

寻求秩序与意义——卢梭社会伦理思想论析

项松林

(浙江大学国际文化与传媒学院, 浙江杭州, 310028)

摘要: 非政治化的经济、非伦理化的政治、非宗教化的伦理被视为“理性祛魅”后的现代社会的基本特征和重大进步。卢梭将“政治的正当性与权威的基础在哪里?”和“道德的新基础在哪里?”这两个终极的价值与意义问题尖锐地提了出来,深刻揭示了现代社会秩序与意义的悖论。鉴于现代政治的这一困境,他自觉地把秩序与意义的双重关怀置于思维的重心:在批判唯理性的“进步”秩序观之基础上,揭示了科学、艺术的进步与道德风尚的异化;指出建立在不平等基础上的文明、秩序、理性与进步本身的先天不足;建构了以“公意”为旨归的“道德共同体”与以“公民宗教”为基石的价值意义体系这样一种新的社会政治秩序和德性生活。然而,由于思想中固有的“前瞻”与“后顾”的张力,卢梭也没有很好地走出现代性的困境。

关键词: 卢梭; 社会伦理; 秩序; 意义; 现代性

中图分类号: B565.26

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2008)05-0616-05

社会伦理在当下的中国越来越被经常地谈论。或许,现在正是谈论社会伦理最为适当的时机,因为当代中国正处于一个空前深刻而广泛的转型时期^{[1](20)}。在这样的情势下,借鉴西方的社会转型及其社会伦理思想资源,顺利推进中国由传统向现代的秩序与意义的建构,是一项迫切的课题。而卢梭在西方现代性萌发之初富有开创性的理论思考,无疑会给我们诸多启迪。

成为一个独立的领域。“非伦理化的政治”表述的是现代社会将政治与伦理划分开来,政治的目的不再是教化。古代的政治理论,无论是在东方或西方,都一方面把政治视为道德的延长,另一方面把政治的最主要目的定为对于人民的道德教化,而现代社会恪守价值多元中立。“非宗教化的伦理”指的是文艺复兴的世俗化以来,人们无法再毫无怀疑地接受宗教,因而奠定在它之上的伦理必须另找一个新的基础。^{[4](167-168)}较之政治、道德、伦理、宗教等浑然一体的古代社会,“非政治化的经济”、“非伦理化的政治”、“非宗教化的伦理”表征着现代文明的重大进步与文明,并为伏尔泰、狄德罗、达朗贝尔、霍尔巴赫等启蒙运动的主将们极力地讴歌与称颂。

卢梭的社会伦理思想是对现代社会积极反思的产物。作为时代的早产儿^{[2](184)}和启蒙阵营中的“异类”,卢梭在现代文明孕育之初就敏锐地捕捉到了现代性的困境与危机了,用列奥·斯特劳斯的^{[3](257)}话说,“现代性的第一次危机出现在让·雅克·卢梭的思想中”。

然而,卢梭的思绪更为幽远,对此持批判的保留。作为启蒙运动的巨子,卢梭一方面也认同经济、政治、道德、宗教相对的独立性与价值;另一方面,他执著地追问当以经济、政治、伦理道德为主干的社会秩序全面“非政治化”、“非伦理化”、“非宗教化”后,社会存在的根基在哪?在驱赶“美德”与“上帝”之后,现代世界如何回应下面两个问题:第一,当现代性政治割断古典政治的伦理脐带、剥去中世纪政治的神学外衣之后,政治的正当性与权威的基础在哪?因为“法律只不过是社会结合的条件。……应该怎样来规定社会的

按照韦伯的经典论述,现代社会是理性化的结果,并催生出了资本主义精神与新教伦理。台湾著名学者石元康将韦伯所论及的“理性祛魅”后的现代社会及其特征概括为“非政治化的经济”、“非伦理化的政治”、“非宗教化的伦理”。具体地说,“非政治化的经济”指的是现代社会的兴起,使得经济从政治中分离出来,

