



· 哲学 ·

人民·联盟文库

XIFANG ZHEXUE SHI

西方哲学史

学术版

叶秀山 王树人 总主编

第五卷 启蒙时代的法国哲学

启蒙是一个泛文化概念，它象征着人类精神空间的拓展、延伸、变化。18世纪的“启蒙”实际土就是解决精神与制度上的自由问题：制度是为了保证宽容的秩序，使“精神”有胆量。

尚 杰 著

江苏人民出版社 人民出版社

西方哲学史

学术版

叶秀山 王树人 总主编

第五卷

启蒙时代的法国哲学

尚杰 著

目 录

绪论 精神空间的变化	1
------------------	---

上 篇 启蒙思想家

第一章 蒙 田	39
第一节 启蒙先驱	39
第二节 思想和风格	42
第三节 《随笔录》	50
第二章 帕斯卡尔	70
第一节 科学家兼思想家	70
第二节 心的哲学	72
第三节 《思想录》	82
第四节 政治哲学：欲望、权力、秩序	100
第三章 培 尔	105
第一节 培尔的主要问题	106
第二节 解读培尔文本片断	109

第四章 丰特内勒	117
第一节 自然与科学哲学家	117
第二节 人类精神本性	119
第三节 自然、历史、风俗	124
第五章 孟德斯鸠	126
第一节 渊博的人文学者	126
第二节 《波斯人信札》	133
第三节 历史哲学	154
第四节 法的精神	162
第五节 《笔记》	188
第六章 伏尔泰	199
第一节 精神王子	199
第二节 “哲学”文本	204
第三节 哲理小说、戏剧、诗歌、书信札记	218
第四节 历史著作	237
第五节 伏尔泰与中国	246
第七章 卢 梭	262
第一节 近代知识分子第一人	262
第二节 道德与政治	266
第三节 《社会契约论》	275
第四节 教育或“危险的增补性”	304
第五节 语言、音乐、戏剧	328
第六节 浪漫主义或沉醉或焦虑的欲望	342

中 篇 唯物主义

第八章 拉美特利与萨德	355
第一节 生平与著作	356
第二节 非道德化的唯物主义	360
第三节 萨德	372
第九章 狄德罗	386
第一节 狄德罗和《百科全书》	386
第二节 《达朗贝尔的梦》或“谵妄”的唯物主义	392
第三节 美学思想	403
第四节 宗教问题	423
第五节 《拉摩的侄儿》	433
第六节 现代文学与哲学的雏形	446
第十章 爱尔维修	472
第一节 《论精神》	473
第二节 人是环境的产物	481
第十一章 孔狄亚克	490
第一节 感觉论	490
第二节 语言论	501
第三节 对孔狄亚克的新评价	514
第十二章 达朗贝尔	525
第一节 唯物主义科学家	525
第二节 法国启蒙时代知识分子宣言	528

第三节 知识的划分与结构	542
第十三章 霍尔巴赫	544
第一节 生平与著作	544
第二节 自然主义	546
第三节 批判基督教	553
第四节 道德与政治观	557

下 篇 社会科学

第十四章 布 丰	563
第一节 创建人类学	563
第二节 布丰的贡献	576
第十五章 杜尔哥	581
第一节 生平与著作	581
第二节 古典政治经济学	582
第三节 词源与隐喻	588
第十六章 孔多塞	592
第一节 社会数学	592
第二节 精神的进步	599
第十七章 西哀士	611
第一节 思想背景	611
第二节 宪政政治与间接民主	615

第十八章 圣西门	626
第一节 生平与著作	626
第二节 基本思想	627
第十九章 孔 德	637
第一节 社会的科学	637
第二节 实证精神	645
跋 古典的浪漫主义	649
主要参考文献	667
人名索引	677
后 记	687

绪 论

精神空间的变化

我们把启蒙的精髓理解为精神空间变化的方向性而不是简单的“发展”或“进步”，并从这个角度详细分析贯穿于18世纪法国启蒙运动始终的一些最基本的概念，以从中看到从前在相关领域研究中极不容易认识清楚的重要问题：启蒙的意义并不仅仅是社会制度的更新，更是风俗或内心动作方式的变化，其要害是解决公共精神空间交流中的可宽容性问题。这些变化通过“理性”的微妙精神表现出来。启蒙的“理性”主要解决独立思考的勇气而不是能力，而这样的“理性”实际上又是“感性”，它在追求幸福或道德乌托邦式的憧憬时沉醉于情趣与焦虑之间相当复杂的矛盾心情中，从而使启蒙时代精神变化的空间之广阔是以往任何时代都无法比拟的。

