

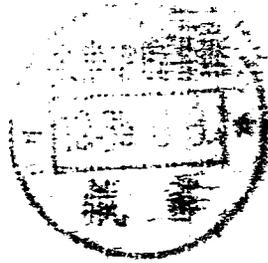
萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

世界和平運動

華超著



商務印書館發行

萬有文庫

第一集一第

總編者

王雲五

商務印書館發行

懷 疑 論 集

(上)

著 者 羅 翥  
譯 者 嚴 澄

漢 譯 世 界 名 著

# 懷疑論集目次

## 上册

第一章	導言 懷疑主義的價值	一
第二章	夢想和事實	二四
第三章	科學是否迷信的	四〇
第四章	人類能是理性的麼	五六
第五章	二十世紀的哲學	七〇
第六章	機器與感情	一三三
第七章	行爲主義與價值	一二七
第八章	東方的和西方的快樂的理想	一四二
第九章	好人所作的害處	一六〇

第十章 清淨教派之復活……………一八一

## 下冊

第十一章 政治上的懷疑主義之需要……………一

第十二章 自由的思想與官廳的煽動……………三〇

第十三章 社會中的自由……………七一

第十四章 教育中的自由與權威……………九六

第十五章 心理學與政治……………一二九

第十六章 信條戰爭的危險……………一五〇

第十七章 幾種先兆的光景 令人高興的和令人不高興的……………一八二

# 懷疑論集上冊

## 第一章 導言懷疑主義的價值

爲要喚起讀者的有益的思考計，我想向讀者提出一種學說來，這種學說，就表面上看來，也許是眩亂迷離，不易成立的。這學說就是：無論是怎樣的一個命辭，如果我們找不到相當的理由去認牠爲真確的，我們便不合去相信牠。自然，我一定要承認，假使這樣的一種見解變成了普及的，牠將要澈底改變我們的社會生活和我們的政治系統；因爲這二者在現時都是無甚過失的，這情形便當然要加重反對這種見解的力量。我又明知——這纔是更爲嚴重的——這種見解，不免要傾向於減少教會中人，以製書爲業的人，傳道的牧師，以及其他的專門倚賴著那些並沒有做過甚麼值得獲得好運的報酬於今生或來世的人的非理性的希望，以維持他們自身的生活的人的進款。所以，我現在提出這種學說來，當然不免要遭遇種種的嚴厲的駁詰；可是我將要不顧這些駁詰，而堅

持我自己能夠替我的形似惑亂的理論找出切實的證據來。我將要力圖揭示我的實證。

我第一件要做的事，就是要替我自己辯護，不使人家認我爲抱有極端的見解。我本是一個英國的民黨（俗稱自由黨），生就一副英國人所具有的調和折中的性格。曾經有人說過一段關於所謂批羅主義（就是存疑主義的較古的別名）的創始人批羅（Pyrrho）氏〔西元前第三世紀的希臘哲學家〕的故事。他向來認定我們永遠沒有充分的知識去斷言某一個動作的程序確然是優於別一個。當他年少之時，有一日下午，他出外散步，看見他的業師（他的存疑的學理就是從這位業師學得來的）把頭插入了一條溝渠裏，無法拔出來。他看着這位老師思量了一會，便掉頭不顧，依舊繼續他自己的散步；因爲他以為找不出充分的理由來證明把這位老師的頭拔出溝外，便算是替他做了甚麼好事。後來有別的門弟子看見了，他們是懸疑的程度比較低一點的，便立刻救出了這位老師，而責怪批羅太過沒有心肝。可是他們的這位老師，卻是一個忠於自己的學理的人，反爲稱贊他的堅決的毅力。這纔是極端的懸疑主義的好榜樣。至於我呢，則我自知並不是醉心於這種的帶有豪俠性的懷疑主義的人。我所稟受的氣質使我隨時承納所謂常識的信仰，即不

在理論上，也總在實行上。我隨時預備著承認科學的已經成立了的結果，並不是認牠爲必定真確的，而只是認牠爲充分可能呈獻出一個基礎來，給我們做合理的動作的根據。如果科學宣言在某某的一日裏，必見月蝕，那末，我就以爲我們值得留心觀察著，看等到這一天是否確然有月蝕發生。而在批羅，則不是如此想法了。以此理由，我覺得我自己要求別人相信我所持的是一種允執其中的見解，是很有充分的證明的。

有許多事情是研究牠們的人所共同認可的；如上面所舉的月蝕的日期便是一個榜樣。又有一些事情是研究有素的人所不肯共同承認的。就算全體研究有素的人大家都承認了，那事情也還未能就算是完全成立，因爲這些專家也許是大家都走入了迷途。愛因斯坦（Einstein）（現存的德國物理學家，「相對論」的創始人）的關於由引力而起的光的曲折的數量的見解，如果提出於二十年前，勢必爲一切專家所否認，然而牠現在已經被證明爲真確的了。可是專家的意見，只要是全體贊同的，也就一定爲非專家所樂與承認，被認爲總要比之相反的意見較爲近於正確。我所主張的懷疑主義，綜括起來，不過如下面所列的幾點：（一）當專家共同認可了，那相反的意见

見便不能堅持是必然的；（二）當專家並不認可之時，一個非專家斷不能認定一個意見是確實的；（三）當一切的專家都堅持着某一個肯定的意見並沒有充分的理由存在着之時，尋常的人卻很可以虛懸著他自己的判斷。

這些提論都好像是很溫和的，可是，如果牠們普遍地被承納了，牠們將要使人生發生出空前的大革命來。

世界上的古往今來的人們所情願爲牠去戰鬥，爲牠去受磨折的一切的意見，都不出這種存疑主義所判定的三類型式之一類。當一個意見是具有一些合理的根據之時，人們便很高興將這些根據發放出來，而靜待牠們去運行。在這樣的情形裏，人們並不以感情去維持他們的意見；他們只鎮定地堅持着牠們，而靜靜地揭發出牠們的理由。那些要賴熱情來維持的意見，常常是那種並沒有良好的理由存在着的意見；的確的，我們可以拿主張者的熱情來量度他的缺乏理性的信心的程度。在政治和宗教中的意見，差不多常常是以熱情去維持的。除了在中國以外，一個人如果對於這些事情沒有抱着強烈的意見，他將不免被人視爲一個可憐的行屍，所以人們之憎恨懷疑

主義者實在遠勝於他們之憎惡那些在他們的反對方面的主義下的熱情的擁護者，大家都以為實際的生活的要求必定需要關於這樣的問題的意見；又以爲假使我們變成了更理性的，那末社會的存在將要成爲不可能的了。至於我自己，則恰是相信這種見解的反面的；我將要力圖說明我爲什麼會有這種信念。

我們可以拿英國的在一九二〇年以後的失業的問題來做說明。有一個政黨以爲這是由於商業的聯合組織的爲害，而第二個政黨則歸咎於歐洲大陸上的混亂的情形。還有第三個黨，一方面固然承認這兩黨所舉的也是一部分的原因，但把這種困難的大部分歸咎於英倫銀行的力圖提高金鎊的價值的政策上。這個第三黨，據我所熟知的，實包含著國中的大部分專家，而其餘的人，則一個也沒有。本來政治家對於那些不能借來作本黨的宣傳工具用的見解，是不會感到牠有什麼吸引力的；而平常的人則大都歡喜那種把禍患歸咎於他們的敵人的陰謀的言論。因此，人們對於一些不切實際的計議竟會出全力去擁護牠，或反對牠，而少數的抱有合理的意見的人卻很不容易找得幾個人來傾聽他們的話，就因爲他們不會遷就任何人的感情。現在，要想產生出跳黨

的人來，必先使人民深信英倫銀行是有心作惡的。要使工界中人投入本黨，一定要指出英倫銀行的主持者就是商業的同盟主義的敵人；要使倫敦的主教轉向於本黨，一定要揭示出這些銀行家都是不道德的。於是大家就跟著認定他們的關於錢幣的見解也是錯誤的了。

讓我們再來採取第二個說明。常有人說，社會主義是反對人類的天性的，而社會主義者之反對這種論調，其熱烈也不下於他們的敵對者之堅持這個說法。那位新近去世的理弗爾士博士（Dr. Rivers）——他的死去真是值得我們的無限量的悲悼的——曾經討論這個問題於他的大學專科學院的講義中，後來便印行於他的遺稿心理學和政治學裏。這實是我所知道的關於這種題材的唯一的夠得上「科學的」的稱號的討論。牠揭示出種種的人類學上的材料，以證明社會主義之在米蘭尼斯亞羣島（Melanesia）〔在太平洋，澳大利亞洲的東北〕上，是並不反對於人類的天性的。接著牠說明我們並不知道在米蘭尼斯亞羣島上的人類的天性是否與在歐洲上完全相同。牠的結論說：要知道社會主義是否反對於歐洲的人民的天性，唯一的方法，只有去試驗牠。這是很有趣的，就根據着這個結論，理弗爾士博士自陳他很願意成爲一個勞動界的候補人。

可是他總不肯墮入於政黨的辯論平常所含有的熱度和感情中

我現在更要論到一種題目，是一般人所以爲更不容易以冷靜的頭腦去議論的——那就是結婚的習俗。每一國的大多數的人民都因爲受盡種種的耳濡目染的影響，而深信一切的世界上的結婚的禮俗，除了他們自己的一種以外，都是不道德的；並且相信那些攻擊他們自己的這種見解的人，都不過因爲要自己文飾他們的縱恣的生活，纔去如此做。換言之，就是世界上的一切的民族都把她自己的一種結婚的習俗認爲最合理的，最不違背道德的。在印度，寡婦的再醮一向是傳統地被認爲非常可怖的事情，簡直是大家不敢思存的。在那些信奉天主教的國中，則把離婚看做非常的惡事，其實夫妻間的相互的忠心卻常有遺缺，使當事者勉強忍受下去——這至少在男人的一方面是如此的。在美國，離婚是很輕易的，而夫妻的相互關係，則定得異常嚴厲。又回教徒相信多妻主義，而我們則視之爲一種污辱。一切的這些相異的意見，在各個民族中，都是以極端嚴厲的態度來保持着的，而對於那些違悖了這些意見的人，都要加以極殘酷的刑罰。然而在這些國中，卻從來不見有一個人挺身出來宣言他自己的國內所施行的習俗，實在是能夠比之別的国家裏的

習俗貢獻較多的快樂於人生的。

當我們打開一部關於這個题目的科學的論著——例如威斯達麥克 (Westermark) [芬蘭的社會學者，一八六二年生] 的人類結婚史——之時，我們便要感到置身於一種與現今的流行的成見完全殊異的氣圍中。我們從此得知世界上確然有過種種的習俗存在着，這些習俗有許多是我們認為大悖於人類的天性的。對於一夫多妻的制度，我們還可以自認是能夠了解牠的，我們只把牠看作男性的壓迫者所勉強加於女人身上的一種制度。可是，我們對於西藏所流行的一個女人可以同時有好幾個丈夫的習俗，又將如何解說呢？這在我們看來，真可算是極端拂逆人類的天性的了，然而據一些曾到彼處的旅行家所證實的，他們那裏的家庭生活，至少可以說是和我們歐洲人的一樣地和諧。所以稍為多讀過幾部這樣的書，就真個可以把一個全無私見的人轉變為一個純粹的懷疑主義者，因為在這些紀載裏，我們似乎完全找不到一點材料來證明某一種結婚的習俗確然是比之其他的優勝些。在這種種式的結婚制度中，只有一點是差不多普遍的，就是對於那些違犯本處的法規的人都要處以殘忍不堪的刑罰；除了這一點以外，我們再找不到別

的相同點了。牠們所包含的習慣法，既然各有不同，那麼所謂罪惡，也就是隨地而異的了。從這個結論看來，我們只要稍爲遠走一步，就可以達到底下的那個結論，就是所謂罪惡的意義，實在是虛妄無定準的，因此，平常依着習慣而實施於懲罰上的殘暴也就是非必要的了。然而爲許多人所厭惡的，卻就是這個結論，因爲自以爲憑着良心的驅使來加暴於人，正是許多道德家的快意的事情。這也就是他們爲什麼要創建出地獄來的理由了。

再要找別種示例，則國家主義自然也是關於可疑的事物的熱烈的信仰的一個極端的式例。我想，我們很可以說，無論那一個科學的歷史家，在現時寫一部關於上回的歐洲大戰的歷史，必不免寫出種種的言論來，這些言論，如果在戰爭進行着之時寫出來，一定要把著者送到那時的交戰的任何一方的每一個國家的牢獄裏去。無論在那一個國度中——除了中國依舊要算是例外——所有的人民都不甘默認關於他們自身的真理；在平常的時候，人家把這種真實的情狀告訴他們，他們還不過把此人認爲鹵莽無禮而已，至於在戰爭的時候，這人如果如此做，那就要被認爲犯罪了。在人類的世界上，曾經有過種種的強迫信仰的互相反對的制度建立出來，其實嚴密考察

起來，彼此都是同樣虛誕的；我們只要看，相信這些制度的，只有屬於同一的民族的特殊癖性的人，就可以知道牠們的虛誕了。可是這些盲從的制度卻從來不許別人以理性來思量牠；如果有人應用了理性去考察牠們，則這人必要被視為惡人，就同往昔的宗教家之視那些應用理性去批評宗教的信條的人一般。當人們被人詰問「爲什麼對於此類事物懷抱存疑主義就要算是罪惡」之時，他們的唯一的答語，只有說，神話能夠幫助我們去打勝仗，所以一個講究理性的國家萬萬不能殺人，只有被殺而已。那種認全體地污辱外國人以保全自己的膚髮爲羞愧的見解，接我所知道的，直到如今，還不能在那一類職業的道德家——除了葵克爾派的道友（Orskell）〔英國的一派宗教，在一六五〇年爲福克司（George Fox）氏所創立；教中人自名爲道友，以反對戰爭著名〕以外——中找得多少擁護人。如果有人向他們提示說，一個講究理性的國家就自然會想出法子來避免戰爭，那他所獲得的回答也大都是謾罵而已。

所謂合理的懷疑主義的散佈將要生出甚麼效果來呢？人類的事情都是從感情生出來的，更從此生出種種的附帶的神話的制度來。近代的心理分析學者就是在已經證實的和未經證實的

瘋狂者之中，來研究這種過程之在個人身上的表現。個人的瘋狂者之發生，大都是由於一個人受了污辱，因而自己發明出一種理論來，說自己是英國的國王，并且對於他自己之不會受到他這個崇高的地位所必須領受的尊敬，也創出種種式式的很巧妙的解說。在這種情形裏，他的個人的幻想是不能得到他的同儕的同情的，因此，他們要將他鎖閉起來。可是，這個狂人的幻想，假使並不是聲言他自己的個人的偉大，而是誇張他的國家，或是他的一個團體，或是他的主義的偉大的，則他就可以獲得一大羣的隨從，於是他就變成了政治上的或宗教上的首領了。即使自公正無私的旁觀者看來，他的見解其實是和那些幽禁於瘋人院裏的誇大狂者的意見同樣荒謬的，也正無損於他的高昇。沿着這樣的途徑，就生出一羣一羣的瘋狂病者來，這種瘋狂病所循依的法則，就同個體的瘋狂病的法則一樣。人人都知道和一個自認爲英王的狂人相爭論，是很危險的；但當他被禁閉而離羣索居之時，他就被克服了。當全個民族都參預了一個幻想之時，如果牠的誇大的自矜遇到了駁詰，牠的憤怒也就無異於個體的狂人；可是牠卻不像個體的狂人那樣容易克服，除了戰爭以外，再沒有別的事情能夠逼着牠屈服於理性之下。

智慧的分子在人類的行爲中究竟佔着怎麼樣的一個位置，那實在是心理學者中很多異議的一個問題。最顯著的便是下列的兩個問題：（一）如果信仰也是人類的行動中的一種誘因，那牠在行動的原因中究竟能有多少作用？（二）信仰之演成，有多少是從論理學上的充分的實證蛻化出來的，或牠能不能如這樣地蛻化出來，能到怎樣的一個程度？對於這兩個問題，心理學者都一致地只給與智慧的分子以一個很小的位置，比之尋常人所要劃給牠的地位小得多；可是在這個大都一致的結論的範圍中，各心理學者對於程度上還有極大的差異。現在讓我們依次來討論這兩個問題。

第一，信仰在人類的行動的誘因中，究能有多少作用呢？我們且不要從理論上去討論這個問題，而去拿一個平常人的生活的一個平常的日子來做說明。他一早起床，這大概只是由於習慣的催促，而沒有任何的信仰干涉於其間。他接着進他的早餐，趁他的車子，看他的晨報，而趕到他的辦公室裏去——這都是由於習慣的驅遣。在他的生命裏，曾經有過一個時候，使他造成這些習慣，以後便沿着習慣來進行；可是至少在辦公室的揀選上，信仰也佔着一部分的位置。在那時候，他相信

目前所找得的這個職業就是能夠滿他的原來的願望的。在大多數的人裏，信仰在最初的事業的選擇中確然佔着一部分的位置；因此，在隨着這個原始的選擇而發生的一切的事情上，亦復如此。

在辦公室中，如果他是一個屬員，則他無非繼續着做些純從習慣出來的事情，沒有自動的意志，也沒有信仰的顯明的干涉。也許有人會想，當他做着加數之時，他是相信着他所應用着的算學上的法則，這也可以說是有信仰的干涉存在於其間。其實這種思想是一種錯誤；這些法則不過是他的身體上的習慣，正如一個打網球的人所應用的那些法則一樣。這些法則都是在幼年時代所習得來；當學習牠們之時，並不是由於相信牠們是符合於真理的，而只是要去博取學校裏的教師的歡心，正如一條狗之學習豎起身體而坐在牠的後腿上，以求取食物一般。我並不是說一切的教育都是屬於於如此的一類的，可是大部分的誦讀、書寫和數學的三種學習卻必定是如此的了。

可是，假使我們現在所說的那一位朋友並不是一個屬員，而是一個股東或總理，則在他的日常生活中裏，也許常會被人找他來解決一些政策上的難題。在這樣的解決中，或者就要真個用得着信仰了。他相信某幾種的貨色將要上漲，某幾種的貨色將要跌落，以及某人的現狀很穩健，某人的

情形則瀕於破產。他併且要根據這些信念去做出種種的行動來。就因為他能夠被請來根據信念來行動，而不光是恃習慣爲行動的原力，所以大家纔認他爲一個比較書記等人偉大得多的人，纔能夠讓他賺得如許多的薪俸——自然要以他的信念的正確爲先決的條件。

在他的家庭生活中，差不多也有同樣比例的事情要以信念爲行動的原因。在平常的時候，他對於他的妻和子的行爲，是爲習慣，或爲被習慣修改過的本能所操縱的。等到遇到了大事情——例如當他提議結婚，當他要決定送他的子女到甚麼學校去，或者當他找到了相當的理由去懷疑他的妻的不忠實之時——他就不能再完全倚靠着習慣來引導他的行爲了。在提議婚事之時，他也許是單獨靠着本能的引導，或者也許是被動於相信這女士很富裕的信念。如果他是受着本能的引導的，那他當然相信這位女士是具備一切的賢德的；這種信念，也好像就是他的這件行動的一個原因，而從實際上說來，這信念也還不過是他的本能的別一個影響，單拿這本能就夠解說他的行動了。在替他兒子選擇學校的事情上，則他的進行或者很像他的解決一個商業上的難題；在這上頭，平常總要讓信仰佔一個重要的位置。至於第三種的事例，則當他得到了足以證明他的妻

的不忠實的證據之後，他的行為便大都是純粹本能的了，不過這本能也是由一種信念來發動的，所以此後的一切隨着發生的事故都以此信念為第一原因。

由此看來，在我們的動作中，信仰所直接負責的，只有頗小的一個部分；可是牠們所當負責的一小部分的行動，卻都是些最重要的，大都是足以決定我們的生命中的普通的結構的動作。尤其是我們的宗教上和政治上的行動，更要和信仰相聯結。

第二，我現在要說到我們的第二個問題，這個問題本來是含著兩層的意思的：（甲）在事實上，信仰的根據於實證的程度有多少高？（乙）信仰之應該根據於實證，其可能或可欲的程度有多少遠？讓我們再把這兩層意思分別開來，而依次討論牠。

（甲）信仰之根據於實證的程度，其實是很低很低的，比之信仰者本身所臆測的程度低得多了。我們且舉一件最近於合理的舉動來做示例，就是一個城市的富人之投放他的金錢。你將會覺得，他對於法郎的價值之是否高漲或跌落的問題所持的見解，實要倚賴於他的政治上的同情心，而他自己對於這個見解卻是如此堅持，致使他情願拿他的金錢去冒險。在破產的事件

裏，我們常常可以找出一些感情的分子來，這便是破產者之淪於衰敗的基本的原因。政治上的意見永遠是很容易根據於實證的，除了民用的奴隸之外，而這些奴隸卻又是被禁止去談論到政治上的意見的。這上頭當然還有別的例外。在那開始於二十五年以前的稅率改革的爭論中，大多數的工業廠主都起而擁護那足以增進他自己的進款的一方面的意見，而表面上又都聲言他們的意見確然是根據於實證的，不管他們自己的言論是怎麼樣地不能使人相信牠確是如此的。在這裏，我們便看到了一種複雜的情形。弗魯德派 (Freudians) [弗魯德是心理分析的學說的首創者] 的學者會使我們稔習那種「理性化」的過程，就是創造出一種在我們自己的眼中似乎是合理的根據來，以自文一種其實是很不合理的判決或意見。而在我看來，更有一種相反的過程——在英語的國家裏尤為常見——我們可以名之為「不合理化」。所謂「不合理化」的過程是如下的。一個精明的人，常會下意識地從自私的見解去把關於一個問題的種種贊成和反對的意見彙合起來。（至於不是自私的考慮，則除了一個人對於他自己的兒女的關心以外，很少會下意識地思量到。）等他藉着非意識的助力覓到了一個健全的，為我的決定之後，他便要發明出，或

從別人處採用來，一套陳義很高的論調，以表明他是預備着以很大的個人的犧牲來追求羣衆的公共的福利。無論那一個人，如果相信他的這些話是真個表示着他的真實的理性的，便不能不認他爲沒有能力去鑒別證據，因爲他所聲言的公共福利並沒有從他的行動中產生出來。在這樣的情境裏，這個人便要顯出理性較低的樣子來，而按諸實際，他卻並不是真個如此的；他其實具有較高的理性，不過沒有拿他的真實的理性表露在外面而已。還有更奇異的一點，就是，他的不合理的部分是意識的，而他的合理的部分卻反是非意識的。原來使英國人和美國人獲得成功的，也正是全仗我們的性格中的這一種特質啊。

所謂精明的特質，如果是純正的，實在是屬於我們的性質裏的非意識的部分較多，而屬於意識的部分者較少。我以爲這種特質，就是在商業上的成功所需要的主要的性質。從道德的觀點看來，牠實在是一種卑劣的性質，因爲牠常是自私的；然而牠也能夠使人避免最惡劣的罪過。假使德國人能具備這種性質，那在大戰的時期裏，他們就決不會採用那無限制的潛水艇攻擊的政策了。假使法國人能具有牠，那他們就不會做出像他們在魯爾（Ruhr）那地方上所做的強兇霸道的

行爲來。假使拿破侖當日是具有牠的，那他在阿米安士（Amiens）的和約成立以後，就不會再去打仗了。我們很可以立定一條很少例外的通例說，當人們誤認了什麼是於他們自己有益的之時，他們所自信爲慧巧的行動的程序，必不免遺害他人，比之那果真是慧巧的程序更爲有害些。因此，凡是可以使人們較能明瞭地判斷其自身的利益的事情，便都是能有良好的結果的事情。世界上曾經有過一些人，爲了道德上的理由，特爲去做些他們自信是反對於其自身的利益的事情，卻反爲因爲如此的行爲而得到更大的幸福：我們可以找到很多的這樣的事例。舉例言之，在較早期的麥克爾派的道友中，有許多開設商店的人，他們都採取一種言不二價的習慣，對於顧客們，不像別的商店那樣地亂討虛價，一開口就說出他們自己所願意承納的價格來。他們之所以採取這種的習慣，就因爲他們認定討虛價是一種說謊的行爲。可是他們的這種行爲很與顧客們以極大的方便，於是顧客們都到他們的店裏去交易，竟使他們得成爲富人（我忘記了在那裏看到這段故事；可是，假使我的記憶力還沒有大壞，我總可以斷言這是從一種頗可靠的記載裏摘出來的。）與此同樣的政策，很可以有人從精明的思慮裏採用起來，而徵諸事實，卻沒有一個人能夠精明到如

此的地步。我們的非意識其實是很兇狠的，還不止促我們成爲懷抱惡意的人而已；因此，世界上最圓滿地在事實上爲自己造福利的人，就是那些幾經考慮之後，爲著道德上的理由，而毅然去做些他們自己相信是不利於自身的事情的人。次於他們的，是那些方圖從理性上，從意識上去思索出什麼是於自己有利的，而盡量地排除感情的影響的人。再次便是那些具備本能的精明性質的人。最下等的，則是所懷的惡意超過了所具的精明，使他們追求着別人的衰敗，而不知適以自陷於衰敗的一等人。現時歐洲的人民，卻有百分之九十是屬於這最下的一等的。

我這裏的說話，好像是有點離開本題，可是，我們總得要把這非意識的推理力——就是名爲精明的——和那些意識的推理力的種種方式分別清楚，不讓牠們混和在一起。我們的平常的教育方法並不能影響到非意識上頭去，所以我們不能靠今日的專門教育來訓練我們的精明機警的材力。我們的道德，也是同樣的，除了只包含着表面上的習慣的地方以外，似乎也不能藉着目前的教育方法去教練。無論如何，我總永遠沒有看見那些常常受着教師的誥戒的人會真個獲得多少好效驗。因此，在我們目前所走的教育的途徑上，應當憑着智慧的領導去提出一些深思熟慮的

改良來。我們固然不知道應當用着甚麼方法去教人精明，教人有道德，可是，我們總知道，在一定的限度裏，怎麼樣去教人成爲合理的：這只要在種種特殊的細目上，一反今日的主持教育的權威者的因襲的實施就夠了。在未來的時代裏，我們也許學會了從指揮人身上的那些無管腺，而隨意操縱牠們的分泌，以創造出人們的道德來——〔無管腺是無從指揮操縱的，這不過譬喻說我們以後也許會研究出特殊的方法來教練個人的道德。〕可是在目前的時代裏，我們還沒有學會如此的方法，那麼，要造成理性，就比之造成道德容易些——我們這裏所說的理性的意義，就是指我們心裏的那種能夠預見我們的行動的效果的科學的習慣。

（乙）我現在要論及的第二個問題，就是：人類的行動能夠或應該合理到甚麼程度？現在讓我們先說「應該」的問題。據我想來，我們所說的理性應當受着很確定的界限的約束；有些生命裏的最重要的部分，常會以理性侵入而淪於衰敗。萊布尼士（Leibniz）〔德國數理學者，也是哲學家；一六四六——一七一六〕在老年時候，曾對一個訪員說：他一生只有過一回，開口請一位女士和他結婚，那是當他在五十歲的一年。他接着說：「幸而這位女士沒有立即答應我，只請我給伊

一點時候去考慮。這樣一來，使我自己也有了考慮的餘裕了，後來我便撤回了這個請求。」像這些地方，就是常常會被理性來破壞的。萊布尼斯的行爲自然也是很合理的，可是揆之我的私見，我卻不肯說我欽仰他的這件事情。

沙士比亞曾把狂人、戀愛者和詩人牽合在一塊，說「三者都是以幻想團結起來的。」而我們的問題則是要保留戀愛者與詩人，而去了狂人。我要舉出一個示例。在一九一九年，我曾到奧而維克（Old Vic）戲院看託羅城的女人一劇（希臘的古代神話中，有一件很偉大的戰蹟，就是希臘的英雄們之征服託羅城（Troy）。古詩人荷馬的衣里厄德史詩（Iliad）亦敘此事。此劇是根據於里批第士（Euripides）（西元前五世紀雅典詩人及悲劇作家）的敘述而編演的。）這齣戲做到阿士脫安拿斯（Ashtanax）被希臘人盧他將來要成爲海克陀（Hector）第二，因而將他處死之時，情景非常淒慘，使觀者不能復耐（海克陀是託羅城的英雄，希臘的大軍屢次爲他打敗。阿士脫安拿斯是海克陀的小兒子；城破之日，希臘人怕他長成之後，要爲父復仇，因而拿他從城裏拋擲到城外去。）那時滿院裏的人，幾乎沒有一隻眼睛是乾的；而滿院的觀者似乎都不相信當

時的希臘人真個殘忍到如此的地步。然而就是這滿院裏的淚盈於睫觀客，就在那個時候，卻正在躬親做着同樣的殘忍的事情，而且這件殘忍行爲的規模之大，簡直還不是於里批第士的幻想所能描擬的。原來這些看客之中，大部分剛纔投過票去贊助他們的政府，使之延長繼續對德國的封鎖政策於戰爭終了之後，併且再去施行對俄國的封鎖。他們都知道這封鎖政策之實行，已經殺死了無量數的兒童，可是他們都覺得減少敵國的人口，是一件可愛的事情；這些兒童，也像阿士脫安拿斯一樣，等到長大成人，也許會像他們的父親一樣來與自己爲敵，所以倒不如在此時先殺了他們，以除後患。於里批第士這位詩人，曾經喚醒那戀愛者於觀衆的幻想中；可是這些觀客一出戲院的大門，便立刻將這戀愛者和詩人遺忘淨盡，只賸下那瘋狂者（具有殺人狂的形狀的）來操縱這些自命爲慈善有道德的男女人的政治的行動。

我們究竟能不能保全着戀愛者與詩人，而除去狂人呢？在我們每一個人的身上，這三者都以種種不同的程度而存在着。這三者又是否團結得如此密切，致使其中之一受了我們的約束之時，其他的二者便要消滅了呢？我不相信有此種情形。我只相信在我們每個人的身上，都有一種力量，

這種力量一定要找一種並不是爲理性所引起的行動來做牠的出路；這出路大都是在藝術；在熱情的愛或熱情的憎恨中，按著各人的情境而異。尊嚴，定規和死例——這便是一個近代的工業的社會的全部鐵鑄的紀律——已經萎縮了我們的藝術的衝動，並且幽閉了我們的愛情，使牠不復是豪俠的，自由的和創造的，而一定要變成偷偷摸摸的，或窒塞不通的。對於那些應該是自由的東西，都加上了約束；而嫉忌殘忍和憎恨則洋溢於全個社會上，幾乎與全部主教公會的祝福同其普遍。我們的本能的機構本來包含着兩個部分：其一是傾向於延長我們自身及我們的子孫的生命；其他一部則是傾向於促短我們的假定的敵人的生命的。第一種包含着生命的快樂，以及愛情和藝術；這在心理學上說起來，就是愛的放射。第二部所包含的，則是競爭、愛國和戰爭。世俗上傳襲的道德卻用盡種種方法去壓迫前者，而極力鼓舞後者。而真的道德所要做的，則恰好是反面。我們對待自己所愛的人的行爲，很可以完全付諸本能；而對待我們所憎惡的人的行動，則應當安置在我們的理性的範圍裏。在近代的世界裏，我們在事實上所憎惡的人總是與我們自身相離較遠的人羣，尤其是異國的人。我們的心目中總是抽象地看外國的人，併且常把我們自己騙進下述的一

個信仰裏去；就是自信我們所用來對付外國人的，其實是從憎恨生出來的舉動，確是爲著對於正義的愛重，或其他的如此類的崇高的動機而做的。只有規模廣大的懷疑主義能夠去撕開這一層的把這種真理遮掩著的面幕。這一步做到了，我們纔能夠著手去建造一種新的道德；這種新的道德將不復是根據於嫉忌和壓迫，而是根據於希望得到一種圓滿的生命的願望，和一種根本明瞭當嫉妒的瘋狂一經治愈了之後，別的生人將不但不復是我們的障礙，而且要變爲我們的助手的覺悟上的。這並不是一個烏託邦一類的夢想；牠在愛利沙白女王的時代（她在位的時間是一五五八——一六〇三）的英國裏，也曾部分地實現過。只要人們在將來學會了單獨追求自身的快樂，而不去追尋他人的苦難，牠便能夠重行實現於將來的時代裏。這並不是甚麼嚴肅到不可能的道德，然而牠的被採用，卻立刻可以使我們的煩惱的塵世轉變爲快樂的天堂。

## 第二章 夢想和事實

我們的願望所施及於我們的信仰上的影響其實是我們平時的常識和觀察所熟知的事情然而這種影響的性質卻很普遍地受著人們的誤認。按諸習俗上的見解大都以為我們的大部分信仰都是從一些理性的根據蛻演出來的，而我們的欲望則不過是一種偶來侵擾的力量而已。其實這種見解的反面纔是較近於真理的：就是我們所憑藉之來支持自己於我們的日常生活裏的那一大堆的信仰原來就是欲望的現形，時時在特殊的獨立的場合上，受著事實之粗暴的震撼的改正。從欲望所形成的信仰很少是具有理性的根據的，所以不免要到處受著事實的更正。扼要地說來，人類其實是一個做夢者，有時候為外面的世界的突然衝入的元素所震動，也會覺醒一會兒；但不久便又沈入於幻想的愉快的惺忪狀態中。弗洛德曾經指示出我們在夜裏的夢，有多少大的一部分是我們的願望的繪成圖樣的實踐。他對於我們的白日裏所做的夢也曾有過同樣的說法，併且是同等的合於真理的。也許他這句話，就連我們所稱為信仰的那種白日的夢也包括在裏頭。

對於我們的信心的這種非理性的起源，我們能夠應用三條不同的途徑來解說。第一條是心

理分析派的學者所循的途徑，從對於瘋狂者和神經抑鬱病者的了解出發，而逐漸證明這些殘疾的人，從主要的部分看來，和尋常的健康的人的差異是如何之少。第二條便是存疑派的哲學家的路徑，指示出我們所懷抱的大部分的信念，其理性的證據是如何之薄弱。最後，便是人們的平常的觀察的途徑。我現在要提出來詳細討論的，就是這最後的一條途徑。

世界上的最下級的野蠻人——他們的生活狀態，已經憑著人類學者的殷勤研究而大白於世了——之對於他們自知不能理解的現象，是不去暗中捉摸於意識的無知之中的。反之，他們更抱有無數的信仰，併且把這些信仰懷抱得如此堅固，竟讓牠們來操縱著他們自己的一切的較重要的行動。他們相信：只要吃了一個動物或一個戰士的肉，就可以獲得了這被吃者在生前所具備的美德。許多的這種野蠻民族更深信去叫他們的首領的名字是一種很大的褻瀆神聖的罪名，甚致會使犯者立刻致死。他們更走得那麼樣遠，去把一切的與首領的名字有一音相同的名辭都改易過，例如他們的首領名喚約翰，他們便把一切的與「約翰」這個音相同的名辭都換上別的字——如「長壽花」這個名辭的音是「莊葵兒」(Jonqui)，他們便改爲「佐治葵兒」(這當

然是譬喻的說法)「地穴」的音是「頓幾安」(dungeon) 他們便易之爲「頓佐治」之義。當他們進展到農藝的階級，因而氣候對於食物的供給變成了重要的條件之時，他們又相信法術的咒語，或燃著一些小火，便能夠立降甘霖，或使太陽立刻照耀起來。他們又相信當一個人被人殺害了之後，他的血或他的鬼魂一定要跟隨著這個殺人者，以謀復仇；但這殺人者只要稍稍改裝一下，例如塗紅了他的面部，或穿上素服之類，便可以逃避過去(參看弗雷薩爾 [Frazer] 的舊約中的民間傳說的「該隱的記號」的一章)。「該隱是亞當的長子；他打死了他的兄弟亞伯，恐怕他自己將來也要被人殺死，因而請耶和華在他的面上做了一個記號，禁止人家來殺他。」這一種信念的前半，顯然是從那些畏人謀殺的人生出來，而其後半，則當然是曾經犯過殺人罪的人所造。不合理性的信仰也並不限於野蠻人。世界上有大多數的人懷抱著與我們自己的不相同的宗教的意見，因此，在我們的眼中看來，這些意見便是沒有根據的。凡是對於政治學有興趣的人——除了政治家算是例外——對於許多問題都懷有熱情的信念，這些問題，在任何的不懷成見的人看來，都要顯出是不能根據理性去判斷的。在選舉競爭的兩方面上，那些自願依附於一面的工

作者都自信他們的一邊一定獲得勝利，不管事實上他們自己的一方有多少必定失敗的理由存在著。例如在一九一四年的秋天裏，德國的全國中的最大多數的人都絕對地覺得德國一定要得到勝利：這是一件確無疑義的事實。像這件事情，現在已經有了事實插身進來，把這個夢摧破了。然而假使我們有方法去阻止一切的德國以外的歷史家，在今後的一百年裏不讓他們去寫一點關於上回世界大戰的事蹟，這個夢將要復活起來：到那時候，德國人的腦中將會單獨記憶著較早期的勝利，而完全忘記了最後所得的慘敗了。

所謂禮貌者，就是尊敬一個人的一部分的信仰的實施，這一部分的信仰是特別關係於他自己的或他的團體的榮譽勳勞的。每一個人，無論他走到甚麼地方去，都要被一大羣的自己娛悅慰藉的信念環繞著，這一團的信念跟着他走，正如夏日裏的蒼蠅一般。這些信念中，有些是關於他自己個人的：牠們告訴他以他的善行和他的美德，以朋友們對於他的親愛和相識們對於他的崇敬，報告出他的事業中的最有光彩的形勢，和他的不屈不撓的能力，雖則他的身體是頗脆薄的。其次便是他的關於自己的家庭的美德的信念：相信他的父親是怎樣地具備那種在今日已經如此少

見的威武不能屈的正直的性格，又是怎麼樣地以今日的爲父母者所萬不能及的嚴格的态度來教養他的兒童；相信他的兒子們是如何之把這些從庭訓得來的美德表見於在學校裏的遊戲中，而他的女兒也絕不是會做成一件放浪的結婚的那一類的女子。再次便是關於他的一個階級的信念：相信他的一個階級，按之他自己的地位，是全社會的各個階級中的佔著最好的社會的位置的，或最是有智慧的，或在道德上最值得稱頌的——雖則一切都承認這三種的優越資格中，第一種比第二種更爲可欲，而第二種也比第三種更爲可欲，但也有自信他所屬的一個階級是具有第二種或第三種的資格的。對於他的國家，也是一樣，差不多每個人都懷有自己娛慰的幻象。無論是哪一個國裏的人民，幾乎都要自信他的民族具有一些超越於別個民族之上的特色。有一位士納柏先生（Mr. Podsnap）曾說：「別的國家，我不能不抱歉地說，總在做着一些她們真個會做出來的事情。」在這寥寥幾個字之中，他把一種深潛在人類的內心的情感表白出來了。最後，我們要數到那種把全個人類高高捧起的理論；這種理論，或把人類擡高到絕對超越於萬物之上的地位上，或則相對地把他捧到「獸類的世界」之上。人類具有靈魂，而獸類則沒有；人是一理性的

動物」所以人們如果做了一件特別殘忍或非常的事情，便要被人罵作「禽獸的」或「狗彘的」行爲（其實這樣的行爲還是從人類的本能發出來的。）（原註：參看麥克吐溫氏，[Mark Twain, 美國十九世紀的文學家]的「神秘的陌生人」。）上帝之造人，是仿照他自己的形像造的，所以人類必具善性，而超越於萬物之上；而人類的幸福便是這世界的終極的目標。

由此看來，我們便有了一個自慰的信仰的神聖的系統：有些信仰是個人所獨有的，有些是他和的一家共同預分的，有些是他的一個階級或他的一個國家所共有的，最後，便是全部人類都同樣地聞之色喜的那些信念。如果我們要想和一個人維持着良好的關係，我們一定要尊重他的這些信念；因此，我們不肯拿背著一個人所說的關於他的話，當著他的面對他說出來。一個人和我們的關係越遠，這種差異便越是增高。當我們對一個兄弟說話之時，我們說到關於他的雙親的話，用不著甚麼意識的禮貌。這種禮貌的需要，以對外國人說話時爲達，到牠的最高的程度；而在那些從來不與外國人接觸，只習慣於對付本國的人看來，則這種需要竟是如此之討厭，甚致可以使

人受了牠的束縛而變成癱瘓的。我記得曾經有過一回遇到了一個從來沒有到外國去歷歷過的人

美國人對他說起英國的憲法與美國的比較起來有些詳細點比較好些他聽了這句話立刻墮入於一種極端暴躁的熱情中，對我表示出一種純粹的意氣用事的無禮的態度來。因為他自己從前永遠沒有聽到過這樣的一種見解，所以他無論如何，決不會幻想到世界上竟然會有人很嚴厲地堅持著牠。當時我們倆都陷入於無禮的狀態中，而其結果也就是很不堪的了。

然而無禮貌的結果，從社交的情形觀點看起來，不管牠是怎麼樣壞，而在迷信的驅除上看來，則是很有效益的。我們的自然的信念之更正，只有兩條途徑：其一就是與事實接觸，例如錯認毒菌為香菌，到後來因而要受痛苦；其二就是當我們的信仰不是直接與事實相衝突，而是與別人的信念相抵牾之時。有人以為吃豬肉是合法的，而吃牛肉則否；又有人以為吃牛肉是合法的，而豬肉則否。這種差異的尋常的結果，大都是流血；可是在這種的結果之後，便逐漸有一種理性主義者的意見開始流行，這種意見也許要認這兩種信念大家都不是真有罪惡的。所謂折中的恕德，就是和禮貌有相互關係的德性，不外實行「己所不欲，勿施於人」的一句話，不去把自己和自己的附屬物加於我們對他說話的人和他的附屬物之上，不去偏想著自己而忽視了別人。只有在中國，這種

德性算是澈底地爲人了解。我曾經聽人說過，如果你去問一個中國的士大夫之流以他的夫人和他的孩子的健康，他將要回答你說：「我那個可鄙視的不潔的婦人和伊的下賤的小孩都是，如你的尊嚴俯允我來奉告的，在享著粗頑的健康」（原註：這是在我未曾親觀中國之前所寫。據我所親見的中國看來，這句話並不是真確的。）可是，如此類的雕琢文飾，必得要一種華貴的和閑暇的生存，方能實施；在尋常的迅速的而又重要的商業上或政治上的接觸中，這就是不可能的了。和別的人類的關係，自然會逐步驅除一切的神秘的迷信，除了那些最爲深中於人心的以外。個人的自欺的迷信，可以靠他的弟兄來替他驅除；一家的迷信，可以憑學友來驅除；一個階級的自欺，也有政治來替他解除；一個國家的自欺，則可以憑著在戰爭上或在商業上的敗績來消除。只有全人類的自欺的迷信，則依然存在著，沒有別的勢力能夠來打消牠；即在這個地方上，從社會的交接的效驗上說來，那種製造迷信的力量正具有自由活潑的施展。反對於這一種形式的幻象的，我們可以在科學中找得一種局部的改正；然而這種改正，也終不過是一種局部的改正而已，因爲科學自身也得要拿一些信條來做根據；如果沒有了一些基本的信念，科學自身也將不免傾倒銷沈下來。

人們的個人的或集團的夢想也許是滑稽可笑，但他們的全部人類所同具的夢想，在我們不能自拔於人類的圈子之外的人看來，便是很可憐的了。這個宇宙，按之天文學所詔示，原是非常廣大的。在我們的望遠鏡所能達到的界限以外，究竟還有多少地方，我們當然沒有法子去指述；可是，就照我們所能知的地方說起來，這大宇的廣大，也已經不是我們所能想像的了。在這個可見的世界中，天河只算是很小的一碎片；在這一碎片之中，太陽系只算是無限之小的一點，而在這太陽系裏頭，我們這一顆行星，更是必須在顯微鏡下纔能看見的一個微乎其微的黑點了。在這個微乎其微的小黑點之上，有些極微小的不純粹的炭和水的化合物，其結構是非常複雜，併且是帶著些不平常的物理學的和化學的屬性的，在這上頭爬著動著，經過了短短的一段時光，到頭來依舊要分解開來，還原了那些組成他們的原來的原質。這些小東西還要把他們的活動的時光分為兩部，其一是用於要延遲他們自身的自然的分解的時期的工作上，其二則是用於要提早別個同類的這個時間的狂妄的努力上。自然的大變動，時時會按着週期去成千整萬地毀滅他們；而疾疫之流行，

也常會使他們沒有等到自然的死亡時間便已大規模地被掃除於生活的世界之外。他們只能把這一類的事件認爲不幸的天災。可是，當人們能夠以自己的力量去產生出同樣的大規模的毀滅之時，他們卻反要引爲莫大的喜樂，爭向上帝表示他們的感謝。本來在我們的太陽系的全部生命中，人類在自然的形勢上可能生存的全部時光，只是極其短促的一小部；然而照過去的情形看起來，我們卻有理由來期望：即在這一小部的自然的期間還未曾終了之前，人類將要憑著他自己的傾向於互相毀滅的努力來自己設立一個終極的界限於他自身的生存中。這就是從外邊觀察的人類的生命。

可是像這樣的一種對於人生的觀察，我們常聽人說，是不可忍受的；併且要摧毀了人們憑著牠來自己支持的那種本能的原力。於是他們便要找些途徑來避開他們自己所發見的這種觀察。他們所採用的逃避的途徑，就是宗教和哲學。自從找到了這一條逃避的途徑以後，我們就有了種種的聊以自娛的感情上的慰安。無論外面的世界對於我們是怎麼樣地顯示著漠不相關的情形，我們的撫慰者總是要我們確信在這種表面的衝突之下，另有一種根本的和諧潛伏著。於是我們

這個宇宙的自從最原始的星雲時代起，以至於今日的太陽系止的這全部的長期的發展，也都要被認為最初就是要演出人類來做頂點的一段過程。關於這件事情，我可以假設一個譬喻。莎士比亞的皇子漢姆列特（Hamlet）可以算得是一部很著名的戲劇了，可是在這齣戲裏，有一個「第一水手」的角色，卻很少人會記著他。這個角色所說的話，就是「上帝降福給你，先生」這幾個字。我們試設想有一個社會在這裏，其中的人的唯一的事務，只有去做這一個角色，再不知到其他的戲文；又設想他們都是與別的人相隔絕，永遠不會和漢姆列特一類的賀萊蘇（Horatio）、「漢姆列特的朋友」一類的戲中主要角色，以至於基爾旦司坦（Guildenstern）一類的次要人物相接近的；我們試想，他們會不去發明出一些以他們自己所說的八個字為全劇的核心的文學批評的系統麼？因為他們只知道扮演這個「第一水手」的角色，只知道說這八個字，所以他們一定會創造出這樣的批評的系統來。那麼，倘然在他們的這個羣中，有一個人出來提議說，全劇裏的別的角色也是同等重要的，他們聽見了，會不以侮辱或驅逐來責罰他麼？人類之在全部宇宙的過程中，正猶這「第一水手」的角色之在漢姆列特的全劇裏；而人類的生命在宇宙的過程

裏所佔的比例，還要比「第一水手」所說的話在全齣戲裏所佔的比例小得多。那麼，人類之自己擡高自己的全部歷史所佔的微乎其微的位置，視爲全段宇宙的過程中的頂點，豈不是比較那個「第一水手」的社會的眼光更爲可笑麼？不過我們對於宇宙過程這一齣戲，沒有法子去看到「人類歷史」這一幕以外的各場的情景，併且對於全劇的人物和牠的情節，也是所知極少罷了。

當我們思想到人類之時，我們總是原始地視我們自身爲牠的代表，因此，我們總要以好的意義去思想牠，而默認全人類的保存當然是很重要的。譬如有一位瓊司先生，是一個不從英國國教的糖果商人，當他思想及他自己之時，當然要認定自己是值得享受永久的生命的，併且對於一個不以永生賜與他的世界，也一定要認牠爲壞到非生人所能堪的世界。可是，當他想到了他的一個競爭者，那位信奉英國國教的魯濱孫先生——在他的眼中看來，這位魯濱孫先生是很不講究道德的，如以沙來攙入所售的白糖中，和到了星期日便要無拘無束地放縱起來——之時，他便要覺得這個世界未免過於慈善了。要補足他的愉快，這世界便必須有地獄的火來處置這位魯濱孫

先生。在這樣的一種見解中，人類在宇宙間的重要位置固然是保留著；可是那種畫分朋友和敵人的最關重要的區別，卻萬非一種荏弱的普遍的善性所能消滅。在魯濱孫先生的那方面，也正是抱著同樣的見解，不過把彼此的地位互換一下；併且他也常常從這個見解找到了自己滿足的愉快。

在哥白尼 (Copernicus) [波蘭或普魯士的天文學者，近代天文學的開山祖；一四七三——

一五四三] 的時代以前，人們還用不著甚麼哲學的透澈的理論去保持那種以人論為中心的世  
界觀。據那時候的人所看見的，這個天明明是環繞著這個地球，而在這地球之上，人類也顯然是君  
臨於一切的野獸之上。那麼，人類之為宇宙的中心，還用得著詳細的解說麼？可是，等到這地球喪失  
了牠的中心位置之時，人類也就隨著失去了人的尊嚴；於是乎人們就不能不去發明出一種玄學  
來，以矯正科學的「粗陋淺薄。」這件大事業，是那些號稱「意象論者」的一派玄學家所作成；他  
們堅持這個物質的世界只是一種不真實的表象，而實體卻是「心」或「精神」——這就是把  
哲學家的心或精神高高地捧起來，認牠是超越一切的，正如哲學家之超越於尋常人之上一般。例  
如平常人以爲沒有地方像自己的家鄉，而這些思想家則竭力替我們證實每一處的地方都像我

們的家鄉。在我們的一切與這些哲學者一同參預的這一類事業中，我們是與這個宇宙相符合的。例如德國的大哲學家黑格兒（一七七〇——一八三一）曾向我們斷言這宇宙恰與他的時代的普魯士國相類似；而他的英國的門徒，則以為牠更爲近似於英國式的兩院制的富人統治的民治主義。他們之建立這些見解，當然要找出相當的理由來。而他們爲這些見解所呈出的理由則是很細心地文飾過的，要使人們在表面上看來，完全看不出牠們和人類的願望有甚麼關連；牠們文飾得如此之細巧，竟至於連著述者的本身也會被牠們瞞過。在表面上，牠們算是從那些枯燥的來源，如論理學和命辭之分析之類，推演出來的。然而人類的願望所及於牠們的影響，卻不免從牠們所犯的錯誤明白表示出來，這些錯誤，都是傾向於一個方向的。當一個人去加起一條數目之時，如果加錯了，那他的錯誤大都是偏向於有利於他的一面，很少是有損於他的——〔就是我們的俗語所謂「錯入不錯出。」〕同樣的，當一個人推理之時，他每容易犯些利於他自己的願望的錯誤，而不太會陷於那些損害他的願望的錯誤中。就是因爲如此，所以在那些表面上純從推理下手的思想家的著述中，我們可以拿他們的錯誤來做洞見他們的人格的鎖鑰；因爲他們的推理的錯

誤就在不知不覺中暴露出他們自身的願望來。

許多人會同我們爭論道：就算人們所發明的論理的體系是不真實的，這些發明的東西總是無害的，而且是能夠安慰我們的；那麼，我們就應當保持著牠們，不讓牠們受擾動纔是。可是，就事實上說來，牠們並不是果真無害的，並且牠們所帶給我們的安慰，也是用很高貴的價錢去買來；這價錢便是牠們領著人們去忍受的那些本來可以防阻的痛苦。人生的禍害，一部分生於自然的原因，還有一部分則是從人們的互相仇視生出來。在古昔的時代裏，人們一定要以競奪和戰爭爲手段，去攫取食物，因爲在那時只有戰勝者能夠得到食物。到了現代，因爲科學已經開始給與人類以對於自然原力的克服，人類的全體理應得到更多的慰安和快樂，只要我們全體都以全力專注於自然之克服，而不復白費力量於彼此的互相征服上。因此，我們應當始終認定自然爲我們的唯一的敵人。那種認自然爲朋友，並且有時候更要進一步認她爲幫助我們去征服別人的聯盟者的意見，實足晦蔽了人類在世界上的真地位，並且要誘開了人類的對於科學的力量的追求的努力，而引之入歧途；其實這纔是人類的唯一的能夠產生永久不斷的幸福於人類全體上的奮鬥的正路。

我們就離開了功利的論據來說，那種以不真實的信仰爲根據的快樂的追尋，也總不是很高尚，很光榮的。而在那種關於我們自身在世界上的真位置的毫無畏縮的覺察中，卻有一種壯偉的喜悅，和一種非那些躲匿在迷信的圍牆內的人所能得到的活潑的戲劇存在著。在思想的世界中，有一個「危險的海」，只有那些願意去親見他們自己的自然體性上的藐小脆弱的人能夠安然航渡。還有最關重要的，就是擺脫恐懼的壓迫；在牠的壓迫之下，白日的光明都被驅逐了，而使人們成爲卑劣殘忍。凡是不敢親眼看見他自己在這個世界上的原來的地位的人，都是永遠無力自拔於恐懼的壓迫之外的。人類本來自有他的憑著自身的力量就能做到的偉大；可是，非得他情願讓他自身去親覩他自己的藐小，他便永遠不能達到這個偉大的境域。

### 第三章 科學是否迷信的

近代的人生是以兩個方面來建築於科學上。其一，我們都要倚靠著科學的發明和發見來籌備我們的日常需要的衣食等物品，以及種種的舒適和娛樂的東西。其二，有些連結於一種科學的

眼光的心的習慣，在過去的三個世紀之間，已經從少數的具有天才的人逐漸散佈到許多人身上去。當我們考慮到充分長久的時代時，科學的這兩種作用其實是互相聯結的；但這二者中之一也可以獨自存在於幾個世紀之內。直到十八世紀末葉以前，人心的科學的習慣還沒有大大地感染到人生的日常生活上，因為牠還沒有引出那種根本改革工業的專門學的偉大的發明來。反之，那種從科學產生出來的生活樣式，卻反為可以被那些只具備科學智識的某一些基本的實用粗獷的民族拿來放在自己的控制下。這些民族大都自能製造或利用其他各地方所發明的機器，併且能夠在這些機器上造出些小部分的改良來。所以就算人類的智慧的總量會降低下去，那種從科學產生的專門學和日常生活，無論在怎麼樣的情形下，也總要依然存在，可以更經過許多年代，也還不至於消滅。不過牠是不能夠永久存在的，因為如果被一種大變動擾亂過，牠就不能夠重新構造。

因此，科學的眼光，對於人類是具有極重要的關係的，不管牠的關係是好是壞。但這科學的眼光本身原是兩層的，就和藝術家的眼光一樣。藝術上的創作者和鑑賞者，原是兩種不同的人，各

自需要一種完全不同的心的習慣。科學的創作者，也同其他的創作者一樣，很容易受一種熱情所誘動；對於這種熱情，他總要給與牠以一種純理智的表見，而指之為一種無可諍說的信仰，但如沒有了牠，則他的成就也許要少些。至於鑑賞者的一方面，則並不需要這樣的一種信仰；他能夠按著比例去觀察事物，並且在必要時，他還會作些必要的保留，而在他的眼中看來，也許要認那創作者為一個粗陋的，野蠻的人——和他自己比較的話。當文明已經傳播，已經變成了傳統因襲之時，社會上便發生了一種讓鑑賞者的內心的習慣去克服那些可以成為創作者的人的趨勢，其結果便要使這種文化成為追溯既往的，回顧前型的。有一點如此類的情形，似乎已經開始出現於科學上。從前曾經推動過那些科學界中的先驅者的那種簡單的信心，現在已經從中心朽敗開來。由是，科學的賞鑑者的內心的習慣，便要逐漸克服那些可以在科學界中成為創造者的人了。只有距離較遠的民族，如俄國人、日本人、少年的中國人等的，還在以十七世紀的熱誠來歡迎科學；而西方各國的大多數民衆，亦復如是。然而那些正式獻身於這種信奉的高級的僧侶，則已經開始厭倦其所崇拜。那虔誠的少年路德（Luther）氏（德國宗教家，基督教的改革者；一四八三——一五

四六〕曾經敬信那位思想自由的准許他以小牛爲犧牲在羅馬的天帝廟裏祭祀天帝期望他的病能夠早占勿藥的教皇。同樣地，在我們今日的時代裏，那些離開近代的文化的中心較遠的人，對於科學都懷抱一種虔信；這種虔信，倒反不是科學的最初的占兆人所再會感到的。現今的布爾札維克派所提倡的「科學的」唯物論，也正和較早期的德國的「革新主義」(Protestantism)

〔一五二九年德國的諸王子所發起的對於政、教兩方面的改革〕一樣，是一種要保持舊的虔誠於一種新的形式中的努力，這種形式，無論在朋友或在敵人的眼中看來，都承認是新的。然而他們的對於牛敦的文字的啓示的熱烈的信仰，卻只能促進科學的懷疑主義之傳播於西方的中產階級的科學者之中。科學之在今日，就因爲已經成爲被國家承認了的，並且受著國家的獎勵的一種活動的緣故，不免要在政治上變成了保守的，除了那種還沒有進步到科學的階段裏的國家，如壇奈斯邦 (Tennessee) 〔美國的聯邦之一〕那樣的以外。現時的大多數的科學家的根本的信念，並不認保持已經存在的現狀爲最重要的事情。由是，他們很情願不去替科學作過分的要求，並且願意對其他的保守的勢力——如宗教之類——的許多要求作相當的讓步。

然而科學家像這樣地做去，竟要遇到一個很大的困難。原來今日的科學家，雖則大部分變成了保守的，但科學本身之在今日的世界中，則依然不失為急激改變的主動體。近時在亞洲、斐洲，以及在歐洲的工業的人羣裏的變動所生出來的情感，常不為那些帶著保守的眼光的人所喜悅。於是生出一種對於科學的價值的疑慮來，這種疑慮當然很足增進那些高級僱侶的懷疑主義。假使這種疑慮是獨自存在的，那或者還不至於怎麼樣關係重要。可是此外又有種種的單純的智識上的難題去增厚牠的勢力，這些難題，如果證明是無法克服的，大概很可以使科學的發明的時期從茲結束。我並不是說，這種情形會突然發生出來。俄國與亞洲的民族，也許再過一個世紀，還在懷抱著那種在西方已經逐漸喪失的對於科學的熱誠的信仰。可是遲早總會有一日，當人們覺得有一種反對這種信仰的論理的事例，竟是無可駁斥之時，則這種事例將要使人信服；那時人們便會為著任何的一種理由，而頓然厭倦了科學。一經信服了那種事例而感到厭倦之後，他們便會覺得要重新把捉住往時的歡喜的信心，那簡直是不可能的了。由是，那種反對於科學的信條的事件，當然值得我們很留心地去仔細觀察牠。

當我說及那科學的信條之時，我並不是單獨說到那種在論理上暗示於認科學爲大體真實的見解中的東西；我是在說著一些熱情較多而理性較少的物事——例如一個信仰和熱情的系統，足以引導一個人去變成一個偉大的科學的發見家的。這裏所要問的問題便是：如此類的信仰和熱情，在那些具有極高的智力——沒有了牠，科學上的發見簡直是不可能的——的人的身上，究竟能不能存在？

有兩部很有趣的新近出版的書，很足以幫助我們去了解這個問題的性質。我所指的兩部書，就是勃脫 (Burt)的現代科學之玄學的基礎（一九二四年出版）和淮脫黑特 (Whitehead)的科學與當代的世界（一九二六年出版）。這兩部書都是批評近代的世界所受於哥白尼、客柏勒 (Kepler)、德國天文學者、一五七一——一六三一、葛利里奧 (Galileo)、意大利天文學者、一五六四——一六四二和牛敦 (Newton)、英國物理學者、一六四二——一七二七等近代科學的開山祖的思想的系統——前一部差不多完全從歷史的立腳點著手，而後一部則兼從歷史的和論理的兩個觀察點來下批評。這兩部書當中，尤以淮脫黑特博士的一部爲更關重

要，因為牠的內容不止是批評的，併且是建設的，想拿一種在智慧上使人滿意的根據來補足將來的科學，這根據併且同時又要能夠從情感上滿足全部人類的在科學範圍之外的熱望。我可不能承納淮脫黑特博士所提出的一部分的論理的辯證——就是要袒護他的理論中的可以稱爲使人快意的部分的那些辯證。對於他的「科學的概念，需要一種智慧上的改造」的論旨，我是贊同的；但我卻認定那改造過了的新概念將要和舊的概念同樣地不爲我們的智慧的熱情所喜悅，因此，牠們依舊要爲大多數的平常人所否認，而只有少數的具有擁護科學的堅強的感情上的癖嗜的人會承納牠們。現在，讓我們先去弄清楚這辯論的內容是怎麼樣的。

我們可以拿歷史的情勢來做出發點。淮脫黑特博士說：「除非人們對於一種事物的秩序的存在——尤其是自然的秩序的存在——先有了一種傳播廣遠的本能的信念，活的科學將沒有成立的可能。」科學之創建，只能創立於那些已經具有這種信念的人的手中；那麼，這種信念的原始的來源，就一定是前乎科學的了。還有其他的元素，也會幫助着去造成那種爲科學的興起所必需的複雜的心靈性格。他以爲希臘人的人生觀是很顯著地帶着戲劇性的，因此，總是傾向於側重

結尾而不大注意於起頭從科學的觀點看來這實在是一種障礙而在相反的一方則希臘的悲劇又曾貢獻出「命運」的觀念來，這個觀念對於「事件是由自然的法則使之成爲不得不然的」的見解，是很有助力的。「希臘的悲劇中的命運，在近代的思想中，變成了自然的秩序。」而這種事物是出於不得不然的見解，又從羅馬的法律得到了補充的新力。羅馬的政府，並不像東方的專制君主；其施行政事，（至少在理論上）並不出於獨裁，而必須依照着一些既經前定的法則。同樣地，基督教中的上帝，也認爲是依照必然的法則而動作的，雖則這些法則就是上帝自身所製造。凡此種種，對於「自然的法律」的概念之發生，都預有促成的助力；而這個概念，原是科學的心的一個主要的成分。

那些引起十六、十七兩世紀的科學的先驅者的光榮工作的非科學的信念，已經被勃脫博士藉著許多極少人知的原始的材料去很動人地揭發出來。舉例言之，如客柏勒氏的最初的靈感的誘導，一部分是一種沙羅埃斯塔派（Zoroastrian）「古波斯的二神教，由沙羅埃斯塔創建於西元前一千年左右」的太陽崇拜，這是他在少年時的一個危險的時期裏所傾心採擇的。「其實就

是太陽的神聖化，和牠的適宜位置之定於宇宙的中心這一類的考慮，使客柏勒在他的青年期的熱誠和溫和的想像中被引起去承納這個新系統。」本來普遍於整個文藝復興的時代中，一直有一種對基督教的敵意存在着；這種敵意，最初是根據於對於異教的古學的景仰之上的。牠並不敢公然表見為一條規律，而只去引出古代的學業的恢復來；例如古代的占星學，本來是教會所禁阻的，認為其中包含着自然的決定論，但在那時也竟然恢復了。其實這種反抗基督教的運動，其中也含着迷信的關係，正如牠和科學所生的關係一樣的多——有時候，如在客柏勒的情形裏，還與這兩種關係發生很密切的聯結咧。

可是，還有別一種同樣主要的成分，為中世紀所無，即在古代也很少見的，那便是對於那些「堅強有力的事實」的注意。本來對於事物的好奇性是在文藝復興的時代以前，便已見於個人的身上的，例如弗列達力克第二（Frederick II）〔神聖羅馬帝國的皇帝；一一九四——一二五〇〕，在位期間為一一二〇——一五〇〕及羅傑爾培根（Roger Bacon）〔英國哲學者；一二一四——一二九四〕都是以此著稱的；然而到了文藝復興的時代，這種性質卻忽然普及於一切均習

識階級中人。在蒙坦氏 (Montaigne) 〔法國的文藝復興時代的著名論文作者一五三三——一五九二〕的身上，我們也可以找到這種性質，但並不附帶着對於自然的規律的興趣；所以蒙坦氏並不是一個科學界中人。一種對於普通律例的注意和對於特殊事物的興趣的奇異的糅合，包含於科學的追求中；那時的對於特殊事物的研究，全在乎希望牠能夠投射光明於普通的律例的研究上。在中世紀的時代裏，學者們都以爲，在理論上，特殊的研究可以從一般的原理演繹出來；而在文藝復興的時代，則這些一般的原理竟淪於信譽全失的地位中，那時的學者們的對於歷史的古代的熱情，產生了一種強烈的興趣於特殊的事件之上。這種興趣作用於曾受希臘的羅馬的，以及經院派學者的訓練的人心上，便終於產生出那種使客柏勒、葛里利奧得以成就的心理的空氣來。但這種空氣之中的某種東西自然簇擁着他們的成就，併且依附着他們的成績而一直遺傳到今日的承繼他們的事業的人的身上。「科學的起源，既然是種於文藝復興時代的反抗運動，那牠對於這歷史上的反抗運動的根源，便永遠擺脫不了。這個根源很顯著地留傳到今的，是一種反理性的運動，以一種素樸的信仰爲根據的。牠所需要的推理，只是從數學假借得來的一點兒；這只是希

臟的唯理論所留傳下來的依附於演繹的方法之後的一點殘存物而已。科學還要屏棄了哲學。換句話說，牠永遠不肯留心去證實牠的根本的信念，或解釋牠的意義，以致對於休姆（Hume）氏〔英國近代的大哲學家之一；一七一——一七七六〕所加於牠的很嚴厲的攻擊，牠也只有漠然無動地隱忍下去。〕

