

彭刚/著



卢梭的

Jean-Jacques Rousseau

共和主义公民理论



中共中央党校出版社

The Central Party School Publishing House

彭刚/著



卢梭的

Jean-Jacques Rousseau

共和主义公民理论



中共中央党校出版社

The Central Party School Publishing House

图书在版编目 (CIP) 数据

卢梭的共和主义公民理论/彭刚著. —北京: 中共中央党校出版社, 2012. 9
ISBN 978-7-5035-4769-0

I. 卢… II. 彭… III. 卢梭, J.J. (1712~1778)—公民—政治理论—研究 IV. D095.65

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 169703 号

卢梭的共和主义公民理论

责任编辑 张克敏
版式设计 李 灵
责任校对 高 鹏
责任印制 宋二顺

出版发行 中共中央党校出版社
(北京市海淀区大有庄 100 号)

邮 编 100091

网 址 www.dxcbs.net

电 话 (010) 62805800 (办公室) (010) 62805818 (发行部)

经 销 新华书店

印 刷 三河市华润印刷有限公司

字 数 210 千字

版 次 2012 年 9 月第 1 版 2012 年 9 月第 1 次印刷

开 本 700 毫米×1000 毫米 1/16

印 张 11.5

定 价 25.00 元

版权所有·侵权必究

如有印装质量问题, 请与本社发行部联系

前 言

根据卢梭的人性理论，人的本质既非人的理性，也非人的社会性，而是人的情感。人类最原始且最基本的情感是 *amour de soi*，随着人类由自然状态迈入到社会状态，*amour de soi* 就必然转化为 *amour propre*。*amour propre* 具有两种性质相反的基本类型，即虚荣和骄傲。*amour de soi* 渴望的是自身的福利和幸福，它是一种非社会性的情感；虚荣渴望的是社会的荣誉和尊重，并试图以财富、名望或权力来实现其目的，它是一种反社会性的情感；骄傲同样渴望社会的荣誉和尊重，但它以美德和功绩来实现其目的，它是一种合社会性的情感。与这三种基本的人性相对应，卢梭区分了人的三种基本类型，即为 *amour de soi* 所支配的自然人，为虚荣所支配的腐败的文明人和为骄傲所支配的公民。

卢梭认为，所有人的最终生活目标都是自身的幸福，但不同类型的人追求幸福的途径却是不同的。在政治社会的背景之下，人们要获得幸福就应该值得幸福，没有美德就没有幸福。然而，拥有美德并不意味着就拥有幸福，要使美德与幸福协调一致，就需要有一个合法而又健全的政治秩序。只有当政治社会的分配机制和评价机制把美德和功绩而非财富和权力作为分配荣誉和地位的标准时，有美德的人才能凭借自身的美德和功绩来获得自尊的满足，从而赢得自身的幸福。所以，卢梭的政治哲学是从属于他的哲学人类学的，他的哲学人类学以人类的幸福和美德为目标，而他的政治哲学则以一个能够确保美德和幸福之间协调一致的政治秩序为目标。

因此，卢梭的《社会契约论》为人类设想了这样一个“道德的和集体的共同体”：它既确保所有社会公民平等的自由和权利，因为平等和自由是人们实现自身幸福的必要条件；又鼓励和促进有利于美德的生活方式，确保美德和功绩成为分配荣誉和地位的标准，因为只有当美德能赢得社会的尊重

时，美德和幸福的一致才变得可能。所以，卢梭的理想契约与霍布斯和洛克二人的标准契约的本质区别就在于：它不仅包含了一个初级约定，即确保每个人和所有人的自由和权利，而且还包含了一个高级约定，即创立一个有利于美德和幸福之间一致性的合法和健全的共和国。要使这两个约定都得到所有契约各方的自由同意，就要求契约各方不仅有尊重其他各方自由和权利的正义美德，而且要有使自己的个别意志服从于公意的公民化美德。因此，卢梭的契约各方并不是理性、自利的“明智而独立的人”，而是已被立法者“解自然化”或“公民化”的民族共同体的成员。

