

盧梭與啓蒙哲人的信仰論爭

——盧梭《致達朗貝論劇院的信》的開場繹讀

Religious Controversy between J.-J. Rousseau and
Enlightenment Philosophers:

A Commentary on the Opening in J.-J. Rousseau's
Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles

黃 群

Qun HUANG

180

Abstract: *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* of Rousseau is a classic text in western poetics history, displaying a unique format and composition, where Rousseau concealed his important views with skillful rhetoric. Apart from that, this bellicose letter is vital for studying religious belief during the Enlightenment, rethinking the French Enlightenment Movement, and understanding Rousseau's thoughts. This paper will analyze the opening in *Lettre*. The author intends to uncover the complexity of religious belief in the 18th century Enlightenment Movement.

Keywords: J.-J.Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, Enlightenment philosophers, religious relief, controversy

十八世紀的歐洲，傳統神學陷入前所未有的尷尬局面：一方面是科學界層出不窮的新發現與新發明，不僅“原罪”說受到多方質疑及挑戰，連《聖經》創世的神聖性也受到動搖；另一方面，許多科學實驗卻在證明上帝無限權能和無限確定的“天意”的名義下進行。因此，“對科學研究以及科學研究脫離神學控制的現象指責便愈來愈嚴厲了”。^①儘管 18 世紀宗教裁判沒有使用過一例火刑，卻也從來沒有放棄過對異端的搜捕和驅逐。然而，許多教士卻在私下大量閱讀啓蒙知識人出版的書籍，例如“百科全書”的相當一部分徵訂者就是教士。“教士們（尤其是天主教地區的教士）在知識界扮演了一個僅次於宮廷貴族的角色；他們對啓蒙思潮的接納程度同樣出人意料。”^②可以說，人類歷史上還從來沒有一個時代會象十八世紀那樣：如此高揚理性，卻又對理性充滿懷疑。哲學與神學的問題如此糾葛纏繞，卻又壁壘分明。

自十六世紀起，日內瓦便奉行嚴律的加爾文教福音主義，日內瓦人的生活時時“處於教會法庭經常而嚴密的監督下”。在加爾文“要把日內瓦建成完美的基督教社會模範”^③的信念支配下，日內瓦共和國一直以敦化風俗為名禁止在該城建造劇院，這種嚴律的制度引起了日內瓦的貴族及一些教士的不滿，尤其讓流亡到日內瓦的啓蒙領袖伏爾泰滿腹怨言。基於某種意圖，

① 諾曼·漢森：《啓蒙運動》，李豐斌譯，台北：聯經出版事業公司，1984，第 77 頁。

② 參見同上，第 132 頁。

③ 沃爾克：《基督教會史》，孫善玲等譯，北京：中國社會科學院，1991，第 441-449 頁；岡察雷斯：《基督教思想史》，陳澤民等譯，南京：金陵協和神學院版，2002，第 937 頁。

“百科全書”派的啓蒙哲人們借“百科全書”刮起的啓蒙風暴力圖改造這個宗教堡壘——盧梭的《致達朗貝論劇院的信》（簡稱《致達朗貝》）^①的寫作正是處於這種思想背景之中。

《致達朗貝》^②寫於 1758 年 3 月初，促使盧梭寫這封信的導火索是《百科全書》的副主編、自然科學家達朗貝(D'Alembert)在為“百科全書”第七卷撰寫的“日內瓦”條目中建議：日內瓦應建一座喜劇劇院。提前得知這一消息的盧梭隨即醞釀寫一封公開信以表明自己的態度。他在《致達朗貝》這封信中公開批判以達朗貝、狄德羅為首的啓蒙哲人陣營，不過矛頭直指伏爾泰，嚴厲地指責他們在日內瓦建設劇院的計劃，對於日內瓦共和國是“災難的一着”。從表面上看，論戰雙方似乎都顯得有些小題大作，語焉不詳。論爭焦點本來是日內瓦是否應該建劇院。但引發雙方激烈爭論的“日內瓦”文章卻用了四分之一的篇幅介紹

① 盧梭在 1758 年 2 月中開始寫《致達朗貝》，花了三個星期，於 3 月初完成。1758 年 10 月在巴黎印刷，2 日出樣書，20 日在阿姆斯特丹公開發行；1759 年在阿姆斯特丹出了第二版；1762 年，Marc Michel Rey 出版社出版第三版（簡稱 R 本），盧梭對 1762 年的版本作了一些改動；1782 年日內瓦出版的《盧梭全集》（*Collection complète des œuvres de J.-J. Rousseau*；簡稱 C.C.）收入 1762 年的《致達朗貝》，注釋中保留了盧梭的改動。

