

「無知的理解」： 蘇格拉底與盧梭的兩種德行觀

苑舉正*

摘要

「無知的理解」(the understanding of ignorance) 可以視作一種對於蘇格拉底思想的表達方式。盧梭即曾經在他的〈論科學與藝術〉中，直接以這種表達方式，作為蘇格拉底有關「德行」論述的代表思想。本文主要的論證，在於說明，盧梭引用蘇格拉底在《辯護篇》(Apology) 中的章節，並非全然為發展自己觀點所作，而確實符合蘇格拉底有關「德行」的看法。然而，在如是說的同時，我們並不因此而認為蘇格拉底與盧梭抱持著相同的「德行觀」。我們企圖指出，雖然這兩位哲學家的德行觀皆與「無知」相關，但是在針對「德行為何？」這個問題上，兩人各自有不同的看法。所以，我們擬在「無知的理解」的這個主要標題之下，區分這兩位哲學家有關「德行」的論述。在行文過程中，我們先看盧梭的引文，並且提出一些文獻，說明針對這一部份所引發的對立觀點。然後，我們將針對蘇格拉底的「德行觀」做論述。我們將先針對「蘇格拉底的思想」與「以蘇格拉底為代表所表達的柏拉圖思想」之間作區隔後，解析「統一的德行即知識」與「無知的理

* 苑舉正，臺灣大學哲學系副教授。

投稿：95年12月15日；修訂：96年3月7日；接受刊登：96年3月8日。

解」這兩個概念。然後，我們將依照類似的架構，闡述盧梭的「德行觀」。最後，我們將從盧梭的角度，說明在其〈論科學與藝術〉中，引用蘇格拉底的觀點，成功地將「無知即德行」引伸成為「自然賦予人德行」觀點外，也表達了他本人與蘇格拉底在「德行觀」上的精神契合。

關鍵詞：蘇格拉底、盧梭、無知、德行

The Understanding of Ignorance: Socrates and Rousseau's Two Views of Virtue

Jeu-Jenq Yuann^{*}

Abstract

“Ignorance” is generally considered a simplified form of expressing Socrates’ philosophy. Rousseau, once cited this expression in his *Discourse on the Sciences and Arts*, has explicitly portrayed it as the core idea of Socrates’ view of virtue. The main argument of this paper will proceed to prove that passages of *Apology* cited by Rousseau are not made intentionally to further develop his own ideas. Instead, they do manifest an essential part of Socrates’ view of virtue. Having proved so, we nonetheless aware also that Socrates and Rousseau remain to be different concerning their views of virtue. They both hold “ignorance” being crucial in ethical significance; yet differ in its reference. Hence, we endeavor to distinguish their views on the basis of the label “understanding ignorance to be virtuous”. In the order of this article, we will proceed to see first of all Rousseau’s citation of Socrates’ words. Then, we move to a documentary analysis concerning the divergent opinions about this citation. After that, we illustrate Socrates’ view of virtue by distinguishing Socrates’ own thought from that of Plato in the *persona* of Socrates. With this distinction, we then approach to an examination of “the unity of virtue is knowledge” and “the understanding of ignorance”. With a similar structure of analysis, we finally come to the exposition of Rousseau’s view of virtue. We will vindicate that in *Discourse on the Sciences and Arts*, Rousseau successfully extended Socrates’ ideas from “admitting ignorance” to that “nature makes all people virtuous”. With this success, this article, while making explicit the divergence of their

^{*} Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

views of virtue, demonstrates a “spiritual correspondence” between Socrates and Rousseau.

Keywords: Socrates, J.-J. Rousseau, Ignorance, Virtue

「無知的理解」： 蘇格拉底與盧梭的兩種德行觀*

苑舉正

一、前言

「無知的理解」(the understanding of ignorance) 可以視作一種對於蘇格拉底思想的表達方式¹。盧梭即曾經在他的〈論科學與藝術〉中，直接以這種表達方式，作為蘇格拉底有關「德行」論述的代表思想。我們在本文中所謂的「德行觀」，其所指涉的意義，就是這種基於「無知」所發展而出的「倫理思想」。本文主要的論證，在於說明盧梭對於蘇格拉底

* 本文曾於二〇〇六年12月8日宣讀於「德行倫理學的詮釋與創新研討會」(台北：國立政治大學「科技與人文價值研究中心」)。作者誠摯感謝與會學者針對本文所提出之指教與批評。本文曾蒙兩位匿名審查人之費心閱讀，並提出寶貴修改意見。作者在修正本文時，除虛心接納這些建議，並斟酌全文進行修改與校正。當然，本文中所有疏漏與錯誤，依然完全屬作者自身之責任。

¹ 「承認無知」是蘇格拉底哲學中頗具代表性的一個觀點。許多人均將此觀點視為「蘇格拉底研究」的核心概念。就作者所僅識，有關以「無知」的方式，表達蘇格拉底思想的作法者，有 G. Vlastos's "Profession of ignorance"(1994: 39); N. Gully's "Confession of ignorance"(1968: 63)。另外，強調蘇格拉底哲學的主要方法，在於以對話指出對方「無知」的，有 D. Davidson, "Dialectic and Dialogue": 252-4。此外，將蘇格拉底的「承認無知」視為具有政治意含的哲學者，有 K. Popper。Popper 認為：「(蘇格拉底)曾言，一個政治家應當有智慧到達那種承認無知的境界。」(Popper: 81) 波普以為，蘇格拉底在提出「無知」觀點所展示的，是知識的責任 (the intellectual responsibility)。

在《辯護篇》(Apology)中所引用的章節，並非全然為發展自己觀點所作的「扭曲」，而確實符合蘇格拉底有關「德行」的看法。然而，在如是說的同時，我們並不因此而認為蘇格拉底與盧梭抱持著相同的「德行觀」。我們企圖指出，雖然這兩位哲學家的德行觀皆與「無知」相關，但是在針對「德行為何？」這個問題上，兩人各自有不同的看法。所以，我們擬在「無知的理解」的這個主要標題之下，區分這兩位哲學家有關「德行」的論述。

在行文過程中，我們先看盧梭的引文，並且提出一些文獻上針對這一部份所引發的對立觀點。然後我們將針對蘇格拉底的「德行觀」做說明。我們將先針對「蘇格拉底的思想」與「以蘇格拉底為代表所表達的柏拉圖思想」之間作區隔後，解析「德行的統一」(the unity of virtue)與「無知的理解」(understanding of ignorance)這兩個概念。然後，我們將闡述盧梭的「德行觀」。最後我們將從盧梭的角度，說明在其〈論科學與藝術〉中，引用蘇格拉底的觀點，成功地將「理解無知即展現德行」引伸成為「自然即德行」觀點外，也表達了他本人與蘇格拉底在「德行觀」上的精神契合。

二、〈論科學與藝術〉中的蘇格拉底

盧梭在出版〈論科學與藝術〉之前，算是一個音樂家，之後成為一位影響人類文明的哲學家²。盧梭本人雖然在近乎「神奇經驗」下寫出這

² 盧梭在 1750 年出版〈論科學與藝術〉，並獲得第戎學院論文獎之後，成為「哲學家盧梭」。在此之前，他是「音樂家盧梭」。盧梭於 1742 年，在巴黎科學院宣讀一種新的樂符系統，後以《現代音樂論文》(Dissertation sur la musique moderne) 為題出版。他也創作過兩部歌劇，《幽雅的女神》(Les Muses galantes, 1745 年)與《鄉村的占卜師》(Le Devin du village, 1752 年)，後者曾於楓丹白露堡，在國王面前演出。演出極為成功，盧梭還因此而獲得國王禮聘，

篇論文³，但這篇論文當中已經包含所有他在日後哲學系統中所包含的一切重要觀念。Havens 在他對於本篇論文中所作的評論介紹裡，說的最完整。

在〈論科學與藝術〉裡，我們可以找到幾乎所有具備盧梭特徵概念之起源：「德行重於知識」、「教育的改革」、「對於奢華與不平等所抱持的敵意」、「對於原初狀態的依戀」、「貪腐與破壞在壓抑社會上的威脅」。讓雅克將這篇論文視為他「偉大系統」(son grand système) 的起源，是沒有錯的。這也部分地解釋了為什麼，即使這份作品中充滿弱點，但我們依然從中找到特別的旨趣。(Havens: 88)

以盧梭在哲學領域的知名度而言，〈論科學與藝術〉確實是他「哲學生涯」的起源。在這一篇文章中，盧梭旁徵博引，涉及古今中外，氣勢磅礴。最值得深思的地方，就是他從《辯護篇》所提出一段引文。在這段文字中他不但引用蘇格拉底的話，還提出一些語氣上，甚至文字上的改變。這些改變引發許多批判，認為盧梭未能嚴格遵守引用他人語句應有的忠實原則，擅加改寫，懷有遂行自身目的的企圖。為求清晰與精確起見我們先將所有盧梭引用的內容翻譯成中文如下：

但為他所拒絕。盧梭於 1749 年，為《百科全書》撰寫〈音樂篇〉，並於 1767 年，以《音樂字典》(*Dictionnaire de musique*) 為題出版，成為其生前最後一份出版品。終其一生，盧梭皆以抄寫樂章為生，本人亦能夠演奏笛子、小提琴與斯頻耐琴((l'épinette)(Leborgne: 20)。

³ 1749 年 10 月將 1750 年，第戎學院 (l'Académie de Dijon) 將論文獎的題目：「科學與藝術的重建是否有助於品行的淨化」，刊登在《法國信使》(*Mercur de France*)。盧梭後來在《懺悔錄》中，回憶他初次看到這個題目時的感覺。他當時在「探監」(「啟蒙運動」哲學家 D. Diderot 被關在凡森堡 (Chateau de Vincennes)) 的路途上，一邊沿著路走，一邊閱讀《信使》的內容。當他看到第戎學院的徵文題目時，他的腦海中，立即冒出一大堆理念，這些理念在他身上所產生的衝擊之強，使得他必須沿著路邊一個大樹坐下來，然後在樹下，再將方才所冒出來的理念作一個整理 (參見《懺悔錄》第八書)。在盧梭寫給 Malesherbes 的四封自傳式的信件中的第二封信裡，他說：「在那約十五分鐘的時間內，我在樹下所體驗出來的理念構成我的三份主要著作的內容：第一篇論文 (案：〈論科學與藝術〉)，有關人類不平等起源的那篇論文，以及那份有關教育的作品 (案：《愛彌兒》)。」(Cranston: 226-229)

的確，有些智者想對抗這股狂潮，並且在他們所作的文藝作品（Muses）中，防止惡行的擴散。但是，我們來聽聽他們之中第一個且最不幸的智者對那個時代中的學者與藝術家所作的評語。⁴

他說：「我曾檢視那些詩人，而且我將他們視為像別人一樣具有才華的人，他們肯定自己的才華，人們也正是以此肯定他們，而且其實他們完全就是這樣。」⁵

蘇格拉底接著說：「從詩人，我轉到藝術家。沒有人比我對於藝術更無知的；也沒人會反對藝術家們都擁有非常美麗才能。然而，我已經感覺，他們的情況並不比詩人的情況好，因為他們都處於相同的偏見之中。他們之中最能幹的，在他的團體中表現完美，但這些人卻視自己為人群中最具智慧者。在我眼中，這個預設立場使他們的才華完全褪色。如果讓我面對神諭，問我在他們的博學與我的無知之間，希望作自己或是作他們時，我對神以及對我自己說：『我希望作我自己。』」⁶

⁴ Quelques sages, il est vrai, ont résisté au torrent général et se sont garantis du vice dans le séjour des Muses. Mais qu'on écoute le jugement que le premier et le plus malheureux d'entre eux portait des savants et des artistes de son temps (p. 44). 為求譯文正確與負責，作者將所有有關於盧梭〈論科學與藝術〉以及〈論人類不平等的起源與基礎〉的法文原著引入註腳中，其頁數皆取自 Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les Sciences et les Arts* and *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* (Paris :Garnier-Flammarion, 1971)。讀者亦可參照何兆五譯文，如〈書目〉中所示。

⁵ "J'ai examiné, dit-il, les poètes, et je les regarde comme des gens dont le talent en impose à eux-mêmes et aux autres, qui se donnent pour sages, qu'on prend pour tels et qui ne sont rien moins. (p. 44), Apology : 22C.

