

萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

物理與政理

白芝浩著

鍾建閔譯



商務印書館發行

萬有文庫

第一卷一冊

五雲王

商務印書館發行

物理與政理

白芝浩著

鍾國建譯

世界名著

目次

原始第一	一
競爭第二	三四
民族第三	六四
民族第四	八八
討論第五	一一九
進步第六	一五〇

物理與政理

原始第一

—

世運變遷。古今異轍。吾人所知於物理者，深微富厚，得之甚驟。斯蓋茲世之特質。而前此之所無者也。今之科學藝術，條別萬殊。而夷考其實，則未嘗與五十年前之所有者同科。環繞吾人者，有新創之事物。如鐵道，如電訊，窮工極巧，吾人不能不目擊之。翱翔於太空之中，舉吾人而左右前後之者，有新生之意念，推陳革舊，不落故常，則又非肉眼之所能觀矣。假欲窮其所至，而較量之者，非鴻篇巨帙，不能遽畢其功，非不佞今茲之所能也。不佞所欲爲者，第就兩大舊學中，如經濟、如政治，所受此新意

之影響者若何，舉其一二大節，略爲爬梳之耳。篇幅雖小，或未嘗無涓埃之助，然卽此提挈，旣屬掛一漏萬。蓋事屬新穎，則智有不周。惟不佞固不能供其所需，而指示機宜，以窮其歸束之所在，則吾雖無似，亦未嘗不可勉爲之耳。

假使吾人欲就近代思想，而疏述其最顯著之結果者，則可蔽以一言曰，凡諸事物，皆成古代（An Antiquity）矣。吾人之祖先，以爲考古學家者，摩挲金石，沈酣鐘鼎，探索鉤稽，舍是莫屬。若在今日，則凡諸事物，無一不成爲遺跡，如一坏之土，本至輕微。而科學則欲窮究原委，道其所以成之之故。其中機力推盪痕迹顯然，留貽人間，儼若藝匠之於美術。科學則能辨析微芒，條舉以告吾人。地質學之於大地也，考究至誠，設問至富。推窮所及，乃能令此土壤自舉其事，以示吾儕。假非有生理，介類，以及其他諸學，爲之佐助者，則答題縱博，亦將窮於義理。故輔學之在今日，正猶古文之在昔時。所見之字有難，則爲之詮釋，解所作之畫太簡，則爲之渲染烘託。卽有時語焉不詳，而機宜旣啓，亦不致摘埴索塗，冥無所適。然今茲所論，並非欲爲此鋪揚。乃謂卽此窮理之人，其在科學視之，亦經成爲古物耳。人身骨格，皆有沿襲而來。其形態若何，其所以致此者何故。人之祖先，其骨格何若，其所以致此者

又何故。凡此皆科學所欲窮究之事，所現正窮究之事，且爲其所必須窮究之事也。人之神經，皆有其過去之記憶，或經陶鑄，或未經陶鑄，或遲鈍，或靈敏，視人而殊，不能一致。人之形態，皆有其定式，及特徵，或竟有疲罷無用者，亦各有不同，自有區別。人手所示，於其執業立身，亦皆有定則。凡此諸事，倘吾人能見其所以者，必當恍然矣。

今爲解答，亦可蔽以一言曰，此中蓋無新物也。人之過去，所以變動人之未來者若何，吾人經知之。人之酷肖其祖先者，究有多少，吾人亦經知之。國性(National Character)者，世界中之陳語。哲學家於其所論，窮於詮釋時，輒毅然以此爲一種族中隱祕難知之事。然物理之學者，並非欲尋求遺傳之原質。乃在使其物昭然暴露，有以啓發吾人。使吾人知所期望者爲何事。並因而示以證據之所在。今且一觀此學之詔吾人者，究爲何物。不佞於此，當舉專家之說，以實其言。一則語有所本，則理乃逼真。一則不佞既欲運用其原理，以治不佞之所學，則知援據他家之言者，非欲強以前提，就其結論也。

則就私人而言，吾人所知者，有如下事。

「即使大腦之半球形，係屬完整，而有其全力，然腦海所發生之動作，其反射之力，乃直同脊骨。當眼險遇光一瞬時，卽有反射動作。主視者爲內達神經，見面者爲外達神經。若吾人一聞惡臭，則立即轉面。是時之反射動作，亦來自同一之發動神經。而主嗅神經，乃爲內向之傳達者。是故此諸事而言，反射動作，必來自腦中。其所以營動其間者卽大腦神經也。」

當人聞聲一動時，主聽之內達神經，乃發生衝動。復由此衝動，達於頭蓋。於是全身之主動神經，乃受其影響。

凡此現象，必有人以爲無過一種機械動作，而與智靈之行動無關。然吾人不妨再就朗誦一事研究之，以觀其中舉動若何。凡人朗誦時，全神悉注書中，而肌肉之動作隨之。此爲誦書時所不自覺者。是以書執於手，而離於眼。眼視書而動，或上或下，隨文流轉。由是而唇，而舌，而喉，而呼吸，互爲調節，乃成發音。即使讀者挺身而立，端其姿態，而心神既聚，則一切肌肉之動作，皆未嘗自知。實言之，是皆反射之動作也。

反射動作之屬於脊骨者，乃出諸天然。蓋此乃脊骨構造中，及其組織屬性中，應有之事。吾人以

有腦之佐助故，乃喜爲人力之反動。其初吾人一舉一動，必先爲之措意，而自運其意願。及行之數次以後，乃變爲吾人身體中應有之事，而不必出之自願自覺矣。

兵卒操練時，必假以時日，乃能嫻熟。如初習行伍者，始聞立正之口令，卽自整其姿勢，以期無戾。然習之既久，則聲至而動作隨之，不必心繫目注也。曾有笑談，雖未必可信，然揆諸情理，尙不背謬。蓋相傳有退伍軍人，偶具有饌歸家。有戲之者，故呼立正。其人卽急垂兩手，而所攜蔬肉，乃墮入溝中矣。是其人雖久出戎行，而訓練之效，則直深入神經之中，而訢合無間也。

吾人所以能用教育陶鑄人材者，正由神經系統中，具有此力，能將自覺之行爲，變爲反應之動作。是故吾人倘於人心，引起二事。既有適宜之次數，復能使之情景逼真，無稍暗昧，則將來引起其一時，其他必隨之而來。是否出於吾人自願，則可不顧也。」（以上所引見 Huxley's Elementary Physiology, pp. 284, 286）

觀此則知成人之軀體，以鍛鍊故，與其原始，蓋有不同。卽與野人比擬，亦覺彼此異趣。其中有儲蓄之功，與後天之力，不必出諸自覺始有之也。

復次，以種族言，所以訓迪吾人者，又有他家之說。今並引之。

「神經系統之進化，實由人表示之。此蓋後天之事，非先天之事也。動作者其始出於人意，後乃出於自由。窮其原委，乃因人體組織，迭爲左右。故吾人知有同等之活動，卽知其中有儲蓄之能力。至於出於先天，或出自後天，則又可不問也。」

動物後天之才力，得諸於外緣者，有時傳諸其後，以成本能。一代中所勤求以得之，珍重以藏之者，卽其後裔先天之秉賦。其後逐漸開發，乃日趨專塗，日形繁複。以適應外界之天然。此可見之於動物界中者也。自然力中神經之效用，與人類中神經構造之複雜，均足證證由通之專之公例。當主力羅聚較微之諸力時，其較單較普之諸力，乃相聚爲較專較繁之儲力。其後神經系統中，又日趨專複，或見之於期代，或見之於各人。然私人者，無過有機動物中之一節，所以聯繫過去未來者。吾人觀察所及，將以闡揚真理，並不封限於此。今日吾人所見之人，乃過去時代中之祖先，所遺詒後來，無可避免者。吾人卽就此推求，於所謂人者，既足詮釋一切矣。是故吾人既知才力出自天成，不當欣然自足。當更進而求其因果之關聯，以示其來源之所自。此於研究下等動物時，尤屬切要者也。」（以上所

引見 Maudsley on the Physiology and Pathology of the Mind, p. 73)

遺傳特例，雖至今日尙未周知，此蓋確無可疑者。惟祖先之教化較深者，其後裔，以神經上之組織，亦必較適於教化。此中蓋有其趨勢，有可能，雖爲力大小須視情勢如何，而其關係重要，則毫無疑義。且此趨勢者，緣時代以爲增加。入時愈深，則爲力亦愈大。此則彰明較著之事，不佞得此無復間然者也。

不明此種神經傳達之理者，必不能知文明之脈絡。(Connective tissue) 蓋代代相沿，有其續力。前代而有孟晉之觀者，則後來居上，其下代必益能就其所遺詒者，加以改革。於是文明之爲物，非同脫離之點，乃成有色之線。一氣呵成，互相掩映。由此推求，則知由一代以至他代，其所以日進無疆者，有物質上之原因焉。此則想像所加，不能不記取者也。然此因者，乃極精微之物。倘非澄心渺慮，必不能領略其神理。而吾人視之，須躍然若活現於人腦之中，代代相沿，有同精弦之奏細樂。否則昧於指歸，於遺傳之幽祕及偉力，必不能窮其究竟矣。

此種原理，實與物性心性諸說，了無干涉。有謂心與物離，心與物異，心之所行，及於物質者。此理

質之而信。有謂世界無物，祇有此心（如卜奇黎 Bishop Berkeley）者。亦有謂世界無心，祇有此物者。此理質之而皆信。乃至最稱微妙，人常樂道之說。謂世間另有潛隱之物或力，屬於第三。 Tertium quid。物心二事，無過此中變形者。此理質之而未嘗不信也。吾人所謂物者，必有影響於吾人之所謂心。而吾人之所謂心者，亦必有影響於吾人之所謂物。此則諸家學說均承認之。（且必有窮究其故者）而不佞所引之言，亦即主此。心動神經，其所由之道甚異。神經儲其所得者，其所由之道亦甚異。而有時乃直舉其結果以留貽後來。此亦諸家承認之言，且力求有說以詮釋之者也。

此種原理，與舊日自願 (Freewill) 勉強 (Necessity) 諸說，亦了無干涉。主自願之說者，謂於人體構造之先力 (pre-existing forces) 中，所用者有自願之特力。此特力者，非為空洞之主司 (Agency) 乃由此主司而達於他之主司。若於動機中而示之以方向者，則人類將益循此方向而進行。軀體益良者，則其動機，其衝動，亦愈良。軀體不良者，則其動機，其衝動，亦不良。至於情狀有改進，則人類之行爲亦有改進。情狀有墮落，則人類之行爲亦隨之墮落。此則主自願主勉強之說者，又互相吻合者也。主自願之說者，雖以為意願 (Will) 一事，乃屬特出之物。然不能不以遺傳之神經，為意

願之張本。(Datum)夫繩以能力不滅(Conservation of Force)之說，則意願自由者，與其言直若以矛刺盾。假使吾人以能力爲無增亦無損，則吾人必不能以爲真有所得。蓋得者，自由意願中新造之物也。然不佞於此，並非欲窮究萬有之不滅說。神經系統者，所以儲蓄意造之力。其義至狹，不必就此廣事討論也。

此種原理，亦與柏克爾 (Buckle) 之說，了無干涉。柏氏以爲物質諸力，乃爲進步之主源。而精神諸因，第其附從。二者相較，則屬於精神者，吾人可不必顧及。不悟應居首要者，乃屬精神也。所以養成吾人不自覺察之習慣者，乃意願之動作。所以創造歸束時儲蓄之能力者，乃起初時接續之奮力。而所以傳諸未來，貽之後代者，乃第一代中，不動聲色之苦工也。是故精神諸因，足以製造物質諸因。而物質則不能製造精神。其始也，乃由有較高之能力，而貯蓄宣傳之所藉者則較低。雖然，吾人亦有得於柏氏之所言矣。人心之所造，而身體之所傳，能深入每代人士之意願中，而蠕動其間者，有種種之趨勢。就此趨勢而勒爲定理，使歷史一科，自成科學。此則其事爲可能，而有待於成立者也。

一一

然此種原理，所以變化吾人之政治哲學者，究竟何在。則以不佞之所知，蓋有數塗。而其中有一事，尤爲重要。經濟者，政治哲學中最有系統最爲精密之科學也。然吾人不妨借助於其所垂訓於吾人者，而神遊經濟以前之時代。(Pre-Economic Age)是時並無經濟學中種種假說。其所視爲天經地義者，乃毀滅破壞之物，而應有智言哲訓以矯其枉者。

太古之初，蒙昧黑闇。所用者石器，取火者燧石，而所堆積者，皆屬無用之廢物。此人種學家所曾揭發以昭示吾人者，然非不佞之所欲言也。不佞所欲言者，其時乃甫在歷史以前。然亦可謂正與歷史之發軔相並。蓋最初之史學家，曾目擊此種社會之狀態。吾人有親見證人，爲之紀述。卽其遺跡餘影之見之於古代法律中者，亦頗豐富也。梅因 Sir Henry Maine 者當代之法律大家，其所著書，直據哲理之堂奧，而足以垂示千秋者也。今且徵引其言，以導吾說。

梅因曰：『由比較法律而得來之證據，足以上窺人類在原始時期之狀況，而因定其所見曰，宗

法說 (patriarchal theory)。夫此說之根據，本在於聖經歷史中，關於下亞細亞 (Lower Asia) 希伯來諸長老之紀載。彰明較著，固既灼無可疑。然就所經詮釋者觀之，則此說之立，若徒摛諸聖經，不獨將無以自圓其言，必且與之相反。蓋考據者，匪勉從事，以求社會現象之聚合，非對於希伯來 (Hebrew)之古代，預有偏見，則欲強自樹立，不稍假借宗教中之紀載也。卽以近日言之，當代人士，對於此等紀事，尙不免過爲輕視。否則亦不欲就此中繙釋其言，以成塞美迪民族 (Semitic people) 之傳說。然吾人有應須注意者，法律之證據，實與印度歐羅巴種 (Indo-European stock) 中之社會制度無關。而就目下之探索言之，則所難者，乃在欲知止境之在何處。質言之，何種人民，應不得就其現在所聯繫之社會，而定其前時爲宗法也。按據創世紀 (Genesis) 中，此種社會之形態若何，不佞不必再爲詳細描寫。一則因其書吾人童而習之，慮無不熟稔者。一則前此陸克 (Locke) 與費爾馬 (Folmer) 於此曾大有爭辯。其言尙存，可覆按也。今料簡其事之見諸史乘者，則父輩之年最高者，(卽最長之祖先) 在其家室中，有絕對最高之權。於貴至不可擬議。統治所及，由生至死。不獨子女房室，受其管轄。卽家中奴婢，亦悉聽其頤指氣使。蓋子奴之間本無甚分別，不過爲人子者，亦有一

日自爲家長之時耳。子女所有之牛羊，卽爲其父之牛羊。其父所有諸物，當其生前，子女並無宗主之權。其據而享用之者，直無殊代表。及其死後，乃始平分諸子之間。長子之所得者，有時倍之。然通常則不過雁行按齒耳。亦未嘗獨厚也。復次，再就聖經之所紀者觀之，則有一父之下，而分裂兩國者。如雅各 (Jacob) 與伊瑣 (Esau) 分成兩族。其後雅各之後裔，始集合爲一。此其爲物，頗似國家之雛形。卽其權利之配分，亦不若家庭的局促也。

「人類於甫有史乘之時，其情態中之特徵若何，若更欲括以簡明之語者，則不可引何馬 (Homer) 所著 “Odyssee” 中之數語，以實之。其言曰：「彼曹旣無會議，以備商量。又無法規，以平爭執。管轄所及，祇有妻孥。各行其是，而不相謀。惟彼初民，如是而已。」」

吾人再觀人種學中最後之教言，則知梅君之說，乃益信而有徵。昔人夢懷太古熙皞之治，以爲聲名文物，業旣彪炳人寰。一讀人種學書，當亦爽然自失矣。人類之甫離宗法社會以出也，歷史卽窮形盡相以寫之。至於如何生長，如何改善，則人種學中，常爲之揭發，以示吾人。其謂原始時代，本無文明者，義旨醒豁，當爲有衆之所共喻。道德墮落，美術沉淪，生人改制，亦若陷入深淵。遼古之民，如是而

已，然吾人毋慎以爲娛生之具，既得，乃復捐棄不顧。亦毋以爲戰具，既明（如弓矢等）亦復措而不用。但吾人又須知假使原始時代，果有文明者，則此等事物，亦經付之遺忘。蓋部落人民，縱愚昧無知，而於陶器金屬之用，賞心娛樂之方，戰鬪爭殺之物，則亦未嘗不知之。且其人雖極頑鈍不靈，而於此等事物，亦頗有創作之能。古代制度之完全者，日就崩蝕，日有銷亡。根基所在，吾人直無從探討。卽此制之果爲何物，吾人亦不能追尋以得之。非同拉丁語文吾人欲尋其蹤跡所在者，可就中古時代之俗語中，爬梳而得之也。其灼然可見者，則事物之始，零碎散亂，不成片段。時作時輟，若無完工。假有哲人，寧甘中止。惟其力絀，故難觀成。此猶科學中初有發明，初有發見時，畸零不整，未能井然也。昔人所見，以爲弓矢二物，乃屬原始武器，世界蠻人，未嘗外此。然近代科學則於此曾製成一表，觀表所列，則知蠻族中，有用弓矢者，有不用弓矢者，有用一物以代之者，又有用他物以代之者。其中且有投擲之物，有同澳洲土人所用之奔馬郎（Boomerang）較諸弓矢，蓋力小而用難也。（參觀賴博克著史前時代 Lubbock's Prehistoric Times）且寰宇廣矣，吹萬不同，各族難處。以云工業固未嘗升堂入室。然徘徊庭廡之間，亦可謂具體而微。其所見者果爲真物，則其善用，或竟勝於文明人。如南美

土人之御馬，馬本來自歐洲而非歐洲人所及。又如來福槍（Rifle）者，復專之物，造自歐人，而他種人用之，乃勝於歐人。野蠻人者，其於用物，有同孩童，易於學習，而非同老耄，善於遺忘。復次，假使美澳兩洲中，而有原始之文明者，則植物學家及動物學家，必起而問曰，今其痕跡，果何在耶。假使野蠻人而種麥者，則此麥者乃舊日文化之所遺留，今則何往矣。又假使彼曹舍家畜而用野獸，則按照天然公例，宜若可以留存，今其苗裔，又何往耶。借觀歐洲則自百年中，發見新世界以來，吾歐家畜，乃普布世界。如鼠者，在吾英非可愛之物。而美洲澳洲新西蘭（New Zealand）俱無不有其足跡。非有驅鼠之神，將無從覆其巢穴矣。又如自西班牙人攜馬入南美以來，更無一物足以驅逐之者。假使吾人非知其物為來自他邦，則必以此馬為原始之獸矣。由是言之，原始文明時之鼠馬，今何往耶。不獨吾人無從尋其所在，即動物學家，亦以其物為未嘗生存。蓋如澳洲及新西蘭之袋獸，今正日就衰亡。假使昔時有優於袋獸者，則天擇物競袋獸，烏能至今仍存耶。

是以宗法時代之人類，在吾人觀之，並無原始文明中工業上之遺跡。不過於單純之藝術，能略知其用。而於自然之運行，見諸於時令，及顯之於人事者，亦能略知其塗轍耳。家有獸畜，豢養而馴擾

之，而未能極畜牧之能事，此人類學所示吾人以初次有史之人物者，蓋如此。即吾人求之實事所見於其人者亦如此。然吾人則當更進而問其心果何若，而因而求其摹繪之方。

賴博克君曾約括蠻人心意之情狀，不佞頗信其言，爲有合於宗法時代之人物。蓋賴君以爲蠻人者，乃合兒童之性格，與成人之情欲，體力而爲一者也。今吾人試展眼一觀耶教以前之世界，有如何馬之詩歌，其所描述，亦有更勝於此者耶。夫文明之推展，固未嘗限於其所描述之時。如何馬所寫之人，清辯滔滔，何嘗訥於言語。豈獨利口給辭，且其所擅長，故尙不止此。然矯健若希臘英雄，雅奇萊（Achilles）除驍勇善戰外，更何足述。即所謂受傷之兒童，尙激切於帳幕之中者，亦祇頌其武俠耳。此外又何足道。希臘最古之歷史中，亦止有深切激越二事，足爲特徵。吾人若再轉望東方，則有如金雷克君（Mr. Kinglake）之所證，此種單純兇暴（Simple and violent）之世界中，在在均足爲吾人之印證也。

須知此正合於吾人之所期料者。科學家之言曰：「近代民族得有今日者，乃因其有遺傳之訓練耳。從其生成之構造觀之，即可見其祖先所有之定律之遺跡也。」然古代之民族，則未嘗有此種

