

激情自主的自然人及其灵魂的恐惧和分裂

——基于霍布斯和卢梭构想的自然状态

林壮青

内容提要 对自然状态的反思事关该以何种方式解决人类灵魂理性与激情之基本冲突才是适宜的问题。古典政治哲人既以理性为政制的正当性源泉,又给激情以一定的合法性空间,较好地处理了两者的冲突。近代政制的奠基者霍布斯却通过自然状态假设,驱逐理性,把政制的正当性转换为所谓自主的激情;然而,激情自主的自然人却通过自己的同意,建立一个君主专制政府,致使他们自身的灵魂永远生活在恐惧的折磨之中。鉴此,卢梭试图通过修正霍布斯的自然状态,以发现在激情上真正自主的自然人;但卢梭所发现的自然人还只是前政治的亚人,而如果要让其发展为人,则又必然造成其灵魂的分裂;为修复分裂的灵魂,卢梭试图把自然状态之纯粹性的两个条件作为政制的范型,然而,这一范型也必将被历史时间所粉碎,在历史时间中被重新塑造为新自然状态。

关键词 自然状态 自然人 卢梭 霍布斯

林壮青,华侨大学生活哲学研究中心、华侨大学社会政治哲学研究中心副教授 361021

近代西方政治哲人霍布斯、洛克和卢梭等构想的政制具有一个共同始基:自然状态。政制始基决定政制性质。有学者则主张应该反思自然状态作为政制始基的正当性。施米特站在政治神学的立场,特别检视了霍布斯开创的自然状态学说^[1]。施特劳斯学派则通过古今政制对比指出:近代政治哲人的思想旨趣在于反叛古典政治哲人的理性目的论;基于这个旨趣,他们创设自然状态;依据自然状态,他们不再把人看作理性的动物,而是看作激情的动物,甚至看作动物本身^[2]。在这个意义上,如果说古典政制的正当源泉是理性,那么,近代政制的正当性源泉就是激情。

古今政制之对比发人深省,必须进一步追问,依据激情,自然人在多大程度上是自主的。固然,依

本文为福建省社会科学基地重大项目“政治生活中的非理性问题研究”(项目编号:2016JDZ055)研究成果。

[1][德]施米特:《霍布斯国家学说中的利维坦》,应星、朱雁冰译,[上海]华东师范大学出版社2008年版。

[2][美]普拉特纳:《卢梭的自然状态:〈论不平等的起源〉释义》,尚新建、余灵译,[北京]华夏出版社2008年版,第102页。

据激情,通过社会契约,自然人够建立民主政制,在这个意义上,完全可以说,自然人是自主的。然而,民主政制毕竟是一种外在的政治秩序,它的存在并不能保证人的内在秩序即灵魂健康。而且,即使灵魂正义不是民主政制的目标,但也不应该据此而忽略灵魂健康,因为,灵魂健康毕竟是“人作为人”所想望的。因此,必须进一步检视:依据激情,最高主权者是否也能过上灵魂健康的生活?

本文尝试以柏拉图灵魂正义为参照,反观霍布斯与卢梭政制理论中激情上自主的的自然人与其自身灵魂健康之间的关系。这里,之所以特别地选择霍布斯和卢梭,是因为,霍布斯乃是自然状态的奠基者,卢梭则是自然状态的推进者,他们的自然状态假设,在相当程度上,反映了近代政治哲人以自然状态反叛古典理性目的论的基本特征。

一、古今政制正当性源泉的转换

古典政治哲人认为,“人作为人”的本质是理性,“人作为人”应当过上最美好的生活是理性沉思的生活^[1]。与此相应,最佳政制是理性绝对统治激情的王制。然而,由于激情生活对大多数人的引诱,理想并不等于现实,更不是必然性。因之,理性沉思的生活并不总能实现,王制并非必然的现实政制。面对理性生活与激情生活之间的矛盾,人们往往容易持非此即彼的极端立场:要么,站在理性生活一端,漠视激情生活,甚至消灭激情生活;要么,站在激情生活一端,漠视理性生活,甚至驱逐理性生活。与两种极端立场相比,古典政治哲人显得特别地“中庸”:一方面,坚持理性生活的“正当性”;另一方面,又给激情生活以“合法性”。古典政治哲人之所以能够“充执厥中”,是因为他们找到把理性与激情“统一”起来的方式:灵魂正义与城邦正义。

