

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

潘建雷

北京行政學院社會學教研部

摘要 人如何突破自然的秩序形成社會，以及自然是否還可以作為社會行動的原則與限度，這是古典社會理論的難題。作為“人世的牛頓”，盧梭在《二論》中精闢了地闡釋了“初人”如何運用群體在歷史之中積累的“合力”，形成人類青年期的自然秩序與社會秩序的均衡狀態，又深入討論了，隨著道德密度的增加與社會評價體系的形成，人如何運用“剩餘生產力”把物變成財產（屬性），形成私有制與社會等級秩序的過程。據此，《二論》深度鋪展了社會源于自然又異化于自然的總體過程，為《愛彌兒》蕩滌社會、修復自然，實現自然與社會的重新統一奠定了理論基礎。

前言：“自然”在盧梭的思想體系中不可或缺

這篇論文要解析盧梭在《二論》中對以下問題的處理：1. 自然人為什麼要形成社會；2. 自然人的社會化過程是如何發生的；3. 社會化又產生了怎樣的後果？

在探討這個問題之前，我們有必要先就《二論》一書在盧梭思想中的位置做一點討論。1762年1月12日，盧梭在致馬勒塞爾伯的第二封信中寫到：“在前往探望狄德羅的路上發現的真理，



散佈在我的三本主要著作裏，即一論、論不平等與教育論文，這三本書不可分離，一起構成了一個統一整體。”¹之後，盧梭在1776年完成的《盧梭評判讓·雅克：對話錄》一書的“第三次對話”中，借“法國人”之口宣稱，自己的思想是“健康、醇一 (simple)”的學說，是一個“經過深思熟慮、一以貫之、毫無矛盾”的體系。²

那麼，這個體系是什麼，《一論》、《二論》與《論教育》的關係是什麼？本文以為，《一論》是以巴黎的文人風化為案例，闡述了盧梭對文明社會的總體批判；《二論》是用“消除人的社會性的分析實驗”與“人的自然史研究”相結合的方法，駁斥了所謂的人的“社會自然”的觀點，同時又證明了社會作為人力與自然壓力相抗爭的偶然產物，它既加強了人自我保全的能力，也敗壞了人原初的好，具有一種“善惡同體”的性質。具體地說，盧梭在《二論》中傳達了這樣一種意思：大自然指引人們往好的方向運動，社會則引誘人們走上了邪道。然而，考慮到人必然的社會處境，要引導人們向善，惟一的方法就是“從毒藥中尋找解藥”，也即是，以自然為根本的、普遍的基準，塑造具有普遍意義的文化基座與要素，張揚社會“好”的成分，遏制“壞”的傾向，改造人類社會的構成，拯救人類自身。據此，我們就不難理解在《論教育》這本“現代人自我教育”的著作中，為什麼“社會”的作用遭到了那麼的限制。總而言之，三部書的關係大約可以歸納為：“批判當下”、“辨析原初”、“重建未來”。

(一) 必須訴諸自然狀態：自然與習俗之辨

就《一論》的意旨而言，盧梭在《納爾西斯的前言》中的一個注釋不能忽視：



“當我說我們的風化已經敗壞了，我並不是說，我們先輩的風化就是好的，只是我們的更壞而已。在人世間，敗壞的源頭有千百，遠不止各種科學，儘管就敗壞的效果而言，它們可能是最充分、最快的。”³

這些話的言外之意是說，“科學與藝術”的復興，只不過是進一步刺激了人們“出人頭地”的渴望，讓人愈加扭曲而已。那麼，科學與藝術的復興，為什麼能變成一種塑造人群風化的社會力量，更準確地說，科學與藝術的復興是如何在已有的奴役之上再加一層奴役的呢？在回應波蘭國王的《評論》中，盧梭曾稍稍提及了罪惡的“譜系學”（genealogy）問題：

“罪惡最初的源頭是不平等，不平等導致了富有，因為窮與富這兩個詞是相對的，凡是人們之間平等的地方，就既沒有富也沒有窮。富有產生了奢侈與無所事事；奢侈產生了藝術，無所事事產生了科學。”⁴

不過，之後盧梭並沒有詳細考察，人是如何一步步捲入到一個個文明的枷鎖之中這樣的問題。因為盧梭並不是一個“社會學家”，也不是一個研究文明進程的歷史學家，所以對“文人風化”具體形成機制與歷史，沒有費多少筆墨。在他看來，“沒有必要去描述這些細節，因為大家一定能看到，只有人與人相互依賴，以及讓他們聯合的相互需要，才能形成奴役的繩索……”⁵。後來，在《社會契約論》中，盧梭乾脆說，“這種變化是怎樣形成的？我不清楚。”⁶ 因為一旦種種邪惡相互糾纏形成了一個龐大的體系，當務之急就不再是對各種“敗壞史”的研究，或者以一個個具體的救治辦法來糾正一個個具體的邪惡，而是“正本清源”。這也是當時思想家的一個共同問題。



那麼，“本”與“源”是什麼呢？各路學說莫衷一是。其中，自然法學家們認為，要確立“社會的基礎”，“就必須追溯到自然狀態”⁷，必須把人世法則的正當性奠定在自然法之上。可惜的是，這是他們少得可憐的幾個共識之一。正如蘇格蘭學派的弗格森所言，“那些企圖在人的性格中，指明自然與藝術的界限的作家”⁸，幾乎找不到兩個人有完全一樣的主張；他們的學說與他們之間的混亂是一樣多：

“渴望為一個令人滿意的體制奠定基礎，或許就是人們一種歡喜的企盼，覺得我們能夠透析大自然的秘密，直至存在的本源，這種渴望與企盼，已經在這個主題上，促使人們做了很多一無是處的研究，產生了很多怪異的假設。在人類擁有的各種品質中，我們選擇一種或者幾種特殊的品質，據此來建立一種理論，構建出我們關於人在某種想像的自然狀態中是什麼樣子的解釋……”⁹

所以，在這個問題上，英國的蘇格蘭學派，以及帕斯卡等冉森主義者¹⁰都傾向於，與其玄思“自然狀態”，不如論證“當前社會的自然性”，以“既有的習俗”為基礎進行改良。對此，帕斯卡這樣說到，

“習俗 (custom) 即自然。……。我們的自然原理，如果不是來自習俗的原理，那又是來自哪里呢？……習俗的變化會導致其他的自然原理，這是經驗問題……”

父親總是擔心他們的孩子的自然情感會消逝。那麼，這種可以消逝的自然又是什麼呢？習俗就是第二自然，它摧毀了第一自然。但是，什麼是自然？為什麼習俗就不是自然的？我深恐這個自然其本身就只是第一習俗，正如習俗是第二自然。



人的自然完全是自然的，*omne animal*（各種動物）。
沒有什麼東西我們不能使之自然的，也沒有什麼自然的東西，是我們不能摧毀的。”¹¹

就當時各派之間相互批評的混亂局面，盧梭是深有體會的。對此，他在《二論》序言中說到，“關於人世不平等的起源，政治體的真正基礎，政治體成員的相互權利，以及千百個諸如此類的問題，導致了許許多多的困難。”¹² 而且，盧梭也對自然法學家的諸種學說頗有微詞，他的批評意見可以歸納為以下兩點：

- a. 以人當前的社會自然來為既有社會的基礎做辯護。霍布斯、洛克、普芬道夫、格勞修斯等人構建自然人與自然狀態的方法，不過“是把取自社會的觀念轉移到自然狀態之中”，甚至“一張口就賦予了強者以統治弱者的權威”。¹³ 後來，盧梭在《社會契約論》中曾略帶揶揄地說，格勞修斯“一貫都是憑事實來確立正當(right)的”¹⁴。因此，霍布斯等人的“科學著作只是教導我們去看已經變成今天這個樣子的人”¹⁵，以“濫用權力的歷史”來為權力正名，以奴隸習以為常的狀態來為主人的統治辯護。借用馬克思批判德國的“歷史學派”的話說，他們“是用昨天的卑鄙行為來為今天的卑鄙行為進行辯護”¹⁶。這種半截子的法哲學批判，盧梭是堅決反對的。
- b. 把“自然人”變成哲學家。儘管這些法學家之間在何謂自然人與自然狀態的問題上，也有很大的爭論，然而在盧梭看來，他們有一個共同點，即，“不成為一個非常偉大的推理行家與高深的形而上學家，就不可能理解自然法，因而也不可能遵守它。”¹⁷ 這些“自然人—哲學家”，“能自己一個人發現最崇高的真理，根據極端抽



