

萬 有 文 庫

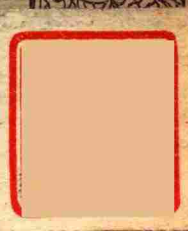
第一集一千種

王 雲 五 主 編

盧 梭

范 壽 康 著

商 務 印 書 館 發 行



梭 盧

著康壽范

書叢小科百

編主五雲王
庫、文、有、萬

著康壽范

路山寶海上
館書印務商 者刷印兼行發

埠各及海上
館書印務商 所行發

版初月十年九十國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library
Edited by
Y. W. WONG

JEAN JACQUES ROUSSEAU
By
FAN SHOU K'ANG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1930

All Rights Reserved

盧梭

目次

- 第一章 盧梭略傳……………一
- 第二章 盧梭的根本思想……………六
- 第三章 盧梭的文化觀……………九
- 第四章 盧梭的政治論……………一二
- 第五章 盧梭的倫理觀……………三三
- 第六章 盧梭的心理觀……………三五
- 第七章 盧梭的教育論……………三六
- 第八章 盧梭的宗教論……………五一

盧梭

第一章 盧梭略傳

盧梭 (Jean Jacques Rousseau) 以一七一二年六月二十八日生於瑞士的日內瓦 (Geneva)。他的祖先當宗教戰爭的時候，方纔從法國遷到該處。盧梭的父親愛撒克 (Isaac) 以做鐘錶爲業，但對於修養讀書頗抱興趣，惟天性偏於感情，有輕率好動的傾向。盧梭的母親塞臧涅 (Sézanne) 是一個牧師的女兒，稟資極爲和善。當盧梭出生以後，她就死了，所以盧梭幼時的撫養是完全靠着他的父親的。盧梭幼時習讀父側，年七歲，就喜歡閱覽小說，後來漸漸學習歷史和傳記。他最喜讀波盧塔克 (Plutarch) 所著的希臘羅馬四十六名人傳。一七二〇年，他的父親與人爭訟，事敗，遂逃至里昂 (Lyons)，盧梭則寄居於親戚家中。一七二二年，他入霸栖 (Boissey) 附近的學校，習拉丁文，

在寓兼學圖畫幾何。十二歲始習辯護士，不成；改學雕刻師，約費了四年的時間，但成績極劣，他所著懺悔錄謂：『四年之間所習得者，不過竊盜及虛偽。』他於雕刻本無興味，再加業師的苛酷，朋輩的狡暴，惡化他的性行，實在非淺。一七二八年盧梭苦受虐待，乃私行脫逃，放浪於法國各地，懺悔錄記其事極爲詳盡。當盧梭飄泊於薩伏衣 (Savoie) 的時候，囊金盡罄，百計俱窮，幸而遇一牧師，受其接濟，他之得與窩梭夫人 (Madame de Warens) 相知者，也出於牧師的周旋。窩梭夫人年少而寡，容姿艷美，曾由新教改宗舊教的。一七二八年三月二日，盧梭始與夫人相見於安內西 (Annecy)。夫人待盧梭極厚，旋送盧梭於吐林 (Turin) 的僧院，使受宗教教育。自安內西赴吐林，途經阿爾卑斯山，盧梭的懺悔錄中自謂受自然界的感化不小。吐林的僧院，是崇尚儀式和保守慣習，與盧梭的天性不合，所以沒有十天，他就離院；時爲一位雕刻家的徒弟，時爲一位伯爵的書記。未幾窩梭夫人又遣盧梭到里昂學習音樂；但是夫人卻自赴巴黎。盧梭忽復棄學而就夫人，夫人沒法，使他從事測量，旋又改當樂師。一七三六年，窩梭夫人知道盧梭身體不甚健康，乃於沙麥特 (Les Charmettes) 的地方，購了土地，築了別墅，和盧梭同營農業。沙麥特乃是法國的名勝地方，盧梭得居此靜養，於他

的崇美之念，信仰之心，有很好的影響。他在這期間，除瀏覽小說而外，凡笛卡兒 (Descartes)，陸克 (Locke)，麥爾伯蘭基 (Malebranche)，來布尼茲 (Leibnitz)，尼科爾 (Nichole) 等所著的書，亦多涉獵；并且最喜歡看的是福耳特耳 (Voltaire) 的與英國人的函牘一書。盧梭服其行文的流暢，天竭力地去摹倣。兩年的裏面，他的學識長進實在很快。一七三八年，他爲療養起見，遷居到曼皮列 (Montpellier)。一七四〇年，赴里昂，去就家庭教師的職，學生二人，統是哲學家康的亞克 (Condillac) 的姪女兒。盧梭於教育上的經驗實得於此；不過其成績是難稱優美，并且對於業務，也未見什麼熱心。一七四一年的春季裏，盧梭移居巴黎；後以杜鵬夫人 (Madame Dupin) 的介紹到威尼斯 (Venice)，任公使蒙旦 (M. de Montaigne) 的秘書。盧梭居威尼斯凡十有八月，目觀共和政治的腐敗，外交社會的頹廢，於是纔起著作權利不平等論及民約論的念頭。一七四五年，辭秘書職，復到巴黎，在杜鵬夫人處擔任書記。先是（一七四三年）盧梭未赴威尼斯的時候，他在巴黎客館，曾經和一婢女忒勒塞 (Theresele Vasseur) 相結識，忒勒塞貌既平平，又鮮學問，并且她的母親的爲人是最可憎厭；盧梭的愛忒勒塞不過因爲忒勒塞是一個天性單純而誠實的女子罷了。他與忒

勒塞同居，約有三十多年的光景，但是正式的結婚在他的晚年，而且所生兒女五人都送往孤兒院，也可見他的行事不羈了。自一七四五年從威尼斯回到法國以後，盧梭與狄德羅 (Diderot) 相交愈密。及狄德羅下獄，盧梭隔日必去訪他，而途次所構成的腹稿，一發而爲第戎學會 (The Academy of Dijon) 的懸賞論文，再發而爲後日的愛彌兒及民約論。一七四九年，第戎學會以「科學及藝術的進步，有害道德乎？抑有益道德乎？」(Si le progrès des sciences et des arts a contribué a corrompre ou a epurer les mœurs) 爲題，出賞格，募意見。盧梭的論文，竟獲首選。一七五〇年，他將論文出版，聲名大振。他略稱該論文爲藝術及科學論 (Discours sur les arts et sciences)，詳述科學及藝術的有礙道德，以爲古代人民的純樸、質實、德行遠出現代人民之上。他的思想固屬新穎，而且文筆的明暢，尤爲無比，此書一經披露，爭爲世人所傳誦。一七五二年，第戎學會又懸賞徵文，題目是「人類間不平等的原因」(L'origine de l'inégalité parmi les hommes)，盧梭也去應募，其文雖沒有入選，可是他的譽望日盛一日。他於這篇論文的裏面，略謂土地、氣候、季節，所有權等爲人類中不平等的主因，論鋒極爲銳利。自一七四四年至一七五六年，這十二年的中間，盧梭家

於巴黎，一七五六年四月九日，纔遷到郊外的芒模倫西（Montmorency），當這時候他拚命地從事著述。一七六〇年新喜類塞（La Nouvelle Héloïse）的小說，已經脫稿，一七六一年付印。一七六二年，民約論（Contrat Social）及愛彌兒（Emile ou De l'Éducation）也都出世。一七六四年山中尺牘（Lettres de la montagne）書成。盧梭所持的議論，多攻斥當時所崇尚的因襲，所以他遭反對黨的憎忌，也可說是勢所必至。自愛彌兒的書一出，反對黨的壓迫，日甚一日。一七六二年六月九日愛彌兒的書，竟被焚棄。一七六五年山中尺牘也遭一炬。同年十月，他避難在聖丕爾里島（Île St. Pierre）。翌年一月，由休謨（Hume）的斡旋，逃到英國。一七六七年，靠着侯爵米拉蒲的力，纔得再回到法國，沒有一月的光景，他就往依康體親王（The Prince de Conti at Trye）。這幾年的裏面，盡力於懺悔錄（Confessions）的述作。一七七〇年，盧梭又歸巴黎，但是精神日就陰鬱；一七七八年七月二日，竟溘然長逝了。