科學當我們把牠從那些養育牠的嬰孩時代的素樸的信仰分離開來之時，究竟能不能獨立存在呢？科學對於哲學的置之不理的態度，當然就是由於牠自身的驚人的成功；牠所得到的成功已經增高了人類的對於自身的能力的覺知，於是，就全體說來，牠終是一般人所高興承納的，雖則有時候牠也不免與神道學的正宗的國教發生衝突。然而在最近的時期裏，科學已經被牠自己的問題壓迫着，不能不發生出一種對於哲學的注意來。這一點，以「相對性」的學說之把時間與空間歸入於事件的單一的「時空程序」中，尤為真確。還有同樣真確的，便是最近所發見的量子的理論；她的顯然需要一種不連續的運動，便已涉入於哲學的思辨中。而在別一個範圍裏，則有生理學和生物的化學正在侵入於心理學的領域中，這個侵入很使哲學大受驚嚇於一個極重要的場

合上。瓦脫生博士 (Watson) [現代美國的心理學者，行爲派的領袖] 的行爲主義就是這個攻擊的前鋒；這個新起的主義，一方面雖則不肯重視哲學的傳統理論，但牠自身卻不得不地拿牠自己的一種哲學來做基礎。爲了這一類的理由，科學與哲學之在今日，便不再能夠像往時那樣地各自保守武裝的中立，而必須成爲友人或敵人。牠們如果要成爲友好，則科學必須能夠通得過哲學所立起來做牠的前題的考驗，否則決不能成爲朋友。如果牠們倆不能成爲朋友，那牠們就只有互相撲滅；時至今日，牠們倆都不復能夠如往日那樣地壁壘自固，而各自使一個領域定於一尊。

淮脫黑特博士本著使科學在哲學上得到證明的見解，曾經提出兩件事。其一，他揭示出一些新的概念，使相對論和量子說的新物理學憑着牠們得以在智識上較滿人意地建設起來，比之任何一種從零碎修補那種固體的物質的舊概念得來的結果較能使人滿意。他的這一部分的工作——雖然現在還未曾發展到我們所希望看到的那種圓滿的程度——是以我們的廣義的科學的觀念爲範圍的；我們併且能夠用下述的那種方法來證明牠的價值，就是那種常常引導着我

們去看中一個關於某一套事實的理論上的解釋，而棄去其他的解釋的尋常的方法。至其內容則含有專門學上的難題，很不容易解說；對於他所提出的這第一件事，我不再說下去了。就我們目前的觀點看來，淮脫黑特博士的工作的重要方面，還要算牠的更迫近於哲學的部分。他不僅以一種較好的科學獻給我們，併且給與我們以一種新的哲學，這哲學要使科學成爲理性的——這所謂「使科學成爲理性的」的意義，就是指自從休姆以後，傳統的科學便已經成了非理性的。他的這種新的哲學，從大體看來，同柏格森（Bergson）〔當代的法國大哲學家，生於一八五九年；一九二七年的諾貝爾之學獎金的領受者〕的哲學很相近似。我在這裏却感到了一個困難點，就是淮脫黑特博士所提出的新概念雖則能夠包括於那種可以放在尋常的科學的或論理學的試驗下的公式之中，可是，單就這些概念看來，牠們却並不像包含着他的哲學的；因此，我們不能就憑着這些可靠的觀念來承納他的哲學，而必須拿牠本身所具有的價值來做迎拒的憑準。我們不能夠單爲着牠能證實科學——假使牠果真能夠——這個理由，便去承納牠；因爲現在所爭論的問題，不在乎牠能不能證實科學，而在乎科學究竟有沒有被證實的可能。所以我們必須直接去察驗牠在

事實上是否像是真實的；然而進到這一步，我們便覺得我們自己已經陷入於一切的舊日的迷惘之中。

我現在只要拿一點來說，但這實在是能夠決定一切的一點。如人人所熟知的，柏格森把過去看作依舊生存於記憶之中，並且堅持「沒有一件事是真個忘記了」的見解；在這幾點上，淮脫黑特博士是與他同意的。對於這一點，我們如果拿文學的眼光去看牠，那牠不失為一種很好的詩人的論調；可是，（我應當作如是想），牠卻不能被承認為一種論述事實的具有科學的準確的說法。如果我回想起某種過去的事件——例如我在數年前之到中國——這不過是說我現在再到中國的一種言語上的比喻。當我作此回想之時，便有某種的言語或影像發現出來，這些言語或影像是與我所回想的東西有關係的；至其關係，則兼備原因上的和具有某種同樣性的。而所謂具有同樣性的，通常也不過是論理的結構的同樣性而已。至於一個回憶和一件過去的事件的關係之科學的問題，則完全沒有動到；即使我們高興說這回憶包含着那一件過去的事實的生存，我們也還沒有說到這個科學的問題。因為我們說這句話時，終不能不承認那件過去的事件已經在這一段

時間的間歇之中變遷過了，那麼，我們就要遇到了那個去找出牠的變遷所依循着的法則來的科學的問題。不管我們名這回想爲一件新的事件，抑或叫牠做大大地變遷過的舊的事件，對於那個科學的問題却終不能生出甚麼差異來。

自從休姆的時代以來，科學的哲學中的最大的謗毀，就是因果性和歸納法。我們大家都是相信這兩種東西的，而休姆則力圖證明我們的這種信念只是一種盲目的信仰，找不到牠的理性的根據的。淮脫黑特博士相信他自己的哲學已經提出了一個應付休姆的疑問的答案。康德（Kant）（德國近代的哲學大師；一七二四——一八〇四）也自信如此。我覺得我自己對於這兩個解答，可都不能承納。但是我自己也同別人一樣，不能不相信這裏頭一定有一個答案。這事情的現狀實在是太過使人不滿意了，而當科學變成了與哲學糾結更深之時，尤其如是。我們一定要希望找得出一個答案來；但我却不能就在這時候去相信這答案是已經找到了。

科學照牠目前存在着的樣子，一部分是使人高興的，一部分是使人不高興的，牠的使人高興處，就在乎牠所給與我們去利用我們的環境的那種力量；還有一小部分的但極關重要的少數人，

則爲着牠給與他們以智慧上的滿足而高興牠。牠的使人不高興處，則在乎所論我們怎麼樣去力圖妝飾我們所遇到的事實，牠總是毫不客氣地持着一種決定論，這種決定論還要在理論上包含着一種預先判定人類的動作的能力；在這一方面看來，牠好像是減低了人類的能力似的。於是人們自然想去保留着科學的使人快意的方面，而排除了牠的使人不快的方面。可是這種企圖，已算得完全失敗了。如果我們太過注重了「我們的對於因果性和歸納法的信念是非理性的」這件事實，我們就不得不去論定我們並不知道科學是果然真實的，併且要推定牠隨時可以不再給與我們以宰制環境的能力，就是失去了我們所以高興牠的條件——（因爲我們不能斷定牠果然是真實的，所以不能不作此可能的推論。）可是這種推論，也不過是純然理論的；牠並不是一個近代的學者會在實際上採取的一種判斷。在相反的一面，如果我們承認了科學的方法的要求，那我們就無法避免下述的一種結論，就是：這因果律和歸納法也一定能夠應用於人生的意志上，一如牠們之可以應用於別的場合上。而一切在二十世紀發生於物理學、生理學和心理學上的東西又都足以增加這個結論的力量。這又是人們所不高興的了。結果似乎總是如此的：科學在理性上的

證明，雖則在理論上還未能達到圓滿的程度，可是我們總沒有法子去保留着科學中的中人意的一部分，而遺棄了牠的不中人意的一部分。我們自然可以硬做到這一點，就是把關於這個情境的論理學置之不問；可是這樣一來，我們就是斷絕了科學的發見的根源——這根源就是要了解這個世界的欲望。我們只好希望將來對於這一個糾紛的問題，會提出較能滿意的解決來。

#### 第四章 人類能是理性的麼

我常常把我自己認爲一個理性主義者（或譯唯理論者）；我又以爲一個理性主義者必須是一個「希望人們都是有理性的」的人。可是在我們今日的時代裏，所謂理性者已經受過了許多重大的打擊，因此，我們很不容易弄清楚一個人所說的理性是指什麼意義；或者，就是牠的意義弄明白了，我們也還不容易知道這是否人類所能達到的一種東西。所謂理性的界說的問題含有兩面，理論的和實際的；甚麼是一個合於理性的意見？什麼是一個合於理性的行爲？實用主義側重意見的非理性，而心理分析派則側重行爲的非理性。這兩派的學說都引導了許多人到下述的那

種見解上，就是世界上實在沒有一種理性的理想模型使一切的意見和行爲都可以依循着牠而得到好結果。這個見解似乎就要生出底下的一個結論來：假使你和我各自主張着一種不同的見解，我們用不着訴之於辯駁，也用不着去請求一個公正的第三者的公斷；我們所要做的，只有用着種種的方法來打個明白，按照着我們自己的財力和武力所能及的程度，或用修辭學的文飾，或用宣傳的功夫，或簡直求助於戰爭，總要使對方屈服就算了。我相信這樣的一種眼光是非常危險的；並且在長久的時間的進程裏，這實在是足以制文化的死命的。因此，我將要力圖揭示出那所謂理性的理想，並沒有被那些一晌被人視爲足以制牠的死命的反對牠的思想所毀傷，並且牠還依舊保留着那種作人生及思想的嚮導的重要意義——這種重要意義，本來是往日人們相信爲牠所具有的。

現在先從意見中的理性下手：我只要定牠的界說爲：在達到一個信仰時，一定討論到一切的適當的證據的那種習慣。倘若遇到了明確的判斷不能得到之時，則一個有理性的人便要特別注重那個或然性最大的意見，而保留着其他的只具有一種可見的或然性的意見於他的心裏，視爲

暫時的假設。預備將來也許會繼續獲得一些新的證據，去證明牠們是較可取的。這種辦法，當然是先行假定：在許多事情裏，我們可以憑着一種客觀的方法去確定什麼是事實，什麼是或然性；所謂客觀的方法者，就是一種能夠引導着兩個仔細研究的人去得到同一的結果的方法。這個假定，雖然看似平常，但也有許多人對牠懷着疑問。有許多人都以爲智慧唯一的功用只在乎促成個人的欲望和需要的滿足。如此說來，智識的運用便完全變成了個人的主觀上的事情，便不一定要有什麼客觀的價值了。例如柏列勃士（Plato）氏的教科書委員會便在他們所編的心理學大綱內說：「智慧是個人的特殊的偏私性的一種最高的工具。牠的職司就在乎督促個人去做那些有利於自身或有利於自己的一族的動作，和禁阻那些利益較少的動作。」（見原書第六十八頁。）〔所引的頭一句，原書是用斜體字的，表示特殊重要的意思。〕

可是這些作者，就在這一部書（頁一二三）中，卻又說了如下的話，併且也是用斜體字排印的：「馬克司派（Marxian）〔德國近代大經濟學者，近代的共產主義的提倡者馬克司氏（一八一八——一八八三）的門弟子所建立的學派〕的信仰與宗教的信仰有極深刻的差異；後者所

根據的只有欲望和傳說而前者所根據的則是客觀的實體之科學的分析」這就似乎與上頭所引的說及智慧的話不一貫了，除非他們這句話的含義是提示我們說那引導我們去採取馬克司派的信仰的，並不是智識。但無論如何，他們既然承認了「客觀的實體之科學的分析」是可能的，那他們就不能不承認那些與具有客觀的意義的理性相符合的意見也有存在的可能了。

至於那些懷抱着一個反理性主義者的見解的較博學的著作家，如實用主義派的哲學家之類的，則持論較為圓滿，並不像這樣容易駁倒。他們主張世界上並沒有如此一類的客觀的事實，是我們的意見所必需與之協洽，纔能成爲真實的。在他們看來，所謂意見不過是一些生存競爭中的武器；那些幫助着人們去繼續生存的意見，就是被稱爲「真確的」。這種見解，在西元第六世紀時，便已流行於日本，那時正當佛教最初流入這一個國土裏之時。那時日本的朝廷，還在懷疑於這一派新宗教的真實性，便命令一個大臣去皈依牠，以爲試驗；如果他在入教之後，果然比較其他的人興盛些，那這派新宗教便要推行全國。這不就是今日的實用主義者對於一切的宗教辯論所採用的方法嗎？（當然附帶着一些改動，以期適合於現代的需要。）然而我卻始終沒有聽見過一個人

〔指實用主義者〕實行宣言他自己改信猶太人的信仰，雖則這一派的信仰似乎比之別種宗教的信仰更能迅速地致人於興盛。

實用主義者的「真理」的界說，雖然是那麼樣的，可是他在日常的生活，卻另外備着一種很異樣的標準，去應付那些從實際的事務發生出來的較少文飾的問題。例如一個實用主義者的審判官，對於一件謀殺的案子，也一定要像別的人一樣地注重於犯罪的證據；假使他真個採用他自己所宣傳的那種新標準來應付這件案子，那他就應該去詳細考慮以縊殺全國人口中的那一個人為最有益。按之他自己的定義，那個最當統殺的人就是這件謀殺案中的犯罪人，因為視此人為罪犯的信念，比較視其他任何一個人為罪犯的信念有些用些，也就是較「真實」些了。我恐怕像這樣的實際上的實用主義，有時候也真會發生出來；我已經聽見過許多的發生於美國和俄國的羅織鍛鍊，入人於罪的事情，恰好拿來做我這裏所敘述的話的註腳。不過在如此類的情形中，通常總要費盡一切的可能努力來文飾掩蓋，以期不致把這種冤獄的真相暴露於人世；倘若這些文飾掩蓋的努力竟然失敗了，這法廷便一定不免受盡人民的詬罵。這種文飾掩蓋的努力就足以

證明連那些警察也深信在一件審理罪案的事例中確然有客觀的真理存在着，就是這種客觀的真理——一種本來是人世所固有的極平凡的東西——我們要求之於科學中。而在人們希望着求取牠之時，即在宗教中也是要求取這種東西。這原是宗教的最初的本旨。只有在人們已經拋棄了以直截了當的意義來證明宗教的真實的那種希望之時，他們纔開始用功夫去另以其他的新奇的意義來證明牠的真實。我們很可以廣泛地立定一條原則說，反理性主義——就是不相信有客觀的事實的見解——差不多永遠是從那種要證實一些並無確據的事物的企望，或從那種要否認一些已有明瞭的事物的企望生出來。可是當人們要去應付一些特殊的實際上的問題——如資本之投置及僕人之雇用等類的問題——之時，這種對於客觀的事實的信念卻總要堅持地沾附着，隨時隨地要暴露出來。其實既然在一個場合上，事實可以用來做我們的信念的真偽的試驗，那麼，牠就應該在任意的地方上都可以拿來做試驗；遇到了事實應用不通的地方，也只好引導我們到存疑主義上。

上頭的討論，對於我們所說的題旨，自然是很不圓滿的。事實的客觀性的問題已經被那些哲

學家蒙上了重重障蔽，使牠變成了很難處理的；而我對於這個問題，則曾經在別處地方上力圖以明白透澈的方式來討論牠。至於在目前的研究中，則我要取的下述的一個假定，就是：有些事實是我們所能知的；對於其他的非我們所能確知的事實，我們也總能夠按着牠們和那些能知的事實的關係，而確定牠們的或然性的程度。可是我們的信念是常常和事實相反的；就算我們根據於一種證據，僅僅去相信某事是可能的，而其實就憑着這個同一的證據，我們也許應該去相信牠是不可能的，纔能適應於事實。由是，所謂理性的理論的部分，就在乎拿證據來做我們的關於事實的信念的根據，而不使這些信念根據於願望，成見或傳說。按照着這個論旨看來，一個具有理性的人就是和一個做着法官的人或一個科學界中人一樣的。

有些人以爲心理分析派的學者曾經揭示出許多人所懷抱的信念之奇異的，併且差不多是瘋狂的起源，以表明我們的信仰簡直不會有「是理性的」的可能。我自身對於心理分析的學說，原是極爲尊重，併且我相信牠有非常偉大的用處。可是近日的一般的擁護這種學說的人已經稍稍遺忘了最初引起福洛特氏及他的門徒的主要的目標。原來他們的方法，最初是屬於治療術的，

只是一種醫治心理憂鬱病和各式各樣的瘋狂病的途術在上次的世界大戰中心理分析曾經證明是一種最有效力的治療戰事的神經病的方法。芮法士 (Reiss) 的本能與無意識者——這原是一部大部分以治療「在戰場上受了過度的震驚」的病人的經驗為根據的著述——對於恐怖在牠不能夠率直地任情發洩之時所施及於神經上的戕伐的影響，曾做過一個很美麗的分析。這些影響，當然大部分是「非智慧的」；牠們包括着種種的癱瘓，以及一切的顯然是屬於軀體上的疾病。心理分析派的學者已經發見瘋狂者的許多幻覺，都是從本能的壅蔽抑塞生出來，這樣的病，可以憑藉純粹心理上的方法來療治。所謂純粹心理的方法，就是使病人把一些過去的事實回想起來，這些事實是他自己一晌抑制於記憶裏，自己不敢想起的。這種治療法，和那種引起這種方法的見解，都是預先假定有一個健康的理想境界，這神經病者已經離開了牠，現在就想以使他意識到一切的適宜的事實——包含着那些為他自身所極想忘卻的事實——的方法來把他帶回這種境界裏去。這種見解，恰和那種不肯深思的人的對於無理性的默認處於相反的地位；這些人只知道心理分析的學說已經明示那否認客觀理性的信仰的盛行，而忘記了或不知道這種學

說的目標正想應用着一種關於醫藥上的療治的明確的方法去減低這個信仰的優勢，所以他們時常會極力提倡那種非理性的見解。一種極相類似的方法也可以應用來治療那些並未被人承認爲瘋狂的人的無理性，只要他們自己願意去受一個並不和他們一同具有他們所有的幻覺的人的處理。然而那些總統、國務員、以及許多擁有大名望的人，極少肯去履行這種被診治的條件，所以他們的病狀，永遠不會醫治好。

直到這裏爲止，我們只討論得理性的理論的一方面。還有實際的一方面，就是我們現時所要注意的，則比較前一面更難討論。關於實際的問題的意見的差異，不外從下述的兩個來源生出來：第一是爭論者本身的欲望的差別；第二是他們對於那些應用來實現他們的欲望的手段之估價上的差異。這第二種的差異，本來是理論上的，但牠所生的結果卻是實際的。例如有些掌政權的人認定國家的第一防線應當是兵艦，而其他的執政者則堅持這應當是飛機。照這個示例說來，大家對於所提出的目標——國防——並沒有什麼異議，所不同的，只是他們所採用的手段而已。因此，這個爭論可以用一種純粹科學的方法來處理，因爲引起爭論的彼此不同意，只是關於事實的問

題這事實或是當前的或是未來的或是一定的或是或然的對於一切這種的事件可以應用我所名爲「理論的」這一種理性，雖則這裏頭也含著一個實際上的效果。

可是，在許多的表面上似乎可以歸入於這一個題目之下的事例當中，其實包含著一種在實際上極關重要的複雜性在裏面。當一個人想去依著某種途徑來動作之時，他必先說服他自身，使他自己相信如此做法，一定可以達到某種他自己以爲是好的目標；就算在如果他沒有這個想望，他必定會看出實在沒有理由可使自己去抱這個信念之時，他也要如此做。由是，他便會以一種特殊的途徑去判斷那些關於事實的，關於可能性的問題，這條途徑是不與他懷著同樣的想望的人所決不會依循著牠去施行判斷的。像人人所熟知的，那些賭博的人都抱著滿懷的非理性的信仰，相信押寶有一條循環的「路」，一定會幫助他們贏錢，只要他們有充分的時間去認清楚了這條「路」。那些對於政治有興趣的人總要說服他們自己，使自己深信其所屬的一個政黨的領袖絕不會犯敵黨的政治家所施行的奸狡的陰謀的罪惡。那些歡喜政府的統治的人，總以爲人民像一羣羊那麼樣地被管理著，是很好的；那些歡喜煙草的人總以爲煙草能夠刺激神經；那些愛飲酒的

人則以爲酒能夠激刺智慧。從這些原因生出來的偏嗜常會引導人們的對於事實的判斷入於迷誤之途，併且使常人很不容易避免這種錯誤。就算是一篇應用著科學的方法去考察酒所生於神經系統上的影響的很有價值的論文，也常會爲了牠的作者的本身所具的本旨如何之內在的證據，而不能取信於人。因爲讀者在評論這篇文章之時，必先考問那位作者是不是一個持著嚴格的酒戒的人。無論他是與不是，他總不免有一種傾向，要以一種可以證明他自己的行爲——〔飲酒或戒酒〕——是不錯的眼光來觀察關於這個題材的事實。所以這作者如果是飲酒的，那他的論旨，若果視飲酒爲有益，那讀者當然要說他是迴護著自己的習慣，若果說飲酒是有害的，那讀者更要拿他自身的習慣來駁詰，當然不會去相信他。在反對的方面，也是如此。這還是一個關係較小的示例；至於在政治和宗教中，則這樣的思考便成爲十分重要的了。有許多政治家自以爲在構成他們的政治的意見之時，他們原是爲公共福利的欲望所激勵的；可是據我們旁觀者看起來，一個人的政治見解，十件中倒有九件是可以憑著他的尋常生活的態度來預料得到的。這種情形便引起了一些人去主張，併且有更多的人在實際上相信，在如此一類的事情裏頭，客觀性的存在是不可

能的併且除了存在於各自具著互相反對的偏嗜的兩類人之間的一拔河運動」以外更沒有別種可能的方法。

可是就是在這些事情之中，心理分析的方法是特別有用，因為牠幫助著人門去覺察到他們從來沒有自覺過的性癖。牠給與我們以一個像別人視我們一樣的觀察自身的專門方法，併且給與我們以一個理由去認定這種對於我們自身的觀察，並不是真個如我們自己所想像的那麼樣地不公平。這個方法，假使普及地傳播開去，則牠和一種科學的眼光的訓練聯合起來，很能夠幫助人們對於一切的關於事實的信念，和關於某種已經提出的動作的或然性的信念，都要比之他們之在現時較為合理得多——其合理的程度，簡直要無限地增高起來。只要人們在這些事情上沒有了甚麼意見不符，則遺存於別的地方上的意見上的差異也就差不多一定是能夠從容協議，以相配合的，那就不至於再有什麼大衝突了。

可是我們還有一點在上面所說的和洽以外的餘屑，不能夠以純粹的智慧上的方法來處理的。一個人的欲望，無論如何，總不能和別的人的欲望完全諧協。在交易所中的兩個競爭者，對於這

一個或那一個舉動的效驗，也許會抱著完全相同的意見，但這種意見的相符卻不會產生出實際上的和諧來；因為他們倆都在懷抱著犧牲別人來使自己致富的願望。然而即在這種地方上，我們也可以憑著理性來阻止許多禍害，這些禍害都是沒有理性便會發生的。當一個人純然受著熱情的支配去行動之時，當他以憎恨他的面孔而割去了他的鼻子之時，我們就說他沒有理性。他之所以被稱為沒有理性，就因為他只知道放縱一個他自己偶然感到在那時最為強烈的欲望，便因此妨害了其他的到後來對於他是較為重要得多的欲望。假使人是較富理性的，那他對於自己的福利便會抱有一個比現時所抱的較為正確的眼光。假使一切的人都能夠以一種開明的自利心來支配他的行動，那我們這個世界，和我們今日的現狀比起來，就會變成了一個天堂。我並不主張我們再沒有別的比自利好的東西，可以拿來做行為的動機；可是，我總以為自利心也同利他心一樣，當牠在開明之時，總要比之在不開明之時較好些。在一個有秩序的社會裏，很少有做了對於別人極為有害的事，而可以使自身得到福利。一個人起是沒有理性，他越要不能夠明白覺察出，怎麼樣地加害於人的事情就是自害其身的時候，因為對於別人的憎恨或嫉忌已經弄瞎了他的眼睛了。

因此我雖然不去認開明的自利爲最高的道德但我總以爲如果牠有一日變成了普及於人人的牠將要把我們這個世界改變成一個比現時的狀況較好到不能計算的程度的地方。

在實行中的理性，可以定牠的界說爲一種緊記著我們的一切的適當的慾望，而不光是記著霎時間偶然顯出是最強烈的那一個慾望。也像意見中的理性一樣，牠的存在於各個人的身上，不過是程度上的。圓滿的理性，當然只是一個不能達到的理想境界。但當我們還要繼續去把一些人歸入於瘋狂的一類之時，我們當然就是承認一些人是比之其他的人較爲有理性些，這總是很明白的了。我相信一切的世界上的固定的進步都不外是理性——兼指實行上的和理論上的——的增高。在我看來，去宣傳一種利他主義的道德，似乎是沒有什麼用處的，因爲牠只能感動那些本來已經具備著利他主義的願望的人。至於傳佈理性就與此不同，因爲理性能夠幫助我們去實現我們自己所懷抱的慾望，不管這些慾望是怎麼樣的。一個人的理性的增高，就和他的智慧之形成和支配他的慾望成正比例。我相信以我們的智慧來操縱我們的舉動，就是我們的最後的最關重要的事情，併且當科學正在增加著我們的自由處理的互相損害的工具——〔就是戰爭的工具〕

——之時，更只有這件事情能夠使我們的社會生活不致摧毀淨盡。今日的教育，報紙，政治和宗教——總而言之，今日的世界上的一切偉大的原力——都是在無理性的一方面；牠們都握在那些有心要甘言引誘平民帝王——〔即指民治國家的公民〕——入於迷途的人的手中。關於這種情形的救濟的方法，絕不在於任何的摧陷廓清的豪舉，而在於各個人之努力上赴，以趨向於一種關於我們自身之對於我們的同儕和對於全個世界的關係的比較合理的，比較平衡的眼光。我們要解除今日的世界所身受的種種壞處，只有向繼續廣播的智慧中求取解決的良方；除此以外，再沒有別個可能的法子。

## 第五章 二十世紀的哲學

自從中世紀的末葉以來，哲學在社會上的和政治上的重要，就已一直穩定地繼續低落著。從前中古時代的那位最偉大的哲學家奧克漢姆（William of Ockham）氏〔英國人，一二八〇——一三四七〕曾經受過那時的羅馬帝國的凱撒的聘任，叫他去做些反對教皇的宣傳品；在那

時候，原來有許多熱烈的問題緊緊聯繫於學院中的辯論裏，哲學之在這時期還保著社會上和政治上的重要意義。牠的在十七世紀裏的進步，總與那時候的對於天主教的教會的政治上的反抗運動有多少關係；那時的哲學家馬列勃蘭奇（Malebranche）〔法國哲學者；一六三八——一七一五〕固然是一個教會裏的僧侶，可是他的哲學，卻不是今日的僧侶所能承納的。十八世紀的法國的洛克的門徒〔洛克（Locke）是英國的大哲學家，近代的知識論的開山祖師之一；一六三二——一七〇四〕和十九世紀的英國的邊沁派的學者（Benthamites）〔英國的經濟學大師邊沁氏所創立的一個經濟學派，其特色在乎以「最多數人的最大的幸福」為經濟學的基本原則；邊沁氏的生卒年分是一七四八——一八三二〕，大體都是政治學上的極端澈底派；近代的中等階級的自由的見解，也是他們所創立。可是我們再看下去，哲學的和政治的意見的相互的關聯，便逐漸模糊薄弱起來。例如英國的哲學大師休謨，本來是一個哲學上的極端的過澈派，而在政治上，則是一個保守黨黨員。只有在那一直停頓在中古時代裏，直到這一回的大革命纔跳了出來的俄國裏，哲學與政治之間還算有這種明確的關係存在著。布爾札維克派是唯物論者，而白黨則是觀

念論者。在西藏，這二者的關係更爲密切；那裏的政府裏的第二位大臣就名爲「總玄學者」——〔卽班禪喇嘛之意譯。〕除此以外，再沒有兩個地方會把哲學重視到如此的地步。

自從二十世紀以來，學院派的哲學，大體可以畫分爲三類。第一類是那些依附於德國的古典派的哲學的人，通常是康德的門徒，有時候也有些是傾向於黑格兒（Hegel）〔康德以後的德國的最偉大的哲學家；一七七〇——一八三一〕。第二類包含著實用主義者和柏格森。第三類則是那些自附於科學，而相信哲學並沒有真理的特殊的印記，也沒有那一種可以憑之達到真理的特殊方法的人。這第三類的人，爲便利計，可以名之爲唯實論者，雖則其中有許多人，如果嚴格地說起來，原不是這個名辭所能應用的。這幾個不同的學派之間的差別，原不是十分明顯的，而各個學者，也可以一部分屬於這一派，一部分屬於那一派。如詹姆士（W. James）〔美國的大哲學家，近代著名心理學者之一；一八四二——一九一〇〕就同時可以被認爲唯實主義和實用主義的創始人。淮脫海特博士的近時的著述則應用著唯實主義者的方法去辯護一種多少屬於柏格森派的玄學的見解。有許多哲學家曾經陳述出許多理由，去把愛因斯坦的學說認爲可以給與康德的視

時間和空間爲屬於主觀性的信念以科學的根據。由此看來，事實上的差別並不如論理上的差別那麼樣明白。但這論理上的區別，卻可以給與我們以一個類別各派意見的大綱，原是很有用處的。

自從入了二十世紀以來，德國的觀念論一直站在自謀辯護的地位上。在這二十餘年中出版的被認爲重要的新著作，只要不是大學教授所撰的，都代表著較新的學派；所以從一個只就新書評論來下斷語的人觀察起來，他也許要就此幻擬這些新學派是佔著優勢。然而按諸事實，大多數的德國、法國和英國的大學教授卻依然都是依附於古典派的傳統學說的人——雖則美國的情形也許不是如此。一個少年人，如果是屬於這一派的，那他要找一個職位，必定比一個不屬於這一派的青年容易些。這一派的反對者力圖宣示這個學派也不免具備著德國人的一切事物都具有的惡德，併且說牠對於比利時之被侵陵也要在某幾點上負著一些責任（見散台安拿〔Santa-Yana〕〔美國現代著名哲學家，生於一八六三年，父母是西班牙人〕的德國哲學中的唯我主義。）可是牠的擁護人實在是太過名高望重了，像這樣的攻擊實在不能搖撼牠。這個學派裏的兩個重鎮是布脫魯（H. Bouroux）〔法國近代的大哲學家；一八四五——一九二一〕和波散客特

(B. Bosanquet) 〔英國近代大哲學家，生於一八四八年，剛在一二年前去世；〕他們倆各自代表著法國的和英國的哲學，一直做著國際會議中的正式任命的主席，直到他們的死日為止。當代的宗教和保守主義，大體都特這個學派為護身符，以抵禦異端和革命。這一派的人都具備著那些維持現狀況的人的力量和弱點；他們的力量生於傳統的學說，而其弱點，則生於缺乏新鮮的思想。

在英語的國家裏，這種見解不過是在二十世紀的開始以前剛纔習得的。我自身對於哲學作嚴格的攻習，是開始於一八九三年；這就是勃列特萊 (Bradley) 〔英國近代的重要哲學家之一，生於一八四五年，也是近年去世的〕的形像與實體最初刊行的一年。勃列特萊先生也是那些定要竭力爭辯，纔使德國派的哲學在英倫獲得適當的認識的諸學者中之一人；至於他的態度，則與那些辯護一種傳統的正教的人的態度大不相同。他的論理學和他的形像與實體之對於我，也和他們之對於其他的同時代的學者一樣，會烙下很深刻的印像。我至今對於此二書還抱著最大的尊敬心，雖則我自己是早已不復贊同牠們所敘述的學說了。

黑格兒派的學說的外觀，以下述的一個信仰為其特色，就是：深信只憑著論理學就能知道關

於真實的世界的許多的事物，勃列特萊先生也擁護這個信念；他力爭我們所看見的世界的外狀，是自身矛盾的，因此，也就是虛幻的，而那真實的世界，因為牠必須在論理學上是自身一貫的之故，一定具有某幾種使人震驚的特質。牠不能夠依附時間與空間而存在；牠必不能包含著種類紛歧的互相關係的事物；牠必不能包含著各個獨立的自我，併且連那包涵於「知」的作用中的客觀與主觀的分別，也不能含有。因此，牠所含有的，只有一個單純的「絕對」，絕無時間關係而聯繫於一種較近於感覺而較遠於思想或意志的東西之中。我們這塵凡的世界其實完全是虛幻的，而一切發生於其上的事物也都不是真實的。這一派的學說，應該把道德都摧毀了，纔是道理；而按諸他們的說法，道德反爲是真實的，併且是連論理學也竟然藐視的。原來黑格兒派的學者還要督促人們，要把黑格兒派的哲學認爲真確的，而拿牠來規定他們的行爲，併且視此爲他們的基本的道德原理；實則他們自己沒有注意到如果這一派的學說果真是真確的，則我們隨便怎麼樣去行爲，也完全不會有什麼關係了。因爲反正這個世界裏的東西都是虛幻的，不真實的，我們又何必去過分認真呢？

對於這一派哲學的攻擊，是從兩方面來的。其一是論理學者的一面，他們指示出黑格兒派的錯誤，而力爭事物的關係和繁複性，空間與時間，都不是自身矛盾的。其他的一面，則是那些憎惡包涵於一個由論理學所創造的世界裏的整齊劃一的編排和秩序的人；這一類反對者以詹姆士和柏格森爲首領。這兩派的攻擊原不是在論理上不能一貫的，除了牠們的偶然的表現以外；但牠們在體質上卻是截然不同，併且是爲不能類的智識所引起的。而且牠們的控訴亦完全各異；其一是根據於學術的，而其他則是根據於人性的。前者力斥黑格兒主義爲謬誤，而後者則指斥牠是不愜於人心。就這兩派的學說所得到的成功說來，自然要以後一派爲較受一般人的歡迎。

在英語的世界中，對於德國的觀念論的推翻，曾貢獻最大的力量的，當推詹姆士爲第一人。他之建此大業，並不是當他自見於他的心理學原理之時，而只是當他以臨死的幾年裏所刊行的，以及那出版於他既死之後的自成一系的幾部小書而見稱於當世之時。在他的一篇遠在一八八四年登載於人心——〔美國的著名心理學的和哲學的雜誌〕——上，而後來又重印於他的遺稿澈底經驗主義論文集裏面的論文裏，他曾經以異常動人的文字來宣佈他自己的寶篋上的性

因爲就大體上說來，我們都不是懷疑主義者，所以我們可以坦白地互相表白出我們自己所懷抱的幾種信仰的動機來。我現在先去坦白地表出我自己的——我只好自認我的信仰畢竟是屬於美學的，而不是屬於論理學的。那種明白透澈的論理學的宇宙，好像是以其萬無一失的，永無錯誤的，無遠不屆的滲透狀況塞塞著我，浸透了我。牠的沒有或然性的必然性，牠的沒有主位的關係，使我只覺得恍惚是加入於一種毫無保留的權利的契約中，或者要說得更爲確當一點，恍惚是我自己必須居住在一個很廣大的海邊的寄宿舍裏，在那裏並沒有一個個人獨處的臥室，給我託身於其中，以避開那個地方上的社會。我併且很了然地看出往時的犯罪者與法利賽人（古猶太的以道貌儀式自文的僞君子）的爭吵，和這種論理的宇宙觀也不無多少關係。自然咧，據我自己的個人的智識看來，一切的黑格兒派的學者都不是那些妄自矜誇的人，但我總有一點覺得那些妄自誇大的人，如果繼續發展下去，卻必不免要變成黑格兒派。從前有過一段故事，說兩個教士，因爲喪家弄錯了的緣故，同時被請去主持

一件喪禮。當第一個走到了，正在宣言「我便是耶穌的復活和他的生命」之時，那第二個也來到了。於是這第二個便搶着喊道：「我纔是耶穌的復活和生命。」這種明白透澈的論理的宇宙觀的哲學，當牠在實際上存在著之時，就不免要使我們記起這個教士。其實我們要憑著現在所有的智識去斷言那廣大無垠的非意識的宇宙，連同牠的使人戰慄的無涯溪的深潭，和牠的永無人知的浩瀚的潮汛，那實在似乎是一件太嫌武斷的事情。

我想，我們可以和人家頑東道，斷言除了詹姆士以外，從來不會有別個人會經想到以黑格兒主義去和一間海邊的寄宿舍相比較。在一八八四年，當這篇論文最初發表的時候，牠還沒有什麼影響；就因為在那時候，黑格兒主義還佔著優越的地位，而哲學家也還未曾知道他們自身的氣質竟然會和他們自己所主張的見解有什麼關係存在著。到了一九一二年——就是這篇論文重新印出的一年——這學術界上的氣圍，已經爲了種種的原因而大有變遷了——詹姆士所施及於他的門徒的影響，也算是別一類的原因之一。我自己除了從他的著述裏得來的關於他的學說的知識以外，不敢自矜爲能夠深知他；但據我看來，凡是研究他的學說的人似乎都可以分辨出他的

性質中含著三種趨向，這三種趨向，對於他的見解的造成，都有相當的貢獻。那在時間上本來是最後的，而在他的哲學的表見上卻是最先的一種，是他的生理學上和醫藥學上的訓練的影響，這種影響給與他以一種科學的，並且是略近於唯物論的偏向——與那些純文學的，專從柏拉圖、亞里士多德和黑格兒等人蛻化出他們的靈感來的哲學家相比較。這個趨勢最爲顯著於他的心理學中，除了幾段嘗試的討論——如他的關於自由意志的討論——以外。第二種包含於他的哲學的結構裏的元素，是一種神秘的，帶有宗教性的特質，那是從他的父親遺傳下來，而爲他們弟兄倆所共有的。這個傾向就引出他的信仰的意志和他的對於心理的探討的興趣。第三，他有一個企圖，是他竭盡他的新英倫人的良心上的熱誠以力求達到的，那便是要去消滅了他們弟兄所共同稟賦的那種過於苛求的天性，而代之以如維特門（Walt Whitman）氏（美國的詩人；一八一九——一八九二）所謳歌的平民主義的感情。他的過事苛求的性質，從上面所引述的一段文字裏，也可以看得出來——從他的表示對於一個沒有個人獨佔的臥室的宿舍的畏怖看出來（如果換了維特門，他將要喜愛這樣的一個寄宿舍）而他的要自儕於平民的願望，也可以從他自己之自

承爲罪人，而不自認爲道貌儼然的僞君子看出來。照我們旁人看來，他自然決計不是僞君子，但他的一生裏所犯的罪，大概也決計不會比之古今來曾經生活於人世上的犯罪最少的人較多些。所以在他自承爲尋常的罪人這一點上，他實在是缺少了一點爲他平常所固有的折中性了。

世界上的最好的人，其獲得他們的優越性，實在是由於幾種性質的化合，這些性質本來是平常人所認爲不相容的。我們現在所說及的詹姆士，其實也是這個樣子；他在學術上的關係的重要，還要比他的大多數的同時人所承認的更爲重大些。他專心致志地去拿實用主義來做一種表見宗教的希望的方法，要把這種希望表見成爲科學的假設；他又採用了那種不承認「意識」的存在，在革命的見解，要以此來克服心與物的互相對立，而又不致使這二者中之任何一個佔了優勢。在他的哲學中，這兩部分各有不同的聯盟：關於前者，他的同盟是西勒 (Schiller) [英國當代哲學家，牛津大學基督學院的會員，以提倡「人本主義」的哲學著名；生於一八六四年，至今還健在] 和柏格森；關於後者，是今日的新現實主義者。在當代的名學者之中，只有杜威一人，是在兩部分都與他同意的。這兩部分都是各自有其不同的歷史，和不同的後繼者，所以一定要分開來討論。

詹姆士的信仰的意志出版於一八九七年；他的實用主義出現於一九〇七年。西勒的人本主義和杜威的論理學上的理論之研究則一同刊行於一九〇三年。在二十世紀的起頭的幾年間，整個哲學的世界都受著實用主義的激動；然後柏格森崛起，以挑動同樣的興味的學說，而超越於實用主義之上。單就這三位實用主義的創始人看來，他們自己也各有互相懸殊的特點。我們很可以把詹姆士、西勒和杜威三人分別開來，而認為三個不同的學派的提倡者；詹姆士是宗教的宣傳人，西勒是文學的促進者，而杜威則是科學的吹噓者。因為詹姆士雖則是多方面的，可是他所尤其側重，而以實用主義為其出路的，卻是宗教的方面。可是現在姑且讓我們把這些差異置之不問，而把這一派的學說視為整個地表現出來。

這一派學說的根柢，其實是某種懷疑主義。傳統的哲自道牠能夠證明宗教的基本學說；而牠的反對者則宣言他們能夠否認這些學說，或者至少總能夠如斯賓塞（Spencer）〔英國哲學家，提倡存疑主義的：一八二〇——一九〇五〕那麼樣地證明牠們是不能證實的東西。可是，據我們平常想來，好像是如此：如果牠們是不能證實的，牠們也總是不能否認的。事實上有許多學說，為斯

賓塞等人所認為不可動搖的，其情形似乎恰好是如此：如因果律、法律的統治、記憶的通常的可靠性、歸納法的真實性等類的學說便是。從一種純理性的觀點看起來，一切的這一類的東西都應當包括於存疑主義者的緩下斷語的範圍裏，因為，如我們所能一望而知的，牠們都是根本上既不能證實，也無從否證的事情。詹姆士卻就實際的人生來說話，而力爭如果我們還要生活下去，那我們就不能永久懷疑於這些問題。舉例言之，我們不能不假定以前曾經滋養過我們的食物，在將來一定不會毒死我們。有時候我們自己弄錯了，於是乎就此死去。一個信仰的試驗並不是要與「事實」相協，因為我們永遠不能達到與我們有關係的事實裏頭去；這種試驗是牠在增進生活上的成功，和我們的欲望的成就。從這種見解看來，如詹姆士在他的宗教經驗之種類裏所力圖指出的，宗教的信仰常常通得過這種試驗，因此，牠們就是可以認為真確的。他極力主張科學上的最可信賴的理論，其被稱為「真確」也並沒有其他的意義；牠們在實施上發生效力，就是我們對於牠所能夠知道的一切情形。除此以外，我們再不能知道什麼，併且也不必再求知道什麼；就憑著這一點，我們便可以稱牠為真確了。

當我們把這種見解應用到科學和宗教的普通的假設之時，我們對於牠就有許多話可以說了。假使我們先去把所謂「發生效力」的意義定好了一條細密的界說，然後再加上一條「現在所說的事例，是我們在其中並不能真實地知道牠們的真情的」的附件，則我們簡直用不著再在這裏和這種學說作無謂的紛爭。可是，讓我們拿較卑近的式例，在其中較易獲得真實的情況的來做說明。假如你看見電光的一閃，那麼，你當時也許會期望著不久就要聽見雷聲；你也許會斷定那電光距離太遠，雷聲一定不能聽見；或則你當時完全不去想及這事情。這三種的心境實是平常所最容易流入的途徑；但現在讓我們假定你所採取的是前二者之一。那時你看見了電光，你立刻就喚起了第一種的或第二種的信念來。在那時候，你的信念之被證實或被否定，可並不是由於牠所帶給你的利益或損害，而是由於一件當前的「事實」，就是聽見雷聲的感覺。實用主義者只注重那些不能夠拿我們的經驗範圍裏的任何事實來證實的信仰。而按之實際，我們的大多數的關係於塵世裏的事物的日常生活的信念——例如相信某人的住址是某路某號之類——都是能夠拿我們的經驗範圍裏的事實來證明的；在這些事例上，實用主義者所用的標準便是非必要

的了。而在許多事情上，如上面所述的看見電光的那一類的，這種標準更是不能應用的，因為那真的信念根本上並不比那假的信念較有利益，無論當事人想到真的一個或假的一個，都不會比之他想到別的事情較為有益些。哲學家有一個共通的缺點，就是歡喜採用那些高遠宏大的舉例，而遺棄了那些從尋常人的日常生活裏來的事例。

實用主義雖然也許並不含有甚麼哲學上的究竟的真理，但牠也有一些重要的勳勞，那是不可埋沒的。第一，牠使我們知道我們所能夠達到的真理，都只是人生的真理，也像別種的人生的東西一樣地可以錯失，可以改變的。那些在人生世事的圈子以外的東西，並不是真理，而只是事實（屬於某一種類的事實）。所謂真理者，只是信仰的一種屬性，而信仰則是心理上的事件。併且牠們的對於事實的關係並不具有條理井然的單純性，如論理學所假定的；這件事實之指出，也就是實用主義的第二件功勞。所謂信仰，原是模糊的和複雜的，並不是指向於一件明確的事實，而只是指向於事實的幾個模糊的境域。因此，信仰不像論理學上的條理分明的命辭，不能夠界限清明地讓真和偽互相對立著，而只是真與偽的一個朦朧混合的境界。牠們只是分列為種種由淺入深的

等級的灰色，永遠不是白和黑。人們挾著必恭必敬的心思來說到「真理」，其實倒不如光去說事實，而自己省察出他們所臣服的那些可敬的性質並不能在人類的信仰中找出來。這樣做法，在實際和理論上都有好處，因為人們常常互相虐待，只由於他們自以為能夠知道這「真理」。其實從心理分析上說來，我們很可以立下一條定理，就是：任何一種的所謂「偉大的理想」，人們提到牠就凜然起敬畏之心的，其實只是一種要加痛苦於敵人身上的口實而已。好的酒用不著挂酒帘；好的道德也用不著使人氣悶。各人都自信他的「偉大的理想」為真理，世界上所以會有這許多戰爭鬪毆的事情。

上面所說的，固然是實用主義的功勞，但在實際的方面，實用主義卻也有一種不祥的影響。牠說，真理就是那使信仰生出實驗的東西。可是，我們如果要使一個信仰生出實驗來，只要憑藉著犯罪法的運用，就可以做到。在十七世紀的時代，天主教的信仰，已經在奉行該教的國土內，生出實驗來，而新教的信仰之在新教的國土中，亦復如是。有強力的人們可以憑著他的掌握政權，而加酷刑於那些懷抱著異己的意見的人的身上，來製造「真理」。這一類的結果，就是從實驗主義所陷入

於其中的過分的結論流出來。我們就退一步容認真理確是如實用主義所宣稱的，只是程度上的事情，併且只是一種純然屬於人生的事件——就是信仰——的屬性，但我們還不見得一定要就此認定一種信仰所具有的真理的程度，必須依靠於純粹人生的條件。當我們增進我們的信仰中的真理的程度之時，我們就是逐漸接近於一個理想；而這個理想則是為一件事實所決定的。我們對於這件事實，就這個行星的表面上或附近的某一小部分的情形說起來，實在只具有微乎其微的宰制力。實用主義者的理論本來是從做廣告的人的手段脫胎出來。做廣告的人再三再四地宣言他的藥丸實在值得一鎊金一盒，終於使得人們情願拿出六個銅元去買牠；由是，他的藥丸便算是至少總有六個銅元的價值。而他的宣言也總算有了幾分的近於真實，倘使他起初以較少的自信心去做他的宣言，也許會得不到這六個銅元的還價，那他的斷語豈不是較遠於真實了麼？像這樣的人為的真理的事例原是很有趣的，但牠們的範圍卻很為狹小。如果把牠們的範圍過分地推廣了，人們將要陷於一種宣傳煽動的狂醉中，其結果將不免為了種種的不幸的事件——如戰爭、疾疫、饑饉之類——而淪入於危險的收場。歐洲的近時的歷史，便是這種形式的實用主義的謬誤。

之一種實體的功課。

柏格森之被實用主義者引爲同調，實在是一件奇怪的事情，固爲在表面上看來，柏格森的哲學恰好是他們的一派哲學的對面。實用主義者說實用就是真理的試驗，而柏格森的學說，則恰好與此相反。他以爲我們的理智，被我們的實際上的需要陶冶過了，已經不能察知其所不注意的世界的光景，由是，在事實上，牠只是我們對於真理的了解的障礙。他以爲我們有一種天賦的能力，名叫「直覺」(intuition)，這原是我們所能用的，只要我們不怕煩難。這種能力就可以幫助我們去知道——至少在理論上——過去的和現在的一切事情，雖則未來的是顯然不能知道的。但因爲我們很不方便去被如許的知識——關於過去的和現時的一切事情的——煩擾著的緣故，我們就發展出一個腦筋來，牠的職司就是去忘記。如果不是這腦筋，我們就應該記憶著一切的事情；就是爲了牠的米篩一般的作用，我們通常只記憶著那些於我們有用的事情，而這些卻都是完全錯誤的。據柏格森看來，實用就是錯誤的源泉，而真理之達到，則完全是由於一種神秘的「冥通」，那裏是一切的關於實際利益的思想所不能雜入的。就以上所說的看法，他的學說豈不是和實用主

義者的完全處於反對地位的麼？然而柏格森也有一點是和實用主義者相類的，就是他的歡喜動作，而不高與推理，情願表同情於奧特羅（Othello）〔莎士比亞的一本悲劇的主人翁，因為誤信人家說他的美妻狄思耽蒙拿不忠於他，便去拿伊殺害了；後來知道了她是無辜的，即悔而自殺〕而不肯贊同漢姆萊脫〔莎士比亞的一本悲劇的主人翁，丹麥的皇子，他的父親被他的叔父殺害了，而奪去了王位；其鬼魂以報仇的責任付託於他，而他卻以種種的顧慮，再三延緩他的執行報仇的日期；直到他自己臨死的時候，他纔刺殺他的叔父〕。在他看來，寧可使狄思耽蒙拿以直覺而被殺，也還較勝於使漢姆萊脫的叔父爲了智慧而生存。就是這一點使實用主義者引他爲同調。

柏格森的意識之直接的張本〔中譯本依英文原譯名，改爲「時間與自由意志」〕出版於一八八九年，他的物質與記憶則刊行於一八九六年。但他的擁有大名，則與他的創造的進化之刊行同時開始，就是一九〇七年——並不是由於他的這部書比較其他的兩部好些，而只是由於牠包含著較少的辯論和較豐富的修辭學，因此，牠具備著較厚的說服人心的功效。這部書從頭至尾並沒有包含著什麼辯論，因此，也沒有什麼壞的主張；牠所包含的只有一幅詩意的畫圖，觸訴於讀

者的幻想的而已，這裏頭並沒有一點東西可以幫助我們去得到一個結論，斷定這部書所擁護的哲學到底是真是偽；這個問題，我們也許要認爲不是不重要的，而柏格森則留給別人。可是按照著他自己的理論，他的這個辦法原是不錯的，就因爲真理之達到，是由於直覺，而不是由於智慧，因此，牠並不是一件可以表見於辯論中的事情。

柏格森的哲學的一大部分，不過是傳統的神秘主義之表示於略爲新奇的言辭中。那交互滲透的學說——按之這種學說的說法，世界上的不同樣的事物並不是真個各各獨立的，不過被那以分析爲手段的智慧把牠們看成如此罷了——本來在任何一个神秘的哲學者的學說中，不管是西方的或東方的，從柏曼奈士（Parmenides）到勃列特萊的學說裏，都可以找得出來。不過柏格森以下述的兩種計畫來給與這派學說以一種新奇的氣象而已。第一，他把「直覺」和動物的本能連合起來；他指示出一種黃蜂能以一種奇巧的方法去螫刺他取來產卵於其身上，預備給小蜂們做食品的幼蟲，恰可使牠麻痺，而又不使牠死去，就是憑着這直覺的幫助。（這個舉例是很不幸的，因爲柏克漢姆博士〔Dr. Seeckham〕及其夫人已經這可憐的黃蜂之靠著牠的直覺來做

這事情，也常會錯誤，正不見得比之一個科學者之光是倚仗著他的謬妄的智慧錯誤得較少些。）這個說法便給與他的學說以當代的科學的氣味，併且就此幫助他引入了動物學的示例，足使不謹慎的人就此以為他的見解是根據於生物學上的探求之最近的結果的。第二，他把「空間」這個名辭歸付於事物當其浮現於分析的智慧中之時的各個分列，而把「時間」或「懸延」這個名辭給與事物在暗示於直覺上之時的交相融和。這樣子一來，就幫助著他去說了許多關於「空間」與「時間」的新花樣；這些新奇的說法，當我們認牠們為說及這些名辭的平常的涵義之時，都要顯出是很深奧的，併且是獨出心裁的。所謂「物質」本屬空間內的東西，當然就是由分析的智慧創造出來的一種虛象；當我們把我們自身放在直覺的觀察點上之時，我們立刻就可以看牠的實情果然如是。

就他的哲學裏的這一部分看來，除了他的動人的辭采之外，柏格森實在並沒有加一點東西到柏洛田納士 (Plotinus) 「古埃及哲學家；生於西元第三世紀」的學說上。他的辭采的創作當然也足以顯示出他的偉大的才能，可是這不過是商界上的推銷員的能力，與哲學家沒有多大的

關係然而他之博得如許廣大的榮譽可並不是憑藉著這一部分的學說他這地位之獲得是由於他的「生機的衝動」和「真實的變化」的學說。他的最偉大的，最顯著的革新就是他把神秘主義去和認時間與進步爲實體的信念聯合起來。現在我們可以去仔細觀察他是怎麼樣造成這件偉業，這是很值得我們破費功夫去察看的。

傳統的神秘主義向來是以冥通默究爲方法，深信時間之不是實體的；其實就大體說來，這只是一種懶人的哲學。本來人們的神秘的啓悟之興起，一定有一種心理上的先導，這個先導就是「鬼靈的黑夜」，必先有了這黑夜，纔會有鬼靈出現。這種心理上的先導之興起，總是當一個人在他的實際的活動上忽然遇到了完全失望的阻礙，或則爲了某種的原因，突然完全喪失了他對於這些活動的興味之時。在那時候，他的實際的活動完全被排斥了，於是他只有依附於沈思冥想。在這裏，我們有一條定律，就是不管在甚麼時候，只要這沈思默索是可能的——不管牠是由於那一種的途徑——之時，我們就要採取一種能夠保持我們的自尊心的信仰。那些關於心理分析的著作載滿了這一條定律的希奇古怪的示例。由是，那些被驅入於冥想中的人就發見出惟冥想是人

生的真實的目標，而我們的真實的世界原不是那些沈埋於塵世的活動的人所能看見的。我們的傳統的神秘主義的遺留至今的學說，很可以從這個根據演繹出來。中國的老子——大概可以認他爲最早的一個神秘主義者——之寫他的那部書（相傳是如此的），是在一個稅關上，當他等候他的行李被稅吏查驗清楚之時（譯者按：中國舊籍的記載只說關令尹強留著他，要他著書，然後放他出關去歸隱；羅素的等驗行李之說，不知道從那裏得來。）（原注：這個傳說的主要的證據，是這部書並不十分長。）所以他這部書，像我們所想像得到的，載滿了動作是無用的——（尙無爲）——的學說。（譯者按：羅素的這種說法似乎太過牽強附會了；就算老子的道德經果真是枯坐稅關中，等候行李被驗之時所寫的，恐怕像這樣的短時間的停止活動，也絕不至於那麼大的影響來，竟使他從此造成了他的全部學說；況且他的思想是一貫的，又豈是一時的感觸所能釀造？）

可是柏格森則力圖使這種神秘主義適應於那些相信活動，相信人生的人，他們相信人生的進步爲真實不妄，併且無論如何，解脫不了那關於這個世界裏的我們自身的存在的幻象——神

秘的哲學家之所謂幻象——之纏擾的，那些神秘的哲學者通常總是性質本來是活動的，而被驅入於不活動的情境裏的人；而今日的生機主義者則是性質本來是不活動，而對於活動則帶有一種浪漫的羨慕的人。在一九一四年以前，這世界正是佈滿了這一類的，屬於感傷派的人。他們的性質上的基調是煩悶與懷疑，傾向於愛好刺激和渴望一種非理性的信念——這個信念，他們終於找到了，那便是認定去使別人互相殘殺，就是他們的天職的信仰。然而回溯到一九〇七年前，他們還沒有這條出路，而柏格森則出來替他們預備下一個很好的替代品。

柏格森的見解有時候也會表示於也許要使人誤解的言辭裏，因為對於他所認為幻妄的事物，他偶然也會以一種使人看了不免要認牠們為真實的態度來敘述。但當我們避開了這種誤解之時，我以為他的關於時間的學說就是如下的。時間並不是各個獨立，自完首尾的時刻或事件，而是一種連綿下去的生長；在這裏頭，未來是不能預先窺見的，因為牠是純然新的東西，因此是不能幻想的。世界上的每一件已經在實際上發生的事物都要堅決不移地固立著，就像一棵樹的生長中的繼續增加的年輪一般。（這個舉例，並不是柏格森本人所提出。）由是，這世界便是永久地在

生長中，日臻圓滿，日臻繁富。每一件發現於世界上的事物，是堅決地存在於直覺的純粹記憶中；這所謂純粹的記憶，就是和腦筋的贗鼎的記憶相對照。這堅決的存在就是「綿延」，而那傾向於新的創造的衝動就是「生機的衝動」。要恢復我們的直覺的純粹記憶，只要自行訓練。至於我們要怎麼樣去實施這加於自身的訓練，纔能夠達到那種境界，則他並沒有告訴我們；但照我們用著平常的眼光觀察起來，不免要懷疑於這種方法，似乎與印度的瑜伽學派（即禪宗）所實施的手段並沒有甚麼大不相類處。

假使一個人胆敢將一種如論理學那樣的平凡的東西應用到柏格森的哲學上，那他一定不免看見一些難題顯現於這一種的變的哲學中。柏格森一晌在諄諄不倦地說著些輕藐數學家的言語，因為數學者把時間看作一套一套的，而在一套中的各部分又都是各自獨立，首尾完具，彼此不相侵犯的。可是，假使在這個世界中，真個像他所堅持的那麼樣地時時刻刻有些純粹新生的事物發生出來（如果沒有了這一種色彩，他的哲學將要失去了牠的動人的性質，又假使這些真實地新加入於世界中的事物，一切都是堅決地存在著的（這便是他的綿延學說之簡單的素質）

那麼凡是存在於一個較前的時刻裏的全部存在體的總數就是任何一個較後的時刻裏的全部存在體的總數的一部分。（譯者按：羅素的這個批評，還是以一個數學者的眼光來立論；話雖然說得不錯，但在始終認定時間爲不可分的柏格森派看來，卻依然可以不承認這個批評。）總之在種種時期裏的世界上的全部情形，一定要憑著這種全體和部分的關係去造成一套等級，而這種等級所具備著的屬性，則恰好是數學家所需要，而爲柏格森所否認的——凡是數學家所需要的性質，牠都完全具有。如果說世界上的較後一級的全部狀況裏所加入的新的元素，並不是在舊有的元素之外的，那世界上便沒有甚麼純粹的新生，而所謂創造的進化便變成了毫無創造；照這樣說來，我們就是回復到樸洛田納士的舊系統中了。柏格森的對於這個兩難論的解答，自然是說每一個較後期的世界的全部狀況裏所發生的，並不是從外加進去的東西，而是從內部增進的「生長」在這生長裏，每一事物都變遷了，但同時又是依舊如不變一樣的。可是這個概念實是一種神秘的論調，不是我們塵世中人所能測度的。要而言之，柏格森的學說，歸根到底，只是直訴於人們的神秘的信仰，並不是訴於理性的；但到了信仰超越於論理學之上的範圍裏，我們便不能夠再跟隨著他

了。

當柏格森的哲學震撼了全部哲學界之時，另有一派新哲學從許多方向生長起來；這一個新學派常被人名之爲「唯實主義」，其實牠的特色是以分析爲方法，而以多元主義爲玄學。牠並不一定名爲「唯實主義的」，因爲在某幾個形式裏，牠也和白克萊派（Berkleian）〔英國哲學者白克萊的學派；白克萊的生卒年代是一六八四——一七五三〕的觀念論相符洽。牠和康德派或黑格兒派的觀念論是不符洽的，因爲牠否認這兩派的學說系統所根據的論理學。牠現在逐漸傾向於採取和發展詹姆士的見解，就是認定這個世界的基本的材料，既不是心理的，也不是物質的，而是一種比較更簡單的，更根本的東西，爲心和物所從之構造的。

在前世紀的九十年代——（即一八九一——一九〇〇這十年）——中，詹姆士差不多就是那時的挺身出來反對德國派的觀念論的學者中的最出色的人物，除了在那些年紀很老的學者中，那時的西勒和杜威還沒有達到使人注意的地位，併且就是詹姆士自身也只被認爲一個心理學者，被認爲在哲學中不必過分嚴重地注意他的。可是到了一九〇〇年，一種對於德國的觀念

論的反抗運動開始了並不是出發於一個實用主義者的觀點而是出發於一個嚴格的專門學的立腳點。而在德國，則除開了弗列格 (Frege) 的優美的著述（這些著作本來是開始於一八七九年的，但直到近年，纔有人閱讀）之外，黑索爾 (Husserl) 氏的出版於一九〇〇年的不朽的大著論理學的探究，不久便發生了很大的影響。還有曼農 (Meinong) 氏的在假設之上（一九〇二）和物的理論與心理學（一九〇四）也有很大的影響施及於同一的方向上。在英國，則摩爾 (G. E. Moore) 氏和我一同開始擁護這同樣的見解，摩爾的論判斷的性質的論文發表於一八九九年；他的倫理學原理則刊行於一九〇三年。我的萊勃尼斯的哲學（萊勃尼茲 (Leibniz) 是德國的數學家和觀念論派的哲學家；一六四六——一七一六）發表於一九〇〇年，數學原理刊行於一九〇三年。在法國，這同派的哲學也受著苟杜拉 (Couturat) 的竭誠擁護。在美國，則詹姆士的澈底經驗主義（他的實用主義並不包括在內）被人攙入了一種新的論理方法而產生出一派澈底新的哲學，就是新唯實主義者的哲學；其出世的時期，雖則較晚，而其革命性則比之上面所稱引的那些歐洲學者的著作較高些，雖則德國的哲學者馬哈 (Mach) 氏的感覺之分析也會預

言過這一派的學說的一部分。

這一派的新哲學便在如此的境況中成立了；但牠還沒有達到一個最後的形貌，併且從某幾方面看來，牠還沒有臻於成熟的境界。況且就在牠的種種派別的擁護人當中，也還有鉅量的意見的差池存在著。牠的有些部分實在是玄奧得很。爲了這兩個原因，我們只能夠揭示出牠的最顯著的特色來。

這一派新哲學的第一個特質，就在乎牠的放棄了底下的那個要求，就是：要求一種特殊的哲學方法，或智識的一個特殊的標誌，可以靠著這種方法去求取的。牠把哲學認爲一種與科學相同的學問，其異於特殊的科學，只在於牠的問題的普遍性，以及牠是專注於那些現在還缺乏經驗上的證明的假設之造成那一件事實。牠認定一切的智識都是科學的智識，要憑著科學的方法來證明斷定的。牠並不像往時的哲學所常做的那麼樣地以空談整個的宇宙爲其目標，也不想去製造一個涵括一切的哲學系統。牠根據於牠自己的論理學，深信我們並沒有理由去否定這個世界的零零碎碎，橫七豎八的性質。牠並不去把這個世界認爲有機的——所謂「有機的」的意思，就是

指只要有一部分能夠很圓滿地知道了我們就可以根據著這一部分去推想出全體來正如對於世界上的一種已經絕迹的動物，我們可以根據一塊骨頭去推想出牠的全副骨骼來一般。尤其特別的，則是牠並不像德國的觀念論派之所爲，力圖從智識的性質去演繹出整個的世界的性質來，牠只認智識爲一件自然的事實，一如其他的東西一樣，既沒有神秘的意義，也沒有關係於整個宇宙的重要。

這一派的新哲學共有三個來源：一，智識的理論；二，論理學；三，數學的原理。自從康德的時代以來，智識一直被認爲一種相互的作用，在這種相互作用裏，那被知的一件事物一定要受著我們的關於牠的智識所改變；因此，這被知的物件常常要帶著由於我們的智識而起的某種特質。還有一種主張（雖則不是康德自己所主張的）就是認定一事物元不受人知而存在，在論理學上爲不可能。因此，事物的由於被知而獲得的屬性，是一切的事物所必然具有的。這一派的學說堅持循著這條途徑，我們光靠著對於智識的情形之研究，就可以發見出許多關於真實的世界的東西。至於我們現在所說及的那一派新的哲學，則恰是持著相反的見解：牠以爲智識對於被知的事物，決

不會生出甚麼差異來，併且我們也找不到一點兒的理由去證明世界上爲甚麼不能有不見知於任何人的事物存在著。由是，智識的理論不復是打開宇宙的神秘的一條魔術的鑰匙，而我們也就重復回到科學的緩慢而穩定的探討上。

在論理學上，也是一樣，原子主義替代了那「有機的」見解。曾經有人主張：一切的物件，都在其內在的性質上受著牠對於其餘的一切事物的關係的影響，因此，對於一件事物的透澈的智識就包含著對於整個宇宙的透澈的智識。至於這一派的新論理學則以爲一件事物的內在的特性，並不能在論理上幫助我們去演繹出牠對於別的事物的關係來。只要一個舉例，便可以使我們明白這一點。萊勃尼斯曾在一個地方主張倘使一個男人住在歐洲，而他的妻卻在印度死去了，則當這女人死去之時，這男人必要突然發生一種內心上的變動（就這一點說，他是與現代的觀念論者同意的。）我們的常識總要說，在這男人還未曾得到這死別的消息之前，他總不會有甚麼內心的變動。這種常識的見解，也就是這一派新的哲學所採取的；這個見解，在初看時，或要以爲牠很是平常，不會有甚麼遠大的影響，而其實牠的影響卻是十分廣遠的。