遺傳。其祖先於事理無所抉擇，自以爲是者，則是之。其生也，無曾經陶鑄之習慣，無留有所待之約束。故一任衝動之鼓盪，情欲之吹移，而飄搖莫能自持也。

假使吾人所知於原人者爲不謬，則原人之情狀，從各面觀之，與吾人所知者均有不同，吾人不知不覺中，常以爲環繞吾人者，有各種之社會機械，不獨足供吾人之困乏，且能示以需要所來之時。若吾人試凝思默想，當斯世無鐘表以計時之時，其困苦何如，則幾令人窮於懸測矣。魯威士君 (Sir G. Lewis) 有言，「欲知昔計時之苦者，必窮其想像，再三推求，乃能得之。」若吾人更一設想當時之人，既不知有天然，又不知有政體者，則其幽悶益可不言而喻。蓋天然者，物質文明之時工 (Clock Work) 所以調準其間者。而政體者，則精神文明之時工也。彼曹之心意，至爲遊移無定。渾渾噩噩，無所期望。若今日吾人之按部就班，能遇事測度者，此乃後起之習慣，非可期之是時之人矣。

復次，不佞於此欲窮索當時之所謂道德者，必苦於無可告語。假使吾人將心目中來自政治法律之原質，置諸不論，則不知所留存者，尙有何物。有政以前之人，於此殘餘，雖未嘗不能領略，然極浮泛遊移，不足倚恃。極其能事，亦不過與今日稍有感觸，未經薰陶之人，對於美物之所感者，相同耳。其

視此原質也，稍有聲響，而莫能明其指歸。其爲物爲未知，而又起以改變他事，且更較他事爲高。然愚蒙暗昧，不易追尋。視於無形，撫之既遠。假使此種比象之言，乃屬後起之想像，則所謂道德者，可見之野理，(Wild justice) 可見之半刑，可見之半辱，(Half outrage) 拘繫於中，而莫能自拔。然一經規以定律，則又遊移無定，時發時輟，而窮於吾人之想像矣。凡研究數學之人，當其難題未解以前，輒覺似是而非之處甚多。及其既解以後，若再追尋其困難之所在者，乃若無從憶起。故於當時之人，吾人既不能悉屏法律之觀念，然彼曹實不明法律。卽極力求之，亦終不能得其概念。則欲代爲設想而揣度其情狀者，其事蓋至苦也。

復次，吾人所謂民族者，原人心目中，並無此種想像。而吾人對於此種不知民族之人，亦覺無從想像。君倘不以是爲詢，吾人知此爲何物。君若以是爲詢，則吾人咄嗟之間，實不能詁解其義，而爲之定其界說。蓋所謂民族者，乃人羣互聚而相同之團體，因其相同，故能共爲作息。且因其相同，故能共守規程。然卽此粗淺之旨，在何馬之塞克洛人 (Cyclops) (相傳爲西西利 (Sicily) 之鉅人，額中另有一眼) 既無從索解矣。

一言蔽之，則固定顯明之法律者，乃古昔人類最要之物。世界諸事均不足比其名貴。必先得此，而後乃能另求。然此乃最難之事。當其未得，求之不易。及其既得，獲益滋多。其後各種族間，停辛茹苦以求之。筆路藍縷，始稍有所獲。而勝者操縱其間，散處諸族（Oriental）乃得漸入範圍。此則羅馬帝國幾於席捲全歐之時，其有造於歐人者，蓋既得其一半也。然試問古初之時，何從得羅馬人，又何從得勝者。人所以能制勝者，以其有政府耳。此正其時所求之而不可得者。文明之始昇，有同緣峭壁而行。吾人視之，固微末不足道。然在當時則崎嶇崩劣，不易驟登矣。

三

太初之時，何以始無政制，繼有政制。歷史於此，並未明言。惟梅因君於此特有研究，結論所在，興趣頗豐。今特引其言如下。

梅因曰，「聖經中所示之例證，頗足啓發吾人。若吾人就此推求，並假設家長死後，其家屬互相聯結，不致漫無友紀，則吾人於社會之起原，極易疏解矣。在希臘各邦及羅馬中有各部向上之階梯，

爲國家之所由建立者，遺跡宛然，尙可認識。羅馬人之家房部落俱屬同一之模型，吾人於此，不能不懸想此物爲諸國相集，由一點而逐漸擴張。其最初之羣，共戴一男子爲最高之長，是曰家（Family）集家以成房（Gens or house），集房以成部落，集部落乃成國（Commonwealth）。國者，合衆人以成，來自同一之祖宗者也。蓋太初社會，皆自以爲來自同一之種原，其所以能互相聚處，統以政治者，亦必苦求其說於此。雖極牽強，亦不願也。是故政治思想之興，蓋興於人民以血統相聯屬。卽視此爲社會之唯一基礎。有時情感偶有攙雜，亦決不敢以其所信，立爲政治中之根據。悉取舊日之所有者，而改革之。食舊業，服先疇，率由舊章，安敢輕言變法耶。

假使此說而不謬者，則政治之起原，並非大有變動。長子居首，雖在部落中，有時或有黏結之力，然實無關宏旨。縱其事始簡畢鉅，而其本身則實空洞無物。以近今之政象寫之，殆猶國會中脆弱無能之首領，雖有從者，而立刻卽可分離。謂其物爲主權之雛形耶。殆似。然其自身，則又不足爲主權也。然梅君所論，不佞並不信其足以追溯政治之起原。梅君所說，並非其最早之時。其尙早於此者，吾人頗有證據，以見其存在。此則不佞將於下篇再詳論者。然不佞今茲所論，得梅君之言，蓋旣足矣。

在未有現在政治以前之人民，其情狀若何，梅君於此，頗能描寫盡致。卽不佞結論所在，得梅君之言，亦愈堅固。蓋不佞不過更進一步而求之，以見尙有較早之時，而社會約束乃益蒙昧耳。

既知政制之始原，則於其延長之故，亦自不難解釋。吾人對於天擇 (Natural selection) 之說，縱在他處，有以難之。然其在人類歷史中，卓然非他說可及，則亦無可疑慮者。弱肉強食者，初民應有之事。此理極明，不必多爲衍述。既有政制，則必勝於無之之時。家家相聚，對其長老，雖未必卽能矢誠竭忠，永遠不移。然較諸散處各地，毫無統率者，亦必遠勝。此亦極淺顯之事理，毋待不佞詳爲援證者也。何馬之塞克洛人，縱極強悍，然臨以極弱之羣，亦將窮於抵禦。其爲物既屬特出，吾人亦苦無他家記述，以詳其情形。惟遊移飄忽，繼以覆亡，卽有遺痕，亦成碩果。何馬之描述之也，亦不過視同拱璧，形諸歌詠而已矣。

然政制之起原，縱極含糊，而吾人一論及政制之保守，則記載翔實，堅確可信。今人一讀亞里士多德或伯拉圖之書，必覺其深事保守，衡以近代自由寬大之言，乃覺此萬世宗師之所垂訓。吾人者，大相矛盾。兩公者，見地不同，而其以人爲最難治之物，(Man is the hardest of animals to

govern) 則直與鮮諾風 (Xenophon) 無異。夫就伯拉圖言之沈思默想膠執故常其所倡道者爲直觀之哲學，則景從之人，於政體中，自不免偏於保守。惟始創經驗哲學者，乃亞翁。就其主張言之，理應進取。乃於此竟不謀而合者，則兩公所處之時，其人於求治之難，未嘗忘懷。而吾人今日，則咸不復記憶也。吾人以秩序服從，受治，爲文化之基礎。而兩公則以此爲其文化之所求。兩公以爲不能者，吾人以爲張本。因果不同，蓋不能強相比傳矣。

惟彼初民，政制之量，實重於政制之質。吾儕之所求者，乃深切著明之規律，足以約束人羣，使人各有以相期，而所治者爲同一之事，維之繫之，琢之磨之，樊然並處，而莫能自外。至於此規律果爲何物，則不足置意也。良規固勝於拙規，然有規則終勝於無規。至於衡以法家之言，此規律者，本不足稱之爲良，則吾人又無所容心於其間也。然既欲求其規律矣，則政制中動人之物，又重於有用之物，欲得人民之服從所難者在其方術。至於此種方術之爲何物，則又不必多所譏評也。

欲得服從，則首在政教合一 (Identity of Church and state) 政教合一者，謂將教會國家，視同一物，非將教會國家，聯爲一事也。雅諾爾君 (Dr. Arnold) 者，於希臘思想，及羅馬歷史，俱頗深

造有得。常謂政教合一，乃所以救迷罔之現世。然雅君雖言之諄諄，而聽者之耳中，則另有其聲音，聽者之腦中，則另有其思想。雅君之所言，彼曹未嘗知其義之所指，更未嘗爲之一措意焉。然雅君欲以此物施諸近世，其意固誤。而施之古昔之時，爲雅君之說之所挹注者，則聖人復起，無以易矣。是時之所需者，祇在有一政府，以約束民生。謂之教會可也。謂之國家亦可也。假若將其權力畫分，則不獨險象叢生，而且覆亡立至。僧侶之所垂訓者，不當與國王殊科。國王之所誥誡者，亦不當與僧侶異轍。王卽牧師，牧師卽王。二者相同，所言應一。法律之刑，與精神之罰，二者雖有不同，不應過於區畫。希臘人與羅馬人初時之思想，本未嘗有所分別於其間也。當時亦自有其粗率之公意，而所以宣行此公意者，又有其極粗率之手腕。吾人今日有所謂政治之刑罰，宗教之禁令，與社會之制裁。若在當時，皆一物也。昔日社會，究竟如何，今既無酷肖之物。惟商界之聯業 (Trades union) 則庶幾近之矣。

此種政制之主旨，蓋在一道同風，以免華離破碎。凡諸人事，悉以唯一之鵠的，受治於唯一之規律。由是而成遺傳之訓練。此昔人所視爲主要之物，而今之科學亦以爲主要之物者也。夫爲政尙同，則思想自由，自在禁止之列。此不得謂其爲稅政也。就令果爲稅政，而爲最大之善 (Greatest Good)

故亦不得不以此爲根基。文明未具，得此乃能成形。筋力不強，得此乃能堅固。其裨益於初民有如是者。

從亞利安 (Aryan) 人種最初之歷史觀之，則其中有王，有會議，而王之地位極高，權力極大。則是時爭奪極烈，得此乃足資鎮壓也。然如東方之專制，及愷撒之專制 (Caesarean despotism) 則未之見。蓋當部落變爲國家，其人變爲戰士時，並無在外之兵力，足以維持之也。是故爲一時之治安言，若何馬時代之王，若羅馬初時之王，若古代日耳曼之王，御宇臨民，最稱得力。當時明習法律者，施行法律者，衆認其爲保管法律者，祇有此寡頭政府 (Oligarchy) 而社會之所需，亦惟此政府有唯一之權足以操縱之。有格羅君 (Croto) 者，曾就最初之君主政體，而描述原始之寡人政治。然格羅君特於有史之雅典人深致其愛慕之誠，而於有史以前之雅典人，則未嘗一寄其同情。是時之生活，率皆浮遊無定。其應有有定之生活，則格羅君亦未嘗明舉以示吾人也。

羅馬 (Rome) 與斯巴達 (Sparta) 者，古代中武功炳耀之兩大共和國也。其足以明證吾說之無誤，當可無待煩言而解。此二國者，皆久經訓練之貴族國家。而其所以能有所成就者，亦正坐此故。

若雅典 (Athens) 者，則位置較高，不屬此種。吾人薰沐於其文化之中，乃知白雪陽春，不同凡響。然由當時之斐立斯汀人 (Philistines) (昔時巴立斯汀 Palestine 西南部之居民) 觀之，則反若望塵莫及。蓋雅典常以爭戰而敗。凡當時鼠目寸光之人，所以爲有關國譽者舉皆棄之。凡諸良法美意，能覩之，而能力薄弱，不克肩負享受。文化固高，而蹂躪踐踏之者，乃粗率鄙悖之敵人也。

此觀於猶太歷史而益信。猶太史中，固頗有足稱者。然非不佞今茲之所欲詳論。舉此觀之，於事既足。猶太者，其始蓋最無定之民族也。以後法律既成，國本乃固。然政制所在，缺陷滋多。國王既立，而教權政權兩相爭奪，迄無寧息。其中十部不復遵循國法，乃他去建立新邦，有濟羅邦 (Jeroboam) 者，最稱寬大，盡舉箝束之政制，而破裂之。然率由舊章者，乃正適於是時之情狀。國本不搖，端賴此輩也。

因其固定，故在舊時法律中，並無契約之可言。此法律家曾舉以告吾人者。近代人民，於所作爲，有所抉擇，去取於其間。若在古昔，則無取舍之可言也。當時所奉爲金科玉律者，爲地位法。(Status) 生於斯地，卽爲斯地之人。亦遂有其應盡之責。歌於斯，哭於斯，風土不同，習俗各異。牢籠束縛，真無法

以自擺脫也

在歐洲政治中，所謂一七八九年之主義者，其在古初，乃同鑿柄。近日社會由昔時蛻變而來，其傳下之構造，既經確固。初起國家，血氣方剛，而用心甚細。此皆有遺傳之本能，爲之規定指導於其間。故施以一七八九年之主義，乃若針芥相投，此不能期諸邃古之民者也。平等者，非古人之所求。古人之所求者，乃不平等耳。國有精英，深爛法律。得此便足，無待他求。故其政府，在能樹以威儀，凜然可畏。使人民不敢不從。而不在煦煦爲仁，以爲其民求福祉。至於國家定律，亦不必悉爲良法。但能廣大無垠，籠蓋一切，盡舉民生日常諸事，悉納諸軌物之中，則於御宇臨民，既得要道。故自由者，後代之事，其初則奴役之時也。一七八九年之時，組織會議（Constituent Assembly）中之偉人，曠觀萬古，乃覺一無足稱，一無足學。凡諸舊規，悉爲大錯。革故鼎新，正宜誅鋤而力去之，特不悟所謂謬誤者，乃正彼曹之所由成也。彼曹形體上之構造，蓋有古時相傳之標識。其腦力得以日堅，神經得以日固者，乃由歷代所積，遞傳至今。夫云單拙則古代誠單拙矣。然後代不至單拙者，乃由受古代薰陶之故。則古代之單拙，亦自有其用處也。

四

然吾人於此，亦尙未盡窮古代政制法律之用也。法律政制，所被至廣，不猶約束人羣，範以公習，而國性 (National character) 所在，且可由是窺見之矣。

國性所表之異象若何。其始構成，若甚完備，歷時漸久，乃有動移。此中狀況究竟何若。皆非吾人所能遽爲詮釋。惟此種現象，所以造成之由，則有一事足以比而觀之。以一窮其究竟。蓋不獨國有性，卽時代亦有性也。(Character of Ages) 時代變遷，各詳史乘。其精神上之特異，發自何時，止至何代。其起訖之狀況若何。吾人俱能一二求之而不爽。如安恩女皇 (Queen Anne) 之時代，必與伊黎莎白女皇 (Elizabeth) 之時代不同。伊黎莎白之時代，亦必與佐治第二 (George II) 之時代不同。又路易十四 (Louis XIV) 之時代，必與路易十五之時代不同。路易十五之時代，亦必與法國革命 (French Revolution) 之時代不同。此皆可由吾人所造之深淺，而求其所知之疏密。其造詣最深，所知最詳者，則其所見，自較詳盡。吾人對於一期之想像，往往於其爲各期之公有者，捐棄過多。而於

同異之處，未能諦審。如曹舍（Chaucer）時代英倫之國性，與伊黎莎白時代，及今日之所有者，其大端多有相同。不過一期之中，除其公有之通性外，別有其不同之處。而厚薄既殊，則不免有所掩蔽，吾人因遂但見其變，而忘其常耳。然今茲所次討論者，則何以有此變轉。此則入理甚深，未有不爲之目眩神惑者也。承平時代，常有一種特殊之文學發生，其所以表現是時人物之思想者，較諸他代顯有不同。故其體裁，亦與他時有異。事既獨有，宜其不與前此雷同也。

此中確解，大約不出以下所云。凡一時代中，有一作家，因其著述最足投合時尚，於是乃駸駸乎有自成風氣之勢。惟翹始之人，不必卽爲獨到之士。其所作述，不必卽能將其時之體裁，窮極淵微，完備無憾。故後代之所傳誦者，亦不必卽爲此公。如安恩時代之散文作家，非愛迪生（Addison）乃史鐵爾（Steele）也。翹始者，筆路盤縷，精力瀰滿。所造不必極深，而首功要不可沒。若此後集成之人，則深思默契，淵塞精微。用力既較辛勤，後代故樂諷誦。要之一雄樹幟，羣俊景從。易俗移風，終歸吸化。其中亦有特爲摹倣者，不必悉屬好奇也。然一意師承，究屬少數。凡諸力能自創之人，必不願以自己心中之所思，衣以他處借來之文字。其所欲傳達心聲者，乃非其本有之體裁，則返躬自思，亦必覺其無

甚意味也。特此亦爲能自建樹者言之耳。創造體裁，必須用力堅定，且往往用力雖勤，非冥頑不靈，則紕謬百出。以云獨立，談何容易。其在常人，則所用之字，乃在翺翔太空之中，所押之韻，乃莫明其所自。抉擇取舍，悉任之不自覺察之擬摹。而其所言者，則自身亦莫能明其所以言也。凡曾爲報館撰述，不止一家者，亦知當其秉筆伏案之時，文體結撰，卽與該報之論調相同。及其易以他家，則語氣又復因而變動。此在臨文之人，或欲故沿舊步。然文章之成，豈願一一拾人牙慧。假使自身不願爲此者，必且爲之擱筆矣。其所用之字，其所運之思，固爲讀者對於該報之所習。然未嘗具有成心，故欲倣效也。在報章有然，在時代亦莫不然。一時作者，無所容心於其間。而所運之思，所用之字，乃爲其時讀者之所喜悅欣賞。於是一時代中，乃有特殊之文學，此不獨作者不知不覺間，於其時之體裁意義，深投時尙。卽作者自身，亦在被人選擇之列矣。凡諸作家，倘非對於舊體，自覺特爲適意，必不從舊而舍新。此猶撰文登報者，必不願獨用一格，以與風尙相違。倘其爲之，必且被擯，微獨主筆見之，掉頭不顧，卽當時讀者，亦不欲再讀其煌煌大文矣。習俗移人，莫可抵禦，倘欲故爲立異者，雖在大家，亦受擯除。此蓋嘗見之於吳士和（Wordsworth）矣。吳士和者，獨創一格，故與世違，縱受輕侮，亦不措意。其爲此舉，乃

出自知。不獨自知，且故奮力。乃觀其言則曰：『作詩者，當其吟咏之時，其所自期者，在能使人愉悅。且使讀者，不獨知其書中自有風格，并知他種風格，乃經擯除。在各期之文學中，凡諸有韻文字，所用之辭采，必能引起種種之期望。各有不同，並非一致。如吾國當莎士比亞（Shakespeare）波夢（Beaumont）富萊謝（Fletcher）諸公之時，必與董恩（Donne）考萊（Cowley）或普波（Pope）之時不同也。』夫吳君既知一代有一代之希期，乃又故爲立異，必自用其詞句。且從而解釋其所以不欲應人所期之故。迷罔糾繆，真令人難於索解矣。不世之才，固有不願從同者。要在多數，則皆善於感應，而極易流動也。

人之所期於作者者，作者即從其所期而爲文。否則必不從事著作也。然亦有中懷恇怯，喪氣垂頭，既不能令，又不受命者。比及終身，則零執斷素，祇爲友儕之所寶貴。而茫茫人海，則無復有重視之者矣。合於時尚之作家，則人皆尊重之。不合於時尚之作家，則人皆輕藐之。非至風氣變遷，則其勢莫止。此不獨作者爲然，即在讀者，亦莫不然也。多數讀者，於當前之作，人皆喜之，而公意所歸，并謂應行喜之者，必從而喜之。或自以爲喜之。若其設想獨異，不能諧世者，必於當代之作，棄置不顧。而另發舊

書，外國書以讀之。其去取之方有殊，其好尚所歸亦異。自然學家所謂「消滅」(Elimination)及「機體之用廢」者(Use and disuse)蓋頗適用於此處也。凡經用之物則日強。不經用之物則日弱。其本來有者，則從而增加之。物理然，事理又何莫不然。是以一代文體，必有其所宗。及其入人既深，則思維追憶，舉莫能逃矣。

所謂國性者，其來亦與此相同。此蓋不佞所信者也。其始模範之成，乃成自偶然之優越。(Chance predominance)其後則有最大之吸力，足以牢籠人羣，使人就其當前之事物，起而模倣之，而就人之所期望。於是此芸芸者，乃咸陶鑄於此模型之中。吾人當代所以嘗有新生之國性者，其所經程序，當不出此也。今日在美澳兩洲中，非有所謂盎撒人種之特性 Anglo-Saxonism 者耶。當初英人深入不毛，披荆斬棘，與此荒郁曠野，競其爭存。故獨具有一種性格。其後此種性格，乃漸及於他種性格。因他種性格，均於不知不覺間，起而模倣之也。今日美人特性中，頗有沿其生活而來，而頗有益於其生活者。如喜動，及神經之堅固，皆大有裨於接續之競爭。而因有此奮鬪故，人亦日益喜動，而神經亦日益堅固。即在澳洲亦漸有此風。而英人足跡所經，有同等之情勢者，亦咸莫不然也。然即在

