

# 教士與帝國一致的制度

## ——盧梭政治哲學分析

◎ 朱學勤

偉大的事物，都是危險的事物。

——柏拉圖①

教士與帝國一致的制度，是最可怕的制度。

——伏爾泰②

1517年，馬丁路德發起宗教改革，近代社會開始了世俗化過程。

在政治領域內，這一變化首先意味着中世紀神學政治論有可能轉化為近代早期的一個過渡性形式：政治神學論。若完成這一轉折，則必須論證人能夠代神立言、替神行聖的正當資格：人的道德能力。而這一論證即由盧梭對神正論原罪說的重大改動而完成：原罪的載體並非個人，而是社會：社會對人心本源的逐漸疏離，構成了人類社會的異化史。因此，社會歷史必須退回零度為起點重新出發，不再追尋彼岸神性天國，而是折過頭來，在此岸重建道德理想國。重建道德理想國的過程不僅發生於人的內心，更重要的是，它還要發生於社會之中，發生於道德選民與道德棄民之間：「正義」與「邪惡」爭戰，「美德」與「罪惡」爭戰。

於是，神人和解之後，代之而起的是人與人之間的對抗，神性救贖話

語延伸為世俗的觀念話語(discourse of idea)。也就是在這一國度、這一時刻，法國人特拉西(Tracy, 1754–1836)第一次啟用了idéologie這一法語單詞。拿破崙則啟用了idéologue這一法文單詞，以埋怨盧梭及其後裔——迷戀觀念形態的知識分子給他造成的無窮麻煩。從此，idéologie不脛而走，它不僅塑造了法蘭西政治文化的內戰性格，也預示了人與人之間的政治神學將取代神與人之間的神學政治。這一取代將意識着馬丁路德之後，一個後神學時代的來臨——idéologie、ideology，即「意識形態」時代的來臨。

### 一 「公共意志」—— 盧梭哲學的發生進路

我們從「公共意志」(Volonté générale)這一概念，進入後神學時

代意識形態的起源。因為盧梭自己說③：

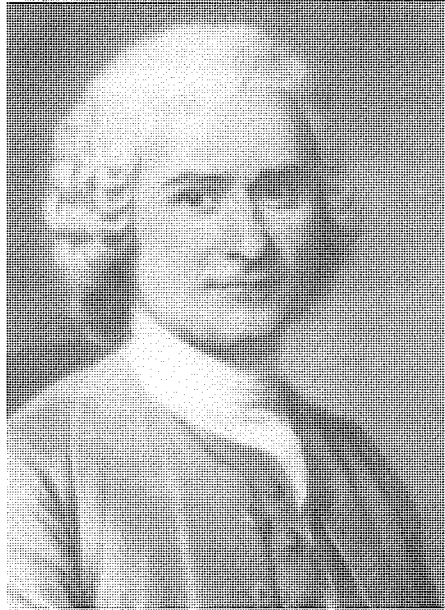
正像在人的構成方面，靈魂對於身體的作用乃是哲學的尖端，同樣在國家的構成方面，公意對於公共力量的作用問題則是政治學的尖端。

1762年，盧梭《社會契約論》發表。他醞釀七年之久的人類進入道德狀態的進路，終於得到一次全面闡述④：

如果我們撇開社會公約中一切非本質的東西，我們就會發現社會公約可以簡化為如下的詞句：我們每個人都以其自身及其全部的力量置於公意的最高指導之下，並且我們在共同體中接納每一個成員作為全體不可分割的一部分。

只是一瞬間，這一結合行為就產生了一個道德的與集體的共同體，以代替每個訂約者的個人；組成共同體的成員數目就等於大會中所有票數，而共同體就以這同一個行為獲得了它的統一性、它的公共的大我、它的生命和它的意志。這一由全體個人的結合所形成的公共人格，以前稱為城邦，現在則稱為共和國或政治體。當它是被動時，它的成員就稱它為國家；當它主動時，就稱為主權者，當它和它的同類相比較時，則稱它為政權。至於結合者，他們集體地稱為人民；個別地，作為主權權威的參與者，就叫做公民，作為國家法律的服從者，就叫做臣民。

我們可從這裏依次抽出三個問題，作為本節或以後諸節逐一討論的對象。第一，是本節討論的「公共意



志」如何產生問題。

第二，「一瞬間」問題。必須追問的是：甚麼樣的「一瞬間」？哪些人參加了這「一瞬間」？是兩方「約定」，還是三方「約定」？法國結構主義大師路易絲·阿爾圖塞(L. Althusser)，曾把這「一瞬間」拉長為充滿疑點的「一片段」，捉住了盧梭在這「一瞬間」暴露的四隻馬腳。這一問題，我們留待第二節討論。

第三，語言轉換問題。我們在這裏看到這樣一個語言轉換的標本：幾乎所有政治學的基本概念——共和國、共同體、政治體、主權者、國家、人民、公民、臣民，都被盧梭用「公共意志」這一道德網絡一網拉盡，統統轉換為道德符號來討論。盧梭道德理想國之所以發生，很大程度是這場語言轉換的結果。語言轉換在理論上帶來的後果，我們將在最後一節評述。

讓我們先回到第一個問題。盧梭的「公共意志」(以下簡稱「公意」)，是作為「眾意」的對待之物出現的。十八世紀英國政治思想中的民主要求，在邏輯上是以「眾意」而非「公意」為基

十八世紀英國政治思想中的民主要求，在邏輯上是以「眾意」而非「公意」為基礎。盧梭不滿英國政治思想，提出「公意」為法國新型民主的基礎。盧梭「公意」的產生過程，就是「眾意」的克服過程。