“启蒙”象征着人类精神“方向性”的巨大变化，它的本义是光明，在词源上可以追溯到柏拉图的洞穴之喻：远古人类穴居匍行，借着洞墙微弱之光，方知异域有播撒光明的太阳，于是人从蒙昧变有知。就此而言，启蒙是一个泛文化概念，它象征着人类精神空间的拓展、延伸、变化。我们这里有意回避“进步”一词，主要是因为，把启蒙与进步联系起来，特指哲学史上所谓的“启蒙时代”，一种狭义的启蒙概念。而现代知识分子，通常在不自觉间，混淆了启蒙的这两种含义，故而生出一

些似是而非的争议。我们这里回到启蒙的本义，即把启蒙理解为人类精神的变化、视觉方向的转移，用它来代替“进步”的字眼，理由在于，“进步”一词已经被现代知识分子滥用了，特别严重的是，它与一种思维定式联系起来，把极其复杂的人类文明事实作简单的处理，像索然无味的单线条。

当我们以这样的目光注视法国启蒙思想时，就有了变化中的惊奇，看到了从前看不到的东西：它是与黑格尔的哲学精神背道而驰的，这不仅因为它不是任何一种意义上的思辨哲学，而且在于它生出了异类的“哲学”，其意义是现代的。

于是，我们遭遇“陌生”。这有两种含义，其一是说，就法国启蒙运动而言，它对当时的法国和欧洲是陌生的。启蒙思想家自称处于“哲学的时代”，但实际上，他们把许多传统上不属于哲学的概念视为哲学，开拓了哲学精神空间；或者赋予旧的词汇以新鲜的含义，或者创造一些新的概念——并不来自杜撰，而来自生命和生活中的体验。其二是说，我们传统上对法国启蒙运动的理解，虽然列举了许多耳熟能详的概念，但是并没有真正理解它们的含义，以至于认为，与稍后一些的德国古典哲学比较，法国启蒙思想家是“肤浅”的、非哲学的。

这里，我们与其讨论什么是法国启蒙时代的哲学概念，不如研究这些概念是怎么发挥作用的。“什么”的提问方式属于西方传统形而上学，其运作方式是逻辑推演，在学理上是本体论的；“怎么”则暗示着一种操作、活动、内心动作、环境、“事件”、面貌，如此等等，有其智慧的形状，是启蒙概念的形成过程。以下，就是法国启蒙思想家讨论的一些最基本的概念。

风俗或“内心动作” 启蒙是风俗的变化过程。这里所谓“风俗”，并不是就现代民俗学意义而言，其意义是哲学的，因为它的精髓是精神面貌或内心动作的变化。风俗与习惯密切相关。这里的习惯是全方位的，包括制度、礼仪、言谈、举止、服饰、审美、情趣、道德、宗教等。我们这里之所以大而化之地称其为“风俗”，主要是就其“习惯”

的含义而言。风俗变化之难，犹如改变一个人的性格。如果这是启蒙应有之义，也就不难理解为什么启蒙时代跨越了几个世纪。文化因民族而异，但无论哪个民族，都背负其文明习惯的固有负担，不假思索地按着世代遗传的惯例行事。文明越久远，改变起来就越是困难。与多数人的印象相悖，启蒙最重要的成果，并不是近代法律制度之类的变革，而是人的行为习惯的缓慢而巨大的变化，前者只是后者的一个副产品。如孟德斯鸠在《论法的精神》中所言：“法律和风俗有一个区别，就是法律主要规定‘公民’的行为，风俗主要规定‘人’的行为。风俗和礼仪有一个区别，就是风俗主要关系内心的动作，礼仪主要是关系外表的动作。”^① 换句话说，决定人的行为习惯的主要因素，不是他的法律角色或外表的动作，而是他的“内心动作”，一种看不见的动作；这个判断具有极其重要的哲学价值，是从哲学高度理解的“风俗”。“内心动作”当然是人“暗”的方面。启蒙时代人们内心动作的变化，并不在于一个民族的某一个人或某一些人，而是大多数人的“内心动作”明显有别于其传统风俗，其心理感受便在习惯之外，而成为时尚。人们经历着焦虑和幸福相煎的复杂情境。就此而论，法兰西近代民族精神的形成至少可以追溯到蒙田，他独创了散文或随笔（essai）的文体，essai的法文原义则是“试验”。试验什么呢？“我”而不是“我们”的自由独白。暗处的念头由着性子，怀疑一切，尤其是西方圣人对人性的判断。这样记录的心思是日后留给自己看的，暴露于心的羞愧缘于它违反正统的道德。帕斯卡尔追随蒙田，他的《思想录》敞开秘而不宣的内心世界：心愿、心意、心情、心肠、心地、心迹。不是透彻，而是隐藏于心，不是明，而是晦；不回避人心的各种倾向；不仅喜欢爱，也喜欢悲伤。人是寂寞的、穷困的、艰险的、野蛮的、转瞬即逝的、偶然的，如此等等。这就是帕斯卡尔所谓的“微妙精神”，以“赌”对抗确定性。至于卢梭，他开创了以写“我”的感情为主要特征的古典浪漫主义传统，在寂寞中写

① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，张雁深译，第312页，商务印书馆，1997。

下了《一个孤独漫步者的遐想》，他至死都是一个不合群的人。启蒙泰斗伏尔泰则始终是一个神秘的人，甚至对最好的朋友也从不谈自己究竟有多少财产，更不提自己与外甥女的亲密关系。

所有这些，是怎样的“内心动作”呢？极端的个性化，就像当代法国哲学家列维纳斯说的，每一个体都是一个他者。“他者”之间全然不同，而政治上的“社会契约”只是为了保证“他者”的自由而不得已采取的处理各个“主体”之间关系的法律措施。个人或他者内心秘密的神圣超过了对基督的尊重，人们怎么想、怎么说是自己的权利。人权是公民的主要含义。所谓“哲学的世纪”之说，并非是指哲学家的世纪，这里的“哲学”是指个人要求按照自己的真实想法在社会上生活，并由此重新建立道德、价值、政治制度。于是循着这个线索，发生了一系列事件：自恋或“自私”不必躲躲闪闪，而成为人权保护的对象；所谓“自由”，更是要求公开说话的自由，即在印刷品和戏剧中批评神与世俗的权威；论战的风气是自由的表现，可以不同意对手的观点，但对手在任何情况下都有公开发表自己见解的权利。这样的风俗造就了以伏尔泰和卢梭为代表的现代意义上的一大批知识分子。从“内心动作”到个性权利，经历从晦暗到光明，即启蒙。

但是，这样的个性与基督教道德是不相容的，按照传统风俗，应该在基督面前表示忏悔，这就产生了宗教意义上的“恶”（自恋或自私的同义语）与传统美德的冲突。通俗地说，个性解放或个人主义追求“差异”而不是“同一”：启蒙时代的法国人喜欢游历和冒险，津津乐道异域的奇闻趣事，他们在本性上是求新求异的，否则就觉得无聊，生活就失去意义。越是罕见的越要知道，越要去做，所以那时有持续甚久的关于遥远中国的礼仪之争，且培养了一批东方迷。这样的兴致是风雅的表现。在歌剧院之后，咖啡馆和沙龙如雨后春笋，因为人们从来没有对如此多的新鲜话题感兴趣：新闻、政治、时尚、戏剧、女人……一种法兰西式的调侃渐渐形成，这也是法国近代文人或知识分子的形成过程，不知有多少启蒙作品在这些场合中获得过灵感。启蒙哲学家不仅是沉思

者，更是演说家和活动家。沙龙的兴盛使怎么说话成为一种艺术。所有这些，使哲学的目光从内心转移到公共空间以及由此暴露的社会问题。

理性 理性是法国启蒙时代使用最多的关键词，但是，其含义却是“非哲学”的：既不是经院哲学意义上的理性知识，也不是思辨意义上的概念。恰恰相反，就总体而言，它的基本含义有二，其一是“感性”或自然性，其二是“合理性”。启蒙思想家在诉诸“光明”时，其“内心动作”实在太多且又纠缠不清。每当这时，“理性”是他们最常借用的词。就此而言，理性是一个非常复杂的概念。

