

文明之恶及其救赎： 试析卢梭的《以法莲山的利未人》

朱明远

内容提要：卢梭的《以法莲山的利未人》表面上是对《士师记》末三章的改写，而实际上却是一则历史哲学寓言，借由它，读者能够一窥卢梭思想体系的全貌。以往对《以法莲山的利未人》的解读由于过分注重作者的个人心理，而使得思想有被传记掩盖的危险。从思想层面看，《以法莲山的利未人》讲述的是一则文明从初兴到败坏再到最终救赎的历史故事。亦即说，卢梭其实是以一种寓言的方式阐发了文明之恶的发生与发展的历史，并就文明的出路给出了自己的思考。

关键词：卢梭，《以法莲山的利未人》，文明，罪恶，救赎

作者单位：复旦大学哲学学院

The Evils of Civilization and Its Salvation: An Inquiry into Rousseau's *Le Lévite d'Ephraïm*

ZHU Mingyuan

Abstract: *Le Lévite d'Ephraïm* seems to be Rousseau's paraphrase of the last three chapters of the Book of Judges, but is in fact a philosophical allegory, through which we can glimpse his entire philosophy. While many previous interpretations have overemphasized Rousseau's psychological makeup to the detriment of the thought itself, from an ideological perspective *Le Lévite d'Ephraïm* tells the story of civilization from its initial rise to its destruction and through to its ultimate salvation. In this sense, Rousseau examines the history of the occurrence and development of the evils of civilization in an allegorical manner, and offers his own thinking on the way out for civilization.

Keywords: Rousseau, *Le Lévite d'Ephraïm*, civilization, evil, salvation

Author's contact info: School of Philosophy, Fudan University.
Email: myzhu20@fudan.edu.cn

1762年5月，卢梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）的《爱弥儿》在荷兰出版，由于第四卷中论述宗教问题的《萨瓦牧师的信仰自白》太过激进，触怒了法国教会与世俗当局，巴黎高等法院下令逮捕其作者，卢梭不得不踏上逃亡之旅。在

逃亡途中，《士师记》末三章中利未人的故事涌上卢梭心头，他继而对之进行了发挥与改写，创作了三节散文体小诗。在纳沙泰尔的莫蒂埃村（Môtiers of Neuchâtel）安置下来后，他又补写了第四节，并将全篇加以润色，这就是《以法莲山的利未人》。卢梭本人对这部作品颇为得意，生前曾打算将其出版，并为此写了两稿序言。在其中一篇序言中，他声称：“要是将来有哪位正义之士肯为我辩护，用文字来补偿针对我的那些诽谤与侮辱，我只希望得到下面这句话作为颂辞：在他生命中最严峻的时刻，他创作了《以法莲山的利未人》。”^①后来在《忏悔录》中，他也曾给予这篇作品极高评价：“我敢肯定，我这一生所写的东西中，没有比它更动人的美德、更鲜明的色彩、更朴素自然的描写、更准确的风俗、更古老的质朴。它的题材从根本上来讲是可憎而恐怖的，但这并没有影响到它……《以法莲山的利未人》即便不是我最好的作品，也永远是最喜爱的作品。”^②卢梭的这些表述值得重视，我们不禁要追问：《以法莲山的利未人》究竟有何独特之处，竟至于受到卢梭如此青睐？尤其是，较之于《论不平等》^③《社会契约论》及《爱弥儿》等重要理论著述，这篇“小作品”何以能够脱颖而出，成为卢梭“最喜爱的作品”？

① Rousseau, *Le Lévitte d'Ephraïm in Œuvre Complètes*, tome 2 (Paris: Gallimard, 1964), 1205-1206.

② Rousseau, *Les Confessions, in Œuvre Complètes*, tome 1 (Paris: Gallimard, 1959), 586.

③ 论文原本的标题是《论人与人之间不平等的起因和基础》，为求简便，学界一般称之为《论不平等》。

一、《以法莲山的利未人》对《士师记》末三章的改写

在18世纪的法国思想家中，卢梭无疑有着最为显著的宗教倾向。^①他虽是启蒙思想阵营中的一员大将，但同时也是其强有力的对手。他虽无情地嘲讽传统教会及其旧神学；而同时也自视为耶稣的虔诚信徒，并以真正的基督徒自居。与其说这是卢梭在思想上的自相矛盾，毋宁说是他拒绝在如下问题上做非此即彼的选择：要理性还是要信仰？要哲学还是要宗教？在卢梭看来，理性与信仰，哲学与宗教，二者不可偏废。这也就解释了卢梭作为启蒙哲人，何以会常年将圣经奉为自己的枕边书——他虽然提到，圣经在漫长的历史过程中有可能遭到过别有用心的篡改，这并不妨碍他将其视为神圣之书，并成为其忠实的读者。^②

《以法莲山的利未人》就是卢梭熟读《士师记》之后的“发挥与改写”（paraphraser），它基本上遵循了《士师记》末三章的内容。当然，卢梭的《以法莲山的利未人》绝非直接照搬后者的内容。对比这两个版本能发现，卢梭在许多地方都做了

^① 诚如马里坦（Jacques Maritain）所指出的：“他[指卢梭——引者注]始终有着宗教的诉求，我们可以说他生来就比其同时代人有更多的宗教倾向。……正是这种强烈的宗教品质促使他写作。” Jacques Maritain, *Three Reformers: Luther-Descartes-Rousseau* (London: Sheed and Ward, 1944), 141. 有关这一点，亦可参见 Ronald Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest* (Oxford: Clarendon, 1968), 89; Jeremiah Alberg, *A Reinterpretation of Rousseau: A Religious System* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 13。

^② Michael S. Kochin, “Living with the Bible: Jean-Jacques Rousseau Reads Judges 19–21,” *Hebraic Political Studies* 2, no. 3 (Summer 2007): 301.

