

《爱弥儿》与卢梭的自然教育

戴晓光

(中国人民大学 文学院, 北京 100872)

一、《爱弥儿》的教育意图

1762年,在相继发表两篇早期论文之后,卢梭发表了《社会契约论》和《爱弥儿》。卢梭多次强调《爱弥儿》在自己全部思想体系中的核心位置。在致友人马勒塞尔伯的信中,卢梭提到,“我的全部精神智慧分散于前两篇论文和《论教育》(即《爱弥儿》)中,三部著作不可分割,构成一个整体”^[1]。卢梭的这个说法一方面表明了《爱弥儿》的核心意义,同时也表明,由于注重写作技艺的卢梭有意对全部的“精神智慧”加以分别表述,那么,把握《爱弥儿》的思想意图绝非易事。努力把握两篇早期论文的思想意旨并由此溯源至卢梭的整体意图,自然构成了理解《爱弥儿》的先行要求。然而,从《论科学与艺术》最初的批评者开始,对卢梭意图的把握已经成为进入卢梭思想门径的首要难题^[2]。伴随着启蒙思潮的推进,卢梭研究虽然早已在西方和中国成为显学,但事实上,启蒙语境的日益深化恰恰使这个难题得到不断加强——不断出现的体系化的解读,往往并未触及激发卢梭反思启蒙的根本考虑^[3]。事实上,《论科学与艺术》最为完整地表述了卢梭对科学启蒙及其后果的审慎思考,因而,为了接近对《爱弥儿》的恰当理解,我们需要时时将视线转向由《论科学与艺术》和《论人类不平等的起源和基础》(以下简称《论不平等》)所预设的极具张力的整体视野。

与卢梭的两篇早期论文相似,《爱弥儿》同样充满模糊和矛盾之处,从副标题“论教育”的模糊含义来看,《爱弥儿》的主题并不明确。在尖锐质疑启蒙的同时,卢梭寻求一种超越启蒙意义上的教育,但卢梭在“教育”主题中蕴涵的具体含义却值得反复考量。一方面,爱弥儿被描述为一个平凡的普通人,将来应当成长为一名城邦公民,因此,对爱弥儿的教育带有公民教育的直接特征,而另一方面,爱弥儿在导师的指导下,克服偏见,直面自然。在《爱弥儿》的第五卷,卢梭将爱弥儿比作哲人奥德修斯儿子特勒马科斯——特勒马科斯在智慧导

收稿日期:2012-10-04

作者简介:戴晓光,男,中国人民大学文学院博士研究生。

基金项目:中国人民大学科学研究基金(中央高校基本科研业务费专项资金资助,13XNH201)。

师门特的指导下,从年轻走向成熟^[4]——爱弥儿的导师,其实也正是作为哲学家的卢梭本人;同时,卢梭将爱弥儿的恋人命名为苏菲(Sophie),即智慧——苏菲名字的隐喻和全书的结构线索暗示了《爱弥儿》的政治哲学主题:在爱弥儿告别了自然教育(第一至三卷)、走向对哲学与城邦关系的思考时(第四至五卷),智慧才向爱弥儿显现。爱弥儿与智慧的联姻,在哲学朝向政治哲学的转向之中才得以实现。因此,《爱弥儿》主题的含混之处使我们有必要留心卢梭就自己的意图和对象作出的提醒:《爱弥儿》一书并非写给普通父母,而是提交有识之士进行探讨的一种教育方案^[5]。与《论科学与艺术》相似,卢梭在行文中面对不同的读者,因而也通过多重口吻表达不同层次的思想见解。例如,卢梭在《论科学与艺术》中,以普通城邦公民的身份攻击科学和艺术,但鉴于卢梭的论文本身就是对科学活动与社会关系的卓越洞见,同时也旨在指出启蒙对这种洞见的遮蔽,卢梭本人自然站在维护科学的立场上^[6]。事实上,对《爱弥儿》的理解,需细心留意作品的含混之处,同时始终致力于探询卢梭的整体意图。

