

研究盧梭的先決事項

趙雅博

這篇東西，乃是我們，盧梭思想研究一書的引言，也可以說是研究盧梭思想的幾個應該先決的事項。

盧梭思想研究，是我們在教育研究所開的一個專題研究，全書共三十萬言，有關他的思想，我們曾作了多方面的探討，尤其是對他的教育思想，我們更不憚煩，加以評介。但是要真正瞭解盧梭的思想，我們認為有幾件應該先決的事項，就是：一、盧梭的近代性，從這個項目中，我們可以看出我們在今日還為什麼有研究盧梭之必要，二、盧梭的時代，在一個事項中，我們可以看到盧梭的時代正是浪漫時代的到來，他的思想與他所處的時代是有密切的關係的，三、盧梭的衝突，在研究盧梭的思想，我們時時看到盧梭思想之衝突，我們使用這個題目，對其思想之所以衝突之原因加以解釋，使讀者有所明瞭。

最後我們要聲明一句，本書所引著者與書名，統在本文內，人名大多引出西文，而書名則由於此間不能找到（筆者是擁有一些書籍的），並且多為法文，而讀者對他們並不太瞭解，所以沒有列出，另外由於參考書目過多，在全書後方有排列，而在此引言內以過多過繁，故從略，尚希讀者見諒。

一

(一) 蘆梭的近代性

從攻擊證明：在近代法國的思想家中，最受人注目的便是蘆梭：柏格森說：「從笛卡爾以後，對人類精神所有影響最大的人，在人們判斷的某種方式之下，無可懷疑的要算蘆梭的影響」。（哲學，十一頁）

很多人認為蘆梭已經沒有力量了，拋開屬於他個人的敵人 Grimm, Diderot, Voltaire 不談以外，作為近代人反對蘆梭之首的要算賈約 (Cajot) 司鐸了，他認為蘆梭是剽竊者，可怖者，瑣碎的，是應該將「他的著作集引歸虛無」，「一切已矣

，人們再也不談盧梭了」，以後便是尼撒（Nisard），他在一八四八年寫說：「一時間比孟德斯鳩更出名，比伏爾泰並不少為人知，盧梭是在時間中消失得最快的」。莫洛（L. Noreau）說得更激烈：「盧梭每天在思想家與文學家方面，都在減退着。無疑的，他的錯誤在活着，但是死亡在得了他的著作」。

事實上，死亡並沒攬住了他的著作，人們還仍然在讀着他的書，而加多對他的攻擊。色勒（Ed. Scherer）說：「我們不必說這個人是具有很多而特別的瘋狂的瘋子……我們覺得他的靈魂是卑鄙的，在承認他的全部天才以外，我們感到他的寫作沒有能達成掩住着他生來的卑俗」（一八八七年）。

袁斯比納（A. Espinas）家說：「演說家是不能嚴正的注意什麼的，只有一個操慮，進步，就是說：名譽與金錢」（一八九五年）。

雷麥特寫說（J. Lemaître）：「誰在他的著作中，許可盧梭有神奇的影響，那便是悖繆部分」（一九〇六年）。

拉瑟爾（Lasserre）說：「從這一切的幻想中，不是在發着屍體的臭味嗎？」（一九〇七年）。

狄德（Dide）對盧梭不屑的說：「古怪，淺見，不容忍，強暴的自私」；「一個永常戲劇的作者」；「叛教的受薪階級」；「欺詐」，「走私刺刺不休的神學士」（一九一一年）。

一九一六年上，我們知道是盧梭的二百周年，德國的弗利門 Fryman 說：盧梭是罪孽深重的；巴電斯（M. Barres）則說他是：「蠱惑者」，「大合唱的囁語音樂家」。布爾熱（Bourget）說他是「有病的道德家」，毛拉斯（Charles Maurras）說他是「法國的仇人」，多而夫（Dollfus）說他是「明智的狗」，都德（L. Daudel）說他是「瘋子與猴子」；「僞裝者」；一九二一年六月廿五說的觀念與書籍批判雜誌，全都是在罵盧梭。

一九一二年以後，咒罵暫停，可是到了一〇年後，又開始了，係「毫無專長的人」；生「於罪而受教育又壞的人」；「自己摸索者」；「一個不規則而又有病的人」；「一位誓友教徒和外方人」；「日內瓦的村學研」；（社會與公教雜誌）一九二〇年。

從這年開始，有關咒罵盧梭的文章，還可以俯拾即是，太多了，我們不願再去引他們，來佔我們的篇幅了。我們有的最後出版的一部是十八世紀的哲學家（一九六一年），對盧梭也是批評的，不過漫罵之辭，已經沒有了，今後學術界的現象，似乎不應再有漫罵的情形發生了。（今年為社約論與愛彌兒的書的二百周年，目前尚不知道是否有專門討論盧梭的東西出現）。

對於一個人，無論是不止息的漫罵，也無論是不止息的頌揚，在思想界都不是一個好現象，我們應該抱着客觀的態度，對於這個人的思想要深入的研究，是的說是，非的說非。一個人既然有了，便不能不有，生了，便不能不生，有了他的思想，便應該對他的思想加以討論、估價，漫瀟或不如無生的說法是要不得的。

另方面從對盧梭不止息的攻擊中，我們還可以想到盧梭的時代性，還是沒有過去。

從出版盧梭的論著與研究者說起

盧梭的時代性，不祇從攻擊者可以看到，從對於盧梭論著的時時出版，以及研究盧梭的學者們的論著，也可以證明盧梭並沒有出來了其時代性。

1. 關於盧梭論著出版方面 蘆梭的社約論，懺悔錄，愛彌兒，幾乎是各國都有譯本，不斷的出版，再版，在法國方面，也是如此，我們只就一九五七年巴黎加爾尼出版的愛彌爾小統計，最近出版愛彌兒一書的書店，竟有十五處之多，一九六一年德國出版兩部盧梭的著作，法國也有一部，德國出版者為愛彌兒與懺悔錄，法國出版者為社約論，美國出版者為盧梭政治與藝術論集。

2. 有關研究盧梭的論著 我們這裏特別指的是研究他思想的論著，這其間有贊同者，有批判者，關於這一類的著作，到目前止，可以說年年都有，像..Bouvier, Valette, Lasserre, Lemaitre, Seilliers, More, Babbit, Carrière, Maritain, Faguet, Höfding, Schinz, Wright, Guéhenno, Groethuysen, Clermont, Derathé, Faure, Ravary, Burgevin, Starobinski，一九六一年法國另有二三種論盧梭專著出版，其間以法蓋與赫夫停主觀較強，總之，一個半世紀以來，對於盧氏的討論，總沒有或止過，在這裏我們願意儘量將盧梭的思想耙梳出來，並予以最簡單的批評。

注意：研究盧梭需要注意一個真假盧梭，因為許多研究盧梭的人，並沒有真正認識原來的盧梭，而只是認識了傳統的盧

梭，攻擊者一味斷章取義，而贊成的人也不顧現實，一味亂捧，結果都沒有什麼價值，為此我們要從盧梭的著作中發掘盧梭，還要對盧梭使用的名辭，有一種正是盧梭使用的意義的瞭解，這樣才不致走了大題。

(二) 蘆梭影響的解釋問題

關於盧梭對後世的影響，以及對於他所提出的問題的解釋的問題，我們可以列為三種關鍵。

1. **蘆梭的技術** 有些人將一切解釋引歸於蘆梭的技術（art 指文筆與技巧），蘆梭雖然可以說是一個平庸而可厭的人，但是在文筆上，則可以迷惑世界，文法使他在感覺的實在上，在一些哲學觀念上有矛盾或講解不清，可是如同杜克勞所說Ducros：「我相信這個文筆才是他有大影響的主因」。可是我們不該說他是唯一的因，不然那便是說，蘆梭沒有什麼奇特的思想了。