在一个合法而又健全的政治社会里，公民必须以有利于全体幸福的方式来赢得自身的幸福。公民美德不仅是公民自身幸福的必要条件和构成性内容，而且是一个“道德的和集体的共同体”确保自身合法性和稳定性的必然要求。在卢梭那里，每个人和所有人的幸福是政治社会的最终目标，然而这一目标却必须以整体主义的方式而非个人主义的方式来实现。把卢梭的政治哲学置于其哲学人类学这一整体思想的背景之下，我们认识到，卢梭既不是一个绝对的个人主义者，也不是一个绝对的集体主义者，他并没有放弃个人主义和集体主义这两个原则中的任何一个。他的这种以整体的方式来实现个人幸福的主张表达的是一种整体论的个人主义立场。

关键词 卢梭 公民美德 共和主义 社会契约

Abstract

According to Rousseau's philosophical anthropology, the human nature is neither his rationality nor his sociality, but his passion. Human's original and basic passion is "amour de soi" (self-love) which transforms to "amour propre" (self-esteem) which contains two opposite and basic emotion named "vanity" and "pride" when the mankind enters the social state. As it desires only one's own interests and happiness, the self-love is a non-social emotion; As it desires the honor and the esteem and tries to achieve them by the wealth, the power or the reputation, the vanity is an anti-social emotion; By comparison, although the pride desires the same ends as the vanity, it tries to achieve it by one's virtue and merits, so it is a social emotion. Rousseau divided the mankind into three basic sorts which vis-à-vis the three basic human natures, which was the natural person who was guided by his self-love, the corrupt civilized person who was dominated by his vanity, and the virtuous citizen who was guided by his pride.

Rousseau maintained that everyone's ultimate aim was his own felicity although the way by which everyone achieved his aim diversified from each other. In the condition of the political society, one should merit happiness if he wants to get it. There is no happiness whenever there is no virtue, but the virtue doesn't imply the happiness. To make the virtue matching the happiness, there needs a legitimate and healthy political system, only which can coordinate the virtue with the happiness. The virtuous citizen can not get his contentment of his self-esteem by his virtue and merits unless the distributive and evaluative systems of the political society make the virtue and merits rather than the wealth and the power as the standards of honor and esteem. From this view it, Rousseau's political philosophy depends on his philosophical anthropology. As his philosophical anthropology aims the mankind's virtue and felicity, his political philosophy must aim a political system which can coordinate the virtue with the happiness.

Rousseau's "The Social Contract" therefore imagined a "moral and collective body" as this; which both safeguards each and everyone's rights and liberties and encourages and promotes the life style which is in favor of virtue and guarantees virtues and merits as the standards by which the honor and the esteem are distributed. What distinguishes Rousseau's social contract from Hobbes' and Locke's ones is that Rousseau's social contract contains not only a primary agreement but a high-

level one as well. While the junior agreement is everyone's rights and liberties, the senior one is a legitimate and health political system which promotes its member's virtue. In order of the two agreements being approved freely, all of the contractual participants must have both the righteous virtue of respecting all other's rights and liberties, and the civic virtue of making his own individual will in deference to the general will. Rousseau's contractual participants therefore are not "the enlightened and independent man" whom was discussed in "Geneva Manuscript", but the members of the national community whom have been "denatured" by the legislator.

As in a legitimate and healthy political society, one must earn his own happiness by means of contributing to the whole's happiness, civic virtues is not only the necessary condition and constitutive ingredients of the citizen's happiness, but also the requirement of the legitimacy and stability of the "moral and collective body". From Rousseau's point of view, the ends of the political society was the each one and everyone's happiness, but which must be attained by means of the collective rather than the individual way.

Keywords Rousseau civic virtue republican social contract

目 录

绪 论

第 1 章 卢梭的共和主义公民

- 1.1 amour de soi、amour propre 及其两种类型：虚荣和骄傲·····（10）
- 1.2 理性、同情和良心·····（25）
- 1.3 美德、幸福与政治环境·····（37）

