

一、导论

作为最早得到译介的法国哲学家之一,卢梭与19世纪末20世纪初中国知识分子所经历的“启蒙运动”之间有着不解的渊源。这种渊源甚至到了一种令人难以理解的地步。在《对于五四的再认识答客论》中,王元化就曾经谈道:“与民主问题关系密切的国家学说,过去我们往往只知道一家之言,这就是卢梭的社约论。”^①虽然这句话本身涉及王元化对于“五四”的一种反思,但却无意中道出了卢梭的启蒙与中国的“启蒙”之间的独特关系:法国的启蒙思想家远远不止卢梭一人,而同时代的英国和苏格兰也都有相应的民主学说,但卢梭却是声名最大、对中国知识分子影响也最大的一个。

《社会契约论》的中译本在1898年就已经在中国面世^②,与严复翻译

^① 王元化:《对于五四的再认识答客论》,载《当代作家评论》1999年第4期,第9页。

^② 1898年,日本人中江兆民所译的《民约通义》在中国面世,这就是卢梭的《社会契约论》的第一卷,算是其在中国的第一个译本。而中江兆民用古汉语译成的《民约译解》早在1882年就已经出版。中国人杨廷栋所译的《路索民约论》1902年在文明书店刊印,这是中国人译的第一个全译本,译文依据的是《社会契约论》的日译本。关于卢梭《社会契约论》在中国的翻译历程,可以参见赵稀方《〈天演论〉与〈民约论〉》,载《现代中文学刊》2012年第5期,第87-99页。当然,1916年马君武参照法文和英文版本译出的《民约论》还是对“五四”时期知识分子影响最大的一个版本。

出版《天演论》是同一年,因此,卢梭的“公意论”与赫胥黎的“进化论”很快演变成为中国知识分子铸造民主概念的两大理论武器。而卢梭的思想经过康有为、梁启超、陈独秀、李大钊等人的诠释与演绎,更是直抵中国20世纪初思想变革、政治变革力量的核心。经历了新文化运动之后,卢梭的影响终于从思想、政治领域扩展到了教育、文学的领域,一举成为中国“启蒙时代”知识分子“全方位”的导师。

事实上,对于卢梭这种“奇怪的崇拜”并不仅限于中国。即便是在欧洲,这位“日内瓦公民”在身后迎来的声名也让人觉得有些不可理解:叔本华、阿尔都塞、德里达、斯塔罗宾斯基等恐怕都与他脱不了完全的干系,更不要说在文学的领域,雨果、巴尔扎克、司汤达、乔治·桑、拉马丁等,多多少少都继承了他的衣钵,甚至影响至深,已经产生了要“去卢梭化”的焦虑。

由此我们可以想到的是,卢梭与中国的独特关系的形成,并不仅仅在于他在中国得到介绍的时间要早于其他的启蒙思想家;而这个命题,对于卢梭在中国今后的命运走向,可能也是至关重要的。

二、自我：“卢梭主义”的中心词

卢梭对于中国19世纪末20世纪初的知识分子最大的触动究竟在哪里?他究竟为他们打开了一扇怎样的窗户?这可能是我们要问的第一个问题。

中国知识分子对于卢梭的了解是从他的“公意论”开始的。全体人民的集合体才是真正的“主权者”,这是卢梭“公意论”的根本思想。“公意论”让二十多年之后积极投身到大革命中的法国人感到兴奋,也让19世纪末20世纪初中国的知识分子感到兴奋。邹容在当年流传很广的《革命军》一书中就明确提到“吾请执卢梭诸大哲之宝幡,以招展于我神州土”^③。