數學的原理常與哲學有一種重要的關係在數學中顯然含有一種「先天的」的智識。但是真確的程度極高的，而大部分的哲學也都在熱望著一種先天的智識。自從伊利亞派（Platonic）的哲學家先奴（Zeno）〔希臘古唯心論者，約生於西元前第五世紀〕以來，凡是屬於觀念論一派的哲學家都力圖製造出種種的矛盾衝突來推翻數學的信用；這些矛盾衝突都是特別設計造成，以宣示數學家並沒有達到甚麼真實的玄學上的真理，而哲學家則能夠供獻一種較好的品質為意旨的。在康德的著述中，已經不少這一類的企圖，而以黑格兒為尤甚。在十九世紀中，數學家已經摧毀了康德的哲學中的這一部分。俄國的大數學家羅拔采夫斯基（Lobatchevski）發明了非歐幾里德的幾何，便完全推翻了康德的超自然的美學的論據。魏爾士脫拉斯（Weierstrass）證明數學上的連續並不含有無限小數；康陀（George Cantor）發明了一種連續的理論和一種無限的理論，就把舊日的哲學家所根據之以從容辯難的弔詭的謬論都給破除了。弗力格（Frege）明示數學也從論理學遞演出來，而此說即康德所否認的。一切的這些結果都是用尋常的數學方法來求得的，而其確無疑義，也就同乘數表一模一樣。而哲學家之應付這種現狀，則惟以不讀上述

的幾位著作家的著述來以不了了之。只有這派新哲學是與此新的結論同其旨趣，由是，牠對於那一批繼續自處於愚昧中的哲學家，便自然得到了綽有餘裕的辯證上的勝利了。

這派新哲學不僅是批評的而已。牠併且是建設的，不過牠的建設也同科學的建設一樣，是一點點地併且驗之於事實地累積起來的。牠具有一種特殊的專門的建設方法，就是數學的論理學；這是數學上的一個新的支流，與哲學極相接近，比之任何的傳統的支流之對於數學的關係較為親近得多。數學的論理學使我們明見一種科學的學說會在哲學上生出甚麼結果來，明見甚麼實體的存在是必先假定的，以及明見在各個假定的實體的存在之間有什麼關係存在著；這些結果都不是從前所曾有的。數學的和物理學的哲學已經憑著這個方法得到了極大的進步；對於物理學所生的結果的一部分已為淮脫海特博士揭示於三部新著中（自然智識的原理，一九一九；自然的概念，一九二二；相對性原理，一九二二。這三部書都是康橋大學出版部所印行的。）我們還可以希望這種新方法將來還可以在別的田地上得到同樣的收穫，可是不便在此地詳細發表出來，因為牠太過專門了，不是普通的智識界中人所能明瞭的。

近代的多元主義的哲學，有大部分是由命辭之論理的分析所引起。當這種方法最初被應用時，對於文法實在太過注重了；例如梅囊（Meinong）氏曾經堅持：我們既然可以很真實地斷言「世界上沒有圓形的四方」，那世界上就一定有一件「圓的四方」的實物，雖則這是一件並不存在的實物。現代的著作家在初時還未能脫身於這一種的推理之外，可是到了一九〇五年便發見出憑着「描寫」的理論去避開了牠；按之這種理論，當我們說「世界上並沒有圓的四方形存在著」之時，實際上並沒有說及這個圓的四方形。像這樣地耗費時光於這圓的四方形一類的滑稽可笑的題材上，表面上好像是一件很悖理的事情，但這樣的題材卻常會呈獻出論理學上的理論的最好的試驗。大多數的論理學上的理論，都爲了牠們會引到矛盾的結論上去，而被人判定牠們的罪狀；因此，論理學者必須知道這些矛盾性，併且必要去探求研究牠。有許多實驗室裏的實驗，在那些不知道牠們的聯屬關係的人看來，都好像是極爲瑣碎的，而矛盾性就是論理學者的實驗。

這一派新哲學，就由於牠的對於命辭的論理的分析的預存的成見，在初時很帶着一點強烈的柏拉圖派和中古的唯實論派的色彩；牠把那抽象的東西看作和具體的事物一樣地具有同類

的存在。後來當牠的論理學日進於圓滿之時，牠便逐漸從這個見解日趨於較自由的境界。至於那直到今日還停頓不變的，只是那不致使常識爲之震驚的部分而已。

當這一派新哲學的開始之時，雖然以純粹的數學與牠的關係爲最密切，非其他的任何一種的科學所能比並，但到了現時，則以物理學所施及於牠的影響爲最重要。這種現狀大要是從愛因斯坦的勞績生出來；他的成就已經根本改換了我們的關於空間、時間和物質的觀念。這裏並不是給與相對論以一個詳細的說明的處所，但幾句關於牠在哲學上所生的效果的話，卻是不能不說的。

從哲學的眼光看來，相對論的理論中有兩個特殊重要的項目，就是：一、世界上不會有一個無所不包的時間，在這裏頭，全個世界中所發生的事件都佔有一個位置的；二、在我們的對於自然的現象的觀察中所包含着的習慣的或主觀的部分，雖則是比之從前的人所測度的較大得多，但我們能夠憑藉着一種數學的方法去排除了牠——這種方法便是「田索爾微積分」(tensor calculus)〔這是一種最新的，最深奧的專門數學，不知道應該怎樣譯法，祇好音譯。〕對於這第二

項目，我不便在此地說及，因為牠太過專門了，非常人所能耐的。

關於時間的討論，我們一定要首先明瞭：我們現在並不是討論著一種哲學上的玄想，而是研究著一種爲實驗的結果所判定，而涵融於數學的公式中的理論。這種理論和那哲學家的玄想的區別，就同美國現行的憲法之所以異於孟德斯鳩的理論一樣。按之相對論的說法，我們當得到如下的結論：每一件發生於一件物質上的事實，從一個參預牠的運動的觀察者的觀點看來，都有一個明確不可移易的時間次序；但發生於各處不同的地方裏的物質上的事件，卻並不是永久具有一個確定的時間次序的。說得更確切一點，就是：假使有一個光的訊號從地球發出來，而送到太陽上去，再從太陽反射到地球上來，則這光訊大約要在十六分鐘後纔回到地球上。那麼，在這十六分鐘之內所發生於地球上的事情，便恰可不先不後地和這光訊之送達於日光上發生於同時。如果我們再幻擬出一些觀察者來，以任何的可能的方法而隨著地球和太陽而運動，而觀察著在這十六分鐘內所發生於地球上的事情，同時又在觀察著這光訊之到達於太陽；又假使我們假定這些觀察者都具有光的速率，並且應用著十分準確的計時器；那麼，這些觀察者之中，有幾個將要斷言

這十六分鐘內所發生於地球上的某一事件的發生是早於那光訊之送達於太陽，有幾個則要斷言這二者是同時發生的，更有幾個則要斷言牠是遲於光訊之到達。這三種觀察其實都是同等真的，或同等錯誤的。從純粹物理學的非人的立場說起來，在這十六分鐘之內發生於地球上的事情，既不早於光訊之送達，也不遲於光訊之送達，併且也不是和牠同時發生的。我們不能夠說，發生於一件物體上的事件「甲」，是很確定地早於那發生於別的一件物體上的事件「乙」，除非光能夠從「甲」行到「乙」上，出發於第一件事情恰可發生之時（這時間是依據著「甲」的時間），而其到達於「乙」上，則恰在後一件事情正要發生之前（這是依據於「乙」的時間）。若不如此，則這兩件事情的明顯的時間次序將不免按照著觀察者而生出種種的差異來，因此，牠們就不能代表任何的物理的事實。

假使我們的經驗中的尋常的速率是可以拿來與光的速率相比較，這就是說，如果和光的速率不相上下的速度是在我們的尋常經驗中的，那麼，我們的自然世界大概就不免成爲太過繁複，不是今日的科學方法所能駕馭，因此，我們的社會，也許要直到今日還沒有脫離深信醫仙能夠以

神術來治病的半開化的時代。可是，假如在那種情形下，物理學也竟然會有發見之一日的，那麼，我們所發見的物理學便一定是愛因斯坦的物理學，而不必像現時的那麼樣先行經過牛敦的一個階級，因為牛敦的物理學顯然不能應用於如此的高速度的自然世界上。我們今日的世界所有如這樣的高速度的東西，就是無線電話的播音的物件；牠送出一些微粒，其運行的速度便同光的速率十分相近。假使我們今日還沒有相對論的新物理學，那我們對於這些微粒的行爲就要無法理解了。我們現在很可以毫無疑問地斷言：舊物理學實是有過失的，而且從一種哲學的見解看起來，我們還沒有藉口去說「這只是一個小的過失。」我們得要決心相信下述的那件事實，就是在某種限度之內，在發生於不同的地方上的幾件事情之間，並沒有固定的時間次序。這便是在今日的物理學中引入了那個定名為「時空」的單一的複合概念，以替代了從前的分立爲兩個，而名之爲「空間」與「時間」的複合概念的那件事實。我們從前所認爲普遍於全宇宙的時間，其實是「局部的時間」與地球的運動有連帶關係的；我們之不能認牠爲具有普遍性，正像一艘輪船的運動之不能被認爲具有普遍性一般。當這輪船橫渡大西洋之時，牠的運動總不會改變牠的

時計。

當我們仔細審辨時間在我們的尋常意念中所佔的位置之時，我們就要明白：如果我們真個在幻想上實現了物理學者所做的事情，我們的眼光將不免深深地改變了。試拿「進步」的觀念來做示例：如果時間次序是武斷的，則一種進步之所以成爲進步或退步，只依據於那被採用來量度時間的習俗。究竟是「進步」還是「退步」，便變成全無固定的標準的了。又如距離的意念也自然要大受影響。兩個觀察者應用著種種的可能的計畫去十分準確地量度兩處地方的距離，其結果將要求得兩個不同的估定，如果他們是在高速度的相對的運動中的。併且就這距離的觀念也已經變成了模糊暗昧的，因爲所謂距離必須是在兩處實物之間，而不是在虛空的空間（這名辭本來是虛誕的）的兩點之間；併且又必須是在某一個指定的時間裏的距離，因爲在兩個物體之間的距離，時時刻刻都在繼續變動着；而所謂某一個指定的時間者，又只是一個主觀的意象，要依靠於那觀察者的經行於這個距離間的情狀來決定。我們再不能夠說及一個物體在某個時期中，而必須指說某一事件。在兩個事件之間，有一種關係，名爲這兩事件之間的「間歇」，這是獨立

於觀察者之外的。這種間歇，從不同的觀察者分析起來，將要被分析爲一種空間的和一種時間雜合體。但這個分析是沒有客觀的真實性的。這間歇本是一種客觀的自然的事實，可是牠的被分析爲空間的和時間的元素便不是了。

由上所說，我們總可以了然知道我們從前的關於「固體的物質」的那種安逸的意念是不能存在的了。一片的物質，只是一套服從某種原則的事件，並不是甚麼固定的東西。從前的關於物質的概念，興起於哲學家對於「物料」的概念的真實性，認爲毫無疑義之時。物就是在空間和時間中的質料，而心則是單在時間裏的質料。在時代的演進中，這物料的概念，在玄學上，逐漸變成了模糊，而在物理學中，則依然存在，因爲牠沒有什麼害處——直到相對論發明之日止。按之往昔的傳說，所謂物質者，實包含兩種原質。其一，一種物質具有下述的論理學上的性質，就是只能以主位而出現於一個命辭中，不能做謂辭。其二，牠是一種持久地存在於時間裏的東西，或則像上帝的情形一樣，完全脫離了時間的關係。這兩種性本來不一定要有什麼連帶的關係，但這一點並不被人看出，因爲物理學說一片物質是不朽的，而神道學則說靈魂是不朽的。因此，這二者都被認爲兼具

物質的兩種特性。可是，物理學逼着我們去把一些一瞥即逝的事件認為物質之在論理學上的意義，就是認之為命辭上的主詞，不能是謂辭。而一塊物質，我們通常所認為一件單一的持久的實體的，按之物理學卻是一串的實體，好像一個電影放映機裏的一套套的持續的物體一般。物的真性既然如此，我們更沒有甚麼理由去斷言心的性質不是如此的：所謂固定不移的自我正如恆久不易的原子一樣地虛誕。自我與原子都只是一串串的事件，而在這些事件之間，則有些相互的有趣的關係存在着而已。

現代的物理學幫助我們去實現了馬哈命詹姆士二人的提示；那提示就是認構成心的世界和物的世界的「原料」是同樣的。所謂「固定的物質」顯然是與思想大不相同，也就是那持續的自我大不相同。然而如果物質與自我都只是事件的便宜的集合，那麼，我們就不難幻擬牠們都是從同一的材料構造出來的了。併且，那種嚮來被認為心靈的最顯著的特色的內心性質——就是內心的主觀性，或主觀的見解之懷抱——到如今也已經侵入於物理學的範圍裏，而按之研究所得，則這種特色並未能指證心靈的存在。攝影的鏡箱可以在幾個不同的地方上拍攝一件同一

的事情，但牠們拍出來的像片卻是各不相同的。在現代的物理學中，就連計時器和測量尺也都變成了主觀的；牠們所直接測算出來的，並不是一件自然的事實，而只是牠們對於一件自然事實的關係。由是，物理學和心理學便互相接近起來，而往日的心物二元論，也就從此推翻了。

還有一點，大概值得在這裏指出的，就是今日的物理學並不知道有所謂「力」，依照這個字的通俗的舊意義。從前我們常以為日光施出一種力來，及於地球之上。而在今日，則我們只以為在太陽鄰近，那「時空」是如此配就的，使地球覺得照著牠現今的方法而運行，比之另用別種方法去運行較少困難些；換言之，在太陽的鄰近，那時空的配置是最適於地球依著今日的樣子去運行就是了。我們今日的物理學就以這樣的說法去替代了往日的太陽施引力於地球上，而使之運行的解釋。今日的物理學中的大原則，便是那「最少的動作原則」；這條原則的含義，是說一個物體從一個地方移到第二個地方上去，牠永遠是採取那一條需要最少的動作的路徑。（這裏所說的「動作」是一個專門名辭，但其意義如何，我們在這裏不必過問。現今的新聞報和著作家之想望人家認他們為饒有力量的，總歡喜「動力的」這個名辭。其實在我們的動力學中，本來就沒有

可以名爲「動力的」的東西；並且恰正與此相反，我們的動力學只知道在牠的範圍中的一切事物都可以從一條普遍的惰性的法則演繹出來。而在我們的世界裏，更沒有一個物體操縱着其他的一個物體的運動的這一回事。在今日的科學中的宇宙原來比較接近於老子的哲學而遠於那一派高談「宇宙的大法」和「自然的力量」的哲學家的理論。

現代的多元主義和唯實論的哲學，在有些方面看來，好像比之前代的各派哲學較少貢獻。在中世紀的時代裏，哲學不過是神學的僕從；所以直至今日，這二者在書店的目錄中，還是共佔一欄。按之普通的見解，大都認哲學的任務爲證實宗教的偉大的真理。而我們的新唯實論則並不自認牠能夠證實這些東西，並且連否認牠們的能力也沒有。牠的目標，只在乎要去精鍊科學的基本觀念，並且想去把各種不同的科學綜合起來，使成爲一個囊括一切的綜合的觀察，把科學已經發見出來的關於這個世界的零碎事理都包括在裏頭。牠並不知道那些在牠的視野之外的東西；牠並沒有什麼神奇的符籙，能夠把無知變成有知。對於那些重視牠的人，牠自會呈獻一些智慧上的愉樂給他們，可是，牠卻不肯像大部分的舊派哲學之所爲，去貢諛獻媚於人類的欺騙上。如果有人嫌

牠太過枯燥太過專門了，那牠是不肯認錯的，牠只有歸咎於這個宇宙，因為這宇宙偏不肯瞻徇詩人們或神秘的學者們的想望，而一定要以一種數學的方法來運行。事實既然如此，這一派的哲學家當然無法爲之矯正。也許這是深滋遺憾的事情，可是我們卻很難期望一個數學家會因此來對讀者們表示歉意。

## 第六章 機器與感情

機器會摧毀感情呢？還是感情會摧毀機器呢？這個問題，早經畢脫勒 (Samuel Butler) 氏 [英國評論家；一六一二——一六八〇] 提示於他的衣路漢 (Erewhon) [假設的地名] 一書中；但當機械的領土日益擴大之時，這問題也隨着日趨實現，到了今日，便變成了一個很嚴重的實際上的問題。

在始初著眼於這個問題之時，我們大都不十分明白爲甚麼機器與感情要處於互相反對的地位。一切的健全的兒童，大概都是喜愛機器的；他們的身體越是強大有力，便越要喜愛牠。至於那

些具有藝術的優越性的久遠的統緒的國家，如日本那樣的，也總要歡迎西方的機械的方法；當伊們遇到了牠之時，必要為牠所降服，而盡量迅速地模仿我們的所為。一個曾受教育而且遊歷過許多地方的亞細亞洲人，最厭煩聽到別人對他說些贊頌所謂「東方的智慧」或亞洲文明的傳統的道德的話頭。他在聽到這些說話時所感到的，就同一個孩子之被人叫他去玩些木偶，而替換了他所玩的汽車玩具之時所感到的感情一樣。併且就像一個孩兒一樣，他還高興有一部真的汽車，比之一部玩具的汽車更為中意，並不知道這部真的汽車是會輾殺他的。

即在西方，當機器還在新發明的時期，人們對於牠也懷有同樣的快感，除了少數的詩人與美學者之外。十九世紀之自視為高出於牠的前驅之上，也就是由於牠的機械的進步。批奇克 (Peacock) 氏（英國的詩人和小說家：一七八五——一八六六）在十九世紀的頭幾年裏，曾經拿所謂「汽力智慧的社會」來開過玩笑，因為他是一個文人，便是希臘的和拉丁的著作家所拿來代表文明的；可是他自己也知道他自身是與他的時代裏的流行的趨勢不相接觸。至於盧騷的徒從之宣言歸於自然，湖上詩人（英國十九世紀前半的居住於客姆白蘭 (Cumberland) 的湖畔的詩

人，以華茨活斯 (Wordsworth) 和苛勒列治 (Coleridge) 等人爲領袖) 之擁護中古主義，莫里士 (W. Morris) [英國詩人；一八三四——一八九六] 之從烏有鄉得來的消息（那裏是一個終年只有六月的國土，其中的一切居民都以製造乾草爲事業）——這種種的都代表著那加於機器的一種純粹意氣用事的，而其實是生於反動的反抗。能夠從智慧上覺察到一個對於機器的非意氣的定判，實以畢脫勒爲第一人；可是在他的著作裏看來，也許上面所描述的那一句話不過是他的一時的戲言而已——無論如何，我們總不能認他爲抱有十分深刻的信念。自從他的那部書出版了之後，許多在那些最爲機器化的國土中的人都傾向於很懇切地採取和衣路漢人所持的相同的見解；這就是說，這種見解自此便潛伏於或明白表見於許多對於現存的工藝方法的反抗的態度中。

機器之爲人崇拜，由於牠們是美麗的，而其爲人寶貴，則由於牠們給與我們以鉅大的力量；至於牠們之受人憎厭，則由於牠們之煩瑣討厭，而其不中人意，則由於牠們之置人於奴隸之境。讓我們不要把這幾種態度的某一種認爲「對」的，而認其他爲「錯」的；這正如我們認那以爲人是

有頭的見解是對的，而對於那說人是有脚的見解，便認爲錯的一樣——雖則我們很容易幻想到那小人國中的人民也會對於瞿里弗 (Gulliver) 〔英國小說家司威夫脫 (Swift) 的四部諷刺小說中的主人翁，遊歷小人國的〕而大家爭論這個問題。一部機器就像天方夜談中的一個知因 (Djinn)，對於牠的主人是美麗而且和善的，而對於敵人，則成爲討厭而且可怕的了。然而在我們今日的時代裏，實在沒有一樣東西能以如此的赤裸裸的簡樸性來明白表現牠自己。這是真確的，那擁有一部機器的主人總是住在離開這部機器很遠的地方上，在那裏他既不能聽到牠的喧囂的聲音，也不會看見那一堆堆的不堪寓目的垃圾，更不會聞見那使人煩悶的氣息；如果他會親自看見牠，那總是在牠還未曾開始應用之時，於是乎他可以不必爲機器間的灰塵和熱氣所困擾，而仔細賞鑑牠的力量和牠的精細的準確性。可是當他被詰責要根據那些倚此爲生和實行以此來工作的人的觀點去思量這機器之時，他也有一個早經備好的答語。他能夠指出由於這機器的運用，這些人纔能購置比之他們的高會所能購的較爲多些的貨物——併且通常是多得多的。那麼，我們就可以接着斷言他們是比之的高會們快樂得多——只要我們承認一個假定，這假定差不

多是一切的人所共同承納的。

這個假定就是：物質的貨品的佔有便是使人快樂的條件。普通人都以為一個佔有兩個房間，兩張床，兩份食品的人，就要比之那只佔有一個房間，一張床，一分食品的人加倍快樂。總而言之，普通人都承認快樂是與收入成正比例的。有少數的人常常以宗教或道德的名義去責難這個觀念，但他們的非難，卻並不是十分誠意的。其實這些都不過是替教會去宣傳教義的人，只要他們能夠憑着這種傳教的雄辯來增加自己的俸金，他們也就不免要感到愉快了。我也要非難這個觀念，但我卻不是從宗教的或道德的觀點來下手；我的根據是心理學的觀點，和對於人生的觀察。如果人生的快樂真個是與收入成正比例的，則關於機器的定識便是不能答辯的；如果事實上並不如此，那麼，這全個問題便得要從頭察驗了。

人類有物質上的需要，而同時又有感情。當他們的物質上的需求未曾滿足之時，這些需求便佔着第一重要的地位；但當牠們既經滿足了之後，在斷定一個人之是否快樂的條件中，便要讓那些與牠們並無連帶關係的情感來佔着重要的位置了。在近代的許多工業的社會中，有許多的男

人女人和小孩連他們的最低限度的物質需求也不能得到圓滿的供給；就這些人說來，我並不否認他們的達到快樂的第一個條件就是收入的增加。可是他們之在全個社會中只佔着一個小部分，併且要維持他們全體的最底限度的生活也並不是一件怎樣困難的事情。我現在所要說的，並不是關於他們的話，而是對於那些享有維持生活之基本的需要以上的資產的人而言——不僅對於那擁有很富裕的資產的人，併且包括着那些所享有的僅足超過最低限度的人。

爲什麼在事實上，我們都要想望增加我們的收入呢？我們人類差不多都要懷抱着這個願望。在我們乍看起來，這好像是由於我們都在想望着佔有那些物質的貨品。其實我們之所以想望佔有這些貨物，其主要的理由，只在乎想拿牠們去炫耀我們的鄰人。當一個人遷居到一所位置於較華貴的地方上的大房子裏去之時，他便要想到從此之後，將要有些較高貴的人來探訪他的夫人，而往日相交與的那些光景不大好的舊朋好便可以從茲斷絕了。當他送他的兒子進一個有名的學校或一家費用很大的大學裏去之時，雖然覺得所拿出的學費太過鉅大了，但他可以拿一些來日所能得到的社會上的光華榮耀來自謀慰解。在每一個大城市裏，無論是在歐洲抑或是在美洲，

總有某幾處的地方是較為華貴的在那幾處地方上的房屋要比之其他的地方上的同樣好的房屋要貴重些，其原因單是由於那幾處地方比較時髦一點。從這種種的情形看起來，我們的情感中有一種最爲有力的，就是想得到別人的崇拜和羨慕。而按之事實，則崇拜和羨慕通常總是施於富厚的人。這便是人們爲甚麼要希望富裕的主要原因。至於他們以自己的財力去購買的實際上的貨物，到不過佔着次要的位置而已。例如一個擁有鉅資的大富豪，他自己對於藝術本來是一無所知，絕不會知道古畫的優劣真偽的，而他偏要憑着專家的助力去購置許多古名家的作品，而皮藏於其畫廊中。他從這些畫所獲得的快樂，統共祇有心裏以爲別人總知道這許多名畫的價值是如何鉅大這一點思想而已。其實就對於繪畫的鑑賞言，他很可以從一些雜誌的耶蘇聖誕特刊裏的很動人的五彩石印圖畫得到較多的直接的快感，又何必花費這如許的金錢去買那些古名家的作品；不過就他的炫耀鄰人的虛榮心說來，那些五彩圖畫就不能給與他同樣的滿意了。

上面所說的一切情形，也可以有種種的差異，而在許多社會中，事實上的確有許多殊途同歸的情狀。在貴族主治的時代中，人們也會以他們的產生於閱閱之家而受別人的敬仰。在巴黎的一

些特殊社會中，人們卻以他們的藝術上的或文學上的優越的品性而享受他人的尊崇，這似乎被看作很稀罕的。在一個德國的大學中，一個人可以爲他的學問而在實際上受着敬仰。在印度，受崇拜的是神聖；而在中國，則受崇拜的是聖人。對於這幾個情形不同的社會的研究很足以顯示我們的分析的正確；因爲在這些社會中，我們都可以看見佔着很高的百分率的人，他們對於金錢，都視爲無足輕重的，只要他們的所有能夠維持生活就算了，但對於那種可以憑着牠在他們的特殊環境裏得到別人的尊崇的勳業，則懷抱着極爲熱烈的想望。

這些事實的重要，就在乎足以證明下述的一件事情，就是：近代人的對於發財的熱望，並不是人類的天性中所固有的，我們很可以憑着不同的社會制度去消滅了牠。假使憑着法律的規定，我們一切社會上的人都只能獲得同樣的收入，則我們只有另尋他種途徑去達到超越於他人之上的目標，而我們現今的一切希圖物質的佔有的渴望也就自然停止了。更進一步說，因爲這些渴望是具有相互的競爭的性質的緣故，牠之產生出快樂來，只有在我們勝了一個敵人之時，而對於那個敵人，牠便要生出相對的痛苦來了。財富之普及的增加並不能給與個人以競爭上的優勝，因此，

牠也不能與人以競爭上的愉快。從我們所買進的貨物的實際的享樂中，當然也有一點快樂生出來。可是，如我們在上面所說明的，這一點兒的快樂，在那些使我們想望發財的誘因中，只佔着一個極微小的位置。而當我們的欲望還是以競爭爲性質之時，整個的人類快樂的增加決不會從財富的增加——不管是普遍的還是個別的——產生出來。

由此觀之，假使我們要堅持機器是增加人生的快樂的，那牠的增加物質的資產的成效，還不能充作這個見解的有力的證明，除非我們能夠說明牠可以應用來防止人類的空乏。可是我們卻找不到內在的理由去說明爲什麼要拿機器來如此用法。在那些穩定保守的民族中，空乏也能夠不應用機器來防止；關於這一點，我們可以拿法國來做示例，因爲在她那裏，空乏是極其少見的，而其所具備的機器又比之美國、英國和戰前的德國少得多。而在相反的一方面，又有許多備有多量的機器的地方，卻反爲常遇空乏；關於這一類的榜樣，我們可以舉出百年前的英國的工業區域，和現今的日本。由此可見空乏的防止，並不倚仗於機器，而是依託於其他的原力——一部分依靠於人口的密度，一部分依靠於政治的情形。至於除了這空乏的防止以外，光是財富的增加，其價值便

不能算是十分偉大的了。

機器的對於人生的價值如何，已經在上面討論過了；同時我們要注意到的，就是牠剝奪了我們兩件東西，這兩件東西之在人生的快樂中，卻是重要的成分，那是毫無疑義的。這兩件被剝去的東西便是「自由的動作」和「翻新的經驗」。機器自有牠們的一定的步驟，和牠們的固定的要求；而一個擁有一個價值很貴的機器間的人則必須使牠繼續工作。從人生的感情的觀點看來，機器的最大的壞處就是牠的絲毫不苟的規定性；而反過來說，從機器的觀點看來，則感情的最大的障礙，也就是牠們的飄浮無定的不規則性。當機器在那些自命爲「威重的人物」的人的思想中佔據了最優越的地位之時，這些人所贈與他人的至高無尚的贊美之辭，就是稱他爲具有一部機器的性質——這就是說，他兼具着忠誠、準確、不苟且等類的性質。於是一種「不規則」的生活便變成了一種下劣的生活的異名。柏格森的哲學便是對於這種見解的一種反抗——在我的眼中看來，他的哲學就一種智慧的觀點來說，並不是全部健全的，但牠也是爲一種眼看着人們與日俱深地逐漸變成機器的健全的恐懼心所引起。

我們的反對奴役於機械的本能，在我們的思想中，形成了柏格森派的哲學，而在實際的生活上，則這種反抗一直採取着一個最不幸的趨向。本來我們的戰爭的衝動是自從人類開始過着社會的生活時，便已存在着的了；可是徵之事實，牠在過去的時代中可並沒有如牠在今日那樣地緊張而慘酷。在十八世紀中，英倫會與法國打過不少仗，大家爭奪着世界的主治權；可是在全部戰爭的時代中，這兩國的人民都互相敬愛着，並不如今日的交戰國的人民那樣相互仇視。那些被俘虜的軍官們居然加入於征服者的社交的宴會中，並且做着這些宴會上的光榮的賓客。又如在一六六五年，當我們〔英國〕與荷蘭開戰之時，有一個從美洲回來的英國人攜帶着許多的關於在那裏的荷蘭人的故事，都是把那些荷蘭人說得窮兇極惡的；可是我們〔英國人〕聽了這些故事，大家爭着力辯其誣，把那個英國人責罰了，並且替荷蘭人發表否認這些故事的宣言。倘使這件事情發生於上回的世界大戰的時期中，恐怕我們要授勳爵於這個人，而若果有人會懷疑於他所說的話的真實性，那他非被監禁不可了。近代的戰爭的最大的殘忍性，要歸咎於機器；牠們的作用有下列的三種。第一，牠們使交戰國有設備鉅額的軍隊的可能（這是由於牠們代替了許多生產

的人工，使一國中增加了許多有餘暇去當兵的人口。第二，牠們實現了價值便宜的印刷，使主戰者能夠憑着這些耗費極微的印刷品來廣事宣傳，以挑動人們的卑劣的熱情。第三——這一點就是我們所關心的——牠們萎滯了人類的天性中的自由動作的一方面，這種結果即在隱微處起作用，而產生出一種暗晦模糊的不滿之感來，而戰爭的思想則適能觸動這種感情，使人們認牠爲一個可能的解放的機會。我們通常總要把一些廣大的舉動如上回的大戰那樣的，歸到幾個政治家的機謀上，其實這是錯誤的。只有在俄國，這種解釋大概還可以算得圓滿的；這也就是俄國的人民爲什麼並不以誠心去替國家打仗，而在戰爭中忽然會造成一次大革命，以求和平的一個理由。至於在英國、德國和美國（一九一七年的美國）等諸國中，便沒有那一個政府能夠抵抗人民的戰爭的要求了。這一種的人民公共的要求，總有一個本能的基礎，而在我看來，則深信近代的好戰的本能之增加是要歸咎於人們的不滿之感（大多數是非意識的），而這種不滿之感之產生，則是由於近代的生活中所涵有的呆板、單調和馴服的成分。

這是顯然可見的，我們要應付目前的情況，絕不是單憑着廢棄機器所能成功。這樣的一種計

畫只是反動的，併且是不能實施的。如果要避免目前所沾附於機器上的種種壞處，唯一的可能的途徑，只有預備好破除那種單調的方法，以及預備好種種法子去鼓舞獎勵在間歇時期中的帶有激刺性的新奇的事情。假使人們得有機會，去拿他們自己的生命來冒爬上阿爾勃斯山的危險，那麼，將有許多人拋棄了他們的盼望戰爭的想望。我會經獲得很幸運的機會，知道一個最有才能的，併且是最爲努力的和平運動者，他按着通常的習慣，每到夏季，必要銷費他的時間於攀登阿爾勃斯山的最危險的高峯上。如果每一個工作的人，都能夠在每年中得到一個月的假期，在這假期之中，他可以依着他自己的選擇，或請人教導去駕駛飛機，或受着到非洲的撒哈拉沙漠去射獵的鼓勵，或受着扶助去從事於一些危險的，激刺感情的，而且含有迅速的個人獨創性的追求，那麼，人類的對於戰爭的喜愛，便不能再顯現於健全的男子之中，而只能表見於婦人和不健全的人的身上了。至於就這兩類人——女人和身心不健全者——而言，則我只能自白我並不知道有什麼能使他們太平的方法，可是我總相信一種科學的心理學將會尋出一個方法來，假使牠誠懇地拿起這個難題來作詳密的研究。

機器固然改變了我們的生活的途徑，可是牠並沒有改變了我們的本能。結果便生出本能與生活途徑的齟齬來。今日的全部情感與本能的心理學仍在嬰兒時期裏；一個起頭已經由心理分析造了出來，但僅僅是一個起頭而已。我們現在所以可以從心理分析承納得來的是下述的一件事實：就是，人們在他們的舉動中，常會追求着種種的並不是他們自己所有有意想望的目標，併且常會具備着一套附帶的非理性的信念，這些信念便是幫助着他們去在自己不知不覺之中追求着這些目標的。我們的非意識的目標原是很繁多的，而正統派的心理分析卻不適當地把牠們簡單化了；這繁雜的非意識的目標併且因人而異，各不相同。我們現在正在希望着社會的和政治的現象，不久便可以從這個觀點來讓我們完全明瞭，併且因此來放射光明於平均的人類天性的問題的研究上。

道德的自制，和有害的行為之外表的列示，都不是應付我們的自由縱恣的本能之圓滿的方法。這些方法之所以不圓滿，其理由就在乎這些本能具有種種的變形，牠們的變相之繁多，正如中古的神話裏所敘的惡魔一樣，無論甚麼人都要給牠瞞過。那唯一完備的方法，只有去發見出我

們的本能的天性所需求的是什麼東西，然後去找出一條禍患最小的途徑來滿足牠們，因為我們的天性中，最受着機器的壓迫而萎縮了的，就是自由的動作，所以我們所能夠特別設備的東西，便只有機會；而對於這機會之運用，則必須完全讓個人的獨創力去主持。這裏頭自然包含着鉅量的費用，可是與戰爭的費用比較起來，牠總要微小得多了。任何的對於人生的真正的改良，必須以對於人類的理解為根據。科學之對於自然世界的法則的宰制，固然已經得到了令人驚愕的成功，然而牠對於我們自身的性質，則直到今日，所知還是很少，遠在關於星辰和電子的智識之下。當科學終於有一日研究明白了人類的性質之時，牠便能夠給與我們的生命以一種空前的快樂——非機器和物質的科學所能創造出來的快樂——了。

## 第七章 行爲主義與價值

在一種美國的學者們所辦的定期刊物中，我曾經看見過下述的一句話，就是說：世界上只有一個行爲主義者，那便是華特生博士（Dr. Watson）〔美國當代的最時髦的心理學者，「行爲

主義」的倡導人」。這句話如果由我說起來，我便要說，行爲主義者之多，恰如世界上所有的具有「現代的心」的人的數目一樣。我的意思可並不是說行爲主義者是常見於今日的大學中，也不是說我自己就是一個行爲主義者——因爲我自從親眼看見過俄國和中國的一年以來，我自己便已覺悟我並不是一個最新式的人。但是，客觀的自己批評卻迫着我去承認倘使我能夠如此，這實在是較好些。在這一篇文字裏，我要揭示出像我自己一樣的人們所共同感到的種種困難點來，這些人一方面承納了科學中的一切最新的東西，一方面又有種種的困難，不容易除去自身所沾着的關於甚麼是值得爲牠來生活的問題的中古的理想。我所要問的，不止「行爲主義的關於價值的論理的憑證是什麼，」併且是「假使牠真個以一種必要的簡樸的形貌而廣播地被承納了，牠對於尋常的男女人大概會生出怎麼樣的效驗來？」在現時，這一派新主義還未曾變成一種狂熱的信仰，如心理分析那樣的；但到了牠真有一日變成了如是的之時，那牠的通俗的形貌也一定要大大地異於華特生博士的原來的學說——正如通俗的心理分析的學說之異於弗洛德的原來的學說一樣。

那種關於行爲主義的通俗的論調，據我幻擬起來，將要是如此的：在往昔的心理學中，先去假設好一種特別的東西，其名爲「心」；這個心的活動，共有三類，就是感情、知識和意想。到了今日，則心理學者已經斷定我們所有的，只有一個身體，並無所謂心的那種東西。我們的一切活動，都只包含着身體上的進程。所謂「感覺」，只是一些屬於感覺機關的活動，尤其是那些與各種分泌腺體有關係的內部的事件之發生。所謂「知識」，只包含着那些喉頭的運動。而所謂「意志」也者，也只包含着其他的倚靠於「條文肌肉」的運動。綜而言之，這三種的活動都只是以不同的形式來表現於外面的行爲，並沒有甚麼特殊存在的心來主持着牠們。新近有一個著名的智識界中人和一個跳舞家結婚，許多知道了這件事情的人，都不免懷疑於他們倆的諧洽。但從一個行爲主義者的眼光看來，這種懷疑實在是誤用的；因爲這跳舞家所發展的是手和腳的肌肉，而那位學問家所發展的是喉頭的肌肉（指演講或當教授），所以他們倆都是輕捷敏迅的人，不過所屬的職業不同而已。因爲我們所能夠做的事，只有去運動我們的身體，於是那些崇奉這派學說的信徒便以爲我們應該盡量去運動牠，越多越好。在這裏，便要遇到了對於相對性而言的困難了。這身體的各個

不同的部分是否要作彼此相對的運動？抑或是這身體要對於牠所寄託於其中的車乘作相對的運動？抑或是要以與地球相對的運動爲有效力的標準？從第一種的見解看來，那理想的人便是輕捷敏迅的人；從第二種見解看來，則理想的人應該是一個在一部正在下降的迴轉階梯（一種自己移動的階梯，使人踏上其中的任何一級，便能昇上去或降下來）上面，而向上跑去的人（梯階向下移，而人向上跑，便是與身體所寄託的地方作相對的運動）；至於從第三種見解看來，則必須是一個寄託其生命於飛機上的人，纔算得是一個理想的人。我們頗不容易看清楚這些爭論是根據於什麼原則來判決，而就他的意見說來，則頗傾向於認飛機上的人之與地球作相對的運動的爲理想的人。

當我們思辨到那種關於最強的國度中之最有力的一部分的人的身上所顯現出來的人類的最高的美德的概念之時，我們就要到達於下述的那個結論，就是，行爲主義不過對於我們所早已信仰了的事情呈出理論上的證明來。上面所說的矯健輕捷的人，應該是那些相信體育，而主張一個國度的英氣完全寄託於運動家的身上的人的理想境界，而這種見解正是在英國的主治階

級中流行着的，那個在一部往下移動的迴轉階梯上朝上跑的人則恰是那些強健豐滿的基督教徒的最高理想，他們把肌肉的發達認爲終極的善，只要這種發展是與娛樂無關的。這種見解就是今日的基督教青年會所要殷勤傳授於中國人的，併且也是我們（英國）的主治者所認爲最適宜於傳授給那臣服於我們的各民族和各階級的。至於那航空的人則代表着一種比較貴族的理想，特爲那些運用機械的力量的人保留着的。可是在一切的理想之上的，還有一種至高無上的概念，這個概念要使人觸悟到亞里士多德的所謂「不動的運動者」的觀念；這觀念就是，那主治者停止在中心，而其餘的一切環繞着他，而以種種不同的速率來運動，由是便使當中的主治者得到了相對的運動之絕對的最大量。這個中心的位置是爲我們的超越的人，尤其是財政家一流的人保留著的。

此外，還有一種關於人類的最高美質的很與上面所列的不相同的觀念，原是從希臘人和中世紀的時代遺傳下來的，但到了近代，已經逐漸被那種由於機器之凌駕於想像上生出來的形勢來取而代之了。我相信這個較古舊的見解是可以在論理學上和今日的行爲主義相調和的，可是

牠並不能在心理學上與今日的中常的城市裏的公民的行爲相和洽。在這個古舊的見解中，「感」與「知」都被認爲與「做」是同樣地重要的；藝術與玄想之得人羨慕，就同把鉅量的物質移換了牠的空間裏的位置的動作之受人欽佩一般。傳遞消息的天使（Cherubim）愛慕上帝，而主持洗滌人間罪惡的天使（Seraphim）則思考他，在這愛慕和思考裏頭，也就包含著他們的最高美德了。這全個理想都是靜止的。天上的讚美詩果然在唱著，七絃琴也果然在彈著；但這讚美詩是日日如常的，而那七絃琴的製造也永無改善的麻煩。像這樣的一種存在當然不免使一個現代的人感到厭倦。古代的神學爲什麼會在近世失去了人們的信心的一個理由，就在乎牠沒有設備一種進步的機構於天上，雖則米而敦（Milton）〔英國十七世紀的大詩人〕也會在他的詩集裏設備了這種機構於地獄中。

我們可以立定一條普遍的原則說，一切的倫理學的系统，都要以一些不根據於前提的推論來做基礎。那哲學家最初發明一種錯誤的關於事物的性質的理論，然後推斷出凡是指出他自己的理論的謬誤的，便是惡的行爲。我們試拿正統的基督教徒來開始觀察。他所竭力主張的是，因爲

一切的事物都是服從於上帝的意旨的，所以不服從上帝的意旨，就是惡行；其次便是黑格兒派的哲學家，他主張這宇宙包含著各部分，這些部分是互相諧洽，以構成一個完備的有機體的；因此，所謂惡行就是那些足以減低這種和諧的行爲——雖則我們很不容易看明白像這樣的行爲是可能的，因爲就他們的玄學說來，這世界必定需要完全的和諧。再其次，便是柏格森，當他著書給法國的民衆觀覽之時，他竟拿一種恫嚇的言語去要脅那些駁斥他的話的人，這種恫嚇實在比較道德上的定讞更爲可怕——我所指的便是他的所謂使人發噤的恐嚇。他先說明人類永遠不會做機械的行爲；然後在他的笑之研究一書中，他又堅持那使我們發笑的就在乎看見一個人作機械的行動——這就是說，當你去做些明示柏格森的哲學的謬誤的行動之時，併且只有在這時候，你就是做著使人發噤的事情了。這裏所舉的幾個示例，我希望已經可以證明一種玄學決不能有倫理學上的結論，除非牠拿牠自己的謬誤去硬造出來。如果牠的理論是真確的，那牠所定爲有罪的行爲便一定是不可可能的行爲。

拿這個結論應用到行爲主義上，我就演繹出下述的推論來：假使行爲主義是有倫理學的結

論的，則光就這一點說，牠一定是謬誤的；而反過來說，假使他是真確的呢，則牠絕不能與人類的品行有什麼關係。將這個試驗施用於通俗的行爲主義（雖則並不是這一派主義之嚴格科學的形貌）上，我找出了好幾種謬誤的憑據來。第一步，假使這一派的信徒都以為這派主義是沒有倫理學上的結論的，那就要使得差不多他們的全體都要喪失了他們對於牠的興趣。在這一點上，我們得要畫出一條區別的線來。一種真實的學說本來可以具有實際上的結果，雖則不能具有倫理上的結論。例如有一部自動的機器在此，牠的構造是要放進兩個錢去，纔能送出一樣東西的，而你只放進一個錢去，便想換取這樣東西，則這件事情的真理便自然要生出一個實際上的結果來——那就是，你必須再放一個錢進去。可是，這樣的一個實際的結果，可沒有人會叫牠做「倫理上」的結果；牠只是一件關係於你要怎麼樣去實現你的欲望的事情。同樣的，行爲主義——像華特生博士所開發於他所著的以此題名的那部書裏的——當然是包含著種種的重要的實際上的結論，尤其是在教育中的，於其中。若果你想使你的孩兒學會依著某種途徑去行動，那你最好就去依隨著華特生博士的勸告，比較依隨如弗洛德那樣的勸告要好些。可是這是一半科學的事實，而不是

倫理的事情倫理學之加入來，只有當斷言行動應該有某某一些目的放在眼前，或者（輪流地）說某某一些行動可以不問牠們的結果如何而歸入於善的或惡的一類裏之時。

現在，我覺得行爲主義實在是傾向於含有一種倫理學，並且是很純正的倫理學。按之行爲主義的辯證，其主張似乎是：因爲我們所能做的事情，只有使物質去運動，那我們就應該盡量地去推動物質，動得愈多愈好。而因此之故，藝術與思想之可貴，也只在於牠們之激起物質的活動。可是，像這樣的一個標準，對於日常的生活，實在是太偏向於玄學的；日常生活的實際的標準，原是收入。我們試看華特生博士的下述的一段話：

就我的意見說來，在判斷一個人的人格、特性和能力上，那些最重要的元素中之一個，是這個人的每年的成就的歷史。對於這種歷史，我們能夠憑着這個人在他的種種位置上所停留的時間的長短，和他所受的薪俸的每年的增加，來作客觀的量度。……如果這個人是一個著作家，則我們要畫下一條曲線以記錄他的作品每年裏所獲得的價錢。假使他在三十歲的一年所得於我們的著名的雜誌社的每個字的稿費的價格，還是和在二十四歲的一年裏所

獲得的價格一樣，那麼，從這種情形所可推斷出來的可能的機會，就是，這個人是一個疲鴛凡下的傭書者；他除了受著這樣的價格去替各雜誌撰述故事以外，更不會做成別種的事情。

我們如果把這樣的一個標準施用於釋迦、耶穌、穆罕默德等大教主，以及施於米而敦、勃勒克（Blake）〔英國偉大詩人和美術家，從幼年起，便常常有出神，看見天使等宗教經驗，和米而敦同樣地是一個帶有宗教性的大詩人；一七五七——一八二七〕等大詩人的身上，我們便可以看出這裏頭包含著一種有趣的重新配置，要我們從頭配合過我們的對於人格的價值的估定。除了我們在上述已經指出的幾點以外，還有兩個倫理學上的規律，可以了然看見於這一段說話裏。其一，人類的最高美德必須是容易測量的；其二，牠必定要適合於法律。這兩條定律都是要從一個根據於物理學的系统演繹出倫理學來的企圖所必不免的自然的結果。就我自己說，從華特生博士的上述一段說話所提示出來的倫理學，並不是我所能承納的一種。我不相信一個人的德行必定要與他的收入成比例，也不相信不能迎合羣衆的意見的便一定是壞人。自然，我的關於這些事情的見解一定是偏執的，因為我自己是一個窮人，併且是一個不善迎合衆人的幻想者；然而我自己雖

然已經明見這件事實，但這些見解之仍舊是我的見解，那却是絲毫不改的。

現在，我要轉說到行爲主義的別一方面，就是牠的關於教育的見解。在這裏，我不能再引華特生博士的話，因爲照他的書中所說看來，他的關於這一個題材的見解，似乎是盡善盡美的。可是他並沒有說到教育的較後的部分，而我的疑慮最強的，也就是在這個地方。我將要舉一部書，這部書雖則並沒有是一個行爲主義者所做的，但按之事實，牠實在是爲那種與行爲主義有密切關係的觀察所引起的。我所指的那部書，就是兒童：他的性質和他的需要（在威司康新大學教育學教授奧西亞氏〔M. V. O'shea〕的編輯的主裁下所製成，是兒童的基礎學會的一部出版物。）這部書，就大體說來，是我所極端推重的一部傑作，因爲牠的心理學是極可欽佩的；可是牠的倫理學和美學，則似乎較有可以批評的地方。要說明牠的美學一部分的缺點，我特爲選出下面所引的一段話（見原書第三八四頁）：

在二十五年以前，兒童所學習拼寫的，約從一萬至一萬五千字；但按之過去的二十年裏的研究所得的結果，我們已經發見一個模範的中等學校畢業生，無論在他的學校功課中，抑

是在他的將來的生活裏，至多只需要拼熟三千個字，除非他從事於某種專門學的探討，使他不能不去熟習一套特殊的專門學的應用辭語。一個標類的美國人在他的尋常通信和投到報紙上的文字中，很少應用到一千五百個不同的字；至於在我們的平常人中，大多數人還用不到這個數目的半數咧。因為有了這些事實在眼前，所以今日的學校裏的拼字功課是按着下述的原則來構造的，就是：凡是在實際的日用上所用得着的字都要熟習到能夠自動地拼出來的地步，而從前所教的那些專門的，不常見的字，大概是學生們一輩子用不到的，便一概刪除。在今日的學校裏，再沒有一個字會爲了牠在記憶的訓練上有價值的理論而被保留於拼字的功課中。

在上面所引的最後一句話裏，我們很有理直氣壯的向着心理學提出的控訴，以駁斥舊日的一種傾向於記憶力的訓練的論據。按之今日的研究所得，去記憶一樣東西似乎並不能訓練記憶力；因此，沒有一樣東西是要以任何一種的根據去記憶的，除非這件事實原來就是一件必需知曉的事實。假定了這一點，再讓我們去察驗上面的一段話的其他的含義。

第一一個人能夠拼準任何的字實在算不了什麼非常的特色，沙士比亞和米而敦就是不能拼字的人，而哥勒里 (M. Correll) 〔英國小說家，一八六四——？〕和奧司丁 (Alfred Austen) 〔英國詩文評論家，一八三五——一九一三〕則能之。這種情形，可能增損這四個人的聲譽麼？人們之視拼字爲可羨慕的，一部分是由於一種勢利的理由，把牠看作一條使「會受教育的」人自別於那些「未受教育的」人的容易的途徑；一部分是由於把牠看作依照禮制的衣裳一樣，認爲顯示出一個階級的優越性的一個條件；更有一部分的原因，則是由於那些專心致志於自然的規律的人看到了任何的境域裏還有個人的自由存留着，便要使他們感到痛苦，所以非去弄一點束縛出來不可。如果有人想，至少在印刷裏，應要按着習俗來拼字，則牠自然永久可以使讀者向着這個目標。

第二，本來書寫的文字，除了中國以外，都是口頭的言語的代表，在這上頭，也寄託着文學的全體美學上的性質。當人們還保留着言語能夠是併且應該是美的之感想時，他們是不留心於拼字，而只注意於拼音的。而在今日，則縱是受過大學教育的人，也只能拼那些最尋常的字的音，除此以

外，便拼不出來了；因此，他們不能去分析許多詩的音調。而除了以文學爲職業的學者之外，我們很不容易找得一個年在四十歲以下的人，能夠把最簡單的詩句的音調分析吟哦出來。所以依我的意見，如果我們的教育中是有一點兒關於美學的、思考的、注意存在着的，我們便不當再使兒童去學拼字，而代之以教他們去高聲朗誦。在從前的時候，家庭裏的父老們常常高聲誦讀聖經，這對於我們所說的目標也有很大的裨益；但到了今日，這種習慣已經差不多完全消滅了。

不僅拼音是很重要的，併且能識多量的字也是在美學上極爲有用的。那些只認得千五百字的人，除了所談論的是極簡單的題材，以及恰好遇到很僥倖的機會以外，將不能把他們自己的思想表示得準確而且美麗。在現今的美國的人民中，大概有一半是曾經費過與沙士比亞所費的一樣的時光於他們的教育上，而他們的所熟習的全部文字恐怕還及不上沙士比亞的十分之一。併且沙士比亞所用的文字，一定是他那時代裏的尋常的公民所能理解的，因爲他所做的戲劇曾經在劇場上得過商業上的成功，而他所熟習的字又都用在他的劇本裏。可見那時候的公民所熟習的字，真不知要比較今日的普通市民所熟習的要多過幾倍。按之我們現代的見解，只要一個人能

夠使人明白他的意思，他就算是對於他的語言有了充分的使用力了；至於舊日的見解，則以為在語言和文字中，他都要能夠給人以美學上的快感，纔算是有了充分的使用力。

假使有一個人，正如本書的作者一樣，爲了實際上的目標，去承納行爲主義的科學的部分，而反對牠所假定的倫理學上的和美學上的結果；那他將要得到怎樣的結論呢？我對於華特生博士，實懷有最高的敬佩心，而對於他的那部書，也認爲具有重大的關係。我的意見是，在目前的時代裏，理論的追求中之最重要的，是物理學，而工業主義則是最重要的社會現象。然而同時我對於那些所謂「無實用的」智識，和那除了給與快感之外更無別的目標的美術，却也不能不懷着欽慕嚮往的心思。這並不是一個論理的問題；因爲我們已經明白指出，如果行爲主義是真的，牠便不能有關於價值的問題的結論，除了在那幫助去表明對於某種目的應當應用什麼工具的附屬的地方上。這個問題，就廣義說，實是一個政治上的問題；假定了大部分的人類是一定要犯錯誤的，那末，還是要他們去從真實的前提中推得錯誤的結論好呢，抑或是讓他們去從錯誤的前提裏演繹出真實的結論來較好些呢？如此類的問題，實在是不能解決的。唯一的真實的解答，似乎就是拿論理

學來教給普通的男女人，以使他們都能夠看清楚「必然性」與「或然性」的區別，不至於演繹出一些僅僅是好像會生出來的結論。例如當有人說法國人是「論理的」這句話時，其中所含的意義，只是，當他們——〔法國人〕——承認了一個前提之時，他們也就承認了一切的可能的推論，連一個全無論理的判斷力的人所會誤認的推論也都承認了。這實在是一種最不好的性質；而就全體說來，英語的民族，在過去的時代裏，還算是比之其他的民族較能免除這種毛病。可是據今日的情形所顯示，如果英語的民族還想繼續免除這種毛病，他們就得要需求比他們往日所有的較多一點的哲學和論理學。在從前的時代裏，論理學被認為抽繹推論的技術；而在今日，則牠已變為避免推論的技術，因為我們已經知道了平時所視為自然達到的推論，很難得是果然真實的。因此，我的結論就是，論理之在學校中，應該要以一種教人不要去推理的見解去教授。因為他們如果去推理，其所得的推論差不多一定是錯誤的。

## 第八章 東方的和西方的快樂的理想

人人都知道威爾斯 (Wells) 氏〔英國當代的著名小說家〕的「時間機器」〔威爾斯所著的一部幻想的小說〕牠能使牠的主人隨意在時間上作過去的或未來的時代的遊覽，讓他自己看見過去的時代是怎樣的，將來的時代是如何的。可是，人們卻不能夠常常悟到他在今日的時代裏，很可以憑着環球的遊歷去獲得威爾斯的設計裏的許多的好處。一個歐洲人到紐約和芝加哥去遊覽，便無異於看見他的未來，這個未來的時代，就是歐洲大概要走到，如果牠逃過了經濟的危機。反之，當他遊歷到亞洲之時，他就是看見了過去的時代。在印度，我聽見人說，他可以目觀中世紀的情形；而在中國，則他可以看見十八世紀。假使華盛頓回到今世裏來，他看見了他自己所創建的美國的現今的情狀，將要迷眩吃驚到不可名狀的地步。他將要覺得英國比較少稀奇些，而法國則更要少稀奇些。但非等到他走到了中國，他總不會喚起一種回到了原來的家鄉的感想。在那裏，他將要第一次在他的鬼魂的遊行裏看見了那些仍舊信仰着「生命，自由，和快樂的追求」的人，併且看見這些人的對於這些東西的眼光和態度，就同獨立戰爭的時代裏的美國人的對於這些東西的眼光和態度差不多。併且據我想來，大概不要多少時候，他就會變為中華民國的大總統。

所謂西方的文明，包括着南北美洲、除俄國的歐洲、和英國的自治的領土。在這一派的文明裏，美國是前鋒的先導；一切使西方區別於東方的特質，都以在美國為最顯著，併且發展得最遠。我們平時總要認進步是不言而喻的；總要毫不遲疑地假定在過去的一百年間的一切的變遷都是毫無疑義地趨向於改良，併且今後的改良的變遷也還是很確定地無限地繼續下去。在歐洲大陸上，上回的大戰和牠的種種效果，已經驟然加上一個非常的打擊於這種自信很堅的信念上，於是乎歐洲大陸上的人便回過頭去把一九一四年——〔大戰開始的一年〕——以前的時代視為黃金時代，併且相信這個黃金時代大概在幾個世紀之內還不會回來。在英國，這個加於人們的樂觀主義上的大震動，比較大陸上輕小些，而在美國，則更要較輕小些。對於我們視進步為當然的事實的人，尤其有趣的事，就是到如中國那樣的國家去遊歷；這樣的國家到現在還停留在我們在一百五十年前所處的境地上。看了那裏的情形，我這就得要詰問我們自己，將我們自己的現狀與那地方的情形較量起來，在我們這邊所發生的種種變遷，究竟有沒有給與我們以真實的改善呢？

說起中國的文明，我們都知道牠是根據於孔子的學說的，而孔子的學說，則在耶穌的前五百

年間，已經很昌盛了。像希臘人與羅馬人一樣，他不以為人類的社會是進步的；併且恰好與此相反，他相信在遠古的時代裏，那些統治者都是極善於為治的，而那時候的人民都是快樂到足使今日的叔季之世羨慕而不能再得的程度。這種見解，自然是一個妄念。可是這個妄念的實際上的結果，却使孔子像其他的古代的大師一樣，趨向於一個穩定的目標，就是創造出一個穩定的社會來，維持着一種最好的地位，不使之墜落，但也不必永久努力去求取新的成功。在這上頭，他是古今的最有成功的，再沒有別個抱着同樣的目標的人能夠與他相比並。他的人格一直烙印在中國的文化裏，從他的時候起，以至於今日，從來沒有銷滅過。在他生在世上之時，中國人所佔有的只是今日的中國的領土的一小部分，而這一小部分的地方還要分立着許多個長年從事於互相戰鬥的小國。後此三百年，中國的人民便立定於今日的中國本部的領域中，而建設了一個領土廣大，人口衆多的大國，其領土之廣，與人民之衆，都非任何一個存在於最近的五十年前的國家所能與之比並的。在這樣廣大的一個國度裏，雖則常有野蠻民族的侵入，如蒙古人和滿州人所建立的朝代，以及偶然有時期或長或短的混亂和內爭，而孔子的道統則一直存在着，同時還附帶着牠的藝術和文學，

以及牠的一種生活的樣式。直到了我們今日的時代，纔爲了與西方及西方化的日本相接觸，使這個系統開始崩潰下來。

一個具有如是的久存不滅的非常能力的系統，一定有牠的偉大精神，併且也一定是很值得我們的尊重和研究的。牠不是一種宗教——如我們尋常所認的那種意義——因爲牠並不連結於超自然的和神秘的信念。牠只是一種純粹的倫理學的系統，但牠的倫理學却與基督教的不同，說法較爲平易，不致使尋常的人感到理想太高，不能實行。就主要的精神看來，孔子的教訓，很像在十八世紀裏存在於我們歐洲的一種「士君子」的較舊的理想。我祇要引用他的一句話，便可以證明這一點（原文所引是根據英國的中國學者基兒士〔J. Giles〕所譯的英文四書的譯文）

真的士君子是永遠不與人爭的。如果在任何的場合上，一種對敵的精神是不可避免的，那只有在射箭的比賽中。然而即在這個場合中，他也還要很有禮貌地對他的敵人施禮於佔取他的位置之前，而當他輸給敵人了，回到原位去飲他的罰酒之時，他還要重施一次禮。所以他即在與人競爭之時，也還保持住一個真君子的態度。——〔這一段話是譯的論語「八佾」

篇的第七章，原文是：「君子無所爭，必也射乎；揖讓而升，下而飲；其爭也君子。」「下而飲」一句的譯文是根據於朱熹的註釋：「謂射畢揖降，以俟衆耦皆降；勝者乃揖；不勝者升，取解立飲也。」

正如任何一個道德的說法者所一定要做的，他說過許多的關於義務和德行以及如此類的東西的話；可是他永遠不肯督促人們去做些違反天性和天性裏的親愛的事情。這一點，可見於下述的談話中：

葉公對孔子說道：「在我們的國中，有一個正直的人，他的父親偷了一隻羊，這個兒子卻出來做見證。」孔子答道：「在我們的國中，所謂正直，卻與此不同。一個父親必定替他的兒子掩飾罪惡，而一個兒子也一定掩飾他的父親的罪過。真正的正直，一定要求之於如此類的品行中。」——〔這是譯的論語第十三篇「子路」中的第十八章，原文是：「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是：父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。』』

孔子在一切的事物裏，都是執中的，卽算在德行上，也是如此。他不相信我們應該以善意報人家的惡意。有一次有人問他道：「你對於以善意去報惡意的原則，覺得怎麼樣？」他答道：「那麼，對於別人的善意，你將何以爲報呢？倒不如以直道去報償那不以直道來對待你的人，而以善意去報人家的善意。」——〔這是「憲問」篇（論語第十四篇）的第三十六章，原文是：「或曰：『以德報怨，何如？』子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』』〕本來這種以善意報惡意的原理，是那個時代的道家所提倡於中國的；這道家一派的學說，比之孔子的學說較爲與基督教的學說類似得多。道家的創始人老子（向來被認爲與孔子同時代而年齒較尊的）曾說：「對於善人，我是善的；對於不善的人，我也是善的，以期化他們爲善。對於誠信的人，我處之以誠信；對於不誠信的人，我也處之以誠信，以期使他們變爲誠信。就算一個人是惡人，也不能以爲拋棄了他是對的。對於別人所加於我的損害，要以仁慈來報復。」——〔前二句見道德經第四十九章，原文是：「善者，吾善之；不善者，吾亦善之，得善矣。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，得信矣。」第三句似乎就是第六十二章的「人之不善，何棄之有？」這裏的譯文，似與原意不符；原文的「棄」字，是指棄了「不善人之所保」的

「道」不是說這不善人之被拋棄。第四句是第六十三章的「報怨以德。」老子的話，有些竟和新約中的「山頂訓誡」——「耶穌的弟子馬太所紀錄的耶穌的談話」——裏的一部分相似得使人詫異。例如他說：

自卑的人，將要保持他的完全。自己屈折的人將要不扶自直。自己空虛的人將要滿盈。已經敵舊的人將要復新。所有少者將要成功。所有多者將要淪於迷惑。——〔道德經第二十二章：「曲則全。枉則直。窪則盈。弊則新。少則得。多則惑。」〕

在中國被承認爲國家的聖人的，不是老子，而是孔子。這正是中國的特質。道教固然也流傳下來，但大要只以法術的地位而保持於沒有受過教育的階級中。牠的學說，在那主持這個帝國的行政的統治者看來，是虛無縹緲的，而孔子的學說，則一向是很顯著地被認爲免除阻力的工具。老子宣傳着一種「無爲」的學說，他說：「讓事物自循牠們的途徑，便可以取得全帝國。那常常從事於作爲的人，不配取得這帝國。」——〔第四十八章：「故取天下者，常以無事；及其有事，不足以取天下。」〕可是中國的主治者自然高興孔子的自制、仁惠和禮讓等等的信條，聯合着對於所謂智慧

的政府所能做到的善政之特別側重。在今日的一切白種人的國中，大概每一個民族都有兩種倫理學的系統同時存在着，其一是理論上的，其他一則是實際上的；而在中國，則永遠不會有這種事情。我並不是說，中國人都能夠依着他們的理論去生活；我的意思是說他們都努力想如此做，并且對於別人也期望他如此做。至於在白種人的國中，則其所信仰的基督教的倫理學裏還有大部分是普遍地被承認爲太過好了，不是我們這個罪惡的塵世所能達到的。

在事實上，我們實在有兩類的道德並肩存在着：其一是我們只在口頭宣講，而並不實行的；其他一則是在實際上施行着，但很少宣講於口頭的。基督教也和其他一切的宗教——只有馬門教派（Mormonism）〔在一八三〇年創建於美國，創立者名司密斯（Joseph Smith）〕，自在一八二七年，蒙天使授以一本馬門書，令他去振興基督教〕是除外的——一樣，其根源原是亞洲的；牠在最早的幾個世紀裏，也具有對於個人主義和別一個世界的注重，這正是亞洲的神秘主義的特質。從這個觀點看來，那種所抵抗的學說原是了然易解的。可是當基督教的變成了擁有威力的歐洲的君主的徒贖虛名的宗教之時，他們便覺得對於這個宗教的教義不能不作如下的主張了，

就是有些經文是不能按着原文的表面上的文義來宣傳的，而有些文句，如「把君主所有的東西一概歸與君主」等類的，便大受他們的歡迎了。到了我們今日的時代，在工業主義的競爭的影響之下，對於無抵抗主義的最輕微的接觸，也不免要被人鄙視，而所有的人便都被期望去慘淡經營，努力達到他們自己的目標。在實際的施行上，我們的有力的道德就是去憑着奮鬥來作成物質上的成功；而這種道德觀念之應用於國家上，也正如牠之應用於個人身上一樣。除此以外，一切別的東西，在我們今日的人看來，似乎都是軟弱而且愚笨的了。

中國人對於我們的理論上的和實際上的倫理學，都不採取。在理論上，他們也相信有些機會，以戰鬥為適宜，可是在實際上，他們卻相信這些機會是很少的。而在我們的一方，則恰好和他們相反，在理論上，相信沒有任何的機會是要把戰爭認為適當的，而在實際上，則相信這樣的機會是常要遇着的。中國人固然也不免有時會打仗，但他們總不是一個戰爭的民族，對於在戰場上或事業上的爭鬪的成功，並不怎樣欽慕。按之他們的傳統的習慣，他們所最仰慕的是學問，再沒有別的東西能夠和牠比並；其次便是文雅與禮貌，這都是常常與學問連結在一起的。中國在過去的時代中，