第 2 章 公民与政治秩序的合法性

- 2.1 公民与初级约定·····（52）
- 2.2 公民与高级约定·····（68）
- 2.3 公民与立法者·····（79）

第 3 章 公民与政治秩序的稳定性的

- 3.1 公民与国家·····（98）
- 3.2 公民与政府·····（109）
- 3.3 公民与社会·····（120）

第 4 章 理想共和国的政治使命

- 4.1 自由·····（134）
- 4.2 平等·····（146）
- 4.3 美德·····（155）

结束语

参考文献

绪论

几乎卢梭的所有思想，包括他的政治、经济、文化、伦理、宗教和美学等等各类学说，自问世以来就一直存在着激烈的争论。自18世纪末期开始，许多卢梭的阐释者就从他的一部或另一部著作中寻找“卢梭的本质”，或者从他的作品对诸多不同的运动所起的作用中来推断他的著作所谓混乱或自相矛盾的特征^①。人们交替地把卢梭称为理性主义者或非理性主义者；把他的经济学描述为社会主义的或以私有财产的神圣性为基础的；把他的宗教视为自然神论的、天主教的或新教的；把他的道德教诲看成是清教主义的或太过情感化和松弛化的^②；把他说成是个反启蒙主义者或批判性的启蒙主义者。这种针锋相对的解释在他的政治思想上表现得尤甚，卢梭的同时代人贡斯当指责他的人民主权和公意的理论导致多数人的暴政，柏克却谴责他的个人主义和“天赋人权”导致法国大革命的混乱和崩溃。进入20世纪之后，关于卢梭的政治哲学是个人主义还是集体主义、是自由主义还是极权主义的争论显得更为激烈，有人积极地对其学说加以辩护，有人则不遗余力地对其学说加以谴责，还有人则不怀好意地对其学说甚至其本人加以妖魔化。卡西尔发展了康德提供的线索，把卢梭视为理性主义的自由主义者，德拉斯（M·Derathé）也认为卢梭在精神上属于据说他已克服和拒绝的理性主义的个人主义者，波普尔则称卢梭为“罗曼蒂克的集体主义者”，罗素和塔尔蒙等人认为他的极权主义思想与20世纪的法西斯主义和共产主义政治有关联。也有不少学者认为卢梭的著作本身就存在着无法消解的矛盾，爱弥儿·法古特（Emile Faguet）认为卢梭在总体上是个人主义者，而《社会契约论》则似乎是卢梭作品的一个孤立部分，并且与他的一般思想相矛盾；伏汉（C. E. Vaughan）认为卢梭的整体思想可以有三种不同的解释；彼特·盖伊（Peter Gay）认为卢梭思想中的批判主义成分对于西方民主运动具有无可估量的价值，而它的建构主义成分对于自由思想则具有危险的后果^③；毛瑞斯·克兰斯通（Maurice Cranston）则指出“《社会契约论》是一本令人沮丧的书，由一只手提供的东

^① Peter Gay, *Introduction*, 见 Ernest Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, New York: Columbia University Press, 1954, p3—4.

^② 文献词①，第5页。

^③ 文献词①，第27页。

西被另一只手拿走”^①。晚近的卢梭研究者们更为自觉地接受了卢梭在《忏悔录》中为自己所作的申辩，把他的整体思想看成是一致的、连贯的，但他们得出的结论却大相径庭。约瑟夫·R·莱瑟特（Joseph·R·Reisert）在他的《让-雅克·卢梭：美德之友》中试图证明，卢梭把美德视为人类基于人性而自身需要的一种善，一个合理正义的自由主义社会应以培养人们的各种美德为目标，卢梭的整体思想是以非理性的情感为基础的个人主义；劳伦斯·D·库帕尔（Laurence D Cooper）在《卢梭，自然与优良生活的问题》中把卢梭说成是一个自然主义者，自然是道德和政治的最终标准，卢梭为社会人提供了（至少部分地）恢复原始人的自然完整与和谐的三种途径，即成为“生活在城市中的野蛮人”（爱弥儿）、“孤独的梦想者”（让-雅克）以及有美德的公民；安德鲁·列文（Andrew Levine）在《公意：卢梭、马克思、共产主义》中认为，卢梭的《社会契约论》设想了一个由自利的原子式个人通过契约构建的“公意共济”的“最终共和国”（Republic Of Ends）、一个“道德和集体的实体”，公民必须在这一“道德和集体的实体”中作为其中的一部分而存在。在列文看来，卢梭从方法论的原子式个人主义出发，最终达到的却是马克思式的集体主义立场；维罗里（Maurizio Vilorì）在《让-雅克·卢梭与“秩序优良的社会”》中指出，卢梭的政治思想具有两方面的思想渊源，即古典和现代的共和主义传统与现代的自然法传统。卢梭把这两大传统分别运用于两个不同的且相对分离的论题上。当卢梭寻求为合法政治秩序提供理性证明时，他运用的是自然法传统的思想，而当他论证合法政治秩序的保存和稳定时，他运用的是共和主义传统的思想^②。也就是说，卢梭沿用自然法传统，运用理性选择的理论来论证政治秩序的合法性或正义的问题，沿用共和主义传统，运用公民美德理论来论证政治秩序的稳定性和团结的问题。维罗里的最终结论实际上与列文的极为相近，他认为由于卢梭对自然法的国家学说的彻底修正，“他从自然法理论出发，到达了一个非常接近于黑格尔之出发点的立场……”^③