古典政治哲人认为,相比于理性沉思的生活,激情生活固然总是切已而急迫的,但无论如何,不能据此而否定理性沉思生活的可能性。否则,就等于否定理性是“人作为人”的本质。同样地,理性沉思的生活虽然是“人作为人”应当过的,但无论如何,也不能强求每个人都“同时”过上这种生活。否则,就必然否定人与人之间的个体天赋差异,甚至消灭人的激情。要求每个人都必须是哲人,必然导致政治生活的取消。因此,在古典政治哲人看来,必须找到理性生活与激情生活结合的正确方式:一方面,这个方式能够保护“人作为人”的本质即理性;另一方面,这个方式又能给激情生活留有一定空间。在柏拉图看来,这个方式就是政治正义^[2]。政治正义可分为“灵魂正义”与“城邦正义”。

在柏拉图看来,灵魂由理性和激情构成,激情包括血气和欲望。在灵魂正义的生活中,理性必须“统治”激情,激情也必须“服从”理性,但理性是“引领”而非“强制”激情。因此,理性一点也不专制,更不暴政,激情也愿意接受理性的引领。理性与激情各自承担自己份内的职责,两者共同促进灵魂的健康,理性不能摧毁激情,激情也不能僭越理性。在这个意义上,理性既得到维护,激情又有适宜空间。

虽然,在灵魂正义的生活中,理性与激情的冲突得到恰当的处理,但对古典政治哲人而言,灵魂正义也不是普遍能够实现的,因为灵魂正义要求人能够自觉平衡灵魂内三个构想成份。这个要求虽然可欲,但不可能。因此,政治哲人必须设计出另一个层次的正义,即城邦正义。如果说灵魂正义是一

[1][古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译,[北京]商务印书馆2015年版,第305页。

[2]在《斐勒布》中,苏格拉底和普罗塔尔库斯各自为理性生活与激情生活的正当性辩护。但不管是苏格拉底,还是普罗塔尔库斯都没有做出非此即彼的极端选择。普罗塔尔库斯之所以没有做出极端的选择,是由于在苏格拉底的帮助下,或者说,在理性的引导下,认识到激情生活并非自足的。然而,理性生活不是自足的吗?难道说,苏格拉底放弃了吗?当然不是。苏格拉底清醒地认识到,在激情的普罗塔尔库斯面前,必须为激情的生活留有空间,只有这样,由他们俩人结成的微型城邦才能得到维持,普罗塔尔库斯的激情最终才能得以驯服,否则,普罗塔尔库斯必将失望地离他而去,彻底地抛弃理性。《斐勒布》的故事充分反映古典政治哲人处理理性与激情之间冲突的“中道”精神。可参见[美]伯纳德特:《生活的悲剧与喜剧:柏拉图的〈斐勒布〉》,郑海娟译,[上海]华东师范大学出版社2016年版。

个人灵魂中三种成份分工合作而形成的和谐灵魂,那么,城邦正义则是由三种灵魂类型的人分工合作而构成的和谐政治共同体。比如,如果一个人灵魂中血气占主导,那么,由于缺乏理性,其行为可能就是极端的,如“鲁莽”。但如若他与“智慧者”组成一个微型两人城邦,那么,在智慧者“引导”下,鲁莽就可能得以驯服,修为“中道”的德行“勇敢”,从而走向灵魂健康的生活。再如,假设一个人灵魂中欲望占主导,那么,他就必然追逐超越其生活需要的财富,最后可能财富本身也满足不了其欲望。但如若他与其它两个灵魂类型的人组成一个微型三人城邦,那么,在“智慧者”和“勇敢者”的“引导”下,他蜜蜂似的欲望就可能得以缓解,并渐渐地过上灵魂健康的生活。因此,在城邦正义中,三种类型的灵魂也能各自承担其职责而使每个合作者都能够养成健康的灵魂。在这个意义上,与灵魂正义一样,城邦正义也能较好处处理理性与激情的关系。正如柏拉图所言,城邦正义是对灵魂正义模仿^[1]。

然而,古典政治哲学的中道精神并没能得到所有哲人的认同。伊壁鸠鲁学派和斯多亚学派都勇敢地反叛了柏拉图的中道精神。尽管这两个学派都仍然把“灵魂健康”作为自己的理论旨趣,但不管是站在激情这边的伊壁鸠鲁学派,还是站在理性这边的斯多亚学派,都不能很好地实现其“灵魂宁静”的目标。霍布斯继承伊壁鸠鲁学派的精神,坚定地站在激情这一边,以自然状态之“自然”,发动了对理性的“三波”攻击,从而确立“激情”作为人的自然。

第一,在与一切传统相分离的条件下,霍布斯认为,每一个人都是无依无靠的完全孤立个体,其唯一关心的是自我肉身保存。明显地,霍布斯以“肉身保存”反叛柏拉图的“理性生活”。在《斐多》中,柏拉图认为,哲学是“练习死亡”^[2]。所谓“练习死亡”意指,只有解除“肉身生活”之束缚,“人作为人”才能过上其应该过的“理性生活”。在这个意义上,“肉身保存”与“理性生活”正相反对。这是霍布斯对理性发起的第一波攻击,其矛头直指理性生活。

