

西方传统 经典与解释
CLASSICS & INTERPRETATIONS

HERMÈS

卢梭注疏集

刘小枫 甘阳 ● 主编



[美] 凯利 Christopher Kelly ● 著

卢梭的榜样人生 ——作为政治哲学的《忏悔录》

Rousseau's Exemplary Life
The Confessions as Political Philosophy

黄群 ● 等译

华夏出版社

西方传统 经典与解释
CLASSICS & INTERPRETATIONS

HERMÈS
卢梭注疏集

卢梭的榜样人生——作为政治哲学的《忏悔录》

《忏悔录》既是一本有重大意义的著作又相当私人化。……如果不联系他那些不那么私人化的哲学著作来考虑，就不可能理解这种意义。……《忏悔录》的意义在于帮助我们澄清卢梭思想中诸多重要问题，而不仅仅是提供一条通道，让我们可以方便地找到隐藏在著作背后的那个人。

将《忏悔录》与卢梭哲学思想联系起来考虑的第一个理由是：卢梭思想的影响一直与人们关于构思了这些思想的那个人的各种意见纠缠在一起。……不同于绝大多数伟大思想家，卢梭把自己的生活描述为最广泛人类经验和困境的肉身化或戏剧化。正因为卢梭生动呈现这些经验的能力，使得他如此有力地影响同时代的人以及其后的世世代代。

——凯利

ISBN 978-7-5080-5153-6



9 787508 051536 >

定价：30.00 元

主持编辑 ○ 陈希米 责任编辑 ○ 朱 悅 装帧设计 ○ 闫志杰

西方传统 经典与解释
CLASSICS & INTERPRETATIONS

HERMES

卢梭注疏集

刘小枫 甘阳 ● 主编



卢梭的榜样人生 ——作为政治哲学的《忏悔录》

Rousseau's Exemplary Life
~~The Confessions as Political Philosophy~~

[美] 凯利 Christopher Kelly | 著
黄群 | 等译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

卢梭的榜样人生 / (美) 凯利著; 黄群等译. - 北京: 华夏出版社, 2009.4

ISBN 978-7-5080-5153-6

I. 卢… II. ①凯… ②黄… III. ①卢梭, J. J. (1712-1778) - 人物研究 ②卢梭, J. J. (1712-1778) - 自传体小说 - 文学研究 IV. B565.26 I565.074

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 037576 号

Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy, by Christopher Kelly, originally published by Cornell University Press
Copyright © 1987 by Cornell University
This edition is a translation authorized by the original publisher.

版权所有，翻印必究。

北京市版权局著作权合同登记号, 图字 01-2004-3917

卢梭的榜样人生

[美] 凯利 著

黄群 等译

出版发行: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编: 100028)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京圣瑞伦印刷厂

装 订: 天津市武清区高村印装厂

版 次: 2009 年 4 月北京第 1 版

2009 年 4 月北京第 1 次印刷

开 本: 880×1230 1/32 开

印 张: 10.25

字 数: 256 千字

定 价: 30.00 元

本版图书凡印刷、装订错误, 可及时向我社发行部调换

缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从遴选现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界遴选了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧

跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

《卢梭注疏集》出版说明

法国大革命爆发前十年，卢梭去世——他没有想到，经大革命后的国民议会表决，他的骨灰移葬先贤祠。在移葬仪式上，国民议会主席如此高调宣布：

我们的道德、风俗、法律、感情和习惯有了有益健康的改造，应该归功于卢梭。

卢梭更没有想到，在他仙逝百年后，自己亦成了引领中国民权革命的“神人”——黄遵宪初抵日本时，见“民权之说极盛，初闻颇惊怪。既而取卢梭、孟德斯鸠之说读之，心志为之一变，以谓太平世必在民主。然无一人可与言也”（《黄遵宪集》，天津人民版2003，第491页）。革命烈士邹容在其《革命军》一开始（第一章，绪论）就说：

“夫卢梭诸大哲之微言大义，为起死回生之灵药，返魂还魄之宝方。金丹换骨，刀圭奏效，法、美文明之胚胎，皆基于是。我祖国今日病矣，死矣，岂不欲食灵药投宝方而生乎？苟其欲之，则吾请执卢梭诸大哲之宝幡，以招展于我神州土，不宁惟是，而况又有大儿华盛顿于前，小儿拿破仑于后，为寻同胞革命独立之表木。”

卢梭令好些中国文人如痴如狂地追随，要做“中国的卢梭”（如柳亚子），甚至作小说《卢梭魂》追慕卢梭。卢梭在近代中国

的影响力，据说只有马克思可与之相比——可是，我们早就有了马克思全集，卢梭全集却迄今未见。大哲人卢梭的“微言大义”究竟是怎样的，其实我们迄今还没有看清楚。

卢梭在西方思想史和政治史上地位显赫，无需多说，他出于何种意图以及如何改变了文明人类的一些基本假设，却需要我国学界花费大力去探究。探究的起点，首先在于悉心研读卢梭的作品。这套《卢梭注疏集》从当务之急的卢梭要著的义疏入手，着眼于实现卢梭全部要著的笺注体汉译本的出版这一长远规划（由华东师大出版社和华夏出版社联合推出）。

愿《卢梭注疏集》伴随我国学界关注人类文明现代巨变的有心之士的努力不断积累、不断完善，终有一日成其所全。

刘小枫 甘阳
2006年5月

中译本前言

卢梭的《忏悔录》向来被认为是一部真诚、坦白之作，至少卢梭本人一再强调这一点。他不仅在《忏悔录》中不厌其烦地，甚至有些喋喋不休地向读者表白自己的坦率和真诚，在后期最重要的两部著作《孤独漫步者遐思录》和《卢梭评判让-雅克：对话录》中，卢梭还不忘提醒读者：《忏悔录》何等真诚、忠实地记录了他的生命历程。

卢梭的《忏悔录》开篇第一句话便是：

我现在要做一项既无先例，将来也不会有人仿效的艰巨工作。我要把一个人的真实面目赤裸裸地揭露在世人面前。这个人就是我。（黎星译本）

卢梭特意将这部自传体著述命名为《忏悔录》，难免让人联想到奥古斯丁的《忏悔录》，似乎要告诉那些“第一眼”的读者，这两部书都是同样真诚剖白内心、向上帝忏悔认罪之书。

然而，本书作者——克利斯托弗·凯利（Christophe Kelly）却以另一种解读思路带领我们去质疑卢梭的“真诚”。在凯利看来，卢梭的“真诚”其实是一种狡黠，是卢梭讲述的一则道德寓言，借助这个寓言，卢梭与少数伟大的心智对话，同时也向大多数普通读者示范：在一个被人类文明败坏的堕落社会中如何可能保存天性，过上一种符合自然的生活。按照凯利的解读，《忏悔录》中的让-雅克其实是卢梭以自己的生活经历为主线

虚构出来的寓言人物，在他身上始终呈现出两种生活道路的选择：遵循自然生活抑或反自然的生活。但卢梭在使笔下的让-雅克几度面临两种生活方案的抉择时，也试图指出，选择如何令到让-雅克一再丧失本可以美好、平静地安度一生的可能性，如何使得他一再延误合乎自然的生活的到来。《忏悔录》与卢梭的另一本备受争议的著作《爱弥儿》在结构上的平行对应，主人公让-雅克的生命轨迹与爱弥儿的教育阶段相互呼应。如果凯利的绎读成立的话，两书的相互呼应又暗含着什么样的玄机呢？

《爱弥儿》写于 1757 年，成书于 1760 年，五年之后，卢梭才开始撰写《忏悔录》[第一部（前 6 章）成于 1766 年，第二部则于 1769 年撰写，次年的 12 月即写完]。在这五年间，卢梭先后撰写了著名的《社会契约论》，出版了书信体小说《新爱洛漪丝》，还参加了两次有名的论战——《致达朗贝先生的信》和《山中书简》；卢梭拟写的《科西嘉宪法草案》也在这一年（1765 年）完成——这是卢梭生平第一次为一个政治共同体立法。第二次立法则是写完《忏悔录》第二部后的次年，1771 年卢梭即着手撰写《对波兰政府的考察及其 1772 年 4 月改革计划的考察》。《忏悔录》（第一、二部）的撰写夹在两次立法之间，这是时间上的巧合么？

为何卢梭会选择在这个时期撰写《忏悔录》一书？1750 年，卢梭因第戎科学院的有奖征文《论科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗》在学界一举成名，到他于 1765 年撰写第一部《忏悔录》时，十五年过去了，这是卢梭学术生涯中最为辉煌的时光，也是卢梭思想确立的重要时期。然而，《爱弥儿》的出版却为他招致祸难，屡次被法国政府下令驱逐，还受到无知民众的攻击；1761 年出版的《新爱洛漪丝》虽然为他重新赢得法国上流社会的热情和青睐，卢梭却一直为此前的流亡生活耿耿于怀。1758 年，卢梭与达朗贝、伏尔泰及狄德罗在日内瓦建剧院的问题上发生激烈论争，借《致达朗贝

先生的信》这封公开信，卢梭宣告与以“百科全书派”为首的启蒙阵营决裂；1764年卢梭又因日内瓦共和国内部的政治问题发表了《山中书简》，驳斥论敌特农尚（F. Tronchin）的《乡村来信》（*Lettres écrites de la campagne*）。尽管卢梭频频在日内瓦问题上与人争吵不休，可他早在1759年4、5月就取得了洛夏泰尔州公民权，放弃了日内瓦公民权。在这样的生活与思想背景下，卢梭着手创作《忏悔录》，此后似乎一发不可收拾：1770年公开宣读《忏悔录》之后，随即于1771年着手写作对话录《卢梭评让·雅克》，1776年开始写作《忏悔录》补篇《孤独漫步者遐思录》，直到1775年卢梭去世，《孤独漫步者遐思录》仍没有最后完成。可以说，《忏悔录》是串连起卢梭思想著述的重要作品，虽极具私人化，却并非卢梭生平信笔实录，倒是为研究卢梭思想、打开卢梭思想圣所提供了一把钥匙。这把卢梭亲手打造的钥匙，按他自己的说法则是献给哲人的“宝书”。

《榜样人生：作为政治哲学的〈忏悔录〉》沿着这种思想脉络绎读卢梭的《忏悔录》，将《忏悔录》视为道德寓言形式下的哲学自传，进而与卡托（Cato）、苏格拉底、耶稣的传记对勘，以寥廓的思想史视野细读《忏悔录》，力图揭示卢梭的创作意图。克利斯托弗·凯利是英美学界著名的卢梭研究专家，现执教于美国波士顿学院（Boston college）政治科学系，1972年毕业于耶鲁大学哲学系，随后在多伦多大学攻读硕士及博士学位，其间受教于名师布鲁姆教授，此书即由他的博士论文修改而成，近20年来他一直孜孜于卢梭研究，可谓著作等身。自上世纪90年代至今，凯利与Roger D. Masters共同主编了十二卷本的英译《卢梭作品全集》，2004年他们重新修订布鲁姆翻译：《科学与艺术：卢梭论剧院的信》、达朗贝的“日内瓦”条目，并将卢梭创作的歌剧、剧本、芭蕾舞剧等结集为《卢梭作品全集10：致达朗贝的信与戏剧作品》（Hanover, N. H.: The University Press of New England, 2004）。

本书第一、二章由吴雅凌女士翻译，其余各章由本人翻译，蒙田立年博士统校全书；最后的译文由本人定稿，如有纰漏，责任在我，盼大方之家不吝指正。

译者

2008 年 7 月 3 日

Calvin College

序 言

[XI]^① 让 - 雅克 · 卢梭撰写《忏悔录》，意在通过描述一种典范的人生历程来转变读者看待世界的方式。对于大多数读者而言，卢梭的这一描述告诉他们，如何才能在一个败坏堕落的时代度过一生；而对于极少数读者来说，此书是对人性的图解和分析。在这里，我要做的就是求索卢梭的这一立意并向读者展示：按卢梭的观点，关于政治和哲学论题的一种深刻讨论如何同时也——以及在某种意义上必须是——一种通俗的劝说手段。

如此理解《忏悔录》，与读者对各种自传的通常期望背道而驰。第一次翻阅《忏悔录》的读者多半会心痒难耐，期待一窥这位声名狼藉者的私生活。毫无疑问，这本书完全能够满足这样的期待，并且事实上已经满足过一代又一代读者的这种期待。在研究《忏悔录》的作品中，不乏以满足此类期望为己任的针对人格的索隐发微之作，但它们都不如原书那样辛辣撩人。此类作品的作者一般都会发掘卢梭的书信或者同代人的证词，以获得卢梭自我表白中缺少的消息。要言之，他们寻找一个隐藏的卢梭，以便根据这个隐藏的卢梭评判卢梭对他自己的公开描述。^②

① 编注：方括号内数字为原书页码，下同。

② Jean Guéhenno, 《让 - 雅克 · 卢梭》(Jean-Jacques Rousseau) 是一本有用的卢梭传记，它大量采纳卢梭的通信，John Weightman 和 Doreen Weightman 译 (New York: Columbia University Press, 1966); 关于卢梭个性的研究，见 Ronald Grimesley, 《让 - 雅克 · 卢梭：自我意识方面的研究》(Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness), (Cardiff: University of Wales Press, 1961) 以及 Jean Starobinski, 《让 - 雅克 · 卢梭：透明与阻遏——卢梭七论》Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau (Paris: Gallimard, 1971) ([译注] 下文简称《透明与阻遏》)。

2 卢梭的榜样人生

[Xii] 本书以下述判断为指导：《忏悔录》既是一本有重大意义的著作又相当私人化。我在此试图揭示卢梭在《忏悔录》中采取的自我表白方式的意义，而如果不联系他那些不那么私人化的哲学著作来考虑，就不可能理解这种意义。对我来说，《忏悔录》的意义在于帮助我们澄清卢梭思想中最重要的问题，而不仅仅是提供一条通道，让我们可以方便地找到隐藏在著作背后的那个人。由此来看，卢梭自述生平时在某些细节上不尽准确，无损其自我表白的重要性。《忏悔录》关于卢梭如何判断人类诸根本问题所告诉我们的东西，比它关于卢梭的个人生活告诉我们的东西更重要，而就前者来说，传记上的错误和传记上的事实具有同等揭示力。

将《忏悔录》与卢梭哲学思想联系起来考虑的第一个理由是，卢梭思想的影响一直与人们关于构思了这些思想的那个人的各种意见纠缠在一起。对亚里士多德哲学或康德哲学的讨论不大可能演变成关于亚里士多德其人或康德其人的讨论，但是关于卢梭思想的讨论却总是不可避免地变成关于卢梭这个人的讨论。不同于绝大多数伟大思想家，卢梭把自己的生活描述为最广泛人类经验和困境的肉身化或戏剧化。正因为卢梭生动呈现这些经验的能力，使得他如此有力地影响同时代的人以及其后的世世代代。

尼采，绝非卢梭的维护者，他对这种影响做了描述。他将“卢梭这个人”与人类生命的其他形象相比较。卢梭的形象：

拥有最强烈的激情，必然产生着最大众化的影响。……由〔这种形象〕发出一种力量，它推动过并且还在推动狂暴的革命；因为在所有的社会主义骚动和地震中，总是可以看到卢梭，像埃特纳（Etna）火山下的老提丰（Typhon）那样，作为动乱的根源存在着。在傲慢无知的上层阶级和麻木无情的财富的压榨下奄奄一息的人，被教士们和坏的教育所毁掉的人，由于滑稽可笑的习俗而不能不鄙视自己的人，

现在绝望地大声呼唤“神圣的自然”，却突然感到这种自然离他太远了，就像任何伊壁鸠鲁主义的神离他一样远。^①

尼采以其特有的大胆和汪洋恣肆的（sweeping）笔触描画了一个改造世界的人物形象的力量。他的描述是卢梭迷人魅力的一个标志，因为这种魅力卢梭受到其后一个世纪那些最伟大的[XIII]小说家和诗人的敬重，其中包括雪莱、司汤达、席勒、歌德、荷尔德林和托尔斯泰。卢梭善于把各种复杂、深刻的人类问题具化为一个个人物形象，这种表现能力乃是他的魅力之源。由于《忏悔录》以最为具体的形式表现了他对人类生活的理解，因而它是最为卢梭带来世界性影响的著作之一。

卢梭的影响还有另一个维度。他既能通过有力的论证影响读者，也善于运用大众熟悉的方式影响他人。他希望做到并且在很大程度上成功地做到了，在对少数伟大思想者的心智（minds）讲话的同时，也对大多数普通听众的心灵（hearts）讲话。只有卢梭的书才能使康德打断他的日常安排，并且有一次还迫使康德中断他的批判性思考一周之久。^② 卢梭融诗与哲学、深度情感与反思性思想为一体。卢梭笔下的各种意象首先带给读者以冲击和挑战，然后是进一步思考的丰富回报。因此，联系卢梭更为系统的思想来考察《忏悔录》的第二个理由是为了理解思想本身。

卢梭亲自暗示，应该以这种方式阅读《忏悔录》。除了许多关于此书对于他个人来说如何重要的声明之外，他指出此书还有更为普遍的重要性。他说《忏悔录》“永远是一部写给哲

^① 尼采，“作为教育者的叔本华”，收入《不合时宜的沉思》，R. J. Hollingdale译（Cambridge University Press, 1983），页151。[译按]中译文引用《不合时宜的沉思》李秋零译本，略有修改。华东师范大学出版社，2007年1月，页280-281。

^② 关于卢梭对康德的影响，见卡西勒《卢梭、康德和歌德》（Princeton: Princeton University Press, 1945）。

人的宝书”（I, 1154）。卢梭显然并没有在个人化写作与理论写作之间做出严格区分，虽然绝大多数读者可能会将两者区别对待。事实上，他认为《忏悔录》与《爱弥儿》、《论科学与艺术》、《论人类不平等的起源和基础》以及《社会契约论》具有同等重要的哲学意义。因此，《忏悔录》要求在阅读过程中将卢梭在其他著述中的各种教诲与本书的教诲结合起来考虑。在我的研究中，我试图证明卢梭著述具有内在一致性。这样一种解读应该不会降低阅读《忏悔录》所带来的那些惯常的乐趣，但是如果成功，它将会增加一些新的、不那么惯常的乐趣。

撰述一本书的赏心乐事之一便是，可以借着该书出版的机会向那些曾经为本书完成提供帮助的人们致以谢忱。

这本讨论《忏悔录》的书的前身是我在多伦多大学申请哲学博士的学位论文。人文科学国际捐赠基金（The National Endowment for the Humanities）[XIV] 以奖学金的形式为此书提供了物质支持。1984 年的秋天，芝加哥纽百利图书馆（The Newberry Library of Chicago）向我开放其设施，并提供了一个极好的环境使我全心投入工作。我还要感谢康奈尔大学出版社和它的读者们，为了他们在编辑上的协助以及对书稿的有益评论。

蒙幸运之神眷顾，我能在求学的每个阶段找到良师益友，他们给了我如此多的教诲，无论是在卢梭研究的具体方面，还是在严肃学问诸品质的一般方面。在关于卢梭及其他事情的长期且持久的对话期间，Joel Schwartz 一直是忠告和信息的宝库。我之有能力写成此书，受益于我的老师 Walter Berns, Clifford Orwin 和 Thomas Pangle 之处甚多。我和许多学生一样，对 Allan Bloom 欠有一份特殊的债，他指导了我的卢梭研究的早期阶段，并教导我在研究最为紧要的问题时，如何适当混合轻松与必要的严谨。

我的妻子 Jeanne Christensen Kelly 对本书贡献良多。她是我毫不松懈的动力源泉，支撑着我写作此书的所有阶段。她始终

坚持要求我澄清自己的思想及其表达，从而帮我改进了全书的每一部分。从她身上，我懂得了 *inter virum autem maxima amicitia esse videtur*（最完美的友谊就在夫妻之间）^①，谨将此书献给她。

克里斯托弗·凯利
巴尔的摩，马里兰

^① [译按] 见托马斯·阿奎那，*Contra Gentiles*，lib. 3 cap. 123 n. 6。

目 录

序 言	1
第一章 政治哲学与传记类型	1
自传问题	1
作为道德寓言的自传	17
道德寓言的政治用途	23
政治学、模仿艺术和自传	32
哲学自传的可能性	38
哲学自传的必要性	46
《忏悔录》的写作意图	57
第二章 需要新的榜样人生	59
传统的榜样人生	59
公民：以卡托为例	61
哲人：以苏格拉底为例	68
一场世界范围的革命：耶稣之例	71
让-雅克：反耶稣、苏格拉底和卡托的榜样	80
第三章 想象力的苏醒及脱离自然	93
《忏悔录》第一部的篇章结构	93
想象力与生活在自我之外	96
想象力和性欲	102
想象力和忿怒：论正义感与非正义感的自然性	111
想象力和虚荣：自豪对抗虚荣	119
想象力的发展和罪恶的起源	122
想象力与中断的文明整全	131

第四章 文明生活的备选方案	140
一种积极教育的后果	140
卷二至卷四：生活在自我之外	145
自然、习传和想象在政治秩序中的位置	161
第五卷：次政治的社会整全	170
第六卷：幸福与自然整全	177
失去幸福	191
第五章 重新发现自然	196
《忏悔录》第二部的主题和结构	196
第七卷：自爱与知识	199
想象力、政治秩序和自然	205
第八卷：“我看到了另一个世界”	218
“我变成了另一个人”	227
兴奋与陶醉	230
第六章 返回自然？	235
返回自然的问题	235
第九卷：“我那骚动的心”——社会整全的失败	238
第十卷和第十一卷：依附于社会	249
第十二卷：第二个“幸福时光”	261
《忏悔录》的结语（？）	278
第七章 《忏悔录》的胜利	282
卢梭如何看待《忏悔录》	282
《忏悔录》：卢梭体系的认识论基础	287
《忏悔录》：一份依照自然生活的记录	290
《忏悔录》：一则道德寓言	292

主要文献

参考书目

附录

第一章 政治哲学与传记类型

自传问题

[1] 当代学者往往试图通过考察哲人的私人生活来获得对其思想的更好理解。对自传进行研究遂成为解释哲人之著作的一种堂皇手段。^① 这种做法似乎特别适用于卢梭。因为通常认为，卢梭的作品与其人格个性的联系实在太紧密了。甚至《社会契约论》这部卢梭精心策划、力图使其最具抽象性的作品，^② 也以第一人称单数形式反复出现于开篇。^③ 卢梭本人以为，越

① 就卢梭人格论卢梭思想的研究著作包括：Marshall Berman, 《真实的政治学》(The Politics of Authenticity), New York: Atheneum, 1970; Pierre Burgevin, 《让-雅克·卢梭的存在哲学》(La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau), Paris: Librairie Philosophiae J. Vrin, 1973; Bernard Groethuysen, 《让-雅克·卢梭》(J.-J. Rousseau), Paris: Gaillimard, 1949; Jacob Herman Huizinga, 《卢梭：自造的神圣》(Rousseau: The self-Made saint), New York: Grossman, 1976; Marcel Raymond, 《让-雅克·卢梭：追寻自我与沉思》(Jean-Jacques Rousseau: La Quête de soi et la rêverie), Paris: José Corti, 1962; Judith N. Shklar, 《人与公民：论卢梭的社会学说》(Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory), Cambridge: Cambridge University Press, 1969。此处书目还可以写得更长，足以说明卢梭的影响已经跨越了时代、地域和学院派系的界限。

② 卢梭自言，他的“政治制度”计划主要是为日内瓦而写，《社会契约论》是这个计划的一部分。他声称，自己在写作时有意采用了一种“间接方式”(indirect manner)，以使其同胞“免受自爱之苦”(spare the amour-propre) (I, 页405)。

③ 《社会契约论》第一卷的前两段开头，都采用了第一人称。笔者在此感谢Victor Gourevitch指出了卢梭作品中处处可见第一人称的使用。

2 卢梭的榜样人生

是私人的用语，越有利于表达思想。因此，思考卢梭的思想而忽略卢梭的人格，似乎有践踏卢梭观点之虞。可以说，卢梭比任何其他思想家都更鲜明地体现了尼采的观点：哲学“无非是作者的私人忏悔以及某种不由自主、无意识的记忆罢了”。^①

不过，有些学者经过深思熟虑，尝试避免将卢梭思想仅仅简化为卢梭的生活这样一种草率做法。为反对这种做法，许多卢梭政治思想的重要研究者提出了强有力的论据，其中，卡西尔的观点最为明确：

在有关卢梭的文献中，我们经常可以看到这样的作品：它们在本该讲述卢梭著作的地方，却几乎只向我们讲述他这个人；它们只在卢梭的纠纷、分裂和内心矛盾中去描写他。在此，思想史有消失于传记之中的危险，而传记本身又表现为纯粹的病历。^②

[2] 卡西尔如此形容类似的卢梭研究文献并非言过其实，此类研究都试图依靠《忏悔录》来解释卢梭的全部作品。无论是有关卢梭的心理学和生理学个案研究著作的数目，还是这些著作所得出的五花八门的结论，都足以令人瞠目结舌。^③ 卡西尔和其他一些解释者力排这种研究方法，强调认真看待卢梭的理论，重新领会这一理论本身的真正含义。^④

① 尼采，《善恶的彼岸》，Walter Kauffmann 编译，《尼采主要论文》（*Basic Writings of Nietzsche*），New York：Modern Library，1968，页 203。

② 卡西尔，《卢梭、康德、歌德》（*Rousseau, Kant, and Goethe*），页 70。[译注] 中译本见《卢梭、康德、歌德》（北京：三联书店，2002，刘东译，译文略有改动）。

③ 有关这类文学研究的回顾，见斯塔罗宾斯基，《透明与阻遏》，页 430 – 444。

④ 与卡西尔类似的一种观点是：《忏悔录》对研究卢梭的思想并非必要。见 Roger D. Masters，《卢梭的政治哲学》（*The Political Philosophy of Rousseau*），Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1966, vii – x。

把焦点聚集于卢梭的思想，这种意向难免自觉不自觉地将解释者的注意力从《忏悔录》一书引开。卡西尔的观点并非否认，而恰恰是承认卢梭的内在纠纷、分裂和矛盾确实存在着。因此，他集中关注卢梭的思想的努力往往导致自传作品完全脱离于理论性作品，前一种作品体现了内在分裂（internal divisions），而在后一种作品中，内在分裂或者干脆不存在，或者非常不明确。在这样的情况下，不少研究著作强调了卢梭作为思想家的连贯性和重要意义，但却不可避免地忽略了卢梭作品的其他重要部分。^①

[3] 卡西尔的观点具有可靠而有力的传统依据。事实上，在卢梭写作《忏悔录》的时代，自传类书籍少之又少，以至于根本不需要用一个特殊名称来定义这一类文体。1800年前后，“自传”（autobiography）一语才开始出现在欧洲各国的语言里。伴随着卢梭《忏悔录》的问世，出现了一大批受其影响的自传作品，从此这种文学类型才得到普遍流传。甚至“传记”（biography）一语的使用，也仅仅始于卢梭出世以前的一代人。^②尽管自传作品早在古代就已存在，比如恺撒的《战记》和色诺芬的《长征记》（*Anabasis*），^③但这些著作都采用了第三人称的叙述方式，以此隐藏它们的自传性质。色诺芬甚而说《长征记》不是他自己出的，而是某个来自叙拉古（Syracuse）的泰

^① 在这些未经参照卢梭人格而研究卢梭思想的著作中，值得一提的是 Victor Goldschmidt, 《人类学与政治：卢梭体系的原则》（*Anthropologie et Politique: Les Principes du système de Rousseau*），Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974。

^② 有关“自传”一词的使用历史，见 James Olney, “自传与文化时刻：主题的、历史的及目录学的介绍”（*Autobiography and the cultural moment: A Thematic, Historical, and Bibliographical Introduction*），载 James Olney 编《自传：理论和批评文集》（*Autobiography: Essays Theoretical and Critical*），Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1980。

^③ [译注] 参恺撒著《高卢战记》，任炳湘译，北京：商务印书馆，2002；色诺芬著《长征记》，崔金戎译，北京：中国社会出版社，1997。另参《恺撒战记》，席代岳译，桂林：广西师范大学出版社，2003。

米斯托（*Themistogenes*）写的。^① 在这些情况中，自传都被伪装为传记。^② 但这并不意味着传统传记具有特别高的地位。传记、自传以及所有历史叙述都强调特殊事件，即某人做了或经历了什么，而不是强调这个人可能或理应做什么。^③ 因此，它们都不能免于亚里士多德对于历史之重要性的著名批判。在他看来，“诗比历史更有哲理，更为严肃。因为诗叙述普遍，而历史叙述个别”（同上，第9章）。因此，历史性著作，包括传记，都缺乏严肃性（seriousness），因为这类著作必须着重体现特别事件的偶然存在。亚里士多德的权威性，加上其观点的有力性，部分地解释了卢梭以前的哲人之所以鲜有自传传世的原因。从哲学的根本出发点来看，把焦点聚集于任何特殊存在之上，特别是集中于一个人自己的特殊存在之上，都算不上顶严肃的事业。正是在这样的理论依据上，卡西尔尝试着使卢梭作品中不那么严肃的个人性的部分与最为严肃的哲学性的部分分开。甚至卢梭本人也不能避免地意识到，《忏悔录》这一文学类型在传统中只占有微不足道的地位。

[4] 早期读者对《忏悔录》的反应，不但体现了他们对亚里士多德对于历史的轻视态度的接受，而且还表明了他们对自传甚至在历史性著作中的卑微地位的认可。卢梭袒露的某些细节让今天的大学新生们感到新奇愉快，以及有时会感到一丝冒犯。一些读者对卢梭关于他自己所讲述的东西感到震惊，但他们基本上还是认可，只要找得到听众，人都理所当然有表白自我的渴望。早期的读者却并非如此。卢梭拿起笔来写下他自己这一事实本身使他们普遍感到震惊，而他之强调描写自己的年

^① 见色诺芬，《希腊志》（*Hellenica*），III，1.2.。有关色诺芬作为自传作者的重要意义，见 Arnoldo Momigliano, 《希腊传记的发展》（*The Development of Greek Biography*），Cambridge, Mass.；Harvard University Press, 1971，页47—59。

^② 卢梭评判基督徒的传记或自传的特殊含义，见本书第二章。

^③ 此处对于历史的阐述，见亚里士多德《诗学》，第9章。

轻时代，也就是哲人之前的生活，尤其使他们失望。^①

以上观察给我们提出一个问题，而当卡西尔把卢梭的哲学与卢梭其人分开时，这个问题是被淡化了。事实是，卢梭确实决定写作一部自传。卢梭的这一决定具有何种涵义？这个决定和卢梭思想又有何关联？这些问题不容忽视，必须一一解释。总的说来，政治思想和哲学研究者往往把此类问题的探讨留给文学研究者。

当代自传文学研究者运用了类似于亚里士多德批判历史的观点，以及其他在某些方面更为激进的观点。比如 Roy Pascal 利用亚里士多德的理论，指出自传完全不适合于表达某种普遍的理论教诲：

事实上，自传完全不适合用来陈述某种理论学说。由于自传的特殊形式，当我们被引导去欣赏文中所阐释的观点或洞见时，我们欣赏到的不是客观的真理，而是在这一特定个人看来的真理，他的真理。^②

这一观点隐含如下意思，卢梭在激发读者对他个人经历的极端兴趣方面越是成功，他就越不可能要求自己的作品对于读者具有哲学上的重要意义。Pascal 一开始就认同亚里士多德的理论，即一部带有历史特殊性的作品不可能表达某种普遍性的

^① 《忏悔录》第一部发表于 1782 年，第二部于 1789 年。有关该书问世后在法国引起的反响，见 Bernard Gagnebin，“卢梭《忏悔录》在十八世纪的国外影响”(L'étrange Accueil fait aux Confession de Rousseau au XVIII siècle)，载《让-雅克·卢梭年鉴 38》(Annales de la société Jean-Jacques Rousseau 38)，1969–1971；页 105–126。该书在德国和英国问世的情况见 Jacques Mounier，“1782–1813 年《忏悔录》在德国的接受情况”，(La réception des Confession en Allemagne de 1782 à 1813)，载《作品与批评 3.1》(Oeuvre et Critiques 3, 1), (1978)；页 101–113；Edward Duffy，《卢梭在英国》(Rousseau in England)，Berkeley：University of California Press, 1979。

^② 参 Roy Pascal，《自传中的设计与真实》(Design and Truth in Autobiography)，Cambridge, Mass.：Harvard University Press, 1979，页 182。

教诲。但他最后用个人真实（personal truth）的概念替代被亚里士多德当作历史性作品特征的事实真实（factual truth）的概念。根据 Pascal 的理论，[5] 《忏悔录》一书所披露的思想和事件与其说在事实上是真的或假的，不如说它们表达了卢梭的个性人格。它们的真假是相对于卢梭来说的真假，或卢梭眼中所看到的真假，而不是简单的事上的真假。即便是虚假编造的成分也真实体现了卢梭人格的某个方面。由是观之，卢梭犹如一个先锋自传作者，在很有可能是无意的状态下，开创了一种新的文学类型，并经后人努力日臻完善。

Pascal 使用个人真实的概念，批评卢梭为天真（naïveté）。他认为卢梭过分相信自己的能力，以至于无法真正了解自己^①。William Howarth 在最近对于 Pascal 著作的批评中更加强调了这一点，他指出，Pascal 过分夸大了“自传作者对其作品的含义和形式的实际理解深度”。如果说，据说在评价自传作者的清醒程度时过于宽容的 Pascal 可以认为卢梭天真，那么，Howarth 认为卢梭“被妄想症绊住了手脚”，^② 似乎也就不值得奇怪了。Howarth 攻击 Pascal 的观点：自觉地揭发某种纯粹个人的真实是每个人都能做到的。按照 Howarth 的说法，应该谴责的不是卢梭未能充分表达“个人真实”，而是他竟然试图表达什么“个人真实”。

最近有关自传理论或实践的一些例子，也体现了这一观点的含义。就字面意义而言，自传便是作者记录自己的生活。^③声称任何人都不可能表达自觉的个人真实，无异于说自传作者的承诺只能算空想。做出类似承诺的自传必将要么让作者失望，要么让读者失望，或者让两者都失望。Georges May 试图对这样

① 参 Roy Pascal, 《自传中的设计与真实》，前揭，页 70、184。

② 参 William L. Howarth, “自传的一些原则” (Some Principles of Autobiography)，载 James Olney 编 *Autobiography*，页 112 – 113。

③ 尽管卢梭没有使用“自传”一词来揭示这层隐含意思，但他的表达更为显白，他将自己的作品称为他的“生活” (L. 1149)。

的失望做出阐释。他提出了诸多不可避免地歪曲自传的因素，其中有些因素，包括遗忘、羞耻等，这些因素即使在实践上是不可克服的，那么至少在原则上是可克服的。^①但是，还有一些因素是为了保证作品的连贯性而事后重建叙述内容的因果关系所不可避免的。在 May 看来，自传作者注定会因遗忘或羞耻而说得太少，[6] 因渴望解释他们的过去而说得太多。由此，他们所能做的，充其量不过是如 James Olney 所言，“以现在的形象重塑过去”（re-create the past in the image of the present）。^② Pascal 或会将这种重塑称之为“个人真实”（the personal truth），但也许称之为“虚构”（fiction）要更准确得多。

否认真实自传的可能性，无异于接受了这样的假设：在生活于现在的作者和他所经历的过去之间，存在着无法逾越的鸿沟。换言之，自传总是有关昨天的今天版，而不再是昨天本身。如果加上作者与作品之间的关系，问题将显得更加复杂。作者与作品之间存在隔阂，正如作品与作品所反映的过去之间也存在着隔阂。“自传”这一术语所包含的每个因素（作者、生平和作品）在与其他因素交会时都暴露了自身的问题。对这些问题，现有的一种解决方法是越过自传作品考察有此经历的作者。某些评论者和传记作者审查信件和日记，利用精神分析法查找作者所隐藏或没有能力承认的事实。在卢梭的问题上，这些评论者以独立于《忏悔录》而获得的标准来评价《忏悔录》的真实。他们乐于把卢梭思想的严肃探讨留给诸如卡西尔之类的学者们。但是，这两种研究方法最终都忽视了《忏悔录》。

还有一些关注《忏悔录》的当代评论者，怀疑一切依靠该作品以外的资讯的做法。他们认为，接受该作品以外的资讯，

^① 参 Georges May, 《自传》(L'Autobiographie), Paris : Presses Universitaires de France, 1979, 页 77; Germaine Brée, “米歇尔·莱里斯：边缘” (Michel Leiris : Marginale), 载 James Olney 编 *Autobiography*。

^② 参 James Olney, “某种回忆观或某种传记观” (Some versions of memory/some versions of Bioi), 载 James Olney 编 *Autobiography*, 页 254。

根本没有解决自传歪曲事实的问题，反而在作者的曲解之外，又加上一层批评者的曲解，从而使问题更加混乱。这些更激进的评论者不是提出任何方案以探求自传的事实，而是坚持问题本无解答，更具体地说，问题本身的提法就不正确。在卢梭研究论著中，此类激进观点的代表人是德里达。

德里达质疑通常假定存在于自传文本和作者的真实生活之间的鸿沟。他的观点并非是说，有一个鸿沟存在，但这个鸿沟是可以消除的。相反，关于生活与文本、作者与作品、能指与所指之间的分野，德里达声称：“文本以外别无他物。”^① 这并非意味着，从来不存在过一个叫让-雅克·卢梭的人，[7] 他出生于 1712 年的日內瓦，写过一本名为《忏悔录》的书。相反，德里达的观点隐含如下意思：诉诸所谓卢梭的真实生活，只不过是在诉诸某种表达过程、某种语言构成的描写或叙述，而不是诉诸某种可以被准确无误地称为真让-雅克的东西。评论者往往称这些描写或叙述为卢梭的生活，并把它们当作衡量《忏悔录》的标准，但事实上，这些描写或叙述本身也是一个文本，根本不足以成为神圣的标准。正如德里达所言，

阅读不可非法越过（transgress）文本，走向文本以外的某种东西，走向某种被谈论对象（或实在，无论是形而上的实在还是历史的实在或心理学的实在），或走向位于文本以外、其内容可以在言语以外发生或者可能已经在言语之外发生的某一所指对象。^②

^① 德里达，《论文字学》（*Of Grammatology*），Baltimore, Md. : Johns Hopkins University Press, 1976, 页 158。

^② 同上，页 158。笔者无意在此探讨德里达立场的普遍意义。但是必须指出，德里达并不只是论证《忏悔录》中的让-雅克及其他人物对我们而言无甚效用。“凭什么把这叫作‘他们的活生生的存在’……除了文字以外这什么也不是”，德里达观点之极端化，可见一斑。

德里达的观点排除了我们通过联系那个写下自传的现实生活中的作者评判一部自传的可能性。根据这种观点，卢梭的《忏悔录》既与现实的卢梭无关，也与人性无关。德里达的观点还排除了另外一种可能性：我们不能根据一部哲学著作声称自己在谈论的世界——或用德里达的话说，“形而上的实在”（metaphysical reality）——来评判该哲学著作。要看清德里达观点的后果，不能仅仅限于自传文本，而必须扩展到比如政治科学家或政治哲学家解读的哲学文本。在这种前提下，卡西尔解读的那些作品并不比《忏悔录》更指称作品之外的什么东西。

虽然上述思考方式消除了作者与文本之间的鸿沟（如 May 所说，这一鸿沟使得到某种完全无误的自传成为不可能），但它却也没能使真实的自传重新成为可能的。恰恰相反，这使我们通常所理解的自传计划变得毫无意义。^① 在这一点上，德里达并非否定其他当代评论者对于卢梭的说法，而是刨根究底，将这些说法推导至最终结论。严格遵循 [8] 德里达的理论，将使我们得出如下结论，即诸如“自传”、“哲学”、“历史”此类范畴都毫无意义，因为它们都隐含这样的意思，即存在着某种文本以外、可以用来阐释和评判文本的东西。^② 即使不那么严格地遵循德里达的理论，我们也会得出如下的结论，即卢梭在写作《忏悔录》时并不明白自己在做什么。他比 Pascal 所想的还要天真，比 Howarth 所说的还要虚妄。尽管德里达的理论隐含了如下意思，即谈及作者的天真或虚妄都是无意义的事，但德里达本人却发现，在卢梭身上类似的评价难以避免。在他

^① 自传作者与其读者的关系，见雷热内（Phillip Lejeune），《自传契约》（*Le Pacte autobiographique*），Paris：Editions du Seuil，1975。[译按] 中译本见杨国政，《自传契约》北京：三联书店，2001。

^② 罗兰·巴特的一篇有关文本理解的论文可以被看作是德里达理论的出发点。罗兰·巴特“从作品到文本”（From Works to Texte），载 Josué V. Harari 编，《文本的策略：后结构主义的批评视野》（*Textual Strategies: Perspectives in post-structuralist Criticism*），Ithaca, N. T. : Cornell University Press, 1979。

自己对卢梭作品的解读里，所谓卢梭不知道他自己实际上说的是什么的说法随处可见。^① 德里达的解读，无论宽严，都没有为一种有助于揭示卢梭思想的对《忏悔录》的解读提供任何支持。不过，通过否定原先据以将不同作品分作不同类型的标准的有效性，德里达的做法确实赋予卢梭全部作品以某种统一性。换言之，此种做法断定，卢梭的任何作品都不具有我们通常理解的那种个人含义或哲学含义。

总之，现代评论者以各种理由否认《忏悔录》是一部哲学著作。首先，他们说，由于自传是如此私人化的文学类型，它不可能表现任何普遍真实。其次，他们声称，自传甚至也做不到无扭曲地表现个人真实。最后，某些评论者认为，由于卢梭无法解决上述的问题（或者其中之一，或者两者皆有），因此他关于自己的事业的理解是天真的、虚幻的和盲目的。关于为什么《忏悔录》不是哲学著作，政治学、哲学和文学研究者也许众说纷纭，莫衷一是，但他们都同意，《忏悔录》之于卢梭思想的领会并无太大用处。

忏悔和卢梭的自传计划

卢梭本人在提及《忏悔录》时坚持其所有作品的统一性，这一点与德里达的理论一致。卢梭同时还强调了他的所有作品，包括《忏悔录》，都具有哲学含义，这一点则与德里达的理论相反。卢梭如此强调，绝非无意。说卢梭没有意识到现代评论者们所思考的自传可能性问题，也将大错特错。事实上，卢梭在《忏悔录》及其续篇中使用的叙述手法繁复多样，[9] 比如将自己分裂成被叙述者与叙述者、角色与作者等等，种种征象足以说明，卢梭对于作者与他的叙事之间的关系有着充分的认识。他认识到在一部自传中纯粹地表现自我是不可能的。这一

^① 见德里达，《论文字学》，页201，215，242，243，246，268，302等。

点甚至在卢梭的早期创作中就有所体现。比如下面这个谜底为“肖像”的谜语^①：

艺术之子，自然之子，
无人因我长寿，
有人因我不死。
我多么真实，我又多么虚假。
岁月的刻痕，使我变得无比年轻。

早在写作《忏悔录》之前，卢梭就意识到，任何肖像都至多只能获得稍纵即逝的肖似，只能在通过某种幻觉相似于它所模拟的对象。卢梭意识到自传肖像只能是不完整的。《忏悔录》一书把叙事结束在卢梭写作时期之前，作者对此问题的思虑可见一斑。

因此，卢梭与德里达之间的关键问题不在于能否在一部自传里表现事实真实。不过，卢梭确实还有一个更重要的写作意图，即在《忏悔录》以及其他作品中表现普遍的哲学真实。这个问题首先在《忏悔录》的书名上得到体现。尽管卢梭很少谈及他对这个书名的选择，我们还是可以从一些蛛丝马迹中看出书名的重要意义。卢梭的选择并非没有经过深思熟虑。卢梭曾经把早期的一些自传章节合称为《我的肖像》(*My Portrait*, I. 1120 - 29)，但后来改为《忏悔录》，这起码说明了卢梭曾经考虑过

^① 有关这个谜语的探讨，见 Juliet Flower MacCannell，“卢梭自传中的记载与自我描绘”(History and Self-Portrait in Rousseau's Autobiography)，载《浪漫派的研究13》(Studies in Romanticism 13), (1974): 页279 - 298；哈特勒(Ann Hartle),《卢梭〈忏悔录〉中现代自我：对奥古斯丁的回应》(The Modern Selfs in Rousseau's Confessions: A reply to St Augustine), Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983, 页37, 133 ([译注]：下文简称《现代自我》)。哈特勒拿绘画来和《忏悔录》做比较，指出《忏悔录》就像一幅肖像。但是她否定了该书在时间活动上的重要意义。卢梭断言音乐可以穿越时间作画。《忏悔录》的所谓“肖像”与其说类似于一幅绘画作品，不如说更接近于一段音乐，穿透时间持续不断。

12 卢梭的榜样人生

这部自传的书名问题。改过的书名至少避免了对上文谜题中的肖像的困境。

有关书名选择的含义，我们还可以从卢梭声明自己的创作意图中得到更多的启示。在第七卷里他说：

[10] 我不怕读者忘记我是在写忏悔录，而以为我是在申辩。（I，页350）

在第八卷他提醒读者：

我曾许愿写我的忏悔录，而不是写我的辩护书。（I，页359）

在两处引文中，卢梭都强调，他不是在为自己的行为或他本人辩护。他的唯一兴趣在于述说真实。在第一个引文中，apology（申辩）语带双关，暗指苏格拉底最后的申辩。卢梭强调自己不是在申辩，至少表明了他想将自己与苏格拉底区别开来。有关这一点，我们会在下一章详加讨论。

卢梭的书名明显参照了奥古斯丁的同名著作。^① 在一篇为介绍他阅读《忏悔录》而写下的文字中，卢梭说他正在写忏悔录，“从该词最为精确的含义来理解”的忏悔录，从而体现了他的书名的宗教特征和神圣意味。他还提醒读者，在听取忏悔时，他们执行着“神父”的职责（I，页1165–66）。这几句话促使读者认识到，他们所面对的作品，遵循了至少可以追溯到奥古斯丁的传统。但我们切不可断言，相同的书名就代表着相同的观点。

奥古斯丁表示其著作在两方面和忏悔相关联。首先，他在

^① Jean Guéhenno 指出，卢梭通过使用相同书名暗示了某种隐含的对比，于自己的写作大有好处。见《卢梭》，卷二，页141。

创作时直接面对上帝，请求上帝赦免其罪。文章开始不久，他就恳求上帝：

主啊，请洗清我的私罪，赦免你的仆人受敌强难！^①

接着，他在下文揭示，忏悔录不只是要忏悔个人的罪过，还要认清上帝的荣恩。为此他说：“我用卑微的言语向你的伟大忏悔，向你的天堂与人间忏悔。”（同上，X. ii）这两个方面在奥古斯丁著作的结构上都得到体现。奥古斯丁的《忏悔录》第一部分谈论作者的罪，而在接下来的部分里延伸为谈论上帝创造世界。奥古斯丁的自我认识最终只是为了认识上帝。^② 简而言之，在奥古斯丁那里，忏悔的私人部分是为了更为普遍更为高深的理论作准备。

卢梭与奥古斯丁之间的差别，[ii] 甚至体现在卢梭最为接近奥古斯丁用语的地方。比如，卢梭的忏悔没有直接面向上帝，但他描述了他将面对上帝时的情形：

不管末日审判的号角什么时候吹响，我都敢拿着这本书走到至高无上的审判者面前，果敢地大声说：“请看！这就是我所做过的，这就是我所想过的，我当时就是那样的人。”（I，页5）

此处的宗教意味非常明显，但作者却丝毫没有显示任何悔恨或祈求上帝宽恕之意。卢梭只有一次简单地呼唤上帝：

万能的上帝啊！请您把那无数的众生叫到我跟前来！

^① 奥古斯丁，《忏悔录》，I，v。[译注] 中译本，北京：商务印书馆，周士良译，1963年初版。

^② 有关奥古斯丁忏悔的含义解释，见 Peter Brown, 《奥古斯丁》（*Augustine of Hippo*），London: Faber&Faber, 1967, 页175。

与奥古斯丁不同的是，卢梭把人类众生而不是上帝当作自己忏悔的直接听众。^①

该书开始时这样一种漠不关心上帝宽恕的态度，体现在卢梭的整本书中，同时还导致了卢梭与奥古斯丁的第二个目的（即超越个人，直接指向上帝）的差别。卢梭的作品包含了三次个别招供（aveux），分别出现在前三卷中以及第七卷的一次忏悔。另外还有许多章节叙述了他的恶行和过失，包括他如何不诚实地皈依天主教，以及他抛弃自己的孩子，但卢梭并没有把这些称作忏悔^②。第一次招供的事“可笑而且耻辱”（第一卷），但卢梭没有表现出丝毫悔恨。卢梭的所有忏悔具有一个共同点，即它们揭露的不是什么做错的事，而是未公开或被掩藏的事。这一点在卢梭最后一次忏悔中显得非常明确：

任何人想要认识一个人，只要他敢读一读接下来的两三页，就会认识完整的让·雅克·卢梭。（第一卷）

此处的认识正是卢梭写作的目的所在。卢梭使用了拉丁文题词 *intus et in cute* [深入肺腑和深入肌肤]。通过实践这一题词，通过揭示他的内在性格，卢梭心里也许怀有一个更广泛的目的，但是这一目的既不需要祈求上帝的宽恕，也不需要赞美上帝的荣耀。通过选用与奥古斯丁相同的书名，卢梭唤起读者注意的不是他对奥古斯丁的赞同，而是他与奥古斯丁的差别。我们将在第二章讨论这些差别的政治含义。

卢梭的展示自我与奥古斯丁的显示上帝毫无关联，这是《忏悔录》重要意义的一大体现。[12] 卢梭完全意识到，一部

^① 斯塔罗宾斯基比较了卢梭与奥古斯丁祈求上帝的不同方式，见《批评家的关系》（*La Relation critique*），Paris：Gallimard，1970，页90—91。

^② 卢梭似乎把 *confession*（忏悔）和 *aveu*（招供）当作同一意义来使用。有关卢梭的忏悔，见雷热内，《自传契约》，前揭，页54。

私人作品可能会得到大部分读者什么样的反应。他在写作过程中有意识地反对自传等同于不严肃这种观点。《忏悔录》有意揭示这样的观点，即自我关注（self-absorption）和自我表达（self-expression）在实际上都是严肃的行为活动。正如斯塔罗宾斯基（Jean Starobinski）所言，卢梭是“现代个人经历神话的伟大维护者，这种经历如此丰富，足以替代其他的一切经历”。^①换言之，在卢梭的自传写作后面隐藏着这样一个观点，私人经历或个人经历至少可以如同史学家和传记作者所记录的集体行为，或者哲学家的思想那样具有严肃意义。

《忏悔录》一书持续盛行不衰，证明了卢梭在说服他人关注内在生活这一新视点上的胜利。^②《忏悔录》促成了自传文学的诞生，而自传文学引起读者的兴趣，也一再推动了《忏悔录》的成功。人类的心灵总是充满了忏悔的欲望，或者至少是自我表达的欲望，以至于认为这类欲望乃理所当然。时至今日，自传不仅得以成为一种确定文学类型，而且其边界也一直在不断扩大。^③古今之变异再清楚不过地表现在，现代文学中自称为主传的，实际上往往只是传记。色诺芬如果是在今天，恐怕不仅会走出泰米斯托的阴影，而且还会把《回忆苏格拉底》改名为《苏格拉底自传》，加上一行小标题“色诺芬笔录”。从广义上来说，了解《忏悔录》的意图，就是了解卢梭为什么要致力于带给我们这样一种变化。

有关《忏悔录》的哲学含义，我们可以在书中找到最为直接的证明。纵观《忏悔录》，卢梭一直指明，尽管（和因

^① 斯塔罗宾斯基，“原告与被告”（The Accuser and the Accused），载 *Daedalus* 107, 3 (1978)；页 56。

^② 见 May, 《自传》，前揭，页 92。

^③ May 通过对自传著作的广泛调查，指出自传的作者往往年过四十，并且是有名的公众人物。然而，目前摇滚明星、演员、运动员等的自传充斥市面，有力地推翻了第一个结论。而越来越多的人试图通过展露自己的私生活获得名利，这也使 May 的第二个结论难以成立。

为）这部自传强调作者的个性，它是“研究人”的基础，而这种研究还有待开始。在《忏悔录》洛夏泰尔手稿本（Neuchâtel）的序言^①中，卢梭声称这部自传“永远是哲人的宝书”，[13] 并将促使读者“在对人的认识上踏出更加深远的一步”（I, 页 1154, 1149）。这些令人震惊的宣言引起读者的思考，卢梭到底自认为在写一部怎样的作品呢？这部作品与卢梭的那些更明显理论性的著作又有什么样的关系？最让人吃惊的是，卢梭甚至宣称《爱弥儿》和《论不平等》这些早期作品都没有开始对人的研究。为了证明《忏悔录》“永远是哲人的宝书”，卢梭必须解释这是什么样的一本书，自传如何成为一种可能的创作，以及自传如何变得富有哲学意义。而这些解释必须经受得住从古至今不同观点的猛烈攻击和严格考验。

了解卢梭如何尝试这个计划，便是了解现代思维的核心，即对于人类生活而言什么最为重要，以及如何创造美好人生。使这一计划明朗化，不可避免地成为研究《忏悔录》的目的所在。正如我们马上就会看到的，关于《忏悔录》，卢梭给出两种解读线索。按照一种方式解读，《忏悔录》主要关心的是实践目的和道德目的。为了追求这一目标，卢梭可能愿意为了作品的效用性（effectiveness）而损害其特殊真实性（particular truthfulness）与一般真实性（general truthfulness）。但用另外一种方式阅读，《忏悔录》则是以某种不同寻常的形式表现一般真实（general truth）。换言之，自传同时与效用和一般真理有关。在从这样的意图出发时，卢梭特别不愿损害的是作品的一般真理。这两种目的和阅读方法结合起来，使卢梭的自传超越

^① 洛夏泰尔手稿本序言和《忏悔录》两份手抄本中的一份放在一起。卢梭说序言写在 1764 年，在他开始创作《忏悔录》前后。有关手抄本的问题，参 Saussure, 《卢梭和〈忏悔录〉手抄本》, (*Rousseau et les manuscrits des Confessions*), Paris: Editions E. de Boccard, 1958。[译注] 下文简称《手抄本》。

于纯私人作品的水平之上。^①

作为道德寓言的自传

卢梭自称写出了对哲学家有意义的一本书，这与亚里士多德的历史性著作往往严肃不足的观点背道而驰。遵照亚里士多德的观点，《忏悔录》似乎只能列入事实真实（factual truth）的领域。但即使是这样的事实真实说也为现代观点所〔14〕否定，因为在现代观点看来，自传作者甚至不可能实现事实真实。为了反驳类似的理论攻击，人们一开始往往承认《忏悔录》在根本上与事实无关，虽然这等于是否认卢梭对其作品可信度所发表的种种观点。事实上，卢梭的这些观点远比乍看之下更为模棱两可（ambiguous）。有时候，否认《忏悔录》具有某方面的事实，很有可能就是辅助证明了《忏悔录》具有其他方面的事实。评估卢梭对《忏悔录》真实问题的声明，首先必须了解，卢梭如何看待哲学真实、事实真实以及任何一种可能的事实之间的关系。

卢梭本人表明，他完全意识到亚里士多德的理论，即叙述个别事实绝非哲学。卢梭还预见到现代自传研究者提出的多种观点。举个例子，在《爱弥儿》中，卢梭隐约比较了物理和历史，借以指出历史的种种缺陷。历史研究事件或事件的因素，物理也一样（《爱弥儿》，页110）。但是历史却达不到物理的精确。首先，卢梭所说的“事件”（facts）指“外在的和纯物理的运动”。物理运动的历史性报告“远远不可能确切地表现所发生事件的本来面目”（《爱弥儿》，页238）。史学家不可能展示他们所记录的事件的繁复状态。其次，历史事件的因素属于内

^① 斯塔罗宾斯基把卢梭的作品按粗略的年代顺序分成三类。第一类辨别了文明社会的种种邪恶，第二类详细说明了确立这种辨别的原则，第三类回复了各种批评指控。见斯塔罗宾斯基，“原告与被告”，页42。笔者将借解释《忏悔录》之机重新定义第三类作品的意义：人如何获得促使道德腐败的原则。

在、心智的范畴，更甚于外在、物质的范畴。在没有任何目的性解释的情况下，人类的物理运动总是显得随意而偶然。

史学家只能推测内在的因果，建立因果的虚拟原则，May 将此称为“因果关系的事后重建”（*a posteriori reconstruction of causality*）。May 认为，自传作者重建的因果关系与事件之真实而未知的起因很少相似之处，而这恰恰是卢梭谈及史学家时的论点。卢梭观察到，当史学家从个别事实转为普遍关系和普遍因果时，他们几乎都无一例外地变成了糟糕的史学家。许多史学家，特别是现代体系史学家，都不能理解因果之间的自然关系（《爱弥儿》，页 240）。最终，他们只能凭借想象臆造事件的意义。他们和糟糕的小说家相似，但也许还不如糟糕的小说家（《爱弥儿》，页 238 - 239）。

从某个角度看，卢梭的理论似乎表明了我们不可能做出简单的历史性的事实叙述；而从另外一个角度看，卢梭坚持糟糕的史学家和糟糕的小说家相似，似乎也从反面说明了少数好的史学家和 [15] 好的小说家相似。伟大的史学家或自传作家可能成为伟大的小说家。他们的历史或自传可与亚里士多德的诗术范畴相提并论，叙述可以发生过的，甚于叙述确实发生过的。正如诗，好的史家笔下的历史将比纯粹的事实史更严肃，更富哲学性。由此，正因为纯粹的事实描述不可能实现，史学家们逐渐地向诗和哲学靠拢。为了提供连贯、完全的描述，他们必须了解人类事务中的普遍因果关系。^①

这样一种诗性历史绝不仅仅是假设中的可能性。在《爱弥儿》中，卢梭提及希罗多德。作为史书家，希罗多德记录的远不止是史实。他还有更为重要的写作意图。卢梭在具体分析了希罗多德之后，阐述了如下观点：

^① 修昔底德对于战争起因的完整论述，表明了他深刻地意识到了类似的关键性问题。

古代史学家相信，我们可以使用很多观点，哪怕我们用来描述这些观点的事实是假的。今天，我们却不懂如何汲取历史的任何真正好处。大家所注意的都是那些旁征博引的批评，仿佛要从一件事得出有益的教训，那件事情就一定要是真的。明理的人必须把历史看成一连串其寓意非常切合人心的寓言。（《爱弥儿》，页 156）

在卢梭看来，只有放弃对事实精确程度的过分关注，历史才有可能避免原先的非哲学倾向。按照这样的历史价值描述，任何值得一提的历史，均可谓一系列寓言，而不是什么事实叙述。^① 如此一来，好的历史与好的诗之间不再有什么差别。

卢梭为希罗多德辩护，正如 Roy Pascal 为自传辩护，都只采用了一种方法，即改变评判历史的标准。正如上文所述，Pascal 用个人真实的新标准替代了事实真实。换言之，原来的标准关涉“事实”，在原则上适用于所有人；而现在的标准则关涉“对事实的个人解释”，仅仅适用于作者本人。这种标准从简单的真实转变为对于某人而言的真实。相比之下，卢梭的新评判标准并没有包含任何这类个人的内容。卢梭谈及希罗多德的〔16〕历史，但并没有把它当成希罗多德的真实，或对希罗多德而言的真实。相反，卢梭诉诸某种道德用途的普遍标准。这一标准在原则上适用于所有人。不过，我们还不能立刻看出，这一标准与真实有何关联。

卢梭在《孤独漫步者遐思录》第四卷中展开论述了道德效用与事实真实以及哲学真实的关系。有关这个命题，卢梭一开始先区分了“一般和抽象的真实”（general and abstract truth）和“特

^① 有些评论者认为，修昔底德在同样问题上批评了希罗多德。见伯纳德特（Seth Bernardete），《希罗多德的探究》（*Herodotean Inquiries*）The Hague：Martinus Nijhoff，1969，页 30。

殊和个人的真实” (*particular and individual truth*)。^① 卢梭声称一般真实更加重要，在“一切有用之物中最为珍贵” (I, 页 1026)。然而，事实真实如此无足轻重，事件要么毫无用途要么不能引起关注，我们没有必要把对事实真实的冒犯当作谎言 (*lies*)。此种对真实的践踏不是谎言，而是虚构 (*fictions*)。谎言有害，但虚构无害。此处的隐含意思是，虚构与谎言的对立，比虚构与真实的对立更加根本。正如卢梭对希罗多德的论述所示，评判虚假与否的标准是道德效用，而不是事实真实。

卢梭讨论了这些无害或者与道德无关的虚构之后，指出某些虚构甚至可能在道德上有用。这些有用的虚构叫作比喻或寓言，希罗多德的历史正是属于这样的虚构范畴。这些虚构远非谎言，而是“把有用的真实用可以感知、使人愉悦的形式包装起来” (I, 页 1029)。卢梭区别了虚构与谎言，现在又将某些特殊虚构与真实联系起来：包装真实，促使真实更加容易被感知。按照这种思路，某些真实如果几乎不可见，也就毫无用途可言。真实必须包装，成为可感知的。

卢梭谈及自己使用了寓言，同时也指出了这些有用（或者潜在有用）的真实的本质。当卢梭虚构故事时，他并不是在说谎，而是试图

至少用道德真实替代事实真实。换言之，就是（试图）准确表现人类心灵的自然爱好，并且从中取得教益，也就是说把这些虚构视为道德寓言或比喻。（I, 页 1033）

类似真实需要包装才能成为可感知的，对“人心的自然情感”的某种描述就是这种真理的一个实例。这种情感恰恰就是

^① 接下来的讨论与 Victor Gourevitch 有关。“说谎的卢梭：尝试解读第四次漫步” (*Rousseau on Lying: A Provisional Reading of the Fourth Reverie*)，载 *Berkshire Review* 15 (1979)：页 93 – 107。

《爱弥儿》、《论不平等》和《忏悔录》的主题，尽管我们不清楚这些著作具体提供了多少“包装”（wrapping）。很有可能，[17]一部作品的“包装”越是可喜，这部作品对真理的描述越是可取。在任何情况下，有用的虚构或寓言接近一般抽象真理的标准，而这种真理按卢梭的话“在一切有用之物里最为珍贵”。照这么说，寓言区别于一般论文或哲学论文，仅仅在于寓言能够更有效地描述真理。一部自传如果写得像寓言一样，就绝不是非哲学性质的，恰恰相反，它可以成为有效哲学的榜样。

卢梭在此的观点进一步暗示了有用虚构（useful fictions）和一般真理（general truths）的同一。至少，他把寓言表现得犹如有效用的真理。他声称寓言“把有用的真实用可以感知、使人愉悦的形式包装起来”，事实上还有另外的含义。寓言不仅促使真理变得可以感知，而且还给予真实使人愉悦的形式。换言之，真理在未经装饰之前，也许是可见的，但却不让人感到愉悦。此外，我们很难想象，真理的形式一旦发生改变，其真理性会不随之而改变。卢梭自己最后也承认，寓言有时会通过赋予真理以寓言形式而损害真理（I, 页 1038）。由此，在一般真理和寓言之间，存在着不稳定的互补关系，而不是完全的同一关系。真理要想变得有效，就必须显得更有趣味；但一旦带上令人愉悦的形式，真理的真理性难免不打折扣。

虚构和寓言属于诗的范畴，而不是哲学范畴。卢梭在《论戏剧模仿》（*On Theatrical Imitation*）中解释了这两个范畴的差异。哲学通过提供“先是一个维度，然后又是另一个维度”（*oeuvres*, Geneva 1782 – 1789, XI, P. 363 – 364），让我们自己对事物的真理做出评判。诗则“立即展现整体”，为我们做好评判。诗比哲学更有用或更有效，因为诗一下子就端出了事物的“外表”（appearance），并且是以一种令人愉悦的方式。

卢梭在《孤独漫步者遐思录》中广泛讨论了事实真理、一般真理和寓言，紧接着，他就在《忏悔录》中应用他关于真实、虚构和谎言的结论。他坦言自己被迫依赖“不完美的记

忆”，并且在“某些缺口”里填入想象中的细节。他承认自己美化了某些事实（I，页 1035）。显然，他把自己列入《爱弥儿》中的史学家之流，这些史学家必须虚构他们不知道的事实，揣测他们知道的事实的因果关联。换言之，卢梭形容自己的做法，恰恰就是 May 形容所有自传作者的无意识做法。在《孤独漫步者遐思录》第四卷，卢梭最后甚至承认了，[18] 他太容易用寓言替代事实真理了（I，页 1038）。他承认他没有真正做到严格遵循事实真理的标准，但他否认他玷污了自己的理论，或者以实际不存在的品德美化自己（I，页 1036）。因此，他虽脱离事实真理，但没有迈入谎言的有害范畴（虽然有可能对他的声誉有害）。我们也找不到任何蛛丝马迹，可以证明卢梭违背了一般抽象真理的标准。

把《忏悔录》当作道德寓言来阅读，已经不是什么新奇的事了。麦尔西（Sebastien Mercier）作为卢梭最早的拥护者之一，在为《忏悔录》辩护时就否认了这部作品的真诚性。麦尔西对卢梭的所有言论做了详细的考察，最后他提到《忏悔录》：

在此，卢梭显示了他是最不谦卑的悔罪者。再也没有什么能使我改变这样的看法，即他想写的是部小说，当然不是说它真的就是小说，而是就细节呈现而言。一个人把自己的孩子送进收容所，他应该是希望向读者展现一个理想的画面，应该是希望描绘一个高傲的人如何遭受贫困和不幸，如何在暴力与专制联合夹攻下驶入命运的低谷。卢梭应该是希望写一本有趣的书，里面充满各色细节。而他故意延长这本书的发表时间，是希望不要遭遇抨击者，希望能够享受以一种前所未有的姿态描述自我的乐趣。^①

^① 麦尔西（Sebastien Mercier），《卢梭作为最初的革命作家之一》（*De J. J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la révolution*），Paris：Buisson，1791，页 262。

麦尔西声称，《忏悔录》至少从细节上来说是一部虚构作品，一部小说。他提出了有关这一虚构的两种动机。首先是虚荣的一种特殊表现形式，即通过虚伪地承认错误来激发兴趣；其次是渴望戏剧化地表现一个“理想的画面”，其中包含了有用的教诲。麦尔西后来指出这种弄虚作假的做法接近寓言甚于小说。^① 前一种动机与 May 的观点不谋而合，是对事实真理的虚妄声明。后一种动机则表明了，教诲比任何形式的事实真理都要重要。这么说来，卢梭至少有一个读者，以卢梭自己阅读希罗多德的方式阅读卢梭。

要了解卢梭为什么把他的自传当作一部道德寓言，先更仔细了解卢梭如何看待道德寓言的一般用途是有好处的。卢梭主张，某些真理〔19〕只有穿上寓言的外衣才会变得有效。显然，他区分了两种情形，在一种情形中赤裸裸的真实更加适合，在另一种情形中真实必须得到包装。正如《孤独漫步者遐思录》所示，寓言在某些道德背景下显得尤其合适。尽管《孤独漫步者遐思录》的寓言例子都来自于私人生活，但这些寓言最重要的用途却是政治性的。事实上，我们可以毫不夸张地说，在卢梭看来，政治生活和道德寓言的适当舞台是共在的。

道德寓言的政治用途

开明政府的激进信奉者完全可以承认道德寓言的可能性，但他们不会把道德寓言看作政治利益的源泉。比如，对卢梭而言，包装真理是寓言的成分；但在这些激进信奉者看来，包装真理便是在鼓动政治迫害。卢梭明白，统治者可能有意欺骗国民。他也承认甚而坚持这样的观点，即在某些情况下，对寓言

^① 同上，页 267 – 268。麦尔西举的例子包括小让 - 雅克冤枉女仆玛丽安（I，页 84 – 84），以及卢梭抛弃自己的孩子（I，页 356 – 359）。麦尔西同时还指出爱弥儿和朱丽也属于寓言的范畴。

的任何运用都只能是有害无益。不过，他强调此类情况只存在于政治生活以外。卢梭主张，人性中有某些方面使政治生活成为必然，同时这些方面也使寓言不可或缺。寓言需求只有在政治需求消失的情况下才有可能随之消失。既然寓言可能有害也可能有益，我们必须辨别卢梭是在什么样的构架（framework）下谈论寓言。为此，我们应该先分辨寓言有益的那些情况都有什么样的特征，再探究卢梭所描述的不同政治背景。

理解寓言之与不同政治背景的关联性的关键，在于寓言是真实的“包裹”（clothed）形式，而不是真实本身。寓言的根本在于它的“外衣”（clothing）或外表（appearance）。在《论戏剧模仿》里，卢梭论述了外表如何征服广大观众。他说：

外表立即向我们展现了整体（whole），并在某种更强大的心智能力的领导下，通过诱惑“自爱”（amour-propre）来奉承感官。（*Oeuvres*, Geneva, 1782, XI, P. 363 – 364）

在此，卢梭把创造虚构（fictions）的模仿技艺和“自爱”情感联系起来。“自爱”是卢梭最重要的术语之一。这种情感是非自然、社会性的人与众不同之处。它是“一种相对的情感，人为、产生于社会”。“自爱”与他人的意图或观点有关，[20] 并促使人拿自己和他人做比较。^① 这样一种情感一旦被触发，就几乎不可救药。如果说“自爱”是寓言之效用的根源，那么这种效用则仅限于社会性的人，并关乎所有社会性的人。总之，那些“自爱”不可避免的情境需要寓言；反过来，在那些其中不存在“自爱”的情境中，寓言便不再是必须的，或者只能有害无益。后一种情境属于非政治性情境，前一种则属于政治性情境。

人可能做出各色各样的行为：非政治、自然、不含“自

^① “自爱”也是“最初、最自然的情感”（《爱弥儿》，页208）。根据上下文，我们得出如下的明显结论，即“自爱”是最早产生的社会情感。

爱”的非道德行为；不受“自爱”约束、理性地忠于美德的纯道德行为；建立于虚荣之上、文明败坏的假道德行为（这是道德败坏的一种“自爱”形式）；建立于仿效楷模基础上的文明道德行为（由于某种较为健康的“自爱”而成为可能）。寓言有助于削弱假道德，支持文明道德。在自然非道德状态和纯道德状态下，寓言都是没有位置的。

卢梭在《论不平等》和《爱弥儿》第一卷描述了自然非道德状态。在此状态下，不存在“自爱”。在纯自然状态下，人类既互不为害，也互不相助。实际上，他们互不往来。他们观察动物，加以学习，但不互相模仿。语言尚未存在，这使寓言的产生不但不合时宜，而且根本就不可能。爱弥儿虽然也学说话，但他所受的教育却是遵循了自然的标准。在教育爱弥儿的第一阶段，卢梭摒弃了寓言和历史。卢梭不仅对真实历史 (*factual history*) 是否可能存在表示质疑，而且也对学习任何历史（无论这些历史可达到什么样的真实程度）的道德功用存有疑问。类似的质疑同样适用于拉封丹 (*La Fontaine*) 的寓言。卢梭认为，在所有的历史和寓言中，行为的因果关系属于成人的动机，年幼的学生无从了解这些动机，便会造成某些危险。比如，让一个孩子学习亚历山大大帝 (*Alexander the Great*) 的生平。菲利浦被指控在酒中下毒，亚历山大大帝为了证明朋友的忠诚，就喝下了那杯酒。孩子不理解何谓友谊，何谓生命风险，也就不能明白故事的教诲意义。另外，[2r] 年幼的学生往往不由自主地忽略了成人的诸美德，容易受到邪恶的感染。卢梭主张，推迟历史教育，避开类似后果，这会比事后纠正早期教育带来的错误好得多。爱弥儿 15 岁时将具备出色的自然常识，但他将对历史和寓言一无所知。《忏悔录》不会对爱弥儿的早期教育起到任何影响。

爱弥儿稍后将学习历史和寓言。这时候他开始接触他人，在人际关系中体验激情。随着个人情感的发展，爱弥儿将发现，他人同样具有情感。这些发现促使爱弥儿置身于道德关系的世

界。他必须学习高度文明的人的道德败坏和人为欲望。在此之前，爱弥儿被小心保护着，不接触任何不良影响。学习历史，特别是学习人物传记，使爱弥儿能够认识何谓道德败坏而无须亲身试法。这一时期也就是“寓言时期”(time of fables)（《爱弥儿》，页247）。

现在，这类学习变得有用了，但年轻的爱弥儿也因此面临新的危险。正因为他现在能够了解他人，能够感受他人的感受，他便有可能开始“疏离自己”（《爱弥儿》，页243）。卢梭在解释这种疏离感时说：

从引导年轻人阅读历史的方法来看，可以说，他们正在转变成为他们所阅读到的每一个人。

甚至是爱弥儿也不能避免拿自己和书中人物做比较。卢梭又强调：

如果在这些字里行间，他曾经有一次想要成为他人胜于做他自己——苏格拉底也罢，加图也罢——一切就都功亏一篑了。（《爱弥儿》，页243）

功亏一篑，因为，教育爱弥儿的目的便是要维护自然的自治、独立和完整。正如卢梭在《爱弥儿》开篇所言：

自然人完全属于他自己。他是整数，是绝对的整体，只与自身及其同类有关。（《爱弥儿》，页39）

在这一阶段，历史之所以危险，是因为年轻人正在形成当中的“自爱”。“自爱”使他与别人比较。比较可能造成模仿欲望。而模仿则可能使人疏离自我。卢梭强调，爱弥儿绝对不可以模仿任何人。按今天的话来说，他绝对不可以有任何行为榜

样 (role model)。

模仿的根本，来源于永远想超越自我、改变自我的欲望。如果我的教育试验成功了，爱弥儿将绝对不会有这样的欲望。（《爱弥儿》，页 104）

直到《爱弥儿》全篇的最后一行，当爱弥儿表示他要像他的老师那样教育自己的孩子时，他才成为一个模仿者。我们可以推测，爱弥儿希望教育自己的孩子，使他也不要成为模仿者。

爱弥儿通过阅读《忏悔录》接触人物传记和寓言的过程，这一点非常重要。《忏悔录》是卢梭关于模仿书本中人物的欲望可能带来的自然整体丧失或者疏离自我的最生动叙述。让 - 雅克^①脱离整体，可谓通过扰乱整体来显示整体。第一卷开头，卢梭回忆了他在童年时代阅读小说：

我只记得我最初读过的书，以及这些书对我的影响；我连续不断地记录下对我自己的认识就是从这时候开始的。
(I, 页 8)

让 - 雅克很小的时候就开始阅读。不仅如此，卢梭还把这些最初的阅读视为自我意识的起源。我们或者可以这么解释，让 - 雅克最初的阅读是他对自身以外的世界的最早认识。

阅读既然在表面上是自我从内到外的散发，如何又成了自我意识的源泉？大多数人认为，阅读与其他诸多经历一样，教人辨认自我和外在世界。卢梭的看法却恰恰相反。别的更为自然的童年经历可能教人认识自我与外界的关系，独有阅读，“这一危险

^① 为明确起见，笔者把《忏悔录》的叙述者称作卢梭，而把书中人物称作让 - 雅克。这样，我们就能区分，卢梭在写作《忏悔录》时的所思所感，以及他在被叙述事件的时间里的所思所感。在某些从姓到名的转换情况中，区分并不是绝对严格的。

的方式”，使各种关系的分辨变得更加艰难。卢梭在叙述他把阅读兴趣从小说稍稍转向普鲁塔克时说道：“我变成了我所读到的书中人物。”正因为传记的影响如此强烈，让-雅克才会削弱从前阅读小说的热情。有一次，为了模仿西伏拉（Mucius Scaevola）在托斯卡纳营地充满勇气的壮烈事迹，让-雅克甚至伸出手放在火盆上。传记和小说一样都鼓励让-雅克将他自己认同为书本中的人物。^① 卢梭把自我认同（identification）的过程和自我意识（self-consciousness）的形成联系在一起。[23] 他在最初的自我意识过程中把自己认同为另外的人，而不是他自己。他是西伏拉，或者布鲁图斯，而不是让-雅克。从一开始起，让-雅克的自我意识就与他人有关，就与“自爱”有关。

小说再加上普鲁塔克的影响，不仅使让-雅克与自我疏离，也使他与自我抵牾。《忏悔录》很大程度上是讲述让-雅克如何努力处理自己的早期阅读的影响。这也警告了相互矛盾或不切实际的模仿对象的危险。同时，通过描写类似阅读的后果，卢梭也表明，他预料的《忏悔录》感染读者的方式是什么。我们将在本书第三章讨论让-雅克丧失自我的种种后果。在此，我们仅限于了解一下，类似的阅读将带给爱弥儿什么危害。为了不使爱弥儿疏离自我，教师必须异常小心地把普鲁塔克（稍后则是小说）介绍给他。由于潜在的不良影响始终存在，爱弥儿即使长大了也很可能不该接触到诸如《忏悔录》这样鼓励自我疏离的书。^② 爱弥儿的教育体现了不模仿他人的种种益处，让-雅克的教育则相反地体现了模仿他人的种种弊害。两种教

^① 有关这个问题的讨论，见 Jean Roussel，“卢梭阅读的认同现象”（*Le Phénomène de l'identification dans la lecture de Rousseau*），载《卢梭社会年鉴》（*Annales de la société Jean-Jacques Rousseau* 39 (1972–1974)：页 65–77。

^② Robert Darnton 提供了极好的例子以证明卢梭成功地在读者身上激起了此类认同。见《读者对卢梭的回应：伪造的浪漫性敏感》（*Readers respond to Rousseau: The fabrication of romantic sensitivity*），载《猫大屠杀：法国文化史钩沉》（*The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*），New York: Basic Books, 1984，页 215–256。[译注] 中译本，吕健忠译，台湾：联经出版公司，2005 年。

育分别从不同方面阐明了自然整全（natural wholeness）的概念。

爱弥儿的教育似乎显示了某种道德背景，也就是理性地忠于美德的纯道德背景，不受寓言、模仿的约束。甚至是对比爱弥儿更平常的一种教育，卢梭所期待的也正是这样一种效果。卢梭解释了某种对于模仿的暂时性依赖（temporary reliance），这样的依赖可能发生变化：

我知道，所有这些模仿的美德都是猿猴的美德。没有什么行为在道德上是好的。除非人们做出这些行为是因为它是好的，而不是因为别人也这么做。但是，在孩子的心灵还没有任何感觉的年龄，他们只能被引导着去模仿别人的行为，直到他们自己可以公正地、由于热爱善而做出这些行为的时刻为止。人都是模仿者。（《爱弥儿》，页 104）^①

这段文字隐含如下意思，即模仿可以是一个暂时阶段，终将被某种更进步、纯道德的动机所取代。^② 不过，我们完全不能肯定，[24] 人是否都有能力完成这样的阶段过渡。对于大部分人而言，疏离自我的渴望在“自爱”情感里根深蒂固，不可克服。

在没有接受和爱弥儿同样教育的文明人中，我们大可说“人都是模仿者”。卢梭甚至也在《爱弥儿》中说，在某些情况下，因为阅读人物传记而生活于自我以外，还是“具有某些好处，对此我并没有忽略”（《爱弥儿》，页 243）。所有政治生活都受制于文明人的模仿能力和模仿欲望的影响。最有效的，或者说唯一有效的道德寓言激发了这种欲望。某些寓言的危害，比

^① 卢梭在《爱弥儿》（页 110–111）中对赞美模仿做出了限定。

^② 康德指出，自传有益于教育年轻人。见康德，《实践理性的批判与道德哲学方面的著述》（*Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*），Lewis White Beck 编译，Chicago：University of Chicago Press, 1949，页 250–252。