總把行政的職位視爲酬庸品，以獎賞那些在競賽的考試中獲得勝利的人。因爲在過去的二千年中，中國並沒有世襲的貴族存在着的緣故——除了孔子的一族算是例外，這一族的宗子一直被封爲公爵（衍聖公）——學問就享受了那種在封建的歐洲所給與有力的貴族的尊敬，正與牠爲了本身的關係而引起的那種尊敬一樣。可是，中國的古昔的所謂學問是很狹窄的，所包含的只是對於中國的古經和這些古經的被認爲正宗的箋註者之不許批評的研究。直到她與西方有了直接的接觸以後，那些中國人纔明白地理學、經濟學、地質學、化學等等的科學是比較舊日的道德化的學問更爲切於實用的。今日的少年的中國——這就是說，那些曾經受過歐洲派的教育的中國學生——都承認現代的需要，而對於那古舊的傳說，大概也很不容易再懷抱着充分的敬重了。然而就是那些最新式的人，除了少數的例外以外，也還不免依舊保持着一些傳統的品性，如執中、禮讓、和一種和平的性質等。至於這些品質，再經過幾十年的西方化和日本化的教育以後，是否依舊保持着，那就是很有疑問的事情了。

如果我要去用一句話來綜括中國人和我們西方人之間的主要的差別，我當說，就大要說來，

他們的目標是享樂，而我們的目標則是權力。我們所歡喜的，是加於別人的身上的威力，和加於自然的權力。爲了前者，我們便建造了強有力的國家，而爲了後者，我們建造了科學。至於中國人，則太過怠惰，太過脾氣好了，再不會去從事於這一類的追求。可是，要說他們懶惰，卻只有在某種意義上是真確的。他們之懶惰，可並不是如俄國人那樣地無所事事；這就是說，他們也肯去以勤勞的工作來維持他們的生計。雇用他們來作工的東家們都可以看出他們是異常勤苦的。可是他們之勞作，並不是像美國人和歐洲人那樣的單獨爲了不工作便要感到厭悶的原因。也不是因爲喜愛亂動，所以非去動作不可。當他們有了充分的生資，足以維持他們的生計之時，他們就去倚此爲生，不再去以勤苦的工作來企圖增進他們的生活。他們別有一種無限的容量，去作清閑的娛樂，如看戲，茶話，賞鑑前代的藝術家的美術上的作品，或尋芳散步於美麗的風景中。照我們想來，一個人像這樣地消磨他的生命於這些事情中，實在是過分優遊恬退了；我們情願去敬重一個日日跑到他的辦公處去的人，就算他在他的辦公處裏所做的事情是有害的，我們也總要以爲他總比那些悠忽度日，無所事事的人要好些。

也許居留在東方的生活會生出一種腐化的影響於一個白種人的身上，可是，我一定要自白：自從我認識了中國之後，我便已把懶惰認為在集羣裏的人們所能達到的最好的性質之一。我們固然曾經以強力去作成了一些事物，但我們很可以被人詰問，這些完成了事物，仔細評量起來，究竟有什麼價值。在事物之製造上，我們已經發展出神奇的技巧來；我們把這技巧的一部分專注於輪船、汽車、電話，以及其他的幫着我們去奢華地生活於迫促匆忙的社會中的種種新的工具的製作，而把其他的一部分專用於製造鎗械、毒氣和飛機等物，以從事於大規模的互相殘殺的事業。我們又有了第一等的行政和課稅的制度，也是把牠的一部分專注於教育、衛生以及其他有用的目標，而其他的一部分則專用於戰爭上。就今日的英國言之，國家的歲入的一大部分已經被消費於過去的和未來的戰爭上，只把牠的賸餘的一點應用於有用的目的中。至於在歐洲大陸上，則有許多國家，其比例還要比英國更壞一點。我們又有一個最好的警察的制度，其效力之大可稱獨一無二的，可是也是把一部分的力量專注於犯罪的偵察和禁阻，而把其他的一部分應用於捉拿幽禁任何的抱有新的，建設的政治理想的人。而在中國，則直到近時為止，他們從來沒有這種種的東

西，他們的工業是太過沒有力量了，既不能造出汽車，也不能產生炸彈，他們的國家也是太過沒有力量了，既不能教育牠的公民，也不能殺戮別的國裏的公民，他們的警察也是太過沒有力量了，既不能捕捉盜匪，也不能捕捉布爾札維克派的共產黨人。其結果便是在中國，與別的白種人的國家比較起來，另有一種普及於一切人的自由存在着，並且有一種很廣播的快樂，這快樂的程度之高，傳佈之廣，簡直要使一個眼見那裏的全國人民——只有極微小的一部分算是例外——的窘窮的人為之驚詫稱奇。

一個人如果拿普通的中國人的實際上的眼光來和中常的西方人的眼光相比較，他將要立刻為兩種顯著的差異所觸動。第一，中國人並不仰慕活動，除非這活動能夠助成一些有用的目標；第二，他們並不以為道德就是要壓抑自己的衝動和干涉別人的衝動。這兩種差異中的頭一種，我們已經在上面討論過了，可是這第二個或者也是和第一個同樣地重要的。那位著名的中國學研究者基爾士教授在他的基福德大學的講演稿（Gifford Lectures）「孔子主義與牠的敵人」的末尾，曾說過在中國的基督教的傳道的成功之主要的障礙，就是那種原始的罪惡的學說。正宗

的基督教的傳統的學說——直到如今，基督教的傳教士透在遠東宣傳着的——便是說，我們都是生而帶着罪惡的，我們一生出來，外是如此之壞，壞到很值得去身受永久的刑罰。假使這種學說是單獨施行於白種人的身上，那麼，中國人也許很容易承納牠；但當他們聽到這學說同樣地適用於他們自己的身上，而他們的父母和祖宗都在受着地獄的火的責罰之時，他們就要暴怒起來了。孔子所宣傳的學說則是：凡人都是生而性善的，如果他們變壞了，那只是由於那些壞的樣式和腐敗的習染的惡勢力把他們弄壞了。這個對於西方的正統教義的大差別會生出很深刻的影響於中國人的意見中，所以西方的正教不容易深入於中國的人民的意識裏。

在我們自己的社會中，那些被認為道德的先導的人，便是那些拋棄了自己的平常的快樂，而取償於干涉別人的快樂的人。在我們的德行的概念中，實含着一種播弄是非的人的元素，那就是：除非一個人使他自身變成了大多數的衆人所深惡痛絕的厭物，我們決不會把他看作一個異常好的善人。這種態度，就是從我們的罪惡的觀念生出來。牠不僅是導人於干涉別人的自由，併且引着人們去變成偽君子；因為我們的習俗上的善人的標準實在是太過高深了，絕不是大多數的中

常的人所能生活於其中的。在中國，情形就與此大異了。他們的道德的概念是積極的，而不是消極的。按之他們的道德標準，一個對父母要尊敬，對孩兒要慈愛，對貧窮的親戚要慷慨，對一切人要禮讓。這些都不是很煩難的義務，而是許多人所能實踐的。而其結果，則大概比較我們的較高超的標準，非大多數的平民所能達到的要好些。

沒有罪惡的概念的存在，還有別一個結果，就是人們較為情願將自己的意見的差異付託給證據及理性，比之西方人的態度要溫和得多了。至於在我們的社會裏，意見上的差異很快變成「原則」的問題：每一邊都要把對面的一邊認為罪惡的，並且自以為對於對方略為遷就一點，就是參預了牠所犯的罪惡。這種情形便使得我們每有爭論必定是很劇烈的，並且在實際上，使我們很容易流入於訴諸武力。在中國，則情形不是這樣的。雖則中國也有動不動就去訴諸武力的軍人，可是沒有一個人會同他們認真計較，就連他們的部下的兵士們也不當他們是一回事。這些人就是去打仗，也只是打些很平淡的，幾乎沒有流血的仗；面他們所造出來的害處，也就比之我們根據着平常所眼見的西方人的較兇狠的戰爭而意料到的害處輕微得多。國中的大多數的人，連行政

的長官也包括在內，都自管自地進行着他們的事業，一如並不知道有這些軍官和他們的軍隊存在着。在尋常的生活中，每逢有爭論的事情，大抵總是憑某個第三者的友誼的調停來調處。互相讓步就是他們所共同承認的原則，因為要顧全雙方的面子，非互相讓步不可。他們的顧全面子的辦法，雖則有時候很足使外國人聞之失笑，但牠實在是中國人的國民性中的一種最可寶貴的特質；就憑着這一種特質，使中國人的社會的和政治的生活不至於像我們的那麼樣兇殘。

在中國的因襲的系統中，也有一個——只有這一個——嚴重的缺點，那就是，這個系統不能幫助中國去抵抗那些好戰爭的民族。假使全個世界的國家都是像中國一樣的，這世界就可以比現在快樂得多了。可是在其他的國家都是以武力相矜尚，而酷愛戰爭之時，那到今日已經不能像往時那麼樣閉關自守的中國人，如果還想保持着他們的國家的獨立，便不能不去依樣畫葫蘆地鈔襲我們的惡德。這在今日的中國人，已經是不能不去如此做的無可奈何的事情。可是，我們不要拿「他們的這種模倣將要成爲一種進步」的話來諛媚我們自己。

譯者按：這一章所論列的中國人的美德，似乎很有些揄揚過當的地方，而說到我們的國

民性的壞處，卻只提出不能抵禦強力的一點，更是迴護得太厲害了。我們都知道羅素是一個眼光極爲銛銳的人，雖則他居留在中國的時間，不甚長久，但對於中國人的苟且因循，因陋就簡的根本大缺點，似乎總不至於完全沒有觀察到。也許他也承認這是所謂喜愛和平，不羨慕競爭的勝利的國民性的必不可免的流弊，那麼，他對於我們的這種被他稱頌爲美德的特性，也就不應該作如此逾量的贊揚。據譯者想來，大概他這部書是專意爲歐美各國的國民而作的，他想拿中國民族的特質來充作療治他們自己的好大喜功的時代病的良藥，所以對我們獎借逾恆。那麼，我們讀他這部書的中國人也就應該自己警惕，牢記着他這一章的最後的一句話，切不可拿他的獎借來諛媚我們自己。至於他所力詆的歐洲人的特性，也正有許多是今日的，我們所必須拿來充作救治自己的沈疴的唯一的主要藥，也不能因爲他詆之爲惡德而不去模倣做鈔襲。世界上本來沒有萬應的靈丹，能對症的，便是良藥。正如他們是害的劇烈的高熱病，所以要假我們的特質去做涼藥一樣，我們所害的是非常厲害的寒涼病，便不能不惜他們的特性來做峻補劑。希望讀此書者不要誤會了原作者的意旨。

## 第九章 好人所作的害處

(一)

距今一百年前，英國曾有一個哲學家，名叫耶里米邊沁姆（Jeremy Bentham）〔英國法政哲學家；一七四八——一八三二〕，這位哲學家一晌是很普遍地被人認為極端兇惡的人。我直到今日還記得我最初認識到這個人的名字之時的情形，那時我還是一個小孩子。我那時所看到的，是那位薛尼司密斯（Sydney Smith）氏〔英國的一位著名的神道學者和評論家；一七七一一八四五〕的一篇說及這位哲學者的文章，其中有一句話，大旨是說：邊沁姆氏以為人們應該拿他們的死去的祖母來做湯吃。這樣的一種習慣，在我看來，似乎從道德上和食味上說，都不是可愛慕的；因此，我之對於邊沁氏也就從此不懷好感。再過了很長久的時間，我纔發見出上述的一句話實在是一句鹵莽的謊言，這樣的謊言正是那些搭着尊貴上流的架子的先生們常常為着苦心衛道而不惜存心去說的。我併且發見出往時的講究道德的人們所加於他的身上的真確的嚴重的

罪名。這個罪名簡直是如此的；他所擬訂的「好人」的界說是一個做好事的人。這一條界說，如讀者——只要是神識安定的——所能一望而知的，實是很容易使一切真道德爲牠傾覆的。我們只要看康德的態度竟比他的高超了多少；康德所訂定的原則是如下的：凡一種爲了對於受惠者的親愛而產生的仁慈的舉動，不能算是一種道德的行爲；只有當牠是爲道德的法則所引起的之時，牠纔是一種道德的行爲。這道德的法則，自然也是同樣地會引起不仁的舉動來的，而這被引動的人卻不以不仁的舉動去應付牠，所以他的仁愛的行爲便是道德的行爲。我們都知道善德的施行應當就是牠自身的報酬；那麼，我們就可以接着斷言，那身受別人的道德行爲的施行的人那一方面的容忍，也應該就是牠的自身的責罰了。因此，康德就是一個遠越於邊沁之上的道德學者，而擁有一切的自己說是完全爲了道德的本身而愛道德的人的贊許。

邊沁可算得一個真能實行他自己所訂定的好人的界說的人；他做過極多的好事。本來在英國的十九世紀的當中的四十年是進步最速的時代，物質上，精神上，和道德上三方面都是如此。在這個時期的開始便來了英國的空前的革新約章，憑着這個約章纔使得英國的國會變成了中

產階級的代表，而不復像往時那樣只代表着貴族的階級。這個約章是英國趨向於民治主義的最艱難的步驟；過此以往，便有許多其他的重要的改革跟着很迅速地發生出來，如在淹梅卡（Maica）的奴隸制的廢除，便是其中之一。在這個時期的初期，凡犯小竊罪的刑罰，就是絞殺；過了不久，這死罪就只限於那些犯了謀殺和高度的叛逆罪的人了。英國原有的使食物變成很昂貴，以致引起人民的很厲害的貧乏的米穀律，也在一八四六年被廢除了。強迫的教育則施行於一八七〇年。我們今日的社會中，正流行着一種時髦的舉動，就是去詆毀維多利亞時代（Victorian）〔英女皇維多利亞在位的時代，一八三七——一九〇一年〕裏的閒人，其實我還希望我們今日的時代，只要能夠得上像他們那時的紀錄的一半好，也就很可以滿足了。可是這不是我們現在所要討論的問題。我這裏的論點是，在這幾十年中的進步，有很大的一個部分是要歸功於邊沁姆的影響。我們很可以毫無疑問地斷言，在上一個世紀的後半期裏，生活於英國的人，其中的十分之九實在要比之假使他不會生在英國裏較為快樂得多了。他的哲學是這樣的淺顯，致使他竟會把這一點認爲他的活動的證明。我們在今日的開明的時代裏，自然能夠看到這個見解實在是荒謬悖理的；

但牠也可以幫助我們去重新溫理那些爲什麼要去拒絕如邊沁姆的那樣的卑下的功利主義的理由。

( 11 )

我們都明白我們平時所說及的一個「好」人的意思。我們的理想的好人是不飲酒，不吸煙的；不說壞的言語的；平時對着男人們說話，也正如對着女人說話那麼樣地謹慎留心，不會說出粗陋的話來；很有常規地到禮拜堂去做禮拜；並且對於一切的問題，都常常保持着正確的意見。他對於做錯事情常懷着一種健全的恐懼，而明白去督責別人的罪惡是我們的艱難的義務。他對於謬誤的思想更要懷着更大的恐怖，並且認定掌權者的一個職責是要保護着年輕的人，不使他們接近那些對於中年的成功的公民所普遍承認的見解常常會輕發是否合理的疑問的人。他對於自身的職業自然是非常勤懇的，而在他的事業之外，他總要把他的時間消費於一些好的事情上；他也許去鼓舞愛國的熱情和軍事的訓練；他也許對着賺工錢的工人們和他們的孩子們努力促進勤勞、節儉和德行，而誥誡他們在這些美德上頭的失敗是要領受相當的責罰的；他也許去擔任着

一個大學的付託人，而竭力干涉教授的聘任，以免請得了懷着有危險性的理想的教授，使學生養成了一種對於學問的判斷錯誤的尊重心。還有最要緊的，就是他的「道德」從狹義說的道德，當然是絲毫沒有可以詬罵之處的。

可是，我們總覺得大有可疑，上節所說的那種「好」人，就大體說來，究竟能不能比較一個「壞」人做出較多的好事來。我這裏所說的「壞」人的意義，就是指那些恰可與上節所說的好人處於相反的地位的人。所謂一個「壞」人，就是一個以時常飲酒吸煙著名的，并且遇到了他的腳趾在路上爲人所踏之時，他竟會破口相罵的人。他所說的話並不一定是可以壽之梨棗的；而每逢風和日麗之時，他總愛把他的星期日消耗於郊野的游覽，而不肯用之於禮拜堂中。他的意見，也不免有一些是帶着危險性的；例如他也許會這樣想：如果你們渴望和平，那你們就得要預備和平，而不要去從事於戰爭的準備。對於錯誤的行爲，他總要持着一種科學的態度，正如他在他的汽車壞了之時所持的對於這汽車的態度一樣；他以爲說教和監禁都不能治療人們的惡行，正如牠們之不能修補好一個破的輪胎一般。至於對於思想錯誤的事情，他的態度更是倔強了。他主張所謂

「錯誤的思想」者其實就是思想的本身而所謂「正確的思想」者則只是如鸚鵡的言語之覆述而已；這個意見就使他表同情於人們的種種式式的不爲人所喜的幻念和空想。他的在正當工作時間以外的活動，只包含於他自己的個人的享樂中，或則更壞一點，就是去激起人們的對於那些本來可以防阻的禍害的不滿足，這些禍害原是不致影響於有權力的人的安樂的，所以那些有權力的人不去防阻牠們。還有一件被認爲更壞的事，也竟是可能的，就是在「道德」的事情裏，他並不像一個真的講究道德的人所爲的那麼樣仔細掩飾他自己的缺憾；他的替自己辯護的理由是那個倔強的爭執，就是，與其裝模作樣地去裝出一個好人的榜樣，倒不如坦坦白白地做一個誠實無欺的人。一個只具着上面所說的任何一種，或兼具數種的缺點的人，就不免要爲尋常的體面公民所嫌惡，併且不能讓他去估據一個賦有權力的職司，如一個裁判官，一個地方官，或一個學校教師之類。本來像這一類的職務是只爲「好」人而設的。

上面兩節所說的全部的情形，原是多少帶點近代性的，比較後起的。牠之存在於英國，是當克林威爾（Cromwell）〔英國十七世紀上半的執政者，他本人是一個清教徒；一五九九——一六五

八) 時的清教徒主政的那一段短時期中, 其後便隨着這些清教徒移植到美國去。後來牠又在英國重新佔有勢力, 則是在法國大革命的時期; 在那時, 大家都以為牠正是抵禦法國的革命主義的最好工具。(那時的英國人之厭恨法國的革命主義, 也正如我們今日之憎惡俄國的布爾札維克主義一樣。) 英國的大詩人華斯活士的一生, 就可以說明這一段變遷。當他在青年的時代, 他很同情於法國的革命, 特為跑到法國去, 做了許多好詩, 併且養了一個私生女。在那個時代, 他完全是一個「壞」人。其後, 他變「好」了, 重新拋棄了他的私生女, 重新採納過一些正當的原理, 重新做過一些壞詩。和他同時同派的詩人苛勒列其也經過同樣的變遷: 當他寫古勃拉關 (Kubla Khan) 之時, 他原是一個「壞」人, 到了他寫神道學之時, 他就成爲好的了。

我們很不容易想到一個詩人, 當他寫出好詩之時, 他的人也「好」的。但丁 (Dante) 〔意大利詩人, 神曲的作者; 一六五——一三二一〕爲了他的危險的煽動而被流徙; 至於沙士比亞, 則從他的十四行詩判斷起來, 應該要爲美國的移民部的長官所拒絕, 而不容他在紐約登岸。所謂「好」人的主要的條件, 就是一定要擁護政府; 因此, 米而敦當克林威爾執政的時代是好人, 而在

這個時代的以前和以後便是壞人但他的做詩的時期卻正是在這個時代的以前和以後——按之事實，他的詩的大多數是在他很艱苦地逃脫了被認爲一個過激派而判定的絞殺的刑罰之後所寫的。冬尼（Donne）〔英國神學者和詩人；一五七三——一六三一〕之成爲道學家，也在他做了聖保羅學院的教務長以後，但他的詩卻都是作成於這個時期之前，併且在他受職之時，也爲了這些詩集很受別人的詬訾。司溫勃因（Swinburne）〔英國詩人；一八三七——一九〇九〕在他的少年時代，曾作過日出前之歌，以讚頌那些爲爭自由而奮鬥的人，那時他便是一個惡人；但到了他的晚年，他就變成了講究德行的，而在那時，他對於南斐洲的荷蘭農人之反抗別人的侵陵，而努力自衛其自由，便寫出了好些野蠻的攻擊的文字來了。我們要像這樣地逐一舉出示例來，可舉的例將要永無窮盡；就這幾個，也已經足以使我們領悟在現代所流行着的德行的標準是與好詩的產生處於勢不兩立的地位的了。

在其他的方向上，這種情形也是同樣真確的。我們都知道近代的天文學的始祖加里利奧，和近代的生物學的集大成者達爾文，都是如上面所說的那樣的壞人；司賓那沙（Spinoza）〔荷蘭

的大哲學家；一六三二——一六七七）直至他死後的一百年爲止，也一向被認爲兇惡得可怕的人；而笛卡兒氏（Descartes）〔法國大數學家，哲學家；一五九六——一六五〇〕之在生時，則竟然爲了畏懼受刑罰之故而逃亡國外。差不多全體的文藝復興時代的大藝術家都是壞人。再說到較凡下的事情，凡是用力去反抗那種可以阻止的死亡的人，便一定是惡人。現在可以拿著者自己所身歷其境的情形來講。我所住的地方，是倫敦的一部分，那裏的居民，有些是極其富裕的，也有些是窮的不堪的。在那裏的嬰兒的死亡率是高到反常的程度，而那裏的富人，則憑着行賄和示威等類的手段，操縱着地方上的政權。他們利用着他們的權力去減低施用於嬰兒的幸福和公衆的健康上的必須的經費，而以不滿法定的標準的費用去延聘一個醫官，和他訂好條件，叫他只要把他的一半的時光用於他的工作上。在那裏，決不會有一個人能得到這些重要人物的敬重，除非他承認富人家裏的豐美的筵宴實在是比之窮人的嬰兒的生命較爲重要得多。這種情形，正不獨倫敦一處爲然，在我所目覩過的世界上的各處地方裏，無不如是。那麼，那些著眼於嬰兒的死亡率的可驚，而急思有以補救的人，當然不免爲那些重要人物所嫉視，而加上他以一個惡人的徽號了。這種

情形很可以提醒我們去縮短我們的關於所謂好人的條件之敘述；我們簡直可以簡單地宣言一個好人就是一個擁護掌握權力者的人，他的意見和活動，都是以娛樂那些掌握權力者爲主旨的。現代的關於「好人」的時髦的意見，大抵如是，那麼，這些好人所做出來的壞事，也就不可言而喻了。

(三)

我們光是瑣瑣敘述那些號稱壞人，而在過去的時代中，其成就又不幸地特爲顯著的人們，實在未免太過不愜人意了。現在，且讓我們轉向於那些善人的身上，再作些較爲愜心的評量。

一個模型的善人便是英王佐治第三（一七三八——一八二〇）；在位的期間是一七六〇——一八二〇。當批特（Pitt）〔英國的第一個察潭姆伯爵（Earl of Chatham），兼衆議院議員，在那時以注意民衆福利著稱，被稱爲「偉大的衆議員」，一七〇八——一七七八〕請他去解放天主教徒（那時的天主教徒是沒有選舉權的）之時，他不肯答應，其理由就是說，這事情是違反他的卽位的誓辭的。他很守正地不肯去爲批特等人所提出的解放他們是一件好事的論據所迷惑；

在他的眼中看來，這問題不在乎這是否一件好事，而在乎牠是否正當——這就是說，他捨棄了實際上的好壞的問題，而單獨注意於抽象的正當與否的問題。他的對於政治的嚴厲的干涉，大部分要對於那種喚起美洲的獨立要求的舊制度負責任；可是他的干涉卻常常是為那些最高尚的動起所喚起的。同樣的情形也可以說到德國的廢帝的身上：這位被流亡的廢帝威廉第二原是一個宗教性很深的人，直到他自己失敗之日為止，他一直是很誠意地相信着上帝是在他的一面的，并且（據著者所知）他原是一個完全免除私人的惡德的人。然而就他個人所製造出來的惡果說來，則在我們今日的世界，實在再找不到別個人，他的所作所為曾經產生過如許的災害於人類的社會上。這便是守正不阿的好人所做出來的壞事情。

在今日的政治家裏頭，好人也有他們的用處；這些用處中的主要的一種，就是呈獻出一層煙霧的障幕來，以掩護着別的人，使他們能夠在暗中進行着他們的活動，不至於叫人起疑。一個好人是永遠不會疑心他的朋友會作暗中的活動的；這也就是他的一部分的好處。一個好人又永遠不至於被羣衆懷疑他去應用着他的好名譽以掩護惡人；這也就是他的實用的一部分。那是很明白

的，這兩種性質之聯合當然要使得一個好人成爲極端受歡迎的；不管在什麼地方，只要有一批心胸狹窄的民衆極力反對着一筆公共的款項之轉移到幾個有資格去管理牠的富人的手中之時，就得要利用這些好人來做擋箭牌。我曾經聽人說過——雖則這句話之是否真實可靠，我很不願意去保證牠——就在距今不遠的時代裏，美國有一個大總統，本來是以好人著名的，就曾被人利用之去達到這個目標。在英國，則有萊脫（Mhitaker Wright）氏，當他擁着最高的好名聲之時，他自己便被一羣無甚過失的貴族包圍着了，而他的德行之高，竟使他們無法明瞭他的算學，或者連他們自己的不明瞭也都不能知道。

好人還有其他的用處，就是對於任何的不受歡迎的人，都可以拿散佈謠言的方法來把他趕出政治之外。每一百人之中，大概總有九十九個人是免不了對於道德律有多少缺憾的，可是按之大概的情形，這件事實總不會公之於衆。當這九十九個人當中，偶然有一個人把他自己的這種私德上的缺憾洩之於衆之時，那一個真正從未犯過道德上的過失的人便不免要表示出他的真正的驚懼來，而其餘的九十八個人也就不能不跟着他表示驚怖，期使自身免被懷疑。所以當一個爲

羣衆所厭恨的人，膽敢冒險加入於政治中之時，那些到今日還保持着古人的陳舊的信念於心裏的人，只要留意去跟蹤這個人的私人的活動，直等到他們尋到了一些事實，如果公佈出來，就要摧毀了他的政治事業的。到了這時候，他們便有三條路徑可走：第一條，是將這些事實宣佈出來，使他自己，在千夫所指的詬罵聲中逃匿了；第二條，是以拿宣佈這些事實去恐嚇他，使他自己退休，回到私人的生活裏去；第三條，就是以勒索的手段去替他們自身求得一分足供揮霍的收入。這三條途徑，前二條是保護社會的，而後一條則是保護那些挺身以保護社會自任的人。因此，這三條途徑都可以稱獎的；而這三條途徑可都是倚賴於好人的存在，然後得以成立的。因爲倘若沒有好人的對於別人的過失的深惡痛絕，那些對於道德律稍有過犯的人，也就不必像這樣地畏懼人知，而有些刺探別人的隱私的人也就無所規持，不至於如此起勁了。

還有，我們試拿像房事病那一類的事情來研究：我們都知道這種毛病是差不多全部可以拿事前的適當的預防來防止的，可是，就爲了這些好人的活動，這種預防的智識便盡量地減少了牠的廣播，併且把種種的障礙安置於牠的應用的途徑中。由是，罪惡依然可以得到牠的「自然的」

責罰，而兒童們也依然要爲了他們的父親的罪惡而受責罰，恰符於聖經裏的信條。假使事實竟不是如此的，那將要成爲怎麼樣可怕的呢？因爲，如果罪惡不復被責罰，世界上將要有人縱恣到公然宣稱人間不復有罪惡，而倘若責罰絕不會降到無辜者的身上，那牠就顯不出是如此可怕的了。所以因爲想要使人們都知道罪惡的責罰的可怕，就是使牠降及於無罪的人的身上，亦在所不惜。因此，我們應該怎麼樣地去感激那些好人，憑着他們的保證，我們纔知道那些爲自然所規定於我們的茫昧無知的時代裏的關於果報的嚴厲的法律，直到今日，還依舊繼續運行着，不管近世爲科學家所冒昧求得的不虔敬的智識是怎麼樣地和這些信念相矛盾。一切的思想正確的人都知道一種壞的行動就是壞的，完全不必問及這種行爲是否會使做這種行爲的人受痛苦的問題；可是因爲人們並不是全體都能夠爲純粹的道德律所引導，所以那種罪惡要引起痛苦的說法，對於善德的產生，也就是很可喜的。我們今日的仁慈的好人都以爲一定不能讓人們知道有什麼可以逃避因犯罪的行爲而引起的責罰的方法；而其實這些責罰卻都是在科學以前的時代裏所認爲必須拿來處罰犯罪的行爲的。人們之患有因房事而起的病症，既然都被認爲這種犯罪行爲的適當的

處罰，那麼，凡是教人去防止這些病症的智識，便都成了教導惡人去逃避責罰的危險的教訓；於是這些智識之傳播，便當然是正人君子所竭力禁止的事情。當我想起了假使我們的社會中，沒有這一批好人來很仁愛地替我們做這種防止危險智識之灌輸的事情，我們全體的民衆所知於內心的和身體上的健康的保持的，究竟應該比現時所知的要多過多少——當我想起了這件事情之時，我真要爲之不寒而慄啊！

還有其他的好人能夠有用的途徑，就是使他們自身被暗殺。例如德國之擄取中國的山東一省（按這是青島之誤，我們並不會拿山東全省割與德國）就是由於他們恰好遇到了這樣好的運氣，讓他們的兩個傳教士被人在那裏暗殺了。奧國的大公爵（歐戰前的奧皇太子）就是那位在沙拉熱伏（Sarajevo）（奧匈的波斯尼亞州的首府，本來是塞爾維亞的領土，被德相俾士麥強制地割歸奧國者）被刺殺的，我相信他是一個好人；我們之對於他，應該感激到甚麼地步啊！假使他不是如此死的，我們又怎樣會有上回的世界大戰？（一九一四年的歐戰的開始，就是由於這位皇太子的被刺，而奧國以傾國之兵加諸塞爾維亞，去替他復仇；當時俄國扶助塞國，而德國則袒護

奧國，於是釀成了這一回牽動全世界的大戰。」沒有這回大戰，我們便不能使世界上的民治主義日臻於安穩的境界，也不能就使軍國主義從此推翻，而我們也就不能像現時這樣的享受武力的獨裁政治的幸福於西班牙、意大利、匈牙利、布加利亞和俄羅斯等諸國內。

嚴重地說來，我們今日的社會裏的共公的意見所普遍承認的「善」的標準，原來並不是那種以使得這個世界變成較快樂的意旨爲目標的標準。這種情形的原因，是很複雜的，而其中的主要的原因，就是因襲的傳說；其次的最有力量的，便是社會上的佔着優越地位的特殊階級之不公平的權力。原始的道德性，好像是從禁條的意念發展出來的。這就是說，就牠的起源看來，牠完全是一種迷信的觀念，而以那種將要由法術的手段產生出一些災禍來的虛擬的理由去禁止人們做某某一些完全無害的舉動（例如把酋長的食盤吃光了之類。）其後就循着這條途徑產生出種種的禁律來，這些禁律，即在後來的人已經把那些引出牠們來的虛擬的理由完全忘卻了之時，也還保持着牠們的威權於人民的感想中。直到今日，仍舊有一個很大的部分的流行的道德是屬於這一類的；有些行爲使人一看見就要引出恐懼的情緒來，完全不必問到這些行爲是否會產生壞

的影響，就是這一類的禁條的勢力的流傳。可是在許多事例中，凡是引起人們的恐懼的行爲，在事實上也果真是有害的；這種情形很足以增長今日的流行的道德觀念的聲勢。假使事實上沒有這種情形，也許那種對於我們今日的道德標準作一次澈底的重新釐定的需要，就要較容易得到人們的普遍的認識了。例如暗殺這件事，顯然是一個文明的社會所不能讓牠存在的；然而關於暗殺的禁條的起源卻純粹是出於迷信的。古人都以爲那個被暗殺者的血（或者在較後的時代裏，他的鬼魂）將要力圖復仇，併且他的報復不僅是施於那個暗殺他的人，還要施於那些對這個人表示仁惠的人。這種關於暗殺的禁律的迷信的性質，可以從下述的事實看出來，就是，謀殺的罪惡可以用一種儀式的祭禮來湔滌，這種祭禮的原始的計畫就是把這謀殺者的形貌改裝過，以期使那個被殺者的鬼魂不認識了他。至少弗萊薩爵士（Sir J. G. Frazer）〔英國當代的著名民族學，古宗教學者，皇家學會會員，著有金枝及其他的許多關於民族的和宗教的傳說的著作，生於一八五四年〕的理論是如此。直到今日，我們還把一個人的懺悔說成湔滌舊惡的意思；當我們如此說法之時，其實就是應用到一種暗喻，而這暗喻卻就是從古代的人果眞在事實上應用著一種湔滌

的方法來洗去血的污染的。那件事實脫胎出來的。本來像「犯罪」和「罪惡」等類的意念，都有一種感情上的背景，這背景便是和遠古以前的剛纔所說的那個根源有連絡的關係的。如果從一種純正的，合理的倫理學看起來，則就是謀殺的一件事情，也將要具著不同的意義：牠將要注意於這種事情之防止和救治，正如對於疾病一類的事實一般，而不像因襲的傳說那麼樣地注重犯罪、責罰和贖罪。

我們今日所流行的倫理學，原是迷信和理性主義之一種奇怪的攙合。謀殺原是一種古舊的罪名，所以我們今日之觀看牠，便不能不在一個時代久遠的恐怖的迷霧中。冒簽名字則是一種近代的罪名，我們便可以合理地觀看牠了。我們雖則責罰那冒簽名字的人，可是我們並不感到他是在普通的人類之外的一種奇異的生物，像我們之看謀殺者那樣。直到今日，我們不管在理論上是怎麼樣，而在社會的實際情形上，卻依然以為所謂德行者是包含於不去做怎樣的事情，而不是在乎要去做怎樣的事情。只要一個人能夠約束着自己，不去做那些被題名為「罪惡」的舉動，他就是一個好人；即算他永遠不去做一點增進別人的幸福的事情，他還是佔着好人的地位。這

自然不是聖經裏所提倡的好人的態度：聖經裏的「愛你的鄰人猶如愛你自己一樣」的訓誥，原是一條積極的格言。然而在一切的信奉基督教的社會裏，凡是服從這一條格言的人便要受苦，至少他得要挨窮，常常還要受監禁，有時候還不免要被處死刑。這個世界本來是充滿了不公平，而那些靠着不公平去獲得利益的人，又都居着以刑賞加人的地位。於是他們便拿這獎賞給與那些替這個社會上的不公平的情形發明出異想天開的證明的方法來的人，而把那刑罰降及於那些力圖補救這不平等的現狀的人的身上。我從來沒有看見過世界上有那一個國家，可以讓一個對於他的鄰人抱有一種純正的愛念的人長久平安生活於其中，而不致受到別人的辱罵。在巴黎，恰當世界大戰爆發之前，有一個名人名叫佐爾里（Jean Jaurès）的，被人刺殺了；這位佐爾里實在是法國的最好的公民。可是那謀殺的兇手竟被法廷釋放了，其釋放的理由是，他已經做成了一件為公眾服務的勳勞。——〔按佐爾里是法國的社會黨首領，以反對戰爭著名，故不容於那時的巴黎的社會裏。〕這一件案子是特別顯明的示例，但像這一類的事情卻常常發生於世界各處。

那些極力替因襲的道德辯護的人們有時候也承認牠並未圓滿，可是他們卻總要力爭我們

不合對牠有所批評，因爲一經批評，就會使全部道德爲之傾倒。其實如果這批評是根據於一些積極的，建設的基礎的，那就絕不至於有這樣的事情；只有當這批評是爲了暫時的愉樂而下手的之時，道德纔會有全部推翻的危險。我們可以再回到邊沁姆的身上：他所提倡爲道德的基礎的，便是他所說的「最大多數人之最大的快樂。」一個以這條原理爲他的行爲的根據的人，將要比之一個光是去服從習俗上的信條的人度著一種較爲刻苦艱難的生活。由是，他一定要使他自身成爲那些被壓迫者的一方面的擁護人，而即因此引起了那些大人物的敵視。他將要把那些有權力的人所希冀掩飾着的事實宣佈出來；他將要拒絕種種作偽的計畫，這種作偽的計畫是要把同情從需要牠的人的手上奪了去的。像這樣的一種生活樣式總不會引到忽視純正的道德的路上去。正統的道德，常常是壓制的和消極的；牠只會說「你不可，」再不肯多費氣力去考究人們的並不爲經典所禁止的活動的效果如何。對於這一派的道德，一切的神秘主義者和宗教的大師都會極力反抗，但都失敗了。這些大師雖有信徒，可是這些信徒卻都把他們的最明白的宣言無視了。因此，關於道德的問題，似乎不會從他們的方法產生出大規模的改良來。

據我想來，還是以理性和科學的進步爲希望較多。現在人們已經逐漸悟到一個其中的種種制度和組織都根據於憎恨和不平等的世界，決不是一個最會產生出快樂來的世界。上回的世界大戰已經把這一課教訓教給了少數的人；假使這一次大戰的結局竟然是不分勝負的，則受到這一課教訓的人還要比較現時多得多，只可惜結果總算是有一方面得到了勝利了。我們所需要的一種道德，是以對於生活的愛戀，對於生長和積極的成就的快樂爲基礎的，而不是根據於壓抑和禁制的。如果一個人，當別人是快樂的時候，他便是快樂的，慨慷的，胸襟廣闊的和歡喜的，那他就可以被認爲一個「好」人；如果事實上果然如此，那麼，別人的一點兒細小的過失或罪名，便不會被看作十分重要的了。可是對於一個以殘忍苛刻的手段或壟斷投機的事業去求得一分鉅大的財產的人，我們便要以現時看一個「不道德」的人的眼光來看他；併且就算他在求得了這分財產之後，便跟着做些沽名釣譽的事情，如很有恆地到禮拜堂去做禮拜，以及把他的以不正當的方法得來的利益劃出一小部分來作有益於社會的事情之類，我們也還要以如此的眼光來對付他。要做到如此的地步，其實並沒有什麼大困難，只要向羣衆灌入一種對於倫理上的問題的合理的態

度，以替代了現今的迷信和壓迫的雜合就夠了——這種迷信和壓迫的雜合，直到今日，依然在社會上的重要人物當中被認為合格的德行。在今日的時代裏，理性的力量已經被認為很是微細的了，但著者卻依然自認是一個毫不懊悔的唯理主義者。理性也許只是一種細小的力量，但牠是有恆的，並且常常只朝着一個方向進行，而非理性的種種力量，則永遠爲了無用的鬭爭而更相毀滅，此起彼仆，適足以使人們覺得眼花撩亂，無所適從而已。因此，非理性的力量的每一回的轟鬧，結果都只足充實理性的朋友們的力量，而重新顯示出惟有他們是人道的真實無欺的朋友；除此以外，都不過是一些取快一時的胡鬧朋友而已。

## 第十章 清淨教派之復活

當上回的世界大戰進行着之時，各國的掌權者都不惜給與人民以非常的讓步，以賂誘他們去和政府合作。那時候，工人都得到了足以維持生活的工資；印度人居然蒙英國人曉諭他們也是人類，並且受着他們的稱兄道弟的寵遇；各國的女人都被允許了有選舉權；而年輕的人都被允許

去享受他們的理當享受的快樂，這些快樂便是年老的人常常希冀以道德的名義去奪了過來，不讓他們去享樂的。到後來，仗是打贏了，於是這些戰勝者便下手去在他們的工具的身上把那些在戰時暫時賜給他們的種種特別優待剝奪下來。工人以在一九二一年和一九二六年所發生的煤礦風潮而受了挫敗；印度人也被種種的判決重復推入他們的原來的地位中；至於女人，則伊們的選舉權雖然還沒有被剝奪，但也已經被排出於種種的職位之外，當伊們一經結婚之後——雖則英國的議院中也曾有過一個決議案，聲言這種事情是要禁止的，然而社會上卻依舊如此實行着。凡此種種的施行，都是政治的產品——這就是說，在英國，凡是上面所說的各階級，本來都有代表着他們的利益的有組織的團體，而在印度，也有代表着印度的人民的利益的有組織的抵抗團體，來直接或間接地參預政治上的設施。然而我們卻沒有一個有組織的團體，去代表那些相信每一個男女人都應該有他的自由去處置他自己的享樂——只要是不損害到別人身上的人的見解，因此，那些清淨教徒便不會遇到嚴厲的反對，而他們的虐政也就不會被人認為足以釀成一種政治上的爭端。所以在外表上，我們雖然有各階級的代表團體，而在實際上，只有讓這

些清淨教徒去爲所欲爲。

所謂清淨教徒者，我們可以定他的界說爲一個作如下的主張的人，就是有些行爲是根本罪惡的，就算牠除了對於本人以外，絕不會對於別的人產生出可見的惡影響來，也還不免是罪惡的；因爲牠是罪惡的，所以要以任何的最有效力的手段去防阻牠——如果可以定之爲罪名，便以犯罪律，如果是不能列之入犯罪律裏的，則假手於羣衆的公共意見，而以經濟的壓力來做公共意見的後盾。這種見解原是很古舊的；也許犯罪律的起源真的要推牠來負責。可是在最原始的時期，牠原是爲了一種信仰而與原始社會裏的立法的功利的基礎相攙雜的；那種信仰就是，某某幾種的罪咎會觸動天帝的對於人羣的惱怒，人羣將要因此而受災禍，所以這些罪咎是具有關係於全社會的害處的。這種見解，就包含於聖經裏的關於所多馬和蛾馬拉 (Sodom and Gomorrah) 的故事中（所多馬和蛾馬拉是兩個充滿了惡人的城；他們的作惡的聲息給耶和華聽見了，便叫天使去毀滅了這兩個城；見創世紀第十八、十九兩章。）凡是相信這段故事的人都能夠以功利的根據去證明現存的犯罪律爲不錯，這些法律，都是爲了那些使這二城爲之毀滅的罪惡而設的。可是

到了今日，就是清淨教徒也不至於再採納這種見解了。我們還可以斷言，就是倫敦的大主教，也不見得會警告我們說日本前回的東京大地震是由於那裏的居民犯罪惡滔天。因此，我們的罪犯律便只有從那種報復的理論找取牠的證明，這種理論是說，某某一些的罪惡，雖則除了犯罪者的本身之外，並不會加害於別的人，可是因為牠們實在是太過可憎了，致使我們不得不引為我們的天職去加些痛苦於那犯罪人的身上。這種見解，在邊沁姆主義的影響下，曾經喪失了牠的根據於十九世紀的時代中。可是，近年以來，爲了近代的自由主義之日淪腐敗，這種見解便重新獲得牠的已失的根據，併且其勢日盛，已經開始使今日的人們惴惴於一種如中世紀的暴政一樣地苛酷的新專制的貴臨。

這種新的運動有大部分的力量是從美國得來的；這也是只有美國是上回大戰中的唯一的戰勝者這件事實的結果之一。這清淨教派的經歷原是很奇異的。牠在英倫，只有當十七世紀時掌過短期的威權，可是牠已經使得英國的尋常公民把牠討厭到如此地步，致使他們永遠不肯讓牠重復回來操縱英國的政府。這些清淨教徒既不得志於英倫，便移植到新英倫上，其後更散處於中

西部各州上。美國的南北戰爭其實就是英國的國內戰爭的延續；其時美國的南部各州，大體都是爲清淨教徒的反對者所居處。可是美國的南北戰爭的結果，竟然大異於英國的內爭，而被清淨教徒一方面獲得了永久的勝利。結果就是讓世界上的最大的強國竟落於那些承繼了克林威爾的鐵腕軍的見解的人的控制中。

我們如果光是揭示出清淨教派的不好，而一概不去承認牠所貢獻於人類的勳勞，那就未免是太不公平了。在英國，自從十七世紀以至於近代，牠一直爲民主主義出力，去反抗皇室的和貴族的專制政治。在美國，則牠對於黑奴的解放，曾貢獻不少的助力，併且大有助於美國之成爲世界上的民主主義的最著名的擁護者。這些都是牠所貢獻於人類的偉大的勳勞，可是都是屬於過去的時代裏的。至於我們今日的問題，已經不是政治的民主主義上的，而是怎樣使秩序與少數人所有的自由相聯合的問題——至少，我們得要說，前者遠不及後者那麼樣重要。這個問題所需要的是另外一種的新眼界，那就不是清淨教徒所能有的了。牠不復需要道德的氣味，而需要容忍力和同情的氣息；而在那些清淨教徒的心目中，則同情的氣息永遠不能算是一種應要十分注重的東西。

所以目前的問題所需要的，恰好是他們的弱點。

我不想去說及今日的清淨教派所獲得的最值得我們注意的大勝利——這個大勝利就是美國在近年所施行的酒禁。在美國中，這種禁令固然也會喚起不少的反對者；可是無論如何，這些反對者必不能把他們自己所提出的反對論來立成怎樣完備的原則。因為這些反對者之中，大多數是贊成哥根之禁止的，而這種關於哥根的禁令則恰好和酒的禁令一樣地要喚起同樣的關於原則的問題。

對於清淨教派的實際上的攻擊，也像加於各種各式的宗教的狂信一樣，就是牠單獨把幾種惡事挑選出來，特別把牠們視爲比較其他的惡事更要壞得多，因此，就要主張不管要耗費多少大的代價，非把牠們壓制住不可。那些狂信者不能認清加於一種真實的惡事的壓抑，如果實施得過分猛烈了，勢必要產生出其他的竟然比這個更爲鉅大的惡事來。我們可以拿加於淫褻的出版物的禁律來說明這種情形。沒有一個人不承認關於淫褻的娛樂是卑鄙的，也沒有一個人不承認從事於這些東西的製造的人是足以爲害於社會的。可是，當禁止這些東西的法律一經實行之時，便

不免有許多本來是可愛可喜的好東西同時被壓制住了。就在不多幾年之前，有一個著名的荷蘭的美術家以其所製作的幾張畫郵寄到英國去給他的一個買主。不料被主持郵務的官吏看見了，他自己經過了透澈的察驗的享樂以後，便斷言這幾張畫是猥褻的（對於這些辦理政務的公僕，我們當然不能期望他們會具有關於藝術家的精神的賞鑑力。）於是他們不由分說地將這些畫銷毀了，而那位英國的買主也就白花了這一筆買畫的錢，並沒有得到一點賠償。法律給與郵務官吏以銷毀任何的東西的權力，只要是官吏們認為猥褻的，他們就可以隨意銷毀牠；他們的判決就是定讞，我們竟連一點申訴權也沒有。

從清淨教徒的立法產生出來的害處，還有其他的一個更重要的示例，那就是生於生育節制的事情中的。本來所謂「猥褻」原是一個意義極為模糊的名辭，在法律中，顯然是極難得到一個準確的定義的。而按之法廷的習慣，則所謂猥褻的意義就是指「任何的使長官爲之震驚的東西」。現在，就生育節制言之，大概一個中常的長官總不至於爲生育節制的智識所震動，只要這種智識是包含於一部價值較昂，而文辭較爲深玄奧妙的書中；但是假使談論到牠的是一部價錢很賤，而

文辭又如是淺顯，一個未曾受過教育的人也能夠閱讀的小冊子，則這位中常的長官便要爲之震驚了。由是可知在今日的英國中，凡是以制節生育的智識去給與特工資度日的人們，便是違法的。雖則拿牠來給與會受教育的人們卻是合法的事情。然而這種智識之對於特工資度日的人們卻正要比之牠對於其他一切的人都重要些；今日社會上最用得着牠的，就是這些工人們。而我們的法律卻單獨不許他們來理解這種智識，這不是奇怪透了麼？其實這是沒有什麼奇怪的。我們得要知道，除了少數的特與承認的書——如醫學的教科書之類——以外，法律並不注意於一種出版物的目標。牠所要考慮的唯一的問題只是：假使這種出版物落到一個心術不正的孩子的<sup>？</sup>手上，牠會不會給與他以愉快的？如果審查之後，覺得牠果然會有這樣的結果，那牠就非被毀滅不可，不管牠這裏頭所包含着的智識是有多大的社會的重要意義的。這樣的辦法只是強迫人們入於愚蒙之中。從這種強迫的愚蒙所生出來的害處真是不能計算。窮乏、婦女的長期間的疾病、害病的嬰兒之誕生、人口過剩和戰爭等等的，便都是從這種事實產生出來的惡果；而這些惡果，在立法者的眼中看起來，卻都變成了微小的害處，還是少數愚昧的兒童之被假定的愉樂較爲關係重大些。

目前的已成的法律，還不免被認為不夠嚴厲。據一九二三年九月十七日的泰晤士報的報告說，在國際聯盟的庇蔭下，有一個國際的猥褻出版物會議方在極力獎勵在美國的和在一切屬於國際聯盟的各國中的法律之雷厲風行。英國的代表團之在這一件事中，顯然是熱心贊助的。

還有一件事情，已經成為無遠不屆的立法的根據的，就是強迫的奴倡的販賣。在這裏頭的真實的罪惡原是十分嚴重的，應該構成犯罪律中的主要的題材。這所謂真實的罪惡便是，愚昧無知的年輕婦女為虛偽的甘言所誘惑，無墮入於半奴隸的情境中，在這種情境裏，伊們的身體上的健康已淪於極嚴重的危險境界。就主要部分看來，這實是一種勞工問題，應該以工廠法規或貿易法規一類的法律來處理牠。可是在現今的法律中，則常常拿牠來作藉口，去在這種關於倡奴的買賣的真實的罪惡並不存在的事例中粗暴地干涉個人的自由。我們可以找一件事實來作示例。就在幾年以前，英國的報紙曾經登載過一件案子的報告，其中的事實是如下的：有一個英國人愛上了一個倡妓，就去同她結了婚。當他們倆愉快地度過了幾年的同居生活以後，這女人忽然厭倦了，決心要回到她的原來的職業裏。至於這個男子呢，則並沒有人能夠證明他曾經叫伊去重操故業，

併且連他贊成伊去這樣做的證據也沒有，只不過他當時並沒有和這女人爭吵過，也未曾立刻趕伊出門去。就爲了這個罪名，他竟然被鞭笞了，併且被幽禁於囚獄中。他之要受如此的刑罰，是根據於在那時還是很新近的法律的；而這條法律現在依然可以發見於法規大全中。

在美國，也就在同樣的法律之下，一個男人帶同他的愛人從一州旅行到別一州去就算是違法的，雖則一個人在平時擁有一個情婦並不是違法的事情。例如一個居住在紐約的人可以把他的情婦攜帶到同州的勃麓克連（Brooklyn）島（紐約市的邊地上的一個島）上去遊歷，但不能帶到耶爾西（Jersey）城去。其實這兩件行爲之間的道德上的邪惡的差異何在，實非尋常的淺見人所能明白。

在這件事情上，我們的國際聯盟也正想努力去求取更嚴厲的立法。就在不多時以前，加拿大的代表團就在國際聯盟的會議中提過一個議案，其內容是，不許婦女——不管年紀是如何老大的——乘輪船去旅行，除非有伊的丈夫或伊的父母之一陪伴着。這個提議雖則並未被採納，但牠總可以說明我們現在的前趨的方向。這自然是很明白的，像這樣的計畫將要把全世界的婦女驅

入於「被迫的倡奴」的境況中；婦女非得帶一點冒險的性質，便不能有半點自由，而這種冒險便是有些人要用之於「不道德」的目標上。照這樣看來，這些革新家的唯一的論理的正鵠，就一定是印度的女人們所用的面幕了。

現時所加於清淨教徒的眼光，還有其他的更爲普遍的駁斥。人類的天性本來是生就如此的，人們都要在他們自己的生命尋出一些快樂來。爲了實用上的粗略的目標，我們可以把快樂分劃爲兩大類：其一是原始地根據於感官的，其他一則大體是屬於內心的。傳統的道德家極力去贊美後者，而不惜以前者爲犧牲；或者要說得更爲確當一點，他之寬容後者只是由於他並不承認牠是快樂。至於他的分類，當然是沒有科學的根據，經不起科學的批評的，併且在許多特殊的事件裏，簡直連他自己都不免要懷疑。例如藝術的賞樂是屬於感官的，還是屬於內心的呢？如果這位道德家是非常嚴厲的，那他就要連藝術都一併定罪，如柏拉圖和教會裏的長老們（the Fathers）〔此專指第六、七世紀以前的目覩教會的最初的發展的年老的教士〕便是。如果他是不十分固執的呢，則他將要視藝術爲可以寬容的，只要牠具有一種「精神上的目標」，而所謂具有精神上

的目標的意義，則大都足以指明這是一種下劣的藝術。這就是託爾斯泰（Tolstoy）〔俄國近代學術界的大師，早年是一個文學家，到了晚年，則注意於人道主義的宣傳；著有一部藝術論，對於古今的藝術，多所抨擊，以為走錯了路途：一八二八——一九一〇〕的見解。除了美術之外，結婚也是一件很難判決的事情。那些比較嚴格的道德家把牠看作一件應要愧疚的事情；而比較不嚴格的道德家則對牠頗加贊頌，其贊頌的理由是，就大體說，這並不是一種快樂，尤其是當他們要使牠成爲一種固結不解的糾纏的計畫已經成功之時。

可是，這些情形，都不是我在這裏所要討論的論點。我的論點是，那些在清淨教徒已經費盡氣力去達到他們的目標之後，還依然存在着的快樂，實在是比之他們所定爲有罪的那些快樂較爲有害些。我們的第一個目標，固然就在乎自身的享樂；而次於自身的享樂的，便要算那種要妨阻別人不讓他們去謀自身的享樂的目標；或者說得較爲概括一點，我們的次於自身的享樂的第二個目標，就是權力之攫取。由是，那些生活於清淨教徒的管領之下的人民便都變成了極端想望權力的。其實權力的愛戀，比之飲酒的愛戀以及其他的爲清淨教徒所抗議的種種惡德都要較爲有害

得多。自然的，在那些以賢德著稱的人的身上，權力的愛念也可以文飾之爲對於善行的愛念，可是這種文飾，就牠所生於社會上的效果看來，並不會生出怎樣大的差異來。這事情的意義，不過是，我們之責罰那些犯罪的人，不復像純愛權力的人那樣地視他們爲敵人而施責罰，而是爲了他們的行惡去施責罰而已。結果對於他們施刑罰，那總是一樣的了。在這兩種情形的任何一種中，都會有專制和戰爭產生出來。所以在近代的世界裏，道德的忿恚實在是最有害的原力之一；尤其是當牠爲那些操縱着政治上的宣傳的人們所利用，而常常被用於罪惡的歧途上之時，牠的害處更爲鉅大。

近世的經濟的和政治的組織已經必不可免地隨着工業主義之增長而增加，併且今後還得繼續增加下去，除非工業主義從此傾頽了。這地球上的人，越弄越擁擠，而我們對於我們的鄰人的相互的關係也愈加密切。在如此的情形之下，生活總不免要成爲痛苦不堪的，除非我們學會了彼此不相干涉，讓各人自管自地去處理他的一切對於社會並無直接的或明顯的關係的事情。我們必須要互相尊重各人的私秘，而不去將自己的道德標準勉強加於別人的行爲上。清淨教徒總

要以爲他自己的道德標準就是唯一的道德標準；他不會覺悟到別的時代，別個國家，併且就連他自己的那一國中的別個人羣，也都各自有牠們的道德標準，這些標準都是與他的不同的，而那些屬於異時、異國或異羣中的人們之對於他們自己所有的標準，也正有他們自己的充分的擁護權利，一如清淨教徒之對於他自己的標準一樣。不幸清淨教徒的權力愛——這本是清淨教徒的自己克制的自然的結果——竟使他們比之其他的人較爲善用威權，併且使得其他的人很不容易去反抗他們。現在只有讓我去希望將來的人類的較廣闊的教育和較廣大的智識，可以逐漸削弱我們的道德的師保之過火的熱心。



萬有文庫

第一集一千種

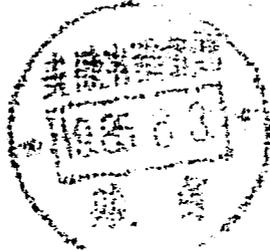
王雲五主編

懷疑論集

(下)

羅素著

嚴既澄譯



商務印書館發行



御製文選

卷之三

三十一

御製文選

039207

江公雲卿遺象



吾族僻處山隅。而歷朝科第聯綿。人文蔚起。蓋由我祖我宗。以耕讀傳家爲勸率而然也。科舉既廢。里中  
勗立小學。以訓育子姓。惟兵燹以後。墳籍蕩然。予叔父漢珊公特購四部備要一部。贈諸鄉校。俾治國  
學者有所考索。嘉惠後學。誠盛事也。愚兄弟趨庭之暇。稔聞先君雲卿公稱述先會大父大文公讀  
書勵行之盛德。及先大父采東公掩骼建祠之懿聞。輒殷殷以敬宗睦族相勗。予小子秉承庭訓。毋  
敢或忘。近見海上書坊印行萬有文庫一種。卷帙浩博。而於各種科學之精要咸備。洵爲治科學者之津  
梁。爰承遺志。購貽族人。里中有此兩書。好學之子弟。雖杜門里術。負笈無資。亦可致力自修。期學業之深  
造。更望里中父老。因是益搜求圖籍。以爲興立圖書館之美舉。他日者人才輩出。族姓光大。將以此爲其  
嚆矢焉。而先大夫未竟之素志。亦得以補償一二。是則愚兄弟之大願也。至於藏守護持。毋使放失。毋供  
鼠竄。則有吾鄉校中有典守之責者在。是爲敘。

中華民國二十一年歲次壬申仲夏旌德江庶咸笑逸全識

懷 疑 論 集

(下)

著 者 羅 廣  
譯 者 羅 廣

懷 疑 論 集

# 懷疑論集下冊

## 第十一章 政治上的懷疑主義之需要

（本文是著者在一九二三年十月十日倫敦政治經濟學校的演說辭）

英語的民族的特性之一，就是對於政黨的鉅量的注意和信仰。在英語的人民中，有一個很大的百分數的人都真個相信他們現時所身受的種種壞處，假使某個政黨能夠佔到政權，便都可以立時完全醫治好。政局上的鐘擺之所以能夠永久擺動着，這便是一個理由。一個人懷着這種信念，去投票選舉他心目中所認為政局的救星的那個政黨，結果卻使他依舊不免感受到種種的痛苦；於是他對這個政黨失了信心，而轉過頭相信其他的一個政黨，必能把耶穌躬親御世的一千福年帶給我們。像這樣地逐一試驗，等到他把所有的政黨都試遍了，對於牠們都已失去了信心之時，他自己也已經變成了一個老人，而去死不遠了。那時便有他的兒子來繼續保持着他的少年時代的

信仰，而政黨的迭相雄長的把勢也就長此繼續下去，決不致完全失去了牠們的擁護人。

我現在想對諸位提出的意見就是，如果我們想在政治上做成一點好事，我們必須另以一種不同的途徑來觀看牠。本來在一個實行民主主義的社會中，一個想獲得政權的政黨一定要製出一種宣傳的政策來訴諸全國人民，並且必須是能夠喚起全國中的大多數人民的反應的。其實像這樣的訴諸國民的宣傳，依於我們今世現存的民主主義，越是能夠獲得廣遠的成功，其結果必且越是有害些；關於這一點的理由，我們將要在本文的辯證的進程中繼續揭發。因此，凡是重要的政黨大概都不需要有一個有實用的程目；而若果我們真有什麼有用的計畫要被通過的，那只有憑藉於政黨的政府以外的其他的機關來通過或採納牠。怎麼樣去把任何的這樣的機關來與我們今日的民主主義聯合起來，這實是我們目前的最迫切的問題之一。

我們今日的社會中，有兩種很不相同的關於政治問題的專家。一方面是各黨中的實際的政治家；其他的一方面，則是種種的專家，大體是政務的公僕，但也有專門的經濟學者、財政家、科學的醫藥學者等等的人。這兩種的專家都各自有他們的專門的技巧。前一種的政治家的技巧在乎精

度什麼東西可以使得人民去認爲是於他們自身有利益的；而後一種專家的技巧則在乎實實在在地計算出什麼東西確是於人民有利益的，併且附上必須同時能夠使人民也認爲如是條件（這個附帶的條件也是主要的，因爲凡是喚起人民的激烈的公憤的計畫很少是真個於民有利的，不管這些計畫包含着多大的價值）在一個民主主義的社會中，一個政治家的力量完全要依託於他之採用那種在平常人的眼中覺得是對的意見。其實我們若果去堅持政治家必須心志高抗，以專誠擁護那些有智識的人所認爲善的事情，那是完全沒有用處的；因爲他們如果真個去如此做，那他們就必不免爲他人所推翻。而且他們在窺測羣衆的意見中所需要的直覺的技巧，並不暗含着去造成他們自己的意見的技巧，因此，許多政治上的最能幹的人（從政黨的觀察眼光說）大都要置身於下述的一種地位中，就是，很忠誠地去擁護大多數的民衆所認爲善的計畫，但是這些計畫卻正是專家們所認爲不好的。所以我們絕不能使政治家對於任何的道德的誥誡感到興趣，除了不受賄賂的一種性質最粗淺的教訓以外。

無論什麼政黨的政策存在着，一個政治家的政治上的宣傳總是訴諸一部分的國民，而他的

敵黨的政治家則訴之於相反的一部分的國民。他的成功就在乎把他的一部國民化爲全國中的大多數。至於那種訴於全國中的各部分的人民的計畫——就是全國人民都歡喜聽的計畫——那便是大有成爲各政黨的共同根據之可能的，因此，牠對於政黨的政治家便成爲全無用處的了。由是，政黨的政治家所集中注意於其上的，便是構成他的反對黨的擁護者的核心的那一部分人所厭惡的那些計畫。而且一種計畫，無論是怎麼好的，對於一個政治家依然是無用的東西，除非他能夠替牠找出一些理由來，這些理由，必須是能使尋常的人民聞之信服的，當他在演說臺上對着民衆把牠們宣說出來之時。由是我們可以找到兩個條件，是政黨的政治家所致力的計畫必須具備的：（一）凡是政黨的政治家所提出的計畫必須是顯示出爲國中的一部分的人民謀利益的；（二）這些計畫的論證一定要帶有極端的簡樸性。這自然是不能應用於戰爭的時期的，因爲在戰爭的時期中，政黨的衝突都要暫時休止，以期有裨益於對外的競爭。在戰爭的時代中，政治家的技術都要施用於一批向來對於各政黨不作左右袒的中立者的身上，這些中立者都是與尋常的對於現行政治的懷疑的投票人相符協的。上回的世界大戰已經明示出，恰正如我們所期的，民治

主義對於向這些中立者宣傳的事情，曾給與我們以一種很好的訓練。這也就是爲什麼讓民主主義來戰勝了這回的大戰的主要理由之一。牠不免喪失了牠的固有的和平性，那是真的；可是這是別一個問題。

政治家的特殊技巧就在乎明察出甚麼熱情最容易被喚起，以及一經喚起了之後，更要怎麼樣去防阻牠們不使有害於他自身和他的同儕。本來在政治中，也如在金融的問題裏一樣地有一條葛列士漢姆的定律（Greatham's Law）〔就是經濟學上的劣幣趕走良幣的定律。葛列士漢姆是英國的財政專家；一五一九——一五七九〕存在着；一個另外懷抱着比這些目的更爲高尚的目標的政治家必不免被人趕走，除了在那種很稀罕的時期（大都是革命的時期）裏，在那種時期中，理想主義是與某種以自私的熱情爲根據的有力的運動互相聯結起來了。併且，因爲政治家是分立爲互相敵視的各團的，他們的目標也就在乎去把全個國家依樣地分畫開來，除非他們遇到了那樣好的運氣去遇到了戰爭，因而把全國團結起來，而抵抗其他的一個國家。他們原是依託於「全無意義的喧囂與擾亂」來生活的。他們永不能夠注意於任何的很難解說的事物，或任何

的不含有分裂的東西（這分裂或是介乎兩國的，或是在一國中的），或任何的足以減低全體的政治家的力量的東西。

至於第二種的專家則是與前者完全兩樣的一種模型。按之常例，他總不是一個以政治上的權力為他的目標的人。他的對於政治上的問題的自然的反應，並不是要去探究什麼東西可以獲得人民的歡迎，而是去考察出什麼東西是比較有利於民。在某種方向上，他具備着異常豐富的專門智識。假使他是一個政務官吏，或一種事業的領袖，則他還要富有關於各個人的經驗，對於這些人之如何進行其分內的工作和行動，他大有以成爲一個聰敏的裁判官。這些都是很有益的情形，因而使得他的在他自己的專門範圍裏的意見很能夠受到他人的尊重。

可是，按之常例，他也自有他的相關聯的缺點。因爲他所有的都是專門化的智識，他或者不免要過分重視他自己的的一個分部的重要。假如你繼續去探問一個科學的牙醫生，一個科學的眼醫士，一個心病專家，一個肺病專家，一個神經病專家等等的人，而徵求他們的關於你的身體的健康的意見，他們將要給與你以怎樣去防阻這種種的特殊的毛病的勸告。假使你完全依照着他們的

每一個人的勸告去做種種的防備的事情，那你將要覺得你的每天裏的二十四個鐘頭只好全部消費於保持健康的手續上，再沒有餘閑的功夫去把你的健康利用於別的事情上了。同樣的情形也很容易發生於一個政治的專家的身上；假使全體的政治專家的勸告都被採納了，那將不免使得全國的人民都沒有了餘暇的功夫去過他們的平常的生活。