调整、改写乃至增补。然而，本文无意去考察卢梭所作的全部改动，而只限于指出那些极为关键的修改（见下表中的粗体部分），正是它们使卢梭的故事呈现出一副截然不同的样貌。

《士师记》19-21 章中的情节	《以法莲山的利未人》的情节	
1. “当以色列中没有王的时候” 2. 利未人娶妾 3. 妾行淫离开 4. 利未人去岳父家接女子	第一节	1. “在那没有人统治上帝子民的自由自在的日子里” 2. 利未人娶妻，两人的爱情，以法莲山美丽的自然风景 3. 妻子对利未人厌倦了，思念家人与故乡 4. 利未人去岳父家接女子
5. 利未人一行人借宿便雅悯人的基比亚城 6. 利未人的妾被便雅悯匪徒奸杀	第二节	5. 利未人一行人借宿便雅悯人的基比亚城 6. 利未人的妻子被便雅悯匪徒奸杀
7. 以色列人与便雅悯人打仗，几番鏖战最终获胜 8. 以色列人屠杀便雅悯人（仅剩 600 男人）	第三节	7. 以色列人与便雅悯人打仗，几番鏖战最终获胜 8. 以色列人屠杀便雅悯人（仅剩 600 男人）
9. 以色列人屠戮基列·雅比人，劫掠来四百处女，许给便雅悯人为妻 10. 便雅悯人示罗地强抢节庆的少女 11. “那时以色列中没有王，各人任意而行。”	第四节	9. 以色列人屠戮基列·雅比人，劫掠来四百处女，许给便雅悯人为妻 10. 在阿克沙这个榜样的带动下，少女们自愿嫁给便雅悯人 11. “让我们父辈的神明受到赞美！在以色列还有美德。”

原先《士师记》末三章讲述的是一个充斥着失序、混乱与罪恶的故事。^①《士师记》第 19 章以“当以色列中没有王的

^① 诚如有的学者所指出的：“《士师记》最后几章的叙述完全缺乏顺序，而这种秩序的缺乏在整个圣经中最残忍事件上达到了极点。”余莲秀：《意识形态视域下的圣经文本批评：〈士师记〉17-21 章与分裂的整体》，马乐梅、王雅译，《圣经文学研究》，第 11 辑，2015，44。[Gale A. Yee, “Yishixingtai shiyu xiade Shengjing wenben piping: Shishiji 17-21 zhang yu fenlie de zhengti” (Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body), trans. Ma Lemei and Wang Ya, *Journal for the Study of Biblical Literature*, no. 11 (2015): 44.] 值得一提的是，

时候”（士 19:1）开篇，借此奠定了全文的基调。在士师时代，由于缺乏强有力的君王，没有统一的规范，各人任性而为，彼此交恶。利未人原本是被神拣选的侍者，本应专心侍奉神，而以法莲山地的一个利未人不仅娶妻，还娶了妾，可见他注重肉体享乐胜过自己的义务。利未人的妾对他并不忠诚，而与人行淫，离开了丈夫，回到伯利恒的娘家。利未人前往伯利恒，试图接回他的妾。在回以法莲的途中，他们在便雅悯人的基比亚城中借宿，结果利未人的妾被城中的恶徒凌辱致死。为了复仇，利未人将其妾的尸身分成了 12 块，遍传以色列全境。为了从内部清除罪恶，以色列各部族决定与便雅悯人开战，并在战胜后屠杀了全部便雅悯人（仅剩下 600 男人）。为了不使以色列中一个支派被涂抹，以色列人转而又屠杀了全部基列·雅比人，掳掠来 400 个未嫁的处女，许给便雅悯人为妻。为了补足余下 200 人的缺口，以色列人吩咐便雅悯人于上主的节日在示罗埋伏，强抢节庆的少女为妻。最终，《士师记》以“那时以色列中没有王，各人任意而行”（士 21:25）结束全篇。不难看出，这一版本的故事充斥着罪恶与暴行，通常是一个罪恶诱发另一个罪恶，为了纠正前一个暴行，必须犯下更大的暴行。

对观卢梭的版本，能发现有三处明显的改动。

首先，《以法莲山的利未人》以两段导言性质的议论开

西方学界已经对《士师记》19-21 章进行了多样化、多视角、多层次的探讨，这些讨论细致深入且富于启发。请参考最近的几项研究：Pamela T. Reis, “The Levite’s Concubine: New Light on a Dark Story,” *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20, no. 1 (March 2006): 125-146; David Z. Moster, “The Levite of Judges 19-21,” *Journal of Biblical Literature* 134, no. 4 (Winter 2015): 721-730, 尤其是 James Harding, “Homophobia and Masculine Domination in Judges 19-21,” *The Bible and Critical Theory* 12, no. 2 (2016): 41-74。

篇，这是原本《士师记》中所没有的。卢梭一开篇就亮明了自己的立场：“美德的神圣的愤怒啊，让我的声音更响亮吧！我要高声道出那便雅悯人的罪行和以色列人的复仇。我要高声道出那闻所未闻的暴行和更加可怕的惩罚。”^① 作为一个读者，卢梭对《士师记》中的这段故事显然有着自己的理解。在他看来，便雅悯人的罪行固然可恶可憎，以色列人的复仇却“更加可怕”。可见，卢梭在这里并非一个冷静的叙事者，而是一个积极的审判者，他是以一个道德家的姿态出场的。与其说卢梭是在复述一个充斥着暴力与罪恶的故事，毋宁说他是在讲述一则道德寓言，意在警醒世人。以此他会在开篇处告诫说：“地上之人啊，请你们尊重美貌、美德、殷勤好客吧！请你们公正而不残忍、仁慈而不软弱吧，请你们宽恕犯罪之人而不是惩罚无辜之人吧！”^② 并继而声称：“真正的人道主义者正视这样的暴行，为的是了解它们，审判它们，憎恶它们。”^③ 这种开篇方式为卢梭下文的许多议论留足了空间，从而使得其《以法莲山的利未人》呈现出一种叙事为主、议论为辅的特点。

其次，《以法莲山的利未人》的第1节也与《士师记》中的内容显著区别。《士师记》第19章的首句是“当以色列中没有王的时候”，而卢梭对这句话有自己的特别理解。在《以法莲山的利未人》中他这样写道：“在那没有人统治上帝子民的自由的日子里，曾有一个无拘无束的时代。……那时没有人对他人发号施令，人也根本不作恶。”^④ 显然，卢梭头脑中构

① Rousseau, *Le Lévitte d'Ephraïm*, 1208.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Ibid., 1208-1209.