如拉封丹的寓言，在于它们激发了模仿错误事物的欲望。基本上，文明人只有模仿正确的事物才能变得有道德。

文明人的模仿几乎不可避免。由此得出的结论：大部分人都被局限于某种将模仿欲望考虑在内的道德。他们拥有败坏文明的假道德，或者公民的真道德。“自爱”有两种形式：败坏的虚荣（vanity）和不可败坏的自豪（pride）（III, 页 937 – 938）。卢梭把大部分文明人称作“我们的小丑”（《爱弥儿》，104）。这些人都受到了虚荣和伴随而来的嫉妒的折磨。他们“模仿美的事物，使其衰败，使其变得可笑”。自豪则源自另外一种形式的模仿，卢梭称之为“仿效”（emulation）。

嫉妒和仿效之间，存在着这样的差别：仿效促使我们提高到他人的水平，而嫉妒则使他人下降到我们的水平。（II, 页 1324）

嫉妒作为一种模仿，带有敌对意味。它使人为了掠夺而模仿。仿效则赋予所有公民某种共同的渴望，使他们齐心团结。仿效作为另外一种模仿，在公民丧失了自然完整性之后，把他们联合在一个社会整体里面。

卢梭是仿效典型人物的伟大拥护者。卢梭又是类似仿效的最为坚决的反对者。支持绝大多数文明人去仿效，这一观点来源于卢梭的另外一个更加根本的观点，即任何形式的模仿都对自然整体性和自然独立性构成威胁。事实上，文明人不能避免模仿。而模仿的实例一旦出现，从自然的出发点来看，一切就都功亏一篑。也就是说，自然整全不再能够作为一个简明可行的标准。如果说一次仿效实例意味着一切都失败了，那么更多的仿效实例却也不会使失败变得更完全。〔25〕由此，卢梭用某种社会整全的标准替代了自然整全的标准，完整持续的仿效在社会整全标准中占有一席之地。借助这样的替代，卢梭得以从两个不同层面批评一般文明人。从自然整全标准的层面来看，这类人是疏离自我的

人，生活于自身以外；从社会整全标准的层面来看，他们是自私的人，掠夺他人谋取自己的利益，同时由于模仿的诸对象之间的冲突而苦恼。^① 我们必须牢牢记住，卢梭处理“仿效”问题的关键，便在于这两个标准。而这两个标准之所以能够同时存在又避免矛盾，是因为它们具有明显的等级界限。

大部分没有接受和爱弥儿一样教育的文明人，只能面对建立在模仿或仿效基础上的道德。因此，社会生活完全依靠于培养有益健康的模仿，避免败坏道德的虚荣。卢梭在其政治著作中经常论及“公民身份”（citizenship），并往往强调他习惯称作“榜样”（examples）的重要意义。“榜样”是爱弥儿接受教育的最后一课。不过，为了培养互相依赖的公民，“榜样”堪称第一课（《社会契约论》，页218）。成为一个公民，就必须具备能力生活于自我以外，也就是生活于某种与其他公民一起分享的形象之上。公民不是自然的“整数单位”，而是一个“分数单位”（fractional unity），是整体的一部分（《爱弥儿》，页39）。公民如同年轻的让-雅克，生活于自身以外。不过，他们仅仅模仿一个而不是两个对立的模范形象。他们生活在支持仿效的共和国，而不是使美德无效的败坏的共同体。

最初的仿效典范是共同体的创始者或立法者。^② 一个健康（自然）的共同体一旦形成，便会充斥着各种辅助的典范。在《对波兰政府的考察》中，卢梭长篇解释了如何利用典范维持公民制度。在孩子们中间激发仿效热情，最初的典范便是他们的老师（instituteurs）。这些教师在习性、正直、知识、开明等方面必须是杰出的。卢梭把教师称作 *instituteur*，强调教师在职

^① Allan Bloom 解释了卢梭思想中的“布尔乔亚”（bourgeois）这一概念。[译注] 中译参《巨人与侏儒——布鲁姆文集》（增订本），张辉选编，崇明译，北京：华夏出版社，2007，页259–288。

^② 参笔者的“‘没有说服力的劝服’：卢梭的立法者语言”（To Persuade without Convincing：The Language of Rousseau's legislator），in *American Journal of Political Science* 31, 2 (1987)：页321–335。

能上与立法者的相似之处，比如吕库古（Lycurgus）以 [26] “教诲（instituer）人民”为己任（III, 956）。教师本身就是仿效的榜样，他们同时又提供了其他榜样。学生在 16 岁时必须熟知政治历史中的“所有美好行为和杰出人物”（III, 页 956）。^① 这种教育与爱弥儿的教育不同之处，在于这些学生完成历史教育的年龄，恰恰是爱弥儿开始接受历史教育的年龄。

卢梭还建议，榜样的影响应该尽可能地延伸到成人的生活之中。1768 年，欧洲贵族与上流社会联合创立了 Bar 组织，抨击俄国干涉波兰内政。卢梭当时极力提倡该组织树立一座丰碑，刻上所有成员的名字。人们崇拜一座丰碑，往往胜过崇拜一个单独事件（III, 页 961）。卢梭说，这样做是为了“在整个国家灌输，也就是宣扬，组织者们的精神”（III, 页 959）。就像年幼时代的让 - 雅克阅读普鲁塔克，所有公民都将为组织者们的精神而充满热望，都将化身为他们所崇拜的人物。

一座丰碑可以激发仿效热情。这说明了，对于政治生活而言，书面或口头的人物传记并不是唯一重要的类型。特别是在文明高度发展的共同体里，艺术决定了人民将是被引导至健康的仿效，或是不健康的模仿。正是出于这样的观点，卢梭非常关注艺术在大众生活的地位。了解自传与其他传递道德寓言的艺术相比之下政治效果，我们也许就能够对《忏悔录》的道德意图有更好的认识。

政治学、模仿艺术和自传

卢梭运用相同的逻辑分析音乐、戏剧和小说。他称这些艺术都部分上是“模仿艺术”，都体现了凡文明人都具备的模仿

^① illustrious（杰出的）一词也出现在普鲁塔克《名人传》的标题中。[译注] 中译本《希腊罗马名人传》仅见上册，黄宏煦主编，陆永庭、吴彭鹏等译，北京：商务印书馆，1999。

倾向。所有这些艺术都具有传达道德寓意的潜能，但也都面临着某些局限。尤其是，不同艺术，或同一艺术的不同类型，分别在不同的社会条件下是有益的。根据卢梭对于不同艺术及其局限的判断，我们可以理解他选择“自传”这一文学类型的原因。接下来，我们要看一看，卢梭如何介绍这类特殊艺术的政治含义，又是如何实际地施行这类艺术。

[27] 音乐使文明人的模仿倾向得到最为纯粹的运用。基本上，音乐可以成为传达道德寓意的最有效的一门艺术。卢梭说：

音乐的艺术在于，用乐章的感性形象替代了思考对象的感性形象，从而在冥想者的心中启发激情。（《音乐辞典》，页251）

音乐并不直接表现事物。我们在看见这些事物时感到了某种乐章的伏动，音乐正是在灵魂中激起同样的感动。（《音乐辞典》，页308）

音乐在指引人民的感觉方面如此有效，恰恰因为音乐直接表达了人民的感觉。在卢梭看来，视觉可能激发感觉，但听觉却能强加感觉。音乐使“自然整体服从于它那心照不宣的模仿”（《音乐辞典》，页308）。不过，这种模仿纯属人的感觉，与自然无关。由于感觉往往具有欺骗性，一个受到自然教育的男孩如爱弥儿，会被有意地隔离于充满激情、富有内涵的音乐以外。音乐会使人与自我疏离（《爱弥儿》，页149）。换言之，爱弥儿只有变成一个模仿者，才有可能学会欣赏音乐。^① 从这

^① 有关卢梭的音乐理论，见 Marc Eigeldinger，《卢梭与想象的真实》（*Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*），Neuchatel，Switz.：Editions de la Baconnière，1962，页129；Ronald Grimsley，《卢梭的哲学》（*The Philosophy of Rousseau*），Oxford：Oxford University Press，1973，页128—129；Huntington Williams，《卢梭与浪漫主义自传》（*Rousseau and Romantic Autobiographie*），Oxford：Oxford University Press，1983，页32。

一点上来说，音乐可谓杰出的模仿艺术。

卢梭本人是音乐评论家和作曲家。我们可以把他的音乐行为看成是在有意识地修复于公众有益的音乐。卢梭的音乐作品（其中最有名的是《乡村巫师》）创造了某种适合乡村生活的通俗趣味，抨击了城市的文明败坏，体现了道德上的寓意。与尼采不同，卢梭并不冀望通过音乐使文明获得新生或者更加健康。^① 在他看来，即使是最富表现力的现代音乐，也不可能达到古典音乐的效果。在现代社会的种种限制下，音乐只能促使公众生活得到极有限的改善。

卢梭在谈及戏剧时，发现在古典与现代的戏剧实践中，存在着类似的分裂。但不同之处在于，戏剧的固有特点就是有伤风化。戏剧只在特殊情况下才可能有益。在《致达朗贝先生的信》中，卢梭揭示了戏剧内在的败坏特征，指出了当代戏剧对于人的“自爱”产生了诸多不良影响。其中最有害的一种影响莫过于，演员以其“自爱” [28] 操纵观众易受影响的“自爱”。卢梭在讨论演员的技巧时，多次使用最负面的用语来揭露演员的模仿技艺：

何谓演员的才能？这种艺术就是这样吗：放弃自我个性，以他人个性伪造自我，把自己变成另外一个人，以冷血表现热情，言不由衷，假装真诚，最终忘了自己的位置，而占有他人的位置？（《致达朗贝先生的信》，页 80）

演员极致地表现了，文明人如何虚荣地移动于相互冲突的各种模仿对象之间。

舞台上的人物确实使观众经历了一次更为纯粹的认同。事实上，按卢梭的话说，戏剧引发的激情“非常纯粹，绝不混杂

^① 在这一点上值得一提的是，卢梭曾经分析道，法语缺乏音乐潜能。见卢梭书信《论法国音乐》（*Oeuvres, Geneva, 1782 – 1789, XV*, 页 241）。

个人的焦虑不安”（《致达朗贝先生的信》，页 25）。这种认同与在一个公民内心激发起来的激情相同。但是，正因于纯粹，这种激情难以持久。观众在剧院里感受到了有益的情感，但一回到日常生活，由于缺少相同的情感支持，他们只是为自己拥有如此高尚的情操而满足了虚荣心。最终，认同变得有害无益。看戏的人逐渐养成了一种习惯思维：这样的情感只在剧院里才可能找到自己的位置。就像某些僭主，他们在看戏时富有同情心，但在别的地方却冷酷无情。

卢梭批评的是戏剧成了道德情感的灵魂或主要源泉的情况。他承认在少量情况下，戏剧可以用来增强公民的道德情感。比如，古希腊的戏剧宣扬了爱国主义精神，集中体现了“民族传统”（《致达朗贝先生的信》，页 33）。这类戏剧“激发了希腊人狂热的仿效激情，并使他们的心中充满尊严和荣耀”（《致达朗贝先生的信》，页 78）。这类有益的戏剧在古代非常罕见，卢梭提起的也仅此一例。

当前，戏剧的唯一用途是在败坏的社会里缓解痛苦。卢梭在他的剧作《纳西瑟斯》（*Narcisse*)^① 中曾经为这一观点辩护。这么看来，卢梭计划呈现一个道德寓言，[29] 似乎可以通过戏剧的艺术手段得到很好的实现。但是，由于卢梭心目中戏剧固有的败坏本质，此类娱乐形式只有在最糟糕的时代才是社会上有益的。

在《致达朗贝先生的信》中，卢梭还顺便提及另外一种文学类型：小说。在他看来，小说对各败坏社会来说不失为一种更好的文学类型。小说的道德影响，无论好坏，都比戏剧受到更大范围的限制，因为小说是一种私人读物。小说人物可能成为仿效的好榜样，但是阅读本身却与公民身份的社会要求背道而驰。正如我们所见，卢梭建议波兰人在学校里教孩子们阅读

^① 在《纳尔西斯》序言中，卢梭指出这部戏剧仅仅是为了促使腐败之人从恶行转移开（II，页 972）。

人物传记。有益的波兰小说（如果确实存在）将会像希腊悲剧一样，在民族传统里根深蒂固。卢梭在《新爱洛漪丝》前言中发表了对小说和悲剧的评价：

戏剧为各伟大的城邦必不可少，而小说对于各败坏的民族来说必不可少。（II，页5）

尽管此处对于小说的评价差强人意，卢梭还是表明了，在世风日下的时代，小说相对于戏剧具有某种优越性。他在谈论英国时提及小说，在他看来，法国的风气比英国更败坏，而英国的风气比日内瓦更败坏。卢梭赞美英国人的“孤独趣味”，由此产生“思考阅读的趣味和充斥英国的小说趣味”（《致达朗贝先生的信》，页82）。这样一种孤独趣味，与因戏剧而暴露无遗的虚荣习性不可相容。在《忏悔录》里，卢梭讲述了一个贵妇人，在盛装出席舞会之前，读起了《新爱洛漪丝》。小说深深吸引了她，使她忘记舞会，彻夜阅读。这个故事揭示了小说与社会虚荣的不可调和（I，页547）。至少有这么一个晚上，这位贵妇人没有沉溺于她那虚荣的社交生活。小说具有戏剧的所有有限优点，而无其害。在英国，“孤独趣味”使人执迷于阅读小说；《忏悔录》的例子却反过来说明了，小说也有助于培养某种有益的孤独趣味。卢梭在《新爱洛漪丝》（II，页22–23）中声明了自己确实有改造公众趣味的意图。《忏悔录》尽管只是偶尔使用《新爱洛漪丝》的书信体格式，却具备了小说之鼓励孤独阅读趣味的属性。^① 这一点对于后世的无数小说家都具有深远的影响。

[30] 通过讨论卢梭对于模仿艺术的分析，我们也许对他选择自传这一类型所具有的含义有了一些了解。卢梭认为，小

^① 《忏悔录》第九、十卷采用了书信体形式。尽管不像《新爱洛漪丝》中那样贯彻始终（I，页476–499）。有关卢梭自传所包含的多种文学类型，见 Williams，《卢梭与浪漫主义自传》。

说因为与孤独趣味相关，可以区别于其他的文学类型。自传同样具备这一特点。因此，对于公民身份而言，阅读自传同样并不适宜，除非自传的内容本身对“孤独倾向”有所抗衡。摩西的自传适合公民阅读，但诸如《忏悔录》这类自传，以其“深入肺腑和深入肌肤”，似乎会让读者更加关注自我而不是关注大众。这样一种孤独倾向有助于缓和道德的腐化。如果把《忏悔录》的特有局限和所有模仿艺术的可能性联系起来，我们可以说，卢梭的选择显示了某种道德革新的可能性，但不是在公民身份这方面的道德革新。《忏悔录》向读者展示了某种指向孤独无害的乐趣的人生观，从而也使读者减少了相互之间的伤害。

如果说《忏悔录》作为一部模仿艺术的著作，在读者的情感上施加了某些影响，那么，《忏悔录》又如何成为一部哲学著作，为某种人性的科学奠定了基础，就需要解释了。卢梭在这一方面的大部分观点都是强调了模仿和哲学的不可调和。事实上，卢梭基本认为，同时表现情感和理念，注定要失败（《音乐辞典》，页39）。模仿和形而上学不可能兼容。理念要求认真考察一幅画面的各个局部，这与整体的立时效果正相矛盾。

但是，卢梭相信这种几乎不可能的兼容还是有可能发生。卢梭正是将实现这一兼容描述为天才的标志。在他看来，天才“借助情感引导理念……并且激起了原本表达在内心深处的激情”（《音乐辞典》，页227）。天才把激发情感的道德效果、通俗效果和模仿效果与理念表达的哲学效果合而为一。读者既可以成为模仿西伏拉的小让-雅克，也可以思索这个榜样对展现情感的发展经历的重要意义。在《忏悔录》中，卢梭经常暂停叙事，仅仅是为了让读者思考刚刚发生的事。《忏悔录》既赋予了情感的立时效果，又提供了思维的延缓效果，从而实现了鼓励模仿和辅佐哲学的双重目标。

[31] 虽然《忏悔录》的形式并没有排除模仿与哲学在一个天才手里统一起来的可能性，但创作一个道德寓言的意图和写作一部哲学著作的意图往往有冲突。在世界“本应如此”和

“实际如此”之间，常常存在着差别。卢梭向未加思考的读者展现了道德寓言的表面水平，向认真思考的读者展现了深层内涵，由此部分解决了两种倾向的紧张关系。另外，他还分析道，把当代读者转变成为公民是不可能实现的事。这种观点引出了另外一种可能性。在听众是道德腐化的文明人的情况下，寓言如果比较缺乏道德意味，而更直接地与真实有关，将会比一个完全公民化的寓言更有可能也更具效果。我们将在第二章里对这一点展开讨论，并且考察《忏悔录》的榜样人生与卢梭希望替代的其他模仿人生之间的关系。现在，让我们先来看一看，一部自传作品是否适合传达哲学教诲。

哲学自传的可能性

历史可以当成道德寓言来阅读，卢梭的这一观点废除了用事实真实的标准评判作品这一需要。卢梭主张，道德寓言以劝诱的方式表现了有益的一般真实（general truths）。由此，一部自传，如果同时也是寓言，就可以表达比单纯的个人真实（personal truth）更多的东西。不过，我们还需知道，一部历史作品如何做到既表现一般真实，又不带任何寓言的曲解意味？卢梭恰恰做到了这一点。他阐述了以个例的形式表现一般原则的好处。他宣称，《忏悔录》就是这样的例子。最后，卢梭还详尽地解释了，特殊事件、假设和一般真实如何做到同时存在于一部作品之中。

卢梭用希罗多德的例子证明历史可能成为道德寓言。他又用修昔底德的例子证明了历史可能促使人深思一般原则。在卢梭看来，修昔底德的伟大之处，不仅仅在于他能够借用历史这种文体描写有益的虚构事件：

他报道事件，但不评判事件。不过他也没有省略任何帮助我们自己评判这些事件的细节。[32]（《爱弥儿》，页239）

修昔底德促使读者成为评判者，促使他们去发现特殊事件的一般因果关系。在修昔底德笔下，历史研究成为哲学，而不是成为小说。

修昔底德在其作品开头的一段文字中，证实了卢梭关于他的论述。修昔底德在描述伯罗奔尼撒人与雅典人的战争之前，指出这场战争比其他任何战争都值得思考。他将这场战争称为“希腊人历史中最大一次运动”。^① 探询一个历史运动及其因果关系，很有可能从现实历史的领域转变成为哲学领域。修昔底德和卢梭都通过描述特殊事件；引导读者思索一般原则。卢梭认为，完全认识事实是绝对不可能的，但在真实的一般原则上重建的因果关系可以是准确的。

卢梭在《爱弥儿》中对修昔底德的描述，与他在《忏悔录》中所述自己的写作方法正相呼应。在后一本书中，卢梭说到了读者的问题：

把各种因素聚拢起来，确定这些因素所构成的人是什么样的人，这都是读者的事情。结论应该由读者去做。这样，如果读者下错了结论，一切错误都由他自己负责。可是要做出正确的结论，仅仅忠实的叙述还是不够的，我的叙述还必须是详尽的。判定哪件事重要哪件事不重要，那不是我的事，我的责任是把所有的事都说出来，交由读者自己去选择。（I，页175）^②

^① 修昔底德，《伯罗奔尼撒战争史》，I, I。

^② 中译文见黎星译本，人民文学1982年版，页219。[译按]：本书《忏悔录》的中译，除部分译文对照原文校订外，其余均引自《忏悔录》黎星译本，北京，人民文学出版社，1980年；《爱弥儿》采用李平沤译本，部分译文对照原文校订，北京：商务印书馆，1978年；《论科学与艺术》采用何兆武译本，上海世纪集团出版社，2007年；《论不平等》采用李平沤译本，北京：商务印书馆，2007年；《社会契约论》采用何兆武译本，北京：商务印书馆，2003年。

在此，卢梭像在他关于修昔底德的评论中认为的一样，认为读者必须承担重任，“判断各种事实的重要性”，收集整理出一个让-雅克的形象。做到这一点，读者不但掌握了卢梭的准确形象，而且也理解了人性的诸多原理（了解这些原理对掌握卢梭的形象必不可缺）。即便卢梭没有如引文所说的叙述所有事实，这样一种理解仍然是可能的。读者可以在从他已经叙述的事实得出的一般理解的基础上，通过假设重建他所遗漏的那一部分事实。

在历史著作中，比如修昔底德的历史，或《忏悔录》，特殊事件和一般真实之间的复杂关系，似乎不利于表达真理。直接的哲学论文也许更加适合于传达哲学教诲。卢梭的观点却与此相反。在他看来，〔33〕论文的体系化，恰恰是真正的危险所在。我们将在下一小节里看到，卢梭在发展自己的体系时，还表明了对于大部分哲学体系的深刻不信任。哲学家们不是让体系适于事实，而是让事实适于体系。卢梭察觉了体系论文的不足，因而在《爱弥儿》中采用了一种介于论文和小说的混合文体。他说：

我不是屈服于体系精神，而是尽可能少做推理。我只相信观察（《爱弥儿》，页254）。

卢梭一方面有秩序地展开他的著作，另一方面又依靠虚构的学生爱弥儿的个例求证他的一般原则。他如此论证自己这种做法的正当性：

我知道，在类似这种著书立说的事业中，由于作者总是在自由自在地阐述一些他不用去实施的方法，因此，他可以轻而易举地提出许多不能实行的美好的方案，但是由于缺少详细的内容和例子，他所说的话即使可以实行，在他没有说明怎样应用的时候，也是没有用处的。（《爱弥儿》，页50）

在《忏悔录》中，这种反体系（antisystematic）的方法更是从两个方面得到了发展。首先，卢梭使用了真实的例子而不是想象中的例子。其次，他拒绝为这个例子做出显白的一般性结论。卢梭促使读者去做出他们自己的结论，而不是验证他人做出的结论。

应该说，并非所有人物传记都能够如此出色地显示人性的一般原则。那些充满了偶然情节或具有隐藏过深以至于任何方法都不能辨认出来原因的历史事件也是这样。为了使读者正确思考原因和关联，作者必须选择具有特别启示意义的事件或人物生平。卢梭并没有低估这种困难。他强调，即使是那些伟大的史家，如修昔底德，也太容易被战争的表面意义所迷惑。这类显著事件的历史因果实际上无法确定的。最终，卢梭似乎相信，即使是修昔底德，也有可能像说谎者（fabulist）希罗多德那样误导读者。

我们很难从史家记录的重大事件中清楚辨别一般性涵义。正因为这样，人物传记是爱弥儿必须学习的内容。当然，偶然不仅存在于战争中，也存在于生活里。不过，发生在个人身上的偶然事件的效果所揭示的东西不是偶然的。为此，〔34〕卢梭让爱弥儿学习普鲁塔克的《名人传》，使他认识人的本性（《爱弥儿》，页240）^①。卢梭在《忏悔录》洛夏泰尔序言中指出，传记作为准确认识的源泉亦有不足之处。传记较之历史更显优越，因为传记更少关注表面行为，而更多关注行为的内在因果。但是，传记作者不能直接接近“内在榜样”（internal model）（I，页1149）。耶稣的使徒或苏格拉底的学生都是传记作者，他们可以准确记录从外部观察到的东西，比如言论、举止。^②事实上，此类传记作者也很少揣摩他们所描述人物的内心世界。

^① 在较不完善的教育过程中，人物传记可能会误导学生（《爱弥儿》，页110）。

^② 比如，色诺芬声称在《回忆录》（I，页20）里记录了苏格拉底的言行。

他们思考人物的行为，特别是言论，视此为人物生活中最为重要的部分，但在卢梭看来，人物的外在表现毫无意义，除非这种表现具有内在原因，得到人物的思想特别是情感的解释。当然，言行描述对于揭示人物的情感不可或缺，因为“情感只有通过其效果才能得到解释”（I，页104）。缺少了某些行为举止的证实，情感很容易被误解。不过承认观察情感的外在表现的必要性，也就是进一步揭示了，描绘情感才是写作的真正意图。总之，传记优于历史，在于传记更能够关注内在生活，关注人物行为的根源。但即使是传记作者，最终也只能是推测这里所说的内在生活。

卢梭对传记存疑，这使他最终选择了自传这一形式。自传优于历史和传记，因为自传作者直接接触“内在榜样”。直接接触情感，才能准确认识人的本性。最后，卢梭之所以做出了这样的结论，即《忏悔录》对于哲人而言将永远都是一本弥足珍贵的书，是因为他有权声称，在表现人类行为的内在原因方面，《忏悔录》是第一本完全坦诚的书。

可以反驳说，无论他的描述多么完美无缺，卢梭都使读者无法对这一传记做出独立的评估。换言之，我们也许会承认自传必须完全坦诚，但却不一定同意《忏悔录》便是这样一部坦诚的自传。我们甚至可以声称，卢梭为了符合早期作品的理论原则，歪曲描写了自己的生平。〔35〕尽管卢梭曾经说过读者要自己“把各种因素聚拢起来，确定这些因素所构成的人是什么样的人”，但他也许已经不甚公正地为这些因素聚拢的方式定好了型。即使卢梭没有公开地提出他的自我解释，他也似乎始终陷于 May 所说的事后建立因果的潜在的两难困境之中。①

对于这一指责，卢梭给出了两个答案。首先，《忏悔录》只是第一步，只是“对人的研究的第一次比较”（I，页3）。②我

① May, 《自传》，页71。

② 卢梭同样强调了学习一般历史具有类似的重要意义（III，页539）。

们对让 - 雅克的认识也许是有缺陷的，但这种缺陷可以通过其他“比较”得到弥补，首先是通过我们对于我们自己的认识得到弥补。其次，卢梭还称，他的方法的复杂性，也使他的描述得到了内在的检测。卢梭既叙述了自己的记忆，也表现了他的记忆行为；既描述他的回忆也描述他对回忆的反应。他提供给读者的不仅是关于他的发展历程的描述，而且还有他写作当前的状态的描述（I，页1154）。即使他在刻画过去时可能有意无意地做了一些扭曲，读者还是可以通过比较当前的卢梭和过去的让 - 雅克，得以一窥真实。

比较让 - 雅克和卢梭，以及比较上述两人和读者自身，这种可能性解决了一个异议，但进行此类比较的需要又提出了一个新的问题，即我们能够希望从《忏悔录》学得多少东西？^①斯塔罗宾斯基认为，比较也许可以帮助读者避免卢梭的失误或者欺骗。但是，如果《忏悔录》是第一部坦诚的自传，卢梭本人却不可能做出类似的比较。其他人需要认识让 - 雅克，以便认识自我，认识普遍意义上的人性。卢梭的做法仿佛表明，他没有认识他人的相互需要。我们从卢梭本人的观点得出的结论将是，读者可以证实、补充或反驳卢梭有关人性的见解，但卢梭本人却无法证明自己真诚而只能宣称自己真诚。在斯塔罗宾斯基看来，卢梭落入了自设的陷阱。

为了充分回答斯塔罗宾斯基提出的异议，我们必须重新解读《忏悔录》，先详细分析卢梭对其〔36〕自我知识的描述。不过，我们似乎可以在卢梭用来阐述他的观点的那段文字本身中找到他对斯塔罗宾斯基异议的初步回答（I，页1150）。首先，卢梭认为，事实上，他有能力做出比较，如果不是与其他传记作者比较，至少是与形形色色的人比较。他说：

就对一事物的观察和经验而言，我处在一个人所能达

^① 斯塔罗宾斯基，《透明与阻遏》，前揭，页225。

到的也许是 最有利的处境。

为了证明这一点，卢梭描述了自己在各种不同社会条件里的生活：

我本人没有任何社会地位，但我了解所有的社会地位。除了王位。我的生活经历了所有社会阶层，从最低的到最高的。

其次，卢梭强调其内在经历的广泛。一个国王的地位尽管超过了卢梭的经历范围，但他在思想和情感的广泛性上却无法与卢梭相提并论。因此，卢梭自言，他的想法、情感和经历是所有人中最具有普遍意义的。他的内在生活和外在生活具有足够的变化和深度，可以进行其他人无法做出的比较。批评者也许会把卢梭的生活经历当作一系列故事，引人入胜、令人着迷，但于人性方面无甚教益。对此，卢梭声称，他的独一无二，对于他所需求的那一类知识而言至关重要。与斯塔罗宾斯基的观点相反，卢梭强加于他人之上的要求（requirement），他自己并没有免除。他接受这些要求，认为只有（或者几乎只有）他能够实现这些要求而无须借助任何比较（比如他人借助《忏悔录》）。卢梭在其他地方说道：

你可能彻彻底底地了解了皮埃尔或者雅克，但在对人的认识上却收获甚微。（III，页53）

卢梭在《忏悔录》中强调，认识一个不同寻常的人，比如让-雅克，则会使读者在对人的认识上有所收获。这不但体现了卢梭所论述的要求，而且还反映了上文有关“独一无二”的观点。

《忏悔录》的写作意图在于提供一个研究机会，揭示人性

的一般原则。在此前提下，我们可以重新思考卢梭在记忆断裂的地方的臆造和忽略。在此之前，评论者们把卢梭叙事的不符事实或者解释为谎言，如 Mercier，或者解释为自传不可避免的缺陷，如当代评论者的观点。与此不同，我们可以将这些偏差解释为在人性的一般真实标准的引导下的结果。

一般真实和特殊事件的协调，并非单纯的个人或自传的关键问题。这一点可以从卢梭在《论不平等》的理论脉络中对于同一问题的处理中看出来。《论不平等》第一部分结尾，[37] 卢梭指出，他将从关于纯粹自然状态下的人性一般真理的描述过渡到关于当前的社会状态的一个叙述：

两件被认为真实的事，是由一系列未知的或被认为未知的中介事件联系起来的，如有历史可寻，应由历史来提供那些起联系作用的事，如无历史可考，则由哲学来确定那些能起联系作用的类似事。（《论不平等》，页 141）

在《论不平等》中，卢梭利用一个历史性描述建立了一个理论性观点。与此同时，他也利用哲学构筑其历史描述。《忏悔录》的编造和忽略并非欺骗或者错误，而是一些可以联结各种记忆中事实的哲学性事实。^①

卢梭在两部著作中使用了相同的方法。唯一的区别在于，自传作者具备更多可用的事实。《论不平等》所描述的包括：

首先，自然状态的基本特征，这种状态是个人经历或历史证据所无法接近的。

其次，在当前社会条件下可观察的特殊事实。

^① 《论不平等》有关自然状态的观点纯属假设，或者具有历史意义？有关这一问题见 Goldschmidt，《人类与政治：卢梭体系的原则》，页 108 – 153，以及 Masters，《卢梭的政治哲学》，页 118。

再次，推想从一种状态到另一种状态的可能的历史。

至于在《忏悔录》中，卢梭如果说直接回忆了他的早年生活，最起码也是直接回忆了他的自我意识的起源。^① 同时他还掌握自己在当前状态的特殊事实。这些事实，无论是起源还是结果，都属于特殊、历史的情节。但卢梭缺乏过去和现在的某些关联知识。为了叙述这些关联事件，他必须求助于假设的历史或哲学的历史，必须表现“可能如此”而不是“确实如此”。他无法用那些不曾发生的事件来代替。两部著作的叙事都有赖于关于人性一般真实的知识。

在《论不平等》和《忏悔录》中，历史（或自传）与哲学相辅相成。哲学填补历史的空缺，历史为哲学沉思提供素材。几乎不用说，这样的相辅相成关系是绝对微妙的。哲人们往往有意无意地歪曲事实以及事实之间的关系，[38] 以此证明他们自己的体系。这种歪曲的可能性进一步揭露了一个新问题，亦即《忏悔录》与卢梭的其他更具理论性的作品之间的关系问题。我们已经看到，卢梭是如何论证哲学自传的可能性。在这种文学类型里，作者可以借助人性知识填补事实的空缺，而特殊事件则是普遍原则的例证。接下来，我们将看一看，卢梭的理论关注如何，以及为何，促使他相信写作一部哲学自传是必要且值得的。

哲学自传的必要性

在前两小节里，我们讨论了自传作者所享有的各种不同的可能性，不过，所有这些结论都以同一前提为基础。卢梭否认历史可以遵循事实真理的标准，这使他得到了两种历史概念，

^① 在《致马勒塞尔的信》（*Letter to Malesherbes*）中，卢梭提到要直接模仿《论不平等》的语言，写一部自传。

一种遵循道德用途的模仿标准，一种遵循人性普遍原则的哲学标准。那么，《忏悔录》如何做到把这两种截然不同的可能性合二为一，如何做到以适当有用的方式表达真理而又不歪曲真理？这些问题只有在解释作品的过程中才能一一得到解答。卢梭为什么会想到去写一部哲学自传，这是我们在解释作品之前必须考虑的首要问题。一件事可行并不意味着这件事也可欲。卢梭从前既创作过不少诗作，又写过哲学著作，在这些写作中可以说他遵循了最为传统的表达模式。《忏悔录》在这些作品之上做了什么样的补充呢？我们可以从两个方面来探讨这个问题。首先，《忏悔录》对出现在其他作品中的命题作出了更为完整的处理。换言之，它补充了卢梭的其他作品，填补了卢梭哲学体系的空缺。其次，《忏悔录》直接指向卢梭体系的一个至关重要的问题，事实上这也是所有哲学体系的至关重要的问题。在这样的前提下，《忏悔录》对于评判卢梭的整个哲学体系，具有不可或缺的重要意义。

首先，我们要看一下，《忏悔录》和作为卢梭体系之最为完整表达的两部作品《爱弥儿》和《论不平等》之间的互补关系。^① 这三部作品都涉及同一基本命题，即从自然欲望到人为激情的发展，^② 但每部作品的探讨角度各不相同。〔39〕《论不平等》把人类当作一个整体，描述他们的发展状况；《爱弥儿》则描述了某个单个普通人的不同的健康成长（《爱弥儿》，页52），这个人所受的教育以对自然的恰当认识为基础。《忏悔录》第一部展示了某个受了不良教育的人在激情方面的不健康发展，

^① 有关《论不平等》的重要意义，见I，页388；有关《爱弥儿》的重要意义，见I，页566。

^② 在洛夏泰尔手稿本序言中，卢梭说明了全面认识一种性格的必要条件。他说：

为了更好地认识一种性格，须将其中属于先天和后天的部分区别开，看看这一性格是怎样形成的，在何种情况下它有了发展，何种隐秘的情感促使它演变成今天的状况，这些变化是怎样进行的，有时怎么会产生最矛盾最无法预料的后果。（I，页1149）

第二部则叙述了这个不同寻常的人如何与他自身因文明教化而造成的道德败坏达成协调，甚至是超越了这种道德败坏。《忏悔录》集中叙述了这样一个异乎寻常的人，从而为《爱弥儿》和《论不平等》所构筑的理论提供了一个重要层面。阅读卢梭的早期作品，我们不免有这样的印象，即无论个人还是人类，道德一旦开始败坏，便有日趋恶化的倾向。《忏悔录》恰恰证明了这样一种人为情感的发展并非完全不可避免。

这三部作品不仅思考同样的命题，而且还采取了相似的写作方法。在三部作品的开头，卢梭都明确地或隐含地找出人性的原始特征，接着叙述他的《忏悔录》所谓的“情感之链”（chain of feelings）（I, 页 18, 104, 175, 277, 413）的“我的灵魂史”（I, 页 278）。在《论不平等》中，卢梭对作为一个整体的人类宣讲，

这便是你的历史，我相信在你的同类人的谎言之书中读不到，而只能在从不撒谎的自然里得到。（《论不平等》，页 103 – 104）

他在谈及《爱弥儿》时则说：

这是我的同类的历史。（《爱弥儿》，页 416）^①

所有这些“历史”都关注人为情感的起源，都可谓哲学论说兼编年叙述。《忏悔录》描绘了一个人的历史，并且是一个不同寻常的人的历史。单凭这一点，就足以说明《忏悔录》与卢梭其他理论著作之间相辅相成的关系。《忏悔录》在许多方面延伸了出现在其他作品中的重要命题，从而填补了卢梭体系的某些空缺。《忏悔录》使卢梭思想中最为显著的特点得以明

^① Allan Bloom 指出，《论不平等》和《爱弥儿》都是历史，见《爱弥儿》，页 3。

确化，由此我们可以认识这部自传在理论上的重要意义。

我们将进一步分析《忏悔录》在哲学上的重要意义。卢梭指出，[40] 《忏悔录》必不可少地支持着他的整个体系。在卢梭的文学生涯里，由始至终，有关思想者的生活和思想者的知识主张之间的关系，在其作品里都得到了或隐或现的呈现。在《论科学与艺术》中，卢梭详细讨论了引导人民找寻智慧或智慧声望的各种相互矛盾的动机。晚期作品之一——对话录《卢梭评让·雅克》很大程度上体现了卢梭作品的理论学说，卢梭的公众声望和卢梭的真实人格之间的种种关系。另外，我们也注意到，《论不平等》在论述观点的过程中常常插入非哲学的个人人格内容。事实上，这是严肃的哲学问题的一个非常重要的征兆。

在《论不平等》导言中，在考察人性方面，卢梭提出认识论的问题：

时间的推移和事物的演变使人类的原本体质发生了一些变化，我们怎样才能通过这些变化，看出最初由自然形成的人究竟是什么样子的？我们怎样才能把人本身固有的一切，和因环境与人的进步使他的原始状态有所添加或有所改变的部分区别开来呢？（《论不平等》，页 91）

由此，卢梭揭示了，区分人的原始部分和习传部分决非轻而易举之事。要想解决这个问题，还须“具有一种我们想象不到的高深哲学”（《论不平等》，页 93）。卢梭同时还提出，对理解人性这一要求必须重新进行根本性的思考。接着他还指出，“为认识自然人而进行的必要试验”至今尚无人考虑，而且以当前的社会条件也没有实现的可能。卢梭在处理人类学证据时显得非常谨慎，他足够清楚地表现了自己对前人观点持有异议（《论不平等》，页 203 – 213）。他多次援引毕丰（Buffon，《论不平等》，页 82, 183, 187, 191）。不过，比较毕丰提出的解决方案，卢梭似

乎更赞成他在认识人性方面的态度。

按卢梭的分析，认识人性是一个越来越困难的过程。首先，人没有认识任何事物的自然欲求，尤其是他们自己；其次，人偶然的认识动机严重限制了他们所需求的知识类型；最后，理性的发展将把人的特点改变得面目全非。卢梭揭示了造成其他哲学体系以失败告终的困难所在，从而建立了属于自己的体系。

[41] 卢梭首先试图说明，自然状态下的人没有认识的需求和渴望。他着重强调：为了求生，自然人必须具备强壮的体魄、矫捷的身手、敏锐的视、听、嗅觉（《论不平等》，页 106, 113）。然而，他辩称，诸感官和自然技能的发展使得许多知识在纯自然状态中对于自然人而言都可有可无。自然人无须理性便可以满足所有需求。在《道德书信》（*Moral letters*）中，卢梭明确指出知识的后果：

我们的感官是用来保护我们，而不是用来教导我们；是为了提醒我们什么对我们有益，什么对我们无益，而不是为了告诉我们孰对孰错。感官绝对不是用来探讨自然。（IV，页 1092）^①

自然人的在世经历仅仅局限于感官的直接运用，不可能获得任何我们称作“知识”的东西。悠闲（ease）使他们能保全自己，并享受着某种“自我关注”（self-absorption），但这种“自我关注”完全不能和“自我认识”（self-knowledge）混为一谈。有关自然状态的人满足自己的直接需求，卢梭说道：

他的灵魂不为任何事物所动，已经交付给（灵魂的）当前存在的唯一情感。（《论不平等》，页 117）

^① 这些信于 1757 ~ 1758 年之间写给 Sophie d'Houdetot。

感觉或感知一个人的存在，并不等同于认识自我。没有什么自然动机会促使人想要认识自我。自然的需要和欲求不会提供任何学习的动机。

卢梭接下来主张，既然求知欲望来自于非自然的激情，比如贪婪、虚荣，人似乎渴望获得有用的知识甚于纯粹的知识。学习的动机只能来源于人为派生的激情，至于这种激情的来源则隐微难解（《论不平等》，页 115 – 116）。另外，一旦人获得了知识，就会进一步地修正这些激情。获得知识，既意味着与自然的一次疏离，又预示着不久以后的另一次疏离。非自然的激情愈加促使人控制自然，或者控制同类。有益知识的力量无法使我们满足这些激情。或者受到人为的死亡恐惧的驱使，或者受到人为激情（比如虚荣）的驱使，往往只承认满足激情的东西，而否认纯粹真实的东西。正如卢梭在《论科学与艺术》中所言，评判事实的标准，不可能独立于这些歪曲事实的激情（《论不平等》，页 49）。一个科学家，如果他的求知欲被扭曲为人为激情，那么他将无法区别何谓〔42〕自然性，何谓于虚荣有力有效的。在《道德书信》中，卢梭发表了相同的观点：

显然，我们每个人都沒有知觉到什么客体，而是自行
为所有事物设定了一个空想（fantastic）的形象，并且还把
它当作真理的准则。

人缺乏纯粹的求知欲望，也就是不受利益攸关或歪曲激情干扰的欲望，这也意味着，人往往以“空想的形象”而不是以“真理的标准”来评判事物。由此得来的“知识”只要有用，便会改变而不是保存自然世界。这种改变将使自然变得难以接近，即使对那些奇迹般具有纯粹求知欲的人亦如此：

人剥夺了许多事物的本来面目，以为己所用。在这一点上似乎无可指摘。但无论如何，人确实经常破坏事物的

本来面目，而当他自以为真正在研究自然时，他其实是在欺骗自己。(IV, 页 1188)^①

简而言之，文明人能够利用的唯一知识，便是他们自己创造的知识。

卢梭现在得出结论说，知识与激情的相互作用，使文明人本身也成了另外一种人为制品。要想了解这些文明人，就必须而且只能关注他们所获得的、修改过的或者去自然化了 (denatured) 的激情。人借助推理分辨起彼此身上的自然部分和人为部分，甚至不如他们对外在对象的自然部分和人为部分的分辨。认识他人的问题延伸到了认识自我的问题上面。人们试图去认识的自我其实和他人一样被去自然化了。卢梭在《道德书信》中写道：

不幸的是，我们知之最少的，正是我们最应该知道的，这就是人。我们看不见他人的灵魂，因为它已掩藏起来；我们也看不见自己的灵魂，因为我们没有什么智慧之镜。我们从任何一个方面来说都像盲人，但却是一个从来不会想象何谓“看见”的天生的盲人。我们不肯相信自己会缺少什么能力，想要衡量整个世界。但事实上我们的目光短浅，正如我们的手伸出去，只能够着前面两英寸的地方而已。(IV, 页 1092)

卢梭在此把“我们”比作盲人或近视的人，看不见伸手无法触及的地方，也不能够真正地思考自己。自然人在智力上没有远见，这并不会妨碍他们保存自己，得到幸福，也不会促使他们想要“衡量整个世界”。倒是我们这些文明人，〔43〕盲目往往使我们歪曲了对世界、他人和自我的评判。

^① 在此，卢梭举例说明了，植物的变形，往往使人无法认识它们的特性。

总的说来，我们获得越多所谓知识，我们的激情就会变得越是虚假（《论不平等》，页92, 115 - 56）。任何文明人，如以“空想的形象”而不是以正确的真理原则来评判自我与周遭世界，便是有罪的，而哲学家在这一点上则是最糟糕的罪犯，因为他们最为严格且系统化地运用了他们对于世界的“空想形象”。即使是笛卡尔带着彻底的怀疑态度进行最为谨慎的思考，“相信自己正在向真理前进，但最终只找到假象”（IV, 页1095）。卢梭形容人类的知识如“堕入圈套”，试图摆脱虚假的评判，却又沉迷于导致虚假评判的歪曲激情里而不可自拔。

通过以上的推理论述，卢梭指出了以往哲人的人性分析具有种种缺陷。卢梭的理论强有力地反驳了他的对手们，但这些理论果真成立，就必须应用在卢梭自己的体系性认识上面。卢梭认为，严格实施体系精神往往导致哲人犯错，但与此同时他又声称自己发现了某种“真实而使人痛苦的体系”（III, 页106）。事实上，类似声明在卢梭一生作品中随处可见。^① 卢梭强调了自己思想的体系性特征，从而进一步突出了他自己的体系和以往哲人的虚假体系的对比关系。^② 这似乎再次证明了斯塔罗宾斯基的观点，即卢梭为他人设立了法则，自己却任意地践踏这些法则。

显然，卢梭认为自己的体系有别于其他任何哲人的体系，他的声明绝非无意识的声明。卢梭的作品总是邀请读者采取相同的怀疑态度去检验其他哲人的体系。^③ 他清醒地意识到他所谓体系思想堕入圈套的说法实际上意味着什么。因此，他根据什么认为他自己可以免于这种圈套？他如何找到其他人没有发现的真理标准？

^① 有关卢梭作品的体系化特点，见I, 页933 - 935。

^② 卢梭说，别人可能会把《爱弥儿》的体系部分当作“空想者的梦”（《爱弥儿》，页34）。

^③ 卢梭在《爱弥儿》（页50 - 51）提示读者必须留心他的举例和细节。在《爱弥儿》（页184）中卢梭表达了他对书本的不信任。

卢梭在洛夏泰尔序言关于他写《忏悔录》的目的的议论中指明，[44]《忏悔录》的潜在作用，便是要解决上述这种两难问题。在序言里，卢梭提到了存在于认识人性道路上的种种障碍，并且重复了他在《道德书信》里用来反对其他哲学家的一些观点：

人以自己为衡量一切的尺度。也正因为如此，我们总因过分看重自己而产生双重错觉：或是把我们在处于他们的地位时我们会怎么行动的动机强加给他们，或是在这同一种假设下，不知已处于和自己的处境很不相同的另一处境中，对自己的动机作了错误的解释。（I，页1140）

正如《道德书信》所述，我们无法理解他人，也缺少认识自己的智慧之镜。问题根源在于人的“自爱”。我们往往通过认识自己来认识他人，但事实上我们又无法真正认识自己。上文所说的“双重错觉”可谓认识人性的障碍之极。《论不平等》对此做过论述，《忏悔录》正是要试图克服这样的障碍。如果说《忏悔录》确实证明了卢梭有能力克服这样的错觉，也就是克服人为激情的后果，并且促使他人也这么做，那么这部自传便可谓卢梭体系作为一个整体的基础之作了。

如果《忏悔录》真能做到这一点，那么卢梭就可以着手处理有关理解其体系的基础问题。为了使这一体系具有说服力，卢梭必须证明自己就是创立人。不具备歪曲、人为的激情的自然人几乎一无所知。文明人可能知道如何操纵事物，以保存自己，实现自我利益，但是他们不了解自己的本性，也不了解其他人或事的本性。卢梭必须表明，他可以在上述两种状态之外另辟蹊径。简而言之，他必须证明，他自己如何成为一个哲人。对于一部自传而言，这是一项非常艰难的工作。在有关《忏悔录》的一份自传概要里，卢梭说明了他通过叙述自己想要传达的知识类型：

我是观察者，不是道德家。我是描写植物的植物学家，至于这些植物的用途，则由医生们去鉴定。(I, 页 1120)^①

植物学家的比喻说明了，卢梭传达的知识不会受到用途方面的限制或者任何人为激情的误导或误解。而要真正做到这一点，写作对象必须不曾因人为操纵而变得面目全非。〔45〕《忏悔录》正是要成为这样的故事，并向读者展示，类似的知识如何才能得到。

卢梭的自传如何恰如其分地叙述了自然的真实体系的发现，与它如何体现认识的发展过程有关。后一个问题由黑格尔在《精神现象学》中作出了阐释。黑格尔在前言中解释了这本书和完整的知识或科学的关系。他说《精神现象学》与其说是在描述科学本身，不如说是揭示了“科学的基本走向，认识的逐渐发展”。^② 黑格尔的解释从意识的最初阶段开始，循序渐进地发展到科学阶段，这与其他哲学家的解释截然不同。在黑格尔看来，其他哲学家的解释是“一种令人狂喜的激情，带着绝对的知识，犹如从枪口破膛而出”。^③ 黑格尔建议“把人的意识从非科学的出发点引导到科学的层面”。这种对于个体意识的关注可以说具有自传性质，但黑格尔选择解释一般人的意识，因为关注某个个体，便意味着只看见一个重要的特征而忽略了其他的特征。因此《精神现象学》可谓一种哲学传记，阐释了知识对其起源的自我意识。

同样，《忏悔录》揭示了让-雅克的体系得以认知的经过，

① 有关卢梭在植物学上的见解，见本书第六章。

② 黑格尔，《精神现象学》（*Phenomenology of Mind*），New York：Harper&Row，1967，页 88。〔译注〕中译本《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979。

③ 同上，页 89。有关这一章节的解释，见 Emil Fackenheim, 《黑格尔思想中的宗教维度》（*The Religious Dimension in Hegel's Thought*），Boston：Beacon Press，1967，页 29。

并且体现了意识的循序渐进、扣人心弦的启发意味。《忏悔录》通过解释这一经过，使卢梭的体系免于“从枪口破膛而出”。与《精神现象学》不同的是，《忏悔录》关注的是一个个体以及他的重要特征。卢梭本人也敏锐地意识到了，研究和描述一个个体具有什么潜在的危险（III，页53；《爱弥儿》，页451—452）。但无论如何，正如我们在上一小节所看到的那样，卢梭表示，他的经历的独特广泛性有助于克服这些危险。他说：

只要善加利用，五十年的生涯对我来说就像过了几个世纪似的。（III，页1151）

卢梭自言在这个个例里，自己既是一个特殊的个体，[46]又是一个普遍的个体。《忏悔录》是一种思想上的现象学。^①

卢梭与黑格尔的相似之处也揭示了，他们在创作上的两个重要的不同之处。最明显的一点，在于卢梭大胆自言为一个普遍的个人。此处的差异独具意义，但却不容我们过分夸饰。显然，《忏悔录》的让·雅克不仅仅是该书似乎正在描述其生平的那个名叫让·雅克·卢梭的个人的一个准确副本。卢梭修改了一些重大事件，以某种有意义的顺序加以记载，精心描绘，以揭示这些事件的一般含义。^② 让·雅克作为个体，代表了卢梭体系的基本原则，正如他之代表他自己。让·雅克可以说是一个拥有具体姓名的普遍的人。^③

^① 有关《精神现象学》和《爱弥儿》的相似之处，见 Bloom 的《爱弥儿》导言。另参《处于不惑之际的童年卢梭》，前揭。

^② 参 Olivier Marty, 《处于不惑之际的童年卢梭》*Rousseau de l'enfance à quarante ans*, Paris : Nouvelle Editions Débris, 1975, 页113。

^③ 有关黑格尔本人与其体系的关系，参科耶夫（Kojève）的评论：“黑格尔预先假定哲人的存在，因为《精神现象学》辩证活动的结束以智慧的、绝对知识的观念（和实现）为标志，每一个辩证的转折点必然出现一个准备了解新构造之真实的哲人。”《阅读黑格尔的引论》（*Introduction to the Reading of Hegel*），New York: Basic Books, 1969, 页85。

相比之下，卢梭与黑格尔的第二个不同之处显得比较难以觉察。黑格尔要为我们揭示的是一种循序渐进的系统性过程，一个阶段接以另一个阶段。让-雅克的生活经历则处于一种激情和另一种激情的交替变迁，是一个动荡不安的发展过程。因此，认知让-雅克的经历，关键在于某种突如其来的启发，而不是循序渐进过程的直接甚而辩证的终点。知识的获得只是一个不幸的意外事件，这是卢梭解释认识人性的种种障碍的必然后果。

《忏悔录》的写作意图

让-雅克的知识获得具有特殊性和偶然性，对此我们将在后文谈论其中的重要意义。在此，我们先归纳一下卢梭《忏悔录》的三个思考角度，或曰三种思考方式。

第一，卢梭认为，〔47〕特殊事件的历史性叙述可以当成道德寓言来阅读。这样说来，《忏悔录》便是旨在给予普通读者某些于道德有益的教诲。本书第二章将通过探讨卢梭对以往榜样人生的理解来说明这一点。

第二，自传可以作为某种合理的中介，表现人性的认识。因而，《忏悔录》亦是针对哲人而作的。本书第三、四章将通过讨论卢梭的自我描述与他对更自然的人描述之间的关系，思考《忏悔录》如何揭示人性以及人性在文明社会的变迁。

第三，卢梭的体系要求解释，卢梭如何做到了克服文明人与回归自然之间的障碍，从而得以理解人性。第五、六章将通过分析卢梭有意克服、超越文明引致的去自然化，解释《忏悔录》如何呈现了卢梭本人的回归自然。

• 根据上述要点，笔者首先提出三个问题：

第一，《忏悔录》为什么必须提出某种全新的有益教

58 卢梭的榜样人生

诲或者道德寓言？

第二，《忏悔录》就人性提出了什么样的哲学认识？

第三，卢梭能否提出一个标准，以评判其体系的合理性？

第二章 需要新的榜样人生

传统的榜样人生

卢梭为了论述榜样人生的用途，首先确认了哲学论述需求与政治演讲需求之间的差异。哲学首先关注一般、抽象的真理，政治则关注特殊事件以及有用的一般真理的应用。目的不同，决定了方法的不同。卢梭在向公众诉诸理性的效果方面是个悲观主义者，因此他把政治性选择看作说服或者强制。尽管他清楚意识到，政治修辞总是具有内在的欺骗可能和盲从可能，他还是强调，选择类似的修辞是一种专制（despotism），既不运用理性，又不运用非理性的说服（nonrational persuasion）。任何人参加哲学讨论，都有权评判每个讨论过程，但公众修辞却必须保证，听众未经思索就全盘接受完整的真理。哲学进程依靠缓慢的推理，政治进程则凭借立时的征象。在最完美的政治共同体内部，榜样人生为完整的真理做出了最为重要的描绘。

显然，卢梭赋予榜样人生的文学形式某种重要的政治功能和道德功能。为了思考《忏悔录》的政治道德功能，我们必须先了解，卢梭为什么认为有必要在众多榜样人生之外再增加一部榜样人生。分析卢梭认为是最伟大、最具影响力的榜样人生，[49] 思考这些人生的失败之处，将有助于我们了解，卢梭为什么决定叙述自己的人生。

卢梭认为，在值得模仿的人生里，最重要的莫过于苏格拉

底、卡托（Cato）和耶稣的人生。正如我们所见，卢梭在提到传记有可能带给爱弥儿的危险时说道：

万一他也这样把自己同别人加以比较，喜欢做他人——苏格拉底也罢，卡托也罢——而不愿意做自己，对他的教育也就完全失败了。（《爱弥儿》，页 243）^①

卢梭屡次在作品中提到苏格拉底和卡托，有时候分开提起，有时候则合在一起提起。再有就是耶稣。卢梭常常把苏格拉底和耶稣放在一起讨论。卡托是“最伟大的人”（《致达朗贝先生的信》，页 29），苏格拉底“依据神的裁判是最智慧的人”（《论不平等》，页 45），耶稣则同时体现了“神”的生与死（《爱弥儿》，页 308）。卢梭也许还提到其他人的榜样人生，比如摩西和卢克莱修，但前面三人却是他的最高仿效榜样。这三个人分别为“何谓最美好的人生？”给出了不同答案。仿效他们中间的任何一个，都会引致迥然不同的人生。而同时仿效他们三人，则必将受困于三种态度不可调和的挣扎之中。卢梭对这三个人的分析，体现了他对于有史以来有关“最美好人生”这一问题的最为严肃的几个思考者的评判。他论述了这些思想者的不足，表明了他对于传统榜样人生之不足的认识。正是在这样的认识背景下，我们可能领会《忏悔录》的主张。

卢梭把卡托、苏格拉底和耶稣当作鲜明的例证，用以阐释他所关注的一些重要问题。在他的笔下，卡托完全是一个脱离自然状态（denatured）的公民，只有加入共同体才能成为一个完整的整体。苏格拉底在道德败坏的共同体中，保存着某种类似于自然独立性的东西，并且伴之以公民特征的智慧。耶稣则

^① 卢梭对于老卡托（前 234 – 149）也有极高的赞誉（《论不平等》，页 45），但他更经常提起的是小卡托（前 95 – 46，为老卡托的重孙），显然此处的卡托是后者。

尝试着将社会问题和某种类似于苏格拉底式智慧的东西结合起来。卢梭轮番把这些人物当作有史以来最伟大的人类，从而得以实现更多的创作意图。卢梭把每个形象刻画为一则道德寓言，激励读者仿效。不同形象所体现的不同道德寓言，在不同情况下具有不同的用途。卢梭在一个地方赞美公民制度，在另一个地方颂扬独立，而在第三个地方则把前两种观点合二为一。矛盾不言而喻，但却可以通过分析 [50] 背景和细节得到解决。在赞誉措辞方面和分辨不同评判标准方面，卢梭具有独特的精确性。

公民：以卡托为例

卡托的形象在卢梭作品中具有特殊的地位，其中包含几个原因。作为公民美德的典型，卡托体现了卢梭为自己而设的标准。他在许多作品中自称为“日内瓦公民”。卡托可谓卢梭本人仿效的典型形象之一。卢梭甚而称之为“最伟大的人”（《致达朗贝先生的信》，页 29）。这样的赞誉似乎对卡托的地位（rank）没有什么疑问。正如某个评论者所言：“这是一个值得模仿的典型，一个高于苏格拉底的典型——但他属于与耶稣相同的行列。”^① 只有耶稣，按萨瓦牧师的说法，以其不仅仅是人类，可与卡托相提并论。但到底是什么使卡托成为最伟大的人呢？

在最近发现的残篇集里，我们读到卢梭的一个句子：

在这个世界上，苏格拉底死得最美，卡托活得最美。^②

这句话缺少上下文的考证，很难判断。但无论如何，卢梭的观点明确，足以帮助我们做进一步的考察。此句通过与苏格拉底

^① Denise Leduc-Fayette, 《让-雅克·卢梭和古代神话》 (*J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*) , Paris : J. Vrin, 1974, 页 57。

^② Claude Pichois, René Pintard, 《置身于苏格拉底与卡托之间的让-雅克》 (*Jean-Jacques entre Socrate et Cato*) , Paris: José Corti, 1972, 页 54。(下文简称 J.J.)

的某种特殊比较，证明了卡托的伟大。但由于它实际说的是苏格拉底的死和卡托的生，这里的对比并非直接明了的一种对比。

这种做法在卢梭作品中屡见不鲜。卢梭经常比较苏格拉底和卡托。但这些比较总是间接的。这种奇怪做法之最明显的例子莫过于《社会契约论》中的“论政治经济”。卢梭写道：

让我们斗胆将苏格拉底本人与卡托做比较。（《社会契约论》，页 219）

首先他把美德当作评判两者的标准：

苏格拉底的美德是最智慧的人的美德。但与恺撒、庞贝相比，卡托就像是凡人之间的神。

这句话传达的意思是，卡托的优越性不容否认。但卡托之与神相媲美，并不是在与苏格拉底比较中得出的结论。卢梭也没有提到，〔51〕 苏格拉底若与恺撒、庞贝相比，结果会是怎样。许诺要做的比较并没有做出。

接下来的比较更加显得间接。卢梭继续说：

苏格拉底最好的学生，会是其同代人中最具美德的人。卡托最好的仿效者，会是最伟大的人。前者的美德构成了他的幸福，后者则在他人的幸福中追求自己的幸福。我们将得到前者的教诲，而得到后者的管理。这决定了我们对他们的喜好程度不同。

再一次，卡托得到了高度的颂扬；但再一次，苏格拉底与卡托的比较是不直接的比较。甚至他们各自的学生之间的比较也是间接的。卢梭在事实上是比较了前者的学生和后者的仿效者。何况，他也仅仅是隐约地指出，我们也许更愿意被仿效者

管理，而不是被学生教诲。但他没有告诉我们，应该做仿效者还是做学生。在有关苏格拉底和卡托的这一比较以及其他类似比较中存在着大量道德寓言成分。卢梭犹如一个模仿艺术家，营造了卡托优越性的基本印象；又犹如一个哲人，埋下稍有出入的细节伏笔。不论是基本印象还是细节伏笔，都将有助于我们理解卢梭的精心评判。

卢梭在作品中多次论及苏格拉底之死（II，页525，III，页15—73，《致达朗贝先生的信》，页121）。在这些篇章里，卢梭通常强调苏格拉底对美德的坚持，而不是苏格拉底的智慧，才是他被处死这一悲剧的原因。总而言之，卢梭笔下的苏格拉底之死的美，在于他面对周遭的道德腐化现象，不肯妥协，坚持德行。在这一点上，苏格拉底可谓高于卡托，因为卡托之死在事实上是有意识地仿效苏格拉底。模仿者总是不如被模仿者。

在《爱弥儿》的《萨瓦牧师信仰自白》中，我们看到了关于苏格拉底之死的一个在崇高方面略逊一筹的描述。萨瓦牧师首先指出，苏格拉底只有用死才能证明他不仅仅是一个智术师，这是他活着的时候无法证明的。这种观点与上文残篇中的议论一致，卢梭在残篇里提到苏格拉底之死，而对其生平没有发表任何观点。牧师接着强调了苏格拉底死时从容不迫。他如此总结：

苏格拉底死时与他的朋友们安详地谈论哲学。他的死是人所能企及的最安逸的死亡。（《爱弥儿》，页308）

虽然卢梭并非全然同意萨瓦牧师的说法，但他在其他地方却也以自己的名义重复了相同的观点。^① [52] 他称苏格拉底之死为“美丽而安逸”（beautiful and sweet）（IV. 1146, II. 1274），从而缓和了萨瓦牧师的评判的苛严。总之，苏格拉底之死可谓

^① 卢梭说，当他听到萨瓦牧师对自然宗教的看法时，他“有一大堆反驳他（牧师）的理由”（《爱弥儿》，页294）。

美丽或高贵，但并非只有苏格拉底之死才如此；安逸和柔美（douceur）才是苏格拉底之死的独特特点。

卢梭在其他地方对苏格拉底生平的其他部分做过更好一些的评判。不过，在这样做时他更多地强调了苏格拉底的美德，也就是说，卢梭使苏格拉底按照卡托的标准表现自己。比如，在《论科学与艺术》中，他修改了柏拉图在《申辩》中的理论，使之更符合自己的理论。^①“日内瓦公民”把苏格拉底表现为“雅典公民”（《论不平等》，页43-44，III，页73）。卢梭按照这种方式对苏格拉底的最高赞美，是苏格拉底树立了好榜样。按卢梭自己的话来说，苏格拉底要是活在今天，

他留给学生与我们后人的道德箴言，将不是别的，而只能是他的美德所留下的榜样和记忆。（《论不平等》，页45）

在此，苏格拉底被尽可能地表现为一个公民的楷模。但卢梭赞美他，更多的是因为他抵制人的向恶，而不是因为他影响他人。卢梭的赞美表明了，一个哲人无法使社会变成美德与艺术追求兼容的整体（《论不平等》，页43，III，页64-65，页970-971）。在此，苏格拉底相对于共同体的独立状态，与他无法成为一个普遍有效的楷模是分不开的。尽管苏格拉底的人生比起其他哲人的人生，可谓品德高尚，但他却无法与卡托相提并论。苏格拉底的人生可谓有道德（IV，页1142），但却不像卡托可称为“最”有道德（IV，页1142，II，页1268，参II，页87）。卡托的人生之美，在于他那无可匹敌的品德。正是在这样的标准下，卡托是最伟大的人。但我们尚未了解，这里的标准是否便是最

^① Raymond Trousson不容辩驳地论证道，卢梭在解释《申辩》时让苏格拉底批评艺术家而不是工匠，这一观点来源于狄德罗。见《苏格拉底面对伏尔泰、狄德罗和卢梭》（*Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*），Paris：Lettres Modernes Minard，1967，参看附录。此处有关苏格拉底的看法也许真的来自狄德罗，但这并不意味着卢梭在采纳时没有经过自己的思考。

高的衡量标准。

“对于一个英雄而言，什么是最必不可少的品德？哪些英雄恰恰缺少了这样的品德？”在回答上述问题的一篇论文中，卢梭着手辨别评判卡托和苏格拉底的最高标准。他比较了英雄——比如恺撒、庞贝和卡托（II，页 1267 – 1268）与哲人比如苏格拉底（II，页 1263）。卢梭在论文的开头首先指出，评定这 [53] 两种人中哪一种更高一等，是一件困难的事情。为了解决这个困难， he说道：

为了确认一个英雄是否真的英雄，我只需凭借一个无可非议的原则：在人群之中，那对别人更有用之人就应该是出类拔萃之人。我毫不畏惧说，评判一个哲人也需要遵循类似的原则。（II，页 1264）

根据这一原则卢梭可以视英雄高于哲人。可以说，哲人必须成为一个英雄，以满足上述的评判原则。像卡托这样的英雄，他们的品德理应具有最高的地位，因为这种品德比其他任何品德都有效。这一点与《论政治经济》中的评判正相符合，卡托的仿效者将胜过苏格拉底的学生，因为前者会是更优秀的统治者。在社会功用的标准下，卡托是最伟大的人。

不过，在这一标准下，我们似乎也有可能否认卡托的伟大之处。卡托在反抗恺撒的暴政中失败了。而他的自杀，似乎也抹杀了他曾经付出的努力。卢梭承认，卡托的行为缺少军事胜利那种明显的魅力。

这个人一点也没有在战场上显示赫赫声名，一点也没有以其英雄业绩的喧哗充斥整个世界。（II，页 1268）

事实上，卡托确实完成了一项业绩，只不过人们往往忽略不提，因为他最终受挫于恺撒。他“在大量投身战争的人中，

塑造了一个由智慧、公正而谦卑的人所组成的社会”。在卢梭看来，这一成就可谓“有史以来最为困难的举措，前无古人、后无来者”。卡托在其生命里完成的业绩，足可与一个政治始创者相媲美，只不过是规模较小而已。他创立了一个社会。卡托的成就远比吕库古、梭伦的成就更引人瞩目，因为这是一场改革。卡托所做的，是一件几乎不可能实现的壮举，他从道德腐败的人身上着手，试图整治他们的腐败。^①

卢梭从普鲁塔克的叙述中得知卡托的事迹。在普鲁塔克的记载里，卡托之所以成功，是因为他说服教育了战士。教育过程中的仿效作用尤其值得强调。普鲁塔克指出，大多数人开始喜欢品德，往往都是因为在类似卡托这样的人身上看到了这种品德。^② 他们首先喜欢的是这个人，〔54〕继而因这种品德是这个人的品德而乐于仿效之。在有关“英雄所需要的道德”这一论文中，卢梭称卡托为“公民的楷模”（II，页1268）。卡托的伟大之处，正在于他有能力成为楷模，激发他人的仿效热情。^③ 由于普鲁塔克和其他史家的记录，卡托作为公民楷模的能力，并没有因他的死而结束。在“最后答复”《论科学与艺术》引起的各类批评时，卢梭延续了普鲁塔克的工作，捍卫卡托，反驳现代哲人对其品德的恶意嘲笑：

我不知道他是否真如批评者们所云，对他的祖国无所作为。但我确实知道他对人类做出的贡献，他向我们展现并且示范了人世间最为纯粹的品德。（III，页87）

^① 卢梭在分析历史上的立法者时，承认某些立法者如吕库古、努马、摩西确实是为已遭腐败的共同体立了法（III，页499，952）。他们的成功，部分原因在于“扫清领域，取消所有陈旧物质”（《论不平等》，页163）。这种做法似乎不可重复；也正因如此，卡托的成功作为对努马和布鲁图斯的追随，给人留下了更深刻的印象。

^② 普鲁塔克，《卡托传》，XV。有关人们往往喜欢美德本身胜于体现这种美德的人，见《伯里克利传》，I。

^③ 《新爱洛漪丝》主人公均受到类似的影响。

在那些腐败尚非不可救药的地方，诸如波兰、科西嘉，卡托的例子是一个有效的例子。卢梭重申、捍卫卡托的楷模地位，也进一步促进了卡托的影响力。

总而言之，卡托比起苏格拉底或整体意义上的哲人，显得略胜一筹，在于他有能力促使他人模仿自己。

哲人可以带给世界一些有益的教诲。但这些教诲，无论是对于听而轻之的大人物，还是对于听不见的人民，都没有意义。（II，页1263）

哲人至多可能给予本身具有更普遍影响的英雄以某些影响。哲人的“抽象概念”根本不具有具体形象的那种影响。抽象也许可以说动少数有智之士，却无法劝服大部分人。苏格拉底是一个远比大多数哲人更好的公民，但与卡托相比，甚至苏格拉底在许多方面也只能算是一个无用的公民（III，页55，72）。

卡托作为最伟大的人类，其楷模人生可谓一个完美的例子，一个道德寓言。卡托的人生，以某种更易感知、更加宜人的方式，表现了德行。卢梭叙述卡托的事迹，是对他道德的最为热烈的一次捍卫。萨瓦牧师如是说：

如果在人心里没有一点道德，那么，他怎么会对英雄的行为那样崇尚，怎么会对伟大的灵魂那样爱慕？这种道德的热情与我们的个人利益有何联系？为什么我想作自杀的卡托而不愿做胜利的恺撒呢？剥夺了我们心中对美的爱，也就剥夺了人生的乐趣。（《爱弥儿》，页287）

[55] 卡托的人生给予了其他公民人生的乐趣，激发他们仿效的热情。卡托的伟大之处，在于他是仿效的楷模。而这一点也使卡托作为最伟大的人的地位有可能受到一种可能的限定。不过，正如我们所见，仿效或者模仿，只是卢梭评判的标准之

一，亦即公民信赖的标准或社会效用的标准。在根据其他范畴的比较中，苏格拉底也许会有更高的地位。

哲人：以苏格拉底为例

从道德效用的出发点来看，卢梭比较卡托与苏格拉底，最终卡托更胜一筹。不过，在做出最后结论之前，我们有必要说明卡托之所以出类拔萃的背景情况。卢梭对卡托最无保留的赞美出现在《致达朗贝先生的信》和“最后答复《论科学与艺术》的批评”中。在两篇文章中，卢梭都自称是“日内瓦公民”。也正是在这两篇文章中，卢梭明确采用了公民身份标准。《新爱洛漪丝》第二版序言解释了卢梭为什么给了自己不同的称号。他说他不会在这部小说的开头自称为“日内瓦公民”，因为这么做将是在“亵渎”他的祖国（II，页27）。与《致达朗贝先生的信》不同，《新爱洛漪丝》直接针对的是法国外省那些相对不受道德腐败侵蚀的人，而与具有道德的公民无关。总的说来，卢梭如果在一部作品里自称为“公民”，那么这部作品也将与公民身份有关。这些作品首先考虑的问题核心，毫无例外都是，对于一个健康的共同体而言，什么是好的？其他不涉及这一命题的作品则面向别的读者群。在后一类作品里，卢梭既不会谴责卡托，但也不会给予他极力的赞美之辞。^①

如何评估卢梭衡量卡托的不同标准？对此，“论英雄所需要的道德”（*Discourse on the Virtue for a Hero*）一文为我们提供了一些线索。在这篇论文里，卢梭以社会效用为衡量标准，给予英雄最高的地位，因而也就给予了卡托最高的地位。卢梭分析英雄和哲人这两类人，根据的是“他们各自的相对社会效益”

^① 我们可以把卢梭在这类情形下的沉默解释为，当他在这些作品中论及自己的公民身份时，并不想让读者关注公民的最高典范。

(II, 页 1263)。反过来, 如果评判这两类人是根据“他们自己本身”, 而不是他们与社会的关系, 结论就会有所不同。[56] 在这种情况下, 卢梭说道, 哲人也许就比英雄更胜一筹, 苏格拉底也许就比卡托更胜一筹。

在卢梭不解释公民观点的著作里, 这一相反的比较结果得到了证实。卢梭在某个残篇里比较苏格拉底和卡托, 他说道:

苏格拉底有能力在僭主治下生存, 因为他可以在任何地方保存自己的自由。卡托憎恨僭主之治, 因为对他而言, 个人的自由还不够, 他要所有的公民都自由。(J.J., 页 54)

这个观点进一步从社会效用的角度肯定了卡托的出类拔萃, 但它同时也提出了一个新的问题, 即卡托是否能如苏格拉底一般, 在任何地方都能保持自由? 在前面的比较过程中, 苏格拉底的独立总是不如卡托的品德。但新的问题一提出, 答案也许就有所改观。在另外一个残篇里, 卢梭的观点使两者的差别更加尖锐:

如果你是一个哲学家, 那么像苏格拉底一样生活吧;
如果你只是一个政治家, 那么像卡托一样生活吧。(J.J.,
页 54)

卢梭在这句话里不容分说地把卡托置于比苏格拉底低下的地位。政治生涯比非政治生涯略逊一筹。在此, 卢梭讨论的不是我们更愿意受什么人的统治, 而是我们更愿意做什么人。自由成为新的评判标准。^① 一言以蔽之, 社会效用的标准置卡托于高处, 自由独立的标准则置苏格拉底于高处。

在《论不平等》中, 卢梭对有别于社会效用的自由标准作

^① 残篇一开始就写道:“两者皆生来自由。”(J.J., 页 53)。

了最为详尽的解释。^①他指出，在自然自由（natural freedom）的状况下，人与人彼此完全独立，因为他们几乎完全不需要与他人合作。社会效用使人与人的关系成为必然，自由只涉及自我。从社会效用的角度考虑，纯自然状态的人显然不如卡托；但从自由的角度考虑，他们则不比任何人逊色。换言之，从自由的标准衡量，自然人和苏格拉底都将得到最高的评价。相对于他人而言的自由和独立，是自然的标准。因此，苏格拉底可以说终究是比卡托略胜一筹。

为了总结这一比较，我们可以回来探讨卡托的仿效者和苏格拉底的学生。仿效适于公民。学习适于哲人。^[57]卢梭强调卡托作为榜样的政治或道德效应。公民与哲人不同，本质上是仿效者。卡托恰恰是最高的仿效对象或楷模。不过，从自然的标准来说，苏格拉底胜于卡托。苏格拉底的学生在自己的品德中找到了幸福——这样的品德属于“最智慧的人的品德”，而不是在模仿苏格拉底的过程中找到幸福。他向苏格拉底学习，但不模仿苏格拉底。而且，他似乎也不会对他人产生什么影响。建立于独立和自由基础上的幸福，属于自然的标准，这一标准揭示了苏格拉底相对于卡托的优越性。

现在，我们似乎可以回答本章开头所提出的问题：爱弥儿为什么不应该希望自己成为卡托或者苏格拉底？对此我们至少有两方面的理由。模仿苏格拉底，便是在拙劣地模仿哲人；^②模仿卡托，则是把自己奉献给了共同体。爱弥儿所受的教育以自然为基准，必须同时避免这两种倾向。既然自然教育的目的便是自然的独立和自由，而苏格拉底之胜于卡托在于他的更大

^① 在卢梭所有署名为“日内瓦公民”的作品中，《论不平等》可谓一个例外。只有在献给日内瓦的题词中，公民的观点才占据首位。

^② 可以说，爱弥儿在某些方面模仿了苏格拉底，即使（或者恰恰正因为）他并不知道苏格拉底是谁。卢梭说过，健康成长的孩子“像苏格拉底一样地提问”（《爱弥儿》，页179）。之所以如此，并不是因为这个孩子学习了柏拉图的对话，而是因为他只关心什么是真正有用的，不去理会他人对自己的看法。

的独立性，我们或者可以说，苏格拉底与爱弥儿一样，体现了人类的最高可能性。他是不受任何楷模作用限制的人的楷模。苏格拉底就像一个处于文明社会中的自然人。

这样的结论，与卢梭经常否认“理性的发展纯属自然”的观点相比，似乎有些让人感到意外。我们或者可以这么回答这个疑问，爱弥儿想要在社会环境里保存他那天生的独立，只能通过发展他的理性思维。其次，卢梭强调了苏格拉底的独特特点。他是不受道德败坏的哲人中的唯一范例。最后，我们还必须了解卢梭质疑苏格拉底接近自然标准的问题。为此，卢梭在苏格拉底和耶稣之间进行了比较。

一场世界范围的革命：耶稣之例

卢梭即使是在最彻底地比较苏格拉底和卡托的时候，也避免将这两个人物直接放在一起。^[58] 这使他在给人以“公民高出一筹”的有益印象的同时，也保留了“哲人高出一筹”的可能性。这样一个复杂的过程再好不过地显示了，卢梭如何将有益的道德寓言和更为复杂的哲学教诲结合在一起。在卢梭的论述中，有说服力的表面形象提供了某种观点，而深藏于表面之下的令人信服的论证又提供了另外一种观点。耶稣与苏格拉底之间的比较显得较为直接，首先我们可以看到，对于耶稣胜于苏格拉底，作者似乎没有什么怀疑。萨瓦牧师提起苏格拉底之死时充满不屑，他说：

如果说苏格拉底的一生是圣人的一生，他的死是圣人的死。那么，耶稣的一生便是神的一生，他的死便是神的死。（《爱弥儿》，页308）^①

如果说智者或者哲人终究有可能胜于政治家，那么神显然要

^① 此处英文“神”（God）首字大写，以和法文原文（Dieu）达成一致。

比这两者都更高一筹。

与苏格拉底和卡托的比较相比，这里的比较要直接得多。卡托只在与恺撒、庞贝相比时才显得像一个神，而耶稣则在与苏格拉底相比时是一个神。不过，我们必须注意到，做出类似比较的人是萨瓦牧师，而不是卢梭本人。当卢梭以自己的名义做出比较时，他的语气便没有那么强烈。在论及苏格拉底那“优美而安逸”的死以后，他说道：

至于耶稣，他的伟大灵魂总在雄伟地翱翔着，引领他高高浮升于所有凡人之上。（IV，页1146）

比较之下，耶稣永远处于最高的地位，只不过卢梭没有直接把他归属神灵。正如卢梭赞美卡托为最伟大的人一样，此处评判耶稣的标准也显得隐约含糊。在耶稣和苏格拉底之间的差异问题上，含糊恰恰表征了卢梭认知的复杂性。

除了《萨瓦牧师信仰自白》以外，《关于启示的虚构或寓言篇》（*Fiction or Allegorical Piece on Revelation*）和《致弗兰格耶先生的信》（*Lettre to M. Franquièr*e）两篇文献也主要地反映了上述的比较。^①《致弗兰格耶先生的信》在有关苏格拉底之死的问题上，保留了与萨瓦牧师相似的观点。《关于启示的虚构或寓言篇》则以某种象征或梦幻的形式深入表现了苏格拉底和耶稣。这里反映的一些有关苏格拉底的东西，是上文在与卡托的比较中所不曾出现过的。〔59〕尤其是，苏格拉底在与卡托相比时显得像是一个保存了自然独立性的文明人；而在《关于启示的虚构或寓言篇》中，苏格拉底独立性的内容和基础则受到质疑。

^① 《关于启示的虚构或寓言篇》写作时间不详，从1750到1777，各有说法（IV，页1766—1767）。《致弗兰格耶先生的信》写于1769，卢梭开始《忏悔录》第二部的前八个月。

《关于启示的虚构或寓言篇》叙述了一个老人，他的外表与他的生活都和苏格拉底十分相似，他被描述成一个试图使人们免除狂热盲信（fantasticism）的人。^① 他从代表当地人所膜拜假神的一座雕像上揭去面纱。但是他无法减轻人民的轻信与偏见，最终被判死刑。在这一点上，苏格拉底的形象正好呼应了上文与卡托的比较。在影响他人方面，苏格拉底失败了；而在个人的自由与独立方面，苏格拉底则不可比拟。卢梭在这一形象之上做出了第一个让人困惑的增补，他强调苏格拉底并不满足于个人的自由，正如卡托，他尝试着去拯救他人。苏格拉底不再代表完全的独立。