收稿日期: 2008-05-17

基金项目: 安徽省教育厅人文社会科学科研重点资助项目(2006sk196zd)

作者简介: 项松林(1978-),男,安徽太湖人,浙江大学政治学理论2006级博士生,安徽建筑工业学院法政系讲师,主要研究方向:西方政治思想。

条件呢？是由于突然灵机一动而达成共同的一致吗？政治体具备一个可以表达自己意志的机构吗？谁给政治体以必要的预见力来事先就想出这些行为并加以公布呢？……人民永远是愿望自己幸福的，但是人民自己并不能永远都能看得出什么是幸福。公意永远是正确的，但是那些永远指导公意的判断并不永远都是明智的”^{[5](48-49)}。第二，当伦理非宗教化之后，道德的新基础又在哪里？他质问道，“哲学家(主要指百科全书派——引者注)，你那些道德的法则的确是很漂亮的，不过，请你告诉我，它得到了谁的承认。你别那样转弯抹角地，请直截了当地告诉我，你用什么东西来代替报塞桥。”^{[6](465)}这样，卢梭就顶着那种统治18世纪的理性狂热，把终极的价值与意义问题尖锐地提了出来，深刻揭示了现代社会秩序与意义的悖论。这是卢梭的问题意识，也确实是在告别古典美德政治、中世纪神性政治之后的现代性政治与道德面临的隐患，因为它关涉着秩序与意义终极的基础。当然，在卢梭的时代，应该说这还是一个超前与早产的话题。

二

从社会伦理的视野上看，卢梭对现代社会的忧思与诊断在于：在现代社会，秩序与意义出现了严重的偏差甚至背离。为此，他自觉将秩序与意义的双重关怀置于思维的重心，并在批判唯理性的“进步”秩序观之基础上，建构了以“公意”为旨归的“道德共同体”与以“公民宗教”为基石的价值意义体系。

在社会伦理观上，卢梭与启蒙运动阵营最大的分野在于对现代社会政治秩序不同的价值判断。进步、科学、知识、理性是启蒙的核心理念，并坚信“随着知识的进展，人类的政治史和社会史会出现新秩序和新趋向”^{[7](208)}。然而，在卢梭眼里，科学与艺术“在摇撼着信仰的基础并在毁灭德行了”^{[8](23)}。“我们的灵魂正是随着我们的科学和我们的艺术之臻于完美而越发腐败”、“随着科学与艺术的光芒在我们的地平线上升起，德行也就消逝了”。^{[8](11)}在那篇“科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗”的征文中，卢梭不惜笔墨地将科学与艺术的骄奢与腐化及其所酿成的风俗之解体、德行之虚伪视为古埃及、古希腊、古罗马等由盛及衰乃至灭亡的罪魁祸首。在卢梭看来，“科学与艺术都是从我们的罪恶诞生的”，正如“天文学诞生于迷信；辩论术诞生于野心、仇恨、谄媚和撒谎；几何学诞生于贪婪；