第二章 盧梭的根本思想

盧梭的根本思想，用一句概括的話來說，就是注重「自然」。他以為自然的價值是絕對的，文化的價值是相對的。愛彌兒的卷首就說：「凡百事物初離神手莫不完善，一入人類掌中便變壞了。」民約論的開卷也說：「人之生也自由，而皆以鎖練自縛。」盧梭哲學的根本在於「自然」，由此就可見到。但是盧梭所謂自然，意義很多；哈夫定（Holdings）將其所含的意義別為三種：第一義為神學的自然，盧梭的自然宗教觀的根本便在於此，以為自然是神所創造的，而神所創造的自然有單純、統一、調和等性質。第二義為自然史或社會學的自然，盧梭所謂自然是指社會發達史上的原始社會，他大聲疾呼「重歸自然」便是這個意思。第三義為心理學的自然，即就人類精神的天賦和衝動而言，所稱為個性及先天者都屬自然。愛彌兒一書的裏面，應用第三義的自然最廣，第二義的自然也多混存，並且有時候有合攏二義而兼用的：例如盧梭的排斥歷史，以背反自然為理由，這

背反自然四字，可作二解，就是：（1）不合兒童天性，（2）不關原始社會。要之，盧梭的自然雖是包含較爲夾雜，然而他的注重自然，則絲毫沒有容疑的餘地。盧梭對於世界觀、人生觀既採取自然主義，那末，將他拿來作政治上以及教育上的根本原理，這也是勢所當然的。盧梭對於重視自然以外，再竭力的去提倡自由。自由的主張，實在是從自然中心主義演繹出來的。因爲他既重神造的宇宙，人類的本性，原始的社會，那末，自由的意義實在是已經包括在內，這是很明顯的道理。盧梭的主張自由，不獨將他拿來作政治上、社會上的原理，就是倫理上、宗教上、哲學上也莫不以自由爲標榜。他對於當時的唯物論的必然論反對最爲激烈。照他的意見，意志是爲世界上萬物的動力，自然的生完全是靠着意志。盧梭又說：『無自由卽無意志，有自由卽有意志；』又謂：『活動是起於自由。』也可以見到他提倡自由的一斑了。盧梭對於唯物的學說，盡力攻擊，但是對於經驗二字，卻仍決不輕視。他以爲人類的悟性基本於經驗，思想判斷是起於表象，而推表象的源泉則在於情感。他說：『余之哲學非由原理演繹而得，乃由情感抽引而出。』盧梭這種議論，實在是開唯理主義轉入感情主義的趨向，很有注意的價值。盧梭的自然宗教，也與理神論有不同，他所重視的是感情而不是理知。

他謂：『精神的不朽，決不是有限的悟性所能夠領解的，抽象的理念反爲陷入誤謬的根源，所謂形而上學不能發見真理。』也可見他的注重情感了。盧梭又以爲認識的起源，除掉感覺以外，更沒有別物，其論是偏於經驗，他的直觀主義的教育說其出處便在於此。

第三章 盧梭的文化觀

盧梭爲最初討論文化問題的學問家中的一人。照他的見解，人類的自然狀態，雖不能做爲我們最高的理想，然也不是霍布斯（Hobbes）的所謂萬人與萬人互相戰爭的狀態。他以爲霍布斯的意見含有兩種誤謬的預想，就是：（1）戰爭預想一種人類在自然狀態下本來所無的要求，（2）戰爭同時又預想一種在自然狀態下萬不可能的人類間的交通。盧梭又以爲霍布斯是把人類本具的感情——同情——忽視了。所以他的意見是與霍布斯大有差別的。盧梭以爲自然狀態乃是一種本能的狀態，其所以優於文明狀態者，是因爲要求與所以滿足要求的能力二者在自然狀態下比較在文明狀態下能夠保持平衡的緣故。在自然狀態之下，人類完全受自我保存的衝動的支配，而且爲求滿足這種衝動起見，容易發見實現的手段。在那種狀態下的人類，所謂情緒、想像、反省等等毫無意義。引起比較與反省等等能力者乃是社會與文明。而文明一經逐漸發達，那種平衡

狀態也就逐漸被破壞了。自我保存的衝動的滿足在文明狀態之下，非把他人犧牲不可，於是利己主義就應運而生。人類在這時候往往追求一種永永不能滿足的財富，而同時要求與能力的不調和也就現露出來。到這一種狀態，人類只知對於生活的價值與意義拚命考慮，而於服從本能一層，卻已忘卻無遺。於是自然狀態下所不能發見的那種厭世與自殺徧於各處；對於來世以及死忘的恐怖破壞內心的安靜。就是種種懷疑心乃替代自然狀態下的不關心而跋扈於世界中了。

但是同時，盧梭以爲這一種崩潰的不幸的作用，決不是一舉而起的。就盧梭的所說仔細玩味起來，自然狀態決不是理想狀態，理想狀態乃是社會生活與文明正欲開始的那種狀態，換言之，就是存於原始狀態下之不關心與文明狀態下之自愛心的猛烈活動中間的那種狀態。這一種狀態，盧梭看來，實在是世界人類的青年期。在這一時期，所謂反省等等尙沒發生崩潰的惡影響，而本能卻已逐漸服從於思想與感情二者起來了。他以爲最危險的乃是第三時期，在這時期崩潰的勢力甚爲強大，這就是頹廢的文化的時期。

更進一層，盧梭以爲我們現在既經到了文明狀態，那末，我們也就無法回到那種近於原始生

活的理想狀態；正和我們成人不能再行回到小兒時代一樣。我們果想除去誤謬，我們決不能以回到無知狀態當作一種辦法。在於人類，反省既行代替本能，那末，爲補救起見，惟有以真正的自然的知識來代替謬誤的知識的一法。他說：『人類既經墮落了的時候，那末，人類與其無知，無寧以具有學問爲妙。』由此我們也可見他的真意的一斑。他之承認啓蒙運動也就爲此。盧梭所反對的是盧梭當時的文化，不是一切的文化。進一步講，他自己還熱望着一種不使感情與能力分裂薄弱的文化和一種不使我們屈服萎靡的社會生活。

第四章 盧梭的政治論

路易十四世雖專以戰爭爲事，消耗了法國不少的國力，但是他的膨脹政策卻促進了法國工業的發達。路易既死，商工階級富力大增，乃和醫師、辯護士、教員、記者等諸階級相結，竭力與封建階級對抗。那時候，所謂「反動時代」的空氣，已經日濃一日，而當時的思想家福耳特耳（Voltaire），康多塞（Condorcet）以及盧梭等對於鬱勃的國民的情感，又點了爆發的火線。就中，尤以盧梭的民約論（Contrat Social）最爲有力。民約論這書名，是漢文的簡譯，實在是社會契約的意思。現在把這部民約論的內容略述大概如下。

（A）政治哲學

（一）自由與束縛。照盧梭的見解，人之生也皆係自由，但同時卻已受鐵鎖的拘束。爲什麼呢？因爲人當初生的時候，一見固甚自由，但是他既出世，他就不得不服從於暴力以及由暴力而生

的法律等等的緣故。那末，對於這種暴力以及由暴力產生的結果，我們應該怎樣對付呢？盧梭以爲我們既因受人暴力的壓迫而受種種的拘束，那末，我們爲恢復天賦的自由起見，我們也可用暴力以掙脫各種的束縛。照他看來，以暴報暴，乃是正當的辦法，乃是人們獲得自由的辦法。不過進一層想，我們因暴力而受人壓迫，這固不得其當；同樣，我們用暴力來壓迫他人，這也不能算對；所以爲維持各人平等的自由起見，人類間的契約是很必要的。

(二) 原始社會 人類最初的社會是家族。家族之間，父母子女都是很平等自由的。同樣，政治社會的原始形式也是很平等自由的，元首正與父親相當，人民正和子女相當。人們本來既是平等，既是自由，那末，人們倘有自己制限自己的自由的時候，人們的目的在於謀他們自己的利益，這是無可致疑的事。盧梭又以爲家族與國家大體雖是相同，只有以下一點稍有差別，就是父親對於子女的勞作其報酬爲愛的滿足，而統治者對於人民的勞作其報酬卻爲他的支配欲的滿足。

(三) 強者的權利 盧梭對於「力即權利說」竭力反對。他以爲暴力決不能稱做權利，而且即能稱爲權利，我們也無服從的必要。假使某一強者用他的暴力壓服他人，這種暴力倘能算作

