

孤獨個體之道德的自然性

——盧梭論財產、婚姻與道德

張國旺

中國政法大學社會學院

摘要 盧梭在《愛彌兒，或論教育》中為現代世界著力塑造了一個道德個體的形象。他既與古羅馬式的政治公民不同，也與遠離社會生活追求心靈自由的孤獨者不同，他生活在社會中，又要在社會中重新找到自然人的自由。同時，財產觀念及其擴展形態，是一條貫穿愛彌兒教育過程的隱秘線索，也構成了盧梭揭示現代個體之道德態度的實例。有鑑於此，本文將選取愛彌兒與蘇菲之婚姻的確立與破裂為場景，從財產的角度分析其道德力量中所隱藏的自然性。

關鍵詞 盧梭、愛彌兒、現代個體、道德

一 愛彌兒式的道德個體

在托多羅夫看來，盧梭的著作雖然紛繁多樣，但在整體上卻有一個根本問題貫穿始終，即現代個體的處境與出路，面對無處不在的支配與奴役，現代人以何種方式才能穩健而理性地實現自身的道德自由。在此視野內，他認為盧梭在總體上為現代世界提示了三條道路，也可以說是刻畫了三種典型的個體形態，分別是“公民”、“孤獨個體”與“道德個體”。¹ 公民路線在其批判性的政治著作（如《論科學與藝術》、《論不平等》）中體現得最為直接。孤獨個體的路線主要涉及自傳類作品，包括《懺悔



錄》、《漫步遐思錄》和《新愛洛伊斯》等；它與公民相對，標示了現代人自由的另一種可能。這兩種可能其實是“不可能”，現代人因其社會性而不再可能成為羅馬意義上的政治公民，也不可能完全像盧梭一樣以沉思的方式追尋個體心靈的孤獨與自由。它們僅僅是像反面教材一樣向人們警示其中的危險。因此，真正重要的是盧梭在《愛彌兒，或論教育》（以下簡稱《愛彌兒》）中著力刻畫的道德個體的路線。他既不像公民那樣將自身的存在完全依賴於共同體，也不像孤獨者一樣要完全消解與他者的關聯；他首先生活在社會狀態中——哪怕其中充滿著人為的奴役和壓迫，並以一種克制和溫和的方式實現道德成長，找到屬於自己的“脆弱的幸福”。

然而，托多羅夫更多地只是以對比的方式呈現了第三條路線的重要性，卻沒有深入考察“道德個體”之道德究竟為何，這樣的道德自由是如何展開的。尤其是，他忽略了盧梭以書信方式所寫的《愛彌兒》附錄：“愛彌兒和蘇菲，或孤獨的人”，為何全書所呈現的道德個體在附錄中卻變成了“孤獨的人”。渠敬東針對《愛彌兒》的兩篇重要研究對此做了相當深入的推進。² 在他看來，愛彌兒的成長過程最清楚地體現了現代人之道德自由的“歷程”，無論是青春期之前的意志教育、想像教育和智識教育，還是青春期之後的良知教育、情感教育和公民教育，都是這一道德自由在不同階段的具體內容。不止於此，作者還將這一視角納入對“附錄”的分析。愛彌兒是現代世界的奧德修斯，他在婚姻破裂與淪為奴隸所帶來的兩種極端處境中，更為充分地展現了自身道德自由的力量。³ 不過，就本文的關注來說，依然存在的問題是，愛彌兒作為“社會中的自然人”，他的道德自由何以具有如此堅韌的力量，它是源自個體的意志，還是依賴於某種自然人性？



同時，我們還發現在愛彌兒的成長中，尤其是在與蘇菲的婚姻中，財產觀念與其道德自由之間存在著相當大的緊張。對盧梭來說，財產與自然人性有著根本性的聯繫，它既是個體自然力量客觀化的結果，又植根於一種超越個體的普遍性的需求體系。⁴就此而言，財產不是別的，正是個體自然自由的真正結晶。但是，他同樣關心的是財產帶來的不平等。就人的自然能力而言，它們的實現和完善儘管會導致個體之間的某種差別，但它僅僅是一種自然許可的範圍內的“不平等”，它在推動人性走向卓越的同時並不會造成人對人的依附。但就財產來說，人與人之間的自然不平等不斷地在客觀化過程中累積了起來，最後，它的程度就遠遠超出了人性的自然差別。正是基於這個道理，盧梭在《論不平等》中才說，儘管人與人之間的差別主要有財產、地位、權勢和個人能力，人的自然才能和稟賦的不同是其他幾種不平等的根源，但是，所有這些不平等最終都將歸結到財產的不平等，因為“財產是與人的幸福直接攸關的，是最容易使人感受到的”⁵。

事實上，就《愛彌兒》的內容而言，財產同樣是重要主題，甚至是一條貫穿始終卻多少有些隱秘的線索。在這本書的第二卷中，盧梭承認，要在社會中把一個孩子帶到十二歲都不使他對人與人之間的關係和人類行為的道德是非有一點概念，這是不可能的。為此，盧梭極其詳細地講述了一個耕種蠶豆的例子，它的核心主旨就是“財產”。在“薩瓦牧師的告白”之後的第五章，當蘇菲經歷教育之後面臨婚姻的選擇時，她面臨的第一個難題同樣是“財產”，不過不是財產本身的產生，而是財產與婚姻、財產與道德自由的關係。無論是蘇菲父親對她的婚姻教導，還是讓-雅克對愛彌兒的婚姻教導，它們的內在主旨都指向了這一點。與此類似，當愛彌兒要真正通過與蘇菲的愛情、婚姻來進入具體的社會生活時，他的第一個困擾也並不是來自愛情本身，而是他和蘇菲在財產上的不平等，最終，他必須用自己的內在“德性”來



