

文人風化與人的變形 ——盧梭《論科學與藝術》的社會學 主旨

潘建雷 何雯雯
北京大學社會學系

摘要 作為盧梭早期的成名作，《論科學與藝術》不僅是在批判歐洲“科學”與“藝術”的弊端，更重要的是分析了“文人”通過沙龍、學校等社會形式成為文化領袖的機制，深入討論了文人如何塑造新的統治秩序，改變人們的觀念與行動方式，造成了整個社會與人群的扭曲與變形，以致於這種瀰漫成風的文人風化最終引發了致命的政治後果。盧梭以文人逐步崛起的300年歐洲歷史為鮮活的例子，說明了所謂的“社會與社會化”那惡的一半，為《二論》與《論教育》奇特的社會化教育做了堅實的鋪墊。

《科學與藝術的復興是否有助於純淨風化》（下文簡稱《論科學與藝術》或《一論》）是盧梭經歷了三十年的“自然（鄉村）生活”之後，進入巴黎“社交圈”（social circle）的一部重要作品。盧梭在《懺悔錄》坦言，這篇論文“儘管熱情洋溢、雷霆萬鈞，卻完全缺乏邏輯和次序”。¹ 儘管如此，這篇論文的核心主題十分明確，即，法國的“文人風化”（morals of men of letters）敗壞了人的德性與人群的道德，讓個人與社會都發生了形變（deformed）。



導語：盧梭與文人社交生活的格格不入

朗松認為，《一論》的主旨與語調與盧梭在巴黎的沙龍生活的境遇息息相關，這篇論文“是盧梭內心不適的爆發，表達了他沒有能力適應巴黎生活的一種失衡”。² 的確，盧梭自己也曾人，與其他著作相比，《一論》更多染上了他不能適應巴黎社交界的怒氣，³ 所以爲了更好地理解《一論》的實質問題，有必要瞭解巴黎文人的社交生活到底給盧梭造成了怎樣的傷害。

粗略地說，盧梭在巴黎社交圈遭遇的種種尷尬與委屈，就是巴黎的文人風化導致人的變形的最佳例子。正如盧梭自己所言，三十歲之前，他一直都在瑞士鄉下過一種“均衡的生活”（even life），“既無大德，也無大惡”，“即便有外來的振動，也立刻就能回復到原初的生活狀態”。⁴ 然而，巴黎是一個截然不同的世界，它有一個“氣場”，有自己的秩序，儘管盧梭曾經多次調整自己與這個世界的風氣相和解，與埃皮奈夫人、格里姆等社交人士交好。然而，他最終意識到，這股風氣是強制要求他徹底變形，變成與格里姆一樣的“社交人”（social man）。這是他不能接受的，也是他不爲人接受（unacceptable）的原因。因此在《懺悔錄》下卷，盧梭一開篇就道出了自己與社交生活的格格不入。

“命運，三十年來一直關照我的自然傾向（inclinations），然而後三十年卻總是與之作對。”⁵

《懺悔錄》下卷處處都是盧梭“社交失衡”時的反抗與焦慮，這裏試舉兩個例子：1. 盧梭《一論》獲獎後，計劃以一種“自由的、有德性的生活”來對抗社交生活。2. 盧梭在楓丹白露觀看《鄉村卜師》演出時的“焦慮”。

1. “我的第一部作品的成功，讓我成爲了時髦人物。我從事的職業又攪動了人們的好奇心：他們想認識這個官人，他不求人，除了以自己的方式過一種自由、快樂的生活



之外，不在乎別的東西，這就足以讓他不能過過這樣一種生活了。……當時我就感覺到，要過一種清貧與獨立的生活，不一定就像想像得那麼容易。我想自力更生；公眾卻不想讓我這麼做。”⁶

2. “當燈光一亮，在這群全都打扮得花招招展的人中間，自己卻如此邈邈，我開始惴惴不安：我問我自己是不是坐對了位置（in my place），穿著是否合適？在幾分鐘的焦慮之後，我以一種無畏的精神回答自己，沒錯，這種無畏，可能更多是因為我不可能脫身，而不是來自自己理性的力量。我告訴自己，‘這個位置是我的，……，如果我開始在某一件事情上受到輿論（opinion）的奴役，不久我就要再次在所有事情上受到輿論的奴役。’”⁷

在經歷了二十多年社交生活的折磨之後，晚年（1765年）聖一皮埃爾小島上短暫的、寧靜的、獨處的生活讓盧梭頗為享受。在此期間，盧梭曾就自己和沙龍社交生活的派頭（decorum）、禮貌的格格不入，做了一段精彩的反省與總結：

“我不得不呆著不動，就好像釘在椅子上一樣，或者就如木樁一樣直挺挺地站在那裏，既不能挪腳，也不能動手，既不敢跑，也不敢跳，既不敢唱，也不敢叫，不敢在我想換換體態的時候換一下，甚至連夢都不敢做。極度無聊的閒逸、極度折磨人的約束，迫使我去關注那所有的你來我往的愚蠢評論與恭維，不停地絞盡腦汁，以免在輪到我的時候，喪失了胡說八道與說謊的機會。你們稱之為閒逸嗎？那根本就是強制勞動（forced labor）。”⁸

事實上，根據盧梭在《懺悔錄》中的說法，《一論》的寫作與巴黎“強制的”、“非人的”的沙龍生活密切相關。反過來說，



《一論》之所以激情澎湃，它的批判之所以“禍及”到其他與“罪惡的巴黎”一樣各個文明社會，或者說，《一論》到第二部分時，次序與思路會走得那麼遠，原因也都在這裏。

本文以為，首先要集中論述的問題應當是盧梭對所謂“啟蒙文人”的批判。具體地說，巴黎非人的“文人風化”如何形成，它如何成爲一種瀰漫在人群中的“傳染病”，敗壞了人的德性。通過對這一問題的討論，盧梭對“文明社會”總體批判的態度就能豁然開朗。

一 科學與藝術的復興中的“文人精神”

(一) “科學與藝術”的真與假

的確，在《一論》中，盧梭試圖說明，科學與藝術的進步和道德風化的衰敗“總是同步的，而且它們之間有必然聯繫。”⁹然而，這裏必須指出一個重要的問題，即，盧梭區分了兩種“科學與藝術”：爲了真理的科學與藝術、爲了“品味 (taste) — 品位 (rank)”的科學與藝術。相應地，盧梭也區分了兩類看似相像、其實天壤之別的人：“大自然的學徒”與“大眾作家” (popularizer)。¹⁰筆者以為，盧梭的這一區分是《一論》的要害，同時也是反駁列奧·斯特勞斯式的“隱微”與“顯白”解讀的最好方式，這種解讀貽害不淺。

言歸正傳。首先，盧梭承認，科學，就其撥亂反正、回歸真理的內在宗旨和效用而言，“本身是好的，……獲得知識、拓展一個人的見識 (enlightenment) 是參有最高智慧的一種方式”。¹¹所以，“科學，抽象而言，應該得到我們全部的敬仰”。¹²在這一點上，盧梭與他的前輩蒙田可謂一脈相承。蒙田也認爲，“科學確實是一項非常有益的大事業，……本身可使我們明智和滿足。”¹³



問題在於，“真理只有一種存在方式，錯誤卻可以有無窮的組合。”¹⁴ 只有天生是“大自然的學生 (disciple)”的人才能發現真理，而且“只有偉大的才能與偉大的德性相結合，才能讓科學發揮好的用處。”¹⁵ 換而言之，對普通人來說，尋求真理是一件非常危險的事情，他們“沒有智力對事物作出實事求是地判斷”，很容易受到“表面的迷惑隨波逐流”，¹⁶ 以至墮入邪道。正因此仁慈的大自然才設置了重重的幕布，來阻止人們探究“知識”，確保人類的安寧。¹⁷

的確，如列奧·斯特勞斯所言，盧梭是做了這樣一種“少數人”與“多數人”的區分，然而盧梭並沒有猶太智者那樣的“隱微”與“顯白”的修辭技巧。¹⁸ 筆者以為，盧梭對兩種人是一視同仁的，都是根據德性來看待他們。在盧梭看來，一個人，只要他絕對遵從大自然的教導，使用大自然賦予他的“光” (light) 來關照他的本分 (office)，以此形成自己為人處世的原則，並堅守自己的義務 (duty)，不學那虛妄之人做虛妄之事，那他也就是一個有德性的人，而且他也擁有了自己作為一個人必需的全部知識。在盧梭看來，這才是真正的“科學”。所以，他才在《一論》開篇直言，“我自謂我所攻擊的不是科學，我是要在有德者的面前保衛德性。”¹⁹

行文至此，我們不免有兩個疑問：首先，既然科學與藝術，“源泉如此純粹，目標如此值得讚揚”的事物，怎麼就產生了“這麼多不敬神的行爲、這麼多異端邪說，這麼多錯誤，這麼多荒唐的體系……”？²⁰ 其次，敗壞的科學與藝術，是如何瀰漫在整個法國社會上空？這是本章要細緻考察的兩個問題。

(二) 文人：從“宮廷小丑”到“文化領袖”

就上一小節的問題，盧梭的答案與古代先知，以及蒙田、孟德斯鳩等前輩的判斷是一致的。²¹ 簡單地說，人們對科學與藝術



的追求，“源自人的惡性 (vice)”，²² 正是“虛榮心”或者說對“出人頭地 (distinction)”的渴望，誘使人們偏離了“永恆智慧”為我們規定的位置與義務。²³ 而且，盧梭認為，渴望“出人頭地”這種惡性，最初彙聚於“文人”群體之中，他們不僅發酵了這種惡性，更為嚴重的是，通過各種社會交往的方式，廣為傳播。這些“伊甸園的毒蛇”，在人類的始祖時期就為非作歹了，至於在“文化與技藝最接近盡善盡美的”18世紀，更是毒害了整個社會。

自人群產生政治支配以來，王宮權貴需要技巧高明的文人，供自己閒暇玩樂；文人們也需要給資助他們的君侯增光添彩，用他們的詩歌、演說、高談闊論來取悅、恭維他們。所以，文人從來都是豪門貴族裝點門面必需的一部分，“這是一個古老的傳統”。²⁴ 即是說，在以往的社會體統之中，文人至多也就是一群“小丑”而已，它們提供各種文娛作品，以供權貴婦人做談資、爭辯之用，或者刺激他們的靈感；借此博得主人的歡喜，抬高自己的奴隸地位。

按盧梭的說法，自基督教佔據正統地位以來，教父們一直都不遺餘力地與這些“毒蛇”作鬥爭。儘管基督教世界曾一度深受其害，但終究是以兩敗俱傷的方式，“熄滅了科學的火炬”，讓歐洲進入了“文盲時代”。²⁵ 一個有趣的現象就是，那些曾供養文人的國王們竟然成了“終其一生一個大字不識的鄉巴佬”。²⁶

然而，隨著君士坦丁堡的覆滅（1453年），一大批“貽害蒼生”的文人落荒而逃，流浪到義大利的城市國家繼續他們的“流毒”事業；歐洲的文藝復興就此開始。用盧梭的話說，歐洲這場持續了數百年的科學和藝術的復興運動，它的主流仍然是一幫“文人—哲學家”相互吹捧、相互取悅、競相出人頭地的社會運動。



