

勃蘭克斯著
侍桁譯

十九世紀文學之主潮
(三)

中山文化教育館編輯



G. Brandes 著
侍 桁 譯

中山
文庫
十九世紀文學之主潮

第 三 册
法國的文學的反動

中山文化教育館編輯
商務印書館發行

中華民國二十六年六月初版

嚴

◆ 8444.20

中山
文庫
十九世紀文學之主潮六冊

Main Currents in Nineteenth

Century Literature

第三冊實價國幣壹元柒角

外埠酌加運費匯費

G. Brandes

侍
中山文化教育館

原
編者

王
雲
五

發
行
所

上海河南路

印
刷
所

上海河南路

發
行
所

上海及各埠
商務印書館

版 翻
權 印
所 必
有 究

(本書校對者龍旭光)

十九世紀
文學之主潮

丹麥 喬治·勃蘭兌斯 原作

第一冊 移民文學

第二冊 德國的浪漫派

第三冊 法國的文學的反動

第四冊 英國的自然主義

第五冊 法國的浪漫派

第六冊 青年德意志



羅貝斯皮爾 (ROBESPIERRE)

「如果我直到被惠與了生命，

而在躊躇於生長的話，

我將還沒有在這世上吧；

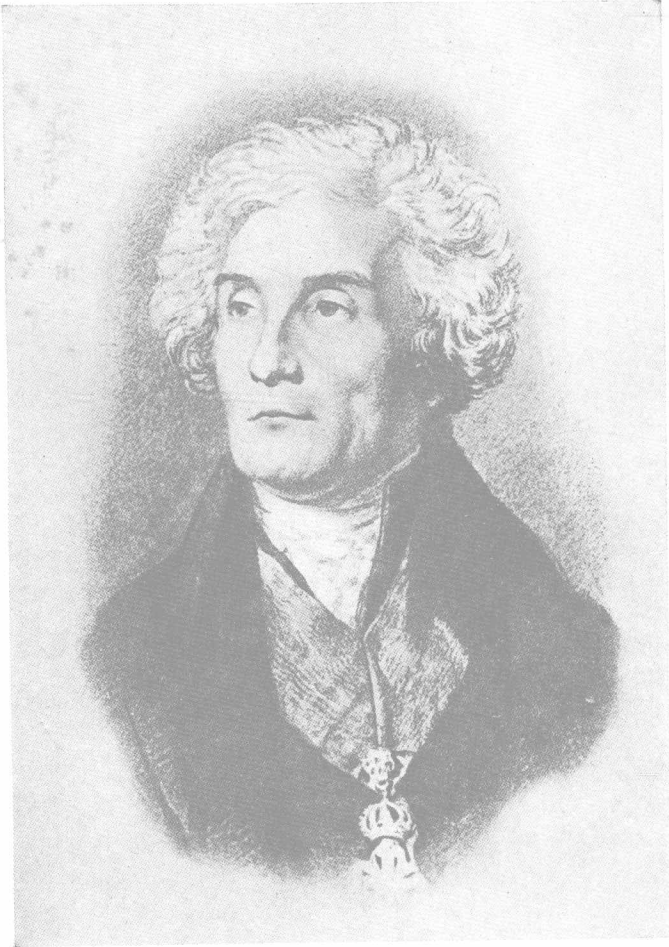
一看見世人的樣子，

就可以明白了那樣地。」

——歌德。

「當恐懼結論比愛真理成爲一種更強的原則的時候，沒有哲學是可能的。」

——約翰·斯屠阿特·米爾。



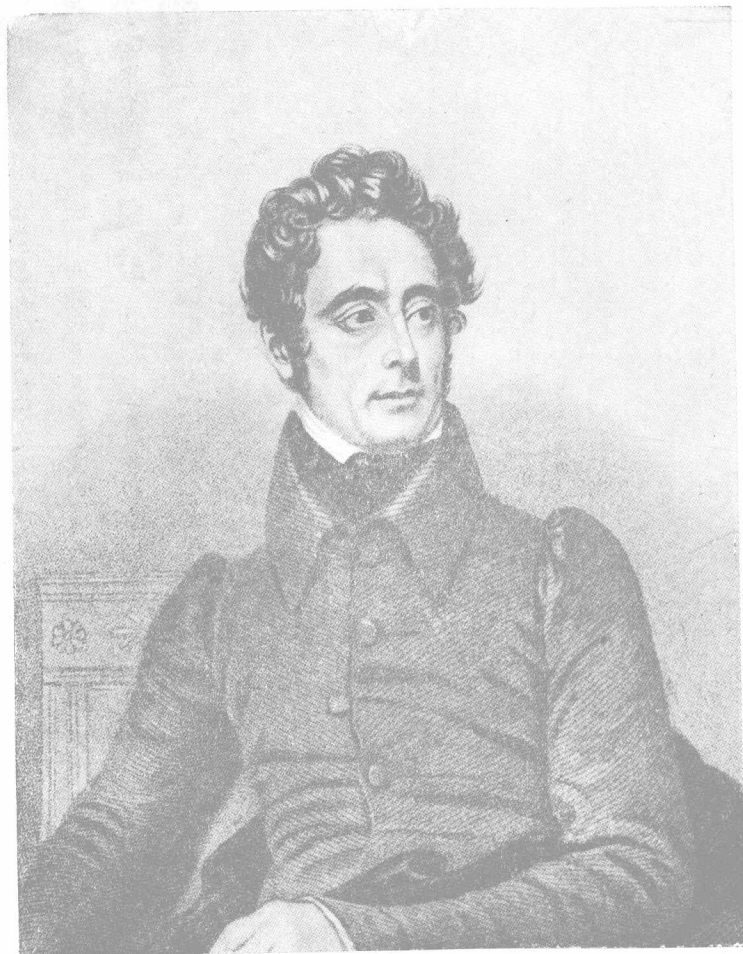
杜·麥斯特爾 (DE MAISTRE)



勃納爾 (BONALD)



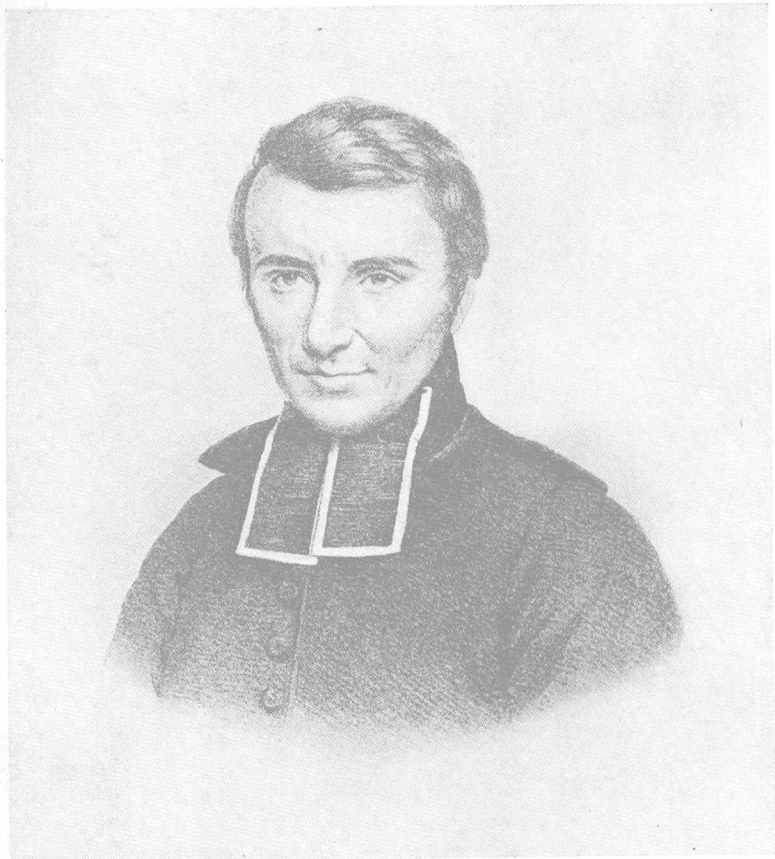
夏多布利安 (CHATEAUBRIAND)



拉馬丁 (LAMARTINE)



微克脫·雨果 (VICTOR HUGO)



拉 姆 奈 (LAMENNAIS)

目次

序論	一
一 革命	五
二 與羅馬法王的條約	四二
三 權威的原則	六五
四 『基督教的精髓』	八八
五 約瑟·杜·麥斯特爾	九八
六 勃納爾	一二九
七 夏多布利安	一五三
八 克呂兌納夫人	一九三
九 抒情詩：拉馬丁與雨果	二二九
十 文學中的戀愛	二六〇

十一	權威的理論原則的消解·····	二八二
十二	權威的實際原則的消解·····	二九九
十三	反動的頂點與崩潰·····	三二四
十四	結論·····	三五〇

法蘭西的反動

序論

在十九世紀的初頭出現在法國的法國語言表現的，而且影響了法國社會的人物、行動、情感、情調、思想與作品的一個集合體，因為他們都是環繞着一種中心思想，即崩潰的勢力的再興，所以映在我的眼裏，自然地形成一個密接的集團。這種崩潰的勢力，就是權威的原則。

所謂權威的原則，我是指着那認個人的生活與國民的生活應以對傳統的敬畏之念為基礎的原則。

以權力為其本質的權威，只是緣於其自身的存在，並不是緣於理論，它是由於人心對既存的狀態自動的或非自動的屈服而造成的一種結果。本來權威在它手頭只有兩種工具，強制與恐怖，這是它總保持着而使用着的工具；但是在初期，它開始喚起像敬畏與謝恩這樣的情感。人們依附於權威，並不覺着羞恥，也無痛苦，而覺得對它有一種義務。家族的權威，社會的權威，國家的權威（總是和專制的統治者為同意語的），漸漸地全在一個更高的權威上，即宗教的權威，是認其自身，支持其自身了。在宗教中權威的原則達到絕對的高度。最上的神的意志，變

成了最高的法則，一切必要屈服於他，必要盲目的遵從他。

權威的原則，在人類上曾經發生過一種強有力的教化的影響；但其真實的使命，是在使其自身成爲多餘的。在一個比較低的階段時，人服從法則，因爲那是從權威發出的；在一個較高的階段時，人因爲從法則中看出理性而服從它。權威若想成爲絕對的，它就必要，而事實上也就是，要求人把它看作一種神祕的、奇蹟的東西，而把一切的批評當作叛逆與異教。

由宗教的確認，權威纔得成爲絕對的。但是賴於歐洲的基督教發展的方式，在歐洲，權威的原則還不能在十分純粹的形式中展現出來。基督教（至少在公式上）曾經宣言自身是愛的宗教，是基督的宗教。歷史告訴我們，教會實際上所最着重的，是對基督教的教義的信仰以及屈服於超自然的權威的義務——對於宗教與對於國家無上地重要的，不是愛，而是服從。不過就連最嚴格的神學者、僧侶與宗教作家，都使用宗教熱情的言語，一面宣教信仰的信條，一面宣教愛之福音，而且不只是爲着權威，也是爲征服靈魂而努力。直到許多國家的知識者在超自然的領域裏逃出權威的羈絆，同時也就是使他們在政治的與社會的領域裏具有了批評的態度，這時用最多數訴諸於理性的辯論，偶然也用訴諸於幻想的辯論，纔把那純化的、乾燥無味的、權威的原則，證明爲無感動的東西。

在宗教與國家中，在社會與家族中，不，就連在人類知識的領域中，把權威的原則唱道爲知識與智慧的原則

是可能的。在我想描繪其精神生活的那一時期間，在一切的領域裏都是這樣唱道着，但在現今所提及的這一時期中，這種唱道是在一切領域裏被顛覆了。

爲要理解這種原則怎樣復生的、宣揚的、發展的、證實的、建樹的、以及最後又怎樣顛覆的，我們必須應當看一看在革命的時期是怎樣地而且是利用什麼基本的原則把它廢除了的。

這原則並不是一時地在一切不同的領域裏受了攻擊；但這原則在一切領域裏的存在顯然是依附它在我們想像爲最高的領域——即宗教的領域裏的。因爲就是作爲權威的教會，把權威分給其他一切生活的領域裏——如「受上帝之惠的國王」，如作爲聖禮的結婚，等等。

所以一般的權威的原則，是和教會的權威共興衰。當教會的權威衰落的時候，它拉倒其他一切的權威。

這並不是說，在十八世紀，那比旁的人更有力地更成功地從教權與教義中解放思想的人，已經預見到他的勞力的這麼一種結果了。絕不是的。伏爾泰不希望這種表面的革命。在他的短篇小說「世事如斯」(Le monde comme il va)，中，那位賢人巴布，最初完全被波賽包立那樣大都市的墮落所激怒，可是漸漸地他又看出這種不良的狀況是有着它的良好的方面；於是當這城市的命運繫於他對天使伊屠李爾的報告的時候，他便表白他自己是完全反對這城市的破壞的。就連天使在最後也無意改變波賽包立的習慣了，因爲「雖然事態是不大好，但那的確是可以容忍的。」這種樣式的思想幾乎不能稱爲是革命的；而伏爾泰至少在某些時候，是和巴布的

意見相同。他想使自己的思想實行起來的對向是君主而不是人民，所以他時常說國王與哲學者的任務是同一的。因此當霍爾巴哈（Holbach）和他的合作者們說「在那些神惠的統治者之間，在那些神的代表者之間，幾乎一千年也尋不到一個是領有最普通的正義感與同情感的人，或是賦有最普通的才幹與美德的人」這話的時候，伏爾泰就抑制不住他的激怒了。他寫給普魯士國王的信，也包含着對「自然的體系」“Le Systeme de la Nature”（此書為多爾巴克男爵所著，一七七零年出版。）的憤怒。他在這些弟子們中，在這些結論中，並沒有看見他自己。不過組成全革命的破壞的原則的就是伏爾泰，這正如盧騷之為鼓動的、結合的精神者一樣。因為伏爾泰是以實證個人的思想的自由毀壞了權威的原則，而盧騷是以普遍的同胞的情感或相互的依存的情感，代替了這原則。這兩個偉大的人所計劃的事，革命都一一地實行了。革命是他們的遺囑的執行者；個人的思想變成破壞的行動，而相互依存的情感變成了結合的組織，從伏爾泰傳來革命者的激怒，從盧騷傳來革命者的情熱。

一 革命

權威本來在其本質上是教會的、宗教的，所以關於革命在各階段的發展上與教會及宗教的關係之理解，是理解繼革命之後而起的精神的反動所不可缺少的條件。因為這反動既是意義着權威的法則的再樹立，所以它自然地也是論理地以教會的復興為起點。

革命在實際上有同程度的政治的性質及宗教的性質。從某一個立腳點來看，革命是十八世紀偉大的自由思想哲學者的勞力之實際的結果。人類精神對偏見及權力的鬭爭之最大的收穫——良心的自由與宗教的容赦，是有賴一七八九年的革命。人類得到這種無價的幸福當然不是緣於基督教的教會，教會是盡全力來反抗那一切的要求的。

在革命開始的時候，一方面是權威的原則，另一方面是個人與協力的原則，在這兩者之間的大會戰的一切準備都完成了。想在這大鬭技場上出面的全部領袖，全部騎士與臣僕，都整裝待發了，他們彼此不相識，也無聲名於世，可是不久他們的名字就要振響起來了。這些人們全是具有極不同的家系與過去。他們是像米拉勃（Mirabeau）、那樣的貴族，像莫雷（Maurel）、佛協（Fauchet）與塔萊朗（Talleyrand）那樣的僧侶，像馬拉（Marat）

那樣的醫生，像羅貝斯皮爾（Robespierre）那樣的法學者，像協尼謨（M. J. Chénier），康多爾賽（Condorcet），丹東（Danton）與狄斯慕蘭（Desmoulins）那樣的詩人，哲學者與演說家，——這麼一大羣有特性有天才的人。教會集其全力做這場拼命的鬪爭，而它命定是必要敗北的；革命進展着，最初是猶疑地，其次是威嚇地，再其次便所向無敵，最後是陶醉在勝利中。隨着三部會（Estates）的召集，戰場便打開了；他們交換了挑戰書；那偉大的裁判官——歷史，發出了會戰的信號。

三部會一開會，僧侶們最初的一致的要求便是，「加特力教，使徒教與羅馬教」應當認定爲國教，而且要享受人民的禮拜的絕對的獨占權。可是在下級的僧侶間，是可以尋到許多共和主義者；但這些人們所要求的自由，宗教的自由是不算數的。自由思想的僧侶們，是可以反對宗教裁判所的，而且給它加上「如食人者」「如猛虎般地」這樣的形容辭，但他們一致反對宗教的容赦。那位革命的僧侶佛協——他在巴斯蒂爾被占領之後，祝福了國民護衛隊的三色制服，而且把國旗作成了三色的——現在卻來反對宗教容赦的思想了，而且豫言宗教容赦的唯一可能的結果只有一般的普遍的道德的敗壞。他甚至主張，那些不屬於教會的人都不應該有權利結婚，「因爲我們不能相信這樣的人是會守誓約的。」

當三部會作爲國會召集起來的時候，僧侶不久就只得被迫而讓步了；不過就當反對他們的情感得以表現的時候，那在結尾也總是取最溫和的、最謙恭的形式。例如，在一七九〇年二月，當加拉（Gallot）聲言僧職授與式

爲市民的自殺時，無數的僧侶部激怒起來了，其中有莫利師 (Abbe Maury)，南西與克拉孟僧正等，他們挺身而起，責加拉以瀆神罪，並且運動加特力教應宣佈爲國教，這運動雖是被否決了，但從其敵對者處置理由的說明中，可以很清楚地看出他們的怯懦與不安。他們說，倘如其行爲是有着對於宗教及宗教會議任何懷疑的話，那可以說是對宗教對全會議的情感的一種侮辱。人們這時還不敢把他們的思想直截地表示出來；所以這樣的一個大多數爲自由思想者的會議，要參加教會祈禱的行列，而施行加特力教的公衆禮拜。只是在兩個月後，加特力教應宣佈爲國教的動議又提出來了，這一次是在莫利對沒收教會的財產的提議激烈地惡罵之後。這一次的發動者是僧人東·耶爾 (Don Yelie)，他其後作爲一個雅各賓黨員，盡其全力想忘卻他最初的露面。米拉勃手指着從他的演說壇上可以望得見的盧佛勒宮的一個窗戶而答辯了；他叫道：「就是從這個窗戶，一個把世俗的目的與宗教的精神的目的混同了的法國專制君主，發射了那成爲聖·巴托羅慕的大殺戮的信號的一鎗。」但這一次集會仍在避免問題的解決，以宗教的尊嚴與敬畏，禁止把這問題成爲論議的對向。左翼份子一致地棄權投票，而含有一四四名僧侶的二九七名議員簽名了一個抗議書。猶疑不決與自相矛盾正是當時的常態。

在一百年前曾歡呼路易十四的廢除宗教自由的「南泰敕令」的貴族們，是非常地受了十八世紀文學的影響，以致他們作爲集會的一議員時，他們拿出純粹的伏爾泰的精神，表示出對一般宗教自由的贊助；但是在同時他們對那以加特力教爲國教的意見又表示出猶疑的態度。第三種議員，市民階級，其中一大部份是詹森教徒，

因此實際上，很少是自由思想的，他們也是表現出同樣迴避的態度。但一當國民會議組織起來，便沒有任何真實的不確定了。我們都曉得的，這會議的最初的工作便是人權宣言，而思想自由與關於宗教事件發話的自由都是列在人權之內的。宣言書的第十條這樣寫着：「任何人不能因其發表之意見，縱為宗教上的意見，而受裁判，只要其意見的發表不擾亂法律上的秩序。」法王的回答是，這種自由「是一種不自然的，愚蠢的權利，是破壞理性的。」這一件事已經足夠表示兩個陣營的相互的態度了。

在憲法制定議會中，當宗教自由成為議論的問題的時候，我們可以看出事態是取了怎樣的情勢。在人權宣言的草案中有這麼一項：「人民的禮拜既是人民的一重大事件，所以社會有一種特權取締它，可以允許某一教會的典禮而禁止另一教會的。」對於這一項，米拉勃給以激烈的攻擊。

他說：「我並非在唱道宗教自由，在宗教的問題上，無限制的自由，由我看來是那麼一種神聖的權利，就連用宗教自由這個名辭來表示這回事情，我都覺得是帶着一種專制的臭味；因為這具有使宗教自由的權利的，而也具有使宗教不自由的權利的，一種權威的存在，簡直就是思想自由的侵害。」在其後的一次會議中，他說得更厲害了。「我們談論過統治的宗教。在這場合所謂「統治」是什麼意義呢？我不明白這個名辭，所以我必要要求給這名辭下一個定義。那意義是壓制旁的宗教的一種宗教麼？議會不是禁止了壓制這個名辭的麼？或者那意義是君主的宗教？君主沒有權利統治人們的良心，或是指揮人們的意見。或者那意義是多數者的宗教麼？宗教是一種

意見的事情。這種宗教或那種宗教是這種意見和那種意見的產物。一種意見是不能計算票數而形成的。思想是一個人的私有，是獨立的，是不能受限制的。」

很顯然人們開始在宗教問題上有膽量來表示他們的意見了。

我再引一個例，以指示人們在議會裏以及在一般的社會上，對於那將展在眼前的偉大的精神的革命，是怎樣迅速地由最初怯懦的憂懼而進到確實。

在一七八九年的十月，在國民會議的欄前，站立着一羣穿東洋式的怪衣裝的代表團。他們是從阿爾薩斯與羅倫諾來的猶太人，他們是代表他們的國人來請願的。

他們說：「最高貴的議會，我們以永恆的名義——那是一切的正義與真理之源，以上帝的名義——他給一切的人類以同樣的權利與責任，以人類的名義——有好幾世紀那最古國的不幸的後裔幾乎在每一個國家裏都受屈辱，由這種不名譽的待遇以致把人類的名義強姦了——來哀求你們把我們不幸的命運考慮一下。在各地方都受迫害，在各地方都受屈辱的猶太人，還仍然總是順服的，不反抗的；本來應當受憐憫與同情的，可是在各國都受輕蔑都被擾害的猶太人，現在投身在你們的腳下，冒險地希望，就在你們最煩難的工作之間，也不要輕蔑和不關心他們的怨訴，而同情地傾聽一下他們從跌落的深淵裏大膽提出的那怯懦的抗議書吧……願我們一向徒然希望着的，我們現在哀求着你們的，我們的地位的改善，能成爲你們的工作，你們的恩惠！」

克拉孟·唐納爾 (Clermont-Tonnere) 熱烈地在贊助這個申請書。可是那個厚臉皮的冷血的牧師莫利卻反抗他而這樣地辯論了：『在我們現今的時日還來談論迫害與異宗排斥，是一件怪誕的事情！猶太人是我們的弟兄。但使猶太人成爲市民，是等於容許英國人或丹麥人不經入籍的手續，不脫掉其本國籍而變成法國人一樣。』他還談論猶太人貪圖高利的性癖以及許多被人加在猶太人身上的惡德：『猶太人中沒有一個人是會手拿鋤或是親耕一片土地而把他的人高貴化了的。』

猶太人就連獲得最小的一塊土地都被法律所嚴禁，而他們的地位又被看作豬一般，他們每進一個城市是必要課賦一個豬的稅，——如果我們想到這些，莫利的辯論就很容易被否認了。對於猶太人的嫉恨是那麼強烈，以致沒有一個人來指責這種事情的不正義。事實上人們是懼怕，如果市民權是賦給猶太人的話，將把阿爾薩斯全領域變成了猶太人的殖民地了。

議場上引起了普遍地爲難的情感。只有一個議員，一個當時尙未十分出色的人，麥克西米連·羅貝斯皮爾，贊助猶太人請求平等的動議。他講明猶太人的惡德是他們被迫成的屈辱的地位的結果。

那很意味深長地，包容了新教徒、戲子與猶太人的一草案，贊助的人卻只有他一個，新教徒與戲子的人權是被承認了，但關於猶太人那提案的一項，米拉勃看出是無法通過的，所以他把這一項的議決無期地延期了。兩年過去了。在一七九一年，猶太人再來請願。但這次是用的怎樣不同的調子啊！奴隸的屈辱的祈求變成了人的強制

的要求。那申請書的收尾是像這樣的：——

「如果有一種宗教其信徒不能成爲市民，而旁的一切宗教其信徒便可以成爲正當的市民的話，那麼旁的那些宗教便是統治的宗教了；但既然一切都有平等的權利，則統治的宗教是沒有的。如果猶太人因爲其爲猶太人而被剝奪了市民權，那便是因爲他們世代相傳的宗教受了懲罰。在這種場合，市民權的喪失是與宗教自由相關的，所以就沒有宗教自由了。至少這一點是確實的——在把人們提高到宗教自由的水準中，同時也便有着必要把他們提高到市民的自由的水準之意圖的；世上沒有半自由，正如沒有半正義是一樣的。」

消度在革命的氛圍中的這兩年，不只使這些賤民得到了自尊心，同時也得到了驕傲。這一次的提案未經討論便被通過了。

「哲學者們」向着他們的時代人所鼓吹的，對獨斷的宗教及其僧侶的憤慨，在憲法制定議會中尙沒有結合成言語而發洩出來；那憤慨只是用行爲表現出來了。全部教會的財產宣言爲國家的財產了。伏爾泰感印他的弟子們負起「消滅這種不名譽的東西」(「*écraser l'infame*」)的任務。那些虔信的加特力教徒看出在議會的決議案中有實行這種訓令的企圖。由他們看來，好像地獄的全部惡勢力都對着基督教的教會開放出來了，好像「哲學者們都在從事消滅基督教，不只是在法國，而是遍及全歐洲，不是遍及了全世界。」(對加特力教及君主的主的呪文「一七九二」)爲達到這種結果，「哲學者們」上書給各大國的君主，給普魯士的傅萊德利克，給俄羅

斯的加賽林以及其他，但發出打擊來的是從法國的中產階級。

如古語上所說，阿起梅兌斯所尋求的，從另外的一個世界而轉動這個世界的那支點，僧侶們是尋到了，他們現在開始在各州縣中激動起狂信主義的精神。在阿拉鎮上，人們擔着一副基督受難的十字架的畫圖進軍在街中，在那畫中，莫利師與王政主義者們站在十字架的右方，而在左手在無反悔的盜賊之下站立着革命者們。在尼姆市，當新教徒聖·泰蒂恩諾被選為國民議會的議長的消息傳來的時候，起了一次真正的叛亂。

由議會中的伏爾泰派及詹森派的合作，產生了教會事件的新制度。詹森派對於現世的權勢懷有一種宗教的嫉恨，而作為運命論者，無疑問地是在接受着人類不幸的生存。所以教會的財富使他們看了是不歡喜的，而且他們不把那財富會來救濟貧民的事當作問題的。加之許多高級的僧侶過的生活的那醜名，激起了他們的道德的憤怒。例如，每一個人都曉得僧正雅朗特的情婦吉瑪爾小姐在樂劇的幕景後散佈僧侶的薪俸，拿蓬諾的大僧正在他的一個僧院裏設了一個後宮，而且戈朗賽爾夫僧院的僧人們，在鄰近的市鎮中有一個蓄藏他們的婦女的大街，在那里有定時地展開夜間饗宴的桌子。

如果革命黨只是沒收教會財產而便滿足了的話，他們便不會被人指為有攻擊宗教的罪過。但他們干涉了教會內部的安排與規律，甚至改變了禮拜的形式，於是教會的高級僧侶們自然地宣佈宗教的基礎是被動搖了。因此普通的僧侶們幾乎不敢執行順從憲法的誓約。如果有人這樣立了誓約的話，他從政府每年得來的那少許

的薪俸，便比做尤達出賣基督得來的錢，雖然在過去的時代，僧正們自己領有宮廷與娛樂場所，隨心所欲地得到一切的奢侈品，同時下級的僧侶們卻是真正地餓死，而這倒被人想爲是應當的事情。

作爲這種新制度的結果，在各地方可以看到許多殘酷的與許多滑稽的場面。在加米葉·狄斯慕蘭的新聞上，我們可以看出見一篇關於一個鄉村牧師被強制離開他的教區的那有趣的描寫。在禮拜天的彌撒式之後，教區的牧師先生來在教堂門外，驚愕地看見他的全部的所有都裝在一輛搬裝車上。在車頂座上坐着他的女管家雅佛泰，小學校長眼裏含着淚正在向她告別。那個牧師被擁進車裏，四外的人們叫着：「再見吧，再見吧，牧師先生！」於是他必要走了，雖然當他還看得見他的教堂的尖塔的時候，他叱罵着激怒着。另外在旁的地方，僧侶們被刺刀對着胸強迫而宣誓；而且有一個頑固者是在他的說教壇上被鎗殺了。但如果說這些反抗的僧侶是時常受虐待的話，那麼那些僧人對待他們的敵人的作爲更是無限地惡劣了。他們告訴農民說，新的憲法（那實際上是一點都不干涉宗教的）是惡魔的創造。他們對着他們的會衆宣傳，從那和政府宣誓的僧侶之手受了聖禮的人，是犯了死罪，那被這樣牧師結合的父母的兒童，是私生子，不，簡直有上帝的詛咒落在他們的頭上。一個和政府宣誓的僧人在教會裏被石頭打死，另一個僧人被吊在教壇的垂燈上。被國民議會的命令封閉的教會又被打開了。在某些縣裏，狂信者的暗殺團，被僧侶指揮着，持着長鎗與手鎗在進軍。在布利塔紐州那情況更是不堪了。一個布萊頓縣的農民走出許多里路去聽一個真實的（即未宣誓的）牧師的彌撒宣教，而在他回來的時候，遇見一羣鄰人

安然地聽了新政府的牧師的說教從他本鄉的教堂裏走出來，這時他是非常地激怒了，使他覺得教會嗾使他所作的暴行他都有理由來作了。

當立法議會開會的時候，已經沒有三階級。貴族被追放了，教會的高級僧侶被充軍到外國在請求外國宮廷的助力了。下級的僧侶，受了反革命的熱狂的感動，在鼓吹無知的大衆。現在在議會裏的議員們，和往時的調子完全不同了。現在對宗教的顯然的非難，便是坦白地指出它與憲法的不一致，而對於僧侶的非難便是說他們唯一的目的就在恢復他們的財產。僧人們的謊話與暴行激動起反抗他們的極大的怨恨的情感。有一些妥協的聲調也還可以聽得到，例如安德萊·協尼謨，他主張當政府不來干涉僧侶的時候僧侶不應攪擾政府，再例如塔萊朗，他說任何種宗教的形式不應該為法律所規定，也不應該為法律所禁止；但伏爾泰派的憤怒之聲是長期地為當代的命令。

這時正是吉龍黨人當權的時代，而吉龍黨是伏爾泰的思想的實際的表現。

在他們的有名的領袖威爾尼奧（Vergniaud）起草的一篇公開的宣言中，我們讀道：「這些叛亂的僧侶們正在準備一次對憲法的反抗；這些無禮的專制政治的親衛兵為奪還法蘭西的王權向歐洲各國的君主乞求金錢與兵力的援助。」羅蘭（Roland）當內政部長的時候說：「這些不逞的、偽善的僧侶們，在宗教的神聖面帕下隱藏起他們的情慾與計劃，他們毫無躊躇地煽動着人民的狂信而以他宗排斥的武器把那迷於邪路的市民

們武裝起來。」當放逐僧侶的提案付之討論的時候，威爾尼奧一半嘲笑地一半嚴重地說，送給旁的國家這麼一種禮物而使它們受了惡魔之害是不公平的事。他說：「一般地講來，一個國家把那本願逃走的罪人送到旁的國家去是不道德已極了。」但他卻找出一個想頭來安慰自己，即他說，在意大利他們也許會被當作聖者接受的吧，而且他說：「在我們送去的這些活聖者的禮物中，法王也許會看出我們對他謝恩的這謙虛的用意吧，因為在過去的幾世紀間，他曾經用死聖者的胳膊、大腿以及其他的遺物恩惠過我們的敬虔的輕信者。」

於是那個未來的國民大會的領袖伊斯納德(Isard)便叫道：「是的，我們就把這些疫病患者送到意大利的醫院去吧。」而且他又接着說道，一個僧人若是墮落的話，他總不會是部份的墮落，而必定是全部的墮落，容赦犯罪的事是和犯罪本身相同的，而且既成的狀態是必要作一個收束了，革命的敵人是他們自己強迫革命來粉碎他們的。就是從他的嘴唇裏最初發出那在將來無數次反響着的可怕的言語：「證據是不必要的。」這也便是說，僧侶一受控告馬上就被放逐。

這樣的處置結果會惹起市民戰的吧——有人表現這種恐懼的時候，那有名的吉龍黨員、霍爾巴哈的弟子加戴(Guadet)，便講了一次使集會安心的演辭，其中有這樣的話：「誰都曉得一個僧侶是既懦弱而又貪婪，他除去迷信之外另無旁的武器，他除去在神學的鬪技場上再沒有在任何地方戰鬪過，他在戰場上是一個沒用的東西。」至少在這一件事上，不久就可以看出加戴和他的同情者們是怎樣地錯誤了，而且在那將暴發的殘忍的

內亂中那些僧侶們是成了怎樣勇敢的、熱情的領袖。

事情是達到這樣的極端：當說話的人在議會裏談到教會問題的時候，他們確實像是沒有責任似的了。佛朗沙·杜·南泰（請注意他是作爲委員會的代表）這樣說：「我們必要耗費時間來談論教會問題的唯一的安全，便是希望你們取決的議案使我們以後不會再來聽見這個問題的討論。」他從頭到尾的言論都是亂暴的發話。

這種情感是被上下的人所領有。路易十六的一個大臣，那個專橫的加葉·杜·日威爾，有一天從樞密院出來對着他的同僚莫勒威爾說了一些話，莫勒威爾就把那些話記在他的回憶錄中：「我願意把世界各國僧侶這些可咒的害蟲都抓在我的手裏，好使我立刻都把他们掐死。」但從共和國給法王的一封信，革命的精神是得到溫和而尊嚴的表現，那封信是命令一個婦人寫了的。是寫給「羅馬的君主僧正。」以共和國的名義羅蘭夫人寫道：「正要從你手裏滑落下去的一國家的君主，羅馬教會的高僧，你要曉得爲保持國家與宗教的唯一的方法，便是把那鼓吹純民主政治精神的，最溫柔的人道主義的，最完全的平等的，福音書的諸原則——基督教的代言人只知道用它來支持和增大那將從祭壇上崩壞下來的君權的諸原則，作一個公平的懺悔與宣佈吧。無知的時代是已經過去了。」

但像這樣的話語，在性質上是和一般所說的所寫的十分地不同。冷靜的確信的時代是終止了，無羈的熱情

的時代已經開始了。熱情在追着確信的足跡。對於加特力教的嫉恨達到了頂點；那暴發成一個大火焰燃燒在全部法蘭西的國土上。那時正是俱樂部黃金時代。

柯杜利藹的俱樂部在一個僧院的禮拜堂中開着集會。一切的繪畫、幕帳與彫刻都被撕落了；除去寺院的骸骨什麼都沒有遺留。從東邊窗戶的破玻璃間風雨吹打着會堂裏合唱壇上的議長席。聯起來的凳子就是議長的桌子；在桌子上放着一列紅便帽，誰要想發話就先戴上這麼一頂紅帽。在議長席的背後站着一個手持破碎的拷問具的自由神的彫像。木板、破碎的會堂椅子和凳子，以及破碎的聖像的斷片成了那些污濁的狂暴的聽衆的座位，聽衆們穿着破爛的短衫（它們的特別名字叫 *carmaignoles*），肩上負着鎗，或是交叉着赤裸的胳膊。演說的人們大膽而準確地發言着；一切的事都使用簡單的名稱；一句不斯文的話語或一種亂暴的姿勢會博得喝采聲，他們的說話時常被論敵打斷，有時被小梟鳥的嘶鳴打斷，這些梟鳥從它們僧院屋頂的家裏被驅逐出來，現在從破玻璃間穿身進地在尋求食物。議長的鈴聲是鎮壓不住這些的；有時人們用鎗射了梟鳥，於是它便拍着翅膀流着血跌落在羣衆間。在演講的人之間，有丹東、馬拉以及那個溫雅的機智的喀米勒——喀米勒·狄斯慕蘭（*Camille Desmoulin*），他的溫雅使他受到偽善的告發，就連在革命的法庭之前他都稱耶穌是短褲黨員（*sans-culotte*）。喀米勒是有着嫉恨僧侶的私人的理由。在一七九〇年十二月，他希望和他的愛人盧茜爾結婚，這個女性無疑地是革命的女性中最美麗的最純潔的一個，可是因為他曾經在報紙寫過一篇文章說墨汗墨德

的宗教是與耶穌的宗教一樣地會給人光明，所以沒有僧人肯給他執行結婚禮。在他的結婚之前，他必要取消這種論斷而去懺悔一次。但是現在他來個補償。在他的報紙“*Le Vieux Cordelier*”中，他寫道：「當我們說一切的僧侶與宗教都是同樣地怪誕時，當我們舉出韃靼人以達刺喇嘛的糞為最高的美味這種例子時，關於僧侶與宗教的一切問題便可以不用再談了。沒有一個傻瓜是傻到不可以與朱彼德相比的程度。蒙古人禮拜牝牛，牝牛和阿皮斯（*Apis*）神一樣地成了許多人跪拜的對象……我們沒有憤怒這樣愚事的權利，我們在蒙昧中已經有這麼久地被人欺瞞而相信吞食一個神是如吞食一個牡蠣那樣可能的事了。」在柯杜利黨黨員之間，一種很流行的有勢力的新聞是盧斯塔羅辦的「巴黎的革命新聞」“*Le Révolutions de Paris.*”，在一七九二年的四旬齋節，這新聞社的一員，關於那應時的節市寫了如下的激論：「當法國有一種統治的宗教的時候，在復活節期間，玩戲法的落髮僧是不准旁人競爭的，只有他們可以在市場裏演技。可是現在是自由競爭的了。當普通的戲法師出現在他的臺上的時候，他穿上一件短外套，戴着一頂怪帽子，用這些東西以和他周圍的羣衆區別；但當演技一終了，他馬上就取下這身打扮。反之僧人整天是這樣打扮的，跟他在舞臺上一樣作着演技……什麼時候他們纔會覺得扮演人類的丑角這回事為羞恥呢？」從此之後僧侶的革命的外號便是「吃神者」（*theophagi*）。在四月間，在這同一的新聞紙上，又有一篇文章，其中提議把拿破里的約翰那為禁止娼婦所設的處置加之在僧侶的身上。「他們應當被禁鎖在一個家裏，他們可以祈禱也可以替那找他們來的人說教，但是為防止他們過給

居民傳染病，應當禁止他們外出。」伏爾泰的葡萄酒已經變成酸醋，變成毒藥了。

一種和柯杜利的俱樂部在性質上極不同的而且是敵對的，便是雅各賓黨員的俱樂部。這一黨的精神的傾向是更嚴重更哲學的。正如其敵對者的主人是伏爾泰一樣，它的主人是盧騷。雅各賓黨員的主要綱領是純粹從盧騷那裏得來的，如平等的愛，一切既成的不平等的嫉恨等，此外他添加了榮譽心，冷靜的、打算的、革命的迫害的精神，而且成爲一切事情之根底的是遵奉規律，即遵奉盧騷的原則的那種社會的秩序。

對於那從文藝的觀點來觀察歷史的現象的學徒們，在革命的歷史中最顯著的一件事便是，一切的行動者與言談者都一致地承認他們的發言與行動是出自十八世紀的文學這種明確的態度。據說，在米拉勃的墓石上把他關於哲學者們所說的話「他們創造了光明，我將創造運動」刻上，以爲他的光榮。而且在革命期間，幾乎沒有一次不在法律中，在社會的宣言中，在新聞論說中，在國民會議的演說中，或甚至在共和國的憲法中，引用「民約論」『Contrat Social』中的話語的。

「民約論」中最重要的原理——權力是發自人民，法律爲人民意志的表現——是可以看見一字一句地又復現在人權宣言中。當雅各賓黨員間一表現團結的思想，他們立刻就轉回到盧騷去，而使用了他的全部的辭句。佛協師在『La Bouche de Fer』報紙的一篇論文中寫道：「具有坦白的精神與情感的心的偉大的盧騷，你是第一個理解平等的永恆的法則的人。是的，每一個人都有生存在世上的權利，而領有他必要支持其生存的

財產的權利。』於是他更繼續主張社會的契約是人與其祖國的契約。聖·尤斯特 (Saint-Just) 在要求處路易十六以死刑的演說中，也幾乎是用同樣的話語表現着。『社會的契約是市民與市民所結的契約，並不是同政府結的。與其無關的契約他是沒有責任來干涉的。』但關於雅各賓黨員對盧騷的原則的信奉作出典型的表現的人，是他們的領袖羅貝斯皮爾。他是吉龍黨的合理主義的第一個敵人；所以當這種合理主義最顯然地只現出破壞的傾向的時候，我們看見他在給雅各賓黨員的一封信中，聲稱革命是在上帝的指揮之下，事實上就是上帝的工作。他衝動地感到他的革命的感情主義是必要加上所謂『自然的宗教』這種誇張的表現。

快到一七九二年的年中的時候，成爲法蘭西的立法議會的支配的情感，並不是這種情感，而是伏爾泰喚起的輕蔑的憤怒的精神。在這年的八月，一切背叛的僧侶放逐到殖民地去的指令被通過了。每天都有這樣的僧侶的被捕，於是來了九月的大虐殺。最先被害的是被監禁的僧侶。巴留謫爾師 (Abbe Barnet) 寫道：『這些執刑者不都是屬於賤民的。一個人對被殺的僧侶叫道：『流氓，謀殺者，怪物，可輕蔑的偽善者！復仇的日子終歸到了！你們不能再你們的彌撒式與神壇上的聖餅來欺騙人民了！』最多數的僧侶所顯示的毅然的态度是最值得讚嘆的。在喀爾梅利僧院的監禁中，一百七十二個僧侶與其實行對憲法宣誓，寧願毫無躊躇地被鎗殺。讀着關於那些被監禁在教堂中的僧侶從容就死時的描繪，是動人的。『一時時我們派一個伙伴到塔上的窗邊，看一看那將在庭院中被犧牲的不幸的人是取怎樣的姿態迎接他們的命運，好使我們曉得當順序到我們的時候我們自己

該怎樣作。他們回來告訴我們說，那些展開胳膊的人受苦最長，因為劍刀在未砍到頭顱之前，力量已經小下來了。」（尤爾尼亞克·杜·聖·梅阿爾。）總計有一千四百八十個人被屠殺。這數目無問題地是一個可驚的數目；但值得注意而並不是無趣的事，根據米協萊的統計，從革命的開始到終結所殺的男女的人數，還不及莫斯科瓦一場戰爭中所殺的人數的四十分之一。

這樣兇悍表現的嫉恨，在九月間當國民集會開始的時候還沒有鎮靜。讓我們看一看國民集會的會員關於僧侶與宗教這問題是怎樣地寫，怎樣地讀，怎樣地說。其中的一員，一個名叫勒奎尼歐的，把自己寫作的題獻給法王的一本書，分散給他的同僚。那書的題名是『被打破的偏見』“*Les Préjugés Détruits.*”，在這書中我們讀道：「宗教是為枷鎖人們而發明的政治的桎梏；它的唯一的用處便是為維持幾個少數人的享樂而統御了其他一切的人。」在這本書裏反抗僧侶的那種激論，是比從來出版的書都更猛烈而更不高貴。其中所包含的最溫和的論斷就是像這樣的話：「當他們是誠實的時候，他們不是愚鈍便是瘋狂；照例他們是大膽的欺騙者，人類的真實的殺害者。」這種話在當時總是被人使用着，而取了各種變化的形式。我們若尋到與此相應的暴虐，我們就必得到卡凱加德著的『時間』“*Oïbliket*”，一書中去尋了。而這樣就是當時的文學。所以勒奎尼歐不能看為是一個例外，雖然他與偏見之戰鬪是作得十分地過火，以致他為克服對絞刑吏的一般的偏見，他請絞刑吏到他家裏來會餐。『巴黎的革命新聞』是國民集會的會員每天在去開會之前必要一讀的報紙，在一七九二年十

二月一天的早晨，勒奎尼歐讀着這報上登載着的一段關於應時的巴黎深夜彌撒的慶祝式的文章：「在光天白日之下展覽舞踊的傀儡戲或變戲法，都沒有什麼特別的害處；娛樂兒童與保姆是很可以被允許的。但是在深夜間，爲了一個私生子與一個不真潔的妻而點蠟，焚香，唱讚歌，在會廳裏開會，是一種醜聞，是反公共道德的一種犯罪，是值得警廳的監視與嚴加干涉的。」（註）在以前引用的許多話是閃着激怒、憎惡、與嘲弄的火花；但是還沒有達到下流的程度。那些話是長期被枷鎖被苦痛着的人類理性的復仇的叫喊。而這一段話是下流的了。這裏就有了一個變化，那些直到現在還是被壓迫的人，卻露出一種倒轉過來成爲壓迫者的顯然的傾向。

（註）——路易·布朗（Louis Blanc）在他的『法國革命史』卷八第三十五頁中，誤解了這一段話。他以爲不真潔的妻與私生子是指着瑪麗·安屠安奈特與法國皇太子而說的了，原文上的一個附註他沒有看到；那是指着「三個最偉大的宗教的教主都是私生兒」這回事而說的。）

行動很快地在追隨着言語。梅爾西謫在『Le nouveau Paris』紙上寫道：「他們進而破壞一切與古禮拜有關的事，並不是熱狂而是以冷嘲的輕蔑與不可抑制的嬉笑，這簡直不能不使旁觀者驚愕了。」各教會是絕對地被糟蹋了。國民集會的派遣團，報告給國民集會說，他們已經「允許那「棕色的瑪麗」（一張發生奇蹟的肖像）在她征服世界的一千八百年的勞力之後退位了。」一切聖壇爲了共和國國庫的利益而被掠奪了。下面是一個報告的斷片：「在尼邁烏爾區域已經再看不見一個僧侶了。那爲滿足僧侶的虛榮心而用金子堆積起來

的聖壇是被拆散了。三千萬件貴重的物品將送到巴黎去。裝着十字架與金笏杖以及二百萬金幣的兩大車，已經到達造幣局了。同樣多的東西馬上還可以送三次。」

有時這種車輛就停在國民集會的會廳的門前，滿裝着金銀的麻袋就堆集在廳裏。

另一個報告是用諷嘲的風格寫成的。「有人說我對於宗教太兇，那真是誣賴，事實上在我行事之前我是最有禮貌地請問過，於是有一四百個聖者乞求允許到造幣局去。在這場合他們所使用的口號應當有這樣的風格：「曾經是狂信的工具的你們，各式各樣的聖者的你們，現在變成愛國者吧，而以到造幣場去來幫助你們的國家吧！」」

在第三個報告中，那些委員們自祝着他們在日耳縣的「哲學的傳道」的成果。「公衆的情感成熟了，已經決定在第三旬的最後一日應當莊重地慶祝狂信的廢除。全部的居民聚集在鄉村的某一點點開一次同胞的宴會。在一種斯巴達人式的會餐之後，他們擁進城裏，撕下一切狂信的象徵，把那些東西踐踏在腳下。一輛糞車趕出來，載了兩幅奇蹟的聖母像與各種的十字架以及聖者像，這些東西在不久之前還受着迷信的上香。這一切滑稽的廢物都堆集起來作成一個花火，上面已經覆着無數貴族的勅令狀，在無數羣衆的歡呼之間燃燒起來了。環繞着這堆吞噬了這麼多的迷妄的「哲學的堆積」革命者（Carmagnole）整夜地跳舞。」

在第四個報告中我們讀道：「六十四個沒有宣誓的僧侶住在一個民家裏。我命令他們應當過城到監獄裏

去。這種還沒有在大眾眼前展覽過的新怪物，產生了很優秀的效果。從環繞着這牲畜的羣衆之間，叫起「共和國萬歲！」天曉得要我怎麼對付這五打牲畜——我已經把他們列成羣衆發笑的隊伍。我替他們演着護衛的角色。」

在共和曆第三年風月第三日關於宗教自由的法律的討議，一切都是使用這同樣的調子。國民集會對於旁的問題無論是怎樣意見紛歧，而對於加特力教這一問題，是絕對一致的。在恐怖政治的時代之間以及其後，無論各種輿論是有着怎樣顯著的不同，而在對於加特力教的態度上是沒有不同的。作爲宗教自由的宣佈的一結果，有一些教堂又打開了，在「*Le Décade Philosophique*」週刊上，用「演劇」的題目，用如下的言語，宣佈了這事實：「在這個月的十八日或二十五日，在巴黎的幾個地方要演一篇喜劇。那主角穿上怪誕的衣裳，演出觀衆所不發笑的種種愚蠢的滑稽戲。既然我們對於那既無實用也無教訓的二度試演的脚本並沒有批評的慣例，所以對於這一次我們將不給以任何的注意。」

米拉勃說過，人們的第一個目的是從法蘭西「除掉加特力教」(Decatolise)。在一切表面上這件事是已經作過了。一個自治體跟着一個自治體地，請求允許改變它的名稱——那名稱幾乎總是聖者的名稱。例如，聖者杜尼（這樣的一個無頭的聖者是絕對沒有存在過的）又改名佛朗西亞德了。大多數的鄉鎮都在追隨着巴黎的例子。使人想起「神之恩惠的王國」的東西是一點都沒有遺留下來。在一七九三年，公安委員會的委員，

一個可敬的白鬚的阿爾薩斯人，名叫路爾，把那個神聖的、施行奇蹟的、裝着天上的香油的小壇子，想法得到手中。那個小壇子是在克洛威戴冠式的時候一個鴿子從天上取下來的。他拿着這個東西，身後跟隨着無數的羣衆，勝利地走到賴姆的廣場去，在那裏有許多的官已經環繞着路易十五的彫像在集合着了。於是他講了一篇反對專制與專制君主的演說，用力把那聖壇打向 Louis le Bien-aimé（即指路易十五而言），以致那壇子擊得粉碎，而且聖油又一度從那「天選的塗聖油的我主」（即指國王而言）的頰上滴落下來。

像這些事件，像如上引用的那些話語，很明顯地顯示出革命是怎樣決斷地在攻擊權威的原則，貴族的敕令狀和聖者的肖像被燒在同一的祝火中，以及對於聖壇的不信仰引起對於王權的嘲弄，是非常意味深長的事。從宗教的權威被顛覆的那一瞬間起，各領域的權威的幻力便都喪失了。

權威被自由、平等與博愛的標語所代替了。但這個標語並非包含一個而至少是包含兩個基本的原則。自由作爲一個基本的原則是從伏爾泰傳來的，而博愛是從盧騷傳來的。而平等和自由並沒有得到很適當的結合。在革命的不久之前，當神祕派聖馬爾丁，宣佈他的神聖的三位一體（Ternaire）的原則——即一向存在着的，而總是應當存在的自由、平等與博愛——的時候，他沒有預見到這些原則間的分裂與抵觸。伏爾泰在某一個地方說：「把三位一體作成一個神是一個智慧的條款；如果它們是三個的話，它們將衝突起來了。」在一七九三年，聖馬爾丁的三位一體說呈現出其中隱藏着的矛盾。

在一七九三年四月，羅貝斯皮爾起草的，而要雅各賓黨員接受爲綱領的人權宣言書，出版了，而且就在這同一個月裏，當羅貝斯皮爾與威爾尼奧正在進行激烈的辯爭之間，從敵人的陣營裏發出了憲法的計劃，這計劃是由康多爾賽、巴利藹爾、安馬斯·佩諾、佩希翁、巴爾巴路、西葉斯以及其他諸人所擬，而爲康多爾賽所起草。

如果我們把這兩種草案並列來看，我們就可以看出這兩種思想，即自由主義的思想與社會主義的思想，在未來要爭鬪主權之萌芽了，前一種思想是得自伏爾泰，後一種思想是得自盧騷。而且這兩種綱領既是一點一點地討論着同一的問題，所以在這裏那差別比在任何處都是更顯然的。

在革命的最初的幾年間，並沒有提及社會主義。人們的目標是在從不正當的負擔中解放資本，而並非在限制資本的權力。這徵之如下的事實便很顯然了——在巴斯蒂爾襲擊之後，勝利的資產階級顯示他們的權威的第一個證據，便是宣佈一條命令：「那未被公認爲職業的」『sans existence connue』，作家所出版的每一本書與宣傳的小冊子，是要由印刷者負責的。這條規章是在一七八九年七月二十四日宣佈的，正是巴斯蒂爾占領後的第十日。資產階級當他們的地位一升高起來，他們馬上就拆掉他們身後的梯子。當他們用自己的筆獲得了他們的地位的時候，他們第一件事便是從那更低階級的手裏奪過筆來。

由盧騷與馬勃列(Mably)的思想教養起來的國民集會，看到市民社會間的不平等是政治的平等的最惡的敵人，而且夢想着平均財產以造成平等。康多爾賽希望集資產爲國有，並不是廢除私人財產制，而是想把財產

過度的不平衡給以平均的分配。繼承權是要廢除的，教育要普及於一切的人等等。在羅貝斯皮爾沒落之後，在財產私有者對於無產者的這種要求尚未開始反抗之前，就發生了這樣的對於財產的攻擊。其次繼以巴柏夫（*Ba-beuf*）的共產的政策。這政策受了背叛而敗北了，息止於發起人的血潮中，沒有揚起一聲防禦這思想的聲調。社會主義在革命時期並未達到準備的階段以上。

而同時吉龍黨的人權的宣言，最爲加重保證的是個人的權利——良心與思想的自由（當時的表現語是『思想的免稅』“*Les franchises de la pensée*”），家庭之不可侵犯，法律上的平等，犯罪與刑罰間的正當的均衡；而在另一方面，雅各賓黨在一切之點上強調着人類相互的責任感與同胞感的義務。

吉龍黨設立了政治的中立的原則。雅各賓黨宣敎道：一切國度的人們都是兄弟，不同的國度應像一個國家裏的市民一樣地，彼此幫忙發揮他們的能力。那壓迫旁的國家的國家，它便是一切國家之敵。那對旁的國家宣戰而阻害了自由的進步與破壞了人類的權利的國家，應受其他一切國家的攻擊，不是把它作爲普通的敵人，而是作爲叛逆的謀害者與強盜。

吉龍黨反對一切人的專制，可是他們對事情的專制很少反抗。他們的工作大部分是屬於否定的性質的。雅各賓黨比吉龍黨是看得更清楚，他們知道給害病者以痊癒的權利而不給他們治療是無用的，煞有介事地給跛者以行路的權利是一種嘲弄。然而在他们之間是沒有什麼本質的差別的。吉龍黨員的康多爾賽是如任何雅各

賓黨員一樣看得清楚，在有人騎着良馬有人卻光着腳跑的這種競爭中，自由競爭根本就是一個謊話。

使羅貝斯皮爾在革命與正教的戰爭之間作了有意義的仲裁者，是對社會的責任感（如盧騷所定義那樣的）。當革命一度手拿着斧子闖進教會裏去，那運動就彷彿是不可抵抗的了。人們站上那最脆弱的臺子，從教會的天花板上，撕落那爲一世紀的蜘蛛網所遮掩着的法王畫像。聖像從壁龕裏脫落下來，對教會的憎惡破壞了戈蒂克藝術的最精美的作品；革命委員甚至走進教會的地下室，用他們的燈在死人的蒼白的臉上閃着；破壞的佛龕的碎片堆集在一起，「像採石場上的雜亂的石頭。」革命委員會的主席，穿着由僧正的長袍改作的絨褲子與少年合唱隊的彌撒服改造的汗衫。到最後，一些無神論的熱狂者（如德國系的安那哈爾西斯·克路茲（Anacharsis Clootz），蕭梅特（Chaumette），以及藹貝爾（Hébert）），大聲疾呼起來，率領着羣衆致力於教會的破壞。

除去在這個機緣之外，我們在革命期間很少聽到無神論的呼聲，就如我們很少聽到社會主義的呼聲一樣。成爲盧騷與伏爾泰的共同的信條的，對上帝與不朽的信仰，是幾乎爲一切人民的領袖不變地把持着的信條。而這就是這種信仰浸透了這時期的一切作品。安瑪斯·佩諾（Thomas Paine）的『理性的時代』是一個好例。就連巴爾尼（Parny）的『神之戰爭』“*Guerre des Dieux*”，那樣不值一談的作品，都宣教着這同樣的信條。喀米勃·狄斯慕蘭在一封信中寫道：『親愛的曼奴藹爾國王們是都爛熟了。但善神還沒有如此的。請你注意，我

不說神，而說善神。前者和後者是完全不同的東西。』“*Mon cher Mannell Les rois sont mûrs, mais le bon Dieu ne l'est pas encore (notez que je dis le bon Dieu et non pas Dieu, ce qui est fort différent)*”。這就是這時代的立腳點；這時代的難題並非是在使神之觀念屈服於批評之下，而是在從正教的神話的傳說中解放出神之觀念來。國民會議裏的無神論者，使革命超越了其本來的目標，而煽動起過度的行爲，這使革命在同時代人的眼裏降低了。

克路慈勸動一個名叫戈貝爾的僧正寫一封信給國民集會，那信是這樣開始的：「市民諸君，代表諸君！我是一個僧侶，這便是說，我是一個騙子；直到現在我是一個忠實的騙子；只是因為我自己受了騙，我纔騙人。」當然這信的收尾是在報告他已經改宗於哲學了。

蕭梅特，一個情熱家，他曾實現廢除學校的鞭罰制度與合法的賣淫，他勸動巴黎公社發出訓令，改我后寺的寺院充爲「理性的崇拜」。在教堂的裏邊，建設起一座廟堂，上邊刻着“*À la Philosophie*”。這格言，在它的門廊上裝潢着偉大的哲學者的半身像。在開幕日，門打開的時候，一個年青的女優甘狄弱小姐，代表自由，出現了，同時瑪麗——約瑟·協尼謨 (*Marie-Joseph Chénier*) 作詞，共和國的作曲家戈賽克 (*Gossec*) 作譜的自由讚歌，便爲這位代表自由的小姐唱起來了。另有一次，一個壯美的婦人，歌劇裏的麥拉爾小姐，被選爲理性之神的代表，她坐在一把裝潢着橡樹葉子的花圈的椅子上，被人們擡在肩上從古寺院裏擡出來，有吹奏隊，一羣戴紅便帽的

市民，以及一些國民集會的委員護送着，擡到國民集會的會堂裏，於是國民集會的委員長莊嚴地在她的額上接了一個吻。但是這些典禮，其本身雖是單純的，卻被羣衆模倣的那種猥褻的樣子所降低了。那些不名譽的婦女們自己便作爲理性的代表被凱旋行列擡着。在教會裏開着狂歡的饗宴；聖·屠塔施教會實際上變成一個下等酒店了。聖·日內威夫的遺物被焚燒了，木製的聖像、祈禱書以及新舊聖經集成那麼一大堆，燃燒在戈雷烏廣場，那火焰昇到人家的二層樓。

克路慈被選爲雅各賓俱樂部的領袖。同時羅貝斯皮爾，作爲盧騷的一個好弟子，以及根據他對於全歐洲的觀察，鼓動國民集會發一個公開的宣言，聲明法國民族是承認最高的神之存在的；而且他勸說雅各賓黨員們，給國民集會上一個呈文，祈求國民集會盡其全力恢復對上帝與對靈魂不朽的信仰。他把教會破壞者作爲加特力教型的狂信者，把無神論者作爲貴族的東西，而加以攻擊。在一七九四年的五月，他登上講壇鼓動國民集會來一次祝賀最高的神的典禮，他說了一些熱情的話語讚頌盧騷之後，便對基督教與以很慎重的攻擊。「一切人的假構在真理的面前消失了，一切的愚行屈服於理性之前：僧侶和上帝有什麼關係呢？僧侶對於道德的地位就如庸醫對於醫藥的科學是一樣的。」順應着他那世紀的一般的觀念——認宗教爲僧侶的創造，他說道：「僧侶們把上帝造成了一個火球，一條牛，一棵樹，一個人，一個國王。最高的神的真實的僧侶是自然，他的廟堂是宇宙，他的崇拜是美德。」他又繼續地說明僧侶在一切之點上是支持專制的：「就是你們對着國王說：陛下是世上的上

帝的代表；從上帝，陛下受到威權！於是國王又轉過來對你們說：你們是上帝的一切的真理的使者；讓我們來分受煙火與掠奪品吧。」

這些努力的結果，是國民集會對世上一切國家的宣言，承認上帝之自由的崇拜，禁止「哲學的畸形發展如對狂信的犯罪。」這個宣言的一段如下寫着：「你們的統治者大概會告訴你們，法國民族曾經追放了一切的宗教，而且規定以少數者的崇拜而代替了神之崇拜；他們對你們把我們表現成一種偶像崇拜的狂妄的民族，他們是說謊的。法國民族及其代表者是尊重各種的崇拜的自由的。」於是決定舉行一些宗教的典禮——自由的典禮，平等的典禮，博愛的典禮，還有一次是慶祝那一生曾經為自由解放者的偉人的典禮，等等。

這次決定的第一次的實行是慶賀最高的神的那有名的典禮。這次典禮的全部作法的幼稚，是有着動人地滑稽的地方。羅貝斯皮爾，手拿着花束與麥穗，被選為當日的主席，他領着集會的會員穿過巴黎到項·杜·馬爾去。在行進中，為孩童、青年、老年拿着的三色絲帶環繞着，按照年齡的分別人們裝潢着堇花、月桂花、橡樹與葡萄樹的葉子。每一個國民集會的會員都飾着三色的襟帶，手裏拿着麥穗、果實與花朵的花束。當他們走上平原的最高處，在為他們留出來的地方就位的時候，若根據親眼見過的人的報告，那典禮是很莊嚴的，雖然有些像演劇的意味。有數萬人的聲音高唱着對最高者的祈禱。年青的女孩子們撒着花，青年們揮着武器，宣誓他們將保佑法蘭西與自由。這典禮的收尾是順應當時的趣味的一場扮演。為當代名畫家達威設計的一個怪物之羣，站在很著

目的地位上，無神論，利己主義，不和解與虛榮等，這些惡害的事物將從此而且永遠地被剷滅了。羅貝斯皮爾捉到一個火把，對着那些怪物投了去。因為這些怪物上都塗着松香油，所以馬上都燃燒起來了，而且在它們原來的地位上出現了一個不可燃燒的智慧的雕像。一種運命的奇異的諷嘲，這個雕像被煙與火焰完全燻黑了。

慶祝最高的神的那典禮，是十八世紀宗教心的純真的表現。羅貝斯皮爾的悲嘆盧騷未能活着看到那一天完全是正確的；因為那就是完全依照着他的心情的一種典禮。而且這些宗教的思想那麼堅固地在立法者的心靈裏戳下了根，以致當羅貝斯皮爾倒落之後這些宗教思想還存在着的。國民集會宣布的「市民」宗教不是他所指示的。在他死後，人們不但不背道而馳，反是熱心地前進着。共和曆被採用了。既然「基督教的時期是虛偽、欺騙與吹牛的時期」，所以基督教的時曆是應被廢止的；時代應從一七九二年算起，以十日代替一週，而且提議以農具有益的家畜的名字代替各種的聖者H。

不久之後，新宗教的祈禱與教義問答書出版了。在這樣的書之一（*Office des décadis en discours, hymnes et prières en usage dans les temples de la Raison*）我們讀道：

「自由嘯，你是世上人的最高的幸福，你的名字為全世界的國家所崇奉，願你幸福的王國降臨，撲滅專制君主的主的統治！願你那神聖的禮拜代替了那些你曾經顛覆了他們的佛龕的不幸的偶像的禮拜……我信仰最高的神，他創造人以自由與平等，他結合人彼此愛而非彼此恨，他希望以展現美德並非狂信而奉崇敬，而且在他的眼

裏最高貴的崇拜是真理與理性的崇拜。我信仰一切的暴君的將近滅亡，道德的復活，一切美德的漸增的開展以及自由的永恆的勝利。」

不過同時人們又在另一種更少真純的方法中，告白他們的信仰。教會要轉交過來從事於新宗教的目的了。許多實際的理由使星期日的廢止成爲一個死活的大問題；不久對於凡是遵守星期日安息的一切的人都加以懷疑了——而在當時被懷疑是一件危險的事。在國民集會的統治期間，那阻止遵守星期日安息的許多亂暴的企圖，形成了一種新型的專制，這種專制雖比其所代替的專制更可原諒，卻也是同樣地野蠻而不合理性。

就連在五執政內閣時代，當社會的下層階級的反動運動的最初的徵候已經可以看出來的時候，如我們根據當時的一個作家的報告，還有着許多議會的議員只要一聽見「僧侶」這個字便起神經的發作；於是破壞的工作是熱心地在進行着。羅朗（Laurent）說：「每一個在血管裏有一滴的革命的血液的人，都以熱狂的情熱從事基督教破壞的工作。」在官報中加特力教徒是被描寫爲「無頭腦者」。在五執政內閣時代的第六年，在關於選舉的報告中，聲言「那爲輕信所盲目的，那或許還夢想再投身於僧侶之足下的，不幸的狂信者們」是必需從選舉冊上除名的。

僧侶仍繼續爲革命的最可怕的敵人。在拉·房兌（La Vendée）的血戰大部分就是他們的所爲，在這次關爭期間所作的那些殘虐，使人們回想到中世紀。一個對憲法宣誓的僧侶被喊叫着，婦女投石擊死，另一個也是

被婦女撕成碎片。在共和國大總統尤貝爾 (Joubert) 被殺之前，他的雙手是被鋸掉了。在一個城鎮裏保皇黨活埋他們的革命的敵人，當共和國軍隊到達的時候，他們看見人們的胳膊伸出土地上，手裏還握着泥土。

革命者們不久就不得不看出他們的處置是得到與他們的願望和期待正相反的結果。非常有意義的是，派遭到拉·房兌去的全權使臣，第一就提議政府與教會的完全的分離。據他們的意見，這是平靜人心恢復國家和平的唯一的方法。遠在立法議會的時日，一個僧人就已經對議會提出政府應當停止供給任何宗教的補助金。但當時人們是太興奮了，不能不左袒這一面或是左袒那一面。革命家們，如他們時常所說的，是在希望以普遍的教育的助力而「撲滅一切的宗派。」他們歡喜地想像着教義的時代是已經過去了，而如美國人芥佛生 (Jefferson) 所說的，那說在處女的胎裏受姪基督的奇蹟是可以與那說在朱彼德的頭裏受姪敏涅瓦的奇蹟同列於一類的時期是已經來到了。在國民集會之下草成的一篇報告中，我們讀道：「不久人們將看穿了那些產生恐怖與迷妄的愚蠢的教義，而來輕蔑它們了。不久蘇格拉底、馬庫斯·奧萊路斯以及西賽羅的宗教將成爲世界的宗教了。」而且當羅蘭夫人在她的回憶錄中有機會使用「教義問答」這個字的時候，她覺得爲了後人的方便，有解釋這個字的必要。她寫道：「現在一切的事情是那麼迅速地前進着，以致這一段的讀者們也許會問道：那是什麼意思呢？我將告訴他們。」

革命中的人們當時未能理解那極其無知的、爲數世紀代代相傳的情感與思想所浸染的、人民的偉大的羣

體，對於他們的訴說是無反應的，人民爲他們的激烈的行爲所嚇，而且根據着舊有的習慣，只要一有機會便又屈身於僧侶的手下。在一八〇〇年，克拉克將軍在寫給拿破倫的一封信中說道：「我們的宗教的革命是一個失敗。法國又變成羅馬加特力教的了。要想毀滅羅馬的主教的權力的權力，是必需要三十年的出版自由的。」他只是在他的三十年的計算上是錯誤的。三百年也許是相近那所需的數目了，而且就算這樣還得在出版的自由上再加上良好的、自由的、完全永續的教育。

並不只是普通的人民安然地忠實於教會，在鄉村的上等階級的家族中，作母親的和她的女兒們一般地仍爲加特力教徒，因爲那作父親的，具有法國人的天生的謹慎與對於自由思想的不信任，無論他的個人的意見是怎樣的，幾乎總是把宗教看爲一種對於婦女的有利的束縛。婦女們總是刺繡着佛龕的掛布，保護僧侶，施給貧病者以金錢，而且最規律地出席彌撒。現在彌撒祭是被禁止了。勤謹而遲鈍的法國農民，他的妻以及他的家族，直到革命之前，已經慣於看牧師先生爲世上的神，而且當他走過的時候慣於對他致意而請求他的指教；他曾給孩子們洗禮，而且從他的手中他們受到最初的聖餐；他曾經給雅各與房協特結合了神聖的婚禮；他曾經給老母親司理最後的聖餐。在農民的家裏沒有一個人是讀書的，沒有一個人受過文學、哲學與音樂的教養。那飛越田犁與土塊之上的靈魂的每一跳動都是向着教會那方向的。教會或許是貧窮的，但若比起農家的小屋來，那便是饗宴的大廳了，而且那是神聖的地點；他們跪在裏邊。可是現在教會關了門。任何人若看見過法國或意大利的農民的祈

禱，若看見過那從如狗眼似的明澈誠實的眼裏閃出的動人的虔信，就可以理解不再有了彌撒與僧侶對於這樣的人民是怎樣重要的一件事了。而且還有禮拜天！農民是拒絕一切其實利不能被他們馬上看出的變遷的。沒有了禮拜天！這樣的一種想頭除去會起在那些巴黎的紳士們的心中之外，誰還會有呢？那曾經有一千多年，看為神聖的禮拜天，也許從世界創造以來就看為神聖的禮拜天！上帝自己就安息在第七日；可是現在一週要有十天的，而定名為 *Décade*，這個字根本就沒有什麼意義。那麼就連上帝一同也算完事了麼？

在這一切之外，還要加上那較年青的、尙未墮落的僧侶的影響。弗雷西奴斯 (*Fra-ysinous*)，在王政復古之後，作為一個加特力教的基督教的擁護者，變得非常有名，他告訴我們，他自己和一個朋友，也是僧侶，怎樣在恐怖統治時期不顧一切放逐的威嚇，而繼續施行他們的神聖的宣教，而且為試驗自己，時常接近那萬一被發現而在等候着他們的死，他們交替着去看羅戴的永恆的絞刑臺上的執刑。

請想着像這樣的青年的熱情家，或是如拉馬丁在『約斯蘭』 (*Joel yn*) 中所描寫的那些僧侶，他們在星期早晨在地下的洞穴裏相遇他們的羣集，那冰冷潮濕的地窖，使我們很容易想起初期基督教的墓洞。會衆談論着教會的這種艱難的時期，彼此安慰着，靜聽一次說教，受了聖餅，於是含着淚高揚着心走他們的路了。那身分最高的貴婦人與最低賤的農家婦女，從前她們一方是佔有教會的最好的席位，一方卻坐在教會門外的凳子上，而現在都跪在一起了，覺得她們都是一體的會員。

就連教會財產的沒收都變成對教會有益的事了。曾經被富有生活腐化了的許多僧侶，突然覺得自己又轉化於使徒的貧乏。如果說貧乏是激怒了許多人，卻也感化了許多人。使一個人受苦的那原因變成對於他是珍貴的了。那動搖的半哲學的僧侶，（如我們根據巴朗特所述的，）他們幾乎本來覺得羞恥來表白他們對於基督教義的信仰，可是因為他們的事業受了迫害，卻覺得他們的自尊之念是被增高了。在一八〇一年，僧正路柯（Con）寫道：「我們的救世主未藉任何財富所建設的宗教，他將不受資助支持下去，那資助是不值得他來接受的。當他召喚他的十二個弟子，他召喚他們作什麼呢？召他們享受財富與榮譽麼？不是的；要他們勞苦、盡心而受難。那麼如果我們這些耶穌·基督的奴僕，現在覺得自己是落在如使徒那樣窮苦的狀態中，我們應當抱怨麼？不的，讓我們寧是歡喜這種珍貴的世俗產物的貧乏吧；讓我們感謝我主吧，他又把那舊有的情況恢復了，這種境況是他的最虔信的孩子們總不斷在渴望着的。」

正如恐怖時代下所產生的驚愕與羞恥的情感，當它過去了的時候，又使許多法國人的思想再轉向於王權與皇室，同樣，宗教的殘忍的迫害惹起人們對教會與僧侶的熱烈的同情。

在比利時（這時和法國合併了），有過大批的僧侶的放逐，全國裏到處都是叛亂。為鎮壓他們，是必需焚燒無數的村鎮而虐殺幾千個農民。在法國現在不只是一個房兌縣了；每一郡都有它自己的這樣的縣。在一八〇〇年，王政復古主義者與教會團體，幾乎在西部十二縣的鄉村自治體的各處都佔有優勢；他們領有四萬武裝的人。

就連那些在利益上與新制度最有切身的關係的人，就連那些獲得了沒收教會的財產的人，也都不能自安於他們的新的領有了。新領有者的田地，從前是屬於僧侶的、醫院的或學校的。這些東西是搶奪來的，把旁人致成貧困而使他富有了。他的家室的婦女們，他的妻，他的母親，是在不安着，時常是在絕望着，當他自己病起來的時候，他感到一個惡良心的苛責；他相信在他最後的瞬間僧侶會答應給他贖罪，可是他又怕僧侶也許不會來而在受着苦。

（蒙諾的『新制度』，『Le régime moderne』，第一卷第一三四—一三五頁）

這一切都是宗教的再興的好準備。而且我們還必不能忘記那精神的力，教會突然獲得的那強力的同盟，事實上，教會覺得自己能够把革命的基本原則充爲己有，而以此號召新的鼓助者。現在和從前的全部情形都變了，從前教會直到最後可能的瞬間是與自由敵對的，可是現在，爲必需所克服，卻在它的旗子上刻下自由的名號了。被壓迫着，而且其自身也感到自由的必需，現在便揭起自由的名義了，他們的宣揚是那廢地動人，以致凡是聽見這個虛偽的醜敵訴說的人都會哭泣了。而且把它看成一個完全不會防禦的動物。自由主義的加特力教——這個名詞是帶着嘲弄的意味——便產生了。教會從革命的手裏把革命的武器搶奪過來，而把這武器交給自己的黨徒——當然這只是暫時地，到它奪還了它舊有的權力爲止；於是，可悲的自由啊！但在同時，法王突然間變成了自由的——他們稱爲宗教的自由主義。當耶追特教派再建起來的時候，就連耶追特教徒都聲言，他們的希望是「善良的真實的自由。」

在這種自由的要求中是有着幾許的忠實性，一當宗教再得到權力就可以看出來了。在一八〇八年，當拿破倫要求法王應承認宗教的自由的時候，法王答道：「因為這樣的自由是和宗教法、宗教會議的規約，以及加特力教是衝突的，加之以其會招來可怕的結果，擾亂國家的幸福與和平的理由，我們不能承認。」單純的加特力教徒，例如拉姆奈，是想照着那一切關於自由的談論而行動的，可是終於發見那所謂自由究竟是有怎樣的意義。但就在拉姆奈於一八三二年受了羅馬法王的教諭的處分之後，他的弟子孟塔倫貝爾仍然可以繼續宣教自由主義的加特力教，這位弟子在十九世紀中葉，放棄了他的老師的主義，而變成最強力的教會的擁護者。直到了一八七三年，當這樣的加特力教實在再一點可能的用處沒有的時候，纔在那在紀錄上為最殘暴的一篇教諭中把它詛咒了。只有那在新聞紙上讀過這篇教諭的少數者，纔能理解其充份的意義。

藉要求自由的名義，教會獲得到許多援助者；在大執政的激變的瞬間，那些有主見的人們是受了這種號召的影響，而且他們因為帝政下對於法王的虐待更增強他們對教會的同情，在這些人們之外，還有在布爾蓬黨復興的時候，那許多隨着主人決定宗教的人，那贊成霍貝爾格的狐狸的道德觀的人，霍貝爾格的格言是：「對於任何宗教事件不要懷疑；盲目地追隨支配的信仰吧！」

拿破倫剛一坐了首席執政官，鑑於天下人心之宗教的叛亂，設施了幾種賢明深慮的處置。這些處置在使人心復歸於穩靜上，照例是顯示出一種曖昧的特徵。他在雪月十日的「勒·孟尼托爾」(Le Montieur)上的「