第二,在自然状态下,“肉身保存”唯一所能依靠的力量是每个人的天赋之自然,即“求生激情”,因之,“求生激情”以及由其派生的其它一切有助于肉身保存的激情,也都是自然的。通过激情的集合,反叛理性的力量更强大了。更为重要的是,只要是为了自我保存,激情的一切活动都是被允许的,无所谓善恶。至此,激情得到彻底的解放,这是霍布斯对理性发起第二波攻击,彻底废除激情教化的必要性,也就彻底削弱理性的教化激情的功能。

第三,霍布斯并不就此抑制自己驱逐理性的激情,依据天赋的“求生激情”,他不但重新定义几乎所有的人类激情,同时,也重新定义几乎所有的古典德性。更为重要的是,他居然依据“求生激情”,重新定义理性^[3]。这是霍布斯对理性发起的第三波攻击。

通过对理性连续三波的打击,霍布斯彻底驱逐了理性,颠覆了古典政制的正当性源泉理性,确立近代政制的正当性源泉激情。与古典政制相比,霍布斯促成的这个“颠覆”对他的政制具有重要意义。具体表现为三个方面。(1)人的“自然”并非理性,而是激情。正如伯恩斯(Laurence Berns)所指出的,在霍布斯这里,“激情之自然”取代了“理性之自然”^[4]。(2)政制的正当性源泉不再是理性,而是激情。因为,在激情上,每个人就有绝对的自由做他自己的激情推动他做的任何事情,每个人都是如何最好地保存自己生命的唯一判断者和制裁者。也就是说,在激情上,他是完全自主的,无须理性的引导。(3)自我肉身的保存是建立国家的主要目标。

[1][古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,〔北京〕商务印书馆2012年版,第57页。

[2][古希腊]柏拉图:《斐多》,刘小枫编译:《柏拉图四书》,〔北京〕三联书店2015年版,第420页。

[3][英]霍布斯:《利维坦》,黎思复、黎廷弼译,杨昌裕校,〔北京〕商务印书馆1995年版,第35-46页。

[4]Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, pp.396-398.

二、激情上的自主与灵魂恐惧

在霍布斯这里,激情上自主的自然人基于社会契约固然能够建立一个保护自己肉身安全的“合法”政制——君主专制。然而,从古典灵魂正义角度看,无论是享受生命安全的臣民,还是拥有绝对权力的君主,都永远摆脱不了恐惧对其灵魂的煎熬。在《理想国》中,柏拉图甚至计算出僭主的灵魂生活比王者的灵魂生活痛苦 729 倍^[1]。在这个意义上,我们说,霍布斯的自然人并非真正自主的。

上面说过,在自然状态下,每个人在激情上都是自主的,每个人都是如何最好地保存自己生命的唯一判断者和制裁者。然而,激情上的自主必将造成灵魂的恐惧。第一,在“求生激情”的推动下,每个人必然随时都准备着抢夺一切有利于自我保存的手段,这样,灵魂中必然催生出一个派生的激情,即竞争。第二,在竞争中,如若某人取得相对于他人的某种优势,为了巩固该优势,他必然产生另一个激情,即对他人不信任——猜疑。第三,已取得优势地位的人则必然以自己的优势傲视他人,汲汲于永不满足的荣誉^[2]。第四,竞争、猜疑和荣誉等激情必然引起人与人之间的全面恐惧。因此,在这种相互敌对、优势地位不断互换的流变世界中,只有一件事是必然而永恒的,即每个人都永远生存在相互恐惧的意向之中,人的灵魂没有一刻是安宁的。

当然,霍布斯也抱怨这种生活,他甚至形容它是人类生活的“苦难”,并发出貌似道德的怒吼^[3],因此,他也试图消除这种人与人之间的相互恐惧。然而,由于驱逐了理性,霍布斯不可能像古典政治哲人那样,以理性来引导激情,并使人过上灵魂正义的生活,因此,他只能在激情中寻找克服恐惧、消除战争意向的可能,即以巨大的恐惧“利维坦”来暂时压抑人与人之间的恐惧。不过,这个巨大的恐惧并不是谁强加给自然人的,而是自然人自己“同意”而招请来的。因此,它是“合法”的。霍布斯认为,在相互恐惧的生存斗争与灵魂不宁中,自然人必然渐渐地“习得”一种理性,即“斟酌”的“理性”^[4]。在“斟酌”“理性”的指导下,每个自然人都将“认识”到这样一条自然律:“寻求和平,信守和平”^[5]。依据这条自然律,每个人也必然“同意”把自己正当拥有的“判断权”和“制裁权”全部转让给君主,由君主“专断”他的臣民之生命是否受到其它臣民的损害和威胁,也由君主实施制裁。因此,通过臣民的同意,君主被赋予绝对强大而合法的权力。拥有绝对而合法权力的君主,霍布斯称之为“利维坦”。凭借这种力量,“利维坦”完全能够消除个体间的相互恐惧,因此,每个人的肉身得以保存,和平生活得以展开,文明得以发展。但臣民在享受生命安全的同时,他的灵魂并不因此而安宁,相反,他永远生活在对“利维坦”的恐惧之中。同样地,君主虽然能够操纵臣民的激情,制造恐惧,维护政治秩序,但由于臣民并没有与君主订立契约,因而,当君主未能保护其生命安全或君主命令他参与战争或君主判其死刑时,臣民就具有反抗君主的正当权利^[6]。这样,与臣民一样,君主也永远处在对臣民反抗的恐惧之中。

