

自然人、剩餘生產力與 “善惡同體”的社會 ——盧梭《二論》的“社會”意象(續)

潘建雷

北京行政學院社會學教研部

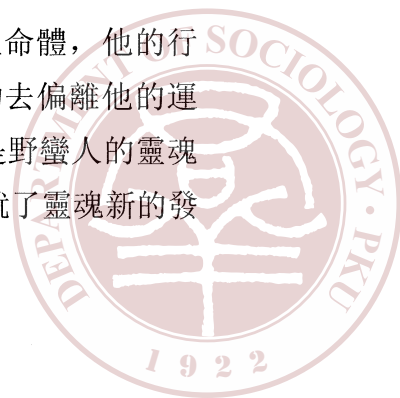
二 生產力的增強與人的社會性的激發

(一) 人為何離開自然狀態¹

既然自然狀態是一種需要與能力完全平衡的狀態，自然人為何要打破這種平衡，離開這種快樂的“蒙恩”狀態呢？在《論語言的起源》中，盧梭也曾有這樣的感歎：

“假設大地四季如春；假設水源、牛羊、牧場遍地都是；假設出自自然之手的人，散佈各地；我無法想像，他們怎麼會，在沒有必要的情況，爲了把奴役、勞作以及痛苦等與社會狀態形影不離的東西強加給自己，而放棄他們原始的自由，離開各自分離的、田園式的實存狀態，這種實存狀態太適合他們的自然惰性了。”²

誠如盧梭所言，自然人，作爲一種被動的生命體，他的行動是完全按照自然必然性進行的，他不可能主動去偏離他的運行軌道，“想要 (to will) 與不想要、欲求與恐懼是野蠻人的靈魂最初的、幾乎也是唯一的運作，直到新的環境造就了靈魂新的發



展。”³ 換句話說，既然在自然狀態中，照看自然人的慣性狀態是大自然，那麼唯一能打破這種狀態的外力也來自大自然本身。

而且，正如牛頓所言，要改變一個自然之物的慣性，是有難度的，它的慣性力越大，所需的外力也就越大。⁴ 正因為自然人的慣性之強，盧梭才推測“他們需要好幾個外界推動力 (foreign causes)，偶然發生、持續不斷，否則原始人會永遠停留在原來那個樣子。”⁵ 那麼，盧梭所說的這種情況到底是怎麼一回事呢？當然，今天的人不可能完全知道當初發生了什麼。盧梭自己也只是對可能發生的事件做了各種推測：

“大洪水用水，或者大地震用裂谷，包圍了人們居住的地區；地球的劇烈運動打碎了大陸的各個部分，切割成爲了各個島嶼。”⁶

“那個想讓人進行社會交往的人，用手指輕輕地撥動了一下地球的軸線，讓它偏離了宇宙的軸線。”⁷

“洪水、海嘯、火山爆發、大地震、閃電或森林中的枯枝敗葉引發的大火，這一切必定讓同一片土地上的野蠻居住者害怕，並四散而去，然後又必然使得他們重新聚攏，一起挽回共同的損失。”⁸

就這些推測，我們還必須注意到盧梭在《二論》第一部分末尾的一段話：

“我承認，我要描述的事情，可能是以好幾種方式發生的，因此我只能基於推測 (conjecture) 加以選擇。但是，當我們能從事物的本性中推演出，這些推測是最有可能，而且也是可以發現真理的唯一辦法時，它們就是道理 (reasons) 了，不僅如此，這還說明，我試圖根據我的推測推導出來的結果不是推測性的，因為，根據剛剛確立的原



理，人們不可能形成其他的體系，來給我同樣的結果，我也不可能用他們的體系得出同樣的結論。”⁹

就盧梭諸多可能都不可靠的推測，以及這一略顯“強詞奪理”的論斷，我們需要做兩點說明：

- 1、儘管各個推測都未必為真實，然而盧梭的意思很明確，即，人們是迫於自然必然性的“壓力”(forced)才離開自然狀態的。借用康得的話說，是大自然迫使人離開了“一座無需他自己操勞就能得到供養的樂園”^{9, 10}，“通過把人類置諸於災難之中而迫使他們離開自然狀態”¹²。而且，盧梭的推測只是從邏輯上來說明，這種力的相互作用的原理、總體過程與效果。簡單地說，就是各種災難讓人陷入了一種極端痛、饑餓、渴、身體死亡的境地；以至於“人類已經到了這樣一個界點(point)，自然狀態中阻礙人類生存的障礙，就其阻力而言，超過了每個個體，在自然狀態中能積聚起來自我保全的力。於是，那種原始狀態就不能再維持了，人類如果不改變存在方式，就要滅亡。”¹³至於其中“有關已經發生的事件的細微細節，就與可能來源於這個體系的結果無關。”¹⁴也正因此，盧梭才“豁免了自己展開思考，諸如時間的流逝如何補充一些可有可無的事件”¹⁵之類的問題。
- 2、盧梭並沒有說，這一相互作用的結果是大自然的“隱秘計畫”。相反，他說得很清楚，這一過程是“偶然”因素引發的。當然，所謂偶然只是說於人類來說的，大自然本身的運動完全是遵從“必然原理”的，因此我們也可以按照這些原理來說明這一過程。至於盧梭的“自然神意”，與其說是安排了這一系列的災難，不如說是大自然讓人具備了抗拒這些災難的潛力：身體官能的潛力與同情心。正是自然人把大自然內置的慣性力發揮了極致，才有了之後的文明史。



(二) 人的生產力增強與新的平衡狀態

至於這一自然史的進程，必定是非常漫長與複雜的，可能比人類的文明史還要漫長、比盧梭的推測更為複雜。正如盧梭自己所言，“我們稱之為長老的時代 (age of patriarch) 已經離最初的時代很久遠了。人們生活了漫長的歲月，聖經就這些歲月列出了十個世代 (generations)。人們到底在這十個世代做了什麼？我們不知道。”¹⁶ 因此，這裏我們也只能如盧梭所言，不得不忽略那些“那些日積月累的細微原因”¹⁷，推測這一過程的“普遍原理”，而且應當符合“自然本身的次序”。

盧梭自己《論語言的起源》中確定了一個推測的總體原理，即，“人們不論是考察技藝 (arts) 的起源，還是研究上古時期的民風，就原理而言，我們發現一切都與人們求生的方式相關聯，至於那些把人們聯合起來的求生方式，則是氣候與土壤本質的作用結果。”¹⁸ 從這一論斷來看，盧梭是試圖從“生產方式”的角度來把握人的自然史進程，就此我們不得不說，《二論》與《論語言的起源》奠定了之後全部社會科學的基礎，是它們讓社會科學徹底脫離了神學的羈絆。

當然，儘管《二論》與《論語言的起源》具有開關性的意義，但是盧梭的思路還是有一些零亂，次序不是特別清晰。筆者嘗試著根據盧梭的意思，把這一進程的線索簡要歸納如下：爲了對抗自然的壓力，保全自己的生命，人必須增強自己的力量或者說“生產力”，依次分別經歷了produce-採集、reproduce-捕獵、reproduction-畜牧與農業三個至關重要的階段¹⁹。這一節暫時就討論，採集與捕獵階段，因爲這兩個階段屬於盧梭的“自然史”範圍。[至於第三個階段（主要是農業），本章第三節要具體討論。]



1. 慣性狀態的打破。

首先，如上文所言，因為自然人有自己的慣性狀態 (inertia)，所以需要一種能克服慣性的力來壓迫自然人改變運動狀態。正如盧梭所言，“人是可以適應嚴酷的氣候，可以適應寒冷、不舒適乃至饑餓，儘管如此，卻有一個人的自然無法承受的臨界點。”¹⁴ 據此，我們可以做兩點推理：

一、大自然的壓力強度應當無限逼近這個臨界點。一方面，必然壓力不能過大，否則在短時期內，人類種族還沒來得及重新確定自己在自然系統中的位置，就迅速滅亡了。另一方面，壓力也不能太小。若是太小，自然人只需減少物種的數量即可，沒有必要離開原來的狀態。

二、這種壓力必然是大範圍的、長時期的（例如，冰河期的氣候變冷）²¹，不可能是區域性、短時間的。在大自然調整自身的力的平衡系統時，一代又一代人為了自我保全，竭盡所能與自然壓力相抗，他們必須完全依靠自己的力來重新實現新的平衡狀態。這正是理解盧梭“社會神義論”的要旨。²²

連續發生的、大規模的自然災難，首先淘汰了體力羸弱的人、自然條件本來就相對惡劣的地區的人²³，並時時刻刻都有可能覆滅整個物種。²⁴ 如上文所言，人的身體官能是組織得最好的，食物也相對廣泛，這為自然人的生存幾率貢獻頗多。即便如此，在那些自然條件本來良好的地方，能夠倖存下來的人也都是體力卓越、耐寒、耐旱、耐熱、覓食能力極強的，即，有頑強生存能力的人。“作為這些殘酷的試驗的受害者，一切弱小的東西都消亡了；其他的一切東西都增強了，在生命力與死亡之間，沒有中間地帶。”²⁵ 據此，我們完全可以稱存活下來的那些人為“巨人”²⁶。巨人的意思，不是說他們的體型龐大，而是說在極其艱苦的情況下，他的力量竟然還能滿足身體的需要。其



實，體型相對過大的人，很可能因為身體有更多的需要，反倒更容易滅亡。若不是有這樣非生即死的壓力，自然人也不可能去開發他的“潛能”。正如盧梭所言：

“正是有了一種異常睿智的天意，自然人潛在的能力，只是隨著需要發揮能力的機會的出現，才發展起來，這樣這些能力就不會剩餘，也不會在時機到來之前成為自然人的負擔，也不會在有需要時姍姍來遲或者遲鈍無用。”²⁷

2. 採集的生產方式：感覺能力的兩次突破、竭盡全力與自然壓力相平衡。

這一階段已經不是之前食物豐碩的階段，“伸手一摘”只能是兩手空空。自然人的食物，數量猛然減少，同時搶食的競爭對手增多，敵害也增多。因此，即使是體力強健的人，也時刻面臨著饑餓、乾渴以及被獵食的危險，他的食物與水源已經不足以保全自己的生命。在長期忍饑挨餓的情況下，自我保全的平靜需要逐漸積累成了一種強烈的激情 (passion) 與欲求。這股力量壓迫自然人做一種本能的抗爭，驅使他們“主動用力”(make effort²⁸)去尋找食物。

自然人第一次擴大了自己原來的活動範圍，到之前沒有活動的領域去覓食。然而，即便擴大了覓食範圍，即便食物相對多樣，也不足以維持自然人的生存。正所謂，饑不擇食，自然人開始摸索著去吃自己之前從來沒有吃過的果實。這是自然人第一次偏離軌帶，第一次“吃禁果”。儘管這還是一次必然的偏離，但就整個物種而言，偏離之路再也沒有停止過，直至自由地、主動地偏入邪道。

言歸正傳，偏離的結果就是適應、競爭與對抗，因為自然人進入了新的領域。而且，在與各種壓力的對抗之中，自然人馬上



就會感覺到“體力”不足，他們既不能獲得足夠的食物，也不足以抵禦強大的敵害。面對少之又少的食物與時刻來臨的敵害，若是不增強身體各種官能，就是饑餓、疼痛、最終滅亡。人們必須用自己全部的體力進行“新的勞動”(renewed industry)²⁹，這是一個至關重要的轉捩點。

“樹的高度讓他夠不到果實，一些試圖吃這些果實的動物與他們競爭，兇猛的動物威脅他的生命，一切都迫使他進行身體鍛煉；他不得不變得靈活，跑得快，打得狠。很快，自然的武器，樹枝、石頭，都不離手。他學著克服大自然的障礙，必要之時與其他動物打鬥，甚至與其他人搶食，或者繼續尋找更強的人搶走的食物。”³⁰

換句話說，儘管此時的自然人仍然是一種純粹感覺的存在，然而，大自然卻已經不再是渾然一體的“天堂”了。自然人必須像“魯濱孫”一樣，開始著手保存自身的、極端殘酷的“實驗物理學”³¹。而且他們的處境比魯濱孫還要艱難，因為魯濱孫可以用盡“人類智慧”所能想出的一切辦法來保存自己，相比之下，自然人的智慧卻還在沉睡之中。³²

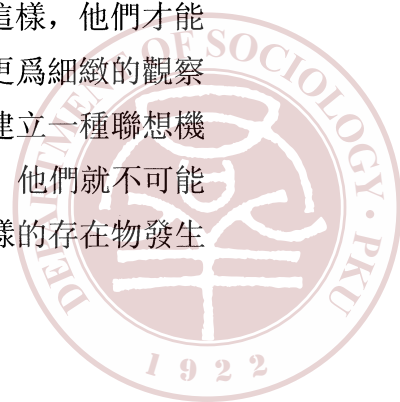
當自然人第一次偏離出軌道，在全新的活動領域中前進，就如一只貓進入一個房間一樣。“他仔細檢查，到處察看，用鼻子聞聞味道，在一切東西都考察完、弄清楚之前，他一刻都不會放鬆，不相信任何東西。”³³ 自然人最初“研究”必然是主動(active)去使用身體各個器官的感覺力，來直接感受新環境中呈現(present)的每一個具體事物，尤其是之前沒有遇到過的新物件(objects)，例如，新的食物、新的水源、新的競爭對手、新的敵害等一個個特殊的個體(particulars)。對自然人來說，這次“新的勞動”必然是痛苦萬分、代價慘重的過程，因為一旦感覺出現錯



誤，那就是饑餓、痛苦與死亡。所以，生存必然性的強大壓迫，不斷磨練著自然人的感覺能力。他們能夠、而且必須，迅速、精準地捕捉到特殊個體的細微屬性、運動狀態的細微變化，例如，體型、顏色、速度、氣味、聲音，以至於他們能依據一點跡象，瞬間就發現自己要的東西，或者躲避敵害。正是“這些鍛煉教會了我們如何充分使用體力，知道我們的身體與周遭物體的關係，如何使用我們夠得著的、適合我們的器官的自然工具。”³⁴ 不得不說，當時自然人的身體各個器官的磨練與使用程度，今天感覺幾近退化的人是很難體會得到的。