公文中，通知那不願對憲法宣誓的僧侶們說，對他們所要求的，絕不是保守憲法的諸原則，而是要他們不攻擊憲法這麼一個簡單的約定，以及對現行法令的消極的服從。雖然這種話聽來是極無力的，但我們可以知道拿破倫是脫離了革命的大眾的反宗教的獨斷論了。

佛協極秘密地在妨害着拿破倫的計劃，企圖使這計劃歸爲無效。他規定新的約定不能代替宣誓；藉此好保證那忠實於憲法的僧侶們以有利的地位。但加特力教徒把這位大臣的事訴向於執政官，而那位曾使房兌縣叛亂的指導者屈服的勃爾尼講法師，也把這件事報告給首席執政官。首席執政官對於大臣不與以直接的干涉，而在口頭上明確地否認了他的話，說「佛協的規定並不能代表政府的意旨。」所以對於僧侶們，拒絕宣誓在履行新的約定上，是沒有任何妨害的。而且只要一履行這約定，便可以實行禮拜了。

雖然如此，拿破倫還不能立刻達到廢止對僧侶的五執政內閣的刑罰的規定。執政官們把數百個僧侶們放逐到吉亞那去。不少的僧侶因爲中暑而死亡，首席執政官也並不急於招還那些殘存者。更有在萊義島與奧萊昂島上也聚集着許多僧侶，凡是對約定希望署名的人馬上就釋放。而且其他的就是成羣地從島上脫走，司令官根據他所受到的命令也默不干涉。另有年紀太老的或是衰弱過度的，不能放逐而被五執政內閣監禁在監獄裏的許多僧侶，也都釋放了，不過加以警廳的監視而已。

往時在房兌縣及布爾塔紐州之宗教自由與加特力教教會的對峙，還未衰退。在法國的西部地方，直到當時，

宗教的感情生活是和對王權的忠誠結而爲一了。使這二者分解開來，成了首席執政官的主要的任務。他的未來，的確是在相當的程度上，繫於這事之解決。各種各樣的僧侶的羣集全又領有了鄉村的教會，而且被給與了實行各自所願的儀式的禮拜的權利。不，他們不但是被許可者，更反是促成者了。拿破倫所追求的目的，是想使人民不把那從革命中出現的政府再看做是他們的宗教的明白的敵人。

在一八〇〇年左右，雖然偶然地仍有革命的過激行爲，但法國是享有爲法律所保證的完全的宗教自由了。在國民集會的僧侶的迫害與五執政內閣的不完全的宗教自由之後，給一切的信仰得到完全的法律的保障；僧侶們可以廢止宣誓了，只有服從法律的這個簡單的約定；現在每一個僧侶爲其教區的自願的捐款所維持，國家再不作一切的干涉。自然這種捐款是很少許的，所以有許多的高級僧侶在渴望着舊日的美味，而且渴望着羅貝斯皮爾所謂的皇笏與香爐的同盟。拿破倫在撫育宗教自由的萌芽與利用宗教傳統爲工具這二者之間，必要有一個選擇了。他並沒有前思後慮。教會的再興是他的政策的不可缺少的一部分。

（本章參照羅朗著「國際法史」第十四卷；略賴爾著「法國革命史」第一卷到第三卷；路易·布爾著「法國革命史」第一卷到第十二卷；夏多布利安著「從墳墓之彼方的回憶錄」第一卷到第二卷；泰諾著「新制度」第一卷；阿爾貝爾·房達爾著「拿破倫的卽位第一卷」）

一一 與羅馬法王的條約

與羅馬法王的條約，是拿破倫在馬倫格勝利以後開始的，這次勝利的結果，至少是使他斷然地感到徹底的個人政策之可靠。不只如此，他的態度與行爲，在這次的勝利之後完全改變了。他的調子越發地尖銳化，也便是露出了斷然的支配者的調子。他已經不再傾聽旁人的忠告了；他自覺到他已是獨裁的君主。在他未越過亞爾帕的連山之前，他在馬爾蒂尼的貝爾納德派僧侶的身邊營宿過。某一個禮拜天，在開彌撒會的時候，僧侶們把這事通知了他。他親切地拒絕了，以多忙爲理由不能出席禮拜。十四天以後，作爲馬倫格的勝利者，走進米蘭來的時候，他已經毫不躊躇地作爲羅馬加特力教徒的一國民的首領而行動了。他出席大伽藍的謝恩讚美歌會，在那裏他如羅馬皇帝似地被迎接着。他訪問了米蘭，而且他和他們的談話是使用和以前在法國用的完全不同的說話法。其後不久，他通知法王，他的願望是在與教會的融和。他到旁的地方去的時候，宗教的反動擡頭起來。例如，某天早晨，在巴黎的城牆上，貼着一張宣傳單，上邊報告舊時的那瓦拉的宗教會議將在開催。而且雖然法律是禁止揭載宗教的繪畫的，而在那張宣傳單子的上部，畫着幼兒的耶穌像。這種大膽無忌的作法，使革命政府激昂起來了。在警察處時常有不斷的對僧侶的告發，左翼報紙上也不斷地警告國內的敵人，而且佛協受到命令，撕落那宣傳那瓦

拉會議的單子。

然而在同時，拿破倫招回了那追放到吉亞那的僧侶們，而且當房兌縣出身的幾個勇敢的人阻止了某英國船的船員上陸的時候，拿破倫便利用這個機會，在召那些人到巴黎來的信中，插入了這樣的話語：「在作了這種超凡的事業的人們之間，如果是有僧侶的話，我特別地致意於那些僧侶。因為我是尊敬着而且愛着善良的法蘭西人的僧侶的。」很顯然的，他這話是在試探世間的意向，而在表面上還是向前方摸索的。

在浙落那貼在城牆上的宣傳單之後僅僅十二天，他對非政府職員的市民宣布，日曜的安息日與共和曆旬日的休假，每人可以任選其一。無論什麼人都是慣守舊的傳統的，所以不久共和曆的旬日就只成了褪色的回憶而已。

在一八〇一年的十月的某一夜，巴黎的城門祕密地開放了，一輛衛兵護送的馬車放進城來。這輛車裏藏的是什麼呢？是一個囚犯麼？是違禁的密輸品麼？其中坐着一個老僧侶，名叫喀普拉拉（Caparra），是法王送給拿破倫將軍的使節；這樣在黑暗中混進巴黎城裏來的密輸品，便是與羅馬法王的條約，即基督教復興於法蘭西的與羅馬的條約。允許負有這樣一種使命的僧侶在光天白日之下走進城來是不周備的，所以首席執政官，以其平常的智謀與預見，按排要他在夜間到來。倒並不是怕暴力，而只是怕哄笑。蒂爾（Thiers）說：「他們不敢把這樣的誘惑給好笑的巴黎的居民。」（參照蒂爾著「執政時代及帝政時代之歷史」第三卷第二一一頁）

在無數次商討和解之後——在其間談判總好像要永久破裂了似的——當一切都談判妥當，拿破倫可以在一八〇二年四月公開地迎接法王使節的時候，又遭遇到如上似地同樣的困難。照教會的禮節，在法王使節之前，應有人擔着一個金十字架，而且法王要求，在迎接他到屠勒利宮的路上，這種負十字架的工作應由一個穿紅制服的騎馬的將校來作。這一次，如蒂爾告訴我們，政府也是怕這樣的觀景對巴黎的居民發生了影響。結果是來一個妥協辦法；雙方同意這次的十字架和六個月前的法王使臣取行一律的辦法，即裝在一輛緊閉着的馬車裏。

最後，在一八〇二年四月十八日的復活節日，（第十年芽月第二十八日，）一大清早巴黎的全部街道上都貼出與羅馬法王的條約的條文，而且首席執政官在簽過慶賀當日的阿米安的條約之後，到我后寺去，聽慶祝基督教禮拜的再興的謝恩讚美歌，或是用官方的話來說，是共和國與上天和解的謝恩讚美歌。儀式的目錄預先配布了。首席執政官身後跟着無數選拔的隨從去赴典禮。他自己預先通知一切高級官員的妻子應盛裝赴會。她們陪伴着拿破倫夫人；他自身是被他的幹部、他的全部的將校以及最重要的文官所包圍着。爲了這一次的事情，那屬於古宮廷的馬車又拿出來使用了。拿破倫乘着舊王室儀裝馬車以及具有王室的一切顯耀到教會裏去。這次的禮礮是對世界宣布了教會的復活，以及王權與皇室威嚴的再興的第一次企圖。從屠勒利宮到我后寺行列進行的路線，全佈排了第一軍的軍隊。巴黎的大僧正在教會門口迎接了首席執政官，而以聖水獻給他。於是在護傘之下他被領到那留給他的席位去。上議院議員與立法委員以及護民官等分佔聖壇兩旁的席位。教會馬上就滿

是禮服，婦女衣裝與侍從的制服了。在革命期間消失了的侍從制服，現在又和袈裟一同復活了。在首席執政官的背後站着他的穿祭日禮服的將校，那如蒂爾所說，「與其說是信服，不如說是服從。」他們盡力作出合於當場情形的樣子，也便是，他們都在違反着他們自己的意志，這全部的典禮在他們的眼裏，是一種可輕蔑的笑劇。他們的態度由那些與他們相反的人來形容的話，就是「不像樣。」首席執政官的態度正和他們成一個顯著的對比。他穿着紅色的執政官的禮服，動也不動地站着，露出嚴重而難測的面容，即嚴肅又冰冷，也不露出如不高興的出席者的那種不關心，也不露出信仰者的敬虔。在他的劍柄上閃着那有名的統治者的金剛石，他專為這個場合把它鑲在劍上的，以表示那直到如今屬於王冠的權力的象徵，現在是移到劍上來了。他的態度很明白地告訴人，他的這種行為不是一種信仰的行為，而是意志的行為，並且他是決心要貫徹他的意志的。

在唱這個有名的謝恩讚美歌的當天早上，政府的機關誌「勒·孟尼託爾」(Le Moniteur)，遵守拿破倫的特別命令，發表了關於一本書的批評，這本書的第二版是題獻給作為教會的復興者的他的。這本書就是夏多布利安的「基督教的精髓」。這篇書評是房塔諾(Fontanes)寫的；三天前已經在「Mercure」新聞上登載過了，可是現在受了政府的命令又重新登載在政府的機關誌上。「基督教的精髓」在當日和袈裟與侍從制服一樣地形成了裝飾的一部分。在社會中以及在文學中的反動幾乎可以從同樣的時間與同樣的祝祭算起。在貝爾寫給夏多布利安的朋友杜·勃蒙夫人的一封信中，我們看見可注目的話語：「我們的朋友是特別為這次

的事件而被創造而降生到世界裏來。」

就是這一次的宗教的典禮的計劃與完成，是使拿破坡倫受了無限的困難。但在每一個街角上使人們讀着「由數世紀的以及理性的實例，使人們知道要融和諸種輿論與習俗是必要求諸於法王的統治」這種條文，又有什麼用處呢？為慶賀這次的典禮在屠勒利宮中開催了國家音樂會，而全城滿閃着燈光，又有什麼用處呢？一種憤懣的情感，其程度是和慶祝最高的神的當日所引起的歡快的情感相等了。

當拿破坡倫從我后寺歸來轉進屠勒利宮的時候，他問他的將校戴爾馬將軍，關於這次壯大的宗教典禮的意見，那個軍官回答道：「這是很好的 Capucinade（喀普先派僧侶似的談諧百出的懲戒說教）但只缺少一件東西——即以前因為破壞了你現在再樹立起來的東西而被犧牲了的無數萬的人民。」而且就在這些話裏，戴爾馬將軍是表現出拿破坡倫手下將校的普遍的情感。在一八〇一年十一月，因為與教會的和解的思想而引起的軍隊的憤懣，是顯然地表現出來；像朗諾和奧耶萊歐那樣和拿破坡倫有極親密的關係的人，對於在教會中穿出軍服的這回事的憤懣，很坦白地對拿破坡倫表示出來；而兵士間的一般輿論是，法國國旗從來沒有過像不敬神的現在這樣地獲得過那麼多的月桂冠。當將校們受到要出席我后寺的命令的時候，他們派奧耶萊歐作他們的代表請求他們可以赦免出席——我們曉得這是沒有用的。

軍隊在社會中是那最忠實於革命的根本思想的原素。在五執政內閣時代，當王政主義的反動好像就要得

到勝利的時候，共和國政府，無論內部怎樣軟弱而分裂，可以藉助軍隊的力量把它壓伏下去。因為在軍隊中，是保持着其他任何處都未達到的、真實平等的共和主義的原則。在革命之前，軍官和兵卒是被極大罅洞隔離着。軍官最初是封建君主，其後是地主，再後是貴族；一個小兵無論他有怎樣大的功績，他也不能插入更高的階級層去。在革命期間，這些關係被倒轉過來了。第一點，在義勇軍的羣中有許多是貴族出身的；第二點，貴族的軍隊的將校的特權是被取消了；軍官是從士兵間挑選出來的。加之，在共和國的戰爭期間一切的人都共分艱苦，因此使將校和兵卒成爲伙伴。雖然有軍紀，士兵們卻覺得自己是長官的戰友，任何一天他都可以以其英勇與戰爭的機會與其長官平等。

君主的政府的轉回，立刻可以致這種軍隊的新制度以死命的；而且每一種傾向於教會的標徵，都看作是這種轉回的一個先兆或前驅。因此軍隊仍是使用着舊時的革命的語言——對於國王、貴族與僧侶還是具有同樣的敵意。軍隊是過在怕王政與加特力教的復興的憂慮的生活中，他們信賴拿破倫是可以阻止這種事的人，而且準備下，如果他若是變節了的話，可以推出另外的雅各賓黨的將軍——尤爾丹、貝爾那多特或奧耶萊歐——來一次反叛。

當與羅馬法王締結條約的時候，軍隊裏反加特力教的僧侶的情感是非常地激烈，他們開了一次秘密集會，組織起取消教會的條約的謀叛。許多高級的將校，甚至連許多有名的將軍們，都參加在這事件之內。冒羅（Mo-

reau) 雖然從沒有參加過他們的集會，卻是與那些謀叛者通氣的。在他們的一次集會中，他們甚至決定了暗殺首席執政官。一個名叫東納杜(Donnadieu)的人自告奮勇來作這件事。但當場出席的烏定諾(Oudinot)將軍，把這機密告訴了達烏(DaVoust)，於是被捕的東納杜便把一切都招出來了。謀叛者被分散了；有的被監禁，有的被充軍，那在馬倫格指揮狄賽的一旅人的孟尼譚(Monnier)將軍便是屬於後者的。(參照L·封·施坦著「法國社會運動史」第一卷第二三〇頁。)

這一切使我們可以充分地明白軍隊中的氣氛。而且許多文官也是同意見的。與羅馬法王的條約的計劃是遭到一致的反對。作外交部長的塔萊朗，固執地對拿破倫勸阻這件事。他自己是從前的僧正，受過這種條約的打擊，而且以他的政治的卓見，他豫見到這種條約將在法國引起嚴重的結果。國會以冰冷的沈默聽取了首席執政官簽約的報告，然而還只是在國會裏拿破倫有着他的最親信的人。就連蒂爾——他因為讚歎拿破倫以致自己關於與羅馬法王的條約的軼事作了不完全的敘述——都寫道：「國會的議員就好像看見革命的最有益的事業在他們的眼前崩潰了似地，他們啞然地陰鬱地坐着。那冰冷的沈默沒有打斷。他們沒有表示一點意見，沒有說一句話便分散開了。」

在立法議會中的報告是遇到更險惡的接受。議會反抗教會的再興，推舉「禮拜之起源」(Origine des cultes)一書的作者杜普義(Dupuis)為他們的議長，那本書在當時很有名望，把基督教解釋成一種天文學

的神話（這本作品爲摩諾在他有名的論拿破倫爲太陽神話的一本小宣傳冊中所模擬。）拿破倫雖然他已經覺得自己是領有着幾乎無限制的權力，但他還不敢把與羅馬法王的條約單獨地提出於立法議會之前；和這條約一同他更提出他以爲可以得到他們的贊成的那所謂有機的法律，這法律的目的是在建樹法國教會的相對的獨立。他曉得他們是憂懼法王的勢力的，所以他希望藉此方法以獲得他們的投票。但與羅馬法王的條約得以在立法議會中通過者，是當議會中最有力的議員全部被除名之後的事了。

在護民官之中起了順序的反動，於是又來一次新的憲法的破壞，卽爲克服護民官的議會的反動，把那議會的會員減少到八十名。立刻完全滿意於與羅馬法王的條約的只有三個階級的人。那便是（1）僧侶，那對革命的憲法宣誓過而現在被免職者除外；（2）無數的教會財產的領有者，他們直到如今覺得自己是不安全的，而現在他們被確認他們的領有了；（3）無知的農民大眾，他們既不能讀書也不能寫作，他們只是渴望着他們的禮拜日與教會的莊嚴。

就連和首席執政官關係最親密的人，都一個一個地想搖動他的決心。在那些因爲偉大的稀有的天賦而揚名於當代的人們中，十八世紀的精神是最爲強烈，拿破倫選爲自己親信者也正是這些人們。他們都是屬於「穩健的革命派」的階級的，而且全部都是伏爾泰的弟子。像有名的天文學家拉普拉斯（Laplace），像數學家拉戈朗若（Lagrange）與孟若（Monge）那樣的人，每一天都在對拿破倫講，他就將給他的統治與他的世紀帶

來了污辱。蒂爾說，他的舊武裝同志們，雖然他們曉得國家是怎樣地尊貴了他們，可是他們怕如果他們跪在聖壇之前將有怎樣的嘲弄在等候着他們。就連他自己的、和當代名作家們交結的兄弟們，都哀請他不要使用他的巨大的權力取行這樣完全與時代精神相反的一步驟。

這些強烈的表現，像上邊引用過的羅蘭夫人的話語似地，是說明人們怎樣確實地把基督教看爲死物了。

引誘像拿破倫這樣的一個人物，不顧一切正當的勸告和抗議，背反法國全部的思想界而行動起來者，並不是宗教的確信。他的許多言論證明出來，他自己是有着他在抗拒的那些人們的意見的，而他是信奉十八世紀的所謂啓蒙的有神論的。有人爲了證實拿破倫是一個正教的信仰者，曾經引用過他對孟若說過的幾句話：「我看見這個偉大的、複雜的、壯觀的宇宙，於是對我自己說，這必不是一種偶然的產物，而必定是一個未知的巨大的存在的創造，他比人之優越就如宇宙比我們的最智慧的機械一樣。」但伏爾泰不會也正像這樣地表現着他自己麼？拿破倫繼續着說：「但這種真理對於人是太簡要了；人是要知道許多關於他自己的祕密，宇宙不肯告訴他的未來。在這裏宗教走進來了，告訴每一個人他所渴望着知道的。一種宗教無疑地是否定着他種宗教所確認的。但我不像佛爾奈（Volney）似地，因此便斷定一切的宗教是無價值的，寧可說一切的宗教都是好的。」這是萊星的納丹的話語。而且和這些話相通的是他對孟若說的另外的一些話：「在埃及我是一個回教徒；在法國我必要成爲一個加特力教徒，我不相信宗教，但我相信神的觀念。」

在幾年以前，在一七九七年十二月，在他對五執政內閣官員及諸官廳的官員的一篇講演中，他把宗教的附依以及王權與封建制度的附依算作「法國人民必要克服的偏見。」當在埃及的時候，他自己毫不躊躇地宣布自己是一個回教徒。他對亞拉伯居民的宣言中有着這麼一段：「我們也是善良的回教徒。毀壞了那對回教徒宣戰的法王的權力的人，不就是我們麼？」現在他的確是在公式上就稱那位法王爲「聖父」，而私下裏稱他爲「綿羊」；不過當談判爲羅馬的奸計所妨害的時候，他在他的信中稱法王爲「老狐狸」，稱僧人，或是用他自己的話，稱 *la pètraille*（糞僧）爲「低能的呆子。」

就在這一次與羅馬進行談判期間的他的態度，是可以同樣強烈地證明出他的政治的狡猾與他的非正教的信仰。法王使臣康薩爾威（*Cardinal Consalvi*）在他於一八〇一年巴黎之旅的動身以前，他非常不謹慎地寫信給他的朋友，洩露出他這樣冒險地送入獅子口裏，送入那新近對宗教與僧侶表現出可怕的敵意的革命的巢窟裏去的不安。拿破倫是領有一種奧定的烏鴉的（*Ora*——北歐神話中的神，在他左右兩肩上有兩羽烏鴉；在呼爲弗金（思想）與靈（記憶）的日子，烏鴉把全世界的消息傳給奧定。）把一切這類私人的自白都傳告給他的。這次的烏鴉是在郵政局裏，法王的使節的信就在那裏打開的，於是拿破倫就想準備一場招待，索性就和他書信中洩露出來的他的憂慮給他一個同樣的印象。康薩爾威到巴黎的時候是在傍晚，而他的謁見早已經指定在第二天早上，這樣他既沒有功夫恢復他旅途上的疲勞，也沒有功夫和僧正的代表們商議了。於是在第二天一清早，車子接他到屠

勒利宮，被領到一間小空屋子裏，這個等候室他以為是首席執政官的謁見室的了。在他等過好半天之後，一個小門打開了，他穿進那門去，出他意料之外地，裏邊是一大排華麗的大房子，政府的全部的高級官員，上議院議員，立法院委員，將軍們，以及參謀總部的參謀等都聚集在那裏。在庭院中，他可以看見幾個聯隊等候閱兵在整列着。這如他自己寫的一樣，簡直是從一間小屋突然轉移到皇宮裏來。在這裏展現着的一切眩眼的壯麗與權威的可怕的表徵，都可以增加執政官的威嚴，最後在長排的最後的一間屋子裏，法王使節終於遇見三個執政官，執政官們爲耀武的侍從包圍着，拿坡倫走來會他，很簡短地而且用一種命令的調子對他說：「我曉得你爲什麼來。你有五天談判的日子。如果在這幾天之內條約不能簽定的話，一切的事就算完了。」在當時康薩爾威無疑地是困惑起來了，但他終於能够延長時日，以羅馬政治的權謀與精密給了拿坡倫許多困難，以致後者在其後的一次險惡的謁見中憤怒而無禮地叫道：「如果那沒有我的二十分之一的權力的亨利八世是能够改變了他的國家的宗教的話，那麼我要來作該是更多麼容易的吧！我將改變它，不只在法國，而是遍及全歐洲。那時羅馬縱哭出血來，也將太遲了吧。」

就用這種輕蔑的方式，這位宗教復興者對着他想復興的權力說話。

所以，像一五〇〇年前背教者尤利安大帝作這同樣的企圖的場合一樣地，每向舊宗教的再興前進一步便隨着起一陣哄笑，有時因爲恐怖不敢笑出來，有時就真地笑出來，——這事是一點都沒有什麼可驚異的。當拿坡

倫在國會裏讀普斯七世的最初的教書，讀到大僧正再可以原諒「他的親愛的兒子塔萊朗」的那一段話時，半壓抑的哄笑聲可以在聽衆間聽到。就連拿破倫自己都不能總保持住他的威嚴。當法王使節康薩爾威穿着羅馬的紫袍，公開地授給首席執政官一本條約的抄本時，他突然地發出一陣痙攣的哄笑，這笑聲使全場集會的人都驚愕起來。而且在這次事情的幾年之後，他仍然很少受過宗教典禮的薰陶，在儀式進行之間還不能抑制自己的面容——作爲一個領袖的人必應當熟練這種技術的，——所以當法王在一八〇四年給他施皇帝塗油式的時候，在典禮進行之間他不斷地打呵欠，使觀衆驚愕不堪。查利十世，雖然是一個真實的布爾蓬，當他在一八二五年受塗油式的時候，卻是顯示出真正的威嚴。他面容不動，不露一絲笑意，使自己裸體到胸部，先被塗油在頭上，其次在胸上，背上以及胳膊上。

一切有關僧侶權威的復興與加特力教禮拜的復興的事件，自從革命以來是完全與當時流行的思想與習俗相抵觸，以致那目睹這樣典禮的人都不能相信他們自己的眼睛了；他們不能使自已把這些事情看得嚴重。爲證實這一點，我來引用一個目睹者馬利諾的大僧正杜·普拉特 (De Pradt) 的話語吧。他說：「倘如只要有一個人露出點笑意的話，那麼立刻便會惹起一陣哄堂大笑。這是一個暗礁，一切都有顛覆在其上的可能。幸而警察總監佛協，預先有一個適當的準備，而且謝謝他，巴黎得以保持住一個嚴重的面孔。」（杜·普拉特著：「與法王的四條

約史」第二卷第二一二頁。）

特別可以適用這種說話的事件，是法王的巴黎的訪問。一個法王在巴黎在最近十五年間的一切騷擾之後，而且還是同着「這麼一種輕快而仍然強烈地受着哲學的影響的居民，」那真是一件冒險的經驗。法王的忠告者爲勸告他不作這次旅行，直到最後的一瞬間把上邊引用過的埃及的告示放在法王的桌上。但時間太遲了，不能再動搖他的決心。這兩個主權者的會見是在房坦諾布羅 (Fontainebleau)。在他們交換了最初的寒暄之後，他們同乘一輛車去到皇宮，拿破倫的臉上發射着滿意的光彩，當他扶着法王登上台階的時候，好像他每一次活潑的眼光都在說：「你們看見我的獲物麼？我捉到他了。」由於滑稽的疎忽，這到巴黎進行的大祝祭行列是爲一隊回教親衛兵率領在先頭。這些回教徒的青銅色的面孔使觀衆幻想到梅喀 (Mecca——墨汗墨德的誕生地)。他們之進入巴黎，與其說是基督教的高僧，寧更像是回教的教主。法王因感到自己在那麼陌生的世界裏而起的困惑，洩露在他自己的臉上。這是很容易看出雖然他的腳是被無數的民衆接吻着，卻沒有完全可靠地踏在實地上。他的僧侶的廷臣，燦然地穿着華麗的僧服，與那來迎他的軍隊的將校，閃着光澤的甲冑，是呈現出一種奇異的對照。這如大僧正杜·普拉特所說，我們好像覺得自己突然被運到日本去了，那一瞬間的訪問像是日本的教主訪問日本的天皇似的。

爲完全地理解爲什麼首席執政官決心實行這種在表面上好像既非愛國的也非政治的計劃的理由，我們首先應當從純經濟的立腳點來考察這件事情。

革命使法蘭西陷於經濟的困難。繁榮達到了一個終點；居民爲饑饉所威嚇；在九十年代的中間，有一大半的土地未被耕種。移民者與教會的土地，其買主是付以紙幣，但這種紙幣是不值錢的。鄉村的經濟的救濟只有轉向於利用那爲國有財產的新分配所開發的諸利源了。

從貴族與教會取來的土地，早已經完全不耕種了，因爲地上的果實既需要開花結果的時間，那麼便沒有一個人願意耕種而不能確定到他努力的收穫時那土地是否仍爲他之領有。而當舊的土地的領有者尚在國內又沒有放棄其領有的權利之前，這種確定便是不可能的。只有把他們都絕了根，纔能够使新的國有的財產成爲一種合理的進行。因爲是恐怖政治把他們絕滅了的，所以恐怖政治是被要求的是應持續的。但當恐怖政治完成了它的救助共和國與保存新財產的分配的安全這雙重困難之後，它便被顛覆了。在它崩潰之後，財產的領有者第一件要求，便是那可能使他們利用他們新獲得的土地的政府。

在當時的法國，還只有現代社會組織的要素而已，卽新形的所有權與新法典，一切尙未完全。高僧、貴族與平民三種區別是消失了；然而階級尙未存在。新制度事實上尙沒有變成家族與個人的倫理的意識的一部分。安全持續，正是現在所要到達的。

這事不能由王政復古而完成；因爲在這個時期王政仍然是意義着舊的制度、舊的法律、舊的財產的分配。拿破倫給了法國其所希望的安全。而且他作了比這以上的事；由他的勝利，他把新法國的思想與習俗開展到全歐

洲去。

法國在十九世紀初頭國際地位的危機，便是在法國的新社會的制度與支配其他諸國的舊社會制度的對立。爲了其自身的安全，法國便必需把它征服的國家的社會制度給以變形。拿破倫理解這一點，所以凡是在他的勢力可以允許他這樣作的地方，他便介紹新的制度。

但是反之他又感覺到在某些事情上實際地或是表面地讓步的必要，對於那些事情若不讓步的話便不能達到法國的狀態與其餘的歐洲的狀態一致起來的地步。爲保全新制度的持久，他感到必要如他自己所說地那樣作——使法國的社會制度和全歐洲的一致起來（mettre les institutions de la France en harmonie avec de l'Europe）。他想着他自己頭上的皇冠可以使列強對法國革命和解了；他想一種貴族階級的設定可以促起外國與法國之間的更調和的情感；而且以同樣的方式，他認爲使法國再具有一種和其他國家的教會相彷彿的國家，是一種良好的政策。

他開始從根底作來，也便是從教會作來。與羅馬法王的條約締結於一八〇二年。就在同年他制定了 Legion d'Honneur 勳位（授給於國有功者的勳位，這作爲軍人的酬報是完成了其目的，但其本意想真實地完成一種貴族階級，是失敗的了。在一八〇四年帝國又建設了。在一八〇七年長子承繼權再被採用了。在一八〇八年一種全新的貴族階級又設立了。

但這一切不能够在法國與歐洲其他各國之間產生真實的相似。在拿破倫這種被選舉的皇帝與舊王朝的皇帝和國王之間，是沒有一點相似的；而且拿破倫的貴族階級是一種沒有特權的貴族階級，他的教會是一種沒有教會財產的教會。雖然他的各種復古的企圖，結果是背拒了法國社會許多最好的原素，但我們不能否認他在國內的或國外的問題的解決上是顯示出政治的才幹。

在與法王的條約的思想中，是有着健全的政治的經濟。

現在那附在教會與貴族的被充公的財產的領有權之上的各種污點，尙不能被消除的。因此這種財產不能如他種財產似地得到同樣的市價。具有同樣收穫的一種世襲的領地與國有的領地，不能尋到同樣價值的買主；後者必要減少百分之四十纔能賣出。政府只有一種方法改變這種情況，那便是，現歸國有的財產的前領有者，政府叫他們明白地表示放棄他們的權利。在大多數的場合這事是作不成的。但至少關於教會財產這是可能的；因為教會有一個教頭，他的決定可以強制他一切的部下。

利用與法王的條約，拿破倫得以給教會財產的買主他們那麼長久徒然希望着的安全。法王顯然地表明他與他的後繼者絕不再對已經賣出的教會財產有要求的權利。所以現在領有這些財產既沒有危險也沒有罪惡。政府作為回報，答應給教會以一定的收入，一切等級的僧侶都有收入——一種比較少許的年金與一所住房。那尙未賣出的教會又讓給他們了。至於公眾禮拜的費用，僧侶向着自治體與縣政府（它們收禮拜稅）索取，以

及求信仰者的施捨。關於教會教育與慈善機關也得到這同類的協定。政府至少奪取加特力教教會五十萬萬的基金與兩萬七千萬的收入；而作為回報，答應它一千七百萬的年金——這樣是既作了一批好買賣，同時又寧靜了教會財產的領有者與一大羣加特力教的信仰者。

與法王的條約上，把基督教的三個主要宗派和猶太教放在同等的地位上；他們全是在政府的保護之下，而他們全是依賴政府給他們的收入。拿坡倫顯然是過重視了那在法國唯一有點重要性的，使他無法可施的加特力教會的權力。而不久這種權力就來反抗他，可是他就加以暴力，確實地綁走法王把他幽囚起來。他自己把與羅馬法王的條約弄成無效了。

不過這條約的穩健的政治的與策略的基礎，卻使它雖經這次破裂，雖在其創始者沒落之後，仍然長生下去。拿坡倫個人的虛榮心必要引他發展到與法王定條約的極重要的原因，只要一暗示就夠了。和教會的權威一同王政的權威也被顛覆了。他所急需要的是權威原則的再興。當宗教再成為國家的一權力的那一瞬間，一切舊王政的宮廷禮式又都獨自復興起來。為革命所誤解所輕蔑的權威的概念的再興，是被人描寫為拿坡倫的最偉大最困難的成就。（參照一八六三年二月十五日居左（Gide）在「兩月評論」中的文章）那話說得很有真理，沒有一個人把統治的本能與天賦像他那樣作為自然般大膽地發展過。但當他不能滿足於成為藉助於他的天才與新社會制度的權力的時候，他就企圖復興專制的王政，他所信賴的不是那混合着正義概念的、成為事物之理性的表

現的權威的觀念，而是那由眩惑而影響的、盲目而接受的、權威的觀念。於是就從這個時候起，和教會的同盟成了一種需要了。在一八〇八年，當威朗德對皇帝問爲什麼他不使他再介紹來的宗教更適於時代的精神呢，拿破倫笑着回答道：『是的，親愛的威朗德的確那不是一種爲哲學者們的宗教。哲學者們既不相信我也不相信我的宗教；可是對於那些真實信仰的人民，給他們多少奇蹟也是總不夠的，而且我們也不能允許給他們太多的。』更明白地論斷權威是一種眩惑的、欺騙的權力，幾乎是不可能的了。在另外的機緣，拿破倫使用了那變成下時代的思想的標語的字——他說宗教是秩序。約翰奈斯·米拉 (Johannes Müller) 在一八〇六年寫信給他的弟弟說：『皇帝說出了那存在於一切的宗教的根底的東西，以及一切宗教的必需，而且說人們是需要保存在秩序裏。』

在這種接受宗教的秩序之中，我們好像是探尋出拿破倫與雅各賓黨之間的某種相似，正如在他的企圖復與教會與羅貝斯皮爾的重新喚起宗教的情感之間，確是有着相似一樣。作爲一個政治家，相信宗教是一種秩序化的、規則化的權力，作爲一個在大多數的有教養者都是合理的有神論的時期的政治家，他恐怕無神論與他的時代思想是隔離的。

拿破倫看出一種傳統的宗教與公衆的禮拜的形式落在一個統治者的手裏是一種怎樣有價值的工具，如果說另無旁的原因的話，也就是因爲這他決定了和僧侶同盟，當他作爲一個勝利者在意大利的時候，他怕會有意外的遭遇，阿諛着取歡着僧侶階級。他很清楚地看出在法國和在旁的國家一樣，無知的大衆仍然在附依着傳

統的宗教，十八世紀的哲學者們的教訓還不能穿到居民的最廣大的最下層。在前期他公開地聲言他的目標。在一八〇〇年在一次國會的集會中他宣言道：『以我的政府的官位，以我的武裝的警衛，以我的僧侶，我是可以隨心所欲地作事了。』對於他僧侶像其他一樣地是一種警官，只不過是穿着不同的制服而已。在他讀給孟托龍（Montholon）的備忘錄中，他坦白地聲言在他的願望中所以想起締結與法王的條約者，是想把僧侶與新制度結合起來，而打斷僧侶與舊皇室以及國家與舊皇室的最後的羈絆。他在自己的心裏仔細地衡量過那展在他面前的加特力教與新教，選擇那一方。他對他的忠告者承認，他當時的傾向是更近於新教那方面的。他聰慧地疑問着：『但新教是法國的古宗教麼？在一個民族中創造習俗、趣味與記憶是可能的麼？一種宗教的主要的魅力是存在於其記憶中的。當我在馬爾梅宗的時候，我從沒有聽見鄰村的教堂的鐘聲而不引起情感的感動的。可是在法國有什麼人在新教的教堂裏會受到情感的感動呢？——它喚不起兒時的記憶，它的冰冷的嚴肅的外表是和人民的情感那般地很少調和。』『加之，』他對拉斯·喀薩斯說，『我一切的偉大的目的是可以由加特力教的幫助而更多確實性地與以完成。我把法王保存在我的身邊，而且以我在意大利的勢力與軍力，我不懷疑早晚藉着某一種方法我就把這個法王收容在我的權力之下了。於是從那時候起將形成怎樣的一種勢力啊！那是轉動全世界的輿論的怎樣好的一個槓桿啊！……如果我能夠作爲一個征服者從莫斯科回來的話，我會很容易地使法王忘記了他的現世的權力的喪失。我將把他造成一個偶像；他就會停在我的身邊了。巴黎將變成基督教世界的首

都於是我將統治着宗教的世界以及政治的世界……我的教會會議那時將成爲基督教的代表；那些法王只不過是他們的議長而已。」

要區別使拿破倫完成與法王的條約的種種動機，並不是難事。

第一，我們要提到他關於鄉村教會的鐘聲的作用的話語，那無疑的是感情的動機。加特力教是他的孩童時代的宗教，是地中海沿岸諸國的宗教，其禮拜的華美，給他的感覺以快感是和他對於詩歌的感受性一致的。他一方面對於僧侶懷着不信任，而一方面又感到教會的魅力者，只不過是純意大利式的而已。但無需說明的是，他以與法王締結條約者，並不是緣於宗教的感動，而是基於政治的打算。他感到作爲統治者不能只是最上層階級的指導者，非有大衆隨從在背後不可。所謂大衆，就像那在房兌縣招起對共和國的公然的叛亂的、與其棄掉先祖的信仰寧不如被鎗彈射殺的、數百萬如孩子似的男女。而且不只西部的法國農民與鄉村貴族，全部法國的國民，在其廣泛的階級上，都是沒有棄捨了加特力教。這種事雖多是反對方面的徵候，而和年代一同越來越顯示出那是沒有懷疑的餘地的了。

的確，革命者們是對此抱着反對的確信的。不過當拿破倫變成那與少數的精神的貴族的代表者對抗的多數的代表者的時候，他以最自然的本能的詭辯，相信自己比他們更具有強烈的革命精神在行動着。他作爲多數的擁護者，停止在那因革命而得替代王權的民主共和政治的一表現上。他作爲首席執政官絕滅了國家與教

會之間的不和，給法蘭西以和平，安堵了不安的意識，如訓練穿種種顏色的制服的軍隊似地，訓練了白色的僧侶之羣。

與法王的條約的官方的擁護者與代辯者波爾塔利 (Portalis) 所發的議論也應注意一下。企圖證明介紹一種新宗教的不可能與復興舊宗教的必需，他寫道：「在古代，在無知與野蠻的時代，極偉大的人們聲言自己受了上帝的靈感，於是追隨着普羅米修士的例，從上天取下來蘇生一個新的世界，那是很有可能的。但在一種仍然前進發展着的民族中是可能的事，在一個極古的國家裏便是不可能的了，它的習俗與思想是大難改變了。」我們看出，他是開始訴諸於習俗的權威。而且他繼續着說：「人們所以相信一種宗教者，是因為他們把它看為神之所產。當一個人的手一在其中出現的話，一切便全都喪失了。」無需辯解，這種話語並不是信仰的話語。波爾塔利所提出的，便是如盧騷與羅貝斯皮爾所唱道的，由革命的宗教，「理性的宗教」來代替所謂天啓的宗教的那種失敗的企圖。這些企圖雖然失敗了，可是無需再來發明新的宗教，因為那實際上是已經活在有教養的階級人們的心中了——其所以失敗者，是因為緊在顛覆了一切表面的權威之後，馬上便在大多數有教養的人們的確信之上，又加上了一種與以前被顛覆的東西同性質的一種表面的權威是不可能的緣故。這些企圖沒有收穫到果實，因為其發明者未能捉到人心是永恆地在改鑄其宗教的及道德的觀念這種事實，而且也因為他們沒有理解那被解放的心靈必然地覺得自身是比被解放以前更迅速地向着一種更完全的理解而前進，因此必定覺得自

身是一再地在排拒一切有限制的獨斷的原則。但因為信仰之自然發展與被選擇的形式，證明為難於保持，轉回頭來採用那更難於保持的變化的舊形式，的確是在論理以上的好政策。除去實行的直接的利益之外，再沒有任何可以作為它的後盾的了。所以波爾塔利一再返覆地轉向於這種論調：並不是說宗教是真實的，而說它是有用的，它是必需的，沒有它不能統治，而且道德若無宗教的教義，將成為「如無裁判所的裁判」一樣。很明白的，是一種「地獄的火焰」的教義，只要在其還被人信仰的時候，在統治者的手裏便是一種強有力的工具。波爾塔利的確是很誠實地講出非常坦白的話語：『關於這一種或那一種正教的真實與虛偽的問題，是純神學的問題，與我們無關的。縱算它們是虛偽的，那些宗教也有這樣的利益，即他們是阻害着那任意的、獨立的說教的擴張。他們給個人形成一種信仰的中心。政府在確認那不變的教義之點是安心着的，迷信是被規定在被制限在那既不能也不敢越過的界限裏。』(La Superstition est pour ainsi dire regularisée, circonscrite et resserrée dans des bornes qu'elle ne peut ou qu'elle n'ose franchir.)

拿坡倫用着微妙的兩片舌，想用不同的光對不同的黨派表現教會復興這回事。對加特力教徒，他把這事表現為只能與君斯坦丁與夏爾曼的功績並列的一種對基督教的服務，對哲學者們，他把這事表現為使教會完全屈服於政府與現世的權威的一種事業。拿坡倫對哲學者喀巴尼(Cabanis)說，『這是反抗宗教的一次種痘，在五十年之內在法國將不會再有宗教。』但至少這一點他是確實的——無論如何他不會懷疑由於這一次教會

與政府的和解，他是給自己獲得到一個從順的信奉的同盟者。這事他是錯誤到怎樣的程度，那是屬於歷史的討論的事情了。不久他就痛切地後悔起來——不和國中最能幹的最高貴的黨派結合而和這種最無發展的最無知的黨派結合了。杜·普拉特告訴我們他一再聽見拿破倫說『與羅馬法王的條約是他的統治的最大的錯誤』。那幾乎不能稱爲一種政治的錯誤。但的確是與革命精神的最初的最斷然的別離。這事的確是保證了革命的世俗的結果，而這保證是犧牲了法國文化的進步。

(本章參照：蒂爾著：『執政時代史』；朗夫萊著：『拿破倫一世史』；米奈著：『革命史』第二卷；杜·普拉特著：『與法王的四條約』；波爾塔利著：『關於與法王的條約的論證及報告』；羅倫瑟·封·施坦著：『法國社會運動史』第一卷；泰諾著：『新制度』第一卷。)

三 權威的原則

勃那巴特想給共和國以致命的打擊，而果擊中其要害。他看出，如果他不能先把那在革命的進程之間越來越緊張起來的、追求精神的自由的努力壓抑下去，他便不能完全地壓迫了市民的自由。與羅馬法王的條約替教會在復興其全部舊有的權力上，開拓了路徑。

由同時代人看來，在過去作過的一切巨大的努力，現在都可以看爲空的了。當我們回憶起從前作過的事情，我們不能不只有呆然若失了。那在文藝復興時期以對於希臘和羅馬的古代文化的溫暖的情熱而開始的解放運動，其次又在英國，經過牛頓的天才，獲得到對於宇宙的新觀念爲其基礎，而漸漸地領有自然科學，產生了一種新哲學爲其後裔，產生了共濟組合制度爲其實證——就是這一種運動，像一種飛散着的火花似地，通過伏爾泰的精神，轉運到法國來。於是在這裏發生了驚人的事跡。只在柯奈爾（Cornelle）寫過他的『波里烏克特』（Polyeucte），與拉西諾（Racine）寫過他的『阿妲麗』（Athalie）的幾十年之後，在勃瑞（Bossuet）宣教絕對的服從與巴斯喀爾（Pascal）用火熱的文字寫他的絕對的逆說的信條的不幾年之後，只有少數的幾個人（其中大多數或是被追放了或是受了侮辱，）在完全的專制的統治之下，使他們的意見首先征服了當時最有

才幹的人，其次是上流階級，其次是那不久就要做國王與皇后的王子與王女，而最後是中產階級。這樣，這種在下層降生的，而在搖籃中就為有名的國王們（如普魯士的傅萊德利克大帝，奧大利的約瑟，俄羅斯的喀賽林）所崇敬的新真理，在後時代人之間變成了偉大的力，就連在僧侶與僧院長之間都有着它的信徒。

人類的理性用大力士的氣力解放了自身而高漲起來。一切存在的事物都必要實證其存在。從前人們是在祈禱奇蹟，而現在他們是追尋根源。就在他們相信着奇蹟的地方，他們發見了一個法則。在世界的歷史中，以前從沒有過這樣的懷疑，這樣的苦工，這樣的探尋，這樣的照明。新的哲學家們在他們的支配之下並沒有權威的武器，而只有諷嘲，於是他們就用諷嘲與戲弄開始攻擊起來了。他們以哄笑作破壞。在伏爾泰的精練的嘲笑之後，繼以盧騷的野人的憤怒。以前從沒有這樣發掘過，這樣宣揚過，那有好幾世紀在一切的領域裏如一個奴隸似地被使役着的、為神話所陶醉、為讚美歌與裝飾的文句所催眠的人類的理性，好像是被晨雞呼起，非常驚醒着跳起來了。那一切理性的英雄所想出的，其殉道者所忍痛過來的，現在都應當當作塵芥似地被掃開去麼？那使許多最高貴的心高跳起來的情熱，那在戰場上與絞刑臺上以勇氣感印了他們的那情熱，現在全應當像童話中的天才似地被壓擠在一起，於是便長久地封存在那貼着皇帝與法王的封條的一個堅固的鐵箱子裏麼？

在一個時期之內，解放的運動是被阻止了。再來一次若不站在天啓的宗教方面告白信仰便有不利，而且在拿破倫的崩潰之後情況變成更險惡的。關於宗教的事件，那些權力者絕不以理論對抗理論而進行論戰。反駁者

的立證絕不以立證爲答覆，而是停止其共有權。那些並無私人財力而準備在政府裏作官的大多數者，因爲不能抑制住每天要吃好的喝好的那不可抵抗的慾望，就完全地成了教會的再興的有力的支持者。二十五歲以上的人，從他能夠利用這怪誕的事成爲生活的手段那一瞬間起，其加入正教的支持者，是毫無可驚異的。

在這些變節者之外，還得加上那些膽怯的大多數者，他們恐怖地生活在赤色的共和國之間，而在他們的眼裏，宗教是唯一主要的反抗這赤色的堡壘。就是這些人們使權威的原則的軍隊獲得最大補充。教會從一個宗教的團體突然地變成了一個政治的團體。

一種表面狀態的變化，總是成爲輿論變化的準備，而且表面的變化甚至是更確實地產生着那與新狀態相應的輿論。那爲與法王的條約而準備着的情感與思想，在條約締結之後，是完全地得到表現自身的自由了；他們更喚起同性質的思想與情感；而且以這些情感與思想在文學中的表現，開始了一種精神的運動，這運動在與法王的條約中有其起點，而把那文書翻譯成文學的語言。我們要追遡的就是這種精神的運動的徑路。如果我們不這樣作，在那成爲我們研究的對象的十九前半世紀的心理學中，將呈現出一個顯著的罅洞。我們縱算承認這個題目並沒有很密切的關係，既不內容豐富也沒有興趣，但仍然從我們的觀點看來，是一個極重要的題目。

這種文藝運動從社會的那一階級發生的呢？如果這運動能夠從農民階級發生出來的話，其中將有單純的動人之點；如果那是從受折磨的僧侶階級發生出來的話，那也許會以其熱誠吸引到人們的注意；如果那是從政

黨發生出來的話，那些政黨的人們必是追隨着他們的統治者的前例，只是從世俗的動機使自身附依於教會，那麼這運動將顯示一種感動的思想之缺乏。但是這所假想的場合都與實際情形不合。這三個階級形成新文學的讀者大眾，而是成爲其傳響板與反響的；這三階級沒有一個在精神上，是豐富的。文學中的新加特力教派是缺乏單純與熱誠的特質。但它並不缺乏感動人的思想。它以斷然的確信，又提倡起革命所完全排斥了的思想，即權威的原則。它的傾向與其說是宗教的，寧不如說是政治的。它的領袖們，其希望拯救傳統甚過於希望拯救靈魂；他們之渴望於宗教，是因爲他們把它看作醫治無法則的萬靈藥了；他們所以固執地訴諸於權威者，是因爲除去表面的權威以外他們的一切都破產了。

這次的運動是從極隔離的不聯結的諸點出發的；其創始者沒有一個在最初是彼此相識的。例如，在革命期間，夏多布利安正漂泊在美國，杜·麥斯特爾正在瑞士；勃納爾計劃他的最初的作品是在海戴爾貝爾格。當精神的反動一開始，大部分的移民者都回到國裏來，而如杜·麥斯特爾那樣外國的、獨立的作家與被勃那巴特的人們的權勢召回法國來的如夏多布利安以及勃納爾那樣的人物，便在文學中唱道了權威的原則。這後一類的人們，在勃那巴特作爲宗教的復興者的時期之間，是歸屬於他的；但不久之後，或是在他的統治期內，或是在他的沒落後，他們以更大的熱力，更堅強的確信力，附依於布爾蓬皇室，他們盡貫徹的全力把自身的根本的原則和布爾蓬王黨拉近。拿破倫想以與羅馬法王的條約得到教會的助力而奪過來僧侶對於布爾蓬王黨的同情，這種計

劃，是歸於失敗了，這失敗是鑄定了的。不久在他與法王之間便起了公開的戰爭了；而且不久那與法王的條約同時發起的文藝運動便公開地宣佈自身是站在那自認爲正統派的王權方面了。

這次運動的創始人自然地互相吸引着；他們彼此認識了，而不久建設了一派。他們有共通的幾種特色，這些特色就在這一派的最後的弟子們中，如拉姆奈、杜·威尼、拉馬丁以及雨果等，也都可以看出。他們全無例外地是落在在貴族之家，而對古王室有着個人的羈絆。杜·麥斯特爾是薩丁尼亞國王派遣的駐俄大使。勃納爾青年時期在路易十五的騎兵隊中受過訓練，當國王臨終的時候，他按期地去到病牀邊聽國王的口授——他自己出過天花，所以不怕有傳染的危險。第一次當他有事被召進新王路易十六的宮中去的時候，瑪麗·安圖奈特對這個青年騎兵友誼地招呼着而且說了幾句感謝的話。那位給了他的承繼者一個破壞的王國的臨終的國王的最後一瞬，與那位年青、美麗、有希望的皇后的最初的一眼，永沒有從勃納爾的記憶中消掉。這兩件事成了他生命中的導星了。至於夏多布利安，當他一聽見安吉場公爵受了不當的死刑的宣佈，他就辭退了在拿破倫政府下的公使館祕書的職位，而且從那時候起直到一八二四年，他總是布爾蓬皇室的忠實的僕臣。這種爲情況所迫不得不扮演的角色，他卻那麼認真地作來，而作得十分的完整。若再講到下一個時代，如拉馬丁在他的『冥想集』與『回憶錄』的序文中告訴我們，他作爲近衛隊的一青年官吏，當路易十八從巴黎到聖·葉爾門去的時候，他是怎樣騎馬飛跑在君主的車旁。杜·威尼從孩童的時候，便是一個熱心的王黨；在帝政時代，他的父親給他聖·路易的

十字章接吻；他的封建時代的忠義的思想使他變成一個國王的官吏；就當他對世襲君主政治的希望完全粉碎了而變成說不出口來的輕蔑的情感時，他的矜持心仍然使他保持着原來的態度；在一八三〇年的革命之後，他變成了一個無偏見的、可是不大講話的、陰氣的保守主義者。（註：參照約翰·斯屠阿特·米爾的「講演與論議」第一卷中的論

杜·威尼的文章。）

（微克托·雨果自己也一再地對他的讀者們說明，作爲一個青年作家，他兒時的王室的環境的回憶，特別是他那熱情的王室布萊頓的布爾喬亞的母親的教訓，對於他是有怎樣強烈的影響。

這一派的理論的領袖並不是偉大的天才。他們是些強力的專制的人物，他們因爲要求順從而愛好權力，他們因爲希望隸屬而愛好權威；或者，他們是些傲慢的、空虛的、精神的貴族，他們寧肯屈膝在逆說之前，也不願意追隨着那服從理性的作家的羣集；或者（但這是很稀有的）他們是些浪漫主義者，他們一想到那他們已經不再領有的、可是還在拼命追求的信仰，他們會感動得流淚。他們是如杜·麥斯特爾與拉姆奈那樣的戰士——是如主教與宗教裁判官那樣性質的人，或者他們如勃納爾與夏多布利安似地，是頑固的化身，他們的說話與其說是發自確信，寧不如說是發自頑固。『我是頑固的加特力教徒，』（*Moi, catholique entêté*）夏多布利安這樣說他自己。頑固是一個極正確的字，並不是熱烈。

他們對於他們同時代人的力量是在於他們的才幹。因爲才幹是那麼一種幻術，能够長期地支持任何一種目的。夏多布利安是這一派的色彩畫家；杜·麥斯特爾，以他的性格的力，他的機智以及他的驚人的原理，是這

一派的領袖，勃納爾，以他對於一切事物的規則，是這一派的教師。當代青年向上努力的詩人中之優秀者，都是在這一派的影響下開始進行的，雖然都沒有持續了好久，而因為這些青年詩人是使這一派得到了人氣，再加上這一派的思想者的權威，足可以使其目的在短期間得到勝利了，特別是作為布爾蓬王黨實現其政治的理想，復興，更是勝利的。

但是，在不多幾年的過程之間，這一派的最優秀的人們，全都奏着音樂揮着色彩，跑到敵人的陣營裏去了。這一派是因為其自身的主要的自自然性而解消了。那結合這一派的原則，即那呈現出如不可攻破的堡壘的傳統與權威的原則，卻從根底被掘發，露出空虛的樣子了，就在它的根底裏隱着一個不可知的爆炸物。人們發見了他們自己是處在火藥庫的頂上，所以在它未爆發之前趕緊逃避開了。

西爾萬·馬雷夏爾(Sylvain Maréchal)在一八〇〇年出版的一本書裏(“Pour et Contre la Bible”)『聖書的是與非』寫道：『一種極斷然的宗教的反動形成了十九世紀最初年間的特色。』那是形成了最初二十年的特色，而且在那些發展遲緩與傾向於停滯的國度裏，至少就有七十年。

反十八世紀精神的文藝運動並不是作為一種明確的宗教的反動而開始的。我們已經看過在我定名『移民文學』的那一堆作品中，『還沒有變成權威的屈服，而是那反抗冷酷的理性，精密的打算，與被規則及死傳統所窒息的文學之情感、靈魂、情慾與詩歌的自然而正當的防禦。』關於這種反動運動的第一步，我寫道：『最初的

動向只是拿起盧騷的武器而用這武器來攻擊他的敵人伏爾泰。人們已經不能再滿足於伏爾泰的冰冷的自然神教；他們用盧騷的溫和而漠然的感傷性與此對抗。他們追隨着盧騷的足跡，在他的感傷主義與幻想的基礎之上建設起來。我們只要一瞥革命發展的過程便可以明白，當羅貝斯皮爾企圖把盧騷當作那一切的情感的消滅的堤防時，在大革命之中，這種運動就被暗示着了，所謂那一切的情感是和教會的權威與傳統有着非常親密的結合，而被威嚇着將和教會一同消失去。在最初，這種偉大的宗教反動只是情感對理性的反抗；使這反動產生的，是完全漠然的情感的衝動，使情感得以表現的衝動。這種運動的歷史，是一種可悲的形態的歷史——在其發展中，那情感的衝動漸漸地走錯了方向。

在這種反動中的第一步，便是舉起盧騷來領導反抗，而第二步便是對盧騷的反抗了。讓我們展開勃納爾、杜·麥斯特爾或拉姆奈的幾乎任何作品吧，我們可以看出其出發點是熱烈地想反駁盧騷，或更是想嘲弄他，粉碎他。在這個反動的第一階段之間，是使「感情的原則」對抗理性的支配；在第二階段，唱道「權威的原則」來對抗以前一切的原則了——其中便含有感情的原則。從這一階段到另一階段的這種轉移，是顯示出那藉用訴諸情感而主張與恢復權威的努力。在巴朗施（Balanche）的『關於文學與藝術中所考察的情感』“Du Sentiment Considéré dans la Littérature et dans les Arts”（一八〇一）中便是以此為目的，而且這也是夏多布利安的『基督教的精髓』（一八〇二）的主要的目的。

盧騷現在被視爲十八世紀的思想的最危險的代言人。關於對他的許多攻擊作一個簡短的敘述，便可以明白其中那些是屬於真理的，那些是錯誤的了。

第一，是政治的攻擊。十九世紀一再反覆固執着的，而也必不能忘記的一個事實，便是十八世紀之缺乏歷史的任何正當的理解與鑑識。一個最有名的代表者便是達倫貝爾 (D'Alembert)，他甚至希望一切過去時代的回憶都可以抹殺掉的。盧騷的，和他的世紀的，單純的信仰，即相信與歷史或現實無關而孤立的思想可以改變全部存在的制度的那種信仰，現在是普遍地被反抗着了。前一時代的人相信如果他們能有一個廢除他們之以爲錯誤的而建設他們之以爲正當的、寫定的憲法，便萬事都可如意了。他們把那張紙，或是用他們自己的修辭，把那張法律表，看作真實的憲法。約瑟·杜·麥斯特爾在這樣思想的混亂中提出了他的原理：「人不能造一種憲法，一種合法的憲法是不能寫出的。」他的話是斷然地正確而又是非常地錯誤。

他有着偉大的真理的預感，那真理在今日的政治學中可以說是被承認的了，即一個國家的真實的憲法是實際存在的權力的分配，這種分配雖經好事的政治家們變換了寫在一張紙上而其實是並未變更的。在杜·麥斯特爾的判斷中，權力在其身邊是有着正義的。由他看來任何反抗都是一種犯罪；但因爲對於現實他有着銳敏的眼光，所以他對於那作爲一種制約而寫定的憲法並無信仰。關於無羈束的制約的問題，他說道：「那也許是一種習俗或良心，或是一個法王的法冠，或是一個七首，但那總是一件東西而已。」只有寫定的憲法他不看作是真

實的東西。

他的大錯誤可以在他所以厭惡寫定的憲法的理由中尋到。他的意見是，寫定的東西，由人類的智慧所預見所決定的東西，可以看作神之領域的侵害。「對於未預見的將來之無信任是對於神的無禮；每一個建設在人定法之上的政府，便是等於篡奪了神之立法者的專權了。」反之，他看實際有效的憲法，是一種神的性質的東西，因為，從他的正教的立腳點，他主張使諸國家形成其所以者是神。他，像勃納爾與拉姆奈一樣地，以神之主權對抗國民的主權，這樣他最後停錨在神統政治之上了。

盧騷的政治原理無疑地是最不完全的，而且看穿那隱於其中的危險是容易的事。他的原則是，任何人都沒有服從他不滿意的法律的義務，不只攻擊權力的權威，而也攻擊那為理性的一形式的權威，可是這樣便使一切政府都成爲不可能的了。他的第二個原則，主權是在人民，如果「人民」這個名詞被解釋得不好的話，也許會引起多數者的專制，而使一切自由都成爲不可能的了。他的第三個大原則是，一切的人都是平等的，如果被誤解的話，也許會引起非正當的、普遍的、平均的。從現代的立場來批評，這裏可有很多可攻擊之點的。黑格爾在他的當時就作了這樣的一篇批評。他給人民的主權一個新的解釋，把它定義爲國家的主權的真實的意義。海貝爾格，把黑格爾的原理推進到極端去，在他的「論權威」的論文中，給黑格爾的思想以逆說的、反動的形式，即「由國家的發展是否能增加市民的利益，並不是一件重要的事，因為國家並不是爲了市民而存在的，而市民是爲了國家而存

在的。」（註：——黑格爾「全集」第八卷，「法律哲學」三六七頁；海貝爾格「論文集」第十卷，三三五頁。）雖然我們現時代的人，對

於這樣的發話有着明顯的反感，不過我們從現代思想的發展上來看，我們仍要給這種對盧騷的原理的反抗以相當的注意。但杜·麥斯特爾時代的反抗，既不是建基在思想之上，也不是在理性之上，而是簡單地、純粹地建基在權威的信仰之上；加之這種反抗，其使用的方法是不誠實的；那攻擊總是針對着某種孤立的文章，那文章如果是希望理解來讀的話，那是可以理解的，但因為表現那思想的大膽的形式，卻也很容易把它解成怪誕的了。

例如，勃納爾嘲弄盧騷的這樣的說話：「一個人民總有改變其法律的權利，縱算是法律中之最善者；因為如果自己想給自身以損害的話，那麼誰又有權利來阻止它呢？」這文章是草率的，但實際上並未認可逆行；它只是在排斥旁觀者以之為實行干涉的權利的藉口而已；而且當讀者們發見到勃納爾所以這般激怒地在指摘着這些話者，是因為他認為立法是神的特權，而不是人民的權利時，就會覺到意外的不快之感了。

盧騷的社會的原則也是受到猛烈的攻擊。要理解為什麼盧騷眼前看着自己時代的社會，竟會達到縱根本沒有社會也毫無關係的這種謬見，是不困難的；但這種錯誤的思想，與他的關於一種已失掉的、幸福的、自然的狀態的幻想的思想相結合起來，使他造成如這樣的一種提議：「人生來是善的，社會腐壞了他，」以及說出這樣滑稽的逆說：「思想的人是墮落的動物，」——這句話重現在王政復古時期一切議論的書籍裏，為反駁所戳如一個針包受着針戳一樣。這樣的說話是給人家攻擊的好機會。盧騷在攻擊社會而發火的時候，甚至使自己說出這

樣的話來：「社會不是人的自然性的產物。不是從事物的自然性發生的一切，都是無利益的，而市民的社會是最無利益的。」勃納爾不失雄辯地叫道，「社會呀！好像社會是含有我們的家牆或我們的城壁似的好像凡是在人降生的地方並沒有父、母、子女、語言、天地、神與社會似的！」他注入於他的同時代人的主義便是，最初的社會是一個家族，在家族裏權威並不是選舉的，而是事物的自然性的結果。他反對那種認社會為自發的協約或契約的產物的說法，他主張社會是強迫的 (*obligée*)，是一種權力的產物，無論那權力是信仰力還是武力。他反對那種認權力或權威最初從人民受到法律的原理，他主張在權力未存在以前是沒有人民的。他反對那認社會應博愛與平等的革命的原則，而提出家長的專制的原則，認社會應是父子關係與從屬關係的。權力屬於上帝，而由上帝頒發。在這裏歷史的實際性的辯論又是非常有力地，在實證着，而且這個作家也偷偷地利用我們對於歷史與現實的尊重演繹出那唯一合法的至上權，神惠的至上權的原則。

爲了給盧騷的國家爲契約的觀念以最致命的打擊，把這種觀念不只說成愚蠢的，而更認爲真實的犯罪。不過那種觀念是因爲對於人類生活的意識面的過重，以及對於下意識面、本能性的無理解的自然的而必然的產物。黑格爾的批判盧騷更是多麼公平啊！他承認盧騷設定的一種原則，即以「其構成者爲思想」（換一句話說便是意志）作爲國家的原則，是有功的，不過他把意志誤解成只是個人的意識的任意的意志了，而由這種誤解使他得到「其他的、只是理論的結合，而破壞了絕對的神，與其權威及尊嚴。」（註：——黑格爾「全集」第八卷，第三一四

頁。)在『民約論』中，盧騷企圖在純抽象地看取的人與社會的自然性中尋找政府與法律的基礎。但在盧騷的時日以前，孟德斯鳩就會寫道：『我從沒有聽見過不仔細地探尋社會的根源而討論法律的事，這種過程由我看來像是完全怪誕的事。如果人類不結成一個社會，如果他們是互相躲避着，互相逃避着，我們可以探問一下或尋找出爲什麼他們隔離的理由；但是，事實上，他們生來便彼此結合在一起的。一個兒子是生在他父親的家裏，於是便總和他保持着關係——這便是社會與社會的根源。』

如果我們把這種父子的關係，代替爲那更密接的、母子的關係，這種理論便是完全正確的了。但盧騷把這個解決置之度外，希望說明是什麼思想使人團結在一起，他們使自己這樣作是有什麼目的，而且使用怎樣的方法他們能夠達到這種目的。只有由社會分子的相互同意，社會纔能存在的這回事，現在已無論爭之餘地了。這種同意或契約最無疑地是建立社會的基礎；但這種契約是默默之中結成的，是一種明白的事情，總是存在着，因此沒有表面的實際性。正和這取同樣的方式，我們接受關於一個球的形成的幾何學上的定義：一個球是圍着直徑回轉半圓而形成。這個定義是完全正確的，但這與某一定的球的存在之物質的條件沒有任何關係。從沒有過一個球，是環圍一個中心點轉動半圓而形成的。

就用這個譬喻，我們可以理解那成爲十八世紀的特徵的，不，那成爲十八世紀全部精神的傾向的、關於社會的問題的論理的風格。那是一種分解的、遊離的傾向；那是幾何學與代數學的傾向；人們藉助最抽象的觀念而努

力理解那困難的、最複雜的真實的事態。這種弱點，是使勃納爾由訴諸於權力的原則而容易獲得到勝利的。他以古專制君主時代的主義對抗盧騷的分解的原理：『上帝是統治一切存在的至上的權力；神之代表是統治人類的權力，國家的首領是統治其全部人民的權力，家族的首領是他的家庭的權力。因為一切的權力是按照上帝的意象而創造的，而且發源於上帝，所以一切的權力是絕對的。』（註：——哈拉在他的名著『政治學的復古』中正和勃納爾取了同樣的出發點，即對『民約論』的攻擊。）

第三，盧騷在道德的領域裏也受了攻擊。他曾經努力把安蒂郭奈（Antigone）所說的『內在的、未寫的法律』成爲一切表面的道德律的根源。他說過：『上帝希望某個人作的事，並不經過另外的人來通知他；他自己告訴他，把那寫在他的心板上。』如果是這樣的話，那麼那作着經手人的傳統、權威與神啓又成了什麼呢？因此勃納爾回答道：『如果人是必要遵守這種內在的法律的話，他將如那必要服從引力律的石頭似地是缺乏意志的了；如果，反之，他有自由可以不遵從那法律的話，那麼那指導他注意這些法律、教訓他遵守這些法律的一種權威，便是需要的了。』這樣，在道德中，那指導的力也從人的內在的情感轉移到表面的權威去了。

對於盧騷的反抗是那麼激烈，以致例如勃納爾寫了無數頁反對這位哲學者提出的母親應乳自己的兒童的主張。至少在這個例子上，我們想，盧騷的原理是會得到那些嚴厲的義務說教者的贊同的吧。一點都不如此——在上邊這問題上，據說盧騷是把人類看作純粹的動物了。『J·J·盧騷以自然的名義，主張乳自己的嬰兒，

正如女性動物似地，而也就是爲着同樣的理由，是婦女的責任……父親母親被哲學者們看爲純粹的雌雄，而轉過來看那些孩子們爲純粹的小動物。」（註：——勃納爾著：「關聯着十九世紀的家庭的狀態與社會的公開的狀態而考察的離婚論」，一八一七年版，二十九到三十一頁。）可是爲什麼勃納爾這般激怒起來了呢？顯然是他恐怕盧騷發出了那在宗教法表上沒有注定的、一種合理的命令，會剝奪了宗教的一部分的信用。他繼續着說：「盧騷也許想像着他是在驚異宗教之漠視這種責任；但宗教比他更有遠見，不能允許任何事件能成爲青年結婚的夫婦縱只片時的分離的理由。」加特力教的教會對於人類繁殖與夫婦幸福的那種母性的憂慮，藉着對盧騷的攻擊也最明顯地顯示出來。

我們已經看過，十八世紀的非歷史的、數學的思想的徑路，是引起如何的社會觀念的誤解。一種類似的思想的徑路，產生了一種極相同的詩的誤解。因爲讚嘆數學的論證以及那由數學的結論一般真理所到達的確實性，人們熱心地把數學的精密的表現的特質盡量輸入語言裏來。康狄拉克（Condillac）把科學定義爲 une langue bien faite，即，一種完全明瞭的、完全正確的語言。一種印象對於不同的人其結果就有不同，而且就是對同一的人也還因爲時間的變化而有不同，在想復現這種印象的時候，一種柔韌的、有感受性的語言，一種能容納了說話者的精神與性格的語言，是必要的，可是這種事實在當時還沒有充分地被理解。科學的人們開始嘲笑所謂詩與風格這種東西，而主張在寫作中，思想便是一切，無所謂形式。巴朗特在十九世紀初頭出版的一本批評

的作品裏，第一個出頭反抗這個時代的這些思想，他很巧妙地辯論道：「當西美奈對洛德力格說：『去吧！我並不恨你，』如果我們把這句話仔細地分解一下，是和她說：『去吧！我是愛你的，』其意義很顯然是相同的了；但如果她使用了後一句話，她將是完全不同的一個人了；她對於她父親的顧慮將沒有了，而她的謙遜與魅力也就沒有了。」

那些詩人們，在實際上是受到了各科學家們的同樣觀念的影響，可是他們遠不能把風格解釋為個性的直接的產物，於是動手製造風格，談論着風格如我們談論那為一定的樂詞組成的音樂似的。他們把寫作的藝術看作一種完全表面的藝術，而且那以杜李爾(Delille)為領袖的描寫派，取用如物理學、植物學、天文學、航海學那些非詩的題材，並從這些題材製造風格。（請看勃瓦蕭蘭(Boisjolin)，顧丹(Gudin)，艾梅·馬丁(Aimé Martin)與藹斯梅納爾(Esménard)等之詩作，)庫爾南(Courmand)實際上寫過一篇論風格與其種類的四節詩。詩歌被視為一種傳達成熟的思想的人工的形式。畢風(Buffon)在他的有名的論文『風格即其人』(Le style c'est l'homme même)之中，就反駁了如上的那種思想，這篇論文不久就成了最爛調的引用文，而且每逢一談到風格的問題，必定就提到這篇文章，那引用最多的人，卻絕不是風格的領有者。（註：——關於畢風的這個命題，我們感謝吉拉爾丁夫人的那句譏諷的話，當她試證在喬治·桑的每一本小說裏，這個女作家熱烈地讚嘆着的真實人物的影響都是很顯然的時候，她很機警地用那成語了：『當我們批評女作家的作品時，我們最要同着畢風一起地叫了風格即其人』）（杜·羅奈子爵，『巴黎的書簡』第一卷，

第八十九頁) 十八世紀的詩人們，是從他們自己的實際去尋得他們對於詩的性質的觀念。因為他們自己的詩，他們自己的語言，並不是一種自然的產物，而是遵守那表現的優雅、譬喻的選擇與神話的使用等規則苦心製作的結果，所以他們自然地相信語言與思想彼此是獨立地發生起來的。

當勃納爾反抗他們的原理，而唱道他之言語與思想的不可分離——在他的主要作品「原始的立法」中就是在這種原則上他建設了他的全部的系統——的時候，他無疑地是正確的。但這種主義和復古主義者唱道的其他主義是遇見了同樣的運命；這個作家所害的正教病，使他歪曲了一切真實的思想，而造出了一個完全的怪物。勃納爾說，「為解答人之精神生活的重大的問題，可以作如下的公式：在人敘說他的思想之前，他必要想着他的言語。換一句話說，在人述說之前，他必要知道他的言語，這事實很顯然是在排斥他自身會創造語言的一切的可能了。」這樣勃納爾是到達了十九世紀反動派的得意的原理了，那便是，語言最初是由上帝給人的。卡凱加德在「論恐懼的觀念」一文中，也表現了同樣的思想，他說容認人自己會創造語言的事是不可能的；為什麼呢？因為那是由上帝作好了啓示給人類的。

勃納爾反駁了洛克與康狄拉克的語言與觀念之緩慢的進化的那合理的原理，而提出語言與觀念原來必需是啓示的原則。在他的這種信仰之上他只是建設了那限定其他一切的上帝的存在的教條。無論我們怎樣轉也總回到這個題目上來。因為沒有一個反動派是具有任何科學的思想——他們大部分都是受的耶追特派學

校的教育——所以他們談論的、寫作的盡是些科學的謔語。語言科學和政治科學與社會科學一同都犧牲在神政學的祭壇上。這些反動派怎樣聚集在一起的那種方式，我們可以提出如下的一個可注目的例證，在一八一四年，勃納爾發行了杜·麥斯特爾的『關於憲法的基礎的原則』(“Sur le principe générateur des constitutions politiques”)的新版書，這也便是說，他散佈了一部強烈地反對寫定的憲法的書，雖然他自己從他的語言的直接啓示的立腳點來講，他所得的結論是，自從十誠以來的每一戒律必定都是寫下來而有印刷的。不過對於他，和對於杜·麥斯特爾是一樣的，真實重要之點，是在憲法應當不對時代精神讓步，權威應安然保存，不爲自由的風氣所危害；所以他們雖在一個重要點上有所不同，並不猶豫藉助一個同宗信者的助力。

這些反動派自己是在耶追特派的學校受的教育還不滿足；他們還想把全國的青年送到那樣的學校裏去。杜·麥斯特爾終生都是耶追特派的愛護者，熱烈的代言人。在聖·彼得堡的宮廷，他寧願給自身招來許多麻煩，也不肯棄離耶追特派的僧侶。

勃納爾的『原始的立法』的第三部，主要地是討論教育的，是針對着盧騷的『邁米爾』(“Emile”)的；因爲這本書宣傳宗教不應該形成兒童教育的一部分，所以他不能原諒這本書。作爲盧騷的教育原則的有害的影響的證例，他非常嚴重地提出在最近五個月間二十五個兒童因爲種種犯罪而受官廳的懲罰的那實事。於是牠進而解說他自己的原則。這些原則的目的，正和預料相同，是全部個性的壓抑。『我們需要恆久的、普遍的、一致的

(perpetuel, universel, uniforme)教育的徑路，因此我們需要我們教師的恆久性、普遍性與一致性；於是我們必要教師的團體，因為若沒有一個團體，我們既不能有恆久性或普遍性，也不會有一致性。」他主張既婚教師是不能期待他們為其職業犧牲自己，可是未婚的教師，如果不是受了宗教誓約的制限，也同樣是無益於事的；「因為現世的教師，雖然他們沒有結婚，但只憑其自己的傾向與任意而加入進來或脫離開去，也還是不能形成一個真實的團體的；加之沒有一個家族的父親敢把他的孩子們交付給其道德未受宗教的誓約與訓練所保證的未婚的男子。」由這些有力的辯證，他得到的結論是，國家的全部教育應委諸於僧侶，應當明顯地是宗教性的，應當很早就給孩子們養成尊重他們一生應服從的那權威。

所以，權威的原則之固執的主張，是這個文藝集團的最顯著的、支配的特徵。法國的社會改造者比德國的社會改造者是拿出更甚的熱情來唱道這種原則，這一部分是因為他們的人種的特色，一部分是因為他們的宗教的不同。如我們已經論過的，德國文學的反動運動，其發源是在個人之反抗法則的自我擁護與自我意志。德國的浪漫主義，雖然具有其加特力教的傾向與其加特力教的模擬，卻從沒有像法國的反動似地，變成完全加特力教的。而那般地屈從於權威。條頓人的與新教的自我意志永遠是反抗這一點的。法國人的精神是很容易對此屈服。可是我們也必要承認在一種完全的、絕對的反動之中有一種魅人的事物是在那不完全的、不絕然的反動中所沒有的。

就當激變已在眼前，而這一派迅速地接近着崩潰的時候，拉姆奈在他的論宗教之不關心的書籍中，還在主張，成爲真實的宗教的標徵者，不是情感，也不是探究的精神，而是權威，「因此真實的宗教是建設在可能最強的、可。見。的。權。威。之。基。礎。上。的。權。威。」而且就從這次運動的最初端，其一切信徒的發話，都是發着同樣的精神。對於勃納爾，宗教是一種維持秩序的警察。爲證明這一點，讓我引用我從他的作品中選出來的幾句話：——