想的是一副全然不同的景象：在这样一个美好的时代里，一个以法莲山地的利未人与心爱的伯利恒少女结为夫妻，^①他们在以法莲山地过着幸福的浪漫生活。卢梭以田园诗式的笔调写道：“多少次，他将她带到绿荫之下，希闪的山谷之间，采摘田野间的玫瑰，在溪边乘凉？”^②这段田园牧歌式的描写在《士师记》中并没有对应的内容，也与下文的一系列惨烈事件形成鲜明对照。卢梭后来在《忏悔录》中坦言，这部分本是模仿瑞士诗人格斯耐尔（Salomon Gessner, 1730-1788）的《牧歌》（*Idyllen*）所作。实际上，与其说这一部分内容是卢梭得自格斯耐尔的启发，毋宁说是后者唤醒了他早前的写作记忆，我们不难从中看出《论不平等》与《论语言的起源》的痕记。同样值得一提的是，在卢梭的版本里，女子离开丈夫并非因为与人行淫，而是因为“少女对利未人感到厌倦了”。他在这里表达得十分含蓄，但显然是想用这种方式去除少女犯下的罪过，从而使第一节在整体上呈现出一副天真纯朴的样貌。

最后，也最为重要的是，卢梭在结尾处额外增添了一个情节，从而使得故事结局发生了根本反转。《士师记》对便雅悯人在示罗地抢妻的情节一笔带过，便雅悯人“……按着他们的数目从跳舞的女子中抢去为妻，就回自己的地业去，又重修城邑居住”（士 21:23）。而在卢梭的版本中，会众们恢复了被劫掠来的少女们的自由，“由她们自己来决定自己的命运”。^③

① 两性的自然结合是卢梭所倡导的，他并不主张神职人员过独身的生活，《爱弥儿》第四卷中的萨瓦牧师就是一个不守天主教独身制的神父。卢梭通过将《士师记》中“妾”的身份置换为“妻子”，除去了《士师记》版本中利未人所犯下的淫邪之罪。

② Rousseau, *Le Lévitte d'Ephraïm*, 1209.

③ Ibid., 1222.

其中，有一个名叫阿克莎的少女，为了维护父亲（就是那个提议让便雅悯人到示罗抢妻的老人）的荣誉与整个以色列民族的利益，放弃了自己的初恋情人，投入了便雅悯人的怀抱。在阿克莎这个榜样的带动下，所有少女都仿效了她的做法。最后这个情节当然是卢梭的虚构，它不仅是原先《士师记》中所没有的，甚至与《士师记》末三章的主旨也相互悖离。在卢梭的版本中，以色列人与便雅悯人的交战不再是故事的高潮，相反，它导向一个完美的结局，最终的救赎与和解成为全篇的高潮，以色列民族由此得以重生。因而，卢梭以这样一句话结束全篇：“让我们父辈的神明受到赞美！在以色列还有美德。”^①

对比两个版本之后，我们不难发现：卢梭的版本在整体上呈现出一种三段式结构：纯朴与良善——罪恶与战争——重生与美德。这显然与《士师记》的版本相去甚远，因而《以法莲山的利未人》并非《士师记》末三章的一个加长版的注释。毋宁说，后者倒是前者的一个思想外壳，卢梭借用了它，以一种寓言方式表达了自己对于罪恶发生、发展及其出路的思考。

二、个人的自传，抑或体系的缩影？

对于卢梭的《以法莲山的利未人》的研究，学者们大多采取一种心理学解释的进路。这种解读将《以法莲山的利未人》视为卢梭的自传式作品，主张卢梭实际上自视为故事中的利未

^① Rousseau, *Le Lévitte d'Ephraïm*, 1223.

人——一个遭受社会不公并寻求复仇的受害者。^①这种解读的主要依据是：卢梭当时正在逃亡，其处境与利未人的处境相一致，二人均遭遇到极大的不公。卢梭对利未人的不幸产生了强烈的共鸣，乃是想借利未人之口抒发自己心中的愤懑。由于以色列人最终为利未人主持了公道（以一种极端残忍的方式），卢梭得以借由《以法莲山的利未人》在想象中为自己复了仇。在某种程度上，这种传记式解读能够在某种程度上解释卢梭在其第一稿序言中所宣称的：“我承认，我将永远珍视它，每次重读时都不会不获得一种内心的满足。”^②如果说《以法莲山的利未人》果真是卢梭的个人自传，他当然有理由每次重读它时都体验到一种复仇的快感。然而，这却与卢梭接下来的一句话相冲突。卢梭紧接着补充道，自己的这种满足“并非出于作者那种愚蠢的虚荣，在这一点上那种虚荣之荒谬是不可原谅的，而是出于一种更诚挚的情感，我甚至敢以此为荣”^③。显然，能够让卢梭引以为荣的情感不可能是复仇的快感，而是一种“更诚挚的情感”，正是那种情感使得卢梭将它视为自己“最喜爱

① 这种解读最早见于莱尔（François Van Laere），他运用一种彻底的弗洛伊德主义的方法对卢梭的《以法莲山的利未人》进行了富于启发意义的解读，然而他在心理分析这条路上走得如此之远，以至于声称，故事中的利未人就是卢梭自己，而利未人的妾就是其伴侣勒瓦瑟。参见 François Van Laere, *Jean-Jacques Rousseau, du phantasme à l'écriture: les révélations du «Lévite d'Éphraïm»* (Paris: Minard, 1967), 39。上述看法影响了包括斯塔罗宾斯基（Jean Starobinski）在内诸多研究者。参见 Jean Starobinski, “Rousseau's Happy Days,” trans. Annette Tomarken, *New Literary History* 11, no. 1 (Autumn 1979): 161; Thomas M. Kavanagh, “Rousseau's Le Levite d' Ephraim: Dream, Text, and Synthesis,” *Eighteenth-Century Studies* 16, no. 2 (Winter 1982/1983): 142; Robert J. Ellrich, “Rousseau's Androgynous Dream: The Minor Works of 1752-62,” *French Forum* 13, no. 3 (September 1988): 334; Kochin, “Living with the Bible,” 314。

② Rousseau, *Le Lévite d'Éphraïm*, 1205。

③ Ibid.