“人們一開始就感到了與文藝女神交易（commerce）的重要好處，這就是，通過值得人們彼此贊慕的作品來激發他們相互取悅的欲望，從而讓人們更富於社交性（sociable）。”²⁷

其實，遲至蒙田的時代（1533–1592），文人雅士（wits）的濫文爾雅的禮貌與體面，仍然還只是“賣弄自己的想法和喋喋不休，以為大人物的玩物為榮的勾當。”²⁸ 蒙田曾毫不留情地諷刺同時代的文人之“醜態”：

“還有誰人不知，哪個不曉，她們（筆者按：哲學家）拿棉花氈片墊在身上，裝出豐乳肥臀，炫耀這種人工做作的美。”²⁹

然而，隨著政治—經濟條件的變化，文人與權貴的關係、並他們在整個社會結構中的位置，都發生了微妙的變化。按照喬治·索雷爾的分析與總結，印刷術的發明與公共輿論的形成，日益壯大的第三等級與舊式權貴之間的社會—政治較量，是其中最為重要的兩個因素。它們與其他因素一起，逐步改變了整個法國社會（乃至歐洲社會）的社會—政治格局，為文人的異軍突起提供了必要的“外部條件”。³⁰

直到18世紀中葉前後，即，從伏爾泰到狄德羅的時代，文人已經用“品味”與“教養”的幌子，與熱衷“自由市鎮”的資產階級形成了聯盟，給昏聩的傳統貴族洗了腦，“迷惑”了第三等級的其他人群，而且盡其所能地打擊了教士階層，最終翻身成為了社會潮流的“掌舵者”。簡單地說，文人們是借著原有秩序的軀體，鑄造了新的社會—政治等級，即，“文化的等級”；正是通過引誘人們對科學和藝術的盲信，文人成就了自己的前所未有的



社會—政治地位。更嚴重的是，他們充分發揮了這種日思夜想、來之不易的秩序塑造權，終究釀成了一場驚世駭俗的大革命。³¹

筆者以為，盧梭似乎早就覺察了他的時代蘊含著一種躁動不安的氣氛。按他的話說，18世紀，這個“有學識的、哲學的世紀”，人們想當然地認為已經摧毀了宗教的“狂熱盲信”（fanaticism）。³² 實際上，他們是狂熱地投入了一種新的“效果不那麼強制”、“但更加可愛”的支配秩序的懷抱，甚至就連那些攪動秩序的文人自己都“發燒”了。“今天最大膽的思想家與哲學家，……若處在聯盟時代也不外是些狂熱的信徒罷了。”³³ 盧梭的“學生”托克維爾，曾就這一時期的狀況做了精闢的概述，到了十八世紀中葉，文人已經成為了法國“事實上首要的政治家，而且確實是獨一無二的政治家，因為其他人在行使政權，惟有他們在執掌權威。”³⁴

問題是，一群之前一直都只是從是“為他人逗樂”、沒有任何政治經驗、同時又極度渴望“出人頭地”的人，在不到百年的時間裏，竟然就成為了整個社會的樞紐。更為有害的是，文人僅僅滿足於做“文化領袖”，他們“從不捲入日常的政治”，而且儘管主張五花八門，但卻有一個共同的目標，即，鼓動人們相信，應該用簡單、基本、“從理性法與自然法中汲取的”普遍法則，取代統治當前社會的傳統。³⁵ 不得不說，這是何等危險之事！

根據上文的討論，我們就不難理解，為什麼從蒙田、孟德斯鳩一直到盧梭，都對復興時代以來“科學是一切美德之母，任何罪惡都是無知的產物”之類的觀點嗤之以鼻，其中盧梭的態度尤為堅決。按盧梭的意思，那些“最啟蒙的、最有學識的、德性最高”的人的科學成就，都能給普羅大眾帶來真正的快樂和德性，這是因為這些文人“毒蛇”從中作梗、混淆視聽。³⁶ 對此，我們只能說，在盧梭的時代，文人們的喧囂已經形成了一種“仰視文人”的社會氛圍，近代歐洲文明的中心——巴黎，集中這一變化



過程與現狀。那個時代的“大人物”，達朗貝爾，在寫給孟德斯鳩的悼詞中，有如下一句話，“講的那部分公眾給聽的那部分公眾規定必須怎樣思考和討論。”³⁷就那個時代而言，這句話可謂一針見血，只不過達朗貝爾等人是以此為榮罷了。

湊巧，那個時代的另一位“大人物”，伏爾泰，曾經在《百科全書》中撰寫了一個“文人”詞條。筆者以為，伏爾泰對“文人”的解釋，淋漓盡致地展現了18世紀中葉文人顯赫的“文化領袖”地位。伏爾泰是盧梭筆下的文人代表，沒有比引用他的說法來論證這一點更合適了，正好也免去了筆者冗長的論述。

“文人”這個詞與“語法家”這個詞是意義相同的。在希臘與羅馬人的心目中，所謂“語法家”，不單精通實際上所謂語法而已，而且對於幾何學、哲學通史和專史也不是外行，尤其要求研究過詩和雄辯學；符合這些要求的人正是今日的文人。……在今天，宇宙科學已非人力所能勝任；然而真正的文人，即使沒法樣樣鑽研，至少也要能夠在這些領域之中涉獵一番。

以前在16世紀以及在17世紀初期，文人們很多從事於希臘作家和羅馬作家語法上的批判；借了他們的工作，我們才有字典、優良的版本、古代傑作的注釋。在今天，這種批評不太需要了，哲學精神代之而起：這種哲學精神仿佛構成了文人的特徵；如果這種精神和高尚的興趣結合在一起，那麼，它就形成了一個完善的文人。

……我們這個世紀的偉大優點之一，乃是一批有學問的人，……，時代精神把他們中間大部分的人培養成既能周旋於上流社會，也能入閣執政；就在這點上，他們比前幾個世紀的學者高明多了。直到巴爾扎克和瓦蒂爾時代，文人被擯棄於社會之外；可是，從此之後，他們變作了社會必需的一部分。他們中間許多人在他們的談話中撒播了



深入的、純粹的理智，這多多教育並醇化了國人，……，他們的批評掃除了充滿於社會中的全部成見，……，正是依賴了真正的文人，我們才能到此地步。

……他們是裁判者，而別人是被裁判者。³⁸

可以看出，伏爾泰的這個“詞條”明顯是在宣稱，文人打碎了一切的愚昧與偏見，啟蒙了人類，擔當了“真理的裁判者”；他的用意無非是為這個“充滿智慧的文人世紀”助威吶喊。相比之下，盧梭正好背道而馳；《一論》的主張是文人非但沒有驅除愚昧，反倒製造了更加難以擺脫的思想禁錮，他們是“意見的把持者”，是新的“迷信”的製造者。正因此，盧梭才疾呼要“正面對反對今天人人都尊崇的一切事物，…不棲棲討好於高人雅士或者風頭人物。”³⁹

至此，我們不得不提一個進一步的問題：文人是憑藉著怎樣的內在精神力量攀升到巴黎與法國的“文化領袖”的，他們對整個社會又產生了何種影響？本文以為，盧梭思想的初始點，正是拆穿“文人”與“啟蒙世紀”的虛假面具，這也是他對整個扭曲的、不公正的文明社會進行徹底的“法哲學”批判的“序曲”。

（三）18世紀中葉的“文人精神”

18世紀中葉是盧梭活躍的時代，其時也正是啟蒙運動，挾文藝復興的餘威如火如荼的時代，更是“文人”大放異彩的時代。因此，《一論》的鋒芒一開始就對準了這些文人。因為在盧梭看來，巴黎敗壞的風氣，都發源於它的文化領袖：文人。

盧梭的《一論》採用了概括性的社會—歷史分析，集中火力批判了“文人”，其焦點是文人對科學與藝術的愛好，其實是為了“出人頭地”（distinction）。盧梭認為，在一切科學與藝術大放異彩的國家與時代，主導著真理講壇的往往總是“一群白白浪費



國家糧食的、頭腦混亂的作家與無所事事的人文”、“一群江湖醫生”。⁴⁰ 這些“不學有術的學者”，懷著一種“出人頭地的狂熱”，夢想著建立自己的神壇，他們費盡心機去駁倒一切約定俗成的傳統與權威，讓自己成為真理的代言人。

這種詭異的氣氛，若只是局限於王宮的高牆、權貴的沙龍與文人的社交圈之內，或許人類就可以免除大多數的苦惱與災難。然而，“出人頭地”的激情，本來就是要求得到一切人的尊重的。這種激情，在外部社會—政治條件的縱容之下，在密集的社交生活的刺激與膨化之下，必然演變成不可遏制的熾熱欲望；以至於每個粗通文墨的人，都認為自己應當成為一個“世界公民”。用盧梭的死對頭格里姆(Grimm)的話說，每個文人渴望被人列入“屬於那些少數人的行列，他們以自己的才智和自己工作足以配得上人道的精神。”⁴¹ 一句話，這場曠日持久的科學與藝術的復興運動，與文人們“出人頭地”的欲望實在是契合不過，所以盧梭才說，科學與藝術的復興運動是一次“看似奇怪，其實再自然不過的進程。”⁴²

在盧梭看來，文人“出人頭地”的激情本身就蘊含著一種極其扭曲的悖論。一方面，“對人類的持續反思，以及對人的持續觀察，都教導哲學家以他們自己的價值來判斷人們，人很難對自己鄙視的東西有很多的感情”，⁴³ 所以他們自認高人一等、與眾不同。另一方面，他們的全部價值又來自他人的承認，他們渴望公眾的口碑。所以，他們急切地要證明自己，之前是渴望得到大人物與同行的青睞，到了18世紀就要求得到大眾的贊許。其實，就18世紀文人的“嘴臉”，盧梭稍早的孟德斯鳩，已經在他的《波斯人信劄》裏做了充分的描述。坦白說，盧梭《一論》對文人的批判從中獲益良多。因此，我們不妨直接借用孟德斯鳩幾處精彩的刻畫，來說明法國社交場中的文人的虛榮浮誇與曲意逢迎：



“前幾天，我到一所鄉間別墅去，看到兩位在此地享有盛名的學者。我覺得他們的性格相當奇特。第一個人的談話語驚四座，可以歸結為這麼一句話：‘我所說的都是真的，因為是我說的。’第二個人談的是另一回事：‘我沒有說過的，都不是真的，因為我沒有說過’。”⁴⁴

“社交場合的人們，不惜一切，以求一逞。他們故作各種驚人之談，並且見風使舵，順則越說越遠，逆則偃旗息鼓，故更容易取得成功。”⁴⁵

“我不知道這究竟是怎麼回事，不過這一切都跟我作對。三天多了我沒有說過一句為我增光的話，每次談話，我總是局促不安，語無倫次，根本引不起別人的注意，也沒有人再跟我攀談。有時我準備了幾句妙語，好為我的談吐生色，可別人從不我說出這些妙語的機會。我很想敘述一個很動聽的故事，可是當我正要扯到這上頭來時，別人卻不再談這個話題，好像要有意避開似的。我有幾句風趣的話，四天來在我腦子裏已經陳舊不堪了，可一下也沒能派上用場。長此以往，我相信我最終要變成傻子的……”⁴⁶