此有益之事物中，其所以促成之者，亦尙有他物。蓋人心中，有一種生成之趨向，使人酷肖其環境。如怠惰之英人，若居美洲數年，則從外表觀之，必極似勤奮之美人。卽在愛爾蘭人，德意志人，亦莫不然也。若從小節言之，則美人之所以獨異於他國人者，無慮千百。雖屬有用，而於其原始及傳播無關。蓋有超羣出衆之人，有此諸種小節者，因之定爲時尚。於是羣起而模倣之，以至現在。倘有博訪周諮之人，願一窮其事者，必將見當此類化之時，卽在英倫中亦尙有其鄉鄙之特性。此特性者，乃由昔時偶然發生，其後互相則效，乃保留至今。國性者，不過曾經成就之鄉性，正猶國語之來自方言。此方言者，其始發於一處，以後漸漸得勢，凌駕他方，乃爲書寫之所必遵，而社會之所弗背矣。

是故不自覺察之模倣者，乃鑄造國性中之要力。若再引申，將嫌幅小。今茲所言，蓋亦足以窺見大旨矣。卽對不佞之言，未能詳考者，亦必以爲主力所在，人皆知之。不佞所期，業旣如願以償。則將轉而窮究古代緊嚴之政制法律，於鑄造顯性之功效若何。須知太初之民，旣有政法，則由此政法以製一獨出之型。有同鑄物之模，廟宇之偶像，(Idol)人皆遵之，敬之頂禮膜拜之，固無間於各人之情感若何也。蓋政法者，施行之物。旣經規定，則悉舉人事而隸於其範圍之中。模型旣具，然後人皆趨效之。

斯巴達之法典，人皆以爲創自賴格革思（Lycurgus）此其言非也。然其精神所在，則實未嘗或誤。當國家初起之時，中有傑者，得人而操縱之。並爲之制定格式，令其人遵守勿渝。法制導始，其在斯乎。

吾人既知國性之所自成，乃知舊日政府賤商之故。此其中必有特異之處。蓋大哲學家，若伯拉圖若亞里士多德兩公皆深鄙之也。兩公以爲商業者，乃腐穢之原。正猶今日之經濟學家，以此爲工業之所自。哲人垂訓，其政府乃敬而守之。雅諾爾博士 Dr. Arnold 曰：『昔時印度及兩國中之僧侶貴族，其所持之政策，必使其民不習海事。以爲航海一業，實有妨最高階級之清淨。昔日政府之恨海，乃同今人視此爲人類文明最偉之工具也。』此其爲言，亦可謂譏笑備至矣。然據吾人今日之所知，則知昔時之寡頭政府，亦正有所事。蓋彼曹實欲以定式鈴束人民，陶鑄人性，使爲後代之所式循。彼曹之所事，卽吾儕之所履也。至於不自覺之模倣者，乃彼曹主要之工具。此唯與外接觸，始足以妨之嚇之。凡人於眼前所見，若祇有是物，則起而效之。若所見祇爲其中之一物，尙有他物與之競奪，而他物又足與其頡頏，或竟過之，則有所取舍，不復趨效矣。古語相傳，謂「能操兩國之語言者，其人卽非善類。」此正足表見原始社會之感想。蓋一有新思新例，衝入其間，則集於一法，完密周緻之

專制必且爲所打破，而使隨波逐流之人，於事不隨願之時，乃無復有遺傳之宗教，及遺傳之道德，爲之指引其間也。昔之寡人政府，意在使其民遵守定章，故不欲令其民與外人接觸。彼行其所是耳，亦不得謂之謬誤也。

雅諾爾博士有言曰：「種族之區別，並非如近代之任意處置，徒覺令人嫌怨。蓋其中實有不同之處在，則宗教與道德是也。」雅君既舉例證，以實其說。復爲之闡發曰：「修塞戴 (Thucydides) 以爲埃鄂尼亞人 (Ionians) 與多黎亞人 (Darians) 合成一邦，則其通行之政制，乃出自埃鄂尼亞人。此其爲言，亦無足駭異。蓋其來源，既有不同，則其所宗，未免互異。故於一國內，合他種人而混糅之，而其人又非來自同一之祖先者，則不免紊亂人數生活之關係。卽人類是非之念，亦且爲之混淆。否則習性不同，必欲強其互相忍受，亦必致互相猜嫌，休戚漠不相關，且使人以爲天地之大，並未嘗真有是非。是云，非云，乃無過各人意中所造之事。」雅君之言如此。假使其言不謬者，則昔時政府正未有誤。商業者，所以融合思想，打破舊規。其在今日，所以能有裨人羣者，正以其有此用處。此種變化，吾人諡之爲「人心之擴張」(Enlargement of Mind) 然在古初，則冥冥之中，乃使各國分立，不

能同居。非其精神道德，久經遺傳之訓練，則人心擴張，直無由見。因有昔日之孤立，然後能龔磨其民，使適於不復孤立之時。然則孤立時代者，固亦有其用處也。

競爭第二

—

當代某大作家之言曰，「進步與停頓間之區異，乃極大祕密之一，今之科學所應窮究者也。」不佞於此，非敢自謂能貫穿而窮究之。然此事漸近解決，則固灼然可信。且以同類諸學之成就，其中常有原理發見，足以釋此困難。卽頑梗未易遽除者，將來應如何撥去，亦既由此窺見之矣。

然所謂問題者，果爲何物耶。以吾觀之，則不獨吾英常人未嘗知此，卽凡文明中人，亦未必能了然也。吾人師長之所詔，造次之所談，以及心中所存之成見，俱無不以爲進步（Progress）者，乃人顧

社會中必有之事，吾人必能目擊之。假其不然，則吾人必且爲之駭怪。然徵諸歷史，則並不如此也。遠古之民，不知有所謂進步。委心任運，未嘗有意於其間。此觀於今日東方之民族，而知其不誣者也。自有歷史以來，人民狀態，至今無異。蠻夷戎狄，停頓不前。既不知建樹之根基，亦不知取材之所自。其稍能前進者，祇有歐洲數種耳。然即由彼曹觀之，所謂前進者，乃出於自然，出於永久，出於無可避免。靜言思之，此中相反之故，亦可推求得之耶。

吾人欲答此問者，須更進一步再爲之精審考查。夫從歷史觀之，則今日最多數之民族，固猶是停頓不前。然其中亦未嘗無一度之進步。彼曹之進步，中經挫折，不止一端。然即以印度山陵之部落言，即以安大曼之島人（Andaman Islanders）言，即以特拉德浮哥（Terra del Fuego）之蠻夷言，亦不能謂其毫無寸進也。彼曹之所以策進者，其事無慮千百。彼曹以勤奮之故，其所成之習慣，亦無慮千百。山陬海隅，投身四方。蟄伏其中，而莫能自拔。崎零慘淡，狀至可憐。然東西兩半球中，其所棲遲者，未嘗相同也。吾人紀載所始，第見建築萬千，未嘗有變。不知遺跡所在，猶可追尋。夫在有史之時，進步固僅。若在有史以前，則其孟晉，當非吾人所能遽測矣。

今欲解釋此題，則於其中顯著之區異，不可不留意。義理所在，并須爲之說明。否則吾人所用之原則，必覺其偏缺不全，或竟毫不足信。然今茲所欲問者，則解決之法，究屬何物。其足資解決之原則，究竟如何。則以不佞之所知，此中蓋有三律可求。不佞所欲詳論者，祇有一律。然不妨一并陳之，庶有以知不佞主旨之所在也。

第一、世界每國中，其民族最強者，必陵駕他種而上之。且就某種之特性言，其最強者，必其最良者。

第二、在每民族中，其性格之所標，最足引人者，必最能制勝。且除有例外外，其最足引人者，必其性格之最良者也。

第三、凡此兩種競爭，於多數有史之情狀內，並不因外力而加烈。惟在有種之情狀中，如現在世界上最稱有力之處之所見者，則兩者均因而加烈。

此三律者，在物理之學中，謂之天擇。皆吾人所熟稔者也。凡諸學理，當其推廣界域，解釋難題時，應用所及，往往出於初起之外。故天擇之理，雖其始不過施之動物史中，今仍其質而變其形，則亦未

嘗不可施之人類史中也。

當初自然學中，倡道天擇之說時，有據宗教以反對之者。以爲思想變遷，一至如此，必盡舉吾人之所寶貴者而沈沒之。然真理所在，自有不可磨滅之處。故反對之說之在今日，乃若煙消泡滅。而原則之施行，乃在宗教以外之事，並非在宗教之自身。至於不佞據此說以談政理，則無過就其所言，以求其類似之處。更無反對之可言也。時至今日，當無不知人類歷史中，所以指導其間者，有其定律。今茲所言，亦不過就此定律中，而示其最小之部分耳。

此三律者，不能分別討論。必欲爲之，何異曲學。然不佞今茲所詳究者，乃獨在第一條。（卽民族與民族間，或部落與部落間，之競爭，所以獨用此諸詞之廣義者，因凡人類中相聚之團體，俱可包括之也。）卽此一本，蘊理甚深。不佞亦祇能略論其大概也。

戰術之進步，乃人類歷史中，最爲顯著之事。一若以此自炫，惟恐人之不知者。古代文明，固多可與近代相比擬者，而膚淺之人，且直以爲今遜於昔，然非所論於武力也。亞方山大固爲一時之雄，然安足當拿破崙之一擊。昔之所謂萬人退却（Retreat of Ten thousand）者，一若極足稱異，然在今

日之印度軍隊觀之，則是區區者又何足道。以不佞觀之，武略改善日進無疆，初未嘗有所封限。不佞雖非專家，不敢強稱解事。然即就表面觀之，則知人類戰力，常有增加。夫謂古之文明，久經抵禦蠻族（Barbarians）及其後來，乃反爲蠻族毀滅。此其爲言，固未有誤。然須知即此蠻族之中，亦頗有孟晉之觀也。勃萊士（Bryce）者，當代之著作大家也。有言曰：『昔者羅馬人常僱傭蠻人以應戰矣。其後蠻人日衆，乃漸成爲羅馬軍隊中最大（至少亦可謂最爲得力）之部分。奧嘉斯佗（Augustus）之衛士，且選自此中。而官家之兵卒，亦大都取自前敵最勇之戰士。其中最多者，乃日耳曼人也。經此融合，舊日之對抗乃始日弛。羅馬人既爲蠻人任官授職，蠻人亦採取其鄰人之文化習慣。及後時機既至，乃於各省中自行建樹。制度既明，遂不欲自外於羅馬矣。』夫合友敵而爲一，則當羅馬帝國覆亡之時，其戰力之大，宜若不及其承平之時。是以中古時代，約束之力常不足恃。分裂之際，所能召集之兵，常不及統一之時之多。然此乃政治上之困難耳。非武力上之困難也。假將分裂之時，所有零散之兵力，統合計算，則較諸其前此聯合之時，所有之整隊必相等，或竟較多。是故以全體言之，除略有例外外，人類戰力之總積，實屬日有增加。自從吾人知有此物以來，未嘗或輟也。

復次文明民族中此力之集中尤覺較他處爲大。前稟中積學之士常恐蠻族復興而克服吾人。然此特因諸公之想像，盡爲舊時之餘威所震駭掩蔽耳。吾人若稍加以考察，則知武器之發明，既盡屬諸文明國家之中，則一切真實有效之武力，必盡限於此。蠻野之人，既不復有其先日可畏之戰威，且過是以往，益將脆弱不值一較矣。

且武力日增，則其弊害之見諸文明中者，亦日減。前此文明日進，則人皆好逸惡勞，不復喜戰。甚或荏弱如婦人女子。今則不然矣。蓋吾人體質上之筋力，縱或相沿不變，而精神上之筋力，則固視昔爲優也。古代之城市居民，大都不堪一戰。不獨勇氣潛消，即此軀體神經，亦萎靡不振。若在今日，則一經訓練，立成大軍。其勇毅果敢，亦殊不落人後。此見諸美洲，然見諸普魯士，然，即見諸英倫，亦莫不然也。昔之戰力，因貿易及奢侈而毀損。若今則雖闔閭雜居，養尊處優，亦無害其效命疆場矣。

此外尙有一異事，足同證此說。蓋野蠻人遇近代文明則滅，而於古時，則仍能立足也。試觀古學作家亦有爲遠古之蠻人致其憑弔者耶。若今則佗斯馬尼人 (Tasmanians) 業經銷亡矣。澳大利亞洲人亦日就銷亡矣。即新西蘭人亦自謂過是以往，其地將不復爲其子孫所有矣。假使古代而有

此事者，則古學作家於此必不置一辭。何也，此正合於其所期也。今觀昔之高盧（Gaul）西班牙，西利（Sicily）其中蠻民，居然能與羅馬接觸而不爲散亡。而羅馬人且卑以自牧，躬與提攜。以此方之，豈非大相懸異耶。是以科學家論之曰。今之疾病吾人能受之，而野蠻人不能也。野蠻人遇病輒死，有如牛羊之染疫。然若斯德普（Steppe）（亞洲及歐洲東南尙未開墾之平原）之牛羊，體質較固，不同家畜之脆弱。故雖染疫，亦覺無傷云。試觀耶穌紀元時之蠻人，直與一八〇〇年時之所有者無殊。假使彼曹能容受古代文明之接觸，而不能容受吾人之接觸，則以理推之，吾人之人種，應較古代爲強。蓋吾人所應抵禦之病，乃較古代爲甚也。是故吾人可以蠻人爲繩尺，而量度與其接觸者之精力。

此中細節，究有可疑之處。然其大體則當無誤。今再申言之，則武力者，逐有增加，由有史最早之期，以迄今茲，蓋未嘗少息也。今再進一步，而考求有史以前事實之證據，即法學家所謂真實之證據者，則知有史以前武術之進步，直與有史以後無殊也。蠻人所用者燧石，所築者貝殼之壁壘。擬以希臘羅馬兩期之人，固覺望塵莫及。而以希臘人羅馬人擬吾儕，則又有高下之殊也。自吾人知有人類

以來，卽知其人所得於武術者日進無疆。此吾人可由其文籍及遺跡，而知其不謬者也。

此中原因，亦至易明。蓋強者與弱者遇，則弱者敗而強者勝。有時且直取而屈服之。凡諸智力上之所得，一遇戰爭，卽取而用之。其他則皆銷滅無所見。各種民族，皆欲稱強。故必製造或摹倣最良之武器以爲用。於是或故意，或無意，互相則效，相習成風。乃成一種適於戰鬥攻取之性格。夫疆場相遇，則勝敗自分。勢力互融，則留良去腐。於是人類乃有改善之觀矣。卽在武裝和平之時，自以爲海波不揚，迄可小休者，亦必厲兵秣馬，不稍弛懈。而新生勢力，乃又由此造成矣。相盪相摩，今乃勝昔。自從長頭人將短頭人驅出歐洲沃土後，於是歐洲人民，咸以爲優於武力者，必勝於緦於武力者。雖成敗不能遽期，而勝敗所分，要不能不盡力求之。守之既篤，乃成迷信。此今日戰術所由遠過於前也。

然同是民族耳，何以一族又強於他族。倘能於此解答者，則探驪得珠，於文明進步之故，既得其鎖鑰矣。僕雖無似，亦嘗欲窮其所以。因爲釋以數語曰。此中蓋極多利。雖有大有小，而民族之得其一者，必勝於空洞無所獲之民。且此諸利，可由勝者傳之敗者，或由相競之種族，從摹倣而得之。雖其中有沈沒不存，或不能學步者。然以大體言，則以各力之聯合，或各力之相競故，而文明乃從而發育也。

二

諸利中之最大者，不佞既闡發之矣。不佞於開宗明義之時，即著原始一篇，蓋使讀者知其要諦所在。因而留神也。原始之民，應先得者，爲法律之纖維（Legal Fibre）。如政制，爲不可無。至於何種政制可不問也。如法律爲必不可少，至於何種法律，可不問也。如順從之人，臣伏其下，唯命是聽者爲不能或缺，至於此人爲何種，則又可不問也。

人亦有言，『謂文明人與不文明人之區別，尙甚於馴獸與野獸之區別，實非過當。』因人能改善也。然其始所以有此區異者，乃同出一塗。今日野蠻人中，取獸畜而馴擾之者，乃一種抉擇之事。此會親歷蠻荒之人，所舉以告吾人者。當食物告匱時，輒取其最野者殺之，最馴者留之。因馴者較適於人類之情性，故人特喜之也。有嘉爾頓君（Captain Galton）者，曾目擊蠻人野獸之種種異狀。故於此極能述其情形。其言曰，『羣獸中之最野者，非逃亡則被棄。其稍遜者，遇有所屠殺時，輒先及之。至於最稱柔順者，則特爲保存。爲時之久，遠過他獸。故其後遞傳遞衍，乃成家畜。凡此情形，不佞曾親見

之於南非遊牧蠻人之中其事既具有絕大力量且確定不移所關必非淺鮮以理推之其始當在最古之時代代相沿連續無已故直至今日而猶可見也。』（見 Ethnological Society's Transactions）

若人者，萬物之強，實與其他有異。既無外力可假，則馴擾之事，亦惟自身任之。其始物競極烈之時，其最爲柔伏，最爲馴順之部落，必其最強而能制勝者。蓋人羣皆野，獸力不除。同此方圓，莫能或外。其所以能使一羣獨異他部者，以其黏結之力，互相對待。不能作等量齊觀也。當時稍有兆徵，足以表示法律之推進，及武力之鈐束者，則上下優劣，於焉以分。其維繫最固之部落，必其最馴而能制勝者也。文明何以發軔，則以文明之始，乃武力之利耳。

假使有史以前之情狀，吾人有紀錄以傳記之，又假使人類未能自行部勒其思維動作以前，遠在幾千萬年之間，乃有超人之力，出而爲之部勒，則吾人須知文明之第一步，乃其最難之步也。凡諸不能結合之人，（如塞克洛人）於吾人確有記載可信之前，必先行剪除淨盡。其稍能聯絡者，乃窩藏於海隅之中，不能遽受外力侵迫之處，故通常之文明，起自地中海附近。卽有史以前，而有其最良

之文化者亦必離此不遠也。地中海既爲文化發源之中心，其後得勝之遊羣(Swara)，乃逐漸發育。而歷時既久，始將其領土擴張。然以阻於地勢之故，梗塞闕遏，所被不遠。如大西洋，如太平洋，如澳大利亞洋，(Australian Ocean) 如不易遽達之非洲，如山陵險阻之印度，皆水波相接，橫互其間。飛渡既難，鞭長莫及。故地域遼遠，則無競爭之可言。而性劣難合之族，乃得蟄伏其間，連綿不絕。設若處四戰之地，則優劣相煎，不稍假借。弱者無力，遂難告存。及世事有史乘可言，而彼族已絕跡大地矣。故困難所在，見諸紀載者，非其第一步，乃其第二步也。既入第二步，則所難不在有固定之法律，乃在離固定之法律。不在一道同風，乃在華離破碎。不在保留舊習，乃在衝破網羅。

文明之停頓不前者，其所歷情形，當不能溢出吾言之外。大地中，頗有佔地甚廣，若無時不可前進，以期止於至善者。乃中有停頓，可復一往無前。如印度，如日本，如支那，乃至東方種種文明，雖有他事不同，無不同此狀態。本無可停之理，乃躊躇不敢再進。若從外人觀之，必謂其以若所爲，當不致中道而晝也。

天地無私，其所賦予人類之特質，初未嘗與他體有殊。能保守而善用之者，乃有進步之可言。此

則民於升降不能越此定理也。冥冥之中有主宰焉，以律繩人人，乃莫背斯律爲何？是曰同異。故人既能酷肖其祖先，又能不肖其祖先，造物之於吾人，殆猶補苴之匠師耶？物經補綴，則有同有不同。人類相傳，何嘗異此？以一處言，今代不必同前代，以他處言，今代又不必異前代。然在停頓之文明，則當在襁褓之際，卽舉其所異而滅除之，積習所結，僅有公意爲之撐持，乃惡異好同，必欲舉而深入人心之中。其是否適合，則不顧也。故處於其中者，欲避苛政，則以舊習爲護符，欲保所持，則以前規爲樂土。故在東方，普天之下，莫非王土，倘非遵守格令，守此成規，則背教離宗，且將無以自活。土地者，東人立足，必不能少之物。（惟有少數例外）家室所居，皆在不毛之地。若一旦失所持之物，則天地雖大，無所容身，必且困躓以死。吾人心目中之租約，在此寫讀兩無之地中，正猶欲覓衆院於安大曼島（Andaman Island）也。其人所賴以庇廕一生者，獨有習慣耳。守舊則生，違舊則死。生死之間，視此向背。吾人解此，則知其入其地，乃獨以篤舊見稱者，蓋有所自矣。

倘此中尙有較具力量之原因，則吾人不妨再進一步以求之。昔者杜賴登（Dryden）夢懷太古之治，以爲是時之蠻人，乃奔逐荒林之中，不知是時之蠻人，乃孤棲曠野，匍匐林下也。其人不獨無