另外，围绕着老人之死所发生的事件也值得我们注意。卢梭复述了在柏拉图的《克力同》和《斐多》中记载的事件，即苏格拉底拒绝逃离雅典，规劝他的学生们遵守法律，以及他最终的死亡。对于这些行为，卢梭表示“怀疑和困惑”（IV，页1053）。显然，老人面对轻信偏见表现出了自由，而在试图向他人揭示盲信之虚假时表现出了勇气，对此卢梭大加赞赏。但是，苏格拉底自愿遵守法律，在临死时向公众崇拜表示顺从，似乎又是在揭开轻信与偏见的本来面目之后，以实际行为表明了他对于偏见和轻信的敬意。^② 既勇敢又谨慎，既渴望解放他人又渴望独立于他人，这样的矛盾存在于苏格拉底的性格之中。卢梭承认自己无法解决这样的性格之谜。他用“怀疑和困惑”表明了，在苏格拉底身上，有些东西是不可言说的。

为了解释苏格拉底的行为，卢梭把老人和另外一个形象进行了比较。这是一个年轻人，被称为“人子”（son of man）

^① 此处解释参照了斯塔罗宾斯基，《透明与阻遏》，页79–85，以及 Henri Gouhier，《让·雅克·卢梭的形而上思索》（*Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*），Paris：Librairie Philosophique J. Vrin，1970，页194–208。

^② 有关苏格拉底临死之言，参柏拉图《斐多》，页118 a。

(IV, 页 1053)^①, “仪表堂堂, 温文尔雅” (*imposing and gentle aspect*)。他与老人之间的一次直接比较, 是他的行为“不像后者那么做作”。[60] 苏格拉底的缺陷之一, 在于他那几乎不易觉察的做作 (*affectation*)。这一点在与卡托的对比中并没有显现出来。卢梭的耶稣形象反映了苏格拉底独立性的缺陷之处, 即苏格拉底对于声誉 (*reputation*) 的关注。^② 我们将在本章结尾处讨论这个问题。在此, 我们仅限于强调一点: 卢梭指出了苏格拉底的一个缺陷。这个缺陷在与卡托的比较中隐藏未现, 而在与耶稣的比较中则明显突出。

苏格拉底与耶稣的第二个不同之处, 体现于后者在克服狂热盲信方面的方法和取得的成就。苏格拉底揭露了狂热盲信的真实本质, 但是这种揭露除了少数几个人之外并没有使大多数人摆脱他们的偏见。与苏格拉底不同, 人子取代了狂热之意象。他不仅敦促民众去“认识事实”, 而且还抓住“民众崇拜的塑像”, “不费力气地推翻了它”。“他登上基位, 没有引起什么骚动, 就好像是他重新获得了自己的位置, 而不是篡夺了别人的位置”。苏格拉底尝试着推翻所有的仿效形象, 而耶稣则用一个好的仿效形象取代了一个有害的形象。与卢梭笔下的苏格拉底不同, 耶稣似乎明显意识到了公众对于模范形象的需求。

推翻一个旧形象, 代之以一个新形象。卢梭把这样的效应称作“革命” (*revolution*) (IV, 页 1053 – 1054)。他说:

他的神采, 他的声调, 他的举止, 在集会的人群中产生了异乎寻常的效应。人们为之如痴如醉。耶稣能够激发人群的痴狂, 不是通过他的论证力量, 而是通过其灵魂伟大之处所传递的真实信号。确实, 真理的言语对他来说是

^① 有关“人子”的讨论, 见 Gouhier, 《让-雅克·卢梭的形而上思索》, 前揭, 页 202 – 203。

^② 在《论科学与艺术》中, 卢梭追溯了“道德哲学”的起源, 并引以为傲。

轻而易举的，因为真理的根源便在他身上。

不过，此处真理的言语并不是理性的证明。卢梭说：“他（耶稣）的教诲都是寓言和譬喻，一些通常的谈话，但满是公义与奥妙。他既运用了寓言，又用他的生平的榜样演出了一个寓言。”在卢梭的解释里，耶稣是使用道德寓言的大师。

耶稣似乎既体现了苏格拉底的某些特殊优点，又体现了卡托的另外一种与之相反的优点。在习俗惯例上面他比苏格拉底更加自由独立，而在作为仿效对象方面上他则比卡托更加有效。^[6x] 耶稣似乎同时符合了自然的标准和社会效用的标准。卢梭视耶稣比苏格拉底更胜一筹，主要是就仿效或者社会效用的标准来说。这一点在《致弗兰格耶先生的信》的其他广泛比较中得到了证实。另外，在耶稣造成的“革命”和立法者们（如吕库古、努马和摩西等）带来的革命之间的差别上，这样的比较也提供了更多的信息。与卢梭比较卡托和苏格拉底的方式一致，这一比较是发生在关于哲学作为道德支持不足的语境中（IV，页1137）。哲学只是形成了“美德的抽象形象”（IV，页1143），无法抵抗任何不道德欲望的具体目的。理性并没有为正义行为提供任何动机。在这样的理论基础上，卢梭从苏格拉底和耶稣的某个相似之处着手，对两者进行了比较。苏格拉底与耶稣都极具智慧，因而可用同样的标准加以评判。卢梭比较他们的智慧，主要是根据了他们是否言行一致（consistency）。他赞扬耶稣在行为上毫不动摇，而批评苏格拉底向他所反对的智术行为妥协。言行一致在此替代了智慧，成为比较的标准。在这一点上，耶稣更胜一筹。

卢梭做出了这一初步评判之后，不再提起苏格拉底，转而开始讨论耶稣的“高贵计划”（noble project）。有关耶稣的智慧、言行一致和独立，统统转入背景。卢梭称耶稣的计划是

为了抬高他的人民，使他们重新成为自由的人民，并

且配做自由的人民。

在立法者试图改造腐败的人民的一切计划中，这项计划最为艰难。大致说来，这与卡托改造他的士兵的计划有几分相像。

这一改造人民的计划具有两大障碍，而若这两大障碍同时存在，该计划就不可能完成。首先，在卢梭看来，耶稣的子民过于腐败，这使他们不可能仅凭“他的天才与他的品德”就能加以影响（IV，页1146）。在这样的情况下，诸如布鲁图斯或者摩西的强硬（harshness）将是仿效的必不可少的辅助。其次，耶稣不可能做到必要的强硬，因为“在他的天性里具有太多崇高的悲悯气质”。耶稣意识到他那纯政治改革的计划不可实现时，就

把它（计划）在头脑中加以扩展……由于他无法依靠个人的力量在他的民族中实现革命，他便希望通过他的门徒实现一场全世界性的革命。

[62] 正如《关于启示的虚构或寓言篇》所示，卢梭将这一革命描述为在正常政治行为的范畴以外的。^① 将革命发展为全世界性的革命，这与在一个民族内部进行的政治革命相比，显然是一个更宏伟的计划。卢梭对于这场革命的评判包含了两个内容：首先，这场革命是如何成功的，并且它的成功达到了什么程度？其次，这场革命的实质是什么？

在《致弗兰格耶先生的信》中，卢梭多处提到了耶稣所使用的方法。耶稣不仅将本民族的革命推广至全人类的革命，而

^① 在《关于启示的虚构或寓言篇》中，卢梭通过比较耶稣的行为和政治家们的行为，以及把耶稣的敌人表现为“殿堂大臣”（ministers of the Temple），揭示了这场革命的非政治特点。

且把他个人的方法传播给门徒。耶稣的神圣性表现之一是

他把这些卑贱、粗俗然而怀有骄傲的激情的门徒，改造成为善辩和勇敢的人（IV，页 1053）。

这种启发激情的能力恰恰是有效的道德寓言的根本所在（IV，页 1053）。卢梭强调，耶稣的门徒不是被道理打动，因为他们并不能真正理解他的言论（IV，页 1146）。按照卢梭有关寓言的说法，耶稣必须装饰真理，从而使他那些卑微的追随者能够感觉到这些真理。

卢梭否认耶稣曾经在这场革命过程中使用过任何奇迹。轻视奇迹这一点与卢梭对耶稣的其他观点正相符合。在《山中书简》（*Letters written from the Mountain*）中，卢梭讨论了理性、奇迹与榜样人生对于基督教的成功的作用。^① 在三者里面，奇迹是最无关紧要的一项。在此卢梭没有否认耶稣确实施行奇迹，但他指出，奇迹与耶稣的使命并没有太多关系。奇迹是不合适的证据，因为奇迹只能影响这样一些人：

他们无法进行连贯的理性思维，无法做出缓慢明确的观察，只能受限于对每一事物的感觉之中（III，页 729）。

而且，虚假的奇迹也有可能对这些人起到相同的说服的功效。

因此，基督精神的有效证据在于理性和榜样人生。两者当中又以理性为更确定。基督教义以其“有效（utility）、神圣（sanctity）、真理（truth）和深奥（profundity）”得到见证（III，页 727 – 728）。但是，由于能够理解基督教教义的人如此之少，它的重要性也相应受到限制。〔63〕那些缺乏足够的智慧，但

^① 《山中书简》写于 1764 年，完成后不久，卢梭便开始写《忏悔录》。

尚未沦为个人感觉的奴隶的人，需要基督教义的另外一种见证。这种见证应该是如此建立的：

由上帝所选之人来宣布上帝之义。他们的神圣，他们的真诚，他们的正义，他们的纯粹无瑕，他们那人之激情无法企及的品德，与洞察、理性、思想、知识、谨慎等优点一起，成为令人敬畏的标志。所有这些特点不加掩饰地合在一起，便是完整的见证，便是意味着他们不仅为人，且更甚于人。（III，页 728）

对于大多数正派人而言，见证一个教义，更多的是从教师的榜样中得到，而不是从论证中得到。耶稣本人正是最初的典范形象，向那些相信优秀品质胜过相信论证的“善良正直的人”见证了基督教义。

耶稣犹如一个政治始创者，引发了某种“效法基督”（*imitatio Christi*）的热潮，^① 尽管他所启发的仿效类型并不具有政治意义。莱克格斯或布鲁图斯在民众中激发出来的狂热与他们的强硬直接相关。而耶稣的悲悯（gentleness）却“使那些知道如何把他的人生看成必然的人泪流满面”（IV，页 1146）。普通政治仿效的强硬，要求民众对其共同体以外的人具有嫌恶之感。

每个爱国者都对外来的人很坚硬。他们只不过是人。在爱国者的眼里一无是处。（《爱弥儿》，页 39）

耶稣的悲悯与爱国主义的局限格格不入，而恰恰适合于某

^① 卢梭在写作《忏悔录》初期，曾对“模仿基督”（*Imitatio Christi*）的问题做了详细研究，因他有晚间阅读《圣经》的习惯。见 Ronald Grimsley，《卢梭与宗教追求》（*Rousseau and the Religion Quest*），Oxford：Clarendon Press，1968，页 30。

种普遍性、超越政治的革命。

卢梭在早期分析耶稣时指出，基督精神的这场革命在耶稣死后才在全世界得以发展。^①

上帝为了赐予使徒们虔诚之名而行奇迹，其中最引人注目的便是使徒生命的神圣化。信徒们纷纷仿效这个榜样，由此而得到了巨大的成功（III，页45）。

使徒们仿效耶稣树立的榜样，大部分的信徒们又仿效了使徒树立的榜样。面对迫害显得谦卑而高尚，正是基督精神的一大特征。

所有的基督徒都渴望殉教，所有的民众都渴望受洗。

由此，基督教始于仿效某个人的榜样人生，并且通过模仿基督的无数模仿者，得到了发展和流传。基督教可谓体现榜样人生的力量的最佳例子。

[64] 卢梭在比较苏格拉底和卡托时采用了两种标准：先看他们与他人的关系，再看他们自己本身。卡托在第一种标准上更胜一筹，而苏格拉底在第二种标准上略占上风。相反，在苏格拉底与耶稣的比较中，无论采取何种评判标准，耶稣都胜过了苏格拉底。在第一种标准上面，耶稣的胜利显而易见，作为一个模范形象他比苏格拉底更具影响力。卢梭在第二种标准的评判上显得不那么果决。不过，他赞扬耶稣在与苏格拉底相比之下显得言行一致，一点也不做作。我们可以把它看作耶稣自身优越性的表现。

卢梭在苏格拉底和卡托之间、苏格拉底和耶稣之间都进行了或直接或间接的比较，但他却没有在卡托和耶稣之间做过任

^① 这是卢梭在论战《论科学与艺术》时的观察结果。

何直接比较。有关这两者之间的比较将会建立在他们与他人的关系的基础之上。在此，我们必须分别权衡世界性的革命与单独一个城市内部的革命的重要性。为了了解卢梭对于基督革命的最终评判，我们必须在更多的细节上观察这一革命的本质。类似的研究也将帮助我们理解如下问题：卢梭为什么一定要提出全新的榜样人生？

让-雅克：反耶稣、苏格拉底和卡托的榜样

卢梭以卡托、苏格拉底和耶稣为例阐述了他在政治、哲学和宗教上的观点。这三个人物作为不同性格特征的化身，在卢梭笔下得到了既广泛又细致的比较。不仅如此。卢梭在比较这三人同时，也将自己与他们中的每一个进行了比较。卢梭在许多著作里自称为“日内瓦公民”，便是采用了卡托式的道德功效标准来评判自己。这使卢梭在自己的巴黎友人们中得到了“公民”绰号（I，页395）。^① 同样，在为《论科学与艺术》辩护时，卢梭援引了苏格拉底，由此陷入一系列争辩纠纷，并且在争辩过程中成了苏格拉底的重要辩护人（III，页55，65，94–95）。卢梭与苏格拉底的类比关系变得如此固定，以至于当卢梭遭受迫害时，无论是在公开讨论中还是在私人信函里，这种关系都成了老生常谈。^② [65] 卢梭本人从未试图阻止过这种类比关系，相反，他的所作所为倒是大大促使了这种类比的形成。最后，卢梭刻画的耶稣形象与他的自我描述具有惊人的相近之处。两者都认识到自己周遭充满了道德腐化的同时代人；^③ 两者都

^① 有关卢梭作为公民的问题，见 Leduc-Fayette，《卢梭与古代神话》，前揭，页66–67。

^② 见 Burgelin，《卢梭的存在哲学》，页189。

^③ 参《论科学与艺术》引用铭文：Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis（在此我是野蛮人，因无人了解我）。

提出了一种美德图像，并因而受到迫害；^①更有甚者，两者都因与生俱来的悲悯天性而不适合做传统的政治家。^②一些当代解释者^③和卢梭的同代人^④都指出了这些隐含的相似之处。卢梭在《致弗兰格耶先生的信》中对耶稣的描述为上述评论提供了证明，但带有重要的限定条件。卢梭揭示了耶稣和他自己的极端相似关系，但他并没有自诩神圣。反过来，他把耶稣描述为一个诸如苏格拉底或卡托那样普通的人。^⑤这样一种描述令人震惊地脱离了正常的虔诚心态，并将改变人们对于耶稣最终成就的看法。简而言之，卢梭不断地邀请读者以最高标准衡量卢梭本人。

卢梭把自己与这三个人物一一联系在一起，我们可以很容易地将此解释为卢梭的虚荣，或者卢梭不能始终如一，或者两者皆有。然而，他这样做也在同时建立了一系列有关卢梭人格的道德寓言，有利于提高其著作的功效。卢梭分析政治创始人和基督教创始人的成功例子，表明了他完全了解把优秀人物当成教育证例的重要意义。此外，卢梭绝非将自己完全等同于这三个人物。他将自己与三个形象区别开来，这一区别与他在这三个人物彼此之间所作的区分一样微妙和一样精确。这些差异告诉我们，在卢梭看来，在以往的典型形象中存在着什么缺陷。通过描述卡托、苏格拉底和耶稣，通过把自己树立为反前三例的形象，卢梭呈现了一种崭新的榜样人生，一个可与先例抗衡的道德寓言。

在卢梭的叙述中，我们已经看到了卡托作为公民的非自然

① 有关卢梭作为一个不受赏识的道德典范，见 I，页 362。

② 有关卢梭自认不适合做一个立法者，见 I，页 648 – 51。

③ 参 Gouhier，《卢梭的形而上思索》，页 185 – 220；斯塔罗宾斯基，《透明与阻遏》页 87 – 90，Grimsley，《卢梭与宗教追求》，页 30。

④ 关于卢梭身份建构的一般性讨论，参 Gouhier，《卢梭的形而上思索》；Trousson，《苏格拉底面对狄德罗和卢梭》。

⑤ 参 Leduc-Fayette 伏尔泰，《卢梭与古代神话》，页 46；以及斯塔罗宾斯基，《透明与阻遏》，页 88。

性，苏格拉底作为哲人的做作。我们将在本小节结尾处重新讨论卢梭对这些形象的批评。卢梭对耶稣的叙述，却最难判断。[66] 困难部分来自于卢梭以不合常规的方式叙述耶稣，这使他的学说同时受到了宗教权威和反宗教的启蒙思想家的敌视（I，页 435 – 436）。困难同时还部分来自于卢梭坚持认为，许多基督教传统思想，比如奥古斯丁的思想，^① 都是对基督真义的歪曲败坏。为了了解卢梭对于耶稣的最后评判，我们必须先了解卢梭如何认识基督教的真义。

首先，对于卢梭而言，耶稣在全世界发起的这场革命，基于如下信念，即重整公民道德已经不再可能（IV，页 1146）。在《致弗兰格耶先生的信》中，公民品德的楷模不是苏格拉底，不是耶稣，而是布鲁图斯（Brutus）：

布鲁图斯让自己的孩子死，只能说是公正之举。但布鲁图斯是一个慈爱的父亲。他撕裂肝肠以守义务。布鲁图斯因此是有品德的人。（IV，页 1143）

品德暗含灵魂力量之意，可以使人超越对自己骨肉的感情。这比单纯的正义更触动人心。耶稣的悲悯天性，使这类行为不再重演。基督教宣扬自我奉献，但把牺牲自己儿子的重担交给天父去承担。在残篇中，卢梭因奥古斯丁轻蔑布鲁图斯的美德而大表不满，指责担负教育基督教徒重任的神职人员都是懦夫（III，页 506）。他很小心地把这种指责直接针对教堂里的神父们，而不是耶稣本人。耶稣最初的政治计划具有如下含义，即他将严肃对待布鲁图斯。不过，卢梭从一开始就强调耶稣的悲悯天性，最终似乎也就否决了公民品德。有关公民品德的严厉

^① 见 IV, 938。卢梭还指责奥古斯丁的三位一体学说（IV，页 1000）。有关卢梭对原罪学说的批评，见 Karl Barth，《新教思想：从卢梭到利奇尔》（Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl），New York: Harper and Brothers, 1959，页 108。有关卢梭与奥古斯丁的关系的更详细分析，见哈特勒，《现代自我》。

性这一目标，耶稣的革命一开始视之高不可攀，很快则被认为不值一提。布鲁图斯的美德变成了一个大缺陷。

殉教者的事例表明了，否决任何形式的勇气远非基督教的主旨，但否决公民的勇气却不可避免。如果说布鲁图斯的行为旨在激发公民为共同体而献身的精神情操，殉教者的自我奉献却不带有类似的政治意图。^[67] 卢梭在《社会契约论》里把基督教批判为一个可怜的公民宗教，这一著名论断与他攻击教堂里的神父正相吻合。卢梭指责罗马天主教通过把公民的忠诚在教堂和国家之间进行分配而摧毁政治生活，接着他转而探询福音的纯粹宗教。他批评了耶稣最初的基督教义，因为它培养的公民在战场上“懂得如何死胜过如何赢”（《社会契约论》，页129）。即使说基督教义也使人保存勇气，它也是一种非政治形式的勇气。^① 在卢梭看来，这样的结局不是耶稣真义的歪曲败坏，而是这场世界范围的革命的直接后果。

在卢梭的理论中，基督革命最为有益的地方，不在于基督教义的悲悯胜过了共和式的良善，而在于它胜过了文明人的腐化和缺点。通过替代这种腐化，基督教确实满足道德功效的目标。但是基督革命的胜利也担当着非常严重的风险。耶稣改变了衡量优秀人物的标准，从而给未来的布鲁图斯式或卡托式的人生带来真正的阻碍。在一个基督国度里，布鲁图斯式的人物将不再是英雄而是恶魔。促使一个人杀死自己孩子的公民自尊，将不再是良善的象征，而是虚荣的反映（III，页597）。由此，公民品德便成了一种缺点。基督的教义，无论书面与否，都促进了对古代美德的贬损，从而间接地助长了恶。

我们可以观察到，《忏悔录》中的让-雅克除了少数几个重要例外，几乎和耶稣一样不带政治性质。在对话录《卢梭评

^① 比较卢梭致 Usteri 的信（1763 年 7 月 18 日），见 R. A. Leigh 编注《卢梭书信全集》（*Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*），Geneva：Institut et musée Voltaire，1965 – , XVII，页 62 – 65。

让 - 雅克》（*Dialogues*）中，卢梭指出了在基督教义和普通文明人的腐化之间存在着重要的紧密关联，并且揭示了两种否决政治的方式之间的差异。在此，他就一个特殊的关键问题把自己的观点和耶稣的观点区别开来。这在卢梭的作品中非常少见。在这一章节里，“卢梭”叙述了他对“让 - 雅克”的拜访。^① 在有关“让 - 雅克”性格的长篇论述中，“卢梭”如此说道：

他只在绝对的宁静之中考虑自己的利益，也就是说，考虑未来。然后他便陷入这样一种浑然无知的状态，就好像他从来没有考虑过这些问题一般。与福音书中的民众和今天的人相反，[68] 他会说，人心在哪里，人的财富便在那里。（I, 页 818）

这段话影射了耶稣在山上的训诫：

不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷。

只要为自己积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷。

因为你的财宝在哪里，你的心也在那里。^②

耶稣在此批评腐化之人的恶，与卢梭通常作出的批评十分相似。耶稣批评人们追逐人间的财富，就像在追逐短暂、稍纵即逝而又容易变质的东西。然而，他的最终结论“人的财富在哪里，人心便在那里”，却同时符合拜金者和基督徒。两者都渴望脱离自我，向往未来的幸福。两者追求未来幸福的形式都

^① “让 - 雅克”是卢梭作品的作者，而“卢梭”则是卢梭本人不写作时的样子（I, 页 661 – 666）。

^② 《马太福音》6：页 19 – 21。

一样。只不过渴望的对象有所区别。耶稣想要用一种渴望替代另一种渴望对象。“让-雅克”重新改写了这个结论，“人心在哪里，人的财富便在那里”，从而同时批评了上述渴望的对象和形式。也就是说，他批判任何使人脱离自我的渴望，无论我们追求的幸福是在人间还是在天堂。在这样的前提下，基督教与其他名利追逐的差异，与更为根本的原则相比显得不再重要。因为这两者都生活在现实的悲惨和危机之中，而寄希望于未来的幸福。耶稣的革命同样吸引腐败的文明人，因为它不但没有试图根除腐败，反而在腐败的起源之一中沉湎。这场革命所展示的新目标的有益之处，在于它比功利追逐更健康，因为它指出不义将使人最终受到惩罚。但它始终不能杜绝个人对于未来幸福的希望。

《社会契约论》主要是针对基督革命这一方面讨论基督教义。卢梭指出，从政治意图来考量，正义以基督信仰为基础是远远不够的，因为

这不仅不会把公民的心和国家联系在一起，甚而还使公民的心远远脱离国家，就像脱离一切世俗之事那般。我再也没有看到什么比之更与社会精神背道而驰的了。（《社会契约论》，页 128）

[69] 文明腐败使人脱离共同体，破坏社会精神。基督精神可以减少腐败的危害性，但它只是通过完成社会精神的覆灭才做到这一点的。

一言以蔽之，基督革命的特质在于，对于那些使人因腐败而不适合公民制度的特点，它重新引导而且将之毁坏。它的成功，在于它能够把温和（softness）和利己（selfishness）转化为悲悯和对“天堂里的幸福”的渴望。由于它不像政治改革那么激进，因此有可能在政治改革必将失败的条件下获得成功。基督革命减弱了腐败之人的恶，但同时也彻底毁灭了社会精神，

扼杀了公民制度的任何可能性背景。

卢梭认识到基督革命缓解了文明腐败的后果，但同时也破坏了公民品德的可能性。因此，他的结论较为复杂。一方面，他重新树立耶稣的典型形象，用基督精神挑战其他更加有害的倾向。另一方面，他尝试着削弱基督精神中的某些内容，这些内容在他看来与政治生活针锋相对。削减文明腐败，重建健康政治的可能，在某种程度上，这两个目的总是保持着紧张的相持关系。

在《忏悔录》中，卢梭意图树立一个新的榜样人生，可以保存文明的幸福而无伤政治利益。《忏悔录》中的让-雅克是一个享受着无伤大雅的世俗之乐的人，一个偶尔还为公民品德的激情所控制的人。《忏悔录》展示了这样一种途径，既不同于追求未来的世俗幸福，又不同于寻求上帝的拯救。它当然没有恢复公民美德，但却在政治生活的边缘提出了一种世俗幸福的概念，而不是直接反对政治生活。

卢梭在《忏悔录》开篇引用了铭文 *Intus et in cœte*，表明他既看重人心的喜悦，又强调这样一种人生，使那些丧失自然仁善但尚未有公民道德的人可以企及。正如卢梭在第一章所指出的那样，铭文关注的是内在的生命，“深入肺腑和深入肌肤”的生命。如此一来，来自于外界的快乐将不再重要。另外不那么明显的是，铭文还指向文明人的腐败。这句引文取自波修斯 (Persius) 的《讽刺诗》 (*Satires*)。波修斯指的是一个具有共和传统的人转向了堕落。^① [70] 卢梭选择了这句引言，是为了指明，自己远非一个具有美德的人。他是一个腐败了的文明人能够伸手触及的典型形象。

耶稣之未能集苏格拉底的独立和卡托的公共精神于一身，从而显示了一个全新的榜样人生的必要性，特别是在这样一个腐化的现代时期。在详细分析新的人生形象之前，我们先来总

^① 波修斯，《讽刺诗》 III，页 30。

结一下，卢梭基本上是如何看待苏格拉底和卡托所代表的两种相互不可调和的选择可能的？

在卢梭笔下，苏格拉底面对文明腐化依然保持自己的独立，他的生活体现了某些美德，但还不算是完美的公民。在文明腐化的时代，苏格拉底无疑是一个合适的模范形象。卢梭对是否把苏格拉底当作模范形象感到迟疑不决，部分因为苏格拉底的伟大之处，恰恰在于他不是一个模范形象。苏格拉底不模仿任何人，也不启发任何人来模仿他。他有众多学生，却没有仿效者。苏格拉底作为独立个性的楷模，阻碍了他去影响他人。

同样，卢梭对是否把苏格拉底表现为最高的人类类型感到迟疑不决，原因还在于他所谓苏格拉底的做作。我们可以这样理解这个问题。苏格拉底明显独立于同代人的偏见，在于他作为哲人的行为。但卢梭却不承认哲学可以带来类似的独立。尽管卢梭经常把苏格拉底当作几乎唯一的范例，但他却从来没有专门讨论苏格拉底超越文明腐化的能力的确切本质，他仅仅满足于比较作为相对好公民的苏格拉底和现代哲人的道德腐化。

卢梭在讨论引导人民走向哲学的动机的过程中，从未明确提起苏格拉底。最接近的一次讨论是在剧作《纳尔西斯》的序言中，“来源于与众不同渴望的对学问的爱好”（II，页965）。根据这一陈述，我们很难确定，是否还存在着另外一种来源的爱好学问。卢梭又说：“最早的哲人们享有很大的声誉，因为他们教人履行义务和道德准则。”[71] 卢梭没有具体指出这些最早的哲人的名字，而只是把他们和留基伯（Leucippus）、第欧根尼、皮洛、普罗塔戈拉和卢克莱修区别开来。在卢梭看来，后面这些哲人侵犯了正义，因为他们渴望自己能与众不同。事实上，最早的哲人们应该也是与众不同的，尽管卢梭的解释让人相信，最早的哲人们只是因为公众精神教育而在无意当中获得声誉。但无论如何，“真正的哲人们”都不会为了声誉而颂扬恶行，哪怕他们的内心有着种种渴望。至少，这一观点表明，真正的哲人们不会为了声誉而不择手段。至多，它不排除这样

一种可能性，即真正的哲人们对于他们所获得的巨大声誉毫无兴趣。如果前一种推测是卢梭真正想要表达的意思，那么哲人们就与卡托式的公民相似，但比后者略逊一筹。他们应得的声誉也将比卡托式的公民少，因为在道德教诲方面他们不如后者。反过来，如果卢梭所指的是后一种推测，那么我们必须先了解如下问题，如果哲人们对声誉不感兴趣，那么他们对什么感兴趣？

导向真正哲学的动机是什么？这是卢梭在其中叙述了自己作为一个思想者发展历程的《忏悔录》最复杂的主题之一。在卢梭的其他作品里，最具有哲人意味（与自然人不同），同时也最不关注公众声誉（与自然人相同）的人物，莫过于《新爱洛漪丝》中朱丽的丈夫渥尔玛。渥尔玛是一个无神论者，这个形象被用来向教徒们揭示哲学的优点和价值，就好像朱丽这个形象被用来向哲人们揭示宗教的优点和价值一样（I, 页 436）。渥尔玛声称他的热情在于观察，他希望成为一只“活着的眼睛”，观察人类，但不对他们施加任何影响（II, 页 491）。^① 这是关于客观的哲学或沉思的一个特别的意象，这一说法使渥尔玛与苏格拉底描述的哲人形象非常相像。^② 渥尔玛作为哲学的代表，体现了卢梭关于真正哲学的动机的最好的叙述。

渥尔玛本人提出了有关这些动机的一个叙述。他强调自己热爱秩序，但热爱秩序并没有使他研究自然，〔72〕而是让他研究“命运的戏剧和人类的行为”（the play of fortune and the actions of men）。渥尔玛没有把他的热爱思考简单归因于他对秩序的热爱，而是承认，正确评判一个人所扮演的角色，提供了对“自爱”（amour-propre）的一种补偿。这是哲人生活与自然

^① 有关渥尔玛，见 Joel Schwartz, 《卢梭的性政治》（*The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*），Chicago: University of Chicago Press, 1984, 页 118 – 121。Schwartz 指出，渥尔玛没有能力保持完整的独立。

^② 渥尔玛是“活着的眼”，而在柏拉图对话中，苏格拉底更像是“活着的耳和嘴”。

人生活中的重大区别之一。至少，渥尔玛从思考中得到的一部分乐趣，来源于他在自身的独立智慧和他人的愚昧之间所做的比较。自然人不可能有类似的乐趣，因为他们没有比较的能力。渥尔玛的独立，在于他那准自然的缺少热情，不过他同时也为自己作为观察者的角色自豪。他不模仿任何人，但他确实做比较。渥尔玛的自爱与腐败的文明人的自爱之间的差别，在于后者因显得与众不同而感到骄傲。他们希望别人观察自己，赞美自己。最终，他们过分地依赖他人的赏识，并为了得到这种赏识不择手段。反过来，渥尔玛从未渴望过他人的认可，他因自己相对于群愚的真实独立——而不是表面上的独立——而自豪。

由此，卢梭对于哲学的看法表明了，哲人难免“自爱”这一文明人的特性。事实上，哲人体现了这种情感的最精练的形式。一个公民的自爱导致了他与自己的共同体或者别的公民的认同；一个败坏的人的自爱导致了他渴望显示自己与他的公民同胞不同；而一个哲人的自爱则导致了因不受他人幻想约束而产生的自豪。真正的哲人例如渥尔玛或苏格拉底，将比假哲人或者公民更加独立。然而，这样的独立与某种人为、非自然的激情密切相关。^① 这是一种可疑的独立或做作的独立。

在《忏悔录》中，卢梭多次把哲学（或思想）和自爱联系在一起。他曾经说道，理论行为带来的快乐，比如解决了一道数学难题，便是一种自爱的表现，因为我们克服了别人克服不了的困难（I, 页 179）。卢梭没有表示，对秩序的沉思也会带来相同的快乐。沉思和思想本身令人苦痛，甚于令人喜悦。[73] 卢梭发表《论科学与艺术》之后不久，在讨论他的道德改革时强调了他为自己不受舆论约束而自豪（I, 页 362, 388）。哲学行为与某种接近自然独立状态的渴望密切相关，只不过这样的渴望来自于非自然的自爱。

卢梭在苏格拉底的哲学和自爱之间建立的一次最为密切直

^① 与卢梭不同，渥尔玛相信，自爱与生俱来。

接的联系，便是他提到了苏格拉底的做作。正如我们所见，在最后的分析里，卢梭承认，在苏格拉底身上有一些东西是不可言说的。苏格拉底的独立建立在自爱的某种精练方式之上，这样的一种可能性使卢梭不能再把苏格拉底当作最高人类类型的典范。尽管苏格拉底的人生与自然独立的生存非常相近，远胜过公民的人生，但是这样的相近不再完善，因为它是建立在非自然的欲望之上，它让人拿自己和别人做比较。如果这样的欲望能够得到克服，那么人类的生存将会更接近自然。卢梭在《忏悔录》和《孤独漫步者遐思录》中便是在探究这样的可能性。在这两部作品中，他把自己描绘成一个梦想者，而不是一个思想者。他展现的人生既是文明的产物又符合自然准则。这样一种生活方式，正如苏格拉底的生活，从任何角度而言都不可能被模仿。但尽管如此，它却是可以教导的准则，并且为其他生活方式提供了衡量的标准。

尽管卡托被称为“最伟大的人”，但在关键点上，他却不如苏格拉底和耶稣。卡托完全地丧失了自然性，不再符合独立的自然标准。即使是他作为仿效对象的完美程度上也存在着一个不足之处：卡托能够激发起仿效热情的对象，只能是那些相对不受道德败坏，还有可能成为公民的人，或者是那些虽然道德败坏，但他还可以加以个人支配的士兵。对于其他的人，卡托的人生只不过是不无谴责意味地暗示了人可望的高度，或者是成为嫉妒嘲弄的对象。在道德败坏的年代，卡托的人生是有用的提醒，但却不是为了达到一种广泛实践效果所必需的模仿典范。

尽管比较范围扩大了，卡托的缺点便会暴露出来，卢梭却从来没有说过卡托的一句坏话。他公开表示对苏格拉底的公民身份和造作的保留意见，以及对耶稣革命的反政治效果保留意见，但却对卡托的缺点始终保持沉默。这标志着一个非常重要的区别。^[74] 卢梭之所以如此不无保留，是因为耶稣和苏格拉底不符合最高的标准，即自然独立（natural independence）

的标准，卡托却从未自称符合这个标准。卡托是完全改变脱离了自然的公民，他只活在共同体中，并只为共同体而活。他的标准在于与别人的关系。他是非常符合这个标准，实际上与这个标准合一了。他就是标准。因此，没有必要替换他，他就是公民道德的模范。卢梭在《忏悔录》里从来没有试图取代他。

卢梭对卡托、苏格拉底和耶稣不无保留，因为他批评他们，不认为他们是人性的最高典范。除了他对每一个典范本身的实质性异议以外，他还批评了这些典范的建立方式。我们得以认识这三个人物，完全因为有人写下了他们的生平事迹。这三个人都没有写过自己。在第一章里，我们讨论了卢梭对于传记的看法，他认为不可能有完全符合事实的传记。卢梭在讨论耶稣的问题时也提到了传记问题的另外一个方面。从整体上来说，卢梭强调了一系列连锁仿效对于基督教的发展具有非常重要的作用。耶稣范例之所以引人注目，还在于他能够吸引最卑微的人的追随。而且，早期门徒的无知，也使基督教义免受智术知识的影响和破坏。不过，卢梭在耶稣及其门徒的关系中还是发现了不足之处。耶稣委托这样的门徒写下自己的生平，即福音书，是很不谨慎的做法。卢梭觉得，这些“可怜的人”用脏话把耶稣的“生活”破坏得面目全非。他暗示门徒误解了耶稣行为的含义，特别是在奇迹的问题上面。就谈话而言，他们要更忠实于耶稣一些：

幸好，“他们尊敬并且忠实转录了这些他们并不理解的谈话……除了一些东方的或翻译得不好的措辞，我们看到的一字一句，都与他相称。（IV，页1146）

在卢梭看来，使徒的失败，致使耶稣在崇敬苏格拉底的学者们中间享有的声誉不高。卢梭对苏格拉底的有学问的拥护者之一如此说：

如果耶稣生在雅典，苏格拉底生在耶路撒冷，也就是说柏拉图、色诺芬将记录下前者的生平，而路加和马太则记录后者的生平，那么你们的语言就要发生很大的改变。
(IV, 1146)

苏格拉底在追随者方面显得更加谨慎，或者不如说幸运。就好像卡托有普鲁塔克一般。既然选择一个人的传记作者在很大程度上是偶然的，使用传记以保存一个人的生平，便是极端冒险的事，除非是自己写一部自传。^[75] 卢梭选择了不去冒这样的险，于是他便做了自己的柏拉图、普鲁塔克和马太。

总而言之，卢梭呈现了历史上最重要的三个模范形象，从而为构筑新的模范形象指明了方向。《忏悔录》作为一则道德寓言，旨在启发读者的仿效热情。但《忏悔录》针对的不是最伟大的公民标准，相反，它表现了一种人生，对于已经腐化、不可能变成公民的文明人而言颇具吸引力。《忏悔录》的哲学功用，在于它体现了文明人如何丧失了自然性，以及他们如何才能克服这种脱自然化。这样的创作计划，卢梭不愿意委托给任何人，除了他自己。

第三章 想象力的苏醒及脱离自然

——《忏悔录》第一卷

《忏悔录》第一部的篇章结构

[76] 从卢梭对卡托、苏格拉底和耶稣的分析来看，卢梭将他们视为人类卓绝的最有力的典范。每一位都代表着一种独一无二的形象，即人性是什么，个体的人可能期望成为什么。鉴于在这三种生活方式中发现的缺点，卢梭不得不提供了一个全新的形象——既能更充分地描绘人性，又是一个与败坏时代相适合的道德寓言。出于哲学的和实践的理由，他把这一崭新的形象融进自传之中。他声称，只有自传作者（autobiographer）才能接近最清楚地揭示人性的隐秘情感，耶稣对门徒们的依赖让他认识到依靠各种传记作者（biographers）会蒙受不必要的风险。要悉心解读《忏悔录》，我们必须以卢梭的哲学意图为引导，但同时也不能忽视他的实践意图。

《忏悔录》意在为研究人性的方式奠定基础，因此，它与卢梭其他作品，尤其《爱弥儿》、《论不平等》声气相通。事实上，一些学者已经注意到《忏悔录》与这些作品在结构和论题上的相似性。特别是，他们注意到了《爱弥儿》和《忏悔录》第一卷之间的平行性，两部作品都展示一个男孩的教育过程。^① 在这些

^① 参见 Raymond, 《让-雅克·卢梭：追寻自我与沉思》，前揭，页 81–83。

论证中，[77] 雷热内基于卢梭对《爱弥儿》篇章结构的最初设计而做出的论证也许最为严整。在初稿的注释中，卢梭将这个虚构学生的生活轨迹划分为与实际年龄阶段对应的一个个主题“时期”：其中四个是受教育时期，另一个描述其完成教育后的生活。头四个时期被认为构成了《爱弥儿》一书的主要内容。卢梭的注释如下：

1. 自然时期 12岁
2. 理性时期 15岁
3. 强力时期 20岁
4. 智慧时期 25岁
5. 幸福时期 生命中其余的时光 (IV, 60)

雷热内注意到，在《忏悔录》第一卷中，卢梭将他关于自己的教育生涯的叙述也分为四个部分：与父亲相依为命，寄居在舅父家，受教于朗贝尔西叶 (Lamberciers) 兄妹，跟雕刻师傅做学徒 (I. 页 31)。^①

雷热内强调《忏悔录》与《爱弥儿》两部作品在形式上的相似之处，但他又指出，《忏悔录》从本质上与《爱弥儿》^② 建立的人性论相矛盾。雷热内称赞卢梭对自身的诚实，并以此解释两部作品之间的明显差异，他认为，正是这种对自我的诚实迫使卢梭说出甚至与其哲学认识相抵触的真实。这么说，《忏悔录》的个人成功需要以承认《爱弥儿》的哲学失败为代价喽。雷热内的结论以对爱弥儿与让 - 雅克情感发展过程之差异的准确观察作为根据。但他没有想到的是，这些差异的存在正是卢梭关于人性的描述所需要的。如果让 - 雅克的情感发展方式与爱弥儿相同，那将会证明，坏的教育不会败坏人的天性自

^① 参见雷热内，《自传契约》，前揭，页 90 – 96。

^② 前揭，页 109、147、153。

然 (denatured)。这种结论将会摧毁卢梭关于人性与社会之教导的核心。正如本章其余部分将表明的，对爱弥儿与让 - 雅克之间差异的分析将解释和巩固《爱弥儿》的理论化教导。

雷热内坚持认为，《爱弥儿》和《忏悔录》第一卷在结构上相似是造成他错误的主要根源之一。尤其是，他高估二者组成部分数目在形式上相同的重要性。^[78]《爱弥儿》的最终定稿表明，卢梭并没有采用这种特殊的结构，最后的定稿划分为五卷而不是四个“时期”。此外，雷热内还没有注意到一个事实：即便是在卢梭的注释中，爱弥儿的 4 个教育阶段也是与他的各实际年龄阶段对应的。“自然时期”结束时，爱弥儿 12 岁；“理性时期”结束时，他 15 岁；“强力时期”结束时，他 20 岁；“智慧时期”结束时，他 25 岁。而在《忏悔录》第一卷的结尾，让 - 雅克刚满 16 岁 (I, 页 41)。因此，如果严格对待两书之间的平行的话，《忏悔录》第一卷应该对应于爱弥儿教育过程中的头两个阶段，包括《爱弥儿》定本的一至三卷。以实际年龄严格计算的话，在《忏悔录》第四卷的结尾，让 - 雅克应处于爱弥儿教育的第三阶段的终点，第五卷的结尾则对应爱弥儿的第四阶段的终点。卢梭在《忏悔录》第六卷开篇明确提到“我生命中短暂的幸福始于此”，这话表明，实际年龄可以用来作为这两部作品之间比较的一个基础。至少，这一卷对应于爱弥儿的“幸福时期”。^①因此，雷热内认为整部《爱弥儿》与《忏悔录》第一卷在形式上平行对称是一个误读。如果考虑到两部作品的实质性内容以及雷热内所强调的形式性要素，那么应该将《爱弥儿》与《忏悔录》第一部全体平行对置才是。

在本章以及随后一章中，我会暂时以“各时期”（以及《爱弥儿》定本中的各卷）结构为向导。在这一章，我主要考察《忏悔录》第一卷，而在第四章则有三个小节回应《忏悔

^① 爱弥儿的“幸福时期”是他婚后的生命时光（卷四，章 60）。对于这个时期，《爱弥儿》只在结尾处提出了诸多并没有得到明确解决的问题。

录》的卷二至卷四，卷五和卷六。需要注意，只有在仔细留心爱弥儿与让-雅克之间差异的前提下，找出两者之间的相似性才是有帮助的。比如，如果让-雅克接受的是一种有缺陷的教育，就不可能指望他在 15 岁时——即爱弥儿“理性时期”的巅峰——成为理性的化身。要想恰当使用这一平行，就必须将爱弥儿看作独立、自足的自然标准的代表，而让-雅克则是对这一标准的偏离。爱弥儿教育过程中的种种重要事件，让-雅克差不多也都经历了，只是他是按照不同的次序、在不同的年纪和以不同的方式经历的。每一个这样的差别让我们看到对于自然的一次新的偏离，或是让我们看到某一过去的偏离又加剧了。

想象力与生活在自我之外

《忏悔录》开篇即勾勒出卢梭要展现“一个人全部的自然真实”（I, 页 5）的独特计划。接着转入对卢梭父母的求婚事件和婚姻生活的简短说明。当终于开始谈论自己，卢梭主要描述了他出生时的情形及他多病的幼年。这些事情他唯有通过传言或事后推断才可能知晓。

接着，他转而讨论记忆中各种亲身经历形成的童年印象。卢梭将其自我意识（self-consciousness）的出现追溯到他最初的阅读。当卢梭开始这种叙述，他首先提到他与其他一样地地方：“我先有感觉后有思考；这是人类共同的命运”（I, 页 8）。把卢梭与他人，尤其与爱弥儿这样的自然的孩子区分开的，正是这些最初的有意识情感（first conscious feelings）所采取的形式。通过阅读小说和普鲁塔克，他形成了最初的有意识情感，关于这种情感我们在第一章中有所涉及。我们在那里通过卢梭关于其最初阅读的叙述，最为清楚地举例说明了文明人之生活在自我之外或成为其他人的仿效者的倾向。在此语境下我们注意到，这种基于自爱的倾向使文明人和自然人判然有别。通过

将自己等同于书中的英雄人物，让-雅克获得了对于作为某个其他人的他自己的意识。他最初的有意识情感是一种对自我之外的生活的情感。^① 让-雅克最初的有意识情感就导致让-雅克偏离自然，这一点具有重大意义。必须仔细考察这个自然脱离时刻才是。

《爱弥儿》中关于阅读的记述为这种考察提供了一个有利的立足点。约 15 岁时，爱弥儿才得到生平第一本书。或许这是爱弥儿破天荒地头一遭获准或被鼓励发展一种非自然的性格特征。^② 在经历了漫长的“自然时期”之后，爱弥儿才首度把自己放到他人的位置上。爱弥儿读《鲁宾逊漂流记》，以此学会如何判断事物的真正效用。他甚至认为“他就是鲁宾逊本人”（《爱弥儿》，页 185）。这种身份认同与卢梭提出爱弥儿永不期望成为别人的观点并行不悖，因为爱弥儿从不仿效小说中的人物，况且对他最有吸引力的是鲁宾逊身处荒岛时自给自足的境况，而非鲁宾逊的种种感受。与〔80〕让-雅克的阅读不同，爱弥儿尽可能地小心迈出朝向自身之外生活的第一步。为强调这种尝试性身份认同的重要性，卢梭说，借助这种阅读可以“初步锻炼他（爱弥儿）的想象力（《爱弥儿》，页 184）”。卢梭此处强调想象力与生活于自身之外的联系。

想象力对自爱心的贡献非同小可。当我们认同某人时，实际上认同我们对他人的想象而非他人的直接存在。在洛夏泰尔手稿的前言中，卢梭提到，“自爱心的双重错觉”阻碍了我们理解自己与他人（I，页 1148），他认为我们按照自己的情感去诠释他人的行为，按照我们自己的情感建构一种对他人情感的想象，因此，我们获得一种关于他人的虚假图像。自爱心依赖于想象力。如果没有这种对他人情感的想象力，我们根本不

^① 见斯塔罗宾斯基，《透明与阻遇》，页 17。

^② 在这个年龄段，波兰青年人就得完全熟悉过去杰出的波兰先辈们的生活。波兰的公民们在爱弥儿开始学习非自然品性的年龄之前就完全失去了自然特性。

可能关心别人的意图和意见；他人在我们眼里不过是一具行尸走肉。此外，当我们将自己的动机投射到他人身上时，想象力是受自爱心支配的。正是由于一系列包含着自爱、模仿和想象的才能的发展，才将文明生活与自然状态的生活区别开来。

我在第一章用自爱和模仿来解释文明人和自然人之间的差异，想象力也能提供相似的解释。因为这种能力的发展很大程度上决定着《忏悔录》的篇章结构，所以尤其有必要简略描述一下想象力在自然中的位置。在此，我仅提出些概述性的看法，在本章结论部分会详尽地返回讨论卢梭想象观的更为技术性的方面。

在《论不平等》的第一部分，卢梭描绘了生活在自然环境中的自然人。他所刻画的自然人在本质上自足或独立，只有性欲的满足受到限制，虽然他们很少感觉到性欲。^① 对原始特征所做的任何一点修改，诸如皮肤变得硬化或嗅觉变得更敏锐（《论不平等》，页113），其唯一作用都仅仅在于保持自然人的独立和自足。肉体的独立同时带来了心理的独立，这种心理独立的最明显标志就是想象力的平静状态。卢梭在讨论为什么任何人〔81〕都很难离开纯粹自然状态时，他举出的第一个理由是“他的想象力无所想象，他的内心毫无企求”（《论不平等》，页117）。^② 正是想象力将一种纯粹的自然需要转化成一种文明化的激情。^③ 自然人的不发达想象力仅仅通向纯粹的肉体需求。

爱弥儿会发现自己身处一个容易刺激想象力的非自然环境之中，但是他的教育却受到诸如自足、独立和完整这类自然标

^① 这种限制的重要意义参见 Schwartz, 《卢梭的性政治》，页76。

^② 只有少数几位学者坚持想象力在卢梭的思想中居中心位置。他们是 Benjamin Barber, “卢梭与戏剧性想象力的悖论” (*Rousseau and the Paradoxes of the Dramatic Imagination*)，载 *Daedalus*, 页107, 3 (1978)；布鲁姆在《爱弥儿》英译本的导言部分；Eigeldinger, 《卢梭与想象的真实》；Schwartz, 《卢梭的性政治》。

^③ 卢梭区分了自然之爱与道德之爱，这点可参照他对天然音乐与模仿性音乐的区分。

准的指引。由于他所处环境的不同要求，爱弥儿在某些方面与自然人大相径庭，甚至他们感官功能的发展方式也不同（《爱弥儿》，页 138, 157）。对此，卢梭的解释是，“不能将野蛮状态下的自然与文明状态下的自然混为一谈”（《爱弥儿》，页 406）。

然而，满 12 岁后，爱弥儿开始要求具备的特性就不只是自然能力的调适，而是还有各种从自足的立场看完全非自然的特性。绝大部分这类特性，诸如同情、信仰、品味和爱都直接植根于想象。甚至在《爱弥儿》里，卢梭比他在《论不平等》中更直接通过诉诸想象力而把自然状态与人为状态区分开来：

只有在这种原始状态中，能力和欲望才能获得平衡，人才不会感到痛苦。一旦潜在的能力开始起作用时，一切能力中最为活跃的想象力就会觉醒，率先发展。正是这种想象力给我们展现了可能达到的或好或坏的境界，使我们有满足欲望的希望，从而使我们刺激和滋生更多的欲望（《爱弥儿》，页 80–81）。

卢梭在此处承认想象力只是各种潜在的能力之一，但他指出想象力是人类可塑性（malleability）的最主要的资源。通过开启潜在的无限变化的可能性，想象塑造了各种求变的欲望。“可能之境（measure of the possible）”的这种拓展的实例之一便是希望通过模仿变成某人。在这个语境中，卢梭举的另一个例子是远见（foresight）。模仿和远见都将人带到自身之外并且损害自然天性。[82] 因此，一旦爱弥儿的感官得到训导或锻炼，余下教育几乎是集中精力关注想象力的发展：先是阻碍，尔后疏导。^① 甚至，爱弥儿各种感觉的训练也以每种感官如何影响想象力或受其影响为依归。想象的威力足以改变人类生活的方式。

^① 关于教育的两个部分之间的标志性分界点大致在《爱弥儿》第四卷开始部分（《爱弥儿》，页 215）。

方方面面，正是基于这个理由，卢梭要尽可能地阻止爱弥儿想象力的苏醒。因为让-雅克过早苏醒的想象力，影响了他随后的人生经历。

爱弥儿与让-雅克迥异的人生经历显示出，卢梭有充分的理由把他的这种关键性早期教育环节视为“危险的方法”。^① 在让-雅克的教育阶段，恰恰是这一步引发了自然整全（natural wholeness）的崩塌。这种教育起点可能会极为适合一个因认同共同体的英雄人物而逐渐为了共同体而疏离他自己的公民，但让-雅克早期阅读显然有别于一个青年公民的阅读。可以肯定，阅读普鲁塔克（I, 页9）使卢梭发展了一种“自由和共和主义精神”。然而，与公民不同的是，让-雅克还读过一些浪漫主义小说，这类阅读给了他“一种与年龄不相称的感情知识”。卢梭在强调了让-雅克在人性方面的许多共通之处后，随即马上笔锋一转，强调起他的独特性来。让-雅克之所以与他人不同，在于早年的阅读过早地刺激了他的激情，使他脱离激情的自然休眠状态要早于其他人。因此，让-雅克的人生起步伴随着“古怪和浪漫的人生念头”。

这些与任何真实不相干的“浪漫的”（romantic）念头，与让-雅克更为“罗马的”（Roman）共和主义困难地共同存在着。由于这一结合，使他不仅像一个公民那样远离自我，而且在他自身内部也是矛盾重重。假如一个像爱弥儿那样的自然人是一个整数（integer）或整体（whole），公民是一个补数或分数（fraction），那么让-雅克就是一个由许多矛盾部分构成的分数式的人。假设自己本性“自然的”卢梭通过展示自己的极其不自然而开始《忏悔录》。^②《爱弥儿》让我们看到的是可以在社会中得到发展的自然心理状态，而《忏悔录》提供的是遭文明败坏的非自然的心理状态。

^① 见参见 Raymond, 《让-雅克·卢梭：追寻自我与沉思》，页96。

^② 上述观点见雷热内，《自传契约》，页106。

这种非自然性的另一个标志也同样出现在导言部分。在谈及抚养他的姑妈时，卢梭 [83] 说：“我对音乐的爱好，更确切地说，我在很久以后才发展起来的音乐癖，确信是受了姑姑的影响。”（I，页 11）爱弥儿与音乐的接触仅限于少量普通的曲子，让 - 雅克却习得“数不胜数”的歌谣，其中还包括爱情歌曲。这些歌曲进一步点燃卢梭的激情，同时却没有将之引向任何现实的对象。《忏悔录》开篇极力把让 - 雅克描述成一个十足的社会人，无论阅读还是对音乐的接触都让 - 雅克变得善于模仿。可以肯定，让 - 雅克并没有立刻完全脱离自然。卢梭说“他们从来没有抑制或放任过我那些稀奇古怪的脾气，这些古怪的脾气有人说天生的，其实那是教育的结果”（I，页 10）。他的缺点也仅仅是无伤大雅的嘴馋，而且他并没有胡思乱想（《爱弥儿》，页 48）。^①就此而言，让 - 雅克的想象力已然苏醒，不过想象力受形形色色的事情影响，并没有任何固定的方向。虽说让 - 雅克非自然，但他尚未变得邪恶（vicious）。显然，想象力的早期发展并没有导致完全脱离自然。

想象力最初的萌动，既从根本上将让 - 雅克与生活在纯粹自然状态中的人区别开来，也将他与爱弥儿区分开来。让 - 雅克最早的有意识情感是想成为其他人的情感，他不仅开始与自我疏离，还受到两类不同的后天情感的撕扯。他无法获得与所属共同体的公民认同，因为让 - 雅克“浪漫的”情感与其罗马人的自豪感相互冲突。他那浪漫主义气质的怪脾气又加重了他的这种分裂。因此，我们看到，让 - 雅克怀有一些矛盾且无法满足的愿望。除了没什么邪恶念头之外，让 - 雅克身上近乎完整展示出一个丧失自然本性、被文明败坏的人的情景：他生活在自身之外，他的身上充斥各种矛盾的意见和欲望，终日异想天开。有待考察的是，当日益强大的想象力形成越来越多后天的（artificial）性格时，让 - 雅克

^① 关于卢梭对口腹之欲的克制，见《爱弥儿》，页 152。

的自然特性还能持续多久。

尽管让 - 雅克想象力的早期发展对形成另一些后天的性格不可或缺，它并没有绝对决定每一种这类性格的形成方式。在朗贝尔西叶先生及其妹妹的监护之下，让 - 雅克在包塞（Bossey）的乡村生活发生了一系列关键性的事件。每段经历都建立在日内瓦 [84] 开始的去自然化（denaturing）的基础之上，想象力在此扮演了一个至关重要的角色。这些事件是首次经历性欲、发怒及虚荣——每种情感都和人与人之间的关系相连。由于这些激情的社会特征，它们对理解与自然独立性的分离尤为重要。

一种积极的想象力并没有排除各种后天情感形成过程中发生变异的可能性，相反，它正是人类可塑性的基础。由于存在千变万化的发展可能，这迫使我们小心翼翼地跟随卢梭提示的细节。首先，我们必须考虑导致出现进一步去自然化可能性的一般背景；其次，必须细致探究让 - 雅克的老师施行的教育方式与爱弥儿的有何不同；第三，必须注意那些使去自然化突然发生的特殊事件或意外事情。最后，我们还要考察让 - 雅克的激情——作为这些其他因素的后果——而采取的特定形式。

想象力和性欲

卢梭将性欲萌动的讨论置于一个宁静的田园生活背景下，使其尽量远离政治生活和败坏的文明。然而，这一最为私密的激情却是在惩戒——这一公然的政治性论题下发生的。此外，卢梭展示，就个人与他人及世界之间的联系而言，过早地唤醒性欲会导致广泛的后果，这些后果甚至潜在地具有塑造（shape）人之未来公民身份能力的力量。

第一卷中，卢梭在展开新一节的论述时，俨然一副脱离自

然整全的状态已得到扭转的姿态。^① 这一节提到“两年的乡村生活，把我那罗马人的严峻性格减弱了一些，恢复了童年的稚气”（I，页12）。卢梭强调让-雅克仍然保持着自然禀性，却不再强调想象力。然而，卢梭缄口不提将让-雅克与罗马人区别开来的浪漫情感是否有所减弱，这一事实表明，他那已被唤醒的想象力仍然存在。如今他的浪漫想象力暂时受到了限制，而这只是因为阅读——现在是强加给他的阅读——已经失去了其迷人的魔力。简言之，让-雅克几乎返回了自然，但并不是完全回归自然。

迁居乡村除了使让-雅克回到了更适宜儿童生活的自然环境中，[85] 还将他的文明化发展过程纳入了一个更为正常的轨道。让-雅克不再像过去那样获得种种“高雅但空洞的感情”（I，页13），相反，他与同为学友的表兄贝纳特（Bernard）建立了一种虽平淡却更真挚的友谊。尽管与爱弥儿的教育对比，即使这种感情也仍然是来得太早，它却比让-雅克此前的情感要更自然一些，因为它现在指向了一个实际的对象。在某种意义上，他依然生活在自身之外，但是这个“之外”是有限的，不过是为数不多的几个人形成的小圈子，而不是一个无边的、充满矛盾的想象世界。卢梭认为包塞的生活非常适合他，只需要花些时间就能使他的性格彻底定型（I，页14）。一种“定型”（fixed）的性格意味着：在局部上与某些非自然倾向的发展调和，与此同时又享有稳定或完整的自然特征。因此，卢梭暗示：让-雅克原本可以像爱弥儿那样，成为一个生活在文明社会的自然人。

不幸的是，误入歧途的教育方法使让-雅克不能以这种方式使性格定型。相反，让-雅克的性格变得稳固，同时又是无限的——就其养成一种特定爱好或多种特定爱好而言成为稳固的，而就其新形式展示了一个更大得多的脱离自然的视界而言则为无限的。造成这种性格扭曲的原因在于小让-雅克犯错时

^① 卢梭在《爱弥儿》中有类似的做法，见《爱弥儿》，页212。

受到不合适的惩罚。^① 卢梭指出，这个问题对所有教育来说，而非仅仅对让 - 雅克的教育来说，都是重要的，他以此表明了这一论题有多么重要。他说：

假如人们更清楚地看到，他们对待年轻人往往不加区别地，甚至时常冒昧使用的那种方法所产生的长远后果，他们或许会改变这种方法！（I，页 14）

他以自己的经历作为例子，使人们可以从中得出关于教育儿童之错误方式的普遍结论。

在《爱弥儿》中可以看到什么是正确的教育方法。爱弥儿绝不会受到超出其行为自然后果之外的惩罚，也就是，不会由另外一个人来对他进行惩罚（《爱弥儿》，页 121 – 124）。与此不同，让 - 雅克的惩罚来自外部，并且与其行为没有任何直接联系。结果，他将注意力转移到正在实行惩罚的人身上，而过早地关注施罚者引发了让 - 雅克的初次性经验。正如想象力首次操练 [86] 的案例那样，此处的让 - 雅克与爱弥儿形成强烈反差。^②

通过将让 - 雅克、爱弥儿的性欲萌发过程与处于纯粹自然状态中的人的性欲萌发过程相比较，我们开始明白，让 - 雅克的性欲萌发过程并不自然，相形之下爱弥儿的性欲萌发过程则

^① 把卢梭早年生活每一个事件的处理方式视做其人生发展的关键，这已经在学者中引起了争论——究竟什么才是真正决定性的事件。斯塔罗宾斯基赞成诬蔑事件是个关键（《透明与阻遏》，页 17 – 22）；雷热内则认为是朗贝尔西叶小姐的惩罚（《自传契约》）；目前的研究成果推进了雷热内的观点，直接将研究焦点转回到让 - 雅克通过阅读形成自我意识的开端。然而，应该认识到，这是卢梭故意把每个关键性事件按其特有的方式呈现。

^② 惩罚的论题也与卢梭对原罪的探讨相关。卢梭声称，为压制假设中的天生邪恶而施行的惩罚反倒比不惩罚更有可能造成恶果。卢梭试图通过让 - 雅克错误受罚来展示：对基督教的理解会衍生出种种意料不到的后果。需要注意的是，对让 - 雅克的惩罚由神父和他的妹妹施行。

较为自然。在《论不平等》中，卢梭区分了自然的（或生理的）性欲与道德的（或文明的）性欲之间的差异。生理的性欲是“促使一个性别与另一个性别结合的一般性欲望”（《论不平等》，页134）。反之，道德的性欲将欲望钉在一个特定的客体之上，是“一种由社会习俗产生的人为情感”（《论不平等》，135）。生理欲望不会引发嫉妒心，而且很少被感觉到。^① 因为自然状态中的男女不会有特定个体偏好，所以这类性欲的满足毫不损伤自然的独立性。^②

显然，爱弥儿的性欲或情爱属于道德范畴或是文明化的情爱，这类情欲的发展伴随着想象力的苏醒，并且以这种非自然的能力为条件。想象力在“强力时期”被唤醒，又在“智慧时期”受到引导。爱弥儿爱上一位独特的女子，他感觉到强烈的欲望和嫉妒，这种依恋当然会损害他的独立性。索菲甚至对他发号施令（《爱弥儿》，页424）。这种对权力的顺从在爱弥儿受的教育上扮演了两个同等重要的角色。首先证明了，爱弥儿对索菲的爱慕之情是他与文明社会之间的主要链接。他开始对更大的共同体发生兴趣，这样他才能照顾他的家庭，就此而言，爱弥儿明显地脱离自然。不过，他与索菲的爱情并非是脱离自然的原因，而仅仅是一个结果。因为在文明社会中，想象力的发展以及随之出现的超出纯粹自然水平性欲的苏醒都是无法避免的，所以爱弥儿对普通自然标准的偏离并非他对索菲的迷恋所致。若非爱上索菲，爱弥儿被人为唤醒的性欲会驱使他四处招蜂引蝶。因此，在索菲促成爱弥儿文明化的同时，〔87〕她也控制和限定了一种人为的激情。由此，在爱弥儿的教育方面，索菲扮演的第二个角色便是防止爱弥儿蜕变成一个败坏堕落的文明人。索菲之所以能满足这两种目的，原因在于爱弥儿在想象力的运用方面已经受到如此缜密的控制和良好的引导了。爱

^① 在他的自然需要第一序列中，卢梭没有提到性欲（《论不平等》，页105）。

^② 参见 Schwartz，《卢梭的性政治》，页16-40。

弥儿对一个女子的不自然的迷恋，使他在对待其他女性时变得谦恭适度。这是文明社会中所能做到的最大限度地接近自然独立状态了。在《爱弥儿》第三卷中，当爱弥儿的想象力被唤醒后，他注定要有一些个人依赖，不过他的依赖可以最大可能地按照自然生活加以塑造。

爱弥儿的性欲是一个生活在社会之中的自然人的欲望。让-雅克的想象力已经使他在一定程度上不那么自然了。因为让-雅克的想象力被唤起得更早，其威力增长得更迅速，因此毫不奇怪，他第一次的性萌动也就更强烈且难以抑制。他是由于其指导者的错误而产生性萌动的，这一事实使问题更复杂化了。

在卢梭看来，那唤醒了他的性欲的特别经历并非无足轻重，所以他这样谈论这一段经历：“在我自动坦白的这座黑暗而充满污泥的迷宫里，我总算走完最初的、最困难的一步了。”（I, 页 18）^① 走出这最初一步之所以困难，是因为所要忏悔的这件事本质上“荒谬和令人羞愧”。正如卢梭已经暗示的，害羞是他最有力的激情之一，仅次于他对被人喜爱的渴望（I, 页 14）。实际上，害羞和渴望被爱都对经验影响深远。卢梭声称，让-雅克良好的行为在一定程度上源于不想让朗贝尔西叶小姐不高兴的愿望。不过，有时让-雅克确实该受惩罚。让-雅克第一次受罚——由朗贝尔西叶小姐动手打他屁股——却带来了一个始料未及的结果：“我发现在受处罚的痛楚乃至羞耻之中还掺杂着另一种快感”（I, 页 15）。因此，让-雅克不仅拥有一种早熟的想象力，同时也怀有一种“过早的性冲动”。如同卢梭在《爱弥儿》和《论不平等》中论证的：如果说性欲具有任何超越自然生理欲望的力量，那么这种力量拜想象力所赐。卢梭在此表明，性爱的后天或道德的一面在于，后天的或道德的性爱

^① 这是卢梭在其著述中使用“忏悔”一词的为数不多的一次。对于忏悔的全面讨论，见本书第一章。

更强烈，并且固定地指向一个特定的目标。^①

对让 - 雅克首次受罚，卢梭赋予其绝对本源性（causative）地位：

[88] 谁能想到，一个 30 岁年轻女人的手在一个 8 岁儿童身上的施罚竟能违反自然常态，并从此决定我一生的趣味、欲望、癖好，乃至我这整个的人呢？(I, 页 15)

之所以说让 - 雅克萌生的这些欲望并不自然，皆因它们过于早熟且发展方向和自然相反。由打屁股导致的性“怪癖”，使他的性欲望离开了其自然目标。性欲的这种双重非自然的刺激和转移，最后却导致一种近似自然的奇特后果。正如卢梭所言：“那些原本可以毁掉我的东西，保全了我”(I, 页 17)。他的欲望指向了一个奇怪的方向，非要被动状态下才能满足。由于其性欲还掺杂着羞耻感，这使得让 - 雅克对女人望而却步。结果，“直到最冷静和最持久的性格形成的年龄”，他才能实现这些欲望。让 - 雅克想象力的特殊倾向，使其所处的处境仿若爱弥儿在其想象力未发展之前所处处境。小爱弥儿的纯洁在于他没有那些欲望，而小让 - 雅克的纯洁则在于无法实现他的欲望。因此，在一定的环境中，无比强烈的想象力与微若萤火的想象力会有同样的效果。^② 在这一点上，卢梭指责朗贝尔西叶兄妹的教育方式似乎有失公允。惩罚的这一结果当然不是故意追求的结果，它看起来只能是荒唐、令人羞愧。同时，这一结果又是可取的。卢梭承认，这一结果保全了他。

从想象力在这一事件上扮演的角色及新癖好影响它的方式中，我们可以看到这种教育方式导致了一个真正消极的后果。

^① 这是雷热内察觉到的在爱弥儿和让 - 雅克之间众多差异中的一个，然而他却由此错误地断言：这是两部作品间的自相矛盾之处；见《自传契约》，页 153。

^② 不过，《爱弥儿》给出了另一种能以极端方式矫正性欲早熟的示例，见《爱弥儿》，页 231。

卢梭在解释他的这种癖好如何阻止他去行动时，反复提到想象力：

在很长一段时间，我不知为什么经常用一双贪婪的眼睛注视着漂亮的女人，我不时地回想她们；在我愚妄的遐想中，在我色情的狂热中，在这种遐想与狂热不时使我做出的一些荒唐举动中，我曾运用想象力向异性乞怜；因此，虽说实际上所获甚微，可是运用我的方式，就是运用想象力，我仍然获得很多享受（I，页17）。

这些评论以及另一些相同语境下的论述都清楚表明：性欲的早熟不仅是想象力过早苏醒的结果，还是进一步刺激想象力的诱因。现在，让-雅克的想象力不仅仅 [89] 依赖于那些书本的素材，而且还“不断地回忆”各种形象。从前，让-雅克变成他想象中的人物，如今他与自己想象对象建立联系。现在，让-雅克的自身保持不变，然而这个自身却受到想象对象和欲壑难填的不断折磨。尽管让-雅克的外在生活与爱弥儿酷似，可他的内在生活却离自然渐行渐远。

被动性与在想象中飞离（flights）在首次性经历中得到了发展，这具有政治的和个人的意义。卢梭在此描绘了服从的起源，以及作为对这种顺从的反应而从积极生活中退出。在合适的环境中，前者很有可能会转变成自愿接受政治性奴役；后者则代表了一种对政治性奴役的卑屈反应。卢梭由此指出了一个早期惩戒经验可能产生的政治后果。^①

在第一卷后半部分，卢梭展示了让-雅克从朗贝尔西叶小姐那里得到的性欲形式的一个更进一步的后果。有三个重要事

^① 关于这点参见 Judith Shklar，“卢梭的权威形象”（Rousseau's images of Authority），载《霍布斯与卢梭：批评论文集》（Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays），Maurice Cranston 和 Richard S. Peters 编（Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1972），页337。

情出现在让 - 雅克初次性经历中：自然情欲的过早激发；这一情欲所采取的不自然的维度，迫使他一直处于无行动状态，从而使让 - 雅克一直处于一种准自然状态；而且，因为他无法获得满足，他的想象力又得到了另一种额外的刺激。三者在让 - 雅克性欲持续发展的过程中皆发挥重要作用。

就让 - 雅克而言，过早的情欲刺激使他有可能早早地坠入爱河。年仅 11 岁的他就同时爱上两位女孩：戈登小姐（Melle Goton）和德 · 菲尔松小姐（Melle de Vulson）。卢梭指出这是两种不同类型爱情的真实事件，“非常独特，极为真实的，几乎没有任何共同之处”（I, 页 27）。在《忏悔录》的洛夏泰尔手稿中，卢梭对这两类感情进行了细致入微的分析：分别将之归类为“一种是肉欲的，或者是性情的，而另一种则是柏拉图式的，或说是信念的”（I, 页 1247）。第一种相当于其性欲的源初推动力和这一性欲所采取的方向，在两类感情中更为自然，这类感情的代表便是戈登小姐。和她一起时，卢梭强调了让 - 雅克激情（ferocity）之猛烈以及他的被动性。而与德 · 菲尔松小姐共处时，卢梭则突显让 - 雅克感情中肉欲成分的消失（I, 页 27）。这一类爱情必定源自信念或单单出于想象。在这一种爱情中，卢梭认为它与戈登小姐的那种情感不同，〔go〕他与他的爱人之间的“性关系”只是存在于让 - 雅克的绮想之中。要是从感官、心灵和头脑方面来辨别这两类爱情的话，卢梭的分析是，对德 · 菲尔松小姐的爱由心灵与头脑承担，而对戈登小姐的爱则要指派给感官和心灵。心灵或想象是两类爱情共有的一个元素。哪一类爱情都并非完全合乎自然，但是让 - 雅克与德 · 菲尔松小姐的爱则脱离了所有的自然感官元素。

因此，可以看到，在让 - 雅克早期的经历中，其性欲所被赋予的特殊方向容易造成一种使他陷入自我矛盾的分裂。让 - 雅克兼具极端的肉欲与一种受感官刺激但并不完全和感官一致的想象。结果，让 - 雅克接纳了两种不同类型的爱，却无法满足于其中任何一种。与此不同，爱弥儿对索菲的爱却融合了前

面三种因素。这种融合所以可能，是因为他的感官、心灵和头脑能和谐共处，没有任何一个受到特别的刺激。让 - 雅克与之迥异的发展方式却不可能达成这种融合。他的感官渴望从戈登小姐那里得到好处，然而这种渴求却与心灵中高贵的化身——德 · 菲尔松小姐水火不容。^①

让 - 雅克明显的多向性看起来类似自然人的特征——他们也不会仅限于一个异性成员。然而，让 - 雅克并不是对所有的女人都一视同仁。如同爱弥儿，让 - 雅克向往一个具有某些特定品质的女人。与爱弥儿不同的是，他渴求的品质无法集中在一个女人身上，他的感官与信念乃是“大路朝天，各走一边”。爱弥儿的感官和想象使得其身心皆获得一种准自然（quasi-natural）的恰到好处。而让 - 雅克只有在他付出心灵遭受百般折磨的代价时，他的肉体才能是贞洁的。

简言之，由于其独特性质，让 - 雅克情欲初萌的经历分别突出了纯自然状态中的自然性欲、爱弥儿改良了的自然状态，以及普通文明人的性欲。对于一个存在于纯粹自然状态下的人来说，为保持独立性，其感官和想象力融为一体。他鲜有欲求，并且其欲望能在任何异性身上得到满足；对爱弥儿来说，他的感官与想象力的结合产生出一种修正过的独立性，稍比自然人强烈的欲望能在索菲身上得到满足。至于一个被败坏的文明人，其感官与想象力的结合则产生依赖性；他的欲望强烈而频繁，同时又极为挑剔和杂乱。到目前为止，让 - 雅克的例子最为复杂难解，他的欲望极为强烈，却又存在于一种使这种欲望难以得到满足的形态中。他 [91] 虽没有沦落到极端滥交的地步，却一直饱受种种炽烈的情欲鏖战的煎熬。让 - 雅克在性事方面与许多堕落的文明人相比较少依赖性，同时却更多依赖于想象力。尽管避开了某些文明化的后果，但让 - 雅克大体上展现出一幅文明化的依赖与分裂的独特画面。然而，即便能部分逃离

^① 参见雷热内，《自传契约》，页 132 – 133。

那些文明化后果，让 - 雅克独特的性欲形式仍不太可能使他很好地履行公民的职责与权利。反之，爱弥儿最终能通过对他的家庭的关心而成为一个好公民。一个沉湎于消极且耽于想象的人缺乏致力于政治共同体繁杂事务的动力。

想象力和忿怒：论正义感与非正义感的自然性

卢梭就忿怒（anger）起源的探讨与他对惩罚引发的性欲后果的分析紧密相连。与源于首次性经历的顺从相比，这一崭新的激情甚至有着更为重要的政治意味。忿怒是一种极具爆发性的政治激情。在合适的（right）的情境下，忿怒可以转化为作为一个好公民的特征的自豪感和对非正义的仇恨。在另一些情形中会发现，忿怒表现为对毋论正义与否的惩罚的怨恨。最坏的情形是，忿怒是那些认为不仅其他民众乃至整个世界都要受其喜怒无常役使的人的典型特征，这些怒气冲冲的人认为自己有资格统治寰宇。至此，卢梭已经处理了顺从的起源问题，现在他转而追问革命和暴政的共同根源。

忿怒的首次经验受早年经历决定，让 - 雅克和爱弥儿皆是如此。阅读给让 - 雅克的想象力带来的刺激以及他的首次性经历奠定让 - 雅克随后的教育。这些发展皆早于他的忿怒经验。相反地，在爱弥儿所受的教育中，想象力和性的主题直到很晚才得以发展，可以说是一些各部分相对容易控制的成分，因为爱弥儿早期的教育已为此打下了相应的基础。这两个主题显示出爱弥儿最少自然性的方面，然而，由于它们已被牢牢地控制住，因此并没有产生坏的结果。在爱弥儿的教育中，最为重要的是，他经历的忿怒先于无论是想象力还是性欲的出现。在此，这些差别的重要性同样可通过两部作品叙述的细节及每种情感表现形式的比较来呈现。

预防忿怒对于爱弥儿的整个教育计划至关重要，〔92〕这是爱弥儿面临的第一种非自然情感。（《爱弥儿》的题记取自塞

涅卡 (Seneca) 的《论忿怒》) 尽管从表面上看，过早地唤醒这种激情与保护自然性的目标相悖，然而，这实际上就是导师给爱弥儿注射的忿怒预防针。想象力几乎没有给这种人为激情提供什么燃料，以及由于爱弥儿第一次忿怒体验发生在他的想象力受到任何刺激之前，所以这种激情虽然原本可能很危险，但在爱弥儿那里却不那么危险。

在《论不平等》中，卢梭指出，自然状态中野蛮人的“激情处于平静状态”(《论不平等》，页130)，并且坚称野蛮人没有仇恨、报复心和傲慢(《论不平等》，页222)。卢梭没有给忿怒在自然心灵中留什么位置。忿怒由于某些最早的社会习俗 (Social institution) 而开始成为可能。基于生活在文明社会的需要，必须向爱弥儿传授私有财产的概念。这类社会习俗——不会出现在纯粹的自然状态之中——最先促成忿怒的发作。爱弥儿一旦获得了这种私产的概念，在培植和照料他的小花园的活动中，他便很容易感到伤害。爱弥儿最初的忿怒情绪随着小花园遭到破坏而出现。然而，“首次的非正义感”迅速得到平息，爱弥儿学会如何制订一份既利于保存自己的成果，又能获得额外瓜果的契约。爱弥儿的忿怒刚一产生就被平息下来，这使他处于一种非常接近自然状态的精神状态，哪怕他处于非自然的忿怒状态中，也是如此。

那些激起忿怒的事件都在爱弥儿导师的掌控之下，所以他能立即掐息男孩的怒火。由始至终，他与爱弥儿立场一致，从不反对爱弥儿。导师的这一角色在让 - 雅克那里却被颠倒过来。对让 - 雅克来说，导师与其说是同盟者，毋宁说是他怒气冲天的靶子。这一差别有着致命性结果。

爱弥儿与让 - 雅克第一次忿怒情绪都与一种不公正的经历相联系。^① 爱弥儿的忿怒之所以能迅速熄灭，是因为公然的侮辱立即得到澄清——这根本是子虚乌有之事。而让 - 雅克的问题就不可能这么轻易解决。让 - 雅克第一次发怒与他的初次性

^① 在自然状态中不公正的缺席，参《论不平等》，页128。

经验一样，皆肇始于惩戒的误导。跟上一次惩罚相同，这次惩罚也成了“我灵魂中最强烈泉源之一”的源头（I, 页 18）。通过指出惩戒外在的轻微变化所带来的具有本质差异的后果，卢梭强调指出了惩罚经验的重要性。他以此证明：压制假想中自然邪恶的企图实质是邪恶的成因。朗贝尔西叶小姐对让 - 雅克的第一次惩罚影响了让 - 雅克性格中因早年阅读产生的浪漫主义方面；朗贝尔西叶先生对他的第二次惩罚则影响了他性格中的罗马精神。这个例子并没有开启奴隶的奴性，而是带来了奴隶反抗的怨恨。与其说这种经历导致避世，不如说唤起了对世界的积极反抗。在每一次受罚中，让 - 雅克早年由阅读培养起来的热衷想象的爱好，不但得到强化，还朝着更为特定的方向发展。两类惩罚最明显的区别在于：前者是罪有应得，后者则并不如此。

在第二个案例中，让 - 雅克被诬告弄坏一把梳子。这一事件之所以尤为重要，基于以下两个事实：首先，表面证据绝对指向让 - 雅克。因为梳子被弄坏时，只有让 - 雅克独自一人有机会接近梳子；其次，让 - 雅克自己没有能力看清，在这件事上他绝对地（overwhelming）处于不利地位。卢梭说：