而且，殘酷的經驗，還不止於饑餓、疼痛、寒冷連續衝擊自然人的感覺，更刺激的是，有感覺的存在臨死時(dying)的痛苦嚎叫與抽搐，在自然人身上引起了強烈同痛感。這一切的頻率與強度必然達到了自然人感官的承受極值，並不斷更新、再推進這個極值，用康得的話說，每每逼近“緊張的極點”(intensio)³⁵。這就意味著，一種之前未有過的衝擊力，把新的活動範圍內全部事物的形象(images)，都刻印在了自然人的腦子裏(impress-ion)。這種印象，超越之前感覺生活的“當下呈現的感覺”(present sense)，它已經是一種能再現的感覺(representative sense)，即，想像力，更為恰當的描述，應該是“記憶形象的能力”。用盧梭的話說，“那種驚愕就能造成持久的印象，久而久之就形成了記憶”³⁶。當然，此時記憶的範圍與時間都還很有限。

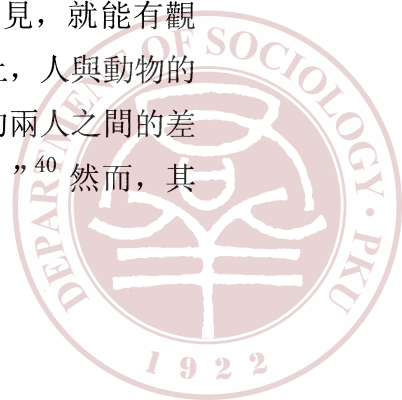
幾乎與此同時，這種緊張會進一步迫使自然人把注意力，從普遍存在的特殊個體轉移到那些關係到自我保全的個別事物之上，比如敵害的各種屬性、食物的各種屬性。這樣，他們才能集中有限的感覺能力，對這些新的物理要素進行更為細緻的觀察與“對比”。因為，自然人必須在各種形象之間建立一種聯想機制(association)，若是沒有關於新環境的聯想機制，他們就不可能確定自己在其中的行動軌跡。“人自己與各種各樣的存在物發生



了持續不斷的相互作用 (interaction), …, 自然而然就在人的思維中產生了對特定關係的感知 (perception)。”³⁷

其實，這種對不同物體之間特定關係的感知，已經就是一種“比較”能力。比較的能力與之前狀態中的“直接及物的感覺能力”截然不同，它是一種“間接的反思能力”。借助這種能力，自然人形成了各種物體之間的關係，以及它們與自己的各種需要之間的關係，例如身體的大小，力量強弱，相隔遠近，速度快慢等物理屬性。這就是說，印入到自然人頭腦中的各種再現的形象，不再孤立存在，它們逐漸聯結成一幅圖案，儘管此時還很鬆散，零亂。這種印象，與之前簡單的“再現性的感覺” (representative sense) 相比又進了一步，它已經是感覺的持續再現 (representation of sense)。這種反思能力，就其實際的作用效果而言，就是“一種機械的謹慎 (mechanical prudence)”，既“提示他的安全最必需的預警措施”，也讓他更快找到生存必需的東西。³⁸ 若是沒有這樣一種想像力與聯想能力支持，自然人絕對不可能保全自身，即便有了這些能力，都還不足以對抗自然的壓力。

儘管這個時期的認識與之前的認識都是一種基於“感覺”的認識，前後卻有一個實質的差別，即，感覺生活與知識生活的差別。之前感覺與本能的階段，自然人接觸的物件相對較少，而且幾乎沒有什麼變化，所以也無需反思比較。若是偶爾遇到新東西，要麼好奇感覺一番，要麼逃之夭夭。當然，即便是一種純粹的感覺生活，也是有大小、強弱、遠近、快慢等模糊的物理觀念的。就這一問題，盧梭認為，觀念 (idea)³⁹ 不是人與動物的根本區別。因為只要有感覺，只要看了又看，見了又見，就能有觀念，“甚至動物都能聯合它的觀念，在這一問題上，人與動物的差別只是程度不同；一些哲學家甚至認為，指定的兩人之間的差別，要大於指定的一個人與一隻動物之間的差別。”⁴⁰ 然而，其中有兩點差別是需要注意的：



- (1) 動物的觀念與聯合能力，只發生在當下的感覺處境之中，一旦感覺消失，觀念就沉睡不醒，以至消失。貓只有聽到沙沙的聲響，或者看到老鼠的洞，才能判斷老鼠的方位，因此這依然是一種本能的行動。可是，此時自然人的情況就不同了，偏離了原初的軌跡，進入了“新的”活動領域，一切都必須重新認識，否則就無法生存，如何尋覓盡可能多的果實、如何尋找到多個水源以備不時之需，還有如何尋找更好地藏身之所，躲避各種敵害，都是“採集”階段的必然要求。而且，生存的緊迫性根本沒有允許他過一種“被動的感覺生活”。換句話說，動物形成觀念是一種被動的、指向自身的行爲，而自然人形成的觀念之中，已經包含了一種主動的、指向事物的行爲。
- (2) 因此，同樣是觀念，自然人不僅是對單個物體的單向把握，他必須確立較之前遠爲多樣、豐富的、相互之間的關係（物與物的關係、我與物的關係），用自己的力量來確立他存在其中的整體圖景。換句話說，自然人已經不完全是通過感覺與世界相接，同時也依靠自己的記憶力刻畫的感覺圖景來把握世界。因此盧梭才說，“一個人越是思考這個主題，純粹感覺與最簡單的知識之間的距離就越大。”⁴¹

總的來說，此時人與自然的關係已經發生了本質的轉變。之前“自然人對大自然的景象瞭若指掌，一切都沒有差異(indifferent)”⁴²，一切都是依然自然法“循規蹈矩”，自然人與大自然渾然一體。隨著自然壓力的增強，人被迫偏離了原先的軌道，強烈的痛感也把大自然裂解爲一個個“特殊的個體”(particulars)⁴³，一個個必須用“新的力量”來把握的特殊個體。一旦人們開始主動去“生產”(produce)生存必需品之時，人與大自然的關係發生了根本的倒轉。儘管還是身體的再生產行爲，卻



蘊含了“特定的生產與生活方式”的可能⁴⁴，一切技藝(arts)與文化都濫觴於此。這一初始打破慣性的偏離運動，極其緩慢，很有可能幾十代人，甚至幾百代人爲之付出了沉重的代價。

3. 物理合力的形成與新的平衡。

就純粹的採集階段而言，不論是自然工具（石頭、木棒）對體力的補充，還是偶爾兩三成群的人們之間的相互幫助，都還不足以完全平衡大自然的壓力。特別是果實產量相對減少、氣候相對惡劣的季節（冬季），自然人更是經常食不裹腹、饑寒交迫、動輒死於非命。據此，可以推理，當自然人開始改變、擴大生存範圍去採集果實、吃之前沒有吃過的果實的時候，強大的生存動力同時也克服了對其他有感覺的存在的“同痛感”，這就是說，有人嘗試著模仿其他肉食動物吃生肉。⁴⁵然而，人的牙齒是不適合咀嚼生肉的，“人的胃與腸天生都不能消化肉，通常來說，人也不能忍受肉的味道”⁴⁶，所以必定有不少人因此而喪了命。

如果說，第一個吃生肉的人，必須有巨大的勇氣與力量，“才能把打死的獸類的肉拿到嘴邊”⁴⁷；那麼第一個吃被大火燒焦的肉的人、以及第一個用火取暖的人，對人類物種的保存貢獻巨大。在此之前，自然人可能無數次見識了火的力量，然而，在之前的自然系統之中，人對火是敬而遠之的。唯有在極度的饑餓與寒冷的壓力之下，人們才能認識到火的用處。憑藉著在採集過程中形成的記憶與聯想能力，人們很快就能發現，火可以禦敵、可以取暖、可以“燒烤他們從前生吃的肉”⁴⁸。

這裏還要說明一點，人們是能很快認識到火的用處、學會使用現成的火、保留現存的火種，不過，要學會自己無中生有的“生火”絕對不是一件容易的事情。“在野蠻人掌握再生產(reproducing)火的技藝之前，他們要看著火熄滅多少次啊。”⁴⁹至於人們究竟如何發現“再生產”火的技藝，實在是讓人匪夷



所思；考慮到自然人的認識水準，“鑽木取火”與採集富含硫磺的火山岩石，大概是唯一可以說得通的解釋。當然，我們更為關注的事情是，當自然人知道如何充分使用火這種自然元素之後，自然人的力量砝碼大大加重了一筆，與自然的壓力的差距迅速縮小。因為，正如上文所言，強烈的自我保全的需要，此時已經變成了一種熾熱的欲望。既然肉經過火的技藝加工，可以大大補充自然人的食物，這一動力就足以驅使人們去抓捕各種肉食動物。

“他們必須在這樣一種殘酷的狀態中活下去。那些最積極、最強壯、總是到處遷移的人，只能依靠果實與捕獵生存。”⁵⁰

“生活在海邊與河邊的人，發明了魚線與魚鉤，成為了漁夫與食魚者。在森林裏的人，製造了弓與箭，成為了捕獵者與戰士。生活在寒冷地區的人，學會了用獵殺的動物的皮毛披在身上禦寒。”⁵¹

不過，自然人遇到了一個重要的難題，即，合作；這也是自然狀態向文明狀態過渡最為關鍵的一步。如上文所言，採集是一種主要以感覺能力為基礎的生產，它的物件也決定了不需要多人合作。然而，捕獵則不同。因為它既需要精准的感覺能力，也需要超強的體力。可是，就自然人的身體素質而言，捕食那些力量相對較弱、不那麼兇猛的動物（主要是食草動物）或許還勉強強，而且，單個人要完成這一任務幾乎不可能，必須有人與人的合作。因此，如果說，採集還是讓人保持一定的物理分佈密度的話，那麼捕獵就要求人加密聚攏，最初是以“力的簡單加總”的方式來對抗大自然的壓力。

然而，對仍然處在感覺階段的自然人來說，人與人之間的合作，有一個幾乎不能克服的困難，即，一個人的感覺不可能傳

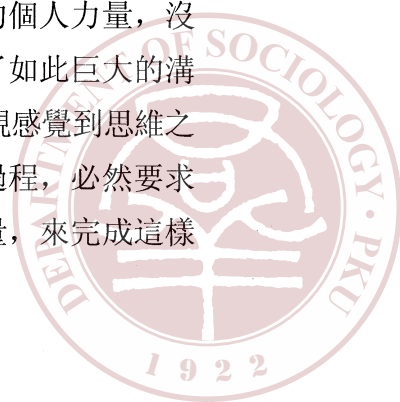


遞給另一個人。當一個捕獵者使用“感覺持續再現形象”的能力（想像力），試圖“描繪”與確定動物的運動狀態時，從根本上說，“他還是在看”⁵²，所以無法在人與人之間交流。按盧梭的說法就是，一個觀念即使“帶有一點點的想像力，這個觀念就是特殊的”⁵³，那麼，它就不可能成爲一個能在人與人之間“普遍流動”的觀念。

幸運的是，這個時候的“合作”，還不需要特別細緻的交流與分工。而且，更爲關鍵的是，大自然爲人們準備了一種替代性的方法，即，“體態的運動”與“叫喊”。儘管這兩種東西都含混不清，而且嚴格來說，都還不能算是“言語”（speech），然而它們足夠與“物理的合力”相匹配了。因爲體態的運動與叫喊，已經可以給相互合作的人之間一種“刺激”與壓力，讓其他人改變力的作用方向，向合力點靠近。當然，改變未必全都正確，不過就與“自我保全的需要”的比例而言，這已經是一種足夠完善的交流了，因爲只要一天能獵取一隻動物，他們就足以溫飽無憂了。⁵⁴ 以至於，盧梭還感歎說，若是人類建設的社會，止步於此，“甚至可能是更好地實現了它的目標”。⁵⁵

這裏已經涉及到了盧梭對“社會”的基本判斷，讓我們來看一看，盧梭到底如何看待“社會”這個東西。我們可以從一個盧梭特別關注的問題入手，即，社會在人從“感覺生活”向“普遍的觀念生活”突變的過程中的作用。正如盧梭所言，要讓一個一直以來都依靠感覺生活的人，產生一種“無感覺成分”的、“純粹是智力思維的”普遍觀念⁵⁶，必定要耗掉無數的力量與時間。

“我們無法想像一個人如何能夠，僅僅依靠自己的個人力量，沒有交流溝通的幫助，沒有必然性的驅使，就穿越了如此巨大的溝壑。”⁵⁷ 從這句話來看，盧梭的意思很明確，要實現感覺到思維之間的突破，不是簡單感覺積累就能完成的。這一過程，必然要求在自然人的心智之中，注入一股外來的、新的力量，來完成這樣



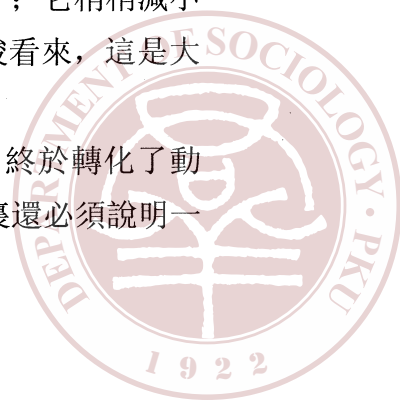
一種“質變”，這就是“社會的力量”。這也是塗爾幹說，“社會改善了人的自然”的意思。不過，因為塗爾幹要為社會“正名”，所以只是取了盧梭“社會觀”的一半。相比之下，朗松的判斷更為全面一些，他認為，盧梭的社會是“必要的惡”，其實應該說，是好與壞的結合體（善惡同體）。至於“社會力”是如何一步步成爲一種剩餘的力量，下文還要進一步詳細討論。