⁶ Des poètes, continue Socrate, j'ai passé aux artistes. Personne n'ignorait plus les arts que moi; personne n'était plus convaincu que les artistes possédaient de fort beaux secrets. Cependant, je me suis aperçu que leur condition n'est pas meilleure que celle des poètes et qu'ils sont, les uns et les autres, dans le même préjugé. Parce que les plus habiles d'entre eux excellent dans leur partie, ils se regardent comme les plus sages des hommes. Cette présomption a terni tout à fait leur savoir à

我們，其中包含辯士、詩人、雄辯家、藝術家以及我本人，並不知道什麼是真、什麼是善、什麼是美。但是在我們之間卻有這一個差別：雖然這些人什麼也不知道，但他們卻自以為知道一些東西。而我，如果說我什麼都不知道，至少我不懷疑它，這使得，透過神諭賦予我的優越智慧，單純地被簡化成為這句令人信服的話：我無知於我所不知的一切。⁷」

緊接著，盧梭就說：「依照眾神所作的判斷，這就是最有智慧的人，也正如全希臘人所公認的，這就是雅典最有知識的人，蘇格拉底，他曾讚美無知！」⁸前面這段文字是盧梭引自柏拉圖《辯護篇》(*Apology*, 22B-E; 21C-D)中的內容。盧梭引用這段文字引發很大的爭議。其中最著名的首推 Strauss 所提出來的兩方面的問題 (Strauss: 456-7)。原文在引用《辯護篇》22B 處，其所說為：「在談完政客之後，我轉談詩人、劇作家、配樂者等等，同時我必須承認相較於他們而言，我是無知的。⁹」然而，盧梭的原文是：「從詩人，我轉到藝術家。沒有人比我對於藝術更無知的。」在這兩段文字中，我們可以清楚的看得出來，盧梭所遺漏的有兩處：一種是蘇格拉底在原文中所提到「政客」(politiciens)，盧梭則完全沒有提

mes yeux. De sorte que me mettant à la place de l'oracle et me demandant ce que j'aimerais le mieux être, ce que je suis ou ce qu'ils sont, savoir ce qu'ils ont appris ou savoir que je ne sais rien; j'ai répondu à moi-même et au dieu: Je veux rester ce que je suis. (p. 44), *Apology*: 22C-E.

⁷ Nous ne savons, ni les sophistes, ni les poètes, ni les orateurs, ni les artistes, ni moi, ce que c'est que le vrai, le bon et le beau. Mais il y a entre nous cette différence, que, quoique ces gens ne sachent rien, tous croient savoir quelque chose. Au lieu que moi, si je ne sais rien, au moins je ne suis pas en doute. De sorte que toute cette supériorité de sagesse qui m'est accordée par l'oracle, se réduit seulement à être bien convaincu que j'ignore ce que je ne sais pas." (PP. 44-5), *Apology*: 21C-D

⁸ Voilà donc le plus sage des hommes au jugement des dieux, et le plus savant des Athéniens au sentiment de la Grèce entière, Socrate, faisant l'éloge de l'ignorance! (p. 45).

⁹ "After I had finished with the politicians I turned to the poets, dramatic, lyric and all the rest, in the belief that there I should expose myself as comparative ignoramus." (22A-B) (translated by H. Tredennick, Bollingen foundation 1961)。

到；二是蘇格拉底所提到的對象，其實是比較符合大眾意義的「工匠」（*artisans* ; *craftment*），而非盧梭在引文中，所提到的藝術家（*artistes*）。對於 Strauss 而言，盧梭在此的目的很明顯：他有自己的「意向」。在蘇格拉底的「辯護」中，他對於承認「無知」的意向，在於批評當時以民主或共和著稱的雅典。然而盧梭的目的卻正好相反。他對於承認「無知」的意向，在於反對「啟蒙思想」，批判「啟蒙」成為專權制度（*despotism*）或絕對王權（*absolute monarchy*）的一個支架。另外那個將批判「工匠」轉換為批判「藝術家」的例子，在 Strauss 眼中也一樣是為了他的「民主意向」（*the democratic intention*），因為「工匠」具有平民大眾意味，但「藝術家」似乎就是社會中的「小眾」。雖然，Strauss 支援盧梭在此將「啟蒙運動」視作「反民主」的論證，但他也間接地證成盧梭引用《辯護篇》的內容中，擅自做了配合自己「意向」的修改。Strauss 的觀點很重要，因為它使得後來研究這篇論文的人，都將蘇格拉底當作是盧梭思想所假稱的代表人（*persona*），而不去深究盧梭引用蘇格拉底的意義。許多人延續 Strauss 的想法，認為盧梭在轉錄這段文字的過程中，有意「操作」。例如 Masters 就針對這些引文上的「錯誤」，認為這不是盧梭疏忽的結果，而是他有意作出來的。事實上，盧梭將蘇格拉底塑造的更像一位公民，而比較不像一位哲學家（Masters: 201）。Masters 的意思似乎表明，盧梭「反哲學」的立場，不應當冠在「哲學家」蘇格拉底身上。

相較於 Strauss 與 Masters，Trousseau 的解釋就不同。Trousseau 認為盧梭並沒有故意地將‘*artisans*’轉換為‘*artistes*’。Trousseau 的解釋大致如下。首先，盧梭實際上並不深識希臘文。這是他在 1757 年 2 月 27 日所寫的一封信給 Tronchin 博士信裡面自己所承認的。他說：「我不會希臘文，

也只會很少的拉丁文」(Havens: 68)¹⁰。因此，盧梭從哪一種翻譯版本中獲得其所引用《辯護篇》的內容呢？Trousseau 的答案是在 Vincennes 坐牢的 D. Diderot (Trousseau: 862)。盧梭在寫〈論科學與藝術〉時，Diderot 在獄中將《辯護篇》翻譯成法文，但並沒有出版。所以，將 *cheirotechnai* 翻譯成為‘artistes’而非‘artisans’的理由，不在盧梭，而在 Diderot¹¹。Trousseau 甚至不認為這個翻譯本身有什麼錯誤，也不認為盧梭的引用有什麼特別重要的「意向」。在這兩點上，Orwin 倒是抱持一個持平的看法。他認為，文字上的錯誤是明顯的，所以依照 Trousseau 的說法，錯在 Diderot，不在盧梭。至於盧梭的引用，是不是像 Struass 所說的那麼具有「個人意向」，則是一個不必要的臆測。這裡盧梭所犯的，極有可能是一個「無辜之錯」，即使這個「錯誤」造成他對柏拉圖哲學基本精神的「扭轉」(Orwin: 178)。然而，「扭轉」的結果，卻是盧梭亟欲透過蘇格拉底的盛名，否認宣稱知道一切的「啟蒙哲學家」。Bingham 就直說：「盧梭的意識中，蘇格拉底的出現，展現出一種他想要作，或是被當作蘇格拉底的欲求。(Bingham: 209)」對於 Bingham 而言，蘇格拉底的「境遇」，而非他的「哲學」，才是最吸引盧梭的地方。蘇格拉底成為權威壓迫下的殉道人之「境遇」，使得盧梭希望成為蘇格拉底。因此 Bingham 直言，盧梭在〈論科學與藝術〉中引用蘇格拉底的目的，其實是在進行一種「移情式的宣傳」。他說，

在啟蒙時代中，有誰比盧梭更懂得運用蘇格拉底做宣傳的目的呢？他在除了《社約論》之外的所有主要作品中，引用蘇格拉

¹⁰ Havens 在附註中指出，這封寫給 Tronchin 的信，目的在於拒絕一個日內瓦圖書館館員的工作。為了表達這個拒絕意願，盧梭以一種誇大的方式顯現了他的「無知」(Havens: 68)。

¹¹ 事實上，Trousseau 的理由似乎與許多人的看法不同。根據當時（一七五〇年）的《辯護篇》法文譯本，這個關鍵的希臘字也是翻譯成具有「工匠」意味的‘artisans’，而不是盧梭所用的那個具有「藝術家」意味的‘artistes’ (Havens: 201)。

底。他接受與蘇格拉底所作的比較，無論這比較來自朋友或是敵人。的確，他公開將自己的性格與命運，與那位著名的雅典人融合在一起。他這麼做的部分理由乃基於信念，部分基於相似的環境，但還有部分是因為想要將蘇格拉底成為雅典文化與社會的殉道人與批判者的角色，轉換成為他反哲學的目標（anti-philosophical objective）（Bingham: 209）。

Bingham 的評論，印證了另外一位翻譯〈論科學與藝術〉的人，Gourevitch 的立場。雖然 Gourevitch 一樣認為盧梭在引文上有錯誤，但他並沒有針對盧梭的「意向」作猜測。他只是針對蘇格拉底在盧梭理論中扮演什麼角色提出一個看法。他認為，盧梭引用蘇格拉底的目的，在於提供一種「生命代表」。對於盧梭而言，「生命代表」是一種仿效的典範，不但是理解他思想內容的方式，也是他追求理想的「移情」。在盧梭的政治思想中這種「生命代表」可以分為兩種極端，一方面是一個「公共的」與「政治的」生命代表，而另一方面是一個「私人的」與「哲學的」生命代表。在〈論英雄德行〉（Discours sur la Vertu du Héros）¹²中，盧梭分別將「年輕」卡東（the younger Cato）¹³與蘇格拉底兩人視作「公共生命」與「私人生命」的代表，具體展現政治上的與哲學上的理念，也依序稱他們為「最偉大的人」（the greatest man）與「最有智慧的人」