“那时我还没有足够的能力去理解表面的情况如何使我脱不开干系，并且也无力替他人设身处地着想。”（I, 页 19）。

由于卢梭此前曾坚信自己具有与他人合二为一的能力，如今这种说法需要加以解释。

我们已经看到了两种不同类型的身份代入（identification with others）：让 - 雅克的完全转化和爱弥儿更为疏离的身份认同。爱弥儿把自己想象成鲁宾逊（Robinson Crusoe），不过他能意识到自身与书中人物之间的差异，而且永远不会畏惧鲁宾逊畏惧之物，也永远不可能犯鲁宾逊的错。爱弥儿只是设想身处

鲁宾逊的情境，而非想成为这个人。由此来看，更恰切的说法是爱弥儿将自己置于了鲁宾逊的位置，这类身份代入允许爱弥儿像鲁宾逊那样看待事物的同时，又使他不至于陷入鲁宾逊的情感之中。而让-雅克的身份代入与情感的联系要强烈和明确得多。譬如，当他认同斯卡瓦拉（Scaevola）的坚韧不拔时，就开始寻找演示这种坚强的场合。^① 卢梭对让-雅克模仿罗马英雄的孩子气行为的评论是：让-雅克在不需要表现坚强的场合效仿斯卡瓦拉的顽强，由于他是如此完全〔94〕认同斯卡瓦拉的情感，以至于他不能按照事物的本来面目看待事物。在让-雅克受到诬陷的情况下，他认为诬陷者具有某种情感，却不了解他们对事件的看法。因他不了解他们的情感，也无法设想他们的立场，让-雅克只能从他们的行为中推断这些情感。在做此推断时，让-雅克只晓得自己的无辜，因此必须对先前温和对待他的导师何以对他惩罚做出说明。他如此描述这个困境：

怎样一种混乱的思想！多么复杂的感情！在他的心里，他的脑海中，他那整个小小生灵的精神和理智里又该是多么天翻地覆的变化！我说，如果有可能的话，想象一下整件事吧，至于我，凭我自己是没有办法去分析清楚，也没有办法从最后的线索中追踪这件事是怎么会落在我头上的（1，页19）。

这种极端的混乱使得小让-雅克做出了如下结论：那些明知他无辜清白的人在故意折磨他。因为让-雅克无法设想朗贝尔西叶的立场，而错误地以为大人的行为全都是出于想要伤害

^① [译按] 斯卡瓦拉是罗马英雄，根据传说，当伊特拉斯坎人于公元前507年包围罗马时，他曾前往行刺侵略者的国王波森纳，但认错了人，刺死了国王的助手，他在被逮捕审问时，把手勇敢地放在火盆上烧，一声不响，以显示罗马人抵抗侵略的决心（引自《忏悔录》中译本，黎星译，前揭，页7）。《忏悔录》中记述了小让-雅克效仿这位英雄，也将手放在火盆上。

他的目的。

在斯塔罗宾斯基看来，在《忏悔录》中，乃至在作为一个整体的卢梭全部著述中，这次受罚事件具有举足轻重的位置。本文上述几个解读与斯塔罗宾斯基的看法一致，但仍有两个重大差异：其一，斯塔罗宾斯基低估了早年事件，特别是让-雅克从阅读中萌发自我意识，在《忏悔录》中的重要性。其二，斯塔罗宾斯基过于强调了以下发现：在关于惩罚的叙述中存在着表相与实质的分离。^① 在强调这一公认的重要论题时，斯塔罗宾斯基并没有保留卢梭后来有关这些事件的观点与让-雅克对这些事件的年少经历之间的差异。因此，斯塔罗宾斯基把这一致命困境归结为朗贝尔西叶先生无法透过有罪的表象来看问题，而不是归结为让-雅克没有能力认识到那证明他有罪的外表。与斯塔罗宾斯基的观点相悖，让-雅克并没有感觉到什么外表与实质之间的分裂，他感到的是朗贝尔西叶先生身上的分裂——往日的温文尔雅与如今的是非不分。惩戒本身再加上背叛的因素，二者共同成为愤怒（indignation）的来源。使让-雅克愤愤不平的不是什么表象与实质之间的矛盾，而是两个事实系列之间的矛盾。^②

斯塔罗宾斯基的诠释纯粹基于卢梭事后的论述：让-雅克与其表兄“不再把他们看作洞悉我们心灵深处的神灵了”。这的确证明，关于其经历的随后反思使让-雅克意识到自己缺少透明（transparency）。然而，即便没有不公正经历的伴随，某些不同的环境本来也会使他发现这一欠缺。“梳子插曲”的头等重要性在于使让-雅克心中萌生他正被人处心积虑地虐待的念头。实质上，就这一事件而言，让-雅克误会导师的意图远比他意识到自己缺乏透明重要得多。

^① 斯塔罗宾斯基，《透明与阻遏》，前揭，页20。

^② 让-雅克已经学会区分言辞与行动，甚或他懂得区分现实与表相；参IV，页966。

由于他的错误的身份代入，让 - 雅克想象导师与他一样知道他是清白的。可以说，让 - 雅克相信导师可以完全成功地代入他的身份，因此也必然和他自己一样完全知道他的清白。他由此推导出结论：当导师声称出于公正的考虑而惩罚让 - 雅克时，他们一定是在撒谎。让 - 雅克只能认为他们的虐待是出于恶毒的企图。导师在他的眼中变成了故意的折磨者，因为由于使自己代入导师的身份，他无法分辨清楚：什么事只有他自己知道，而最终显示在导师面前的证据又是什么。卢梭在此尽可能清楚地展现了当想象的力量与理性的能力不成比例时所导致的灾难性后果。

只有经过这场道德怒火的洗礼后，让 - 雅克才最终意识到自己缺乏透明。这种认识来得太晚以致对消解其忿怒毫无助益。依照斯塔罗宾斯基的解释，有人可能会认为：学会伪装，或者做出虚假的样子，乃是这一“堕落”的唯一结果。在此次诬告事件以及他表兄的类似经历之后，卢梭这样说，“我们做了坏事不像从前那样感到羞愧，而是比以前更加害怕被人告发，我们开始隐瞒、反驳、说谎。”事实上，巧装掩饰的倾向在这个时候只是刚刚出现苗头，并且直到让 - 雅克的学徒期之前一直没有充分发展，关于这后一个时期，卢梭说：“我就这样学会了不会动色的觊觎，欺瞒，装假、欺骗，直到最后偷盗。”(1, 页 32)^① 直到离开包塞多年后，让 - 雅克才有明显的弄虚作假行为。我们现在讨论的这次“堕落”最重要的结果是让 - 雅克开始对不公正感到怒不可遏的忿怒。忿怒源于让 - 雅克没有意识到事情的表面与实质之间存在着一种分裂。

在非自然情欲过早发展的事例中，[96] 让 - 雅克的错误教育产生的后果暧昧不清。一方面，特有的情欲方式避免他屈从于文明人易于采取的某些依赖方式，无法在行为上放浪形骸；另一方面，想象力引起的刺激暗示一种对自然更深远的疏离。

^① 这一发现处于让 - 雅克的理解力发展的第二阶段，见卷四，页 966。

忿怒发展的后果也同样是含糊不清的，只是含糊的方式不同。不能把这种进程解读为自然性的保存。忿怒的进程与自爱心 (*amour-propre*) 的成熟步调一致，对于一个公民而言，这种进程与他们对共同体的认同一致；至于让 - 雅克，由于他把忿怒指向其集体的其他成员们，所以这一进程的含义就显得含混难明了。他代入他们的角色，却不能很好地从他们的位置出发去思考，这将让 - 雅克同他们分离开来，而非将他与他们结合在一起。他把好心的导师视为严苛的暴君。

这一经历之积极与消极的一面要从其长远结果来看。卢梭把此类事件视作他仇恨“所有不公正行为” (I, 页 20)，尤其是痛恨恃强凌弱的源头。卢梭说无论在何时何地，只要他听到或观察到这一类不公正事件，他“对暴力和不公正的第一感受”就会带着其全部原始力量回到他的身上。卢梭敏锐地捕捉到所有不公正暴力牺牲者的情绪，甚至当成年的让 - 雅克意识到对朗贝尔西叶先生的误解时，也没有减轻这种身份代入的压力。一旦强烈的人为激情出现，单凭理解力难以与之抗衡。

成年后的让 - 雅克对不公正的仇恨居然出自一段本不应经历的童年往事，甚至不是出自这种经历本身，而是出于一种对整件事孩子气的误读，这一事实提出了人类是否天然地渴慕正义的问题。让 - 雅克对不公正的普遍仇恨源于一种孩子气的忿怒——这种忿怒基于他非自然地且错误地加诸于他人以某些动机的行为。因此，对不公正的仇视，如果说不是出于对正义的热爱的话，就只能源于在自身之外生活。在这一语境之中，卢梭自己得出一个含混的结论：

这种感情可能是我的天性，我也相信一定是与生俱来；但是，我第一次遭遇不公正的沉痛回忆和我的天性密切融合得太久，因此更加强化这种天性 (I, 页 32)。

借由这种简洁的陈述，卢梭既宣称他对不公正的仇视是天

然的，同时又认为这种自然情感通过特殊的经历而得到强化。然而，这种自然情感如何随着不同的生命经历而发展，这一自然运动又会如何在自然环境中显明自身都尚未澄清。

[97] 然而，卢梭在《论不平等》中指出，他在《忏悔录》中归因于天生的正义感的特殊表现根本是非自然的。他说，一个身处自然状态的野蛮人，他会：

很可能既没有恨也不会有复仇欲——只有预先灌输过某种受侮辱的想法，且当其是一种轻蔑，或带有伤害的意图而非构成进攻的侵害时才会滋生这类激情；那些不懂得如何评价自身，也不晓得攀比的野蛮人只有当他们能从暴力中获得某些优势时，相互间才可能发生大量的暴力袭击，然而，他们之间此前并不曾有过什么冒犯。（《论不平等》，页222）

与自然人不同，受朗贝尔西叶先生惩罚的让·雅克感到巨大的侮辱。使他耿耿于怀并存心报复的是朗贝尔西叶先生存心折磨的意图，而非他实际受的皮肉之苦。

卢梭在《爱弥儿》中确实提到存在于人类天性中“正义和非正义的情感”（《爱弥儿》，页66）。为了阐明这种天生的情感，他举出挨保姆打时婴儿发怒（rage）的例子。乍看之下，难以明白何以婴儿会在自然人仅仅感到疼痛的场合发怒。婴儿的例子表明：卢梭认为激起怒火的是“公然冒犯的意图”而非疼痛感。但是，发生在自然状态中的争斗，其背后的意图一直是出于保护或利益，绝不可能是冒犯。可见，造成婴儿与自然人之间判然有别的是情境（situation）。婴儿看到是一种针对他自己的公然冒犯，如同让·雅克看待朗贝尔西叶先生的行为。如果没有公然冒犯的企图，冒犯也就不会被当作冒犯。因此，天然的正义感和非正义感其根源在于将冒犯的意图归于其他人的能力。在卢梭的描述中，这种能力是天然的，但是他也表明，除

非受环境逼迫，否则它会一直处于休眠状态。甚至很可能，这种能力在开始显现之前需要某种练习，因此，婴儿在第一次挨打时并不会发怒。然而，一旦出现了第一次忿怒，婴儿就会想象并不存在的故意冒犯。

正如让-雅克的例子表明，这种能力可能会得出错误的结论。例如，在受到企图奴役他的人（假设是一个文明人）攻击时，自然人可能会得出与之相反的错误结论。自然人可能会认为对方的攻击仅仅想掠夺食物而非要统治他。自然人需要一段时间才能认识到文明人的意图。伴随这种了解〔98〕的加深，他的自然性会逐步减少。在《爱弥儿》中，卢梭既坚持认为，儿童能够很快地赋予他人以意图，同时也坚持认为，只要小心行事，就可以将这种倾向无限期地推迟下去。简言之，由于在面临那些与意外伤害不同的蓄意伤害时，人们会很自然地感到忿怒，因此他们必须学会认清这类意图；处于纯粹的自然状态下的人则不大可能这样做。^① 因此，在某种意义上说，正义感和非正义感乃是社会经历的产物，无论其根基是多么的自然。

想象力和虚荣：自豪对抗虚荣

虚荣心是让-雅克最后萌生的后天情感。卢梭特别将这种激情与败坏的政治共同体联系在一起。在《科西嘉宪法草案》(*Project for a Constitution for Corsica*) 中，卢梭把病态的虚荣心与好公民的自豪感(III, 页938)加以比较。公民的自豪感来自与他们的同伴分享共同的效仿目标；它指向自身之外的一个值得尊敬的标准。^② 而败坏的文明人的虚荣心则源于向他人夸耀自己的欲望，它仅仅来源于意见，并且不指向什么值得尊敬的

^① 卢梭后来在《爱弥儿》中说“我们对正义最初的感觉并非源于我们所行的不义，而是所遭受的不义”（《爱弥儿》，页97）。

^② 参见第一章对想象力的讨论。

目标。

由于依赖于一种最复杂的想象力活动，虚荣在人类各种后天情感中是最复杂的。自豪和忿怒都基于一种与他者的直接认同，而性欲实质上是一种自然的激情，无论想象力对其进行何种修正，都是如此。虚荣预设能够走到自身之外的能力，因而虚荣与自豪、忿怒拥有一个共同的根基。虚荣与它们的区别在于：直接性少而算计心和控制性多；虚荣与性欲差异在于它没有任何自然根基。虚荣者期望获得他人无条件的高度评价，以便能利用他人或仅仅是为了享受别人的谄媚。因此，自豪是一种可以分享的群体的激情，而“虚荣就其本质而言是个体的”。^① 这种个体性并非指虚荣心与自然独立状态一致，而是指它驱使人们彼此争斗，无法形成社会整体。

纯粹自然状态下既不存在虚荣也没有自豪可言（《论不平等》，页137）。卢梭声称，当一个自然人“第一次向自身投以一瞥”——一个据卢梭说直接先于最简单的社会关系的事件——时，自豪就在他心里产生了（《论不平等》，页144）。虚荣出现得比较晚，当每个人“开始关注他人并且自身也渴望得到关注”时就产生虚荣心（《论不平等》，页149）。就本质而言，虚荣关心他人如何看待自己。它依赖于充分发展的想象力，能够同时考虑别人对自己的看法和自己本身。虚荣这种后天情感将败坏的文明人与公民与自然人区分开，正如自豪感区分开公民与自然人。

遭遇了不公正后，爱弥儿和让-雅克都萌生第一次虚荣心（《爱弥儿》，页175）。与爆发忿怒的情形一样，爱弥儿的虚荣同样发生在想象力受到阅读的刺激之前。因此，爱弥儿的虚荣如忿怒一般相对容易被抑制。在爱弥儿这儿，两种激情处理方式的差异在于：虚荣遭到严厉地压制。导师首先诱发爱弥儿的忿怒，接着使之平息，而虚荣心被唤醒后却遭到残酷地碾碎。至于让-雅克，他的虚荣和忿怒既没有被平息也没有被摧毁。

^① 这是卢梭最为完整地讨论自豪和虚荣之间的联系。

在《爱弥儿》中，虚荣的危害伴随着知识的获取出现。与生活在纯粹自然状态的人不同，爱弥儿拥有大量的科学知识储备，这些知识明显提高他在各种环境中的生存能力，与此同时，在其他人的无知面前，这些知识还增强了爱弥儿比较和显示的能力。在通过显示自身优越性而第一次感到愉悦时，他开始了“虚荣的第一次活动”。这一崭新的情感可不是给爱弥儿一个甜瓜就能轻易平息下去的。虚荣的愉悦远比对食物的渴望强烈（《爱弥儿》，页173）。因而，必须把爱弥儿的虚荣心连根拔起，公开暴露其知识的局限并因此让他受到公开的羞辱。尽管爱弥儿在这一事件中受到粗暴对待，但是导师的教育方式与处理爱弥儿第一次愤怒的手法相同：教育使他面临获得一种后天情感的风险，他被允许一种不那么强烈的激情，最后，在接种疫苗后，爱弥儿痊愈了。他内心残留的虚荣后来转化为怜悯（《爱弥儿》，页221）。

从处理自身虚荣经验开始，卢梭就贬低这类情感在自己发展道路上的重要性。当他描述说他在抵达包塞时如何健康没有被败坏时，他声称：“我相信在我们的物种中，[100] 从来没有一个人会比我的虚荣心更少”（I，页14）。因为这个物种的全体成员都天生缺乏虚荣，所以让-雅克的独一无二只能在于他比别人更不易受到这类后天情感的感染。尽管具有一定的免疫性，让-雅克仍在包塞沾染了虚荣（I，页24）。如同他的想象力被唤醒后，有了第一次就会有第二次，这次最初虚荣体验也是如此。对某一激情具有一定的免疫力，仍然不足以排除这种激情发展的可能性。^①

卢梭处理第一次出现的虚荣远比处理理性欲和忿怒的方式灵活、顽皮。他带着一种纯属戏仿性质的英雄史诗般风格——套用了一句拉丁铭文^②——描绘一场非常滑稽的冒险。让-雅克

^① 与此看法稍有不同的论点，见哈特勒，《现代自我》，页90。

^② 这个铭文是“努力排除万难”（*Omnia vincit labor improbus*），这一故事可联系爱弥儿在他的小花园里的劳作（《爱弥儿》，页98）。

与表兄经朗贝尔西叶先生允许参与栽种胡桃树的仪式。他们决定模仿并愚弄导师——将供给胡桃树的水引到他们自己栽种的柳树那里。愚弄导师给小让 - 雅克带来了快乐，这就是所谓的“虚荣心第一次明显的表现”。尽管这个计划很快败露，让 - 雅克并没有在众人面前出丑。结果，他的虚荣心并没有随着柳树一同被根除。^① 这类激情的强烈程度此时尚不如他的自豪感、忿怒或者情欲，然而它却开始不受限制地发展起来了。^② 这一淘气事件导致了一个严重的后果。让 - 雅克非但没有接种虚荣的疫苗，反倒受到感染。随着虚荣的发展，它将会侵蚀让 - 雅克成为好公民的能力——虚荣心会鼓动他超过他人而不是与人合作。

想象力的发展和罪恶的起源

情欲、忿怒和虚荣——目前所讨论的这些文明教化的产物已经深深摧毁让 - 雅克自然独立的心理机制。然而，就此而言，他一直是相对地独立于其他人的任意影响。让 - 雅克的家庭和导师可能看上去专制，但实际上他们给予他不受压制的相对 [101] 自由。结果是，让 - 雅克所经历的激情仅仅是诸如奴性 (slavishness)、自豪、怨恨 (resentment) 或操控欲等成熟的政治激情的潜在资源。后两种激情始于《忏悔录》第一卷，这时的让 - 雅克经历了一种建立在一种不公正的社会等级制之上的真正的依附。

在包塞生活的后期，让 - 雅克与《爱弥儿》卷二结尾时爱弥儿的年龄大致相仿。这个年龄段的爱弥儿只是经历忿怒这一种后天情感。直到第三卷，介于 13 至 15 岁之间的爱弥儿才会

^① 卢梭在《爱弥儿》中提到，对待虚荣必须防患于未然。他接着说：“最荒唐的是消除一个健康人身上的虚荣心，因为除了经历别无他法——不然，实在没有什么不可治愈的了。”（《爱弥儿》，页 245）。

^② 关于让 - 雅克的虚荣心，见第五章。

经历虚荣，并且他的想象力得到激发。情欲萌动只有到了第四卷，爱弥儿介于 15 至 20 岁时才出现。在卢梭自身的教育历程的相应阶段，让 - 雅克已经历经每一种后天情感并且到了一个相当高的程度。小让 - 雅克与其说是一个自然人，不如说是一种坏的、非自然教育产物的代表。

12 岁的爱弥儿与让 - 雅克之间的最明显差别是：前者避开而后者获得的后天情感的数量。爱弥儿 12 岁之前的教育主要是消极的。由于这种教育主要在于避免危险而不是学习知识，人们或许愿意称这一时期为“虚掷光阴”（《爱弥儿》，页 93）。然而，卢梭辩称：这种推迟后天情感发育的消极教育是其后积极教育必不可少的基础。一种虚假的积极教育通过预先刺激各种后天情感，将使随后进一步的发展更为复杂化。12 岁的爱弥儿没有任何后天激情，他正在为接受有益的学习做准备，这些学习将会很好地保存他的自足性（self-sufficiency），引他向善而非从恶。

到了教育的另一个阶段：12 岁至 16 岁之间，这些差异甚至变得更加明显。爱弥儿在习得广泛多样的自足技能中开始进入积极的学习时期。当木匠的学徒正是这种积极学习的一部分。依据有用的自然标准，卢梭为爱弥儿挑选这个职业。如果说爱弥儿早前的教育是为了防止产生那些驱使他从心理上依赖他人的激情，那么此处学习技能是为保证他的物质独立。在《爱弥儿》第三卷中，通过一种实践的科学知识，爱弥儿懂得怎样立足于世间。实质上，他认识到自己在自然中的位置。

同龄的让 - 雅克非但没有认识到自己在自然中的位置，反而开始意识到自己没有社会地位。在这个阶段，也就是在《忏悔录》第一卷其余部分所描述的阶段，让 - 雅克并没有获得任何全新的后天情感。相反，他开始暴露〔102〕他已然发展的那些后天情感的后果。卢梭开始叙述这一新阶段时的做法，与他叙述此前迁往包塞和朗贝尔西叶家时的做法如出一辙。每当卢梭要转入下一个教育阶段时，他必会贬低前一阶段关键性事件的重要性，卢梭在此再次贬低包塞生活事件的重要性。尽管这

一叙述对由父亲和导师共同造成的去自然化的错误没有怀疑，但卢梭离开包塞后描述起让 - 雅克此前接受的生活来，俨然他过去接受的是一种爱弥儿式的教育。他再次强调让 - 雅克与表兄之间的友谊，并宣称：

“这必然是因为我们最初的教育曾受到过好的引导，以致我们能在这样柔弱的年龄就充分利用一切时间，我们很少滥用这种放任。”（I，页26）

就好像他一旦离开朗贝尔西叶家，那些错误教育的灾难性结果就消失了。恢复准自然状态的首次宣言使卢梭得以强调那些破坏自然和谐修复的事件的影响力，同时又没有掩盖早期事件的重要性，或按照新的事件来调整这种反应。同样地，在这一新的语境中，新的破坏形式仍然依赖于早期激发的非自然激情。随着让 - 雅克进入社会秩序，这些激情都产生影响并被影响。

让 - 雅克为进入外部世界努力谋职为其重新脱离自然设置了语境。这些努力于自足的保全毫无益处，反倒增加对外界的依赖。经过一场短暂的“讼棍这种有用职业”的尝试（I，页30），让 - 雅克成了雕刻工的学徒。他获得一份仅仅因为传统才有价值可言的工作。这一职业不但对保全自足毫无帮助，甚至使他在那些不需要单纯雕刻技艺的地方连照料自己都做不到（I，页73）。结果是，让 - 雅克被迫沦为一个卑屈的男仆。比这种依赖传统工艺更具意义的是让 - 雅克对粗暴的雇主——杜康曼先生（M. Ducommun）更为有形的依附关系，卢梭把他描述为一个性格残忍的人（I，页30）。杜康曼先生以其残暴将让 - 雅克推向堕落，而非回到一个与自然类似的环境。

卢梭将让 - 雅克的邪恶起源归结于他师傅的暴政（tyranny）：

跟父亲在一起时，我肆无忌惮；在朗贝尔西叶先生的家，我无拘无束；在舅父家，我谨言慎行；到了我师傅那里，我就变得胆小如鼠。从那以后，我就成为一个堕落的孩子（I，页31）。

尽管卢梭早前曾说过，在朗贝尔西叶先生家，他和表兄学会掩饰自己、造反和撒谎（I，页21），现在他却说在其师傅管制下，他开始“不动声色地覬覦、隐瞒、装糊涂、撒谎，直至偷窃”（I，页32）。此处两个序列非常相似，因此第二序列必然是对 [103] 第一序列中品质恶化后的描述。两个序列的差异集中在贪欲的滋生导致的让-雅克的偷窃。此前没有偷窃，主要是因为让-雅克的家庭生活使他无需偷窃即可满足物欲。而在更宽泛的社会秩序之中，情况就不再是这样了。

在《忏悔录》第一卷的这一部分滋生和发展的邪恶与让-雅克对私有财产的关注纠葛在一起，而这本是引导爱弥儿经历忿怒的约定制度。由于私有财产与约定的不平等问题联系如此紧密，因此就有必要考察正义和非正义的这类相当复杂的论题。当经心培植的小花园遭到破坏之后，爱弥儿第一次爆发愤慨之情（《爱弥儿》，页98—100）。因为他初次涉历的不公正之事与自身以外的财产相关，并不是一种直接针对他行为的控诉，爱弥儿的情况不像让-雅克那样剑拔弩张。再者，爱弥儿通过对自已劳动所得的合法要求来认知财产。首先，他了解到，劳动是对财产提出正当要求的来源；其次，这一权利要求必然是按照财产最初持有人的要求修正过的。爱弥儿学会制订有利的契约，由此避免自己与他人的欲望发生冲突。由此，在爱弥儿12岁之前，爱弥儿学会了如何使一种对财产的自然权利协调于一种更为约定性的权利。

在让-雅克的例子中，财产与不公正的情感之间有一种相似的联系，但存在两种主要的差异：其一，让-雅克的忿怒之情已得到充分发展，而杜康曼先生不是去尝试缓解男孩的忿怒，

捎带让他知道财产权的自然基础，反倒在没有向他们显示自己拥有财产权利的情况下进行炫耀。惹人注目的花销激起这个学徒对平等的渴望。最终，让-雅克学会隐瞒和偷窃。这是《忏悔录》中列举的第一个严重的犯罪例子。

偷窃事件不仅将让-雅克与爱弥儿区分开来，同时也在卢梭的《忏悔录》与奥古斯丁的《忏悔录》之间建立了一种密切平行关系。在奥古斯丁记述的童年里，偷窃故事扮演一个非常重要的角色。比较两类偷窃故事，有助于我们辨清两幅典范人生图景之间的差异。^① 在奥古斯丁的《忏悔录》中，整部第二卷都是对他童年偷梨事件重要性的沉思。^② 在叙述这一特殊的偷窃事件之前，奥古斯丁先承认〔104〕他由于贪食或渴望取悦朋友有时从他父母的地窖和餐桌上偷东西。他也提及自己经常撒谎。^③ 奥古斯丁把这些行为解读成一种趋向邪恶的自然倾向的标志。相反地，卢梭把最早的过失仅仅归因于诸如嗜好美食这类无辜的渴望（I，页10）。卢梭与奥古斯丁从同一种现象出发，却得出了迥然不同的解释。卢梭宣称其体系是真理，其根据是他对这类现象具有非凡的解释能力。^④

卢梭与奥古斯丁的差异甚至清晰地体现在他们后续的讨论之中。奥古斯丁对后来的偷窃行为给出一个复杂的解释。首先，他消除了出于需要或仅仅渴望糖果而偷窃的可能性^⑤。奥古斯丁并没有将谴责的矛头转向他的朋友们，他只是归咎自己的友情和羞耻心而不是任何外部诱因（同上，II.xi.）。再者，他发现羞耻心及“渴望他人遭殃”的心情对于一个罪孽深重的人来说再正常不过。奥古斯丁无需大费周章地对这些激情追根溯源，

^① 对这一细节的处理，详见哈特勒，《现代自我》，页24—25。

^② 这类偷窃事件的平行比较，参见斯塔罗宾斯基，《透明与阻遏》，页101。

^③ 奥古斯丁，《忏悔录》，卷I第18章。

^④ 雷热内认为：卢梭此处给出另一个神话，这一特征虽与卢梭道德寓言式的写作意图吻合，却无法与他的哲学思考一致；见《自传契约》，页88。

^⑤ 奥古斯丁，《忏悔录》，II.IV.

在他看来它们与生俱来。而卢梭在《忏悔录》第一卷的结尾分析偷窃行为时，他主要集中考察友谊的动机却忽略羞耻心。（同上，II. ix.）然而，在其他方面，卢梭的分析要比奥古斯丁笔下的人物复杂得多。卢梭想要的不是关于偷窃行为的直接动机的简单理解。这样一种理解对他此前偷糖的故事来说是足够的了，但是如今他希望展示一种人为动机的起源。当他将偷窃的起源追溯至对雇主公然花天酒地的怨恨时，当他声称自己在杜康曼先生手下生活一年多却没犯过一件盗窃罪时，卢梭暗示偷窃是何等地不正常！甚至一年以后导致罪恶生涯的直接原因，也并不是让-雅克被主人唤醒的欲望的满足遭遇挫败，他首次偷窃仅仅是应一个工友的要求。

跟奥古斯丁一样，让-雅克并没有从这次偷窃获得任何好处。然而，[105] 与奥古斯丁不同的是，卢梭更乐意将过失推给他的朋友，自己却清白无辜。奥古斯丁在自己身上看到一种趋向罪的自然倾向，当面对朋友时，这种倾向又因为羞耻心而愈加恶化。与此同时，卢梭将这种罪感从自己以及人的天性上排除掉，他说：“显然，儿童迈向邪恶的第一步，总是由于他那善良的本性被引入歧途的缘故”（I, 页 32）。无论如何，奥古斯丁并没有用诸如物欲一类罪恶事实开脱，从而分散他对罪的描述；卢梭则以主人亏待为由替自己开脱罪责，同时还强调自己的犯“罪”动机里有善的成分。

仅仅是初次偷窃有着单纯的动机，随后让-雅克内心清白无辜的动机越来越少，即便如此，卢梭仍不承认他自己有罪。初次得手后，让-雅克觉得偷窃并不可憎，结果他开始去窃取任何诱惑他的东西。这些偷窃行为近似婴儿对物体的攫取，即其所作所为皆出于欲求食物。让-雅克的这种自然欲求因为主人的错误处理而越发膨胀，偷窃行径意外败露后他受到惩罚，然而这仅仅使得激发偷窃欲望的怨恨增强。可见，卢梭并没有强调罪恶的自然倾向，而是集中思考可以解释他自己偷窃行为的环境，因而，卢梭的《忏悔录》与奥古斯丁的《忏悔录》的

对比不可能比这更鲜明了。

人们可能认为，当这些环境改变，并且让·雅克发现自己不再受制于一个专制的主人时，这种偷窃欲会消失。如果环境导致犯罪，那么环境的改变必然会阻止罪恶。这在某种程度上符合卢梭提出的叙述。后来，当他处于一个无需偷窃就能满足所有欲望的环境时，就不再偷窃（I，页268）。然而，仅仅是环境的改变并不足以纠正他的积习。即使偷窃的诱因不再存在，仍然会有后遗症，卢梭也承认：他一生都沉溺在小偷小摸的癖好。

尽管这样承认，卢梭仍然声称他的偷窃并非是一个完全丧失本性或败坏的标志。他声称自己从不试图窃取金钱——这种绝大多数文明人孜孜以求的东西，他称之为“我性格中罕见的特征之一”（I，页36）。嗜偷与淡泊金钱结合的原因是让·雅克“急风暴雨般的激情”。他平时胆小害羞，但当激情勃发时他就跟换了个人似的。在这些激情勃发的时刻，他说：“除了我所迷恋的那件东西之外，我觉得天地虽大，却仿佛〔106〕空无一物。”金钱不可能成为他迷恋的“唯一东西”的原因在于，金钱不是欲望的对象本身，而仅仅是满足欲望的一种手段，是欲望与欲望对象之间的媒介。为获得将来或现在欲求之物偷钱，意味着要迷恋超出某一单纯欲望的东西。偷钱需要深谋远虑，但是，卢梭强调他的想法是一时兴起。（I，页40）

也许有人会说，这种观点非但没有排除偷钱的可能性，反而为偷钱开启了无限可能性。尽管受强烈激情左右的让·雅克不会偷钱，当他平静的时候会预见到他的激情将被再次唤醒。为了预备这些激情的冲击，处于平静期的预感可能会导致偷钱行为。对于这类反对声音，卢梭首先这样做出回应：“我们手中的金钱是保持自由的一种工具，我们所追求的金钱，则是使自己当奴隶的一种工具”（I，页38）。在健康政治制度下，金钱应该尽可能多地被摈弃。^① 平静的让·雅克会觉得追求金钱将

^① 由金钱引发的政治问题，见III，页1003—1012，920—936。

带来奴役；而当他激情澎湃时，他又根本想不到金钱。卢梭还认为，仅仅拥有钱财而没有任何获得金钱的需求，这无疑意味着一种奴役。金钱并不直接带来某种欲望的满足。金钱只有经过一种与他人复杂的买卖关系才能兑换成欲求之物，个人也因之依赖这些提供交换物的人们。为满足一种简单的欲望而需要进入这样一种关系，这会妨碍对于欲求对象的直接享受，甚至使这种直接享受变得不可能。（1，页 36—37）。就让-雅克的情欲来说，害羞使他无法向他人主动示爱。实际上，我们可以说，他用偷窃代替了金钱的使用。使他满足的是那种更直接的行动，而非那种不那么直接的行动。因此，虽然他的嗜好对象将让-雅克与自然人区分开，而将他与堕落的文明人联在一起，这些激情的独一无二的强度却使让-雅克的行为更接近一个自然人而非堕落的文明人。^① 正如我们在情欲那里所看到的安逸，让-雅克种种欲望的极为特殊性和强烈性使他处于一个与自然人相似的位置。^②

[107] 正如让-雅克在财产方面的准自然状态，就像他在情欲方面的准自然状态一样，虽然与爱弥儿的准自然状态类似，却具有一个不同于爱弥儿的基础。爱弥儿像一个自然人一样拥有较为平静的激情，可他懂得算计未来的收益，爱弥儿会为了拥有将来的瓜果而放弃今天的蚕豆；但是激情澎湃的让-雅克却无法以这种方式考虑问题。爱弥儿和让-雅克都不同于自然人：自然人既没有强烈的欲望也没有远见；同样地，这两个角色也不同于极端败坏的文明人——文明人为满足饕餮私欲而深谋远虑。文明人贪恋金钱而要求一种精于算计的远见，这种远见基于一种用中性代币取代欲求之物的想象力。文明人的贪得无厌反而产生更多的阻碍，他们既无法像爱弥儿那样自足，也

^① 有关金钱和直接性的问题，参见斯塔罗宾斯基，《透明与阻遏》，前揭，页 129—137。

^② 参见斯塔罗宾斯基，《鲜活的视线》，（L’Oeil vivant），Paris：Gallimard，1961，页 104。

不可能像让 - 雅克那样欲望能够即刻满足。^①

让 - 雅克彻底的非自然再一次支持某种自然的类似物。卢梭展现自己身上被奥古斯丁称为罪的欲望的起源，他却认为这种欲望是非自然的。这些非自然的欲望将让 - 雅克推向一种小偷小摸的生活，这不可能出现在自然人或爱弥儿身上。然而，炽烈的激情阻止让 - 雅克滋生一种掠夺他人的算计心——这正是败坏堕落的文明社会之特征。正如让 - 雅克性欲中的非自然性一样，他的非自然性与准自然性共存并且支持准自然性。这使得初次接触社会秩序的让 - 雅克不至于完全地被社会败坏。

由于缺乏算计心，让 - 雅克厌恶金钱也许显得合乎自然，但这种厌恶的结果并非同样出乎自然。他的厌恶延展至金钱以外，任何介于其欲望与享用之间的東西。自然人也有类似及时享乐的欲望，懒惰及有限的需求使他们很容易这样做，任何不能不费周折就能满足的享乐都与他们无关。经过短暂的挫折之后，自然人就会完全忘记无法获得的欲望对象，除非该对象与一种迫切的自然需要牵扯在一起。然而，让 - 雅克在现实中遭遇的挫败却将他引入一个不劳而获便能应有尽有的想象世界。由于缺乏真实的满足感，让 - 雅克一直沉溺于渴求无度的状态，与自然人的平静知足形成鲜明对照。[108] 与他的性欲情况一样，让 - 雅克形成一种无法满足的强烈贪欲后，他便撤回到想象的世界，随心所欲地处置各种事物。同样，一方面使让 - 雅克保持一种准自然状态的东西，在另一方面又成了他那非自然想象力的额外刺激。^②

^① 卢梭承认以前确实偷过一点小钱，但他声称这种例外与规则并不相悖。卢梭将之归咎于“一种精神错乱”，而不是精明的远见。这里并不曾说明偷窃行为，也不可能避免东窗事发（I，页38—39）。

^② 让 - 雅克继续偷窃与否，完全取决于发现自身的环境（I，页268—269）。

想象力与中断的文明整全

对于这一点，《忏悔录》通过展现让-雅克异常强大的想象力如何摧毁他的自然整全来说明。他的教育者和雇主所犯的过错加速了破坏进程，同时这种过错也妨碍让-雅克被一种良好的政治秩序同化。总结这一章，我们会看到让-雅克期望进入到整个社会中，以补偿他失去的自然统一。关于让-雅克对想象力的处理，我们能够得出一些宽泛且假设性的结论，这将引导我们其余的考察。

为更好地着手剖析 16 岁的让-雅克，让我们向爱弥儿投以最后一瞥。在《爱弥儿》卷三结尾，卢梭概括了爱弥儿 15 岁时的面貌。他的知识被严格限定在自然方面，而对人与人之间的伦理关系一无所知，或许最为重要的是，爱弥儿的“想象力没有受到丝毫挑拨”，并且他的自爱心“依然沉睡”（《爱弥儿》，页 208）。由于爱弥儿深谙事物之间的联系，在物质上他无需依赖与他人的合作。再者，由于他鲜有想象力和自爱心，所以他保持着心理独立。正是这种双重独立得以保证爱弥儿天性的自由完好无损，纵然他没有野蛮人的外在特征。

倘若 15 岁以前的时光，爱弥儿一直在学习如何在文明社会里保护天性的自由，那么让-雅克则在发展一种非自然的依赖。卢梭在让-雅克出生之初就强调他身体的依赖：“我生下来的时候几乎是个死孩子，能否把我养活，希望很小。（I，页 7）”爱弥儿的导师根本不可能着手培养这样的孩子（《爱弥儿》，页 53）。尽管让-雅克幸存下来，他却没有学习任何与身体相关的知识，而这些知识原本可以帮助他建立自然独立。让-雅克的心理依赖甚至更为严重。15 岁的爱弥儿 [109] 已经学会按照“与他的利益相关”的原则来了解看待这世界。而此时的让-雅克却已然透过扭曲变形的透视镜来打量世间百态：想象、性欲、忿怒和虚荣。每一种这样的文明化产物都将其更深地推入

与他人的关系之中，危及让-雅克的自由。身体与心理的依附性是政治依附的一种潜在基础。^① 让-雅克的人为激情很容易转化为一种奴性的屈从和怨恨，它们很快迫使让-雅克产生逃离世界的幻想以及小偷小摸的行为，而这些行为正是不公正政治秩序下的臣民的标志。卢梭此处提出个体压抑与政治专制的心理基础。

在花了大量篇幅讨论偷窃和金钱后，一度中断叙事的卢梭重新回到对学徒生涯的记述上。他的考察强化了他先前的观点：环境迫使让-雅克沾上奴隶习气，但让-雅克的特殊爱好却在一定程度上使他避免了这些罪恶的影响。让-雅克对学徒伙伴们的娱乐毫无兴趣，这使他重拾最初的读书癖好。

向《忏悔录》第一卷的最初主题的这种回归揭示了让-雅克的想象力的进一步发展。^② 此前，让-雅克变成书籍中的人物，在初历情欲后，让-雅克能够置身于想象的情境中，而不是完全失去自我。现在他给自己注入一种新的想象能力。^③ 对于这一新能力，卢梭说道：

经过是这样的：我以沉思默想书中曾使我最感兴趣的环境来自娱，我追忆那些环境，我改变它们，综合它们；我要变成我所想象的人物之一，并使我所设想的那些空中楼阁恰恰适合我的身份。我总是把自己放在我感到最称心如意的地位。到了最后，我已完全处在我所玄想的环境中，竟至把我极端不满的现实环境都忘掉了。由于我喜欢这种空中楼阁，又容易到那里去神游，结果，我就讨厌起我周围的一切，养成了爱好孤独的性格，从此以后，我始终是一个爱好孤独的人。（I，页41）

^① 这种依附性的非政治观点参见《忏悔录》对让-雅克学徒期的记述。

^② 有关返回到初次论题的讨论，见雷热内，《自传契约》，页92。

^③ 这一段文字也体现了让-雅克性欲的发展。

这段文字既保持又扩展了早期关于想象力的描述。尽管让-雅克仍然可能变成另一个〔110〕人物，但对于幻想世界，他表现出了比过去大得多的控制能力。最终，他能随心所欲地创造出一个幻想世界。

关于诗意的或者具有塑造作用的想象力的这一描述，无论对《忏悔录》来说，还是对卢梭的全部思想或他对后世思想家的影响来说，都至关重要。在卢梭的论述中，想象力是最丰富、最人性的快乐源泉，同时也是最深重的痛苦和癫狂的策源地。文明社会中，想象无所不在。也许，卢梭之所以能将他自身的人生描述为具有示范作用的，比雅克或皮埃尔人生更具有教育意义，其最重要的理由是，他把自己的人生看作与一种高度发达的想象力之深远的持续战斗。虽然这场斗争所采取的具体形式不同寻常，甚至独一无二，它却具有普遍意义。想象力使人们得以随心所欲地开辟一个自己的天地，但是，人们在行使这种力量的同时也远离了最为自然的东西。

第一卷结尾部分，卢梭爱恨交织的想象观显得戏剧意味十足。让-雅克被关在城门外后，为了逃避师傅的毒打，他决心离开日内瓦。他以其一贯方式把这决定命运的一步说成是守城士兵的懒惰及舅舅不关心的结果，而非自己的决定。第一卷以让-雅克对生命的反思作结，他设想了自己一直待在日内瓦的命运，预见到他会成为一名优秀雕刻工人：“我将会成为一名好基督教徒，好公民，好家长，好朋友，好工人，在各方面都是一个好人（I，页43）。”这与《致达朗贝先生的信》中对洛夏泰尔公民的描绘恰好相似，或者与教育后期的爱弥儿的人生计划相似。^① 这正是一个免于极端败坏的文明影响的文明人的生活。

三幅人生画面共有的突出特征是自我封闭。洛夏泰尔的民

^① 在《爱弥儿》的续篇“爱弥儿与索菲”中可以看到，这些人生计划并没有实施。

众生活很少与外界发生联系，特别是他们的想象力不会被剧院激发；卢梭在《致达朗贝先生的信》中极力反对日内瓦引进剧院，部分原因是：剧院这种娱乐设施向野心、虚荣和妄想敞开了大门，必将会有损日内瓦的宗教、公民的权利义务及家庭生活；同样，爱弥儿也打算生活在〔III〕乡村，以家庭为生活重心。他的想象力指向自己的妻子和未出生的孩子。卢梭以同样的词语描绘他曾失去的机会：

干这一行，虽然不能发家致富，但是温饱有余。它可以限制我此后的生活不致有很大的虚荣心，它可以给我充分的闲暇来从事一些有节制的爱好；这样，我就可以满足于我的小天地，既不想也不能僭越雷池一步（I，页43）。

这一段强调了必须将野心限制在小范围内，以免破坏整全或自足。生活在诸如家庭、朋友和城邦这类自我封闭的小世界，或许让-雅克会避免发展成一个生活自身之外的堕落的文明人，或者他虽然也生活在自身之外，但却仍然会成为更大的整体的一部分。

我们可以把卢梭的位置视为对自然状态中自然人的文明化趋近。这段文字显示出一个封闭空间得以维持需要借助外界的支持及限制。卢梭此处描绘了一幅舒适却再也平常不过的生活场景，并且这种生活没有提供改进的机会。然而在同一个语境中，卢梭强调他的想象力没有内在的障碍，可随心所欲。他说：

我的想象力非常丰富，它足以用那些绚丽的幻想来美化任何生活；我的想象力又十分强烈，它足以让我随心所欲地从这一幻想飞驰到另一幻想；至于我自己实际上究竟处于怎样的地位，我是不大在乎的（I，页43）。

在讨论想象力的魅力时，卢梭特意强调想象力具有一种将

人带离日常身份的能力，这暗示着，仅仅成为一个公民、朋友和父亲恐怕并不能满足让-雅克。这一暗示在《忏悔录》第二卷的开场变得更明显，就在卢梭刚刚为他没有机会像普通日内瓦人那样度过一生而叹息之后。卢梭表达的是对独立的渴望，对母邦之外未来生活的强烈企盼，而不是怅然若失的感觉。当让-雅克身处暴戾的师傅管制下时，他以想象力描绘一个生活的“桃花源”，这最终使他跃跃欲试，渴望到真实的世界的另外一个地方去实现这些异想天开的念头。鉴于卢梭在其他著述中一再重申这个观点：有必要避免刺激普通正派公民的想象力，我们很难把让-雅克逃离的原因仅仅归结为师傅的残暴。^①

当卢梭在《忏悔录》第四卷记述他再次拒绝过一种平静家庭生活的机会时，这个暗示最终得到了证实（I，页145–46, 153）。[112] 在这一语境中，卢梭承认自己容易沉湎于对未知冒险的渴望中，倘若这些希望的实现不费吹灰之力的话。他还一再声称，唾手可得的一点小快乐就可以让他牺牲掉那些需要长期计划和安排的幸福（I，页99–100）。在这些段落里，对于最终没有机会过一种安排妥当的生活，卢梭也表达了自己的痛惜之情。然而，从某个方面看，这些叙述与《忏悔录》第一卷结束部分不同。在之前的叙述中，卢梭指出强大的想象力能把人带到自身之外的世界，从而使人知足常乐；其后的叙述则强调这种想象力会使人打破安稳的生活状态。第一卷的卢梭将他的不幸归结为厄运；到了第四卷，想象力成了不幸的罪魁祸首。

对于让-雅克脱离整全（*departure from wholeness*）的彻底性的论述，第一卷的这段文字来得不如随后的一些文字那样直截了当，这种做法是第一卷在叙述事件时的典型做法。卢梭始终把每一次的脱离自然或整全表现为他无法控制的意外事件的结果。每一次偶然事件一开始都被描述为迫于外界影响的绝对丧失自然性的事件。同时，作者关于每个事件带来的后果的思

^① 参见斯塔罗宾斯基，《鲜活的视线》，前揭，页135。

索表明，事件在让-雅克性格塑造方面的最终影响以此前发生的“绝对”脱离自然为条件。通过将反复发生的绝对脱离自然与一系列事件——其中后面的事件建立在前面的事件的基础上——相结合，卢梭成功地使大批重要论题处于敞开的状态。首先，他能够强调每段童年经历的重要性和危险，同时又悬置了关于如何成功地消除或减轻童年经历之影响的某些问题；其次，他可以论证说，早先的事件塑造随后的事件，同时又表示，未来事件能将早先的基本倾向引向各种不同的发展方向。简言之，卢梭将脱离自然同时描述为完成了的与可变的。一次脱离自然开启了一个实际上无限的视域，它不断被随后产生的每一次的脱离自然所修正。文明人拥有一个庞大的自由王国，因为可以用多重方式塑造他们，然而每一步改造都在产生出新的可能性的同时，将某些可能性排除在外。如果说，想象同时是极乐和极苦的源泉，那么脱离自然则同时具有解放和奴役的双重面向。

《忏悔录》第一卷潜在的论题反映了 [xx3] 《论不平等》中暗含的问题：一旦丧失自然独立和整全，还能够恢复吗？如果不，我们能接近它们吗？——《论不平等》关于前一个问题的回答很明确：自然独立一旦失去，必将永不再返（《论不平等》，页 160）。然而，这个答案仅仅就作为一个整体的人类而言。在《忏悔录》中，类似问题则只针对物种的单个成员。《忏悔录》第一卷结尾对这些问题的回答是含混的。卢梭把每一次个别的脱离自然状态都表现为一次绝对且不可逆转的断裂。然而，正是这种断裂之序列的存在本身，使得这一系列中每个成员的绝对性（the absolute character）成为问题。而且，在每一次后来的断裂都以前一次断裂为条件的同时，它也对前者的结果进行了修改。换言之，卢梭对其错误教育的出发点的论述比他关于这种教育最终达到的目的的论述要清晰得多。这种预定目标，或者说，一种可能的目标，在《忏悔录》接下来的部分得到昭示。卢梭在论述自然整全遭到破坏时，想象力充当的角色意义

非凡，这也是这种能力对于作为一个整体的卢梭思想的重要性的
的重要标志。

想象力在卢梭思想中的复杂程度，远甚于卢梭同时代那些以启蒙为己任的思想者。启蒙的特征之一就是将想象力表现为危险谬误的根本来源。最好的例子是孔迪亚克（Condillac）的《人类知识的起源》，这是在卢梭大力帮助下出版的一本书。孔迪亚克指出了想象力的三个特征：^① 第一，就其发达形式而言，想象力是人类谬误的主要来源；第二，同样就其发达形式而言，想象力是知识的主要资源之一；第三，为避免谬误，同时利用想象力的长处，人们必须学习如何调节想象力。孔迪亚克提出如何控制想象力。他特别关注控制那种他称之为想象力的“邪恶群”，这一类的想象力包括：遭人冒犯时的羞耻心，在报复羞辱时的勇气和对他人的偏见以及迷狂的不同形式。^② 前三种邪恶是 [114] 产生分歧和争吵的主要根源，分歧和争吵只会扰乱生活的秩序，而不是保持它。^③ 最后一种危险观念，即迷狂，特别值得关注。孔迪亚克提到，迷狂的第一种形式是视自己为英雄或一个小说人物——卢梭将这种体验看成是他的自我意识的起源。^④ 孔迪亚克把企图将读者引向宗教假象的书也归到小说一类。借助这两个示例，孔迪亚克表明，他所谓迷狂，指的是人们一直处于书籍和作者的权威影响之下。而控制想象力的合理方法是颠覆传统权威书籍中关于世界的想象性认知，这些传统读物提供了可供效仿的榜样人物。孔迪亚克神父对典范的生活并无好感，特别是对一种僧侣式的（religious nature）典范

^① 孔迪亚克（Abbé Etienne Bonnot de Condillac），《人类知识的起源》（*Essai sur l'origine des connaissances humaines*），Paris：Editions Galilée，1973. 页 121，142 – 143。

^② 参孔迪亚克，《人类知识的起源》，页 145 – 146。

^③ 参考霍布斯，《利维坦》，第 11 章，关于人与人之间产生争论的原因，以及第 12 章，关于使人们平静消退的激情。

^④ 参孔迪亚克，《人类知识的起源》，页 145。笛卡尔在《方法论》（*Discourse on Method*）第一部分提出了相似的观点。

人生没有好感。^①

孔迪亚克关于想象力危害性的论述与卢梭处理想象力消极面的手法非常接近，尽管孔迪亚克指控想象力的名目并不完善，稍逊于卢梭。然而，正如他在书中所攻击的那样，孔迪亚克认同这种观点：除了作为生活的一种取乐和无害的点缀外，想象力并无别的积极作用（前揭，页148）。卢梭赋予想象技艺一种潜在的重要政治功能，而孔迪亚克却把它贬为一种生活的点缀物。^②因此，在孔迪亚克的笔下，想象力开始以一个绝对的统治者（ruler）的面目出现，其专制统治是依靠羞耻心和荣誉这类观念欺骗人民，借助书本和作者的权威使人民低头。当借规范之手罢免这个僭主，当想象力仅仅充当有用思想的贱奴后，孔迪亚克才给这个垮台的僭主以装饰的权利。然而这种权利仍有条件限制：想象力必须“只能寻求快乐”，而不是寻求奴役。孔迪亚克的计划整个依照狄德罗在《百科全书》中启蒙宣言的精神；在《百科全书》的前言部分，想象是装饰获得胜利的真理女神的花环。

卢梭同意想象力是种种危险的谬误之源头。〔115〕他也认为，有必要通过规范想象力来避免重大的邪恶。爱弥儿第一阶段的教育很好地诠释了孔迪亚克的计划——依靠想象力的合理利用，避免谬误，获取知识。然而，正如我们所看到的，卢梭更愿意利用想象力对于模仿的作用。不同于孔迪亚克及启蒙阵营的其他成员，出现这种差别的原因在于：卢梭认为对于社会人来说，既不可能也没有必要去完全控制他们的想象力。一旦大多数的人发展了想象力，就不可能阻止它进发或者连根拔除。因此想象力只能被用来直接建构一种真实的政治生活。这样一种生活并不意味着简单接受孔迪亚克意义归于模仿的那种迷狂，

^① 孔迪亚克极端仇视示范生活，这一点从他对卢梭自传著作的态度上就能一览无余。

^② 关于卢梭与同时代就想象问题的有益讨论，见 Eigeldinger，《卢梭与想象的真实》，前揭。

相反，它需要提升那种为一己之私精于算计的品格——这是早期近代思想家易于依赖的哲学基础。由于卢梭并不完全认同孔迪亚克的观点，也不同于其他启蒙知识人——认为可以轻易控制想象力，所以卢梭寻求一种可以调节想象力的方法，以及当想象力不可避免产生幻觉时的应对措施。结果，卢梭不能也不可能只将想象力降低到作为真理装饰品的最基本的粉饰功用。对卢梭而言，想象力是人类社会生活的唯一最重要的构成要素。

《忏悔录》是一部关于传达卢梭在想象力方面教导的重要作品。《忏悔录》中的让-雅克既非一个毫无想象力的自然人，也不是一个想象力经过良好调校的好公民。《忏悔录》探讨的是，对那些认为控制想象力的启蒙计划不可能实现，而公民身份也已经不再成为一个选择的人来说，摆在他们面前的危险和可能性是什么。卢梭在《忏悔录》中给自己设定的任务是：表现他自己生活中，那些由想象力引起的冲突可能的解决方法。《忏悔录》在随后的章节展示，让-雅克能否找到一种制胜宝典去克服他在第一卷接受的败坏天性的教育，又或者，他能否将其身上新的文明特质与类似于向自然整全返回的东西紧密结合。^①

^① Williams 对此有相当精到的见解，见《卢梭与浪漫主义自传》，页 91–92。

第四章 文明生活的备选方案

——《忏悔录》第二卷至第六卷

一种积极教育的后果

[116] 《忏悔录》第一卷或许是卢梭为爱弥儿第一阶段教育所作的最好辩护。后者所谓的消极教育，在两个方面与让-雅克接受的积极教育形成鲜明对比。首先，让-雅克受的教育过早地发展了想象力和性欲等特质，而这些在爱弥儿那里很晚才成熟。其次，让-雅克发展的其他性格特征，如忿怒和虚荣，爱弥儿从未涉及，或者即便有也程度极少。因此，通过自己的例子，卢梭努力揭示，一种比消极教育更多的教育，很可能会迫使一个儿童远离自身，灵魂内部矛盾重重，完全依赖他人，最终沦为邪恶之人。

随着《忏悔录》叙述的推进，与《爱弥儿》之间的平行对应关系不可避免地越来越不精确。由于偶然事件是一段真实的人生不可或缺的部分，即便是全神贯注地思考“情感链”的问题，而非仅仅关注外部事件的报告，也必须将这些偶然事件纳入考虑。单单《忏悔录》第一卷就给出了偶然事件激发情感力量的许多证据。在《忏悔录》随后的叙述中继续呈现这一相当复杂的因素，而爱弥儿全知的导师却避免了这样一些偶然因素。对于两部作品之间的差异，可依据卢梭在《爱弥儿》开头部分的宣言得到解释，在那里，卢梭提出任何教育都分为三个组成

部分：自然、人和事情（《爱弥儿》，页38）。一种符合天性的教育是将〔117〕学生的涉世经验与不可避免的天性发展融为一体。诸如让-雅克接受的这种不合天性的教育，只会使这三个部分变得杂乱无章，越发复杂化。与他人交往的经验会和天性的发展相冲突，一些“怪事”或者事件会半路杀出，因为它们是不受控制的。

对于两部作品渐次呈现分歧的另一个原因是，在两个学生15岁时已经确立的人生迥然不同的出发点。即使他们面临着同一性质的事件，比如，倘若让-雅克遇到爱弥儿的索菲，而不是他的华伦夫人，那么两个男孩会对同一件事有不同的反应。卢梭将自己表现成一个改变了本性的人，像堕落的文明人那样行事。他心中那熊熊燃烧却又矛盾重重的狂热激情，使他的言行举止与爱弥儿大相径庭。

最后，让-雅克和爱弥儿从一开始就还有一个区别。爱弥儿生来就很普通，他并无特别的天赋或才干，一切都来自他的教育。而在另一方面，卢梭把自己描绘成天资聪颖的人，一切都是先天的，而非早期教育的结果。按照卢梭用在爱弥儿身上的措辞，他本人就是那些“无论做什么都冒尖”的人之一（《爱弥儿》，页52）。这一说法简洁有力地揭示出爱弥儿平凡之中蕴藏着巨大的优势。他所受的教育要求导师对其发展有绝对的控制权，并且他自己必须对这种控制毫无意识。假使爱弥儿是个才智卓绝之人，那就不容易引导他了。年轻的苏格拉底不可能中了魔术师的“苏格拉底”的诡计（《爱弥儿》，页175）。甚至在《论不平等》中，过多的才智使得人类脱离了自然状态（《论不平等》，页159）。说穿了，这意味着，尽管爱弥儿能接受一种自然的教育，让-雅克却绝无可能。远在爱弥儿之上的天份导致了让-雅克过早地脱离自然。关于让-雅克无师如何能教育他自己，以及这种自我教育将会引向何处，仍然有待观察。

尽管让-雅克与爱弥儿之间存在差异，但是从两部作品的情节发展方面仍有可能辨认出一些明显的平行对应。单从年表

上就能看出某些平行关系。在《爱弥儿》第四卷中，他的年龄跨度是 15 岁至 20 岁，这正好与《忏悔录》第二卷至第六卷的年龄段吻合。在《爱弥儿》的草稿中，这一时期称为“强力时期”（age of force）（IV，页 60）。在这一时期，爱弥儿的能力超过了他的欲望。《忏悔录》以不同的方式表现同一年龄段的让 - 雅克，此时的他正深受欲望无法满足之苦。《爱弥儿》第五卷中叙述的年龄段是 20 岁至 25 岁，这与《忏悔录》第五卷的时间段相呼应。〔118〕这就是《爱弥儿》草稿中的“智力时期”（age of wisdom）。《忏悔录》第五卷一开始，卢梭集中笔力解答他自己处于智慧期时面临的问题。他说：“拿我的岁数来说，我的智力已经相当发达，但判断力却很不够”（I，页 176）。《爱弥儿》和《忏悔录》皆在第五卷中叙述了两个学生与女人一起生活的经历，这两个女人调校了他们的性格。最后，在《爱弥儿》草稿中将爱弥儿余下的时光定义为“幸福时期”（age de bonheur）。作为对《忏悔录》第一部总结的第六卷，实际上始自卢梭的表白：“我一生中短暂的幸福（bonheur）就是从这里开始的”（I，页 225）。这种结构总体上的相似性，将引导我们分析《忏悔录》第一部的情节发展——让 - 雅克如何一步步地远离自然标准。同样地，这种相似性还标志着《忏悔录》第二部里一种更加彻底的背离，这就是“厄运时期”（malheurs，参 I，页 278）。^①因此，大致可以将《忏悔录》第一部称为爱弥儿教育方式的反例，第二部则展示了这一反例的后果，也是对一种修订反例的尝试，或者是重回自然之路。

尽管与爱弥儿的教育方式相比，让 - 雅克早期的教育是“积极的”，但是与一个公民的教育相比，他的教育又是消极的。公民教育的“积极性”体现在两方面：一是促使形成文明教化的性格，二是它鼓励打造一种稳定的公共身份。通过认同他们的共同体和榜样人物，人就被改造成公民。相反地，让 -

^① 这个年龄段应对照“爱弥儿与索菲”中爱弥儿的生活。

雅克拥有的是如此多样互相冲突和不稳定性格，没有什么是特别突出的性格；换言之，让-雅克早期教育更多的是展示他不是什么，而非他是什么。尽管让-雅克完全丧失了自然整全和独立性，但是一个公民的社会整全（social wholeness）仍没有得到发展。他那活跃的想象力使他遨游于社会圈子（social sphere）之上，让-雅克的未来尚未决定。

尽管，或者说因为让-雅克的未来尚非定数，他的未来有几种可能。《忏悔录》的其余部分都是在探讨那些天性既没有保存好，也没有成为公民的人们可能的几种生活方式。在卷二至四中，卢梭继续描述始自第一卷的文明化性格的发展轨迹。这部分内容仍旧关注这些堕落品质的漫无目的的蔓延；[119]因此，它以一种极端的形式来描绘一个堕落的文明人的某些典型特质。在第五卷中，卢梭试图以一种特殊的方法来塑造或修正让-雅克的性格。第五卷显示：由于让-雅克从属于一个并不会以公民的身份来严格要求他的社会整体，因此，为减轻一个文明人的——指那些天性过于败坏而无法成为公民的人——堕落及自我分裂，这里揭示了一种可能的社会方案。最后，在第六卷中，卢梭表明了某种向自然的回归。这一卷表明了他最具破坏性的后天性格特质的颠倒，这一部分关注的是，在文明语境中重建自然整全和独立性的可能性。

如同第一卷一样，随着这几卷的情节推进，想象力继续扮演了一个决定性的角色。想象力的强大威力在《忏悔录》第一部逐步显露，其威力最大化的标志是卢梭提出想象力几乎可以无中生有（I，页172）。卢梭借“创造”（creation）一词赋予了想象一种半神的力量。^①当然，人类的想象力只能创造出形象，但是它的确能够创造。因此，卢梭预备把创造性的思忖方式视为人类最高级的活动。以人的创造力来取代神的创造力是《忏

^① 卢梭对于想象力的断言令人相当震惊，因为对于一种从无创造出有的能力，他甚至都不愿意归因于上帝（IV，页956—957）。

悔录》具有革命性的特征之一。教导人民说他们拥有一种神的能力，这无疑会扭转人们对两个问题的认识，即人意味着什么以及人最高的可能性是什么。举例说，它代表着一种对艺术家是什么的崭新理解。而这种理解的基础即艺术被看作创造而非表现。由此，在诗与哲学之争这样一个古老的问题上，卢梭助了诗一臂之力。倘若表现与创造之间的争论，取决于何者是最为准确地表现这个世界的基础，那么哲学总能聚集起一种强有力地论证。^① 然而，假使争论是决定于创造性，取决于谁是最能创生全新的、前所未闻的可能时，诗当然以绝对的优势胜出。^② 因此，即使卢梭自己倾向于求助一种基于哲学判断的传统，但他最终却是为艺术的胜利火上浇油。

《忏悔录》同时还显示出，创造力并非艺术家特有的。想象力激发了所有社会人的创造性。每个社会人皆创造出一种个人的世界观，一种个人的内心生活。对卢梭革命性的影响，卡尔·巴特（Karl Barth）把握得很透彻：

存在就是内在于自身的一种美丽、富饶和生动的内心生活，它是如此地美丽、富饶和鲜活，人们一旦发现了它的踪迹，就会心无旁骛，对那些不同于它的事物，除非是与这种生活相联系才会博得人们的赞誉和喜爱；然而，人只是赞誉和喜爱当下存在于这种联系之中的事物。^③

随着人的内在体验，创造性的想象力能够产生出一种幻觉。而内在体验的魅力要远胜于对外部对象的关注。卢梭教导说，

^① 见柏拉图，《王制》（*Republic*），页607b。

^② 关于论述卢梭对英国浪漫派诗歌的深远影响，见坎特（Paul A. Cantor），《造物与造物者：神话创造与英国浪漫派》（*Creature and Creator: Myth-making and English Romanticism*），Cambridge: Cambridge University Press, 1984。

^③ 卡尔·巴特（Karl Barth），《新教的思想：从卢梭到利奇尔》前揭，页110。

外界的美丽实际上源于我们内心。^① 卢梭论述的非凡之处在于，他所信奉的新观点，其危害与迷人难分轩轾。在卢梭的著述中，想象力毁誉参半。他一方面把想象力视为一种束缚，同时又将它称作一种解放的力量。《忏悔录》的第一部在揭示想象力两面性的同时，侧重于它的束缚性。

卷二至卷四：生活在自我之外

《忏悔录》的卷二至卷四继续推进卷一的论题：想象力及其对性欲、忿怒和虚荣的影响。在卷一中，让-雅克文明化情感萌发的背景是包塞和日内瓦的封闭世界。在卷二至卷四中，让-雅克的肉身攀越了阿尔卑斯山，他的精神也远离家庭和城邦的束缚。让-雅克的肉体生活（physical existence）极为不安分，他发现自己处于无根的游离状态，从一个地方到另一个地方，甚至由一个社会阶层至另一个社会阶层。让-雅克最初求助于一位天主教的神甫，这位神甫将他送到改宗者华伦夫人那里，后者又转而把他送到都灵去接受天主教的教育和转化。不久以后，他找到了一份工作，做了维尔塞里斯伯爵夫人（Countess de Vercellis）的秘书，在伯爵夫人去世后，他就去服侍德·古万伯爵（Count de Gouvion）。最后，他又回到华伦夫人身边，过起了一种安稳与动荡交叠的生活。在卷一至卷四记述的生活时期，让-雅克简直就是一个无家无国的孩子，[121]因为，改信天主教使得他失去了日内瓦的公民身份。此外，他的想象力以一种与公民身份相抵触的方式在不断地发展其力量。让-雅克的精神生活（mental existence）几乎和他的肉体生活一样骚动不安。

在这期间，让-雅克的想象力的进阶经过了一系列定义相当清晰的阶段。想象力的进步强化了让-雅克文明化激情的活

^① 见 Williams，《卢梭与浪漫主义自传》，页39。

动。在卷一结束时，让 - 雅克的想象力已经从被动地认同他人发展到能够主动地化用和结合书中所读的情势。卢梭所谈及的化用和结合意味着一种控制或掌握事物的欲望和能力。这一时期的发展称为“建构”（constructing）阶段。卷二至卷四则进一步发展了这种建构性能力的含义。接下来，这几卷走向“生发”（generating）阶段，在这个阶段，让 - 雅克所做的不仅仅是化用那些取自外部的材料。最后，让 - 雅克进入一个“创造”期，也就是，他从无中生出想象，抵达了一个新阶段，并不意味着抛弃前一个阶段的标志性能力。

我们再次需要同一时期的爱弥儿的类比来引导读者分析让 - 雅克逐步前进的背离自然之路。卢梭把爱弥儿接近成人的生活期称之为“强力时期”（age of force），因为这个时期的爱弥儿，他的能力远远地超出欲望的范围。卢梭对这个年龄段做了一个解释：

人为什么会显得柔弱呢？那是由于他的体力和他的欲望不平衡。是我们的欲念使我们变得这样柔弱的。因为要满足我们的欲念，所花费的体力，比大自然赋予我们的体力还多得多。所以说，减少我们的欲念，就等于增加我们的体力（《爱弥儿》，页 165）。

爱弥儿变得强壮源于他的欲望很少，欲望很少则是由于他的想象力尚未苏醒。爱弥儿的性欲尚在沉睡，他的忿怒已经被平息，此时的爱弥儿只会受到虚荣心的攻击，当然导师会立即为他注射虚荣疫苗。^① 卢梭对让 - 雅克的每一个描述恰好是爱弥儿的反面。在让 - 雅克自己的“强力时期”，当他的欲望与想象力一同持续成长时，他却变得愈发虚弱。

让 - 雅克的想象力一方面造成他的柔弱，另一方面又试图

^① 有关疫苗的问题，见《爱弥儿》，页 131。

弥补它。在《忏悔录》第一卷结束时（就在他的想望建构期），卢梭强调在他想望建构的“想象国度”与做学徒时的“实际状态”存在一种完全的分裂。作为回应他在现实生活中的柔弱 [122]，让-雅克搭建了一个可实现欲望的虚幻世界。虚幻世界中强大的让-雅克，由于不断地刺激其欲望，最终使得现实社会中的他甚至越来越虚弱。卢梭说他“被那些自己不知道的欲望之物所吞噬”（I, 页41）。真实世界里的让-雅克，对那些可以满足受想象撩拨起的欲望的事物一无所知。事实上，让-雅克被小说引起的种种欲望根本不可能有什么现实对象。欲望与满足能力之间的不同步，其结果是让-雅克变得虚弱。因此，想象力使一种无法满足的逃避现实处境成为可能。想象通过回忆、改造、化用及暗自窃取种种事物，建构了一个完全的虚构世界，但是，如此一来又激发了一种梦想成真的欲望。虚幻世界不仅仅实现了所有受挫于现实的欲望，它还是一个萌生新欲望的地方。^① 这些新的欲望随即开始了另一个循环：受到挫折，逃避到想象的世界，形成新的欲望。这种综合化用想象对象的能力既是虚构世界的安慰，也是真实世界的祸根。

在《忏悔录》第二卷开头部分，卢梭显示：创造性的想象能够应对现实的虚弱，并不仅仅是建构一个幻想世界，还能借助更多的手段。它还能阻止人们看到真实世界的本相。就本质而言，如果将真实世界融入一个虚幻世界，就可以解决存在于这两个世界的分裂问题。卢梭先是描绘他的现实生存状态，紧接着描述这种生存状态当时在他眼中是什么样子，他以这种方式呈现想象的解决分类方法。比如，在第一卷结束时，他提醒读者注意他逃离日内瓦后的悲惨际遇。这提示显然就是事后诸葛亮，然而，在一无所有的青年时期离开家庭，他就会理所当然地遭遇不幸。随后第二卷，在卢梭记述了让-雅克改宗信仰

^① 对卢梭想象观有益的论述，参见 Mart Eigeldinger，《卢梭与想象的真实》，前揭。

天主教之后，他说：

人们很容易就做出判断：我的思想一定会发生突转，原来怀着灿烂辉煌的未来规划，忽然坠入最悲惨的境地，早晨想选择我将要居住的宫殿，晚上竟落到露宿街头（I, 页 70）。

在此，卢梭提出读者应该这样看待让 - 雅克当时的处境。在这两个事例中，卢梭都对让 - 雅克的真实处境给出了一个冷静的、不带丝毫想象的评价。卢梭在前一个例子中是事后提醒评价，而在第二个例子中，则是从读者的视角来评价。^① [123] 在两个例子中，卢梭都是迅速把他何其软弱的现实画面与脑海中当时浮现的处境进行对比。在描绘了应如何理性地看待让 - 雅克离开日内瓦一事时，卢梭说：

我自以为已经获得了的独立是使我精神振奋的唯一一种情绪。可以自由地支配我自己，做自己的主人了，于是我便以为什么都能做，什么都做得成，只要我一纵身就能腾空而起，在空中翱翔了（I, 页 45）。

让 - 雅克幻想中的向往比他实际的困境更为真实。同样地，当让 - 雅克离开天主教教养院后，他说：“我首先感到的，乃是重新获得自由的一种喜悦心情”（I, 页 70）。在让 - 雅克两次离开旧的环境时，获得独立的兴奋总是伴随着对一夜成名的巨大渴望。对于第一次离开，他说：“我可以进入广阔的天地，那里，将充满我的丰功伟绩”（I, 页 45）。到了第二次离开时，

^① 关于让 - 雅克在《忏悔录》第二卷中的位置，见 François Chedreville 和 Claude Roussel，“《忏悔录》第二卷中社会晋升的用语”（*Le Vocabulaire de l'ascension sociale dans le livre II des Confessions*），*Annales de la société Jean-Jacques Rousseau* 36 (1963 – 1965)；页 57 – 86。

他则宣称：“我绝对没有灰心失望，更没有伤心流泪。我仅仅是改变了自己的希望，我的自尊心并没有丝毫损伤”（I，页70）。通过两次离开事件，卢梭表示他的想象力改造了世界的表象，并且某种特别形式的渴望正是建立在改造后的表象之上。^①让-雅克的强大只存在于想象之中，实际上脆弱无力。

关于想象力如何改变世界的表相，在《忏悔录》第二卷中另一段甚至有更为清晰的描述。它位于上述引用的两个例子之间，概括了让-雅克当时认为自己所处的想象力发展阶段。卢梭这样地描绘让-雅克从阿尔卑斯山前往都灵天主教养院的旅途：

我的肉体和精神都沉浸在我有生以来最为幸福的状态中。当时，我年轻力壮，朝气蓬勃，无忧无虑，对人对己满怀信心，我正处于人生中的那个短暂宝贵的时期，这个时期里有种青春活力，可以说把我们整个身心都舒展开了，同时用生活的乐趣把我们眼前的万物也美化了（I，页57—58）。

这个例子有别于《忏悔录》第一卷所描述的想象力的创造性力量。当让-雅克跟从杜康曼先生做学徒时，他想象中的生活既是对现实世界的一种逃离，也是一种拒绝。而这里不同于前者在于：现实世界本身是经过修饰的。由于实然状态是安全并且愉悦的，所以在虚构状态与实然状态之间不存在分裂。似乎在这样一种情况下，根本 [124] 不需要任何想象性的反应。让-雅克并没有什么不能轻易实现的需求。他只需要享受现在的时刻。他苏醒的想象力装饰了现实世界。经想象改造的世界与他内在的情感形成一致。那些房屋村舍在让-雅克的想象中

^① 爱弥儿在这些处境中不会变得气馁，但是他也不必去制造一些假想的渴望。

成了乡村欢宴，而林荫地则被他想象为风光旖旎的情人约会场所，^① 他简直“看山不是山”。

迄今，卢梭已经揭示了想象力两大重要力量。想象力能将人们带出现实世界，进入到妄想（chimeras）之地，那里人们不费吹灰之力就能满足各种现实欲望，那里会有层出不穷的奇思妙想。另一种力量是，当人们无法离开现实世界时，想象力可以依照幻想中的欲望来美化世界，从而改造世界。因此，当人们看到世界本相时，想象力帮助他逃离世界；而当他重新回到世界时，想象力又阻止他看到世界本相。

卢梭继续表明，在这个阶段仍有可能限制想象力，只要通过将想象力专注于一个真实对象。他说：“我那种别具风味的惶惶不定的心情有了对象，不那么飘摇了，这对象固定了我的想象。”这个对象正是卢梭刚刚遇到的华伦夫人。他如今将自己视为华伦夫人的“作品、学生、朋友，甚至是她的情人”。此处，我们看到即便是“固定”一种异常活跃的想象也是可能的。让-雅克的想象力当然改变了世界，他确实沉湎于“甜蜜的梦幻”中，但是这种改造和美梦皆受制于一个真实的对象。正是这个真实的对象使他远离了痴心妄想之地。这个补充还是组成想象力特征的另一因素。尽管无法去阻止苏醒后的想象力的活动，但是可以引导它的活动方向。

然而，随后让-雅克的想象力几乎达到一个无边无际力量的状态，要想将之固定在一个特定的对象上变得更加困难。^②首先，他达至前文所说的“生发”阶段。让-雅克日益增长的想象力使他得以不受真实世界的影响而随心所欲地幻想。其结果是，他恢复了想象世界与真实世界之间的分裂。在记述让-雅克告别华伦夫人第一次踏上前往巴黎的路上时，卢梭说这一

^① 同样的地方，爱弥儿或自然人只会视为吃午餐的好地方。

^② 对想象力与特定对象之间联系的讨论，参见 Williams，《卢梭与浪漫主义自传》，前揭，页 91-92。

痛苦的经历致使“我那浪漫的规划渐渐地”减缓了。这种减缓 [125] ——卢梭原本指望能以此降低想象力的威力——恰好发挥了积极的作用。让-雅克浪漫计划的减少反倒促使他形成了更具罗马人气概的建功立业的计划。他幻想自己是卢梭元帅，“我那些甜蜜的幻想始终陪伴着我”，“我那火热的想象力从来也没有产生过这么辉煌的幻想”（I，页158）。让-雅克不是简单地美化世界或者重组现存的图像，而是制造出幻想。由于让-雅克幻想的作用，当他目睹了现实中的巴黎时感到极端失望：“过于活跃的想象就带来这样的结果：它把人们所夸大的再加以夸大，使自己看到的总是比别人所说的还要多。”让-雅克自己幻想中的巴黎与现实不符。他不仅仅是将他从书本上读到或从别人那里听到的各种形象加以组合；他增加了某种新的东西。并没有一个特定的对象首先固定住他的想象力，然后再允许他改变真实世界呈现给他的面貌，正如让-雅克穿越阿尔卑斯山时所做的那样。他的想象力过于强大，以致让-雅克在洞悉现实之后，无法使想象力与特定对象联系起来。

然而，当让-雅克的注意力集中在华伦夫人身上时，他的想象力又平静下来。让-雅克回到外省去寻找她时，他再次把感情投射到周遭环境中（I，页162—163）。在这次旅行中，让-雅克既“将（自己）投身于幻想的国度”且“物我交融”于周围的一切。然而，当他接近华伦夫人时，除了预期的团聚外别无他念。让-雅克是如此地关注他所寻找的对象，没有丝毫的想象活动。他不再把房屋和林荫看作欢宴和幽会地，他是如此地享受周围的自然景色，而非经他的想象美化后的产物。因为，让-雅克不再处于一个需要想象力美化或创造的环境，他周围的环境“最大程度地按它们原来的样子展现自己”（I，页172—172）。

在同一个语境中，卢梭指出让-雅克的想象力仍具有强大的力量——能从无中创造出对象。这就是前文所说的“创造性阶段”。卢梭声称：在某些环境中，他的脑海“并不知道如何

去美化对象，它却渴望创造”。此时，卢梭在美化与创造之间形成对立，即使它是一种夸张的说法也丝毫无损其重要性。现在卢梭首度暗示，他不仅有可能组织和呈现想象图景，并且能够创造想象图景。无需借用外界素材，而是利用虚构之物，他可以完整地形成新的图像。高度发展的想象力是一种创造性才能。

不过，我们仍没有看到，让-雅克威力渐长的想象力是如何影响他的文明化情感。在《忏悔录》第一卷中，他的性欲和忿怒 [126] 发展迅速。这两种文明化情感发展之初都伴随着想象力最初的萌动。性欲和忿怒可视作最基础的非自然的社会化激情；虚荣，则需要一种相当复杂的比较能力，它依赖于一种更为精巧的想象力。可以预料，这三种文明化情感都会在让-雅克成熟的想象力影响下得到修正。

总而言之，卢梭在《忏悔录》第二至第六卷中关于性欲发展的记述，是沿着想象力发展的轨迹。卢梭从被动地观察开始，转向为了想象的欲望，尝试寻找一种真正的满足，最后的结论是以实现想象的满足为目的，试图构造形象。只是，让-雅克的性幻想还不能完全产生或创造全新的形象而已。让-雅克屈从于愉悦经验的性倾向使他得以保持一种相对的贞洁，但也成了刺激想象力苏醒的原因。因为让-雅克独特的欲望要求他不作为，不主动示爱，所以让-雅克的性生活几乎都是发生在他的想象之中。

第一次重要的性越轨事件出现在《忏悔录》第二卷。从都灵的教养院出来后，让-雅克受雇于巴西勒太太（Mme. Basile），这个迷人的女店主很快就让卢梭神魂颠倒。卢梭将他与巴西勒太太的关系称为一种风流情事，“要是我能够一直地拥有它，我就会品尝到千百倍甜蜜的快乐”，它远胜过与一位年轻公主的风流韵事所能获得的快乐（I，页·72）。然而，让-雅克的“天生羞怯”使他不能将这段风流情事进行到底。

让-雅克处于被动的性爱好的后果借这次失败的情事清晰

地显现。这场风流韵事的决定性时刻出现在让 - 雅克自以为无人察觉的情况下，当他看到巴西勒太太梳头时：

她的态度和蔼，稍微低垂着头，可以让人看到她那洁白的脖子；她那盘龙式的美丽发髻，戴着不少花朵。我端详了她一会儿，她的整个面容都有一种迷人魅力，简直使我不能自持了（I，页75）。