這種能幹的政務官吏的第二個缺點，就生於他的在暗中去施用說服人心的方法。他或則把說服人民使之變成有推理力的可能性過分地估高了，或則太過歡喜去應用那種祕密活動的方法；這種方法的應用常常引誘着那些政治家去莫名其妙地通過一些嚴厲的政策。照平常的事例看來，這種政治的專家，在青年時，常會犯前一種錯誤，而在中年的時期裏，而常會犯後一種的錯誤。

專門家的第三種缺點，如果把他看作一個具有執行的能力的人，便是，他並不是一個能夠判定羣衆的熱情的人。他對於一個委員會常常是十分了解的，可是他對於一羣暴動的民衆，則理解力很少。倘使他發見了某種的政策，凡是具有相當的智識而又懷着善意的人都覺得牠是很好的，那他就志在必行；他決不會省悟到：如果這種政策已經獲得了羣衆的擁護之後，忽然有一些強有

力的人認爲這是於他們自身有損的，他們立刻能夠攪起羣衆的感情到如此的一個程度，簡直可以以這個政策的擁護人爲暴動的民衆處以死刑。我曾經聽人說過，在美國，那些偉大的人物常常差些偵探去跟蹤着任何的一個爲他們所不喜的人；如果這個人不是異常乖巧的，便終於不免被他們以種種的陰謀去把他擠到一個自甘退讓的情境裏去。他要就改變了自己的政策，以期投合於這些大人物的意見，要就被那些有權威的報紙宣佈他是一個不道德的人。在英國，這種方法固然還沒有發展到如此的田地，但這個時期也許是不遠了。民衆的熱情本來常常不免含有多少罪惡，就是在並無罪惡的場合上，牠們也常不免使一個不提防的人爲之震驚。例如尋常的民衆，人人都盼望政府去削減普通的經費，但當政府提出一件特殊的撙節的經濟政策之時，卻又每每不得羣衆的歡迎，因爲這件政策總要使某處的個人失去了他們的工作，於是這些失業的人也就容易得到羣衆的同情。中國在十一世紀的時代裏，曾經有過一位做着行政官吏的政治家，名王安石；他在說服了那時的皇帝，得到了他的信任以後，便着手去引入一種社會主義於實際的政治中。可是在一個太過鹵莽的時機裏，他得罪了那時的文人學士（就是那時候的中國的諾斯克里夫〔Zouli〕）

tholife) —— [就是在二三年前到過中國來遊覽的，中國各報稱之爲北巖爵士的那位英國的報閱；他是英國的最有名的泰晤士報的主人，現今的英國的有名的報紙和雜誌，大多數都是在他的操縱下的，現在已經去世了] —— 的報紙，終於被逼去位；併且從此以後，一直被中國的歷史家詬罵着，直至現今，纔有人出來替他說句公道話，而罵聲也逐漸減少了。

專門家的第四個缺點，是與前一個有關係的，就是，他們每每太過看輕了實行政策所必須得到的人民的同意的重要，而漠視施行一種不受歡迎的法律的困難。醫藥的專門家，如果得到了權力，自然能夠計畫出種種的方法來撲滅那些傳染的病症，只要他們的法律能得人民的服從；可是如果他們所訂的法律前進得太快，和人民的平均程度距離得太遠了，那牠們就要得不到民衆的忠實的服從，牠們便等於虛設了。這便可以證明新政策之推行並不是一件絕無困難的事情。至於在戰爭時期裏的行政的容易，那是由於人民情願忍受鉅量的委屈，以期戰勝敵國；而在尋常的太平時代，則立法者找不到其他的目標，能具有如此強大的感動力的。

還有，專門家很不容易給與人們以稍稍怠惰和淡漠不關心的機會，勢且不免使人民常在緊

張的心境中。我們平時對於那些顯而易見的危險，總肯耗費相當的勞力去避開牠，但對於必須專家纔能看到的危險，就不免要漠不關心，不大肯耗費勞力去希圖避免了。我們都自以爲是喜愛金錢的，並且也知道對於日光的愛惜，每年裏將要替我們的國家省下以百萬計的金錢（所謂日光的愛惜大概指日裏多做些工作，以節省夜工所需費的電燈光等類的額外開支的意思），然而我們卻懶於如此做，除非遇到了如把牠視爲一種戰時的政策那樣的機會逼着我們不得不如是。我們之喜愛我們的習慣簡直較甚於喜愛我們的收入，併且常常把牠喜愛得比生命還要重些。而這種心情，據一個對於我們的一些習慣的害處曾經作過詳密的考慮的人看起來，便要認爲大不可靠的。所以那些政治的專門家在掌執了政權之後，將不免太過不顧慮於人們的惰性，而逼着他們去時時刻刻注意於一些爲他們向來所不大關心的事情；這樣一來，將不免使人民有不勝其煩之苦，而逐漸對這些專家失了好感。

也許大多數的專門家都不自知：假使他們獲得了行政的權力，他們的傾向於專制的衝動便會發展開來，再不會像他目前那麼樣地是一個和藹可親而又心志高抗的人了。一個人所遭遇的

情形，對於他的性情影響很大，沒有幾個人能夠減低這種的影響力。

爲了上面所說的種種原因，我們實在不能單獨倚靠於把政權移付於這些專家的政務官吏去逃脫目前所受於那些政治家的種種壞處。可是這總是勢所當然的，在我們今日の日趨於複雜的社會中，這些專家應當取得比現在所有的更多的影響力。我們目前的社會中，正有一種介於本能的情感與工業上的需要之間的衝突存在着。我們的人生與物質的環境都已經爲了工業主義而發生了一種急遽的變遷。而我們的本能則並沒有什麼可以假定的變異；併且我們又沒有預備好什麼東西去使我們的思想的習慣順應於這種改變了的情境。有些不大聰明的人把一些海獺養在他們的藏書室裏，便會看出當潮溼的天氣來了之時，這些海獺就要拿書室裏的書本去築成一條隄；因爲牠們本來是居住於溪河的岸上的，現在雖然移住於書室裏，牠們的築隄的本能卻依舊保存着。我們現在之對於我們的工業的社會，也差不多要如這些海獺一樣地不適應於我們的新的環境。我們的教育還教導我們去欽慕種種的在荷馬（Homer）〔希臘的最偉大的史詩的作者，約生於西元前第九世紀〕時代的名人傳記裏是有用處的性質，而不去顧慮到在今日的時

代裏，這些性質早已變成了有害的，可笑的了。今日的每一個成功的政治運動之本能的宣傳，都是訴於人們的妒忌，敵意和憎恨，而永遠不會有訴於合作的需要的。這已經成爲我們今日的政治方法裏所含有的先天的成分，也就是與工業的時代以前的習慣相符合的東西。我們只有憑着一種精思熟練的努力纔能夠改變人們的在這一方面的思想的習慣。

人類本來有一種自然的趨向，總要把社會上一部分人所遭遇的災害歸咎於某人的惡意。當物價騰漲了之時，人們就要把牠看作由於享利息者的作怪；當工資降落了之時，人們又要認此爲由於資本家的不好。至於當工資暴漲之時，那些資本家爲什麼會陷於周轉不靈，而當物價暴跌之時，買利者也是如此，關於這種情形的理由，便不是尋常的行路人所注意考問的了。這些人併且絕不會同時注意於物價和工資之一漲一落。假使他是一個資本家，他就去期望工資低降，而物價上昇；如果他是一個賺工資的人，那他就去期望相反的情形。當一個金融專家力圖解說享受利息者、商業組合和尋常的雇主們對於這事情關係極爲微小之時，那他就要激怒了一切的人，正如在戰時一個懷疑於德國人的兇殘未必如此其甚的人之不免要激動公憤一樣。我們都不想一個敵人

被人家奪去了；當我們自己受着痛苦之時，我們總要找一個人來憎恨。我們如果去自承我們的受苦，是因爲我們是愚獸，那未免太過使人喪氣了；然而就人類全體說起來，這實在是一件真理。爲了這個理由，政黨除了特憎恨爲工具之外，將要找不到牠的推動力；牠必須拿一個人來做詬罵的目標。如果某某人就是我們所受的苦惱的唯一的原因，那麼，就讓我們去責罰這個人，我們就可以快樂了。這一類的政治的思想的一個最高的榜樣，就是凡爾賽的和平條約（歐洲大戰以後，各交戰國在法國的凡爾賽宮所簽訂的和約；這和約的宣言把一切罪過都推到德國人和德皇威廉二世的身上）。可是，到了今日，大多數的人又在找尋着一條新的「罪羊」（古猶太人買來替代自身的罪孽的放生羊），以替代德國人了。

我要舉出兩部專注於國際的社會主義的立於互相反對的地位的書來說明這一個論點，這兩部書就是馬克斯（K. Marx）（德國社會經濟學者，近代共產主義的大師，一八一八——一八八三）的資本論，和沙爾脫（Salter）（英國當代著名法政學者，生於一八五九年）的協約國航務之管理。（沙爾脫爵士自然並沒有自稱爲一個國際的社會主義者，但他確然是一個這樣的人。）

我們可以把這兩部書認為政治家的和專門家的代表著述，前者代表專注於經濟的變遷的政治家的方法，而後者代表專門家的專注於經濟的變遷的方法。馬克斯的目標是要創造一個政黨，這個政黨是終於要推翻其他的一切的政黨的；沙爾脫的目標則是要對於現存的制度裏的行政者加以改良的影響，併且拿一些以羣衆的公共利益爲根據的論證來改變現今的社會上的公共意見。馬克斯斷然地證明今日的在資本主義之下的賺取工資者都受着可怕的劫掠。但他並不會證實，併且也沒有想去證實，在共產主義之下，這些人就可以少受些痛苦；而這一點實是他的一個臆斷，從他的語氣和他的全書中的章節的排列就可以知道。無論那一個從一種無產階級的偏見出發的讀者，在他閱讀下去之時，也一定要在不知不覺中默認了這一個臆斷，併且永遠不會發見出牠是並不會證實於本書裏的。馬克斯又嚴重地否認倫理學上的理論，認為與社會的發展全無關係的；這社會的發展，他認為純粹以一種嚴酷的經濟的定律來進行，恰同李卡度 (Ricardo) 〔英國社會經濟學者：一七七二——一八二三〕和馬爾薩斯 (Malthus) 〔英國著名社會經濟學者：人口論的著作人：一七六六——一八三四〕的態度一樣。但李卡度和馬爾薩斯都以爲這些嚴厲

的經濟定律一定不易地要把快樂帶給他們所屬的那一個階級裏，同時把痛苦帶給那些特工資爲活的人，而馬克斯則好像和泰士里恩（Tertulian）〔拉丁的較早期的教會中的長老，生於西曆第二、三世紀〕一樣地懷有一個上天啓示的憧憬，認定在未來的時代中，他所屬的一個階級必  
要享有全個競武場，而中產階級的人們則只有宛轉呼號於無產階級的宰制下。雖則馬克斯也自承他對於一切人都不懷着性善或性惡的見解，而只認之爲經濟勢力之託體，可是按之事實，他實在把中產階級說成窮兇極惡的人，而極力去在工人中煽動一種對於他們的猛烈的憎恨。馬克斯的資本論，就牠的主要意旨說，其實就同勃萊司的報告書（Ryoe Report）〔勃萊司是一個英國的外交家，這裏的所謂報告書大概是指上回大戰中的關於德國的軍事計畫的報告〕一樣，只是一套的窮兇極惡的故事，想去激起反對敵人的軍事上的熱誠的。（原注：資本論的理論部分，大類於我們平常的關於「結束戰爭的戰爭」，「扶助弱小民族的戰爭」和「扶持民主主義的戰爭」等類的言論，都不過是一種正大光明的門面話。牠的唯一的目標就是要使得讀者自己覺得那種在他心裏激起了的憎恨，原是一種極正大的憤怒，是他可以爲了全人類的福利而投身於其中

的。很自然地，牠同時也要激起了敵人的戰爭的熱情。由是，牠就實現了牠所預言的階級鬭爭。就是憑藉着這種憎恨的激動，以及憑藉於他已經成功地把資本家說成道德上的憎恨的對象，馬克斯終於證實了一種如此可怕的政治上的力量。

在沙爾脫的協約國航務的管理中，我們可以找到一種恰相反對的精神。沙爾脫有一種優越的機會，是馬克斯所沒有的，就是他曾經有過一個時期去躬親處理一個國際的社會主義的系統的行政事務。這個系統之成立，並不是原於一種要殺滅資本家的欲望，而是原於殺戮德國人的欲望。可是，因為德國人對於那時候的經濟的出產是沒有什麼關聯的，所以他們便出現於沙爾脫的那部書裏的背景中。那經濟的問題完全是和下述的情形一樣，就是在戰爭的時期中，好像那些參預戰爭的兵士和製造軍用品的工人，以及那些供給軍用品的原料的人都處於怠惰的情境中，因此，除這幾等人以外的全國人民就不能不去做全部的工作。或則好像政府裏忽然發布了一條法令，叫一切的人民都只要去做如他們向來所做的一半的事情。戰爭的經驗已經給與我們以一個關於這個問題的專門學的解答，但未能找得一個心理學上的解答，因為牠還沒有詔示我們怎樣

去設備一種在和平的時代裏去激起合作的刺激，與在上回的大戰的時期中的對於德國人的憎恨和恐怖同樣地有力的。

沙爾脫在本書的第十九頁上說：

在我們目前的時代中，最值得我們的職業的經濟學者——他們是以一種純粹科學的精神去接觸這個問題，而對於生產事業由國家管理的原則，絕不會懷有一個贊成或反對的偏見的——的注意的事業，再沒有其他的問題可以和牠比並的，就是一種對於戰爭的時期所產生出來的實際的結果的探討。這些經濟學者所挾之出發的表面上事實果真是如此觸目的，至少當要奇怪到與中常的經濟系統相衝突的地步。某某幾種的原力都是這些結果的成因，這是真確的……一個胸無偏見的研究者自然要充分注重於這幾種的以及其他分子，但他也許更要信託於那種關於組織的新方法。這些新方法在戰時的情境裏的成功，已經是無疑義的了。根據於一種折中的估算，併且假定了多少的在戰前原來是怠於工作，在戰時方纔加入的那些人的生產，除開不算，我們的全國中的生產的能量大約總有一半或竟

至三分之二是移用於戰鬪或其他的關於戰爭的服務上。這樣一來，我們的社會應該大起恐慌了。然而在這幾年的戰爭時期中，英國一直保持着伊的軍事上的實力，併且對於國內的平民也一直維持着一種並不低降到使人不能堪的生活標準，而且在某幾個時期裏，對於某幾等的人，還可以依舊維持着和在太平的時候同樣舒適安樂的生活。伊之達到如此的地步，就全體評量起來，並沒有從其他的國家借得什麼助力。伊雖則向美國舉債，借入了許多軍費和軍需品，但伊同時也以貸金去供給伊的與國，而且貸出於與國的，還比從美國借入的總額較多些。因此，伊簡直不過以伊的生產能力的餘剩來維持了這幾年裏的戰爭所需要的和全國人民的日常生活所需要的全部日新的消費，而伊的這種餘剩所從來，則憑藉於日新不已的生產。

論及和平時代的平常商業制度，他又說：

由是可知在和平時代的尋常的經濟系統中，有一種主要的情形，就是他並不是在經過精思熟慮的指揮和管理之下的。一經以戰爭時代的情形中的嚴密的標準考覈起來，這個系

統便被證明很有嚴重的缺點，至少對於戰時的情形確是如此。從新的標準評量起來，牠實在是盲目的，並且是多所荒耗的。牠的生產太過少了；牠並且生產一些不合理的東西，而把這些不合理的東西分配給那些不合理的人（見原書第十七頁）。

這個由於戰爭的努力而逐漸建築成功的新制，到了一九一八年，就牠的一切主要點看來，都變成了一種完全的國際的社會主義。協約國的政府聯合起來，便是那時的唯一的食品和原料的購買，而對於甚麼東西應該進口，不僅輸入於牠們自己的國內的，並且連輸入於歐洲的各中立國的，也是唯一的裁判者。牠們獨裁地操縱着生產，因為牠們管理着一切的原料，而能夠一依着牠們所欲去支配着工廠的進行。對於食物，牠們簡直連零售的分配也管理着。食物的價格和分量，都由牠們去訂定。牠們的權力的運用，大體是憑藉於協約國海運會議，這個會議，到了後來，差不多操縱着全世界的現行的航務，因此，牠有能力去裁奪一切的關於進口和出口的事業的條件。由是，從牠的一切主要點說來，這個新制度實在是國際的社會主義之一種，原始是應用於國外貿易的；而國外的貿易則就是使政治的社會主義者感到最大的困難的那一件事情。

這個制度的最奇怪的一點，就是當牠引入於實行之時，並沒有觸怒資本家。本來戰時的政策的一種必要的情勢，就是無論如何，總不能讓牠去激起全國的人民中的一部分重要的人的反感。例如當航務的事情陷於最大的嚴重急迫的情勢中，不能同時裝運多量的貨物之時，便有人堅持寧可減少軍需品的運輸，也不可減少食物的運輸，以免激起國內的平民的不滿意。所以如果這個新制的施行竟然傷了資本家的情感，那便是一件很危險的事情；而徵諸事實，這全部的革新的實施，卻完全沒有遇到甚麼阻力。這個革新的根本態度，並不是某某階級的人是惡極的，一定要受責罰。這態度卻是：從前的和平時代的制度是太過不行了，我們必須建立一個新的制度去替代了牠，這新制必須是把一切有關係的人所受到的困苦減削到最小的限度的。在國家遇到了危險的努力下，政府所認為必須獲得的人民對於新的行政計畫的同意，並不如在尋常的和平時代裏那樣難得。然而即在和平的時代中，這種同意之求得也可以比較少些困難，如果政府在提出這個新計畫之時，是根據於一種行政的觀點，而不是站在階級的對抗的立場上。

從戰時的行政經驗的啓示，我們可以見到：我們所希望從社會主義得來的利益，有大多數能

夠從政府的對於原料、國外貿易和銀行事業的管理找得來。這個見解，已經爲羅意特（Lloyd）氏大大地發展於他的那部很有價值的經濟情形之穩定化（一九二三年出版）一書中。我們可以認此書爲關於這個問題的科學的分析的一個明確的進步。這種科學的分析之得以成立，我們應當感謝於上次的大戰所強迫着專門家的政務官吏去從事的實驗工作。

從實用的觀點看來，沙爾脫爵士的這部書中的最有興趣的東西之一，便是他的對於國際合作的方法的分析；這種方法曾經很有效驗地見諸實行。牠的辦法，並不是爲各國單獨地去考慮每一個的問題，然後任用一些外交的代表要去盡量地爭取與其他的強國的貿易。這裏頭所採用的計畫是爲每個問題設立關於牠的一個國際的專家委員會，因此，商業上的競爭便不復是介乎國與國之間的，而是介乎各種不同的商品之間的了。例如關於大麥的專家委員會將要與煤的委員會相爭；可是種種商品的推舉都是協約國的專家代表的熟商詳慮的結果。按之事實，這個方法的旨意差不多就是一種國際的工業組合主義，除了最高軍事會議的最高權力以外，這事情的教訓是，任何的有成效的國際主義都一定要普及地組織一些分立的執行機關，不能夠單獨設立一個

最高的國際團體來配置調處相衝突的純粹國家所各自提出的要求。

任何一個讀沙爾脫的這部書的人，都可以立刻看出如這樣的一個存在於戰時的協約國中的國際的政府，一定會增高差不多全個地球上的人民的物質的、心靈的和道德的幸福，如果牠能夠在和平的時代裏普遍地建立起來。牠絕不至於損害那些商人；他們都很容易永遠被允許去得到過去的三年裏所應當獲得的平均的利潤，就同一種卹金一樣。牠可以防止失業、戰爭的恐怖、生產的貧弱、生活品的恐慌和生產過賸等類的難題。牠的論證和方法都已完全發表於羅意特的書中。然而雖則有了這種種的明顯的普及的利益陳列於我們的眼前，但按之像這一類的計畫的情勢，即算有成立的可能，其成立的時期也總是非常之遼遠，也許簡直還要比之普遍於全世界的革命的社會主義的成立更爲遼遠些。革命的社會主義的困難點，就在於牠所喚起的反對太多了；而像這種的專家政務官的社會主義之困難，則由於牠所得到的擁護太少。對於政治的計畫的反對，其喚起是由於人們怕自己要身蒙其害的恐懼；而對於政治計畫的擁護之獲得，則是由於人們之希望他們的敵人將要受到這個計畫的損傷（這種希望常常是下意识的）。因此，一個並不要使

任何的一個人受到什麼損害的政治計畫，便很不容易求得許多人的擁護，而凡是獲得許多人的擁護的政策，同時也一定要喚起很劇烈的反對。

近代的工業主義創造了兩種不同的東西：其一是普及於全世界的共同合作的新需要；其他一則是以敵意來互相損害的新便利。然而今日的政黨所利用之以獲得人們的本能的反應的，則只有後一種的訴於互相敵視的感情的宣傳；至於那些看到共同協作的需要的人則都是無拳無勇的。除非我們的教育轉向於別的新途徑，再經過一代之久，除非我們的報紙從此不再作激起人們的互相憎恨的感情的言論，我們這個世界裏將不免只有有害的政策能有被我們今日的政治方法採入於實行中的機會；凡是較好一點的政治將終於不能見諸實施。然而非等到我們的政治制度先行改變了牠的方向，我們實在找不到何種明顯的方法去改變我們的教育和報章。從這個兩難論看起來，我們無論如何，在未來的一段長期間裏，將終於無法憑着尋常的動作去產生出一個新的結果來。據我看來，我們所能夠希望的最好的東西，便只有使我們自己——人數越多越好——去變成政治上的懷疑主義者，嚴格地不去相信種種的隨時提示於我們眼前的很動人的政

黨宣言。從前有許多的很明慧的人，自威爾斯先生 (Mr. H. G. Wells) [英國當代最著名的論文家和小說家之一] 以降，都相信上回的世界大戰便是結束一切戰爭的戰爭。到了現在，他們的這個幻象忽然幻滅了。又有許多很明敏的人都去相信馬克斯的學說裏所提倡的階級鬭爭將必是一場結束一切的戰爭的戰爭。假使這一場的戰爭果真有來到之一日，他們也必不免要感到這個幻象之幻滅——假使到那時候，他們還活在世上。切實講來，一個心志純正的人如果誠心信仰一種強有力的政治的運動，那他不過在那裏幫助着去延長那種是在摧毀着我們的文明的有組織的鬭爭。自然的，我並不是要把這一點立爲定律；我們對一切都要懷疑，就是對於我們自己所說的懷疑主義，也要如此。但是，如果一個政黨備有一種政策（如大多數的政黨都有的），而這政策卻是一定要造出許多的妨害於一些終極的善的途中的，則懷疑主義的需求便是很大的，由於人們對於一切的政治的計算的疑慮。我們可以很公平地懷疑着：從一種心理分析的觀點看來，這個政黨所要造出來的害處就是使牠的政策顯出是如此動人的東西，而我們的所謂終極的善，則是帶有一種「理性化」的性質的。這就是說，政黨的政策越是說得天花亂墜，其所標榜的主義越是

能夠動人，牠的妨阻着我們的政治的理性化的效力也就隨着越加豐富；因此我們已經在上面說過，政黨的政策之動人，全在於牠之挑動人們的對於某一部分人的惡感，全在於使人們交相憎恨，而我們的合理的目的，則是全部人類之共同協作。

傳播廣遠的政治上的懷疑主義，原是可能的。從心理學的方面說，牠的意義就在乎要使我們集中我們的敵意於那些政治家的身上，而不復像今日那樣地專注於某一個國家，或某一個階級。人們的敵意，既然是除了倚靠於政治家的幫助之外，便不能生出實際上的效驗來的，像這樣的一種，即以政治家為對象的敵意，便只會產生出心理上的滿足，而不能生出社會上的害處來。我想提出牠來充作詹姆士所渴望而未能獲得的那種「抵得過戰爭的道德」，惟有牠能夠具備這種被渴想的東西的一切條件。那是真確的，如果我們實行做到這一步，我們將要把政治放在一些流氓（就是你和大家都厭惡的人）的手中，但這種情形也許就是我們的一種利益。我曾在一九二三年九月二十六日的自由人報上看見一段故事，很可以說明政治的惡濁主義的用處。有一個英國人與日本的一個年事較長的政治家為友，曾經詰問這個日本政治家為什麼中國的商人

總是誠實的，而日本的商人卻總是不誠實的。他回答說：「在不久以前，中國的政治曾有過一個非常腐敗黑暗的時期，在那個時期裏的法庭中，所謂公平正義，簡直變成了一個很可笑的滑稽名辭。因此之故，中國的商人爲了要保持着他們的商業不致淪入於混亂和停頓中起見，不得不共同採取最嚴厲的倫理學上的標準。自此以後，他們的說話便變成了和他們的合同一樣地可靠的。而在日本，則商人們並沒有遇到像這樣的不得已的情形，因爲我們享有世界上的或者可以說得是最公平的，最精密的法典。由是，當你要與一個日本商人做交易之時，你就不能不預備去冒一點險了。」這段故事就可以說明不誠實的政治家也許竟要比之誠實的政治家少做出一點禍害來。

所謂一個「誠實的」政治家的概念，絕對不是一個簡單的概念。那個最得人首肯的定義就是一個誠實的政治家便是一個完全不讓一種希圖增高他自己的進款的欲望來指揮他的政治的行動的政治家。就這種意義講，喬治先生 (Mr. Lloyd George) 〔英國現今自由黨首領，在大戰時曾任軍需部總長及英國首相等職〕就是一個誠實的政治家。第二級的定義，就是那不讓攫取或保持他自己的個人權力的欲望來支配他的政治行動，一如他之不讓金錢的動機來做指揮的

原力的人。從這個意義說，格黎勳爵 (Lord Grey) 就是一個誠實的政治家。那的最後的而最爲切要的意義，則是這樣的一個人，在他的政治舉動中，不僅是沒有個人的利害觀念而已，并且其所作所爲，絕不致遠落於他的相識交遊所默認的那個忠誠與榮譽的標準之下的。照這個意義看來，那位新近去世的莫萊爵士 (Lord Morley) 便算得是一個誠實的政治家；至少，我們得要承認他是常此誠實的，而其政治家的資格的存在，則直到他被他自己的誠實驅逐他自身於政治之外的時候爲止。然而我們當知道，就是一個以最高的意義而被承認爲誠實的政治家，也可以是十分有害的。我們可以拿英王佐治第三來做示例。一個政治家的愚蠢和他的非意識的偏向，常常要比之貪財的惡德還要生出較多的損害來。併且一個誠實的政治家將不能見容於一個民主主義的社會中，除非他是異常愚拙的，像那位新近去世的狄馮晒爾公爵 (Duke of Devonshire) 那樣的人；因爲一個國家裏的大多數的平民，總有他們的不合理的偏見，而只有那些十分愚拙的人纔能夠誠實無欺地加入於一國中的過半數的人民的偏見中。因此，一個精明強幹而且具有爲公衆謀福利的精神的人，如果要在政治上得到成功，就非使他自已成爲一個僞君子不可；可是他一經作

偽，便終於有一日要被這種作偽的心思去毀壞了他的爲公衆服務的精神。

以今日的形貌存在着的民治主義的壞處，有一個顯而易見的補救，便是去獎勵政務官吏，使他們能有較多的公心和獨創力。他們應該有權力去製立以他們的名義來提出的提案，併且去把這些提案的論證公開地發表出來——有些時候，他們還應當有此職責。關於財政和勞工的問題，我們已經有了國際的會議了；但他們應該把這個方法大大地擴張起來，去建立一個國際的祕書職務，以永久地考慮那些可以同時被擁護於各個國家裏的計畫。全世界的農業上的利益，應當以各國的直接的協商來處理，而去採取一種共同的政策。其他的各種問題，也是一樣。我們現在若要廢棄了民治主義的議院，非但是不可能，併且是不可欲的；因爲凡是要獲得成功的計畫，在經過充分的討論，和專家的意見之傳播以後，必須使牠們自身呈現於平常的公民的眼前，而獲得他們的贊許。然而在今日的情勢裏，就許多事情說，尋常的公民並不知道專家的經過熟思的意見是如何的，而事實上又沒有什麼機關去徵得民衆的集合的和大多數的意見。而政務官吏尤其被擱出於民衆之外，不容易獲得民衆來擁護他們的見解，除了在一些例外的事例和憑着非政治的方法之

外。假使種種的計畫能夠由專家們經過國際的熟商詳慮以後去製立，則牠們將要以捷徑來抄出於政黨的途徑之前，而使我們看出這裏頭所包含着的意見的分歧實在比之我們所認為當然的較少得多。我相信，例如國際的財政和國際的勞工的會議，如果他們能夠抑制着彼此之間的相互的不信任，立刻就可以協議出一個新程序來，這個程序，將要耗費各國的議院的好幾年的功夫去實施牠，併且可以使我們這個世界無限量地改良起來。只要彼此協洽起來，他們將要成爲很不容易抵拒的。

人類的共同的福利本來是繁多而且重大的，可是我們今日的現存的政治的機構，卻以國與國之間的或政黨與政黨之間的對於權力的爭奪，竟把這些福利蒙蔽着了。所以我們今日所急切要做的事情，就是把這種政治的機構改變過牠。一種異樣的機構，並不需要立法上或憲法上的改變，併且是不難創造出來的，將要盡量削低國家主義的和黨派的熱情的力量，而使人們的注意集中於有利於一切的人的計畫上，而不復像現時那麼樣地集中於加害於敵人的政策上。我所要提示的，就是，要在今日的文明的危機中找取一條拯救的出路，只有依循於這些途徑，而不能期望之

於我們今日的在國內的政黨操縱的政府和外交部裏的對付外國的外交政策。我們的智識，有在這裏，而我們的善良的意志，也有在這裏；可是非等到這二者都找到了適當的器官去把牠們傳揚開去，使得天下的人都聽聞到了，牠們終久只能停留在潛勢力的地位裏，終不能產生出什麼實際上的效果來。

## 第十二章 自由的思想與官廳的煽動

（本篇是一九二二年的康威紀念日的演講辭）

蒙寇爾康威 (Moncure Conway) [美國的名著述家；一八三二——一九〇七]——我們今日這個集會就是爲著紀念他而舉行的——把他的一生專注於兩個目標上：思想的自由和個人的自由。就這兩個目標看來，自從他那時候以至於今日，我們有所得，也有所失。現在很有些新的危險，正在恐嚇著這兩種的自由，這些危險是與過去的時代中的危險稍有不同的；除非我們能夠趁着這個時候去喚起一種謹慎而努力的公共意見來護衛牠們，恐怕在今後的一百年的時代裏，

這兩種的自由都不免要比我們今日所保有的少得多。我的這篇論文的目标就是要特別側重這些新的危險，而詳論怎麼樣去應付牠們。

現在讓我們先從解釋明白我們所謂「自由的思想」的意義來下手。這個名辭具有兩種不同的意義。從牠的狹義的意義說，牠就指那種不去承認傳統的宗教的思想。就這種意義說，一個人如果不是一個基督教徒、或一個回教徒、或一個佛教徒、或一個日本的神道教徒、或任何的一派承認有種傳襲的正教的人，他就是一個「思想自由者」。在基督教的國中，凡是一個並不確定地相信上帝的存在的人，就是被稱爲一個「思想自由者」。雖則在一個佛教的國家裏，光是這樣的一個條件還未足就此使人變成一個「思想自由者」。

我並不想去減低這種意義的自由思想的重要。我自身原來是一個對於一切的現存的宗教都不信仰的人，併且我還希望一切的宗教信仰將來都要完全消滅。我又不相信就牠的全部過程評量起來，宗教的信仰曾經是一種使人類傾向於善的原力。雖則我自己也預備去承認在某某些時代和地位中，牠也曾有過好的影響，但我只認牠做屬於人類理性的嬰兒時代裏的東西，併且

把牠看作是屬於過去的一個發展的階段裏的，這一個階段卻是我們早已走過了頭，早已脫離了牠的了。

可是還有一種較廣義的「自由思想」，是我所認為更加重要的。真的，我們的傳統的宗教所做成的主要的害處，似乎可以從下述的那件事實根究出來，就是，牠們防阻了這種廣義的自由思想之發展。這廣義的自由思想，可沒有狹義的那樣容易訂定牠的界說；但我們總要費一點兒的時候去揭示出牠的主要的性質。

當我們光是說及任何的一件事物是自由的之時，我們的意義是不確定的，除非我們能夠說出牠的所謂自由就是不受什麼東西的約束限制的意思。無論什麼東西，無論什麼人，我們稱之為「自由的」，就是說他或牠並不受着什麼外面的強迫；而為要說得準確起見，我們應該去說明這一種的強迫究竟是甚麼東西。例如當思想並不受着某種的外面的約束——這些約束其實是無往而不存在的——之時，牠就是自由的思想。這一類的如果要思想得成「自由的」，便一定要沒有牠們存在着的約束，有幾種是顯而易見的，可是除了這些明顯的以外，還有其他的較為嚴緊的

約束，卻不容易一望而知。

我們現在先從那些最明顯的來着手：當法律上的刑罰要加於某某幾種意見之主張或不主張，以及一個人之發表其自身的對於某某一些事情的信仰或不信仰之時，思想便是不自由的。我們的世界，直到現今，還很少國家能夠具有這種的最起碼的自由。在英國，在侮慢神聖的法律下，一個人如果公然發表他的對於基督教一派的宗教之不信仰，就是非法的行為，雖則在實際上，這種法律卻並不能夠實施於富人的身上。（在紐西蘭，則沒有這種界限。那裏曾經有一個書店主人爲了刊行沙松（Sassoon）〔英國現代的詩人，著有戰爭詩集（一九一九年出版）和諷刺詩集（一九二六年出版）等〕的詩而被認爲犯了侮慢罪。）但我們如果拿耶穌所教給我們的不抵抗的教義去教人，也是違法的。因此，無論什麼人如果想避免成爲一個犯罪者，便必須自己聲明他是同意於耶穌的教義的，但同時又必要不去明言這教義的內容是講些什麼東西。不信仰基督教，是有罪的，但所謂信仰者，只能夠模模糊糊籠統地去信仰；若要逐一辯明聖經裏頭所載的教義和信條，便又成爲犯法的舉動了。在美國，一個人如果不首先去很莊嚴地宣言他不相信無政府主義和多妻

主義，那他就不能進伊的國門；而既經進去了之後，他還要宣言他並不相信共產主義。在日本，凡是入國的人，如果表示對於伊的天皇的神聖性稍有不信仰之處，就成爲犯法的。從這種種的情形看來，我們便可以看出環遊全世界的旅行，實在是一件危險的事業。一個回教徒、一個託爾斯泰主義者、一個布爾札維克黨人或一個基督教徒，都不能作此事業而不致在某處地點上變成一個犯罪者，除非他到了這個有犯罪的可能的地點上便立刻三緘其口，不去說及他所認爲重要的真理的事情。可是，這種情形，當然只能應用於統艙的搭客；至於趁得起高等房艙的闊客人，那是可以隨他自己的高興去信仰的，只要他不去多說些冒犯地主的閑言語，便不至於有人會干涉到他的信仰自由。

這是很明白的，如果要使思想自由，必先除去了這種的加於意見之發表上的法律的罪名；這實是思想自由的一個最基本的條件。直到今日，我們世界上的大國，還未曾有一國能夠達到這一個水平線上，雖則大多數的這些大國都自以爲是已經達到的。到現在還被禁錮着的意見常要觸刺起大多數的人，把牠們看作如此怪異，如此不道德的，以致連普通的寬容的原則都無從應用於

牠們之上。其實這種見解，恰是和舊日的使從前的天主教用來裁判異教徒的異端審判處所實施的酷刑得以成立的意見一式一樣的。我們當記得，從前曾經有過一個時期，在那裏頭，新教徒之在人們的眼中，就同今日的布爾札維克黨人之在現今的人的眼中一樣地兇惡的。可是我得要自己聲明一句，請讀者不要從我這句話來斷言我是一個新教徒或一個布爾札維克黨人。

然而在現今的世界中，上面所說的法律的罪名還不過是思想的自由所遇到的最小的障礙物。還有其他的兩個大障礙則是經濟的責罰和證據的拗彎。這是顯然可見的：如果一個人發表了他的意見，就要使得他無法維持他自己的那生活，那麼，思想便一定不能自由。這也是淺而易見的：如果在一個爭辯的一邊的一切的論證是不斷地被人窮妍極麗地揭發出來，要把牠們宣傳得非常動人，而在其他一方面的論證，則極其冷落地丟在一邊，只有憑着很勤劬的探討纔能夠發見牠們，那麼，思想也一定不能自由。這兩個大障礙，到如今還存在於世界上的爲我所知的一切的大國中，只有中國是例外，那裏實在是（或者今日以前還是，而今日也不是了）自由的最後的託蔭處所了。我在這底下要討論的，就是這兩種的大障礙——要詳察牠們的現時的總量，牠們的將要增加

的蓋然性，以及牠們的盡量減低的可能性。

我們可以說，當思想是全付於信仰的自由競爭，這就是說，當一切的信仰都能夠去毫無約束地表白出牠們自身，而我們的社會裏也完全沒有甚麼法律上的或經濟上的利益或損害加於一切的信仰上之時，思想就是自由的了。這只是我們的一個理想境界，爲了種種的原因，無論如何，我們永遠不能夠完全達到的。可是，我們總可以努力趨近牠，總可以比之今日的情形較爲與牠迫近得多；這總是我們的可能的期望。

在我的一生裏，曾經有過三件特殊的事，很可以說明在今日的英國中，我們的社會上的公共意見是如何之偏護於基督教。我之所以要陳述出這三件事，其理由就在於今日的社會裏，還有許多人未曾知曉那種自己承認的存疑主義，即在今日，也還不免要把人陷入於如何大的損害中。

第一件事，屬於我的一生的一个極早的時期裏。我父親是一個思想自由者，可是他去世之時，我纔三歲。他因爲希望我不要長養於迷信的訓育中的緣故，特爲委任了兩個思想自由者來做

我的保護人。然而我們的法廷卻把他的遺命擱置在一旁，而要我去受基督教的信仰的教育。我恐怕他們的這樁事情的結果是很足以使他們失望的——〔就是說他自己並沒有爲這種教育所陶冶而成爲一個忠實的基督教徒的意思〕——可是這並不是法律的罪過。假使我父親當日的遺命是要使我去受湯麥司派的基督教徒 (Christadelphian)〔又名「耶穌的弟兄」〕是美國的基督教的一派，在一八五〇年爲約翰湯麥司 (John Thomas) 所創立；其宗旨大要是否認靈魂的自然不滅說，而堅持惟有正人纔能享受永生之福賜，或墨格兒敦派的信徒 (Muggletonian)〔英國的已滅的基督教的一派，創立者是一個有宗教的狂熱的成衣匠，名墨格兒敦；他在一六五一年，自承爲親受到天使的靈感，因而自稱爲這個世界上的最後的先知者〕或一個星期六的基督期待者 (Seventh-Day Adventist)〔英、美兩國的一個已滅的教派，原始是密勒 (W. Miller) 在一八三一年所創立的，宣傳基督將要在最近的時期裏重以肉身御世的信念，最初說重來的時間是一八四三年十月，其後又說是一八四四年十月，這星期六派便是在一八四一年以至一八四四年所盛行的，專注意每個星期的第七日，即星期六，以爲耶穌的再來必定在這一日

裏」的教育的，則法廷絕不會夢到拒絕的事情。一個父母可以有權力去決定，在他死後要把任何的一種幻想的迷信灌注入他的兒女的腦中，可是他卻沒有權力去遺命要使他的兒女，在可能的範圍之內，完全脫離一切的迷信的牽纏。

第二件的故事發生爲一九一〇年。在那時候，我有一個志願，想以一個自由黨黨員的資格去加入於議院中，而該黨的召集人（W.H. King）在議院中的黨的負責人，遇了重大的問題，就由他去召集本黨的議員集會於議院中的本黨會議室裏，以決定本黨的策略」也已經把我介紹到本黨的選舉代表團裏。我那時便對自由黨聯合會發表了我的政見；看那些選舉代表的表示，都是很對我表好意的，我的被選便好像是很確定的了。後來我忽然在一個本黨內部的小會議中被人詰問，我便自承是一個存疑主義者。他們又問這件事實會不會傳播開去，我說，牠也許會如此。他們又問我是否願意時時到教堂裏去，我回答我不願意。因此之故，他們就把我排出了，另外選過一個候選人；這個人居然得到了足額的票數，從此之後，便一直在議院中。到了現在（一九二二年），他並且成爲我們的政府裏的一員了。

我所遇到的第三件事，就緊接着上面所說的那件事而發生。那時我受了康橋大學的神學院的聘任，去做一個演講師，但不能成爲該學院的教職員會的一個會員。這會員與演師的差別，可並不是薪金上的。那區別就在乎一個會員在該學院的行政部中佔有一個票決權；而在他的會員期間未曾終了之前，除了因爲嚴重的道德上的缺憾以外，他的票決權不能中途剝奪。演講師則是沒有這種權利的。那時候該學院之所以不給與我以會員的資格，就是由於學院中的教士派不想平空增加一個反教士派的票決權。結果就使他們能夠在一九一六年，當他們不歡喜我所發表的關於戰爭的見解之時，把我辭退了。（我應當在這裏表明，過了不久，當戰爭的熱情開始冷落之時，他們又把原來的職務重新任命我。）倘使我在那時是憑藉着我的演講師的職務去維持生活的，那我就一定要挨餓了。

這三件事，可以拿來做三種不同的加於自承的自由思想上的損害的示例，並且還是在現今的英國的社會裏所遇到的示例。其他的自承的思想自由者還能夠供給我們以在他的躬歷其境的經驗裏所找出的同樣的事故，並且常常是比我所遇到的還要嚴厲得多的。這的情形所產生

出來的淨餘的結果，就是使得人們如果不是豐衣足食的，便不敢很坦白地去發表他的關於宗教的信念。

自然咧，我們的自由的缺乏，可並不單獨是——併且並不都是——對於宗教方面爲然。宗教上的存疑主義之牽累於個人的發展，遠遠不及關於共產主義或自由戀愛的信仰之甚呢。主張這些見解不僅是一種損害，併且我們若要把一些有助於這些見解的論據公佈於羣衆，更是非常困難。而反觀彼方，如在俄國，則個人所獲得的利害則恰好與此相反：一個人之取得權力和安樂，全靠他之自承爲無神主義者，共產主義者和自由戀愛主義者，而反對於這些見解的宣傳，而簡直沒有存在的餘地。這種情形的結果，就是，在俄國，存在着一羣熱狂者，他們只覺得他們自己所擁有的一套可疑的命辭是絕對真確的；而在世界上的其餘的地方裏，則存在着其他一種的狂熱者，也自以爲他們所有的一套恰與前一套處於相反的地位的同樣可疑的命辭是絕對真確。從這樣的一種情境，當然不免要生出戰爭，艱危和痛苦於各走極端的兩方面上。

詹姆士平常總喜歡宣傳「信仰的意志」。而在我的一方面，則我情願去宣傳「懷疑的意志」。

我們的信仰，其實沒有一種是十分真實的；一切的信仰都不免至少有一種模糊和謬誤的半影存在著。本來要增高我們的信仰的真實程度的方法原是很明顯的；這些方法不外是聽清楚有關係的一切方面的話，力圖確定一切的有關係的事實的性質，以常常和那些具有和我們適相反對的偏見的人們去討論的方法來約束我們自己的偏見，和發展出一種立刻去拋棄了自己的假定——當牠被證明為不圓滿的之時——的習慣來。這幾種方法都是曾經實施於科學中，而建築了全部的科學的智識的。凡是一個真的具有科學的眼光科學家，決沒有不以絕頂虛心的態度，而情願承認在今日已經算是及格的科學的智識，都一定要隨著發見的進步而需要修正和補充的；然而這些智識之在今日，其真確的程度，卻總已夠得上做大多數的實際上的目標的工具，雖則還不夠拿來供一切的實用目標的應用。我們在今日所能夠在其中找到最迫近於純正的智識的東西的地方，只有科學，而在科學中，則人類的態度和眼光，卻只能被認為試驗的和充滿了錯誤的。

在宗教和政治中，則恰好和科學相反；雖則這裏頭還沒有什麼東西可以算得是接近於科學的智識的，但人人都以為我們必要懷抱一種關於這兩種東西的獨裁的意見，又以爲這意見必需

靠著以機餓、戰爭和幽禁來恐嚇他人的手段去擁護，併且以為我們還得要謹慎護持著這個意見，勿使牠陷落於與任何的一個不同的意見作辯論上的競爭的境地中。其實只要我們能夠使人們對於這些事情懷抱著一種以試驗去確定的存疑的見解，我們今日的世界上的十分之九的壞事便可以從此療治。倘使達到了這個境地，戰爭就要成爲不可能的，因爲要交戰的兩方面都會覺悟到彼此雙方都已陷於錯誤中。那時候人們所受到的被壓迫的痛苦，也將從此消滅。我們的教育也將以擴展人心爲目標，而不復像今日那樣地以縮窄人心爲目標。那時候人們之被選去做什麼工作，將以他們之對於這種工作的適宜爲原因，而不再像今日那樣地由於他們之依附於那些有權力的人的不合理的信條。由是可知倘使合理的懷疑是可以產生出來的，則光是牠一樣東西就夠去引導出基督御世的一千福年來。

近年以來，我們曾經有過一個絕好的榜樣，可以拿來說明我們的心中的科學的氣質，那便是相對論的學說，和牠在世界上所受到的歡迎。相對論的提出者愛因斯坦(Einstein)原是一個雜合德國瑞士猶太的血統的和平運動者，當上回世界大戰中的早幾年裏，被德國的政府任命爲一

個大學院的研究教授；他的關於相對論的預言，就在停戰之後不久，爲英國的特派出去觀察一九一九年的日蝕的遠征隊證實了。他的學說把傳統的物理學的全部骨架搗毀了；牠之不利於正統的動力學，差不多就同達爾文的學說之不利於聖經的「創世紀」一樣。然而世界各處的物理學者之對於他的學說，則在所得到的證據一經證明是有利於牠的以後，便都表示出極敏捷的承認的態度來，絕不因爲牠推翻了千百著名科學家所辛苦建成的全部物理學的骨幹，便對牠懷著一點兒的憎忌。可是這許多的贊許相對論的科學者之中，卻沒有一個人會認定愛因斯坦已經獲得了最後的，最圓滿的成功——愛因斯坦自身尤其不會如此想。他並不會建立了一個永久不能推倒的信條的紀念碑，可以卓立千古的。在今日的物理學中，依然還有一些非他所能解決的難題；將來也總有輪到他的學說要被人修改的一日，一如牠在目前之修改牛敦的學說一樣。這種的批評的，非獨裁的虛心容納，正是科學的真態度；愛因斯坦的新發見也只有科學中纔能受到如此的待遇。

倘使愛因斯坦竟在政治或宗教的領域中提出同樣新的一種東西來，將要發生如何的結果

呢？英國的人民將要在他的理論中找出普魯士主義——〔就是大日耳曼主義或軍國主義〕——的元素來；反西米的民族將要把牠看作一郇山化主義者——〔郇山是巴勒斯坦的一個大山；郇山化主義是古猶太人要團結他們的同種人，叫他們都回到巴勒斯坦了來居住，或者事實上辦不到，則叫猶太人團結於其他任何的地方上的一種策略。這裏的意義差不多就指開拓殖民地的政策〕——的策略；各國的國家主義者則要認牠為染有那種懦夫的和平主義的色彩，而斥之為人們要逃免軍役的一個藉口。而英國的老派的大學教授也將要親到蘇格蘭場〔英國的警察總署〕去呈請警政人員禁止他的著述的進口。凡是贊成他的理論的學校教師也將要全體被辭退。而他自己呢，則將要以其理論去說服了某一個落後的國家，而獲得了那裏的政府的絕對的信任；在那裏，學校裏只能教授他的學說，如果再去拿別的東西教給學生們，將要成為違法的；於是乎他的學說也就要變成了一種神祕的信條，再沒有一個人能夠完全了解牠了。最後的結果，只有在戰場上去判決他的學說之真偽，再不必搜集甚麼新鮮的證據來辯護牠或反對牠。這個相見以兵的判斷的方法也就是詹姆士所宣傳的信仰的意志之論理上的必不可免的結局。

所以我們現在所需要的，並不是這種信仰的意志，而是那種要仔細搜尋的志願；這種志願恰是和詹姆士的信仰意志處於互相反對的地位的。

假使我們已經承認了一種合理的懷疑的條件是有益的，那我們有一件重要的事情必須去做的，就是先去考察出我們爲什麼有這許多非理性的肯定存在於這個世界上。這些不合理的肯定，有許多是由於尋常的人類天性中所固有的從先代遺傳下來的非理性和過分信託的元素。然而這些元素雖則是先天的，但沒有別的后天的原力來營養牠們，也絕不至於發達到如此地步。這些原始的智慧上的罪惡的種子之營養和培植，得力於下列的三種原力者最多；這三種佔著最重的位置的原力就是：一，教育；二，宣傳煽惑；三，經濟的壓迫。讓我們在下面分開來討論牠們。

(一) 教育 初級的教育，在一切的國中，都是在政府的手裏的。在這些初級的學校裏所教授的東西，有些是親手規定牠們的官吏也知道牠們是虛偽的，而其他的一些，則簡直是每一個的不懷成見的人都知道牠們是虛偽的，或者無論如何，也總是十分可疑的。我們可以拿歷史的教授來做示例。每一個的國家都想在學校的歷史教科書裏鋪張本國的榮譽。當一個人寫他的自敘傳

之時，人們大概總要期望他顯示出一種確定的謙虛；可是當一個國家去寫他的自敘傳之時，牠這裏頭便一定不免含著無限的矜誇和炫耀。當我年少之時，學校裏的歷史教科書教導學生說，法國人是兇惡的，而德國人是賢德的；到了今日，這些教科書恰好倒了過來，而德國人變成兇惡的，法國人變成賢德的了。在這兩種說法中，其不顧事實上的真確情形是同樣的。德國的歷史教科書，當說及滑鐵盧（Waterloo）〔就是英、俄、普、奧等聯軍大破拿破崙的地方〕之戰時，說惠靈吞（Wellington）〔那時的英國的名將，打敗拿破崙的〕一七六九——一八五二〕實在是完全覆敗了的。虧得勃魯屈兒（Blücher）〔那時的普軍統帥；一七四二——一八一九〕來挽救了這個危機。而英國的歷史教科書則把勃魯屈兒說成一個完全是無足輕重的人。德國的和英國的教科書的作者都明知他自己所說的並不是真確的情形。不過爲了國家主義的觀念，他們不能不明知故犯地，去把事實拗歪了。美國的學校教科書向來是傾向於很激烈地反對英國的，而自從上回的大戰以來，卻忽然改變了原來的態度，而以同樣熱烈的程度去親英。這一反一親的態度雖然不同，而其不以發揮真理爲目標則是一樣的。（見一九二二年二月十五日的自由人雜誌，頁五三二。）無論在

甚麼時候，美國的教育的主要目標之一，就是要把遷入於伊的國境裏的五方雜處的兒童化成「良好的美國人民」。這是很明顯的，所謂一個「良好的美國人」者，也正如一個「良好的德國人」或一個「良好的日本人」一樣，在無論什麼人的眼中看來，總不會認他爲一定是一個壞的人類。在美國被認爲良好的，大概總不至於在別一個國中就要被認爲壞人。可是，在美國的教育家眼中的所謂一個「良好的美國人」，則是指一個浸染了下述的那個信念的男人或女人，就是：美國是世界上的最美好的國家，永遠應該受著我們的熱誠的擁護於任何的一種爭鬧中的。這些命辭自然也有是真實的可能；如果確然是真實的，那一個有理性的人便一定不會對於牠們有所爭論了。但是如果牠們果然是真實的，那牠們就應該被採入於全世界各處地方的教科書中，不一定單獨是美國纔會拿牠們來教訓學生。然而像這樣的一些命辭，除了牠們所張揚獎譽的那一個國家以外，卻永遠沒有別一國的人民會相信牠們：這實在是一種很可疑的情形。而當美國的教育家是這樣地獎譽著他們自己的國家之時，在世界上的其他的國度裏，所有的政府的全部機關也正在用著全副力量去轉化無自衛能力的小孩子去相信種種的悖理的提論；結果是使得這些小孩

子都情願去戴著他們是爲了真理和正義而戰的印象而拚死命去保衛一些罪惡的利益。這不過是我們今日由政府所計畫的教育的無窮盡的方法之一；牠們的預定計畫，原來並不是要去給與學生以真確的智識，不過想使得國中的人民可以依著他們的統治者的意志去指揮駕馭而已。假使他們不弄好一個精密的欺騙的系統，安置在小學校中，那他們要想依舊保持著民治主義的假面具，便變成了一件不可能的事情。

當我離開教育的論題之前，我還要從美國再拿一個示例來討論（這個示例見於一九二二年二月一日的新民國雜誌，頁二五九的附註中）——並不是因爲美國的情形比之其他各國較壞些，而是由於美國是一個最新的國家，其所顯示的危險都是正在與日俱增，而不是繼續減低的。在紐約州中，要建立一個學校，必須先行取得該州的政府的許可證，即算這學校是完全以私人的款項來維持的，也必須依照如此的辦法。那裏有一條新近公佈的法律（這條法律，在本文寫了不久之後，就取消了），訂定不能給與許可證給任何的如下面所說的一個學校，「其中所要教授的功課，包含著對於有組織的政府，要以強力、暴動或不守法律的方法來推翻的學說的。」如新民國

雜誌所指出的，這條法律上所謂有組織的政府，並沒有明白的界限。因此，按照於這條法律，當上回大戰之時，美國的學校中所教授的德國的凱撒政府應該被推倒的理論，也就變成了犯法的了；而在大戰的時期之後，對於哥爾赤克 (Kohlsak) 或旦尼金 (Denikin) 的反對俄國的蘇維埃政府的計畫的扶助，也當然是不守法律的了。像這樣的結果當然不是原意所及料的，僅僅是從不良的草案生出來。還有其他的有意要如此做的法律，也在同時時間裏通過的，則是實施於州立的學校裏的教員身上的法規。這一條法律規定教師的證書只許給與那些曾經「很滿意地表示出他們一定忠誠於和服從於本州的政府和聯合國的中央政府」的人，而必不可發給與那些不管在何時何地「曾經擁護過一個異於本州的和聯合國的政府的具著別種形式的政府」的人。那個訂立這些法律條文——如新民國雜誌所援引的——的委員會曾經立定一條原則，就是凡是「不贊成現時的社會制度的教師必須辭去他們的職務」，並且「凡是不情願與社會的改革的理論作忠誠的決鬪的人，都不能付託他以教導年輕的或年老的人去適應於公民的責任的職務」。由是，按紐約州的法律，就是基督和華盛頓，都不免要被視為道德方面太過卑下了，不配去負起青年的

教育的職責。假使耶穌跑到紐約州去說，「把你們的小孩子付託給我」，紐約州的教育部長便要回答他說，「先生，我沒有看見你是怎麼樣誠懇熱烈地去和社會改變的理論相戰鬪的證據。真的，我曾經聽說你所擁護的，是你所稱爲上天的帝國的，那一個國度，而我們這個國家，則多謝上帝，是一個民國。那是很明顯的，你的上天的帝國的，那個政府和我們的紐約州的政府實有實質上的差別，因此，我們決不能讓我們的小孩來和你接近。」如果這位教育局長不能作如此的答話，那他就不能盡法律所付託給他的那個職務的責任了。

這樣的法律所生出來的效驗是很嚴重的。爲了我們目前的辯論，讓我們姑且假定紐約州的政府和那裏的社會制度都是曾經存在於這個星球上的最好的一種。然而就算是如此的，牠們也總還有改善的可能。無論那一個人，只要是承認了這一個明顯的命辭的，便爲法律所禁止，而永遠不能在那裏的一個州立學校中當教師了。由是，按之法律的規定，凡是在那裏當教師的，便一定非愚人或虛僞者不可。因爲若果不是愚人，不見得會不承認上述的那個命辭，而如果不是虛僞者，也一定不會懷著這種肯定的意見而對人卻不肯發表。

從這種紐約州的法律所顯示出來的與日俱增的危險，就是從權力的獨攬於一個機關——不管是州政府或是一個付託人，抑或是一個董事會——產生出來的。就教育的情形說，權力是在州政府的手中，因此州政府便可以防阻著這一州裏的青年不讓他們去聽受到牠所不喜的任何的一種學說。我相信，現在還有一些人以為一個民主主義的政府是很不容易與民衆分割開來的。其實這只是一個幻念而已。所謂政府只是一個官吏的集團，這些官吏都是爲了各人的目標互不相同，因而彼此相異的；只要他們的現狀能夠維持不動，他們就可以獲得很可觀的收入，以維持他們的安富尊榮的生活。在現存的狀況中，他們所希望得到的唯一的改動，就只有官僚制度和官僚的權力的增加。因此，他們自然要利用如戰爭的刺激一類的機會去取得加於他們的東家〔民衆〕的身上的審判查究的權力，在這種權力裏頭，包含着那種加於他們的反對者的身上的窮餓的影響。至於在心靈方面的事情，如教育一類的之上，這種情形更是足以致命的。牠把一切進步的可能機會，或自由與智慧上的創造的可能機會都給斬斷了。然而這正是讓小學教育全部放在一個機關的指揮操縱下的自然的結果。

在目前的時代裏，到某種程度的宗教上的寬容，總算是已經獲得了，因為現今的人民已經不復像從前那樣地把宗教認為具有重要關係的東西。可是在政治和經濟裏——從前的宗教的地位，就是被這兩種東西取代了——則正有一種傾向於苛酷的與日俱深的趨勢存在著；這種趨勢還是絕對不限於一黨一派的。在俄國的境土裏，人們之以意見之不同而受到苛虐的待遇，更要比之其他的資本主義的國家較為厲害些。我曾經在彼得格勒遇見過一個詩人，名勃洛克（Alexander Blok）者，他現在已經死於窮困了。布爾札維克黨人讓他去當美學的教授，可是他們卻堅持他的教授這個科目，必須以「一種馬克斯派的見解」為根據。他對於這個命令，很覺得不知所措，不知道怎麼樣去把他的關於韻律的理論和馬克斯主義連絡起來；雖則爲了要避免窮餓之故，他也曾竭盡他的能力去希圖發見牠。在俄國，當布爾札維克黨人獲得了政權之後，要發表任何的關於他們的現行制度所以之為根據的信條的批評，那當然是不可能的事情。

我們看了美國和俄國的榜樣，就不能不被逼著去承認下述的那個結論，這結論就是：在人們還依然懷抱著目前的相信政治的關係是非常重要的狂熱者的信念之前，關於政治問題的自由

思想一定是不可可能的，併且這裏頭還含著太多的危險，將不免使自由的缺乏還要散播於一切其他的事情上，一如牠之在俄國那麼樣。只有到某種程度的政治上的懷疑主義能夠拯救我們於這種不幸的情境之外。

我們必定不要臆斷那些負著教育的責任的官吏是想望年輕的人去成爲受過教育的人。併且恰好與此相反，他們的問題正是要灌輸一些特殊的智識於青年的腦筋裏，而並不想拿智慧給與他們。本來我們的教育應當具有兩個意旨：其一是要給與他們以確定的知識，如讀書和寫字，方言與數學等類；其二則是要替人們創造出一些內心的習慣來，這些內心的習慣將要幫助著他們去求取智識，去爲他們自己造出健全的判斷。前者的一種，我們可以名之爲知識，而後者的一種，則是智慧。世人對於知識的功用，是在實際上和在理論上都一樣承認的；假使沒有一部分的智慧界中人，一個近代的國家將要成爲不可能的。然而對於智慧的功用，則人們只有在理論上承認牠，而不能在實際上承認牠。今世的掌握權力者，都不希望使平常人能夠爲他們自己去思想，因爲他們都覺得凡是能夠爲他們自身去思想的人都是很容易去治理，併且一定要生出很大的行政上

的困難來。拿柏拉圖的話來說，只有國家的保衛人是要去思想的；其餘的人只要去服從，去跟隨著他們的嚮導，一如羊羣之依隨於牧人之後。這種學說，常常是非意識地存在著的，一直生存於政治的民治主義之引入於實際應用之後，而根本地摧毀了一切的國立的教育制度。

那個在單獨給與青年以知識，而不與之以智慧的事情上最有成功的國家，便是那個最近纔加入於現代的文明裏的國度——那就是日本。人都說，從教學的一個觀點看來，日本的小學教育是最好的。可是，除了教學之外，牠還有其他的一個目的，就是教導學生去崇拜他們的天皇——這個信條之存今日的日本國中，比之伊未經現代化之前更為強有力得多（參閱東京的莊白倫〔Chamberlain〕教授的一種新宗教的發明；這部書是唯理論者出版聯合會所刊行的）。由是，那裏的學校便是同時要兼作供給智識和提倡迷信的兩件事情。因為我們是從未受過崇拜天皇的誘導的，所以我們能夠一目了然地看到日本的教學裏的悖理的事情。至於我們自己的國家裏所一直流行著的民族的迷信，在我們自己的眼中看來，總是很自然，很合理的，因此，我們之對於牠們，便不能如我們之觀察日本人的迷信那麼樣地持著正確的眼光。可是，假使有一個到我們的國中

來遊覽的日本人持著如下的論調，就是說，我們的學校所教授的種種的迷信，也正是和日本的學校所教授的關於天皇的天神性的信念同樣地背逆於智慧的——如果他主張著如此的論調，那我就以為他一定能夠替他自己的主張找出很好的論據來。

在目前的討論中，我並不是要去搜尋補救的方案，而只注意於病理的診斷，去把病源尋究出來。我們現在正遇到一件似非而實是的令人眩亂的事實，就是，我們的教育已經變成了智慧與思想自由之一個主要的障礙。這種情形，原始是由於政府要獨攬教育權的那件事實；然而這絕對不是唯一的起因。

(二) 煽動 我們現今的教育制度，只能使人民變成能閱讀的，而大多數並不能使他們變成能夠評量證據的虛實的程度，或去造出自己的獨立的意見來。於是他們在離開了學校之後，便憑著種種的以使他们深信一切的悖理的提論為本旨而計畫成功的言論，來做他們的以後的生活的駛進的風帆；那些言論就是像「勃蘭克藥丸能療治一切的疾病」，「斯批次勃真(Spitzbergen)〔北冰洋的羣島〕的地方是和暖而且肥美的」，以及「德國人是吃死人屍首的」等類的。近代

的政治家和政府所應用的煽動宣傳的技術，其實是從近今的廣告的技術脫胎出來的。而今日的心理學那一門科學也會從廣告家得來很大的助力。在從前的時代裏，大多數的心理學家都大概都要以爲一個人總不能夠單獨憑著他自己很注重地再三聲言他的貨色是最好的，便使得許多人都相信他的貨色確然是最好的。然而經驗卻已經明示他們的這個意見是錯誤的了。倘使我在一個公共場所中，有一回立起來宣言我是世界上的第一個謙虛自卑的人，那我將不免被人譁笑；可是假使我能夠預備好充分的錢去在一切的公車和一切的主要路線的鐵路圍牆上登滿了這一句話的廣告，那就會說服了社會上的人民，使他們都深信我真是一個謙虛到連一切的公共事情都不敢參預的了。如果我跑進一家小店裏去對那裏的掌櫃說：「你看在你對面的那個競爭者；他將要把你的生意完全搶去了。你倒不如暫時放下你的生意，而跑到馬路當中去，就在他還未曾射死你之前先去射死了他。這個計畫不是於你很有益麼？」假使我去說這些話，那麼，任何的一個小店的掌櫃大概都要說我是瘋了。可是假使由我們的政府去很注重地說這句話，並且佐之以一個音樂隊，來作反覆的宣傳，那麼，這些小店的主人就會變成了很熱烈的，而真個依照著這句話去

實行；等到他們的生意竟以此受到了無限的損失之時，他們纔驚醒過來，但已經上透了當了。像這種的，就是廣告家已經從之獲得了成功的方法；而應用著這種方法去實施的煽動宣傳，在今日也已經變成了爲一切的進步的國家裏的政府所承認的一種手段。今日政府尤其要利用著牠去做製造民衆的意見的良法。

今日所實施的宣傳煽動，其中包含著兩種不同的壞處。第一，牠的宣傳大都是訴於人民的非理性的信念，而不是訴於嚴重的論證。第二，牠把不公平的利益給與那些能夠憑藉財富或權力去獲得最廣遠的傳佈的人。在我的方面，則我頗傾向於以爲目前的太多的騷動都是爲了今日的宣傳是訴於情感而不是訴於理性的一件事實而造出來的。至於在情感和理性之間的那一條分別的界線，可並不是如普通的人所臆度的那麼樣顯明。並且一個聰慧的人對於任何一個有機會去被採用的一個見解，總能夠造出充分合理的證據來替牠辯護。本來一種真有成爲爭辯的資格的爭論，必定兩方都有很好的論據。至於故意把事實來說歪了的錯誤的言論，當然是辯論的法規所不許的，可是像這種的錯誤言論卻並不是要說服他人所必不可少的東西。像一種平常的肥皂，加