② 本文採用的《致達朗貝》版本是盧梭於 1762 年親自修訂 R 本。《致達朗貝》第三版是西方盧梭研究學界公認的定本，英、法學界的注釋本皆採用此底本，包括王子野先生從俄文轉譯的中譯本《論戲劇》；本文所有引自《致達朗貝》的引文均出自筆者自己的譯文。本文引用《致達朗貝》原文時採用仿宋體。方括號[]中的編碼為第三版的自然段落序號。此外，本文採用的三個西文注釋本是：1、Brunel, *Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles* (Paris: Hachette, 1916), 簡稱[Brunel 本]；2、Allan Bloom, *Politics and the Arts: J.-J. Rousseau letter to M. D'Alembert on the Theatre* (Ithaca: Cornell University, 1968), 簡稱[Bloom 本]；3、Jean Varloot, *Discours sur les spectacles et les arts lettre à M. D'Alembert sur les spectacles* (Paris: Gallimard, 1987), 簡稱[Varloot 本]。

日內瓦的宗教，^①而且，這篇文章多處暗示日內瓦的加爾文教徒是十足的索齊尼信徒（socinianisme）；另一方面，在《致達朗貝》的序言中，盧梭卻只字不提此事，好像他全然同意達朗貝等人對日內瓦宗教的評論。然而，《致達朗貝》正文開篇即處理日內瓦的宗教論爭，盧梭以相當嚴厲的口吻，質問達朗貝對日內瓦加爾文教徒的污蔑，譴責他的輕率和狂妄。盧梭這樣的寫作大家——連文章的標題、題辭、版畫都會設下機關，更何況文章的起首？我們可以假設，盧梭是出於寫作策略的考慮，以出人意料的開端引起讀者的興趣，同時讓對手措手不及，增強文章的戰鬥性。不過，問題難道真的如此簡單？

對待信仰的不同態度是盧梭與“百科全書派”最重要分歧之一。然而，在這封信中，盧梭對待宗教的態度卻如此曖昧、吊詭。甚至可以說，在某種程度上盧梭使用了一種哲人式的修辭來表明自己的信仰立場。眾所周知，盧梭本人的信仰之路也是曲折多變的，先後兩次改宗換教。因此，盧梭與啓蒙哲人關於信仰問題的論戰值得深究，通過細緻繹讀《致達朗貝》的開篇，或許對我們梳理紛繁複雜的啓蒙時期的宗教問題大有裨益。

盧梭在《致達朗貝》正文頭十個自然段即談論日內瓦的宗教問題。從文脈上看，這一部分的内容與前（序言）後（正文其餘的内容）斷裂，足以自成篇章。倘若我們用戲劇結構來對觀《致達朗貝》的話，開篇頭十個自然段似乎可視為開場，作

^① 參[Brunel 本]附錄“日內瓦”，第 211-215 頁，另參[Bloom 本]，第 213 頁。

為序言與正文之間的過渡，承上啓下。彷彿在戲劇的大幕拉開之前，哲人盧梭下降至城邦化身為公民盧梭，他把對手——啓蒙領袖之一的達朗貝喚至台前，幕布後面隱隱站着啓蒙哲人陣營的主要人物：伏爾泰、狄德羅，加爾文教會的審議委員會的長老們，幾個日內瓦小議會的貴族。台下還有一大群日內瓦的公民和自由民：有老人、婦女和激動不已的青年人……

盧梭巧妙地利用開場——在他與論戰對手展開言辭搏鬥之前，毫不掩飾地公開他與啓蒙陣營在傳統宗教方面上存在分歧。不過，我們看到，盧梭的這種態度並非一以貫之地堅定不移。實際上，盧梭對基督教的看法相當曖昧含混。這難免讓我們困惑，盧梭到底想表達甚麼？此外，我們不要忘了，這是哲人盧梭下降後，進入城邦之前處理的第一個問題。為甚麼盧梭要把日內瓦的宗教問題置於全信之首？把宗教問題作為他進入日內瓦——盧梭筆下“理想”城邦的第一道關卡呢？