娛樂舒適之事。卽腦海天君中，亦未嘗覺其有一日之愉快。心懷怔忡，無時或息。至今據其遺跡觀之，則知無一物不在其驚懼之中。既恐野獸之來，又恐鄰部之襲。其尤使其驚心動魄者，卽此世界也。星辰運行，川流山峙，萬象羅列，若有所司。孰主張是，孰綱維是。求之不得，乃爲震駭。以爲冥冥之中，必有偉力。倘非事之極謹，必至立召禍殃。是以宗教之繁，不可勝紀。卽在文化甚高之族中，亦不能免也。人於宗教，遷移最難。故有年歲荒遠，道德未具以前之宗教。其時人皆暗昧無知，立身處己，待人接物之方，均蕩然無存。惟日事禱佞，以求福祉。約翰孫博士 (Dr. Johnson) 有言。凡讀古書者，無不厭其言之荒唐也。夫太初之民，所奉甚雜。異端外道，樊然並興。此尙不足爲奇。惟有一事，幾與茲世無殊。令人心縈目注，側擊旁敲，幾費猜疑，而終不敢遽信其所自，則篤舊是已。物之古者，傳自先代。歷時雖久，變動甚希。鈎稽既難，遂窮理考。卽在吾人，亦且難解。以責蠻民，宜其慎矣。其爲物既幽渺難知，窮於名言。則必欲試爲擬象者，姑諡以名曰，可佈之『宗教』。此可佈之宗教之束縛人心，吾人亦不能遽測其界度。試一讀魯克黎夏 (Lucretius) 之詩，以及十九世紀中諸大名家之作。則覺此情此景，活現目前。形態逼真，乃同親觀矣。然詩歌之所圖，猶其柔弱者耳。若其處既無競爭之可言，（如美洲）而強

迫之文明，乃不能貫穿其中者，則拘維膠執，當益令人心駭神惑矣。（如愛慈特人 Aztecs 所奉之諸教是）

此種宗教之偉力，乃竟能通行世界之中，吾人於此，必不能遽度其情形，亦不能解釋其所以。惟有一事，確實不移者，則有此篤舊之習，而人類之風俗習慣，乃爲之固定也。邃古而有此教，乃爲應時之物。格令既懸，是非由此而判。渾渾噩噩之民，乃不敢再作違反之夢想矣。

吾人倘不知古代社會中，非彼卽此，舍是別無他物，則於文明停頓之故，必不能深明。邃古之初，非一任其紊亂無紀，毫無法律可言，則必固守法律，毋庸擬議。其有衝破此種難關者，則盡舉其不堪約束者而殲滅之。而自身乃又陷於束縛之中。夫欲令人遵行舊習，則須先令人懷刑畏威，有所忌憚。及其既違，則舊習與威令相沿，不稍變更，而有欲強自立異者，必盡遭屠戮。夫立異者，進步之原也。得彼失此，宜其文物之蹇滯矣。

從經驗觀之，則知欲鼓勵創作，其事之難，真令人無從置信。於空談則許之。於施行則撓之。舊日有誤，亦惟任其誤。故其人皆膠泥固執，而文物乃無復有孟晉之觀。人莫不自喜其所行，自信其所事。

一有新思，輒覺震怒不堪容忍。故變革之來，惟有深閉固拒。否則推陳出新，觀念既移，又必欲以此普及天下。使人聞之，使人受之，使人從之，尊己抑人，意在與他念一角勝負。於是有所謂孔德之言者（Comte）乃奮然曰：人者，蓋宜以科學爲正宗之教會治之。然孔德欲以教會治人，而不知自身必先受刑於教會之前。卽令彼所求之政制，業既如願以償。而所謂物質之衝動（Esser materiel）者，既爲工業學校之玄學家神學家所詰難，至是必益爲之阻滯不前矣。於是又有崇戴孔德之言以成其政制之說者。若哈麗孫（Harrison）若貝斯黎（Beesley）皆欲使吾美之制度，悉隨法蘭西以俱化。將拿破崙之成規，移入英倫之中。於平民之上，建立霸主。然吾又欲問，假使兩公果爲法人者，公亦將擁護拿破崙耶。吾知兩公必將疾首蹙額，朝起揭竿，而暮流坎壈（Cayenne）矣。諸公之願，皆出自自然，而無所勉強。原其用意，則欲部勒社會“Organize society”耳。欲舉一專制之君，臨於其上以盡其所爲耳。然須知君既專制，則將任意妄爲。而一切新生之政，且將什九摧殘以盡矣。

雅諾爾君者，文學之雄，其詩爲美人所諷誦弗衰。於此又獨出卓見，且與孔氏之門徒不同。其意在束縛吾人，使之不能自展。非政治之束縛也。乃學術上之拘維。牢籠一切，悉舉吾人之風裁心意，納

之範圍之中并常勸告吾人應取法先進之法蘭西然吾人試一觀法人之言則若貝郎謝 (Berthier) 若辜黎葉 (Paul-Louis Courier) 固所稱爲一世大師者。而於此皆頗有微辭。(譯者按此處有法文詩文各一段刪去未譯)且吾聞之科學大家之言矣。曰「人若精於科學者，必反足爲斯學之障礙。蓋其幼年所習，倘有謬誤，爲新種之所經吐棄者，亦必固守弗渝也。」此皆最高學府中濟多士之卓見。凡遇有事物之新起者，必峻其門牆，揮之使去也。

不佞於此，似於古代社會所涉太廣。其實非也。科學眞法，在以今釋古，以未見釋所見。吾人若欲知頗有民族何以無所變遷，則須知變遷者，乃其民之所惡。人人皆背此而行。不獨篤舊之人，欲將此並根剷除。卽維新之士，亦故創嚴法，以撲滅異物。夫有新事新物，則以競爭嘗試之故，必取其最精最良者，傳諸後葉。今乃深閉固拒，宜其頑梗無進也。故不佞所言，義至單簡。則凡民族之欲期優越者，必經過第一期，而折入第二期。第一期所需者爲堅久。第二期所需者則爲變異。至於進步之所以濡滯若此者，則以人性固執，不易驟變耳。

夫吾人假想之民族，當其由第一期而入第二期時，於其第一期中之道德，自必保守勿失。否則

必將被擯以去。此理甚明，無待煩言而解。是以當其漸入文明之時，含濡孕育，蠻性漸除，而好戰之心，則未嘗或祛。蓋好戰者，人性中之家常便飯也。嘉萊爾知之矣。故其言曰：『人類中最後之問題，則我能殺汝耶，否則汝能殺我耶。』淋漓痛快，物無遁形。嘉氏誠知言也。吾人一讀歷史，則知其中皆舊族之斷井殘垣，徒供後人之憑弔。此諸族者，用力甚大，而所得之進步極微。世界變遷，機緣既至，則又徒供滅亡，不能自立。然此諸族者，固既脫離經濟以前之時期 (Pre-Economic stage)。特其來之太驟，乃覺習之，不以其時耳。凡民族能變法，而又不失其舊律者，必能成爲優越之民族。此蓋定理所懸，即驗諸此事，而亦未嘗或爽者也。

天下民族，無一可繩之以空玄之定義者。其中皆包孕甚富。有種種方面，有種種性質。史乘所載之事，蘊理必不止一端。經緯其間者，蓋無慮千百也。所謂良史者，有同藍普蘭 (Rambbrandt) 之藝術。取其最重最大者，爲之加意描寫。而於無關宏旨之處，則悉聽其隱昧不彰。若必欲取一族以證一理，則所遺者必多。而所言者，又往往過甚。倘明此旨，則知羅馬之所以稱雄一時者，乃適合吾言也。羅馬人固篤守舊律。然潛伏隱藏於其中者，乃有適應之種子。卽在其法律自身之內，雖嚴從之，留亟嚴，善

章之守極篤，而遇有事變發生之際，又頗能脫離羈絆，變其實質，以適合於情勢。表面觀之，頗似酷守成法。其實則斟酌損益，量時爲移。今就其全史觀之，精神所在，初無二致也。羅馬葉葉相沿，前後無甚出入。雖起訖絕不相同，而中間極少變動。故他種民族之史，有同英人戲劇。上下兩幕之間，風物往往絕異。如荒邨茅屋，繼以梵殿王宮。古木寒潭，間以瓊樓玉宇。惟在羅馬，則有同透光景畫 (Diorama)。初時觀之，不見其變。及其終止，乃知不同。此於都市之歷史亦然。其始不過一城，及後乃成大國。中途所歷，未嘗赫然有以動人耳目也。進步原理者，精微幽眇，雜處他種粗質之中。隱藏暗昧，不易遽窺。然未嘗有失，亦未嘗中斷也。

然進步守舊，二者相並，未必卽能制勝疆場。此蓋見之史事矣。如猶太者，其先知則求新。其法律則篤舊。吾人試求之他史，蓋未見有兩力相離，如此清晰者。猶太人之變其內思，正猶羅馬人之變其外力。每有變動，皆出之於良，出之於連，出之於漸。然在古初，凡諸利益，皆成爲武備中之利益，故其族能綿延瓜瓞，不致死亡。惟猶太人則不然也。其始爲宗教者，其後亦爲宗教。吾人重視之者以此。其後之影響無窮者，亦由此。不佞於此，非欲臚舉猶太人之事，取而一一論列之。惟徵引所及，取譬吾說，則

須知猶太者合維新篤舊而一之，而不投之戰力之內。故其後國破家亡，流離無所。然其所遺諸於後代者，則典型猶在，望之暢然。精神所注，盡未嘗隨以俱盡也。

然吾爲此言，必有起而詰難者曰：君所云云，何異謂人行時則行，人止時則止。吾人所應窮究者，乃人何以進步耳。若謂人於其將來，有可變通之處時，則有進步。是何異舊說之藉口祕質。又何異謂鴉片能使人睡者，因其物有睡性。米穀能養人者，因其物有養質耶。然吾人所言，并不若是之悠謬也。吾人第謂文明起原，其始在守法。因能守法，故能生存。因能守法，故有約束。然有此守法，（即篤守舊習，舉凡一切行動，俱受其鈐束，）而人所乘之於天，能因時變通者，乃爲之剷除淨盡。而代代相沿，有同印板。進步何自成。成於調劑二者之間，而得其中庸。故守法足以約束其羣，而又不致舉變通之性而毀滅之。吾人非謂解決之道，另有其懸想之主司（Agency）。乃謂就此二者既知之主司，而分配適宜，量爲調劑耳。此其爲言，亦果循環無端，莫明關鍵耶。

此利也，乃古代文明中最大之事，各族爭雄，勝負卽決於此，然非謂得此既足無待他求，其主張進退於其間者，蓋尙甚衆也。凡諸政制，略形完備者，於此卽優爲之，亦不必卽責諸文化極高之民族也。凡諸蠻部，權在君上者，於吾所言，蓋有深合。若在政出多門之地，則獨有不然。此遠遊之人，所曾目擊者。大戰爭既爲各族之要務，則當其決死疆場之時，自不能無臨時之專制。馬考萊 (Macaulay) 曰：「軍無善將，可以制勝。然假使以辯論會 (Debating society) 爲之魁，則未聞其能馳騁一時也。故魔物之多頭者，亦終被殺。」斯言也，可謂深中肯綮矣。專制之在初民，蓋猶民治之在近代。因時制宜，無以相越。然從歷史觀之，則專制與變通，乃又若鑿柄之不相入。人當守舊之時，適於專制。然適於前代者，不必適於後代也。進步者，得之甚漸，事極滯遲。惟彼專制，實足阻之。當人民膠執故習之時，若欲祛除痼弊，則應有定制，使其事付諸討論。雖不必悉出自由，亦應得其一半。實較諸進步既啓之後爲尤要。此吾人觀於一日千里之民族，而知其不誣者也。不佞曾以此盱衡猶太人士矣。然視此益爲孟晉者，尙別有所在也。富黎曼 (Freeman) 之言曰：「吾觀古代條頓人 (Teutons) 之政治，見其中君主、賢人、民主諸制，卽既各有疆界，顯然不紊。其時有出類拔萃之首領，有有名位者，亦有無名位

者。亦有門第極高之人，若鶴立雞羣，卓然獨異。惟此外則皆爲自由而有武備之民。主權所屬，乃在此輩也。凡諸小事，均取決於首領。若遇大事，乃召集國人而聚議之。然此制不獨限於條頓民族。乃亞利安種人通有之物。斯蓋何馬時代，天人共守之憲法也。『若在不佞觀之，則此憲法者，乃初民通有之物。羅馬人所行者爲一種。希臘人所行者爲一種。條頓人所行者又爲一種。部落之民，取而有之，亦猶英人之有習慣法（Common Law）。蓋此爲彼曹所能知之政制，亦爲彼曹所能行之政制也。假使其物，非部落所通有，則初民之移自亞利安人種者，必具有極便適應之性。即在遠處他方之國，遇有相同之情勢時，亦必能就此發展，成此政形。然政體之立，亦有特長。窮竟原委，亦不能不歸功於希臘，羅馬，條頓諸民族也。國有集議，然後人民乃多變法之精神。而先輩尙存，典型猶在，則步武典則，亦不至遽事更張，徒滋擾亂。其尤妙者，則武學沿通識而增高，而軍事不因自由而損害。如羅馬軍者，乃自由之體團，具有取舍之特權，而又有有力之專制，爲之指率於其間者也。

種族混糅，亦爲古昔之一利。古人雖篤信血統，而於此則不甚措意。有史之民已敗史前之民，乃取男爲奴，而娶女爲室。夫古代社會之約束，在於系統。新起之民，必求其祖先於同源。近代所謂鄰居

即可合者，其在古人，縱作是想，亦必斥爲不孝。此事灼然，固既毫無疑義。然吾人聞之，梅因矣，原始之民，雖固執其所是，而視爲便利者，亦未嘗不急欲圖之。其無所出者，則立嗣以繼承，以爲螟蛉之子，其血肉雖不相同，而溯本窮原，亦必降自同來之遠祖。以人勝天，所以彌此缺憾者，既足令其人躊躇滿志。一生一立，固未嘗容心於其間也。據近代之生理學家觀之，凡篤守此說之民族，於今世所謂種族聯合者，固有不同。然須用何法，乃能改善種人，其所遜於父族民族者，究爲何物，此亦至爲難言之事。嘉屠法君 (M. Quatrefages) 於法國賽會之報告中，曾論及之，并引他家之言，謂南美者乃混種之大試驗場。因就各事之情狀，而窮究其後果。如在南嘉羅零納 (South Carolina) 中，穆拉佗人種 (Mulatto race) 極拙於生產，而在露意西恩納 (Louisiana) 及富羅黎達 (Florida) 者，則否。其在詹美嘉 (Jamaica) 及爪哇 (Java) 者，則三代以後，不能再生。然在美利堅中，則無人不知雜種之蕃殖，世代連綿，未嘗少歇也。在美洲之白人與土人間，其中情態不同，亦不一致。兩族通婚，有衰有盛。於是嘉屠法君，乃從而闡論之。以爲種族雜糅者，其所生之適於時地，有時過於父母兩族。此因天擇之故，後來居上，取而代之。然若所生不及其父母者，則自生自滅，無復存留云。

其在古初，則以戰勝攻克之故，雜種試驗，亦有同今日之南美。新種初入新地，半爲所殺，半與其舊種相淆。卒至糾紛混糅，莫可究詰。有時雜種勝，有時雜種敗。視事而移，初無一定也。然假使雜種爲最優者，則必凌駕其父母兩族而上之。既能較爲變通，自必較易進步。混糅之族，蓋彌具精神也。如法蘭西者，乃拉丁民族，與日耳曼民族間之中產。故其文化獨高。試觀諾爾曼人（Norman）則從其風儀神采察之，卽知其爲北產。又再觀普羅文人（Provençal）則亦一望而知其爲南族。若在法蘭西中，則拉丁，塞爾特（Celtic），日耳曼，互相混糅，參合無窮。不獨其各省之舊史有殊。卽現今之性格亦異。法國政制中之有各族，殆猶英國下院中之有愛爾蘭人，及蘇格蘭人。相得益彰，並行不悖。昔猶太人常自誇曰：『吾族雖散處各方，然其蕃殖自若。』於是有答之者曰：『君輩之蕃殖，乃正因其散處也。君等能隨地而習，故獨善變通。君之變通，得自飄泊。他國變通，則當得自通媾矣。』夫當事物之始，則欲求大同融洽之族，誠莫若猶太。蓋他族皆鄉曲之族（Parish Race）。思想狹隘，壤地褊小。故遑遑然，惟恐不能與他族混合也。

夫混種之在古初，固已有利矣。然亦豈遂無弊。今印度中，有所謂半級之民（Half-castes）者。英

印人士，皆猜嫌而輕視之。英印雜糅，乃生異物。不獨種族有殊，卽道德亦非相肖。既無相傳之信條，亦無明白之地望。卽凡人性中，所必不可少之情感，亦至無所秉承。借觀古代，則以種族混糅之故，常常引起滅亡。大凡一物既毀，則應有一物以代之。此爲維持安寧，保守秩序之要諦。然在彼曹，則無是也。但吾人於此，又有一半，不可不知。假使種族混合，不致如上所云。而兩族相較，不獨血統相近，卽精神道德，亦能聯繫。且一族以人多力大之故，能高據在上，取他族而吸收轉化之，使無復有離痕之可尋。則其混合當寶貴至無可名狀。合爐共冶，則變通不難。而改善亦易。卽使改善之事，出於武力者，則當他族互鬪之時，亦自有其不可遽及之處。其得久存天壤者，蓋視此也。

一國之勝於他國者，又有其臨時之制度（Provisional institutions）。奴制者，出自種族之混淆，殆同出自武力之攻克。臨時要制，此乃其一。人何以蓄奴，以其乃不能轉移，不能消化之物。雖存於政制之中，而非經緯之成分。故奴制之在後代，亦自有其惡名。吾人擬之爲連環中之節，擬之爲惡人之法律，擬之爲妨害家族之規程。然吾人不能以近代蓄奴之弊，而忘其在昔所奏之功。蓋此乃先代民族長育之時，各國家所幾經選擇而得之，堅持固執，死守勿渝者也。亞里士多德曰：「奴制者，乃出

自天理之自然。』意謂在古昔政制中，蓋無處不有此物耳。當一八四八年時，威斐德君 (Edward Gibbon Wakefield) 復從而論之曰：『吾人倘將諸奴釋放，則英國殖民地中，必多有立爲收納之者。』威君所謂殖民地者，不獨指向以蓄奴著稱之舊屬。卽新闢之地，悉以自由人經營之者，亦在其列也。然威君者，乃深於考察粗淺社會之人。於其中人物之情意，曾特爲體會。故彼之所言，義指何在。彼未嘗不自知之。威君蓋深知暇逸者，乃古代社會所必不可缺之物。惟有奴人，乃能使人閑暇也。凡在新國之中，一切自由之人，均應平等。人人均有工作。人人均有土地。若在農業之邦，則資本無甚用處。凡事均應躬自爲之，不能假手傭工也。相傳有一英人，饒於貲財。滿載工人，以適澳大利亞。并以車乘自隨。其意蓋欲以工人築室，以車代步。優游自在，無殊身處英倫之中。乃已抵澳境，工人相率他往，以自治其所事。而此英人者，乃不能不安步當車矣。

此種國家中，既人各有所事，則欲求縉紳淑女，必極僅見。嫺雅風流，此惟閑暇乃能爲之。欲求閑暇，則不能不有賴於奴制也。奴隸者，代人以手足，使人不必自勞其身。讓人以心思，使人得以專心致志。在古昔社會之中，人之得以探蹟研機，深造自得者，何莫非食此奴制之賜。當時宗法之長老，若雅

蒲臘涵 (Abraham) 若伊色 (Isaac) 若雅各 (Jacob) 設孜孜矻矻惟恐其牛羊之不繁孳，則寧復有寧靜清寂之時，以窮其造詣。夫羣雄競爭，固非有精細之情，暇逸之容，即可以制勝一切。然國有奴制者，構思必深，創立必富。其於縱橫控御之方，攻取防衛之策，自必較爲靈敏銳利也。

然一時之所得，乃由犧牲日後而來。人當另有閑居之方時，則蓄奴之制，又成過去。惟事雖過去，而流弊則甚多。奴制有兩種，一爲小奴制 (Retail) 一爲大奴制 (Wholesale)。小奴制者，一主僅有數人。日常目覩，深知一切。故其物尙無甚害。如雅蒲臘涵之奴，其時固甚舒適也。大奴制者，一人而擁大衆。隔閼壅阻，至不能悉數其奴。此其爲事，乃真叢尤積怨矣。故才智之士，憤其不平，常思有以變革之。須知此實不足爲奇也。文明史中，所以消息經緯於其間者，皆爲一時至可寶貴之信仰制度。而其後則都成死物。假使昔時之飲饌，不復成後日之毒物，則進步亦將不可期矣。吾人若欲舉此制度，一窮數之，則將盡占全書之半。軼出主題，殊屬無謂。卽如寡人政制，君主政制，其事皆極可敬愛。若稍探論，必須各立一章。今茲所欲言者，不過謂此種雛形大體，其在先代頗能踵事增華，雕畫粉飾，而其得之也，乃出於保存之武德耳。