這些讓人捧腹的表演與對話，淋漓盡致地展現了文人的“雙面”臉譜（persona）。一方面，他們用自己獨斷的思維方式和諸種學說，來直言肯定或者武斷否定，他們最大的樂趣就是用自己的“公眾影響力”來壓制別人，他們成就自己的唯一方式就是超過周圍所有的人。另一方面，他們的價值已經蛻變成一種公眾價格（public price），完全是由他人的目光與贊許積聚而成。在這一點上，盧梭與霍布斯的判斷是完全一致的，“一個人的價值（value）或者說值多少（worth），就像其他東西一樣，就是他的價格；也就是說，這取決於他的權力的用處，因此無絕對可言，只依賴於他人的需要與判斷。”⁴⁷ 用盧梭自己的話說，文人就是“一切都為了名聲的人”，對公眾承認的渴望，對成為“眾



人談論的焦點”就是文人修養的全部動力與全部德性。⁴⁸ 孟德斯鳩曾把文人的這種集主人與奴隸於一身的品質，稱之為風趣之士（wits）的“團體精神”⁴⁹，這裏我們不妨直接稱之為“文人精神”。

誠如上文所言，文人“出人頭地”的渴望本來就產生於內心的邪惡，到18世紀中葉，這種渴望已經到了瘋狂的境地。對這一時期的文人們來說，只要能出人頭地，只要能名聲顯赫，何必真理，意見又何妨。

“凡是要培養合人心意的才華的人，都是想取悅他人，都想受人仰慕，事實上都想比其他任何人都受到更多地仰慕。公眾的掌聲成爲了他的唯一：我想說，他做一切都是爲了獲得公眾的掌聲。”⁵⁰

因此，這些“文人”的口袋裏往往裝滿了各種模稜兩可、混淆是非的理論，加上長期練就的一身如“魔術師變戲法”一樣的雄辯才能與故作高深的伎倆，到處去攪亂人們的頭腦，以達到招搖撞騙、抬高身價的目的。⁵¹ 他們“每個人都站在廣場的一角喊道：到我這邊來吧，惟有我才是不騙人的”⁵²。他們全部工作就是，“鄙夷地嘲笑祖國、宗教這些古老的字眼，用他們的才華與哲學摧毀和玷污人世間一切神聖的東西”⁵³，“教導人民鄙視自己的傳統方式與法律”⁵⁴，確立自己作爲大眾啟蒙的“文化領袖”的地位。

進一步講，啟蒙的主流，根本不是用“知識之光”掃除黑暗與迷霧、用科學取締盲信，它已經流變爲一場文人的“庸俗”與“媚俗”運動。用卡爾·貝克爾的話說，除了個別人之外，那個時代的“哲學家們”並不是真正哲學家，他們著書立說的目的就是“供人閱讀”、“熱忱地”傳播他們那些膚淺、躁動又憤世



嫉俗的哲學信念⁵⁵，力圖成爲“風向標式的人物”。即使在盧梭的《一論》發表後近二十年，他的對手、啟蒙運動的旗手之一，霍爾巴赫仍在從事這類活動。在霍爾巴赫看來，18世紀之所以是一個大眾啟蒙的時代，正是文人之功。他在《袖珍神學，或簡明基督教辭典》（1768年）的序言中寫到：

“一切部類的學術，一切藝術，甚至輕鬆的生活領域都有許多小辭典。在我們的世紀裏，有人花了不小勞動，使學術淺顯化，使之爲最廣大的人群易於閱讀與接近。然而，直到現在還沒有嘗試把神學通俗化。

……無論是老年人或青年人，無論是學問淵博的或沒有受過任何教育的人，甚至是婦女，用了我們這本小辭典，都有可能就許多一直爲大霧所籠罩的問題勇敢發言。”⁵⁶

霍爾巴赫的這段話，以及圍繞著霍爾巴赫的文人圈子的“縱欲生活”，大概可以作爲啟蒙運動的主流的一個縮影，即，啟蒙運動不是“敢於用理智認識”，而是理智的張狂，敢於挑戰一切神聖之物、破除一切道德法則與禁忌，把庸俗的世俗化運動貫徹到底。對此，貝克爾曾異常揶揄地說到，切不可在啟蒙哲學家的身上尋找“高尚的德性”，“尤其是不可在他們堅持它們的時候。”⁵⁷

一言以蔽之，正是文人鼓吹的“科學與藝術”讓人們入了邪魔之道，敗壞了人世間的一切德性與信條。因此盧梭說，“問題與其說是科學，不如說是文藝，精緻的藝術、有品味的作品”⁵⁸，也就是伏爾泰“文人”詞條中的“哲學與高尚興趣”。這就是盧梭對一切科學與藝術，尤其是文藝復興與啟蒙運動，之於德性與社會風化的利弊的總體立場。⁵⁹



根據上文的論述，我們可以清楚看到，蒙田、孟德斯鳩、盧梭、托克維爾與喬治·索雷爾等思想家，在批判“文人精神”對法國社會的戕害問題上的一脈相承。他們都認識到，文人已經形成了一種極為扭曲的“社交人格”，他們集聚自戀與虛榮於一身（盧梭稱之為“amour-propre”：自負心）。作為社交人（social man）的文人，就是最不自然、最矯揉造作的“假人”（artificial man），他們集中體現了人在社交生活中異化與分裂。不過，盧梭的《一論》最關注的事情不是文人群體的墮落，因為他們就是墮落本身，他的問題是，文人的社交人格瀰漫著整個巴黎、整個法國，甚至整個歐洲，敗壞了人的德性與人群的道德。

二 文人精神的“瀰漫成風”

（一）文人精神何以瀰漫成風

就18世紀中葉文人對法國社會的影響力，托克維爾在《舊制度與大革命》中有如是論斷：“全體國民接受了他們的長期教育，沒有任何別的啟蒙老師，……因此，在閱讀時，就染上了作家們的本能、性情、好惡乃至癖性。”⁶⁰ 這就是說，儘管盧梭聲嘶力竭地反對文人的統治，然而借助特定的社會—政治格局與社會化機制，“文人精神”全面滲透到了整個法國的社會生活之中，在大眾中間瀰漫成風（fashioned），形成一種“普遍的潮流”（general tide）。簡單地說，這是一種文人主導的“人”的社會化大生產，即，“文人風化”。

那麼，整個社會是如何形成這樣一種局面呢？在探討其中的具體機制之前，我們不妨看一看，孟德斯鳩對“文人風化”的精彩描述：



“……我注意到，法國人中，有些人不僅善於社交，而且他們本身便是萬物具備的社會。他們好像分身有術，出現於各個角落；頃刻之間，使全城各區都熙熙攘攘起來。一百個這樣的人，比兩千個公民更顯得熱鬧。……他們走家串戶，用門錘叩門，對門的破壞，比狂風暴雨更為嚴重。”⁶¹

孟德斯鳩的這番諷刺，是要說明一件事情：法國人頻繁的社交生活與社交人格全拜這群“走街串巷”的社交文人所賜。沒有人會否認，法國風靡的社交沙龍，對文人風化的“瀰漫成風”作用巨大。喬治·索雷爾精妙地總結為，“18世紀的人一心關注的是能與在上流社會的文明人維持交談。”⁶²

不過，要說明一點，《一論》的注意力都集中在攻擊文人風化的社會效果，至於具體的機制，反倒是《新愛洛伊絲》的序言有簡要而精彩的論述。盧梭指出，文人們借助“人文教育”、閱讀、社交宴會等諸多社會交往的方式，繪聲繪色地向他們的讀者、聆聽者描繪、散播、兜售各種讓人頭腦發熱的學說，以及各種“飄渺虛無的美妙狀態”。⁶³ 文人們的誘惑，致使人們鄙視自己的生活狀態，每個人都“試圖成為我們所不是的人，我們開始相信自己不同於自己所是的樣子，這就是我們變瘋的方式。”⁶⁴

“作家們、文人們、哲學家們，一直嚷嚷著，爲了履行公民的義務，爲了服務你的同類，你必須住在大城市裏；對他們來說，逃離巴黎就是憎恨人類，在他們眼裏，鄉下人根本無足輕重。聽了他們的話，人們就會相信，只有在寄宿學校裏、學士院中，還有晚宴上，才能發現人。”⁶⁵



於是，“都市精緻的品味，宮廷的格言警句，奢侈的佩飾，伊壁鳩魯式的道德”，所有文人推崇的東西都成爲了巴黎民眾與外省風趣之士（wits）競相追逐與模仿的對象。⁶⁶上流社會成爲了其他階層的導師，巴黎成爲了法國的導師，法國成爲了歐洲的導師。⁶⁷一場“高尚趣味”的運動足足造成了一代人的“精神發燒”與“譎妄症”。

“所有等級（estates），一個接一個，都滑向了同一個斜面，故事會、小說、戲劇，一切都在吸引著外省人，所有人都笑話鄉村道德的單純，所有人都在宣揚上流社會的生活方式與快樂：不懂得這些東西，就是一種恥辱，未曾品嚐它們就是一種不幸。”⁶⁸

因此，文人精神已經不只是潛移默化地扭曲風化，而是形成了一股近乎不可抵擋的潮流，“把每個地方的居民都集中到若干點上”⁶⁹，捲入到人與人的相互奴役、強制取消差別的同一化的生產過程，“我們的風化中瀰漫著一種卑下、偽裝的一致性，每個人的思維仿佛都是根據同一個模子鑄造的。”⁷⁰一言以蔽之，到18世紀中葉，文人雅士（wits）的風化已經成爲了“整個法蘭西民族的通性”⁷¹，法國已經是一個虛浮庸俗、千篇一律、毫無敬畏之心的“文人共和國”（republic of men of letters）。⁷²

（二）“風化力”的作用效果：德性的敗壞

首先，我們要說明一個問題，即，盧梭不是一個社會學家，因此並不十分關注文人風化的具體形成機制。在他看來，首要的問題是批判“文人風化”對人們的身體與靈魂的茶毒，用盧梭的話說，是對“德性”的敗壞，至於批判的目的，自然是爲了



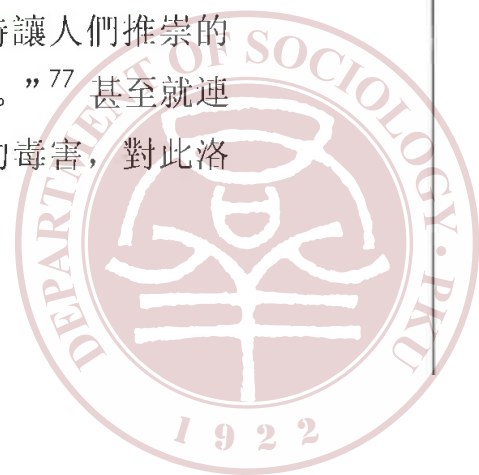
讓人們清醒，以便糾正與救治。其次，筆者以為，盧梭對文人風化敗壞德性的批判，可以分兩個層次來討論：對文人群體本身、對大眾。

1. 文人群體“作繭自縛”。

首先，在文人的社交圈子裏，真正重要的、有價值的是體面的裝飾、優雅的禮貌、妙語連珠、“滿腹經綸”等虛有其表的東西，至於一個人是否有真才實學，是否有崇高的德性是無關緊要的。“我們對機敏才智就慷慨犒賞，對德性卻毫無敬意，漂亮的文章就有千百種獎勵，良好的事蹟卻一無所獲。”⁷³ 用孟德斯鳩的話說，誰掌握了文人雅士的這套玩意兒就受益無窮，“一個通情達理的人，在他們面前反而黯然失色。”⁷⁴

