

卢梭的双重修辞

——《山中书简》绎读

吴雅凌

在《山中书简》的“致读者”开篇，卢梭用了两个看似相悖的形容语来概括书的主题：“谈论太多”，却又“已经近乎被遗忘”（全集，Ⅲ，685^①）。从某种程度而言，这两种修辞语恰如其分地概括了这部书信集问世迄今的微妙命运。

《山中书简》的写作和问世伴随着当时的一系列重大事件，自《社会契约论》和《爱弥儿》被查禁起，其中牵涉各种政治、哲学、宗教的对峙和较量，日内瓦的市民与议会矛盾激化，政局混乱，卢梭本人被迫流亡，与日内瓦公开决裂（不再是公民，不再有祖国），而他与伏尔泰之间的纷争也愈演愈烈……在任何年代，四面楚歌如卢梭的人恐怕少之又少，他所遭遇的声讨和制裁同时来自天主教的巴黎和新教的日内瓦、宗教界和反宗教的启蒙哲学家圈子、政府和教会。在当时，作为这一系列事件的中心，《山中书简》确乎被谈论太多，讨伐的声音盖过了赞赏的声音。然而在今天，《山中

^① 本文中援引的卢梭著作一律使用法国伽利玛出版社七星全集本。《山中书简》引文出处统一标在正文括号内，其他文本出处在注释中说明。《忏悔录》采用黎星、范希衡译本（商务印书馆1986年），其他文本均由作者自法文译出。

书简》也确乎已经被遗忘,法国七星全集本把它收在第三卷(政治文论卷),定位却是一部“应时、论战的作品”^②,目的是反驳日内瓦小议会的禁书令,尤其反驳总检察长特隆善(Jean-Robert Tronchin)的《乡间书简》(*Lettres écrites de la campagne*)。这一长期主导西方学界观点导致它不受重视^③。在我国,自19世纪末迄今,卢梭的许多著述经得几番翻译、再版,偏偏《山中书简》未有译本问世^④,相关研究更无从说起。

《山中书简》共九封信,分两部分:前六封信围绕日内瓦小议会查禁《社会契约论》和《爱弥儿》一案展开论证,后三封信集中讨论日内瓦政制的历史和现状^⑤。这部书信集的开卷题词是“舍身为真理”(Vitam impendere vero)。从第一论《论科学与艺术》中声明“站在真理的阵营里”^⑥,直至最后的未竟作品《一个孤独漫步者的遐想》中自言“要比任何人更严格地信奉真理”^⑦,“真理的见证人”这一写作者的态度贯穿卢梭的全部著述。把握这一点对理解卢梭作品至关重要。今天的读者也许很难把《社会契约论》与《乡村占卜师》、《忏悔录》与《波兰政府考》联系在一起。毕竟卢梭著述不仅涵盖了文明人类的种种基本假设,也尝试了各种创作领域(文论、戏剧、诗歌、小说,乃至辞典词条),但他的写作者姿态从头到尾没有改变。作为“真理的见证人”,卢梭逐步而有序地搭建自己的写作框架——不仅仅一本书,而是全部著作。换言之,每部作品都是整体创作框架的组成部分,不可或缺。因此,解读《山中书简》,必须设定这部长期的边缘作品实为卢梭政治哲学著述的组成部分,不能脱离完整著述体系来理解它,也就是说,不能局限于《山中书简》一个文本,而要掌握和联系卢梭其他基

② 参全集,III,1577。

③ 法国学界近年才有《山中书简》的研究文集问世(B. Bernardi, F. Guénard, G. Silvestrini, *Religion, liberté, justice, un commentaire des Lettres écrites de la montagne de J.-J. Rousseau*, Vrin, 2005)。这部文集旨在为《山中书简》重新定位,并首次强调要严肃对待“致读者”,许多观点颇有创见。

④ 本文最先发表于2012年6月南京大学卢梭国际学术研讨会上,彼时李平沅先生的商务译本尚未问世。

⑤ 依据七星全集本的解读,卢梭在第一部分为“小我”辩白,在第二部分为日内瓦和日内瓦人说话。2005年版的研究文集基本没有脱离这一解释路径。

⑥ 《论科学与艺术》,参全集,III,5。

⑦ 《一个孤独漫步者的遐想》,参全集,I,1038。

本要著,加以融会贯通^⑧。我们尤其不能放过卢梭文中那些看似自相矛盾的说法。一位审慎细密的作者的“笔误”,往往是留给有心的读者的记号,邀请我们深入探寻作者的真实意图。

《山中书简》写给谁?

翻开《山中书简》,我们有许多疑惑:卢梭既然公然放弃公民身份,为什么还要采取介入姿态,写一部关乎日内瓦的应时论战作品?“致读者”中看似前后矛盾重重的说法究竟该如何解释?而其中最大的疑惑莫若:《山中书简》写给谁?

《山中书简》写给了某个语焉不详的单数的“先生”(Monsieur)。从第一封信的第一句话中,我们知道,他是日内瓦人,属市民阶层,但不是国民代表,没有参与向小议会递送《抗议书》为卢梭辩护的活动。

卢梭本可以写给小议会代表特隆善。《山中书简》不仅在标题上戏仿《乡间书简》,更有大量篇幅(尤其第四封信和第八封信)用于援引、反驳这部著作。直接把信写给要反驳的敌人,这个做法并非没有先例,比如《论戏剧的信》就是反驳达郎贝尔为《百科全书》撰写的“日内瓦”词条,《致博蒙书》就是反驳法国禁书令和巴黎大主教博蒙的《主教训喻》。

卢梭可以写给“国民代表”。依据《忏悔录》中的说法,日内瓦国民代表们声称,卢梭是唯一可以和特隆善打擂台并有希望把他打倒的人(卢梭承认自己也这么想),这些书信正是在他们的催促下写成的。“我的许多朋友,或者自称为朋友的人们,一封接一封地写信给我,催我去领导他们。”“我的旧同胞们认为他们这个困难是为我而引起的,我有责任拿这支笔来给他们帮忙。我在他们的催促之下,便着手驳斥《乡间书简》。”^⑨

卢梭可以写给“全体日内瓦人”。《山中书简》是卢梭不再以“日内瓦

^⑧ 施特劳斯在《论卢梭的意图》中已做示范,从一部作品入手做深入细致的解读,背景却是基于对同一作者的所有基本要著的掌握。参刘小枫著《设计共和:施特劳斯〈论卢梭的意图〉绎读》,华夏出版社2012年。

^⑨ 《忏悔录》,参全集,1,610。

公民”署名的第一部作品。一部由“前公民”写给旧同胞的信,谈论日内瓦城邦的宗教与政制,本该显得意味深长。

卢梭还可以写给伏尔泰。他在第五封信中毫不客气地点了这位老头的名字,并多处暗示,住在“日内瓦附近”(764)的那位先生才是整宗阴谋的幕后黑手。

然而,卢梭选择了某个面目模糊的“先生”作为对话人。七星全集本编者称这个对象是“假想的”(fictif),并做出如下判定:“卢梭不是写信给一个对手,而是写给一个有必要说服并促其采取行动的人。”^⑩既是“论战文体”,这些书信不写给论战对象也就罢了,但不写给现实中的人,却写给一个假象的人,实在可疑。