正當，那末，另一強者用更大的暴力把前者推翻，也就不能不算正當。這樣，與力俱生的權利是不能夠稱做正當的權利的。他說：『權利二字是與暴力毫無關係的，同時，有暴力的地方，權利二字就變成毫無意義了。』他這種見解，就事實論，雖不十分符合，可是就理論言，確是含有至理的。

(四) 奴隸制度。盧梭以爲無論何人都沒有奴使他人的權利，而暴力也決不能做權利的源泉，所以人類間一切合法的權力的基礎，只有約束一項。格老秀斯 (Grotius) 固然說：『個人既能夠把自己的自由讓與他人而作奴隸，那末，爲什麼全部人民不能夠把他們的自由讓與國王而作臣民呢？』但是盧梭以爲問題在於「讓與」二字的解釋。「讓與」是「讓賣」的意思，而個人之所以把自己的身體賣給他人者，是因爲想獲得生活資料以維持他的生活的緣故。講到國民，那末，實無賣身於國王的必要。因爲國王不但不供給國民的生活，而且他自己的生活還非取諸國民不可。固然，專制君主對於他的臣民往往有維持公安的恩惠，可是同時由專制君主的野心與貪婪而引起的戰爭及行政上的壓迫，其爲災禍比較上項恩惠更屬巨大。所以人民倘爲公安的維持而服從君主，那其弊實過於其利了。要之，政治社會上如有一方承認絕對的權力，他方規定無限的

服從的契約是很不合理的；因爲否認人們的自由是否認人們所以爲「人」的資格以及人道上一切權利義務的緣故。盧梭對於專制君主的虐政，可謂攻擊得很得要領的了。

(B) 社會契約

照盧梭的意見，壓服衆人與統治社會乃是兩種大不相同的事情。例如此地有一人，雖能夠把多數人壓服，使他們絕對服從，但是他們的關係若不出於主人與奴隸的關係的時候，那末，我們不能把二者間的關係就看做君主與國民的關係。爲什麼呢？因爲這多數人既沒有公共的財產，又不算政治的團體，倘他們的支配者一旦死去，他們就會立刻化作散沙的緣故。格老秀斯曾經說：「國民等是可以把他們自身讓與一個君主的。」盧梭以爲果如所言，那末，國民等在把他們自身讓與君主以前，先非有團結的國民不可；而國民的相互的團結，又非有一種一致的約束不可。這一種一致的約束纔是團體的少數者應該服從多數決的根據。這樣，照盧梭看來，多數決的法則是由約束而樹立的，而這項約束最少總得經過一次全體團員的一致意志表示。

盧梭既於社會契約的性質加以闡明，乃更進而考究社會契約的起源。他以爲各人在自然狀

態下謀各自的保存的時候，假使忽遇着一種強有力的個人能力所不能打勝的障礙，那末，人類如不求保存則已，不然，就當然非把從來的生活方法加以變更不可。所謂團結這件事就是由此發生的。人們當這種時候，爲謀各自的生活起見，往往團結成一大勢力，以營各種共同的作業，以打破各種共同的障礙。這樣，全體的力量是由多數人的結合而生，可是既是多數人的結合，個人因這種結合之故就不免要受拘束，而各個個人的能力與自由又是對於各人的自我保存是不可少的；那末，個人與團體的關係上就發生了一個新的重大的問題。盧梭以爲他的社會契約說，就是爲着解決這個個人與社會間的難問而作的。

依盧梭的意見，社會契約的骨子，一言以蔽之，約略如下。就是：「各個個人共通把各人的人格及全權委諸全體的意志（general will）的最高支配之下，而各人同時獲得構成全體的一員的資格。」因爲各個個人都附屬於社會全體，所以實際上各人並不附屬於任何個人。因爲各個個人平等地構成社會的結合，所以不但各人所失的權利都是一樣，都可互相打消，並且各人爲保全各人平等所有的權利起見，能夠獲得一種強有力的保障。這一種社會契約爲代表參加諸員的諸人

格起見，可以樹立一聚合的人格體，而對於這聚合的人格體，又可與以普遍我及普遍意志。對於這樣的聚合的人格體，古時名之曰「都市」，今日則稱之曰「共和國」，或「政治的團體」。而從參加各員方面看來，就可名之曰「國家」，又把這種團體當做活動的主體看的時候，又可稱之曰「主權者」。同時，參加這聚合的人格體的各員從各種的見地，可以叫做「人民」、「國民」、「臣民」等等。盧梭的理論，就盧梭當時看來，不可謂非新穎卓拔了。

(C) 主權及法律

就主權者一項而論，盧梭也有很透澈的說明。他以為社會契約固然是把公衆 (public) 與各個個人間的契約做他的內容，但是所謂公衆實際上不外是個人的聚合，所以各個個人與公衆間的契約，實際上也不外各個個人與各人自己所結的契約。因為這個緣故，各個個人在社會契約上，就各自發生二重的關係，就是：(1) 各個個人乃是主權者的一員，這是與各個個人相對立的；(2) 各個個人乃是國家的臣民的一員，這是與主權者相對立的。國家內的各個個人既立於上述二重關係之上，所以他們由於公衆的決議，不可不服從於主權者；可是這一種公衆的決議，卻不能夠把

主權者自身加以拘束。在國家內，不但無論什麼根本法都不能夠拘束主權者，就是社會契約也決不能對主權者擅加束縛。但國際間一國的主權者得受他國的拘束，這是另外一件事。不過主權者既是由社會契約而成立的，那末，主權者不能擅受違反契約本旨的各項束縛，自不待言。因為社會契約的破壞，換一方面言，也可說是主權者的自滅。所以主權者從他國受違反契約本旨的束縛，當然是不合理的。

次就主權者與個人二者在服務上的差別而論，盧梭以為主權者既是由各個個人組成的團體，所以主權者的利害，不外為各個個人的利害，所以主權者在主權的發動上，不必對於人民另需一種保證；可是各個個人對於主權者，服務就未見得這樣可靠。為什麼呢？因為各個個人固然與國家有共通的利害，但是非用某程度的強制手段，他們對於主權者所結的契約，往往不肯履行的緣故。大凡一個私人都具有與普遍意志相反的特殊意志，所以有時他們為私利而忘公益，有時他們貪私便而拋公務。這一種不正的現象一經擴大，於是主權者——國家——就逐漸接近於破滅了。因為這個緣故，為避免社會契約的有名無實起見，各個個人應該默認下列一個條件，就是：「凡不論何

人如有拒絕服從普遍意志者，宜用全團體的力以強制他的服從。」這個條件考其究竟，實在不外乎想強制各人，使他保全他自己的自由，因為國家的結合，原不過是個人自由的保證。

盧梭次於主權之不應出讓，也有明顯的見解。他以為促社會的組織的成立者固為各個個人間私利的衝突，可是使社會有成立的可能者，卻是各人共同的利益。這種各人共同的利益實為社會結合的連鎖，倘各人在利益方面毫無一致的地方，那末，社會到底不能存立。這樣看來，盧梭以為國家統治的基礎實在於共同的利益。所以所謂主權既係普遍意志的發動力，那末，出讓一層當然是不可能。權力縱得移轉，若意志則絕對不能出讓的。倘使國民對於某一私人宣誓服從，那這一種意志表示實在已使國民喪失國民的資格，而國家也就難以成為國家了。換言之，主人一經出現，主權就歸消滅，而其結果，政治的團體也就失其存在了。

主權不能出讓一層已如上述，同樣，盧梭以為主權也係不可分的。照他的意見，大凡公共意志固然有全體的與部分的兩種，可是前者方可稱為主權者的意思，方可成為法律，至於後者則不過為政府當局者的意志，不過為一種命令罷了。他以為法國公法學者，往往從目的方面對於主權加

以分類，也是不當。

再就普遍意志論，我們倘欲保普遍意志公明正大，究應採用何法？盧梭對這一點，他以為在於國家禁止一切黨社或團體的存在，使國民各自發表各自的意志，最屬必要。國家向無黨社則加禁止，如已有黨，則增加黨社的數目以防止不平等，也是一法。

