

棱镜中的本体： 作为平等主义的卢梭政治哲学

文 雅

(中央财经大学 马克思主义学院,北京市 100081)

摘 要:长期以来,针对卢梭政治思想是否具有统一性和整体性,学界一直存在悬而未决的争论。卢梭的思想就像多面的棱镜,相互对立的诠释者都能在其中找到与其立场相呼应的证据。作为卢梭著作中最早出现和最受关注的主题词,“平等”能够真正地反映其思想全貌,并成为统辖卢梭政治哲学的思想原则,它与自由共同构成卢梭的政治理想。卢梭应当作为平等主义者出现,而不应被定义为个人主义或集体主义的驳杂面孔;在平等与自由两种价值中,卢梭选择了平等来规定和实现自由。表征为繁多镜像的卢梭政治哲学,其本体是平等主义的理想描述。

关键词:平等;自由;平等主义;自由主义

中图分类号:B504;D091 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2017)03-0022-09

在将卢梭本人视作各种各样的精神和运动的启蒙者的视野下,“卢梭门徒之间的相互矛盾与卢梭反对者之间的相互矛盾一样尖锐。雅各宾派以他的名义建立起恐怖统治;德国浪漫主义者把他作为解放者歌颂;席勒将他描绘为殉身于智慧的烈士”^{[1]3}。在将卢梭作为政治理论家来分析的时候,“有人说卢梭是个人主义者,有人说他是集体主义者,有人说他是自相矛盾的作家,还有人说他是在半路从个人主义转向了集体主义”^{[1]4}。作为 18 世纪最伟大的法国思想家,卢梭的影响不仅仅停驻于当时当地,而且还覆盖甚至塑造了其后的诸多现代国家与时代,其中包括卢梭身后被自由和平等的启蒙精神照亮的美利坚,被自由民权思想撼动的幕末日本,以及被“革命”和民主振奋的民初中国。在卢梭思想的传播者和阐释者中,有许多人声称是他的门徒,也有许多人自承是他的对手。然而无论是门徒还是对手,对卢梭本人思想的整体基调评价——例如,卢梭是否是一个思想一贯的人,他的思想是否具有整体性——都是长时期地颀颀不宁。“卢梭在 18 世纪最难缠的对手埃德蒙·柏克说得的确不错:‘我相信,要是卢梭尚在人世,在他神志清醒的间隙,也会被其弟子的疯狂实践惊呆……’”^{[1]3-4}

卢梭的政治哲学中最早期和最突出的便是他对“不平等”的现实批判和对平等的理想建构。从《论人类不平等的起源和基础》(以下简称“《论不平等》”)开始,卢梭便进入了对“平等”议题的细致研究,此后的“自由”之国和“自然”之境,皆滥觞自平等。若要探寻卢梭思想是否具有整体性和一贯性,便需要真正理解和谨慎处理卢梭思想中的平等观念。因为平等问题在卢梭本人的思想中似乎

收稿日期:2016-12-08

作者简介:文雅,哲学博士,中央财经大学马克思主义学院,讲师。

基金项目:国家社会科学基金青年项目“卢梭平等观在清末民初思想界的引入和诠释研究(1895—1919)”(14CZX048),项目负责人:文雅。

是一个谜题,它本身和自由之间形成的张力,和不平等的现实之间不可调和的矛盾,都在挑战着卢梭思想的整体性。有许多极有价值的研究涉及对卢梭思想的定性和对卢梭本人的评价,关于卢梭思想是否具有统一性的探讨也进而影响到卢梭平等观念的内在结构^①。

然而,无论卢梭的门徒或者对手是否承认卢梭思想在文本中的一致性,卢梭本人总是站在丰富和多维的角度来论证自己的思想,这种多面性使得他不能在单一的向度上被定义和诠释,他的思想呈现为一个可能被多面诠释的棱镜形象。但是,多面性并不意味着杂乱无章和毫无立场,它的奥秘在于可以被收束统一为卢梭的平等原则。在卢梭看来,平等具有基础和优先的作用,平等同时具有现实和终极的价值,而卢梭的平等原则来自更根本的对自然概念的独特阐释。

一、思想的面向:“平等和自由”vs.“个人主义和集体主义”

