

書叢年青

仰信的我

述自等 適堂 胡林 坦斯因愛
語 斯爾 章



行印店書風長

我 的 信 仰
江苏工业学院图书馆

藏 书 章

散 賽 海 拉 杜 章 愛
遠 珍 斯 德 屈 姆 因
亞 那 登 人 基 曼 威 轍 曼 坦

胡 靄 斯 徹 波 林 韋 羅 魯
理 蒂 凡 語 爾 狄
適 士 遜 斯 士 堂 斯 素 威



版 出 店 書 風 長 海 上

年 五 三 國 民

青年叢書之五

我的信仰

實價一元四角

原 著 者	譯 者	出 版 者	發 行 所	代 售 處
愛因斯坦	應遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	上海
胡適	袁遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	香港
韋爾斯	袁遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	新加坡
林語堂	袁遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	上海
等	袁遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	星加坡
	袁遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	大馬路
	袁遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	正風書局
	袁遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	上海
	袁遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	香港
	袁遠	長風書局	上海九江路二〇號大廈四室	新加坡

中華民國三十三年三月出版

版權所有

寫在前面

人們談到「信仰」問題的時候，往往有三種態度流露其間：有的以為信仰帶有神祕性，且帶有不可捉摸的神祕性，這屬於第一種；有的以為信仰帶有嚴肅性，且帶有不是任何尋常人所敢於接觸的嚴肅性，這就是第二種；至於最後也是最正確的態度，就是認為信仰也許神祕，可並非不可捉摸；也許嚴肅，可並非難於接觸；正因為信仰是可捉摸可接觸的現實的事物，所以人們必須去對它獲得瞭解和認識。凡是說「信仰是不可捉摸或不能接觸的」這些閒話的人，徒然是暴露了他們思想上的糊塗或懶惰而已。

其實，真正的信仰，就是世界觀和人生觀的整個體系中的一部份。人類活在世上，倘不把握着這重要的一部份，他便等於不跟世界和人生發生接觸，甚至比他不會誕生在世上的時候還更可怕，更可悲。信仰問題的值得加以嚴峻的注意，原因就是在此。

儘管有些糊塗蟲或懶惰胚，叫嚷着「我不相信什麼！什麼我都不相信！」但是，實際上，信不信儘

管由你，可是你不得得不相信你依然是有意無意地信奉或嗜好着某些東西，無論是酒和女人也吧，無論是金剛經和觀世音也吧，凡此一切，終究是證明了是你的生活圈，而這一生活圈，雖然你自己主觀上並不承認，可是依然是客觀上的真實。

事實是各人有各人的信仰。無知鄉農和科學巨子，都有他們各自的信仰。不過，信仰中的對象有所不同，認識也有所不同，因而生活的方式上也不得有所差別。鄉農相信天上有玉皇大帝，統管天界諸神，以及日月星辰，風霜雨雪；據此，他便相信，世人應該有真命天子，吩咐文武百官，統制大小百姓，要不是這樣，就會世亂年荒。於是他們的生活方式，便受了這一信仰的影響，覺得自己的一生，總受着命運的支配或播弄，因而只得忍受，屈辱，服從，守舊，頑固。

說到科學巨子的信仰，就不可同日而語了。他的不會信仰玉皇大帝或真命天子，固然已經成爲舉世公認的普遍事實。但在同時，我們更要曉得：一個懷有革命思想和信仰的鄉農，常常比那雖不信仰真命天子却也信仰獨裁大王的所謂「科學巨子」顯得更進步，更健全。再舉一個例，那就是，同樣在民主政治高度發達的國家——英、美、諸國——有信奉實驗主義的羅素，也有信奉社會主義的蕭伯納和司屈萊轍（J. Strachey），這是由於各人的世界觀和人生觀的差異點上形成的結果。關於

這點，本書中已有各名家具體的自白，不再贅。

本書選譯當代權威學者「信仰」的自白。讀者諸君可以在他們的字裏行間，窺視出世界的變動對於他們的影響，尤其是近十年來的變動。他們有的注意人類永久的德性，有的注意人類目前的悲劇。但是，他們當中甚至最孤立的，最富於個人主義的，也不能不對着世界前途的黑影而憂懼，而困擾。

信仰的終極目的，必然歸結於「變革世界」的實踐問題，這裏，請諸君飽聆一連串無聲的炸彈！

編者 記於上海

目次

一	愛因斯坦	一
二	湯姆士·曼	四
三	斯屈萊轍	二二
四	杜威	二五
五	愛德曼	三四
六	拉斯基	三七
七	韋勃夫人	五〇
八	海登	五六
九	賽珍珠女士	六〇
一〇	散達亞那	六九

二 魯狄威	八九
三 羅素	一〇〇
三 韋爾斯	一〇四
四 林語堂	一〇八
五 波士	一一九
六 徹斯	一二三
七 斯蒂凡遜	一六六
八 藹理士	一九二
九 胡適	二〇三

一 愛因斯坦

(Albert Einstein)

當我重讀十年前我替當代哲學那部書所寫的一篇短文，我就得了兩種相反的印象。那時我所寫的，似乎還是實在的，但又似乎是遙遠的，奇怪的。這怎樣能夠呢？世界在過去十年內是否有了激烈的改變？還是因為我的年齡加了十歲，使我不得不在一種改變的和暗淡的光明中去看東西？在人類歷史中十年應當算是什麼？如果同那短促的時間相比，一切支配人生的勢力，應否視為永恆的不變的，我的批評的理性是否如此容易受感動，而使十年來我的身體上的改變深刻地影響到我的人生觀？我似乎已經明白，這種種考慮是不能改變人們從情緒上去研究一般人生問題的老方法。至於我所以這樣改變的理由，是不能從我客觀環境中找到的。因為我知道，這些理由在我的思想和情感中，當居於次要地位。

在這十年內，各方面都發生了一些相當不同的事件。人們對於社會穩定性的信仰——甚至對於人類生存的基礎的信仰——大部分已經消失。人們不但感覺到一種對於文化的遺傳的威脅，同

時也感覺到一切事物的估價隨之而降低，因此人們就願意犧牲一切，去保持這價值。

自覺的人們，時常覺得人生是一種冒險，但是生命必須永遠從死裏搶救出來。就部分而論，危險是客觀性的，人們也許會從樓梯上跌下去，因而折斷了自己的頸項，或無緣無故的失去自己的職業，或犯受罪的處分，或被誹謗所毀壞。因此，人們生在這個社會中，就免不了要同各種危險接觸，而這些危險的性質又是混亂的，投機的。整個人類社會似乎是穩定的，但如果拿趣味和道德的理想作標準，這個社會顯然是不完備的。然而人類住在這個社會裏，倒覺得很慣，而且除了許多偶然發生的事以外，還覺得這裏邊是比較安全的人們接受社會中固有的特性，如同接受空氣一樣自然。甚至連那些關於德性、期望、和真理等等的標準，也被人們認為一種不能違反的遺產，是文明的人類所共有的。

世界大戰已經動搖了這種關於「安全」的感覺。人生的神聖已被消滅，個人的言行不再能隨心所欲了。說謊已抬高其地位，成爲一種政治工具。二次大戰，已被多數人認爲一件另外事件，非出於人類有意的和計劃的行動。戰爭又被人們視爲一種自外而入的，對於人生正常生活的重大阻礙，所以是不幸的，罪惡的。但是關於人類目的和價值之安全的感覺，大部分還不會動搖。

大戰以後，雖接着發生了許多政治事件，但它們計劃的偉大，却比不上那不易捉摸的社會背景。

和心理背景。第一件事是威爾遜所發起的國際聯盟和國際間的集體安全制。接着便是法西斯蒂國家的成立，它們破壞許多國際的協定，坦白地以武力去壓迫人類和弱國。接着集體制度就像紙牌造成的屋子那樣，突然趨於崩潰了。這種崩潰的後果怎樣？現在還不能衡量。這就顯示出有關係各國的軟弱和不負責任，以及民主國短視的自私——結果就阻止了強烈的反抗。

歐洲的情形，已經變得比最悲觀的人們所敢預言的更壞了。在萊茵河東西，人們不再能自由運用其智力，一般人民已被握政權的匪黨所恐嚇，他們的青年已被系統化的撒謊所荼毒。政治冒險者的虛偽的成功，已使其他各國覺得頭昏目眩。顯然的，這個世代缺乏了前代人賴以取得政治自由和個人自由的勇氣與力量。

我對於這種現狀的感覺，遮蔽了我目前生活中的每時每刻，但是十年前，這種情形並沒有引起我的注意。這是我在讀着我的舊著作時所引起的強烈的感覺。

現有的觀念雖能隨時使人們有所不同，現在的趨勢雖能使他們得到不可思議的憂傷，但是我
知道人類的改變終究是很少的。所留下來的，祇有歷史書上幾頁可憐的篇幅，把先祖們的愚妄簡單地描寫出來，供後世的青年人作參考。

二 湯姆士·曼 (Thomas Mann)

許多有思想的批評作家都把湯姆士·曼奉爲當代富於想像力作家中之最傑出者。有些較爲躁急之士更相信，他將來總要在日耳曼族所產出的最偉大的小說家中佔一席地位。在藝術上，他已從貝登布洛克斯底熟練的自然主義進步到那個偉大約瑟夫故事底豐富的象徵主義。在政治上，他已從他原來的超脫立場，轉到專心爭取真正民主主義和人道主義價值的立場。他是從祖國自動出亡的，本文寫作時他正在期望成爲美國的一個國民。

一八七五年他生於魯帕克的一個殷實的資產階級家庭裏。他的創作天才早已成熟。他於二十五歲時發表了貝登布洛克斯，他的中年主要是消磨於慕尼黑，慕尼黑這個環境是最適於幫助他的創作衝動的。一九二九年他得到諾貝爾文學獎金。一九三三年他自動離開德國，從此以後他的書籍便遭納粹當局禁止。

下面是他的重要著作的譯本目錄，並附有牠們的美國出版日期：貝登布洛克斯（一九二四年）魔術山（一九二七年）三篇論文（一九二九年）約瑟夫及其兄弟（一九三四年）約瑟夫及其兄弟青年的約瑟夫，約瑟夫在埃及及三十年的故事（一九三六年）佛列德歌德，瓦格奈（一九三七年）

下面一文是海倫·羅維·保爾泰從德文翻譯出的。

我認爲無論用簡單明瞭的說法，抑或用較爲引申的文告，都很難說明我底關於人生和世界的哲學思想或信仰——我將說是我的見解呢，抑或更漂亮一點，說是我的感想呢？我慣於通過圖畫和律韻的媒介，間接地表明我對於世界和存在問題的態度，這種習性是無從加以抽象的解釋的。格律春（Gretchen）曾問過浮士德的宗教見解如何，我現在應召發言，在我自己看來，我倒似乎有點兒像當時的浮士德了。

你們一定不是立意向我施行教會問答，但是實際上你們的考問，却很像這一類的玩意。老實說：我覺得拿我的地位來說一說我對宗教的感想如何，大概總比較說一說我對哲學的感想如何容易些。在精神的問題上，我確實棄絕任何學究的態度。某些人以一種隨便的態度從他們的嘴巴裏——或者尤有甚者，從他們的筆下——說出上帝這個字眼，這種隨便的態度常常使我發生大大的驚訝。在宗教事業中，表示某種謙遜，甚至困惑，顯然較之任何大膽自信的姿態更合乎我。和我這類人的脾胃。我們似乎只能由間接法接近這個題目：就是用譬喻，倫理的象徵主義，可以暫時地，去它的教士法衣，而以合乎人情的精神衣飾自滿，在倫理的象徵主義內，假使我可以這樣說的話，概念已經世俗

化了。

我新近在一位有學問的朋友寫的一篇文章裏，讀到有談及拉丁語 *religio* 的起源和歷史的地方。根據一般人認為 *religere* 或 *religare* 這個動詞的意義，原本是按照其小心、留意、自省等俗義轉成的。它與 *neglegere* (漠視, *negligere*) 相反，牠的意義表示一種注意、關心、在意、謹慎、小心的態度——我上面已經說過，和一切疏忽及漠視相反。 *religio* 這個字似乎在拉丁時代始終保留這種謹慎的及思慮的意義。因此在極古的拉丁文著作裏，它不一定用來指示宗教或敬神的事情。

我知道了上述的事情我很高興。我自言自語說，哦！假如這就是宗教，那末每一個藝術家（只要簡單的具有一個藝術家的性格）都可以放膽稱自己為一個宗教者了。因為與藝術家性格相反的還有比疏忽或漠視更甚的嗎？還有比之小心、比之注意、謹慎、警戒、深深關切——總而言之，統而言之，還有比之留心一字更動人的刻畫他的道德水準，更天性的附屬於他的本性嗎？藝術家這個工人當然是「凡小心的人物一個有智識的人總是如此，而一個藝術家用他的塑造天才在生活與心靈之間建築一道橋樑，他也只是這一類人的變種——我們將稱它為一種特別快活和有作用的畸形吧？對的，小心是這一類人的主要特性！深刻而銳敏地注意普遍精神的意志和活動，注意真理外衣的更

換，注意正直和必要的事物。換言之，注意上帝的意志，因為上帝是具有心靈的人所必須聽從的；至於他在那些愚蠢和受驚嚇的人們中惹起仇恨，他是置之不理的；這些人爲一己的利益而頑固地死守這個時代的陳舊或有害的方面。

好罷，那末一個藝術家，一個詩人——因爲他不僅注意他自己的作品，而且還注意善、真和上帝的意志——他便是一個宗教的人。如果是這樣就讓它這樣吧。它終歸不出哥德所表示的意思，哥德拿這些可愛字眼來讚頌人類的命運。

Denkt er ewig sich ins Rechte,

Ist er eping schon und gross,

換一句話來說：在我和我這一類人看來，宗教是深植於人類內心的。但並不是說我的人道主義出自人性的神化——確實大可不必如此！一想到我們這樣癡狂的人類，誰還有心迷醉於樂觀的辭藻呢？——因爲他的話已天天和嚴酷的事實相矛盾了。我們整天眼見牠（指人類——譯者）犯盡了十誠中一切罪惡；我們整天對牠的未來表示絕望；我們很了解何以從牠出生那一天起，上天的天使們眼見造物者對自己這一可疑的作品，懷着不可解的偏心，便大起輕蔑之感。但是我今天越發覺得我們

的懷疑不管怎樣有根據，我們千萬不要因此陷入單純的大儒主義和輕蔑人類。儘管牠的狂妄的劣根性已充分證明，但我們千萬不要忘記牠的偉大和光明磊落的特質，這些特質都表露於藝術、科學、真理的探討、美的創造、正義的觀念中。不錯，我們一提到「人類」和「人道」的字眼，便碰到一個偉大的神祕。我們如果對這一偉大的神祕，表示漠視，我們便投降於精神的死亡了。

精神的死亡。這句話好像有驚人的宗教性；牠們好像有可怕的嚴重性，而且人類及我們想及牠的整個問題，今天確乎以一種生死的嚴重性向我們提出來，在並不像當今這樣嚴酷的時代裏，這一嚴重性是不爲人所知的。在每一個人，尤其是在藝術家看來，這是一個精神的生死問題；用宗教的名詞來說，這又是一個救世的問題。我們相信一個作家如果拒絕親自處理和解決那些人類問題，他便是一個迷路的人（這些問題，正好似今天一樣，是用政治名詞提出的）。他的發展將不可避免地受了抑制。而且他不僅因爲不能把生命給予他所產生的任何東西，便使他的作品受損害，使他的才能沒落。不，甚至他的早期作品，就是在他犯罪之前產生的作品，而且一度是善的和活生的作品也將喪失原來的好處，牠將在人們的眼前打成粉碎。這就是我的信仰；我心裏面便懷有這樣的見解。

我說人類是一個偉大的神祕，我難道說得太過了嗎？他從什麼地方來呢？他來自自然，來自動物。

的自然，而且絲毫不爽的按照他的方法來自處。但在人類中的自然却有了自覺性：她（指自然——譯者）的產生他似乎不僅是使他主宰他自己的身體——這只是具有某種更深刻意義的一句話。在人類中的自然受精神影響，她在人類中考問，讚許和判定自己，而人類則是牠自己又是一個高等動物。有自覺性，這就是說獲得一個良心，知道善與惡。而在人類水準以下的自然就不懂得牠們。她是「無罪的」。在人類中她就有罪了——這就是「墮落」。人類是自然從無罪狀態的墮落；但這不是沒落，倒是上昇，在上昇中，良心的狀態較高於無罪的狀態。基督教徒所稱的「恕罪」並不是陰謀置人於教會掌握中的教士詭計，這是靈物的人類深刻地警覺其自身的自然的瑕疵和陷於錯誤，且警覺他在精神上之超出這一錯誤。這是不忠於自然嗎？絕對不是。這與她自己的最深切的慾求是吻合的。因為她的產生人類就是想達到她自己的靈化 (Spiritualization)。

上述便是基督教和人道主義的理想，而且有許多根據證明我們今天將要好好地把我們西方世界文化的基督教性加以力倡。那些半開化的暴徒今天竟起來「征服基督教」，這令我起了極強烈的反感。但我的信仰未來的人道也同樣強烈——我相信現在新的人類和普通的感情正在誕生的過程中，人們正從各種各樣的努力和試驗中取得生命，而且人們正為當代傑出知名之士所追求。

我相信在基督教信仰的靈性中，在靈與肉，精神與生活，真理與『世界』的基督教二元論中，人道是不會衰竭的。

我們相信在我們一切努力中，只有幫助這種新人類的產生才是善的和有價值的。渡過了我們現在這個孤苦無告和羣龍無首的階段之後，一切人道將在這種新人類的底陰和支配之下發生。我相信經過分析和綜合之後，我自己的努力之有意義和有價值，只是因為牠們與這一臨近的誕生有摸索的，直觀的，嘗試的關係。事實上，我相信一種新的，第三種的人道主義就要來臨，這一人道主義在外貌和基本性質上與牠的先輩不同。牠不會通過玫瑰色的眼鏡來觀察人類，阿諛人類，因為牠將來已有了其他人道主義所不知的經驗。牠將大膽的認識人類底黑暗的，邪惡的，極端『自然的』方面；並尊重他底形而上的 (superbiological) 精神的價值。新的人道將是普遍的——而且牠將有藝術家的態度；牠將承認人類的莫大價值和美，就在於他同時屬於自然和精神的兩個王國。牠將知道這一事實不會生出浪漫式的矛盾或悲劇式的二元論；倒還把命運與自由意志加以有效的和動人的結合。牠將在這一結合之上，建立起人道的愛，而牠的悲觀和樂觀也將在這一羣中互相抵銷。

當我年青時，我便沉迷於宇宙這種悲觀和浪漫的觀念，就是使生活和精神，人慾與贖罪相衝突

的觀念，而藝術也從這一觀念中受到若干強迫的影響——強迫的，但親切的講來，却不是很正當的，也不是很真實的。乾脆說一句，我是一個瓦格奈派。但大概是因爲年齡更成熟了吧？我的愛和我的注意力已愈來愈固着於更快樂和更穩健的模型：哥德型，他內在的邪惡與溫雅的奇異結合，使他成爲人類的寵子。我替那成了我畢生事業的史詩的英雄選擇這一個人，並不是沒有理由的，這一個人「上受天堂，下受地獄的福蔭呵護。」

父親雅各在約瑟夫的頭上作這樣的祝福。這並不是希望他受呵護，只是說他是如此地希望他的幸福。在我看來，這是我底理想的人道最所扼要的可能的定式。在心靈和個性的領域中，我發現這樣一個理想，表示黑暗與光明，感情與心靈，蒙昧和文明，智慧和歡心的結合——一句話，表示我們所稱呼人類的和諧的神祕：我的最深的信仰就在這裏，我的心也就在這裏找到牠的歸宿。讓我弄清楚這一點：我的意思並不是使浪漫觀念精細化，也不是使野蠻主義附庸風雅。它是澄清了的自然，牠是文化；牠是藝術家的人類，又是人類指南的藝術，這個指南在困難的道路上指引人類去認識自己。

一切人道的愛都與將來連繫在一起；藝術之愛也誠然一樣。藝術就是希望……我沒有認定人類底未來的希望就在她的肩上；我不過認定她是人類一切希望的表现，是一切幸福均衡化底人道

的形像和模型吧了。我總喜歡這樣想——真的我也相信——一個未來就要來臨，在這個未來的時代裏，我們將把一切不受理智支配的藝術，斥為黑暗的魔術，斥為沒有腦筋，不負責任底本能的產物。牠在各個時代（我們所處的時代也一樣）把人類的弱點提高到什麼程度，我們就攻擊牠到什麼程度，誠然，藝術不完全是甜味和光明。但她也不完全是埋在地底下的黑暗，盲目，可怕的種子，她並不就是『生活』。但未來藝術家的藝術將有一個更清楚，更愉快的幻像，有如『白色』的魔術；有如生活與精神間的一個有翼的，練金術式的，月光似的媒介人。因為一切媒介本身也就是精神。

三 斯屈萊轍 (John Strachey)

我的人生哲學是簡單的。我了解自己的需要。我要有機會過一種相當穩定而合理的生活，有機會把我自己的才能貢獻於公衆，而同時領受別人的才能所能給予我的福利，以為報償。總括一句說，我需要生命，自由，和對於幸福的追求。我不知道自從你們的祖先開拓美洲以來，世寧有比這樣更進一步的。

我假定別人的需要也和我一樣。我這樣假定，一則因為我不信相人類在這些根本的方面有多大的差異；二則因為我感覺人們的努力點，無論如何龐雜，總不外乎趨向這個目標。我也注意着，直到現在為止，在人類的歷史上，大多數人們從沒有接近這個目標。當然，我也無從知道，假使人類全體能夠享受穩定而合理的生活，世界將是怎樣一種景象。也許不會有大改變。也許像十九世紀後期老於世故的詩人所表示的：

我們的驕傲和憤怒所產生的煩惱是與生以俱來，永遠不能擺脫的。

沒有人能提出反面的理由來。也祇有愚人會相信，人類在獲得美滿的生活之後，除能注意做人的複雜而有興趣的問題以外，能有更深的造詣。但正因為這個緣故，我個人確信生活狀況達到了這種境域時，人類的歷史必能展開一個新時期，而使我們目前的焦慮變為不必要了。

然則當此二十世紀時代，一個人的生活，除了參與為建設一個安定和平的世界而奮鬥外，還有更高尚的目標嗎？無論具有何等毅力的男女，除這個目標以外，唯一的另一條路，便是為自己爭求錢財和權勢了。當然，現在仍有一種傳統的理想，是關於個人進取的，不是從木頭房子爬到白宮（這種理想太舊了）而是從貧民窟爬到經理室。在某一個時期，凡是稍具理性的人，對於這種人生不能不

引爲滿足，因爲他個人奮鬥的成功，至少在某種程度上，是與社會的發展相關聯的。在那時，一個人若非建築大的鐵道或公共工程，絕不能成爲巨富。但是到了現在，誰能懷疑：達到個人致富和掌權的途徑，不是藉着爲社會建設什麼，而是藉着阻止別人去建設！不是藉着供給更好更多的衣食於公衆，而是藉着限制這種供給！不是藉着發展社會，而是藉着阻塞社會！

這樣的情形一經表面化，我就覺得一個人如果以爭求錢財和權力爲滿足，那就未免可異了。他不是對於貧窮感到恐懼，使他無暇再作他想，便是對於積聚錢財具有惡癖；不是吃過無權無勢的虧，使他非感到自己是無所不能便不能滿足，便是有其他類此的情形。固然，世界上不乏這一類人，而且現代的生活環境更足助長這一類人的產生。但在比較正常的人，那落伍的個人成功理想，已經是極其陳腐了。

那末，你願意在失望之中，脫離世界而獨自生活嗎？這太遲了兩三個世紀了。『你到修道院去』。這個落伍的誠命，現在是沒有意義的了。

上面的說教是建築在一個假定上，就是說，我們可以爲自己的生活而生活，也可以參加爲改造世界的鬥爭。但是對於大多數的人，這個假定是不正確的。現在人們可選擇的途徑，不是『在可以容

忍的社會環境中，圖謀一己的生活，『與』參加改良社會的鬥爭，『這兩者之間，而是』改造世界鬥爭的成功。』與『世界狀況的日趨惡化』這兩者之間。也許你們在美國的朋友不像我們在歐洲的人看得真切。但在歐洲，我們已不能致疑，除非我們能在奮意識的努力上，共同聯合起來，去改善事態，這事態便要惡化到不能容忍的程度。

無疑地，這兩條途徑的選擇，對於人類中的勞苦大眾，——例如英國四千七百萬人民中的四千萬工資勞動者及其家屬，或歐洲大陸的工農羣衆，或美國的工資勞動者和貧農——將是最明顯而無可避免的。如果他們不作改善現狀的努力，這現狀便要惡化到可怕的程度。他們不但不被允許爲改善自己的生活而努力，甚至連合理的生存權也被剝奪。他們要在商業緊縮下失掉職業，在法西斯下失掉自由，在戰爭中失掉生命。因此，爲建設合理的世界的鬥爭，對於這些人類中的大多數，不是不應參加的問題，而是痛切肌膚的問題。這是他們必須參加，而且是他們成敗所繫的一場鬥爭。

更有進者，如果在勞動大眾，這已經不是一種選擇，在比較上等的階級（本文的讀者大多屬於這階級的）更尤其如此。我們防禦經濟緊縮的結果也許是成功的。（我似乎感覺英國的上中階級，在這件事情上比你們成功些。）我們也許以爲在一種法西斯政權之下，我們失掉了著作和言論的

自由，雖然感覺不痛快，總還不是十分重要。其實情形不是這樣簡單。我們所須擔負的，是競爭的帝國間之無休止的戰爭。我們若不會在下次大戰時死掉，便要在這次大戰中充炮灰；即使不在這次大戰中充炮灰，便要在下次大戰中被犧牲。

特別是英國的上層和中層階級，在本文寫作之時（一九三九年）第一次遇到了這種情況。他們中有一位新近對我說：『上次我們喪失了一百萬人才把德國打敗，現在在不滿二十五年内，我們似乎又要再來一次了。也許我們還可以再來一次，不過再一次勝利的結果是怎樣呢？還不是讓我們有二十年透氣的時間，然後再上戰場去嗎？』

他已經見到，那無止境的戰爭是現在世界事態之必然的無可避免的結果。他見到了無止境的世界戰爭的本身，便是它自己的必然的無可避免的結果。而他並不喜歡這樣的一個前途，正因為鑒於這種無止境的戰爭的前途，才把英國上中層階級多數青年份子的心轉變過來，要為改造社會而獻身了。

在這些上中階級青年份子的心中，存着一個很舊的問題，但它以一個新的形式出現。當作者在大學讀書的時候，這個問題的形式是這樣：那些對某種問題發生興趣而願為之獻身的青年，是被稱

爲『理想家』且被對這問題不感興趣，或僅企求怎樣在世界上進取的同學所欽佩或輕視。當然，人知道那祇顧自身利益的現實主義者，一定要設法排斥理想主義者和他所主張的理想。問題既然這樣，那末接受世界現狀對於強有力者是有利益的，而且可以儘量利用的。這樣，其結果便不難想像。這結果便是世界現狀漸漸的趨於惡化，到後來改造世界變成人人最迫切，最實際的要求了。情形一到這個地步，世界就必須要改變了。但是必須那些從事改變它的人們能夠認請它的癥結所在，並且知道怎樣是改造它的正當方法，世界才會向着好的方向走。

實際的事實是這樣：一個人一經投進入了改造世界鬥爭的潮流中，他的個人的利益和他的主義的利益是這樣交織着——有時互相爲用，有時互相衝突——以至於不可分離。所以，我的觀念不是說，人有自己的目標，並爲它而奮鬥，而是說，人抱有『非自我』的動機，但這種動機的堅強，仍能督促他起而行動。

困難點是這樣：那相信這件事爲可能的人，常常趨向另一極端，而說這些理想的動機完全『非自我』的。例如，他們認爲改善全人類的生活就是一種非自我的動機，他們常常把它看作一種宗教的衝動。因爲這種動機在美國和英國（尤以在過去三世紀爲然）是與深刻的宗教信念相關聯的。但

是我的見地仍是很舊式的，我始終認爲宗教是與相信神的存在有不可分的關係，宗教是神學，不是慈善。那參與改善人生的賦性却是獨立的，不論其人相信神的存在與否。關於這，我們可以舉出無窮的例證。

簡單的真理是這樣：所謂理想的衝動並不是非自我的，反之，它不過是那最自私的——即『保全自己』——的衝動之一種延展。舉例言之，假如一個人知道他非鬥爭，便須爲人所降伏，他便起而鬥爭了。他也會爲他的家屬，朋友，國家，階級而鬥爭，祇要他感覺自己的利益是與他的家屬，朋友，國家和階級的生存相關聯的。那從最自私的到最理想的行爲，其間的等差是無限的，其間的聯繫也是極微妙的。

但是這種事實也不應當使我們誤信我們重視培養理想的動機爲錯誤。我們稱某人爲善或爲惡，祇就他們的行爲是出於狹隘的個人的動機，或比較非自我的動機爲斷。因爲一個人的情感的從一己擴展到家庭，民族，國家乃至全人類，乃是人類進化的真諦。

因爲這種進化具有無限的價值，所以在過去二十年內，世上所發現的最大最惡的事，便是那武裝的有組織的納粹運動。我叫納粹主義爲異端，是因爲納粹主義最中心的核心，就是否認個人的利

益有與人類全體的利益相協調的可能。一言以蔽之，納粹理論的核心，就是否認人類。不論我們喜歡與否，這是一件歷史的事實，就是：「人類」這個概念乃淵源於宗教，尤其淵源於基督教的特殊教義，就是認個人靈魂的價值無限。而且，基督教視個人有無限價值，是人們對於古代奴隸制度的反抗之一種喬裝的表現。這種教養具有消解的作用，就是把奴隸制度和古代帝國的龐大機構加以消散。

現在，納粹運動的目的，便是要驅使人類回復到一種新式的奴隸制度，把這看作保持土地工廠的私有制的一種必要的條件。納粹的經濟政策的公開目標（這是任何法西斯政權的第一步行動）是剝奪人們自由出售其勞力的權利。這種政策的第一個步驟，就是頒佈禁止罷工的法令，這就是製定強迫勞動的第一步，也就是重新介紹奴隸制度的一個預先的步驟。這不是很有意義，很夠玩味，和很藏有惡兆的一件事嗎？就是那些納粹的哲學家感覺他們必須同時攻擊基督教關於人類的觀念和主張個人無限價值的說數，因為這種說數就是推翻奴隸制度的原動力，因此，如果要把新的奴隸制度成立起來，必須先打倒這種說數。

我因此深信，基督徒最後都會明瞭，雖然納粹運動對於教會（注意不是基督教本身）比較尊重，而法西斯主義——特別是納粹主義——的人生觀，與基督教的人生觀的距離，比馬克思主義或共

產主義離開得更遠。因為馬克思主義者確認人類的合一，是社會的最高理想，個人的利益與這個理想完全可以協調。基督徒把這種信仰包含在與馬克思主義不同的措詞和觀念中，使他看不見他們的最後的立場是相同的。復次，基督徒所見馬克思主義者階級鬥爭的理論而感到震恐的，確馬克思主義者相信任何社會中百分之九十至九十五為社會工作的人，必須制勝百分之五至百分之十掌有土地和工廠所有權的人，然後人類合一的理想才能實現。馬克思主義者根據過去的經驗，相信這百分之九十至九十五的人類，祇有藉着政治鬥爭才能得到權力。

這種馬克思式的觀點，也許是對，也許是不對，也許是好，也許是壞，這都沒有關係。所關緊要的是，階級鬥爭的目標，在馬克思主義者看來，是要達到人類的合一，而這最後的理想正是納粹主義者所拒斥的。每一個納粹的理論家，也像他們的政治家一樣，認為除開國族和種族以外，沒有別的理想。他們的最後的世界觀，是種族間無限止的鬥爭。納粹的理論家為要使這種前途成為可能，才藉自己的著作，並焚燬別人的著作，對凡包含人類合一觀念的任何理想作戰。所以，如果認為納粹主義是僅僅對共產主義或社會主義的思想挑戰，是犯了太低估納粹運動的範圍和性質的錯誤了。正相反，納粹主義者必須設法消除任何種包含基督教基本因素的理想，即傾向人類合一的理想。因為這種理想

在人們的心中一日存在，他們就一日不能安全地對內奴役人民，對外製造戰爭。

所以，我的哲學就是，我們必須與這種運動鬥爭。二十世紀每一年度的過去，必須使人們更加認識人類創造新世界的努力，如果失敗了，它必定走入一個無比的黑暗途徑。正因為這個緣故，我們現在看見那龐大的衝動和不可抗禦的潮流在動盪着。我們必須把它發動起來，使新世界的來臨不是由於少數溫良的願見世態改善的人民（這輩人自己萬不能成就什麼）而是由於無量數的民衆。雖然不明瞭他們在作甚麼，却決心不願走進黑暗的途徑中去。正因為那普遍世界的勢力在集中起來，對法西斯和戰爭反抗，這創造新世界的努力已被發動着了。

我必須聲明，現代世界的基本問題是非常簡單的問題。就是怎樣把社會生活重新安排起來，使其中每一個成員都能夠和平地和安全地生活着。除非社會能夠這樣，他們沒有獲得合理生活的機會，這種簡單的道理，難道不容易明瞭嗎？難道必須引據某種特別的歷史觀才能使我們同意這個結論嗎？例如當德國的社會是這樣安排着，其人民的各種工作的最後目的是屠殺器具的堆積，當他們被曉諭着，戰爭和戰爭的準備是人類生活的總目標和總歸宿，當一切事物（包括物質的繁榮，真理，科學和宗教）全被犧牲，去實現這個總目標，德國人民還能享受合理的生活嗎？又如，美國人民

的大部分，現在和再隔十年，無端地被剝奪作工的機會，必須過着數月乃至數年的半饑餓的生活，而他們自己對於這種情況絲毫沒有控制和挽救的能力，在這種情形之下，任你宣傳何種道德思想，他們不能成爲可靠的和有希望的公民，這難道是可異的事嗎？

爲什麼德國人民會變成這樣瘋狂，竟至於相信人類努力的唯一目標是戰爭？爲什麼美國人民必須間歇地失掉謀生的機會？關於這我不相信有什麼祕密。理由是這樣：那生產的工具——土地，工廠，鐵場，資本等——已經從大多數民衆的手中奪去，成爲少數階級或集團的所有物了。這種空前未有的生產工具的集中於少數人，才使美國人民無從謀生，並使德國人民除從事製造軍備外不能生活。

本文的篇幅不容許對上述的情形作充分的說明。不過這種生產工具的集中之爲造成我們所目擊情形的理由，是無庸懷疑的。關於美國資本集中的精確數字，我雖不十分熟悉，可是在英國，根據 G. W. Daniels and H. Campion 兩氏合著的國家資本的分配 (The Distribution of the National Capital) 一書，不列顛資本的百分之八十是操在百分之六的人民手中。美國資本的集中大概還沒有到這種程度，因爲你們有一部分自由的農民還保有自己的土地，但是美國正向着這種

情形演進，那是毫無疑義的。

例如一九三〇年的戶口調查，顯示美國受僱人民五人中倒有四人是薪金或工資勞動者。換言之，美國人爲少數擁有資產者而工作的，佔全人口五分之四。（也許這四人中保有一部分的國家資本，例如公司的股票，因而似乎就是自己僱用自己了。但是根據那部權威的著作，美國的消費能力（American Capacity to Consume）却又不然，因爲它裏面說：『大多數民衆，從投票所得的進款是微乎其微的。』這樣看來，美國大多數民衆的確不會擁有國家的資本，因爲如果是有的話，他們就能從投資得到進款了。』