^③ 转引自韦莹《陈独秀早期思想与法兰西文明》,载《清华大学学报(哲学社会科学版)》1999年第3期,第86页。

而在陈独秀的理解中,卢梭的政治思想也是法国大革命时期《人权宣言》的理论基础。在陈独秀早期的著述中,都包含有类似“天赋人权”的提法。例如在《说国家》中,他提出“主权原来是全国国民所共有,但是行这主权的,乃归代表全国国民的政府。……上自君王,下至走卒,有一个侵犯这主权的,都算是大逆不道”^④——我们不难看出,这与卢梭《社会契约论》中的提法几乎是完全一样的。

中国 19 世纪末 20 世纪初的知识分子对卢梭的偏好并不难以理解,只是,值得玩味的是,一个世纪以前,如果说卢梭也是法国大革命的“宝幡”——甚至大革命者“必须手执《社会契约论》前行”,颇有一番中国文化大革命手执红宝书的意思——他却也并不为“反革命派”所拒斥。站在大革命反面的约瑟夫·德·迈斯特(Joseph de Maistre)以及波纳德(Louis Gabriel de Bonald)同样能够将卢梭视为“自己人”。

的确,“公意论”只是在反对专制的前提下,对于“权力”的思考,它并不提供民众实践这种“权力”的解决方案。与很多同时代的哲学家不同,卢梭一生动荡,在没有稳定住所的同时也没有稳定的社会地位,加之没有接受过系统的学院教育,他并没有一个可以贯穿始终的政治思想体系,也不忧虑自己的政治思想是否需要经得起实践的验证。这就使得卢梭的政治思想可以为政治实践中各种不同的力量所用。卢梭的“好”是显而易见的,并且迅速被后来的革命者——法国的或者中国的——捕捉到了,那就是:卢梭笔下的“人民”不是一个抽象的集体名词的概念,而是所有个体的“总和”,用陈独秀的话来说,就是“上自君王,下至走卒”。换句话说,在卢梭的政治思想中,最富有价值,并且最容易得到认可的,是塑造了政治中的个体概念,从而创造了政治中的“自我”概念。

不用第三人称,而是用第一人称来思考、分析、阐述“个体”,这是卢梭主义中最具价值的部分,同时也是卢梭主义的中心思想。如果说他的政治思想未必有一个贯穿始终的体系,作为其思想的集合体——文学的,政治

^④ 转引自韦莹《陈独秀早期思想与法兰西文明》,载《清华大学学报(哲学社会科学版)》1999 年第 3 期,第 89 页。

的,伦理的,心理的等等——却是有其中心的。在几个世纪以来欧洲诸多的政治思想中,正是“政治自我”的概念让卢梭成为一个前无古人后无来者的“政治理论家”。正如热拉尔·麦雷在《“政治自我”的创造》中所指出的那样,在卢梭的政治思想中,“政治是第二位的。自我才是第一位的。但是,这才是政治问题的要旨所在,我们只有通过政治,或者换句话说,只有通过国家,才能够抵达这个自我”^⑤。卢梭对于“自我”的追寻无意——抑或有意?——中创造了表面上看起来有悖于西方理性推理的传统,使政治成为一种途径,而不是目的,也不是出发点。

我们都知道,一直到40岁左右,卢梭或许还在犹豫,在音乐、文学以及政治的领域不断地尝试自己成功的概率。但他早已是一个漫步和遐想的爱好者,也幸亏他不是——而且从来没有成为过——社会的宠儿,他有机会不受任何束缚地漫步、遐想,不断在“自然的状态”挖掘“自我”的真实想法。在不断变迁的环境中,“我”,而且是作为“让-雅克”的“我”,是唯一真实的出发点。这也就是为什么,虽然卢梭早在1743年的威尼斯之行时就已经发现“所有一切都完全是政治的”^⑥,但是我们却要等到1950年才能够读到他的《论科学和艺术》,而且,在他为数不多的著述中,政治性的论述和文学性的作品在时间上一直彼此交错。卢梭并没有因为在第戎科学院的获奖就专心于政治写作,而他的文学作品也与前人的文学作品有着天壤之别,究其根本就在对于“自我”的态度上。