象的推理思路，爲自己確立正義和理性的準則，這些準則確要麼來自對普遍秩序的熱愛，要麼來自他的造物主的已知意志。”¹⁸ 因此，盧梭認爲，同時代人尋找自然法的辦法大致就是，“以尋找一些規則開始，這是規則可能是人們爲了共同的效用，適宜在人與人之間形成同意的；然後就把這些規則的集合稱爲自然法，他們沒有進一步的證據，除了一樣，他們說，普遍遵守這些規則就可能產生好處。”¹⁹

但總的來說，盧梭還是站在自然法學家這一陣營的，他堅決反對與“約定俗成”妥協，更拒絕“習俗就是人的本性”這樣的觀點。因爲在他看來，所謂的“文明史”根本上還是“反人性”的歷史，不足以擔當社會的正當基礎。儘管帕斯卡曾告誡人們：

“習俗造就了一種平衡 (equity)，就因爲這一簡單的原因，習俗是一種人們認可的東西；這是習俗的權威的神秘基礎。若是把習俗回溯到最初的原理，就是摧毀習俗。”²⁰

然而，盧梭還是主張，唯一可行的有效辦法就是“回溯習俗最初的原理”，從根基上批判文明社會及其“約定俗成”(convention)，批判“人的社會自然”。這裏再強調一次，這種批判不是爲了“摧毀”，這是要揭示“原初的人，他的真正需要，他義務的基本原理”，借此清洗習俗、去其糟粕，顯示它原本磐石般的基礎。若不完成這兩點，“人類社會的真正基礎”就無法確立。²¹

所以，當務之急就是必須說清楚“人的自然是什麼”，只有確立關於這人的自然的“精確概念”，才能“評判我們當前的狀態”²²，才能評判當前的分化到底惡劣在什麼地方，對人的戕害



是什麼。因此，擺在盧梭面前的一個艱巨任務就是，必須張顯出自然的“精確界限”，否則“各種亂七八糟的妖魔鬼怪、魑魅魍魎，都可以明確地納入到自然之中，一切事物都會就此扭曲變形，我們就不再有什麼共同的模範 (model) 了。”²³

(二) 如何確立自然狀態：自然史與人爲歷史的區分

誠如上文所言，要確立自然狀態與自然人，首要的問題，就是理清人的自然屬性與社會屬性之間的關係。其實，盧梭也承認弗格森與帕斯卡的觀點，認爲約定俗成的東西，在漫長的歷史中深深嵌入了人的自然本性，它們與自然本性糾纏在一起難解難分，甚至扭曲了人的自然本性。²⁴ “成見、權威、必然性、榜樣，所有這些我們湮沒其中的社會制度，都窒息了人的自然。”²⁵ 盧梭甚至說，一個現代人與一個野蠻人之間的差別，比一隻家養的牲畜與一隻野獸之間的差別還要大，因爲“大自然對人與動物是一視同仁，然而人給自己的便利 (conveniences) 卻大大超過了他給自己馴化的動物的便利，每一種便利就是一個導致人更加墮落的特定原因。”²⁶ 但是，習俗真的就能完全成爲人的自然嗎？

在這一問題上，盧梭倒與他的對手洛克持有相同的立場。“上帝在人們的心思 (Minds) 上印上了特定的品質，就如人的外形一樣，也許我們可以稍稍修正這些品質，但是要完全改變它們，改造成相反的品質，幾乎是不可能的。”²⁷ 盧梭自己在《愛彌兒》開篇也以“植物生長”做類比，闡述了自己更爲堅定的立場：“自由生長的植物，迫于強力沿著某個方向生長。但是樹液並不因此就改變自己原初的方向，若是植物繼續生長，它還是豎直生長。人的自然傾向 (inclination) 也是如此。”²⁸ 這就是說，人在既定的社會環境了，可能形成了各種各樣“習慣” (habit)，但是只要環境的壓力與阻力一消失，人的自然就能呈現出來。因此



盧梭相信，即便“教育與習慣敗壞了自然”，但“這一切不可能完全摧毀人的自然。”²⁹

然而，正如盧梭所言，在當前的情況下，我們不可能把壓迫人的自然的各種社會力量都挪走，讓他恢復原狀，即使亞里斯多德與普林尼再生都不可能完成這樣一個“社會實驗”。因此，“要在人的當前自然 (present nature)，甄別原初的東西與人為的東西，絕對不是一件輕鬆的事情。”³⁰ 對這一任務之艱巨，盧梭絲毫沒有輕視。

“時間與事物的前後相繼，必然要在人的原初構成 (original constitution) 中鍛造了諸多變化，我們如何能透過這一切的變化，成功地看見大自然塑造的人的樣子，如何能理清人本有的東西，與環境和人的進步在他的原始狀態中添加或者改變了的東西。”³¹

換句話說，如何能在人性的多樣性中，準確地說，在各種社會類型造就的人的多樣性中，嚴格辨析出其中普遍的、本質的東西，確保不讓任何“習俗”或“觀念體系”偷偷溜進去呢？既然盧梭認為，之前的那些自然法學家們都是一些“不證自明”的斷言與泛泛而談，那麼，盧梭如何能保證，自己描述的就是“人的自然”呢，或者說他的科學證據是什麼？

這個問題，根據盧梭自己的解釋，可以做一大致轉換，即，盧梭的自然狀態，到底在多大程度上，是“理想的設定”、多大程度上是一種“歷史事實”？就這一問題，盧梭在《二論》序言中竟然寫下了兩句矛盾的話：

“讓我們把所有的事實都放在一旁，因為它們並不影響這個問題，關於這個主題的考察，不應該認為是歷史真理，而是假設的、有條件的推理。”³²



“人啊，不論你來自何方，不論你的意見是什麼，聽著；這就是你的歷史，我相信我已經讀到它了，不是在你的騙子同類炮製的書裏，而是在大自然中，在永遠不會說謊的大自然之中。”³³

盧梭的這種曖昧態度，讓研究者非常頭痛，引發的爭論持續了兩百年之久。³⁴ 就連卡西爾這樣的大學者都覺得盧梭沒有說清楚：“他總是忽而從事實去解釋它，忽而從純粹理想去解釋它”³⁵。那麼，到底是歷史事實，還是推測，“有條件的推理”又是什麼意思呢？

首先，筆者以為，塗爾幹倒是給我們提供了一種可能的理解進路。塗爾幹認為，盧梭的“自然狀態”“只是一個心理學的問題，而非歷史問題”，而所謂的自然人是把“人類本性的社會因素與個體心理構造所固有的因素區分開來”³⁶。按盧梭自己的說法，“自然人過著一種真正的人的生活，不把他人的輿論放在心上，完全按照自己的傾向 (inclinations) 與理性行事，不理會公眾到底是贊同還是譴責……”³⁷。因此，所謂的自然，是一個生活在社會之中、卻不需要依賴他人的人，一個“只考慮自己而不考慮別人的”、非社會的人 (asocial man)，換句話說，他不屬於“人類社會”。³⁸ 塗爾幹的這一解讀，完全剔除了“人為的歷史”或者說“社會化的歷史”對人的改造這一“歷史事實”；這應當是理解盧梭“拋棄事實”的本意。³⁹ 盧梭自己也就他如何造就“自然人”說到：

“在既不求助於超自然的知識，也不考慮隨著人逐漸讓他的四肢有了用途，獲取新的食物，人的內在與外在的構造可能發生的各種變化的情況下，我假定，人的構造一直都是我們今天看到的構造，雙足行走，跟我們使用自己



的手一樣使用手，讓他的目光注視整個大自然，讓他的眼睛環視整個浩瀚的天空。”⁴⁰

據此，我們可以說，人到底是在相當長的時間內都保持自然狀態，還是人從產生之日起就已經“偏離”了自然狀態，這個問題盧梭是不怎麼在乎的。這就是讓研究者痛苦不堪的“可能從未存在過”的第一層意思。進一步講，自然狀態作為一個假設的狀態，實際上是盧梭設定的心理實驗的“臨界狀態”，它是一個理念時點，不是歷史時間。