卢梭的政治哲学体系基本完整地呈现在《论不平等》和《社会契约论》这两部著作中。在完成了《论不平等》之后,卢梭原来计划要写作《政治制度论》这样“一部长篇著作”,他认为这是他所有著作中思索最久、最感兴趣、愿意终生从事并且还会使他享有盛名的作品。由于某种原因,他发下宏愿而最后流传下来的仅是著作中的“撮要”——《社会契约论》。相对于《论不平等》的锋芒毕露、辞章激越,《社会契约论》更为温和从容。一般认为,卢梭在两本著作中分别以两张面孔出现,这正是其思想中内蕴了深刻矛盾的体现。卢梭著作的编辑者、著名学者伏汉(C. E. Vaughan)就曾说过:《论不平等》“即便没有直言,也暗示了一种比此前任何作家胆敢描述的更为极端的个人主义”,而《社会契约论》开篇的契约则“构成了通往一种人类所构想过的最为绝对的集体主义之门径”^{[1]8-9}。他指出,卢梭的全部理论进程如同一场从个人主义向集体主义的漫长旅行,“卢梭一开始鼓吹的是能够想得得到的最抽象意义上的自由”,而《社会契约论》“除了开篇的那几句话外,反映了一种非常不一样的——无疑不那么抽象,也不那么个人主义的——想法。在此处,自由不再被认为是个体的独立,而是应在个体全身心地忘我于为国家效劳之中去寻求”^{[1]10}。当漫长的旅行到达最后几部政治著作时(特别是《山中书简》和《波兰政府论》),卢梭几乎同时忘却了《论不平等》中抽象的个人主义和《社会契约论》中抽象的集体主义,他置身于一个与出发点截然相反的对立面。伏汉在这里描述的是古典自由主义对人和国家关系的讨论,即自由的人在既有的现实国家中如何实现最初的契约式自由:国家注定要限定甚至束缚人的自由。如果自由的奥义是个人的独立,那么随着集体主义的建立,卢梭也就违反了自由的初衷。然而笔者认为,事实并非如此,个人主义不必然就是自由的,而集体主义也不必然是不自由。

伏汉以变迁的面孔来描述卢梭,认为其个人主义走向集体主义是历史性的。也有很多人省略了这个变迁的过程,直接把卢梭看作是纯粹的个人主义或集体主义的代表。彼得·盖伊认为反革

① 卢梭之后的两百余年来,关于卢梭整体思想争论的各种主要观点,比较有代表性的西方著作集是道奇(Guy H. Dodge)编辑的《让-雅克·卢梭:权威主义的自由主义?》,它以时间为序,列出从18世纪到20世纪有关卢梭政治思想的各种态度鲜明的论点。除了18世纪部分是卢梭的著作选外,随着时代主题的切换,19世纪到20世纪争论焦点从卢梭是保守主义者还是自由主义者过渡到了卢梭是自由主义者还是权威主义者。进入20世纪以后,学界普遍发现,对卢梭的研究主要集中在卢梭同时代人和后学的评论上,卢梭的所思所想反而被忽略了,于是出现了“回到卢梭”的思潮。卢梭本人的著作涉猎广泛,先前人们的研究和定性几乎都是微观的、部分的和分离的,有鉴于此,施特劳斯(Leo Strauss)倡导回到卢梭来理解卢梭,认为卢梭本人双重性的思想体现在众多方面;伏汉(C. E. Vaughan)则认为卢梭的两本著作《论人类不平等的起源和基础》和《社会契约论》体现了他从个人主义向集体主义的发展;还有一些学者认为卢梭思想中潜藏着一个原则,从这个原则出发可以证明卢梭的思想具有统一性,这方面代表性的学者有兰森、赖特、卡西勒和彼得·盖伊等,他们并不聚焦于卢梭本人的政治意图,而是在承认卢梭思想具有一定矛盾性的前提下积极寻求那使得他能实现自我统一的总体原则。此外,科班(Alfred Cobban)在“Rousseau and the Modern State”中强调,卢梭从未认为人可以离开社会和国家而存在;斯塔罗宾斯基(Jean Starobinski)在《让-雅克·卢梭的政治思想》中提出卢梭思想具有阶段性,并且阶段之间呈现出一致性;史克拉(Judith N. Shklar)在“Men and Citizen”中首次基于心理学的视角赞成卢梭的一贯性,认为卢梭的主题是要论证如何将人培养成合格公民。对此,参阅袁贺:《一个人的卢梭——评朱学勤的卢梭研究》,收录于袁贺、谈火生编,《百年卢梭——卢梭在中国》,吉林出版集团,2009年,第222-225页。

命者以及激进派如“狂飙突进运动”的代表都以卢梭为个人主义的典范；埃米尔·法盖认为《论不平等》中充满了个人主义的想法，反社会的观念贯穿了卢梭几乎所有的著作（在《爱弥尔》中达到了顶峰），《社会契约论》则是卢梭著作中孤立的一部分，它是“反自由的”；亨利·塞则坚称卢梭在《论不平等》和《社会契约论》中始终是一名个人主义者。丹纳开启了对卢梭的集体主义或者说极权主义的批评，他在《旧制度》中将法国大革命的渊藪归于卢梭，运用具象化的譬喻称卢梭按照斯巴达和罗马的样式建立起民主的隐修院，个人被完全笼罩在国家的阴影之下，波普尔以及巴克均认同了丹纳的这一说法^①。

卢梭的漫长旅行并非从完全的个人主义走向完全的集体主义，如果仅仅是这样，那么他所设想的政治社会便失去了服务的初衷和最终的目的（一切更良好的共同体的塑造旨在让个人获得更大自由和幸福），国家与政治社会便沦为彻底的空的集合和无意义的抽象单位。《论不平等》和《社会契约论》的内在联系更准确地说是从批判现实走向塑造理想，前者重在控诉不平等的现状并挖掘不平等的根源，后者重在缔造并实现一个平等和自由的政治共同体。