因此,是“自我”让卢梭具有独特同时又具有普遍的意义。也是“自我”这个概念让卢梭在一个世纪之后,为中国的知识分子普遍接受,尽管和一个世纪之前法国对于这位日内瓦公民的接受一样,他们当中有革命派,也有“反革命派”,有“革命家”,也有纯粹的“文学家”。启蒙的意义正在于对“自我”的认识,而且是脱离了后天社会塑造的、完全出于本性的“自我”。革命者,不论是政治意义上的,还是文学意义上的,针对的都是

^⑤ 热拉尔·麦雷(Gérard Mairet):*L'invention du moi politique*,卢梭《政治论文集》“导论”,见卢梭《政治论文集》(*Les écrits politiques*),伽利玛出版社1992年,2012年第二次印刷,第8页。

^⑥ 卢梭:《忏悔录》,收入《卢梭全集》,伽利玛“七星文库”丛书,1964年,第一卷,第84页。

当下的社会。在这种情况下,剥离“自我”的社会属性,对自我进行真空的审视,这也可以成为反抗社会的一种途径。

当然,卢梭主义中的“自我”中还有一点成就了他的“永恒性”,以至于一个世纪之后,仍然可以为中国的启蒙知识分子所用:和同时代的启蒙思想家不一样,他并没有为科技的进步而欢呼,没有认为科技的进步带来的是人类的进步。相反,在卢梭看来,因为科技进步远离了“自然状态”的人是让人忧虑的,而为了想尽办法还人以幸福,必须“用合法的方式将人限定在自由的状态”^⑦,这也是卢梭政治思想的根本出发点。虽然20世纪初的中国还远没有体会到科技对人的威胁——陈独秀就对卢梭所谓应当还人以“自然状态”的教育观很不以为然——,但是,对于科技进步的反动毕竟意味着对人的关注,这于19世纪末20世纪初大多数投身于救国伟业的知识分子而言是容易接受的。同时,这也连接了现代社会中文学的使命,亦即质疑伏尔泰曾经欢呼过的“钢铁时代”。在《论科学和艺术》中,卢梭猛烈抨击了科学的起源,认为科学的起源都是“卑劣”的,甚至一切带上“社会的人”的痕迹的东西,包括道德和艺术在内,都是源自于“我们的罪恶”。这种近乎偏执的否定却反过来证明了卢梭的前瞻性:事实也的确如此,在未来的一个世纪里,卢梭给了浪漫主义灵感,也给了文学以新的使命。

三、自我、自由与浪漫主义

应该说,对“自我”的发现很契合20世纪初中国知识分子的心境:因直到那时为止,中国的文化与思想传统还没有产生从“自我”入手获得“人”的自由的可能。将“自我”的种种矛盾状态——所谓的自然状态——予以升华,承认这种矛盾的合法性,这就是卢梭“用合法的方式将人限定在自由的状态”的方式。压抑了将近两千年的中国知识分子突然发现还

^⑦ 热拉尔·麦雷: *L'invention du moi politique*, 卢梭《政治论文集》“导论”, 见卢梭《政治论文集》, 前揭, 第7页。

有这样一种接近“自我”的可能——曾经暗自引以为耻的东西在“自然状态”中都得到了解释。既然“自然状态”的“自我”才是真实的,因而是好的、合理的,那么,受到社会限定与扭曲的一切则都是“非人”的。