因此,从灵魂正义的角度看,在激情上自主的自然人并非真正意义上的自主。在自然状态下,激情的自主造成自然人的相互恐惧。即使经过战争,习得理性,理性也无力指导自然人过上灵魂健康的生活。相反,理性告诫自然人为了保存自己的生命,要心甘情愿服从具有绝对权力的利维坦。然

[1][古希腊]柏拉图:《理想国》,第 379 页。

[2][4][5][英]霍布斯:《利维坦》,第 94 页,第 43-44 页,第 98 页。

[3]“最糟糕的是人们不断地处于暴力死亡的恐惧和危险中,人的生活孤独、贫困、卑污、残忍而短寿”。[英]霍布斯:《利维坦》,第 95 页。

[6]如果君主“命令某人(其判决虽然是合乎正义的)把自己杀死、杀伤、弄成残废或对他攻击他的人不予抵抗,或者命令他绝食、断呼吸、摒医药或放弃任何其他不用就活不下去的东西,这人就有自由不服从”。[英]霍布斯:《利维坦》,第 169 页。

而,利维坦虽然能够消除人与人的相互恐惧,但它并不能消除臣民对利维坦本身的恐惧,以及其自身对臣民的恐惧。因此,在霍布斯这里,一个人激情上的自主是以灵魂受到永恒的恐惧折磨为代价的。

三、卢梭的修正与人的动物化及灵魂分裂

然而,“自主的自然人”何以需要“专制的君主”?两者的悖谬式“统一”引起卢梭的批评。卢梭指责霍布斯的自然状态剥离得还不够彻底,自然人身上仍带着社会性激情,因而,在激情上,其还不能自主,还需要君主专制驯服。卢梭试图通过修正霍布斯的自然状态,证明在激情上自然人是真正自主的。然而,卢梭的修正不但造成自然人与动物的混同,而且还造成自然人灵魂的分裂。

卢梭认为,要证明在激情上自然人是真正自主的,必须进一步剥离霍布斯自然人身上的社会性激情,如竞争、猜疑和荣誉感等。通过进一步剥离,在人类历史的开端,卢梭发现一个全新的自然状态,即纯粹的自然状态^[1]。在纯粹的自然状态中,卢梭发现,自然人身上只有两种原初激情:自爱与同情^[2]。自爱是一个人原初的生存感(sentiment of his existence),它是完全内在而属己的^[3]。据此,卢梭认为,在“生存感”上,每个人都是完全“自主的”,也就是说,在“生活满意”与否这个维度上,每个人都有完全的自由与权利作出自己的判断,这一判断是他人无法代替的。

虽然卢梭与霍布斯都主张,自然人在激情上是自主的,但实际上,两个自主的内容根本不同:一个表现为“选择何种形式的手段以保护自己肉身的判断”上,另一个则表现为“对自己生活满意与否的判断”上。两相比较,卢梭的自然人更加自主,因为,这个判断是完全内在而属己,他人无法替代的。因此,卢梭认为,在激情上,自然人是完全自主的。依据激情,完全有能力建立一个人人“真正做主”的民主制。霍布斯的君主专制是不正当的,柏拉图的哲学王也是不正当的,因为,不管是君主,还是哲学王,都必然僭越一个人生活满意与否的判断能力。

但正如迈尔指出的,卢梭在将人理解为非动物以前,“首先从动物性来理解人,在人与其他生命联系起来的共性背景下观察人”^[4]。在此意义上,卢梭在证明自然人是自主的同时,也就把自然人与动物混同起来,因为自爱与同情并非人类特有,动物身上也具有。固然,在生存感上自主的自然人,其灵魂是健康的,但动物在生存感上也是自主的,其灵魂也是健康的,这样的自然人还可称之为“人”吗^[5]?