消除蘇菲對財產不平等的憂慮。不止於此，第五卷的一個重要主題是對愛彌兒進行的“遊歷教育”，而這段遊歷無論是在起因還是結果上，都是要讓愛彌兒學會如何處理自己的財產，並真正理解現代個體是否有可能擁有一塊完全沒有任何政治屬性的“無主之地”。最後，就《愛彌兒》的“附錄”來說，它並不是一個簡單的有關“忠誠與背叛”的故事，而是展現了現代個體如何以道德的態度來面對情感形態的共同財產，如何最終採取了一種反財產的條件式態度，並以此樹立了一種孤獨個體的獨特道德。面對這些線索，如果拋開其中的戲劇性成分，我們就會發現它們都指向一個共同的目標，這就是要在愛彌兒身上培養一種面對財產的複雜態度，它既不是要完全否認財產的位置，也不同于洛克把財產延伸到生命和自由的徹底立場。這種複雜態度，正構成了我們理解托多羅夫所說的“道德個體”之道德的契機。有鑑於此，本文試圖以愛彌兒與蘇菲之婚姻的確立與破裂為場景，從財產的角度分析其道德力量中所隱藏的自然性。

二 財產與婚姻

蘇菲，是盧梭在《愛彌兒》中專門為愛彌兒塑造的女子。她受過一種僅僅針對女孩的“自然教育”，端莊真誠，性格溫柔，德性優越，因此，就自身的“配得”(merit)而言，將會引來很多同齡人的愛慕和追求。另一方面，她的優越源於樸素的自然教育，她的“美”和“好”都來自天性的正常成長，並非高不可攀，因此，能夠配得上她的人也不止幾個。真正的問題是，如何在這些人之中為她選擇一個合適的與她一起生活。面對這個所有父母都會碰到的難題，蘇菲的父親對她展開了一番有關婚姻選擇的教導。在他看來，男女之間適合與否主要有三個方



面，一是自然的適合，主要包括興趣和德性；二是在社會習俗上的適合，即財產和社會地位；最後是就他人意見而言的適合。在傳統習俗社會向現代意見社會轉變的過程中，後兩者是密切聯繫在一起的。蘇菲的父親不同意當時社會主導的選擇模式，也就是家長根據後兩個方面的適合與否來決定兒女的婚姻，而僅僅是在形式上征得他們的同意。他為蘇菲採取了幾乎完全相反的方式，讓蘇菲自己根據自然適合性來選擇戀人，而父母僅僅做出形式上的核准或否認：

“那個適合你的丈夫應當由你而不是我們來選擇。不過，我們要對你的選擇做出裁判，看你是否在兩人的合適性上誤解了自己，看你是否要了某種你根本不想要的東西卻對此毫無意識。”⁶

看起來，蘇菲的父親的選擇模式完全顛倒了社會主流的實踐，但是，在這個顛倒裡面還有些更深的不同。如果說財產和社會地位的考慮在一般人的實踐中是“首要”因素的話，那麼，在對蘇菲的教導裡，財產並不是簡單地變成了“次要”因素，而是完全不起任何作用了。因為蘇菲的父母所要做的“形式上的裁判”並不是審查兩人的財產和社會地位，而同樣是針對兩人在性情和德性上的自然適合性。然而，僅僅依靠形式上的審查，父母難道真的能夠對二人的自然適合性做出正確的判斷嗎？讀者難免不表示懷疑。歸根結底，在這番教導裡，真正核心的結論乃是蘇菲似乎在婚姻選擇上獲得了一種完全的自由。聯繫蘇菲父親對自身婚姻的回憶和評述，讀者將會更容易理解這一點。他的婚姻是傳統模式主導下建立起來的，他富有財產，而蘇菲的母親擁有社會地位。但他的人生經驗告訴他，真正給他們帶來幸福的並不是兩人的財產和社會地位，而是他們之間興趣、心性的相投。在他



家道中落，失去財產和社會地位之後，恰恰是兩人的自然適合性保證了他們在清貧中的安寧和滿足。不過，一個關於婚姻與財產的教導，難道它的最終結論就是完全不考慮財產的位置和影響嗎？教導的另一方面提醒我們答案並非如此簡單，我們應當進一步澄清這種“不考慮”的具體含義是什麼。

“在告訴你我們為什麼要給予你完全的自由之後，我們同樣還要告訴你，你為什麼應當明智地運用這種自由……你要只去希求那些你能夠得到的東西……決不能讓你的願望超出你的財產所允許的範圍。”⁷

僅就蘇菲自身的品質和德性而言，她有自然的正當去希求在各方面都是最好的男人，不僅可以要求他們在自然上的適合性，而且還可以要求對方擁有財產和社會地位。但是，這種“完美的幸福”並不是“屬人的”，蘇菲只能在自身“條件”的範圍內來建立婚姻，而她的財產就是“條件”的核心要義。對蘇菲來說，要“明智”地運用她的自由，首先就需要真正理解這些條件對自身的實質意義，把它們當成自身規定性的一部分來接受，甚至是承受。在這個意義上，如果說蘇菲的自然能力和品質使他擁有了一種行使自由的“權利”或“正當”的話，那麼，對這些“條件”的認識和接受就構成了如何運用“權利”的法則。或者說，它們恰恰構成了社會中的自然法。另一方面，他人的意見之所以能夠成為這方面的嚮導，是因為財產不平等所包含的力量正是通過意見機制而實際發揮作用的；無論是在抽象的社會關係中，還是在婚姻關係中，都是如此。財產與意見機制的結合使得財產成為一種客觀的社會力量，無論婚姻當事人在乎與否，它都會在實際的婚姻生活中帶來影響。



這樣看來，上文所說的對財產的“不考慮”並不是真的毫不關心，而是要在條件的意義上來認識它的真正位置。我們在蘇菲父親的教導裡看到，傳統的婚姻主導模式潛藏著一個巨大的危險，那就是完全用財產和社會關係來決定婚姻這一道德關係，它的實質乃是試圖用財產來“購買”道德上的幸福。但是，如果完全以自身自然品質和德性作為出發點，同樣會面臨類似的危險，即希求一種完全超出財產“條件”的婚姻，而如果走向極端，它就可能演變為一種用自身“德性”兌換對方“財產”的過程。因此，在蘇菲面對的自由婚姻中，自然適合性和財產條件各有其位置，在蘇菲父親的教導裡，財產作為一種重要的“條件”始終都在若隱若現地起著作用。不是直接的決定作用，而是在“條件”的意義上嚴格限制著蘇菲的自然自由。