和中国 20 世纪初的知识分子一样,卢梭比同时代的任何一位哲学家都迫切地需要自由。而自由只有在想象域,而不是实践域才能够完全和充分。这使得卢梭作为一个政治思想家在中国得到接受之后,又作为一个文学家得到了肯定和效仿。中国 20 世纪初的诗人和小说家们在译介西方文学时,对浪漫主义的偏好也是他们不可能放过卢梭的一个重要原因。和他们接受卢梭的“政治自我”如出一辙,他们也接受了卢梭在文学中的“自我”。因为文学中的“自我”更具有自由的空间。果然,革命者们渐渐有了新的方向而不再只停留在卢梭身上之后,到了 20 世纪的二三十年代,是小说家和诗人接过了卢梭的“宝幡”:20 年代,在法国拿到哲学博士的张竞生就已经翻译了卢梭的《忏悔录》。张竞生早年在法国留学期间,做的博士论文就是关于卢梭的教育理论。而他在 20 年代翻译的《忏悔录》也极大地影响了中国当时包括巴金、郁达夫等人在内的文艺青年。《忏悔录》中对于自己“真实想法”的袒露吸引了无数浪漫地向往“真”、希冀用“寻真”的名义来完成自己人生的中国诗人和小说家。卢梭的勇气,卢梭凭借勇气得到的声名,都是能够推动他们沿着卢梭这条道路前行的动力。

我们都知道,卢梭的一生都在遐想和漫步中度过,开始的居无定所在某种程度上是被迫,后来则是一种习惯和带有主动意义的人格建构。而这种习惯与他对于音乐、写作和社会理想的追求渐渐成为一体,无法分割。20 世纪初中国知识分子所面临的社会动荡与人生苦闷,似乎也与卢梭如出一辙。例如在阐述郁达夫与卢梭之间的渊源时,朱洁就指出两者之间的相似之处在于“反对一切压迫、争取人性解放的先锋意识;奋斗之后的失望和对庸俗环境的仇视;精神长期压抑之后近乎神经质的宣泄”^⑧等等。“失望”、“仇视”和“压抑”这类的词固然不足以概括卢梭的精神实质,但

^⑧ 朱洁:《郁达夫所受外国文学影响探源》,载《淮阴师范学院学报》1998 年第 3 期,第 89 页。

至少也描述了卢梭在一生中的大部分境遇。而中国知识分子——或者说，中国的诗人和小说家们——在卢梭身上所能够学到的就是，将被动的动荡转化成为主动的孤独，将被动的流浪转化为富有诗意的、以“自我”为中心的遐想，将被动的“世界与我为敌”转化为主动的“我与社会抗争”。卢梭的这种转换的过程应该被中国的启蒙知识分子看在眼里：如果说在别的领域——例如政治，或是教育——卢梭没有、也不可能有实践的机会，那么唯一能够完成这种转换的就只有建立在虚构和想象之上的文学领域。卢梭深谙此道，因而，即便开始时与其他的启蒙思想家们一起分享对于“知识”、对于“百科全书”的喜好，但不久之后，卢梭就抛却了无法令他享有殊荣的“知识”（特别是音乐和化学的），转向了虚构。

在现实生活中得不到“合法的自由”（“合法的”，这是一个启蒙主义者的语汇），于是只有到想象中找寻。这应该是文学中“自我虚构”的由来，也是“自我虚构”的本质。卢梭对于文学的重要贡献之一就是人为地混淆了“真实”（自传性写作）与“虚构”之间的关系，从而用虚构的方式将“自我”充分地解放出来。很有趣的是，在卢梭真正的写作体验之前，有一部通常会为读者所忽略的小“作品”，题为《新代达罗斯》（*Nouveau Dédale*）。在这部作品中，受到当时本克威尔的飞行试验的启发，卢梭记录了人类古老的梦想之一：用自己的翅膀飞翔^⑨。除了多少受到那个科学大踏步前进的时代的影响之外，卢梭希望用自己的翅膀完成什么呢？逃离这个让他感到没有出路的社会，得到完全的自由？或者，在上空，满怀获得自由之后的信息，俯视这个处处为自己制造障碍的社会？

不管怎么说，这里已经有浪漫主义的所有关键词：怀旧、逃避、孤独，还有对未来的、非现实的向往。有一个更为美好的世界，它是可推导、可描述的，但它是除了“自我”在语言世界之外所不可实现的。卢梭在后来的《忏悔录》和《一个孤独漫步者的遐想》中，充分展现了一个“孤独漫步者”统领虚构世界的勇气和霸气。卢梭用浪漫主义的手法将“自我”凸现出来首先