其次，“更細緻入微的考究、更精緻化的品味”，已經把文人的“哲學格調”與相互取悅的社交方式塑造成了一套無孔不入的原則，從思想到身體，從內到外。⁷⁵ 他們“想稍稍挪動一下他的靈魂，把靈魂重新放置到道德秩序之中，都會在各方面遇到不可克服的抵抗力，他們總是被迫維持或者恢復到自己原初的處境。”⁷⁶ 他們唯一的生活方式就是困守在這個固化的模子裏，變著花樣再生產這個模子，在墮落中更加墮落。直到有一天，所有內在的衝突與鬥爭洶湧而出，打碎這個僵化的社會秩序。

第三，如果有人試圖剝奪他們的這種地位，挑戰他們的“模式”與“文化領袖”的地位，他們是絕對不允許的。因此，面對心胸狹隘、自視甚高、名利熏心、碌碌平庸的文人群體，即使最有才華的藝術家（例如，盧梭筆下的伏爾泰），也要“把他們的天才降低到時代的水準，寧願寫一些生時讓人們推崇的流行作品，而不是百年之後讓人推崇的曠世之作。”⁷⁷ 甚至就連崇尚“效用”的英國，都遭到了“文人風化”的毒害，對此洛克曾評價到：



“這種風氣（fashion）一旦瀰漫開來，就形成了氣候，此時如果有人背離了這種風氣，那麼浸淫在風氣中大多數人，就立即會嚷嚷說，那是異端邪說，其實這些人的身價就來自緊密跟隨這種風氣，對此我們不必感到奇怪。”⁷⁸

正所謂“木秀於林，風必摧之”，更何況是文人之風。如果有人勇敢地懷著自己“堅定的靈魂”創作，不肯向流俗低頭，“就會落得貧困潦倒、默默無聞。”⁷⁹ 因此，文人群體就形成了一種可笑的悖謬：文人們越想要高人一等，就越不敢顯示自己的本來面目，越是想成爲“良好品味的裁判者”，就越是陷入流俗不可自拔，成爲輿論的奴隸。所以，在盧梭看來，18世紀輝煌的哲學，已經完全忘記了哲學本有的“淳樸”語言，因爲從事創作的文人的腦子裏全都塞滿了這個世紀虛浮的“小販思想”與“文人調調”。狄德羅在寫給格里姆的信中，曾用寥寥數語描繪了1765年啟蒙文人的忙碌場景：

“形而上學家和詩人的風頭過後，體系物理學家取代了他們；體系物理學家讓位於實驗物理學，後者又讓位於幾何學；幾何學讓位於博物學，博物學又讓位於化學。化學成爲最新的時尚，它與國務、商業、政治、並且首先是農業狂熱一同成爲人們關注的焦點。”⁸⁰

這段話可謂是啟蒙文人的全部活動的縮影。就其主流來說，啟蒙運動的最終結果是“文人風化”取代了“理性”，文人的行爲舉止與思維方式，經過社會化的生產與模仿，成爲了眾人頂禮膜拜，卻又稍縱即逝的東西。這些東西看似“神聖”，其實不過是庸俗潮流的玩弄品而已。



2. 大眾的“狂熱跟風”。

第一、文人的“生活格調”與“高尚趣味”追求成爲了各個階層趨之若鶩的模仿對象，混淆了真正的德性與“看似的德性”

(appear to be virtuous)。盧梭曾多處談到大眾追求生活格調的例子，這裏只消列舉兩個最形象、最生動的例子就足以說明問題：

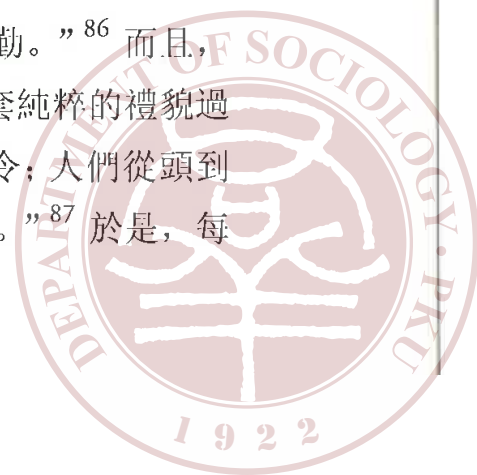
a. 擁有“飾帶皺邊，鑲邊的外套，一個搪瓷的鼻煙壺”“就是了不起的東西”，“認爲擁有這些東西的人就是快樂的，並且爲了獲得這些東西，費盡時間與精力去爭取一種地位”⁸¹；b. “一個鄉村紳士的妻子，認爲操持家計是與她的品位(rank)不配的”⁸²。

至於高尚趣味，盧梭也多處提到；例如，“一個生來適合做織造匠的人渴望成爲詩人”⁸³。最有意思的是，盧梭還提到自己也曾一度“爲這個世紀的成見引誘，相信做研究是一個聰明人唯一值得從事的職業。”⁸⁴就18世紀的這種“狂熱跟風”的氛圍，狄德羅在他的《對自然的解釋》當中寫到：

“當一門科學剛開始時，由於社會上人們對發明家表示極度的敬仰，渴想親自認識一種轟動一時的東西，希望以某種發現來出名，以及抱著同著名人物風向一種頭銜的野心，於是一切人的心思都轉到這方面來了。”⁸⁵

一句話，18世紀虛有其表的東西構成了“文化等級秩序”的基礎，至於德性則可有可無，甚至有害無益。

第二，過度的社交生活造成精神的萎靡與身體的退化。因爲不同年齡的人，不同社會條件的人，都日益捲入到社交生活之中，“從日出到日落，都在煞費苦心相互獻殷勤。”⁸⁶而且，人與人的這種殷切交往(society)已經蛻變爲一套純粹的禮貌過程。“禮貌不斷要求，得體(propriety)不斷命令；人們從頭到腳都要遵從習俗，我們自己的天賦特色無影無蹤。”⁸⁷於是，每



個人都越來越像一個社會生活的奴隸，“變得虛弱、膽小、畏畏縮縮，他那萎靡不振的、柔聲細氣的生活方式完全耗盡了他的體力與勇氣。”⁸⁸

第三、社交生活的一個重要特徵就是“爲了社交而社交”。人，作爲社交人（sociable man），“總是活在自身之外，只在他人的意見中生活，這麼說吧，只能從他人的判斷中得到自身實存的情感。”⁸⁹ 換句話說，社交生活是他的全部快樂，所以在這裏，沒有人介意自己“在跟誰打交道”⁹⁰，只要他在打交道，並且得到掌聲就可以了。至於人與人之間“誠摯的友誼、真正的尊重，深厚的信任”⁹¹ 不再重要了。進一步說，盧梭批判的社交生活是一種“虛假”的社會生活，於“本質的社會”有害無益。因爲在沙龍的社交生活裏，“每個人假裝是爲了其他人的利益或名聲努力，其實只是爲了提高自己的名聲，並且還以犧牲別人的名聲爲代價。”⁹² 正如盧梭在《納爾西斯的前言》所言，文人風化最大的罪惡就是，“瓦解了尊重和仁慈等一切社會聯結個人的紐帶”⁹³，貪圖名利的偽君子和假學者充斥著各個角落，好人與公民無影無蹤。

第六，也是最嚴重問題：人與社會的全面變形悄無聲息、愜意無比，“用花環遮掩了鋼鐵般的枷鎖”⁹⁴。文人風化在不知不覺中“窒息了人們天生的自由情感”，讓人們心儀神往一種流俗的、虛有其表的奴隸狀態。對此，盧梭諷刺到，“快樂的奴隸們，你們引以爲榮的精緻、優雅的品味，都歸功於他們，討人喜歡的性格、文雅（urbane）⁹⁵ 的風化，造就了你們之間這種你來我往、悠閒的關係，也都歸功於他們啊。”⁹⁶

總而言之，這個看似推崇理性，推崇科學與藝術的“啟蒙世紀”，其實最有力的“輿論統治（empire of opinion）”⁹⁷，用17、18世紀的流行的名詞就是“輿論的氣候”⁹⁸。在這種輿論氣候裏，“看似有德性（appear to be virtuous）”才能名利雙收，



所以人們唯一要求保持的狀態就是“社會思考我們，社會替我們思考”⁹⁹，每個人（person）都是透過（per）面具發出的聲音（sona），德性修養之路被橫貫截斷。要從這一籠罩著整個社會的“惡性”鎖鏈中解放自身，幾乎無望，等待他們的只有身心的全面“變形”。作為這種風化的直接受害者，盧梭在《對話錄》中就文人風化的威力做了如下總結，可謂精闢之至：

“自從哲學幫派在一切領導人物的領導下聚集成一個團體，這些領導人物通過他們致力於陰謀的高超技巧，成了公眾輿論的主宰；通過輿論，成了個人聲譽甚至命運的主宰；又通過這些人，成了國家命運的主宰。”¹⁰⁰

（三）再論《一論》的主旨

誠如上文所言，盧梭這篇論文是要著力攻擊點文人風化對人的德性與群體道德的衰敗。因此筆者以為，《一論》以極其磅礴的氣勢與廣闊的歷史視野，旁徵博引，無非是想讓人們意識到文人風化的危害。坦白說，就《一論》的核心問題而言，文中的多數歷史事件只做輔助之用，並不像某些考據研究者們所說的那樣，充滿了“微言大義”。盧梭在《懺悔錄》中評價《一論》是“次序混亂”；《一論》再版之時，盧梭也感歎，自己的盛名竟來自這部“不足道的作品”¹⁰¹；這些都說明了《一論》在盧梭體系中的位置是“序曲”。

當然，《一論》寫作到“第二部分”之時，它的“批判目標”開始稍稍了第一部分的物件。盧梭的視野開始超越文人對人的德性與社會體統的敗壞，因為文人始終是與其他的兩大特權階層，即，資產者與權貴（貴婦人）息息相關的。然而，必須承認，在《一論》文本中，盧梭確實沒有清楚說明這一點，最多也



就是思路出了岔子。例如，“當人們必須不惜一切代價發財致富時，德性會成爲什麼樣子？”，又，“只要權力佔據一邊，啟蒙與智慧佔據另一邊；學者就很好想到偉大的事物，國君（prince）就很少做好事，人民就一直是卑下、腐化與邪惡。”¹⁰² 不過，盧梭就緊隨其後的《納爾西斯的前言》中，倒是澄清了《一論》的“野心”：

“多麼奇怪、多麼毀滅性的社會體統（constitution），富人越來越富，一無所有者分文難得；好人總是難逃苦難；最卑鄙的人總是備受推崇，爲了成爲一個誠實的人，一個人竟然需要拒斥德性！……一切罪惡與其說屬於人，不如說是屬於受到惡劣統治的人。”¹⁰³