總的來說，在採集與捕獵相結合的時期，人們依然過著一種“自然必然性的生活”。不過，人類已經依靠自己的力量，與外界的自然壓力形成了新的平衡，勉力實現了物種的“保全”。這裏還有兩點需要說明：第一，這一時期的人，根本的存在狀態還是以感覺爲基礎的生存方式；欲望與激情儘管強烈，卻仍然止步於感覺，只不過這種感覺的範圍大大擴大了而已。“人們還是整天忙碌於爲生存奔波，幾乎沒有人會去想更溫和的社會紐帶，一切都還以身體的衝動爲限……”⁵⁸。換句話說，除非又有新的力量來打破這一“難得”的平衡，否則，自然人不可能“主動”往前運動。第二、群體的形成，確實給人類的“加速”運動準備了一種“勢能”；然而，釋放人類的“勢能”的初始動力不是來自人類自己，這一次又是大自然的“造化之功”。

4. 勉強的平衡再次動盪。

如上文所言，採集與捕獵時期的人們，他們的欲望仍然以感覺爲界限，而群體的物理合力又足以滿足“自我保全”的欲望。所以，在心的平衡狀態下，自然人的怠惰慣性又開始顯露出來。然而，大自然似乎跟人類開了一個“天大的玩笑”；它稍稍減小了一點壓力，退去了她的“洪水”⁵⁹；當然在盧梭看來，這是大自然莫大的恩惠啊！

正是壓力的突然減少，人類積累的“勢能”終於轉化了動能，開啟了文明社會的“加速運動”。然而，這裏還必須說明一



點，即，這一加速過程不是所有地區的人群都一致前進的過程。之前，所有人都面臨著大自然的壓力，其強度之大，對自然條件相對較好與相對較差的人來說，沒有太大的分別。然而隨著壓力的減少，自然條件比較好的地區的人，他們本來就沒怎麼偏離自然狀態，生存環境稍稍好轉，這些人又是“一伸手”就可以解決自我保全的需要了，所以很快又退回到了自然狀態。“當挪亞的孩分離時，共同的語言與最初的社會團體一起消失。……人們散佈在特定地區遼闊的草原之上，再次回復原狀，回到愚鈍的野蠻狀態，如果說他們曾經來自大地，那他們又回到大地的懷抱之中了。”⁶⁰ 相反，在盧梭看來，真正踏上罪惡的文明之路的，恰恰是居住在自然環境相對惡劣的人。

“到底還有什麼地方，比那些稱作人類發源地的地方的氣候更為惡劣呢？”⁶¹

“氣候溫和、草木繁盛、地力肥沃的地方，人口最為集中，也是國家產生最晚的地方，因為人們可以不需要別人，就輕而易舉地生存，至於促使社會產生的需要，人們也要晚一些才感受到。”⁶²

“當人們研究，人類的祖先到底源於何處，最初的殖民地是誰建立的，最初的移民來自哪里，你不會提到小亞細亞、西西里或者非洲那些氣候宜人的地方，甚至都不會說埃及；你會說是卡爾迪亞的沙漠、腓尼基的岩石。”⁶³

“生活在水源充足之地的人們，因為容易得到水，所以社會的出現就延遲了。…在乾旱之地，人們只能從井裏面取水，人們別無他法只能合作挖井，或者至少就如何使用達成一致。”⁶⁴

至於氣候惡劣的地方，所以能成為文明發源地的理由，盧梭倒是語焉不詳。筆者以為，大致有兩點原因：第一、這些地方，



寒冷的冬季、果實與獵物的季節性相對明顯，所以即使大自然的壓力稍稍退了一步，他們必須還是像以往一樣辛勤勞動與合作捕獵。第二，也是更為重要的，就是產生了兩個新的壓力：1、長期的生產合作，人群的“道德密度”就會增加，相互敗壞的機會也成倍增多，人們的“欲望”之門開始打開，從而誘發了“群體內部競爭與對抗”；在盧梭看來，這是最主要的原因。2、氣候惡劣的地方，冬季一般食物會大大減少，所以人們必然要在秋季末期為冬季儲備食物，稍稍剩餘的產品，加之敗壞的性欲，帶來了“過量的人口”⁶⁵。這兩股來自社會本身的壓力，迫使人們的勞動比之前“更加”辛苦，更加“挖空心思”，直至走入“罪惡”的農業文明。這就是盧梭認為社會是“諸惡之源”的理由，因為它給人們帶來不必要的壓力與痛苦。

簡單地說，最終進入農業文明的人，終於脫離了自然力的平衡系統，使用人力來抵償“社會的壓力”，嘗試著構建人類社會的平衡系統，一個變化無常、罪惡叢生的平衡系統。（至於這個過程的具體機制，本章第三節還要具體論述。）

“在人們聯合起來，用共同的勞動在人與自己的產品建立一種平衡之前，只要自然照看這種平衡，他們就能夠生存，今天必須用人力來維持；自然以劇烈變動的方式來維持或重建這一平衡，就如今天的人們用他們的變化無常來維持它一樣。”⁶⁶

5. 小結。

簡單地說，人力與自然力就是在這一漫長的、殘酷的、戲劇性的辯證角力過程中，以一種偶然的方式給人類文明注入了一股前進的動力。當然，這並不是說，是大自然造成了人類的敗壞，而是人類沒有正確使用自己的力量，給自己帶來可悲的後果。



(三) 人的社會性 (sociality) 的激發與人類社會的“青年期”

1. 否認人的“自然社會性”。

在討論人的“社會性”問題之前，我們重申一下盧梭的觀點：對“能自我滿足”的自然人來說，他沒有依賴他人的必然性，因此自然人不是一個“社會的動物”。然而，盧梭認為，自然人具有“同情心”這樣一種“非社會的社會性”，只是在外在的力量催動之下，這種指向自身、爲了自身的“社會潛能”，才變成一種“真正的社會性。”那麼，這一過程是如何發生的呢？

首先，盧梭確立了一個基本的原則，人與人之間最初的道德關係 (moral relationship)，必然產生於“母子”之間，當然母子的道德關係，也不是一蹴而就的，它是長時間的相互作用的效果。這一看法，既是盧梭的“社會源於自然”的基礎，也是他對“人天生就有社會自然性”論調的有力反駁。

就盧梭對“人天生有社會自然性”的反駁，我們可以從盧梭對洛克關於“人組建家庭是他的自然本性”的論點，來討論盧梭是如何解釋“人的社會性如何產生”這一問題。在《政府論》中，洛克指出了四點理據來論證男女結合成家庭是神意的安排⁶⁷：

(1) “上帝造就的人是這樣一種造物，就人自己的判斷來說，都認爲單獨生活是不好的，而且上帝還利用必然性、便利、自然傾向等強有力的責任，來迫使他進入社會團體 (society)，並給了他語言、理解力來維持與享用社會。”⁶⁸

(2) 因此，男女之間的結合、生產與養育子女都是神意的安排。

“雌雄結合的目的，不是簡單爲了生育，而是爲了延續物種；這種結合，甚至在生育以後，也應當繼續保持，至少是爲了所生的孩子，需要保持多久就保持多久，這就是說，應當保持到孩子們能自己滿足自己的需要爲止。這是造物主的無限智慧對他創造的生靈制定的法則。”⁶⁹



- (3) 作為食肉動物，母親的捕食不足以維持自己與孩子的持存，因此就必然需要父親加入，來要照顧他們的孩子。
- (4) 與其他動物相比，人類的兩性之所以還要長久、穩定的結合，是因為女人生產的間隔期要比哺育期短。“前一個孩子還不能脫離父母幫助的支持，另一個孩子就出世了。……所以相比於其他造物，父親就有責任繼續與生育孩子的同一個女人繼續維持配偶團體 (conjugal Society)。”⁷⁰ 這也歸功於是偉大的造物主的睿智。

盧梭承認，男女之間的長久結合，就其本義而言，確實對人類物種有利，但不能根據這樣一種結果就推論說，這就是大自然或神的安排。若按洛克“因果倒置”的推理方法，我們也可以說“大自然也設置了文明社會 (civil society)、藝術、商業以及一切對人有用的東西。”⁷¹ 若是如此，一切人世的東西都可以披上自然正當的外衣，這是盧梭堅決不能容忍的，所以他必須在根本上批判以洛克為代表的、為“文明社會”辯護的論證：

- (1) 在自然狀態中，人是獨處的，不存在男女依戀 (attachment) 的情況。不論男女，性的欲望純粹是一種身體的欲望，對對方的愛，也只是“身體的愛”。因此，“一旦欲望得到滿足，男人就不再需要這個女人，女人也不再需要這個男人。他一點都不關心自己行動的後果，可能連性行為的後果的這點觀念 (idea) 都沒有。雙方各奔東西，不可能說，九個月過後，他們還認識對方。”⁷² 這就是說，“每一個人人都隨遇而安，只停留一夜；男女結合全憑偶然。”⁷³
- (2) 在自然狀態中，懷孕與哺育女人的唯一目的也是自我保全，但是保全“孩子與自己”這個全體。用盧梭的話說，母親撫育孩子是自己的自然需要，而且“履行母親的關愛之時，也不會向誰求助”⁷⁴，更不可能允許一種外來的力量擾亂自己的



活動。這意思是說，哺育孩子不需要父親的幫助，父親之所以加入是後來偶然的原因導致的，據此，盧梭徹底否定了父親的“自然權威”。

- (3) 盧梭認為，根據產子的數量就可以判斷，人最初是一種植食動物⁷⁵。實際上，就食物的種類和營養來看，反倒是植食動物需要更多的時間去尋找與吃食物，然而因為孩子數量少，所以也能夠維持生存。換句話說，沒有必然的壓力，要求男女結合來撫養小孩。⁷⁶
- (4) 至於女人在第一個孩子還沒有自立之前，連續懷孕的問題，盧梭認為，洛克是倒果為因了。這個時期，女人一般沒有性欲的要求，根本不需要男人。“因此男人就沒有理由去尋找這個懷孕的女人，這個女人也沒有必要去尋找同一個男人。”⁷⁷相反，在文明社會中，“丈夫與妻子長期一起居住，為女人重新懷孕提供了直接的機會，我們很難想像，在自然狀態中，只是偶然的相遇或性情的衝動會導致頻繁的懷孕。”⁷⁸另外，根據第三點理由，女人必然要等到孩子體格健壯至足以自力更生為止，才有可能重新受孕，這樣也能保證生殖能力的健康使用。盧梭的意思是說，連續受孕其實是文明人性欲氾濫的結果，而洛克在為這種性欲氾濫做辯護。
- (5) 最後，人類孩子的哺育期比較長的問題。這更是混淆了自然的健康與人為的敗壞，孩子在文明社會中的發育質之所以比較長，發育比較差，純粹是人為造成的。就身體而言，“他們最初的弱就是因為父母體格脆弱，他們的四肢捆綁在繃襪之中…”；就思維而言，“如果人們不是一開始就讓孩子的思維負擔過重，想方設法讓他們的思維疲憊不堪”。盧梭認為，“若是允許他們的身體，按照大自然期待的樣子，不停地蹦蹦跳跳，那麼他們一定能提早很多學會走路、行動與自立。”⁷⁹



因此，在盧梭看來，洛克（以及霍布斯）都犯了一個錯置歷史的錯誤，他們“沒能超越社會的時代（centuries of society），即，沒能超越這個人們總是有理由要彼此靠近，一個確定的男人總是由某種理因要呆在一個確定男人或者女人身邊的時代”⁸⁰；他們的各種論證只是為“既成事實提供說辭而已，卻沒有說明這些事實的實際情況”⁸¹。簡單地說，用既有的社會事實、用“人世的證據”（moral proofs）來證明“人世秩序”的自然正當，這根本就是同義反復，毫無力量可言。那麼，盧梭是如何根據“男女性行為”這一“身體（物理）事件”（matters of physics），推導出人的社會性這一“精神事實”呢？

2. 同情心突破“爲了自己”的界限，演化出“爲了他人”的移情（sympathy）；促成了“短暫的”社會關係。

根據上文所述，“母親哺育她的孩子是因為母親自己的需要”⁸²，孩子作為母親身體的一部分，就在母親使用體力“保全自己的身體”的範圍之內，因此這是一種本能。盧梭很感歎地說，大自然如此巧妙的安排，“更爲安全地確保了孩子的健康成長（well-being）”⁸³。據此，母親對孩子的同情心必然最爲強烈，因爲這是一種出於自我保全的、真正的“感同身受”的同情心，母親最初甚至可以“毫無障礙”地進入到孩子的情緒之中。在母親完成哺乳之後，繼續撫養孩子直至他能自力更生，也正是出自這種“自我保全”激發的同情心。這種同情心，就其本質而言，也是指向自身、爲了自身的，然而這一自身卻包含了一個“潛在的他人”。

然而，一旦母親發現，孩子足以自我保全、能自力更生之時，“母雞就不需要小雞了”⁸⁴。因爲同情心，作為一種普遍的人心自然運動，是“對弱者與受苦者的同情”⁸⁵，使用自己的力量來補足他們的缺乏。一方面，既然孩子使用自己的力量足以自



我保全，母親不再有與孩子發生一種相互作用的必要了；其次，母親的自我保全的力的平衡領域之內，也不可能允許有兩種異質的力量同時發生作用，這樣力的平衡就打破了。這兩點原因導致母親的同情心離開孩子的身體，在大自然規定的時間離開她的孩子。“……一旦孩子們有體力自己尋找食物，它們就要離開母親；相互之間見到對方的唯一可能，就是在最初的地方不離開對方的視野，所以過了不久，母子甚至都不認識對方了。”⁸⁶ 此時的分離，倒不是母親對孩子有所依戀，而是孩子更依戀母親，因為它養成了一種依靠母親生活的習慣。但是，母親會毅然決然地離開孩子，因為她沒有再與孩子一起生活的需要了。