简单以个人主义或集体主义的评价性语词来描述作者在不同时期两本著作中的不同倾向，并因此推论出前者是自由的，后者是反自由的，就很容易只看到著作中的分裂和断裂而忽视了著作本身所体现的递进关系。更确切地讲，在两本著作中交织和体现的是自由与平等，它们来自共同的理论前提——自然和自然法的精神。自由不专门隶属于个人主义的世界，卢梭在著作中描述的自由分类（自然的、社会的和道德的）说明了自由是如何演化和展开的，平等也不特指极权主义的王国。两本著作不能被单独地阅读和理解，它们互相诠释和建构着卢梭的政治话语，个人主义和极权主义的面向都不足以描述它们的纲领。如果要准确地描绘两本著作的主题思想，“平等和自由”远比“个人与集体”更为恰当，而且这自由与平等实际上是同一个观念，同一种思想，它们可以共同被收纳为平等原则。

卢梭竭尽能事的“自相矛盾”使得许多卢梭研究者因为这种矛盾而否认两本著作是“有关的”，甚至认为它们可以相对独立。他们似乎忽略了卢梭自己的判断：“《社会契约论》里的一切大胆的言论早在《论不平等》里就有了。”^{[2]503} 批判和建构可能仅是不同的表现形式，二者的目的实质上趋于一致，其所秉持的基本理念和论证的主题都是自由与平等，虽然自由与平等本身也有多样化的内涵。

《论不平等》的写作先于《社会契约论》，前者的结语正是后者的序曲。在《论不平等》的结尾，卢梭并没有呼吁生存条件的平等或均等化，只是期待公民之间不平等的状态与人在天赋能力上的不平等呈现一种匹配的关系。在《社会契约论》的开篇，卢梭却说道：“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。”^{[3]4} “《论不平等》揭示了‘不平等的进展’如何孕育产生奴役；《社会契约论》则要来阐释建立自由要求首先建立平等。”^{[4]32} 伯纳迪称前者是从人类学角度出发得到政治学结论，而后者则从属政治范畴因而需求人类学的基础，两者有一个共同点，即人类社会是在不平等和奴役的基础上建立起来的。在《论不平等》中，不平等已经是一个现实，所以需要解答的就是，如何认识这样的现状，或说“事情是如何发生的”，答案当然是：这肯定不是自然生成的。《社会契约论》则进一步升华了这个问题，如果自然并不同意不平等的现实，那么这一切必定是约定所造成，因此我们可以创造一个更好的约定，于是“‘什么才能使之合法化？’由此，政治权利的研究代替了伦理的历史性研究”^{[4]32}。代表卢梭政治哲学精神的两本著作体现的正是人如何在平等和被奴役（不自由）的现状中希望着平等与自由的理想，这本身构成了一个完整的逻辑线条。

^① 参阅彼得·盖伊为恩斯特·卡西勒的《卢梭问题》一书所写导言的总结，见恩斯特·卡西勒：《卢梭问题》，王春华译，译林出版社，2009年，第4-7页。

二、何为根本：“平等”vs.“自由”

与两本著作中关于个人主义和集体主义的争论相似,自由和平等也成为争论焦点:二者孰为目标,孰为手段?哪一个应当被确立为根本性的价值?对这些问题的回答将直接影响到如何接受和阐释卢梭思想并产生相应的论调。因此,如何理解自由与平等的关系便成为破解两部著作的关联乃至卢梭全部政治话语的密钥。

有看法认为,在卢梭的学说中,平等压倒了自由。这种压倒被学者们从两个方面来理解。一方面,压倒是负面的,使得卢梭成为矛盾和不自洽的。最为有名的是罗素所说的,“自由是卢梭思想的名义目标,但实际上他所重视的、他甚至牺牲自由以力求的是平等”^{[5]258}。罗素接下来的叙述有意弱化了众意和公意之差,将众意的弱点归结为公意的内在缺陷,称公民在让渡个人权利和分担了公意之后,为了不至于完全取消自由和全盘否定人权,卢梭不得不对理论做了某种缓和化,于是就出现了“迫使他自由”,自由于是迷失在平等的政治共同体中。此外,密尔则出于对个人价值和个人自由的极大尊重,认为卢梭实际上操持一种平等为先的自由观念,以大众平等扼杀了个体的自由^{[6]111}。另一方面,平等对自由的压倒也可以是正面而积极的。梁启超在《卢梭学案》中提到“民约者,易事势之不平等,而为道德之平等也”^{[7]506}。虽然梁启超本人没有直接阅读过原文,但是他的结论却与卢梭在《社会契约论》第二章第十一卷中的一段话几乎如出一辙,“恰恰因为事物的力量总是倾向于摧毁平等的,所以立法的力量就应该总是倾向于维持平等”^{[3]67}。梁启超观察到《社会契约论》虽通篇讲自由,但其实质是在讲平等问题,社会契约的目的就在于要把实际生活中的不平等变成道德上的平等。当然这种道德并非我们日常意义上所谈论的仅仅指涉伦理学意义上的名词,而是包括了法律和政治行为在内的宏大的道德框架。龚群从平等的功能性价值论证了平等对于自由的优先性,他认为在卢梭的思想中,“平等是自由的根源所在,而不平等则是不自由的根源所在。平等与自由,不平等与不自由的这种关联性表明,在自由与平等的关系中,卢梭的平等具有功能性价值。人类要获得自由,首先就要实现人类平等。卢梭设想实现平等的共同体,在平等的共同体中实现自由”^{[8]1}。