不止於此，在愛彌兒為了要消除與蘇菲之間的財產不平等而試圖拋棄自身財產這一事件上，我們能夠更為集中地看到這一點。他們二人在自然適合性上是極其相配的，沒過太久便獲得了情感上的相互歸屬，但是，他們卻面臨一個更為實際的困難。或者更準確地說，蘇菲想起了父親對她的婚姻教導，她真切地意識到自身在財產上的貧窮和愛彌兒家庭的富有給她內心所造成的壓力。與此不同，愛彌兒則完全沒有意識到這一點。考慮到愛彌兒的自然教育從一開始就以屏蔽社會意見為原則，而蘇菲的“自然教育”恰恰是把社會意見作為關鍵性的環節，他們對財產不平等的相反態度就變得順理成章了。⁸ 在此基礎上，我們來看看他們所採取的不同行動對理解財產究竟有何助益。當愛彌兒從讓-雅克那裡瞭解到蘇菲的焦慮和退縮的真正原因時，他立即便高興起來，以為再沒有什麼事情比這個困難更容易解決了：“他想馬上就走，去把所有一切的財產都毀掉，都統統拋棄，以便成為一個跟蘇菲同樣貧窮的體面之人”⁹。



不過，問題並沒有愛彌兒想的這麼簡單，讓-雅克否決他的方案。面對此種情形，讀者不免和愛彌兒一樣感到困惑：既然蘇菲的憂慮和不安是由於愛彌兒的財產比她更多，那麼，她所願望的不正是一種財產上的平等嗎？而愛彌兒的方案可以輕易地做到這一點。為什麼拋棄自身的財產不能實現二人在財產上的平等呢？讓-雅克站在蘇菲的立場上對他進行了一番教導。在他看來，蘇菲真正憂慮的並不是愛彌兒的財產更多，而是考慮到了財產在產權人的心靈上可能產生的影響，因為許多富有之人的敗壞恰恰是源於他們對自身財產的迷戀。這意味著，蘇菲擔心愛彌兒僅有財產而沒有足夠多的“德性”。然而，站在愛彌兒的立場上，他選擇拋棄財產不正是為了以此來展現自身的德性嗎？或者說，在拋棄財產這一方案裡，愛彌兒也或多或少地意識到了財產變成了自身德性的某種“累贅”。在這個意義上，他拋棄財產同樣不僅僅是為了簡單地實現二人財產的平等，而更是要避免“財產”可能對德性造成的“玷汙”。如此，為什麼拋棄財產所展現的德性不能令蘇菲滿意呢？

在讓-雅克的教導裡，還有另外一個理由，它能夠解答我們的疑惑。蘇菲是一個自尊心極強而崇尚“平等”的人，既然愛彌兒僅僅在財產上的“勝出”就已經讓她感到壓力，那麼，當愛彌兒去為她而拋棄財產時，他“勝過”她的地方就更多了，她又怎麼能夠容忍呢？在拋棄財產而帶來的“勝出”和優越中，我們上面提到的德性無疑是其中的核心內容。在此，我們不妨來對比下讓-雅克給出的最終建議，也就是，一方面在財產上勤儉謹慎，一方面努力展現自身靈魂中包含的德性之美，“發揚你所有一切被財產玷污了的美德”。如果說拋棄財產將會讓愛彌兒更為優越而加劇二人之間的不平等的話，那麼，保留財產並展現德性似乎是程度更甚了。因為前者儘管帶來了愛彌兒在德性上的“勝出”，但至少讓他們實現了在財產上的平等；而就後者來說，愛彌兒不



僅繼續擁有財產上的勝出，而且還展現出了更多的德性。但後者才是“通靈者”讓-雅克所鼓勵的道路。這提醒我們注意在拋棄財產和保留財產這兩個方案中所展現的“優越”或是“德性”在根本上是不同的，而在建立婚姻的過程中，後一方案展現的德性更為可靠。問題是它們之間的不同究竟是什麼。

若要回答這個問題，我們就需要重新回到這一事件的起因。事實上，面對彼此的財產狀態，蘇菲之所以會想起父親的教導，是因為她已經意識到，財產作為一種“條件”是每個個體的具體規定性的重要內容。就愛彌兒來說，情形同樣如此。因此，在走向婚姻的過程中，這一條件以及其對待這一條件的方式就成為認識和評價愛彌兒的關鍵環節。就蘇菲來說，他的擔憂雖然起源於財產，但是，她所想要看到或者說她欣賞的並不是愛彌兒為她拋棄自身財產而展現出的決絕和勇氣，而是他是否能夠把這一“條件”納入到自身的規定性之內，並在此基礎上，像掌控自身的身體一樣實現德性對財產的支配。就此而言，愛彌兒拋棄財產的行為最為清晰地指向了現代個體試圖脫離一切社會生活之規定性而追求一種毫無限制之自由的內在危險，《愛彌兒》整個後兩卷就是要處理前三卷自然教育所遺留的這個難題。這樣，我們也就明白了在拋棄財產和保留財產這兩個方案中所展現的德性的真正差別。就前者來說，不管財產是繼承而來，還是勞動得來，它在根本上都是人性自然力量及其自由的客觀化結晶；拋棄財產所揭示的並不是別的，而是他還沒有脫離自然狀態，還沒有意識到正是這些“條件”中蘊含著自由的尺度和法則。就後者而言，保留財產並把財產當成自身規定的一部分，這是對條件及其法則的接受、吸納和服從，它既是自然教育的應有之義，又對自然教育的內在危險有所緩解。同時，在此基礎上再去展現自身的內在德性，恰恰表明“條件”儘管重要，但它只在“條件”的意義上重要，它並不是人的道德自由本身。因此，真正困難的並不