针对自然人与动物的混同,与卢梭同时代的伏尔泰在致卢梭的信中表达了自己的不满:“读了您的作品,一个人就想用四肢爬行”^[6]。但二十世纪,列维-斯特劳斯却公开称赞卢梭的这个混同,他甚至主张这个混同是人类认识自身民主处境的前提,并尊卢梭为“人学的奠基者”^[7]。

但相比于列维-斯特劳斯,卢梭本人倒是清醒得多,他并没有欢呼自然人与动物的混同,而是努力把两者区分开来。然而,由于驱逐了理性,卢梭不可能像古典政治哲人那样,从一个人是否拥有理性

[1][2][3][法]卢梭:《论人类不平等的起源和基础》(以下简称《论不平等》),李常山译,东林校,〔北京〕商务印书馆1997年版,第71-72页,第67页,第184页。

[4][德]迈尔:《卢梭〈论不平等〉的修辞和意图》,刘小枫、陈少明主编:《柏拉图的哲学戏剧》,上海三联书店,第224页。

[5]施特劳斯称这样的自然人为“次人(subhuman)”。参见〔美〕列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,〔北京〕三联书店2011年版,第277页。

[6]Voltaire,“Letter from Voltaire to Rousseau,” in R.D.Masters and C.Kelly(ed.), *The Collected Writings of Rousseau*, Vol.3, Hanover and London: University Press of New England,1992,p.102.

[7]Claude Levi-Strauss,“Jean-Jacques Rousseau, Founder of the Sciences of Man,” in J.Scott(ed.), *Jean-Jacques Rousseau: Critical Assessments of Leading Political Philosophers*,Vol.2, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006, pp.198-206.

的维度作出区分,他只能在激情的发展与分化中寻找区分的可能。卢梭发现,与动物相比,自然人具有三种独特的激情发展(倾向):(1)自爱的扩展倾向;(2)同情心的认同倾向;(3)自然人模仿他者的倾向。依据这三种激情倾向,在一定程度上,卢梭能够区分自然人与动物,然而,这个区分又给自然状态假设带来一个新的困境:自然人是没有固定本质的相对性存在,其灵魂是分裂的。

在卢梭看来,尽管动物也具有自爱,但动物的自爱是由快乐与痛苦引导的,是纯粹被动的身体感受性,它只是对自我保存的被动反应。而自然人的自爱除了这个维度外,还有另外一个独特的维度,即倾向于把自己的“爱”(affections)与外在于自己的存在物联系起来。卢梭称之为“生存情感”的扩展倾向^[1]。明显地,这是两种不同的自爱。据之,卢梭能够把自然人与动物区分开来。但“生存情感”的扩展却又使自然人不断地消失在该情感所扩展的对象中,也就是说,自然人越是与动物区别开来,自然人的灵魂就越有可能是分裂的。

自然人与动物共享的另一种激情是同情。从字面上看,同情无非就是感同身受,或者说,与生存情感的扩展倾向没有什么差别。但卢梭认为,“感同身受”之发挥必须要有一个前提:同情者“必须能够把自己转移到自己之外”^[2]。但自然人如何能够站在自己之外呢?卢梭认为,原初,自然人的生存环境必然是严峻的,如树木的高大阻碍他采摘树上的果实,甚至与野兽争夺稀缺的食物等,因此,在原初的生存斗争中,自然人必然“意识”到另一个自我的存在,即“受难的我”^[3]。正是由于这一“意识”,当一个自然人与另一个“受难”的自然人相遇时,他才能站在自己之外,给予“受难者”以“同情”。因此,同情本身就证明着这样一个事实:自然人并不具有自己固有的本质,他的灵魂是分裂的。

如果说生存情感的扩展和同情表明自然人的灵魂有可能是分裂的,那么,自然人另一种独特的激情,即自尊,更加能够表明自然人的灵魂是分裂的。卢梭认为,在与动物的不断生存斗争中,在历史的某一时刻,自然人必然“认识”到,自己比动物更加优越,因之,他的心灵必然产生出最初的“骄傲”^[4]。这个最初的“骄傲”就是“自尊”的萌芽。而“自尊”是一种“比较性激情”^[5],一旦在一个人的心灵扎下根,谁也逃避不了灵魂分裂的命运。在《爱弥尔》中,卢梭形象地描述自尊造成的灵魂分裂:一个人“一看到别人的时候,便没有一次不联想到他自己,并且把自己同他们加以比较”,而“一个人只要开始把自己想像为另外一个人,不久以后就会完全忘掉他自己的”^[6]。

从上面的分析可以看出,虽然三种激情能力倾向能够把自然人与动物区分开来,但也正是这些激情倾向使在生存感上“自主”的自然人,在“历史展开”过程中,必然同时“蜕变为”“灵魂分裂”的“社会人”。因此,从灵魂健康的角度看,卢梭的自然人也不是完全自主的。如果自然人在生存感上是自主的,那么,自然人是亚人,是未成人的动物;如果要让未成人的动物超越自身发展为人,则他的灵魂又有可能是分裂的。

四、作为政制范型的自然状态及其可能

既然卢梭认识到自然人的灵魂有可能是分裂的,那么,就应该放弃自然状态,像古典政治哲人那样,通过理性对激情的引导来修复分裂的灵魂。但卢梭不但不放弃自然状态,反而认为,自然状态的

[1]Jean-Jacques Rousseau, “Rousseau Judge of Jean-Jacques,” in R.D.Masters and C.Kelly(ed.), *The Collected Writings of Rousseau*, Vol.1, Hanover and London:University Press of New England,1989,p.112.