物理学诞生于虚荣的好奇心”^{[8](21)}；科学和艺术就其所提出的目的来说是虚幻的，就其所产生的效果而言是危险的。在第二篇论文《论人类不平等的起源和基础》(以下简称《论不平等》)中，卢梭更是惊世骇俗地宣称：“人文明起来了，而人类没落下去了”^{[9](121)}；“个人完美化方向上的表面进步，而实际上它们引向了人类的没落。”^{[9](120)}启蒙学者们社会进步的图式在卢梭这里却沦为“退步”。卢梭还煞有介事地在道德的天平两端衡量自然状态与政治状态、自然人(野蛮人)与社会人(文明人)、情感与理性，比较“是否在文明人中间，美德多于邪恶？或者他们的美德给他们的好处是否比他们的邪恶给他们的损害还多？或者当他们逐渐学会了彼此间所应为之善的时候，他们的知识的进步是否就足以补偿彼此间所作的恶？或者，总的说来，他们既不畏惧任何人对他为恶也不希求任何人对他为善，较之他们隶属于普遍依附地位，负有接受一切的义务，而另一方面对于他们则不负有给予任何东西的义务，更为幸福呢？”^{[9](97)}对于这些，卢梭给出的伦理结论是“这些人(指野蛮人——引者注)因对邪恶的无知而得到的好处比那些人因对美德的认识而得到的好处还要大些”^{[9](99)}。通过赞扬前者(如自然状态、自然人、情感、孤独等)而贬低后者(如理性、进步、文明等)，鼓吹“高尚的野蛮”，这样卢梭与“文明=进步”的秩序观与伦理观分道扬镳了，并显露出浓厚的复古情结。法国著名的研究卢梭专家让·斯塔罗宾斯基在撰文解读《论不平等》时指出，卢梭创造了现代版的“创世纪”，其中伊甸园、原罪、堕落、赎罪、拯救、重生等一概不缺。“这个关于起源的故事版本褪去宗教外衣，剥离神话涵义。它以另一种语言重复《圣经》，从而替代了《圣经》。……基督教的理论虽被废弃，其结构模式仍然为卢梭的思想服务。在最初的生存状态下，人呈现出某种近乎动物的特性。那时的人幸福——这种最初的生存状态便是‘天堂’。人只有在有机会施行理性时才脱离动物状态。随思索而来的，是有关善恶的认识应运而生，人焦虑地意识到分离存在之不幸：这便是‘堕落’”^[10]。

当然，我们不能简单地把卢梭的道德情怀归结为讴歌落后、愚昧、野蛮，因为他的真实意图是要从人类学的视野上，寻求社会秩序的“天然基础”。在卢梭的理念里，这一基础不是理性，亦不是美德，而是自然人的“自爱”与“同情”(或“怜悯心”)。然而，在由自然状态转向社会状态、政治状态后，特别是“堕落而悲惨的人类，再也不能从已踏上的道路折回”^{[9](126)}，并且“自然状态中不利于人类生存的种种障碍，在阻力上已

超过了每个人在那种状态中为了自存所运用的力量”，原始状态不能继续维持，人类必须改变其生存方式，否则就会消灭^{[5](18)}。而社会和人的“重生”，卢梭认为只能在重新约定的“道德的与集体的共同体”中才能实现的。这一方面是因为，人类已无法返回到自然状态；另一方面是因为，一个肮脏的社会的罪行可能因逃出家庭而减轻，一如《新爱洛伊丝》所示，或因个人的良好教育而缓和，一如《爱弥尔》所示，但作为“障碍”的罪恶，最终——如果不是根本——只能通过整个的社会政治转型而消灭，美好社会的道德只能是政治—社群的美德^[11]。

如果说《论科学与艺术》意在揭露问题、《论不平等》着重分析问题，那么，接下来的《新爱洛伊丝》、《社会契约论》、《爱弥尔》等都直接或间接地是在建构一种新的社会政治秩序和德性生活，克服秩序与意义可能出现的悖论。这一时期，卢梭思想的一个重要进展在于从“人道”转向“政道”。他写道：“通过对伦理学历史的研究，我的眼光又扩大了许多。我发现，一切从根本上与政治相联系；不管你怎么做，任何一国的人民都只能是他们政府的性质将他们造成的那样……”^{[12](500)}对政府性质(即政治体的问题)进行形而上的探求，是贯穿《社会契约论》的一条明线。在批评了“父权论”、“最强者的权利”、“转让自由”、“从战争里籀引出了奴役权”这些论调后，卢梭认为“于是便只剩下来约定可以成为人间一切合法权威的基础”^{[5](10)}。这样，对秩序的构建，卢梭的解决之道又回归了主流——社会契约论。他的特色在于要建立一个以公意为灵魂的道德共同体：“要寻找一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合着的人身和财富，并且由于这一结合而使得每一个与全体相结合的个人又只不过是服从其本人，并且仍然像以往一样地自由。”^{[5](19)}较之自然状态，这一共同体有着巨大的变化：正义代替了本能、义务的呼声代替了生理的冲动、权利代替了嗜欲；虽被剥夺了得之于自然的许多便利、丧失了天然的自由，然而在社会状态的收益栏内有“社会的自由”与“道德的自由”。如果说探讨政治共同体的问题是贯穿《社会契约论》一根明线的话，那么维护公民的社会自由与道德自由则是其思想深处的一根暗线。前者的重心是社会政治秩序问题，后者的主旨是伦理的关怀。当然，这两者并不是割裂的，在卢梭的思想体系里是紧密地相通相连的：关注“什么是可能的最好的政府”这个大问题”，只是为了关怀这样一个问题——“什么样的政府性质能造就出最有道德、最开明、最聪慧，总之是最好的人们”^{[12](500)}。可见，卢梭试图将人道与政道、道德与政