礎。盧梭不滿英國政治思想，提出「公意」為法國新型民主的基礎。盧梭「公意」的產生過程，就是「眾意」的克服過程。《社會契約論》說：

公意與眾意之間經常總有很大區別；公意只着眼於公共的利益，而眾意則着眼於私人利益，眾意只是個別意志的總和⑤。

假如普遍社會存在於甚麼地方，而不是存在於哲學家的體系裏；那末，正如我所說過的，它就會是一個道德的生命，有着它自身固有的品質而與構成它的那些個體生命的品質截然不同，有點像是化合物所具有的特性並非得自構成化合物的任何一種混合物那樣⑥。

這裏有兩步：從私意到眾意，是「一度聚合」，為物理變化；從眾意到公意，是「二度抽象」，為化學變化，從中化合產出一種新的物質——「公共人格」，或稱「道德共同體」。第一步，是英美政治哲學的典型性格；第二步，是盧梭開啟先河的大陸政治哲學的頑強追求。一步與兩步之差，預示着後來英美與大陸政治思潮雙峰並峙、二水分流。第一步——眾意從私意中聚合產生，洛克、伏爾泰都不會反對。這正是他們為之論證的資產階級近代社會的民主基礎與世俗圖像，也是政治國家與市民社會共處於一個平面利益板塊，雙方不能凌駕對方的存在模式。洛克、伏爾泰之平庸，亦在於此。他們永遠滿足於只作世俗社會的物理學家，不敢奢望再作世俗社會向道德理想國化合飛躍的化學家。盧梭凌空蹈虛，向前多跨一步——從眾意中化合產生公意。正是這個向前多跨的一步，把近代社會世俗

化、近代政治制度化的兩個根基抽象淨盡。

首先是個人存在空間，這是近代社會掙脫中世紀宗法共同體走上世俗化過程的根基。盧梭說：

只有私人意願與公共意志完全一致，每一個人才是道德的⑦。

你希望公共意志得到實現嗎？那就使所有的個人意願與之同化。既然道德不是別的，就是個人意志與公共意志的一致，那末同樣的事情可以換句話說，那就是創造了一個道德王國⑧。

其次是眾意的聚合空間——民間社團黨派，這是近代政治掙脫中世紀神學體系走上制度化過程的根基。盧梭說⑨：

如果當人民能夠充分了解情況並進行討論時，公民彼此之間沒有任何勾結，那末從大量的小分歧中總可以產生公意，而且討論的結果總會是好的。但是當形成了派別的時候，形成了以犧牲大集體為代價的小集團的時候，每一個這種集團的意志對它的成員來說就成為公意，而對國家來說則成為個別意志；這時候我們可以說，投票者的數目已經不再與人數相等，而只與集團的數目相等了。分歧在數量上是減少了，而所得的結果卻更缺乏公意。最後，當這些集團中有一個是如此之大，以致於超過了其他一切集團的時候，那末結果你就不再有許多小的分歧的總和，而只有一個唯一的分歧；這時，就不再有公意，而佔優勢的意見便只不過是一個個別的意見。

因此，為了很好地表達公意，最重要的是國家之內不能有派系存在，

並且每個公民只能是表示自己的意見。

當代政治發展理論(Theory of Political Development)的研究成果告訴我們：傳統政治向近代政治轉型期間，是政治參與逐漸擴大的歷史過程。這一過程中政治參與擴大如果不同時伴以制度化，那末參與擴大極易走向參與爆炸，導致社會動亂。參與擴大制度化的重要方面，是參與者以個人為單位逐漸發育為以社團黨派為單位，走向集團參與。經過這樣的「二次組合」，近代政治轉型期才能保持社會穩定，近代政治的規範、制度才能發育成熟。英國政黨制度在英國革命的中、後期逐漸形成，對保持革命後期社會穩定所起的作用，證明了這一點。美國兩黨制在美國革命後期的類似作用，也證明了這一點。與此相對，法國革命則提供了相反教訓。1789年革命之後，社會長期震盪，難以穩定的根本原因，從政治學角度探討，即在於雅各賓派接受盧梭上述反社團黨派、反政黨政治的理論，明令禁止民間結社組黨，本身亦自我束縛，自限於政治參與的低級階段——聚散無常的俱樂部階段，拒絕向政黨階段發展。

從另一方面說，盧梭在社會層面抽空個人利益主體，在政治層面又放大個人政治符號——「每個公民只能是表示自己的意見」——用以排擠社團黨派的政治空間，這種邏輯若走入政治實踐，則會出現一種高度統一乃至極權的政治局面。無數失去恆常的利益主體立場的個人，極易受政治允諾的蠱惑，旋聚旋散，暴漲暴落，最終還會匍匐於某個以公意為號召的奇理斯瑪之下，成為無數供人驅使的政

治侏儒。用盧梭自己的語言總結，那就是⑩：

在一個完美的立法之下，個別的或個人的意志應該是毫無地位的，政府本身的團體意志應該是極其次要的，從而公意或者主權的意志永遠應該是主導的，並且是其它一切意志的唯一規範。

這種公意指導下的民主，後來成為包括法國大革命在內的大陸國家政治參與的基本模式：在散漫無常的動沙流水之上，直接矗立着公共意志的最高主宰；下面的極端民主制與上面的絕對權威對接，兩者之間沒有任何制度化的政治參與團體結構作為支撐。

更危險的，是公共意志的人格化，不管這個人格化的公共意志是以「革命的名義」，還是以「人民的名義」出現。盧梭雖然一再否認，訂約的雙方需要一個可以裁決他們之間分歧的共同上級⑪，但是他那樣的公意理論在實踐中卻內在地需要一個第三者，一個可疑的牧羊人……。