的作品”，并且自豪地以该作品的作者自居。这显然是上述传记式解读所无法揭示的。

不难看出，传记式解读由于过分关注文本创作的外在契机，过分重视创作者的个人经历，而有让思想消失于传记的危险。对于这种研究方法，卡西尔曾批评道，一些研究者“几乎只向我们讲述了他[指卢梭——引者注]这个人，而不是他的著作”^①。思想有自己的领域，传记固然有助于我们理解卢梭著述的具体历史语境，但我们如果据此认为，外在的个人际遇决定着一个严肃理论家的思想活动，无疑有失偏颇。毋庸讳言，《以法莲山的利未人》的创作有很大的偶然性：如果法国当局未下令逮捕卢梭，卢梭就不会踏上逃亡之旅，继而，或许也就不会有《以法莲山的利未人》。然而，时间上的前后相继并不具有逻辑上的因果联系。尽管卢梭出逃事件对该作品的创作有着直接联系，卢梭与利未人也有着类似的境遇，我们却不能就此认为，卢梭自视为故事中的利未人，该作品就是卢梭的个人自传。^②

《以法莲山的利未人》的创作背景与其说是卢梭出逃事件，毋宁说是他的整个思想体系，因为该作品创作于1762年，那一年在卢梭的著述生涯中尤为特别。《社会契约论》于那年的4月初出版，《爱弥儿》于5月底出版。而就在前一年，《新

① 恩斯特·卡西尔：《卢梭—康德—歌德》，刘东译（北京：生活·读书·新知三联书店，2015），85。[Ernst Cassirer, *Lusuo, Kangde, Gede* (Rousseau, Kant, Goethe), trans. Liu Dong (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015), 85.]

② 卢梭在道德上的自我定位明显高于故事中的利未人。后者对自己遭遇的不公心怀怨恨，要求对仇人实施报复，但在《以法莲山的利未人》的第一稿序言中，卢梭告诉读者：“……仇敌，我甚至不认识他们，我从未伤害过而且也从未想过要伤害他们。”（Rousseau, *Le Lévitte d'Ephraïm*, 1205.）

爱洛依丝》才刚刚出版。这些大部头的理论著作连同卢梭先前的著述，一起建构了一个理论世界。及至1762年，卢梭已经建构起一整套理论体系。简单来说，那个理论体系的最根本关切是社会中普遍存在的罪恶问题，它有三个核心信条，分别是：①自然的都是好的；②恶是人自己造成的；③人有进行自我救赎的可能性。围绕着这几条主干，生长着诸多枝干，例如自然人与自然状态学说、文明人与道德败坏学说、自然教育、家庭教育与公民教育学说、社会契约学说、自然宗教与公民宗教学说等。

应当说，卢梭在创作《以法莲山的利未人》时，头脑里装着的正是上述理论体系，而不是他个人不幸的人生际遇。卢梭在《忏悔录》中告诉读者：“从动身之后的第二天起，我就完全忘记了所发生的一切。我就把高等法院、蓬巴杜夫人、舒瓦瑟尔先生、格里姆、达朗贝尔及其阴谋和同伙，全都忘得一干二净。”^①卢梭将这些“仇敌”全部抛诸脑后以后，涌上心头的是格斯耐尔的《牧歌》与《士师记》末三章中利未人的故事。尽管这是两个完全不同的题材，前者是歌咏田园的散文诗，后者则是记述惨烈故事的历史书，卢梭却想把两个题材融合起来。这看似极具挑战性，卢梭却发现：“我刚一尝试，便惊奇地发现自己文思泉涌，信笔写来，十分顺手。”^②实际上，卢梭之所以觉得“十分顺手”，是因为对他而言，上述两个题材远非什么新鲜素材。在《论不平等》与《论语言的起源》中，卢梭对于自然状态与黄金时代人类生活的描述，尤其他关于人类早

① Rousseau, *Les Confessions*, 586.

② Ibid.

期文明状态的描述，都不难说明他何以会对格斯耐尔的诗歌情有独钟。在《论不平等》中，卢梭关于早期社会中民族战争的一段论述即便放到《以法莲山的利未人》中，也完全适用：“他们在战斗中，单单一天杀害的人，以及单单夺取一个城池之后造成的恐怖，就比他们在自然状态中几个世纪在全世界杀害的人和造成的恐怖还要多。”^①《以法莲山的利未人》不只与卢梭早期的著述有诸多联系，其中也充斥着成熟时期几部重要著述的思想元素。卢梭在第四节增添的那个情节，亦即示罗少女阿克莎为了维护父亲的荣誉，同时也为了履行自己的义务，放弃了心上人艾勒玛辛，投入了便雅悯人的怀抱，这岂非与卢梭在《新爱洛依丝》中讲述的朱莉为了维护父亲的荣誉，放弃与圣普乐的爱情而与贵族沃尔玛结合如出一辙吗？《以法莲山的利未人》对以色列民族集体主义精神的肯定岂非与《社会契约论》所倡导的公民的爱国热情与牺牲精神一脉相承嘛？阿克莎的父亲难道不是像《爱弥儿》中的导师、《社会契约论》中的立法者那样明察秋毫，对一切都洞若观火，俨然一位半神吗？

基于上述考虑，本文认为，我们应当从理论上来把握卢梭的《以法莲山的利未人》，而非仅仅将其视作研究卢梭心理的一个案例。如果说我们能够借由《以法莲山的利未人》去了解卢梭这个人，难道不是更能借此去把握他的思想吗？^②

① Rousseau, *Discours sur L'Inégalité*, in *Œuvre Complètes*, tome 3 (Paris: Gallimard, 1964), 179.