治结合起来，形成了一种综合的社会伦理的论证模式。毋庸讳言，这有相当大的难度，因为它具有循环性质：政治共同体的形成取决于成员的道德水平，而道德水准又只有共同体本身才可能创造出来。因而，卢梭最主要的困难便是：如何使共同体具有合法性、合理性与道义性，如何在每个公民内心建立义务感以增强共同体的内聚力。针对前者，他把“法律”看作是社会这一大厦穹隆顶上的拱顶石，寄希望于立法者的神明与德性、执行者的公正，憧憬主权在民的民主共和国；对于后者，他把风尚、习俗、舆论等看作是穹隆顶上的拱心石^{[5](70)}，倾心于爱弥尔式的政治教育、道德教育与信仰教育，希冀建立一种“公民宗教”。

建立“公民宗教”，是从《社会契约论》到《爱弥尔》卢梭挥之不去的情结。一方面，在卢梭心中，“每一个政治社会之上都奉有一个神”^{[5](167)}，“起初，人类除了神祇之外并没有别的国王，除了神权政体之外就没有别的政府”^{[5](166)}，“在各个国家初创时，宗教是用来作为政治的工具的”^{[5](55)}。另一方面，在建构理论的过程中卢梭也日益感觉到“神道设教”的需要，意识到社会建制的最主要的困难是，如何确立法律和政治体的权威以及在每个公民内心建立义务感，因为社会建制“既不能使用强力，也不能使用说理；因此就有必要求之于另外一种不以暴力而能约束人，不以论证而能说服人的权威”^{[5](54)}。这一超然于暴力与理性之上的“另外一种权威”，在卢梭看来，只能由宗教来提供。然而，卢梭又断然否认了“哲学”和神学在非人的宇宙中寻找这种权威的可能，认为所需要的不再是传统的宗教而是社会的宗教。为此，他双线作战：一面反对“哲学”和无神论，强调这种宗教对于每一个政治社会，就像第一推动力对于牛顿力学一样，不可或缺；一面承继了宗教改革的衣钵，否定宗教的启示，否认各种繁琐的教义和仪式，诉诸于“良心”、“社会性的感情”。从以上的回顾与梳理中，我们可以看出，秩序与意义的双重关怀是贯穿卢梭社会伦理思想的主线：在《论科学与艺术》里，卢梭深刻揭示了科学、艺术的进步与道德风尚的异化；在《论不平等》中，卢梭追根溯源，将矛头直指建立在不平等基础上的文明、秩序、理性与进步本身；而《新爱洛伊丝》《社会契约论》《爱弥尔》等则从正面探讨和建构一种新的社会政治秩序和德性生活。

三

秩序与意义的问题是社会伦理最为基础的元命题，两者分别指涉着外在世界与内在世界，不可或缺，

“任何只考虑到人类生存的一个方面的政治体系都不能满足人们的追求完善的渴望，也不能引起人们对它的足够的忠诚”^{[13](646)}。由此观之，卢梭融合秩序与意义的伦理关怀具有重要的价值。然而，正如列奥·施特劳斯所言，卢梭设计与构建的超越现代性的伦理方案并没能抵挡现代性的浪潮，甚至被现代性的巨浪所吞噬^[14]。当然，这首先是由于时代的局限，但也不能忽视卢梭思想中固有的缺陷，特别是其立场、思路、取向的“前瞻”与“后顾”并存。