每一個大的資本主義社會的資本所有權，操在百分之五至百分之十的少數階級這個事實，本身上並無多大關係。所成爲問題的是：擁有資本的人勢必收受全部真正的進款。資本的不合理的分配，聯帶着進款分配的不平均，充其極，竟使整個的制度不再能夠行得通。就美國而論，我們有數字證明進款的不合理的分配達到了怎樣的程度。當一九二九年美國三萬六千最富的家庭，每年俱有七萬五千元以上的收入。這些家庭的總收入等於一百萬萬元。但是美國還有一千二百萬家庭，每年的收入不到一千五百元。這些家庭的總收入也是一百萬萬元。所以上述的美國的消費能力一書裏有

這樣一句話：『因此，美國百分之〇·一的家庭（社會最上層）其收入等於社會最下層百分之四二·二的家庭。』

這種收入分配的不平等，就是國家資本壟斷於少數人手中所必然產生的結果。當收入的分配這樣不平等時，整個的經濟制度就必得要崩潰。因為這種制度正是產生我們所目擊的可怖的狀態，那就是：工業的最後出品無法出售，因而無法使大多數民衆得到僱用。那高據在社會最上層的百分之〇·一的富家不能購買工業的出品，因為他們已經是豐衣足食，糧穰滿家了。而那百分之四十二的家庭，其總收入不及百分之〇·一的富家，當然不能購買最後的出品，雖然他們感到極度的需要。這樣，出品既無人購買，無法消售，那些從事於這出品的男女工人就失掉工作，而成爲更貧窮了。

對付這種情形，有種種的緩和劑，其中不乏具有有效用的。你可以用種種方法，把流入於百分之〇·一的少數人手中的進款拿出來，分散給百分之四十二的家庭，這就是你們羅斯福總統現在所進行的。而這也是一件值得做的事。但這種企圖僅是對於一種根本不健全的制度所必然產生的結果之一種應付罷了。唯一真正的治療，端在改革這制度，使那收入分配不平等的狀態無從發生，而在生產的工具操在百分之五至百分之十的少數人手中時，你就無法獲致這種效果。要把進款重新分

配，使民衆能購買工業的全部出品，因而使他們不致失業，唯一有效的方法是將生產的工具重新分配給大衆。但是你不能把近代大規模的生產工具，如鐵道，電力廠等，割成細塊，零星分散開去。你必得把它放在全民衆的集體掌握之下。除非你能這樣做，你就無法使民衆得到合理的生活。但這是你必得要做的。這就是社會主義。

四 杜 威 (John Dewey)

在發表於當代哲學第一組論文集中我的那篇文章裏，我曾提出了我相信經驗能成爲我自己的哲學中心的意見。我在該文裏說：『個人經常是經驗的中心與總匯，但個人的生活經驗究竟會變成怎樣，則要看社會生活的性質與活動如何而定。』我現在並未變更我對於經驗的所信，也未變更個性是經驗中心與總匯的所信。但是在重心上却發生了變動。現在我要更鄭重地說明：個人是社會生活的性質與活動的最後決定因子。

這樣重心變動的原因是過去許多年間所發生的事變。獨裁政制與全能國家的興起和民主政

制的衰微，已共同高聲地宣布了意見說：只有國家，只有社會的政治組織，才能給予個人以安全。牠們又更高聲地（也更獲得了實際影響）主張道：個人爲報答這樣得到的安全，應對國家負擔一切義務。

這樣從根本上來挑戰，迫使一切信仰自由與民主的人們，都不得不重新考慮個人選擇，個人信仰，個人行動與社會制度的關係的整個問題，不得不思索那使個人實際上成爲珍貴經驗的中心與個人的社會變動的特性。鑑於全能國的興起而重新考慮了這個問題以後，我現在來鄭重提出我的意見道：只有個人的自發的創始與自發的合作，才能產生那會保護真正個性發展所必需的自由的社會制度。

這樣變更重心，決沒有減低我這種信仰：個人發展真正個性的能力如何是與社會環境有密切關係的，在這個社會環境之下，個人互相成立了聯合。但是這個變更却使個人活動在決定他所以生活的社會環境上具有了根本的重要性。過去幾年，事變已經表明民主制度並不是民主個人存在的保障。反之，尊重自己自由並尊重別人自由的個人，思想上行動上都是民主主義的個人，才是民主制度的存在與延續的唯一最後擔保。

我相信個人在自發的彼此團結中的自發活動，是民主制度的惟一基礎；但這樣信仰與舊的個

人主義的哲學並不相同。那種個人主義的哲學思想，是擬比於舊的物理學理論與造出的。牠把個人看成了一種沒有立腳點的中心，牠認為個人與個人的關係，如牛敦的原子與原子之間的關係的那樣機械與外在。牠以為只要限制與強迫力一經廢除，則自由便可以自動地來到了；個人所唯一需要的是無障無礙的自如。

這種個人主義的消極性與空洞性的惡果，便產生了一種響應那專橫而一偏的集體主義的力量。這種響應是與新式政治專制主義的興起同時而來的。民主主義的衰落與極權國家的興起（這國家自稱能為個人謀得他所無法得到的利益）是同一幅不可分開的圖畫的兩面。

政治的集體主義，現在縱使在某個全能國家中還沒有發達到極點，但在一切高度工業的國家裏却已很為流行了。牠是私人的資本集體主義，在工業與金融方面已獲得了發展的社會後果。因此，凡是想回頭去恢復私人資本集體主義制度者，都命定要失敗。因為那走向國家社會主義與國家資本主義的趨勢，是集中化了的資本與勞動的經濟集體主義的產品，而集中化了的資本與勞動的經濟集體主義，又是由大量生產制與大量分配制產生出來的。然這兩種集體主義之內在的同一性，却被私人集體主義與公共集體主義的代表們的忿怒相向與高叫爭論所掩蔽了，兩方代表都自稱

是替個人說話的，甚而還自稱是代表個人利益的，一方代表個人的創始權，一方代表個人的安全。

這兩種集體主義之間的密切關係也不大能看得出來，因為人們是在不同社會集團的各別連系中提倡牠們的。大概地說，『有產者』主張私人集體主義，『無產者』主張國家集體主義。他們中間在政治上所發生的苦鬥，掩蓋了我們對於這個事實的認識：即兩方都贊成一種集體主義，都代表同一幅圖畫的可以互相補充的不同方面。

在這兩部份人的鬥爭中間，雙方都把實現最高的個人自由權樹作目標，然而實際上，個人並無表白，也無此機會。他原來是莫名其妙了，並且有點莫知所措了，而對立兩方之爭嘈不休，更加重了他莫名其妙的程度。一切的名物都偉大得使他無法把握，然而別人却告訴他，他必須在偉大的工業制與金融制，及偉大的民族政治國家兩者間有所選擇。許多年來，政治代理人在立法上與法庭中所已實行及在蘊釀中的，都是有利於私人資本集體主義的生長。我不懷疑，如果條件相等，則今後相當時期內的政治活動，將向擁護無特權集團的方向移動，這些集團一直處在壓迫下，且因集中了的工業制與金融制的生長而搖搖不安。近幾年的事變已經表明，目前最迫切的危機，是政治的活動將走上國家社會主義的方向去，以圖挽回已失的平衡。

許多人一定會問，如果不用直接統制，而佔有大工業與大金融的企業的方法，則政治活動還有什麼辦法能恢復這樣的平衡呢？一般的答覆是：政治活動首先能以挑戰的姿勢維持言論，出版，通信與集會的內政自由權。其次，政府可以儘量有所作為，以積極態度鼓勵提倡各色各樣的自發合作事業的生長。

在這種提倡活動中，也應提倡廢除或嚴厲限制那許多種至今還有政治勢力擁護的制度，因為這些制度障礙着那追求社會目標的有力的自發團體的道路。例如，關稅與其他壟斷更甚的手段，阻止了個人創始力與自發合作的發展，這些手段應提倡廢除或嚴厲限制。我們的土地佔有制與租稅制，獎勵了為私人利益而保有土地（一切天然資源包括在內）的活動，而所用以保有土地的方法則有效地阻止了個人對於爭取個人自由權的工具的接觸；這些制度應被提倡廢除或嚴厲限制。由長期投資而獲得的利潤，向來受着政治的保護，然而這種投資現已不帶有任何生產的作用，因而已變成了一種加在別人的生產工作上的直接稅；對於個人自由，就其全部結果說，已成了一種幾乎不可計算的大障害；這種政治保護應該廢除或嚴厲限制。

政治的與私人的集體主義的固有的類似性，由這種事實表明了出來，即政府竟須提倡災荒的

政權，而不提倡已在增加的生產力。以強制手段限制生產力，不論施行強制的名義是爲私人利益或爲公共振濟，都只能直接間接悲慘地影響到個人的自由，這一點已是很明顯的了。但在現狀之下，政府活動所唯一可採的道路，是廢止上述那些阻害自發行爲的禁制，至於這種禁制的名單是可以很容易地寫得更詳盡更冗長的。

這就是說應把政治活動，限制在推行那些能爲促進個人自由的自發團體的生長預造條件的政策上。但這一原則，却並沒有把政府的活動，限制到消極的辦法上去。例如，在目前的政治活動中，有準備建設公路，公共學校，消防團體等等由捐稅給養的活動。這種活動無疑地可加以擴大，使能解放個人的自由而不限制個人的自由。這裏所定下的這個原則，並不妨害從事於建設事業的政治活動。但牠却定下了一種標準，每個政治建議都可以作此判斷，這個標準是建議的好壞，要看牠是否確定地爲增加個人方面的自發與自由的決擇與行動。

如我已經說過的，目前的危機在於我們爲要擺脫私人經濟集體主義的惡果，而將跳入政治經濟的集體主義中。這種危機太大了，以致我在這裏所提出的途徑會被人認作一種在荒野中呼號而不着邊際的呼聲。其實，誰看輕目前的傾向國家社會主義的趨勢，誰才是不着實際而忽視在傾向國

家社會主義趨勢中所包育的那種危機，則是更不着實際。因為近幾年的許多事實已經證明，國家資本主義將引導出全能的國家，不管牠是蘇俄的或法西斯變種的全能國家。

我們已經說明了兩個社會運動的後果。從前的事變已經證明了私人經濟集體主義產生了社會的無政府狀態，這種狀態已因一種專制集團施行了統制手段而稍見緩和。最近的事變已經證明國家社會主義或公共集體主義要發展到毀滅個性所表現的一切。在本國（指美國——譯者）現在我們來認識一下這兩個巨大歷史運動所給予我們的教訓，還不算太晚。發動一種運動，以便給合作式的自發努力預備一個最為充分的機會——這門路現在還是大開着的。在這種運動中，政治活動將佔一個地位，但是附屬的地位。牠將只限於給個人的自發活動準備消極與積極的有利條件。

但是現在有一種社會主義，却並不是國家社會主義。我們可以把牠叫作職業社會主義。牠的特性可由醫藥社會主義化的運動而表現出來。我認為醫藥社會主義化，在將來無論如何是定會實現的。但牠大概要經過兩種極不相同的道路而實現。牠也許會在政治統制之下實現，因而成爲一種國家法律；牠也許會因醫藥業界的努力而了解該業的社會作用與責任，於是而實現。這個實例的意義有怎樣深長，我不能再推論了。但是，這個實例的深長的含義可以適用於一切職業集團。這就是說，可

以適用於一切以某種形式從事於社會有用的生產的活動的集團。

還在我們記憶中的那些技術經濟主義者，曾留心那擔任必要社會職務的自治團體的自決活動，而對於這種活動中所存在的潛伏力量，曾給了相當的重視。但是當他們一墜入威爾斯與蕭伯納所掘的陷井中時，就是說，要由一羣優秀專家來從上層施行統治時（雖然按照技術經濟主義說來，機器師都應該成爲武士），他們就毀滅了他們的玄境。羅斯福總統所倡的國家產業復興法運動，對於自管的產業集團，曾給了相當的重視。但是，除掉牠與現行的法律制度相衝突以外，這復興計劃，却故意擲出了有利於現行統制產業制度的骰點——另以少許麵包屑送給「勞動者」。無論如何，這個計劃是不能推行到自由職業的團體上去。馬克斯主義者公認這種自由職業組織的正當，但他們主張這是最後的目標，須經過一個階段，即無產階級的奪取政權後才會實現。他們假定國家會衰亡，但這是沒有保證的。反之，奪取政權，以作達到一個最後目的——個人自由組織到職務的職業團體中——的手段，却又召來了一個專暴的政治國家。

他們假定有一種辯證法，可以解決在政權增加與政權廢止之間所產生的矛盾，然而這種辯證法是顯然不存在的——而且天然不會存在。法西斯主義者也宣稱要推行合作制度的國家的理想。

可是他們也信賴上了那無監督的與無責任的政治權力。他們不但沒有實現一種職業集團的合作式社會，反而極端壓迫了每個從前的個人自發團體。

有人或許會結論說，在美國要想採行這在個人自發的團體中作自發努力的方法，是無希望的；但在他作出這種結論以前，他應該考察一下歷史的過程。因為，假使歷史還教訓我們了一點什麼東西的話，那這就是對於未來的判斷，都是根據當時的最明顯的趨勢而表現出來的，同時在事實上，那些曾經產生了新社會制度的巨大社會變動，都是在開始時很不明顯的許多側擊運動的集疊結果。

舉例說，當擴大的競爭的工業制度發展到極盛期間，有人會隨意地說，極盛的結果，將產生一種由自由個人與自由國家組成的未來社會，兩者將極其密切地互相依賴以至於能實現最後的和平（見赫爾伯特·斯賓塞爾的著作）。現在，實際的結果與這判斷正相反，於是人們又根據現時最盛行的趨勢而為預言說：國家對於產業活動的不斷增加其統制，將要實現一種物產豐足與極端安全的時代。可是，凡能逃脫當前情景所給予的催眠術影響的人，都會明白，凡在現存制度的隙縫間所推行的運動，都是造成未來事實的因子。一個朋友對我說，從前封建堡壘裏的候王所能想象的最遠的

事情大概是；將來社會是具有那由那些在他的堡壘下設立商市的謙卑商人們所組成的隊伍的社會，這話是對的。

我也許不樂觀地相信，個人的自發團結（這，即在現時，還不過是正在這分崩的社會制度的裂罅裏推行建立中）將會很快地改變走向政治集體主義的傾向。但是，我相信現在這個社會沒落的最後出路，就依存在這種方起的個人團體運動之上。凡是對於自己及別人還未喪失信心的個人，將爲日益不斷地參加這些個人集團。遲早牠們會造成走出目前這個混亂與衝突狀態的道路。這道路造成得愈早，則混亂與災難的時代將愈縮短。

五 愛德曼 (Irwin Edman)

哥倫比亞大學哲學教授，係著名的論文家。出版哲學批評與討論的著作頗多。近著一個哲學家的假期最享盛名。

我依然覺得，凡是一種誠實的現實哲學，必須在開始時承認機械性的秩序是人類的行動和瞭

解的基礎——雖然那不是最後的實在。我覺得我們是無數系統中一個屬於太陽系的行星上的星層的若干微點。我覺得我們的希望是根據我們感覺上的衝動，而我們感覺上的衝動則能演成精神上的熱情，詩歌和科學。我又看到，人生雖沒有單一的意義，但是憑着人類的智慧和感覺，人生旁邊就能激發出許多意義，並能在行動、藝術、和思想方面實現出來。同從前一樣，我也到藝術、幻想、和伴侶等方面去尋求我的幸福。我依然覺得，死是人生的歸宿，但是壽命很短的人類都能在某些方面享受「永生」。在我看起來，似乎知識和善意聯合在一起，也許能使人生為多數人所滿意，同時也能成為「智」、「美」和「友誼」的暫時的工具。

這一切，在我看來似乎仍然是實在的；我不信一種將死的文明的恐怖性，能使這一切覺得不實在。在以前，文明常有時生時滅的現象，但是人類都繼續地生存下去。當一個人死去的時候，世界是不會隨之而結束的；當一種文明毀滅的時候，世界也不會隨之而毀滅。生活在現在這個時候，是一件可悲的事，但是自然界的生命却比這些悲劇更持久。上述這些信仰的精義，已被基督以前的希臘哲學家德謨、頤利圖、基督教產生以後不久的羅馬哲學家盧克利遊斯和十七世紀的荷蘭哲學家斯賓挪等所說過了。當人類和國家因窒息而死去的時候，自然界仍繼續着它的生命。真理決不因人類的

健忘，藐視，或誹謗，而有所改變。

人類雖然野心勃勃，抱着「永生」的慾望。但他仍然覺得他是生活在某一時代的某種時期中，以及某一環境的某種階段中。我推想一部敘述個人信仰的書的編者，是願意每一個敘述者把他所賴以生活的「哲學」，以及他時常談到的「哲學」詳細的說出。一個人除非看哲學是一種單純的「奇觀」，看思想是單純的「默想」，他就必須從一種一般的世界觀中抽取某種結論，並且依據宇宙和與他接觸的社會去界說他的感覺。

因此，我必須略略修正八年前我所表示的注重點，希望和恐懼。因為在地質學上，八年雖是算不了什麼的，但是對於人類却是一個很長的時間——特別是現在，因為政治上的演變非常迅速。現在，我比從前更覺得，雖然是在最自由的藝術界和思想中，仍不免有一種社會上的和經濟上的典型，去限制它們的自由發展。精神，愉快，識見，和思想等等的生命，就我所知道的，其生殺之權全操之於國家之手。斯賓挪沙雖不是研究政治的，但他却竭力主張以公民自由為精神自由的條件。至於所謂公民自由，那是祇有經濟平等和經濟自由才能替它保證的。甚至於一位哲學家也必有某種傾向，否則他的哲學就沒有立足的餘地。對於形而上學，我覺得那是沒有爭論的；但在道德界和政治界，因為裏邊

有所爭論，所以不能不左傾。至於所謂左傾是指着一般願意在合作生活上冒險的人們而言。我雖然有些失望，但還不能放棄這種希望：——抱着善意的人，如果受了智識的援助，也許能使現世界的大屠場變成一個美麗的樂園，一個充滿着友情的社會。那種信仰，現在似乎是虛幻的，但「現在」並不是永久的，同時那美好的實驗還不會有過試驗的機會。

我還要提到一件事，這也許是最後的智識——或科學方法——在我看來，似乎仍是唯一的技術。因此，我就向科學家要求「方法」，向詩人和先知要求「見識」。詩人和先知是能說出凡人和先知的話的，而我個人雖不信奉多神，但在尋求道德上的智慧時，仍然要去請教聖哲、詩人和先知。

六 拉斯基

(Harold J. Laski)

Harold J. Laski 是當代著名的政治思想家，教育家和辯論家，他在歐美學生界中具有很大的潛力。

我覺得我在學生時代的後幾年中，已在某種程度上是一個社會主義者了。但是，當我想把自己的中心信念，探究其來源，並加以分析，却覺得非常困難。這些來源，有些是由於一位偉大的教師的影

響，他使我認識一個牟利制度的社會的病態；有些是由於我是生長在一個猶太族的家庭，它使我感覺被別的種族所歧視，而這種歧視却並無可以解釋的理由。我也從書本中學得了許多，尤其是從 Sidney 和 Beatrice Webb 兩人的著作。他們使我感覺人類中有一個大的階級，是被我的家族底傳統的自由思想所忽視的。此外，在我的心中還保留着一篇演說，就是我將要進入大學生活的少年時代在曼徹斯特所聽到的。演說的本人是哈第氏 (Kien Hardie) 他的關於蘇格蘭礦工爲組織工會而努力的一段敘述，使我開始明瞭工人們爲要達到社會改造所必須付的代價。

我抱着急進的思想進入牛津大學，而在這大學，幾年的修養，使我這種思想成爲更堅強了。在這幾年中，我第一次看到了英國階級對立的深刻程度。我也第一次經驗到一個環境的氛圍對於新思想的進入所具有的抵抗力。這些新思想之被拒斥，與其說是對這些思想檢討的結果，毋寧說是它們根本不適合這個環境，我從牛津所得的益處是無限的：與已故教授 Dacey, Herbert Fisher and Ernest Barker 這一類人接觸，在學術修養上是一種豐富的經驗。但是他們與現實生活是隔離的。牛津大學所教授的社會問題，目的祇在使我們對它發生興趣，却不是要解決它。他們告訴你正確的，分析是重要的，但並不指示你，在得到正確的分析以後，進一步依照它所指示的原則去做。

在牛津，我以大部分時間用在費邊社和對於婦女選舉權的宣傳。這些人就引導我與兩位我所認為偉大的人物發生接觸——藍斯堡和聶文生（George Lansbury and H. W. Nevins）。

我從藍氏學得了『平等』的意義及其重要性，又從聶氏學得了『自由』的意義及其重要性。藍氏也使我第一次獲得工作，那時他方主編前驅日報（The Daily Herald）。我於一九一四年夏離開牛津時，他就請我為他的報紙寫社論。這是一種有意義的經歷。它使我與戰前社會主義運動的最前進分子接觸，我從牛津所學習的課程，至此形成了具體的方式。與藍斯堡為友不啻是一種偉大的教育。他為人絕對的正直，絕對的民主化，絕對的不畏強權。他的言語絕沒有一些兒虛飾，行動也絕沒有一些矯揉造作。由於他，我首先得有機會窺見社會主義運動的內容，在我加入前驅報六星期內，英國就參加歐戰。我在宣戰後第一天就想投筆從戎，我是反對戰爭的，但我深信德國戰勝的結果，要比她的戰敗更壞。可是我却被拒絕了，原因是心臟的不健全，這使我生活的整個行程改變了。不久得Herbert Fisher的介紹，我受麥吉爾大學（McGill University）的邀請，任歷史學講師。我那時料不到戰事會延長得很久。充任大學教師是我的主要願望。我也急於要有閒暇的時間去寫一本論主權（Sovereignty）的書——這主權問題是我認為造成戰爭的主要因素。我接受了麥吉爾大學

的聘書，原希望在美洲大陸住下一年，但我在那裏却一住到一九二〇年，先在麥吉爾大學，後在哈佛，又住了四年。

就某種意義說，我在美洲大陸的幾年是我生平最基本的經驗，我在那裏看清了我的職業是當教師，而且，無論我在別的職務上遊蕩，這教授生活却是我的精力的集中點。其次，我學得了要教授政治學，單讀書是不夠的。我們必須從政治的實際經驗去理解政治，必須把理論與實際配合起來，去撰寫政治學的講義。再次，我又熟悉了美國大學的背景是與社會密切地聯繫着的。我們對於社會制度可以自由地猜想，却不能詰問這制度的基本假定。在麥吉爾大學時，我曾發表一篇演講，痛斥路易喬治的「作戰到底主義」，接着他們就把我撤職了。當我在哈佛時，那著名的波士頓警察罷工風潮發生了，校長羅威爾立刻向市政當局貢獻大學方面所能作的服務。我個人覺得我們必須先查明警察罷工的原由，然後方能承認曲直是在那一方。我研究的結果，發見了這是由於長久鬱積的怨懟，而不曾得到同情的諒解和應付。我大膽地這樣說出來了，結果就引起了一陣憤怒的狂潮，使我立刻成爲衆矢之的。我被學校的太上分子所查究。羅校長向我解釋時，特別強調地說：教授對於時事的論爭，發言應有所戒慎。意思就是說，如果我所說的足使學校當局爲難，我便不能任意發言。羅氏的言語是

客氣的，但其言外之音却很明顯。因此，我雖然深愛哈佛，而且在那裏得到了許多益友，但在翌年我受倫敦政治學院的聘請擔任講席時，就毫無遺憾地應命前往了。在那裏我從一九二〇年一直任職到現在，而且，我希望在這裏當一員教授，終我的一生。

我在美國所學習的，不僅認為教授是我的職務。我在那裏更赤裸裸地看出勞資間衝突的意義。我發見了一種抽象的政治的自由，當它受財閥政治的控制時，便沒有什麼價值可言。我從勒底洛和羅厄爾兩次罷工風潮，看到了那龐大的國家機構是怎樣地被利用着，去鎮壓任何種敢於向操有經濟的權威者挑戰的運動。從狄忒斯（*Debs*）的被拘禁，和拉法賽脫（*La Follette*）的被毆辱，我更看到了當現行的社會制度感到威脅時，那對強權者妥協的壓力是何等重大，而容忍的精神是何等薄弱。我也親身看到一般的美國人對於蘇俄的二月革命和十月革命所取的态度有顯著的不同，而財力關係影響輿論的勢力又是何等的根深蒂固。我從美國回來後，感覺了所謂『自由』非在『平等』的測驗之下，是全無意義的，而生產的工具若非為社會所公有，則『平等』也是全無意義的。不過那時我的經驗仍不脫『學院式』的窠臼，因為我認為社會的改進可訴之於人們的理性。我在美國所接交的多是學院派中比較前進的人物。他們向來重視辯論，眼光雖然比較保守些，却願意隨

着辯論改變他們的見解。當我現在回憶前塵，覺得在一九二〇年以前，我的社會主義是以感覺社會現狀之不公道爲出發點的，而對於歷史的進程，却沒有得到一種透視。

彌補這種缺陷，是我回到英國後十八年經驗的主要負擔。這十八年的經驗是非常充實的。我是一個工黨黨員。我參加過政府的委員會。在工黨兩度秉政期內，我曾作閣員的競選運動。我爲調解工潮的糾紛幹過許多工作。在每次重要的罷工，我都曾爲援助工會而活動，尤其在一九二六年全國總罷工。除教授和著作外，我把閒暇時間用在社會主義的活動上。我也曾深入政治新聞的記者羣中，成爲參列內幕的一員。我又深切關注成人教育運動。我被邀赴國外演講，這使我得親西班牙、法蘭西、希臘、拉前的德國和蘇維埃聯邦的政治與大學的真相。我也曾幾次重遊美國（後來幾乎每年一次）作爲政治勢力的一個密切觀察者。

我從這些經驗所學得的一個最大的課題，就是馬克思哲學的廣泛原則。我所親身閱歷過的，以及從書本中研究過的，都使我不能有第二個信念。回憶一九二〇年當我回到英國時，我的心裏滿懷着希望，以爲此後可以觀察民主的原則逐漸推行到經濟的關係上去。現在我却被驅迫到這樣一個結論，就是：沒有一個階級自願放棄已得的權勢。我開始認識了生產工具在私有制之下，民主的理想

決無力量能夠消除階級的畛域，除非工人階級起而爭取政權。已往蘇俄的經驗，中歐和東南歐法西斯勢力的抬頭，西班牙和美國的資產階級對於社會改造運動所抱的態度，英國一九二六年總罷工的結局和一九三一年工黨政府的出賣民衆，日本和意大利新帝國主義的崛起，這一切都使我確信馬克思的哲學還沒有得到一個答案。一般的說來，人們的思想，總以自己所處社會地位的利害得失爲根據，他們對於『正當行爲』（Right action）的概念，往往是他們從自己社會地位所得的經驗的推論，也許有少數個人不爲這種見解所困。但是普通說起來，我們的一切制度都受社會財產關係的支配。無論在那一個時期，那最佔勢力的理想的原則，是受社會的財產關係的進行狀況所籠縛的。如果這些關係進行甚爲順利，就有一時期對於出賣勞力的大衆作暫時的妥協讓步。但如果進行發生障礙時，那讓步的政策便要停止了。因爲一種靠營利爲生的制度，必以獲利爲必要條件。假如這種獲利的權利受到挑戰時，這制度的主人必將對挑戰者施以打擊，非消滅之不可。

這就是戰後自由勢力衰退的理由，我們的時代就是這樣一個時代，也就是馬克思預言着將要到臨的時代。那時，生產的關係是與從事生產的主要勢力相衝突的，我們的時代頗與宗教改革時代相彷彿，在後者，同樣的衝突發現着。那時也與現在一樣，一種新的產業關係已經成爲必要，而那些靠

着傳統的特權爲生的人，寧願爲維持特權的掙扎，却不願取協調的手段。因爲當這種衝突到了成熟的時候，繼續讓步的結果，便是附屬於私有制度的一切特權之被剝奪。它的意義就是一種累進的稅率制度，這對於在國際競爭市場營利的行爲，不啻是一種致命的打擊。它強迫着對於社會的基礎，作重新的考查，而這種考查因爲不合傳統的手段，很難爲特權階級所接受。那些素來以特權爲應當享受權利的人，鮮能承認他們所享的特權在別人的經驗上是一種不公道。

我以爲我們時代的中心問題，應當按照這個背景去研究。它顯出資本主義的民主政治，其前途是極其暗淡的。從它所得的推論，顯出在國際領域上，資本主義與戰爭具有不可分離的關係。因爲，資產階級憑着現有經濟分配權，必然被迫向國外方面去尋找市場。因此就產生軍備的需求，因此也就產生帝國主義，和對於租界與勢力範圍的奪取。國際聯盟的所以失敗，就是因爲它要求列國放棄它們的經濟制度所必須採取的政策。我們獨不能另闢新路，以恢復像維多利亞時代那樣的經濟擴展時期，便須進入（其實已經進入了）一個戰爭和革命的時代。可是我們不能希望經濟發展時代重新到來，除非我們能把產業的關係適應社會的生產勢力。除非我們能夠這樣做，我們所碰到的就是一種經濟的限制主義（Restrictionism）——一種降低全世界人民生活標準的國家主義的經濟政

策。因為國家的權力既掌握在代表這種政策的資產階級手中，所以要他們從現行階級關係的範圍內移交出來是不可能的，至少是極困難的。

我不知道有否別種方法可以充分解釋我們一輩人所處的地位。我從這種解釋所得的結論，就是勞動階級如果要爭取政權，或於遇到挑戰時能在鬥爭中取得勝利，那末，他們的團結一致是絕對必要的。從德意兩國所得的教訓，明顯地指出勞動階級的分裂，結果是他們的慘敗。從法國所得的教訓，一方面也明顯地指出統一戰線的成立，能使勞動階級於遇到挑戰時便能有所作為，另一方面更明顯地指出資本主義在它緊縮的階段，為圖維持它的政權，不會尊重任何種的原則。這就是勃魯姆在法國和羅斯福在美國所得的經驗。他們都有大多數的民衆作其後盾，他們都發見了僅有大多數民衆的意志，不能運用資本主義民主政治的法制，去貫徹民主政治的真正目標。因為在現代的階級上，民主政治必須改變階級的關係，才能回復其本來面目。但這樣做不是資產階級所能容許的，如果他們能夠阻止的話。

他們這種態度是戰後經驗的最明顯的結果，也就是一世紀前馬克思對於社會現象的分析的證實。由它所得的推論，我們所最尊重的某些行為規範，就被認為不適當。它與和平主義者的無抵抗

主義相牴牾。它也否定了費邊派所提倡的漸進主義。這種主義在資本主義發展的階程中，是一種合理的建議。但在資本主義衰落的時期裏，這種主張徒然給予資產階級以佈置反攻的一個無上機會。戰後德國的教訓，指出用不徹底的手段企圖改造資本主義的經濟基礎，是毫無效用的。這又是我從英國兩次工黨政府的經驗所得的推論。每次上台的工黨政府，其遷就反對黨，比企求實現他們所公開宣言為社會主義而工作的立場，更為迫切。結果，他們祇使友者痛心而使敵人稱快。現在已到一個時期，要對資本主義的機構作中心的攻擊，祇有不折不扣的實行社會主義。我相信除蘇聯外，西歐各國都迅速地向着法西斯主義的路上走。在那裏勞動階級爲了力量的分散，處於極端不利的地位。這種分散已經喪失了德意兩國，也許有一天要喪失英國和美國。如果這樣，我們將見一個新的鐵血時代臨到人間，那時所謂文明的生活，將成爲歷史上的一種傳說了。

以上就是從各種經驗所形成的我的社會哲學。至於宗教的信仰，就我所能記憶的，實在沒有什麼可說。我是生長在一個正宗的猶太家庭中。但我不能記憶有這麼一個時期，任何的教儀與教條對我曾發生過一點意義。除藍斯堡以外，我還不會遇見一個人，其行爲似乎受到宗教的影響。我在美國和英國，不曾看見一個教會，由於對宗教原則的信仰，起而爲公道作鬥爭。這在英國尤其確實。綜觀教

會的歷史，都是對於時代的要求，抱着漠然或敵對的態度。它的真正影響，祇在說服教友，接受現行制度是宗教的一種任務。除爲歷史的證據以外，我日漸感覺各種主要的宗教都是對於社會的正義問題不感興趣。一種教條的價值的測驗，不是接受這教條的人表示他們的信仰而已，而是他們是否在日常生活中改變了他們的行爲。從這種測驗來判斷，我不知道那一個宗教有號召人們歸附它的道德上的權利。我雖曾見過生活受信仰影響的少數個人，但在教會的歷史中，我却不會見到它除爲理性和社會正義的仇敵以外，更有什麼作用。它們之專心於未來的生命（我不會見到有何證據足以證明這生命的實在性）比任何歷史的因素更有效地分散人們的注意力，而這種注意力的分散，對於那特權階級是最有利的。

一個以教書爲業的人，對於限制他怎樣教書的環境，不能不起一些回想。我從不曾想作一個像世人所謂『無所偏倚』的教師。因爲根據我的經驗，這種無所偏倚性是一種不可能的理想。所以我時常企圖做兩件事，一方面盡力把我所見到的真理向學生陳述，一方面盡力使他們瞭解我所處地位的困難。這就是說，我從不曾意識要別人成爲我的信徒。我全不在意學生們是否接受我的思想。我的任務祇是使他們知道問題的所在，及其所得的結論。但我覺得如果在教室內是一個人，在教室外

是另一個人，那是不誠實的，祇要我能使學生瞭解我們必須應付的困難，而我自己已在誠實地應付這困難，我以為已經盡了我的責任了。

這種態度之引起人們的憤怒，也使我感到興趣。例如一九三四年我在莫斯科演講，把一個社會主義的政府在英國所能遭遇到的困難作一概括的敘述，立刻引起下院保守黨的抗議，接着在大學方面有人提出要對我施行檢舉。這種提議固然沒有下文，多半是因為我的更有聲望的同事，以及蕭伯納，甘恩斯 (T. M. Keynes) 兩人站在為我辯護的方面。但我的一部分同事竟在課室內外為擁護現狀而嘵嘵不已，而大學當局並無一言加以阻止，這是很堪玩味的。有人因為我為社會主義的報紙撰寫論文，或因我是工黨幹部的一員，而提出抗議，但我的同事中有為資本主義的報紙撰文或參加自由黨的幹部會議的，却不聞有人提出抗議。實際上，我們經濟學院的同事都反對干涉主義，但這並不是說學校應阻止教授公開表示他們的見解。

所以造成這種情形，其理由是很簡單的。所謂『學府自由』的範圍，是為社會的社會情緒 (Social tensions of Society) 所決定的。在社會情緒緊張的時候，我們不能自由表示為人們銳利地感覺着的問題。這問題在一個時期裏是關於宗教的，在另一個時期裏是關於科學的，在我們這時期

裏是關於政治和經濟的。因為大學要靠公私方面的善意捐輸以爲生存，所以對於足以妨礙學校發展的教授，便要以白眼相加了。那時就環境的壓力是很大的，它使人不容易感覺，壓迫思想自由，足以妨礙在學術上有重要性的天才家的養成。但我以爲一個人不能藉着緘默逃避他的公民責任，誠如哥爾列治（Coleridge）說：『人們把真理看爲首要或次要，對於世界的影響就很大。』一個以研究社會機構爲任務的大學，不能不期望課堂內有熱烈的辯論，否則就不配稱爲大學了。

當然，我以爲教授對於自己的見解，也應當無所執着。他應當老實地放棄已經不能保持的見解，正如約翰密勒老實地放棄『工資基金』的主張。但我在其餘幾年的學院生活中，不曾見到那些以住在象牙塔裏爲得計的同事，其自我批判的精神，勝於像我這樣從實際生活出來的人。也許是相反的。因爲在象牙塔裏的人，已經與批判有益的經驗相隔絕了。他們不願意研究他們信仰的後果，深恐這種研究會逼迫他們在實際生活上有所行動。他們致力於技術上的細微節目，而逃避估量價值的基本問題。他們順從一種行爲的紀律，以便利其逃避公民的責任。他們懼怕在戰鬥場中活動的同事，但是他們不知道他們的不願意，它本身也是一種選擇。而且，他們的不願意往往是惰性的一部分，這比別種品性更有助於藉不公道爲生的人。