是直接拋棄財產，而是要認識和服從“條件”的同時又能保持一種道德自由。

三 情感形態的“財產”

在婚姻的問題上，盧梭不僅展示了有關實際財產的教育，同時，他還把這一教育延伸到了道德與情感領域。在愛彌兒與蘇菲情感親密無間、心靈相通的時候，讓-雅克忽然冷峻地向愛彌兒提出一個問題：如果有人來告訴說蘇菲死了，你怎麼辦。愛彌兒此時正在籌畫著將來的婚姻，他首先想到的並不是“怎麼辦”，而是幾乎無法容忍讓-雅克竟然提出這樣不可思議的問題。一方面，這個情節構成了針對愛彌兒之激情與欲望（passions）的特定教育，因為，原本一直自由獨立的愛彌兒現在卻碰到了一個最大的敵人，即自身的激情和欲望。另一方面，我們需要考察愛彌兒究竟在何種意義上受到激情的支配。在此，一般地分析激情的結構只能帶來抽象的結論，我們必須看到愛彌兒所迷戀的既不是一般而言的“女人”，也不是剛認識不久的蘇菲，而是已經彼此心心相屬、即將一起走入婚姻生活的“蘇菲”。就此而言，儘管在愛之激情中有著“想像”（imagination）的成分，但卻不能把愛彌兒此時對蘇菲的情感僅僅歸結為一種對“幻象”或“幻覺”（illusion）的迷戀。那麼，支配著他的是什麼呢？要理解這一點，我們需要首先來考察愛彌兒在童年時期所接受的第一次財產教育。

在《愛彌兒》第二卷，為了闡明財產的起源，盧梭講述了師生二人親自耕作、播種和照料蠶豆的經過。當蠶豆一天天長大快要收穫的時候，愛彌兒卻最終發現用來耕種蠶豆的那塊土地早已“物有其主”。他的蠶豆被土地的主人連根拔起，他內心升起



一種就像自己的手臂被傷害一樣的痛苦。然而，正是由於自身的這種痛苦，他也開始理解對方的憤怒包含著同樣的、甚至更多的正當性，進而也逐漸懂得尊重“財產”的真正含義。比起盧梭所批判的、用教義的方式向兒童灌輸財產觀念，讓-雅克與學生一起進行的“勞動實踐”的真正成果並不是某種更為深刻的財產觀念，而是愛彌兒從身體上所感到的、蠶豆被踐踏的痛苦。他的痛苦源於：

“我使他感到，他已在這裡投入了他的時間、他的勞動、他的辛勤以及他的人格；使他感到在這塊土地上有某種東西是屬於他的……”¹⁰

在盧梭看來，人就自然而言的最初情感是以“自身”為中心的，因而若要兒童尊重財產，就必須首先讓他們擁有“屬於”自己的東西。正是這個“屬於”是問題的關鍵，它只有通過勞動和人格的投入才能獲得，而人們送給孩子的衣服和玩具等之所以不能建構他們對物品的擁有感，是因為它恰恰缺乏勞動的過程。就此而言，任何對自然之物的勞動和人格投入都能夠產生一種財產意義上的擁有感。那麼，就情感而言是否也是如此？以及它在何種意義上與此類似？一方面，比起對土地的耕作和照料，他們在情感上的紐帶顯得更為複雜。因為無論是對愛彌兒，還是蘇菲，對方都不是一塊“土地”，相反，他們都是擁有自然能力的勞動主體，而不能僅僅被當成佔有的物件。這個困難同樣構成了《懺悔錄》的重要線索，即財產式佔有關係向人情感生活的直接延伸將會面臨無法解決的人性難題。但另一方面，面對蘇菲死亡這一假設，愛彌兒的確體會到一種“被剝奪感”。不管愛彌兒有沒有真正意識到，這種被剝奪的東西並不能直接等同於蘇菲，而是他和蘇菲在相處中共同創造出來的、能夠彼此分有的某種東西。就自



然的獨在性而言，蘇菲和愛彌兒一樣永遠都不可能“屬於”任何人，甚至結婚之後也是如此；如果愛彌兒認為那種被剝奪的東西就是蘇菲本身，這將是毫無道理的。或者更準確地說，在最初的經驗上，愛彌兒的確是這樣認為的，但正是這一點使得他的激情超出了自然的限度而成了他最大的敵人，也恰恰是這一點構成了讓-雅克教導的核心內容：

“就自然而言，它禁止我們把自己的情感超出自身力量的範圍；就理性而言，它禁止我們去希求那些不可能得到的東西；就良心而言，它不是不允許我們受到誘惑，而是不允許我們屈服於誘惑。”¹¹

在最直接的意義上，如同讓-雅克所反問的，“蘇菲難道不會死嗎”；愛彌兒不得不承認每天都在有人死去，蘇菲不可能超越這個最根本的人之自然。在更具體的意義上，只有他們一起創造、彼此分有的共同情感構成了他們共同擁有的“財產”，而他們本身卻不是任何人的財產。愛彌兒在教導中應當學到的，就是要把自己的被剝奪感僅僅限制在共同情感的範圍內，因為只有可失去的東西才能帶來被剝奪感。蘇菲就自然而言並不屬於愛彌兒，因此也就談不上失去。¹² 相反，如果愛彌兒意識不到這一點，不肯接受來自自然的限制，那就意味著他既沒有看到他們共同情感對自身的真正意義，又試圖超越條件的限制妄圖把對方視為自己的財產。儘管蘇菲死亡僅僅是導師讓-雅克的一個假設，但卻幾乎直接預示了“附錄”的主旨和色調。在某種意義上，我們完全可以把它看作是對“附錄”內容的預演。一方面，雖然“附錄”中的蘇菲並沒有死而只是“背棄”，但對理解愛彌兒所處的道德狀態來說，背棄和死亡具有同等的意義。同時，比起死亡的簡單性，感情的破裂和心靈的背棄所展現的道德困境與情感