② 已经有一些学者这样做了。罗森博格 (Aubrey Rosenberg) 将《以法莲山的利未人》放在卢梭历史哲学的视域中考察，认为它是像《论不平等》《论语言的起源》一样的理论作品，揭示的是人类早期的文明状况。布拉德利 (Arthur Bradley) 与摩根斯特恩 (Mira Morgenstern) 着眼于卢梭的政治哲学，分别探讨了《以法莲山的利未人》中公民的自我牺牲与针对陌生人的暴力对于政治体建构的 (积极的或消极的) 意义。斯提尔 (Judith Still) 则基于其女性主义

三、文明与罪恶

卢梭不仅是带着一种理论兴趣来创作《以法莲山的利未人》的，甚至在逃亡前夜，他也是带着对上述理论的兴趣来阅读《士师记》的。卢梭是个具有批判眼光的读者，他发现，《士师记》末三章讲述的是一个充斥着种种文明罪行的故事，而文明社会中普遍存在的罪恶，又是他本人极为关心的问题，如此一来，利未人的故事不可能不引起他的思考。他对此回忆说，“这段故事很触动我”，^①以至于睡前还“思索着它”^②。卢梭在《以法莲山的利未人》的第二稿序言中这样交待该作品的创作动机：

这个社会，人们对它那样大吹大擂，对于善从不

立场，对《以法莲山的利未人》中的女性地位问题进行了独到的阐发。参见 Aubrey Rosenberg, “Rousseau’s ‘Lévite d’Ephraïm’ and the Golden Age,” *Australian Journal of French Studies* 15, no. 1 (September 1978): 163–171; Arthur Bradley, “Dismembered: Citizen Sacrifice in Rousseau’s ‘The Levite of Ephraïm,’” *The Review of Politics* 81, no. 2 (Spring 2019): 231–253; Mira Morgenstern, “Strangeness, Violence, and the Establishment of Nationhood in Rousseau,” *Eighteenth-Century Studies* 41, no. 3 (Spring 2008): 359–381; Judith Still, “Rousseau’s Lévite d’Ephraïm: The Imposition of Meaning (On Women),” *French Studies* 43, no. 1 (January 1989): 12–30。本文认为，在上述研究中，只有罗森博格是建立在对卢梭思想的整体把握之上的，其他人固然在个别问题上深化了相关讨论，但由于其孤立“静止”地考察《以法莲山的利未人》的个别主题，未能看出该作品实际上是一个有关“发展”的故事。不过，尽管本文试图在历史哲学的视域中来审视《以法莲山的利未人》，笔者并不同意罗森博格的保守看法，亦即认为《以法莲山的利未人》讲述的是人类文明从“黄金时代”到早期文明社会的一小段历史；而是进一步主张该文讲述的是文明从初生到堕落再到最终救赎的整个历史。

① Rousseau, *Les Confessions*, 580.

② Ibid.

加以奖赏，对于恶经常加以掩饰，而且惩罚起来也总是没有表面上那么严厉，这个社会又是什么呢？……比起我身受的不公平来，对于我眼见的 unfair，我要更加气愤得多。我想用思考某个问题的办法来转移一下我的胡思乱想，它便来到了我的头脑中，我觉得它与我的看法正相适合。^①

固然，身处逃亡途中，卢梭不可能不感到忧虑、悲痛乃至愤怒。然而他解释道，令他感到气愤的，不是加之于自己的不幸，而是这个败坏的文明社会加之于整个人类的不幸。如果说《爱弥儿》的被禁，逮捕令的下达让卢梭意识到危险的临近，这种危险指的也并非他本人的大祸临头，而是这个社会已经病人膏肓。与其说令卢梭痛心的是个人的不幸，毋宁说是社会已经败坏到拒绝医治的地步了。正是在这种心境下，利未人的故事来到卢梭的头脑中，而且“它与我的看法正相适合”。

它与卢梭的什么看法正相适合呢？如前所述，罪恶问题是《士师记》末三章的核心问题，而这恰恰也是长期以来困扰着卢梭的问题。我们知道，卢梭曾在威尼斯大使馆工作过，后来也曾频繁出入巴黎上流社会，这些都使其能够近距离地观察文明社会的虚假本质，以及国家机器的恐怖运作，终于在《论科学与艺术》^②中爆发为一篇对文明之恶的讨伐。可以说，卢梭1762年以前几乎所有理论著述都是围绕着文明的罪恶及其出路而展开的：《论科学与艺术》是一篇讨伐文明之恶的檄文；

① Rousseau, *Le Lévitte d'Ephraïm*, 1206.

② 论文原先的标题是《论科学与艺术的复兴是否有助于使风俗日趋纯朴》，为了简便，学界一般简称为《论科学与艺术》。

《论不平等》旨在追溯文明之恶的发生史与演化史；《爱弥儿》《新爱洛依丝》与《社会契约论》则是他为同时代人勾勒的摆脱文明之恶的三条可能的出路。

如果带着上述理论的眼光来看《以法莲山的利未人》，就不难理解卢梭何以会在遵循了《士师记》末三章基本内容的同时，还要坚持对之进行改写和增补。上文已提及，有别于《士师记》末三章对罪恶问题的静态平铺直叙，《以法莲山的利未人》的叙述在整体上呈现出了一种三段式的动态结构：第一节是质朴纯真的美好时代^①（以法莲山地的浪漫爱情是其表现），第二、三节是堕落败坏的文明时代（便雅悯人的败坏与以色列人的复仇、征战是其表现），第四节是想象中重获新生的美德时代（示罗少女的自愿献身是其表现）。在这种意义上，卢梭的《以法莲山的利未人》实际上能被视作一个历史故事，所讲述的是人类文明发展的三个阶段（最后阶段是卢梭在想象中建构的）。在第一节中，卢梭不仅描绘了利未人夫妇的甜美纯真的恋爱，还着重讲述了岳父一家人对利未人的种种款待，以及家庭成员彼此之间的温馨亲情。不难看出，自然、天真、良善、好客与和睦，是《以法莲山的利未人》第一节的主题。然而，