2. **蘆梭的爲人** 近來有些人，想用他的爲人（人格）來解釋他的行爲：蘆梭是一個治國思想的素人，他是日內瓦人，是誓反教徒，但是用這個辦法也不足以解釋，「素人」是太籠統了，法國人一字也需要恰切註明，「非法國人」並不告訴我們什麼，「日內瓦人」也不够說蘆梭是日內瓦人，這對他影響後人可有什麼用呢？說蘆氏是誓反教人，又對於蘆梭思想之影響後世有何關？還有人只就他的人格去解釋（Irving Babbitt et Paul E. More）。主張因蘆梭是法國思想的素人，日內瓦人，誓反教人而影響後世者，計有：Nisard, de Vogüé, Brunelière, Texte, Seillière, Lasserre, Lamaitre, Vallette, Didde等人。

3. 很多而且持久的認爲蘆梭之所以影響後者人乃是由於他是思想革新者。關於這一點，如有時間，我們可以寫一長文，這裏只能點將。人們認爲由於蘆梭的思想新穎，而讓後世人崇拜無任，這句話說來彷彿很有道理，但是如果一加考證，便立刻證明非是：現在我依照蘆梭的幾個觀念的順序寫下去，看看是不是新的，或來自蘆梭。

在科學與藝術論的觀念（反知），不要說舊約或訓導者書內有，就是希臘哲人柏拉圖 Lycorgue, Plutarque, 中國的老莊，何嘗又不是這樣，世道衰微，人心不古，人們以爲古代（原始）比近代好，這樣的人更多，天主教初來，也有許多人反藝術與反科學。文藝復興時代 Agrippa de Nettesheim 著科學的蘆妄，Lylio Gyraldi 有反文學與反文人書，Nicolas de Cusa

有博學的無知；誓反教徒。Carlostalt 被書歸回，一六三五年並有 Racgn'n 反科學說早盧著一五年，像 Fenelon, La Bruyère, Fontenelle, 等。一七二一年有孟德斯鳩的伯薩書也反科學。一七三四年並有都蘭地尼的論科學之虛與實。

如果談到奢華放逸問題，在盧梭之前，也早有人談過（在法國），有 Nicole，有 Bouadalou，有 Massillon，有孟德斯鳩，盧梭十二歲時，在日內瓦杜蘭地也反奢侈。

第二論是不平等的起原，他誇耀人的自然狀態，幾乎與他的名字分不開了，但這也不是他的創始。我國的老莊不說，就拿翻馬來說，色奈加有九十書信就是討論這事，盧梭稍前的百科全書派 Diderot, d' Holbach, Marmontel, Morely, 都不止的談自然，談人的自然狀態，這個是為盧梭所熟知，的一八九五年 Lichtenberger 刊布了一冊十八世紀的社會主義，關於原始人無腐化的觀念，他說在盧梭以前，早已傳佈開來，從一六七六年到一七四四年，有許多論原始人無罪的書，另外還有許多書籍，考證盧梭，這一觀念是抄自他的前人。

他的論戲劇書，也與論藝術與科學書一樣，也是襲自前人的意見，有 Bourquin 的十八世紀論戲劇之爭辯與致亞朝培（論戲劇書）有 Branel 的考證，古代柏拉圖就禁止戲劇，色奈加也是一樣，教會初期的教父們也反對它，在盧梭稍前的法國人士，Bourdalou, Jansenistes, Pascal, Nicole, Bossuet (有人竟將他的反戲劇的格言與反省和盧氏的論戲劇書可混而為一) Fenelon, Desprey Boissy 並且盧梭自己也說，「我在敢於舉起我脆弱的聲音來論戲劇的危險時，我只不過是重覆牧師們的格言而已」（一七五八，十一，廿九），更不用說英國的反戲劇組織了。

現在我們且談一下：「新哀麗絲」，這一書在方式一面，在盧梭以前已有好多本；在傷感主義方面，在盧梭感染法國之前已經早有了，尤其在英國這種主義早已實行，至論實用主義精神，在新哀麗絲以前，已有 M. Muralt (1225-28) *Lettres sur les anglais et les français* 與伏爾泰的 *Lethes Anglaises* 書。

至論盧梭教給人「愛自然」的一個觀念，這也不是他的發創。古代的 Theocrite, Virgile, 文藝復興時代的義大利人，還有 Ronsard, Viand, Saint-Amant, La fontaine, Mme de Sévigne 不錯，愛自然的風氣在路易十四時，曾一度中斷，但

是重新者並不是盧梭，而是 Delille 的 *Georgigues*，Le Brun 的田園詩，還有朝培爾的四季 Rosset 的「農事」，並且根據毛爾恩的說法，盧梭對自然的愛並不濃烈，而說他只是受情理的自然（Nature Morale），至論說他反約買賣婚姻，反對門第與金錢，這個在他以前豐太恩，莫利哀早已說過了，至論在新哀麗絲所說的次要題目討論人工的花園，與天然的花園的優劣，Ronsard 已經先他而言之」。

論自殺的兩封信，也寫在 Jansenistes 與孟德斯鳩之後了，還有 Marivaux 的法國看客，也討論這個問題，至論伏爾泰，Gresset 更其餘事，還有盧氏新哀麗絲中說過決鬪，也並不是他開始，利舍利已經先他而言了。

現在我們再論盧氏的政見：很久以來作者們，像.. Morley, Ritchie, Landman, Lipmann, Faguet, Clampion, 等，已經將所謂盧梭在政治上的原始性取消了，只有 Rodet 在挖盡心血之後，在社約與盧梭之政治觀念（一九〇九）一書中，保住了盧梭對戰爭觀念的原始性，他說在盧氏前戰爭是國家對特殊者的事，盧梭時已是國與國家了，雖然，這個新觀點，也一樣暗含的包括在十八世紀論權利的一般理論中。

關於社約的觀念，盧梭已經提到，他以前的人已經說得不少，Jean Rodin 的共和國（一五七〇年），Athusius 政治彙論（一六〇三），Grotius 戰爭和平權利論（一六一五），還有霍士的論公民（一六四一），怪物（一六五一—一六六八），斯比諾莎的政治論（一六七〇），Puffendorf 的自然與萬民法（一六七一）洛克的論政府（一六八九），並且在另一個方式下，中古時代在註解亞利斯多德的，自然政治與法律政治與法律政治字眼時，已經分出了，權力之於國王，是直接或間接交給國王的論題，而說明在國王與人民之間有約，多瑪斯在十三世紀已經明言了。十六世紀耶穌會士再作如此主張，說權力間接來自天主，直接來自人民」。這不正是與盧梭相同嗎？法國大革命這樣主張，誓反教反對天主教國王也這樣主張，根據法蓋所說，基督教在盧梭以前早就這樣主張了。在英國這種主張早已普遍，商比庸說得好，「在民約論中」沒有一點新事；盧梭只是重說他以人所說的，他說的還少呢（見盧梭與近代考證，一九一二頁，五九一六十），不但哲人所以爲政權在民，就連百姓們很久以來也這樣主張。

在民約內所討論的次要題目，也不是盧梭的新創。Rodet 已經指出，私產權與國家的關係的主張，在十八世紀已是老生常談，比如孟德斯鳩已經說了：「私產權是民法的許可，在社會內是有益而要尊重他的」。關於小國寡民的政治與道德的利益，他說的與亞利斯多德一樣。但丁與孟德斯鳩也說過了。

至論永久和平計劃也只是聖彼德院長的繼續人而已。

民約論最後一章論宗教，他的「公民宗教」的觀念，也不是他的。亞利斯多德，柏拉圖，以直到斯比諾莎，霍布士，都是同一樣。盧梭只是繼續人而已，有人說盧梭的公民宗教與在薩外亞的信仰一篇中主張的宗教不同，這也是不可靠的。盧梭的自然宗教與神學的理性宗教正是有密切關係的，（當時在英在法大都是理神論，即自然神論，二字有異曲同工之妙）。