問題是，確立這樣一種自然狀態的方法是什麼？按盧梭的推理，要區分“自然人”與“人造的人”，既沒有必要回到千百年前的史前時期，環球的人類學與博物學調查也不是完全必需的。盧梭在《對話錄》中借“法國人”的口說到：

“這位自然的畫家與申辯者，如今飽受詆毀與中傷，他如果不是在自己的心裏，還能到哪里去找尋他的模子(model)呢？他描述自然就如他自己感受到的一般。成見不能讓他屈從，虛假的激情不能吞噬他，沒能讓那些原初的特徵逃過其他的人的雙眼一樣逃過他的雙眼，人們已經如此普遍地遺忘了這些原初的特徵。”⁴¹

所以，自然人的構造主要來自盧梭的“內省”與“自我解剖”，盧梭的工作正是一項人的心靈的解剖與清理工作。這就是盧梭要塑造的“一般人”(man in general)或者“自然人”，一個能“在人類的造型裏，為每一個人(everyone)所認識”的人(man)⁴²。其實，盧梭在《一論》的結尾處就已經提及了這一點，“純一的靈魂的崇高科學”，“你的原理就鑄刻在你的心裏”，“在激情悄無聲息之時，反求諸己，並傾聽一個人良知



的呼喚，就能認識你的法”⁴³。因此，必須到還存有“自然”的人身上去尋找，包括盧梭自己、孩子、野蠻人等，通過“人體解剖”來實現“猴體解剖”⁴⁴。這正是盧梭說，他推測自然人的過程就與“物理學家根據當前的狀態去推測宇宙形成”的工作一樣的意思。⁴⁵ 在這一點上，卡西爾不愧是盧梭的知音，他認為盧梭想告訴我們，“人人自身之中都攜有唯一的真正原型”⁴⁶。可惜的是，我們非但不能剝掉那些人為的包裝與點綴，而且還常常以此沾沾自喜。

不過到這裏，問題還只會回答了一半，如何理解“有條件”，如何理解盧梭的“人的歷史”？是否就如塗爾幹說的那樣，“歷史對盧梭來說沒有什麼用處”呢？⁴⁷ 這個判斷可能需要做一些細緻的辨析。的確，盧梭不可能把法的正當性奠定在人為的歷史之上，他向來都是要求人們反省“人為的歷史”對自然的扭曲。但是，盧梭深知，依靠純粹的理性反省能力不足以完全剔除積澱在我們身上的習俗，必須向“自然史”（history of nature: 博物志）的研究求助。對此，盧梭在《論語言的起源》中曾這樣說到：

“當一個人計畫要研究眾人 (men)，那他必須觀察周邊的人；但是要研究人 (man)，他必須學者把目光投向遠方；爲了發現屬性，他必須從觀察差別開始。”⁴⁸

因此，《二論》引用了不少“史前”證據。但是必須注意，這是“自然史”的證據，因爲這些野蠻人畢竟還處在一種與自然力保持平衡的狀態，還沒有產生足以超越自然力的剩餘力量。這就是“有條件”的意思，也是列維·斯特勞斯認定盧梭是人的科學 (science of man) 的奠基者的重要依據。⁴⁹ 所以，我們應當小心盧梭關於“文明史”與“自然史”的區分，不能籠統地說《二論》無視歷史。另外，一旦求助於自然史，就多多少少帶入了



“人爲的痕跡”，即，人爲的努力與自然力相平衡對人的改造，儘管這種努力還是在大自然的照看之下，這是“從未存在過”的第二層意思。

總而言之，盧梭的“人的科學”，既不純粹是一個心理實驗，也不簡單地是“人類學”的考察。準確地說，盧梭的“心之理”歷程，是對人的當前狀態的分析與對“人的自然史”的科學考證的統一，雙方面共同塑造了一個獨處的“自然人”。

一 盧梭的“自然人”

那麼，自然人到底是什麼樣的呢？牛頓曾說，“自然界不做無用之事，只要少做一點就成了，多用了卻是無用，因為自然界喜歡簡單化，而不愛用什麼多餘的原因以誇耀自己。”⁵⁰ 盧梭的自然人就是大自然造化的一個簡單人 (a simple man)，完全遵從自然規定的運動規則 (rule of action) 行事。這種行動規則或者說“法”是人的意願 (will of man) 心照不宣就能遵守的，它直接來自“自然的召喚 (voice of nature)”⁵¹，不需要哲學家的嚴密、繁瑣的推理，人就能一心一意地順從這種規則行動。那麼這種規則是什麼呢？

在《二論》開篇，盧梭提到，“他在人的靈魂中看到了兩大先于理性的原理或者說原動力 (principles)”，這兩大原動力是人的靈魂“最初的、最單純的運作”，即，“其一讓人們強烈關注自身的健康成長 (well-being) 和自身的保全”，“另一個在我們身上激發了一種自然的厭惡感，厭惡看見任何有感覺的存在，尤其是與我們類似的存在，死亡或者受苦。”⁵² 我們一般以“自我保存”和“同情心”來歸納這兩大原動力，這裏還需要就這兩個概念做一點補充說明。



在最初階段，“自我保全”純粹是就身體與感覺而言的，這就是盧梭著力強調的“保全自己的身體 (body)”。同情心這一概念，在自然狀態中，只是一種“內在的同痛衝動”⁵³ (internal impulsion of commiseration)，即，通過感覺的刺激引發的肉體的“同痛感”而已。⁵⁴ 據此，我們就能理解，為什麼自然人會厭惡看到其他有感覺的存在的痛苦場面？這是因為，當他看到其他有感覺的生命體的痛時，自身痛的感覺也立刻被調動起來，與此同時，保全自身的原動力作為一種“反作用力”也隨之活躍，力圖遏制、避免痛的感覺。所以，每一次遭遇其他“有感覺的存在” (a sentient being)，尤其是與之相似的同類的痛的“嚎叫”或者“動作”，他都避之不及，重新回復到自身的力的平衡狀態，一種“一”的狀態。

(一) 自然人的“自我保全”

1. 需要與力量的平衡。

自然人，“最初的情感就是關於他的實存的情感，最初關注的就是保全自己”⁵⁵。既然大自然只要求他關注他的身體，那麼，滿足身體的必然需要、自己身體實存就是他的全部生活，其他一切無關的人或事情都不會駐留在他的視野之中；自己“好好活著” (well-being) 是他此時的唯一“本分” (office)。正是在這個意義上，盧梭才說，“自然人完全是為自己的。他是一個數的統一體，是絕對的全體。”⁵⁶

進而，自然人只聽命於“大自然的單純衝動”。自然人的全部需要都來自於身體，在需要之時，他在特定的“時點”與“空點”去獲得食物與水，並需要充足的睡眠，同時避免餓、渴、累與痛。至於性的需要，並不是自然人的日常需要，只在大自然規定的特定時期才有此需要的。因此，總的來說，“在世界上，他



知道的唯一的好東西 (goods) 就是食物、一個女人與休息；他恐懼的唯一罪惡就是痛與饑餓。”⁵⁷ 這裏，必須指出一點，盧梭特別強調，自然人恐懼的是痛，不是死，因為處在動物狀態的野蠻人從來不知道什麼是“要死” (to die)，“死亡的知識，以及死亡的恐怖，是人離開動物處境的過程中最先獲得知識之一。”⁵⁸ 換句話說，霍布斯所謂的“怕死”並不是自然人最初運動的動力。

身體的需要是運動的全部推動力。在沒有需要的情況，自然人就保持一種“相對靜止”的狀態。只有當需要積累到一定程度，形成一定量的壓力，自然人才開始運動，而且大自然“只求我們進行保全自己必需的運動”⁵⁹。這種運動是身體必需的能力，也就是盧梭所說的“本能”。那麼，人的本能是什麼呢？

其實，大自然對任何一種物種既不吝嗇，也不特別眷顧，都給了它們獨特的本能足以保全自己在自然體系中的存在。用康德的話說，大自然是根據“最大的節約 (economy)”行動的，“她對動物的裝備安置得如此之緊縮，如此之精密，剛好夠一個起碼的生存的最大需要而已……”⁶⁰。當然，人也不例外，只是人的節約方式有所不同，甚至還不如動物，