從結構上看，《致達朗貝》的開場可分為兩小節。在第1節[P1-2]中，盧梭再次使用修辭性的表述方式——在表面的贊揚下隱晦地表達他對“日內瓦”詞條關於日內瓦牧師評價的不同意見；在第2節[P3-10]中，盧梭批評達朗貝公開加至日內瓦牧師頭上的罪名，盧梭認為啓蒙哲人的不審慎會給日內瓦牧師帶來危險。同時，盧梭還為日內瓦的牧師辯護，趁機重申自己的宗教信仰，提出了信仰的自由。

我們看到，《致達朗貝》開場即以“我（je）”起首：“我讀過了，先生，愉快地看了您發表在《百科全書》第七卷的《日內瓦》一文。”——開篇的第一句話與序言的第一句話：“我錯了”以及序言結束時“我不存在了”形成結構上的呼應。這固然可視為作者在尋求一種修辭上的工整，同時也是我們理解盧梭行文

意圖的重要線索之一。信中頻頻出現“我”的稱謂——故意突顯出盧梭的個人身分，這與張揚理性、客觀文風的啓蒙知識人形成對立，暗示着盧梭在啓蒙知識陣營掀起的啓蒙大潮之中孤軍奮戰，與整個啓蒙陣營爲敵。因此，一再強調“我”，頗有公開宣戰的意味。不過，問題的另一面是，由於涉及到當時最爲敏感的日內瓦加爾文教派的信仰問題，考慮到這部分內容的敏感性，強調個人則意味着，這裏所談的純屬私人的意見，並不關涉宗教裁判方面的意見。^①

接着，盧梭連用了兩個“愉快的”來表達閱讀“日內瓦”一文的感觉。耐人尋味的是，《致達朗貝》開場部分的輕鬆與序言的悲憤形成情緒上的對照。在後文中，當盧梭把戲劇視爲一種娛樂，認爲戲劇目的是要給觀眾帶來一種愉快的感覺，他使用的是同一個詞“愉快（plaisir）”。他巧妙地把達朗貝等人建設劇院的提議視爲一場諧劇，必將與日內瓦的喜劇劇院一樣不會有實質性地作用。

盧梭隨後筆鋒一轉，終於揭開了序言中隱而未講的問題——誰是這封公開信的真正讀者？巴黎社交圈中的“野蠻人”此刻顯得溫和且有教養，他溫文爾雅地對達朗貝說，“要是您贊成的話，我想把它介紹給大眾（public）和我的同胞們（mes concitoyens）”，顯然，《致達朗貝》的信有兩類普通讀者：廣義上的民眾與日內瓦的公民們，他們是《致達朗貝》的主要聽眾。^②對言說對象的強調顯示出盧梭思考的維度，哲人應關注現實中

^① 關於十八世紀宗教裁判、宗教爭議問題可參穆爾：《基督教簡史》，郭舜平等譯，北京：商務印書館，1981，第10、11章。

^② 當盧梭使用“同胞”一詞時，他更強調政治意義上的民族性和本土性。

對於大多數人最爲有利的事，或者說，盧梭在《致達朗貝》中的全部思考是以大多數人的幸福爲主要目的，對讀者的關注興許是我們解讀整部書信中的重要路標。盧梭在“好人”與“好公民”的價值衝突中選擇“好公民”作爲哲人施行教育的典範，其原因何在？《致達朗貝》開場部分並沒有任何提示，不過，盧梭開始就宣稱其選擇的結果，表面上看是指明這封公開信的讀者，實則是盧梭對後世讀者提醒：《致達朗貝》一文所涉及的是具體政治處境中的具體問題，主要討論實踐性真理。至於“好人”與“好公民”之爭，讀者在這封信中大概只能看到部分真理，只能觸及到盧梭思考一面，另一面則被他歸置於另一些處理抽象哲學思考問題的著述之中。盧梭一再強調自己公民身分，但是，我們不要忘記他真正的身分是一個欲求智慧，追問至善的哲人。^①

盧梭顯得非常坦誠，他告訴啓蒙知識人，他們之間的分歧並非全部，而是針對某些問題。現在看來，“某些問題”就是盧梭即將談論的日內瓦加爾文教牧師的信仰和喜劇劇院的建設問題（然而，盧梭與啓蒙知識人更深的分歧還在於他們對理性認知上的差異）。那麼，盧梭是否贊同達朗貝在其它問題的看法呢？比如達朗貝對天主教的批評、對日內瓦城的歷史、政制、民俗的記敘等等，對此，盧梭顯得模稜兩可，態度含混。