然而，生存壓力的驟然增加，改變了原有的母子關係。因為能夠生存下來的人，必然都集中在食物與水源還相對充足的地方，這就意味著，同一面積的人口物理密度必定超過了之前的階段，於是就產生了一種“生存擠壓”的效果。所有人的體力都不能滿足自己的需要，弱小的孩子更是如此。隨著自我保全的激情的增長，人與人之間在覓食中的殘酷對抗也愈演愈烈，“每個人都力圖把握自己的優勢，如果他確信自己能夠以公開的武力取勝，就用力，如果覺得自己力不如人，就用技巧與狡猾。”⁸⁷ 反過來說，同情心就要成比例地下降⁸⁸，每個人都不再那麼顧及他人的痛了。

因此，與之前的哺育狀態相比，這個時候，母親更需要竭盡全力去維護孩子的生命安全。因為母親在覓食之時，即使離孩子只有數步之遙，孩子都可能立即成為獵食者的美餐。本來，在孩子與母親的相互作用期間，孩子就要完全依賴母親、向母親“解釋他的全部需要”⁸⁹；這個時候，就更加依賴，交流也更多了。更為重要的是，孩子身體遭受饑餓與疼痛發出的激情呼喊(vox)⁹⁰的頻率、強度，較之前大大增加，加上孩子臨死前痛苦掙扎的形象(image)；這一切都以激發母親“自我保全”的

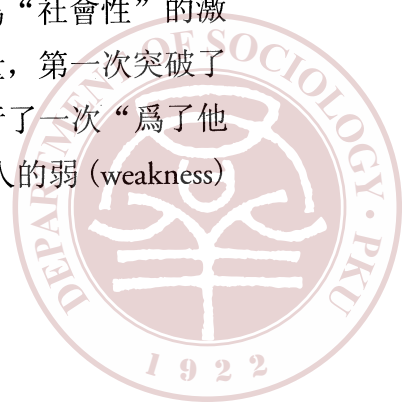


激情的方式，刺激了母親對孩子及其痛的“想像力”，增強了母親的同情心。

用盧梭的話說，同情心，作為一種（社會）德性，畢竟不能只停留在“指向自身的同痛感覺”水準，它必須成為一種“能設身處地站在受苦者的位置上的情感”⁹¹，能“外推己出一己之身，認同正在受苦的存在”⁹²。最初能推動一個獨處的自然人到自己身體的皮膚之外，去關注別人的生死的，也只能是母親對孩子的“自我保全”式的同情。然而，母親的這種同情心，若是嚴格來說，也還是“為了母子同體”的自己。

問題是，一種足以推動自己、離開“自我保全”的範圍，到他人的位置上的力量從何而來？如果說，文明人的同情心，雖推而廣之、卻氣若遊絲，那麼自然人的同情心，雖鮮活與強烈⁹³，卻隨著當下感覺的消失而消失。據此，盧梭認為，最初能加強同情心的力量、延長同情心時間的，正是想像力，“只有想像力才會讓我們感覺到別人的病痛。”⁹⁴進一步講，想像力，作為一種“感覺的持續再現”的能力，讓母親對孩子的同情心的強度與持續時間都遠遠超過了之前的水準。因此，盧梭才說，同情心“儘管是人心自然具有的，若是沒有想像力的推動，就依然保持一種永恆的休眠 (inactive) 狀態。”⁹⁵

不過，必須指出，這一時期，母親還是會按照大自然的要求，在孩子體力達到一定程度之時，與孩子分離。然而，他們還在四目所及的範圍之內，很可能孩子就遇到危險了。換作之前，這種情況出現的機會很小，不論是誰施救誰，母親都依舊離開孩子。然而，這一時期，母親同情心的積累已經為“社會性”的激發奠定了基礎，她終究是克服了自我保全的力量，第一次突破了自然的命令，第一次越出自我保全的軌跡，進行了一次“為了他人”的“社會行動”。用盧梭的話說，“正是人的弱 (weakness)



讓人要能合群 (sociable)；正是我們共通的痛苦讓我們的心變得人道。”⁹⁶

從此之後，母子相處的時間就開始慢慢延長，母子之間的相互作用與交流也成倍增加，逐漸變成了一種“習慣性的社會行動”，這也是最初的“人爲聯合”。這一突破是社會性產生的一個最重要的臨界點，它必定是以難以計數的、不能自救的孩子的性命爲代價。

3. 捕獵的合作促成了“社會生產”與相對穩定的社會生活。

可以設想，若是只有同情心的聯結力，母子之間的救助就只能形成短時間的共同生活。在孩子恢復健康或者更爲強健之後，她們就沒有繼續一起生活的必要了。換句話說，僅僅靠同情心的維繫力量，還構不成一種“持久的社會生活”(permanent social life)。用盧梭的話說，孩子“發自自然的哭聲 (cry of Nature)”，“只是緊急情況下的一種本能，在巨大的危險之中求助，或者劇痛之中緩解痛苦而猛然發出的，在日常生活情感穩定的情況下，是不會這麼做的。”⁹⁷ 因此，這裏我們還是必須回到，上文討論的生產方式之中來尋找答案。

正如上文所言，採集還是一種個體體力勞動爲主的生產，依靠個人的生產力就保全自己。因此，就生產這一生存必然性任務而言，並不必然需要人與人之間的合作。不過，即便母子“加長的生活時期”還相對很短；但是，與之前相比，技藝 (art) 已經有時間、有可能，隨著發明者一點點傳遞給下一代了，每一世代都把“自己的啟蒙傳給後一個世代”。⁹⁸ 必須指出一點，這一時期，“逐步加長的、習慣性的社會生活”與“技藝傳遞積累”，對人的生產力的增強與整個物種的保存貢獻巨大。

不過，嚴格來說，真正能促成社會生活的是捕獵生產。用盧梭的話說就是，“相互需要的聯合，要比情感有效得多，社會完



全是通過勞動形成的……”⁹⁹。從捕獵作為一種生產、生活方式開始，人與人之間的關係發生了質的變革；他們不再是作為一個自然物種的個體，勞動也不再是純粹的身體的再生產，同時也是作為一個“社會成員”的“社會關係的再生產”。

最初一起捕獵的必然是母親與她的孩子組成的群體，然而，就如上文所言，一開始，自我保全的欲望還是“行動的唯一源泉”，自然人對捕獵對象的全部把握都以感覺為基礎，所以人與人之間的交流幾近於無，合作方式也非常鬆散，用盧梭的話說，就是“亂群 (herd)”而已。所以，經常出現下面的情況：

“如果要捕一隻鹿，儘管每個人都清楚感覺到，這要求他堅守自己的崗位；然而如果在其中某個人的活動範圍內，一隻野兔突然跑過去，可以肯定，這個人就會毫不猶豫地去追，在抓住他的獵物之後，根本沒有注意到他這麼做致使他的夥伴 (companions) 沒逮到那只鹿。”¹⁰⁰

不過，這種情況很快就有所改觀。因為每一次捕獵失敗的結果，就是大家都要饑腸轆轆。人們對強烈饑餓感的記憶與恐懼，很快就能增強對下一次行動的“不合作”的限制力度。同時，夥伴們的饑餓激情，更會促使他們去用“呼喊”來警告“不合作”的人，迫使他離開“分神的感覺路線”，回到共同的捕獵行動中來，回到合力中來。這也就是我們上文所說的，“力的簡單加總”或者“物理合力”的形成方式。

至此，自然人也就能夠勉強與自然壓力相抗衡了。所以，很多自然條件好的地區就會在此止步了；甚至隨著自然壓力的減小，甚至有些地區的人退化了。然而，對那些自然條件相對惡劣的地區來說，仍然需要長期的、固定的勞動合作來維持與自然力的平衡，所以很快就發生了質的突破。



首先，在捕獵的過程中，捕獵者的體態與呼喊，也是傳達自己的捕捉意圖的方式，或者要求同伴一起呼喊嚇唬獵物的方式。但一個幾乎難以解決的問題是，感覺只限於個人的身體，無法在人與人之間直接傳遞與流通，所以傳達者可能覺得自己的意圖很明確，接受者卻未必會有同樣的感覺。

其次，也更為重要的是，不論大自然如何變化，不論果實如何難找，不論動物如何兇猛，對自然人來說，它們都是一種“有法可循”的東西。唯獨他的夥伴們在捕獵過程中的運動，常常是一種不符合運動法則的“自由運動”，所以，若是有人試圖完全用感覺的方式來直接把握夥伴們的體態、呼喊與運動，那麼他幾乎就是一個違背“自然原理”的人。

所以，爲了能在捕獵活動中交流，他們必須擺脫感覺的“身體限度”，找到一種能夠在捕獵者之間相互傳遞、“普遍流動”的東西。這就是最初那些模糊的發聲，與“感覺持續再現能力”造就的“象形圖像”(fugrative images)¹⁰¹。於是，人與人之間就逐漸形成了諸多的發音(言語: speech)，例如，“這個”、“那個”、“這邊”、“那邊”，以及熊、羊、鹿、豬、兔子等獵物的發音與圖像。換句話說，正是人與人在捕獵這種生產活動中的相互作用，而不是人與物的相互作用，大大拓展了人的思維能力、加寬了“心智的容量”(capacity)。於是，人與人之間的合作，很快就成爲了一種“有序的、有組織”的合作；合力也就不再是“力的簡單加總”，而是在“普遍媒介”的催化之下，形成了大於單個個體之總和的“化學合力”。而且，這種化學合力已經構成了自然平衡系統的潛在威脅。當然，人力對自然的威脅，最終成爲現實的破壞，還要經歷相當長的時間。

言歸正傳。如果說，生產生活中的持續相互作用，刺激了“移情”的進一步發育，爲人與人的群居提供了情感基礎；那麼每一個人對“生產合力”的需要，就爲“相對穩定的社會生活”



確立了必要性。“相對穩定的社會生活”是人類向前邁進的最大的一步，因為，自此之後，各種生產的技藝與知識就可以“一代又一代傳遞與積累”，把已經拓展的“心智容量”作為一種人類特有的性能保存了下來。於是，人類再也不用“原地踏步”了，而是站在他們祖先的肩膀下“加速”前進，直至“自然狀態的最後一個階段。”¹⁰²

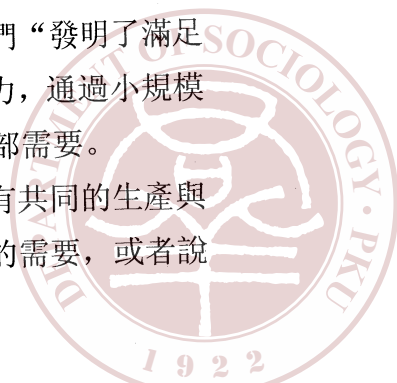
“這一最初的進步最終能讓人加速向前發展。心思越是啟蒙，勞作越是完善。很快他們不再在第一棵樹下睡覺，或者退回到山洞，他們發現他們能夠用堅硬的、尖銳的石頭作為石斧來切割木頭、掘地、製造樹枝的棚屋。”¹⁰³

盧梭認為，人類從勉力與自然力相平衡，到與之充分平衡，應當經歷了相當長的時間。而且，他對這樣一種在自然與社會中間的、維持平衡的、初級的“文明狀態”讚賞有加，因為在他看來，在這一“臨界”時期人，真正實現了“自然狀態的優點”與“文明狀態的優點”的完美結合，所以他稱之為“人類的青年期”或者“黃金時代”。¹⁰⁴ 上文我們已經討論了青年期的人類的“自然狀態的好”，那麼他們的社會狀態如何呢？

4. 人類青年期的“社會狀態”：力的均衡。

這一時期的人，就需要而言，主要都還是限於身體的必然需要，儘管已經不限於當下的需要，但是他還沒有執著於“一個人擁有兩個人的食物儲備的用處。”^{105,106} 同時，他們“發明了滿足這些需要的輔助工具(implements)”¹⁰⁷ 來補充體力，通過小規模的、相對鬆散的合作，就可以滿足自己日常的全部需要。

的確，此時人與人已經形成了聯合，與他人有共同的生產與社會交往，但是這種群體的結合方式是出於生產的需要，或者說



對“合力”的需要。只要身體需要得到滿足，他對“合力”的需要也暫時消失了，剩下的紐帶也就是同情心而已，所以還不存在誰依靠誰、誰支配誰的問題，也沒有形成人與人的統治與服從的關係。簡單地說，就個體而言，需要與能力保持著良好的平衡，同時他人的幫助對個人也確實能帶來好處 (goods)，但是任何一個人的幫助都不是必然需要的，個體只是從“共同體”中獲得力量的補足。因此，這一時期的人有兩種存在狀態：平等的、獨處的自然人、與平等的生產者，在自由行動與相互合作之間保持著良好的和諧。插一句話說，這也是盧梭的“愛彌爾”要達到的狀態。

那麼，這一時期，社會的“具體形態”是什麼呢？鑒於個人需要與欲望的有限，以及同情心的發展限度，他們全部的生活與生產都還只限於血緣群體或說家庭的範圍之內，與其餘一切群體，除了爭鬥食物時的戰爭關係之外，一概無涉。

“心靈最初的發育是一種新的處境的產物，這種處境讓丈夫與妻子、父親與孩子在一個屋簷下居住；同居的習慣產生了人類所知道的最親密的情感，夫婦之愛、父母之愛。每一個家庭都成爲了一個小社會。”¹⁰⁸

“他們有父、子、兄、弟的觀念，卻沒有人的觀念。他們的窩棚容納了所有與之類似的人，一個陌生人、一隻動物，一隻怪獸對他們來說都是一樣的：除了他們自己與他們的家庭，他們視整個宇宙如無物。”¹⁰⁹