对于平等和自由在卢梭思想中的重要性所作的比较,亦有不同意见称自由优先于平等。朱坚章在《卢梭政治思想中自由观念的分析》一文中提出:“‘自由’在卢梭的政治思想中,应该是他所希望解决的最重要的问题。”^{[9]237}文章综合列举西方著名卢梭学者 Walter-Eckstein、Charles W. Hendel、Rogers D. Masters 以及 Annie Marion 的观点,认为自由是卢梭政治哲学的中心,人类只有在完全平等的起点上,才能重新获得其在离开自然状态之后所失去的自由。人不能回到自然状态,所以便只能通过“集体承诺”将每个人的全部权利都交给社会,从而实现另外一种平等。故自由是“至善”,平等是自由的条件^{[9]237-260}。

认为平等压倒和泯灭了自由并以此来批评卢梭的观点,主要依据的是卢梭在《社会契约论》中所展现出来的从个人利益走向集体利益的不可避免的逻辑。这种观点宣称自由仅仅是个人的,在群体中或者泯灭了个人,或者个人的、可被社会迫使的自由违背了自由自身的前提要求,使得自由最终屈从于平等。并且这种批判在更深层次上对应了伯林给“积极自由”的定义,进一步将暴政和恐怖的专制都归结于这种强迫。但是如果回到卢梭本身的论证,我们则发现他的确已经意识到了其中的冲突并试图给出良方,“人们并未被要求拜倒于这个国家面前……第二卷第十一章已表明,整体利益,永远就是所有人的利益,就是个体的平等与自由……在紧接下来的一章里,卢梭告诉我们,实际上留给独立自主的余地还是很大”^{[1]146}。卢梭真正希望实现的不是原始的自然状态,而是古罗马甚至斯巴达的政治社会^{[10]12}。卢梭一直遥想古罗马的共和国为其理想的黄金时代,而古罗马的普遍观念是,人是作为国家和社会之整体的一部分才能被赋值,是社会塑造人而不是人塑造社会。因此卢梭从个人走向整体就是不可避免的,个人只有在集体中才能体现其价值,这是古罗马和

卢梭对于自由的最佳安置。基于英国式的个人自由理念,仍然一厢情愿地以个人价值来衡量已经进至按照共和精神打造的主权国家下的“迫使自由”(he will be forced to be free),不仅有失偏颇,而且狭隘;另外,也有学者回到卢梭的法文原本,指出“迫使他自由”的原文是 forcer d'être libre,法语有使之能够之意,并不仅限于强制之意^{[9]328}。并且,卢梭已经预先设定,自由是人之为人的基本规定,如果一个人真正不愿意自由,那么他就自然丧失了这种基本规定性,因此所谓被逼得自由和强迫的自由发生在“人”身上,也就成为一个悖论。赖特在解决这个困境的时候复苏了卢梭学说中隐藏的“理性”概念的重要性,“只有当我们遵守法律时,自由才有意义,但我们赞同这法律是出于自愿,因为我们认识到它是合乎理性的:‘当我们的意志自发地具有原则时,我们就会了解那终极的自由’”^{[1]18-19}。在卢梭这里,理性帮助人更好地懂得和争取自由,但是理性的地位却并非天然高于自由,这是卢梭与理性主义精神最为疏远的地方。