从“论教育”的副题所蕴含的政治哲学主题来看,《爱弥儿》与柏拉图的《理想国》有着内在的对应关系。例如,在《爱弥儿》的开篇,卢梭提到:“文明人一生下来就被人捆在襁褓里……就要受到我们的制度的束缚。婴儿从人们那里收到的第一件礼物是锁链。”^[7]如果“襁褓”象征着文明社会对人的束缚,那么,导师为婴儿解除束缚,隐含着对《理想国》中洞穴喻的模仿^[8]——柏拉图提到,通过解除束缚,并转身走出洞穴,人才得以见到自然的真相。从社会意见中解除束缚,正是爱弥儿灵魂上升的起点。

不过,不难看出,两个比喻虽然在形式上相似,却存在着根本的差异。在《理想国》中,解开绳索、上达洞穴之外的只能是哲学家,但在《爱弥儿》中,解除束缚、直面自然的,却是作为婴儿的爱弥儿——卢梭不只一次地讲过,爱弥儿是一个智力寻常的孩子,将来也会成长为一般的平常人。^[9]不过,从卢梭的一贯立场来看,走出洞穴的教导,自然不会是指对普通人进行哲学启蒙。如果说卢梭在模仿柏拉图的洞穴喻,那么,卢梭的洞穴喻首先与自身立场产生了矛盾。

不过,这恐怕是卢梭的有意安排,因为从自然教育的全部过程来看,这个矛盾始终存在于卢梭的叙述之中——从爱弥儿的幼年教育开始,导师就反复强调,不应该让爱弥儿产生偏见^[10]。从成长的起点开始,爱弥儿就直接面对自然的教育,而自然的智慧首先恰恰是对无知的保持——无知比偏见更让人幸福。从儿童教育的常理来看,这个出发点令人难解,因为年幼的爱弥儿借助“无知”超越了意见世界的过程,很难视为对儿童教育的现实描述——从教育的起点来看,《爱弥儿》与《理想国》恰恰相反:在《理想国》中,儿童应当从小学习城邦中习传的神话史诗。城邦的礼法和英雄的榜样,才是德性教育应当遵循的自然起点。卢梭并未强调神话、史诗教育的教育传统,而是将注意力转向抵抗偏见的必要性问题。可以看出,卢梭在爱弥儿的“无知”主题中,暗示了苏格拉底的“无知之知”。不过,只有始终认识到自己无知的苏格拉底,才无法忍受灵魂中的谎

言,因而通过艰苦的哲学探寻,最终摆脱偏见。将苏格拉底的“无知之知”对应于年幼的爱弥儿,就只能理解为卢梭的曲笔——事实上,卢梭借助儿童教育的表层叙述,将探讨的重心转向了“自然与偏见”的哲学主题。

为此,我们有必要重新审视“以自然取代偏见”的特定含义。结合文本语境,导师所说的“偏见”并非泛指偏见本身——灵魂深处的谎言,而是指社会中的流俗舆论。导师始终强调,应当为孩子建立起“抵挡社会舆论的围墙”^[11]。我们不难回想起卢梭对启蒙智识人的质疑——社会意见从何而来?恰恰来自引领着舆论制高点的启蒙学人所教导的自然哲学。因此,启蒙虽然以自然状态理论的哲学面目出现,但在卢梭看来,哲学恰恰成了一种哲学性的偏见。换言之,哲学本应是旨在摆脱偏见的努力,但自身却已经沦为一种偏见——在启蒙时代,启蒙偏见带来的根本处境是哲学和社会同时面临的新问题。从这个语境来理解“以自然取代偏见”的命题,意思就有了很大的不同。

卢梭是在模仿苏格拉底吗?仔细考虑,卢梭的确在模仿《普罗塔戈拉》中的苏格拉底,陪伴在希波克拉底的学习道路中,对这位热情天真的学生加以保护。卢梭的做法同样又在回应《理想国》——卢梭在表面上背离了《理想国》的史诗教育,但恰恰又与苏格拉底的做法不谋而合:在教育之前,对传统的诗歌加以检查和净化。如果苏格拉底剔除的是传统神话史诗中不健康、渎神的内容,而保留了其余的部分,那么卢梭的净化则有所不同:卢梭检查的并不是城邦传统中的旧礼法,而是开放社会中的新意见。根据这种理解,启蒙运动的自然哲学,其实仅仅是一种“自然神话”或“自然诗学”。倘若如此,卢梭的《爱弥儿》和《论不平等》就同样有了新的含义——卢梭重新讲述自然状态的历史,正是以其本人的“自然之诗”代替流俗的“自然之诗”。在这个意义上,卢梭是在与同时代的“自然诗人”进行诗艺的竞赛。“自然知识取代偏见”的说法,虽然在表面上指的是用哲学代替习俗,其实恰恰是政治哲人对“诗”的净化——卢梭打算以健康、虔诚的新自然神话,取代不道德的流俗神话。