盧梭在社會層面抽空個人利益主體，在政治層面又放大個人政治符號用以排擠社團黨派的政治空間，這種邏輯若走入政治實踐，則會出現一種高度統一乃至極權的政治局面。

## 二 「社會契約」—— 盧梭哲學的邏輯脫漏

現在，我們討論第二個問題，即被阿爾圖塞抓住的那個可疑的「一瞬間」。

阿爾圖塞聲稱，盧梭論述社會契約行為時，出現有四大脫漏(discrepancy)：契約第二方不明確；契約承受方不在場；主權交換同義反復；公益私利混淆不分⑫。

由於盧梭明確陳言，公益就是要

克服私利，故討論第四項脫漏可能會被他奚落，屬節外生枝，因此本文對此項刪略不論。對於中國讀者而言，結構主義的分析模式可能過於乾澀，我們可以把盧梭在其他三方面的邏輯脫漏，改換為與洛克、霍布斯對比研究來討論。

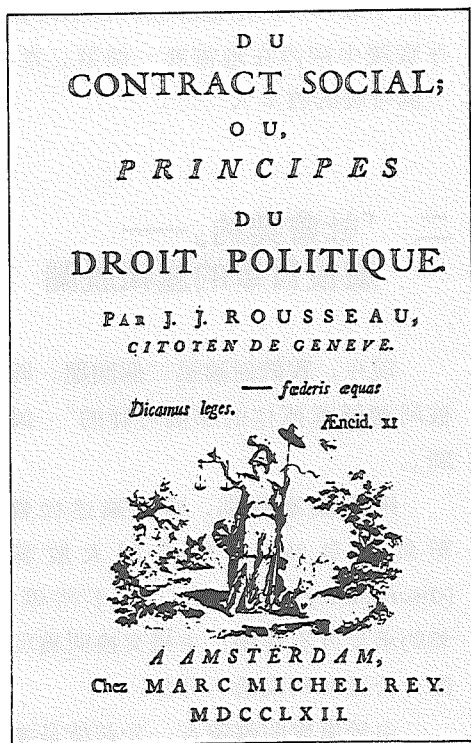
先與洛克相比。在洛克的小契約論裏，訂約者是社會居民的這一部分與那一部分，雙方轉讓主權與第三方，第三方按約行使權力。但是，轉讓出去的不是全部權力，而是部分權力，餘有更多權力留於個人。個人權力既是隱私空間的屏障，又是市民社會利益組合的自治單位。但在盧梭的大契約論裏，訂約者是個人與公共集體，轉讓出去的是全部權力。故而阿爾圖塞在這裏抓住第一隻馬腳，質問盧梭：這個契約第二方——公共集體如何界定？是超於社會的一個實體，還是那種「我為人人，人人為我」式的「人人」道德集合體？按盧梭之回答，恐怕是後者，不是前者。但是如

此回答又發生一個問題：人與人人訂約，兜了一大圈，最終豈不是人與人自己訂約，是個甚麼都交出去，甚麼都返回來的主權者，在原地踏步？這就是阿爾圖塞抓住的第二隻馬腳——主權交換是同義反覆。問題還不在邏輯結構上的再三脫漏，結構主義者可能在這裏過於挑剔，技癢難耐：問題首先在於——主權全部轉讓後，將帶來甚麼實踐後果？個人的法權獨立身分與社會利益的單位空間如何安置？這是對比洛克小契約論以後，盧梭大契約使人提出的第一個疑問。

再與霍布斯相比。盧梭的主權全部轉讓說與洛克有異，但與霍布斯正好吻合。儘管邏輯來源不一，但盧梭至少在這裏可以得到霍布斯邏輯形式上的支援。然而，差異馬上就發生了：霍布斯和洛克的契約論都是三方契約，兩方訂約讓渡主權（有全部與局部讓渡之分），第三方承受兩方讓渡過來的主權，組織政治；而盧梭的契約論卻是兩方訂約，沒有第三方承受！這就是阿爾圖塞抓住的第三隻馬腳——契約承受方（recipient party）不在場。無怪西方有學者挖苦盧梭，說他的這一主權讓渡理論是個「沒有守門員的球門」<sup>⑬</sup>。在這裏，人們自然發生第二個疑問——權力全部轉讓後，竟無第三者具體承受，政治國家的制度層面如何安排？

我們面對這兩大疑問，可以看到英國學派提不出盧梭這類道德政治觀、美學政治觀，卻提得出一個低調而又實際的邏輯前提——制度化層面得以安排的邏輯前提：主權授受雙方會否衝突？如果衝突，有何制度化的技術手段予以解決？這一問題貌似平庸，恰恰是近現代政治生活的關鍵所在。

《社會契約論》對西方政治思想產生深遠影響，然阿爾圖塞卻加以攻擊。圖為該書初版(1762)封面。



霍布斯回答：會發生衝突，但那必定是訂約者悔約，主權承受者，即第三方可自上而下鎮壓之，於是便發生絕對主權之制度性安排。

洛克回答：有磨擦，有張力，但不會衝突為全民起義或全面鎮壓。因為第三方是市民社會汪洋大海中的孤島，孤島既受外部制約，又受內部權力分立之牽制，不會把磨擦、張力惡化為衝突。於是，在洛克的第三方層面也就發生有代議制、憲政制之類的制度性安排。

但在盧梭這裏，他要麼通向無政府主義，要麼通向道德化的政治全能主義，卻提不出中立化的制度性技術手段，因為他失落了整個國家形態的制度安排。

在這裏，我們如果需要某種形象隱喻來概述以上三人對政治國家的理論設計，那麼蒂利希(Paul Tillich)在《政治期望》一書中正好提供了這三種隱喻，移用過來，略有增刪，即十分切合：霍布斯的國家是一個「魔鬼」，儘管霍布斯曾說過國家是一個「終有一死的上帝」，但我們不得不說，國家很像一個不願去死的「魔鬼」<sup>④</sup>。