[2]Jean-Jacques Rousseau, “Essay on the Origin of Languages,” in R.D.Masters and C.Kelly(ed.), *The Collected Writings of Rousseau*, Vol.7, Hanover and London:University Press of New England,1998,p.306.

[3][4][5][法]卢梭:《论不平等》,第112页,第113页,第184页。

[6]Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or On Education*, translated by Allan Bloom, New York: Basic Book, 1979, p.243.

“纯粹性”有可能把灵魂分裂的自然人塑造成为灵魂整全的人,甚至认为,纯粹的自然状态是政制的范型。问题是,即使纯粹的自然状态能够成为政制的范型,这个范型也必将被历史时间所粉碎,并被历史时间重新塑造为一个使人的灵魂再次分裂为相互依附与相互奴役的“新自然状态”。

在第三部分,我们看到,卢梭的自然人具有三种激情扩展能力,因此,他一开始就是没有自己固有本质、灵魂分裂的相对性存在。“他几乎没有什么本质,而纯粹是潜能,没有终结而只有可能性;人没有任何限定,他是自由的动物。”^[1]无论如何,没有自己固有本质的“自由动物”是尚待成人的动物。如果从灵魂的构成来看,“自由动物”的灵魂是由两类激情构成的。一是原初的自爱及其扩展,估且称之为灵魂的内向激情。因为,这类激情的主要特征是倾向于个体的独立与自由,尽可能地使一个人不依附于社会。二是社会性自尊,估且称之为灵魂的外向激情,因为其主要特征,是倾向于遵循他者的意见,努力按照他人的意见来塑造自己。在卢梭看来,正是这类外向性激情败坏人的原初自爱,使原初独立与自由的自然人沦落为依附社会的“布尔乔亚”^[2]。因此,如果把一个人的独立自由看作“成人”,那么,在灵魂的分裂不可避免的前提下,“成人”的可能就在于如何避免以及减缓自爱与自尊之间的冲突。

由于自尊与自爱两者都是激情,“谁”也没有资格充当“领导人”,因而,卢梭不可能像柏拉图那样,通过确立理性对激情和欲望的“领导”,来建立灵魂正义的秩序。在理性阙如的前提下,在卢梭看来,一个可能的途径,就是创造避免两者发生冲突的一些“外部”条件。主要有两个:第一,保护自爱的独立与自由,尽可能推迟或不让自爱发展为自尊;第二,提供自尊习得美德的可能^[3]。但卢梭将如何设置这两个条件呢?卢梭虽然漠视理性,但他自己却是智慧的!他认为“纯粹”的自然状态本身就具备这两个条件。

如果把自然状态理解为人与人相互依赖的方式,那么,在卢梭这里,有两种极端的自然状态:一是纯粹的自然状态,在其中,自然人主要是与“物”(things)发生依赖关系;另一个则是类似于霍布斯的自然状态,在其中人与人的关系是彻底的依附关系^[4]。显然,第二种自然状态正是卢梭极力批判的,与上面所说的两个条件不相符合。因此,这里主要解释纯粹的自然状态与那两条件之间的关系。

在卢梭看来,纯粹的自然状态有两个主要的特征,这两个特征包含着灵魂整全的成人条件。一是物质的“丰饶”。卢梭把物质的“丰饶”缩影为“在橡树下”:自然人能够在橡树下“饱餐”,在橡树下的河边“饮水”,在橡树下“睡觉”。也就是说,自然人的基本需求或者自爱在橡树下“完全满足了”^[5]。在这个意义上,“丰饶”就为自然人的独立与自由提供可能。二是人与人之间依赖的“非意志”性。卢梭认为,在纯粹的自然状态下,自然人是孤立地生活在大自然中,自然人只与非意志的“物”(things)发生关系,而“物的依赖”“不含有善恶的因素”,“不损害自由,不产生罪恶”,也就是说,“物的依赖”摒除了人的依附所必然包含的意志因素^[6]。因此,在这种依赖中,一个自然人最原初的骄傲不会受到他人意志

[1]Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, p.564.