从柏拉图到古典自然法学派,乃至当代的罗尔斯,都相信理性在强调对人的普遍的约束之后能够达成某种政治的自由。因为作为人的天然属性,理性可以通约,自然能够自行为人类找到一条普遍化的出路,创立普遍有效的法律制度或道德规范。理性既是复杂人性中的一个组成部分,还怀有宏大的政治抱负,因此理性主义在处理人的自由问题时便面对着双重约束。首先是人自身的约束,理性的意志要控制非理性的冲动和激情,使人能够成为人;其次是政治共同体对于人的约束,政治共同体要管理分散的个体,将其凝结为一体,使国能够成为国。古希腊多强调前一种约束,更着重于人的个性发挥和个人的卓越与突出;古典自然法学派以降,当近代国家主义和民族国家的热潮兴起之后,则对后一种约束格外着墨。和以上经典的理性主义论述都不同,卢梭表现出了一种更为超越的态度,他认为就人的本性而言,人并不是天然就具有动物性的,也不是天然就要趋向于某个内定的目的——要过政治生活的。理性在卢梭这里并不具备天然的优越性,他用两种特征取代人的理性来定义人性,人性特征之一是意志的自由,“人不是为其本性所决定的存在物,他可以选择、接受和拒绝……这种自由意识是他的灵魂的精神性的明证”^{[11]671}。启蒙运动的领导者们相信,自由在于对某种必然性的认识,于是将自由贬低为对绝对理性的服从,意志在其中微弱无力。卢梭拯救了意志,将自由认作意志的自发性活动。人性特征之二则是人的可完善性^{[11]651}。人本来不必然是政治或社会的动物,人的自然本性只是由于种种偶然才迈入了与共同体有联系的理性状态。就这一点来说,所有的人都是自由的,也是平等的,这仅仅意味着他们在物理性上是如此。在卢梭看来,个人的自由不一定体现为理性的控制,在理性出现之前,个人已经拥有意志的自由;在理性萌发之后,个人的自由则更多地和社会以及道德的自由联系在一起。个人在面对政治共同体时,也不需要把共同体看作是强大不可冒犯的利维坦或者是松散的、只因自我保存而存在的无意义的联盟。基于对人性的乐观主义预设,卢梭解除了理性的特殊权威,与霍布斯和洛克对于国家与人之间的敏感和紧张关系的预设不同,卢梭认为国家不应当是只为着保全人的生命和财产这样一个消极的目的而存在,不应当在人的自由和国家的统治力之间设下不可逾越的藩篱,国家应该是能够成就和完善人的,只有这样的国家才能激起人内心深处的忠诚,给予人幸福。因此在卢梭所定义的三种自由中,自由从自然的自由出发,经过社会的自由最后落脚在道德的自由,理想国家和最后的政治共同体不再是毫无感情和道德意义的存在,它已然被定格在美德的场所。

三、回到卢梭:平等规定自由

回到著作本身,《论不平等》首先从平等的自然状态进入论证:“人与人之间本来都是平等的,正如各种不同的生理上的原因使某些种类动物产生我们现在还能观察到的种种变型之前,凡属同一种类的动物都是平等的一样。”^{[12]63}卢梭接受了进化论的观点并熟练地使用它来说明最初的平等:自然的某些共同的禀赋,只在于有无,不在于多少。这种“有”上面的平等很快就变成了“有多少”的不平等,或者说很快被意识到其中有不平等的因素。当某些变化发生之后,致使天性和原始秉性发

生了转移,不平等也就产生了。克兰斯顿(Maurice Cranston)认为,这种变化就是人性的本质,当人性中的自爱心转化成自尊心之后,人们一旦意识到了他人评价和尊敬的重要性,观念的差异就孕育了不平等的萌芽。换言之,自然状态中的平等实际上非常短暂,是孤立的人在不自觉的状态中的平等,一俟人类交往出现,便立即被意识到从而变为不平等,但这种不平等却是自然的,或者说是“善意的”。卢梭在《论不平等》中提到:“我认为在人类中间有两种不平等:一种,我把它叫作自然的或生理上的不平等,因为它是基于自然,由年龄、健康、体力以及智慧或心灵的性质的不同而产生的。”^{[12]70}在卢梭看来,自然状态的平等仅在于自然人都同属于人这样一个物种,他们在“人”的基本规定和性质上是平等的,对事物有着共同的感性原则(自爱与怜悯)和判断能力。至于自然人的个体差异性,在他们没有意识到的时候不能成为问题;在他们意识到之后,如果还要去追问为什么会有自然的不平等亦毫无意义,对自然不平等的定义就已经决定了答案。而且这种自然的和身体上的不平等也是人力所无法改变的,只要有个体人存在,便有天赋能力上的不平等,它将贯穿一切世代始终。卢梭更为重视的是人类中间的第二种不平等,“可以称为精神上的或政治上的不平等,因为它是起因于一种协议,由于人们的同意而设定的,或者至少是它的存在为大家所认可的”^{[12]70}。卢梭说他想要在《论不平等》里论述的主题“是要指出在事物的演进中,在什么样的一个时机权利取代了暴力,自然服从了法律;是要说明到底由于什么样的一系列奇迹,才使强者能够决意为弱者服务,人民能够决意牺牲实际幸福,来换取一种空想的安宁”^{[12]70-71}。随着人类观念和情感的相互推进,对优秀和出类拔萃的个人关注有了提升,这是“走向不平等的第一步;同时也是走向邪恶的第一步”^{[12]118}。新的生活导向了欲望、嫉妒和对抗,人类道德堕落之后,“这一切灾祸,都是私有财产的第一个后果,同时也是新产生的不平等的必然产物”^{[12]125}。社会和法律被固定下来,天然的自由被摧毁,不平等则得到了法律的保障。在卢梭看来,专制权力是政府堕落的最终形态,政府不是不平等的基础,当然,专制的政府也可以扩大人与人之间不平等的程度。从因果关系而言,不平等是所有罪恶的原点。当人民只剩下暴君的时候,“谁也不能希望从忠贞中得到什么。专制政治是不容许有任何其他的主人的,只要它一发令,便没有考虑道义和职责的余地。最盲目的服从乃是奴隶们所仅存的唯一美德”^{[12]145}。这样,人们到达了不平等的终点,同时也是如同一个封闭的圆圈那样回到了平等的起点,因为所有个体都回到最初的平等状态,所有人都一无所有,回到了强者法则和新的自然状态,只不过这个自然状态是极度腐化的结果。“由于人类能力的发展和人类智慧的进步,不平等才获得了它的力量并成长起来;由于私有制和法律的建立,不平等终于变得根深蒂固而成为合法的了。”^{[12]149}卢梭在《论不平等》里讲述了平等和不平等的可能历程,而他所作出的“暴力将会被暴力推翻”的结论也在日后的法国大革命中得到验证。