洛克的國家是一個「看守人」(watchman of state)。它是一個庸俗的人間機器，不具有神性。它只有世俗功能，不承擔高尚的精神事務。精神事務歸教會，功利分配歸社會。它只看守被看守者，絕無權力侵入被看守者，更無奢望全盤改造被看守者。正像它的內部有立法、執法、司法三權分立，它的外部恰好也有議會、教會、社會的「三會分立」。議會管政治，教會管靈魂，社會管俗務，各司其職，不得互侵。

盧梭的國家是一個「世間的上帝」。它是作為精神價值的承擔者獲

得神性的。它的存在方式確如上帝之存在方式：不可能作為物化形式而存在，存在為一種制度系統或科層結構；它只能以一種精神形式存在，存在為一種價值符號、理想系統，或乾脆結殼硬化為意識形態。作為可視對象，它是被否定的，正如上帝不能有形、現形；作為可感覺對象，它是被肯定的，正如上帝萬能，全視全覺，無所不在。它比霍布斯坦率的地方在於從來不羞於承認自己的永恆性——終無一死。至於這一神性承擔者如何通過奇理斯瑪這一人間形態，從上帝轉化為嗜血者，突然與霍布斯的「魔鬼」接通，這個「道高一尺，魔高一丈」的悖論，在雅各賓史、法國革命史、中國文化革命史裏，皆有詳細佐證。

很顯然，盧梭的政治國家是個對待之物，它在兩個方面分別以英國學派的對待之狀而存在，正好滿足盧梭對英國學派的對抗式：內部不作霍布斯的制度安排，外部不作洛克式的邊界限定。這個獨具盧梭風格的巨無霸，一旦從理論形態進入實踐形態，將會出現甚麼局面？

一、在常態情況下，政、教合一，政、社合一。政治國家的邊界無限擴張，淹滅市民社會，更淹滅個人存在。此時可謂有道德國家熔鑄一切，無市民社會利益分殊。

二、在非常態情況下，政治參與突然擴大，國家內部無制度層面可以吸納，只能聽任參與擴大走上參與爆炸，走上革命一途。此時可謂有市民社會參與突起，無政治國家制度約束。

這兩種局面，都是災難性狀態。個人始終沒有立足之地，制度安排亦無法落實，只有道德的日常狀態與道

盧梭要麼通向無政府主義，要麼通向道德化的政治全能主義，卻提不出中立化的制度性技術手段，因為他失落了整個國家形態的制度安排。

盧梭的國家是一個「世間的上帝」。它是作為精神價值的承擔者獲得神性的。它不可能作為物化形式而存在，它只能以一種精神形式存在，存在為一種價值符號、理想系統，或乾脆結殼硬化為意識形態。

德的非常狀態交替出現，周期震盪。而這樣的周期震盪，推移往復，既穩定不住政治國家的憲政權威，又穩定不了市民社會的自治機制，恰恰正是1789年之後大陸國家屢次革命、反復起義的典型概括。

### 三 「第三者統治」與「第四種法律」——盧梭政治哲學中的道德國家

在這一節裏，我們討論第一節提出的那個可疑的牧羊人問題，並回答上一節留下的這一問題：公共意志不具制度形態，又將以甚麼形態出現？摸清這兩個問題，盧梭如何把政治國家道德化，也就豁然開朗。

第三者即牧羊人的需要，首先來自公意從眾意中產生這一過程的神秘性。公意與眾意的區別，盧梭說得清楚。但是公意如何產生，產生後如何既高於眾意，又對立於眾意，然後最終又能為眾意接受？盧梭語焉不詳。他寧可進入神秘狀態，也不願進入英國學派的技术狀態。

顯然，能夠解決神秘問題而不是技術問題者，必是天賦神性者，至少是一個先知型半人半神者。這樣的人物俯視眾生，只聽從內心的召喚(calling)，而他個人的內心獨白經過廣場政治的放大，卻能對全社會產生暗示性催眠效果，用盧梭的話來說，就是使大眾處於「不知道德的道德狀態」。這樣的第三者只能是韋伯所說的奇理斯瑪型統治者。

盧梭當時尚不知奇理斯瑪。但是，在他對「公意立法者」的具體描述中，一個奇理斯瑪人物原型已呼之欲出——

奇理斯瑪的必要：「人民永遠是願望自己幸福的，但是人民自己卻並不永遠都是明智的。……正是因為如此，才需要一個立法者」，「總之，簡直是需要一種神明，才能為人類制定良好的法律」<sup>⑮</sup>：

奇理斯瑪的地位：「立法者是非凡人物。這一職務創造了共和國，但又決不在共和國的組織之內：它是一種獨特的、超然的職能，與人間世界毫無共同之處」，「就像是一個牧人對他的羊群具有優越性那樣」<sup>⑯</sup>：

奇理斯瑪的職責：「公共權威取代父親地位，並履行父親的重要職責，通過履行他們的責任，獲得他們的權力」<sup>⑰</sup>；「主權力量代表着頭腦，公民則是身體和組成部分，使得這一機構能夠運轉、有生氣，並且工作」<sup>⑱</sup>。

這就是盧梭最滿意的第三者——牧羊人統治，一個在公共意志中時隱時現的奇理斯瑪。它依靠甚麼進行統治？盧梭走到十八世紀通行的法律三分法後面，再提出一個第四種法律，即政治法、刑法、民法之後的第四法——「內心統治法」<sup>⑲</sup>：