斯塔罗宾斯基指出：“这位年轻妇人外貌上的每个特征、每种姿态以及每声叹息都经过让 - 雅克的精心处理。这就是他所需要的一切。他不会梦想在肉体上拥有她——对他而言视觉占有就足矣。”^① 斯塔罗宾斯基的评论大体上正确，但是它在两个对立的方面夸大其词。首先，他认为让 - 雅克“处理”（disposing）[127] 他看到的一切。这种多少有些主观的描述超出卢梭语言所暗示的意思。卢梭强调，让 - 雅克因眼前所见而不能自持，他处于自我之外。他在被动地观察中失去自己；其次，斯塔罗宾斯基认为对让 - 雅克而言“视觉占有就满足”。在某一点上的确如此，但是这种满足必然依赖于让 - 雅克处理或摆置所见之物的能力。不过，卢梭说当他意识到巴西勒太太从镜子里正在观察他时，“我不敢有任何轻举妄动”。甚至在这之前，让 - 雅克已经在她身后跪下来。因此，他在观察一个真实的情欲对象，然而他那被动的性爱好不允许他为所欲为。他处于一个“可笑但愉快的情况中”（I，页76）。斯塔罗宾斯基低估了让 - 雅克的真实欲望与不满足，这是因为他高估了这个阶段的让 - 雅克寻求想象性满足的能力。^②

《忏悔录》第三卷开头部分揭露了一件比与巴西勒太太的

^① 见斯塔罗宾斯基，《鲜活的视线》，页109。

^② 可以与这次风流韵事及让 - 雅克早先与戈登小姐、德菲尔松小姐约会相比照的事是，让 - 雅克与葛莱芬丽小姐、吉箩小姐短暂的牧歌般恋曲。

罗曼史略有进步的事例。斯塔罗宾斯基的描绘对这一阶段的让 - 雅克更为恰切。卢梭说：

我那沸腾的血液不断地往我脑袋里填了许多姑娘和女人的形象；但是，我并不懂得她们有什么真正的用处。我只好让她们按照我的奇思妙想忙个不停，除此以外，还该怎么样，我就完全不懂了（I，页 88）。

现在，他的生活中并没有出现一个吸引他的对象，他仅仅是在想象他的梦中人。此外，让 - 雅克此时是在演练或安置那些欲望对象。他企图在行动上以及在观念上这样做。让 - 雅克在那些水井旁打水的妇女面前露体，这是一种主动侵犯的行为，体现出对其被动性的一种极端背离，但是卢梭坚决否认这种观点，他认为暴露自己“在那种情况下我原本期望的不过是接近她们”。即，他在暴露“滑稽的部位”而非“淫秽的部位”。正如斯塔罗宾斯基所说，“裸露癖、性受虐狂，都是一回事，都试图有意识地扭转从意识转向欲望之物的行动方向”。^① 他这样做根本不是为了性侵犯，而是希望能激发欲望对象接近他，他在远处的裸露行为是他的被动性最大限度的许可范围。^② 让 - 雅克这种引诱一个女性走出第一步的企图失败了，让 - 雅克只好假扮成〔128〕一个神经错乱的贵族小孩才获得同情得以脱身。这件事阻挠了他在现实行动中掺入内心想象的企图。

在让 - 雅克的性发展上，这一事件也导致了另一个至关重要的环节。在此之后，他再也没有提到关于满足他受虐嗜好的任何努力。而只有这一事件之后，斯塔罗宾斯基所说的“在他头脑中处置欲求之物”的让 - 雅克才会出现。在记述了让 - 雅克自意大利返回到华伦夫人身边后，卢梭说：“我带回来的不

^① 见斯塔罗宾斯基，《鲜活的视线》，前揭，页 107。

^② 见雷热内，《自传契约》，前揭，页 75。

是童贞的心（virginity），而是我童贞的肉体（maidenhood）。”（I，页108）让-雅克因为手淫而丧失了童贞的心——“这种愚弄本性的危险办法”（I，页109）。卢梭认为这一恶习适用于那些胆小且羞怯的人，特别是那些想象力特别发达的人。他认为手淫的目的是“随心所欲地涉及性的一切”。这种直截了当的说法与卢梭对创造性想象的描述吻合，他说过创造性想象可以让他“随心所欲地接近”并且“作为自然的主人来处置一切”。在试图跨越想象之邦与真实世界之间鸿沟的努力方面，手淫只能是一种饮鸩止渴。

也许有人会认为，手淫是一种维持准自然独立的途径，它不依赖于他人就能满足自然性欲。然而，卢梭这里记述的情况表明，事实正好相反（为了防止爱弥儿染上这一恶习，他的性发展受到小心翼翼的监管。《爱弥儿》，页333-34）。卢梭声称自然的性欲只会受到真实对象的撩拨。相反地，手淫则依靠文明化想象力的发展。此外，由于它连接组织、筛选以及接近欲望对象这类想象的技巧，手淫创造出无限的幻象。一个自然人可能会对他碰巧遇到的任何女人产生性欲，但是他很少会偶然遇到女人。手淫则带有为了欲望不停地接近数不胜数的对象的特质。因此，在承认手淫可能具有独立于他人的特征的同时，随之而来的是，手淫对想象力的高度依附或是受其极端束缚。由于试图愚弄自然本性且导致独立，从自然的立场来说，手淫远不如爱弥儿对一个能满足他有限欲望的单个女人的眷恋可取。

卢梭后来说（〔译按〕在第四卷），他在一段时间内摈弃这一恶习，这发生在他受人骚扰之后，那人提出他们“一起（跟自己）娱乐一下”（I，页168）。卢梭对这个提议的厌恶是基于以下的事实：他人的在场使得注意力集中在生理性的行为上而非欲望的幻想对象。^① [129] 由想象之维转移到实际行为，这种娱乐就会失去乐趣。一同自娱的提议损害了某种假想的协调性，

^① 类似的事件发生在《忏悔录》第二卷（I，页66-68）。

即存在于想象的欲望与意欲实现这些欲望的生理活动之间的协调性。

总而言之，卢梭在描述其性欲发展情况时，一直强调想象力改造自然欲望的方式。这种存在于所有文明人身上的性欲发展进程，通过让-雅克最初的性倾向而被推向一种极端。首先，他那发达的想象力使他容易过早地刺激感官；其次，他早期嗜好事事处于被动的趣味令其无法直接满足欲望需要；最终结果是他只好完全求助于想象来满足欲望。但是，他的欲望是生理上的，所以需要一种实际的满足。几经引诱妇女对他示爱的努力之后，他便诉诸手淫——这种满足欲望的手段看起来可以融合想象与身体的快感，并且不会伤害他的被动性。当让-雅克浮想联翩地进行自慰时，他便获得一种生理快感。这种融合想象与身体快感的方式被表明是一种无法使人满足的幻象。最后，让-雅克剩下的是他那未满足的想象及生理性的欲望。

让-雅克想象力的发展对他的忿怒体验以及性欲经历皆产生影响。然而，这并不仅仅是因为想象力的发展使让-雅克沉迷于想象之邦，而是因为想象力的发展增加了他对别人的同情心。这种“对暴力和不公正的感受”首度出现在第一卷的记述中，作者在那里叙述了让-雅克把意图归因于朗贝尔西叶兄妹的能力，表明忿怒出自想象——无论如何错误地——他人情感的能力。不公正的感受并非是源自一种单纯地与他人感同身受；相反，它还涉及关注这个人如何看待自我。从根源上说，不公正的感受标志着一种自我居于世界中心的企图。因此，让-雅克起先对不公正的仇恨限制在自我遭受的不公正。这种对不公正的愤怒只有当其推延至其他人遭遇的不公正时，才会转化为一种健康的激情。

尽管在第一卷中，卢梭就向读者保证他会迅速地实现这种推延，然而直到第三卷时，他才真正在这方面迈出第一步。这体现在他帮助对勒·麦特尔先生（M. Le Maître）离开尚贝里这件事上。由于〔130〕受到了雇用他的天主教神甫的侮辱，

勒·麦特尔先生希望离开尚贝里。让-雅克帮助他报了一箭之仇，即帮助勒·麦特尔在可能会使他的雇主困窘的时刻离开他们。让-雅克对勒·麦特尔的同情激发他一反常态的举措：明目张胆地行骗和协助逃跑。如此一反惯常胆小的行为需要加以解释。卢梭说：

我想我已经谈过，我有时是那样不像我自己，大家简直可以把我当作另外一个性格完全相反的人看待（I，页128）。

卢梭并没有解释这一大胆行径的出现根源，但值得注意的是，一反常态的大胆恰好出现在让-雅克捍卫勒·麦特尔无辜受到侵犯的时候。这种大胆既是让-雅克将自己等同于勒·麦特尔的结果，也是他回想起自己遭遇冤屈时愤怒的结果。让-雅克不仅不像自己，还暂时化身为勒·麦特尔。从让-雅克对事件的反应上体现出精神，不禁让人回想起卢梭意义上的公民精神。公民的忿怒直接指向共同体的敌人，它基于一种分享整体存在的共同体的身份认同。让-雅克不再因一己之私而忿怒，但他仍然会仇视只是针对某一个熟人的不公正，他仍然没有把他的感情推及四海。

勒·麦特尔的插曲结束于对一种罪行的忏悔，这暗示着让-雅克正义感的虚弱：

感谢神，我可把这第三个难以启口的招供（aveu）写完了。假如我还有许多像这样的事要招供的话，我就只好放弃我已经开始的这本著作了（I，页129）。^①

^① 这次忏悔决不像另外两次那样完整。第二次忏悔（[译按]指让-雅克偷丝带却嫁祸他人的事）将会在随后的章节中讨论，也见第五章“想象力，政治秩序，和自然”。

到了里昂，勒·麦特尔因犯病而在大街上失去知觉。让-雅克当时很害怕，向路人求助后就轻易地遗弃了他的同伴。叙述完这个故事后，卢梭说，很久以后他才感到良心的责备或羞愧。

当时的让-雅克只是合理化他的逃跑行为，他辩称自己的存在只会耗尽他的钱财，无法进一步地帮助勒·麦特尔。他的结论是，“那个时候我就这样看待此事；现在我则是别样的看法”（I，页132）。他遗弃勒·麦特尔一事受到了良心责备的惩罚。他的正义感——无限同情地对勒·麦特尔感同身受——在面临第一次真正的危机时消失得无影无踪。正义感的发展需要进一步地激发。

这种广义的忿怒在《忏悔录》第四卷进一步地爆发。让-雅克遇到了一个农夫，这个人因为害怕财产被纳税充公 [131] 而被迫装出贫困的样子。卢梭对此表示：

他跟我谈的这些事，从前我脑子里连一点概念都没有，因此立时给了我一种永远不能磨灭的印象。此后，在我心里逐渐发展起来的对于不幸人民遭受痛苦的同情和对压迫他们的人所抱的不可遏止的痛恨，就是从这时萌芽的（I，页164）。

决不能过于高估这一进步。尽管，此时让-雅克的同情心和忿怒已指向更为普遍的对象，但是唯独存有一颗仇恨所有不公正的“种子”。这颗种子的成长需要别的契机。眼下，让-雅克只憎恨针对他和其他个体特定的不公正。

忿怒的发展情况比性欲的更为随意（haphazardly）。性欲强制推进它自己的发展（尽管并不必然意味着强制这一发展将采用的形式），因为它脱自一种单纯的生理需要。一旦想象力唤醒了这些感官，性欲会悄然无息地一步步地移进，直到它偶然撞能最终的满足方式。忿怒更可能是一直专注于某个特定的方

向或者消失。有时，借助想象力的转化让 - 雅克会变成别人。不管怎样，由于没有持续刺激这种转化，让 - 雅克的性格慢慢滑向通常的状态。他公民般的精神只能是断断续续地被唤醒。^①

文明化的性欲直接产生于一种自然的需要，忿怒则迸发自首次的想象力经验，相形之下，虚荣心的发展要晚得多，它完全依赖于对形象的关注。《忏悔录》第一卷中，虚荣心在很多方面是让 - 雅克发展的非自然情感中最不重要的。卢梭以非常强烈和严肃的语气描述他的第一次性欲和愤慨的经历，描述虚荣时则带着一种调侃俏皮的味道。在那里他的虚荣以渴望超过导师获得赞誉的面目出现。第二卷一开始，卢梭的着重点有了很大改变。从让 - 雅克想象力活动的例子就能看出虚荣心的新重要性，他满脑子都想着建功立业。虚荣心或许是一种最要求创造虚幻桃花源和改变真实世界的激情。在离开日内瓦之后，让 - 雅克 [132] 认为他的丰功伟绩将会充满“广阔天地”(I, 页 45)。他说“越过重山，踏着汉尼拔^②的足迹，对我来说都是一种非我这种年龄所应有的荣誉”。在前往巴黎的路上，他把自己看成功勋卓著的卢梭元帅(I, 页 158 – 59)。当让 - 雅克描述自己都灵之行时，他总结自己为“野心勃勃的烈焰激得兴奋不已”(I, 页 59)。现在他的名利欲至少与其他非自然情感一样强烈。让 - 雅克构造形象的能力的增强也增强了他对荣誉想象的

^① 忿怒发展的结果对让 - 雅克偏离《爱弥儿》的发展路向非常关键。因为爱弥儿的忿怒被迅速掐灭，他所追求的正义是建立于同情之上（《爱弥儿》，页 253）。相形之下，爱弥儿的同情心要多于对邪恶的憎恨（《爱弥儿》，页 244）。他对正义行为的界定是“单纯且毫不矫饰”（“simple and hardly at all figurative”，《爱弥儿》，页 252）。让 - 雅克所追求的正义则基于同情与忿怒。他仇视“我们的愚蠢制度”(I, 页 327)。他对不公正的攻击是“神圣的破碎”。

^② [译按] 汉尼拔（公元前 247 – 183 年），迦太基名将，在罗马人与迦太基人的第二次战争中，屡败罗马军。在著名的坎尼战役中，创造了古代军事史上以少胜多的辉煌战例，公元前 196 年，当选迦太基最高行政官，其改革措施受到贵族寡头们强烈反对，避祸远走异国他乡的汉尼拔在罗马人的追捕下，于公元前 183 年服毒自尽。

敏感。让 - 雅克从视自己为汉尼拔转移到对一个全新的军事英雄的梦想。

离开古丰家族之后的举动揭示了让 - 雅克尝试利用其他人的虚荣心。让 - 雅克把他的希望押在一个机械玩具上，他和朋友巴克勒（Bacle）指望靠它去骗农夫，以此资助他们的旅行。利用科学知识赢得愚昧无知的人的尊重，这是爱弥儿“虚荣心的第一次活动”的来源（《爱弥儿》，页 175）。因此，虚荣比性欲或忿怒在大得多的程度上产生了反省某人与他人关系的意识。

第三卷对虚荣的特征——有意识地利用其他人——作了进一步的阐释。这个例子显示了在得意洋洋地以他人自居与浮夸矫扮（*vain imitation*）之间的区别。当他遗弃了勒 · 麦特尔后，返回安纳西寻找已经离开的华伦夫人，让 - 雅克平生第一次教音乐。从事这行之初，他的工作处于几个劣势。举例而言，他身处洛桑——一个新教城市——却发现自己是个天主教皈依者。此外，他几乎完全没有音乐知识。为了努力补救这两个不利因素，让 - 雅克自称是名为福索尔 · 德 · 维尔诺夫的巴黎作曲家。他指望乔装成法国人并且是一位天生的天主教徒来避免针对改宗者的敌意。让 - 雅克之所以自称是巴黎人是为了获得技术精湛的名声，以此转移人们对真正的音乐知识的注意。用外表替换实质正是虚荣的特征，其目的是渴求操纵舆论。

通过这种模仿的内容，卢梭展示了虚荣的本质。让 - 雅克冒充了他的朋友汪杜尔 · 德 · 维尔诺夫——一位闻名于安纳西的音乐家，让 - 雅克取的假名字就是综合卢梭和朋友姓名的一个字谜游戏。^①，让 - 雅克同时既是他自己也是别人。^② 在让 - 雅克仅仅是模仿而非成为他人的时候，他隐藏了〔133〕自己的身份。与他将自己等同于公民不一样，在这种情况下让 - 雅克

^① 在他的行踪败露时，让 - 雅克仍没有充分意识到如下事实：汪杜尔的成功来自他真材实料的表演才华。

^② 对于这件事例的讨论，参 Marcel Raymond，《让 - 雅克 · 卢梭：追寻自我与沉思》，页 22。

意识到他自己真正的身份。他仅仅想欺骗别人。一时得逞之后，骗局以最丢脸的方式败露了：让-雅克被迫要公开表演一支乐曲。让-雅克遭受公开羞辱与爱弥儿遭受公开羞辱的效果相同——爱弥儿的虚荣心最初萌动后被一个变戏法的人羞辱。两个青年人都试图借虚假的才艺演示给人留下印象，并且都是以公开受辱收场。让-雅克与爱弥儿不同在于：他伪装的程度更深，并且治疗的持续时间短暂。从他在去巴黎的路上自我想象为卢梭元帅至公开受辱也就区区数月。虚荣问题的最终解决，以及自豪感与虚荣心两者之间的最终选择要迟至《忏悔录》第二部。

总之，想象力、性欲、愤慨和虚荣的非自然特征萌生自第一卷，而更深层次的发展则在第二至四卷中论证。卢梭处理每一种非自然特征时，都给出一幅生活于自我之外意味着什么的图景。其想象技能的持续扩展过程正是一种内在生活（或者说自我意识）的发展。然而，这里展示的丰富内在生活是指一种欲求与创造想象之邦的生活。进而言之，富有创造性的想象促使一种梦想成真的欲望形成。比如说，性欲的发展使得让-雅克退回到他自身，但也使他渴望与他人接触。他的忿怒起初源于对他人意图的误解，但忿怒又使他同情关心弱者，憎恨不公正的强者。最后，他的虚荣驱使他渴求他人的赞誉，并且为赢得或维持自己在他人眼中的最佳形象而乐于操纵他们。简而言之，年轻的让-雅克符合卢梭自己对于败坏的文明人的描绘，这类文明人的自然统一受到破坏，但他们尚未被并入任何社会整体中。

自然、习传和想象在政治秩序中的位置

在本章中，就这个问题的讨论早已聚焦在让-雅克的内在发展方面。这种观点对更深层次地识别让-雅克非自然的社会特征发展尤为必要。^[134] 尽管如此，必须记住这些是社会性特征；即，这些社会特征把让-雅克引入到一种政治秩序中和

与人交往的关系中，无论这种关系是如何充满矛盾。让-雅克与他人的联系可以从两个论题进行分析。首先，卢梭论述让-雅克各种发达的能力与他在世界中的身份，及他对其身份的看法之间的联系，换言之，卢梭讨论才智与习传、想象力之间的关系；其次，这是第一卷主题的延展，关于另一次的偷窃行为的忏悔对此有所暗示。

在第二卷中，卢梭开始揭示让-雅克非凡的才智与其传统的卑贱地位之间的联系。他与巴斯勒夫人短暂相遇后，第一份工作是被维尔塞里斯伯爵夫人雇为仆人。卢梭描述了其他仆人的嫉妒：“他们清楚地看到这种身份不适合我”（I, 页 83）。即指作为男仆的身份。此处，让-雅克的天赋异禀与实际身份之间的悖谬，是作者为想象中的欲望与实际身份之间悖反所添加的另一维度。让-雅克实际是一种身份，他的天赋异禀却为另一种身份提供正当性，而他的欲望驱使他欲求第三种身份。

《忏悔录》第一卷中，让-雅克的欲望与屈辱性身份之间的对立导致了一次短暂的偷窃行为。在第二卷结束部分，卢梭谈及他希望赎罪，“在某些方面，我写下的忏悔已极为尽力地达到这个目的”（I, 页 86），^①这件必须忏悔的罪行发生在卢梭受雇于维尔塞里斯伯爵夫人时期。在某些方面，这次雇工生涯使他重新返回到学徒时期的际遇。在这两段经历中，卢梭都说他被看作一个男仆（I, 页 32, 82）。在这次雇工生活中，让-雅克声称其他仆人的嫉妒妨碍了雇主对他的青睐。伯爵夫人死后，她的遗嘱中没有提及让-雅克，他从雇主家里偷了一条丝带，本想赠予女仆玛丽安。但是当这宗盗窃露馅并从他身上发现丝带时，让-雅克趁机嫁祸于他意欲赠送的人。许多年后，他仍对无辜获罪的玛丽安可能的遭遇深感愧疚。

正如本书第一章提到的，麦尔西（Sebastien Mercier）为《忏悔录》辩护说，应把这部作品视为展现了一系列寓言的小

^① 关于“忏悔”的含义，参见本书第一章。

说来理解，而非对现实中的真实事件的叙述。根据麦尔西的观点，〔135〕关于偷窃事件的忏悔是“一个寓言，目的是从道德的角度呈现可以被称为‘羞愧难当的战斗’的悔恨的全部影响和持久性”。^①麦尔西仅仅是从对读者的道德影响来看待这部作品。这则寓言教导说，仅仅出于一种羞耻感而撒谎会有多么可怕的后果。它传达的教训是：良心会惩罚不公正，而对一种年轻时的荒唐行为的懊悔可以恢复纯洁的生活。

卢梭对偷窃事件的叙述确实着眼于道德效应，但还有一种迥然不同的功效。作品还揭示自第一卷的梳子事件后，让-雅克发生的变化之一。前一次事件中，让-雅克是不公正指控的受害人；而后一次事件中，他成了不公正的指控者。在梳子事件中，让-雅克反应的要害在于，他没有能力看到事物的现象对他的不利。他把朗贝尔西叶兄妹视为蓄意诬陷他的导师。而到了丝带事件时，事物表相再次扮演决定性角色。让-雅克的死不认账与朱丽安的温和辩护，使让-雅克表面上占了上风：“简直不能设想，一方面是这样恶魔般地大胆，一方面是这样天使般地温柔”（I，页85）。让-雅克已经学会了操纵事物的表象以达到利用它们的目的。

这里对偷窃丝带事件的忏悔与梳子事件正好相反。^②让-雅克曾是被告，如今他是原告。他过去是事物表相的受骗人，现在他成了事物表相的操控者。就某一点来说，两个故事并不存在矛盾。表相都暗示着一个无辜的牺牲品的困境。进一步说，在两个事件中，同一表相如果从另一个角度看，都意味着原告的困境。卢梭说让-雅克将朗贝尔西叶兄妹当成刽子手，但实际上他们只是被骗了。同样地，玛丽安（或许读者）把让-雅克的诬告解读成恶魔般的无耻。我们可以用恰当地理解他们所见之物的理由为朗贝尔西叶兄妹开脱。然而，对让-雅克就不

^① 麦尔西，《卢梭作为最初的革命作家之一》，前揭，页268。

^② 这一方面的讨论，见雷热内《自传契约》，前揭，页55。

能如此开脱，他知道朱丽安的无辜。

卢梭声称，他不希望否认自己诽谤一个清白无辜女孩的罪行。可是，他接下来说：

但是，如果我不把内心的意向同时叙述出来，甚至因为怕给自己辩解而对于当时的一些实际情况也不敢说，那就不能达到我撰写这部书的目的了。

乍一眼看来，他表现为一个公正的原告，〔136〕但是转眼他就成了一个大胆的魔鬼。卢梭辩解说这两种表象都不真实。让-雅克为自己开脱的理由是“羞耻心战胜了一切”，并且坚持他的诬告出于羞耻心。他将羞耻心引入讨论，这以第三种方式提出了表象问题。卢梭说：“我心里最害怕的就是当面被认定是个小偷，是个撒谎的人和诬告者”（I，页86）。让-雅克总结说，如果他能冷静下来的话，他会承认一切。然而，羞耻感使他生活在自身之外。他忍不住去关心别人如何看待他。让-雅克有将自身投射到他人身上的能力，这使得他关注别人对他的意见。

让-雅克出于慷慨的动机犯了一项轻度罪行（偷窃）。他操纵表象以免罪行败露，反而将一项轻罪变成了重罪。为了成功脱罪，他必须装成完全无辜的假象。四十年后，他为自己的罪行忏悔时才还以真相。这次忏悔本身同样创造了一个虚假的恶魔形象，因此卢梭必须用内心的真实情感来替换外在的实际记述。忏悔的最终目的是揭示那些已经被掩藏起来的东西，纠正虚假的表相。甚至，让-雅克出于羞耻感的膨胀的自我辩解也揭示出：他是个为自己利益不惜牺牲他人的败坏堕落的社会造物。

在第三卷中，才华、社会习俗和想象力三者间的张力更强了。问题紧张点首先是让-雅克的才华和身份之间的矛盾状态。离开维尔塞里斯家族后，由于受到萨瓦神甫——盖姆先生的影

响，让 - 雅克放弃了他不切实际的野心。^① 对于盖姆先生的影响，卢梭是如此总结：

在我的癖好和思想的转换变化中，不是过于高尚，就是过于卑鄙；有时是阿喀琉斯，有时则是忒耳西忒斯，有时成为英雄，有时变成无赖。盖姆先生则苦口婆心劝我做一个安分守己的人（I，页91）。^②

通过劝说让 - 雅克安分守己，盖姆先生使其打消了追名逐利的念头。他把这个男孩限定在实际的愿望中。“他大力地削弱我对达官显贵的渴慕；同时向我证明：统治别人的人并不比被统治的更贤明，也不见得更幸福”。值此，卢梭 [137] 承认他一直心怀统治欲。尽管，在某种程度上，通过纠正让 - 雅克对于德性的过分逃避和对虚荣的极端追求，盖姆先生能够引导让 - 雅克安守本分。很不幸，他的“名望还不足以（给让 - 雅克）安排一个位置”（I，页90），而让 - 雅克的身份应该与其才华匹配。因此，盖姆先生缓和了让 - 雅克的想象力与处境之间的对立，却加重了他的才智与地位之间的矛盾。^③

然而，很快地，古丰家族就给这个男孩提供了一个位置，有望修正第二种不协调。让 - 雅克的起点只是略高于仆人，但不久之后，他将会有一个出人头地的仕途生涯。对于他的低起点，卢梭说：“我认为我这个人本不是为了当仆人而生的，用不着害怕别人老让我当仆人”（I，页93）。为了出人头地，让 - 雅克卖力地表现自己是个好仆人，即使备受德 · 布莱耶

^① 盖姆先生（M. Gaime）和加迪耶先生（M. Gatier）都是卢梭的萨瓦牧师的人物原型（I，页91，119）。

^② [译注] 阿喀琉斯是荷马长篇史诗《伊利亚特》中的一个英雄人物；忒耳西忒斯则是其中最卑劣的人。见中译本，页108。

^③ 比较卢梭在《爱弥儿》中，对同时期的爱弥儿的另一种记述（《爱弥儿》，页260 – 265）。

小姐的吸引，也一直安守本“位”（place）（I, 页94）。他控制自己想成为她的情人的欲望。这一次，让-雅克的忠实受到奖赏，并被给予表现才能的机会。在他称之为“故事”（novel）的这段记述中，让-雅克作为仆人的日常身份被转化成自然身份。^① 在一次宴会上，受到鼓励的让-雅克展露学识和机智，向众人解释古丰家族的铭词。他如此地描绘成功：“这真是极其难得的时刻，它恢复了事物合情合理的秩序，并且替我那由于受到命运的欺凌而被轻视了的才能报了仇”（I, 页96）。因此，在短短的六页中，卢梭描绘了让-雅克幻想的社会地位，身为仆人的日常地位和自然秩序中的优等地位。^②

经过这次成功后，让-雅克正“逐渐地被这家人视为一个最有出息，而现在正被大材小用的青年，人们正期待我得到一个适当的位置”（I, 页98）。似乎让-雅克的日常身份中的低下与他天生的优等之间的不对等关系即将要被克服。然而，卢梭很快地引入另一种“地位”概念：“但是，我的适当地位并不是由人给我派定的，我是通过完全不同的途径得到的”（I, 页98-99）。由于这句话出现的语境，更显其惊世骇俗。[138] 在此前一句中，卢梭承认古丰家族意识到让-雅克卑下的日常身份并非他自然位置。现在卢梭提出了一个不同的“位置”，既不等同于让-雅克习俗中的卑下，也不等同于自然的高贵。现在还没有办法弄清楚，究竟这一新位置是否更为卓越，是对自然平等的一种回归呢，抑或是更为悲惨的境遇之一？^③ 我们或许可以大胆认为，这是命运或天意安排给让-雅克的位置，而非出于自然或社会。然而，这可能是让-雅克之所以放弃古丰家

^① 斯塔罗宾斯基对卢梭的“身份”（place）一词的使用有所论述，见《批评家的关系》，页106-109。

^② 让-雅克将那句铭词解释为：“击而不杀”（Tel fiert que ne tue pas）。他把“fiert”一词解释为出自“打击（ferit）”，这意味着作者安排让-雅克在社会习传中奋斗，但不会给他安排真正恰如其分的地位。

^③ 对最后一种“位置”的讨论见第六章。

族所提供的位置的理由，卢梭接着对这个理由给出了一个非常准确的论述。

这一论述强调了让-雅克并不愿意与自身达成和解，即便在真实世界中有一个极有保障的社会地位。卢梭指出，他不情愿为了一个确凿无疑然而得缓慢实施的计划而承受必要约束。盖姆先生对让-雅克的治疗并不完全成功。让-雅克再次开始胡思乱想：“我那疯狂的野心唯有通过冒险才能追逐财富。”（I, 页98）让-雅克的“命运”取决于强烈的想象力，同时想象力也是他浪漫的希望之源。正如我们所看到的，这一切催生了想象之邦，并且在控制他人的同时力图满足虚荣心。这件事的即时效应是将让-雅克投入到一个想象空间，他从中发现了他的梦想，如他所言，“寄托在一个空瓶上”（I, 页101）。他优先考虑了想象中的位置，而非他的自然位置。

在这部分，卢梭提出了四类不同的位置：处于想象中的位置、按社会习俗分配的位置、依据能力的自然位置、由想象与世界的分裂引出命定的位置。在这部分，《忏悔录》最直接关心习俗身份与自然能力之间的对立。如此简洁而有力的寓言重在论述社会习俗对能力的压抑，同时它还是《忏悔录》道德寓言的重要组成部分。最终，让-雅克的想象力妨碍了解决这一对立，仅仅将社会习俗中的地位与自然才智协调起来并不足以解决问题。让-雅克有这样的天赋（talents）：喜爱放纵非自然的想象的愿望，拒绝稳定地上升到与他的才能相符合的位置。借助回顾性的评论，卢梭展示自然、习俗与想象之间的差异，以此揭示青年让-雅克将之混为一谈。让-雅克没能将 [139] 自然能力与浪漫幻想区分开来。学会把握这一差别是缓慢的，何况成功决非必然。或许让-雅克自我教育的主要任务便是识别自然、社会身份与想象力之间的精准联系。

乍一看，卢梭关于他按照其才智应该被授予政治秩序中高层位置的论述，恰恰与其平等主义政治理念有表面冲突。即便勉强承认他的才智是建立在一种自然优越之上，仍然像卢梭在

《社会契约论》中所描绘的正当（just）政治秩序一样，这种政治秩序

以道德的与法律的平等来代替自然所造成的人与人之间的身体上的不平等；从而，尽管人们在力量上和天资上不平等，但是由于约定（convention）并且根据权利，他们却变得人人平等（《社会契约论》，页 58）。

然而，法律的平等并不意味着天资没有地位。在《论不平等》中，卢梭指出政治不平等基于四种主要差异：财富、阶层、权力和个人优长（merit）（《论不平等》，页 174）。进而言之，他声称对这些不同基础相对重要性的考察的作用在于，“据此，我们可以很准确地判断每个民族已经离开其原始的状态有多么远，以及已经走过的通向腐败极限的路程”。利用让 - 雅克这类人的才智建立起来的政治秩序会最大限度地远离腐化堕落，只要对其才智的利用仍依赖于全体公民共同遵守的法律。而在现实政治秩序中，他发现自身的才智屈于财富和阶层之下。卢梭以反天才的名义对社会习俗发起攻击——这是卢梭强有力的革命性控诉的资源之一。

卢梭思想在这一方面的重要性不应该模糊一个事实：让 - 雅克的想象力不允许他接受与才智匹配的高官厚禄的机遇。如野马脱缰般的想象力可能会使他脱离无论正义的还是非正义的政治秩序。可以确定，他的想象力并没有使他对政治的和社会的身份不屑一顾，事实上，这种地位正是他的虚荣心所要求的。但是，想象力确实使他没有去努力获得社会地位。简而言之，借想象力形成的诸种欲望可以支持正义或非正义的政治秩序，但是它同样也能驱使具有这些欲望的单个个体走向这些秩序之外。想象力可以让人以为自己渴望独立；甚至让人以为他就是独立的。然而，只要想象力催生了诸如性欲、忿怒和虚荣这类社会情感，它事实上使人依附。

[140] 让 - 雅克的心灵史也是他那些文明化情欲和发动这些情欲的想象力的发展史。他的行动和感情都是这些情欲的产物。《忏悔录》第一卷描绘了这些情欲的起源，第二至四卷则记录了情欲发展进程。此处从三个方面描绘青年让 - 雅克与更为普通的堕落人的区分：首先仅仅是自然本领，这一点在让 - 雅克想象力的强烈程度和技巧娴熟上表现得最为清晰。正如本书第一章所言，卢梭把自己表现为特立独行的一类人——尽管有老师却不妨他们自我教育。诚然，在第四卷结尾时，让 - 雅克只是一个接近成年期的与众不同的男孩。他的自我教育才刚刚开始，远未臻至完善。然而，他已才华初显，譬如具有一种由想象力衍生而来的推理能力，这种能力加速了他的败坏，使其超出一般水平。当然，这种推理能力也确保让 - 雅克在某些情况下不会耽于错觉。让 - 雅克的行动在自然善好与邪恶之间摇摆，在被动消极与大胆冒失间犹疑。由于其非凡的才华和跌宕起伏的人生，让 - 雅克是非典型（atypical）人物，他甚至远不如一个 18 岁的普通人来得成熟定型。在让 - 雅克的性格形成时期，卢梭反复地表现一个决定性时刻，只不过随后就降低它的重要性。一系列的强烈而极端的经历既把让 - 雅克塑造成一个遭受文明败坏的特例，但是也显示出让 - 雅克尚未定型；与那些人类最为文明化的案例相比，在通向好与坏的各种道路上，让 - 雅克有更多改变的可能。最后，让 - 雅克身上一些最为矫揉造作特征所表现的特殊形式使其远离了几类文明败坏：性欲方面的消极被动和想象力使他不至于沦为滥交淫荡；强烈的及时行乐的欲望使他没有变成财奴；最初遭受的不公正的经验避免了让 - 雅克变得非正义。在某些方面，让 - 雅克已然形成了一种近似自然品格的非自然的特征，而自然品格在绝大多数文明人那里已消失殆尽。

由于三种非凡品质——独一无二的能力、不稳定的性格以及他身上似乎自然的某些特质——18 岁的让 - 雅克面临着几种可能性。有可能设想让 - 雅克简单地强化他所接受的文明化特

质。有可能想象，在合适的环境中，他会逐渐成为家庭或政治共同体的一员；最后，有可能看到他采用一种更为完善的方式回归自然。其中第一种可能性代表着让-雅克的想象力与虚荣的胜利；第二种可能性则意味着〔141〕爱的能力或自豪的胜利；第三种则代表着自然超越了所有这些文明化的特质取得胜利。《忏悔录》第一部其余部分（事实上第二部亦如是）皆表现让-雅克与这些抉择的搏斗；第五卷显示让-雅克作为家庭共同体的一部分；第六卷则显示他正在获取一种自然独立性。

第五卷：次政治的社会整全

让-雅克是一个不同寻常的次政治（*subpolitical*）共同体的成员，《忏悔录》第五卷叙述了他的成功而短暂的经历。通过揭示一个人在想象力受到刺激的情况下，如何能够融入一个社会整体，对于一个支持或至少不损害健全政治生活的次政治共同体，卢梭暗示了一个可能的基础。因此，在脱离自然的公民们与其他完全败坏的文明人之间，卢梭显示了一个折衷的社会身份。通过展示这样一个共同体何等脆弱，他才开始指向一种生活方式，即一种在心理上独立于任何政治秩序的生活方式。仍然是在与爱弥儿比较中，这一次让-雅克面临的可能性最为清晰地呈现出来。

在《忏悔录》第五卷开始部分，相对早先业已形成的情况而言，^① 让-雅克的情势与同龄的爱弥儿多几分类似之处。两个男孩都正在着手摈弃他们之前的适度；爱弥儿开始感到自然的性欲；让-雅克在性方面的被动性不足以使他摆脱对一大批动人少女以及她们的母亲的萦绕于怀，当时让-雅克的身份是一位音乐教师。对两个男孩来说，内在的抑制已不再足够有效，

^① 在第五卷，卢梭提及他在算术、绘图、园艺、文学和音乐方面的学习。让-雅克在这些技艺方面滞后于爱弥儿。

他们需要一种外部媒介去保存道德。

在爱弥儿的案例中，导师通过使他的学生堕入爱河，从外部对其施以援手。为了满足欲望，爱弥儿被鼓励建构一个单一的想象对象。正是借助这个对象和他的想象，爱弥儿的感官欲望受到抑制。此外，导师尽可能避免爱弥儿与女人接触。最终，当爱弥儿被引见给索菲时，一听到索菲的名字，他就变得兴致盎然。因此，这个阻止爱弥儿随意沉溺于想象力和感官之乐的计划之所以能成功，全赖于它把想象力限制在单一的对象之内并且及时引入真实的女人。

爱弥儿性启蒙是他开始进入社会秩序的预备。^[142] 他爱上索菲，为了未来家庭的缘故学着做一个公民，并且借助婚姻与社会联结接榫。在这些步骤中，性启蒙是关键的一步。其原因在于爱弥儿的想象力固定在索菲这一个对象上，为此他情愿将自身与一个共同体系在一起。对于这一阶段的教育而言，这一步骤值得而且必要。之所以值得，是它作为一个共同体成员资格的自然基础而言；而其必要性则在于：由于爱弥儿的想象力，当爱弥儿与其他人共同步入一个世界时，他的性欲不可能一直处于纯自然状态。爱弥儿的导师竭力“通过安排他堕入爱河使他保持节制”，由于爱弥儿萌生的性欲比那些处于纯粹自然状态下者的自然而然产生的适度的欲望更为强烈（《爱弥儿》，页327）。爱弥儿的想象力已经刺激了他的感官，因此有必要利用他的想象力来压制他的感官。从而，爱弥儿既与共同体联系在一起，又凭借着他对索菲的爱，摆脱了一种过度性爱的奴役。

让-雅克给他的导师——华伦夫人提出了类似的问题。卢梭说她的目标是“保护我，使我远离我的年龄和地位所面临的种种诱惑”（I，页191）。尽管让-雅克有着与爱弥儿相同的性启蒙的目的，两个男孩的区别在于受到不同的启蒙方式。^① 爱弥儿问题的基础在于他的感官；让-雅克的基础则是想象力。单

^① 在这个语境中，卢梭明确要求读者关注《爱弥儿》的教育方式（I，页194）。

凭虚构的对象不足以确保让 - 雅克能摆脱持续的诱惑，因为他身边环绕着众多女性——让 - 雅克可以将她们与想象造物联系起来。华伦夫人不是用想象力来压制让 - 雅克的感官，而是试图用让 - 雅克的感官来压制想象力。^① 她决定采用满足让 - 雅克生理欲望的方式，使它们不去刺激他的想象力。

华伦夫人之所以能在不刺激让 - 雅克想象力的情况下满足让 - 雅克的感官需要，原因在于让 - 雅克的想象力并没有把她视为一个性欲对象：“（我）并无占有她的欲望，我感到很愉快的是，她能使我免去占有其他女人的欲望”（I, 页 196）。^② 卢梭 [143]声称，他对华伦夫人的依恋从本性上并非出自性欲，他们的关系没有掺入他的想象力。让 - 雅克与华伦夫人的肉体关系阻止了他与其他的女人淫乱滥交，那些女人曾使他浮想联翩，在假想中与她们交媾。

因为华伦夫人勒住了让 - 雅克的性幻想，从而在别的事情上她能与他的心灵或想象力交谈（I, 页 193）。尽管他俩的性关系是纯粹的肉体关系，然而他们其他的关系并不亦如此。正如让 - 雅克把华伦夫人唤作“妈妈”，对他而言，华伦夫人“胜似姐姐，胜似朋友，甚至胜似情妇”（I, 页 196）。让 - 雅克性幻想的削弱——这原本会使他接触别的女人——使他较少性欲的想象得到加强，让 - 雅克因此被领入一个由华伦夫人组建的共同体。华伦夫人天才地将需要一分为二——生理的与想象的，目的是为了满足两方面的需要，使华伦夫人得以组建她那独一无二的家庭联合体（I, 页 198）。

^① 关于利用爱弥儿的想象力来压制理智的讨论，见《爱弥儿》，页 329。

^② 卢梭说，他与华伦夫人第一次发生身体上的联系时感觉并不快乐，原因是她感到自己似乎犯下乱伦罪。要理解这一说法，我们应结合卢梭对乱伦问题更为全面的讨论。在卢梭论述自然状态时，从没有把禁止乱伦处理为合乎自然的。在《论不平等》（《论不平等》，页 148）和《论语言的起源》（*Oeuvres*, Geneva, 1782 – 1789, XVI, 页 230 – 232）中清楚表明：最早的家庭关系是乱伦的。因此，卢梭在《忏悔录》中的声明意义不在于他亵渎了一种神圣的禁忌，而在于他感受到禁忌。关于卢梭的乱伦观的有用论述，见德里达，《文字学》，页 265 – 268。

正如爱弥儿与索菲的性关系使他形成更为宽泛的社会纽带，让-雅克与华伦夫人的性关系则将他领入一种家庭联合体之中。甚至在记述自己的性启蒙之前，卢梭提到当得知华伦夫人的情人是她忠实的仆人——克劳德·阿奈特时，他感到惊讶。华伦夫人与让-雅克的私通并不会改变另一种关系。因此，让-雅克不同于爱弥儿，他发现自己是一个特殊三人家庭 (*ménage à trois*) 的一员。在卢梭笔下，这种关系并非作为一个可供效仿的典范来精确展现。他说“我们三个人就这样组成了一个世界上或许是绝无仅有的集体”(1, 页 201)。无论如何，这个组合的短暂成功显示出：卢梭对什么是成功家庭关系所必需的思考。这一思考结果给那些更为普通的家庭组合所面临的问题以启示。这个“独一无二”的例子为家庭关系设计了一个模式，并在《忏悔录》第二部中详尽地阐释。同一主题的重复出现正是《忏悔录》道德寓言的一部分，然而，仅仅是作为一种超越腐化堕落、文明化自私自利的提升，卢梭甚至通过这种寓言鼓励建造极为离经叛道的社会联系。

[144] 这种三人集体的独特性可通过这个集体应对共同体生活标准的能力来判断，卢梭在第一卷结束时给出了这一标准。在那里，卢梭辩解说，倘若自己还留在日内瓦的氛围 (*sphere*) 的话，他本可以成为一个好公民和好家长。卢梭提出了两种不同的条件以维持这种圈子的完整性：生理的独立及其对想象力产生作用。

日内瓦氛围的生理或物质的独立取决于两个方面：一方面通过维持适度的舒适水平，使得雕刻工身份的让-雅克能一直处于自足状态；另一方面，这种职业应该严厉限制可能的晋升或财富。日内瓦圈子得以维持的原因在于：它既是自足的且不会产生任何超出自身之外的东西。^① 由于限制让-雅克的野心和贪欲，这些物质因素就有可能对他的想象力产生影响。然而，卢梭坚信：由于他的想象力相对没有约束，这就保证了日内瓦

^① 这些也是纯粹自然状态的条件（《论不平等》，页 104 - 141）。

氛围的舒适度。由于把让 - 雅克带出生活常态，强大的想象力或许可以美化他的生活状态（estate）。物质支持给日内瓦圈子既带来舒适又对其限制，想象力提供美化功能却不加限制。

正是因为想象力相对缺乏约束，危及这种圈子的完整性。在《忏悔录》第一部中，让 - 雅克反复面临在一个受限制的空间生活的机遇，只是由于他那“不安分的心”“要求更多”才被逐出（I, 页 101, 145 – 46, 153）。卢梭总是拿意外或错误作为拒绝受限制的生活空间的理由。卢梭用此种方式来鼓励他的读者，要他们对自己的生活做出更明智的选择，但是他自己的行为却表明：这些受到限制的空间无法满足一个拥有强大想象力的人。一般说来，在社会关系中维持整全的问题，就是对其提供物质的和心理的支持与抑制——即满足与限制同时进行。

对于维持社会整全的问题，第五卷所描述的让 - 雅克、阿奈特和华伦夫人的“小圈子”提出了一种略有差异的方案。在维持一个空间自足所必需的外部条件上，“小圈子”与日内瓦空间在实施这些必要条件的起点上相似。让 - 雅克第一次依照自己的喜好去从事有适当报酬的工作。[x45] 让 - 雅克做音乐教师只是为了维持生计，并没有什么晋升的希望。因此，这份工作不存在外部障碍或诱惑，不会有损于维持三人共同体存在的封闭（self-sufficient）和自足的特征。

在处理家庭联合体的心理条件上，三人群圈子不同于日内瓦氛围。在日内瓦时，让 - 雅克的想象力会把他带出生活空间，而今卢梭说：“我们的愿望，我们的关注，我们的心灵都是共同的，一点也没有超出我们的小圈子。”（I, 页 201）他们的想象完全受制于小圈子，无非是美化集体和约束成员。最重要的是，相对于一个普通的政治共同体而言，这个小圈子允许其成员有更为广泛的想象空间。^①卢梭强调这种持续的活动融进了想象

^① 就需要限制想象力方面的卢梭式讨论，参见托克维尔《论美国的民主》（*Democracy in America*），vol. I, pt. 2, chap. 9。

力：“为了使小集体有真正的快乐，我主张每个人不仅都应当做点什么事，而且要做点需要用心的事”（I，页202）。卢梭在多姿多彩的劳作中融入想象力，并且用一批不同的工作对象引起注意，从而想象力在得到释放的同时又受到抑制。^①小圈子作为社会联合体与积极的想象力步调一致。

从“氛围”移向“圈子”的想象与作者对社会组合（arrangement）的描述相当吻合。这是一种纯粹家庭的非政治的（apolitical）组合。^②这个协议缺乏公民身份的维度：小圈子的三个成员皆是流放中的宗教改宗者；每个人都丧失了公民身份。由于孩子的缺席，这个圈子与更大的空间的联系受到限制。卢梭那套几何学的隐喻由于加入了一个完美的自然人而得以完善。一个城邦可以视作一个球体，一个纯粹的家庭组合相当于一个圆，而一个自然人就是一个点。^③通过从卢梭几何学想象转向数学的想象，社会关系得以发展。人们可以说，一个自然人就是一个整数，一个公民却是一个分子，而城邦是分母。不过，绝大多数的〔146〕文明人是没有已知分母的分子。这样的人便是没有成为一个整体之部分的分数性的存在。对于这样的民众来说，如果他们能够与补充的（complementary）的分数相连，那么他们有可能联合起来。如《爱弥儿》所显示：在成员团结方面，传统的家庭有时会成功。在一些情况下，甚至支持政治生活的家庭之外的组合也有可能。在《致达朗贝先生的信》中，卢梭在讨论日内瓦的“圈子”或社交俱乐部时，他认为这些组织在娱乐方面所提供有益资源远胜于剧院。这种社交圈子允许人们闲谈，寻求共同的旨趣以及推杯交盏而为想象力提供出路却不会严重威胁政治生活。当这类次政治组织是“公共且

^① 对比上流社会中沉闷的社交圈子（I，页115—116）。

^② 卢梭使用 *sphere* 一词的例子，见 Chedreville 和 Rousset，“《忏悔录》第二卷中社会晋升的用语”，前揭，页77。

^③ 关于这一幸福时期与《论不平等》中“黄金分割”的联系的讨论，见 Williams，《卢梭与浪漫主义自传》，前揭，页140。

受许可”时（同上，页108），通过延伸成员们的忠诚，这些组织能把他们与更为宽泛的共同体拧在一起。可是，卢梭对此类组织的褒奖是短暂的，随之就批判圈子里出现的酗酒和滥赌——不是共和国德性的好榜样。进而言之，只有竭尽全力地限制想象力，这些圈子才会有益。卢梭坚持认为，日内瓦的小圈子之所以较其他圈子更少危害，就在于它们的“秩序和规则”。他还强调这类组织按性别隔离。只有如此，这些小心翼翼的“外切圆”（circumscribed circles）才能与合理的政治生活融为一体。《忏悔录》中让-雅克的事例显示：这些分数性存在要想变成整体可能需要非同寻常的组合。^①

三人小圈子的成功很大部分取决于运气。需要“妈妈”与他人结交的能力、阿奈特作为监督人和管理者的技巧以及让-雅克对于这种有益影响的敏感。人们不可能想象拥有如此随心所欲的伴侣。然而，这类家庭圈子在卢梭作品中频频出现众多的变体。^② 卢梭认为，对于那些并非生活于健康政治共同体的文明人来说，他描述的这类家庭小圈子可能是最好的组合。卢梭为那些想象力发达的人描绘了一幅生活图景，这种公认的非传统生活为一种表面的整体提供希望。^③ 在第五卷里，这一独特群体的终场如同开场一样，纯属偶然。^④ 克劳德·阿奈在一次植物考察中得病丧命。结果是这个小〔147〕圈子失去稳定性。最重要的是，为显明超出小型共同体边界的独特性，让-雅克身上开始体现出一种欲望的复苏。卢梭指出，让-雅克身上“愚蠢的虚荣”和“初期的好胜心”（I，页218）使建立一种次政治社会联合体的条件已然消失。

^① 把卢梭思想作为一个整体，而且特别关注卢梭为文明人提供此类策略，这方面的论述参见 Shklar 《人与公民：论卢梭的社会学说》，前揭。

^② 《爱弥儿》和《新爱洛满丝》中皆出现这类家庭圈子。

^③ 对卢梭所推荐的非传统的家庭组合更为彻底的论述之一，参见 Schwartz 《卢梭的性政治》，页114—141。

^④ 此处是卢梭对他叙事的事实改编最大的篇章之一。

在《忏悔录》后文中，卢梭会重提小圈子的论题。第一次描述小圈子，卢梭已经简要列出组成社会联合体的要素。它由去自然化的（denatured）、没有政治忠诚的分数人组成，成员彼此之间的纽带建立在自然性欲之上，并且他们的想象力存在着一种共性。成员们的想象力虽囿于圈子，然而他们所获得的自由远胜于政治共同体中可能获得的自由。总之，小圈子方案为堕落败坏的文明人提供了一条重返整全的道路。它要求在根本地改变自然本性上低于较好的政治共同体，同时在多种非自然能力的发展上又需要更多灵活性。

第六卷：幸福与自然整全

一旦文明人的想象力开始发展，就会不可逆转地出现脱离自然的进程。想象力沉睡的自然人可以无限期地保持完整和独立，而文明人必须参与共同体才能发现整全。至少这是卢梭论证的惯常做法。在《论不平等》中，卢梭说，社会起源“无时不在损害自然自由”（《论不平等》，页160）。《爱弥儿》里，卢梭小心翼翼地延迟文明化激情的发展，因为这些激情将会窒息自然天性（《爱弥儿》，页48）。因此，让-雅克没能成功地融入家庭或政治共同体，似乎不可避免地将他投入于一种依赖的、矛盾且分裂的生活——这正是败坏堕落的文明人的标志。

小圈子解体随即出现的后果印证了这个阴冷的预测。圈子的解体除了让-雅克的虚荣心和想象力受到打击外，也使得“妈妈”的财政陷入空前的动荡之中。为了使让-雅克的悲惨有更充分的基础，他在一次化学实验的爆炸中暂时性失明。^①他健康水平的下降 [148] 因为想象力的复苏而愈加恶化：“我

^① 卢梭在《爱弥儿》中声称，化学研究的危险在于，特殊的化学仪器对虚荣心有强大的吸引力（《爱弥儿》，页182–183），因此，让-雅克的化学研究可能是他这一时期虚荣心的标志。爆炸有助于暂时性医治他的虚荣病。

的激情使我活着，也曾杀死我”（I, 页219）。由于让-雅克的想象力不再通过小圈子活动得到分散，他渐渐对“世界上最为孩子气的事”着迷。^① 那些不值一提的痴迷消耗了他的精力。卢梭通过叙述暗示想象力与身体之间的复杂联系。简言之，所有的要素——内部与外部、感情与肉体——都显示了卢梭远离自然健康和整全的程度。正是这种状态标志着卢梭称为“我一生中短暂的幸福”时期的开始。对于根据前一卷结尾而对这一卷有所期望的人来说，描绘这个幸福时期第六卷是一个反常逆转。在本卷中，饱受各种文明化情感之极度发展的痛苦的让-雅克，完成了一种向自然独立和整全的回归。在描绘他的幸福时，卢梭停止讨论那些促成让-雅克性格发展的特殊事件。随着华伦夫人教育的实施，让-雅克性格中的大部分已定型（I, 页179）。卢梭声称实在难以形容他的新状态：

如果这一切都是具体的事实、行为和言谈，我还能够描写，还能用某种方式把它们表达出来；但是，如果这既没有说过，也没有做过，甚至连想都没有想过，而只是感受过和体验过，除了这种感觉本身之外，连我自己也说不出使我感到幸福的其他原因（I, 页225）。

让-雅克的幸福之所以无以名状，原因在于幸福仅仅是一种感情——并无任何特殊事件或对象的诱因。由于幸福感不依赖于特定事件，让-雅克的回忆能够完全重新经历它。这种感情在某种程度上能直接而轻易地达到，而生命中的那些重要事件却非如此。

在这一开场之后，以描述这种无法言说幸福的基础为己任的第六卷令人惊奇。本卷确实对让-雅克的日常行程不厌其烦

^① 在这一语境中，卢梭谈到他的“残忍的想象力”。

地描述，重点强调他存在的连续性而非生命中的重大时刻。^①然而，第一份特别记录主要是让-雅克的大病初愈，他原相信自己会死于此病。这场突如其来的疾病设计为第六卷余下部分的背景，让-雅克的日常活动以及最终离开“妈妈”远行皆因之而起。这段短暂的幸福时光的基础，开始似乎是由于“妈妈”的经济所迫，让-雅克搬到沙尔麦特（les Charmettes）的乡村别墅〔149〕（几乎是一种文字上的返回自然），但是这场重要的搬迁事件迅速被疾病取代。第六卷的主要问题是：濒临死亡的情境如何能够成为幸福的基础。^②

为解答这个问题，卢梭举出另两种思考死亡问题的观点——皆以恐惧作为他们的起点。第一种来自因为霍布斯而为人熟悉的论点——恐惧死亡是人类基础性的激情，它对人类心灵的影响之确定如同引力对人类身体的影响之确定。^③对死的恐惧使人类尽可能地推延他们的消失。第二种是典型的宗教观点，真正可怕的不是死亡而是随之而来的审判和惩罚。这些相异的死亡观都基于一点：对人类而言，死亡意义是首要的，恰切地理解死亡是人类幸福唯一坚实的基础。霍布斯试图说服他的读者相信，死亡而非永罚才是真正可怕之事，只要顺从于君主的权威就能最有效地推延死亡，因为君主能够对子民予以保护。^④基督教的生死观是其中一种代表性宗教观点，基督教认为永罚才是真正可惧之事，过于贪恋此生会阻挡永生之路。卢梭把这些看似立场相反的观点视为紧密相连的。正如他对登山训诫（*Sermon on the Mount*）的批评（见第二章的讨论）所表明的：基督

^① 对这种日常行程更详尽的细节阐述，见本书第六章。

^② Williams 错误地以为疾病不属于沙尔麦特的幸福时期，《卢梭与浪漫主义自传》，前揭，页 142。

^③ 托马斯·霍布斯，《论公民》（*De Cive*），第一章。

^④ 除非特别注释，本文引用霍布斯之言即出自托马斯·霍布斯《利维坦》，C. B. Macpherson 编，*Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books, 1968*，页 162 – 201。

教和一些反基督教的立场皆认同，把人们的希望寄托于未来的幸福，他们的分歧只在于这些幸福的目标是什么。在讨论自己的死亡思索的语境中，卢梭将分析论题从求生转向惧死，然而关于霍布斯和基督教的基本一致性，他却得出一个同样的结论。

《忏悔录》第六卷的卢梭在霍布斯与基督教的生死观之间摇摆不定。他以戏剧化手法表现他自己如何在这两种生死观面前屈服及这两种观点的压倒性力量，试图说服读者拒绝它们。卢梭首先站在霍布斯一边反对基督教的盼望拯救与害怕永罚。卢梭提出，这些盼望与恐惧只有在想象力中才能找到资源。接着，他以同一方式对〔150〕霍布斯倒戈相向。他认为恐惧死亡与害怕地狱一样，都是非自然的和假想之物。换言之，卢梭接受近代哲学对人们渴望想象世界的攻击，然而他否认这种攻击有那么重要，认为它只不过是以一个想象世界代替另一个想象世界，而新的想象世界并不比被代替的那个想象世界好多少。卢梭自己对近代政治哲学和基督教问题的理解与无论近代政治哲学还是基督教观点的不同，只要把他对恐惧死亡的讨论与上述两种观点加以对比就清楚明白。

可以说，霍布斯所作分析的起点就是他的那一断言——“生命本身就是运动，她永远都不可能没有欲望，没有恐惧，正如她永远不可能没有感觉一样”（同上，页130）。霍布斯由此推进其论断：今世之人没有“心灵永恒的平静”。因为生命是一场运动，其本质是趋吉避凶。生命在盼望与恐惧之间轮番更替。这一生命描述本身并没有告诉我们任何死亡或永罚的具体含义。恐惧死亡或永罚的前提是人有先见之明或预期（anticipation）。预见到死亡却对随死而至之物一无所知，从而导致人们对死亡的恐惧及宗教关于未来状态的揣测（speculation）。

按照霍布斯的观点，预见是人类最好的礼物，因为它使人类投身于探察事物成因，从而获得更多力量。^①人类主要是通过

^① 参见第三章对孔迪亚克的讨论。

发展和形成这一能力而与兽类区分开来。预见力除了给人们增加力量之外，又因为使人们认识到他们的幸福如何受到威胁而增添忧虑。最终，即使是热爱和平的人也易将他人视为妨碍其幸福，甚至会夺其性命的潜在敌人。这一残酷的画面在霍布斯的论述中得以缓和，因为人们对死亡的恐惧使得他们渴望脱离人人自危的自然状态。因此，乍眼一看对死亡的恐惧是人类生存的毒药，然而它最终能解救人类。

这种精巧（neat）的解决方案仍受到质疑。显然，有些人并没有感到死亡的恐惧大到足以取代他们对共同体的忠诚。有些人出于荣誉感而拒绝向死亡的恐惧缴械。对这些人而言，预见到名垂青史的快慰感比死亡的痛苦带来的恐惧要强烈。这类人是他人困扰的永恒之源，[151] 幸好他们为数甚少。另一些人受到上帝不可见力量的威慑而转移了对死亡的恐惧。尽管大多数人实际上害怕死亡胜过敬畏上帝，仍有许多更为畏惧上帝的人给建立在恐惧死亡之上的共同体出了难题。

霍布斯用两种方法使这些宗教人士归顺他的共同体。第一种方法，让宗教人士相信其宗教信仰不仅与君主的协调一致，甚至他们需要向君主效忠。借此，霍布斯使介于害怕上帝与恐惧死亡之间的抉择显得毫无必要。因为两种恐惧殊途同归。^①第二种方法则不会立竿见影，那就是剖析宗教，得出任何易于破坏地狱存在之可能的结论。其分析过程是：对宗教信仰追根溯源，从源头上将合理与不合理的部分区分开。霍布斯主张，无论什么关于上帝的信仰都是合理论证的结果，对地狱的恐惧则基于谬误。由于霍布斯的论证意在处理永罚的问题，因而宗教基于合理论证的论述其独特性即在于：它不会导致对永罚的恐惧。霍布斯对宗教的解释引出一个惊人的结论，他认为宗教是“对头脑中假想出来的，或根据公开认可的传说构想出的对

^① 关于这个问题的讨论，参见 Clifford Orwin，“论君主的授权”（On the Sovereign Authorization），载于《政治理论》（*Political Theory*）3, 1 (1975)；页 26—44。

不可见力量的恐惧”。^① 在霍布斯关于宗教的专题讨论中，他说：

但是，承认一位永存、无限和全能的上帝，更容易从人类想知道自然物体的原因及其各种不同的性质与作用的欲望中导引出来，却不容易从人们对未来将降临于自己身上之事的恐惧中导引出来。

人类这种迫切的求知欲确实在“对未来时日的焦虑”中有其来源。然而，就宗教问题的讨论中，霍布斯提出应悬置起这种原初的恐惧，以免它会阻碍人们对原因的探索。霍布斯的论证通过对恐惧的讨论而明晰，其结论是信靠一位无限、全能、永在的，然而在其他方面不可理解的上帝。因为这种论证结果与上帝对人的惩罚无关，所以与公民法律毫无冲突。通过第二种方式，人们将会优先服从于一位君主，因为他的惩罚可见，而上帝的意志不可知且惩罚不确定。

霍布斯把这类论证与那种他称之为“宗教的自然种子”的错误意见区分开。他认为宗教自然的源头是〔152〕“对魔鬼的意见，对第二因的无知，向世人恐惧之事效忠，将偶然之事当作预兆”。这些不是无知就是谬误。那些从这些来源得出关于上帝的意见的人很可能是轻信盲从的。他们“向来容易揣测和捏造自身上有几种不可见的力量；并且沉溺于敬畏自己的想象之物”。因此，正是人类可怕的想象产生了诸如惧怕地狱的宗教信仰。一般说来，霍布斯处理宗教问题是为了试图平息幻想中的恐惧，把人们的注意力转向它背后更为实在的恐惧。最低限度地，他希望证明幻想的恐惧与真实的恐惧并不矛盾。对启蒙运动来说，想象是必须被克服的敌人，而知识是克服想象的手段（参见第三章）。

^① 霍布斯《利维坦》，页124。

卢梭认同霍布斯的宗教分析。在《爱弥儿》中，他一再谈论“荒谬地想象”（《爱弥儿》，页 135, 263）——超自然存在是处于恐惧和其他扭曲的激情影响下的人类臆想之物。萨瓦牧师对上帝的论证与霍布斯的论述相似：强调因果链，上帝的不可理解以及对地狱认知的匮乏（《爱弥儿》，页 270 - 75, 284 - 86）。

卢梭在《忏悔录》里描述他的病时提出了相同的论断。卢梭说，在死亡逼近时，他的信仰迫使其开始反省华伦夫人教导的宗教事情，她对宗教的看法与萨瓦牧师的极为相似（I, 页 228 - 30）。^① 卢梭如此总结她的教导：

我发现她的这些处世之道，正是我为了使自己心灵摆脱对死亡的恐惧及其后果所需要的，于是我便十分坦然地尽量从这个信赖的源泉中汲取一切（I, 页 231）。

霍布斯周密的论证思路在此显出了效果，然而，这并不是故事的结局。

后来，卢梭开始阅读詹森教派（Jansenist）的著作，他的信心遭到破坏。这类宗教著作产生了霍布斯根本无法预料的效果：

那令人恐怖的地狱，我从来觉得多么可怕，现在也渐渐扰乱了我内心的宁静，如果不是妈妈把我的心安定下来，这种可怕的学说最后一定会使我的精神完全陷入错乱状态（I, 页 242）。

让 - 雅克近距离地用石头投击一棵大树，以此方式来预测灵魂能否得救，从而解决对地狱的恐惧。卢梭宣称：从此之后

^① 在《爱弥儿》自传部分即介绍“信仰的自白”时，卢梭将之归结为萨瓦牧师的影响，正如他在《忏悔录》归因于华伦夫人的影响。

“我对自己的灵魂得救再也不怀疑”（I，页243）。^① 让-雅克用一种孩子气的方式一次性解决了这个困难。

总之，卢梭认为，对地狱的恐惧是一种想象中的恐惧，其根源在于关于神的存在的错误推理。更合理的推理得出的具有安慰作用的结论能治愈这种恐惧，尽管很可能，想象中的恐惧是如此巨大，以至于单凭具有安慰作用的学说还不能克服它。卢梭并不建议采用占卜的方式缓解宗教性的恐惧（要是某人没有击中树呢？），他把自己这种方法称为幼稚。这种方法之所以适合他皆因他的恐惧尚未根深蒂固。通过记述这种消除宗教性恐惧的荒谬方式，卢梭暗示这种恐惧根源上的任意妄为和不理性特征。

卢梭大致认同霍布斯处理宗教的方式，然而他与霍布斯的区别在于是否以同样的方式讨论死亡恐惧，卢梭坚称，恐惧死亡与害怕痛苦不同，它不是人类天然的情感。在《论不平等》中，他声称“死亡以及死之恐怖的念头是人类离开动物状态的同时首次获得的东西之一”（《论不平等》，页116）。远见是恐惧死亡的必要条件。在卢梭的论述中，人类天然地缺乏远见；他们的想象力对于死亡一无所获。然而，文明人却不可避免地会获得远见。他们之不可避免地产生恐惧死亡这一基础，意味着霍布斯的推理仍然适用于全部人类，这是人们不难想到的。霍布斯的结论可能并不适用于文明人实质上的类人祖先，但却符合全体社会中的人。孔迪亚克赞同卢梭关于恐惧死亡并非自然的看法，他视恐惧死亡为人类由他们的想象力而来的主要好处之一。卢梭避免对霍布斯做出让步，他争辩说，对死亡的恐惧既非可欲的也非远见必然产生的结果。以爱弥儿为例，他具有远见而没有死亡恐惧。

在《忏悔录》中，卢梭引用阅读的效果来说明他的观点，

^① 让-雅克面临与韦伯所讲的新教徒相同困境。但是他以避开世俗的成功作为了克服困境的手段。

正如他在解释地狱恐惧时所做的一样。在患病期间，让-雅克开始学习生理学和 [154] 詹森教义。阅读医书时，让-雅克相信自己身患书中所言的每一种疾病。“这种要命的研究”产生一种甚至比任何一本书记载的疾病还要痛苦得多的病——“治病癖”（I，页248）。并非单凭远见就产生了治愈的愿望，而是远见与希望避免死亡结合起来产生了这种愿望。

这种渴望受到医生承诺的鼓励。卢梭证明，那种对死亡极端的甚至是压倒一切的恐惧，只有在想象死亡能够避免时才会发生。依天性而言，即便预见到死亡后，除非他们开始幻想阻挡死亡的方法，不然人类并不害怕死亡。因此，由于人类提升想象的期望，那些看似回应自然恐惧的学科（诸如医学），是真正导致人为恐惧的罪魁祸首。最终，尽管卢梭愿意承认社会可能建立在这类霍布斯式概念之上，但是他否认这是一种必要的，甚至是值得期许的社会基础。^① 恐惧死亡并不比恐惧地狱更自然，在使民众变得正义方面也鲜有成效。^② 然而对个体而言，两种恐惧都能通过合理的教育而避免，不过教育的实施者并非医学或神学的博士。

因为这两个痛苦之源是非自然的，通过避免或者消除它们有可能变得快乐，纯粹自然状态的幸福主要在于避免折磨人的希望和恐惧。年轻的爱弥儿正是这种幸福的例子。《忏悔录》的第六卷显示，让-雅克的幸福在于他正视疾病，顺从死亡的召唤。这种顺从暂时疗治了折磨他的文明欲望病，尽管对死亡和地狱的恐惧偶尔还会惊扰让-雅克的平静。让-雅克离这些恐惧越远越快乐。

通过描绘疾病来袭之初，让-雅克肉体经受的“突然且近乎不可思议的革命”（I，页227），卢梭开始叙述这种幸福状态。让-雅克对肉体革命的第一反应是一种讶然和恐惧。然而，一

^① 关于社会建立在恐惧基础上的局限性，见III，页937。

^② 卢梭确实主张害怕地鸟能阻止不义（《爱弥儿》，页312）。

且他逐步确信（暂时地）治愈无望，他的恐惧就消失了：

这种本应毁灭我身体上的病症，只是消灭了我的激情，我每天都为这种病在我精神上所产生的良好效果而感谢上天。我甚至敢说，我只是在把自己看成是一个死人后，才开始活着（I，页228）。

由此，[155] 生理革命的结果是回到激情匮乏的准自然状态。这种革命是华伦夫人在其性启蒙中所尝试之事的激进版。她曾试着借助感官来控制让 - 雅克的想象力，如今让 - 雅克的身体状况正成功地达成这一目标。这一阶段的让 - 雅克受制于愤慨、空虚及寄望未来这类人为的激情，而今这些文明化的情感让位给一种更为强大的力量——即死亡必然无法避免。步步进逼的死亡成功杀死想象力。只有当死亡的出现并非必然这类意见消失时，让 - 雅克才能够重返自然。医疗科学和启示宗教的承诺与胁迫是接受死亡必然性的主要拦路石，因为两者都给出一个希望：它们的干涉能够保证人的持续存在。

毫无疑问，这一准自然状态与纯粹自然状态有重要不同。与自然人缺乏远见不同，生活于准自然状态的人要有远见。生活于纯粹自然状态的人，在年纪老迈或患病时必然面临死亡，“最后当他们死亡时，却丝毫没有觉察到生命的终止，甚至没有觉察到生命本身”（《论不平等》，页109）。让 - 雅克式的文明人能觉察或想象将来的死亡，如何回应这种感知，有赖于他们对死亡的想象以及认识到死亡不可避免的能力。在刺激死亡联想的宗教或医学缺席情况下，想象力才能通过蒙昧在某种程度上做到更为自然地顺应（acceptance）。这种情况下，远见能够支持对死亡的顺应，又或者顺应对限制文明化的想象力是必不可少的。卢梭说他感到的既不是自然的愚昧也不是文明化的恐惧，卢梭说他感觉到的“与其说是悲伤，不如说是一种平静的幽思，甚至其中还有某种甜蜜的滋味”（I，页243）。

这种准自然状态的顺应死亡能导致一种与自然蒙昧所导致的幸福形态颇为不同的幸福形态。自然人过着一种心如止水的生活，因为他们的激情是如此之少。他们的幸福在于不费吹灰之力就能满足他们有限的欲望。卢梭在《论不平等》中描绘这种幸福时，他更多地是证明这种状态是悲惨的反面，而非证明它是一种积极的享乐（论不平等，页 127）。自然人的幸福与文明人受人为的激情折磨的痛苦形成对照。自然人当然不会将他们的状况与组成〔156〕卢梭读者群的文明人进行对比。因此，自然人对自己相对而言的幸福毫无概念。让-雅克的身体发生突变后，他意识到他与“全是徒劳操心的生命”（I，页 232）的新发现的疏离（detachment）。结果是，他像自然人一样缺乏令人苦恼的激情，同时又拥有一种对这种欠缺意味着什么的意识。让-雅克的幸福，与渥尔玛或苏格拉底的幸福一样，建立在比较的基础上，但由于他只和自己的过去相比，因而他的幸福无需涉及自爱心（amour-propre）。总之，也许可以说，一个自然人幸福，是因为他没有痛苦，而让-雅克幸福，既因为他没有痛苦，更因为他甜美地意识到自己没有痛苦。就此而言，他的幸福大致可以被视作对生活于纯粹自然状态的人的幸福的一种提升。

如果从卢梭对幸福的抽象论述转向考察这一时期的让-雅克活动本身，就会加深这种印象。卢梭说他试图“尽可能做到既愉悦又能得益地”（I，页 235）打发自己的时光。他从事轻松的体力劳动，养鸽子以及读书。最主要的是，他的日常安排充满了“平淡无奇，以致无法描绘”（I，页 236）的愉快。他说：“我可以说，在我隐居生活中的这段时间虽然始终多病，却是我一生中最不无所事事（idle），最不感到厌烦的时期。”（I，页 235）自然人也从不感到厌烦，他们却是闲散的；而大多数的文明人无论空闲与否，他们不是感到厌烦就是陷入痛苦之中。卢梭把自己返回到准自然状态作为实现一种稳定但有闲暇爱好的生活的可能，这种生活大部分时间积极而愉快。

因此，对于小圈子幸福的社会画面，卢梭添加了另一种幸福图景——一种原则上可以为非公民的文明人所接近的图景。可以通过与自然人的幸福相比较理解这种幸福。在卢梭论述小圈子及其早先对脱离自然的描绘时，想象力是关键因素，在这里同样如此。在自然状态中，欲望与能力（或者说想象力与力量）之间完全和谐。一个自然人就是一个统一体，因为他的想象力缩减至一个点。“他的心灵还没有受到外界的干扰，他唯一关心的是眼前的生存”（《论不平等》，页117）。文明人的想象力致使这个点扩张。欲望和能力都随着想象力一起膨胀，但它们相互之间却很少协调发展。公民想象力的扩展则囿于共同体自成一体（self-contained）的空间里。通过公民们对共同体的认同以及满足于共同体的力量，他们的欲望被小心地限制。^[157] 这代表了想象力超出自然状态之外的扩张，可是这种想象力仍然被谨慎地加以限制。一种类似但可能相对较小的扩展和限制在家庭成员的想象力中出现。实际上，相对于刻板的城邦而言，这些圈子更大的弹性甚至更有可能允许一种更为深广的想象力活动。因为对大多数的文明人而言，想象力的扩展不受限制。他们生活在无边无际的希望与恐惧之中：渴望无穷无尽的财富、赞誉和爱。一方面，有人可能会说，文明人想象力不明确的边界在欲望与能力之间制造永久的张力。他们永远地梦想拥有比目前更多的财富或荣誉。对他们的满足的限制被他们感觉为来自外部的强制，于是他们强烈反对这种强制；另一方面，无论自然人、文明人或家庭成员，在他们想象力范围内，欲望与能力之间永不可能出现这种对立。这些人只会想象其物质能力、城邦和家庭能够提供给他们的东西。他们感觉不到对他们的能力的限制，因为他们受制于内在想象力的限定。即便这类人感受到外界必要性的刺激，由于他们的想象力无力避开它，他们仍然不会强烈反抗这种必要性。

在《忏悔录》第六卷中，卢梭展示了一个甚至生活在共同体限制之外的文明人如何恢复自然联合体的面目。一次事件或

身体状况的逆转能够切断想象力向某人敞开的可能性，并且促使他转向一个精心限制想象力的空间或圈子。这就是《忏悔录》在这部分所呈现出的惊人观点，当卢梭着重记述他的大量读书时光时，除了阅读詹森教派的书和医书时，他没有提到任何自身之外的梦想计划。卢梭没有提及对书中人物的认同，更没有为自己创建一些新身份。^① 总之，他没有创造一个想象世界，并生活在其中。死亡不可避免的信念使他远离提升社会地位的梦想大计。他完全地活在当下。

《忏悔录》这一部分篇章之所以重要，有诸多理由。在此第一次提出，外部限制能够置于想象力之上，[158] 不仅想象力发展之前如此（恰如爱弥儿），之后同样如此。卢梭之前在几个场景中展示：让-雅克的想象力集中投射在一个特定的目标上，然而其想象力从不弱化。这一限制的结果是，让-雅克正式被视为生活在社会中的自然人，这是第一次。甚至在第一卷描述成天堂般的早期状态中，仍然受到男孩想象力的强烈影响。最后，通过表现让-雅克身处于一个类似自然幸福的环境中，第六卷向全体文明人提供了一个回归准自然环境中的可能性。卢梭在此暗示一种摆脱文明化堕落和悲惨的方法。

对于这样一种自然整全回归的可行性和持久性，第六卷也提出了不少问题。实际困难显而易见。回到一个大致健康的自然环境需要疾病和濒死的威胁——这对于大多数恐惧死亡或地狱的文明人根本没有吸引力可言。此外，想象力静眠时的宁静喜悦与一种被点燃的想象力是如此不同，以至于我们几乎不大可能去追求这种喜悦，即使只需要极少的代价。^② 较早的时候，我们看到这个问题横亘在寻求自然的文明人面前。他们受到文明的改造，根

^① 关于卢梭的研究，见《华伦夫人的果园》（*Le Verger de Mme la Baronne de Warens*）（II，页1124—1129）。

^② 有关哲学缺乏吸引力的问题，苏格拉底给出一个相似的论述。泰阿格斯（Theages）之所以能成为一个哲人仅仅因为他身体孱弱。见《王制》（*Republic*），页496b—c。

本无法认清何为自然。这里出现相似的问题。文明人的欲望如此矫揉造作，以至于他们并不希望放弃在寻求欲望满足的道途中产生的乐趣，即便他们也能识别出另一些自然的欲望。第六卷中描述的这种自然回归必然肇始于外界，这是一次意外。

第六卷本身提供了这个困难的一个特别版本。卢梭声称，恐惧死亡和地狱是由想象力构建的人为恐惧。即使意识到这些恐惧是虚构，也不能消除这些恐惧。相反地，要想消除恐惧看来需要削弱想象的力量，然则只要那些假想的信念仍然存在，这种情况根本不可能发生。卢梭建议，抚慰人心的教导能够消除对地狱的恐惧，以及在某个时候，死亡必须被接受为不可避免的。然而，他却展示了这些方式的脆弱性。自他首次接受死亡不可回避和回天乏力之后，卢梭把自己表现为一个间歇性地受想象的恐惧折磨的人。

[159] 这一考虑表明，即使幸福状态可以获得，这一状态能持续多久也仍然是一个问题。卢梭指出，接受死亡和想象力的逐渐消失，只有在人们视死亡为不可避免和近在咫尺时才有可能实现。对一种不明确的未来来说，死亡的必然性通常很容易被一般性接受。但是，这样一种接受死亡会导致人们企图无限推迟那必然到来的东西。真正接受死亡必然性的前提是死亡的近在咫尺。然而，如果死亡真的在逼近，那么准自然的幸福和独立的状态就会稍纵即逝。倘若死亡逼近的想法是错误的，假象一旦揭穿后，各种危险的希望和恐惧会再次沉渣泛起。

卢梭针对幸福状态的持久性提出了另一个问题。这一问题来自幸福本身而非外部资源。他说，在安享幸福的中途自己被一连串特殊的身体症状所折磨，卢梭将这些症状追溯到一种精神的原因。因此，在可能利用各种感觉控制想象力的同时，人们仍不应忘记想象力也能够推翻这种状态。在描绘了身体症状后，卢梭说：“无疑，所有这些情况在很大程度上掺杂有神经过敏的原因，忧郁症乃是幸福的人常得的一种病，这也正是我的病”（I，页247）。唯恐读者对他笔下的这个词感到困惑并视为古怪说法，卢

梭精确地描述他的意思：忧郁症的症状是“这一切表明我对舒适安宁的厌倦心情，使我的多愁善感达到不可思议的地步”。这些身体的（精神的亦如是）症状源于一个非生理性的原因。幸福状态自身滋生了一种感情上的躁动不安——通过肉体症状显明自身。发达的想象力显然不能够在任何环境下一直保持静止状态，如果手边没有一个可想象的对象，它就会创造出一个。倘若这种创造受到阻碍，它就会表现为厌倦幸福的躁动和忧郁症。通过接受死亡而获得的幸福状态确实处于一种不稳定状态。

通过在此处谈论忧郁症、心境和敏感，卢梭暗示灵魂与肉体之间的密切联系。对于他关于其忧郁症的讨论，卢梭的总结是：

我们生来本不是为了在世上享受幸福的，灵魂与肉体，如果不是二者同时在受苦，其中必有一个在受苦，这一个的良好状态差不多总会对那一个有所不利。

此处的“我们”显然是指文明人，自然人则同时拥有健康的灵魂和肉体，他们肉体的健康部分基于灵魂的健康。只有在想象力激活的情况下，灵魂与肉体的和谐才会真正地不能达成。因此，当想象力被一个不健康的身体平息后，它就会报复自身，也就是说，通过提高身体的敏感度来折磨自身。想象力本身受到刺激从而导致它渴望医治身体。^①