^⑨ 参见瓦莱尔-玛丽·马尔香（Valère-Marie Marchand）《卢梭：一个预言家的七段生命》（*Rousseau: Les sept vies d'un visionnaire*），写作出版社2012年，第123页。

需要在虚构的世界里将“我”与其他人隔离开来——“我就这样在这世上落得孤单一人,再也没有兄弟、邻人、朋友,没有任何人可以往来,人类最亲善、最深情的一个啊,竟然遭到大家的一致摒弃。”^⑩卢梭就这样自己划断了与世人的联系,将自己彻底置于孤独的境地,除了“华伦夫人”那个充满温情的角落,将其余的一切都置于“我”的反面,置于“人”的反面。

浪漫主义于是找到了一个独特但却不乏攻击力的文体:忏悔文体。这也给了中国的诗人和小说家以灵感。谁能完全撇清《沉沦》与《忏悔录》之间的关系呢?甚或影响如此深远,以至于又一个世纪过去,到了20世纪末,这种忏悔文体又重新出现在中国文人的笔下。巴金也从来没有否认过他的《随想录》与《忏悔录》之间的关系。1927年,对法国大革命产生了浓厚兴趣的巴金就曾经写过一系列以大革命为题材的短篇小说,其中有一篇即为《卢梭和罗伯斯庇尔》。而到了“文革”结束之后,巴金更是重提卢梭对他的影响,认为卢梭是他的“启蒙老师”,认为他从卢梭那里学到的是“讲真话,讲自己心里的话”^⑪。无论我们怎么定义“真话”,总之,探寻自己的内心,尤其是探寻心灵在崎岖的社会中走过的道路,这成了中国一代深受西方浪漫主义文学影响的诗人和小说家言必称卢梭的一个重要原因。

但是卢梭远远不是为中国20世纪初的文化新青年所借鉴、所描绘的卢梭。尽管在华伦夫人的影响下皈依了天主教,在《忏悔录》中,卢梭恰恰没有像奥古斯丁那样借助自身的软弱和渺小而颂扬神的伟大,他探求的是“内心的真实”,并且力求赋予这种真实以伦理上的合法性。无怪乎在卢梭去世后不久出生的叔本华称卢梭是“最道德的人”——更确切地说,卢梭是最早从人的伦理而非社会伦理的角度去定义人的人。建立“人”的伦理,唯一的出发点就是“自我”,而且是文学的“自我”,亦即不具有任何抽象意义的“自我”。

^⑩ 卢梭:《一个孤独漫步者的遐想》,袁筱一译,上海人民出版社2007年,第1页。

^⑪ 巴金:《随想录·探索集》,人民文学出版社1981年,第53页。

四、多面的卢梭？单面的卢梭？

从“政治自我”到文学中的“自我”，卢梭终于借助浪漫主义手法完成了对于“自我”的虚构。在卢梭诞生三百年后的今天，“自我虚构”已经成为一个非常时髦的话题：从哲学的角度而言，这里有“他者”与“自我”之间、“真实”与“表现”之间的悖论关系；从文学的角度而言，“自我虚构”则完全打乱了叙事者、作者与人物的关系，给濒临死亡的文学带来了新的机会。卢梭应该没有料到，在他出生三百年后，世界归于荒诞，文学不再能够维护既定的真理，他所创下的“自我虚构”又在无意间在后现代的荒诞社会教育了成千上万的文学青年。