对卢梭思想中“前瞻”与“后顾”的两歧性姿态，列奥·施特劳斯在《自然权利与历史》中有深刻的体认：卢梭“感受到现代的历史是一个巨大的错误，并返回古典思想中去寻求解救之道”^{[3](257)}，“他以古典的古代、同时又是以一种更加先进的现代性的名义，对现代性所作的激情洋溢而强有力的攻击……”^{[3](258)}。具体地说，其“前瞻”主要表现在：在启蒙运动高歌猛进的时代，卢梭敏锐地意识到启蒙所颂扬的秩序与进步存在的问题与危机，并对其展开了激烈的批判。赫尔岑说得好，“当伏尔泰还为了文明跟愚昧无知战斗时，卢梭却已经能痛斥这种人为的文明了”^{[15](360)}。在批判的同时，卢梭还对进步、秩序、文明本身进行了前瞻性的反思，揭示了启蒙理性的工程——技术取向，把理性祛魅后的价值与意义问题严峻地推向了理论的前台，牵引了后继者孜孜不倦地探求，韦伯的“工具理性”与“价值理性”的命题、马克思早年的“异化”理论、法兰克福学派技术理性批判思想等都能在卢梭这里找到源头。此外，卢梭在新秩序的建构中，还反思和重构了现代性政治之基石的自然状态学说和社会契约论，给出了不同于霍布斯、洛克的人类演进图示，并被恩格斯盛赞充满了辩证法。正是基于卢梭自然权利理论与秩序观的变革与颠覆性，列奥·斯特劳斯在《自然权利与历史》中明确宣称“现代性的第一次危机出现在卢梭的思想中”^{[3](257)}。其“后顾”主要表现在他的价值取向和设计的秩序框架的主色调是“回归城邦”、“回归自然”、“回归古典”。“在卢梭反对启蒙进步的信念中，回归城邦是第一个要素；抗拒进步信念是其思想中的现代性危机最强有力的表现。……最后，为了他的道德与政治哲学，卢梭需要人的自然……”^[16]，这样的两歧性的取向充分表明，卢梭解决现代性困境的方案不是“向前”，而是一步一步地往后退，返回于城邦，返于自然。不仅如此，在返回于城邦与返于自然之间还存在尖锐的紧张，卢梭也在一定程度上意识到这种冲突，并在这两个位置上持续不断地前后摆动：有时诚挚地为个人或心灵摆脱一切限制或权威的权利而辩

护；有时又同样诚挚地要求个人完全顺从于社会或国家，站在严苛的道德或社会戒律的一边^{[3](260)}。卢梭苦心设计的“公意”、“公民宗教”也并没有使卢梭摆脱这种顾此失彼的困境，因为“自己服从自己”、诉诸“良心”与“社会性的感情”只能流于道德的说教与玄想。这样不合潮流的“后顾”，也使卢梭日益孤独和曲高和寡，其著作其思想也不可避免地给人以伏尔泰式的印象——教唆人倒着走路的复古派。

然而，对“后顾”及其不可避免的复古倾向我们也不能简单地斥之为落伍、倒退。因为，严格地说，有两种复古主义者：第一种复古主义者“批判了此岸，也就放弃了此岸。他们对此岸现实的批判，导致对此岸现实的绝望和拒绝，不构成对此岸现实的颠覆”；第二种复古主义者“对此岸已然的批判，是对此岸应然重建的开始，他们的复古意在托古改制”^{[17](42)}。显然，卢梭属于后者，“卢梭并非一个‘反动派’，他使自己沉溺于现代性中”，“他之返回古代同时又是现代性的一个推进”。^{[3](257)}