在這三種法律之外，還要加上一個第四種，而且是一切之中最重要的一種；這種法律……是銘刻在公民的內心裏；它形成了國家的真正憲法，……它可以復活那些法律或者代替那些法律。……我說的就是風尚、習俗，而尤其是輿論；這個方面是我們的政論家(按：指孟德斯鳩)所不認識的，但是其它方面的成功全都有繫於此。這正是偉大的立法家祕密地在專心致力着的方面了。

(黑體字乃作者所加)

盧梭顯然認為，統治權力的合法範圍不能局限於公民外在行為的約束，而應再深入一步，深入公民內心深處，管理公民內心的道德活動。這種法律是軟性法、隱形法、不成文法，但是它比其他法律更有穿透力。

《論政治經濟學》中，盧梭說得更為露骨：

如果說，能夠按照人的本身的狀態去驅動人們是高明的話，那末，能夠按照需要他們成為的樣子去驅使人們，則更高一籌。最高的權威是能穿透人們內心的權威<sup>②</sup>。

反過來，針對英國政治學派和英國政治制度，盧梭鄙夷地說，只有道德崩潰，統治者才「不得求助於他們稱之為國家制度和內閣的訣竅種種不足道的卑劣伎倆」<sup>③</sup>。

盧梭顯然認為，統治權力的合法範圍不能局限於公民外在行為的約束，而應再深入一步，深入公民內心深處，管理公民內心的道德活動。第四種法律是軟性法、隱形法、不成文法，但是它比前三種法律更有穿透力。它是一場政治學的「革命」，革「政治」的命——它第一次把統治範圍從公民的外在行為擴及到公民的內心領域，第一次把「政治統治」改變為「道德統治」，第一次把政治國家改造成為在俗而又離俗的道德國家。這不是中世紀綿延千年的神學政治論的延長，又是甚麼呢？考慮到盧梭理論的世俗面目，人們需要作出的改動，只是把神學政治論改為政治神學論就可以了。

盧梭的這一步深入，是他政治哲學中最为冒險的一步。第三者統治加第四種法律，完成了政治國家的道德改造——實質上是一場後神學改造。這樣的政治國家承擔起神學功能，用伏爾泰的說法，「教士與帝國一致的制度，是最可怕的制度」，用泰納(Taine)的說法，則「是一個世俗的寺院」，「在這個寺院裏，個人一無所

有，而國家則掌握一切」<sup>④</sup>。

#### 四 「公民宗教」——盧梭的政治哲學與意識形態

歷史不幸被伏爾泰、泰納言中。盧梭之後的雅各賓專政，以及對雅各賓專政推崇備至，在某種程度上起而仿效的大陸其他國家革命黨人的實踐，都曾建立過一個「教士與帝國一致的制度」，一個「世俗的寺院」：國家管教育、管信仰、管觀念、管精神世界發生的一切，直至接過教皇、教會的所有管轄範圍，重建一個不穿法衣、不設主教的教會。他們的領袖人物，都不以政治領袖為滿足，在其政治生涯的頂峰時期，只願保留或追求那個最接近牧師、牧羊人的稱號——思想導師。這一點，幾乎是不約而

政教分離是西方社會的重要原則，但盧梭的神學化心態卻又使二者在他的思想中綜合在一起。





同。對這類國家而言，從某種意義上說，後神學時代的來臨，就是意識形態統治的來臨。

後神學時代意識形態統治的實踐性格，當然有更多的國別差異、地區差異，但我們可以盧梭政治思想為文本，從意識形態統治的邏輯根據、社會狀態、對外閉鎖、對內鬥爭等四個方面進行分析，看看它們在實踐中逐漸顯示的普遍特徵。

第一、倒果為因，觀念先行——意識形態統治的邏輯根據。

盧梭《社會契約論》中有這樣一段文字<sup>②</sup>：

為了使一個新生的民族能夠愛好健全的政治準則並遵循國家利益的根本規律，便必須倒果為因，使本來應該是制度的產物的社會精神凌駕於制度本身之上，並且使人們在法律出現之前，便可以成為本來應該是由於法律才能形成的那種樣子。這樣，立法者便既不能使用強力，也不能使用說理；因此就有必要求之於另外一種不以暴力而能約束人，不以論證而能說服人的權威了。

這段文字表明，盧梭陷入了這樣一種邏輯循環：一方面他認為「一切從根本上與政治相聯繫，任何一國的人民都只能是他們政府的性質將他們造成的那樣」<sup>③</sup>，另一方面他又認為最優秀的政治制度又總是由人來制定。那末，到底是雞生蛋，還是蛋生雞？

在十八世紀，這是一個困擾着幾乎所有啟蒙思想家的重大問題，以至卡西勒(E. Cassirer)評價：「這裏裸露着十八世紀思想生活的心臟。」<sup>④</sup>當時，人們只有兩種選擇方向，突破這

一邏輯循環：一是伏爾泰、狄德羅等人堅持的屬人的方向拒絕神性的干預，即由人產生的問題只能由人自己解決，由此設計了種種理性普及的教育方案；盧梭摸索上另一個屬神的方向：求援於「另外一種不以暴力而能約束人、不以論證而能說服人的權威」。這「另外一種權威」，只能類似於牛頓世界的那個第一推動力——從外面踢進來的一腳。只有讓上帝踢一腳，牛頓的世界才能從靜止走向運動；也只有讓神性踢一腳，盧梭的世界才能中斷循環，躍上新的一環。這個從外面踢進來的一腳，或是神明，或是人間先知先覺，幾乎是柏拉圖以來，所有以先驗論為哲學基礎的道德理想國得以運轉的前提，也是後來大陸國家普遍確立意識形態統治的邏輯根據。這一點，後來在德國古典哲學黑格爾的政治學說中，俄國革命黨人的無產階級覺悟只能從外面灌輸等理論中，曾反復出現過。