¹² 本篇論文同樣是一篇徵稿論文（盧梭在文中說這徵文比賽由科西嘉學院（l'académie de Corse）在 1751 年所舉辦）。徵文題目為：「英雄最需要的德行為何，以及哪些英雄缺乏這德行？」（Quelle est la vertu la plus nécessaire au héros et quels sont les héros a qui cette vertu a manqué?）。內容參見《盧梭全集》Book II: 1262-1274。Gourevitch 依照 Pichois 以及 Pintard 的考證“Jean-Jacques entre Socrate et Caton”，更正盧梭的錯誤，因為徵文題目刊登於 1750 年 11 月《法國信使》中（Gourevitch: 408）。

¹³ Cato, Marcus Procius (95-46 BC), 又名 Cato Utican, 是羅馬共和時期執政官「老卡東」(the Old Cato, 234-149 BC) 的曾孫。他一生以模仿「老卡東」人生自我期許，並成為斯多噶學派成員。卡東基於在羅馬共和時期，長期反對凱撒，但當凱撒的軍隊在「達普索斯戰役」(Thapsus) 獲勝時，他寧願自殺。他被後世譽為「捍衛羅馬共和」的英雄（Gourevitch: 341）。

(the wisest man) (Gourevitch: ix; 316)。盧梭想學蘇格拉底，做「最有智慧的人」¹⁴。因此，Gourevitch 所談的「移情」概念，對於詮釋盧梭引用蘇格拉底在《辯護篇》的內容是很有意義的。盧梭認定他應當擁有一個如蘇格拉底那般的「哲學生命」，也就是「承認無知」。

實際上，盧梭的宣傳策略是極為成功的。Hullung 就曾指出，盧梭將自己的處境和理想與蘇格拉底作比擬的結果，不但令他本人著迷，也成為十八世紀法國的「社會事實」(Hullung: 225-6)¹⁵。這個說法似乎表示，盧梭確實「濫用」了《辯護篇》中的蘇格拉底，但是基於「移情模仿」的心理，這個「濫用」可以理解，卻不能說蘇格拉底真地像盧梭一樣，讚美人因樸實而展現的無知。我們以為這種詮釋的立場，乃是基於所謂的「柏拉圖的蘇格拉底」(Socrates in Plato) 的詮釋。這個立場，忽視了傳統中的「蘇格拉底問題」(the Socratic problem)，也就是說，「柏拉圖的蘇格拉底」與「蘇格拉底」之間，在哲學思想上有沒有什麼明顯的差別？對這個問題，我們採用 Vlastos 的觀點，認為從柏拉圖前期作品與中期作品的差別中，可以歸納出蘇格拉底本人與柏拉圖在哲學思想上的差別¹⁶。一旦區分出這個差別後，我們將進一步論證，在什麼程度上，

¹⁴ 依照 Trousson 的解釋，在十八世紀法國啟蒙時代的知識份子中，蘇格拉底這個人物，因為基於哲學理念殉道於暴政之中，並也受到宗教上的迫害等事實，成為非常多人以其作為道德、知識與理想的「代表人物」。這些人物包含「啟蒙時代」的要角，除盧梭外，還包含伏爾泰 (F.-M. Voltaire) 與笛德洛 (D. Diderot)，以及其他一些人物 (Trousson (1981) : 100)。我們想強調的正是蘇格拉底的「精神」，而非其「哲學」，成為當時知識份子仿效的對象。

¹⁵ 根據 Hullung 的說明，最直接的證據就是有人模仿古希臘時 Aristophanes 以蘇格拉底作為以《雲》(Clouds) 為題的戲劇方式，來「醜化」蘇格拉底是一個與蘇格拉底終身批判的「辯士」沒有差別的人。這裡的劇作家 F. C. Dancourt 也一樣，將盧梭的故事《仙女》(Les Fées) 搬上戲劇，還「醜化」盧梭是一個他終身批判的「啟蒙哲學家」。另外，同樣以盧梭為題的戲劇還有 C. Pallisot 的《原創者》*Les Originaux* 與《啟蒙哲學家》*Les Philosophes* (Hullung: 225-6)。

¹⁶ 在浩瀚的「蘇格拉底研究」中，我們在此採用 Vlastos 的觀點，認為蘇格拉底的哲學不同於柏拉圖的哲學，乃基於 Vlastos 為一「適當的權威」。當然，作者本人沒有這個能力作類似的判斷，只是參考著名的美國分析哲學家戴維森 (D. Davidson) 的推薦。戴維森對於 Vlastos

理解「無知」是一個呈現出蘇格拉底思想的核心概念。在理解這個概念代表蘇格拉底思想的重要性之後，我們將進一步解釋，為什麼「無知」，也是一個在古希臘時期以批判「辯士」(the sophists) 著稱的政治哲學起源者（蘇格拉底）與另一位在十八世紀以批判「啟蒙哲學家」(les philosophes) 著稱的政治哲學創新者（盧梭）連結在一起的概念。從這裡我們可以說，盧梭學習柏拉圖，將蘇格拉底當成一個「代言人」，把蘇格拉底的觀念，重新詮釋成為他自己的「反啟蒙觀念」。這個「重新詮釋」下，盧梭提供了一個「精神的」蘇格拉底，不但重構了這位哲學導師的形象，還以這個形象批判了他所處的「啟蒙時代」。

三、蘇格拉底的德行觀

在這一節中，我們企圖先將所謂的「蘇格拉底問題」做一個釐清，讓蘇格拉底的哲學能夠與柏拉圖的哲學做一個區別。對於這一個問題，傳統中的回應總是，如何找出那個「歷史中的蘇格拉底」？如何從柏拉圖的著作中，偵測出那位教導過柏拉圖，改變過他思想及其生命，也改變了整個西方思想的蘇格拉底（Vlastos: 45）。

「蘇格拉底問題」出現的原因，在於蘇格拉底本人「述而不作」。蘇格拉底想必述說說了很多，但他沒有留下文字作品。這使得他的立場與

極為推崇，並說：「Vlastos 重新鼓舞我對於柏拉圖研究的興趣。他是第一個在所有我遇過的人中，既是柏拉圖與蘇格拉底的好學生，又是一個有才能的分析哲學家。在對柏拉圖的詮釋中，他解決謎題的方式，擁有一個懂現代邏輯與語意學的當代哲學家，能夠輕易理解的風格。我坦承，我的柏拉圖研究之中，多麼缺乏 Vlastos 那種清楚與感知的標準（案：戴維森的博士論文即為其主要的「柏拉圖研究」(Plato's Philebus)，詳見書目) …Vlastos 使我重新燃起對於蘇格拉底「迴拒法」的重視。」(Davidson: 45-46; 64)。作者坦承，作為當代分析哲學大師戴維森的推薦自有其觀點，但因此而認定 Vlastos 是一位「蘇格拉底研究的適當權威」，當屬可接受的範圍。

當時風行於雅典社會的「辯士」之間，至少從表面上看來，好像沒有什麼差別。Aristophanes 在西元前 423 年所出版的劇作《雲》裡，就已經把當時在場觀戲的蘇格拉底，當成是一個與「辯士」無分軒輊的人 (Cooper: 9)。對於蘇格拉底的戲謔之詞不論，單是記錄他當時所作之言論者如柏拉圖與 Xenophon 兩者之間，就有差別。亞裏斯多德就曾經懷疑過這種以「記錄」他人言論作品的真實性，還在他的《詩篇》(Poetics) 中，將這種作品歸類於「長詩」與「悲劇」相似的「某種小說」(fiction) (Cooper: 9)。至少因為這些作品裡沒有本人思想的緣故，所以每一個記錄人都可以「相當自由地」發展蘇格拉底的思想，讓人以為這些「發展」的結果，就是蘇格拉底的哲學思想。因此一旦發現在柏拉圖與 Xenophon 作品中，出現不一致內容時，所謂的「蘇格拉底問題」也就應運而生。我們該聽誰的？誰才是歷史中那位真正的蘇格拉底呢？我們必須說，提出這種問題的過程是很自然的，因為在這些「作品」中的蘇格拉底僅是一個「故事人物」。柏拉圖可以借用蘇格拉底這個「故事人物」來發展他的「理型論」(Theory of Forms)。

當然，這個說法並不是說，蘇格拉底全然像是一個「虛構人物」，可以讓後人隨意賦予意義。即使是柏拉圖也不會在他的對話錄中這麼做，原因正是因為蘇格拉底不但是一個「歷史人物」，還是一個真正影響過他思想的「真實人物」。為此之故，對話錄之中雖然處處以蘇格拉底作為「對話」的「代言人」，但是在長達幾十年的寫作過程中，柏拉圖的對話錄已經從「發展蘇格拉底思想」，轉變成為「演化出柏拉圖思想」¹⁷。也是因為這個緣故，在致力於解決「蘇格拉底問題」的學者中，逐漸達成共識，

¹⁷ 柏拉圖 (428-7 BC.-347-6) 約在西元前 408 年與蘇格拉底交往。然後在 399 年開始著作 (多為有關「辯士」作品，例如《小西皮雅斯》(*Hippias minor*) 或是《普羅大哥拉斯》(*Protagoras*))。這個寫作的過程一直到過世為止時，還在持續編撰《法律篇》(*the Laws*)。總計時間長達五十多年之久 (Auberger et Leroux: 95)。

認為柏拉圖的記載優於 Xenophon 的記載，而且前期對話錄中包含真正足以代表蘇格拉底哲學著作的內容，而中後期對話錄裡，就包含許多諸如頗具「理型論」特徵的形上學與知識論 (Cooper: 9)。Vlastos 就是在這個區分上，立場最為鮮明的代表人物。他說，

在柏拉圖作品中，兩個哲學家使用了同一個名稱。但是在不同的對話中，他追求的哲學是那樣的不同，導致我們必須說，這兩種哲學不可能共處於一個大腦之中，除非我們說這個大腦是分裂的 (schizophrenic)。它們之間在內容與方法上的差別之大，就像是與任何你能提到的第三種哲學，例如亞裏斯多德哲學的差別 (Vlastos: 46)。

當然，這是 Vlastos 的說法，也是現今「學術社群」能夠接受的區分¹⁸。但是，Vlastos 在前期與中期對話錄裡，再加上一個「過渡」對話錄 (transitional dialogues)，並稱此之前的對話錄為「迴拒」對話錄 (elenctic dialogues)，以蘇格拉底「迴拒法」(elenchus) 為主要軸心¹⁹。能夠如此「大致」區分的主因，就是因為這些對話錄中的蘇格拉底，在有關各種「德行」的討論裡²⁰，除了從未提出，或致力於建構什麼「哲學答案」