其次盧梭對於主權以為也有制限。他以為各人由社會契約對於國家所讓與之各自的權利、財產以及自由，畢竟不過為在謀增進國家的福利上所必要的部分，所以在謀增進國家的福利上所不必要的部分之各自的權利、財產以及自由，各人素來是保留着。固然，主權者對於國民一有要求，國民不問其為任何義務都須遵辦；可是主權者不但對於國民不應課以對於國家所不必要的負擔，並且也不應有這一種希望。原來，各個個人對於國家所以締結這種服從的契約者，是因為自己對於國家服務，正是所以增進自己的利益的緣故。所以普遍意志常常熱望各員的繁榮，也是因為知道各人所以盡力奉公，正是所以謀各人自身的利益的緣故。這樣，由普遍意志所產生的權利的平等，以及公正的觀念是和各人相互的要求與人性互相合致的。因此，普遍意志無論在目的上

無論在本質上，都非一樣出發於全部的國民與一樣適用於全部的國民不可。所以普遍意志若一帶有個人的性質或偏向於局部的目的的時候，那就失卻普遍意志的真正的性質了。要之，社會契約對於國民是提供平等的條件的，就是依據此約，各人相互各負同一的義務，各享同一的權利。所以主權——普遍意志——的行爲務應平等地作用於國民上面，而主權者務應認識國民全體的存在與利益，卻不應留意其他特殊的利益。主權的行爲既是平等地作用於國民上面，那末，臣民對於這一種主權的行爲應該服從，自不消說。因爲服從這一種行爲，也就是他們服從自己的意志的緣故。這樣，主權固是絕對神聖，但是對於社會契約上所訂定的範圍，卻仍是不能超越的。

由社會契約創立國家一層，盧梭的意見大略已如上述。現在再就法律一點，敘述盧梭的主張。盧梭以爲在自然狀態之下，公正的法則尙沒施行，所以偶有一人遵守這項法則，則其結果，他反會遭逢不幸，而不正者反得多佔便宜。所以爲避免這種弊病起見，訂立約束與法律在保持相互間的公正上是極屬重要的。盧梭以爲所謂法律是指全體的人民所決定的事項而言。法律的目的是一般的，就是說：法律不但對於所有人民一體看待，並且對於所有行爲也是一體處理。因爲這個緣故，

法律固得規定某種特權，可是對於某一個人不應預先加以賦與；其次，法律固然也得規定各種階級以及與各階級相當的各種資格，可是不應一一加以指名；再次，法律固得設定君主政體及世襲的制度，可是卻不得選定君主或指定王朝。約言之，規定關於個人的或特殊的目的之事項，這件事是不屬於立法權的職能的。這樣，法律既爲普遍意志所決定之條例，所以立法應屬於全體人民的職掌，自不消說。所謂君主既不過是國家的一員，所以當然不能脫卻法律的規範。全體人民裏面，無論何人，決沒有希望有對於自己不公的事情，所以普遍意志所決定的法律也自無不公的缺點。而這樣，法律既不外爲民意的記錄，所以人民對於法律都會服從以及這一種服從毫不損人民的自由，都不待言。盧梭又以爲凡是實行這一種法治的國家，不問其行政的形式如何，都可名之曰共和國，而這一類共和國纔能夠尊重公共的利益，這一種共和政體纔是唯一的合理的政體。在這一種法治的國家的下面，人民一方服從法律，一方制定法律。不過實際上當人民制定法律的時候，往往有因知識不夠引起誤謬的缺點，所以賢明的政治家來指導啓發民衆一事對於法治國是很必要的。盧梭並不是單事空想，不顧實際，由此也可推見。

(D) 政府的本質及形體

(一) 政府的意義 照盧梭的意見，大凡自由的行爲須得有二種相關的動力纔能產生，就是一種是心理的（道德的）動力，即決定行爲的意志；一種是肉體的動力，即實行行爲的能力。同樣，國家倘想行各種自由的行爲，那末，也非具有力及意志兩種動力不可；後者可稱爲立法權，前者則可稱爲執行權或行政權。倘使國家沒有這二者的協力，那末，無論任何自由行爲都不能成立了。立法權是屬於人民，已詳上述，反之，行政權卻不能屬於人民，這是因爲行政權都是與特殊的行爲有直接關聯的緣故。這樣，公衆力需要統一的適當的執行中樞機關。這一種機關服從普遍意志的命令使公衆力發動起來，並且也是被治者和主權者的媒介。這就是國家政府的職能，與主權者的職能是不應混同的。因爲政府不過是主權者之從屬的執行者的緣故。換言之，政府乃是爲着人民與主權者間的相互的交涉而設立的中樞機關，政府的職分在於執行法律以及維持私法和政治上的自由。組織這種機關的人，通常叫做執政者，或也可稱「國王」。

人民應當服從「國王」或執政者一層，這並非根據於社會契約的。因爲執政者與主權者的

關係是一種雇傭關係的緣故。執政者不過根據主權者所付與的權力來加以施行，所以主權者對於執政者的權力既得任意制限，也得隨時收回。盧梭名這種行政權的合法的執行曰「政治」或最高行政，而對行政的責任者稱之曰君主或執政者。他又以為就政府的地位論可說是在於主權者與被治者的中間。政府從主權者領受權力，然後把來行使於人民上面；而同時政府的權力與主權者以及臣民的權力最應保持一定的平衡。倘使這一種平衡一行破裂，那末，國家就會崩壞，成為紊亂或無政府的狀態。至就國家與政府的區別而論，盧梭則以為國家本身有獨立的存在，反之，政府卻須從屬於主權者的意志。所以君主應以普遍意志做他的意志，應以公衆力做他行使政權的力量。因此，倘使君主營一種與普遍意志無關的行動的時候，那末，君主就可說是與國家斷絕關係；又如君主濫用公衆力以貫徹他個人的特殊意志以壓迫人民的時候，那末，國家裏面可說是有了一個主權者——一個是合法的主權者（人民），一個是事實上的主權者（君主）——於是所謂社會的結合就不得不消滅，而國家也就不得不崩壞了。盧梭的這一種說明，確是很有意義的。

（二）各種政體的原則。照盧梭的見解，政府大概是由多數的人員組織而成的，而政府的

人員愈形增多，那末，政府就會變成格外虛弱。這一種原則，乃是關於政體上的根本原理。原來，政府可說是含有三種的意志，就是：（1）政府中各人員的特殊意志，這一種意志是專以各人員各自個人的利益爲目的的；（2）特殊團體的意志，這一種意志以君主的利益爲中心的目的的；（3）國民的意志或主權者的意志，這一種意志是以國家全體的利益做目的的。在具備完全的立法組織的國家，不但個人的特殊意志全沒作用，就是特殊團體的意志也不過是一種從屬的發現；所以主權者的意志常具一種最高的權威，把所有一切加以支配。可是這一種狀態，只可以期諸完全的國家；若在不完全的國家，情形就大不相同。在不完全的國家，普遍意志成爲最弱，特殊團體的意志次之，而個人的意志則往往壓倒一切，勢最強烈。

盧梭又以爲政府的權力若掌握於一人之手，在這時候，個人的意志和特殊團體的意志結合一起，所以特殊團體的意志（政府意志）頓成有力，所以由一人所組成的政府在活動力方面確是很旺盛的。反之，政府與立法權結合的時候，那末，主權者（全體人民）成爲君主，或多數人民成爲執政者；在這時候，所謂政府意志自然易與普遍意志混同，因之政府意志就會與普遍意志一樣，

不甚活潑，其結果個人的利己活動就會日趨旺盛。這樣，政府雖具有同一的勢力，可是因被不能集中的意志（全體人民或多數人民）所掌握的緣故，其活動力就不得不至最低限了。盧梭既於政府的權力與掌權者的關係加以敘述以後，他更進一層，以為政府活動力的大小和這一種活動力的正當與否，是兩個問題。執政者的人數增加的時候，所組織的政府固然會變無能，可是這一種政府的意志自然會與普遍意志比較接近。反之，一人所組織的政府固屬能率較高，可是其意志自然會與個人的特殊意志比較接近，而與普遍意志格外疏遠。因為這個緣故，一利必有一弊，所以做政治家的人們為國家全體的利益打算，對於一國政府的意志和能力的結合，應該加以一種精密的斟酌。

（三）政體的種類

對於政體的種類，盧梭也有簡單的敘述。照他的說法，主權者把政治委

諸全體人民或大多數的人民，且把多數人民任為執政者的時候，那末，這種政體可以名之曰民主政體。其次，主權者把政治委諸少數人之手，且使國民的一部分擔任做執政者的時候，那末，這一種政體可以叫做貴族政體。再次，主權者把政治委諸一人之手，而使其他的官吏都從這一人之手領