失去幸福

在第六卷也是《忏悔录》第一部的余下部分，卢梭追述了这种准自然幸福状态的瓦解。他的忧郁症发作以及他渴望被治愈的结果是，让-雅克离开“妈妈”到蒙佩利埃（Montpellier）

^① 哈特勒暗示，恐惧死亡与卢梭所主张的建议更易于消除。参见《现代自我》，页49-51。

的温泉寻求治病良方。这次旅行的突出特征是让 - 雅克身份随着他由虚荣走向感官欲望再走向自豪，这些转变清楚无误地显示让 - 雅克的自然完整性已然丧失。由虚荣转向纵欲发生在他与去蒙佩利埃的途中结识的一群旅伴逐渐熟悉后。让 - 雅克采取了“古怪”的权宜之计，他假扮成一个名为杜定的詹姆士二世党人，^① 此时的让 - 雅克外表看来颇有活力，而非实际那个孱弱、虔敬的改宗者。与他早先假扮成法国音乐家福索尔一样，让 - 雅克试图捏造一个新身份以获得名誉。他那病态的文明化虚荣心又故态重萌，深受别人如何看待自己的念头困扰。

这一次乔装打扮比上一次更为成功，从而导致了让 - 雅克的第二次转化。旅伴之一的拉尔纳热夫人（Mme de Larnage）主动向让 - 雅克求欢，并成功攻克了他的忧郁症。卢梭说，“我已经脱胎换骨”（I, 页253）。在这种情况下，他并没有转化成别的什么人，仅仅不再是“可怜的让 - 雅克”，那个深受忧郁症折磨并且为名誉忧心忡忡的人。这次转化部分地是让 - 雅克自然完整性的一次再完成（reattainment），因为转化的实现借助于卢梭称之为感官陶醉（intoxication）的方式，而非他的想象力。通过承认与这位性伴侣并无爱情，卢梭指出，在这件事上，想象力相对较少参与其中。他如此谈论这段关系：

那是快乐中的一种十分炽烈的肉欲，是谈话中的一种十分甜美的亲昵，具有激情的动人魅力，却没有因激情而使人丧失理智的那种狂热，以至虽有快乐却也不会享受。

尽管在这场性爱征服中含有虚荣的因素（I, 页254），但就整体而言，它代表了一种想象力的平伏，以及肇始于虚荣心的

^① [译按] 英国国王詹姆士二世因推行专制制度和政信天主教，并与法国国王路易十四结盟，于1688年被奥伦治王子所废，并被逐出英国，议会制度从此确立，史称“光荣革命”；詹姆士党指支持斯图亚特王朝君主詹姆士二世及其后代夺回英国王位的一个政治、军事团体，多为天主教徒组成。

内在分裂的终结。

由于让 - 雅克身份的第三次转变，这种感官的陶醉没能持续下去。伴随着重聚的约定离开拉尔纳热夫人之后，他见到了平生所见的第一个罗马遗迹——加尔大桥。^① 这一景象启动了他的想象力——“这个东西超出我的意料之外，为平生仅有一次”（I, 页 255）——在他极为惊叹中产生出幻想，“要是我生而是一个罗马人该多好啊”（I, 页 256）。这种幻想根本不利于拉尔纳热夫人，让 - 雅克关于生为一个罗马人的想象唤醒了他对华伦夫人的责任，他决定回到尚贝里去协助华伦夫人风雨飘摇的经济地位。他说：

我一旦下定决心，我就变成另一个人了，或者更正确地说，我又恢复了以前的我，恢复了迷醉的时刻曾一度消逝了的我。（I, 页 260）

这种表面上的返回自身，既不是恢复虚荣也非回到自然整全，而是回到在第一卷中自认为是萨卡瓦拉（Scaevola）和布鲁图斯（Bruths）^② 的让 - 雅克。

身份的转化并没有把让 - 雅克带回到个人爱好与处境之间的和谐状态中，这些都体现在他平生第一次能够做出自我评价：“我应该佩服我自己，我能够将自己的责任置于自己的欢乐之上。”在让 - 雅克处于自然完整期间，责任与欢乐之间根本不必存在抉择问题。卢梭进一步强调让 - 雅克新的状态的非自然性，他补充说：

在我的决心中，自豪或许和美德平分秋色地起了作用，这种自豪虽然不能算作美德，但它们所产生的效果是那么

^① 这个输水渠情景让人回想起第一卷中，让 - 雅克建造的一个引水渠。

^② 古罗马时代的人物，事迹见于普鲁塔克《罗马名人传》。

相似，即使弄混了也是可以原谅的。

因此，在一场短途旅行中，让-雅克由虚荣转向纵欲，继而是自豪，并且采用了能适用于这三种特质的角色。

在自蒙佩里埃的归途中，让-雅克发现他的罗马自豪感或美德受到一系列考验。首先，他发现另一个人取代了他在“妈妈”身边的位置。在放弃性关系的同时，让-雅克决心服侍“妈妈”，卢梭声称这一行动始于“(他)心灵深处的美德种子”的萌生。当让-雅克接受做马布利夫人(M. de Mably)孩子们的导师时，这种正在萌生的美德受到再一次考验。^[162]如今让-雅克的美德受不了他的责任与爱好之间的不成比例，于是学徒期间养成的偷盗癖又复发了。当他在“妈妈”那里时，他从来没有想到去偷，因为那儿的一切东西都是他的，一旦离开了这种准自然环境，他的罗马式美德就无法帮助他了。当环境不能对之强化时，罗马人身份并不能长期维持，离开了罗马，就很难如罗马人般行事。

美德的失败和让-雅克教师一职的解除结束了《忏悔录》的第一部。在第六卷结尾，让-雅克动身前往巴黎，他怀揣新的音乐记谱法，指望借此致富，他已跌回到极端渴望财富和虚荣之中。美德的坍塌仅仅是第五卷和第六卷的模式完成，只有眼看着让-雅克为解决早年教育产生的问题打下的基础分崩离析。在这两卷中，卢梭勾勒出维持一个家庭式共同体、个体幸福以及共同体之外的个体美德所需的东西。每一次他都简要地描绘出一种适用于堕落文明人的选择方案。然而，卢梭在每个情境中展示：就他自己而言，所提供选择方案无法维持。因为卢梭把自己表现为一个文明化激情和想象力极端发达的特例，他自身在家庭关系、幸福和美德方面的失败却为那些较为普通的人们成功采用这些选择方案之一敞开了可能性。这一点尤其体现在家庭关系上。任何人想要在现代处境中持守一种遗世独立的美德都将会举步维艰，况且找到一种准自然幸福前提条件

的机会微乎其微，甚至根本不可能寻求。无需其成员的美德献祭，在不同层次上重建自然整全的家庭共同体似乎具有真实可行性。对此，卢梭以自己的经历作为可供他人效仿的榜样。他激励一种身份认同，并且希望得以鼓动读者去效仿他的成功之处，而在他失败的地方更为好运。

《忏悔录》第二部的写作计划是这些相同论题的延展，并且对之进行更高层次的重新评估。在第一部中，卢梭描述了他脱离自然独立和整全的源头，他后天情感的发展过程所指向的特定方向，以及他尝试通过家庭共同体、个体幸福和美德解决这种发展的失败。第二部 [163] 则表明后天诸种激情，特别是虚荣心的更进一步的活动。同时，第二部还显示了他如何试图重新获得美德、新的家庭关系，最终成为个人幸福的一种崭新的准自然状态。

《忏悔录》第一部中的让 - 雅克决非一个自然人，然而他确实保有大多数文明人所遗失的一些自然品性。更为重要的是，这个人物身上显示出大部分性格并没定型，而是易于改变。最终，为了恢复自然整全或打造社会整体，让 - 雅克可以向各种不同的试验敞开自己。因此，在第一部中，让 - 雅克身上更多地体现了自然及脱离自然的文明的不同维度，至于完整地论述他的发展和返回自然的尝试则要留待《忏悔录》第二部。

第五章 重新发现自然

——《忏悔录》第七卷至第八卷

《忏悔录》第二部的主题和结构

卢梭向来把离开沙尔麦特之后的生活描绘成一连串重温短暂而幸福往昔的尝试。卢梭的经历已然使他瞥见幸福的吉光片羽，然而重建幸福环境的努力却迫使他一步步迈入背离乡村平静生活的世界。第七卷一开始，卢梭把这种幸福时期延展至他到达巴黎之前的全部生活。他说：“我那安静的青年时代就在一种平稳且分外甘美的生活中流逝了，既无大祸也无大福”（I，页277）。尽管《忏悔录》第一部如狂风暴雨般的叙事进程并不符合卢梭的描述，尽管读者们已经看到了卢梭早年生活的动荡不安，但是这种声明仍可以视作一种警告，即他所说的平静相对于随后生活而言。卢梭接着直接对比两个时期的生活：

命运在前三十年间一直有利于我的自然倾向，到了后三十年就时刻加以拂逆了；人们将会看到，从这种事与愿违的不断矛盾之中，便生出了一些巨大过失、一些闻所未闻的不幸以及一切能给逆境带来荣誉的品德（I，页277），只

是没有使我产生坚持的性格。^①

如果《忏悔录》第一部讲述了处境与性情之间的〔x65〕和谐统一，以及又是如何丧失和谐的话，那么，第二部则是关于这种丧失引发的结果，以及怎样克服它们的故事。^②

关于让-雅克前后两个三十年之间区别的这一描述因这两个论题而复杂化。首先，卢梭此处的简单勾画仅就他的处境与性情之间的矛盾而言，却只字不提诸种性情之间的内在冲突。让-雅克的问题不单纯是发现一个能满足他各种自然性情的情境的问题，他还必须找到一种治疗他的非自然性情的途径。让-雅克固然渴望被领向一种自然生活，然而他更为强烈地渴望被带离这种生活。沙尔麦特的环境之所以能满足他的各种欲望，只是因为他的疾病以及他关于死亡近在咫尺的信念拘囿了这些欲望。纯粹的外在环境根本不可能凭靠自身产生出这种准自然状态的和谐；其次，即便认为让-雅克的幸福经历形成对整全及解决内部矛盾的渴望，我们仍然不能肯定这是一种对何为自然的渴望。让-雅克在此之前曾经如此深切地渴望飞向想象国度，那里能满足他的种种欲望，还能解决他的矛盾。因此，我们同样也可以认为，跟所有的文明人所受的教育一样，所受的教育已经使他远离自然欲望的直接经验，这同样可能使他仅仅向往想象之邦。问题在于让-雅克重返沙尔麦特的环境的心愿到底是渴望某些真正的自然，抑或渴求另一个想象之邦。卢梭需要展示一些标准，借此使一个文明人识别他自己的想象与真正的自然之间的差别。这一认识论问题以及

^① 关于卢梭对坚强美德缺乏的供认不讳，应该认识到这是相对于他提出“心灵的坚强”更为英雄所必需的观点而言（II，页1272）。在《爱弥儿》中，卢梭把坚强视为一种美德（《爱弥儿》，页444）。因此，卢梭声称他拥有除坚强之外全部美德应该解读为暗示他并未拥有真正的美德。

^② 视这些矛盾的解决为卢梭根基性的计划，相关论述参见 Shklar，《人与公民：论卢梭的社会学说》（*Men and Citizens*），页64。

与之相伴随的心理学问题揭示出《忏悔录》的关键性问题。在《忏悔录》这后一半中，卢梭表明返回自然是可能的，或者返回自然是否是可能的，以及他如何能证明他自己知道何为自然的说法。

关于卢梭如何提出这些问题，考察第二部的结构会有所指引。第二部首先通过重复整部著述的铭文开始——*intus et in cute* [深入肺腑和深入肌肤]。这一重复既让我们看到了在第一部和第二部之间的断裂，也让我们看到了第一部和第二部之间的连续。第六卷结束部分以“但是，我必须在此停笔”生硬地宣告叙事中断，[x66] 第七卷的开头同样地生硬突然：“在两年的沉默与忍耐之后，尽管我曾屡下决心不再写下去，现在还是拿起笔来了”(I, 页277)。第一、二部写作上的断裂或可视为这是两部不同著述的暗示，大部分评论者已经强调过两部书在体裁上的差异。^① 尽管《忏悔录》一、二部或许在写作风格和写作时间上冲突对立，然而两者共同的铭文则暗示着它们有相同的主题。

在《忏悔录》第一部中，只有第一卷被设计成以段落标号来显示不同的叙事片段，卢梭在第七卷的开端部分再次采用这种设计，两部书的导言形式上的平行性固然令人惊讶却全然称不上出乎意料。而最让人意外的是卢梭在第九卷开端的故伎重施。关于这种叙事手法的确切意义尚遗留众多难以解决的问题（《忏悔录》手稿的标号有所变化，明显地无法处理）。

然而，毋庸置疑，卢梭用这种手法标志着一个开端。显然，第一卷是让-雅克的生命和卢梭叙事的开端；第七卷昭示着他的生命分为两部分——平静的青年时代与动荡不安的成年生活；随着让-雅克离开巴黎及城市的公共生活，第九卷把他的成年生活割裂成两部分：一方面他寻求一个公共职业，另一方面他

^① 如参见 Saussure, 《手抄本》，页17, 259。

又回避那种生活。^①

不可否认，《忏悔录》第二部尚有一些别样的暗示，诸如：生硬地断裂、分割及众多不一而足的开端。然而，随着卢梭在第十二卷的全新开篇中给出的解释，这些浮光掠影式的看法可以休矣。他说：“黑暗的写作^②由此开始了，近八年来，我发现我自己禁锢于其中。”（I, 页 589）这个评论似乎暗示着此处第十二卷与第二部的其余部分出现的一个特殊断裂，与《忏悔录》第六卷与第一部的其余篇章的断裂平行。第六卷的“幸福时代”与第十二卷的“邪恶深渊”独自成篇。^③ 第十二卷开篇宣称“黑暗的写作”之后，卢梭接下来说“这些最初的原因，在前三章都写下来了”，即指第九至第十一卷。^④ 因此，[167] 在第十二卷达至顶点的叙事进程的真正开端，同样在第九卷中出现。这就再次证实了，第二部被分割成两个单元：卷七—八与卷九—十二。每个单元皆围绕着卢梭称之为“逆转”的中心，这个逆转与沙尔麦特时的身体状况的“逆转”相似。第二部的首度逆转是卢梭发现他的系统，他对自然的理解；第二次逆转则是返回准自然情境。卷七—八的叙事活动指向第一次逆转，而第九卷记录第二次逆转，卷十一—十二则显示逆转的结果。本章主题是第一次逆转，第六章则关注第二次逆转。

第七卷：自爱与知识

第一部业已完成的与自然的分离，并没有使让-雅克显得

^① 哈特勒对此有不同的分法，他主张卢梭的划分方式仅仅是写作上的偶然为之；见《现代自我》，前揭，页 27。

^② [译按]《忏悔录》原文是：*l'œuvre de ténèbres* (I, 页 589)。

^③ 由于第六卷开篇出现铭文，而却在第十二卷缺席，两卷之间的平行性受到削弱。

^④ 在巴黎手稿中，卢梭开始写“二”随后改为“三”，他最初的分法可能支持哈特勒的观点（见注 4）。

是一个优异的准发现者——能够发现自然的一种真实解说。让 - 雅克的一个优势在于种种经历使他熟知人类情感的变化多端，其中大多是后天而非先天的情感。在第七卷中，卢梭显示：首先，他自己的文明化激情促使其追求知识的程度；其次，某些文明化激情与其社会状况之间的矛盾，对他易于发现自然与习俗之间的差异颇有助益。

第七卷的情节记述了让 - 雅克对巴黎上流社会的名望与财富的渴望，以及他作为法国驻威尼斯大使秘书一职的短暂的职业生涯。回顾这一时期时，卢梭将之与沙尔麦特的生活作了对比：

我感到我生来就是退隐和乡居的，不可能在别的地方生活得幸福。在威尼斯，在公务纷忙之中，在外交使节的高位之中，在升官晋爵的骄傲（orgueil）之中；在巴黎，在上流社会的旋涡之中，在晚宴的口腹享受之中，在剧院的夺目光彩之中，在极度虚荣（gloriole）的幻想迷雾中，对丛林、清溪、幽静的散步的回忆经常使我分心，勾起我的愁思，引起我的嗟叹和憧憬（I，页401）。^①

卢梭以“骄傲”一词描摹他的外交生涯，以“极度虚荣”一词来刻画上流社会生活，但他却用退隐生活来同时反对两者。
[168] 骄傲与极度虚荣皆源于非自然的自爱。正是这种根本性的后天情感横亘在重返自然及自然知识的道路上。自爱及其在各种不同情境下的变体是让 - 雅克这一时期情感的指引性动机。

在《忏悔录》第一部中，自豪感是自爱最初级的显露。让 - 雅克早年将自己等同于普鲁塔克笔下的英雄们时，就显示出他的自豪感，并且产生出强烈的公民感情。强烈的自豪感也

^① 这里提及的极度虚荣有可能是对巴黎的描述，但也暗示着让 - 雅克在巴黎期间的生活。

是激愤经历的基础。自豪在第一部中最后一次出场是，让-雅克建立在自居为罗马人基础之上的短暂的美德成果。第一部通篇有其他两种元素与自豪轮番交替并加以调节。其一是浪漫的色欲，始自让-雅克阅读的小说，其发展则历经与之交往的朗西贝埃小姐、戈登小姐和德维尔塞夫人，最终伴随着他与拉尔纳热夫人私通的陶醉感，几经周折后才作罢。^① 其二是他的虚荣心，第一次“光彩夺目的行动”发生在包塞。第一部中，在让-雅克致力于赢得高位和尊重过程中会不时地滋生虚荣。他化名为福索尔·德·维尔诺夫的巴黎音乐教师就是一个明证。自豪、浪漫主义和虚荣是让-雅克发展成为一名天性扭曲的人类（*artificial human*）的关键性特征。

在第一部结尾就已为虚荣在第二部的重要性作好铺垫——让-雅克满怀升官晋爵的渴望动身前往巴黎。这些希望都基于他的发明——新颖的音乐符号体系。卢梭说：“我一意要在音乐这门艺术上掀起一场革命，从而一举成名；艺术界的这种一举成名，在巴黎经常使你名利双收的。”（I，页286）让-雅克致力于“革命”的动机在于追名逐利；他的行动原则是“谁成了哪一行的尖子，谁就准能走运”（I，页288）。虚荣，甚至是极度虚荣在《忏悔录》的这一阶段压倒了浪漫情感和自豪感。

对让-雅克独特的知识及认真的艺术活动的首次记述与其名利心联系一起。第一部对让-雅克作为一个〔169〕认知者一事几乎不置一词，^② 相反地，第二部则始于他首次的理论成就。针对后天情感与知识的关系，让-雅克的成就与名利心的结合就提出一个普遍性的问题，这在第一章中曾经讨论过。第二部是让-雅克对自己知识的论述的开始。

首先，在让-雅克的理论及艺术的活动与名利心之间至少

^① 这些周折包括他与巴西勒夫人、葛莱芬丽小姐（Graffenreid）及加雷小姐（Galley）的交往。

^② 第六卷的确在讨论他的学习（I，页237）；见哈特勒，《现代自我》，页64-65，89。

显得可能和谐。新颖且有效技术发明能够带来他所渴求的名望和财富。虽然让-雅克的动机谈不上对知识的无私热爱，可并不妨碍其作为一个求知者（*knower*）的活动。事实上，这些动机产生了强烈推动力以取得发明成功。^① 依照这一图景，在非自然的文明欲望与知识之间不乏协调。相反地，只有诸如远见和虚荣这类后天的特征滋生时才会出现任何求知的动机。自然人愚昧无知恰恰由于他们没有任何这样的动机。不管自然人抑或文明人都不会为了沉思或思考本身而热爱沉思或思考，但是文明人却会为满足自己的欲望而思考，他们是致力于有用还是无用的艺术，这依赖于他们在其中找到自身的情境。

卢梭表示，自私的动机与求知欲之间表面的和谐通过两种方式遭到破坏。首先，尽管让-雅克的音乐系统既新颖且有趣，却遭到学士院的拒绝。卢梭对此的解释是：“学者们固然有时比一般人的成见少，但是另一方面，他们对已有的成见却坚持得比一般人更厉害”（I, 页 284）。名利心可能会刺激一个人去发现新的真理，但同一种欲望却使人拒不承认竞争者的发现。虚荣可以鞭策个体的学习，但是与之竞争的虚荣却成为新发现得以广泛接受的绊脚石。应用科技的发展借助公众对发现功效的兴趣，克服了竞争对手嫉妒的问题，尽管这不无难度。公众对财富和保全的渴望，令他们对那些能满足他们欲望的发明持开明态度，而对于那些缺少切实成果的艺术，虚荣和偏见则能够轻而易举地阻碍人们接受新的发现。

[170] 第二种破坏知识与后天种种欲望之间和谐的原因源于第一种。如果新颖有用的真理无法获得公众欢迎，势必会尝试别的方法，因此卢梭说：“谁成了那一行的尖子，谁就准能走运。”这些情况即使在杰出指的是在诸如背诵或游戏一类纯

^① 关于通过发明赢得声誉的论题，参见培根《新工具》（*Novum Organum*），I, cxxix.

粹无意义的行当中的杰出亦是如此。^① 此中高手在某种意义上也能称为求知者（knower），甚至一种虚假的知识也同样具有获得名声的价值。名利心要求更为关注社会欢迎的是什么而甚于何为真实。从而，为了名气，文明人的欲望至多通往技术性知识和专家意见的虚假主张。卢梭的观点是，文明人的欲望不是导致了狭隘就是导致欺骗性的知识，反之自然人既无真正的欲望也无真正的知识。在这个方面，关于让 - 雅克受虚荣心推动而进行的理论性（theoretical）行为的记述没有为乐观主义——关于成功地理解人性诸种原则的可能性的乐观主义——提供基础，这种理解既没有技术上的实用性也不大可能获得称赞。

名利心在干扰理论生活的同时，并不阻止艺术的或创造性的活动。事实上，这样一种欲望很可能会刺激想象力。因为写作含有编织虚构，这与想象活动并不矛盾。在《忏悔录》第一部，卢梭一直描绘他那受到名利心激荡的创造性想象力的操练，但是他从没有显示这种操练会带来任何外在于想象力的产物。这种情况在第七卷中发生改变，卢梭在这里讨论他的首部艺术作品——歌剧《风流诗神》（*Les Muses galantes*）。^② 这部歌剧的主题直接源自其作者的名利心，它连接起诗人与他们的评论者。让 - 雅克发现自己很容易就会代入他的角色。在描述创作与塔索（Tasso）^③ 相关的第一幕时，卢梭说：“此刻我就是塔索。”（I, 页 294）正是塔索的“崇高和自豪感”鼓舞他进行创作，但同样值得注意的是，正是他的名利欲促使其去模仿一位著名的诗人。^④

^① 卢梭把下棋和背诗作为他这一时期的活动（I, 页 287 – 288）。

^② 卢梭已经写了《纳尔西斯》（*Narcisse*），但是他没有记述这部作品的创作历程（I, 页 120）。

^③ [译按] 塔索（1544 – 1595），意大利诗人，文艺复兴运动晚期代表人，代表诗作叙事诗《解放了的耶路撒冷》。他出身于富有文化者的家庭，热爱古典文化和哲学。但塔索身世坎坷，长期被监禁于疯人院，贫困潦倒而终。

^④ 在最终的定本中，卢梭以荷西俄德替换了塔索，他躲在荷西俄德的外衣下来表现他自己（I, 页 334 – 335）。

名利心可能会是艺术创作的动机，但 [171] 名利心并不能保证成功。虚荣和贪欲总是伴随着对自身、个人利益、他人如何看待自己的考虑，至少写作这种特殊的活动要求让 - 雅克暂时忘掉自己，设想自己是塔索。尽管让 - 雅克的艺术活动目的锁定在名望，然而写作是发生在让 - 雅克被他的工作吸引的时候，而非处心积虑如何迎合他人之际。一心要赢得名声就会抑制创造力所不可或缺的：对想象世界的心无旁骛。《致达朗贝先生的信》和《论科学和艺术》中都提出，依赖于观众的艺术家已产生了堕落的恶果，这一点不仅反应在观众方面为一味迎合而非提升观众的品味，而且显现在艺术作品之上为它的形成出于处心积虑达致成功的欲望。为此，卢梭论证说，几乎所有的当代艺术皆遭遇这种贬值，可是全部艺术面临这种危险并不意味着没有另一种艺术可能幸免。艺术的流行和成功可能避免这种危险，可这得仰赖于与公众口味碰巧一致才行。

然而，这类艺术性写作并不要求使知识成为可能的非常条件，模仿的艺术不需要回忆何为自然之物，因为模仿是社会人的特征，创造性的想象及将自己化身为他人的能力皆是文明的产物。毫不夸张地说，凭靠脱离自然整全和自足，所有的文明人都成了程度较低的创造性艺术家，也就是说，文明人全部生活在靠他们的想象搭建的世界里。卢梭宣称：文明人与艺术创造者的区别仅在于他们的想象禀赋相对较弱。他们与其说是在创造形象，不如说是在重组那些得自他人的形象，并且他们不生产艺术作品。^① 因此，在卢梭论证没有为一种理论的生活提供任何自然的和人为根据的同时，他却为一种艺术创造的生活展示了文明人的心理基础。^②

这些讨论说明，卢梭对人的天性的描述能够产生一种深刻

^① 这里的论述应该对勘卢梭在第九卷对写作《新爱洛漪丝》的描述。

^② 卢梭确实宣称这与知识出自想象的看法并不矛盾 (II, 页 1128)。他提到“对”莱布尼兹、牛顿、洛克和其他人的研究。

的怀疑论，怀疑任何关于以苏格拉底为代表的哲学人生的传统记述的可能性。^[172] 与此同时，这种表述通过论证想象力的两种情形提高了艺术生活的地位，在一种情形下，想象力的活动是文明人一种普遍的特征；在另一种情形下，伟大的艺术家将想象力发挥得淋漓尽致。然而，必须记住，卢梭宣称关于人性的表述具有合理的正当性或是哲学式的。因此，为了证实他的断言——理论的理解不被虚荣或利益所歪曲而近乎妄想，卢梭必须以自己为例展示这种妄想仍是可实现的；也就是，他必须展示他自己的人为想象与自爱并不会阻挡其获取知识的道路。

想象力、政治秩序和自然

在威尼斯逗留期间，让 - 雅克开始了他对自然的发现，第七卷对此也有所记述。因为在这一点上，他变得酷爱他的自豪，他开始不由自主地研究这一发现。人们可能会说这是强加在他身上的或事出偶然。就强迫来说，正是他的野心驱使他迎战现存政治秩序中的不正义。然而，孤立来看，这种迎战会导致怨恨而不是自然的发现，除非是一个不可预知的事件使让 - 雅克相当直接地面临自然和传统的问题。在此意义上，他的发现是一次偶然。甚至在这一阶段的结尾，对让 - 雅克而言，自然也只是一个问题。在他能够发现解决方案之前，仍然还需要另一个偶然事件。

让 - 雅克在无意中开始他与政治秩序的碰面，他中断创作，接纳更为有利的身份——充当法国驻威尼斯大使蒙太居先生（M. de Montaigu）的秘书。甚至在这种职业更迭中，他仍不忘关心财富和名声。他首先对薪水讨价还价。一旦他到达威尼斯，他就没有“逃避出人头地的机会”（I, 页307）。简言之，他前往威尼斯与他之前留在巴黎都是出于同一种虚荣心。

尽管卢梭承认渴望财富和名声渗入到对这一职位的选择中，就整体而言，他仍然认为在他职责的履行方面自豪感占了上风。

让 - 雅克的公民式自豪感来自于这个事实：作为秘书，他想他人所想而非自己所想。他分有了“一种代表的尊严”（I, 页 301）。他不是让 - 雅克 · 卢梭，[173] 而是法兰西国王的代表。正是将自己等同于法兰西国王，才使他重新变得大胆冒失——这并非其性格的典型特征。^① 比如他为了几个表演者的合同纠纷问题被迫与威尼斯的戏院老板交涉。他扮成一个蒙面女士得以进入戏院老板的家门（I, 页 302），卸下伪装后，他自称是皇帝陛下的代表为吁求正义而来，事情立即成功。^② 这个事件与他早期的欺诈不同，让 - 雅克成功的原因在于，即使是面具后面的他也是某个别人的代表而不是他自己。在此他的虚荣和利益不是问题，虽然他的自豪是问题。他说，当他取下面罩时道出了他自己的名字，但是他所称的这个自身与代表的职责相连。代表别人说话的必要性和可能性似乎获得一种自由，而让 - 雅克代表自己说话时则缺乏勇气。

让 - 雅克当大使代表的才能带给他在外交部升迁的前景，他在履行职责方面体现出的才华和骄傲指向了政治秩序，在那里他的特长将会找到用武之地。然而，在卢梭的笔下，他与上司的关系处于恶化中，蒙太居先生——这位代表国王的人腐败、残暴并且愚蠢。蒙太居先生顽固地想要掌控让 - 雅克的行为以及他拟写给法国外交部的信函。就本质而言，他的行为无懈可击，毕竟作为大使，蒙太居的身份显然比区区一秘书更能直接地代表国王。然而，蒙太居的干涉总是由于贪婪和卑鄙的虚荣心作祟。因此，一个腐败官员的自私破坏了君主与其忠实代表之间的和谐。

让 - 雅克面临着传统政治秩序与天赋优先的秩序之间的冲突，当他在古丰家族逗留时便开始面临这一冲突了。在描述完

^① 当让 - 雅克代表所谓的耶路撒冷修道院院长时，他有过类似的大胆冒失（I, 页 155 – 156）。

^② 关于让 - 雅克充当代表的讨论，见 Williams，《卢梭与浪漫主义自传》，前揭，页 190 – 194。

蒙太居先生的不公待遇后，卢梭说：

我理由充分而呼吁无门，这就在我心灵里撒下了愤慨的种子，反对我们这种愚蠢的社会制度，在这种社会制度里，[174] 真正的公益和真正的正义总为一种莫名其妙的表面秩序所牺牲，而这种表面秩序实际上是破坏一切秩序的，只不过对弱者的受压迫和强者的不义的官方权力予以认可而已（I，页327）。^①

对社会秩序的这一描述明显是卢梭的教训的基石，它教导说人是自然善的，但是社会败坏了他。然而这一阶段的让-雅克尚不具这种理解力，只是埋下了这种理解力的种子而已。在他的古丰家族的经验中，正是他的想象中的种种希望妨碍了他克服来自传统地位与才智优先之间的冲突。在他完全理解自然之前，让-雅克必须向自然、习俗和他自己的想象力之间的各式各样的矛盾冲突妥协。

让-雅克对把握这些论题的努力，正是那一长段关于威尼斯的“著名娱乐”（音乐和女人）的离题的主题（I，页313）。因为卢梭使用了“忏悔”一词，而使第七卷的这部分具有特殊意义，这个词在全书中极少出现。^② 这是他第四次也是最后一次明确使用忏悔或坦白的说法。在这次忏悔开端部分，他说：

“不管你是谁，你若是想认识一个人的话，就大着胆子把下面的两三页读下去吧，这样你就会彻底了解让-雅克·卢梭这个人了。”（I，页320）

根据卢梭的断言，这一节最为清楚地揭示了整部《忏悔

^① 批评家们经常把卢梭担任代表的这段经历视为他思想家生涯的源头。

^② 参见“忏悔与卢梭的自传式计划”第一章。

录》的主题。这节的两到三页以及它的全部语境应该被视为《忏悔录》的心脏。

整个离题部分含括了五个不同的步骤或事件。第一阶段唤起对让 - 雅克想象力的关注；第二阶段展示他的想象力改造世界的能力；第三阶段（即“忏悔”的起点）则开始表现想象力、自然欲望与社会制度之间的冲突；第四阶段使这个冲突发展为一个危机；第五阶段（“忏悔”的结语）展示了这种冲突的一个纯属假设性质的解决方案。全部阶段都表现出自然与一个堕落社会之间的冲突，以及想象力对这种冲突的回应。由于这一篇幅极短的章节位于《忏悔录》主要论题的中心，所以必须对其进行细致入微的细节论证。

[175] 离题的第一阶段简短地记述了让 - 雅克的朋友，然后迅速转到他们共同爱好的意大利音乐的话题上。卢梭在讨论意大利音乐之初，首先承认自己初到威尼斯时，喜欢法国音乐而对意大利音乐怀有偏见。由此，他说自己之所以能够治疗这种偏见，皆因他已经“从大自然那里秉承了可以破除一切成见的那种锐敏感”（I，页314）。在第一卷中，正是同样的音乐敏感性是其想象力被唤醒的最早的信号之一。也正是这种敏锐使他容易感受到所有的刺激形式，因此他能够感受到意大利音乐的那份特殊刺激的魅力。他通过讲述一个故事来描绘意大利音乐具有刺激其想象力的能力，即在一次音乐会上，沉沉入睡的他被一支优美动听的意大利歌曲唤醒，他惊叹道：“多么愉快的觉醒啊，怎样的狂喜！我的第一感觉是以为自己身处天堂。”（I，页314）美妙的音乐将他的想象力带离世界升到天堂。当他弄到那支唤醒他的歌曲的谱子时，他说：“但纸上的曲子和心上的不一样。”他是在暗示无意中倾听的效果。然而卢梭甚至去得更远，他总结说：“这支神妙曲子永远只能在我的头脑里奏得出来，恰如它惊醒我的那天所奏的那样。”再演奏这支曲子也不可能产生它最初的效果。经由表演，或更差一点，经过纸上曲谱的媒介会破坏音乐的效果，因为它会干扰让 - 雅克影

像式回忆的直接性。^①

离题的第一阶段是为第二阶段作铺垫。开场白的曲子是“*Conservami la bella / Che si m'accende il cor*”（给我保住那个美人，她正燃烧我的心），这揭示了他的天堂观与爱情之间的联系。在他的记述中，第二阶段与威尼斯慈善学校（Scuole）的女孩儿们所唱的歌曲相关，她们的声音使让-雅克堕入爱河。卢梭如今争辩说，这些女孩儿们演奏的音乐远胜于歌剧院的演出。因此，第二阶段在更高层次上表达了相同的主题：音乐和爱。

天堂（paradise）本身并没有在这一阶段缺席。卢梭说，在他倾听这些歌声的同时便想象这些隐在幕后的歌手是“天使般地美丽”（I, 页315）。一看到这些天使时，他发现每一个都有着“触目惊心的缺陷”：一个长相恐怖，另一个是个独眼（borgne），第三个则是一脸大麻子。然而，过了一会儿，让-雅克回想她们的歌唱，于是宣称：“最后，我对她们的看法完全改变了，[176] 以至我出门时几乎爱上了所有那些丑丫头。”他脑海的音乐恢复了天堂的景象。结果，当他再次聆听她们唱歌时，他坚称：“不管（他的）眼睛所得的印象如何，仍然发现她们的美丽。”与前一次不同，这个例子中，一场真正的表演并没有破坏想象的效果。然而，并非真正的歌唱在恢复幻想方面扮演了至关重要的角色；正是让-雅克回忆起这些女孩儿们最初的身影，使他忘记了她们的丑陋，即使没有唱歌的时候。音乐再次刺激想象力，但是想象力一经刺激起来，引导让-雅克看待世界的方式就不是音乐，而是想象力本身了。

在第一阶段，音乐之外并没有与结果相反的东西。到了第二阶段，让-雅克的想象力利用音乐把天生丑陋和残疾的人变成天上仙子。在想象力被刺激起来之后，想象力创造的幻觉与世界之间的矛盾只是使它暂时受挫。对于音乐声音的最初的感

^① 参见第一章对模仿的讨论。

官知觉令想象力受到刺激，但是一旦刺激起来，想象力就摆脱了感官的束缚。结果，他的想象力可以赋予天生畸形一种令人愉快的形式。在第一阶段，自然缺席。第二阶段，自然明显地次于想象力。

在离题的第三阶段开始所谓的忏悔。这个分成三部分的忏悔是该书各个具体忏悔中最后一个忏悔，并且也是一个最能说明问题的忏悔。每一部分都记述了让 - 雅克与女人的关系，但不包括与诸如合唱团孤儿这类社会监护对象的关系。相反，三个部分都是关于让 - 雅克和那些被社会排斥的人、妓女、姘妇之间的纠葛。头两个阶段中，卢梭从唱诗班女童天生丑陋转向讨论克服了天生美丽的习俗的和道德的丑陋。带着最初的一丝理解力，让 - 雅克开始考察政治秩序可能使社会败坏的方式。尤其是，他了解到人类之间唯一自然的关系即性关系之可以被社会生活改变。

这次忏悔的第一个事件是，卢梭在蒙太居侍从怂恿之下勉强光顾了一个妓女。卢梭提到作为一个卑贱的秘书，地位低下的他无法企及名门望族的女孩儿们，因为他处于社会阶梯的底层，他只能被迫到生活在社会之中却又被社会抛弃的人当中寻找他的乐趣。在某种程度上，卖淫的种种允诺把性欲减至纯粹的肉体或自然元素，它使感觉与想象力隔绝。在他找那个帕多拉（la Padoana）姑娘期间，让 - 雅克的想象力肯定不会浪漫地活动。尽管 [177] 她长得漂亮，然而她的美貌并没有刺激让 - 雅克的想象力，即使她的歌唱也无法打动他。他对性病的恐惧、对妓女的厌恶足以平静最浪漫的想象力。同一种恐惧和厌恶也破坏他那更为自然的肉体欲望（《爱弥儿》，页 231）。性交易只是进行了一半，让 - 雅克就试图离开，并付给妓女钟点费，“但她有种奇怪的踌躇，不要非劳动所得之物”。随着这种商业因素的入侵，卢梭暗示卖淫不仅将性爱简化成肉体行为，而且还将肉体行为转成一种商业交易。卢梭展示，保证一种简单且直接地满足自然需要是一种欺诈。自然的性欲立即满足肉体需要

而无需金钱的介入。在这个例子中，读者的脑海中不由地浮现这二人交合的画面：一方是要求满足其踌躇之情同时又庆幸自己是个诚实的生意人的帕多拉姑娘，另一方是胆怯地顺从她，并且深信自己已患性病的让-雅克。让-雅克已经下降，他远离了意大利音乐营造的天堂。在这个故事中，爱的画面与前一个故事的画面形成对照。合唱团女童们显示出想象力战胜感官。帕多瓦姑娘的金钱要求同时战胜想象力和感官。^① 在最后的分析中，卖淫的社会制度是稀有的想象乐趣与简单的自然乐趣的共同敌人。

离题部分的第四阶段最为重要，它处于忏悔的中心位置，卢梭在第四阶段记述了他与高级妓女，迷人的徐丽埃姐（Zulietta）的短暂幽会。^② 正是在这个故事中，卢梭说将会让读者全面了解他。这个故事也揭示出自然、习俗与最大程度的想象之间的种种矛盾。在较前阶段中，想象力被作者表现成腐朽的社会制度的一个对手，自然不完善的修饰品，如今，卢梭把想象力表现为一个与社会联手反对自然的同谋者。再次重申，让-雅克只是隐约地感受到这一点。不管如何，这一揭示后来成了发现卢梭哲学体系的前提。

[128] 尽管与探访帕多瓦姑娘的主题具有相似性，让-雅克与徐丽埃姐的艳遇“不论在起因或后果方面，性质都迥然不同”（I，页317—18）。他见到她时并不勉强，一位曾受惠于让-雅克的法国船长把她作为报答献给让-雅克。另外，尽管她多少也带有帕多瓦姑娘的商业伦理感，然而徐丽埃姐的行为完全不像一个妓女。事实上，她坚称自己收费，不是因为作为一个妓女提供的服务，而是因为那些她不爱的人给她带来的厌烦。这种赔偿“再公平不过了”（I，页319）。此外，她骄傲地宣称自

^① 关于反对卖淫和手淫的讨论，见《爱弥儿》，页333—334。

^② 卢梭将这次事件与离题部分首次谈及天堂联系起来。第二次事件则与他寻找“私密的缺陷”相关联，以此回应唱诗班女童的“明显的缺陷”。

己不会忍受一个妓女必须忍受的那些侮辱。对于她习惯把手枪放在梳妆台上，徐丽埃姐解释为，“我不会放过任何一个不尊重我的人”（*je ne manquerai pas le premier qui me manquera*）。她的骄傲伴随着一种虚荣，但是她根本不贪婪，简言之，因为她极力避免表现妓女的外表，徐丽埃姐能够以她非凡的魅力使让-雅克神魂颠倒。

让-雅克迷糊的样子显示出，其想象力的力量甚至超过他与唱诗班女童的那段插曲：“修院里的童贞女也没有她那么鲜艳，后宫里的佳丽也没有她妖娆，天堂的仙子也没有她那么动人。凡人的心灵和感官从来也没有接受过这样温馨的享受。”（I, 页320）徐丽埃姐使得让-雅克心灵（或者想象力）和感官都沉醉了。她的身上糅合了意大利音乐带来的幻想和拉尔纳热夫人提供的感官享乐。让-雅克把慈善学校的女孩想象成天使，而把拉尔纳热夫人看成一个热情似火的女人，但是他把这两者共同倾注到徐丽埃姐身上，甚至把她看得比天堂的仙女还要完美。卢梭警告读者不要试图去想象她的魅力，因为对于她，“你怎么想都会离实际太远”。卢梭以此强调他的感觉与想象力之间的和谐。也许是让-雅克的超常想象力使徐丽埃姐超过了童贞女、后宫佳丽和仙女，但把她创造得如此美丽，超出了读者贫乏的想象力所能想象的，却是自然。^①

在描述了他的心灵与感觉的一致性后，^② [179] 卢梭引出他脑海中的不和谐因素。他不能“完整且充分地”品尝徐丽埃姐提供的乐趣：自然“在我可怜的脑子里放入了毒药，毒害着这妙不可言的幸福，又在我的心里放进了欲望，渴望这妙不可言的幸福”（I, 页320）。他的感觉绝不会是其问题的根源。他的心灵，或想象力渴望着天堂，而他的头脑或智力正是毒害其想

^① 卢梭客观地描述证实了这一点，见 I, 页1320。

^② 因此徐丽埃姐是融戈登小姐与德维尔森小姐（Melles de Vulson）于一体，（I, 页27, 1427）。

象力追求的幸福的罪魁祸首。^① 理解卢梭说的存在于他的脑海、感觉和心灵之中的矛盾对于他的自然观至关重要。正是基于此，卢梭说：“不管你是谁，你若是想认识一个人的话，就大着胆子把下面的两三页读下去吧，这样你就会彻底了解让 - 雅克 · 卢梭这个人了。”这几页最为完整地体现了整部《忏悔录》的写作目的。

那些敢于读下去的人会发现，正是让 - 雅克的“头脑”对徐丽埃姐的妓女身份的忧虑造成了破坏性的观看。妓女的身份与卢梭相信从她身上看到的“神性”发生冲突。想象与真实之间的对立可参照另一种相似的对立，即卢梭与慈善学校的女孩儿的交往经历。他把这些女孩儿想象成天使，这与她们天生的丑陋和残疾形成冲突。卢梭强调，这些女孩儿不仅仅对他无吸引力可言，她们的不足在于疾病和畸形，她们的不完善就是自然的不完善。因此这种对立存在于让 - 雅克的想象与自然之间。在徐丽埃姐的例子中，对立则在于让 - 雅克对其美丽的想象与她的社会身份之间。

成熟的卢梭撰写《论科学与艺术》与《论不平等》意在解决这种矛盾，因此他对社会制度如此堕落地脱离自然发出控诉。32岁的让 - 雅克并没有意识到这一矛盾的政治特征，他还不能离开外交部门的职务，并且仍然对世界抱有希望。他对此深信不疑，尽管徐丽埃姐不能意识到他的价值和才华将会使他平步青云。因为他的野心尚未平息，让 - 雅克的观察使他陷入混乱之中，而不是直接发起对社会的控诉：

“忽然我感到，不是欲火在燃烧着我的全身，而是冰块在我的血管里奔流，我的两腿发软了，我几乎晕倒，我赶快坐下来，哭得跟小孩一样。”(I, 页 320)

^① 联系卢梭在后来著述中的影响，深入地讨论这种对立，这方面的讨论参见 Duffy, 《卢梭在英国》，前揭，页 136。

[180] 让 - 雅克的脑子迫使他反省这样一个悖论——“自然和爱神的杰作”如何可能同时又是“被公众蹂躏的悲惨娼妓”(I, 页321)。他产生了两种可能的解释。一种解释是他的心灵蛊惑了他的感觉，依照这个解释想象力应受到指责，因为它隐瞒了徐丽埃姐是“一个卑贱的荡妇”的真相。与卢梭强调徐丽埃姐的天生丽质与他对她的想象和谐一致不同，让 - 雅克认为他的想象力与自然之间可能存在一种完全的断裂。另一种可能的解释是，徐丽埃姐身上的“私密缺陷”与她的外表不符。据此种解释，让 - 雅克的感觉就应负上责任——它们没能察觉外表后面的真相。无论是何种解释，让 - 雅克都不认为，徐丽埃姐可能不应该沦落风尘，不认为她可能是一个她外表看上去那个样子但只是已被不公正的政治秩序败坏了的人。

面对着两种选择：要么指责他的想象力，要么指责他的感觉，让 - 雅克决定将错误归结于感觉。尽管有着唱诗班女童的前车之鉴，在这个例子中，让 - 雅克并不相信他的想象力会欺骗感觉。因此，一定是他的感觉把想象力引入迷途。如果他的想象力出了问题，那一定是因为徐丽埃姐欺骗了他。下决心将错误归咎于感觉的结果是，让 - 雅克开始“聚精会神地”探寻这个暗疾。徐丽埃姐并没有忽略让 - 雅克流泪和急切地探察的怪现象。为了使自己安心，她去照镜子，然而镜子里只能看到她的外表而不能揭示她的暗疾。解除自身的顾虑后，她又得到让 - 雅克眼神的肯定。在他的感觉就要战胜了他的理性时，他观察到，或者说他以为他观察到，徐丽埃姐的胸部有一个畸形的乳头 (elle avait un téton borgne)。^① 经过更仔细的检验后，他认定这种缺陷“属于重大的天生邪恶”。因此，他为徐丽埃姐的社会身份找了一个自然的正当性。徐丽埃姐可能会暂时地瞒

^① “独眼的，不通的” (borgne) 一词将这件事与 scoule 的女孩们联系起来，那里面有个独眼女孩 (I, 页315)。这个词在徐丽埃姐身上的意思稍有些不清楚。卢梭描绘重点是不显眼的缺陷。就我有限的学识所知，只有一位评论家提到如何理解徐丽埃姐身患此疾，参见 Huizinga, 《自造的神圣》，前揭，页85。

骗他，但是社会习俗早已将她归入合适的位置。

在与帕多拉姑娘的交往经验中，让-雅克的想象力没能将真实转化为一个浪漫的想象。她那赤裸裸的商业关系全然超出了他的想象。至于徐丽埃姐，让-雅克 [181] 则认为他也已经“不再迷恋”于浪漫的想象，然而卢梭让我们看到，他仅仅是以另一种想象取而代之。^① 在描述他的感想的时候，卢梭说：“我清楚地看出我想象中的最美妙的人儿，此刻在我怀里的，原来只是一个畸形的怪物，只是大自然的次品，男人的弃物，爱情的弃儿”（I，页321—22）。徐丽埃姐之前似乎是大自然的杰作，如今她又似乎成了弃物。把徐丽埃姐看成是怪物的让-雅克已然恢复了自然、习传与想象力之间的和谐。他把这一切“看得一清二楚”，但是卢梭则把这种判断说成是一种“愚蠢”和“浪费”。如果清醒地看徐丽埃姐，就应把她视为一个稍有缺陷的迷人女郎。只是卢梭的想象力把她妖魔化了，正如他早前把她幻想为天仙一样。前后的差别仅仅在于：后一个例子中，让-雅克的想象力完全服务于使徐丽埃姐堕落的社会秩序。

当让-雅克尝试与徐丽埃姐讨论暗疾来使他的蠢行更进一步时，她答应几天后的约会且压根儿没打算遵守。她对这个独特的客人不屑一顾，但是从她没有向他开枪这一点来看，徐丽埃姐并没有发现他的行为带有侮辱。卢梭没有提到给她报酬，由此看来她并不讨厌他。^② 她把让-雅克打发走，并且讥讽说：“查内托，丢开女人去研究数学吧。”因此，这句话体现了她的判断，一个小心翼翼地测量她的身体匀称性的情人适合去搞研究。跟卢梭一样，她把让-雅克的脑子视为他失败的原因。

徐丽埃姐诊断无误，尽管也许缺乏最佳的治病良方。正是

^① 对于徐丽埃姐的两种不同解释的发展性观点，参见 Schwartz，《卢梭的性政治》，页103—106。对整个第七卷的讨论，见 Madeleine B. Ellis，《卢梭的威尼斯故事》（*Rousseau's Venetian Story*），Baltimore, Md. : Johns Hopkins University Press, 1966。

^② 也有可能是，徐丽埃姐已从法国船长那儿收到酬金。

让 - 雅克的脑子把他的想象力已经领入误区。他无法发现解开徐丽埃姐身份谜团的最佳方案。这几页的文字最为彻底地揭示了让 - 雅克的性格，因为它展示了让 - 雅克理解其想象力的运作方式，以及想象力与世界的联系的努力。卢梭再次谈到他的推理在这部分的种种努力——从“当时（他的）脑子里所想的”到他“反省”，到他“在（他的）脑子里盘算起来”，到“把这个念头转了又转。”[182] 与先前在《忏悔录》中关于精神活动的表述不同，这里揭示了让 - 雅克试图去理解世界而不是飞向想象的世界。在这个例子中，他不能避免这种飞离意味着自我理解问题的深度。无力理解自身会严重阻碍对世界、特别是对政治的正确理解。

卢梭对这一幕的描述鼓励读者做出让 - 雅克没有得出的政治结论，即这里鼓励读者为徐丽埃姐的堕落而指责社会。让 - 雅克在遭遇这一事件后的混乱情绪代表着由他自身造成的唯一积极的一步。多日后，他仍然“感到不安，尽管他已经调和那位迷人女郎的完美与其身份的卑贱之间的冲突”（I, 322）。这个事件的独特性和重要性在于它迫使让 - 雅克反思对世界的稀奇古怪的想象，并且由于怀疑而给他留下烦恼。卢梭的“忏悔”并没有教给让 - 雅克以它教给读者的真理，不过它确实使让 - 雅克的学习更为开放。

整个离题部分以及忏悔的最后故事与女人有关，卢梭和朋友卡利约（Carrio）共同实施的——他称之为一个“简单的计划”。两个男人合伙购买了一个十一二岁的小姑娘，她正被母亲设法卖出去。让 - 雅克看起来近似与社会的堕落狼狈为奸，这是他曾经在徐丽埃姐的例子无法理解的堕落。这个计划的目标是把这个小姑娘当作他们的情妇包养起来。他们计划教育她使其变得完善且迷人。实际上，他们在计划克服想象与真实之间的不成比例，迫使真实响应他们完美的想象。他们的计划被两件事打断：让 - 雅克与蒙太居先生的决裂，他被迫离开威尼斯，并且，更为主要的是，两个男人发现他们对于小安佐蕾姐

(Anzoletta) 的幻想迅速改变，

不知不觉地，我的心就依恋上那个小安佐蕾妲了，但是那是一种慈父般的感情，毫无肉欲掺杂其中，以至于这种感情越增长，我就越不能在这里面掺进肉欲的成分。并且我感到，将来这孩子长大了，我去接触她，一定会感到毛骨悚然，和犯了乱伦罪一样 (I, 页 323)。

这种天真地迫使世界适应想象的种种欲望的尝试注定要失败，因为欲求之物不可能处于世界之外。想象力无法找到一个静止的位置或支点作用于世界，而不被世界所反作用。

让 - 雅克欲望之所以移动，原因在于他实现欲望的努力。起初，他试图使他的感觉与心灵统一，但是后来他的心灵完全克服了他的感觉。

[183] 就通篇而言，这部分离题叙述揭示了整部《忏悔录》的问题：卢梭把文明人描绘成在其共同体刺激和引导下，由他们自己的想象力创造出来的形象的囚徒。但是这一图景并没有显示一个人如何使自身挣脱形象的束缚，达到理解这种奴役的程度。但是，关于可以纠正这一状况的真理，卢梭的论述排除了任何自然欲望的可能性，或任何自然能力的可能性。利用一种柏拉图式的意象，卢梭认为文明人如同生活在想象构造的洞穴中。良好政体的公民与败坏的人类皆同样生活在洞穴里。卢梭需要解释的是，从洞穴内部如何接近外面的自然世界，徐丽埃姐的叙事最清楚地显示了这个问题。在这次叙事中，让 - 雅克被他的想象欺骗，无计可施。他似乎完全搞不清楚，从教育的宽泛意义上说，制度是怎样歪曲了他自己对事物的感知。用《论科学与艺术》里的话来说，特别就他自己而言，他缺乏一定判断标准，使他无法区分开自然与习传。没有这种标准，在试图解释他所看到的不协调时，他注定要从一种想象游移到另一种想象，从天仙移到魔鬼。另一方面，卢梭作为叙事

者，他当然相当清楚地理解想象、自然和习传之间的复杂关系。如同他把《忏悔录》视为一个整体来构思，他对离题故事的构思是为了向读者揭示这些关系，为了使读者能从后天习得的东西中分辨出自然。但是，这种区分的标准是什么？他又是怎样获得这种标准呢？叙事内部的让-雅克与构思整个叙事的卢梭之间的联系是什么？一个人如何从前者移向后者？这些问题都暗示卢梭正在开始封闭《忏悔录》的主要论题。他将要解释，像让-雅克这样一个彻底脱离自然的人如何能回到一种稳定的准自然状态中，或者在他没有做到这一点时，解释让-雅克如何能获得一种对自然状态的理解。

第八卷：“我看到了另一个世界”

第八卷叙述内容之一是让-雅克发现了他的思想体系。这卷不仅展示了他开始迈向思想家和名人的生活，还展示他的生活中发生的翻天覆地的变化。从一个卑微的音乐教师和失意的外交官陡然成了重要的思想家，这一切必然会带来万分惊讶，[184] 并且卢梭强调了这种转变的突如其来和完全彻底。如果认为《忏悔录》中的较早事件显示出这种无法避免的转变，那将是错误的，不管怎样，这些事件确实为让-雅克的发现打下基础。据此，我们可以总结出他达到这一步的发展脉络，然后继续推进到其发现的准确性质。

在《致博蒙的信》（*letter to Beaumont*）中，关于他早年的生活对他找到其思想体系有何帮助，卢梭通过他称之为“我的观念史”（IV，页966）的描述对此作了重要的提示。与《忏悔录》相比，这段观念史提供的信息有多有少。说其少，是因为对他的情感历史略去不谈，而这正是《忏悔录》笔墨最为着力的地方；说其多，则在于它清晰地论述了卢梭一生的思想发展脉络。他说，

一旦我处于观察人的状态中，我就观看他们的举止，听他们发言；然后，看到他们根本就不言行一致，我就寻找造成这种不一致的原因，同时我发现了，他们的内在与外表，如同言行一般是两回事，这第二种差异造成了另一种差异，但是至于造成其自身的原因，有待我去寻找。
(IV, 页 966)^①

这段“历史”分为三个阶段：观察到一种矛盾，发现一种潜在的矛盾，开始寻找一种深层的原因。卢梭继续说，他发现这种原因在于“我们的社会秩序”与它所僭越的自然的对立冲突。

在《忏悔录》的情感历史中，从朗贝尔西叶兄妹一面主张慈爱，一面又错误惩罚让 - 雅克开始（见第三章），他就发现了行动与言辞之间的相异之处。正如我们已经看到的，这种“发现”是基于让 - 雅克自己的错误，但是这也为他敞开了一种虚伪的可能性。在让 - 雅克表现出无辜的样子，诬告玛丽安期间，他已然发现内在与外表之间存在一种潜在的分裂。当他面对徐丽埃姐的本质与外表之间的不协调时，便开始探寻这种分裂的深层原因。他原本应从面临的情况中了解到自然与专制的社会秩序之间的对立，但是他并没有如此做，显而易见，由于他的野心 [185] 继续将其与社会秩序绑在一起。即使在让 - 雅克与蒙太居先生发生争吵时，也没有使他睁开双眼。在这种情况下，他的怒火直扑一种单一的正义，而且还与他自己的私人利益相关联。他的野心遇到一种检查，可并没有治愈。

卢梭在对话录《让 - 雅克评卢梭》中对他此时的想法作了精细入微的描述。作为对话人物之一的卢梭谈到让 - 雅克：

^① 对于 Arthur Melzer 提醒我关注这段话，在此谨致谢忱。

他瞥见了一种隐秘的对立存在于人的本质（constitution）与我们的社会结构之间，与其说这是一种清晰成熟的判断，毋宁说它是一种不可言说的情感，一种复杂的观念。他早已全然屈从于公众的意见，以至对于众口一词的判断不敢有丝毫反抗。（I，页828）

正是在第八卷中，这种不可言说的情感得到阐明和发展。为了使让-雅克完成这一发现，那么他的自爱首先要较少地屈从公众意见。

第七卷以让-雅克从他引以为豪的威尼斯外交生涯转向巴黎那极度虚荣的社交生活作结。在这一语境中，卢梭提到他的“雄心壮志熄灭了”（I，页331）。由此似乎可以看到，野心的挫折已经足以治疗他的自爱。^① 然而，卢梭的措辞周章显示，野心的幻灭全然不能改造文明的欲望，并且野心的熄灭至多代表向自然迈出的一小步。他总结道，他的“野心勃勃的计划”因依附于他人而未果（I，页329），但是拒绝依赖本身并不必然推出对野心的拒绝。卢梭继续说，“我决心不再依靠任何人，要保持我的独立生活，发挥我的才能”。让-雅克仍然对名声孜孜以求，但是他希望在出名时不那么依附于他人的脸色。^② 卢梭还宣称需要“有份强烈的情感充实（他的）心灵”，以此取代野心。对于文明人的易怒的情绪，一种激情的熄灭仅仅是唤起另一种激情。在这个例子中，用爱情取代野心，让-雅克开始了与戴莱丝（Thérèse le Vasseur）长期的同居关系。^③ 戴莱丝

^① 在《王制》（*Republic*）中苏格拉底对这种野心的挫折有充分的论述，页496a – e。

^② 按照《论不平等》中的论证，基于才智的成功要比单单基于习传的成功更接近自然。不管怎样，这种成功是“迈向不平等的第一步，并且，与此同时地，迈向邪恶”（《论不平等》，页149）。

^③ 让-雅克和戴莱丝的关系还与《论不平等》中所描述的，初始家庭的那种前浪漫的、习惯性的关系相似。还参见 Schwartz，《卢梭的性政治》，前揭，页104 – 107。

将会成为新的华伦夫人；卢梭说，“我在戴莱丝身上找到了 [186] 所需要的替代者”（I, 页332）。填补物是对欲求之物的代用品，而不等于事物本身。尽管让-雅克在这里坚持他从这一填补物中获得全部，但他后来会提出修正这一评价的理由。

即便在这种语境之下，卢梭仍没有表示，他对戴莱丝的爱情促使他放弃追求基于才智的成功。描述他们的会面后，他立即说，他们的“退隐生活”对于他的工作非常有利（I, 333）。这里指他正在创作写于威尼斯之旅之前的歌剧，随后他加入了一份不自在的合作——与伏尔泰和拉莫（Rameau）共同创作歌剧《拉米尔的宴会》（*Fêtes de Ramire*）。^① 卢梭在这两次活动中发现，与其才华匹配的成功受到拉莫的阻挠。于是他懂得，在一个社会语境中，成功依赖于个人的依附关系，单靠才智是不可能有出路的。他总结说，“我放弃了任何进取和扬名的计划；从此以后再也不想什么才能之类的问题。不再痴想才能的真与假，反正都不能让我走运，我只有把时间和精力用来维持我和戴莱丝的生活”（I, 页342）。让-雅克明白即便真是满腹经纶仍仰赖于赏识，真假才智之间没有公平的竞争。目前，让-雅克对野心的拒绝似乎臻于完善。

从威尼斯回来后，让-雅克的激情的逐步发展阶段似乎使他相当不由自主地离自然更近了。卢梭失去了通过结交权贵而跻身上层社会的欲望，他首先采用的手段是尝试仅仅凭借他的才智获得成功。当这一尝试没有成功的可能时，他就完全地放弃了野心。这次放弃更多是建立在让-雅克失败的经验，而非出于他的理解。他的野心坚持要寻找一条成功之道，只是受到社会各种制度的阻挠。他之所以摈弃野心，不是由于持久的自然欲望在与人为欲望的斗争中获得最后的胜利。相反，人为的欲望不过是在与社会的种种制度抗争中耗尽了自身。现在让-雅克理解到野心只能导致依赖和失败，但他仍未理解它还是一

^① 卢梭把拉莫的敌意写进了《风流诗神》里赫西俄德的演出部分。

种非自然的激情。

放弃野心并不会立即产生一种真正的独立，这一点通过卢梭两段新友谊的形成加以说明。狄德罗和格里姆（Grimm）成为他的新朋友。^[187] 狄德罗鼓动让-雅克投身文学事业，而格里姆则参与一场决定让-雅克个人命运的阴谋中。两个例子中，友谊都令让-雅克与社会秩序的关系复杂化。他渴望朋友们把他带入裙带关系网中。阴谋是第六章的主题之一，这里还讨论了让-雅克文学生涯的开端。

狄德罗是让-雅克的哲学和文学生涯的偶然原因，这表现在两方面：他促成了使让-雅克可以写点什么的事件的发生，而且是他鼓励让-雅克开始写作。在步行前往探望关押于范塞纳（Vincennes）的狄德罗时，让-雅克读到了第戎科学院（Academy of Dijon）的有奖征文的题目：“科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗？”^① 刚一读到这个题目，让-雅克就经历一种“突如其来的灵感”（I, 页 1135）：“我看到了另一个宇宙，我变成了另一个人”（I, 页 351）。抵达范塞纳后，他就向狄德罗报告这一发现，狄德罗就鼓励他写出文章应征参赛。^② 正是这种灵感最终使让-雅克找到解决外在与本质之间分裂的方案，这种分裂使他与徐丽埃姐出现麻烦。

卢梭断言：他看到另一个宇宙且变成另一个人。这种断言产生了两个问题：他看到什么样的宇宙？他变成谁了？另一对相关的问题是：他此前看到的又是什么样的宇宙？他在转变之前又是谁？与两个宇宙相关的问题涉及想象世界与自然世界的关系；与他身份相关的问题则涉及让-雅克将自身转换成他人的能力，也就是涉及他的自爱，而非仅仅是他的想象力。

在《忏悔录》中，让-雅克看到另一个宇宙并不新鲜。终

^① 关于卢梭对这个问题的改变，见《论不平等》，页 66–67。

^② 对于狄德罗对《论科学与艺术》的贡献的平行论述，参见《苏格拉底面对伏尔泰、狄德罗和卢梭》，页 105–124。

其一生，他看到过许多“宇宙”，其中有一些出自他自己的创造，有一些则是出自他受的教育。每个“宇宙”不是他有意识地引导就是无意识自发活动的想象力的产物。他看到那些宇宙，有西伏拉或汉尼拔的宇宙，有他的教师们曾经故意折磨他的宇宙，有像神一般的徐丽埃姐的宇宙，但是在另一宇宙里，她又成了魔鬼。卢梭此处使用“宇宙”一词标志着，这些更加一致和全面的分析与他〔188〕之前对想象性活动的描述之间存在着差别。在早期的例子中，让-雅克被撕扯于各种互相冲突的世界图像之间，在他的浪漫主义与罗马情怀（Romanness）之间举步维艰。后来，他只是困惑于徐丽埃姐的外表与身份之间的不平衡。随着这种“突如其来的灵感”，让-雅克内在与其外部的矛盾冲突消失了。在“致马勒塞尔伯的信”中，卢梭说：

如果我能够写下我在那棵树下所认识的四分之一，我会何等明确地使人看清社会体制内所有的矛盾，何等有力地暴露出我们法规里的全部弊端，何等简洁地论证：人生来就是善的，正是由于这些制度，人才会变坏。（I，页1135-36）

现在，对于他在徐丽埃姐的房间所困惑的事，让-雅克能够给出一种恰切的解释。为了解释徐丽埃姐的外表与身份之间的冲突，他把自然和想象都置入问题之中。他如今认识到，如果徐丽埃姐是一个魔鬼并不因为她是自然的弃儿，而在于她是社会的弃儿。在这个新的宇宙中，卢梭第一次按照事物的本来面目看待事物。^①

单凭全面性和一致性并不能证明这个新宇宙就是真正的字

^① 卢梭在前往范塞纳的路上出现的灵感应该比照保罗前往大马士革路上的经历；参见《使徒行传IX》（*Acts IX*）。应该认识到两者之间的重要差别：卢梭把他的经历表现为一种意外而非奇迹，他清楚地观看与保罗的失明形成对比。

宙。它可能是另一个想象力的造物，如同卢梭反对的另一些哲人的思想体系的那些虚构世界，这些哲人之所以经常误入歧途，不是因为别的，恰恰是因为他们狂热地追求全面性和一致性，恰恰是因为他们的“系统精神”（esprit de système）。另外，这个新宇宙可能像情人们创造的东西——他们的想象力转变了彼此及世界的外观。^① 哲人与情人为他们自身创造宇宙而不是看到真正的那个宇宙。简言之，全面、一致然而虚假的宇宙的观点可能提出这样的问题：这种特殊的新宇宙究竟是否是让-雅克所发现的，或者是他创造出来的。通过驱散他的幻想，这个新宇宙被作者表现为已解决了让-雅克的矛盾的理解。现在对于卢梭而言，他有必要说明，他不仅仅是用一套更为连贯的幻想取代另外一套幻想而已。^②

当卢梭描述《论不平等》的创作时，这个问题会在第八卷中重现，是他逐步展开论述其原理的主要部分：

在森林中，我寻找，我发现了原始时代的景象；我扫尽人们所说的种种谎言，我敢于把他们的自然本性赤裸裸地揭露出来，把时代的推移和歪曲人的本性的诸事物进展都原原本本地叙述出来；然后，我拿人为的人与自然的人对比，向他们指出，人的苦难的真正根源就在于人的虚假

^① “另一个宇宙”的发现再现为一个公式化的表达，卢梭把它用在别的著述中。在《新爱洛满丝》的第二序言中，卢梭说，“爱情就是一种幻觉，它可以说给自己创造了另一个世界”（II，页15）。这种由爱情创造的宇宙像一幅世界的真实画面：“当它达到了顶点，它便看到自己所爱对象是完美的，她就成了他的偶像，捧到天上；又因为虔信的狂热借用爱情的言语，爱情的狂热也借用虔信宗教的言语。它就只看到天堂、天使、圣徒的德性和天国的乐趣。”（II，页15—16）。这段话与想象的方式相联系，在受到性爱或爱情鼓舞的时候，就会为自身创造一个宇宙。这里也产生了一个问题，即这些因狂热而生的宇宙与让-雅克在他的灵感中看到的另一个宇宙之间关系本质的问题。

^② 对于这次发现，想象力角色的重点的解释，参见 Eigeldinger，《卢梭与想象的真实》，页146—147；哈特勒，《现代自我》，页118，斯塔罗宾斯基《鲜活的视线》页135—142；以及 Williams《卢梭与浪漫主义自传》，页2—3。

的完善。(I, 页 388)

卢梭从宣称发现了原始时代的“形象”起步，然后继续宣称他要“揭露”人的自然本性。赤裸裸地揭露这种说法暗示着直接触及自然存在，但是找到一种形象这种说法又产生了这种接触的直接性的问题。他的断言似乎是这样的，由于找到这一形象，他的想象力使直接触及人类本性成为可能。这使得他关于自然的认识的真理性仰赖于这一形象的准确度。毋庸置疑地，一个人更愿意这种发现源自与自然的直接接触。总而言之，让-雅克的体系位于卢梭所攻击的哲学体系的同样境况中。它显得是对世界景象的理性的建构，但是无论是从合理性上还是全面性上都不能证明它就是一幅正确的世界图景。正如我在第一章所论证的，《忏悔录》的个体性特征，比如说，相对于黑格尔的《精神现象学》(*phenomenological of Mind*)普遍性特征而言，使卢梭容易受到这样一种攻击：他的体系根本上依赖于一种独特个体的存在。

尽管这一发现的偶然性特征并没有提出卢梭体系的基础的问题，然而，体系自身却要求提出这一问题。不同于黑格尔，卢梭[190]提出，第一次脱离原始时期（黑格尔称为“感觉的确定期”，而卢梭称为自然状态）是一次本来不需要发生的意外事件。这一致命事件是自然状态和社会生活之间形成宽阔鸿沟的原因。卢梭的体系之致力于论证建立桥梁消除这一鸿沟所面临的各种障碍，不下于其致力于建造这一桥梁。由于其极端激进，只有通过一次意外事件、一种突如其来的灵感，才可能在这一鸿沟上架起联结的桥梁。尽管它并没有提供《精神现象学》所许诺的确定性，但它与卢梭的整个体系是一致的。如果这个体系是正确的，那么卢梭要使他人信服其体系的真实正确，他只有将理性的论证与在他的读者心中激起一阵突然的灵感的努力结合起来。然而这样一种思想体系不能完全弥合貌似有理与确定性之间的鸿沟。在某种意义上，这必定是“从枪口

破膛而出”(shot out of a pistol)。^①

让-雅克思想体系之真理性的一个更为决定性的标志，将会是使他有回到自然或准自然状态的能力，就好像回到在第六卷中描述的“幸福的时光”。这种回归的努力是下一章的主题，但是在卢梭灵感发生后，接连发生的两件事戏剧性地表现了这一发现如何治愈了卢梭对世界的某些想象性看法。第一件事发生在去探望如今穷困潦倒的华伦夫人期间。卢梭问道：“她就是当年彭维尔神父叫去找的那位美貌动人的华伦夫人吗？我的心都碎了！”(I, 页391)。固然“妈妈”的境况已严重恶化，但是更为重要的是要注意，让-雅克的想象力不再修饰她。他的心——想象力的源头——碎了而不是去转换他观看的方式。他看到她悲惨的境遇，给了她一些资助便从此再也不去看望她；第二个意外事件是，他的老朋友汪杜尔意想不到地出现，从前他那浪漫的情景曾使年轻的让-雅克迷惑。如今，卢梭说：

他变得多么厉害啊！早年的风韵完全没有了，我只见他一副下流样子，使我无法跟他放怀畅叙。也许是的眼光变了，也许是酒色使他变得迟钝了。再不然他早年的神采是出于青春的光辉，而现在青春时期早已逝去了(I, 页398)。

让-雅克的眼光早已改变，因为他现在看到事实而不是听从心灵的指挥。其次，汪杜尔或许真的发生了改变，[191]但让-雅克的想象力保持静止，他丝毫不带装饰地看待汪杜尔和华伦夫人。只有当汪杜尔离开后，让-雅克才缅怀他的全部青

^① 这并不是否定诸如全面性、协调性，观察事实的一致性无助于弥合貌似真实与确定性之间鸿沟。参见第一章“哲学式自传的必要性”。[译按]黑格尔在《精神现象学》中批评谢林时指出，知识的形成过程是逻辑概念发展的过程，为了成为真正的知识，“最初的知识必须经历一段艰苦而漫长的道路”，谢林那种理智直观则是“一种像手枪发射那样突如其来的灵感”。

春，“一颗少年的心曾拥有的一切的引人遐思和荡气回肠”。如今，他审视曾为之狂热的东西，并非重新回到他的幻想中，他仅仅遗憾它们的流逝。而今，他已不再沉迷于过往种种。让-雅克对另一个宇宙的看法使他产生了变化，这些意外事件便成为这种变化的证据。

“我变成了另一个人”

由于他的新发现，让-雅克身上发生了一种实质性变化，这一变化也体现在他的宣言上“我变成了另一个人”。为了确定他清醒的本质和程度，必须像详细审查他所谓另一个宇宙一样详细审查这另外一个人。从卢梭的宣言——“我变成了另一个人”得出最简洁的暗示是：他不是从前的他。就这点而言，第二部已经显明，让-雅克处于这种或那种自爱影响之下。首先，他千方百计地渴望成名。他忍受着虚荣心的折磨，通过操纵舆论或被舆论操控来期待成功；随后，作为一个君主的代表，他渴望获得升迁。对一个共同体的认同感，使他体验到自豪的品质；最后，他瞥见了社会制度的缺点，并且渴望单凭才智去获得成功。这似乎是一种对名声和独立的同时的渴望。让-雅克希望获得名声，又不用向意见卑躬屈膝。为了解让-雅克在摆脱幻觉后变成了谁，有必要去探究一下他的自爱出了什么问题。

让-雅克看到“妈妈”和汪杜尔真实面目的新能力，暗示了他的清醒，这种清醒指向一种想象力在其中不再制造幻觉的状态。并且它还指向对非自然的自爱的克服，这种自爱正是许多这类幻觉的源头。卢梭关于这一觉悟的最早的一个论述，是在他创作《忏悔录》之前写的一个片断，他在那里肯定了克服自爱：“我相信，由于更为美丽的热情而非自爱，使我备受鼓舞。”(I, 页1113)当然，相信一个人被别的而非自爱鼓舞，并不能证明这个人就是如此受到鼓舞。在《忏悔录》中，卢梭暗

示，他的自爱受到修正，但并没有完全消失：[192]

在此之前，我一直是善良的；自此以后，我就变成有道德的了，或者，至少醉心于道德的了。这种醉心，是在我的头脑里开始的，但是它已经进入我的心田。在那里，最高贵的骄傲在被拔除的虚荣心的遗迹上发芽滋长。我一点也不装假，我表面上是怎样一个人，实际上就是怎样一个人。这种激昂慷慨之情，酣畅淋漓地延续了至少达四年之久，在这四年当中，凡是人的心灵所能包容的伟大的、美的东西，我都能在天人交感之中体会到（I，页416）。

根据这种宣言，让-雅克的虚荣心已经被根除，但是却被“最高贵的骄傲”所取而代之。这种崭新的明确意识到的骄傲决定了让-雅克作为其发现的结果而变成的人的类型。这种最高贵的骄傲是一个复杂的激情，至少具有三种独立的属性，它们混合在一起或相互交错。

第一种品质通过一种对让-雅克在去范塞纳的路上变成了谁这一问题的非常简单的回答揭示出来。卢梭说，作为《论科学与艺术》的一部分，他在灵感突发的时候写的第一篇东西是“拟法布利西乌斯”演说辞（*prosopopoeia of Fabricius*）（I, 351）。此处，在卢梭笔下复活的伟大的罗马公民，在其死去的数个世纪后对罗马的堕落大加议论（《论不平等》，页45—46）。卢梭是以第一人称写这个演说辞的，由此，这就为让-雅克变成他正在思考的那个人物给出了一个较为清晰的示范。受到灵感的煽动，他并没有变成一个自然人，而成了法布利西乌斯——罗马的公民。当他写《论科学与艺术》的其余部分时，他不再是法布利西乌斯，但是保留身份——他谈到自己作为让-雅克·卢梭——“日内瓦公民”。

最高贵的骄傲这方面的品质等于重复让-雅克早年经历过的激情，他早年曾将自己想象成西伏拉或布鲁图斯。这种激情

的最为杰出的典范人物是卡托。当他说在竞赛中获胜的文章“终于使我的父亲、我的祖国以及普鲁塔克在我童年时代灌输到我心中的那种英雄主义与道德观念的原始酵母发作起来”时(I, 页356), 卢梭把他体验到的新激情与他初次的经验联系起来了。这种身份认同与早年的身份认同之间的主要差异在于其持久性。卢梭详细说明了这种狂喜持续较长一段时间:

“如果你们回忆我平常有的那种短暂的时刻, 这时我就变成了另外一个人, 完全不是我原来的自己, 这样的时刻会在我此刻所说的这段时间内再次出现, 不过这个时刻不是持续了六天、六星期, 而是持续了六年。”(I, 页417)

这种身份认同的另一个与众不同的特征是, 它并没把让-雅克变成一个普通的公民。[193] 对罗马人德性的身份认同实际就是认同一种公民德性本身, 这种认同并不带着诸如日内瓦德性似的特定眼光。罗马是“所有自由民族的楷模”。让-雅克的写作和行为试图把“日内瓦公民”作为这类公民德性的典范。让-雅克新生的骄傲感之第一方面并不直接依赖于他对自然的全新理解, 让-雅克自居为法布利西乌斯是一种模仿, 因此他居于与哲学遥遥相对的另一极。

这种骄傲的另一面则与对世界的哲学式理解更容易一致。在“我的自画像”中, 卢梭说“有一个证据, 说明我比其他人更缺少自爱, 或者我的自爱以另一种方式实现, 这就是我过独居生活之便利”(I, 页1124)。在这一声明中, 卢梭并没有否定自爱与一种独立相容。他仅仅是断言, 这是一种非凡的自爱。在《忏悔录》中, 在谈到他对公民身份的眷恋后, 他随即宣称他渴慕活得“无视财富和舆论且傲然自得”(I, 页356)。这种对独立的渴望与第二章讨论的苏格拉底的独立相仿。那里曾讨论过, 卢梭把渥尔玛和苏格拉底视为一种自爱升华的典范人物, 他们因不受其他人的幻想束缚而涌生出自豪感。这种自豪感需

要一种敏锐的目光，这远远超出对于一个公民的要求。

最后，在这种灵感的电光火石般影响下写就的《论科学与艺术》，揭示了高贵骄傲的另外一种形式。卢梭在《论科学与艺术》一开头就宣称：他是那些“渴望超越其时代而活着”（《论不平等》，页33）的人们其中之一。他在“致马勒塞尔伯先生的信”中也有相似的宣告（I，页1145）。卢梭的解释是：“智慧的人不会去追逐财富，但他绝不会对荣誉无动于衷。”（《论不平等》，页58）。这些声明意味着自爱与智慧彼此不冲突。平常人的空虚——渴望现世的名声，这已经被让-雅克的灵感连根拔起——使人奴隶般地跟从公众的舆论，或违背舆论时受到同等奴役（《论不平等》，页33, 50）。寄希望于子孙后代的承认，能使人从强迫性地关注当下多变的时尚中解脱出来。这种高贵的骄傲与产生“一场翻天覆地的革命”的渴望一致，卢梭认为耶稣就曾导致这样一种革命。

有一点不容易明白，即自爱的三种形式——[194] 对公民美德的热爱、渴望独立、期望未来的光荣——如何能共存？无论如何，卢梭清楚地表明他受到这三者的影响。他揭示，灵感的三重效果与自爱的三种类型是相容的：“我的情感也以最不可思议的速度激扬起来，提高到跟我的思想一致的地步。我的全部激情都被对真理、对自由、对美德的热爱窒息掉了。”（I, 页335, 黑体为笔者所加）对美德的狂热属于公民的品质；自由，它属于独立的个人；而真理，属于这样的人，他拒绝当代流行的风尚，他追寻知识是为了希望改变未来的一代人。在兴奋（effervescence）、狂热和沉醉的时期，让-雅克试图从中糅合那些最伟大的榜样人物的卓越之处。他尝试把所有人类最高贵的渴望融为一体。

兴奋与陶醉

这些在最高贵的骄傲里共存或交错的矛盾因素，使让-雅

克自受启示开始的近六年里都是处于“兴奋”中，这种兴奋是其各种理念作用于感情的结果。在这六年间，让-雅克继续尽力改造他的个人生活以使之与他的新理念和新感情一致。他继续受到各种形式的自爱的折磨，这显示出让-雅克对自然的发现并没有使他的情感回到自然状态。