[2]Allan Bloom, “Introduction”, in *Emile, or On Education*, p.4.

[3]由于自尊是一种遵循他人意见的比较性激情,它既可能习得美德,也可能习得恶行,因此,提供自尊习得美德的可能途径显得尤其重要。

[4]“有两种依赖:物的依赖,这是属于自然的;人的依赖,这是属于社会的。物的依赖不含有善恶的因素,因此,不损害自由,不产生罪恶;而人的依赖则非常紊乱,因此,罪恶丛生,正是由于这种依赖,才使主人和奴隶都互相败坏。”Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or On Education*, p.85.

[5][法]卢梭:《论不平等》,第75页。卢梭的自然状态之“丰饶”与洛克自然状态下自然人“耕耘”的丰富形成了鲜明的对比。洛克设想自然状态的主要目的不是为了证明自然状态的丰富,而是为了证明自然人在自然状态下劳动的重要性,进而确立劳动所有权。卢梭的野蛮人“在橡树下饱餐”,而洛克的自然人在“橡树下”“劳动”,并通过“拾得像实”,确立劳动所有权。参见[英]洛克:《政府论》(下篇),叶启芳、瞿菊农译,〔北京〕商务印书馆,第19页。

的影响。因而,他的灵魂也就不会发生分裂。

在纯粹的自然状态中,有可能分裂的自然人灵魂之所以不会发生分裂,正是由于自然状态的“纯粹性”。由于自然状态的“丰饶”,自然人的自爱得到满足,并养成自由与独立灵魂;由于人与人之间依赖的非意志性,最初的骄傲不会发展为自尊。如果把纯粹自然状态的“丰饶”与“非意志依赖”看作一个“事实”,那么,这一“事实”并不与价值分离,卢梭正是通过这一“事实”,把纯粹自然状态“道德化”,而且还将之转化为政制应该模仿的范型。

由于纯粹的自然状态能够保证自然人之灵魂整全,卢梭认为,纯粹自然状态恰似一种政治制度,一种神恩似的政治制度。“自然对待他们,恰似斯巴达的法律对待公民的儿童一样”^[1]。然而,在政治社会中,人们自爱所需要的基本物品不一定能够得到完全的满足,因而,在其中,人与人之间的相互依赖或依附将是必然的,这样,自尊也就有可能堕落为邪恶的,自爱与自尊也就必然发生冲突。因此,在卢梭看来,我们应该“模仿”自然状态并以之为范型构建政制,如是,则分裂灵魂就能够得到修复。

与自然状态的这两个成人的条件相对应,政制也应该具备两个条件。第一,与纯粹自然状态的“丰饶”一样,政制应该为生活在其中的每一个成员提供最基本的生存需要^[2]。第二,与自然状态的非意志性依赖相对应,政制应该把人与人之间意志性的相互依附转化为人与人之间非意志性的依赖,避免自尊堕落为邪恶。政治制度对自然状态模仿的目的并非要我们现代人如野蛮人般简单地生活,也不是说,要把整个人类带回到纯粹的自然状态,而是为了造就灵魂整全的社会人。如果说有什么方法可以医治社会中的人性分裂,“那就是要用法律来代替人,要用高于任何个别意志的运动的真正力量来武装公意。如果国家的法律也像自然的规律那样不稍变易,不为任何人的力量所左右,则人的依附又可以变成物的依赖;我们在国家中就可以把所有自然状态和社会状态的好处统一起来,就可以把使人免于罪恶的自由和培养节操的道德互相结合”^[3]。因此,我们看到,在《爱弥尔》中,卢梭主要根据人与物的依赖这个非意志因素,试图培养独立自足灵魂整全的爱弥尔。正如阿伦·布鲁姆所指出的,《爱弥尔》(1至3卷)的意图在于“集中讨论如何培养有教养(civilized)的野蛮人,他只关心自己,独立而自足,拒绝把背离其性情因而使他分裂的义务强加给他”^[4]。爱弥尔之所以有这种整全的灵魂是由于其导师让-雅克仿照人与物依赖的关系精心为他设置培养环境而自然产生的结果。因此,与其说,是让-雅克培养了独立自由的爱弥尔,不如说是自然培养了爱弥尔。

卢梭虽然把纯粹自然状态的丰饶与非意志性依赖转化为政制的道德依据,并在自己的著作,特别是在《爱弥尔》和《社会契约论》中依据这两个原则构想了如何塑造灵魂整全的自然人和公民的培养方式和政制,即“联合与自由”^[5]。但我们也不得不指出卢梭把纯粹的自然状态作为政制范型可能遇到的困境,特别是“历史时间”给其带来的困境。我们知道,自然状态假设,特别是卢梭的设想带有明显的“历史意识”,纯粹的自然状态只是人类历史开端的初始状态,而历史时间本身不会为自爱与自尊冲突

[1]Jean-Jacques Rousseau, *Emile, or On Education*, p.85.