不,先生,我绝不怪您先前没有加入国民代表们为我的案件辩护……如今,你们被迫面临我所担忧的抉择。你们所处的危机要求做出另一个不再与我有关的决议。您在既成事实面前询问自己应该做出什么举措:您认为,这些举措既关乎市民团体,不做的人所要承担的后果将不会少于做的人。(687)

第一封信的开篇隐含着—个阅读疑点。在第一句话中,收信人没有参与(vous être joint)国民代表的活动,卢梭非但不责怪他,反而赞赏这一做法。这里的 joint 是单数写法,单指一个人,也就是卢梭所选定的对话人,中文译为单数的“您”。下文不远处又写道,“你们被迫面临”(vous voilà réduits)我所担忧的抉择,这里的 réduits 是复数写法,指两个人以上,也就是包括对话人在内的大多数日内瓦公民,中文译为复数的“你们”。在法语中,作为尊称的“您”写作 vous,“你们”同样也写作 vous,倘若不是紧跟着起修饰作用的过去分词在词尾有性、数搭配,读者看不出其中的细微区分。“您”(vous)和“你们”(vous)的混淆归根结底是少数人和多数人的混

^⑩ 全集注,III,1577。

淆。我们有理由相信,这是卢梭刻意造成的混淆。

这种混淆贯穿全书。大多数时候,vous 指“你们”,即日内瓦人,比如:“谈起你们(vous)、你们的处境(votre situation),也就是谈起共和国”(第一封信,688);“你们才成为自由的人民”(第二封信,718);“你们,日内瓦人”(vous, Genevois, 第九封信,881),等等。“你们的国家”、“你们的政府”等说法更在全书随处可见。显然,上述这些用到 vous 的地方,不能理解为单数的“您”,而只能理解为复数的日内瓦人,与之对应的是“你们的大人先生们”(vos messieurs)这一说法^①,具体指查禁和批判卢梭两部著作的日内瓦小议会及相关人等。在另一些时候,vous 则明显指单数的“您”,即书信的对象,某个面目模糊的“先生”。

倘若“你们”统一指包含“您”在内的日内瓦人也就罢了。然而,在某些地方,卢梭又特意做出区分。比如第九封信末也是全书结尾,有两处并列提出单数的“您”和复数的“日内瓦人”：“您和您的同胞们”(vous et vos concitoyens, 895)、“您和同胞们一起商议吧”(délibérez avec vos concitoyens, 896)。再比如第七封信分析日内瓦政制现状时,同一段落有“先生们”和“先生”两种称呼,陈述现状是对复数的“你们”说,提出观点是对单数的“您”说(815)。

卢梭似乎区分了两种对象,但在大多数时候又刻意混淆这一区分,究竟出于什么用意?由此还引出新的疑问:在第一封信开篇,卢梭赞许书信对象坚持独立和边缘的姿态,没有人云亦云,参与国民代表的抗议,但在最后一封信结尾,他给对方的唯一建议居然是“你们所有人要团结起来”(réunissez-vous tous, 897)。这样首尾矛盾的说法又该如何解释?

题词:真相与意图

让我们从头看起,本着不放过任何细节的精神,从开卷题词和“致读

^① “你们的大人先生们”在全书一共出现 33 次。第一封信 5 次,第二封信 4 次,第三封信 9 次,第四封信 3 次,第五封信 4 次,第六、第七封信分别 1 次,第八封信 4 次,第九封信 2 次。

者”看起。

卢梭一开始想援引拉丁诗人斐德卢斯(Phaedrus)的四行诗作为《山中书简》的题词^⑫：

倘若原告是别人而不是塞亚努斯，/倘若有别的证人、别的法官，/
我将承认自己活该遭此大不幸，/也不会用这些办法来缓解自己的
痛苦。^⑬

色雷斯人斐德卢斯在罗马城中公开发表带有教化意图的似真的寓言，得罪了当时的政治红人塞亚努斯。他在《寓言集》的第三卷开篇为自己辩白，但最终还是被判了罪。斐德卢斯在文中怨叹不为同时代人所理解，还遭到不公正的审判，惹上文字狱。在这位公元前后生活于罗马的外邦人身上，我们自然看到了卢梭的影子。1762年，《爱弥儿》和《社会契约论》在巴黎和日内瓦被当众焚毁，作者本人受到追缉。卢梭写《山中书简》，同样缘起于不公正的审判，同样有强大如塞亚努斯的执法者（日内瓦小议会）作为对手，同样在审判过程中没有“别的证人、别的法官”，并且同样是外邦人的身份：1763年，他公开放弃了日内瓦公民权，再也不能延续自第一部论著《论科学与艺术》以来的署名——“日内瓦公民”（Citoyen de Genève），“让-雅克·卢梭”从此是没有祖国的流亡者，被逐出城邦的孤独漫步者。

但他最后还是决定删除斐德卢斯自我辩白的诗行，改用一句简洁的座右铭作为题词：“舍身为真理”。早在1759年，卢梭就宣布以罗马诗人尤维纳尔的这句箴言（Juvénal, *Satires*, IV, 91）作为毕生座右铭，并专门刻了一方镌有这句话的图章。在早前一年的《致达朗贝尔论戏剧的信》中，他说道：“这是我所选择的座右铭，我感觉自己无愧于它。”^⑭《一个孤独漫步

^⑫ 1764年卢梭致雷伊的信，参C. C.，XX，284；XXI，2，220。

^⑬ Phaedrus, *Fabulae*，卷三，行41-44。

^⑭ 《致达朗贝尔论戏剧的信》，参全集注，I，1788。

者的遐想》的“第四次漫步”开篇同样提到这句座右铭,“当我选定我的座右铭时,我感到我生来就是为了实践这个座右铭”,并重申:“我自觉配得上这句话”,“我毫不怀疑自己当之无愧”^⑮。

为了自我辩白而阐明真相,显然有别于纯粹意义的“献身真理”。从斐德卢斯到尤维纳尔,实际反映了《山中书简》在立意上的微妙转变。

说到真理,“第四次漫步”尤其值得我们注意。卢梭自称是“真理的见证人”,却又承认在书中多有杜撰,并且丝毫不为此感到后悔。这个说法相当矛盾,也在事实上“给别人抓住不少把柄”。为了解释这个表面的矛盾,他对谎言重新做出定义:“谎言是掩盖本应揭示的真理”^⑯。换言之,本该揭示真相却保持沉默,就是说谎,反过来,对不必要说出的真相保持沉默,不能算说谎。

我公开信奉真实,更多建立在正直和公正的基础上,而不是基于事物的真实性。在实践中,我更多遵循的是我良心提供的道德准则,而不是抽象的是非概念。我经常信口编造,但我很少说谎。^⑰