让-雅克与自然之间的距离通过他对另一场病的反应得到昭示，这场病更加坚定了他断绝名利的决心。让-雅克再次相信他会死。在第六卷中第一次犯病时，他坚信自己会不久于人世，这抑制了他对未来的想象，使让-雅克回到一种准自然整全的状态。在那个时候，他对未来唯一的关注便是担心灵魂得救的问题，这很容易便平静下来。不过他时常受到渴望痊愈的困扰。人们可能期待，自然体系的发现和濒死的恐惧可能会使让-雅克恢复一种静默中顺从的状态。但是他陶醉于美德之中，以及对千秋万代荣耀的渴望都阻止了这种恢复。身后荣誉的可能性不会受到死亡必然性的影响。

让-雅克现在的计划开始像一个政治 [195] 奠基人或立法者的计划。他尝试“以（他的）品行作一示范”（I, 页 362）。卢梭说，他的“方案”是打破意见的锁链，树立美德的典范，这“可能是凡人所曾经设想的最伟大的，或者至少是最有用的美德”。^① 这种表达不可能被曲解，卢梭已经着手把自己当做一个典范人物，以与那些古人相抗衡。

将这个伟大且有用的方法与以前各种伟大方案相比较，便能明白它的意义。因为卢梭的灵感已然揭露了文明的堕落，让-雅克的处境可与苏格拉底、卡托及耶稣的处境相提并论，他们每一个人都发现自己身处一个败坏的社会。苏格拉底对此的回应是，要独立生活于浊世；卡托的回答则是，试图通过个人德性的示范来改造他的社会；耶稣的应对之法是，在意识到

^① 关于把卢梭作为一个示范的讨论，斯塔宾诺斯基，《透明与阻遏》，前揭，页 50。

改革他自己的共同体之不可能后，在人间掀起了一场革命。让-雅克的计划与苏格拉底的相像，它试图从败坏的公共意见中建立独立性。然而，与苏格拉底不同，让-雅克的活动为其他人树立了一个效仿的典范。根据“论一个英雄的美德”（灵感奇遇后写的短篇）里树立的标准，他的方案是英雄式而非哲学式的，因其关注点在于公共效用。就这一方面来讲，卢梭的方案与卡托相似。像卡托一样，让-雅克希望成为公民德性的模范。但又不同于卡托，他的示范并不打算仅仅针对一个共同体内的公民而言。卢梭方案的普世性令人回想起耶稣在人间推行的革命。让-雅克的方案不同于耶稣在于，他的计划与俗世生活的要求更为协调一致。让-雅克的革命并不完全是政治性的，他从私人生活的榜样起步，在败坏的时代过有德性的生活。

这种个体性的改革需要一种看得见的形式以便能鼓动效仿。《论科学与艺术》的出版，确保了让-雅克的名人身份。他开始着手有形的改革：拒绝了杜宾家族提供的对他有利的工作，只是利用抄写乐谱的微薄收入谋生。他采取了一种简单的穿衣风格——由于戴莱丝兄弟偷窃他精良的亚麻内衣，反倒推动这场衣着革命。这些独立和简朴举措的大张旗鼓地展示意在向世人证明：以独立和美德之名，断然拒绝名人实际利益的可能性。

[196] 这些努力的不足来自让-雅克不愿意与其朋友关系破裂。他能够挣脱公众意见的束缚，却无法摆脱友谊。他个人的改革方案不见容于文学界的同侪。卢梭说，他独立的榜样导致了他那些“所谓的友人们”的嫉妒，他们感到卢梭的改革是直接针对他们的指责。格里姆、狄德罗及文学界的其他人士追求现世的声名，热衷名利。^① 因此，卢梭仍然与那些艳羡他的成功却又怨恨他的美德的人保持友好。

^① 在这个语境中，卢梭特别唤醒对格里姆的关注，此人挖空心思地想成为时髦人物；卢梭还说，格里姆和狄德罗对于他的歌剧获得成功怀有嫉妒（I，页369—370）。

在让 - 雅克醉心于美德方面，他的歌剧获得成功同时也揭示出一个缺点。他的罗马人的美德并没有全然抑制住他那浪漫的想象。在他的“罗马品质”与神经兮兮地取悦于某些观众之间，卢梭把自己刻画成一个泪人儿（I，页376）。^① 他把歌剧的成功之让他喜悦归因于那些“看起来美若天仙般”（I，页379）的可爱女郎们的性感，而不是虚荣心。然而，对其罗马原理的真正考验来自喜爱歌剧的国王提供的一份年金。卢梭争辩说，接受这份年金将会终结任何可能的独立和公正不阿，但是他并没有把这种拒绝归结为一种保持这些美德之前提条件的渴望。相反，他把它归因于他的痼疾及无能力发表即兴演讲。在这里，卢梭显示出他身上早先那些一味地追名逐利的虚荣已经治愈，但是他也表明，在为一位国王创作歌剧的时候，很难维持一种公民美德的姿态。要想维持一种严厉的共和主义与尊敬君主的结合，他和波兰国王就艺术在道德方面的影响发生论争，要比接受一分国王对音乐作品的奖赏，要容易些。^②

《论科学与艺术》的成功引发的公众狂热进一步增加了维持独立生活的难度。采用意大利风格写作的《乡村卜师》（*Le Devin du village*），使他突然卷入一场法国音乐与意大利音乐孰优孰劣的激烈论争之中。接踵而来的小册子之〔197〕战——称之为“布丰们的战争”（Guerre des Buffons）——使让 - 雅克的生命受到威胁。《论科学与艺术》出版后，卢梭评价这个时期时说：“我感到，贫穷而独立并不总像人想象得那么轻而易举”（I，页379）。

各种论战和络绎不绝的慕名来访者迫使让 - 雅克采用一种新的方案来执行他的个人改革。他决定必须彻底地离开巴黎。他的首选避难所是日内瓦，他希望能够像一名真正的公民那样

^① 这部称赞纯朴的乡村生活的歌剧主旨反映了卢梭道德改革的目的。

^② 在关于他为捍卫自己的观点而反对波兰国王的讨论中，卢梭区分了虚荣与渴望获得知名人物评价之间的差别。

生活。让 - 雅克采取的第一步行动便是到日内瓦去脱离天主教，以期恢复他的公民身份。《论科学与艺术》出版之时，事实上“日内瓦公民”在任何地方都不是合法公民；他在他改宗的时候已经丧失了公民身份。

在第一卷末尾处已经讨论了让 - 雅克在日内瓦会过的那种生活，他这次返回日内瓦则又开启了那种生活可能性的前景。他在那里暗示说，在日内瓦有限的空间中，他原本会幸福地生活，因为他强大的想象力可以使他满足。《忏悔录》第一部的叙事进程表明，恰恰是因为这种强大的想象力使让 - 雅克不可能生活在如此有限的空间内。然而，去往范塞纳路途上的突发灵感已经改变了他的想象，在某种程度上，灵感治愈了他浪漫的胡思乱想倾向。再者，醉心于美德的他，将想象力拴在对公民身份的关注上。不过，他对日内瓦生活的渴慕与他意图为后代树立效仿典范的计划能否相容尚存在疑问。日内瓦能够与让 - 雅克伟大且有用计划相容吗，抑或日内瓦已败坏到不能容忍他那种公民身份？

这些可能性并没有得到检验。让 - 雅克认为，伏尔泰近来搬到日内瓦附近居住，这会引起纷争。此外，《论不平等》在日内瓦受到冷遇也预示他将不会受到欢迎。因此他同意了埃皮奈夫人的提议，同意接受位于巴黎郊外的住所。卢梭说，正是这次迁居治愈了醉心美德的种种影响，在他的心灵掀起一场新的革命。

肇始于让 - 雅克对自然的重新发现的前一个革命，并不直接导致返回自然。看到了另一个宇宙使他变成了另一个人，这意味着他比以前还缺少自然。因此，卢梭实现了《忏悔录》的目标之一：他要显明他的体系是如何发现的。那么，这个新的革命是否实现了第二个目标——展示一个文明人如何返回自然，尚有待分解。

第六章 返回自然？

——《忏悔录》第九卷至第十二卷

返回自然的问题

《忏悔录》包含了一系列卢梭所谓的“剧变”。每一次剧变都以某种方式涉及自文明的堕落中向自然的回归。第六卷中，肉体的剧变使让 - 雅克恢复准自然的状态。第八卷中，突如其来的灵感导致的精神剧变使他得以发现自然。第九卷包含另外两次剧变，一次发生在让 - 雅克搬到乡村的时候，最后一次则被卢梭称做“我的命运的伟大剧变”(I, 页474)。第九卷中的两次剧变皆关注于人类本性及其改变让 - 雅克性格的能力。这些剧变促成了一连串事件，最后导致《忏悔录》的结论。

在卢梭思想中，是否任何“剧变”都能恢复自然整全是一个成问题的论点。是否任何一个像让 - 雅克一样彻底改变自然本性的人都能得以恢复，这个说法甚至更成问题。他对自然的发现导致了一种对美德的陶醉，这表明，知道自然是什么与依照自然生活没有必然的联系。卢梭思想体系的结论简直就可以简单地表述为：一个人知道什么与他的生活方式之间的关系不对称。在《论不平等》的第一部分中，人的自然性实质上被定义为所有反思的（reflection）知识的缺席。在论证无知状态如何如何有利后，卢梭总结道，[199] “我几乎敢肯定，反思的状态就是一种与自然相反的状态，沉思的人就是一种堕落的动

物”（《论不平等》，页110）。这种声明使得真正沉思的人与虚假沉思的人之间毫无差异，这句话对所有沉思的人一视同仁。如果这个结论是真实的且没有附加条件，那么一个发现自然的人将不得不认识到，他注定活得不符合自然规律。然而，卢梭的宣言确实有一个附加条件：他不敢十分肯定，所有沉思的人都是堕落的。那么，这就为一种人留下了一丝可能性：他发现自然，并且能利用这种知识变得更加符合自然。

在第九卷中，卢梭叙述了一本未完稿，他打算利用这部书来展示：关于自然的知识能够用以改变人的性格。卢梭对《感性伦理学》^① 的描述对于理解《忏悔录》有特别重要的作用，因为卢梭说他的结论要归功于“对我自身的观察”（I，页408）。这部著述打算要描绘这一切是如何发生的一——“大多数人在其大部分的生命历程中并不像他们自己，而且看起来完全变成了另一个不同的人”；它还要说明这些看起来杂乱无章、无迹可寻的剧变是如何得到控制的。卢梭的发现是“这些种种不同的生活方式……大部分是由外界事物的先入印象决定的”（I，页409）。卢梭所详细描述的这个发现可能会允许人发现“一种外在的生活准则，这种准则随环境而变化，就能把我们的心灵置于或维持在最有利于道德的状态”。正如卢梭在此描述的，通过这个生活准则，他的计划能够使他人变得更有德性（或者使他们维持一种对德性有利的状态）。执行这一生活准则的人必然或者已经是品德高贵的人，或者希望变为那种人。

在第一种情况中，现有的德性先于并且不依赖于生活准则的知识，他已受到意外事件或一位教师施加的影响。第二种情况是，知识先于生活准则的影响。因此，一个人在开始时要么是无知但品德高尚，要么是可以有知识但缺乏德性。据此，关于生活准则的知识能够用于维持或改变一个人目前的性格。

尽管该生活准则的目标在此被描绘成德性之获得，然而卢

^① 对这个题目另一种可能更为宽泛的译法是“情感的道德哲学”。

梭对相关原理的描述则暗示，这一法则能够促成自然而不是促成德性。这个目标的改变意味着，人的目标就是把 [200] 自身转变为一个自然整全的个体。举例而言，正如德性可以通过认同和效仿像卡托那样品德高尚的人而得到鼓励，自然性也可以通过阻止认同或关注任何别的人而得到鼓励。爱弥儿的导师使用某些像《感性伦理学》中的那些生活准则尽可能地维持这个孩子的自然性。在第六卷中，肉体剧变无意中施加的一条生活准则使让 - 雅克恢复自然性。《忏悔录》现在把问题转到一个人是否能自我施加这样一种生活准则上。第八卷的剧变则给了让 - 雅克外在生活准则的知识，或者至少是对从中引申出这种生活准则的自然的理解。然而，拥有这些知识并不等于践行这种生活准则。卢梭认为，《感性伦理学》的写作目的在于帮助这样一些人——“真诚地热爱德性，又不信任他们的软弱”，要想获得成功，这些人必须希望实施这些准则，或者非常幸运地有别人对他们实行这些准则。只有在其使他既热爱自然又不相信他自己的软弱的情况下，才能导致一种返回自然。

总是存在这样一种可能性：与第六卷相似，一个意外事件使让 - 雅克受到这种准则的影响。他在第九卷开头的境况应该与第六卷对照来理解。第六卷展示了一次短暂的逆转，由第一卷开始贯穿整个《忏悔录》第一部的改变本性的历程中的一次逆转。在这一短暂的幕间休息时刻，让 - 雅克的病反击了他的文明化激情，并使他返回到一种心理自足——如果不是生理自足的——准自然心理状态之中，如果不考虑肉体的话。让 - 雅克的身体剧变（I，页 227）使他的心灵返回到一种类似自然人（见《社会契约论》，页 70-71）的状态中。尽管让 - 雅克并没有接受过一套正规学习，可是卢梭说，“在那段美好时光里，我从来没有如此地靠近过智慧”（I，页 244），在这一语境下，他所谓智慧与自觉的理解没有什么关系。^① 恰恰相反，他的智慧是对

^① 对此声明的不同观点，参见哈特勒《现代自我》，前揭，页 64-65。

快乐时刻不加反省地顺服。这种智慧在某些意外事件中有其根源，这些意外事件改变了他的外在的和生理的状态，并从而影响到他的灵魂的内在的活动。

第八卷描述的自然的发现与一次〔201〕“意外”的结果（I, 页1135）相似，并且它是一场“剧变”（I, 页418）的原因。然而，这次剧变不是身体剧变，而是一场没有任何外在的、出于身体原因的心灵剧变。在第六卷的身体剧变中，让-雅克回到一种准自然的状态中，但他对这种状态的基础一无所知。在第八卷的精神革命中，他获得了早先缺乏的对自然的理解，但是他的感情并没有返回至第六卷的准自然状态。他渴望青史留名，而非现世的荣名。他拒绝一种不考虑他人且不加反省地享受现在，为自己能独立于他人，且像公民一样致力于他人的善而倍感自豪。

第六卷中，外在生活准则的关键是濒临死亡的信念。让-雅克的疾病使他恢复到与自然的统一体之中，当这种自然统一被打破时，他知道无法再次体验了。而第九卷至十二卷的论题是，自然的发现是否能重现之前的返回自然。在这几卷中，卢梭尝试为自己建立一种社会统一（第九卷），他体验到所有建立在种种文明欲望之上的幸福希望皆破灭了（第十和第十一卷），最终他完成了一种对自然整全的回归（第十二卷）。

第九卷：“我那骚动的心”——社会整全的失败

回归自然的可能性建立在诸如《感性伦理学》暗示的一种生活准则之上，它要么依赖于来自外部的生活准则的作用，要么便是依靠作用于准则本身的渴望，即，这种可能性或者依赖外部条件，或者依赖于内部条件的存在。让-雅克在第八卷中试图综合对德性、智慧和自由的热爱，这显示他的欲望并没有把他引向自然的回归。在第九卷中，迁居乡村为他的这种回归提供了其中一个外在条件。但是他那不自然的、社会的欲望又

导致了一系列的失败，他实现社会整全而非自然整全的努力落空了。

在第六卷中，让-雅克的意外事件实现了向自然整全的回归，在此之前，让-雅克短暂地参与到社会整体中——由他自己、“妈妈”和克劳德三个人组成的小圈子。同样地，《忏悔录》第二部中，在让-雅克最终努力重新体验自然整全之前，他仍在社会整全方面做更进一步的尝试。^[202] 第九卷展示出这个尝试的故事所形成的一个新的小圈子。本卷描述了在范塞纳路途上的灵感之后出现的“第二次剧变”的结果。

对冗长的第九卷中的情节设置和叙事进程可以做一简短归纳。卢梭表示，他与戴莱丝的关系缺乏满足导致了他对友谊的渴望。他所谓的朋友们鼓励他开始一种文学生涯，这种生活反过来又促使他着手进行个体的改革，朋友们因此与他疏远了。他在个体改革的名义之下搬到乡村后，与朋友们更加疏远了。迁居乡下后来使他远离德性，转向一种想象世界的生活并且最终指向爱情。受到爱情的刺激，他希望建立一个小型的自足社会，终于引发他与朋友们的最终决裂。让-雅克对社会整全的欲求是所有事件的动力。在各种意外事件和外界的恶意合谋作用下，这种人为的欲望导致了第九卷最后的灾难。

随着让-雅克脱离巴黎社交圈过起乡村生活，第九卷由此开始铺陈。决定退隐乡村生活的结果是承担起一种道德改革。这种搬离导致一种外在的生活准则，使得让-雅克的情感发生改变。卢梭说，他已经“在不适合（他的）环境里羁留了十五年”，从而明白地提到他在沙尔麦特的生活（I, 页401）。在强调他自足的新状态时，他说，“总之，我的收入是跟我的需要和欲望相称的，使我有可能按照个人志趣选定的方式过幸福而持久的生活”（I, 页402）。财力与需要之间比例的公式在《爱弥儿》中曾用来描述自然整全与自足（《爱弥儿》，页80）。卢梭以“惬意且孤独的庇护地”和“这种独立、平等及平和的生活”（I, 页413）来为其关于新生活计划的论述作结。这些词语令人

想起他对自然状态的描述：孤独且独立，由此再次暗示让 - 雅克的新境况必然会引起向自然整全的回归。

在与第六卷平行的一段叙述中，卢梭提供了一幅日常作息的画面作为这种独立生活的成果，但是随着这个平行叙述的展开，两者之间的重要差异显现出来。在第六卷中，受到为自己的死亡做准备的欲望推动，让 - 雅克的日常生活主要是学习。现在，在抄乐谱和散步的愉快活动之下，他开始撰写一系列“那些……应该最能使（他）成名的”著作（I, 页 404）。这些著作包括他早已构思的《政治制度论》（*Political Institutions*），[203] 还包括编辑皮埃尔神父（Abbé de St. Pierre）的著作，还有《感性伦理学》、《爱弥儿》——讨论一种教育方式，以及编撰音乐辞典。因此，让 - 雅克从指向自然整全的外部环境起步，但是他仍然醉心于德性，渴望未来的荣耀。第九卷开始展现外在的生活准则对让 - 雅克内心状况的影响，要弄清楚这里是否会出现与第六卷的疾病相同的结果。

卢梭简单地总结由威尼斯刚刚回到巴黎期间发生的种种事情，这些大致出现在第七卷和第八卷记述时期，卢梭叙述了那段时间的内心状态。对这种重复，他解释为：

在说明它对我的心灵的影响之前，这种生活状况对我来说还相当新奇，应该重述一下我的种种私衷（secret affections），以便读者能更好地从根源上看到这些新变化的进展。”（I, 页 413）^①

通过对其内心的格外关注，卢梭揭示了阻止他返回自然的欲望。

这个统摄整个讨论的私衷，乍一看像是一种自然欲望，渴

^① 卢梭在《忏悔录》洛夏泰尔手稿本序言中，在描述整部《忏悔录》的写作目的时使用了相似的术语（I, 页 1149）。

望整全或结合。卢梭暗示渴望结合的强度时说，“幸福的渴望在男子的心里永不熄灭”（I，页412）。这种表述使得这种渴望显得是自然的渴望，但是卢梭只是用来描述他与戴莱丝的关系。让-雅克对幸福的渴望并没有体现为欲求完全的自然独立。卢梭并没有说他希望是一个整数的结合，完全为了自身需要。相反，他赋予自己一个特定文明版式的整全欲望：

我第一个需要，最大、最强、最不能扑灭的需要，完全是在我的心里；这个需要就是一种亲密的结合，极亲密之可能的结合；特别是由于这一点，所以我才需要一个女人而不是需要一个男人，需要一个女友而不是需要一个男友。这种离奇的需要是这样的：肉体上最紧密的结合还不够，我恨不得把两个灵魂放在同一个身子里，否则我就老是感到空虚。（I，页414）^①

就某个方面而言，这段话完美地说明了任何一个文明人进退失据的境况，正如卢梭理解的那样。卢梭提到的〔204〕“内心”的需要——卢梭通常把“内心”这个词当想象的同义词用——区分开这种整全需要形式与自然人可能感到的那种形式。一旦人的想象力把他带离自然整全和独立状态，自然整数的结合或整全就会变成一种人为的分数，需要另外的分数来补足。部分企求成为整体中的一部分，但是身体的分离意味着总会感到彼此之间的距离，总是需要补充物来填充这个距离。正如卢梭此处所说的，他的需要完全在心里。由于卢梭特别归之于自身的对整全的渴望不是真实的或自然的欲望，所以这种对幸福的盼望不可能是自然渴望。对自然人而言，这种特定形式的整全渴望远不是一种持久吸引力的信号，反倒是达到自然独立的

^① 这种描绘应该对勘柏拉图《会饮》（*Symposium*）中，阿里斯托芬的讲辞。关于卢梭对《会饮》的评价，见《爱弥儿》，页344。

障碍。因此，当卢梭将这一需要称为他的第一需要并且称它不可熄灭时，他正在展示他脱离自然而非坚持自然整全的程度。

卢梭将他与戴莱丝的关系描述为重新组织他与“妈妈”曾经接近过的那种整全的努力。他说“我始终把我跟戴莱丝相结合的那一天看作固定我的精神生活（moral being）的一天”。（I, 页 413）这与他之前的声明相似，他曾说与“妈妈”共同生活固定了他的性格。（I, 页 179）这一次，让-雅克与戴莱丝的关系看起来甚至更接近自然关系：“我在她身上得到的肉体的满足纯粹是性的需要，而与她这个人完全没有关系。”这可以简单地描述成一个自然的男人与女人的关系。^① 如果让-雅克回到了一种准自然环境中，他和戴莱丝的这种性关系就会正好满足他的欲望。满足限于感官乃是满足之自然性的标志。然而，在这种语境中，卢梭把这种十足的自然性表现成他不能满足的根源。因为他对整全的渴望是内心渴望而不是一种肉欲，“然而，心灵的怅然若失永远不能满足”（I, 页 415）。由此，如果他与戴莱丝的结合使他的精神生活固定下来，那么这是一种缺乏整全的环境中的固定，在其中人感到一种空虚及渴望用什么去补充，去充实心灵的空虚。

这种在与戴莱丝生活中找不到满足的无力感因 [205] 她的家庭出现而加剧，他们不断地企图破坏卢梭与戴莱丝的关系。孩子的出生原本可以使这一对结合得更为紧密，然而卢梭抛弃孩子的决定却使他们日益疏远。结果，卢梭说：

“我既然不能充分尝到我感到需要的那种亲密的结合，我就找些办法来补充，这些补充办法并不能填补空虚，却能减少空虚的感觉。”（I, 页 416）

正如这一评论所显示，这些补充的办法并非整全的恰当替

^① 见 Schwartz, 《卢梭的性政治》前揭，页 104 - 106。

代品。随着第九卷的发展，卢梭显示出一种需要层出不穷补充的趋势，揭露出一种新的空虚以及对另一种补充持续的需要。卢梭精心选择数学方面的术语“补充”（supplement）来诠释联合（unity）和完全（completeness）的重点。然而，这种类比不应该推展得太远。这种补充与一种补角不同，总是会有一丝空虚，并且容易扩大开来。它是一种仅仅是虚假的满足的来源。需要越来越多的补充是那些文明人的命运，他们既不完全忠于自己，也不完全融入共同体中。^①

对于他与戴莱丝关系中的空虚，让-雅克诉诸的第一个补充办法是他与狄德罗、格里姆的友谊。出于两个理由，这类友谊是整全的补充而非来源。第一，在让-雅克的文学生涯中，狄德罗对他的鼓励，也就是，追求名声与整全格格不入；第二，格里姆把让-雅克视为一种工具，好满足他自己向上爬的欲望，他对让-雅克的亲昵是一种伪装。因此，这两段关系只能提供一种暂时或虚假的满足。在让-雅克陶醉于美德期间，他与朋友之间的空白或鸿沟变得清楚可见，他的朋友将他这种美德陶醉看作是对他们的一种谴责。非但没填补空虚，这种补充式的友谊反倒强化了空虚感。总之，在他搬到乡下之前，让-雅克被一种渴望社会整全的不满足感折磨。他显然对自然整全毫无兴趣。

通过消除骄傲感和依赖感，返回乡村首先改变了让-雅克的种种欲望。卢梭说巴黎种种邪恶景象的缺席“使（他）恢复自然天性，在这之前（他）曾希望振奋（自己）”（I, 页417）。受到巴黎式邪恶图景的影响，外在的秩序（regimen）已然刺激了他的愤慨并且使他成为了另一个人。然而，乡村的外在秩序 [206] 使他返回自身。卢梭宣称，第二次剧变令他回到自然状态，这也许暗示乡村的外在秩序把让-雅克带回到一种无需任

^① 关于卢梭诸作品中的“补充”的有益讨论参见德里达《论文字学》，页141–164。

何补充办法的准自然状态。然而，他随即澄清他所恢复的“自然”是败坏的文明化自然。他说，“我又变成畏缩的、柔顺的、羞涩的人了，总之，又还是当年那个让 - 雅克了”。作为这一节的总结，卢梭补充说第二次剧变并不是仅仅把他带回到过去的情境中，反而是“很快就把她带到了另一个极端”。他说，“从此以后，我的灵魂一经开动，就保持不了它的重心，老是摆来摆去，不再停下来”（I, 页417）。这些摆动的本质在《忏悔录》开端部分就已经显明出来。通过最初阅读形成的浪漫空想让 - 雅克被罗马人让 - 雅克取代；在第六卷中，沉迷于拉尔纳热夫人的情欲中的让 - 雅克，被罗马废墟激荡起的道德决心所扭转过来；现在，他对德性的沉迷不是被自然取代，而是被一种浪漫的渴望而代替。卢梭在哀悼一种平静的社会整全的渴望落空时，他说，“这里又是我平生那种短暂的时刻之一，我看到的幸福触手可及，却无法得到它”。（I, 页420）

为了展示他不断地欲求社会整全的努力以及这些努力的挫败，卢梭集中笔力表现他的朋友们与戴莱丝母亲的古怪关系。让 - 雅克乡村家庭的成员是：他自己、戴莱丝和勒 - 瓦瑟太太（Mme le Vasseur）。卢梭说“我们在隐居生活中只有三个人，闲暇与寂寞就必然要加强我们之间的亲密关系”（I, 页418）。然而，狄德罗和格里姆却打破了这种亲密的关系，他们唆使勒 - 瓦瑟太太与他们一道企图使让 - 雅克重返巴黎。因为戴莱丝保守这个联盟的秘密，所以她与让 - 雅克的亲密关系也不那么完好如初。进而，乡村的与世隔绝揭示出他们在消遣和思想方面并非和谐一致。因此，这个三人社会的内在和外在的原因都不能与第六卷中的短暂存在过的三人社会相媲美。正如卢梭而言，“我身处的生活境况符合我所有的欲望：我别无所求，但仍然感到心里空荡荡的”。（I, 页424）

就这一点而言，人们会非常好奇想象力到底出了什么问题，因为卢梭在第一卷结束部分曾宣称，想象会美化任何生活处境，并且把他带离自身。他坚信想象力原本能够保证他的日内瓦的

幸福生活，那么，想象在这种 [207] 新的家庭组合中应该有相同的作用。如今，让 - 雅克在一种愉快的乡村环境里，靠抄写乐谱维持生计中发现自身。卢梭准确地预料到读者有此一问，甚至代读者提出问题：

“在这种情况下，我该怎么办啊？如果读者一直跟随我到达这一步，他一定早已猜出来了。由于不能在真实的存在中获得（幸福），便把自己掷入了狂热（chimeras）之中。”（I，页 427）

由于诸多的限制因素导致失败挫折之后，想象自身便成为让 - 雅克最后的补救办法。他尝试在一个想象的理想世界中重新组合整全。他对美德的陶醉被另一种相反的陶醉所取代。

这种新的陶醉比对美德的陶醉更为短暂。然而，这种短暂的想象性飞跃显示了想象力在《忏悔录》里最为完备的发展和解放。让 - 雅克对自然和社会败坏的发现使他停止在现实中、在社会中寻求虚构的完美。结果，他的想象更为自由地创造了另一个世界。既非美化既存的现实，亦非为它加添附丽之物，创造性的想象自身开创了一个崭新的世界。就此而言，让 - 雅克关于文明化的想象损伤自然的新观点增强了他的想象力而不是使他返回自然。

然而，自然再次竭尽全力反对想象性的飞跃：

“正当我意气风发，热情奔放的时候，我又跟被绳子一下子拽回来的风筝一样，被大自然拽到原地来了。因为我的旧病复发了。”（I，页 428）

跟第 7 卷的情况一样，疾病对想象的治疗产生了效果，尽管在这次仅仅使“狂热程度稍减”（I，页 430）。最终，想象并不能够达到完全脱离自然。

疾病的限制足以把让 - 雅克拉回到与现实世界的冲突之中。这次返回现实世界的第一个结果是勾勒出他在《新爱洛漪丝》中描写的狂热稍减的形象。^① 第二个结果则是他爱上了索菲 · 乌德托夫人 (Sophie d' Houdetot)，并在她的身上倾注了对小说人物朱丽的想象性因素——这更像是爱弥儿爱上索菲时，把一种预先设定的想象倾注在她身上。因此，让 - 雅克通过一种想象性的飞跃获得整全和独立的努力最终导致另一种尝试，即试图通过家庭关系赢得整全。与他和 [208] 戴莱丝的破裂的关系不同，这些新的努力通过将诸多想象形象与真实世界融为一体，允诺了整全的实现。

跟第五卷一样，让 - 雅克想象的家庭没有平常人家的家庭关系那么正统 (orthodox)。他并不希望迎娶他的索菲，让 - 雅克把自己视为索菲和她的情人——圣朗拜尔 (St. Lambert) 共同的知己。因此，他再次希望重建某种类似三人团体那样的结合，就像他曾宣称的他与“妈妈”、阿奈特共同分享的三人团体。他在描绘这个新计划时说：

“我们商订了将来我们三人之间的亲密团体的美好计划，而且我们可以希望这个计划能够长久执行下去，因为它的基础是所有把多情而正直的心灵联合在一起的那些感情，而我们三人又拥有充分的才能和知识，可以自给自足，不需要外界的任何补助。”(I, 页 479; 参见页 440)

这个亲密社团的计划有望解决让 - 雅克文明人想象力的问题，这种计划提出了一个社会边缘生活的方案，它并非极端地与社会分离，但却处在社会主流之外。对于重新建构某些形式的整全的非传统的尝试，卢梭的描述列出了三个关键性的特征。

^① 跟他记述《风流诗神》的创作情况一样，卢梭在此着重于他与人物之间的合二为一。

首先，他指出这种组合将会持久；其次，它的持久性源于自足，不需要任何外界的补助；最后，这种自足源于其成员的多种才智和丰富的知识。正是在这种小的共同体中，在尽力满足想象的同时也在为想象寻找最佳的解决出口。

这种小圈子的迷人之处在于它的无政治性特征，但这也导致一定的弱点。这种补充性的假想的朋友们的共同体只可能存在于正常家庭和政治生活的要求之外。无论如何，人们或许可以称之为对外政策的东西总是非常现实的问题。外界的纠缠总是不断地有侵犯三人小团体的威胁。对于这个团体，卢梭提出的持久性只是针对内部联系而言。然而，其外部的联系被证明是相当脆弱的。埃皮奈夫人被让 - 雅克与乌德托夫人之间透明无遮的爱恋所激怒。甚至在这个小团体产生之前，它就开始受到破坏。

卢梭把他与埃皮奈夫人的后来决裂称之为“我命运中的重大逆转”（I, 页 474）。格里姆和狄德罗的嫉妒是他不幸的胚芽，但是它需要一种突如其来的意外事件将其转为一种真正的不幸。埃皮奈夫人的暴怒正好充当这个突如其来的意外事件。第九卷的后面部分 [209] 展示了这个三人团体计划的废弃，原因是乌德托夫人受到陷害，以及卢梭与他的朋友们依次反目。他记述了埃皮奈夫人的狂怒之后，卢梭讨论了当狄德罗在《私生子》（*Fils naturel*）中对孤独的生活堂而皇之的攻击之后他与狄德罗之间充满矛盾的关系。从这里，卢梭转而描述他与圣朗贝尔、乌德托夫人之间的并不稳定的和谐，继而描述格里姆对他的种种诽谤。这些纠纷最终没有在让 - 雅克与圣朗贝尔、乌德托夫人之间制造明确的裂痕，甚至没有进一步动摇他们之间的和谐，正是基于这种和谐，三人重新开始他们的小团体计划。（I, 页 479）但是，让 - 雅克与埃皮奈夫人的决裂粉碎了所有和谐的努力。

在第九卷中，卢梭表达了一些最为强烈的愿望，他希望能从自然和社会中撤退，过上一种创造性和充满想象的生活。他

还预言了这种愿望会不可避免地失望。根据这一卷我们有可能描画出卢梭想象世界的“地形图”。自然的纯粹状态居于首要位阶。自然人实质上没有想象力，他们形成的图像只是真实的物体的图像，并且他们的诸种推理能力尚没有充分发展到能产生重大误读的程度。他们所形成的少数形象与他们的世界经验并不冲突。居于第二位阶的是文明世界，它的开端甚至要早于第一次偏离自然单纯状态建立的文明社会。从这一次的偏离自然开始，文明人被定义为分裂的存在；也就是，他们的想象之物与其事实存在并不对应。只有极为罕见的年轻的爱弥儿能够不受想象的扭曲还能保持真挚之心生存于世。绝大多数的文明人以无数的方式分裂，在展望未来的各种希望和恐惧中，想象力将他们推离自身之外，虚荣使他们寻求他人的承认，产生对世界的矛盾认识。他们据以生活的想象频频与他们的经验发生争执。公民社会居于第三位阶，他们被塑造为“如其所是地看待事物，或者有时候按照其应该是的样子看待事物”（《社会契约论》，页67）。对于公民来说，想象世界内部的矛盾冲突已得到解决。即便如此，公民仍然生活在一个人为的世界。他们的共同体遮蔽了种种错觉，但是共同体遭遇足量的冲突就会使公民们重返第二位阶——普通的文明人。当卡托无法在他的共同体中实践他的想象时，必然会结束他的生命。居于第四位阶的，能够在情人的生活中找到，他们对世界的看法围绕着他们彼此的幻象旋转。在第九卷，卢梭又提出一个位置：在一个全然想象的世界里生活，而不是生活在自然状态下毫无想象的世界，或者文明社会的混合世界。对于一个想象力高度发达的人而言，这个位置是可能的。如其所展现的，如果文明人不能摆脱他们的想象力，他们可以尝试最为充分地发挥想象力，并且最大程度地利用想象力施展魔法能力。一旦人们发现文明人的不幸在于真实世界与想象世界的冲突，以及想象世界自身内部的冲突，那么，就可以通过想象性的逃离真实世界来努力解决这些冲突。在这样的状况中，就可以重新达到一种类似自然状态的自由。

就像自然人一样，想象性个人可以过上一种整全的没有矛盾的生活（I，页1135）。

这幅图景之所以引人入胜，原因在于它为文明人许诺了一种摆脱分裂的途径。循此路线，他们能重新赢得整全而无需牺牲想象力那无可否认的魅力。尽管让-雅克尝试实行这一方案，但卢梭宣称，虽然它看起来那么自由，可以飞得那么辽远，但是想象能够轻易地跌回地上。第九卷遗留下的问题是，是否让-雅克的希望的破灭——无论是他对一种完全想象性生活的希望的破灭，还是他对与其他人关系的希望的破灭——使他最终摆脱了这些希望，或是简单地将这些希望留在未满足状态。随着记述他与朋友的决裂造成的新“剧变”，这个问题开始得到回答。

第十卷和第十一卷：依附于社会

针对让-雅克的阴谋是第十卷和第十一卷的突出主题。卢梭在此以及在其他著作中所表现出来对所谓阴谋论的迷恋，成为那些认为他有精神病的普遍观点的基础。^① 通常，卢梭对此事的论断在那些希望把他作为一名思想家而认真对待的人看来颇为棘手。在很大程度上，正是因为这种窘迫，才有将自传性作品与理论性论著分离开来的努力，因为阴谋在自传性作品是一个论题，而在理论性论著中则不是。同样地，那些对思想家身份的卢梭持怀疑态度的人则很乐意发现使他们得以攻击他的思想而不必面对他的论据的证据。这些批评家试图把自传性著述〔*xi*〕与理论性著述连接起来，为了暗示后者是前者疯狂的结果，两方都认为，卢梭的阴谋论不可能成为任何理性世界描

^① 关于这些解读的多样性，参见斯塔罗宾斯基，《透明与限遏》，前揭，页430–444。

述的一部分。他的支持者们因此而努力将卢梭分为理性部分与非理性部分，而那些恶意批评卢梭的人则将他整个视作非理性的人。任何主张《忏悔录》具有哲学重要性的人必须面临这些对立阵营的论争。

关于阴谋的意义，也许安·哈特勒的观点是最为有趣的学院论述。哈特勒对那些摆在解释者面前的种种困难加以注解——当卢梭条理清晰地分析耶稣会的密谋时，他们便采用一种心理学方法来解读。她说，这类解释者必然得求助于“认知与疯狂之间妙不可言的斗争”，从而在一段孤立的段落中，两者此起彼伏地竞相占上风。^① 在他们那些更为巧辩的观点中，这类解释者指望卢梭意识的各种不同的“地带”，在一个地带他明晰清楚，在另一个地带他盲目、轻率。^② 在解读卢梭的过程中，这些解释者将其解释方法当作处理问题的不变法则，并且以此作为他们特有的解释起点，但是这种坦直的解释主张随即向意识的诸种竞赛与不同地带的纠葛这一特定的结构让步。与这些解释者不同，哈特勒坚信阴谋说是卢梭认真地有意为之。

哈特勒的解释关键是卢梭关于他临时信念的陈述，即他当时相信有一个针对他的不同寻常的秘密计划。在第十一卷中，让-雅克遭遇《爱弥儿》无故推延出版。他听说某个耶稣会教士提到这本书时，立即“我的想象力登时就像闪电一般奔腾起来，把那不义的神秘给我整个揭开了：我看到那神秘的进程，就和神灵给我启示了一样，又清楚、又确实”（I, 页 566）。有人可能会说，这就如同他曾把徐丽埃姐看成是魔鬼一样地清楚。在这个例子中，他的精神同样活跃。他考虑“一大堆事实和情节”，收集各种“证据和证明”。跟从前一样，他的想象力形成了一个虚假的世界描述，尽管他没有把耶稣会教士看成是魔鬼，而是“看到周围都是耶稣会的人”（I, 页 567）。他相信，教会推

^① 见哈特勒，《现代自我》，前揭，页 172 – 173。

^② 同上，页 172；参见斯塔罗宾斯基，《鲜活的视线》，页 163 – 164。

迟出版《爱弥儿》的目的是在他死后歪曲此书。

[212] 正如他早先所做的，卢梭称这种理解是一种“胡思乱想（extravagance）”，他将之比照现在的理解：“今天，即使我看到一个为毁坏一个人的身后名声而布置的空前可怕的阴谋正在毫无障碍地付诸实施，我也会比那个时候死得泰然得多，因为我确信在我许多作品里已经留下了于我有利的证据，它早晚会战胜人们的阴谋。”卢梭在一场阴谋中直认不讳他受到欺骗的信念与其随后仍然相信另一场阴谋是真实的，这种结合必然会使不细心的读者惊讶。这类结合被用作证明卢梭的意识存在不同地带的证据。

哈特勒致力解决的正是存在于明晰与盲目之间的明显张力。她说，“他将他关于耶稣会阴谋的描述说成是‘疯狂的’，这暗示了‘大阴谋’作为他的想象力之虚构的性质”。^① 另一些解释者同意“重大阴谋”是卢梭想象力的虚构之物，但是哈特勒认为卢梭故意将两个阴谋并置，“如此一来，我们可以明白它们的疯狂”。由此，她暗示卢梭不仅不再相信耶稣会阴谋，而且同样也不相信“重大阴谋”的存在。^②

哈特勒的解释有许多动人之处。首先，通过为卢梭的自我意识辩护，哈特勒避开了那些解释者无法避免的武断——他们试图将卢梭的条理清晰的句子与他设想的那些欺骗区分开，但是这种分离只能建立在一种对卢梭的理解的基础之上，即一种撇开卢梭自己说的话而对卢梭的理解。（同上，页125）其次，哈特勒采取将卢梭的阴谋说与其《忏悔录》中的自我剖白相联系的方法。她认为在这两种表述中，想象力都扮演了至关重要的角色。

^① 哈特勒，《现代自我》，前揭，页122。

^② 哈特勒提出，卢梭的阴谋说本质上是上帝的基督的意图（the Christian notion of Providence）的戏仿：卢梭假装相信在自身之外，有一个恶毒的个体力量在控制他的生活，而基督徒们则相信，在自身之外有一个仁慈的个体力量控制他们的生活。见哈特勒，《现代自我》，前揭，页122—125。

然而，哈特勒的解释面临着一些阻碍。首先，《忏悔录》并不是卢梭唯一表达阴谋论信念的地方。他不仅在诸如对话录《让-雅克评卢梭》和《孤独者漫步遐思录》等其他著述中提及，还遍见于他的私人通信中。卢梭确实 [213] 为了演绎他的各种原理而调整生活方式，但是几乎没有什么理由怀疑他的阴谋信念的真实性。至多人们会说，卢梭已经清楚意识到他的想象力容易使他在这类事情上做出错误的判断。其次，在《忏悔录》文本内部，很难在阴谋事件中将叙事中人物让-雅克的意见与叙事者卢梭的意见区分开。关于阴谋一事，卢梭再三提到他目前与早先的信念。如果两者之间存在差异，那就是卢梭怪责自己没有早一点更清醒地意识到这个阴谋。如果卢梭是在强调让-雅克的而非他本人的阴谋信念，那么哈特勒的解释就会更有说服力。

如果将哈特勒的观点不是限于《忏悔录》中的让-雅克的人格，而是推展至卢梭的全部哲学教诲，那么她的解释含义会变得清楚明显。在讨论范塞纳途中的启示时，哈特勒准确地注意到其偶然性的特征。正如她所说的，“自然的重获或显露是一种偶然事件，因为一个人只有已经成功地重获自然后，他才会晓得必须要恢复自然”。^① 卢梭提出，文明人完全被想象所控制，只有一次意外事件能使他们获得自由，甚至能使他们意识到他们的奴役。哈特勒似乎也主张意外事件并不能产生一种系统的自然理解。她说：“自然为偶然性留下空间；囊括一切的‘系统’是疯狂的”（同上，页138）。卢梭在启示中所看到的是他的“无限丰富的内在自我”。因此，哈特勒的解释要求不予考虑卢梭经常重复的关于他自己思想体系的真理性的声称。按照哈特勒的观点，正是对内在自我的发现把卢梭与其他思想家区别开来。卢梭超出这一发现之外的各种叙事结构仅仅是不具真实性的创造性想象的演练。最后，哈特勒必须像任何心理学上

^① 同上，页138。哈特勒的论述较为忽略徐丽埃妲的重要性。

的解释一样彻底地摈弃卢梭“伟大且伤感的体系”，或者要比他们更加彻底。在摈弃卢梭的体系时，哈特勒没有否认，更确切地说是坚持作为一个思想家卢梭的思想深度。尽管哈特勒的讨论停在将《忏悔录》与政治性著述联系起来的地方，（同上，页 155 – 157）看来有必要总结一下，就卢梭声称他有一个思想体系来说，[214] 此时的卢梭与他声称看到格里姆和其他人联手制造迫害他的系统性阴谋时，其实处于同一个位置。

哈特勒的解释方法与心理学的方法产生了一些互为补充的困难。哈特勒以牺牲卢梭体系的代价拯救了他作为一名思想家的自我意识。而那些采用心理学解释方法的评论者们通常既不关心卢梭的自我意识也不关心他的体系。当他们希望拯救卢梭的体系时，他们只是声称，卢梭在进行哲学活动时神志清醒，而在其他时候则是精神错乱。这一立场也许不无道理，但是它很难激起人们对体系的信心。至少，这种解释方法要求置《忏悔录》其余的两卷以及卢梭随后的绝大多数作品于不顾。

三种可选择解释阴谋说的方法是：一种解释认为可以忽略它，并且试图保持卢梭的系统性理解；另一种则是认真对待阴谋说，可是却忽略卢梭的思想体系；还有一种是认为卢梭并没有认真对待他的无论是阴谋说还是思想体系。也许，卢梭对阴谋的描述和分析最为显著的特色是有效地预知了前两种解释，并且提前就尝试克服它们。对话录《卢梭评让 - 雅克》最为清楚地预告了评论者们的两难局面，这在《忏悔录》中同样明显。简要地考察一下卢梭在对话录《卢梭评让 - 雅克》中的叙事进程有助于我们阐明，他如何表现阴谋与他的思想体系之间的联系。

对话录《卢梭评让 - 雅克》是一部公认的古怪之作，这部作品乍眼看上去令人困惑。它由两个人物之间的三部分对话组成，其中一个人物自称是法国人，另一个则自称是卢梭。这部作品似乎是足够坦率了，但是稍加注意即可看出其中卢梭似乎既是又不是卢梭自己。这个人物并不是《爱弥儿》、《社会契约

论》或者《论科学与艺术》和《论不平等》的作者。作者准备把这个人物作为卢梭性格的化身，他读过但没有写过这些作品。他被设计成一名对作者的名声或性格一无所知的外国人。另一方面，那个法国人则从没有读过这些作品，因为他已经接受了把叫让 - 雅克的作者说成是道德怪物的公众描述。因此，在对话录《卢梭评让 - 雅克》一开始，一个对卢梭的思想体系印象深刻，但是却毫不注意作者的人格个性；而另一个则对卢梭的体系不予考虑，因为他确信让 - 雅克的个性不正常。对话录《卢梭评让 - 雅克》叙事就在展示 [215] 让 - 雅克的怪物形象与其伟大作品之间的不平衡中推进。对话录《卢梭评让 - 雅克》解决了这个矛盾，它首先对他的个人性提出了一种可能看法，然后展示他诸类作品中的系统性特征。

现代评论者们的尴尬位置在卢梭与法国人讨论之初就得到反映。^① 可以肯定，卢梭的批评者们更为普遍地把他视为一个疯子而不是道德怪物。从而，他们能够采用一种屈尊俯就而非充满敌意的语气，尽管这两种反应殊途同归。^② 像那个法国人一样，他们没有认真地关注他的作品，因为他们对作者个人的看法使他们难以置信这些作品会有深远意义或具有真实性。在两种解释路径与努力之间，对话录《卢梭评让 - 雅克》强行使两者产生碰撞。无疑地，这个带有敌意的法国人肯定会最大程度地改变他的看法，但即便是卢梭的意见或是在作品的叙事过程中支持这些意见的能力也肯定也会发生改变。

要想对作者和他的作品作出一个准确的评价，对话录《卢梭评让 - 雅克》中的卢梭和法国人必须要克服的一个重大障碍是把让 - 雅克视为怪物的公众舆论。这里，阴谋便进入了对话情景中，并且有利于把对话引回到《忏悔录》。以上简短的概

^① Paul de Man 提出，现代评论者们已然实现了卢梭幻想的直接针对他的阴谋；参见《盲目和见识》（*Blindness and Insight*），New York：Oxford University Press, 1971，页 112。

^② 这方面显著的例子是 Huizinga，《卢梭：自造的神圣》，前揭。

括中值得格外重视的是，卢梭把阴谋主要表现作为一个阻止人们认真对待其作品的企图。因此，阴谋便与含括全部作品的计划的成功紧密联系起来。

对话录《卢梭评让 - 雅克》首先关注的是阴谋对那些希望理解让 - 雅克其人与其作品的人们的阻碍；而《忏悔录》首要关注阴谋在让 - 雅克身上产生的效果。深入思考这两种观点之间的联系可以揭示出卢梭表述的几个维度。《忏悔录》提出的首要论题是反对让 - 雅克的阴谋的本质；其次是阴谋对他的影响。

理解阴谋的其中一个关键是阴谋制造者——格里姆的性格特征。“格里姆一个人在脑子里想他的方案，对于其他两个人，（狄德罗和霍尔巴赫 [d'Holbach]）只把他们必须知道才能配合 [216] 执行的部分告诉他们”（I, 页 492）。从他在《忏悔录》中的首次出场，格里姆就是自尊心 (*amour-propre*) 最坏形式的例证，他和其他的阴谋同伙一样都具有这一性格特征。^① 卢梭不断地强调格里姆的虚伪，无论是谈到他的矫揉造作的感情 (I, 370) 或是他使用化妆品 (I, 页 417 – 18)。格里姆是个操控外表的高手。在他欺骗性的外表下面躺着指导他行为的“内在纲领”，即“人的唯一义务是要在一切事情上随心所欲”。格里姆心灵的种种喜好都远离自然人的心灵。

像让 - 雅克那样，格里姆是一部“晦涩且深奥的体系”的作者，但是他的体系是人为的阴谋而非对自然的理解。卢梭说，这个体系的目标是“把我的名声彻底地毁掉”；而且这个阴谋的第一步是“愚弄全体公众” (I, 页 493)。与自然的体系不同，这种体系完全存在于意见之中。格里姆希望影响公众舆论，他通过给公众制造一个能够抓住其想象力的形象来达到这一点。促使公众反对让 - 雅克的“社会契约”是基于诅咒而非效法的共同想象。它基于虚荣心而非自豪感的吸引。在这种情况下，

^① 在《忏悔录》第二部中，大部分提到自尊心的地方是关于阴谋者或他们的同伙 (I, 页 281, 405, 407, 429, 502, 537, 554)。

立法者的原型是一个负面的原型，是怪物让-雅克。

正如让-雅克是自然体系的发现者，他也是格里姆发明的阴谋体系的发现者。尽管这两种发现之间有一些联系，但是它们各自需要的认识类型存在差异。两者之间的联系可以从卢梭给两个体系安排的因果链的构造上看出来。在描述对阴谋的认识时，他说：

“我感到人家给我的打击，落在我的身上，我看到打击我的直接工具，却看不见那只操纵工具的手，也看不见它使用的手段。”（I，页589）

卢梭借此声明把因果链分成两个部分。首先，他谈到可以理解的部分，它通过诸如感觉或知觉这类直接经验获得；其次是不可理解的部分，这是他所看不见的。关于第二部分，卢梭说他不能“追根溯源，找到那只推动的手，边说出种种事实边指出原因”。尽管他没能直接靠近这只手，但是他知道这是格里姆的手。因此，他的无知只限于对此〔217〕无法进行推测的中间原因的无知。这种认识链的构造与《论不平等》的构造相似。因果链的第一部分与文明人的生活处境呼应，这种处境是每个人都可以经验到的；而中间原因可理解为假定中的政府形成的历史；那只推动的手则可理解为人性的各种基本原理。

纵然这两种链条的构造相似，仍存在两个重要的差异。首先，卢梭声称，在阴谋中的种种中间原因甚至比假定中的历史更难弄清楚。其次，阴谋的最初动机比“人类心灵最早最简单的运作”要难理解；即格里姆的动机要比原始人复杂得多。这些差异对于评估卢梭的阴谋论的确实性至关重要。没有人否认卢梭曾经身受迫害。确实，几乎没有人完全为卢梭指认为阴谋参与者的那些人的动机辩护。毫无疑问地，格里姆、狄德罗、埃皮奈夫人以及其他人的主使者——伏尔泰，他们希望卢梭倒霉并且按照这种希望行动。然而问题是，这些动机与使卢梭受

迫害的各种特定事件之间联系的性质是什么。唯一能将两种因素合并到一个“体系”的事情与让-雅克视之为“可怕的神秘”（I，页622）的中间原因有关。卢梭关于这个反对他的体系的论述并没有澄清这个阴谋体系的体系性特征。卢梭（和让-雅克）相信这个体系的存在，这一点是清楚无疑的；卢梭声称他知道这个体系的存在，就像他知道自然的体系之存在一样，这一点却是可疑的。自然的知识是确定的，然而关于阴谋存在的信念却是臆测的。

关于阴谋存在的这些问题以及卢梭的阴谋信念的深度还可以补充一个问题，即这种信念是否是一个疯狂信号。这些问题不可能单靠《忏悔录》就能够解答。卢梭坚持要求读者必须利用文本之外的信息来解决这些问题（I，页589–90, 656）。《忏悔录》实际上在描述这些阴谋信念在让-雅克身上产生的效果。对于一个《忏悔录》的解读者来说，阴谋提出的真正论题是，让-雅克容易受到如此的信念影响意味着什么。

卢梭认为，让-雅克之所以容易受到那些阴谋者诡计的攻击，是因为他“还保持着（他的）最初的纯朴趣味”（I，页492）。比较格里姆和其他人，让-雅克也许〔218〕是简单的人，但是不能将他那相对而言的清白与自然性混为一谈。自然人可能会和让-雅克一般在阴谋面前没有足够力量，但是他不会轻易地受到败坏其名声的阴谋的伤害。小爱弥儿毫不关心他的名声，无论他独自一人或是“即使整个宇宙都在注视着”（《爱弥儿》，页132），他的行为举止和感觉都一样。只有关心名声的人才会被这样的阴谋所伤害。只有克服了这种文明的激情，让-雅克才能被认为是一个自然人。

在整个第十卷叙述的生活时期，卢梭把自己描绘成不受他的故友敌意影响的人。首先，他从自己最初的不幸中移开视线：“这些足以牵制我心灵的东西构成了一种有益的排遣，使我摆脱了那些把我纠缠其中的心事。”（I，页494）这些东西就是他的书——《致达朗贝先生的信》和《致新爱洛漪丝》。卢梭进而

声称，正是与朋友的决裂使他摆脱了他们施加的束缚，获得自由(I, 页 503)。卢梭对名声的漠不关心反映在他的决心上：“[我下定决心] 此后余生，将隐遁在我自觉生而好之的那种狭小而和平的天地里”(I, 页 515)。让 - 雅克的证据显示出他正处于返回自然独立状态的边缘。^①

这种“绝对隐遁的计划”起先很棘手，但是随后他就获得了援助。施以援手的人是卢梭新结识的卢森堡公爵元帅 (M. le Maréchal Duc de Luxembourg) 及其妻子。元帅所提供的避难所似乎实现了这一隐遁计划。对于他的蒙莫朗西 (Montmorency) 的新家，卢梭说：“我在那里真像是住在人间天堂；我生活得跟在天堂一样纯真，品尝着天堂一样的幸福”(I, 521)。这句话呼应了第一卷中，在让 - 雅克受到朗贝尔西叶兄妹的冤枉后卢梭的评论：他“就好像人们所描述的亚当的情况那样，虽然仍旧生活在人间天堂，但已不再能享受其中之乐”(I, 页 20)。在第十卷结束时，卢梭甚至说自己易坠入爱河的毛病已部分痊愈 (I, 页 544)。因此，他对公众舆论的冷漠、与故友们的决裂已然使让 - 雅克在表面上返回到各种后天激情形成之前的状态。^②

在准自然状态的条件下建立他的人间天堂似乎跟合理预期中的一样完美。然而，这与第 [219] 七卷中描绘的幸福不同，一种厄运逼近的语调渗透在对人间天堂记述的字里行间。在热烈地描绘完他的住处后，卢梭马上话锋一转，“在我这一阵转瞬即逝的鸿运当中，早就酝酿着一场标志鸿运结束的灾祸”(I, 页 528)。并且，与第六卷独立于全书的氛围相反，卢梭精心地将第十卷与始于第九卷的争吵串联起来，并在第十一卷中展现其结果。第十卷的和平看来是一个过渡阶段，它被超出让 - 雅克视线之外的、已经运作的阴谋所推翻。

^① 对于“狭小且和平的天地”的注释，对勘第四章，第 2 个注释，页 175。

^② 对于第一卷中唤醒的种种激情，让 - 雅克一般的虚荣心和性欲似乎已治愈。

第十一卷几乎立即显示，蒙莫朗西的人间天堂转移了让 - 雅克活跃的想象力，但并没有损害它。卢梭表示，阴谋在他身上产生影响刚好开始于他患病的时期。在第七卷，疾病是让 - 雅克幸福的基础，而如今疾病毁灭了幸福：“肉体上的痛苦被无数的焦虑加剧了，转而又使这些焦虑在我心上更加沉重。”(I, 页 564) 在第六卷中，唯一令让 - 雅克焦虑不安的是恐惧死亡和诅咒。第十一卷中的让 - 雅克的境况可对勘他早年对地狱的恐惧。他不再关心灵魂的拯救，萦绕于心的却是死后的名誉问题。非但没有因为早死的前景而平息下来，疾病反而加剧了他对身后名的渴望。接受死亡的必然性并没有如同消除普通的虚荣心那样，消除对荣誉的渴望。他加重了这种希望并将之转化为对荣誉不保的担心。正是这种文明激情使针对让 - 雅克的阴谋得逞。

由于让 - 雅克对荣誉的渴慕以他的作品为中心，所以他的恐惧集中体现在《爱弥儿》的出版事宜上——他的“最后也是最好的著作”(I, 页 566)。这种恐惧促使他对耶稣会诡计的深信不疑。卢梭对想象力在加深他的恐惧方面扮演的角色有如下描述：

“最狰狞的怪物形象不会使我怎样惊慌；但是，如果我在夜里看到一个人白布蒙头，就会害怕。因此，我的想象力被这个长期的沉默煽动起来，就在我眼前画出许多鬼影。”(I, 页 566)

尽管不确定性很少或根本不会影响一个缺乏想象力的人，但是它却会唤醒一种平静的想象力，促使它提出一种对世界错误的解释。卢梭的论述揭示出，他的想象力使他坚信有一种阴谋存在的信念影响其幸福，无论这种信念是否有误。

不管让 - 雅克是否受到他的信念的误导，他对其他人的意图和后人评说的忧虑 [220] 就是完全脱自然的一种标志。就卢梭对自然人与社会人之间差异的理解的观点而言，他的耶稣会

诡计的信念正确与否没什么影响。时刻关注他人的各种意图和意见与并不如此关注之间的差别是第一位的，真正的迫害与妄想狂之间的差别则是第二位的。

只要让 - 雅克保持青史留名的渴望，他就会受到建立在未来不确定性之上的恐惧的攻击。在第十一卷的叙事进程中，这些恐惧只会间歇性地消失。在确定自己尚不会死亡的那一时刻，他的恐惧消失了。

我的想象力从此便约束在这个范围里，不再瞻望我要在结石的痛苦中惨死了……对我来说，那些假想的病痛比实际的病痛还难受，现在解除了假想的病痛，我对实际的病痛也就能更为安静地忍受了（I，页 572）。

只要他还活着，就仍然能设法保护他的声誉。《爱弥儿》的最终出版是对焦虑的另一种缓解。尽管为这部著作出版的危险忧心忡忡，“我保持镇定自若”（I，页 576）。对奠定声名的扛鼎之作的满意要比对当前迫害的恐惧强烈。

作为《忏悔录》第二部的典型的叙事特征，第十一卷在一个令人不安的评论中结束。在叙述了为躲避逮捕而逃离法国之后，卢梭说，“一有了希望，眼就瞎了，满心信任了，老是要对那些使我遭殃的事物热情高涨”（I，页 587）。这里提及的特有的盲目希望是指他确信自己在伯尔尼境内的安全无恙，但是既然他的主要论著已经出版，这种希望还可以延伸为包括他对荣誉的希望。远离法国后，让 - 雅克旋即着手撰写一系列新的著作，他试图证明和解释《爱弥儿》和《社会契约论》。^① 他似乎承认，或者说认识到他的书会被误读，被错误表述的可能性重新开启了阴谋最终获得成功的前景。如果阴谋者成功地歪曲他

^① 这些著述是《致博蒙的信》（*Letter to Beaumont*）和《山中书简》（*Letters Written from the Mountain*）。

的思想信条，那么他们就会左右让 - 雅克在后人中的声名。让 - 雅克需要无休止地解释和证明他自己，可是永远不可能确保那个必然是不确定的命运。

这些事件揭示出，一种基于身后荣耀而对当代保持独立性的希望是成问题的。这种希望完全是想象力的产物，因为它完全依赖于未来者的意见，并且综合了人为的远见与 [221] 自爱。只有在期待中才能获得这种快感。也许这是所有可能的愉悦中自然性最少的一种，尽管它可能是其中最为强大的。这种欲望能够部分地对当前名气以及其他文明化欲望免疫，但是它需求一种持久的信心，即终将获得荣耀。在第十一卷结束部分，可能治愈了让 - 雅克想象中的爱情，但并不是对想象的爱。第十二卷展示了最终的剧变对让 - 雅克的种种影响。它提出如下的问题：对荣誉的欲望容易受到攻击，是否可以摈弃它，一种更好的幸福和独立的基础是否可以取而代之。

第十二卷：第二个“幸福时光”

让 - 雅克容易受阴谋之害有两个根源性原因。其一，不管这些相关事件存在与否，他的想象力活动使得或强迫他看到事件之间的联系。简言之，他的想象力使他看到一个阴谋“系统”。其二，对后世荣耀的期望可能因为他人的种种活动而落空。简言之，这种修正过的自爱使他处于一个困难的不确定的位置。如果让 - 雅克要做到尽管面临阴谋算计却能够泰然自处，那么他的其中一种或两种文明化特征就必须被治愈。他必须或者找到一种转移或限制他的想象力的办法，或者不再追求一种不确定的依赖性快乐。实现这种或那种目标将使他能够暂时得到平静，而更为持久的幸福依赖于两种目标都能得到实现。

在《忏悔录》里，如此成就的典型是第六卷中描绘的“幸福时光”。在那里，死亡逼近的信念转移和限制了让 - 雅克的想象力。由于死亡在逼近这种更为强大的确定性，他放弃了虚

荣带来的不确定和依赖性的各种乐趣。死亡确定性使所有追求人为化乐趣的可能性化为乌有，而且让 - 雅克的服从把他的想象力转移到其他乐趣上。“幸福时光”的关键是承认必然性，摈弃不确定性。

对死后荣誉的欲求并不能被死亡近在咫尺的念头所克服；因此，克服这种欲望的必然性肯定另有渊源。让 - 雅克关于名誉的不确定性可以两种方式终结。第一种方式是，他可能最终确信，他的种种努力已经成功地确保其名誉不会受到所有企图的侵害。想方设法地 [222] 保护他的名誉是一个信号，在这个问题上最终不可能获得完全的确定性。或者，他可能会最终确信，这个如此强大的阴谋会挫败他全部的努力。通过破坏可能会实现的希望，一个无所不能的、无情的阴谋会捻熄他对未来荣誉的欲望，如同死亡的必然性借助破坏可以得到满足的希望，扼杀了其他种种欲望。在《忏悔录》的剩下部分，让 - 雅克在两种终结不确定的方式之间摇摆不定。当他跟随第一种方式，他的人为欲望依然未治愈；当他接受第二种方式，他确实在一定程度上做到了返回自然整全。

第十二卷所记录的各种外部事实体现了一条使阴谋得逞的完整链条。伯尔尼的友好接待相当短暂，让 - 雅克被迫在普鲁士国王的庇护下到莫蒂埃（Métiers）避难。接着，他离开莫蒂埃到圣 · 彼得岛（St. Peter's Island），最后到了英格兰。

除了切断让 - 雅克与任何特殊地方的关系之外，第十二卷中的种种事件还割断了他与伙伴们残存的关系。他与同时代人的首次破裂在《忏悔录》反复提及的主题之一中得到了揭示，这一主题即是描述让 - 雅克在新环境中所结识的熟人的名录。^①位于这份名录之首的是普鲁士国王派驻洛夏泰尔的总督米歇尔 · 肯斯（Marshal Keith），卢梭坚信自己与肯斯总督之间建立

^① 另外一份名录在 I，页 6 - 7，139 ~ 143，280 ~ 281，以及 349 ~ 350。这些描述用意在诠释让 - 雅克发现自身的社会环境。

了完美的友谊，他声称这是“（他的）最后的愉快回忆”的来源（I, 页599）。他俩的友谊与让-雅克与戴莱丝的日渐疏远形成反差（I, 页594），但与此同时，这份友谊很快导致了再一次失望。卢梭列举了一系列的损失来总结这一小节。第一个损失是卢森堡先生的逝世，第二个损失是“妈妈”离世，至于第三个损失是肯斯总督前往苏格兰，后来与让-雅克决裂。卢梭暂不确定是否应把马布利神父（Abbé de Mably）的死也归入这三个损失的行列中。思忖之下，卢梭说他们之间近年来恶劣的关系意味着不能在完全的意义上将马布利神父的死视为让-雅克的一个损失。提到马布利神父——虽然是尝试性的——显示出损失名单的意义。把马布利神父列入这个名单使得让-雅克的人际关系形成一条完整的链条。让-雅克离开“妈妈”到[223]马布利家做家庭教师；神父与他的兄弟孔迪亚克帮助让-雅克进入巴黎文学界；他与这个世界的决裂马上继之以与卢森堡先生的友谊；最后，让-雅克与肯斯总督的友情是他与同时代人关系纽带的最后一试。随后，这些损失和让-雅克与戴莱丝的疏远相汇合，这就标志着自“妈妈”开始的亲密关系链的终结。这些损失断绝了让-雅克对友谊的寄望，从而帮助他治愈了对友谊的欲望。

从让-雅克的熟人名录余下的名单中可以看到，在新的环境中任何建立亲密关系的前景是多么无望。从巴黎搬到乡下时，让-雅克发现自己处于众多慕名来访者的围困中。他住在退隐庐和蒙莫朗西时，那些探访者至少还能以他们与卢梭在“才能、趣味和信念”上一致的借口来访（I, 页611）。而在莫蒂埃，他深受那些绝大多数单单冲着他的名气而来的客人的折磨。巴黎人在某种程度上可以与他分享才能和趣味，即便他们只是假装与他有着共同的信念。在莫蒂埃，他发现与自己密切来往的都是这样一些人，比如拉利奥先生（M. Laliaud），他声称想找人为让-雅克雕刻一尊半身像放在自己的图书馆。但是与拉利奥进一步结交后，让-雅克怀疑“在他平生所读的几本书里是

否有一本是我的作品”(I, 页 613)。这位客人没有让 - 雅克早年那些乡下朋友那样的美好心灵，只是个蹩脚的巴黎人仿制品。甚至唯一让他感到舒心的客人，自称是索特恩男爵 (Baron de Sauttern)，这位显得高雅且“性格温善”(I, 页 616) 的人也被揭穿是一个骗子。缺乏潜在的朋友使让 - 雅克完成其从失去旧友开始的对欲求友谊的治疗。由于让 - 雅克把认识这类人的处境归结为一种阴谋，因此可以说阴谋成功地使他摆脱友谊的可能性。卢梭尤其谴责要阴谋的人离间了他与肯斯的友谊 (I, 页 598)。阴谋越是使让 - 雅克相信他没有希望获得朋友们的友谊，就越有利于治愈他对友谊的欲望。

阴谋的逐步成功代表着对让 - 雅克各种人为欲望和激情的逐级治疗。^① 阴谋 [224] 对于让 - 雅克的荣誉欲至今还没有产生同样的效果，但是它正在朝这个方向发展。如果阴谋完全取得胜利，或者假设让 - 雅克确信阴谋得逞，那么他全部的非自然欲望就会得到实质上的治疗。只要将让 - 雅克作为阴谋牺牲品的处境与纯粹自然状态下的自然人加以比较，就可以明白这点。自然人被看作快乐的，主要在于他们所遭受的痛苦较少，并且接受痛苦的必然性和难以避免。文明人的不快乐主要是他们的想象力和欲望增加后，这些无论从哪方面来看似乎都可以避免的痛苦反倒给他们带来烦恼；也就是，通过开拓种种可能性的边界，想象力创造了各种希望，而当这些希望无法实现时又产生了痛苦，因为这些希望大部分肯定是无法实现的。作为阴谋的受害者，让 - 雅克仍然想象有一个爱人、一位朋友以及一份未来的荣誉。就这方面来说，他更像是文明人而非自然人。然而，他的阴谋论使之确信种种欲望皆是镜花水月。如果真的如此，那么他就该像自然人那样顺从地忍受他的苦痛，而不是祷告或渴望消除苦痛。

^① 阴谋的完全胜利将意味着，阴谋者将不再可能折磨让 - 雅克。他们只能折磨自己；参见 I, 页 586。

这种顺应状态究竟让人有多满足并不清楚。当自然人患病或饥饿时，他们并不会真正地快乐，他们仅仅是避免受希望和恐惧的折磨带来的额外的不快乐。只有随着他们的自然欲望，诸如食物，或许还有性欲得以实现后，自然人真实的幸福才会到来。正是在他们的种种自然欲望实现时，“（这个自然人的）心灵不会受到外界的干扰，他唯一操心的就是他的目前生存”（《论不平等》，页117）。这幅自然画面比仅仅顺应不可避免的疾患多了一分更为积极的愉悦。

第十二卷接下的一节内容描绘出对让-雅克展开的这个更为积极的愉悦，这几乎也就到了《忏悔录》的终场。这场论述的笔法酷似第七卷对沙尔麦特幸福时光的记述。事实上，卢梭直接提到他早年的幸福，以及它如何与他新境况类似（I，页644）。因此，正如让-雅克短暂的幸福时光是《忏悔录》第一部的顶点，而另一个相似的时刻则是《忏悔录》第二部的顶点。在第十二卷中卢梭已经描述了他的处境的心理基础，也就是，他的阴谋说使他断了追求未来荣誉的念头。由此，他转向描述新的退隐生活的身体机制及其处境的物质基础。这两段论述之间平行性如此精确，使得我们可能带着一种识别最终幸福的独有特征的眼光来比照两者。

[225] 两种描述首先从让-雅克幸福的物质和心理的前提或基础开始；接着，概要性地描述他的行动，围绕着闲暇的主题；然后，事无巨细地记述让-雅克每天的日程安排；最后，以展现威胁或损害这种幸福时期的种种危险作结。在这种共同结构设定的各种参数中显现出重大的差异。

本书第四章中对第六卷的幸福已作了全面的论述。这里可以简要地总结下其要点。让-雅克幸福的心理前提在那里是他接受死亡必然性；而物质前提则是提供了各种舒适和自足的沙尔麦特。这些活动的一般特征是强调持续的轻松的工作，比如驯养鸽子和研究学问。卢梭说这一时期“是我一生中最不消闲、最不感到厌倦的时期”（I，页235）。

在沙尔麦特，让 - 雅克的一天在祷告中开始（I, 页 236 - 237）。卢梭强调他的祷告具有沉思冥想的特点，并且他需要与自然直接联系。当然，他也提到他的祷告是为了“一种没有邪恶、痛苦和艰辛挣扎的清白无罪的安宁生活，祈求我们至死做正直的人并在未来有正直人所应有的好命运”。他之祈求神的帮助多少显示了对神的意志的依赖感，或者是他坚信幸福会受到外界威胁。与“妈妈”共进早餐后，让 - 雅克就开始研究哲学、几何学和拉丁文，以自学如何思考和提高他的记忆力。甚至当他意识到正面临死亡时，他的研究活动仍目的明确。濒临死亡的感觉仅仅使他摆脱了一心为了满足虚荣的目的。研究工作结束后，让 - 雅克就在花园劳作，驯养他的“鸽子伙伴们”或者“另一个小家族”：蜜蜂（I, 页 239）。午饭后，他就为了“消遣和娱乐”而非钻研读书（I, 页 240）。他阅读历史、地理和天文学。可是他不读小说或传记，因为那些书会让他变成另一个人。但是，他的研究确实在一个更为有限的意义上使他离开了自身，历史学就将他带离自身经验进入遥远的过去。^① 地理学和天文学则把他带到辽远的地方。^② 这些日常安排的记述最后提到使让 - 雅克从这些精神之旅返回的乡村劳作，从而结束了这段记述。

[226] 这种日常安排含有三个因素稍稍危及让 - 雅克的准自然整全和独立的立场。首先是，他所承认的对上帝的信赖。他祈祷目前的状况能持续下去，能有一个未来的奖赏，这些都暗示让 - 雅克的某些希望和恐惧是基于远见。其次，他的研究受到这样一个目的引导：其利用价值只会体现在未来的种种努力中。最后，消遣性阅读使让 - 雅克从目前的状态转向外部。正是在这几点上，第十二卷的记述背离了第六卷。

^① 关于历史的种种威胁见第一章。

^② 关于地理学的论述，见《爱弥儿》，页 109 - 110。关于地理学与天文学的论述，见《爱弥儿》，页 167 - 172。爱弥儿的教育目标是从整个地球回到爱弥儿的“小岛”（《爱弥儿》，页 167）。

在第十二卷中，作为对上述几点的争辩，让 - 雅克幸福时光的心理前提基于他对未来的确定。让 - 雅克一面断言其著述已经捍卫了他的声誉，另一方面又声称他完全不会再嗅到“极度虚荣的气息”（I，页 639 - 640），他的论述就在这两者之间摇摆不定。他说，“我算是向我的时代、向我的同时代人告别”，但尚不完全清楚他是否已经放弃未来的荣誉。无论如何，和在第六卷中他对死亡的接受一样，他已然放弃对未来奖赏的孜孜以求。

让 - 雅克被迫再次搬迁使幸福的自然前提得以实现。在莫蒂埃的家受到袭击后，他面临着下一步如何做的选择。在否决英格兰、苏格兰和波茨坦的选项后，他选择去比埃湖（Lake Biinne）的圣 · 彼得岛。正是这个岛为让 - 雅克的幸福提供了自然条件。在他对圣 · 彼得岛的描绘中，卢梭唤醒读者注意它的自足性。这个岛“提供了生活必需的一切主要产品”（I，页 637）。对小岛的描绘以如下评价为其顶点：

我觉得住在这个岛上，就更能远离世人，更能避开他们的侮辱，更能被他们忘却，总之一句话，我就更能沉醉于闲散与沉思生活的甘美之中，我恨不得在这个岛上将自己彻底禁闭，与世人不再有任何往来；当然，我也采取了一切可能想象出来的措施，以摆脱与世人接触的必要。（I，页 638）

尽管这种声明稍带假设，它着重强调隔绝。这个小岛不仅自足还远离冲突，相对安全。至少，如果让 - 雅克的自愿逗留变为强制居留的话，这个岛就会更加安全。隐居在这个岛上，其安全多少仍受到外界的威胁。

在记述完幸福的物质条件——与世隔绝、自足的小岛之后，卢梭转向 [227] 其生活的另一种物质条件。他接受一笔退休金，其著作全集的出版也最终敲定，让 - 雅克在设法确保他（对金钱的）需求。接着，他说“我在生活方面安了心，再无

其他牵挂”（I，页638）。

卢梭对各种前提条件的描述紧随着对让-雅克的幸福的概要性论述。卢梭现在把他的状态说成是“过闲暇生活的伟大计划”（I，页646）。乍看上去，这种闲暇与第六卷描述的完全没有闲暇的状态的区分再清楚不过，但是卢梭减少了这种隐含的对比，在两种情形下，他都用自己的活动来对抗精明世故的文明人。这种共有的对立揭示出闲暇和忙碌可以共通。相对于文明生活的人工化，这两种状态都是自然的。

在第十二卷中，卢梭对其闲暇的描述仅仅是“什么也不做”。这种闲暇简直相当于自然人的怠惰：“自我保护之外，首要且最为强烈的激情是什么也不做。”（*Oeuvres*, Geneva, 1782, XVI, 页221）对于原始自然人而言，什么也不做意味着，“睡觉，单调地生活，一动不动地呆着”。卢梭以这种全然的闲逸反对文明人的忙碌、远见及活跃。没有什么地方比上流社交场中，带有教养意味的刻意闲逸更能生动地反映出这种对立。根据卢梭的看法，上流社交场的闲逸远算不上安闲，这种所谓的安逸相当于“罪犯的劳役”（I，页641）。社会性的闲逸需要不断地关注社会举止的要求，关注一个人在他人面前的表现。它需要一种超乎寻常的意志约束力。卢梭抱怨说，在社交聚会场合他不能奔跑、跳跃、歌唱、哭泣，也不能随心所欲地指手画脚。一个自然人可能并不会希望做出这些举动，但是他会和卢梭一样反抗对他人言行举止的被迫关注。让-雅克的闲暇与自由的自然闲暇具有共同的特征，尽管它确实涉及某些活动。“犹如孩子在闲暇的同时又不停地活动着，又像是年老昏聩之人的闲暇，他在乡下四处搜寻的同时，两手却什么也不做”（I，页641）。对于自然人而言，自由采取了怠惰的形式，完全地无所事事；而对让-雅克来说，自由的形式便是漫无目的地活动，做事情不带任何目的。因此，就让-雅克而言，什么也不做意味着不特定地做什么事。如此一来，让-雅克的闲暇就与繁忙相当一致了。

[228] 第十二卷有一个特殊的活动作为这种什么也不做的例子：

“植物学，我时常留心的植物学已经开始让我痴迷，它正是一门闲人的学问，适合填满我的闲暇时间的全部空隙，既不让想象力有发狂的余地，也不让绝对的无所事事的烦闷有产生的可能。”（I，页641）

这一宣言有足够的暗示值得我们再三玩味。

在选择想象力的发狂抑或无所事事的烦闷之间，卢梭开出了另一个可供选择的方案：植物学。前两个选择代表了许多普通文明人的命运。第一种情形中，想象力驱使他们在远见和希望的引导下营营役役；在第二种情形中，想象力反抗强迫性的无所事事。对于一个自然人来说，这两种选择方案都是难以理解的，他既不知道发狂，也不会烦闷。^① 在《忏悔录》早先的记述中，让-雅克经常极力避免文明化的选择方案。他使用无数的“补角（supplements）”试图填充空白及返回到某种自然整全的类似物上。每一种补充物——手淫、戴莱丝、友谊、文学事业以及其他补充——仅仅是加重了想象力的活动而非使之平息。卢梭在此宣称植物学完全地填补了空隙，它远不是仅仅作为掩藏空隙的补充物，而是使之完整的余角。在兴奋激昂的活跃与沉闷的无所事事之间，植物学驾驭着想象力的进程。

卢梭强调说，植物学是一种研究——显然不是一种可以吸引一个自然人的活动。在他描述植物学的魅力时，他坚持说：

植物的构造不管如何优美，不论怎样绝妙，不论多么神奇，是不会吸引一个无知者的注视而使之产生兴趣的。

^① 卢梭对想象力的看法对于烦闷意义的发展至关重要。卢梭宣称生命的全部魅力皆来自想象力，使得我们有必要描述想象力无法活动时的焦虑不安的情形。

在植物组织上表现出来的那种恒常的类似与无穷的变化，只能使对植物系统有若干知识的人为之欣喜若狂。别的人看到大自然这许多宝藏，只能产生一种愚昧和干巴巴的赞美（I，页641）。

如果一个愚昧的文明人由于缺乏相关知识而没有能力赞美植物，那自然人肯定也如此，他感受不到，甚至连对自然做愚蠢的赞美也不可能。自然人只是关注蔬菜，他没有赞美植物体系的兴趣。