¹⁸ 作者感謝一位審查人指出，有關柏拉圖對話錄的先後次序上，L. Brandwood, "Stylometry and Chronology" in *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992): 90-120 文裡，充分顯示這個問題的研究發展現況。雖然有關柏拉圖作品確切的先後次序，爭論依然還在，但對於本文在此處所提到的「早期對話錄」而言，Brandwood 認為，其先後次序已經決定，沒有什麼問題了 (Brandwood: 115)。經過比對，Vlastos 所列之次序，與 Brandwood 所列之次序大致相同。

¹⁹ 根據 Vlastos 的區分，「迴拒」對話錄中包含如下諸篇「對話錄」：Apology, Charmides, Crito, Euthyphro, Gorgias, Hippias Minor, Ion, Laches, Protagoras，而「過渡」對話錄中包含如下諸篇「對話錄」：Euthydemus, Hippias Major, Lysis, Menexenus, Meno。

²⁰ 在蘇格拉底所討論的「德行」中，一般均區分為四種 (智慧、正義、虔信與節制 (wisdom, justice, piety, and temperance))。但是，從「對話錄」的內容中，可以發現許多其他「有關德行」的討論，例如在 Laches 中的「勇氣」(courage)，在 Lysis 中的「友誼」(friendship)，在 Protagoras

外，還經常在各種討論裡以「宣稱無知」作為終結（Cooper: 10）。蘇格拉底雖然對於不停止的迴拒保持信心，但「知識」的獲得，似乎合於《辯護篇》中所言，僅屬於神，而非人所能。對於一般透過哲學理論追求「答案」的人而言（從廣義的角度中，也包含中後期對話錄的柏拉圖），這種哲學令人不甚滿意，因為她完全不在意於「答案」，而執著於「過程」，甚至是一種堅持「沒有答案」的「迴拒過程」。或許正是因為這種對於「迴拒法」所產生的「不滿意」，導致我們可以看出蘇格拉底與柏拉圖的差別。

對於本文而言，這個區別是很重要的，因為它可以幫助我們理解，盧梭從蘇格拉底那兒所結論出來「理解無知即展現德行」是否真有理？為瞭解決這個問題，我們因而必須先回答三個問題：第一，我們能否說，蘇格拉底的思想，就是以對「德行」的討論為主的「道德哲學」？第二，如果第一個問題的答案為「是」，那麼我們能否說，「德行是統一的知識」？第三，如果第一個與第二個問題的答案都為「是」，那麼我們能否說，《辯護篇》就是呈現「理解無知即展現德行」的最佳證據？如果這三個問題的答案皆為「肯定」的話，那麼我們可以說，盧梭引用蘇格拉底作為其「反啟蒙哲學」代言人的「基本精神」並不是一個「有意的扭曲」，而是一個「重建的詮釋」。在接下來的篇幅中，我們將分別從 Vlastos, Penner 以及 Reeve 三人的觀點來回答這三個問題。我們企圖論證，這三個問題的答案，都是正面的。然後，從這三個正面的回答中，我們可以看得出蘇格拉底的德行觀。

首先，就有關蘇格拉底的思想是否就是以對「德行」的討論為主軸的「道德哲學」，我們可以從 Vlastos 對於蘇格拉底與柏拉圖思想的區分

中的「德行是可以教導的嗎？」，在 *Ion* 中的「認識詩詞的能力為何？」在 *Alcibiades* 中的「政治人物的價值為何？」，在 *Hippias Minor* 中的「如何比較好人？」，在 *Hippias Major* 中的「道德善與美感善之間的比較」。總之，我們想強調的是，一般將蘇格拉底所謂的「德行」區分為四種的作法，只是一個「簡單劃分」下的產物，並不真能窮盡蘇格拉底認知中「德行」的所有內容。

中得到一個相當完整的「圖象」。誠如我們先前所述，Vlastos 企圖從柏拉圖對話錄裡，區分出蘇格拉底自己的思想。他的作法是，將「迴拒」對話錄以及「過渡」對話錄中的主要觀念與中期與後期對話錄的主要觀念，做一個對比，然後提出十條綱要，說明蘇格拉底哲學與柏拉圖哲學之間的差別（Vlastos: 47-9）。我們在這十條綱要中將「直接陳述蘇格拉底哲學思想」的幾條綱要予以段落陳列（並陳原文，以求明確），其餘針對「蘇格拉底哲學沒有的柏拉圖哲學理念」所作之「負面綱要」，則在文本中說明。第一條也就是最關鍵的：

蘇格拉底全然是一位道德哲學家（Socrates is exclusively a moral philosopher.）。

Vlastos 對於這一點的解釋為，雖然有時候蘇格拉底在早期對話錄中涉及各式主題的論證，但是所有他經由「迴拒法」所探究的議題，均是道德領域中的陳述。因此，即使蘇格拉底涉及「知識」或「無知」的討論時，他也是針對從事一個行為的認知而言（Vlastos: 47-8n）。Vlastos 不但認為蘇格拉底從頭到尾就是一個「道德哲學家」，而且這個斷言還可以從其他九個綱要中「顯現」（unfold）出來。第二個綱要說，蘇格拉底不像柏拉圖，建構以「理型」（Form）與「靈魂不滅」（Immortality of the Soul）為主的形上學系統。第三個綱要：

蘇格拉底以「迴拒法」探究知識，但堅稱他沒有知識（Socrates seeking knowledge elenctically, keeps avowing that he has none）。

這一點對於柏拉圖而言，當然是很不同的，因為他絕不會堅稱，經過努力，他依然「無知」（Vlastos: 48）。第四個綱要說，蘇格拉底沒有柏拉圖哲學中那種將靈魂的內部結構一分為三的劃分。這種「劃分」勢必

與蘇格拉底在德行上所訴求的「德行的統一」(the unity of Virtue) 發生衝突。第五個綱要說，蘇格拉底不若柏拉圖，重視數學與科學。第六個綱要則是重要的：

蘇格拉底的哲學概念是全民主義的 (Socrates's conception of philosophy is populist)。

相較於此，Vlastos 說：「柏拉圖的哲學概念是菁英主義的」(elitist)。第七個綱要是說，蘇格拉底不若柏拉圖有一個完整的政治理論，其中將民主政治列為最差的政府體制，只比那種無政府的「暴君政治」強一些。蘇格拉底沒有提出這般完整的政治理論。但是有一點對於盧梭而言很重要，就是蘇格拉底雖然對於實施直接民主的雅典批判極深，但卻認為雅典的政體在古希臘城邦政治中還是最好的。Vlastos 曾針對蘇格拉底這個看法，針對《克裏投篇》(*Crito*) 的相關部分提出分析。他認為，即使遭到不正義的處決，蘇格拉底依然認為雅典的政治體，超過其他城邦的地方，就是她以道德知識為主軸的憲法，照顧城邦中的每一份子，甚至包含奴隸與外邦人 (Vlastos, 1994: 104)。

第八個綱要是有關蘇格拉底與柏拉圖兩人都對於性愛討論中均納入「同性的愛」，只是柏拉圖的觀念裡涵蓋一個蘇格拉底所沒有的「形上學基礎」。第九個綱要與他們「神」的概念相關。蘇格拉底的「神」雖然是超自然的，但其對於人的意義，依然展現在倫理的層面上。柏拉圖的「個人宗教」則是以與神聖的，而非個人的「理型」相結合。最後，第十個綱要也是重要的：

在《迴拒對話錄》中，蘇格拉底的哲學調查方法是「迴拒的」：他經由迴拒對話人所捍衛的斷言，來追求道德真理。這在《過

渡對話錄》中停止了：那兒，他論證迴拒他自己所建議的與反對的（In the Elenctic dialogues Socrates's method of philosophical investigation is adversative: he pursues moral truth by refuting theses defended by dissenting interlocutors. This ceases in the Transitionals: there he argues against theses proposed and opposed by himself）。

在 Vlastos 的這十個綱要中，他的確認為，蘇格拉底哲學中的主要特色，就是以討論德行為主的道德哲學。雖然我們限於篇幅，未能全面地解釋所有他提供的理由與說明，但是單就我們所列舉的綱要三、綱要六與綱要十之中，就可以發現，為什麼我們能夠如是說。首先，綱要三凸顯出蘇格拉底哲學的一個重要特色：一方面不斷地採用「迴拒法」探求有關德行的知識，卻又總是在「迴拒」之後，坦承無知。這是因為，有關德行的探求中，講求的核心是行為上的實踐，因而不能「全然」當成一種知識來理解。然而，這並不因而說，追求「德行知識」純然只是「虛晃一招」，追求也是白追求。追求「德行知識」這一個觀點，在綱要六中，也就是「全民主義」方面，獲得證實其重要性的機會。對於蘇格拉底而言，德行不但可能發生在每一個人身上，甚至他還提出「意志不堅之不可能」這個觀念（the idea of the impossibility of incontinence）。對於蘇格拉底而言，若是企圖證明「意志不堅」不可能，就必須證明人沒有「意志不堅」（*akrasia*）的情形（Steward: 140）。沒有「意志不堅」，只有「德行知識」認識不足的結果。為了避免這個結果，人人都應該追求「德行知識」，以展現「德行」。但是，綱要十再次強調，雖然「德行知識」的探討有助於我們知道為何以及如何依照德行而作，但我們卻永遠沒有辦法以斷言的方式，將「道德真理」整全地說出。所有哲學能夠告訴我們

的，就是認知如何實現我們所有人原本都已經具備的德行。雖然，這個認知的範圍，並不能確切告訴人們，什麼是德行知識，卻可以迴拒誤以為擁有「德行知識」的假稱²¹。

在以正面的方式回答了第一個問題之後，我們提出第二個問題，也就是「德行」是否即為「統一的知識」？這是一個與德行相關的問題，所以我們必須先從德行對蘇格拉底的意義來回答。我們回答的方式，不是為蘇格拉底的德行作一個定義。這不是我們有能力在一篇文章中作得到的，但有另一種方式可以回答這個問題。我們將從「德行的統一」(the unity of virtue)與「德行知識主義」(Virtue intellectualism)，這兩個角度來回答這個問題。