糾結將更為激烈和徹底。因此，我們需要仔細考察附錄的內容，來審視愛彌兒如何面對情感形態的“共同財產”的喪失。

在很大程度上，“附錄”是一個具有“告白”性質的文本。如果說它在內容上推進了蘇菲死亡的假設，那麼我們同樣能夠看到它在形式上所採取的“書信體”直接指向了第四章“薩瓦牧師的告白”，它甚至構成了“告白”複調結構的一部分。愛彌兒說，“它不是要記述我生活中事件的歷史和故事，而是要寫出我的激情、觀念和情感的歷史，我必須展現我的心所經歷的最為嚴重的革命”¹³。這決定了我們必須深入辨析此處的“歷史”和“革命”具體意義是什麼，它與上文強調的財產與共同情感有何內在關聯。不過，在此之前，讓我們先撇清三點誤導。

首先，儘管“附錄”的關鍵環節是愛彌兒和蘇菲在巴黎社會的墮落，但卻不能完全把它看成是一個女人“出軌”的故事。如同上述引文所暗示的，問題的重點並不是背叛和離棄，而是這種背棄給愛彌兒帶來的革命性意義，即他如何面對情感破裂這一重大變故。換句話說，在這封書信裡，真正重要的不是蘇菲及相關的“事件和故事”，而是愛彌兒由此所經驗到的內在革命。在附錄中有關欲念和道德倫理之衝突的討論非常之少，也從一個側面證明瞭我們的這個判斷。其次，在附錄的後半部分，一個重要內容是有關“孩子”的討論，即愛彌兒在猶豫是否把孩子留給蘇菲。從《懺悔錄》的自述中，我們知道盧梭試圖用這段討論來展現他當時剛發現的一個“心得”：如何平衡義務和自我利益的關係。在我們看來，這段討論本身並不是沒有真知灼見，但卻與“附錄”前半部分對愛彌兒“心靈歷史”的敘述有些脫節了。在盧梭為數不多的寫作失敗案例中，這是特別明顯的一個。有鑑於此，下文的分析將對此不做評論。最後，我們同意凱利(Kelly)的觀點：儘管“附錄”的基調與主幹部分幾乎完全相反，但卻並不意味著對愛彌兒的教育以失敗而告終，而恰恰是對他此前所



受自然教育的一次徹底檢驗。類似的檢驗在正文中亦曾有多處暗示，“附錄”構成了它們的集中發揮。但是，仍需仔細探討的是這種徹底的檢驗具體落實在哪些環節上，這一“極端處境”在成長的意義上又給他帶來了什麼收穫。

“附錄”就情節來說非不複雜，為了逃避家庭變故帶來的悲痛和絕望，愛彌兒和蘇菲一起來到了巴黎。儘管愛彌兒預感到巴黎社會所潛藏的危險，但並沒有太過在意，他對彼此的德性很有信心。但沒過多久，愛彌兒就變了，他不再唯一無二地愛慕蘇菲的美了，他發現其他的人也同樣的美。他說，“我追逐一切，然而我也厭惡一切”¹⁴。與此類似，蘇菲也不是原來那個蘇菲了。她不再深居簡出，而是熱衷於巴黎社會的社交活動，變得與其他女人毫無二致。在巴黎敗壞的社會風尚下，他們像花瓶一樣在現實的重壓之下支離破碎。最終，蘇菲與另一個男人發生情事，她對愛彌兒說，我對你已經毫無意義，我已經和另一個人同宿過了，而且懷了孕。當愛彌兒費盡周折從蘇菲嘴裡聽到這些話時，他悲痛欲絕，瘋狂地奔跑起來，“宛如一隻已經被箭射中腰部的鹿，帶著箭向前飛奔，以為更快地逃跑，就可以不至於被箭射著似的”¹⁵。

然而，仔細想來，愛彌兒的震驚和痛苦多少都有些奇怪。既然在蘇菲坦白之前，他們在巴黎風氣的薰染下已經喪失本來面目，而且像其他的人一樣逃避對方去做有辱共同情感的事，那麼，為什麼當他聽到這一消息時還會像聽到晴天霹靂一樣呢？他們的情感已經徒有其表，他的痛苦和絕望又因何而來呢？

為瞭解開這個疑惑，我們需要深入考察愛彌兒此時所處的狀態。愛彌兒覺得其他人和蘇菲一樣美，這再清楚不過地指向了讓-雅克在愛彌兒和蘇菲結婚時所進行的有關現代人身體與情感的教導。在那裡，讓-雅克告訴他們，婚姻的結合雖然讓雙方都擁有一種權利，但這種權利的真正基礎卻不是實定的法律，而



是兩人以身體為核心的“相互欲求”(mutual desire)，因此，“在婚姻中，雙方的心是聯在一起的，但身體卻不能受到強迫”¹⁶。正是基於此，讓-雅克才向他們強調，即便在心靈相通的時候，如果對方沒有這種自然的欲求，那麼，“快樂之事”也是不允許的。他們在巴黎的敗壞的實質恰恰與此相關，即他們已經沒有以身體欲求為自然基礎的“愛情”，他們已經喪失了自然的“相互欲求”。另一方面，這一點又和讓-雅克所講的彼此在身體上的“獨在性”密切相關。或者說，他們在巴黎的敗壞恰恰是他們以一種墮落方式對身體獨在性和自由性的實踐和證明。他們的（敗壞的）自然欲求雖然沒有指向對方，但卻指向了別的人。在這個意義上，他們同樣是在遵循讓-雅克的教導：只有在彼此分有一種共同的相互欲求時，才去行使婚姻賦予的權利。因此，不管他們在巴黎的狀態有多麼墮落，也不管他們此時的欲求是否受到了誘惑和蒙蔽，真正重要的是他們都做到了不強迫對方的自然，也不強迫自己的自然。但如果是這樣，愛彌兒似乎應該更為坦然地面對蘇菲的“背叛”，而不是陷入瘋狂和痛苦之中。