二、“自然诗学”与共和品质的教化

《爱弥儿》的表面矛盾引导我们进行更深层次的阅读。随着阅读的加深,《爱弥儿》的重心也发生了转移——作品表面的重心是对爱弥儿的公民教育,但在更深的层面,爱弥儿的成长过程本身构成了卢梭的自然寓言的叙事线索。借助新的自然寓言,卢梭事实上仍然在特定的命题上与少数读者对话。因此,卢梭在《论不平等》引言中表明立场同样适用于《爱弥儿》——卢梭假定自己身处“雅典的学园中,重温老师讲授的功课,我的评判员都是柏拉图和克塞诺克拉底式的人物”^[12]。在古典哲学家的权威面前,卢梭以新的自然诗学代替启蒙的自然诗学,事实上对启蒙学问的品质提出了明确质疑——《爱弥儿》回应着《论科学与艺术》的主题。

从表面上看,启蒙时代以理性统治的面貌出现,将“理性”和“自然”作为明确的学理主张。但法国学者莫南精当地指出,这对概念在启蒙语境下必然具有新的内涵——事实上,启蒙时代恰恰对“理性”与“自然”概念施加了致命的攻击。启蒙的积极原则和统领性观念既非理性,也非自然,而是事物的“当前境况”^[13]。倘若如此,理性和自然的观念必然在本质上得以扭转,而从属于旨在维护当前境况的身体政治学。根据莫南的分析,如何历史性地生活在当前境况之下的问题,已经取代了最佳政制的关切,成为现代政治学的根本问题。政治生活的含义具有了历史的性质,这个变化最明显地展现在孟德斯鸠的思想体系中,也构成了启蒙运动的自身特质。值得指出的是,卢梭构想新的自然诗学,恰恰是对孟德斯鸠思想前提的推进和反驳。孟德斯鸠的思想特色是通过“生活在历史中”为政治生活寻找定位,出于这个思想特质,《论法的精神》在对古代德性城邦和近代商业共和国之间持两可态度,并最终将英国政体的“当前境况”搁置了。在作品开篇不久所列举的政体分类原则^[14]。孟德斯鸠的理论特质有助于我们看到卢梭与启蒙思想之间最切近的关联,也有助于解释卢梭批判启蒙思想的要害所在。孟德斯鸠的“当前考虑”促使他搁置了民主制的德性难题,并选择了商业社会。但卢梭恰恰认为,德性问题对于自由政体的可能性来说,具有生死攸关的重要性。而为了澄清这个问题,根本任务在于检视启蒙的角色——在政体问题上,启蒙首先威胁到自由共和国的正当性根基。启蒙与专制之间有着内在的亲缘关系,而这对关系事实上构成了欧洲政治从中世纪经过文艺复兴、延续到启蒙时代的历史隐线。

为了摆脱中世纪政教分离的困境,欧洲君主国尝试建立独立于教权的王权统治。专制君主因此在此启蒙运动中看到了自身的利益所在:通过鼓励臣民以启蒙的科学精神怀疑基督教的神学基础,臣民对君主的畏惧将取代对神圣秩序的畏惧^[15]。因此,启蒙运动最早的庇护者正是试图打击教会、谋求独立统治的封建君主。但其始料未及的是,在自身的“开明利益”中获得启蒙的臣民起而反对封建君主的统治^[16]。在这个意义上,启蒙运动既推动了欧洲近代君主制的产生,也在封建君主制内部为之催生了致命的结构性对立物——市民社会逐渐在启蒙舆论中明确了自我身份,为封建君主制的瓦解准备了前提^[17]。