我們再談談他在教育上的新觀念吧。愛彌爾，在愛彌爾書內也並沒有多少新見，其影響後世的秘密並不在此。在盧梭的教育觀念上，我們可以上溯到古人，柏拉圖也一直像盧梭一樣的堅持那些教育觀念。用遊戲來教育兒童，不要使兒童感到強迫，要加緊的操練身體，不要給弱人太強的食品。在柏拉圖以後，斯多噶派也堅持自然教育，布魯達各，西塞羅，色奈加，都是同樣的見解，在盧梭的直接前期，有 Mapphee-Vegge，論子女之教育，第一卷，論給孕婦以適當的營養，要她們奶孩兒，要他們在露天中鍛鍊；哭泣是有存在理由的，要算計他們的年齡，避免溺愛與過嚴。卷二，在教育上不要加速，七歲前不要念書，減輕讀書的不快，使工作變為有趣，要研究每個兒童的性格，而依照這個指導作事並揀業。第三卷，論手工也是很好的，在工作維持愉快空氣，逐漸準備哲學研究，使德行成為吸引人者，淡泊有節，Amiel 在現在日內瓦人看盧梭指出十三世紀的歐洲已經有了這些觀念，是在 Tophail 著的「自然人」一書內，其實不必選舉文藝復興時代，對教育討論很多。Erassne, Rabelais, Montaigne, 對盧梭的影響很深。十八世紀的耶穌會士與楊森異端，對進步教育也討論了不少，前者重體育，後者則主張教人作人，是盧梭抄了最多的意見。至論盧梭自己引用的人，洛克，布豐，克魯薩，杜克勞，聖彼德院長，佛洛利，落林，杜爾各等，更不用說，有許多觀念，已先他而說了。

我們不必一一細說了，母親要哺乳自己的子女，反對縛束兒童，發展身體，發展智力，記憶，對宗教與哲學問題要謹慎，

手工最好等，皆是當時的公意，好乃，我們且引 Brunetiere 的話說：「在盧梭內最好的一切，都已找到了」（見十八世紀研究，一九一一年），爲此主張盧梭以新觀念來影響後世，也是不可靠的。

三 對盧梭的新看法

1. **盧梭時代的歐洲精神狀況** 馬松說：「盧梭什麼也沒有發明，但是他却炙熱了一切，這句話雖不假，但是並沒有構成一個解答，這更引出了一個新問題。因爲在盧氏以前，同樣的觀念已經有了，但是沒有一個人像他一樣的動搖了世界。爲什麼，批評筆法，觀察，情感完全相等，但結果却不相同，這其間應該有一種理由：那就是盧梭所處時代的環境。可能與其他人的時代不同。 Baldensperger 說得好：『一個成功常證明一件事，那是在一個著作與一羣人遇到巧合某些時候』，盧氏的驚人工作只在盧梭內找，是不够的，其真正的因素乃是知道他的環境以及在他寫東西之時精神狀態。孟子也有知人論世的說法，我們在研究盧梭時，一定要多注意他的時代環境。（下面我們將有一章）。

2. **註釋者的分歧** 這一點比前者還更重要，在讀者人們的著作時，很自然的發現有些基本學理在表面上不能引歸一致，盧梭當然也不能例外，然而有一位盧梭的權威 Albert Schinz，在盧梭的思想一書內，說盧梭沒有一點不一致的地方，這一點雖是過於，但我們却很欣賞他的志願，我們在本書內盡量求其一致，現在我們且引一些對盧梭註釋者的分歧。當然有關這些的材料是很多的。我們也只是點到即止，不能一一詳述：

一八九一年有 Alexis Bertrand，他在法國學士院宣讀一篇論文：社約論之原始文句，他提出了盧梭的不平等論是與盧梭其餘著作不相容的，其論自然狀態卓絕與論社會狀態之低微，也只是願望而已，在以前 Morley 也說民約論的理論幾乎使盧梭完全放棄不平等論的道理（盧梭論，二、三 Chuguet 說：「社約論是與盧梭全部著作不合的」，（盧，頁一四七），法蓋說：「盧梭的政治觀念，我坦白說，我認爲與他整個思想不配」。十八世紀，三八三）另有 Duclos, Baudion, Champion 對社約他們都是這樣看法，

一八六五年在國際教育雜誌上，公佈了一篇長文，攻擊盧梭「前後不連貫」，「不能嚴正去讀」，「只是欺罔」等，這是 Espinas 的傑作，他又攻擊，盧氏只是爲了錢。對盧氏極盡誣譖之能事。

法蓋則說盧氏不坦白。說盧氏的思想是，清楚觀念的混亂。說社會的盧梭（無政府）與無政府的盧梭（極權）不能連貫。

Bourgoin 則說：盧梭有兩種趨勢。（形上與道德離誌），一個是個人主義，一個是社會性。 Paul, Sackmann 在一九一三年，則願意將盧梭統一起來，但是並沒有成功，此外還有Boutroux, Höffding, Bossanquet, Parodi, Bourier, Delbos，但都未完成使命。

另有 Proel 的盧梭的心理學（一九二三），他不看有關盧氏的註釋，自己只去研究盧氏的心理人格。他說因爲他爲人特殊，所以他用一樣熱心來完成保護他的，外面看起來相反的理論。

再有 Lanson，他對盧氏研究很深，有一篇是「盧梭」，另一篇「盧氏思想之一致性」，也未能全竟其功。

有了這樣多的方向來看盧梭，有許多人有不同的想法，從盧梭中都可以找到自己的想法與解答，雖然不是真盧梭，而盧梭却可以發皇起來，如果大家都趨向一致？盧梭就告死亡了，在這個研究裏，我們不先天的肯定什麼，也不先天的否定什麼。我們儘量用客觀的眼光，探討一下，先將盧梭的時代背景等加一番研究，然後再看他的思想。

二、盧梭時代與浪漫主義的到來

在研究盧梭思想之先，我們先應很慎重的考察一下，在盧梭出現時最盛行的社會與心理的條件，也就是說在盧梭時代背景我們將上推到基督世紀的開始，這樣對瞭解盧梭的思想，可能用途很大，並且也能在以後省掉許多筆墨。

(一) 人類企圖與社會紀律

在羅馬帝國滅亡時產生了一種新文明，這新文明促成了羅馬的亡國。社會秩序是建築在一種人們犧牲滿足自己一切意願上，這種犧牲能够是志願的，或被迫的。羅馬帝國則採取強制手段，然而人民忍耐的限度是有限的，逐漸奴隸也覺出自己與主人並沒有什麼分別，他們也自覺到自己的痛苦與權利，而尋找自己的幸福。特權階級只是人民的寬容而已。貴族階級也看出了這個，他們於是也放寬了對民人的尺度，但是人心不足，貪得無厭，後來終致成了無政府狀態。

蠻族得逞，羅馬被攫，動亂更甚，戰爭不已，人心厭亂，又圖治安，於是羅馬又起來領導民族，這次已不是武力的，乃是一種更擴展的精神領導，並且已經洞鑒古人的失敗，而知所以警惕，這種工作是驚人的，然而都是清晰的，應該止住這種人性的放縱，壓伏這種個人性，它們不但是強暴的，然而還是一種低等的本質，因為這是出於路蠻的情感，出於被長久壓制的宣洩情感。

一個新的宗教在不久前出現了，它能够妥善的為完成這個目的服務，使人類不再信仰古老的神，這是基督的宗教，他一方

面許給人未來的幸福，並不系於現世的變動並且只是實現在身後。另方面，為得到這個幸福應該克制肉慾，放棄私意，以及現世快樂。總之，可以說是去人慾，其所以如此，正是為尋找確保道德失望的社會裏的秩序。

這一新組的發生，當然也遇到戰爭，在戰勝之後，一般教友們也想組織地上樂園，以免長期的等待，而消除了一般恨世人們的誤解，但是另一部分人員，則主張目的只在天上，也不免發生弊端，中古時代的教會是在克慾方面全力推行，在知識方面，則以哲學屬於神學，為神學服務，雖主張信仰與理性之調合，但一部分人則更重信仰，更信權威，自然也不免有偏激之見，造成一部分偏差，士林哲學在全盛之後，又故步自封，無新鮮理論，因而陷入了生僻，枯澀，社會秩序又蘊上了解散的危機。