上了別無含義的「批爾氏皂」的一個題名，便居然使得人們爭著去購買這種貨品。假如在任何的題著這幾個字的地方上，另換上「勞工黨」的一個題名，立刻就可以引到以百萬計的人民去爭著投工黨的選舉票；即算這個宣傳的廣告並未會聲述到工黨有如何如何的特色，但因為這一個題名借著那樣貨品而傳佈得十分廣遠，使人們與牠接觸得熟習了，也就自然會生出這樣的結果來。假如在一種競爭裏的兩方面都被法律規定了，限制著彼此所拿來作宣傳用的文辭言論，都要經過一個由著名的論理學者所組成的委員會的審查，必須是被認為適宜的，真實的，然後可用——即算我們辦到了這一步，我們今日所實施著的宣傳所包含著的主要的壞處，也還是不能免除。譬如在如此的法律之下，有兩個政黨，牠們所持的論調是同樣好的，但其中的一個擁有一百萬鎊的資本，預備銷費於宣傳，而其他的一個所預備作此用的，則只有十萬鎊。照這種情形看來，我們可以一望而知那些有利於較富的一黨的論據，憑著那豐富的宣傳資本的運用，當然要比之那些有利於較窮的一黨的論據較為傳播得廣遠些，較能得到多數人的贊同，於是乎勝利就一定要歸於較富的一黨了。至於相爭的兩黨，如果有一黨是佔著政府的地位的，那麼，這種情勢當然是更加

顯明，而兩黨的勝敗的機會之不均平，也就更加厲害些。在俄國，政府差不多完全掌握著全國的宣傳，但這已經變成了全無用處的。因為政府所擁有的對付牠的反對者的優越的權勢，已經夠使牠無往而不獲得完全的勝利——除了牠自己一方的持論是異常之壞，而反對者則處於極端的理直氣壯的情勢中之時——那麼，還要宣傳來做甚麼呢？

由是可知我們所要加於宣傳的反對，並不僅僅因為牠總是訴於非理性而已，還有更重要的原因，就是牠所給與富者與有力者的不公平的利益。如果我們要得到思想的真實的自由，那麼，在意見中的機會的平等當然是一個主要的條件。而意見中的機會平等之取得，則只有憑藉於傾向於這個目標的精思熟慮的法律之立定，而按之今日的情形。則我們實在找不到什麼理由去期望我們快要看到這種法律之訂立。關於此事的救濟，總不能最初就求之於這種法律中，而只有求之於較良好的教育，和一種較為傾向於懷疑的羣衆意見。可是我現在並不是要專注於討論救濟的問題，也不必把這問題仔細說下去了。

(三) 經濟的壓迫 這也是思想自由的一個主要的障礙，我在上面也已經約略說及牠的

幾種情勢了；而在這裏，則我想詳細討論之於較普遍的情形上，並且把牠認為一種必定要繼續增加的危險，除非我們能夠採取十分確定的步驟去抵消牠。應用著經濟的壓迫去抵抗思想的自由的最高的示例，便是俄國的蘇維埃政府，在那裏，直至牠與他國訂定商業的協約之時為止，政府能夠（並且確實如此做）迫著一些其意見不為政府所喜的人去挨餓；如克魯泡特金〔俄國生物學家及哲學家，著有互助論，提倡人類的和平的合作，因不為蘇維埃政府所喜〕，卽其例證。可是在這一點上，俄國並不是一個特異的國家，不過比之其他各國較為走得遠一點而已。如在法國，當特利孚（Dreyfus）——〔法國的一個下級軍官，一八九四年以有充任德國的偵探的嫌疑，被政府判以終身監禁之罪；但他自己始終不服，自稱冤屈；他的朋友極力替他運動再審，終不能達到目的。到後來激動了全國的在野黨人及新聞記者的公憤，都以此攻擊政府之枉法；兩方面一直相持到一九〇六年，特利孚纔得最高法院之審判，宣告無罪〕——的事件發生了之時，無論那一個學校教師，如果在這件事情初發生時表示一點替特利孚辯護的意見，或在這件事情將要結束時表示一點反對他的意見，都不免要喪失了他自己的位置。又如在今日的美國的境內，假如有一個大學

教授，不管他是怎樣著名的，膽敢去批評那個差不多掌握著全世界的煤油貿易的美孚火油公司，我就不敢相信他能在各大學中找得一個位置；因為那裏的一切的大學校長，不是已經從洛克斐勒（Mr. Rockefeller）〔美孚主人〕受得過經費的補助，便是正在希望著向他索取津貼；又怎能讓教授們去說一句得罪他的話？在美國的全國境土中，凡是社會主義者都是非常著名的；他們如果不是靠著自己的非常的才具，便要覺得要去找取工作是一件極端困難的事情，因為一個人一經以社會主義者出名，便沒有人肯去請教他。而今在一切的工業發達的國家裏，都有一種傾向於把全部工業付託於少數的信託公司或主管機關去獨力主持的趨勢；這種趨勢自然會引導出可能的雇傭者的人數日益減少的情形來。因此，掌權者便日益容易去保守著他們的記過簿的祕密，憑著這個祕密的記過簿，便可以逐漸使得任何的反對於這個大聯合公司的人一個個地被迫入於挨餓的境地中。這種權力集中於一二大公司的手裏的情形之日益增長，已經把許多連結於國家社會主義——如今日存在於蘇俄的情形——的惡事引入於美國的社會中。從個人的自由的立足點看來，一個人的唯一可能的雇主是國家抑是一個「託辣司」，那對於他是沒有什

麼差別的，反正他的自由權是日被削減，這就是一種不合理的事情，不管削減牠的是由於國家抑是由於「託辣司」。

美國是今日的在工業上最爲進步的國家；還有其他的在這方面的進步程度較低的國家，其社會的情況也和美國的情形極相近似。在前者的國境中，一個尋常的公民，如果想維持他的生計，一定要自己小心，不要去觸動某某幾個的大人物的憎恨；而在後者的社會中，則情形也是一樣，不過還沒有像在美國那麼樣厲害罷了。而這些大人物都自有他們所持的一種見解——關於宗教的，道德的和政治的見解——他們懷抱了這樣的一個見解，便要他們的雇傭者都來遵依牠，至少，總要他們在表面上遵循著牠。凡是一個公開地表示他對於基督教的信仰，或表示他是相信今日的結婚的法律須要相當的解放，或對於一些大聯合公司的權力表示反對的人，便一定要覺得美國是一個很不容易安居的國家，除非這個人恰是一個負重望的著作家。而在其他的一切國土裏，只要那裏的經濟的組織已經進步到實際上的統於一尊的地點，那便一定有完全與美國同樣的束縛加於思想的自由之上。因此，在今日的繼續長成的世界中，人類的自由的平安保守，實在

比之在十九世紀時較爲煩難得多；因爲在那時候，所謂自由的競爭還是一件事實，而到了今日，則連競爭的機會都完全失去了平等的精神。無論那一個人，只要是注意於人心的自由的，便一定要很坦白地來應付這種情勢，同時他必須明白那些在工業主義的嬰兒時代裏曾經有過充分的力量去解決那時的局面的舊方法，到今日已經沒有施諸實用之可能了。

我們有兩個簡單的原理，假如牠們在實際上被採用了，差不多就可以解決了一切的社會上的問題。其一，我們的教育的種種目標之一，應當是教導人們單獨去相信一些確有相當的理由可以信牠們爲真實的提論；那末，凡是不能夠替牠找得可信的理由的命辭，便不能冒昧相信牠。其二，社會上的一切職務之給與人們，只能以這個人是適宜於這件職務爲標準，除此以外，不應該再去問到其他的事情。

我們現在可以先拿第二個原則來討論。按之現行的習慣，當任命一個人去做一件事業或擔任一件職務之時，總要先行審查過他的宗教的、道德的和政治的意見。這種習慣其實就是一種新式的迫害，大概牠的效力也將要變成和古時候的天主教徒所設立的異教徒裁判所所加於新教

徒的迫害同樣地嚴酷。從古代傳流下來的種種的自由，也可以依舊保留於法律的條文中，而不發生絲毫的實用。假使在實際上，一個人被他所主張的某種意見引入於挨餓的境遇中，那他自己所能得到的可憐的安慰，就只有他知道他自己所懷的意見是不爲法律所譴責的這一點；可是在理論上的不算犯法，究何補於實際上的挨餓呢？一個人爲了不屬於英倫的教會而遭受挨餓的責罰，或爲了在政治上懷抱了一種稍異於正統的論調的意見而挨餓，羣衆對於他的境遇，還會給與一點兒的同情。至於一個無神主義者或一個馬門教徒(Mormons)〔一八三〇年創立於美國的革新教派；創立者名司密斯(J. Smith)，自言受到天使所賜與他的一部馬門書，因此名其教派；他們提倡一夫多妻制，故不爲美國社會所喜〕，一個極端的共產主義者或一個醉心於自由戀愛的人之被辭退，則很不容易激起社會上的不滿意。這些人都被認爲極兇惡的，所以羣衆對於他們之被斥退於雇傭之外，都認爲一件很自然的事情。直到如今，人們還未曾覺悟到像這種的辭退，在一個工業很發達的國家裏，實在就是一種很厲害的新式的迫害。

如果這種危險，已經被人們充分明白了，那我們就能夠喚起羣衆的公共意見，而達到下述的

一步，就是當我們任命一個人去就任何的一個職務之時，我們其實不應該去考慮他的信仰。在今日的世界上，對於少數人的保護實是一件極端重要的事情；就是在我們的社會中，最可以算得是正宗派的人，也終於會有一日看見他自身淪入於少數人的隊裏去，所以我們一切人都應當注意於這一個怎樣去限制多數人所濫施於少數人身上的暴虐行動的問題。能夠解決這個問題的，只有羣衆的公共意見。社會主義只有使得這個問題越加緊迫些；因為按之現在的情形，我們有時候還可以看見有些特殊的機會由一些異於尋常的雇主造出來，而社會主義一經施行，牠就會連這些特殊的機會都給剷除淨盡了。牠只知道以大多數人的意見爲標準，而主持一切，於是乎少數人的命運便更加慘淡起來。不但社會主義之實施會生出如此的惡果，就是工業組織的規模每有一次的擴大，也一定要把這個問題弄得更壞一點，因為牠把那些獨立經營的雇主的人數越減越少了，而主持操縱的權力也就愈益傾向於統攝於一尊。我們要打這一場仗，一定要和那一場爲了宗教的寬容而打的仗一式一樣的打法。因為在那一場仗裏，以信仰的熱度之衰落爲決勝的原力，所以在這一場仗裏，也要憑藉於信仰的打倒來取得勝利。從前因爲人們都深信天主教或新教爲絕

對的真理，絲毫不容雜有一些疑義，所以他們情願爲了牠們去迫害他人。而在現今，人們又來以同樣的虔誠相信他們的新信條，於是乎他們又情願爲了這些新信條去加迫害於他人了。所以我們的寬容，在理論上，雖然並不需要有什麼懷疑的元素，而在實施上，則一點懷疑的元素卻是主要的，必不可少的。說到這裏，已經把我們引入於我所要討論的其他的一個論點中，那就是，關於教育的目標的論點，在上面列爲第一個原則的。

如果我們想使這個世界裏有充分的寬容存在著，那末，我們在學校裏所教授的東西之一，必須是評量證據的習慣，和對於那些並沒有相當的理由可使我們相信爲真實的命辭，不肯輕易給與充分的肯定的實施。舉例言之，教師應當教授學生們以閱讀報紙的技術。教師當選取一些發生於許多年前，而在那時曾經激起過政治的熱情的事件，而對學生讀出那時候的一方面的報紙上對於這個事件所發的言論來，再去宣讀其他的一方面的報紙的論調，然後再述出一些關於這個事件究竟是怎樣發生的公正的敘述來。把這三種不同的說法都念給學生聽過了之後，他便要告訴他們以一個有經驗的讀報者應當要怎樣去從互相反對的兩方面的各懷偏見的陳述中找出

事實的真相來；他並且要使得他們都明白一切的見於報紙上的東西都不免有多少不實不盡之處，所以每一事件的真實程度如何，全靠讀者自身的眼光去判斷。從這樣的教授法所產生出來的批評的懷疑主義，自然會使得學校裏的兒童在他們的未來的生活裏不致爲那些訴於意象主義的宣傳所操縱；這種宣傳就是常常引誘到一些正人君子去替陰謀狡計的惡人推行他們的計畫的。

歷史也應當以同樣的方法來教授。例如拿破崙在一八一三年和一八一四年所舉行的征伐，可以研究之於蒙尼陀（Moritzau）一部外史中，這裏頭有一段說，巴黎的人民天天在他們的政府的佈告裏看到拿破崙的每戰必勝的消息，正在興高彩烈之時，忽然目覩聯合國的軍隊直逼巴黎城下，直嚇得魂飛天外，不知所措。在較高的班次裏，教師要鼓勵學生去計算列寧被託洛資基（Trotsky）暗殺的次數，期使學生學得對於死的輕視。最後，便要拿一部由政府審定的歷史教科書給他們去看，而叫他們去臆斷關於英法戰爭的一章，那些在法國的學校裏所用來做教科書的歷史大概是如何說法的，和我們英國的學校裏所用的課本所說的將要懸殊到什麼地步。凡此種

種的教授，對於公民的資格的訓練，其功效實在比之那些陳腐的道德格言好得多；而時至今日，也還居然會有人相信人民的公民義務，能夠憑著這些陳腐無聊的格言去諄諄教誨出來。

我想，照我們目前這個時代裏的種種情形看起來，我們不能不承認：這個世界上的壞處，源於智慧的缺乏的也正如源於道德的缺憾的一樣多。可是，就道德的情形說，直至今日，人類還沒有發見任何的根本除去道德的缺點的方法；傳道與教訓都只足以增加偽善的一項於已成的惡德的目錄中。而就智慧的一方面看來，則恰與道德相反，我們很容易憑著每一個勝任的教育家都已經知曉的方法去拿牠來逐漸改良。因此，在我們還未能發見某種的教導德行的方法之前，我們對於人類的進步，便不當求之於道德中，而只有求之於智慧的改良裏。現時的智慧的主要障礙之一，就是輕信；而我們只要用力去宣傳現代所流行的撒謊的手段，就可以使人們的輕信爲之大大地減低。輕信之爲害，在現時比之在從前較爲重大得多，其原因在乎：爲了教育的增進，現時的謬誤的知識比之從前較易傳播，而爲了民主主義的勃興，現今的謬誤知識之傳播於羣衆，也要比之在往時之傳到執政者的身上更爲關係重要。這種關係的重要，我們只要看近今的報紙的銷路之增加，也

就可以明白了。

假如有人來問我，應當用怎麼樣的方法纔可以引起今日的世界去採納上述的兩個原則——就是，（一）職務之給與人們應該純粹因為他們適宜於做這種事情，（二）教育的目標之一，應當是治療人們的亂去相信毫無證據的說話的習慣——則我只有回對他說，要做到這一點，必先產生出開明的羣衆意見來。而這種開明的羣衆意見之產生，則必須憑藉於那些想望社會上應當有牠存在的人的努力。我不相信經濟狀況的變動，為社會學者所醉心的，就能夠憑著牠們自身去做出一些有裨於我們上面所討論的害處的救治的事情來。我總以為無論在政治上有什麼事情發生，那個經濟的發展的趨向卻總不免使得內心的自由的保持愈益增加其困難，除非羣衆的意見堅持著雇主所加於雇傭者的約束限制，嚴格限定於他們的工作的範圍裏，除此以外，再不能干涉到他們的生活裏的任何的東西。至於教育的自由，如果人們認牠為必須得到的，則很容易憑著下述的方法來求得，就是把政府的權能限定於查覈和經費的支付上，並且嚴格地把牠的查覈限定於實際的功課上，不讓牠再去干涉到學校裏的實際的授課以外的事情。然而按之事實的傾向，

這樣一來，將不免把教育遺留於教會的手中，因為很不幸的，教會中人大都熱望著憑著教學的功効去傳播他們的信仰，而思想自由者則大都抱著獨善其身的見解，並不怎樣熱心去傳教他們的懷疑，所以我們的教育便以落於教會的手上的機會為較多些。可是牠總可以給與我們以一個脫盡一切束縛的乾淨土地，而使我們有了施設一種自由的教育的可能，如果這種教育真個是我們所希望的。這種情形，終究要比之受著政府的羈絆好得多，並且我們所當求之於法律的，也以此為極度；過此以往，就不是法律所能給與我們的了。

我這篇論文裏的主旨，不外要提倡那種科學的氣質之傳播；這所謂科學的氣質，與從科學獲得的智識完全異樣，切不可把這二者混為一談。科學的氣質能使人類重新換過一種新生活，並且能夠為我們的一切目前的難題預備好一個總解決。而科學的結果之具著機械主義、戰爭用的毒氣和「黃色的報紙」〔美國人之所謂「黃色新聞紙」是指那些極力提倡壓迫侵掠的見解的報紙〕等等的形式的，則一定要引導出我們的文明之全部傾倒來。科學的氣質與科學的結果，竟有如此懸殊的差別存在於其間。這實是一種很奇異的矛盾論；一個居住於火星上的人很可以遠

遠地立於旁觀者的地位，拿牠來作消遣的尋思。而對於我們決不能置身事外的人，則牠實在是一件關係於我們的生死關頭的事情。在牠的出路上，關係著我們的子孫將來是要生活於一個較為快樂的世界裏呢，抑或是利用著科學的方法去互相殘殺，而把未來的人類的命運託付於尼格羅種和樸飄亞人（Papuan）〔住居於太平洋的紐幾尼亞島的黑種人〕的手上的這個大問題。

## 第十三章 社會中的自由

在集羣而處的人類中，個人的自由可能到什麼程度，並且以怎樣的一個程度為最適宜？這便是我想在本文裏討論的普通的問題。

我們最好先從自由的定義來下手。「自由」這個名辭，常常被用於許多種歧異的意義中，我們必定要先行決定所用的是那一種的意義，纔能夠使我們的辯論獲得勝利。「社會」則是一個歧義較少的名辭，但我們這裏也得耗費多少的氣力去詮定牠的界說，庶不致陷入迷途。

有些人把許多名辭的意義弄成功幻想的，就憑著這些幻擬的意義去應用牠們：像這樣的事

情，我總認為是不應該有的。舉例言之，像黑格兒和他的門弟子們都以為「真的自由」就包含於去服從警吏的那種權利中，這些警吏就被名為「道德的法律」。至於這些警吏，則當然要服從於較高級的長官；可是他們的這一個定義卻沒有明示我們以政府本身究竟應當怎樣做法。由是在實際上，那些擁護這個見解的人們便堅持政府在大體上和在界說上必須是沒有罪過的。這個意念，在一個實施民主主義和政黨政府制的國家裏，是不合適的，因為在這樣的一個國家裏，差不多有一半的人民總要相信政府是非常之壞的。因此，我們總不能就認這樣的一種「真的自由」為可以滿意的，而拿牠來替代了我們所需要的那一種自由。

所謂「自由」者，就牠的最抽象的意義說來，就指完全沒有外面的障礙來阻撓著我們的欲望之實現。拿這個抽象的意義來說，則自由的增加可以由於兩條不同的途徑：其一是把達到欲望的力量增高到最高度，其二是把欲望減低到最小的限度。一隻生活不到幾日，便為了寒冷而死去的小飛蟲，按之這條定義，就可以有圓滿的自由；因為寒冷可以改變牠的欲望，所以在牠的一生裏，牠總沒有一時一刻是在想望著去做成一些不可能的事情。在人類當中，這一條達到自由的途徑

也是可能的。一個俄國的青年貴族，已經變成一個共產黨員和一個紅軍的將官的，曾經對我說過，英國人並不像俄國人那樣地需要一件物質的瘋人衣（Crazy-jacket）〔用帆布或其他堅韌質料製成的給瘋人穿的衣服，爲防止他們的暴動用的〕，因爲他們自有一種精神上的；英國人的靈魂無時無刻不是在那裏穿好一套瘋人衣，〔這就是說，英國人有一種折中的精神，不致像俄國人那樣爲了要達到不可能的期望而不惜作種種白費力氣的暴動〕。他這句話，也許真個含有多少真理在裏面。譬如出現於采思陀益夫司奇（Dostoevski）〔俄國近代偉大作家之一，與託爾斯泰齊名，著有小說多種；一八二一——一八八一〕的小說裏的人物，固然不十分像是真實的俄國人，但無論如何，這些人物都是只有一個俄國的作者能夠創造出來的。他們懷抱著一切種類的奇怪的，暴烈的欲望；像這樣子的欲望絕非一個中常的英國人所會有的，——至少就他的意識的生命說，他絕不至於懷有這些欲望。一個人人都懷著謀殺他人的欲望的人羣，當然不會像一個人都懷著較和平的欲望的人羣那樣地自由；這是一件很明顯的事實。因此，人類的欲望的修正也可以產生出自由之獲得；而且從此獲得的自由正不見得比之從力量的增高所得來的較小些。

這種考慮可以說明一件必需品，這個必需品是平常的政治思想中所不能滿足的。我的意思是指那種可以名之爲「心理學上的動力學」的需要。我們有一句老生常談，簡直是太過普通了，更用不著什麼論說去請人認可的，就是要承認人類的天性爲政治中的一個參考資料，而使外界的情形去順應牠。這件事的實在情形，自然是外界的情形改變了人類的天性，而這二者之間的和諧則當要求之於一種相互的交作用中。假使我們把一個人從一個環境裏拿出來，而突然投進之於其他的一個新的環境裏，則這個人必定完全失去了他的自由，然而這個新環境也能給與自由於那些和牠相熟習了的人。因此，我們不能夠光是討論著自由，而不去顧慮到因爲環境的變遷而生的欲望改變的可能機會。在有些特殊的情境裏，環境的變遷適足以增加自由之獲得的困難，因爲一種新的環境每每是一方面滿足了舊的欲望，而一方面又會產生出一些不是牠所能滿足的新欲望來。這種可能的機會，可以拿工業主義所產生出來的心理方面的影響來做示例，牠在近代的新發展已經替人們帶來了一大羣的新需求：在今日，一個人可以爲了無力去置備一部汽車而不滿足，再過不久，我們更要想望家家都備有一駕私有的飛機了。併且一個人還可以爲了非意

識的需求而感到不滿意。舉例來說，今日的美國人都在需要著充分的憩息，但他們自己可都不知道有這一回事。他們在事實上已經爲了這種非意識的需求而感到不滿意的抑鬱悵惘了，但因爲自己不知道病源所在的緣故，大家都依舊在那裏奔逐經營，結果只有越是經營，越是不滿足。我相信美國的近年的犯罪的波浪之高漲，其中有一大部分的原因是在於此的，可以在這裏找到大部的解釋。

人類的欲望雖然是千差萬別的，但也有一些根本的需要，差不多可以認爲普遍的：例如飲食、衣服、住屋、健康、性欲，以及做父母的欲望，都是屬於這一類的（衣服和房屋，在氣候炎熱的地方，有時候不能認之爲絕對的需要；但除了在熱帶的地方以外，牠們也總得包含於這個表中）。除此以外，不管還有多少種其他的欲望可以包含於自由中，但上表所列的都是關係於根本的自由的。這個表就是自由的最低限度，無論那一個，如果被剝奪了這幾樣根本要求中的任何一種，他就一定要陷入於不自由的境界中：這是人所盡知的事情。

說到這裏，就把我們引入於「社會」的界說中。這是很明顯的，上表中的種種需求，也就是人

們的最低限度的自由，自以在一個集羣居處的社會裏較爲容易獲得，而像飄流於一個荒島上的那個魯濱孫那樣的遠世獨立的生活，便較爲難得的多。至於性欲和父母欲，則根本就是合著社會性的。社會的界說，我們可以定之爲一個人類的集團，其中的人是爲了一些共同的目標而共合作的。就人類說，那最根本的社會的集羣就是家庭。經濟的社會的集羣也成立得很早；至於爲了戰爭的目標而共同合作的集羣則顯然是不如前二者那樣的帶有原始性，牠是較後起的。而在近代的世界裏，則社會的結合已經變成了憑藉著戰爭和經濟爲其主要的動機。我們全體的社會上的人現在都比較能夠滿足我們的物質的需求；假如我們一直只是保持著原始的家庭與民族的團結，而不去發展出更大的社會單位——〔國家〕——來，則我們之在今日，總不能像現在那麼樣地能夠滿足我們的物質的需要。就這種意義說來，社會的功効是增加人類的自由的。更有人以爲一個有組織的國家能使我們減少被殺於敵人的危險；可是這種說法是不大靠得住的。

假如我們拿一個人的欲望來作參考資料，這就是說，假如我們不去理會心理學上的動力學，那我們將要顯然看出他的自由的障礙共有兩類，就是物質的和社會的。試拿最粗淺的示例來說

明：所謂物質的阻礙，就是地球也許不產生充足的食物給他做食品；而所謂社會的阻礙，則是其他的阻著他，不讓他去求得充分的食物。社會替人們減少了自由的物質的障礙，但牠同時又產生了社會的障礙。可是在這上頭，我們很容易爲了忽視了社會所生於人類的欲望上的影響而走錯了路。一個人研究螞蟻和蜜蜂的生活，很可以斷言牠們雖則生活於一種組織得很好的社會中，但牠們卻常常是自然地做著那些構成牠們的社會職責的一切事情。在許多集羣而處的較高等的動物中，各個體之做著牠們的社會的職責，其情形也是如此。按之李法斯（Rivers）的說法，就連那些居住於米蘭尼士亞（Melanesia）羣島〔在太平洋，澳大利亞洲東北，居住於其上的大都是黑種人〕上的人，其情形也是如此。這種情形似乎要倚靠於一種程度很高的受提示的情形，和倚靠於一些多少和受催眠的情境相類似的成分。如這樣地構成社會的人類自能不必損失各個體的自由，而去共同合作，併且不大需用到法律。要解釋如此的現象，只有歸功於一些社會的本能。這真是一件夠奇異的事情，雖則文明的人擁有一種比之野蠻人所有的較爲嚴密審慎得多的社會，但他們所顯示出來的本能卻似乎較少社會性；社會所施及於他們的動作上的影響竟然是比之

牠之對於野蠻人較爲從外面加入，而不能像野蠻人或高等動物那麼樣地從內在的本能自然地發出反應來。於是乎文明人便要感到比之野蠻人更爲喪失較多的自由；這也就是他們爲什麼要討論自由的問題的原因。

我自然並不想去否認：就是在文明的程度最高的人羣裏，社會上的合作也自有一個本能的根柢存在著。人們都想能使他們自身像他們的鄰人，同時又想使自身見愛於鄰人；他們總愛模倣別人，他們併且要靠著別人的提示去學得時髦的式樣。可是，這些分子，當人們逐漸變成文明之時，也確然似乎要逐漸減低牠們的力量。牠們在學校兒童的身上，總比在成人的身上較爲強烈些；而牠們之對於智慧最低的人尤其是具有最大的力量。所以自從人類漸進於文明的時代以來，社會上的合作便也跟著日甚一日地要憑藉於對於牠的利益之理性的覺悟來維持，而不復像往日那麼樣地倚仗於那個意義極爲寬泛的名辭，就是所謂「合羣的本能」的那種東西。個人的自由的問題，絕不會起於野蠻人中，因爲他們不會感到牠的需要；但牠卻要起於文明人的社會裏，併且隨著他們的文明程度的增加而日益增高其迫切。而在同時，政府在規定人民的生活這一件事情上

所佔的地位，也就隨著人們之逐漸明瞭政府能夠幫助我們去免除加於自由上的物質的障礙而日益增高。由是可知社會上的自由的問題，大概總要日益增加其迫切，除非我們今後永久不復像今日那樣地日進於文明。

個人的自由，自然不會單獨由於削小政府而增加，這也是很明顯的。一個人的欲望常常與他人的欲望不相容，因此，所謂無政府主義就不外是使強者獲得自由，而使弱者去做奴隸。假使世界上真個沒有一個政府存在著，那地面上的人口將要及不到現今的十分之一；人類將以飢餓和嬰兒死亡率的增高而大大地減低了他們的數目。這種情形就等於拿一種比較厲害得多的自然的奴隸狀況來替代了在今日的文明社會裏的平常時代所見到的社會的奴隸狀況。這樣一來，豈不是比之今日的情形更爲壞得多了麼？所以我們應當去審思的問題，並不在乎不要政府，而在乎怎樣纔能夠以最小的加於個人的自由的可能的干涉去取得政府所給與人們的好處。這就是在自然的自由與社會的自由之間計議出一種適當的平衡來。說得粗淺一點，就是：我們爲了要求得較多的食物和較好的健康之故，應該預備去忍受多少分量的政府的壓迫呢？

對於這個問題的答語，在實際上，常要轉向於一個極簡單的問題：是我們去取得這食物和健康，抑或是別人取得牠們呢？在一個被敵人圍攻的城裏的人民，和一九一七年的英國的人民（大戰最緊張的時候），都曾經顯出無論程度怎樣高的政府的壓制，他們都情願忍受，因為他們都明白知道這種壓制的確是對於人人都有益處的。可是當情形變成了有些人忍受著政府的壓迫，而其他的一些人則享受著食物的取得之時，這個問題就完全異樣了。就在這樣的一種情形裏，我們便達到了那介乎資本主義與社會主義之間的爭論。那些擁護資本主義的人很容易訴於那條神聖的自由的原理，這條原理的內容完全包括於下列的一句格言中，那就是：幸運的人之運用其專制的手段去壓迫沒有幸運的人，一定不該受著一點兒的限制。從前的貴族對於國內的平民所享有的自由，就是根據於這一條神聖的原理的。

純粹放任的自由主義，就是以這個格言為根據，我們不能拿牠來和無政府主義混亂了。這種自由主義是所謂幸運的人所專有的，對於那些沒有幸運的人，牠便要祈求政府去立定一種法律，以防止他們會施暗殺的手段，並且要預防他們會舉行武裝的暴動；而在牠有了充分的膽量之

時，牠還要反對職工的同盟。這些都是牠要利用政府去替牠辦到的事情，牠就以這種政府的最低限度的動作爲出發點，再期望以經濟的能力去完成其餘的大目標。這樣的自由主義以爲：東家對傭工說，「你當要飢餓而死。」這是對的；但如果傭工回報他說，「你當要吃了鎗彈而死在我們的前頭，」這便是不對的了。其實除了刀筆吏的舞文弄墨以外，要在這兩句恫嚇的說話中畫出一條分別的界線來，顯然是一件滑稽可笑的事情。這兩句恫嚇的話，都足以損害個人的自由的最低的限度，但我們絕對不能說其中的那一句比之其他的一句更爲損害得重大些。這種不平等的情形，還不僅是存在於經濟的範圍裏。在今日的社會中，丈夫所施於妻子，和父親所施於兒女的專制行動，都要祈請這條神聖的原理來作證明；但我們卻不能不說，自由主義是傾向於減少前一項的專制的。至於父親所加於兒女的專制行動之見於迫著他們到工廠裏去做工的事情上的，則已經不管那些自由主義者的意見如何，而實行被減低了。

可是這已經成爲人所共知的常談，我不想再在此多說了。我現在想就此說到那個普遍的問題，就是：「社會之干涉到個人的自由，並不是爲了其他的個人，而是爲了全社會的緣故的，究竟應

當干涉到怎樣遠的程度？並且牠應當爲了什麼目的去施行干涉？」

在開始討論時，我應該先說一句話，就是個人的自由裏的最低的限度的要求——飲食、男女、健康、居室、衣服和養育兒女等項的要求——應該遠越於其他的任何的要求之前。這個最低限度是生物學上的生存——也就是生物的子孫的遺留——所必不可少的。所以我方纔所敘述的幾項要求都可以說得是根本需要的東西；至於在這幾項以外的需求，便可以按著他們的情形而名之爲安逸品或奢侈品。現在，我要一個可以視爲先天的，無須論證的原則來，那就是，我們爲了要供給別人以根本需要的東西之故，不妨去剝奪一個人的安逸舒適的憑藉。我們可以把這事情認爲合理的。牠也許在政治上不會有什麼好處，而在經濟上，則在一個指定的人羣裏的一個指定的時期中，也許竟不能實行；可是就自由的根據說起來，牠是不能否認的。因爲剝奪了一個人的根本需要是一種較大的對於自由的干涉，比之阻止著一個人不讓他去屯積起多餘的東西，其爲干涉自然是大大得多了。拿這兩種干涉比較起來，我們當然以採取後一種干涉爲較合理。

可是，如果我們竟然在事實上承認了這一條原則，那牠就要把我們帶到很遠的地方去。在英

國的城邑議會的選舉會中，有一個要決定的問題，是地方的公款所要銷費於如羣衆的健康、產婦的護持、兒童的幸福等類的事情上的數量。我們的統計曾經證明耗用於這些目標上的金錢，對於生命的保全，極有顯著的效驗。而在倫敦的城邑中，那些比較富裕的人卻大家團結起來去反對用於這些方向上的經費的增加，併且，如果是可能的，他們還要極力去圖謀減少牠。這就是說，他們都要去把千萬的人民判定死罪，期使他們自己能夠繼續享樂豐厚的筵宴和汽車出進的幸福。而因為差不多全部的報紙都在他們的掌握中之故，他們自能掩蓋著這些事實，不讓那些身受其害的人去知道。而憑著種種的爲一切心理分析學者所熟知的方法，他們還要連他們自身都瞞過了，不讓他們自己去知道有這些事實。他們的這種舉動，並沒有什麼可使我們驚異的地方；這些舉動本來是一切時代裏的一切的貴族階級所熟做的。我所要說的關於這件事情的話，也不過是他們的這些行爲是不能根據於自由來辯護的。

我並不想在這裏提議去討論男女女人的關於性欲和父母欲的權利。我只要說一句聲明，就是在一個兩性中之任何一性比之其他的一性人數超過得多的國家裏，現在的制度便很不容易獲

得性欲權；而我們的基督教徒的禁慾主義又很不幸地產生出一種惡影響來，使得社會上的人民對於這一種權利，不大願意去承認，遠不如他們之對於食物的權利那麼樣地情願自承。而今日的政治家又都是太過匆忙了，再沒有時間去仔細考查人類的天性，所以他們之對於尋常的男女人所恃爲生活的動機的種種欲望，簡直是茫無所知。我想，無論那一個政黨，只要牠的首領懂得一點兒的心理學，這政黨之在我們的國中，就一定能夠得到完全的勝利，再沒有其他的政黨能夠與牠相抗衡。

一個人羣爲了要求得全羣的生物學上的根本需要而施干涉於牠的個體的分，這種抽象的權力，是我所承認的；可是，對於一個人所獲得的好處並不是以他人爲犧牲而弄來的那些事情，則我並不承認牠有干涉的權。我的意思是指意見、智識和技術的一類事情。本來每個人羣裏的大多數的人都是憎厭別人抱有一種意見的；這種事實就使得人羣沒有權力去干涉那些懷抱著一種意見的人。還有一個人羣裏的大多數的人都不想去知道某某一些事實的這種情形，也不能給與人羣以幽禁那些想望知道牠們的人的權力。如果我們的社會常常去干涉那些主張某某的一

一些意見的人，和幽禁那些想望知道某某的一些事實的人，牠便是濫用威權。我認識一位女人，伊寫了一部很長的書，敘述在美國的狄沙士（Texas）州的家庭生活；這部書是我所認為在社會學上極有價值的。而英國的警署則以為世界上沒有一個人應當明瞭任何的事物的真情實況；因此，要把這部書託英國的郵局來遞寄，便是一件違法的事情。人人都知道有些要受心理分析學者的治療的精神病者，只要使他們去覺知一些久被他們自己抑壓於記憶的深處，不讓自身去回憶到的事實，便可以治好他們的病症。我們的社會，從一些特殊的方面看來，全然和這些病人一樣；然而牠不但不讓牠自己去受著同樣的治療法，併且對於那些替牠找出被牠抑壓了許久的事實，而一陳列於牠的注意下的醫師們，卻反為要把他們幽禁起來。這實是一種完全沒有好處的加於自由的干涉，而且完全是非必要的。同樣的辯證也可以應用於個人的道德的干涉上；假如有一個男子高興娶兩個妻子，或一個女人高興嫁兩個男人，那只是他們的私人的事務，其餘的人實在沒有一個應該自以為非去干預不可。

直到這裏，我所說的都只是關於自由的干涉的可以證明的限度之純粹抽象的討論。在底下，

我將要說及一些較爲偏近於心理學方面的考慮。

像我們在上面說明過的，自由的障礙共有兩種，就是社會的和自然的。假定有一個社會的障礙和一個自然的障礙在這裏，所產生的自由的直接的損失是同樣的，那麼，那一種社會的障礙也總要比之自然的障礙較爲有害些，因爲牠要生出忿怨來。例如有一個小孩要攀登一棵樹，而你去禁止他，那他非暴怒不可；可是如果他自己覺察出他的能力不夠攀登牠，那他對於這一件自然形勢上的不可能的事情，只有情甘退讓。所以爲要阻止忿恨的緣故，最好常讓人們去做些本身含有害處的事情——如在疫病流行之時讓人們到教堂去做禮拜之類。等到他們遇到了自然的障礙，他們就會自甘退讓，而不致對人抱怨了。我們的政府也就是爲了防止人們的忿怨之故，去把種種的災害歸咎於自然的原因；而政府的反對黨則存心要去喚起人們的忿恨，因而把災害歸咎於人爲的原因。當麪包的價格高漲了之時，政府便說這是由於收成的不好，而反對者的論調則說牠是由於享受利潤者的操縱市面。本來在近世的工業主義的影響下，人民都逐漸相信人類的萬能；他們都以爲人類之對於免除自然的災害的事情，其能力是沒有限度的。社會主義便是這種信念的

一派：我們不再相信貧窮是上帝所分派的，而認牠爲人類的愚笨與殘忍的一種結果。近時的許多社會主義者都顯然以爲在社會主義之下，人人都可以獲得很豐富的食物，就算將來的人口大大地增加，增加到地球的表面統被住房佈滿了，情形也還是如此。這一句話，我恐怕是張揚過當的。但不管牠究竟如何，近代的相信人類萬能的信念，已經增高了。當事情變壞了之時的忿恨心，則是一件不可掩蓋的事實了；因爲人們對於社會所遇到的一切災害，都不復歸咎於上帝或自然，而按之實際，則這些災害有時候確然是非人力所能防止的。這種情形使得今日的人羣比之往時的較爲難治得多；而今日的統治階級之所以日益傾向於成爲帶有異常的宗教性的人，也以這種情形爲一部分的成因，因爲他們希望把那些受害人所遇到的一切災害歸劃於上帝的意志的名下，以期減輕他們的忿怨。這種情形又使得加於人們的最低限度的自由的干涉，比之往日較難得到證明，因爲這些干涉不能再像從前那樣地戴著永久不變的法則的假面具了，雖則倫敦的泰晤士報還在日日披露著教會中人的來函，力圖恢復這種古舊的計畫。

除了這一種的人們對於那些加於社會的自由的干涉必定要懷抱忿怨的事實以外，還有其

他的兩種理由，都是傾向於使這些干涉不受歡迎的。這兩種理由就是：一，人們都不想別人獲得幸福；二，他們並不知道別人的幸福包含著些什麼東西。或者歸根到底，這兩個理由其實是可以合而為一的，因為當我們真正想著某人的福利之時，我們通常就可以覺察出他所需要的的是甚麼東西。併且無論如何，人們之加害於別人，不管是出於惡意抑或是出於無知，所產生出來的實際上的結果總是一樣。因此，我們可以把這二者合而為一，而斷言我們很不容易找得一個人或一個階級，可以視之為一個信託者而將別人的福利付託給他。這自然就是替民主主義辯護的論據。可是所謂民主主義，在一個現代的國中，卻必須憑著官吏去運行；由是，在與個人有關係的場合上，依舊是間接的而且遼遠的。其實在官吏的身上，還有一種特殊的危險，就是他們大都是安坐於辦公室中，與其所治理的人民很相隔膜的，而人民的生命卻不能不付託於他們的手上來治理。我們可以再拿教育來做一個示例。就全體說來，教師們因為常常與兒童相接觸的緣故，大都能夠理解他們，以及護持他們，可是教師們自身卻另要受著一些官吏的操縱，而這些官吏卻是完全沒有經驗的，在他們的眼中，兒童只是一些頑劣的小蠻子。因此，官吏所加於教師的自由上的干涉通常總是有害

的。由此可知管理的權力通常總是掌握於掌管著金錢的人的手中，而那些對於這些金錢所要銷費於其上的事情具有充分的理解的人卻反爲拿不著這種權力。不僅在教育上是如此，就在其他的一切事情上，也莫不如此。所以我們可以斷言，就大概的情形說，掌權的人總是無知而且惡意的，他們越少去運用他們的權力，情形便越是優良些。

政府所加於人民的身上的強迫，最好就是能使那個被強迫者給與一種道德的承認於這種強迫之上，在這種情形裏頭，這強迫就自然要成爲最強有力的，雖則那被強迫者如果能夠如此，他就會忽視了他所認爲是他自己的義務的事情。我們大都情願爲了要有好路走的緣故，而納付市政的捐稅，雖則假如忽然遇到了一件神奇的事蹟，那個收稅人把我們遺漏了，那麼，我們之間的大部分的人大概都不會特別去提醒他，叫他來補收我們的捐稅。又如對於高根等類的麻醉品的禁止的計畫，我們也很情願默認，雖則關於酒精的禁止卻是一個人們所認爲比較可疑的問題。可是我們的最好的示例卻是關於兒童的事情。兒童必須處於權力之下，就連他們自己也知道必須如此，雖則有時候他們也會頑一種反叛的遊戲。但兒童的事例之所以異於成人，則在乎下述的一件

事實，就是那些有權力去處置他們的人有時候也會喜歡他們。當情形是如此的時候，兒童之對於其所身實的威權，大都不致懷恨；就算在一些特殊的事情裏，他們要對牠反抗之時，他們也不會懷著什麼怨忿。可是這種情形，只會發生於教師們的身上，至於主持教育的權威者則並沒有這樣的一種特質，而只知道在實際上拿受教育的兒童來做犧牲，以期獲得他們的心目中所認為國家的福利的東西；而其所用的手段，則無非拿所謂「愛國心」來教給這些兒童，這所謂愛國心者，其實就是情願去爲了一些瑣屑的原因去殺戮他人或被他人殺戮的一種狂熱。假使我們能夠把權威放在那些永遠期望著在他們的管理下的人得到好處的人的手中，則牠所作成的害處就會比較減少些；可是我們卻沒有尋得一種方法去生出這個結果來。

政府或權威者所加於人們的強迫，當被迫的人深信現在被迫著去做的事情是一件惡事或有害的事之時，就要生出最壞的結果來。例如我們要迫著一個回教徒去喫豬肉，或迫著一個印度人去喫牛肉，則就算做得到，也總是夠討人厭的了。不止對於這種無甚關係的事情，我們不合去勉強人家，就是任何的重要的事情，也應當如是一個反對種牛痘的人，不應當被迫著去種牛痘。至於

他的兒女應否強迫去種，則是別一個問題；但就我的意思說來，我應該說，連他的兒女都不當被強迫著去種，不過這已經不是一個關於個人的自由的問題，因為無論種與不種，我們都沒有徵求這孩子的同意。這個問題是父母和國家之間的問題，不當根據於任何的普通的原則來決定。像存心反對教育的父母，政府可不能讓他們把持住他們的孩子不去受教育；然而光就普通的原則看起來，這兩個問題其實是完全同樣的。

在這種關於自由的事情裏，最重要的分別就是底下的兩種不同的情形：那就是，有些人所求得的好處是以別人為犧牲的，而有人之所得卻就是其他的人的損失。我們對於這兩種的好處必定要分別清楚。例如假使我所吸收的食物多過了我所應得的名分，那麼，就一定有了其他的人要因此挨餓；可是假如我吸收了非常鉅量的數學智識，則我並不致因此加害於什麼人，除非我憑著這種智識去壟斷了一切的教育上的機會。還有一點，像食物、衣服和居室那一類的生活必需品，關於牠們的需要是不會在一個人和別個人當中生出什麼差異和爭論來的。所以這些東西，在一個民主主義的社會中，是適宜於由政府來主持的。在一切的這些事情中，應該以正義為治理的原則。

而在一個現代的國家裏，則所謂正義，就是平等。可是這裏的所謂平等，並不是指在一個有階級的特權——上等的人與下等的人都同樣地默認而且甘受的——存在著的社會裏的那種平等。而徵諸事實，不承認有階級的特權的社會，則直至今日，還未曾有過。就是在現代的英國，假使國中的——大部分的倚靠工資為生活的人民，聽見有人對他們說到英國的國王，也應當像他們自身同樣地過著樸素的生活，不應該比他們繁華奢侈些的提示語，也不免要為之失驚；可見英王之佔著全英國中的一個應當繁華奢侈的地位，已經成為舉國承認，而且已經深深地印入於人民的腦筋裏的事情。所以我把正義的界說定為一種產生出最少的嫉忌來的措置。但這個定義之成為平等的意義，只有在一個完全免除了一切的迷信的社會中為然；至於在一個很牢固地相信著社會的不平等的人羣裏，則特殊階級者就是掠取了許多人的基本生活需要品去造成他們自身的奢侈的享樂，也只有被承認為當然的，而不致產生出一點兒的嫉忌來。在如此的社會中，根本就沒有平等可言。

可是在意見、思想、技術等類的東西上，則一個人之擁有牠們並不是由於以別人為犧牲來換

得的。並且在這種場合上，究竟那一種東西算是好的，那一種算是壞的，也很難決定。假如某甲所喫的是珍饈，而某乙所喫的則僅是一些麵包皮，那麼，如果某甲去對人家宣講著貧窮的好處，他就要被認為一個僞君子。可是，如果我歡喜研究數學，而別一個人則歡喜去研究音樂，則我們二人之間決不會有互相干涉的事情，而當我們互相贊美各人的追求之時，那只是我們的有禮貌；別人總會因為我稱贊著對方的研究便罵我為虛僞。這兩種情形之分別，就在乎某甲的珍饈顯然是人們所公認為比某乙的麵包皮好得多的，而我的數學與其他的一個人所研究的音樂則分不出好壞來。至於在意見的事情中，則自由競爭是達到真理的惟一的途徑。只要是逐漸迫近於真理，則就是兩個主張不同的意見的人，互相侵犯，互相駁詰，也不失為一件好事。我們上面所引述的自由主義者的口號——就是「幸運的人之運用其專制的威權於沒有幸運的人的身上，必不能受著絲毫的限制」那句話——其實是誤用到那個經濟的場合上的；牠的實際上宜於引用的地方，其實是在內心的領域裏。我們之需要自由的競爭，其實是在思想觀念的範圍裏，而不是在事業場中。而在思想意見的範圍裏，所謂幸運的人就是比較聰明，比較有推理力的人，這些人自然宜於在這個範

團裏成爲戰勝者，雖則我們可並不希望他們就以戰勝者的資格去運用什麼權威於比較不聰明的人的身上——事實上他們也決不會而且不能做到這一步。然而在事業的範圍裏，如果排除了這種自由競爭，也有一種困難；那就是，當在事業上的自由競爭消滅了之時，那些戰勝者便要逐漸運用他們的經濟能力於內心的和道德的場合上，而堅持著必須是一個過著正派的生活和懷著正宗的思想的人，纔可以讓他獲得一個職位去維持他的生活。這是極不幸的事情，因爲所謂「正派的生活」者，其意義就等於文過飾非的虛僞的生活，而所謂「正宗的思想」者，其意義就等於愚昧無知。所以我們眼前有一個最嚴重的危險，那就是，不管在富人政治抑在社會主義之下，一切的社會上的心靈的和道德的進步都要因爲受著經濟的迫害而成爲不可能的。本來在社會中的個人的自由，應該獲得充分的尊重，只要他的行動並沒有直接地，顯然地，並且是毫無疑義地加害於別人。如若不然，那我們的迫害的本能將要產生出一種像銅版那模樣鑄定了的社會來，如在十六世紀的西班牙那同樣的。這種危險並不是紙上的空談，到如今已經是真實而且迫切的了。美國已經做了先鋒，而我們英國也差不多一定會繼承著伊的後塵，除非我們學會了去尊重個人的自

由於牠的適當的場合上。我們所要求取的自由並不是那種要去壓迫他人的權力，而只是依著我們自己的意欲去生活，依著我們的意欲去思想的權力，同時我們的這種生活和思想，當然要在不至於阻礙著他人之如此做法的範圍裏的。

最後，我還說一句話，那就是關於我在開頭時所稱爲「心理學上的動力學」的一個大體只以一種腳色來組成的社會，自然能夠比之其中包有好幾種的腳色的社會擁有較多的自由。一個由人類與老虎組合成功的社會，總不能有多大的自由；這兩種分子之中，總有一種定要爲其他的。一種做奴役，要就是人爲虎奴，要就是虎做人奴。因此，在世界上的那些白人統治著有色種人的地方上，決不能有什麼自由。爲了要求得社會上的最多的自由之故，我們必定要憑著教育去造成人們的性格，於是他們就會在那些並不以施壓迫於他人爲目標的活動中求取快樂。這是模造人們的性格於最早六年的生命裏的事情。現時在狄脫福德（Deptford）〔倫敦南部的一縣〕創行著種種新的設施的麥美倫女士（Miss McMillan）〔英國當代的一個著名教育家，生長於紐約，而受教育於日內瓦，在一九〇四年，開始創辦病牀修業的學校於狄脫福德，以後更設立空氣療養

學校和麥美倫訓練學校等）就是在那裏訓練著將來能夠創造出一個自由的社會的兒童。假使伊的方法能夠普及於一切的童兒——富家的與貧家的——的身上，那我們只要一個世代的時間就夠了去解決我們的一切的社會問題。可是對於教學的過分注重常使得一切的會黨都無視了在教育中最關重要的東西。在人們的較長成的年齡裏，欲望只能約束，不復能根本改變；因此，一定要在早期的兒童生活裏，拿怎樣去維持社會裏的共同生活的功課來教給他們。只要社會上的男人和女人不再想望只有從損害他人來取得的那些東西，那我們的社會的自由所遇到的障礙就要從此消滅了。

## 第十四章 教育中的自由與權威

自由之在教育中，也一如在別的事情上一樣，必須是一件有等差的東西。有些自由簡直不是人生所能堪的。我曾經有一次遇到一位女士，她主張兒童永遠不應該被禁止去做任何的事情；因為一個兒童應該從內部發展他的天性，所以在他的發展的程途中，必不當遇到任何的在外面附

加上去的阻礙。我於是詰問伊說：「那麼，假使他的天性引導著他去拿一把針吞到肚裏去，那應該怎樣辦呢？」可是，我很覺得抱歉去說，我那時所得到的答語，只是一些無理的謾罵。伊對於我的問話並沒有給與我一句切實的肯定或否定的答語。然而徵諸事實，我們終不能不承認每一個的小孩，如果果真完全放任他去自由行動，遲早總有一天要做到吞針一類的事情，或則從藥水瓶中飲些有毒的東西，或則從樓上的窗口跌出去，或則以種種其他的方法去使他自身陷入於不好的結果中。等到年紀稍為長大一點，這些孩子們，一遇到了機會，便要不肯盥沐，無限度地亂喫東西，學人家吸菸吸到生病，因為頑水弄到受涼，以及其他的種種頑劣的事情——至於以種種奇詭的問話去煩惱那些沒有隨機應變，言談敏捷的能力的年輩較長的人的事情，則更是所多在有，不必細說了。因此，凡是擁護教育上的自由的人，其意旨都不能就說是應該讓兒童一天到晚完全依著他們自己的高興去胡行亂動。這裏頭必定要有一種紀律和權威的元素存在著；我們所要考慮的問題，就是這種元素的數量應該有多少，以及我們應當要怎麼樣去運用牠，實施牠。

教育可以從許多立場去觀察：政府的立場、教會的立場、教師的立場、父母的立場，以及兒童本

身的立場（雖則這一個立場是常常被人忘記了的）。這種種的觀點，都是偏而不全的；每一種的觀點，對於教育的理想，都各自有其獨到的貢獻，但同時也各自給與教育的理想以一些不好的元素。讓我們逐一去考察牠們，而發表出我們對於每一種的立場的偏見所當有的贊成或反對的主張來。

我們就拿政府來開始，認牠為決定當代的教育的現狀的最雄厚的原力。政府之注意於教育，只是一件很晚近的事情。在古時，牠固然不存在，即在中世紀的時代裏，也還未有牠。直到文藝復興的時代為止，教育一直掌握於教會的手中，只有教會重視牠。文藝復興來到了之後，纔帶來了一種對於高深的學業的注意，引出了如法蘭西學院一類的學術機關的造成，而其原始的目標則在於抵抗教會派的蘇爾邦（Borbone）〔法國的神道學院，最初是路易第九世的神父蘇爾邦氏在一二五七年所建立的；那時這位神父建立了一個專為貧寒的神道學學生而設的學會，即以此學院為會所。到了文藝復興的時代，這個名辭已變成了專指大學裏的神道學的教授們〕。而在英、德兩國的宗教改革則帶來了一種在政府方面的要對於各大學和普通公立學校具有控制權的欲

望，期使這些學校不致再像從前那麼樣地成爲天主教的暖房（養花用的），而繼續醞釀出青年的天主教徒來。可是這種注意不久便冷卻了。政府之於教育，便不復成爲一個繼續努力的足以左右一切的角色；直到最晚近的普及的，強迫的教育運動興起了，政府纔恢復他的重要的地位。然而即在今日，政府所擁有的關於教育的設施的發言權，仍然佔著高於一切的位置，就是其他的各種原力聯合起來，也還抵敵不過他。

在近代引出普及的強迫教育來的動機，共有許多種。這種運動的最有力的擁護者，是爲下列的幾種感覺所引動的：其一，人民之能讀能寫，其本身就是極可喜的，既然有法子可以達到這一步，那我們就應當力圖達到牠；其二，一部分的愚昧無知的人民，實是一個文明國家的恥辱；其三，沒有了教育，民主主義簡直就沒有實施之可能。這幾種的動機，更爲了其他的動機而充實牠們的力量。這種制度施行了不久，就知道了教育能與人以商業上的優越地位，牠又能減少青年的犯罪，并且能夠呈出整理貧民窟中的人民的機會。至於在那些反對教會的人看來，政府主持的教育，其中含有一個與教會的勢力相戰爭的機會；這個動機，在英、法兩國中，極佔勢力。而國家主義者，尤其是在

普法戰爭以後，都以爲普及教育能夠增高國家的力量。可是，這些動機，在初時都不過是旁助的。政府之採取普及的教育，其主要原因實是國民的不文是國家的羞恥的那種感覺。

這種制度，一經牢固地立定了之後，便被政府察知牠有許多用處。牠使得少年人較爲馴良易教，無論教他們去做善事抑或做惡事，都比較容易些。牠改善了人民的禮貌，併且減少了犯罪的事情；牠使得人們的爲著公衆的目標的共同動作較易施行；牠又使得全個人羣較能反應於從一個中心發出來的指揮操縱。沒有了牠，民主主義將永無存在之可能，除非這民主主義是有名無實的。可是今日的民主主義，在我們的政治家的眼中看來，其實只是政府之一種方式；這就是說，牠只是一種方法，使得人民在他們是依著自己的願望去如此做的印象之下，來做他們的首領所希望他們去做的事情。如此的民主主義，依舊要使人民受統治於政府之下，不過是虛有其表而已。由是，爲政府所主持的教育就養成了一種偏見。牠教導青年（盡其能力之所及）去尊重現存的制度，去避免一切的對於已成的壓力的根本的批評，併且教導他們以懷疑與藐視去對待外國的人民。牠只知道力求增高國內的人民的團結一致，便不惜以國際的感情和個人的發展爲犧牲。牠所加於

個人的發展的損害就是從牠的過分側重於威權的施用生出來。牠所獎勵鼓舞的是團體的熱情，而不是個人的熱情；而對於流行的信仰之不同意，則必要受到很嚴厲的壓迫。牠所以要求得羣衆之間的聯合一致，就因為牠便於行政者的指揮；爲了這一點，便不復顧慮到一致性之取得，必不免產生出心靈的萎瘁。這種種的壞結果都是國家主持的普及教育所一定不免要產生出來的。而這些惡果竟然是如此重大，簡直可以使得我們嚴重質問：自從普及的強迫教育實施了之後，直到如今，其所產生出來的效果，就全體評量起來，究竟是有益的多，還是有害的多？

教會的立場，對於教育言，事實上與國家的立場並不十分相遠。可是，二者之間，也有一個很重要的差異，就是：教會主張一切的凡世的人民——〔對於僧侶言〕——都不必受教育，即在政府堅持要推行普及的教育之時，牠也只以爲光是給與他們以智識的傳授就夠了。國家與教會都想拿一些信念輸灌於人民的腦筋裏，這些信念，大概都是人民的自由的研究所必要摧毀的，所以國家與教會同樣地不歡喜人們去提倡自由的探討。但其中也有相異之處，就是：政府所要傳播的信條較易輸灌於能夠閱報的人民之中，而教會的信條，則最容易傳播於完全不懂文字的人民，所以

人民越是不受教育，對於教會越是有利。政府與教會同樣地對於思想懷著敵視的態度，可是教會則比之政府更進一步，連對於智識的傳授也要懷著敵意（雖則在今日的社會裏，牠只有在暗中進行這種作用）。這種情形將要消滅，而且現在已經在消滅中，因為教會中的權威者正在完成那種光是傳授智識，而不去激起內心的活動的教育方法——這種方法原是在很久遠以前就有了耶穌會（天主教中之一派，成立於一五三四年）作先驅的。

再次，我們便要說到學校教師的立場。在現代的世界中，學校教師很少是懷有獨創的見解的，因為教育上的權威者不許他們如此做。他受任於教育上的權威者；如果他被這個權威者察出他是在教育著他的學生，那他就要被免職。他爲要維持自己的位置起見，便只有隨俗浮沈，依著權威者的意見去施行他的工作。可是，除了這個經濟上的動機以外，當教師的人還不免被種種的誘惑所引動，對於這些誘惑，他自身大概總不是意識地感覺到的。他總要贊助學校裏的紀律之維持，甚至於還要比政府和教會較爲直接些。在職責上，他所知的東西總要比他的學生們較多些，他能知學生所不知的事理，所以學生非聽他的指揮不可。如果沒有了紀律與權威的元素，那就很不容易

維持著一個學級的秩序。而要警責學生，則以使他们感到厭倦爲較容易下手；若果一個學級裏充滿了活潑新鮮的氣象，使學生感到了興趣，那就不容易責罰他了。學生不受責罰，將何以表示出紀律與權威？況且就是最好的教師，也總不免過分地側重於師道之尊嚴，併且總要以爲把他的學生模造成爲他自己的心目中所認爲該當如是的一類人，是可能而且可欲的。司特勒奇（Lytton Strachey）氏（英國當代的著作家，生於一八八〇年）曾經描寫過安諾兒特博士（Dr. Arnold）〔大概是指美國哈佛大學的東方語言及希伯來文教授威廉安諾兒特，是一位聖經研究專家，生於一八七二年〕在散步於康莫（Conno）湖濱之時，是怎麼樣地反覆思考著「道德上的罪惡」。這所謂「道德上的罪惡」就是他生平第一件想要變換於他的學生的身上的事情。在他看來，青年的孩子們的身上所負著的道德的罪過是爲數很多的；這個信念當然足以證明他的運用威力爲不錯，而他之認他自身爲一個統治者，其職責在乎責罰，而不在于愛人，也當然是很對的了。這種態度原是自有教育以來，便已存在著的，不過在各個時期中，表述牠的文辭也各有不同罷了。任何的只知道誠懇宣教，而不知道注意於他自己所具有的儼然自尊的心理所生出來的欺騙的影響。

的教師，當然都不免自然而然地抱著這種態度。然而就事實上說來，學校教師已經算是今日的有關係於教育的一切原力中之最好的一種，比其他的各種權威好得多，併且我們也只好把將來的教育的進步期望於他們身上。如果連他們都沒有了期望，那末，其他的權威更沒有希望了。

在學校教師的身上，還有一種壞處，就是他們都想得到學校的信託。這種期望使得他力圖把他的學生訓練到在運動的競爭和學業的考試中有以嶄然露頭角的地步；而不知就是這種企圖把他引到只知以全力專注於少數的優秀的分子，而不惜遺棄了其餘的全級裏的成績平常的學生。這種情形，就全級的學生看來，其結果當然是很不好。本來對於一個中常的學生，寧可讓他自己把一種運動的遊戲頑得不好，總比之使他去眼看著別人之頑得很好要較好得多；因為他自己頑得不好，還可以逐漸學好，至於目觀他人頑得很好，那就很容易引起他的灰心，於是連進步的希望都沒有了。威爾士先生 (Mr. H. G. Wells) 在他的盎特兒的山得孫氏之傳記 (Life of Sandesson of Oundle) 裏，曾經說過這位果真偉大的學校教師是怎樣地堅決反對一切的把中常的兒童的天賦能力置之不理，不使牠們獲得充分的練習的教育方法。當他變成了學校裏的教

務長之時，他察知只有少數特選的學生是預備要在本校的禮拜堂裏唱讚頌詩的；這幾個人就以特選的唱詩班的資格來受著特殊的訓練，而其餘的學生則只有默然旁聽的分兒。於是山得孫堅持全體的學生都要加入唱詩，不管唱得是否入調。在這件事情上，他就是超越於平常的，只知注意於他自己的信用，而不知注意於學生的教師之自然的偏向之上了。這是當然的，如果我們能夠把學校之對於教師的信用配置得適當，那末，在教師的顧全信用與顧全學生的兩個動機之間，便一定不會有這種不得兩全其美的衝突存在著；全體學生的平均成績最好的學校，就得到最大的信用，這就夠了。可是，在今日的匆忙的世界中，那些特別驚人的成功將終於不必按著牠們的實際上的重要的比例，而獲得超絕的信用；所以在這兩種動機之間的某種程度的衝突，總是很難避免的了。

現在，我們要說到父母的觀點了。這個觀點是依著父母的經濟狀況而差異的；中常的仰給於工資者的欲望，與中常的高等職業中人的欲望相差很遠。普通的工人只希望儘早把他的兒女送進學校去，以期減低家裏的麻煩；並且他還希望能夠儘早地把他們趕出去做事，以期得到他們

的工資的幫助。當近來英國的政府決定減低教育的經費之時，牠曾提議兒童不當在六足歲以前就進學校，以及兒童過了十三歲以後，便不必強迫他們繼續停留於學校中。前一個提議一經提出，立刻喚起了一種普遍的反對聲浪，卒致打銷了牠；這便是由於受盡兒童的煩擾的母親們（新近賦與選舉權的）的憤怒是不能抵抗的。至於後一個的減低兒童的離校年齡的提議，則不致不受歡迎。那些擁護教育的改善的國會裏的候選議士，固然可以在參預選舉會的人們裏頭得到一致的贊頌，可是在他們運動當選之時，他們就要察知那些與政治無關的工人們（他們正是社會中的大多數的民衆）可並不注意於教育之是否改良，而只知道期望他們的兒女能夠越早越好地離開學校，而尋得有報酬的工作。這差不多已經成爲普遍的情形；那僅有的例外大概只是那些希望他們的孩子將來也許能夠憑著較好的教育而升高他們的社會的地位的人。

至於站在高等職業的地位上的人則懷著一種很相懸殊的見解。他們自己的收入之豐富，原

是憑藉於他們之具有一種遠勝於平常人的教育；於是乎他們就想把這種特殊利益傳授給他們自己的孩子們。爲了這個目標，他們情願作很大的犧牲。可是，在我們今日的競爭劇烈的社會裏，爲

父母者所期望使其兒女獲得的教育並不是牠的本身自有何種好處的教育，而只是一種勝於他人的教育。他們不暇問到所受的教育的本身價值何如，只要牠能夠幫助著他們的兒女去超越於他人之上就夠了。這種教育之求得，也可以假助於把普通人的教育程度壓低一點；普通人的教育的水平線一經降低，他們的兒女就容易取勝了。因此，我們絕不能期望一個站在高等職業的地位上的人會熱心贊助那種特為工人的兒女而設立的教育的提高，因為這正是他們所大忌的事情。假使每一個有志於學習醫藥的人，不論他的父母是貧窮到怎麼地步的，都能夠得到牠，這事情顯然要使得現在的醫生少賺一些錢，其原因一方面由於競爭的增加，一方面由於人羣的健康改善。同樣的情形也可以應用於法律、社會服務等等的科目。由是可知高等職業中人所期望於他的兒女的好處，通常總是不想給大多數的人民得到的，除非他是一個具有異常的急公好義的精神的人。

在我們今日的競爭劇烈的世界中，為父者的根本缺點，就在乎他們想使他們的兒女成為他的榮譽。這種期望是植根於本能的，要治療好牠，只有靠著我們的趨向於這個目標的不斷的努力。

這種缺點也存在於爲母者的身上，不過程度略低罷了。我們都不免本能地感到我們的兒女的成  
功，顯然有光榮反映到我們的身上，而兒女的失敗也要使我們感到羞慚。然而按之事實，則很不幸  
地，那些使我們引以自豪的成功常常是一種沒有好處的成功。自從這個世界上有了人類的社會  
以來，差不多直到我們今日的時代爲止——而在中國和日本，則至今日仍然如此——爲父母者  
總要替他們的兒女選擇婚姻的對手方，不惜犧牲了兒女們的婚媾上的快樂，而其所屬意的，則大  
都是選擇所能至的最富裕的新婦或新郎。在西方的世界中，（只有法國的有些地方算是例外），  
兒女們已經以反叛來自己解放於這種奴隸的情境之外，但父母的本能依然未曾改變。父母所期  
望於兒女的，不是快樂，也不是德行，而只是世俗的眼光裏的成功。他們只想自己的兒女能夠成爲  
足供他們誇耀於親戚故舊之前的，這就夠了；而在他們所要給與兒女們的教育中，這個欲  
望也大都佔著顯著的地位。