就盧梭的這兩段論述，這裏有三點需要說明：

第一、諸如父、子、兄、弟這樣一些觀念，並不是父權制度中的支配社會關係。因爲每個人的需要，都是以身體的需要爲主。孩子也只是在體力弱小時，才依賴父親；“這種需要一旦停止，自然的聯繫也就解體。”¹¹⁰ 同樣，父親照看孩子，也不是爲



了要支配他，也沒有這個必要，父親這麼做純粹是出自同情心的推動；兄弟之間亦是如此。¹¹¹

第二、對一個成年人來說，因為需要的有限，他更沒有必要去依賴或者支配群體裏的某個人。這個時候，他唯一需要他人的地方，就只是整體的“通力合作”而已。

第三、總的來說，因為整個家庭群體的欲望，也還沒有強烈到“有超過需要的佔有欲”。這就意味著，人們還沒有儲備額外的物品的欲望，所以同一區域之內，各個小群體之間的生存資源的爭奪，還沒有達到戰爭的地步。“那些已經有棚屋的人，幾乎不會試圖去佔有他的鄰居的棚屋，與其說那個棚屋不屬於他，不如說那個房子對他沒有用處(use)。”¹¹² 此其一。

另外，這個時候，果實與獵物都產自大地，土地也還沒有到排他性地(exclusively)、固定地屬於任何人或群體的地步。¹¹³ 因此，即便捕獵會讓人變得更“冷酷、殘忍、狡黠”，人與人之間爭鬥也還只限於生存資料的爭奪，換句話說，人們還不知道人與人之間、群體與群體之間持續的殺戮與報復。因為最初導致戰爭狀態的，必然是“物與物之間的關係”¹¹⁴，既然這個時候，還沒有穩定的財產權，就不可能有戰爭狀態一說，正所謂“沒有財產，就沒有侵害。”¹¹⁵

正如盧梭所言，他之所以這個時代是“黃金時代”，“不是因為人們是聯合的，而是因為他們是分散的。”¹¹⁶ 因此，霍布斯所謂的“戰爭狀態”的條件，“競爭、猜忌、光榮”，這個時候都還沒有成形。

5. 人類青年期的“社會狀態”(續)：內部蘊含的爭鬥。

那麼，人類的“青年期”是否有持久的爭鬥呢？當然有。不過，充分的生產力、以及沒有固定的財產權，就決定了爭鬥的源泉不是食物，而是源自性的分配不均。¹¹⁷ 誠如上文所言，對自然



狀態中的人來說，身體健康與旺盛的生育力的人，就是“好的”交配對象，所以對象非常廣泛，不可能有持久的爭鬥。然而，在一個規模較小的群體與範圍之內就不同了。因為人們的全部生活都局限於此，選擇的範圍縮小了，這樣人們“開始習慣於注意不同的對象，進行比較。”¹¹⁸

的確，在自然狀態中，人與人在身高、體力、視覺、速度、反應力等方面都存有差異，但這些並不是“人與人”之間的差異，這些只是人面對自然壓力的差異。更何況，自然的差異與個人的身體需要是有一定的比例配置的，體型龐大的人，奔跑速度快的人，消耗的能量也大，需要的食物也成比例增長，所以嚴格地說，有自然差異，但沒有“自然配置的不均等(equality)”。

這個時期就出現了分化。那些身體更為健壯、戰鬥力更強、捕獵能力好的男子，不僅在集體勞動中成為了“力的核心”，更重要地是，他們吸引了過多的女子¹¹⁹。然而，在交配時期，性需要是一種極為強烈的需要與激情；可是，女子一旦受孕，就會拒絕與其他男子交配。所以，每次交配期的劇烈爭鬥，必然有人勝出，有人落敗，強者與弱者之間的爭鬥強度，甚至可能要超過之前。

這樣強烈的爭鬥帶來的傷亡，必然損害到群體的合作，更會受到群體內部“同情心”的節制。所以，人們很快就找到了一種方法，以“體力”與“技藝”為基礎的“和平競爭”。按盧梭的說法，在人類從自然狀態向文明社會過度的“臨界”時期，性交配時期的“爭鬥儀式”應當是“集體生活”的最初形式之一。圍繞著交配對象的爭鬥儀式，對人的思維水準與心智潛能的塑造貢獻極大；用盧梭的話說，危害也極大。其中第一個危害，高密度的集體生活催化、生成了一種“集體記憶”，逐漸在每個人的心中都注入了一些模糊的評價標準。“他們在不知不覺之中形成了

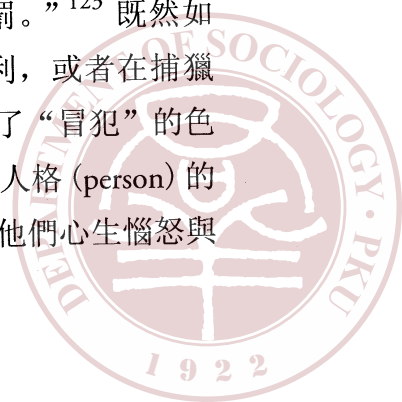


功績 (merit) 與美的觀念，這些觀念產生了偏愛 (preference) 的情感。”¹²⁰ 對此，盧梭寫到：

“在棚屋前面或者一棵大樹底下聚會，開始成爲一種習慣：唱歌、跳舞，這兩項愛情與閒暇真正的產物，成爲了無所事事的男人與女人相聚的娛樂活動，更準確地說成了他們的職業。每個人都開始注意其他人，都希望別人注意自己，公眾的尊重獲得了一種價格 (price)。”¹²¹

換句話說，性交配時期的爭鬥儀式催生的相互評價，逐漸在人們在思維中形成了受人重視 (consideration: 分量) 的觀念。而且，這種評價標準，經過“集體記憶”與“集體儀式”一再強化之後，瀰漫到全部生活與全部人的心中。長此以往，在眾人評價中的“分量”，就成爲了每個人關注的新的“好東西”，或者說成爲了人的“自我保全”的新內容：得到他人的尊重。這就意味著，“適合於純粹自然狀態的好 (goodness) 已經不再是適合於新生社會的好了”¹²²；人的行動加入了新的動力與目標，他不僅是保全自己的身體，還要盡可能利用自己的功績 (merit) 獲得別人的好評。自此之後，“自然的自由”就消失了，自然的差異不經意之間衍生出了最初的“人世不平等” (moral equality)；當別人的評價，成爲一個人不可或缺的東西的時候，就意味著，人類再也不能脫離這種不平等的秩序了。

正如盧梭所言，“每個人都宣稱自己有權利受人重視，再也沒有人能夠剝奪他人的這種權利，卻不受懲罰。”¹²³ 既然如此，之前，弱者依靠身體力量爭奪性對象的失利，或者在捕獵過程中，能力強的人對他們的指揮，都逐漸染上了“冒犯”的色彩。而且“被冒犯的一方認爲，這是一種對他的人格 (person) 的輕視，常常比傷害本身更加難以忍受”¹²⁴，這讓他們心生惱怒與

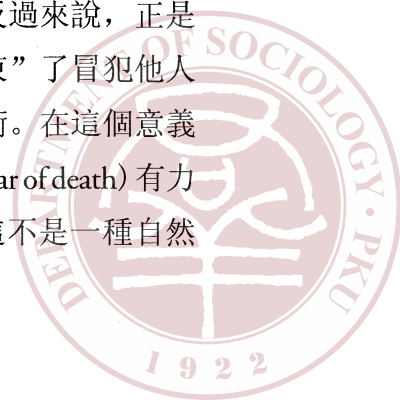


忌恨。實際上，生產與生活領域的競爭與嫉妒，是既貶抑、激怒弱者，同時也刺激著強者去爭奪“光榮”。所以，“這一方面產生了虛榮心和對他人的輕視，另一方面也產生了羞恥心與羨慕心。”¹²⁵ 於是，每個人對他人的贊許與肯定的依賴程度越來越大，日益捲入到“輿論的支配”之中；以至於，爲了在群體中佔據優勢地位，個個都開始挖空心思，增強自己的力量，即使不能真的變強，也要“裝著很強”(appear to be)，同時利用計謀，遏制他人的力量。¹²⁶ 一言以蔽之，競爭、猜忌、光榮，這些“一切人反對一切人的戰爭”的社會激情與誘因已經在萌芽之中了。

不過慶倖的是，在這一時期，這些“社會激情”的發育，受到了兩個“社會要素”的有力緩和與抵制，沒能成爲一種常規的破壞力量：

首先，生產力水準決定了人們還沒有太多的閒暇時間，所以集體生活或者說社交生活的頻率，還沒有形成規模。因此對分量的渴望強度，或者說“自負心”(amour-propre)的強度，也就還沒有形成文明人“偏愛我自己勝過別人，也要求別人對我的偏愛，勝過對他們自己愛”¹²⁴的變態心理。這是一個消極的緩和因素。

第二、“這時還沒有法律，所以每個人都是他受到的冒犯的唯一審判者與報復者。”^{128, 129} 借用霍布斯的話說，“即使體力最弱小的人，都有足夠的力量殺死最強的人”¹³⁰；文明社會中纖弱腐化的人尚且如此，黃金時代的人更不用說了。“每個人都按照自己給自己設定的分量，給予冒犯者以相應比例的懲罰。”^{131, 132} 而且，隨著人們對他人的目光越來越在意，冒犯的情況也就越來越頻繁，殘酷的懲罰也隨之增多。反過來說，正是對他人報復的恐懼，對“死的恐懼”，有力“約束”了冒犯他人的行爲，與要求他人尊重的動力，形成了新的平衡。在這個意義上，我們也可以說是，確實是霍布斯的“怕死”(fear of death)有力遏制了“一切人反對一切人”的戰爭¹³³，只是，這不是一種自然



情感，而是一種“必然要考慮到他人”的道德約束力；正如盧梭所言，對死的恐懼“起到了法律的約束作用”¹³⁴，準確地說，是同情心與懼怕死亡一同形成了不冒犯他人這種“文明性最初義務”，形成了道德世界的新平衡。

(四) 小結：人類社會“青年期”的總體均衡狀態

總而言之，經過了漫長的輪回之後，青年時期的人類社會，不論在人們的身體需要與生產力之間，還是在社會需要與社會約束之間，都形成了一種比較好的平衡狀態。就自然行動而言，生產力的充分使用及其必然限度；就社會行動或者說社會交往而言，一方面，還沒有形成對他人的必然依賴與“輿論”的成見，另一方面，儘管要求得到他人尊重，然而既有同情心的包容與制約，也有“不冒犯他人”作為一個基本的阻力。按照盧梭的說法，這一時期人，是在“原初狀態的惰性與自負心的易怒活躍性之間，維持了一種中道狀態”¹³⁵。在盧梭看來，這種“小國寡民”、“安居樂業”的平衡狀態，是人作為一個物理存在與道德存在的完美結合，是人類最適合生活的一種狀態，同時也是盧梭仰慕的“野蠻人”所處的狀態；這正是他稱之為“人世真正的青年時期”的理由。¹³⁶

然而，文明發源地的人類，似乎對大自然的體恤與“恩典”不怎麼領情；這些“新生的人”非但沒有好好利用這種恩典，反倒濫用了自己的力量來褻瀆大自然的恩惠，陷入了墮落的深淵。¹³⁷“隨之而來的所有進步，從外表上看，似乎大大成就了個人的完善，然而就實際效果而言，卻是人類的退化。”¹³⁸ 盧梭言外之意是，現代的文明人才是垂垂老矣、病人膏肓的人，而野蠻人才是春秋正盛的青年人。



三 人類“青年期”的敗壞與人的完善的可能性

(一) 剩餘生產力、財產的形成與“青年期”的敗壞

誠如上文所言，青年期的人類社會已經處在單純的“自然史”與“文明史”的臨界狀態，若是沒有額外的外力，人們就會保持這種新的勻速狀態。然而，這一時期，不論是大自然加強壓力，還是減少壓力，都不可能導致人類的群體規模變大。據此，我們就可以推斷，打破“青年期”平衡狀態的力，或者說，推動人類社會前進的“剩餘力”，必然來自人類自身。

的確，青年期的人已經具備了超越大自然壓力的“潛力”，我們可以稱之為“潛在的生產力”。可是，人類一定要發揮他們的潛力嗎？不能一概而論。考慮到人怠惰的慣性，若是沒有壓力，按理說，他是要閒置這種潛在的生產力。既然如此，為什麼人們要開發？答案上文已經簡要提到了，即，兩股新的“社會壓力”促使人們往前運動：a. “道德密度”的增長導致的“群體內部的競爭與對抗”；b. 性欲的敗壞帶來的“過度人口”。

不過，這裏還需要做一些說明。首先，這兩股壓力，不可能在生活在自然條件優良的人中間產生。上文已經說過，這些人非但沒有前進，而且很可能退化了。其次，也不可能產生於自然環境過分惡劣的地方，那裏的人們迫於生存壓力，終日勞作，不可能有閒暇時間進行不必要的社會交往，人口也不可能增加，“黃金時代”就永遠屬於他們。據此推理，真正把生產潛力轉化為現實的人，應當是四季分明，但是儲備的食物足以熬過嚴冬的溫帶人。

至於前進的方向，有些地區的人邁進了畜牧狀態，另一些地區的人則進入了農業社會。儘管畜牧與農業，都具備了“剩餘生產力”，但盧梭顯然秉承了古代先知的遺訓與洞察力，也認為農



業是人類文明、也是人類罪惡的開端。^{139, 140} “誰第一個圈了一片土地，還想到要跟別人說這是我的土地，而且還找到了足夠單純的人相信他，這個人就是文明社會的真正創立者。”¹⁴¹ 不過，要想說明，以“捕獵”與“採集”為主的人類的青年期，如何“跳躍”到具有固定財產的農業社會，其過程之複雜，確實讓人望而卻步。¹⁴² 這裏，我們也只能按照盧梭的“原理”，做出大體的解釋。