以智力之遲進，而昔人於戰事中，乃頗有所得。若其事出自道德者，則其效尤著。戰爭者，有所求於道德，而又能產生道德者也。雖其造詣，不必至高。然其中要事如勇敢，如誠實，如從命，如受教，則國中得一，即足耀武揚威。而在羣雄角逐之時，乃能植立不墮。至其所以產生之方，又可不顧也。如羅馬人者，不獨兼古代之所有，而且盡近代之所備。故能開疆拓土，國祚綿延。即凡國家之能有所成就者，何嘗非賴此種武德以制敵而自存。故攻克者，勇敢之使命，而德備衆長，堅凝貞固，則舉凡卑下齷齪之事，皆被擯於此大千世界之外矣。

宗教有裨於武事，此爲不佞將繼此而探論者。然若在十九世紀而作是言，必有爲之駭怪者矣。不獨成見在胸，人將不爲之信。即哲學家之譏諷，亦將無以避免。然在今日，則無過陳言也。何也，因其時之大才且舉此自標也。如嘉萊爾者，常喜用「無限」「真誠」諸語，以致苦心孤詣之鴻篇，爲之減色。且其書，謬誤甚多。少者爲之動容，老者爲之駭異。雖構思甚微，而體裁極濫。疵謬所在，雖自以爲立意甚高，而常人則爲之非笑。故其人雖天資極高，畢生著述，而其書在吾國高雅之文學中，能否長存，則亦至爲難言也。然今且勿問其聲譽之高下，而其所垂訓吾人者，則不一而足。就中尤爲獨到者，

則謂「敬天畏鬼之軍，乃最良之軍也。」克林威爾 (Crownwell) 有言，「其信直主，信之。任汝曹藥粉之自乾也。」此其爲言，在嘉氏之前，無不目笑存之者。然在今日，則信仰之用，乃實無殊藥彈。蓋人心有所戒懼，乃能一往無前，無所瞻顧矣。

凡此所言，倘有精於斯學者，爲之往復推闡，必將連篇累牘，刺刺不休。凡道德及宗教之能鎔鑄堅強之性格者，必能通行一時。而信仰制度，祇能爲懦夫說法者，除有外力爲之庇護，必終於消滅。故羅馬人之崇奉者，非伊壁魯鳩之學說 (Epicureanism) 也。乃斯多噶之學說 (Stoicism) 也。泱泱大國，民性堅強。故祇能以剛毅之說動之。而不能以脆弱之說弛之。堅強之民風，遇剛毅之學說，乃猶芙蓉淥水，相得益彰。一神教 (Monotheism) 所以勝於多神教 (Polytheism) 者，亦正坐此故。一神教擬思會神，定於一宗。不爲繁文縟禮所困，不爲牛鬼蛇神所擾。故品格之薰陶，乃能益形高超。若多神教者，則無故散漫無紀之宗教耳。宜其脆弱不足相擬也。然如猶太人所崇奉者，爲一神教。羅馬人所崇奉者，爲多神教。而猶太人卒見敗於羅馬人。此又何說。則吾人須知羅馬人之所長者，不止一事也。羅馬人遵規守法，善於從政。遠非猶太人可及。故卒有以制勝他人。夫宗教之利，其爲利固也。然

衡以他物，互相抵除。則祇恃宗教者，又將嗒然若喪矣。

吾人於戰爭所關之重要，亦正不必爲之駭異。須知吾人所探論者，乃遠在太古之時。此時人民之所事，惟在戰爭。所以建立民族者，亦惟此戰爭。變革者乃後來之事。雖有時可用戰爭以求之。而程功稽效，則多在平和之革命也。謂民族爲不能破壞者，此乃近代之觀念。其在古初，則凡諸民族，無不可加以毀裂者。時代愈遠，則破壞之事亦愈多。內部裝飾者，乃次要之事。必俟建國之要力既具，乃有功效之可言。吾人此時之討論者，乃政治上之閒架也。非其建築與粉飾也。建築粉飾，此當讓之他篇。非不佞今茲之所欲窮究。古時戰鬪，用力極粗。精細之工，運思較密。故其事屬於進步之觀念。當其發軔之初遠，處遐方者未嘗爲其所動也。改善者有所取償。取償爲何，則改者固善，其不改者，乃彌形墮落也。

然最強之民族，卽爲最良之民族。其範圍大小，究竟若何。善戰者卽善他事。標準所在，其深淺又若何。不佞於此，雖不能悉爲置答。然有三事或四事，則可灼然無疑者。不佞既言之矣。戰爭者，培養初步道德 (Preliminary virtues) 之物。如此云云，卽無異言其他道德，非戰爭所能培養也。如印陀，

如博愛，如仁慈，均非戰爭所能培養之物。見人有苦，漠然無所動於中。此爲有史之初，最爲顯著之事。窮其原委，則在於文明之始，人性好戰也。生於戰爭，育於戰爭，則於戰爭所起之事，自無從加以反抗。而其事之最著者，則爲人類之痛苦也。自戰爭一事，不復爲世界中之動力以來，彼時之間，人乃漸能以溫柔相待。而於前此之所施，徒令人苦楚而委之不顧者，乃瑟縮不敢復爲。此非因人之有所改善，乃因人於戰爭，無復有日常之習慣。亦無復有戰事之觀念。其爲之指引之情感思想，則非軍人之所能遽解也。

復次，則重視體力，及輕視婦人，爲古昔社會之所獨具者。至是亦有改變。前時不能應戰之人，當戰爭時，無甚用處。故不免遭人白眼。至是則既有法以補救之。爲婦人者，於此大地之上，既頗有法以自存。而有心無力者，且較有力無心者爲勝。凡此皆民族內部之以後變動。其中原委，必須一一窮其所在。今偶一道及者，不過欲使人知由戰爭所造成老朽而粗厲之文明，乃爲精美柔軟之物，取而半掩半露之耳。

然戰爭之精神，所點染於吾人之道德者，是否仍有過度之慮，則又事屬可疑，不能遽決。吾人道

德上所用之成語，多來自法律上，及戰事上之比喻。倘細加考察，則知此兩物之所詮證者，乃反爲所毀。習於戰事者，舉止極定，而無深微精細之思。不知人生非同爭奪，乃實一平陂往復之機。其所恃者，不在顯露之決斷，乃在潛隱而不甚自主之激動。武德之誤，誤於過重鍛鍊。其道大毅，使人無復有高曠遐逸之思。斯蓋其所短也。嘗試譬之，武德者，能使斧以斫樹，而不知林廡之成，乃有其靜寂潛隱之物也。

當武力競爭之時，有種種要質，有種種制度，使其人別有所長，非他族所及。而此種要質，及其好戰之性，均足引人入於佳境。其有得於此，而常能制勝者，則典型所在。獨能以其最佳之質，爲古初文明之所需求者，保存而散布之。凡此皆不佞於上文所經往復推闡之事。讀者至此，當亦可瞭然於主旨之所在矣。

民族第三

不佞於前篇曾言戰爭時期 (Fighting age) 人民頗能趨向進步，民族之最良者取其最不良者而克服之。高下勝負之分，即在於利益之有無。戰爭一日不停，則武德之改善，亦未嘗一日或已。上古之時，所謂道德者，無慮皆出自武事也。爲日既久，吾人不復蒙以此名者，乃因原來之用處，既爲後來之用處所掩蔽耳。吾人今日之觀道德，乃就其近效言，非就其初效言也。如人民之好尚法律，此在今日必無謂其出自武事者。然昔時之賴以鍛鍊民族者，端視此物。而曾經鍛鍊之民族，則必其能制勝者也。如保守之創作，以新制新法而求合於舊制舊法者，天才所賦，若在今日，必無人謂其與武德有關。然羅馬人之所以有所成就者，多半出此也。羅馬人於古族之中，獨能遵守舊習，又能因時制宜，與世推移，故守則能合，變則能通。國治邦隆，實基於此。吾人須知在古代中，武德者，乃真德之表現。其能制勝之民族，必其必應制勝之民族也。當此之時，窮人民德力之所造詣，亦不過止於冶鑄軍人。夫以人數衆多之故，蠻野之羣，容足以懾服一切而摧殘文明。然須知文明之原質，乃卽武事之利益也。故昔之優劣，一惟以勝敗決之。而進步所以可期者，乃由戰爭時作，有以驗其武力耳。

能明此旨，則知大地之上，不受侵患之區 (Protected regions) 如非洲之腹地，及澳大利亞新

西蘭之各島等，何以獨形退化。蓋彼曹方在小學，未能按部就班，循序漸進也。西歐所以獨爲猛進，凌厲一切者，乃由所處之地，競爭最烈也。西歐者足以誘人，而又不致盡人。未有者欲得而有之。既有者又能以奮鬪而守之。故從其始觀之，民族之改良，乃在於民族之競爭也。

然所謂民族者，果何物耶。大地之中，星棋羅布，耳目所接，至屬平常，若不思維，又覺怪異，論其年代，則與歷史同長，自希羅多佗 (Herodotus) 發見以來，其人數特性，幾與吾儕今日之所目覩者無異，是芸芸者果何物耶。人數一耳，乃華離破碎，各不相同。而稽其內情，又同其單拙。取此而破裂之者，又果爲何物耶。此事雖稔，而設問則難。不佞於此，不敢自謂能全爲解答。惟祇能略備數說，以備解答耳。卽民族之中，何以少數有進，而多數停頓不前。淺見於此，或亦能闢一線之光明也。

吾知解釋此事者，必謂民族與民族之區別，乃由種族之源始有殊。今之所以不同者，乃由造成之時，卽既不同也。然此種膚淺之談，實不能窮其究竟。試一念種族之繁，卽知其言之不易遵信也。種之大者，容有六七家，來自異源。然其後分支旁出，則敢決其來自同族。夫謂亞利安人種，皆來自一家，如凡操希臘語者，均有同一之祖先，此其然否，殊難論定。然若謂造斯巴達者，有一亞當 (Adam) 有

一夏娃。造雅典者又有一亞當，有一夏娃。則人將掩耳卻走矣。凡諸希臘人中固有同一之來源。然在希臘一族之界域內，則有互相反抗之力焉，爲之醞釀停毒於其間，使一城鎮與他城鎮，一部落與他部落，必不能雷同也。

民族來源，不必出於天擇。如動物之出自自然。此亦灼然無可疑者。天擇者，謂私人留存，能與其相反之力競爭也。然如斯巴達人，羅馬人，雅典人，均各不相同，所別甚大。亦可謂斯巴達與雅典間，或羅馬與雅典間，其反抗人生之天然障礙，亦有所歧異耶。昔之作家，以爲氣候，土地，海洋，空氣，能直接影響於人，使一人與他人不同，一族與他族有異。然從經驗言之，則不如此也。英之移民所居之氣候，與澳大利亞人無殊。然未聞其與其種相似。卽再假以千年，亦不能使之酷肖也。如巴蒲人 (Papuan) 及馬來人 (Malay)，幾千百年所居者，爲同一之熱帶。而風俗習慣，一切不同。此倭拉士君 (Mr. Wallas) 所曾舉以告吾人者，亦灼然不誣之事也。卽在動物之中，據倭君所考察者，物質上之直接影響，亦未免過於重視。其言曰：『婆羅洲 (Borneo) 蓋極似新幾尼亞 (New Guinea)。不獨其幅員之廣，火山之無，兩處相同。卽地勢上之構造，氣候上之畫一，以及森林之鬱葱，亦無不相肖。麻六甲

(Moluccas)者，以火山之構造，土地之肥饒，及林木之豐，地震之數言，實無殊菲律賓。而巴里 (Bali) 以爪哇爲其東端。其氣候之乾燥，乃同蒂磨 (Timor)。然此諸島者，雖結構同一之模型，氣候同一之溫暖，乃至水波所浴，亦來自相同之海洋。而以所產之動物言，則比較之下，乃大相懸異。昔人以爲各國中，凡諸動物中之同異，應以其國內物質上之同異爲衡。今觀此事，乃知其大相逕庭也。以物質言，波羅洲與新幾尼亞之酷肖，大地之上，當無有更出其右者。然其所產動物之不同，則若南北兩極之相遠。而澳大利亞者，風乾地廣，沙漠多石，氣候溫和，所產之鳥獸，乃反與地濕多木之新幾尼亞相似。此豈非古人之說，不盡足恃耶。』從倭君之言觀之，則知情狀不同者，其事物相似。而情狀相似者，其事物乃不同也。雖倭拉士君，於人種學上之推考，是否可信，尙不可知。而其研究海島風物之詳盡，則當無人敢議其後。吾人得此，乃知人之同異，乃適與地之同異相反矣。氣候者，非製造民族之力。因其物常不能造成民族，而民族之造成，乃往往不假此物也。

是故民族造成 (Nation-making) 之問題。(即解釋古今民族之來源) 在不佞觀之，須劈分爲二。一爲大別。如黑人 紅人 歐羅巴人，此顯然不相同者也。二爲細分。如雅典人，與斯巴達人之殊，英

吉利人與蘇格蘭人之異，此分別甚微者也。倘不佞之言無誤，則在吾人觀之，民族者，乃兩大勢力之產品也。兩大勢力者，一爲造種 (Race-making) 之力。此爲古代之所運行，而今世之所既息者。一爲造族之力 (Nation-making) 其所造，其所行，未嘗有間於古今者也。

向來形成民族，及現在形成民族者，爲大端。現在變更民族者，則爲小端。欲明大端，可先由小端求之。每代中，民族變更所循之軌轍，頗覺奇異。而變動偶然發生，尤不易遽加解釋。如吾英當攝政時代，較之現在女皇御宇之時，社會中似有潛行過去之物，爲吾人所不及覺察者。吾人試將紀載龍嘉 (Lounger) (現在既滅之種) 時代文索 (Windsor) (其所在之茅屋今既毀矣) 中之生活，或邦德街 (Bond Street) 之生活，取而讀之。必覺其地雖爲吾人所熟稔，而事過境遷，乃若荒遠無稽，景物全非。又如試將伊黎莎白至安恩時期，英倫之變動，一比較之。則將見外部變動極微，而內部變動較大。並將爲之驚嘆曰：物質之變動何其少耶。科學之發明何其微耶。微小至此，亦可云人民之間，有所變化耶。然後後比照，又何其相懸若是也。蓋由培根 (Bacon) 以迄愛迪生 (Addison) 由莎士比亞 (Shakespeare) 以迄普波 (Pope)，吾人所經，乃若別有洞天也。

不佞於本書第一篇，曾言文學變動之方。今復爲道及者，因文學一事，範圍較狹，不比人生之廣漠。見小知大，即可由是以窮其體態也。不佞已言之矣。一時作者，不必卽爲登峯造極，名垂後世之人。筆鋒所驅，偶合衆意，則羣起而效之。而作者亦遂以此自謀。其後輾轉摹擬，體裁旣成，讀者亦遂非此不樂。其格格不相入者，乃披陳編而讀外籍。吐棄時文，有同糟粕。如安恩時，家絃戶誦者，爲史鐵爾與愛迪生兩君之作。其與此不合者，則人皆忽之。昔有人詢泰晤士報 (Times) 之創始人，何以報中諸作，若出一人。其人答之曰：『是乃有一人獨雄於文，而他人乃羣起效之也。』吾人聆此，則知各報有各報之體裁，有同商標之一成不變者。其故安在矣。年前曾有創立『土曜週刊』 (Saturday Review) 者，自成一格，立異標新。於是有慕其名者，亦起而效之。連同前事觀之，亦可見文體之所由成，與其變遷之迹象也。然文體一經成立，則所以維持不墜，寢成風尚者，又不獨祇有摹仿之勢而已也。其中蓋有極爲專制之衝動，卽主持報務者，目繫心注，在於其自身之利益。其於撰文投報之人，乃同公司之董事 (Trustee)。閱報者，意在讀其所常讀之文，所常愛之思。於是主持筆政者，亦遂以此應之。凡諸投稿，有合於此者取之，不合於此者棄之。去取之間，而一報之色彩以見。此不獨辦報者爲然。

也。卽讀者之於文學，亦何嘗不如此。有所好，有所不好。有好惡，斯有去取。有去取，而風尙成矣。

一代中而有獨出之文學，其中必有緣由。此猶今日之女衣，一時有一時之裝束。吾人若知女裝之成，多出偶然。則知文章之風格，亦多出自偶然也。巴黎之時裝，所以爲吾英仕女之所好者，以吾觀之，亦多出偶然。一經成爲風尙，則無合與不合，皆羣起而服之矣。人性好摹倣，故欲求服制之畫一，爲事極易。而昔時之風行者，一經變遷，則人皆棄之如遺，不復露迹矣。時裝然，文學亦然。不佞非謂文學之成，有同時裝之隨風簸蕩，無理可言也。第須知文學之好尙，其始亦有其適當之理由。及其發軔，則傳播之速，有同時裝耳。卽以不喜其風格之人，亦不能不就而讀之。何也？蓋耳濡目染，旣不能避之若澆，而舍是以外，又不易另覓他物也。

以不佞觀之，所以變動國性者，亦卽此類之好惡爲之主因也。動人之物，一入民族之眼，則羣起而好之。有同僕役之學步主人。又同喜動之女人，甫自他家歸來，則取他人之言語行動摹倣之。讀吾書者，未審有讀過牛孟（Father Newman）所著之文名『人力傳理』（Personal Influence the Means of Propagating the Truth）者否。如其未也，願請讀之。牛孟者人羣之領袖，能引人

於人所不欲去之地。吾人欲知其董率之方，則一讀其書，便知其所持之術。今綜其大意，則謂人者，應以模型(Type)指引之，不能以辯論指引之。故必示之以成就之事蹟，使之有所羨慕。否則義憎雖深，終歸無效。而所傳之教，必不能散佈云。不佞於此，非欲取證於宗教歷史。倘若爲之，則所涉太廣，所離太遠，良非本懷所願。惟有一陳言，當舉以相告。則凡啓迪後進之人，其所能引人者，乃其自身之生活，非其所持之格言也。復次，再觀政事，則將見政治家之變其國人之論調者，爲事乃至迅捷。吾人今日大都若深有求於格蘭斯頓(Gladstone)。然在柏馬斯頓(Lord Palmerston)時，則不爾也。凡此皆人人所能覺，而人人所不能明言之事。國有超羣出衆之人，以其所感，登高一呼，則人多微感之。其所感多者，則其發之於言語也亦多。其感之過度者，則其發之於言語也亦過度。若其獨持異議者，則靜默不作一言。或言之而無人見聽矣。

不佞既以宗教政治兩大端，詮證此事，則欲再取證於兒童，必覺其纖瑣。然須知此並非纖瑣也。哲學之弊，弊於徒尙浮文，不知小事者，大事之縮影。見微知著，此中亦至饒哲理。而舉人之所知，示之以實例者，若在常人觀之，又必以爲有損玄理之尊嚴。不知小學之變遷，實有同民族之變遷也。吾人

尙憶童年就學之時，輒常以爲今之半年何以與前之半年不同？前半年吾人常跼蹙，今半年則不復戲此。前半年吾人捉迷藏，今半年吾人乃弄棒球。此蓋由一時有一時之好向，舊童已去，新童又來。人物既非，一切都變。不獨創者既變，卽學者亦既變。前所好者一事，今所好者又一事。前後好尚不同，而校風亦遂因而變遷也。不佞尙憶有一友人，隸保守黨。曾語吾以一種極饒興趣之事。據稱有一次於里茨 (Looze) 爲工人演說。聽衆爲之鼓掌喝采。乃忽有急進黨人起而獨持異議。大聲擾人，而聽衆又爲之鼓掌喝采。吾友於此，頗不能明其所以。以爲前後爲時無幾，何以意見變遷如此之速。不知聽演說者，大都皆中立之人。一經鼓動，則聞有善言，卽爲之喝采。不復詳爲推考。及後出而發言者，既爲急進派之首領，則急進派中人起而和之。而聽衆亦遂爲之轉移。其沈默無聲者，祇少數耳。

欲明此故，則須知人之喜於摹倣當前之事物者，乃爲人性中最強之偏向。吾人若於摹倣無所成就時，輒覺深爲不樂。斯亦此性之表現也。乃有爲狂吠之言者，謂人寧惡而毋拙。其意以爲取法乎上，而不能得之者，其爲可恥。實遠出常人計議之外。不知人縱笨拙，亦不過不善摹倣已耳。未嘗有違反宗教道德之行也。