假使我們所給與兒童的教育是一定要憑著威權來治理的，那麼，這威權便不能不付託於我  
們在上面所討論的幾種原力中，那便是：國家、教會、學校教師和父母，要就付託於其中的一種，要就

遍託於牠們幾種。但我們已經在上面討論過，這幾種的原力中，沒有一種是可以付託他去充分維持兒童的幸福，因為每一種都只知想望兒童去達到某種的目標，而這目標之於兒童本身的幸福則是全然沒有關係的。國家想用著兒童去擴大牠的勢力，並且想利用之去擁護現在的政府的方式。教會則想利用兒童去增加教士的勢力。至於學校教師之在今日的競爭的世界中，則以政府對於國家的眼光來看他的學校，而要憑仗著學生來為學校爭光榮。而身為父母的人也只知想望他們的孩子能光耀門楣。至於兒童的本身——被認為本身就是一個目標，而不是可以用來達到任何的其他的目標的工具的，以及被承認為一種獨立存在的人生，對於任何的可能的快樂和幸福，都自有充分的要求權的——則除了在極少數的情形裏之外，簡直是和這些外來的目標絕無關係的。只以兒童本身很不幸地缺乏那些為指導其本身的生活所必需的經驗，於是他們不得不成為種種的硬加於他的純潔的天真之上的罪惡的目標的戰利品。這就是使教育的困難點變成了政治的問題的原因。可是，現在先讓我們去就兒童本身的立場考察一下，看有什麼話要說明。

這是很明顯的，大多數的兒童如果不受著相當的約束，而完全依著他們自己的高興去自由

行動，那他們將要永遠不去學讀書寫字，而等到他們長大起來，也將要比較不能適應於他們的生  
 活狀況。所以我們的社會中，必須有教育的設施，而兒童亦必定要處於某種程度的威權下。可是觀  
 於上面所說的沒有一種權威可以完全信託的那件事實，我們卻不能不力圖把威權的運用減少  
 到最低的限度，並且要盡力想出一些能夠把青年人的自然的欲望和衝動利用於教育中的方法  
 來。這一點其實是不難辦到的，比之人們平時所猜想的較為容易得多；因為無論如何，求取智識的  
 欲望總是大多數的青年所自然而然地懷抱著的。那些因襲的教師只挾著一些並不值得輸灌給  
 學生的智識，而又沒有灌注牠的技巧，於是臆斷青年人都懷著一種怕讀書的原始的畏懼心，但在  
 這上頭，他們實在被他們自己之不能明瞭其自身的短處蒙蔽著了。在柴奇夫 (Tchekov) 〔俄國  
 近代的偉大小說家；一八六〇——一九〇四〕的小說集中，曾經有過一篇很動人的故事，敘一個  
 人力圖教導一隻小貓去捉小鼠。當這隻小貓不肯去追逐小鼠之時，他就打牠，結果使得這隻小貓  
 長成了大貓之後，一見了一隻小鼠就要驚惶無措起來。柴奇夫還加上一句話說：「這個人就是教  
 我學拉了文的教師」。我們都知道大貓從來不會教導小貓去捉老鼠；牠們只有靜候著小貓的本

能的覺醒。等到小貓的本能覺醒了之時，牠們就自然會同意於牠們的母親，承認這種智識是值得求取的了，所以牠們用不著有什麼訓練。

在今日的社會裏，兒童的最初的兩三歲還沒有受到教師的控制，但一切的權威者卻都承認我們在學生裏所學會的東西，正以這兩三年為最多。每一個的兒童都憑著他自己的努力去學會說話。無論那一個人，只要他曾經嚴密考察過嬰兒的發育的，便知道他在學習說話之時所需要的功力是很大的。這嬰兒很用心地聽著大人的說話，用心地觀察著他們的嘴脣的動作，一天到晚牙牙地實習著發音，併且以驚人的誠心集中其注意於這一件事情上。那些成人當然也要以贊美去獎勵他的進行，可是他們總不會責罰他於學不會新的語音之時。他們所替他預備好的東西，統共只有稱贊的話和說話的機會這兩項。責罵固然是用不著的，即其餘的一切東西，也完全用不著。在這個學話的階段裏是如此，在以後的各個階段裏，當然也可以如此。所以在兒童的發育程途中的任何一個階級裏，是否還有別的必定需要的東西，這實在是一個很可疑的問題。

其實在兒童的教育中可以算做必需品的，就只有使兒童或青年感到智識是值得具備的這

件事情。有時候，這件事情也很難辦到，那只是由於所教授的智識並不是值得具備的智識。還有，當某種的智識一定要儲備了很多的分量，纔能施之於實用之時，那在學生最初著手去學習牠之時，也很容易感到厭倦；在這種情形之下，上述的那件事情當然也是很不容易辦到。可是，在這樣的情形中，這困難可並不是不能超過的。我們可以拿數學的教授來做示例。盎特兒的山得孫氏曾察出他的學生差不多全體都是對於機器懷有特殊的興趣的，於是他特為他們設備好製作頗繁重的機器的機會。當他們做著這種實習的工作之時，他們就要遇到了精密的計算的必要；於是乎他們對於這些數學，就有了興趣了——因為這數學是他們所進行著的製作的工程所必需的，而這些工程則為他們所酷愛，為了其所喜愛的工程的成功計，他們當然要連帶對於所需要的數學也感到了相當的興趣。這種方法是糜費較多的，並且包含著教師方面的有耐心的技巧。然而牠是依循著學生的本能的，因此，牠大概較能喚起學生的智慧上的努力，而附帶著較少的厭煩。努力之於動物和人類，本來都是出於自然的，但牠必須是含有一種本能的刺激的纔行。足球的比賽中所含有的努力本來比之踏磨的工作（用腳踏的麪磨，通常是監獄中所用來懲罰犯人的）裏所需要的

努力較多些，然而前者是一種娛樂，而後者則是一種懲罰。就因為前者含有本能的刺激，而後者則完全沒有的緣故。普通人以為內心的努力，總不能成爲一種快樂；這個假設其實是錯誤的。內心的努力也如身體上的努力一樣，我們所可認爲真確的，就是必須設備某某一些條件來使得牠成爲快樂的。而這一點，直到最近的時代爲止，一直沒有人企圖實現牠，而創造這樣的條件於教育中，致使兒童視受教育爲畏途。這也是實在的。主要的條件就是：第一，要供給一個問題，關於牠的解答是學生們所期望求得的；第二，要使學生感到這個解答一定有求得之可能的希望。必須使這兩個主要條件都齊備了，然後可以喚起學生的工作的興趣。讓我們拿太衛考白斐兒（David Copperfield）〔英國十九世紀的大小說家狄根司（C. Dickens）氏所著的一部小說的主人翁，那部小說即以此爲書名；林紓氏譯成中文，題名爲塊肉餘生述〕的受算學教練的方法來考慮：

就算我的功課做好了，還不免再要遇到一些更壞的事情——那種事情是以一個可怕的加數的形式而發生到我身上的。這是專爲我來創設的東西，而由麥特司東先生口授給我；他說：「假如我走進一家做乳酪餅的店裏，買了五千塊格老西士脫所出產的純牛奶的乳酪，

每塊的價格是四個半銅幣；試算出我統共要付多少錢。」在這時候，我窺見麥特司東女士是在偷偷地表示著異常愉快的神氣——「麥特司東先生是考白斐兒的後父，而麥特司東女士則是他的姊姊；考白斐兒的母親誤信麥特司東爲善人，與他結婚，於是母子們便陷入於極其可悲的境遇中；而這位女士更是處處幫助著伊的弟弟來欺壓這個家庭裏的孤兒寡婦。」

我當時只有呆呆地注視著這些乳酪，不但找不到一點結果，併且連一線光明都找不出來，只好呆坐到喫晚飯的時候。到那時，我爲了把石板上的污穢通弄到皮膚的汗毛孔裏去，已經把我自己弄成功一個黑白雜種的人了，然後得到一薄片的麪包把我從這一大堆的乳酪中救了出來。於是乎在這一個黃昏的其餘的時候裏，我就要被認爲整個陷入於羞辱中了。

很顯然的，對於這個可憐的孩子，我們當然不能希冀他對於這一大堆的乳酪會感到何等興味，或是會有怎樣的希望來算好這一條加數。假使他自己正想得到一隻某種尺寸的箱子，而又聽到別人教導他去把他自己所得的賞賜積存起來，儲蓄到夠買足用的木板和鐵釘爲止，那末，我們就可以憑著這件事情去大大地激刺起他的數學的能力了。

凡是叫一個兒童去計算的數目，其中不能含著一些假設的意義。我記得曾有一次看到一個小孩子的關於他自己的數學功課的記述。他的女教師給與他的問題，是如此的：如果一隻馬的價值是三倍於一隻小馬，而小馬的價值則是每隻二十二鎊，那麼，這隻馬當值幾何？這小孩忽然問道：「這匹馬曾經下來過沒有？」那女教師道：「這是沒有什麼關係的。」「哦，可是詹姆士（那小馬夫）卻說，這是很關係的呢。」本來理解假定的真理的能力是論理的能力之最後發展的一種，所以不該期望之於很小的幼童的身上。可是這只是題外的閒談，現在，我們就要離開了牠，而回到我們的主題上去。

我並不以為一切的兒童都能夠憑著適當的刺激去喚起他們的智慧上的興趣。有些兒童所有的智慧是遠在中常的程度以下，而需要特殊的料理的。其實把種種的心靈的能量相去很遠的兒童集成爲一班，這原是一件很不好的事情：那些較慧敏的兒童，對於他們所已經了然明白的東西之詳細解說，當然要感到厭煩；而那些較愚笨的，看見教師把他們所未能明瞭的東西草草略過，就默認牠們是已經明白了，也要感到焦灼。所以教師在如此胡亂集合的一個學級裏，常常要感

到顧此失彼的困難。看了這種情形，我當然不會主張一切的兒童都能夠以適當的刺激來喚起他們的智慧上的興趣。我只以爲科目與方法都要因人而施，務使適應於學生的智慧。麥考萊（Macaulay）〔英國偉大的論文家及歷史家；一八〇〇——一八五九〕曾經被家長送到康橋大學去學習數學，可是我們可以從他的書札裏瞭然看出，這不過是純然耗費時間而已。我自己也曾經被人送去學習拉丁文和希臘文，但結果只有觸起我的憎恨，因爲我那時正在懷著一個意見，以爲去學習一種已經沒有人再說牠的方言，實在是一件極端愚蠢的事情。我相信我自己從幼年時候的對於古文學的好幾年的誦習裏所得到的一點兒的好處，我能夠在成人的時代裏用一個月的光陰去求得牠。除了這基本的最低限度之外，遂得特別注意於學生的好尚，對於學生們只有拿他們所感到有興味的東西來教給他們。這對於教師們卻是一件大費力氣的事情，因爲他們總覺得使學生感到枯燥無味，對於他們自身的工作的進行要較爲容易些，尤其是當他們工作過度之時。可是這種困難是能夠克服的，只要給與教師以較少的工作時間和關於教授的技術的訓練，——後一種的事情現在已經在小學校的教師的訓練中做到了，但對於大學和公立中學校的教師，則未

會辦到。

自由在教育中有許多方面。第一是要讀書或不要讀書的自由。其次便是要學什麼東西的自由。而在較後期的教育中，則有意見上的自由。要讀書或不要讀書的自由，是不大可以給與兒童的。我們必定要使兒童確實知道一切的人，只要不是呆廢的，便一定要去學讀書，學寫字。而這件事情究竟有多少是可以單獨憑藉機會的設備就能做到，則只有經驗能夠指示出來。可是，就算單獨憑著機會，便已夠用，不再需要別的東西，那麼，我們也總要把這些設備好了的機會加到兒童的身上，要引導他們能夠利用這些機會纔行。大多數的兒童都歡喜遊戲於戶外，在那裏，學習的必需的機會是沒有的。在這上頭，我們便不能不加上一點人力，把他們引到有必要的機會設備好的地方上去。在較後的時期裏，我們就可以讓青年人自己去採擇他所當走的途徑；例如他願意不願意昇學於大學裏的問題，就是可以讓青年自己去決定的。如果讓他們自己決定，那他們之中，有些人將要情願如此做，而有些人則不願如此做。現行的入學試驗的制度，其用意就在乎選取大學裏的適宜的學生；而我們像這樣地將是否願意昇學的自由委於青年自身，也可以造成一條很好的選擇的

原則，至少總不失為與入學試驗的原則同樣地好的。像這樣地經過青年的自決以後，那些昇學於大學裏的，當然都是有志要求取大學的教育的人。而我們的大學裏也實在不應該讓不做功課的學生逗留於其中。現在有些耗廢其自身的時光於大學裏的富人子弟，其影響實足以弄壞其他的學生的道德，而教導他們去變成無用的人。假使我們的大學把勤苦的修學列為容許留學的條件之一，凡是不肯用功的人概不收留，那麼，我們的大學對於那些並沒有做智慧上的追求的興味的人，便要立刻喪失了牠的吸引力；許多視受過大學教育為一種名譽上的妝飾品的富家子弟，也就從此不會再作進大學之想了。

學生所當具有的自己決定去學什麼東西的自由，應該比現時所有的多得多。我以為學堂裏應當按著學科的自然親近性來把牠們分為幾羣。我們現今的學校裏所通行的選科的制度，其實包含著一種嚴重的害處，因為牠使青年有自由去選取幾種完全沒有關連的科目。假使我受任去組織教育的系統於烏託邦裏，並且有無限的經費供我隨意運用，那我將要給與每一個的十二歲的兒童以一點古文學的，數學的和科學的教練。再過二年之後，我們應該可以看出這兒童的內

心的傾向是在那一條路，而兒童本身的興味也就是最穩妥的表徵，所以我們可以在那時候讓他去自擇路途，只要提防著不使他作「耳朵皮軟的選擇」——就是依隨著別人的意見的選擇。因此，我將要讓每個男孩或女孩之打定了選擇的主意的去從十四歲的一年起，開始走入於專科化的途中。在初時，這專科化的範圍應該是很廣闊的，隨後再跟著教育之進步而逐漸傾向於專精的境界。要把學生化成無所不能，無所不精的博學家的時代，現在已經過去了。一個勤苦用功的人也許會兼懂一些歷史和一點文學，這就需要一種關於古文學和近世的方言的智識。或則他也許能懂數學的某某幾個部分，或一二種的科學。可是無所不包的教育理想，在今日已經成爲陳腐不合時的，牠已經被智識的進步摧毀了。

意見的自由——兼指教師方面和學生方面的——是這幾種自由中的最重要的一種，併且只有這一種是用不著任何的限界的。因爲這一種自由並不存在於現代，所以很值得我們再來論述那些替牠辯護的論據。

意見的自由之根本的論據，就是我們的一切的信念之可疑性。假如我們能夠十分確定地明

瞭一種真理，那我們之教授牠給學生，總有一些東西必要對他們說。但在這種情形裏，我們可以完全憑著牠本身的內在的合理性來教授，用不著求助於權威。例如在數學的教授上，我們當然用不著立定一條法律，說，假使一個數學教師對於尋常的乘數表懷著一種特異的意見，那我們就要禁止他教授於學校裏；因為在這裏的真理是很明顯的，所以用不著憑著懲罰來增加牠的力量。至於國家所要以勢力干涉學校而使之教授的一些學說，則因為實在沒有足以爲這種學說作護符的肯定的證據存在著，所以不得不倚仗政府的權威來增加牠的力量。結果就要使得學校裏的教授變成了不真誠的，即算政府所迫著去教授的東西原是真實的學說。在美國的紐約州裏，直到最近的時候爲止，教師如果宣教共產主義是好的，他就算是違背了法律；而在蘇俄的國境裏，則恰好和紐約州相反，法律禁止教師說共產主義是壞的。這兩個互相反對的意見，當然有一個是真的，有一個是假的；但沒有一個人能夠明白指出那一個是真，那一個是假。既然沒有人能夠明白證實誰真誰假，那我們之對於這兩個意見，就不應該隨便拿一個來認之爲毫無疑義的真理。所以在法律上說，紐約州和蘇俄都是要教授真理，而禁止假偽的，但就事實上講來，則牠們倆的教授都不能說是

誠實無欺的，因為兩家都是拿一個可疑的名辭來認為真實的，而教導學生們去相信牠。

在這種關係裏，真理和誠實的區別便是極關重要的了。所謂真理是天神們的東西；從我們人類的立場看起來，牠只是一種理想，我們就是朝著牠進行，只能日漸迫近，可絕不能完全達到。教育應當拿我們配合於一條達到真理的最近的可能的途徑，而要辦到這一步，牠必須教人以誠實無欺。所謂誠實無欺者，如我所講的意義，便是那種「必以實證來造成我們的意見，併且當我們主張著這些意見之時，也只以實證所能保證的程度的信心去主張，不肯懷著過度的信心」的習慣。這個程度總永遠是夠不上完全的真確性的，所以我們對於自己所懷抱著的信念，必不能認之為完成了的，永久不變的，必定要時時刻刻預備好去承認那些新發現的，反對於以前的信念的證據。併且當我們根據著一個信念去行動之時，我們一定在可能的範圍裏，單獨採取那種有實在的用處的行動，即算我們的信念是有些不準確之處的；我們又當盡量避免那些會生出禍害來的行動，除非我們的為這種行動的根據的信念恰是極其真確的。在科學之中，一個觀察者之宣布其觀察的結果，總要同時容許有多少「或然的錯誤」；而那些神學者和政治家的態度，便大相懸殊；有

誰曾經聽見過一個神學者或一個政治家聲言在他的信條裏面，含有甚麼或然的錯誤，或者承認我們可以測度這裏頭會有任何的謬誤呢？這就是因為在科學——在那裏，我們最爲迫近於真實的智識——中，一個人能夠很安穩地倚靠於他的主張的本身的力量；而在神學和政治等類的範圍裏，則全然沒有什麼東西是爲人們所確實知道的，所以平常招致他人來加入於我們的信念中的途徑，只有憑藉於衆口一辭的喧鬧的武斷和催眠術一類的誘惑。所以科學的研究者不妨坦然的自認其或然的錯誤，而找不到確實憑據的神學者或政治家則萬不能稍示讓步，以免喪失了人們的信心。例如進化論之在近代的學術界中，已經爲了證據的堅強而獲得了普遍的承認；那些根本創造說者（主張萬物的起源都是由於上帝的創造，而一成不變的學說）的沒有法子可想了，便只有求助於法律來阻止牠的傳播。倘使他們找得到較堅強的反對進化論的論據，那他們也就用不著將進化論的教授列入於違法的事項中了。——〔譯者按：這種情形，在美國最爲顯著；前兩年美國曾經打過一場震動全世界的大官司，就是爲了一個公立學校的教師對學生宣講進化論的學說而引起。這個教員，雖則有許多學術界的名人站在他背後，併且有好幾個名律師替他出庭辯

護，終於不免被科罰。

拿正統的見解——政治上的，宗教上的，道德上的——去教人的習慣，實在要生出種種的惡影響來。第一件，牠要把那些以忠實聯結於智慧的力量之上的人排除於教學的事業之外，而這些人則大概正是最能產生至高無上的道德的和心智的效驗於學生的身上的人。關於這一點，我將要舉出三個示例來。第一，關於政治上的：一個在美國的學校裏當教師的人，大概總要被期望去教授有益於最富有的人的財富和權力的那一類的學說；假使他自覺不能如此做，那他就以到別一國的境土裏去教書為較適宜。如勒司奇先生（Mr. Tash），從前曾主教於哈佛大學，現在已遷移到英國去，變成了倫敦經濟學院裏的最尊貴的教師之一。第二，關於宗教上的：在現今的社會中，凡是在智識界中負相當名譽的人，實在有極大多數是不復信仰基督教的，可是他們總不肯將這件事公布開來，因為他們怕因此喪失了他們的收入。由是在這個最關重要的題材上，大多數的具有過人的智慧的人，本來可以將他們的最值得傳播於大眾的意見和辯論供給於社會的，現在就爲了經濟上的壓迫，受到了不許發表其意旨的處分了。第三，關於道德上的：在事實上，一切都

免不了在他們自己的畢生裏的某時期有過一些不純潔的事情。這是很顯然的，那些用心去掩飾自身所負的這種過失的人比之不自掩飾的人要更壞些，因為他除了舊有的過失之外，現在又加上欺世盜名的新罪惡了。然而我們的學校裏的教職，卻只肯容納這種欺世盜名的人。凡是坦然自承其舊過的人，將無法在今日的學校裏尋得一席噉飯地。於是乎想靠當教員去維持他們的生計的人便不得不學會怎樣去做一個僞君子。所謂正統的意見所施及於學校教師的好尚和性格上的影響，竟至於如是之大；只這三個示例，也夠做充分的說明了。

現在，我要說到這正統的見解所施及於學生身上的影響了；對於這種影響，我要分列爲兩項，就是智慧上的和道德上的。在智慧上說，對於一個青年，最能吸引他的興趣的便是一個顯然是在實際上極關重要的問題，對於這個問題，他當知道有種種不同的主張並存著。例如一個學經濟學的青年應該兼聽到個人主義者與社會主義者，主張保護稅則者和主張自由貿易者，相信紙幣的增發者和相信金本位制者等類的不同的講義。他應該受著鼓勵去閱讀這種種的不同的派別的名著，爲那些相信這些派別的學說的人所推舉的。這將要教導他怎樣去評量論證和憑據，去知道

沒有一種意見是確然不錯的，併且教導他去憑著人們的本身的價值來判斷他們，而不以他們的協洽於已成的觀念來下判斷。歷史之教授，不當單獨從自己的國家的觀點來下手，而應當兼顧到他國人的觀點。假使歷史的教授，在英國的學校裏用著法國人，而在法國的學校裏用著英國人，那末，在這兩國之間，便不會有意見的不符了，因為大家都知道對方的觀察是怎麼樣的。一個青年應該學會去把一切的問題都認為公開的，沒有偏向的，併且要學習好承認一切的合理的結論的態度，只要是一個論證引出來的結論，不管是好是壞，是有利抑是有害於自己的主張的，總要一例承認。這種態度，當他投身於社會之中，而開始掙錢來維持他的生活之時，固然不免要為實際生活裏的需要所摧毀；但在那個時期還未曾來到之前，學校總要鼓勵他去嘗味自由的玄想的快樂。

在道德上，也是一樣的，對於青年人作正統的傳教是為害極大的事情。牠所產生出來的害處，還不止迫著較有能力的教員去變成偽君子，因此，去造成一種不好的道德上的模範這一件事實而已。併且還有更關重要的一件，就是，牠去鼓勵起人們的不肯寬容別人的過失的心理，和人類的集羣的本能之表見於壞的形式中者。哥斯氏 (Edmund Gosse) [英國當代的文學家及詩人，生

於一八四九年〕曾在他的父與子一書中，敘述他自己還在幼年之時，他的父親是怎樣地告訴他說他要再娶了。這孩子在那時候，看出他父親的臉上帶著一點慚愧的神氣，因此，到後來他終於以一種恐怖的音調高聲詰問他道：「父啊，你現在要娶的女人不是一個幼兒洗禮的主張者呢？」原來伊正是這樣的人。這位詩人直到那個時候為止，一直在相信著一切的主張幼兒洗禮制的人都是壞的人。同樣的，在天主教的學校裏的兒童總相信新教徒是惡人，在一個英語的國家裏的任何一個學校中的兒童總相信無神主義者是惡人，在法國的兒童總相信德國人是惡人，而在德國的兒童則相信法國人是惡人。當一個學校承受了一個不能在智慧上辯護的意見，而把關於牠的傳教認為該校的職責的一部分之時（如今日的一切的學校在實際上所做的），牠就被迫著去把下述的那個印象傳授給學生，那印象就是，那些主張反對的意見的人都是惡人。因為倘使牠不去如此做，那牠便不能產生出那種為抵禦理性的攻擊所必需的熱情來。為了要護持那些本來沒有充分的實證的意見起見，就是很誣妄地把惡名加到一切的反對者的身上，亦有所不恤了。由是，爲了正統的見解之故，就去把兒童變成了不仁慈的，不寬容的，殘忍的，好戰的。當確定的意見是

加於政治、道德和宗教之上，而不容人們去作自由的思索的時代還未曾完結之時，這種結果總是不能避免的。

最後，從這種發生於個人身上的道德的損害中，還要生出數說不盡的加於社會上的損害來。在今日的世界中，戰爭與迫害正在無遠不屆地流行著，而在一切的地方上，這兩件窮兇極惡的事情也正在憑藉於學校的教學而臻於可能的境域。戰勝拿破崙的英國名將威靈吞常說滑鐵盧一仗之戰勝是決勝於伊敦學院（Eton）的運動場上。其實他應該說，英國的反對革命時代的法蘭西的戰爭是在伊敦學院的教室中挑撥成功的，那纔是較為適切於實情。至於在我們今日的民主主義的時代中，伊敦學院已經變成不重要的了；在今日佔著重要地位的，是尋常的小學校和中學校。在每一個國家裏，憑藉於打旗語，帝國誕辰（指英國的維多利亞女皇的生日，五月二十四日），七月四日的慶祝會（美國的獨立紀念日），學校裏的軍官訓練隊等等的諸如此類的方法，一切的事情都是爲了養成男孩子的殺人的嗜好，以及養成女孩子的承認能殺人的男子爲最值得尊敬的信念而施行的。這種制度都不過是使清白純潔的男女孩子陷入於道德上的墮落境界的原

動力；假使當局者竟然允許教師們和學生們能有意見上的自由，這全部引人淪入於墮落之境的制度便一定不免立刻摧崩。所以牠總是和意見的自由立於勢不能兩全的地位上的。

把兒童編成隊伍，就是教育上的一切壞處的來源。教育上的當局者之視兒童，並不像尋常人的想像裏的宗教之對付兒童的態度那樣地認他們爲人類之一種，也是具備著等待救拔的靈魂的。他們只把兒童看作一些特殊的質料，要利用著牠們去達到一些浮誇的社會的計畫；只把牠們看作將來的工廠裏的「工作的手」，或將來的戰場上的「刺刀」，以及其他的種種工具。假使我們要想尋求補救這種危機的途徑，那我們的第一步就應當大聲疾呼地斷言：除了能夠感覺到每一個學生都挾有自身的目的，都挾有他自己的權利和他自己的人格，並不是一副大鋸中的一齒，或一個聯隊中的一員兵士，或一個國家裏的一個公民——除了能感到這一點的人以外，再沒有一個其他的人是適宜於教育兒童的。其實對於個人的人格之尊重，在一切的社會問題中，都算得是智慧的起頭；而在教育中，則尤其如是。若果把這起頭的一步弄錯了，那末，此後的教育的進程便不免全部陷入於歧路中。

## 第十五章 心理學與政治

我想在這篇論文裏討論心理學在不久的時間裏就可以施及於政治上的影響的種類。我的原意要兼論到牠的可能的好影響和牠的或然的惡影響。

政治上的意見並不是根據於理性來造成的。就是像重取金本位制的那樣專門的一件事情，也不免大體是由感情來決定，並且依照心理分析學者所觀察，這種感情還是在溫文有禮貌的社會中說不出口來的。本來一個社會裏的成人的情感大都是為一個核心，而環繞之以一層很厚的教育的外皮所組合。教育的施作用於一個人身上的一條途徑，是影響於其想像。每個人都想視他自身為一個優秀的人，因此，他的用力和他的幻想都不免受著他自己所認為在他的成功的路上最好的可能的東西的影響。我以為心理學的研究可以改變我們的關於一個「優秀的人」的概念；如果確是如此的，那麼，牠的施及於政治上的影響就一定是很深遠的了。我疑心一個在少年時曾經學過心理學的人總不見得會變成像英國的新近去世的寇孫勳爵（Lord Curzon）或現

任的倫敦主教一類的保守派的人物。

就任何一種的科學說，牠可以產生於人類的社會上的影響有兩種。在一方面，專家們可以做出種種的發明與發見來，供給掌握權力的人去利用。在其他的一方面，科學可以影響於人們的想像，因而改變了他們的類喻力和他們所懷抱的希冀。其實嚴格地說來，還有第三類的影響，那就是對於人生的態度的改變，連同一切的從此生出的結果。就物質的科學的情形說來，這三類的影響，在目前的時代裏，已經很顯然地發展到很高的程度了。第一種的影響可以拿飛機來做說明；第二種可以拿關於人生的機械的見解來做代表；第三種的說明則是大多數人民之以工業的和城市的生活來代替了農業的和鄉村的生活。而就心理學的情形說，則我們還要憑藉於預言來說明牠的大部分的影響。預言總是鹵莽冒昧的；而關於第一種和第三種這兩類的影響，則尤其如是。至於就第二項的改變想像的見解的影響言，則預言可以比較迫近於真確。因此，我對於心理學將要產生出來的影響，只想首先地併且主要地說及這一類的。

幾句關於歷史上的其他的時代裏的話，就可以幫助去給與我們以那個烘託出我們所要說

及的影響的氛圍。在中世紀的時代中，每一個政治的問題都是由神學的論證來決定，那種論證是戴著比喻的形狀的。那時的最顯著的爭論就是教皇與羅馬帝之間的爭論；到後來大家都承認教皇是日。而羅馬帝是月，因此，勝利便歸於教皇。假使我們以為教皇之得勝是由於他擁有較良好的軍隊，那就是大錯，因為他是沒有武裝的軍隊的。他所要感謝的軍隊只是那日與月的比喻的說服力，而以法朗西士派（Franciscan）〔聖法朗西士在一二〇九年創立的苦行派〕的丐僧為其補充隊的軍官，這個比喻就是由他們宣傳開去的。這便是那些在實際上感動了大多數的民衆，而引著他們去判決許多大事的情形的真相。至於在目前的時代裏，則有些人以為社會是一部機器，也有些人以為牠是一棵樹。前者是意大利的法西斯蒂黨，帝國主義者，工業主義者，以及俄國的布爾札維克黨；後者是憲法論者，均田主義者，或和平運動者。這兩派之間的爭辯的論據也是和中世紀時代的意大利的格威兒夫黨（Guelphs）和極勃林黨（Ghibellines）〔這兩個都是從十二世紀到十五世紀的時代裏對立於意大利的國境內的政黨，前者是教會派所主倡，以反對日耳曼帝之統治意大利為目標的，而後者則擁護日耳曼皇室的統治權〕之間的爭論同樣地謬妄不合。

理的，因為社會在事實上，既不是一副機器，也不是一棵樹。

到了「文藝復興」的時代，我們就遇到了一種新的影響，那便是文學的影響——尤其是古典的文學的影響。這種影響一直繼續到我們今日，還依然存在著——尤其是在那些就學於公立中學和較古舊的大學的人裏頭，這種影響更爲顯著。例如麥萊教授（Prof. G. Murray）就是這樣的一個人——當他對於一個政治上的問題決定了應付的態度之時，旁觀的人總覺得他的第一個反省就是詰問他自己說：「假使優立比地士（Euripides）〔希臘古詩人，他的著作在文藝復興的時代最爲風行；西元前四八〇——四〇六〕遇到這個問題，他將要怎麼樣說呢？」可是這種見解，到而今已經不復顯著於世界上了。牠最風行於文藝復興的時代和十八世紀之中，降至法國革命的全段時期裏爲止。在法國革命的時期裏，革命派的演說家時時刻刻稱述到羅馬的美德的光華遠被的榜樣，併且歡喜把他們自身深藏於羅馬的長袍裏。而像孟德斯鳩和盧騷一類的著作家都有很廣被的影響，遠非今日的著作家所能有的。一個人很可以說，今日的美國的憲法便是孟德斯鳩在當日所虛擬的英國的憲法的樣子。我不是一個立憲法的專門家，我所有的立法的

智識還不夠去踪迹出對於羅馬的傾慕所生於拿破崙法典上的影響來。

隨著今日的工業的革命，我們又已走入於一個新時代中——那便是物理學的時代。最初作這個時代的開路先鋒的，是一班科學界的大師，尤其要推加利里奧和牛敦兩人爲功勞最大；但實際上誕生出這個時代來的，則是科學之被包入於經濟的特殊領域裏。機器是一種很特別的物件；牠遵依著已知的科學的法則來進行牠的工作（如果不是如此，牠便無從造成），這工作併且是具有一個在牠的本身以外的目標，而與人類——通常總是與人類的物質方面的生活——有關係的。牠對於人類所有的關係恰好和卡爾溫派（Calvinist）的神學中所說的這個世界之對於上帝的關係一式一樣（卡爾溫派的神學是十六世紀的一個法國的神學者卡爾溫（Calvin）氏所創立的，其學說特別側重於上帝所賜與人類的恩典，所以人類應當不計本身的一切而以虔事上帝爲其終極的目標），或者這便是工業主義之所以發明於新教徒的手裏——併且不發明於英國的正統信徒，而發明於新教徒中之不奉英國國教者的手裏——的理由。機器的比喻會有一種很深的影響施及於我們的思想。當我們說及一種關於這個世界的「機械觀」，一個「機械

的解釋」等類的名辭之時，牠的表面上的意義固然就是指一種借徑於自然法則的說明，可是牠同時——也許是非意識地——引入了一副機器的目的方面的情勢，就是牠的專注於一個在牠本身以外的目標。因此，假如我們說社會是一副機器，那我們就是以爲社會也具有一個在牠的本身之外的目標了。我們現在當然不會再滿意於從前的教會派的說法，相信這個世界是爲了上帝的光榮而存在的，可是我們很容易找出一些與上帝同地位的代名辭來：如英倫銀行、不列顛帝國、美孚煤油公司、共產黨等類的名辭，都會被一部分人採用之爲上帝的替身。我們的戰爭也就是從這些異名同義的名辭之間的衝突生出來的——反正不外是中古時代的「日與月」的事體之重演而已。

物理學所具有的力量，就由於牠是一種極其明確切實的科學，已經深刻地改變了人類的日常生活。這一件事實，但這種改變只以作用於環境上來進行，還未曾施出作用於人類的本身上。假如我們有了一種同樣明確，同樣切實的科學，並且還能夠直接地改變人生，那麼，物理學便不免相形見絀了。這種科學便是心理學所可變成的。直到最近的時期爲止，心理學一直居於哲學的附

庸的地位，只是哲學的不重要的贅言——我在少年時從學院裏所學的關於這一科的材料，簡直是不值得去學的。但現在有了兩條達到真的心理學的路徑，顯然是很關重要的：其一是生理學者的途徑，其他一則是心理分析的途徑。因為從這兩條途徑所獲得的結果已經逐漸變成比較明確的，較切實的，所以心理學將要與日俱增地佔據優越的地位於人們的眼光和見解中，那已經是極為明顯的了。

讓我們拿教育來做討論的根據。在從前的時候，人們的共同承納的見解是公認教育應當開始於八歲，先學拉丁文法的變形；至於在八歲以前，兒童所過的是甚麼情形的生活，那是被認為無足輕重的。這種見解，直至今日，其大體似乎依然顯現於英國的工黨中；當牠掌握了政權之時，牠對於改善十四歲以後的教育的注意，比之為幼童設備良好的教養院的事情較為專注得多。跟著政府之集中注意於較晚期的教育，便生出一種關於教育的能力的悲觀主義來：人們都以為教育在實際上所能做到的事情，只有配置好一個人使之有能力去維持他的生計而已。可是人們將要覺察出科學的趨勢正要把比之舊時所劃給教育的多得多的能力歸入於教育中，不過牠必定要在

很早的時期來開始。心理分析學者主張教育應當開始於初生之時；生物學者則更要提前一點。按之生物學者的說法，你能夠把一條魚教育成功只有一隻眼睛位置於前額當中，而原來的一邊一隻的一對眼睛都消滅了（見晏寧斯 [Jennings] 的潑羅米丟司 [Prometheus] 頁六〇）（潑羅米丟司是希臘的古神話中的一個神，被認為人類的始祖的）。可是，要做到這一點，你得要遠在這一條魚的出世以前來開始這種教育。在現今的時代看來，施於哺乳類的動物之降生以前的教育，還有種種的困難，但這些困難大概是可以逐漸克服的。

可是，讀者將要對我說：你所說的教育，簡直是用著關於「教育」這個名辭的一種很滑稽的意義。在改變一條魚的眼睛和教授一個孩子的拉丁文法這兩件事情之間，究竟有什麼共同點存在著呢？但我卻要說，在我看來，這兩件事情似乎是極相近似的：牠們倆同是實驗者爲了他自己的娛樂計而加於其他的個體身上的以消遣爲目標的損傷。然而這種說法或者不能算得是教育的一條界說。目今的教育的要義就是：牠是一種改變（當然不是「殺死」這種改變），爲了施行這種作用的人要滿足他自己的欲望而加於一個有機體的身上的。在施行作用的人的一面，當然要

說他的欲望是要改善他的學生，但這個宣言卻未能代表任何的一件可以客觀地證明的事實。

要改變一個有機體，其途徑是很繁多的。你可以改變他的體構，如一條只具有一只眼睛而失去了其他的一只的魚，或一個失去了身體上的一件附屬品的人。你可以改變他的體內的細胞的代謝作用，例如用藥劑所做到的。你可以憑著聯想作用的創造去改變他的習慣。現時所用的訓育就是這最後的方法的一種特殊的事例。在教育中的一件事情，除了訓育之外，都以施於有機體的很幼小之時為較容易些，因為在那時候，牠是較富於延展性。而就人類說，教育的重要時期是從懷孕的時候起，到四歲之末為止。可是我在上頭已經說過了，在我們目前的時代裏，降生以前的教育還未有實施的可能，雖則在我們這個世紀終了以前，牠大概可以造成功了。

早期的教育共有兩種主要的方法：其一是應用化學品，其二是應用提示。當我說到應用「化學品」之時，也許有人會以為我是過分地偏向於唯物主義者的見解了。可是，假使我所說的是「一個精細的母親當然會替伊的嬰兒預備一些事實上能夠獲得的最有益於健康的食品」，那就絕不致叫人以為我是如此的了。其實這句話也不過是那一句話的較詳細的說法而已。然而我

在這裏所要探究的，卻終於是一些多少有點駭人聽聞的可能的機會。我們總有一日可以察出，把一些適宜的藥料加入於兒童的食品中，或拿一些確當的物質注射於他們的血液裏，就可以增高他們的智慧，或改變他們的情感性的性質。人人都知道兒童的資質呆笨與碘質之缺乏的關係了。或者我們就要發覺那些有智慧的人就是在嬰孩時代偶然喫到了一點稀有的化合物的人，這些化合物也許是由於鍋盤的不清潔而得來的。或則母親在懷孕時所喫的東西就是決定孩兒的智愚的原力。——〔這些都是很可笑的想像，著者有心拿牠來博讀者的一粲；所注重的是這底下的兩句〕。對於這個題目，我實在是一無所知。我所要說明的，只是底下所說的那個意旨，就是：我們對於任何一種動物的教育所知道的也要比較所知於人類的教育的多得多，其理由就是因為我們並不幻想動物會具有靈魂。

早期的教育的心理學上的方面不能夠開始於出世之前，就因為牠是大要地關係於習慣之造成的，而在降生以前所習得的習慣，則大多數是後此沒有什麼用處的。可是據我想來，降生後的最早幾年裏之對於性格的造成的影響，則具有很鉅量的影響力，那卻是毫無疑義的了。有些人相

信關於內心的處理，必要借徑於軀體，而有些人則以為應當不假手於軀體，而直接地處理牠；在這兩種不同的意見之間，常有一種我所認為非必要的反對存在著。那舊派的醫藥學者，雖則是一個忠實的基督教徒，卻帶有一種唯物主義者的傾向；他以爲心理的狀態都有體質方面的誘因，所以內心的病症可以憑藉於移去了這些誘因而治療。而心理分析學者則恰巧與前者相反，時時在尋求著心理上的誘因，而力圖施作用於其上。這全部的事情都是和心物的二元論牢繫在一起的，而這種二元論也正是我所認為錯誤的。有時候我們比較容易去發現出屬於體質一類的前因來；有時候又以屬於心理的一類的爲較易發現。但我總要假定這二者都是時時刻刻存在著的，而在一件特殊事情裏，我們只要揀那個最容易發現的前因來下手。我們可以對於這一件事例，應用著實質來處理，而對於別的一件，則從治療一種恐懼病——（一種心理的病症，如對於光的恐懼之類）——來著手；在這兩種處理之間，並沒有什麼勢不兩立的性質存在著。

當我們希圖對於政治採取一種心理觀之時，我們自然要首先尋求出尋常人的根本的衝動，以及這些衝動之能夠以環境來發展的途徑。一百年前的正統派的經濟學者曾以爲一個政治家

所要注意的只有人們的貪得的一個動機；這個見解便是馬克斯所主張，而構成他的經濟史觀的基礎的。牠是自然地從物理學和工業主義生出來；牠就是物理學之異常顯著於我們這個時代裏的結果。在現時，牠兼爲資本家和共產主義者所主張，併且一切的上流社會裏的體面人物也都主張著牠；例如泰晤士報和地方官吏每見年輕的女人拋棄了伊們所得的薪俸而去和一些經濟情形不大好的男子們結婚之時，都要表示出一些異常驚訝的評語來，也就是從這個見解生出來的。我們的共同承認的意見是：快樂是與收入成正比例的，所以一個富有的老閨女總要比較一個結婚的窮婦人快樂些。因爲要實現這個意見之故，於是乎我們就要竭盡我們的能力去加痛苦於已婚的窮女人的身上。

心理分析學者則說人類的一個根本衝動是性慾，以反對於正統派和馬克斯派的學說。他們說，貪得慾不過是性慾的流入於歧途之病理的發展。那是很明顯的，相信這一種學說的人，其行爲當然要與那些相信那一種經濟說的人大不相同。本來除了患著某種病症的人以外，一切人都是希冀快樂的，但大多數的人，對於甚麼東西構成快樂這個問題，都要承納某種流行的理論。其所採

取的理論自然要大大地影響於他的行爲。假使大多數的人承認財富是構成快樂的原質，那他們的行爲就要大異於承認性慾爲主要條件的人。我並不以爲這兩種意見中，總有一條是十分正確的，可是我卻真切地承認後一種的——〔就是承認性慾爲主要條件的〕——理論爲較少害處的。在這些討論中所顯示出來的，是一種正確的理論——關於什麼東西構成快樂的問題的——之關係重要。在人生的重要舉動，如畢生事業之選擇一類的舉動中，一個人總要大大地受著理論的影響。如果社會上有錯誤的理論流行著，那末，成功的人將要感到不愉快，而不自知其所以然。這種情形就不免使得他忿恚填胸，而這種忿恚便要引導著他去想望殺戮那些少年人，因爲這些少年人正是他在不知不覺中妒忌著的。近代的大部分的政治上的政策，在表面上雖然是根據於經濟學，而實際上卻是由忿恚心產生出來，而這種忿恚心則是源於本能的滿足的缺乏；至於這本能滿足之缺乏則大抵是由於錯誤的通俗心理學。

我並不以爲性慾的關係就蓋滿了全個範圍。尤其是在政治上，性欲之關係重要，只有在牠不能得到充分的發展之時。在上回大戰的時期中，歐洲的年事較長的閨女都發展出一種兇惡殘忍

的性質來；這事情的一部分的原因要歸劃於伊們的爲了少年人忽略了伊們而起的憤怒中。直到如今，世界雖已和平，伊們還在帶著一種反常的好戰性。我記得在大戰剛媾和了不久的時候，我會經有一次趁火車經過蘇爾塔許橋（Sulstah Bridge），看見橋下有許多戰艦停泊著。那時火車上有兩個年老的閨女忽然互相注視，而喃喃相語道：「看這許多戰艦很無聊地擱在這裏，豈不要令人愁悶嗎？」伊們爲什麼這樣高興去看人們之互相殘殺呢？其原因不外是上面所說的一點：性欲未曾獲得適當的發展，便使伊們變成兇惡殘忍的人。假使伊們早就結婚生子，那伊們大都要自然而然地變成和藹慈祥的賢妻良母。所以我說只有當性欲受了壓抑，不能充分發展之時，牠纔會成爲在政治上關係重要的東西。性欲一經滿足了之後，便不會再在政治上具有重大的影響了。我應該說，餓和渴之在政治上，實佔著比較重要的位置。父母欲也是極關重要的，因爲家庭原是很重要的成分之故；李佛斯（Rivers）併且指牠爲私有財產制的來源。但我們切不可把父母欲和性欲混雜在一起。

除了爲著生命的保持和繁殖而起的自然衝動以外，還有其他的與所謂「光榮」者有關係

的衝動，那便是如下的幾種：權力之愛慕、矜誇、和爭勝。這幾種的衝動都顯然是在政治上佔著一個很重大的位置，串著很重要的角色的。如果我們的政治還容許人們得有一種能堪的生活的，這些光榮的衝動便一定要經過好好的調服，而把牠們教練到只佔著牠們的分內的地位。

我們的根本的衝動本來是既不善，又不惡的；以倫理學的眼光看起來，牠們只居於中性的地位。我們的教育就應該以使得牠們採取善的形式為目標。舊時的方法，至今還為基督教徒所喜愛的，只是要抑制本能，使之萎縮。而我們的新方法則是要訓練本能。試舉權力之愛尚為示例：像教會中人所做的光是宣教著基督教的謙遜自卑的學說，是完全無用的；這只能支使這種衝動去採取欺僞的方式而已。我們所要做到的，是要替這種衝動籌備好有益的出路。這一種根本的原始的衝動，能夠以許多途徑來滿足——如加於他人的壓迫，政治上，商業上，藝術上，科學上的發展，一經成功地實施了，都可以滿足牠。一個人對於他自己的權力的愛欲，總要採取適應於他自己的技巧的一條出路；他將要按照於他自己在少年時代所習得的技能去挑選這一種的，或那一種的職業。至於我們今日的公立學校的目標，則只在乎教授壓迫他人的專門技術，再沒有其他的東西；由是，牠

們所產生出來的便只有那些預備去負起白種人的自視爲天之驕子的職責的人。假使這些人有能力去研究科學，那他們之中，便有大多數會歡喜牠，再不高興去做欺侮他人的事情。一個人對於他所熟練的兩種活動，他大都歡喜較煩難的一種；沒有一個能玩下棋的人會高興去玩弓箭的。按照著這種途徑，可以使一個人的技能大有裨益於他的德行。

我們又可以拿恐懼來做第二個說明。李佛斯曾數出對於危險的反應有四種，每種都是適應於某某幾種的情境的：

- 一、畏怖和逃避；
- 二、暴怒和鬪爭；
- 三、手術上的活動；
- 四、懼極而麻痺。

這四種之中，顯然以第三種爲最好，但牠需要一種適當的技巧。第二種則是軍事家，學校教師，牧師等類的人所獎勵之於「勇氣」的名目下的。每一個的統治階級都想產生牠於自己的分子中，而

產生第一種的畏怖和逃避於其所宰制的全部臣民裏。所以女人一向受着仔細的訓練，要使伊們成爲馴服易克制的，直到我們目前的時代纔停止。而直到今日，我們還可以在勞動者的階級中看出一種卑微屈辱的混合特質，戴着諂媚和社會的卑屈馴伏的形式。

有一件事要大大地恐懼的，就是心理學將要把新的兵器放在掌權者的手上。那些掌握權力的人得了這種新兵器便能夠訓練人民的畏怯和馴服，而使得大多數的人民逐漸變成功家畜一樣的東西。當我說及掌權者之時，我的意思不單是指資本家，併且包括着一切的官吏，以至於營業組合和工黨中的主持者，也都包括在裏頭。每一個官吏，每一個在威權中佔有一個地位的人，都想他的手下的人是馴良聽指揮的。假使他們不知感謝他已經爲他們設備好一切需要的好意，而反要堅持他們自己的關於什麼東西構成快樂的問題的意見，那就要使他惱怒了。在過去的時代裏，那種傳襲的原理總以爲統治階級裏的人應該有許多人是懶惰的和不稱職的，這樣纔能給與別人以機會。但假使統治的階級，在每一代裏，都是由那些最有能力的人來補充——他們都是憑着自己的能力而爬到高位的——那末，尋常的平凡人的情形就很慘淡了。在如此的一個世界裏，我

們便很不容易看到任何的人怎麼樣地能夠去替那些懶惰的人——就是不想去干涉他人的事情的人——擁護他們的權利。那些冷靜的人似乎便要在少年時先學得了無所畏懼的心理和活動的能力，纔能夠在這個以一切權力爲亂擠亂動的報酬品的世界中獲得一個機會。或者民主的政治在今日已經成爲一種逐漸過去的情形；如果情形果真是如此，那心理學之爲用，就只適足以結牢農奴腳上的鍊條而已。照這種情形看來，那我們就一定要趁著這種壓迫他人的專門學還未曾完成之前，先去把民主的政治弄穩固了。

回論到我在上面所數述的一種科學所有的三層的影響上，我們將要顯然察見，我們不能猜度出擁權者將要把心理學應用於甚麼用途上，除非我們先知道了我們所有的是怎樣的一種政府。心理學也像其他的科學一樣，將要把新的武器放在擁權者的手上，尤其顯著的是教育和煽動的武器；這兩種軍器都要憑藉於一種較完備的心理學的專門技術而被磨鍊到在實際上無往不利，再無人能夠抵禦牠的地位。擁權者執著這樣銳利的武器，當然可以爲所欲爲。假使掌權者想望和平，他們便立刻可以產生出一個愛好和平的民族來；假使他們歡喜戰爭，那他們也能夠產生出

一個好戰的民族。如果他們想望產生智慧，他們也可以得到牠；如果他們想生出愚笨，他們也能夠如願以償。因此，在這個題目上，要說預言是不可能的。

至於心理學所生於幻想上的影響，則大概可以分列爲互相反對的兩種。在一方面，牠將要使定命論得到較廣大的承納。現在的大部分的人對於求雨的祈禱，都要感到不高興，就因爲我們已經有了氣象學；可是他們對於求取一個善良的心的祈禱，卻不至於如此不高興。假使關於一個善良的心的產生的原因已經變成了與雨的誘因同樣地爲人們所熟知的，那在這二者之間的這種差異便不會再存在了。假如每一個人只要到哈萊街（Hartley Street）〔譯者按：這條街大概是醫生們薈萃的地方〕去送幾個金鎊給一個專家，便能夠使他自身變成一個先知的神聖，那麼，一個希望以祈禱來獲得一個善良的心，而不知道找一個醫士來解除他自己所抱有的不善良的欲望的人，將要被謚爲虛偽的善人。從此可見心理學的進步將要推廣決定論的範圍，使一般人都能夠根據於心理狀態中的前因來判定牠的後果，實是一種自然的傾向。隨著決定論的增進，大概要生出一種努力之降低和一種道德上的怠惰之普遍的增加來——我並不以爲這種影響是屬於

論理上的。對於這種影響，我可不能斷言牠是一種益處，抑或是一種害處，因為我對於那種聯結於不完備的心理學上的道德的努力，實在不知道牠要產生出較多的好處來抑或要生出較多的害處來。這便是心理學所施於想像上的影響的第一方面。其次，在相反的一方面，牠將要把人們的想像從唯物論中解放出來——兼指玄學上的和倫理學上的唯物論。於是人們的情感，就得到較多的尊重和注意；如果我們竟能使這情感構成一種普遍承認並且在實際上能有效驗的科學的主題，那我們當然會把牠們看作較有重要的關係的。這一方面的影響，我認為完全是好的；因為牠將要替我們解除了在目前流行著的關於什麼東西構成快樂這個問題的謬誤的觀念——「就是認收入為快樂的元素等類的意見」。

對於心理學之憑藉於發見和發明以改變我們的生活樣式的可能的效驗，我不敢作何預言，因為我看不到什麼理由去期待某一種的影響，以為牠比之別的幾種較為有希望些。舉例言之：從現狀看來，也許牠的最重要的影響就在乎教導黑人去打仗，打得和白種人一樣的好，而不讓他們再習得其他的特色。或則倒轉過來，心理學也可以被利用之去引起黑人使之實施生育限制的方

法。這兩種可能性一經實現，將要產生出兩個相差極遠的世界來；但我們現時卻沒有方法去猜想究竟那一種會實現，抑或是兩種都不能實現。

最後，心理學的實際上的最大的重要意義，就在乎牠要給與尋常的男女人以一種關於什麼東西構成快樂這問題的較為正確的概念。如果人們是眞個處於純正的快樂的境地中，那他們的心胸裏便不會再像今日那麼樣地充滿了嫉忌、暴怒和破壞。除了人生的根本需要之外，關於性欲和父母欲的自由也是最切要的——至少在倚工資爲活的階級中，也像中等階級裏的人一樣地需要。其實憑著我們現有的智識，已經容易使得本能上的快樂差不多普遍地充滿於一切人的當中，假如沒有那些自己失去了快樂，因而不想讓任何的一個別人能夠獲得牠的人以充滿了惡意的熱情來抑制著我們的發展。到了快樂已經變成了人們所共有的之時，牠就能夠自己保持不墮，因爲到那時候，訴於人們的憎恨和恐懼的煽動——就是現時差不多構成全部政治的——自然會變成不生效力的了。可是，如果心理學的知識竟爲一個貴族所運用，那牠將要把舊有的罪惡延長下去，並且充實牠們的力量。我們這個世界本來是充滿了一切種類的智識，只要我們能夠適當

地運用牠們，牠們就可以帶來一種自有人類以來，從來未曾有過的快樂給我們；不過爲了一切舊有的罪惡，如不適當的配置、貪得慾、妒忌和宗教上的殘忍等類的，擋著了我們的前路，使這種快樂無從實現。我並不知道將來的結果將要成爲怎麼樣的，但我以爲牠的性質，總不外是如下的兩種：要就是比之人類所已知的任何的東西更要好些的，要就是比之人類所已知的任何東西更要壞些的——總而言之，這個結果，無論如何，總不會是和人類在現時所已經發見了的東西同類的。

## 第十六章 信條戰爭的危險

普遍於人類的歷史中，有種種的依期而至的往復擺動存在著；一個熱情高興的人可以拿其中的任何一個來充作探究歷史的鑰匙。現在我要提出來討論的那一個，或者並不是其中的最不重要。這就是從綜合和不寬容擺到分析和寬容，再從分析與寬容擺回到綜合和不寬容去的擺動。

未有文明的民族差不多常常是綜合的和不寬容的；在那種的民族中，一定不許有違犯社會

的習慣的事情，而其對待異族的人也總要挾著一種很嚴重的懷疑的眼光。歷史上的希臘以前的文明，還不免大體保持着這些特質；尤其顯著的，則是在埃及的社會裏；那裏的強有力的僧侶便是民族的傳統習俗的保護人，憑著他們的力量，居然驅逐了阿克內敦（Akhnaton）從與敘利亞的異族文明相接觸而攜帶回來的富有分解力的懷疑主義。不管米那安期（Minoan）〔約在西元前三千年至一千五百年〕的人類歷史情狀如何，我們總可以認定最初呈現圓滿的分析的寬容的歷史時期就是希臘的時代。希臘的時代之所以臻於這種情境的原因，按之以後的事例所能推測而知的，就是希臘人之與外國通商，連同商業裏所含有的外國人的經驗，和對於他們的友誼的關係的需要。本來通商這件事業，直到最近的時代為止，原是一種私人的事業；在這種事業裏，成見是得利的障礙，而不干涉的原理則是成功的法則。所以希臘的商業的興盛會養成希臘人的不定於一尊的寬容的精神。可是，在希臘，也如在以後的各時代裏一樣，這種商業的精神，一方面固然引起了美術和思想，而在別的一方面上，則不能產生出為軍事的成功所需要的高度的社會的團結來。因此，希臘人不能不先後屈服於馬其頓和羅馬。

羅馬的制度大要是綜合的，和不寬容的，但其不寬容的態度卻是一種很新的——這就是說，牠不復是宗教上的不寬容，而是帝國主義上的和財力上的了。但羅馬的綜合慢慢地爲希臘的懷疑主義所分解，因而把伊的地位讓了給基督教的和回教的綜合，而這兩種的綜合則一直在這世界上據著優越的地位，直至文藝復興的時代爲止。在歐洲西部，文藝復興只產生了短期間的智慧和藝術的光華，便引出了政治的混亂，和社會上的平民的要廓清這種騙人的事業（在他們的眼中看來，所謂文藝復興者就是如此的一種東西）而回復到互相殺戮於宗教的戰爭裏的那種劇烈的事情上的決心。到後來從宗教改革派和反宗教改革派的不寬容裏浮現出來的能寬容的民族，便是那兩個商業的國家，英國和荷蘭，但這兩個國家之表示伊們的寬容，卻不由於聯合起來去反抗羅馬的依附人，而由於互相爭戰。英國之在近世，也如希臘之在古代一樣，會有一種分解的影響施及於鄰國，併且逐漸產生出高度的懷疑主義來，這是民主的和議院制的政府所必需，而不爲一個不寬容的時代所能容的；因此，牠已經逐漸傾向於爲法西斯主義和布爾札維克主義所取代了。

十九世紀的世界之產生是由於那包含於一六八八年的革命——「英國的威廉王子與瑪麗后回英推翻詹姆士王的革命，其明年——一六八九——便宣布了在英國的憲政史上很有名的「民權議案」(bill of rights)——裏，而發表於洛克(John Locke)〔英國十七世紀的哲學家，近代認識論中的名著人類悟性論的著作；一六三二——一七〇四〕的著作中的哲學，這是許多人所見到的，不過實際上的情形比之普通人所見到的更爲深切些。那顯著於一七七六年的美國的獨立，和一七八九年的法國革命上，更從那兩國散播於西方的其餘的世界上的哲學，大部分是英國的聲威遠播的一個結果，而英國的這種聲威則是從伊的工業革命和戰勝拿破崙這兩件事情得來的。

人們之覺察出這種情境中所含有的一種矛盾性，原只是慢慢地逐漸察知的。洛克的和十九世紀的自由主義的思想是商業的，非工業的；那種適稱於工業主義的哲學原與航海的商業冒險者的哲學大相懸殊。工業主義總是綜合的；牠建造了大規模的經濟的單位，使得社會較近於有機的，併且要憑藉於個體的衝動的壓抑來維持牠的原有狀況。而且工業主義的經濟的組織向來是

偏於寡頭制的，總要讓操縱的大權掌握於少數人的手中，因此，在牠一經獲得顯然的勝利之時，牠便中和了政治上的民主主義。爲了這些理由，我們現在大概已經逐步踏入於一個新的綜合的不寬容的時代中，這個時代，也正如這一類的時代所經過的常例一樣，實含有介乎相敵對的哲學或信條之間的戰爭在裏面。我現在所要揭發的，正是關於這種戰爭的或然性。

在我們今日的世界裏，共有兩個最有勢力的大國：其一是美洲合衆國，其他一是蘇維埃社會主義俄羅斯聯邦（U. S. S. R.）。這兩國的人口是不相上下的；而在伊們倆的勢力之下的人口，也是彼此差不多。在美國的勢力或影響下的，是伊自身以外的美洲全部，和歐洲西部；而在俄國的勢力或影響之下的，則是土耳其、波斯和中國的大部分——〔按這當然是幾年前的話，到現時則土耳其和中國都已相繼脫離了伊的影響〕。這種分割的情形，很叫人回憶起中古時代的基督教和回教的對峙：在今日的這兩大派的勢力中，也如在中古時代的兩大派勢力一樣地各自擁有互相反對的信條；併且二者之間，也同樣地有一種互相敵視的情形存在著；而兩大派勢力所佔領的土地，也和中古時代的兩派宗教所佔領的一樣，不過更爲廣大些罷了。正如在中古時代裏，同是

屬於基督教的方面的各強國，和同是屬於回教方面的各強國，也常會發生戰事一樣，我們將來也會看見有戰爭發生於這兩大派勢力的任何一派的內部之中——就是美國系的國家與同系的國家，或蘇俄系的國家與同系的國家相戰爭。但我們總可以看見這些戰爭遲早終會有以和平條約來限止之一日，而在這兩大系之間的戰鬪，則永無止境，即有休戰之時，也不過是從大家的筋疲力竭所產生出來的暫時的休憩而已。我並不慮度那一系將要勝利，或那一系能夠從這種衝突裏得到何種好處；我只臆斷這種衝突將要維持下去，因為每一系都憎恨對方，認對方為兇惡的。這便是我所謂信條的戰爭的一個特色。

當然的，我並不是向讀者預示這樣的一種發展必定要發生於我們的世界：在人生的事務裏，所謂「將來」必然是不十分確定的；除非我們的科學能夠大大地進步，比較牠在今日所已經做到的狀況還要進步得多，那牠或者能夠替我們預斷未來的事情。我所要提示的，只是說，我們今日的世界確然有了種種的潛力，預備要趨向於我所指出的那一個方向。因為這些潛力都是心理學上的，所以牠們並不是超越於人力以外的東西，而是在人力所能控制的範圍內的；因此，假如掌

握權力的人覺得這個信條戰爭的將來並不是他們所悅意的，那他們很能夠避免牠。當一個預言家對著人們作一個關於將來的不悅意的預言——只要這個預言並不是根據於純粹物質上的考慮的——之時，他的一部分的目的就是要引起人們的努力，這些努力便是要使他的預言不中所必需的；這就是說，預言者也很盼望人們能夠因他的預言而努力避免了他所預測的不悅意的事情。因此，那預示凶象的預言者，如果他是一個博愛家，便要力圖使得他自己爲人們所憎惡，併且要裝出一副樣子來，使人們覺得當後此發生的事實並不適應於他的預言之時，他是十分懊恨於他自己的所言之不中。說過了這些弁言，我便要下手去察驗我的料定有所謂信條的戰爭的根據，併且還要更進一步去查究爲避免這種戰禍所必需的種種計畫。

我之所以預料在較近的將來裏，就要有一種程度比在十八、十九兩世紀裏所發生的還要高的大規模的不寬容發生出來，其基本的理由，就是大規模的生產之廉價。這種情形的結果之必定要引到於壟斷的和定於一尊的制度，實是一句很古舊的常談，至少當與共產黨宣言——（一八四八年馬克斯及其徒從所發表的）——同其古舊。但我們在這裏所要注意的，卻是在智慧的範

圍裏的結果。所謂在智慧的範圍裏所生出來的結果，其最顯著的，就是現時的把意見的來源操縱於幾個人的手上的那種與日俱增的趨勢，結果便使得少數人的意見喪失了作有效的表示的機會。在蘇俄的國境裏，這種操縱的權力的集中已經爲著現時佔著優勝的地位的那一個政黨的利益而純熟精鍊地實現於政治上。在初時，人們還不免懷疑於這種方法之究竟能否成功，但在年歲遷流過去之中，牠的成功已經逐漸變成可能的了。在俄國社會裏的經濟的習慣上，已經作成了種種的讓步，但這些讓步之成立可不是源於經濟的或政治的理論，也不是源於哲學上的見解的。共產主義已經在那裏逐漸變成一種信條，差不多是關涉於未來的天上的事情的；牠已經逐漸減少牠的是這個世界中的一種生活的方式的性質。現在已經有一代新的人民逐漸長成，他們既不會在構成他們的性格的兒童時代裏聽見過對於這種信條的有效驗的疑問，於是就把這個信條認爲毫無疑問的。如果那裏的現時的對於文學的控制，就是報紙和教育，再繼續延長二十年，不改變牠的現時的樣子——我們簡直找不到理由去臆料牠會有什麼改變——那麼，共產派的哲學在二十年後，將要成爲那裏的大多數的有力量的人民所承納的一種學說。自然，到那時候，牠也還不

免要受著一些人的攻擊。對牠施行攻擊的，一方面是逐日減少的不滿意於牠的賸餘的老人，但他們卻已經是不干涉世事，被排出於民族的生命流的總流以外的了；而在別的一方面，則是少數的思想自由者，他們的影響力，在後此的一個長時期裏，還不免是微小到被人忽略的地步。本來思想自由者是時時都有的——十三世紀裏的意大利的貴族大多數是愛辟寇勒士派（Epicureans）

〔愛辟寇勒士是西元前第三、四世紀的希臘哲學家，其倫理學說視快樂爲人生道德的終極目的。十三世紀的意大利還在城邦政治的時期中，崇尚自由的研究，爲文藝復興的一個起源〕——但他們的影響力卻是很微小的；他們之關係重要，只有在他們的意見爲了偶然的情境，恰好適用於一些重要的團體，藉以充作經濟的或政治的理由之時，如在現時的墨西哥，便是一個示例。這樣的使思想自由者能生效力的機會，只要國立的教堂稍爲提出一點嚴厲的判斷力來，就可以避開牠；一個人當然可以斷言，這一點兒的嚴厲的判斷力將要從俄國的國立教堂發出來。隨著教育的散佈，那些年輕的農人也就被帶入於大隊裏，而他們之轉移其信仰於這種理論裏，更有一種條件來促進牠，那條件就是農人的習慣對於個人主義之與日俱增的退讓。存在於實際的經濟制