虽然，由于自其思想固有“前瞻”与“后顾”的张力，卢梭所力图寻求的秩序与意义并没有走出现代性的困境，然而，我们不能由此低估卢梭所表示的隐忧、所揭示的问题、所显示的道德理想、所暗示的方法的价值与意义。综观现代文明的改善与进步的历史，卢梭式的伦理关怀是不可或缺的“变量”。

注释：

- ① 卢梭在1769年致蒙彼利埃穆尔士先生的信中说：“我的一生中，一切都是颠倒的。因此，我的生命是在死亡时才开始的。”详见参考文献[2]。
- ② 回教徒认为，经过全人类大复活之后的考验以后，所有的人都要通过那跨越永恒的火焰的“报塞桥”，正是这座桥上，好人和坏人才能分开。详见参考文献[6]。

参考文献：

- [1] 宋惠昌. 应用伦理学[M]. 北京：中共中央党校出版社，2001.
- [2] 何祚康，曹丽隆. 走向澄明之境——卢梭随笔与书信集[M]. 上海：上海三联书店，1990.
- [3] 列奥·施特劳斯. 自然权利与历史[M]. 北京：三联书店，2006.
- [4] 石元康. 从中国文化到现代性：典范的转移？[M]. 北京：三联书店，2000.
- [5] 卢梭. 社会契约论[M]. 北京：商务印书馆，2003.
- [6] 卢梭. 爱弥尔·下卷[M]. 北京：商务印书馆，1978.
- [7] 卡西尔. 启蒙哲学[M]. 济南：山东人民出版社，1988.
- [8] 卢梭. 论科学与艺术[M]. 北京：商务印书馆，1963.
- [9] 卢梭. 论人类不平等的起源和基础[M]. 北京：商务印书馆，

- 1962.
- [10] 让·斯塔罗宾斯基. 卢梭的《论人类不平等的起源和基础》[C]//刘小枫, 陈少明. 卢梭的苏格拉底主义. 北京: 华夏出版社, 2005.
- [11] 本杰明·史华慈. 卢梭在当代世界的回响[C]//许纪霖, 宋宏. 史华慈论中国. 北京: 新星出版社, 2006.
- [12] 卢梭. 忏悔录·第二部[M]. 北京: 商务印书馆, 1986.
- [13] 列奥·施特劳斯, 约瑟夫·克罗波西. 政治哲学史[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1993.
- [14] 列奥·施特劳斯. 现代性的三次浪潮[C]//贺照田. 现代性的曲折与展开. 长春: 吉林人民出版社, 2002.
- [15] 阿尔泰诺夫. 18世纪外国文学史·上卷[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1958.
- [16] 吉尔丁. 现代性的第一次危机——斯特劳斯论卢梭[C]//刘小枫. 斯特劳斯与古典政治哲学. 上海: 上海三联书店, 2002.
- [17] 朱学勤. 道德理想国的覆灭——从卢梭到罗伯斯庇尔[M]. 上海: 三联书店, 1994.

In Pursue for Order and Meaning ——On Rousseau's Idea of Political Ethics

XIANG Songlin

(College of Media and International Culture, Zhejiang University, Hangzhou 310028, China)

Abstract: De-politicized economy, de-ethicized politics, de-religionized ethics are regarded as basic characteristics and significant progress of modern society after the “disenchantment” by reasoning. Rousseau sharply put forward two issues concerning ultimate value and meaning——what is the foundation of qualification and authority about politics? What about morality? Thus he revealed profoundly the paradox of order and meaning in modern society. Considering the predicament of modern politics, Rousseau consciously put twofold concerns——order and meaning——at the center of his thinking. On the ground that he criticized rationalism “progressive” order, Rousseau revealed the alienation between the progress of science, art and moral climate, pointed out the innate deficiency among science, art, morality, and progress itself, which were all based on inequality, and constructed moral community with “general will” of the system of value and meaning and “civic religion” as its soul, in which new political order and virtue life might be produced. However, for the innate contradictions between “looking-forward” and “tracing-back”, Rousseau could not overcome the modern predicament, either.

Key Words: Rousseau; political ethics; order; meaning; modernism

[编辑: 颜关明]