1. 生產潛力的開發與過量人口之間的相互作用。

面對四季的周而復始與“嚴冬”的可怕，溫帶地區的人的預見力與想像力得到最“痛”的磨練。因此，人們逐漸意識到，在秋季末期，就要獵取比其他時節更多的獵物。這不僅完善了人運用體力的技巧，更為重要的是，這促進了合作的精細化與組織化，同時也促進了那些補充體力的技藝(arts)的進步。如果說，採集與捕獵期間的苦難與危險，直接“催化”了合作與粗糙工具的使用，那麼，相對“閒暇”的時間促進了合作的精細與工具的精巧。

“他們使用這些閒暇時間獲得各種便利之物(conveniences)，這些便利之物是他們的祖先不曾知道的；這就是他們想都沒想就加在自己身上的第一副枷鎖，也是他們為他們的後代準備的最初的罪惡源泉。”^{143, 144}

組織化的合作與精巧的發明，最初是為了滿足人們的必然需要，同時也給人們提供了長期可以利用的便利手段。然而，問題是，假如身體的必然需要沒有增長，人們為什麼不止步於既有的狀態，按理說，他們也不可能多此一舉！所以，最初必然有新的力量在迫使他們這麼做。



至於到底是儲備的“相對剩餘”的食物，給人們敗壞自己的性欲提供了條件，造成了過量的人口，迫使人們進一步提高生產力；還是群居的“道德密度”，敗壞了人的性欲，導致過度人口，從而迫使人們提高生產力。筆者以為，首先，關於這個問題的“第一動因”的探究，從哪一個角度說都有幾分道理，但是不論哪一種解釋，都是人類自身所為；這一次是人類自己主動“失樂園”。而且更為重要的問題，也是我們唯一可以肯定的，那就是，從力的作用效果看，是它們之間的相互作用，給人類社會的前進提供了必需的壓力與動力。因此，我們沒有必要在此鑽牛角尖。

其次，盧梭更傾向於，是人類的群居首先敗壞了性欲，產生了過量人口，從而迫使人們開發他們的生產潛力。¹⁴⁵ 就這樣，過量人口、敗壞的欲望、生產力，就在相互作用與刺激之下，人類終於開始做全面“加速運動”；先進的生產技藝、精細的社會分工、規模的群居生活，以及無數罪惡，都接踵而至。用盧梭的話說，“人類越是聚攏，就越腐化，身體的不健全與靈魂的惡性都是過度擁擠的必然結果。”¹⁴⁶

2. “道德密度”的增加、人的異化與“財產”（屬性）問題。

隨著人口的增加，群體生活的物理密度隨之增大；隨著生產力的提高，人們的閒暇時間就越來越多。這就為人與人的社交生活的頻率，或者說道德密度的增加提供了充分的條件。這個時候，就不僅僅是爭奪性夥伴“儀式”，其他各種集體儀式與社交活動都會接踵而來。

社會交往，就過程而言，就是人與人之間的相互“移情”。然而，頻率過多的移情，或者說高密度的社會交往，會讓個體習慣於以“他人的目光”來看待自己。更為有害的是，他人的目光經過社會交往的“催化”與“提煉”，迅速形成一種“約定俗成”

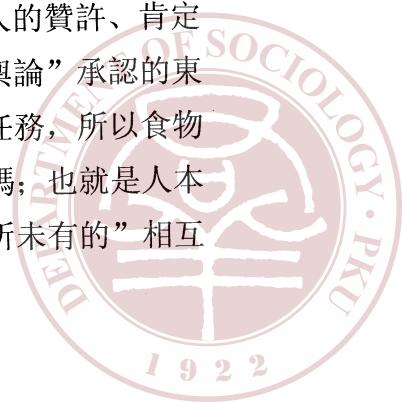


的評價體系（最初的公共輿論），例如，男子的強健、勇猛、技藝精湛、善於發明、組織才能，女子的能歌善舞等等。¹⁴⁷

本來，指向他人的“移情”與指向自身的“同痛感”，若是能保持良好的比例，是既能夠維護群體的合作與團結，也能夠有利於個體的獨立與自由的。然而，既然他人的目光已經對個體的行動具有支配力，就意味著，同情心整個都蛻變成了“移情”，個人開始向輿論力量屈服。於是，一切社會秩序都按照新生的、“約定俗成”的公眾意見來安排就會毫無障礙，例如、食物的分配、人與人之間的職能分工等等。

當每個人都在他人的目光的包圍之中，受制於這個社會評價體系之時，他最主要的想念就是展示自己“與眾不同”（distinctive）的才能，為自己在這個公眾意見（public opinion）的評價體系中爭得一席之地。這就極大地刺激了人們的“自負心”（amour-propre），於是，人與人之間的競爭與猜忌也就愈演愈烈，直至熾熱的程度。進而言之，人們不會再去反對這種評價體系與輿論對自己的壓迫，反倒會為某個人沒有按照自己的“價值”或者說“價格”來評價自己而感到“憤怒”。換而言之，期間，確實是人的力量的弱小（weakness）迫使人與人相結合，形成固定的社會，然而最終也是這個社會反轉過來，以一種“源自社會的需要”讓人更加弱小，為社會的力量所宰製。當然，按盧梭的說法，這種憤怒只不過是一個“輿論的奴隸”的憤怒而已。至於鞭撻這個“奴隸”，那是盧梭情緒的事情，讓我們繼續回到盧梭“體系”的思路中來。

緊接著一個非常重要的問題就是，要獲得他人的贊許、肯定與尊重，就必須在社會的評價體系之中，佔有“輿論”承認的東西。考慮到這一時期，生存仍然是重要與緊迫的任務，所以食物的佔有量自然就構成了人的價格（price）的重要砝碼；也就是人本身的一部分，即他的“屬性”。人與物之間“前所未有的”相互



作用的頻率與強度、勞動力的大規模開發、以及相互爭奪與戰爭都隨之而來。

最初到來的就是，強烈的自負心遏制了同情心的力量。“所有毫無節制的激情，窒息了自然的同情心與更為微弱的正義之音，讓人變得貪婪、野心勃勃、邪惡。”¹⁴⁸於是，之前的原則就無法維持了，物品不再歸群體所有，分配也不再是先根據“需要”、然後按照“功績”(merit)獎勵了。相反，來自“自負心”的欲望，促使人們去關注“物的所有”，從事一種“根據自己的勞動進行私人佔有”的生產方式。既然輿論催生了普遍的“自負心”，就不會有人反對這種私有，至少人們都會默許“那個劃地打樁”的人，因為他們自己也開始照樣畫葫蘆了。進而言之，“約定俗成”的默認，為財產的“法權承認”奠定了堅實的社會基礎。這裏絕對有必要，稍加停頓，就財產權的生成過程問題，做一細緻討論，因為這個問題涉及到文明社會的“正當性”問題。

首先，就最初的自然狀態而言，自然人只關注自己及其相關的好東西(goods)，所以不可能直接去關注(care)物。例如，只有當食物拿在手裏，構成了身體的一部分的時候，自然人才有一種最單純的、感覺意義上的“擁有”(possession)。進而言之，只有他自我保全範圍內的好東西，並且他感覺到的東西，他才會去“擁有”，比如休息的地方、食物、交配期的對象等等。一旦這些條件消失，就無所謂擁有了，甚至連自己的身體都不屬於他。換句話說，若是自然人也算是有“人格”的話，那麼在這個人格的構成裏，還沒有物的位置。就算自然人，如洛克所說的那樣，使用體力讓物發生了“位移”或者“變形”，但這只是自然系統內的欲望的滿足而已，或者說整個運動過程都是自然系統的一部分，所以它還不構成人與物相對立的“勞動”過程。

其次，到了人們開始“主動”使用自己的力去尋找食物的採集階段，這個時候，才真正有了洛克所說的“用勞動把自然



物品移出原有狀態”的情況¹⁴⁹。之前，自然人是在被動的欲望刺激之下，去否定食物，因此任何一次覓食活動都是獨一無二的“毀滅”，從來不涉及人與物的關係。相比之下，採集時期，生存的激情給人以持久的動力，導致人與物之間相互作用的頻率與強度都大大增強，對雙方來說，力的作用效果都很明顯。換而言之，正是人的這種能動性與創造性，才有了洛克所說要“劃撥為己有”(appropriation)的概念。這一時期，與之前滿足暫時的需要與欲望不同，勞動已經成為人與物相接的必然環節，它必須是一種持續佔有物體的過程，換而言之，物在人的領域之中有了肯定性的位置。

儘管如此，此時“物”還是沒有達到人的“一部分”或者說“屬性”(property)的程度。因為，這個時候，維繫人與物之間關係的力，畢竟還只是來自人的感覺與物的“有用性”(usefulness)而已。想像力，這種“感覺持續再現能力”的維持時間再長，也總有限度。換句話說，物之於人的絕對意義還沒有確立起來，因而尚未形成與人的一種恒定的關係，也談不上一種“普遍的排他性”(universal exclusiveness)。這也是為什麼，當大自然稍稍施加了新的恩典之後，有些地方的自然人又退回到自然狀態的原因。

最後，真正致使人與物之間確立“恒定”關係的是“社會力”¹⁵⁰。純粹的社會力是一種“不死的、絕對普遍的力”。它憑藉著強大的吸引力，讓每個個體能超越自己的特殊性，以一個“普遍他人”的視角來審視與規定自己；並迫使個體打破自己的“獨特性”，成為一種“普遍存在”。在文明社會中，這種“普遍存在”的核心要素就是財產。在盧梭看來，正是這種“普遍的”社會力，把人與物整合為一體；準確地說，是人被拉進財產的“普遍存在”之中，被夷平為一個“財產的量”。因此，當且僅當，社會交往的移情機制在人心中徹底形成“普遍他人”之時，物才成為“普遍人格”的普遍要素，換句話說，正是“社會”讓人異



化爲了財產的奴隸。所以，現代人若是不能克服以財產爲核心的市民社會的異化問題，就不可能解放自己。這一點在《愛彌兒》教育還要繼續深入討論。

此時，就人的存在狀態而言，“獨處的自然人”這種真正個體部分喪失了它的實存，隱蔽不現了。大自然的系統的作用效果幾乎可以忽略了，人類的“青年期”也至此終結。同時，人作爲一個普遍存在的歷史，即，文明的歷史、奴隸的“普遍歷史”展開了。

(二) “罪惡叢生”的人力平衡體系

1. 膨脹的欲望與貧富分化之間的相互刺激。

財產的正當權利 (right of property)，儘管已經形成了一種“約定俗成”；然而，要在“法”的意義上確立一種普遍“名分”與“效力”，則還需要再經歷一個“痛苦”殺戮與欺騙的過程，即國家的成立。這一階段，人群的主要苦惱是，如何維持這個“物欲橫流”、“爾虞我詐”的群體的平衡。這個問題說來話長，可以從人們竭盡全力去佔有“物”的欲望來談。

剩餘生產潛力的開發，就必然帶來一個結果，即，“身體健壯的人勞作得更多；技術更好的人收益更好；能幹的人可以找到方法縮短勞動時間……”¹⁵¹。這樣，有些人就佔據了越來越多的土地與牲畜，成爲了富人。相比之下，那些“體弱或者懶惰的人”，“儘管什麼都沒有失去，但是因爲周圍一切都變了，但他們沒變”，所以就成了窮人。¹⁵²於是，各人在社會評價體系中的位置與分量也逐漸懸殊，富人成爲了事實上的主人，窮人則成爲了事實上的奴隸；在“在不知不覺之中，自然的不平就導致了不平等的社會結合。”¹⁵³



然而，情況很快就發生了變化。因為這個時候，勞動的動力，很大一部分都來自“要提高自己的相對財富的狂熱欲望”，“這種欲望不是出自真正的需要，而是要超過別人”¹⁵⁴。甚至於在一些人的心裏，已經到了連“怕死”都節制不住這種“害人的野心”的地步。儘管“不冒犯他人”已經是一種約定俗成的義務，然而義務與罪惡往往是雙生子。一個人，如果覺察到他有能力做他不應該做的事情，就意味著他很快就可能找種種藉口或者謊言來掩飾自己的過錯與罪惡，各種虛情假意與忌恨都隨之而來¹⁵⁵，甚至於就是赤裸裸的相互搶奪與冒犯¹⁵⁶。於是，競爭、敵對、利害衝突，“暗中的損人利己之心”¹⁵⁷，都隨著財產私有化接踵而來；而報復與殺戮是唯一可以恢復平衡、解決問題的方式。

貧富分化之初，或許人們還可以選擇遷移。¹⁵⁸ 然而，一來土地無法遷移；二來可以耕作的土地的佔有率，很快就到了“不損害別人的東西，不可能再擴大他們自己的”程度¹⁵⁹；第三，也是最重要的是，按盧梭的說法，富人的心理已經“變態”到了這樣的地步：

“富人們一嘗到統治的快樂，其他快樂就不值一提了：他利用他原來的奴隸來臣服新的奴隸，他們唯一的心思就是征服與奴役鄰人；就如貪婪的豺狼一般，一旦嘗到了人肉，就不想吃所有其他東西了，至此之後就專門吃人。”¹⁶⁰

而且隨著貧富分化的加劇與“自負心”的熾盛，人與人之間的競爭終於到了“戰爭”的地步。最強者，根據強力的原則，無止境地佔有他人的財產；弱者則根據需要的原則，劫掠他人的財物。¹⁶¹ 強力、需要、勞動、先占、征服、反抗，都宣稱自己具