我至少確信，一個不會在政治上閱歷過的人，不能認真教授政治。培根似乎曾經說過，『真正可以算得上論政治的書，是在政治場中活動者的著作。』因為行使責任是含有一種經驗，對於經驗的分析是重要的。我從參與地方政治學得了許多行政問題，比從教科書中學得的要豐富得多。我對於參訂工黨政治方針的努力，雖然極為微薄，但它告訴我關於政黨的活動情形，比任何政治家的著作為多。我想對於我們政治學界大部分工作，可作這樣一個合理的批評，就是說：因為著作家沒有從內部看到東西，他往往誤認外表為實在了。一個大學教授的責任，如果他能夠做到的話，是要一個完整的人（a whole man），而沒有受過政治的臨床經驗的人，我不相信他能窺見事物的全景。

七 韋勃夫人 (Beatrice Webb)

一九三〇年，我覺得很榮幸，因為有人請我為某一類論叢寫稿，而這一類論叢的目的在於表現寫稿者的人生觀——無論他所寫的是以『人與人的關係』為立場，或以『人與宇宙的關係』為立場。論到人與宇宙的關係，我並沒有一種藉以生活的信條；因為我是一個不可思議論者；我簡直是

一無所知的。但我却本能地無理性地信仰着。一種力，它能夠使正義在世上發生效能。關於人類現世生活的一切——包含人與人的關係——我深信科學是人類得救的法門；而我自己的園地却在於分析和描寫過去和現在的社會制度。但是科學祇能顯示出事物所以發生的過程，它不能告訴你：你所要發生的是什麼，爲了這緣故，應當發生的是什麼？如果我們應用社會科學去保持或改變現存的社會制度，或創造一種新的社會制度，那就應當有一種關於『善良生活』的價值標準來補充一切。能激發我的日常工作的一種理想，便是極度的健康、快樂、藝術性的文化和知識的冒險，與人類間的友愛——不管他們的膚色怎樣，種族怎樣。事實上，我是一個人本主義者。

自從當代哲學一書出版後，我的丈夫和我曾耗費許多精力去研究蘇聯的政治組織，經濟組織，~~用~~文化組織；後來我們就把研究的結論包括在一部長約一千四百頁，不能卒能的詳細著作中。但在朱爾丹，我不願把這些結論——受歡迎的或不受歡迎的——綜述起來；我要把我論述的範圍限制於社會科學中已有的重要發見，或正被蘇聯政府採用的重要發見，如果人們覺得服務的成果和物品的生產應當擴充至最大限度，並須適當分配，使各種族或各職業界的人民，都能享受健康的、快樂的、文化的生活，這樣，強者利用弱者的勾當——無論是被地主、資本家的雇主、商人，或財政家所利用

——應被視爲一種該受處罰的過犯，並且應當像資本主義國家之對付盜竊和詭騙那樣，予以阻止，禁遏和刑罰。

爲什麼「獲利」應被視爲一種犯罪行爲呢？因爲鮑爾希維克黨員相信，獲利的動機必然要（一）引起經濟制度的腐化和顛倒；（二）使社會分成貧和富兩個階級；（三）使權力集中在富有者手中，使薪水階級和農人時常在貧窮和依賴的狀態中；（四）造成市場中的暴漲或暴跌，使社會中永遠有一個失業者羣。這種獲利的動機，甚至於毀壞自然的資源，使森林和沃壤變成一片沙漠。

什麼能替代獲利的動機？那便是有計劃的生產，以供社會的消費。這並不是說，私產應當取消，一切所有，應當與衆共享。因爲，相反地，蘇聯的私產還是有增無已。但這種私產，大部分配於全人口之中，非由富有階級所獨享。而且有許多工作人員，不是普遍地受國家或消費合作社的雇傭，專以工資爲目的。原來在蘇聯人民的家屬中，有半數以上所以努力工作，目的不是爲工資，而是要用自己的生產工具去工作——個人地或合作地——一方面住在自己房子裏，把生產品彼此分享。（如蘇聯二十五萬所的集體農場，便是一個顯例。）他們不准雇用工人，不准或從事營業及投機，不准把地產出租，以收地租。

本篇因限於篇幅，不能把莫斯科「中央設計部」的組織和機構加以解釋；其實這個設計部裏面有着精密的統計部和檢查部，以及普遍蘇聯全境的，附屬性的，分區性的工業部，農業部，和文化部。這個中央設計部的目的，是要用最少的經費，最短的時間，獲得最多的生產。爲了這緣故，設計部就推進它自己的「效率」運動，以及「本位的」合理化。我們如拿這個部分在主要物品或消費者物品，在鐵路或運河，在醫院或大學，在科學研究上或假日消閒處等等方面的成績來作估評的根據，我們就可以說，這種爲社會消費而計劃的生產，已取得了非常的成功。請記着，蘇維埃政府在開始這種運動時，是在一片廣大的領土上加以試驗，這上面居住着一萬六千萬人口，大多數是貧乏的，不識字的，迷信的。在最初兩三年內，蘇維埃政府不但須應付內戰，而且要防禦由外侵入的軍隊——起初是德軍，接着是英軍，美軍，法軍，最後是日軍。在以後十五年內，蘇維埃政府成立一種偉大的製造工業，現在它的總出品額僅次於美國。一方面，他們又使蘇聯的農業機械化，因此，他們不但得了全國所需要的糧食，同時又使蘇苧，棉，茶等產量大見增加。這樣，他們就把大衆失業這件事取消了。現在，我還要提到蘇聯的最大成績。從北冰洋到黑海，再從波羅的海到太平洋，他們已造成一種規模宏大的衛生事業和教育事業的系統，並在各地遍設託兒所和學校，大學和專門學校，診療室和醫院，研究院和療養院。

等。這些組織的數目和種類，是時常在增加着，而且不限階級或種族，公之於全國人民。

這種成功，是由於蘇聯國內沒有敵黨，蘇聯的工業聯合會總委員會，對於國家的設計工作積極參加，並且是規定工人工資的最高權威者；他們心中很明白，每年發給一般工人的工資，是按照工人們（用手和用腦工人）過去的生產率而決定。因此，工業聯合會就發起一種『社會主義者的競爭』。這樣，每個工廠裏的每個工人就能同別的個人和別的工廠競爭，目的在於產生比他們所得代價更多一些的物品。他們也渴望採用任何酬勞方法，或介紹任何機械，以減少工人的勞力，而增加出品。更希奇的是一種『獎勵』的方法。這就是說：如果一個工廠在生產的競爭上戰勝了另一個工廠，它就有資格去加入一個『榮譽圈』。同時又可遣派最優秀人員——甚到於準備一些機器——到別的工廠裏去，以提高它們生產的程度。這種事情驟然聽起來，似乎近於幻想，其實不然。因為一年內工人所得工資的總數，是以過去一年內全國工廠所有工人的總產額為標準；因此一家工廠如能增加其他工廠的生產，那末它的自身便能實受其惠。這一點是很明顯的。在這裏我們也涉及了價值的標準和行爲的法律，那是能激發有計劃的生產，以供社會的消費。這句話怎麼說呢？原來人生的主要目標，不是每個人在金錢上的自謀利益，而是各時代中大衆的財富和幸福，每個人所以能開始他的成人

生活，全恃他的生於斯，食於斯，教養於斯的社會。無論是誰，如果他的工作比他分內應當擔任的更少，但他却充分享受社會中所產生的一部分財富，他就要被視爲一個竊賊，並受竊賊的待遇。在另一方面，無論是誰，如果其工作（有益於社會）的超過了名分上應當擔任的，同時又能有所發明；或在藝術和手藝上超越儕輩；或在生產及行政上作幹練與虔誠的領袖——這樣的人才，不但享有金錢上或其他種種便利，使能從事他所選擇的職業，並將被尊爲英雄和行爲的典型。

這樣，在供應社會消費的有計劃的生產中，世俗的和信宗教的就行動一致了。那公民所趨赴的優美生活，必然是一種有益於他的一切同胞的生活——無論他們的年齡，性別，宗教，或種族怎樣。

八 海 登

(F. B. S. Hal dane)

我的哲學，就是馬克思，恩格斯，列寧，和斯太林的哲學。那確是一種活的哲學。千萬人們願爲它而生，必要時，也可爲它而死；就是賢明的人，也認爲這種哲學是有生命，而且在生長中的。它雖然也有理論，却先注重實行。誰要明白馬克思主義的真諦，誰的行動必須馬克思化；換言之，誰的行動不能馬克

思化，誰便不了解所謂的馬克思學說。

馬克思主義是與變化有關的。所以我把我怎樣改變的經過敘述出來，並不是不合時宜的。以科學家的資格來說，我是與物質有關的，我曾經試驗自己，把我自己看作一個順從物理和化學的規律的系統。假如這些規律不能像化學品在瓶子裏那樣地替我發生效能，那我或者要自殺。事實上我以我的生命作孤注證明物質主義是實在的。

但是，我不信物質主義，因為我所讀到的關於物質主義的每種著作，逼我信服機械和行動。現在我體會我所能做的，比行動要多一些，我感覺，我理會，我立志，我也計劃。當我讀了恩格斯的 *Fuerbach* 和 *Anti Dühring*，我發現那裏有種物質主義能溝通物與心之間的隔膜，同時又不否認兩者的實在性。

這都很好。但是我覺得，當這種辯證法、唯物論應用於實際社會時，它就預告我們，現存的經濟制度將失其效用；而且統治階級所認為必要的澈底改變，必須由勞動者的革命鬥爭而產生。我不喜歡這種理論。以教授資格而論，我的地位比一般人更穩當，如屬必要，我希望它漸漸地變成社會主義，並使鐵路、鑛產、土地、銀行，以及其他等等均歸國有。我願繼續我的科學家的生涯，除選舉及有時發表演

論外，我願完全脫離政治。我也像其他教授那樣，對政治有相當興趣，但也有點藐視。

後來 Donald Duck 退出銀幕，予我以重大打擊。接着，希特勒辭却我的德國同事，因為他們或許是猶太人，天主教徒，基督新教徒，社會主義者，自由主義者，或絕對忠實者，我理當為他們找工作，這樣一來，我便做起反希特勒的宣傳工作，我發現我自己是與各類的激烈派聯合，他們便是馬克思主義者認為必須竭力抓住的。

我仍然說：『它不能在這裏發生。』但我看到英國的腐化發展極速，勢將妨礙我的科學工作。我也看到英國的政府將循序摧毀條約和其他誓約——如國聯盟約——這就無異於給希特勒墨索里尼等以援助。

一九三六年冬，我到西班牙，給政府軍以專門訓練。我發現英國的政策，便是使英國志願兵肩負第十九世紀的加拿大來福槍，去抵抗德國近代化的坦克車；同時反叛的西班牙港口就變為德國的海軍根據地。所以從一九一四至一九一八年，我所竭力奮鬥的，如弱小國家的權利和世界民主的安全等，都交還給德國軍人，那是一點意義也沒有的。

但是從馬克思主義者這一方面來看，那是很有意義的；因此我就重視馬克思主義的經濟的和

政治的方面，這中間包括『國家終於是階級鬥爭的產物』這個理論，其目的在於使某一階層居於最高地位。這就說明爲什麼大英帝國情願自殺——像它現在所行的——而不願冒些危險來改變它的階級結構。在西班牙及其他各處，我發現許多人雖在不同的政治觀點下爲民主主義而奮鬥，但是他們以馬克思主義者的思想爲中心，他們中間有許多是共產主義者；他們對於現狀的了解和犧牲的能力，都足爲我們的榜樣。因此，我就在理論與實踐上成爲一個馬克思主義者，但此後將有更多的人走上同一路程。

真實便是實際碰到的事。沒有一樣東西是爲它自己的權利而存在的。在自然界之後，也沒有什麼東西，雖然我們對於自然界所不知道的，倒比我們所知道的更多。宇宙間是沒有超自然的，也沒有什麼屬於形而上學的東西。我們的心是實在的，但是宇宙間必先有物，然後始有心。什麼感覺啦，思想啦，不過是反照心的實在而已，雖然未必完全。我們是時常更走近絕對的真實，但是永遠不能走到極端。

真實是充滿着矛盾的。當我們說，地球是安定的，但一方面又在動着；這兩種不同的說法都是真的，也與真實符合。瀝青是固體，也是液體。人是善的，也是惡的。

變化可說是連續的。也可說是突然的。凡物增至最高限度，必致引起變化。水熱至華氏二百十二度則沸。最後一根細草，往往能刺傷駱駝的背。原子僅能在最小分量中發生力量，創造性的變化，必由鬥爭而起。人不能在棉花與羊毛的保養中變好的，唯有不斷地與困難或誘惑奮鬥，才能使他變好。最重要的衝突和矛盾是內在的，最重要的變化也是從內而來的。

社會上最根本的東西便是他的生產方法。資本主義的產生，不是因它偷了土地和勞動者的工具，而是因為它比封建制度更有效能。它所以要消滅，並非因它比不上社會主義，而是因它自行毀滅。目前它正在不斷的經濟危機中自行分裂，如旋風疾轉中的羽軸的振動着。

每一種經濟系統都產生出它自己的思想，法律，倫理，和政治的系統。現在人的思想，不能像中世紀的人那樣。雖然這樣，人類決不是經濟或其他命運的奴隸。所謂自由，便是承認有一種必要——這是似是而非的，但倒是一個真理。恐懼地震的，往往設法遷居，或建築更堅固的房屋；如果聽信命運，那未當地震到來時必受其害。

假如大多數人看出資本主義是在崩潰，我們就當研究預料它命運的一種哲學，大家攜手同進，這樣，我們就可以不很費力地促成一種變化。假如我們視為不關痛癢坐待其崩潰，那麼，以下二者之

一必難避免，第一便是法西斯主義，勢必引起各種國際戰爭，並降低文化和經濟標準，結果必至於失敗。第二是一種延長的和流血的內亂，如蘇俄所發生的。我是一個樂觀主義者，我相信有人會走第三條路，那便是困難的理性的路。這般人會把舊文化中最好的成分運用於新的經濟系統中，但是要這樣做，他們必須有清晰的思想 and 勇敢的行動，對於這一點，他們必須作迅速的決定。

九 賽珍珠女士 (Pearl Book)

一個人在成熟的年齡，當生活正在完滿地營其機能的時候，要停止一個片晌，去檢討什麼原則在統制着這機能，却不是一件簡單的事。說生活有原則，是人人所知道的。沒有原則，便沒有秩序的存；假使沒有其他，祇有有秩序的生活，才能產生幸福。然而一個人的心，也如他的身體一樣，當它的主人愈不理會它時，它的工作愈易進行。所以，如果要讓這個心停止片刻，去考察爲什麼它選擇了它所選擇的，也許是非常困難，尤其當它久已放棄追究它爲什麼存在，而祇願用它的餘年去打算它將怎樣地存在的時候。

信仰之於心，猶如衛生原則之於身體。當生活幸福地完滿地進行着時，對於這些原則，都可以漫然視之，不加理會。祇在疾病悲痛臨到的時候，才有理由去審討關於身心的哲學。所以我疑問着，任何健康的靈魂不能陳述他的健康的原則。也許作粗疏的指陳，例如把信念的片段當作信仰的全部。假如他說，我重視寬恕，或我信仰真、善、美，或其他，究竟不了膚淺之譏。這種口頭的信仰，也許與實際的生活哲學無關。任何一個人的哲學，是包涵着並且表現在他的整個的習慣中，非僅關係一件特別的事。這種習慣，在他對於生活的原始態度上，表現出它的真相來。我們西方人因有着傳統的反叛性，便以爲這種反叛性是代表着獨立的、積極的、和勇敢的精神。但這是錯了，至少我是這樣想。世間最弱的人民往往是最反叛的。他們對於一切事物都沒有正面的、絕對的同意，因爲一切事物都不能使他們滿足。當然，人生中有着特別的時期，在那時反叛是合理的、必需的。但我不是在討論特別的時期，每個特別的時期必須於其到來時去加理論。我是在說對於生活的原始態度，它必須是一種接受，而這種對於生活的接受，乃是人心的最積極的態度。

人心既然接受了生活，它便參加了宇宙，成爲它的一部分，正如宇宙中其他事物以及別的小宇宙一樣。宇宙是一種永恆的運動，人心也是這樣。這運動是常在兩極之間，而兩極就是宇宙的兩種永

恆的力，那正面的力就是『生』，那負面的力就是『死』。我這樣解釋，似乎硬把兩種性質賦予給生和死，——因為生也可以是負面的，死也可以是正面的。我對於生和死，還沒有了解得足夠確定它們的性質。我僅知每一個能思想的人都有着這兩種勢力——生和死。而這兩種勢力是對立着的。

但我在這裏所說的生和死，是超過它們通常所含有的意義，故有引起誤會的可能。但我沒有更好的字可用。我所謂生，是指那動的前進的，含有活力的，自動地生長着或受它所接觸的一切底推動而生長着的，對於外界的刺激發生正面的反應的。我所謂死，是指那靜的，退避的，非自動地生長着或受它所接觸的一切底推動而生長着的，對於外界的刺激發生負面的反應的。

我並不是說生命僅是活動而已，因為無目的的活動，也就是一種死相。假如我說，生是動體，死是靜體，則意義比較要明顯些。這二者都有着一種力，生是活動的力，死是惰性的力。力與惰性二字似乎是相反的，其實不然，惰性也滿含着的一種停滯的力。凡與一個選擇死不選擇生為其生活哲學者朝夕相處的人，定能明瞭我的意思。這樣一個人，對於任何的刺激不起反應，時時發揮一種惰性，足以抵銷他所含有的同量的動力。一切的存在祇要是靜止的，都含有極大的惰性。

所以人可以分為兩種典型，那選擇生的，和那選擇死的。一個人當初生時（甚至在胚胎期內）生

和死已開始在他裏面發揮它們相對的作用。同時他也開始着他的永恆的掙扎，有時向生屈服，有時向死低頭。他有一個獨立的意志，或一個願欲可以發展成爲意志。但他好像一枚磁針，時常在這兩種勢力之間搖曳着。

宇宙間這種兩元性是隨處可見的，不但在自然界，也在人的心靈中。各種宗教都承認它，雖其方式並不一致。但我不理會它的宗教的或哲學的表現，我只注意個人怎樣對付它。他是否承認它的存在，或他是否視人生是值得有的。我以為這是天天向我們進攻的最根本的問題。假如我們認生命是值得有的，那動的勢力就制勝了我們，督促我們和死搏鬥。如果我們認生命是不值得有的，那末惰性的勢力就佔了上風，我們就永遠不瞭解生的存在，因爲我們的整個人生已被死的惰性所貫激。

在解答生命是否值得的問題時，有一點必須加以考慮，那就是，人們對於它的反應是隨着他們的心情和處境而異的。有時我們的心情爲我們所不能理解。我們糊糊地感覺心靈的不舒暢，我們沒來由地興起了悲哀。我們不能從外界的環境找出它的理由來。我們的享受仍如昨天一樣豐富，沒有意外的禍變臨到我們。然而昨天我們享受生的樂趣，今天却浸淫着死的悲哀。昨天我們認生命是值得有的，今天我們却沒有把握。我們的環境猶昔，所改變的只是我們的心情而已。

當然，環境未必是同樣的。如果環境毫無改變，如果天氣是同樣的好，一切仍與昨天無異，那末這惰性必是從我們的內心中出來。也許這是由於化學的作用，例如不消化症。但是化學中也含着生與死的相對勢力。如果我們裏面的化學質颯強地不願合作，那也是一種死的惰性。我們被它浸淫着，於是我們暗地裏在大呼着，生命是不值得有的，我們願意選擇死。假如心情不會擾亂我們，環境也許會擾亂我們。許多人在說：『我的生命是不值得有的。我太貧苦，家庭中太無樂趣，事業太不順遂，生命於我實在沒有意義。』實際上這就表示既然環境不能改變，或除非環境能夠改變，他們願意選擇死。

我得立即聲明，這裏所謂選擇死，不是選擇身體的死亡——自殺。儘管人們怎樣不同意，自殺的行為是需要有失望的信念上有相當的勇氣，而非多數人所能有的。我所謂死，仍是按照自己的定義而言。我是指着一種情景，在那裏一個人雖然活着，却已停止發展他的才能和興趣，他的存在祇限於心身上至少限度的活動，而在世界和他本身的地位看來，他可說是已經死了的。至於他雖依然吃飯睡覺，和稍稍動作，却是無關緊要的。他已被吸收在死的惰性中了。

論到心情的變化，雖是暫時的，却能起相當的作用。一個願意選擇生的人，在他一過了童年和青春時期，對於心情便有更清楚的認識，並且知道注意衛生和修養，以防止惡劣心緒的襲來，或至少能

認清它的根原所在，不將頑強的原子的作祟，誤認作宇宙的不仁。他會拒絕這樣化裝着的死的惰性，的襲擊，雖然智力比較低下的人，永遠認不清心情的真相，繼續地任它播弄，因而不由自主地漸漸屈服於死的惰性。

可是人生景况的改變却比心境的變化為嚴重。當一個人說，『我的生命是不值得有的，』並且身雖活着而已心灰意懶，這樣的人便絕無生命可言，因為他的景况是未見得能改善的。但是一個寧願選擇生，不願選擇死的人，却能生活於任何的環境，並且把生命貫注於每一個罅隙，範疇它而不為它所範疇。我在東方看見過在城牆角落裏建設起來的花園，雖在數方碼的地上，却佈置着一個美麗的世界。一個人身入其境，會忘記那逼仄的城牆，只覺自身是被包圍在滿是山川樹木的偉大的景色中。就我自己說，我不信環境對於人生的價值有着何種的關係。一則因為我從未看見一個人安於一種環境，而不希望改變他的生活的。二則因為那些以環境去測量人生價值的人，已經墜入在惰性一方面了。

因為人生是一個本質，它可以被貯藏在一個金櫃中，也可以被貯藏在一個瓦器中，但本質是不受影響的。金櫃不能增進它的價值，瓦器也不能使它變質。假如有人說，『生命是美好的，我要製一個

美好的容器去貯藏它，』這個人就被『生』所佔有。假如他說，『我不管容器是金是瓦，只要它充滿着本質，』他也是被『生』所佔有的。但是假若他因得不到金櫃，便爾把僅有的瓦器攪碎，因而損壞了其中的容質，那末他若不是一個傻子，便是已在惰性中死掉的。總之，環境與生活的價值絕無關係。一個人如果對這一點沒有清楚的認識，任何的環境都不能使他滿足。他不曾重視人生的價值，他不會在任何種生活中得到快樂。祇有當他不需要爲生存而掙扎時，在他庶幾乎可算是快樂，然而此時他已經消失在惰性的魔手中了。

我以爲一個人在述說他的人生哲學時，總要陳述祇有他自己的感覺或經驗所能證明的幾點。現在我要陳述我的第一點。我以爲一個人的快樂的關鍵，繫於他是否認識他的內心中有着這種兩元性，以及他是否堅決地願意選擇生而不願死。我祇能這樣說，却不知道爲什麼我認生是優於死。人類中有一個與這相反的教條，爲千萬人所引爲慰藉的，就是說，死是應當追求的，生是應當逃避的。我不說這樣的觀念是錯的，但我自己不贊成這觀念。

就我自己說，我在無論何時何地，都願意選擇生。不論我的心情和處境如何，我知道我是在選擇生。在我生平的一些時期，感覺我的生活是非常貧乏。當我審查當前的種種環境時，不得不自認一切

都不能令我滿意。我自覺沒有一件事能使我的生活成爲值得有的，然而我仍以爲生活終究是值得有的。我看見過不少的死，所以對於死已不再有什麼畏懼，然而我仍不願有任何種的死，却願有任何種的生，祇要我能夠得到它。甚至在痛苦叢集時，我也要有須臾值得有的時間。我知道痛苦是可以積極地承受的。

然則生命不就是人心對於生活的態度嗎？生命不僅是態度而已。人心的態度是起因於一種更原始的東西，而這種更原始的東西就已經是一種活的存在。它是被那種動的勢力所佔有。所以一個人在世界有其存在，即是一種正面的力。不管他的環境如何，他能獨立地保持他的態度，而超脫環境的束縛。這就是說，他能以公開探討的精神和興趣，應付在他周圍的一切新的事物。一切窮極杳冥的想像，大膽的思考，狂率的笑，敏捷的欣賞，深切的注意，廣泛的觀察，在人都是可能的。這些都與環境無涉，一個整天操作的女子，或一個終年離不開機器的男子，都有着這種能力，只要他們願意。

這意志的問題是最難解釋的。沒有人真正知道意志是什麼，它是怎樣養成的，它怎樣工作和爲什麼這樣工作。當然世上沒有一個無意志的人。當我們說某某人意志薄弱，我們是在說，他願意做相反的事：習於沉湎，懶惰，邈遠。他願意順從惰性。但這也並非是一種便宜的選擇，他也許要償付鉅大的

代價，如喪失親友同情，公衆尊敬，和別的權利。他也許要受內心的痛苦，感覺自己是失敗和孤單的。可是他仍選擇死的惰性，因為他願意。

這裏就接着我的第二點。我以為人就是他所希望要做到的。他雖未必盡如所願，但這與他的價值無關。懶惰的人，是因為他要懶惰；與人爭鬧的人，是因為他喜歡爭鬧；萎靡退縮的人，是因為他安於萎靡退縮。除非他的意志改變了，就並無方法可想。

意志是否可以改變的？這繫於其人本身。假如一個人有相當的智力和慧性，他能憑自力去改變自己的意志。但是一般人却沒有這種智力和慧性，我們天天懵然做人，不認識自己的真相。假如我們能夠看見自己在路上走，我們將不認識自己。一個人連自己都不認識，怎能改變自己呢？

有時我們於無意中突然看見了自己，當時所受的一種震驚能給我們以相當的影響。這種發見，這種明心見性的認識，有時是由於宗教的影響，使人發生昨死今生，脫離舊習的意欲，這種意欲持之既久，自能發展而成意志。有時這種認識，是由於愛護他人而起，起初是一種意欲，後來也就變成了意志。他如時間和經驗，也能放出一線光明，使我們看見了自我。

但一切都以本人能看見為前提，因為光明雖然有時放射出來，却非人人能辨清楚的。有些人看

不見，因為沒有足夠的智力或慧性。有些人看見了而不願見，或故作不見。這樣他就選擇了死的惰性。但有些人確實看見了。

爲什麼有些人願意，有些人不願意看見呢？對於這問題，各人有各人的答案。有說，遺傳支配了我們；有說，環境造成了我們；有說，上帝命定了我們。定命論者說，我們自己是無能爲力的，他否認人們的自由意志。

這裏就接着我的第三點。我相信我們是生而自由的。我們不受遺傳的桎梏，因為我們有意志選擇不受他的桎梏。我們不受環境的支配，因為環境不能支配一個不願受支配的人。在每一個人裏面都有一個『自我』的細胞，內容包含着各種的素質，如遺傳，環境，等等，但那細胞是新的，是永遠不同於衆的。『我』永遠不能成爲『你』或『他』。這個『我』是自由的，如果我能認識他，而憑着自由意志去做。

10

散達亞那

(George Santayana)

一個出生在西班牙的孩子，怎麼會在波士頓受教育，並且用英文寫作呢？我的家庭情形是特別的。我們不是移民。我們中沒有一個曾經變更他的國籍，他的階級，或他的宗教。不過特殊的環境却使我們在道德和地理的傳統觀點上，站在相反的一面。現在我們中間有着那兩面關係的已經一個人也不存在了，我可以說我們在這複雜的關係上的互相忠守各自的傳統，是具有堅強性的。特別是我的哲學可以說是這些傳統的綜合，即企圖從易於瞭解的一個水準上去觀察事物。我不說這是我的思想系統的來源。無論如何，它的真實性是另一問題，我只是儘可能地敘述我的生活上所受的影響，而讓讀者去理會我的哲學是否就是這些影響的表現。

第一，我必須追溯到波士頓或西班牙以上，而從熱帶和東方說起。我的父親和外祖父都是在菲列濱羣島（當它受西班牙統治時）充當政府機關的公務員。這是在一八四〇至一八五〇年之間，遠在我出生以前；因為我的父親和母親是在中年時結合的，當母親是一個寡婦的時候。可是他們倆在多年的東方生活所得的傳統，在我們家庭中還長遠存留着。那時是他們富於浪漫性和生活優裕的時代。父親對於菲列濱及其土著人民頗有研究，並曾著作過一本論述敏但拿島的書。他曾周遊世界三次，到過英國和美國，對於這兩個國家的毅力和秩序得到深刻的印象。他對於物質上偉大的成

就頗致崇敬，但也並非不雜有一種無可名狀的矛盾和反感。他有一個老練而不輕易置信的心，能夠看見別方面的長處。他在少年時代，曾受業於高亞（Goya）派的一個畫師，並曾把西尼加（Seneca）的悲劇譯成西班牙的詩。所以，他的海洋經驗，並非如普通人那樣，在腦海中不起感應。在那時候，海洋是寥廓而蔚藍的，而陸地是富有教訓和奇致的。我在幼年時代常在綺麗飄渺的想像中過生活——那廣大無垠的海洋，可可島，天真爛漫的馬來人，和那廣袤的大陸，其中熙來攘往着有禮貌的，勤黽的，富有哲學氣派的中國人。我時常想像到比我們周圍更美的景物和風尚。我自己的旅行從不會越出基督教境域（Christendom）一步，主要的是往來於大西洋北部，總共三十八次喧擾的海程。但在想像中，我却時常看見這些景物出現在空虛寥廓的背景中。

我的母親的風度有着同樣廣泛的非本國的色彩。她生長在同樣的境地，但其道德的音調却有些不同。她的父親 Iose Porras 曾從學於盧騷，是一個熱情主義者和浪漫家。他教他的女兒崇敬純粹的理性，和共和制度，而厭惡世間一切姦邪淫惡的事。但她自己的性情却是冷酷的而非熱烈的，對於邪惡的厭惡，另具一種甯靜淡漠的態度。當她在馬尼刺第一次結婚時，她好像一位高等貴婦，半基利奧式，半維多利亞式的。她每晨把一個銀幣給與土著的管家，用以採辦一家十二個傭僕的飯食，而

把剩下來的做他的工資。她這時洗澡，理花，應接客人和做針黹。這是一種優裕的生活，雖在我們後來比較不如的境況中，這種態度也從不會使她改變。

她的第一個丈夫是一位在馬尼刺建立事業的美國商人。他是波士頓的施都傑士(N. R. Stebbins)的第十一子。所以母親和施氏所生的三個孩子在波士頓有很多親屬和一些財產。她會應許他丈夫，要是他中道殞逝了，她願挈子女到波士頓去撫養成立。一八五七年他果然去世了，她就遵守約言到波士頓居住。這件事就成爲我長大於波士頓而與施家發生關係的命定的原因了。

一八六二年，當母親到馬尼刺遊歷時，她與我的父親結了婚。父親與她以及她的第一個丈夫原是好友，並且知道她必須到美國居住，撫養她前夫的子女。他承認這種計劃是合理的。各種設計和合併的辦法都曾討論過，但終於不得不決定分離。雙方都友誼地贊同，雖然不是十分樂意的。我的母親攜着施氏的子女到美國居住，父親同我留在西班牙。但這種妥協辦法不久就感覺並不滿意。因爲父親用他退職的廉俸在西班牙所能供給我的教育和出路並無多大希望。到一八七二年他就決意帶我到波士頓，在那裏住過一個寒冬後，他就把我付託給母親而獨自回西班牙了。

這時我方九歲，而且不懂一句美國話。我不能在家中學習，因爲家庭中的談話仍是用西班牙語。

不久我被送到波士頓的一個幼稚園，和年齡較小的孩童們作伴。幼稚園是沒有課本的，所以我在學習拼寫以前，就在耳邊聽到英語，這是我講英語不雜有外國口音的緣故。後來我的教育的順序是伯利姆小學，波士頓拉丁學校，和哈佛大學。除雅好英文詩詞外，那對於我少年的心最有決定的影響的，仍是我的家庭，因為我的哥哥和姊姊都已長大，我是家庭中最小的一員。我不喜歡遊戲，每天下午和晚上，獨自坐在家裏讀書和作畫，關於宗教，建築術和地理一類的書籍，尤為我所愛好，每以一口氣讀完為快。

一八八三年夏，我讀完了大學一年的功課，就第一次到西班牙去省視父親。這時以及後來在假期內與他聚首的時候，我們常常討論關於我的未來出處的問題。父親和我都喜歡我能投入軍界或外交界服務。關於前者，我的年齡太大了，而後者又為我們的資力和社交關係所不逮。而且，我那時在西班牙已經像一個外國人，我的美國人的氣度，在西班牙人看來就有些不順眼，而我的西班牙語也不很純熟。我也無意制勝這個障礙（要這樣做是並不困難的），因為那時西班牙的生活和文藝並無足以使我羨慕的地方。英文成為我的唯一可能的工具，而我決意拋棄凡足以使我分心的東西。英文和盎格羅撒克遜的文哲學的傳統，於我都是一種工具，而不是資源。我的致力處却另有所在。而且在

我看來，學問祇是工具，不是目的。我最不喜歡當教授，拉丁文，希臘文，法文，意大利文和德文，我都能懂得，却都不甚精。這些語文的典籍中，雖也有吸引我的興趣之處，但我所努力的，却以英文爲主體。

現在要說我的宗教了。也像我們父母，我是一個正式的天主教徒，但這是由於同情和傳統的關係，却非由於我的人生哲學。在我少年時代，宗教的儀節和情感佔據着我，比現在更甚。我那時比現在更憂鬱，更徬徨不定，但我對於任何種的教條，從來不會有不生疑問的信心。我也絕不是一般所謂心體力行的天主教徒，這實在是不可能的。我的母親，也如我的外祖父，是一位有神論者。她確信宇宙間有上帝，要是不然的話，誰造這世界呢？但是上帝的偉大，超過世人對他的想像。那犧牲，祈禱，教會，以及永生的故事，都是教士們所製造，以欺弄愚夫愚婦的。我的父親除信神外，也熱烈地具有同樣的見解。所以我雖能將禱文和『教義問答』背誦得爛熟，但是我的雙親都認宗教是世人想像的產物。在這一點上，我和他們同意，到現在仍沒有改變。但他們另有一種意見，却爲我的本性所反對的，那就是說，世人想像的產物是壞的。我在童年時就時常對自己說，『不，這些產物却是好的。只有它們是好的，其餘——整的現實世界——都是糟粕。』我完全同情於家屬中信仰虔篤的人。我喜愛基督教的史詩，

以及關於日常生活的教義和教儀。我感覺如果我們能做一個中世紀修道會的僧侶，把這種史跡雄

辯地加以宣傳，並將神學上最高深的神祕部分予以解釋，那不是一件最光榮的事嗎？我又酷愛麥洛克 (Maelock) 的人，是否值得活的那一類的著作。至於我自己，却確信人是不值得的。因為如果宗教是虛偽的，那末一切便都無價值；如果宗教是真的，世界極少部分是有價值的。在這一種少年的悲觀思想上，我自覺我並不比中世紀人和當代宗教的唯美論者愚魯得多。

過了青年時代，我對於這問題的感覺便不是這樣粗疏了。近代的哲學不是說，我們所謂真實世界的觀念，也不過是想像的產物嗎？一種宗教祇不過貢獻一種信仰的系統，以代替比它更粗俗的，或把它們推闡得精微些。問題是那一種想像是你所能信託的？我的成熟的結論是這樣：沒有一種思想系統是可以信託的，即科學也不能例外；但各種系統都可加以運用，並在某一程度上可信為一種象徵。科學是用人的名詞去解釋我們和四周的實在間的『動的關係』(Dynamic relation)。哲學和宗教（凡不誤解這些關係，並且不與科學相抵觸的），是用神祕的和詩的意境去解釋道德的歸趨。但是這些道德上的真理怎樣能用傳統的或雅俗共賞的方式加以解釋呢？宗教是人類良知上最大的神仙故事。