卢梭由此区分了两种谎言:在恶意的谎言之外,还有为了捍卫真理而不得不说的“宽仁的谎言”,或如尼采所说的“高贵的谎言”。他引用意大利诗人塔索的诗句:“宽仁的谎言啊!何时真相才能美得让人放弃你?”^⑱在同一章节中,他还提及普鲁塔克的作品和德尔斐神谕,暗示自己将效仿普鲁塔克和苏格拉底,前者以似真的道德寓言教化人心,后者在“认识你自己”的过程中展示了佯谬的技艺。

那么,如何正确领会卢梭言论中的“宽仁的谎言”呢?“第四次漫步”给出了清楚的提示:“唯独用发表言论的人的意图(intention)去检验他的言论,不仅可以做出正确的评价,而且还可以断定他的言论好到什么程度

^⑮ 《一个孤独漫步者的遐想》,参全集,1,1025。

^⑯ 同上书,1026。

^⑰ 同上书,1038。

^⑱ 塔索:《被解放的耶路撒冷》,II,22。卢梭援引处,参全集,1,1037。

或坏到什么程度。”^{①⑨}读懂卢梭的关键因此就在于准确把握他的写作意图。在《山中书简》中,卢梭确乎多次提示和强调自己的“意图”,甚而超过以往其他著作,尤其在第一封信中专门就作者的写作意图多次做出辩驳。^{②⑩}在充分论证自己没有不良的写作意图之后,卢梭邀请读者了解自己的“真实情感”(vrais sentiments)和写书的“用意”(desseins):“但愿人们能以此评判我的所有书,我一点儿也不害怕随便哪个正直的人(honnête homme)就此而做出的评价。”(707)这里似乎暗示,唯有“正直的人”才可能了解卢梭真实的写作意图。换言之,卢梭的真正读者是那些“正直的人”。看来,考察写作意图,必然引出卢梭究竟写给哪些读者这个问题。

“致读者”:两类读者

卢梭弃用斐德卢斯的申辩诗句,改以“舍身为真理”这句座右铭,题目的变更可以理解为从“自我辩白”的语气转为“献身真理”的姿态,这是卢梭给读者的第一个关于写作意图的提示。“致读者”的开篇在声称《山中书简》采取了“论战文体”(le genre polémique, 685)之后,进一步给出了相关的提示。

“致读者”只有四段文字,却值得我们逐字逐句地推敲。事实上,卢梭的前言从无废笔,往往还独立成为名篇,比如《论不平等》的开篇献词、《纳喀索斯》和《新爱洛伊丝》的前言。这些文字为解读正文、了解作者意图提供了入门的钥匙。

第一段落清楚表明,倘若只是为了自我辩白,卢梭根本不会写下《山中书简》。他之所以写作,是为了“完成自身义务”(remplir son devoir, 685)。换言之,他不是为自己而写,而是为“祖国”及其“公民们”而写,尽管在这个“祖国”面前,他已是陌生人^{②⑪}。

^{①⑨} 《一个孤独漫步者的遐想》,参全集,1,1029。

^{②⑩} 第一封信中,卢梭至少五次谈及自己的写作意图,参688、692、693、696、697。

^{②⑪} 1763年5月12日,他在宣布放弃日内瓦公民权的信中写道:“对我来说,我的祖国变得陌生了,却不可能变得无足轻重。”(参C. C., XVI, p. 164)

不妨对比《致达朗贝尔论戏剧的信》。同样是讨论日内瓦问题。卢梭的写作者身份在两封信中彻底发生了变化。《论戏剧的信》的作者署名为“日内瓦公民”，书信的对象达朗贝尔是个外邦的启蒙哲学家，这封信是发自城邦内部的声音，以一个公民的身份对外谈论日内瓦的道德教化。《山中书简》的作者不再是公民，他站在城邦之外，以局外人的身份面对城邦讨论日内瓦的政制与宗教。鉴于身份的转变，卢梭为了日内瓦的利益而公开捍卫真理，就不再是履行一个公民的使命，而是在履行一个（哲）人的使命。依据《忏悔录》中的说法，《山中书简》一出版就被批为“万恶的作品”，连作者也“罪不可赦”，以致吓坏了的书商临时取消编印卢梭全集的计划，“在日内瓦和凡尔赛，人们似乎十分诧异，怎么还会让我这样一个怪物活在人间”^②。倘若联系卢梭曾经援引过的另一位拉丁诗人奥维德：“我在这里是野蛮人，因为这里的人不理解我”^③，我们也许能更好地理解，卢梭说“舍身为真理”是哲人应尽的使命，并没有夸大其词。哲人面对城邦应持的态度，如第一段中所说，必须是带有赴死准备的“温存和耐心”（685）。

在第二段中，卢梭笔锋一转，说“这些书信的内容对于大多数人（le public，或公众）而言最是微不足道”。但是，书信提出的“问题虽细小，立意却深远，值得所有正直的人（tout honnête homme）一起来关注”（685）。

“大多数人”显然不是指日内瓦人，毕竟发生在日内瓦的事归根结底总是值得日内瓦人重视，而应指最大范围的读者群，也就是有可能阅读卢梭著作的“知识大众”，或启蒙受众。卢梭随即又在“知识大众”中区分出“正直的人”和其他人，并暗示他的言论直接面对“所有正直的人”。这个说法印证了前文所述，也就是在第一封信中，卢梭声明不怕“正直的人”来评判他的著作（707），因为只有这样的人才能正确领会他的写作意图。

什么是“正直的人”？我们可以从卢梭的第一部论著中寻找答案。卢梭首先提问，在“复兴科学和文艺究竟有助纯化还是败坏道德风尚”这个

^② 《忏悔录》，参全集，1，623。

^③ 《论科学与艺术》题词，参全集，III，1。引自奥维德《忧伤集》，卷五，X，行37。

问题上应该站在哪一方?“当然是适合一个正直的人(un honnête homme)的那方”^{②④}。我们知道,卢梭论证的观点是复兴科学和文艺会败坏道德风尚,尽管他在论文开头明确自己的目的不是攻击科学,而是“捍卫德性”^{②⑤},但这个观点显然与他的老伙伴们、热衷进步和启蒙的哲学家阵营相悖,以致伏尔泰后来取笑他:“读了您的著作,人们意欲四足爬行。”^{②⑥}可见,适合“正直的人”所站的一方恰与启蒙的哲学家阵营相对。卢梭在“大多数人”中区分了“正直的人”和其他人,无异于在“知识大众”中区分了在搞启蒙的问题上持相反意见的两类人。换言之,这些书信的受众将是“知识大众”中的有可能警觉启蒙败坏道德风尚的那一部分人。紧接下来也是第二段的最后几句话印证了我们的推测:

让我们任凭日内瓦随遇而安,任凭卢梭活在隐忍(dépression)之中,然而,还有宗教,还有自由和正义!无论你们是谁,这些绝不在你们之下。(685)