在《论科学与艺术》中,卢梭含蓄而明确地表明,自己对启蒙时代政治事物的“当前境况”十分清楚^[18]。在《爱弥儿》卷三的劳动教育部分,卢梭笔锋一转,插入了一段政治评论:“我认为,欧洲的几个大君主国家是不可能再长久延持下去的,它们都曾经兴盛过一个时期,盛极以后就要开始衰败的。”因此,“危机和革命的时代已经来临”。^[19]

卢梭提到欧洲君主制的危机,用意何在?应该指出,卢梭预见到了即将到来的法国革命,着眼点却不在于鼓吹革命——虽然卢梭本人站在共和政治的立场,并不赞成欧洲君主制。不过,相比于欧洲旧制度即将面临的变局,卢梭更担忧的是,起而要求统治正当性的市民社会已经沦为专制和不平等的根源。即便

共和政治的前景已隐约可见,却早在出现前就变得晦暗阴沉。以市民社会为载体,专制将以社会意见的方式得到更大规模的蔓延。

这个判断从何而来?卢梭尤其清楚启蒙运动所引述的理论资源。巴黎文人的启蒙学问推广和普及的,正是十六世纪以来的自然哲学——从近代“神学政治论”引发的宗教批判开始,自然神学和自然哲学不断推进,并导向以自然状态学说为理论起点的现代政治契约理论。根据这个政治理论新传统,先于政治状态的自然状态是政治领域的法理来源。进一步说,人们出于“需要”而建立的社会契约,才是政治的基础和来源。在霍布斯的自然状态中,一切人反对一切人的战争所带来的恐惧,成为建立契约、进入政治状态的根本意志,安全成为政治生活的基本权利。洛克的政治契约理论在淡化自然状态的危险的同时,将保护私有财产权作为政治契约的基础。通过政治契约理论的宪政化过程,实现良善政体的问题被化解为有效政府如何建立的问题——答案就在主权者对执行部门的授权行动中^[20],政体目的问题不再具有本质上的优先性,而演化为在社会的基础上建立政治执行机构的政府形式问题。有效政府摆脱了政体目的问题的支配,将政治置于世俗目标的循环重复之中。通过在政体形式问题上引起的革命性转变,启蒙对宗教基础的质疑在政治层面得以确立。因此,启蒙的“自然诗学”使通过习传宗教、礼法而得以绷紧的德性弓弦松弛开来。

在卢梭看来,以这种方式实现的和平状态,正是以专制威胁下的奴役和对财产的依附为代价的。政治产生于人在社会中的需要,而为了满足需要的政治方案却带来了奴役——卢梭追问“人与人之间的不平等”如何在穷人与富人的契约中产生,就意在指出,建立政治契约的行动不但不能内在证明政治的正当性,还恰恰使后者得到掩盖。如果说封建王权取消了政治的神学基础,结果是以世俗政治的形式对社会施加专制,那么,市民社会以回溯自然权利的方式与之形成对抗,其实是继续深化了世俗政治的前提^[21],因此导向更普遍的专制——社会的专制。卢梭表明,社会的专制首先表现为启蒙舆论的统治——巴黎的知识风尚推崇的文明开化的市民品味和表现为怀疑精神的学问偏见,不但模糊了政治生活的道德选择问题,而且使这种道德的模糊性成为学理化的普遍信念,结果必然导致在市民阶层中大规模蔓延的道德堕落。在此基础上,主权者的品质不可能得到保障。

卢梭的“自然诗学”反思由政治社会的品质问题出发,然而从源头上看,政体品质的问题恰恰与智识人的启蒙热情有直接关系。在这个意义上,“自然诗学”揭示了《爱弥儿》的根本基调:卢梭的自然诗学首先是政治哲人对启蒙与政治社会问题的反思。这是自《论科学与艺术》以来,贯穿在卢梭毕生思考和写作中的奠基性问题。对于理解《爱弥儿》来说,卢梭就哲学与城邦关系问题的思考,构成了理解《爱弥儿》复杂教导的背景。