“起初，大地，它那天然肥沃處處生機勃勃，覆蓋著未見一絲刀斧砍斫的茂密森林，在它前進的每一步都為各種動物提供了食物儲備與避難所。人，就分佈在這些動物中間，觀察、模仿各種動物的勞作 (industry)，並獲得了與動物本能一樣的水準。”⁶¹

盧梭這句話的意思頗為奇怪，其他動物都因為食物和敵害的需要發展出了各自的本能，老鷹的視力、豹子的速度等，大象的身軀等，唯獨人沒有。的確，人“比一些動物力量小，不如另一些靈活”；可是大自然賦予了另一種配置，作為補償，即，人的



適應性就來自人身體的各種官能 (faculty) 的良好組合。按盧梭的話說，人是“一切動物中組織得最好的”⁶²。另外，在自然體系中，自然人的食物物件比鄰近的動物相對廣泛。所以，自然人在食物競爭中要保證身體的再生產也不是一件困難的任務。

不過，儘管大自然安排了人與他的食物做鄰居，但大自然也把獵食他的動物安排為他的鄰居，既要覓食，也要防止被覓食。所以，即使有天賦的組合，也需要艱苦的磨練，才能達到“與動物本能一樣的水準”。一開始，自然人“唯一的工具就是他的身體”⁶³，生存的必然性迫使他必須習得力量與靈巧性，必須抵擋住“風吹雨打與寒暑易節”，必須“赤手空拳、赤裸身體去覓食、抵抗捕獵者”⁶⁴。若不如此，身體的餓、渴、痛等種種不舒適就接踵而至，直至滅亡。所以，自然人必須把自己的各種能力開發到，足以應對自然壓力的水準。

“他最發達的能力必然是那些能服務於進攻與防禦的能力，征服他的捕食物件，或者保衛自己免於被另一種動物捕食。相比之下，只有通過柔聲細氣、縱情聲色才能完善的感覺器官，必然保持在一種不精細的狀態，預先排除了任何精細的可能性；他的感覺在這裏有所差別，觸覺、味覺是極端粗糙的，他的視覺、聽覺和嗅覺是最敏銳的：這就是一般的動物狀態，按旅行家的紀錄，也是各個野蠻民族的狀態。”⁶⁵

因此，就身體的意義而言，自然人與動物一樣，都是一部“天生精巧” (ingenious) 的機器，“爲了讓這架機器保持一種弓箭滿弦的狀態，大自然賦予了這架機器諸種感覺，隨時隨地都保護自己抗拒一切可能摧毀自身或者擾亂自身的東西。”⁶⁶



2. 止於感覺的欲望。

因為自然人的需要以身體為止界，所以他只會關注 (care) 與自己當下的身體保全有關的東西，這就是大自然給他規定的活動範圍。凡是在這一範圍之內的東西，自然人就能以“感覺的方式”直接的、精確地把握，感覺出一條最符合自然原理的運動軌跡。⁶⁷ 然而，因為自然人的需要是慢慢積累而成的，只有當身體的某種需要或者外界的威脅，積累到一定程度形成一種壓力時，自然人才採取行動。一般說來，在食物比較豐富的情況下，既然自然人時刻都可以通過使用他的體力 (strength of body) 與官能，來滿足他當下的需要，平抑需要產生的“激情” (passion)。而且，盧梭還著意強調，自然人最初是一種性情溫和的“植食動物”，而不是具有侵略性的“肉食動物”⁶⁸。實際上，“如果人類是後一種動物，它就在自然狀態的生存就容易得多，因而要離開自然狀態的需要也就沒那麼強烈，也沒有那麼多機會需要離開。”⁶⁹

這就是說，自然人的全部關注與意識都是隨著這些“即時的需要”的產生而產生、消失而消失，饑餓讓他需要吃四個桃子，吃完他就不再運動了，不會想著去找第五個。“在自我保存的激情滿足之後，什麼都不做是人最主要的、也是最強烈的狀態。”⁷⁰ 所以，他根本沒有必要與動力離開這一範圍與限度，這個時候，“他的想像力一片空白，他的心毫無所求，他溫和的需求伸手即可滿足”⁷¹，“就連當天黃昏以前要做什麼，他也預見不到”⁷²。至於挖空心思去獲取超過當下需要的各種好東西，那都是文明人的邪惡行徑。正因此，盧梭才說，自然人“除了他們周圍的事物之外，從來沒有看過任何東西，他們甚至都不知道周圍的東西；他們連自己都不知道。”⁷³ 這就是自然人的“純真無邪” (innocence)。

至於哲學家們賦予自然人的各種激情、欲望、預見力、想像力等等，都與自然人完全無關。這些東西都是來自文明人的那些身體之外的需要，就二者之間差別，盧梭寫到：



“我們其他的需要都是習慣或者欲望導致的，當養成習慣之前，它們都不是需要，當人們處的位置不想知道那個東西時，就不會渴望它。因而，可以推出，因為野蠻人只想要他知道的东西，而且只知道他的力量能夠佔有或者容易獲得的东西，所以沒有什麼東西比野蠻人的靈魂更加平靜，也沒有什麼東西比野蠻人的思維更加有限。”⁷⁴

所以，自然人根本沒有必要“主動”運用自己的體力或者哲學家們所謂的思維，去不斷獲取超越當前需要的東西。正是在這個意義上，盧梭認為，“絕大多數動物，包括人在內，據瞭解天生都是具有惰性的，凡是不是絕對必要的事情，他們都避免不做。”⁷⁵一言以蔽之，自然人的全部生活都是一種圍繞著身體的、純粹被動的“感覺生活”。

3. 自然人的兒童期、老年、死亡與病痛。

至於文明人極度憂慮的兒童期、年老、死亡以及疾病等問題，盧梭以為大自然都已經做好了安排，沒有文人—哲學家們想像得那麼麻煩。

- a. 兒童期。大自然對兒童期的安排恰恰是其節約配置(economy)的表現。兒童體力不足以保全自身，就由母親來補足，直至孩子發育出足夠的力量、並學會使用它的力量為止。至於兒童期的死亡危險，“是其他千百種動物共同經歷的”，而且本來就是大自然對每一個物種的錘煉與限制。用盧梭在《愛彌爾》的開篇的話來總結就是，“如果人不是從孩子開始，人類可能已經滅亡了。”⁷⁶
- b. 老年與死亡。“因為野蠻人的生活使他們免除了痛風與風濕，而年老是一切疾病中人力最不能緩和的疾病，野蠻人最終是悄然咽氣，沒有人會注意到他們已經離開



了，甚至幾乎連他們自己都沒有注意到。”⁷⁷ 相反，文明人對死亡的莫名恐懼，都來自他們虛幻的想像力。而且是哲學家、醫生、僧侶們以各種恐怖的死亡景象來刺激他們，以便於控制他們而已。⁷⁸

- c. 疾病。“在自然狀態中的人，幾乎沒有什麼病源，因而也不需要什麼治療，更勿論醫生。……一個生病的野蠻人，任其自生自滅，他唯一的希望就是來自大自然的幫助。”⁷⁹ 即是說，野蠻人唯一的治療方法就是“日常的生活秩序 (regime)”，而且治療效果非常好；所以與文明人相比，“他們既沒有受外科手術之苦，也沒有受藥物之毒，或者讓忌食弄得瘦弱不堪。”⁸⁰ 那麼，為什麼疾病會成為現代人的問題呢？簡單地說，文明人的分配制度過於不均衡、生活秩序過於失調。一些人終日勞作、卻饑腸轆轆、缺衣少食、面黃肌瘦，另一些人終日無所用心，卻“通宵達旦、縱情聲色”，“所有這些都證明了，我們絕大多數疾病都是自作孽而已。”⁸¹

所以，自然人真正感覺到疾病就是身體的傷痛，然而“他們天生就知道如何承受痛苦、知道如何平靜地死去。”⁸² 這就是大自然的保全身體的法則，謹守遵行就是正當、是對的。而且，大自然的這種正當，就如耶和華的律法一樣，是一種“忌邪的正當” (jealous of this right)。^{83,84} 若是桀驁不馴，不遵從甚至蔑視大自然的教訓，就要付出相應的代價，換句話說，一切不必要的痛苦都是我們自作自受。