對於「德行」的討論，不但是蘇格拉底道德哲學中最具體的部分，也可以說是「唯一」的部分。乍聽之下，或許會覺得這個說法很奇怪，因為蘇格拉底作了這麼多的「對話」，難道只做了一件事，就是討論「德行為何嗎？」這個問題在《普羅大哥拉斯》(Protagoras)中就顯得特別明顯，因為在那兒，蘇格拉底提出「德行的統一」以及「德行即知識」兩個觀點。「德行」的討論固然在蘇格拉底的主導下，轉換成為一個讓生命變得美好的「道德概念」，但是「德行」究竟為何，依然是一個不明確的問題。然而，在理解「德行」為何，這個問題的同時，蘇格拉底所追求的並不是一個「字典式的定義」(dictionary definition)，而是一個在倫理立場上可以捍衛的「心靈特徵」(character of mind)；或是說，他追求一個「唯實」(real)的定義，而不是一個「唯名」(nominal)的定義(Cooper: 14)。因此，為了達到這個「唯實定義」的方式，蘇格拉底就與以「教導

²¹ 對於 Davidson 而言，這一點是很重要的。在追求真理之中，「迴拒法」足以作為一個有效方法的原因，就是因為，不斷迴拒錯誤的「最終結果」，必然就是達到所有的信念，都是全然的「真實信念」(Davidson, 2005: 229)。

智慧」著稱的「辯士」普羅大哥拉斯，展開一連串針對「德行」本質為何的辯論。根據 Penner 的歸結，在這些辯論之中，蘇格拉底經由「善惡對立」(opposites)、「信心十足」(confidence)、「意志不堅」(*akrasia*) 以及最後到達「統一的德行即知識」(the unity of virtue is knowledge) 的論證。

第一、「善惡對立」。對於蘇格拉底而言，這是一個「理智」上的「對立」，而不是一個「意義」上的對立 (Penner: 170)。這是什麼意思呢？這就是說，即使有各式各樣的德行（例如，智慧、節制、正義、勇氣、虔信），但是這些德行之間的差別，不是意義上的，而是在我們的理智當中，有一個最簡單的「善惡對立」(the opposite between virtue and vice)。正如同蘇格拉底在《普羅大哥拉斯篇》(329 C8-D1) 中問普氏：「你意思說，就像臉上，諸如口、鼻、眼、耳等部位，或是如同金塊之部分一般，彼此之間，除了體積大小之外，與整體也沒有不同？」對於蘇格拉底而言，不同的德行彼此之間，如同純金的部分一般，沒有區分的問題。她們因為具有相同的本質，所以在心靈狀態中式可以融合在一起，對立於不是「德行」的行為，也就是「惡行」。因為心靈中認知德行，所以在行為上外顯出與「德行」同質的智慧、節制、正義、勇氣、虔信。又因為在心靈上無知於德行，所以才會在行為上出現完全對立的愚蠢、放蕩、偏私、怯懦、褻瀆。

第二、「信心十足」。這種「理智說法」對於普羅大哥拉斯而言，難以想像，因為可以發現許多不正義、不崇高、不潔智、與無知的人，依然非常勇敢《普羅大哥拉斯篇》(349 D)。對於這個回應，蘇格拉底回答，擁有相關知識的人，在作某件事情的時候，表現的一定比沒有這個知識的人，更具信心；熟悉這工作的人，也一定比不熟悉的人，更具信心《普羅大哥拉斯篇》(350 A-B)。若是在「展現勇氣」的行為中沒有智慧的話，

那麼這只能稱之為「瘋狂」，絕非「德行」。若是一個人只有跳入池塘的「膽量」，卻無知於為何這麼做的理由，那麼這還能算是「勇氣」嗎？當一個人作出別人不敢作的事情時，他不是展現膽量，而是「信心十足」地認為自己作了一件有德的事情。心智中的德行，給予行為者「信心」，讓跳入池塘的人自信地知道自己在作什麼，也讓騎士自信地知道如何在馬背上坐穩，持盾者知道如何自信地拿著盾牌。如果如此，那麼，我們必須問，信心如何出現？答案是，「無知之人擁有信心的時候，只顯示他的瘋狂，而非勇氣；反過來說，最有智慧的人，就是最有信心的人，也就是最有勇氣的人。在這個論證中，它們的知識，就是勇氣」《普羅大哥拉斯篇》（350 C 1-4）。一旦獲得知識之後，展示「瘋狂」行為的人會隨之在「信心十足」的情況中，成為展示「勇氣」行為的人。我們可以看得出來，「德行」的展現，是一個理智活動的結果之外，也是一個受到「智慧」主控的結果。在此，蘇格拉底的「德行觀」與「知識主義」（intellectualism），結成一體。

第三、「意志不堅」。如果「德行」與「惡行」處於「善惡對立」的情況中，又如果，擁有「智慧」這種德行的人，可以作出「信心十足」的「有德行為」，那麼我們是否能夠說，「德行」的關鍵在於「智慧」，而相反地，「惡行」的關鍵在於「無知」。甚至說，「智慧」導致某行為「勇敢」，而「無知」導致某行為「粗暴」呢？答案確實如此。蘇格拉底認為，「智慧」與「無知」確實是區分「德行」與「惡行」的主要理由。但是，此處的重點，不在於歸納它們成為「兩」種關鍵，而是只有「一」種關鍵，即「有知識」，亦或是「無知識」。重點事實上只有一個，就是「有沒有知識」。蘇格拉底的論證如下：對於應該害怕什麼都無知，會使得一個人做事時，表現膽怯。如果無知是膽怯的原因，那麼知識必然使得行為充滿自信《普羅大哥拉斯篇》（360 C 1-4）。自信的認知，讓行為者所

展現於外的一切，均成為充滿勇氣的行為。反而言之，自信的無知，讓行為者所展現於外的一切，均成為缺乏勇氣的行為。缺乏勇氣的行為，其實就是膽怯的行為。怯懦的行為，來自無知。但是，這麼說，並不因而使得「無知」與「怯懦」成為理智中的一種狀態，對立於另一種理智狀態，即「智慧」與「勇氣」所屬的那一種。事實上，沒有這種「對立」，因為人人都有求知的義務，以活一個值得活的生命。不求知的人，是「意志不堅」的人，也是違背擁有理性生命稟賦的人。

第四、「統一的德行即知識」。從先前的三個論證中，我們得到如下狀態：德行的認知，是一種理智活動，而非意義的指涉。這種認知，來自於一種作出德行活動的知識，使所有的行動因而成為「信心十足」的行為。這種認知，不但代表所有德性成為可能的基礎，其本身也就是德行。「德行」的觀念因而在此，不但成為「一種」德行，也成為「知識」。這是蘇格拉底在《普羅大哥拉斯篇》中，為了回答「何謂德行？」這個問題所做的「結論」。但是，這個「結論」不但不是「終極的」，而且只是「理智的」結論（Penner: 175）。如果不作這個「理智的」假設，我們不但無從理解蘇格拉底在「德行統一論」架構中所提出的「德行知識主義」，也不知道為什麼，只要擁有「智慧」，甚至無論多少，就能夠呈現出所有的德行內涵。事實上，對於蘇格拉底而言，這個「結論」在《普羅大哥拉斯篇》中所顯現的意義，也不是沒有爭議的。其中最主要的爭議就是，如果「統一的德行是知識」，那麼蘇格拉底最後對於普羅大哥拉斯認為「德行是可以教導」的觀念，採取認同的態度。蘇格拉底認同這一點的理由在於，如果「德行」不是知識，那麼教導德行根本不可能。然而，在蘇格拉底的「德行統一論」之下，即使「德行是知識」，我們似乎依然沒有可能透過「教導」的方式，「全面地」認知「德行」。那麼我

們到底對於「德行」作為一種「統一知識」而言，能知道多少呢？這是我們在回答第三個問題中所能夠一併解決的問題。

我們的第三個問題，《辯護篇》是不是回答「理解無知即展現德行」的最佳證據呢？在回答這個問題前，我們必須先針對前面「統一的德行即知識」的發展作一個回應。首先，我們必須承認，蘇格拉底的立場並不容易透過穩定的方式加以掌握。我們所謂「穩定的方式」，意思是說，沒有哪一種理解可以將蘇格拉底所想要表達的內容作一充分的說明，然後可以安心地加以應用。譬如說，蘇格拉底的「德行知識主義」，並不能讓我們演繹說，「德行」就是「如何行善的知識」；知道「德行知識」，就是知道如何做出具有德行的行為。原因就在於，經由「德行統一論」的解釋，我們發現，所有表像所顯示的各種「德行」，事實上都是同一個「認知內容」的部分。這個有關「德行」的內容，既無法分割，也不能分割。這也是為什麼，當亞裏斯多德在其 *Eudemian Ethics* 中（1216b6）認為，「德行」就是各種知識的主因，而且如果你「知道」什麼是「善」，那麼你就能「為善」時，許多人發現這不會是正確地應用了蘇格拉底的思想（Schofield: 408）。蘇格拉底確實在「德行知識主義」的立場中，經由辯論或迴拒，接受「德行」為對某一個人而言，具有價值的智慧或知識，但是在所有的對話錄中，他堅持沒有哪一種知識可以滿足他對於「德行知識」的探究。我們因而必須指出，對於蘇格拉底而言，這種對於「知識探求」的「不滿足感」，就是他的「德行觀」之中，至為關鍵的一部份。闡揚這一部份的對話錄裡，《辯護篇》確實佔據一個特殊的地位。

至少 Vlastos 針對《辯護篇》的特殊地位提出兩點說明。首先，這是對話錄裡唯一一篇，柏拉圖表明在現場的「對話」，也確實具有歷史真實性（Vlastos: 49）。其次，Vlastos 針對盧梭所引用蘇格拉底的話中，提出一個「驚人的」詮釋。這段話是：「我無知於我所不知的一切（j'ignore ce

que je ne sais pas)」。Vlastos 說，長期以來，自從西賽羅 (Cicero) 起，也包含從前他自己，都把《辯護篇》(21D) 中這段文字解讀為：「蘇格拉底認為，他知道他是無知的 (Socrates to be saying that he knows that he has no knowledge)」。但是，Vlastos 認為，這段文字的正解應為：「我沒有知識，也不認為我有任何知識 (I have no knowledge, nor do I think I have any) (Vlastos: 82-83n) ²²。Vlastos 提出這段文字重新詮釋的目的，在於避免「舊翻譯」所導致蘇格拉底陷入的「說謊者悖論」(例如，某人說：「我知道我在說謊」。) Vlastos 雖然說自西賽羅 (Cicero, 106-43 BC) 以降，此句話之理解皆有錯誤，但他認為亞裏斯多德的理解是正確的。他引用亞裏斯多德的話，解釋為什麼蘇格拉底總是迴拒，卻不給答案的原因是因為，「他承認他沒有知識 (he confessed that he had no knowledge)」(Vlastos: 94)。現在，問題是，盧梭的理解又是哪一種呢？從他所寫的文字中看得出來，他並沒有說，「我知道我是無知的」，因為他說：「我無知於我所不知的一切 (j'ignore ce que je ne sais pas)」。盧梭句中所用的字，是兩個不同的動詞‘ignorer’與‘savoir’。但是，在 Vlastos 所提出「誤譯」的英文中，兩個動詞都是‘know’。至少在盧梭的「翻寫」中，他沒有陷入「悖論」的問題。²³此外，Havens 對於這段文字所作的評論裡，