盧梭再三陳述寫作《致達朗貝》的必要性，同時指責達朗貝擅自將“教派”（secte）^②的罪名強加到日內瓦的牧師頭上。不過，盧梭接下來的自白很奇特：“越是厭惡面對它，對其考慮就

① 關於盧梭在“好公民”與“好人”之間衝突的思考，參見 Victor Gourevitch 在盧梭《“社會契約論”及其他晚期政治著作》中的導言部分，北京：中國政法大學出版社，2003，頁 XXX。

② 在十八世紀時，“宗派（secte）”是貶意詞，有邪教的意味。達朗貝使用這一詞來稱呼日內瓦的僧侶，言外之意不言而喻。

越不正確的話題談起。”盧梭暗示，宗教信條方面的爭論讓人厭惡。自十六世紀起，整個歐洲陷入了宗教與哲學的紛爭，宗教內部派系林立，天主教與新教勢成水火。中世紀之後，基督教的分裂帶來了民眾信仰上的困惑，宗派鬥爭紛至沓來。然而，盧梭為何要從這個自己不願面對的話題談起，而不直接進入文章的主題呢？這需要考慮到日內瓦共和國的社會結構。作為一個政教合一的清教小國，日內瓦的統治階層主要由上層社會的貴族和教會組成。其實，日內瓦興建劇院事先已得到上層社會的贊同，《懺悔錄》中有一段相關記述：

這篇文章是與日內瓦的上流社會人士商量好的，目的是要在日內瓦建立一個劇場；人們已經為此做好了準備，劇場的修建不久就會進行。^①

187

這裏的“上流社會人士”主要指日內瓦的貴族。因而，盧梭在此為日內瓦的僧侶做的辯護也暗含要在建劇院的問題上與教會達成一致，至少是一種表面上的妥協。

盧梭表面上稱讚達朗貝對於日內瓦僧侶的評價恰如其分，實際是對啓蒙知識人和日內瓦的牧師們（在後文中，盧梭認為他們在劇院建設上，雙方基於各自的利益帶着偏見）雙重譏諷。那麼，盧梭所說的“實至名歸”的稱讚到底指甚麼呢？

讓我們先來看看達朗貝在“日內瓦”辭條中對日內瓦僧侶的評價：

① 中譯文採用盧梭：《懺悔錄》，黎星譯，北京：商務印書館，1997。

加爾文——能幹的法學家和神學家——如同一個異教徒可能成爲的那樣開明，他與地方官員合作建立了一種集文明與教會精神於一體的法律，該法於 1543 年經全體人民同意已成爲共和國的基礎法典。過多的教會財富在歸正宗之前，用於維持主教的奢華，現在則用在了建立救濟院、大學和學院方面；但是，日內瓦忍受了近六年的戰爭卻阻礙了藝術、商業及科學的發展。

我們看到，達朗貝一方面稱讚加爾文新教改革對日內瓦的貢獻，一方面又言語辛辣地指責加爾文教阻礙了日內瓦共和國科學藝術的發展。達朗貝宣稱，自己只是一個歷史學家而非宗教好鬥者，因而“日內瓦”辭條將是宗教爭論的解毒劑。他提出“聖餐、地獄、信仰、基督教這些詞語”會擋住讀者進一步傾聽啓蒙知識人對宗教問題的討論。因爲，“對於哲人來說，日內瓦的宗教才是最有興趣的話題”。在文中，達朗貝還把日內瓦的牧師頌揚爲道德的楷模，把日內瓦說成是自由的哲學家園，足以成爲其它國家的典範。達朗貝舉出一系列的例子後，這樣總結到：