“隐忍”一词值得玩味。这句话作为例句被收在1787年《法语批评词典》^{②⑦}中的“隐忍”词条。依据1690年版《通用词典》的定义,该词——

在道德层面上指卑微、屈辱,修道院院长常迫使手下的修行者长期“隐忍”,以考验他们的恒心。一个哲人满足于生活在“隐忍”之中,往往拒绝别人提议的各种体面职务。^{②⑧}

“隐忍”之说表明,在公开放弃公民身份之后,卢梭没有掩饰自己的哲人身份。正如前文已经指出,哲人的义务有别于公民的义务。《爱弥儿》

^{②④} 《论科学与艺术》,参全集,III,5。

^{②⑤} 同上。

^{②⑥} 1755年8月30日伏尔泰致卢梭的信,C. C., II, p. 204。

^{②⑦} Féraud, *Dictionnaire critique de la langue française*, Marseille, 1787, t. I, p. 278。

^{②⑧} 参全集注,III,1576。引自 Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, La Haye, 1690, t. I。

第五卷指出：“如果国王或国家要你去为你的祖国服务，你就要抛弃一切去接受人们分派给你的职务，完成公民的光荣使命。”^{②⑨}担当“各种体面职务”是公民应尽的义务，但哲人相反，他应该拒绝“各种体面职务”，“活在隐忍之中”是哲人应有的生活方式。在认识哲学与社会的关系上，卢梭与启蒙哲学家们有着根本分歧。后者不践行“隐忍”的生活方式，不采取“卑微、屈辱”的低调姿态，也不拒绝“各种体面职务”，反而高调充当变革社会的领袖。伏尔泰在日内瓦的作为及其影响就是一例，我们将看到，这与卢梭写作《山中书简》恰恰有紧密的内在关联。

这样，“致读者”的前两段区分了两种论战。如果说第一段把《山中书简》献给了日内瓦的旧同胞们，那么，在第二段中，卢梭的立意超越了发生在日内瓦的具体事件，而把笔锋直接指向同时代的启蒙运动。

真假爱弥儿

禁书不久，卢梭很快针对巴黎方面写出了《致博蒙书》，正面反驳巴黎大主教博蒙的《主教训喻》。然而，在面对日内瓦方面的禁令时，卢梭一开始有意保持沉默。他清醒地预见到，一旦自己主动回应，结果只能是“扰乱公众的安宁或更改国家的政制”。作为日内瓦公民，他有义务履行自己曾经立下的公民誓言，“永不插手祖国的内乱，情愿让侮辱继续下去”^{③①}。与此同时，他期待日内瓦的同胞们有所作为，因为，小议会惩处卢梭的不公平做法背离了国家法律，也践踏了日内瓦人的权利和荣誉，这不再只是卢梭一个人的事，而是所有日内瓦人的事。不料日内瓦人“在本该说话时却沉默不语”，在当年的选举中，特隆善再次当选检察长。失望之余，卢梭宣布放弃公民资格^{③②}。这个做法促使日内瓦国民代表团连续三次向小议会

^{②⑨} 《爱弥儿》，第五卷，参全集，IV，860。

^{③①} 《忏悔录》，参全集，I，609。

^{③②} 1763年5月26日卢梭致夏普依的信：“近一年来，他们究竟做了什么？……日内瓦人，我把自己的荣誉托付给你们保管，我心里感到很踏实，但是，你们实在没有管好，所以我不得不把它从你们手中收回来。”

联名发出抗议,但在卢梭眼里,这无非是在“本该沉默时却又开始说话”(685),抗议没有取得成效,却导致日内瓦政局空前紧张,随时可能发生内乱,卢梭起初的担忧全都发生了。日内瓦人的贸然行为非但无济于事,还致使整个国家陷于困境。

相形之下,卢梭的收信人没有参与抗议活动。《乡间书简》问世后,小议会在舆论上占了上风,国民代表们惊慌失措,唯有他还保持沉着,考虑是否应该挺身而出。这表明他能够“正确地判断,耐心和审慎”^{③②}。在《爱弥儿》中,卢梭谈及教育爱弥儿的最终目的:“在社会生活的旋流中,只要他不听任种种欲念或人的偏见摆布就行了,只要他能用自己的眼睛去看、用自己的心去想、除了自己的理智以外不为其他权威所控制就行了。”^{③③}在混乱之中,这位收信人一如既往地卢梭求教,信任没有因为公共舆论而变质。“他在长期的经验中深信,这个教导他的人是爱他的,是有智慧、有学识的人,为他好,也知道如何为他谋幸福。他知道,为了他自己的利益,最好还是倾听这个人的意见。”^{③④}从第一封信开篇有关这位收信人的短短几行描绘中,我们很难不联想到爱弥儿。一个在混乱的时局中保持清醒,在不该说话时沉默,在理应有所作为时介入的人,正是受过爱弥儿式教育的人。

在《忏悔录》中,卢梭述及《山中书简》时出人意料地“离题”了。在讲罢这本书的写作过程之后,他笔锋一转,说起前来莫蒂埃拜访自己的人,然后才又回头讲书的出版和后续事件^{③⑤}。在拜访卢梭的人中,除少数真朋友(德吕克父子和穆尔图)外,更多的是“自称朋友”(soi-disant tels)却图谋不轨的人(如范斯先生、蒙多邦先生等等)。唯独法国青年军官德·圣布里松“出于爱好我的见解和著作而来”,可惜他“也许是读《爱弥儿》真读得晕头转向了……要脱离部队、过独立生活,并且正在学木匠手艺”,他甚而“要跟母亲断绝关系,走上刚才说的那条路,为的是做个小爱弥儿”(le tout

^{③②} 《爱弥儿》,第三卷,参全集,IV,484。

^{③③} 同上书,第四卷,参全集,IV,551。

^{③④} 同上书,第四卷,参全集,IV,539。

^{③⑤} 《忏悔录》,参全集,I,610-612。

pour faire le petit Emile^{③⑥})。卢梭随后用较长篇幅讲到匈牙利贵族青年索特斯海姆(Sauttershaim),并称对方是“唯一令我感到愉快并真心关切的一个”^{③⑦}。“这样一个青年,我看不出一点不可爱的地方,又怀着这样可敬的动机来找我,倘若就这么打发走,我会觉得有愧于最大的天职”^{③⑧}。