(二) 文藝復興時的試圖脫離

歐洲中古時期，好好歹歹都已信仰了天主教，但是人們並不能因信仰天主教而成爲一切都好的人，聖寵不摧毀人性，其改變人性是要有人性的合作（這裏我們說人性也是廣義），為此歐洲並不因爲都信了天主教便安謐無事，在陪臣與霸主之間有戰爭，在君主與子爵之間也不安定，戰爭頻仍，然而比起以前無政府政狀態，總算是有秩序了。人們也稍稍滿意了。但是人的滿

不會是長久的，人性企圖解放是時時刻刻無不在念的事，再加上社會制度的不盡合理，教會人事的缺點，人心又思改變了，尤其在文學上，更容易看出來。

在初期的文學大多是宗教的：歐大利之歌 (*Cantilène de, St. Eutalie,*) 受難詩歌 (*Poème de la Passion,*) 聖來日傳 (*Vie de St. Leger,*) 聖雅來淑 (*St. Alexis*) 等等，都是在用清楚的筆調，祝賀殉道與絕俗。

最初的解放之風是來自塞爾特的傳說故事；這些故事引入生活快樂的外教觀念，它們代替騎士聖戰與苦修成聖，愛天主之心轉成了愛婦人，總之，世樂要代替天樂。雖然當時因着教會與政治合一的力量，這些觀念還不敢明目張膽的宣傳，但是在文字內裏，都充滿了慾的味道，後來逐漸明白張膽，寫成了玫瑰傳奇 (*Roman de Rose*)，這是一部愛情的典籍，寫得極為詳細。

另一個解放的趨勢是連結着民族社會意識的，反對貴族與教士的書冊在通俗小說中已經出現了。Wace(英—諾爾曼詩人，1110—1183) 在諾爾曼史中，已經唱出了中古的馬賽曲，十三世紀的列那狐已經說出不再準備服從要求絕對犧牲如惟一社會道德的羅馬了。

同時抒情詩願望也表現了，詩人 Rutebeuf, Villon, Charles d'Orléans 等，也在服從着天性的衝動，帶有自己的色調，逐漸匯為長江大河。

教會人士在這種環境裏，並沒有大力抵抗，順其自然，但對於倫理道德，則仍不讓步，代替壞的文藝作品，教會也在創作方面留意，有一部 *Perceval*，雖然沒有完成，他寫的是天主之愛的勝利，同時也許可使用民間歌曲在堂中，並且也創作了戲劇，使用這個扣人心絃的東西，來灌輸自己的教訓，以及如何的避罪，並告知天堂地獄的道理。

在哲學方面也力圖改善，當然也難免有矯枉過正之嫌，由哲學為神學之女僕一轉而成了理性先於信仰。也就是說，要回到一個在理性本身觀點下的真理，是比一個在社會觀點之下有用的真理更關係重要。在這種兩個真理相反的形式下，可能動搖信仰的根基，動搖教會一切文明的工化。阿培拉爾 (一〇九七—一四一) 是這樣，在他兩個世紀以後倭铿更是這樣 (十，一

三四七），教會不得不採取處罰的步驟。

教會方面，認為自己把握着真理，把握着得救的鑰匙，那麼很自然的對不利這些的理論，是不容許其存在的，在辯論以外，不便要使用壓力，加之，作異於教會主張者的人們，他們也是儘量用各種方法，破壞教會，宣傳自己的理論，甚至也用武力來搗毀教會，教會自然也要自保，這種情形是很複雜而微妙的，使我們很難得到公正的判斷。

教會依然在主張着克已理論企圖天上國，但另方面，它也不能不主張製造現世幸福，這也很難走得適中，不知不覺間，學者們也很容易走入偏差，偏差加大，再加上我們上述外教氣味的文學作品的風，於是逐漸蘊釀成了風暴。

封建社會陷在百年戰爭中了，教會方面的力量自然也減少了，人們面臨着這種情形認爲教會的道德力量不够。土耳其攻陷了君士坦丁堡（一四五三），歐洲人看到了新奇的教外藝術也醉心於教外哲學了，芳濟一世（一五二九）成立了法國王家學院，鼓勵重建古典文明的熱火，詩人們起而效法（Théocrite, Virgile），並想解放思想，那自然是越過基督主義，而作那生活快樂的外教理想，拉勃來建立了一個夢想革命的根基：滿足我們自我的天然企向，不否認它們，笑而不哭，教育人是爲生，而不爲死，這是烏托邦，但是人們誰不願它實現呢？孟太涅在分析當時代的觀念與意見，他要從根裏將成爲傳統的道德，與宗教信仰顛仆。

我們也要提一下賈爾文——在以後我們還要多提——，他是間接而又反對着自己的意志的，與文藝後與運動合作了。賈爾文想顛覆羅馬，但仍要與他走一樣的路線，不，可以說更可惡的路線：壓制人性，否認自我。他比羅馬更嚴厲，教會（羅馬）雖然主張克慾，聖兒也承認人性的脆弱。賈氏則拒絕此說，他認爲社會是全壞了，只有絕對否認天性一途可走，他的唯一原始思想，是用個人道德意識來代替教會與司鐸，在這一點個人主義上，Dide, Faguet 說賈氏是盧梭的前驅，而不必說盧氏是個人主義的前進者，這一點在真正的哲學立場上講，是混淆了哲學的區別，兩個「我」是不一樣的，賈氏的「我」只是最不讓步的要求否認人性，爲此賈爾文並沒有走向回到自然我的權利的浪漫運動，只是回向「我」的義務，爲此拉伯來咒罵賈爾文，咒罵拉伯來，這是很自然的事。

十六世紀的天主教思想，依然是以自然真理爲超自然真理而用，爲了避免一些假真理之名而說出的謬理。教會特設了審書委員會。西班牙國王菲利二世下令出售禁書者死。保祿四世教宗也厲行禁書，普魯諾的死（一六〇〇），伽略的囚，都是這時期的事例。

總之，十六世紀是革命觀念的大運動時期：不贊成過去的領導階層，因而出現了文學，藝術的復興，也就是復古，以後對科學有興趣，印刷的成功……這時的革命亦是在觀念上，在精神中，彷彿還沒有下到實行的圈子內。

（三）路易十四世紀的強烈反應

「萬仞之塹，起於粒土」，教會十幾世紀的紀律，絕不是一日可以否認得完的。同時完成另一種企圖、也不是一日之功。要完成一個生命的自然觀念，在人們身上也得等待一個時期，同時要他們停止滑入慾情與無政府狀態，如無政權，則當有理性，可是百姓們很難運用理性。

無論如何，文藝復興以後，已經造成了洶洶怒浪之勢，人而當此，要用辦法挽救，這也是自然的事，教會而當此，看到危險來臨，自然也要警覺，自己也設改善自己，以圖有以挽救。

在政治方面，也看出了這樣的危機，於是政教兩方，都在着手恢復固有良好思想，以便代替文藝復興時代的動亂思想，因之，在十七世紀又有了絕對論的思想。於是形成了兩個對立的力量，並且逐漸演成了熱戰，不過在表面上是看不到這種戰爭的籠子了。

十七世紀，很多的人，在思想方面，一直想在實在生活方面，掃除文藝復興的精神，這種精神表現在文學內的是反宗教的，雖然，這方面的工作，作得很起勁，也很整齊，法國古典世紀的整個文學，在骨子裡都是教會本質的；然而却具有一個外教的面具，比如高爾奈里與費內隆，在他們的著作裡，我的意願，常常是在刻於道德觀念下被否定了。他們的姓名可以說是希臘拉丁的，安置在古代光榮裡並無不可。拉西那陳述，但是却也哭泣人慾的霸道，莫利哀和拉，普呂耶已經有了十八世紀的分析