後來，在致馬勒塞爾伯的信（1762年1月12日）中，盧梭再次提到，《一論》的目的是揭示“社會體制的全部矛盾”，“暴露我們制度的全部弊端”，“用很簡單的道理說明，人自然是好的，就是因爲這些制度，人才變得邪惡的”。¹⁰⁴ 換句話說，凡是敗壞了人的德性，造成了不公正的社會秩序的東西，都是《一論》或者說盧梭試圖批判的對象，“作爲魔術師的知識份子”、資產者與權貴（貴婦人）統統在此之列。而且，盧梭還爲此“禍及”到了諸多輝煌的古代文明，指出文人在不同時期的毒害。¹⁰⁵ 據此，斯塔羅賓斯基認爲，《一論》，特別是圍繞《一論》的辯論，是針對“惡的系統”¹⁰⁶，這一觀點也頗有幾分道理。

其實，盧梭晚年的《對話錄》最爲清楚地表明瞭他對“惡的系統”的態度。他指出，《一論》等早期著作是要“摧毀魔術般的幻覺，這些幻覺讓我們產生一種愚蠢的崇拜，崇拜那些導致我們不幸的東西，修正那種欺人的評價方式，這種評價方式讓我們尊敬有害的才能、輕視有用的德性。”¹⁰⁷ 不得不說，倘若《一



論》既要批判“文人風化”，同時又要承擔對文明社會“惡的系統”的批判，那只能說，《一論》真是有些“乏力與混亂”。

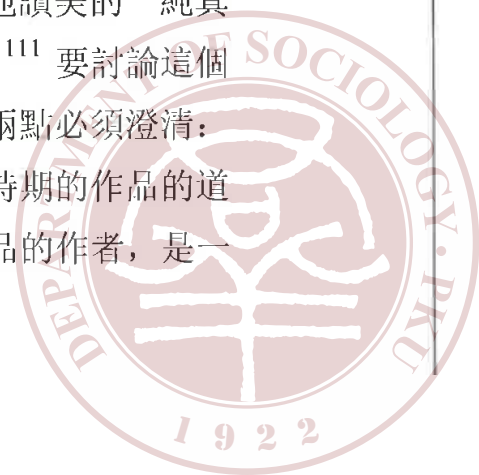
大體而言，筆者更為贊同朗松的判斷。他認為，盧梭在《一論》中“激烈地分離了法國文人和社交界固守的觀念：文明化與德性、奢侈與快樂、啟蒙的擴散與道德的進步”，試圖撼動一種正在確立的新的更愜意、更深刻的支配與奴役秩序。¹⁰⁸ 筆者以為，盧梭在文明社會的“morals”與社會健康的“morality”、在“社交人”（sociable man）與“社會人”（social man）之間劃下了一條涇渭分明的界線；借用盧梭在《二論》中的一個詞說，《一論》就是對“社會交往的精神”（spirit of society）¹⁰⁹ 的批判。至於劃下這條界線的目的是什麼，正是下文要討論的核心問題。

三 過渡討論：盧梭的“社會神義論”

（一）批判止於文明社會的“流毒”

盧梭的研究者都必須回答一個問題，即，盧梭是一個顛覆文明社會的革命思想家嗎？不是。的確，如數不勝數的研究者所言，盧梭是要與他的時代決裂，在《懺悔錄》中，盧梭自己也提到在《一論》前後，他就萌發了與之決裂的意志。¹¹⁰ 而且，盧梭也確實在《一論》以及其他作品中，表達了他對斯巴達、共和時期的羅馬等德性時代的追溯，以及對“太古時代的回憶”。然而，這是否就像列奧·斯特勞斯派的學者們宣稱的那樣，他要否定社會既有的一切建制和社會關係，重新回歸到他讚美的“純真無邪”的自然狀態，或者是斯巴達的公民成邦呢？¹¹¹ 要討論這個至關重要、也頗具爭議的問題，筆者以為，以下兩點必須澄清：

第一，必須注意盧梭在《懺悔錄》中就巴黎時期的作品的道德立場與情緒的說明。盧梭坦承，巴黎時期的作品的作者，是一



個對巴黎的不公正秩序義憤填膺的“旁觀者”¹¹²。在《一論》中，盧梭就承認自己是以“法布里修斯的面目”（*prosopopeia of Fabricius*）或者說一個嚴格的“道德人格在說話”¹¹³。因此，我們不能根據，諸如“我寧可看到人們在田野裏吃草，也不願看到他們在城市中互相吞噬”之類的憤怒言論，¹¹⁴就直接推論盧梭持有一種極端的革命立場。盧梭在《對話錄》也借“法國人”之口說明了這一點，“我發現他對德性、自由、秩序十分熱衷，以至於這種熱情引領著他超越了目標。”¹¹⁵這是研究者在閱讀盧梭的著作時需要特別小心的地方。盧梭自己就曾告誡讀者，“我在巴黎完成的作品確實是滿篇怒氣，這種怒氣在鄉村完成的第一部作品¹¹⁶中就沒有了。對懂得如何觀察的人來說，這一點具有關鍵意義。”¹¹⁷因此研究者應當小心剔除盧梭著作字裏行間的怒氣，盧梭對巴黎社會（社交界）的憎恨，並不意味著他憎恨一切社會形式，或者憎恨社會本身，更不意味著他要革“社會”的命。即便針對巴黎社會，盧梭也明確說明他“沒有倡議推翻現存的社會”¹¹⁸。據此，朗松認為，盧梭其實是“最不革命的人”¹¹⁹；筆者深為贊同這一觀點。下文還會進一步證明之。

第二、必須承認，不論是《一論》，還是《二論》，盧梭都全面批判了文明社會的“歪風邪氣”與人的德性的墮落，用盧梭的話說，“文明社會的無序已經混淆了德性與罪惡。”¹²⁰然而，盧梭並沒有說要摧毀社會：

“那麼，到底該怎麼辦？必須摧毀社會，消滅你的東西與我的東西，讓人回到森林與熊一起居住嗎？這是以與我意見相左之人的風格得出的結論，對此，我寧願預先提出來，同時也把得出這個結論的羞恥留給他們。”¹²¹

就同時代那些主張返回森林，返回祖先純真無邪時代當的人，盧梭讚揚他們。然而，他很清楚，這些人的做法不過是反



歷史、反現實的夢幻而已。就歷史之於人類的必然性，盧梭寫到，“至於與我一樣的人，他們原初的淳樸已經讓激情永久破壞了，他們再也不能依靠草料與橡實為食物，也不能沒有各種法律與首領。”¹²² 這就是說，盧梭在《一論》與《二論》中的總體批判，只是就“道理”與“批判”而言，指出文明社會的弊端。他從沒有說過，要推到現實社會，重建一個“理想社會”或者回到自然狀態。筆者以為，盧梭《二論》之前的作品的任務止步於批判“流毒”而已，用盧梭自己的話說，

“以自然狀態的各種正確的東西，來衡量一切政府的利與弊，揭示迄今為止不平等的種種偽裝，並根據這些政府的本性，揭示不平等在未來千百年可能的種種偽裝。”¹²³

（二）否定社會的自然正當，確立社會“善惡同體”的性質

自《一論》開始，盧梭至始至終都堅持一種觀點：人類長期以來的罪惡與敗壞，是人類自作自受的結果，與神意無關。在致伏爾泰論里斯本地震的“神義論”問題的信中，盧梭明言，“我認為，人們只能在人，自由、完善的、因而敗壞的人身上，找尋一切人世的罪惡（moral evil）的根源，…大多數身體的罪惡也都是我們自作孽。”¹²⁴ 問題是，人類何以能力偏離大自然規定的道路，“從蒙恩中墮落”（fall from grace），入了邪魔之道呢？這一切都是因為人的“完善的可能性”（perfectibility）；準確地說，是社會引誘人們濫用了這種“自然稟賦”，讓人具有了一種不同於其他動物的自我提升的能力，同時也正是這一種完善的可能性引誘人類走入了邪道。



同時，盧梭認為，人類自我拯救的唯一可能，就是正確運用這種完善的可能性。不過，這一任務不是上帝的義務，而是人類自己的義務，需要人類自己去改造“社會”。盧梭在回復費羅波里斯（Philopolis）的信中寫到：

“社會之於人類是自然的，就如衰老之於個人是自然的一樣，各個民族都需要藝術、法律和政府，就如老人需要拐杖。唯一的區別就是，社會這種老年狀態，不是如你所言，直接來自人類的本性，而是如我所證明的，是在外部環境的助力下造成的，這些外部環境可能會出現，也可能不會出現，或者至少遲早會出現，因而加速或者延緩這一進程。因為其中大量的環境甚至都依賴於人們的意志，出於嚴格對稱的緣故，我不得不假設，個人有力量加速他的衰老，就如人類有力量延緩他的衰老。既然社會狀態有一個終極的大限，而人有力量加快或者延緩這個大限，那麼很有必要向他們說明，推進地這麼快是危險的，以及他們認定為是人類的完善的那種狀況，其實是痛苦。”¹²⁵

因此，儘管盧梭認為，是人自己的力量造成自己的罪惡與墮落，但他同時也認為只有這種力量能夠自我拯救。就盧梭這一“悖謬”，凱西爾教授有精要的解讀；他認為，盧梭的意思是說，“現存社會結構給人類造成的創傷，不可能因為銷毀了留下創傷的器械而癒合。我們必須放眼遠方；我們不是要攻擊這種器械，而是要討伐操縱這種器械的手。”¹²⁶ 進而言之，討伐的目的不是要拋棄這種器械，而是要把濫用器械的手除掉，以便於重新利用這個器械。“在目前的形式之下，社會已給人類造成了最為嚴重的傷害；但也只有社會才能，而且應該治癒這些創傷。”¹²⁷ 其實，《愛彌爾》詭異的教育方式，恰恰就反映了



盧梭的這一終極目標，盧梭要求在文明社會之外對愛彌爾施行教育，因為只有這樣，愛彌爾“才能在唯一真實的意義上，為著社會而受教育。”¹²⁸

就這樣，盧梭就把傳統的神義論問題帶出了“形而上學”與“神學”的領域，成為了社會科學的核心問題。正是盧梭確立了“人類必須成為自己的救世主”的社會義務感，為人類社會的自我改造奠定了知性基礎，“為用社會學的希望取代神學的絕望拓開了道路。”¹²⁹這就是盧梭的神義論或者說“社會神義論”的實質。就此盧梭在《日內瓦手稿》中寫到：

“千萬不要以為我們就沒有德性與快樂了，千萬不要以為上天讓我們無可救藥地在人類的敗壞眾沉淪；讓我們努力從罪惡本身之中，汲取治療罪惡的方法。如果可能的話，通過新的結合（association），讓我們糾正一種普遍結合的缺乏。”¹³⁰

至於如何實現人類的自我拯救，或者說，如何讓人們正確使用這種“完善的可能性”，盡可能恢復人的“德性”與正義的社會秩序？盧梭的解決方案第一步是，首先要說清“道理”（Reason）或者說“法”（law），確立一個普遍的匡正標準。其實這一工作，之前很多人都在做了，只是盧梭不甚滿意，因為他們確立的“法”都是不徹底的。

這裏，就盧梭對孟德斯鳩的“法”的批評做一簡要評述，來說明盧梭的“法”的意思。孟德斯鳩在《論法的精神》的前言中寫到，“我首先研究了人；我相信，在法律與民風（mores）的無限多樣性之中，人們並不只是跟隨他們的幻覺（fancies）走的。”¹³¹孟德斯鳩的“社會類型學”與“歷史學”相結合的研究，是要證明“一切存在物都有法”，而且這些法都是“源自事