在这段“离题”叙事中,两个青年的对照尤其耐人寻味。如果说德·圣布里松只是个“小爱弥儿”,也就是很有代表性的假爱弥儿,没能真正领悟卢梭的精神,而只有些“傻念头”、“急躁劲儿”^{③⑨},那么,索特斯海姆无疑是卢梭心目中理想的爱弥儿人选。卢梭笔下的这位男爵与爱弥儿极为相似,卢梭待他的态度也与爱弥儿的老师雷同(《忏悔录》中特别提到的“蓬达里埃往事”可以佐证)。他们实际只相处三个月,《忏悔录》中却说是两年^{④①},卢梭有意识地将索特斯海姆当成了爱弥儿的化身:两年是教育产生作用的起码期限。然而,这位“爱弥儿”却欺骗、辜负了老师:他在斯特拉斯堡搞出了家庭纠纷,还让莫蒂埃客栈的女佣怀了孕。在事情败露之后,卢梭依然坚持索特斯海姆的天性是好的,只是受到环境的败坏。“我一面怜惜这个不幸青年的命运,一面却仍然相信他是个世家子弟,一切放荡行为都是他所处的环境造成的后果。”^{④②}

从欧洲各地慕名前来莫蒂埃的人,宛如卢梭的潜在读者群的缩影。在这些人里头,大多数不是伪善虚荣的奉承者,就是浅薄盲目的追随者,唯一天性善好的爱弥儿,却面临败坏的危机。这是《爱弥儿》中尚未涉及的领域。在《爱弥儿》的结尾,爱弥儿和苏菲居住在乡间,而不是城市,过着“良心没有败坏的人的最宁静、最自然和最有乐趣的生活”^{④③}。不过,我们知道,卢梭很快又着手写起了书信体小说《爱弥儿和苏菲,或孤独的人》

③⑥ 《忏悔录》,参全集, I, 614。

③⑦ 同上书, 615。

③⑧ 同上书, 616。

③⑨ 同上书, 614。

④① 同上书, 616, 参见全集注。

④② 同上书, 618。写《山中书简》时,卢梭尚不知道索特斯海姆的最终命运。那是发生在三年以后的事。1767年,索特斯海姆在斯特拉斯堡去世,年仅29岁。卢梭似乎直到第二年才获悉。在1768年12月19日的一封信中,他提到索特斯海姆,以及他们一起在蓬达里埃(Pontarlier)的散步(参 C. C., XIX, 26-27)。

④③ 《爱弥儿》,第五卷,参全集, IV, 859。

(*Emile et Sophie, ou les solitaires*)。这个计划因禁书事件而中断,最终只有两封爱弥儿致老师的信(第二封信没有写完)。在这部未竟小说中,卢梭设想爱弥儿和苏菲去了巴黎,并且很快沦落败坏,家破人亡。爱弥儿在信中哀叹,倘若老师当初不“隐退”,他和苏菲将永远过着幸福的人生,“在你的监护下,罪恶和伴随而来的痛苦绝不会靠近我的家”^⑬。从某种程度而言,《山中书简》的叙事时间处于《爱弥儿》和《爱弥儿和苏菲》之间,通过指导败坏环境中的“爱弥儿”,对《爱弥儿》的教育计划做出某种延续和补充,目的是避免《爱弥儿和苏菲》所遭遇的不幸。果然,在《山中书简》第五封信末,卢梭宣称要带“您”(vous)到日内瓦做最后一番考察,就如他从前也曾安排和爱弥儿一道四处游历:

让我们还是放下这些遥远的地方和远去的时间,回到日内瓦。我要带您在日内瓦做最后一次审视,您必将为此感到震惊。请放眼看看您周围发生的事吧。(803)

《山中书简》故而写给了败坏城邦中的爱弥儿。爱弥儿应该在城邦中采取什么样的生活方式呢?《爱弥儿》已给出说法:“他是一个天生要住在城市中的野蛮人。他必须懂得如何在城中谋生,如何适应城中居民,如何同他们一起生活,即便不像他们那样生活。”^⑭在第一封信谈及作者意图时,卢梭重提这个话题,自称“力图造就人甚于公民”(tendent à former des hommes plutôt que des Citoyens, 706)。从这个角度出发再看第一封信开篇与第九封信结尾的那个矛盾,我们不难明白,两种建议的矛盾,归根结底是哲人义务与公民义务、哲学与社会的矛盾。哲人要求审慎清明,独立自由,而公民必须培育美德,团结合作。卢梭声称,他所造就的爱弥儿恰恰是一个生活在社会中的自然人,既是一个人,也是一个公民。换言之,教育爱弥儿,就是教他如何正确认识和处理哲学与社会的关系。《山中书简》进一

^⑬ 《爱弥儿和苏菲》,参全集,IV,884。

^⑭ 《爱弥儿》,第三卷,参全集,IV,484。

步把这种关系明确为哲学与败坏社会的关系。卢梭针对启蒙的论战意味由此彰显。卢梭表面上似乎通过对复数的“你们”说话来反驳“你们的大人先生们”,但他还暗中通过对单数的“您”(或败坏的日内瓦城中的爱弥儿)说话来反驳启蒙派,而后者的代表人物正是定居日内瓦的“伏尔泰先生”(799)。

两个城邦:诗人与哲人

《爱弥儿和苏菲》把败坏的地点设在巴黎这座“致命的城市”(ville fatale^{④5}),《山中书简》却将审视目光移向现实的日内瓦。在第五封信末,卢梭带“爱弥儿”回日内瓦,首先要做出评判:“哪一派是风尚、美德、坚定的信德、最真实的爱国情操?”(803)从上下文来看,这仿佛是说,日内瓦城中有两派阵营均以引导公民为己任,但只有一派真正捍卫了公民德性和社会风尚,这一派即“卢梭派”,而另一派则是“伏尔泰派”。

与《论不平等》献词中那个理想城邦相比,自禁书以来,卢梭笔下呈现出一个迥然不同的日内瓦,不再有献词中那些屡受赞誉的大写的“贤明、可敬和掌握主权的大人们”^{④6},日内瓦人不再纯粹是“风尚的忠实卫士、和平的温存纽带”^{④7},他们当中不仅出了一些“饶舌的、假虔诚的或自称虔诚的人给小议会打头阵”,连领导市民阶层的那些人也动机不良,“不是真正想打抱不平,而是找机会显示自己是不可或缺的人物”^{④8}。日内瓦的现实印证了卢梭自《论科学与文艺》以来坚持的基本观点之一,即复兴哲学和文艺有可能败坏道德风尚。18世纪中叶以降,如果说日内瓦的市民阶层尚维系着传统美德,贵族阶层却不再是虔诚高尚的典范,反而“吸收了法国人的趣味,崇尚奢华、华丽建筑和社交生活,有时还模仿伏尔泰讥讽宗

^{④5} 《爱弥儿和苏菲》,参全集,IV,885。

^{④6} 《论不平等》,参全集,III,115、117、118、120。

^{④7} 同上书,120。

^{④8} 《忏悔录》,参全集,I,609。

教”。^④ 1755年,伏尔泰定居日内瓦,住“乐居”(Délíce:住所名颇能体现主人的人生哲学),1758年起在日内瓦城边的菲尔奈安居,热心建学校,办剧院,组织戏剧公演,吸引了日内瓦的上流社会和众多智识人,影响很大——要知道,加尔文的故乡一直都禁戏剧。按伏尔泰本人的说法,他这是在“为发扬光大哲学而奋斗,这似乎成了我们这个世纪的标志”,启蒙哲学精神在侨居的他乡“终于生根”,令他欣慰不已^⑤。