「宗教是每一個社會的繹繼，更特別是緊繫着政治社會的鈕扣；就連宗教 (religions) 這個字，都充分地指出，它是一般的人類社會、家族、國家的自然的、必需的繹繼。——宗教給社會介紹來秩序，因爲它對人們宣教權力與義務是從何處而生的。——宗教將奏凱歌的，因爲如馬勒布朗施所說，秩序是心靈的不可侵犯的法則。」看見反動的擴展他歡喜地叫道：「我們已經看見全部有真實的名譽的頭銜的歐洲作家，都承認或擁護基督教的宗教的必需，而在他們的作品上印了宗教的不朽的封印；因爲——請作家們好好地注意這點——一切否定或攻擊秩序的根本原則的著作將要消失了；只有那些擁護或尊重這原則的著作將光榮地遺傳到後世。」我們看出關於虔誠、熱烈的信仰與情感在這裏是不成爲問題的。宗教是繹繼，是秩序，是權威的原則。我們可以看出這和德國是有多大的差別，在德國就連月光的情感都變成了宗教！

非常有趣的是，這種以宗教爲秩序的熱烈的宣揚，使勃納爾和羅貝斯皮爾得有共同的相似之點，而他之厭惡羅貝斯皮爾比厭惡任何人都更甚，所以關於這種相似的事實他自己憤怒地與以否認。羅貝斯皮爾也有一種

對秩序的熱情的愛，而因此希望一種國家的宗教。不過這二者的不同是，羅貝斯皮爾只是希望能保存革命的收穫那樣的秩序，而對於勃納爾，秩序這個名詞的意義變成全部舊傳統的總量了。

他和杜·麥斯特爾在這一點上是一致的。杜·麥斯特爾說：「沒有法王使沒有至上權，沒有至上權便沒有統一，沒有統一便沒有權威，沒有權威便沒有信仰。」他宣揚君主政治是一種奇蹟，所以他把君主政治放在一切批評與探討之上。他像這般地歌頌野蠻的力。在他的著作裏，他認軍人的社會應降伏於伍長的手杖的訓練之下，市民社會應降伏於執刑吏的刀斧之下。這後一種手段也是羅貝斯皮爾在恐怖的現實中所採取的，不過那時是因爲除去專政之外他再尋不出救濟革命的方法了。這樣，杜·麥斯特爾也有着和羅貝斯皮爾的相似之點。他以宗教裁判所的讚辭作成他的作品的焦點。

所以，這些作家所擁護的是權威與權力。在國家裏，權威是被那使內閣發生強制的變化的「民衆諸制度」所顛覆；在宗教中，權威之受了危害，是在僧侶比較能脫離羅馬而獨立起來的時候，（杜·麥斯特爾的著作所以攻擊加力亞教便是因此。）或是完全獨立了的時候（如勃納爾所謂的其獨立是「長老制」）在家族中，從無論何人，無論何種條件，都可以離婚的那時候起，權威便消失了。國王、大臣與百姓；法王、僧侶與教會員；丈夫、妻子與兒童——這些由勃納爾看來是按照三位一體的意象而組成的、不可分離的三組合。而且因爲它們的不可分離性，它們保證着權威與秩序的偉大的基本原則。

我們這裏探探，那裏探探，而在每一處所遇到的都是同樣基本的思想，我們便發見新時代的支配思想是什麼東西了。那可以稱呼出許多名稱。那是與內在的、個人的情感與私人的探檢相對抗的、外觀的大原則；那是與國民的主權相對抗的、上帝的主權的或神政的大原則；那是與自由、人權以及人類互助的諸原則對抗的、權威與權力的原則。而且當我們在其一切種類的發展中檢視當時的生活的時候，我們在各處都遇到同樣的標語與同樣白色的旗幟。這種基本的思想在一切方面都印上它的徵記了。

在國家中，正義的原則為權力的原則所代替，這權力的原則罩上了一個神權的名稱，而變成了神惠的王權。在社會中，這原則驅逐了博愛的思想，而代以半家長的、半專制的父老關係，同時平等的思想被隸屬的思想所代替。在道德的領域裏，這原則抹殺了內在的法則被法王的告書及教會會議的命令所代替。這原則不把宗教看作信仰，而看為一種縲紲，「一種政治的桎梏，」不久以前革命家們盡力來非難於宗教者正是因為這點。這原則唱道結婚與國家的非解消性。這原則宣教語言是上帝賜人的直接的天賦，藉此從根底窒息死語言的科學而在其屍體上建設起神學的金字塔。這原則使一切的探究都為權勢的表面的權威所掣肘，以致一切真實的科學的進步都成為不可能的了。這原則把教育交給那對耶追特派的長老誓約盲目遵從的、老練的、受過教育的、受過宮刑的男人團體，以愚昧新起的時代的理解。

而且當這種思想在其最初的強力的出現的不久以後，便領有了文學，不久便在小說上，在抒情詩上（從歌

謠到讚歌，)不，甚至在戲曲上，刻上了這種思想的印記。在文學中那百合花紋章也佔有了支配的勢力。(註：百合花的徽章是布爾蓬皇室的徽章。)名賽拉甫派(Seraphic School)的新詩派有名起來了。其主人公，其典型的人物，如在夏多布利安的作品中，是些殉教者，如在雨果與杜·威尼的作品中，是些預言者。這一派的詩人們在『聖經』與米爾頓的作品中尋求靈感與出發點。像杜·克呂分納夫人那樣的女作家，扮演着女預言者的角色，而且那在時代的社會的發展上，發生了明顯的影響。國王的塗油式與皇太子的誕生等，會引起如雨果和拉馬丁那樣的作家們寫作頌歌與深思的詩。杜·項勃爾伯爵的誕生簡直不下於一種奇蹟，為全國所歌頌。夏多布利安手拿十字架，把異教的神話趕出小說之外；而雨果與拉馬丁也手裏拿着十字架，把異教的神話趕出抒情詩之外。在舞臺上，聖堂騎士與馬加比斯(Macca-bees)之家(我們在扎哈里亞斯·威爾納的『山谷的兒子們』與『馬加比斯的母親』中認識他們的)出現了，前者是由雷奴阿德(Raynouard)介紹的，後者是吉勞(Guiraud)介紹的。沒有人心的一點情感，沒有人類精神的一個角落，沒有文學的一個支派，在王權復古當勢的時代，不受到這復古精神的刻印的。

(註：——本章參照勃納爾著，『權力的理論』第一卷至第三卷；『原始的立法』；『關於自然法的分析的小論』；『離婚論』；『巴爾特著，『十八世紀法國文學大綱』；拉姆奈著，『關於宗教的無關心的小說』；羅爾著，『國際法史』第十六卷。)

四 「基督教的精髓」

夏多布利安的著書「基督教的精髓」，「Le Génie du Christianisme」，原來是一個很有意義的題名「基督教的美」，「Beautés de la Religion Chrétienne」，這書成爲反動的第一階段與第二階段間的過渡，因爲，雖然這書是冰冷而缺乏真實的情感，它是利用訴諸於情感與幻想的方法而企圖唱道和恢復權威。

從其訴諸於幻想而不訴諸於信仰，訴諸於情感而不訴諸於理性的這種事實來看，這書是一種完全新型的基督教的擁護。這書給讀者的印象是，它在認理性現已成爲反基督教的，信仰已經不再存在的確信下，而在宣教着。

這個作者，在他寫這部作品的不久以前，曾經是一個自由思想者的確還是一個唯物論者呢。聖·伯孚在他的一本藏書裏發見了他親筆寫的旁記，使我們得到這種證明。在「神、物質與運命是一致的」這句話之旁，夏多布利安寫道：「這是我自己的體系；這正是我所信仰的。」沿着下邊的幾句話：「你說上帝創造你爲自由的。這不是那問題之點。他已經預見我將滅亡，我將永恆地不幸了麼？是的，毫無疑問。在這場合你的上帝簡直只是一個可怕的、不合理的暴君。」我們看見那旁註寫道：「這種抗議是不可否拒的，而且顛覆了基督教的全部思想建築。」

但無論如何那種思想現在是沒有一個信仰者了。」

這是夏多布利安青春時的立腳點，但這個立腳點並沒有附依了好久。他是一個太甚的天生的懷疑者了，就是對於一種否定的確信，都是不能堅確地把握住的。十八世紀的哲學中的那種信仰，即其對人類之不斷的進步的信仰，大概是他最初所否拒的，而且隨着這種確信的喪失，便很快地喪失了他其他一切的確信。他自己說他的改宗是因為他母親要他保持她的信仰在臨死時的祈禱的影響。「我哭泣了而且相信了。」他說。

他自己藉着感情而改宗了，或是半改宗了，於是現在他以同樣的方式來努力影響旁的人。雖然理智地接受基督教的教義已經不再爲人所期待，但以其動人的、高貴的詩來激起人的同情仍然的確是可能的事。這種把基督教的辯護變形爲美學，是這個人與這個時期兩方面的獨特的思想。他用一大章書來寫教堂鐘聲的甜蜜和諧的音樂。他描寫鄉村的教堂取其單純而和平的情感。當我們在期待着實證的時候，他給我們圖畫與象徵。勃納爾說，在如他自己的那理論的作品中，真理像是戰爭日站在軍隊的先頭的國王似地而展現着，同時在如夏多布利安的『基督教的精髓』的這種書裏，真理更像是那爲一切華美的裝飾品環圍着的、戴冠式的女皇。他的意思是說，夏多布利安的目的與其說是在說服人寧不如說是在感動人。在私人會話的時候，他是更簡截了當地表現了他自己。他說：『我是毫不帶假地就拿出我的藥丸；他是包着糖皮拿出他的藥丸的。』

的確的，沒有書是能更明確地顯示出，其中是缺乏宗教改良時的那嚴重的現實，它的觀點是如一般人所同

意地稱爲浪漫派的觀點。它所轉向的是過去，而且一個浪漫主義者既是一個幻想的人，所以他便在幻想的光中看過去。浪漫主義者的宗教是一種誇耀的宗教，對於政治家是一種工具，對於詩人是一個豎琴，對於哲學家是一種象徵，對於世俗的人是一種時髦。

像德國的丹麥的以及後期的法國浪漫主義者似地，夏多布利安愛好神祕。他以訴諸於人們的一般生活的神祕的意識，而開始確證他的權威的信仰：「生活中沒有一件美麗的或甜蜜的或偉大的東西，不是神祕的。最奇異的情感是那些在同時既感動我們又困惑我們的情感。含羞，貞操的愛情，純潔的友誼，是滿充着神祕的……那在其本質上只不過是神聖的無知的純真，不就是那最說不出來的神祕麼？人類之半數的，那最可讚美的女性，是不能夠沒有神祕而生活的。」從這種意見而轉移到所謂天啓的宗教的教義上去，使我們覺得是十分地突然。

杜·麥斯特爾也作了有些同樣的神祕的用法。當他指示出某某的一種社會組織是難於解說的時候，他相信他就是證實了那是神聖的。據他的意見，關於世襲的皇室與世襲的貴族是沒有合理的解說的——這一點就可以充分地證明他們的存在是由於神之恩惠。爲戰爭的辯護又有怎樣的說法呢？據杜·麥斯特爾想來，那幾乎算不了怎麼回事；結果戰爭也是一種神祕。我們稍爲想一想就可以明白這樣的辯解的必需了。權威要求神祕爲其對照。請看米蕭 (Michaud) 的詩「一個追放者的春天」『Le printemps d'un proscrit』(1803) 的獻詞中的話：「社會應當像宗教一樣地有着它的神祕的一面；我總想有時我們相信我們國家的法律，一如我們信

仰上帝的戒律。私人生活與公家生活一樣，有許多事情，如果一個人不反想他所以要作的理由，他可以作得更好的。」

夏多布利安的作品風格是光彩流離的。如果不是因爲這一點，它就不會產生了它那樣的鼓動力了。它含有自然的描繪，感情的爆發，以及一些散在各處的真有價值的思想。但從文藝的與詩的立腳點來看而具有純真價值的一切，是在「阿妲拉」與「魯涅」的兩部小說中都可尋到了，這兩部書照夏多布利安的原來的計劃，本是預備插入這書裏的，在那些講宣教師與女尼的幾章之間，將成爲很奇特的兩章。那兩本書像兩個觸角似地在這部主要作品的出現以前便預先發出去了，所以現在我們不來討論它們；我們已經在極適當的地方觀察過它們的歷史的意義了。

在「基督教的精髓」中，夏多布利安自己告訴我們，他並不想證實因爲基督教是從上帝而發的所以是優越的，而是在證實因爲基督教是優越的所以是從上帝而發的。

他指示出人們輕蔑基督教的錯誤，他指示出基督教是具有美麗而高貴的詩的特質。他並沒有看穿縱算在許多點上在證實他不斷攻擊着的百科全書派的狹窄的眼光上，他雖是成功了，而這種事在其本身上並不能就算作證實了宗教之神之根源。

事實上，這全部的作品是出發自他對十八世紀的哲學與文學漸漸形成的反感與輕蔑。由他看來，十八世紀

的哲學與文學現在已成爲人類靈魂的一切更高的希望與靈感的致命傷了。十八世紀誤解了情感與詩。所以十八世紀曾經推讚的，必要加以輕蔑，曾經輕蔑的，必要加以推讚。可是較之對於基督教它還更對於什麼顯示出更甚的輕蔑呢！

夏多布利安不是一個虔信者，而是一個藝術性質的人；而且他懷有一種生產的藝術的觀念。他看出法國的古典主義已經達到它自然的生命的極度了，所以他主張模倣異教的古代的作品，現在應當停止了。至少在表面上，這種模倣已經繼續了不下兩百五十年。詩人們曾經排斥國家的與宗教的題材，而取用古代神話的材料；在十八世紀的末尾，他們甚至不是模倣古代，而是模倣本國的十七世紀的作家了。現在這些事應當停止了；現在已經是法國脫離開神學而由其自己的歷史與自己的宗教感印文學的時候了。

以這迂迴的路徑，夏多布利安達到他的證明，認基督教的美以及其藝術價值的優越是高於任何異教的。這種試證的性質表明了那以這部作品爲始的全運動的性質。在這部書的唯美的部分之前，有着一篇教義的序論。這序論和這書的其餘的部分保持一致，以實證基督教教義的美爲目的。關於這種「多麼美麗呀！」的論理的風格所引出的怪誕的結論，我舉出幾個例子來。

關於聖餐式，夏多布利安寫道：「對於那鼓動起一大串的詩的、道德的、歷史的與超自然的思想之聖禮，對於那以花、青春與魅力而開始，以上帝投身於世界使自己成爲人之精神的糧食爲終結的聖禮，我們不曉得我們能

提出什麼樣的抗議來。」的確能提出什麼樣的抗議呢？沒有的，如果這一切是真實的話。

雖然夏多布利安具有唯美的偏愛，他卻以非常地銜學而動手工作。加特力教的僧侶所受命的無妻主義，首先從道德的觀點給以考察，而因為既這樣地考察了，所以得到一切制度中最道德的稱號。那具有稍為滑稽的題名「從詩的觀點所見的處女性」的第二章，也是盡力於這同樣的問題。這章是以如下的雄辯而終結：「這樣，我們看見處女性是從生物的鎖鍊的最下環而開始的（處女性在動物間的意義已經考察過了），於是高揚到人，從人到天使，從天使到上帝，於是在上帝中消失了其自身。」在這書的初版，好像這些還不足够似地，又附加上：「上帝是宇宙的偉大的孤獨者，是永恆的獨身者。」關於上帝對三位一體的第二者的父子關係並不加以注意，這是有趣的事。不過這種消除使得他更有力地強調起救世主的處女性。夏多布利安說：「基督教的立法者是生於處女而終於處女。」在這話之外他又說：「藉此他不是有意地在教訓我們，世界，從政治的以及從自然的觀點來看的話，人類不是已經繁殖得够麼，而且我們不但不要增殖人種，不寧是應當限制其增加麼？」

我們看見馬爾薩斯 (Malthus) 的人口的理論，會成爲這種基督教的浪漫主義的結論，簡直驚得啞然了。誰會相信在聖書裏會有這麼多的政治的經濟學！

關於三位一體的問題，我們讀道：「在自然中三這個數目好像是比其他一切的數目都更優越；它不是一個相加數；因此皮塔戈拉斯稱它爲無母的數目。就連在多神論的宗教的教義中，我們都時常遇到一種三位一體的

朦朧的直覺。美之三女神選擇這個數目爲她們的數目。」

這樣，在夏多布利安的幻想中，美之三女神是如「女人像柱」似地支負着三位一體了。與這種論法相一致，他從星座的存在——南極的十字星，企圖實證十字架的神之發源。

和他的基督教教義的擁護相一致，是如下這樣的基督教禮拜的形式擁護：「一般地講來，我們可以說基督教的禮拜儀式是最高級的道德的，縱算我們尋不到另外旁的理由，只是說這些儀式爲我們的父親所實行，我們的母親作爲基督教的婦女看守着我們的搖牀，而基督教的宗教在我們的父親的棺墓上唱着讚美歌祝他們在墳墓中得到和平。」這種擁護可以適用於任何種宗教的事是非常明顯的了，如果還必需我們加以辯解的話，我們可以說，在如今這特殊的場合，其目的是在勸誘新時代的孩子們宣誓背離他們父親們所宣傳的反基督教的信仰的，所以這種擁護是非常地不適當。

他爲證實宇宙的秩序中所展現的愛而從自然的歷史中引出的辯論，那滑稽也不下於此。夏多布利安寫道：「鱷、蛇、虎是不如夜鶯、牝雞或甚至婦女更愛牠們的犢仔的麼？……看見一個鱷像一隻牝雞似地築巢孵卵，於是有一個小怪物正像一隻小雞似地破殼而出，這不是很驚異而感動人的事情麼？在這種奇異的對照中是含有多少麼動人的真理呀！這事是怎樣地引我們愛上帝的至善啊！」

夏多布利安的證明自然中顯示的神之目的企圖，簡直是滑稽的。他說時季鳥爲了作我們的食料在地上

毫無稻糧可食的時季到我們這裏來；而且他還主張，家畜生來便具有相當的本能，以便使我們馴順牠們。

新加特力教主義的作家，當他們一談到任何與自然科學有關的問題時，他們立刻就變成極端滑稽的了。夏多布利安（在他的評論勃納爾的『原始的立法』的論文中）因為聽見一個小學生回答他的教師的問題『什麼是人？』而答以『哺乳動物，』這時他那驚愕的爆發，凡是喜歡的人可以找來讀一讀。以這同樣的精神，杜·麥斯特爾一再地主張全部的化學應放在一種不同的、宗教的、基礎之上，或是他表示他確信忠實的科學家一定將能證實那引起退潮與滿潮的不是月亮而是上帝，更有，水本身就是一種原素，並不能分解成養氣和炭氣。他還主張鳥類是重力的法則的不正確的活證明。他的『聖·彼得堡之夜』“Soirées de St. Pétersbourg”中的一個人物說，鳥類比其他的動物都更是超自然的，鴿子被選為聖靈的代表便是事實的證明——這種話便是與上邊相關聯的。鱷能够孵卵，鳥能够飛——像這樣的事跡在新加特力教教徒的眼中便是些奇蹟了。

在這書的教義的部分之後，是繼以美學的部分，那是更為重要的。在這部分中，夏多布利安努力證明『在一切曾經存在的宗教中，基督教的宗教是最詩的、最人性的，對自由、藝術與文學最有好意的，現代的世界一切都負有於它，——從農業到抽象的科學，從不幸者的養老院到那為米凱·朗芥樓建築的、拉飛爾裝潢的教堂，而且沒有東西是比其道德性更為神聖的，沒有東西是比其教義與儀式更為美麗的，它助長天才，純化趣味，改進而鼓助美德的熱情，推動思想，給詩人與藝術家準備了最高貴的題材，等等。』

約有兩百多年，關於古代文學與現代文學何者比較優越的這大論爭總在進行着。這問題曾經佔據過柯奈爾與拉西諾的心靈；這問題引起希臘與羅馬的詩歌的最初的翻譯；這問題使現代人極緩慢地發見了其自信心——在最初的爲古代文學的壯麗壓倒的印象破壞以後。就是這兩百年的長期論爭，夏多布利安以一種新的形式再提起來，即，他與古代的神話比較着提出了基督教對詩與藝術的價值。他以一種最驚人的方式，指示出在宗教的場合成爲大問題的，並非在它是否是詩的，或者在怎樣的程度上是詩的，而在它是否有真理在它的一邊上。他爲支持他的論證而採用的辯論也是極驚人的！例如，他誇稱基督教的地獄比異教的冥府的美學的優越性。那不是無限的壯麗麼？——「苦痛的詩，血與肉的讚歌。」

他使地獄的拷問具發出詩般地諧和的響聲，用它們當作新世紀的老耄的鈍感的孩子們的工具，而且特別地適應着法國社會那種疲遊的上層階級的要求，使一種客室的基督教流行起來。在十七世紀，人們信仰基督教，在十八世紀人們排斥它滅絕它，在十九世紀，這麼一種虔誠心流行起來了，人們傷感地望着它，從外面凝視着它，正如一個人在博物館裏看着一件展覽品，而且說道：多麼詩意呀！多麼動人哪！多麼美麗呀！從僧院的廢墟中取出的斷片物件安放在花園裏，一個穿着像隱士的人形掌管着它們；十字架又被人想爲時髦婦女的最合適的裝飾品；在宗教音樂堂裏的聽衆會感動得流淚。人們一想到宗教給窮人與受難者的一切安慰，便會非常地感動。他們已經失掉古昔時的單純的信仰，現在只拉住它的表面，拉住加特力教的教會在文學與藝術中的意義，在社

會與國家的影響，爲使那老朽的權威的原則要人看着年青而嬌魅，他們用傷感的熱情的紅粉給它以化粧；但是他們卻只能使那一度爲人所驚愕的原則，露出滑稽的樣子。

康斯坦在他的朋友杜·夏麗藹爾夫人的家裏寫了他的「宗教論」，夏多布利安在他的忠誠而親密的朋友杜·勃芒夫人（Madame de Beaumont）的合作之下，寫了他的「基督教的精髓」，這位夫人幫助他尋找他所需要的引用文。他的心靈像不能排拒了一切浮世的思想而專心於他的作品。

我們曉得，夏多布利安在路易十八的統治下曾經怎樣大言壯語地在攻擊結婚的僧侶，他在怎樣激烈的精神中鼓勵王黨與教團反對他們，爲懲罰僧侶利用共和國的法律而像其他市民一樣地結婚，他是怎樣斷然地主張剝奪他們的每一文的薪俸。然而他自己，作爲「基督教的精髓」的作者（在這書的序文中他稱他自己爲「謙卑的役僧」）不也是一種僧人麼，不是普通以上的僧人麼？可是他沒有結婚麼，而且不也是不藉助於僧侶而結的婚麼？我所以請讀者注意這件事者，是因爲這只不過是宗教反動中隨處可以看到的無數萬的徵候之一而已，我相信對於這樣的事，我們可以有理由適用「偽善」這個名詞，雖然這名詞是極醜惡的。

所以，這樣就是夏多布利安的書，而且這樣就是那產生這書的當時的情況。這書的空前的成功與巨大的影響，是超過了這書所應得的重要性以上了。這是一本時間的書；它在感情的精美的裝裹之內，包着那不久即將登上王位的權威的原則。

五 約瑟·杜·麥斯特爾

這次的登基是一個極不同性質的人使它實行起來的。

約瑟·杜·麥斯特爾伯爵 (Count Joseph de Maistre) 於一七五四年降生於薩佛義的項貝里。杜·麥斯特爾的家族，屬於上層的官僚階級，在十七世紀的初頭移住到法國來。在這個孩子的家裏，他父親的威嚴而專橫的精神以及那種古式的虔信的強烈的情調，支配着一切。約瑟，是十個孩子中最年長的，受着絕對遵從的教育，以致當他在屠蘭大學的時候，他都不能不先寫信請求他父親的允許而讀一本書。從很早年的時候，他就埋頭於學問。他學會了七種語言，就連現在這種事在法國人間都是極不平常的事，在當時更是不平常的了。他走上了官途，像他父親從前一樣，做了本鄉的縣長及參議員，於是在三十二歲的時候結了婚。

當法國革命勃發，他的生活必要完全變更的時候，他已經是兩個孩子的父親了。薩佛義和法國合併了，約瑟·杜·麥斯特爾為保持對他的國王的忠實，棄捨了他的家；他願作法蘭西共和國的市民呢，還是願將他全部的財產充公呢，在這二者之間他必要加以選擇了，可是他毫不躊躇地選擇了後者。有好幾年他住居在瑞士。在這裏他寫了他最初的作品『關於法蘭西的考察』(‘Considerations sur la France’) (於一七九七年匿名

地出版在倫敦，)而且結識了斯台爾夫人。雖然他認為她的頭腦是被現代哲學所改變了(據他的意見這是在任何婦女的場合所不可避免的結果，)他卻承認她是「有動人的風采，特別是當她不想那樣露出來的時候。」他們爭論着角力着，但他們仍不失為好朋友。

在一七九七年，薩丁尼亞國王戰敗，必要棄捨他大陸的領土，而避難到他的山島地帶裏去的時候，杜·麥斯特爾伯爵正在屠蘭。法蘭西軍隊占領屠蘭的時候，他就非要逃開不可，經過了許多間不容髮的危險之後，他逃到溫尼斯，在那裏他和他的家族嘗受到極大的窘困。從一八〇〇年到一八〇二年，他作為薩丁尼亞的首席官，費了無數的勞力改進當地雜亂無章的法律的制度。半開化的住民們，對於外國人，特別是對於皮德孟特人，滿懷着憎惡的情感。英國人在加里亞港搶奪了法國船，薩丁尼亞就必得賠償法國的損失。

在一八〇二年九月，那位被各方面棄絕了的國王，派他到聖·彼得堡當全權公使。他接受了這次的任命，使他不得不別離了他那非常愛着的妻子與兒童。他住在那完全陌生的世界裏，也沒有一個一定的期限。這時與大利占領了皮德孟特；在一七九八年又列入於法國領土。在阿米安的和平條約，英國關於薩丁尼亞的國王未作何種的保留，所以薩佛義與尼斯割讓給法國了。

現在杜·麥斯特爾的公使所代表的，只不過是可憐的山島上的王權而已。在羅馬過着亡命者的生活的國王自身，都無力給自己的全權公使送生活費。國王已經不拿他當作雅各賓的黨員，不過杜·麥斯特爾因為他的

不屈不撓的獨立性，蒙受到非常的不得時；無論什麼事，如果他不先向羅馬請求之後，是不能作任何處置的。在他之下的同僚，被派爲駐倫敦的大使，都成了他的上官。他的公使的薪俸是少得可憐，只够他日常必需的用度，給自已買一件皮領大衣的錢，他都沒有。但在俄羅斯，當時正在經歷着亞力山大二世的最繁盛的時期，杜·麥斯特爾的才幹仍能發展之餘裕，而且他的這個小國的可憐的公使的地位，卻博得俄皇全部的信任。以他的性格的堅固與純粹，以他的斷然的忠義與保守的見解，他的知識，他的才幹以及他的機智，使他在那君主曉得如何鑑賞一個不平凡的性格與驚人的才能者的宮廷裏，保持住一種優越的地位。

請注意約瑟·杜·麥斯特爾是怎樣地被他的貧困所妨害，不能作出那適於一個公使地位的行動吧。他要先付過了僕人的菜錢才能在飯桌上吃飯；而且他的僕人是一個逃亡的犯罪人，以公使對逃亡者的庇護權的代價，因此只要求極少的薪金。若有來客的時候，伯爵要自己拿着燈走下了昏暗的樓梯而出迎客人。

所以雖然論國籍杜·麥斯特爾是一個皮德孟特人，而且作爲一個外交家在相當的限度上他是一個世界主義者，但他以他的語言，而且不只這一點，他卻屬於法國文學的。他的一切文藝的原理是法國的，而且在他的離心的思想中，有許多地方是法國的。不只在他的眼裏法國總是歐洲的強國，法國國王是「最基督教的國王」，是君主專制與基督教的主要的堡壘，而在他的心裏他總是擁護法國的，縱算法國的敵人是使用他的思想來攻擊法國也吧。當法蘭西共和國戰勝聯軍的時候，他雖有一切結怨，卻仍然爲它歡喜。因爲聯軍是在希望分割法國，希

望消滅它的強權。『但那不關心我們的苦鬪而舞蹈在我們的墳墓上的，我們後世的子孫，將會輕視了我們目睹過來的這亂暴，將會輕視了這個次於天國的最可喜的王國之未被分割。』他希望雅各賓黨的敗北，但他不希望法國的毀滅，因為由他看來法國的毀滅是等於人類的必然的崩潰。

他覺得他自己在某一方面是一個法國人。他整個的生涯都聲言自己是薩丁尼亞國王的忠誠的臣民，而且有行爲作證；但是，每當他的職務的薪俸比起往常都更少起來的時候，他就想道，他之不能生而爲法國人，的確是自然的一個錯誤。在他的一封信裏（『外交的書簡』第一卷，一九七頁）我們讀道：『我不能夠脫離開這樣的情感，無論我怎樣作，我都不適於陛下的人。有時，在我的詩的白日夢中，我幻想着，自然會經想用她的圍裙從尼斯運我到法國去，可是失足在亞爾帕山上（對於一個老婦人這是極可原諒的事），於是就把我跌落到項貝里了。她論理應當一直到巴黎，或者至少她應當停在屠蘭，在那裏我可以適當地發展起來；可是在一七五四年四月一號，這天大的錯誤就鑄成了。在我自身中我發見一種加利亞人的素質，我已經說過，對於這種素質我是表示相當的敬意的。』所以把杜·麥斯特爾的名字列在那在法國反抗十八世紀的基本思想而引起強力的反動的人名表之第一人，不只是可允許的，而是必要如此的了。

他的第一本書，寫於一七九六年，已經顯示他給與表現的與他賦以倔強的固執力的那反動的特色了。當革命正在進行中，而反革命正在開始引人感到其影響的時候，他熱烈地主張兩種爲新世紀所拋棄了的權力——

對於超自然的信仰與對於政治的傳統的忠誠。

他主張每一個國家像一個人似地都有其應負的使命，他更說法國是罪惡地濫用了那賦與它的它在歐洲的權威的地位。法國是站在宗教的體系的先頭，而其國王被稱爲「最基督教的」並不是沒有理由。既然它行使它的權力是正背叛於它的使命，那麼以可怕的懲罪把它帶回正路上來，是沒有什麼可驚異的。法國的革命是帶着顯然的惡魔的特徵，那是以前任何事所沒有的，而且恐怕今後在任何事上也不會看到的吧。它的立法者們甚至發出這樣的一個宣言：「國家不扶助任何宗教，」這種話幾乎像是表示出對神靈的憎惡了。

就連盧騷，雖然他是「最時常犯錯的人」都看出那設想猶太教與回教這樣的宗教的建設者爲幸運的騙子的事，只不過是一種偏見的、蠻橫的哲學而已。哲學是一種解決的力，只有宗教是一種組織的力。但世界上沒有宗教是可以與基督教相比的。雖然它是建設在超自然的事實之上，而且是一種難於解說的教義的啓示，可是只有它是經過十八個世紀爲人所信仰，而且被全時代的偉大的人，從奧利根到巴斯喀爾，所擁護。現在它被推倒了，它的祭壇也被顛覆了。哲學獲得勝利統治。但如果基督教能從苦鍊中奮鬪出來而顯示出比以前更純潔更強力的話，那麼，法國人喲，讓位給最基督教的國王吧，把他安放在他古代的皇位上，高舉起他的「火焰的旗幟」
(Oriflamme——中世紀法蘭西國王的赤色旗) 而宣告基督的命令，指導與勝利吧！

在神政（僧侶的統治）以外沒有政府，每一種憲法是從上帝而發的。一種憲法永不會是一種協定的結果，

那統治國家的法律永不會是寫定的法律，因為那些被寫定的憲法總不過是更古的法律的宣示而已，關於這些憲法我們所能說的，只是因為它們存在了所以是存在的。一七九五年的憲法，像更早的許多革命時期的憲法一樣，是給「人」作成的。但是所謂「人」這種東西根本就沒有：「在我的生涯中，我看見過法蘭西人、意大利人、俄羅斯人等等；謝謝孟德斯鳩，我還曉得世上有波斯人；但「人」我卻從來沒有遇見過；如果「人」是存在着的話，那就和我的知識背反了。」不；當人口、習俗、宗教、地理上的位置，既成的政治狀況，國家的美與惡之特質是在已知的時候，那麼，一種憲法便是那尋求適於某一國家的法律的這問題的解決了。

杜·麥斯特爾追尋反革命的所起的徑路。他很巧妙地證示那認反革命只有由於人民的意志纔能發生的那種假設之不合理。他說，很可能地有四五個人便可給法國一個國王。於是從巴黎來的信就可宣佈給諸縣，說國家有一個國王了，諸縣便大聲叫道：Vive le roi（『國王萬歲！』）由於他對於神的固執的信仰，他早已經預言着王政復古以及復古的一切微細的情況，而在那時候對於復古這回事的全部希望彷彿的確是建設在砂土之上的。並且在這樣進行之間，顯示出一種對先革命狀況的過度的情熱，與一種避免原則的過度行使的實際政治的理解之魅人的混合，因為過度行使原則會使那些狀態的回復成爲不可能的事了。關於這種棘手的問題，即在王政復古之後是否國有的財產還要歸還給其原有的領有者呢，他以一種極其慎重的態度說明他自己的意見，這種慎重的態度與這本書上一般的那種確信的挑戰的態度，形成極顯著的對照。他解釋，一種革命的政府，從

其本質上，是一種不堅固的政府。在革命政府之下沒有一種事物是確實的。當國有財產的領有者，依照一般公眾的輿論，尚不能除掉那加在其上的污點的時候，一種認為自身無法取消已成的事態的政府，它十之八九便要極迅速地伸手到這種財產上來了。『但在一種堅固的、永久的政府之下，一切的事情都是永久的，所以就是對於國有財產的獲得者，王政的復古都是重要的事；那時他們就會曉得他們能夠依賴的是什麼人了。』換一句話說，他至少是很周密地觀察了實際的情況，能夠看出在革命後想和革命前以同樣的方式來統治恐怕是不可能的了。

他的基本的政治的主張是，國家是一個有機體，作為一種有機體，它是領有真實的統一性，它的生命的生長，是依賴着一種遠遠的過去（從過去像從一種不盡的泉源似地吸收着精液），以及依賴着一種內在的、秘密的生命的泉源。國家不是由探討與佈置發生的，而是由一種深邃的神祕發生的。所以一種寫定的憲法是什麼意義都沒有。使國家得有統一性與永久性的，是國家的靈魂，而這個靈魂便是國家對其自身與對其國家的回憶的愛。法蘭西這個國家，並非只有現今生存在皮倫涅山與萊茵河之間的三千萬人口，而是有過十億上下的人口曾經生存在那裏。我們的國家也就是在這一塊地球表面的小地方上，那現今生存着的，過去生存過的，未來將要生存的一個統一。一個家族是國家的永續的存在，象徵的這種事實，使杜·麥斯特爾達到王政的結論。

至上權是不能够分割的。所以國王不能把他的權力分給國內的勢力家。這些有勢力者並沒有特權，可是有

着他們的義務。他們形成國王的議會；他們是國家統一的保護人，使人民與王座相結合，他們是國家的永續的保護人，而成為傳統的支持者。對國民宣揚權威的利益以及對國王宣揚自由的利益，是他們的永恆的義務。法律，既要成為法律，便對於一切是同一的，所以它缺乏一種變通性，而如果自由是被承認、被保證的話，這種變通性卻是必要的。一種啓蒙的專制是保證自由的。

當拿破倫出現而很迅速地發展成赫赫的威風的時候，約瑟·杜·麥斯特爾自然地就成了他的不共戴天的敵人了。不過他從拿破倫之中仍看出了獨裁君主。他覺得法國的統一是在拿破倫之中，雖然他把他看作「白晝的惡魔」(demonium meridianum)。(參看「外交的通信」第二卷，第六十五頁。)在一八〇七年的七月，他寫道：「拿破倫在他的機關報的報紙上，稱自己為上帝的使者。沒有再比這話更真實的了。拿破倫是一直從天上來的……像電閃似地。」換一句話說，杜·麥斯特爾在拿破倫給歐洲造的災難中，如在一切「天降的」災難中似地，看出了神罰，不過不能因認為神罰而便減輕其執行者的罪過。在一八〇八年，緣於他對祖國的愛，為了替薩丁尼亞辯護的目的，他犧牲自己的意向，而努力想得以謁見拿破倫。他取行這一步，不是以其大臣的地位，而是以其私人的責任感。拿破倫雖然沒有答覆杜·麥斯特爾的信（從聖·彼得堡寫來的），卻顯然很為這個人的氣質所感動，他吩咐駐俄的法國大使對他表示好感，並不怪罪他這種越禮的行為。但是杜·麥斯特爾自己宮廷中的人們卻怪罪起他來了。當他寫信給拿破倫的時候，他曾馬上報告內閣，於是內閣通知他，說對於他的這種作為是

感到不快的驚異。他傲慢地諷嘲地回答道：「內閣感到驚異！上天也許會落下來——這不是一件重大的事——但天神看佑我們別使我們想不到的事！我現在越來越感覺到，我不是你們所需要的人。我可以答應你們，你們隨時可以把陛下的事務轉交給任何人，但我不能答應你們永不再使你們驚異。這是我性格中我不能醫治的一個弱點。」他在某一個地方說過，信賴宮廷的好意的不變性，「正如臥在風車的輪子上而求安眠一樣。」——他現在更證實這真理了。當爲他自己辯解的時候，他寫道：「可以反對拿破倫的一切的事，我都曉得；他是一個篡奪者，他是一個謀殺者；但請仔細地注意，他作爲篡奪者還不如奧倫支公爵威廉，他作爲謀殺者還不如英格蘭的伊麗沙白……我們既然不比上帝更強，而上帝又把其權力交付給他，那麼我們就必要和他談判的。」（「書簡及小論集」第一卷，第一一四頁。）

約瑟·杜·麥斯特爾在聖·彼得堡作使臣消磨了他十四年的生涯。和他家族的婦女的長期別離對於他是一件極痛苦的事，而且作爲一個父親的憂慮沉重地壓在他的心上。他的一封信裏寫着，當他在夜裏因爲工作的過於疲勞而失眠的時候，他時常像是覺得他聽見他那尚未見過面的最小的女兒在屠關的哭聲；——讀着這封信，是令人感動的。

俄皇爲表示對杜·麥斯特爾的好意與尊敬，使他的弟弟和他的兒子在俄國軍隊裏當將校。他的弟弟在一次高加索的遠征中受了傷。他的兒子曾加入對拿破倫的戰爭。這個作父親的寫道：「除非自己的兒子在打仗，沒

有人會曉得戰爭是怎麼一種東西。我盡全力在驅逐那不斷苦惱着我的、四支八裂的胳膊與粉碎的頭顱的思想；於是我像一個青年似地吃晚餐，像一個小孩子似地睡覺，而且像一個成人似地醒來，也便是，醒得很早。」

這位絞刑吏與火刑的偉大的讚美者，在私生活中卻有一顆極溫柔的心。他的私人的談話時常傳達出親善的印象，正如他的公開的發言時常含有奇妙的機智一樣。

他大概在寫給他女兒的書信中，是露出最溫柔的：「你問我，親愛的孩子，爲什麼女性是命定平凡的。她們並不如此。她們也可以偉大的，但必要以一種女性的方式。每一種動物必要守住他自己的地位，不要追求那屬於他的以外的便利。我有一隻狗名叫比麗比；他對於我們所有的人都是一種極大的娛樂；如果他意想非非，要配上馬鞍讓我騎他出郊外，我就一點不會喜歡他了，這正如你哥哥的英國小馬，如果她也意想非非，要跳在我的膝上，陪着我坐在餐桌下，是同樣的。婦女所犯的這種錯誤，是因爲她們爲要超越一般的水平線，她們以爲必要像男性一樣的做法……如果在二十年前一個漂亮的婦人問我：「你不相信一個婦人也正如一個男人似地可以做一位大將軍麼？」那時我一定會答道：「毫無疑義地可以，太太。如果你指揮軍隊的話，敵人將都像我現在似地跪在他們的膝上，於是你就敲着戰鼓揚着軍旗可以走進他們的都市裏去了。」如果她是對我說：「有那一點使我不能知道像牛頓那麼多的天文學呢？」我一定以同樣的真誠回答道：「絕對沒有什麼的呀，絕世的美人！只要你向望遠鏡裏一看，星星便覺得受到你的美麗的眼睛的凝視是一種光榮，而急忙對你暴露了他們一切的祕密了。」

這些是我們在詩裏和在散文裏對婦女們說的話；但那些認真地聽取這樣說話的人，是非凡地愚鈍的。」在他講明婦女的使命是生孩子與養孩子之後，他更繼續着說：「但是，親愛的孩子，我現在對於一切的事都取中庸的態度。一般地講來，我相信婦女是不應該以獲取那與其天職相衝突的知識爲目的，但我也絕不以爲婦女是應當無知的。我不願意他們會以爲北京是法國的都市，或者會以爲亞力山大大帝曾經對路易十四的女兒求過婚。」而且在其次的一封信裏寫道：「我看出你對我的這種對知識婦女的無禮的攻擊是有些憤怒了。在復活節以前我們再和好起來是絕對地必要的事實是你誤解我了，所以我們的和解應當快點做。我從沒有說過婦女是猴子；我對着衆神起誓，我總覺得婦女是不可解地更美麗，更和善，更有用。但我確是說過，而且現在還這樣地主張，那些要變成男人的婦女是猴子；因爲想要成爲博學者便是想要成爲男人。我想聖靈把事情安排像如今這樣，雖然看着也許是使人悲哀的事，但他確是顯示出他的智慧了。我對你告訴我的那位正在寫一篇史詩的年青的小姐，表示謙遜的敬禮，但上天保護我別讓我作了她的丈夫；如果我作了她的丈夫的話，我將驚愕地看着她在我的家裏創造出一篇悲劇或者很可能就是一篇笑劇的——因爲才幹一旦發出來，便不能曉得它的止境是在那裏。」

「在你的信裏，你的最好的、最有力的觀察，是關於人類創造的所使用的原料。嚴格地講，只有男人是灰塵做成的，或者不掩飾地說，是泥土作成的，可是同時女人是被一種已經有肋骨的尊嚴的材料作成的了。Corpo di Baccio questo vuol dir molto. 我的親愛的孩子，至少據我所見，關於婦女的高貴，就連那些上等階級的婦

女，你都不能說得太多；對於一個男人再沒有東西是比女人更可貴的了，正如對於女人是一樣的，等等……正因為關於高貴的肋骨的這些推崇的意見，而當我看見她們有人希望再把自己變成原來的泥土的時候，我就真正地憤怒起來了。所以現在由我看來，這問題是完全明白的了。」（『書簡與小論集』第一卷，一四五頁，一五六頁。）

看見這位正教的加特力教徒，這樣輕妙地嘲弄着聖經的神話，是使我們驚異的；但就當在機智的遊戲的心境時，杜·麥斯特爾都是忠實於他的反動的原則的。一種潑刺的機警與他的兇暴的、惡魔的攻擊力相並存，是他的一特色，那種力就在他愛使用 *a brûle-pourpoint*（照字義講，即用手槍口緊逼在敵人的衣服上而發射）這種表現語的小事實上都顯示出來。

在『聖·彼得堡之夜』中，他把他後來在一本巨大的博學的著作中充分發洩出來的關於裴根的敵意已經使用着了，他用的一個幽默的觀察是和最新的科學的見解十分地一致着：『裴根是一個宣告了好天氣的晴雨表，因為他宣告了，於是人們相信那天氣是他創造了的。』而且在一封信中他寫道：『我不曉得在我和那位已逝世的大法官裴根之間怎樣起來的這種拼命的戰爭。我們像是倫敦的新聞業街上的兩個拳鬪手似地在打着拳，如果他要扯掉我的幾根頭髮的話，我便想他的假髮就不能安放在他的頭上了。』

當杜·麥斯特爾提出他的得意的原理的時候，他的幽默便時常是極冷嘲的了，這就例如在『聖·彼得堡之夜』的第二部中他講述的論維持『團體精神』（*esprit de corps*）的手段。在如下這樣的談笑中是有着

很多的犬儒的成份：「在任何團體和組合中，爲發生紀律與榮譽的情感，特殊的報價是沒有特殊的懲罰更有用的。」他指示出羅馬人怎樣會想起把軍人的懲罰當作一種特權——只有兵士才有被葡萄樹的木頭製成的木棒打的權利。除掉兵士，沒有人是能被這樣的木棒打，同時旁的種類的木棒也不能用來打兵士。「我不能理解爲什麼類似這樣的想頭我們的任何現代的統治者不會有。如果關於這問題有人要請問我的話，我將決不再回轉到葡萄樹的木棒去，因爲奴隸性的模倣是沒有用處的，我將提議月桂樹的木棒。」他更進一步地建議，在首都裏應當建造一所大溫室，絕對地爲產生月桂樹的木料，以供下士兵用它們來打俄羅斯軍隊的背。這個溫室要在一個將軍的管理之下，而且他至少必須是第二級的聖·喬治組合的騎士，他的頭銜將是「月桂樹溫室的管理長」；那些樹木應當叫那些沒有污點的老犯人來看管；木棒的形式，必要絕對地一律，而且要保管在陸軍部的紅箱子裏；每一個下士兵都用一條聖·喬治組合的絲帶繫一條木棒掛在他的鈕扣上；而且在溫室的正面上寫着這樣的銘記：這是生長我的樹葉的我的樹木。

上邊已經說過，杜·麥斯特爾非常貧困地生活在聖·彼得堡，他忍耐着貧困，不因此而屈服。他的不知謝恩的宮廷不信任他，總是使他陷於窮境，他時常不得已向在俄羅斯的貧困的同國人借來的少許的金錢，宮廷都不替他償還。在這些年的期間，他的根本思想在成熟着，他的精神的變態越來越顯然了。在這個時期他所寫的私人的以及外交上的書信，關於亞力山大一世的宮廷的主要的精神與一般的狀態，給我們作了一個很好的表現。在

拿破倫的俄羅斯的遠征期間或以前，他所寫的那些書信，是關於當時在俄羅斯的全帝國中由戰事的消息（無論是真實的或是虛假的）所引起的恐怖、希望、驚愕與歡喜作了如畫的表現，那特別地使我們有趣。最初杜·麥斯特爾關於戰爭的發生是陷在極大的不安裏。他很清楚地看出那些派去抵抗像法國皇帝這樣的一個領袖的俄國將軍們，是怎樣地無能。但是當他知道法國的軍裝，不用說支持過俄國的冬天，就連秋天也抵不住的時候，他就不再懷疑了；他預見到拿破倫的崩潰以及他的全部的被征服者的復興——這種事他早就確認為早晚要實現的——就在目前了。

杜·麥斯特爾的六部作品是寫在聖·彼得堡。其中，以『法王論』“*Du Pape*”、『論加利亞教會』“*De l'Eglise Gallicane*”、『裴根哲學的檢討』“*Examen de la Philosophie de Bacon*”以及『聖·彼得堡之夜』是最重要的作品，而且是這作者的最特色的作品。

『聖·彼得堡之夜』其中含有那成爲他的國家的原理之基礎的、關於神與世界的思想。他預見到人們會這樣地反對他，即，他的絕對專制君主的權威是沒有基礎的，而且他們是不負責任的，換一句話說，他們是不正義的，於是他準備的答覆是，不正義，因爲是地球上一切生活的法則，所以也便是每種社會的法律。在自然的本身中，強權就是正義，植物與動物便是以強者的權力在不斷地互相殘害着。所以強權便是正義的這種法則豈只在人的世界中沒有失掉它的正當性而已麼，反之是像戰爭的法則似地具有着支配的勢力。戰爭是人類生活中不斷

起來的現象。在每一世紀裏除去少許的年月之外，戰爭從最古代的時候起一直到現在，總是猖獗的，而且將來還要繼續如此。因為上天的懲罰是落在人類之上了。軍職所以領有這樣高的地位而且總是領有着，便是因為這種戰爭的觀念。沒有生計是被想為如兵士那樣的光榮。整個地看來，人類是有罪的，應當受戰爭的懲罰，雖然這種懲罰落在某一個個人的場合上是不正當的。

所以，專制君主作為世上的上帝的代表，第一點，要是戰爭的元帥，第二點，要是那懲罰罪人的神聖的、可怕的特權之領有者。這種特權必然地要有這樣的一個人的存在，這個人的職務便是在施行由人類正義所指令的懲罰。而且這樣的一個人總是可以尋到的——一種奇怪的、難解的事實，因為我們的理論是尋不出有任何的動機足以使一個人來選擇這樣的一種職業。所以那成為杜·麥斯特爾自己的意見的代表的人物，那被人非常誤解的執刑吏，是感印給他一種敬畏之念。

根據一般的意見，而且這意見由杜·麥斯特爾看來是完全正當的論斷，每一個兵士，只因為他是兵士，便是那般地高貴，以致就連那些一般看為最卑劣的行為他都與以高貴化了；只要他能對與他自己同職業的人們施行死刑，而是除去自己的武器以外不用旁的工具，他便可以執行他的刑吏的權威而一點都不使自己卑劣化。在「舊約」的每一頁上都閃着萬軍之主的這個名稱，並不是沒有意義的。在人類的心裏，沒有行為是比純潔的血液之純潔的流放更與光榮相密接的了。杜·麥斯特爾所以最讚嘆兵士者，就是因為這種殺戮的熱情。像軍隊拒

絕戰爭的這樣的事，還從來沒有聽見過。使人們衝向戰場上去的，是一種不可抵抗的衝動。可是爲什麼這樣呢？這是爲了到時間的終止期以完成那全創造中的、從下等的動物一直到人類的、全部生物的暴力的毀滅。

但雖然自從開天闢地以來沒有職業是比這種純潔的流血的事情更爲可尊敬，可是一種很顯然的偏見是使這種執吏的職業受到非常的輕蔑，其程度正如兵士之受尊重。

杜·麥斯特爾先提出這樣的問題，如果一個人，不願選擇一切有利的、有名譽的職業，而情願來苦磨和殺害他的同胞，這個人是否真地是一種特殊的、更高的種類的人呢。於是在他的對話中，他的代言人的那位伯爵就來答覆了——

「我自己關於這個問題是沒有疑義的。在外表上他的樣子是和我們自己一樣；但他是一個非凡的生物，而且能把這樣的一個人加進人類的家族裏只是創造力的一種特殊的行爲。在其自身裏他像是一個世界。一切都躲避着他；他的房子是處在荒涼的地方，他同着他的妻以及他的孩子們居住的地方，每一個人都盡可能地遠遠地躲避着，所以他的孩子們的聲音便是落在他的耳朵裏的、唯一的歡快的人類的聲音了；若不是有他們的話，他除去痛苦的嘶鳴以外什麼再也聽不見……一種災殃的信號發來了。一個最下級的司法的差人敲着他的門，報告他的差事到了；他動身去；他到了公衆的場所，人們正在興奮的期待中聚集在一起。一個囚犯——一個殺父母者，一個瀆神者——投身在他的腳下；他捉住這個人，把他縛在那放在地上的十字架上，舉起他的胳膊，於是那以

後的可怕的沈默，只有被鐵鎚擊打下的骨碎聲與那位犧牲者的嘶鳴聲所衝破。他放開那個人，把他運到車上；他斷碎的四肢纏在車輪上，頭垂下着，頭髮聳立着，而且從那像閃着火焰的火爐張開着的嘴裏，還流洩着死之哀求的斷續的片言隻語。——他作完了他的工作了；他的心臟在擊動着，但是快樂地；他是滿足着他的工作了；他在心裏說：沒有人比我更好地把人縛在車上。他從刑臺上走下來，伸出他的血淋淋的手，於是那當職付款給他的官員，盡可能站遠開他，向他手裏拋去幾個金幣，拿着錢他從兩排人中間走過去，那些人們恐怖地退避着。他坐在桌邊吃飯了；走上牀去睡覺了；於是當第二天早晨他醒來的時候，他亂想着一切的事情，只是不想昨天他的職業。他是——一個人嗎？是的。上帝允許他走進神之廟堂，接受他的祈禱。他不是一個罪人，但是沒有人會稱他爲可敬的人，可尊貴的人。」

「然而一切的偉大，一切的權力，一切的秩序，都依附於執行吏。他是人類社會的恐怖，而且是捆縛社會的束帶。若把這種不可理解的力除掉，而就在那時秩序爲混亂所代替，皇位顛覆了，國家消失了。上帝，他是統治者的權力的根源，所以也是懲罰的根源；他把我們的世界懸在兩極之上，因爲我主是兩極的主，而且以這兩極爲中心，他使世界迴旋着。」

宣傳執行吏的職務的尊嚴本來是與他的計劃相合，而且這題目之使人驚異他覺得有趣，所以杜·麥斯特爾爲給讀者以相當的印象，他在其後的一篇對話中又取用了這個題目。他先問道，如果從旁的世界來的一種有

理性的人，檢視了我們世界的現世的狀況，關於執刑吏將怎樣想法呢，於是他自己回答道：「他是一種尊嚴的存在，是社會的基石。既然在社會上無疑地是有着犯罪，而且既然只有懲罰可以阻止犯罪，那麼就很顯然的是，如果執刑吏消失了的話，一切的秩序就將和他一同消失了。雖然這種執刑的工作的確是一種光榮的工作，而卻是最痛苦的最爲人性所厭棄的工作，所以我們設想那願接受這樣工作的人，是多麼清廉，是多麼具有偉大的靈魂的啊，等等。」

從這些發話中我們同時地可以發見出：那種對澈底的愛好——這點在十九世紀初期的權威原則的信奉者中可以觀察到，那種對逆說的愛好——這點是成爲杜·麥斯特爾主要精神之一，以及那種對於描寫痛苦的愛好——這點他和戈雷斯以及那些唱道人類必需屈服於國王與僧侶的陰鬱的學說的人們相一致的。

杜·麥斯特爾在聽見人們時常談論犯罪似可以不受懲罰的話，感到非常的憤怒。他們這樣講是什麼意思呢？「絞刑臺、鞭子、刑車，以及火柱與積薪是給誰準備的呢？當然是準備給犯人的呀。」裁判也許有時是誤施了，但這種特例是不能動搖一般的通則的。相信我們聽見人家談論的一切法律的殺人的事是愚蠢的。就以那常被引用的加拉斯的例來看吧，沒有事情是比他的純潔性更爲可疑的了。

（註——加拉斯是托爾弗斯地方的商人，是一個新教徒。他的兒子因爲厭世而自殺，於是有人告發他因爲他的兒子要改宗加特力教所以被他殺害，一七六二年三月九日受了死刑宣判，沒收了他的財產；因爲伏爾泰的要求再審，替他辯護，巴黎的議會纔宣告他的無罪。）

就在伏爾泰替他辯護的這件事實的本身都是說明着他的犯罪。

但縱算以最壞的場合來講吧，一個純潔的人被奪掉了生命，那麼，那也只是像其他旁的人似的一種不幸而已。當一個犯罪人得逃法網的時候，我們是有着另外同類的例外與不幸。但那使人發見一種犯罪的許多事件，時常像是出人意料的，以致使我們不能不相信人類的正義是有一種更高的助力在支持着。當我們正在愚蠢地責難人類正義之懲罰了一個純潔的人的時候，最後可能的是那個人是真實地犯罪了，雖然他的犯罪也許不是一次，而為我們不曉得的。許多這樣的情形是記錄着的，從許多犯罪者的自白中時常顯出真理。從以上的話我們可以看出，杜·麥斯特爾是曉得怎樣從困難中解救他自己的。

他還說，關於疾病，也可以說這同樣的話。疾病的無條理，也只是表面上的。如果各種的放縱能夠加以節制的話，大部分的疾病，不全部的疾病，將都可以沒有了。以如下的辯論可以達到這樣的結論：如果世上沒有道德的惡，將沒有肉體的惡，所以各種各樣的疾病都是某種犯罪的直接的結果，一般化地講這話是可以適用於一切的疾病。

因此，一切的事情是在道德原則上的有秩序。無可否認的生活是一件可怕的事，但不能由此就證明上帝是不公正的；他是受了侮辱，他是被激怒起來了，為緩和他的憤怒，血是必需的。人很早地就理解他自己的墮落了，很早地就明白只有而且必要純潔的人，以讓渡其功績，纔能贖償犯罪者的罪惡，除掉流洩犧牲的血液，以外另無救

濟的方法。

所以，對於杜·麥斯特爾，犧牲的思想是一件永恆的而最有興趣的事。犧牲是理想的殺害，這種殺害的唯一的目的，是在完成正當的、正義的事。從極早的時期，人們供奉動物的和人類的犧牲品；在基督教的時期這種實行是被神聖化而且獲得到一種更深刻的意義。在基督教，那成爲犧牲者的，不是那或許有過罪而偶然地當時無罪的人，而正因爲他的純潔纔要選擇他來死。所以，這是理想的犧牲。

這一切無疑地是與理論逆行的。但反於理性就是真理的封印。那最顯然是合理的原理，便是經不住實際的試驗的原理。沒有東西是比十八世紀的全部哲學與其對於人的信仰及自由主義，更爲合理的了。但就是它的理性說明了它的膚淺。它滿足於理性；但經驗使人張開眼看着它的無用。沒有事情比人生來本是自由的這事更明顯的了。但當盧騷寫道：「人生來是自由的，然而他在各處都受着桎梏，」他並沒有注意到他不只是在寫着無聊的話，而更顯然是宣言他在這樣無聊地作着。那話是和這類的話相等的：羊生來本是肉食動物，然而牠在各處都吃着蔬菜生活。以這同樣的方式，天上便沒有事情再比世襲的專制更爲不合理的了。如果，沒有任何預先的經驗，召集人們來選擇一種政府的話，這時有人若躊躇地不肯承認選舉的君主是比世襲的君主更好，必被人想爲他是發瘋了。然而從經驗的教訓，我們曉得後者是最好的政府，前者卻是最壞的一種政府的形式。換一句話說，世界還遠不是一種理性的世界，它是滿充着與理性相反對的事物。

所以基督教，關於生命的基督教的見解，並不是一種新的、從前不曉得的見解。那是由許多的環子和那相繼的異教的宗教相聯結的，而且由異教作了準備。基督教的全部真理在異教的信條中已經預示着了。例如，在異教的犧牲的實行中，我們已經看見犧牲的主要的思想。所以杜·麥斯特爾看見伏爾泰對於古異教的犧牲的奉獻式的猛烈的、非宗教的罵詈，感到非常的憤怒。當他看見伏爾泰在描寫成人與兒童的犧牲之後，又寫了如下的一段話時——「但是，我們時常談論着的異端裁判所的那些犧牲，更是百倍以上地使人厭惡了。」——他是越發地激怒了。

就是緣於這些話，杜·麥斯特爾，在他的『關於犧牲的解說』“Éclaircissement sur les sacrifices”，一論文中，纔奮然而起為不久他即將寫一部寫著的異端裁判所一戰了。他寫道：「關於異端裁判所的那一段話，好像是在精神病發作的時候寫成的。什麼！這種根據從前莊嚴地宣佈過的刑法的條文，完全合法的法庭判決的少數人合法的死刑執行，每一個犧牲者本來有完全的自由可以避開與刑法規定相衝突的，可是說這樣的一種執行是比那把自己的孩子投進摩洛霍（Moloch——以人作祭物而祭祀的加拿安人的牛身之神）的火焰的懷中的父母的可怕的行爲更百倍以上地可厭這是怎樣地喪心病狂這是怎樣的一切理性、一切正義、一切羞恥的忘卻呀！」杜·麥斯特爾所以這樣地暴怒者，是因為在這里他攻擊着的這個人，是與他意見正相反的人，而且那個人像他自己似地以機智與逆說的武器而戰鬥，可是那個人的武器是產生了無比的更大的勢力。

杜·麥斯特爾，因爲在宗教的基礎上建設了國家的原理，所以統治者是從上帝獲得到權力。國王是從上帝受到他的權利，於是他對上帝負着義務。絕對的，不是國王的權力，而是他的義務，因爲這義務是對於「絕對者」的義務。人民的權利可以稱爲國王對上帝的義務。在「人民的聲音是上帝的聲音」這句格言裏，就有着這種真理，即，人民的權利是上帝與國王的關係的權利。而且「上帝的聲音」這種話不只是一種譬喻的言語；上帝的活聲音是從教會裏發出來。國王是對上帝負責的，而且教會是神聖的真理的保管人。但教會以及國家是在一個專制君主的統治之下。如國家即是國王，同樣教會即是法王，前者爲其國家的偉大的人物所指導，後者爲僧正與大僧正所指導。至上權的這種思想就含有國王是絕對的，法王是無錯誤的。人們並不奇怪，一個船的船主，就是像這樣的一個無錯誤的至上權者，他的命令不許批評，他發出的命令是無條件的，而且人們必要盲目地遵守着；可是人們卻奇怪法王在宗教的事務上之絕對地無錯誤的事。一切其他無論高下的法庭，都在一個最高法院的司法權之下，其判決是不能取消也不能批評的這種事，人們已經看慣了；可是人們卻驚奇法王作爲教會的元首會是無錯誤的事。如果人們稍能理解至上權的意義，便不會驚奇了。——這種杜·麥斯特爾的巧妙的企圖，是在對俗人證實教會教義的合理性。

在加特力教徒認爲最重要的作品的他的「法王論」中，他把他關於教會問題的理論達到其最後的結論。這本書的起因，是由於他的後悔，因爲在一種堅苦の時際他曾經忘記了對教會元首應付的尊敬。在與法王

的條約締結的三年後，法王應拿坡倫的要求到了巴黎來，給皇帝執行即位式，這時爲熱烈的王黨主義者的約瑟·杜·麥斯特爾，是非常地憤怒起來，在他寫給宮廷的各種書信中，關於聖父寫了極激烈的話，而且加弗（*Ca-four*）於一八五八年替他出版的，他這些年所寫的『回憶錄與外交的書簡』（*Mémoires et correspondance diplomatique*），其中甚至有剝奪法王之精神的同盟者的權力的話。在這幾年的過程之間，拿坡倫和法王爭吵着，而且當杜·麥斯特爾看見法王受皇帝的侮辱與虐待的時候，他悔恨他說話說得太急了，而決心作一次大的修正。

『法王論』的基本思想，是任何人類社會都有政府，任何政府都有至上權，任何至上權都是無錯誤的。這種無錯誤性的賦與是必不可缺乏的，就在世俗的社會裏（在其中它是不存在的）人們都必要假定其存在，否則就要看到這些社會的瓦解。教會雖有着這種高於其他一切權威的無限的利益，即其無錯誤性不只是爲人所承認而也是爲上帝所保證，但它卻不比其他的權威作更多的要求。

杜·麥斯特爾寫道：『在我們自己的眼前，最近有一個偉大的、有權力的國家，向着世界上從未看見過的方向，作着最熱心的努力。它們這些努力獲得來的是什麼呢？它是給自己招來滿身的嘲弄和羞恥，而結果使一個柯西加島的憲兵登上了法國的皇位。』他指示出加特力教的宗教是怎樣必需地禁止一切種類的反動，而同時那爲人民的至上權之結果的新教，卻把一切事情的決斷讓給私人的情感——一種假設的道德的本能。『在

法王權力與國王權力之間，是有着一種非常的一致性，一種強烈的家族的類似性，一種非常的相互依屬性，所以後者若不受侵害，前者便永不會動搖。」作爲這種事的一個證明，他引用了路德的如下的話語：「作爲統治者的君主是世界上最大的丑角與最惡的無賴；從他們間不能希望任何好的事情；他們是上帝的執刑吏，上帝用他們來懲罰我們的。」他確言對於王權無敬意的新教，對於結婚也不尊重：「那位厚臉皮的路德在他的『創世紀』的註釋（一五二五）中不是寫過這樣的話麼？——家長的權威可以把是否一個人應有一個妻子以上的事作爲一個未解決的問題，這事既不與以明文規定也不加以禁止，而且在他自己，他是絕不想取決這件事情的。這種薰陶的理論不久就在海賽·加賽爾領主的家裏有着實際的應用了。」路德允許了這位君主在同時有兩個妻子。）

反對着盧騷的原理，杜·麥斯特爾主張人的本性是一個奴隸，而基督教，以一種超自然的方式，解放了他。因爲這種理由，他稱基督教的婦女，是一種真實的超自然的存在。他毫不費事地稱呼伏爾泰是「一個在手中拿着地獄的一切權力」的人。而且他以宣傳如下的原理爲他的這部著作的頂點：「君主政體是一種奇蹟，可是人們不作爲奇蹟而尊敬它，反罵它爲專制暴君。一個兵士若受到他的正統的君主叫他殺人的命令，而他不去殺，是和他沒受到命令而殺人罪過相等的。」那些引進新教的國家，已經受到喪失它們的君主的懲罰。杜·麥斯特爾已經發見出在新教的國家裏比在加特力教的國家裏，其君主統治的年限，平均上是較短的了。與這定則相反的一個難於解說的例外，便是丹麥，這是唯一的新教的國家，其君主在改教以後比改教以前壽命更長。「從一種不明

的理由，而且無疑地這是那個國家的一種光榮，丹麥好像是並沒有受到這種統治期短縮的法則所支配。（以上參照『法王論』第一六〇、一七四、三八三諸頁。）

『法王論』的最初版的第五卷，其後作爲一種獨立的作品而出現了。那便是那有名的『關於加里亞的教會』(De l'Église Gallicane)，在這篇論文中，杜·麥斯特爾從法王權威的原則引出那對於法國教會的相對的獨立完全破壞的諸結論。在這個場合，他對於勃瑞(Bossuet)取了一種對敵的而是傲慢的態度，而勃瑞這個人，他一向只是讚揚的。他所攻擊所惡罵的特殊的目標，便是在一六八二年在法國所開催的宗教會議，這會議是在嚴格地限定法王權力的限度。他也同樣地爲一七〇〇的宗教會議所激怒，這次會議宣布耶追特教派與詹森教派是同樣可責難的。杜·麥斯特爾在這裏所表現的是他的全生涯的情熱。從他青年的時候，他便是耶追特教派的一個忠實的朋友，讚美者與支持者。他從俄羅斯發的外交的書信，說明着他不斷地努力幫助着耶追特教徒在希臘加特力教的國家裏作爲羅馬加特力教教徒的他們的困境，而且當宮廷爲他們使貴族改宗的努力所激怒的時候，他是焦灼地庇護着他們，等等。現在他，作爲他們的擁護者，攻擊着巴斯喀爾。他的攻擊不是從哲學的立場，那樣作可以是很容易的，因爲耶追特教派至少關於除去有目的的道德以外另無道德之說是具有健全的理解，而這使他們在某一點上能超過那攻擊他們的天才者之上。同時他的防禦耶追特教派，也不完全是從世俗的人的立場，那樣也將很容易的，因爲至少耶追特教派是有着他們的原則的緩和與實際的寬大，追隨着一種謹

慎的規則，曉得徒使人吃驚是不聰明的，與其要求過多毫無所得，不如一點點地要求着而實行道德律。他只這樣說就覺得足夠了；巴斯喀爾攻擊的耶追特教派的那些道德的的論文是已經沒有人讀的廢書了，巴斯喀爾目的只在侮辱與損害一種制度，纔從忘卻中拉出那些廢書來，而那種制度的嚴格的道德性與嚴嚴的規律就連其敵人都只有承認的。於是順便轉換一下，他暫時地從世俗人的立場，幽默地說道：「當我們把事情想一想的時候，我們覺得我們這些俗漢也亂來非難耶追特教派「鬆弛的道德」是很滑稽的事了。至少這些事是可以確定的吧：如果每一個耶追特教派的教徒都能作到藹斯柯巴（Escobar）的道德的標準，而且除去他所允許的過錯以外不再犯過，那時社會就將完全變了一個相貌了。」

這個過去思想的有力的擁護者，到了他的生涯的晚年，爲了恢復那偉大的、被人誤解的宗教裁判所的名譽而來一次特殊的努力，是很自然的事。這種事他在「關於西班牙的宗教裁判所寫給一俄羅斯貴族的書簡」中，就作過了。在這些書簡中，杜·麥斯特爾把可擁護可尊重宗教裁判所所能說的一切的話，都說了；不過當我們讀着這些書信的時候，我們自自然然地會想起印度的「西土巴兌薩」“Hitopadesa”中的老虎所說的話，老虎說：「不過是，不過是，老虎吃人的這種傳說，是很難證明那是假的。」杜·麥斯特爾指出關於宗教裁判所的斷定是不正確的；例如，他證明那是世俗的法庭，並不是宗教的法庭。但這書使我們有興趣的唯一的部份，便是那維護宗教裁判的處置的部分。他說：「在西班牙與葡萄牙，和在其他的地方一樣，每一個生活在安靜中的人是不被

煩擾的；那想對人說教或是擾亂公共秩序的魯莽的人，他只能責備他自己……異教主義的現代的宣傳者，安然在自己的屋中大聲疾呼着，對於路德的那套理論會惹起三十年的戰爭的前例毫無所動；但古代的立法者們，他們曉得這些致命的主義是要人出若干的代價，所以最公正地懲罰那從根底上動搖社會的與使社會流血的犯罪以死刑……在晚近的三百年間，就是感謝宗教裁判所，在西班牙比在歐洲的任何地方，有着更多的幸福與和平。」

杜·麥斯特爾在這些書簡的開頭放下了一句引用文，那意思是，一切偉大的人都是無容赦的，而且這樣作是正當的。百科全書派的戈里姆說：「讓那遇見好意的君主的人，關於信仰問題對君主宣傳容赦吧，這樣好使那君主落在陷穽裏，而且由他的容赦，給那被壓迫的黨派以恢復與準備的時間，而使它造成權勢，再反過來粉碎它的敵人。伏爾泰的說教以及他關於容赦的亂談，只是對那些頭腦簡單的人與那些甘願被愚弄的人，或是對那些對於宗教問題毫無興趣的人的說教而已。」

就在這種辯難中，潛存着一種極大的似是而非的詭辯。每一種純真的、過強的情熱，自然地使容赦成爲不可能的了。然而因此不能就說伏爾泰的原則是不正確的。這種困難是容易解決的。非容赦的原則是理論的原則，而容赦的原則是實際的原則。在理論的領域裏，是沒有量察，沒有容赦，沒有慈悲！因爲錯誤必要被粉碎，愚昧必要被爆炸，而虛僞必要被活剝皮的。但關於那些虛僞者，愚昧者，與犯過者又怎麼樣呢？他們也是要被粉碎、被爆炸、被活

剝皮的麼？他們還是走着他們的路。實際生活的領域是容赦的領域。

杜·麥斯特爾的「裴根哲學的檢討」是在他死後纔得出版的。這是他的作品中最多論辯而使人厭倦的作品，而且在這部作品中，這位基督教的勇敢的戰士顯然是捉到一個超過他的能力的題目。他所以希望和裴根辯爭者，是因為他相信十八世紀法國哲學的無神性，是完全歸諸於他的影響；所以他獨斷的神學的激怒撲上他去，攻擊着他一切的原理——他的認識論、自然觀、光學、氣候學、心靈學以及宗教的原理；無論他的正確的地方或在某一點上是不正確的地方，都給以攻擊；檢尋出他的不重要的、只是表面上的矛盾；指摘着他的拉丁語的缺點與他的無趣味；從超自然主義和傳統的兵器庫裏拉出武器，以一種喧騷的、兇暴的、獨斷的方式戰鬪着。在如論「最後的理由」：「Causes Finales」的那幾章裏，他顯示出一種無味的遠眼；在如那題名「宗教與科學的結合」：「Union de la Religion et de la Science」的幾章裏，他顯示出極冷酷的狂信。在這後者的一章中我們讀道：「科學無疑義地是有其價值的，但必需保守着一種相當的限度……有人很巧妙地說，科學像是火花；把它限制在那指定收容它的爐竈裏，它是人類的最有用的而且是最強力的助手；若把它聽其自然地放着，它將是一種可怕的鞭笞。」

忠實於他的不許任何污點附着於教會的盾與劍之上的原則，他（反對着裴根的法文翻譯者的論斷）極力地主張教會從沒有反抗過自然科學的進步。那位翻譯家曾經坦白地斷言道，某些事實的真理的明確的宣示，

對於教會是再有害不過的了，那些事實長久地被頑強地否認着，而其宣示者受着實際的迫害；於是他指示出加里萊歐爲例。在讚頌教會在其他場合的愛護科學之後，在盡可能地釋明加里萊歐的例子之後，杜·麥斯特爾卻不能不作一次的讓步。他以如下的方式作着讓步：「加里萊歐是被宗教裁判所宣判爲有罪的，這也便是說，被一個像其他一樣容易犯錯誤的法庭所裁判了，而且在這一次案件上關於那問題的核心卻實是弄錯了；但加里萊歐在許多方面破壞着他自己的立場，因爲他自己的一再的不謹慎，使自己受到屈辱，這屈辱他自己本來可以很容易地，而且並無不光榮地，而避免過去……如果他保守他的不寫作的誓約，如果他決心在聖書裏尋求柯佩爾尼庫斯（Copernicus, 1473—1543, 德國的天文學者）的學說的實證，甚至如果他不用那動搖人心的普通的語言寫而用拉丁文寫的話，他將什麼事都遭不上身的。」

杜·麥斯特爾的性格是始終如一地一貫着；他在那數世紀前已經失掉的領域裏，絲毫也不肯讓步。

（註：——以上參照約瑟·杜·麥斯特爾著：「關於法蘭西的考察」；「書簡與小論集」第一、二卷；「外交的書簡」第一、二卷；「聖·彼得堡之夜」第一、二卷；「法王論」；「關於加利亞的教會」；「斐根哲學的檢討」第一、二卷；馬爾支萊著：「約瑟·杜·麥斯特爾伯爵」；「伐蓋著：「十九世紀的政治與說教家。」）

他有着一個偉大的、迷人的姿態；這個已失的事物的成功的擁護者，無疑地在其生涯間是使其所擁護的事物得到了根據。作爲權威、君主政體、以及人生的陰鬱的觀察的支持者，作爲論爭者，作爲基督教的騎士，以及作爲

科學的輕蔑者，他和卡凱加德有着少許的相似。但他的體系是屬於外部世界的思想的建築物，而卡凱加德的體系是屬於內部世界的思想建築物。

杜·麥斯特爾是一個完全確信的、激烈的而又冰冷、權威原則的擁護者。在他的書簡裏是有着情感的，但在他的著作裏是沒有的。在他的著作中只是熱辯，提出很多的詭辯的論理與嘲笑的機智。他的冷嘲時常使我們想起伏爾泰，而他對於恐怖的可厭的喜悅有時使我們想起斯微夫特。激怒人和使人吃驚是他歡喜的事情。他愛好逆說，因為逆說可以使他感到他的優越性，可以煩擾讀者，可以困難敵之攻擊，而且逆說是一種堡壘，在敵人襲擊來的時候自己可以毫無不光榮之感而撤退。

他的基督教是一種完全表面的體系。他像保護關稅論者或自由貿易論者的那種人似地，是一個站在一般理論的確信的基礎之上的基督教徒。他的基督教是一種沒有兄弟愛的基督教——不，是一種沒有基督作為救世主和作為解放者的基督教。在他的基督教中，基督只是憤怒的神所要求的殘忍的犧牲——像伊菲根尼亞與耶夫塔的女兒一樣。伐蓋（Faguet）曾經很巧妙地說，杜·麥斯特爾的基督教是一種「恐怖，受動的服從，與國教。」這種宗教並不是發源於耶路撒冷，而是發源於羅馬；而且他自己像是「法王的衛兵團的一個官員似的那麼一種東西。」

這個十八世紀的哲學與精神的最熱烈的攻擊者，他自己卻是降生在這個世紀裏的，而且他和十八世紀有

着一個共同點，卽都是缺乏對於歷史的正當的理解。他很歡喜輕視十八世紀，正如十八世紀很歡喜輕視中世紀一樣。他是那代表理性的女神的婦女的對照——他是一個代表毫不顧歷史的條件的、單純的權威原則的男人。而且在內心裏，他和他以天啓的宗教的名義所攻擊的十八世紀一樣，是完全缺乏宗教的情感的。

他的容貌，嚴厲而冷酷，具有一種冷嘲的有時是殘忍的表情，但性格是高貴的，意志是堅強的，他站在新世紀的門檻邊，縱說不是善良的，至少也是那普遍的大反動中的最好的精神的代表。把他和那些小丑混同起來是不可能的——那些小丑在這一世紀裏，把他的思想稀薄化了，從他的思想裏吸取着汁液，而且爲隱避在這種思想之下，把他的主義弄得支離破裂。杜·麥斯特爾若是作爲精神看的話，那些小丑只不過是肉體而已。他是沒有卑屈，沒有虛僞的人，是文學上的法王朱亞夫（Zouave）的聯隊長，是十九世紀反動的大本營中所表現出來的最英勇而最魅力的人物。