²² 筆者很遺憾，沒有能力在古希臘原文上，針對這一點提出一個直接的判斷。然而，若是說，從西賽羅以來的翻譯大多有錯誤的話，筆者自忖，即使能依照其他翻譯作一些判斷，想必也不至於發生什麼作用。為瞭解決這個問題，作者曾與國立政治大學哲學系彭文林教授共同閱讀《辯護篇》21D 的部分，茲特引用該段落拉丁文翻譯說明之：「*sed hic quidem, cum sciat nihil, scire se putat aliquid, ego vero, quemadmodum nescio, ita neque acire puto.* (... but he thinks that he knows something which he does not know, whereas I am quite conscious my ignorance) (Platonis Opera)。經過與彭教授討論後，我們皆認為在此，Vlastos 的顧慮有其意義，但是理解蘇格拉底所宣稱的無知時，這個顧慮並不會真地引導我們陷入一個「矛盾」或「悖論」的立場。

²³ 是的，這些所引用的文字，都是盧梭依照《辯護篇》所引用文字「改寫」而成。Havens 就評論道：「我們可以看得出來，盧梭展現希臘文原典大致的意思，但是相較於忠實原文翻譯那種有點乏味的感覺，他用的是一種比較有力的方式。」(Havens: 202)

特別引用盧梭當年所能閱讀到的《辯護篇》的法文翻譯十八世紀版，其中這一句話原文翻譯為：「如蘇格拉底者，到底也視其知識為無（...Comme Socrate, qu'en fin de compte son savoir est nul）」（Havens：202）。在影響盧梭思想極深的蒙田（Montaigne）引他人所翻譯之《辯護篇》同樣語句中，該語句內容為：「他最好的原則，就是無知的原則；而簡單，就是他的最佳智慧（...et que sa meilleure doctrine estoit la doctrine de l'ignorance, et la simplicité sa meilleure sagesse）（Havens：202）」。從這些盧梭當年所能夠閱讀到的譯本顯示，盧梭似乎沒有 Vlastos 所顧慮的問題，因為在這些資料中所顯現的蘇格拉底都在翻譯或轉譯中，稱為「無知」。

如果蘇格拉底坦承「無知」沒有問題，而且《辯護篇》確實也相對能夠真實反映出歷史事實的話，那麼在《辯護篇》中的蘇格拉底，他所坦承的「無知」與「德行」又有何關係呢？這個問題有兩種答覆的方式。簡單的一種，就直接答覆說，所有一切蘇格拉底在《迴拒對話錄》中所作的迴拒，均與「德行」相關。因此，無論「認識」或是「無知」於「德行」為何，都與「德行」相關（Cooper：14-5）。另外還有一種比較複雜的回答方式，就是針對蘇格拉底所自承的「無知」，以及在其所謂之「德行知識主義」中，所顯示的「矛盾」，作一個融貫與合理的解釋。

Reeve 在針對《辯護篇》中有關蘇格拉底，既宣稱「無知」於德行（例如，20c1-3 中：「當然，如果我知道這些（教導德行的知識），那麼我會感覺驕傲與聰明；可是，雅典人啊！我不知。」），又「自承」他擁有德行的知識（例如，29b6-7 中：「然而，作一件錯誤的事情，就像是反對一個明明比自己好的人，那麼這無論是神還是人，都是我所知不好的與丟臉的。」），兩者之間，產生「無知」與「知道」之間的矛盾（Reeve：53-55）。面對這個「矛盾」，Reeve 提出如下的解釋。誠如先前所舉的兩

個例子中可以看出，蘇格拉底在這兩句話中所用的「知」，其實有本質上的不同。前一個句子中的「知」，是「德行的專家知識」(expert craft-knowledge of virtue)，也就是能夠將「所知」內容，傳授與他人。蘇格拉底因而坦承，對於這種德行知識，他全然無知。然而，正因為他坦承他「無知」於「德行的專家知識」，所以他因而擁有，不但屬於所有人，甚至也包含神的「德行的直覺知識」。那麼，為什麼侈言擁有「德行的專家知識」，其所擁有的，反而是「無德」知識呢？答案是「傲慢」(hubris)。Reeve 針對這裡所謂的「傲慢的知」與「謙虛的知」之間，作了區分之外，還將它們二者分別與「德行」以及「惡行」連結在一起。

根據蘇格拉底的說法，大多數人虛假地相信他們擁有「德行的專家知識」。結果是，他們不但沒有德性，還犯了傲慢的錯（那一種最值得責難的無知），以及所有因為傲慢所引發的惡行。然而，如果透過固定地對自身提出「迴拒式的檢討」(elenctic examination)，他們就能夠避免那種該被責難的無知及其惡行結果，並且能夠達到人在可能永遠排除「德行的專家知識」的情況中，達到盡可能善的境地 (Reeve : 57)。

在這一段話中，Reeve 指出，宣稱知道「德行的專家知識」，不但不可為真，還違背德行，成為「惡行」。雖然這是不可能的，但若能以「無知」自我期許，仍不斷地自我檢討，那麼這種在動態中，一方面追求「德行實作知識」，而另一方面坦承「無知」於此類知識者，為擁有「德行」之人。因此，Reeve 論道，蘇格拉底所宣稱無知的對像是，「德行的專家知識」(Reeve : 61)。然而，他卻在「證成且真實的信念」(justified, true belief (Reeve : 58)) 中，每日不間斷地與各種人以迴拒法論辯，排除「不一致」的思維，追求知道「德行」是什麼。只是這種知識在蘇格拉底所論

述的對象中，沒有可能整全式地被證成，故只能從「迴拒法」的方式，逐步探究其內容後，再加以迴拒。若此，以「德行統一論」的說法，當有人問到，「德行為何？」時。蘇格拉底基於邏輯，也基於道德，必須回答「無知」。但是，若是在實際情況中，一旦遇到某人洋洋自得於宣稱擁有「德行的專家知識」時，蘇格拉底立即在本能上知道，這個「宣稱」是一個「惡行」，是一個比「無知」還不如的宣稱，是一個經不起「迴拒法」質疑的宣稱。在這一層意義上，我們說明瞭，蘇格拉底宣稱「無知」的意義。我們接下來要從這三層意義來檢視，盧梭的德行觀與蘇格拉底的德行觀有什麼異同。

四、盧梭的德行觀

我們在闡釋盧梭的德行觀時，也要沿用區分蘇拉底德行觀的三層意義，對於盧梭的德行觀作一個總體的檢視。我們作個比較的目的，並不在於證成他們的討論上抱持完全相同的觀點，而在於強調他們在這三層意義上，具有相同的精神，卻以不同的方向表達這三層意義。首先，在說明盧梭也是道德哲學上，我們也必須指出，當蘇格拉底的哲學完全以針對德行作迴拒而著稱時，盧梭則是一個「以人為本」的道德／政治哲學。其次，當我們說，蘇格拉底基於「預設」的立場，認為「統一的德行即知識」，而盧梭同樣也基於「預設」的立場，卻認為「自然賦予人德行」。最後，在有關「理解無知即展現德行」方面，當蘇格拉底與盧梭均抱持相同的觀點，反對專家專斷知識觀點時，盧梭更還認為如科學與藝術這種「啟蒙知識」的發揚，完全無助於人民因自然而有之德行的增進。

第一點，有關盧梭的哲學也是一個道德思想。基於不同的觀點，盧梭的道德哲學並非全然直接討論德行，但卻以強調人的基本價值為起

點，最終以政治實體（le corps politique）為實現個人存在的終極意義。Todorov 即曾表明，若是想要從一個整體的觀點理解盧梭的道德政治哲學，應當改採以「人本主義式的詮釋」²⁴。他說，盧梭對於「人」做出三種基本假設：「我的自主性」、「你的不可侵犯性」、「他人的普遍共同性」²⁵。「我」作為一個主體，具有自主的能力。我的行為並非全然受到超越我的力量所主宰。無論這個力量是神也好，是地理條件，歷史條件也好，是我自出生即已存在的外在條件也好，我作為一個主體，就享有選擇的自由，也因而必須為我自己的命運負責。「你」在我身旁，就值得受到我的尊重與珍愛；並不是因為你對我有什麼特定的利益，所以我必須這麼做，而是因為「你」本身的存在，就足以驅使我以尊重的態度對待你。將這種對待我與你的態度延伸至所有其他人，那些與「你」「我」相同的「他人」，使他們都擁有被尊重的權利，就像我尊重與珍愛你那般²⁶。對於所有人都適用的普遍性，不但說明為什麼道德的基礎是普遍的，也說明為什麼道德的議題，整體地展現盧梭對於人性的關懷。從這個「道德基礎」，開啟了所有盧梭政治論述的內容。對他而言，所有與人相關的事物，都與倫理道德相關，而因此都與政治相關。這說明瞭一個觀點，「對於盧梭而言，一切都是政治的，因為一切都是道德的。」²⁷當盧梭論及科學與藝術、人類命運、不平等起源、教育的方法、甚至戲劇、音樂、

²⁴ 以下有關於盧梭「人本主義」的內容以及「基本假設」的分類上，均參閱 T. Todorov, “Le Rousseau que je l’aime” *Magazine Littéraire* No. 357, p. 19。

²⁵ 同上所引。

²⁶ 這三種有關人的基本假設及其分析，來自三句盧梭的話：一、「人自認擁有自由同意或拒絕」（Il se reconnaît libre d’acquiescer ou de résister.）；二、「人是一個非常高貴的存有，他不能單單做為他人的工具」（L’homme est un être trop noble pour devoir servir simplement d’instrument à d’autres.）；三、「在我們內心之中，除了對正義的愛之外，就是對人類的愛。」（L’amour du genre humaine n’est autre chose en nous que l’amour de la justice.）。詳請參閱，T. Todorov，同上所引之文章。

²⁷ “Tout est politique parce que tout est moral”。這是 J.-M. Goulemot 所提出來的觀點。詳請參閱 J.-M. Goulemot, “La politique selon Jean-Jacques”, *Magazine Littéraire* No. 357, p. 41。

植物學時，這一切都是為了道德/政治。因此，即使盧梭思想中所處理過的主題具有多重風貌，但這些差異僅止於表面，它們都是為了人類道德與政治所提出來的觀點²⁸。

從盧梭的這個立場，我們必須問，蘇格拉底以什麼「身份」進入這個道德政治哲學呢？對於這個問題，Masters 為我們提供一個思考的線索。在評論盧梭引用《辯護篇》中的蘇格拉底時，他說：「事實上，盧梭將蘇格拉底塑造的更像一位公民，而比較不像一位哲學家」（Masters: 201）。Masters 的這句話，具體呈現盧梭在他的道德政治理想中，對於一位既有智慧，又愛全民的楷模之期待。熱愛雅典民主政治的哲學家蘇格拉底，在精神上符合盧梭對於政治的要求。B. Gagnebin 針對盧梭政治著作所做的四個要點，可以視作盧梭對於政治要求所設定的藍圖（Gagnebin: xxiii-xxiv）。