物本性（nature of things）的必然關係”。據此推理，人世的“實定法”或者說人與人相處的“法”也是一種“自成一體的法”，有其自身的必然性。“為某一個民族制定的法律應該是為這個民族量身打造的，不可能某個民族的法律能夠適合於另一個民族。”¹³² 因此，孟德斯鳩的“社會科學”研究的結果就是：

“我的著作不是要非難任何國家已經建立的東西，每個民族（nation）都能在這本書中發現自己的基本準則得以確立的原因，而且根據這些原因，人們能自然而然地得出一個結果，只有天生就夠幸運有能力探索一個國家的整個國體（constitution）的人，只有他們，才能建議改制。……

人們看到了原有的弊病，也看到了改正的方法，但是人們也看到了改正方法本身的弊病。如果人們害怕事情變得更糟，就讓疾病維持現狀；如果人們對更好的改正方法有所懷疑，那就讓已經好的維持現狀。”¹³³

孟德斯鳩的“社會研究”的確證明瞭社會法則的力量，然而他也認可了社會既有的制度和結構的必然性與“自然法”之間的本質關聯。因此，儘管盧梭對孟德斯鳩的“社會類型學研究”與“歷史意識”頗為讚賞，然而他並不同意孟德斯鳩把社會與歷史的必然性或者說“民族總體精神”與法相等同。至於格勞修斯等人直接承認事實就是“法”的主張，盧梭更是深惡痛絕。在《社會契約論》中，盧梭就批判格勞修斯與亞里斯多德，認為他們把一切“變態（abnormal）”的社會必然性都當做是“正常的（normal）”或正當的，混淆了事實與正當。¹³⁴ 在道理的問題上，盧梭是“要麼全是，要麼就不要（all or nothing）”。



(三) 盧梭的理想人格與理想社會是以自然為基礎與模範， 統合必然的社會要素

盧梭認為，首先必須按照“道理”來說明，如何正確使用人類自己的潛能，才能為一個有德性的人與一個健康的社會確立基礎。那麼，這是否意味著，以一個“浪漫的天上王國”來通盤否定“地上的王國”，這個問題一直是盧梭研究者頗有爭論的地方。盧梭在致馬勒塞爾伯的信（1762年1月12日）中似乎有過類似的想法：

“隨著閱歷日漸加深，我一點一點地失去了尋找它（按：情感生活與英雄德性）的希望，也隨之喪失了尋找它的熱情。我為我遭受的、親眼目睹的不公正感到憤怒，也經常為拖拽我的各種強制事務與範例的無序而苦惱，因此我逐漸鄙棄我的時代與同時代人，覺得在他們中間，我不可能找到能一種讓我的心滿足的處境，漸漸地我脫離了眾人的社會，在我的想像中為自己造就了另一個社會。”¹³⁵

這一段，我們明顯可以看到盧梭在“現存的社會”與“理想的社會”之間的區分。然而，是否如一些研究者所說，自然狀態、黃金時代或者斯巴達城邦，就是盧梭全部的理想呢？不然。筆者以為，盧梭的“想像造就”，是以對“人性的當前狀態”的細緻考察為基礎的，通過“對人、對人的自然能力以及諸種能力的歷時發展的嚴肅研究”，在事物“當前的構成”中，剝離“神聖意志所做的事情與人的技藝矯揉造作所做的事情。”¹³⁶ 正是通過這種辦法，盧梭充分肯定了，大自然規定的自然屬性，以及與自然相契合的、必要的社會性，堅持它們都是“未來的社會建設”的基礎。至於那些多餘的、敗壞的社會性，盧梭說到，“奮



力驅逐意見、成見以及一切做作的激情，運送那些值得居住在這些自然的庇護所中的人於其間。”¹³⁷

換而言之，盧梭是要挖掘和拯救現存社會中隱藏的、被遮蔽的、與自然不矛盾的“有序社會狀態”，盡可能地保持、培育與伸張。用盧梭在《二論》前言中的話說，“掃清大廈周圍的塵土和沙礫，人們才能看到大廈建設不可動搖的地基，才會學著去尊重它的基礎。”¹³⁸ 所以說，不論是“自然狀態”、“黃金時代”還是“公民城邦”，並不像一些研究者所說的那樣，是盧梭的多個“烏托邦”。相反，沒有哪一個是盧梭幻想的烏托邦，恰恰相反，它們構成了盧梭總體計劃的自然要素與文化要素，用以克服與匡正市民社會的變態與人的變形。因此，問題是如何實現自然要素與真正有益的文化要素的結合。考慮到這一問題造成的混亂程度，這裏有必要再多說兩點：

第一、就自然狀態而言，儘管盧梭極力讚揚原始人的“自然”，但盧梭比任何人都明白，也說得很明白，純粹的自然之路早已經封死。其實，《二論》剛出版，伏爾泰以“回歸自然”來諷刺盧梭，“讀完你的書，我們不禁萌生用四條腿爬行的欲望。”¹³⁹ 對此，盧梭在1755年9月1日的回信中，做了明確答復，“……返回自然，這樣一個奇跡，如此宏偉，又如此有害，只有上帝一個人有可能完成它，只有魔鬼才想這麼做。”¹⁴⁰ 其實，盧梭之所以訴諸自然狀態，既是為了批判文明社會的扭曲，也是為了文明社會的改造。用康得的話說，“盧梭從根本上說並不想人類重新退回到自然狀態中去，而只會是站在他自己現在所處的階段上去回顧過去。”¹⁴¹

第二、至於“純粹”的斯巴達城邦，盧梭在《愛彌兒》開篇就表明了自己的態度：“公共教育已經不存在，也不可能再存在，因為沒有祖國（fatherland）的地方，就不可能再有公民。祖國與公民，這兩個詞，應當從現代語言中刪除。”¹⁴² 現代政治的



問題，根本不可能是一個城邦問題，而盧梭的任務是盡可能在現代人的構成之中，確立“國家人”(stateman)的品質，讓他在國家的問題上，能夠像“城邦人”(citizen)一樣行動。

(四) 既主張道理的正當性、又承認事實的必然性

道理終歸是道理，盧梭畢竟不是加爾文，他並不要求“每個俗人都成爲僧侶”。或許純粹理性讓盧梭“怒火中燒”，但實踐理性卻告訴他，不能像路德一樣老想著“用地獄之火來焚燒這個世界”。所以，盧梭只是要求人們不應忘記，道理應該成爲一個基準，同時面對著堅硬的事實，盧梭也不可能不顧及它“不以個人的意志爲轉移”的社會必然性。實際上，在盧梭的著作之中，我們始終都能清楚感覺到，他在法的內在正當與外在必然性之間，在“自然正當”與“經驗有效性”之間充滿了緊張。盧梭自己很爲之糾結，但他從來沒有打斷過二者之間的緊張關係。因爲在“文人”與“普遍理論”大行其道的時代，“偏執一方”的做法時刻都有可能導致暴政的危險，這一點盧梭比誰都清楚。

早在就《一論》的問題，與波蘭國王論戰時，盧梭已經表明了他對文明社會的既成事實的態度：

“從來沒有一個民族，已經敗壞，卻還知道如何返回德性。期望摧毀罪惡的源泉，這是徒勞的；……要讓人們返回最初的平等，重新成爲純真無邪的持有者與一切德性的源泉，更是徒勞；他們的心靈一旦敗壞，就永遠是那樣子；除了一場大革命，無藥可救，然而大革命的傷害程度與可能醫治罪惡的危險程度幾乎一樣大。”¹⁴³

從這一段我們知道，盧梭的現實關懷根本不是一場大革命，而是如何就具體的疾病對症下藥，讓“還好的不要變壞”，讓



已經敗壞的民族如何“盡可能利用自身現有的條件不要變得更壞。”¹⁴⁴ 就如上文所言，訴諸自然狀態、黃金時代、斯巴達城邦的目的就在於此。盧梭在《對話錄》（第三次對話）有一段簡明扼要的論述，清楚說明了這一點：

“人的自然不會逆轉，一旦人遠離了純真無邪和平等的時代，就永遠不可能恢復。這也是他最強調的一條原理。因此，他的目標不可能是讓人口眾多的民族或者國家返回他們原初的純樸（first simplicity），如果可能的話，只是阻止另一些民族的前進步伐，一直以來，這些民族的小規模和處境都讓它們免於快速邁向社會的完善和人類的退化。……摧毀現有的制度僅僅是去除了麻醉藥，各種惡性還在，而且是以掠奪替換腐敗而已。”¹⁴⁵

據此，筆者以為，一些研究者沒有意識到，盧梭在道理與事實之間保持的緊張關係，就武斷地說盧梭的著作前後不一，因此他們的論斷大可不必當真。然而他們這些人在這個問題上引發的混亂著實不小，這也是今天的“盧梭研究”一團糟的原因。這裏不妨可以舉五個例子，來清楚地說明盧梭對現存社會的立場，以及盧梭的“社會—歷史”意識。

1. 法國問題。盧梭認為，就法國等病入膏肓的文明國家的“當前狀態”而言，“當疾病無法治癒之時，醫生更多是根據病人的脾氣，而不是病人的需要來減輕和改進他的藥方。明智的立法者（Legislators）都應該模仿醫生的審慎；就生病的民族而言，既然他們不能再採用最卓越的政治體（polity），立法者們至少應該像梭倫一樣，給他們能容忍的最好的政治體。”¹⁴⁶ 對這些國家來說，“問題不再是與人為善，而只是讓他們分心不要作惡”，因此盧梭才說，路易十四建立各種學士院、大



學的政治舉動，“甚至是爲了人民的利益。”¹⁴⁷這是因爲，對榮譽的渴望與顧忌，至少可以遏制文人—哲學家們不敢任意去做或者頌揚傷風敗德的行爲。後來，盧梭又在寫給伏爾泰這位文人代表的一封信當中（1755年9月10日），就法國的現狀做了如是評價：“如今罪惡已經鋪天蓋地，以至於爲了防止罪惡變得更糟，人們很需要那些導致了罪惡的原因，這麼說吧，必須把刀留在裏面，因爲害怕一旦拔出來，他就要斷氣。”¹⁴⁸

2. 《新愛洛漪絲》的寫作。這本書是專門寫給“大城市”與“敗壞的民族”的。按盧梭的說法，“純潔的少女”對他這本小說是不屑一顧，但這本小說對“生活放蕩、但保留著少許對誠實的熱愛”的婦女或許有用。¹⁴⁹因爲盧梭覺得，在這些罪惡累累的地方，“如果人們還試圖就公共風化做一些改革，必須從家庭的風化開始，這絕對要依靠那些父母親。”¹⁵⁰可行的方法，是用一個與這些墮落的人類似的案例¹⁵¹，即，一個違背了德性的少女“迷途知返”成了一個堅貞的妻子（于麗）的例子，以此爲榜樣教化“于麗周圍的每一個人，讓她們都變成於麗”¹⁵²。盧梭相信，“只要矯正了單這一個弊端，很快能引起一場普遍的改革；自然很快就能重新伸張它的所有正當權利。讓女人再次成爲母親，男人不久就會再次成爲父親與丈夫。”¹⁵³
3. 日內瓦與戲劇。盧梭在《二論》的獻詞中曾告誡日內瓦人，“至於你們，你們的快樂是完整的，你們只需享用它即可；爲了成爲了完全快樂的人，你們需要的全部就是懂得如何滿足現狀。”¹⁵⁴因此，就當時“文人—哲學家”（達朗貝爾等人）要把戲劇輸入日內瓦的做法，盧梭極爲憤怒，稱它們是“不斷擾亂公共安寧的、亂吠