要把握卢梭政治哲学的实质，在这里借用查尔斯·泰勒（Charles Taylor）对自由主义与社群主义之争的分析也许是有益的。在《答非所问：自由主义与社群主义之争》一文中，泰勒指出，在自由主义和社群主义的争论中，存在着两类经常混淆在一起的论题，一类是本体论论题，这个领域中存在着

① Maurice Cranston, *Introduction*, 见 Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, 西学基本经典工作委员会编，中国社会科学出版社 1999 年版，第 43 页。

② 参见 Maurizio Vilorì, *Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”*, translated by Derek Hanson, New York: Cambridge University Press, 1988, p13, 220—221.

③ 文献词^②，第 221 页。

“原子论”与“整体论”之争；一类是辩护论题，这个领域中存在着个人主义立场和集体主义立场之争。实际上，本体论论题中的任何一种立场都可以和辩护论题中的任何一种立场结合起来，既有原子论的个人主义者和整体论的集体主义者，也有整体论的个人主义者和原子论的集体主义者^①。因此，把卢梭政治思想的立场简单地归结为个人主义或集体主义也许并不恰当，实际上，卢梭的思想要比这种简单归类法复杂得多。一方面，他高度颂扬自然状态下的原始人的独立、自由，倡导文明中的自然人（爱弥儿）和超文明的自然人（让-雅克）的生活方式；另一方面，他又极力推崇作为共和国这一“道德共同体”之一部分的公民的生活方式和使个别意志服从公意的公民美德。卢梭这种复杂多变甚至貌似对立的主张在《社会契约论》中表现得尤为突出。正如维罗里所指出的，现代自然法理论把自利、理性的个人作为社会的基本单元，强调个人的权利和自由；共和主义理论则把共和国的共同善和集体的生活方式作为政治目标，强调公民的公共精神和爱国美德，因此这两者存在着难以协调的张力，而卢梭却把这两种理论一起糅合进了他主要的政治著作。那么，难道真的不能把这两大传统整合到同一理论中吗？难道我们真的只能要么像一些人那样，把卢梭视为一个厚颜无耻地酷爱矛盾的诡辩家，要么像列文或维罗里一样以从个人主义到集体主义的这种动态模式来解释卢梭吗？带着这些疑问，本书试图对卢梭作出更为一致的解释，并力图从他的公民理论出发来理解其政治哲学的本质。这要求把握两个关键，一是把卢梭的《社会契约论》与他的其他重要著作，尤其是《爱弥儿》和《论人类不平等的起源和基础》联系起来，把他的公民理论与人性理论联系起来，把他的政治哲学与他的哲学人类学联系起来。二是重新理解卢梭的社会契约主体的基本性质。实际上，这两点是密切相关的，只有立足于卢梭的哲学人类学学说，才能揭示出卢梭的契约主体的真正面貌。

维罗里与许多其他的卢梭学者的不同之处在于，他敏锐地把握住了卢梭政治哲学的两大思想渊源，不仅把卢梭视为一个现代自然法学者，而且也把他视为一个坚定的共和主义者，他力图从卢梭的这两条思想脉络去把握卢梭政治哲学的实质。然而，他对卢梭的解释却算不得成功，个中关键就在于他把《日内瓦手稿》中的自利、理性计算的“明智和独立的人”作为卢梭《社会契约论》中的契约主体，这些“明智和独立的人”通过对自己长远利益的理性计算，能够一致地同意订立一个社会契约，从而建立一个秩序优良的共和国。然而，维罗里无法解释，这些运用理性计算来寻求自身利益的契约各