第一、人民至上；尤其是經由人民自由組成的主權國家，在社會契約的基礎上，不但是所有普遍意志的化身，也是所有管轄人民法律的來源。第二、人的尊嚴；人與人之間的自由與平等，不是來自於神學或形上學，而是來自於自然以及人在自由社會中才能開展的尊嚴。第三、國家的基石，必然是德行，然後才能有博愛、團結與正義。若沒有公民，那就不必談德行；若沒有德性，那就不必談自由；若沒有自由，那就不必談國家。科學與藝術將因個人才能而分裂公民的團結，因此必須加以

²⁸ 若說論及人類命運、人類不平等、教育方法等與道德/政治相關實在不足為奇，但說戲劇、音樂與植物學與道德/政治相關，則必須加以解釋。根據 Goulemot 的說法，戲劇可以透過它的內容使觀眾墮落或提昇（盧梭的著名戲劇「自戀」（Narcisse）的序言即是一篇有關〈論科學與藝術〉批判的回應。請參閱：“Preface to Narcisse”，in J.-J. Rousseau, *The Discourses and other Early Political Writings*, V. Gourevitch trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)；法文原著，參閱《盧梭全集》第二卷。音樂做為國家整體的一部份，自然也與道德/政治有密切的關係。就是植物學也與政治相關，因為它具有使人避開世間紛爭的功用。詳請參閱 J.-M. Goulemot, “La politique selon Jean-Jacques”, *Magazine Littéraire* No. 357, p. 42。

排斥。第四、國家必須強盛，才能為其公民帶來幸福。這四點的結合，就是盧梭的政治要求：一個人若是想要活在法治社會中，並且擁有尊嚴與自由，那就必須活在一個「人人有德」的民主制度之中。古希臘的雅典雖然已經成為歷史，但蘇格拉底的精神卻是永恆的。雖然盧梭晚了兩千多年，但在透過道德理想實現政治要求上，蘇格拉底與盧梭在很多地方可以契合。如果說蘇格拉底既是智慧超群的哲學家，又是熱愛民主制度的好公民，那麼盧梭寧願只看到後者，甚至置前者不顧。

這也是為什麼在有關「統一的德行即知識」方面，盧梭對於蘇格拉底的觀點採極為不同於他人的詮釋。他雖然極為推崇蘇格拉底，但盧梭也知道偉人的心靈，不容輕率模仿。盧梭在〈論人類不平等起源〉中說：「雖然對於蘇格拉底以及他同等級的心靈而言，他們能透過理性而探求德行，但如果人類的自保一直完全依賴理性個人的存在，那麼人類老早就已經不存在了。」²⁹然而，若是不能假設人人都具有像蘇格拉底一樣的理性，那麼在提振人人都應具有的「德行」上，盧梭所能夠依賴的，就是「自然」了。盧梭預設，自然賦予人人得以生存的「德行」。當然，此處所謂的「德行」就其本質而言並不就是屬於道德的。事實上，「德行」這個字的原始本意，並沒有在蘇格拉底手中所建立的「道德意味」。在荷馬（Homer）史詩中，「德行」的意思，就是「勇氣」。在古代時期，「德行」的原意為「一個人做好他應該作的事物，充分發揮他的功能」³⁰。盧梭似乎引用「德行」的古典定義，認為任何人，無論是處於「自然狀

²⁹ Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate, et aux esprits de sa trempe, d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent (p. 199)

³⁰ 原文如下：« à l'époque classique, l'arété, c'est ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle doit être, exerce bien sa fonction » (Brès : 148)。雖然我們沒有證據說出盧梭所引用「德行」的定義，但是他引用的「德行」確實與十八世紀法國天主教社會所推廣的「苦修禁欲」(la mortification)大不相同，而是以「自然完美」作為「德行」的定義(Havens cites from Louis Bertrand, p. 183)。

態」中，或是處於文明社會中，只要知道以善對待自己，那這就是「德行」，反之就是「惡行」。他在〈論人類不平等起源〉中說：

最初，在自然狀態中的人，他們彼此之間似乎沒有任何道德關係，也沒有什麼責任；他們既不能成為好人，也不能成為壞人，因為他們既沒有惡行，也不具有德行。除非我們從具體的意義來說，我們會稱呼，某人那種會對自己生存不利的因素為惡行，反之會稱呼，對自己生存有利的因素為德行。在這種情況之中，那些對於自然的純樸驅動力作最少抵抗的人，就應當被稱之為最有德行的人。但是，若是我們不脫離這些名詞的日常意義的話，我們應當能夠不在這種情況中做判斷，或是能夠注意我們的偏見；這也就是說，若我們能夠以手中公正無私的標準整體而言，我們必須檢驗，在文明人之中，是否德行多過惡行；或者，那些德行所產生的好處是否超過那惡行所產生的壞處；或是，是否知識增進足以作為一個適當的補償，彌平人們因為他們相互學習必要之善，對彼此製造出來的痛苦…³¹

在這裡，盧梭表現他對於原始人因為文明發展而失去「自然德行」而感到的擔憂。他並不認為人人自然獲得的「德行」，可以持續地維持下

³¹ Il paraît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer; auquel cas, il faudrait appeler le plus vertueux celui qui résisterait le moins aux simples impulsions de la nature. Mais sans nous écarter du sens ordinaire, il est à propos de suspendre le jugement que nous pourrions porter sur une telle situation, et de nous défier de nos préjugés, jusqu'à ce que, la balance à la main, on ait examiné s'il y a plus de vertus que de vices parmi les hommes civilisés, ou si leurs vertus sont plus avantageuses que leurs vices ne sont funestes, ou si le progrès de leurs connaissances est un dédommagement suffisant des maux qu'ils se font mutuellement...(pp. 194-195).

去。正好相反，盧梭深知「啟蒙思想」對於人類脆弱心靈所施展的引誘力。所以，盧梭反對國家發展知識，尤其是讓所有人民成為缺乏社群意識的哲學家。Gourevitch 就曾歸結盧梭的話，論道：「的確，哲學鬆弛了一個人與他對其他人的聯結，而且哲學家都有傾向於放棄他自己的社群，只是為了加入另一個散佈以及普遍，卻有相似探究心靈的社群。探究本身，成了目的，也成了樂趣，並因而引導此人離開什麼是對他真正有用的與需要的。(Gourevitch: 745)」那麼，在這種幾乎「反對啟蒙」(Gourevitch: 749)的心態下，「德行」對於盧梭而言是什麼呢？

Havens 說，盧梭的「德行」是有範例的。他心目中理想最有德的民族，就是活在簡單與自然社會中的古代羅馬人。他們的「德行」是軍事的與勇猛的；他們的生活是簡約的與單純的。沒有勇氣的德行，不能帶來幸福。德行的原意是「力量」，所以德行的展現，就是透過一己之力，貫徹意志，對抗慾望。在盧梭的理解中，「德行」的意義與「善良」(la bonté)不同，前者是一種主動的特質，而後者是被動的，期待好處，缺乏勇猛 (Havens: 183-4)。這當然是一種非常特殊的「德行觀」，但是她的出現，是有原因的。Havens 說出這個原因：

在一個戰爭持續進行的世界中，只有在體力與道德上勇氣十足與兇猛有力的國家，才能生存以及成功地對抗現代蠻族的入侵。即使在太平盛世，社會福利也一樣依靠大多數的公民能夠擁有德行與對他人的愛。物質的進步，若是不能與道德的進步同步發展的話，那這只是一個圈套 (Havens: 88)。

在愛國心的驅策下，盧梭認為，所有的公民德行都與道德／政治相關，都必須要為共和體制服務。那麼，如果是這樣，是不是應該讓公民越勇猛越好，而且既然求知的事務有害於公民勇猛精神的維持，那麼是

不是就應該儘量使公民越無知越好呢？盧梭所謂的「理解無知即展現德行」，是否就是完全不同於蘇格拉底的觀念呢？答案當然是否定的。

事實上，盧梭對於「無知」的理解與蘇格拉底反對「專家德行知識」的觀念頗為類似。Gourevitch 就解釋說，盧梭的「無知」，決不是「一無所知」(*tabula rasa*)，也不是原始人的「無知」。他的「無知」是「一種國家狀態，其中如果有人追求哲學或科學，必然也是個人私下的學習，絕不會成為國家公民在全國教育中必修的一部份，而且國家中的公共意見也不會獎勵她們。(Gourevitch: 751)」盧梭努力地企圖證成，所有獎勵學術的國家，後來都變成軟弱與腐敗的國家。雖然他知道將這個「企圖」轉換成為「普遍斷言」是有問題的，但是他卻堅持從歷史中找出實例的同時，提出他作為一個「平凡人」(*homme vulgaire*) 的建議。Orwin 對於這個「平凡人」的建議，提出一段非常類似於蘇格拉底論「理解無知即展現德行」的話。

在〈論科學與藝術〉中，盧梭非常克制地認為，不應該有任何知識上的中間人 (*intellectual middlemen*)；一方是哲學家，另一方是（或應該是）大眾中的普通人。那些追求教育，但卻無法達到哲學家高度者，落在比一般大眾的「無知」更為低下之處。這裡盧梭為他的讀者提出一個安慰，告訴他們說，如果可以放棄啟蒙者的假稱，那他們依然可以持續認為他們是啟蒙者，正如同分享蘇格拉底德行觀一般，擁有限制知識下的知識 (Orwin: 184)。

盧梭的基本立場是「全民的」(*populist*)。他承認科學知識確實偉大，但她僅屬於極少數如培根、笛卡兒、牛頓等這等級的天才，不是一般泛泛之輩可以發明與創造的 (Rousseau, P. 58)。但是，一般大眾可不這麼

認為；他們以為，只要有機會普通人就應該發展科學。這種信念對於盧梭而言是危險的，因為它會導致人與人之間會因為比較優劣而發生分歧，造成國家的衰敗，甚至遭到外國入侵。亡國之人是最痛苦的，因為他活在最惡劣的奴役狀態之中。所以，盧梭認為，必須從歷史中學取教訓，防止「虛偽知識」擴散的過程中，寧可犧牲「天才知識」，目的就是要捍衛全體公民因樸實而保存的德行。