事實上，這只是問題的一個方面，我們又必要進一步審視愛彌兒緩解痛苦的第一個方案，它能夠幫助我們捕捉到愛彌兒矛盾狀態的另一方面。面對不可承受的傷痛，愛彌兒自然而然地升起的第一個應對方式是把蘇菲想像成一個完全墮落的“壞女人”。這種悖謬正反映了他對蘇菲的真正態度，即儘管他自己在巴黎社會中踐行著“身體的自由”，順從自然欲求的引導，但他卻沒有意識到或者說忘記了蘇菲同樣具有這種自由。在自由的雙重標準之下，他其實是把蘇菲及其情感完全看成了自己的物件和財產，他覺得蘇菲完全“屬於”自己。他的痛苦不是來自妻子“出軌”帶來的道德非議，而是源自他對蘇菲財產式的佔有執念。正是在此基礎上，當他面對蘇菲同樣擁有自由這一事即時，在內心對她的貶低才能給他帶來平靜。就像一個失去財產的人，當他意識到

財產損失無法挽回時，如果有人告訴他那些財產其實毫無價值，他一定會感到寬慰。對愛彌兒而言，一方面，對蘇菲的貶低就如同從自身的佔有中剝離和清除那些已經腐敗的部分，因此這不是損失，而是淨化；另一方面，蘇菲是在巴黎“變壞的”，因此，在剝離這個敗壞之物的同時，他還能夠繼續保持對過去之記憶和情感的所有感。

這樣看來，他的痛苦和第一個方案，這兩個方面恰恰能夠讓我們看到愛彌兒所處的矛盾狀態，他既遵循了導師關於身體、自然欲求之自由的教導，但又忘記了這個教導同樣適合於蘇菲。他在踐行自由時是自身的主人，但同時又想當蘇菲的主人。不過，愛彌兒的第一個方案僅僅維持了很短的時間，他隨即便意識到該方案的荒謬之處。如果蘇菲是這樣的“敗壞”和令人鄙視，那自己又是什麼呢，這除了能夠證明自身也是同樣的敗壞之外又能說明什麼呢？這意味著蘇菲畢竟不是“佔有之物”，對她的貶低和鄙夷並不能真正解開愛彌兒所處的困局。

如此，我們來看第二個方案：寬恕蘇菲。他不得不承認，其實自己和蘇菲一樣，也深深地受到了巴黎社會風氣的洗染，變得軟弱、矯飾且欲望叢生，“我發現自己在她身邊表現的樣子和從前的自己是那麼不同”¹⁷。同時，他也意識到了自己的矛盾，只承認自身的自由，而不給予對方自由的權利，“你拋棄她，然而卻希望她忠實於你；你輕視她，但卻希望她始終尊重你”¹⁸。因此，他開始寬恕蘇菲。在此，需要辨別的是這一寬恕的真正含義。儘管愛彌兒是在認識到自身的“敗壞”之後才慢慢寬恕蘇菲的，但是，這並不意味著寬恕的基礎就是兩人的敗壞本身及其對等性。如同上文所談到的，他們對共同情感的背叛的確是一種墮落，但墮落本身恰恰是身體自然自由的激烈展現，因而，他對墮落的承認和反思標示了他對自然自由及其平等性的認知，或者說，他在默認自身的自由權利之後，終於意識到了蘇菲的墮落

同樣是這一權利的展現，不管這種展現的方式和方向在道德上多麼值得質疑。在這個意義上，寬恕的基礎既不是愛彌兒佔據了某種道德的制高點，也不是兩人墮落行為的對等性，而是他對蘇菲之自然自由的承認，他把自由和主體性“還”給了蘇菲。同時，就愛彌兒的狀態而言，他也不再像一開始那樣僅僅把蘇菲當成“屬我之物”，相反，他甚至開始在蘇菲的坦白中認識到另一種更為深刻的德性，即蘇菲知道自己的行為不好，而且勇敢地向愛彌兒坦白了這一過錯，並且不索求對方的寬恕。如果說墮落本身僅僅是自然自由的扭曲式展現的話，那麼，對墮落的承擔則是對自由本身的承擔。對愛彌兒來說，這一認識構成了他對自身欲念的馴服，他對蘇菲的財產式佔有欲逐漸淨化為對自然自由本身的承認和尊重。

在這兩個方案鋪墊的基礎上，我們來考察，愛彌兒所經歷的“內在革命”究竟是什麼。通過激情與理性的內在對話，愛彌兒對蘇菲的財產式佔有欲已經得到純化，他既不再徒勞地反抗蘇菲出軌這一事實，不再把所有的過錯僅僅歸結為蘇菲的敗壞，甚至也不再期望著與蘇菲複合。可以說，他已經“擺脫希望的不安”、“拋棄欲求的折磨”¹⁹，而恢復到自然的平靜：

“過去對我來說已經不構成羈絆，我盡力使自己完全處在一個像新生兒一樣的條件（condition）下。我心裡想，實際上我們一直而且永遠都僅僅是在開始（beginning）……。”²⁰

這段充滿奧古斯丁意味的話很好地傳達了“附錄”的內在旨趣。愛彌兒獲得一種新生，他對何為生命實存這一問題給出了自己的回答。這種對“當下”的強調呼應了盧梭對現代人思慮過多的批判，存在感的獲取要以每一個實際的當下為核心。同時，在



我們對情感與財產的論述脈絡裡，它包含著更為具體的意義。在婚姻與外在財產的教育中，愛彌兒所獲得的乃是面對財產的複雜態度，把財產作為一種“條件”或法則來對待。與此類似，在附錄的情感革命中，最為核心的任務同樣是打破愛彌兒對共同情感的財產式佔有欲，並在“條件”的意義上來重新審視蘇菲和兩人的共同情感，在認識上完成從財產式佔有到條件式理解的轉變。如同前面所談，面對共同情感的徒有其表，正是財產式佔有欲帶來了愛彌兒的瘋狂和痛苦；但在此時，愛彌兒已經意識到共同情感、甚至是蘇菲本身都不過是自身實存的條件。他之所以能夠像新生兒一樣讓生命重新開始，恰恰是因為他看到了蘇菲這一條件已經不再是“條件”。就此而言，自由的首要前提就是要認識到條件本身的轉變，條件即是社會中的自然法，條件的轉變就是自然法的轉變。按照條件來約束自由，這是對一種必然性法則的服從。讓-雅克不僅要求愛彌兒在財產這之物上如此行事，而且教導他面對道德事物也一以貫之。