在《论不平等》和《社会契约论》中,卢梭分析了两种不平等的类型。第一种自然的和身体的不平等非但无法改变,而且还可以合法地成为此后根据这种天赋向国家要求分配的基础,“人们尽可以在力量上和才智上不平等”^{[3]30}。而且,这种不平等即便存在,也不很重要:在自然状态中,人的差别不过是因为习惯所致,或者生活方式不同而导致,这种差别不是决定性的。自然的不平等的加剧是在文明社会中才出现的,因为这种不平等得到了教育和制度的强化,才得以造成真正的伤害。由此我们进入到第二种不平等的类型,它是道德和政治上的不平等。我们可以通过“基本公约”,“以道德与法律的平等”来摧毁它,并以此代替(或说弥补)自然所造成的第一种不平等。不平等的历程分为三个阶段:法律和私有财产权的设定认可了富人与穷人的状态;官职的设置认可了强者和弱者的状态;合法的权力变成了专制的权力,进而认可了主人和奴隶的状态,不平等就是在这样的历程中步步趋于顶点直至变革使得政府瓦解^{[12]141}。《论不平等》的主题是不平等的诞生与成因,而其中亦步亦趋的是不自由的出现。社会和法律“永远消灭了天赋的自由,使自由再也不能恢复”^{[12]129},然而自由却是永远不能被让渡的,因为人类主要的天然禀赋便是生命和自由,他们可以享受自由却无权抛弃自由,“抛弃了自由,便贬低了自己的存在”^{[12]137}。卢梭恢复了罗马法的真精神,将出让自由

看作极大的犯罪。在《社会契约论》中,卢梭区分了自由的三种类型,仅以个人力量为其界限的自然自由,被公意约束着的社会的自由(也即政治的自由)和人类真正成为自己主人的道德的自由;在第一卷最后一章,卢梭则提出了两种平等,即“自然的平等”和“道德与法律的平等”。由此,《论不平等》是对不平等和不自由的现实的申诉,而《社会契约论》则是对自由和平等理想的呼唤。卢梭在时间关系和逻辑关系中均证明了自由和平等是同一种思想而非两种观念。

表 1 根据时间和逻辑所呈现的自由与平等的相互关系

平等	自由	不平等	不自由
自然的平等(极为短暂地存在于自然状态)	自然的自由(自然状态)	自然的和身体的不平等(始终存在)	法律 and 私有财产的设定
道德与法律的平等(根据“公意”的基本公约确立后)	社会的自由(公约之后) 道德的自由(公约之后)	道德的或政治上的不平等(“文明社会”)	官职的设定 专制的权力的设定
			出让部分自由后设立的社会和法律带来了自由的完全丧失和永远的不自由

两本著作本身构成了对平等与自由这样一个整体观念和思想的进阶型说明。如果还原到卢梭所生活的年代,也同样能够印证自由和平等实为一体,不应分而视之。在西方资产阶级革命初兴之时,自由和平等的对立面都是封建贵族的专制。“‘自由’与‘平等’可以作为一个统一的要求而成为其革命的口号,因为当时自由主要是与专制构成一对矛盾,而平等也首先是具有政治的涵义——摧毁封建贵族的等级制,求得平等的政治参与权和决策权。”^[13]二者之间的张力和矛盾是在革命胜利和巩固之后才日益显露出来的。而卢梭和他身后的法国大革命尚有一段时空的距离,自由与平等实为一种理念(平等的自由和自由的平等指称着同一种理想和信念)的两种表现,不平等与不自由也是对同一个“文明社会”的揭露和批驳。因此,由于具体的历史和国情不同,在自由与平等的相互关系上,至少在卢梭所处的时代,存在英国与法国两种思路。在英国,已经由“光荣革命”建立了一个和平有序的君主立宪国家,市场秩序得到了良好的保障和维护,政府的职能也逐渐明晰,自由和平等的内在矛盾便已经初现端倪,成为英国思想家们开始思虑的问题。17 世纪的英国自由主义之主流基本上奉行和尊重极端的个人自由。然而在 18 世纪的法国,在除了专制王权之外还有其他特权开始与人民形成尖锐对立的时候,卢梭意识到了没有平等的自由基本上是不能存在的。于是他在这个阶段的政治哲学中提出了平等的需求,自由因此嵌入了平等的内涵,这是对仅仅重视自由而忽视平等的英国式自由主义的改造。于是在欧洲近代政治思想历程中,卢梭是“平等”观念的主要发起者^[14]¹⁵³。卢梭对平等和自由的统一性说明,尤其体现在社会自由何以可能的论证中,在社会自由的获取中,平等是使其能够成立的形式要件和使其能够运转的机制,唯有平等才能实现和规定真正的自由。