的動物”。盧梭告誡說，“最為重要，也是我最後的一個忠告，千萬當心那些惡意的解釋和有毒的言論，因為他們的隱秘動機要比他們進行的行動還要危險。”¹⁵⁵ 因此，盧梭《致達朗貝爾論戲劇的信》不是要全盤否定戲劇本身，而是說民風淳樸的日內瓦不需要戲劇，它需要的是“集體歡樂”的藝術形式。

4. 科西嘉的立法。在《懺悔錄》中，盧梭曾對科西嘉這個“歐洲唯一可以立法的國家”¹⁵⁶ 讚賞有加。就它的立法事務，盧梭談到，認為“我越是沉思這項事業，……我就越感到有必要走到跟前去研究要為之立法的民族、它定居的地域以及一切立法必須瞭解的條件。”¹⁵⁷ 也就是說，一個社會如何治理或者用藥，都要通過細緻考察不同民族的風化、歷史、氣候、地域大小等“民族總體精神”來確定，而不是一套整齊劃一的“自然法”就能解決的。
5. 波蘭問題。盧梭對科西嘉與波蘭截然不同的態度，也體現了他對孟德斯鳩的“民族總體精神”的重視。在《治理波蘭的思考》一文（尤其是第六點）中，盧梭對廢除波蘭的農奴制度問題上表現出極大的謹慎。儘管盧梭一直主張，農奴與農奴主都是平等自由的，“是與主人一樣的人”，然而他並不贊成立刻廢除波蘭的農奴制。在盧梭看來，廢奴是一件“魯莽、危險、必須三思後行的事業”；這項事業需要足夠的時間把“即將獲得解放的農奴培養成值得自由、能夠容忍自由的人”。¹⁵⁸ 至於其中的原因也不難理解，用盧梭本人的話說，即：

“我所擔心的不僅是主人們錯誤理解了自己的利益、自負心與成見。這一障礙一瞧便知，我更加擔心的是農奴



的邪惡與怯懦。自由潤人心肺，但很難消化；它需要很健康的胃才能忍耐它。……他們（指農奴）軟弱的靈魂是激情的奴隸，而這些激情是必須消滅的，這些靈魂害怕自由，甚於害怕奴役百倍；他們滿懷恐懼地逃離自由，視自由為壓垮他們的重擔。”¹⁵⁹

小結：去偽存真、夯實社會的自然基礎

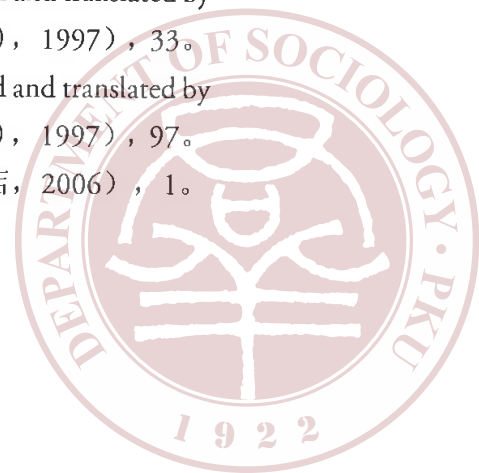
根據以上論述，我們做一小結。大體而言，盧梭是一個既密切關注現實，又不肯在道理上與現實做一絲妥協的人；他是一個既清楚認識到現實的必然性，又拒絕承認這種必然性具有正當性的人；他是一個教導人類如何正確發展人的自然，正確使用人類已有的文化成果，實現“自然與文化”的統一的人，這是日益虛無、虛偽、流蕩的現代文化必須正視的道路。

盧梭的使命是盡可能為現在的文明人與未來文明的人，帶回良好的德性與民風（mores）。至於他的方法則是道理與事實雙管齊下，不偏執一端。的確，他的道理是一種激進的理想，即，“糾正人類的制度，把這些制度奠定在不可動搖的基礎之上，預防這些制度可能引發的無序，讓那些似乎可能給人類帶來徹底苦難的辦法，來促成人類的快樂。”¹⁶⁰ 然而，他的實際行動，卻是謹小慎微，與同時代的文人“莽撞”的改革主張形成了涇渭分明。¹⁶¹ 一句話，筆者以為，在對正當的堅持與對事實的審慎之間並沒有什麼不可調和矛盾；而且恰恰是二者之間繃緊的關係，成就了盧梭一個承前啟後的大思想家的地位。



注釋

- 1 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 295.
- 2 Gustave Lanson, *The unity of Jean-Jacques Rousseau's thought*, in *Jean-Jacques Rousseau: Critical assessments of leading political philosophers* (London: Routledge Press, 2006), 15.
- 3 盧梭，《懺悔錄》，黎星、範希衡譯，（北京：商務印書館，1986），454，620。
- 4 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 233.
- 5 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 233.
- 6 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 309.
- 7 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 317.
- 8 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 536–537.
- 9 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），97。
- 10 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），26–27。
- 11 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），33。
- 12 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），97。
- 13 蒙田，《雷蒙·塞邦贊》，馬振騁譯（上海：三聯書店，2006），1。



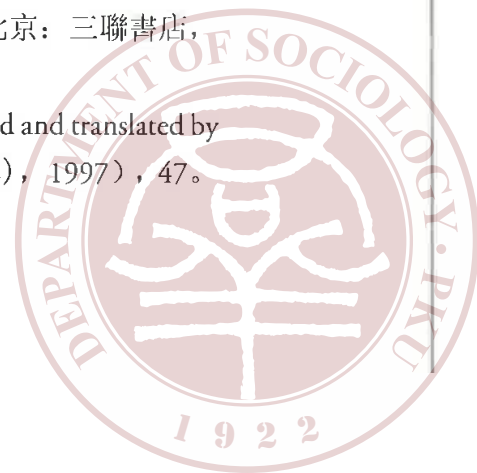
- 14 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 16–17.
- 15 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 35.
- 16 蒙田, 《雷蒙·塞邦贊》, 馬振騁譯(上海: 三聯書店, 2006), 2.
- 17 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 26.
- 18 Leo Strauss, *On the Intention of Rousseau*, in *Jean-Jacques Rousseau: Critical assessments of leading political philosophers* (London: Routledge Press, 2006), 1.
- 19 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 5.
- 20 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 33.
- 21 蒙田, 《雷蒙·塞邦贊》, 馬振騁譯(上海: 三聯書店, 2006), 103–126 (《雷蒙·塞邦贊》第六章: “哲學是一首詭辯的詩”); 孟德斯鳩, 《波斯人信劄》, 梁守鏘譯(北京: 商務印書館, 2006), 198–201.
- 22 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 16.
- 23 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 65, 97.
- 24 喬治·索雷爾, 《進步的幻象》, 呂文江譯(上海: 上海人民出版社, 2003), 164.
- 25 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 43.
- 26 韋伯, 《民族國家與經濟政策》, 甘陽等譯(北京: 三聯書店, 1997), 31.
- 27 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 6.
- 28 參見盧梭引用蒙田的注釋, Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 8–9. 盧梭沒有注明此句的出處, 筆者也沒能考證之, 不過在《蒙田隨筆全集》(下卷)中有類似的話, 參見蒙田, 《蒙田隨筆全集》, 潘麗珍等譯(南京: 譯林出版社, 1996), 162. 此處譯文仍以盧梭《一論》的引文為準。



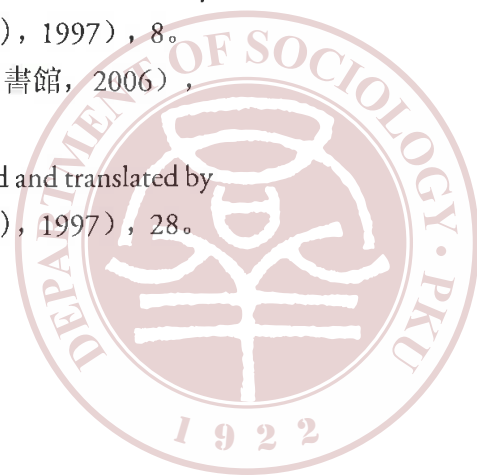
- 29 蒙田，《雷蒙·塞邦贊》，馬振騁譯（上海：三聯書店，2006），105。
- 30 喬治·索雷爾，《進步的幻象》，呂文江譯（上海：上海人民出版社，2003），162-163，165-166。這一判斷也散見於盧梭的文獻之中，“正因為活字印刷術與我們的廣泛引用，霍布斯與斯賓諾莎之流的危險遐想得以永久流傳”；“君主總是出於自身的利益支持科學與藝術”，形成新的統治同盟。相對而言，盧梭更看重第一個因素，因為它與文人“出人頭地”的扭曲心理更為契合，這一點本節第三點會做進一步的討論。參見Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），25-26，51。
- 31 喬治·索雷爾，《進步的幻象》，呂文江譯（上海：上海人民出版社，2003），164。
- 32 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 587. Fanaticism一詞本義是指一種對神殿與神廟的狂熱，有執迷的信仰與狂熱的精神狀態兩層意思，權且譯作“狂熱盲信”。
- 33 盧梭，《論科學與藝術》，何兆武譯（北京：商務印書館，1963），3。
- 34 托克維爾，《舊制度與大革命》，馮棠譯（北京：商務印書館，1992），175-176。
- 35 托克維爾，《舊制度與大革命》，馮棠譯（北京：商務印書館，1992），174-175。
- 36 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），17。
下文還要就他們如何混淆視聽做進一步的論述。
- 37 孟德斯鳩於1755年逝世。這句悼詞轉引自喬治·索雷爾，《進步的幻象》，呂文江譯（上海：上海人民出版社，2003），164。
- 38 伏爾泰，《哲學通信》，高達觀等譯（上海：上海世紀出版集團，2005），130-131。
- 39 盧梭，《論科學與藝術》，何兆武譯（北京：商務印書館，1963），3。
- 40 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），25。
- 41 格里姆，《文學通訊集》，第IV卷，69頁；轉引自卡爾·貝克爾，《18世紀哲學家的天城》，何兆武譯（北京：三聯書店，2001），39-40。
- 42 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），6。