“如果我們保持自然規定的簡單的、勻速的、獨處的生活方式，就可能避免幾乎所有的疾病。如果大自然預定我們是健康的，那麼我幾乎敢斷言，反思的狀態是一種反自然的狀態，而沉思默想的人就是一隻敗壞的動物。”⁸⁵



簡單地說，每一個自然人都是在兩種狀態之間來回有序的擺動：其一，必然需要的壓力之下，保持一種充滿生命力的運動狀態；其二，需要滿足之後的保持一種靜止狀態。大自然給他規定了清晰的位置 (place) 和運動法則，運動的原因、適當的體力，力的作用的物件，都處在一種均衡狀態，自然人的運動軌跡就如向日葵永遠隨著陽光的移動軌跡一樣。而且，在沒有外力的作用，自然人就保持這樣體力與欲望相平衡的“無痛苦”狀態，這就是自然人作為一個物理存在 (physical being) 均衡的慣性狀態 (inertia)⁸⁶，也是與“神的絕對快樂”一樣的狀態⁸⁷。所以，盧梭說，如果硬要說自然人也有德性 (virtue: 優點) 的話，那麼“最不抗拒自然的單純衝動的人，就是最有德性的人。”⁸⁸

(二) 偏斜與鬥爭的回歸

緊接著要討論的一個問題是，自然人的獨處生活是否會出現偏斜 (偏邪) 軌跡的情況與相互爭鬥呢？

1. 偏斜與複歸。

在通常情況下，自然人“既平和、又膽小”⁸⁹，沒有絕對的必要，他不會違背大自然的旨意，偏離自己的運動軌跡。而且，處在偏離狀態的自然人，確實很“膽小”，“一有什麼新奇的景象出現在他眼前，只要他不能辨別這種景象對他的身體是好還是壞，只要他不知道他的體力是否能應付他遇到的危險，他就會感到害怕”⁹⁰；所以，他的第一個運動就是，“儘快逃走”⁹¹。即便有偶然的機會跨越邊界，自然人也會立刻感到種種危險與不適，這種“痛”的促動會讓自然人急著複歸到自己原來的位置與軌跡。盧梭甚至說，如果某個自然人偶然斷食，他也會像鴿子一樣，“餓死也不吃盤子裏的肉”。⁹²



2. 爭鬥止於力的較量。

至於爭鬥，如上文所述，自然人是一種溫和的植食動物，少之又少的需要與平和的欲望，就足以不讓自然人為惡。因此，只有在食物、水與異性等必需品不充分時，才可能發生爭鬥的可能。

首先，必須承認，爭鬥會經常會發生，但這種爭鬥純粹是體力的較量，沒有什麼意氣之爭、虛名之爭。更何況，在最初的時代，“唯一的裁決者就是力(force)”⁹³，而且，“散佈在動物中間的野蠻人，早就在與動物的對比對抗中發現了自己的位置(position)”⁹⁴，一下子就能在戰勝對方的難度和去別處覓食的困難之間，獲得一個直觀的感覺，或者爭鬥或者逃走。

其次，自然人之間較量直接與食物等“好東西”掛鉤，所以幾下毆鬥之後，“一切重歸平靜”，沒有陰謀、也沒有算計。“野蠻人，一旦吃飽了肚子，就與自然萬物和平相處，也是他的所有同類的朋友。”⁹⁵ 因此，自然人的爭鬥只是為了當下的好東西，所以不可能有所謂的強制、壓迫、奴役、統治這些東西。相比之下，反倒是文明人總是保持著一種忙碌、經營的狀態，從“必需品、剩餘的必需品、美味佳餚、無限財富直至臣民、奴隸，一刻不停”⁹⁶，不斷捲入無限的欲望、依賴與爭鬥之中。

第三，也更為重要的是，根據大自然的安排，“人的最初需要產生的自然效果，是讓人分離，而不是讓人聚攏。”⁹⁷ 這是因為特定面積的地區只能養活一定數量的人，結果必然是在食物消耗與人口數量之間保持一種動態平衡的分佈密度。而且，在自然狀態中人，他們的人數與體力的充沛程度，始終與氣候、土壤、水源等自然條件保持一種平衡狀態。土地肥沃、氣候宜人、物產豐富的地區，野蠻人的思維就不怎麼發達，反之亦然，“就好像大自然想通過這種方式來均衡事物，富裕了發達的思維，就沒有肥沃的土壤了。”⁹⁸



所以總的來說，自然人都固著於自己活動空間與運動區域，而且各自的空間都相互排斥。或許，每時每刻都在活動交錯之處發生爭鬥，但這種爭鬥轉瞬即逝，“到處都有戰爭狀態，但是整個大地卻是寧靜平和的。”⁹⁹ 這正是盧梭反駁霍布斯的一個重要理由。他認為，霍布斯“一切人反對一切人的戰爭”的命題，應該表述為：“因為在自然狀態中，我們的自我保全是最低不會傷害到其他人的自我保全的，由此推出，這一狀態是最能導向和平，也是最適合人類的。”¹⁰⁰

3. 圍繞著“性”的爭鬥及其平衡。

不過，這裏確實有一個問題需要做詳細說明，即，自然人是否爲了“性需要”發生爭鬥？盧梭也承認，在擾亂人心的諸多激情中，性的激情是“一種熾熱、猛烈的激情，這種激情驅使某一性需要另一性，這種可怕的激情，敢於冒一切危險，克服一切障礙，就其狂熱而言，很可能毀滅人類，儘管這一激情本來是要保存人類的。”¹⁰¹ 然而，盧梭認為，對異性的愛，是到了文明社會的階段，才蛻變成一種放蕩、狂亂的“行淫激情”的。對此，盧梭做了三點論證：

- a. 自然人（男性）的性需要不是一種日常需要，因而沒有那麼強烈。“每個人都平靜地等待自然的衝動，毫無選擇地向這種衝突屈服，帶著身體的快感，而不是瘋狂，一旦需要滿足，一切欲望隨之消散。”¹⁰² 盧梭以現存民族中最接近自然狀態的加勒比人爲例，儘管加勒比人生活在炎熱的氣候之中，“似乎很容易致使激情進入活躍狀態，但事實上他們的性愛卻是最平靜，最沒有嫉妒心的。”¹⁰³ 相比之下，文明人對異性的狂熱渴望，主要來自想像的挑動。一種想像的快感，“讓他們的血液沸騰起來”，足以讓他們“爲了片刻的歡樂，就可以犧牲他們的父親、母親和整個世界。”¹⁰⁴



- b. 盧梭辨析了一對重要概念：身體的愛 (physical love) 與人世的愛 (moral love)。身體的愛是“一種普遍的欲望，驅使一種性別的人與另一性的人交配”¹⁰⁵；人世的性愛則是“給這種性愛以一種與眾不同的性質，單獨關注一個單一的物件，或者至少爲了這個偏愛的物件給這種性愛投入更充足的能量。”¹⁰⁶ 在盧梭看來，正是女人爲了確立她們的統治地位，“讓應該服從的性別成爲支配者”，才創造了一整套的男性功績 (merit)¹⁰⁷ 與女性美學的評價體系。¹⁰⁸ 這套“價值”等級體系是自然人所不知道的，“自然人只關注他來自大自然的脾性，而不是他不可能獲得的品味 (taste)，所有的女人都適合他。”¹⁰⁹ 換句話說，只要某個女人是身體健康的，處在交配年齡的，那麼她就是“好” (good) 的。既然身體的愛是如此無差別，所以根本就不存在文明社會中的“偏愛心”，加之男女比例，女性還略多，爲什麼要發生無休止的爭鬥呢！
- c. “人類的性愛是完全沒有週期性的”，這一點主要是指女性而言，“即使在野蠻人中間，我們也從未聽說女性有發情期與拒絕男性期。”¹¹⁰ 暫且不說，盧梭的這一論證是否成立。退一步講，就算自然狀態中的人，只能在女性發情期間才能交配，男性爲了性愛相互爭鬥。既然爭奪沒有給其他物種帶來大的傷害，爲什麼就要給人類帶來傷害呢。事實上，人類的種族繁衍難道不正是得益於此嗎？相反，對人類的真正傷害恰恰是來自文明人毫無節制的狂熱性欲，淫亂、縱欲、通姦、私生子、墮胎才真正傷害了人的身體與心靈。¹¹¹



(三) 作為自我保全的平衡力的“同情心”