六 勃納爾

和約瑟·杜·麥斯特爾並非地站立着勃納爾，那位歐洲反動中有名的中古風的教師，他和杜·麥斯特爾有着同樣的精神的傾向與實際的目的，但杜·麥斯特爾是多面的，他是單調的，杜·麥斯特爾是機智地富於幻想，他是因襲的。

路易·加伯里爾·安布羅瓦斯·杜·勃納爾伯爵(Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de Bonald)於一七五四年(和杜·麥斯特爾同年)降生在法國南部的蒙納。他作為路易十五世的步兵隊的一軍官而開始他的生涯。在革命的最初階段，他是信奉自由思想的，但只是一個很短的時期。他很快就結了婚，作過阿威龍縣的縣長，當路易十五不得不允許僧侶應受世俗的法律的裁判時，他提出辭呈。在一七九一年，他加入了移民團，而且加入了康登公爵的軍隊。他在海戴爾貝爾格寫了他的「權力的理論」(Théorie du Pouvoir)。執政內閣的警察當局幾乎毀壞了這書的第一版的全部，但送給拿破倫的一本幸而到達了目的地，而且給這位偉人以極好的印象，以致他把這作者的名字從放逐的名簿上取消了。勃納爾認革命是為人民所開始，為統治者所終結，其所以開始是因為權威弱化了而且讓步了，其所以終結是因為他們又恢復了起來——他以這種話教人，並不是無

益的。他指示出一切的騷擾的功用只是在強化權威，而且他預言那以人權的宣言而開始的革命，將以神權的宣言而終結。拿破倫與羅馬法王的條約，現在就正是宣言着神權了，所以勃納爾的立場是被確證了。他總是熱狂着布爾蓬皇室，但他卻作着拿破倫皇帝賜給他的一官職，就只安然夢想布爾蓬。他作着大學校的監察員（Conseiller tuteur），年金一萬二千佛郎，而什麼事都不作。夏多布利安以敬畏的讚美批評了他的書。在他的『哲學的探討』（Recherches Philosophiques）出版之後，杜·麥斯特爾寫信給他道：『自然調弄着兩條弦，直到使它們與稱我心靈的弦完全一致起來，這事是可相信的麼？如果我的某種原稿印刷出來，你在其中將看到你自己曾經使用過的同樣的表現語，而我一定還是什麼都不更改。』在另一封信裏，他甚至更強烈地表現着自己：『你沒有寫過的，我絕沒有想過，而且你沒有想過的，我絕沒有寫過。』勃納爾，雖然懷疑這種話的真理，卻很爲這種話所阿諛，他的懷疑是有着很好的理由，因爲雖然這兩個戰友所到達的結果是相似的，但在他們兩個精神的發展之間是有着很少的相似。

勃納爾是獲得到怎樣崇高的聲譽，我們可以在一封動人的信中看到，那封信便是拿破倫的弟弟荷蘭的國王路易寫給他的，請求他去教導他的長子。路易先敘說他自己怎樣地多病，他怎樣愛他的兒子，而且這個兒子是怎樣急需受一個最合於男子的意義的男子的教育，好使他也成一個男子。於是他說：『雖然我私人並不認識你，但我探尋的結果，我承認你是我最尊重的一個人。所以請你原諒我，現在當我選擇一個我必要委託的對於

我比生命還更貴重的人的時候，我選中了你。如果你所享受着的平和家庭的幸福尚不能使你輕視這種你能作的善事——所謂善事我不是對我一個個人說的，而是對着全國民說的，不能成就這種善事比全國民之不幸還更爲重要——你將允許成爲我的兒子的家庭教師。』而且他以同樣的調子作了終結，替自己辯護他想像着或許能傳到勃納爾的耳朵裏去的關於他自己的謠言。用這樣謙卑的形式，一個國王請求着這個人——可是結果仍是徒然；他拒絕了這請求。

一種更使人注目的事件可以引用來證實具有如勃納爾那樣才幹的、獨斷的權威的主張者，在當時是怎樣看重他的影響的重要。有一天勃納爾收到一個通知請求他去訪問大僧正莫利，莫利現今在帝政下的地位，比起從前他在國會裏爭辯猶太人的市民權的時候的地位，簡直是不可同日語了。當他們獨自在一起的時候，大僧正探問勃納爾，如果皇帝請求他去教育羅馬的國王，他是怎樣答覆呢？在那一瞬間，勃納爾是沈默着，他爲這賜給他的光榮所驚。其次，據說，他給了否拒的答覆：『我坦白，我若教他統治的話，那在任何地方都可以，只是不能在羅馬。』在王政復古以後，勃納爾比任何人都更甚地確證，羅馬與其精神，即權威的原則，應當不受統治而統治人。他終生都在反對着出版的自由。他作到出版的檢查官的地位。

在一八一五年，他被選爲衆議院的議員，他是屬於極右派的。在路易十八統治之下，他是翰林院的一員，是法國的最高貴族，以他這樣的身份他固執地反抗宗教自由與出版自由。在一八三零年他退出公家生活，因爲對七

月的君主國結誓是違反他的良心的。

任何人在讀過杜·麥斯特爾的著作之後，馬上拿起勃納爾的作品，是很難通讀下去的。因為那些作品幾乎是死般地沈寂。在他的書中是沒有人類的，主義之外什麼都沒有，而勃納爾的主義是含有『神學的政治的』定理，而那是要求我們無證例地接受。我們再想像不出一個更盲目地信仰教義的心靈了，這也便是說，再也沒有一個更完全地輕視現實與科學思想的心靈了。他似乎從沒有猶疑過。在他作爲一個作家的長期生涯之間，他似乎在心裏從沒有一次疑問過他建設他的理論的、那少許簡單的基本的原則。這些原則在他的著作裏以一種凝固的形式，更正確地講，以三部曲的形式表現着。像他以前的中世紀的斯柯拉學派的哲學者似地，像他以後的黑格爾似地，勃納爾在三部曲的形式中思索着，只是他的思想，是毫不理解觀念的兩面性，毫無柔韌，毫無才氣。他把一切的關係都歸縮到那偉大的三組合——原因、手段與結果。在國家裏，我們有權力爲原因，大臣爲手段，百姓爲結果。在宗教的世界裏，我們也有着三組合——上帝、媒介者耶穌及人。在另一意義上，耶穌自己便是權力，大臣與百姓——以其思想爲權力，以其言語爲大臣，以其犧牲爲百姓。從政治的意義講，他也是權力，大臣與百姓——權力爲猶太人的國王，大臣爲僧侶，百姓爲順從的犧牲者。

在家族中，在社會中，在國家中，在宇宙中，是表示着這同樣的三位一體；而這一切都是爲了實證專制君主的必然性與真理的目的。君主，因爲是建設在世界的指定的秩序之上，所以是真實的。宇宙是君主式的。因此那敢暫

時廢除君主的、革命家與共和主義者，實際上是在大膽地企圖顛覆宇宙的秩序。他們是在攻擊着永遠的事物的自然性了。他們所廢除的並不是某一種憲法，而是廢除了憲法的本體了，因為那是唯一的一個。

勃納爾嘲笑經驗的實證，輕蔑歷史的實證——那領有永恆的、基本的原則的人，經驗的教訓對於他是毫無意義的。就連博物學他都覺得毫無用處，因為從其中他看出進化的觀念，而那是一種惡害的觀念。

世界上根本就沒有歷史的進化這麼一種東西；有的是歷史的傳統，我們必要把持住的就是這種傳統。因為由傳統的媒介我們可以到達上帝。在我們稱爲人類的循環中，只有第一個盲人是需要一個手杖的，而且這個手杖就是由傳統轉送來的、上帝的命令。

十八世紀比其以前的任何世紀都更信仰人的發明與創造的意識的能力。盧騷主張發明社會、建設社會的是人。勃納爾與他的這種原理相對抗。他說，人什麼都沒有發明；家族或社會不是他所發明的，正如語言與文字不是他發明的一樣。人在最初是一塊黑板，是如康狄拉克與感覺主義所虛構的一張白紙 (*Tabula rasa*)，寫在這塊黑板上的字，並不是感覺的印象，而是由上帝的直接的指導。

因爲上帝不只是「在最初的」指導者；他直繼續創造到今天。他建設了社會，建設它的意義是使其保存他的語言與他的思想。但這只有保持住傳統的、不斷性纔能作得到。

於是傳統的意向與使命，是在世界中保持住上帝。因此每一種想打破傳統的企圖，是精神的自殺的企圖。保

持傳統的努力，純是追求生命的充實的悸動的渴望。固執地附着最純粹的精神的繼承，是產生出最純粹的、最充實的生命。所以勃納爾固守着羅馬加特力教教會的教義與主權。

爲實證在自然的一切領域中的創造的原則與繼續的創造的事件的原則，他必得在宇宙中實證他在政治中所擁護的同樣的不變性；所以從一八〇〇年以後，他總是攻擊着在當時的比較新的事物——進化的原則。像他以前的伏爾泰和他以後的狄斯萊利（Disraeli）一樣，他嘲笑着人爲魚的子孫的觀念。

勃納爾，用愛與理解，但是用着固執的阿諛的筆，描寫着在如路易十四那樣的國王與如李協路那樣的大臣之下的法國政府。在他對那些攻擊古皇帝與貴族的革命者反攻的時候，他巧妙地辯道，君主與貴族並不是如他們的毀謗者所說的那樣，君主必是專制的，貴族必是絕對特權階級的。他聰明地指出新時代的制度的缺點，新時代所最爲驕傲地是每一個人的自由，而那只不過是說每一個人都有選舉的權利而已，同時他熱烈地擁護舊時代的秩序的利益，舊時代是允許一個富人變成一個貴族，可是以禁止貴族的致富作爲不使其變成富人而限制財閥。他故意地遺漏過去這種事實：古君主國的獨特的長所至少只是空寫在紙上的，而在其官樣文章的庇護下，那最可恥的無正義與最卑鄙的貪婪卻在生長着、繁榮着。

勃納爾之厭惡議會與法院的獨立，他之厭惡良心的自由與出版的自由，無疑地是很够真誠的，但在他對古時代的政府的歌頌中，是缺欠一種普通的公正。作爲一個歷史家，他是無知的，但他絕不是無知到連一種政府究

竟是什麼東西都不知道的人。

他的作品現在不只是過時了，簡直是腐朽了。無論我們打開他的任何一篇長篇論文，總是使我們嗅到一種灰塵與發黴的臭氣味。那一度有名過的「哲學的檢討」中最重要的章節（像關於語言與文字的發生的那些章節，）讀起來像是古神學教本的斷片似的。

照一般的例，像勃納爾型的哲學者們，其較短的論文或偶然的評述是能達到最新鮮的印象。但我就通讀勃納爾在『雜錄』（*Mélanges littéraires*）的題目下出版的兩大冊，我們都不會遇到一頁可以適用『新鮮』這個形容詞的。就連像論伏爾泰、論猶太人，以及論容赦等那種題目的論文，我們想或者會使他說出更強烈的、更尖銳的話來吧，至少會給人以深刻的印象吧，然而卻全都是怕人地單調與無色彩。無論他在非難伏爾泰的道德，或在主張猶太人應被剝奪市民權，或在實證容赦是一種惡德與一種不可能的事，我們總是看到那同樣的嚴肅與空虛的儀式，那同樣的原因、手段、結果的公式的應用，那同樣的認真的、單調的拍子——一、二、三、一、二、三。勃納爾的著作之不能讀，正因為他用以自驕的那無情感。

在他的著作中唯一的一部尚能引起讀者的興趣的著作，而那只是因為其偶然的熱情的閃光，便是那有名的『離婚論』（*Du Divorce*），這書無疑地是他全部著作中最有興趣的一部。

這書的開始是一長篇的悲嘆，悲嘆自從權威顛覆以後的世界的悲慘的狀態。在希臘，在那從小至老總是孩

子的、只以理性的路（根據原文）追尋智慧的民族間發源的現代哲學，開始以無神論或自然神教論（↑）而在否認着上帝了。現在，休謨與康狄拉克，以及認我們的一切知識爲從感覺的印象所得來的他們的原則，是把那「附有感官的理性的存在」的人類，變成一種純然簡單的動物，一種自然的普通的產物了。那種普遍的取消的傾向已經侵進了家族的生活裏，而且代替着父母與兒女權威與服從的舊關係，我們有了青年心情中的反抗精神與青年頭腦裏的平等的思想；兒女們把自己看爲與他們的父母是平等的，實際上就使自己你我地稱呼父母；父母意識着他們自己的弱點，不再敢主張他們的權威，只是想變成他們兒女的「朋友」或「親信」——只是時常地變成他們的共同犯了。

這種怯懦的人生觀也在一種同樣的死的觀念中反映着。有人提議過在玻璃甕或磁甕中保存死者的灰，而且說起來都可怕，當局允許一個母親真實地像異教徒的方式燒毀她的女兒的屍體。曾經有過普遍地鼓動廢除死刑那可珍貴的社會維持的手段（ce premier moyen de conservation de la société），而且有些國家已經廢除着了。我們看見許多政府爲「博愛主義的突然狂症」所襲。所謂自然科學（這個「所謂」用得有趣，）實際上應稱爲物質科學，因爲它所取用的只是物質的世界，它把許多更高尙的、精神的科學，就如那在古代很有過聲譽的形而上學，都驅逐了。在詩中，高貴的悲劇已經讓位給那些輕飄的、滑稽性的作品了。在小說中——小說，是每一時代精神的非常明確的鏡子，曾經總是使用愛爲義務的犧牲。可是現在情形正相反了；盧騷寫了那名叫

「新愛洛綺絲」的小說，這部小說『是比任何其他小說都指錯了幻想的路與腐化了婦女的心情。』就在花園術之中，權威的原則都被顛覆了。『英國式的花園的鄉村的自然味，驅逐了勒·諾特爾 (Le Nôtre——法國花園術之祖) 的藝術的華麗的均整。』

勃納爾觀察了這一切取消社會的努力，他企圖來救濟社會。爲他救濟的目的的是一種特殊的制度。社會是建設在結婚之上，社會的存亡與其共之。革命使離婚成爲合法的事了。但離婚若是可能的話，結婚便不再存在。所以爲獲得離婚法的廢止，必要作盡一切可能的努力。這種努力是已經作過了，只是作得太成功了。

讓我們聽一聽勃納爾的原理是什麼。

他主張（像他平素一樣）一種正當發展起來的理性的才能，把一切的關係都歸縮於那最能得到理性的理解，最可以普遍適用的觀念的三組合——原因、手段與結果。這些觀念存在於一切的判斷的基礎上，而且形成一切社會秩序的根基。每一種社會都含有三種相異的人物，他們可以稱爲社會的人物。理性在那意志的上帝中，看取第一的原因；理性在那執行上帝的意志的人中，看取手段，或是大臣，或是媒介者；理性在那名爲社會的事物的制度中，看取那由上帝的意志與由人的行爲所產生的結果。但那辯證這樣的存在，據勃納爾的意見，只是和加特力教的宗教相聯結。他說：『把上帝放在社會的頂上的宗教，給人一種關於他自己的尊嚴的崇高的觀念與一種強烈的獨立的情感，同時那把最高的地位讓給人的自身的哲學，卻總是爬在每一個偶像的腳下——』

在亞洲是爬在墨汗墨德的脚下，在歐洲是爬在路德、盧騷或伏爾泰的脚下。」（「離婚論」第四十二頁）

我們要注意，勃納爾冷靜地把路德和如墨汗墨德與伏爾泰那樣的反基督教徒並列在一起。這個時期的全部的加特力教的作家都是這樣作法的，而同時也主張新教是和不道德相類似的。當杜·麥斯特爾講述宗教改革的時候，他極嚴肅地斷言道，一個放蕩的和尙爲了可以討一個尼姑，歐洲的一大半都改變了宗教了。勃納爾在他的「權力的理論」（第二卷，第三〇五頁）中，寫道：「一個暴躁的、肉慾的和尙在德國改革了宗教；一個好色的、殘忍的國王在英國改革了宗教……這是很有意義的事：宗教改革，在德國爲海賽伯爵所庇護，因爲他在他的第一個妻還活着的時候，他就希望和馬格萊妲·封·扎雷結婚；在英國爲亨利八世所庇護，他希望和阿拉岡的加賽林離婚而討安妮·勃萊茵；在法國爲那法萊的馬格萊所庇護，這位女王的行爲簡直不是普通可疑的了。離婚之使西方沒落，正如一夫多妻制之使東方沒落一樣。」夏多布利安，在他的論英國文學的論文中（「全集」第六卷，第七十五頁），他觸到路德的結婚問題，於是寫道：「他的結婚有兩個理由——要作一個好模範，以及使自己脫離開誘惑。背叛規則的人，總是想法拉着他的意志薄弱的同志，於是他可以在羣衆中掩護着自己；他這樣地騙着自己；許多人的默認將可以使人相信那本來只是偶然的或情慾的結果的行爲是合理的，是正義的。神聖的誓約是雙重地受了侵犯——路德娶了一個尼姑。」

這種反對路德與路德主義的激怒的爆發，是可以由這樣的事實解釋明白：法國的反動派像德國的浪漫主

義者一樣，是明確地看出他們所非常懼怕的、現代精神的傾向，是新教的必然的結果。例如，拉姆奈在「關於無關心論的論文」『Essai sur l'indifférence』中，寫道：「現在已經承認，教會與其教義放在權威的基礎之上，正如放在不可動搖的巖石之上。所以那在其他一切點上都不同意的各宗各派的附依者，都結合起來企圖掘覆這為一切真理的主樑。路德教派，蘇西奴斯（Laelius Socinus, 1525—62, 及 Faustus Socinus 1539—1604）教派，合理的有神論教派，無神論教派，是表示一種教義的聯續的發展的名稱；它們全以不屈不撓的固執力進行他們這種特殊的攻擊權威的計劃。」

於是，理性，那唯一純真的加特力教的理性，便在各處（根據勃納爾的意見）都看見了三種社會的人物——權力、大臣與百姓。在不同的社會的領域裏，他們得到不同的名字。在宗教的世界裏，他們被稱為上帝、僧侶與信者；在政治的世界裏，是國王、貴族或官吏階級、平民或百姓；在家族生活裏，是父親、母親及兒女。

那尚不熟知勃納爾的思索的形式，的讀者們，是很容易為他這最後的觀念所驚的吧；但勃納爾之視父為權力、母為大臣、兒女為百姓，是非常地認真的，而且他實際上使用父母、兒女的這稱號代替其他的，因為他說他們可以適用於人，也同樣可以適用於動物，而同時權力、大臣與百姓只能絕對地適用於思想的存在。加之，他更在旁的地方說，我們必要盡我們的全力把人與其親族與以精神化，因為我們已經看見有人在作着使他們墮落的企圖了。

他用他那慣例的公式介紹着他的原理。他說，男人與女人都是存在的；然而他們存在的方式不同。他們彼此很相似，但不是平等的。兩性的結合是他們間的差別的目的。人類的生產是他們的結合的目的。父親是強壯的，孩子軟弱；父親是能動的，孩子不能動。母親形成其間的聯索。爲什麼這樣呢？勃納爾說，父親是一種意識的存在，除非用他自己的意志外，他不能變成一個父親；反之，母親就是以其充分的意識，也許會變成一個反其意志的母親。（因此是受動的。）孩子從沒有要降生的意志，也沒有降生的意識。

這樣，是根據那使一個婦女反自己的意志而成爲一個母親的、那種可厭的、悲劇的、自然的安排，勃納爾建設了兩性的等級的不同。加之，他說：（『離婚論』第五版，第七十一頁）『從他們這種關係的等級中，是可以尋出離婚問題的解決的，』這也便是說，離婚是不應該被允許的。

如果勃納爾的瘋狂的原理，是和那些沒有人夢想來實行的其他同樣瘋狂的原理一樣地不給以實行的話，那將沒有什麼可厭的了。但就是根據着他的著作中的這些原則，建設了那在法國延續了其次七十年的離婚與結婚的法律。緊在布爾蓬復興以後（在『離婚論』出版後的十二年），勃納爾的影響便是絕對佔優勢的了，以致在那昏庸的、宗教的、國民議會中，以二、三、六票對十一票的絕對的優勢廢除了離婚法。

勃納爾論到教育，繼續說道，也許可以說父親是權力，由母親爲大臣或手段，實行生殖的或扶養的行爲，而以孩子爲目的或『百姓』。

結婚的男女的關係簡單地是這樣的：男人是權力（*le pouvoir*），女人是義務（*le devoir*）。就是在聖書裏不是稱男人爲女人的頭（或理性），稱女人爲男人的內助（或輔佐）嗎？而且不是稱孩子爲百姓永遠地教他以服從爲其義務嗎？

女人之似男人如男人之似上帝。男人是照着上帝的意象創造的，但不能因此就說他是和上帝相同。女人是由男人的血與肉造成的，但是比男人劣等。勃納爾的原理是和米爾頓的詩句相諧和的：『他直接代表上帝，而由他代表上帝。』（『失樂園』第四卷）他說：『家族的社會，是男人給與保護力，女人給與必需的軟弱的這麼一個社會；卽他是 *le pouvoir*，她是 *le devoir*。』就是像這般地，這個法國的哲學者曲解着聖·保爾的主義，而這主義在其當時是向婦女解放的方向之最偉大的、最高貴的進展。

那麼，勃納爾的結婚的定義是什麼呢？結婚是兩個異性的人訂的約定而建設一個社會——那名爲家族的社會。就是這種約定使結婚與其他各種的男女同居生活有別。勃納爾發出極端的憤怒談論着康多爾賽的如下的機智的話語：如果人們對於那尚未存在的生物是負有任何義務的話，那也就不會賦與他們的存在了。於是他就叫道：『的確是的！結婚之所以存在便是爲了人種持續的這種特殊的目的。』但是，勃納爾主張，我們不能因此就結論道，一種無兒女的結婚，也便是說，一種未能完成其目的的結婚，是可以解消了的；因爲，第一次的結婚的無生養，爲了使第二次的結婚合法而取消第一次的結婚，這並不能確實地保證第二次的結婚必有生養的。雖然一個

丈夫和一個妻子的沒有兒童，但總有兒童降生的可能性的；而且既然結婚是爲了或許有兒童降生纔結合的，那麼這尚無兒童的事實不能成爲取消結婚的理由。對於勃納爾，結婚是可能性的社會，與其相應，家族是真實的社會。他說教道，『結婚的目的並不是結婚夫婦的幸福。』那麼，它的目的是什麼呢？於是他答道，『結婚是爲了社會而存在的。』在結婚中，宗教與國家只看見其所負的義務。

但如果結婚只是爲社會而存在的，那麼我們熱烈地追問道，什麼是社會的目的呢？忠實於他的神學的教義——社會以保持其傳統，卽以保持其自身，而保持着上帝的一切——勃納爾以那空洞的公式爲答覆：社會的目的是在其自身的維持。『La société a pour parrin à sa fin, qui est sa conservation, des lois』(『結婚論』第一〇七頁)

關於諸制度是爲人而存在的那種空然的假設，他沒有費一句話；關於人類的幸福，種族的發展，或人類的偉大性的進化，他就沒有想過。

因爲唯一主要的思考是放在兒童的生產與幸福之上，所以一夫多妻制，休妻以及離婚，由勃納爾看來，都是同樣可非難的。他說，離婚的介紹與一夫多妻制的介紹彼此像是自然地相並進的，因爲路德（這個故事在我們時代的每一本書上都有），他允許離婚，雖然完全祕密地，也獎勵海賽伯爵的重婚。勃納爾聲言，同時有幾個妻子與一個繼一個地有幾個妻子的一夫多妻制，其間是沒有差別的；他忘記了由此他可以論斷，丈夫與妻死後的第

二次結婚是和離婚後的第二次的結婚同樣爲不道德的。他說，無論在什麼地方，凡是離婚成爲合法的，便是每一個男人都有成爲她的丈夫的可能，這個婦人便缺乏貞操的，或至少是缺乏羞恥心的。他以英國爲例——這個英國他把那在某種場合允許離婚的英國的狀態，比爲某些野蠻民族流行的狀態——當丈夫在現場（*In Absentia delicto*）捉到妻子的情人的時候，必要使他提供出一個豬來，於是這三個人一同吃那個燒豬。具有比較自由的制度的英國，成了勃納爾與拉姆奈的贖罪羊。拉姆奈論及英國說道，在任何處也看不見像在英國，人民那麼遲鈍，那麼缺欠道德的意識與更高的意識以及一切使人類生活崇高化的事物。（「對教會的革命及戰國的經過」第三十五頁。）

這一切都是誇張的，是最不忠實的、最不合論理的。但勃納爾對於離婚問題與全部政治問題之間的密接的關係的見解，既是合論理的也是真實的，同時給那些細節以意義。他看出一個共和國或民主政治（對於他，共和國這個名詞是那般可厭的，甚至使他不願使用這個名詞）必然地引起結婚生活的解消性。

他寫道：「在一七九二年，離婚法通過了。沒有人覺得驚訝，因爲這件事是當時非常熱心地進行着的破壞工作之必然的，而且許久以前就可預見的結果；但是現在，當我們希望重新建設的時候，而離婚作爲一種原則成爲社會的建築物之一，這建築是從根底上在動搖着了。離婚是和那非常長期間以不同的名義與形式統治法國的民主政治相調和的。在家庭事件以及在公家事件上，權力轉讓給於人民的情慾了；在家族間是無秩序的，在國家

裏也是無秩序的；在這兩種無秩序之間是有着類似性與調和性。但每一個人都曉得，離婚是和世襲的、非解消性的君主政體有着直接的衝突。如果我們保存離婚，我們在國家裏是有秩序，而在家族裏是無秩序了，這裏是非解消性的，而那裏是解消性的，所以沒有調和。在人易於傾倒的那方面，法律必要支持住他；在我們今日，其必要禁止那些放蕩的人們之組織破壞，正如在古昔的時候，其必要禁止半野蠻的人民之殘忍的、血腥的復仇一樣。

這樣，勃納爾是成功地把他的結婚的原理，放在他的神之恩惠的主權的基本原則上。他所達到的結論是，離婚應當無條件地禁止，而且只許分裂不許重新結婚，便是醫治那不幸的結婚所生的惡害之最好的藥劑。當他的原理變成法律的時候，即成了法國的結婚法的時候，在這個國家裏產生了許多使全世界嘲笑的事態——例如，一個青年女兒，因為她的新夫在結婚的日子騙了她的全部嫁裝捲逃了，她便不能再來結婚，也不能有合法的子嗣了。在殺人者與放火者的案件，法律還允許酌量情況的請求；在幾年之後如果他們行爲改善，還可以使他們自由起來；但是，依照勃納爾的主義與法國的法律，這個被遺棄的、被犧牲的青年女兒便不能再有自由的希望了，她的罪過是和那放火燒死了全家人與謀殺了自己的父親的罪過相等了。

國民集會設定的民法草案是含有如下的條文：——

結婚是完全屬於人們的自由的行爲，即，結婚是屬於良心的範疇的。

結婚是男女站在同等的地位上的一種同盟的結合。

配偶者得以自由地決定他們的結合的條件。

夫婦關於他們的財產的支配有同等的權利。

離婚如爲配偶的雙方或某一方所希望是可允許的。

法律是禁止任何離婚權利的限制。

這事顯示出，這麼突然地獲得來的大自由，和其他一切突然獲得來的自由一樣，最初是濫用的了。男女全絲毫不顧慮他們的兒女，輕率地任從着一時的情慾，那是既無真實愛情的尊嚴也無正當性。在全部的歷史中，凡是枷索被切斷了的時候，是可以發見與此相適應的傾向。但對於像勃納爾這樣不信仰自由的、除去鎮壓的權力以外再不相信其他教訓的力的人們，這種暫時起來的事情，便足夠證明復歸於舊狀態的必要了。

理想的結婚（這種理想將永不會完全看不到的而且有時是實現了的），當然是兩個結合的男女直到死時互相地愛着，不，甚至那愛情是超越了死的。但這種理想的結婚是一種稀少的、幸運的選擇的結果，並不是強制的法律所能產生的。

對於這樣的法律，兒女形成了自然的藉口。勃納爾在如下有力的、簡潔的文章中，宣揚着他的兒女的權利的主義：「既然結婚的契約是關於三方面的，父親、母親與兒女，便不能因爲兩方面的同意而取消。當兒女在未成年時期，社會應維護他們的立場而反對其父母，而且作爲兒童的代言人反對結婚的解消。」這個辯論的前提，第一

點是，付與一切犧牲的結婚的持續，無疑對於兒童是最好的，這個前提顯然是很有可疑之處。第二點，這前提先假定兒女的幸福是唯一的最重要的事件，這個假定只有權威原則的信仰者可以無需證明便接受的。而且最後的一點，其所關心的只是結婚生活中所產生的兒童，把其他看作不存在的，雖然大家都很曉得傳統制度的最悲慘的一種結果是，並非一切兒童都是生來就有對其父母的同等的權利，因此也便是並非一切兒童都是生來就有對社會的同等的權利。兒童的幸福被視為最高峯的勃納爾的社會制度，結果卻在今日使二百八十萬以上的法國男女是作為私生兒而降生於世，在最熱烈地強調着兒童幸福的法國卻比其他任何國家都更使那些兒童陷於不幸的地位。

但是，勃納爾的原理雖然在許多細節上是這般地怪誕，可是在其徹底地應用權威原則於家族的領域裏的那種主要的理論上，它的原理仍是有價值的，不是珍貴的。勃納爾是有着一般半自由主義者所未曾有過的關於革命的政治原則與社會原則之間的關聯的銳利的觀察。他不能像那些其本質就是愚蠢的矛盾的人們一樣，把前者與後者隔離開，他不能忽視過這種事實——那被一部分人尚能接受的結婚的傳統的原理是和那現在已被人全般否拒的國家的傳統的原理有着密切的關係。

每當這問題一加討論，這種關聯便是很顯然的。當美國黑奴解放者對奴隸制度攻擊的時候，黑奴領有者為自己辯解道，黑奴與其主人之間的關係，在任何點上都和家族間或夫婦間的關係，沒有什麼主要的差別。我們看

見從前反對離婚的許可所說的所寫的，是和今天反對增進離婚的自由，或事實上是反對男女結合的既成觀念的任何變化所說的所寫的，同樣地多是空論。

在這一領域裏，如在其他一切的領域裏，與權威原則相對立的，有着各種形式的自由思想的原則。如果我們把那種社會主義的原理（關於這種原理我們以後將關聯着聖·西蒙主義而給以考察）全然置於問題之外，我們看見在如今討論的這問題上，與權威相對立的，是那由英國、法國與美國的思想家所發展的，取個人主義的原則之形的、自由思想。上邊引用過的國民集會的法典草案，是基於這樣的原則：其基本的思想，並非如一般所主張的家族，而是個人，個人纔真是社會的柱石，纔真是至上權。為世襲的君主政治的擁護者所宣示的，上帝的至上權的原則，以及為革命的大眾的崇拜者所宣示的，人民的至上權的曖昧原則，都被這種個人的至上權所代替了；這種思想是為美國作家薩慕爾·瓦倫 (Samuel Warren) 所應用，又為約翰·斯屠亞特·米爾 (John Stuart Mill) 所借用。（註：參照米爾的『自傳』第二五六頁）個人的至上權，如這個名詞的意義所暗示，是保證每一個人的絕對的自由——禁止任何人的篡奪權威或是制止其他人的任何舉動。這種主義的信仰者說：不是每一個人的監視，（即，出版的檢查，警察的密探制度，護照，保護關稅，離婚禁止，規定兩性交接的法律，總而言之即個人自由的強制的壓迫的全組織）便是個人的至上權，（即，言論自由，出版自由，旅行自由，貿易自由，研究自由以及兩性關係的自由。）從他們的立腳點看來，關於那限制個人的自由的法律，唯一可能的辯護，便是暫時的強制的制度乃為

到達那具有更完全的自由、更完整的制度之最迅速的手段，因為自由是個人主義的理想。這一派的思想家們把政府對於愛情事件的干涉認為不正當的；他們主張那種對於兩性的結合的法律的束縛，不是多餘的。（當他們自願的時候，便是可厭的。（當他們不自願的時候。）他們認為，結婚夫婦當一方面起了反感時，而還要強迫他們在一起，社會是犯了最大的罪惡，而且他們產生的兒女，是這一方面的希望的果實，是那一方面的冤家。他們認為社會強迫一個女性不自願地和一個酒鬼生一個孩子，是使人反感的，那個孩子從一降生便分有他父親的墮落的本能與色慾。同時他們認為一個男人的一生爲了那只使他絕望的關係而犧牲，也同樣是可怕的。他們對於那尚未降生的兒女，如勃納爾對於那已降生的兒女，與以相等的顧慮。他們不能如勃納爾似地，因為一個女性不能違反自己的意志變成一個母親的這種事實，便看出了那個女性的不完全的證據，反之，他們從這種事實裏，看出了社會的不文明的狀態的證據。由於洞察人類的一切不同領域裏的依從關係，他們主張，既然其他一切領域被認為是完全錯誤的，因此在最近的一百年間完全被改變了，而獨有這一個領域，還由傳統的手段，認為正規的，這是最不可能的事。這樣的論調就是這一派的作家們所最常使用的。（參照，例如，斯蒂芬·波爾安德路斯著：「戀愛、結婚與離婚」及羅米爾杜·吉拉丁著：「男人與女人」）

在這場合，如在其他的一樣地，純粹自由主義能否指出到達所希望的目標之正確的路徑，是可疑的。在這場合如在其他的一樣，無疑最爲有希望的，是絕對地探討的自由。

如果一個思想家，在加特力教的國家裏，關於彌撒式，或是其他任何教會的儀式，敢自由地表示出他

的意見，照一般的例，他不是被稱爲無神論者，便是被稱爲宗教的嘲笑者。因爲正教的加特力教的信者，相信「宗教」是包含在、或至少是只能存在於某種教會的傳統與習俗中的，在他的意識裏總是和這種教會的傳統與習俗相結合的。他從不會相信那些攻擊這種習俗的人，會比他自己有更高貴與更純潔的觀念。他的見解是，那些向來對於宗教的儀式缺乏尊敬的人，是一些無秩序的、不道德的人，他們能夠作出各種各樣的愚蠢的舉動。就從這種見解他太草率地歸納出一般的結論；他的理智還沒有發展到能區別那些攻擊者的各種不同的典型；他把那最誠摯的思想家及更高真理的唱道者與那些普通的無恥之徒相混同視了，他分不清何者比他優越，何者比他劣等。

關於兩性的正當關係的傳統見解的這問題，也遭遇到極同樣的事情。在某一定時期某一定的國家裏，除去合於這種關係的規定的便不算是結婚，正如西班牙在十八世紀裏，除去加特力教便不算是宗教一樣。既成的結婚制度，所確定的標準，有些人是不够那標準，有些人是高過那標準的，而同時文明國家的大多數人，是正合於這標準的，他們使輿論與他們的見解相調和，而那見解不同的兩個集團混同了，使他們爲大衆所輕蔑。

這在宗教裏與在國家裏引向於權威的原則的確認的這同一的思想，在兩性的關係上也達到權威的原則的確認。

關於宗教的誤斷，就是存在於如下的假定中：教會，因爲它幾世紀以來的使命都是在使人高貴化，所以它的

最重要性就是在產生更高貴的情感與思想，真理的愛不是人生來賦有的，是與人一般的發展漸增的，但必要由僧正、僧侶、教會、教會會議等等傳送給他而保存在他之中。

與此相同，男女相互關係的誤斷，就是存在於這如下的信心：人類不是生來就愛這種關係的秩序與調整，其發展越高因此也越調整而對它的愛也越甚，而且人們並非是本能地愛他們的兒女與保護他們的兒女的母親的，這一切美德的特質，必要由立法的幫助，最先製造了，然後再保存在人類的靈魂裏，雖然，說來非常奇怪，這種必要的法律，只有由那些分開來看，像是缺乏一切美德的特質的人們的協力所造成。實際上正與此相反，纔是真實的真理；就只是緣於他們對於這些美德與幸福的愛，纔使他們耐心地屈服在那一切人為的制度與強迫的規則之下，而且在其下他們呻吟着。他們所以屈服者，是因為他們從幼小時便認定，這樣的制度，作為既成的制度，是維持他們十分看重的美德與利益的唯一的保證。

這種事態的一結果，便是對於一切無偏見地探究人類靈魂的性質與作用給以完全地壓抑或阻止；人們被訓練成無問題地的一切帶着傳統或權威的保證的事物看為真理，而那些權威原則的反對者是被控訴為不道德的希望者與愛好者。

如果一個人認真地想確定一下，在世上既存的原則之中何者在我們今日是最墮落的、最愚鈍化的原則的時候，他便不能不達到這個結論——權威的原則是一個最賦有這種性質的原則。

徹底地應用的權威的原則，產生了如這樣的格言：結婚是爲了社會而存在的，社會的目的爲保存其自身，或者，這同樣的意義而換些花樣來說：傳統形式的結婚是神聖的，因爲它是純粹道德的保存所不可缺乏的。可是純粹道德是怎樣形成的呢？那是由傳統的形式形式的結婚的保存而成的。

在這條線上，一切進步都是不可能的了。我們圍着一個圈子轉而不變動地方。

但是反之，如果權威原則的反對者們主張道：社會的目的是在使其構成者得到最大的福祉，結婚的目的是在使家族幸福，其次我們要尋求的便是這種最大的福祉與幸福是什麼。而且如果他們更進一步地說：『能有道德的純潔的兩性間的關係是那最能促進他們的發展與相互的幸福，而把他們的結合之最遙遠的以及最直接的結果都與以考慮的、一種關係，』假設這種定義能被接受或是付於實驗的話，是給了我們一種非常的自由，使我們把從前所從未想過的關於結婚之生理的、心理的、經濟的各方面，都可作全般的、科學的探究了。

秩序與調整這是權威原則的唱道者的標語。無論怎樣我們也要有秩序與調整——但根據人們的過去的知識，就是再根據人們以後的數世紀的知識，所謂秩序與調整是科學與自然發展的功績，絕不是專制的立法，或那基於傳統與權威之上的刑法典與公衆輿論的功績。除去人性的科學的洞察之結果，是沒有真實的秩序，沒有真實的社會組織。一切的社會——稱爲家族的社會以及稱爲國家的社會——不是爲了社會本身而是爲了人纔存在的，其目的是在使組成社會的每一個個人能够達到某種偉大的目標與偉大的利益。這樣的目標與利益

是個人的發展，道德的純潔，青年人的教育，女性的保護。

如果這些目標只能由權威原則指定的道路纔可到達，那麼，當然那在其他許多領域裏被視為幸福的自由，在這些領域裏是被視為可詛咒的了，是要受攻擊與剿滅了。但如果我們可能由旁的路徑來到達，可能由旁的路徑更好地到達了的話（而且這樣的可能性是很難否定的），最後，如果由傳統的路徑的到達幾乎是不值得討論的話，那麼，不顧一切人性的或超人性的權威，而絕對自由的探討，便成了人必負的義務了。在我們生存着的這一世紀裏，權威的原則，是阻止一切自由的探討的原則，是最惡劣的，最愚蠢的，是我們想像不出地最墮落的，其自身就證明為可非難的。一個人倘使是禁止對於任何社會問題的自由探討，他無疑地是等於在阻止那改進其國人的假定的提案與實際的試驗，對於這種罪犯，如果世上還有正義與公平的話，簡直想不出任何懲罰是太嚴重的了。不幸，事實上，有教養的大多數人正是這一類的罪犯，而能使他們受懲罰的希望是非常地小。

勃納爾就是這樣的一個罪人；但是在他表面的境遇裏，我們看不出復仇的女神要對他復仇的痕跡。他活了八十六歲，他的全生涯都是他的時代中最有勢力最為人尊敬的人之一。他飽受榮譽與年紀，死於一八四〇年。

七 夏多布利安

法國在帝政時代間，是沒有詩歌的。夏多布利安無疑地是具有偉大的詩的天賦的作家，但唯一的莊麗風格的詩人是拿破倫。忌恨着他的夏多布利安是感覺到這一點。在他的『回想錄』的第四部中，他寫道：『一種驚人的幻想力吹進了這位冷酷的政治家的靈魂裏；如果不是他的詩神，他不會成爲他現在的這種樣子。他的智力實行了他的詩的諸觀念。』他的長期繼續的戰爭，勝利與敗北，是任何書桌上所寫不出的偉大的史詩，他的俄羅斯的遠征是一篇巨大的悲劇。

就連在革命的時期中，因爲這種類似的理由，詩歌都消失了。有些少數的詩人，還在用腐舊的風格寫悲劇；是他們把伏爾泰的哲學的悲劇變成政治的悲劇，爲着新法蘭西共和國的利益在開拓着羅馬與希臘的共和國，在羅馬與雅典的所謂短褲黨的人物中，發見其英雄的原型。但這些戲劇的興趣，是不能和國會與國民集會那樣偉大的戲曲的興趣相比的。這正如在古代，劍客比武把人們對於那不真殺人的戲劇的鑑賞毀壞了一樣，現在悲劇的第五幕，比起那將被征服者送往斷頭臺上的國民集會的最終的場景來，是既平凡而又滑稽。梅爾波美奈（Melpomene——悲劇的詩神）的七首，結局是比不上斷頭臺的。誰能够藉用一部詩的作品產生出可以比在國王與

皇后的受審問、判罪、執死刑那時候的觀衆所感到的興趣呢？誰能設計得出舞臺上的穿插可以比得上羅貝斯皮爾與丹東反對威爾尼奧及吉龍黨員的那計謀呢，或是可以比得上其後給羅貝斯皮爾所設的陷穽呢？這些便是當代人的情感的這事實，我們是有着證據的。莎士比亞的有名的翻譯家杜西斯（Ducis），當收到朋友鼓勵他寫作舞臺劇的信的時候，他回答道：『不要對我談什麼悲劇吧！我們在每一條街道上都有悲劇的。我只要一伸腿走出門外，便可以把我的腳踝浸在血裏了。』在這些話裏並沒有很大的誇張，這可用蕭梅特在一七九三年寫給巴黎市長的一封信爲證，在那封信裏他抱怨道，近視眼的人們總是會遇到踏進人血窩中去那樣不快的事。

在拿坡倫的統治之下，還有一種事情可以算入，即法國有了一個主人。當一個作家稍稍一離開通常的軌道，他立刻就要被阻止，暫以雷奴亞爾（Raynouard）爲例吧，他的『布羅瓦的國會議員』（*Les États de Blois*）那篇戲劇，曾經在聖·克勞上演過，可是在巴黎爲皇帝的緊急命令所禁止。那時該輪到大礮出來說話了。大礮不斷地轟出新的勝利的消息，掩沒了其他一切的聲音。那滿懷青春的熱情的全部青年，那在旁的時候會放洩他們熱血於詩歌的全部熱烈的靈魂，那最熱烈地附依於革命的思想與自由的人們，全聚集在軍隊的旗幟之下，在軍隊的勝利的陶醉中，努力忘卻他們對於自由與詩歌的憧憬。精神的生活是被消滅了，正如在屋裏唱着的一首甜蜜的歌，被街道上沈重的轆轤的車聲所打斷一樣。有一二件軼事可以描繪出當時的騷擾與壓迫。對於『這時你在想什麼？』這問題，西葉斯答道，『我並不想。』對於『在帝政時代之下你照着你的確信作了些什麼事？』這問

題，拉菲葉特 (Lafayette) 將軍回答道，「我總是在立正。」

有兩種藝術是受到了時代精神的感印——繪畫的藝術與演劇的藝術。耶拉爾 (Gorard) 描繪了奧斯塔力 慈的戰爭，戈洛斯 (Gros) 描繪了甲法大瘟疫的場景，阿布齊爾的戰爭以及皮拉米德的諸戰役。塔爾馬 (Talma) 他自己告訴我們，在他伴着吉龍黨的領袖們的一天晚上，他纔算學會了演羅馬共和主義者，並不是如他在小學校時想像的他們，而是把他們作為真實的人。塔爾馬從拿破倫學會了扮演羅馬皇帝與諸國王。在那有名的歷史的大演劇之後，拿破倫請塔爾馬教他怎樣裝扮皇帝姿態的藝術。然而實際的情形正與此相反。塔爾馬在舞臺上表演的那種權威者的舉止，簡短命令的聲調，斷然的姿態，是從拿破倫學來的。在一八二六年，當這位偉大的演劇家害着狂暴的熱病倒在牀上的時候，他對着鏡子仔細地檢視他自己面孔上的恐怖與瘋狂的痕跡，於是，當時半瘋狂地，敲着他自己的前額，叫道：「現在我可學會了！如果我再來演劇的話，我扮演查利斯六世的時候，我正好把這時情形演出來。」這個人是這般熱情地愛好着他的藝術。但他就沒有從他的病牀上再起身來。

只有文學的一枝，是獲得到從前未有過的勢力，這一支派是文學中最新起，從前是不關什麼重要，可是不久就成了一種勢力，那便是新聞文學。那有名的新聞紙，「Journal des Débats」，以攻擊伏爾泰為起點，成為當時流行思想的一機關誌。法國的教會新聞用盡了一切可能的方法以達到其目的。在德法戰爭之後，正如給伏爾泰起一個「可憐的普魯士人」的外號的那種精神一樣，現在在他的書信中尋求他可算為賣國賊的證據。在這個

偉大的法國人給普魯士王的一封信裏，他的毀謗者們發見了這樣無禮的詞句：「我每次給陛下寫信，就像我們在羅斯巴哈的聯隊似地戰抖；」他們希望用這樣的引用文嘍使耶納的勝利者加害伏爾泰派的哲學者。他們加重地說明這種事實——依據同時代人的證明，法國軍隊在對傅萊德利克大帝的戰爭中，其所以顯示出軟弱的主要原因，是因為法國的軍官們對於普魯士國王的狂熱的讚美，這種情感使他們不能相信，他們會打敗那領有他們自己受感印的思想的將軍。從這種的思想裏，教會派的新聞紙，得不到好意的結論，而對於那在法國宣佈這些思想的，如伏爾泰之類的人們，抽出極惡意的結論；指定他們是賣國賊。下面「Journal des Débats」的編者的發言使我們略可明白那報紙的一般的調子：「當我說十八世紀的哲學的時候，我便是等於說在立法上、道德上與政治上的錯誤的一切。」新加特力教派還有另一種新聞紙完全是在他們的手裏，那便是「Mercure de France」，這個新聞紙的最有名的撰稿人便是夏多布利安與勃納爾。十八世紀的軍隊的殘餘的作家們，企圖和這些有權勢的新聞紙的影響戰鬪，可是很少有成功。

在過去的時候，論爭的團體的全部精力通消耗在獲得讀者羣衆或國民之心使其站在自己的一邊上；而現在雙方的希望都是想獲得主權者的好意了。「Journal des Débats」努力鼓動皇帝對「哲學」的激怒。「哲學者們」又煽動他反對「Journal des Débats」。教團說哲學者們是專門的破壞者，所以他們必然地要恨那位偉大的建築師拿破倫。而哲學者們責備那些教團是存心一當皇帝的建築完成時，它們就把那鑰鎖轉交給旁人。

時間告訴我們那些哲學者是說對了。新加特力教派的信徒仍然極親密地附依着古皇室。他們進行的方式，是先稱讚戴李爾，因為他的受辱，再稱讚夏多布利安，因為他在昂吉揚公爵受冤刑後的辭職，而證實自身是暴君的敵人。他們在歷史寫作的藉口下，使一切的人們注意着古王朝的美點。

對於新聞文學總以銳利的眼光監視着的拿破倫，最後喪失了忍耐力。一篇寫好的公文現在還保存着，那公文是交給拿破倫的一個軍官，由他再轉交給“ Mercure ”的出版者非葉威（Fleuve）的，這個人時常和拿破倫有私人的通信。這篇公文裏的每一句話都是有意義的，特別地請注意那從間接的第三身轉換成直接的第一身的這回事。這個文件的作者是誰，沒有簡然地講明；在開始，是那個漠然的、無名的存在（政府）在說話；可是馬上我們就感到什麼人在動着筆了——獅子露出了他的爪牙。『杜·拉菲葉特先生要去看看非葉威先生，而且對他說，因為“ Journal des Débats ”有旁的新聞十倍以上的讀者，所以對於它是最為注意，可是在這報紙裏發見，完全用一種對布爾蓬的好意的精神寫作了的論說，因此那便是全然不顧國家的安寧了；請說，已經決定禁止這個報紙中的任何太惡意的論說了；過去的方針是無限寬容的方針；但只他們不對當局表示直接的敵意，並不以為滿足的；政府有命令他們完全服從於現王朝的權利，他們應當排除那給布爾蓬王黨加以光輝或引人對他們有好感的回憶的一切；不過現在斷然的步驟還沒有決定；如果那些人們對我表示出可以取得我的信任心，可以使我相信他們為這新聞的編輯者的話，那麼還是想允許“ Journal des Débats ”繼續出版的。』（註：——參

照索特曼著：『王政復古期的法國文學史』第一卷，第二〇〇頁）

我們曉得這事件是怎樣展開來的。在拿破坡倫的統治的期間，新加特力教越來越失掉它最初所享受的恩寵，而且要到布爾蓬王室的復歸之後，它纔馬上又得到完全地勝利。緊在拿破坡倫繼位之後，夏多布利安、勃納爾與杜·麥斯特爾得到十分寫作的自由，『*Journal des Débats*』受了鼓勵以其十字軍來攻擊十八世紀的哲學，法王在巴黎訪問了拿破坡倫，對教會表示出十分的尊敬，傅雷西奴斯 (*Frayssinous*) 可以隨心所欲地宣教。在帝政下的最後的幾年間，加特力教教團的領袖被迫而沈默，『*Journal des Débats*』新聞是受了壓迫，法王成了囚犯，教會受了深刻的侮辱，而傅雷西奴斯根本就不許再說教了。是在王政復古以後，纔有了教會的復興，與羅馬法王的條約所開始的一切，纔得確立。

有人說過，而且說得很有道理，在拿破坡倫的統治之下，是沒有寫出真實的詩歌的；不過在這時期是作下了一種企圖，而且並不是毫無意義的企圖，正如伏爾泰企圖在他的『昂里亞德』 (*Henriade*) 中給十八世紀的法蘭西一篇恰好的偉大的國民敘事詩一樣地，這企圖是想給十九世紀的法蘭西一篇同樣的東西。

我們不能否認這件艱苦的工作是一件使人十分絕望的工作。在全部歐洲只在反響着新帝國下的英雄的名字的這時期，在拿破坡倫——如人所說——「以其敵人的旗子來捆綁法國的傷口」的這時期，在當時的行為把過去一切的行為都投進黑影裏去的這時期，一個作家在什麼地方去尋找那能够捉捕讀書界的一篇敘事詩

的英雄或作爲呢！

這種企業，爲這時期的文藝運動的成功的首創者，爲當時的最可讚美的作家實行了，這個人便是夏多布利安。使夏多布利安來從事這一篇偉大的敘事詩者，不只是一種慾望的傾向，簡直也是某一種義務的情感。在他的初期作品中，他曾經主張，基督教的傳說在美質上比起那些異教的神話更是無限地優越；那些傳說是更強有力地對於詩人有所貢獻；作爲父親、丈夫、情人、新娘的基督，比起那純然的自然的存在，是更可讚美而具有更多的藝術的價值。他覺得必要給他的規則以實例，給他的原理以證據；就因爲這種理由，同時也是要表示出他究竟能作些什麼，他決心寫一部基督教的史詩。

忠實於他的精神的傾向（他曾經是這種傾向的最初的、獨特的首創者），他不選擇現代的或活動的英雄們，事實上他根本就沒有選擇英雄，而只以殉教者爲他的題材。他也給他這本著作起了『殉教者或宗教的勝利』“Les Martyrs ou le Triomphe de la Religion Chrétienne” 這個書名，這本書因爲是用散文寫成的，所以與其說它是一篇史詩，寧不如說是產生了兩卷長篇小說的效果。爲要理解他所以選擇這種題材，我們必得記住這一派的人們的觀念，根本不真是帝政下人們的觀點，而是那返國來的移民者的觀點。革命的行爲在他們心裏惹起的恐怖，他們還沒有從其中完全地恢復過來。他們在革命的領袖之中，只看見血腥的人，在被消滅的派別間只看見不幸的犧牲者。在他們的眼目中，真實的英雄並不是勝利者，也不是那富有冒險精神的兵士，而是路易

十六世，那純真的受難者。在九月的日子因為宗教而被謀殺的那些基督教的僧侶，在拉·房兌因為對神之所惠的國王的忠誠而死的那些男女，他們若不是殉教者還更是什麼呢！像王女蘭巴爾或威爾東的少女們，或是像最近被執刑的昂吉揚公爵這樣純潔的犧牲者，比起那一切在歐洲的戰場中置身於血中的人們，是更一千倍以上值得歌頌的男女的英雄們。

在一八〇二年，夏多布利安構想了他的史詩的概念；在一八〇六年，他的最初的幾篇已經準備好可以出版了。但這篇史詩的事件，是遍及羅馬人所到的世界的各部。夏多布利安並不是性質怠惰的人；為了急忙戴上月桂冠，而便盡可能地完成他的作品，這並不是他的目的。他截然地停止住，在一八〇六年七月他動身旅行希臘、利比亞、埃及，以及加爾塔果的非洲，於是繞道西班牙回來。他這次旅行的一目的，在他的「殉教者」及其補註篇「旅行記」(「Itinéraire」)二書的序文中他自己加以說明而使我們理解。在其中一篇的序文裏，我們讀道：「我所以作這次旅行的唯一的目的，就是想看一看與描繪我想安置「殉教者」的場景的諸地方；在另一篇序文裏，我作這次旅行並不是要作這本「旅行記。」我有一個目的，這個目的我在「殉教者」完成了；我去尋求圖畫——這便是一切。」

不，這並不是一切——既不是夏多布利安自己說的旅行的目的的一切，也不是他希望旁人在書中所見到的一切。夏多布利安是柴爾德·哈羅爾德真人之前的柴爾德·哈羅爾德；夏多布利安是正統派的奧羅馬加特

力教的拜倫。他的魯滯是拜倫式的英雄的前驅；在他的巡禮中他自己便是半虛構的、半真實的哈羅爾德的先驅。他之愛好冒險與憧憬新的印象迫着他漫遊各地。但這位宗教復古期的拜倫不能像那個在自己的血管裏仍感到古海盜的血液的英國貴族似地，肯忠實地告白出自己旅行的這樣簡單的動機。巡禮到耶路撒冷研究風景，在調色板上塗滿色彩，在寫生帖上寫滿了寫生，這種事根本是不適合於夏多布利安的時代精神，更與他在那時代中所處的地位不相容。當柴爾德·哈羅爾德談到他的巡禮的時候，是取這個名詞的第二重的意義。夏多布利安是取其本源的意義。他告訴每一個人說，他去到聖地，看一看神聖的各場所，而強化他的信仰。他帶回來約爾丹的水，於是在杜·項勃爾伯爵降生的時候，就用這種水給那個皇子作了洗禮。他自己說：「現在談論起神聖的誓約與巡禮好像是奇異的事情了，但如每一個人所知，在這種事件中我是沒有羞恥的情感的；因為我從許久就把自己的地位置在迷信家與弱者之列了。大概我是最後的一個法國人，懷着中世紀巡禮的觀念，目的與情感，而動身到聖地去。雖然我未領有如杜·庫西、杜·奈爾、杜·夏蒂龍與杜·蒙佛爾那般優越的美德，但至少我是有着他們的信仰的；由於這表徵，就連古十字軍也將承認我是他們中的一員。」

這種話和上邊引用的「我去尋求圖畫——這便是一切」的那種話，是形成滑稽的矛盾，而且在夏多布利安的遺稿「回想錄」中，我們尋到他追尋圖畫的另一目的的告白，這告白非常地照明了這個自稱為巡禮者的情感與動機。他希望以他追求名譽的努力，以他的研究與旅行，而獲取他正在戀愛着的婦人的好感。照着事情

本身看這是最自然的。夏多布利安是一個熱烈的情人，是一個狂亂的虛榮家。他這樣地對着自己說：「名譽，更大的名譽，更相稱的名譽，使我能够更值得她的愛，使我對她表示出我之努力使自己更值得她的愛的那熱烈的希望！」——這話並不使人吃驚的。那個女人的自身就露出對他的虛榮心，讓他把領有她的事看爲一種新的努力的遙遠的酬勞。雖然我們可以承認像這樣的一種關係是含有中世紀的或騎士風的性質，不過仍然可以證實在這個談論十字軍與巡禮的人之中，是有着一種奇怪的思想的混亂。然而夏多布利安並不是一個僧侶的詭辯家；他是一個傲慢的、自尊的、犬儒的貴族，他無禮地把教會的色彩加在他的盔甲上，他不只在每一次比武的時候露出這些色彩，就是在準備集合的時候也露出這些色彩的。

在他的「從墳墓的彼方的回想錄」(Mémoires d'outre-tombe)中，他寫道：「但關於我從狄斯狄孟那港與奧賽羅港上陸的那一次旅行，我是真地在我的『旅行記』中述說了全部麼？我是在後悔的精神中巡遊着基督的聖墓麼？只有一種思想在嚙噬着我；我耐心地計算着時刻。站在船的甲板上，眼睛凝視着晚星，我祈禱一陣順風把我迅速地吹向前去，向着名譽——好使我可以得到愛，我希望在斯巴達，在蒙特·齊翁，在門非斯，在加爾塔果得到名譽，於是帶着那名譽到阿爾漢布拉。旁的人能够像我在苦煉下那樣堅強地記憶着我麼……如果我祕密地享受着瞬間的幸福，那便被誘惑、魅蟲或瘋狂的時日的回憶所擾亂。」

這是那懂得地回顧着他的溫納斯山之戀的近代的唐懷撒 (Tanhäuser) 的話語。夏多布利安顯然是

忘記了他曾經把中世紀的巡禮的情感與目的附及他自己。那個約定他在阿爾漢布拉相會的婦人，是杜·慕西 (De Mouchy) 年青的夫人，她死於精神錯亂。她同時代的人們把她表現成美麗、優魅而精美的一奇蹟。夏多布 利安自從一七九二年結了婚。他的結婚無疑地是很草率的，不過作為基督教道德的擁護者的他，應當不顧情況，而為這次結婚所束縛。在他的「回想錄」中他告訴我們那次結婚是怎樣形成的：「這次結婚的說合在我不知之間就進行了。我不過只看見過杜·拉微諾小姐三四次……我一點都不覺得自己是適於作一個丈夫。我的一切幻想還仍然是強烈；在我的生命裏一切都沒有涸竭；在我的旅行中我的生命的精力又倍加起來了。我是不斷地為我的詩神所折磨。我的姊姊很尊重杜·拉微諾小姐，而且在這種結婚裏可以看見我的獨立的地位。於是我就，就安排下去吧。作為一個公家的人，誰也不能影響我的，但在我的私生活裏，任何人想要領有我，我就是他的俘虜；為躲避一小時的煩擾，我會使自己成為半世紀間的奴隸。」幸而，他並沒有覺得他自己是一個奴隸。

於是，扮着歸鄉的巡禮者的角色，他寫了他的史詩。一篇十九世紀的史詩，在我們這時代，沒有一個人會相信這樣的一種事是可能的。關於那產生古代偉大的國民史詩的歷史狀態的一種從前任何時代所未有過的更明確的認識，使我們曉得在現代裏努力寫作可以與「伊里亞德」的新鮮味或「奧德賽」的淳樸（雖然有更高度的教養）相並駕的作品，是徒然的了。正如現今真實的詩人不會想來模倣「威達讚歌」、「大衛讚歌」或「佛留斯巴歌謠」一樣地，他不會想到與那在人類的初期諸國民幼稚地而又成熟地述說他們神話與英雄故事的

不朽作品相競賽——如希臘人的國民史詩，如日耳曼人的「尼貝龍根」，如芬蘭人的「加萊瓦拉」，像魏琪爾的，塔索的，加慕恩的，克洛浦斯託克的以及伏爾泰的史詩，是那些古代作品的有意識的、苦心的模倣，把從前的神奇的質分移到它們中變形成死的史詩的機械，那些作品是不能和它們的原型相並比；那些作品的比較的價值是在，在時間與精神上，它們是如何程度地與其模型相接近。它們越是淳樸，也越是使我們對它們冷淡。在現代寫作的而未失敗的史詩——歌德的「黑爾曼與多洛蒂亞」或是米吉微慈的「泰多意斯先生」——完全是廢除了古史詩的那些附屬品。但這位夏多布利安是一點都不想這樣作。反之他寧是想再多加上一些，以展示基督教的優越性是高於古代的。

因為他不能駕御韻文，所以他決心用散文寫他的史詩；但雖然他是散文的大師，我們預感到他將為追尋一種風格而在摸索着。當我們讀着它的時候，我們感到有許多影響的混合——荷馬，聖·約翰的「默示錄」，但丁與米爾頓，教父們與瑞東奴斯等。事件的進行是在狄歐克萊蒂安皇帝的時代；其中一半的人物是異教徒，另一半的人物是半基督教徒。英雄歐多爾博得了一個異教徒的青年女兒的心；他使她改宗了，於是他們都成為殉教者而死於羅馬演技場的舞臺中。她的父親是一個希臘人，是荷馬式的衆神的僧侶。有些事件是起在古代加利亞的舞臺上。

這個作者的荷馬式的風格的模倣，使他陷於誇張與浮華。第一點，他使他的希臘人成為太宗教的了。他們像

那些與他們相隔有十一世紀之遠的荷馬的英雄們同樣地，顯示出他們對於衆神的幼稚的信仰。歐多爾時代的希臘人大部分是斷然地懷疑派，而且就是那些仍然相信神的人們也取一種合理的方式。夏多布利安的希臘少女，是在樹林裏遇見了歐多爾，當他正休憩在樹下的時候。他是年青而美麗。他一看見她就急忙站起身來。「你不是獵人恩狄米昂麼？」她心不定地囁囁着。「那麼你，」那個青年轉問道，「你不是一個安琪兒麼？」這些話並不是簡單地有禮貌的客套；兩個說話的人是真心地那樣講着的。在夏多布利安的書裏，兩個活在世界上最文明的國家裏的戀人，而彼此地想爲神話的人物與超自然的存在，是最可能的簡單的事情。西摩多賽的父親用這同樣的風格對着那個青年說：「我的客人，請你原諒我的直率；我總是在薩屠龍的女兒與美德的母親的真理之前低首的。」就是遠在普拉圖的時代，一個希臘人都完全地能夠，既不要提出其父母也不要提出美德的祖父母，而說出真理來的。

我們看見許多辭句，那很有可能是從荷馬翻譯來的。當西摩多賽想尋出歐多爾是誰的時候，她說道：「你的船投錨在什麼港裏？你是從那因爲商人的財富而有名的地方泰爾來的麼？或者，你不就是在受到你的屋主的珍貴的禮物之後從那美麗的柯林特來的麼？」等等。

這種事在對話裏還說得過去，但當作者或是完全忘記了在他與故事中的人物相隔的一千五百年，與他們取了同一的口調，或是從中世紀的騎士傳奇借來了表現語的時候，那效果簡直就說不過去了。例如，他用荷馬的

風格寫道：如果狄摩多庫斯能够給他的女兒尋到一個丈夫，領她走進滿是財寶的家裏，而且那丈夫待她是相當恩愛的話，那麼天底下什麼事情也不能再擾亂狄摩多庫斯的幸福了。還有，關於那位加利亞的巫女威雷妲，他用中世紀的歌謠的調子敘述道：就連皇女也很少有這麼美麗高貴與莊嚴。（*Fille de roi a moins de beauté, de noblesse et de grandeur.*）

如果說這作者時常就把自己當作最後的荷馬派的詩人似地那麼寫作的話，那麼他的人物也就時常像已經預見到現代精神發展的全徑路似地那般談話。基督教的大僧正西利爾，談到異教的神話的時候，說道：「恐怕將來會有一個時期，這種古代幼稚時期的虛構，只成了詩人的詩歌的題材或巧妙的寓言。但在我們這時期，這些東西混亂了人們的心靈。」這是怎樣的一個文明的人哪！

把這全部的作品整個批評一下，是沒有必要的。作者的偉大的才幹只是顯現在細情與偶然的插話裏。很美麗的一節，就是作者描寫希臘人的家族來訪那正在田地裏繫穀束的基督教的家族的一場面；這一節具有一種特殊的、牧歌的魅力，使人想到「路特聖書」，可是它又發出「新約聖書」的香氣。關於威雷妲之死的敘述也很精美。其中含有夏多布利安全部的火焰與神聖的情熱，他在表現威雷妲上用盡了他的詩人的天才。

還有一些更長的章節比這些更值得注意，如弗朗克人軍隊與羅馬人及加利亞人聯軍之間的戰爭的描繪，那是在窩爾特·斯歌德爵士的歷史小說出現之前的許多年寫成的，在國民特色的要素上，很具有重要的意義。

和夏多布利安的一切作品的情形一樣，關於自然的描寫是精美的。

我們必要特記下來，當夏多布利安在他的「回想錄」中，每有機會提起他的「殉教者」的時候，他是傲慢而又謙遜地談論着這書的；他指示出，他意識到的這部作品在許多方面的缺點，而且特別地使人注意這書比起「基督教的精髓」來，其成功的渺小。他把這書所以比較地不受人歡迎的原因，主要地歸諸於外部的環境；而且在這一點上，他是正確的。在當時拿破倫與僧正的關係很是緊張並且是仇視的。夏多布利安把狄歐克萊蒂安大帝寫成基督教的迫害者，是暗指着拿破倫的。在描寫加萊烏斯的時候，有許多地方是諷喻拿破倫的青年時的卑屈的境況與其難以滿足的虛榮心的，在描寫狄歐克萊蒂安大帝側近的人物的時候，是諷示拿破倫的宮廷的。

因此「殉教者」不能如夏多布利安的最初的作品似地，為政府所幫助與廣佈。而且那以夏爾特勒大僧正（Bishop of Chartres）為首的僧侶階級，又不認這本書是充分地正教的；他們在其中發見了異端。但到了最後，雖然有各方面的妨害，這書仍獲得了成功。在不幾年之間賣出了四版。

夏多布利安藉用這部作品所希望證實的，特別是，基督教的的神話，基督教的超自然主義，對於詩人的使用上之特殊的適用。他得以證實的是，正教的基督教的詩歌是遲出了好幾世紀。那取用超自然的題材的詩人們，照一般的例，其描寫地獄是比其描寫幸福的天國更為成功的。在但丁的作品中，那從地獄的水火中浮現出來的，非常強力地構想出來的，一大羣英勇的姿態，支配着那全篇的詩歌。在其地獄篇的罪人中，最使我們記憶着的，是那些

在詩人的同時代中的、幾乎有着超自然的反抗性而傲慢的、意大利的貴族，例如，像法林納塔吧。至於米爾頓，他的惡魔是普遍地被認為最傑出的人物；曾經有人主張，而且主張得很對，這種人物的原型，是可以在那強力的清教徒的反抗者中尋到，他們就當被克服的時候，都不停止地反抗王室的權威。每一個時代都照着其自身的影像來繪畫它的惡魔。所以夏多布利安的叛逆者，也不是傳統的惡魔，而是法國革命所產生的惡魔。每當那惡魔與其廷臣一張口，便說出一兩句革命時期的標語來。在惡魔對他的軍隊的講辭裏，我們可以聽見一七九二年的雄辯的回聲。在幾句序引的聖經的文句之後，他陷入於革命的讚歌的形式，夏多布利安曾經諷喻這種形式以自娛。

惡魔說：「你們這些諸國民之神嘯，王座嘯，熱狂的人們嘯，無敵的戰士之羣嘯，祖國的威風的孩子們嘯，光榮的日子已經來到了！」*“Dieux des nations, trônes, ardeurs, guerriers généreux, milices invincibles, magnanimes enfants de cette forte patrie, le jour de gloire est arrivé.”*

法國文學前進得這麼迅速，『馬賽歌』被這個國家的最偉大的詩人放進惡魔的口裏去了。

可是這個惡魔是怎麼一種存在呢？由諷喻路耶·杜·李斯爾而傳給他一種生命的火花。如果沒有這點他就成了一個無血肉的隱喻的人形了。請看他從他的王國裏降落到世間來。『比思想還迅速地他穿過了空間，那空間總有一天要會消失的（這真是一種奇異的思想）在那咆哮着的混沌的廢墟的彼方，他達到了那些區域的界線，那些區域如創造它們的復讎似地是不可毀滅的——可詛咒的區域，死的墳墓與搖牀，時間沒有支配

它的權力，而且就當那爲白日所張的天幕被拆掉的時候，它還是要存在的……他沒有徑路可尋而穿過那黑暗中，只是爲他的罪惡的重荷曳向下方（↓），自然地降落到地獄裏。」在他的王國裏，那環繞着他的人物，不是純粹隱喻的（在這場合作者越想把他們寫成可怕的而他們越露出滑稽的樣子），便是伏爾泰與伏爾泰派的諷畫，這種諷畫在這篇莊嚴的史詩的中間，產生出那因爲某種誤斷而發展起來的、惡意的新聞記事的破碎的效果。

死是這樣地描寫着：「一個幽靈突然地顯現在無情的門檻上——那便是死。它映在它身後的燃燒着的牢獄的火焰光中，像是一塊黑點；它的骸骨從骨節的空間發出鉛黃色的地獄的火光……惡魔，爲恐怖所襲，轉開他的頭避開那骸骨的接吻。」於是這裏另外又有兩個妖魔：「爲數千金剛石的結紐（↓）捆縛着，那絕望的妖魔坐在王座上，統御着哀愁的帝國……在第一座前庭的門道裏，苦惱的永劫展臥在鐵牀上；他是不動的；他的心臟甚至不再擊動；在他的手裏握着一個漏不盡的沙漏鐘。他只曉得而且也只說着一個字——「永不。」」這使我們想起一個鐘錶上的自動人除去喀喀之外什麼話再也不說。

這些妖魔是和世上的什麼東西都不相似，但其原型乃爲「虛僞的智慧」的妖魔是不錯誤的。我們已經看見當時關於宗教問題的一切思想是可以總結在一個字裏，秩序。因此，在地獄裏和在天國中一樣，秩序是被頑強地主張着。當在地獄裏起了一次爭吵的時候，我們讀道：「如果那一切秩序的唯一創造者（就是在地獄裏也一樣）上帝，沒有把那些爭吵者鎮壓住，將起一次可怕的戰鬥。」而且關於「虛僞的智慧」的妖魔有這樣的話：「他

尋出全能的神的工作的錯誤；他傲慢地希望在安琪兒之間在最高的智慧的王國裏建設另一種秩序；也就是他，變成了無神論者之父，變成了那就連惡魔自身還未能產生的而且與死戀愛着的可怕的幽靈。」

這是很奇異的，這個極惡的惡魔企圖從事的正是這種秩序的變更，天國宮庭裏的席次的變更。

他說：「他假裝出來的嚴厲的聲音，他的顯然的冷靜，欺騙了那盲目的羣衆：「地獄的諸王者喲，你們曉得我總是抗拒暴力的；我們將只能由溫和辯論與說服人而得到勝利的。讓我在我的崇拜者間或是就在基督教徒的本身中，宣揚那解消社會的束縛與瓦解帝國的根基的諸原則吧！」

用這種話和關於當時的哲學者的描寫比較來看吧：「這些空虛的科學的信徒，攻擊基督教徒，讚頌安息的生活，生活在權勢者的腳下，而且乞求着金錢。他們中有幾個人的思想，是認真地在提倡一種普拉圖式的社會，聖者治國，而那些聖者像兄弟和親友似地生活在一起；另有些人們深思着自然的祕密。有些人在精神中看見一切，另有些人在物質中尋求一切；有些人雖然他們生活在君主政體之下，卻在宣傳一種共和國，主張社會應當破壞了而在一種新的計劃上重新建設；另有些人做效基督教徒，想對人民宣教道德。關於善之問題意見紛歧，而關於惡之問題卻全體一致，爲虛榮心所掩沒，認自己爲偉大的天才的這些詭辯家，發明出各種方式的奇異的思想與體系。在他們的先頭是西謫羅克羅斯 (Hierocles)，而這一個人是適於作這樣的隊伍的一個領袖……在他的面孔裏是有着一種邪惡的無恥的樣子；我們很容易地可以看出他那卑鄙的手是怎樣地不適於拿起戰士的劍，而

那又是怎樣地適於拿起無神論者的筆與執刑吏的刀。」

這種論斷是說羅馬與西瀉羅克羅斯的，但關於巴黎與伏爾泰卻是非常顯然暗示出，那簡直是無需證明了。法國文學現在是達到這步田地了：把伏爾泰這個人——他一次又一次地從加特力教的執刑吏的手裏打落了那刀劍，而且時常熄滅了那準備焚燒單純的犧牲者的火焰——表現為特別適於作執刑吏這種職業的一個人了。而且那些正教的唱道者變成了這般地無賴，他們忘記了伏爾泰對於上帝的固執的信仰，於是想盡可能地彩繪出這個惡魔的兇像，就把他表現成一個無神論者了。現在，無論說惡魔和他的黨徒是什麼吧，他們絕不是而且也絕不能是無神論者。

(註：——保爾·海賽(Paul Heyse)在一段優秀的警句中表示出這種思想：

Bist du schon gut, weil du gläubig bist?

Der Teufel ist sicher kein Atheist.

譯意：只因爲你信神，你就是善良的嗎？惡魔確實並非是無神論者呀！)

讓我們從夏多布利安的地獄轉到他的樂園來。描寫天國總是困難的事。我們全都曉得什麼是地獄，但當一問起什麼是天國的時候，便有一種困惑的情感罩在我們的心上了。正如一個法國婦人所說，關於天國的報告是很缺乏的。特別在這一個時期來描寫更是雙重的困難，這時巴爾尼(Parny)在他的『衆神之戰』(Guerre

des Dieux”中，已經預先關於這種描寫的一切可能的企圖都作了一個諷喻了。巴爾尼的惡意的詩歌的幾個斷片，仍然還存於一切的人們的心裏。其最好的場景，如三位一體之到奧林普斯山以及衆神之天國回拜等，是真實地機警，雖然那風格是和其壯麗的表題不一致而如天鵝絨的布洛蓋爾（Broussin——荷蘭的畫家）的繪畫似地那麼光澤。但就連巴爾尼的毒舌都沒有把正教的天國寫成如夏多布利安由於情熱而寫成的那般地滑稽。

『在已創造了的諸世界的中心，在那司城壁、大道與小路之職的無數的羣星之間，是高懸着上帝的偉大的城市，沒有人類的口舌能够講述出它的奇異的。萬神之王自己設下了這城市的十二個基石，用碧玉的牆壁環圍起它來，那些可愛的信徒們看見安琪兒用金葦來測量的，正是這座牆壁。耶路撒冷，罩上最高者的光榮，是如一個新娘迎接新郎時那樣的粧扮……質料的富麗與形式的完整相匹敵。這裏架青玉與金鋼石的行廊，這是人類的天才對巴比倫的花園的無力的模倣。那裏昇起着凱旋門，是眩眼的星星所築成。陽光的拱廊穿過蒼穹的無限的空間……』

一個在柯盤哈根降生的人必然地會由這而聯想起在大地照如白晝的晚上那映在他兒童的眼裏的“Licht”的光輝。

他使我們一瞥聖都的內部。這裏是天童們的合唱，安琪兒與大安琪兒，君政與權力，是不斷地會合着而又別離。這些存在好像是又完全脫離開嘲弄了，巴爾尼曾經那般殘忍地戲謔過他們，可是他們又重新勝利地擁進

來。(註)

(註)——

O horre, ô crimel on rosse les Puissances,

On jet à bas dix mille intelligences

Qui figurient dans les processions;

De leurs gradins les Trône on renverse,

On foule aux pieds les Dominations

Et des Vertus le troupeau se disperse.