第二、「公民宗教」——意識形態統治下的社會狀態。

後神學時代，統治者一端出現奇理斯瑪，被統治者一端則必須呼喚一種世俗性宗教。盧梭活着的時候，對此即有深謀遠慮。他給這種宗教取有一個十分恰當的名字——「公民宗教」，並且規定：

要有一篇公民信仰的宣言，條款由主權者規定。它雖然不能強迫任何人信仰它們，但是它可以把任何不信仰它們的人驅逐出境；它可以驅逐這種人，並不是因為他們不敬神，而是因為他們的反社會性<sup>⑤</sup>。

這樣的安排——上有奇理斯瑪，下有世俗宗教，足以擊穿中間任何科

層制秩序與個人隱私空間，兩者一旦在廣場短路，就出現令人激動不已的革命場面——後來被稱為盛大的節日：鐘聲長鳴不已，市場變成廣場，廣場變成教堂，定期集會，不斷示威，偉業與暴行並舉，鎮壓與殉道共生，價值理性壓倒工具理性，理想救贖壓倒功利經營。滿街都是聖徒，全民湧現奉獻熱潮，奇理斯瑪高路入雲，大眾隨之超凡入聖，一人得道，雞犬升天，此岸進入彼岸，天國就在人間——所有這一切，用法國社會學家杜爾凱姆研究巫魅現象的話來說就是：「這裏真正變成了一個特殊的世界，一個和他平時生活的世界完全不同的世界」，「使他像觸了電一樣直到瘋狂程度時才能進入的世界。前者是世俗的世界，後者是神聖事物的世界。」<sup>27</sup>

即使是在革命以後，那些思想導師還會真誠迷戀這種公民普遍信教、殉教的政治狂歡節狀態，當群眾逐漸從廣場退回廚房的時候，他們會一遍又一遍地把群眾驅回廣場。他們既是意識形態的製造者，反過來，在製造過程中浸淫日久，又是意識形態的自我中毒者。歷史上，那些捲入1789年潮流的革命黨，遲遲難以放棄意識形態統治，結束後神學時代，本身亦難完成從革命黨向執政黨這一歷史性轉變，其重大障礙，即在這裏。

第三、道德孤立——意識形態統治的對外封鎖。

盧梭的神學化心態，對人類社會走出中世紀後出現普遍世俗化潮流懷有抗拒。他的歷史觀是：「羅馬的傾覆，大批蠻族的入侵，造成所有民族的融合，毀滅了各民族的道德和習俗：十字軍東征、貿易、尋找印度、航海、長途旅行，延續並加劇了這一

混亂。」<sup>28</sup>他在給波蘭政府建議時說：「對波蘭人的感情要給予另一種導向：你們要給他們的心靈烙上民族的面貌特徵，以區別於其他民族，使他們不致混合於其他民族，這樣才能保持幸福並團結他們。」<sup>29</sup>論及白人進入非洲的歷史過程，他甚至這樣說：「如果我是那些黑人民族的領袖，我將發誓，在國家的邊界上豎起一個絞刑架，在那裏，我將毫無例外地絞死任何一個膽敢進入我國的歐洲人，以及任何一個膽敢離境的第一個本國公民。」<sup>30</sup>

這種帶有道德孤立傾向的歷史觀、文化觀，後來在俄國民粹黨人那裏發生強烈呼應。從民粹黨到革命黨，俄國思想史上的這一重要線索尚未得到清理，但有一點可以肯定，盧梭所欲樹立的國界上的絞刑架後來是大大擴展了，擴展為「一個橫貫歐洲大陸的鐵幕」。冷戰鐵幕之所以出現，當然具有盧梭不能負責的更為直接的政治史因素。不過有一點人們應該思索：在冷戰鐵幕出現以前二百年，歐洲近代思想生活的某一支脈已出現冷戰性格：這一冷戰性格先出現於十八世紀法國啟蒙運動的分裂，後出現於十九世紀流貫大陸的革命理論，最後表現於二十世紀的意識形態閉鎖，並與其他歷史因素交匯在一起，方凝結成為那道現實生活中的冷戰鐵幕。

第四、道德肅清——意識形態統治的內部鬥爭。

1762年6月10日，盧梭在逃亡途中讀到《聖經·士師記》最後一章利未人受辱復仇記，為此激動，並創作了以此為題材的詩篇。他說這是他一生中最喜愛的作品，表達了他一生堅持的中心思想：一個道德受到玷污的民族有權報復它的仇敵，那怕滅絕對方

先驗政治哲學從彼岸而來，承繼了中世紀神學的巨大熱情，也承繼了中世紀神學的不寬容傳統，並把這種傳統發展為近代意識形態統治的道德清洗。

部落。這種道德復仇傾向，也在盧梭的其他作品中如低沉的背景伴奏反復響起。如《科西嘉憲法草案》：「要保存國家就不能容忍他，二者之中必消滅一個：當邪惡者被判處死刑時，他已不是公民，而是一個敵人……」<sup>①</sup>又如《懺悔錄》結尾處：「如果還相信我是個壞人，那末他自己就是一個理應掐死的壞人……」<sup>②</sup>