1. 同情心是一種“指向自身”、“為了自身”的同痛感。

至於同情心 (pity)，如上文所言，是一種內在的“同痛感”，一種“純粹的、先於一切反思的自然運動”¹¹²。就在自然狀態而言，同情心就是一種旁觀的動物對正在受苦的動物的一種認同，而且，越是認為受苦的物件與自己相似，同痛感越強。“隨著旁觀的動物愈加密切地認同受苦的動物，同痛感就會相應比例地活躍起來；而且很清楚，這種認同，在自然狀態中，與推理狀態相比，要無限接近。”¹¹³ 這就意味着，儘管盧梭同意霍布斯關於自然人是“非社會” (asocial) 的觀點，但是盧梭強調大自然賦予人一種能力，即，他有進入“有感覺的存在”情緒的能力。盧梭甚至認為，這種“感同身受”的能力，人與其他動物都有的。“人們經常看到，馬都不厭惡踩踏一個活的東西。一隻動物在一隻同類動物的屍體旁邊經過時，無不感到心悸。”¹¹⁴

然而必須指出一點，盧梭並沒有用“類意識”這個純粹的社會學概念。首先，如上文所述，在自然狀態中，人是一個自給自足 (self-sufficient) 的獨處者，他的全部生活都是圍繞需要與感覺建立起來的，一旦超出了自然人的感覺範圍，他就不會想著去同情別人，這是他唯一需要遵守的“法”。

“……大自然根本沒有為人準備社交性 (sociability)，也沒有為人建立紐帶提供什麼幫助。我們很難想像，在這樣的原初狀態中，為什麼一個人需要另一個人，比一隻猴子需要另一隻猴子，一匹狼需要另一匹狼更為迫切……”¹¹⁵

其次，也更為重要的是，這種“同痛感”儘管源自他人、並與他人相聯繫，然而總是為了自己的 (for itself)、指向自己的，因



此根本上，它還不是一種指向他人、爲了他人的“社會”義務。進而言之，盧梭的同情心，在自然人身上是一種很悖謬的東西，它既指自然人有一種“社會的潛能”，同時這種潛能又受到“非社會的”自我保全的節制與阻礙；康德稱之爲“非社會的社會性”倒也貼切。¹¹⁶

2. 就自然人問題，盧梭對霍布斯的繼承與批判。

如上文所言，同情心，儘管涉及到他人，但在自然人身上還不是一種“社會德性”，它離“主動關心”他人、保全他人的“社會行動”，那麼同情心就不可能是社會產生的直接動力。據此，盧梭就駁斥了蘇格蘭學派關於人有“社會本能”或者說“聯合的原動力”¹¹⁷的論斷。這裏，盧梭更傾向於霍布斯，贊同在自然狀態中沒有什麼同情的紐帶連接著單個個體的觀點。然而，盧梭認爲霍布斯混淆了一個問題，即，自然人是一種純粹被動的自我保存，但在霍布斯那裏，卻成了一種主動的利己主義。

霍布斯對自然人的“力”與“欲望”的規定與盧梭的觀點相去甚遠。就“力”而言，“人的力(power)，普遍而言，是他當前能獲得一些未來看似(apparent)的好東西的手段，或者是自有的，或者是工具性的”¹¹⁸。前者有口才、謹慎、技藝、高貴等等，後者有財富、名聲、朋友等等。就“欲望”而言，“人類有一種持久的、躁動的、不斷求取權力的欲望(desire of power after power)，……這是因爲他不能肯定，如果不獲得更多，憑著目前擁有的權力與手段，是否能活得好。”¹¹⁹所以，自然人爲了自保，就要獲取盡可能多的利益，這就必然產生人與人之間的爭鬥。“財富、名譽、統攝權或者其他權力，都導致競爭、敵對與戰爭，因爲一個競爭者要滿足他的欲望的方式，就是殺戮、制服、取代或者驅逐另一個人。”¹²⁰就霍布斯的觀點，盧梭做了如下反駁：



- a. 在自然狀態中，每個人求取的都不過是保存自己的身體實存必需的東西，不多一分，也不少一分。凡是對維持生存無用的東西，自然人都不需要，即使是鞋子、手套等現代人的必需品，自然人都是不知道的。至於名聲、地位、權勢更是無稽之談，因為自然人根本沒有比較，所以根本不會有“不如人”的想法或“要超過他人”的欲望。“每一個個體的人都視自己為唯一觀察自己的人，是世界上唯一在意自己的人，也是自己的功績 (merit) 唯一的判決者。”¹²¹ 所以，霍布斯列舉的造成“一切人反對一切人的戰爭”三點原因，即，“競爭”、“猜忌”、“光榮”¹²²，與自然人毫無關係，只有文明人才有這些心機。
- b. 只有激情達到一定的強度，才能夠激發人們的欲望、想像力與預見力，費盡心思去謀求“未來的好”。“正是通過人們的主動性 (activity)，理性 (reason) 完善了自身；我們之所以想知道，只是因為我們渴望享用 (enjoy)”¹²³，就一個需要有限，又伸手足以溫飽的自然人來說，我們無法想像他為什麼要費神去推理、謀劃、害人。用孟德斯鳩的話說，“霍布斯沒有感覺到，他是把只有社會建立之後才能發生的事情，加在了社會建立之前的人身上，正是社會引導人們有了動機去互相攻擊和自我保衛。”¹²⁴

總而言之，盧梭既沒有賦予“原始人”對力量和財產的本能貪婪，以及使用強力壓制他人的傾向，同時也否認了自然人有一種本能的善良與道義。不過，還要特別指出一點。儘管自然人的同情心，只是為了自身 (for itself) 的、稍縱即逝的情感，然而，同情心強烈的約束力，對自然狀態中的人類全體的維持卻有重要的作用效果。



3. 自然人的“不害人”的“好”(goodness)。

盧梭認為，在身體的保全不受到威脅的情況下，自然人就會順從“同痛感”的約束，不越出自己行動的正常軌跡去傷害他人。“每一個人都能感受到這種厭惡，即使沒有那些教化的準則”¹²⁵，因此無需把自然人造就成一個“通過複雜推理導出義務”的哲學家，他就知道“有義務不去傷害另一個與我類似的存在，這不是因為它是一個理智的存在，而更多是因為它是一個感覺的存在。”¹²⁶反過來說，對其他感覺存在物的傷害，當且僅當涉及到自身的保全之時，才是“合法的”(legitimate)。一旦保全身體的需要得到滿足或者危險消失，人就要回到自己活動的領域之中。“同情心讓一切身體強健的野蠻人，只要他有希望在別的地方獲得食物，就不會去掠奪一個弱小的孩子，或者一個殘疾的老人艱難獲得的食物。”¹²⁷據此，我們就可以說，在自然狀態中，同情心起到了文明社會中道德與法律的作用效果。正是這樣一種自然、強烈的情感“緩和了每一個個體自愛的活躍性，有助於整個類的相互保全。正是同情心引領我們，不經反思，就去幫助那些我們看見受苦的人。”^{128, 129}

因此，儘管在自然狀態中，無所謂善惡，無所謂德性與惡性，義務、道德等等社會要素與社會關係也都不存在，可是自然人卻對同類盡了自己的義務：“獲得你的好東西，盡可能不去傷害別人。”¹³⁰這樣一種正義感，不在哲學家的精妙論辯之中，它就在“同痛感”自然而然的約束之中；這就是盧梭的自然人“自然的好”(natural goodness)。所以，人要遵從自然正確的行動規則，根本無須成爲一個哲學家，也無需引入“社交性”(sociability)。在自我保全與同情心這兩種力量相互制約之下，自然人就能確立自己“正當的好”與“對其他存在物的義務”之間的平衡點。用盧梭的話說：



“野蠻人並不是惡人，只是因為他們不知道什麼是善，他們之所以不作惡，既不是因為見識 (enlightenment) 的增長，也不是因為法律的約束，而是激情的平靜與對惡性的無知；野蠻人受益於惡性的無知，要比文明人受益於德性的知識多得多。”¹³¹