當我在哈佛大學開始研究哲學時，對於基本問題已經非常有感興味，並且具有某種辯證式的

敏感。因為我對於神學上諸優點已經相當熟習；例如關於自由意志的正反面的辯難，和神的存在的證據，都活潑地盤據在我的心中。因此，我聽了詹姆士和羅易斯 (Royce) 的學說，便起了驚異而並不認真贊同。按照我的邏輯，詹姆士似乎可認為唯物論者，而羅易斯則是個唯我論者 (Solipsist)。我嘗聽過許多功利主義的說法，（我有意聽它們，以防止我自己變成天主教式。）祇要它們是合乎理性的，和具有啓發性的，或甚至在我認為反宗教的，我都感到興趣。但是這些講論以及哈佛派的哲學，却使我難以理解它們像耶穌新教那樣把嚴肅和自由治而為一，怎麼是可能呢？我習見水從高出地面的泉源噴出；又見它從卑下的井中吸取而出，滿是泥污的，這就覺難於索解。

然而有一種功課為我所願意學習的，不僅是從哈佛大學的巴姆教授 (Prof. Palmer) 和後來從柏林的保爾遜教授 (Paulson) 並且也從風行於當時的如泰納 (Taine) 和安諾爾德 (Matthew Arnold) 的著作。我是指十九世紀的歷史精神 (Historical spirit) 以及在想像中顯現的民族與宗教、文學和藝術的全景畫。這些綺麗的回憶很適切地配合着輿地的和道德的廣域，而為我的想像所熟悉的。巴姆教授尤擅於使人心對於各派哲學家的意見作同情的參加。他們不都是偉大人物嗎？能使他們動心的事象不真有引人入勝之處嗎？然而這種浪漫主義的形式縱然是極可喜的，却不能使

我的迂拘的獨斷主義進入睡鄉。哲學史家任是怎樣的同情和卑己尊人，在他心中的哲學家仍要發問：這種娓娓動聽的先後的說數，究竟是否真實？或那後者的說數是否比前者更真？除非是無恥的詭辯家，他不能滿足於一種暫定的真理。其實，對於歷史作同情的改造，乃是一種文學的藝術；(A Liberator) 它須憑藉對自然界傳統的信仰做它的資料。沒有這種信仰，歷史和科學便祇是詩的裨官野乘 (Poetic Fiction)。以自然主義為基礎以探求更嚴正的見解，我早覺其有必然性。自然主義確有可以批判之處，(我自己在思想上和情感上也傾向於批判它)。但是，如果自然主義被定罪了，超自然主義在現實世界便無所應用，而人類知識的全部巨廈將立即傾圮了；因為這樣，沒有一種認識可資為考證，沒有一種判斷有超越的標的了。所以，我覺得對於歷史的重建工作，自然主義者的泰納，比較黑格爾和其學說更誠格，更可堅實地實行着。後者的自然主義，雖在每一階段中都有這樣預想，却神歷之家硬加上的一種辯證法所偽裝和加以歪曲；其效用祇給它一種似是而非的絕對性，和一件道德的外衣罷了。

羅易斯教授對我的影響，雖在後期中比詹姆士的影響為輕微，但在早年時代却甚為深刻。羅易斯是一位較好的辯證論者。他對於我尤有訓練作用的，是他的神善論 Theodicy 和罪惡存在的合

理說。他的關於這問題的理論在我少年的心情中所激起的憤怒，真是不可言喻。爲什麼有這種感應呢？浪漫的情緒祇在涕淚中得到快樂，在苦痛中發見德性。我的天性便與此相近。我在那時期所作的一篇詩劇，名爲『羅茜菲』的 (Lucifer) 可爲此作證。我能背誦黎奧巴的 (Leopardi) 和繆塞 (Musset) 的著作。叔本華在短時期中成爲我心愛的作家。我把路克萊提斯 (Lucretius) 帶在身邊。斯賓諾莎使我充滿着快樂和熱情，我從他得到一種理想。這理想迄今成爲我的顛撲不破的公理，就是善與惡在動物的天性上是相對的，其關係是不可倒置的，但對宇宙事象的進展，却毫不相干，因爲宇宙的勢力無限地超過它裏面任何一部分的勢力。假使我從羅易斯所發見的祇是一種浪漫的人生觀，或悲觀，或祇是不動情的勇敢或泛神論式的虔敬，我就不以爲忤，而準備承認它的詩的真實和道德的合法性。適應命運原是一種合理的道德，是人類情操的正常發展。像斯賓諾莎所謂『上帝的理智的愛』是一個光煥的例證。

但是羅易斯的這些態度（它們本身是誠實的，崇高的）似乎陷於混亂，並且流入詭辯的一途。而且，不僅他一個人如此。黑格爾，白朗寧和尼采，也浸淫着同樣道德的混淆。他們使我發生反感的是一種勉強的樂觀和講壇式的雄辯，企圖把殘酷的世界渲染爲理所當然的模範和標準。一個誠實的

道德家的責任應當是在這個惡的或混濁的世界中，把那可選擇，可寶愛的部分（不論它是怎樣小）從那可擯棄的部分（不論它是怎樣大）檢別出來。宇宙是一種流注（*Totens*）而且是單一的。但這種流注能自行處理，而它也不是這樣液體化的，以致人類不能在上面建造一種相當永久的美麗的島嶼。苦行主義式的順服就是這樣島嶼之一——一種幾乎非人可居的危崖峻壁，一切人類的欲念和活動都在擯除之列。希臘人的倫理觀念是合理的，他們承受模糊的古代的神話和混沌的宇宙觀。但他們勇敢地在山頂上建設他們的城市，猶如我們愉樂地進行我們現世的事務，雖然我們知道明天也許要死。生命的存在祇是一個渺小的組織在變動不居的世界，成就着過渡着。這種組織的動勢（*Momentum*）首先區別了善和惡，或給予它們以意義。所以，生命的核心常是因襲的凝着的，典型的野蠻主義（*Barbarism*）與盲目的進取，其間的邊緣可以如你所期望的那麼廣闊，而在某些擴野的心胸中，對這種流動的邊緣的愛好也許非常強烈；但是宣傳野蠻主義為唯一的善，而忽視或仇視各種自然物有達到完善的可能，却是一種誹謗。另有一種情境使這種態度更為我所厭聞：那種對於「惡」的浪漫的愛也並不是澈底的。他們的縱意所欲和無秩序的主張祇適用於精神的事象，而於政府和工業，或甚至自然科學，則主張秩序化和機械化。這樣缺乏一種積極的宗教和立法，更不能使性

靈得到解放；反之，它啓導世界對性靈加以暴虐的統治。這樣的結果是不足爲異的：一個背叛着道德傳統的性靈必是非常孱弱，不能獲得內在生活的確固的定義，它因此必將感覺失敗和空虛，非讓現代世界的無目的的勞動去充實它，羈絆它不可了。它必須讓機械的和人事的進步去調解它與道德的迷亂和猥瑣這中間的矛盾。

我抱着這種心情到德國去繼續研究哲學，對於各種宗教的和形而上的系統都感到興趣，但同時抱有疑問，而於一切對現實世界浪漫的崇拜，或把它理想化的態度則加以拒斥。一個流浪的學生的生活，像中世紀的學生那樣。對我有一種自然的吸引力，使我不再有他種的企求。當我要選擇一種職業時，一種恬靜的學院生活似乎是最少罪惡了。我耽於誦讀和觀察，並且喜歡青年，而於科學和文藝也從不怠情，但同時也沒有成爲一個學者的抱負；我願讓宇宙形質的問題（Cosmological problems）和技藝問題自己去解決，或按照權威的哲學家的同意去怎樣解決。我的樂趣在於表現、省察和辯析。我的自然主義和唯物主義並不是一種學院式的意見，也不是十九世紀的唯物主義的復活，（其實那時的哲學教授們都是唯心論者）它祇是像我的父親那樣，由觀察世界一般事象和經驗而得的，尤其是從我自己的感覺和熱情所得的。一種日常的信念（An everyday conviction）。我覺

得一個人若不是一個唯物論者，他就不是對於自己一個好的觀察家，因為感覺和行動顯然的是物質的事變 (Accidents of matter)。假如底謨頤利德斯 (Democritus) 路克萊提斯，斯賓諾莎或達爾文都在『自然』的範疇內致力研究，而於自然問題的某部分有所闡明，這就是我所以信服他們的理由。他們有着真理的意識，至於這意識是什麼，我却不需他們的幫助而能深切了解之。因此，我對於唯物主義和柏拉圖式的，甚至如印度式的精神的鍛鍊 (Spiritual Discipline) 並不感覺矛盾。對於物質世界和其中一切『存在』 (Existence) 狀態的承認，恰能啓發性靈，使它認識困苦의 來源和達到幸福與解放的方法。我主要的關心就是幸福和解放——人類意志和想像的最高表現。惟有它才是真的哲學。唯有它才是『理性的生命』 (The life of Reason)。

理性的生命從來有人用健全的思想去修養過嗎？有的在希臘曾經有過這樣的修養。關於希臘，我此時所知道的還不多。哈佛大學的哲學系和政治系對於柏拉圖和亞里士多德沒有甚麼真的發見。我在柏林聽到保爾遜教授闡解希臘的倫理思想，才大感愉快，覺得他的見解確是深中肯綮。在那裏，『美』和秩序才在人類的文化和理想上得到擁護；在那裏，『自然』才被根本地了解和誠實地闡述。在那裏，正因為這個緣故，自由的心才能豁然開朗地烘出它的真正的善，並在藝術上儀節上，甚

至在最深醇，最嚴肅的性靈鍛鍊上，把它表現出來。然而，我雖自此知道我祇能從希臘哲學得到自己哲學的根據，我還沒有成熟到專心研究它；直至十年以後（在一八九六——九七年間）才有機會得到一年的休假，而入英國的三一學院，在傑克遜博士的指導下，開始對柏拉圖和亞理士多德作系統的研究。我不知道我的思想會否改變過，或是否早已改變了；但是經過這一番研究，和環境的改變，我的心才較以前大為豐富，而理性的生命一書的著作，就是它的結果。

此書原為敘述人類想像的一部簡史，清楚地鑒別出想像的若干部分，就是斯賓塞所謂的「適應外在的和內在的關係」；換言之，就是使意識和習慣，與物質的事實和機會相適應。一方面，我的主題是想像，所以並不越出主題的範圍。我所要表述的，不是「神」或「自然」，乃是孕育在人心中的神或自然的觀念。另一方面，我的注意點不在為觀念而表述觀念，而在研究它們的起源和意義（Significance）因為我始終認理性的生命是由人類的動物性（Animal nature of man）在「自然」的懷抱中加以運用和控制的。人類的觀念因此有着表面的，宣釋的，和像徵的價值。它們是表達人類的熱情（Passions）和藝術之內在的音節，而其所以成為合理化，一半因為內在的和諧（因為理性是熱情的調和），一半因為它們與外界的事實和可能性相適應（因為理性是內在的生活與真理命潔

的調和。)所以，我的目的是在探求那一種智慧對於一個有詩意的動物的心是可能的，而我發見了這這種智慧必不能捨詩而就科學。所謂智慧就是快樂地承受一切。在科學中也會有詩的因素，彌漫着的，不可避免的，並且是可變動的。科學必須包含着一種對周圍世界密切的和有利的適應——先由觀察而得，而後在行動上應用——這樣才是真實的，科學化的科學。科學是藝術底心理的伴侶。

這裏就含有一種實用主義在裏面了。這與我的 *Dialogues in Limbo* 中一篇名為『正常的癡狂』(Normal Madness) 中所述者正同。人的心是『在清醒時作夢』的一種官能，而它的夢則因外界條件的控制，常與環境和命運作有關係的協調。一種條件是『責罰』——當行爲帶來了殃禍的時候；另一種條件是『同意』(Agreement)——當行爲帶來了幸福的時候。在後者，一個夢與一個夢之間，以及各別的心所起的各種夢之間，可以互通消息，因此創造了文藝的世界或理性的生命。我不敢斷言，這種以思想爲受控制的癡狂的說數，在十三種著名的實用主義中是否可以找到，但我有理由可說，我之此說是受詹姆士的影響。不過，當詹氏的實用主義一書和我的理性的生命同時出版時，我却大爲驚異。我不能贊同像他那種闡述真理的方法。那以人類的心理來代替宇宙，在我以爲是唯心論的混雜的滓汁。

我所私淑的詹姆士不是那晚年的，他的實用主義，純粹的經驗論和浪漫的形而上學震動了世界的詹姆士。我所私淑的詹姆士是那徬徨的，智力超越的，不滿於形而上學，而他的格言之一是「研究非正常的爲瞭解正常的最好方法」的詹姆士。他是那心理學原理的作者。他把其中數章的原稿於一八八九年向我們一小班同學宣讀和討論。卽在那時，我從他所學習的是他所未曾明確地想到的，而是我從他的講學精神和背境中吸取的。其中主要的是對於即時經驗的感覺和對於未被混淆的，未曾解釋的當前事實的經驗。在詹姆士看來，實際經驗縱然是極複雜，極豐富，常是屬於一種感覺 (Sensation) 的性質。它具有一種活潑的，跳躍着的，圓整如球的統一性，爲我們存在的唯一事實。其中若干種質素的延續雖可追溯其起源，它的存在却是短暫的。一個人的生命或魂靈從它的繼續的部分得到實在和完整；『存在』 (Existence) 就是連續不斷的重生。它是一種移動的光，在它後面的『過去』是消失了，在它前面的『未來』也不可捉摸。詹姆士強烈地感覺着的這種『存在之流』的不確定性，正是新的，非預定的感覺底脈搏，隨時喚起對於不可預測的事實的注意。我從他學習了『存在』是分離的，包含於各個分佈的瞬息，不但在整體上是專斷的，自由的，卽在每一部分的品性和地位上也是如此。你把一小塊改變了，也就是把全部嵌鑲細工改變了。我們也不能對各個素質加

以計數和限制，像一架關閉着的萬花筒那樣，可以一幕幕地分別映演，其中大部分，例如快樂和痛苦，或整個圖畫本身，決不能是先已存在的。

然而這些存在的奇景，是否因此成爲無條件的？我這樣向自己問。感覺不是時常警告我們注意外界事變的聯繫性嗎？而同樣的聯繫，假如沒有記憶和習慣，不是時常產生同樣的警告嗎？非確定性的經驗不足爲非定命論的佐證。然當詹姆士進而把即時的經驗轉變爲物理學時，他的思想似乎沉醉在迷信中了。他企圖把『意志』——它是一種堅強的道德力量而非浪漫的無決定性可比——納入『注意』的對角線中。他堅持着意識的效用，而援引達爾文派的說數以爲佐證，就是說，意識是吸收和放射能力 (Energy) 的一部物質的機器。無怪乎他立即懷疑意識是否存在了。他建議一種新物理學或新形而上學，在那裏，即時經驗的本質可以被排列着而構成『自然』的組織分子；但是這種形像的宇宙論 (Pictorial cosmology) 的弊端在廢棄人類的想像，連同它的同情和詩意。詹氏這樣拋棄了自己所擅長的文藝心理學的天才和深邃的內見。我却仍以做他早期的非詭辯的詹姆士的學生自豪。那時他對於宇宙是一個不可知論者，而於紀錄和神化經驗的抒情性，却爲別人所望塵莫及的。

抒情的經驗和文藝的心理學 (Literary Psychology) 是自然界裏一種動物的生命底幾個章節。在我未把它眨入這樣不重要的地位之前，我被迫而對着一個可怖的問題，這問題之發生，是因近代的哲學中，文藝的心理學和抒情的經驗是被看作宇宙的支柱和實質的問題。這是這樣：這種經驗有沒有外表的狀態呢？如果有，是不是可以知道的？如果沒有，它的性質循着何種原則放射出來，或它的副性分散開來？復次，文藝的心理學或宇宙的經驗，除心理學家或歷史學家所揣想者外，有它真實的位置嗎？雖然詹姆士爲這些問題所困擾，所迷亂，而羅易斯把他的哲學建築在它上面，我這兩位教授對這問題都不會弄得清楚；直至後來研究了費希德和叔本華之後，我才發見了我自己解決之路。我們不能不遊移在本根的超絕論和唯物論這兩端之間。我們一方面附和並否定一切的懷疑論，一方面具着一種作爲行動的假定的信仰，這並沒有什麼矛盾。然而這種遊移，必須進一步認識了兩種問題才能算是合理；那就是：(一)從即時經驗出發，什麼是對於自然界認識的根據？(二)從自然界出發，什麼是對於即時經驗的信仰的根據。關於第二點（雖有我的朋友史德朗君的推測）我還沒有發見許多曙光。我祇能記載動物體中意識的浮現，這一個無情的事實。一個靈魂，或一個遺傳體的核心，圍集着和主宰着這軀體，而同時在它裏面孕育出一個做夢的，忍受苦樂的，注意的心，弗雷若 (Fras-

(Fr.) 和弗伊特(Freud)的調查，已經顯出『心』本質上是一件極豐富，極癡狂的東西；它怎樣深切地主宰着動物的生命；它的最先的最深邃的直覺距它對於真實事態的瞭解是怎樣遙遠；對於這些發見有一很有趣味的，合理的補充，就是行爲主義的說數。我對於行爲主義的生物學方面心悅誠服地加以接受。軀體的遺傳生活，藉着事變和訓練的陶鑄，成爲了習慣和行動底固密的環圈。在這當中，心是同夥的心靈表現，無形的，不可思議的，副現象的，或我無甯說，實體化的(Hypostatic)。因爲在它(心)裏面，那運動不居的聯整和緊張在另一境界上綜合而成直覺和感覺。生物體中這種精神的饒沃性是最自然的。它的不可思議正如一切存在，變化和發生之不可思議，但它可以被更清楚地了解，(那就是，把它更優美地同化於自然界其他事跡) 如果我們能更清楚地了解物質的生命和它的別種集體。

我的自然主義所引起的另一問題，就是在自然界中信仰的根據，我却達到了更確切的結論。批判必須做它最壞的，沒有比畏葸和因襲更危險。一種根本的超絕論(Radical Transcendentalism)否認對於事實的一切認識。自然，歷史和自我，成爲鬼靈似的現象，祇是這些事物的符號而已；而這些形象的『存體』(Being)祇是這些事物的內部，它們並不佔有時間和空間，它們沒有實質的或隱

藏的部分，它們祇是一個表面，一個 Appearance。這樣一個存體我無以名之，名之爲「要素」(Essence)我近來把大部分時間用以研究這個要素。我把我們的官感所察覺的和傳統的科學或宗教所描述的圖畫放在這個範疇裏。把一切觀念看做要素，它們就能彼此相成，而並行不悖，正如各種表現的藝術一樣。我們可以察見各種要素的象徵，並從經驗的精神批判而有所得。我特別從柏拉圖和印度的思想體系中，承認這種精神界的真理。這種手段也可應用於物理學上的革命。這種革命，有人說是科學的破產，也有人認作唯物論的崩潰，我却認爲這種革命祇是一種概念的改變 (A Change of notion)。物質可以叫做一個引力，或一個含電體，或以大的緊縮算學可以籍更精微的觀察修正它的方程式。一切關於自然的新見解，如古羅馬托萊曼的學說 (Ptolemaic system) 和牛頓的學說，都不過是人類智意的產物，是人與物質的接觸所感覺的心智的象徵。

我在上面還沒有提到我個人對於美學的態度，可是我曾化兩部的篇幅論述它。我深信人們將以爲我的全部哲學祇是藻飾的或散文的詩。我必須坦白承認我曾寫過幾篇詩詞，並且曾有一時想要做成一個建築師或一個畫家。藝術的藻飾的或詩的方面常能使我歆動，並且吸住了我的注意。遠過一切。但在哲學上我不承認有一種可分離的東西叫做美學。至於那些負有藝術哲學的名稱的，例

如所謂歷史的哲學，我都認作一種廢話。一切藝術在實際方面祇有手的技巧和職業上的傳統，在理想方面祇有對於『要素』的純粹的直覺和從這些直覺所產生的心智上的愉快，此外便沒有別的。除爲學術上的程序以外，我不能分別道德的和美的價值。『美』既是善，也就是道德的善。對於藝術的實施和欣賞，也如一切的實施和欣賞，脫不去道德的範圍。在另一方面，『善』在其確實實現時，就是一種即時的快樂。它具有種種的奇妙，所以也就是美了。純粹的快樂，當其爲盲目性時就叫做愉快，當其集中於有可感覺的形象時便叫做美，當其表現於溥利人羣的事件時便叫做幸福，愛心，或宗教的愉快。『和諧』(Harmony)爲美學上的要則，同時也是健康，公平和幸福的要則。

—— 魯狄威 (Eniel Ludwig)

Eniel Ludwig 是當代著名的劇作家和傳記作家，他的作品有譯成廿六種文字的，其中以描寫第一次大戰爆發情形的七月十四和尼羅河二書，尤爲膾炙人口云。

我信相大自然的智慧和仁慈，但它不是有求必應的。我相信神的權力，但他們祇把機會給予強

有力者。我相信命運的獨斷，但命運却偏愛有創造力的人，因此用遠大的眼光看是合理的。

要說明這種見解，我必須把我怎樣達到我的信仰的途徑略加敘述。我的父親是一位自然科學家，和人文主義者，我自幼不曾受摩西和耶穌的教訓的陶冶。道德的價值是自己能證明的。我確曾讀過十誡條，但一種可尊敬的做人方法的基礎，却建築在我的雙親以身作則的上面。我的父親對於各種的信仰抱有最大的容忍。他是一個醫生，故專為服務同胞而獻身，又是一個學者，故信仰自然。他向子女們顯示，在我們上頭統治着一種『力』，是始終不變的，儘管人們怎樣稱呼他。我自幼受教養不信仰武力，而尊重精神和美麗。除了希臘哲學家以外，我學習着尊敬兩位哲學家——哥德和貝多芬。半世紀以來，我所認識的人沒有比他們更偉大的了。

我也同時學習着怎樣負責任，我們沒有托庇於自己的祖國和種族的習慣，更不託庇於一位據說為人類受難的先知。假如我相信除自己以外，別人能給我以救贖的話，那我的信仰的全部機構便立即要崩潰了。

爲什麼要救贖呢？救贖是什麼呢？關於人類最初墮落和所謂『原罪』的說數，以及一位變形的『上帝之子』會把我從大獄中救贖出來這一類思想，對於我是陌生的。在我看來，耶穌這位人物

(我後來認識他是一位鬥士和先知)的值得尊敬，並不過於蘇格拉底，因為他為真理而死，正如今日許多人同樣在為真理而死。

我在早年時代，內心中就發生一種努力，要做到上帝所期望於我的。但要達到這個目的，並非藉着祈禱和發狂，而是藉着努力發展天賦的性能，那就是我的健康和毅力，我的心靈和想像。

我從青年時代所有的種種發展是得力於一個人。哥德是我唯一的導師，不但我的思想和行為的各種領域裏，也在我的生活的各個階程上。哥德和尼采是我曾經研究而有心得的哲學家，別的與我同時代的人，沒有一個為我所認識。我的哲學研究既是這樣限制着，它就使我踏入正當的途軌，並使我的心得以自由地從探察上帝在自然界，在音樂裏，和在偉大的品格上所施展的工作，去和他接近。

關於罪和救贖的問題在我生活上完全沒有意義。我的見解是這樣：我們的罪是在於我們沒有按照自然所賦予的才能去完全做到。關於這一點，我不相信世上有所謂受抑制的天才，或一個未到時間而夭折的人。偉大的天才家，如莫材德 (Mozart)，叔伯達 (Schubert)，拜倫，佐佐南 (Griegione) 等人，當他們的天才發揮盡罄時，自然立刻把他們召回了。至如哥德，貝多芬，莎士比亞等，自然給以較

長的壽命，爲的是使他們得在有定量的速度中完成他們的工作。因此，我對於那些以自己的失敗譏之於世界的不諒解的失意詩人和政治家，並不發生同情。

我對於人類中高等類型者的同情是日漸降低了，而對於動物界的同情却日漸增加了。我並不歎惜一個失敗的獨裁者，我的同情却寄予一匹爲汽車撞死的狗。雖然，我也並不以爲表示同情是人們可在上帝面前表功的一種服務，自然決不使人負擔他所不能勝任的，如果她的限制超過了，人就會報之以自殺。我常常尊重自殺，把它看作自然的一種平衡機。但是一個有信仰有哲理，曾經思想過上帝的人，祇在處於極度的困境時，才可籲求人們或上帝的同情。但當我這樣做時，我却不知道我的祈禱是否仍可稱爲『一神的』。

不論我的祈禱的對象是一種單獨的『力』或它的許多表現，其間的差異並不值得引起論戰。我所崇拜的祇是那種創造力。哥德稱這種創造力爲『自然神』(Gott-natur)。在他壯年時代，他在一首短歌中發揮他這種概念。二十年來，我把這首短歌貼在床頭的牆上，當作我的座右銘。

『自然，自然，我們被她包圍着，涵蓋着，我們不能越出她的範圍一步，也不能在她裏面深進一層，她不待我們邀請，攜着我們跟她舞蹈，直至我們感覺厭倦，脫離了她的懷抱……我們雖然

時常影響着她，却沒有能力把她控制……她在無數的子女中表現着自己，這位母親……她喜歡幻想，她處罰那些毀壞自己和別人裏面幻想的人們，嚴厲像一位暴君，但對於信服她隨從她的人，她把他們摟在懷裏。她的子女無可計數，她對他們沒有歧視；但她却有她的寵兒，在他們身上她不惜任何的耗費。她保護那偉大的；她的戲劇時常換新，因為她時常有新的觀眾……生命是她奇妙的發明，死亡是她得意的傑作。她把人們包圍在黑暗裏，督促他們永遠追求光明……她是慷慨的，大度的，頌讚應當歸給她和她的工作。她是聰明的，冷靜的……她已經領我到這麼遠，她將繼續引導我出去。我毫無保留地把自己交付在她手中。任她對我怎樣，她不會妒忌自己的造物。一切都在她的掌握中。祇有她是可責備的，祇有她是值得歸功的。」

因為我既沒有哲學家的思想系統，又沒有神學家的議論據點，我祇能從審察上帝的工作時所興起的感情，建立起我的信仰。我們要接近上帝，似乎並不需要一種有系統的信仰或思想的方式。哥德曾用冷酷的詞句說明了這一點。他說：『我們無須追求於現象以外，它們本身便是課題。』

這種從官覺所察知的世界觀，對於一個天天意會着死的現實，而仍仔仔兀兀，規劃着未來工作計劃的人，才是可能的，和可以接受的。這與我們堅執地承認意志的自由，而同時相信不可避免的命

運之來臨，是同樣的矛盾。哥德之窮年兀兀，不絕工作，把它看作解脫毀滅勢力的一種逃避，正是從這一個矛盾獲得了理由。在於他，信仰和工作是這樣密切地打成一片，在他八十歲的高齡時，他還能說這樣勇敢的話：『我的關於死後繼續存在的信念，是出發於我對於行動的信仰。因為，如果我繼續地工作直到死亡自然將不得不給我以另一種方式的存在，當現在的軀殼不復能安置我的性靈時。』

這種有力的辯論，對於青年時代的我，已經發生深刻的印象，而我後來達到了同一信仰的資源，就是建築在唯實主義上面的。因為這樣，我的信仰便接近於一種泛神論，就是從自然界的各種表現中看到上帝的存在，不論是各別的神，或獨一無二，涵蓋一切的靈。在浪漫的少年時代，我們常在山林中沿澤中，意會到各種神靈的存在。現在我覺得自然似乎是充滿着一種普遍的震動，我們無須再把它人格化。我在瀏覽一幅張開的地圖時，或在散步時，或仰觀晚間的天空時，都會興起這樣一種感覺。

這種對於各種事物所意會到的活的感覺，就產生一種視各種存在為象徵的信仰。一切事變的象徵性對於一個視各個受造物為其受他造物的代表，和認各種形象為同一創造的意志所表演的不同的戲劇的人，是有着不可抗拒的啟發力的。他所見的不再是互相隔離的，關涉個人憂樂榮辱的命運，而是生命的無量數的支流，最後歸宿於大海洋的。在那大海洋裏，各個泉流彙在一起，繼化而為

雲爲雨，最後復成爲泉流，在我的信仰中，一切關於未來的問題便可在此結束。哥德嘗說：『永生的理想祇是飽食終日，無所事事的紳士和女人們所玩的把戲；那些需要在此時此地爲生活而奮鬥的人們，祇好像未來照顧它自己。』

哥德最後的名言：『一切的死亡，僅是一種象徵，』更給予我一種平安的感覺。當我們回想過去的生活，把其間的成敗榮辱，看作同一造物主對於無量數的受造物所作的一種試驗，我們不能不感覺自己是爲環境所包圍，爲我們和比我們更幸運的競爭者所不能逾越的。哥德說：『世間事凡爲人所密切關懷的，都伸展到無限，我們對付它的唯一武器祇有精勤努力，自強不息而已。』

從這種認識個人幸福的相對性，我爲自己建築了一座和諧的迷宮，它的圖案我自己未曾寓目，因而無從加以描述。它是每一個人靈魂的迷宮。當我們在它裏面迷離恂恂的曲徑中摸索着時，祇有相信亞利安德尼（註）在領導着我們，才能使我們不發生恐慌；這種信心，簡單的說，就是信仰上帝的善。

由於確認自然的智慧和仁慈所建立起來的信仰，漸漸的在我的心中形成時，我就漸漸的不羨

（註）亞利安德尼（Ariadne）是希臘神話中Crete王Minos之女，救其愛人Theseus使出迷宮。

慕一個人的凌駕別人，而愈益羨慕人們的制勝自然力。因此之故，不但我在歷史上的遊行探索，連在山林中的閒逛，也都改變了品質。我在鄉間三十年的生活，更促成了這種改變。一切鳥獸樹木，草石星雲，當我開始認識它們的來源和生命時，它們愈爲我所愛好了。

由於這種感覺，更使我在歷史上也意會到一種不可見的命運之爲必要。我在研究個人生活而寫作傳記時，要盡力表述這一點。因爲我從不研究歷史，却時時研究人們的心，所以我把我的知識從現在移到過去，而希圖解釋各個偉大的品格。我們不應當把一個人看作單獨的個人，而應當把他看作人類的一個象徵。個人的命運祇可當作這樣的象徵去加以關懷。因爲人格猶如聖經中的銀幣，是主人授與僕人，要他去投資出息的。主人所授與的數量的多寡並不重要，重要的是那企求生利的目標。我在研究個人的品格時，發見天才因缺乏品格而腐朽的很多，而因缺乏天才以致品格無由發展的却很少。從這一點上，我建立了我的道德的歷史觀，而反對近代『動力的』(Dynamic)和經濟的歷史觀。

然而我却並不效法那些心理分析家，他們用死板的學說去掩蔽富有色彩的豐盛生活，直至把生活變成虛幻的空中樓閣。無疑地，每一個靈魂中是有着矛盾和衝突的。任何人要想用巫術來祛除

它們，祇能毀滅它們艷麗的姿容。孩童時代和兩性關係之爲人類最基本的經驗，是波魯塔克（Purpold）所承認的。但是我不能從任何一種人類的屬性或生活的發展階程，發見品格的關鍵所在。性和欲求固然是許多行爲的主要動機，但是表現的本能也是同樣重要的，不論其人是好動的，或是好靜的。各種動機的相互爲用，才是決定的因素。從這裏產生出一個人的道德或品格。

一個人對於人類福利的貢獻，從歷史看是重要的，但在上帝面前最偉大的，却是那些把他們的稟賦發展到最高度的，或其人格影響別人的生活最深處的。從這兩個矛盾點發生出一個問題，至今我還不能予以滿意的解答。

我雖然極度尊敬那些藉着精勤努力於治療疾病，援助弱者，以增進人類幸福的人們；而奪取城市，征服國家的勾當，也是我所認爲無意義的。然而我却被吸引於那強有力的創造的品性。這所謂創造的品性，不僅限於精神的意義，也兼指行動而言——那些知道怎樣使別人服從他的意志的人。征服國家的英雄的創造能力，並不因其殺人盈城，暴骨盈野而抵銷了。因爲這一類人，正如哥德所說，『是出於道德的範疇以外，他們是天地間原始的力，如同水與火一樣。』所以當我愈被吸引於舊時代所謂的英雄人物，我對於聖賢和道德家們的興趣却減少了，雖然促進人類進步的是後者，不是前者。

這種浪漫地徧愛偉大的冒險人物的癖性，却不曾使我贊成濫用武力。征服土地和人民已經失掉它的美麗。由於技術的進步制勝了時間和空間，以一種民族征服另一種民族的舉動成爲荒謬了。機械的戰爭和徵兵制度也使古典式的英雄成爲荒謬。我是出身於一個習於服從的民族的，但我在少年時代已經認識了近代戰爭的瘋狂性。我見到歐洲各民族的聯合是一種必要。戰爭使我認識了我們社會制度的窳敗。我在德國看見了統治階級的虛榮，暴戾和自私。據我看來，在未來大戰中成名的，祇有那無名英雄。然而這裏也發生了一種不可否認的矛盾。一個個人主義者，性情上傾向於無政府主義的，感覺自己與那些時時爲公道而努力的人是相柄鑿的。這種矛盾可以容許我對於那天資超羣，在人羣中操有控制權的人，認識其力量和美觀。但是我又感覺美的世界觀應當是有限度的。所以我又爲打破各種虛偽的特權而努力，直至社會完全改造過來，使人人有機會發展他的稟賦和品性到最高的境域。

爲了這種改造這種階級平等化，個人一部分的自由必須隨時受到犧牲，但不是出於國家的獨斷命令。當世界的交通發展到使互相競爭的民族和主要的都市成爲鄰舍時，所謂「國族」(National state)的時代，已經進入沒落的時期了。人民的生命與和平爲國家的榮譽或偉大而犧牲，在今

日已變爲荒謬了，因爲沒有一種民族不承認別種民族的榮譽，而所謂「大國」(The Great Powers)就其高尚的意義說，也已經不存在了。又因文化既爲各民族所能自由吸收，而文化又爲泯除人類間一切畛域的媒介，所以關於一個政府機關上懸掛何種國旗的問題，遠不如在這機關裏面怎樣爲人民謀平均分配貨物的問題來得重要。我們希望世界一經自由了，它必能給和平之神以更多的地位，以伸展她的翅膀。

可是我仍舊看不出這種鬥爭在一個時代裏佔有絕對的重要性，也不願爲它而犧牲我的生命。雖然這種鬥爭是必需的，而且在原則上爲我所同意的，然而我認爲階級鬥爭的結果，僅能增進人民物質的享樂。我們所能給予貧苦者以學習和自我發展的機會，固然能夠提高一般民衆的文化程度，但它不能因此達到最高的造詣。這在任何一個時期，都祇有那些得天獨厚的人才能獲得，不論其出身是貧或是富，是貴或是賤。任何一個階級，也如任何一個種族，不能獨佔人類最高的造詣。歷史上所有超特的人物，如偉大的先知，哲學家，藝術家，發明家，其出身有爲平民的，亦有爲奴隸廝養的，總之，不爲階級所限制。

祇有精神是唯一重要的，因爲祇有它能使我們與上帝接近。甚至對於自然界一種最細微的發

明，其重要性也遠過於歐洲均勢的轉移。現在一般生物學家，物理學家和工程學家，方致力於驅除疾病，控制自然，和延長人類的壽命。這種努力正在邁步前進，而且收得與政治家準備戰爭恰恰相反的效果。即使沒有實際的成就，而僅是對於星球的性質，或海洋的深度，或原子的內容，獲得一些新知識，我們也就進一步的接近上帝了。