^① 查尔斯·泰勒：《答非所问：自由主义—社群主义之争》，《公民共和主义》，东方出版社 2006 年版，第 370—375 页。

方何以仅仅因为正义共和国的创立，就一跃成为使自己的个人利益服从共同利益、个别意志服从公意的有美德的公民的。按照维罗里的解释，卢梭设想的法律为主权的国家是一个道德共同体，它要求公民把自身视为这一共同体的一部分，寻求一种以共同善为目标的集体生活方式。这样，维罗里就和列文一样，把卢梭解释为从原子式个人主义开始，以集体主义而告终，或许我们可以恰当地把他们的解释路径称为原子论的集体主义。我们认为，维罗里不成功的根源在于他未能把卢梭《社会契约论》中的政治学观点与《论人类不平等起源和基础》、《爱弥儿》等著作中的人类学观点结合起来，对卢梭的理性、利益、美德等概念作了一般化的理解，并且迎合 20 世纪七八十年代政治哲学的流行趋势，对卢梭的社会契约理论作了过于理性化的理解，完全取消了美德在其中应有的作用。有鉴于此，本书将提出另一种解释路径，它不把“明智和独立的人”，而是把足够幸运地已受到作为“民族之父”的早期立法者和政治立法者“启蒙”和教化的民族共同体的成员作为卢梭社会契约的参与各方。和前者一样，他们也是理性的、自利的，但是和前者不一样，他们还具有约定合法社会契约所必需的正义美德以及使自己的个别意志服从公意的公民化美德。这样的人们既能确保政治秩序的合法性，更能确保政治秩序的稳定，正义与团结之间也就不再存在维罗里式的断裂了。

我们认为，《社会契约论》实际上包含了两个约定，即初级约定和高级约定。初级约定的目标是全体契约各方平等的自由和权利，高级约定的目标是人民主权的或以公意为主权的“道德的和集体的共同体”。维罗里把卢梭的理想契约仅仅视为以所有成员的自由和权利为目标的初级约定，否定了把《社会契约论》中的理想契约与《论人类不平等的起源和基础》中的历史契约以及霍布斯和洛克二人的标准契约区别开来的高级约定。我们将证明，要使契约各方就初级约定的目标达成一致，就需要各方具有尊重其他各方自由和权利的正义美德；而要使他们就高级约定的目标达成一致，就需要各方具有使自己的个别意志服从公意的公民化美德。因此，维罗里以理性选择理论解释卢梭的社会契约论，拒绝美德在契约过程中的应有作用的方法是错误的。

如此一来，我们似乎就比维罗里更倾向于把卢梭视为一个集体主义者了。要辨明这一点，就有必要把《社会契约论》置于卢梭整个学说的背景当中。我们也许可以把卢梭的哲学人类学视为他的全部思想的核心，而他的政治学说则是其人类学的核心。卢梭的人类学关注的是人的幸福与美德（值得幸福），他的政治学说则要探寻处于政治制度背景下的人们如何获得幸福与美德。要理解他的政治学说，就要从理解他的人类学开始。卢梭关注的始终都是人，是人的幸福与值得幸福。身处理性、自利的现代商业社会之中，自幼却深受共和主义的熏陶，卢梭深刻地感受到了现代人所呈现出的人与公民、

个人与社会、自由与权威、幸福与美德之间的张力，认识到现代人为这些相互矛盾的因素所困扰，徒然地在他们的倾向和义务之间摇摆，既无法成为一个真正的人，也无法成为一个真正的公民；既对自己一无好处，也对他人一无好处；既得不到幸福，也不值得幸福。卢梭同时代的“哲学家们”和经济学家们对现代社会的进步和现代人的幸福充满信心，而卢梭却敏锐地捕捉到现代性所潜藏的深刻危机，并为现代人提供了两条摆脱危机、获得救赎的道路，即返于城邦和返于自然^①。返于自然当然不是指返于原始的自然状态，而是指通过成为“城市中的野蛮人”（爱弥儿）或“人群中的陌生人”（让-雅克）来重新获得自然人所标明的为 *amour de soi* 所支配的人性；返于城邦也不是重返古代的共和国城邦，而是通过社会契约建立起一个正义和健全的共和国，它的人民将是那些具有公共精神和爱国美德的公民。