總而言之，許多日內瓦的牧師並沒有宗教信仰，是十足的索齊尼教徒，拒絕一切稱爲神跡的事，並設想真正信仰的首要原則是不存在違反理性的信仰。

在盧梭看來，達朗貝的這番輕率的言論會把“日內瓦的牧師”置於兩難境地。換言之，凡是反對在日內瓦興建劇院的牧師，就不配獲得達朗貝的贊詞，而且還得頂着索齊尼教徒的罪

名。如此一來，持反對意見的僧侶最終只得在達朗貝等人營造的輿論壓力下，被迫同意日內瓦建設劇院的方案。何以論戰雙方都對“索齊尼教徒”這一稱謂避諱莫深呢？

二

索齊尼教徒在十七、八世紀的歐洲被視為異端。這個教派的名字來自兩位創立者：勒里奧·索茲尼（Lelio Sozzini de Sienne, 1525-1562）及其侄子福斯特·索茲尼（Fauste Sozzini, 1539-1604）。他們的教義與自然神論相近，即反對三位一體的奧義，拒絕接受三位一體中的聖靈位格，並且不承認耶穌的神性，否認原罪說、永罰和聖事的價值。這個教派的基地設在特蘭西瓦尼亞（Transylvanie）和波蘭，在好些新教國家也能看到索齊尼教徒，比如荷蘭和英格蘭。但是，Béze 的加爾文和 Théodore 都拒絕索齊尼教義。索齊尼教派的基本教義是一位論，否認三位一體，其前身是意大利的激進派，三位開創性人物都與日內瓦加爾文教頗有干系：馬特利奧（Sebastian Castello, 1515-1564），1559 年被加爾文驅逐出日內瓦，瓦倫蒂諾·秦特利（Valentino Gentile, 1520-1566）約 1557 年來到日內瓦，因見解不容於加爾文教派而被治罪，後逃離日內瓦，於 1566 年在伯爾尼被處斬；另一位更重要的人物：焦焦·比安德拉塔（Giorgio Blandrata, 1515-1588）曾在日內瓦住過一年，後來因處境危險輾轉至波蘭，建立了索尼齊教會，並取得合法地位。索齊尼的支撐性文獻《拉科問答》，將“理性主義和一種嚴格的超自然主義出色地結合起來，真理的根據是《聖經》”。這個教派“要求唯一的信仰來自相信上帝存在與賞善罰惡”，但卻又悲觀地認為，

“人是必死的，無法找到永生之路”，從而“主張人本質上是自由的，否認原罪說和預定論。”索齊尼教派“否認教會的一切權威，要求用理性來解釋《聖經》，反對人性完全墮落說。”^①這些教義與加爾文派的清教針鋒相對。加爾文教派堅信：“一切善來源於上帝”，人的首要義務是服從上帝，由於亞當的墮落，使得人“失去了善和能力”，人既不能主動開始自我救贖又不能悔改歸正，只能“等待應得的定罪”。從而，一部分人得救，而另一些人遭到毀滅。不過，借助基督，原先不配得救人也得救了。加爾文承認洗禮和聖餐，認同聖餐是聖靈的臨在，是基督肉身的精神性臨在。^②借助這些粗淺的對比，我們看到，索齊尼教派與加爾文的清教信條在主要信義上的對立。在宗教改革期間，在基督的位格和事工上有許多與正統宗教持不同信條的宗派。與索齊尼派同屬異端還有冉森教派。許多知識人是這一派的信徒。大名鼎鼎的帕斯卡、拉辛就是冉森教徒。^③當然，與正統教義不同的小教派主要集中在範圍很小的兩大社會集團：大貴族、官吏集團與精英知識人圈子中。在啓蒙哲人那裏，無神論和懷疑論並非其主要對手，他們更看重破除迷信，啓蒙哲人堅信迷信源自人的非理性，因此，他們對理性在民眾信仰中缺失一直耿耿於懷。可見，達朗貝稱讚日內瓦教士是索齊尼教徒如果不是出於無知，就是不懷好意，因為這種評價會為日內瓦的牧師招來

① 沃爾克：《基督教教會史》，第 503 頁。

② 參見同上，第 445-452 頁。

③ 參見戈德曼：《隱蔽的上帝》，蔡鴻濱譯，天津：百花文藝出版，1998，第 153、199 頁。

責難。^①

“日內瓦公民”盧梭自然不會放過達朗貝對日內瓦神職人員所犯的“無心之錯”，他忿忿地說，“您的文章中顯示了他們熱愛哲學，並且不畏懼哲學家的眼睛。但是，先生，當一個人想向別人以示敬意，那就得依照他們的方式而不是用我們自己的”。客觀地說，達朗貝說日內瓦的神職人員對哲學的熱愛並非溢美之詞，其時，許多神職人員走在了啓蒙思潮的前列。18世紀的神職人員（尤其天主教的教士們）“在知識界扮演了一個僅次於宮廷貴族的角色”，甚至，“許多教士即便不是真正的無神論者，也是懷疑論者”，他們同時接受了信仰和哲學上的雙重教育，而兩者之間並無嚴格的界限。其中不少神職人員在某種程度上加入了啓蒙知識傳播的隊伍。然而，這些公開的秘密仍僅局限於法國上層社會的學術沙龍，上層貴族和部分教士與啓蒙知識人一樣，都表現出了“對宗教信仰和社會習俗的蔑視”。^②如前所述，索齊尼教義在某種程度上頗符合啓蒙哲人的胃口，這個教派強調理性，並以理性為標準去衡量啓示信仰中與之不一致的部分，這些儼然也是啓蒙時代哲人小圈子中的共識。可是，如今達朗貝卻輕率地將這個本應對公眾掩藏起來的秘密在整個歐洲公開展示，這顯然讓盧梭異常惱怒。正是看到啓蒙哲人在虛偽的贊辭之下包裹着顛覆日內瓦傳統信仰根基的用心，盧梭斥責達朗貝的“讚頌”會損害這些牧師的“階層、趣好、原則”。從現