……!on jet à leur nez,

Devinez quoir les têtes chérubines

Aux frais mentons, aux lèvres purpurines

——田爾尼「衆神之戰」第十節。

譯意：——啊，恥辱呀！啊，罪惡呀！權力被毆打，列成行列的無數的智慧被投擊，Trône（天使的第三階級）從它的位子上被跌落了，Dominations（天使的第四階級）被踐踏在腳下，美德之羣是潰散了……人們毆打着他們的鼻子，那具有血色飽滿的頰與緋紅色的唇的Chérubines（天使的第二階級）的頭，你們想是變成了什麼？

從這時候以後，他們變成詩之領域裏的規定的市民了；就連在杜·威尼的「藹洛瓦」(Eloa, (1823)中)以及在微克脫·雨果的頌歌(第一卷，頌歌第五、第九、第十)中，我們都看見那羣集着的一大羣。我們看一看他們的職業是什麼：「有些個是霍包特(Zebaoth——軍之主)與藹洛西姆(Elohim——衆神)的二十萬戰車的守護人，另有些個看管主神的箭，他的死的電光，以及那傳佈疫病、戰爭、饑饉與死亡的那可怕的馬匹。有一百萬這種熱心的天使，是規正星星的路徑，像是大軍的哨兵似地他們在這種光榮的職務中互相地交替着。」在巴爾尼的詩中，他們的職業是沒有這麼艱難。他規定他們的職業，主要地是裝飾作用，因為有鑒於他的智慧的不發達。他們沿着牆邊形成行列觀望着。(註)

(註：——

Progres sans plus à garnir les gradins,

À cet emploi se borne leur génie,

C'est ce qu'an bal nous autres sots humains

Nous appelons: faire tapisserie.

譯意：——他們只是適於裝飾階梯的，他們的天分是只限於這種角色了。即如我們愚蠢的人類在舞蹈會中所稱為美麗的助演員。)

夏多布利安的天使們看管的一切東西，是放在一個大武器庫裏的，準備在某種時機拿出來應用。在下一段的描寫中我們看見那些東西拿出來使用了。這一次就是三位一體在歐多爾臨近殉教時對昇天的諸聖者宣示

的時候：「當教會的這種運命由萬神之王的一句話傳給特選者的時候，在天國裏約有半個鐘頭是全然沈默着，全部上天的存在都眼看着地上。從上天的頂上，瑪麗的最初的愛之眼光，落在那信任着她之仁慈的可憐的犧牲者之上。懺悔者的棕櫚，又在他們的手中變成綠色的了。那光榮的陣隊散開它的行列讓位給那些新的殉教者。」古龍征服者米海爾，擔負着他的可怕的矛；他的不死的伙伴們穿着閃光的甲冑；金剛石與金盾，主神的箭以及那發出火焰的刀，從上天的拱廊裏取下來；伊曼奴藹爾的戰車，轉動着它們的電火的車軸；天童展開他們的突進的翼，「眼中的激怒在燃燒着」『*et allument la fureur de leurs Yeux.*』這一半是化裝跳舞，一半是巴萊舞。

但讓我們從這些附屬物轉向天國幸福的本身上去吧。我們看見那是這樣地被描寫着：「特選者的主要的幸福，是在他們意識着他們的幸福是無限的；那種剛剛作了一件美德或英雄的行爲的肉體凡身，或是那構想出一種偉大的思想的天才，或是那享樂着由長期痛苦而試鍊出來的友誼與正統的（！）愛情的人們——這些人們領有的那種可厭的情感，特選者是永遠地經驗着的。萬神之王的壯麗與全能，總是他們談話的話題。」啊，上帝呀，「他們叫道，「你是多麼偉大呀！」」

夏多布利安並不能把上天的幸福寫成特殊地誘引人。我們的第一種情感很容易是對那永恆地被迫而傾聽自己的讚歌的、不幸的神之憐憫。神是這樣地被描寫着：「遠離着安琪兒們的眼睛，是排列着三位一體的神祕的儀式。那永恆地從子到父從父到子昇降着的精靈，在這爲神祕鎖住的無底的深淵中，結成一體。一個三角形的

火焰顯現在至聖所的入口。諸天體因為敬畏而靜止着，安琪兒的神頌是在沈默着……：兇惡的三角形消失了，神託所打開了，於是看見了三種力。父坐在雲霧的王座上，他手裏拿着一個羅盤針，他的腳下有一個球儀；在他的右手坐着子，電光裝身；在他左手聖靈如火柱似地聳立着。耶和華發出了一個神號，於是時間再得安心地繼續運行。」

他沒有告訴我們，在一日、一週、一月裏，這種莊麗的儀式是施行多少次。很可能在這種三位一體的神祕的儀式的執行之中斷時間，神是分離着的，因為有時那像是分離着的：「慈悲與平和的神爲那被威脅的教會，祈求力與恐怖之神對着天上的羣集宣佈他的計劃。」

（註——把這一段請和巴爾尼的話比較來看：

Etaient-ils trois, ou bien n'étaient-ils qu'un?

Trois en seul; vous comprenez, j'espère?

Figurez-vous un vénérable père,

Au front serein, à l'air un peu commun,

Ni beau, ni laid, assez vert pour son âge

Et bien assis sur le dos d'un nuage……

De son bras droit à son bras gauche vole

Certain pigeon coiffé d'un auréole……

Sur ses genoux un bel agneau repose,

Qui, bien lavé, bien frais, bien délicat,

Portant au cou ruban couleur de rose,

De l'auréole emprunt aussi l'éclat.

Ainsi parut le triple personnage……

譯意：他們是三個呢，或者還是一個呢？三個就是一個，我想你們是明白的吧？請想像着那尊嚴的父吧，清秀的額有些像似靈氣，不美也不醜，較諸他的年紀有些年青，於是坐在雲的背上……頂着光圈的鴿子，從右腕飛向左腕。在他的膝上，有一匹清麗優美的羊，頭上束着薔薇色的絲帶，休憩着，它也有着光圈。這樣，三位一體顯現了……）

平時，子坐在神祕的桌邊，二十四個長老，身穿着白袍，頭戴着金冠，坐在他旁邊的皇位上。緊靠着他身傍，站立着他的活戰車，那車輪子發出火焰。當諸國民的期待者允將自己對着特選者露出一個完全的幻象時，那些特選者便像死人似地匍匐在他的身前；但是他展開他的右手而且對他們說：『起來吧，我的父的祝福者！看着我。我是最初的一個而且是最後的一個！』

我們好像覺得這種扮演如一再反覆，必要失掉了它的感動性。

作為這個天國的超自然性的例，我們可以舉出神聖長老的衣服浸進小羊的血裏而製成白色的這件事。雖

然天國裏的一切事物是非常任意而起的，但我們可以看出這著作仍是一部現代的產品，它的作者是沒有逃掉其時代的影響，因為就連在天國裏我們都聽見了自然的法則。書裏告訴我們說，那些被祝福的人們希望理解沈重的物體怎樣易於飛舞在大氣裏的那法則。這是拜倫的「喀因」(Cain)的立腳點的一種預示。

從藝術的觀點來看夏多布利安企圖表現天國的光榮而使用的意象的種類，是有趣的事，因為他既不是從聖·約翰的「默示錄」也不是從米爾頓借來的。當丁從事這同樣的企圖的時候，他求助於宗教的幻象，求助於戈蒂克式伽藍院的建築者軟弱無力所模倣的、那神祕的薔薇的光榮；但夏多布利安，他是具有現代的思想而且至少關於表面的世界是具有更多的經驗的人，所以求助於旅行的印象。天國的拱廊，比諸於巴比倫的花園，比諸於沙漠中的巴爾米拉的大圓柱。當祝福的精靈急於要穿過那被創造的世界的時候，那世界對他們展現的場景是這樣地述說着：「這樣顯現給旅人的眼裏的是，印度的偉大的平原，兌爾西與喀施米爾的豐饒的山谷，滿是遮着珍珠與龍涎香的香氣的海岸，在那裏穩靜的波安息在肉桂樹的花下。」這樣的光景對於這種精神性的題材是過於寫實的了。我們不願在印度的環境裏表現這些大天使給我們自己。但就是像這樣地，自然替他自身復仇了，對着那個以為可以拋開自然不顧，或是以為能夠創造出比自然的產品更優越的產物的人。這一派的一個較近的作者杜·威尼，他的寫作是受了奧西安與米爾頓的相等的影響，他把天國的大氣和蘇格蘭的山脈的雲霧相比較。安琪兒謠洛瓦從遙遠的空間望見的盧希佛的朦朧的姿態，是比為從那落在山頂上的雲霧間望見的

迷路的蘇格蘭婦人的飄舞的披肩。一個安琪兒和一個披肩的聯想是使我們覺得有些滑稽的。

這一羣作家斷然認為最美麗的景緻，並不是德國的浪漫主義者的那種動搖的雜奏的風景；不，他們與他們的時代精神相調和，所讚賞的是樂園似的風景，在其中要保持着嚴格的秩序——均齊，合於建築法，而且是克勞德·羅倫（Claude Lorraine——十七世紀法國理想的風景畫的代表者）的見解的一種誤解。例如，取杜·威尼的「洪水」

「Le Déluge」的開頭來看吧：

La terre était riante et dans sa fleur première;

Le jour avait encor cette même lumière

Qui du ciel embelli couronna les hauteurs

Quand Dieu la fit tomber de ses doigts créateurs.

Rien n'avait dans sa forme altéré la nature,

Et des monts réguliers l'immense architecture

S'élevait jusqu' aux cieus par ses degrés égaux

Sans que rien de leur chaîne eût brisé les anneaux

Et des fleuves aux mers le cours était réglé

七 夏多布利安

Dans un ordre parfait qui n'était pas troublé.

Jamais un voyageur n'aurait, sous le feuillage,

Rencontré, loin des flots, l'émail du coquillage,

Et la perle habitait son palais de cristal;

Chaque trésor restait dans l'élément natal,

Sans enfreindre jamais la céleste défense.

(譯意：——大地微笑着，而且誇示着其最初的華麗；當神爲美化自己的造物從創造的手中落下了光的時，太陽便和那輝耀着天國的衆山的光具有同樣的光了。一切都沒有背離自然的形式，規則整齊的諸山的巨大建築，同樣地向着天聳立着；而且那聯着它們的一個輪子沒有破壞的地方，就是向着海流去的河流也是規則整齊的，保持着不亂的完全的秩序。在遙遠的隔着河的叢樹的葉蔭下，從來沒有旅人發見過雪白的貝殼吧，真珠是住在水晶宮裏，無論什麼寶物都安憩在它自己發生的場所，而且從不敢破壞了上天的禁制。)

這種對於圖案式的、理想的風景的偏愛，引誘着我們的作家們越來越時常地把他們的作品的情景安放在天國裏。

夏多布利安仍然在現世的描寫上比在天國的描寫上，更是一個偉大的大師。

杜·威尼在初期用純粹天使似的風格所寫的詩歌，其事件的進展是在上天與現世之間。

微克脫·雨果的頌歌「路易十七」的場景，是天國的大門，他的「幻象」的場景就是天國，是天國的耶路

撒冷。而且在這裏那『具有發着火花的眼睛、鳴動着的火焰的輪以及回轉着四翼的、忠實的天使們的車』也還演着一種任務。『那些崇拜着未知的實體 (Presence) 的聖者與光榮的殉教者們，在燃燒着的天空之下，望着那神秘的三角。』……

雖然拉馬丁在他的初期的作品中，喜愛着世上的場景，可是在讚歌裏，他仍然飛翔在天國的大氣裏，在那裏，如他告訴我們地，住居着神聖的詩，戴着棕櫚與星星的榮冠。

拜倫卿，他像杜·威尼一樣，寫了一篇關於洪水的詩（『天與地』“Heaven and Earth”）也是喜愛以上天爲舞臺的，雖然那不是神學的上天；但他愛好更狂暴的場景，而且是作爲海的畫家，他尋到他真實活動的領域。他把詩歌從大氣的領域裏舉出，而把它安放在新鮮的、鹽質的領域裏。

所以，夏多布利安幾乎不能證實他所要證實的，即，基督教比詩的靈感的純人類的泉源之優越性。每一次他企圖這樣作的時候，他就露出自己的缺點或是陷於自縛之中。關於這一點我再舉一個更顯著的例。

他的主人公歐多爾，航行在馬加拉的港灣上，他的前邊是埃金納，右手是皮羅斯，左手是柯林特，這些城市一度是非常地繁榮，而現在變成了廢墟。一個希臘人的旅伴，因爲回憶起祖國古代的光榮，感動得流出淚來，而且書裏用動人的話語表現出，當個人面對着那潰滅一個國家的偉大的不幸的時候，好像覺得個人的哀愁是消失了。於是歐多爾說：『這樣的一種觀念像是超越了我的青春的理解力以外的，然而我仍然能够懂得，可是在這個船

上的旁的青年便不能理解了。是什麼在我們之間造成這樣的不同呢？我們的宗教。他們是異教徒，我是一個基督教徒。」

夏多布利安顯然希望要說給我們聽的是，自然環境的鑑賞以及由其中所能得到的教訓，是基督教徒的一種特殊的資格，關於這，真正的異教徒是缺乏的。但因為我們曉得歐多爾所提起的那一種觀念正是蘇爾皮修斯（Sulpicius）寫給西塞羅的一封信有名的書簡的翻譯，即上邊所談的這種情感正是異教徒的情感，因此我們對於夏多布利安的這種理論，是感到非常無力的了。我們幾乎不能承認這就可以作為異教徒缺乏詩的情感之證明。不過夏多布利安的這種寫法是典型的。在他的全部作品中，獨斷的宗教總是宣示着它領有一種超自然的美與特質，那就連自然的本身都缺乏；可是在那種宗教裏，凡是具有詩的價值或道德的價值的一切，只不過是人性的一種表現而已。這正如奧譚爾巴哈所說：「每一種神的原理，在其本質上，是一種人性的原理。」

把這部半無禮的、半因襲的作品『殉教者』再重新批評一下，我們便不能否認那直接取用基督教的超自然的世界的部分，是一個失敗了的。確的，夏多布利安自己在他的『回想錄』中也就這樣公開地告白着了。具有真實的價值的，是那些純人性的幾部分，其中的一部分我們立刻將與以批評。像夏多布利安這樣的一個作者，自己的宗教的熱情是那麼有計劃地，那麼決定地，則在他的作品上，必然不能避免開這一世紀關於超自然的世界的不關心與懷疑的痕印了。

夏多布利安並不是一個有意識的偽善者，但他欺騙着自己。在杜·薩曼夫人（即阿拉特·杜·梅麗屯夫人，這是夏多布利安所愛的最後的一個婦人，她也愛他）的那部精美而魅人的、大家都信用的、自傳作品「神之蠱惑」『Les Enchantements de Prudence』中，我們看見有記載夏多布利安是怎樣感動地讀着自己的「殉教者」的事，可以為證。

這位夫人告訴我們，在一八二八年的夏天，他們時常相會在奧斯塔利茲橋上，於是在植物園的一間幽室裏一同吃飯。『他叫香檳酒，這如他所說，用酒趕掉我的冰冷；於是我唱貝朗葉的歌——*Mon âme, la bonne vieille, le Dieu des bonnes gens, &c.*（我的心，美麗的老太婆，善人們的神，等等）——給他聽。他好像是受了蠱惑

似地傾聽着。』她以最溫暖的色彩描繪了這些次的幽會（註）而且她提及夏多布利安傾聽着她讀他的作品中的章節，是他的最大的快樂。（在這部書裏以及在其它的地方杜·薩曼夫人都顯示她自己是領有着很優越的文藝趣味。）他特別地愛聽她讀着他的風景的描寫。她說：『但是有時，我爲了更深刻地感動他，就拿起「殉教者」，讀着懺悔者的讚美歌或是那可怖的牢獄及苦難的場面。於是他就不能抑制住他的淚了。有一天他開始哭起來；我繼續着讀；他哽咽地哭泣着；我仍然讀下去，當我讀到歐多爾爲使他母親得救（她是太寬大地愛着她的孩子們）而祕密地將自己貢於犧牲的時候，他簡直不能再忍耐住了，大聲地慟哭起來。這是情感歸還於其本源的一例。他非常興奮的神經潰散了。完全爲哭泣所倦，所征服，他對我表示他的謝恩，他說他從來沒有經驗過這種狂喜，

以一切男人稱呼其女神的名字稱呼着我，說我是美麗的，特別地讚頌我的眼睛和我眼睛的表情，他爲熱情燃燒着，以爲他從來沒有看見過像我的眼睛那樣的东西。」這位夫人在當時約在二十歲左右，夏多布利安正好是六十歲。

（註：——在這種情況中，他是更狂喜起來，更活潑起來。他告訴我，我給了他最歡快的享樂，稱我爲蠱惑的女人，等等，而且在那種幽僻的地方他是隨心所欲的。——參照薩曼夫人著「神之誘惑」及喬治·桑的序文，一八七三年版，一六六頁等。）

上邊薩曼夫人的那一段說話告訴我們，在「殉教者」中就連像白袍長老的談話那樣冰冷的章節，作者自身都是真實地感覺到了。這個年青而高貴的婦人對於這麼一個老人的熱情的賞識，是使我們感動的，而且從這個人這樣的年紀還能得到這樣的一個婦人的愛之事實，是使讀者對他增加敬意的。但只有在很奇異的環境裏，我們纔能看到這種強烈的情感的爆發，這種事在夏多布利安是非常稀少的，幾乎可以稱爲唯一的一次。香檳酒，他的政治的與宗教的敵人貝朗葉的歌，愛情的告白與愛撫，哭泣的爆發，接着還有一套戀愛的把戲，這對於正教的史詩是怎樣的一種環境吧！這是這位天使似的詩人，從前的國務大臣與耶路撒冷的巡禮者的怎樣人類情慾的過度吧！

「殉教者」顯示出夏多布利安作爲一個作者的最軟弱的一面。像阿拉特·杜·梅麗屯夫人以好意而描寫的那一場景，是顯示出他作爲人的最軟弱的一面。不過這種人類情慾的爆發，若比起那成爲他平時的特色的

做作的態度，幾乎是給我們一種更滿意的印象的。上帝與國王是太容易從他的口裏說出來了。但是，我們確不能讓這種做作的態度蒙蔽了我們，而分不清何者是這個異人的生活與才幹中之真實偉大的地方。

爲了關於夏多布利安得到一個完全的印象，我們還必需一讀他的『從墳墓的彼方的回想錄』十二卷，以及那些附錄。正如盧騷的『懺悔錄』形成他的最有趣的作品一樣地，這部『回想錄』是成了夏多布利安的最感動人的作品。在其中我們看見一個完全的人格——一個整個人，而且那是一個重要的人。這個重要的人物，至少關於一般的人類是未領有偉大的觀察的銳敏，事實上，他很少關心一般的人類，他把他的炯眼都放在那使他真有興趣的一個題目上了，即，他自己的自我，而且半意識地，半無意識地，但在任何場合都是完全地，他把這個自我展現給我們。這個自我，驕傲到蠻橫的程度，憂鬱到絕望的程度，懷疑到不關心一切的程度，對於任何種類的進步都無信仰，就連對於那只供一時的歡快的虛榮，如愛情、名譽、社會地位等，都深深地相信着，可是同着年紀越來越滿是厭倦，越來越只顧其自身了。這個自我，領有熱情的、豐富的幻想與偉大的藝術的才幹，可是在十八世紀末這一個時期裏，全部的趣味集中於纖巧與輕飄，而這個自我是愛莊嚴與壯麗美，所以就on不能不覺得其自身是孤獨的了。

從某種意義上講，夏多布利安是和他時代中的任何人都相似。如我們所見，他以他的『基督教的精神』非常適當地滿足了他的時代的要求，以致作爲一種精神的首倡者，他獲得的重要性，是超越過他的性格與才幹

的應得了。

至少在時間的意義上，他的出現的時間是使他太顯耀了。

但是，若從旁面來觀察的話，我們可以同樣正確地主張，他開始他的生涯的那時間，強迫地交付他一種任務，這任務使他在半世紀之間總是和他的內在的性質相抵觸。那種本性總是反抗着那種任務；這個人的獨立性與放縱性總是不斷地和他所表現的、所唱道的、生涯的工作——「政治的·宗教的」正教相抵觸。換一句話說，他的世俗的地位使他對於自己產生一種難於醫治的不調和。

在他的老年，他時常坦白地告白了這一點。在他關於威龍納議會的作品收尾處，他公開地講：「作爲那瓦勒聯隊的一士官，我從美國的森林中趕回來而結合那在放逐中的正統的王權，而且在其旗幟下違反着我自己的見解（*contre mes propres lumières*）而戰鬪着——這一切都並無確信，只是因爲一個士兵的責任感，並且因爲我曾經有過坐皇室的馬車出入威爾賽宮的光榮，我特別地覺得自己對於皇家的皇子負有特殊的義務。」（參照「威龍納會議」第二卷第五二七頁）但是，就在這同一的書裏的兩頁以後，我們看見他把西班牙國內的戰爭的幸運的成果（這次戰爭是他背反着法國、西班牙與英國的希望而鼓動起來的，）不歸功於他自己的能力，卻也絕不是輕蔑自己的能力，而說那是「上天爲聖·路易種族而完成的最近的一奇蹟。」

在這裏，如在他全部晚年的作品中一樣地，在作爲一種觀念的王政與國王其人之間，劃出一個顯然的區別。

他想以對於諸國王的才幹與性格的坦白的輕蔑而與對於這種觀念的固定不變的忠誠相融和。

無疑地，他曾經那般効力過的布爾蓬王室對於他的愚蠢的忘恩，是很能造成他的這種輕蔑的。但在他的「回想錄」裏，他告訴我們，這種輕蔑是，很早地就在開始了；他願意使我們相信，那時間是在他與路易十八及其宮廷的人們最初結識的時候。他不久就看出國王路易對他並無好感的，而國王的弟弟，即未來的查理十世，沒有讀過他的一本書，就連他的「基督教的精髓」也沒有讀過。回顧着他過去的生活他寫道：「路易十八和他的弟弟是一點也不會理解我。後者說過我：「心眼很好而頭腦不冷靜」這種腐敗的話……完全用錯了。我的頭腦很冷靜，而我的心從來沒有爲着國王們極熱烈地鼓動過。」

古王室，除非它真是那麼自尊得覺得自己不負於任何人的話，它便非要對夏多布利安謝恩不可，這不只是因爲他在康兌的移民軍中當過將校經了千辛萬苦地戰鬪過來，也不只是因爲在拿破倫之下他終斷了他的前程，在昂吉揚公爵受刑之後提出辭呈而反抗這個巨大的主權者，並且還有在一八一四年就在拿破倫在威爾賽的讓位之前，他發表了一本對王室好意的小冊子而影響了輿論，這小冊子，正如路易十八自己所說，對於他比十萬軍隊還更有用。

上邊提起的這本小宣傳冊子『拿破倫與布爾蓬王室』“*Bonaparte et les Bourbons*”，大概是夏多布利安所寫過的最熱情的、最雄辯的、最懷毒意的而且最含着藝術的激動的、黨派的著作。這部著作是對失勢的拿

坡倫的憤怒的怒號，將他的一切的光榮都打落，而同時是對於路易十八世的熱情的歡呼，將他如神似地崇拜。在其他任何作品裏，夏多布利安都沒有展現過這麼多的熱辯的愚蠢。他甚至否認了拿破坡倫作爲一個將軍的才幹。他描寫拿破坡倫是一個無能力的士官，只會命令他的軍隊前進，只能以軍隊的英勇得到他的勝利，並不由於他的指揮，作爲一個將軍，他從沒有安全過，永不曉得什麼時候該當退卻，而且他不但沒有改良戰術，卻反使戰術回到原始的時期了。（參照「拿破坡倫與布爾蓬王室」第三十六、三十七頁）在桑道的有名的喜劇中那個杜·塞格利藹侯爵都沒有關於拿破坡倫說了更大的笑話。傅羅貝爾在他的記入有名的混話的本子裏，採錄了夏多布利安的這一段話，是有着充分的理由的。

可是在另一面，他稱路易十八世是一個以偉大的才幹而有名的君主。他告訴我們說，在當時可能爲法國的統治者的全部人們之中，他是一個最適於法國的情勢與這一世紀的精神的，拿破坡倫只不過是一個最不適於統治的人之一而已。

這些便是我們在這位將校的宣傳冊子中所能看到的。但夏多布利安在他的「回想錄」中所想的所說的又是怎樣地不同啊！在其中他是認了拿破坡倫的戰術；他說他是「發明了大規模的戰爭」；而且他也突然地發覺，連戰連勝，一個將軍是有不小的功勞的。因爲他要阿諛着他自己的虛榮心，他述說了各種軼事，講明拿破坡倫是怎樣地不因爲他（夏多布利安）的嫉恨所偏頗，而對他顯示出公平的鑑賞。在夏多布利安背叛拿破坡倫之後，拿破

倫命令法國學院作一個報告，爲什麼沒有給「基督教之精髓」以獎賞，而且當他在房探布樓以非常的冷靜讀着上邊提過的那個惡意的小宣傳冊子的時候，他只是說：「這是對的；那是不對的。我並不責備夏多布利安。他是我的全盛時代的敵人；但是那些邪魔外道啊，」等等。適應着這個時機，夏多布利安說出了這種有趣而驚人的話來：「我對於拿破倫的讚嘆，永遠是偉大而真誠的。」他無疑地是在說着真心話。他讚嘆而又嫉妬拿破倫。他和他作較量，而且覺得有這樣的一個同時代人對於自己是不利的。

在「回想錄」中，關於那些他從前公然表示忠誠與敬畏的國王們，他也說出真話了。

他說，在一八一四年，他曾經是有點懼怕路易十八的個人的姿態所發生的那種印象，於是宣傳着國王之入巴黎而寫了一本誇張的描繪，他說，他寫的那描繪，並不是被人請求的，也不是對於這種文章有任何的趣味，只是藉助於詩神美化了一切。「一個人出現在將校的面前了，他們從沒有看見過他，在擲彈兵之前，他們幾乎不曉得他的名字。這個人是誰呢？他是國王！於是大家一起跪在他的腳下了。」

其次他講出那次進城的事實，而且冷靜地說道：關於士兵的情形我是說謊了。關於那聚集在我后寺的外面的拿破倫原來的近衛隊的殘餘——國王就從這隊伍前穿過，當時他們所取的態度，他作了一段精美的描寫。「我不相信人類的容貌曾經作過更可怕的更威嚇的表情。」他說他們當時的樣子好像要馬上把國王切成了碎片似的。

而且他並不想指摘出他們的輕蔑的無根據。當他敘述了在百日天下期間他的防禦的計劃因爲國王及其親近者的懦弱而終於失敗的事跡之後，他叫道：『我爲什麼在這樣一個毫無我用武之地的時代裏，落到這世界來呢？爲什麼我違反着我的本能而變成王黨呢？——而且還在這麼一個時期：那可憐的宮廷之家族既不肯聽我的話，又不能理解我。爲什麼把我的命運投進那些庸愚之輩的羣衆裏呢？——當我發話的時候，他們把我看成一個瘋子，當我宣傳自由的時候，他們把我看爲一個革命家。』（參照「從墳墓的彼方的回想錄」一八四九年，第四卷四五二頁及第五卷一二頁等）

越把這本回想錄看下去，便越看出這位王權的唱道者揭破路易十八的虔信、理解與性格的假面。『對於這位最基督教的國王，宗教只不過是一種藥料，可以成爲所謂王權那種釀造物的一種成分而已。』他寫了『國王從其父親遺傳下來的那種淫慾的幻想。』他說他是喜歡同時讚揚自己而又戲弄自己；例如，當談論着那可能繼位的後裔的時候，『他就作出一種能幹而又狡猾的樣子；但在這種事情上以及在其他任何事情上，我並不是有意爭論國王的能幹。』『*Fit il se rengorgea d'un air capable et goguenard; mais je ne prétendais disputer au Roi aucune puissance.*』當關於路易的性格作了更精細的描寫的時候，他說：『自私而避免偏見，這是他的一切的犧牲而保持自己的平穩的目的……若不能殘忍，國王便是非人類的。』他告訴我們，路易是怎樣地自驕他能高舉起他的寵愛者以致使他成爲一個普遍的嫉妬的目標，於是說道：『能够舉起旁的人們，

自己必要確信自己不必會失墜纔行。但路易十八時代的那些國王是什麼呢？雖然他們還能夠使一個人富有，而使人偉大已經不是他們的能力所及了。他們那時只不過是他們的寵愛者的銀行家而已。」

夏多布利安有時甚至連這樣嚴重話語都不滿足，而取用諷嘲。在他關於威龍納會議的著述中，他講，有一個時候他是非常地受到國王的信愛，以致他的同僚的大臣們對他十分地嫉妬：「國王時常在國務院的會議裏睡着了；這是他所能作的最好的事了，因為他不睡覺的時候，他就講故事。他有極大的作滑稽樣子的天賦。但這種事並不使杜·威雷爾氏發生興趣，他要討論國家大事。杜·柯西藹爾氏把他的肘，他的鼻煙壺與他的藍色的手帕放在桌子上；其餘的大臣們沈默地聽着。只有我一個人禁不住地覺得陛下的故事很有趣，而且這種事顯然是很使我歡喜的。當他要尋找講故事的藉口的時候，他就用他那細微清楚的聲音說：『我要使杜·夏多布利安先生大笑一場。』」（參照：『從墳墓的彼方的回想錄』第八卷，二一六、二二二頁；『威龍納議會』第一卷二二七頁，第二卷五二五頁。）

所以這並不足為奇——夏多布利安一面宣傳，在民主主義社會裏，人們應以滔滔不斷地談論自由、人類的進步、人類的未來等而開創其生路，一面又以如下一段關於貴族皇室的社會所流行的情況的描寫而作結束（他對於這種貴族社會永遠唱着讚歌的）：「玩懷斯特（Whist）——紙牌的一種玩法）吧，作出莊嚴而深沈的樣子吧，說些準備好了的腐臭的機智的話語吧，於是你的天才的燦爛的前途便是安全的了。」

這樣，這個半信仰的、美學的基督教的首創者，這個十九世紀的假裝的王政主義者，便完全地治療了他的全

部的幻想。

他是太傲慢了，不肯把他的假面戴到最後，於是他完全地拋掉它「在墳墓的彼方。」

他自己把倦怠、對於一切事物的厭惡、以及不斷的懷疑，稱爲自己的「主要的缺點。」這些缺點是有着它們的良好的一面的，對於這世上生活的一切財寶的深刻的的不關心，使他得以脫離卑鄙的虛榮的誘惑；懷疑，使他不致絕對地相信他所唱道的主義（最初他只是從一種貴族的反抗的精神而至唱道這種主義的；）他的自尊心支持住他，雖然不能使他脫離虛偽，卻使他從沒有作過卑鄙的行爲。但是，在他自己再興起來的權威的忘恩還未激起他的反叛之前，在他的本性與他所演的角色之間，他早就有着絕望的不調和。

八 克呂兌納夫人

在當時的人物中，我們遇到的這個時期的最特色的一階級，便是改宗者。在一個繼無信仰的時代而起的熱烈的宗教的時代裏，這一階級必然地有着極大的數目。拉亞爾普（*Alarpe*）正在革命期間的改宗，引起了很大的注目。夏多布利安自己就是一個改宗者。很可能地這些改宗者幫助我們最明確地理解了新精神的性質，因為從這些改宗者身上我們看見新精神的奮鬥與克服舊精神。加之，改宗者總是熱烈的；他是滿懷的新信仰，因此他是領有着，或裝作着，一種富有表情的容貌。如果說一時代的精神典型地反映在那一時代的主要的特色中乃為一通例的話，那麼在其特色為改宗的個人的場合上，這通例更是加倍地真實，特別地當那個個人是一個女性的時候。一個女性，以其感受的性質，使其時代向着新發展的路上前進的記錄，歷史上是沒有，但有些女性一般地是以其時代的特色的最特殊顯著的典型表現給我們。移民文學者的集團，是以斯台爾夫人為中心的，浪漫主義的諸領袖，環圍着喀洛林·施萊蓋爾，於是宗教的再興的時代，便在杜·克呂兌納夫人（*Madame de Krüdener*）中得到詩的虔誠的表現。

在斯台爾夫人的「黛爾菲諾」中，有一場景，女主人公優美地動人地表演了一種外國舞——披肩舞，盡感

了一大羣人。這一場景有着現實的根據。年青而迷人的杜·克呂兌納侯爵夫人，她的美麗的跳舞是她許多的拿手戲之一。在『黛爾菲諾』中，我們讀道：『優雅與美麗從沒有在多數人的羣集上產生過比這更顯著的效果。這種外國舞有一種魅力，用我們平時見過的任何事物都不能比喻出那種魅力的性質。這種舞完全是怠惰與活潑、憂鬱與歡快的一種亞細亞式的混合……有時當音樂變成更溫柔的時候，黛爾菲諾垂着頭交插着臂走了幾步，好像是有一種回憶或悔恨突然地與這次宴會的歡快交織起來；但是不久，又開始了她的輕妙而活潑的跳舞，她包裹在一塊印度的披肩裏，露出她的姿態的輪廓與她的後垂的長髮，把她作成一幅完全嬌美的圖畫。』『亞細亞式』這個名詞，無疑地是一個特色的字。在一八〇三年，尤貝爾（Joubert）寫到克呂兌納夫人：『她是迷人的，她身上有一種亞細亞式的風度——誇張的天性。這樣的一種情感的敏感性，不帶點誇張是不容易存在的。』

尤麗·巴伯·杜·威亭果夫（Julie Barbe 或 Juliane Barbara de Vietinghof）於一七六四年落生在黎佛尼亞的里加。她的教育是半法國系的，半德國系的。她的父親是一個能幹的聰敏的世上的活動家，一個哲學者與秘密共濟組合員，一個藝術的愛好者與保護者；她的母親是一個有理性的、誠實的婦人，受的嚴格的舊式的路德系的教育。父母兩個全是東海沿岸諸州的『日耳曼·俄羅斯』的貴族的最高階級，而且與俄羅斯的宮廷有着關係。

最初地對他們的青年女兒發生真實的感印的，而其教育強力地影響了她的未來的一個教師，便是那個有

名的巴黎的巴萊舞的舞蹈家威斯特利 (Vestris)。尤麗在十八歲的時候，和杜·克呂兌納侯爵結了婚，他是一個俄羅斯的外交官，比她年長十五歲，曾經結過兩次婚，可是兩次都離了婚。在這種結合中，她的愛情是沒有什麼關係；這種婚配很是得體，可以滿足了她的虛榮心，而且她在各方面並不嫌惡她的丈夫。他好像是一個有理性而有學識的男人，有教養而且沈靜，可是絕不是沒有情感，但他們兩個因為性情與地位的關係，所以他們的結婚為社會的因襲所束縛。優美的三女神並沒有站在他的搖籃邊。

杜·克呂兌納侯爵領他妻子走進的是十八世紀的最光彩的社會。在他結婚的時候，他是在庫爾蘭 (Kurland) 的俄國代理公使，而且在他們新婚蜜月之後，他們馬上去到米濤 (Mitau)，在那裏進行交涉公爵領地與俄羅斯的合併，而且受到俄皇保爾一世的一次訪問的光榮。這個青年婦人的主要的興趣與業務，便是在舞臺上玩票。幾乎就在她唯一的兒子落生之前，她還繼續出演着。在這次生產的幾個星期之後，這個青年母親在聖·彼得堡被皇后加賽林召見了。此後克呂兌納侯爵被派為駐溫尼斯的俄國大使，溫尼斯是當時的最放蕩的城市，他的妻在那裏生活在歡快的漩渦裏。

在溫尼斯，她的丈夫的私人秘書，一個很有天賦的青年熱情家，亞力山大·斯塔吉葉夫 (Alexander Stavov)，狂戀上克呂兌納夫人，但他對於克呂兌納以及對於他的愛情的對象的評價是非常之高的，所以連一個字都沒有從他的嘴唇上洩露出來。他是那般嚴謹地保守着他的秘密，以致當一七八四年克呂兌納轉任到柯盤

哈根去時，他仍然使他隨在身邊。在弗萊克里斯堡，尤麗與她的崇拜者同伴讚嘆着自然的美。斯塔吉葉夫終於坦白地告白了他的情慾，是對着那位丈夫。克呂兌納非常輕率地把那封信給他的妻看了，她現在纔算第一次確定了斯塔吉葉夫對她的感情的性質，她雖然沒有回報了這一次的情感，可是她以本性的嬌態在鼓動着對方的這種情感。自己有力能引起這麼一種熱愛的知識，對於她有很大的影響。從此之後，受人崇拜成了她生涯中的一個夢想。斯塔吉葉夫告別了，但那在尤麗的年青的心裏所醞釀的一切，現在都洩湧到表面上來。爲一種愛人與被愛的熱烈的希望所祟，她第一次企圖在她的丈夫中尋到她的幻夢的理想。當他，與其說是一個情人寧更像是一個父親，只是想法抑制她的誇張的情感時，她就轉回頭來，爲現在的所謂誤解，而她之所謂「無感應」所悲苦。斯塔吉葉夫的熱情像一息火焰似地吹過她去，將她那冰凍着她的情感，的冷氣溶解了。現在那些情感要求一次發洩。在柯盤哈根，她覺得那是她所居住過的地方中最難忍耐的一個地方——請注意這是一百年前的事——於是她投身在最無味的社交娛樂的漩渦裏，這生活奪取了她的精神與時間，總是不斷地露出輕薄的媚態。這一切跳舞會與演劇的結果，使她患了神經衰弱與肺病，於是在一七八九年的冬天她被命去住到南方去。

這位夫人不但向着地中海沿岸的安靜而多陽光的地方，反將以城市緊張生活而毀壞的身體，運到巴黎，而且又復活起來了。在這個精神生活的城市裏，她突然地感到自己的無知，對於讀書趣味或寧是對於作家趣味的缺乏，於是得以結識了當代的偉大的作家，如「青年安那夏爾斯」[Le Jeune Anarcharse]的作者巴泰

勒米 (Barthelémy)，在他進法國學院的時候她會列席，再如貝爾納丁·杜·聖·皮爾 (Bernardin de Saint-Pierre)，他的作品『保爾與威爾琴尼』(Paul et Virginie)，她總是付以最大的讚嘆。她禮讚着聖·皮爾與自然，目睹巴斯蒂爾的潰倒，同時欠了她的粧飾店不下兩萬佛郎。當她在法國南部的時候，一個青年將校杜·弗萊蓋威爾先生，愛上了她。現在比她在柯盤哈根時經驗較豐了，經過一番鬭爭之後，她回應了他的愛。雖然她已經和她的丈夫約定好，但弗萊蓋威爾誘引她在法國再過一個冬天，於是在次一年(一七九一)她沒有回到柯盤哈根又轉回了巴黎。

在路易十六世的逃走的企圖沒有成功之後，巴黎已經不是克呂兌納夫人可以住居的安全的地方了。她和弗萊蓋威爾先生一同逃開了法國，他扮裝成她從僕的樣子，於是在布魯賽爾度過了幾個星期，經由喀賽爾與漢諾法旅行到漢堡，仍然爲她那扮裝爲從僕的情人所伴隨而保護着。在漢堡她會到了她的丈夫，但當她拒絕與她的心愛的僕人離開時，便起了一場大風波。克呂兌納勸告她到里加她母親那裏去住些時候，可是去那裏她仍然爲那個扮裝的法國軍官追隨着。她的母親最誠摯地迎接了她。在一七九二年，當她和她的母親到聖·彼得堡去看她臨死的父親的時候，她又會到了她的丈夫，他到聖·彼得堡是籌劃他離婚所需要的款項的。她投身在他的腳下，而且得到寬恕，作了她並不實踐的約定。在其次的幾年間，她漂泊在歐洲，離開了她的丈夫，也離開了弗萊蓋威爾，過着十八世紀之世紀末的放蕩浮華的生活。就連她丈夫在這一年所寫的最私人的信函中，都從沒有提起

過她的名字。

在聖·彼得堡遇見她的從前的崇拜者斯塔吉葉夫之後，克呂兌納夫人回到里加，在那裏過了一個時期，又到柏林，於是又到萊普齊戈，在那裏她過了一七九三年的大半。從萊普齊戈她轉回里加，但幾乎馬上就厭惡了那個城市，於是退居到她家裏世襲的領地所在的柯賽。在此地她作了很大的計劃；她想變成她的農奴的恩惠者，「教育伊蘇尼亞人民而且使他們幸福。」在一七九五年，她在里加住了幾個月，於是去到柏林。在一七九六年，她先是住在羅桑諾，其次是同着她的朋友貝略牧師（Abbe Becker）住在日內瓦。她結交了法國的亡命者的社會，到處宴會跳着她的披肩舞，有一個時期這種舞成了她成熟的婦人期的最大的熱情了。當年青的女兒們也跳起披肩舞的時候，她同着她的朋友亡命者杜·瓦蘭去到慕尼黑。在杜·瓦蘭被迫回到法國而貝略又已逝世之後，克呂兌納夫人突然地又憧憬着她的丈夫和繼女了，但這憧憬的結果，只不過是走馬看花地訪問了慕尼黑一次而已，在那裏她看到那個繼女現在已經是一個長成的婦人了。她在泰普里慈停過之後，又回到慕尼黑，可是又馬上轉回泰普里慈，從那裏轉道柏林，在柏林，克呂兌納先生於一八〇〇年任着俄國大使。在她漂泊的這些年間，她甚至比她住居過的地方還多地變換着她的情人。

在一八〇〇到一八〇一年的冬天，她作為俄國大使夫人住居在柏林；但她的不守時刻與一般的無規律的性癖，使她在那秩序井然的威廉三世的宮廷中總不能成爲一個得意的人物。社交的成功是她的一個希望，現在

她已經不年青了，她卻想法以她那大膽的裝飾來誘引人們的注意。她從來不是一個美人，但她那表情深刻的姿態與她的優雅，總是很得人們的讚賞。在十年前那種使她非常魅惑人的素樸，現在卻變成一種以大膽的服裝或寧可說是不穿衣服而聳動人的希望了。她照着當代的風習在她那仍然美麗的頭髮上罩着假髮。她的姿態與顏色已經失掉了青春期的鮮豔。

就是在這個時期，她那仍然渴望着強烈的情感的不安的心，開始展開了，而為宗教的熱狂所影響。在她給她最親密的朋友的書信中，她寫道：「我將對你告白一些事情麼？我是以最謙遜的心來寫的。你曉得我並不是傲慢的——一個基督教徒怎能够那樣呢？但是我相信自從我回來以後，上帝就賜給了我丈夫以幸福。凡是可想像得到的恩惠與利益全降落在他的身上。爲什麼我不應當相信那純潔地忠誠地祈求上帝幫忙與旁人以幸福的虔誠的心的祈禱，一定會得到上帝的回報呢？」

的確爲什麼不呢？倘如我們不曉得皇帝保爾所以那般地恩寵着男爵，是有着另一種不大浪漫的理由的事實的話，我們該很願意相信那是克呂兌納夫人感動了天神而使她的丈夫得到榮譽與勳章的。不過那事實是這樣的：在男爵在柏林請普魯士皇室與大公爵夫人海倫娜的一次宴會的中間，俄皇發出的緊急公文到來了，命令克呂兌納立刻對普魯士宣戰。普魯士的皇帝與其皇室這時還正在他的家裏的。這位俄國大使，不但沒有對着他的客人們露出了這個蛇髮怪物的頭打斷宴會，反倒冷靜地使他們跳舞下去；而且，作爲一個聰明的政治家，他曉

得這樣的一次戰爭對於俄國是怎樣地不利，於是他寫了一封諫勸的信，雖然他很曉得百分之百的可能性，那報價將是終生的西比利亞的放逐。自然地這件事他根本沒有對他的妻提起。那不可能的事卻遭遇到了。保爾接受了諫告，很讚賞他的大臣的勇氣與賢明，於是盡力對他表示恩寵。——這樣我們可以看出一種與克呂兌納夫人的不同的解釋了。

從這一次以後，她的書信是變成更虔誠更教化氣的了。她現在把宗教寫成她的對抗憂鬱的避難所了，而且講述着宗教給人的無數的幸福源泉。

正在這一切之間，又來了一次新的戀愛，於是又和她的丈夫分別了。在一八〇一年的夏天，我們看見她在泰普里慈。於是她到柯北長期地訪問了斯台爾夫人，在那裏她想作爲一個女作家而出風頭的希望起在她的心裏了，她就迅速地寫了三個短篇小說與一個長篇小說的開頭。爲使這個長篇盡可能地完整，他去到巴黎，請教貝爾納丁·杜·聖·皮爾，同時結識了夏多布利安。夏多布利安把他的「基督教的精髓」還未出版的一個抄本給了她，當斯台爾夫人在她的桌子上發見這個抄本的時候，她的驕傲是非同小可的。但是她太不顧忌地不謹慎地吹噓着夏多布利安的友誼了，以致他許多年都疎遠着她，沒有完全的絕交只是很困難纔避免開的。

她在巴黎出於意外地接到克呂兌納侯爵逝世的消息。她把自己關在房裏，滿懷的憂鬱與懊悔。「一度再回到他的身邊，輕減許多年來對於他的重荷，而回報他的無限的寬宏，正是她的夢想。」但是並沒有好久，克呂兌納

夫人又從她的隱居生活中走出來了。在她最初的短篇小說中，她是模倣着聖·皮爾的風格。現在她的長篇小說草成了。她稱之爲『瓦雷麗』(Valerie)；她自己年青時同着亞力山大·斯塔吉葉夫的戀愛作成這部小說的題材。這是一部寫得很好的熱情的小說，可以看得出來是受了『維特』的影響。但杜·克呂兌納夫人並不滿足只寫一個長篇；她更希望她的小說爲人所讀爲人所論。她之確期必可成功的那種態度，說明她在這個時期還沒有完全地棄絕了世界，雖然她是想這樣作。她並不滿意普通的策略，如把小說的底稿輪流給批評家們看，或是在一些選定的朋友們集合的席上讀着那小說的全篇或幾部分，等等；她以一種更斷然更澈底的態度來準備其成功。她的第一步，是像如下地寫信給一個巴黎的朋友蓋義，那是一個無名的而虛榮心很重的醫生，克呂兌納夫人曾經約定幫助他出世立身——

「……我再請求你一件事。請你找一個巧妙的詩作者，給我們的朋友茜東尼寫一首小詩吧。(茜東尼是克呂兌納夫人的最初的短篇小說的女主人公。)我幾乎無需請你注意，這首詩的趣味要盡可能地良好。這詩的題名就單單叫「給茜東尼」吧。要對着茜東尼問道：「爲什麼你住在鄉村裏，用這種退隱的生活，從我們剝奪去你的嬌媚與你的機智？你造出來的成功沒有呼喚你到巴黎來麼？只有在那裏，你的嬌媚與你的才幹可以獲得到應得的讚賞。你的盪惑的舞蹈曾經被人描寫，可是誰能描寫出你的一切的魅力呢？」我的朋友，是因爲你的友誼，我把這一切託付你；我是十分地爲茜東尼覺得羞愧，因爲我知道她的謙遜。你也曉得她並不是虛榮的。我請求你找

人寫這首詩以及替我作其他的事，並不只是因為渺小的虛榮心的滿足，而有着另外更重大的理由。必定要講，她現在是過着極隱居的生活，而只有在巴黎她纔可能受到賞識。請你注意關於這件事所作的一切，要嚴守秘密。把這首詩印在晚報上。在「黛爾菲諾」中描寫的茜東尼的舞蹈是非常之真實的。讀讀這本書；那將使你有趣的。但請注意，在詩裏不要提起她是在「黛爾菲諾」中被描寫過。只有標題「給茜東尼」可以使人推察得出這詩是寫給誰的。請付款給新聞紙。我希望我將能夠對你講明了我的理由。把印着這首詩的新聞紙一出來時就寄給我。如果報紙不肯接受這首詩，或是如果印出的時間太遲的話，請你把這首詩的原稿寄給我，我將把它揭載在這裏的報紙上。那時你是替你的朋友幫了很大的忙，她將真心地說出她爲什麼請你這樣作。你曉得她的怯懦，她愛好孤獨，而且她厭惡讚揚；但你是替她作了一件很重要的事。」

在兩個星期之後我們看見一封關於同一問題的書信，尋問蓋義醫師是否讀過「黛爾菲諾」的書信：「斯台爾夫人告訴茜東尼說，她將描寫她的舞蹈，你將在第一卷中尋到這描寫。許多人以為她描寫過茜東尼的面孔，談話的樣子與活潑的幻想，而把這與她自己的政治的和宗教的意見混同在一起；因爲茜東尼是深刻地宗教的，而對於政治問題很少有興趣。」在這之後，又繼以關於那首詩的更多的指示：「必要說出她的美麗的舞蹈是被人描寫過，可不要說出是誰寫的——必要簡單地說：「一個能手曾經描寫過你的跳舞；你在各地方獲得的成功是誰都曉得的；你的嬌媚和你的機智是同樣地被人歌頌，可是你固執地對世界隱藏着這些。你選擇的是在你的

家中的一種孤獨的生活。在家裏你追求着自然的、宗教的、研究的、等等的幸福。」親愛的朋友，這是我所需要的；我漸漸地將對你說明我的理由。」

給茜東尼的詩到達了；克呂兌納夫人承認收到了：「親愛的朋友，你爲我寫的那優美的哀歌，應當你保存一份纔是公平的，所以我附上一份給你；我願意我自己保存着你的那一份。」

那篇哀歌是這樣寫的：「你在孤獨的生活中在探求着什麼呢？爲你發出的幻術，爲你的優美，爲你的天賦的光輝的才幹所祟的巴黎，其中的確是有着無數爲你的溫柔的精神捉住的心。當你發出優雅的魔力與美的壓力的那一天，當你保證着天才的榮冠而不輕蔑那獻給才能的讚頌的一天，我們看見你，我們羣集在你的身邊。一個巧妙的歌者，他敢把他的軟弱的聲音與聖者的合唱相混合而用言語描繪出你那幻術的舞蹈的時候，你甚至對他微笑着。但是那些愉快的祭日的回憶已爲那天降落在你身上的霹靂所驅散了！我們的心不也是分受着你那憂鬱的默想麼？我們不是在虔誠的敬默中伴你在你的哀愁裏嘆息着麼？我們不用一種無力的安慰來煩擾你，那種做作的慰藉是適於一種做作的哀愁的——我們聽見你在嘆息，於是我們伴你而嘆息。我們伴你而嘆息，可是你逃離開我們！爲什麼你逃開了呢？我們穿上了喪服；藝術在保持着沈默；愛情藏起身來，同着愛情那在往昔成爲你的歡快與你的光榮的一切附屬的嬉戲都藏起身來了。」

下面還有一半，但這就很够了。克呂兌納夫人的信的收尾是這樣的：「我送給你這篇哀歌，它的古色古香

(一)與美麗我是讚嘆的。在其中除去那哀愁以外什麼都不想作爲己有，那哀愁是你在我的之中正確地觀察到的而希望與以緩和的。我還有比這以上更多的話要對你說，親愛的蓋義，許多更阿諛你的話，但是在這裏我尋不到地方來講了，只能以謝恩的心對着那麼有利於人類的(一)你的藝術，你的高貴的藝術，獻呈我的感謝吧。」

於是蓋義先生進行將他的散文改成詩。克呂兌納夫人給他寫信說：「茜東尼請求我把她心眼兒裏的感謝傳達給她最親愛的朋友。那些詩是美麗的。已經付印了。寫那些詩的人，是怎樣的一個必定有天賦的人吧！他是茜東尼的朋友這回事是多麼容易地可以看出來的吧，他希望我們看見的，他是怎樣優美地描繪出來了吧！每一筆都使人感到他的靈魂是現在那筆端上了——而且是怎樣的一個高貴的靈魂哪……茜東尼還收到了一篇散文的哀歌，那你定是看過的，她認爲那是非常地美麗。在那種高貴而單純的風格裏是展現着怎樣的才幹哪，而且，那說出這樣語言的人，是叫人心裏多麼想念着他呀！有少許的地方，真是很少的，略加刪改了；你是如所期待地非常成功地作了這件事！」

我們看見茜東尼不只是要人寫出自己的讚詞的草案而就滿足，她連寫好的成稿也還校正了。這樣的進行是無需更多的說明了。那位不倦不休的蓋義先生又寫了更多的詩，而且被請求來責難這個那個以及其他無數的批評家。至於講到那位以三十年的生涯來寫十字軍的歷史的虔誠的歷史家米蕭，都無需十分託請他的；以他和這位女作家的親密的關係再來託付便是多餘的了；當然他的批評是一篇熱情的文章。最後，克呂兌納夫人能

夠這樣寫信給一個朋友了：「我的健康是進步了很多；我八個晚上跑着跳舞會，一點都感到過度的疲勞。這是怎樣的幸福啊！我的朋友，我不能夠告訴你我是受到怎樣多的讚頌；詩雨不斷地降在我的身上，我是過分地爲人所注目，人們搶着得到能和我說一句話的特權。那是在我應得之上的一千倍了；但是神。喜。歡。多。施。給。他。的。孩。子。們。以。恩。惠，就當他們不值得那樣受惠的時候……如果我自己認爲有用的著作而不給它出版，我把那看作懦弱；所以我把巴黎之旅看爲一種任務；因爲我的心，我的幻想，我的一切，都向着日內瓦的湖畔誘引着我。」

她去到巴黎，於是在一八〇三年十二月，「瓦雷麗」出版了。克呂兌納夫人的全部的槍礮都準備好了，等着恭賀這本書。沒有一件是無效的。所有的批評的鐘聲響了起來。像是一個有經驗的將軍，她自己也上了戰場。她隱姓匿名驅車到各個時髦的服裝店去轉，要買「瓦雷麗式」的「à la Valérie」帽子、領巾、羽毛以及花冠。當這位纖巧而仍然美麗的婦人坐着馬車那般自信地去買她自己發明的那些物品的時候，店鋪的買賣人用盡了心思來理解她的需要而爲她準備。當店鋪的女侍驚訝地說沒有這樣物品的時候，克呂兌納夫人是那般和善地微笑着，同時爲了她們不曉得「瓦雷麗」卻又那般和善地憐憫她們，以致很迅速地她就使她們變成她的著作的讀者的熱烈的宣傳者了。她拿着買來的物品又驅車到旁的店鋪去，於是在不幾天之內，使店鋪之間在「瓦雷麗式」物品上起了激烈的競爭，於是當她的朋友們受了她的煽動去買那些物品的時候，便陷在她的計謀裏，卻只能作了她的勝利的證人了。

現在杜·克呂兌納夫人寫信給她的朋友說：「瓦雷麗的成功是完全了，打破已有的記錄。有一天一個熟人對我說：「在這樣的成功裏有點是超自然的。」是的，我的朋友，這種更純潔的道德，應滿佈那尙不能十分理解這種道德的法國，是上天的意志。」

在這種熱病似的名譽狂幾乎還沒有滿足的時候，在這種老獪的偽善還沒有達到絕頂的時候，克呂兌納夫人真實的改宗事件起來了。那是以這樣的方式起來的。在一八〇五的某一天，當她正坐在里加的家裏窗前，對着一個她最得意的讚美者致意的時候，那個不幸的男人，突發了中風症，倒在地上死了。這次的偶然事件嚙噬在她的心裏。但無論如何她的憂鬱並沒有使她脫離世俗的需求，於是有一天她招一個鞋匠來量她的鞋的尺寸。那個人來了。最初她幾乎沒有注意到他，但是當他跪在她的身前的時候，她很驚異他那種歡喜的樣子。她問他：「你是幸福的麼？」那回答是：「我是世界上最幸福的人。」這個鞋匠是一個覺醒者，是摩拉溫教派的一員。他是一個厭惡工作的人，生活在她的母親布老夫人的家裏，這個婦人是里加市中最壞的一個宗教的偽善者，以欺騙同宗派的有錢的信徒而維持生活。看見這個鞋匠的幸福給了克呂兌納夫人的懷疑的靈魂一個極強的感印，以致使她不斷地去訪問他和他的母親。在他們的家裏，她結識了更多的摩拉溫教派的信徒，而且不久就變成一個和他們一樣的熱烈的基督教的信徒了。在她的場合，一種漸進的、緩慢的基督教教義的訓練是不可能的，但這種突然的改宗與生活的完全的變換，是很可以看作對她發生了極強的影響，現在她已經過了四十歲了。

在她的青春的情慾中她曾經展現的那種熱情，現在她消耗在她成年的情慾裏。從此以後，她的言談與行爲都染上了宗教的情熱。她把她的全部的時間分配爲虔信的實行與慈善的事業。她以前全部的生活，由她看來除去錯誤與愚蠢之外什麼都沒有。現在她的全生命只有一種情感，即對她的救世主的愛。「除去使「他」歡喜，奉事「他」，犧牲一切給「他」以外，我再沒有一點想頭，我希望於「他」者，只是允許我愛我一切的同胞，而且只指示我在未來的那幸福的微光。啊啊，如果人們能够曉得宗教的幸福的話，他們將是怎樣地能除去爲他們的靈魂的憂慮以外而避免了其他一切的憂慮呀！」

這便是克呂兌納夫人的當時的心境，在一八〇六年的秋天，她又作了一次旅行，她遇見了普魯士的皇后路易莎，與她結交起來。這時正是在耶納戰爭不久以後。在深沈的抑鬱中的皇后，特別地容易聽克呂兌納夫人的光彩的宗教的雄辯，於是克呂兌納夫人就對她發生了極大的影響，而且由她又影響了國王。有皇后在這時期之後寫的一封信，可爲我們的證據。「我該對那溫和的心作一次懺悔，我確信那一定會使你流出歡快的淚來。就是你使我比我以前更好了。當我們在一起談論宗教與基督教的問題的時候，你那率直的話語，與我以最深刻的印象。」

克呂兌納夫人爲了要看榮·斯蒂靈 (Jung-Stilling)，動身到加爾斯魯謨。榮·斯蒂靈因爲一部著作使自己獲得到文藝的盛名，那書是描寫他當一個虔信的旅行的裁縫時的早年生活。他在斯特拉斯堡當醫學校的

學生的時候，曾經結識了歌德，而且很受賞識。在他作了眼科醫生與政治經濟學的教授而成功之後，他在德國南部的敬虔派的人們之間，變成了一種預言家了，而且爲巴典的宮廷中人與貴族敬如聖者。他的性格不夠強，經不住這樣崇拜，於是他墮落成一個空虛的與不可信賴的亂講話的老東西，他誇示他對於另一世界的知識，而且以解釋聖·約翰的「默示錄」啓示那隱密的神祕與神之意旨。現在克呂兌納夫人把榮·斯蒂靈當作她的主人與指導者了。這位有六十七歲的老頭子偏巧又有讚嘆貴婦人的毛病，於是在他們兩人之間就湧現了親密的友誼。這位幽靈視者在當時正在寫他的「幽靈的原理」(Theorie der Geisterkunde)。克呂兌納夫人堅確地相信他的智慧的斷定之真理，卽他斷定千年王國(從基督之再降臨而開始的理想時代)最遲在一八一六年或一八一九年就要開始了。

在這次遊歷加爾斯魯謨的不久之後，她遇見了皇后奧爾唐斯 (Hortense——拿破倫三世之母)，她是非常地爲克呂兌納夫人所魅惑，以致她每天早晨給她一次私人的會見。但在這場合克呂兌納夫人主要地好像是只讀着她正在寫作的一部小說的原稿而取歡皇后，這本小說名叫「奧蒂爾德」(Othilde)，其中的虔誠的道德，並不能就使這書不成爲一部「真實鮮美的」戀愛故事。

她現在是一切種類的基督教的謙遜之模範。當她在加爾斯魯謨的時候，她爬上最污穢的頂樓上去作慈善的事業。有一天，當她看見一個小丫頭因爲要她掃街而在街上哭泣着的時候，這位偉大的婦人便拿起掃帚自己

替她掃了。

當時阿爾薩斯的精神的狀態是有些可注目的。這個地方極少數的最前進的知識分子，是受了革命的宗教的影響，但信奉新教的大多數的居民都恐怖得信仰一種宗教的神祕主義，這種主義的主要的特色便是信仰千年王國之即將來臨。在阿爾薩斯受着普遍的尊敬而最有名望的一個僧侶，是瓦爾德巴哈的牧師奧貝爾林，這個人是一個最真誠的虔信者，但是他卻狂氣得在畫上天之王國的地圖與出版天國的耶路撒冷的計劃。他精確地曉得昇天的人們的順序的位次，而且和已故的友人按期地通着音信。克呂兌納夫人先準備好對這位牧師及其他同派的信者的介紹信，就在阿爾薩斯出現了。

她曾經聽見說，一個在馬爾吉爾希的名叫房探諾的德國牧師，能有施行奇蹟的能力，而且在他的家裏住着一個有名的女預言家瑪麗·庫梅爾（普通是稱爲 *Die Kummerin* 的）這是微爾屯堡的一個歇私的里的農婦，她總是和安琪兒有來往，而且當她在夢幻的狀態中她啓示着上帝的意志。而且克呂兌納夫人還聽見說，房探諾曾經表示要和瑪麗·庫梅爾在其夢幻狀態中所見的那位北方的天啓的婦人結識。在一八〇八年六月，克呂兌納夫人到了他的家了。他曾嚴地歡迎她，在門欄邊上對她說出約翰對耶穌說的話：『應來的人就是你麼，不然我們再尋旁人？』被阿諛得很舒服。克呂兌納夫人就留在這個人的家裏，這時一般人都以爲他是她的戀人了。他們研究聖·約翰的『默示錄』消磨時日，每天克呂兌納夫人傾聽着瑪麗·庫梅爾關於那等待着她的崇高

的使命與偉大的預言，房探諾也在聽，他將成爲她的使徒。她寫信給一個朋友說：「我是世界裏最幸福的生物……鑄定的日期已經來近了；大災殃要遭遇到了，但是你無需恐懼。我主的王國即將降臨，他自己將統御世界一千年。」她繼續着說：「請想像着我是絲毫不假地經驗了奇蹟。你不會體會到那將自己完全交付於耶穌·基督的人所感到的幸福。大慈大悲的耶穌，已經斷然的答應我，他將顯應我爲我的親戚與朋友們所作的祈禱。」

這種描寫新的熱烈的信奉的語言，與那種毫不神聖的關於愛情的語言，不可否認地是有着一種可疑的酷似。關於上帝，她寫道：「沒有可能要我說出在我的心裏是燃燒着怎樣的深情，我流過怎樣的淚，以及怎樣的言語震撼在我的全身心裏，當我覺到這樣愛着我自己的時候——我，這個世上的可憐的蠕蟲！有一天我對上帝說：「我能對你說什麼呢，啊，我的親愛的呀！（O mon bien-aimé）我能叫遍了全世界，叫穿了全天國，說我是多麼愛你麼！我能够不只是帶來全人類，更是帶來全部反抗的精靈回到你的身邊來麼！」

在瓦蒂堪的宮殿裏，掛着一幅出自現代意大利畫家的手筆的繪畫，那畫上寫着一個女尼跪在基督的面前，他以最溫柔的眼光回報她的含淚的凝視。當我們讀到克呂兌納夫人在她的宗教的陶醉期所寫的那些心情的爆發時，我們自然地就想到這幅畫。在另一個地方她寫道：「我們所應作的事，便是愛那溫和的、最善良的、最多情的聖父，而同時勸導旁人也來愛他。」當她虔誠地遍遊全國，宣教着，勸人改宗着的時候，是有一個年青的宣教師陪伴着她。這個人就是後來爲她所失望的許多人之一，但是在他來在她身邊的不久之後，她用這樣的言語描寫

他們同在一起祈禱時的情感：『怎樣的感動！你能想像出我們協作的幸福麼？沒有言語能夠表現得出來的。我們甚至沒有聽見人說過這樣的言語。』讀着這種話而不想到克呂兌納夫人的一個初期的崇拜者的作品中的一段話，是不可能的：『Lezay prétend (dit Chenedollé) que Madame de Krüdener dans les moments les plus décisifs avec son amant fait une prière à Dieu, en disant: Mon Dieu, que je suis heureux! J. vous demande pardon de l'excès de mon bonheur?』(『路宰主張(山內多雷說的)當克呂兌納夫人在戀人身邊在決定的瞬間對神這樣祈禱着的時候：我的神啊，我是多麼幸福啊！請原諒我的幸福的過度吧！』)他就接着說：『Elle reçoit ce sacrifice comme une personne qui va recevoir sa communion.』(『她如一個想要受聖餐式的人似地，付與着這犧牲。』)(註)無論如何，相類似的虔誠的感情主義，爲當時的一切神祕主義者所共有。

(註)——這一段話是爲聖·伯孚在他的著作『Prophètes Portraits』中所引用的，是山內多雷(Chenedollé)的原稿。)

克呂兌納夫人並不曉得房探諾與瑪麗·庫梅爾兩個人都是有着絕對不能使人信賴的過往。

在革命爆發的時期，房探諾當時正是二十歲，是一個激烈的雅各賓黨員；在恐怖政治的時期，他投身在尤洛顧斯·施奈達(Eulogius Schneider)的門下，是這個人的一個最熱烈的追隨者，反對僧侶，封閉教堂，掠奪斯特拉斯堡大伽藍等等。他在理性的殿堂上講演過，被任爲新教的牧師，重新結了婚，可是他的行爲得到非常醜惡的

名聲，以致他被迫而去職。不過，當反革命的反動勝利的時候，他作為極端的虔信主義的代表者，又得到僧侶職，而且作為一個祓魔者獲得很大的聲譽。當他在三年之間（一八〇一——四）幾乎蕩盡了他的組合教會的全部財產時，他在一個相當的期間隱姓埋名起來。在一八〇五年，他受到馬爾齊西的牧師職。在這裏，兩年以後，他把瑪麗·庫梅爾領到他的家裏來。這個婦人，雖然是一個純粹的流浪者，而且雖然改變過幾次宗教，卻為虔信主義者非常地尊敬。有一個名西萊爾的牧師，曾經獻奉她為耶穌的新娘。在那期間，她就給這個牧師生了一個兒子，他們聲明這個兒子是命定為『默示錄』第十一章第三節聖詩中所提的那個證人的。可是肉眼凡胎的當局，卻罰她遊街示衆，而且監禁了一個時期。當她出獄的時候，她聲言世界的末日就要到了，而勸誘一般善男信女們移民到聖地去。事實上她真說動了一些愚夫愚婦們動身同她到耶路撒冷，而且把旅行的費用交她保管；但是當他們到了維也納的時候，她受了拘禁。在維也納受過一期的監禁之後，她又回到阿爾薩斯。一八〇七年的彗星給了她一個好機會，使她發出瘟疫、饑饉與戰爭的鼓動人心的預言，而且當她聽見俄國一位男爵夫人要來的消息的時候，她就起了幻視了，說在這次的幻視中那個貴婦人的崇高的命運是顯示給她了。

當克呂兌納夫人在房探諾與瑪麗·庫梅爾那樣漩渦的團體中住滿整整八個月的時候，房探諾開始覺得他在馬爾齊西是不能安居了。他的過往的生活的事跡普遍地傳揚開來。結果是瑪麗·庫梅爾又有了一次幻視，在幻視中她得到神聖的命令，要她去微爾屯堡，而且在那裏建設起一個真實的基督教徒的殖民地。三個人立刻

動身了。在微爾屯堡，在他們的宗教集會中，房探諾總是穿黑色衣，克呂兌納夫人穿藍色衣，瑪麗穿灰色衣。他們除去預言世界的末日即將來臨之外，卻不當心地攻擊了這個地方的不信神的君侯，因為他介紹了一種新的禮拜儀式。這件事使瑪麗·庫梅爾入了監獄，另外的兩個是被追放了。當瑪麗·庫梅爾再從監獄出來，便又在巴典會合了房探諾與克呂兌納夫人，在那地方他們仍然共同生活在親密的關係中，像從前一樣地從事着禮拜和預言的工作。

克呂兌納夫人因為她母親的病重被招回里加，可是她在這裏還是開催着講教會，她解釋着「默示錄」，施行着聖餐式。在這些集合中，那位虔信的鞋匠的虔信的母親布老夫人幫助她，作爲一個女預言者。快到一八一一年末，克呂兌納夫人又回加爾斯魯藹。這一次房探諾已經被逐走了，可是她繼續和瑪麗·庫梅爾一同工作，瑪麗是被人看爲一個偉大的女預言者，因為她曾經預言白天使戰勝黑天使，而且宣告那耶萊米亞所寫過的北方民族即將來了。俄法戰爭給了她盛名，在莫斯科大火的消息傳來之後，她是被人視爲絕對的神聖的人物了。

克呂兌納夫人完全是受純潔的動機所指使，並且她最真誠地在行動着的事，是毫無可疑的。她不只是使自己改了宗，她還有一種勸人改宗的情熱。不只一次地她起了想使地獄中的人們甚至惡魔也來改宗的觀念。『Je ne puis m'empêcher de desirer que l'enfer vienne à ce Dieu qui est si bon, etc.』（我不能不想法使地獄中的鬼來到那麼優良的上帝的身前。）對於那些不能相信因爲改宗而在她的身上所起的變化的人們，她必得忍受

着很多的痛苦的誤解，這是很自然的事。就連她自己的母親都輕蔑她，同時停止和她通信。不過沒有誤解能夠冰冷了她的情熱，她的情熱甚至在合理主義者之上發生了感動。例如，李佛尼亞教會的主持人、合理主義者松塔戈，他在一八一一年在里加曾經仔細地觀察過她的行爲，在許多年之後寫道，雖然當時因爲他的地位的關係他不能不和她斷絕了關係，他卻親眼目睹她對於每一個受難者與貧困者顯示出最深厚的、最純潔的、最活動的、最自我忘卻的與最自我犧牲的同情。

不久她也得到了預言的天賦。在當時這並非是一種不普通的天賦的。杜·麥斯特爾與勃納爾兩個人在許多年前都曾經預言過皇室的復興，而因此獲得極大的聲望。但每當他們的預言是具有更明確的性質的時候，那就像古代的預言一樣，是不靈驗的了。例如，杜·麥斯特爾在論述美國的政府的所在地的建設的計劃的作品中，說道：『我可以安全地以十對一之賭，斷定那城市是不會建設起來的，那城市不會名爲華盛頓，那議會不會在那裏開成；』可是這三件事都實現了。在一八〇七年他寫道（『書簡及小論集』九十八頁）：『沒有東西可以復興普魯士的權力。這座建設在血液、污穢、僞幣及宣傳冊子上的有名的建築物，在一瞬間之內崩潰了，於是永也不能再起來。』他還預言布爾蓬皇室的復興將無需外力的干涉而非常和平地成功的，專制的規則與貴族的權力在最後是因爲革命而強化起來的，等等。勃納爾的有些預言（在他的『權威的原則』中）寧可以說是更爲成功的，這理由很簡單，凡是預言那必毀滅的事物之末路的，那預言便必總有一天會靈驗的；有些事情，關於其未

來，是可以應用霍萊秀（Horatio）的話語的：「無需幽靈從墳墓中出來告訴我這樣的事。」

但克呂兌納夫人的許多預言是比她任何同時代人的預言，都更能引起人們的注意。在一八一四年的十月，她從斯特拉斯堡寫信給一個俄國宮庭中的貴婦人說道：「我們不久將目睹犯罪的法蘭西之受天罰吧，但如果它繼續屈身在十字架之下，最高的神也許就容赦它了。」在拿破倫從蕩爾巴島復歸之後，關於這事件如無神祕的預知的話如何可能作這樣的解釋呢？

她還寫道：「暴風雨來臨了；為永恆的神所保存着的那些百合花——那些因為永恆的神的意志而用鐵之皇笏所毀壞了的、純潔美麗、象徵的花——那些應訴向於上帝的純潔與愛之法庭的百合花，在顯示出就要消失了。」這預言不是指着路易十八世的脫逃，還是指的什麼呢？

這些預言的聲譽傳遍了歐洲。第一個聽到的人是俄皇亞力山大。亞力山大，為一八一三年與一八一四年的遠征所毀，為不安的良心所刺責，自己唯一的愛子之突然的死亡以及這孩子的母親，現在轉愛上了他的副官的他的十一年的情婦之變節，再加上各種嗜好的過度而致成身體的衰弱等，他的情況正是易於受到虔信的神祕主義的影響的時候。

他過去的教養，是沒有任何種的宗教的教育。在莫斯科被占領之後，在他沮喪的時期間，加里真公爵勸他研究聖書以求安慰，但像俄國聖經這種東西在冬宮裏是尋不到的，這期間他只能讀着瓦爾蓋特的法文翻譯本了。

維也納會議的進行，奧大利的不忠實，法蘭西的忘恩，以及他的得意的計劃波蘭的復興，就在其本國中所惹起的敵意，完全地動搖了他對於人類天性的信仰。拿破倫從謁爾巴島的復歸毀壞了他的神經。自從他的情婦棄絕他以後，他又陷在他的妻伊麗沙白皇后的影響之下，而她在她的失戀的情況中早就避身於憂鬱的神祕主義中了。當他在加爾斯魯謨的時候，伊麗沙白勸他去訪問榮·斯蒂靈，請問他從『默示錄』的見地所見的，關於政治情勢的意見。榮·斯蒂靈斷然地對他說，拿破倫就是『默示錄』第九章中所提起的那位地獄的使者阿波里昂，而且千年王國即將來臨了。

在一八一四年，在巴典的宮廷中，克呂兌納夫人結識了俄國女皇，從這時候起，這位熱烈的女預言家就和伊麗沙白的一個女官通起信來，這位女官是俄皇的熱情的讚美者，所以克呂兌納夫人希望她的信或可給俄皇看到。信中有些話無疑地是寫給俄皇看的，就如下文吧：『你所告訴我的，俄皇之偉大的與高貴的特質，我早就曉得。我還曉得，我主將賜給我會見他的幸福——黑暗王雖然努力阻止我們的會合也是徒然。我有很多的話要對俄皇說。』在這裏引用的那封信發出之後，克呂兌納夫人馬上就動身到海爾布龍；當時俄國的司令部正駐紮在那裏，於是在一八一五年六月四日的傍晚，不顧副官的拒絕，也不宣告，她就衝到俄皇的面前，而且在俄皇的私室裏停了三個鐘頭。當她離去的時候，亞力山大的眼裏是充滿了淚，是非常地受了感動。不久她對於他的影響就極大了。他們有時會半天地一起關在一間房裏，祈禱着，讀着聖經，討論着神學的問題。

這時光正是緊在滑鐵盧的戰爭之前，他們一同消度在海戴爾貝爾格，專心地研究着聖詩。六月十六與十七在里戈尼與卡特爾·勃拉敗戰的情報傳到亞力山大耳邊來的時候，他正在這樣地研究着聖詩；聖詩安慰着他，而且鞏固他的信念。他祈禱着，斷食着。在六月十八日滑鐵盧之戰就起來了。亞力山大馬上動身赴巴黎，但是通知克呂兌納夫人立刻隨了來。在這時他的唯一的憂慮就是他的兄弟康斯坦丁還沒有改宗。在我們的女預言家沒有離開海戴爾貝爾格的時候，她去看了那等候着死刑的囚徒，而且對他們說教發生了極大的效果；於是她追隨着俄皇，俄皇的基督教的氣氛給她以極大的滿足。

在巴黎，她的影響是達到了其頂點。在她到達巴黎的那晚上，俄皇親自去訪問她。她在蒙仙女旅館裏的房間，可以直通講里養·布爾蓬皇宮的一個祕密的花園的旁門，俄皇在白天無論什麼時候都可以到她那裏。在巴黎人的記憶中，只不多幾年前是那般好享樂的一個俄皇，現在任何淫蕩任何娛樂，對於他都沒有誘惑了。他說：『我是基督的一個弟子，亞力山大是上帝的代表人。他是在走着棄絕紅塵的道路。』若要說明這時在她眼中的他，只有借用『默示錄』裏的話了——一個現世上的基督王國的建設者，一個拿着權力的火焰的刀劍的、和平的安琪兒，光明的皇帝，等等。反之，拿破倫呢，她是像亞當·米拉及其追隨者一樣地，相信他就是惡魔的化身。亞力山大是要在這世上復興了基督教的權力，而將革命與革命的事業之最後的痕跡絕滅了。

亞力山大的敬畏與謝恩簡直是無限度的。在九月初，在項巴紐州的威爾屠的陣營來了一次十五萬的俄國

軍隊的大閱兵。克呂兌納夫人的出席是不可缺少的。俄皇的馬車在當天一清早就送去了，接了她來，不像是個寵臣，而像是天國送來指導他的軍隊於勝利的使者。「光着頭，或是戴着一頂小草帽，這帽子普通是掛在她的胳膊上的；她那仍然美麗的頭髮編成辮子垂在肩上，有幾條髮壓在她的額上，穿着一件樸素的黑色長袍，這衣服的做法和她穿在身上的樣子顯出一種優美，而且在胸間繫着一條簡單的帶子。」——就這樣地她在天將黎明的時候到達了，就這樣地她在驚異的軍隊之前站立着祈禱。」（註）

（註）：聖·伯孚根據一個目睹者的報告。）

約在一年之前，這位亞力山大曾經讀過德國神祕派弗朗茲·封·巴達（Franz von Baader）的一部著作「關於由革命引起的宗教與政治間之更密切的新關係的必需。」在這書的影響下，他心裏起了一種朦朧的計劃，要把歐洲基督教徒的君主結成一個神祕的同盟，這同盟將取一種極特別的、信賴於上帝的助力的方式；但在維也納，他必得拋棄了實際完成這計劃的全部的想頭了。現在他同着克呂兌納夫人討論這問題。她熱心地計劃着這件事，聲言自己由於神惠已經正在想出這同一的計劃。誰敢說，像神聖同盟的計劃。這麼一種想頭，會產生在一個可憐而愚蠢的婦人的從前爲了青春的戀愛，晚年爲了宗教的情熱所攪昏了的頭腦裏，是不可能的，或甚至是不相像的事呢？事實上，歐洲的文明是有負於她的。一個人顯然是想否認她的影響，可是他的否認是錯誤的，這個人便是普魯士的皇后路易莎的愛弟，梅克倫堡·斯特萊里慈的大公爵，他寫道：「杜·克呂兌納夫人從沒

有在我那普魯士的安琪兒似的姊姊身上發生過絲毫的影響，也沒有在她的丈夫國王的身上發生過一點影響。國王對於這個可憐的有名的婦人的評價是完全正確的。反之，她卻是完全地支配了亞力山大皇帝，把他自己建議結合的神聖同盟的功勞，都歸之於她的身上；請相信我在我沒有確證這事之前我是絕不這樣講的。」

在克呂兌納夫人到達巴黎之後的幾天，亞力山大對她說：「我就要離開法國了；但在我離開之前，我要發表一個宣言，對父神、子神、聖靈神之保佑表示我們的謝恩，而告示全世界的國家在福音書之下共同結合起來。」說了這些話，他交給她一張紙。這就是三個君主間的條約的草稿。真地看過這個文書的加佩菲戈（Capetigne）寫道：「在我的面前放着那條約的草稿；從頭至尾是皇帝亞力山大的筆蹟，有着杜·克呂兌納夫人的刪改。「神聖同盟」這幾個字是這個非凡的婦人所寫的。」這樣，就連這個名詞都是她的創意了。她是參照着預言者達尼爾的聖書中關於世界的末日的預言而選擇了這個名辭。

從這個婦人的開端看過來，我們曉得她是誰並且是怎樣的一個人了；同時我們也已經曉得革命是怎麼一回事了；因此我們的第一種情感便是對這種事的驚異——這個在幾年前驅車買「瓦雷麗式」的領巾與帽子寫作茜東尼的哀歌的婦人，用同樣的筆所寫的「默示錄」的回憶與神聖的綱要等，會有力量抵抗革命的浪潮。整有十五年，而就是十五年，若不是歷史的發展，科學的進步，藝術的奔放，人心的反抗等，恐怕還不能破除了那魔法。

那三個君主』以最神聖的與不可分離的三位一體的名義，鄭重地聲言，在如今的宣告中，是在對着宇宙表明他們的不變的決心，在他們自己的領域的政府中以及在他們對於其他政府的政治的關係上，他們將完全以基督教的宗教所定的正義、愛與真理的規則為行動的標準。這種規定絕不只是適用於私生活裏，而是作為給社會的諸制度以確實的基礎並作為矯正其不完善之點的唯一的手段，必要直接地影響着諸君主的行為。」

關於這條約的話已經講得太多了。在那位昏庸的熱情的皇帝的那方面，本是真誠而慈悲的意向，可是在其同伴的君主的那方面，便成為聰明的偽善。這底下的事還有誰不曉得麼？誰不曉得所謂神聖同盟的意義呢？——那是喚起歐洲的普遍的反抗，其本質是野蠻主義，其外表是形成一個虛偽。就是以這個神聖同盟的名義，在這世紀的最悲慘的十年間，就連那向着政治自由與精神自由的最微弱的努力，都被窒死或被粉碎了。

這個同盟當然地得到那最可於中取利的主權者——法王——自動地加盟了。作為羅馬加特力教會之首領的普斯(Pius)，絲毫不顧慮他自己的地位，便極口讚頌起他的同僚們了——作為希臘加特力教的法王的亞力山大，作為路德教的法王的普魯士的國王，作為英吉利教的法王的英國的國王。在維也納的議會，他提出復興的計劃，若與這計劃相比，從前的一切反動的夢想都失掉顏色了，從前的一切想復興革命前的社會狀況的企圖簡直都算不了什麼了。他想一筆抹殺了革命與執政帝國的存在。復興起神聖的羅馬帝國，而且隨着復興起一切中世紀的社會狀況與制度——十人稅，教會財產，僧侶的免稅，以及異端裁判所。

克呂兌納夫人的晚年，是沒有歷史的興趣的事件。她越來越變成宗教的眞誠與狂信，而她實現其信仰的希望也越來越熱烈了。現在幫助窮人與病者成了她衷心的希望與生活的目標。她對窮人說教，建設教堂，宣傳神之王國的降臨。但一從她的基督教取了一種實際的形式，她的地位的性質就改變了。當她爲宮廷的貴婦人時，那對她表示敬意的皇室的人物、權威者以及一切的大人物，一當她開始對人民接近的時候，都馬上把她看作了敵人了。有一次她組織了一種瘋狂的宗教凱旋的行列遍遊瑞士的國境；而下一次她再來到瑞士的時候，各城市都驅逐她。在巴斯爾，她在兵士間散佈宗教的宣傳冊子，據她自己的統計，使一半的守備兵都改宗了，結果引起僧侶們的激怒，驅逐她出市。在巴典，在饑饉時期，她的施捨不知眞地救助了多少人，於是她的家被憲兵包圍，而驅散了那避難在她家裏的人民。她從盧賽龍被官方所追放。當她想經由阿爾薩斯到法國去的時候，她被打回頭來，可是同時又禁止她再回到巴典。她最後由警衛的監視送她回俄國邊境，由微爾屯堡的警察交給巴瓦里亞的警察，由巴瓦里亞再交給薩克松的警察，由薩克松的警察再轉交普魯士的警察，就由這些警察之手最後把她交給她本國的官憲。她已經永遠地失掉了亞力山大的寵愛，這一部分是因爲她好談論了神聖同盟的起源，一部分是因爲那隨她巡禮的混雜而時常是不良的團體。在她的宗教的定期刊物及宣傳冊子中，她所指責的社會的惡跡，窮人的無限悲慘及統治者的無正義的壓迫，是被認爲社會主義與共產主義的。如她所理解的基督教，只是對於諸權威的危害。加之，她也够蠢，以一種慎重的方式，表示出她對於希臘獨立戰爭的熱烈的同情，而且她也够大膽的，說作

爲神聖同盟的創設者的君主們，其任務是必要自身站在十字軍的先頭而反抗土耳其。被亞力山大所拋棄，她離開了聖·彼得堡，從此以後，作爲一個傳道者，她過着自我抵觸的懺悔的生活。她經受各種的苦役，自告奮勇地忍受着，每在可能的時候，便來輕緩旁人的苦難。她死於一八二四年，正在她到克里米亞去的傳道的旅程中。

與這位俄法的克呂兌納夫人形成一個有趣的對照的，是俄德的加里真（Galizin）公爵夫人，這位婦人是出現於十八世紀末的，可是像克呂兌納夫人一樣，是屬十九世紀初的。克呂兌納夫人的特色，在如加里真夫人這樣的生活的背景上，是可以更尖銳地顯示出來了。這位公爵夫人在性格上是一種純粹的德國的典型。她之單純的程度，正如她的更年青的同時代人（即克呂兌納夫人）之精練與複雜；她很天真同時又很傷感，滿身是靈魂可是缺少表示的力量。她的丈夫，像克呂兌納一樣，是一個世俗的人。他是狄德羅（Diderot）的朋友與崇拜者。的確，就是狄德羅最初引起這位公爵夫人讀書的希望與勇氣，可是她不久就變成那位哲學者的熱烈的敵人了。正如克呂兌納夫人之好獻媚的程度一樣，加里真夫人是毫不關心她的女性的愛嬌，她把她的頭髮剪得簡直不能到社交場中的樣子，而且從二十四歲起就過着隱居的生活。爲完全地根絕自己的自我主義，她把她的理解力獻給愛之神作爲祭品。『舉一個她對於世界的無知的例吧，當她的兒子希望進外國軍隊服役的時候，她先寫信給普魯士的司令，然後又寫信給奧大利的司令，請求允許她的兒子隨身帶一個家庭教師，以監視他軍隊生活的無規律的習慣，而且當雙方司令官回答她一個軍官入伍而隨身帶來這麼一種男保姆的事是不可能的時候，她還很

爲驚異！

雖然加里真公爵夫人是溫情地真誠的，但她情調之爲敬虔派的超自然的，正如克呂兌納夫人之爲神秘派的官感的。(註)

(註：——加泰爾康善著，『阿美麗亞·封·加里真公爵夫人的生涯的回憶錄』，敏斯塔版，一八二八年。)

關於她的宗教的情熱可以從如下的一首美麗的小詩中得到最好的觀念：——

Gebet Der Liebe.