卢梭的人类学描述了一个人类主、客观两方面因素相互作用、相辅相成的辩证发展过程。客观方面，这是一个人类由自然状态到社会状态的过程；主观方面，则是一个人性由 *amour de soi* 到 *amour propre* 的过程。客观方面，这是一个由原始人自然的天然差异到人为的（或道德的）不平等特别是财产不平等的过程；主观方面，则是一个由关心自我保存、渴望满足自身需要的 *amour de soi* 情感到导致人类一切罪恶与不幸，同时也导致人类最伟大成就即美德的 *amour propre* 情感的过程。卢梭所描述或推断的人类自发的历史过程表明，人类一旦由自然状态迈入到社会状态，*amour de soi* 就必然转化为 *amour propre*，*amour propre* 使人们为获得比他人更高的地位、更多的财富、更大的权力，最终是为了获得比他人更大的荣誉和尊重而相互竞争和对抗。随着生产技术的进步和劳动的分工，特别是随着农业和冶金术的出现，以土地为核心的私有财产开始形成，在自然人那里表现为天赋方面的自然差异开始转化为人为的财产不平等，人们分化为拥有一切的富人和一无所有的穷人。穷人和富人对财富的争夺最终导致霍布斯式的所有人反对所有人的战争。为了避免人类趋于毁灭的境地，就有必要创立一个凌驾于所有个人之上的政治权威，它通过运用强力或强力的威慑确保社会的和平。于是，在富人的巧言令色之下，包括穷人在内的所有人都同意通过订立一个社会契约来创立一个确保社会和平和人身安全的国家，人类由此迈入政治社会的状态。然而，人类社会的自发历史过程并不表明它也是一个必然的过程，事实并不能推出应当，实然不能推出应然，卢梭的人类学表明，人类还可以以一种完全不同于现实历史的方式来进入政治社会，这就是《社会契约论》所要实现的使命。

在卢梭那里，人的本质既非人的社会性，也非人的理性，而是人的情感

^① 奥列·施特劳斯：《自然权利与历史》，三联书店 2003 年版，第 260 页。

或激情。人类由自然状态到社会状态的过程，也是一个人性由 amour de soi 到 amour propre 的变化过程。正是 amour propre 导致了人类所有的罪恶和不幸，但 amour propre 同样导致人类最伟大的成就即美德。在《科西嘉宪法拟议》中，卢梭明确地把 amour propre 区分为虚荣和骄傲两种类型。两者都以自利为基础，都表现为对荣誉和尊重的渴望，但它们却把人们引向了完全不同的方向。虚荣渴望的是腐败的舆论或偏见所推崇的名誉或尊重，寻求的是外在的、自身不具有价值的善，如财富、地位或权势；而骄傲渴望的是由健康的风尚、法律或公共舆论所推崇的荣誉或尊重，寻求的是内在的、自身即具有价值的善，如高贵的品质、健康的性情以及美德等。《论不平等》描述了一个人性由 amour de soi 到腐败的 amour propre 即虚荣的自发发展过程。但正如人类社会可以通过完美的人类艺术人为地改变方向一样，人性同样可以通过人类艺术人为地改变方向，这种人类艺术就是政治的艺术。

《社会契约论》描述了一个完美的政治艺术，它设想人民以理想契约的方式创立一个正义和健康的理想共和国。在卢梭看来，只有基于人民的自由约定或同意所创立的正义和健全的政治制度才能造就出具有美德与幸福的人们，然而另一方面，正义与健全的政治制度又需要人们已经是具有美德的公民，因为理想契约包含着初级和高级两个约定，初级约定要求人们具有尊重所有各方自由和权利的正义美德，高级约定要求人们具有使自己的个别意志服从公意的公民式美德。所以，卢梭提出要“倒果为因”，“使本来应该是制度的社会精神转而凌驾于制度本身之上，并且使人们在法律出现之前，便可以成为本来应该是由于法律才能形成的那个样子”^①。卢梭在《波兰政府论》和《致 Mirabeau 的信》中也把这种情形比喻为几何学的画圆为方，正义的社会秩序要求把法律置于人之上，而要做到这一点，又要求人民已被塑造得尊重法律。卢梭认为，塑造人民的神圣使命是从作为民族之父的伟大立法者开始的，只有一个伟大的、睿智的、如神般的立法者才能通过宗教、制度和风尚塑造出具有这种公共精神和美德的人民，只有这样的人民才能通过自由订立社会契约的方式来创造一个正义和健全的政治秩序。