受各種權力的時候，那末，這一種政體就是君主政體。就理想的政體而論，盧梭以爲古來學者對此固然會倡種種議論，但他們有他們共同的缺點，就是：他們不知凡百政體應該顧慮各國的事情而行施這件事。照盧梭的意見，大體講來，民主政體適合於小國，貴族政體適合於中等的國家，而君主政體則適合於大國。不過他也承認有種種例外，自不必說。

(E) 政府與主權者的關係。

(一) 主權與人民會議。盧梭以爲主權者在立法權以外沒有任何的權力，所以主權者的行爲要不外乎在於法律的制定。而法律既不過是普遍意志之確實的宣明，所以制定法律務必須待人民的集會。他並舉羅馬的人民會議的史實以證明他所主張的人民會議的可能。

(二) 人民會議與國家的大小。盧梭以爲人民相集而制定憲法，建立政府以後，人民尙不能說是對於職分已經全盡。因爲不但遇不測的事變的時候，人民應該另開臨時會議；即在平時，人民也有規定期間，時開通常會議的必要。通常會議的開會期間明載憲法，人民固可不待任何人的召集，自行集會；可是臨時會議則非有執政者的召集不可。倘無合法的召集，那末，這一種臨時會議

的決議，也就不能不說是違法無效了。合法的人民會議究應頻繁開會與否，殊難立一定的原則，不過大體言之，政府倘具有強大的權力的時候，人民會議總是應該頻繁開會的。他又以為國家如由多數獨立都市合成的時候，這種人民會議固然會生種種困難，不過小都市（小國家）對於大都市（大國家）的橫暴，自可用結合同盟等等的方法來加抵制。還有把人民會議順次在各都市——不論大小——開會，也是謀各地人民互相融洽的一法。

（三）人民會議與政府。人民以主權者的資格合法地開會議的時候，那末，政府的權力一時須告停止。在這時候，無論怎樣卑賤的國民，都具有與執政者同樣之神聖不可侵犯的人格。為什麼呢？因為被代表者自行出馬的時候，那末，更無需乎代表者的活動的緣故。盧梭以為羅馬的人民會議所以屢釀紛糾，都是因為羅馬人沒有重視上項原則的緣故。他又以為人民會議的開會中，君主不得不成為人民的附屬品，所以君主往往怕開這種會議。因此，治者階級往往講究種種手段，以使人民對於會議有厭惡之念，而在這種時候，人民倘有貪婪、怯懦、姑息等等短處，那末，人民就會受政府的籠絡。這樣，政府的壓迫逐漸增重，而主權者遂至對於政府權力不能加以抑制，於是國家就

終不免於崩壞了。

(四) 人民直接政治。據盧梭之見，人民的本務在於直接參與國政，不待多言。倘使人民不願自當其衝而惟出金錢以求他人之代替，那正和出錢雇兵一樣，對於國事更有誰肯負責？又如人民僅賴選舉他人而力謀安居鄉間以圖安樂，那末，更有誰願出席人民會議？懶惰與財富結局會使軍人團體與政治代理者橫行無忌，而經時久長，那末，軍人會使國家屈服於其跨下，而政治代理者竟會把國家私行拍賣。所以在真正的自由國，國民自己都行參政，決不願由金錢之力卸除自己的責任。善良的法律能造善良的國家，惡劣的法律能促進國家的墮落；這樣看來，立法的人民會議難道人民可以隨便缺席麼？人民倘對國事都取嘲笑的態度，以爲「與我無關」，那末，這一種國家不久也就難免遭滅亡之禍了。盧梭又評英國的代議政治，以爲英國人辦法實是謬誤之至。他以為英國人在選舉議員的季節，固可說是自由，可是一待選舉完了，他們就成爲議會的奴隸，因爲各人的意志決不能夠被人代表的緣故。他以為代議政治的觀念是極不合理，而且是由不重人權之封建政治而來；若在古代，不但諸共和國，就是君主國也沒有所謂人民的代表者。近世諸國的人民，爲着

他們的代表者的自由事實上，都成爲一種奴隸。他們也許以爲這種代表制度乃是人道的行爲，可是由盧梭看來，這卻不過是近代人民的怯懦的暴露罷了。

(五) 政府設定與契約。盧梭以爲次於立法權的設定的問題，就是行政權的設定，而行政權是單與特殊的行爲相關，所以在本質上這是與立法權有別，所以二者非完全分離不可。倘使行使行政權的是主權者本身，那末，法律就往往會與個個事實混同，其結果將使人民不知孰是事實與孰是法律，因以引致暴力的專橫以及國家的破壞，也是常事。照社會契約講來，一切人民都是平等，所以主權者（全體人民）雖於各人應做的事情加以規定，然而同時無論任何人民卻沒有強制他人使之做己所不欲的事情之權利。但是，就實際言，這一種特殊的權利對於國家的生存上以及活動上乃是必不可少，所以主權者特設政府，把這種權利的行使委諸君主。人們往往以爲政府的設定是根據人民與執政者中間的契約。但是這種學說是虛妄謬誤，自不待言。因爲第一，主權是
不可出讓而且不得限制的；第二，即使政府的設定是由於人民及執政者間的契約，那末，這一種契約乃是特殊的行爲，不能當做法律，所以這種契約也是不法的行爲；第三，人民及執政者間的契

約與自然狀態下的契約沒有什麼不同，所以會致弱肉強食的結果。這樣，盧梭以為政府的設定是不由於契約的，而假使國家內有公共的契約的時候，那末，這一種契約，只限於社會契約本身一種。

(六) 政府設定的方法。然則政府設定究屬何種行爲？對這一層，盧梭以為這種行爲極爲複雜，最少也可說是由以下兩種行爲合成，就是：關於政府設定上之法律的制定及其執行。由第一個行爲，主權者決定應設政府的形體，這一種行爲明白是一種法律。由第二個行爲，人民選任執政者，以政府的權力委於其手。這一種選任既是特殊的行爲，所以不是法律，卻可說是法律的結果。這樣，主權者（人民）根據普遍意志而決定政體，更由這一種法律的執行而設立政府。

(七) 暴君防止的方法。盧梭根據上項說明，斷定行政權的執行者，乃是人民所選的公僕，卻不是人民的主人。照他的所見，人民對於執政者既得隨意選任或罷免，所以隨人民的希望，既得設立君主政體以及其他政體，並且隨意得以變更政體及執政者。固然，政府的變更往往伴有不少的危險，所以一旦所設定的政府除與公共福利背道而馳外，總以不加變革爲妙；但是這種注意，不過是政策上的一句格言，卻不能由此而設定政府永久的權利。因爲國家把行政權委諸執政者，正

和國家把軍隊的統率權委諸將軍一樣的緣故。國家委任這一種權力與否全屬國家的自由。

可是實際上，當政府變革的時候，執政者爲把持個人的權力起見，往往與人民引起紛糾。君主在這種時候，對於人民往往加以一種暴力的壓迫。這一類執政者，盧梭名之曰暴君。盧梭以爲爲防止這一類暴君的出現起見，定期的人民會議的開會最有功效，而尤以定期的無待任何人的召集的自動的人民會議爲然。因爲這一種人民會議倘能存在，那末，君主非把自己明白宣言是一個國法的侵犯者或國家的公敵，他對這種人民會議決不能加以干涉的緣故。

盧梭的政治論約略已如上述。他所主張的社會契約說，雖從今日的社會學的見地看來，不過是一種架空之說，不合於歷史的事實；此外他關於政治法律的議論，雖也有不少缺點；可是他的意見裏面可取的地方煞是不少。況且像盧梭的政治論那樣，對於世界，不論在理論方面，不論在實際方面，引起偉大的影響的確是少有。盧梭真不愧爲近代政治思想界的巨擘了。

第五章 盧梭的倫理觀

就盧梭的倫理上的見解而論，那末，除自由意志論已在第二章盧梭的根本思想內略述梗概外，此外他所取的爲良心中主義。他以爲我們的德性，完全是從內部的判斷發生的，而內部的判斷，乃是正義的先天法則。所以他的所說近於直覺唯心諸說。但是從他方面看，他的倫理說的中心，卻爲幸福論的見解。依盧梭的意見，人生終局的目的是在於希求幸福，不過追求無窮，所欲無限，實是在爲人類最大的弱點；吾人的所欲所求，不應該超出自然所頒定的範圍。所以盧梭以爲減少欲望，足以增高吾人的德力；又力說忍耐節制的必要。但是盧梭的主張和禁欲主義大相懸殊，這卻不可不辨的。他說：『幸福之道，決不在於欲望的抑壓，因爲抑壓欲望，實在使吾人不能享受人生的真味。現在的享樂，實在是人生的目的；將來的杞憂，實在是不幸的主因；所以同是一種好的行爲，其犧牲大的都不足取。成人以前，必定是爲兒童，這是自然所規定的。各時期有各時期的目的，吾人不應