方法，但是他們用它為十七世紀的精神，這是說其意義正是為道德化。La Rochefoucauld 將自己置身在基督主義尅已的園地內。形成了他的公訴狀：「如果有個德行行為給人快樂，德行使不在了」，如果你要大公無私，然而不眞的為德行受苦，那便是假善人。

我們也不要忘掉十八世紀的精神代表，鮑蘇哀。我們只想想他如何在對戲劇的反省與格言一書中，反對劇事，因劇事使人相愛，就可知道了。

但是站在嚴格哲學的觀點上來，巴斯加爾比鮑蘇哀更好，他證明基督主義是超越一切的宗教者，因為只有它是反「天性」的宗教，他面對着革新的人們則寫說：「呆理性，誠默吧！」

巴斯加爾的仇敵還可以說是耶穌會士，因為他們反對這反自然的道德論，鮑蘇哀也走入了太過嚴緊的一途，耶穌會，（寬容自然），巴斯加爾，鮑氏與楊森派的齷齪，造成了教會影響上的分裂，並且成了十八世紀的大戰的導火線，這次乃是耶穌會與十八世紀的哲學家了，前者是承認自然的，後者也是，他們本來應該在同一戰線上，但是他們都成了相反對的。有的人認為這是相反事實的邏輯的，其實這其間的原因並不複雜：因為他們的信念分歧：一個超自然神論，另一個則是理神論，十八世紀在精神方面，有一些繼續文藝復興，特別是在文學方面，它是充滿着外教精神的，是一種傳奇式的：「在快樂一方面，給予想像比給真理的更多，其道德之原則，乃是因為想像，並不實際的犯罪」。

(四) 蘆梭時代的浪漫問題

文藝復興運動，在社會觀點下。是未完成的運動。但是它仍成了打擊士林神哲學，打擊教會的第一步。其所以未能完成的緣故，是因為環境關係，等到十八世紀，環境完全改變，這一運動遂得成功。

天主教戰勝了文藝復興；法國實現了他的全國統一；安定的社會條件又重新建立了，人們方以為雨過天晴，勝利已定了，可是沒料想由於歷史的不定，人心中又湧溢出了浪漫的毒汁。均衡又重新破裂，浪漫主義成功了。

這個時代的教會人士與中古時代已經不同了。雖然都講克己，但是近代却不像古代那樣嚴格了。但是許多人們的心目中，仍是要脫離教會與社會的約束。我們且引勒南的一段話：「克苦與竊制乃是野蠻人與物質人的德行，屬於粗俗的貪慾，他們認為沒有比抵抗這事是更英雄的事了。……在一個粗人眼內，一個守齋，打苦鞭，貞潔，在石柱上度生的人，乃是一個道德的理想，因為他一個野蠻人，乃是貪吃的，他感到如果這樣生活，為我們太費事了。然而我們認為一個這樣的人並不算有德行者，因為這些口腹感覺的快樂，為我們並不算什麼，我們也不認為剝削他是有功勞的……柏拉圖比道明，羅立格是克苦更少的，但是他顯為更精神化。公教徒們歷次控告我們的縱慾，因為我們使中古的制止（克苦）廢弛不行了；但是正相信，是由於精神進步的緣故，使這些實行變成了無用與過時的」（科學的未來，四〇四—五頁）。

文藝復興以前世紀的歷史又重演了，負責民族的領袖，司鐸與官府，他們不知道對危險的時局警覺，而只想利用這由，Richelieu, Mazarin, 路易十四所得到的安謐，路易十四固然盛極一時，但他遷凡爾塞宮的時候，老百姓已經有所自覺了，路易十五與攝政時期，事情便更劣化了，法國連年戰爭，改善經濟的法令又失敗了。到處都是特權階級的享樂，就連最忍耐最昏愚的人這時也要反省：「屈服於特權階級，或克制自己，不是天真與瘋狂嗎？」一個聰明的民族，更自然會走向個人主義抬頭的新社會觀念了。

哲學思想這時又來加強影響這種解放的夢，而使它成為具體的。思想雖不是行動，但是思想却支配，影響或要求行動。為此一個思想家，雖然只找真理，只是研究哲學思想，無論他知與不知，他也要為行動開路。十八世紀的行動，就是在這樣的情形下發生的。

追本溯源，要上推到笛卡爾，他形成一個方法為尋找真理，由此而含暗的肯定，真實在各時各地都是本質的，他這是重複了亞伯拉爾與倭俚的錯誤，願意「以理性先於信仰」來代替「雖妄亦相信」。哲學的根基是真理而並不再是利益了，於是人們便會問：「教會的理論要求犧牲我個人的利益，恐怕並不是真的，那我為什麼繼續實行克己的道德呢？社會與我有什麼干係」？

笛卡爾的方法是推理方法，這是與世界同古老的，由士林哲學更微妙化了，後來為人所忘掉而不大使用了，為此可以說它

是新的方法。不過笛卡爾方法論的初意，是在建設並鞏固教會道德與神學。但是笛氏在不知不覺中，又冒犯了自己的真理根基：「不是強制顯明於精神的，我們不要接受它是真的」。比如神存在的本體證據，他說：「因爲我有一個絕對有的崇高觀念，這個觀念是應該由絕對有本身寄放在我，不然便不會強迫我的理性；這樣說法乃是一種竊取論點。他的證明神是真實的道理等也犯着一些這樣的病，至少爲十八世紀的學人這樣認爲，那麼這種脫離前題的結論是不會長久的。拜爾 Bayle 已經看出笛卡爾的不邏輯性了，其餘的自由主義者，又焉能看不出来呢？他們也使用了推理辦法，他們說達不到笛卡爾與教會的形上學，推理方法也尋找不到超自然，更覺得犧牲克己的不合理，這樣便可以摧殘一般人的信仰。

十八世紀的使用了拜爾的辯證法；從他的著作內，採取了摧毀傳統信仰的邏輯部分，拒絕用啓示的證據——它是爲保護宗教的——來重建的一切試驗。我們爲證明十八世紀的哲學家想從宗教的克苦主義與巴斯加爾的相反天性的宗教，只要記起狄德羅在百科全書的哲學家一條的這些語就够了：「我們的哲學家，不相信在這世界上是充軍，他一點也不相信是在敵人的地方；他願意在明智善用世界供給他的財富中享受」。

伏爾泰在一七七一年六月十七日寫給了一位德國人一封信：「有一個比第十六世紀更大的」革命精神在許多人心中；十六世紀的精神是混亂的，我們的乃是平靜的，」不是的，他的世紀也一樣是激盪的。此外還有一個使人們想脫離傳統（道德與制度）的理由或原因。那便是有許多旅行者，到野蠻民族的地處所寫的報告，這些報告大多不是真的，可是每個人都有意在宣傳某些觀念，雖然其寫報告的目的不同，但是却相反的得到了相同的效果。有的報告是來自傳教士們的，他們爲了鼓勵也並爲了使教友們害羞，仍以報告了野蠻地帶人民的道德，另些個獨立思想的人們也在報告着野蠻人（自然人）的良善風俗，這樣無形中都證明了基督教規律的無用。並且還有人認爲有害，拜爾已經支持過無神也可以生出良好社會的主張了，反正從這些報告中，看出來，無基督教也可以有道德，無克苦的自然道德也使人幸福。

另外野人文學也是傷感文學的靈感來源之一。它們都要人聽從自然，避免受宗教的壓迫。
還有最好一個使人們反對教會的原因，乃是英國人的發現，十七世紀以後，有許多偉大的英國人從海峽進到法國，來找思

想，並也灌輸了思想。十八世紀也有許多法國人到了英國發現了英國人的自由；他們看到的是沒有宗教，道德與政治的壓迫，這自然使法國人也趨向了浪漫企圖：爲此人能順着自然的聲音，而並不顛仆社會，於是法國人自然要問：沒有基督教的野蠻人能幸福，沒有受轄制的英國人也能幸福，爲什麼我們不能？