有“正當性”(right)，然而沒有哪一種比另一種更正當。因此，爭鬥與殺戮連綿不絕，人們亟待一種新的穩定秩序，有財產的人更是期盼著重歸和平。¹⁶²

2. 財產的正當權利的確立與罪惡叢生的人力平衡體系。

就窮人與富人而言，窮人除了生命與自由，這兩樣大自然的恩賜之外，此時幾乎一無所有，而且這兩樣東西是他作為一個人的根本，即便有人暫時奴役他，也沒有人可以拿走它們，隨時都可以反抗與報復¹⁶³。相比之下，富人要照看他的財產，時刻擔心別人來劫奪。據此推理，必然是富人要急於找到辦法，以共同和平與安全的理由，以所謂的“共同法”(common law)的幌子，來制止窮人的劫掠。“因此，我們有理由相信，是那些政治社會對之有用的人的發明了它，而不是政治社會對之有害的人發明它。”¹⁶⁴

因此盧梭認為，國家最初的成立，無非是富人給窮人設的一個圈套而已，他們的真正用心是“保證每個人都佔有屬於他的東西”¹⁶⁵。這樣窮人就不好掠奪富人了，而富人卻照樣奴役窮人。更可悲的是，自從被統治者鑽進了這個圈套之後，他們就一直被不同的鏈條緊緊鎖住，絲毫都沒有放鬆過。¹⁶⁶

之後，盧梭所說“奇跡”¹⁶⁷就要順次登場了：首先是法律與私有財產的確立，政治社會的主角是富人與窮人；其次，設置執政官，對應著認可強者與弱者；最後，合法權力變成獨斷權力，承認主人與奴隸的關係。¹⁶⁸在這個過程中間，財富、身份(nobility)、品位(rank)、權力、個人的功績之間的關係變幻不定；陰謀、黨派、內戰接連不斷，“公民為國家拋頭顱灑熱血，而國家卻總是成為野心家的私產”¹⁶⁹；其敗壞之加速進程著實讓人驚訝。唯一能夠維持這個腐敗不堪的人世秩序的力量，大概就是強者的統治與相互殺戮、智者的詭詐與相互算計、弱者的忍耐



與甘願臣服、愚者的無爭與渾渾噩噩。¹⁷⁰ 在《二論》結尾處，盧梭明言，文明的歷史，若是任其放縱，終究難免這樣一種厄運：

“人民習慣了依附、寧靜與生活的安逸，爲了確保他們的平靜，他們同意擴大自己的奴役狀態，這也是爲什麼，首領世襲之後會認爲執政權是他們家族的私產 (possession)，會認爲自己是國家的所有者，其實最初他們不過是公務員 (officer) 而已，還會宣稱他們的同胞是他們的奴隸，像清點牛羊等財產一樣清點人民，而且宣稱自己與諸神、列王之王平起平坐。”¹⁷¹

這也正是盧梭在《二論》開篇就認定，在當前的情況下，約定俗成確定的不平等與自然的不平等之間，根本“沒有什麼本質的關聯”的理由。¹⁷² 因此，若是有人企圖在既有的政治經濟制度中發現權力、財富的自然正當性，以及它們與德性之間的必然關係，那不過是自欺欺人罷了。

3. 小結。

爲什麼人類的“社會狀態”會加速走向朽壞呢？因爲，在社會交往作爲一種必需處境的條件下，已經成型的貪婪、嫉妒、出人頭地等“人造的激情與欲望” (artificial passion and desire)，非但難以遏止，而且會日甚一日。任何外在的力量都不可能撲滅這些激情、遏制這些欲望，就連死亡都無效力，更何況一紙法律。用盧梭的話說，“法律條文終究拗不過激情，它只能限制人，不能改變人。”¹⁷³

正因此，盧梭才說，任何政治體的成立，是出自遏制某種社會罪惡的必然性，卻也常常爲這種罪惡所消滅。這意思是說，政治國家是一種不完善的狀態與偶然的產物，先天不足、後天畸



形，因此賢明的立法者們開出的小修小補的療方，或許能治一時之病，卻“不能根治國家體統 (constitution) 的惡性”¹⁷⁴。在盧梭看來，首要的任務應當是確立一種“總體的改造計畫”作為方向，否則其他的具體改造都是事倍功半。正如盧梭在《懺悔錄》中所言，讓一個人“抵抗已經完全成型的各種欲望”，遠不如“在這些欲望的源頭進行預防、改變或糾正”來得有效。¹⁷⁵所以盧梭才說，唯一可行的救治辦法，應當如斯巴達的萊格古士 (Lycurgus) 一般，“清掃打穀場，拋開陳磚舊瓦，以爲了之後建立一座好的建築”。¹⁷⁶ 盧梭的《愛彌兒》與《社會契約論》（在一定程度上《新愛洛伊絲》也是）正體現了盧梭思想的這個“純粹道理”的面向：拋開沉重的文明史，重新“拯救人的自然”並以之爲基礎，徹底清洗文明的陳磚舊瓦，擇其精要，重建一座宏偉的大廈。

簡單地說，《論教育》的根本任務就是討論，現代人如何能夠以“自然的簡約平衡體系”爲基礎與模範，結合“自然的優點”與“文明的優點”，從而克服文明社會或各種思潮對人的諸多異化，成就自身作爲一個道德自由的獨處者；據此以促進文明社會向好的方向的運動，或者至少停止邁向更腐朽。不過，這一切都取決於盧梭的一個基本立場：人本身是一個可塑的存在。

四 幾點思考

（一）盧梭《二論》之意義

作爲18世紀軸心時代的思想家，盧梭第一個徹底分離了人的自然性與社會性，他讓我們充分看到了“人的自然的普遍性”與“文化的多樣性”之間的界線，以及在當前的必然條件下，如



何找到一條結合自然與文化的道路：把人教育成人，把社會鑄造成社會。作為盧梭思想的繼承者，也是最大的“改造者”，康得曾這樣評價盧梭：

“在前人只看到一片混亂和毫無關聯之差異的地方，牛頓破天荒地覺察出秩序與守恆是高度簡捷地結合在一起。自牛頓以後，彗星就沿著幾何軌道運行。而盧梭是第一個在各種形形色色的人的本性形式之下，發現了深藏的人的本質與隱蔽的法則的人，盧梭的觀察證實了天意與這些法則是一致的。”¹⁷⁷

進而，盧梭對“當前人的構成”之中的自然要素與人為要素的分離，以及在“法”的意義上否定了人為要素的正當性，在事實必然性的意義上肯定了人為要素的堅硬性；事實上，既為個體的改造與人類整體的“徹底改革”確立了正當性與基本原則，同時也確立了不可逾越的限度，讓日益發燒的社會回歸理性，讓這匹脫韁的野馬重回正道。

(二) 盧梭之於現代人之意義

今天不少社會科學家總是嘲諷霍布斯、洛克、盧梭等17、18世紀的學者為什麼總是圍繞“人的自然（本性）”爭論不休。用現在流行的學術語言來說，人性都是“歷史的”與“地方性”的。作為一名偉大的思想家，盧梭比任何人都清楚，“自然一去不復返”，數萬年的人類歷史早就深深埋藏了原初的自然；歷史支離破碎的歐洲如此，歷史綿延的東方大國也遭遇了同樣的命運。在現實的意義上，現代人是，也不得不是，一切社會關係的總和。



既然如此，對今天的人們來說，盧梭等人的教訓還有什麼意義？一言以蔽之，為人的行動確立堅定的原則及其不可逾越的限度。反觀今日之世界，當社會失去了自然的基礎，當人的行動失去了約束的力量；試問，又如何能在紛繁妖嬈、物欲惑心的現代社會中，立定自己生活基礎與方向，並能安心地生活。

注釋

- 1 “每個物體都保持其靜止、或勻速直線運動的狀態，除非有外力作用於它，迫使其改變那個狀態。”參見牛頓，《自然哲學之數學原理》，王克迪譯，袁江洋校（北京：北京大學出版社，2006），8。
- 2 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），272–273。
- 3 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），142。
- 4 牛頓，《自然哲學之數學原理》，王克迪譯，袁江洋校（北京：北京大學出版社，2006），1–2。
- 5 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），159。
- 6 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），165。
- 7 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），273。
- 8 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），274。
- 9 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），159。
- 10 康德，《人類歷史起源臆測》，載於《歷史理性批判文集》，何兆武譯（北京：商務印書館，1990年），67。
- 11 《聖經·創世記》（3：23–24）：“耶和華神便打發他出伊甸園，耕種他所自出之土。於是把他趕出去了。又在伊甸園的東邊安設和四面轉動發火焰的劍，要把守生命樹的道路。”（筆者按：這是人類第一次被迫失樂園）。



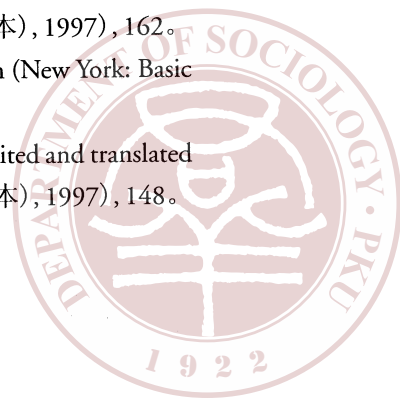
- 12 康德，《人類歷史起源臆測》，載於《歷史理性批判文集》，何兆武譯（北京：商務印書館，1990年），14。
- 13 Rousseau, *The social contract and other later political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），49。
- 14 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧等譯（上海：上海人民出版社，2003），70。
- 15 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），159。
- 16 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），270。
- 17 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），159。
- 18 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），272。
- 19 這裏有兩點需要說明：第一、盧梭關於生產方式的原文是“捕獵、畜牧與農業”。不過，既然人是植食動物，不可能一開始就吃生肉，所以在懂得如何使用火之前，集是必然的階段，人就不可能直接去捕獵，當然很可能是捕獵是緊隨著採集出現的，這一點盧梭也意識到了。參見盧梭，《論語言的起源》，洪濤譯（上海：上海人民出版社，2003b），59。第二、盧梭沒有說，這三個階段是一個進步序列，不同的民族完全可以處在不同的階段，並不必然都到達農業這一“產生閑暇與怠惰”的罪惡階段；而且，盧梭還暗示，就民風（moeurs）而言，捕獵階段反倒是最沒有罪惡的。參見 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997a），271–272（此處中譯本多有訛誤）。
- 20 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社（影印本），1997），279。
- 21 據科學研究表明，大約8萬年前，地球進入到一個劇烈的冰河時期，平均溫度為10°C，這是人類始祖在地球上的最惡劣的氣候條件。1.5公里厚的冰川一直到達目前是芝加哥的地方，覆蓋新英格蘭的大部分地區，以及大部分歐洲。據基因分析，此時全球的總人數很可能只有2000多人。
- 22 盧梭後來在《愛彌兒》也有同樣的論斷。參見盧梭，《愛彌兒》，李平滷譯（北京：商務印書館，1978），75。



- 23 “人類起源於溫暖的地區”。參見 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 266。
- 24 《聖經·創世記》(7:23)：“凡地上各類的活物，連人帶畜牲、昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅了，只留下挪亞和那些與他同在方舟裏的。”
- 25 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 279。
- 26 亦可參見《聖經·創世記》(6:2)：“神的兒子”。
- 27 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 150。
- 28 Effort 是指對慣性物體施加的一種力。盧梭思想體系充分貫徹了牛頓的力學原理，這一點是研究者需要特別註意的。
- 29 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 162。
- 30 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 161–162。
- 31 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，1978），149。
- 32 笛福，《魯濱孫漂流記》，徐霞村譯（北京：人民文學出版社，1959），150。
- 33 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 125。
- 34 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 124。
- 35 康德，《實用人類學》，鄧曉芒譯（上海：上海世紀出版集團，2005年），48。
- 36 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 234。
- 37 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 162。
盧梭的“自然而然”，確實是一個自然過程，不過是極其艱難的自然而然。
- 38 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 162。



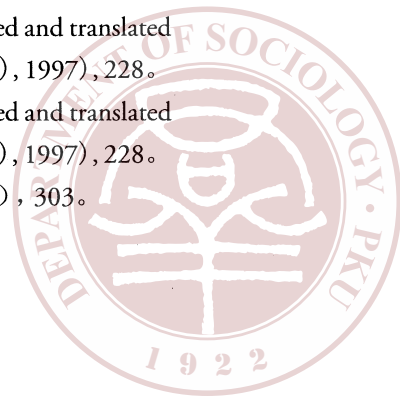
- 39 Idea的希臘文詞根Weid-的第一義就是“to see”（看）。
- 40 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 140。
- 41 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 143。
- 42 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 143。
- 43 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 147。
- 44 必須說明一點，不論是盧梭，還是馬克思，“人口的增長”是人類從事“新的”生產活動的動力。這一觀點是值得商榷的，大自然的任何一個物種都有充分自我調節的能力，在大自然的照看之下，不可能讓人口的增長超過食物、水源能夠承載的數量。只有在人已經有了剩餘生產力之後，人口才有可能增長，繼而這種增長產生的自然壓力與“社會壓力”，又迫使人類繼續運用與開發自己的生產力，力圖重新恢復平衡，以至於人口日益膨脹。參見馬克思，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972），25；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），86。
- 45 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，1978），196。
- 46 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 271。
- 47 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，1978），196（普魯塔克對畢達哥拉斯的質問）。
- 48 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），86。
- 49 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 143。
- 50 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 271。
- 51 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 162。
- 52 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 107。
- 53 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 148。



- 54 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 248–252。
- 55 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 251。
- 56 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 148。
- 57 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 143。
- 58 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997a), 279。
- 59 據科學研究，地球大約1.5萬之前，冰河期結束，全球平均氣溫從10攝氏度，上升到15攝氏度。
- 60 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 270–271。
- 61 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 274。
- 62 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 272。
- 63 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 273。
- 64 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 277。
- 65 參見盧梭，《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），86。
- 66 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 276。
至於其中的原因，下一節要細致討論。
- 67 洛克的原文與盧梭在《二論》註釋十二的引文略有出入，具體參見下文引文出處。
- 68 John Locke, *Two Treatises of Government* (北京：中國政法大學出版社(影印本), 2003), 318。