① 參[Brunel 本]注釋；另參[Bloom 本]注 7，第 150 頁；[Buffat 本]（第 58 頁）指出：“百科全書派”認為，索齊尼教派只接受《聖經》中能與理性保持一致的部分。因此，他們拒絕承認某些教義和基督教的奧義（特別是：三位一體論，耶穌的神性，原罪說，永罰論，聖事的價值）。“百科全書派”認為索齊尼教只不過是一個喬裝過的自然神論派（*déisme*）。

② 參見漢森：《啓蒙運動》，第 132-133 頁。

實層面來，有關異端的爭論很可能再次成爲問題焦點，一旦引發起教義和信仰上的紛爭，日內瓦就會擱置劇院建設方面的分歧，盧梭最不願意看到的狀況卻是“百科全書派”和伏爾泰的用意所在。

在澄清日內瓦牧師的信仰問題之後，盧梭開始集中反駁達朗貝關於日內瓦牧師是“索齊尼教信徒”的說法。盧梭先假定這一稱謂是屬實的，接着追問達朗貝得知這一事實的可能的途徑，從而得出達朗貝捏造事實的結論。在此基礎上，盧梭開始爲自己的信仰申辯。最後則安撫日內瓦的教會。

首先，盧梭質疑誰有權利判斷個體信仰的真偽？他堅定地宣稱：

純粹的信仰完全跟道德無關，一個人怎麼能單憑推測就能判斷他人的信仰呢？甚至又怎麼能光憑第三方的申明就能判斷當事人的信仰？又有誰能比我自己更清楚我信甚麼或不信甚麼呢？那麼，在信仰的問題上除了問我本人還能問誰呢？

我們看到，盧梭這番話實質在同時針對啓蒙哲人與日內瓦的加爾文教會，或者說，他在批判基督教傳統中至爲殘酷的宗教裁判制度。盧梭將個人信仰從公共信仰上剝離，將我信與我們信分開，暗自化解教會在信徒中的權威。就此而言，盧梭與啓蒙哲人團體對基督教的批判並無二致，僅是盧梭的態度更爲隱晦而已——對於教會在信仰解釋上專制獨裁的強烈不滿。在盧梭看來，教會對《聖經》的解釋擁有的無上權力，教會權力的絕對化勢必損害政治共體中的秩序。事實上，教會與信眾的

關係是盧梭設計政治制度的重要參照——盧梭認為，上帝與人立約，隨後的救贖正是這一契約的體現。盧梭堅稱：每個人在“我信”上天然地擁有獨一無二的解釋權力——“又有誰能比我自己更清楚我信甚麼或不信甚麼呢？那麼，在信仰的問題上除了問我本人還能問誰呢？”然而，傳統教會充當了人與神之間的媒介，在塵世中代替神來裁判信徒是否虔敬，這被盧梭視為教會對神的僭越——一方面，教會在宗教事務方面的獨斷專行反而阻隔了信眾與上帝之間的溝通；^①另一方面，信徒將自己的信仰裁決權讓渡給教會，然而教會濫用了這種權利，最終導致人間政治秩序的混亂。不過，盧梭與啓蒙哲人敵基督的根本原因在於：基督教將民眾的熱情引向天上的國，而非塵世的國，成為好信徒優先於成為好公民。

接着，開始步步進逼的盧梭自然不會輕易放過達朗貝犯下的錯誤——一種道德上的污點：達朗貝擅自將朋友間私下的談話公之於眾，背棄了談話者的信任。盧梭推測達朗貝關於日內瓦牧師大多是索齊尼教派分子的結論可能是在某個私下談話的場合，日內瓦的部分牧師出於信任與坦誠與啓蒙哲人小團體的思想交流時，“在合適的、坦率友好的哲學交流中曾秘密告知您的。他們原本是要跟哲人而不是作家談這些的”——這顯然並非盧梭的大膽推測，更有可能是包括盧梭在內的啓蒙哲人小圈子內部的公開秘密。盧梭強調了日內瓦許多牧師是“索齊尼教信