對待政治生活中的差異，經驗政治學是徹頭徹尾的世俗立場。差異雙方都是世俗中人，多為是非之爭。即使有善惡，也不存在善惡之爭。狄德羅甚至說：「惡就存在善的本身，我們無法消滅這一個而不同時消滅另一個。」<sup>③</sup>因此，雙方只能以對方的存在為己方存在的前提，為己方的存在方式。先驗政治哲學從彼岸而來，承繼了中世紀神學的巨大熱情，也承繼了中世紀神學的不寬容傳統，並把這種傳統發展為近代意識形態統治的道德清洗。在經驗政治學以是非之爭處理的地方，先驗政治哲學總能發現為善為惡的道德內容，必引進道德法庭嚴加審判：是者為德為美，非者為惡為罪。是者道義熱情高漲，非者為爭取自己的合法存在，也反激起同樣的道義熱情，回過頭來審判另一方，雙方俱以消滅對方為己方存在的前提，為己方的存在方式。所謂法蘭西性格的「內戰」風格之所以發生，邏輯機制可能就在這裏。

## 五 「政治與道德相連」—— 盧梭政治哲學的 道德災變

現在要問：盧梭為甚麼會從道德救贖之宏願悲懷，走向「世間上帝」、

「世俗寺院」，開闢了後神學時代的理論起源？

應該說，道德救贖即使以神學形態出現，也自有它不可取代的社會功能，理應合法存在。然而如果建立起下面兩個中介聯繫，道德救贖就很難避免不滑向「世俗寺院」的懷抱：

(1) 道德目的與國家行政權力相聯，換言之，神學與政治相聯，讓政治學承擔神學的功能。

(2) 政治學錯位為政治哲學，換言之，政治學概念轉換為政治哲學概念，以政治哲學倫理語言討論政治學問題。

盧梭思想前半段，在《論科學與藝術》、《論人類不平等的起源》中充滿憂患。人類脫離自然狀態進入社會狀態後的歷史性變化，使他坐立不安。那種超乎常人的道德敏感使他走在了同時代人前面，提前發出了人類異化的預警報告。這一警告經黑格爾、費爾巴哈、青年馬克思、海德格爾到薩特，歷時二百年才匯成二十世紀大陸學派系統的文化批判、社會批判。儘管他發出這一警告的姿態是前傾後顧的復合姿態，卻正應《聖經》所言，那走在最後的人，恰是最前面的人。盧梭思想的這一功績不該埋滅。

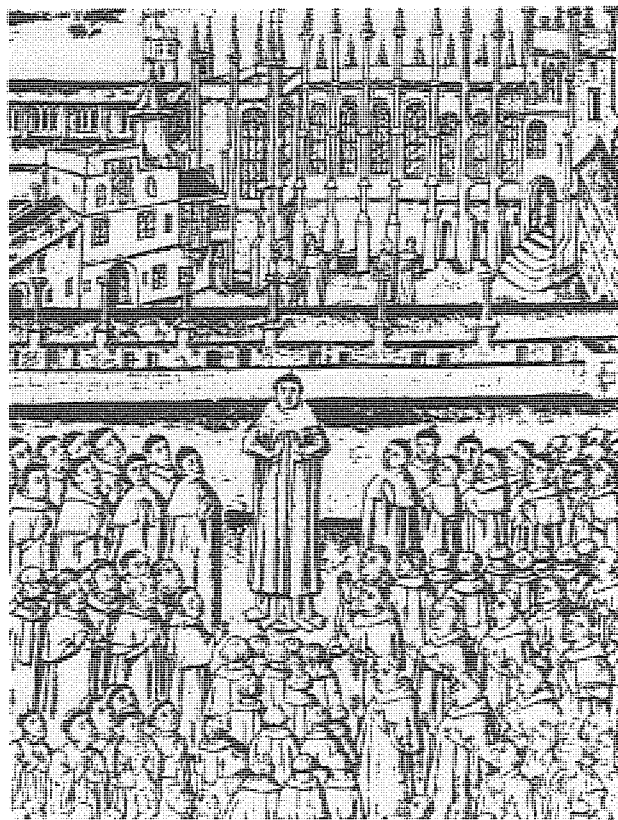
盧梭對歷史已然狀態的懷疑，使他產生對社會自發演變的強烈不信任心理。而返回森林的道路已被遺忘，人類的社會化狀態已不可避免：為了避免社會化走向異化，就必須切斷社會自發性流變。正是在這裏，他對重經驗沉積的歷史進步觀投以鄙夷的眼光，把視線轉向政治國家——自發性社會的唯一對待之物，可以注入主觀理想的控制者、操縱者和改變者。他把所有的道德理想寄望於國家，讓國家承擔過去由教會承擔的責任，為

社會道德立法：同時，又在國家之上安排了奇理斯瑪，在督率社會道德化過程中實現國家機器本身的道德化。這就是盧梭化合國家與社會於道德一爐的社會化學工程，也是盧梭所有政治運算的如意算盤。如此一來，這個潛在的無政府主義者，在道德理想主義的實踐要求推動下，無意中轉過了身子，成了一個最強烈的國家主義者、政治全能主義者。走在最前面的人又成了走在最後面的人：他的政治理論，聽上去活像中世紀教俗之爭中教會一方反覆出現過的政教合一論。天才的「異化」理論本身也未逃脫「異化」的作弄——異化論本身發生了異化。

另一方面，盧梭既然面向中世紀而立，他就始終不能接受身後的時代背遷。其時政治學通過英國學派的自覺、不自覺摸索，正在突破神學、倫理學的母胎，發育成為一門非價值化的獨立學科。與此同時，政治哲學接受神學、倫理學的遺產，發育成為另一門價值化的獨立學科。政治學與政治哲學的分野，是近代社會世俗化、分殊化在學科類別劃界分工的正常反映。對此，盧梭是背道而馳的。用他自己的話來說，他一生堅持「把政治與道德聯繫在一起」，貫注於理論運思，就是一生堅持把價值判斷與事實判斷聯繫在一起，而且是努力以前者取代後者。這樣，他對神學政治論的中世紀遺產，就不是有邊界意識的分流接收，而是無分界、無分流的整體接收：其間經過世俗化改造的過程，但是這樣的改造，也只能是把神學政治論整體改造為政治神學論，把彼岸的上帝改造成為此岸的、世間的上帝，由此在理論上開闢一個後神學時代——意識形態時代。