因此我不相信一個理想的國家，因為理想不能從國家而獲得。我也不相信人類能由一個理想而得救，因為各種理想有其始必有其終。但我確實相信想像和對於知識的追求才能使我接近宇宙的奧秘——上帝的各種象徵。

一二 羅素 (Bertrand Russell)

自當代哲學一書初次問世以來，世界的局勢並無使我對於以前的信仰有所改變，不過有幾件事却改變了我的注意點。在平時，我們不必強調地聲述二加二是等於四，因為沒有人對它發生疑問。但是，假如重要國家的政府要把作這種聲述的人置於死地，那末我們便不得不用些功夫於乘法表

上了。現在的時代正是這樣一個時代，在我們的一個世代裏，某些政治原則是爲大家所公認的，例如猶太人和基督教徒應享受同等的社會和政治權利；個人的生命和財產，非依法不得加以剝奪；以及人民有發表意見的自由——除在戰事進行期內得加以相當限制以外，等等。

但這些原則，現爲德意志、意大利、印度、日本，以及許多小國的政府，分地或整個地加以否認了。至於個人方面，許多人對於某一事例加以反對，而於另一事例則加以贊助。例如共產黨人對於法西斯國家的暴虐行爲表示深惡痛絕，而於史太林氏隨自己的喜怒處死同僚，則認爲理所當然。法西斯主義者對於蘇俄之虐待富農，嚴加斥責，但以爲猶太人却不應當受憐憫。總之，世界日漸地變爲殘暴，而民衆之反對自己的黨施行殘暴的，則日見其少了。

在這種情形之下，我們這一班仍然相信容忍和民主的人，却被告訴說，我們已把自己判決失敗了，因爲勝利不是屬於法西斯主義，便是屬於共產主義。我認爲這種見解是反歷史的，無論如何，我却不能加以接收。

先從歷史的辯論開始。在某一時代，西方的世界是分爲路得和羅耀拉（Loyola）天主教耶穌會的創始人，一四九一——一八五六（譯者註）兩派。各國政府不是傾向甲方，便是偏袒乙方。戰爭在凶

暴地進行着。少數超然的學者，如伊拉斯莫斯 (Erasmus) 則如鳳毛麟角。但是經過一百年的互相殘殺，沒有一方得到勝利，於是人民開始感覺厭倦，而自動地停止參加了。在我們看來，那迫害耶穌教徒和迫害天主教徒之間，並無彼善於此之處。由今視昔，十七世紀的世界，狂熱者和神經過敏者的互相對抗，是同樣地愚蠢。那末，由後視今，共產主義和法西斯主義的評價，將無乃相同？那最後勝利決不會屬於狂熱者，因為他要把人們的情緒持續在緊張狀態之中，這却非大多數人所能長久忍受的。十八世紀——那所謂理性的世紀，是宗教戰爭的刺激後一個平靜的時期。所以我絕不懷疑近代的思想戰爭之後，將有另一個理性的時代繼之而起，那時人們將不再願為毫無佐證的信仰而施行迫害。

我們如把法西斯主義和共產主義作心理學的分析，就會發見它們具有奇特的共通點。它們都是一些信條，使留心的政客們得藉以把從前為政治家和資本家所明分的權力，拿來集於一身。當然，它們有着迥不相同的觀念邏輯 (Ideology)。但是觀念邏輯僅是政客們所憑藉的武器，猶如兵士們使用槍桿一樣。在心理學上，這樣的診斷仍是正確的，即使把政客們自己的辯論收羅在內。而且，雙方所用的技術也是一模一樣的：先使少數人信服於一種根據仇恨的觀念邏輯，繼而使用狡計，把武力搶到這少數人的手中，然後建立一種暴力的政權。克倫威爾便是這種方法的始作俑者。

這種方法的缺點是顯而易見的，因為它訴之於人類的仇恨心，所以對內必使用暴力和禁制各種自由，對外必包含戒懼和備戰。因為它採用了宗教復興主義所用的技術（*Revivates technique*），所以它的勝利也如過去宗教運動一樣，不能超過短時期的勝利。過不多時，熱心轉變為腐敗，毅力退化為祕密偵察和告密。那居於最上層的統治者天天擔心暗殺和「宮庭革命」，渡假成為自己祕密警察的囚徒，別人則漸漸知道他的唯一達到勝利之路，便是為防止想像的陰謀而放逐自己的親信。這樣的結果是毫無足異的，我們可在塔西佗（*Tacitus* 羅馬歷史家，譯者註）的著作中和近來蘇俄的事情中去研究它。

我們時代的最大不幸，就是許多急進份子會相信從這一條路可以達到「千載邦治」（*Millennium*）。第一次大戰所造成的羣衆心理鼓勵着一種極端的信仰，以為武力可達成任何的目的，而不必計量人民的贊助與否。戰後的貧困又刺激一種欲望，要尋求把這不幸給予他們的仇家。他們以為上次大戰所造成的危局，可藉一次更大的戰爭去消解。凡爾賽和會席上和以後一時期內一般理想家由熱情而至於失望的情形已全被忘却了。人類的幸福不能藉武力，凶暴或專制手段所能獲得的。世界自一九一四年開始踏進了一條錯誤的道路，現在它仍舊循着這條路走，而且越走越快，距離

目的也越遠。這條絕徑恐怕要直走到底，正如從前宗教戰爭那樣，直至人們發覺了此路不通時纔肯罷手。然而目下凡仍願運用理性的人們，總不應當鼓勵狂熱者狼奔豕突地直向災禍走去。

韋爾斯 (H. S. Wells)

約在十年前，我爲當代哲學寫了一篇關於我的人生觀和我爲什麼生活的文章。這本書現在要出一個續編，編輯者問我對於以前所寫的文章是否有所改變或補充。我把前文閱覽一過，覺得並無重要的改變。但原文用意是限於某一個時期的，故其範圍未免稍狹，且其內容不免膚淺。現在乘編者垂詢的機會，願將我的政治哲學稍加引伸，並將我的社會觀念的最近發展加以補充。這種發展是由最近世界情形的變化而起的。近年以來，世界顯然地趨向於更黑暗，更危險的境地了。言論自由已在很大的區域內絕迹了。許多不分皂白的殘殺，許多自然資源的浪費和濟經組織的解體，暴力向世界和平急劇的侵襲，文明生活的水準明顯地在下降了。對於蘇俄所寄託的一種新生活的希望是日漸減少了。人們要求對於制止普遍世界的總崩潰作積極的努力，這種要求現在愈覺迫切了。十年前一

個人可以寫着說：『我反對國家主義和戰爭，』或『我崇尚科學。』現在僅僅這樣聲述已不能使我們滿足了。因為這些態度固然很好，然而我們怎能維持它們，如果我們不起而保衛它們？現在一個人的信仰底政治目的必須更合實際。因此『你應當怎樣做？』這個問題成爲更迫切了。

因爲事實這樣緊迫，所以僅僅不贊成戰爭，和反對私人壟斷天然資源是不夠了。在上次所寫的一篇論文裏，我僅僅譴責戰爭和國家主義，並把它們聯在一起；現在對於國家主義和戰爭的原因，尤其對於它們底普泛的，日趨嚴重的凶惡性，更需要作精確的分析。戰爭並非都是國家主義的。你縱使把國家主義廢除了，世界仍會有社會性的戰爭。而且，戰爭所加於體力和物質的影響是極大的。所以一種旨在決定行動的哲學，必須探究什麼事是造成未來戰爭的危機的。我發見了這個問題的答案是這樣：由於現代社會的經濟機構的日益繁複和機器效能的日益增進，促成了人類的精力因無所宣洩而橫決，和社會階級的迅速溶解。當機器和生活的物質機構日益進步時，社會的秩序也日漸『潮解』了。

讓我把這個意思說得清楚些。自古以來，社會生活的過程是由成立已久，界限分明的『階級』共同進行着的——政客，兵士，律師，工匠，商人和農民。他們都有着時代所崇尚的行動規律，普遍地受

到瞭解和尊重。這些因素使社會保持了一種粗疏的平衡，曾經經歷了幾千年的試驗。甚至軍隊的組織和作戰的方術也含有同樣平衡的因素——騎兵，步兵，和輔助的砲兵。生活按着漸進的發展，作漸進的適應。例如火藥的發明，比較飛機坦克起來，也還是一種漸進的革命。現在突然來了力的機器和全新的人類的營生。新的生產機械，大規模的運輸，瓦斯，爆炸物等等，不但使戰爭完全改觀，其又有爲人們所未完全承認的，它們把從前人類的平時和戰時的職務分類，也攪亂得不能辨認了。這種事實我們以前並不認識，直到現在方纔有些明瞭，然而我們仍想用舊制度所崇尚的習慣，感覺，情感，道德和文化，來應付新的不完全瞭解的生活機構。這些傳統大部分完全舊敝了，其中多數已發生惡作用或變成絕對無用，它們把我們置在最劇烈，最險惡的緊張中。舊的階級沒落了，新的階級出現了。舊式的農夫，以自己的生產供自己的需要而感覺滿足的，已在世界大部分消失了。我們稱現代的農夫爲田舍翁，其實他們同任何的工廠工人同樣地工業化了。無論何處都有一種前此未聞的體強力壯而無工可做的青年階層。他們的人數千百成羣，我們可以呼之卽來，然而我們分配生產品的的方法既不能僱用他們，也不能使他們滿足。對於這些失業者羣，我們應當怎樣辦呢？

現在號稱文明社會的，都患有這樣一個精力蓬勃而用武無地的青年的癌。他們的失業，對於社

會就成爲一種分解的勢力。我們沒有一種僱用他們的方法，比驅使他作戰爭準備更好。人類的的生活，陷入了一種不能動彈的境地，在它的組織中負擔着一個日漸增大的過剩人口，爲它所不能應付和利用的。它們的過剩的精力勢必轉變爲本能的，具有分解性的革命運動和暴動。

這種事態是人們意料所不及的。在過去三四十年中，它向我們襲擊而來，到現在成爲人類社會的重大問題。我覺得這個把社會重分階級，和把人類重新適應於更重大，更豐富，更美滿的目標的問題，必須努力地立即加以研究和應付。現在所有的社會研究，教育和行政對付這個問題可謂完全失敗，這使我感覺非常驚異和無限痛心。我知道它是不會久待的。祇有竭全世界心智的努力，才能挽救人類社會的「潮解」。我大聲疾呼地要求人們把人類的心團結起來，不要等到爲時已晚。我說：「適應呀，適應你自己於這些重大的要求，否則滅亡！」

我覺得祇有自己一個人在呼喊。在我四週的人似乎都抱着一種平靜的無所用心的態度，隨波逐流地趨向着未來的災禍。他們說：「爲什麼憂慮呢？無人知道什麼事是應當做的，有的說應做這樣，有的說應做那樣；我們又有什麼辦法呢？」對這句話的反問是：「爲什麼你自己不思想，不計劃計劃呢？」

這種反問對於普通人似乎未免責望太過，然而正因為我們的一知半解，我們的缺乏精密和準確，所以這種廣泛的探究，嚴密的思考，和彙集堅決的意志去建造新制度，才成爲絕對必要了。慎思明辨，交換意見，明白說話——從容不迫，但勿錯失時機——這是每一個有理性的男女所應採取的行動規律。時間已經很遲了，但在黑陰沉沉之中，我們還有挽救的機會。建立一種可以接受的新世界的憧憬，人人勿以僅作善意的姿態爲滿足，須要起而工作，辛勤地工作，以期產生一種合理的，經得起測驗的共同計劃，即能把人心在新秩序中團結起來。這樣的努力在當代流行的宿命論的心理之前，似乎沒有可能。但這是難做的事。我所以不憚反覆申述，主張用一種教育革命，一種新的百科叢書，作爲人生更好的基礎；如果不能的話，人類就要滅亡。現在我們對於產生一種新社會的種種努力，都感到知識不足；我們所需要的是更多的科學，更多的研究和交換，更多的心理分析。這就是我的行動哲學。

一四 林語堂

林語堂博士於一八九五年生於福建漳州，曾留學美德兩國，先後得美國哈佛大學碩士及德國萊比錫大

學哲學博士學位。一九二三年至一九二六年，任故都北京大學教授。博士在國內文藝界卓著名望，曾編輯文藝雜誌多種，著作甚富，尤擅長英文，其英文著作有『吾國與吾民』（一九三五年）、『生活的藝術』（一九三七年）及『瞬息京華』（一九三九年），經其編譯者有『孔子的智慧』（一九三八年），均風行海外，備受讀者歡迎。因此林氏在國外的聲譽，殊不下於在國內也。

一

我像一切常人那樣，具有一種尋常的人生哲學。很奇怪的，我是時常被那閒惰的哲學理論所逐退；許多哲學上的名詞，如柏拉圖的『理想』，斯賓挪莎的『實在』，『本體』和『屬性』以及康德的『無上命令』，時常在我心裏引起一種懷疑，使我覺得一般哲學家不免太鑽在自己的思想裏。一件事物在表面上看起來如果是太合理了，結果倒會使你覺得它是錯誤的。一種哲學的體系如果太能引起人們深刻的印象，或在邏輯上是太美麗了，結果倒要使我對它懷疑。那些比較滿足的，自滿的和過分合乎邏輯的體系，如黑格爾的歷史哲學，和喀爾文的關於『總的墮落』的理論，祇能在我心裏引起一陣微笑。在更低一些的水平上，那些政治的觀念學，如現在實際上表現出來的法西斯主義

或共產主義，在我看起來僅僅是些關於思想本身的諷刺文罷了。說起共產主義，我對它所表示的敬意，勝於我對法西斯主義所表示的；因為前者是根據一種理想的愛，而後者是根據一種對於平民之譏諷的藐視。但是這兩者按照現在所實行出來的，在我看起來乃是西方唯智論的產物，並且非常缺乏自我的約束。我個人對於孔子的智慧，漸漸的引起了深刻的印象。孔子說：『道之不行也，我知之矣；知者，過之；愚者，不及也。道之不明也，我知之矣；賢者，過之；不肖者，不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。』

所以，當科學在討論或分解關於生命的細節時，我對它有十二分的忍耐；但是我對於那析理太細的哲學是沒有耐心的。用最簡單的名詞來解釋的科學，宗教，和哲學，從我年幼的時候起，已經吸引了我的注意。用最簡單的名詞來說明，科學是對於人生之一種好奇的感覺，宗教是對於人生之一種敬意，文學是對於人生之一種好奇的感覺，藝術是對於人生之一種鑑賞，而哲學是對於人生之一種態度，並且多少是根據一種對於宇宙的了解。我極其懊惱，當我在大學一年級決定選文科或理科的時候，我竟連文科或理科也莫名其妙，而且我也時常在感覺到，我之選擇文科也許是一種錯誤。但是我對於科學的喜愛從沒有停止，我也時常讀那些關於科學的通俗的結論，以補足我的科學知識的不足。如果所謂科學是對於人生和宇宙之一種永久的好奇，那末，我還是可以自稱為一個科學家。還

有，我是生來極其富於宗教性的，使我對於外來的宗教往往引起了狂怒。我雖然是一個牧師的兒子，但是對於這一點却不能有所解釋。

當我說起我有一種平常的人生哲學時，我的意思不過是說，我以一個平常的受教育者的資格，曾想採取一種對於人生，生活，社會，宇宙，和上帝等等之合理的與和諧的態度。我生來就有一種對哲學體系懷疑的傾向，這個事實並不是說我不相信一種多少有些統一的與和諧的人生觀，而這人生觀也能產生出一種對於生活的技術——金錢，婚姻，成功，家庭，愛國和政治等——之和諧的態度。我相信，如果我對於那些複雜的和緊張的思想體系不表示信仰，那末，要我採取一種合理的，統一的人生觀，是簡單而容易的。

我知道科學是有限度的，但是因為我崇拜科學，我就時常讓科學家做開發的工作，一方面我對於他是完全信任的，並且知道他是受良心的驅使的。我又讓他替我發見那有形的宇宙，就是我十分要知道的那個有形的宇宙。在我盡力的得到了科學家對於有形的宇宙之知識以後，我就想起人類要比科學家更偉大，而科學家是不能把每一件事都告訴我們，也不能把最重要的事情告訴——造成我們的快樂的原素。於是我就得去依靠“*bon sens*”——那個值得恢復的一個十八世紀的字。

你可以稱它“Don sens”，或常識，或直覺，或直觀的思維——祇有那樣思維能幫助我們得到關於生活的真理和智慧。真正的思維往往是那一類的思維——一種熱烈的情感，的半談諧的和半狂妄的思維，其中混合了一些理想主義和愉快的無意識。我們不妨把想像力稍為放縱一些，接着又用一些些冷酷的犬儒主義把它約束一下，如同風箏和它的線一般。人類的歷史似乎是像風箏那樣的：當風順的時候，我們就把線放鬆一些，而風箏就飛得高一些；有時那風太猛了，我們就把那風箏放得低一些，結果它往往落在樹枝裏；但是要達到純粹幸福的高層，也許是永遠不能的！

世界是一個好的，同時也是一個壞的世界；人類是一種高貴的，同時也是一種惡劣的生物。人生往往是這樣快樂，也這樣憂鬱；同時人類社會是這樣殘忍，又不缺乏真正的仁慈。我們既然知道這一點，那末，除了憑着仁愛的、寬容的、和諷刺性的思慮之外，我們怎麼能進行呢？偉大的智慧不在於要求太過分的人性，也不在於把它太縱容，以致於把它弄壞了。一個人必須盡他所能的去做事，同時當他碰到了部分的成功或失敗時，他必須對他自己說：『我已經盡了我的力。』這大概就是一個人所需要的人生哲學。

生活所以對於我含有刺激性，那是因為人類社會和人性是這樣的不完備。我又覺得感激，因為

我生來就是一個人，這一點使我覺得很自得。我所以對於物質的宇宙感覺興趣，那是因為我對於人類，對於他的仁愛，恨惡，高尚的成功和可笑的失敗等表示興趣的緣故。我所以對於人類感覺興趣，又爲了他的愛的，恨的，和行動的方式是這樣的好玩。這就是說，我是根本的對人類表同情的，這當然是很自然的，因爲他是和我同種的。試以幾個法西斯的國家爲例，我是怎樣藐視他們的領袖，和他們的過分的愛國心！我又看出，他們簡直是充滿了貪婪，奸詐，和自私等的野獸，他們是怎樣欺騙他們自己！當他們從行動轉而爲替自己辯護的言論，並且沾污了『和平』、『公道』、『和』、『自覺』等等字面時，我是怎樣的覺得戰慄啊！他們的宣傳主任，在我看起來是何等的滑稽可笑；我不知道他們怎樣看他們自己的人民和他們自己！他們怎樣毀壞了海涅的石像，強姦了格丁根（Göttingen）和海德爾堡（Heidelberg）等大學，並在異邦的神『金牛犢』的周圍狂舞！但是在這些國家裏面，我却看見了偉大的平民。在那些最『好戰』的國家裏，我不願承認其中百分之一以上的人民是真心歡迎另一次的戰爭。在這些國家當中，人生是不是仍舊美麗的——在它的婚姻，生育，和科學方面是不是仍舊美麗的？

這是我們對於一般的人生應取的態度——一種容忍性的諷刺的態度。這種態度是從人性中

希求一些比較優美的和更高尚的原素；並且在希求的時候不忘記去饒恕；這一種態度就是饒恕人性中的短處，並且在希求的時候並不忘記去責罵它，因了它不能做得更好一些。我們人類在這樣的一種方式中是時常能走得更遠和更高的。這就是我們說的熱烈的情感的和同情的思維。在這裏，性智不能多幫我們的忙。在科學家做了它的開墾工作之後，宗教、藝術、文學和哲學必須在人生取得一個合理的地位。然而這些東西在現代的世界中似乎沒有好好的聯絡起來。科學永不能替代藝術、宗教、文學和哲學。除了知識以外，我們必須保持對於人生的欣賞，對於人生的敬意，對於人生的一種奇異的感覺，以及對於人生的一種正常的和合理的態度。那種對於人生的欣賞決不可以敗壞的；對於人生的敬意必須是真正深刻的；那種奇異的感覺必須是充分活潑的；對於人生的態度必須是和諧與合理的。

二

現在讓我們先去體驗科學的開墾工作對於我們的貢獻，因為科學代表着健全的智識，而是我們的智力所能明瞭的。科學固然不能把每一件事都告訴我們，但是在它能告訴我們的那些事件之

中，却沒有一種感覺叫人們去反對知識的光明。因為我們的肉體和靈性是不可分解的合在一起，所以我們所知道關於肉體的知識便能影響我們對於靈性的見解。無論科學還能做什麼別的事情，它所能做的，當然不是毀滅，而是增加我們對於人生之奇異的感覺和敬意。

我不是在說起科學對於我們的生活的客觀條件上的影響，而是要提起科學對於我們的觀點的不知不覺的影響。自從伽利略的時代起，這種影響是非常之廣大和深刻，而把我們衆人都包括在內。你可以照你的意思說，近代人的上帝觀，宇宙觀，分子觀，以及關於物質的基礎，性質，和組織等等的觀念，關於人類的創造和過去歷史的觀念，關於他的善與惡的觀念，關於他的靈魂和存在的觀念，關於怎樣應付他的身體，罪惡，刑罰，上帝的懲罰和饒恕的觀念，和人類與生物界的關係的觀念——種種觀念都曾經過具體的變遷，而且是同伽利略時代的人的觀念不同了。就整個而論，我可以把它綜合起來說，在我們的心裏，上帝是比以前更大了，而人類是比以前更小了；在另一方面，人類的身體比以前更清楚了，而永生倒比以前更模糊了。因了這緣故，那些包含在宗教實行裏面的最重要的觀念，如上帝，人類，罪惡，和永生（或得救）等，就應當受我們的檢討。照我看起來，這一切似乎是彼此相連，而且和科學的教訓相連貫。

我所以不得不追究科學知識的進步怎樣同宗教信仰的外表發生衝突，那並不是因為我是非宗教的，而是因為我對於宗教是極感興趣的。我們看到登山寶訓固然還是保持得很完整的，同時道德界和高尚生活裏的美，也依然是保全無缺的，但我們必須大膽的承認科學已經給了宗教的裝飾品或宗教所產生的那些俗套的觀念以極大的損害。我所要指出的是，這些觀念的改變是逐漸的，極其微細的，幾乎是我們所不知道的，而且這種影響也是不知不覺的。試以宗教裏面最膚淺的地獄觀作一個例證；我以為在現在大學的一年級生或四年級生中間，沒有百分之一或千分之一的人願意相信字面上所講的地獄；沒有一個人願意替地獄的存在辯護或加以反對；因為人人都以為替它辯論是沒有價值的。那些俗套的宗教觀念，如地獄，罪惡，惡的根源，刑罰，天堂，代替受苦等等，既然經過了一番深刻的改變，所以宗教——或至少是有組織的宗教——也必須受到影響。

當我說，在我們心裏，上帝是比以前更大了，而人類是比以前更小了，我是指身體上的「更大」和「更小」。這些事情是沒有方法避免的。我們又不得不看上帝是同他的宇宙相適應的，所以當我們看見現代的天文學逐漸的把一個更廣闊的物質的宇宙顯示給我們時，我們就自然而然的覺得敬懼了。舊時的宗教，以及以人類為中心的信仰之最大敵人，便是那直徑二百英寸的望遠鏡。幾星期

以前，當我在紐約的報紙上讀着一個天文學家發現了一個新的星羣，離開地球有二五〇・〇〇〇光年的距離，因此我就覺得人類在自然界的地位真是滑稽得很。這些事情對於我們的信仰並不是不重要的。我早已達到了一個論點，使我想到我在上帝或宇宙的眼光中是何等微小和卑微，後來我的觀念又改變，因為以一個比螞蟻的觸鬚或一只中型的蛆更小的人，而能想到自己是同一個關於刑罰和救贖的體系發生關係的，那顯然是荒謬而背理的。其實我們個人是不值得上帝去發怒的。同時也不值得一次的詛咒。

科學或現代的一般知識，已經改變了我們對於善惡報應，代替受苦的價值和必要之種種觀念。關於罪惡和完備之理想化的對照，是不再能成立了。祇要我們對於人類因遺傳而得到生物的本能或野蠻的本能——一種自然進化的產物——有更充分的知識，那末，人們以前所辯論的關於人性的善惡的言論就覺得毫無意義了。人類所有的一切本能，如作戰的本能，飢餓的本能，性的本能，羣的本能，以及本能之勝過理性——這一切在現在是容易了解的。你不能因了一個人有了性的本能就去責問他，正和你不能因了一頭海狸有了同樣的性本能就去責問牠；到後來，那宗教所根據的關於肉體的罪惡之神祕主義，似乎是毫無意義了。關於身體和物質生活之中世紀的，僧侶式的，或

宗教性的『態度已經消失了，而代之以興的，便是一種關於人類和他的職業之比較健全的和更含有感覺性的見解。我相信這種態度是現在一般能思想的人的態度。換一句話說，現代人的感覺，便是這種世俗的生活，並沒有受到『咒詛』。』因了這原故，如果我們說，上帝因了人類的不完備或祇在進化道上走了一半就發怒，那是毫無意義的。如果我們說，上帝因了這同樣的緣故去處罰人類，也是同樣不能動人感的。在另一方面，如果我們想，上帝要饒恕一個人，必得同時使另一個人受痛苦，這種觀念簡直是一種滑稽。原來這一種觀念便是把代受痛苦的野蠻觀念——就是我們自己在今日的文化生活中也不願意實行的——歸給了上帝。在茂赫姆 (Somerset maugham) 的一個戲劇裏，說是有一個女教士在野蠻人當中看見他們把活人當作祭物，覺得非常的發怒，就想法去阻止這件事；其實這個女教士並沒有覺得牠自己的宗教就根據同樣的把人體當活祭，以與上帝和解之一種野蠻的觀念。我的一般的主張是說，上帝既然是這樣偉大，人類既然是這樣微小，上帝簡直是不會過問這些事情的。這整個的觀念似乎是大做作，太複雜。當我們在研究物理學的時候，如果發見一種理論在新事實的啓發中覺得太做作或太複雜，我們就把那種理論放棄；——同樣的，我們也必須把這種關於救贖的理論拋棄，去尋求一種比較簡單的理論。

在今日宗教界裏，使我覺得特別討厭的，便是它對於罪的重視。我個人並不覺得有什麼罪，也不覺得我曾經被咒詛。我想有許多人對於這問題作冷靜的觀察的，都有了同樣的主張。我雖然不曾過着一種聖人的生活，但我相信我曾經過着一種很合宜的生活。從法理上講，我是完備的；從道德上講，我是有缺憾的。但是這一切道德上的缺憾或過失，如同偶然的說謊和忽略職分，如果都把它們加起來，放在我母親的面前，讓她來審判，那末，她至多會判我以三年監禁的罪，當然不是在地獄裏受永遠的刑罰。這並不是誇口，我的多數朋友至多也不過受五年的監禁。並且，如果我應付我的母親，我也能應付上帝了。他不能罰我在地獄的火裏永遠受刑——這一點我可自信的。我並且相信上帝是合理的和解事的。現在的教會對於罪仍是認為絕對要不得的，同時一般西教士在勸人信教的時候也時常把關於罪的感覺輸入進去，因了這原故，我就不能接受這種信仰了。

在基督教教條裏另一端便是關於『完備』的觀念。完備是人類在埃甸園裏的狀態，同時也是將來的『天堂』所要達到的一種狀態。爲什麼要完備呢？這個我可不明白。這不是發源於藝術的本能。在紀元最初的幾百年中，小亞細亞一帶的邏輯所產生的理想，便是我們願意和上帝同住在『天堂』裏，但這一層是我們所不能的，除非我們是完備的。因此，這一種完備裏面是含有禪味的——沒

有邏輯的基礎——除了人類有一種願望，願意住在含有完全幸福的「天堂」裏。我是在懷疑，如果一個基督徒沒有得到允許，可以住在一所有完全幸福的「天堂」裏，那末他究竟要不要完備？在實際的日常生活中，這一種觀念是沒有什麼意義的。因此我就爲了我自己的緣故，把那種關於完人的理想排斥了。所謂完人，是指一個人想盡他所能的，去過着一種合理的生活，並按照他所知道的去面對着真理。在我看來，一個完人僅僅是一個有理性的人，願意承認他的錯誤，並且願意改過。在這個世界上，我並不希求比他們更好的人類。

三

這一種關於信仰之啓示，對於多數誠懇的基督徒必然覺得很麻煩。然而，除非我們是絕對誠實的，我們是不配認識真理的。對於這一件事，我們應當像科學家那樣的去實行。就一般而論，要我們拋棄舊的信仰，我們所感覺的痛苦正如同科學家拋棄了物理學上的舊定律，去接受新的理論一樣。事實上，甚至科學家也時常反對新的理論，但他們是心地公正的人們，他們之是否接受那些理論，那是根據他們科學上的良心之指示的。真理是時常能擾亂我們的，正如同陽光的突然射入，對於眼簾是

不舒服的。然而在我們心智的和肉體的眼睛能適應這種新的光線之後，當前的局面就並不怎樣惡劣了。祇有那些信心很小的孩子們是容易受驚嚇的。

那末，我們究竟拋棄什麼呢？那是很多的。舊宗教的輪廓已經改變了，它們的大綱也模糊了？但是宗教還是存在，而且是時常存在的。我是在說起宗教是一種被情感所感染的信仰——一種對於人生的憐憫或敬意——綜合了人類的確定性，使他們知道什麼是合理和高貴的。人們也許會想把一條虹的色帶加以分析，或把街區裏噴水泉那邊的人工的虹的色帶分析開來，那末我們所信仰的拿亞和上帝所立的約就會消滅，因此我們就會留落在一個懷疑的世界裏。但是那種虹還是美麗悅目的，如果有人能鑑賞它。這樣，所毀滅的祇有那條虹和江上的微風的一些美和神祕。

在這裏有一個關於簡單的信仰的世界留着給我們。我喜歡它們，因為它們是比較簡單，而且極其自然的。我所說的關於得救的舊「機構」已經沒有了？實際上，那種救法和目標，在我看起來也是沒有了。那救世軍裏的老太太邊舞着她手裏的黑傘，邊傳揚着的那位天父上帝——那位極其喜歡預聞我們個人的瑣務的上帝——也是成爲過去的了。那種關於原始的完備，墮落，咒詛，代受的痛苦，後來又重覆回到完備的一連串合理的連鎖，也被打破了。地獄是沒有了，接着天堂也沒有了。在這種

關於生的哲學裏，我相信我們必得要把天堂放棄；我們對於天堂也不能過於確信，它也許能恐嚇我們，但它不應該這樣。因我們仍有一個奇異的宇宙，在形態是物質的，其動作是靈性的，並且被那些不能看見的力量所推動。關於天體和地上的生物的奇蹟，依舊存在着，而且是非常豐富的。它們不單是對於生活非常適合和有用，而且還拿了它們的美麗和神祕使我們覺得沉醉。在這一切的後面我們也能感覺一種偉大的力量——有的人稱他爲上帝——那是非常偉大，而能逼使我們發生極大約敬意的。當上帝存在的時候，那末人生和它一切動人的美，繁複，和神祕也都在我們面前了。我們應得忘記那未知的和無把握的天堂，並且同磐石和樹木去接近；一面又觀察夕陽的西下，在看了這種夕陽之後，還得要去觀察那閃爍的星辰。我說，這個地球，這個看得見的宇宙已經夠了！其實它也是靈性的，並且顯然是這樣的。我們應當對它表示滿足。有時我們充滿着一種對於那個偉大的創造者的敬意，同時我們也應當對它表示感激。

人類的靈性還沒有被我們所幾及。那道德的境界不是物理學的境界所能幾及的。對於虹的瞭解是關於物理學的，但是對於虹的欣賞便是道德。了解並不該，和不能毀滅欣賞的。這是一個關於簡單的信仰的世界，不需要神學和假想的賞罰；祇要人類的心仍舊被美，善，公義，和仁愛等所接觸，那

就夠了。我們既已知道上帝創造萬物，永遠在我們之上，這樣，除非我們憑着我們裏面所有最高的和最優的去生活，我們怎麼能生活下去呢？如果我們不是這樣生活下去，我們就應當慚愧。過着一種優美的生活，並按照我們至高和最高貴的本能去行動，實在是一件很合理的事。事實上我們必須要有宗教性，並且要對這種生活表示敬意。假使我們有獸性的遺傳，並且有野獸的祖宗所遺傳下來的本能——犯罪作惡——這樣，如果我們相信有一種較高的和較低的自我，那是合乎常識的。在人類裏面有些本能是高貴的，有些本能是下劣的。我們固然不信下劣的本能是由於在我們裏面作祟的撒但，同時我們也無須遵從下劣的本能的指示，去犧牲那些高尚的本能。孟子曾這樣說：『惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。』他因了提倡高上的生活和『大我』又這樣說：『養其小者爲小人，養其大者爲大人。』

物質主義在理論上並不跟着舊時宗教觀的消失而來，但是從道德上講，它確是這樣的，可見得我們人類的構造是何等奇怪。現代的世界，就一般而論是越發覺得唯物化，同時它的宗教性却是越發減少了。人們時常看宗教是一組有力的信仰的集合體，而且有一種神性的認可作它的後盾。這宗教是人類在本能和情感上所感覺到的，而不一定是他們在理智上所信仰的。所以宗教的喪失對

於人類便是一種損失。冷醜修合理的信仰是不能代替宗教的。進一步說，它具有時代的神聖性，並且在它裏面含有一種舊的傳統的勢力。把這種傳統失掉，不是一件好事情，但這件事却臨到了。現時代並不是一個產生新教主的時代；因為我們對於這件事太喜歡批評了。同時個人的信仰的力量，若同一種偉大的宗教的力量比較起來，真像一個溝渠式的池塘同一條大江比較一樣。照孔子的意見，這種個人的信仰是很好的，而且對於君子人是完全適當的，但是對於小人却不然。這樣，我們已陷入於一個現代的難關中。

這可以證明摩西和孔子的智慧，因為他們倆都想給民法以一種宗教的制裁。在現代我們是不能產生一位摩西或一位孔子的。我相信留給現代人的唯一的宗教信仰，是一種最廣義的神祕主義，如同老子所宣揚的。廣義的說來，這是對於宇宙的道德制度之一種尊敬，也是在哲學上去服從道德的制度，並盡力使我們的生活和這種道德制度相融洽。道教裏的「道」所指的就是這個意思。它是很廣泛，而能包含關於宇宙的最前進的現在和將來之理論。它是含有禪味的，同時也是實際的。因為它產生了一種哲學的意味。在我看來，這是預防近代唯物主義的唯一消毒劑。

防禦現代的唯物主義的消毒劑，顯然是在那種默想的生活，也在於使人們哲學化。我不知道

我是不是一個道教徒，我簡直沒有想到這個問題。但我知道道教是防止物質生活的過度之一種有力的防禦物。一個人雖不稱呼自己是一個道教徒——因為我極不贊成一切主義——但是一個受過教育的人對於他自己，對於他的同人，和對於他的生活，必須有一個統一的和哲學化的觀念。那教育的法則在於使一個人把他自己裏面的許多愚笨的臆測，胡說，和困擾人心的成見等一概清除了。對於人類的靈性生活含有危險性的幾種最普遍的假定和臆測，便是我們對錢財，勢力和成功之崇拜，以及相信幸福，禍患，勝過別人，和物質世界的實在。因為道教對於這一切關於物質世界的幻想，是擁有一種特殊的消毒劑。它更使我們對於我們自己，同人，上帝，和宇宙，有一種統一的觀點。它也把事物的靈性告訴我們。他也教我們把物質的現象看為靈性的現象，並且看人生是生長和腐化的定律的表現。他也把永久的公道教訓人類。這樣，人類就被一種無所不包的禪味所保障了。接着，他就可以稱這種觀念為道，或真理，或上帝，或宇宙的定律，同時他也不必要到教堂裏去禮拜。這所謂道，你是不能向它祈求的；但在情感上，它却能使你滿足。