(四) 小結：自然人的“好”與總體和諧

綜上所述，原初的自然人的全部目的就是保存自己作為一個“物理存在”。他在保全自身的動力與同情心的約束力之間確立自己的一個運動軌跡，並沿著這條平衡軌跡，保持一種勻速運動的狀態 (uniform fashion)。借用牛頓的話說，大自然的每個造物之中，都存在一種給定的“vis insita”（內在的力），它“是每個物體按其一定的量而存在於其中的一種抵抗能力”，牛頓之前稱之為“惰性”，之後改稱更為恰當的“慣性”或“慣性力”。¹³² 自然人即是依靠這個“vis insita”維持著他的慣性狀態；在沒有外力壓迫的情況下，他們一代一代、始終如一地持續自己的慣性狀態，“總是在相同的點開始，悠悠千載在最初的荒蠻年代之中流逝，人類已經變老，但是人卻還是一個孩子。”¹³³ 這種“有法無我”、自由與必然完美合一的狀態，是 duty 最初的含義：“學著成為神命你成為的東西。”¹³⁴

必須說明一點，Vis insita 是一種頗為“詭異”的東西，它既消極被動、又充滿“活力” (vis)，準確地說，在力的作用範圍之內充滿活力。每一個造物既有它預定的位置與運動軌跡，同時也是一個均衡、完美、充滿活力的“力學”單位，相互之間也構成了一個動態的平衡機制。在盧梭看來，這種完美的均衡機制不是一種純粹的“機械裝置”；換而言之，神也不可能是一個冷漠無情的“幾何學家”或者精細的“鐘錶匠”，他是一



個“統一”，無形無相，每個力學單位參有它的“本原”，並根據相應的比例，在宇宙的各個不同的部分形成，按相應法則運行的世界。簡單地說，大自然的總體秩序，既精確有序，又生機盎然。（待續）

注釋

- 1 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), 575.
- 2 Rousseau, Rousseau, *Judge of Jean-Jacques: Dialogues* (vol. 1), edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly, Hanover (N.H.: Dartmouth College Press, 1990), 209.
- 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), 96.
- 4 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), 45.
- 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 盧梭，《社會契約論》，何兆武譯（北京：商務印書館，2003a），4。
- 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), 128.
- 8 Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 2003, 8。
- 9 Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 2003, 8。
- 10 這裏也有必要提一下，盧梭的另一位前輩蒙田。盡管他們都認識到，習俗對自然之戕害頗為嚴重，然而就如何對待習俗而言，蒙田與盧梭的態度卻截然不同，蒙田主張，承認習俗的必然性，並就此止步，這是防止繼續滑向扭曲與罪惡的最好辦法。“如果說，自然為保持人類生存最初確切要求於我們的東西微乎其微（的確微乎其微，人維持生活何等便宜，因此，惟有如此考慮方能說得更為明確：如此微乎其微，因此人是靠他的微不足道逃避命運的打擊與俘虜的），我們就不該要求過分的東西：還應把我們每個人的習慣和自身狀態稱作天性；讓我們就以



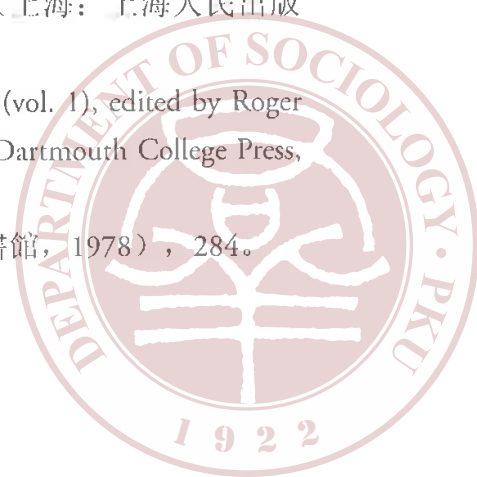
此為標準確定我們的價值並相互確定吧！別再擴展我們之所有，別再擴展我們的利益，到此為止吧！我認為到此為止我們便可以得到某種諒解。習慣是人的第二天性，而且並不弱於第一天性。”參見蒙田，《蒙田隨筆全集》，潘麗珍等譯（南京：譯林出版社，1996），273。

- 11 Pascal, *Pascal's Pensées*, with an English translation, brief notes and introduction by H.F. Stewart (New York: Pantheon, 1950), 201.
- 12 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 128.
- 13 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), 132.
- 14 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), 42.
- 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), 128.
- 16 馬克思，《黑格爾法哲學批判導言》（北京：人民出版社，1956），454。
- 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), 126.
- 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), 144.
- 19 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 126–127.
- 20 Pascal, *Pascal's Pensées*, with an English translation, brief notes and introduction by H.F. Stewart. (New York: Pantheon, 1950), 213.
- 21 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 128.
- 22 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 125.
- 23 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanover, N.H.: Dartmouth College Press, 1997), 7.
- 24 盧梭甚至承認，自然環境的不同與習俗的不同，都導致了人的多樣性，“氣候、空氣、食物、生活方式以及泛泛而言的習慣的差異，特別是那些整齊劃一的因素的驚人力量的差別，這些力量持續作用於數十代人”，它們都會在人身上留下印記，塑造出各式各樣的人。而且，其實，在希羅多德這樣的“古代”，“不同民族之間的生活方式的差別要比今天大，如果能對這些時代進行觀察，那麼，我們就會發

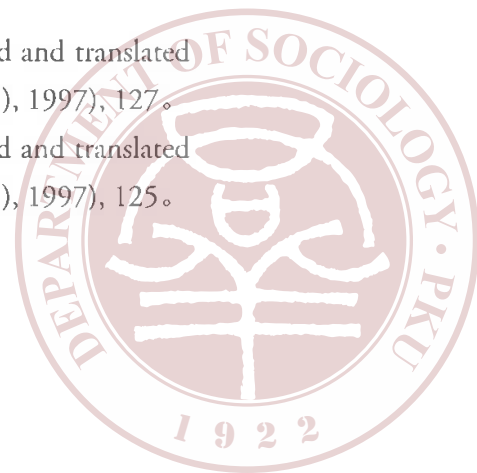


現在身體外形與舉止方面的顯著差異。”相反，我們這些現代人，在文明的席卷之下，很可能“所有人終究都會變得差不多”，差不多一樣“變態”。參見 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 204–205, 279。

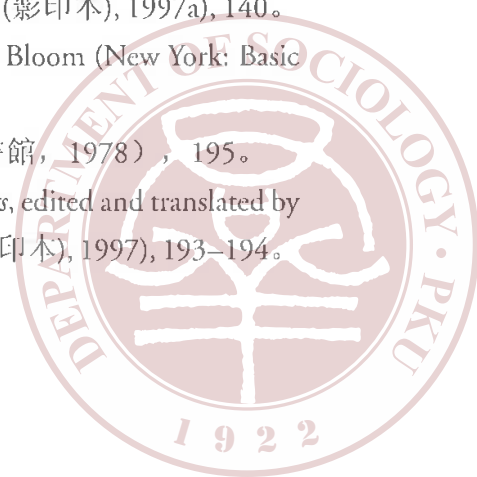
- 25 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 37.
- 26 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 139.
- 27 John Locke, *Some Thoughts concerning Education*, edited by John W. and Jean S. Yolton (Oxford: Clarendon Press, 1989), 122.
- 28 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 39.
- 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), 133.
- 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), 125.
- 31 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), 124.
- 32 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), 132.
- 33 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), 133.
- 34 至於“頭痛”的研究者的諸多爭論，參見普拉特納等，《盧梭的自然狀態——〈論不平等的起源〉釋義》，尚建新，余靈靈譯（北京：華夏出版社，2008），16–17；亦可參見崇明，《盧梭社會理論的宗教淵源初探》，載於《現代政治與自然》（上海：上海人民出版社，2003），100–103。
- 35 卡西爾，《盧梭·康德·歌德》，劉東譯（北京：三聯書店，2002），29。
- 36 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧等譯（上海：上海人民出版社，2003a），61。
- 37 Rousseau, Rousseau, *Judge of Jean-Jacques: Dialogues* (vol. 1), edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly, Hanover (N.H.: Dartmouth College Press, 1990), 214.
- 38 盧梭，《愛彌兒》，李平滙譯（北京：商務印書館，1978），284。