三、情感教育与共和德性

通过“自然诗学”的检验,卢梭谨慎地审视启蒙学问的理论特性。在卢梭看来,启蒙的普遍教导忽略了科学与社会之间的根本不相容。卢梭在《致博蒙书》中表述了自己攻击科学启蒙的深层意旨:“启蒙和罪恶总是以相同的比例发展,但并非发生在个人身上,而是发生在各国人民中间。”^[22] 启蒙运动使理性流为一种时尚,导致的只能是对社会礼法基础的普遍质疑。理性和自然的概念在启蒙语境下得到了重新界定,因此,对理性的普遍教导只会在身体政治学的意义上催生普遍的自私和骄傲。

我们由此可以理解,卢梭在为婴儿解除束缚的比喻中赋予了更深的内涵——启蒙教导给社会带来的束缚需要通过哲学的反身省察加以化解。卢梭在含义两可的“无知”概念里蕴含了双重意图:通过溯诸苏格拉底式的无知,卢梭意在拷问启蒙学问的理论品质;而通过阐发“自然的无知”为爱弥儿带来的好处,卢梭运用苏格拉底式的智慧,在公民义务方面阐发德性教导——经过省察的“自然诗学”,应当为共和城邦奠定德性的基础。在这个意义上,“自然诗学”同时包含了卢梭对城邦美德的政治教诲。与启蒙反思的理论意图相比,卢梭的政治教诲在《爱弥儿》的叙述线索之中体现得更为明晰。

卢梭在《爱弥儿》中展现了从纯朴的自然人向爱国公民的转变。爱弥儿的教育过程再现了《论不平等》所提出的“可完善性”的指引作用。爱弥儿的成长起源于一个最初的自然起点,理性和情感并非自然人的原初能力,知识和品德也是在成长过程中逐渐习得的。

在自然教育的阶段,爱弥儿始终受到自爱情感的指引。出于节制的自爱(amour de soi),自然人的欲求不会超出自己的身体需要,因而在需要面前保持了独立。人的需要是有限的,但是,与他人进行比较、试图超越他人的虚荣心(amour-propre)却产生了超出自身需求的额外欲望。虚荣使灵魂首先受制于对过度欲望的依赖,并一步步陷入专制链条中——在此,卢梭首先暗指的是启蒙智识人的虚荣,充满激情地鼓动普遍怀疑,其实正是最大的虚荣和骄傲:启蒙事实上以身体、欲望的理由凌驾于城邦的宗教和德行之上。从虚荣和偏见的威胁来看,自然无知的起点恰恰为爱弥儿提供了保护。相比之下,知识和理性与灵魂的危险紧密相连——爱弥儿能够借助初学的磁力知识轻易识破了魔术师的戏法,这个事例表明,知识与虚荣心的产生只有一步之遥。幸运的是,在卢梭的笔下,爱弥儿的虚荣心立即招致惩罚:爱弥儿最后暴露了知识的局限,并受到公开的羞辱,因而治愈了虚荣之病,孩子内心中残留的虚荣最终转化为怜悯^[23]。导师对知识教育加以严格限定,目的正是保护爱弥儿免于过量知识的损害。

与“无知”相平衡的自爱情感,使爱弥儿摆脱了霍布斯和洛克的自然人困境。对于霍布斯来说,对死亡的畏惧是想象的产物,“只有根据死亡的形象,自然人才会为了不断角逐权力以预防死亡的攻击,放弃自然和闲适”,由于年幼的

爱弥儿缺乏想象力,可以在“动物般的无意识状态中度过一个足够长的时期”,不会形成死亡和恐怖的观念^[24]。在这段时期内,爱弥儿的身体力量在自然的生活中得到磨炼,因此能够克服痛苦。最终,爱弥儿能够在完全理解死亡之后也不至于被死亡的事实压垮^[25]——爱弥儿通过导师的自然教育克服了对死亡的恐惧。爱弥儿关心自身的独立,既不会欲求对他人意志的操纵,也不会陷入对欲望和财产的依附之中。爱弥儿通过种植豆子的经济活动开始对财产权有了最初的理解,并初次激发了正义的愤怒。与此相伴随,在他人(园丁)意志的矛盾中,爱弥儿同样看到了自己对他人财产权的损害。园丁的处理方式使爱弥儿在契约和财产权观念中并非首先考虑自己的利益,而是同时明白了尊重别人财产的理由,并在天性允许的范围内学习担当责任^[26]。