- 69 John Locke, *Two Treatises of Government* (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 2003), 319。
- 70 John Locke, *Two Treatises of Government* (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 2003), 320。
- 71 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 213。
- 72 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 215–216。
- 73 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 145。
- 74 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 228。
- 75 參見《二論》注釋八: “植食動物每胎不超過兩個幼子。”
- 76 根據赫胥黎在《人類在自然界的地位》中的研究, “懷孕的雌猩猩通常獨居。”參見赫胥黎, 《人類在自然界的地位》, 本書翻譯組譯(北京: 科學出版社, 1971), 33。
- 77 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 216。
- 78 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 215。
- 79 本段引文皆引自Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 215。
- 80 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 216。
- 81 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 213。
- 82 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 145。
- 83 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 228。
- 84 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 228。
- 85 盧梭, 《愛彌兒》, 李平滙譯(北京: 商務印書館, 1978), 303。



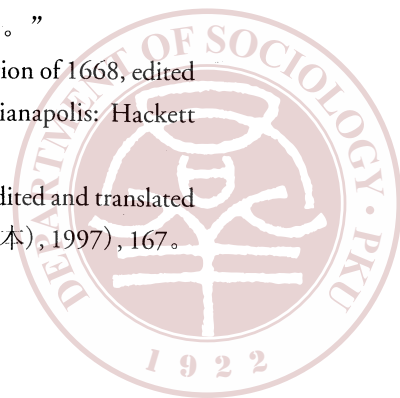
- 86 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997a), 145.
- 87 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997a), 163.
- 88 盧梭,《論語言的起源》,洪濤譯(上海:上海人民出版社,2003b),60。
- 89 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 145
- 90 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 252. Voix 這個詞, 英語對譯一般為 voice, 只是不能簡單譯為“聲音”, 中譯本譯成“言語”更不對。它是指“從嗓子發出的音”, 盧梭是指一個人在遭遇危險時發出的, 一種包含激情的聲音, 這裏權且譯作“呼喊”。
- 91 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 153.
- 92 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 268.
- 93 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 153.
- 94 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 231.
- 95 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 267.
- 96 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 221.
- 97 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 146.
- 98 康德,《實用人類學》,鄧曉芒譯(上海:上海世紀出版集團,2005年),4。相比之下,在自然狀態之中,“技藝總是與他的發明者一同消亡。”參見 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 157.
- 99 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997a), 279.



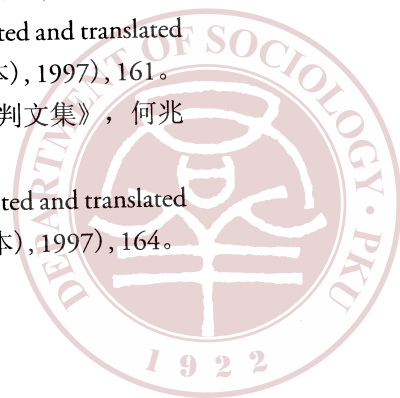
- 100 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 163.
- 101 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 253.
- 102 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 161; 康德, 《實用人類學》, 鄧曉芒譯(上海: 上海世紀出版集團, 2005年), 4.
- 103 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 164.
- 104 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 164.
- 105 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 164.
- 106 《聖經·傳道書》(4: 5-6): “愚昧人抱著手, 吃自己的肉。滿了一把, 得享安靜, 強如滿了兩把, 勞碌無風。”
- 107 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 164.
- 108 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 164.
- 109 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 268.
- 110 盧梭, 《社會契約論》, 何兆武譯(北京: 商務印書館, 2003), 5.
- 111 《聖經·創世記》(13: 8): “亞伯蘭就對羅得說: “你我不可相爭, 你的牧人與我的牧人也不可相爭, 因為我們是骨肉(原文做弟兄)。”
- 112 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 164.
- 113 《聖經·創世記》(13: 9): “(亞伯蘭對羅得說) 遍地都不在你眼前嗎?”
- 114 Rousseau, *The social contract and other later political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 46.
- 115 盧梭引用洛克的話, 參見 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 166.
- 116 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 268.



- 117 《聖經·創世記》(12: 12): (亞伯蘭對他的妻子撒萊說)“埃及人看見你必說,‘這是他的妻子’,他們就要殺我,卻叫你存活。”
- 118 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 165.
- 119 《聖經·創世記》(6: 2): “神的兒子們看見人的女子美貌,就隨意挑選,取來為妻。”
- 120 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 165.
- 121 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 166.
- 122 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 167.
- 123 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 166.
- 124 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 166.
- 125 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),91。
- 126 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),97-98。
- 127 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 214.
- 128 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 167.
- 129 《聖經·創世記》(9: 6): “凡流人血的,他的血也必被人所流。”
- 130 Hobbes, *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*, edited and with introduction and notes, by Edwin Curley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994), 84.
- 131 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 166.
- 132 《聖經·創世記》(4: 15): “凡殺該隱的必遭報七倍。”
- 133 Hobbes, *Leviathan: with selected variants from the Latin edition of 1668*, edited and with introduction and notes, by Edwin Curley (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994), 86.
- 134 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 167.



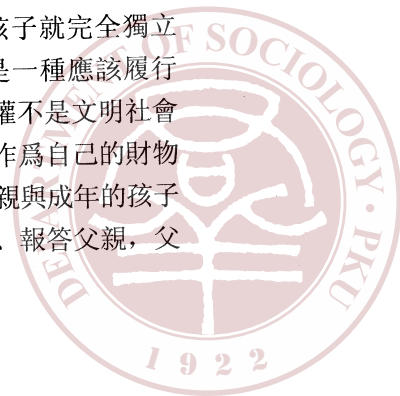
- 135 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 167.
- 136 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 167.
- 137 《聖經·創世記》(11: 4)：他們說：“來吧！我們要建造一座城和一座塔，塔頂通天，為要傳揚我們的名，免得我們分散在全地上。”
- 138 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 167.
- 139 《聖經·創世記》(4: 3-7)：“有一日，該隱拿地裏的出產為供物獻給耶和華；亞伯也將他羊群裏頭生的和羊的脂油獻上。耶和華看中了亞伯和他的供物，只是看不中該隱和他的供物；該隱就大大地發怒，變了臉色。耶和華對該隱說：‘你為什麼發怒呢？你為什麼變了臉色呢？你若行得好，豈不蒙悅納？你若行得不好，罪就伏在門前；它必戀慕你，你卻要制伏它。’”
- 140 至於其中的理由，康德給了一個解釋。牧人的生活安逸，不缺乏飼料與土地；農人生活艱苦，要充分保護他們的土地。牧人憎恨農人限制了他們的放牧自由，而農人憎恨牧人的畜群踐踏他們的糧食，後一種危害要大得多，因為一年的收成可能都沒有了，所以“很可能是農人首先使用武力來對付牧人”。參見康德，《人類歷史起源臆測》，載於《歷史理性批判文集》，何兆武譯（北京：商務印書館，1990年），71-72。
- 儘管康德的《人類歷史起源臆測》與盧梭的《二論》頗有相互印證之處，而且都與《聖經》的隱喻有莫大的關聯。然而，這一解釋卻未必是古代先知的原意，也未必是盧梭的意思。若是按照盧梭的“原理”，原因很可能是，與農人相比，牧人的生活方式更要依賴自然法則。尤其是在冬季，牧人更是要盡全力保護畜群。反倒是農人收割了糧食，可以不受外界壓力的約束，無所事事，閒暇時間罪惡孳生。其實，康德自己也承認，“大自然的歷史是由善而開始，因為它是上帝的傑作；自由的歷史則是由惡而開始的，因為它是人的創作。”但二人對《聖經》的隱喻的理解有較大出入。參見康德，《人類歷史起源臆測》，載於《歷史理性批判文集》，何兆武譯（北京：商務印書館，1990年），68。
- 141 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 161.
- 142 參見康德，《人類歷史起源臆測》，載於《歷史理性批判文集》，何兆武譯（北京：商務印書館，1990年），71。
- 143 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 164.



- 144 《聖經·傳道書》(7: 29): “我所找到的, 只有一件, 神造人原是正直 (uprightness), 但他們尋出許多巧計 (inventions)。”
- 145 的確, 盧梭在《愛彌爾》(第三卷)中確實表達過與馬克思類似的看法, “一有了剩餘的產物, 就不可避免地要進行產物的分配與勞動的分工……當一部分人閑著而不勞動, 就需要其它勞動的人協力合作才能彌補那些人懶惰坐吃的消耗。”但是盧梭同時追加了一個前提, 即, 這種情況“只能在社會中產生”。換句話說, 在盧梭看來, 社會的本質之中就有惡的成分。參見盧梭, 《愛彌兒》, 李平滙譯(北京: 商務印書館, 1978), 246。
- 146 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 59.
- 147 參見盧梭, 《愛彌兒》, 李平滙譯(北京: 商務印書館, 1978), 528。
(《愛彌爾》第五卷開篇關於男女在性匹配上的自然差別的討論。)
- 148 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 171.
- 149 John Locke, *Two Treatises of Government* (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 2003), 288.
- 150 此時, 農業耕種作為一種主要的生產方式, 它的社會條件與技藝條件都已經具備了, 至於畜牧就更不用說了。
- 151 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 170.
- 152 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 171.
- 153 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 170.
- 154 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 171.
- 155 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 101.
- 156 《聖經·創世記》(13: 7): “亞伯蘭的牧人與羅得的牧人相爭。”
- 157 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 171.
- 158 《聖經·創世記》(13: 6): “那地容不下他們, 因為他們的財富甚多, 使他們不能同居。”另外, (13: 9)(亞伯蘭對羅得說): “請你離開我: 你向左, 我就向右; 你向右, 我就向左。”



- 159 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 171。
- 160 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 171。
- 161 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 171。
- 162 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 172。
- 163 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 171; 另參見盧梭, 《社會契約論》, 何兆武譯(北京：商務印書館, 2003), 12。
- 164 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 175。
當然, 盧梭也承認, 國家最初的成立, 必定要有一種普遍的必然需要的壓力, 以及普遍的“約定俗成”的效力作為基礎。正如盧梭所言一切政治權利的基本準則是, “人民設置首領是為了保衛他們的自由, 而不是奴役他們。”參見Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 176; 亦可參見盧梭, 《社會契約論》, 何兆武譯(北京：商務印書館, 2003), 5。只是在《二論》之中, 盧梭特意強調了, 這種約定俗成當中的陰謀。
- 165 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 173。
- 166 在盧梭看來, 國家之歷史, 始終伴隨著強力之壓迫, 而且日益走向專制。所以, 盧梭在《二論》結尾, 就國家的正當統治問題, 嚴厲批駁了父權制、奴隸制等學說, 認為這些理論都是為既有的統治辯護而已。
就父權制而言, 盧梭認為, “柔和的父親權威與專制主義的殘忍精神是風馬牛不相及的”, 行使父親權威的人, 通常是得不償失的, 因為“按照自然法, 只有在孩子需要父親幫助的時候, 父親才是孩子的主人; 過了這段時間之後, 父子就是平等的了; 此後孩子就完全獨立於父親, 對父親要尊敬, 但不必服從; 報答父親確實是一種應該履行的義務, 卻不是一種強制索取的權利。”盧梭認為, 父權不是文明社會的基礎, 恰恰相反, 正是文明社會造就了父權, “父親作為自己的財物(goods)的真正主人, 他的財物讓他的孩子依賴他。”父親與成年的孩子之間是一種相互承擔義務的契約關係, 孩子有義務尊重、報答父親, 父



親有義務根據孩子對自己所盡的義務分配自己的遺產。簡單的說，父親對一個成年的孩子沒有什麼正當的權威；既然如此，國王，即便是亞當的長子，對民眾也沒有什麼權威可言。參見Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 177-178。

至於宣揚奴隸制的政治學家，盧梭以為這些人“總是基於他們看到的東西，來判斷他們沒有看到的東西”，純粹是以既成的事實作為正當，“看到眼前的人以極大的耐心承受奴役，就認為人有受奴役的自然傾向”。在盧梭看來，“人的自然傾向到底是贊同奴役，還是反對奴役，應當根據一切自由民族反抗壓迫的偉岸成就，而不是被奴役的民族的墮落狀態來評判。……我看到許許多多完全赤身裸體的野蠻人，對歐洲人的奢侈不屑一顧，而且忍饑挨餓、冒著戰火和死亡的危險，只是為了保衛自己的獨立，因此我覺得，不能用奴隸來討論自由問題。”換句話說，為奴隸制變化的人，只不過是同義反復罷了。參見Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 176-177。

- 167 盧梭曾在《二論》開篇，就它的批判主題寫到，“在事物的進程中，什麼時候權利取代了暴力，自然受制於法律；並解釋通過怎樣的一連串奇跡，強者可能決心為弱者服務，人民決定以真正的極樂 (felicity) 為代價來換取一種臆想的安寧。”參見Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 131。
- 168 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 182。
- 169 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 182。
- 170 康德也意識到“戰爭”，這種最大的爭鬥，是“文明民族所承擔的最大災難”，然而，這位一生都躲在柯尼斯堡的哲學家，竟然認為，“戰爭乃是帶動文化繼續前進的一種不可或缺的手”，是他那“世界公民狀態”必須經歷的階段。不得不說，康德就是盧梭所說的沒有心肝的哲學家的代表。參見康德，《人類歷史起源臆測》，載於《歷史理性批判文集》，何兆武譯（北京：商務印書館，1990年），14, 75。
- 171 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 182。
- 172 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 131。



- 173 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 182.
- 174 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 175.
- 175 Rousseau, *The confessions and Correspondence, including the letters to Malesherbes*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanover, N.H.: Dartmouth College Press, 1995), 343.
- 176 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997), 175.
- 177 康德, 《片斷》(第八卷), 第630頁; 轉引自卡西爾, 《盧梭·康德·歌德》, 劉東譯(北京: 三聯書店, 2002), 22。