總之，在大革命以前半個世紀，社會與道德問題早就發生了，教會主張克己，人性一直在反抗，「這種世紀精神」與「教友精神」的衝突，十六世紀就已經有了危機。十七世紀政教方面的反應將這些意願壓制於一時。十八世紀便崩潰益烈了。教會人士沒有能改善風俗，並且還有許多弊端，這個使人對克己犧牲的倫理道德發生了動搖。不能再強制受壓迫，而應該隨「心」與「自然」的所欲了，這是自然合理的。

文人的呼籲比社會條件更容易得到人心，鼓呼風潮，而當時的社會條件在路易十四世以後，不但沒有改善，並且還更壞了。特權階級依然享受，中古克苦精神已經全失，願意解放的精神，又被昏愚的政府一味強制，壓制愈強反抗愈烈。大革命真是觸即發了。

就在這樣的時候，盧梭出現了。同時我們也可以看出盧梭所關心的社會問題與藝時代並不是新的。盧梭出現時候，正是人民心理韻律在不可抵抗的長着。他出現的時候，正是浪漫主義接續一個古典長浪（道德紀律）的時候。古典長浪已經升到最高而在暈眩的走下坡的時候，難怪發生大力量了。

三 蘆梭的衝突

(一) 浪漫蘆梭與羅馬蘆梭

孟子有「知人論世」之說，要談一個人的思想，一定要知道他所生活的時代，發生的諸般問題，要看看他生活時代的條件，在前章我們論及蘆梭的以前時代，在第一章內我們結束時也提了一點蘆梭的當代，在這一章內我們更廣汎的，更肯定的提一下。

有人說盧梭的思想是依據在他的浪漫主義上 (Lassere, Sellière, Babbitt) ；有人說是依在他的清肅主義上 (Dide, Valette) ，還有的人發現他的精神同時有不同的趨勢時，就說這不過是爲並列思想而已，在內裡恐怕是有連貫的（法蓋）。在這一點上，我們是不肯這樣的，在盧梭內，思想有一貫性，固然很好，如果有相反的地方，我們也不抹殺事實，強自爲他造出一貫思想來。我們認爲盧梭是一個敞開的人，對當時各種不同的思潮大多歡迎，那末在他的著作中有不同的趨勢，乃是自然的事。

此外，也不該像有些人，看到盧氏的矛盾就說他低能或者是怪物 (Sellière) ，也不能說他是遺傳，我們試試從多方而找找解釋。

1. 多苦多難構成了浪漫性格

我們看，「我生來衰弱多病」。「我生來幾乎要死，人對於保護我希望不大」。

在一個多苦的東西的，自我意識覺醒的特別早。一個兒童在反省壓迫他以前，是不大反省他的存在的；痛苦乃是自我意識（自覺）覺醒的機會。很自然的兒童想離開痛苦，痛苦愈延長，或強烈。自我意識便也愈深廣；兒童也愈容易想到存在；這時候的存在，不過是得幸福，無痛苦而已。智慧的發展乃是自我意識的效驗，或者與之同時。普通一個身體強健的兒童，往往不如一個病弱的兒童聰敏：健康使人混沌不思，病弱容易激起想像，從消極而成爲積極與浪漫的；很快的他便想像一個浪漫世界的浪漫我。

盧梭最初的痛苦，無疑的是肉體的，但這爲他智慧早開的人，很快的就成了精神痛苦。弱者極易有自卑感，他面對着強者的自由快樂，感到自己對生之衰苦，弱者多帶無可奈何的思想，他多病之軀，只好委身於哀痛悲苦，因之而構成了他浪漫的一個特徵。有人說盧梭並沒有病，只是想像多病，不錯。但這個在形成浪漫性格，是有同等作用的。

一個受苦的兒童並不只覺得自己的痛苦，他還會覺得別人的痛苦而寄以同情。愁苦與浪漫情緒也隨着別人的痛苦而加大，他自己所不要有的，也希望別人沒有，他願意的也願別人享有，在盧梭的童年中，這樣的事件有過很多次，就一般人而論，在痛苦時，同情別人的痛苦，等到自己幸福了便忘却使別人幸福了，盧梭到不是這樣：他說：「我比別人更感受」（人類一般命運）註解的人說：這是說「我比其他兒童更有浪漫的傾向」。盧梭身體比別的兒童衰弱，但他所受教養也比別人更溫愛，他幼

年失母，姑母待他好得無以後加，盧梭終生不忘，他的哥哥待他也很好，他自己講，直到去學校時，幾乎不知道什麼是空想，這對發展一個人的浪漫天性，是再適宜不過的。盧梭在懺悔錄第一卷曾寫過一段因毀掉梳子而被罰的事，五十年後在寫這段歷史時，還是血脈沸騰呢！盧梭的浪漫個性，並不只對自己，對別人也一樣仁慈。懺悔錄內也有這樣的描寫。

盧梭不但對那些受苦人有着猛烈的同情，並且由於他有意識的適用這種素養，他對那被迫使人受苦的也非常仁慈，因為，他認為，使人受苦的人也該受痛苦。還有盧氏也可憐那些找快樂而害了自己的人。

在一點上，盧梭往往連道德也不顧了，反對他的人，罵他，同情他的人——像 (Schinz) 則認為這是超道德，其實大家都有些道理，也可以說都無道理。問題是在道德是什麼，道德是不是有客觀標準，是不是有不變性質，主觀方面，我們也該知道盧梭自己的看法，這樣以後，我們才能作一個判斷。

不過盧梭關心人類的受苦，到是眞的。他在不平等論內曾說人的絕對基本素養乃是：(一)保存自己。(二)看到一個有覺物受苦或死亡（特別是相似自己的）的厭惡。對於別人受苦不忍或厭惡，這乃是一種同情心，一種關懷心的表現。

盧梭有失母之痛，雖然在兒童時還不知道什麼是失母之痛，但是人們告知他是失了一個不可恢復的寶物，想像加深了盧梭的浪漫情緒。加上他的父親又教給他閱讀他亡母遺下的小說，在懺悔內，他曾說這個在他的生命中加深了他的這一浪漫傾向。
2. 日內瓦的氣氛造成了他的羅馬作風 上面我們看出在盧梭個性所受浪漫風的影響。下面我們要說一說他所受的另個相反的影響。造成了他個性的另一面；羅馬作風；他在講述着：反情慾，拒絕生活的快樂，浪漫想像的制死；總之：自我否定，來作美麗生活的理想。

賈爾文是基督新派的領袖之一。他願意日內瓦的真正最高元首是天主。他將現世權力屬於精神權力；牧師是全能者的執事，這是說是天啓的解釋人，信仰的博士。

要達成這一目的，並不是一件容易事，反抗的明潮暗潮，是在鼓盪着，賈爾文爲了消弭反抗，他毫不遲疑的走向暴力：賈德洪因爲反對賈爾文的專制體系，一五四四年，被賈氏免去了日內瓦書院院長之職（院由賈爾文所立），亞爾諾因爲與賈氏爭

辯天主的解釋者的道理，被處罰了（一五四六），Bolsec, Gribaldo, Teliot, Letourneau 及賈爾文與其執事，被罰以火炭燒舌而死，Gruet 因攻擊法令而砍頭（一五四七）Mouret, Argelières 因異端而被處死，一五五三年燒死「Aervet」。

賈爾文派稱 *Libertas conscientiae, diabolicum dogma*，我們從此可以看出賈氏的專制，同時也可以看他對他認為對的教義的保護，教義則是道德的根基，賈氏主張生活的剋制才是得救的條件。狄德寫說：「生活的一切行為要屬於神學的審查」。一五六六年們建議取消酒吧，旅館只供給飯前飯後作祈禱的人吃飯，遊戲是禁止的，後來更加嚴厲起來，執行刑罰雖然是政治權力，但是判刑則是由於牧師與十二俗人所構成的會議。他們派下彷彿今天的特務人員，對人們作着報告，並採取互相監視態度。

十七世紀末葉，情形稍微改善一點，但對於教義教規方面，並未放鬆，更談不到宗教信仰與敬禮的自由。十八世初葉，賭博更嚴厲的禁止，戴面具與化裝和戲劇一樣的被禁止，舞蹈也是一樣壞事。