自然教育为爱弥儿步入社会奠定了坚实的基础。爱弥儿通过自然的教育,能够充分把握目的与手段的差别,使安全、财产的需要从属于生活目的本身。在独立、自爱的自然情感基础上,爱弥儿的情感教育得以步入新的阶段。十五岁之后,爱弥儿步入社会,迎来了成长过程的关键转折。在身处不幸境遇的人面前,爱弥儿将自己与他人进行对比,自愿地感受他人的不幸。同情的情感促使爱弥儿感到了一股“超越自我的力量”,使“我们除了为自己的幸福而外,还能把多余的精力用于别人”。^[27]

值得注意的是,“虚荣”(amour-propre)即将在新的情境下发挥完全不同的效果——卢梭表明,虚荣既是社会情感陷入堕落和专制状态的原因,同样也可以成为增强社会纽带的动力。导师通过对想象力和虚荣心施以恰当的指引,促使爱弥儿从自然人转变为政治公民。

同情的情感使爱弥儿摆脱了自由状态,自愿从属于所爱的人,形成了同人类结合的情感联系^[28]。在同情感之外,友爱构成了公民情感的另一自然来源。在友谊关系中,爱弥儿对朋友的关心同等地得到了回应,他直接感受到个人与共同体的平等交互关系——这正是《社会契约论》中个人意志与公共意志之间关系的雏形。为了矫正同情感带来的弊端,避免因同情产生懦弱,导师引导爱弥儿通过对想象力的激发,获得人性的普遍观念——在想象力的帮助下,在“对自己和别人的情感进行了反复的研究后,他才能把个人的观念归纳为人类这个抽象的观念,才能在个人的爱之外,再产生使他和整个人类视同一体的爱”^[29]。

以情感教育的方式,导师引导爱弥儿实现了两种身份之间的转变。从自然人的起点出发,爱弥儿在对普遍性的关切下,激发了对共同体的公民热忱,并因而确立了社会契约的公意基础——《爱弥儿》奠定了《社会契约论》的理论前提和道德前提:每个爱国公民都把自身全部奉献给城邦,在完全投身于共同体的同时,每个人都在其中获得了所贡献的权利的等价物。与此同时,全部力量得以凝聚为一个道德的集体公意^[30],而集体公意为共和城邦提供了根本意志。

通过描述政治德性的形成,卢梭以新的“自然诗学”应对政治理论的正当性困境。值得指出的是,《爱弥儿》的自然诗学不仅在主权者意志的层面阐发共和政治的正当性来源,而且意在为共和城邦提供神学政治的宗教基础——在《社

会契约论》的第四卷,卢梭集中讨论了建立在城邦基础上的公民宗教,爱祖国、爱平等的政治德性同样构成了公民宗教的根本动力。如果启蒙理论的身体政治学取消了政治的宗教基础,卢梭的“自然诗学”则通过对公民宗教的奠基,在共和城邦中重新唤回了神学政治的视野。

四、卢梭“自然教育”教诲的内在矛盾

揭示并应对现代政治的内在困境,是卢梭哲学反思的中心线索。卢梭一方面表明,建立在市民社会前提下的现代政治忽略了德性追求,无异于取消了政治的正当性前提;另一方面他指出,城邦道德品质的堕落首先是由哲学品质的自我堕落造成的。卢梭对启蒙学问的根本质疑在于,启蒙运动忽略了哲学与社会的相容性问题——在启蒙语境下推广理性和自然的教导,必然将哲学的纯净探询转变为普遍的社会偏见,并使哲学沦为服务于世俗目的的手段。卢梭正面回应了孟德斯鸠的理论矛盾——民主要素与德性要素之间存在着根本冲突。在卢梭看来,这对冲突恰恰鲜明地展现了启蒙学问的政治现实后果。在《论不平等》和《爱弥儿》中,卢梭以“自然诗学”的方式对启蒙的自然教导加以净化,并诉诸德性教育,正是克服这一困境的理论尝试。