卢梭把任何研究或科学皆视为一种实现性活动，[229] 这是一次意义非凡的逆转。就此而言，卢梭一贯把探索知识视为不可解脱地与想象力与人为需要联系在一起。在他的植物学初步声明中，恰好暗示了这个论题。他暗示，只有通过一种特殊的解释，植物学才能被看做可以填补空隙的研究。他关于植物学的说法——“这个我一直留心的植物学，这个现在开始成为我的癖好的植物学”——是有些矛盾的。卢梭更为可靠的论点是：当他更恰当地考虑植物学时，植物学开始成为他的一个癖好。先前的两个事实妨碍了他形成这种恰切的理解，阿奈特的死使“妈妈”未能进行皇家植物园的建造，这本可以把让-雅克带向植物研究，而且“妈妈”将植物学与医学混为一谈也使让-雅克对植物学失去了培养兴趣。阿奈特数次邀请让-雅克去进行植物采集的考察，但是年轻的让-雅克以伤害名誉为由谢绝了，因为他“只是把植物学看做是一个药剂师的研究”（I，页180）。正是这种功利主义的解释，使植物学与其他的科学研究的区别模糊难辨。卢梭对将植物学描述为医学分支的倾向的谴责贯穿他全部的植物学著述。卢梭植物学起首第一行是：“植物学第一个不幸是，从诞生之日起就已经被视为医学的一部分”（IV，页1201）。他指出，这种眼光将植物学的范围限制在那些有医学用途的植物，并通过关注植物的各种特性而忽视了解它们的“组织结构”。如此的植物学只会关注它们有什么用

而忽略了植物是什么。要想成为一门真正的科学，植物学必须摆脱功利主义的考量。

卢梭在“关于植物学的通信”中提出了一种可能的真正植物科学的概念。^① 他相信

在每个时代进行自然研究都能够减少对那些轻佻娱乐的爱好，自然研究由于它需要沉思所以能预防激情的骚动，并给心灵提供一种营养品，使最有价值的东西充满内心”（IV, 页 1151）。

此处，植物学的用途相当于将想象力从其他排遣方式中转移开。在《忏悔录》中，卢梭同样用植物学研究来转移了想象力的发狂，这种癫狂是他全部人为激情的来源。^②

[230] 根据卢梭的看法，植物的类似和变化会令到那些具备植物学知识的人“欣喜若狂”。不过，与“关于植物学的通信”导致的期待相反的是，研究植物获得的愉悦在达到一定程度之后，就不能与知识的增长成比例地增长了。卢梭接下来描述了他的愉悦：

在树林和田野里漫不经心地蹠跶，无意识地在这里那里有时采一朵花，有时折一个枝，差不多遇到什么就嚼点什么，同样的东西观察个千百遍而永远怀着同样的兴趣，因为我总是看过什么马上就忘掉的——这足以使我历千万年而不会感到片刻的厌烦了（I, 页 641）。

^① 卢梭在“关于植物学的通信”中使用了传统的语言。在这些写给一位 25 岁的母亲的信中，他掩盖了认识自然的某些困难，而这些信的目的是为了在植物学方面训练这位母亲的女儿。

^② 关于卢梭植物学著作的讨论，见 Eigeldinger，《卢梭与想象的真实》，页 82。以及 Lionel Gossman，“忏悔与幻想的无罪技巧”（The Innocent Art of Confession and Reverie），*Daedalus* 107, 3 (1978)：页 59–78。

卢梭在这里暗示，沉思自然事物只有在所沉思事物是崭新的情况下才会愉快，或特别是在这种情况下是愉快的。依照这种论断，恒久地沉思（相对于学习认知而言）自然秩序将会枯燥。这样的沉思之所以会枯燥是因为它无法为创造性的想象力提供转移。如果无法在自然中找到多样的替代，想象力就会设法自己来创造它们。卢梭对植物学研究的赞美呈现出某些传统的或者是古代对不受功利主义关怀引导的自然沉思的赞美的特征。与此同时，要不断地涌现新鲜事物，这一主张再次证实而非驳斥了卢梭那非常现代的教诲：文明生活的巨大魅力在于想象力，而非理性或自然。无论是功利还是沉思都不能填满由想象力创造的空虚。

卢梭对传统看法的改造从他在关于植物的有生气的理解与无生气的理解之间的对比中可以看出来。普通人欣赏的自然是单一无变化的，人们举目四望，看见的都是相同的事物。在这单一外表之下，具备植物知识的植物学家能够明白植物界是多样性与同一性的结合。^① 按照传统的理解，一般人只能看到流变，而植物学家却能从中发现值得沉思的永恒法则。在卢梭看来，一般人与优秀的植物学家看见不同但同样沉闷的统一性。然而，只有活泼的业余爱好者才能欣赏植物多样性带来的无穷魅力。卢梭否定人类是天生的理性者的更为根本的立场导致了他对植物学的态度。就卢梭来看，〔231〕 永久法则的知识是欣赏无穷运动的多样性的一种手段，而这些法则本身则枯燥无味。^②

卢梭的陈述更进一步地将研究植物学的乐趣与记忆的缺失联系起来。严格地说，他经常重新发现他之前早就知道的东西，而不是发现了全新事物。《忏悔录》唯一描述的一次特殊的植

^① 参见斯塔罗宾斯基，《透明与阻遏》，页279。

^② 植物学的乐趣应该与第二卷中描绘的对自然的沉思形成对照。（I，页57—58）。

物研究考察将遗忘和再发现的这种结合扩展到植物科学的范围之外。第六卷描述了这次考察，但它是在让-雅克移居小岛不久之前发生的。卢梭描述中提到，当他突然惊喜地喊道“啊，长春花”（I, 页226，着重号为原文所有）时，吓了同伴贝鲁（Du Peyrou）一跳。在这种情况下，让-雅克的喜悦基于突然地回忆或者再发现，而不是植物学原理。卢梭不是想起了这些原理的应用，而是忆起大约三十年前（处于第六卷所描述的时期）最后一次看到长春花的情形。那时候他和“妈妈”头一次到沙尔麦特过夜，“妈妈”在路上曾停下来惊呼：“长春花还开着呢。”植物考察激起让-雅克对过去时光的回忆，使他重新体验往日的幸福。因此，植物学把他的思绪从当下的各种问题以及对未来的忧虑中拉开。对此，卢梭在第六卷那段话中表达得很清楚。他用长春花的例子来诠释他的想象才能的变化：

在我年轻的时候，我的想象力总是向前展望，现在则是追溯往事，以甜蜜的回忆来填补我永远失去的希望。我看不出未来有什么可诱惑我的地方，只有回忆过去能给我带来乐趣，我现在谈到那个时期的回忆是那样生动，那样真实，使我常常感到幸福，尽管我有过不少不幸（I, 页226）。

这种回忆是一种想象力的操练，但不是设身处未来或者润色现在。卢梭坚称，他回忆这个时期的往事就“好像这个时期并没有过去”。最为重要的是，如此一种经验并没催生任何希望，而是对毫无希望的一种补偿。在这个例子中，植物学将让-雅克在岛上其乐融融的幸福与他在沙尔麦特稍纵即逝的幸福时期联在一起。第六卷里，他表示自己无力延续这种〔232〕幸福。到了第十二卷，通过在记忆中重新发现幸福，他几乎可以随心所欲地重建幸福。

这样，研究植物成了一种文明活动的模板，这种活动不带丝毫文明社会的缺点，能够保留自然状态的优点。它代表了一

种原始人所不具有的想象力参与其中的积极的快乐。任何激情与想象力已经发达的文明人都不可能简单地返回自然状态。但是，有一些活动可以填补由于这些能力的发展而带来的空虚。某个碰巧从事其中一种活动的人会因之心满意足，因为他的想象力并没有催生出一种受到种种希望和恐惧折磨的世界观。这类活动是文明化闲暇与活跃的最高级的形式。

通过展示让-雅克在独立和自足方面的新优势，卢梭在日常安排方面的论述精心描绘这幅幸福的图景。如同第六卷的描述，这幅幸福的图景由晨祷开始，不过现在，让-雅克的祈祷是纯粹的冥想，他并不寻求神的帮助或无论什么的恩宠，也没有更多以神为中心的希望。与在沙尔麦特时不同，让-雅克清晨的活动缺乏他在沙尔麦特学习哲学、地理和拉丁语时的目的性。他在清晨写信和研究植物，从事这两种活动只因为它们提供的直接快乐。午后活动则回到地理研究上，但是让-雅克的地理研究从不超出湖岸可见的边界，在小舟随水漂流的时候浮想联翩，到毗邻的小岛考察，他还运了一群兔子到那里。这些活动将让-雅克与他的实际处境牢牢地拴在一起。这一日常安排的最后一项活动更为直接地把这一时期与沙尔麦特联系起来。卢梭说，“除了这些消遣外，我还添了另一种消遣，它使我回想起在沙尔麦特的那段甜美的生活，那个场景尤其吸引我。”（I，页644）他所指的正是乡村的收获，卢梭发现这项活动本身及其唤醒的回忆皆让他感到愉快。这就是对让-雅克幸福最终成就的描述。

如果这些就是卢梭这一描述的唯一要素，如果《忏悔录》到此收笔，那么单个人终其一生返回自然整全的计划将会取得一个光辉夺目的胜利。然而，这一论述内部含有某些干扰“极大的幸福”（I，页640）的元素。而且，这里并非《忏悔录》的终场。

卢梭在这小节提到想象力的论述中，这些干扰因素可以被分离出来。〔233〕从他提出植物学没有为“想象力的发狂”留

下空间的关键性声明中，可以预料，此类关于想象力的提及将会很少。卢梭首次讨论想象力的产物出现在关于午后活动的论述中，当论及他到邻岛的考察时，他说自己到那里是为了研究植物以及“为（自己）建造一个幻想的幽居，就像另一个鲁宾逊”（I，页644）。这次提到想象力无损于自然整全的画面。^① 卢梭在第十二卷中第二次提到想象力时强化了想象力相对静止的印象。卢梭说，甚至在他偶尔拜访邻近的地区时“已经让（他的）想象力疲惫”（I，页645）。在同一语境中他说：

“我太爱圣·彼得岛了，居住在此实在太合我心意了。我把一切欲念都寄托在这个岛的范围以内，打定主意绝不离开半步。”

将他所有的欲念寄托在小岛上符合缺乏想象性活动的生活范式。因此，没有得到锻炼的能力导致让-雅克在出访时产生想象力疲劳。迄今为止，想象力并没有危及自然整全。

卢梭关于他所谓将全部的欲念寄托于小岛的含义到底是什么的论述最后一次提到想象力。卢梭所记述的那幅图景形成于他闲散活动的时候，这是他返回自足和自然整全过程中一个不和谐的音符：

“我看着波涛在我的脚前化作泡沫，便感到一种奇特的乐趣。它使我觉得这正是人世的风波和我住所之宁静的象征，有时候一想到这甜美的念头，便觉得心头发软，眼泪夺眶而出。”^②

这种奇特的乐趣是他在小岛所经历的唯一与最坏的境况对

^① 关于对鲁宾逊身份的认同，见第三章及I，页296。

^② 卢克莱修在《物性论》II，页1-61中有相似的论述。

比形成的乐趣。^① 与他过去的命运相比，让 - 雅克才会害怕失去目前的幸福，渴望能保留这种幸福。结果是，这节的结束手法与开场如出一辙：他希望自己被强制性地留在岛上。让 - 雅克想把一个依赖于他与迫害者的意志的状态变成一个完全必然的状态。只有如此才能全然平息他的种种希望与恐惧。

[234] 对让 - 雅克的各种希望和恐惧的这一总结性论述完善了第十二卷与第六卷之间的平行叙述。卢梭在总结沙尔麦特的生活时，他提到害怕诅咒，担心“妈妈”的财务问题，并且希望治愈疾病。他能够毫不费劲地解决前两种恐惧，但治愈病痛的渴望则对他幸福生活的核心根基造成冲击。第六卷和第十二卷中，让 - 雅克的幸福要求一个牢固的必然性或确定性的基础——死亡的必然性或禁锢在岛上的必然性。这两种表面上的确定性最后都被证明是幻影。

让 - 雅克对他在小岛生活的担心很快变成现实。他接到迅速离开小岛的命令。于是他开始相信在世间没有什么地方可以安然无恙地躲过他的迫害者们，让 - 雅克当前的境遇揭示出，那些人将会根据情境或利用公共舆论或强迫法律制裁来实施阴谋。可以明确的是：阴谋者无可逃避的力量给让 - 雅克的处境赋予了一种确定性，这是他的小岛生活所缺乏的。让 - 雅克认识到无处可容，正如他当年认识到死亡近在咫尺。两种认识都使让 - 雅克寻求过去和现在的快乐，而不是着眼未来。他放弃延长小岛之乐的渴望，由此产生了一种痛苦较少的乐趣，这也正是卢梭自己在《孤独漫步者遐思录》中的论点。他在那里提到因为迫害者的缘故无法重返小岛，借此结束了他关于他在小岛上生活的叙述。他接着说，

“但是，至少他们不能阻止我乘着想象的翅膀日日重

^① 卢梭说他快乐的原因是“暗自庆幸我就这样地逃出邪恶的魔掌”（1，页643）。这个解释在巴黎手稿中阙如。

回故地，不能阻挡我花上几个小时来重温相同的愉悦，就如同我还生活在那里一样”（I, 页 1049）。

这种想象性的回忆可比照让 - 雅克在小岛上重新直接体验沙尔麦特的快乐的经历。在《孤独漫步者遐思录》中，卢梭更为明确地将这种快乐与想象联系起来，不过他也暗示，这是一种可以恢复这种快乐的得到良好引导的想象。^① 因此，在他关于这个话题的最后一句话中，卢梭指出，从前的种种希望和恐惧一旦熄灭，他那充满想象的回忆就能够使他免受阴谋的影响。^② 想象力与一种完整和独立的快乐相一致。

[235] 卢梭在《忏悔录》中并没有论证这点。他并不像《孤独漫步者遐思录》中那样乐于断言自己的种种希望和恐惧已然痊愈。在《孤独漫步者遐思录》中，他注明最终痊愈只是始于 1776 年，完成《忏悔录》之后的几年（I, 页 997）。在《忏悔录》中，卢梭叙述完逐他出小岛的命令后，他转而思考最后一个未来“规划”，对此他已考虑一段时日（I, 页 648）。这个“规划”是着手为科西嘉立法。卢梭说，此前只有一项顾虑曾使他打消立法的念头：“我生来就是为着独自一人在闲暇中进行沉思默想，而不是为着在大庭广众中说话、行动和处理事务”（I, 页 650）。适应孤独与让 - 雅克的性情相连，卢梭说，自他“从爱情与友谊的妄想（chimeras）中回过神”之后，尤其需要宁静。不过，他的欲念远不像他对自己才智的评价那样是一个拦路石。他承认，“目标的伟大、美妙和意义激发我的勇气。”他仍然有此渴望，即以一名奠基者的身份获取身后的荣耀。

因而，不同于《孤独漫步者遐思录》，《忏悔录》没有终结他所有的盼望，逐出圣 · 彼得岛反而成了激发另一个新希望的

^① 卢梭声称，他的幸福回忆依赖于他的想象力（I, 页 1049）。

^② 《孤独漫步者遐思录》中对小岛的生活描述要比《忏悔录》更为精巧详尽，这意味着想象性的回忆也带有润饰现实的能力。

契机。让 - 雅克首先开始想象他的迫害者们不太可能追逼到科西嘉。一旦到了那儿，他决计“放弃，至少在表面上放弃立法工作”(I, 页 651)。当这种表面地放弃计划成功时，他就会自由自在地“静悄悄地作些必要的调查，以便对他们更为有用，如果(他)看出有成功的可能的话”。只是因为外在的不便之处，让 - 雅克最终放弃了这个计划。他清楚地显示，虽然让 - 雅克的经历成功地治愈了他的性怪癖、肤浅的虚荣心，以及在一定程度上限制了他的想象力，但它未能成功终止他对正义和光荣的渴慕。这一切揭示了让 - 雅克自然整全的回归是部分且暂时的。

《忏悔录》的结语(?)

第十二卷的其余部分加强了让 - 雅克改变不完整的印象，围绕着让 - 雅克被逐离圣 · 彼得岛及之后的情况，他记叙了一系列复杂的事件。在以下并非结论性的话中，他暗示他的故事并没有完结：

如果我还有能力写第三部的话，人们将在那里看到，
[235] 我原先是怎样的想去做柏林，而实际上却到了英国，一心摆布我的那两位夫人 [布弗莱夫人和韦尔德兰夫人 (Mmes de Verdelin and de Boufflers)] 又怎样在使尽阴谋诡计之后把我赶出瑞士，因为在那儿还由不得她们掌控，最终把我送到她们的朋友手心里才算达到目的。(I, 页 656)^①

从而，卢梭以一个语焉不详、预示凶兆的注释中断了他的叙事。卢梭有可能撰写《忏悔录》第三部对读者产生了一些影响。最重要的是，这会让读者产生不安，因为它给人一种阅读并不完整的印象。与此同时，通过总结尚未成稿的第三部的主

^① 这个朋友是休谟。

旨概要，卢梭宣布会填补这种不完整。卢梭预告这部分内容将叙述阴谋的完全得逞，在这个预告中，他此前提请读者要最为重视的他的感情链的教导，卢梭只字未语。当他露骨地暗示阴谋得逞时，就把这种胜利对让-雅克的影响留给读者自己去推断。在没有告知结局的情况下，读者判断整件事情的能力将会是《忏悔录》传授人类心灵知识成功与否的试金石。

在暗中赋予其读者新的重任后，卢梭简短地追记了他为《忏悔录》举办的其中一个读者会的情况。卢梭在作品朗读结束时再三强调他的叙事的正确性，品性的善良以及这种善良经得起任何人的考察。接下来，他总结道：

我的朗读就这样结束了，大家都默默无言。只有埃格蒙夫人（Mme d'Egmont）一人似乎受到感动：她明显地颤抖了一下，但很快又镇定下来，她和在场的人一样保持沉默。这就是我从这次朗读和我的声明中得到的成果（I，页656）。

乍看上去，这些话意味着卢梭最终承认：《忏悔录》渴望得到回应的想法落空了。绝大多数的评论者把这段话视为卢梭放弃《忏悔录》，转而以对话录《卢梭评让-雅克》和《孤独漫步者遐思录》的不同形式进行自传尝试。^① 这种观点只有一点可取之处，即在卢梭的理解中，对话录《卢梭评让-雅克》和《孤独漫步者遐思录》毫无疑问地是对《忏悔录》的改进。第七章将对卢梭就这个问题不得不说的话进行考察。目前，[237] 在《忏悔录》内部就足以对这一结语的意义做出一个精确的评价。

^① 关于这个问题最近的观点来自 Williams，他论证说，卢梭全部著述处于动态之中，使他从这种文学形式跳到另一种。参见《卢梭与浪漫主义自传》，页3，63。

应该注意的是，从纯文学的角度来看，卢梭突然结束叙事，并开始叙述读者的反应，这种做法有其长处。^① 乔治·梅（Georges May）指出，自传永远不可能完成，自传的叙事必然在人生故事完结之前收笔。^② 即便自传的写作目标在于揭示一个正持续存在的性格特征，而非简单的事件编年史，这种揭示的完整性仍然受到作者临终之际改口或拒不承认之可能性的威胁。所有自传作家勉强为之的事，卢梭做的更自觉和更戏剧化。^③ 一方面，卢梭不做结论反映且确证了他在这部书开头的做法。在《忏悔录》第一卷，卢梭展现出一系列的意外事件，好像它们每一个都在让-雅克与自然决裂的远景上具有举足轻重的决定性作用。因此，在论证这些童年事件重要性的同时，卢梭质疑任何单个事件的绝对重要性。第一卷以一种复杂的方式提出了理解开端或缘起及其对未来生活的决定性影响的困难。卢梭的结语对《忏悔录》的终场提出与开场相当的质疑。一方面，他暗示品格方面的基本论述如此完整以致读者可以彻底地了解他的为人，无需从头至尾跟随情感链进一步叙事下去；另一方面，通过随笔提到的第三部分，卢梭为未来性格方面的突变开启可能性。^④ 因此，他以一个复杂程度相当的方式，提出了理解一个具有无限可能性的文明人之生命的结局或命定的困难。

尚需要重视卢梭所说的听众的反应只有屈指可数的几个人，他只提到四次阅读中最后一次，有证据显示，其他一些阅读的反响甚为激烈（I，页 1611 – 14）。卢梭的名单录很清楚地显示，

^① 关于《忏悔录》是未竟之作的讨论，见 Saussure，《手抄本》，页 259。

^② 参见 May，《自传》，页 162；另参见哈特勒《现代自我》，前揭，页 38 – 39。

^③ 关于一个当代自传作家向这种进退两难的局面妥协的努力，见 Germaine Brée，“米歇尔·雷利斯：生活在现实生活之外的人”（“Michel Leiris：Marginale”），载 Olney 编，《自传》（*Autobiography*）。

^④ 《孤独漫步者遐思录》的开端恰好表达了这样一种突变。

跟其他人不同，这群特殊的听众都是有贵族头衔的。因此，《忏悔录》在听众面前的失败仅仅意味着它在某一类受众面前的失败，他们比其他类型的听众更难接受《忏悔录》。^[238]此外，卢梭不断地表示并没有希望或关心在同时代人之中的成功。同代人的消极判断是摆在后世读者面前的一个挑战。卢梭含蓄地建议，可以通过人们对他的人生的反应而正当地对他们做出评判。

最后，即使这次诵读《忏悔录》也并非是完全以失败告终，在五个听众中有一个明显被打动了。虽然这说不上是惊人的成功，但也不算一败涂地。再说，读者受到明显的感动并非是书本影响读者的唯一方式。通过激起内心的某种感情来打动或说服一个听众只是《忏悔录》写作目的中的一个。卢梭，也许是恰当地，没有提到他是否已经说服或教导任何一个听众。《忏悔录》实践的和道德的影响既有限且可知，然则，其哲学影响却难以估量。

第七章 《忏悔录》的胜利

卢梭《忏悔录》的胜利必须与他撰写此书的每一个目标联系起来方能评断。卢梭关于传记类型的讨论和他对《忏悔录》清晰明了的声明揭示出三个不同的目标。首先，卢梭要表达一个道德寓言。关于人类经历的这一描绘的目的是要在读者中间形成某种情感，以便改变他们体验他们自己的生活方式。其次，卢梭以一种独特的、具有启示性的例子展现了人性的改造，以此给出一份对人性的哲学式论述。第三，通过展现一个文明人如何可能获得人性的知识，卢梭揭示了他的“体系”的认识论基础。除了作为《忏悔录》作者的卢梭的这些目标外，还可以加上《忏悔录》的主人公让-雅克的人生目标——医治他身上的文明堕落，返回到一种整全的准自然状态中。

让-雅克的计划展示了评价卢梭的各种目标的途径。通过思考让-雅克如何获取自然知识，以及这种知识又怎样影响让-雅克，人们可以致力于认识论的论题，人们还可以通过了解个体如何丧失自然天性，以及一个不寻常环境中的卓越天才又能否重新获得某种自然类似物，进而做出关于人性的报告，当然，从让-雅克生命报告所描绘的人类经验的一般性图景中，人们还能够辨识出卢梭的道德寓言的主旨。

卢梭如何看待《忏悔录》

就这些论题评价《忏悔录》之前，我们应该先考虑卢梭自

己的证词。我在前一章指出，此书谜一般的结语，其自身并不能证明卢梭认为《忏悔录》以失败告终。除了主要基于文本内部的证据，卢梭为保存作品做出的种种努力也可算为证据，他把《忏悔录》的复印件分别交给几位监护人。^①此外，卢梭在撰写最后的作品《孤独漫步者遐思录》时，似乎假定读者已经熟悉《忏悔录》的内容（I, 页 999 – 1001, 1035 – 38）。无疑，即使卢梭并不认为《忏悔录》是一部完全成功之作，他仍然认为它值得保存。

然而，必须承认，随后出现的自传性作品以及承诺过的《忏悔录》第三部的阙如证实了：卢梭有所保留。在对话录《卢梭评让 - 雅克》和《孤独漫步者遐思录》中，卢梭谈论了新的衍生的自传以及使用不同形式的理由。在对话录《卢梭评让 - 雅克》的序言“关于这部作品的主题与形式”中，卢梭将他的新作与《忏悔录》区分开：

“我根本不可能让这些人满意，他们只想惬意地、快速翻阅此书，他们不能为了正义或真理的利益受一点累，或坚持不懈地持久关注。我根本不想取悦任何人，相反，我将至少避免最后的侮辱：我生命中的种种悲惨情景成了任何人的笑料。”（I, 页 666）

这一声明更多是在批评《忏悔录》的读者，而不是作品本身。卢梭指出，那些只把《忏悔录》当作一部讨喜之作的读者会错过这部书的关键点。这是针对《忏悔录》的批评而言，它暗示卢梭使读者容易为了愉悦而不是理解来阅读此书。对话录《卢梭评让 - 雅克》一书的题目恰好显示出卢梭对《忏悔录》听众的失望。这个标题暗指，卢梭不要扮演一个讨好评判听众

^① 关于《忏悔录》手稿的历史记录，见 Sauasure, 《卢梭和〈忏悔录〉手抄本》。

的忏悔者，他如今的任务是培养他的听众，在他们审判的时候，教他们应当如何表现。因此，可以把《卢梭评让 - 雅克》当作《忏悔录》读者群的阅读指南。一旦读者从卢梭那儿懂得了如何评判让 - 雅克，他们就会恰如其分地阅读《忏悔录》。无论《忏悔录》具有什么过于令人愉悦的缺点，读起来更困难的对话录《卢梭评让 - 雅克》都能克服。

《孤独漫步者遐思录》对《忏悔录》提出的批评更为激烈。首次提到《忏悔录》出现在“第一次漫步”。在描述完对话录《卢梭评让 - 雅克》的希望以及希望的破灭之后，卢梭这样描绘他的新境界：

“在这个世界上再无让我希求或恐惧之物，我静静地待在深渊尽头，一个不幸的可怜凡人，却像上帝自身一样无动于衷”（I，页 666）。

这种描绘表现他已经达到让 - 雅克在《忏悔录》中孜孜以求的状态。因此，卢梭顺理成章地继续说：“正是在这种状态中，我再次开始继续严厉且真诚的反省，我从前就是这样称呼我的《忏悔录》的。”卢梭的话显示出《忏悔录》与《孤独漫步者遐思录》之间的延续性，后者是前者的续篇，或者是终场（组曲）。不过，这些话也揭示出一个重要的转变。尽管两部著作之间的延续性在于每部书都是“严厉且真诚地”自我反省，然而续篇不再称作一个忏悔，因为它不再受制于神或世人的审判。卢梭断定对话录《卢梭评让 - 雅克》失败隐含着这样的判断：不可能教导公众如何评判他。因此观众的身份出现变动：从《忏悔录》中的法官（或忏悔牧师），转为对话录《卢梭评让 - 雅克》中的小学生，之后在《孤独漫步者遐思录》中消失。卢梭说，他将和他心灵交谈而不是与其他任何特殊的听众交谈，这是放弃希望和恐惧的必然结果。他停止与他人发生任何联系。《忏悔录》开场即吁求上帝为卢梭集合一个听众，

而《孤独漫步者遐思录》则以卢梭宣称与他的听众保持半神性的独立开始。

从这个论点的角度看，《忏悔录》对《孤独漫步者遐思录》既必要又可有可无。说它必要在于，如果没有《忏悔录》中的种种经历，卢梭就不能达到神般无动于衷的境界；而《忏悔录》的可有可无则是因为一旦经历和穿越了人生的这些经验，就无需再重复或记住它们。作者渴望为听众所写作，或者向听众忏悔，就是《忏悔录》可有可无诸方面中的一个。就《孤独漫步者遐思录》是《忏悔录》趋向的目标而言，前者是后一部著作的续篇，但是作为一个已然达到的目标，《孤独漫步者遐思录》完全超越了那部作品。因此，在解释两书之间的差异后，卢梭便解除它们之间的联系：《孤独漫步者遐思录》[242]不再称作《忏悔录》的续篇，他最后决定：“那么，可以把这些记录当作我的《忏悔录》的一个附录”（I，页1000）。附录既不是也不是所附之书的一部分。

因此，尽管他在《孤独漫步者遐思录》中对《忏悔录》有所保留，卢梭并没有明确地否定它。^①从他无动于衷的新状态来看，《忏悔录》已然对卢梭不甚重要。然而，这部前期著作对于《孤独漫步者遐思录》的那个读者依然重要，他希望理解卢梭达至这一状态的步骤。换个稍有不同的角度从结构方面来说也是一样。《忏悔录》的叙事按照年代顺序推进，而《孤独漫步者遐思录》并非如此。卢梭在《忏悔录》中想要揭示出情感链的秩序；而在《孤独漫步者遐思录》中则想在每个独特的时刻，为他的心灵“装上气压计”（I，页1000-1001）。这些计划能以它们自己的术语完成，第二个计划并不构成对第一个计划的否定。

在《孤独漫步者遐思录》中卢梭转而关注《忏悔录》的另

^① 在“第一次漫步”之后，卢梭使两书之间的联系复杂化，他提到“我第一部《忏悔录》”，这就暗示《孤独漫步者遐思录》是他第二次忏悔（I，页1001）。

一个地方是——讨论真实、谎言和道德寓言的“第四次漫游”。在第一章，我提到卢梭既声称《忏悔录》是一份简单的事事实报告，同时他用普遍的、道德的真理标准取代了实际的真理标准。在“第四次漫步”中，卢梭提到，他可能被指控在《忏悔录》中说了三种谎言：在说明事实的重要性上；添加事实；删除遗漏（I, 页 1035 - 1036）。卢梭对《忏悔录》的评价正是建立在他对这些可能的指控的分析之上。

关于第一种谎言，卢梭承认有点内疚。他说会不时地“以过分的严厉”指控自己。对此供认不讳之后，卢梭消解了事实的重要性，因为它对卢梭的坦率毫发无伤。关于第二种谎言，卢梭承认他确实做过，但否认这种行为构成一种罪行。他的所有美化和添加都没有违反真理，而只是让它们更有吸引力。对于这种偏离事实真相的行为，他总结说：“我不公正地称之为一种谎言。”这两种类型的谎言在《忏悔录》的成功上没有任何影响。

第三种谎言更为严重。卢梭说，〔243〕在《忏悔录》中，他漏掉了那些原本可能展示他的“幸福特质”的故事。为阐明和纠正这种遗漏，他讲了两个关于他童年意外事件的故事，在那些故事里，他为了保护朋友免受惩罚而说谎，可那些人原本为了陷害他才招致惩罚。这些故事的焦点是卢梭的怜悯，之所以引人注目在于卢梭本人在其中已经被伤害。因为看到自己所经历过的痛苦正在惩罚那些伤害他的人，他感觉到怜悯。这些卢梭在可以正当提出控告而不提出控告的事例在一定程度上平衡了他诬告玛里奥之事。据此，这些故事补救了《忏悔录》中轻微但却真正的过失。

这些故事另一方面又展现出，卢梭既是一个说谎者同时又是一个富有同情心的男孩。在相关事件中，卢梭删去了他惯用的铭文：Vitam impendere verp [为真理献身!] (I, 页 1024)，改用新的铭文：Magnanima menzogna! or quando e il vero/si bello che si possa a te preporre? [宽宏大量的谎言啊，有什么真理能

比你更漂亮?】(I, 页1037)。因此,当卢梭在《忏悔录》中指控自己说谎的时候,他加入两个真实的故事来纠正这个谎言,并且利用这些捍卫宽宏大量的谎言故事消除了对他的指控。最后,他给《忏悔录》的原谅与指控一样多。

卢梭关于《忏悔录》的最后定论光彩夺目地展现了事实真理、道德真理以及哲学式真理之间错综复杂的联系。它们重新开启了《忏悔录》是否成功地综合这些形式的问题,不过并没有对之进行解答。这些结论有力地警告卢梭的读者们不要不理会或不加反省地接受他的各种主张,它们邀请读者们谨慎小心地尝试去评价卢梭在《忏悔录》的每一个目标上取得的成功。

《忏悔录》: 卢梭体系的认识论基础

卢梭思想体系的基础论断是人天性良善,却被社会所败坏。与之相随的一个主张是,人类因为科学进步使之骄傲地离他们自己的天性越来越远。因此,卢梭断言,在文明人的自觉意识与自然状态的知识之间多多少少存在一个根本分裂。如果这种分裂是彻底的,那么卢梭的体系可能是正确的,但他不可能知道这点。因为要是卢梭,或者任何其他人开始意识到这种分裂, [244] 他必然至少已经在自己的意识中克服了它。《忏悔录》部分讲述了一个如何了解到自然与习俗之间的分裂。

记述让-雅克重新发现自然的那些决定性时刻出现在第七、八卷。在此之前,卢梭已然显示让-雅克受的教育使他远离自然。确实,不仅在一般意义上他的想象力变得更加活跃,而且他的虚荣心以一种特定的方式表现出对公众名望的渴望。受他人意见左右的让-雅克转而注重社会的各种习俗,并远离了习俗在自然中的基础问题。对于这种脱离自然的常规,第六卷对让-雅克在沙尔麦特期间生活的叙述只是一次明显和暂时的例外。在他短暂的患病期间,虚荣心和其他各种人为情感都得到治疗。不管如何,他像个自然人那样生活——缺少人为情感,

也无法理解这种缺失的意义。让 - 雅克生活在准自然的环境中，但是他并没有意识到这种环境的自然性。有人可能会说，只有到了《忏悔录》终场时，卢梭才有能力描述让 - 雅克在这一时期的幸福（I，页 225 – 26）。让 - 雅克感受到幸福，但他不能理解这种幸福。

只有到第七卷遇见徐丽埃姐时，让 - 雅克才面临社会制度、他的想象力与自然三者之间关系的问题。徐丽埃姐的社会处境与她的天生丽质，她在让 - 雅克心目中的形象产生明显反差。第一次，卢梭置身于自然、习俗和想象力三者间不平衡的冲击之中。徐丽埃姐的个案过于个别而无法解决这个问题，但它使让 - 雅克处于一种令人忧虑的怀疑状态，使他愿意接受一般的解决方案的发明。

第八卷中伴随着著名的“启示”或者灵感的这个发明出现在前往范塞纳的路上。这一催生了卢梭的体系的经历，既有合理性的一面又有任意的一面。让 - 雅克重新发现自然的合理性与有意识性在于：它是对第戎科学院征文题目：“科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗？”进行思考的结果。由于这一题目合理性的形式，卢梭之外的任何其他人也有可能正确地做出回答，这在逻辑上是可能的。同样可能的是，卢梭本人可能从另一个征文问题的表述中发展他的体系，例如“人类相互之间 [245] 不平等的起源是什么；它合乎自然法吗？”^① 据此观点，让 - 雅克读到这个特殊问题的环境仅仅是些偶然性原因，可被许多别的原因所取代。正如，当狄德罗被问到他在《论科学与艺术》创作过程中扮演的角色时，他的解释是：“如果第戎科学院没有提出那个鲁莽的问题，难道卢梭写作其论文的能力就会减少吗？”^② 因此，既然是理智可理解的，卢梭的体系必定独立于发现体系的具体环境。

^① 这是《论不平等》的问题。

^② 引自 Trousson，《苏格拉底面对伏尔泰、狄德罗和卢梭》，前揭，页 119。

与此同时，卢梭一直强调这个发现的偶然性特征，就好像它原本可以完全避免一样。让-雅克意外地读到征文题目，意外遇到徐丽埃姐，这些意外事件将他推入通向发现体系的环境之中。而让-雅克独一无二的性格与教育也属意外，这使得他对待徐丽埃姐的反应很奇怪。卢梭将他体系的发明表现成偶然发生的一连串完整的意外事件。尽管存在一定的完全合理的因素，诸如他定期与孔迪亚克和狄德罗讨论他的发明，但是依据卢梭自己的说法，这些因素并不能充分解释他的发明。

强调让-雅克发现的任意的、偶然的特征可能看似有损其合法性，但卢梭提出反证。如果他关于文明人远离自然是合理的断言正确无误，那么自然的重新发现必然要仰仗于一次幸运的或者命定的意外事件，而非单单依靠系统化的思想。卢梭的某些作品可以理解为，试图把这些命定的意外事件猛然掷到他的读者面前。可以肯定，并不是所有的读者都能被说服。每个被说服的读者必然曾因为这个或那个徐丽埃姐，而对这个发现有先入为主的印象。此外，虽然这有将卢梭的体系降格为仅仅是些心理因素的可能，但它也可以被看做他的论证的真理性的宣示。

在《忏悔录》用来表现自然发现的语词中，发现自然的认识论基础必然保持这种含糊性。卢梭体系的特性使他不可能把自然发现表现为每一个反思过程的必然结果。因此，在卢梭[246]笔下，自然发现真实可信且有一个随意和幸运的起源。不是用来验证卢梭体系的外在证据没有克服随之产生的不安，就是《忏悔录》的叙事没有克服它。一切都依赖于让-雅克独特的天性和教育。^① 至多，卢梭可以宣称，他已经展示出他的体系或许有坚实的依据。

^① 参见第一章和第五章关于卢梭与黑格尔的比照。

《忏悔录》：一份依照自然生活的记录

卢梭在《忏悔录》里的第二个哲学方案是提供一份关于人性的报告，或者至少要给出一个重要的“可供参照的样品”，为这份报告做出贡献。可以认为，这个主题与卢梭体系的认识论基础无关，因为它只注重它的全面性和清楚明了。《忏悔录》在两大方面对卢梭的人性报告做出贡献：《忏悔录》展示出人为性格特征的形成与发展，并且揭示这些人为性格可以被克服的程度。这两个方面都与卢梭把自己表现为一个非凡的人相关，他那不同寻常的天性特征，几乎具有普适性的经验使卢梭成为一个尤为出色的试验案例，可以用来检验脱离自然进程所采取的某些极端方向。同样是这些贡献使他得以宣称：他代表着脱离自然之克服的独一无二的案例。他既是一个典型的非自然人，又是一个典范的自然人。

意外事件在让 - 雅克脱离自然与返回自然的过程中扮演了决定性的角色。在第一卷中，让 - 雅克首次经历的想象性活动、性行为、愤慨和虚荣心，其中的每一种经验都被表现为他的父亲或教师们犯错的结果。与此同时，在这些经验驱动下发展起来的让 - 雅克的人为情感，被描述成可进一步变动的。例如，让 - 雅克的首次性经历倾向于引起他的性受虐狂倾向，但是随后的经历却使他转而求助想象力以获得性满足。至少，让 - 雅克转变的部分原因是：他找到更多戈登小姐的偶然性失败。在他的忿怒和虚荣上也能看到相似的可变性。通常，当其中一种情感变得强大时，其他情感就会〔247〕相应弱化。这从两方面得到证实。首先，例如他与蒙太居先生在威尼斯的遭遇，公开侮辱引起了让 - 雅克的愤慨，使他不再追求公众的认可。其次，因他人的不公正待遇而产生的富有同情心的愤慨使让 - 雅克变得像一个公民，他感到一种强烈的自豪感而非虚荣。最后，这两种感情似乎在他的计划中结合起来，即，他要以一个人类恩

人的身份获得身后荣耀。然而，即便是这种结合也只能借助范塞纳途中的意外灵感才得以实现。

在这些种种后天情感和技能中，只有想象力是最为持久的主线。《忏悔录》第一部从头至尾都在展示这种技能的变化：从沉睡的力量变为一项创造性的才能，历经丰富多产（productivity）和更新换代（generation）等中间阶段。尽管在诸如生病这样一个特殊阶段，想象力得以抑制，但在让-雅克的生活中，想象力仍然占着日益主导的地位。最终，可以说想象力指向治愈自身，当让-雅克建构起阴谋论时，那些充满幻想的希望和恐惧得以终止（暂时在《忏悔录》中），他也被限制在研究植物学和缅怀往事的静谧且虚幻的快乐之中。在一定的物质环境中，通过破坏由想象力而起的种种令人苦恼的希望和恐惧，想象力得以终止。换言之，想象力的种种影响可依靠想象被克服。

让-雅克返回准自然状态的整全中也是以种种意外事件为条件。最清楚的例子是在沙尔麦特期间，缘于一次偶然的身体“剧变”治愈了让-雅克的各种人为的希望和恐惧。针对他的阴谋事件，致使他最终在圣·彼得岛回归自然。即便有人认为这个阴谋大部分是让-雅克的想象臆造物，但是他从一个国家放逐到另一个国家却是实有其事。^①因此，卢梭关于返回自然之可能性的教导仍然含糊暧昧。首先，后天的各种情欲的强度和魅力甚至使文明人不可能渴望返回到一种自然状态。在文明人追逐财富，极力满足虚荣心、性爱和其他繁杂的文明化的欲求之物时，他们根本不可能放弃这些欲望。然而，卢梭显示，有某些意外事件好像可以违背人们的意志地终止 [248] 这些盼望，使人类恢复到一种半自然状态中的幸福。^② 在极少数卓越

^① 在 Ronald Grimsley, 《让-雅克·卢梭：关于自我意识的研究》(Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness) 一书中有一段关于阴谋的论述，作者完全不同情卢梭。Gradiff: University of Wales Press, 1961, 页 186 – 234。

^② 《孤独漫步者遐思录》中描绘了另一种通过意外事件返回自然的方式 (I, 页 1003 – 1006)。

非凡的人身上，或许只有在一位卓越非凡的个体身上，想象力才会发展到如此的程度，那些有益的意外事件才更有可能以如此一种方向出现。然而应该谨记，卢梭在《孤独漫步者遐思录》中描述他的至高幸福和自足时，以这段话开始：

“全人类中最为友善且最为深情的人，经过一个全体一致的协定已经被逐出（社会）”（I，页995）

他并不渴求返回自然，他是被迫如此。再者，正如《忏悔录》所显示，如果出现一个实施新计划的机会，譬如为科西嘉立法，那么这种合乎自然的自足就会不复存在。卢梭如此卖力地激励他的听众去追求的整全，除了最为极端的案例，将一直是未实现的。

这幅违反自然与返回自然的画面对应并且补充了《爱弥儿》和《论不平等》所描述的画面。卢梭以自身为研究案例，阐释一个文明人后天的各种情感的成长，从而突出了《爱弥儿》所推荐的健康发展的重要特征；这幅画面同时还阐释了，那些发现自己身处《论不平等》结尾描绘的败坏堕落的社会处境中的人，所具有的在社会边缘获得家庭生活、公民身份和权利的可能性。因此，尽管《忏悔录》也许并没为卢梭的体系铺设下坚实的地基，但是《忏悔录》补足且装饰了卢梭的思想大厦，那在他的其他理论著述中揭示出的思想大厦。

《忏悔录》：一则道德寓言

让-雅克违反自然与返回自然的画面是《忏悔录》道德寓言的一部分，也是卢梭体系的补充部分。通过对他自己的生活的论述，卢梭给出一份令人信服的人类经历的形象。或许让-雅克过于特质化，而且有时太没有魅力以致他无法成为榜样式的人物。无论怎样，通过把读者置身于一种崭新的观察生活的

方式，《忏悔录》对让-雅克生活经历的描述改造了它的读者们。如同我在第一章提出的，自传写作绵延不息的流传普及暗示着卢梭的描述取得成功。^[249] 就这种观察生活的新方式如今被视为理所当然而言，可以说卢梭的《忏悔录》已引发或标志着一场“全人类的革命”。

卢梭的自传写作的冒险计划本质上强调各种感觉，内在生活，以及相应地败损包括言辞在内的外部活动。不可否认，远在卢梭以前，基督教的忏悔文学就率先彰显精神生活的某些方面，但卢梭“人性的”的自传则注重内在生活的丰富性，而不是罪恶与恩典之间的斗争。^① 卢梭意义上的“忏悔”与奥古斯丁的“忏悔”不同，其原因在于这种对内在生活的新理解。正是这种新的理解使卢梭成为“一个全新的内在世界的哥伦布”。^②

卢梭对内在生活的新看法导致了关于披露内心生活目的何在的一种新的判断。对于奥古斯丁而言，忏悔是悔改及对上帝权威的确认的证据；而对卢梭来说，忏悔是一种诚挚及承认自身的标记。卢梭提出判断一种生活的标准是诚挚、坦率和公开，而《忏悔录》就是作为判断诚挚、坦率和公开的标准。那些攻击卢梭不够公开、生性虚伪的人们，他们恰恰最为心悦诚服地接受了卢梭的判断标准。这些人热衷于在卢梭自己设计的游戏上挫败他，从而泄露了他们没有反思过这些问题：他们正在玩着谁的游戏，以及他们为什么要掺和进来。

卢梭的革命超出了赞美真诚的范围。他所披露的内在世界有着独特的地形特征，被卢梭视为人类生活的魅力与苦难之源的想象力勾勒出它的轮廓，想象力的初级产品是各种感觉：性欲、虚荣心和忿怒。卢梭对各种人为情感的哲学教导，既没有

^① Harder 将卢梭“人性的”自传与奥古斯丁“虔敬的”自传区分开，参见 Mounier，“接受”(reception)，页 105。

^② Havelock Ellis, 《从卢梭至普鲁斯特》(From Rousseau to Proust), Boston: Houghton Mifflin, 1935, 页 32–33。

被普遍接受也没有被广为理解。不管怎样，他认为诸如这些感觉和才能是生活最重要的方面，这个观点得到普遍认同。卢梭的道德寓言鼓励读者去细想他们的种种感觉，在他们自己生活中寻求与卢梭观点的对应之处，并且在此前不存在对应的地方加以培育。也许卢梭没有解决关于这些感觉的确切 [250] 本质的争论，但是，他在很大程度上成功地设定了争论使用的语词。卢梭关于人类才能和感觉之起源的论述，提请人们格外注意引发并赋予它们形式的早年经历。这些特征穷无止境的发展潜力需要将人类的生活理解成一段顺应变化的进程。卢梭在教导这种赋予感觉形态的特殊经历之重要性的时候，他还鼓励一种极为个体的生命观。卢梭坚持他自己的独一无二，这可能会使他的读者相当好奇：自然在创造完他们每个人后，是否没有打碎这个模子。

因此，《忏悔录》所给出的人类生活定位的关键性因素是对真诚、想象力、种种感觉以及个性的新视点。从卢梭企图取代榜样人物身上，可以看到他肯定这些因素的重要性的新颖之处。耶稣没有谈及一种装饰性想象力的吸引力；卡托没有把时间花在详细叙述他的种种感觉之上；善于反讽的苏格拉底可能会称赞智慧，却不可能称赞真诚。只有让 - 雅克才是这些特性的拥护者和标本。通过聚焦这些特性，卢梭将注意力从诸如基督徒的博爱、罗马人的勇气和哲学的智慧这些品质上挪开。卢梭尝试关注这些新方向，这也泄露了他与三位榜样人物的对立。卢梭修改“登山训众”（Sermon on the Mount）揭示，他尝试把民众的注意力转回这个世界。卢梭关于内在生活丰富性、想象力的能力、整全或大全的种种可能性的论述，它意味着作者要展示：从天堂返身回来，在追求最起码的保存或力量时，没必要抛弃对崇高的热切。卢梭尝试承担这个令人生畏的任务：他要展示一种没有任何高于自身的力量指导航向的生活，这种生活原本不必堕落。或许，这种尝试最伟大的功绩是：卢梭晓得这个论题之危险的严重性，并且他坚持揭露那些对其提出问题的错误解答。

卢梭关于卡托的讨论显示出其方案的重要性及其局限性。显然，按照自然标准进行判断时，卢梭视他的重新获得自然整全高于卡托的德性。尽管如此，就社会功用的标准而言，卡托仍然是最伟大的人。从这一观点看，《忏悔录》的道德寓言具有一种有限的价值。卢梭把自己表现成一个孤独的爱人——喜欢单纯的快乐，[251] 并且偶尔把自己提高到正义拥护者的位置——对于那些不能成为公民的人而言，这个孤独的爱人是一个可以达成的效仿目标。就此而言，卢梭的方案显得最为适度，但也正是在这一点上，提出了一些严肃的问题。我们不清楚，卢梭希望去鼓励的这种适度，是否能够抵抗他所激起的对个人整全和社会整全的强烈渴求。他对这些渴求的看法足以催生实现无法满足欲望的需求。

为了对《忏悔录》的最终成功做出评断，有必要考虑渴求自然整全的意义，卢梭将这种渴望看成是人类最深层的欲望。自然整全的生活是卢梭评断其他一切事物的标准，因而，道德寓言与哲学教诲在这一点上结合。如同我在第二章指出的，正是这种标准为苏格拉底高于卡托的论断提供了正当理由，但最终又质疑苏格拉底的生活。最终，正是这一标准的适用与否，决定了卢梭的哲学体系和道德寓言的成立和瓦解 (*both stand and fall*)。

对苏格拉底的判断稍嫌含糊不清。一方面，卢梭攻击人类理性的自然基础，致使他把哲学生活解释为一种人为骄傲的显示。另一方面，卢梭至少在一个语境中承认，他不能确定自己是否已经恰如其分地处理了苏格拉底对公共意见的顺从 (IV, 页 1053)。或许使得卢梭在拒绝苏格拉底的决定上犹豫不决的众多原因之一是：他想为那些自然人和公民的生活提供一个合理辩护，这些人的生活并不是基于理性。某个希望怀有哲学意愿的人会发现很难摆脱这位哲学的榜样人物。卢梭坚信要使理性与自然，或者理性与幸福分离，但是他也在竭力粘合他已然撕成碎片的东西。

由于想要同时成为一名哲人和诗人，卢梭试图同时为他心

目中的理性与幸福的事业服务。卢梭渴望把哲学与实际效用结合起来，谁也不完全从属于谁，这种想法可与尼采的哲学观对比。尼采在《作为教育者的叔本华》（*Schopenhauer as Educator*）中说：

“我受益于一个哲人，仅就他能够成为一个榜样而言。毫无疑问，通过自己的榜样能够带动整个民族追随他；印度的历史就证明了这一点，印度的历史几乎就是印度哲学的历史。但是，这个榜样必须是通过公开的生活而不仅仅是书本来提供——也就是要像希腊哲人曾教导的那样：通过他们的举止、起居和饮食，以及他们的伦理道德，这种方式要胜于通过他们的言说乃至于写作。”^①

卢梭雄心勃勃地撰写一部表达感情多过思想的自传，这暗示着他对成为榜样人物胜过成为思想家这种哲人观的认同程度。他试图既要成为一个榜样人物，又要当一名努力理解自然体系的思想家，这表明卢梭并没有完全放弃苏格拉底设立的标准。

《忏悔录》在与卢梭生命中最个人化的意外事件相关联中展示了卢梭思想中影响最为深广的因素。这部著作在一个哲人的沉思忧怀与芸芸众生的实际操心之间锻造了一个链接。司汤达激赏卢梭掳获读者感情的能力，他宣称：“我必须清除让-雅克·卢梭带给我的偏见，而且他已经给我够多的了。”^② 卢梭对感情的呼吁确实是许多偏见的来源，但是他既努力运用理性，又着力形成偏见，使得他的书成为对付偏见最好的解毒剂。《忏悔录》的成就进一步证实他的断言：已经撰写了“一部哲人的宝书”。

^① 尼采，《不合时宜的沉思》，R. J. Hollingdale 译，Cambridge: Cambridge University Press, 1983, 页 136 – 137。

^② 引自《司汤达的私人日记》（*The Private Diaries of Stendhal*），Robert Stage 译，New York: Norton, 1962, 页 50。

参考文献

- D'Alembert, Jean Le Rond. *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*. Trans. Richard N. Schwab and Walter E. Rex. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1963.
- Augustine. *The Confessions of St. Augustine*. Trans. E. B. Pusey. London: J. M. Dent, 1970.
- Baczko, Bronislaw. "Moïse législateur. . ." In *Reappraisals of Rousseau*. Ed. Simon Harvey et al. Totowa, N.J.: Barnes and Noble, 1980.
- . *Rousseau: Solitude et communauté*. Trans. Claire Brendel-Lamhaut. Mouton: Ecole Pratique des Hautes Etudes et Mouton, 1974.
- Barber, Benjamin R. "Rousseau and the Paradoxes of the Dramatic Imagination." *Daedalus* 107,3 (1978): 79-92.
- Barth, Karl. *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*. New York: Harper and Brothers, 1959.
- Barthes, Roland. "From Work to Text." In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ed Josué V. Harari. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1979.
- Berman, Marshall. *The Politics of Authenticity*. New York: Atheneum, 1970.
- Brée, Germaine. "Michel Leiris: Marginale." In *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Ed. James Olney. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo*. London: Faber & Faber, 1967.
- Buchner, Margaret Louise. *A Contribution to the Study of the Descriptive Technique of J. J. Rousseau*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1937.
- Burgelin, Pierre. *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1973.
- Burke, Edmund. *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*. London: Henry G. Bohn, 1845.
- Cameron, David. *The Social Thought of Rousseau and Burke: A Comparative Study*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

- Cantor, Paul A. *Creature and Creator: Myth-Making and English Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Cassirer, Ernst. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Trans. and ed. Peter Gay. New York: Columbia University Press, 1954.
- _____. *Rousseau, Kant, and Goethe*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1945.
- Chedreville, François, and Roussel, Claude. "Le Vocabulaire de l'ascension sociale dans le livre II des *Confessions*." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 36 (1963–65): 57–86.
- Cohler, Anne M. *Rousseau and Nationalism*. New York: Basic Books, 1970.
- Condillac, Abbé Etienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Editions Galilée, 1973.
- Courcelle, Pierre. *Les Confessions de St. Augustin dans la tradition littéraire*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1963.
- Darnton, Robert. "Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity." In *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books, 1984.
- De Man, Paul. *Blindness and Insight*. New York: Oxford University Press, 1971.
- Derrida, Jacques. "L'Archeologie du frivole." Introduction to *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, by Abbé Etienne Bonnot de Condillac. Paris: Editions Galilée, 1973.
- _____. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1976.
- Duffy, Edward. *Rousseau in England*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Eigeldinger, Marc. *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Neuchâtel, Switzerland: Editions de la Baconnière, 1962.
- Ellis, Havelock. *From Rousseau to Proust*. Boston: Houghton Mifflin, 1935.
- Ellis, Madeleine B. *Rousseau's Socratic Aemilian Myths*. Columbus: Ohio State University Press, 1977.
- _____. *Rousseau's Venetian Story*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966.
- Fackenheim, Emil. *The Religious Dimension in Hegel's Thought*. Boston: Beacon Press, 1967.
- Fayolle, Roger. "Les Confessions dans les manuals scolaires de 1890 à nos jours." *Oeuvres et Critiques* 3,1 (1978): 63–86.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. London: Sheed and Ward, 1975.
- Gagnebin, Bernard. "L'Etrange Accueil fait aux *Confessions de Rousseau* au XVIIIe siècle." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 38 (1969–71): 105–26.
- Goldschmidt, Victor. *Anthropologie et politique: Les Principes du système de Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1974.
- Gossman, Lionel. "The Innocent Art of Confession and Reverie." *Daedalus* 107,3 (1978): 59–78.
- Gouhier, Henri. *Les Méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- Gourevitch, Victor. "Rousseau on Lying: A Provisional Reading of the Fourth Reverie." *Berkshire Review* 15 (1979): 93–107.

- Grimsley, Ronald. *Jean-Jacques Rousseau*. Totowa, N.J.: Barnes and Noble, 1983.
- . *Jean-Jacques Rousseau: A Study in Self-Awareness*. Cardiff: University of Wales Press, 1961.
- . *The Philosophy of Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- . *Rousseau and the Religious Quest*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Groethuysen, Bernard. *J. J. Rousseau*. Paris: Editions Gallimard, 1949.
- Guéhenno, Jean. *Jean-Jacques Rousseau*. 2 vols. Trans. John Weightman and Doreen Weightman. New York: Columbia University Press, 1966.
- Hartle, Ann. *The Modern Self in Rousseau's Confessions: A Reply to St. Augustine*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983.
- Hendel, Charles W. *Jean-Jacques Rousseau: Moralist*. Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1962.
- Hoffman, Paul. "La Memoire et les valeurs dans les Six Premiers Livres des *Confessions*." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 39 (1972-74): 79-92.
- Howarth, William L. "Some Principles of Autobiography." In *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Ed. James Olney. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.
- Huizinga, Jakob Herman. *Rousseau: The Self-Made Saint*. New York: Grossman, 1976.
- Kelly, Christopher. "'To Persuade without Convincing': The Language of Rousseau's Legislator." *American Journal of Political Science*, 31,2 (1987): 321-35.
- Kessen, William. "Rousseau's Children." *Daedalus* 107,3 (1978): 155-66.
- Leduc-Fayette, Denise. *J. J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: J. Vrin, 1974.
- Lejeune, Philippe. *Le Pacte autobiographique*. Paris: Editions du Seuil, 1975.
- MacCannell, Juliet Flower. "History and Self-Portrait in Rousseau's Autobiography." *Studies in Romanticism* 13 (1974): 279-98.
- Marty, Olivier. *Rousseau de l'enfance à quarante ans*. Paris: Nouvelles Éditions Débresse, 1975.
- Masson, Pierre Maurice. *La Religion de J. J. Rousseau*. Paris: Librairie Hachette, 1916.
- Masters, Roger D. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968.
- May, Georges. *L'Autobiographie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.
- Mercier, Sébastien. *De J. J. Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la révolution*. Paris: Buisson, 1791.
- Miller, Arnold. "Rousseau's *Confessions* in Russian Criticism: The Pre-Soviet Period." *Oeuvres et Critiques* 3,1 (1978): 115-23.
- Momigliano, Arnaldo. *The Development of Greek Biography*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.
- Mounier, Jacques. "La Reception des *Confessions* en Allemagne de 1782 à 1813." *Oeuvres et Critiques* 3,1 (1978): 101-19.
- Okin, Susan Moller. *Women in Western Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979.
- Olney, James. "Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Historical, and Bibliographical Introduction." In *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Ed. James Olney. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.

- _____. "Some Versions of Memory/Some Versions of *Bioi*: The Ontology of Autobiography." In *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*. Ed. James Olney. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980.
- Orwin, Clifford. "Compassion." *The American Scholar* 49.3 (1980): 309-33.
- _____. "On the Sovereign Authorization." *Political Theory* 3,1 (1975): 26-44.
- Pascal, Roy. *Design and Truth in Autobiography*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960.
- Peyre, Henri. *Literature and Sincerity*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1963.
- Raymond, Marcel. *Jean-Jacques Rousseau: La Quête de soi et la rêverie*. Paris: José Corti, 1962.
- Roussel, Jean. "Le Phénomène de l'identification dans la lecture de Rousseau." *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 39 (1972-74): 65-77.
- Rousset, Jean. "'Qu'est-ce que le talent du comédien?'" *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau* 37 (1966-68): 19-34.
- Saussure, Hermine de. *Rousseau et les manuscrits des Confessions*. Paris: Editions E. de Boccard, 1958.
- Schwartz, Joel. *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Shklar, Judith N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- _____. "Rousseau's Images of Authority." In *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*. Ed. Maurice Cranston and Richard S. Peters. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1972.
- Starobinski, Jean. "The Accuser and the Accused." *Daedalus* 107.3 (1978): 41-58.
- _____. *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'obstacle suivi de sept essais sur Rousseau*. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *L'Oeil vivant*. Paris: Gallimard, 1961.
- _____. *La Relation critique*. Paris: Gallimard, 1970.
- Stendhal. *On Love*. Trans. H. B. V. New York: Grosset and Dunlap, 1967.
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- _____. "On the Intention of Rousseau." In *Hobbes and Rousseau*. Ed. Maurice Cranston and Richard S. Peters. Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1972.
- Temmer, Mark J. *Art and Influence of J. J. Rousseau*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1973.
- Trilling, Lionel. *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1972.
- Trousson, Raymond. *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*. Paris: Lettres Modernes Minard, 1967.
- Voltaire. *Voltaire's Marginalia on Rousseau*. Ed. George R. Havens. New York: Burt Franklin, 1971.
- Weintraub, Karl J. "Autobiography and Historical Consciousness." *Critical Inquiry* 1 (1975): 821-48.
- Williams, Huntington. *Rousseau and Romantic Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

索引

Works by Rousseau are indexed only when they are mentioned in the text or substantively in the notes. Characters in works others than the *Confessions* are followed by a parenthetical notation of the work in which they appear.

- Alexander the Great, 20
- Amour-propre, 1n2, 27-28, 44, 96, 108, 123, 185, 187, 191-94, 216, 221
defined, 19-24
and imagination, 79-80
in Jean-Jacques, 79-80, 96, 123, 185, 187, 191-94, 221
as motive of philosophers, 72-73
See also Pride; Vanity
- Anet, Claude, 143-47, 201, 229
- Anger, 101, 103, 121, 125, 129-31, 174n18, 185, 246
origin of, 91-98
- Anzoletta, 182
- Apology, 10. *See also* Confession
- Archimandrite of Jerusalem, 173n16
- Aristophanes, 203n4
- Aristotle, Aristotelian, 3, 4, 14, 15
- Artificial passions. *See* Anger; Pride; Sexual desire; Vanity
- Arts, 26, 114, 119-20. *See also* Music; Novels; Poetry
- Augustine, 66, 103-107, 249
on confession, 10-11
- Autobiography, 1-47, 76, 237, 248-52.
See also Lives
- Bacon, Francis, 169n10
- Barber, Benjamin, 81n8
- Barth, Karl, 66n30, 120
- Barthes, Roland, 8
- Basile, Mme, 126-27, 134, 168n8
- Benardete, Seth, 15n39
- Berman, Marshall, 1n1
- Bernard (Rousseau's cousin), 85
- Biography. *See* Lives
- Bloom, Allan, 25n49, 39n66, 46n76, 81n8
- Botanical dictionary, 229
- Botany, 44, 146, 228-31, 233
- Boufflers, Mme de, 236
- Brée, Germaine, 5n19, 237n41
- Brémond, M. de, 178n23
- Brown, Peter, 10n30
- Brutus, Junius, 23, 53n5, 61, 63, 161, 192
compared to Jesus, 66-67
- Buffon, Georges Louis Leclerc de, 40
- Burgelin, Pierre, 1n1, 64n23
- Caesar, Julius, 3, 50-53, 58
- Cantor, Paul A., 119n4
- Carrio, M., 182

- Cassirer, Ernst, 2–7
- Cato, Marcus Porcius (of Utica), 21, 192, 200, 209
compared to Jean-Jacques, Jesus, and Socrates, 49–60, 67, 70–76, 250–52
- Chedreville, François, 123n9, 145n40
- Christianity, 3n11, 60–61, 74, 86n16, 249–50
on fear of death, 149–53
political consequences of, 62–70
- Circle, little, 143–48, 156–57, 201, 208
- Citizenship, 31, 49–58, 69, 73–75, 82–84, 91, 96, 118, 119, 133, 142, 145, 197, 209, 247, 248, 251
emulation as characteristic of, 24, 25, 28, 53–54, 73, 98–99, 168
and Jean-Jacques, 55n8, 56n10, 64, 192–93, 197
See also Cato, Marcus Porcius; Sphere Civilized humans, 31, 44, 67–68, 96, 119
- Compassion, 99, 131
- Condillac, Abbé Etienne Bonnot de, 113–15, 150n53, 153, 223, 245
- Confession, 2, 134–36, 176–82, 241–42, 249
aveu, 11, 130
confession, 174
meaning of, 8–13
- Considerations on the Government of Poland*, 25
- Conspiracy, 187, 211–24, 234, 236, 247.
See also Grimm, Friedrich-Melchior; Diderot, Denis; System
- Darnton, Robert, 23n46
- Death, 194, 225, 234
fear of, 41, 149–55, 219–21
- De Man, Paul, 215n17
- Dependence, 101, 106–9, 139, 186, 210–21, 226
- Derrida, Jacques, 6–9, 143n35, 205n6
- Descartes, René, 43, 114n54
- Devin du village, Le*, 27, 196
- Dialogues: Rousseau Judges Jean-Jacques*, 40, 67, 185, 236, 240–41
account of conspiracy in, 212–15
- Diderot, Denis, 52n4, 114, 186–87, 196, 205–9, 215–17, 245. *See also* Conspiracy
- "Discourse on the Question: 'What Is the Most Necessary Virtue for a Hero and Who Are the Heroes in Whom This Virtue Was Lacking?'" 52–56, 195
- Ducommun, M., 102–6, 123
- "Dudding," 133n22, 160
- Duffy, Edward, 4n14, 179n26
- Du Peyrou, M., 231
- Dupin family, 195
- Eigeldinger, Marc, 27n52, 81n8, 114n57, 122n8, 189n39, 229n29
- Egmont, Mme d', 236
- Ellis, Havelock, 249n9
- Ellis, Madeleine B., 181n28
- Emile, 25, 57, 100n32, 123n10, 124n11, 158, 200, 207, 210
compared to Jean-Jacques, 77–83, 85–93, 99, 101–3, 107–10, 116–18, 121, 128, 131–33, 141–43, 218
history in the education of, 20–23, 26
lives in the education of, 33–34, 49
music in the education of, 27, 83
- Emile, 13–24, 33, 38, 39, 43nn70, 71, 51, 76–85, 87, 92, 97–98, 100n32, 33, 108, 116, 118, 131n19, 137n28, 146, 147, 152, 154n59, 164n1, 202, 203, 214, 225nn26, 27, 248
publication of, 211, 219–20
- "Emile and Sophie," 110n49, 118n1
- Emulation, 28, 29, 49, 53–57, 60–64, 70, 73, 75, 98, 115, 200, 251
distinguished from imitation, 24–26
in Jean-Jacques, 147, 195, 197
See also Citizenship
- Epinay, Mme d', 197, 208–9, 217. *See also* Conspiracy
- Equality, 139
- "Essay on the Origin of Languages," 142n38
- Exemplary lives. *See* Fables; Lives
- Fables, 47, 49, 51, 54, 60, 62, 65, 76, 138, 143, 239, 242, 249, 250
political function of, 17–31
and truth, 13–17
- Fabricius, 192–93
- Fackenheim, Emil, 45n74
- Fear. *See* Death
- Fiction, 6, 16–17. *See also* Truth
- "Fiction or Allegorical Piece on Revelation," 58–60, 62

- First Discourse*, 40, 52, 54, 60n17, 65n24, 73, 171, 179, 183, 214
 composition of, 192–97, 245
- Foresight, 68, 81, 106–7, 169, 209, 227, 228
 and fear of death, 150–56
 and love of glory, 221
- Founder. *See* Legislator
- Freedom, 56, 106, 108–9, 147, 201
- Gagnebin, Bernard, 4n4
- Gaime, Abbé, 136–38
- Galley, Mlle, 127n14, 168n8
- Gatier, Abbé, 136n26
- God, 50, 58, 63, 66, 119n2, 226, 232
 confession addressed to, 10–11, 241
- Goldschmidt, Victor, 2n8, 37n62
- Goodness, natural, 140, 174, 243
- Gossman, Lionel, 229n29
- Goton, Mlle, 89–90, 127n14, 168, 178n25, 246
- Gouhier, Henri, 59nn14, 16, 65nn27, 28
- Gourevitch, Victor, 1n3, 16n40
- Gouvion family, 120, 137–38, 173
- Graffenreid, Mlle de, 127n14, 168n8
- Grimm, Friedrich-Melchior, 186–87, 196, 205–9, 215–17. *See also* Conspiracy
- Grimsley, Ronald, 27n52, 63n20, 65n27, 247n6
- Groethuysen, Bernard, 1n1
- Guéhenno, Jean, 10n27
- Happiness, 51, 118, 147–65, 221–35, 248
- Hartle, Ann, 9n26, 66n30, 100n31, 103n35, 160n63, 166nn4, 6, 169n9, 189n39, 200n2, 237nn40, 43
 on conspiracy, 211–14
- Hegel, G. W. F., 45–46, 189–90, 246n5
- Herder, Johann Gottfried von, 249n8
- Herodotus, 15–18, 31, 33
- Hesiod, 170n13
- History, 3–4, 14–17, 20–23, 26, 31–34, 37, 38, 47, 225. *See also* Truth
- Hobbes, Thomas, 114n53, 149–54
- Holbach, Baron d', 215
- Hope. *See* Foresight
- Houdetot, Sophie d', 41n67, 207–9
- Howarth, William, 5, 8
- Huizinga, Jakob Herman, 1n1, 180n27, 215n18
- Hume, David, 236n37
- Illness, 147–60, 165, 200, 207, 219
- Imagination, 246–50
 alternative developments of, 206–10
 as cause of departure from nature, 79–115
- Condillac on, 113–15
 creative ability of, 119–26
 and the discovery of nature, 172–83
 versus political order, 133–41
- Imitation, 19–31, 50, 57, 63, 70, 72, 80, 132–33, 170–71, 175n20, 193. *See also* Emulation
- Incest, 142–43n35, 182
- Independence, 24, 49, 70, 87, 100, 118, 119, 123, 194, 195, 202, 204, 205, 218, 248
 as natural standard, 78–81
 of philosophers, 52, 56–59, 70, 73
 reestablishment of, 141–47, 221–35
See also Dependence; Wholeness
- Indignation. *See* Anger
- Injustice, 103, 129–30, 135, 140, 172–83, 185, 247
 sentiment of, 91–98
See also Justice
- Jesus, 34, 49, 50, 76, 193
 compared to Cato, Jean-Jacques, and Socrates, 57–75, 250
- Julie, 54n7
- Julie, ou *La Nouvelle Héloïse*, 18n42, 29, 54n7, 55, 146n43, 159n62, 171n14, 188n38, 218
 composition of, 207
- Justice, 68, 71, 103, 173–74, 235, 251
 sentiment of, 91–98, 129–31
See also Injustice
- Kant, Immanuel, 23n48
- Keith, Lord Marshal, 222
- Kelly, Christopher, 25n50, 53n5
- Kojève, Alexandre, 46n78
- La Fontaine, Jean de, 20, 24
- Lalauud, M., 223
- Lambertier, M. and Mlle, 83–89, 93–97, 100, 102, 129, 135, 168, 184, 218
- Larnage, Mme de, 160–61, 168, 178, 206
- "Last Response," 54–55
- Leduc-Fayette, Denise, 50n2, 64n22, 65n29
- Legislator, 25, 61, 63, 65, 144–45, 216

- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 171n15
 Lejeune, Philippe, 7n23, 11n32, 85n15,
 90n23, 104n38, 109n47, 127n15,
 135n25
 on relation between *Confessions* and *Emile*, 77–78, 82n12, 87n20
 Le Maitre, M., 129–30, 132
 “Letter on French Music,” 27n53
Letter to Beaumont, 184, 220n22
Letter to d'Alembert on the Theatre, 27–29,
 55, 62, 110, 146, 171, 218
 “Letter to M. Franquières,” 58, 61–62,
 65, 66
 “Letters on Botany,” 229
 “Letters to Malesherbes,” 37n63, 188,
 193
Letters Written from the Mountain, 62,
 220n22
 Le Vasseur, Mme, 206
 Le Vasseur, Thérèse. *See* Thérèse
 Lies, 16, 18, 22, 242–43. *See also* Fiction;
 Truth
 Lives, 33–34, 48–75, 114, 239. *See also*
 Autobiography
 Locke, John, 171n15
 Love, 86, 141, 175, 180, 188–89, 209,
 218, 221, 235, 247
Lucretia, 49
Lucretius, 71, 233n33
 Luxembourg, M. and Mme de, 218, 222–
 23
Lycurgus, 53, 61, 63
 Mably family, 162, 222–23. *See also* Con-
 dillac, Abbé Etienne Bonnot de
 MacCannell, Juliet Flower, 9n26
 Maman. *See* Warens, Mme de
 Marion, 18n42, 134–36, 184, 243
 Masters, Roger D., 2n7, 37n62
 Marty, Olivier, 46n77
 Masturbation. *See* Sexual desire
 Matthew (apostle), 74–75
 May, Georges, 5, 7, 12n34, 14, 17, 18,
 35, 237
 Medicine, 153–55, 157
 Melzer, Arthur, 184n30
 Memory, 175–76, 231
 Mercier, Sébastien, 18, 36, 134–35
 Momigliano, Arnaldo, 3n10
 Money, 105–8, 140
 Montaigu, M. de, 172–74, 182, 185, 247
morale sensitive, La, 199–203
 Moral fables. *See* Fables
 “Moral Letters,” 42–43
 Moral utility, 16, 55
 Moses, 53n5
 Mounier, Jacques, 4n14, 249n8
Muses galantes, Les, 170, 186n34, 207n7
 Music, 26–27, 81n9, 83, 162, 168–69,
 175–77
 “My Portrait,” 9, 193
 “Narcisse,” 28, 70, 170n2
 Necessity, 157, 225, 234
 Newton, Isaac, 171n15
 Nietzsche, Friedrich, 2, 27, 251–52
 Novels, 82, 114, 122, 168, 225
 compared to *Confessions*, 18, 26, 29–32
 Numa, 53n5, 61
 Olney, James, 3n9, 5n19, 6
 “On Theatrical Imitation,” 17, 19
 “On Political Economy,” 50, 53
 Original sin. *See* Sin
 Orwin, Clifford, 151n54
 Padoana, la, 176–78
 Pascal, Roy, 4–8, 15
 Paul (apostle), 188n37
 Persius, 69, 70n34
 Philip (physician of Alexander), 20
 Philosophers, 1, 3, 33, 37, 43, 44, 47, 52–
 59, 70, 71, 188, 251–52
 as audience for the *Confessions*, 12–13,
 34
 Philosophy, 2, 15, 17, 30–33, 37, 39, 61,
 64, 75, 76, 119, 193, 238, 239
 motives that lead to, 70–72
See also Truth
 Plato, 52, 59, 119n3, 183, 203n4
 Plutarch, 22–23, 26, 34, 53n6, 54, 79, 82,
 192
 Poetry, 3, 119
Political Institutions, 1n2, 202
 Politics, 48, 56, 91, 103, 106, 114, 115,
 145–47, 172–83, 194–95
 and Christianity, 61–69
 and genre of autobiography, 19–31
 ranked below nature, 56
 and self-sufficiency, 108–9, 133–41
 Pompey, 50–52, 58
 Pride, 67, 72, 178, 216, 251
 distinguished from vanity, 24, 98–100

- in Jean-Jacques, 98–100, 133, 160–63, 167–68, 172–73, 192–94, 205, 247
 "Project for a Constitution for Corsica," 98
Property, 92, 103–8. *See also* Stealing
Prostitution. *See* Padoana, Ia; Sexual desire
- Rameau**, Jean Phillippe, 186
Raymond, Marcel, 1n1, 76n1, 82n11
Religion, 64, 66, 114, 188n38. *See also* Christianity; God
Reveries of the Solitary Walker, 16, 17, 19, 212, 234–36, 237n42
 analysis of *Confessions* in, 240–42, 248
Revolution, 91, 168, 193, 195, 249
 Christianity as, 60–64, 66, 68, 69
 in Jean-Jacques's character, 122, 155–56, 167, 198–202, 206, 210, 237, 247
Robinson Crusoe (or *Robinson Crusoe*), 79, 93, 233
Roussel, Claude, 129n9, 145n40
Rousset, Jean, 22n45
- St. Lambert**, Jean François de, 208–9
Saint-Preux (*Julie*), 54n7
Salvation, 149–53
Saussure, Hermine de, 12n36, 166n3, 237n39, 240n1
Sauttern, Baron de, 223
Scaevola, Mucius, 22, 30, 93–94, 161, 192
Schwartz, Joel, 29n48, 71n35, 80n7, 81n8, 86n18, 146n44, 181n28, 185n33, 204n5
Second Discourse, 20, 56, 86–87, 92, 97, 117, 139, 142n35, 145n43, 147, 153, 155, 179, 185nn32, 33, 189, 197, 199, 214, 217, 245n3
 compared to *Confessions*, 13, 16, 76, 248
 imagination in, 80–81
 on possibility of knowledge of nature, 36–40, 44
Self-sufficiency. *See* Independence; Wholeness
Senses, 82, 141–42, 159, 160, 180, 182
 natural development of, 41
Servitude. *See* Dependence
Sexual desire, 98, 101, 121, 125–29, 161–62, 176–83, 204–5, 218n21, 246
 beginning of, 84–91
 natural distinguished from artificial, 80, 128–29, 140, 141–44
Shame, 87–88, 106, 135–36
Shklar, Judith, 1n1, 89n22, 146n42, 165n2
Sin, 10, 86, 104–6, 249
Social Contract, 1, 139, 167, 214, 220
Social human, 20, 120
Socrates, 10, 12, 21, 34, 76, 117, 158n61, 172, 185n31, 193
 compared to Cato, Jean-Jacques, and Jesus, 49–75, 250–52
Solon, 53
Sophie (*Emile*), 86–87, 90, 117, 141–43, 207
Sphere, 111, 144, 157, 218. *See also* Wholeness
Starobinski, Jean, 2n6, 11n31, 12, 13n37, 59n14, 65nn27, 29, 79n5, 85n15, 103n36, 106nn42, 43, 111n50, 137n29, 189n39, 195n41, 211n10, 230n90
 on Jean-Jacques's sexual desire, 126–28
 on punishment, 94–95
 on Rousseau's self-contradiction, 35–36, 43
State of Nature, 20, 37, 41, 56, 80, 86, 90, 92, 97–98, 99, 111, 117, 144n37, 154–56, 190, 202, 209, 210, 224, 232
Stealing, 103–8, 134–36, 162
Stendhal, 252
Supplement, 128, 185–86, 205–8, 228. *See also* Wholeness
System, 33, 38–46, 104, 213, 215, 239, 248, 251
 conspiracy as, 214–18, 221
 Jean-Jacques's discovery of, 183–91
 of musical notation, 162, 168–69
 truth of Jean-Jacques's, 189–91, 244–46
 vegetal, 228
- Tasso**, Torquato, 170–71
Themistogenes of Syracuse, 3, 12
Thérèse, 185–86, 195, 202, 204–5, 208, 222–23, 228
Thucydides, 15nn38, 39, 31–33
Tocqueville, Alexis de, 145n38

- Trousson, Raymond, 52n4, 65n28, 187n36, 245n4
- Truth:**
 factual, 9, 14–18
 moral. *See Fable*
 philosophic, 9, 14–17, 48
- Vanity, 18, 20, 28, 29, 41, 42, 65, 101, 121, 126, 178, 209, 216, 246, 247
 distinguished from pride, 24, 98–100
 in Jean-Jacques, 98–100, 131–33, 137, 139, 147, 160–63, 168–73, 191–92, 196, 218n21, 244
 origin of, 98–100
See also Amour-propre
 "Vaussore de Villeneuve," 132, 160, 168
 Venture de Villeneuve, 132, 190–91
 Vercellis, Countess de, 120, 134–36
 Verdelin, Mme de, 236
 "Verger de Mme la Baronne de Warens, Le," 157n60
 Vice, 18, 21, 67–69, 71, 101–2, 113, 115
 Virtue, 20, 50–53, 61, 66, 69, 70, 74, 101, 137, 161–62, 168, 198–202, 205, 206
 defined, 164n1
 intoxication with, 192–97
- Voltaire, 186, 197, 217
 Vulson, Mlle de, 89–90, 127n14, 168, 178n25
- Warens, Mme de (Maman), 117, 120, 124–25, 128, 132, 152n56, 160, 185, 190–91, 204, 222–23, 229
 and little circle, 143–48, 201
 as tutor of Jean-Jacques, 142–43
 Weber, Max, 153n57
 Wholeness, 21, 112, 144, 203, 235
 natural, 22, 24, 25, 82, 113, 118–19, 147–61, 202–5, 222, 226, 232–33, 251
 social, 25, 141–47, 201–10
See also Independence
 Williams, Huntington, 27n52, 29n55, 115n58, 120n6, 124n12, 145n41, 149n49, 173n17, 189n39, 236n38
 Wisdom, 40, 49, 72, 77, 118, 193, 200, 201, 250
 Wolmar (*Julie*), 71–72, 193
 Xenophon, 3, 12, 34n58
 Zulietta, 177–84, 187, 188, 211, 213n14, 244–45