当然,回到卢梭的本来语境中,卢梭本人并没有完全将自由和平等混为一谈,而是在理论的建构中选择性地让自由和平等交替出现,它们从不同侧面勾勒着卢梭的理想政治共同体。这种让自由和平等交替出现的做法演进到日本的民权革命和幕末明初时期,则是被明治政府以钦定的朱子官学为尊,并刻意剔除了革命色彩的平等和自由民权说,到了清末民初的中国社会,则被全盘接受为更加激进和放大的平等理论。

四、理想状态下的平等主义

卢梭究竟是一个平等主义者,还是一名自由主义者? 实际上卢梭自己给出了完备的答案。他说:“如果我们探讨,应该成为一切立法体系最终目的的全体最大的幸福究竟是什么,我们便会发现它可以归结为两大主要的目标:即自由与平等。”^[3]⁶⁶ 幸福是一切伦理学和政治学所追寻的奥义,而他的幸福论的朝向和终极价值同时定格在自由和平等,似乎并不能分出孰先孰后。但是接下来他

立即解释了两大大目标的内涵和意义：“自由，是因为一切个人的依附都会削弱国家共同体中同样大的一部分力量；平等，是因为没有它，自由便不能存在。”^{[3]66}由公意而缔结的拥有道德能力的国家不会抹煞个人，集体主义永远无法取代个人主义，因此，平等也不会取消掉自由的价值；同样地，在奉自由为“至善”的同时，平等也是与之并立的另一个幸福论的解释。所以他既然是平等主义的，也就自然是亦必须是自由主义的，作为平等主义者的卢梭内在地规定了他同时也是一个自由主义者。平等是自由的充分条件，反之，如果仅仅强调自由主义的部分就不能反映他作为平等主义者的身份和思想。

施特劳斯认为，natural right 其实有两重含义，一可以表示古希腊以来的自然正确、自然正义的观念，二即 17 世纪以来的自然权利的观念。卢梭领衔了第二次现代性浪潮，以自然权利以及“历史观念”的兴起直接导致了古典的“自然正义”或说“自然法”(Natural Law)的衰亡^{[15]11}。卢梭理想中的公民权利和自然法处在两个平行的时空，它们之间并不构成矛盾，卢梭认为古典自然法的意义仅在于正确地承认了自由和平等作为天赋权利的价值，但是这并不意味着自然法就能够适用于现存的人类社会。在《论不平等》中，人因为偶然的遭遇走向了无可拯救的失堕，是卢梭描述的人之罪性的另一个不同于基督教圣经的故事。在这个故事中，我们看到了周遭的世界中这个不好的社会是如何通过不公正的契约建立起来的。《论不平等》旨在解除蒙蔽，将看似正义和合法的现有秩序通过模拟的场景还原为一场“永久的阴谋”。卢梭在《论不平等》的假设历史中，不停地插入自己对于理想政治原理的准则构思，这个准则“可以检验任何具体的体系，并在必要时候，评判这些体系与理想模式的差异程度”^{[4]21}。基于此，卢梭在《论不平等》中为《社会契约论》准备了基本框架和思想的萌芽。卢梭认为，他的前辈们高估了自然法的价值，以为那种不变的理性能够贯穿自然状态和公民社会，但是自然与公民社会实际上是两回事，自然只负责人们的自我利益，而公民社会则需要道德，人的自然特征在公民社会面前是不够的。于是用什么来证明和保证基本公约的合理与合法性，从而拒绝理性自然法，甚至是天启宗教对于人类历史的控制，便成为卢梭《社会契约论》的焦点。《论不平等》中的自然状态提供了某种佐证，它所遵循的自然法是，人类的确曾经共享过一个自由和平等的时空，因此人类天性中的自由和平等便是可以被确证的。只要公约能够保存和保障自由与平等，公约便不会成为对人的限制，也不会成为任意性和偶然性的东西，于是公约便在根本上告别了易变性和易错性，成为自然法在全新的政治共同体中的延伸。在缔约的时候，每个人都将自己的全部权利和财产一并交付给作为整体的共同体，他们所服从的不是某个具体的人格，而是一个抽象的凝结了他们所有人公意的道德人格。他们能够缔约，证明他们的意志不为自然所限制，他们在服从公约的时候服从的也是自己的意志，契约因此就是自由的；每个人都在交付自己的全部，其中没有任何例外，契约因此也是平等的。由于缔约的首要条件是需要所有人的同意，平等从而在形式和内容上都成为自由的保证。