卢梭可以成为很多领域的“先驱”——政治学，社会学，民族学，心理学，艺术批评以及精神分析等等。此外，人类的古老事业他也没有放过：音乐、文学、植物学、博物学和哲学。他得自钟表匠祖父与父亲的真传，还是个镂空家，甚至他对炼金术也产生过浓厚的兴趣。尽管卢梭已经出生在科学技术逐渐昌明的18世纪，但是他的身上还有尚处在“自然状态”的学者的特征，亦即集各个领域之大成于一身。这一点对于20世纪初的中国启蒙时代知识分子也还非常重要：如果说启蒙就在于对“自我”的认识，那么，对于“自我”的认识牵涉的是各个领域的知识：心理的，政治的，社会的，民族的，艺术的，文学的，哲学的。同时，这些仍然处在发展中的“人文社会科学”尚未能够体系化，它们都还在等待着诸如卢梭这样的“人”学家充满攻击性的“真知灼见”和“自我破坏”。

除了“跨学科”这一时髦的特征之外，卢梭对于后世的影响恐怕还在于他所肯定的自身的诸多“矛盾”之处。矛盾的人是真实的，真实的人亦是矛盾的，这是卢梭对于文学的“自我”所下的一个重要判断。在诸多对于卢梭的研究中，很多学者都注意到过卢梭的矛盾，并且将卢梭的这种矛盾与他在全世界各个时代的接受有意无意地联系在一起。瓦莱尔-玛丽·马尔香在《卢梭：一个预言家的七段生命》中，就曾经用一系列的反义

词来定义这个不无矛盾的卢梭,说他:“既是游牧的,又是定居的;既是厌恶人类的,又是博爱的;既是乌托邦的,又是现实的;既是进步的,又是反动的;既是成熟的,又是幼稚的;既是浪漫的,又是浪荡的;既是笃信宗教的,又是一个无神论者;既是一个业余爱好者,又是一个完美主义者;既提倡民主,又喜欢贵族的生活;既是君主世界的支持者,又倡导一个既没有神也没有主人的世界……”^⑫

卢梭的矛盾为他身后的接受留下了一个广阔的空间。无论在什么样的文化背景与文化图景下,我们都可以像接受一个兄弟一样地接受他。他从来不曾高高在上,也没有特定的社会身份,甚至对于大革命的这位思想之父来说,他还是个“外国人”!纵使骨灰迎进了先贤祠又怎么样,他不是被安排和早已交恶的伏尔泰毗邻而居嘛,多少也是个讽刺吧……中国的启蒙知识分子自然也可以放心地接受他。只是放到卢梭在中国 20 世纪初的接受中来看,另一个悖论仿佛又要产生了:这个患有迫害妄想症、极度自恋、以自我为中心的躁郁狂,这个焦虑、对恶有着非正常的喜好、总是夸夸其谈的暴露狂参与了中国的启蒙时代之后,却自然而然得到了净化,被滤去了另一面。然而他不是因为他的矛盾、反复、善恶交织才之所以为人的吗?他不是因为说了一辈子谎言才真实的吗?他不是因为想方设法地与社会为敌才成为这个世界上“最亲善、最深情”的一个吗?

或许时至今日,在“真”已经被历史的荒诞解构之后,我们需要重新审视关于真的问题:卢梭不是在“说”真话,而是在“创造”真话。那个“让-雅克”是在一步步创建自我的过程中才慢慢成为卢梭的,而且这个卢梭,又在不同的接受时代和接受环境中得到了新的创建。

卢梭在中国的启蒙时代走过的路程可以说是这个命题的完美例证。李华川曾经在《晚清知识界的卢梭幻象》中为我们勾勒了从晚清到中国的“启蒙时代”,卢梭进入中国,被滤去其复杂性,为“我”所用的过程,认为“晚清知识界的卢梭幻象,是特定语境下,文化、政治、情感因素压倒客观