^① 不少学者将《以法莲山的利未人》定位于卢梭所说的“黄金时代”。参见 Laere, *les révélations du «Lévite d'Éphraïm»*, 26; Still, “Rousseau’s Lévite d’Ephraïm,” 17; Rosenberg, “Lévite d’Ephraïm,” 168。然而笔者认为这不够准确。因为根据卢梭自己的描述，“黄金时代”应当是处在冶铁、农业与私有制产生之前，是介于原始状态与文明状态之间的野蛮状态。参见《论不平等》第二部分，尤其是《论语言的起源》第九章。显然，《以法莲山的利未人》距离“黄金时代”已经很遥远了，因为“在族长制时代，古人早已从事农耕。邻近埃及使得这种技术早已传到了巴勒斯坦。” Rousseau, *Essai sur l’Origine des Langues*, in *Œuvre Complètes*, tome 5 (Paris: Gallimard, 1995), 398。本文认为，《以法莲山的利未人》叙述的完全是文明人的故事，一个从初期的质朴纯真到堕落败坏再到最终救赎的历史故事。

即便在第一节中，罪恶的苗头也已经初露端倪。利未人居住在以法莲人山地，不从事农耕，而他的妻子是犹大的伯利恒人，那里的人都有自己的地业。利未人的妻子原本可以与其丈夫在以法莲山地平静地生活下去，她却并不感到满足。伯利恒的农耕文明使少女变得轻浮，以法莲山地的乏味生活无法满足她的心。我们将在下文中看到，第一节中潜伏着的罪恶火苗如何爆发，并最终一发而不可收拾。利未人一行人辞别岳父一家（很可能位于乡下，但文中未明确指出这一点），途经便雅悯人的基比亚城，在城中借宿。基比亚人显然已经被城市生活败坏了，不仅未遵守古老的好客之道（唯一愿意向利未人一行提供帮助的老人并非本地人，而是迁居此地的以法莲人），还对利未人一行犯罪施暴。如若采用卢梭式的经典表达，不妨这样去总结：利未人从以法莲到伯利恒再到基比亚（从山区到乡间再到城市）的过程，恰恰就是人类日渐“文明”兴盛起来的过程，同时也是人类一步步败坏下去的过程。文明发展起来的同时，罪恶也以更大的规模、更恐怖的面目出现。卢梭在第二、三节中向读者呈现的，就是这样一幅可憎又可怖的文明之恶的循环。

文明与罪恶携手并进，使得卢梭在行文中不时地对过往美好时代的逝去深感惋惜。然而，这种惋惜并非要回到过去，因为卢梭深知：文明发展的道路是不可逆转的，文明不可能停下脚步，掉头折返，正如同故事中的利未人不可能指望时光倒转，以便既已发生之事重新来过。尽管文明不可逆转，但也并非无药可救。卢梭相信，除了陷入用罪恶去纠正罪恶的怪圈，文明仍有另外的可能。我们将看到，卢梭在第四节的最后为读者提供了另一种选项。

四、文明的自我救赎

文明并不必然走向毁灭，文明人仍有改过自新的可能。借由《以法莲山的利未人》最后额外增添的那个情节（即示罗少女的主动献身），卢梭告诉读者：通过建立一种平等的对话，通过诉诸于道德而非暴力，文明人是能够进行自我救赎的。

卢梭何以多此一举呢？他的这种增补不仅是对《士师记》末三章的违背，甚至对自己早期对文明社会的批判也构成挑战。这一点尤其需要着力澄清。人们对于卢梭的《论不平等》的一般看法是，它是一篇反文明反现代性的檄文。应当说，这种看法只道出了部分实情：卢梭批判文明与现代性，但并不否定文明与现代性。卢梭深知，虽然文明的发展带来私有制，催生暴力与罪恶，但这是无法避免的，也是必要的进程。从根本上说，这是因为文明的出现与罪恶的发生都是人运用自身固有能力的必然结果。以抹去文明的方式消除罪恶是不可取的，因为它剥夺了人之为人的根本属性：人的可完善性。卢梭从未想过要回到自然状态之中，自然状态与其说是卢梭为人类文明找到的最终归宿，毋宁说它是卢梭从事社会批判的理论起点。在卢梭笔下，自然人的生活固然美好而又和谐，同时也存在着很大局限性。自然人只有自然的自由，他们与其说是具有自由意志的人，毋宁说与受本能驱使的野兽更近。自然人只受自爱（*amour de soi*）与怜悯（*pitié*）两种本能的驱使，自爱使他寻求自我保存，而怜悯则制约着他不伤害其他有感觉的生物。然而道德意义上的自由，是自然人所没有的，因为道德的要求与自然的本能是相互冲突的。

文明带来罪恶，这是仅就消极方面来说的。如果转换视角，从积极的方面看，文明的发展难道不是使自然人脱离了狭隘的自我，进入到更为广阔的社会生活之中，从而为人的道德生活创造了条件吗？在《社会契约论》中，卢梭这样为文明辩解：

人类从自然状态一进入社会状态，便发生了一种巨大变化：在他们的行为中，正义代替了本能，从而使其行为具有了他们此前所无的道德性；……他的能力得到了锻炼和发展，眼界开阔了，感情高尚了，整个心灵提升得如此之高……正是从那时起，他从一个愚昧和有限的动物变成了一个有智慧的生物，变成了一个人。^①

卢梭深知，问题的关键不在于取消已有的文明，而在于对它加以纠正，引导它走向更高的阶段。尽管在某种意义上，人类脱离自然状态走向文明状态是一种灾难，然而在另一种意义上，人类自我完善的能力也借此得到发展，从而为进入到更高的文明状态创造了条件。

如果说文明进行自我救赎是可能的，那么文明人如何进行自救呢？卢梭借由《以法莲山的利未人》告诉读者，文明人进行自我救赎的一个至关重要的先决条件，乃是道德感的觉醒。我们知道，卢梭始终坚信人心中存在着一种道德原则，他称之为“良心”（conscience）。早在《论科学与艺术》中，他就这样写道：“美德啊！……你的原则不是铭刻在每一个人的内心吗？不是只需在欲望沉寂时反求诸己，倾听良心的声音，就

^① Rousseau, *Du Contrat Social*, in *Œuvre Complètes*, tome 3 (Paris: Gallimard, 1964), 364.