盧梭生於一七一二，他正知道這種個人主義的一點點空願也被壓制的政治。在他的懺悔錄中，我們可以看到對他個人也有這樣的記載。他說：「總沒有一次我出離父親的家（十一歲時），人們讓我一個人同其他的小孩一起跑」，他記載他住宿舍，在姑母家的事，也可以看出當時他受日內瓦空氣的影響，還有在一種空氣當中生活不知不覺間便要受這種空氣的影響，而造成一種幾乎自然的態度，盧梭的父母又是極守賈爾文法令的一分子，耳濡目染，自易受到薰陶，並且他的父親，又很愛讀書，在工具書籍中，加雜有 Tacite, Grotius, Plutarque, 盧氏從七歲開始，就讀這樣的東西，他已經能够懂得了，他對於羅馬式的德行很為欣賞。盧梭會說過：「普魯達爾克變成了我愛讀書籍之一，我喜歡一遍再一遍重讀它的，它治癒我一些浪漫；不久我也喜愛 Argesilas, Brutus, Aristide, Orondate, Artanine, Juba，這種對羅馬人的經驗乃是從天主教開始而來的傳統。

所謂羅馬人的德行不外克己，嚴厲，公教的苦行主義，到後來羅馬式的道德就成了教友的道德。在日內瓦對這些道德也很欣賞，並且賈爾文派還想超過他去，盧梭在其兩論與新哀麗絲和在社約論中，對於日內瓦的精神非常

贊稱，在他的懺悔錄中有關贊美羅馬式的日內瓦道德的地方是很多的。在童年時不過是理想而已，因為還不實行這樣的道德，他自己也知道，有時他開玩笑的說：「我在鄉村過了兩年，減輕了我一些羅馬酸」，「直到現在，我還好多次驕傲，我是 Aristide 或 Brutus 他對於羅馬式的德行是很嚮往的。他嘗喊叫說：「願我生爲羅馬人」。

當然這種受羅馬式的影響，其中也加雜着許多浪漫成份，他在致特龍晨的信中說：「我十二歲就成了羅馬人」，請看這個情感的誇耀不正證明他的浪漫性嗎？羅馬人是在於作自己的主人翁，能控制情慾，作慷慨激昂的事；然而盧梭幼年時期的英雄空願，正來自他不能控制他的情感。他天真的相信他夢想着大犧牲，實際上他乃是只想離開他人的痛苦，因爲痛苦使他難過；他在讀了普魯達克以後，他想打死暴君，或者由於狗追，呼吸急促，脈膊動亂，這乃是聽從情慾之故，他屈服很大的感受力，這乃是反日內瓦與反羅馬精神啊！

盧梭非常欽佩賈爾文，是由於他的沒有私心偏坦，他對於最好的朋友，也是一樣執法如山，這一點也造成他羅馬主義與浪漫主義的混合而彼此相反。盧梭有時輕視自己的情感，而要羅馬式的意志主義，這個也是浪漫情感的作祟。在盧梭中，這兩種情緒是交互感應而交互相反的，這個對他的思想不一致，乃是一個最好的能一貫下來的解釋。

3. 衝突從小就存在 從以上所說，我們應有一點注意：從盧梭的幼年時，在盧梭的靈魂上，這種衝突便隱隱的存在，他是被兩種正走向相反的倫理傾向激盪着；一個使他委身於自己的激動，這個就創造了我們所說的浪漫的盧梭，但一個是讓他拒絕自我，這個創造了所謂的羅馬式的盧梭。

這兩種論理的傾向，在十八世紀也是社會的風氣：一個是進步的，自由的，另一個則是傳統的嚴厲，基督——羅馬式的，也就是所謂古典的，這樣我們也可以看出盧梭之所以比別人對當時的問題更易感受的道理。

(二) 浪漫盧梭

1. 多面加強盧梭之浪漫性 一個日內瓦人，即便是有着浪漫的性格。他也要（能）接受賈爾文式影響的，也可以說在第一

天性上加上個第二天性。但盧梭並沒有得了這第二天性：他的「自我」首先是不規則的加強着；其後則是使人厭惡的規則加給了他。（從此我們可以說爲使一個人的羅馬式的第二天性形成，不要有不法太過加強自我情慾的環境，在年長時也不要太過嚴厲的規則管束）。

盧梭從十一歲便開始了酸苦的生活，他已沒有了父親的家，他應該準備自己生活。先將他安置在一個法庭書記家內，他認爲這種工作無法忍受，他稱這種人是驢，然後又將他安置在雕刻匠家內，這個對他更厭惡，盧梭說他很短期便黑暗自己童年的整個光輝，破壞了他活潑可愛的天性，使他忘記他所讀的古書，他再也不記得世界上有羅馬人了。

一個嬌縱慣了的孩子被壓制了，他的第一動作是驚奇過於反抗。他先覺到我與環境的不協調他支離了，他離開自發依照自己天性傾向作事的習慣，他變成不安的，明智的，他在受苦。但是他也如同杜加斯（Dugas）說的：「一個纖細的，變動的心情，不願意說出，也不願意欺騙自己」：爲此他要遮掩起來，成了明慎的，或者完全地逃脫與矯飾，……我們不能說小胆的是保高或秘密的；他很願讓人知道，而又不願讓人知道，而又不願讓人蔑視，盧梭並不止於此，他成了小膽與酷殘的，人們控告他無罪的行爲，他的注視顯出來他時時不安，彷彿有壞良心！他因之採取了掩飾作爲生活與倫理的原則。杜加斯說：「他的小膽直接連結是坦白，間接連結於虛言；小膽願意是眞的，而他只知道是假的」。因之盧梭完成了社會是個人們中間一個戰鬪的狀態。他自知在形體上不是更強者，他便用弱者的辦法作戰，「謊言，欺騙，詭計，偷竊」。

總之，盧梭青年的生活環境是在單純的激發他整個人靈魂深處的浪漫性。他深深感到有很強烈的欲願在對着社會肯定「自我」。在他內已沒有了一个嚴肅羅馬人的材料了（這並不算是他的過錯）。

但是在另方面，他的心服羅馬式道德之心，並沒有完全剔除。它好似被裹在雲霧裡。在青年的盧梭思想內，羅馬人只是那有堅強意志的人了。他不再分別它是用爲戰勝自己，或爲自己戰勝世界，他有時認爲加道是典型羅馬人，有時則認爲愷撒是在懺悔錄內，我們可以看出這個時間的盧梭。他說：「雖然教育是很好的，但我却有着一個墮落的大坡，這個完成的很快，一點也不吃力，這樣成熟的愷撒，總沒有這樣快的成了拉利東」。

然而實際上盧梭並沒有墮落，因為他總沒有飛翔。他不是慢撒，他也沒有變成拉利東。他只是浪漫的被動，而沒有羅馬的紀律化。

2. 浪漫盧梭的表現最高峯 這樣我們便到達以浪漫為根據的這一份亂的最高表現了。小膽浪漫的「自我」，並不因為他願意而約束自己，乃是因為應該的緣故。然而這感覺的雙重約束同時激怒並使之衰弱。而要到了「自我」不能自制的時候，「這個長久被壓制的情緒解放開來；比如他讓在心中長養着反對着一個人的怨怒；一天會為了一個無關的緣故而發作；彷彿是無理由，然而却是很自然的，也能夠預先推測出來」。小膽的人然後改過了，他理會對他可憐的伴運有害處，他又跌入頹唐之中；他自制到新的爆炸；於是再改，再爆炸……這是古怪的，是為人所不懂的，他自己認為這是對自己與對自的個性忠信」。（參見懺悔錄八，十四）

盧梭正是這種情形，他的浪漫情形就是這樣的增長着，他在十六歲時，感到一切不順眼，連自己也包括在內，他為避免受罰，出離日內瓦，四五年的被壓制，並沒有將他的自我消滅，他決心永久離開日內瓦，愛自由的心使他不管未來的痛苦。他曾寫說：「我想我所得的獨立乃是感召着我的唯一情緒，自由自主的我，可以作一切，達到一切」，他出離日內瓦，盧梭浪漫之我的勝利的最後阻碍彷彿去掉了。