早在伏尔泰定居日内瓦前夕,卢梭就曾表露担忧:“但愿他热爱并教导我的同胞们,保持我们文学界原有的安宁和团结。”^⑥1760年,卢梭写了一封著名的公开信,不仅对伏尔泰直言“我恨您!”还控诉对方造成的伤害:“您断送了日内瓦”;“您使我不能在自己的祖国容身,逼得我要客死他乡……而您却在我的祖国得到一个人所能享有的一切荣誉。”^⑦禁书以后,卢梭毫不掩饰地将伏尔泰视同幕后主使:“伏尔泰这个小丑和他的同谋特隆善一起悄悄在幕后策划。”^⑧他在这一时期的信中多次提到“诗人伏尔泰和杂耍师特隆善”:从此日内瓦是他们的日内瓦,让-雅克在那里再无容身之地。“一个由诗人和杂耍师统治的国家与我毫不相干。”^⑨

有趣的是,伏尔泰尽管以发扬光大哲学为毕生事业,又是启蒙哲学家阵营里当仁不让的领袖,卢梭却一再称他为“诗人伏尔泰”。我们也已经看到,“致读者”以隐微方式确立了卢梭的哲人身份。诗人与哲人的对峙令我们一下子进入古典学识的语境。“一个由诗人……统治的国家”这一说法似乎是在暗示,伏尔泰做真正意义的哲人不够格,担当城邦的教化重任更不够格。卢梭与伏尔泰之争,最终还要归溯为哲学与诗歌的古典纷争。果然,第五封信用了一个更明朗的譬喻:“当初雅典人正是以同样的思考方式,为阿里斯托芬褒读宗教鼓掌叫好,并将苏格拉底处以死刑。”

^④ 参全集注,III,1660。

^⑤ Henri Gouhier:《卢梭与伏尔泰:两面镜子里的肖像》(*Rousseau et Voltaire, Portraits dans deux miroirs*),裴程译,华东师范大学出版社2008年,第195页。

^⑥ 1754年卢梭致雅拉伯尔的信,参C. G.,II,119。

^⑦ 1760年卢梭致伏尔泰的信,参C. G.,VIII,21。另参《卢梭与伏尔泰》,第214页。

^⑧ 1762年卢梭致卢森堡夫人的信。参C. G.,VIII,33。

^⑨ 1762年卢梭致姆尔图的信,参C. G.,VIII,33。

(797)诗人阿里斯托芬在《云》里塑造了一个坐在空中吊篮里望天的苏格拉底形象,尽管知情人都明白,阿里斯托芬所讥骂的智术师苏格拉底与现实的哲人苏格拉底不是一回事,但在公元前399年,有人还是借了《云》中的说辞,指责苏格拉底亵渎城邦的神,败坏青年,判了他死罪。值得一提的是,两千多年以后,卢梭惹下的罪名与苏格拉底几乎一致。日内瓦小议会查禁《社会契约论》和《爱弥儿》主要有这么几个理由:亵渎宗教、抨击政府和误导读者(689)。虽然没提及“败坏青年”,但《爱弥儿》既是一部“论教育”的书,城邦查禁此书,无异于公开宣判卢梭对爱弥儿的教育有罪。

写《山中书简》时,卢梭确乎有充分理由自比苏格拉底(事实上他也常这么做)。“致读者”的最后两段(第三、第四段)出人意料地提到修辞:“我请求读者把我的华丽文风放在一旁,而只评判我是否很好地运用了理性”(685-686),这与苏格拉底在雅典人面前为自我申辩的开场白不谋而合:“不要管我的说话方式,只要看我用这个方式表达出的想法,看我说的是否正当。”^{⑤⑤}苏格拉底同样强调自己“说的都是真话”,“演说者的德性就是说真话”^{⑤⑥},而卢梭在《山中书简》开卷宣称要“舍身为真理”,这些显然不是巧合。

既然卢梭把自己比作苏格拉底,那么“阿里斯托芬”就是在影射伏尔泰。我们有充分的理由确定这个猜想:在纳沙泰尔文稿中,这句引文原本放在抨击伏尔泰之后。何况,下文不远处正式点到“伏尔泰先生”(799)的名,这也是《山中书简》全书唯一的一处。

在点到伏尔泰的名之后,卢梭假想出一段伏尔泰就禁书事对小议会的说教,据说事后惹得伏尔泰勃然大怒^{⑤⑦}。这段假想的说教顺带讽刺道,日内瓦奉承伏尔泰,是因为后者“在法国宫廷的威望,及其所谓的无所不能”(799)。我们说是“顺带”,因为这段假想文从一开始就表明,卢梭反驳伏尔泰有着更深远的立意。众所周知,启蒙以理性自诩,卢梭偏偏让伏尔泰

^{⑤⑤} 柏拉图:《苏格拉底的申辩》,18a(吴飞译,华夏版2007年,第67页)。

^{⑤⑥} 同上书,17b,18a(中译本第65-67页)。

^{⑤⑦} 《卢梭与伏尔泰》,第337页起。

在假说的说教中承认自己不运用理性：“哲学大可一路前行，没有风险；公众不会听从，或任它去说，哲学对公众有多少轻蔑，公众也会把同样的轻蔑还给它。”（799）自我标榜为理性的启蒙哲学家实际是在不运用理性地搞启蒙运动。不说理，或不运用理性（raisonner），让人想到“致读者”中的暗示，其中第四段（也是最后一段）是这么说的：

我请求读者把我的华丽文风放在一旁，而只评判我是否很好地运用了理性（raisonner）。因为，归根结底，一个作者只有借助这一点才能准确地表达自己；倘若作者不知道自己在说什么，那么后果将不堪设想。（686）

对照这两处说法，我们不难看出，卢梭说伏尔泰不运用理性，关键在于没有理性地思虑哲学与公众之间的张力。伏尔泰在菲尔奈二十年，把一个原本只有一百多人的小村落，改建成了18世纪欧洲上流社会的朝圣地（从俄罗斯到意大利的贵族们趋之若鹜，渴求一睹“菲尔奈领主”的风采），也把一个爱弥儿和苏菲原本安居乐业的古家乡间，改建成了一个充斥着“巴黎的腔调、气氛和习俗”^{⑤③}的现代城市。伏尔泰确乎可以为自己成功地发扬光大哲学而自豪。但在卢梭眼里，哲学发生于公众之外，是少数人的事业。倘若伏尔泰只是自个儿搞哲学，那么卢梭会一如既往地崇拜他。但在公众之中普及哲学，既是对哲学的“轻蔑”，也是对公众的“轻蔑”^{⑤④}——不尊重大多数人的天性和需求。这样做的后果“不堪设想”，公众不仅不吸收哲学，反倒会误解哲学。启蒙的美好目的是让哲学改善公众生活，结果却适得其反，既破坏公众之间的“安宁和团结”，又造成哲学与公众的彻底敌对。我们由此理解，在卢梭的古典学识语境中，为什么伏尔泰只是欠缺理性的“诗人”，而不是担当城邦教化重任的“哲人”。