該過重成人期，而犧牲兒童期。』這樣看來，可以知道他的注重目前的幸福了。盧梭對於幸福，再特作心理的說明：希求幸福的根本動機，是在於自愛（*amour de soi*），自愛是什麼呢？就是顧全自己而求充實自己的意思。可是自愛而外，更有所謂私欲（*amour propre*）。私欲是從比較而起，其範圍沒有底止。自愛是從自己保存而生，實在屬於必要。私欲大抵貪求無厭，所以不可不除。盧梭對於個人主義的裏面設立上述的區別，很有可以注目的價值。要之，欲望的裏面，盧梭所提倡的是自愛，所反對的是私欲。對於私欲的獎勵，是他所排斥的，但是對於自愛的培植，卻爲他所肯定。據此也可以知道盧梭的說法和禁欲主義的不同了。

第六章 盧梭的心理觀

盧梭注重經驗，所以對於心理方面也頗有所論述。愛彌兒的書中，他關於心理的考察，隨處都是。他以為：空間表象其成立的根本在於觸覺。至於他論聽覺，則首論空氣的波動，次述聲音的分析，終及發聲機關的練習，他的見識的卓拔，確可使人佩服。他對於感覺一般，議論更為詳盡，後世的學問界裏面，也有以盧梭的感覺論為中心而組成心理學的系統的。此外盧梭對於注意、模倣等等作用也有所主張，而述思惟與記憶，尤覺得穩妥適當。從他的見解，關係觀念倘使沒有發達，那末，真正的思惟與記憶就斷難發生，所以兒童在初期的時候，對於音聲形相雖然能夠感知，但是因為他們相互之間，不能夠結合一起，所以難稱真正的理解與回憶。盧梭以為思惟作用的發達是很遲的，所以他的所見與陸克（Locke）的所見不同，這實在是因盧梭對於兒童的發達次序極為留意的緣故。後世有人推他為兒童研究的元祖，煞是不錯。

第七章 盧梭的教育論

盧梭的學說中，他的教育論極爲著名。他的愛彌兒是當時教育思想上最有價值的著作。大哲學家康德，甚至因愛讀愛彌兒一書，居然把他自鳴鐘一般有規則的生活秩序都破壞了。這部書的價值也就可想而知。現在把盧梭的教育思想分爲：(A)教育的原理，(B)教育的目的，(C)教育的主體，(D)教育的客體，(E)養護論，(F)訓練論，(G)教授論，(H)女子教育論，八項分述於下：

(A)教育的原理

盧梭在愛彌兒第一篇的末尾，曾經舉出教育的根本原理四種：(一)完成天賦的使用，(二)滿足生理的欲望，(三)以必要爲準則，(四)玩味兒童的言語及表現而取捨兒童的欲望，凡是欲望屬於自然的取之，凡是欲望屬於想像的棄之。這四種原理雖說是盧梭自己所列舉的，但是細考他的內容，還不足包含他學說的全部。我們通觀盧梭的教育思想，可以得到下述五種的原理：(一)自然

的原理。自然二字包含三種意義，上面已經說明，而這三種意義的裏面，盧梭應用最廣的是爲心理上的自然。他說：『隨自然所示的路！』『從自然的順序！』『信任自然！』這種地方，他都以心理上的自然爲教育上的本位。但是盧梭又說：『農業近於自然狀態，所以應該教授。』那末，所謂自然似乎是指原始社會，意義卻又偏於自然史的一方面。盧梭論宗教教授的時候，復謂教師應該使兒童接觸自然，以領悟單純與調和，此地的自然二字，卻又含有神學上的意義了。所以盧梭所謂自然其意義隨處不同，並且有時候也有合幾種意義而混同的。不過包含的意義雖有不同，論其所歸，要在於自然，這實在是沒有懷疑的餘地；所以自然主義爲盧梭教育說的第一原理，這實在是彰明昭著的事實。(二)自由的原理。盧梭以爲自由而輕監視，實在爲教育的原則。凡百教育統應該從自由出發。現在「凱愛倫」(Ellen Key)和蒙特梭利(Montessori)的學說的根源就在於此。盧梭有云：『無益的事雖爲父母，沒有命令兒童的權利。』又說：『吾人應該從兒童幼時，開拓兒童的自由的大權與能力的使用。』盧梭的重視自由於這種地方，便可以見到。(三)必要的原理。盧梭對於教材的選擇，以必要爲取捨的準則，其他如對於欲望一項，也以兒童的必要的程度來定其當否。盧梭

所舉的第二、第三、第四三種原理，統可以隸屬於此。(四)發達的原理。盧梭以爲教育應該依從年齡而分別施授的。他的注重兒童發達的程序最爲明顯。盧梭的客體論實是開兒童研究的端緒。他對於教育的觀察是爲動的，不是靜的。他以爲各期應該有各期的教育，不應該劃爲一律。他的見識的高卓，真不是平常的人所能夠及到的。(五)直觀的原理。盧梭對於教育論的裏面是重模範，是尙行動，凡百教授，統以事物爲中心的。他以直觀教授爲教育上應取的方法，從此可以概見。

(B) 教育的目的

盧梭既尊重自然，所以他的所謂教育實在是不外自然的教育，換句話說：盧梭所倡的教育的目的，要在於促進兒童能力及器官的内部發達。他以爲教育就是擴張生存的意思；又以爲教育是使兒童能力活動不息的意思。依他的見解，凡百事物除自然的目的而外，更沒有目的可說，教育也是這樣，所以使兒童天賦的性質和能力盡量地發展，實在是爲教育最高的目的。綜合上面所論，盧梭的主張很是抽象，教育目的的內容難免有模糊不明的缺點。就是吾人施授教育究竟應該注重個人，還是應該注重社會？究竟應該階級待遇，還是應該平等看待？這幾點還不能夠澈底地明瞭。盧

梭在愛彌兒第一篇的裏面力說個人陶冶的必要，以為社會陶冶可以放棄，說教育的意義是在自然人類的養成，笑斥斯巴達人為國犧牲的事實，他所指教育的內容目的，偏於個人似乎很為顯著。但是盧梭在這書的第三篇和第四篇的裏面，卻又謂人類在社會裏面決不能夠獨營生活，個人既然是靠着社會，同時就不得不謀貢獻於社會。這樣看來，他的意見前後不相符合。盧梭對於態度的變更辯解說：『我不是以自然狀態的自然人類為目的，我的目的實是在於社會狀態的自然人類。』盧梭的重歸自然的聲浪，到這裏乃頓減其勢；從前的尊重個人的，到這裏卻以社會為教育所應當顧慮的要件了。盧梭說法原本是難免矛盾的譏諷，但是他固持個人目的不能貫徹，終至於兼及社會目的，這裏面卻很有玩味的價值。世界上的心醉個性自由而絕對排斥社會本位的人們，就此也可以覺悟了，教育應該重視社會，這原本是不易的真理，不過社會教育說的裏面又有階級教育及一般教育（平等教育）的分別。階級教育的思想，在陸克書裏面是還有痕跡，但是到了勒特克（Ratke）則已極言一般人民教育的必要。路得（Luther）并且還努力去實現這種一視同仁的理想，宗教改革之貢獻於初等教育的普及，是很明白的事實，更不用我贅述了。盧梭主持自由平等說

最是起勁，所以他不取階級教育，而專採一般教育，也是不消說得。他說：『教育非爲養成官吏兵士，實爲養成人類。』盧梭這種主張與裴斯塔洛齊 (Pestalozzi) 的學說如出一口。他又說：『吾人不但想培養職工，培養人類實在爲吾人教育的第一種意義。』盧梭的注重一般教育，於此也可見到一斑了。