吾人慎毋以爲此種摹倣，乃出自自願，或出自自知。須知摹倣之爲物，乃潛伏於人心極隱昧之部分中，觀念所在，既非出自故意，則其物若極難覺，且其物既非出自預構，則當時或竟毫不覺察也。吾人摹倣之性，蓋居於吾人信仰之中，而所以使吾人或信或不信者，乃處於人性中極隱昧之處。至於易信之舉，出於摹倣，則固灼無可疑者也。在伊鄂頓書 (Eothan) (按是書爲 Kinglake 著言東方遊歷之事，伊鄂頓猶言東方也) 中，頗詳言居在東方之歐人甚信巫術，以爲實有其事。卽以眼光最利之商人，亦不能免此。其實信者并未嘗親觀，不過展轉相傳，以耳代目耳。其人處於傳染之空氣中，呼吸吐納而不自覺。雖在賢者，亦不能免也。卽以一黨一教之所布言，雖至愚拙，而人居然信之。其始半月之間，尙能爲之爭辯，反對其後，日復一日，則理性全失，一任毒藥之橫行。此由所聞之於友朋，所得之於黨報者，均有以促成之也。人雖未嘗無自持之理，然一身之外，他人皆另有所信。爲說彌工，而爲力彌大。結論所在，似確實不移。而平日與人辯論之言，至是乃若入於夢幻矣。故雖以一世之大聖，而不免與其所隸之黨，所奉之教，分其愚昧者，正坐此也。

以真實之玄學言，不信比信所需之理實較富，而所用力實較多。此不佞深以爲然，而常人必

謂其不然者，假使人乃按照名學家之模型而造成，則必曰：假吾見有正確之論辯時，吾必信之。若吾再見有此種論辯時，吾必不信之。然須知凡觀念之活現於吾人之前者，吾人必以爲真。否則吾人先有成見以證其言之非真。或故取其非真之處，而牢記之也。千百年來哲學家所相傳之格言曰：『凡諸明晰之觀念皆真。』(All clear ideas are true) 此言之荒謬，雖無以復加。然其合於平常之人性，則又無有更出其上者也。兒童於腦中所經過之觀念，均視之爲真。不知縱極堅久明白之觀念，亦常有僞也。凡觀念之來，除非吾人對之極爲矜慎，或其中實有非常之阻力，慮無不信之爲真者。故他人之信仰極易加諸吾人之信仰者，亦以來自各處，灌入吾人之觀念，實最爲清晰也。

人類中嚴重之事，其易於爲摹倣之信仰，亦有同輕微之事。如錢市者，其中所集，皆嚴重之人。其易於摹倣，實同他種之信仰。試觀一日之間，風發泉湧，精力彌滿。而六七日之後，則皆垂頭喪氣，觀望不前矣。若就其前後不同之故，而考求之，則將見無跡可尋。假其有之，爲力亦甚細。須知各人之意見，并非由理性而成，乃全出自摹倣也。其初本有一事，視之若甚佳。於是有精幹者，大聲疾呼，而常人乃爲之響應。其後歷時略久，人既厭言，又似有一事，視之若不甚佳。於是有抑鬱操切之人，起而揭發之。

而他人又羣起附和。當其喧鬧之際，若有獨特異議者，則人必視其言爲夢囈也。史威夫（Swift）曰：「倘君欲以靈敏見稱者，則與人接談之時，須與之同一見解。」今觀即在明理之人中，不知不覺間，人之智力，常爲劫持，如有小心翼翼之人，若欲告人以新事者，必先爲之躊躇。蓋一經得名，則人將視之爲幻想之人，而以後有所決斷，人將掉頭不顧矣。

是以摹倣之傳染，有兩途焉。一爲引人內部之智力，卽其信仰。一爲攻人心中之外部（卽介於靈魂與身體之間者）卽其言動。此無待煩言而解者也。所以使吾人摹倣或試效他人之言動者，其爲力似極精銳。此吾人所知者也。吾人一意倣效羅馬，不問羅馬之款式如何，亦不問自身之所倣效者何在。第知其出於人性之所求而已。然須知模倣之力，其所入之深，正與其所及之遠相埒也。假使今撰一文，體裁擬愛迪生，而構思倣史威夫，則將見以着想之精妙言，極覺難用愛氏之體，而摹擬愈似，則去史氏之思亦愈遠。以史氏熱烈之情，蓋極難被以愛氏溫柔之體也。故欲以英吉利人簡白之思，遂以西班牙人閎麗之語者，其難亦視此。風格之深入人心，令人不自覺察，若入幻境。及其融會貫通，則脫胎換骨，與前此之僅貌似者，迥不相司矣。

一代之英豪所以能操縱一時者其道亦不出此爲之定其聲調他人隨而學之爲之定其格式他人亦隨而用之。所謂歷史之科學觀者，沿用之人，必重視個人之性格，此其爲事，亦甚屬奇異。若循此方法，則吾人亦可謂用自然之科學觀者，於太陽之偉力，亦不必多所涉想也。循科學觀，則偉大人物者，無過一偉大之新因。然其爲新，乃實及於諸果。偉大模範者，無論爲善爲惡，俱有時見於人羣。其沿習之者，則爲進爲退，亦因之不同也。

吾知縱論及此，刺刺不休，不免令人煩厭。然鄙意所在，蓋欲以新得自社會之觀察者，爲諸君一告。使知人之所好，則起而摹倣。而擬習之間，乃往往不自覺察。於其所不好，則瑟縮不前，有所不爲。甚或起而毀滅之。卽此乃鎔鑄人類之主力，吾人今日所親見之者也。不佞繼此以往，於常人較易察見之諸因，當更爲詳舉以告。如氣候之變遷，政制之改革，科學之進步，均息息相關，來自於此。且摹倣捐棄之對象，常常因此諸物而有不同。窮究原委，亦正有故。然不佞於此，必先一探民族之來源。民族來源者，謂民族之所由構成，乃本文之主題也。

民族構成之程序，吾人可求之近代之中。例證甚多，方輿未艾。如新英倫之建立，卽其中最單

純者也。新英倫者，自有其彰明較著，根深蒂固之國性。故不佞今取之以證吾說。其始合衆人之氣質相諧，宗教政治相符者，聚居其地。其後乃故自張大其氣質，以翹異於他人。以其所信之教教人。以其所喜之政治，建設政府。而取其相異之氣質，信仰，政制，一一剪除之。此其民族之有印證標識，顯然與他人不同者，蓋可無待煩言也。模型造自先來之人，而羣起倣效之。而以遺傳之故，（雖其中亦有他因參雜混擾其間）乃將原來之特性，留貽後人，未稍改變。新英倫之國性，蓋由此成，而亦未嘗不受其初性之影響也。

此乃多人所稔之事。然與今日美洲之情形又有不同。同情之感，乃棄擇之理由。而今日西部亦尙有其黏結之方。精於觀察者，常言該處每地均有發達之城市。而每城均有其自有之宗教，儀式，習慣。同此宗教，儀式，習慣者卜居其間。否則或去而之他，或往來若逆旅。殖民時代相同之信仰，既成過去。惟同教相吸，則尙接續未已。特其事較爲難見耳。

其不適用此種原則者，則其新居留地中，乃成自各處之移民。而其中所有者，大都皆躁率之人。欲求安居樂業者，蓋極鮮也。凡出自自願而造成之新居留地，（昔時大都因避禍而來，不佞今非指

此）其中活潑之人較遲滯之人爲多此英倫之英人所以有別於澳洲之英人也（此指大部份言非指全部言）

現在所以造成新英倫之諸因，其於人類尚在幼稚之時，所影響者，無如此之大。其時社會之構成，非出自自願，乃出自不自願。太古之時，人生而有所守，不能自立於舊政之外。其用以經緯社會者，非私人也，乃家族也。而信仰之相承，亦由家族傳授其間。會憶墨爾邦君（Lord Melbourne）有言，吾所以篤守英國國教者，因此乃吾祖先所奉之教也。於是哲學家羣起而嘲笑之。以爲倘其祖先所篤信者，爲不合真理，則無沿而信之之理。其實墨爾君特言之非其時耳。若在古代，則此乃人民所固守之格言也。夫以孤立之羅馬人，欲以其所持之宗教，航海他往，此在昔人觀之，誠爲事所難幾。更溯而上之，則野蠻人之宗教，欲以之自成宗派，或建立社會，尤爲脆弱不足勝任。吾人談及偉大觀念之時，乃指有史之民而言。非指以石取火者，及今世之蠻人也。然形式雖有不同，而主要之諸因（即做其所好，而滅其所不好）之在古代及當今蠻民中，實同其功用。文明人士中，摹倣之性，雖極強，須知此乃一種衝動，未嘗容心於其間者也。本來之力，因摹倣之故，半既消失。有同極明之視，極聰之聽，野蠻

人之見怪，皆因此心未動，不甚自持。故摹倣者，於古代人士及現在蠻地中，爲尤著也。

野蠻民族中，幾於無事不同，令人駭怪。亦因人類有極端之摹倣性。故倘見一富芝亞人 (Hottentot) 則見羣富芝亞人 矣。見一達斯馬尼亞人 (Tasmanian) 則見羣達斯馬尼亞人 矣。若較高之蠻人，如新西蘭人，則不復如此之一律。因以他事言，其人既漸入文明，故較有文明人變化堅密之構造。其人較能深思，故智力亦較強。然其中單拙之性，則仍未少除也。野蠻部落，有同鳥獸之羣。首領之所去，則隨而去之。首領之習慣，則從而效之。究其極，則與首領無殊。蓋野蠻人視文明人爲尤強者，乃摹倣之力，不獨摹倣之趨向已也。野蠻人，實易於摹倣，且善於摹倣。兒童者，亦同蠻民，生而善學。見有當前之事物，則不能不起而倣效之。其心中蓋未嘗於此一加以抵抗也。五中無主，無過隨波逐流而已。若曾經陶鑄之人，則心中思念極多，可以退休於此。而對於外物之有所不樂，輒能避之，或逕取而滅除之。此在蠻人，或兒童，則將旁皇無所依矣。外物之動作，卽其生命之所在。其所恃以爲生者，乃其所見所聞之事也。今日文明民族中，未受教育之人，遺跡宛然，猶可認識。假使今遣一僕婦及哲學家，親往外國，則僕婦之所見，必先於哲學家。而此哲學家者，必能有事以自遣，而生息於其自思自維之中。

其初履外地，不嫻方言，則兩者相同也。然此僕婦者，若不能摹習其地之言語，則必岑寂無歡。蓋既不能親烹飪而作閒談，則必無生趣之可言也。故最無抽象之頭腦者，必最易於摹倣，必最善於摹倣。世界中最奇之事，當無過於野蠻人學文明人之用武器。摹習之捷，真有匪夷所思者。試觀北美之印人，乃至澳大利亞之土人，其探丸射發，何嘗稍遜白人。是何也？蓋其中心所動，與其內力所加，均經至其極處也。野蠻人者，性最嗜殺。故意念所加，無復有足擬之者矣。

野蠻人與愚頑人之喜毀滅，較諸摹倣，又益過之。蠻人見其族中，若有違背舊風遺習者，必不能容忍聽其所爲。果有棄舊從新者，則必爲之祈天降罰。當今之世，凡在文明國中，吾人均以爲人於其所爲，祇自負責。并不以爲他人之過，足以蔽其辜。罪者，自吾人觀之，乃沾染人身之事。緣各人之自取而來，而附屬於犯者之身。然在太古之時，則部落中一人有罪，卽以爲陷全部於不敬，侮犯其神，而使其全部，均應受上蒼之罰。其時之政治觀念，并無所謂「責任有限者」(Limited liability)。其部落或民族，實有同宗教上之無限公司。一人有過，則殃及全體。假使國家亦同此情形，則容忍之行，乃同罪惡。違背舊規者，無過愚人之事。以一人故，必致盡舉大多數之福祉而犧牲之。任一人貪其一時

之快樂，或遂其愚昧之幻想者，實不啻舉諸人同陷於萬劫不復之地也。雅典者能去舊從新，而足以盡其思慮理解之能者。讀者若不記取此種古代之觀念，則於其史事，必不能了解矣。況於文化較低者耶。當哈美士（Herodes）之街像見毀時，雅典之民，爲之震駭憤怒。以爲有人毀此神像，觸怒於神。全國之民，必且同遭滅族之兇。當初民有史可紀時，凡事無不須經宗教之允許。人之行爲，悉以神聖之禮儀調節之。無論此事是否卽爲「法律」，其爲物之古於「法」之一字，則可斷言也。古代習慣中，此乃其中一部。人人視此物，爲來自超人之權力。倘有犯者，必遭天譴。故社會之中，有此共同關係，見有犯者，恐其株連，常手刃之，以自保也。

吾人於此，必以爲一毀一效，兩不相容。既有摹倣，則必從新。既有毀滅，則必守舊。兩者相反，安能并存。不知從實際言之，此兩種趨向，乃並行不悖也。摹倣者，必喜最常之事。而最常之事，則其舊習也。模範所在，既多來自古時，則日常之所倣效，實同守舊。然一人一族，豈能長此終古。則新事新物，亦屬事所必需。吾人或喜明日與今日相同，然明日與今日竟異。新物之來，吾人不能禦其去也。吾人不能止風也，雨也，日光也，明日與今日之所不同也。吾人不能不因而應之。然毀效相合，則所求於新事者，

欲其與舊式相符，其爲變固也。然其中之變，則以愈少爲愈妙。摹倣之衝動，所以必趨於此者，因人之所欲摹倣者，乃其心中之所最易受。其爲物固似故舊，然其中必有不能不變之處。其去古最近者，則其眩人也亦愈淺。是故進步云者，謂人於不能不變中，喜爲新義，而此新義者，乃沿守之附添 (Preservative addition) 加諸於舊義之上者也。古代民族中，以毀效兩勢互相激盪，乃成爲棄擇之保守。以大部分言，則保守其舊，特於此舊物中，而又加以新而相似之物耳。此猶於舊式之建築中，而加以新式之塔頂也。

加其適宜之新物，而去其不適宜之新物，調劑之間，遂呈奇觀。此文明人士，初至一地，所爲之目炫神惑者也。此如山村之頂飾，人初見之，並不計其工拙，祇以爲奇險之工，安能成以人力，是殆必有獷野非常之智力，始能成之。夫此物假爲一手一足之烈，則其有待於獷野非常之智力，固也。然如羅馬法律，如英國憲法，皆由歷代積襲而來，非一人亦非一代所敢思及其事。其所以能成今日之偉觀者，乃由一代受前代之薰陶，而復求他事之與舊習相近者，合而爲之。蠻人葆愛其得意之習慣，並取而留存之，有同其所鍾愛之獸畜。此固非旦夕所能幾及之事，而好惡互相乘除，兩者相合，國性乃由

是而成也。

此外復有一因。當文明尚在初態之時，幼年夭折者，爲數極衆。此亦一種自身淘汰之事。如斯巴達之兒童，其能成爲斯巴達之精銳者，必其能存斯巴達兒童之性質也。其族中之習慣，悉舉而壓諸其身。如能見而學之則生。如不能見而習之則死。昔時所以吸收民族之摹倣，畢生未嘗少停。然其來必有適合之形，而其所取法者，亦必有曾經抉擇之樣本。若在不佞觀之，則其中尙有父母之棄取，爲之左右於其間。其最適於父母之意者，其父母必厚遇之。而生存之機較多。且以常例言之，父母所最鍾愛者，必其兒童最有後望，能以其時之好尙習慣，爲宗族國家光者也。最適者爲最良，亦惟最適者爲能合於標準。明乎此指，則知存滅之故矣。

然效所喜之習，而滅所惡之習，此種端由，極爲浮動。何以堅定顯著之國性，乃能由此而成。則須知國性者，乃綜合通習之名。而此種摹倣毀滅，於歷代中，乃大有影響於其間者也。父母之心，傳諸其子女之身體。其所傳之物，惟習慣最能影響之。假使不佞所舉諸因，能任其運行，而無所阻滯，則所染之型，將由是而成，由是而傳矣。

不佞既言之，不佞所詮解者，非種族 (Race) 之來源，乃民族 (Nation) 之來源，即直呼之爲部落之來源，亦無不可也。人性之矛盾，非可以此毀效二事解釋之。此爲不佞所完全承認者。吾人不能以此二事，由婆羅門人 (Brahmin) 而造黑人，由英吉利人 而造紅人，正由豹虎之斑點，不能以水洗去之。其中必應有較具力量之諸因，並行其間，否則區別多矣。安能由此一一以得之。不佞所研究者其小因，所以使一希臘人 與他希臘人 異者。然不能以是造希臘人 也。吾人雖不能明示其界限之所在，然其有此界限，則又何疑。

假使吾人就人類最古之碑碣，而翫索之，則吾人知其種性之別，直與今世無殊。試觀古代圖畫雕刻之所示，其形狀與今人之不同，與吾人當今所考察者何異。自有歷史以來，吾人記憶所及者，安見有種族歧異之造成，如黑人 與希臘人，紅人 與巴蒲人，愛斯箕摩人 (Esquimaux) 與高盧人 者。吾人祇從其大概之分別起頭，而細尋其微末之變動。而吾人之所能見者，亦祇此微末之變動耳。此種變動，何以能使人在一種中，具一型，在他種中又具一型，此亦至爲不易察見之事。不佞以爲此中祇有兩說。一，此中大別，造來本既如此，與今日無殊。如黑人 昔爲黑人，今亦爲黑人。希臘人 昔爲希臘

人，今亦爲希臘人。然此種淺說，談者既不止一次，而殊苦無法以圓其言。故在今日，篤信此說者，爲數既甚少。蓋此言固可作爲最佳之假定，而暫時承認之。然此如常敗之軍，雖視之若極強，而終不能不恐其又再敗。至於他說，則非不佞所敢遽言。其所引據之張本，非不佞現在所能徵集。惟此中言之最能成理者，則爲倭拉士君之說。倭君以爲，吾人觀於現在種族有顏色之別，則知古時之人智有限，不能以其生活習慣，適應於地方之變遷。是以古時之遊民，死者極衆，實出吾人想像之外。其能生存發達者，則爲冒險之人生，而有保護之性質。所謂保護之性質者，謂其性質能適於氣候，適於地土，善用其所長，而不受疾病之侵犯也。是以按照倭君之言，則今之黑人，乃前時之遺種，除居於非洲之腹地外，不能再適應於他處者也。凡諸外來之民，能適應其環境者則生，不能適應其環境者則死。愛斯箕摩人然，亞美利加人亦然。倭君之說，蓋大略如此。

是時保護之習慣，亦爲一種特色。其在當時之效力，必非後世所能及。人羣若鳥獸，以其羣倣之性言之，頗能適於生存之競爭。且於首領之所爲，輒相倣效，故於競爭，尤爲便利。其羣既能固結，既能適應，則與他羣之不能固結，不能適應者遇，而他羣立敗矣。且自不佞觀之，隆古之際，新生之習慣，於

可傳之原質中必較易定其標識且較易傳下較能傳下其初則歷代無窮未嘗有證據蹤跡也在此種時期中其人既較爲柔軟較易伸縮其較深之種符 (Race-mark) 乃較易雕鑄其上而連綿無已亦可令人較易覺察矣。

然不佞既屢言之矣。不佞此時之所討論者乃民族之來源也非種族之來源也。故不佞於此非欲窮究而細索之。不佞所以談及人類顯著之分別而設想其狀態者乃欲使人知由此大別中即自有其微細之分也。今試以同種之人言如黑人如黃人如亞利安人每種之中即自有其區別有存者有滅者。蓋種族有同水流而每種中之細別則有同旋流。變化其上各呈異觀。使非有新力變其水道則必能永久生存。且此種細別不獨能與同種之人混合並能與他種之人混合。自有人類以來一流入於他流者蓋無慮幾千百次。而此旋流者乃有其新形新色。雖受前流之影響而不與之相肖。且在此新羣之中成滅兩種之舊力又復運行其間而於此新面之上又成一種世界也。

假使不佞所謂效毀兩力乃構成國性之主因其中義愷業既醒豁則於平常之主司對於國性之影響必更易了解。譬如人謂政制之變遷與氣質之變遷對於民族之影響相同則其情狀如何吾

人又將爲之目眩神惑。然須知此種變動，所及於民族中之衆人者，其初並不相同。其中且有不爲所動者。特不過示人以新質，而於新習之功效，爲之廣布耳。氣質之變遷，由沮喪之氣質變爲興奮之氣質者，卽如此也。氣質之變，人皆覺之。惟愈靈警者，覺之愈甚。其人作輟有時，遂成利達，因其利達，人乃效之。反而觀之，其理亦同。由張而弛，則惰者行所無事，若甚得意。而勤者孜孜矻矻，反若頹唐。是以一族中，而有極大之變動，則其效果，乃爲繼長增高之效果。此變動者，既盡其力之所及，乃能左右於有準備而能適應之私人間。由是而有其動人之效果。而所以造成此效果之習慣，人乃羣起而摹倣之。此倡彼應，所及極遠。此理也，雖極單純，而不易遽解。是蓋進退所經之程序，而使吾人有以見其塗轍者也。

民族第四

凡諸關於原人之說，均屬遊移不定。即使天演之言爲可信，亦不能不假定人領有其司之祖先。

然此祖先果爲何狀，則吾人不能知也。假使吾人於此祖先有其明晰之觀念，亦須待將來搜集材料，精加審察。曠日持久，此時尙未見其端倪。然今之科學，亦既有以啓迪吾人矣。吾人最初之祖先，果爲何物，科學雖不能明言，然在此相傳之統系中，亦頗能遠追窮溯。夫吾人卽依天演家言，於最初之一人，亦不能得其絲毫之觀念，固也。然史前之人，約在萬年以上者，（此姑以最短之時期言）其情狀若何，吾人儘可約略得之。考察家之精勤無偶者，（此中以賴博克 Sir John Lubbock 及泰萊 Mr. Tylor 兩君爲翹楚）於此頗有證據，并能明言其故矣。吾人據其所得觀之，頗覺情態逼真，活現目前也。