“理性”的实际内容是感性的自然。在哲学上，法国人是通过英国经验主义自然哲学家获得启蒙的，特别是牛顿、F. 培根、霍布斯、洛克等人。其基本的哲学道理似乎再简单不过了：人的经验和观念不是天赋的或上帝赐予的，而是来自对外部世界的感觉——这一基本原则对近代认识论和科学的发展起了巨大的推动作用。但是，法国人接受这个哲学命题时，却使它改变了形状。如果单纯分析纯粹哲学意义上的经验论本身，18世纪的法国人对它贡献甚微，几乎就是对洛克等人话语的重述，但是，正是在不知不觉的重复过程中，法国人赋予它法国启蒙风格：在更多时候，“经验”不是自然科学含义上的，不是归纳逻辑公理，而是变形为情感或体验。不是“乏味”的、不分性别的我们的经验，而是个体“我”、“你”、“他”、“她”的感受。于是，在正统的哲学史发展过程中，分神的法国人走了一条岔路，并把它推到极端，一直到我们现在的世纪。启蒙思想家不是“哲学家”，而是一些多才多艺的文人。“自由、平等、博爱”的口号是以个人的切身感受为基础的，他们相信理当如此，是无须推论的自然权利（法），因此只是信念。以通常被认为最理性的狄德罗和孔狄亚克而论，前者最有哲学启发性的著作应该是几篇杜撰的与达朗贝尔的对话，以及《拉摩的侄儿》（也是对话文体）。对话中狄德罗在想弄清楚概念的起源问题时，借助的竟是他所擅长的想像力，他凭借荒唐古怪的念头阐述深刻的哲学思想：荒唐而大胆的唯物论，他断定物质的纤维也有感觉。他说：“我们说的话始终不是落在感

觉的后面，就是落在感觉以外。”^① 这就意味着，我们没有说出感受到的东西，感受到的东西是不可说的。又是谰妄的唯物论，那个疯癫但充满智慧的拉摩的侄儿的话，竟然启发过黑格尔、马克思、阿多诺等众多哲学家的灵感！而作为那个时代最标准的法国哲学家，孔狄亚克在著名的《人类知识起源论》中，论述最多的却是人的记忆、想象和热情。所有这些，均明显区别于洛克单纯感觉的“白板”理论。

“理性”不是思辨的，还在于它意味着“合理性”，由它增补出一系列字眼：公正、平等（与“宽容”甚至“自由”概念交叉）等。这些概念之所以不是思辨的，是因为在法国人眼里它们象征着活动与事件，一切启蒙著作都鞭挞蒙昧或专制制度，论战、查禁、流亡、入狱、革命等构成了事件。“合理性”还意味着，人们所习惯的身份或出身不应该成为判断人的品德与才能的标准：人是生而平等、自由的，尽管无时不在枷锁之中。几乎每个启蒙学者都谈论社会与国家的起源、政治制度的合理性变革。“合理性”的主张直接表现为政治体制改革的各种纲领。西哀士在法国大革命期间第一次提出了“社会科学”的概念，他希望社会领域的科学能像数学和经验科学那样规范人的社会行为，使之达到最大限度的合理性，如把数学上的概率论用于政治选举等。“合理性”意义上的理性主张终于走到了哲学之外，以致后来演绎出种类繁多的社会科学。

同时，我们不要忽视以上“理性”的目的，它服务于人们快乐的情趣，实现人的幸福。就是说，“理性”是心或心情的问题，人心的信念，相信理当如此，从而与道德观念密不可分。但这里指的不是旧的人心或道德，而是把后者从陈旧的内心动作中解放出来，所以它又涉及精神自由问题。在启蒙的概念中，“精神”是“心情”的规则，如孟德斯鸠“法”的精神。这些规则构造幸福观念的合理性。我们把这样的“理性”归结为“心情哲学”。这种以心情为基础的合理性与康德的道德义务观

① 转引自《十八世纪法国哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，第411页，商务印书馆，1979（以下所引此书均为此版本）。

念显然不同：前者的重心在感性的幸福生活，人只有体验到快乐，才是幸福的，服从“自然的秩序”为众情趣之一；后者停留在本体论意义上的“应当”上，而与心情的纤细变化无关，所以枯燥。

在启蒙时代，“自然”是“理性”的同义词。与“理性”一样，“自然”也包含多重含义，甚至自相矛盾。例如，它可以指原来就有的东西。在卢梭那里，则指没有被疏远或异化的东西，与后来的社会风俗无关，后者只是第二天性，是派生的。但是卢梭是批判哲学“理性”的。在更多的时候，启蒙学者把“理性”看做人身上与生俱来的、自发的东西。但是，当与科学的合理性或知识连接起来时，“理性”却是理智意义上的。这时，特别在政治上，“理性”意味着“代表”或间接性、社会契约之类，是社会的自由而非天然的自由，即卢梭所谓“异化”的东西。