^{⑤③} 《忏悔录》，参全集，I，481。

^{⑤④} 全集编者似乎没有注意到，卢梭的“轻蔑”之说有好几层含义，而仅限于加了如下注解：“众所周知，伏尔泰对贱民始终保有蔑视的态度。”参全集，III，1653。

卢梭反伏尔泰

在《山中书简》中,卢梭反伏尔泰,首先表现为驳斥这样一个悖谬的事实,也就是《爱弥儿》因“信仰自白”而遭禁,而伏尔泰反宗教的著作却得到日内瓦小议会的宽恕。就连法国也查禁了《路易十四的世纪》、《风尚论》等书,但伏尔泰在1755—1776年的著作均在日内瓦获得出版,包括引起争议的《天真汉》。日内瓦国民代表在1763年8月8日的意见书中质疑了小议会的不公正做法,称这些得到宽恕的书“大肆反对神启,反对灵魂不朽,反对犹太人的宗教,反对耶稣的历史,作者对宗教做出了另一种版本的讽刺”^⑥。对此,特隆善在《乡间书简》予以反驳:“有些书里散见着挖苦宗教的冒失言论,有些书却直接无情地抨击宗教的教义、道德及其对世俗社会的影响,这两类书在良知方面难道是一样的吗?”(795)《山中书简》正是在这一前提背景下谈论宗教^⑦:城邦批判哲人“亵渎宗教”(impiété, III, 797),而卢梭要效仿苏格拉底,证明欠缺理性的“诗人伏尔泰”才真的败坏了宗教。

表面看来,在宗教问题上,卢梭与伏尔泰本应站在同一阵营。据说伏尔泰在读过《爱弥儿》之后给了卢梭这么一句评语:“你只有在反对基督教时才略有思想。”^⑧伏尔泰相当满意“萨瓦牧师的信仰自白”,声称要把“这五十页用羊革精装起来”^⑨,甚至还将它编入反基督教檄文的《必读集》(*Recueil nécessaire*, 1765)。《山中书简》谈论宗教主要集中在神迹这个命题,第三封信又名“论神迹的信”(第二封信末已有涉及)。神迹作为18世纪启示基督宗教的一大争议点,连番遭到了启蒙思想家的批判、讽刺和否认。卢梭表面似乎也在做质疑神迹的工作,然而,我们看到,“论神迹的

^⑥ 参全集注, III, 1635。

^⑦ 卢梭花了不少笔墨“比较《爱弥儿》、《社会契约论》和其他被宽恕的著作”,矛头始终指向伏尔泰,参全集, III, 793—800。

^⑧ 参《卢梭与伏尔泰》,第297页。

^⑨ 1762年伏尔泰致德鲁菲的信,参《卢梭与伏尔泰》,第297页。

信”的第一条自注偏偏把矛头对准了“哲学”和“哲学家们”(728)。

早在《萨瓦牧师的信仰自白》中,卢梭就下过大段注释,做了相似论述,比如“哲学造成的好处,没有一样是宗教不能更好地造成的”^④等等,并将矛头直指“现代哲学”^⑤。卢梭肯定宗教在建立公民德性方面的功用,宗教应该保持在大多数人面前的权威。与这种观点相对的,是“哲学的进步”,或“现代哲学”,或“爱说理的哲学精神”,卢梭用尽各种修辞,讲的都是启蒙哲学公开反宗教,是在“一点点地败坏社会基础”^⑥。在第五封信谈及伏尔泰的假想说教和“挖苦宗教的冒失言论”之后,卢梭说道:“宗教在各个领域因哲学而失去威望,完全丧失优势,即便在大多数人面前也是如此。”(802)显然,这句话中的哲学同样指启蒙哲学。

《山中书简》谈论宗教因而有双重用意,既针对维尔勒(Jacob Verne)^⑦等日内瓦牧师,反驳他们以神迹为信仰的依据,也批判伏尔泰等启蒙思想家,正是在他们的影响下,日内瓦的宗教才走向败坏。在谈及日内瓦牧师时,卢梭说道:“他们中有个人剽窃既温和又优雅的有力的学术玩笑,为了评判我的基督宗教信仰,不惜否决他自己的信仰。”(718)这句话很好地体现了卢梭一箭双雕的功力。首先批评日内瓦的牧师们自相矛盾,他们一面自诩为正统教义的代表,一面又明明深受自由精神的启蒙。同时借“剽窃”之说把矛头指得更远:“既温和又优雅的学术玩笑”岂非伏尔泰的招牌特色!启蒙派公然反宗教不利于大多数人:“教唆一个人离开他生来所属的宗教,无异于在教唆他做坏事,因而也就无异于自己在做坏事。”^⑧启蒙派公然反宗教同样也不利于少数人。总的说来,在宗教问题上,卢梭与伏尔泰根本没有想到一块儿去。

④ 《爱弥儿》,第四卷,参全集,IV,633。

⑤ 同上书,584,595等。

⑥ 同上书,632-633。

⑦ 维尔勒先后写过几篇反驳卢梭宗教思想的文章,比如《有关卢梭先生的基督宗教的信》(*Lettre sur le christianisme de Mr J.-J. Rousseau*, Genève, 1763)、《论让-雅克·卢梭先生的前两封“山中书简”中的基督宗教、新教改革和日内瓦执事等问题》(*Examen de ce qui concerne le christianisme, la réformation évangélique et les ministres de Genève, dans les deux premières lettres de Mr. J.-J. Rousseau écrites de la Montagne*, Genève, 1765)。

⑧ 《爱弥儿》,第四卷,参全集,IV,720。

在《社会契约论》中饱受争议的“论公民宗教”这一章节里,卢梭提出了公民宗教与个人意见的区别^⑥。《致博蒙书》再次强调这种区别:

在社会中,每个人都有权了解他人是否自觉有义务做到公正,主权者也有权考察每个人建立这种义务所依据的理由……然而,有些意见与道德无关,不会以任何方式影响人们的行为,也绝不致诱人犯法,在这些意见方面,每个人都可以自行做主判断,而没有人会有任何权利或任何兴趣来规定他人的思维方式。^⑦

公民宗教与个人意见的区别,依然是多数人与少数人的区别。公民宗教属于社会,以德性为目标,与公民的义务相关,而个人意见属于个人,以哲学为目标,与哲人的天性相关。显然,卢梭做出这一区别,不仅是为了城邦的道德教化,也是为了哲人在城邦安身立命。卢梭反伏尔泰有两个理由:既“断送了日内瓦”,又迫使卢梭流亡他乡,恰恰与此对应上了。卢梭看到启蒙运动有两个危害,一是城邦的败坏,二是哲学的败坏,或哲人的境遇——哲学一旦成为时尚,其结果就是哲学本身的败坏,哲人被赶出城邦。为此,施特劳斯准确地指出了卢梭“首先是为哲学着想而抨击启蒙运动”^⑧。