對於這一點，我是能說得很特別的。道教徒爲了要反對關於成功之唯物主義，就發出了一陣和善的和不計較的微笑。在道教的啓示中，唯物主義似乎是愚蠢的，而不一定是惡的。仇恨和嫉妒，都被

笑聲所沖淡了。道教爲了要反對過分的奢侈生活，就教人以簡單的生活；一方面，它爲了要反對都市的生活，就教人去愛自然。它爲了反對殘酷的競爭或鬥爭，就教訓人們說：獎賞是空虛的，戰勝者是要失敗的，受屈服者是要得勝的。它爲了要反對關於長生的愚蠢的慾望，就把宇宙和人生的不朽去教訓人。它爲了要反對過分的動作，就教人不動和默想。它爲了要反對成就，就教人以存在。它爲了要反對能力，就教人以柔和。它爲了要反對現代生活中最兇惡的勢力——信仰殘忍的武力，如現在法西斯國家所表顯的——就教人說：你並不是這個世界上唯一聰明的特別人物；如果你想要前進，也不能有什麼進步；在這世界上沒有始終愚笨的；行動和反動的定律是永遠有效的——它對於違反這定律的人是要報復的。它是向着世界的和平前進的，它的方法是養成一種基本的和平的習性。這一切，雖多少含有一些禪味，却能用簡單的字面把它們寫出來，使普通人士都能懂得。那道教徒並不作任何含有禪味的演譯，他不過教我們用遠大的眼光去審慎地觀察人生。如果你能像道教徒那樣審慎地去觀察人生，你就會同意於他的觀點。

要從其他方面去改造宗教，我並不以爲我們能夠十分順利的。我已把宗教解釋爲一種對於人生之基本敬意，並且把人類對於是和高貴的信仰在一個統一的上帝觀，人生觀，和人類觀表面綜合

起來。那有力的信仰的體系，自然是隨着時代而改變的。這些有力的信仰成了宗教的內容，而那內容必須隨時改變。例如『你們應得記着，把安息日作爲聖日』的誠命，是一個重要的教義，但它對於現代人是完全不重要的。如果我們能把這句話稍爲改變作『你們應當記着，把那些國際條約作爲聖約』，同時又能給以一種宗教信仰的情感，那末這一句話對於我們現代人就能給以更多的快樂。『你們不應當貪圖你們鄰舍的東西』這一句話，是它可以把它廣義的解釋一下的。但如果現代人能在宗教上去信仰它，並且把它改成了『你們不應當貪圖你們鄰國的土地』，這一句話，那就更有意義，而且更能發生力量。『你們不應當殺人』這句話也能在意義上改變了許多；如果我們能在這句話後面添了這幾個字：『甚至於也不殺別國的人。』這些信仰應當在宗教上很有力量，但是實際上並不一樣。這些是我所說的宗教信仰的內容。它們的重要性雖能使它們在那新的統一的上帝觀，人生觀，和人類觀裏面取得一個地位，但是要使得一個新受爵位的從男爵去取得一種貴族的光榮，那是需要時日的。我們雖住在一個真正國際性的社會中，但我們却缺乏一個國際性的宗教。例如說起種族的成見，我們應當多受教訓，使我們能信仰兩個民族間的分別，比任何一國中君子和小人的分別要差得多。現在讓我們相信君子是國際性的，雖然小人也是國際性的。到了現在，小人倒含有國際思想，

而君子却仍舊是『愛國者。』

我們是生活在一個譏諷的時代。人們對於他們自己的樂觀性和對於人類的信仰，却不及一百五十年前法國的一班編纂百科全書者。我們對於自由、平等和博愛的信仰，就一般而論，也比以前減少了。狄德羅 (Diderot) 和達隆培爾 (D'Alembert) 也許不要我們做他們的知識的後裔，因為我們太及不到他們。國際的道德從沒有像現在那樣的低落，西班牙的戰爭是人類裏面一件非常的奸詐和無恥事件，也是這個世界上的任何生物——飛禽、走獸和人類所促成的一次最低級的戰爭，這也是歷史上最不道德的戰爭。未來的歷史家也許會這樣寫：『說起純粹的無恥，我們還得要把它交給一九三〇年以後的人們。』說起人類的彼此殘殺，以及法西斯國家所發出聲淚俱下的愛國心，我們就可以說我們是生活在一個超野蠻主義的時代中。原來機械化的野蠻主義，當然也是不折不扣的野蠻主義。在這樣的一個譏諷時代，祇有一個道教徒的至高的犬儒主義是不含譏諷性的。在這裏我們再要注意關於行動和反動的定律，那末世界是會自己改好的。放開眼光，你就能得安慰。

一五 波士 (Franz Boas)

波士是當代最偉大的人類學者之一。許多人都承認他是最偉大的。他是一個實際的野外操作者，是研究美洲印第安人的大權威，唯理的思想家，種族差異底危險領域的探討者，幾乎以隻手創造美國人類學底輝煌學派的導師——波士已藉一打不同的方法改變了社會科學的面目。他在大衆心目中最易於被認識的就是他對國家主義種族學說之體無完膚的駁斥，這種學說如德意日底時行理論家所製造的便是。他的最著名的書大概就是那本古典的『原人之心理』。

波士一八五八年誕生於德國并進海德爾堡、波尼、基爾等大學。他曾得到牛津、克拉克、哈佛、基爾、哥倫比亞等大學的榮譽學位。他早期的印第安人種學的著作替目下美洲印第安文化的有效的人類學研究奠定基礎。波士多年來已是哥倫比亞大學的人類學教授。除了幾百種專門的短作之外，他的重大著作包括『移民後裔身體形式之變化』（一九一一年）；『原人之心理』（一九一一年、一九三八年）；『文化與種族』（一九一三年）；『原始的藝術』（一九二七年）；『人類學與近代生活』（一九二八年、一九三二年）。

如果我不講明白我認爲我的一般哲學觀點是如何產生的，我就不能夠把牠們寫出來。我深知記憶足以欺人，且不知道在既往的追憶中究有多少絕對的真實，我將舉出我認爲曾經是決定我底現在思想的事件。

我早年思想的背景是一個德人的家庭，在這個家庭裏，一八四八年革命的理想是一種活力。我的父親是一個自由主義者，但不很熱心於公衆事務；我的母親是一個理想主義者，對公家事情有一種強烈的興趣，她在一八五四年左右是我家鄉那間幼稚園的創辦人，她又熱心於科學。我的雙親已打破了教條的桎梏。我父親對於他雙親家庭的禮儀保持一種感情的愛好，但并不讓此事影響他的心智上的自由。因此我就免掉了反宗教教條的鬥爭，這種教條使那許多的年青人的生活陷於苦惱。對於自然界之早期的愛好以及想研究我所聽所讀到的每一件事之熱望支配了我的少年時代。因此，在我的青春時期內，哲學問題與我很少關係。我處在毫無思慮的世界中，天真地享受每一種新的印象。

我現在想起來，我受的第一次震驚就是我的第一個學友（一個神學家）宣稱他信仰傳統的權威，他又相信他沒有權利對過去已傳授給他的東西起懷疑。這樣明目張膽地放棄思想自由使我受到

的影響，是我一生中最難忘的一頁。我曾在家庭和學校裏聽到教誨道：按照我們能力之所及，去解決我們的問題是我們的義務。否認這一義務，或者說我所認為義務的是一種錯誤，這似乎對於我是不可信的。第二次震驚就是和一個有藝術天稟的姊姊的許多次談話，我的唯物的世界在她看來，似乎是不可忍受的。我不禁這樣想，這些事件對我一生恐有不斷的影響。我之所以不禁作如是想，就是因為牠們這樣清晰的留在我的記憶中。

智識上的震驚起自另一方面。我的大學功課是一種折衷。因為我對於世界的現象有熱烈的感情和興趣，我修讀地理學；因為我的求知心，我修讀數學和物理學。爲了準備我的博士論文，我不得不應用測定光力的方法來比較光的強度。爲了進行實驗，我不得不去考察感覺的定量的價值。在這個研究的過程中，我認識我們的經驗有個範圍。在這個範圍之內，量的概念，可以加減而我也習於運用的度量的概念，是不能用的。

攻讀哲學家的著作激起新的思路，因此我從前的興趣被一種慾望掩蓋着，這種慾望就是想了解客觀與主觀世界的關係。因爲沒有機會藉心理學的探討來繼續這種研究，又大概因爲考察這個世界的慾望向我指出一個特別的折衷辦法，我決意赴北極一遊，我的目的就是想增長我們對於未

知地域的知識，並幫助我了解人類心理對自然環境的反應。

我在愛斯基摩人中充作愛斯基摩人過了一年的生活，這一年的生活對於我的見解的發展有深刻的影響。發生這種深刻的影響並不是直接的，而是因為牠把我從我以前的興趣中引起，使我懷着想了解人類行為所由決定的慾望。我想解釋人類行為是地理環境的結果，這種企圖的第一個結果就遭澈底失敗。直接的影響是顯明的，但這種研究的結果是那樣淺薄，牠們竟絲毫沒有闡明那規定行為的動力。

對於傳統權威的盲信與我的思想那樣格格不入，但在早期曾使我吃驚，牠的心理學的起源成了一個問題，這個問題許多年來便盤旋於我的腦際。事實上，我對於社會生活的整個見解決取決於這一問題：我們怎樣能夠認識傳統加在我們身上的桎梏呢？因為當我們認識牠們的時候，我們也能夠破除牠們。我們不能希望每一個人都會獨立完成這一任務。我認為凡是熱心於社會問題研究者義務，就是分斷這些問題以及注意經過牠們的影響，使傳統束縛我們的智識鎖練在逐漸打破。

研究諸種形態的學者（在這些形態中，人類故事採取不同的文化而出現）是很容易被引到相對論的態度的，從這種態度看來，沒有一件事表現得穩定。人類對於美醜，好惡，甚至利害的判斷紛

歧百出，似乎沒有共通立場，作絕對標準的根據。人們懷着這種見解，一般的都忽視了這一點：好惡、美醜、義務與自由、褒貶等觀念，都是無論何時仍存在的，牠們總是不改的，不管牠們的形式變化得如何厲害。假如我們能夠發現何者是一般人類的，何者是在文化上來決定的，我們就可以找出那些行為的法則，即，必須指導我們的法則，因為我們可以想像得到：凡是全人類所共通的人類行為的特性，都是在生物學上來決定的，而特殊的特性則起因於每一種文化的特殊的歷史。

一個顯著的事實就是每一個人類社會都有兩種不同的倫理標準，一種是對集團內部，一種是對集團之外的。每一個人都和某種集體（不管其結構如何）有密切的聯絡，又對該集團的其他成員負有某一定的義務。集團的倫理標準，只要一個人是集團之一員，到處都是相同的。謀殺、偷竊、說謊表現於每一種言語中。『必須』和『應該』，不管表現得如何粗糙，牠們恐怕是普遍的。某種合作經常存在，對某一種行為法則的順從也經常存在，這種行為法則是令人能夠相忍讓而共同生活的，因為牠使我們能夠預知個人對我們自己的行為將起如何反應。在集團之外，標準就完全兩樣。謀殺、偷竊、說謊在集團內部是受懲罰的，但只要他們有補於保護人們本集團的利益，則又是可褒揚的了。

我們在人類社會的標準中看不出什麼進步。我們只承認衝突集團間的敵愾有了緩和（至少

在和平時期，雖然即在現在，視爲約束的倫理標準，公民與外人、剝削者與被剝削者間尚不一致。戰爭、移民限制、經濟堡壘、階級衝突就是這些特性未改的明證。

人類的倫理標準到處都以這些原則爲根據，而且可以視爲高等動物合羣本能的更進一步的發展。這些動物也聚合成羣，互相保護，向另一羣表示迫人的仇視，因爲這一羣就是爭奪食糧的假想競敵，或者是種屬的敵人。

整個說來，集團內的倫理標準發生效力的集團，具有擴大的傾向。各時代的偉大倫理導師會將集團擴張而包括全人類，因爲他們認爲集團內外底特殊差別的原始概念是不正當的。

剛才已說過，社會諸單元底特徵之一，就是整個集團採用一種行爲標準，使他們能夠聚居一起。這種對慣例的服從千萬不要誤以爲是穩定的，因爲研究各種文化證明牠是不斷變化的結果，而這些變化有一部分則是脫俗不羈者造成的。新花樣與新事實的發現者，不信者，異想天開者都是形形色色的脫俗不羈者，這些人在某一個時候可以目爲非社會的，但如果他們的思想對於共同體是有價值的，則他們的生活就一定引起深刻的變化。我們必須了解，從俗的一般傾向被個人的自由抵消了，而個人的活動最後可引起文化的變革。我們在所有人類社會中看出這兩種傾向的鬥爭。從俗

(Conformity) 使傳統不滅，脫俗 (Nonconformity) 則破除傳統，而且假如受理性指導，還幫助我們擺脫過去的錯誤。

如此，人類文化的研究就不致令人對倫理的標準採取一種相對論的態度。集團內部的標準到處都是相同的，不管牠們在形式上差異如何大。集團是依存於許多不同底歷史發展的組織。牠們可以是元始的、民族的、職業的、宗教的。或者牠們是極小的，由自認為選民的少數幾人構成的，甚至還可以這樣：某一個人自以為出類拔萃，而替自己要求優越的權利和特權。在所有這些場合中的集團的倫理標準，或在個人的極端場合中都是與外人的權利衝突的。

整個看來，在人類歷史中，集團已增大，牠們的團結已在許多方面被減弱，外人的權利也隨着被承認。現在在兩種人之間尚有劇烈的衝突：一種人具有一種熱烈的集團感情，并犧牲他們的個性而遷就集團，因為在他們看來，集團的生活方式比其他所有方式都優越；另一種人則覺得集團只有非常有限的文化機能，而凡是值得保存者則必須證明其文化的價值。

我認為我們採取的基本倫理觀點就是應該伸展到包括全人類底集團之內的倫理觀點。這自然要得出這個結論：個人應按照其自己的價值，不應按照我們派定他所屬的某一階級的價值。

來評價。

根據個人的外貌、言語、或舉止而將個人與階級等量齊觀，在我看來，這種習慣往往好像是野蠻的（或者不如說原始的）心理習慣的殘留。我們中間現存的集團通通都往往是主觀的構成，因為被人指派屬於那個集團的人們自身並不感覺他們是該集團的成員，而對他們施行的虐待也就是毀滅我們文明的虐待。在我們當中，很少人願意完全忘記一個特別的人是一個黑人、一個猶太人或我們不表同情的某一民族的成員，而把他當作個人來判斷。

究竟什麼集團有合理的根據要求其他團體所不容許的權利呢？我們問這一點是妥當的。目前，民族與『種族』的集團是在我們這個世界中造成許多糾紛的虛構。『阿利安』熱心家的歌斯得里式的要求『諾爾人』的優越權利從來就沒有任何科學的背景。個人的元始性與其心智態度間的必要的關係僅由其所屬的地方型來決定，而不是由其個人的特性來決定，這件事從未證明過。不同地域或不同社會層的人恰好在身體構造上也發生差異，舉止各別，這件事並沒有證明這種不同是種族性質的表現。相反的，我們見到多數族系不同的人解決同樣的問題，在適當的情形之下，產生相同的藝術品。我們見到族系不同的人接受民族詩篇與別族文學的各部分，把牠們變成他們自己

的。我們見到僑民溶合於他們所寄居的人民中。種族主義者犯了一個不可饒恕的錯誤，他們竟把遺傳品質的正當概念引伸於地方型，忘記這些地方型之每一個都包含無窮盡不同的可傳授的品質。他們想使我們相信，一個諾爾的白癡比之一個中國的天才更有價值。我們可以中肯的說，假如我們按照智慧和人格選擇人類的最優秀的三分之一，則每一個大種族都在這一集團中有牠們的代表。

『種族自覺』的最粗俗的形式在目前只限於德國——雖然說到更強烈的不睦（例如黑人或亞洲人間的不睦與他們之反對白人）在美國和英國差不多同等的顯著，只不過人們想避免在法律上承認這些事實的偽善，結果把牠緩和起來吧了。

民族集團之要求優越權與『種族』集團的要求一樣不能成立。民族間互相猜忌的毛病傳佈甚廣，且成了近代文明之毒素。在言語相同的人民間，文化統一的感情由一種政治的約束聯結起來，這種感情在一切民族的知識份子間均可發現。藉教育之助，牠有如信條一樣廣佈於羣衆間。強力阻止達成民族統一，是熱狂的民族主義發展的刺激。我們很有理由希望各個不同集團（一般的指民族集團）的文化差異應得到鼓勵，且每一種文化都應得到充分的機會，循着其自己的法則發展；但這一點與近代的民族主義毫無關係，近代民族主義是以這一假定為根據的（這一假定往往太真

實了) 每一民族是其他一切民族之敵，因此要負起責任來保護牠的成員和牠自己。如此，民族主義遂集中於發展權力的觀念上，而民族文化則置之不理。所謂權力就是自衛的權力，獲得民族統一的權力，擊潰危險鄰國的權力。民族主義的文化使命隱沒於解除侵略恐怖的要求中。尼采已巧妙的暴露這種態度之缺德，指出每一個民族如何以最高的美德歸於自己，而最卑鄙的動機則歸於別人。這種民族主義的典型是文化進步的最可惡的敵人。

集團的團結大概是以人類某種根本的特性為根據的，牠將要一貫與我們長存。教育的目的應該是使個人儘可能擺脫機械的依附於他所出生或社會壓力迫他加入的集團。

如果教育的目的是發展某一集團的權力，則牠的理想在青年的面前就表現為具有強烈的感情價值和阻礙清楚思想的信條。我們發現這種方法採取極端的形式應用於當代的專制國家——德、意、俄、中。其他國家之加意助長愛國主義也屬於同樣的性質。假如我們想不為權力，而為自由個人的發展而施教，我們就應該避開信條。我們應該把偉大和自由底人們的生活加以發揚光大而喚起熱情，這些偉大和自由的人畢生致力於不同的理想，注重文化的情勢，因為這種文化的情勢是這種理想出生的條件。此外便沒有辦法足以克服人類底合羣的本能。

我們應該承認，如果太注重個人主義就會削弱共同體的力量。但集團內的倫理原則一旦被人認識清楚，就會阻止個人主義超越牠的正當界限而成爲無可忍受的自我主義。當代的奇怪現象之一就是：智識與精神的自由和社會經濟的自由混爲一談。從來就沒有過一個時間或空間，讓個人隨其所好自由行動，他不得不承認他所生息的社會豎立的某種界限。雖然我們力求智識與精神的自由，但我們必須承認，在我們的複雜的社會中，社會與經濟的調整是不可避免的。整個西方世界底社會立法的進步，證明這種需要愈來愈迫切。在我們的共同體中，個人如果干涉別人的自由，便不能隨其所好的行動。但如果國家強迫一個人去作違反其智識與精神原則的行動，這也是不可容忍的。個人主義對於藝術的發展，可能引起嚴重的危險。當整個社會受相同的思想支配，又當這種思想具有高度的感情價值之時，相同的作風就要訴諸他們全體。牠的形式和表現法將喚起每一個愛好藝術美者的同樣反應。當共同的背景被破壞了（像我們當代一樣），藝術家只能訴諸與他共鳴的人；而雜多的形式和作風結果將不會喚起一般的反響，即屬於較劃一底文化的時期的一般反響。但誰會懷疑天才可以克服這些界限呢？

智識與精神自由的要求使我們要回答這個問題：我們能否自由？既然我們承認每一件故事總

有一個原因，人們就說，我們不是自由的。但只要行動有個目的，我們就覺得選擇自由了。在我看來這似乎是辭句上的問題。我們不懷疑每一件事總跟隨與牠有關的先行事件。往往這種關連如是龐雜，在邏輯上無甚關係，結果在我們看來像是一個偶然的故事，但這并非表示我們否認因果性。牠只是表示我們不能在我們心目中將互相獨立而補助同一事件的原因聯結起來。一塊石頭按照重心定律跌下來；一個人由於某種理由行經這塊石頭。這塊石頭壓死他，但牠的下跌與推動這個人的原因毫無關係。我們不能避免偶然。把這種偶然的故事解釋為預先命定的事件，這就需要把我們的因果觀念加以想像的伸展，這種因果關係是我們經驗不到的。把任何眼見的事實加以因果的解釋，即使我們具有關於支配定律的最親切的智識，也要回頭研究某種偶然的無數現象，我們的演繹必須從這些現象出發。

所有我們的選擇一半取決於我們自己的個性，一半取決於我們對外界的關係。在狹義的範圍內，即是說，只要個性是決定的要素，牠們是可以預言的。有更大數目的選擇取決於邏輯上無關聯，而是偶然的要素之偶合，這些要素是不可預見的。因為我們幾乎完全抹殺這些偶然的要素，我們便以為選擇是自由的了。

這個給許多人困惱的問題：『我們生存的目的是什麼？』在感情上是易於明瞭的。牠把我們心目中如是清楚的目的的觀念移到外界去。『因為』與『爲的是』所管轄的範圍多份視一個人的想像力而定。原因的系列如果從其結果來回溯也許成了一種目的論的系列。

按照我們的思考方法，生物學系列的發展是起因。拉馬克、達爾文和華賴士底進化論的偉大貢獻就是：他們給各種不同的形式的發展指出因果的關係。同時，各種過程的規律性表明偶然是一個微小的原因，而固有的力量則起了作用。支配生命世界的發展。一個種屬經過說不盡的世代，按照胚種所固有，外面條件所規定的方向而發生變化，了解這一點，其困難不下於了解在個人中，胚種將發展成複合個人的某種典型。我們談及的這些力量究竟是固有的原因呢，抑或是目的論的傾向呢，這件事也同樣不明白。我認爲後一說法只是從我們自己底人類經驗中借來的隱喻。鈿并不是有目的轉化爲鉛的。一只卵也不是有目的變成人類，一隻類猿的生物也不是有目的變成人的。

我的理想已發展了，因爲我就是今日之我，又因爲我生息於我的環境中；我的目的是爲這些理想奮鬥，因爲我的本性是積極的，又因爲違反我底理想的文化情狀激起我去行動。

一六 徹 斯 (Stuart Chase)

徹斯涉獵社會科學的範圍甚廣（尤其是在經濟學方面），並把牠們翻譯成爲有力和動人的文章，這種文章已贏得衆望。他以一個解釋者和社會批評家的資格，經過他的偶然的記者生涯和以生花之筆不斷寫出來底書本，博得一種廣大和正當增進的影響。

他於一八八八年生於新罕木什爾 (New Hampshire) 的散麥茲衛司 (Somersworth)。他於一九〇七年攻讀於馬隆諸塞 (Massachusetts) 的工藝學院，一九一〇年卒業於哈佛大學。他加入他底父親的公共會計師的商行 (Harvey S. Chase Company of Boston) 裏，以股東的資格服務，直至一九一七年。從一九一七至一九二一年全年，他供職於聯邦商業委員會和糧食處，研究糧食包裝業。一九二二年以還，他曾任勞工局局長，這個勞工局是一種無利可圖的研究團體。他的家在康涅狄格 (Connecticut) 州的佐治墩 (Georgetown)。他是當地社會上最優秀的網球家之一。他的書就是『荒廢的悲劇』(一九二五年)、『錢之價值』(一九二七年)、『人與機器』(一九二九年)、『繁榮——事實乎，神話乎』(一九二九年)、『美國商業之天罰』(The Nemesis of American Business) (一九三一年)、『墨西哥』(一九三二)

年)『新政』(一九三二年)『富足的經濟』(一九三四年)『商業中之政府』(一九三五年)『富國貧國』(一九三六年)『言語的強暴』(The Tyranny of Words)(一九三八年)『新的西線』(一九三九年)

我認爲一個人的人生哲學與一個人的形式哲學稍有不同，因爲一個人的人生哲學是紛紜錯雜的。我認爲一種人生哲學是信仰和意見底集合的標記，這種集合有指導一個人底自覺的決斷的傾向。

恐怕規定我的人生哲學的方法——和任何其他方法一樣良好的方法就是重新設想若干真實的情景，並指出我對牠們的反應。這是抄襲近代物理學的辦法。勃列曼(P. W. Bridgman)說，物理學家現在傾向於拿實驗(Aperations)或已完成的試驗底用語，來規定他們底概念。『長度』和『時間』不再被認作絕對的概念，牠們的意義出自人們用鐘或米達尺來衡量的事物。概念出自實驗。

我現在根據我自己的經驗，實行七種實驗。我認爲這些實驗指示我的人生哲學，比之一篇談及我認爲人民應該信仰某種思想的激勵文章更好。在這些多數故事中，我似乎尚善於自處。我可以講出兩倍更損及我底自尊心的故事，但這些故事除了於作者是痛心疾首之外，不會說明什麼哲學。

一天十六小時，我在這個地球上，以生物學上某一品目的資格，受各種決斷來維護，這些決斷決定我的行爲。這種行爲回頭又決定我以生物學上某一品目的資格，生存多少久。幸而許多決斷都是一個神經系統自動替我作的，這一神經系統藉助於自覺的心，最適於保護有機體不受侵犯。如果沒有這些隱蔽的感應力，我一定久已死掉了。就是今晨，我還不自覺的伸出一隻臂膀恢復平衡，免得從一道石牆上跌下來。

其他許多決斷都具我族的風俗習慣替我作成的。即使晚上炎熱，人們也不穿着浴衣赴晚餐。在演講中間，人們不站起來告訴演講者：他是一個非常討厭的傢伙；即使這句話是確實可靠的。

尚有許多自覺的決斷不一定由風俗決定。關於這些決斷，我且停下來想一想。從外界來的記號——光波，聲浪，感動的壓迫。我用種種方法使牠們傳入我的外皮，於是動作。如果我不動作，那也是一種決斷。爲什麼我寧可這樣而不那樣動作或反應呢？爲什麼兩封信都談一樣的事情，我把這一封信

丟入字紙籠，而那一封信則化去我兩小時來作答呢？爲什麼我贊成在這個委員會服務而拒絕在那個委員會服務呢？我的人生哲學就在這些決斷中表現出來。現在讓我們來考究一下七個特殊的例子吧。

二

我夜間在鄉下一條馬路上駛車。我那輛車的頭燈開到最高限度的明亮。我瞧見半里外有一對燈光迫近。當我們間の間隔二等分的時候，我用腳踏着電鈕，把頭燈制暗。但另一輛車並沒有這樣辦。牠用一種溫和的，強有力的聲氣，疾駛而過，把我的眼睛弄得驟然一黑。「你這個無聊的混蛋！」我一面按紐，重新把燈光開亮，一面對黑空罵了一聲。

哈，又一輛車氣勢洶洶的駛來了。這個野生的類人猿又將怎樣辦呢？我知道我將怎樣辦。我將給他做點好事。那個最後的泥盆紀人猿是排列第三等的傢伙。難道我拿我的老命來保護那吊手吊脚的披着毛的類人猿麼？他來了。像哈萊慧星一樣的駛走。我能夠在北極光照射的路影中，輾轉非耳飛德(Fairfield)郡的每一隻狗，孩子和老姑娘。

怎麼啦？他居然把燈光制暗了，雖然有一只燈他沒有按制。一位紳士和一位有教養的人。我的燈光倒還開得全亮了！我想按制，但冒冒失失的反而觸動了加速器，因此，我的車子高速度的駛過我這個朋友時，不僅給了他一道可怕的眩光，還給了他一個無禮，危險則不消說了。

現在我是獨自個兒在黑暗中。我宛似懺悔一樣，把燈光制到三十度，駛了幾里路。在一切蠢才中，我是世界上最大的一個。我想把甲、乙、丙三人使我生的氣向丁的身上發洩。但丁不是丙；他不是乙，他又不是甲。丁之於甲、乙、丙，猶如沙士比亞之於阿爾拔·霍巴德（Elbert Hubbard）、阿多爾·倍列斯本（Arthur Brisbane）和法郎克·格蘭尼博士（Dr. Frank Crane）。

現在，只不過片刻工夫。阿爾拔·霍巴德在大事務纏身之前，尚有他的時機。也許丙有一只腳紐，把牠弄壞了。也許他是一九二二年利奧式汽車（Reo）中的一個失業木匠，這個使他花掉十五塊錢，懷着幾分希望，趕赴倍列茲埠，想在新公共工程局的造屋計劃中得點工作吧。縱使他是股票交易所的經理，我也沒有理由向一個像丁這樣的文明之驕子發洩我的不快。我也許殺掉了丁。這樣幹又向丙，或者乙，或者甲說什麼教呢？他們沿五十八路疾駛，像螢蟲一樣快活，他們經過時，使大家的眼球都受刺激。

我現在怎樣辦呢？我碰到每一輛車都按紐，一直到家爲止。我不管是阿爾·加旁（Al Capone）越獄也好，戈倍爾之流赴協會的祕密集會也好。去年有四千人輾死在馬路上，他們中多數還是死在晚上哩。

這是一宗瑣屑的決斷，一點不錯。但我們千千萬萬人經驗過的這種夜間接觸却於生死有關，於社會動物的人，於得權時代的社會組織，於道路工程，於汽車計劃都有關係。牠於醫院和公共健康，於酒精消費也有關係，而且一個生物學種屬一雙腳每小時只走四里路，牠是否能使自己改走二十倍這樣速率和長遠生存，這個問題也與此有關。

三

幾年前我在奧德賽。我不懂俄語，而講英語的嚮導又很少。最後，人家在我的旅館裏告訴我說，我心目中想找的人在應接室候我。他的英語確實很純熟，他講話宛象華爾斯的王子。這件事尤其特別的，就是因爲我的嚮導穿着藍色工裝，而且還是一個漆黑的黑人。我是一個美國人，我想不到黑人們講話會像牛津的學士。我以爲他們講話活像阿拉巴馬（Alabama）來的參議員。

我們到船塢，到工人的休養所（這些房子曾一度是黑海里維耶拉區的富人宮室）到工廠、商店、海灘，又到有名的石級（一九〇四年哥薩克兵曾從此衝下來屠殺民衆）去玩。我的嚮導請我到他家裏進膳。我是出生於馬生和德克生略線（Mason and Dixon line）之北的，因此我首肯了，尤其是當他說他的老婆能做放得薩的最好的波爾斯（Borsh——一種點心——譯者）。

我們一塊到他的屋子去——非常乾淨，非常清貧。他的老婆跑出來，一面在圍裙上擦手，一面笑臉相迎。『哈嘍，』她說。這就是她的獨一無二的英語。她是一個亭亭玉立的俄國女子，比我都白淨。我傍着門站着。這對快活的人兒相視而且看着我而笑。我心想看一看小孩，但一個也沒有出現。

當我們用洋鐵匙子吃着出色的波爾斯時，我的嚮導向我說明他的家庭。他原本來自牙買加，他曾在一隻英國貨船上當火夫，這隻貨船在內戰期間匆匆駛離放得薩，把他漏下了。在放得薩是很少黑人的，蘇維埃當局很優待他。他們給他在當地電力廠裏找個職位。當時又因為他似乎有點孤單，他們替他找個老婆。黑人和白人配偶的困難似乎誰都從未顧及。他的老婆是一個學校教師。她愛她的丈夫，且非常以他為榮幸。在放得薩沒有第二個女子有這樣一個出色的丈夫，因為他還能夠講漂亮的英語哩。

我遠離亞特蘭大，甚至遠離紐約。我只能轉一轉念頭，吃波爾斯和沒有牛油的面包，且毫無異議的承認半百萬人民的大城市所承認的事物。

假如在敖得薩一個聰明睿智的黑人和一個聰明睿智的白種女人能夠愉快地同居，彼此尊重，爲什麼在別的地方不能夠發生同樣的事情呢？答覆這一點是容易的：因爲別的地方（如亞特蘭大，喬治亞等）不是敖得薩。民俗在空間和時間上都發生變化。好，就假定種族的風俗全世界都劃一起來吧。黑種男人和白種女人，或黑種女人和白種男人能夠像白馬和黑馬一樣自然的配合，而對他們自己或他們底棕色小孩不發生壞影響嗎？難道完全是一個民俗的問題嗎？答覆這一點就比較困難了。生物學家愈深入的研究這個問題，則人們所重視的種族差異就似乎愈加退到後面去了。哈爾丹教授（Professor Haldane）是最初的『人生哲學』的投稿者，他根據證據作出結論，認爲種族的差異最初發生於表面的特徵方面，例如皮膚顏色或頭髮組織便是，而且自從多數關於種族純潔的思想成了妄談以來，混種繁殖已發生了那樣多了。

四

我們從敖得薩跳轉地球的一半，到新墨西哥的阿布奎基吧。雖該城不遠，貝爾哥河從北面的崇山峻嶺流入大河。我和一羣『美國土壤保存部』（United States Soil Conservation Service）的技師出發。他們帶我駛繞磯确曠野上的三萬英畝試驗場。他們說明食草羊的數目已加以限制，使草能生長，且機械和生物學上兩種管理亦加試用，使土壤不受風和水的侵蝕。有一道鐵絲籬笆使管理地區和曠野的其他地方隔離。籬笆兩面的差異是明顯的。在試驗場方面，牧草長得又長又盛，在另一方面，則是疎疎落落的，發紫色和萎弱的，在倒垂的叢蕪間有一片廣闊的白沙空地。

我們駛到貝爾哥河岸，被管理區的外面。這道河原本是又淺又狹的河床中的一股清流。牠培養貝伯勞（Pueblo）印第安人的許多小小的灌溉地。現在看一看牠，水是濁得像豆湯一樣，且少得很。狹窄的河道有幾個地方已開闢了半里，被淤泥截為可怕的，震動着的泥溝。積水泛濫而下，衝去橋梁，使沙石蓋滿灌溉地，破壞了貝伯勞人的古代經濟。草地陷入這道討厭的深淵裏，有時達一英畝之廣。這道河流夾在洪水之間，有完全乾涸之虞。同時整個流域的地水面陷落甚速。

究竟是什麼原因造成這種荒涼狀態呢？在曠野上過度吃草，過度砍伐和焚燒山上水源頭的森林。白種人已破壞了自然力的平衡，幾年間毀去了幾千年所成就的東西。我覺得彷彿噴煙的火山在

醞釀爆炸，準備把這個地方的所有生物，通通毀滅似的。『保存部』的人現在來防止牠們，但他們人數尚少，而荒廢又太大。

我環顧這個廣闊的流域。山壁上積雪甚白，因為現在是三月初，太陽是明亮和溫暖的。行雲流過天際，這些行雲是那樣的難以言喻的光輝，這只有在新墨西哥方知道。這個天地存在此間，爲時已久。盤旋於我們頭上的這種兀鷹生息此間，爲時已久；我們從草間瞧見的那種羚羊生息此間，爲時已久。兀鷹，羚羊，印第安人均安處於這個天地間。我們白人却不願安處於這個世界。我們眼見此事的報應，這個報應在那裏進行了幾年了，但自然力在西南的礮礮地皮上却處於美妙的平衡狀態。這道河流已由一條給與生氣的泉水變爲一條可怕的濁流。此種情形如再加漠視，則白人，印第安人，羚羊和飛禽都得滾蛋了。

金錢喪失，收穫損失，水分損失，鳥獸損失——這都是實際問題，但我寄居於兩千里之外，不必去管牠們。我現在碰到的是另一個問題，一個哲學的問題，倘若你願意聽的話。我是這個大地上的一個生物，因此，又是這些草地，這些山嶺，這些河流和白雲之一部分。如果我不感覺到這種依存關係，我即使可以知道全部微積分，全部猶太傳經，但我仍未學過在這個大地上生活的第一課。

假如你家裏失火，你努力撲滅牠。假如在貝爾哥河一帶發生死亡，你努力防止牠，像站在我身旁的人正在防止牠一樣。我遍回我的旅館，且發電通知，我將應召，在我所不願到的地方，在非常不便的時間，講演保存問題。