立法者是通过改变人性来塑造有美德的公民的，所谓改变人性，就是改变人性由 amour de soi 到虚荣的自发趋向，把 amour de soi 引向健康的 amour propre 即骄傲。为此，立法者既不能使用强力，也不能使用说理，他必须假借神明来说服人们，使他们相信自己是民族整体的一部分，“自由地服从并驯服地承担起公共福祉的羁轭”^②。由此培养出把为共同体服务的美德和功绩作

① 卢梭：《社会契约论》，商务印书馆 2003 年版，第 53—54 页。

② 文献词①，第 54 页。

为给予人们荣誉和尊重之标准的习俗、风尚和公共舆论。在这样的民族共同体中，人们将是有美德的，但他们同时又是自利的，他们是通过美德来实现他们的最高利益即荣誉和尊重的。在这里，我们可以发现卢梭对共和主义理论的一个原创性贡献，即他把共和主义的美德置于人性之上，置于渴望荣誉和尊重的骄傲型情感之上，卢梭对共和主义理论的另一个贡献则表现在他对美德与幸福之间关系的论证方面。

在卢梭看来，所有时代的所有人的唯一动机是寻求自身的幸福，幸福是对自己感到满意或满足，是对自身存在的持久的、稳定的甜蜜感受。因此，在政治社会里，美德是幸福的必要条件，因为一个没有人类道德或公民美德的人是不会对自己持久地感到满意的，一个不值得幸福的人得不到真正的幸福。幸福包含消极和积极两方面的要求，消极方面指灵魂的和谐，它要求人们保持需要和力量之间的平衡，以及情感之间的平衡；积极方面则要求人们发挥和运用自己身体和精神（或灵魂）方面的力量能力。美德是灵魂的力量与生气，一个天性善良的人也许是个好人，但他不是一个有美德的人，因为美德需要奋斗和努力，它要求人们在内在方面克服自己的私欲和可鄙激情，在外在方面运用自己的能力和智慧服务于人类或祖国的共同善。因此，美德不仅是幸福的必要条件，而且是幸福的构成性内容，美德的程度越高，拥有的幸福程度可能就越高。

然而，美德并不必然带来幸福，美德与幸福的一致依赖于人们所处的社会和政治环境。在《论科学艺术》、《论人类不平等的起源和基础》、《致达朗贝尔的信》等批判性政治著作中，卢梭深刻地揭示和抨击了文明社会的腐败实质。在文明社会中，幸福与美德是完全相互背离的，在腐败的风俗和偏见的引导下，文明人一心追逐虚假的幸福，不惜以社会的共同利益和他人的利益为代价来获取自己的利益，文明人“只有一副徒有其名的骗人外表，再就是那些没有美德的荣誉，没有智慧的理性，没有幸福的欢乐”^①。在一个腐败的社会中，如果有谁是有美德的，那他不过是徒然地为富人和有权势者作出更大的牺牲罢了，对他自己来说带来的只能是更大的不幸。“一切都是从根本上与政治相关连的”^②，要使美德和幸福真正地结合在一起，使值得幸福者能够得到幸福，不值得幸福者得不到幸福，就必须有一个正义的政治秩序，它通过法律、制度和风尚等等使美德成为荣誉和尊重的标准，使富裕不再成为追求的目标，反而成为嘲笑和蔑视的对象。如果正义的政治秩序成功地做到了这一点，如果荣誉和尊重是人们的最高利益，是幸福的真正源泉，如果美


① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，广西师范大学出版社2002年版，第138页。

② 卢梭：《忏悔录》，北京燕山出版社1999年版，第341页。

德是获取荣誉的唯一手段，那么正义的政治秩序就能避免腐败的政治秩序中美德与幸福的背离，避免值得幸福者得不到幸福，幸福者不值得幸福的可悲景象，美德在现世中也就有了真正的报偿。

可见，正义和健康的政治秩序是每个人和所有人幸福和美德的前提，把卢梭的政治理论置于他的人类学背景之中，使我们认识到他的个人主义实质。然而，卢梭的个人主义谈论的是个人的幸福和美德，而不是原子论者个人主义者谈论的先验的权利和自由。人们要获得幸福和美德，就必须创立和维护一个正义和健全的“道德的和集体的共同体”。这个道德共同体负有消极和积极两方面的使命或责任：消极方面是确保全体公民的自由和平等；积极方面是促进公民的美德，确保美德与幸福的一致。