五、结 语

卢梭的政治思想是可以被多面诠释的棱镜，任何希望从单一固定的标签来对其下定义的做法都可能会误解他的原意。平等作为一种整体和全面的价值，能够很好地概括卢梭思想的主旨。自由和平等在根本上属于同一个政治理想的两种侧面，卢梭为自由规定的范围和边界使得他的自由观具备了独树一帜的鲜明性，平等亦因为这种独特的自由而显示出与其他的平等观念相比更加巨大的张力。然而，卢梭身后的诠释者们却往往在对卢梭的描述中植入脸谱化或倾向性的描述。须知，卢梭的平等主义立场是“局外人”的请求和论证，与其他或直接取材古典，或空想乌托邦，或来自现存实践的政治理论相比，虽然卢梭的政治哲学因现实世界而生，亦实实在在地改变了现实世界或者说预示了另一种可能的现实，但是卢梭本人和他的全部学说却始终和现实保持着遥远的距离。惟其如此，他才能够以内在精神中的诗意去建构严肃的理想国，并在理性地意识到理想国和自由公

民的固有矛盾之后仍可以有所回旋——一切都不过是如同寓言一般的哲人甚至是诗人的絮语。这种局外人的立场是卢梭刻意营造的,他因此可以脱离所有附着于他身上的任何共同体成员的身份,使得自己的个体经验能够被普遍化,从而寻找到一种合理的社会组织的秩序和原理。

自由和平等的精神在《论不平等》和《社会契约论》中被精心设计为阶梯的序列,它们螺旋式地从原始的自然状态出发,被文明社会丢弃、滥用和损毁,又因为基本公约的缔结而回到了它们应当回归的路径,并呈现出与此前粗糙和原始的状况相比更加美好的一面。自由平等从自然法走向基本公约的全部过程并非发生在真实的历史情境中,它们在《论不平等》中的绝大多数时候表现为反题,是无奈的实然,在《社会契约论》中则多表现为正题,是被设想的应然。卢梭在事实和应当之间始终悬置自己,即使在两本著作中采纳了历史主义的目光来投射自由平等的观念,在本质上观念本身和现实依旧存有落差,并且还带有非常严格的适用范围的限定(对于理想的政治共同体,卢梭对其国土、政治体制和人民都有极为严苛的设定);观念所企图反映和改造的现实亦的确存在,但是这一现实是因为自然法所肯认的自然状态和基本公约的描摹才成为不堪的存在。卢梭所运用的自由平等,其作为观念始终与真实的世界维持着一定的距离,如果仅仅从实用主义的立场出发来看待这样一个序列,那么很容易被设计者壮阔的描述和充满激情的辞藻所感染,而乖离它原本仅仅是理想设计的内涵。因此,卢梭的平等主义的政治哲学始终是作为局外人的哲学家站在现实对理想王国的遥望,而这种遥望本身,才是多面棱镜中那一个真实的本体,是规定其所是的“是者”。

参考文献：

[1] 恩斯特·卡西勒. 卢梭问题[M]. 彼得·盖伊,编. 王春华,译. 南京:译林出版社,2009.

[2] 卢梭. 忏悔录[M]. 黎星,范希衡,译. 北京:商务印书馆,1986.

[3] 卢梭. 社会契约论[M]. 何兆武,译. 北京:商务印书馆,2010.

[4] 刘小枫,陈少明. 卢梭的苏格拉底主义[G]. 北京:华夏出版社,2005.

[5] 罗素. 西方哲学史(下)[M]. 马元德,译. 北京:商务印书馆,1976.

[6] 杜兰. 世界文明史[M]. 北京:东方出版社,2003.

[7] 梁启超. 卢梭学案[M]//张品兴. 梁启超全集:第1册. 北京:北京出版社,1999.

[8] 龚群. 论卢梭的平等与自由[J]. 政治思想史,2012(4).

[9] 朱坚章. 卢梭政治思想中自由观念的分析[G]//袁贺,谈火生. 百年卢梭——卢梭在中国. 长春:吉林出版集团,2009.

[10] SHKLAR J N. Man and Citizens: A study of Rousseau's Social Theory[M]. Cambridge University Press, 1969.

[11] 列奥·斯特劳斯,约瑟夫·克罗波西. 政治哲学史(下)[M]. 李天然,译. 石家庄:河北人民出版社,1993.

[12] 卢梭. 论人类不平等的起源和基础[M]. 李常山,译. 北京:商务印书馆,1962.

[13] 诺齐克. 无政府、国家与乌托邦[M]. 何怀宏,等译. 北京:中国社会科学出版社,1991.

[14] FRIEDRICH C J. An Introduction to Political Theory[M]. New York: Harper, 1967.

[15] 列奥·施特劳斯. 自然权利与历史[M]. 彭刚,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2006.

责任编辑 毛兴贵
网 址 :<http://xbbjb.swu.edu.cn>