由於公斐能（Confignon）介紹，他到了雅艾西地方瓦蘭恩夫人之家。他對她愛慕至極，也當作自己的母親。由於瓦夫人的勸促，他一度改信了天主教。赴都靈，他這時完全忘掉羅馬式的道德。在作着夢：「青年的意願，蠱惑的希望，光明的計劃，充滿了我的靈魂」。雖然在都靈也預見到不幸，但是浪漫之情在高漲着。他曾寫說：「我們欣嘗的第一個情緒乃是我所恢復自由情緒」，他在那裡生活得很苦，這並不能說他是羅馬式的生活，相反正是他浪漫的日子。他每日在聽着國王彌撒的良好音樂，他又與巴西畧美夫人有了一段愛情史，因為巴西畧的干涉，而未演進到極深，總之，他在都靈，韻事也不算少。

在都靈一個時期之後，他又回到雅艾西地方，命運是相反他，也是在向着他；相反他，如果是人們是看將他陷入不幸的浪漫主義中，向着他，如果有一天反應來了，也是一樣的堅決。在瓦蘭恩夫人的家裡，仍然度着他的浪漫夢，後來又被瓦蘭恩夫

人拋棄，風風雨雨，浪浪漫漫，苦痛幸福，幸福苦痛。一度也是他人生最痛苦的歲月。

自一七四二年而後，他的生活更加浪漫，但是他內心中也不免有時激起羅馬式的情緒，最後在情緒的糾紛中，自殺而逝於一七八八年六月三日。

附盧梭著作年表

下面我們將盧梭的著作，列成年表，其著成年代，並著著自己出版之年代，亦一並包括在內。

一七三三——三四年。Memoire

Narcisse ou Aimant de lui-même. 一幕散文劇。成書於一七三三一年，序文成於一七五二年。

一七三七年。Le Verger des Charmettes...記載盧梭在這一時間的生活與觀念。另有給包爾德書殘簡與幾首詩。

一七三三七——四〇。Iphis et Anaxarette. 情詩悲劇，寫成於一七三八年。地點為強白里殘。

Reponse au Memoire anonyme sur cette question. 如果我們住的世界的球或似球體。

Projet pour l'education de M. de Sainte-Marie.

La decouverte du Nouveau. Monde.

一幕抒情悲劇，成書於一七四〇年，在里昂。

一七四一——四二年。Projet concernant les nouveaux signes pour la musique. 一七四二年刊於巴黎Luillau, pp.

101. in8° Dissertation sur la musique Moderne.

Epître à Bordes (莊蠶)

一七四二年。Memoire à M. Boudet sur feu M. de Bernex. 敘述日内瓦白蘭內主教有關瓦蘭思夫人之恩慈

。Epitre à M. Parisot.

| 十四|||..

Prisonniers de guerre. 獨幕散文劇。

Les muses galantes. 一種歌舞。

| 十四|||..

L'engament temerair. 三幕詩劇。

L' Allée de Sylire. 謂。

| 十四|||..

Le persifleur.

Discours sur cette question. 如果科學與藝術重建是否有害禮俗。一七五〇年刊於日內瓦，六五頁 8°。

| 十四|||.. Responce au roi de Pologne. 出於一七五一年，六十|頁 in 8°。

Lettre à M. l'abbé Raynal. 答覆「法國水星」駁斥道德與科學藝術論。

Leltre á Grimm 答覆 Gaulier 對前論之駁斥者。

Lettre. 答覆 Lecat 笛雍學士院之秘書，有關科學與藝術和道德之關係論者。

Dernière reponce 仍為數前論之答覆，其對象為 Bordes，刊行於一七五一年，111|〇頁，in 8°。

Discours sur cette question. 英傑最需要者為何德，缺此德的英傑如何？

Lettre à M. l'abbé Raynal. 謂及有關音樂的新方式。

Le Devin du Village. 是一種田園抒情詩，一七五二利刊行。

Lettre à Grimm. 謂謠。

Oraison funèbre du Duc d' Orleans. 是一種演講文體，為使另一人所演講者。

De l'economie politique. 此一論文，乃為百科全書而撰者，出版於一七五五年，見第五卷。

Lettre sur la musique française.

| 十四三——五四.. Discours sur l'origine et les fondements de l'Inegalite parmi les hommes. 出版於一七五五年，於荷京阿莫斯特丹皇家出版，共116頁。

| 十五四..
Lucrèce 散文悲劇，殘卷

Du Contrat social, ou Principes du droit politique. 蘆梭在懺悔錄 1 - 11711頁中，在致盧斯坦函件（國、116頁）寫說，這部書的編輯是先於愛爾蘭許多年間的；出版年間則在一七六一一年，荷京皇家出版社，共1111頁。in °8

譯.. Tacito 十Annali 驛Seneca 十Apokolokintosis.

| 十五五——五六.. Lettre à Philopolis (題給 Bonnet 的) 論信，包氏為日內瓦的一位哲學家，因為批評了他的不丹論等)

Projet de Paix perpetuelle e Polysynodie. 諸兩部著作是聖彼德院長寫，就蘆梭作了選本並批評。

Examen de deux principes avancés par M. Rameau. 是有關音樂的東西。

Lettre à M. Perdriau sur la musique.

La Reine fantasque. 故事。

| 十五六——五八.. Julie ou Nouvelle Heloise 出版於一七六一年，在巴黎與荷京皆有刊本。

| 十五七——五四.. Dictionnaire de Musique. | 十六八年出版於巴黎。杜根那書店。

| 七五八年.. Lettre sur les spectacles à d'Alembert. | 七五八年出版於荷京。共116頁。

| 七五九年.. De l' Imitation théâtrale. 荷蘭王家出版社 | 七六四年印，此年並為 Hevetius 作眉註（論精
神）。

| 七田九——Ｋ〇.. Emile ou de l'Education. | 一七六九年在荷京 Néaulme 出版社印行，共四册。

| 七田十母.. Quatre lettres à M. Malesherbes. 說明自己退於鄉村之理由。

Le Levite d'Ephraim. 是以聖經為啟發的詩。

| 七田十一.. Lettre de J.J. R. à Christophe De Beaumont. 為答覆攻擊愛彌爾而作。在荷京於一七六九年
刊行，共一函三冊。

Lettre à Sara.

| 七田十二——Ｋ.. Emile et Sophie ou les Solitaires.

Pygmalion 情詩劇，| 一七六四年出於巴黎，共廿九頁，另有植物辭典殘卷。

| 七田十四.. Lettres écrties de la montagne. 出版於荷京皇家出版社，| 一七六四年，共兩卷。

| 七田十五——Ｋ.. Lettres a Buttafuoco.

| 七田十六.. Lettre a M. Baillière. 體恤錄。

Vision de Pierre de la montagne dit le Voyant.

Declaration relative à M. le pasteur Vernes.

Lettre a M. le Docteur Burney, sur la musique.

| 七田十七——Ｋ.. Les Confessions 第一冊分，包括大總。

| 七田十八.. Lettre à M. de Lalande, sur la Musique.

| 七田十九——Ｋ.. Les Confessions. 第二冊分，包括後大總。

| 七田二十——Ｋ.. 寫有植物學的各種信件。

Lettres élémentaires sur la botanique.

1771年.. Considerations sur le gouvernement de Pologne.

1774年.. Olinde et Sophronie 乃譯自塔索軼事者，對自己書著再版有聲明。

1775—76.. Rousseau juge de Jean-Jacques.

1777—七八.. Les Rêveries du promeneur solitaire.

附.. 蘆梭著作手寫本，大都在瑞士Neuchatel;

在巴黎衆議員國會圖書館有新哀麗敍手寫本，愛彌兒，與懺悔餘手寫本。

日內瓦圖書館也有一些。