五

在福羅利達 (Florida) 的太陽底下，我蜷臥在一片寂寞的沙灘上。激浪之外的海灣是乳玉色的。有一個穿淡紅絲綢襯衣的漢子在我旁邊的沙地上起坐。他不是一個令人高興的人。『你曬的膚色真好，』他說。我不高興他的說法。我也不高興他瞧我的神氣。

『還好，』我說。

『結你過婚了嗎？』

『是。』

他繼續瞧着我，愈來愈奇怪。突然我充滿怒氣。我暗地裏握緊拳頭。我兩眼瞪着他。

『我有兩個小孩。』

「噢」那人說。他從沙地上站起來，拭一拭他的并不很乾淨的法蘭絨外衣，走開了。

在沙灘上有一塊圓石頭在我手旁。我有一種劇烈的衝動想檢起牠，擲他那件引退的淡紅襯衫。我告訴我自己等一等。

我再看那個人，却是個跛子。一隻腳分明比另一隻短些。他的臉孔醜陋得像一片欄柵。把這些事實放在一起，我開始想像出一個跛脚的小孩，人們從沒有邀他赴什麼聚會，姑娘嗤之以鼻，他是工作過度底雙親的障礙物，他在生活的每一度轉機中都碰到挫折，假如不是輕侮的話。

我的怒氣平息了，雖然憎厭之心尚存。我開始重整我的關於同性戀愛者的微薄的科學智識。他們中有些是天生如此的。不錯，我們生下來通通都帶着所謂男性和女性的特徵。當男性徵佔優勢，我們就是男孩；當女性徵佔優勢，我們就是女孩；當牠們勢均力敵時，我們便微弱地平衡於邊際上。我們對此的無可奈何，不下於飛蛾之撲火。男孩子如果初時男性徵不強，則女孩的迴避，不斷遭逢挫折或壓制便可以把他們迫到另一面去。否則他們也可以給那些已被迫到變態方面去的成年人和孩子敗壞的。這不是一個道德的問題，而是一個染色體或心理狀態，或兩者間的問題。

每十萬人中，半男女之產生像缺乏色素者或使用左手者一樣多。若干邊境案子是能夠由一個

良好的精神病學者救治的。也許半男女的傾向也是一種病態，一種不足的症候。

我翻身仰臥，瞧着一個潛飛的鷗鳥，成了從青天到碧海的一道白色閃光。病鷗很快就死掉，唯有健者殘存。人類的病小孩却能耐受，且由許多醫學的發明恢復了。這不是大自然的方法，但這是一種仁慈的方法，值得嘗試。淡紅襯衣現在已走離沙灘很遠。我爲什麼要向這生物學擲石頭呢？

六

我已寫好一篇演辭，在其中說了這句話：『美國將永遠不能忍受法西斯主義；因爲民主主義深植於國民意識中了。』我把草稿擱開一旁，檢起當天的信。有一封信寄我一句摘句：黑格爾關於愛的定義。『愛是無限存在物底絕對總體之一個無限小部分的實體的相對性的理想。』

這句驚人的話好像是一句無意思的廢話，但黑格爾的名望太高。讓我來看一看我是否能夠從中榨出一點意義來。『愛』是一種感情的名稱，這種感情採取多樣方式——男女之愛，婦孺之愛，朋友之愛，師生之愛，人類對國家之愛。黑格爾沒有說出他所講的是那一種。『理想』是那樣高超的抽象，牠隱入雲表，使我瞧不見了。『相對』性在許多文句中是有用的標記，但愛因斯坦曾警告過，這種

文句必須精確。『實體的相對性』却恰好不是精確的。

但也許黑格爾的意思是指某種確定的事物吧。不管他的意思是什麼，他却無法把牠傳達給我。我還懷疑他有否傳達給任何人。這種詞句的本身構造就禁止傳達。我可以耗廢我終生的時間去默想這一句象徵的話，但我所得的結果也不過默想『X是E底D之一個無限小部分的C的B的A。』因此我就停止默想牠。我把牠丟開。我把所有這一類的愛（從阿里士多德到斯賓格拉）都丟開，這樣可以節省許多時間。但愛因斯坦和倍朗克（Planck）的話我不丟開。我雖沒有全部懂得他們的話，但我知道我一用功就可懂得牠。這種象徵與真正的事物相連結。這種話與可觀察的現象相對照。人們除了拿黑格爾關於愛的表象來使自己糊塗之外，不能有他。人們可以藉馬克威爾（Maxwell）的均勻界方程式（Field equations），建造十萬匹馬力的發電機，經過電線將電力從保爾達·達姆飛送至羅斯·昂格爾斯。我在閱讀和聽講的時候，我沒法把這有口皆碑的話與專指我的頭腦外界的某種確定事物的話分開。

我回頭來看我的演講稿。我用一枝鬆鉛筆把那一句關於法西斯主義與美國國民意識的話，濃重的一筆劃掉。也許黑格爾能夠懂得牠，我可不能夠。

七

電話鈴聲響了。我拿起聽筒。

「對的，在下就是查士先生……」

「對的，我寫過這本書……」

「這未免太過恭維了……」

「對的，我有心寫其他東西……」

「錢多了……」

「那一種本子……」

「好，我活該倒霉！」

我把聽筒掛回鈎上。不久鈴聲又作，但我不接牠。

這種決斷是差不多有如膝頭跳動一樣快的反應。但這一決斷使我失去一宗每週可得巨款的契約，這宗契約的目的是寫一本廣告書，替某一種專賣藥作宣傳。但這種藥我已根據美國醫藥會的

證明，暴露牠是無價值的。

你們不要因為我放棄這筆巨款而稱許我。我不需要牠，我的書銷路很好。但什麼事情使我破壞電話的習俗，而將那一個對我出漂亮價錢的人置之不理呢？這一點我也能夠解剖出來，這就是對美國商人間通話的直白起了惡心之感。我曾經作過和登過某項聲明。該項聲明採取書本的形式已產生了金錢上的報酬。在電話的另一頭的那個人——他確乎是一個極大的射利之徒——竟毫無芥蒂的請我反對那項聲明，博一份更大的金錢上的報酬。他彷彿以為作家們也像他出賣的專藥一樣，根據商場慣例來拍賣言論似的。

當人民被鎖結在一架互相依存的經濟機械中之下，差可維持的生存的代價就是直言無諱。否則這架機械便不能運轉。一枝軍隊，中校歪曲司令官的話，少校歪曲中校的話，大尉歪曲少校的話，小軍官又歪曲大尉的話，這是那一種軍隊呢？

凡是以作家和賣文者立業的人，在強權時代都有一種特殊的責任。假如他們講話，人家都不信為忠誠，誰又能取得信任呢？假如他們能夠像豬仔一樣賣給出價最高者，一種互相依存的文化又將何所寄托？

我想，這就是我掛起聽筒的理由。近代的世界也夠混亂了，縱使大家都很平靜。我很想儘可能取得關於這個世界的最真實的消息，能夠根據這些消息，報告其中的這一部分或那一部分。我的生存也許依賴於此。反之，我也想儘可能供給最真實的消息。這有點兒像駕駛車輛，那個大君想酬謝我在馬路的錯誤方位上，每小時開七十里，撞斃別人，又撞斃了自己。

八

他正在那座建築物的應接室裏等我，我的辦公室就在那座建築物裏。他形容枯槁，『現在怎樣了呢？』我問。八年來我已聽過他的慘史，他希望發明機器，得一宗可能的橫財，但因為專利代辦人之速變，合同破壞，貽誤朋友，尤其是因為商業不景氣加劇，他這個希望便遭打破。

『你空得出五分鐘嗎？』他問。

我躊躇起來。我曉得這五分鐘多份就等於一個鐘頭，我正想趕上一班火車呢。他繼續談下去。

『星期一我就得決定究竟我從一個窗子跳出去還是仍靠救濟。』

『我看你的決定是不會錯的。』

『我不知道牠的恥辱害死我了。』

我可趁下一班車。假如他帶了好消息來，我一定躲開這次談話了。

『到上面去，』我說。我們悄悄地走入電梯。

我把門關上，坐在我的桌子旁邊。他的眼睛可憐地不知如何是好的看着這間小房子。

『這是你的過錯嗎？』我問。

『不。我不作這樣想。總之，完全不是這樣。咎在這次不景氣，誰都沒有錢。人們並沒有把他們說過要做的事情完成。他們不能夠，我沒有資本就一步也不能動。我不能用一雙赤手製造東西和拍賣東西，我盡我所能的堅持下去，你是知道這一點的，什麼東西也抵押了。自從我上一次碰到你之後，我會嘗試過任何種類的工作，洗窗子，賣保險，無所不爲。我相信我不是一個能手，我是一度嘗試過了。但我仍看不出這全是我的錯。』

『這不是你的過錯。你應該把這件事這樣看法。在一九二九年本國四千八百萬人民有職業，他們各安己業，他們都是好工人；他們都不能受失敗之責。現在他們只有四千萬人有職業，其中許多人都在受比一九二九年更低的報酬。八百萬人民怎樣能夠差不多在一夜之間就變成無業遊民呢？』

『不，這是講不通的。』

『當然講不通。你已得到許多夥伴，有二千萬左右的美國男女和小孩依靠救濟，銀行依靠救濟，鐵路依靠救濟，假如沒有經濟改造的政策，牠們一定弄得不可收拾了。你并不是起來挽救個人的失敗。你是起來挽救整個經濟制度的失敗。領你的救濟費，把牠開銷掉吧！你領得的錢是應該歸你的，開銷牠也就是幫助別人。』

『你真的以為我領得這筆救濟費是應該歸我的嗎？』

『當然。我根據兩點：第一、根據集團謀生的古代原理；第二、根據現代原理：在豐足的經濟中，開銷與生產一樣重要。假如救濟取消，美國人口六分之一就要餓死。不僅救濟取消，就是他們的開銷喪失（總額達幾十億），結果也會破壞一種經濟，這種經濟是供來製造和出賣他們目下所消費的東西的。假如你們不靠救濟，而通通跳窗而死，那別人就要遭逢不景氣，這種不景氣就會使一九三二年變成樊特卑爾特（Vanderbilt）的園遊會一樣的景象。』

『這一談使我略為舒服了一點。但此事又如何了結？政府是不能無期負擔下去的。』

『也許政府不能負擔，但美洲却能夠。我的意思就是說，政府公債也許有一天失去價值，但在美

國有充分的田園，礦山，油井，工廠，電力廠，和機器供我們全體謀一種好生活。這就是最後的靠山。在我們四周都有優良的堅固的救生木筏，我們不必舉起我們的雙手，任牠沈下去。」

「但我們怎樣去攫取這些木筏呢？」

「好，你現在正攫取一個。我們不能『負擔』救濟，但我們已得到牠。德國不堪重整軍備，但她辦到了。意大利不能征服阿比西尼亞，但她征服了牠。俄國不能實現五年計劃，但工廠，堤壩和學校依次建築起來了。英國放棄金本位而不立即引起災禍是永遠辦不到的，但她放棄了牠而且開始繁榮。在銀行家是不可能的事情，在工程師就愈來愈可能。集團生存較之平衡預算更重要。」

「這樣說來，你不以為我們正通通走向地獄去麼？」

「不。我們正置身於一個草創的過渡時代。但我想，假如某一社會有充分的資源，工藝，人力和物質上的設備，則大有俯拾棄貨之望。假如這件事使銀行家害怕，殊為可惜。」

「我覺得舒服了好多。我打算去謀得一份公共工程局的工程研究職。你可以和一個靠人救濟的窮流氓握手麼？」

他伸出手來，臉上露出我多年來才第一次見到的真正的微笑。我也微笑起來。

「我隨時都可以變成你。現在沒有一個人的職業，沒有一個人的收入是靠得住的。」

九

上述通通都是實事。牠們表明我在七種特殊情形中的反應和決斷。讀者也許比之我本人更便利於從這些實驗中造成我的人生哲學。在我看來則似乎我傾向於在自覺的決斷中，由四個標準來指導：

- 一、我是這個地球的一個生物。（貝爾哥河的例子。）
- 二、我是人類集團之一員。（頭燈的例子，電話的例子，救濟的例子。）
- 三、如不考慮生物學和心理學的事實，則判斷人羣中的其他成員是無意義的。（福羅列達的例子，敖得薩的例子。）
- 四、進步并非依賴於天啓的權力，亦非依賴於隨時俗而變易的倫理和道德，而是依賴於在社會

和自然事務方面應用科學的態度。（在上述所有例子中，這一點已不止一次的表現出來。我不是一個了不起的科學家，但我覺得我自己是不斷的追求這種特出的智識，這種特出的決斷。）

每一個人都碰到兩大任務，和自然環境建立關係，在這個自然環境裏，他是像橡樹木一樣深植其根的；又和他的同類生物建立關係。

自然環境，就呼吸新鮮空氣這一點說來，五分鐘也不能漠視。就土壤和水的平衡這一點說來，漠視的懲罰比較不會直接表現出來。但結果，報應是確實和可怕的。請瞧一瞧那個泥盆，那道黃河，小亞細亞的那些荒廢的土地吧。

假如人們不是人羣之成員，他們就不是人類。離羣索居，一個人就陷於無助，宛如他脫離了他的神經系統一樣。假如這點人類學的自明之理被人好好尊重，則個人主義和強求獨立的廢話就少起來了。我們不能脫離別人，如果我們能夠辦到也不會如此。關於北美探險者的有意義的事情之一就是：他們並不是像我們喜歡想像的一樣，在光榮的孤立中通過原野，他們是藉一個一個的印第安族的無代價的幫助而通過的。

爭取健全生存的集團應多麼大呢？這成了一個愈來愈有趣的問題。一族繁殖的危險有縮至最低限度之勢，而經濟的互相依賴現在比之已往表示的程度更高得多。假如人類想得到生活必需品與美食暖衣的一個合理的預算，一個大陸的大部分已經應該結成一體了。就是美國的三百萬方里

也不能充分供給這個預算以一切原料。總有一天，一個偉大的社會要包括全世界。這個星球一成了人羣的單位，則可能爆發的唯一戰爭就是內戰。貧窮一經過技術的普遍應用而告消滅，那末內戰就會稀少了。

如果一個人必然是一個集團之一員（不管大小），那末，了解這一點而打毬是一個妙策。我發覺打毬的最容易的方法就是分析我的球友們動作方法的根源。他們底較為狂暴的特徵那一部分是已由遺傳固定了的；那一部分是由早期的環境造成了的；那一部分是由風俗習慣決定了的？

末了，我贊許一種深刻的信念：進步可經由科學的方法達到。自從三百年前布魯諾爲了證明這種方法而遭火刑致死以來，牠已改變了世界的面目。科學的應用已把西方文明的人口增加了四倍，并大大的改善他們的健康，從煤炭，瀑布和油中解放了二百億人力，產生了一種廣大集體化的，互相連結的文化。這件事就足以指出科學方法的功用，并指出牠的定律和技術確乎是極有力的藥石。

開端是吉利的，但這個道理尚未普及於世。一九三九年，多數有教育的人都繼續利用科學的產物，但很少遵奉紀律的觀念。他們尚依戀於天啓權力，而諸種天啓又衝突起來。他們的心充滿了不能印證的思想。他們熱心的附和納粹的教條，馬克思主義的教條，法西斯主義的教條，基督教的教條，猶

太的教條，回教的教條，種族的教條，不干涉的教條，財產的教條，金錢的教訓，甚至關於政治民主主義的教條。我的教條是永遠對的，你們的教條是永遠錯的。結果，他們總是互相衝突，吵鬧些宗教上的問題。他們愈是博學，愈是死死的握住權力，邏輯愈是輕快，教條愈是兇熾。

一個人一旦取得一種科學的態度，教條便開始在他的心裏溶消，正如一片冰野溶解於太陽中一樣。科學態度挽轉舊思想的狂瀾，事實擺在第一位。然後人們運用他的理性，從事實中作出推斷。沒有事實，沒有有用的概念。教條主義者利用他的理性——牠往往還是極有力的——來選擇或曲解事實，以支持他的思想；教條第一，事實第二。

歷史的水準，用歷史家的雄辯話來說，充塞文化的破船。我不打算列舉牠們，因為敘述起來是令人厭煩的。也許文化給了人類的負擔太多了，也許我們將來不得不回到採集椰子和真旗魚。但兩種見解是合理的。當文化已在過去沒落了，另一些文化又湧現出來。我們繼續嘗試，這是鼓勵。第二，從沒有過一種文化像現在這一種，建立在無生的能與數學的方程式上，分站佈滿全世界。假如歐洲的文化毀滅了，還有美洲。假如歐美都毀滅了，還有澳洲和南非。

較之毀滅更令人快活的就是這一希望：一種以科學為基礎的文化的成員將逐漸聽信科學的

態度。一天之中數小時，一年之中數天功夫，我們中幾百萬人已能夠辦到這一點。這個區區的範圍能夠擴大，因此使我們能夠攀登一步，停息一下，又攀登上去嗎？這我就知道了。但我的希望是強烈的。

一七 斯蒂凡遜 (Vilhjalmur Stefansson)

斯蒂凡遜在這篇文章內的觀點認爲一個思想家同時也是一個實行者。在廣義的人類學的名詞說來，一個人的人生經驗就是將他本已在人類中間反映出來。他是一個世界上最先的探險家，同時也是個聞名的科學家，地理學家，著作家，和演說家。他可以說是發掘南北極以及近南北極一帶的蘊藏的最有力的人。

一八七九年生於曼尼托巴，父母是冰洲人，他自童年至長成都住在美國。愛歐亞大學畢業後，再入哈佛大學求深造，從神學轉而研究人類學。一九〇四年開始他的第一次遠征，深入冰地探險，一連走了好些地方，從此的經歷中，他證明他那屬乎革命性的理論『離開國家而生存』在無人煙的兩冰洋，以及離岸有幾百哩遠的冰塊飄流之處，有實現的可能性。他是那些屬於通俗的，科學的，技術的雜誌的中堅作者，在一九三二年就做了 Northern Operativns to Pon American Aciways, 的顧問，他的工作，他對人類的貢獻已爲國際間的先進學府以及文明的社會所賞識。

他的著作計有：

1913年, *My Life With the Eskimo*, 1911年, *The Friendly Arctic*, 1911年, *The Northward Course of Empire*, 1911年, *Hunters of the Great North*, 1916年, *Adventures in Error*, 和 1919年的, *Unsolved Mysteries of the Arctic*。

你有了人生哲學，就表明你有了理想；雖然你的理想是怎樣的簡單，或時常變更，無非是要希望有個良好的生活，這樣，才會少有煩惱。我的良好生活的理想，是以比較開明的文化與原始的文化為根據。

我覺得蕭伯納在他的回到瑪士撒拉裏，故意推想到未來幸福時代的良好生活，他無意中述出幾個團體的生活，他們是我們的祖先，遠在上古的幸福時代。因為蕭伯納描寫近乎理想的情形，不是要我們注意今日環繞我們的文化，乃是提醒我們多注意所謂最下等的野蠻生活。

至於我的良好生活的圖畫是得於經驗；這經驗是由我與石器時代埃斯期摩人同聚而得來的。他們是住在加拿大北部的可崙奈塞海灣，也可以說是從時代不同的比較而來；我在文化發達的地方生活了四十年，在野蠻人中間生活了十年，我認為退化的生活並不是妄想——在過去我們已經

有，在未來我們也可以得着。

祇有那些初次認識野蠻人的人，才能實在相信野蠻人的生活是比我們良好的；並不是說野蠻人要改變凡他們所遇見的人，他們祇有一種方法令人改變，就是當他們的人數多，我們的人數少的時候，我們被迫採取他們的生活方法，適應他們的環境，多年和他們住在一起，我們並不是一個外客，或是觀光者，乃是那社會裏面的一分子，而能自助，自給的。無論如何，比較上等點的局外人，總有時候可以明白，很少人能像宣教士團體，完完全全像個局外的人，因為宣教士的責任是去傳道，不是去學習。但在他們中間有時也可以得到那邊的人的諒解。李文斯敦在非洲，斯達克在北極都極受野蠻人的崇拜。有些宣教士也贊成一般科學家考察團的批評，越是沒有開化，野蠻的人，越是人類中優秀的分子。

我這個團體，除了我一個是白種人外，還有三個已開化的西埃斯期摩西部人，於去年冬末，一同到可倫奈賓海灣的石器時代的埃斯期摩人那裏去。我們乘雪橇旅行，完全適應他們的風俗習慣，我們四個人穿上和他們同樣的皮大衣，雖然我們是生客，却不讓他們有看出我們是從外面來的印像，第一我們都能說他們的話，因為從綠地到泊爾林海，一直到極北的地方就只有這種語言。

以文明來說，那裏的埃斯期摩人，不祇是遠在數千年之前，乃是幾十個的數千年以前；因為他們剛從那木器、角器時代，進到初期的石器時代。他們沒有精緻的技巧去破碎堅硬的燧石，祇用初期和中期石器時代的老法子，他們知道用銅，但是不曉得應用混合銅；他們祇知道拾起一塊塊的天然金屬，用石鎚鎚平，擺在另外的一塊石頭上，照所喜歡的式樣碾磨。他們所用的東西，大半都是銅做的，所以我們就名他們為銅埃斯期摩人。

雖然這些石器時代的埃斯期摩人知道有些漿果和根果也可以吃的，他們却不以這些看為重要的食糧，祇在切需的時候，充為雜糧而已。他們主要的食糧多在動物身上，一年之中，三分之二的時間都是食海豹，有時也食北極熊，盛夏時，大半食馴鹿和一些魚類。那裏沒有適宜於營巢以脫羽毛的地方，所以對鳥類的需要並不多。除了穿着獸皮外，沒有別的衣服，帳幕是皮製的，小船也是皮製的，這些小船，他們喊做 *Kayak*，專供打獵用。惟一的家畜是狗，也是供打獵用。通常一個獵人祇有一隻狗，所以假定在旅行的時候用狗來拉雪車，那麼人的數目就比狗多，因此那些埃斯期摩人本身就是重要的載重的動物。

那些埃斯期摩人知道有熊湖林這麼一個的地方，但却不願住居在那裏，除非有時到那裏去採

伐木材做雪橇帳幕杆，或其他應用的東西。他們祇以森林北部的大草原作為避暑之地，他們也能利用近海灣海峽的冰地為冬日住處。他們對於他們的環境，氣候，始終認為極端的滿意，再不設想比這個更好的了。

他們的主要食物不單是動物的肉，也喜吃動物身上的其他部分。他們能達到最高度的健康標準，我在別的地方從未曾見過有這樣雄健的體格，死亡的原因不是險遭不測，便是為樂享天年而死，却沒有看見是為病弱而喪生的。他們也有宗教，也有信仰，他們相信本身有能力支配環境，但是那不是一種屬於希望，屬於畏懼的宗教。那裏無所謂什麼永生不滅的將來生命，也沒有什麼用以象徵天堂和地獄，心靈是有能力，但他們本身却沒有什麼善和惡，就是有時或至於因受脅制而至於行善，行惡。他們對靈魂的看法是這樣，就等於我們對炸藥和水的看法；炸藥和水的本身都是處於中和的狀態，它們所得到的結果之所以有善與惡，那就要看你怎樣去應用它，他們也像我們肯為生存而競爭，但是並不像我們這樣怕死。

我們在可崙奈塞海灣附近地方，遇見好幾百個銅器時代的埃斯期摩人，他們祇懂得一點什麼叫做歐洲人。他們看我和另外同來的三個埃斯期摩西部人是完全一樣的，他們不以種族和國別來

把我們劃分起來。有些銅器時代的挨斯期摩人在佛蘭克林來探險的時候，也曾看見過白種人，中間有兩個還活着；一個是在可崙奈窮海灣，一個是在維多利亞海島，他倆還記得在六七十年前曾到此地的那幾個歐洲人。

在七百人左右石器時代的挨斯期摩人中間，大約有二百人於一九〇六到一九〇八那兩年中有幾天是和鯨魚船有過接觸。我們遊歷那個地方是在一九一〇年，那裏有十幾個人看見過漢堡利大街，當他一九〇二年從此地南部經過時，另外一些人前幾年也見過印地安土人，相信他們在遠近的地方時常都能遇見這種團體，然而他們至少有四百人沒有聽見過炸藥爆炸的聲音，或是見過自來火發火。他們見了幾塊布以爲是動物的皮，他們從部落買賣中收到不少槍枝，但是祇能夠在鄰近的簇團不當做軍需品的時候得到。他們把那些槍折斷來造小刀，尖刺，特別是針等這一類東西。

當我們剛和他們同住不久之後，他們最羨慕我們用的一件東西，就是我們縫衣的針。他們認爲最寶貝的財產就是狗，我得到一隻狗是用一把刀子交換來的，按照時價差不多值美金三元。第二天這個人又帶了這把刀子和另外的一隻狗到我這裏來，他意思要將這一把刀子還給我，再加上另外的一隻狗，同我換一把針。他說他們先前看見我們當中有人用針縫衣，他們以爲我們只有一把針，所

以把狗來換刀子，但是因為後來我們中間的那位挨斯期摩女人告訴了他們，她不祇一把，還有好多把，所以他們決意要換針，經我和她商量之後，她就肯讓出一把。

經我們仔細地調查之後，才知道按本地交易標準，第一號大針比任何刀子都值錢，普通估價至少可值得兩隻狗，所以我們才把這把針出賣。

石器時代的挨斯期摩人並沒有不滿意他們所用的銅刀，雖然他們在好幾十年前曾經用他們的技能將來福槍的殼，或其他的鐵，來做更適用的鐵刀。

但是他們始終不喜歡用他們手造的銅針，因為銅針的針軸有同眼睛一般大小，用它來縫合不漏水的東西就不合用。

將東西縫合不使漏水，是人類許多發明中的一件最初的發明，在今日世界上除了這些挨斯期摩人還在製用那些防水布外，恐怕再沒有別種的人在應用着。通常的人都用油脂塗在接縫的地方不使透水，或用別的方法防水浸入，但是倘若有人把油脂塗在一個石器時代的挨斯期摩女人所製的水靴上，她將認為是侮辱的事，不管她們的本領如何，用銅針縫合不漏水的東西總比不上用鐵針來得適合。

也許我上面所說的離開題目太遠了，我們還沒有提到關於那些所謂最有幸福人生的銅埃斯期摩人——文明最落後的——以工藝學的進展來說，至少比我們落後幾千年——的健康、喜樂，以及其他的等等問題，我們僅簡單地提出他們的生活怎樣地會比起世界其他角落裏的人都快樂。

我們可說是第一屆的歐洲文明人來到此地跟這些埃斯期摩人住在一起，第一年就覺得有點不方便，越往下越覺得不滿意，不快樂，那一種的不滿足常是出於意料之外的，就拿用洋火做個譬喻，他們取火的方法是將兩塊硫磺石碰撞，以為這樣是有益的，用洋火就是無益，我們後來也是這樣看法。誠然，洋火對於某些事情是更便利的，好像吸紙烟就是一個例子。同時在天氣清朗的時候，用洋火取火是要好些；但有大風雨的時候，用硫磺石取火就比較優越了。我們和石器時代人一塊兒旅行的時候，天氣好用洋火，天氣惡劣用硫磺石。兩塊像檸檬大的石頭，當然是對於你很有益處：倘若不是用一生，也可以用很多年，你不必擔心保持牠們乾燥，不至潮濕。

有人說石器時代的埃斯期摩人在我們還沒有來之前，就不滿他們所用的針，其次感覺到不滿意的就是那些毒蟲。他們從來也沒有想像過用蚊帳，白天可用以防害蟲，夜晚可用以鋪床。起先他們還不大覺得面網和蚊帳是那麼有用處，但是經過幾個星期的相處後，他們才領略到中間的價值，他

們後來說，假使有白種商家到此地買蚊帳，他們一定每個人都買一床。

那裏也有黑蠅。那些埃斯期摩人的衣服是寬鬆的，上衣有點像俄國勞工們所穿的外衣，褲子就像我們所穿的睡褲，在盛夏，即是在樹蔭底下，也有九十幾度的溫度，他們的皮衣上都開了裂口，穿了孔洞，從頸項以下，至於袖口以上的孔隙裏都爬滿黑蠅，就像蚤子一樣地釘着，比生疥癬還要癢，也可以說這是傳佈疥癬的媒介。爲要避免這種毒害，我們就穿上棉織汗衫和襯褲，有長袖和長褲腿，用鬆緊帶收緊，在手腕和足踝之處圍以防蠅布，穿這樣的內衣過夏，可說是我所認爲最不满意中的第二個。

過了一個夏天之後，他們也漸漸地羨慕着用布做的帳幕，因爲布的比皮的重量輕，體積小，容易保存，還沒有到第二年，或是第三年，那裏的人就不喜歡用弓箭射獵馴鹿，而喜用來福槍，但羨用魚網捕魚比來福槍還來得逼切。

當頭幾年這些銅埃斯期摩人和歐洲人相處在一起時，在飲食方面並不覺得有什麼不滿意，本地人的觀點，是以肉類爲主要的食糧，他如穀類，蔬菜，不過是一時的需要而已。

石器時代的人最愛吃我們所說沒有味道，淡的東西；像船用餅乾，一點味道都沒有，淡茶和濃茶

也不加牛奶和糖，很難叫他們吃醃的牛肉，或是罐頭鮭魚，因為他們不愛吃鹹的東西，可以說我們中間不吃葫荽，却沒有一個人像他們不食鹽那樣澈底；舉個例子，倘若我們燒馴鹿肉加入幾品脫的水和一湯匙的鹽，他們就要很有禮貌的，很堅決地拒而不食。

這一幅石器時代埃斯期摩人的生活圖像，不能充分地，適當地，將它的全部畫出來，當然不能引起讀者的興趣，我們不過提及此段把一九一〇年和一九三〇年的銅器時代的人做個對照而已。

可崙奈、塞海灣的埃斯期摩人從一九一〇年一直到現在認為最滿意的就是他們的氣候，你也不用同他們說什麼夏威夷，或是加利福尼亞的氣候是怎樣好，總而言之，歐洲人所認為最好的東西，他們却未必會贊同的。雖然後來有好多從外面運來的食物，他們仍以煮肉算為無上的佳肴，不過有時他們也覺得有些難以為情，尤其是有外客的時候，倘若他們沒有那些外面運來的東西如茶、咖啡、糖、鹽、麵包、糖漿等。他們現在也不喜歡用縫紉機器，就像他們從前不喜用銅針一樣。他們也不愛用頂好的來福槍，却喜歡用自己造的箭刺，他們仍喜愛他們的歌曲，不過也覺得需要有留聲機和無電線收音機。他們知道他們所穿的皮衣是最適合於他們的氣候，但為了時尚，他們也穿起絲織品，或別的材料做的衣服。

在一九一〇年他們已經相信和最時髦的人爭高低，他們果然達到相當的成功，因為他們在共產制度之下，每個人都可以享用最好的食物和其他最好的東西。他們彼此間的服裝却沒有什麼不同，不過女人用別的材料做得更注目一點，就如男人關於製造箭刺等比較特長一點。在今日他們要和最時髦的人爭高低，就有了不同的情形，從前他們沒有像我們所說的經濟問題，現在他們也競爭，或者要競爭；有些東西是超出了他們的經濟能力以外，有些東西是他們聽聞到的，但在他們的本處不能購得。

本地的經濟破產之後，人民自尊的情形就容易看出；這最少是我從麥康士地方到幾百英里之外西邊銅器時代挨斯期摩人地方的經驗。

麥康士人的生活習慣顯明地是由一八八九年新英格蘭鯨魚艦隊入內而受到影響，我到那裏在一九〇六年，從一九〇六年至一九一八年，我覺得有好多變化，從一九一八年之後，我所知道的全是根據傳聞所得到的。

將佛蘭克林約翰的報告和一百年後我所目擊的做個比較，我可以下個斷語說，在一世紀內從二千人中減少到還不及二百人。最大的原因是死於麻疹，有種傳染病據未被傳染的人說，在一個星

期中，死了三分之二的人；肺病先前不多見，也可說是完全沒有，現在却也盛行了；先前少有消化系的毛病，現在也就普遍起來；從前根本就沒有什麼牙齒毛病，但是現在他們的牙齒也同我們一樣的壞。照理說一八二〇年的麥康士一帶的石器時代的人的健康是可以和一九一〇年的銅器時代的埃斯期摩人相睥睨，然而當我一九〇六到那裏的時候，他們的健康比起我們陋巷之間的居民還不如。麥康士人的生活在一九〇六年無論如何是不會像住在陋巷裏的人民那樣貧窮，他們的經濟能力，都是獨立的，爲什麼後來會變成這樣頹廢的情形，可以引用歐危于亞的故事來說明。

在馬佛遜的哈德遜公司的個一商人告訴我關於歐危于亞做首領的事；歐危于亞曉得這件事，後來我住在他的家裏有一兩個月，有一天他就解釋給我聽爲什麼那位商人叫他做首領，歐危于亞懂得首領是什麼意思，就是不受白種人或印地安貴族階級的管治。歐危于亞說，在麥康士埃斯期摩人中間，向來沒有一個人是比另外的一個人更有權威的，他本已根本就不懂什麼叫做權力，那個商人所以喊他是首領，照他看來有兩個原因：他保持着舊的生活方法，但仍是一個外邦人。

到了仲夏，外來的汽船就駛到麥康士河，通常七月多就能抵達馬佛遜，第一個輪船就載一會督來，在馬佛遜一帶悔改信教的都認得這位會督，也知道他在旅行的期間一定會來拜訪他們的那

些人喜歡這位會督，他們也喜歡買些外來的東西，他們也愛上哈德遜海灣遊歷，所以他們就於六月底動身到馬佛遜去。

但是，歐危于亞說，這位會督是在魚季來的，凡是未信教的，以及不願來領教的，都和他們的家人整個夏天就在釣魚，大部分的人就來會見會督和許多商人。當宗教的禮節集會，聚餐會，做買賣等完畢，大家回去的時候，漁季也已經過去了。

但是中間却有一點點的困難，外面來的做生意的人，本着生意經盡量勸那些挨斯期摩人購買美觀的衣料給他們的妻子，雖然他們眼前沒有什麼代價抵還，這些商人却能以花言巧語，兜攬他們的生意，說是他們是足以信任的，允許他們盡量選購，等來年再償還代價。

當生意成交之後，這些商人就會更慎重地提醒他們是如何地受信託，明年應當照價償還，因此他們從此就不能飽食終日，整天坐在岸旁捕魚，他們必須深入森林，或遠涉海角，捕捉水貂，白狐等動物，他們既受信託，不能據爾失信，所必更須努力盡責。

當那些人從夏天到馬佛遜旅行回來之後，就解釋給歐危于亞聽，說是他們已經應許，不長期坐着釣魚，必須趁着行獵的季節深入森林，歐危于亞說他當然是不會反對的，因為像他們這些人，他相

信絕對會踐約守信的，所以他們家裏大部分的人都散布到打獵的地方去，離開他以及他的同伴去釣魚。

歐危于亞人告訴我這些正在新年之後，他早就料想到，冬天的時日是很長的，來拜訪他的人必比尋常加多，打獵的人一定缺乏糧食，他們必說：『讓我們到歐危于亞那裏去，他有好些魚。』

的確是這樣，他們漸次都集攏起，先一共有廿三個人住在我們一間屋子裏，但是這個屋子只能再容納十個人，所以後來的人必須在我們的茅屋鄰近豎起帳幕，或蓋起雪屋來住。先前所儲藏的魚源不絕地消失去，不是說人有這麼多，乃是還要去餵養他們的狗。

每天每個人都出去釣魚，不論是主人或是客人一樣地要出去，但是結果的是供不應求，祇能得到消耗中的十分之一，這樣勉強繼續維持下去，一直等到差不多無魚可釣為止，以及誰有雪橇的就載了剩下的魚，分成小隊散發到有魚，有野獸的地方。不成羣結隊出去行獵，是獵人必須遵守的原則，普通二三家組成一隊最為適宜。