四 孤獨個體之道德的自然性

所有這些條件都是可變的，這和整個現代社會生活的內在本質密切相關。但與此同時，仍然有一樣東西是不變的，這也正是讓-雅克的自然教育試圖給予愛彌兒的東西。換言之，愛彌兒的確擁有那些外在財產和共同情感，但這個“擁有”卻是在條件的意義上而言的，面對於此，他仍然需要進一步確認究竟哪些東西是真正“屬於”自己的。在日常生活的安寧中，人們幾乎很難覺察到這些東西所具有的真正意義，但在“附錄”所設定的極端處境中，這些東西卻清晰地展現了出來，愛彌兒看到了這一點：



“真實的東西，為你而存在的東西，是你的生命，
你的健康，你的青春，你的理智，你的才智，你的美德……”²¹

前面曾提及，“附錄”可以看作是對整個自然教育之成效的檢驗，愛彌兒的感歎明確地指向了這一點，“我從來沒有像在這樣一種嚴酷的情況下更感受到我所受教育的力量了”。一方面，自然教育所給予愛彌兒的東西是那種始終都能夠甄別“條件”及其法則的理性能力，在消化蘇菲出軌這一事實的過程中，從瘋狂到平靜，從憤怒到寬恕的不斷推進就是這種理性能力在發揮作用。理性對激情的勸導和馴化，構成了附錄中愛彌兒得以成長的關鍵環節。另一方面，理性推動意志所下達的內在命令若要發揮作用，還需要個體具有一種執行命令的真正力量(force)，它不是理性能夠提供的，而是構成了理性馴服激情的橋樑。這個橋樑不是別的，就是上文曾多次提及的人的自然身體。在此基礎上，我們才能更深入地理解這段引文中所列舉的諸事物的具體含義。不管是生命，還是健康、理智和才智，它們要麼是人的自然身體的內在要素，要麼是自然身體所包含的自然能力的實現和發展。對愛彌兒來說，只有對這些東西的擁有才是就自然意義而言的。不過，並不能因此認為盧梭的教導就是要現代個體始終固守自己的身體，而不顧家庭、社會和國家；而是說，後面的這些責任和承擔都首先要以自身自然能力的保全和發展為前提。更準確地說，這裡再次迴響起盧梭貫穿始終的教導，即面對變動不居的現代社會生活及其內在危險，個體最終能夠依賴的東西恰恰不是那些社會性的事物，而是“自然”——與生俱來之人之天性。以下，我們通過“附錄”的另一條線索來呈現這一點。

事實上，在理性與激情所呈現的內在對話中，理性能力並不是從一開始就發揮作用的。恰恰相反，初聞共同情感的劇變，愛

彌兒不僅完全失去了理智，甚至作為理智之工具的整個身體都陷入了瘋狂和混亂，“我所有的各種感官都陷入了麻木，各種機能也暫停了運作”²²。其次，在最初的錯亂之後，愛彌兒忽然想起讓-雅克的教導並生髮了一種新的認識，但這個認識本身並非理性能力的恢復，而是他意識到若要恢復自身的理性和判斷，就必須首先讓自己的感覺恢復到自然的自然狀態，“我唯一應當做的，就是爭取時間，使我的感覺穩定起來，收束想像的膨脹”²³。最後，從附錄的敘述線索來看，情況同樣非常有趣。在理性與激情的對話出現之前，它的重心是展現在巨大的變故之後，愛彌兒如何一步步讓自己的自然身體恢復到自然狀態。比如，他以奔跑的方式盡情地讓身體中的情緒發洩，其關鍵是Body作為一種自然之物無法承受極端的情感變化，如同有音域限度的琴弦無法承受過強的音調。因而其重點是要展現盧梭所培養的作為物的身體如何保護了愛彌兒。如果沒有這樣一種非常強韌的身體的自然，愛彌兒必定會在巨大的衝擊裡死去。同時，這也涉及到自然身體本身在承受衝擊的過程中所受到的扭曲，它的感覺、判斷等機能難以正常運轉，而任務就是如何讓它平靜下來，恢復它的“自然”。

這些線索足以提醒我們，自然身體的作用構成了“附錄”的重要內容，而它的作用就體現在愛彌兒之“痛苦”形態的轉變上。愛彌兒自我恢復的過程也就是痛苦本身改變形態的過程，它從心靈的精神痛苦(moral pain)逐漸轉變為身體的自然痛苦(physical pain)；前者以想像為推動力，具有無限性，後者以感覺為界限，具有特定的變化範圍。在劇變之初，愛彌兒感受到的痛苦是這樣的：

“在每一個痛苦的中斷點(point)都變成一個不同的個體，他仿佛是為了充分地感受痛苦才把自身裂解成這無數個個體似的。”²⁴

愛彌兒並沒有真的分裂成無數個個體，至少外表上仍然還是他本人，但是，在他感受到的這一時刻，精神痛苦的無限性把他撕裂成了各不相同的存在的斷片。對盧梭來說，精神的痛苦完全源自於想像的自我建構。早在《論不平等》這本書裡，他就不遺餘力地批判了現代人對死亡的恐懼是純粹想像而來的痛苦，它使得人們在真正死亡之前就已悲慘地多次體會到死亡。在這裡，愛彌兒感到自己已經不存在了，因為他在痛苦的裂解中無法收攏自身。這再清楚不過地表明瞭這一精神痛苦的想像性和無限性，它已經完全超出感覺可以感受的自然範圍。所有的比喻性描述都不過是為了凸顯它的不可描述性，而它之所以不可描述，恰恰是因為人無法真正以感覺為仲介去感受到它。