(C) 教育的主體

盧梭分教育的主體爲三種：就是「自然」「人類」「事物」。自然是指天賦的性質，人類是指社會的境遇，事物是指自然的環境。但是他以三種爲兒童的教師實在係形容的語辭，推其意義，不過謂「自然」「人類」「事物」這三種對於吾人修養統有關係罷了。再精密地來說，盧梭所謂教育的主體，不外母親與家庭教師。照他的見解，兒童的母親是爲家庭教育的主體，與陸克的偏重父教，是有分別的。世人往往訾毀盧梭以爲他的母親早已死去，所以他不能夠理解母教的重要，這實在是沒有詳讀愛彌兒的緣故。盧梭在一方面固以爲都市家庭是不適於教育兒童，所以使愛彌兒遷居鄉間，受教於專任教師的人；但是在他方面，盧梭未嘗不述母親與家庭對於教育兒童

有極大的影響。他說：『家庭生活的刺戟爲最上的防腐劑。』又說：『爲母親的乃是自然的教師。』又說：『家庭爲世間最美麗的影子。』盧梭論哺乳與感情陶冶的關係，是反復說明，不厭辭費，他的注重母教，由此也可以知道了。盧梭對於家庭教師雖然說得沒有詳細，但是他所說的卻頗有參考的價值。他力述愛憐與熱誠對於教育的重要，以爲營利的教師實在是沒有教育兒童的資格，所以真正的教師，除掉兒童的父親與父親的朋友而外，是不易尋到。他謂，教師的更換有失尊崇師道的意義，實在是不足取的。又謂，教師應當以兒童的友輩自居，所以理性發達的青年去教育兒童，是最爲適宜。

(D) 教育的客體

盧梭爲兒童研究的鼻祖，是爲世人所公認的。氏在愛彌兒的序論裏面，即論成人與兒童的區別，以爲教育應當從研究兒童開始的；又謂做教師的應當觀察兒童的天賦與傾向；又謂兒童各具特有的精神，所以訓練應當因人而施，不應一律。盧梭的關心個性於此可以見到。盧梭以爲教育應看兒童的個性分別教育。這種見解已經很是卓拔，并且他還更進一步說，教育本應當隨個性的發

達的順序去相當地授施，這種議論那是尤爲精透了。盧梭說：『兒童應當依據他的年齡去處理他。』又說：『兒童期係理性眠息的時期，所以關於理性的教材是不應該教授。』他復以爲歷史宗教等科的教授應當在較後時期，若寓言等兒童不易理解，也應當待兒童程度較進的時候纔可以教授。盧梭反對陸克的理性最爲着力，但是他的攻擊是根本於他的解釋理性的意義過於偏狹，所以他的批評不能說是確當。不過盧梭提倡兒童精神的發達程序一節，他的貢獻於教育的確是極宏大的。這種原理，雖在現在，也不能加以變易。依盧梭的說法，兒童期是爲活動的時代，所以做教師的應當想到所以利用這活動性和求知心的方法。兒童起初專注意於運動，稍長則對於各種事物懷一種好奇的心理。這種好奇心實在是爲吾人教育出發的根據。至於青年期，陸克視爲教育上的危險時代，盧梭的見識與陸克同，并且更加把來擴充，巴西多（Basel）與康德（Kant）的學說的根源，可說是完全出於盧梭的主張。盧梭以爲青年的教育，應當與兒童的教育不同，又以爲爲預防危險起見，應授青年以社會實狀的知識，這種議論多與陸克相同，而對於性慾教育一項，盧梭的議論更爲詳盡。據他的所述，性慾知識不應祕而不授，祕守太甚，不但沒有好處，並且適足以刺戟青年好奇

的念頭；而在他方面，倘明白表示過於太早往往也有挑撥青年性慾的缺點，所以性慾的知識，碰到學生提出質問的時候，教師纔得可以用真率的言語，及莊嚴的態度來加以授施。盧梭又謂好奇的念頭不應當抑壓，反應該求能夠滿足他的方法。又謂轉換性慾衝動的趨向乃係最善的方法，而身體的發動尤為限制想像脫離正軌的良方。盧梭識見的超人，從此看來，是益信了。

(E) 養護論

就兒童養護的方法來說，盧梭與陸克是相同的。他們二人都採鍛鍊主義，而盧梭的立論，多以古來的風俗習慣為引證，尤足動人。關於衣服的注意，眠食的條件，他的說明多沿襲陸克的議論，固然不可諱言，不過他在養護論的裏面，未始沒有獨創的見識，像痛斥都市生活的有礙衛生，這就是最明白的例證。盧梭既然不滿於都市的生活，所以對於山野旅行，盡力提倡。他最鼓吹徒步旅行的有益，以為徒步旅行對於呼吸、睡眠、食欲三種，都有很大的益處，所以在衛生上的價值，也是最高。當時的人士，往往視海外遊歷為旅行的唯一的形式，以為除掉海外遊歷而外，更無所謂旅行，這種見識是很偏的，得着盧梭的學說，其矯正這種偏見實在非淺。

盧梭既以自由的原理當做教育根本法則的一種，所以他所倡的訓練，自然也採取自由主義。他以為兒童從幼小的時候，吾人就應當使他的體力自由發展；到稍長的時候，兒童已經有獨立的意志，吾人更應該使他自由判斷，自由行動。他說：『悟性所統整的自由，這就是達到目的唯一的道途。』盧梭的重視自由，從此也可想見，而且他決非重視無條件的自由，也於此處可以見到。他所注重的不是單為自由，實在是為悟性所統整的自由，這裏面的差異，是不可不辨的。他說：『兒童的淚滴為欲求願望的標記，倘使對之濫行答應，那末，淚滴的權威愈增愈大，欲望的標記，將成命令的符號，這種害處是很大的。所以吾人對於兒童的哭泣，有時儘可不必理他。』他又說：『自然的欲望應該給他滿足，若想像的欲望，則不應該隨便答應。』可見氏的所謂自由，是含有制限的了。雖是這樣，他的根本主義要在於自由，所以他的教育輕看外界的習慣，尊重內部的發達，是理所當然的。依他的說法，最初的教育是應該消極的，換句話說就是教育不必從外界授兒童以知德，卻應該在內部防兒童的謬誤。盧梭假定人的本性為善，所謂教育實不過在消除本性發現的時候的障礙，不是能

夠積極有所影響的。盧梭的主張的所以稱做主觀自然主義，與夸美紐斯（Comenius）的客觀自然主義不同的緣由，就在於此。主觀自然主義往往趨於抽象，偏於消極，於實際訓練是很不易適用。盧梭自己也知道這個缺點，所以特以模範說以補充自己所說的不足，他說：『吾人應該以模範的力量，使兒童的記憶堅固，心情穩健。』又說：『根於模範的行爲，原本難稱真正的善行；但是在倫理感情沒有發達的時候，吾人非從養成習慣及授示模範着手，卻沒有別的路可以達到吾人的目的。』他根據發達程序的見解，提倡行爲習慣的訓育，他的見識確是高人一籌。他又論模範的作用很爲詳細，以爲模範乃人類的本性，自然的天賦；兒童能夠模範善德，也能夠模範惡行，所以教師對於兒童模範一節，最應加以注意。盧梭用心的周密，於此也可見一斑了。他又主張行動的教育，以爲教育不應當單從言論入手，實在應當注重實行。他說：『言論不能夠給人以教訓，教訓的授與非從經驗不可；人類能夠實行善的行爲，乃得方纔逐漸達到善的地位。』他的輕知重行的意思非常顯明。這種論調與現在的實驗主義的教育學說，是極相彷彿的。他論賞罰也採取自由的原理，以自然爲主義，以爲體罰最應當痛斥，強制務應撤廢。因爲依他的見解，怒聲已足塞兒童的膽，養成奴隸的性

格，在教育已是不能稱爲良法，何況體罰？何況強制？他說：『對待兒童唯一的手段，爲自然的責罰；譬如兒童破壞窗戶的玻璃，那末，冷風吹入自足引起兒童的苦痛，果使這樣，則兒童就可知道惡行發生惡果，必定能夠力求改善。』斯賓塞的賞罰論其根源實發於此。盧梭的主義，一方面既在自由，他方面又在平等，所以他對於兒童的競爭極端排斥，換句話，盧梭對於褒賞一道取反對的態度；不過對於教育初期，氏也不堅持這種見解，像在愛彌兒的裏面，有使愛彌兒與他的朋友競走以糕餅爲賞品的一段，這可說是明白的例證。但在兒童稍長的時代，他卻絕對排斥褒賞這件事。至於德目的裏面，盧梭第一看重的是忍耐，以爲人生的目的原本是在幸福，而幸福的獲得一半是在知足，所以忍耐一項，在兒童訓育的裏面是最占重要的位置。其他像勇敢、誠實、仁慈等等德目，他也有所論述，以爲消除恐怖，滅盡虛僞，了解社會等等乃是培養上述各德目最善的方法。