只有在这一基础上,我们才能更好地理解第三封信对福音书的援引。有几个文士和法利赛人盘问耶稣,求他从天上显个神迹给他们看,想要试探他。

耶稣却绝不会做出这样的回答,相反,先生,他会这么说:“那邪恶淫乱的国家(*la nation méchante et adultère*)求神迹,没有神迹给它看。”在另一处,他则说:“除了先知约拿的神迹以外,再没有神迹给它

^⑥ 《社会契约论》,第四卷,第八章,参全集,III,468。

^⑦ 《致博蒙的信》,参全集,IV,973。

^⑧ Leo Strauss, *On the Intention of Rousseau*, *Social Research* (1947, 14: 1/4, pp. 455 - 487). 中译本见冯克利译,施特劳斯《苏格拉底问题与现代性》,刘小枫编,彭磊、丁耘等译,华夏出版社2008年,第69页以下。

看。他转身离开他们去了。”(731)

仔细阅读这段援引,我们不难发现,卢梭悄悄修改了经文。两部福音书全用“世代”(génération)^②,引文中换成“国家”。此外卢梭还加了条注释:“为了简便起见,我把两段合在一起,不过,我保留在这个问题上所做的根本区别。”这里说的“根本区别”是什么?福音书两处经文的区别在于,《马可福音》没有提及约拿的神迹,而《马太福音》提到了。所谓约拿的神迹,卢梭特意在文中定义为“他对尼尼微人的预言”(732)。事实上,说起《约拿书》中的神迹,我们更多会想到,正当约拿在沙漠里枯坐时,耶和華安排一棵蓖麻长在他头上,给他庇荫,次日黎明又安排一条虫子咬这蓖麻,以致枯槁。但卢梭却说,神迹指的是约拿进尼尼微走了一日,宣告说:“再等四十日,尼尼微必倾覆了!”^③

卢梭的引文和注释有着明显的影射含义。如果说恶意试探的法利赛人指公然对宗教冷嘲热讽的启蒙派,而文士们指已然受启蒙影响的日内瓦牧师们,那么我们很难不把福音书中深深叹息的耶稣与卢梭联系在一起。“山中书简”这个标题除了反驳特隆善的“乡间书简”,确乎还有更深的立意,那就是暗中呼应《马太福音》第五至七章的山上宝训。卢梭自比耶稣要向世人发出什么训谕呢?与约拿的神迹有关。“国家”之说,加上尼尼微的譬喻,无疑是在影射日内瓦。先知约拿向尼尼微人预言,正如卢梭向日内瓦人预言:败坏的城邦就要倾覆了。

这个警告果然在第一封信开篇发出:“暴风雨里不要靠近火把;然而,今天,火已然在家中燃起!”(687)火让人想起普罗米修斯。自出版《论科学与艺术》以来,卢梭就与这位古希腊神话人物结下不解之缘。第一部论著卷首有一张普罗米修斯的插画,带如下图注:“萨图尔,你不懂!”卢梭在正文第五条注释里做了解释,并讲到一则古老的寓言:萨图尔第一次看见火时,想要拥抱和亲吻它,普罗米修斯告诉他:“萨图尔,你的胡子会着火,

^② 《马太福音》,16:4;《马可福音》,8:12。

^③ 《约拿书》,3:4。

哭都来不及。”^{⑦④}普罗米修斯警告萨图尔不要靠近火把,因为不是所有人都适合追求智慧;卢梭进一步警告世人,“火已在家中燃起”,这无异于在说,哲学家没有分寸地搞启蒙已经给城邦和哲学带来了灾难,启蒙的火已在家中成灾!

“什么是先知约拿的神迹?我会回答,那就是他对尼尼微人的预言,正如耶稣自己所解释的,他也对犹太人显出同样一个奇迹。”(732)^{⑦⑤}单是预言和警告,显然成不了神迹。在《约拿书》中,尼尼微大难当前,全城哀哀地祷告,发誓要改邪归正。耶和華最终没有把灾祸降于这座城邦。同样地,耶稣“对犹太人显同一个奇迹”,也指他预言,犹太人要定他们的王死罪,并交给外邦人,而他将受难和复活,拯救世人。在约拿和耶稣之后,卢梭自比先知,先知的语气确乎出现在信中:“人们若能听从我的话,有多少随时准备重新滋生的不幸可以预防啊!”(802)在卢梭眼里,禁书事件犹如一次受难,从此他置身于“那些为自由而受苦的人之列”(812)。这句话出现在第六封信末(也就是第一部分末),不是偶然。

这样,回到“致读者”中的那一声高呼:“然而,还有宗教!还有自由和正义!”我们有了全新的理解。从某种程度而言,这句话概括性地预示了《山中书简》的谋篇结构:第一至第三封信谈论宗教问题,确立哲学与社会(城邦)的关系,第四至第六封信以卢梭本人为例,讨论哲人的自由问题,第七至第九封信以日内瓦的政制为例,讨论城邦(社会)的正义问题。换言之,“致读者”预示了两大主题,而不是三大主题:自由与正义实为同一问题的两面。为此,卢梭的表述是“然而,还有宗教!还有自由和正义!”(mais la religion, mais la liberté et la justice)。而不是“然而,还有宗教,还有自由,还有正义!”正是基于这样的谋篇结构,在收信人的称谓上,《山中书简》开始于哲人身份的“您”,结束于公民身份的“你们”(897)。

《山中书简》的作者面临一个关键性的任务,那就是从公民向哲人的身份转换。这也是为什么《山中书简》在卢梭的著述中处于一个相当尴尬

^{⑦④} 《论科学与艺术》,参全集,III,17。

^{⑦⑤} 参《马太福音》,12:41;《路加福音》,11:30,32。

的位置:就明朗性而言,论政治不如《社会契约论》,谈宗教不如《信仰自白》或《新爱洛伊丝》,自我申辩不如《忏悔录》、《卢梭审判让-雅克》,论战不如《致达朗贝尔论戏剧的信》、《致博蒙的信》,作为小国宪政意见书不如《科西嘉》、《波兰政府考》。种种尴尬,恰恰因为,这部书信集在卢梭的政治哲学著述体系中扮演了关键性的过渡角色,不仅呼应了自《论科学与艺术》以来的系列文论,重申了《爱弥儿》和《社会契约论》中备受争议的观点,还开启了为后世写作的自我申辩历程。在《山中书简》之后,卢梭自比耶稣和苏格拉底等古代圣贤,连续写下了《忏悔录》、《卢梭审判让-雅克》和《一个孤独漫步者的遐想》。同样地,自《山中书简》起,在现代性进程中应给世人开哪一剂良药这个问题上,原本被归为“哲学家内部矛盾”的卢梭与伏尔泰之争,也正式转化为古今之争中一方沸沸扬扬的战地。