人 文艺复兴时期提出的口号是，我是人，人所具有的一切我无所不有。这显然是以人性对抗神性，这已经是启蒙，但是，这个口号主要限于一种意愿。人仍然不是赤裸的——不是指油画中的裸，而是科学意义上的“裸”。只有到了17世纪之后，随着地理上的新发现、最早的人种学和人类学的建立、人体解剖学的进展等，人们在宏观和微观上大大开拓了认识自身、认识历史的眼界。人文主义终于渐渐发展为一种近现代意义上的科学，即所谓“人的科学”：从自然性或事实性解释人、人的社会和历史。

伏尔泰最重要的学术贡献也许是在历史领域。他写了许多重要的历史著作，特别是《论风俗》，其副标题是“论民族精神及历史的主要事实”。这是一部划时代的经典，它在西方学术史上有两个“第一”：第一次把历史描写为人自身的历史，而不是神支配的历史。伏尔泰记述了他的时代所能知道的人类不同种族的民族精神、风俗习惯、宗教、行为方式等。这种历史观成为现代历史著作的典范。特别是，伏尔泰描述人类历史的眼光与后来西方众多历史学家不同，即不是“西方人种中心论”，相反，他认为在风俗、制度、文化诸方面，中国比欧洲更先进，启蒙的欧洲应该借鉴中国的经验。伏尔泰所谓“风俗”指人的精神或诚实的人，他以这样的线索对抗全书的另一线索，即宗教迷信、狂热、不宽容

之类。基于这样的立场，伏尔泰第一次提出“历史哲学”概念，其含义仍然是与“历史神学”相对抗的。这里的“哲学”当然是就18世纪法国启蒙运动的意义而言的。这样的历史观区别于黑格尔的历史哲学，却接近于马克思，因为伏尔泰描述的既不是观念的历史，也不是帝王将相的历史，而是人（民）的历史。他全景式地展现了文明的不同发展阶段，包括手工业、商业、艺术等。《论风俗》更像一部世界史，而不仅仅是欧洲的历史。

与伏尔泰不同，法国自然哲学家布丰从自然科学角度观察人，提出了“人类学”和“人种学”概念，认为人不过是各种动物中的一个种类，而在人类之中又可以划分为不同的种族，个体从胚胎到老年的变化过程是人类自身发展的一个缩影。布丰详尽描述了不同种族部落人群的生存状况，包括生长、发育、生育、饮食、风俗习惯等，其中也包含许多现代社会学研究的内容。就一般意义而言，布丰不仅是现代人类学，也是社会学乃至一般社会科学的奠基人之一。布丰的研究更具有自然科学的特点，还表现在他不同于卢梭，不对人类社会起源作任何预先的假设，而只是利用人类社会所能提供的自然资料。

与布丰的著作相比较，拉美特利的《人是机器》对人作的“机械”解释也属于自然科学的解释，它同时表明一旦放弃形而上学，自然科学对哲学的“伤害”会达到多么严重的程度。就拉美特利的命题“人是机器”而言，对形而上学的破坏主要在道德领域，拉美特利试图论证人“机械”的任性（人性）是合情合理的，符合人类的自然状态，道德良心是文明附加的禁锢。“人是机器”的倾向显然是危险的，因为它实际上与18世纪大多数法国启蒙思想家的理解不同，它的批判精神以反精神的形式出现，从而更具有现代哲学的意义。也正是在这一点上，我们以往对这样一个似乎“肤浅”的命题没有给予足够的重视。在我们看来，“人是机器”的立场并非人们通常理解的人文主义，或者可以说，它是人文主义中的另类，启蒙时代的一个不和谐音。