今以不佞之言，爲總其說如下。現代之史前人民，（其遺跡吾人所徵集者頗多，有史人民所有奇異故舊之風，多出於此，而此種風俗，吾人直可名之爲化石之風俗（Fossil customs））。因此種風俗，頗與真實之文明有所聯繫，殆猶化石與周圍之地層也。情欲強，而理性弱，殆與蠻人無殊。（所謂史前人民者，謂野蠻人而又無野蠻人之固習者也。）貪一時之逸樂，而不求溫勻之享受。祇顧目前，不顧將來。其所謂道德者，則粗淺而不進步，偏缺而不完全。然亦有與現在蠻人不同之處，則彼曹

並無複雜獨具之風俗，其所賴於指引人事者，乃奇異難解之規程也。此種人民，遠不致無遺跡之可尋，近不能有史乘之紀載。解釋上說，可舉數因。第一，凡善於理考者，必不致無成就之可言。今史前人則無所成就也。假其有之，斷不復失。譬如計算一術，若一旦得之，安致以天下之大，人類之蕃，（以其速習，故必能算，）既得而復失。又如分別精神物質之常識，若既有之，又何致把持不住。夫無所依據者，必不能運其理考之力。培根（Lord Bacon）有言：『人心之運行，基於材料。』既無常識，則彼曹實無材料之可言也。是故縱使彼曹之情欲，非絕對強於吾人，而相對強於吾人，則可斷言。何也，因其理性弱於吾儕也。復次，人類既能緩目前而待將來，則於民族之競爭，必大有利益，不致為他族所滅。澳洲之部落，（此種部落，確有此種習慣，且常行之，）必能克服全澳，猶英人之所為。假有長頭之蘇格蘭人，其愚昧與澳人相埒，雖有他種之澳人，作蠻悍之抵禦，亦終必能由陀萊斯（Tories）而至巴斯海峽（Bas Strait）取其全境，而奄有之也。人生不能不有所爭，無論或與人爭，或與天爭，而勝負之樞紐，則全視此種習慣之有無。假使當時之各種，既得此習慣，亦必無再失之理也。第三，史前人之道德，其偏缺不完，亦與其理性相同。此吾人可確信者。前論史前人不能緩目前而待將來，其無自

制之道德，亦與此同。此兩事者，均有待於甚高之智力，而史前人則舉數不能過五語言，亦極粗率單純，既無所寫，亦無所讀，乃至孟盤亦不能具，雖能舉火，而不能治事。天地豐富矣，然過是以往，則不能再因而用之也。完備之道德者，有同銳利之遠見。其於人事，最爲有用。假其有之，亦不致得而復失也。然而野蠻人則除與其治安最有關係之道德規律外，都付遺失。一言蔽之，則幾不知有人生已。野蠻人者，無家屬之感情。人至老年，需人瞻養時，則欲舉而殺之。雖在父母，亦無所顧恤。何謂誠信，腦海中無其觀念也。以向來常懷恐怖，凡事皆欲隱之。故寧虛言，而不吐實。（據觀察者所云）其婚媾之念，則至浮泛輕微。於是乃有全體通婚之法（Communal marriage）。（全體通婚者，以一部落之女人，悉歸於他部落之男子。）吾人若知誠信之愛，父母之愛，以及婚姻之約束，其所以維繫防衛社會者若何，又知此諸種感情所關之大，能令得之者則勝，不得者則敗，則知吾人卽就此種道德上之助力而言，不及他事，以世界之大，部落之多，謂其得而復失者，亦豈有此理耶。假使吾人對於史前人之推論，均屬無訛，則謂其缺乏道德之觀念者，亦必無誤。何也，以近日之所考查，皆同歸此途，并以此啓迪吾人也。

且卽就此節言，亦不盡全恃近代之考察。前時趙威特 (Mr. Jowett) 君有言，經典中之宗教，無過「有德以前之遺跡」。趙君者，精於思考之人。衆方窮於其辯時，趙君獨有先見，及異議既息，同趨一致時，趙君則早既見其端倪。若此者，不一而足。今茲所言，特其餘事耳。欲解釋此種宗教者，除此言外，別無他說也。今試將格蘭斯頓所著之「何馬」(Homer) 展卷讀之，則知有道德之時期，人民實非常厭惡何馬之神祇，欲其創立而膜拜之者，必無其事。蓋此皆爲荒古之物，有同英人法庭之衣，及祭祀之石劍，假非傳自先代者，必無人以此爲儀文也。

今以此說，懸度祖先，卽證以近代各種道德學說，亦并無不合。雖直觀說 (Intuitive theory) 必致與此相反，然近來此說，又有其新義。謂良知之量，人人皆同者，現在既無人再作此言。其於此尙嗶嗶不休者，必其於人性中最顯白之事，尙有所未喻耳。假使一人與他人有異，則其所異者，乃道德上之直觀精深微妙之處。至其此種感情如何得來，設想所及，可不問也。吾人不必以此徵及蠻人，祇就吾英人中之僕役，或貧窶者，一爲接談，則便能多所啓發矣。文明國中最下級之人，與不文明國中之各級人，於吾人所謂道德之意味 (Sense) 者，必無其精細之感。此凡主直觀之說者，當無不承認

也。然又於此必益之以言曰道德意味固視人而異，然就其所及言，則凡人皆同。爲此說者，擬以數目以爲野蠻人所識，雖難過三，然以三言，則野蠻人之直觀，與文明人同也。失使果有所謂直觀者，則論數之淺理，固莫能逾此。直觀中果有所覺，則其所覺，乃爲事所必然。謂道德上之擬議，乃過於五加五爲十者，此誠謬言。蓋數學上之真理，無論其或出自直觀，或非出自直觀，決不能離經驗而得之。卽道德上之真理，亦莫不如此也。真理之與，與於生事及經驗。雖旣爲此說，則古來紛辯之難題，謂「此中獨有之物，不能求之他事者，是否於此，更有所增加，而出自人心之中，超乎斷驗以外」者，又必繼此而來也。然此言之真，則亦無以易也。是以主直觀說者，無不以史前之人，其良知乃偏缺不全，乃粗淺不備，乃難於認別。因必承認此言，而後其說乃能合於近代明顯之事實，而不致互相矛盾也。斯賓塞 (Spencer) 者，追溯道德，上及吾人遺傳所貽有益之經驗，達爾文 (Darwin) 者，以道德爲出自遺傳之同情，穆勒 (Mill) 者，以爲人性中之道德，根基所植，不在於倫理上之直觀，亦不在於心理上之本能，假使主直觀之說者，於史前人民，能承認上說，則數公之言，亦將與此相符矣。夫欲就永久之問題，如自由意志之實質，如良知之性態等，一一而窮究之，則不佞前旣言之，此書旨趣有殊，不能在

此討論。此諸問題者，自有辯論歷史以來，即經開始辯論。立意各殊，至今尙不能一致。必無人敢謂其會聽最後之言，或解決之方也。吾人須求智識確實，故對於此事，須縮小範圍，令其入於可以辯論之境界內，并須從而察其與諸說相符者，有確定之事實多少，而各人之言，是否有所依據，不同虛造之談。

然吾人雖能於各種特徵中，而推想史前之人民，（吾所謂史前之人者，乃在歷史以前一萬數千年間，不必即爲原人也。）與近代之蠻野無殊。而在他事中，亦有相同或較大之理由，以推想此史前之人民有異於近代之蠻野。近代之蠻野者，非十八世紀時哲學家想像中單純之物。所以纏繞其生活者，無慮有千百之奇習，所以隱沒其理性者，無慮有千百之怪見，所以驚動其感覺者，無慮有千百之殘酷迷信。一言而蔽之，則其心中實爲怪異之幻想所塗飾（Tattoo），無一片乾淨土也。然史前之人民，則不能以此推想之。蓋此種習慣，成見，迷信之成，皆須歷時甚久，必非來自旦夕。故以性質言，則史前之人，與現代之蠻野無殊，其所異者，乃在其所得也。

然於此又必有人爲之反對曰：假使人類乃由動物演化而來，（此爲天演家之說。縱不能證據

確鑿，毫無疑義，然頗爲近理。且頗合科學。則其初必有動物之本能，其後乃漸漸失去。當其未失時，可供保衛佐助之用。故史前之人，必有其重要之助力及感覺，爲現存之蠻野所無者。夫就最初之人言之，此誠不誣。此最初之人者，容有其本能之殘餘，以爲生存競爭之助。其後漸有理性，此種本能，乃始衰去。蓋凡事可運以智力時，則本能爲之衰頹。如工於心算之兒童，能以其天秉，計極鉅之數者，其後教以規律，乃半爲失去，或竟完全不復有。且不佞又聞之矣，人倘能堅勞耐苦者，必能以適應之本能，從事推考。其他原始之本能，所以都成過去者，當亦不出此塗也。然此並不足以搖動吾說。不佞祇謂此種本能，假其有之，已經過去。前時蓋有一時期，（吾人以有史之時計算，此期或極長，）其時史前人之生活，與今世之蠻野無殊，未嘗有重要之助力也。

此事證據，可得之於賴博克及泰萊所著書中。不佞於此，祇能抽其二事言之。第一、最初之史前人，有最下之蠻人所用之燧石。其他之單純器具，其製作用處，亦有改良，與今日最下之蠻人，變爲最上之蠻人時，過渡時間所用者相同。夫使其人有生來之本能，以維持其生活，供給其困乏者，則安用此單純之器具。此器具者，乃下級之人，無本能爲之佐助者之必不可少。當時用之，蓋卽因此。野蠻人

者，下級中之最下者也。假使其人有鑒別之力，乃謂其有待於此單純之器具，豈非奇談。夫既具鑒別之力，則必知所以處置事物之方，假有所需，亦必能製較美之物。以此推之，當可恍然矣。

第二，以道德言，史前之時，極爲放任。系統相傳，以母族計，不以父族計。有同今日最下之蠻人中之所見。人亦有言，母族者事實也，父族者意見也。此言雖粗率，而於下等社會之情形，極爲符合。凡蓄奴之處，如古時之羅馬及晚近之威濟尼亞（Virginia）皆視此爲天經地義。子隨母習，不必問其習之如何。父果何人，無人詢及。即在法律，亦以父族渺茫，無從查考。夫史前人之道德，究竟如何，誠無遺跡之可證。且描述所及，祇能就史乘中求之。然考查史前之事者，有其定理。若吾人以此定理爲然，則不能不以史前人之道德爲如前文之上論。各種競爭，既無可賴之特徵，則知最初之種，未嘗具有此物。此亦事理彰明，極易了解者。假使各洲中有單臂之人，寄生其間，又假使人類進化尙在中途時，有一臂之外，略具雛型者，有一臂之外，半既長生者，亦有一臂之外，尙有他臂者，則吾人將爲之辯難曰。最初之人種，必不能有兩臂。因戰爭時作，有兩臂者，必獨稱便，而單臂半臂之人，必爲漸滅以盡，無復留存也。故觀於戰力之弱，而知其史前之民，並未具有此力。假使吾人以此公例爲然，則吾人可從

此以窺原人婚姻之約束凡固結之家庭卽爲善戰民族之濫觴如羅馬者其家庭中之兒童自墮地以來卽備受專制此蓋預爲薰陶以便日後再受武備之鍛鍊其所以能受長官約束者因自少卽稟遵嚴命其所以能征服世界者因熱烈之勇復固以猛鷲之習童而習之至老而不能忘也若其家庭（其實此名恐尙未稱）之維繫極爲鬆散父爲何人尙不能確定脈脈相承乃由母計非以父計而遺產之承襲又非來自嚴君者（卽其所有之產業亦悉傳之甥女）則欲期得此寧非偵耶凡體勢散漫之民族不以其父爲法律之親屬者若遇父爲子綱之民則將若遊民之遇大敵不足當其一擊矣是故假使最初之民有嚴格之家屬道德則必不容半具道德之人生存於世界中猶羅馬人之不許其蹤跡之見之於意大利且當其未成民族之先必取於征克之劫掠之屠戮之使無噍類而後已。然半具道德之民則固遍於天壤也。

然推闡至此必又有以此爲推證太遠者蓋從此闡證則不獨近史未遠之人卽最初之民亦無密切之家庭本能也然彼曹若與最近人類之動物相同則又必有此本能昔非洲有一土酋不欲祇有一妻乃謂此之所爲實無殊猴獼夫使人類果有半野之祖先則必有守常之本能爲非洲土酋之

所經遺失者。然則其事既屬有益，何以又致見遺。則須知其人，之有此物，乃爲一種非理之偏向與習慣，非同合理而有道德之感情也。及其具有理性時，則此種習慣，乃爲之衰頹。理性者，具有無限之力量，倘能發育堅固，則雖取此有用之本能，一一而減削之，亦不足顧慮。羣族競爭，獨能稱強而戰勝一切者，必有二事。一、種族有智靈之理性，而無盲動之本能者，必能將具有盲動之本能，而無智靈之理性者，戰而敗之。二、種族具有理性，而又有高尚之道德感情者，必能將具有理性而無高尚之道德感情者，戰而敗之。此二事者，互相參證，而非互相矛盾者也。

是以吾人若就性交之道德言，則史前之民，於此必又必偏缺不全。夫就原始之婚媾，或竟就無婚媾 (No marriage) 言之，則此事誠頗多辯論之餘地。賴博克及麥克蘭寧 (Mr. Clennan) 者，精於理者，而審於觀察之人。研究所得極複雜精細之致。吾人雖不能一一承認其言，且於緊要關頭，即兩公之見地，亦各有不同，然問題之重要處，並不恃精細之辯論也。以大體言之，吾人之所信者，蓋有數事。一、史前之人所以苦戰者，意在得妻，并在守妻。二、強者之佳耦，乃得之弱者之中。若其妻尙篤念故舊，不喜轉移者，則此新夫起而擊之。三、婦之美者，必幾經轉移，其背上時有傷痕。(今日澳洲尙如此)

四以人類行爲之主要部分言（此爲最易尋求最易獲得之模樣）史前人民之心意乃多半不在道德之內，未必卽爲不道德。非違犯良知之定律也，乃尙不知有良知，或不知良知中，乃亦有定律之當循耳。

此種議論，并可施之於宗教。夫在今日野蠻人之宗教中，及在史前宗教之遺跡中，誠多有曖昧不易遽明之事，然有一節，則至顯然。蓋野蠻人之宗教者，乃悉爲基於吉凶之迷信所充塞也。偶然之預兆，野蠻人輒視爲來事之表徵。而遇事分別吉凶，尤爲愚頑可笑。某樹爲吉，某獸爲吉，某地爲吉，某事爲吉，某樹爲不吉，某獸爲不吉，某地爲不吉，某事爲不吉，毫無理由，都成迷信。且卽就其所謂吉凶者言之，亦無能別其標識。以爲吉凶之事，皆由神主之。事前之表徵，與其所以致此之物，在野蠻人觀之，悉相同也。蓋此須有強固之頭腦，如能鑒別其間。遠非野蠻人所能驟幾。野蠻人，惟有篤信之而已。其於人生，有同博戲。循其事，而不知其中之規程。所謂自然定理，則茫然不知其爲何物。若欲療病，亦毫無科學上之治法。凡治一事，祇恃機緣，而近代醫治之方，乃往往賴此發見。如礦泉可以愈傷，可以療風濕，此其爲事，似不易知，而以偶然之故，乃居然得之。其始不過偶爲一試，乃其效竟著，代代相沿。

遂成妙術。然一事因偶然而成，而因偶然致陷入迷塗者，則又無慮千萬。今日出征而勝，因其成議在於古木之下，遂視此樹爲吉祥。他日出師而敗，因適有鵲飛過，遂視鵲爲凶鳥。又他日與他族相持，適有大蛇經過，遂獲大勝，於是又以爲大蛇者，大吉之徵，甚且以爲其中隱有神物，主持其間。神與吉祥，初非二物也。古時醫術，其不合情理，亦與此無殊。直至中古世紀爲止，所謂醫學者，亦無過以吉凶爲憑之迷信。當時由主簿指點之方，其中正多幻想。曾記有治熱病者，殺一兔破爲二，又殺一鵠，將病人置身其間。此其荒誕不經，謂非由偶然而來，令人何從取信。夫以人置於死兔之間者，此屬先天之法。故自毫無經驗之人觀之，其能治病，有同礦水。其初兩者均經嘗試，試之而皆效。其所不同者，則礦泉之力，可恃而常見，而以免治熱，有時乃不見功。且有兔之時，病常不愈，而無兔之時，疾反霍然，效與不效，蓋皆出於偶然也。人所留意之事，既莫知其理由，於是遂就其緣來之事之荒誕不經者，特爲揀取之。或就其事之吉凶，爲之左右。吉者愛之，凶者畏之，凡諸蠻民，蓋無不同此狀況也。強判吉凶，遂成蠱惑，野蠻宗教之來，蓋視此矣。

今日之賭徒，其祇恃機緣，蓋與蠻人之視其生事無殊。試問今之賭徒，有不迷信者耶。（譯者按，

此處有數語，證明賭徒之迷信，以中西懸殊，不易猝曉，故刪去不譯，然中西賭法雖不同，其迷信則一，讀者可自求之也。成人常識較富，不致過於迷罔，然雖羞道，而終不能去懷。若在兒童，則正與蠻人無殊。其腦中較易輸入幻想，而歷事既淺，又不知世界之情形，且其心中常有崇拜之偶像。年前有羣孩作葉子戲者，不佞亦參與其間。見人手提金魚，其大逾常，以爲得此，則勝算可操。因急欲購之。不佞至爲之痛哭流涕，惟恐他人之先得。吾知欲保持哲學之尊嚴者，聆不佞此言，必以爲此乃小事耳，何必遽加徵引。然近代思想之較爲蘊藉者，則常啓迪吾人，謂小事中，往往含有至理。圖騰（Totem）者，部落中之神，（卽禽獸以奇異之方照管其部落者）頗有窮究其故者，探索所及，不佞敢謂其與吾輩兒時之金魚無殊。蓋在嚴肅之哲學家，以曾經文化之薰陶故，自與原始之思想隔絕，然兒童之思想，則直與野蠻之思想無異也。

迷信最大之弊，則爲易成而難滅。假使吉祥之事，偶而一見，則迷信將甚深，而偶像將甚衆。若不佞觀之，則不必卽見吉祥而迷信亦將自若也。假使有謂金魚乃極祥之物，則年歲較小者，必深信之。而五六日間，將羣視此爲偶像矣。夫假使蠻族中，有富於經驗之人，其製造迷信，能否具此力量，誠

不易遽言。然一經造成，則其事至難消滅。譬如有人謂以符籙治病，其效極大，則駭難其說，爲事極易。然謂金魚能祝福者，非謂其常能祝福也，乃謂有此則較易耳。是則須造一長表，以計賭時之勝敗，庶有以破其迷而陷其說。第人能製表者，則於此既不復置信。無須再假物以證明也。且既用符籙兆徵以下吉凶，則欲爲之製表，爲事亦至不易。因張本所在，無從尋覓，而欲以警事破其迷信者，結局所在或反爲之張目也。牛孟 (Francis Newman) 者，曾傳教於亞細亞間。記其一事，頗足證明此說。當牛氏將有遠行時，其土著之僕人，以一囊繫於驢頸，以此爲具有神祕之力，足以防病。及其地人漸擁擠，觀者漸衆時，牛氏乃欲乘機破此迷信。因以亞拉伯語演說此事之非，並斬去其袋。然驢行尙未及半里，卽折其一足。於是衆人之信力，爲之益堅。並就牛孟而語之曰：「君試觀之，不信者，究如何耶。」

推闡至此，吾人所應知者，乃因迷信之故，而行軍甚多弊害。假使兩族相爭，一信吉凶，一不信吉凶，則他事若相等，信者必爲不信者所敗。當有史之時，因日蝕月蝕，人民駭懼，常致全軍覆亡。或因此應爲者而不敢爲，不應爲者而冒昧爲之，五中無主，則就卜於鳥，以覘其吉凶。其爲事之危，蓋可知也。野蠻人者，無事不求之於徵兆。一有所疑，則說卜於巫祝。偶有意外之事，則行動爲之轉移。就令智力