然而,经过推敲可以发现,卢梭的德性教导仍然未能免除内在的缺陷。

仅从最表面的特征来看,公民德性在本质上是一种政治德性,其基本动力来自爱国、爱平等的强烈激情。因此,就德性的严格意义来看,政治德性本身并不完整。在古典传统中,作为提升、保持灵魂品质的实现活动,德性的追寻首先意味着对灵魂目的等级的先行理解。实现灵魂的卓越,必然意味着理性对激情和欲望加以明智、严格的统治。政治德性的古典对应概念是正义,正义是完全的德性^[31],因为正义意味着超越对私己的关注而关切整体之善——正义导向对良善统治的寻求。在正义的古典整全视野下,血气或激情只有通过坚定地捍卫、服从理性的统治,才能实现灵魂诸目的之间的高贵秩序。反过来看,在“自然诗学”教导中,爱国、爱平等的道德激情承担了将灵魂从理性—欲望的现代联合僭政中解放出来的控诉性力量。卢梭因而更新了对理性和正义的理解,使激情在品质上优先于理性。通过将德性简化为政治德性,卢梭的“自然诗学”事实上取消了德性的整全前提。

古典的正义德性意味着对整体之善的追求,因此,正义出于自身之故而值得选择。相比之下,政治德性却有所不同。从共和政治的生成原则来看,以爱共同体、爱平等的激情构成政治德性的规定性,揭示了政治德性概念的特殊前提:政治德性旨在保障契约国家的共和特性——只有在普遍意义上实现了关切共同体的政治激情,才能保证公意免于沦为特殊意志的专制统治。在这个意义上,共和政治意味着全体公民的自我统治。进一步来说,政治德性事实上并非目的本身,而是实现公民自我统治的手段。自然人加入社会契约并转变为爱国公民,恰恰是为了在城邦的普遍范围内保障原初的自由。卢梭对善与德性予以

区分:德性服务于善,而善在本质上是一种灵魂的力量,就卢梭个人而言,孤独漫步者的纯净自然体验,构成了善的最高形式。这对区分也同样体现在政治契约理论之中——由本真自我的自然体验所激发的自由情感具有高于政治德性的优先性。在这个意义上,卢梭继承并深化了政治契约理论的自由主义前提。由于自由相对于政治德性具有优先性,“自然教育”在德性和义务教导的形式中实践着自由激情的权利教导。在此前提下,不但个人与公民之间的裂痕尚未弥合,而且共和城邦仍然未能真正确立德性的根基。

“自然教育”无法解决的根本困境,正是卢梭本人思想矛盾的体现。不过,我们更应当思考这种困境的深层根源。“自然教育”首先是理论性的,是针对启蒙学问展开的哲学辩难,这个立场反映了卢梭在苏格拉底的智慧中所获得的深刻洞见。卢梭站在自然诗学的理论立场区分了自然不平等和社会不平等,但却通过诉诸个人要求与社会要求之间的不一致,将自然不平等的标准排除于城邦生活的德性之外,并在社会平等的前提下思考城邦德性问题^[32]。事实上,卢梭将自然不平等的前提化约为全然外在于城邦生活的私人问题——孤独漫步者生活在城邦边缘,远离城邦生活。与之相对照的是,苏格拉底的政治哲人身份同时意味着对完全私己的沉思生活的某种抵抗^[33]。苏格拉底始终生活在雅典城邦,终生致力于以私下的方式对与城邦品质息息相关的德性问题进行持续、严格的辩证追问。事实上,倘若在德性问题上忽略了自然不平等的出发点,政治哲学对美德进行自然化育的追求无法成为与自身保持一致的严肃主张。

由于受到自由社会前景的激发,卢梭试图在社会平等的前提下,思考城邦的德性品质问题。卢梭直接面对的是孟德斯鸠的思想疑难——民主制的德性困境。卢梭尝试将反对启蒙偏见的目标与自由民主的前景相结合,因此,卢梭在溯诸古典智慧的同时,恰恰在核心之处偏离了古典传统——卢梭将苏格拉底式智慧加以改造,使之适应民主共和制的前提^[34]。卢梭对共和政治的思考,受到了孟德斯鸠的“现代共和制”视野的局限。这个背景恰恰使卢梭的“自然教育”难以避免自相矛盾的后果。