能知道你的法则吗？”^①后来在《爱弥儿》中，他也有过类似的说法：“灵魂深处生来就有一种正义和美德的原则……我把这个原则称为良心。”^②在卢梭那里，良心是一切善的发端，是人所固有的本性。他相信人心原本是善的，后来被文明催生的种种欲望与激情所遮蔽。然而，无论欲望与激情的力量多么强大，它们都无法彻底抹杀良心。当一个罪犯看到野兽在撕咬一个孩童而自己却无法施以援手时，他不是也会感到自责与难过吗？人们做了善事之所以会感到愉悦，做恶事之所以会饱受内心的折磨，都是因为良心的秘密运作。这就是何以在《以法莲山的利未人》第四节中，卢梭屡屡提及以色列人对便雅悯人的同情与怜悯之情：“但是获胜的各个部族，看到自己所流的血，感受到给自己造成的创伤。……然后，提高了嗓门放声大哭，先哭自己的失败，再哭自己的胜利。”^③“他们很可怜躲在黎孟岩的六百人。”^④“民众对便雅悯人也动了怜悯之心，关心起他们来。”^⑤尽管以色列人被固执的偏见与盲目的仇恨束缚着，然而，良心的秘密运作能使他们从错误中幡然醒悟。这种看似微不足道的道德感之所以能有如此巨大的力量，根本原因在于它具有神秘的超越性，它来自上帝，是上帝刻在人内心的先天法则。卢梭的“良心”在经验层面上是无法获得解释

① Rousseau, *Discours sur les Sciences et les Arts*, in *Œuvre Complètes*, tome 3 (Paris: Gallimard, 1964), 30.

② Rousseau, *Émile*, in *Œuvre Complètes*, tome 4 (Paris: Gallimard, 1969), 598.

③ Rousseau, *Le Lévitte d'Ephraïm*, 1219–1220.

④ Ibid.

⑤ Ibid., 1222.

的，因为它根植于对上帝的虔诚信仰。^①

除了“良心”的运作，文明人能否进行一些现实层面的操作？仅仅依靠这种神秘的道德感，人类的自我救赎不是太不可靠了吗？卢梭意识到，“良心”只是基本前提，关键仍在于人的现实努力。文明进行自我救赎的最根本途径，是须用对话取代暴力，这就是卢梭在《以法莲山的利未人》中给出的最终诊断。在卢梭看来，文明人虽然自称“文明”；但由于受到种种恶劣激情的刺激，他们比自然人更容易诉诸暴力。自然人并不轻易打斗，他们像野兽一样，在诉诸武力之前先打量对方，很多打斗尚未开始就已经结束。即便打斗，双方也是点到为止，一方认输，另一方便随即作罢。文明人则不然，他们聚居在一起，致使利益纠纷更多。且其精神需求发展了，除了物质利益的冲突之外，还会产生精神上的纠纷。最后，由于自爱发展为自尊，一些微不足道的行为也被文明人视作对自身人格的冒犯，以至于一个不友好的眼神都会被视为对自己的轻视与侮辱，继而就想杀死对方。卢梭在《以法莲山的利未人》第二、三节中所呈现的，就是文明社会内部一系列暴力与罪恶相互交织的速写。基比亚城中的恶霸想发泄淫欲，便纠结一伙同伴凌辱了利未人的妻子。利未人被内心的仇恨蒙住了双眼，竟亲手将自己爱人的尸身分成12块。以色列各部族与便雅悯部族的战争无疑将暴力推向了顶峰，以至于伤亡战士数以万计，无辜民众亦

^① 值得注意的是，卢梭的上帝与《旧约》中那个全知全能但容易愤怒，时常惩罚与报复的上帝形象不同，他是一切生灵的保护者，首要属性是仁慈。在《萨瓦牧师的信仰自白》中，卢梭阐发了一种“自然宗教”（religion naturelle）的信仰。这种新宗教宣扬爱上帝胜于爱一切，爱邻人如同爱自己，要求摒弃繁琐的教规教仪，放下教义上的种种争论。这种宗教最核心的教义就是：一颗善良的心就是神的居所。

惨遭屠戮。为了补救前一个暴力造成的缺口，以色列人又诉诸新的暴力。卢梭借此告诫读者：文明不可能经由暴力重生，紧随暴力而来的，只能是另一种形式的暴力，文明人想要摆脱这种恶性循环，只能通过建立对话的方式。为此，在示罗地抢妻的高潮部分，卢梭构想了一个集体性对话的场景：“民众开会意见不一，有的主张正义，有的主张怜悯，最后宣布恢复被抢的女子以自由，由她们自己来决定自己的命运。抢亲者不得不向这一判决让步，很不情愿地放了她们……”^①借由最后这个场景的设置，受害者、施暴者、民众与首领各方面得以自由地交换意见，在这里，每一种声音都将得到应有的尊重。最终，与会各方以一种公开的形式彼此之间达成微妙的妥协。如此一来，借由在想象中建构一个集体对话的场景，卢梭消解掉了不具有合法性的暴力因素。^②

由此可见，在文明人的自我救赎问题上，卢梭有着超验与经验的双重维度。卢梭深知，在以私有制为基础的现代社会中，如果不借助更高的超越性道德原则，仅仅依靠自私自利的算计及暴力的相互倾轧，文明人是无法进行自我救赎的。但与此同时，超越的道德原则要想发挥现实的效用，必须借由人的自由

① Rousseau, *Le Lévitte d'Ephraïm*, 1222.