按我的觀察所及，這種共產制度，在經濟的一方面是受着基督教和皮貨貿易的影響而毀滅。普通天然的資源以及原料是大家公有的，但是一經做成物品，就變成私有的東西。海豹的脂油可用以

生光與熱，牠的肉可供食用，不特別屬於那一個人，誰能得到，誰就有權利享用；一雙靴子是屬於一個女人的，因為是她做成的，一直等到她賣給別人，這雙靴子才算是屬於另外的一個人。一餐飯經過烹煮之後，似乎是屬於私人的所有物，但是在愛的定律下，就公諸大家共享；那是一個十分不妥的方法，如在一個小村裏預備大家吃的飯，而必遣送一個年輕的人，大聲極呼通知每家每戶來喫飯。倘若住屋是分散遠近的，而住在屋內的聽不見外面的聲音，那麼就要派傳信的人，通常是用小孩子，挨家挨戶去通知，那些人爲了喫飯，爲了社交往來，就要齊集到這一家來，倘若屋子太少，不能容納每個人，那末就將一部分的糧食分送到別人的家裏去。

這樣的共產制度似乎會養成一種懶惰的習慣，但是在挨斯期摩人的社會裏却沒有這樣的現象。經過這樣的長久時日，他們仍遵照着本地的經濟制度。

在加拿大北部的挨斯期摩人當中，除了公意外，沒有什麼法律，雖然是沒有那一個人專權，而每一個人却受了集體的公意所左右；所謂集體的公意，也就是代表每一個人的意見。生病的人不一定勉強去做工，凡是長久殘疾的，可按自己的能力所及來做工，在那些銅器時代的挨斯期摩人中間，我看見有一個人大約四十歲，他在六歲的時候就瞎了眼，但是他是一個十分快樂而有恆的一個工作

者，當然他只能專長於某幾種的工作。

在歐洲的倫理中間有一部分指明一種被信託的債款是要比別的債款先付還，這樣，不能用法律機關所收還的債款就有一個義務，比較對國家的刑罰和機關的義務還要重要。挨斯期摩人的每項債務，都可稱為信用的債務，因為那裏並沒有警察，沒有審判官，沒有監獄，沒有刑罰，就是在一個極小的村落裏，也絕對主張服從公意。在十八九世紀英國的貴族和紳士們，對這信用的債務也有同樣的情形。

這種信任還債的方法，一方面可以逼着挨斯期摩人堅守信用，而努力地做工，我從未見過一個挨斯期摩人偷懶，或不盡責做工，雖然那裏也像我們一樣，不一定人人的智力能力都相同，而皆能各盡其能；倘若那裏真有個逃避工作的人，他也能接受到同樣的供養，但是在那種人人都以自食其力的場合裏，不期然而然的會感覺到受之有愧，說是白白受人供養，在共產制度下，是不會有這一件事發現的。你知道原始社會在共產制度下怎樣進行着，以為任何人有了懶惰與能力的總合，不過是增加社會的負擔，他們本來可以成爲健全的人。

在某些情形下，也有有能力的人反抗公共的意見，但是却很少，或永不至有達到懶惰的程度，我

曾聽說有個地方有一個人被定死罪。在石器時代，挨斯期摩人中間沒有什麼刑罰，除了被社會的輕視和死之外，並沒有別的方法。

最重大的罪犯在石器時代，挨斯期摩人的眼光看來，是擾亂聽聞，騷動人心的人。在這個沒有法律，沒有刑罰的社會裏，絕對不容許有反社會的分子存在。倘若我是一個說謊者，你去告訴別人說我是這麼樣的一個人，那麼你將被認為比我還要壞，因為你在中間激動起混亂的空氣。

在挨斯期摩人那裏（像英國普通法律）也有一定的原則，凡是不合公理的事，說出來是有關羣衆的利益的，也需要說出來。在挨斯期摩人的習慣中，倘若你說我是一個說謊者，你一定要證明你所說的是實在的，不是由於惡意，或是空談的，因為爲着社會上彼此間的利益，社會也需要知道這些事。

當這項消息傳佈出去，有了確實證據證明某一個人確是胡說者，事後就有非正式的討論怎樣處置這個人，他本身無從得知討論的內容，就是他的妻子和母親也不會告訴他。但他却能從朋友那裏得到一點警告和暗示，他的朋友會勸告他逃避到遙遠的地方去，雖然如此，有時在某種情形下他並不肯遠逃，却反高視闊步，意氣揚揚地帶着武器日夜堅守着抗拒。

理論上，施刑定罪的事，祇在社會裏面的人不一致的時候才會發生的，隨後就迫成最近的親屬有責任做劊子手，這樣就阻止血統間的爭論仇怨，因為爲人報復的，以及受人報復的，都是那些人。當某一個人在執行刑罰時，他本身不一定是劊子手，或是那裏有個暴戾的罪犯，那麼就會有爭論報復的事發生，就像我們肯德克省的宿仇一樣，這樣會繼續到許多年數，世世相續，以至於全家被滅絕。這種的爭執要等到那些家庭中，有一家先讓步，遷到遙遠的地方，同另外生人住在一起——像肯克山居人遷到法蘭西的奧熱剛去——才會停止。

我們現在來總結一下，把石器時代，埃斯期摩人的生活方法，我們認爲是文明開化地方的人更活樂的提出來。

成功之人所以能居於社會上其他的人的上位時，除了他們的公正意見之外，再沒有別的了。技巧的獵人所穿的衣服並不比遲鈍的獵人，或是不打獵的人所穿的衣服好。倘若他們所穿的衣服有不同，那就要看獵人的母親或妻子的技巧如何。一個善獵的人帶一個海豹回家，在他的鄉村裏一共有六家，他自己一家的食物並不比另外的一家多，他就是當日社會裏所認爲標準的人物，通常善獵的人，是社會裏的中心人物。

等級之分是根據你所得到的東西和你供給大家共享而定。你在社會上的地位重要與否是根據你的評判力，才能和品格，尤其注重你爲公與仁愛的心。凡是對社會有益的，能夠供應社會的需要，就可以做領袖。當日商人，旅客所誤傳的首領，並不是這樣的首領，因爲他們沒有權力，除了互相影響之外，再沒有別的了，一般人聽從他們的勸告，是因那些人相信他們，敬重他們。那些人願意跟他們一道旅行的，乃是那些人願意這樣做。

反一方面來說，倘若你是個自私的人，你就不爲大衆所喜悅；倘若你要儲藏過於你所需要的，你將不被衆人所愛戴；倘若永遠這樣自私，貪心，忽略到公共的利益，你將更不孚衆望，到了這個地步，你馬上就要遷到別的地方謀生；倘若你依舊不離開，長住下去，有一個時候就必受公衆的鄙視，你或可做一年或數年無用的寄生蟲；但是社會上的容忍也有它的一定限度，總有一時會受嚴厲的處罰。

因爲很少人明白共產制度無政府主義的作用，所以老是堅持着異議，說是好多關於共產主義無政府制度的理論多不能由實踐中應用出來。

在共產制度生活下，你不必積聚糧食和他人的食糧分別出來，因爲社會上歡迎你去領取你所需要的，你不用愁衣着，因爲社會上的人也會給你做，你的家人，你的女友也會爲你做；她們對你身上

所穿她們手製的衣服的感覺，就像我們家裏的女人看見她們的男友穿戴她們送聖誕節的手製的衣服與領帶一樣的感覺。你不用擁有地產，那裏簡直沒有一個人有地產；你也不用佔有房屋，因為那裏沒有一個人有私人的房屋，或是要有私人的房屋；你不用為你將來年老的時候儲蓄，因為社會上會樂意供養你，當你年老不能做工的時候。

雖然如此，我們有個很普通的辦法，這個辦法在個人主義的社會雖不大適用，然而却很適用於共產制度的社會；在社會裏有家庭，是個很好的辦法。因為你的子孫將比你的朋友更關心地，更有責任地來愛護你們。在這石器時代的埃斯期摩人當中，『兒女』是他們唯一的資產，有了孩子，等到年衰力盡時方有所倚靠，所以一個寡婦倘若沒有兒女，就要單獨地生存着，反之，一個寡婦倘有個兒子，她就必為埃斯期摩人認為適意的配偶。在可崙奈窠海灣的石器時代埃斯期摩人，娶了一個有三四個孩子的寡婦，就等於在紐約城娶了一個有百萬財產的寡婦。

一般旅行家都認為這些剛開化，或尚未開化的埃斯期摩人是世界上最快活的人，我們現在且勿爭辯到底他們是不是世界上最快樂的人，我們祇要研討為什麼他們是最快樂的。現在就將幾個重要的理論，簡單分說如下：

有一種理論說那些未開化的挨斯期摩人之所以快樂，是因為『他們不知道所謂更好的』。按這種說法，可以說他們對於什麼『使生命真的值得生存』的概念，完全沒有。

此外還有一種比較普遍的說法，說他們快樂的原因，是因為他們『過着天然的生活』。贊成這種說法的人，大半都認為所謂天然生活，就和禽獸的生活一樣。因為他們認為石器時代的挨斯期摩人是無所牽制，無所顧忌的——他們對於是與非，是沒有什麼劃定的區別，因此他們也不受良心和社會壓力的束縛。但是有些人類學家却用了許多材料來為他們解釋，說凡是開化程度愈低的人民，對於是非的分別愈嚴格，就是我們所謂的禁忌——如星期五可以吃魚，星期日不可捉魚等。

關於飲食方面，挨斯期摩人在好些地方也有相當的禁忌，我們都知道天主教怎樣在四旬節和星期五嚴禁他們的飲食；我們在一九三九年一月間，報上所登關於一個蘇維埃共和國政府的人和一個美國的棋選手下棋，這位選手名叫武列克，住紐約的猶太人，他是個希臘東教徒。蘇維埃人盡東道之禮招待他，根據報上所載，這位武列克先生必須有合乎他宗教法規所定的食物，但爲了那些蘇維埃人的擾亂，不能吃到，據說這位棋手就因爲不能吃到他所要吃的東西，竟不能完成他的棋局。

當我們將天主教和猶太教的飲食規則和挨斯期摩人的儀式相比較，我們在他們中間也能找

出同樣的困難。我曾寫過一篇文章，提到有些亞拉斯加人，單單關於食山羊一事所定下的規則和禁令，有如舊約聖經申命記裏所規定那樣繁複。

挨斯期摩人對於是非的觀念和我們的不同，而且也沒有相似之處，是關於多方面的。他們對於和這觀念有關連的制止也十分堅強。從上面看來，我們很難斷定說挨斯期摩人之所以是世界上最快樂的人，就是因為他們不受着是非和罪惡觀念的脅制與束縛。

還有一點要記住，我在這篇文章上並不是要來說明石器時代挨斯期摩人的生活是怎樣地不易於改進，我們的意見是說把挨斯期摩人所有飲食的禁令完全取消，那就可以使他們的問題更簡單，引他們走上更喜樂的途徑。這樣或許對於他們身體的健康上達到最高強的程度。

另外有一種主張受了不少人的贊同，就是說挨斯期摩人的快樂，是因為他們過着天然的生活，所謂天然生活是指着大部分的戶外工作而言，有點類似兒童們的遊戲，我們一定又要問，這種兒童遊戲是否都是模仿他們長者日常的工作呢？

挨斯期摩人所要做的工作，是打獵，釣魚，旅行和造屋。在我們中間，好些人都認為打獵，釣魚和旅行等，大半都屬乎遊戲的性質，他們常在曠野打獵代替了在山坑中發掘煤礦；他們以在河邊釣魚代

替了在工廠中旋緊螺絲帽，或打擊鉸釘。他們要旅行就旅行，要休息就休息，他們能在九個鐘頭內造好房子，特別是在仲冬的時候，採用他們的方法建造，正像我們用我們的方法選成的，有如住在公寓中那樣舒適。

嚴冬的時候，他們披上很輕鬆，如絲絨般的毛衣，比起我們穿上比他們的衣服重二倍的大衣還輕便得多。而我們的天氣還不及他們寒冷程度的一半，所以我們可以概括一句說，倘若誰要領悟到所謂的天然生活的意義，除非是到他們那裏去，像挨斯期摩人住在挨斯期摩人的中間一樣，才能享受到那種的快樂。

此外尚有一部分人主張，說挨斯期摩人所以能快樂，是因為他們住在富有刺激性的氣候裏面。在於某種程度之內，能引領他們到快樂的境地，這或許說得過去，因為經驗告訴我們，在一個經過霜降的夜晚後的涼爽清秋之晨，較之在七八月間度過狂熱的長夜的清晨，一定更舒適，更覺愉快；此外還可以舉個例，在亞洲大陸上，我們可以發現最高的快樂百分率是靠近北冰洋海岸一帶，而憂鬱、厭世、和沮喪等的最高百分率，却發生於印度洋的四週，無疑地印度的制度和思想是那樣的悲觀，而印度人的問題又是那麼複雜？由這樣來看，我們可以斷定說氣候和食糧却是中間最關鍵的要素。

埃斯期摩人之所以快樂，糧食問題可給我們一個唯一而又明顯的解釋，有人說他們之所以快樂，是因為他們有健康的身體，他們之所以健康，是因為他們靠着天然的糧食來維持他們天然的生活。按這樣說，『素食是天然的』這一句話，祇好讓那些在三四百萬年前剛從人猿狀態演進出來的人類來說，過去的辯證都說猿猴是素食的，第一時期的人猿是半素食的，這種進化動物，非達到完全不以樹根、漿果、和苗草等為食糧而能生存的，才算是完全人，所以第一個的完全人就是第一個完全的獵者。

主張這樣說法的人認為當時的人，打獵是標準的生活，肉食是標準的食糧，一直到了最近三四萬年前，農業發達之後，人類才能過着比較固定的生活，而把植物參作食糧；有人辨明說，從人類採食混合糧起到現在，時間還短，還不夠給人類進化到有一種適合於混雜食糧的完全的生物體的構造。非等到人類身體的構造全然適合於食混雜糧時，那時才能得到健康——最健康的身體才能得到最高度的快樂。

從打獵生活演進到畜牧生活，中間人類多半是靠禽獸之肉而生存。若根據所吃的東西來說，那些人還可以算做獵人，祇有一些地方把牛乳為重要飲料，然而牛乳是動物的液質，並不是一種

植物。

按我本身的經驗，我認爲在那些和我同行的許多人中間，凡是能把他的生活習慣全然適應埃斯期摩人的生存方法的，都覺得比先前快樂。但是我先前並不贊成說快樂是與飲食有關的，一直等到我親自體驗出來後，才覺得這是對的。我在紐約城和一個同事整整用了一年的時間過着不食肉，不飲水的生活，經過科學研究會的詳細考察之後，他們都覺得無論是在身體方面，精神方面，我們都比那些住在紐約城的採取動植物混合食糧的人強健得多，我很贊成他們的論斷，不過我們是比一般的人格外來得樂觀，幽默一點，我們皆極興奮地等待着明天的來到，工作的開始，我們用一種異於常人的樂觀態度來應付所有的困難。

當然不一定要使全世界的人都不食肉，但是這也並不是不可能的事，倘若我們慎重地來考
研，調節，我們可以找一種更豐美的食物來代替一部分，或全部分的肉類。有些食物可給人類相當的快樂，在快樂之中能養成健康的身體，當然外來的刺激也有關係。

以我與石器時代埃斯期摩人多年相聚的經驗來說，我認爲石器時代埃斯期摩人之所以快樂的主要原因，是因爲他們能夠在金律下生存着，當然其他的見解也有是對的，這裏我也不能否認。

在石器時代埃斯期摩人的社會中，自私的人將會失掉他的地位，而利他的人却必受羣衆的愛戴。人們都有權利取得他所需用的東西，但不能超出需要的以外，假使有誰超出這個限度，他便失却了一般人對他的敬重的心，假使他的目的是要將多餘的東西儲藏起來，那麼就會失掉他在社會上的地位，但是實際上並沒有人敢違反社會的生存定律，而做這種貪得的事。

那是很簡單地給我們去瞭解爲什麼人類在爲公有酬償的制度下所行爲公的事，比起在爲私有酬報制度下行私己的事來得快樂？因限於篇幅，我們只能做這個提示的回答——人類根本上是個合作的動物，而不是競爭的動物，他們的生存是要幫助的，而不是互相仇視的個人主義，無論如何進化的力量將使我們有所根據，人類本性上的快樂是由於他能長久地使大多數人能得到好處，幸福而來。

以過去北美洲石器時代的人爲鑑，我對於將來人類良好快樂生活的希望，並不全然根據歷史循環的信念，乃是要提倡去遵守那條金律，就是經過千萬年來所傳揚的金律，以直到現在還是流行着，我們所說的文明人也需要遵守。倘若我們能夠以「合作」代替「競爭」，我們就能很快樂地住在大都市裏，如同住在小村落裏一樣，因爲阻礙良好生活的競爭，是不能與進化並行的。

一八 藹理士 (Henry Hovelack Ellis)

藹理士於一八五九年生於薩立的克魯頓，他的父母都是從航海者的家庭出身的。當氏幼年時，曾先後在私立學校及聖湯麥斯醫院受教育。一八七五年至一八七九年，氏任澳洲新南威爾斯教讀。回英以後，即取得醫師資格，而出應世，惟為時甚暫。不久他對於科學研究和文工字作，引起了極大興趣。

氏為近代性心理學的權威，生平著作甚富，惟對於其他科目，亦頗感興趣，且研究甚深。他的著作中，最著名的有下列數種：新精神（一八九〇年），男與女（一八九四年），西班牙的靈魂（一九〇八年），印象與評論（計三集，一九一四——一九二一年），戀愛和德性論文集（一九二二年），生命的舞蹈（一九二三年），性心理學（一九三三年），自盧梭至普魯斯特（一九三六年）。

氏卒於一九三九年七月，享壽八十。

如果一個人被請求去敘述他個人的哲學上的信條，那末他向自己擬出的問題應當是——什麼叫作一種哲學？但是理論上固然應當如此，而實際上却很少是這樣的。於是一班被請求去答覆這

問題的人就不免要作胡亂的盲撞。當然，專門的哲學家比他們慎重得多。因此，一個像杜威教授那樣傑出的思想家，在述說他個人的哲學上的信條以前，往往先行指出「哲學」這個字裏面所包含的各種涵義。

我個人在用字方面雖已有了某種程度的準確，但我終究不是一個哲學專家。在這種情形之下，我可以設法解釋什麼是我以爲一種「哲學」裏面應當包含的各種涵義，這樣我就可以指出來：從那一方面看來，我是具有一種哲學上的信條的。

但是照這樣去進行，我的話就說得很遠了；因此我就暫且接受我的同事們所假定的一個定義，說是一個人的哲學信條就是他所藉以生活（或相信他是在藉以生活）的一些意見；但我却願意說得更切實一些：哲學是一個人替他自己所形成的一種關於宇宙之觀念。如果這樣，那末一個人的哲學信條就不致於直接影響到他的生活方法，但這對於他的人生態度是不免要發生關係的。無論怎樣，我却不承認哲學和道德是二而一的；換一句話說，道德是不能正式的認爲一種哲學上的信條的。

我和同時代的許多人那樣，是在一個信宗教的家庭裏長大的；我是家庭裏最長的孩子，也是家

庭裏唯一的兒子。我母親是富於宗教熱忱的，她是安立甘教會中佈道派的一個信徒。她在少女時代似乎是輕浮易變的，但是到了十七歲那一年，她就歸依了基督——這件事，影響了她的一生。她的人格非常穩定，非任何外界的影響所能把它動搖，但她的品性並不粗魯，到了晚年且更覺寬大，而能毫無反對的接受她子女們不同的宗教傾向。我的父親是一個水手，一年之中倒有九個月漂流在海上。他個人無所謂宗教，但他却接受了我母親的宗教，並且當他在家的時候，每禮拜日都偕同他的家人，到禮拜堂裏去禮拜。他個人因為到過許多地方，對於信仰不同的各種人都能合得起來，所以對於任何人都能抱寬大的態度。進一步說，他的性情是十分中庸，毫無作惡，或超過限度的傾向。就爲了這緣故，人們也許以爲他是不需要任何宗教的。我所以提出這些事實，因為我認爲它們是十分重要的。如果我們要徹底明了一個人的哲學，我們必須知道這個人從他父母方面所遺傳的哲學上的「基礎」。

我從我父親方面無論承受了何種傾向，但從大體上說來，我却是我母親的孩子。我時常在口袋裏帶着一部小聖經，並且把本仁的天路歷程從頭至尾讀了一遍。這並不是說，我是一個偽善的孩子。我的態度很沉默，使我的同學們一點看不透我內心的態度。後來我就到教會裏去受堅信禮，同時我

的無厭的求知慾就迫使我去讀各種嚴肅的書籍。就在這種狀態之下，我去買了一部芮農氏所著的耶穌傳。我讀了這書以後，覺得著者以同情的寫法去寫耶穌，完全脫去了神祕的成分，這在我看來，是一種新穎的寫法。我又覺得這位著者的態度，同我個人的態度很相投。不久，我就特別愛讀一些同性質的書，並決意把基督教裏面超自然的基礎和神蹟的成分拋棄於智識範圍以外。但在另一方面，我却感覺到一種損失，原來超自然的宇宙既已消滅，而我也因此失却了一個靈性的家庭。我在心智上雖很活動，而在情緒上却很寂寞。這是我從十七歲到十九歲這兩三年中的心理狀態。司特老司的舊信仰與新信仰本來是為安慰一般不信宗教的人而寫的，但我讀了之後，却得不到絲毫的安慰。

當我一面在澳洲荒野中的一個學校裏當一名孤獨的教員，一面讀着司特老司的著作，而不久又把它拋棄的時候，我開始發了宏願，要想一讀詹姆司·奧頓的自然界的生活，結果我雖然讀了這部書，卻不會引起深刻的印象。但是幾個月以後，當我再去讀它的時候，才引起了一種心理上的改革。我還記得，那一天當我經過一帶山嶺的時候，我彷彿看見一位像空氣那樣輕鬆的新人物，陪伴着一個尚未完成的關於宇宙的新象徵。這一刹那的時間，簡直影響了我的一生。

我所遇到的經驗，一般人稱之為「改宗」。但是這種過程，往往為人們所誤解。這所謂「改宗」

並不是突然接受了一種新宗教，或使人生突然的改變，或把自己所信的信條突然改變過來。這僅僅是指精神上的一種完全的改變，至於這種改變是怎樣產生的，那是因着各人理智上和情感上的不同而有所區別的。例如約翰·彌爾的「改宗」和一個沿途負販者的「改宗」，當然是極其不同的。就我自己而論，我的「改宗」使彼此分離，而常在衝突的理智和情緒突然聯合起來與頓氏的宇宙觀雖不是我能接受的，但它却呈能現出人生的一種普遍的結合——這在我看來是認為新奇的。世界也不再是陳死的，和令人生厭的；無論什麼地方都表現出同一的生命；人和「自然」也就打成了一片。有了這樣的覺悟，內心中就得了一種安慰，它是理智所不能了解的。從此我就不再在宗教上感覺沮喪。

於此可見，我承認上述的經驗是宗教的，而不是哲學的。但是當我理智發達的時期，我對於哲學很感興趣。那時我覺得一個人應當有一種哲學的體系，而我個人却一無所有。我就買了一些哲學書，特別是史賓挪莎全集，以及那時標準的哲學史。我也時常讀那重要的英國哲學雜誌，心智有時甚至於寫了長文，投寄該雜誌發表。那是在一八八四年，當我在二十五歲的時候。不久，我就認識一位純正的哲學家湯姆司·大衛孫，在我所認識的人物中是最可注意的一位。他又是一位辯才無雙的演

說家。那時他招集了一小羣的青年，在他的領導之下，成立了一個共產主義的團體，以便實現他的主張。我的朋友潘色范爾·邱白——後來成了美國的一個倫理領袖——在這一羣人裏是傑出的，他介紹我和大衛孫相識，並加入他的團體。在一天晚上，大衛孫耗費了冗長的時間，發揮了他的宏大的理論，但是到了第二天，他發見我完全不受他的感動，就大失所望。其實他誤解了我的性情。我對於他的論點聽得津津有味，但這並不能說我是接受了它，或對它表示贊成。大衛孫因我對於他的言論不表示贊成，覺得非常懊惱，不久以後就和我斷絕關係。後來事過境遷，偶然的友誼關係也就恢復了。不過這事的結果，在大衛孫看來似乎是完全消極的。

但在我看來，這件事的結果並非消極的，否則我就不會在這裏把它敘述出來。我知道這件事終於產生了一種積極的結果，雖然這結果不是大衛孫所喜歡的。原來這件事使我相信哲學完全是一件個人的事。一個純正的哲學家的信條，是一個複雜的人格的結果：它是不能傳遞的，同時也沒有兩個人能有同樣的哲學。

幾年以後，當我開始研究尼采，而替我自己作這樣的發見時，我就知道尼氏曾提示了一種相似的觀點。一八九六年，我發表了一篇論尼采的短文，文內清楚地說明我的態度：「去思想別人的哲學，

正如同穿上別人所拋棄的衣服，同樣的沒有面子。我們應當讓勃浪有勃浪的哲學，羅賓遜有羅賓遜的哲學。他們彼此交換各人的哲學固然是不好的，但把個人陳腐的理論強加在第三者的頭上，也顯然是不高明的事。當一般人開始有這樣的覺悟時，那世界就覺得更豐富，更誠實，更可愛了。」

在大衛孫這事件過去不久，我就開始閱讀郎氏的唯物主義史，因此我對於哲學的態度就受到一種鼓勵。郎氏這書，不但是一部敘述唯物主義者理論的發展之傑作，同時它的結論——形而上學是詩的一個方式——尤能引人注意。我個人對於這個結果，現在已有充分的瞭解；但在措辭方面也許不完全是這樣。我是打算把形而上學和詩分別開來的。

如果我在形成我的哲學的遠象的基礎時，曾經得到其他思想家的刺激，那末我就該提出興登大衛孫和郎氏的名字了。這樣，當我在二十五歲的時候，當我打算放棄對於自己的哲學的尋求時，我已從另一個新的智識基礎上，接受了一種關於哲學的形式上的認識。

當我確信每一個有思想的人應當有他自己的哲學時，我並不覺得我對於自己的哲學的獲得，有任何足以擔憂之處。我覺得如果一個人要得到一種哲學上的態度，祇有憑着一種下意識的過程，原來它是一種精神上的發展，是我們所不能自制的。

還有一點，如果我得到了任何哲學的思想，那不過是許多年來與世界的種種接觸的結果——在不知不覺中同化起來，輸入於一種未經實現的個人信條之中。

當我在晚年打算出版生命的舞蹈這部書的時候，我覺得我已得到一種哲學的態度和哲學的信條。現在我已六十歲了，但是當我觀察這件事的時候，我却覺得在這樣的年紀形成一種有意識的哲學信條，還是太早一些。在這以前，自須經過一番緩緩的形成和活動的工作，但以愈在不知不覺中形成的爲愈覺純正。否則未免有故意做作的危險，而其所採取的根據又往往不是人格的真正結果。

當我決定我自己的哲學觀時，我就覺得有一種本能的衝動要把人生的各種原素和諧地包含起來。當我發見在情感的宗教生活和強烈的理智傾向之間，有了一種不和諧的分裂時，我就深覺不快。有些人在精神生活上發現了同樣的分裂時，就樂意的選擇了理智，而把情感方面的宗教要求置之腦後。但是大多數的人，無論在理智或情感方面都不夠強烈，而不足以引起任何衝突，結果就產生一種漠然的——而非沈靜的——態度。就我自己而論，這並不是任何有意的努力之結果，而我自己也從不感覺任何內心的沈靜。但我都深信把相反的精神原素征服，使它變成一個和諧的整個，自然能造成一種沈靜的態度。

在前次大戰時，我開始感覺到從兩種相反的原素中所得到的和諧，無非是把我本性中根深蒂固的趨勢加以特別的應用吧了。這件事的由來，在於我默想着德國或英國的軍人對於「衝突」這個名詞的爭論；原來他們是把這個名詞同「戰爭」混在一起了。我的意見是：戰爭固然是衝突的一種方式，但我們必須看衝突是一個範圍更廣的名詞，因為這裏面包含相反的方式，但不是戰爭，而是含有絕對不同的趨勢的。衝突是在自然界之中，但這是一種有結果的衝突，因為在這裏面每一種相反的原素都有重要的價值。赫拉頡利圖斯說：「衝突是萬事之父，」但是要知道，暴烈的衝突裏是不能含有父性的。後來我把研究的結果，在一篇論文裏發表出來，題目是衝突的哲學。我認為這篇論文對於我的哲學見解是有重要的關係的。

我們的「太陽系」的行動所以能運行有序，不致於衝突或顛倒，那是由於兩種相反勢力——「向心力」和「離心力」——的相反動作把它平衡過來的。在植物界裏面，這種衝突尤覺明顯，例如每一粒種子對於它的外殼的反抗力，以及鳳尾草的複葉之盡力向外開張，都能證明兩種相反的勢力的對抗。在動物界裏面，這種現象也很明顯，是無需證明的。

我所見到的那種和諧的衝突現象，在人類性的領域裏也能完全見到。（其實性的研究是我一

生的主要工作。)關於這一層，我在一九三一年才加以清楚的說明。那時台爾·尼格羅教授在哲學雜誌上發表了他的對於性問題的見解，他認為性的問題是一種「矛盾」，祇有「妥協」才能把它分解的。他之所謂妥協，是把生命中的重要原素妥協起來，這種主張我是不能贊成的。因為我早已見到了相反的趨勢中間有了和諧的衝突——彼此都是需要的，而且互相維持的——所謂妥協，無非是軟弱而已。性的一切現象，自有形的性器官起，一直到求愛時所表顯的衝突，以及縱慾和禁慾中間所有的平衡，似乎都能證明這種衝突。

在人類有意識的藝術中——特別是建築；在那原始的藝術中——特別是跳舞，這種和諧的衝突是表示得很明顯的。在其他的藝術中，這種現象的表示雖沒有這樣明顯，但這現象還是存在着的。在詩的中間，一面有表意方面的離心力，一面有形式方面的向心力——這兩種力量是衝突的；然而祇有把這兩種相反的力量合在一起，結果才是滿意的。

相反的勢力之和諧的衝突之要求，統治了自然界的動作；但因為人類是自然界的一分子，所以這種要求也就統治了人類的動作。

以上所說，似乎能夠表示出我怎樣得到一種哲學上的信條的過程。但因為這種獲得是一種遲

緩的，逐漸的，和多半是不知不覺的成就，我自然不會把我的見解向別人多多宣傳。但是這一點對於任何讀過我的著作的同情的讀者是很清楚的。此外對於少數人，我的見解也能幫助他們完成他們的觀點。

一個人如能忠於他所認爲的關於自己的宇宙的事實，那末他所得的賞賜，便是使自己發出一種不能加以估計的影響——那是非常值得的。

一九胡適

胡適生於一八九一年，爲吾國「文藝復興運動」之鼻祖。晚近新文化運動之勃興，胡氏提倡之力居多。著有中國哲學中大綱一冊，傳誦士林，名滿海內。現任駐美中國大使。

我現在對於十年前我所發表的人生哲學，不知作何感想？是否對它表示不滿？還是因了自身經驗的更加成熟，覺得十年前我所發表的，在現在看來反而更加實在了？

簡言之，在過去幾年中，我不得不時常思想和檢討關於國家政策和國際關係的問題——「和」

與「戰」的問題。我個人因了中華民國和政論家的資格——並且也因了身任政府中幾位領袖的友人和一個評論者的資格，覺得自己對於種種有關國家的幸福和生存的問題，不得不發表自己的意見。

這種經驗給我以許多次的機會，使我試驗出什麼是我的信條裏面一個主要的教義。我受了赫胥黎和達爾文的影響，會形成了我所說的關於「智識的責任」的概念，這就是說：一個人對於自己所說的和思想的，應使他負起道德上的責任。我曾經說過：「凡是思想怠惰的，或在思想時並不嚴格的顧到前例和思想的結果的，或竟輕易的接受了現成的和未經分析的概念，把它們認為思想的前提；或縱容了個人的原素，於無意中影響了個人的思想；或不憑着一個人思想的結果去測驗一個人的思想——這些都可以說是在智識上不負責任。」「一個細菌的發現，也許能使千萬人獲益，但是一種關於政治改造或社會改造的錯誤理論，也許能引起若干世紀的流血。」關於這一點，赫胥黎表示更覺鄭重其事，他說：「人生中的一種最神聖的行爲，便是這樣說和這樣感覺着：『我相信某某事是實在的。』人世間所有最大的賞賜和最煩重的刑罰，都是依附在這種行爲上。」

在過去十年中，當人們勉強我對於國家問題和國際問題發表思想和有所寫作時，我便充分的

九 胡 適

感覺到一切社會思想和政治思想所負的重大責任；因為這所說的責任，在我看來便是替整個的社會着想和計劃，替擁有數萬萬人的一個民族着想和計劃；有時甚至於替全世界着想和計劃。一切社會的和政治的理論都是在對付這種局勢；一種不經意的和武斷的理論，如果被人們鄭重其事的接受下來——其實許多不經意的和武斷的理論，往往被人們鄭重其事的接受下來——結果也許會產生不能計算的混亂、退步和痛苦。這些局勢和問題，時常使我想起向孔老夫子提出「一言可以興邦，一言可以喪邦」是否可能……這一個問題的王子。我們這班後於孔子二千四百年的人們，能夠在著作上舉出無數在某一時期內曾經「興過邦」或「喪過邦」的例子來。

從一方面看，哲學家是君王。不過君王統治的時間是短暫的，而哲學家之統治人心和人類的命運却是長期的。現在一班以社會問題和政治問題執筆或講演題材的人們，以及那些對民衆發表其關於國家政體或國際政體的政論家，都是在代替古代的哲學家立言……我們這班人的言論，被一般民衆、立法者和政府採取的機會，往往比古聖賢的機會好得多，因此我們對於自己所思想的和所發表的，更應當感覺到一種道德上的責任。

我時常提醒我自己和我的朋友——凡企圖替國家去思想和計劃的，應當在所謂「負責的思

想」上設法訓練自己。所謂負責的思想裏面，至少應包含：（一）證明事實和查閱證據的責任；（二）承認判斷上謬誤的可能，並預防成見和武斷；（三）澈底研究接受了我們的理論或政策以後一切可能的結果，並盡力使自己對於這些結果負起道德上的責任。

一個人在思想或言論上如需要在那嚴重的「和」戰問題上對國家進忠告，那末上述的那種訓練似乎是萬不可少的。很奇怪的一班和平主義者的思想，也往往像那些戰爭的煽動者一樣的不負責任。有時造成了更持久的惡感，而播下了未來戰爭的種子的，倒不是戰爭，而是惡劣的和平。例如那些簽訂凡爾賽和約的政治家，以及一般主張打倒威爾遜和他的主義，並挫弱那用八百五十萬條性命換來的新世界秩序之美國的和平主義者和孤立派，他們對於現在世界上的悲觀情形的由來所能答出來的，簡直不亞於那些侵略國家的政策的支配者。

我並沒有說，這種智識上負責的態度，是能使我們脫離社會思想和政治思想上的種種謬誤。我也並不以為，我個人對於這種訓練是時常能行之有效的。我祇願意說明，經過了十年痛苦的觀察和經驗以後，我個人的一種確信便是：我們這班替民衆去思想的人們，應感覺到自身負有一種公共的責職——盡力去培養一種負責的思想之態度。

總而言之，這種態度並不是什麼新的態度。孔子早已說過：「敬事而信。」後來他又說了下列這兩句話，來說明這種虔敬的態度，他說：「出門如見大賓，使民如承大祭。」如果我們受了民衆的要求，去對於與數千百萬和若干世紀的人民的生命和幸福息息相關的事件，負起了思想和計劃的責任，那末當我們在思想時，又怎麼敢出以不虔敬的態度呢？