從這一個角度而言，我們可以發現，盧梭與蘇格拉底的相似之處。他們基本上都對於「吹噓的知識」，感到無法苟同，必須加以批判。從廣義而言，「無知」對於他們二人而言，都是一種「德行」的展現，縱使意義依然不同。對於蘇格拉底而言，「無知」顯現的是求知過程中，應有的「謙虛態度」。然而，對於盧梭來講，「無知」則是保護自己的勇氣不受啟蒙知識的軟化。兩者立場的不同之處，在於各處於不同時代下的結果。蘇格拉底在於反對當時的「辯士」教導「德行」之風，而盧梭則必須在戰亂中捍衛國家利益，透過保護公民道德，確保全民福祉，維持國家的強盛。我們以為，他們不同之處，僅止於表面，但相同於精神上；他們反對社會中，真正「無知」大眾，打著「知識」的旗號，吹噓成就。「誠實面對」，才是他們皆提倡「理解無知即展現德行」的最佳明證。不但如此，盧梭認為，他在批判這些「啟蒙哲學家」的過程與感受上，與蘇格拉底的境遇是一致的。他在回應他這一篇盧梭在此所回應里昂學院院士伯德（C. Bordes）對他論文所作批判時³²，說出這種感受：

為了說出與我所說的一模一樣的這些話，曾導致蘇格拉底犧牲了他的生命。在他被審判的過程中，一個控訴他的人對於藝術

³² 這一篇回應，收錄在《盧梭全集》第三卷中，取名〈最後回應〉，是一篇針對博德（C. Bordes）所寫論文〈論科學與藝術的好處〉。單從題目，即可知與盧梭較勁意味濃厚。該篇批判盧梭文字原先出版於1751年12月在《法國信使》（Gourevitch：338-9）。

家感到憐憫，另一個控訴他的人代表演說家，第三個則代表詩人。他們都以神為理由，對他作出控訴。詩人、藝術家、狂熱份子、修辭專家獲勝，而蘇格拉底卻遇害。如果我說，蘇格拉底當時沒有必要喝下毒藥，我很擔心我是不是對於我的時代賦予過多的榮譽。³³

在這段文字中，我們可以清楚地看得出來，對於盧梭而言，效仿蘇格拉底殉道的精神，是一件比什麼都有意義的事情。我們需要再次強調，雖然蘇格拉底與盧梭對於「德行」為何，有相當大的認知差別，但在推崇以「承認無知」的謙卑態度理解「德行」真諦時，盧梭並不是隨意引用蘇格拉底在《辯護篇》中所說的話。他理解蘇格拉底在論及「理解無知即展現德行」的精義，並且認為雖然確實有可能以「知識」的態度討論對於「德行」的認知，但最終，「德行」的認知，不但是「個人的」，也是「實作的」。這也是盧梭在《論科學與藝術》結尾中所說的話：

德行啊！儉樸精神的科學，真的需要這麼多的辛勞與工具來認識你嗎？科學原則不是已經刻在我們的內心之中，那麼為求學習科學律法，不是回到內心之中，並且在沈靜的熱情之中，傾聽良心的呼喚，就已經足夠了嗎？這才是真正的哲學，在其中，我們也都能夠滿足。不羨慕那些在知識世界中居不朽地位的知名人士，讓我們在他們與我們之間做出這個光榮的區別，並因

³³ Il en a coûté la vie à Socrate pour avoir dit précisément les même choses que moi. Dans le procès qui lui fait intenté, l'un de ses accusateurs plaidait pour les artistes, l'autre pour les orateurs, le troisième pour le poètes, tout pour la prétendue cause des dieux. Les poètes, les artistes, les fanatiques, less rhéteurs triomphèrent ; et Socrate périt. J'ai bien peur d'avoir fait trop d'honneur à mon siècle en avançant que Socrate n'y eût point bu la ciguë (pp. 100-1).

而形成兩種偉大的人：其中一種懂得如何說，而另一種懂得如何作³⁴。

五、結論

本文從盧梭在〈論科學與藝術〉所引用蘇格拉底的言論出發，論證盧梭充分理解蘇格拉底的思想核心，就是「理解無知即展現德行」。在進行這個論證的過程中，我們引用了許多說明，不停止地強調，盧梭與蘇格拉底一樣，都是以發展道德哲學為思想的主要架構。在發展這個架構裡，雖然蘇格拉底與盧梭在「何為德行？」的內容上，分別有不同的訴求與關懷，但是在其基本精神上，卻是相同的。我們以為，對於蘇格拉底與盧梭而言，「無知」的理解，能夠視為一種展現「德行」的原因，在於對求知應有的態度。宣稱擁有知識的人，因為在宣稱的過程中，抱持的是一種「傲慢」的態度，所以相較於謙稱「無知」的人而言，處處顯露出其「惡行」的缺憾。蘇格拉底不斷地用「迴拒法」的方式，逼迫對話人在交談過程中，承認自己，或者因為邏輯的不一致性，或者因為假設的錯誤，最終必須放棄自己原來以為擁有的知識，承認無知。盧梭也採相類似的批判。盧梭對於科學與藝術進行反啟蒙的批判，也在於反對「偽學人」假稱成為「啟蒙者」的傲慢。從這個角度而言，我們發現，

³⁴ O vertu! Science sublime des âmes simples, faut-il donc tant de peines et d'appareil pour te connaître? Tes principes ne sont-ils pas gravés dans tous les coeurs, et ne suffit-il pas pour apprendre tes lois de rentrer en soi-même et d'écouter la voix de sa conscience dans le silence des passions? Voilà la véritable philosophie, sachons nous en contenter; et sans envier la gloire de ces hommes célèbres qui s'immortalisent dans la république des lettres, tâchons de mettre entre eux et nous cette distinction glorieuse qu'on remarquait jadis entre deux grands peuples; que l'un savait bien dire, et l'autre, bien faire (p. 59).

盧梭在引用蘇格拉底的同時，不但再次彰顯了蘇格拉底的批判精神，還展示一種寬容的恕道精神，讓每一個人在理解自身因傲慢所體驗的「無知」之後，立即謙卑地坦承人人都應當面對的「無知」。我們以為，盧梭在理解無知上，提供詮釋蘇格拉底思想的另一種可能性。

引用書目

- Bingham, A. "R. Trousson's *Socrate devant Voltaire, Diderot, et Rousseau*" *Modern Language Journal* Vol. 53 : 208-209.
- Brandwood, L. "Stylometry and Chronology" in *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Pp. 90-120.
- Brès, Y, "Parcours Philosophique" in Plato, *Le Banquet*, trans. By J. Auberge and G. Leroux. Paris: Hachette, 1989. Pp. 123-148.
- Cooper, J. "Socrates" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* Ver. 1. London: Routledge, 1998. Pp. 8-19.
- Cranston, M. *Jean-Jacques. The Early Life and Work of Jean-Jacques Rousseau 1712-1754*. Chicago : The University of Chicago Press, 1982.
- Cranston, M. *Jean-Jacques. The Noble Savage. Jean-Jacques Rousseau 1754-1762*. Chicago : The University of Chicago Press, 1991.
- Davidson, D. *Plato's Philebus. Harvard Dissertations in Philosophy*, ed. By R. Nozick. New York: Garland, 1990.
- Davidson, D. "Intellectual Autobiography" in *The Philosophy of Donald Davidson*, ed. By L. Hahn. Chicago, I.,: Open Court, 1999. Pp. 1-70.
- Davidson, D. "Dialectic and Dialogue" in *Truth, Language and History*. Oxford: Clarendon, 2005. Pp. 251-260.
- Gagnebin, B. "Les ecrits politiques" in *Oeuvres complètes*, a la bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1964, Vol. III. Pp. xii-xxvi.
- Goulemot, J.-M. "La politique selon Jean-Jacques", *Magazine Littéraire* No. 357 : 41-43.

- Gourevitch, V. "Rousseau on the Arts and Sciences" *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, No. 20: 737-754.
- Gully, N. "Confession of ignorance" in *The Philosophy of Socrates*. London: Macmillan, 1968.
- Hullung, M. *The Autocritique of Enlightenment: Rousseau and the Philosophes*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Leborgne, É. "Chronologie" *Magazine Littéraire* No. 357: 21-22.
- Orwin C. "Rousseau's Socratism" *The Journal of Politics*, Vol. 60, No. 1: 174-187.
- Penner, T. "The Unity of Virtue" *Essays on the Philosophy of Socrates*, ed. By H. Benson. Oxford: Oxford university Press, 1992. Pp. 162-184.
- Plato, *Dialogues*, translated by H. Tredennick. Bollingen foundation 1961.
- Plato, *Le Banquet*, trans. By J. Auberge and G. Leroux. Paris: Hachette, 1989.
- Plato, *Platonis Opera*. Paris: Fermin-Didot, 1900.
- Popper, K. *The Lesson of This Century*. London: Routledge, 1997.
- Reeve, C. *Socrates in the Apology*. Indianapolis, Indiana: Hackett, 1989.
- Roger, J. "Introduction" in *Discours sur les Sciences et les Arts et Discours sur l'Origine de l'Inégalité*. Paris :Garnier-Flammarion, 1971. Pp. 13-30.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les Sciences et les Arts and Discours sur l'Origine de l'Inégalité*. Paris :Garnier-Flammarion, 1971.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur les Sciences et les Arts. Edition critique avec une introduction et un commentaire par G. R. Havens*. New York : The modern Language Association, 1946.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, a la bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1964. 《盧梭全集》

- Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on the Sciences and Arts*, trans, by R. Masters. Hanover, NH. : University Press of New England, 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on the Origins of Inequality*, trans, by R. Masters. Hanover, NH. : University Press of New England, 1992.
- Rousseau, Jean-Jacques, *The First and Second Discourses Together with the Replies to Critics and Essay on the Origin and Languages*, trans. by V. Gourevitch. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
- Schofield, M. "Plato" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* Ver. 1. London: Routledge, 1998. Pp. 399-421.
- Steward, H. "Akrasia" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* Ver. 1. London: Routledge, 1998. Pp. 139-142.
- Strauss, L. "On the Intention of Rousseau" *Social research* 14 (4) : 455-487.
- Todorov, T. "Le Rousseau que je l'aime" *Magazine Littéraire*, No. 357 : 19-21.
- Trousseau, R. *Socrate devant Voltaire, Diderot, et Rousseau. La Conscience en face du Mythe*. Paris : Minard, 1967.
- Trousseau, R. *Thèmes et Mythes*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1981.
- Trousseau, R. "Socrate" *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* publié sous la direction de R. Trousson et F. Eigeldinger. Paris : Honoré Champion Éditeur, 1996. Pp. 862-864
- Vlastos, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Vlastos, G. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- 盧梭，《論人類不平等的起源和基礎》李常山譯，北京：商務，1997。
- 盧梭，《論科學與藝術》何兆武譯，北京：商務，1997。