(G) 教授論

盧梭以爲知識從感官而入，所以知育的初步最重感官的陶冶。物體的容積和形相其認識完全靠着視覺和觸覺，所以視覺和觸覺首應教育。視覺的練習需時最久，聽及發聲機關則居其次。他

又舉一般感覺爲第六的感官，而且他所稱一般感覺乃指腦中的知覺或觀念 (perceptions or ideas) 而說。他又從論理立說，注重分明與分晰，分析與綜合，所以他對於思維的鍛鍊不單重心理，就此可以知道。盧梭主張啓發教授最爲用力，以爲啓發教授有益於思索及研究的活動極大。他說：「兒童應當用自身固有的理性，決不可依據他人的理性。」他在愛彌兒的裏面，又時以「自身的思維，」「自身的發見，」「自身的動作」爲言，推他的意思不外謂教育應該重視兒童的自我活動罷了。他謂技術的學習不是爲技術，乃是爲目與手的熟練。這種說法固然未免偏重形式，忽視實質；但是當時的教育界的思想都是這樣，所以也無足怪；況且他所論述，著述可以警戒現代的過重實質的一派人，所以不是毫沒益處的。他又以直接的興味爲教授唯一的動機，而且以興味的發展爲教授最近的目的，他的主張着實值得注目。盧梭論教授的目的，雖有偏重形式的傾向；但是當他論列教材，卻未始不根據實質的準則。在愛彌兒的第二卷的裏面，他有一句話：「我們不是以雜駁的科學爲必要，而選擇實利的科學實在爲最緊要的一件事。」在同書的第三卷的裏面，又說：「教師應該選擇對於幸福的生活有所貢獻的教材。」盧梭此外力說教材應該順應兒童心理發達的

程序來選擇排列；像盧梭謂歷史難以適合兒童的理解力，所以不應該早授；又謂寓言的真義與妙處決不是兒童所能領解；這都是盧梭注重兒童發達的明證。現在對於盧梭所說的當與不當姑且弗論，但是他主張順從客體的能力來行施教授的見解，在於當時真是新穎的見解。他既以為教材的排列，應該依據兒童精神的發達，同時又謂教授的方法，也應該根據兒童的心理。他說：『教授兒童應該限於事物。』又說：『教師不該提示兒童以兒童所不能見到的事物。』這論固然不免稍偏，但他尊重直觀教授，也未始不具片面之真理。他在教授方法的裏面，又主張好奇心及求知心的利用，教材的連絡，興味的喚起，發見的提倡。他反對注入主義，不遺餘力。他說：『余決不使愛彌兒從事記憶。』也可見到盧梭用意的所在了。他論各科教授，以為：言語教授應該以兒童的理解能力為準則，先重具體，後及抽象；外國語的教授在十二三歲以下的兒童不能夠過二國以上，拉丁詩的習作應該絕對廢除；圖畫教授因其適應於兒童的本能，從幼時即可實施，不過應該始於自然物的描寫；地理教授應該從鄉土出發，逐漸及於鄰近地方，最後乃到地球及天體；歷史教授不該授諸兒童，卻該授諸青年，因為習讀歷史在於明白因果的關係，兒童年齡幼小，不能夠領悟這種因果；手工教授

其目的在於悟性的陶冶，不在身體的鍛鍊；音樂教授應該以兒童歌謠爲主；宗教教授應該使兒童在自然界的裏面領悟天神的道理，他的主張是一種自然宗教論。

(H) 女子教育論

盧梭論女子教育是從他所抱的女性觀出發的。他說：男子的本性是好動，而且是強壯的；女子的本性是偏情，而且是柔弱的。所以在男子以活力的發達爲重要，在女子以優美的培養爲重要，男女各有特長，不能夠一律看待的。然而世人往往背反這種道理，對於兩性想施同一的教育，真是謬誤到極點了。女子是隸屬於男子的，而且隸屬這兩個字卽爲女子特有的使命。但是就事實來說，男女兩性各有領域；我的所謂隸屬決不是輕視女子的意思，不過謂女子的本分與男子不同罷了。女子所應學習的事原有多種，只求對於女性所必要的去一一學習，那已經是充分了。男子的教育，從幼稚的時候，就要靠着女子，所以母教的培養在女子是最爲重要。女子原本不求與男子一樣的強壯，但是男子的生育完全是在於女子，所以閉居閨房實在是不相宜；做女子的應該在戶外的庭園學習種種運動。盧梭的持論雖間有偏重男子的痕跡，但從大體來說，還可以稱做平正，他論女子的

教科，以爲應該比男子的教科更注意於實用一方。他根據這種宗旨，定裁縫、算術、音樂、舞蹈、美術等爲女子的主要科目。他以爲抽象的研究對於女子沒有必要，而所必要的，乃在於將男子發見的學理應用於實際的生活。盧梭論女子的訓育，以爲趨向極端乃是女子的特色，我們對於這點首應防止，像自由、談笑、遊戲等原本有授給女子的必要，但是不加制限，則女子往往易過常度，這是不可不慎的。我們對於女子既設制限，那末，女子方面，自然就生服從的義務；所以女子第一的德目是和順。做女子的務應對於男子的專橫要有忍耐的修養；反抗與自暴對於男子不獨沒有益處，反使男子愈陷罪惡。女性的精神偏重感情，往往易爲一時的情熱所支配，所以這種地方也應該善加訓練。就宗教一面來說，女子的宗教以教權的宗教爲宜，因爲信仰的根據女子斷難了悟的緣故。盧梭說女子的偏重感情，這種見解雖到今日不能變易；不過專以制限壓迫爲女子教育的能事，他的主張終難稱公正的議論。後人評盧梭的女性觀及女子教育論，乃是婢女忒勒索的表現，這話也未始毫無理由的。

第八章 盧梭的宗教論

盧梭對於宗教所主張的是自然宗教，或自然神教。他對於他的這種主張並沒有與以證明，不過由情感方面加以信仰罷了。他以為物質本身不能自起運動，運動的第一原因，非為人格的意志不可。他反對感覺論，以為感覺與思維二者在本質上是有區別的；他又反對唯物論，以為精神與物質乃是二種不同的本體。照盧梭的見解，自然的裏面表現着一種對於目的的努力和人格神的有意志的統一。可是盧梭之所以抱有這種信仰，並不由於事實上之自然界的調和與合目的性，他的信仰的根據無寧在於他的直接感情的要求。懷疑對於盧梭乃是一種不能容忍的狀態，所以他當理性動搖不定的時候，他往往賴信仰二字的力量，解決一切問題。所以他對宗教倘有所論述，那末，他所論述的並不是理知的說明，卻是他自己情感的描寫；而他所以論述的目的，也不在於由理知方面使人了解，卻在於在情感方面使人喚起一種同感。他自己不是因為世界的一切是善，所以信

神，卻是因爲信神，所以他能在一切事物裏面找出相當的善。盧梭所主張的自然宗教，固然在外觀上是和福耳特耳（Voltaire）一致，可是就信仰的熱誠言，二者卻有天壤之別。盧梭把解決宗教問題的方法從外界的考察與說明移到人格的內感與虔信。他曾經說：『請你保持你的精神，不絕地熱想神的存在！那末，你對於神就決不會懷疑了。』由此我們也可窺見他的立腳點的一斑了。

他把他自己所主張的自然宗教，與所謂成立宗教相對立。他以爲人們倘對內心極端忠實的時候，那末，人們就決不至於再信自然宗教以外的宗教了。他自己確信他的宗教裏面含有基督教的精髓。他曾在致巴黎的大僧正的信中說：『我是基督教徒，而且由福音的真義言，乃是真正的基督教徒。我不是牧師們的門徒，我乃是耶穌基督的門徒。主對於教義不甚思索，主只教人們以應盡的義務。主與其命人們服從信條，無寧是命人們做各種善事。』盧梭由他自己的見地自稱爲當代唯一的信神者，也未始沒有一面之理。