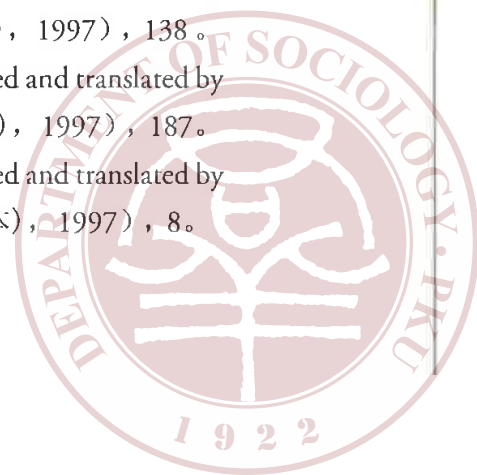
- 43 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 99.
- 44 孟德斯鳩, 《波斯人信劄》, 梁守鏘譯(北京: 商務印書館, 2006), 285。
- 45 孟德斯鳩, 《波斯人信劄》, 梁守鏘譯(北京: 商務印書館, 2006), 109-110。
- 46 孟德斯鳩, 《波斯人信劄》, 梁守鏘譯(北京: 商務印書館, 2006), 95-96。
- 47 Hobbes, *levianthan*, edited by Richard Tuck (北京: 中國政法大學出版社), 72-73。
- 48 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 572.
- 49 孟德斯鳩, 《波斯人信劄》, 梁守鏘譯(北京: 商務印書館, 2006), 97。
- 50 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 99-100。
- 51 蒙田, 《雷蒙·塞邦贊》, 馬振騁譯(上海: 三聯書店, 2006), 72。
- 52 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 25。
- 53 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 18。
- 54 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 102。
- 55 比如盧梭的“死敵”格里姆。按《懺悔錄》的說法, 格里姆在任何場合都不會放過傳播他的教義(doctrine)的機會, 即“人惟一的義務就是在一切事情上都隨心所欲。”參見盧梭, 《懺悔錄》, 黎星、範希衡譯, (北京: 商務印書館, 1986), 579。
- 56 霍爾巴赫, 《袖珍神學》, 單志澄, 周以寧譯(北京: 商務印書館, 1972), 1。著重號為筆者所加。
- 57 卡爾·貝克爾, 《18世紀哲學家的天城》, 何兆武譯(北京: 三聯書店, 2001), 40-42。
- 58 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 47。



- 59 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 43-44.
- 60 托克維爾, 《舊制度與大革命》, 馮棠譯(北京: 商務印書館, 1992), 182.
- 61 孟德斯鳩, 《波斯人信劄》, 梁守鏘譯(北京: 商務印書館, 2006), 164-165.
- 62 喬治·索雷爾, 《進步的幻象》, 呂文江譯(上海: 上海人民出版社, 2003), 185.
- 63 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 13-16. 另外, 《舊制度與大革命》(第二卷第八章)也有關於教育與生活方式對造成法國人“彼此最為相似”的討論。參見托克維爾, 《舊制度與大革命》, 馮棠譯(北京: 商務印書館, 1992), 116-120.
- 64 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 15.
- 65 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 14.
- 66 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 14, 16.
- 67 伏爾泰是“法國是歐洲的導師”的堅定鼓吹者。他在《路易十四時代》中寫到, “在修辭, 詩歌, 文學, 道德倫理以及供人娛樂消遣的書籍等方面, 法國人在歐洲卻是法則的制訂者”, 以至於“法國的語言成了歐洲的語言”, 路易十四宮廷的高尚情趣、文明禮貌與社交精神成爲了整個歐洲的模範。參見伏爾泰, 《路易十四時代》, 吳模信譯(北京: 商務印書館, 1982), 7, 465, 483, 486.
- 68 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 14.
- 69 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 14.
- 70 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 8.
- 71 孟德斯鳩, 《波斯人信劄》, 梁守鏘譯(北京: 商務印書館, 2006), 114.
- 72 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 28.



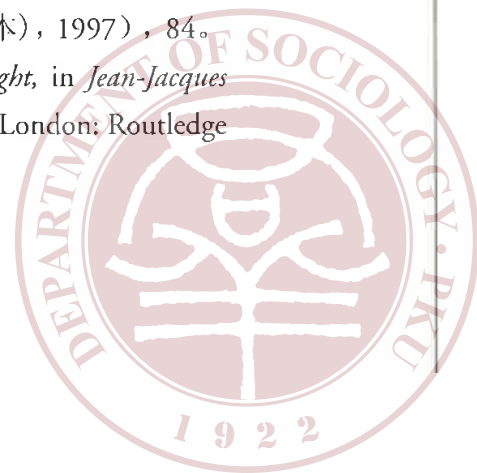
- 73 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 23.
- 74 孟德斯鳩, 《波斯人信劄》, 梁守鏘譯(北京: 商務印書館, 2006), 156。
- 75 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 8.
- 76 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 13.
- 77 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 19.
- 78 Locke, *Some Thoughts concerning Education*, edited by John W. and Jean S. Yolton, (Oxford: Clarendon Press, 1988), 157.
- 79 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 20.
- 80 狄德羅, 《全集》, 第6卷, 第474-475頁; 轉引自喬治·索雷爾, 《進步的幻象》, 呂文江譯(上海: 上海人民出版社, 2003), 186-187。
- 81 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 46.
- 82 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 14.
- 83 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 27.
- 84 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 94.
- 85 狄德羅, 《狄德羅哲學選集》, 江天驥、陳修齋、王太慶譯(北京: 商務印書館, 1983), 55-56。
- 86 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 9.
- 87 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 8.
- 88 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 138。
- 89 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 187。
- 90 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 8。



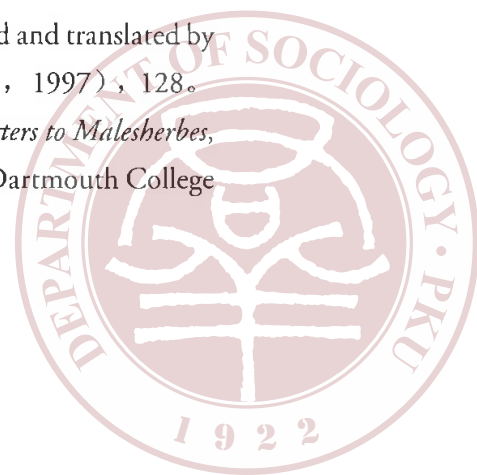
- 91 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 8.
- 92 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 100.
- 93 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 99.
- 94 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 6.
- 95 Urbane一詞同時還有都市的意思, 隱含了盧梭對邪惡的都市風化(Urban morals)的批評, 參見Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 95.
- 96 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 7.
- 97 盧梭在《致達朗貝論戲劇的信》中說, “我知道只有三種工具能夠影響一個民族的風化: 法律的力量, 輿論的統治, 快感的感染力。”按: 輿論, 古語是指車夫走卒等人的意見, 用來對譯public opinion再合適不過。
- 98 卡爾·貝克爾, 《18世紀哲學家的天城》, 何兆武譯(北京: 三聯書店, 2001), 15.
- 99 凱西勒, 《盧梭問題》, 彼得·蓋伊編, 王春華譯(南京: 譯林出版社, 2009), 40.
- 100 盧梭, 《盧梭評判讓-雅克》, 袁樹仁譯(上海: 上海人民出版社, 2007), 288.
- 101 盧梭, 《論科學與藝術》, 何兆武譯(北京: 商務印書館, 1959)。
- 102 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 27.
- 103 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 101.
- 104 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 575.
- 105 當代研究者對《一論》的理解頗受列奧·斯特勞斯學派的毒害, 多數認為《一論》的全部目的就是要顛覆現代“文明社會”。例如, 吳增定教授就認為, “盧梭甚至不是返回古代的城邦, 而是要返回到一切前文明的‘幸福無知’的野蠻時代。”不得不說, 這與盧梭的“自然狀態一去不復返”的本義相去甚遠, 因此類似的言論大可不必當真。參



- 見吳增定，《有朽者的不朽：現代政治哲學的歷史意識》，載於《現代政治與自然》（上海：上海人民出版社，2003），277。
- 106 讓·斯塔羅賓斯基，《盧梭的〈論人類不平等的起源與基礎〉》，載於《盧梭的蘇格拉底主義》（北京：華夏出版社，2005），17。
- 107 Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1990), 213.
- 108 Gustave Lanson, *The unity of Jean-Jacques Rousseau's thought*, in *Jean-Jacques Rousseau: Critical assessments of leading political philosophers* (London: Routledge Press, 2006), 15–16.
- 109 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），187。
- 110 盧梭，《懺悔錄》，黎星、範希衡譯，（北京：商務印書館，1986），439。
- 111 列奧·斯特勞斯，《自然權利與歷史》，彭剛譯（北京：三聯書店，2006），258–260。
- 112 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 415.
- 113 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 295, 575.
- 114 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），201。
- 115 Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1990), 211.
- 116 指《致達朗貝論戲劇的信》。
- 117 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 420。另外，在《懺悔錄》第八卷盧梭也提到“自己最早期的著作充滿憤怒與壞脾氣”。參見同上，309頁。
- 118 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch（北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），84。
- 119 Gustave Lanson, *The unity of Jean-Jacques Rousseau's thought*, in *Jean-Jacques Rousseau: Critical assessments of leading political philosophers* (London: Routledge Press, 2006), 25.



- 120 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 81.
- 121 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 203.
- 122 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 203.
- 123 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 184.
- 124 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 234.
- 125 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 224–225.
- 126 凱西爾, 《盧梭·康得·歌德》, 劉東譯(北京: 三聯書店, 2002), 32。
- 127 凱西勒, 《盧梭問題》, 彼得·蓋伊編, 王春華譯(南京: 譯林出版社, 2009), 67。
- 128 凱西爾, 《盧梭·康得·歌德》, 劉東譯(北京: 三聯書店, 2002), 10。
- 129 麥金太爾, 《倫理學簡史》, 龔群譯(北京: 商務印書館, 2003), 252。
- 130 盧梭, 《社會契約論》, 何兆武譯(北京: 商務印書館, 2003), 194。
- 131 Montesquieu, *the spirit of laws*, edited by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone (北京: 中國政法大學出版社, 2003), xliii.
- 132 Montesquieu, *the spirit of laws*, edited by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone (北京: 中國政法大學出版社, 2003), 8。
- 133 Montesquieu, *the spirit of laws*, edited by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller and Harold Samuel Stone (北京: 中國政法大學出版社, 2003), xliv.
- 134 盧梭, 《社會契約論》, 何兆武譯(北京: 商務印書館, 2003), 6–8。
- 135 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 575.
- 136 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 128。
- 137 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 578.



- 138 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 128.
- 139 伏爾泰, 《伏爾泰哲理美文集》, 李瑜青、尤奇琰編(合肥: 安徽文藝出版社, 1997), 213。
- 140 Rousseau, *Citizen of Geneva*, selected and edited by Charles W. Hendel (London: Oxford University Press, 1937), 134–135.
- 141 康得, 《實用人類學》, 鄧曉芒譯(上海: 上海世紀出版集團, 2005), 267。
- 142 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 40.
- 143 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 50–51。
- 144 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 103。
- 145 Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1990), 213.
- 146 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 51。
- 147 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 51, 103–104。
- 148 Rousseau, *Citizen of Geneva*, selected and edited by Charles W. Hendel (London: Oxford University Press, 1937), 135.
- 149 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 3.
- 150 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 17–18.
- 151 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 15.
- 152 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1997), 21.
- 153 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 46.



- 154 Rousseau, *The social contract and other later political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京：中國政法大學出版社(影印本)，1997)，118。
- 155 Rousseau, *The social contract and other later political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京：中國政法大學出版社(影印本)，1997)，119。
- 156 盧梭，《社會契約論》，何兆武譯(北京：商務印書館，2003)，65。
- 157 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanver: Dartmouth College Press, 1995), 544.
- 158 Rousseau, *The social contract and other later political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京：中國政法大學出版社(影印本)，1997)，197。
- 159 Rousseau, *The social contract and other later political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京：中國政法大學出版社(影印本)，1997)，196。
- 160 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch (北京：中國政法大學出版社(影印本)，1997)，128。
- 161 喬治·索雷爾，《進步的幻象》，呂文江譯(上海：上海人民出版社，2003)，216–217。