Liebe! lehre uns beten, dass uns erhöre die Liebe.

O der Liebe vereintes Gebet ist Quelle der Liebe,

Quelle des ewigen Lebens und mausprechlicher Wonne!

Schwester, rufe mir zu: "O Bruder! Bitten der Liebe

Sende dem Vater für mich — ich sende Bitten der Liebe

Täglich dem Vater für dich." O Schwester! der Bitten nicht eine

Kann an die Liebe, von Liebe, für Liebe nunsonst seyn.

(譯意：——愛之祈禱，愛喚教給我們祈禱，使愛能够接受我們的願望。啊，與愛一致的祈禱，是愛之源，是永遠的生命與說也說不出來的歡喜之源。姊妹啊，對我呼叫吧！『啊，兄弟呀！爲着我送給父之神以愛之願望吧——我每天在爲着你，送愛之願望於父之神呢。』啊，姊妹啊！爲

了愛，從愛而送給愛的願望，不是徒然的呀。）

在克呂兌納夫人的場合，我們從最初就看出她有着許多特徵將命定演一個重要的腳色。她領有生命的精力與活潑的情感，足夠兩個普通人所有的；但那在各方面上不斷地發出火花來的，並不是健康的精力與情感，而是一種內心的不安，一種內在的火焰。在她之中，是有着俄國人的發散性與柔軟性，德國人的傷感性，法國人的均衡的意識以及『亞細亞式的』肉感的愛嬌這麼一種天賦的資本。

她走進生活裏來，背後沒有完全的教育，眼前沒有認真的目的，所有的是，強烈的幸福的熱狂與一種詩人的氣質——所以她命定生活於幻滅之中。當她發見自己為許多崇拜者包圍住的時候，她便棄身於這種滿足的眩眼的享受裏，而且開始把自己看為一種優越的人物了。在她對她的丈夫還保持着表面的貞操的期間，她就生活在她為義務的女英雄的一種幻想裏。當她不再保守忠實的時候，她選擇了一種新的模型，於是在她自己的評價中變成另一種理想，一種理想的犯罪的美人。她寫到日內瓦的女性的時候，她說她們既沒有美德的愛嬌也沒有『罪惡的愛嬌』。這後者她自己是領有着的。她繼續有着理想，至少那理想是，為自己同類的人中之第一人，為唯一無二者。就基於她自己的這種理想的假想，使她相信她的丈夫是因為她而得到幸福（勳章與頭銜）的。

一切的幻影都是含在一種原因與結果的錯誤的結合中——宗教的幻影和其他種的幻影都是一樣。但宗教的幻影是一種二重的幻影；個人屈服於這種幻影之下，並不能將其結果還元於其原因，而還元於漠然的本源。

即存在的中心——這是第一重幻影——而且在存在的中心裏，他並不是如其所想像地設置了神，而是設置了他自己——這是第二重的幻影。美麗的妻相信她的丈夫是直接從上帝得到他的勳章，但她也相信上帝所以賜給他們勳章她自己是其原因。她是真實的原因，上帝只不過是她的作用的手段而已。只要她還繼續保持着幻影的時候，她就繼續地過着她的愉快的生活。但是一個有着極度緊張的神經的智慧的婦人，在長期的這麼一種生活裏發生厭倦了，她厭惡了新的崇拜者對於從前的崇拜者的嫉妬，她厭惡了那說過十次百次的、欺騙自己與欺騙旁人的這種話：『你是我曾經愛過的唯一的一個人哪。』在這種生活失掉了其幻影之後，而為現時的生存消失了其魅力，一種新的幻影便很有呈現出來的可能了。克呂兌納夫人看那殺死了她的情人的痰症的暴發，正如聖·奧爾斯丁，巴斯喀爾與路德看相似的事件似地，用了同樣的眼光。這是一個暗示，是對她的一個通告。那個幸福的鞋匠告訴了她，他之確為上帝的特選人。當她知道了他的幸福的祕密，她決心她也要作一個特選者。

在她的場合，她之信仰上帝，是她之要為特選人的希望的滿足。她相信她自己是改宗了，可是在她的心底裏，她還是原來的樣子。當她把神對她約定愛的話語放在神的口裏的時候，那不就是又來一次寫信與寫哀歌給茜東尼，還更是什麼呢？她自己的自我崇拜的回聲，對於她像是從天上發來的聲音似地響着，她現在之感謝上帝是和從前一樣，她所以這樣的有名全是由自己之力。她現在的希望是和從前一樣，是要被人愛。正如夏多布利安經由世上的耶路撒冷而尋求世上的阿爾漢布拉宮（Alhambra）——在西班牙的Granada市，主要地是 Moorish King 在 11

四五——一三三四年間所建的，在這裏即指爲世上天國的意思。）一樣地，克呂兌納夫人經由天上的天國而追尋天上的阿爾漢布拉。在他們的場合的唯一的不同，便是他希望欺騙旁人；她欺騙她自己。她是一個賣弄風情的人；他也是的，而且拉馬丁也是的；不過他們是蠻橫的賣弄風情的人，而她是一個謙卑的。

但她與他們不同的主要之點，並不是她的性格，而是她的才智與她的女性的天性。夏多布利安，作爲一個人，至少是有相當的科學的理解，使他不可能爲施奇蹟者和鄉下的女巫所欺瞞。克呂兌納夫人是一個女人，是在一個反動的時代裏，在那時代是可以適用這樣的定義：婦人是僧侶的自然的食物。缺欠着思想的任何種科學的根基，除非是在特別不平等的好環境裏以外，她早晚總要成爲她那不曉得怎樣消耗自身的情熱的食物，成爲她那不曉得在追逐什麼的漠然的憧憬的食物，成爲她那爲生命的災害所恐怖了的怯懦的食物，以及成爲她的各種的幻影的食物；而且所有的這些力——情熱、憧憬、恐懼、與幻想——把它們的犧牲品作爲食物縛住手腳送獻給教會，加之，教會的權威從她青春時的教育就已經在她的靈魂上刻下印記了。這樣就是克呂兌納夫人的情況。她所接觸的當時全部的精神生活——爲自由的偉大的戰爭，時代的哲學，科學的探究，對於啓蒙的情熱——她毫不理解地從她的眼前過去了；這時代裏她所理解的而作爲已有的唯一的特質，便是那時代的放蕩。當對十八世紀的反動一開始，而且自然地那必定是主要地先以指責其不虔誠與輕狂爲開始，這時克呂兌納夫人便馬上結合了這反動，因爲她自己在其中什麼都沒有看見，除去其輕浮與放縱的道德以外便什麼都不理解。

這種反動獲得到勢力；它不久就有了它自己的文學，這種文學取用着一切超自然的事物作者們騙他們的讀者說他們是相信那些事物的。他們寫了整大本的書關於這種天使或那種天使；他們好像是很認真很熱心，可是是否真有一個人認真地在看他們麼，他們卻從來沒有想過。在傳統的唱道顯示了少許的成功之後，於是就出現了一個婦人，她是簡單得會如實地相信一切的事情，她相信瑪麗·庫梅爾同着天使們談過話，相信房探諾有着那麼一種超自然的幻象，那若用詩描寫出來可以成爲最高的時髦作品。詩人們開始唱着施奇蹟者與預言者的讚歌——一個可憐的天真的懺悔婦，就照着字眼相信了那些話，相信着那顯現給她的奇蹟，自己想動手來作預言。當我們看見當代的權勢者真是認真地把她看成了不起的人物時，我們只有微笑着搖頭了。她自己也變成一種勢力。夏多布利安，既不相信她也不和她一道，可是相信着她的影響，想法爲他的政治的計劃而得到她的助力，可是卻徒勞無功。她只有一種希望，那便是她想把革命毀壞掉的權威再給基督教恢復起來。在她的眼中，革命只完成了一件事件，即顛覆了神聖的傳統；至於她自己，她只想作一件與其相反的事業——再給基督教復興起它的罩住世界的權力。

亞力山大取用了這種思想；其他的強權把它看爲一種有利的政治的手段。只要當她的唯一的希望還是在擁護着基督教的權威，只要當她的目的還是在改進和改宗那從天上來的國家而且與其君主相提攜着的時候，克呂兌納夫人便是站在名譽與光榮的小尖塔上了。但是激變起來了。她的宗教傾向的澈底的發展，強迫她來一

次改宗從下世來的國家，走進他們的羣中，不只是把基督教宣揚為一種主義，而按照古代使徒的方式，真正地實行起來。這是怎樣地幼稚啊！她是那麼地天真，她會相信那些實力者對她的新的努力像對她以前的行為似地有同樣的好感。她並不理解，權威除去官家的干涉以外，是怕一切對於它的原則的干涉的。自從真實地她如一個基督教徒似地行動起來，人們就待她像對一個革命者似的了。在那感印她的四海皆兄弟的情感中，在她那為窮人與被壓迫者申訴的情熱中，權威的唱道者便看出她是一個社會主義者與一個共產主義者的證據了。

這樣，基督教作為一種權威而再興起來的意義之實際的證明，對於克呂兌納夫人就算是失掉了。因為基督教所需要的只是作為權威，作為權力，作為秩序。基督教的任務是如警察、軍隊、監獄一樣地，是在保守一切的平靜與支持權威的原則。一當把基督教看作個人的事情，看作其本身上的事情，而且以一種鼓動着社會的不安的方式而實行起來，一當基督教變成不守秩序的那瞬間，諸國的權威就來驅逐它了，對於這位克呂兌納夫人便盡可能迅速地從一個國境送她到另一個國境去。(註)

(註)——夏爾·邁納爾著，「克呂兌納夫人傳」第一第二兩卷；聖·伯孚著，「婦人畫像」；「近人畫像」；一八九九年的十一月號及十二月號的「德國評論」。

九 抒情詩：拉馬丁與雨果

百日王政曇花一現，路易十八世第二次又被打回頭，這時，有一種以憂鬱的成份爲主的、混合的情感，支配了法國人民。他們的國王最初的歸來，是具有爲國民招還的外表的性質。但是，既經看到他自己絲毫都不想用那仍忠實於他的軍隊來抵抗拿破倫時，那麼外國軍隊用鎗刺送回他來的那事實便不能隱藏了。因此，在大多數人民的眼光裏，他的第二次繼位，是帶有辱沒法蘭西的外觀了。但是，反之，他的繼位，在那壓迫了法蘭西那麼多年的、恐怖軍國專制之後，是有着合法的自由的復興的意義。

對於文學，這次王政的復興，至少在外觀上，是一個自由的使者。經過了二十五年之後，自由的思想的討論又成爲可能的了。那般破壞地壓在印刷品上的鐵手，現在又移動開了。那被枷鎖的精神與被壓迫的思想又有了動蕩起來的自由了；人們有了探討過去、批判過去、批判帝政以及革命的自由了；而且在他們考察法蘭西的未來的路上，也沒有很大的阻礙。

他們有了這樣作的自由了，但是他們有一點點的這樣作的心氣麼？如果說他們是有的話，那也是極微少的。法國的氣氛是長久的疾病與終於敗北的長久的戰爭之後的氣氛。人們並不想再來在戰場上作恢復。在快到拿

坡倫的統治的末期，當號礮在廢兵院前報告勝利的時候，已經在人心裏引起一點的回響了。他們如一個病人爲流血所苦極而希望安息一樣地，在憧憬着和平。

對於法國人，生活着一個長期的和平的生活的概念，又成了普遍的想念了。有好多年，作母親的戰慄着看見她們的兒子快長到成人，也便是長到最初入伍而不久就變成骷髏的年紀；現在她們開始希望她們的兒子要有一個長久的生命了。那些從童年時起便聽慣了鼓聲與喇叭聲的，甚至就在學校裏時都已經想慣了青春的光榮與青春的死的青年們，現在卻只得想着和平時期的生活了。現在他們向遠望的那種生老病死，若比起那從前展現給他們的、在勝利的血中的、光榮美麗的死來，好像是醜惡的了；這幾乎是在他們之上籠罩了一種失望的情感，於是他們開始深思了。長期地爲了國家的生命、爲了戰爭的必需、爲了祖國的大目的而必要犧牲了個人的生命的大多數的青年，一聽到他們可以退伍，可以不再隨着鼓聲走路的消息，都歡呼起來；他們拂落他們腳上的大路的灰塵，脫掉他們的軍裝，而且想法驅除一切軍中紀律的回憶。從帝政的戰場上，從戰爭的喧騷與流血中，一直走回來的他們，避退在安靜的鄉村的生活裏，遠離開人羣的騷擾。這樣便是當時的氣氛——一種疲倦的而是複雜的氣氛。其中是有着失望與希望，以及個人的白日夢的傾向。這種氣氛是不適於行動的，但適於沈思、靜觀與深慮。

這種國家的氣氛，可以說明爲什麼像拉馬丁的『冥想集』(『Les Méditations』) 那樣的詩歌，會成爲當代的愛好的文學。自從夏多布利安的『基督教的精髓』出版以後，沒有作品是像這書的第一部引起那麼大的鼓

動力在四年之間賣銷了四萬五千本。雖然我們現在看起來好像是奇怪的事了，但在拉馬丁的詩中，王政復古期的情感與其全部內心的動向是得到了一個闡明——是用最明確的、最可愛的、夢的色彩描繪出來的。那時期的一幅理想的憧憬的圖畫。這些詩歌像一架『風琴』(Follian harp——由風吹動而奏的一種琴)的音樂，但那奏在弦上的風是時代的精神。這些詩論起歌來不如靜思多，論起心情來不如精神的調和的成份多；但在實生活裏，一切的實在——明確的形式，決斷的性格，堅實的姿態，運命的打擊的默受——早就够了，可以說是太够了。所以在這詩裏，雖然沒有強烈的熱情，沒有人生的黑暗面與恐怖面的觀察，或是事實上沒有如實地看人生，但也無論如何不能就着爲是它的缺點。那些東西在現實裏已經有得太多了。在多數的本能經過一番強制地壓抑的時期之後，人們享樂在這種純粹的詩的本能裏，享樂着這個最和諧的詩人，他，如他自己所說，是和一切的情感與氣氛都相調和的。他們在哲學、革命與無止境的戰爭之後，所憧憬着的正是這種抒情的安逸。『湖』(The Lac)那首詩，在全部講法國話的地方，都是很愉快地被人們讀着，這正是因爲人們已經那麼久地沒有感覺着對於自然的同情了，那麼久地不從任何的觀點而只從戰術的觀點來面對着世界了。但拉馬丁所以代表着當代的精神者，不只是作爲情感的詩人的；他也因爲他之爲正教的基督教徒，而代表着這時代。他的詩歌的主調，是基督教的王政主義的調子，特別是對於布爾蓬王室的忠誠。

我們所熟識的拉馬丁，是一八一四年的革命的權化的拉馬丁，是那普遍地看爲人道主義的預言者的拉馬

了，所以檢閱一下這個詩人的精神的出發點，對於我們是有趣的。

阿爾封斯·杜·拉馬丁 (Alphonse de Lamartine) 於一七九〇年降生在麥康 (Macon)，他的家族是屬於一種下級的貴族。他的父親是革命時期國王的最後的一個忠實的附依者，而且因為他的忠誠受着苦。阿爾封斯的虔誠的愛母，教他讀一部插圖的聖經。他這樣地從教主們的生活的場面，從約瑟與薩慕爾、薩拉、託比亞斯與安琪兒的故事的場面，受到最初的文藝的與藝術的印象。在一七九四年之後，這個家族過着一種隱居的生活，以他們在米里的財產的些許的收入支持着。這個孩子在家裏是受的一個和藹可親的牧師的教育，於是送進里昂的學校裏去，那個學校粗暴的情調，對於這個天性情感纖細的孩子，是發生了可怕的反感。由他母親的，也是他自己的願望，他轉入了北里的一個耶追特教派的僧侶開設的學校去，那些僧侶曾經設法躲避開放逐，而自稱爲「信仰的神父」。在這個學校裏，青年的拉馬丁感到一種說不出來的歡快。教師們是善良而優雅；有一個教師使他想起了芬芮龍 (Fenelon)；在十九世紀，耶追特教派不只是最不謹慎的，而也是最和善的、最智慧的，因此他們是一切的僧侶中之最危險者。拉馬丁在他的同學之間，不久就尋到與他自己身份相等的朋友們，法蘭西與薩爾狄尼亞的貴族的後裔。這些朋友中，有一個青年阿爾菲里，青年威洛 (Virieu)，他在拉馬丁的「戈拉齊」中以V字名銜出現過，還有約瑟·杜·麥斯特爾的一個外甥路易·杜·威戈奈。由杜·威戈奈的關係，拉馬丁認識了那有名的杜·麥斯特爾的家族的全部的親屬；約瑟伯爵在私人方面對於他的吸引力極少，但由書簡及作

品很影響了他。

在北里，有一天，一個教師對着孩子們讀了幾段夏多布利安的文章。那種堂皇的風格的莊嚴與嬌美，給拉馬丁以極深刻的印象，他從來沒有聽見像這樣的文章。可是在他的回憶錄中說，他幾乎馬上就取了一種批評的態度；他說，他覺得他是陷入於讚嘆的狂妄裏，而「並非是陷入於惡趣味的狂妄裏。」而且在他同着朋友們談論起「基督教的精髓」時，他立刻以如下的判斷歸納了他的非難：「一切的完整的美之主要的要素，即自然性，這書是缺乏的。這書是美麗的；但是太過於美麗了。」換一句話說，拉馬丁自己是那麼本能地寫作着，所以他認為夏多布利安的風格是不自然的。很可能他把這種批評的時期略微提前些了。無論如何他對於夏多布利安的讚嘆是很強烈的，直到一八二四年，當他唱着查利斯十世的塗油式的讚歌的時候，他還寫道：

L'Archevêque.

Et ce preux chevalier qui sur l'écu d'airain

Porte au milieu des lis la croix du pèlerin,

Et dont l'œil, rayonnant de gloire et de génie,

Contemple du passé la pompe rejaunie?

(譯意：——大司教——拿着在青銅的長盾上纏着白百合的巡禮者的十字架，閃輝着光榮與天才而露出回憶過去的年青的豪華的

眼鏡，那個勇敢的騎士呢？)

Le Roi

Chateaubriand! Ce nom à tous les temps répond;

L'avenir au passé dans son cœur se confond;

Et la France des preux et la France nouvelle

Unissent sur son front leur gloire fraternelle.

(譯意：——國王——夏多布利安這個名字將永遠地響在世上；未來在他的心裏與過去相混合着；而且勇敢的人們的法蘭西與新的法蘭西在他的額上結合着那作爲他們的兄弟的榮光。)

塔索是另一個爲阿爾封斯以熱烈的讚嘆而讀着的詩人。奧西安教給他真實的詩歌是可以龐蒙與漠然的。貝爾納丁·杜·聖·皮爾，以其甜蜜與調和，是拉馬丁的，同時也便是克呂兌納夫人的、得意的模型。

有些落在這個孩子的手裏的、十八世紀的輕浮的娛樂的書籍很使他歡喜，而且在一個短期間刺激着他的青春的幻想，不過那些印象是爲耶追特學校的印象所抹殺了。宗教的熱情與對於自然美的快感的一種結合，純化了他的心靈，而且感印給那心靈以活動力。

他在他的『回憶錄』中寫道：『縱算我能活一千年，我也不會忘記求學的那些日子，祈禱的那些時間，冥想

着消度的那些夜裏，以及總在想着上帝而完成我的責任的那種歡快的狂喜。」同時幾乎就以同樣的調子，他述說在冬天穿着冰鞋好像是長了精靈的翅膀在冰凍的池沼上滑冰的那種幸福，或是在溫暖靜寂的春天的空氣裏坐在樹下，失神於虔誠的情感中，感覺着良心的完全的和平的幸福。

布爾蓬王室的復歸，爲拉馬丁的家族熱烈地歡呼，阿爾封斯也是如此，他現在已經是一個青年了。在一七九二年八月十日受了傷的他的父親，領着他到了巴黎，入伍了國王的近衛隊。有一天路易十八爲檢閱拿破坡倫從各次的遠征中帶回來的藝術的寶藏，坐着腳輪椅子巡視盧佛勒宮的美術館的時候，這個青年將校就是跟隨在國王的身旁的。這個青年內心裏的那種深沈的敬畏，使他覺得路易的聲音是諧和的，他的人品是巨大而有特色的，他的眼光是命令的，他的言語是光彩的，他的沈默是雄辯的。在這種事的幾次之後，當他騎着馬護送在皇車的旁邊的時候，國王曾經對他說過幾句話。

當拿破坡倫在康諾上陸，在法蘭西國內進行他的凱旋的行列的時候，拉馬丁隨着皇室去到佛朗達斯的邊境；就在這地方近衛隊被解散了而各自被送回故鄉去，在百日王國之後，拉馬丁就沒有再服務，同時也就沒有再看見過國王。但是在一八二〇年，當路易讀到拉馬丁的第一卷詩而記憶起那作者就是他的近衛隊的一個青年士加時，他爲了報酬他，送給他一部古希臘與羅馬的諸詩人的集子。緣於這種事跡，拉馬丁就下了有些過甚的論斷了，他說路易王顯然是把他自己看作那曾經發現魏琪爾的奧顧斯塔斯皇帝了。

這位新詩人公開地承認自己是夏多布利安與勃納爾的一個弟子。在他的『拉飛爾』(Raphel)第一章中，他告訴我們他怎樣認識了勃納爾。他二十五歲那年，正在項北里崇拜着那位美麗而年青的克萊歐爾 (Creole)，就是在他的詩中所歌頌着的藹爾微爾 (Elvire)，這個婦人請他寫一篇給勃納爾的歌頌，勃納爾是常來她家裏的一位光榮的客人。拉馬丁告訴我們說，他在當時是只知道勃納爾的這個人的名字與作為基督教的立法者的他自己的名字的周圍所閃耀的暈光。他說，『他想像着自己是獻歌給那從新西奈山之光芒中取得了神聖的光而照明了人間的法律的一位現代的摩西。』這樣在拉馬丁的第一卷的詩中以『天才』(Le Génie)為題名的那篇頌歌就寫成了。在其中這位青年詩人論斷道：——

Ainsi des sophistes célèbres

Dissipant les fausses clartés,

Tu tires du sein des ténébres

D'éblouissantes vérités.

Par le désordre à l'ordre même

L'univers moral est conduit.

(譯意：——這樣他驅逐了那有名的詭辯派的顯明的錯誤，從黑暗中引出了那光輝的真理，而且把道德的世界從無秩序中引向秩序的路上。)

在這首詩中如在其他任何處都一樣地，我們又遇見了關於善——秩序的貧弱的觀念。勃納爾把自己作品的全集送給拉馬丁以爲回報。這位詩人熱烈地讀了那些作品。在後期，在他的頌歌的附錄的註解中，他否認那些作品曾經對他發生過深刻的感印；但是把他的早期的認識與後期的認識混同了。他寫道：『我以對於過往的詩的情熱並以對於在青春的幻想中非常容易變形形成獨斷與信條的廢墟的，那種情感的畏敬，讀了那些作品。有好幾個月我想法地相信夏多布利安與勃納爾論天啓的政府的權威；但在我的場合如在其他的人們的場合一樣，當代的傾向與人類理性的發展，趕掉了這些美麗的幻影，於是我理解了上帝除去社會的素質以外他什麼都沒有啓示於人，各種政府的體系，是時代、環境以及人類的美德與惡德的啓示。』我們可以確認拉馬丁是把他的這種推斷提前了好多了。『冥想集』裏的全部詩歌都是和『勃納爾頌』取了同樣的調子。題名爲『神』，『Dieu』的那首詩是獻給拉姆奈的，關於聖詩的問題的那篇熱狂的頌歌，是獻給聖經翻譯者耶奴德（Jenoude）的。拉馬丁自己是『保守派』，『Le Conservateur』的撰稿者，夏多布利安曾以『保守派』這種新聞紙的最初的創刊定爲明確的歐洲的反動的開始期；當這種新聞紙停刊之後，他同着拉姆奈與勃納爾又創辦了一個同類的新聞紙『防禦者』，『Le Défenseur』，這個刊物的特殊的目的是在抵抗立憲政體。因爲拉馬丁的職務的關係，使他請求約瑟·杜·麥斯特爾的寄稿。這時已經三十歲的我們的詩人，寫信給『法王論』的作者，而以如下的調子是有意義的事。『伯爵閣下在我收到你的書及那親切而過獎的信時，我正在害着重病。我用我最初恢復起來的

精力謝謝你的書和信，更特別地感謝你光榮地稱呼我爲姪兒，這個稱呼使我在一切知道你的人們之前覺着驕傲。在這樣迷途的可輕蔑的時代中，你的名字是被那些理解真實與深刻的天才的人們非常地尊敬着，所以這種稱呼，在其本身上是一種榮譽。勃納爾與你，伯爵閣下，以及兩三個遙遙地追隨着你們腳步的人們，建設了崇高哲學的與基督教的政治之不滅的一派別，其影響是日日在增加着，特別是在青年時代人之間。」

在這同一封信裏，拉馬丁說約瑟·杜·麥斯特爾在文學中的地位是最高的作家們的領袖，而那反對他的一切，歸爲「怪誕的加利亞教派的僭越」，而且杜·麥斯特爾以一種值得一切人們稱讚的方式辱沒了他們。這樣，拉馬丁無疑地是贊成法王的全權主義的了——但是，請注意，他的贊成只是在原則上。在他的詩歌中，他並不是這樣接近於教條的。例如，當他應合着夏多布利安的論調，認爲從詩中逐去異教的神話乃是作爲一個基督教詩人的他的任務時，那感印他的，並不真是一種敬虔的本能，而是一種藝術的本能。至少在抒情詩歌上，古代神話早已經萎縮成純然的譬喻或釋意，變成過於死沈沈的東西，不能給任何人的宗教以惡害的影響了。對於太陽神與愛神的信仰之基督教的抗議，成了完全不必需的事情了。

拉馬丁的影響是緣於這種事實：他說出了無數人所渴望着聽的、一會兒是憂鬱的、一會兒是安慰的、一會兒是感印的話語。人們在他的歌唱裏並不感覺到新思想的缺乏；人們爲他的同情的聲音所感動。人們感覺到那在普遍的壓迫時期人身體裏已經完全麻木了的纖維又一度地復活起來了；他在那長久不發聲的弦上又奏出音

調來了；於是人們開始歡喜起那含在又復蘇生了的老記憶中的新奇。但是，在這一切之外，有着一種真實的新要素。對於拉馬丁，醜惡的與壞的，不，甚至是渺小的與卑劣的，是不存在的。他給一切都穿上了閃光的衣服。在他的詩上是罩着一層天國的光輝。美麗的情感，已經過好多年，這還是第一次在調諧的詩中得到了表現。

在一八三〇年，當拉馬丁被迎入法國學院的時候，偉大的自然科學者庫微謨（Quvier）說，人們在那環繞着他們的理性的深沈的曖昧中，需要一個指導者能把他們從猶疑的黑暗的煩擾中拉出來，而隨着他走上光與明確的領域。他指責出拜倫在宇宙中除去惡神以外什麼都看不見的事實，而歡迎拉馬丁之為一個希望的詩人。這樣，法蘭西像某一種從危險的病症中恢復起來的可憐的動物似地，把希望與信仰，安慰與教條，生命的活力與法王權威的斷然的擁護，相混同了——直到最後，環境的力驅散了雲霧，而強迫着文人們以及一般的人們接受了確然的立場。

甚至在這時期之後，拉馬丁仍然是一個時代的人。只是在七月革命爆發的四個月前，關於達魯（Darun 1767-1839，法國的政治家、詩人及歷史家，拿破倫一世的忠臣）的一篇頌辭，被指定為他在法國學院前的講演的题目。他不能提起拿破倫的名字作完這篇演說；他坦白地說：「這一世紀將從我們已失掉的幸福之二重的回復而開始，由王政的復興而回復自由，或是由自由的復興而回復王政。……我們不要忘記，我們的未來是不可分離地與我們的國王相關的，從根本上分開了自由而想不使其枝幹枯乾是不可能的事，而且在我們的國家裏，產生一切的是王政，

就連自由的完全的果實也是它之產物。

現在拉馬丁享受着一個勝利的時期，一個萌芽的榮譽的時期。榮譽降在他的身上並不早，因為他已經三十歲了；但是那像初昇的太陽的最初的光輝穿進了他的野心的靈魂裏。我們自己想像着，如當代的作家們所描寫的，路易十八時期的沙龍吧。例如，在某個重要人物的家裏，就說佛瓦將軍吧，在那聚集着一百多人的幾間打通的大客廳裏。拉馬丁，在當時是傅羅倫斯的大使的書記官，但在他一次短期的巴黎之旅的時候，他也是一個被招待的客人。（註：——參照威爾曼著，「杜·費雷氏及其時代的沙龍」）他既年青，氣宇軒昂，美麗，而有貴族的容貌與態度，所以一當他走進來的時候，從客人間發出讚嘆的囁嚅。一羣人，主要地是婦女，聚集在他的身邊；他在他的四面八方欣賞着嬌美的面孔，華麗的衣裝，微笑與阿諛。人們一時忘記了對當場的代議士們恭賀他們的最近的演說。就連那些沒有見過拉馬丁的人們立刻就認識他了，因為他使一切的人失掉了光輝。佛瓦將軍走上他面前去，熱烈地握着他的手，而且懇切地對他講，無論什麼時候只要他願意的話，他就可以成為議會之花，因為議會很久就在需要這麼一個有才幹的、王政之神聖的原則的擁護者。於是，拉馬丁，用他那尚沒有說過一句政治的標語的調諧的聲音，讀一兩首他的最初的詩歌——「熱情」，「L'Enthousiasme」，「回憶」，「Souvenir」，「絕望」，「Le Desespoir」，「祈禱」，「La Priere」，「信仰」，「La Foi」，或是那些冥想的作品，於是產生了無限的狂喜，以及喚起各種的情熱與感謝的爆發。班甲曼·康斯坦，擺出他那不可侵犯的、莊嚴而冷嘲的態度，走上前來，以發見這

種詩的靈感的新泉源對他恭賀，而且對他懇切地說，除去在席勒的冥想的詩中，他是從沒有看見過像這樣崇高的與純潔的思想的表現。而婦女們的意見，則說這種比喻的確是阿諛了席勒，這一個德國的布爾喬亞的詩人的名字，她們只記得剛剛聽見人說過。他比起拉馬丁來算是什麼呢！

各種的環境幫着強化了這些詩本身上所產生的效果——第一點，有作者的不平常的、幾乎是女性的容貌的美麗；第二點，有關於那位享受安琪兒般的情熱與這樣超自然的純潔所唱出的讚歌的女姓之流行的風聞。傳說這位詩人從前是戀愛了，可是死奪去了他的愛人。爲發見這事件的實際情形，人們費了很多的心思。這個藹爾微爾是誰呢？她的真名字是什麼呢？

因爲有了拉馬丁自己的後期作品，我們現在已經充分地明白那底細了，但是雖有關於這個問題的好奇心的滿足，而對於拉馬丁的抒情詩的滿足並不消失。

青春的拉馬丁的同時代人，主要地把他看作皇位與祭壇的詩人者，是很自然的事。他的最初期發表的詩歌，是對那教育了他的童年的耶追特學校的心感的謝恩的表現。像他的『頌歌』那樣的一首詩，只是夏多布利安的『基督教的精髓』的要素之詩化。他關於那位在父親（北里公爵）死後而降生的勃爾杜公爵（即杜·項勃爾伯爵）的詩，其起頭的句子『他降生了，這個奇蹟的孩子！』是表現出最忠誠的加特力教的情感。而且藉着每一次機會，幾乎在他的全部的詩歌裏，他高唱着讚美着、證實着、崇拜着上帝與神之攝理。有時，例如，在他訪問那位

晚年變成大僧正與主教的杜·羅安公爵時寫成的詩『復活節的前週』(“La Semaine Sainte”)中，他的詩句幾乎像是熱誠的虔敬的香煙。在許多年前當他論起他的詩歌的時候，他說，在那些環繞着公爵的青年人們之間，只有他對於教會的神祕的歡快不會欣賞——如果我們要相信這種說話，我們只能結論道，他的詩的才幹是已經被時代的潮流拉去了。

拉馬丁的青春期的大部分純粹的宗教詩，因其缺乏單純性與真實的情感，現在是幾乎不能讀了。那些詩不是抒情的，不是簡潔的；那是沒有實質的反射，沒有思想的熟慮，沒有深度的廣闊。一個好例便是獻給拜倫的那篇題名『男子』(“L'Homme”)的詩。這個法國詩人對於他的同時代的英國人的觀念，是當時的一種傳統的、常套的、說不出來的愚蠢的觀念，即，他說拜倫只觸動了絕望的弦，而他的眼睛如惡魔的眼睛一樣是無限的深淵，等等。爲告訴拜倫真實的詩人應當怎樣歌唱，拉馬丁唱起了那最奴隸性的對上帝的讚歌，這一種上帝，如他自己對我們所說，是苛責、痛楚、掠奪、爲不幸所壓倒，而且以如下諫勸爲終結：

Jeté un cri vers le ciel, ô chanteur des enfers!

(譯意——對着天叫罷，啊，你地獄的詩人！)

在後期給這首詩加的附註，顯示出他對於拜倫卿的歷史之驚人的無知；幾乎他斷定的一切都是不正確的。雖然拉馬丁寫過一篇給柴爾德·哈羅爾德的詩，但他從來都不會正確地拼讀這個名字的發音。

他在這裏對拜倫裝出來的這種勸戒的調子，許多年後在寫作關於阿爾夫萊·杜·繆塞的時候，他又取用了，對於繆塞他也貢獻出虔敬的、道德的老套子作為治療的手段。

在題名「不朽」(L'Immortalité)的詩中，拉馬丁覺得有展現出來的義務的那種虔誠，因為是更真誠的，所以不是那麼使人不愉快的。這首詩是獻給他的青春時的愛人藹爾微爾的，她的懷疑論對於他是一件極大的憂慮，而這首詩的目的是在安慰那臥在死牀上的她，給她一種她直到現在總不相信的那不朽的希望。但就是在這篇詩中，我們都看見如下的這樣冷酷的譬喻：『啊，死呀！站在你身旁的希望，夢想在一個墳墓之上，對我展開了一個更美麗的世界。』

在祈願於神的詩中，只有一首是使拉馬丁成了真實的抒情詩人，而不僅是流暢的詩句的製造者，那首詩便是「絕望」一篇表現着反抗我們的上帝的觀念的冥想。在這首詩裏，我們看到音節的流暢，奔放的熱情，以及在拉馬丁的作品中很難於尋到的兩種珍奇的特質——精力與簡潔。自從世界創造以來上帝看見了什麼呢？

La vertu succombant sous l'audace impunie,

L'importune en honneur, la vérité bannie;

L'étrange liberté

Aux dieux vivants du monde offerte en sacrifice;

九 抒情詩：拉馬丁與雨果

Et la force, par-tout, fondant de l'injustice

Le règne illimité.

(譯意：——在不受懲罰的無法之下壓潰了的美德，被尊敬的偽善，這彷徨的自由。供諸於世上的諸活神的犧牲，而且權力無論何時都是基於不正義之上，這無限的統治。)

而且這首詩的原形，還含有許多爲當時禁止出版的詩句，那些詩句所表現的情感是比這些更辛辣更不虔信。幾乎就在『絕望』這一首詩剛剛出現之後，拉馬丁，順着他母親的勸告，又寫一篇覆詩『人類的神』“Dieu & l'Homme”，以其中所表現的意義否拒了前一篇詩的意義，——這事是頗有意義的。不過後一首詩雖然也是音律響亮，而從其中所看到的那作者，是不能與前一首詩的作者相比了。第一篇詩，如他自己正確地所說，是靈感的產物，而第二篇詩，是熟思的產物。

但是我們可以說，這全部的神學的裝置，只是黏在拉馬丁的詩上。或者我們也許可以更適當地譬喻道，那像是一個結合不牢的木筏，一時地飄浮在水流的上頭，於是便和其他構成的部分斷開了而且消失了。這全部的敬虔的教義，不久便在自然的愛，自然的崇拜以及在自然的一種真誠的、宗教的哲學中融化了。

在拉馬丁的初期的詩歌裏，那真實地生動而發着氣息的，是與那些宗教的教義無關的東西，即一個溫和而又尊貴的靈魂的全部情感的生活。在那些詩中得到表現的那個靈魂，是帶着新世紀的這種特色：那靈魂喜愛孤

獨，而且只有在孤獨中感得自己是豐富的。那是一種不好社交的靈魂，它的氣質只是和自然相調和地動蕩。它是憂鬱的而且傷情地真摯；在任何情況之下都沒有歡快與喜悅。最後一點，它從不是色情的；那些詩中只有一首是滿足的戀愛的幸福之表現；那彌滿在他其餘的詩中的情感，只是對於那已成死之俘虜的愛人的喪失的哀愁。十八世紀的詩，把戀愛寫成了調情，從沒有莊重地取用過戀愛與女性，但在這種詩裏，愛情是一種回憶的沈默的禮拜，女性如在中世紀女性讚美的時代似地受着崇拜與光榮化；不過現在女性是爲已故的人，是爲精靈了。

拉馬丁從沒有在喪失的那瞬間描寫過喪失的劇烈的哀傷；在他的詩裏，哀傷變成了這麼一種情況——鈍感的、僵硬的、苦楚的、很少的時候融化爲淚的、一種沈默的絕望。

這種新歌是從其豐滿而純潔的泉源裏自然地流放出來的歌；它像是與天國的繁華林的調子相混合的豎琴的音樂。而且，在這些歌調上帶着單純的、熟識的情感，自然地傳給讀者的心裏，例如就像這樣的詩，『孤獨』
‘La Retraite’——幸福在任何地方都沒有等着我；或是『秋天』‘L’Automne’——自然的秋天的喪服與我的哀愁相調和而使我的眼睛愉快；或是『巴亞灣』‘Le Golfe de Baya’——這塊地方，一度曾爲那麼偉大的事件的場景，可是沒有保存下一點的痕跡；我們自己將以同樣的方式消逝，在我們的身後不留下一絲的痕跡。但是，請仔細地注意；像最後一種的思想，是在如下那樣奇異地美麗的詩句中表現出來的：

Ainsi tout change, ainsi tout passe;

九 抒情詩：拉馬丁與雨果

Ainsi nous-mêmes nous passons,

Hélas! sans laisser plus de trace

Que cette barque où nous glissons

Sur cette mer où tout s'efface.

(譯意：——這樣一切變化了，這樣一切過去了；這樣我們還是行過去，像在這一切消失了的海上，我們滑行過去的舟似地，啊啊！沒有留下一條的痕迹。)

他的詩中從沒有任何有系統的自然描繪，或是任何描繪的企圖；就當自然的印象過去了，而那瞬間的印象為天才所捉住，於是永久地被保存下來了。

那個詩人在傍晚正坐在岩石的山邊上。金星昇起在水平線上（『黃昏』(Le Soir)）。一線星光好像是滑過了他的額際，觸到了他的眼睛，於是他覺得好像那從前和他一起生活在這裏的已故的人，是正飛翔在他的身上。他對着那從金星發射出來的光線說：

Mon cœur à ta clarté s'enflamme,

Je sens des transports inconnus,

Je songe à ceux qui ne sont plus:

Donce lumière, es-tu leur âme?

(譯意：——我的心被你的光燃燒起來了，我感到未曾有過的熱情，我已經回憶起那不在這世上的人們：柔和的光暈，你不是他們的靈魂麼？)

或是，坐在湖邊的石上（『布爾葉湖』(Le Bourget)），在這裏，在過去的幸福的日子，他曾經坐在她的身旁，他是痛切地感到一切的人事比起那無生命的自然的無變化是怎樣地變化無常。在他的詩『湖』(Le Lac)中他所表現的就是這種感動，這詩雖然最爲通俗，大概是他所寫作的最好的詩。那是他的詩中的一種優越的典型；平靜而流暢，看不出一絲費力的痕跡，甚至沒有我們所謂的藝術的費力，它是如漣漪的湖水那般自然地諧調。詩人所希望表現的那種情感，在最初一節詩的最後一行中用一種隱喻法，非常精確地指示出來：在海洋上就只投錨一天也是不可能的麼？他描寫那湖水的波浪擊打着岩石如一年前一樣，那時他的愛人還在傾聽着波浪的嗚囁；於是那喪失了愛的情人回憶起當他們的小船漂浮在水上，在那靜寂的夜裏她所說的話，那時是對着時間的祈禱，祈求那幸福的時間停止它的飛翔，使不幸的與痛苦的人們急忙地過去，而同着那愛的而且被愛的人們逗留着。他返覆着她的最後的話語：祈禱是沒有效果的；讓我們彼此地愛着，享受着這轉瞬即逝的時間吧！因爲人沒有港，時間沒有岸；它流過去，於是我們消失了。在他關於已逝的愛人的思想的記憶之上，繼以詩人自己對自然的祈禱。他祈求那湖水，那沈默的岩石，那洞穴，那黑暗的森林，那爲時間所留的而爲時間所再與生命的一切，請求他們保存住那一夜的記憶。

而且拉馬丁，在其表現那失掉了愛的情人的哀傷與孤獨上是這般屬於精神的，而一度當他表現那幸福的戀人時也幾乎是同樣屬於精神的。在他的『愛之歌』(Chant d'amour)裏就是這樣的，這一首詩他自己天真地說是一篇近代的『所羅門之歌』(Song of Solomon)，不過比起這古詩篇來，調子是更靜默的，色彩沒有那樣的東方氣，但在實際上，這篇最純潔的精神性的西方的歌，與那篇熱火似的官能的東方的歌，是很少有相似之點。在這裏，如在其他的地方一樣，他所奏弄的那哀傷的情感的調子，漸漸地融化成宗教的虔信的調子了。

關於拉馬丁的青春時的詩歌，這些純人性的詩，是我們在今天真實注意的全部的詩了。那些照着宗教詩的一定的規律寫成的空虛的詩篇，是使人可怕地厭惡了，在他的那些作品中顯現的他自己，除去了神之禮拜以外，什麼都沒有。

在那些人性的詩歌中我們認識的這位詩人，無疑地是很空虛的，過於爲他的自身與他自己的愛情所佔有了，而且有時在語言上是太甜蜜了。但他的空虛是那般地稚氣而純潔，沒有給我們不愉快的影響；而且那並非是文藝的空虛的這事實，給我們以好感的印象。拉馬丁得意着他之美貌，爲卓越的婦女羣中的愛人，一個好騎手，而且隨着時間的進展變成一個雄辯的演說家；但他並不賣弄他的詩的天賦，甚至不以其爲驕傲。這個人的才幹，是真實的即興詩人的才幹，在他的許多序文中與回憶錄中，他以驕傲的謙虛把自己寫成以藝術爲愉樂者，他並不屬於那特殊獻身於藝術的人羣之中。至少在他對於被稱爲真實的藝術家之點上的太不關心，他真是一個藝術

遊戲者。他有着無意識的技術，他有着柔軟性與輕快，但隨着這些他有了冗漫與那時常破壞了他的效果的反覆，而且他缺少自我批評的力量，以致使他難於不，幾乎不可能加以校正與推敲。雖然如此，他的全生涯是一個詩人，一個真實的詩人——雖然有他的藝術的許多缺點，他是法國所產生的最純粹的詩人。在反動時期的不利的星下，他出現於文學裏，並不是他的過錯。

另一個命定將為十九世紀的最著名的法國的詩人，而替自己獲得了一種聲譽者，也是在這同樣的星的影響之下。徵克脫·雨果 (Victor Hugo)，降生於一八〇二年，他的生涯的一個很長的時期，是如拉馬丁一樣地為一個忠誠的加特力教徒與王政主義者，他比拉馬丁年青十二歲。雨果的文藝生涯，與法國國家的政治的路徑密接地相應着。在布爾蓬王室為統治者的時期內，他是王室的一個附依者。當七月革命起來的時候，他同情革命，自從七月政府一建設起來，他就是這個新王國的附依者。在路易·菲力普王統御的期間，他是宮廷的熟客，當拿破倫的崇拜在法國復興起來的時候，他變成一個熱情的拿破倫的讚美者。他熱烈地擁護路易·拿破倫為共和國大總統的地位的候補人，而且當他得到那個地位時，他仍繼續援助他，甚至想贊助一個帝國的觀念，直到他之輕蔑為政治家的情感，使他同着王子大總統隔離了，而且對於『內閣』“coup d'état”的反感，這他走進了急進的共和主義者的陣營裏。他的生涯可以說是十九前半世紀的法國政治動向的鏡子。他，如許多詩人的場合時常如此地，不是一個指導的精神，而是一個機關。

在雨果給他的『頌歌與歌謠』(Odes et Ballades)寫的最後的序文中，他以他那種誇耀的方式寫着他自己的生涯：『歷史對於那生爲桶匠後來坐了大元帥的米協·奈(Michel Ney)，以及那生爲馬伕後來變成國王的慕拉(Murat)，是歡喜之極。他們的出身的卑賤，是認爲更增加他們要求被尊敬的權利，同時增加他們所到達的那地位的光榮。從黑暗到光明的一切的階梯，唯一的最難爬而爬着最高興的，無疑地是那從皇室貴族的地位引向民主主義者的地位的階梯的。從一個茅屋昇向一座皇宮裏，無疑地是一件不平常的與可讚嘆的功績，但從錯誤而轉向真理更是一件不平常的與可讚嘆的了。在第一種的上昇的場合，人每向上昇進一步，都獲得到一些東西，增加着他的安慰、他的權力、他的財富，在第二種的場合，正遇到相反的事……他必要以現時的物質的代價的犧牲來換取精神的生長……如果慕拉能够驕傲地在他的皇笏之旁放下他的馬車的鞭子而說「這正是我的出身」，那麼詩人更可以驕傲而且有更大的內心的滿足指示出他在童年與青年所寫出的王政主義者的頌歌，而排列在他成人時所寫的民主主義的詩作之旁了。而且，在那上昇到最後，昇到光明的階梯的頂上而被祖國追放了的人的場合，在追放中記他的序言的日期的人的場合，這種驕傲大概是特別正當的吧。』

微克脫·雨果的父親是拿破倫的一個軍官，他本來是一個激烈的革命主義者，甚至作到把他的洗禮的名字約瑟改成爲布魯塔斯，但是在革命終了之後，他又廢掉這個名字。當約瑟·雨果的這個有名的兒子降生的時候，他正在北桑松當大隊長。沒有幾個星期之後，他被派到柯西加去。從柯西加又轉送到諷爾巴，從諷爾巴又轉到

根諾瓦與意大利的軍隊裏。當拿破倫的兄弟約瑟坐了拿破里的國王的時候，他在他手下服務，於是在拿破里在一八〇七年十月他的妻與他的孩子隨了他來。在一八〇八年，當約瑟坐了西班牙的國王的時候，雨果上校隨着他到了西班牙，可是把他的妻與三個孩子送回巴黎，在巴黎他們從一八〇八年直住到一八一一年。在一八一一年的春天，他們一家又隨着大部隊到馬德里，但雨果覺得在次年把他們送回巴黎是較為慎重的，同時他自己以特別的速度昇為國王的副宮，宮中的首席執事，大將，西順泰斯的伯爵，半島軍隊的督軍，以及三省的省長，直到一八一三年的威多利亞的敗北，約瑟必要讓位的時候，他總是參加着戰爭。拿破倫不能喜愛雨果將軍，總是對他不好，拒絕確認他的將軍的地位與他的伯爵頭銜（他的其他的官職他已經失掉了），而且命令他再以陸軍少校的等級加入軍隊裏去。在一八一四年與一八一五年中，約瑟·雨果以其防護蒂昂威爾要塞的功績，使自己博得盛名。他的兒子把他寫成好像他曾經是拿破倫的熱烈的崇拜者了。這一點最確實是錯誤的，當布爾蓬王室復歸之後，他們立刻得到了他的忠心，恢復了他的將軍的等級，而且從他在約瑟·拿破倫之下受職的那一年，即一八〇九年算起。所以不只微克脫·雨果的母親是南秦州布萊頓市的忠實的王政主義者、皇室的船主的女兒；他的父親也是強烈地附着那復興的皇室。但是因為這兩位雙親的政治的完全的隔離發生了一種誤解，終於使他們分居了。而那三個孩子，阿貝爾、尤燕諾，以及微克脫仍然同着他們的母親生活在巴黎。

這三個孩子全都領有文藝的才幹，雖然只有那最小的一個能够活得長展現出他的充分的才力而獲得了

聲譽。他們三個，在最初全都是王政與教會的唱道者。微克脫還在童年的時候就說：『我將成爲一個夏多布利安，否則我什麼都不想做。』

在巴黎以及在屠魯斯他們的詩得過了獎金之後，這三個兄弟，從謀生的觀點開始辦一個文藝雜誌（在一八一九年）。夏多布利安在這時正在編輯着極保守的新聞『保守派』。這三個兄弟就給他們的冒險的刊物定名爲『文藝的保守派』，『Le Conservateur Littéraire』，於是夏多布利安熱烈地歡迎了他們。這個新刊物每月出兩期，直到一八二一年三月，而微克脫·雨果獨自一個人比其他全部的投稿者寫了更多的詩與文章。在『文藝的保守派』裏，已經可以看到他的最有名的頌歌——『威爾頓的少女們』，『Les Vierges de Verdun』。關於房兌的運命，關於北里公爵之死，關於勃爾杜公爵的誕生等之頌歌，以及在亨利四世的影像再建築起來時那些美麗的、更屬於個人的歡快的歌。而且在這雜誌中，我們還看到有一百篇以上的、他的最初的批評的論文，其中只有幾篇是收集在他那題名爲『文學與哲學的雜論集』，『Littérature et Philosophie Mélangées』之中，而且就是這幾篇還是多加修改的。

在這個時期，對於微克脫·雨果，詩是宗教的女兒。在論上帝的存在的一篇頌歌時，他寫道：『以適當的語言感謝那仁慈的上帝的欲望產生了詩。從詩之降生時起，它就分有宗教的勝利，宗教結合了最初的社會而開始了世界的文明。在今天，人們爲破壞社會，攻擊那爲人之唯一的手網的、那爲締結社會的唯一最後的束縛的宗教，所

以他們要組織一個詩歌的同盟，是沒有什麼可驚異的事。但是那神聖的詩神並不肯使自己爲虛無所感印。」而且在這個時期，他也主張柯奈爾與拉西諾是比莎士比亞與席勒更優越：「我們從不理解在古典藝術與浪漫藝術之間所設定的分別。莎士比亞與席勒的戲劇和柯奈爾與拉西諾的戲劇之不同，只是因爲前者有更多的錯誤。」

微克脫·雨果的『頌歌』的第一版出現於一八二二年。路易十八一再地讀了這些詩，從自己私人的錢包裏拿出一千佛郎的年金送給詩人；在次一年，內政部長更給了他兩千佛郎的年俸；而且在一八二六年，國王應其所請更增加了他的補助金額。

國王表示贊成是有着很好的理由，因爲微克脫·雨果的這些初期的詩歌，是含有在布爾蓬王政下所提倡的正教政治的與宗教的原則之全部的體系。在那些詩的寫作時期，它們是時代的忠實的影像。

這些詩觀察了從一七八九年到一八二五年的法蘭西的歷史。在那些取用革命的題材的詩歌中，如在拉馬丁的同樣的詩歌裏一樣地，我們看到有兩個字是比其他的字更多使用着——劊子手與犧牲者。在革命的歷史中，雨果看不見任何其他的事物。對於革命的代表的精神，他只有一個名稱——劊子手；國民集會被他描寫爲一種惡魔的創造（第一卷，頌歌第四）；雖然他不喜愛異教的神話，但當他希望描寫出革命時期的恐怖時，他不禁地一再使用無政府的希德拉（Hydra——爲赫庫力斯所殺的九頭的怪蛇）的這種表現語。關於革命的敵人，犧牲者是

一個常套的名稱；關於房兌的暴動，是在每一首次等的詩歌裏所讚頌着，而且有許多頌歌是獻給這次暴動的男女主人公的（例如「拉·房兌」『*La Vendée*』，「吉貝龍」『*Quiberon*』，「桑布留意爾小姐」『*Mlle. Sombreuil*』等）斷頭臺總是呈現在這位詩人的幻想裏，除去如在他的「獻身」『*Le Dévouement*』（第四卷，頌歌四）的頌歌裏，當他自己為殉教的欲望所迷的時候——「因為殉教的安琪兒，是那將人之靈魂帶上天去的一切安琪兒之中最美麗的安琪兒。」——斷頭臺總是他的詛咒的對象。

微克脫·雨果，追隨着夏多布利安的步跡，轉回到古代羅馬的基督教的殉道者去，而且不下四篇頌歌（『*Le repas libre*』，『*L'homme heureux*』，『*Le chant du cirque*』，『*Un chant de fête de Néron*』）描寫了那在表面上雖為屈服而實際上是殉教者對蠻野的與肉慾的殘忍之苦痛的勝利。而且那象徵性，也是如夏多布利安的詩歌中的象徵一樣；是在古代橢圓形的競技場的屠殺的形式下，表現了正教的貴族與僧侶之死。

關於革命的詩歌之最精美的一篇，是那根據對天真的少女們的記憶而寫成的最古的一篇，『威爾頓的少女們』，那些少女們在恐怖的統治之下因為在普魯士的軍隊打進了她們的城裏來時，表示了歡欣，以這種漠然而不正確的口實，便不經過法律的裁判而在受了長期的監禁之後被執刑了。雨果把國民集會的裁判描寫得不必要的黑暗，而且給那個告發者佛吉諱·丁微爾（*Fouquier-Tinville*）加上有對於他的犧牲者的不良的存心，同時把侮辱的提議放進他的口裏去；但就是不添加非歷史的事件，這些少女們的死刑也是那般可恥的，她們

的命運是那般悲劇的，她們的態度是那般美麗而高貴的，很值得一個就是比雨果更好的人給她們立一個詩的紀念碑的。(註)

(註：——凡是對於她們真實的故事有興趣的人，可以在居微利謨·傅勒利的『政治家畫像』一八五一年版，三七七等頁，看到根據原來的歷史的文獻而寫成的故事。)

在像這樣的場合，在革命對於青年人與天真者顯示出其黑暗面與不正義的場合，這位詩人的激情是完全正當的，但一當他的教義參加進來，那情感就變成可厭的錯誤的了。他寫作王政與王權的光榮的那種調子，簡直是使人不能忍耐。在對路易十八的頌歌中，上帝召集天使們、預言者們，以及大天使們對這位新到達的王位的繼承者致敬禮：「敬禮呀，這是國王！」「Courbe-vous, c'est un Roi.」這還不夠，神自己都不稱呼他的名字，而稱呼他的頭銜：「啊，國王！」「O Roi!」而且對他提醒，上帝自己的兒子，就如他一樣是一個登基的戴着皇冠的國王。在項勃爾伯爵受誕生的洗禮的時際所寫的詩中，那語言甚至比這更強烈：「上帝給了我們一個他的安琪兒，正如在古時候他給了我們一個他的兒子。」他提醒我們，這個孩子受洗禮的那種約爾丹河水（夏多布利安帶回來的），就是基督受洗禮的水；他告訴我們說，「那再得到保證的世界，就只從用爲他洗禮的水之點上，都可看出一個救世主來。」——這是上天的意志。在『幻影』『Ja Vision』的詩中，十八世紀被召到上帝的法庭之前，控告它傲慢地嘲弄那爲法律與道德之支柱的教義之罪。它怯懦地表現了未來或者會更寬大地看取它的行爲吧，

於是就受了殘忍的裁判；這個『有罪的世紀』爲裁判官的無情的聲音追逐着，就落向地獄裏去了。

評判拿破倫（他總是被稱爲 *Bona parte*）所取的立腳點，總和評判革命所取的見地相一致的；他是篡奪者，野蠻的士兵，昂吉揚公爵的謀殺者；而且一再地告訴我們，王室的百合花的徽章是比月桂花更好的。以上校顧斯塔夫松（*G. A. Gustafsson*）之假名（第三卷，頌歌第五）那位在路易十八統御期間在法國過着放逐的生活的顧斯塔烏斯四世，是被舉爲沒落的國王之代表者而被讚頌着。表現顧斯塔烏斯的人格與故事那種方式是證明了雨果對於外國歷史的顯然的無知——這位國王的全部生涯是模範的生涯；他的偉大的心靈像是發出上帝之聲的一座廟堂；他口傳着未來的歷史；他是古代的預言者的繼承人；他看見許多君主屈服於拿破倫的權威之下，感到非常的厭惡，於是他自動地取下他的王冠，藉此高擡起他的頭在其他一切君主的頭之上。還能有比這更蠢的事麼？這個沒落的、瘋狂的顧斯塔烏斯是一個模範的國王，布爾蓬當然要被讚頌到上天去了。他們家族的一切事件——誕生、洗禮、死亡、卽位與塗油式——都被看作是震撼世界的大事。由於夏多布利安的煽動，爲了歐洲的反動，王室與王權的利益，法國和西班牙起了一次極使人反感的戰爭，在取用這題材的一篇詩裏，雨果稱這次戰爭是奇蹟的；而且在這篇詩裏，國王被寫成以劍的威力支持自身的戰神；同時告訴我們，戰爭是王權的伴侶：

Il faut, comme un soldat, qu'un prince ait une épée;

Il faut, des factions, quand l'astre impur a lui,

Que, nuit et jour, bravant leur attente trompée

Un glaive veille auprès de lui;

On que de son armée il se fasse un cortège;

Que son fier palais se protège

D'un camp au front étincelant;

Car de la Royauté la Guerre est la compagne;

On ne peut briser le sceptre de Charlemagne,

Sans briser le fer de Roland.

(譯意：——王子必要如兵士似地拿着刀劍；在不利的星的閃光之下，警備是必要的，縱是白天夜裏警備着而無所得，也必要勇敢地，把劍放在身邊警備着；或者他必要整列他的軍隊不可；他的燦爛的宮殿，必要由額上閃着光輝的營兵所保守；因為戰爭是王權的伴侶；夏爾勒馬諾皇笏，在維爾的劍沒有折斷的時候，是不會破壞了你的。)

所有的這些頌歌都有着原來的模型，是不足怪的，他們不是取自聖經，便是取自宗教的作品，最顯然為模型之一的，就是夏多布利安的『殉教者』；這一本書在人們的心中發生了那般強烈的影響，以致當代的青年詩人們認為把那全書的每一頁都改寫成詩歌是一件驕傲的事。(註)拉馬丁的頌歌『天才』是寫給勃納爾的；雨果

以同一題名的頌歌獻給夏多布利安，而且寫道「他忍受着天才與美德的二重殉教的痛苦。」

(註：——請參看例如，讓米爾·戴尚 (Émile Deschamps) 的「詩集」一八四一年版，第二二四頁，「殉教者的隨從」)

雨果寫了幾篇詩是給拉馬丁的，他寫道，如他的朋友一樣地登上一輛戰車，他駕着馬，拉馬丁揮着長矛，乃是他的希望，這些詩是在全部詩中最誘引人的，一部分因為這些詩是特別地美麗，這證明雨果對拉馬丁所懷的尊敬而同時又有着兄弟似的情感，另一部分是因為我們在這些詩中，可以在雨果論宗教與社會問題之外，看到他關於藝術的問題的觀念的表現。這些詩都有着那種懇切，而同時也有着那種誇大的、幾乎使人不快的自我意識，即這位青年詩人已經覺悟了他的使命——總是稱為預言者的使命；這個詩人是一個預言者，一個人民的牧羊人，說到拉馬丁，雨果甚至這樣地表示：我們好像覺得上帝像是面對面地顯現在他之身了。但就是在給拉馬丁的這些詩裏，我們最清楚地看出雨果對於新文學與十八世紀的文學之關係及地位的見解。這種見解與丹麥的一種類似的文藝現象極其相像，即，奧倫施萊加與他的朋友們對於他們與巴蓋森的關係的見解。例如，請讀「七弦琴與豎琴」『La Lyre et la Harpe』(第四卷，頌歌第二)那首詩吧。七弦琴代表前世紀的輕浮而放蕩的詩歌，那是唱着朱彼德·馬爾斯·阿坡羅與邁洛斯的讚歌的，而且宣揚着精神的享樂主義，同時在豎琴的音調中，我們可以聽見勸戒與祈禱，記憶着生命的嚴重，想着死，支持而幫助那跌躓的弟兄們。這首詩是題獻給「Alph de L.」；豎琴這個字的本身是指着拉馬丁的。

這種對於過去的不快的態度是那將來臨的與過去的全部思想體系的戰鬪之第一個徵候，從這種戰鬪的時日起，雨果作爲一個作家與一個文藝運動的領袖開始了。(註)

(註——拉馬丁著：『回憶錄；』『東方之旅；』『冥想集；』『新冥想集；』『詩的及宗教的調和；』第一卷、第二卷；徵克脫·雨果著：『頌歌與歌謠；』讓德家·畢雷(Edmond Bre)著：『一八三〇年以前的徵克脫·雨果。』)

十 文學中的戀愛

講到這個時期的全部特色而具有重要的意義者是在回答這個問題：在這一羣的作家的作品中那戀愛的
情感是屬於怎樣性質的呢？

在文學中所取用的一切情感，以愛情最能得到作者的注意，而且照例給讀者以最深刻的印象。關於理解戀愛與表現戀愛的方式的認識，是真實地理解時代精神的契機。在關於戀愛的熱情之時代的觀察中，事實上是給我們一個規範，用它，我們可以極端正確地衡量全部時代的感情生活的強度、性質及熱度。在盧騷的作品中，我們看見小慫懃變成情熱。在德國偉大的詩人中，這種情熱醇化了、人道化了。德國浪漫主義者把戀愛變成一種月光的感覺性。在革命的期間，戀愛被表現成如對既存的與規律的社會關係之戰鬪。在如海涅那樣十九世紀的懷疑派的作家的作品中，戀愛以對其存在的懷疑而被顛覆了。（註）

（註）——Doch wenn du sprichst: Ich liebe dich,

So muss ich weinen bitterlich.

譯意：——當你說「我愛你」的時候，我就非痛哭一場不可。）

在如今我們考察的這一個時期，那是一種完全唯心的、信仰權威的、秩序高於一切的時期，戀愛必然地受到一種特色的痕印。如果我們一瞥這時代留給我們的、關於戀愛的最顯著的描寫的話，我們可以關於這時代的男人性的主要的典型，得到相當的概念。

第一對配偶映到我們眼中來的便是『殉教者』中的歐多爾與威雷姐。

『殉教者』的主人公，因為夏多布利安用了許多自己的表情的姿態來繪畫了他，所以對於我們是特別有趣的。他們的容貌是那般地相似，以致夏多布利安與歐多爾敘述他們的生涯的故事所使用的言語與觀察，都幾乎是同一的。歐多爾說：『降生在塔義蓋屠斯山的腳下，最初響在我耳朵裏的聲音，便是海的憂鬱的囁嚅。從那時以來，如我現在正在凝視着的這波濤，我是看過它們在多少海岸上衝碎了！啊！在不多幾年前，我看見那靜臥在梅塞尼亞的光亮的沙上的波濤，當時誰能告訴我，我還曾在意大利的沙灘上，在巴塔威亞人、在布利頓人、以及在加利亞人的海岸上，復能夠聽得見它們的呻吟呢？』同樣，夏多布利安在他的『意大利之旅』中寫道：『降生在布利塔紐的山岩的海岸上，當我來到這世界上時，那最初響在我耳朵裏的聲音，便是海的咆哮；從那時以來，如我現在正在凝視着的這波浪，我是看過它們在多少海岸上破碎了！啊！在不多幾年前，在英國的海濱上，以及在瑪麗蘭的海岸上，那滾在我腳下的波濤，當時誰能告訴我，我曾在斯齊坡與魏琪爾的墳墓旁，復能夠聽得見它們的呻吟呢？』等等。

這兩位主人公，這樣都是屬於奧狄賽與安涅亞之典型的、旅行過許多地方、受過許多經鍊的人。對於他們自己生涯中的許多奇異的冒險的驚異與對於那由上天的力從這些危險中救助出來的自身的讚嘆，是他們共同的特色。但更有意義的是他們的另一種共同的特色。歐多爾像夏多布利安一樣，是那將基督教的勝利帶到世上來的英雄。歐多爾在加萊烏斯統治下所作的事，也便是夏多布利安在拿破倫統治下所作的；夏多布利安沒有成爲一個殉教者，並不是他的過錯；在他的青春時殉教的思想時常佔據了他的心；他屢屢地對着朋友們說，倘如他的生命是受了那樣的要求的話，他絕不畏縮的。那總呈現在他的幻想中的模範的英雄姿態，就只是那以身贖價時代的無信仰與瀆神的犧牲者，他以他的生涯的工作與忍痛來緩和一個憤怒的上帝。在『殉教者』的第一版中，歐多爾顯然是被稱爲第二流的基督。在寫他的時候，作者使用了那全能之神在要求『一個完全的聖餅』*‘Une hostie entière’* 的表現語。在其後的版本中，這種特殊的表現語，基於宗教的立場，被取消了，但是在另外的地方，這同樣的思想又不當心地被保留住了，產生出一種幾乎滑稽的效果。在關於歐多爾殉教的記述中，我們讀道：『火焰的椅子現在已經準備好了。坐在那灼熱的座位上，基督的宣教師比以前更雄辯地宣讀聖書。天使們在他的身上降着天露，而他的守護的安琪兒展開了翅膀保護着他。他在火焰之中，看着像是那爲天國的食桌而製作的甘美的聖餅一樣。』(Il paraissait dans la flamme comme un pain délicieux préparé pour les tables célestes.)