如果“自然教育”的理论前提与实践目的——现代共和制——之间存在着根本的不相容,那么,卢梭的自然教导不可避免地推进了现代政治的世俗化前景。在卢梭的自然教育中,自然起点取代了最高目的,“可完善性”的历史观念取代了完善的灵魂,从而更彻底地否弃了对灵魂和政治的古典理解。卢梭在人的自然起点中阐发自由情感的来源,意在以纯然、本真的生存体验更新资产者的自私、虚荣的生活感觉。但事实上,卢梭恰恰以自然人的“本真体验”为依据,对契约理论的身体政治学进行了更加精致的本体化论证^[35]。

最后值得关注的是,由于将自由情感普遍推广到每一个人,卢梭因而将“公民宗教”建立在新的人性论基础之上——公民宗教以自由公民的原初自由作为前提,事实上创设了德性普遍实现的理论前景。与公民宗教的乐观信念相反,传统宗教始终确信,人性之中的邪恶和道德上的软弱不可能一劳永逸地取消,因此,对邪恶和不义的严肃制约和惩罚,对于礼法习俗始终不可或缺,至关重

要。换言之,倘若在新的人性论前提下,不再有必要对邪恶进行严格抵御,那么,卢梭设想的公民宗教恰恰与保障城邦道德品质的初衷背道而驰。

在这个意义上,公民宗教的难题最明确地反映了自然诗学的困境。卢梭通过质疑启蒙智识人的政治角色问题,意在捍卫城邦的宗教、道德根基,同时坚持维护哲学的理论品质,但是,卢梭的意图与实际教导之间终究存在无法弥合的矛盾。因此,旨在为自由社会奠基的“自然诗学”在洞察现代政治弊端的同时,恰恰在更深的层面上构成了对现代弊端的总体呈现。对于卢梭而言,医治文明社会疾病的任务,仍然是一个未完成的开放性命题。

参考文献

- [1] [法]卢梭.卢梭自选书信集[M].南京:译林出版社,1997:65.
- [2][12] [法]卢梭.“论文”及其他早期政治著作[M].北京:中国政法大学出版社,2003:29-91,133.
- [3] [德]迈尔.卢梭《论不平等》的修辞和意图[A].经典与解释:柏拉图的哲学戏剧[M].上海:三联书店.
- [4][7][9][10][11][19][27][28][29] [法]卢梭.爱弥儿[M].北京:商务印书馆,2006:608-627,15,31,214-225,9-15,260,316,323,323.
- [5] [法]卢梭.山中来信[M].北京:商务印书馆,2012:139.
- [6][15][22][32][34][美]施特劳斯.论卢梭的意图[A].刘小枫选编.苏格拉底问题与现代性[C].北京:华夏出版社,2008:78,71-72,79,99,71.
- [8] [美]埃利斯.卢梭的苏格拉底式爱弥儿神话[A].经典与解释:卢梭的苏格拉底主义[M].北京:华夏出版社,2005:76.
- [13] Pierre Manent. (1998). *The City of Man*. Princeton: Princeton University Press, 16, 12-15.
- [14] 吴增定.有朽者的不朽[A].渠敬东.现代政治与自然[M].上海:上海人民出版社,2003:272.
- [15] [法]莫南.自由主义思想文化史[M].长春:吉林人民出版社,2004:43-44.
- [16][18] 刘小枫.卢梭与启蒙自由派[J].中国人民大学学报,2012(3):6,5-6.
- [17] [德]哈贝马斯.公共领域的结构转型[M].上海:学林出版社,2004:84-97.
- [20] [美]曼斯菲尔德.驯化君主[M].南京:译林出版社,2005:209-222.
- [21] 刘小枫.施特劳斯的路标[M].北京:华夏出版社,2011:155.
- [23] [美]凯利.卢梭的榜样人生[M].北京:华夏出版社,2009.
- [24][25][26] [美]布鲁姆.巨人与侏儒[M].北京:华夏出版社,2003:232,232,236.
- [30] [法]卢梭.社会契约论[M].北京:商务印书馆,1982:24-25.
- [31] [古希腊]亚里士多德.尼各马可伦理学[M].北京:中国人民大学出版社,94.
- [33] [美]施特劳斯.柯亨与迈蒙尼德[A].刘小枫.犹太哲人与启蒙[M].北京:华夏出版社,2010:139-146.
- [35] 刘小枫.重启古典诗学[M].北京:华夏出版社,2010:59-61.

(责任编辑 李春萍)