Libertin 这个法文词有两个基本含义，即不信神与放荡。它与字

型和发音相近的另一个启蒙字眼 *liberté*（自由）关系密切。坦率地说，*libertin* 与身体性和性行为有密切的关系，它是人的幸福感之一种，即身体的快乐。它区别于康德意义上的实践理性，后者剔除了偶然性、情感性因素，更不包含使身体快乐的含义。应该说，*libertin* 是那个历史时期的一种时尚，一种时代情趣（*goût*），它以赤裸的反对基督教的形式出现，是真正诉诸行为的无神论。其断续的念头在早期启蒙学者中就有所表达：蒙田决不排除身体的快乐；孟德斯鸠断言，心灵安放在身体里，就像蜘蛛在它的网上。心理的快乐次于身体的快乐。快乐的首要因素不是健全的精神，而是健康的身体，一台生理学意义上正常运转的机器。从这里可以导致拉美特利和萨德“非道德化的唯物主义”：精神就是精力，精力是人的原动力，是物质性的活力和力量，它决定了身体“发条”的弹力。拉美特利认为，人是一台复杂的机器，我们不可能对它形成清晰、明确的观念。也就是说，身体在暗处，它的举止是非理性的，是理性看不见的，无法加以解释。这一观点显然对抗以往以先验观念解释人的形而上学。

启蒙时代的道德有两条线索，或者来自社会，或者来自自然。拉美特利支持后者，他试图说明，所谓社会的道德良心是建立在先验的假设基础之上的，这与人后验的机器之立场不符：从自然出发，人的道德是快乐的道德，精神和身体的快感标志着对生命的爱。唯物主义和道德上的享乐主义在这里是一致的。我们特别注意到，对拉美特利而言，良心或者内疚、庄重等意识形态取自社会的道德规范，是一种不值得鼓励的虚假感情，因为它预先假定了人人都应该在道德上如何。拉美特利声称，我们的经验也向我们表明内疚是一种无用的感情，它无力制止和预防恶行；内疚的心理又使我们胆战心惊，使我们时刻为某种难以解释的道德责任检讨自己的行为，内疚所管束和吓跑的只是老实人。

拉美特利与萨德之间有不由自主的天然联系，萨德提出了更为尖锐的问题：违背道德。18 世纪的道德是什么呢？当然不仅 18 世纪，萨德的作品也针对道德的一般性。他比卢梭更为强烈地批评文明社会的道德，提倡

回到人的自然本性。在萨德看来，“羞耻、害臊、面子是旧的道德”。

狄德罗的哲理小说《拉摩的侄儿》则揭示出当时人们精神状态中“哲学家式的放荡”，它以社会所不容的恶的形式出现。拉摩的侄儿的举止和心事都表明他是一个“最奇怪的人”，一个“疯子”，像一个动物，或第欧根尼描述的古代犬儒主义者，有一张厚脸皮。他的性格与别人截然不同。教育、社会习俗、习惯的礼节所导致的那些整齐划一，与拉摩的侄儿毫不相干。拉摩的侄儿也是一个启蒙者，他放荡并且不信教，只说疯话。

微妙精神 这个词来源于帕斯卡尔的《思想录》，微妙精神即 l'esprit de finesse (finesse 有诡计、手段、微妙、奥妙、精巧、敏感、纤细等含义)。帕斯卡尔试图用这个词与“几何学的逻辑精神”区别开来。在这方面，18 世纪最为典型的代表是卢梭和狄德罗。卢梭在《忏悔录》，特别是在《一个孤独漫步者的遐想》中，有对“微妙精神”的精彩描述。这是以内心独白的形式出现的。卢梭晚年在一个孤岛上，每天独自漫步在荒无人烟的小道上，过着与世隔绝的生活，周围的环境就像是经历了胡塞尔的现象学还原。卢梭认为这种状态是幸福的，因为心灵可以在不受任何干扰的情况下收集思绪中的一切。“时间状态再也不存在了，永远呈现为现在、此刻，没有任何绵延和持续的迹象。”^① 记忆和渴望都是当下“感情的存在”——一种吐露，在这里，时间是变了形状的，即各种相互矛盾的心情并不是随着时间秩序先后涌现出来，而是同时并列出来，且顺序是混乱的、莫名其妙的。简言之，沉醉（这显然与 libertin 式的“沉醉”不同，其差别在于是否拥抱一个真实对象本身）遗忘了时间，就好像意境呈现于虚无。这里所谓“虚无”就是精神的绝对休息状态，在这样的境遇下寻觅“存在的感情变化”。这是关于词的梦，因为那些感情是原先从来没有的，要想揭示出来，必须创造新词；就像先把世俗之人融化了，再从中出来一个本来不存在的新人；就

① 卢梭：《一个孤独漫步者的遐想》，转引自莫齐《18 世纪法国文学与哲学中的幸福观念》，第 296 页，巴黎，米歇尔出版社，1994（以下所引此书均为此版本）。