^⑫ 参见瓦莱尔-玛丽·马尔香:《卢梭:一个预言家的七段生命》,前揭,第 9-10 页。

因素的结果”，“知识界在诠释卢梭这个异国形象时，抛弃了卢梭的原型，显现的是诠释者主体的精神期待，也就是说在言说他者的时候，言说了自我”^⑬。非常有意思的是，卢梭如此“真实”，以至于真实到了可以直接成为虚构人物的地步。1905年，甚至有一本名为《卢梭魂》的小说在中国流传，小说主人公卢梭是法兰西国的一个“名儒”，死后来到了地府，与黄宗羲等人交换过思想之后，又成为凡人返回中国，与侵占中国国土的统治者抗争。虽然故事极为荒诞，但还是能够说明卢梭在当时中国特殊的历史文化语境下的接受^⑭。而从卢梭的《社会契约论》到《爱弥儿》、《忏悔录》和《一个孤独漫步者的遐想》，或许我们不难发现，虽然早先那个可以直接挽救中国于水火之中的革命理论家的“幻象”已经破灭，但另一个“说真话”的卢梭的幻象又已取而代之。这个“说真话”的卢梭在中国启蒙知识分子的笔下已经成了勇敢追求真理的浪漫化身。而诚实、浪漫和勇敢，即便不能说是卢梭的反面，却也至少可以说是卢梭并不看重且有意无意破解摧毁的“品质”。

诚如翻译研究者所指出的那样，“接受环境不是一个真空”^⑮，何况对于20世纪初卢梭在中国的接受而言，早已超出了单纯的翻译的范畴。在当时中国的文化大环境中，启蒙知识分子对于西方文学和思想的借鉴怀有极为实用的目的。他们寄望于在西方文学和思想中找到中国传统文化中的匮乏，并且希望借此改变中国文化和民众心智，从而挽救中国的命运。而卢梭为后人留下的宽广的阐释空间使得他在第一时间成为西方文学和思想的代言人之一。

五、结论

一个有趣的对照：借“言说他者”之名，行“言说自我”之实，这是我们

⑬ 李华川：《晚清知识界的卢梭幻象》，载《中国比较文学》1998年第8期，第127页。

⑭ 李华川在《晚清知识界的卢梭幻象》中也提到了这部署名怀仁的小说，而很多研究卢梭在中国接受的专家对此小说也多有提及。虽然主人公卢梭完全出自虚构，但的确可以说明卢梭当时在中国的地位。

⑮ 夏天：《〈猫城记〉1964年英译本研究》，载《外语教学理论与实践》2012年第2期，第85页。

可以为卢梭下的一个定义；然而同时，这也可以用来定义卢梭在中国早期的接受。

反过来也同样成立：借“言说自我”之名，行“言说他者”之实。抑或他者与自我之间本没有这么大的区别？将近两个世纪之后，法国精神分析学派的代表人物拉康的确是这么说的。

借助卢梭与中国的启蒙之间的关系，我们能够非常清楚地看到在20世纪初的中国从政治启蒙到文学启蒙的过程。而卢梭之所以能够成为这个过程中一个不可或缺的人物，除却他本人是法国启蒙思想家中的代表人物之外，更是因为他与其他启蒙思想家的不同之处：即对“人”，或者说对人类的普遍命运的关注。这一点，中国启蒙时代的知识分子在提炼之后，充分地运用到了自己的“启蒙运动”中。而在中国的第一个启蒙时代，卢梭主义的中心词“自我”也的确非常适合陪伴中国这一代知识分子完成从政治启蒙到文学启蒙的历程。

从接受的角度来说，卢梭在中国的路当然还没有走完。在“文革”之后，如果我们同意李泽厚的定义，中国又进入了第二个启蒙时代，亦即“新启蒙”时代。“新启蒙”同样谈论的是“人”，人的“自由”，“新启蒙”也同样有一个从政治启蒙到文学启蒙的过程。在“新启蒙”中，除了在继承第一个启蒙时代传统的巴金笔下，似乎卢梭有些淡出了。

在卢梭的墓碑上，镌刻着这样的字句：

在平静的杨树下，安息着
人类和真理的朋友。

卢梭能够安息吗？他是因为“自我”，亦即因为“人”而被迎进先贤祠的。他会因为过于“人”而永远停留吗？或者正好相反？