在這裏我們有着給這種典型以特色的基本的觀念。第一人的犧牲，第一人的救世主，第一人的「聖餅」還是不够的。雖然夏多布利安是一個基督教徒，可是他並不相信基督的殉教已經是一種完全的贖償，已經作了一切所需要作的事。爲保證宗教的勝利，如夏多布利安自己與他的主人公歐多爾這樣的小救世主，仍然是必要的。在德國的浪漫主義之中，就連像蒂克的『根諾威瓦』中的那可憐的動物高樓，都被認爲有與基督相似之點；在歐多爾的場合也有這同樣的情形。（註）雖然在他的青春時他犯了罪惡，而且有一個時期間他在美麗的拿坡里倘佯在毀滅的路徑中（夏多布利安由於自身的經驗，曉得就是最大的決心都不能防止住這樣的墮落）可是他改宗了，堅心忍耐着一切的試鍊，於是死在閃耀的光輝裏。

（註）——參照 F. L. 李本貝爾格著：'Bidrag til den Oehlans-hiøgerske Litteraturs Historie'，第一卷，第一八三頁；根諾威瓦「在他之中看見了基督。」）

他對威雷妲的愛就是這麼一種試鍊。

威雷妲無疑地是這個時期的法國文學裏的最超羣的、最重要的女性。她是第三世紀的加利亞人的少女，在她之中，夏多布利安描繪出法國的典型的女性。這不是一個普通的婦人。她有着加利亞婦人之特色的那種崇人的剛情。她的眼光迅速而銳利，她的嘴部的表情略帶諷嘲，她的微笑是特別地溫柔而有表情。她的態度一會兒是驕傲的，一會兒是情慾的。她的全部人格是溫柔與威嚴、樸素與藝術的一種混合。但威雷妲並不純然是法蘭

西的；她具有那創造她的時代的顯然的印記，她是一八〇八年的一個理想。她是一個女尼，屬於德魯利德僧長的家族。在十九世紀的最初的十年間，女性的人物，除非是具有宗教情熱的特徵，是不完整的。威雷姐不能成爲純粹的自然兒，是必然的事；她只和一八〇八年的其他的女兒們同限度地是一個自然兒而已。關於她，作者特別地而有點銜學地告訴我們說，在她的德魯利德僧長的家族裏，她曾經「受過希臘文學與她的祖國的歷史的深刻的教育。」威雷姐是德魯利德家族的最後一個女尼，正如希莫多賽是荷馬的最後一個女尼一樣，不久之前，柯麗諾曾經是虛榮的法國青年婦女的一模型，而現在威雷姐代替了她的地位；而且，那不只是成爲社會的表現的媒介的，而更具有改造社會之重大的使命的文學，使我們看見那從幻想的世界轉到現實的世界裏去的典型。那站在俄國軍隊之前的克呂免納夫人不就是一個基督教徒的威雷姐麼？

我們認識這個青年女尼的時候，她正坐在那狂暴的海波所顛蕩着的小舟中，想以神咒而鎮定了那暴風雨；因爲她，像佛奎的溫狄奈（Urdine）一樣，是具有或相信自己是具有一種支配海的權力。其後我們聽見她，用雄辯的言語，鼓動祖國的人民武力抵抗羅馬人，而恢復他們的自由。我們看見她，作爲屠塔泰斯（Tentates——加利亞人的神）的女尼，爲貢獻人身祭物磨起她的鐮刀來。她的創造者對我們把她描寫成多麼美麗呀——身材細長，少許穿着無袖的黑色的短衣，她的金色鐮刀懸掛在鋼鐵的腰帶上，她的眼睛深藍色，她的嘴唇蓄薇紅色；她的美麗飄浮着的髮，是用細長的橡樹枝或馬鞭草的花冠紮住。

她一看見歐多爾，她就愛上他了。但這樣單純而自然的熱情，對於這種時代還是不夠的；這時代要威雷姐成爲竈之女神的祭尼，要她起誓保守永恆的處女。「我是一個處女，是賽茵島的處女；我或是保守着我的誓，或是毀誓而死——爲了你而死。」歐多爾讚美她，但並不愛她。他和她的關係正如虔誠的安涅亞對於狄多的關係，作者用歐多爾使我們想起這種事實。這個不幸的威雷姐試驗了她全部的幻術。有一次她決心隨着月光潛近歐多爾的身邊，另一次她想飛進歐多爾住居的塔上變成另一個婦人的姿態而獲得他的愛，但就是這種想頭引起她的嫉妬而使她排斥了這種行爲。歐多爾雖然沒有回報了她的熱情，可是當他在她身邊的時候，就覺得自己是爲那氛圍所感染。作爲一個基督教徒的他，是恐怖地退避着這種誘惑。「至少有二十多次，當威雷姐對我講她的憂鬱而纖柔的情感時，我是就要投身在她的腳下，宣佈她的勝利，以要她知道我的敗北而使她幸福。在我就要屈服的那瞬間，這個不幸的婦人在我心裏感印的同情又救助了我。但就是這種在最初救助了我的同情，結果卻成爲我的毀滅；因爲這種同情從我奪去了我的氣力的最後的殘餘。」從純粹的藝術的觀點來看這種事情，聽見一個人這樣詳述着爲保存自己的美德的鬪爭，是使我們感到不快；歐多爾的羞辱與後悔的爆發並不和他的人相應合。他說：「啊，西麗爾！我怎能說得下去這樣的故事呢！我爲慚愧與惱亂羞紅了臉了。」最後，在威雷姐實行了自殺之後，這位憂鬱面容的騎士，終於不能自耐而倒在她的腳下了，他這時作的事是足值得地獄的全體出動的。「我倒在威雷姐的腳下……地獄給這些可怕的結婚式發出了信號；黑暗的精靈從他們的深淵裏吼叫起來，我們先祖

的真淑的妻女轉過她們的臉去，我的守護的安琪兒把臉藏在他的羽翼下而且轉回天國了。」就連在這最崇高的一瞬間，這位抑鬱的主人公都不能屈服了自己；他是在感覺着羞恥；他和一個懷着怕受鞭笞而又貪吃的混合的情感在吃着偷來了的蘋果的孩子有些相似。「我的幸福與我的絕望相似，任何人看見正在狂喜之間的我們，必要以為我們是剛受了死刑宣告的兩個罪犯。從那一瞬間，我就覺得我是被按上了神聖的激怒的封印。在我的靈魂裏，濃重的黑暗像是煙霧一般地擴展着；我覺得像是一大羣反抗的精靈突然地佔據了我的靈魂。我的腦裏滿是思索，直到這一瞬間以前這是我從來沒有過的事情；地獄的言語衝出我的口裏，我說出像在那咆哮而磨牙切齒的地方所聽過的那樣瀆神的話語。」

這樣，夏多布利安是在地獄的火焰的背景上，描繪了基督教徒的懺悔者與異教徒的女預言者的戀愛。在「阿姐拉」中，我們有着關於痛苦與歡快的混合之類似的表現，不過在其中對於世上愛的真實的詛咒還沒有浮現出來。

在阿爾夫萊·杜·威尼(Alfred de Vigny)青年時的一部作品「謊洛瓦」(Eloa)中，我們很多地看到這同樣的觀念，這是一部很重要、很美麗的詩，其中描寫一個愛嬌的女性的青年安琪兒受了黑暗的王子的誘惑。「殉教者」中的惡魔是一個革命者，但杜·威尼的惡魔是和古代的戀神很難有分別。也不說明他自己是誰，他用他個人的嬌美與健談就誘惑了美麗的安琪兒，而拉着她一同降到地獄的深淵裏去。他自己用如下的話語

描寫了他的權力：

Je suis celui qu'on aime et qu'on ne connaît pas.

Sur l'homme j'ai fondé mon empire de flamme

Dans les désirs du cœur, dans les rêves de l'âme,

Dans les lieux des corps, atraits mystérieux,

Dans les trésors du sang, dans les regards des yeux.

C'est moi qui fait parler l'épouse dans ses songes;

La jeune fille heureuse apprend d'heureux mensonges;

Je leur donne des nuits qui consolent des jours,

Je suis le Roi secret de secrètes amours.

(譯意：——我是人所愛的，人所不識的。在人間我建築我火焰的帝國，在心的憧憬裏，在靈魂的夢裏，在神祕的誘引力的肉體的緊臨裏，在血的寶藏裏，在眼的監視裏。我是使那美麗的妻，在夢中譚語着的人；我是使那幸福的、年青的少女感到幸福的幻影的人；我以那代替白晝的慰安的夜晚給她們，我是祕密的戀愛的祕密的國王。)

我們不能自己地聯想起蘇佛克里斯的『安蒂戈奈』(Antigone)中的給戀神之歌了。

因為這個時代，現在是迅速地傾向於戀神即為惡魔的見解，所以在那種自傲的「真實的」戀愛的描寫中，

比其他我們所熟識的一切時代，都更冰冷、更天使式的、更精神性的，是很自然的事。讓我們看一看當代的威雷妲·克呂兌納夫人自己在「瓦雷麗」中怎樣地描寫戀愛。

雖然「瓦雷麗」是「維特」的模倣，但在許多點上是和「維特」極端地不同。那是一個瑞典青年的故事，名叫顧斯塔非·林納（Tristave Linar），他在幼年的時候就從他的母親學「愛美德」，於是他繼續愛着它直到他死。和美德一同，他還愛瓦雷麗，但瓦雷麗是伯爵的妻，伯爵是她的主人也是她的理想，而她的自己就是一切美德的精髓，她的丈夫以一種使慾望成爲不可能的尊敬之念看着她。亞力山大·斯塔吉葉夫曾經對克呂兌納先生表白了他的一切情感，但顧斯塔非對着伯爵一個字都沒有講，同時他也沒有對他所愛的婦人講過他的痛苦。（註）爲不被理解也無誓約的戀愛所磨難，同時他的行爲又太端正不能自殺，於是他死於肺病了。

（註）——在尤利安·施密特的「法國文學史」的後續的三種版本中，他講述「瓦雷麗」的梗概時，誤斷顧斯塔非對着他的愛人的丈夫告白了。）

他的風格是這樣的：「啊，我的朋友，放縱於這樣一種明知將成爲自身的毀滅的情慾之上，我是怎樣地罪惡呀！但至少我將死於美德與神聖的真理的愛之中；我將不像和我同樣情形的許多人似地，將我的不幸歸諸於天（怎樣的美德！）我將不抱怨地忍受着我帶給自己的痛苦與那雖殺害我自己的愛。當萬神之王召喚我的時候，我就滿載着我的痛苦去了，但絕不是自殺。」（第二卷，第六十三頁。）

顧斯塔非不是一個男子。一般地承認男性的畫像不是女作家們的拿手戲。她們必定把男子描寫成完全埋頭於男女的關係裏。上邊我們已經講過，顧斯塔非是一個斯坎地那微亞人；但斯坎地那微亞人並沒有理由來驕傲這位同國人，因為在這個人之中，北方人的精力顯然是缺乏的。這個故事的地方色彩，幾乎完全只限於條頓人的感傷性，一切的描寫都浸沈在這種感傷性中，另外還可以稱為地方色彩者，便是各種瑞典人的名字，而那不用講照例是拼音不正確。在溫尼斯，爲了瓦雷麗開了一次宴會；那裝潢是有意使她想起那在樺樹與松樹間的她青春時的家；當她看見那些裝潢的時候，她叫道：『啊，這是 Dronnigor J (Dronnigor 是 Drothinggard 之誤)』。

顧斯塔非沒有一點地方是具有瑞典的特色。在他的性格的描寫中，成爲真實的美麗的，是那罩着他的告白的青春熱情的博愛主義的閃光。由他看來，在最多數人的生活裏，在戀愛期之後，接着就來虛榮期。他講述旁人所希望的光榮在他的眼裏毫不算一回事的那一段話，是含有精美而真誠的地方。『如愛情是以個人的幸福爲專一的目的，我所夢想着的光榮，是以全人類的幸福爲專一的目的，纔能獲得到的。在他同國人還沒有給他名譽的名字之前，在那領有它的人之中，那是一種美德。』而且他繼續着說：『真實的光榮是與許多人的無味的虛榮與某種人因爲自己努力追求名譽而使覺得自己偉大了的可憐的滿足心是在那裏有着共同點呢？』在如『瓦雷麗』這樣的一部以吹噓的策謀而獲得聲譽的書裏，有着如這樣的情感，真是一件奇異的事。

如克呂兌納這樣熱烈地愛着自己的一個婦人所能傳給其自身的畫像上來的一切的嬌魅，這個女主人公

都備具着了。她是一個完全的女性，同時那不幸的顧斯塔非，雖然他已經明瞭他的熱情的愚蠢與無望，可是絕對地不能打斷他的桎梏而開始過着一個人的生活。他只有非常謙卑地表示着他的熱愛而為滿足了，例如他吻着他的情人剛剛吻過的孩子，在她嘴唇觸過的地方吻着，或是在大廳裏兩次舞蹈間的休息時候她放過她的赤裸的胳膊的玻窗，他就在那玻窗外面吻着，或是他捏着她的手，摸動着她丈夫給她的戒指，或是在她的面前暈倒過去，好使她在他的額上灑着柯龍水。

柯龍水 (eau-de-Cologne) 的一種清淡的香氣可以說是浸透着這全篇的故事。這事頗有意義，在瓦雷麗與顧斯塔非比較地親密之後，他替她第一件的効勞，便是替她祕密地買一種口紅，這東西是她丈夫反對她使用的。同着這種柯龍水的香氣是混合着一種非常強烈而幾乎使人不快的、禮儀與敬畏的氣息，而且在這種戀愛的事件裏是有着一種既愚蠢而又不美麗的超自然性。當顧斯塔非對瓦雷麗發了情慾的時候，她正在懷妊，但是雖然他一直伴着她直到她生了孩子，這種環境對於他卻沒有一點治療的效果。他們一起熱心地在讀着奧西安與克拉里沙·哈爾樓 (Clarissa Harlowe) 的作品。顧斯塔非對於伯爵以及伯爵對於他都沒有一點的嫉妬的情感。顧斯塔非死的時候還手裏握着伯爵的手。簡而言之，愛情是那般地被純化了，那般不自然地如天使似地，不但失掉熱情，連愛情的詩意也失掉了。當我們曉得這個戀愛的女詩人在準備寫她的小說時她是過着怎樣不像天使似的生活，而且她是怎樣聰敏地使自已把戀愛的神聖面與肉慾面相調和起來，這事就對於我們有着雙重的意

義了。

拉馬丁與他的謫爾微爾是我們有時間來討論的最後的一對夫婦關係。

拉馬丁的青春詩歌是取用戀愛為題材的，但所取用的戀愛是那般地純潔，所以那戀愛是被稱為“*Une prière à deux*”『二人的祈禱』那種戀愛是以結果為愛人之死的理想的變形而描寫的。她死前接過吻的十字架，詩人是緊按在他的脣上，而且『十字架』那首詩是非常精神性的，所以我們相信拉馬丁在這首詩的附錄上告訴我們的話：『我從沒有再讀過這篇詩。』在他的更晚期的作品小說『*Raphael*』中，他給了我們關於這個戀愛故事的真實事件，而這些事件使我們對於那篇有名的詩得到新的認識。

那以謫爾微爾之名而為人所知的婦人，真名是尤麗，是一個歐洲種的西印度人，年紀二十八歲。她是一個孤兒，她爲了得到一個保護人，和一個七十歲的有名的科學家結了婚；但她和她丈夫的關係實際上就只是一個女兒對一個父親的關係。她害着心臟病，可以隨時要她的命的。在薩佛義的布爾葉湖（這個湖被拉馬丁歌頌得那般美麗）的附近她爲了她身體的健康過了一個秋天，她遇見了書中的青年主人公拉飛爾，這個人和其作者除去名字上的不同另無分別，作者在這書裏不只寫出真實的事跡，簡直就呼出他的朋友與熟人們的真名字來。他這樣描寫他當時的自身——二十四歲，年青而貧窮，孤獨而羞敝，心情溫柔而多熱狂，已經因爲許多次放蕩而有點疲倦，完全地厭惡了他直到如今所耽溺的放蕩的戀愛關係的庸俗性。

我們不能說拉馬丁是給了自己一種完全不好意的描繪。拉飛爾的情感是那麼微妙那麼纖巧，使他的朋友們大笑着說他是害着天國的懷鄉病。拉馬丁用一種有點拙笨的方法企圖把這種微妙的情感表現給我們：『如果他曾經拿過畫筆，他必定畫了佛麗格諾的聖母像；如果他拿過鑿子，他必定刻了喀諾瓦的靈魂女神的雕像。如果他是一個詩人的話，他必定寫了約伯的哀調，塔索的黑爾敏尼亞詩節，莎士比亞的「羅蜜歐與朱麗葉」中的月夜的場景，以及拜倫的海兌的描繪。』幸而，並不需要他，如旁人已往作過了似地，來作這任何的事。我們曉得在以上的三種方向之一，即在詩人的方向，在他的晚期的努力中，他並沒有達到上邊提起的諸大家的水平線。

在「拉飛爾」中，關於一個青年的熱烈的戀愛，我們有着精妙的描繪，這一種愛情，雖然占據了他的心情與靈魂，而幾乎完全是屬於一種精神的性質的，這一部分是因為那愛情的對象，是喚起了一種極強的敬畏與同情之念，以致官能不能參雜在其中了，另一部分是因為那個青年，在同着他並不尊敬的婦女們過了一陣放蕩的生活之後，而同着他所尊敬的這個女性的關係，每一想到就使他感到恐怖，結果變成了與他過去的戀愛同性質的了。

他有過許多戀愛的關係，可是他以前從沒有真實地愛過。由他看來，當她在望着他的時候，在她的凝視裏是含着一種遙遠性，這是他以前從沒有在人類的眼裏感到過的。這使他想起了那貫穿了數百萬里的星光的閃灼。在接近她時，他感到一種猶疑，那好像是在他們之間形成一種不可穿通的隔離。最後當他總算是和她認識了的

時候，她給了他一個弟兄的名義與地位，這是使他滿足而幸福的。他們彼此一相識，他好像就覺得他是脫卻了一種重荷——他的心情的重荷。他一脫卻了這種重荷，他就曉得那最充實的生命是什麼了。他覺得他像是漂浮在最純潔的大氣裏；他的歡快，如天上的氣息似地，是無限的而光輝的。在他最初和她一起過了幾點鐘的那期間，他完全失掉了時間的感覺；他確認這樣過一千年對於他也只不過是幾多秒鐘。他感覺不到像是一個人了，而像是人形化的讚歌。

這種狂喜的氣氛在他還同着她她呼吸着同樣氣息的時候便總在持續着。他們一起在美麗的夏日間是幸福的，而且延長他們的夏天到秋天：『我們的夏日是在我們的自身之中。』

我們覺得這種青年戀愛的幸福的描繪，是真實存在過的事情的描繪。這一對青年生存的地方，是和盧騷青年時愛瓦倫夫人 (Madame de Warens) 的那地方沒有多遠。拉飛爾寧是比尤麗還年青——他二十四歲，她二十八歲；這使他們的關係與盧騷和他的女保護人的關係有着相當的類似；但拉飛爾與尤麗的情感之為無形的、羅曼蒂克的程度，正與盧騷那一對之為實質地人性的程度相等。

不只愛人在當面時所產生的幸福，是用許多可讚嘆的、寫實的筆調描繪了，而別離的痛苦，書信的渴望，相會的時間逼近時那種期待的熱烈以及分手時的難捨難分，都是用同樣的筆調描繪了，而其描寫的方式是值得一個偉大的作家的。

拉飛爾住在鄉間，尤麗住在巴黎。當他散步的時候，他的腳步自動地轉向北方，以減少那隔離着他們的距離。他的整日只有一個幸福的時間，那便是郵差帶來書信的時候。他一聽見郵差的腳步聲，他就向窗邊；他到大門口去迎他，把信藏在他的口袋裏，動着那顫抖的膝急忙回到屋裏，將自己鎖在屋中祕密地讀着信。其後在這小說裏，當拉飛爾在巴黎的時候，他在冬日的晚上，來回地踱在荳蔻河橋上，望着她的窗口，期待着那燈光告訴她的客人已經完全告別，他可以獨自會見她了。——關於這場景，我們是有着可驚嘆的描繪。請注意那個在橋上的盲目的乞丐，拉飛爾從沒有忘記過在他的錫碗裏投進銅錢；請注意教堂的鐘報告一時和半時的鐘聲；還有那另外的微妙的小地方——拉飛爾的聽官變得那般銳敏了，以致他能够分辨每一次報時鐘聲的那中間的諧音。

這一切都是優秀的。不幸的是，整體地來看這小說，它是爲其宗教的目的所毀壞。

這一個時期的作家們不能極單純地寫戀愛的事；他們覺得必要在戀愛中混合上宗教。拉馬丁使他的戀人們，經過了哲學與神學的全部過程。他們持有不同的意見，而她在思想上比他優越。他仍然保持着他兒時的信仰。在她那有名的丈夫的家裏，她結交着許多解放精神的學者，他們的論調顯然是刻着十八世紀的印記，她是被感染了。他與她事實上是屬於不同的時代的——她屬於帝政時代，而他屬於專制時代的。浮士德，當他被他的愛人戈雷荃(Gretchen)作教義問答的時候，他必得用委屈婉轉的言辭解說他對她的不信仰，而阻止她叫他改宗的企圖；但在這裏，情形正相反；拉飛爾長期地企圖改宗他的尤麗，使她信仰上帝與基督教，可是毫無效果。第一次那

個純真的青年勸她求助於上帝的時候，她不但回答他，反露出憂鬱與不關心的樣子轉過臉去，這真使他驚訝了。他怯懦地問她所以這樣作的理由。她回答道：『那個名辭使我苦惱。』『什麼？那個意義着生命、愛情與一切善良的事物的名辭——它怎能苦惱着這個上帝的最完整的創造呢？』等等。於是她只得對他解說，他之所謂上帝正是她之所謂法律。——一種無限的偉大，一種絕對的、不可避免的必然，一種不可能用祈禱來感動的東西。

尤麗的寬大而尊嚴的道德態度，是有賴於她的這種確信。她說：『我是受了一個哲學者的教育，而且在我丈夫的家裏，我是生活在自由思想者的社會裏，他們完全隔絕開教會的教條與儀式，教會便是他們所要顛覆的；因此我沒有迷信，也沒有那種強迫着大多數的婦女們屈身於一種第二的羈軛之下的、精神軟弱的疑惑，她們是用這種羈軛而代替了我們的良心所課給我們的羈軛。』

當拉飛爾，一次又一次地勸誘這樣的精神的女性趨向羅馬加特力教教會的胸懷裏去的時候，他真是在演着一個女孩子的角色了。『我哀求她在愛情與溫柔的宗教中，在我們的教會的神聖的陰暗中，在那基督爲淚之上帝的神祕的信仰中，在跪坐與祈禱中，去尋求那我自己青春時於其中所得到的寬解與安慰。』拉飛爾的教化改宗的企圖並沒有完全的成功；他自己對於那結果是滿意的了，但一個更嚴格的正教的基督教徒絕不會是那樣的。

作者使我們明白，那教訓尤麗信仰上帝的是愛情。她說：『是有一個上帝的，是有一種無限的愛情的，我們的

愛只是它的一滴，我們從其中取來的這一滴將又轉回它原來的神聖的大海裏。這個大海是上帝。在這一瞬間，緣於我的幸福，我覺得我看見我理解了「他」……是的，」在她的眼裏與聲音裏甚至有更多的情熱，她繼續着說，「我們從前稱呼那吸引着我們的引力的，可毀壞的名字，讓我們把它忘掉吧。只有一個名字是可以表現它的——那便是上帝。他已經在你的眼裏對我顯現着他自己了。上帝，上帝，上帝！」她叫着，好像在教她自己一種新的語言似的；「上帝是你，上帝是你眼中的我。我們是上帝。」

這一切給我們的印象是，在其中較之對自然的真實是有着更多的目的。幸福的愛情不是這樣雄辯的。

如果尤麗的丈夫，那位老哲學者，聽到這種心情的吐露的話，他會告訴這對戀人，這樣的主義與這樣的情感，不但不是基督教徒的，反之純粹的汎神論的。我們不能懷疑他定能完全冷靜地這樣作來，因為他並不感到一點的嫉妬。他曉得尤麗和拉飛爾每天在通信，他也曉得他們的戀愛的那種靈氣的性質。當拉飛爾到了巴黎的時候，老教授對他所說的話只是：「你記住在這個家裏除去兩個人以外你再沒有朋友。尤麗選不到一個更好的弟弟，而我選不到一個更好的兒子。」在拉飛爾這方面，關於這個老人，除去因為他已快接近墳墓而尚沒有對不朽的信仰這麼一種悔恨的情感外，關於他是再沒有一點的不安，這事是有點滑稽的；而且甚至就連這位老科學家結果都改了宗，這事正是這時期的特色。

從某一點講，那個老人實在沒有嫉妬的餘地。拉馬丁極天真介紹寫實主義的一斷片到他的小說裏來，那一

面雖然說明了許多事物，而一面卻弱化了他所要產生的那種教化的效果。對拉飛爾的愛情的告白，尤麗的回答，是立刻而永遠地決定了他們彼此關係的性質了。她說：『我只相信一個不可見的上帝，他以他的形象印在自然上，以他的法律印在我們的本能上，以他的道德印在我們的理性上。理性、情感與良心是我所承認的唯一的天啓。我的生命的這三種神話，沒有一種會禁止我成爲你的；我的全靈魂肯跪伏在你的腳下，如果那是能够爲保護得來幸福的話。但是，當我們的愛情停在純粹思想的頂上，停在那爲變化與死所不能達到的領域裏時，比起當它墮落着、襲漬着、降到肉慾的卑鄙的領域時，我們不是更能確定我們的愛情的精神性與永久性麼？』

尤麗帶些做作而讚揚的，是那種輕蔑官能的愛情。現在，愛情雖爲環境禁止其完全的滿足而仍能繼續存在的事是確定的了，同時爲了精神性的自制與爲了自制的自制是背反自然的事，也是同樣確定的了。當宗教的反動傳進丹麥來，印蓋曼在他的青春的作品中，便是宣教着這樣的自制。但是否尤麗真實地信奉這種主義呢，或者過於那只會讚嘆而不實行的拉馬丁，在這種主義上我們是真地有負於他麼，這個問題我們可以置之不問的。拉馬丁在他的戀愛事件的回憶中總是把自己寫成從一切官能的慾望解放開來的人。可是關於那些戀愛事情，我們都很清楚的；因爲這個人，據他自己說，對於他的情慾是有着完全地抑制力的，可是卻很不能抑制住他的筆。我們曉得（從他的『告白』中）當他在冰冷的霜天中去會那個十六歲的美麗的女兒路茜時，他是怎樣像那冬天的夜一樣地冰冷。我們記得在『戈拉齊葉拉』(Graziella)中那句話：『我們相隔兩步遠地睡着；我的冷淡

保護着我。」是否真的是尤麗在宣揚着自制主義呢，是有些可疑的，但下邊她說的話卻是給人以純真的印象。她臉羞得極紅說，她要求他的自制是命令式的——緣於她的身體的健康；她的說話是根據醫生的指示；她將像一個影子，像一個死屍似地離開他的懷裏；『這種犧牲將不只是我的尊嚴的犧牲，而更是我的生命的犧牲。』

在這最後的話與其以上的話語之間，是有着非常的不一致，是不能否認的，而且就是這句極其實際的說明，將這精神的友誼的許多精神性都剝奪去了。我們好像從七層天國上降落下來，又覺到我們腳下的堅硬的實地了。

其次繼以像在『瓦雷麗』中的那些場景——那永沒有實行的自殺的計劃；兩個戀人中間隔着一層厚的橡樹門，在溫柔的談話中消度過去的那幾夜；恍惚的感傷的狂喜。這樣的一種愛情，只是表現在難捨難分的相視裏，在達到瘋狂的邊境的憧憬裏，幾乎快成爲嘶鳴的嘆息裏，長久的沈默與無限的吐露裏，可是從沒有一次撫愛或一次擁抱。在這篇戀愛小說裏，總是引我們注意愛人們是在保守誓約的，而他們的愛情仍然是純精神的這種事實，這給我們不快而幾乎是反感的印象，而且無論如何是不自然的。只有一次像是真實地危險了，而在這危急的瞬間來了一個人——是誰呢？不是旁人，就是那位可尊敬的老人勃納爾先生，而且同着他帶來了我們已經熟悉的、他的論女性與論結婚的原理。他是來伴尤麗，是在夜裏十二點鐘到達的，而這樣地纔可以不致看見他的學生們反抗秩序的哀傷。拉馬丁，就是在他的小說裏，都不肯失掉機會而聲明他是和勃納爾的意見不同的，特別地

是關於勃納爾的神學的政治的原則。和勃納爾意見紛歧成了時髦的事情了。夏多布利安自己在他的回想錄（卷四，二十三頁）中說道：『杜·勃納爾先生是一個聰敏的人。他的明敏被人誤解爲天才了。』

每當尤麗憐憫拉飛爾的時候，他以虔信的爆發來回答她，而在那說話中他把自己和她比爲阿貝拉爾與愛洛綺絲。『我可曾使你覺到我所希望的，不只是同你分受這種痛苦麼？那不是使我們兩個成爲自願的、純粹的犧牲麼？這種永恆的愛情的獻禮不是自從愛洛綺絲的時代直到現在還沒有在安琪兒的眼裏呈現過麼？』

在我們研究了『拉飛爾』之後，我們再來讀拉馬丁的獻給藹爾微爾的詩歌時，關於這種詩的戀愛的理想主義與曖昧之點，我們得到一個新的理解的鑰鎖了，那種戀愛本來是必棄絕肉慾的享樂的，可是卻假裝出肉體世界並不存在的樣子來。不過，在後期的詩與那以一種完全不同的調子（使人想到十八世紀的一種調子）寫成的一些前期的詩之間，一種顯然的必要劃分開來的。那就例如，以『給藹爾微爾』“A l'vine”，（這首詩實際上是寫給戈拉齊葉拉的）與『薩佛』“Sapho”，這兩首詩來看吧。

我們現在的引例已經够了；讓我們看一看他們引我們到達怎樣的結論。我們選擇愛情這種單純的情感，是用以檢視這特殊的一派作家解釋戀愛的種種不同的方式，因爲愛情是每一派的文學都動手來表現來解說的，而且每一派的表现與解說都是用一種獨特的方式。在這一派的愛情的表現中，和我們已經觀察過的其他一切文學的領域裏一樣地，我們看見人生的自然面是被輕視着，或是被隱藏着，或是被污穢化，或是作爲一種可恥的

事物而表現着。夏多布利安與克呂兌納夫人是在尋求那把愛情看作犯罪的與罪惡的場合，不是描寫當主人公屈服時的、地獄的權力的勝利的吼叫，便是描寫當醜事不能加進來時的、天使們的歡呼。在阿爾夫萊·杜·威尼的作品中，我們有着同樣的裝飾：

Les Chérubins brulants qu'enveloppent six ailes,

Les tendres Séraphins, Dieux des amours fidèles,

Les Trônes, les Vertus, les Princes, les Ardeurs,

Les Dominations, les Gardiens, les Splendeurs,

Et les Rêves pieux, et les saintes Langes,

Et tous les Anges purs, et tous les grands Archange.

杜·威尼使惡魔如愛神似地說着話，這也便是說，愛神像惡魔。拉馬丁，在他的詩歌中，把愛情放在天使的，或從一切世俗的情慾解放開來的王座上，但在『拉飛爾』中，照着事實地來描寫愛情，那雖是靈氣的而是違反其本意的，不過那只是在提高戀人們的品格，而使安琪兒們看見那自從可憐的阿貝拉爾時代以來，還再沒有見過的那芳香的獻禮而已。

而且在一切之下，是有着一種偽善的暗流。歐多爾，他很願意我們相信他是完全地爲威雷坦的熱情所苦，可

是當她爲了他切斷了她的雪白的喉嚨的時候，他卻是暗中很爲得意。他表白出他是在悲嘆他的墮落，可是他那表白告訴人他還是感着墮落的誘惑的。『瓦雷麗』的女作家，當她自己正在完全不適於作一個道德的宣教師的時期，她在市場上宣揚着她的女主人公的道德的純潔，而且在一切的新聞紙上叫囂着貞操與自制。作爲小說家的拉馬丁，很天真地表現出他與藹爾微爾的關係，這使讀者們較之從『冥想詩集』的靈氣的狂喜中自然地集成的印象更得到一種完全不同的印象，而且在收尾的地方用一種脆弱的、含淚的感傷性毀壞了他的藝術的真實的美。

在愛情的表現中，如在其他一切的表現中似地，人們是以超自然性爲目的，然而結果卻只能把自然弄成殘廢，或是僞善地輕蔑了自然。（註）

（註）——本章參照拉馬丁著『戈拉齊葉拉』；『拉飛爾』；『告白』；『回憶錄』；克呂兌納夫人著『瓦雷麗』；夏多布利安著『殉教者』，第九章及第十章。）

十一 權威的理論原則的消解

在拉馬丁與雨果的抒情詩中，如在夏多布利安的散文中一樣地，雖然有權威原則的無條件的確認，而對於那種文藝的原則——如要求對於過去，與過去的作家，以及過去的形式之無限制的尊敬，卻隱匿着或萌芽着一種反抗。

上邊已經觀察過，法國偉大的政治的與社會的革命並沒有影響了文藝的形式。在這層上，沒有再建起權威原則的必要；因為它就未曾被顛覆。法國在一切的領域裏都沒有像在文藝的領域裏那樣非革命性的了。法國學院是從李協留的時代以來便有其勢力的法國的一個組織，而且在今天還和當時一樣，有着同樣的名字，同樣的目的，甚至是同樣數目的會員。在文學中，權威的原則被稱為古典的精神，革命不但沒有弱化了古典的精神，反倒強化了它。革命的本身就是一場法國古典的悲劇。像其他一切法國悲劇似地，它使它主人公們穿着希臘與羅馬的衣裝。在他們的語言與風格中，他們模倣着古羅馬的共和主義者，而且那最有教養的、最文藝的革命的政黨吉龍黨人，他們採用了古代的「汝」字與古代的「市民」的稱號，是很有意義的事。雅各賓黨人是柯奈爾的直系——同樣的托加 (Toga) 式的雄辯，同樣的莊嚴的簡潔的愛好。像克倫威爾的兵士非常熱情地使自己變形為

古希伯來人，承繼他們的名字，唱着他們的聖歌，同樣，革命的法國人，使自己變形為古羅馬人；而且當羅貝斯皮爾的好友雅各賓黨人達威（David）辭退了立法議會的位置，而來繪畫那在一七九一年展覽的霍拉屠斯或布魯塔斯的時候，他只以他的同伴為模型；作為一個畫家，他無需走出他自己的時期的境界以外一步的。

正如在發生期的法國悲劇，拒絕在自己國家的歷史上建設基礎，而轉開法國的老傳統將其場景放置在遙遠的羅馬，在遙遠的幽暗的不可分辨的過去一樣，現在革命，不注意歷史，不注意其自己時代的法國，而取用那遙遠的、非歷史地所理解的古代，以及那在非常不同的環境裏所產生的共和主義者，為其正確模倣的模型。現代的霍拉屠斯與戈拉克斯是模倣着古代人的。如時常被人說過的，在羅蘭夫人寫給畢左（Buzot）的書信中，是有着一個羅馬人的崇高的風格。執政內閣時代的貴婦人們，甚至連衣裝，時常都取柯奈麗亞，更時常是取阿絲派茜亞，為她們的模型。在拿破倫最初寫給約賽芬的書信的語言中，是可以尋出拉丁文原本的影響；就當他再不需要一個模型的時候，他的風格和他的外貌一樣地是古典的。他對於文學的趣味也是古典的；他對於「規則」，「Les regles」的偏愛，與他對於柯奈爾的讚嘆是歷史的事實。在他為法國的統治者的期間，就像雷奴亞爾（Raynouard）那樣的企圖來一種反抗的作家們，都是保持着古典的徑路。把威爾納的『山谷之子』，「Söhne des Thals」與雷奴亞爾的『聖堂騎士』，「Les Templiers」來作一個比較的話，將告訴我們同一的題材是用怎樣不同的方法來取用。德國詩人取用他的題材，是既神祕而又不可解，既誇張而又狂想的，正如法國作家

是正規的而且遵守法則，必用他的抑揚格，他的國王與他的皇后，他的五幕與他的三一一致。雷奴亞爾的戲劇表現教會與政府之間的一種法律訴訟；國王以一種最正規的方式辯護着他的事件；聖堂騎士也以一種同樣正規的方式辯護着他們的事件，而且因此是在一種正規的方式中被焚燒——所謂正規者，因為我們很少可能看見那執刑以及在執刑之前所作的事；我們只在那長篇的收尾的敘說中聽到了這一切，而那種述說只是遠在尤里皮兌斯的時代所流行的。而且那韻律還是惡之父勃瓦樓所規定的韻律。文句的意義，被中間的句句切為兩段，而以詩句作收尾，那些詩句的彼此的相似，正如這一個一文錢的餅乾和另一個一文錢的餅乾之相似一樣。在它們之中，既沒有調和，也沒有生氣，既沒有音律，也沒有韻，因為像 *lames* 與 *armes* 像 *époux* 與 *coups* 像 *souffrir* 與 *mourir* 這樣對音字，幾乎是不能稱為韻的。這些詩句像是無脊椎的軟體動物；軟體動物的一個共通的特色便是，縱它們切成兩段一點很有可能並不顯示出生命的減少。

這種保持古典精神的一個結果，便是在這個時期的有名的散文作家的風格與他們的殘惡的敵人，十八世紀的哲學者的風格之間，是有着一種正確的相似。關於這一點，在約瑟·杜·麥斯特爾中，我們有着最顯明的實例。杜·麥斯特爾的無力理解歷史，他之缺乏批評的才幹與缺乏任何深刻的宗教情感，他對於系統化的傾向，那引誘他容易下生硬的武斷的辯論癖——這一切合起來都其實是從十八世紀得來的，而在十九世紀的風格中又得到表現。勃納爾的冰冷好辯的風格，他之將一切事物歸納於公式的熱狂，他將自己的意見要作成數學的明

確的那種自負，也說明了他就是產生康狄拉克的世紀的孩子，而且他的作品正是他所對抗的那種精神的產物。像康狄拉克與勃納爾這樣的人們之間唯一的不同，便是前者是明確的、一致的，而後者是易變的、自相矛盾的。

古典的散文與詩歌的一個顯著的特色，便是理性的統治。在斯台爾夫人的感情的風格中以及在夏多布利安的色彩豐富的散文中，文學最初起來反抗的便是這種統治者。情感與色彩——這是兩個從長期的放逐中現在又轉回來的偉大的流配。而且，說來非常有趣，使夏多布利安一面想用文學的手段來支持的那種權威的原則，而一面又來反對文學中的這種原則者，不只是因為他的才幹，而是因為他的藝術的原理。因為古典的詩歌，從其最初發生的時期起，便在古代異教中與異教的神話中，尋求它的題材與靈感，而他是在喚起他同國的作家們張開自己的以及其同胞的眼睛與耳朵，向着與異教正相反的詩的方向，即，基督教的詩歌——換一句話說，是作為基督教的傳統的唱道者而在攻擊文藝的傳統。他的藝術的原則，說明他是一個新時代人，而他的政治的與社會的原則給他以過去的人的標徵；他是一個兩面人；他戴着一個對過去的官方的全部權威不變地尊敬的假面，而把一切現代的情感付以詩的表現，使他在浪漫主義時代之前就成了浪漫主義者的，特別地是他的風格。所以，最初是拉馬丁，其次是雨果，當他們追尋着他的先例，棄捨了異教，而在基督教的神話中尋求題材的時候，社會一時不能了然，在這種以新的方法支持宗教的神聖的企圖中，是看出一個保守的精神呢，還是看出一個革命的精神。但是，漸漸地，那潛伏在新文學的立腳點的反權威原則的萌芽，發展到極強烈的時候，新派的面貌便改變了。

在雨果寫給他的『頌歌』的不同的序文中，追尋着這種發展的階段，是有趣的事。最初在一八二二年，只有不多的幾行，這位青年詩人確認王權與基督教的信仰是真實詩歌的標準。他聲言，十九世紀最初把這真理顯示給世界——詩歌不是依據於思想的形式，而是依據其思想的本身。在他的第二版（於同年出版）的序文中，他更進一步地說，詩人的困難，現在是在用那些屬於基督教的觀念的論宇宙的發源的、真實的新神話，而代替那已經衰頹的虛偽的異教神話的色彩。頌歌現在應當說出威嚴的、慰藉的、虔誠的語言，一個古老的社會，以顫抖的腳步脫除『無政府的與無神論的喧騷』正是切要的事。

他懇切地希望他的讀者們，不要以為他會抱有『想開拓一個新的路徑或創造一種新的文藝風格』那樣的妄想。在一八二四年的序文中，同樣的話語又用極有特色的字句重複了一遍；但我們覺得這個青年詩人現在已是多疑的、觀察深刻的批評的目標了，而且那作為古典藝術的法則的破壞者同義語的『浪漫主義者』這個名字，是可以使人們極恰當地適用在他身上的一個名字了。他是熱心地在證明他的文藝的正統。他說，所需要的不是新奇，而是真理。這是他要與以滿足的目的。『在文學中不多不少正是權威的』那趣味，告訴他，在實質上是真實的作品，在其風格上也必是真實的。這引起對於『地方色彩』的要求，而這要求可以說古典作家們未曾給以滿足過。但勃瓦樓加在語言上的法則，必要宗教式地遵守着，是一種明白的事實。關於他，雨果寫道：『勃瓦樓在給法國語言以永恆的形式之點上，是和拉西諾分有着無比的功績；在這一點的本身，便含有充分的證明，他

也是領有着創造的天才。』勃瓦樓是一個創造的天才！微克脫·雨果若在幾年後說出這樣的論斷來，將會引起怎樣嘲弄的笑聲吧！

論及詩人，雨果說，詩人好像火柱似地領導在人民的先頭，領導人民轉回秩序、道德與榮譽的那偉大的原則去。路易·大帝的世紀的文學的缺點，是在其作家們不求助於基督教的上帝，而祈求於異教的衆神。雨果天真地說，如果在這一點上他們不是這樣作的話，十八世紀的『詭辯派的作品勝利』將會被阻害了吧。如果天才者不只是唱道美德而是唱道上帝的話，『哲學』的運命將是成爲怎樣的吧！

他強力地反對被人稱爲『浪漫的』。他固執地主張『所謂古典的與浪漫的文學，他是一點也不理解其意義。』當時關於這個問題所寫的一切無聊的辯論，他是不肯受到它們的影響，他用如下的理性的話語聲明這種區別是一種無意義的而空虛的劃分：『每一種文學，因爲其表現的國家的歷史、風習與氣候的關係，都得到一種印記，在某些場合是強烈的，在某些場合是軟弱的，這已經是公認的事實了，達衛、荷馬、魏琪爾、塔索、米爾頓、柯奈爾——這些人們每一個都表現出一種文學和一個國家，除去在天才之點以外更沒有共同的地方。』所以把他們分成古典的詩人和浪漫的詩人是不可能的。他反對那種斷言文藝的復興（這顯是指着夏多布利安說的）乃爲政治的革命的一種產物。『今日的文學在相當的限度上也許是革命的結果，但不能因爲這種關係就認爲那是革命的表現。革命的社會有着在其本身。上。既。醜。而且。愚。蠢。的。文學。那種社會與那種文學是死的，而且將永

會再有生命秩序。已經在社會的一切組織裏復活了；它也正在文學中復活着……正如革命發源於文學中，同樣我們時代的文學是那將必定從廢墟中昇起的虔信的與王權的社會之預先的表現。」

雨果是錯誤了；他所講的那種文學正是當時的精神的氣氛的正確表現，而那惹起這樣的不安的文學革命的企圖，是真實的文藝革命的先鋒。因為他們毀壞了對「作爲權威的權威」的信仰——即在這一場合是毀壞了對勃瓦樓的信仰。自從發見了就在這個太陽中都有着斑點的那瞬間起，再把懷疑只限制在最初謙遜而小心地取入的少數的幾點上，便是不可能的了。文藝的傳統是一個原則；或是必要接受它，或是必要排斥它。

在讀着雨果於一八二六年寫給他的「頌歌」的倒數第二的序文中，我們覺到他的思想總是轉向當時的得意的觀念秩序上去，幾乎就要將他從文學的岸邊驅出大海上去了。他已經發覺，秩序，實際上是和那由訓練與強迫所達到的規則不相同的一種東西。在威爾賽鄰近生長起來的而以夏多布利安描寫北美的華麗的風景爲愉樂的讀物的這一青年，他把威爾賽的花園和栽種整齊的樹木與那新世界的森林來比較了，這種比擬是很自然地要起在他心裏的，他叫道：「我們不要問，那裏是有着華麗、莊嚴與美麗？但只問，那裏是秩序的，那裏是無秩序的？」現在他看出了規則只是只關於事物的表面的形式，而秩序是存在於其根底的，而且是其諸要素的精巧的安排的一結果。他說：「一個作家只奴隸式地追隨着旁的作家們遺在路上的足跡，不是古典的。」

這樣，我們是在沿着那引領他走上最後的權威原則的破壞的路上，追隨着他了。再過一年，他揮掉桎梏，取了

法國浪漫派的領導權，而在他最初的宣言『克倫威爾』的序言中（一八二七年十月），聲明在過去的文學中是有着一個暴君，正如在政治中一樣地，而且這個暴君像一個夢魔似地壓在青年時代人的胸上：『十八世紀的尾巴仍然展在我們的世紀裏，但是我們看見過勃那巴特的青年人還是應當那麼卑屈地帶着這麼一個尾巴麼？』我們看出，現在他和王政復古的精神正反對，稱拿破倫爲一個解放者了。而且他論及『他塗胭脂粉的斑斑點點的詩，那戴着環帶與衣褶的文學』了。他是在對着勃瓦樓（Boileau）作第一次的攻擊。

拉馬丁雖然在形式與內容的兩方面都像是新的，但他仍然保存着許多古典的婉轉的語法。雖然他厭惡七弦琴，可是在他的詩中，他時常說出這個名字，而且在選擇題材上，他寧取抽象的，而不願取用凝固的。

微克脫·雨果幾乎也還是同樣地小心。他寫道：『我們縱承認，革新一些腐舊的表現語，廢除一些舊的辭句，或是甚至努力以增加詩律的響亮與詩韻的純潔而改進我們的詩，是有益的，而且有時是必要的吧，但也不能過於時常地總反覆着說：這纔是一切企圖詩之完整的限度。每一種與我們的國語的自然的天賦與音韻相衝突的革新，必要看爲是對於趣味的第一原則的攻擊。』

音韻的變更，腳韻的位置的變換，以及從這一行到下一行的詞句的延續，他還都認爲是不可允許的，而這些變換是他在後來所擁護的。在他的『頌歌』中，他順應着古詩的宮廷的樣式（例如，他不說『國民集會』而用『元老院』，他不說『披肩』而用『織品』或『喀什米爾之寶』）只是在音韻上作下少許的小心的企圖，目

的是在使古風格不致那麼硬重。

宮廷的樣式是屬於如下的性質。一些少數的精美的辭彙或精選的字句——事實上，就是特選的語言——只有這些是可以放進詩中。詩人們不說刀而說劍，不說兵士而說戰士，而且他們總也不提起像鎗和小刀這類東西；正如丹麥的詩歌有很久只認定薔薇、百合、紫羅蘭、車葉草以及一打其他的花便算爲全部植物的世界代表是一樣的。這種事的結果，便是語言的使用極端地受了限制，只有一二百高貴的音韻與總在反覆使用的表現語，而它們所產生的正是同樣的思想與同樣的情感。當時的詩的修辭學正和我們今天的僧侶的修辭學是同等的東西。應用在那尊嚴化的流暢的語調上的形容詞，是高貴的，而那些話語盡可能地避免稱呼事物的真實的名字，那便是，只是那些盡可能不使人想到其世俗的性質與其存在的物質面的事物。這種事的結果是，在那自信有古典風格的特權的作品中，普通的東西若叫出其原來的不曖昧的名稱時，便立刻會產生出一種滑稽的效果。當勒布龍 (Lebrun) 的『酋長』(Cid) 上演的時候，『寢室』(chambre) 這個字會惹起觀衆的非難的囁嚅。這事也可以說明當時爲什麼在浪漫派的文藝企圖把莎士比亞介紹到法國來的最初的試驗中，會惹起那般地驚愕。每一個人都曉得，當阿爾夫萊·杜·威尼翻譯的『奧賽羅』在奧狄安，也便是對着那最少偏見的、最無法國觀衆的習氣的一些學生的觀衆，上演的時候，因爲劇中有一個『手帕』這個字，而被觀衆所噓。

阿爾夫萊·杜·威尼伯爵 (Alfred de Vigny) 降生在一七九七年，是屬於古貴族的家系，而且被教養成

一個神惠的王權的忠實的信徒。在一八一四年，他在路易十八世的軍隊中得到一個中尉的職位，他極迅速地發展成當代最引人的、最獨立的文藝的人物。在文學的幾系中，他都是第一個向着新的方向走去的人，雨果只是隨着他而已。他在雨果之前就用了窩爾特·斯歌德爵士的風格寫了一篇歷史小說（『三月五日』“Cinq-Mars,”一八二六年），在雨果之前他就寫了一篇劇（『奧賽羅』的韻文翻譯，一八二六年），這劇的風格產生了很大的鼓動力，而且在抒情詩歌中介紹進自由與柔韌的詞語，這一點他也走在雨果之前。他是新文學運動中的哥倫布，雨果是那給新發見的大陸定名的亞美利果·威斯普齊。

當權威在各方面猖獗的時候，雨果開始使自己和那些既存的文藝的規則相調解，不，實際上是相信那些規則為詩與語言的真實的法則，這不是什麼可驚的事。但不久他就在那些規則中感到什麼了，少許地改動了它們，少許地懷疑了它們，用他自己的方式解說着它們，可是以最深刻的敬畏作了這些事，直到最後他不能再忍耐它們，於是顛覆了它們。在他的一首詩中（『冥想集』“Les Contemplations,” 第一卷第七篇）他把他最終引起的革命作了一篇機智的描寫：

Je suis ce monstre énorme,

Je suis le démogogue horrible et dévoté

Et le dévastateur du vieil A B C D;

十一 權威的理論原則的消解

Caosons.

Quand Je sortis en collage, du thème,

Des vers hâlés, fureté, espèce d'enfant hème

Et grave, en front penchant, aux membres appauvris;

Quand, tâchant de comprendre et de juger, j'ouvris

Les yeux sur la nature et sur l'art, l'idiotie

Peuple et noblesse, était l'image du royaume;

La poésie était la monarchie; un mot

Était un duc ou pair ou n'était qu'un grimandé;

Les syllabes, pas plus que Paris et que Londres,

Ne se mélaient; ainsi marchent sans se confondre

Pictoms et chevaliers traversant le pont Neuf;

La Langue était l'État avant quatre-vingt-neuf;

Les mots, bien ou mal nés, vivaient parqués en castes;

Les uns, nobles, lent n't les Phédres, les Jocastes,

Les Métropes, ayant le décorum pour loi.

Et montant à Versailles aux carrosses du roi;
Les autres, tas de gueux, drôles patibulaires,
Habitant les patois, quelques-uns aux galères
Dans l'argot; dévoués à tous les genres bas,
Déchirés en haillons dans les halles; sans bas,
Sans perruque; créés pour la prose et la farce.

* * * * *

Alors, brigand, je vins; je m'écriai: Pourquoi
Ceux-ci toujours devant, ceux-là toujours derrière?
Et sur l'Académie, aïeule et dominière,
Cachant sous ses jupons les tropes effarés,
Et sur les bataillons d'alexandrins carrés
Je fis souffler un vent révolutionnaire.
Je mis un bonnet rouge au vieux dictionnaire.
Plus de mot sénateur! plus de mot roturier!
Je fis une tempête au fond de l'encrier,

Et je mêlai parmi les ombres débordées,

• Au peuple noir des mots l'essaim blanc des idées;

Et je dis: Pas de mot où l'idée au vol pur

Ne puisse se poser, tout humide d'azur!

(譯意：——我是那巨大的怪物，我是可怕的民衆煽動者，我是古A B C D的野蠻的破壞者，好，我們來談談吧。

當我離開了中學，離開了繙譯，離開了拉丁詩句的時候，怪不合適的，成了一個蒼白色而又認真的孩子，顴角老是低下，四肢瘦弱可憐；當我嘗試要了解、要判別時，我向大自然與藝術張開眼來，方言、百姓與貴族構成了帝國的畫；詩是君主政體；每個字是一位公爵或世卿，或只是一個拙劣的藝術家；許多「綴音」呢，絕不甚於巴黎，甚於倫敦，不與它們相混；如此各自各的，步行者與騎士們跨過新橋；言語呢，是一七八九以前的政府；字呢，不論它家世如何，分開了階級，成羣地生活着；貴族化的字，只在費德爾 (Phédre)、約略斯特 (Jocaste) 以及梅洛普 (Mérope) 口中說出，它們以律法為禮節，而乘了皇帝的寶車同上威爾賽宮。其餘的字是叫化子，是該死的東西，「土語」鄉的居民，而且有若干與徒刑犯相處，混在種種「切口」裏面；只肯為卑賤者盡心，在市場內被撕成一片一片；沒有襪子，也不戴假髮；專為散文與滑稽劇而創造的。

於是走來了我這個強盜；我高聲喊道：「爲什麼這幾個老站在前面，而那幾個總跟在後頭？」在那位用衣裳蔽護着害怕的隊伍的、年高囊富的國家學院的頭上，在那些專寫亞歷山大朝派詩的方陣之上，我喚起了革命的風波。我請古文的字典戴上了一頂紅帽。今後再不分文雅詞句與街頭巷語！我在墨水瓶中釀成狂風暴雨，而使那烏黑的字羣之影和那雪白的思想之陣相混；而且我還說：「沒有一個字不堪留駐純正的思想，那一切都欣欣向榮！」

但雨果，就當他在疑惑的時候，都沒有達到這種階段。他仍然稱他的詩歌爲「騎士的」(“cavalier”)詩歌，以這個使人想起英國的王政的字給他自已打上作爲法國的王政復古的詩人的刻印。那使他分裂的暗礁，是在於他不能調和宗教的與文藝的傳統。這一點特別地是在歌謠中被人感覺到。雨果復活了中世紀與封建時代的回憶。還能有什麼比這更是王政主義者的呢？但路易十四時代的文學曾經完全地排斥了中世紀與其回憶——這樣還能有什麼比這更不是古典的呢？有一篇歌謠“La ronde du sabbat”，是描寫一個魔女的跳舞，另一篇歌謠是取用空氣的精靈與仙女的題材；古民間傳說的種種樣樣的迷信是在蘇生着——浪漫主義就在不遠了。而且那調子絕對不是古典的；在法國，如在德國與丹麥一樣，通俗歌謠的風格是替代了高貴的文藝的風格。加之，在這些詩中（如“Le géant”，“Le pas d'armes du roi Jean”），是有着一種新的愛國的要素，這從古典的古代轉向於遠古的法蘭西。夏多布利安也曾經是屬於這種國民的運動的領袖；他在「殉教者」中關於古代加利亞人的描寫，是向着這種新方向的第一次的試驗；這試驗使如「梅羅文建的時代」的未來作者奧顧斯丁·蒂葉利 (Augustin Thierry) 那樣的人受到強烈的印象（根據他自己的告白）我們可以保證地說，這種新方向使一般的走向更雕塑的、更有生氣的、歷史的風格上去。但就連這種愛國的要素對於法國詩歌都是新奇的、陌生的，而結果成了對傳統的反抗。這種古法蘭西的題材的復活，是伴以古法蘭西的音韻的復活。在這裏也是夏多布利安以那魅人的放逐之歌作着先鋒，那篇歌是以這樣美麗的詩句開始的：

Combien j'ai douce souvenance

Du joli lieu de ma naissance!

Ma sœur qu'ils etaient beaux, ces jours

De France!

(譯意：——我的美麗的生地的，多麼甜蜜的回憶姊妹哟，法蘭西的當時，是怎樣的美麗呀！)

這一篇歌是唱在聖·馬樓海灣中的小山島上，當他臥在他爲自己掘的墳墓中休息的時候。而且朗薩爾 (Ronsard) 與普雷阿德人的時代的調子，馬上爲威尼、戴尚 (Deschamps) 兄弟、聖·伯孚及雨果諸人所反響着了。

在一八二八年五月，阿爾夫萊·杜·威尼在『蘇比瑟夫人』“Madame de Soubise”中，發表了如下的詩句：

La voyez-vous croître

La tour du vieux cloître?

Et le grand mur noir

Du royal manoir?

Entrons dans le Louvre.

Vous tremblez, je croi,

Au son du beffroi?

La fenêtre s'ouvre,

Saluez le roi.

(譯意——那古老的僧院的塔，還有那王宮的大黑壁，不都是長大起來了麼？走進盧佛勒宮裏去吧，你不是爲鐘樓的鐘聲在顫抖着麼？
打開窗戶對王敬禮)

在同年六月裏，雨果以“Le pas d'armes du roi Jean”中的所讚嘆的詩句追隨着他而超越他去了：

Cette ville

Aux longs cris,

Qui profile

Son front gris,

Des troits frêles,

Cent tourelles,

Clochers grêles,

C'est Paris!

十一 權威的理論原則的消解

(譯意——這個撲撲的城市，它側樹着它的灰色的、脆弱的屋頂，成千成萬的小小塔樓，以及細長的鐘樓——這便是巴黎。)

成爲這些詩句之特色的，那種音節、那種彩繪、那種調諧以及那種簡潔，對於法國的詩歌，都是非常新鮮的東西。

在最初，好像是在文學上王權的傳統與基督教的傳統再合體起來，而使權威的原則得到新的、強有力的支持似的。但不久就很明顯了，宗教的與文學的傳統是不能並生在一起的。前者躲避在後者羽翼下與其胸懷裏，但那本來就有的反抗不久便現出來了，於是那取了文藝的形式的權威原則被趕開了，不被新的精神所顛覆了，這種新的精神只在其外表上是真誠地希望支持那實際的，即「政治的宗教的」權威原則。

現在我們所要再看下去的是：權威的實際原則怎樣和權威的理論的、文藝的原則，享受了同樣的運命。(註)

(註——本章參照：微克脫·雨果著，「頌歌與歌謠」；克倫威爾；威尼著，「詩全集」；謨米爾·戴尙著，「詩集」；安東尼·戴尙著，「詩集」；雷奴亞爾著，「聖堂騎士」)

十二 權威的實際原則的消解

一八五四年二月下着濃霧的一天，有少數的幾個朋友們，送法國最有名的一個人的屍體，到巴黎公墓。在兩排兵士之間，行列進向「平民墓地」去，這些兵士們不是來致敬的，而是來保守秩序的。這樣的作法是依照着死者的遺囑。當墳土罩上棺材的時候，掘墓人問道：「沒有十字架麼？」「沒有，」就是這回答。

沒有墓石指示出來這個死者是臥在什麼地方，雖然他的名字已遍傳全歐洲，而且在他的墳墓上沒有十字架，雖然他曾經是一個教區僧與一個僧侶，事實上他在一個長期之間曾經是最有名的教會的唱道者。這樣地希望葬埋自己的人就是拉姆奈。

費黎西泰·杜·拉·姆奈 (Félicité de la Mennais)——直到了他的晚年他纔給了他這個更民主的名字——於一七八二年降生在聖·馬樓；所以他像夏多布利安一樣，是一個布萊塔紐人；而且他的種族的固執是他的性格中的天賦。布萊塔紐州的作家們正可以稱爲文學中的房兌屬；他們的祖先用真實的武器戰鬥過來的，他們用語言繼續着戰鬥。

年青時拉姆奈是瘦長的，性情極其活動。在很小的時候，他失掉了他的母親，而母親死後，他就比他以前更是

果斷而任意。他的宗教的使命，在長期間是爲他所懷疑的；青春時期他耗了許多時間熱心地研究音樂與數學，習奏笛子，學習了各種武器的使用法。他曾經實行過一次嚴重的決鬪，這次決鬪證明對於他後來所選擇的職業很有妨害，而且有過幾次戀愛事件，還寫過詩歌。（註）

（註：——下邊舉出的詩是在他極年青的時候寫作的：

人家常看到許多

爲妻子行止輕浮而生妬的丈夫；

卽在巴黎，也可以看到，

可不是你的丈夫呀，親愛的。

人家可以看到許多戰慄畏懼的情人，

好似著望着難得的恩惠，

哀求着一個簡單的微笑，

可不是你的情人呀，親愛的。）

他很少有接受基督教的教條的傾向，所以直到他二十二歲當他的宗教的確信成熟了的時候，他纔行第一次的聖餐式。此後他開始研究神學，在一八〇八年，在他二十六歲的時候，他落髮爲僧了。但當僧職授與的時間逼近來的時候，他是非常地對於誓約感到恐怖，所以他一再地延期那最後的一步，而且在三十五歲以前，他都沒有

真實地變成僧侶。他的三年的書信，在說明他的內心中的精神錯亂的狀態；這個驕傲的心，在和那種將自己的支配權交付給旁人的手裏的思想苦鬪着。而且當一切都作過，那不能取消的誓約也立過了的時候，事態也並不見佳。在他終於被人說服而實際地執行了那可怖的僧職授與式之後，他寫給他弟弟的第一封信，關於他的精神狀態作了一篇陰鬱的描述：

「雖然沈默是加在我的嘴上，但我相信你立刻清楚了。我現在的事情到底怎樣，是被允許的事，而我也應當來說的。我是極端地不快活，而且此後也絕沒有轉好的可能。他們可以隨心所欲地理論吧，他們可以隨心所欲地曲解和顛倒事實吧，他們可以說服我相信正相反的事，但他們想使我相信我所看見的一種事實的不存在，那是很少有成功的可能的。我能接受的唯一的慰藉只是美德爲必需的這種廉價的忠告……我所希望的一切是忘卻，用忘卻這個名辭的各種意義。上帝肯讓我忘卻我自己麼！」

拉姆奈對於他的宗教的使命的信仰，是伴着像這樣的痛苦而降生的。他克服了他的絕望；他這個人，無論作什麼，縱算那是與以前的他相反的事，總必要以他全部的靈魂來從事，於是他以他的全靈魂來當一個僧侶了。他是那般地覺得他自己是一個絕對的僧侶，所以在一八三二年當羅馬將他置之不顧的時候，他的第一聲憤怒的叫喊便是：「我將教訓他們蔑視一個僧侶是有着怎樣地一種意義！」他有強烈的性格與狹窄的心靈；他是一個天生的黨派的人，他的天性使他固執地盲目地偏頗於一面，在他認爲絕對的真理的那瞬間，他以熱烈的愛與

雄辯的恨來擁護那真理。因此當這個時期的支配的思想一把持住了他時，他就變成它的最勇猛的唱道者——即，專制的權威原則與這原則所要的無條件的服從之最熱烈的、最徹底的、最誠實的與最大膽無忌的擁護者。這一個因為要歸附於教會的意志放棄了自己的理性與意志，而經受了那般心靈的痛苦的人，這一個新加特力教派的真實的僧侶，像是在嫉恨着那些比自身的經驗、情況更良好的人們。當他用藏着暴風雨的言語，宣揚權威與遵從的原則的時候，他比任何人都更甚地使我們覺得，個人的情熱在那種一視同仁的普遍的要求中是感到怎樣的滿足，而且那個一度被迫而屈服於權威之下的自我，現在是怎樣地主張要其他一切人的思想與意志都屈服於和他自己同一化的那規則之下。

拉姆奈，既是強暴的而固執地獨立性的，所以確實是在他自己的陣營裏不承認權威的。他對於同派的其他領袖們的批評，形成一種惡罵的悅人的花束。例如，關於勃納爾，他寫道：『可憐的人類！由「人類」這個名詞，怎樣就會使我想起杜·勃納爾先生來，這是我所不能理解的。轉變是迅速的。他們說最近那個可憐的人精神變得非常軟弱了。』關於夏多布利安：『國王與他，他與國王——這是法蘭西的全部歷史……沒有人能够理解，他比任何人更不理解，歐洲怎樣能免掉他的才幹之累。他預言歐洲將遭到不幸。』關於那作為加利亞教派的領袖而是他的敵人的傅雷西奴斯 (Fraysinous)：『你們稱他穩重。爲什麼呢？因爲你們的注意是爲他之中一種冰冷的東西所吸引着，你們把那當作穩重，而其實那只是凝固的憎惡。』這樣的東西是拉姆奈的書信的調子。不過，在他

的強力的。如果不是輕率地盲目的，至少也是兇悍地盲目的性格中，就含着一種使他成爲教會的絕對權威的一個無比的戰士之要素，當然，直到他的末年，他纔成爲這樣的一個戰士，他使旁人服從規則的才幹，是比使自己違反自己忠實的確信而被說服的才幹更強。

在一八〇八年，他發行了他的『關於法國的教會的情勢的諸考察』，這一部作品是被拿破倫的政府所禁止了的。他熱烈地歡迎那復歸的布爾蓬王室。但他當時還沒有名聲。但是，在一八一七與一八二三年之間，他又一卷地發表着一部作品，這書總不斷地鼓動着人們的精神，而且惹起激烈的論戰；在這書第二卷與第三卷的出版之間，那作者甚至必要用他的筆作自己的防禦了。這部作品便是杜·拉·姆奈師的『關於宗教的無關心的論文』(Essai sur l'indifférence en matière de religion)。在這書中，教會復興的時代是聚集其全力來作一次最後的、決定的鬪爭。我們看見這個時代的全部主要的原則是以一種斷然性在說明着，而且在歸納出那像是暗示着革命即將來臨的結論上，是有着透澈的明確。

這部書的傾向以及其題名，與那部在十九世紀初創出德國的宗教復興的作品，即施賴阿馬哈那有名的『給宗教輕蔑者中有教養的人們講演的宗教論』(Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern)，有着深刻的對照。兩本書都是以破除同樣的事物爲目標，即那在有教養的階級中流行的對宗教的不關心與顯然的輕蔑。兩部書作的是一個企圖，因爲現在信仰是衰微了，所以要在一個新的基礎上再

建起虔信的建築。就是在這種企圖中，作家們的民族性的不同，強烈地使人感覺到。

感傷而熱烈的施賴阿馬哈，他的意見是宗教的唯一的希望，是在放棄其一切表面的附屬物，而轉回於其最內在的核心，即個人的單純的私人的情感。他想法追溯到人類生存的最根底，意識與行動發源的那深處，個人生活的泉源。他喚起他的讀者們想法發覺靈魂的原始的狀態，在那裏自我與對象混合爲一個，因此既無對象的觀照也無那與對象相異的自我的觀照。他把這描寫爲一種我們在不斷地經驗着的而又在未經驗着的狀態，因爲全生活是包含在這種狀態的永恆的中止與再現之中。他說，這種狀態是那罩着露水的花與果實所發散的香氣那樣地易於消失而是看不見的，像是處女的接吻那樣地貞潔而美妙，像是一個新郎的擁抱那樣地神聖而豐饒；不，它不只是像這一切，它簡直就是這一切；因爲這種人類靈魂的狀態，便是宇宙——萬物——與理性的化身的結婚；在這種狀態中，個人在一瞬間成了世界的靈魂，而且感覺到其無限的生命爲他自己的領有。施賴阿馬哈說：『這便是對於你們生命中的每一種活的、根源的強力之最初的觀念，無論那強力是屬於那一領域裏；那產生每一種宗教情感的就是這樣的一種狀態。』（註）

（註）——『宗教論』第五版，第五十五、五十六諸頁。

緣於這種原理，施賴阿馬哈把每一種情感，每一種感動，只要是用如上所描寫的方式表現出自自我與萬物的結合的生命時，就看作爲宗教的『情感，只有情感，是在準備着宗教的原素。』他主張，沒有情感是非宗教的，除非那

是一種病態的或是墮落狀態的產物，而且在註解中他更加上說，甚至連肉慾的享樂，只要其不違反自然或不墮落的，都可應用這種主張。他的努力是在想把宗教作成每一種高貴的、不，每一種健康的、情感的要素，而把宗教從與科學與文化的鬭爭中救助出來。作爲一個真實的德國人，他汎神論地主張，那遍及一切創造的生存的、生命的洪流，是一切虔信與一切宗教的泉源。因此他肯放棄一切限定的宗教的體系；就連對於上帝與不朽的信仰，由他看來彷彿都不是宗教的精髓。他熱情地叫道：『和我一同敬畏地獻一束花，給那在陰影的國土裏的斯賓諾扎的神聖而被追放的靈魂吧。他曾經理解偉大的世界精神；無限對於他是一切，宇宙是他唯一的、永恆的愛；他以神聖的單純與深刻的謙遜在宇宙中映視着自己，反之宇宙在他之中尋到它的最愉快的鏡子。他是滿充着宗教與神聖的精神。』

就連啓蒙時代都沒有比這種感情主義給所謂天啓宗教以更嚴重的打擊。如我們所見，施賴阿馬哈把宗教融解成情感，而在這樣作時就毀壞了其權威，並且把這種權威讓給那在無限變化中的人類靈魂。一切規則、訓令、教條與原則都消失了；每一個個人由一種特殊的進程把一切作成他自己的。因爲施賴阿馬哈這樣地主張，『無論一個人是怎樣完全地理解諸原則，無論他怎樣確實地被說服他是領有那些原則，倘如他不曉得和不能證明那些原則，是作爲他自己的精神生活的表現而出現在他自身中，因此不是從他自己發源的，我們便不能叫自己相信這樣的一個人是一個宗教的人。他不是的；他的靈魂是從沒有受過宗教的感應；他的宗教的觀念只是偽造

的孩子，是旁人的靈魂的產物，那只是因為他祕密地感到自己的無力而從旁人承繼了過來的。」

這樣，在德國，宗教復興在其最初時，是主要地新教的（用這個名詞的好意義，也便是非宗派的意義。）它斷定個人的本源是宗教的唯一主要的原子，而把宗教的領域限定為我們熱烈的、真實的情感之全部廣佈的領域。自然的、健全的情感總是神聖的，並非在特別場合是神聖的而已。

和這一切形成一種顯然的、有意義的對照的，是拉姆奈的偉大作品中所設定的那些原則，這部書是施賴阿馬哈的講演的拉丁加特力教的好類似。那些原則，其外表的順序是這樣的：

- (1) 情感。或間接的啓示並不是人們想到達真實的宗教的認識可以用的手段。
- (2) 科學的探究。或是理論。並不是人想到達真實的宗教的認識可以用的手段。
- (3) 權威。是人們想到達真實的宗教的認識可以用的手段；因此真實的宗教無問題地就是那設定最強的可能看見的（1）權威之上的宗教。

就是為了證實這三種觀察與滑稽的假定，拉姆奈寫了他的四大卷的書。讓我們來結識一下這些書的理論的不完整的聯鎖。

關於什麼是真實的與什麼是虛偽的，發見一個無錯誤的標準，對於我們人類是具有至上的重要性。我們所追尋的，是確實。但我們在什麼地方尋到它呢？

拉姆奈說，我們不能依據我們的知覺得到它，因為我們的知覺是欺騙了我們的。像那種由每一個單純的知覺所產生的虛偽的印象是為各種聯合的知覺所訂正着的這種事實，他是不認識的。據他的意見，從我們就連我們自己的存在都不能確定的這種事看來，那在事物的真實與我們的知覺的印象之間的任何必然的關聯，我們更是不能確定的了。如果因為我們不能確定那件事，便說我們確定其他一切的事，這有什麼理由呢？——這個問題他並沒有答覆。

他斷言，確信與認定事物必然如此的那種內在的情感，是如知覺的印象一樣地為欺騙的。一種原則，以其不可抵抗的力加在我們的理性之上，並不能就得以證明那種原則的真理。錯誤總是可能的。一般地講，一個人也許很能認識自己的容易錯誤，但仍然認為自己是在許多單獨的、限定的場合上是可以確定真理的，這是另一個他沒有觸到的事實。

其次轉到科學的探究與理論。這一點，他主張，是引向於一切的懷疑。因為一切真理之最高者，是不允許證明的；加之，我們是不能確定記憶的可靠性。既然不能先假定那被證的記憶的可靠性，那麼當然便不能證明記憶是否可靠了，既然如此，也便不能使科學的方法脫掉這種攻擊了。但那由人類的經驗準備下的、關於記憶的可靠性的間接的證明，拉姆奈是一字未提。

他一時地只觸到了完全懷疑的題目上。完全的懷疑會引出完全的精神錯亂。自我保存的精神強迫着我們

根據我們的信仰來相信和實行。依照這個牧師的意見，就是因為這種懷疑的能力的缺乏，或是如果懷疑的話，就是那種使一個人願意被旁人視為無知或瘋狂的那種知識，形成了一切人類的確實的基礎。這樣，一般的一致（*sensus communis*）對於我們變成了真理的封印，另外再沒有旁的了。意見的不一致立刻就產生了不確實。一種原則或一種事實，其確實的程度或大或小，是根據其被普遍的接受與確認的人數或大或小的。因此拉姆奈關於一種科學的定義便是一種科學是一切的人所同意的思想與事實的一個蒐集。雖然立場不同，他是和較後的英國經驗派的哲學者們有些相似，那些哲學者們甚至對於像幾何學這樣的一種科學，除去一般的一致以外都不承認其任何基礎。他相信，對於真理所以有許多錯誤的科學的結論的這種事實，是緣於科學只達到少數的人類的那種環境。他叫道，幾百個少數的學者若和全人類比較起來那算得了什麼呢！奇怪之極地，他忘記了在科學者們未作出其發見以前，人類從沒有完全一致地接受一種科學的真理的，事實上人類在任何信仰上從來沒有顯示過獨創的一致的。

拉姆奈問道：當兩個人意見不一致的時候，在他彼此企圖說服對方而結果無效之後，他們怎樣辦呢？於是他答道：他們訴諸於調解裁判，但什麼是調解裁判呢？調解裁判就是權威，於是這個權威便聲明這兩種不同的意見中何者是確實的，何者如果是不確實的話，何者至少是有可能性的。像這樣的理性的辯論只是創造出懷疑的這種事實，以及關於一種論斷的錯誤的最強烈的證明總是：『你是唯一這樣想的人』的這種事實，使我們把權威

的原則。看爲唯一真實的、最後的原則了。

拉姆奈的原理，若徹底地發展下來，會承認多數的投票爲真理的證據的吧。但我們最後的到達地點，如我們所知，是加特力教。這作品中所解釋的那權威原則，把我們一直運到教會的懷裏去的那種飛躍，若追尋起來是很有趣的事。

拉姆奈開始時把一切的學問、一切的認識定義爲權威的服從。這是和勃納爾的原理同樣的，即，我們要在那教我們以語言的人們的權威上，接受語言，與此一同我們要接受那對於自我保存上是必需的真理，上帝在全能的字（即語言）中顯示給世上的每一個人的那真理。我們的精神生活，其法則是服從，所以只是最高的理性的一種參與，是和無限的存在給與自身的證明、一種完全的調和。那使用語言的手段傳達其自身神聖的理性，是理性人的存在之第一原因，而信仰是他們的存在之必然的形式。這樣，確實的原則與生命的原則是一個的。

人既爲着真理而創造的，因此普遍人類的真理不能是錯誤的。個人的理性便和這極不相同了，那可以被懷疑所克服。它若和社會分離，它就將死滅的。孤獨的東西會成爲禍害的，拉姆奈說。驕傲的人，當他被要求屈服於權威時，他以爲他是被要求將放棄他的理性了。他是錯誤的。權威只是普遍的理性，經過一種證明而顯示的理性。「權威保存着它所創造的宇宙而給他以活力。沒有它，便沒有存在，沒有真理，沒有秩序。」

所以，只有權威，它能給我們關於宗教的確實。『宗教不只是一種教義，也不只是一種體系化的知識——它

也是並且主要地是一種法則。』但沒有法則是無權威的；這兩種觀念是彼此一致的。這樣，宗教必然地建設在權威之上，真實的宗教建設在最高的權威之上。那是這樣地定義着：『諸法則的要旨，是從理性存在的性質而生的。』要想知道這些是什麼，結果，我們必要藉助於權威。

讓我們追尋着這詭辯的網中的線索，我們就可以把它分解成碎片了。那線索是這樣的：理性只能由作為證據的語言的助力而發展的。證據只能在社會中尋到。所以人只能生活在社會裏。所以在上帝與第一人之間必有過社會和交接的。（請想起亞當的存在的那種未證實的論斷，以及勃納爾認上帝教給亞當語言的那種教義——簡而言之，就是那作為權威從所謂天啓的宗教中所取的諸要素，而用這些要素來證明所謂天啓的宗教是建設在權威之上。）證據的必需是包涵着信仰的必需，沒有後者，前者將是不發生效力的。所以信仰就是存在於人之天性中，是生命的第一條件。信仰的確實是建設在其與理性的調和上，即，建設在那帶着證據的權威的力上。既然上帝的證明就是無限的理性或最高的權威的天啓，所以它是無限的確實。沒有證據是可能的，除非那裏是有着社會。所以若沒有社會，權威與確實都是不可能的。不藉助上帝的最根源的社會的力，人類社會是不能存在的，人之存在是要藉助於上帝的語言最初啓示的法則與真理。所以這些真理在任何社會裏是不能失掉的，一失掉了它們便不能不毀壞了社會。因此這些真理在每一個社會裏都可以尋到。這些主要的真理只有用證明的手段來保存，而那證據若無權威便沒有有力或效果。既然除去在社會裏便沒有權威，所以沒有權威也便沒有社會；在