同時，在這一無限的痛苦裡，倫理性的痛苦佔有著很重要的部分。面對妻子的背叛，他感受到前所未有的恥辱和憤慨，而且，在這裡面還包含著他對過去之幸福時光的強烈回憶，這更加深了倫理性痛苦的程度。然而，精神痛苦如何能夠轉化為身體的自然痛苦呢？當愛彌兒想起讓-雅克的教導時，他反躬自問的第一組問題是，“我的身體受到了什麼傷害？我犯了什麼罪？就我自身而言我失去了什麼嗎？”²⁵ 這些問題都具有不同的指向，而且與盧梭的下列論斷相關：除了身體的痛苦和良心的責備，人的一切痛苦皆是想像的。第三個問題與我們上文所談的財產式佔有欲相關，在此不贅述。第一個問題指向了身體的自然痛苦，第二個問題指向了犯罪帶來的良心責備。對愛彌兒來說，這一自問的實質乃是用痛苦的自然定義來剝離和清除精神痛苦中的想像成分。既然身體並沒有受到實際的傷害，而我本身也沒有什麼罪過行為，那我不應該感受到這些痛苦，這意味著這些痛苦毫無自然的正當性，因而是應該克服和清除的。這一想法的作用非常顯著，“它勝似閃電地在我心中投下一道光明”²⁶，這再次證明瞭把精神痛苦化減為自然痛苦的可行性。



不止於此，在上文曾提到的愛彌兒重新界定“什麼屬於我”這一努力中，同樣包含著精神痛苦向自然痛苦的轉換。其間，一個重要的推動力乃是愛彌兒反復申明要像一個新生兒一樣重新開始，甚至，生命本身都一直僅僅是在不斷開始著。為什麼把自己看作新生兒就能夠使得愛彌兒減少痛苦，或者說，只有具有什麼樣的生命態度，新生兒的比喻才能夠真正發揮化約痛苦的作用，答案同樣與那種在自然意義上理解生命的態度相關。面對劇變，愛彌兒之所以感到痛苦，是因為他與蘇菲的共同生活使他們之間產生了某種不同於自然關係的倫理和道德關聯，他們在情感上是戀人，在婚姻上是夫妻，而且還建立了家庭。這意味著，在精神結構的層面，蘇菲、家庭、子女都已經融合為愛彌兒“自我”的一部分。但是，就他所受的自然教育而言，其中最為關鍵的教導乃是現代個體在自然意義上的孤獨性或獨在性。亦即，就自然而言，不管是讓-雅克，還是蘇菲，他們對愛彌兒來說都僅僅是同樣具有自然獨在性的個體，除此之外，他們之間並不存在更多的自然關聯。在這個意義上，愛彌兒的精神痛苦儘管在情感、倫理意義上是理所當然的，但在自然意義上則缺乏正當性，因為蘇菲對他的意義並不比一個陌生人更多。正是在這個意義上，我們才能理解以新生兒的類比來界定自我的真正指向。新生兒身上不存在任何社會、倫理和道德的關聯，他是自然狀態的典型象徵，愛彌兒自我界定的實質乃是在身體上返回自然狀態的獨在性。作為孤獨的個體，愛彌兒的道德態度在處理精神痛苦的過程中得以充分展露。若要維護自己的獨立和自由，就必須在根本上依賴身體所蘊含的自然力量，時刻提醒自己要能夠像新生兒一樣重新開始，道德自由在極端處境中的展開亦是自然力量的重新浮現。由此，在“附錄”第一封信的結尾，愛彌兒說，“如果說我的心已經給予我平靜，那麼我的身體（body）也就不缺什麼了”²⁷。



注釋

- 1 Tzvetan Todorov, *Frail Happiness: An Essay on Rousseau*, (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001), 18.
- 2 這兩篇文章分別為〈教育的自然基礎：解讀《愛彌兒》前三卷〉與〈道德自由的旅程：解讀《愛彌兒》後兩卷〉，收錄於渠敬東、王楠，《自由與教育：洛克與盧梭的教育哲學》（北京：三聯書店，2012）。
- 3 渠敬東、王楠，《自由與教育：洛克與盧梭的教育哲學》（北京：三聯書店，2012），307。
- 4 參見張國旺，〈自然社會之體的生成——兼論盧梭對洛克財產思路的批評〉，《歷史法學》第八卷（北京：法律出版社，2014）。
- 5 盧梭，《論人與人之間不平等的起因與基礎》，李平滙譯（北京：商務印書館，2007），114。
- 6 Rousseau, *Emile, or On Education*, Intro and Trans. Bloom Allan (American: BasicBooks, 1979), 410.
- 7 Rousseau, *Emile, or On Education*, Intro and Trans. Bloom Allan (American: BasicBooks, 1979), 400–401.
- 8 或許，這裡更深的意涵是，愛彌兒式的自然教育始終含有脫離社會條件的危險，而他正是要通過蘇菲這一仲介進入真正的社會化。這一點在我們接下來對於財產問題的討論中體現得更為明顯。
- 9 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，2008），640–641。
- 10 Rousseau, *Emile, or On Education*, Intro and Trans. Bloom Allan (American: BasicBooks, 1979), 98.
- 11 Rousseau, *Emile, or On Education*, Intro and Trans. Bloom Allan (American: BasicBooks, 1979), 445.
- 12 在愛彌兒與蘇菲結婚之後，讓-雅克對他們進行了一番有關“身體”與情感的教導，它的主旨也與此密切相關。參見盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，2008），733–738。
- 13 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 693.
- 14 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，2008），748。
- 15 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，2008），754。
- 16 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，2008），735。
- 17 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，2008），760。
- 18 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，2008），760。



- 19 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 705.
- 20 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 705.
- 21 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 706.
- 22 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 693.
- 23 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 694.
- 24 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 694.
- 25 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 694.
- 26 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 694.
- 27 Rousseau, *Emile or On Education*, trans. Christopher Kelly and Allan Bloom (Hanover and London: University Press of New England, 2010), 710.