[2][法]卢梭:《论不平等》,第75页。

[3]自然状态的这个道德维度也可以转化为产权制度确立的准则:如果一个产权制度所保护的财产仅仅限定在一个人满足于自己原初的自爱,或者说,基本的生存需要,那么,这种私有产权就是正当的;同时,这也就意味着,如果这种制度保护的财产超越一个人基本的生存需要,那么,就不能简单地强调私有产权的不可侵犯性。因为,这种财产制度违反了纯粹自然状态的道德性。因此,在某种意义上,自然状态的这个道德维度也是一个政治共同体财产制度改革的方向与标准。经过一定转换之后,卢梭纯粹自然状态的道德性也是帕累托改善和罗尔斯第二条正义原则的内在依据。

[4][法]卢梭:《爱弥尔》,李平沅译,〔北京〕商务印书馆2004年版,第82页。

[5]Allan Bloom, “Introduction”, in *Emile, or On Education*, p.7.

[6][法]卢梭:《社会契约论》,何兆武译,〔北京〕商务印书馆1997年版,第53-58页。

的解决提供可能。因此,纯粹的自然状态必将为历史时间所抛弃,进入第二个自然状态,第三个自然状态……最后,进入人与人之间彻底依附与奴役的“新自然状态”。“这里是不平等的顶点,这是封闭一个圆圈的终点,它和我们所由之出发的起点相遇”,但“这里”再也不是“纯洁的自然状态”^[1]。因此,面对“历史时间”给神恩式的纯粹自然状态提出的挑战,如果卢梭要坚持自然状态作为政制的范型,就需要设想:纯粹自然状态的“道德性”如何经受“时间”的流变而得到“保存”?因此,在《社会契约论》中,我们看到卢梭无奈地呼唤着一个伟大的超越“历史时间”的理性立法者^[2],他能够创立一个避免人与人之间在意志上相互依附的政制——“既联合又自由”。但问题是,既然在“新自然状态”下,人与人之间在意志上必然是相互依附的,这样的自然状态如何能够“培养”出一个走出这个“历史洞穴”的伟大立法者呢^[3]?卢梭不是在《论不平等》的开篇告诫我们,不要幻想海神格洛巨斯(Glaucus)能够避免“海洋和暴风雨”,特别是“时间”的“侵蚀”而保持原初的灵魂之善良^[4]?

结语:政治哲人的清醒

在理性与激情争夺政制最高领导的斗争中,近代政治哲人霍布斯坚定地站在激情这一边,试图通过自然状态假设,以自然人的激情之自主作为政制正当性的源泉,但无论如何,激情的自主是对古典理性的僭越,因此,依据它建立政制时,就必然因理性的缺失而引起困境。固然,霍布斯为解决这个困境而设想的绝对君主专制令我们震惊,然而,这同时也明白无误地提醒我们,如果我们“愿意”放弃理性生活,选择激情自由的生活,我们就得考虑在多大程度上能够忍受绝对君主(权力)对激情,特别是对恐惧激情的操纵。因为,“绝对权力”对恐惧激情的操纵相当于把激情秩序化,因而,“绝对权力”本身也就是对理性的一种替代,这是自然人为了避免激情之自主所产生的困境不得不承担的历史命运。在这个意义上,我们认为,作为政治哲人的霍布斯是清醒的。

由于卢梭不能忍受替代理性的“绝对权力”对激情的操纵,相比于霍布斯的自然状态,他更为彻底地回到人类“历史”的开端,诉诸了更为彻底的自然状态和原初激情,从而,也就把自然状态假设所隐含的“历史意识”公开暴露为“历史进程”。但卢梭以“历史进程”的方式所展现的自然状态,不但不能有效地解决霍布斯政制的困境,反而产生了一系列新的困境,如灵魂的分裂等。然则,卢梭并不因此而放弃自然状态,反而固执地坚守所谓自然状态之“纯粹性”,并试图把之“塑造”为政制“范型”,然而,历史最终必将把这“范型”粉碎,并重塑为“新自然状态”。在这个意义,卢梭是癫狂的,学生不如老师清醒,后来者并非就一定更智慧。

〔责任编辑:洪 峰〕

[1][法]卢梭:《论不平等》,第145-146页。

[2][法]卢梭:《社会契约论》,第53-58页。

[3]卢梭的这个困境不但表现在《社会契约论》中,在《爱弥尔》中也有其表现。我们上面说了,在《爱弥尔》中,卢梭的主要目的在于培养生活在社会中的自然人。但这个自然人的培养需要一个超越这个社会本身的导师。

[4][法]卢梭:《论不平等》,第62页。