^① 參考盧梭在《愛彌兒》中對於保姆的論述，孩子應由親生母親來照顧，而非保姆。參見卷四中“薩瓦牧師的自白”：“即使尊嚴的上帝是很謙卑，願意使一個人成為傳達其神聖意志的中介，但是，在尚未使整個人類知道哪個人配做一個中介的時候，就硬要人們聽從他的話，是合理的嗎？是做得恰當嗎？”中譯見盧梭：《愛彌兒》，李平瀕譯，北京：商務印書館，1978，第431頁。

徒”只是一個“他們的私人（particuliers）意見”，屬於少數人，是“在合適的、坦率友好的哲學交流中曾秘密告知您”的。盧梭在此顯得十分狡黠——當達朗貝等人輕率地在全歐洲面前泄露了少數人的秘密後，盧梭的推測無疑將啓蒙哲人推向道德上的劣勢。讓我們再回想一下，在《致達朗貝》的序言中，盧梭一再重申“忠誠”，並且多次聲稱要用達朗貝的方式回敬他。

三

盧梭似乎覺察到《致達朗貝》的主要讀者——日內瓦的民眾與加爾文教會人士對於盧梭這番發言體現出的信仰立場憂心忡忡。爲了安撫日內瓦的同胞們，盧梭言不由衷地說自己實在不知道甚麼是索齊尼教義，因而也就無從評價這個教派的好壞。這當然只是盧梭修辭性表達。我們知道，這封信要面對的讀者除了啓蒙哲人、加爾文教會、日內瓦共和國的上層貴族之外，還有日內瓦的普羅大眾。盧梭並不想將自己真實的意見公諸於眾，不想犯與達朗貝相同的錯誤。不過，在《致達朗貝》第一版中，對於索齊尼教義，盧梭還是忍不住透露了一點：“同樣地，對於這個宗派和它的創始人的一些模糊的概念，我感到自己更多是遠離而不親近它”，然而在盧梭修訂重版的第三版中，出版商按盧梭本人的意思將這句話刪除了。這種刪改彷彿是哲人真面目的突然閃露。我們看到，盧梭對於個人信仰方面的坦露與隱藏可謂用心良苦，盧梭式的審慎在於他不希望哲人的意見摧毀政治世界裏的民眾生活。啓蒙哲人的揭密無異於將人生的重負完全壓在了個體身上——沒有了救贖，沒有神的至善和正義的引領：

讓個體承負所有原本由社會秩序的各種作用等級性分攤的重負；只有在這樣一個被個體主義溶解了的社會中，審美的創造主體才會使自身成爲精神中心，在這樣的社會中，個體被迫成爲自己的教士，不僅如此，由於中心意義和諸宗教的結果，個體被迫成爲自己的詩人，自己的哲人，自己的國王、其人格的大教堂主教座上的主人。^①

古典哲人設法隱瞞真相的幕布被啓蒙哲人扯得粉碎，盧梭意識到其中的危險。因此，他對索齊尼教派更多是“遠離而非親近”。如果要推測盧梭在第三版刪去的原因，除了審慎這一個理由外，或許，還可能是哲人盧梭真實想法的表達。哲人盧梭之所以下降至城邦生活的最底處參與政治共同體創造，其原因或許可用激烈反盧梭的尼采之回答作爲注腳——他必須創造一個既能作爲哲人又能作爲公民生活其中的世界。這很可能是哲人盧梭進入政治共同體時必須恪守的信條。因而，他必須在公眾面前掩藏自己的真實信仰。

不過，問題的複雜性還在於，盧梭實際上並不反對基督教被替換：^②

^① 施米特：《政治的浪漫派》，馮克利等譯，上海：上海人民出版社，2005，第29頁。

^② 盧梭在《社會契約論》第8章“公民宗教”中指出，基督教在有形的首領（教皇）之下，成了世界上最殘暴的專制主義，映射日內瓦在加爾文教統治下殘暴的宗教迫害。盧梭：《社會契約論》，何兆武譯，北京：商務印書館，2003，第167、170頁。

既然永遠都只能有一個君主以及公民的法律，結果這種雙重權力^①造成了一種法理上的永恆衝突；這就使得基督教的國家裏不可能有良好的政體，而且人們永遠也無從知道在主子與神父之間究竟應當服從哪一個。^②