本书共分为4章，第1章为“卢梭的共和主义公民”。它的第一部分要说明卢梭的人类学把人性分为 *amour de soi*、*amour propre* 的两种基本形式——虚荣和骄傲这样三种类型，与之对应的是三种人，即自然人（包括野蛮人、爱弥儿和让-雅克）、腐败的文明人和拥有共和主义美德的公民；第二部分说明卢梭关于理性、同情和良心的观点，指出公民美德不是源于人们的理性、同情心或良心，而是源于骄傲这种健康的 *amour propre* 类型；第三部分则论证美德、幸福和政治环境的关系，指出要使人们是有美德的和幸福的，就需要有一个正义和健康的政治秩序，它把美德和功绩作为分配社会荣誉和地位的标准。第2章为“公民与政治秩序的合法性”。它的第一部分要说明卢梭的理想契约的初级约定要求契约各方必须具有尊重所有其他各方自由和权利的正义美德；第二部分要说明理想契约的高级约定是一个以公意为主权的“道德的和集体的共同体”，要创造这样一个政治共同体，要求契约各方必须具有使自己的个别意志服从公意的公民化美德；第三部分指出要创造一个理想的政治共同体，就要求人们在政治社会之前已经结合成为一个民族共同体，作为“民族之父”的早期立法者和政治立法者以风尚、习俗、法律等各种手段来塑造民族成员的社会和政治美德。第3章为“公民与政治秩序的稳定性”。其中第一部分论证公民与共和国的关系；第二部分论证公民与政府之间的关系；第三部分论证公民与社会的关系。第4章为“理想共和国的政治使命”，其中第一部分论述理想的政治秩序首先要确保公民的自由；第二部分论述理想共和国必须确保所有公民之间的适度的平等；第三部分论证共和国应以荣誉、爱国情感和公民宗教三种力量来促进公民的美德。


 第 1 章

卢梭的共和主义公民

关于共和主义传统，存在着两种绝然不同的解释，一种以斯特劳斯学派和阿伦特为代表，另一种以剑桥学派（新共和主义）为代表。前者认为，共和主义传统要求政治服务于道德，认为完善公民品质、促进公民美德是城邦或共和国的构成性目的，后者则认为，共和主义要求道德服从于政治，共和国的目的是确保公民的自由和权利，公民美德不过是自由的手段；前者认为，马基雅维里是颠覆共和主义传统的现代第一人，后者则认为，马基雅维里是古典共和主义传统的现代复兴者^①；前者把公民的自治视为一种构成性的善，后者把公民的自治视为一种工具性的善。无论哪一种解释，事实上都把卢梭视为共和主义传统中的核心人物之一。两种解释路径实际上都同意共和主义是一种强调伦理和政治之间相关性的传统，不同之处在于对这种相关性作出了强弱不同的解释，故此，桑德尔把它们称为较强版本的共和主义和较弱版本的共和主义^②。共和主义的这种立场使它与自然法学派的霍布斯和洛克以及后来的自由主义的立场形成了对立，后者强调伦理和政治的分离，主张国家保持伦理中立。对此，卢梭指出：“必须通过人去研究社会，通过社会去研究人；企图把政治和道德分开来研究的人，结果是这两样东西一样也弄不明白的。”^③在卢梭看来，政治问题的研究必须立足于伦理问题，尤其是人性问题的研究，“对于人的起源、政治团体的真实基础、国民的相互权利以及无数类似的尚未解决的重大问题”，唯一有效的方法是“对最初的人及其实际需要和其义务的基本原则进行研究”^④。一些卢梭学者在研究卢梭的政治理论时，恰恰忽视了他的这一基本立场，把他的人类学与政治学、《社会契约论》和《论人类不平等的起源和基础》等著作分割开来，从而导致对他的政治理论作出

① 甘阳：《政治哲人施特劳斯：古典保守主义政治哲学的复兴》，见施特劳斯著，彭刚译：《自然权利与历史》，三联书店2003年版，第30页。

② 桑德尔著，见应奇、刘训练编译：《论共和主义与自由主义：桑德尔访谈录》，《公民共和主义》，东方出版社2006年版，第358页。

③ 卢梭著，李平沅译：《爱弥儿》，商务印书馆2003年版，第327页。

④ 卢梭著，高煜译：《论人类不平等的起源和基础》，广西师范大学出版社2002年版，第67页。