② 有学者认为，以阿克莎为代表的示罗少女的献身并非出于自愿，而是一种对父亲权威以及社会舆论的屈从，她们是集体的牺牲品。参见 Morgenstern, "Strangeness, Violence, and the Establishment," 363; Still, "Rousseau's Lévitte d'Ephraïm," 20。本文认为，这种解读实际上是片面的。卢梭在《以法莲山的利未人》中恢复少女们的自由，意在说明，她们不应该成为强力的牺牲品，其自己的意愿应当被尊重。然而，卢梭的自由并非指随心所欲，不受约束地谋求个人幸福，而更多地是与法律与道德相联系。应当说，正是因为阿克莎（亦即《新爱洛依丝》中的朱莉）最终自愿选择了义务（而非欲望），她才是自由的。Kochin, "Living with the Bible," 324-325。

讨论与理性协商。只有建立一种平等的对话关系，文明人才能够走向更高级的社会状态。

五、结 论

综上所述，尽管从篇幅上看，卢梭的《以法莲山的利未人》的确是一篇“小作品”，然而就其问题意识与思考深度来说，它不妨被视为一部“大作品”，借由它，读者可以一窥卢梭思想的全貌：文明的进步与人的败坏是亦步亦趋的，文明人的各种能力在得到发展之际，良心却被越来越多的欲望与激情所掩盖，以至于起初的良善被罪恶和暴力所取代。尽管社会业已败坏，人类已然堕落，罪恶肆虐横行，对于文明人能否进行自我救赎的问题，卢梭在《以法莲山的利未人》中还是给出了积极的答复：通过良心的秘密运作，通过诉诸对话而非暴力，文明人的自我救赎仍然是可能的。应当说，《以法莲山的利未人》讲述的是人类文明的故事，卢梭以一种寓言方式勾勒了文明之恶的发生、发展与最终救赎的历史进程。在此意义上，《以法莲山的利未人》应视为卢梭的理论作品，是其整个思想体系的缩影。较之于《论科学与艺术》《论不平等》《新爱洛依丝》《爱弥儿》及《社会契约论》等人们熟知的理论著述，这篇“小作品”更加全面地展现了其思想的整体样貌，这或许正是卢梭本人如此看重它的原因所在。不过也应当指出，由于《以法莲山的利未人》是一篇散文化的“寓言”而非研究性的“论文”，它不可避免地论证上有所欠缺。而且，如果不事先对卢梭的哲学体系有宏观的把握，读者就无法看出其理论意蕴，这也就

部分地解释了何以在很长一段时间里，这篇“小作品”一直得不到应有的重视。

参考文献 [Bibliography]

- Alberg, Jeremiah. *A Reinterpretation of Rousseau: A Religious System*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Bradley, Arhtur. “Dismembered: Citizen Sacrifice in Rousseau’s ‘The Levite of Ephraïm.’” *The Review of Politics* 81, no. 2 (Spring 2019): 231–253.
- Ellrich, Robert J. “Rousseau’s Androgynous Dream: The Minor Works of 1752–1762.” *French Forum* 13, no. 3 (September 1988): 319–338.
- Grimsley, Ronald. *Rousseau and the Religious Quest*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Harding, James. “Homophobia and Masculine Domination in Judges 19–21.” *The Bible and Critical Theory* 12, no. 2 (2016): 41–74.
- Kavanagh, Thomas M. “Rousseau’s Le Levite d’ Ephraim: Dream, Text, and Synthesis.” *Eighteenth-Century Studies* 16, no. 2 (Winter 1982/1983): 141–161.
- Kochin, Michael S. “Living with the Bible: Jean–Jacques Rousseau Reads Judges 19–21.” *Hebraic Political Studies* 2, no. 3 (Summer 2007): 301–325.
- Laere, François Van. *Jean-Jacques Rousseau, du Phantasme à l’Écriture: les révélations du «Lévite d’Éphraïm»*. Paris: Minard, 1967.

- Maritain, Jacques. *Three Reformers: Luther-Descartes-Rousseau*. London: Sheed and Ward, 1944.
- Morgenstern, Mira. "Strangeness, Violence, and the Establishment of Nationhood in Rousseau." *Eighteenth-Century Studies* 41, no. 3 (Spring 2008): 359–381.
- Moster, David Z. "The Levite of Judges 19–21." *Journal of Biblical Literature* 134, no. 4 (Winter 2015): 721–730.
- Reis, Pamela T. "The Levite's Concubine: New Light on a Dark Story." *Scandinavian Journal of the Old Testament* 20, no. 1 (March 2006): 125–146.
- Rosenberg, Aubrey. "Rousseau's 'Lévite d'Ephraïm' and the Golden Age." *Australian Journal of French Studies* 15, no. 1 (September 1978): 163–171.
- Rousseau, Jean-J. *Discours sur l'Inégalité*. In *Œuvre Complètes*. Tome 3. Publiée sous la direction de Bernard Gagnebin & Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Discours sur les Sciences et les Arts*. In *Œuvre Complètes*. Tome 3. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Du Contrat Social*. In *Œuvre Complètes*. Tome 3. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Émile*. In *Œuvre Complètes*. Tome 4. Paris: Gallimard, 1969.
- . *Essai sur l'Origine des Langues*. In *Œuvre Complètes*. Tome 5. Paris: Gallimard, 1995.
- . *Le Lévite d'Ephraïm*. In *Œuvre Complètes*. Tome 2. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Les Confessions*. In *Œuvre Complètes*. Tome 1. Paris:

Gallimard, 1959.

Starobinski, Jean. "Rousseau's Happy Days." Translated by Annette Tomarken. *New Literary History* 11, no. 1 (Autumn 1979): 147-166.

Still, Judith. "Rousseau's Léviste d'Ephraïm: The Imposition of Meaning (On Women)." *French Studies* 43, no. 1 (January 1989): 12-30.

恩斯特·卡西尔：《卢梭—康德—歌德》，刘东译，北京：生活·读书·新知三联书店，2015。[Cassirer, Ernst. *Lusuo, Kangde, Gede (Rousseau, Kant, Geothe)*. Translated by Liu Dong. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015.]

余莲秀：《意识形态视域下的圣经文本批评：〈士师记〉17-21章与分裂的整体》，马乐梅、王雅译，《圣经文学研究》，第11辑，2015，28-59。[Yee, Gale A. "Yishixingtai shiyu xiade Shengjing wenben piping: Shishiji 17-21 zhang yu fenlie de zhengti" (Ideological Criticism: Judges 17-21 and the Dismembered Body). Translated by Ma Lemei and Wang Ya. *Journal for the Study of Biblical Literature*, no. 11 (2015): 28-59.]

(邱业祥 编)