度裏的共產主義越是減少，那普遍地被承納的信條裏的共產主義便越要增加。

這種進程之出現，也不止是在俄國和蘇俄所領的土地中而已。在中國，牠也已經現了開端，并且很可以有變成十分強有力的可能。現在在中國裏的凡是富有力量的地方——尤其是國民黨的政府——都受著蘇俄的影響。南方的軍隊之獲得軍事上的成功大部分就是由於宣傳的作用，而他們的宣傳的機關，則是在俄國的指導之下來組織的。那些黏附於中國的舊宗教——佛教和道教——的中國人都是政治上的反動者；而皈依基督教的中國人則傾向於以不為國民黨中人所喜的較友誼的態度來對待外國人。就大體說來，國民黨是反對一切的舊宗教的，不問牠是土產的，抑是外來的，都一例反對。至於那新興的蘇俄的宗教之吸引到愛國的智識界，則有兩種原因：其一，因為牠是最晚近的東西，是西洋的「進步」之最後的發明；其二，因為牠是與一個政治上的以友誼相待的強國相連結的——在事實上，這一個便是唯一的以友誼相待中國的強國。〔按羅素的這句話當然是只就當時的事實言，至於蘇俄之交歡於中國，其動機如何，卻不是他在這裏所注意的。〕因此，我們雖然不能想像中國會採取共產主義於實施上，但伊也許會採取布爾札維克派的

哲學，則是很可能的。

英國人之對付那些「落後的」國家，其大錯之一，就是他們的過分相信傳襲的系統的力量。你可以在中國看見許多這樣的英國人，他們挾有很豐富的關於中國的經典學的智識，對於普及於尋常社會上的迷信，也有清徹的了解，併且和許多年事較長的保守派的文人學士相交遊。至於你要找取能夠理解新中國，而不以一種愚昧的藐視的眼光來看她的英國人，則是一見很煩難的事情。雖則明明有日本的新的好榜樣放在他們的眼前，但他們之對於中國，則依然要拿她的過去來判斷她的將來，而斷言她絕不能有什麼大而且速的變動。就我的觀察所得說起來，我不能不相信這些英國人的判斷實是一種錯覺。正如日本的過去情形一樣，西洋的軍隊的和經濟的力量已經給與今日的中國以很大的影響，而同時又使得中國人深惡痛絕。假使沒有蘇俄，則中國人的這種憎恨也許不會有什麼實際上的力量。可是按之事實，蘇俄已經呈出一個從西方的勢力下解放出來的好榜樣，併且更進而扶助中國人去走一條多少相類似的路途。在這樣的情境中，迅速的改變是很可能的。本來迅速的改革，施於一個從未受過教育的民族，總比較容易些，因為有政府

的聲威作後盾的教育很容易使得年輕的人看輕他們的不文的老輩；於是乎從老輩傳遞下來的傳襲的系統便不容易得到他們的信仰了。

因此，這絕不是不可能的，再過二十年之後，布爾札維克派的觀念論將要在中國擁有深厚的勢力，並且將要與俄國的密切的政治上的同盟連結起來。這一派的觀念論將要憑藉著教育的傳播，而深植於地球上的差不多半數的人口的心目中。還有其他的一半，在這一段時光裏，將要變成怎樣呢？

在西方的世界中，在那裏官方的正宗見解佔著已成狀況和傳襲系統的優勢，只要有些較精銳的方法就夠了；那裏的現存的方法，確然有大多數是毫無確定的目標而達於成熟的地位的。最新的西方派的信條，不能在歐洲觀察到牠的純粹點，因為那裏還有中古時代的殘餘物時時干涉到一切的事物。只有在美國，我們纔能夠看工業的資本主義的本來面目，因為在那裏，這一派的資本主義纔能夠施展自由，纔能夠明白暴露出牠的特點來。但歐洲的西部一定要一點一點地襲取美國的特色，因為美國是現今的世界強國中的最大的一國。我所謂襲取美國的特色，可並不是說，

我們一定要採取伊的大多數農民的見解，例如那裏的大多數平常的農民所深信的基督教的根本教義之類；這種根本教義的信仰不過是一種過時的歐洲的信條，殘存於一個移殖到美國的虔誠的農業民族中的而已。美國的這一部分的農業的國民並不是具有國際上的重要關係的一部分，也不是其見解將要模造美國的未來命運的一部分。美國的最關重要的，最新奇的东西，卻是伊的工業主義的信條。這種信條具有兩種形式，其一是在俄國，其他的一種則是在美國。現在和全個世界有重大關係的，就是這兩種形式之互相對抗——這也就是我們這篇論文的主題。

美國也如俄國一樣，自有她的一個未曾實現的理想，所有一切的價值都是在理論上配合於牠，拿牠來做標準的。俄國的理想是共產主義。美國的理想是自由競爭。俄國的「新經濟政策」是伊的理想，的絆腳石，而美國的「託辣斯」，則是伊的理想，的絆腳石。共產主義者憑著「組織」去思想的地方，便是那些模型的美國人用著「個人」去思想的處所。「從小木屋以至於白宮」，美國的總統府別名白宮」這句流行的諺語就是代表著那種政治上的陳列於少年人的眼前，作為刺激劑的理想；併且在經濟的領域裏，也有同樣的理想去引起那些企圖獲得商業的促進的

系統的廣告。至於那件實際上並不能讓每一個的少年人去佔有白宮或去變成一個聯合公司的總理的事實，卻並不被認為這個理想的缺點，而只被視為一種理由，去強迫每一個的青年都要學得比較他的同輩更為努力些，更為狡猾些。當美國從前還在患著地空人少之時，其境况自然容許許多人獲得規模極大的成功，而不必定要站立在別的人的肩膀上（這就是說，許多人都可以不犧牲他人來作成他們自己的大規模的成就）。就在今日，那裏的情形也還是如此：一個人倘若光是著眼於物質的資產，而不以取得權力為目標，那末，就是一個作工的人也能夠較富於歐洲大陸上的高等職業中人。

可是當勢力逐漸變成集中於最少數人的手上之時，也難免有一種危險，那便是那些被排斥於擁有勢力的團體外的人也許會起而要求他們的名分。國家的信條有一部分就是要把這種危險減削到最小限度的。拿破崙時代的「事業勢位是為有才力人而設的」格言就具有很大的這種功用；還有其他的，就是把成功認為個人的事務，而不認牠為集羣的事情的信條。在共產主義派的哲學中，其所尋求的成功是一個集羣的或一個機關的成功；而在美國派的哲學中，則其所求的

卻是個人的成功。因此，那些沒有找到什麼成功的個人就只有抱愧於自己的沒有能力，而不會憤怒於社會的制度。而他們所耳濡目染的個人主義的哲學又阻止著他們，不使他們去想像到社會上有什麼東西是可以從集羣的動作去達到的。因此，在這樣的一個社會中，那些擁有勢力的人絕不至於遇到什麼有效力的反對，於是乎他們便可以自由自在地去享樂一種社會制度中的利益，這個社會就是給與他們以財富和普及於全世界的勢力的。

在我們的全部歷史裏，從來沒有一個時代是把人們所欲望的東西平均地分配於全部人口裏的。既然人人所共欲的東西不能平均地分配給全部的人，那麼，獲得較少的東西的人就難免不生出生怨望來；所以，在一個穩定的社會制度中，便一定要有某種的方法去使得較為不幸的人安於他們所得的較少的名分；這種方法，大都是一種信條。可是，這種信條爲要獲得廣播的承納之故，便不得不給與全個人羣以相當的好處，這種好處還要大到夠去償抵這信條所容許的不公平纔行。在美國，這種信條所呈與全個人羣的，便是專門技術的進步，和物質的享樂的普通標準的增高。牠也許還不能夠把後一種的好處繼續無限制地供給全國人民，但在今後的時代中，牠也許終於有

一日會達到這一步。在俄國，牠所呈出的是爲全體人民的利益而進行的，不復是單獨爲著資本家的利益而進行的工業的概念。俄國的工人自然要比美國的工人窮苦些，但他們卻得到一種慰安，就是他們自己知道——或者至少是相信著——他們所受到的已經是公平的分配，他們的窮苦並不是爲了要造成別的一個某人的偉大榮華而非必要地忍受著的。併且他們都覺得自己是一個組織嚴密的合作的社會中的一個單位，而不是一個互相爭競的人羣中的一分子。

我想，說到這裏，我們已經達到了美國派和俄國派的兩種信條中的差別的核心了。美國挾著伊的從新教徒的傳說和一個作開路先鋒的世紀模造出來的見解，相信個人要憑著他的全無依傍的努力去奮鬥，使他自己能夠從貧乏到達於富厚。在想像上，他的奮鬥是如邊地的墾荒者那樣地對自然的荒野而奮鬥；如果在事實上，他的奮鬥是對於人類的競爭者而施行的，那麼，這件事情便不復成爲一定要拿牠來作精細的討論的事情。併且對於這個人在意見的發表上也許要終身成爲一個奴隸——他必要犧牲了內心的完整來換得物質的享樂——的這件事實，也不容太過注重，否則不復成爲形式很好的美國派的見解了。他一定不能發表的意見顯然就是極不适宜

的意見，所以要強迫著他不讓他去發表牠們，其實不過是加於他的無政府的衝動上的一種健全的禁阻，絲毫沒有可驚奇的地方。等到這個人自身踏入了中年的界限裏之時，他自己也就要完全同意於這個見解了。

在俄國，則恰好和美國相反，那裏的天主教堂，侵入於那裏的韃靼族，以及本土的沙王的王室，曾經繼續不斷地把個體的完全不關重要的見解烙印於羣衆的心理上；那裏的人民久已覺得對於上帝或對於沙王的犧牲簡直是理所當然，毫無疑義的。現在要使他們將從前犧牲於上帝和犧牲於沙王的心理轉過來犧牲於社會，那當然更要容易些。俄國的共產黨和他們的西方的同情者的不同的地方，就在於這種對於個體的尊重之缺乏；像這樣地把個體完全抹殺的事情，當然不是西方人所能容忍的。（參看福洛柏米勒 [René Fillop-Miller] 的布爾札維克主義之精神與容貌。）俄國現代的共產黨在這一點上，還要比之他們的天主教派的前代祖先更為澈底些，因為他們的祖先還相信人有靈魂和人類的不朽的情勢。而今日的蘇俄的主政者既經磨滅了人們的靈魂，他們就能夠承納那種大鯨魚的比喻。英國政治學者霍布士 (T. Hobbes) —— 一五八

八——一六七九——曾有一篇論文，題名爲大鯨魚，把一個國家裏的全部有組織的人民比喻一條大鯨魚那樣的有機體，以一種非一個基督教徒所能做到的誠心來承納牠。在他們看來，西洋人的個人主義之悖理，就同阿格立柏（Menenius Agrippa）的寓言中所說的一個人身的各個獨立的部分，可以分拆開來，各自生活的事情一樣。這便是他們的關於藝術，關於宗教，關於倫理學，關於家庭——簡直就是關於一切的事情——的見解的根本。

西方的社會主義者有時候所說的話，好像也是抱著同樣的視社會爲絕頂重要的見解，而按之實際，他們的見解其實很少是這樣的。例如他們對於一個人當遷移到很遠的地方去之時，總想帶了他的妻子一同去這件事情，總以爲是自然的傾向；而在東方的共產主義者看來，則這不過是人類的感情用事，不能算是很合理的行爲。他們將要說，這個人的小孩可以由政府來撫養，至於妻室，則他自然可以在他所到的那處地方另找一個，正如他的已有的妻一樣的好的。平常人的關於自然的情愛的要求，在他們想來，只是一件很瑣屑的事情。這是真確的，在資本主義的社會的習慣中，也得要人們去忍受這同樣的事情，可是在牠們的理論上，還不致達到這樣的程度。而在俄國的

社會中，共產黨徒對於列寧的狂熱的崇拜也真的恰可反對於我剛纔所說過的那種見解。這一件事實，據我想來，不能不被認為一種事實上的矛盾性，這便是那自然的人之突破了理論的硬殼而呈現出本來的面目。但我又猜想一個羽毛豐滿的共產主義者將要說，現在的列寧已經被尊為一種原力之附託體，而不復被視為一個具體的個人。所以對於他的熱情的崇拜也不復是對於個人的自然的情誼。他也許終於有一日要變成一個純粹理論上的抽象的人，一如聖經的傳說裏的基督的三位一體的聖身那麼樣。

曾經有些人以為俄國派的哲學將要突然地或逐漸地克服西方。為這個見解辯護的論調，有幾種在初看時似乎是很有力量的。共產主義派的哲學自然要比之資本主義的哲學較為適合於工業主義，因為工業主義自然要一定不易地增高組織之高踞於個人之上的重要，也因為田地與自然的原力之私人的佔有權，以屬於一種農業的制度為比較自然些，面不大適合於一種工業的制度。土地之私人佔有，原有兩個來源：其一是貴族的，無論在甚麼地方，牠總是根據於武力的強權；其二是民主主義的，根據於躬親開墾這片田地的農民的應該佔有牠的權利。在一個工業的社會

中，這兩種權利都變成了不合論理的，而且是悖理的。皇家的開鑛權和城市裏的地主制，已經暴露出貴族式的土地私有的悖理性來，因為我們總不能說，土主從地皮和鑛山所得到的進款是有任何的社會的功利性的。但農民對於其躬親開墾的田地的所有權也可以引到同樣悖理的結論上。例如南斐洲的荷蘭農民忽然在他所耕種的田地上發見了金鑛，因此得到了鉅量的財富，他對於這種資財可並不會因為貢獻勞於社會之故而取得名分的所有權。同樣的，又如一個人所佔有的田地，逐漸因了市面的興盛而變成了城市的地面，那他從這種變遷所獲得的地皮漲價的資財，也不是爲了他自己以相當的勞績貢獻於社會而換得來的。不僅是私人的佔有而已，就是國家的土地佔有權也很容易包含著悖理的性質。假如有人替埃及或巴拿馬共和國爭取在各該國的境土上的巴拿馬運河的管理權，這將不免使人們視爲一件荒唐可笑的事情；而那種認未曾發展的國家爲有充分的權力去控制那些可以發見於其本土內的如煤油一類的東西的論調，也只會產生出害處來。關於原料的國際管理的理論上的論據，原是理直氣壯，不可駁斥的；只有那種農業社會裏的傳說會引導我們去容忍下述的那件事實——就是讓那些有錢的剪徑者流霸佔著重要

的鑛山，對於那些必不可少的鑛物之流通應用，要向全世界的人課取相當的特稅。

工業的社會比之農業的社會較為組織嚴密得多，個人與個人之間的關係較為密切，而法律上的權力之可以分派給農業社會裏的各個人，不至於生出大禍害來的，在工業的社會中便要變成非常危險的。併且在那裏顯然有一種訴於人們的嫉忌心的情形（也就是在別一方面所稱為公平的觀念的）存在著，而且做著社會主義者的進行其工作的動機。可是工業的社會雖然有這些不好的情形，使我們不能不顧慮到，但我總不以為社會主義者的見解會在後此的一百年裏變成了普及於美國的社會中；併且除非美國自身首先採取了社會主義者的見解於其公共意見裏，伊將要不讓任何的一個在伊的經濟力的範圍裏的國家去實施一點兒的社會主義——這可以從在道威斯計劃（Dawes scheme）〔協約國的「賠償委員會」〕所擬定的監視德國的歲收，而盡量榨取賠償的計劃；這個委員會是以美國的現任副總統道威斯氏為委員長的，故以此為名〕下的德國之廢除鐵路國有制看出來。

我所以要說美國不會採取社會主義的見解的理由，是根據於我之相信美國今日的強盛還

要延續下去。而在美國的工人依然較富於一個社會主義國裏的工人之時，資本家的宣傳就能夠駁倒那些有利於經濟改革的提倡的論據。就這方面看來，我在上面所說過的大規模的生產的處理就是關係著最高的重要的了。在團體的聯合控制下的報紙，受著富人津貼的高等教育，由教會主持操縱的初等教育，其自身又是受著富人的捐助的教會，一種組織嚴密的書業組合——牠能夠憑著廣告的能力去判定那幾部書將要獲得最高的銷數，又能把這種書以低廉的成本去製造出來，比之銷路較為狹小的書需要更低廉的成本——無線電播音機，可是最關重要的，還要推電影片子，在這上頭的費用非常之大的出品，可以取償於拿牠們來放映於全部西方的世界中：凡此種種的東西，都是被利用來促進社會上的齊一性，推行思想和新聞的控制權之集中，和傳播掌權者所認可的信條和哲學的。有了如許的精巧有力的工具，自然不難達到這幾個目標。

我並不是說，如此類的宣傳一定是所向披靡，無堅不摧的，但我確然以為：在尋常人都覺得這種宣傳所頌揚的制度確然帶著成功的標誌的時代還未曾過去之前，這種宣傳一定要通行無阻。戰爭的敗北——人人都明白牠是一種失敗的記號——可以推翻任何的一個現存的制度；但照

美國的情形看來，打敗仗的光景還遼遠得很，正不知何年何月纔會有這樣的事情。因此，一個人很可以期望有一種對於美國的現行制度的流行的熱情存在於美國的社會上，這種熱情是與十九世紀裏當英國正在成功之時所流行於英國的社會上的對於議院制的熱情同類的。自然的，介於東方與西方的經濟信條之間的差異，將要由於二者的神道學的不同而繼續充實其力量。我們可以預料美國將終於停留在基督教中，而東方則終於保持著反基督教的態度。我們可以料定美國之對於結婚和家庭這兩件事情，總要繼續拿基督教的學說來做口頭禪，而東方的人則要認這些學說為已經敝舊的迷信。我們又可以預料到在這兩方面，都不免要有大規模的殘忍苛酷的事情發生出來，而雙方的宣傳卻要使得每一方面都只知道對方的殘忍，而看不見自己一方的殘忍。舉例言之，對於那一件震撼一世的薩奇和樊薩梯 (Sacco and Vanzetti) 的事件——〔這兩個都是意大利的久寓美國的工人，在前兩年被控為一件劫車殺人案的兇手；當時會有許多人出來替他們辯護，證明他們倆都是良好的工人，而且在那件案件發生時曾經有人在別處地方上看見他們；後來當他們將要判決時，又有一個因為別的案件被捕的犯人自承那件劫案是他和他的朋

友們所做的，與薩、樊二人無干；但這些證人都不曾把這兩個不幸的工人救出來，他們倆終於被處死刑。他們倆的致死的主要原因，就在乎他們是無政府主義者；在美國參加歐戰時，他們倆又曾努力作反對戰爭的宣傳；因此，美國的掌權者都深惡他們，有心殺死他們來表示殺雞嚇狗的意旨——竟然沒有幾個美國人知道牠的真情；這兩個人之被處死刑是由於一件劫殺案，而這件案子卻已有了別一個人自承是他所做的了，併且坐實他們倆的罪狀的那些證據也已經爲親手去搜集牠們的警吏們承認爲存心羅織起來的。本來當有了別個人挺身出來自承爲真的主犯之時，這案件就要重新審問過；而法廷之所以拒絕重審，其一部分的理由是那個自承爲這件案子的主犯的人是一個性格不好的人。照這樣說來，那麼，按之美國的法官的意見，只有性格良好的人纔會犯殺人的案件了。其實薩苛和樊薩梯的真實的罪名，卻在乎他們倆都是無政府主義者。一切的這些事實當然都是俄國所明知的；於是乎牠們就在那裏產生出一種仇視資本主義的社會裏的所謂正義的意見來。同樣地，俄國的對於教堂裏的長老們和社會革命派的審判，也是美國所熟知的。由是每一方都找取許多的證據去證明對方是兇惡的，但對於牠自身的一方面的兇惡，則各自處於

茫無所知的情境中。

美國又有一件案子，也可以視為加於異派的信徒的迫害的一個示例。那是一個名叫蒙尼（Mooney）的人，爲了一件謀殺的案子而被監禁於加里芳尼亞州的監獄中，其實那件案子，大家都知道大概不是他所犯的；爲了這件事情，當克倫斯基（Kerensky）執政時代的蘇俄政府曾經致正式的公文於美國的中央政府，陳述這件冤獄的實情。於是威爾遜總統特派委員去審查；這個委員的報告說，實在沒有良好的根據去判定此人是有罪的。然而他卻是一個共產黨員。我新近遇到一個加里芳尼亞大學裏的教授，和他談起了在他所主教的一州裏所發生的這件事情，那知道他竟連蒙尼這個人的名字也沒有聽見過！一個大學教授尚且如此，可見美國人之對於他們自己的政府所加於異己者的虐待苛刻的情形是怎麼樣地漫不經心；宜乎他們對於自己一方面的殘忍手段始終是茫無所知了。

爲了意見的不同而產生出來的迫害，就是如這樣地容忍於一切的國家裏。在瑞士，去謀殺一個共產黨徒，不但是法律上所容許的事情，併且那個曾經做過如此的事情的人，當他犯了第二件

罪案之時，還要以「他是第一次做著犯罪的事情」爲理由而特加赦宥。這種情形絕不會挑惹起蘇俄以外的各處地方的義憤來。在這一方面，資本主義國的最高榜樣便是日本，在那裏曾經有過如下的一件事情：一個警吏去把兩個著名的無政府主義者連同他們的姪子（他誤認是他們的兒子）絞殺於一個警察所裏。——〔指日本大地震時社會主義者大杉榮夫婦之被謀殺〕——到後來這個警吏只不過受著監禁的處分，而他本人卻斗然變成了一個衆望所歸的英雄，連學校裏的兒童都受著獎勵去寫文章來頌揚他。

爲了這種理由，我總不以爲任何的一個國家，其中的現行制度一向被本國中的普通人認爲帶有成功的記號的，或則在其中，美國的經濟的勢力是佔著優越的地位的，將要在任何的一個不十分遼遠的未來時代裏實行採納共產主義派的信條。併且在我看來，未來的時代裏的或然的狀況似乎還是與此相反的：對於現存狀態之保持將要引導著掌權者繼續傾向於日益增高的保守的見解，而竭力去扶助他們能夠在社會裏發見出來的一切的保守的勢力。在那些保守的勢力中，那最爲強有力的一種，當然就是宗教。在德國舉行關於皇室財產的處置的民意投票之時，那裏

的教堂竟然正式警誡人民說，反是主張拿其中的任何一部分來充公的，就是反基督教。如此類的意見真是值得獎賞的。牠們也當然要獲得獎賞啊。

我以為我們很可以預料那些有組織的宗教——尤其合適的是天主教教會——將要隨著那施於維護著富人的利益的教育上的更嚴緊的控制，而日益增高其勢力於一切的資本主義的國度中。因此，那介乎俄國與西方之間的互相反對，雖則根本上是屬於經濟的，但我們也可以預料將要蔓延於信仰的全部領域。當我說到信仰之時，我的意思是指那種關於真相不明的事物之武斷的意見。這全部的壞處，當然可以憑藉於科學的精神之傳播來避免——這就是說，憑藉於那種以實證為根據，而不以成見為基礎去造成意見的習慣之傳播。可是，雖則科學上的專門技術原是工業主義裏所必需，但科學的精神則比較偏屬於商業，因為牠必需是個人主義的，不受權威的影響的。因此，我們只能期望牠繼續保存於小國中，像荷蘭、丹麥及司康典內維亞半島等處，伊們都是獨立於現代人生的總潮流之外的。

然而這也是很可能的，上述的兩大派勢力經過了一百幾十年的長期的鬭爭之後，也許兩方

面都要變成筋疲力倦了，一如在十七世紀初期的交戰國之在經過了那場「三十年戰爭」——天主教和新教的最後一場惡戰，自一六一八年至一六四八年——以後那麼樣的。等那個時候終於來到之時，那些自由的思想家就可以重新獲得他們的機會了。

就我自身說來，則我對於這一場快要臨到頭來的戰爭，正如愛萊斯末司（Drasms）（荷蘭的學者；一四六六——一五三六）所說的態度一樣，只覺得我自身並沒有熱心誠意地去加入於任何一方的能力。這是無疑的，我同意於布爾札維克派的地方，比較同意於美國的大人物的論點多了許多，但我卻不能相信布爾札維克派的哲學就是包含著終極的真理的，併且是能夠產生出一個快樂的世界來的學說。我也承認那種自從文藝復興的時代以來便已一直在增高著的個人主義實在是走得太遠了，所以我們如果想使得工業的社會較為穩定，而給與社會上的中度的男人和女人以較大的滿足，那麼，一種較為傾向於共同合作的精神便是迫切需要的。可是布爾札維克派的哲學中的困難點，也和在美國派的哲學中一樣，就在乎下列的一件事實：他們所恃為組織的根據的是經濟的原則，而社會上的適應於人類的本能的組合，則是根據於生物學上的原則的。

例如家庭與國家都是根據於生物學上的原理而組成的，而「託辣斯」與商業組合則是經濟學上的東西。從這種生物學上的原則產生出來的羣體，到現在也會生出不能否認的害處來，但我總不以為社會的問題可以不顧到那些產生出這幾種羣體的本能來解決。例如關於兒童教育這個問題，我總相信如果光是使兒童受教育於國家所設立的學校裏，而沒有父母來共同合作，那麼，結果將要使得一部分的男人和女人喪失了刻苦用功的活動的刺激，而變成了憊懶厭倦的人。從這一點，就可以知道家庭的功用，在教育上也是關係著根本的重要的。國家主義大概也要佔著一個相當的地位，雖則今世的陸軍和海軍也是牠的一個不好的表現；牠的適當的地位應該是關於文化的，而不是屬於政治的。就文化的促進看起來，國家主義也是一種原動力，可見國家的存在也不定是有弊無利的。人類可以憑著制度和教育來大大地加以改變，但如果他們的改變是沿於一條足以挫折根本的本能的途徑的，則結果將要使他們的毅力為之喪失。而布爾札維克派之把經濟的本能說成唯一的具有心理學上的重要關係的本能，那一定是大錯的。但這種大錯並不是他們所獨有，他們實是與西方的競爭的社會共同均分的，雖則西方人之對於這件事情沒有像他

們那麼樣地明白表示。

照我的意見說來，我們這個時代裏的根本上錯覺，便是對於人生的經濟方面之逾量的側重；并且我並不期望那介乎當作兩派哲學看的資本主義與共產主義之間的鬪爭會中途停止，除非等到人們都知道了兩方面的學說都是不圓滿的——因為牠們倆都不能認識人類的生物學上的需要——之時。而這個時期之距離我們，恐怕還遠得很呢。

至於怎樣去減低這個鬪爭的兇殘性的方法，則我並不知道再有什麼比較上頭所說過的那種自由主義的口號更要好些的東西；然而我又覺得這口號很不容易生出效力來。我們所需要的是意見的自由，和傳播意見的機會。而生出困難來的，尤其是後一種的需要。一種意見之有力的和廣佈的傳播的工具，勢必須掌握於政府或資本主義的大公司的手裏。在民治主義和普及的教育還未曾引入於社會裏之前，情形本不是如此的；那時的有實效的意見只限於少數人的範圍裏，而要把一個意見傳達到這少數人之間，完全用不著現代的宣傳上所需要的一切需費極大的工具。可是，我們總不能希冀政府或鉅大的資本主義的機關將要把鉅額的金錢和力量專注於一些牠

們所認為帶有危險性和破壞性的，而且是反對於真道德的意見的宣傳上。政府之爲物，也正不下於資本主義的機關，在實際上總是一個愚昧的老人，習慣於貢諛獻媚的，其意見已經變成了鐵石般的堅硬的，併且是完全不了解他那時候的時代思想中的一切最有生氣的東西的。在這個冥頑固執的老人之下，沒有一樣新奇的事物能夠公開地提倡起來，除非牠先行經過他的檢查機關的審查通過。秘密的宣傳自然是可能的，但這樣的宣傳只能得到在暗幕中的信徒，對於公開的社會似乎沒有多大的關係。

這種壞處是一種繼續增高的弊端，因爲現代的事業的全部趨勢都是傾向於結合和集中，使那些獨持己見的人很難獲得保持和發表他們的意見的機會。唯一的替一個不受歡迎的主義找取廣遠的傳播的方法，便是那些擁護婦女投票權的女人所採取的那一種；這種方法只適宜於其中的爭論是簡單的和熱情的地方，而不適於其中的爭論是繁複錯綜和純理的辯駁的場合。因此，官立的和非官立的檢查機關的效驗，無非使得反對牠的論調成爲感情的，不是純理性的，而且使得那些關於贊成或反對一種改革的論據之冷靜的討論只能以秘密的途徑來進行，這些途徑

是永遠不會接觸到普通的羣衆的耳目的。

例如在英國，本有一個官立的關於醫藥的出版部，專門揭發那些無價值的專賣的藥品的，但沒有一張報紙會說到牠，並且很少人知道有這個機關存在著。而在別一方面，那些基督教派的學者們，主張一切的藥品都是同等地無價值的，卻能夠得到羣衆的知聞。在政治學中，也有同樣的情形存在著。極端的意見，不問是在那一邊的，都能夠獲得廣遠的傳播，而折中的和合理的意見則被認為太不敏銳了，不能夠勝過掌權者的反對。這種壞處之在英國，還算好的，比之大多數的其他的國家裏所見到的要少些，就因為英國一向是一個很顯著的商業國，到而今還保持著那種連結於商業中的愛尚自由的特質。

假如我們能夠臆斷擁有勢位的人也感到這種情形是不能不急謀補救的，那我們當然可以計畫出補救的方法來。我們可以依著增高人們的評量證據和造成合理的判斷的能力的途徑來教育人民；而我們現時的教育則捨棄這種途徑，而教他們以愛國心和階級的偏見。其實過分發達的愛國心只足以使得人們嫉視異國的人民，而無視自己的國中的短處；至於階級的偏見之足以

妨害意見的自由和合理的意見之傳播，更是我們在上面所再三申說的。或者人們終於要在某個未來的時代裏感覺到智慧是一個人羣的一種資產，但我卻不能說，我已經看見了任何的一種傾向於這個方向的運動的端倪。也許我們現在離開這個時代還遠得很呢。

## 第十七章 幾種先兆的光景 令人高興的和令人不高興的

### (一)

我們若果要寫一點關係於未來的時代的東西，可以用著兩條途徑：其一是科學的；其他一是「烏托邦」的。科學的途徑是要老老實實地揭發出一些或然的事物來；而「烏托邦」的途徑則發表出作者本人所歡喜的東西。在一種發達得程度很高的科學中——如天文學之類的——絕不會有一個人應用到「烏托邦」的方法；人們之預言日蝕或月蝕，並不是因為這種事情之發生足使他們感到愉快。但在社會的事情中，那些自承為發見了一些原則，可以幫助他們去預測未來的發展的學者們，卻通常是並不如他們自己所要求的那麼樣屬於科學派的；在一切的關於人類

的社會組織和制度的未來變動的企圖中，都不免要包含著鉅量的猜度的工作在裏頭。例如對於將來的新發見將要在人類的社會中產生出怎樣的差異來，我們便完全不能預先知道。也許人們將來會找到了怎樣走到火星或金星去的方法。也許我們的全部食物將來都要製造於化學的實驗室中，而不再讓牠們生長於田野上。像這一類的可能機會，簡直是數說不盡的，我對於牠們，只有自承全不知曉，而只能拿那些已經發展的趨勢來討論。我併且要假定我們的現代的文明將要繼續下去，雖則這一點還不能就此認定是確定不移的事情。現代的文明也許要為戰爭所摧殘，或則毀滅於一種緩慢的朽敗，一如那種曾經發生於羅馬帝國的文明裏的那麼樣。可是倘若牠久存下去，則牠總要具備某某一些的特質，這些特質也就是我們所要在本文裏根究出來的。

我們當代的社會裏所發生的大變動，就是機器之引用於日常生活中；除此以外，還有其他的——一個大變動——大部分是從前一個變動生出來的結果——就是社會變成了比之舊時較為組織嚴密得多的。如印刷、鐵路、電報，以及現時的無線電播音機等類的東西，都已經替我們備好了專門的工具，供給像一個近代的政府或一種國際的金融事業那樣的規模宏大的組織的用途。社會

的公共事務，在一個印度的或中國的農人的生活中，簡直佔不到一個怎樣的地位，而在英國，則牠們差不多成爲每一個人所熱心注意的事情；就是對於那些居住在很僻遠的地方的農人，牠們也要喚起他們的興趣。這種情形，是在近代所發生的；我們可以從奧斯丁（Jane Austen）〔英國女作家；一七七五——一八一七〕的作品裏看出，就在伊的時代裏，英國的鄉村裏的紳士們還很少人注意於拿破侖時代的戰爭。我應當把這種傾向於較密切的社會的組織的趨勢認爲近代中的最重要的變遷。

和這種變遷相結連的，還有其他的一個科學的結果，那便是世界之變成一個較廣大的整個。在十六世紀以前，美洲和遠東各地之對於歐洲，簡直是沒有什麼連絡的關係的。自從那個時候起，牠們的關係就繼續地日臻於密切。從前的奧格斯脫斯（Augustus）〔羅馬的第一個皇帝；西元前六三——西元後一四年，卽位的時間是紀元前二七年〕之在羅馬，和漢朝的皇帝之在中國，同時自認是全個文明世界的主人；因爲那時的東西兩方的確互相懸隔得太遠了，無法交通，所以各做各的「世界主人」，不至於有什麼衝突。到了今日，像這樣的愉快的幻覺是不可能的了。實際上

全世界的每一處的地方都要和每一處其他的地方有關係，這關係可以是和好的，也可以是敵意的；但不問牠是和好的抑是敵意的，都有同等重要的關係。西藏的達賴喇嘛一向是遠世獨立的，到如今便發覺他自身處於英國人和俄國人的競相誘引的境況中；他只得避居北平，以期遠離這種糾纏不清的注意。後來他的隨從都帶著從美國來的照相機而跟到北平來，可見他們那裏又已和美國有了商業的關係了。

從這兩個前提——就是社會的較密切的組織和世界之變成較廣大的整個——我們就知道如果我們的文明是要發展下去的，我們就要有一個中心的權威來控制整個世界。因為，如果不是這樣，生出爭端來的原因就要與日俱增，而將來的戰爭也就要由於人們的因公忘私的精神的發達而變成更加劇烈的。這裏所說的中心權威也許並不是組成一個正式的政府那樣的；我想，牠大概總不會如此的。牠的可能性較大的方式，大概是一個以握有財政權的人來組成的集體，這些人到那時候，都已經明白了和平是於他們有利的，因為他們所貸與交戰國的金錢大都是無從取回的。若果不是如此的，則牠也許是一個單一的強有力的國家（美國）或一個由幾個國家集

合成功的羣體（美國與英帝國）。但在這種情境未曾達到之前，也許先要經過一個長久的時代，在那時代裏，這個世界實際上分割為兩方，一方是美國，一方是俄國；前者控制著歐洲西部和英、美等大國所領的自治區域，而後者則控制著亞洲全部。這兩個羣體都是自衛力很強，而進攻力較弱的，因此牠們可以互不相讓地堅持下去，至一百幾十年那麼久。可是，到了最後——我的意思是指至遲不出二十一世紀中的一個時期——世界上終必產生出下述的兩種情境之一種來：要就是一種使全世界陷於大混亂的大災禍，要就是一個操縱全世界的中心的權威。但我總要臆斷文明的人類將有充分的善知識，或者美國將有充分的力量去阻止這樣的一種大災禍的發生，將這種大災禍之中，是含有一種回復到野蠻的時代去的作用的。既然如此，那牘下來的一種可能的情境就止有中心的權威的產生；那麼，在這種中心的權威裏頭，應該包含著怎麼樣的力量呢？

第一點最切要的，就是牠一定要有能去判定和平和戰爭的問題，或則要能夠擔保在戰爭必不可免之時，牠所贊助的一方必能獲得迅速的勝利。這個目標，也許只要憑藉於財力的超越就能達到，用不着形式上的政治的控制。因為當戰爭日趨於變成科學的之時，牠就日益變成費用較

大的；因此，世界上的財政界的領袖們，假如聯合起來，就能夠以貸與或不貸與公債來決定戰爭的勝負。併且憑着那種自凡爾賽和約成立以來便已加於德國的壓力，他們還能夠隨意去解除任何一個不爲他們所喜悅的羣體的武裝。用着這樣的方法，他們便可以逐漸控制全世界的偉大的武裝的勢力。這實是他們所要做的種種其他的活動的基本條件。

除了重新檢定一切的已成條約和干涉各國的爭端以外，還有三種事情要由這個中心的權威來決定。牠們就是：（一）對於各國的領土之分派；（二）人民之越過國家的地界之移動；（三）在幾個要求者之間的原料的分配。這三種事情都要費幾句話來說明。

（一）地方的依附於一國的問題，現在正以一種悖理的嚴重態度來處理，那種態度是從往日的個人的依附於一個君主的忠心生出來的。假使有一個人公然發表主張他所生活於其上的那個地方應該屬於別一個國家的意見，那他就要被認爲犯了叛逆罪，而必須受到嚴厲的懲罰。然而就這個意見的本身看來，牠實在是政治的辯論中的一件合法的東西，和其他的意見一樣的。例如對於一個主張克羅登（Croydon）的地方應該算是倫敦的一部分的克羅登市民，並不會覺得

他怎麼樣可怕；但假如哥倫比亞州的一個市民竟主張哥倫比亞州應該屬於溫尼蘇拉（Veresnela）〔南美洲的一個共和國〕，那他就要被那裏的政府認為一個罪大惡極的妖怪了。我們所說的中心的權威應要阻止着各國的政府，不讓牠們拿這樣的偏見去做行動的根據；併且要以合理的方法來處理領土的分配——這就是說，大體要以當地的人民的意向為標準，同時也得顧慮到經濟的和文化的關係。

（二）人民之移殖，自今以往，大概總要隨着年歲的流駛而繼續增加困難的問題。人民之從工資較低的地方遷移到薪工較高的地方去，原是一種自然的趨勢。這種事情，現時只准行之於一個單純的國家裏；在由幾個國家組合成功的一個聯合國——如大不列顛帝國那樣的——中，便不能通行無阻了。至於亞洲的人民之移殖於美國和英領加拿大等地方，則差不多是完全禁阻的；就是歐洲的人民之移殖於美洲，也已經變成限制日嚴了。爲了這件事情，限制的和被限制的兩方面都在異常努力；主動力之增高將要使得反動力也隨之無限增進起來。在美洲方面所加於移民限制的事情上的力量，也許要激起亞洲方面的黷武主義，併且也許終於會使得牠變成如此強有

力的，甚致能夠向白種人挑戰，也未可知——譬如說，當下回白種人的國家再從事於自相殘殺的大戰之時，亞洲的軍備就要發展到如此的地步，這當然是很可能的。

最後，假如大規模的戰禍已經剷除，而羣衆的健康也已經以醫藥和衛生來大大地改善了，到那時候，爲保持社會的和平和人們的舒適的生活所必需的，便是經濟落後的國家當要如文明國所早已做過的那麼樣地方圖限制她們的人口增加。那些在原則上反對生育節制的人，大概總是不懂算數的，或則是堅持戰爭、疾疫與饑饉爲人生社會裏的永久存在的情形的人。一個人可以懸揣這個國際的中心權威將要堅持在落後的民族與階級中的施行生育節制的自由權，而不像現時的政府所做的那麼樣，去堅持只有智識階級應該有小的家庭——就是少生幾個兒女。

(三) 那最後的一件事情，就是原料的支配，或者就是最關重要的一件。世界上的戰禍大概總有一大部分是關於原料的；在戰爭之後的國際的爭辯中，石油、煤、鐵等原料佔着一個怎樣重大的位置，已經成爲一件惡名遠播的事情。我並不假定將來的原料一定分配得很公平；我僅以爲牠們將要由一種權威以某種途徑來分配，這權威是挾有隨意支配，無能抵抗的力量。我相信在公

平正義的問題能夠得到成功的處理之前，必先解決了把全世界組成一個經濟的和政治的單位的那個問題。我原是一個國際的社會主義者，但我總料定國際聯盟主義之實現，總要先乎社會主義而達於我們的眼前。

(二)

假定在後此的一百五十年之內，將要有一個中心的權威發展出來，牠的力量足把一切的戰爭抑制到一些容易平定的散見於各地方的小暴動的平面上，到那時候，大概會有怎樣的經濟上的變動隨着這種發展出來呢？人生的幸福的普通的水平線，能否增高？生活上的競爭是否依然存在？生產是否變成權力集中的？如果是的，將要集中於甚麼人的手上，是在幾個私人手上呢，抑或是在政府的手中？併且，勞動的產品是否將要分配得比今日較為公平一點？

我們在上面所說的，包含着兩類不同的問題：其一是關於經濟組織的形式的，其二是關係於分配的原則的。後一類的問題全靠政治的力量來決定；每一個階級和每一個國家通常都是盡其所有的能力去爭取牠的名分下的財富，愈多愈好的；最後，只有憑藉於武裝的力量去判決牠所應

得的一分應當是怎樣大的——當然是力量越偉大，所得的一分越是豐富。現在讓我們先去討論經濟的組織，而暫時放下關於分配的問題。

歷史的考察大都暗示著一種多少帶着一點恥辱的關於組織的事實。無論在什麼時候，只要組織的規模之擴大是對於那些有關係的人有利益的，那麼，這種擴大便一定要由有力者憑着他們的強力去實施出來（雖然也有少數的例外，但其數量之微小，簡直可以使我們忽視牠）。至於在沒有利害關係，而以自動的聯合為唯一的可以施行的方法的事例裏，則從來沒有真實的結合作成過。古代的希臘之在馬其頓之前，十六世紀的意大利之在法國和西班牙之前，以及今日的歐洲之在美洲與亞洲之前，情形都是如此的。這些國家之臻於統一或聯合，無一不以利害問題為原動力，而由其中的強有力的分子去主持結合的進程。因此，我要臆斷將來的中心權威之成立，也一定是出於強力，或強力的威嚇，而不是出於如今日的國際聯盟那樣的自動的組合——今日的國際聯盟也就是為了出於自動的結合的緣故，永遠不會有充分的力量去制裁違抗牠的大強國。我又以為那中心權威的力量，原始是經濟的，而依傍於原料的佔有和財政的信用的操縱上。我假

定牠在開始之時，總是一羣的擁有財力者，背後有一個或一個以上的大國扶持着的。

從此可知那裏的經濟結構的根基將要是集權式的。例如全世界的石油的供給，就要受着中心的權力的控制。結果將要使得那些和中心權威相反抗的強國所擁有的要用汽油來推動的輪船和飛機都變成了無用的，除非伊們能夠應用着這些武器去以短時間的劫掠來奪取一個產油場。對於其他的事情，也有同樣的情形，不過沒有如此顯著而已。就在目前，世界上的肉的供給，已經有很大的一部分是由芝加哥的大五聯合公司（The Big Five）控制着，而這公司的本身又是受着摩根公司的到某種程度的操縱的。從原料以至於完成的商品，其間必要經過一條很長的路途，而集權的作用可以在這條長路途中的任何一個階級來施行干涉。按之石油的例子，自在開始之時爲自然的受干涉的階級。在別種的事例中，給與擁權者以操縱的機會的地方，也許是在船港或船隻或鐵路上。但無論在什麼地方上，他既已出來干涉，他的力量便是超越於一切其他的有關係於此事的人之上的。

在一個過程中，集權的作用既經實施其干涉於一個階級裏，便要引起一種趨勢，去把牠的作

用伸展於其他的在前的或在後的階級上。經濟的集權本來是那種傾向於組織的擴大的普通的趨勢之一部分，這種趨勢早已在政治上顯示於近代的國家之較大的力量和形式中。因此，我們可以很深信地料定那種在前此的半個世紀裏一直進行着的要廢除競爭的過程將要繼續下去。這是我們當然可以假定的，商業的聯合將要繼續減低競爭於工人之中。現在有一種流行的見解，以為當雇主們有了組織之時，工人便不免被法律阻止着，再不能作相反的組織；這種見解，將要被看出再不能長久堅持下去了。

世界的和平與生產的充分的控制都已求得之後，便應當引出物質的享樂的大增進來，只要牠不受人口增加的吞沒。在那個階段裏的世界，不管是資本主義的抑是社會主義的，我們都可以期望到一切的階級的經濟的地位之改良。但說到這裏，我們已經踏入於我們的第二個問題中，那便是關於分配的問題。

假定有一個佔着優越的地位的羣體和一個佔着優越地位的國家相結合的（或則和幾個結為聯盟的優勝的國家相結合），那麼，這個佔優勢的羣體自然要求取鉅大的財富給牠自身，併

且要以允許給與那個佔優勢的國家的人民以繼續增高的薪俸來產生滿足的情感於他們之中，這是很明顯的。這種情形已經出現於美國，一如牠從前之發現於英國一樣。在一個國家的全部財富有急激的增高之時，資本家就容易憑着適於時機的關於金錢的操縱來阻止社會主義者的有效力的煽動。而對於其他的較爲不幸的國家，也就能夠以一個帝國主義的系統來屈服她們。

可是這樣的一個系統或者要發展於民主主義，也就是社會主義的方向——因爲社會主義也只是在一個其中的許多種工業都已達到集權的階級的社會中的一種民主主義。一個人可以拿英國的發達來做比譬。英國是由國王去統一的——這個過程，實際上是由英王亨利第七（在位時期是一四八五——一五〇九）去完成之於玫瑰戰爭（英國歷史上有名的戰爭，是兩個皇族的爭國之戰；約克（York）族的輝章是白玫瑰，蘭克斯脫（Lancaster）族的輝章是紅玫瑰，故有此名；時間是一四五五——一四八五年）的無政府時代之後的。皇室的力量是必定要產生出統一來的，但當統一完成了之時，那傾向於民主主義的活動便差不多立刻開始了；並且經過了十七世紀的紛亂以後，人們已經看出民主主義是與羣衆的公共秩序相諧協的了。在經濟的範圍裏，

我們現在正處於將要從玫瑰戰爭過渡於亨利第七的時代中。當經濟的統一經實現以後，那種傾向於經濟的民主主義的活動將要大大地充實牠的能力，因為牠不必再和無政府的恐怖相抗爭了。少數的掌權者只有在他們獲得羣衆的意見的很大的扶助之時，纔能保留着他們的權力，因為他們必須得到他們的陸軍、海軍和官吏的忠誠的服務纔行。經濟上的掌權者將要繼續不斷地遇到種種的局勢，使他們覺得以讓步爲最謹慎的應付手段；在事情的控制中，他們將要使自身和較不幸的國家和階級的代表聯結起來。這個過程或者要繼續下去，只等到一個完全的民主主義的制度成立了爲止。

我們既然假設了一個中心的權威，要由牠去控制全世界，那麼，關於這個權威的民主主義就當是國際的民主主義，不僅包括着白種人，並且是包含着亞洲與斐洲的一切民族的了。亞洲現時正以一種異乎尋常的速度在發展着，其速度之高，很可以使我們相信等到那樣的一個政府在實際上存在着之時，牠很可以有能力去佔據一個值得注意的位置於這個政府中。至於斐洲，則是一個較困難的問題。但即在斐洲，那些法國人（他們在這一方面實在是比我們英國人優勝）現

在也正在收着驚人的好效果，所以沒有一個人能夠預言在後此的一百年裏，那裏將要有什麼成績表見出來。因此，我敢斷言：一個普遍於全世界的社會主義的系統——在其中包含着對於一切的國家和一切的階級的經濟上的公平——也許可以在一個中心的權威成立了之後，變成可能的。如果這是真實的，那麼，我們的政治能力的自然作用大概必定要產生出牠來。

然而又有其他的可能機會，也許會引出階級的區分的永久性來。無論在什麼地方，如果白種人和黑種人並肩地生活着，像今日的南斐洲和美國的南方的諸州裏那樣的，我們便可以看到一種奇異的現象，就是民主主義和半奴隸制雜糅起來——民主主義是專為白人而設的，而半奴隸制的情境則是為有色的人民而設的。現今阻礙着這種發展的大障礙，便是工人們之限制有色種人之移殖於英語的世界的大多數的地方裏；有了這種障礙，也許這種發展不會達到很高的程度。然而這一種可能的機會終是我們所不得不謹記於心裏的。關於這一點，我將來還有一些話要說及牠。

在今後的兩個世紀裏，家庭的發展大抵將要是怎麼樣的呢？我們還不能斷言，但我們可以觀察出幾種方在運行的力量，這幾種力量，如果不加以限制，大概總要生出某某幾種的結果來。當我開始討論之前，我想先行聲明幾句話，就是：我所說的東西，並不是我所欲望，而只是我所料定的——料度之與欲望，當然有很大的差別。我們這個世界裏的過去時代的情形，從來沒有是恰好如我所希望的，而在今日以後，我也看不到有什麼理由去以為牠將要發生什麼如我所願的情形。

現今的文明社會中，已經有了種種的事情，傾向於減弱家庭的力量；其中的主要的一種，就是對於兒童的人道主義的感情。現在人們已經逐漸感覺到兒童所身受的源於他們的父母所遇到的災害，或竟是所犯的罪惡的痛苦，有許多是可以想法子去挽救的；因此，實在不應該再使他們忍受下去。在聖經裏，那些幼年喪父的孤兒總是被說得十分悽慘的，而在那時的事實上，他們也確然如此。而在今日的社會裏，則這些孤兒所受到的苦惱並沒有比別的孩兒多一點。我們將要有一種日漸增高的趨勢，出現於政府和其他的慈善機關裏，就是對於無人撫養的兒童要給與他們以公平充分的注意；由是，兒童便逐漸為沒有誠意的父母或保護人所忽視，以為既有政府來負責，他

們自己也就樂得省力些。公家的款子之專用於被忽視的兒童之撫養上的部分將要變成很鉅大的，其數量之大，將給與一切的經濟情形並不十分富裕的人以一個十分強烈的引誘，使他們盡量地利用機會去將他們的兒童呈給政府來撫養。這件事情，到了終極，或者將要像現時的進公立學堂一樣，一切的在經濟的水平線以下的人都要在事實上做到牠。

像這樣的一個變動，其影響將要是無遠不屆的。父親的責任既經銷除，結婚的事情便不復成爲重要的，牠就要逐漸停止於那些將其子女完全交付與政府的階級中。在文明的國家裏，在如此的情形下產生出來的兒童，其數目或者是很小的；到那時候，政府大概要訂定給與母親的獎勵金，以期伊們獲得充分的資助去產生出國家所認爲必需的兒童的數目來。一切的這些情形大概都不是十分遼遠的；牠很容易就在二十世紀的結末之前來發現於英國之中。

假如這一切的情形之出現，正當現時的資本主義和國際間的無政府狀況依舊擁着雄厚的勢力之時，那牠們所要產生的結果大概不免是十分可怕的。要數述那時候的惡果，第一件就是在無產階級與有產階級之間的很深刻的分離；那時的無產階級將要成爲既無父母，又無子女的，而

中產階級則依舊以私產的傳襲來保持着家庭的制度。那些無產階級中人，從小受着政府所設施的教育，將要如土耳其的漸尼薩利軍（Janissaris）〔土耳其的特殊步兵團，從十四世紀成立，以至十九世紀纔廢除；他們大都是受着特殊訓練的雇兵，一向居着土耳其的陸軍裏的中堅地位〕那樣地養成了一種熱情的軍事上的忠心。那時候的女人將要受着多生兒女是伊們的天職的教導，一方面可以減少國家所耗費的育兒獎勵金，一方面又可以替國家大大地增高兵士的供給，以殺戮他國的人民。對於政府所指揮的教育，既無人能作反對的宣傳，那麼，兒童所能夠從濡染習成的反對外國人的兇殘性將要成爲無限度的，因此，當他們長大成人之後，他們將要盲目地爲他們的指揮者去打仗。政府對於不依從牠的——其意見不爲牠所喜的——人，將要以籍沒他們的兒女於國立的教育機關裏來懲罰他們。

由是可知下述的一件事情，是很可能的：憑着愛國心和對於兒童的人道主義的情感，我們可以一步一步地逐漸被引到一個很深刻地分劃爲兩個階級的社會裏去；上層的那個階級依舊保持着結婚和家庭的忠心，而下層的那一個則只感到他們自己要忠於國家，忠於政府。政府爲了軍

備上的理由，將要以資助去求得很高度的生殖率於無產階級中；而又憑着衛生和醫藥的作用，將要取得很低的死亡率。到那時候，戰爭將要成爲要把世界上的人口保持着最大的限度的唯一的有效的方方法，除了餓死之外；而對於人口過多所不能免的餓死的災禍，各國將要力圖以戰爭來避免牠——以掠取他國人民的食物爲目的的戰爭。在這種情境中，我們可以料定將有一個互相殘殺的繼續戰爭的時期產生出來；這個時期，歷史上只有中世紀時代的匈奴和蒙古族之侵入於歐洲可以作牠的比例。我們的唯一的希望，將在於某一個國家或某一集團裏的幾個國家之迅速的勝利；只有憑藉於這種情形來希冀我們的世界獲得一時期片刻的安寧。

上述的種種情形，都是假定在國家代了家庭來撫養兒童之時，今日的資本主義的系統和國際間的無政府狀態卻依舊保持着所生出來的結果；至於國家之撫養兒童是在一個普及於全世界的中心的權威已經成立了之後的，則其所生的結果差不多恰好和上述的種種處於正相反對的地位。在後一種情形裏，那中心的權威將不許各國以武備的愛國主義來教給兒童，更不許各國以資助去促進各該國中的人口的逾量的增殖，至多只許她們增殖到經濟上的可以容納的限度

爲止。假使軍事的需要的氣圍在實際上除去了，那麼，在國立的教育機關裏撫養長成的兒童，差不多一定在體質和心靈兩方面都要比之在今日的情境裏的兒童較爲發展得好些；因此，一種迅速的進步也就變成很可能的了。

可是，就是在一個全世界的中心權威成立了之後，如果這世界依舊停頓於資本主義的情勢裏，那所得的結果也還不免要比之牠之採取了社會主義有很深刻的差異。在前者的情形裏，還不免有我們剛纔說過的那種階級的差別存在着；上層的階級依舊保持着家庭，而下層的階級則將政府來代替了父母。在那裏，依然要生出屈服於下層的階級中，因爲防恐牠會發生反抗富人的反叛。這種情形實在包含着文化的程度的低降；並且牠也許要引導富人去獎勵黑種的無產階級的繁殖，而不大願意去鼓勵黃種的或白種的無產階級的滋生，因爲黑種人自然比之黃種或白種的人容易駕馭得多。由是，白種人也許要逐漸變成功爲數甚少的貴族；到了最終，也許竟要爲黑人的反叛所滅絕。

一切的這種論調也許要被人視爲怪誕的幻想，因爲按之事實，現今的白種人的國家，正有大

部分是保持着政治上的民主主義的。然而我卻看出無論那一處的民主政治都允許學堂裏的教學變成專為推廣富人的利益而設的；學校教師只有因為他是共產主義者而被革退，卻從來沒有因為是一個保守黨而被辭退的。我併且看不到有什麼理由可以相信這種情形將要改變於很近的將來的時代裏。我併且爲了上述的那些理由，不由不認定：倘使我們的文明依舊長久不變地追求着富人的利益，那牠就是判定了死刑的了。就是爲了我不想坐視文明之毀滅，所以我不能不做一個社會主義者。

假使我們在上面所說的那些話是不錯的，那麼，我們的家庭，除了在有特權的少數人裏頭，就大概是要滅亡的了。因此，如果我們的社會中，將來不復有這少數特權階級存在着，那我們就可以料定我們的家庭將要全部滅亡。從生物學上看來，這個結果似乎是必不可免的。本來家庭只是一種特爲保護兒童於其無力自支之時而設的組織；但如蜂和蟻的社會，都以社會來主持這件事務，所以牠們那裏並沒有家庭這樣東西。所以在人類的社會中，等到兒童的生命可以離開了父母的保護而平安地保持下去之時，家庭的生活也就要銷滅了。這將要產生極深刻的變革於人類的感

情生活裏，併且要使得今後的藝術和文學大異於往昔的時代裏的美術與文學。牠又將減低一切的相異的民族之間的歧異點，因為做父母者不復教育他們的兒女去重新產生出他們自身所有的特點來。牠將要使得兩性間的情愛比較減少興趣和浪漫性；也許一切的戀愛詩歌都不免被認為荒唐悖理的。人性中的浪漫的元素將要尋覓其他的出路，像美術、科學和政治之類。（浪漫性以政治爲出路，並不是沒有前例的：如狄斯萊里〔英國的名宰相——一八〇五——一八八一〕就會把政治看作一種浪漫的東西。）對於這種情形，我不能不認牠爲將要產生出一種真實的損失於人生的情感的經緯上。但這是事實上不可避免的，人生的每一度平安穩定的增高都不免包含着這樣的損失在裏頭。例如汽船之安穩程度當然較高於帆船，而牠的浪漫性也就不免要比後者減低一點；收稅人和翦徑賊之比較，亦復如是。描寫強盜的文學作品，無論在甚麼地方都是頗豐富的，而描寫收稅人的東西，則很不容易看到了。或者到了最終，平安將要成爲一般人所厭倦的東西，而人們將不免單純爲了厭悶無聊去做極力破壞的事情。但這樣的可能機會是無從捉摸，不能計算的。

(四)

我們這時代的文化是傾向於科學，而與藝術和文學日益遠離：這在現代固然是如此，即在將來，大概也還是如此。這自然是由於科學的爲量無涯的實際上的利用。但在我們的社會中，卻有一種有力的文學的傳說存在着，牠是從文藝復興時代遺傳下來，而以社會的聲威爲其背景的。這種傳說就是一個「搢紳先生」必須懂一點刺丁文，而不必明白一部蒸汽機是如何造成的。然而這種傳說之殘存只傾向於使得所謂「搢紳先生」也者比之其他的人較爲無用一點。我想，這種傳說的勢力，總不見得再能長久維持下去；我們現在很可以臆斷地說，就在很近的將來裏，將要沒有一個能被認爲受過教育的，除非他懂得一點兒的科學。

這種傾向自然是好的，但有令我們不得不感到歉然者，卻是科學之獲得牠的勝利，似乎是以我們的在其他的方向上的文化爲代價，使得別方面的文化爲之貧弱。藝術將要逐漸傾向於變爲私人的會社與少數的富厚的擁護人的事情。牠將不復爲尋常人感到牠是重要的，像牠從前和宗教與公共生活相結合時那麼樣。從前所耗費於聖保羅禮拜堂之建築上的金錢，也許足以用來建

造充分的艦隊去戰勝荷蘭人，而在查爾士第二的時代，人們只認聖保羅的建築爲較關要的。從前的以美學上的優美的方法去滿足的情感上的需要，到了今日，已逐漸被視爲瑣碎微細的發洩；而在我們這個時代裏的跳舞和跳舞的音樂，則大都是沒有藝術上的價值的，除了在俄國的跳舞隊裏之外——而那種跳舞隊則是從一種現代化的程度稍低的文明流入來的。我恐怕藝術的毀壞將要是無可避免的；而且這種毀壞還是聯繫於我們的較爲謹慎，較爲實用化的生活樣法——與我們的祖宗的生活樣法相比較——的呢。

按之我的想像，我總以爲在今日的一百年以後，每一個受過相當的教育的人都要懂許多的數學，懂相當的生物學，以及懂得許多的關於怎樣去製造機器的方法。教育——除了特爲少數人而設的以外——將要逐漸變成所謂「動的教育」，就是多教人民去做，而不大教他們去思想或感覺的。那時的人民將要以異常的熟練技巧去做一切種類的事業，但他們卻沒有能力去合理地考慮這些事業是否值得去做的問題。那時或者要有一種官立的思想者的職務，和一種感覺者的職務；前者將要由現在的皇家學會發展而成，而後者則是今日的皇家學院和全體主教的聯合。思

想者所得到的結果將要成爲政府的一種產業，而這些結果只許表示於戰務總署、海軍部或航空署等類的各機關，依着情形而定。如果在衛生醫藥部要負責去散佈疾病於敵國之時，那也許連衛生醫藥部都要包括在裏頭。官立的感覺者將要決定應該把什麼情感宣傳於學校、戲院、教堂等類的處所中，雖則去發見怎麼樣纔可以產生出所期望的情感來，是官立的思想者的職務。爲了學校裏的兒童的作惡的傾向，將來也許要覺得就是官立的感覺者的決議也以列爲政府的秘密爲妙。他們大概只被政府允許去揭示一些圖畫或教義，這些圖畫與教義都是曾經長老檢查所審查通過的。

我們大概可以臆斷將來的日報，將不免爲無線電播音機所銷滅。一些周刊也許可以殘存，以表見少數人的意見。但那時候的閱讀刊物的行爲將要變成一種很稀罕的習慣；牠的地位將要爲靜聽錄音機或其他更好的新發明的同類的器具之宣讀一切消息所取代。同樣地，寫字也將要爲書取機所排斥，而替代之於日常生活中。

假如到那時候，戰爭既已免除，而生產也已經依着科學的方法來重新組織，那麼，也許每日天

只要做四小時的工作便已夠使一個人處於舒適的生活中。那時的人，是願意只做這個數量的工作，而享樂其餘的閑暇的時光呢，抑或願意多做一點工作而享樂比較奢華的生活，將要成爲一個公開的問題；我們可以懸揣有些人要選取這一條程途，而有些人則情願選取那一條。那些閑暇的時光自然要被許多人消遣之於跳舞、看踢球和看影戲等類的事情中。那時的兒童將不復使人們爲之煩惱，因爲有政府去管理他們；疾病將要成爲很罕見的；年老的人將以返老還童術去延長他們的壽命，直至距死之前的一個至短的時期爲止。這個世界將要變成一個快樂論（以人生的究竟目標爲求取至大的快樂的學說）者的天堂，其中的人差不多都要逐漸感到生活的無聊可厭，簡直是厭倦到不能忍耐須臾的地步。

在如此的一個世界中，只怕人們的破壞的衝動將要成爲銳不可當的。像斯梯文孫（P. L. Stevenson）〔英國論文家，小說家；一八五〇——一八九四〕所說的自殺俱樂部也許會流行於其中；專注於藝術的謀殺的秘密會社也許會發展起來。人類的過去的生活，曾經爲了危險而繼續不斷地在嚴重的境界中，而卽於處於嚴重的境界來維繫着牠的興趣。假如沒有了危險，而人類的

天性又依舊不變，那人生將要失去了牠的香味，而人們將要求助於種種頹廢的惡德，以期找得少量的刺激。

這種兩難論是必不可免的麼？人生的黯淡的情形竟是最好的人生所必需包含着的麼？我以為並不如此。尋常的愚昧的人都以為人類的天性是不能改變的；假使人性果真是如此的呢，那種情勢就是完全無望的了。可是我們現在已經知道——這得要感謝心理學者和生理學者的搜討之功——平常所稱爲「人性」者，其實至多只有十分之一是天性，其餘的十分之九都是從習染得來。我們今日所名爲人性的，差不多可以完全改變了牠，只要從早期的教育來下手。這些改變併且是可以不要危險的香氣而自能保持着充分的嚴重狀態於人生裏的，只要我們的思想和力量是專注於這一個目標。有兩樣東西是爲這個目的所必需的：其一是少年人的建設的衝動之發展，其二是使他們在長成後能夠生存的機會。

從古到今，人類的防禦與攻擊曾經替人生預備下大部分的嚴重情境。我們爲自身防禦窮困，爲我們的兒女防禦不爲世人所重視，爲我們的國家防禦敵人；至於我們的攻擊，則施於那些被我

們認為敵人或足以危及我們自身的人——兼指言語的和體力的攻擊。可是除此之外，還有其他的感情的來源，也能夠成爲同樣地強有力的。美學上的創造和科學上的發見，都可以成爲與那種最熱烈的戀愛同樣濃厚，同樣富於吸引力的。卽就戀愛的本身說，雖則牠常是具有壓抑性和束縛性的，但也可以成爲創造的。我們只要有了合理的教育，那麼，人類中便要有很大的百分數能夠尋取他們的快樂於建設的活動中，只要這合理的種類是有利於人們的。

這就把我們帶到第二個必要條件上。我們必須替人們預備好建設的創作的活動地盤，不僅令他們光是做好由上級的權威者所命令他們做的有實用的工作而已。對於智慧的或藝術的創作，對於人類的相互關係之具有建設性者，對於人們所提出的關於人生的改良的提示，都一定不能加以限制。如果事實上辦到如此地步了，而教育又是屬於合理的種類的，那麼，事實上仍然會有嚴重的，興奮的生活存在着，留給那些感覺到這種生活的需要的人。在如此的情形裏，一個按着要去解除我們所認識到的人生的大部分的原則而組織的社會，很可以固定不搖——可是，也只有在那個情形裏纔可以如此——因爲牠能夠使得牠的較有能力的分子都感到心滿意

足，於是社會便不大會有甚麼動搖了。

我要自己聲明：上面所說的東西，卻正是使我感覺到我們現時的文明大概總是走錯了路的。我們現今的社會，需要着很多的組織，而在需要如此繁多的組織的場合上，我們差不多可以斷言實際上所有的必定是較多於所應該有的。這種情形所要產生出來的害處，就是減低了個人的努力的機會。偉大的組織一定會生出一種蔑視個人的能力的感覺來，於是乎不免使個人的努力爲之墮落。這種危險是可以避免的，只要行政者能夠體會牠，然而牠恰是大多數的行政者所不能體會到的。這是由於大多數的主持行政的人過分迷信於組織的功效了。所以對於每一種的排列整齊的佈置人生的樣式的計畫，都要把少量的無政府主義劑注射進去，其分量的輕重，則應當恰好夠作防止那種墮落個人的力量的凝滯化之用，而又不至於生出摧毀了一切的組織的結果來。這是一個很細緻的問題，在理論上並不是不能解決的，而在糾紛擾攘的實際情事中，則頗不容易解答了。

編主五雲王

庫文有萬

種千一集一第

集論疑懷

冊二

譯澄旣嚴 著素 羅

路南河海上

五雲王 人行發

路南河海上

館書印務商 所刷印

埠各及海上

館書印務商 所行發

版初月二十年二十二國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

SCEPTICAL ESSAYS

By Bertrand Russell

Translated by Yèn Chi Chêng

PUBLISHED BY Y. W. WONG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1933

All Rights Reserved