盧梭攻擊基督教或許可以這樣理解：儘管信仰對保持民眾生活的穩定不可或缺，但隨着 18 世紀科學藝術的發展，以啓示信仰為基礎的生活與政治越發不牢靠，宗教在新科學與哲學的雙重夾擊之下搖搖欲墜。重視民眾信仰生活的盧梭質疑啓蒙建立起來的科學宗教能否有效地主導民眾的信仰，因此，他既站在啓示宗教一方抵抗現代科學和啓蒙思潮的攻擊，盡力捍衛民眾的信仰生活；同時又強烈反對啓示宗教把民眾的熱情全部引向彼岸，使民眾無法關注政治共同體，履行公民的職責。這就迫使盧梭需要重建另一種新式宗教。^③於是，他設想用公民宗教來代替基督教和“百科全書”的科學宗教。值得一提的是，天主教的制度結構對盧梭頗有啓發，盧梭在《社會契約論》中借鑒這種制度結構，為平民進入權力層提供了通道。

通過初步繹讀《致達朗貝》的開場，我們大致明白，盧梭在書信開篇即處理宗教信仰的問題，一方面是要巧妙地撇開宗教上的爭論（彼岸），從而更為集中地處理劇院的德性問題，將

① 見《社會契約論》中譯注：指基督教國家中政權與教權，同上。

② 盧梭：《社會契約論》，第 171 頁。

③ 盧梭《社會契約論》中指出“每一個政治社會之上都奉有一個神；僅憑這一點就可以知道，有多少民族就在多少神……可是我們今天，居然還把各個不同民族的神混為一談，那就未免淵博得荒唐可笑了。”（何兆武譯本，同上）

好壞的標準牢牢地拴在公民社會（此岸）的基礎上；另一方面則要把傳統的啓示宗教趕出城邦，重新為城邦確立公民宗教的新神。然而，這難道不是另一種哲人的虛妄？

參考文獻：

1. Rousseau, J.-J. *J.-J. Rousseau Lettre à M. D'Alembert sur le projet d'établir un théâtre de comédien cette ville*. edited by B. Gagnebin and M. Raymond. *Collection complète des œuvres de J.-J. Rousseau*. 5 vols. Paris: Gallimard, 1959-1995.

2. Brunel. *Lettre à M. D'Alembert sur les spectacles*. Paris: Hachette, 1916.

3. Bloom, Allan. *Politics and the Arts: J.-J. Rousseau letter to M. D'Alembert on the Theatre*. Ithaca: Cornell University, 1968.

4. Varloot, Jean. *Discours sur les spectacles et les arts lettre à M. D'Alembert sur les spectacles*. Paris: Gallimard, 1987.

5. Strauss, Leo. *Seminar on Rousseau: A course given in the Autumn quarter. Department of Political Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.

6. Marshall, David. *The surprising effects of Sympathy: Marivaux, Diderot, Rousseau and Mary Shelly*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

7. 盧梭：《論戲劇》，王子野譯，北京：三聯書店，1994。

8. 盧梭：《社會契約論》，何兆武譯，北京：商務印書館，2003。

9. 盧梭：《愛彌兒》，李平瀝譯，北京：商務印書館，1978。

10. 盧梭：《懺悔錄》（全二冊），黎星譯，北京：商務印書館，1997。

11. 諾曼·漢森：《啓蒙運動》，李豐斌譯，台北：聯經出版事業公司，1984。

12. 卡西勒：《啓蒙哲學》，顧偉銘等譯，濟南：山東人民出版社，1988。

13. 穆爾：《基督教簡史》，郭舜平等譯，北京：商務印書館，1991。

14. 沃爾克：《基督教會史》，孫善玲等譯，北京：中國社會科學院，1991。

15. 戈德曼：《隱蔽的上帝》，蔡鴻濱譯，天津：百花文藝出版，1998。

16. 梅列日科夫斯基：《宗教精神：路德與加爾文》，楊德友譯，上海：學林出版社，1998。

17. 岡察雷斯：《基督教思想史》，陳澤民等譯，南京：金陵神協和學院，2002。

18. 施米特：《政治的浪漫派》，馮克利等譯，上海：上海人民出版社，2005。

作者簡介：黃群，中國社會科學院民族文學所助理研究員。

Email: gilian2000@gmail.com

Introduction of the author: Huang Qun, Assistant Researcher at the Institute of Ethnic Literature, CASS.