那沒有權威的地方，便沒有社會。但要注意的，是有兩種形式的社會；因爲人一方面與其同胞有着時期的關係，而一方面與人類及與上帝有着永恆的關係。這兩種社會，便是政治的或市民的（即一時的）社會以及精神的（即永恆的）社會。因此，是有着兩種權威，而這兩種的權威在其自己的領域裏是無錯誤的。

這一切都好像是異常地合於論理的；如果 *ergo*（拉丁語「因此」之意）便是一種充分的證明，那麼將無需證明了。但是讓我們來檢視一下這個辯論的聯鎖中的一兩個環子看。

拉姆奈說，自我不能孤獨地獨自發展自我意識。這個前提是正確的，可是當我們說着這個我。其實是有着一個你的輔助而發展下來的，這時應得的結論是可以推論出來了。這是佛謨爾巴哈以特殊的注意所研究的一種思想，而且這種思想在各種不同的方向裏追尋出來。但拉姆奈，以『舊約』的一個人是在其他一切的人類之前而存在的這個假設爲前提，建築了那個人與上帝之間的交接的教義，而且其後的一切都建設在這個基礎上，這個基礎將與那建設在其上的建築物一同地沈落下去。

拉姆奈聲言，真理的無錯誤的標徵是應普遍被承認的。但這種權威的承認是建設在什麼之上呢？它是有着一種理由的麼，或者只是一種事實呢？

如果它是有着一種理由的話，如果一切的理性是給個人的理性設定了法則的話，那麼就是這種拉姆奈給以非常的輕蔑的、個人的理性，其實便是真理的至上的裁判了。因爲第一點，他給普遍的承認以極大的重要性，而

第二點，在各個分離的場合，是以是否可給與普遍的承認而決定其重要性。

反之，如果一般承認的權威是一種事實的話，也便是說，那是一種隨着我們的性質而來的事，那麼，它給我們的確實，是在任何點上和其他一切的確實都沒有不同了。但拉姆奈自己正是反對那種從內在的情感產生確實的觀念，甚至連我們自己存在的確實都否認，而說我們所需要的確實應是一種無錯誤的確實。然則在世上到底是什麼東西使權威的信仰比其他任何確實的信仰更無錯誤的呢？

拉姆奈的辯論的聯索最後引我們到兩種無錯誤的權威。「無錯誤的」這個名詞告訴我們羅馬加特力教的教會就在不遠了。無錯誤是含有權威的必然的結論。

有一點，爲那盡力宗教復興的全部作家們所同意，在這一點上，宗教復興的創始者約瑟·杜·麥斯特爾和他的最後的弟子拉姆奈是完全一致的，雖然拉姆奈對於他的逆說很少有好感。這一點便是法王的無錯誤。我們必要記住，在十八世紀裏，法王的權力好像是已經死滅了。一個法王曾經和伏爾泰通過信，而且接收了他的「回教徒」『Malomet』一書的題獻。法王自己斥退了他的忠實的近衛兵，即耶追特教派。宗教的反動，開始於再確認法王的權力與重要性，就是從羅馬加特力教的立腳點來看，這種確認都是誇張化了的。杜·麥斯特爾說過：「沒有法王，便沒有權威；沒有權威，便沒有信仰」——這也便是說，沒有法王便沒有信仰。這樣，法王的至上權威成了基督教的本源與核心；（在我們的時代在僧正塞爾爾的作品中，）法王事實上變成一種聖禮了，「地上基督

的實現。」

杜·麥斯特爾這樣地辯論：沒有宗教是沒有一個可以眼見的教會；沒有教會是沒有政府的，沒有政府是沒有主權的，沒有主權是沒有無錯誤性的。他引證出國王的不負責的原則，由他品評，這原則是和法王的無錯誤性的原則同樣的。他主張，每一個政府在其本質上便是絕對的，不允許反抗；從政府允許反抗的那一瞬間起，便有指它為不正與錯誤的藉口而反抗的，這時它不能再稱為一個政府了。而且，如我們已經觀察過的，他舉出在船上的無條件的服從與在法庭上的無條件的判決為例，企圖證實在其他一切生活領域裏人們是怎樣地親染着無錯誤的觀念，而這一加之於法王的場合，人們便覺得對之不平是正常的了。

這種巧妙的辯護的確是有着如在一種必敗訟的訴訟事件的辯護上的各種優點。我們縱算必要把現世的主權者看為是無錯誤的，雖然它並不如此，而以這，也並不能證明那作為精神的統治者的法王確實是無錯誤的。總需要有一種要求外部的服從的至上權的這種事實，並不能證明這種權力也有要求精神的服從的權利的。也許只要外部的服從就够了呢？——事實上杜·麥斯特爾是這樣承認着的。他寫道：「關於法王的無錯誤性的教義，我們沒有興趣。來懷疑的。當一個神學上的問題必要付諸於最高法院的裁判的時候，它是怎樣判決的，對於我們是沒有興趣的事，但它應當立刻而不許上告地判決了，對於我們是極有趣味的事。」

拉姆奈，像杜·麥斯特爾一樣，他到達了有兩種無錯誤的權威的結論，政府的權威與教會的權威，因為他比

他的老師更遲了一個時代，所以他在他們兩個開拓的這條路上也就更深進了一步。當他證實出長期地支持着這兩種權威，各自在其自身的領域裏，既是不可能的事，那麼他就毫不躊躇地斷定，在它們起了衝突的場合，一個權威必要讓步給另一個權威的。他這樣引出他的最終的結論：『精神的權威是與正義及真理之不變的法則相應的，現世的權威是與那強制反抗的意志來服從這種法律的力相應的。力。必。然。地。附。屬。於。法。則。國。家。附。屬。於。教。會。』否則我們應當承認兩種獨立的權力了——一個是正義與真理的維持者，另一個是盲目的，所以其本質對於正義與真理是破壞的。』（註）這是一種傲慢的結論，而且是十九世紀初期的最特色的結論。

（註：——參照「關於對革命與教會之戰鬥的經過。」）

這證明，拉姆奈是在希望加特力教會領有權力。我們還要看一看那最後的飛躍，由這飛躍證明了加特力教的教會便是那從前已經被人寫過了非常之多的權威。拉姆奈寫道：『於是在一種宗教的選擇上，那問題就歸結成這樣的了——如我們所描述的這樣的一種權威是在什麼地方都可以尋到的嗎？或者換一句話來說，是有着一種精神的與可眼見的社會它聲音（III）它是領有着這種權威的嗎？我們說，一種可以眼見的社會，因為每一種證據是表面的（請注意內在的聲音之證據是被排斥了），而且我們還斷定，這樣的證據將給我們所談論的權威以確實的證明，因為它將是最普遍的理性的表現。』

『如果這樣的一種社會並未存在，那唯一真實的宗教將是人類的傳統的宗教，也便是，那在每一個國家裏

因爲其爲傳統的，因爲其原來爲上帝的啓示的，而被神聖化了的，教條與規則的總合。」

「但如果是有着這樣的一種社會的話，那麼它的教條與規則便是構成真實的宗教了。」從這個焦點其餘的辯論自身就隨着來了：「自從耶穌·基督死後，基督教的社會是不可抗爭地領有着最高的權威。而在種種的基督教的團體之中，加特力教會顯然是領有着最多的權威。只有在它之中，可以尋到人們必需的一切真理；只有它能供給人們以理性的責任或法則的完整的知識；只有在它之中，人們可以尋到確實、救濟與生命。」

現在我們到達了那目的港了。但我們在一種完全殘廢的狀況中到達這港還不算完——我們在港中還要受着難船的痛苦。因爲拉姆奈在他的書的收尾處坦白地自白道：「一切的宗教是建設在權威之上，但是除去一種傳統以外，宗教中一切本源的傳統，都多少爲後來的附加物所腐敗了。而那些附加物我們必要看爲是錯誤的。不過這些錯誤也曾經被權威所批准過，只有在其許可之下纔能存在。這是怎樣的一種自白！這毀壞了他全部論證的美質。」

但關於這一點，拉姆奈是非常地無意識。他贊成地引用了一個加特力教的作家的如下的話語：「加特力教是一種權威的宗教，所以只有它是一種確實的與平和的宗教。」而且他勝利地回憶起盧騷的說話，即，如果任何人能在禮拜天關於信仰的問題說服他，使他相信他是有着必要服從旁人的決定的義務時，在禮拜一他將變成一個加特力教徒，而且每一個同樣情況的有思想而真實的人也將會同樣地作來。拉姆奈拍掌了，因爲他相信

這事是個人在信仰的問題上必服從於權威的好證據。這真是一個好證據！

如下的兩種場合必為其一：加特力教的教會或是建設在其認定的普遍的承認上，或是不。如果是的話，那麼教會的權威是普遍的承認的，既沒有人反對它，便無需擁護。如果不是的話，那麼就照着拉姆奈自己的意見來說吧，它是病弱的，而任何擁護也就毫無用處。

但我們不能停在這塊地方。普遍的承認便是真實的事物之標準的這種原則，必要其自身證明其真理為普遍所承認。可是我們所談論的這個原則，不只是為普遍的所反駁，更實際上（在一八三二年）為教會自身所排斥，我們還能想像出一個比這更為運命所播弄的例子來麼？於是拉姆奈突然就陷於窮境了，獨自地。把持着那證明真理的完全一致的原則。我們還能想像得出一種比這更怪誕的矛盾麼？是的，更怪誕的事還是可能的，即立刻將要看到的這件事——教會的順從的兒子的拉姆奈，屈身於其權威之下，自己放棄了他的教會的權威為真理的無錯誤的封印的原則。

但我們不必遠進到如一八三二年，就可以看見那些權威原則的支持者是怎樣地與他們自己的原則相抵觸。無論人們所支持的是什麼，他們的第一個需要是說話的自由。就連那些恨自由的人就必需要它，要求它，這是自由的神聖的地方。「保守派的新聞」開始時熱心地擁護出版的自由，但不久就為自由弄得極端地不方便了。一個黨派不容易排拒旁人要求自由的權利，因為其自身是在這樣要求的；這事不容易作，可就真地作了。同樣的

事情遭遇在議會政治上，或是，如當時所稱，議會特權者。在君主專制復興之後，馬上推倒了第一次內閣，即國王任命的內閣者，就是加特力教派與君主派的新聞者與雄辯者。加特力教派希望把國家的支配權把持在他自己的手裏。因此這個信奉權威原則的一派，第一次來贊助了那正相反的原則——在廣大的意義上的出版自由與議會的多數的決定的勢力。這事顛覆了那建設着權威的基礎。

跟隨着拉姆奈這個傲慢的、熱情的僧侶的生涯，我們可以一段一段地尋到這進程。與王權有着緊密的關係的憲法（La Charte），至少在紙上是保證了宗教的自由。但這種宗教的自由激怒了拉姆奈，因為他曉得只有一種宗教是真實的宗教。當時流行着這樣愚蠢的詞句：良心的自由權利是等於不問良心的、自由的權利。拉姆奈與他的追隨者主張，一個人必要遵從他的良心的；而且這一點，依照他們的意見，他們的敵人是不這樣作的。但他們忘記了，一個人在遵從自己的良心之前還有着一種義務的，即良心的啓蒙的義務。如果違反自己的良心來作是一種不道德的話，那麼以虛偽的、任意的原則來製造一種良心也同樣是不道德的事。

於是，拉姆奈以良心與權威的名義，出版了一書反抗政府的反宗教，即反抗政府的承認無懺悔——他稱之為『政治的無神論』。他這樣開始叫喊起來；法國的法律是無神論的。他更深進一步。在寫給僧正傅雷西奴斯的一封信有名的書信中，與在『白旗』“Le Drapeau blanc”，新聞上發表的論文中，他聲言，現在正在生長着的時代人，是生存在血液中的時代人，既不能爲路易十六世的斷頭臺與理性之神的祭壇所感化，那麼，只有叫基督來

救助他們了，只有叫基督教來教育他們了。但是，他認爲，法國的全部教育是无神論的。『我是誇張了麼，閣下？』當我說法國有許多教育機關，多少都是和大學校有密切的關係，是用實際的無神論與對基督教的嫉恨而教育兒童的時候。在這樣的一個罪惡的、非宗教的、可怕的魔窟裏，有三十個學生，臨近聖桌接受了聖食，不吃掉而作出從前要受法律的懲罰的、瀆神的行爲，即，他們將聖食用作封信的漿糊，而這些信還是寫給他們的父母的……大學校的影響是產生了一個不信上帝的、墮落的、叛逆的新時代人。』

這些不謹慎的暴露，使當權的黨派極不歡迎的，從他們指望爲熱烈的支持者的陣營裏，發出了對憲法這樣的攻擊，使他們很感困難。當拉姆奈覺到他是受人家的冷待，不但沒有得到感謝，反倒得到責難時，他就更前進一步。

我們已經看過他的原則是，在兩個無錯誤者衝突的場合，現世的是要讓步於教會的。不過這在實際上是等於承認異教的、自由思想派對於王政主義者唱道的神惠的君權的不可侵犯之非難了。加之，他的原則是使現世的權力附依於精神的權力——法王的權力的。於是法國的全部僧正發表了一個宣言書來答覆他，在那宣言書中他們聲言現世的權力是不附依於法王的權力的。

權威的唱道者的拉姆奈，現在是和教會的權威與現世的權威的兩方面都發生了最緊張的關係了。

他的民主主義者的時期是不在我們這本書的敘述的範圍以內。現在我們只能注目那存在於他原來的權

威原理中的後期發展的萌芽。這種權威的新原理，是和那緊在革命之後勃納爾與杜·麥斯特爾所唱道的、老好的生硬的原理不同，它是很能迷人的。反動到了現在已經更近於理性了，因此也就更沒有勢不可拔的原則了。每一種想嚴重地說明權威原則之基礎的企圖，必然地將給這原則以致命的打擊；因為權威是未放在任何基礎之上的。拉姆奈的理論，最初一看像是很利於君主專制，可是更仔細地探檢起來，那是極端地民主主義的。全部建築是建設在人類的權威原則之上了。但在這種基本的觀念——人類的權威——之下，是可以看見另一種的觀念；而這一個就是反動派的人們非常厭惡的、盧騷的老觀念——人民的至上權！拉姆奈的讀者們不能馬上就看到這點；他自己也沒有看到它；它是蟄伏在那裏，於是在一個晴朗的日子它醒了，一切的人也就認識了它。

拉姆奈希望以神政代替君主專制。但神政是不通俗的，無論如何只當這個名辭按照古諺語的意義“Vox populi, Vox Dei”（當上帝的聲音即為人民的聲音）而解釋的時候，它纔是通俗的。他的原則的實際的結論，只是弱化了現世的權威，他主張它必要服從一般的理性的命令；因為一般的理性，最初雖是在教會的至上權中具體化了，而不久就在人民的至上權中具體化了。最後當拉姆奈在『一信者之言論』“Les Paroles d'un croyant”中，鼓動精神的叛逆的時候，他的論調的唯一的不同只是現在他希望神政是爲了人民的，不像以前是爲了統治者的了。

七月革命產生了出版的自由，拉姆奈第一次利用這種自由，發表了一個要求——從政府的管轄中解放出

教育以及國家與教會的分離。他希望用這種手段使教育完全落在教會的手裏，而由此回復其古宗教的傾向。在一八三〇年的秋天，他着手創辦那有名的新聞紙『L'Avenir』，這個報紙的標語是教會與國家的分立。向羅馬的申訴是他對一切的攻擊的回答；他以為他的報紙正是羅馬的輿論的正確的反映；但是羅馬法王卻在保持着固執地沈默。事實是，羅馬對於拉姆奈的自由思想是絕無好感，而且絕沒有意放棄政府給教會的年俸。他的論敵繼續地主張他的意見和加特力正教是不相容的，於是一八三一年二月，拉姆奈去到羅馬，探問法王爲上帝、正義與真理而戰鬪是否是一種罪惡（如他自己所說），而且是否還希望他繼續他的努力。可是對他用各種藉口把他拘留在羅馬，直到一八三二年八月。

不久法王的告書發表了，在其中，他這個反抗宗教的無關心的人，卻被宣告爲犯了宗教的無關心的罪。在那告書中，我們讀道：『從這種不關心的不純潔的泉源裏湧現出那種錯誤而怪誕的、或更正確地來講，那種瀆神的原理——即允許一切人而使一切人保存良心的自由……但，如聖·奧爾斯丁所說，比誤謬的自由還有更惡的。麼當每一種使人們向着真理的路上走的限制被移動了的時候，他們的傾向於惡的性質將潛入於地獄裏，這是當然的事……有一件事就可以這樣承認的，那便是出版的自由，無論誰出版任何作品的那出版的自由，是我們怎樣詛咒怎樣厭惡都不夠的，出版的自由，有人敢以那般的熱情來唱道。』（註）

（註）——*Argue ex hoc putidissimo indifferentsimi fonte absurda illa fuit ac erronea sententia, seu potius deli-*

ramentum, asserendam esse ac vindicandam cullibet *libertatem conscientiarum*……*At quæ peior mors animæ quam libertas erroris?* inquietabat Augustinus. Freno quippe omni adempto, quo homines contineantur in sententiis veritatis, proruit jam in præceps ipsorum natura ad malum inclinata…… Hinc spectat deterrima illa ætate nunquam satis execranda et detestabilis libertas artis librarie ad scripta quælibet edenda in vulgus, quam tanto convicio audent nonnulli efflagitare ac promovere.)

這是很坦白的說話。拉姆奈屈服了，於是他的新聞紙不再出版。但給他喝的這個杯子真是一個苦杯，只要再加一滴就會漲溢出來了。從這次以後，他時時準備投身於革命的懷裏。而且不久他就實行了這步驟。

以拉姆奈的心理發展的最初階段爲注目之所在的我們，最使我們有趣的是，當他一有機會接近了羅馬神聖的法王，他那對權威的幼稚的信仰便被顛覆了。他從羅馬發出的私人的通信裏這樣寫着：「法王是虔誠的，最善意的；但他對於世界沒有一點知識。完全不理解教會與社會的狀況；他坐在他那身邊越來越濃厚的黑暗中，哭泣着祈禱着；他的工作，他的使命是在準備與促進那最後的破壞，這種破壞工作必要行在社會的更生之前，而且若沒有這種破壞，這種更生不是不可能的便是不完全的。因此上帝把他放在那些卑鄙之極的人們的手中。那些人們是虛榮、貪婪而墮落，在他們的愚蠢的發狂中，他們求助於韃靼人在歐洲建設他們所謂的秩序。」

拉姆奈最終也在那決定了全時代人的精神運動的名辭（秩序）中，看到一種障礙，這不是很可注目的吻

合麼？微克脫·雨果在他唱道趣味的權威原則的努力中，終於覺得自己必要批評與擴展秩序的觀念；拉姆奈在他爲加特力教的戰鬪中，也被迫而作了這同樣的事。他是怎樣極度的哀愁，在他的書信中描寫出他在羅馬的秩序的支柱間所看到的那倡行的墮落呢！

「加特力教是我的生命，因爲它是人類的生命；我的希望是在保護它，從它每天在沈落着的深淵中把它救助出來。沒有事情再比這更容易的了。僧正們認爲這事情是我不應當作的。可是那裏還有一個羅馬呢。於是我到羅馬去，可是在那裏我看到那從沒有這般污染了人之眼目的最可恥的泥溝。就連塔爾奎尼的溝渠都不够裝載這麼多的污穢。支配在那裏的不是神，只是利己；他們爲了一塊小土地與幾角錢，肯賣掉國家，賣掉人類，賣掉神聖三一一致的三代表。」

曾經是權力的大膽的騎士的拉姆奈，接近權力的近區，所觀察到的就是這樣的現象。於是他轉換了方向。有什麼可奇異的呢！被魯南比爲古薩克松的僧侶的他，對那祭壇的神（向着這祭壇他曾經召集過那反抗的世界）用他的斧子給了一擊，這是有什麼可奇異的呢！

但比這種對單獨的事件的明確的眼光更可注目的是，在拉姆奈的書信中我們現在尋到一般的更深刻的洞察的閃光。現在他突然地到達了相對性的觀念，這種觀念是最根本地最完全地廢除了權威的原則。

「我活得歲數越大，也越使我驚異地看出，那最深蒂固地戳在我們之中的一切信仰，是怎樣和我們生存

的時代，我們曾經生長的社會，以及其他同樣偶然的環境有關呢。只要想一想如果我們是生在十世紀以前的世界裏，或是在這個世紀而生在泰北蘭、在北納雷斯或在奧塔海泰島（註）上的話，我們的信仰將是怎樣的吧！

（註）——泰北蘭（Teheran）為波斯王宮之所在地；北納雷斯（Benares）為英屬印度的政治區及其都城；奧塔海泰（Ochakite）島即 Tahiti 島，在南太平洋，法屬地。

在這兩句話中，是預見着泰諾的環境影響的原理，是比拉姆奈的最有名的主要著作含有更多的哲學。（註）

（註）——本章參照：拉姆奈著，「關於無關心的論文」，「對革命及教會的戰鬥的經道」，「佛爾凱編的書簡集」，「布雷瑟編的未刊作品」；施賴阿馬哈著，「宗教論」；魯南著，「道德及批判論」；謝拉著，「宗教的批判集」。

十三 反動的頂點與崩潰

我們因為追尋拉姆奈轉變到民主主義的時期的經路，已經走過頭幾年了。在他完成他的論宗教的無關心著作的時候，即在一八二三年，他像其他一切神政的原則的附依者一樣地，仍然在以教會的權威的手段而強化君主的權威爲目的。

不久我們所談論的這個君主本人死掉了，而夏爾十世即位了。他的登基是用盡了一切的豪華與典禮。那典禮是在一八二五年五月二十日行的，好像藉着這個機會古王政主義者與宗教的迷信，全從墳墓中又爬起來了。這種最老的迷信之一便是，戴王冠的頭是可以治癒癩癧。這種治病的力量被視爲絕對地有效。瓦朗西諾城市的一個婦人曾經被路易十五世摸觸過，她其後因爲想得寵，就送來一份醫生證明書，說她的癩癧完全地治好了，於是她得到這樣的回答：『法國國王在享有治癒癩癧的特權上已經領有這樣充分的證據，所以無需再有其他的確定了。』

這是路易十五世統御時代的事。在夏爾十世的治下，人民自身之爲正教的是不下於此。我們還記得在革命的時期，那盛着聖油的小罇是怎樣被打成碎片。這種事在虔信的加特力教徒的眼中看來，是最惡的神聖褻瀆。那

最古的年代記者屠爾城的戈雷果利 (Gregory)，他在敘述克洛徹斯 (Clovis——傳說中的法國王國的建設者) 的洗禮的時候，顯然是絕沒有說到這個裝着聖油的、無花果形的小罇子，會在洗禮的時候使用的。但是過了幾世紀之後，關於這個题目的種種傳說便被記載下來了，其中有幾個人說，那變成了鴿子形的聖靈，另有人說是安琪兒，把這個小罇存放在來姆斯城的大伽藍裏；(註)這些傳說，曾經作為通俗的信仰而保存着，可是現在又新興起來了。在一七九三年在來姆斯的聖·雷米教堂當僧侶的那個人——從前就從他的手裏奪出了聖罇的——現在走出來聲言，從前在他交出聖罇之前，他曾經取出了聖罇中的大部分凝結的油；而這種油現在他還保存着。另一個信者卻又出頭說，在施行神聖冒瀆罪的當時，他曾經收集了聖罇的幾片碎片，而他直保存到現在。僧侶與教會的管理人認為這些碎片是真正的。

(註：——來姆斯 (Reims) 是法國的古城，它的伽藍是從前法王戴冠式的地方。)

所以夏爾十世發出他可以用克洛徹斯的聖油來施行塗油式的消息，而使他的臣民們歡喜了。古聖罇的碎片現在是鑲着金與寶石而作成一個新的小罇，而那珍貴的幾滴聖油又攙上了新油。關於塗油式的各種細節，我們已經在拿破倫戴冠式的時候講過了。在第二天早晨十點鐘的時候，國王騎上一匹美麗的白馬，前有光燦的隨從，後有一隊近衛兵保護着，騎馬走到聖·馬克的醫院去。在那裏王室的主侍醫領着一百二十一個害癩癩的病人等着他。國王在醫院的禮拜堂裏作了一次短時間的祈禱之後，便毅然地給他們治病了。那有名的外科醫生在

這場滑稽劇中把住那些病人的頭，而並不覺得羞恥。

拉馬丁在連篇的詩歌（『塗油式之歌』（*Chant du sacre*））中，雨果在一篇熱情的頌歌中，歌頌夏爾十世的塗油式。但關於這種可紀念的大事件，也還有人寫了一篇短歌，而使那作者受到了迫害與懲罰。那短歌名叫『簡單的國王夏爾的塗油式』（*Sacre de Charles le Simple*），其作者的名字叫貝朗葉。

微克脫·雨果的頌歌『夏爾十世的塗油式』（*Le Sacre de Charles X.*）的調子，如下舉的詩節所示，是正教的、聖書式的、王政主義者的：

Mais trompant des vankours le fureur criminelle,

Dieu garda sa colombe au lys abandonné.

Ille va sur un Roi poser encor son aile:

Ce bonheur à Charles est donné!

Charles sera sacré suivant l'ancien usage,

Comme Salomon, le Roi sage,

Qui goûta les célestes mets,

Quand Sadoch et Nathan d'un baume l'arrosèrent,

Et, s'approchant de lui, sur le front le baisèrent,

En disant: "Qu'il vive à jamais!"

(譯意:——但是上帝蒙蔽了那陰狠的鷓鴣,在那被遺棄的百合花下救出了他的鴿子。鴿子將它的翅膀展放在國王身上,這種幸福是給與夏爾!)夏爾將照古儀式受聖禮,如那賢明的國王所羅門一樣;在所羅門領受聖餐時,有 *Adah* 與 *Nathan* 以香水灌射他而且走近他,在他的額上吻着,說道:希望他永久地活着)

貝朗葉的詩的調子是極端地不尊敬的。按照古習俗有些麻雀是被趕進教堂裏而飛舞在那裏,所以他轉呼着這些麻雀,說它們守護着它們的自由是強於人類守護着人類的自由的:

Français, que Reims a réunis,

Criez: Montjoie et Saint-Denis!

On a refait la sainte ampoule,

Et, comme au temps de nos aïeux,

Des passereaux lâchés en foule

Dans l'église volent joyeux.

D'un joug brisé ces vains présages

Font sourire sa majesté.

Le peuple s'écrie: Oiseaux, plus que nous soyez sages,

十三 反動的頂點與崩潰

Gardez bien, gardez bien votre liberté!

O oiseaux, ce roi miraculeux

Va guérir tous les scrofuloux.

Fuyez, vous qui de son cortège

Dissipez seule l'ennui mortel;

Vous pourriez faire un sacrilège

En voltigeant sur cet autel.

Des bourreaux sont les sentinelles

Que pose ici la pitié.

Le peuple s'écrie: Oiseaux, nous envions vos ailes.

Gardez bien, gardez bien votre liberté!

Gardez bien votre liberté!

(譯意：——由來姆斯所結合着的法國人，你們高聲說吧，蒙查與聖·杜尼神聖的油瓶又重造了，一如我們祖先的時代那樣，成羣放出來的麻雀，也歡欣鼓舞地飛繞於禮拜堂內。這打破桎梏的虛幻的豫兆，使王顏微笑了。百姓們高呼着：鳥兒們，你們要比我們更表現出賢明，好好地守護吧，好好地守護着你們的自由吧！)

喔，鳥兒們，這非凡的國王，要將所有的癩癩病患者治好了。唯你們從國王的隨從中驅散了那致命的厭煩，你們逃吧，你們可以作出一種嚮往的行爲，就是飛舞在這聖壇上面；所謂劊子手，便是信心安置在這兒的步哨。人民高呼着：鳥兒們，我們妬羨你們的翅膀，好好地守護吧，好好地守護着你們的自由！好好地守護着你們的自由！

除去杜拉微諾(Delavigne)這個例外——他是十八世紀的作家們的一個直系，而且他在他的『梅塞尼亞之女』(Méseniennes)中顯示出自己是一個同樣熱烈的革命者與愛國者——皮勒·杜·貝朗葉(Pierre de Béranger)是那和有才幹的作家與思想家之主羣相隔離的，唯一的詩人。他落生於一七八〇年，在巴斯蒂爾暴動的時期他剛剛九歲，這次事件在他的心裏留下不可磨滅的印象，正如他在童年讀伏爾泰的作品時的印象一樣。從下邊的一件軼事就可以看出，他從多麼早就對於宗教問題有了斷然的決定。在他十三歲的那一年，有一天當他的伯母在一次可怕的暴風雨間用聖水灑在屋中，而他在那裏輕蔑地笑着他伯母的時候，一次電閃打進屋裏來，非常地逼近他使他無意識地倒在地下。他很久之後纔恢復過來，他在病中時人們都怕他要死掉了。當他張開了眼睛他第一件事就是對他那虔信的、善良的伯母勝利地叫道：『喔，看你的聖水是有什麼用處呢？』這軼話像是真實的事，而這件事被正教徒的作家們所輕蔑地敘述着。現在他之攻擊布爾蓬王室就是以這同樣的精神，他們的聖水對於他們是毫無用處的。

就當他們把自己作成滑稽物的時候，起來一件極可注目的現象。一種詩的光圈繞着那一度爲人忌恨的拿

坡倫的名字發展起來。拿破倫從歷史的人物變成神話的人物；就在他自己的生涯期間他變成一個神話的英雄。在他那使全歐洲疲於奔命的活動力之後，繼以這樣強制的靜止，是強有力地影響了一般人的幻想。實際上在拿破倫的第二次的強迫的讓位之中，是不含有偉大的要素的，而且他的那種把自己安置在英國的保護之下的計劃，簡直是一種輕率的計劃。但英國對待他的那種可輕鄙的態度，是更增加了他的聲譽。那在大海洋中的遙遠的、孤獨的島，事實上變成了英雄人物的台座。那個真實的勃那巴特變成一個理想的拿破倫。他從歷史被轉運到詩歌與神話裏去。

就連他從前的敵人，對於這個萬方注目的人物，都禁不住地發出讚嘆之聲。夏多布利安說出了那有名的話語，『拿破倫的灰色大衣與帽子，用一根手杖支着，插在勃萊斯特的海岸上，就足以使全歐洲武裝起來。』

貝朗葉寫了那熱情的詩『民衆的回憶』：『*Les souvenirs du peuple*』，這首詩關於這位神話的英雄大概是給我們作了一幅最單純的、最美麗的圖畫，可是同時卻也和那個真人最不相像，因為這幅畫把他寫成既偉大而也同等地溫順。那首詩的開始是這樣的：

他的聲譽在茅屋下

長期地長期地被人談論着：

在那貧寒的家裏，已經過了五十年，

不曉得再談論其他的事。

關於這位皇帝的回憶，是從一個老祖母的口裏講出的，她在她生涯的各期間看過了牠——第一是作為勝利的將軍，其次是走向我后寺去的幸福之父，再次是反抗聯軍的法國的防禦者。有一節可以作為好標本的詩是這樣的：

我的孩子們，他領着國王們
通過了這個村莊。

那還是許久以前的事，
正在我剛剛出嫁的時候。

我徒步爬上小山，
坐在那裏觀望；

他頭戴着小帽，
身穿着灰色的外衣，

走進了身邊時我在戰慄了！
他對我說：今天好啊，親愛的人，

今天好啊，親愛的人。

他是對你說話的呢，祖母，

他是對你說話的呢！

那些在不久以前逃出嚴格的軍紀退伍下來而覺着謝恩的青年們，現在卻開始渴望地回顧着大執政與帝政的英雄的時日了。杜·繆塞寫道，他們是在夢想着俄羅斯的冰天雪地與埃及的金字塔的太陽，而且當時的世界像是成了一個空虛的、無色彩的世界。「法國國王坐在皇位上，有幾個人拿出他們的帽子，叫他向帽裏投些施捨，另外有些人拿着十字架，叫他在架上接吻。於是當孩子們談到光榮的時候，那回答是：「變成僧侶吧！」當他們談到榮譽的時候，那回答是：「變成僧侶吧！」而且當他們談論希望、愛情與生命的力的時候，仍照樣是：「變成僧侶吧！」」（註）

（註：——參照阿爾夫萊·杜·繆塞著「世紀兒的告白。」）

於是他們真地變成了僧侶。他們爲什麼而且怎樣地變成了僧侶，我們可以從如貝勒 (Beyle) 的「紅與黑」“Rouge et Noir”那樣描寫這時期的生活的小說中，得到理解。這無疑地是僧侶的黃金時代。在一八一四年的七月七日，在憲法宣佈的三天後，那規定強制地遵守星期日與放假日的、醜聲四溢的法律通過了。法國人若不是加特力教徒就要受罰金。就連其他宗教的信仰者，當聖餐式的行列走過之際，都必要裝潢他們的家。在一八一

四年八月七日，耶追特教團又莊嚴地再興起來。國家的教育都被把持在這些僧侶的手裏。大學校的權力盡可能地被剝奪了，而其理由就是，因為有些學生們曾經參加反抗外國軍隊，即王國的同盟軍，而防禦了巴黎。

正在這個時期，在加特力教會的本身中發生一陣短期的激變（約瑟·杜·麥斯特爾與拉姆奈對加利亞教之戰就是屬於這次激變的），這種戰鬥在二十年的過程中產生了從前從沒有見過的加特力教徒間的完全一致的現象。即加特力教與屈服於羅馬變成了一件事。而且另一種從來沒有聽見過的類似的現象，在我們這世紀裏呈現着了。宗教的一致甚至廣佈到羅馬加特力教會的界限之外去。新教的教會對加特力教伸手求和了，在過去的時日加特力教會經被新教視為巴比倫的娼妓那般地嫌惡。一看十九世紀其後的宗教的發展，我們就可以看出，在我們的時代裏，正教的新教與加特力教的不同只是表面上的不同，只是一個信仰聖經的無錯誤性與一個信仰法王的無錯誤性而已。新教徒排斥十八世紀的理性與十九世紀的科學的批評；他們轉回到十六世紀與十七世紀的信條去，而且覺得那些信條都是不夠為正教的；路德對於他們都是太進步的了。施賴阿馬哈被正教的德國看為一個自由思想者；勃瑞的態度是為法國的加特力教徒所攻擊的。至少在他主張法國教會的獨立的時候。他是被視為異教徒，我們記得約瑟·杜·麥斯特爾是不贊成他的。就連孟塔倫貝爾，在他的論十九世紀的加特力教的諸關係的書中，都以一種非難的調子提到他。但這運動並不停止在這裏。加特力教的新聞紙與雜誌的寄稿者，着手寫作歷史的論文，這形成一個十字軍，而在反對如頻達爾、普拉圖、魏琪爾那樣建設了歐洲

文明的偉大的異教徒的天才。（在丹麥文學中，在戈龍特微戈的最初歷史的宣判中，我們有着一個同意義的東西。）因此孟塔倫貝爾在上邊提起的那書中，能够勝利地叫道：「那些教育了我們的祖先的人們，如伏爾泰、杜勞爾與席勒，他們所寫的說謊的歷史，寓言的歷史，朗誦的歷史，就是在現在的新聞欄裏都不會揭載出來的。」只要一觀拉姆奈的書簡，就可以使我們明白，七月革命的一大因由，便是僧侶黨的態度。耶追特教派是作為狂信的突擊部隊而行動。那些傳道者，因為他們的極大的無知而有熱烈的信仰，遍送到全國的各部分。他們有時在一個期間裏改宗了許多整個的聯隊，而這些聯隊便為他們的將校率領着一同到祭壇去。

聖母崇拜是從前從來沒有過地發展起來。對於瑪麗的信仰是如古代對於基督的信仰似地經受了同樣的變化，只是更迅速一些。她是漸漸地從一個人性變形成神聖的存在了。

我們若暫時地超越過我們目前所考察的時代而追隨着這種宗教的反動的徑路的話，我們將可以看見這次的運動是以巨大的步伐在膨脹着。在十二世紀中，中世紀所畏避的瑪麗不染妊娠的教義，終於完全被確認而神聖化了。瑪麗不知不覺間代替了基督的地位，而且像以前曾經是意大利與西班牙的神似地，現在變成了法國的神。加特力教徒誇耀地宣示在伏爾泰的時期之後將繼以聖母瑪麗的時期。在加特力教徒教育用的提要書（註）中，我們讀道：「聖母瑪麗應作為父神之妻室而被尊崇，因為同她一起而且在她身中產生了我主與救世主耶穌·基督；我們尊崇她之中的上帝加賦於她的一切神聖的，值得崇拜的完整，而以此上帝把他的多產性、他的

智慧、他的神聖性以及他的生命的神聖的充實，大量地傳送給她。」在大僧正馬羅寫的一部論不染妊娠的作品中，瑪麗是被表現為同時即為上帝的女兒與上帝的妻室，而又為上帝的母親；他之解釋三位一體的關係是那般地錯綜，以致我們到達的一個結論是，她是她自己的兒子的女兒。在法師居龍寫的『瑪麗之月』(Le Mois de Marie)一書中，她是被表現成一種最主要的神，因此一切都應向她祈禱。「作上帝的母親，其意義就是說有支配上帝的權力，保持着——如果是允許使用這樣辭句的話——在上帝之上的一種權威。」權威是這樣地在聖母身上達到了頂點。

(註：『在神學校中施行的敬神的概要』第七版，巴黎，一八三五年。)

聖母禮拜者，用中世紀的斯柯拉派學者的方式，着手蒐集諸教父的作品中的不染妊娠的證據。一個名派薩戈里亞的傳道師蒐集了八千。大僧正馬羅聲言他自己可以舉出不下八十萬的證據。一個人的頭要暈轉起來了。在聖母禮拜之外，在這世紀的中葉，還得加上遺物崇拜的再發；因為那在革命時期已經停止發生奇蹟的遺物，現在又在替耶追特派教育的時代人開始施行着奇蹟了。在一八四四年，特萊威斯的阿諾爾地僧正，展覽了我們的救世主的上衣，那是一件沒有縫織的麻製的袍子，這東西是在一一〇六年與一一二四年之間所製的一種偽造的文書（根據兩個德國的歷史家 J. Gildemeister 與 H. Von Sybel 的切實的證明）中提起過，說這東西是法王西爾威斯塔於三二七年聲言為皇后海倫娜贈給特萊威斯的大伽藍院的人們確認這袍子就是聖·

約翰聖書第十九章中所提起的、耶穌在磔刑之前所穿的那件袍子。但在特萊威斯的這件聖衣之外，在世界的其他部分更有二十多件的衣服都聲言爲同樣真實的。在加拉蒂亞的那一件是比在特萊威斯的那一件還更古的。還有其他幾件都被各法王信爲真物。在一八四三年，戈里格利十六世保證在阿根屠義的那件東西是真物；但萊歐十世已經在一五一四年確認了特萊威斯的衣服，所以其擁護者不肯屈服於新的告書；結果是人們向着這兩個地方去巡禮。戈雷斯在他的『歷史政治論叢』(Historisch—politische Blätter)中，歡呼着那到特萊威斯的聖衣去的偉大的巡禮的成功。

宗教的反動在普斯九世的法王告書中是達到了其頂點，這告書斷定自由的思想是自由的瘋狂，詛咒民法的結婚，詛咒教會與國家的分裂，詛咒宗教自由、出版自由與言論自由，而且詛咒那種認教會應當同着進步的、自由思想的、現代文明相和解的誤謬的觀念。但比法王的告書更徹底的是那些爲自由的辯明書，如德國的僧正凱特拉的『虛偽的與真實的自由』(Die falsche und die wahre Freiheit)；以及法國的僧正杜班魯的「九月十五日的協約及十二月八日的法王的告書」(La convention du 15 Septembre et l'Encyclique du 8 Decembre)；這些都是說明和確認法王的正當性，而反對「那大膽無忌地對一切形成人類社會的基礎的偉大真理的背離」。但是，請任何人都不要以爲這些宣傳冊子在調子上是極鼓動性的或者滿篇盡是顯眼的怪誕。它們在形式上以及在實質上，都和丹麥自由思想新聞紙上的溫和的論說有着極強烈的相似。

新加特力教的運動是引出了這樣的結果。但請注意的是，這些結果是完全地屬政治歷史的領域，而毫無關於文學。每一種運動在其已經停止影響文學的歷史之長久以後，還在繼續地影響着一般的歷史的徑路。其影響文學的歷史是在其領有，不只君主、貴族與僧正，而還領有優越的思想者與才幹者爲其驅使的時候。在一八三〇年以後，法國宗教的反動已經不是這樣的了。一八二〇年的反動與一八七〇到七一年巴黎公社敗北後起在那精疲力盡的、不幸的法國的反動，其間的不同是，前者的反抗光明的強力的十字軍，是有着幾乎全部的法國思想者與才能者爲其驅使，爲其募兵。而同時這後者卻誇示不出一個有任何文名的支持者。（這種事情在二十世紀的最初的十年間完全改變了，有許多世俗的文人，包爾·布爾葉、摩里斯·巴萊、昂利·勃爾杜、萊昂·都德等，在擁護加特力教的反動；另一方面，在十九世紀末，主要地有教會的著作家們，如路易·威友、邁爾奈斯特·邁羅、萊昂·普羅瓦等，在爲這方面而活動。）

現在我們要來看第一次的反動是怎樣地得到收場。第一點，它是從外部受了攻擊。報紙開始反抗這種非開化主義的精神；貝朗葉唱了他的反抗的歌；一個名叫屠奎的企業的出版家，在一八一七年與一八二四年之間，出版了三萬一千六百部（一百五十九萬八千卷）伏爾泰的作品，與二萬四千五百部盧騷的作品。他受了懲罰，而且他的書籍被禁止發售；但這件事惹起了非常的激憤，以致在『地球』報上預言着將有普遍的離棄加特力教，於是國中又氾濫起屠奎版本的書了。

其次，政府對着一個語言的大師復仇了，他那諷嘲的宣傳冊子中的淳樸風度證明爲一種有力的攻擊的武器。

保爾·路易·庫利謨 (Paul Louis Courier) 於一七七三年落生在巴黎，是當代的最智慧的作家之一。他的父親是一個富有的布爾喬亞，在青春的時候，因爲同着一個權勢者的婦人的戀愛，幾乎被暗殺掉，他從他父親繼承了對怠惰的、傲慢的貴族的一種燃燒的嫉恨。在他二十歲的時候，他入了砲兵聯隊，參加了革命的諸戰役，但這些次戰爭只給他對戰爭發生了反感。從他很年青的時候，文學對於他便有着一種強烈的吸引力，特別是古代文學，他作爲一個言語學者在研究着。在一七九五年中，他離開了他那當時未受許可而在圍攻門慈的聯隊，自己從事翻譯拉了的作家們。在一七九八年，我們看見他在意大利又從軍了；不久他在巴黎研究；其次他又回到意大利指揮一個砲兵中隊。在帝政期間他靜默着，而在帝政倒落之後，他在屠蘭諾他的農場中過着一個業農者與一個希臘學者的生活。

是因爲那勝利的僧侶黨派對於每一個無論怎樣不關重要的國人都認作敵人的這種迫害，使保爾·路易·庫利謨作爲一個作家出現在大衆之前了。在一八一六年，他寫了「對兩議院的請願」，這篇文章是第一次用了樸素而賢明的鄉間風格的，因爲他手邊有着最純粹的希臘的模型，所以他寫得非常地成功。用單純、清楚而總是謙遜的語言，他述說了僧侶的鄉下的專制者因爲農民沒有對一個僧侶脫帽或是因爲「說了政府的壞話」而對

那些不幸的農民所加的迫害。他更自白地說，也許這種控告是有着一個很好的根據，因為在他的鄉村的這一部分，僧侶是不普通的，而且有很少的人知道政。府是怎麼一回事。其次，他指示出怎樣不受合法的裁判而有六個月的禁錮，於是使得囚犯的親屬或兒童們得到不幸、疾病與死亡，而這懲罰實是加諸於極微小的犯罪之上。一個小村子只是因為受了有「勃那巴特主義」的嫌疑，便立刻派來了四十個憲兵；那受嫌疑的人從牀上裸着體被捕了來，就像罪人似地被枷鎖了。「他們被運走；他們的親屬，他們的兒童將隨着他們，如果那是被權威所允許的話。諸位大人，權威這是法國的重要的字……在各處我們看見寫着：沒。有。理。性。只。是。權。威。事實上這種權威並不是議會的權威，也不是教會長老的權威，更不是法律的權威；而是憲兵的權威，可是這個權威也和其他一切的權威同樣有效。」

庫利講沒有寫書，或甚至我們普通稱為宣傳冊子也沒有寫。他用不多幾頁的小冊子發生着他的影響。在這些小冊子中，他用顯明、純真的率直，事實上是使用着最完整的諷刺的藝術，繼續鼓動反抗世襲君主的統治，直到他在一八二五年被暗殺為止。

在他的「爲禁止舞蹈的鄉人向衆議院的陳情書」『*Pétition pour les villageois que l'on empêche de danser*』之中，是有着一種冷嘲的幽默的珍寶。這次請願的原因，是因為那些偽善的官憲與僧侶們禁止在村上市場的舞蹈。他揭破了這種休息日的新規定之根底裏的偽善以及其所惹起的惡害。他完全看穿這些休息日

原本是爲了農奴與奴役的方便而規定的，但是現在在法國是沒有農奴與奴役了。一旦農人付了稅，他們便是爲他們自己工作了，而強迫他們懶惰是滑稽的事；所以這是比從前的課稅還更壞的；課稅至少還對於廷臣們有利益，但怠惰是對於任何人都無益的事。他描寫了那些極力反對舞蹈與其他一切娛樂的、暴躁的青年鄉村的僧侶們，而用他們和那個威萊慈的八十歲的老僧相對比，這個老僧因爲他的仁慈，很爲他的教會員所愛好，但因爲他在革命時期曾經對憲法宣誓所以受着權威的嫉恨與迫害。在後來的一本小冊子中，庫利藹敘述了這個善良的老人被暗殺。他無憤懣地寫了一切，只是從心裏發出了一聲嘆息：『主噯，照着你的意志作吧！』但他卻禁不住地加上一句：『在奧斯塔利慈時代誰能預言到這樣的事呢？』

他承認鄉下的居民現在是比革命以前更爲安定，更爲幸福了，但他也主張現在是沒有以前那樣宗教的了。『阿翟的牧師，他在上一次的復活節時，希望有四個男信徒搬運他的帳篷，然而在村上他尋不到四個這樣的人。農民對於他們新近纔領有的土地（從前充公的教會與貴族的土地）非常地覺着幸福，他們把全部心思都用在耕種上，忘掉了宗教以及其他的一切。』庫利藹認爲拉姆奈之非難人民對於宗教事情的無關心是對的。『我們是不屬於，如聖書上所說，那些我主從他的嘴裏吐出來的微溫的人；我們是更壞的；我們是更冰冷的。』

庫利藹寫路易十八世統治的末期，全部法國的社會狀況的作品，其描寫的生動，是我們在任何地方也尋不到的。

他是再三再四地爲了他的宣傳冊子而被禁錮；但是他不讓禁錮喝住他。在他的『給匿名的書信的回答』“Réponse aux anonymes qui ont écrit des lettres”中，他寫道：『使我被投在獄中，不是我的聰明，而是我的愚癡。我信仰了「憲法」，我自白這是我的恥辱……如果不是因爲憲法，我將永不會夢想到對公衆談論我的腦子裏所想到的事。羅貝斯皮爾、巴拉斯以及偉大的拿破倫已經教訓我有二十年閉住我的嘴……但是其後來了憲法，於是人民對我說：「說話吧，你是一個自由人了；寫出來，去付印；出版的自由是同其他的自由一樣是有保障的。你在怕什麼呢？」……於是我說話了，我手裏拿着我的帽子：「你們能够慈悲些允許我們在禮拜天的市場上舞蹈麼？」……「憲兵——把他鎖起來。盡量地延長監禁期，再加上一筆罰金」等等。』

在另一封信裏，他以十分的冷靜，可是以咬人的嚴厲，寫了僧侶制度的獨身的結果。一個對農民的毫無害處的舞蹈攻擊得最厲害的僧侶，卻被人發見是一個誘姦者，一個殺人者。幾年以前他謀殺了一個曾經是他的情婦的婦人。這次的案件，他的同伴的僧侶們企圖把殺人罪推在死者的丈夫的身上。其後他又謀殺了一個他姦淫過的青年女兒，而且把她割成碎片。他的上司並不治罪，而把他送出國境，於是現在他又在薩佛意，成了一個被人尊敬的聖書的宣教師了。庫利藹指示出，在那種居民到了星期五無論如何都不肯吃肉的那麼正教徒的地方，貪婪與迷信是會產生出怎樣的罪惡；他說：『這是真實的信仰——誠實，天真，沒有一線偽善的痕跡，』而且又簡潔地加上一句：『他們說道德是建基於此的。』

那篇題名『外交文書』“*Pièce diplomatique*”的小諷刺，他是只得祕密地出版了。那是一封信，假作爲國王路易在一八二三年，在法國爲恢復墮落的布爾蓬王室而結果成功了戰役之後，寫給他的從兄弟、西班牙王費爾丁南的信。在這信裏，庫利藹諷刺了路易對憲法的態度。他的從兄弟不願意聽關於憲法的事，但路易主張憲法不但不是一種有妨害的東西，卻是對於國王有益而方便的東西。

『單純的會談』是極端地機智的東西，在這小冊子中，庫利藹敢大膽地反對廷臣們的提議，那提議便是，爲了王位繼承者舉國捐款購買了項堡爾的城堡與財產。那位纖小的勃爾杜公爵，即其後項堡爾的伯爵，是在他父親死了許久以後纔降生的，所以他的誕生被人視爲一種奇蹟。拉馬丁、雨果以及繆塞全都歌頌這個奇異的事件，拉馬丁與雨果把這個孩子比爲約阿斯（*Jocah*）。所以舉國捐款的這個提議，是正當在王政主義者的圈中流行着一種熱烈的情感的時候，但庫利藹，忠實於他的原則，從他的農民的立場來反對這件事。

不久，除了米蕭以外的全部歷史家，都以一種冒險的精神來寫論關於復興的君主。在一八二三年，蒂藹爾（*Thiers*）出版了他的歷史的第一部，那發生了像貝朗葉的歌的同樣的效果。

法國政府總是有幫助文學的習慣。全部法國的君主都是這樣地作過了，只有一個拿破崙是例外，布爾蓬王室也想追隨他們祖先的例。但他們的復歸雖受了詩人們與散文作家們的熱烈的歡迎，但他們卻給文學的幫助很少。他們對於少數不滿的作家們，用盡了他們的全力來報復；爲了懲罰貝朗葉，把他的對敵的戴索葉迎進宮廷。

爲寵臣；爲了懲罰杜拉微諾，免了他的司書的官職。

但是比從外部的攻擊更危險的，是那在權威派的本身裏所顯現出來的消解的萌芽。那形成正統派的詩人及散文作家們，感到他們的原則的動搖。

我們已經看見拉姆奈就要轉變了。而且他的情勢也就是其他一切人的情勢；雖然他們還在真誠地希望防禦古舊的，而在他們心中新的萌芽已經動蕩着了。

這種情形在杜·威尼的場合是特別地可以看出，那是屬於比拉馬丁更年青的一個時代，而比微克脫·雨果更年長一些。他的家族，如我們已經見過，是一個王政主義者的家族。他的父親，在路易十五的時代，曾經當過軍官及顯耀的廷臣，在革命的時期失掉了他全部的財產。在帝政崩潰之後，阿爾夫萊當時十六歲，用他父親的錢，整裝加入了近衛的憲兵隊。在百日時代，在國王最初亡命的時候他隨從着國王；當這時期過後，他是皇室近衛兵的中尉。但是活動的職務的時期是過去了，在他的面前只剩下軍營生活的厭倦；這個青年要爲他那沒有發洩的精神活動尋一個報償。

在他的童年時期，盡一切的可能不使他的思想接近拿破倫以及關於拿破倫的一切。所以幾乎在他的學校生活還未終了，他就戴上白色帽章進了布爾蓬的近衛隊，但那不知感恩的布爾蓬，他們相信人民是應當爲他們作一切的事所以不知道謝恩，在他昇進爲上尉之前，九年沒有使他昇官。

當他開始寫作的時候，他的著作使那愚蠢的宮廷不覺得滿足；雖然那著作的全部傾向是王政主義者的，而他們認為那是煽動派的。他被控為自由主義，因為他有損於路易十三地而稱讚着李協留。他父親早年教他信奉布爾蓬王室的那諄諄的教訓，也變成毫無用處了；現在他看出了那種信奉究竟是怎麼一種東西——「迷信，政治的迷信，對於貴族的忠誠的義務的、一種毫無根據而幼稚的老信仰，一種家臣的信奉。」（註）

（註：「一詩人的日記，」第四十七頁。）

一種騎士的風度使他還在保持着一個王政主義者的外表；例如，在七月革命期間，如果他過去的將校的地位還是為所需要的話，他是肯來擁護君主的；但在心裏他已經不是一個君主的擁護者，雖然這無論如何也不能就說他是一個民主主義者。他在他的日記中寫道：「世界是被兩種怪誕的事動搖着人心，即神惠的君主專制與人民的至上權。」

關於宗教信仰的問題，他是更早就衰落了。在他的青春的詩歌裏，雖然是有着天使與大天使，第三級的天使與第五級的天使等，但他是最不適於信仰的唱道者的了。由於天性，他是憂鬱而懷疑，憂鬱得從沒有過一線的希望與片時的幸福穿透過他的心，而且他是那般地懷疑，以致對於上帝與靈魂不朽的觀念他養成一種個人的憎惡。

早在一八二四年，我們在他的日記裏看見他以如下的寓言表現出他的人生觀：「我看見一大羣的男女兒

盡全都沈睡着，他們從獄中醒來。他們對於他們的監獄變成滿足的樣子了，而且在其庭院裏做成一個小小的花園。漸漸地他們看出來他們中的一個隨着一個地被運走了，而永遠不再回來。他們既不曉得他們爲什麼要被放在監獄裏，也不曉得其後他們要被運到什麼地方去，而且他們曉得他們永將不會明白這件事。不過，也有些人告訴另外的人在他們監禁期滿他們將變成怎樣，雖然說着可並不曉得究竟是怎麼回事。他們不是瘋狂了麼？很顯然的是，獄吏和知事，如果他肯的話，他會將逮捕我們的事件以及那一切的詳情告訴我們。但既然他沒有這樣作，而且既然永不會這樣作，那麼便讓我們來感謝他，給了我們這樣一個總算是安適的住宿的地方……」

在這寓言中，對於神學者的假裝的知識有不少的輕蔑，而在對「獄主」的感謝之下，有不少的辛辣。他以同樣的調子又繼續着說：「上帝是多麼善良，他是怎樣可崇拜的獄吏，在我們監獄的庭院裏種下了那麼多的花……怎樣解說這種奇異的慰藉的同情呢，那使我們的懲罰變成了那般地溫和？沒有一個人曾經懷疑過我們是在受懲罰——可是我們不曉得爲着什麼。」

六年以後，使用着這同樣的寓言，他寫道：「啊，主喲！我覺得自己爲了那總在使我痛苦的一種懲罰的重壓，使我屈身了；但我既然不曉得我犯何罪，也不曉得因爲什麼而被控告，我只得使自己安靜在牢獄裏。時時爲了使我忘卻牢獄的事，我在編草。因爲這便是人類相當的工作。我在準備着一切可能的惡害，而且，我感謝你，主喲，爲了我無任何災難地過了每一天！」

但兩年以後，他率直地說出了這樣的話：「世界在反抗着隨其創造而起的不正義；因為對永恆的恐懼阻止它不能公開地說出來；但它的心是滿充着對於那創造了惡與死的上帝的恨怒。當衆神的侮辱者、像奧意路斯的兒子阿甲克斯出現的時候，世界稱贊他而愛他。另外這樣的人就是如奧萊斯特，如多·荃那樣的惡魔。那曾經與上天的不正義戰鬪過來的一切的人，是爲人們所讚美而在祕密地愛着。」

杜·威尼的日記，顯示出直到世襲君主的最末日，那文藝上的，只是理論的權威原則與實際上支配着的權威原則之間的關聯，是很清楚地被理解着了，那在成長中的浪漫主義，不但被那些附依於古傳統的原則的人們所反抗，而也同樣被政治的反抗派所熱烈的反抗——他們在青年浪漫派之中看出了教會主義的一種支持，杜·威尼告訴我們，在一八一九年的冬天，他曾經問過班甲曼·康斯坦，是什麼理由使得左翼對當代的詩歌那般地不滿意。那回答是，左翼政黨希望避免那打斷一切聯鎖的外表，所以要維持住最少麻煩的文藝上的東西。當七月革命來臨而使布爾蓬王室的統治終結了的時候，威尼的王政復興的觀念也就收尾了。他寫道：「我離開軍隊使我覺得快樂；在十三年的不良待遇的軍職之後，我可以看自己從布爾蓬王室解放出來的人了……我永久地將與那討厭的政治的迷信隔絕了。」

在這個時期，拉馬丁也露出了一種可疑的性質的、精神發展的表徵。他繼續地歌唱着他的虔信的讚歌，但是那位正教的日內瓦的牧師微奈發見出這種虔信只在表面上是基督教的，而且在這種基督教的修辭之下是隱

藏着一種最不正教的汎神論。(註)

(註：——參照薇安(Vinet)著的關於現代法國抒情詩的那有趣的論文。)

還有微克脫·雨果，從他的出頭來判斷，我們就可以信賴他是必然轉變的，而且事實上不久就顯示出，不只在他的詩歌的風格上，而也是在其調子上，有一種可疑的證據。在一八二二年，在他的題名『布歐那巴特』(Bu-onaparte)的頌歌中，他說拿破倫是一個假神，是一個地獄的使徒；而且甚至晚到一八二五年的七月，在『兩個島』(Les Deux Îles) (柯西加島與聖·海倫納島)中，他曾使諸國民對那沒落的皇帝合唱地叫起來：『羞恥！污辱！惡害！詛咒復仇！』(“Honte! opprobre! malheur! anathème! vengeance!”)而且從伏爾加河、蒂貝河與賽茵河，從阿爾漢布拉的城牆，從文桑諾的墓地 (昂吉揚公爵的死地)，從他想要破壞的克萊姆林城，從他流過血的一切的戰場上，像雷鳴似地，作為他的致命的榮譽的反響，響起了死者的詛咒。可是一年半之後，雨果突然間響起了不同的調子。在『獻給房多姆之柱』(“À la Colonne de la Place Vendôme”)第一篇頌歌中——這頌歌寫於一八二七年的二月——布歐那巴特變成了拿破倫，而他的光榮成了法國的光榮。寫這篇頌歌的動機是這樣的。在一八一四年締結和平條約的時候，奧大利要求，被拿破倫給了，帶着支配奧大利的州縣的主權的意義的頭銜的那些法國人，應當停止使用那些頭銜。因為要求的只是這一點，所以並無人反對，那些頭銜只不過是使人想起法國在奧大利的勝利而已。法國的政府勸誘奧大利不要講這協定公開地發表出去，而且奧大

利公使那般苦心地計議不要刺激法國人的神經過敏，以致在他招待的那天晚上，他自己的席位是放在離門口非常近的地方，使來客無需報名。但在一八二七年初，這位公使被召回，而其繼任者受了奧大利政府的命令，要最後地解決這件事情。因此，在他請客的一天晚上，萊吉歐公爵烏丁諾元帥，以及達爾馬蒂亞公爵蘇爾特元帥，只報告他們的軍隊的頭銜與家族的名號。他們立刻退席了，這事件引起了很大的鼓動與極深的激憤。而且這兩位將軍既是王室的極得意的人物，所以王黨就把他們的問題作成法國的問題了。微克脫·雨果，他是爲表現每一種流行的情感而降生的，他是比任何人都更先地意識到人們心裏的動向，這動向在幾年的進程中就把拿破崙變成一個神話式的國家的英雄了，於是他在他的「獻給房多姆之柱」的頌歌裏，第一次使自己成爲帝政的偉大的回憶之崇拜的代言人。那棵用征服的大礮的金屬製造的，當融化在火爐裏而吼叫的柱子，變成偉大的帝國與偉大的軍隊的殘餘的人物，在夜的靜寂裏，對着詩人談話了。他聽見柱子身邊青銅的大隊人馬的囁嚅了，他聽見塔倫屠姆、萊吉歐、達爾馬蒂亞、特萊微索這些名字的聲音，他看柱腳上的應磨着牠們的尖嘴，而感覺得那不朽的陰影又在覺醒了。誰敢想這種拿破崙的血來寫成的法國的歷史是可以抹煞掉的！誰敢爭辯那繼承着拿破崙的光榮的老將軍們的權利！每一個從這柱子擊起的火花是一個電閃。用莊嚴的雄辯與灼熱的熱情把拿破崙的歷史織進一篇英雄的詩裏，這篇詩的每一個聰明的讀者都可以預見到，在一年過程之內，雨果將轉向必然的拿破崙的崇拜上去（在『東方詩集』裏的「布那貝爾狄」“Bounaberdi”中，這篇詩的題辭是：『如世界一

般地偉大』(“Grand comme le monde”)。而且自從那個時候起，勃那巴特主義與自由主義便彼此很難分別——參照貝朗葉、阿爾曼·喀萊(Armand Carrel)與漢利西·海涅——所以就很容易預見到，雨果在幾年之後在他的「葉爾那尼」的序文中，把浪漫主義定義為「文學中的自由主義」之可能性了。

十四 結論

但比任何事都更促進權威派的消解者是布爾蓬王室在一八二四年對文學所犯的極大的、頂點的愚行。微雷爾內閣以最輕蔑的方式辭退了夏多布利安，可是在這時候正是他以西班牙戰爭的成功增高布爾蓬王室的名聲的時候，他自己稱這次戰爭爲他的政治上的「魯涅」也就是說，他的政治上的傑作。夏多布利安，從某種意義上講，一切的事都有賴於這個人，他曾經爲那建設起來的全部建築設下了基礎，可是他被人輕蔑地拋棄了。（註一）而且他的同僚的忘恩是和宮廷一樣地顯明，因爲微雷爾與柯比藹爾最初成爲大臣都是有賴於他的。（註二）

（註一）——關於這次免職的詳情參照夏多布利安著，「威龍納議會」第二卷第五〇二頁等；及居左著，「有貢獻於現代史的回憶錄」，外國版，第二六三與二六四頁。）

（註二）——參照「從墳墓的彼方的回想錄」第七卷第二六九頁等。）

他在王政主義者之間的名聲在當時正達到了頂點，而且並不是沒有理由的；因爲在西班牙的戰爭，雖然受了歐洲的各式各樣的反對，雖然法國內部也是在表示着厭惡戰爭的傾向，卻是終於成功了，而這次戰爭對於那

已非常失掉尊敬的，神惠的君主專制盡了很大的任務。

雖然法國軍隊爲使西班牙的費丁南恢復王位——他自己的人民覺得他是不適於再佔有那位置了——流了他們的血，但夏多布利安自己卻不是那般地單純，會對費丁南有什麼敬意的。他稱費丁南是一個無信義者，是一個叛賊，他稱他爲肯將自己受女性的親屬的惡情慾所影響的暴君，而且他還是一個那麼懦弱的暴君，不做出專橫的事情來是不會安靜的，而既作過之後卻又坐在那裏顫抖。

夏多布利安想造成戰爭的理由是這樣的。他曉得法國是爲勃那巴特黨人及共和主義者的陰謀所顛覆了，這陰謀甚至普遍地擴展在軍隊裏；他曉得對於復古的君主政府的不滿是普遍的；因此，他信賴亞力山大皇帝的友誼，雖然有甘寧的抗議與梅泰尼西的諫止，他決心孤注一擲。他認爲那有可能性的勝利，將鎮壓住許多的陰謀，而且可以在白旗下結合了各種不同的黨派，使布爾蓬一族在法國與西班牙的皇位上同時得以鞏固。西班牙內部的分裂或可使勝利容易些（事實也就如此），在勝利的場合，法國國民可以看見三色旗屈服在白色旗之下的光景，而且自從拿破倫的勝利時代以來，第一次可以聽見法國軍隊戰勝的消息，並且還是在那麼一個國家裏，就連偉大的皇帝自己都沒有使它完全屈服過。這一切的意義，如夏多布利安所說，「是聖·路易種族的新的月桂冠，」而且——爲其外交大臣的新月桂冠，這一種事實是他不能忘懷的。（註）

（註）——參照夏多布利安著：「威龍納議會」第一卷，二十頁及四十一頁；第二卷，五二八頁。）

我們大家都曉得，法國軍隊在太子奧爾列姆公爵的指揮下，幾乎沒有流血，在喀地釋放了費丁南而領他回到馬德里德。費丁南立刻給路易十八寫了一封感謝的信。這封信的答覆是夏多布利安替路易寫的；把這封信與保爾·路易·庫利謫空想的路易給費丁南的信來一個比較的話，那是很有趣的事。夏多布利安盡力想使西班牙的君主節制他的專橫，「專橫與其說是強化了國王的權力，寧不如說是把它弱化了，」這樣的一種良言，費丁南簡直就沒有注意。

因為西班牙的勝利，法國的宮廷誇耀得昏了頭，把這次成功的最初的發起人完全地忘懷了。夏多布利安並不爲人所喜愛了。奧爾列姆公爵夫人，當得到費丁南釋放的消息的時候，並沒有對夏多布利安說過一句關於她的丈夫的成功的賀辭。微雷爾與柯比謫爾是在嫉妬他，怕他會奪了他們的位置；這樣的想頭他從來也沒有過，可是他們太欠他的情了，卻不能不起這樣嫉妬的念頭。

宮廷與內閣陰謀想使他崩潰。在一八二四年七月五日，柯比謫爾在他議會的講演中間遮斷他的話，就緊在他的沒落之前而阻止他作爲一個辯士的勝利。在第二天早晨，當那還毫不疑心的夏多布利安到屠勒利宮去，向國王致敬的時候，他從副官對他說話的那種態度上曉得了他的命運：「伯爵閣下，我想不到在這裏會看見你。你什麼東西都沒有收到嗎？」就在這時，他的祕書把國王用八行的極公式的命令的辭退書拿來給他。這種書信的調子與這種退職的方式，使他覺得自己是受了不可補救的侮辱的事，是沒有什麼可奇異的。（註）其後當夏多布

利安提起微雷爾以辭退書的傳送的延遲是一種偶然的而爲自己辯解這事的時候——若不是這種延遲他不會在屠勒利宮遭到那種屈辱的拒絕——他說的話很正確：「這樣一封就連寫給從家裏趕出的從僕都覺得有些羞恥的信，幾乎想不到會寫給一個有地位的人。」

（註：——參照「威龍納議會」第二卷，五〇八頁到五二八頁。）

在夏多布利安的性格中，基督教的順從並不是主要的特色；當他左頰被人打了的時候，他不能轉過右頰給人打。他具有特色地寫道：「可是我那長久的、忠實的附依也許還是值得一些考察的。要我完全地輕視了我們真實的價值，或是忘卻了我曾經是宗教的復興者，是「基督教的精髓」的作者，這是不可能的事。」

這個宗教的復興者並不覺得有按照基督教的精神來作的義務。他天真地說：「如果我展現出更謙遜、更消沈、更多基督教徒的精神的話，也許是更好一些。不幸，我並不是沒有缺點的，並未達到聖書上所勸告的那種完整性。如果我的敵人打我一個耳光，我將不會轉過臉來給他另一個頰。如果他是一個臣民的話，或是我要了他的命，或是他要了我的命；如果他是國王的話……」

這句話沒有完結，因爲夏多布利安的態度已經無需把這話說完了。他公開地投身於反對黨，而且要注意的，是他所投入的是最徹底的反對黨，由他看來只有在代議政體下的反對黨纔是合理的，其他的反對黨都是無力的。在他失勢之後的一天，他就得到當時與政府敵對的全部黨派之熱烈的歡迎。在“*Journal des Debats*”紙

上貝爾亭寫了一篇論說，宣告他已經成了政黨的領袖，而且他不久也就真地成了這個新聞紙的編輯。

他曾經是建設者的那賽拉夫派，全派的人不久都在追隨着他了。拉菲葉特送給他月桂樹的葉子。康斯坦在阿諛着他。他開始和貝朗葉友好起來，後來貝朗葉寫了一首詩獻給他。這首詩有兩節是這樣的：

Son éloquence à ces rois fit l'aumône :

Prodigue fée, en ses enchantements,

Plus elle voit de rouille à leur vieux trône,

Plus elle y sème et fleurs et diamants.

Mais de nos droits il gardait la mémoire.

Les insensés dirent: Le ciel est beau.

Chassons cet homme, et soufflons sur sa gloire,

Comme au grand jour on éteint un flambeau.

(譯意：——他的雄辯施惠與這些國王，那在狂喜中揮霍的妖女，越看到他們老舊的寶座的鏽爛，便越將萬花與寶石撒在寶座上面。

但是要記住我們的權利。那些喪失理性的人說：天色是美麗的，把這人趕走吧，把他的榮光吹熄吧，一如在白晝中，人們將火炬熄滅那
際。)

微克脫·雨果寫了一篇讚美的而安慰的頌歌獻給他（第三卷，頌歌第二）其中含有如這樣的句子：一個宮廷對於你算是什麼地方呢？還有什麼東西比一個被閃電損害了的月桂冠是更美麗的呢？

夏多布利安的反目，對於神惠的君主專制是一個致命的打擊。在王政復古的幻影還在持續之間，法國的詩人們都是印曼奴謨爾（Immanuel——聖書中的人物）派的，而且在每一個搖籃與棺槨之旁都看見一個守護的安琪兒。隨着夏多布利安的幻影的消失，其他一切人們的幻影也都消失了，而且印曼奴謨爾派為另一派所代替了，蘇塞（Southey）給這一派起了「惡魔派」的名子，它接受了這個名字，這一派是對於一切惡魔的、恐怕的事物都具有銳利的眼光，對於人生有一種憂鬱觀，而且有一種反抗的傾向。

但當法國人的心靈仍為這種異常的、重大的事件所佔有的時候，又起了另一件更重大的事件，這事件便是激動了全世界的拜倫在希臘之死。

拜倫之死的消息，引起人們對於革命以後而起的、最初的獨立戰爭的同情，達於極熱之頂點。一種新的理想是在人類的心靈中養成着了。同着拿破倫，力的光榮已經過去了，行動的英雄們在一時之間消失了。人類的情熱，如人所說，是如那移走了雕像的臺座的樣子。拜倫用他的幻想的、莊嚴的英雄們佔據了這空虛的地位。拿破倫曾經代替了維特、魯涅及浮士德；而拜倫的普羅梅修士及其絕望的英雄們又代替了拿破倫。拜倫與當代的精神及熱望，是驚人地一致着。正教的教義在十九世紀的初年曾經克服了革命的與自由思想的原則；現在轉過來正教

是被顛覆而廢除了。在這個時期，澈底的無信仰與澈底的信仰都是沒有前途的。就是作爲懷疑的懷疑——詩的急進主義，關於人生的價值與目的的無數痛苦的、激動人的問題。這些就是拜倫所提出的問題。

但不是他在不關心地問。是那反抗的精神藉着他的聲音來問的，而且經過他的聲音把全世界的青年時代人結合成一個世界大同的社會。他們把他們的聲音和他的聲音聯合起來這樣地叫了：

……只有革命

能從地獄似的墮落中救出世界。

他的死比他的生涯都更能促進一般自由的動力。在神惠的王政復古的君主專制之下，把社會致成極端地信仰屈服於權威、奴隸地屈服於神學、義務地屈服於權力——致成極端地怠惰與偽善。君主專制是連骨髓都腐壞了，但在外部是用迷信與刺刀所支持着。在英國，急進的哲學者邊散（Bentham），他羞愧地看見就連在最進步的國家裏這種反動都會成功，他想以訴諸於人們的利害而顛覆它。拜倫解放了一切的情熱。他的攻擊不是針對着任何一點的；他的目標，是在使人們的精神革命化，喚醒他們反對暴君的意識。

神聖同盟時期的政治家們，相信他們是永久地枷鎖住革命的精神，他們是永遠地切斷那結合在十八世紀與十九世紀中間的環子了。「於是這一個人想把那無數萬兵士曾經解開的環子再結合上。美國的共和主義，德國的自由思想，法國的革命主義，盎戈樓·薩克松的急進主義——這一切彷彿是都結合在這一種精神裏。在革

命的被壓制、言論的被壓迫之後，幻想兒的、法外的詩人，走進那破口，「喚起全部強力的思想者再武裝起來反抗那普通的敵人。」（註）王政復古的君主專制事實上並沒有比他活得長。權威原則從沒有過一個比他更堅實的人。

（註：——參照蓋爾微奴斯著，「十九世紀的歷史」第八卷，一七二頁。）

在文學上，法國的反動，以情感的名義，從斯台爾夫人及一切與她有關聯的全部作家的集團開始了；在社會上，以秩序的名義，從羅貝斯皮爾以及他的同志的那些革命家們開始了。斯台爾夫人與羅貝斯皮爾有一點是相同的，即他們都是盧騷的學徒。在這種反抗伏爾泰的反動之後，又來了反抗盧騷的反動。在最高的存在的祭祀之後，又繼以在我后寺中的清誠謝恩讚美歌；在斯台爾夫人之後又繼以勃納爾。情感的原則，如在夏多布利安的作品中，或是被排除了，或是用來支持權威的原則；秩序的原則是被吞併在權威的原則裏，那不久就統治了生活與文學的一切領域。這種原則，事實上是在約瑟·杜·麥斯特爾與勃納爾所領導的、反動派的第一集團中給以擬人化了。這種原則在「殉教者」中有着它的史詩，而且秩序的觀念在其詩人的天國、地獄、有時甚至是地上的風景的描繪中，統御着。它在神聖同盟中有其政治的紀念碑。超自然，在一切的地方都代替着自然。我們不但有賽拉夫式的史詩，也還有賽拉夫式的抒情詩，賽拉夫式的戀愛，虔誠的巡禮以及賽拉夫式的預言與幻影。

在任何國家都沒有像在法國似地，權威的原則在文學形式的領域裏得到這樣的友誼與尊敬。就連新派都

開始承認它了。但不幸的是，不久就明白了，這種新介紹來的原則，即基督教的傳統，是完全地與文學上的傳統原則相敵對的——於是權威開始動搖了。在另外的領域裏也遭遇到與此頗相似的事情。那個在腦中最初發明神聖同盟的婦人（即克呂兌納夫人）在她的原則好像是還與諸權勢的原則相一致之間，是得到諸權勢的極高的寵信；但一當他們發見基督教的傳統是可能擾亂人們對於權威的心靈的時候，他們覺得有把他們使用過的器具破壞的必要了；從此之後，人類同胞的觀念，被視為反抗的情感與反抗的主義之泉源，而那是顛覆權威的。在這個時期，拉姆奈是最固執地提倡或最決定地支持權威原則的人，但不久就很顯然了，在他的普遍的理性的至上權的主義之下，是隱藏着人民至上權的革命的主義；於是這原則是使其自身終結了。而且在同時，出版自由的敵人，卻又被迫爲了他們自己的目的而應用這種自由了，還有，議會政體的敵人，爲了要倒掉那排斥於權力之外的內閣而在擁護議會政體了。不久，我們曾經看過他們登場的一切人物，從夏多布利安到克呂兌納夫人，從微克脫·雨果到拉姆奈，都在與他們最初以非常的熱情所擁護的主權者對戰了，而且同着那統治着他們自己與他們的時代的權威原則對戰了。

於是這原則倒落了，永遠不能再起來。