在上述背景下，自然發生一場語言大轉換——盧梭政治語匯的道德磁化現象：幾乎所有的政治概念都經過道德磁化處理，以道德詞語討論政治命題，以價值判斷取代事實判斷，以倫理審美代替操作設計。如第一節引述盧梭的那段道德理想國的「進路」，共和國、共同體、政治體、主權者、國家、人民、公民、臣民八個政治基本概念，皆受道德磁化處理，轉換為道德語言來討論，成為語言轉換的一份高密度標本。這樣，盧梭政治哲學表面上呈道德—政治的寬泛面貌，內裏卻陷於道德詞語的無邊界討論。阿爾圖塞僅從技術角度分析盧梭理論邏輯脫漏，當然別具新意，卻忽略了造成盧梭邏輯脫漏的方法論原因。無邊界或跨邊界討論，是盧梭政治理論發生邏輯脫漏的一個根本失誤。它既是盧梭從道德救贖走向「世間上帝」、「世俗寺院」的語言橋樑，也是一代天才越界築路時，「一瞬間」露出那麼多馬腳的基本原因。

盧梭一生堅持「把政治與道德聯繫在一起」，只能把彼岸的上帝改造成為此岸的、世間的上帝。



這場語言大轉換，是價值判斷對事實判斷的大換算，是政治哲學能指對政治學所指的大換算。大換算引起大逃亡，逃離道德理想的瘋狂追捕。就在政治學逃亡所剩的空白地上，盧梭開始營建他的道德理想國——此岸的彼岸天國，在俗的離俗寺院，一個沒有上帝卻有神性的世俗寺院。後來的歷史證明，政治哲學對政治學在學理上的大規模入侵，在政治實踐中，必然「換算」為政治國家對市民社會的大規模入侵：起於反異化理論的道德理想一旦與權力結合，本身亦發生異化——從神人同敬的理想試驗國，異化為神人同泣的道德嗜血國。

## 六 結 語

這是神學史在政治史中的延長，是神正論在意識形態中的延長。

誰也沒有理由把1789年以來大陸國家政治史中的陰暗面，全部歸咎於盧梭。像伯特蘭·羅素那樣把盧梭說成是納粹先鋒隊的先導、斯大林主義的始作俑者，未免言過其實。以思想史解釋政治史，使後者成為前者的注腳，如今正成為時髦，而這恰恰是當年盧梭所犯的錯誤。本文討論的只不過是諸多背景線索中的一根線索，而這一線索上的每一環節都會與其他方向來的其他線索發生橫向聯繫。作者想強調的是，對於中國近現代知識分子而言，無論是本身的思想清理，還是外部環境的認知定位，清理這一線索可能會比其它環境中的人們更為緊迫。而學人所能者，也只不過是從學理上疏浚這一線索的上游來源。

政治史不能簡化為思想史，但思想史的清理卻可以走在政治史的前面。

政治哲學對政治學在學理上的大規模入侵，在政治實踐中，必然「換算」為政治國家對市民社會的大規模入侵：起於反異化理論的道德理想一旦與權力結合，本身亦發生異化——從神人同敬的理想試驗國，異化為神人同泣的道德嗜血國。

## 註釋

- ① 柏拉圖：《理想國》註47，479d。
- ② Voltaire: *Philosophical Dictionary*, vol. 2 (New York, 1962), p. 433.
- ③④⑤⑥⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑ 盧梭：《社會契約論》（北京：商務印書館，1983），頁41；24-25；39；192；39-40；83；39-53；53-55；73；57；57-58。
- ⑳㉑ Rousseau: *Oeuvres Complètes de Rousseau*, vol. 3 (Paris, 1964), pp. 254; 254; 260; 245; 259.
- ㉒ 盧梭：《愛彌兒》下卷（北京：商務印書館，1983），頁709。
- ㉓ L. Althusser: *Montesquieu, Rousseau, Marx: Politics and History* (London, 1982)，其中評論盧梭部分可參見：Harold Bloom (ed.): *Modern Critical Views—Jean-Jacques Rousseau* (Yale University, 1988), pp. 83-117.
- ㉔ J.G. Merquiors: *Rousseau and Weber: Two Study in the Theory of Legitimacy* (London, 1980), p. 76.
- ㉕ 蒂利希：《政治期望》（四川人民出版社，1989），頁134-35。
- ㉖㉗ Rousseau: *Politics and the Arts—Letter to M. D’Alembert on the Theatre* (Illinois, 1960), pp. 67; 251.
- ㉘ Taine: *Les origines de La France contemporaine*, vol. 1: *L’Ancien Régime* (Paris, 1896), pp. 323, 321.
- ㉙㉚ 盧梭：《懺悔錄》下卷（北京：人民文學出版社，1980），頁500；809。
- ㉛ 卡西勒：《啟蒙哲學》第4章（山東人民出版社，1988）。
- ㉜ 轉引自雷蒙·阿隆：《社會學主要思潮》（上海：譯文出版社，1988），頁380。
- ㉝㉞㉟ Rousseau: *Oeuvres Complètes de Rousseau*, vol. 2 (Paris, 1961), pp. 966; 962; 91.
- ㊱ 勒費弗爾：《狄德羅的思想和著作》（北京：商務印書館，1985），頁201。