- 39 整個《愛彌爾》的教育，就是一個“與社會絕緣”的獨處者的思考。參見盧梭，《愛彌兒》，李平瀾譯（北京：商務印書館，1978），124。
- 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), 1997a), 134。
- 41 Rousseau, *Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues* (vol. 1), edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly, Hanover (N.H.: Dartmouth College Press, 1990), 214.
- 42 Rousseau, *Julie or The new Heloise*, edited by Roger D. Masters and Christopher Kelly (Hanover, N.H.: Dartmouth College Press, 1997), 8.
- 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), 28。
- 44 馬克思，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972），108。
- 45 盧梭，《論人與人之間不平等的起因與基礎》，李平瀾譯（北京：商務印書館2007a），47。
- 46 卡西勒，《盧梭問題》，彼得·蓋伊編，王春華譯（南京：譯林出版社，2009），45。
- 47 塗爾幹，《孟德斯鳩與盧梭》，李魯寧等譯（上海：上海人民出版社，2003a），61。
- 48 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。這裏說明一點，盧梭認為，他那個時代的環球旅行，還不是一種充分的、嚴謹的“人的自然史”研究，因此他在討論自然人之時，帶有很多“猜測”的意思，並且滿心期昀著有“一個孟德斯鳩，一個布豐、一個狄德羅……”能從事這樣一次考察，讓“我們學習如何認識自己的世界。”參見盧梭，《論人與人之間不平等的起因與基礎》，李平瀾譯（北京：商務印書館2007a），144-147。
- 49 參見列維-斯特勞斯，《關於盧梭是人的科學的奠基人讓-雅克·盧梭》，載於《結構人類學》（2），張組建譯（北京：中國人民大學出版社，2006）。
- 50 牛頓，《牛頓自然哲學著作選》，塞耶編，王福山等譯校，上海：上海譯文出版社，2001，3。
- 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), 127。
- 52 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 125。



- 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), 125。
- 54 在這一點上，一些研究者往往拔高了自然狀態中的“同情心”的作用效果，或者說把經過發展的同情心歸結到最初的自然人身上。例如，馬斯特斯(Roger Masters)對同情心的幾點總結，就把不同時期的同情心的狀態並置在一起。參見 Roger Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton (N.J.: Princeton University Press, 1968), 202–204。
- 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), 142
- 56 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 39。
- 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), 142。
- 58 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 142。
- 59 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 68。
- 60 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），5。
- 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), 134-135。
- 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), 134。
- 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), 135。
- 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), 267。
- 65 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。
- 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), 1997a), 140。
- 67 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 107–108。
- 68 盧梭，《愛彌兒》，李平瀾譯（北京：商務印書館，1978），195。
- 69 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), 193–194。

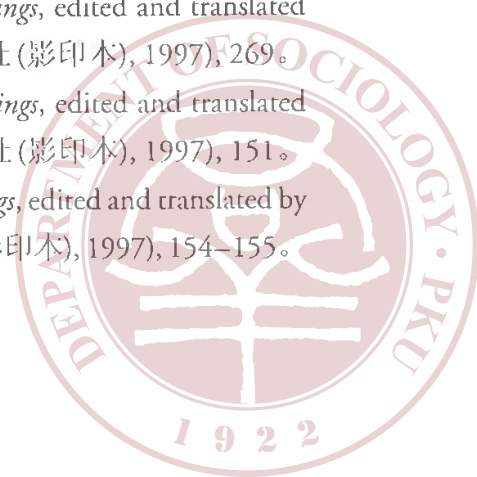


- 70 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 273。
- 71 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 143。
- 72 盧梭, 《論人與人之間不平等的起因與基礎》, 李平瀾譯(北京：商務印書館, 2007a), 61。
- 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), 268。
- 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), 212。
- 75 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 208。
- 76 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 38.
- 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), 137。
- 78 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 55.
- 79 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 138。
- 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), 138。
- 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), 137。
- 82 Rousseau, *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979), 55.
- 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), 138。
- 84 《聖經·申命記》(6:25)：“我們若照耶和華我們神所吩咐的一切誠命，謹守遵行，這就是我們的義(right)了。”
- 85 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), 137-138。
- 86 在《人類在自然界的地位》中，赫胥黎曾就與人類類屬最接近的猩猩說到，“除了交配期以外，老的雄猩猩常常獨自生活。……老的雌猩猩偶爾有小猩猩伴著，但是懷孕的雌猩猩通常獨居。……只有饑餓似能激動它一下，但是肚子一吃飽，就又進入休眠狀態了。……它能夠以



這樣的一些姿勢在同一個地方呆幾個小時之久，幾乎完全不動……”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。

- 87 盧梭，《愛彌兒》，李平瀾譯（北京：商務印書館，1978），75, 303。
- 88 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 150。
- 89 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), 166。
- 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), 136。
- 91 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), 166。
- 92 盧梭，《論人與人之間不平等的起因與基礎》，李平瀾譯（北京：商務印書館，2007），57。
- 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), 267。
- 94 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997a), 136。
- 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), 198。
- 96 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 199。
- 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), 253。
另外，盧梭在《愛彌兒》（第四卷）中再次強調了這一點，“僅僅考慮身體的需要，就必然使人類互相分散而不是聚集。”參見盧梭，《愛彌兒》，李平瀾譯（北京：商務印書館，1978），416。
- 98 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), 208。
- 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), 1997), 269。
- 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), 151。
- 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), 154–155。



- 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), 1997a), 155–156。
- 103 盧梭，《論人與人之間不平等的起因與基礎》，李平瀾譯（北京：商務印書館2007a），78。
- 104 盧梭，《愛彌兒》，李平瀾譯（北京：商務印書館，1978），302。
- 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), 1997a), 155。
- 106 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), 154。
- 107 Merit一詞的意思，在英文的語境中有不同的側重，所以中文譯法頗多。筆者以為“功績”是比較符合盧梭的意思的，按《說文解字》，績，緝也；從糸，責聲；是把麻、纖維撕開，連起來搓成繩線的意思。功，則是“以勞定國”的意思。所以，“功績”比較切近盧梭關於“勞動”以及基於勞動的“政治經濟秩序”的論斷。
- 108 亦可參見盧梭，《愛彌兒》，李平瀾譯（北京：商務印書館，1978），291–292。
- 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), 155。
- 110 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), 156。
- 111 參見盧梭，《愛彌兒》，李平瀾譯（北京：商務印書館，1978），530（《愛彌爾》第五卷開篇關於性欲的自然節制的討論）。
- 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), 152。
- 113 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。
- 114 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 1997), 152。
- 115 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。
- 116 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），6。
- 117 Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, (北京：中國政法大學出版社(影印本), 2003, 21–24。



- 118 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), 71.
- 119 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), 76.
- 120 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), 76.
- 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), 218.
- 122 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.
- 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), 142.
- 124 Montesquieu, *The spirit of the laws* (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 2003), 6.
- 125 Rousseau, *The discourses and other early political writings*, edited and translated by Victor Gourevitch, (北京: 中國政法大學出版社(影印本), 1997a), 154.
- 126 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), 128.
- 127 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), 154.
- 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), 154.
另外, 盧梭還以非洲大陸的朋戈, 這種“沒有任何機會來發展它諸種潛在的能力 (virtual faculties)”的人行動物, 為證據來說明還處在“原始的自然狀態”的人的同情心, “當其中一只朋戈死後, 其他的朋戈會用小樹枝或者大樹枝來遮蓋它。”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), 206.
- 129 《聖經·申命記》(15:7-10): “……你弟兄中若有一個窮人, 你不可忍心, 摺著手, 不幫補你窮乏的弟兄。……你要謹慎, 不可心裏起惡念, 說: ‘第七年的豁免年快到了, ’ 你便惡眼看你窮乏的弟兄, 什麼都不給他……”



- 130 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), 154。
- 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), 152。
眾所周知，盧梭對狄德羅“唯有惡人才是孤獨的”的論斷十分惱火，認為是在攻擊自己的“退隱”。後來在《懺悔錄》中，盧梭宣稱，一個獨處的人“不可能、也不會損害任何人，因此，根本不能說他是惡人。”這一說法與《二論》的思想是完全一致的。參見盧梭，《懺悔錄》，黎星、範希衡譯（北京：商務印書館，1986），563。
- 132 牛頓，《牛頓自然哲學著作選》，塞耶編，王福山等譯校，上海：上海譯文出版社，2001，20。另可參見牛頓，《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），1。
- 133 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。
- 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), 128。