所及能自擬戰略，而當其運用之時，則往往爲之搖惑，爲之紊亂，爲之遷移，蓋遇有一事本若風馬牛之不相及者，而在其人視之，乃若特爲示意。心志旣紛，步驟遂亂矣。凡宗教爲預兆所充塞者，其於行軍最爲不利，或因是而招覆亡。蓋兩敵相遇，他事均同，則無兆徵之宗教，必能制勝也。是故假使太初之民，其所有宗教，均無徵兆，或無此者居多數，則大地上之各教當無復有徵兆之存。有軍事之便利者居多數，無軍事之便利者居少數，以多敵少，而少者滅矣。然今則不然。昔之宗教有徵兆者，今之宗教亦有徵兆。凡諸蠻野均具有之。吾人求之古代文明之中，遺痕宛然，尙可辨識也。是故史前之宗教者，實與蠻人之宗教無殊。凡事覘之兆徵，而所崇拜者，乃爲吉獸祥禽。吉獸祥禽者，永遠之兆徵也。然闡論至此，又必有起而詰難者曰：徵兆之宗教，其有害於民者，旣如此之大，則無論何種人民，亦不致得此也。則須知兩族相爭，惟他事均同，而獨有此教者，乃致覆滅耳。預兆之發見，就其所及言，乃屬理性之事。（此與發見礦泉之治病相同）夫以理性言，假使有預兆之種族，乃勝於不知預兆之種族，且兩者相爭，必能奏凱，則旣能制勝，又能通行各處，此種族者必爲較優之種族，此又吾人敢爲懸斷者也。

是故吾人既推勘此中情狀，則不能不仍保持吾人之公式，今并爲之申言曰。史前之人者，以實質言，實與現今之蠻野無殊。其道德同，其智力同，其宗教亦同。其所異者，則史前之人，無復有餘時，以惡習點點染其天性，以頑劣之信仰，鑄刻其天君耳。歷時較淺，年歲較輕，無此春容之歲月也。

不佞因欲援引證據，以實吾言，故翻縷至此，似不免令人取厭。然吾之爲此，乃因其所關極爲重要也。假使吾人以此爲然，并確信其說，則賴此而斷定者，尙有要事數種。有爲不佞之所既言者，亦有爲不佞之所未言者，今特再爲申述如下。

第一、吾人若信此說，則知有史以前之狀況如何。蓋其時正欲使人之智力歸於一致，使人有連屬之習慣，使人能平均行樂，不作急遽之快意，又能犧牲目前而爲將來，此蓋文明成立時，應行先有之事。卽文明既經發軔後，倘無此物，亦必停止也。原始之人，有同今日之蠻野，凡此應行先備之事，均未嘗有之。然雖未嘗有，而實有得此之可能。且能以此薰陶鍛鍊之。蓋其天性柔而易入，且其外緣之情勢，頗能令其入於文明中，此則非當今之蠻人所能比擬者也。要之，史前之時，亦有其用。其用爲何，則在使人能作史。并使其於作史時，有物之可言，故吾人今日能知其所由成也。

此中有兩種預先之歷程似不易遽加辨識者人類中主要之種族其始形成之時甚屬奇異生存極早，非經混合，則自是以後，當無新種之可言。始雖甚勤，而其後則沈默無聞，此中歷程，蓋如是也。今日種族分別之繁，有黃人，黑人，紅人，亞利安人，澳大利亞人等，其區別之大，直非今日造成人類之諸因所能比擬。卽不然，亦非吾人所能辨識也。是故吾人於此有一極強之臆說（如當代大家之主張）卽此種區別，其造成乃在人性以前，當人類適應之性，尙未有現存之組織時，卽已有此物也。復次，假使天演之說，而可信者，文明成立之前，尙有第二種之情狀，由其先之情狀遞傳而來。不佞以爲欲以現代之人，而推想人類，爲事蓋至不易。除非其人既有家族，於父母兩方均有繫屬，且若動物焉，有首領以董率之。否則其說直無由通。人類如何乃能以各種歷程，到文明中之此種田地。此蓋超乎吾人想像以外者也。吾人以此種難處，屬之自然界中早先之時期，因而推想是時之本能及權力，有非今人之所能及，此實天演學說中獨稱便利之處。要之，不佞敢爲之設想者，則人類進化中，實有此兩種步驟兩種狀況也。

假使吾人承認此兩事，則其餘當易於解釋矣。第一，須有創造風俗之權能，執行人生之定規，并

能以此定規預度將來，使人能舍目前一時之樂，而圖將來長久之樂。不佞非謂於古代社會中，能求一種權力，諸事均從之而出也。吾人若欲求此動機之所自，必更當遠溯鴻荒，乃能得其真諦。不佞祇以為在古代社會中，其第一事乃為一種權力，而此即為是種權力動作之結果。至於不甚自知其所為者為何事，或知之而不甚留意，則可不問也。

十八世紀之政治學者，以為古代社會有意之鵠的，乃在保護生命財產。其實並不如此。即在有史之早期，人類既成青年之時，其情態亦並不如此。梅因有言，法學最初之所研究者，非個人之私產，乃家族之公產，吾人所謂私產者，是時尚無此物，即使有之，亦微末至不足道，其所有之物，有同兒童之自命其所好，雖頗覺此物不能任人取去，然自身則無執持保守之特權也。古人之產業法，實不外如此。至其生命法，則以全家之性命，懸於家長一人之手中。以私人言，生命財產，均無物為之保障，此可見古時所缺者，尚不止於吾人思維所及之物也。

不佞謂古代立法之主旨，惟在執行吉禮，此言當非過當。不佞甚不喜道及宗教之禮儀，因一言此，則於古代宗教之存在及權力，必致辯難紛起。然須知野蠻之部落，并無有無吉祥之觀念者也。且

其所謂吉凶者，不獨及於一人，且將普及全族。不佞於吉祥一事，既言之甚長，不必再行刺刺。然須知此念之傳染，乃最可注意之事，不獨止於作者一人已。今日讌會，尙有以十三爲不祥之數者，此不必卽懼自身之罹禍，乃恐同入之中，必有一人致遭不測，此泰萊君所以特錫以文化中之遺物之名也。須知此種信仰，卽爲先日之遺風。前此吉凶之念，所以充塞斯世者，至今蓋猶約略可見也。

尋求跡影，爲事無窮。今試一讀蠻荒之遊記，其中必有言曰：『吾本欲爲此，然土人則禁止之，以爲如此，全族恐將不利。』此種紀述，蓋幾於千篇一律。如嘉爾頓者，至不能舉物以餽其人。其言曰：『大馬拉人(Damaras)對於肉之迷信極多。某種顏色之牛羊，某族卽不能食。故有花色之羊，來自日之蠻人不能食之，而來自雨者，則可隨意哺啖。其人之來源既有五六種之多，故吾殺一羊，不能人人皆得食也。』於是嘉爾頓君欲殺一羊，而一族止之，欲買牛乳，而他族又止之。不祥之行者，在蠻人觀之，殆同物吸電質，不敢謂其害祇及於一身，並不傳於他人也。聖經有言，爲不祥之事者，如『任水瀉地，無處不流，』故其害之所及若何，分任其禍者爲誰，以及其預防之方，均不能明言也。

在古代有史之民族中，國家負有法人之責任，近代學子觀之，必甚覺其奇異，此當無待不佞之

贅言者。此種信仰，固由吉凶之念而來，然實尙不止此。蓋蠻人尙以爲此中有神，足以爲人禍福也。然刑罰所加，漫無分別者，此在今日，尙屬留存。哈美士 (Herms) 之像見毀，應受譴責者，非獨毀像之人，乃全雅典人也。邦納蒂 (Bona Dea) 之儀被犯，應受譴責者，非獨失禮之人，乃全羅馬人也。此不獨羅馬雅典爲然，卽凡古代史中，亦莫不如此。法人之力，大於一切，此爲有衆所稔之事。蓋自然之大，其大莫京，若一族以一事爲不祥，將禍及全體者，則必急起而制止之，卽在會長，亦不能任意妄行也。

不佞並非以爲此種心意之怪狀，乃古代風俗唯一之淵源。人者實可謂之爲能以公平製造風俗之物。一有所行，則必欲再行之。行之數次，則欲行之無已。若行之愈多，則並欲使他人行之。彼以其所成之俗，以例證及教訓，傳之於其子孫。此蓋出於人性之自然，敢決其無可疑慮者。然古代社會之所特有者，乃在風俗之上，另有半神之意，可否於其間。全族之人，均以爲倘破壞舊規，則災禍之來，常出思議之外，而刑罰所自，且令人無從知其來源。今人以犯罪爲必遭刑罰，古人則以背俗爲必遭天譴。至今半文明國中，凡事非出自舊習者，必不敢以爲能使人必違。梅因君曾舉一事，吾人視之必甚覺奇異。英人之治印度也，曾輸入灌溉之法，爲前時印度政府之思議不及者。各家應得之水，任由各

地分配之以期均勻於是各地當道乃據此以定細則乃所謂細則者並不以為權力所自乃來自製作之人亦不以為分配之方乃以公允為權衡。總以為其中似有古習之可沿而不悟此事乃為前人思議之所不及。此其顯蒙固執誠令人若神遊於太古之中矣。

古代社會之易於造成風俗大概因其時之社會極易區分。大地之中，森林蒼莽，一望無涯，人力所能克服者，祇其片土四隅。然壤地褊小，則物力易窮。人口益繁，則不能不亟圖遷徙。故移居之事，極為常見。且實為事所必然。特與今日之移民有不同耳。如今日之美利堅人，縱懷恨政治上之英倫，而故居所在，總不免有懷舊之思。若在古昔，則彼此分離，並無交通之方。一經遷去，則永不回來。既覺無從追憶，故亦不復關懷。乃至所操之語言，一二代後，亦與其舊族各異。久離遠隔，既不能以口接談，而文字既無，又無從為之紀載。故語言之變遷，遂各方不同，大相懸異。一處有一處之事，他處有他處之事，所受之事不同，所得之果亦異。自成風氣，各不相謀，思想不能交通，家居各自營構。語言學家所謂方言之歧異者，乃成為真實全體之歧異矣。故古代社會各有其新生之風俗，即其所謂吉祥者，亦各有不同也。

假使新事之成，非若是之易易，則無論良風惡俗，必長將此世沾污。然設非有繇互不絕之戰爭者，則亦不能得此便既足也。以其毀破舊像，輸入新機，前後相連，未嘗或已，故革故鼎新，社會乃有更始之可言。雖種族混淆，或有不喜之者，而在原始社會，則吾人不必致其疑慮也。假使最初之種族，有其立足之地，則同源之各族中，必互相混合，此不獨無人爲之反對，且人人均必爲之讚許矣。

復次，以大體言，勝者必優於敗者，（古代社會中所謂長短，多屬於武事中之長短，）然亦未必甚優。蓋文明猶梯，其最下各級，必最傭崎，必欲攀越之者，必緩而且難也。若能就所敗之人使之同躋文明之域，而所以左右之者，乃良而且速，則其效當較著。就英人在印度之經驗言之，文明太高之人，於文明較低之人，其所用力，必不能求其速效。因其爲物太美，相懸太遠也。一族之所長者，不必卽爲他族之所羨。高等之人，不必卽爲下等之人之範本。蓋倘願效之，不必卽能效之。倘能效之，又不必卽願效之。故兩族接觸雖近，而相離實遠。日相晤對，亦日相交換其膚淺之思想，然以人心之深處言，則所以隔絕之者，有迥異之文明。故影響極微，與人之所冀望者相差極遠。然在古初之社會中，則無此大異之處，較優之勝者，必易於改善其較劣之敗者也。

國性者即成自於此風俗之羣中者也不佞於前篇論此既詳故今不復再贅夫不遵舊俗者擯除之，遵舊俗者扶掖之，於是不遵者日就零落，而遵者日益蕃孳矣。凡人大都摹倣其所見所聞，於是乃成一定式，（卽長存之性格）此不必全出之於心意也。人之生育，并無不自覺察之選擇運行於其間，此言雖出自舉世宗仰之人，而不佞則未敢遽加附和。假使既無自覺之選擇，又無不自覺之選擇運行於其間，則此芸芸者，將何從而來。吾人雖諡之爲民族，而其中則固甚多也。凡社會中其風俗之拘束極爲酷虐者，則不合時宜之人始則爲之屈服，繼則悽愴寡權，終乃疾病纏綿，以迄於死。如塞禮（Shelly）者，不容於新英倫，則新英倫中必不能有塞禮一種之人。嘉爾頓君以爲人之造成，其所以具之特質，應與同此特質之婦女相合，然此嘗見之於艱難困苦之時與草昧甫闢之民矣。每代中凡有不適於舊習之人，因天秉所限，常爲之驚心動魄，繼則全力爲天然剝奪，設或荏弱不堪者，則終爲天所殺。斯巴達國性之所由成，蓋成於程式之畫一，不能合此程式者，則脆弱不能生存。古代羅馬國性之成，亦成於此。凡諸國性之極顯著者，皆可以此求之。其初必有一時，極嚴於鍛鍊也。以近代言，當社會較爲寬縱時，則新成之國性，必無如此之強固一律，亦無如此之特出。此可由比較以得之者也。

史前之人之處社會，其情形即如此。此吾人可就野蠻人之通則，以解釋之，以證其相符者。吾人之通則曰：社會者，曠古以來，其居處之情形，蓋即如此。斯言也，吾人若向來並無經驗之啓迪，於一切奇事，均不置信者，則必以之爲奇異而難信矣。

第二、吾人有此種原則，及有此對於史前人民之觀念，則是解釋一種社會變例中之原始及意義。此變例者，最古最奇，歷史開始以來，即告吾人以此物。此物爲何，即階級之民族（Caste nations）也。同一社會之中，各族同居，似有維繫於其間，而各有各之法律以治之，不受他人法律之約束，接眼觀之，天地之奇有更奇於此者乎。然假使吾人之原則而可信者，則須知此乃最能久留之民族，其在古初，蓋有特益，不獨能維持其自身，且能征克屠戮他人者也。吾人既知之矣，古代社會之必不可少，足以爲其特徵者，乃緊嚴之習慣，及強制約束之風俗耳。然其顯然必至之果，與其必不能逃之弊，則此社會中太覺單拙無味，一人與他人不能大有所殊，即欲自行立異，亦無從使之立異也。

此種社會，以其原質中並無變化，則其脆弱，自無待言。然所謂有階級之民族者，則頗極錯綜變化之妙也。集各種不同之人，使之常相合作，此蓋後代文明中第一奏凱之事，而此種民族，則頗能以

此種方法，適合於古代之社會也。原始時期中，而有戰士階級與僧侶階級之分，此乃最爲有益之事。僧侶階級之在近日，誠不能得人愛戴。然昔時科學之發軔，及其傳續，則未嘗不出於此。當此之時，所以能容智識階級之存在者，以人民有一種觀念，以爲倘有傷害智靈者，則將降罰自天。有此護衛，然後才智之士，乃能研精覃思。有此階級，乃漸有發見之事。而心意上之訓練，亦由是漸漸成熟。然社會若此，則必不好戰，而保護僧侶之迷信，又不能助人效命於疆場。若一戰而敗，則敵人取其僧侶而殺之，未必卽有顧恤之心。故由僧侶而造成之文明，及其發軔之始，業既湮沒無可紀矣。然若有戰士之階級，繫於其上，而爲之護衛者，則此種文明，必不致滅亡，且能久存於天壤間。聖哲之頭足以扶助軍人之臂，故雖相反而實相成也。

民族之分爲階級者，必極難於建立，此亦至爲醒豁之事。大約此制之起，當起於國家之屢屈於人，而其每級之界限粗與其勝家相同者，業經銷滅。然由今觀之，則此種民族者，若一經建立，必能久存也。凡社會中有各族各習之派別色彩者，較諸民族中之祇有單一之系統及單拙之規律者，必較易於進化。此亦可由較量而得之者也。不佞所以據其最初言之者，因凡諸制度，於第一步時能助人

者，於第二步時，必能阻人，在此然，即在眩人之進化史觀之，亦無不然也。以全體言，有階級之民族，自較無階級之民族為變化。然每種階級之自身，則最為單拙。無階級之民族中，無足以比擬之者。一階級中其行為之習慣，及造思之範型，皆漸漸養成，不易除拔。蓋凡入其中者，俱教之以同一之方，而訓之以同一之事也。故無階級之民族，至今尙進步不已，而有階級之民族，則雖能久留，早既停止矣。蓋此種懸鶉百結之社會中，其經緯中之色彩，欲為滌除，至為不易也。

第三、天地之中，何以能迅速前進之民族極少，而停頓不前者甚多，則因有一種使其停留之勢力。當民族正欲前進而造成民族時，不能不為之屈服也。若不遵守固定之法律與習慣，則不能成爲真正之民族。然所以使之歷久不變，前後無殊者，又因其法律習慣有固定也。不佞於此既詳言之，不必再加闡論。今茲特舉此名者，因在此種社會觀中，縱不敢謂此為最要之事，然此實為其最重要之一，則又可斷言也。

復次，吾人得此，又可以解釋現世界中最異之一事。有精於觀察者之言曰，「儀文者，東方最長，而西方最拙。亞細洲中此為最佳，及歐羅巴則不逮矣。若再迤西而至美洲諸邦，則直陋劣不堪。」此

其中蓋有理由焉。儀文者，實尊貴之習慣，常欲自保，并取其相沿而至之習慣，一並保存之，所以使人類之服從者，常出於此。近代有極敏妙之小說家，嘗作一文，推論凡人聚集之時，何以有侮人者，有侮於人者，社會中何以有尊卑之分，視爲義所當然。既窮其故，乃爲之說曰：『使人尊敬者，不必卽爲罕觀之才能，蓋受人薄待之人，其聰明睿智，常不下於薄待他人之人也。然此亦不必盡恃財富。以輕視鉅金者，雖不致受人輕視，且常可坐得被動之尊敬。然當稠人廣衆之中，不能自得原動之力，以輕視他人也。如學童中有人尊之如帝天者，亦有人視之如奴隸者。此又何故。以吾思之，則所以使人尊敬者，乃其風采行動也。』（此爲杜洛羅君（Mr. Trollope）之言，）杜君之言，誠可謂深中肯綮。以此方之，則知古代社會中尊嚴之儀文，乃屬極要之事。蓋欲得人尊敬者，不獨有賴於此，且直以此爲主因也。當時既無相爭之制度，足以奪其儀文，又尙無受人敬禮之法律，以維持其間。故所賴以鎮懾世人，獨占地步者，端賴有莊重之儀容。今試就野蠻之酋長觀之，有一不重此者耶。去年有印第安紅人（Red Indian）之士酋，起自田間，造謁格蘭總統（President Grant）周旋中禮，進退合節。於是華盛頓京城中，無不讚其儀文之美，推爲第一。在彼觀之，各部部長，皆若粗鄙不足道。其實此土酋者，

不過一劫匪(Plundering rascal)耳。部長身分固高出萬萬也。然須知此會獨以禮儀見長者，因此乃其社會中向來沿襲之事，以其有用，故歷久而弗衰。若在美人則何從得此。荆榛伏莽之屬地中，固無暇及此，亦無所用此也。美洲文明亦自有其根據，豈專恃繁文縟禮者耶。

夫儀文既重要而有用，於是風俗習慣，又從而推展之。如亞洲之社會，縱不能謂其全由此種風習而成，而此種事物則真甚多也。

馬爾康(Sir John Malcolm)曰：『波斯人大都能從外使之禮儀形式，而知其國家之性格。此事吾嘗得之於書中，今證以所見，益覺不謬。如印度所見之外使，(Elahe)其習慣即極與此相同。彼蓋深嫻一種科學，名爲起居術(Kaid-e-nishest-o-berkhasht)者，其中所論，皆屬士大夫中之儀文采飾，而於亞洲皇上及朝廷之禮儀，爲尤詳。』

『此人甫抵波斯時，即知其一言一動，均有人爲之留意，不可不極力矜持。故彼於覲見之前，即小心翼翼，惟恐其周旋之不中禮。當吾人由安蒲塞哈(Ambushaher)登陸，以至史拉慈(Shiraz)無日不在憂勤戒懼，揣摩簡練之中。務使吾人之行動，無論何地何時，均不致有人竊議其後。何處應

坐，何處應起，迎賓送客，當至何處，無一不苦學之。」

「然行動坐起之規矩，尙非其重要者，其重要者，乃在吸烟飲咖啡之時也。波斯人之重視吸烟飲咖啡，言之真足駭人聽聞。人之喜怒，常視進此二物時之儀式以爲轉移。主人敬客，奉以煙管，主人送客，餉以咖啡，於是須將其細節一一記起，以察其人之待遇如何。如其人之身分高於自己者，則亦以煙以咖啡奉之，非經轉請，不可自用。如其人之職位相等者，則互換煙管，奉之以咖啡，而自取其第二杯。若其地位較下，而亦欲施之以敬禮者，則任彼自吸其管，點頭招僕，僕卽授之以第一杯之咖啡。若其人之地位甚微，相懸極遠者，則須厚自矜持，可自飲第一杯之咖啡，而以手揮僕，令彼伺候客人焉。」

「客來時，卽以咖啡及煙筒餉客。若再以此請之，則意在客去也。然此事須視貴賤親疏而殊，不必拘執也。」

「若以此事爲習慣而非規矩，則此誠若無足輕重。然在此邦，則視若天經地義。自身之重輕，及他人之重輕，皆可由此以分別之也。」

在古代固執故習之社會中，儀文之勢力，乃變爲共守之規矩。故儀文足以增長遵守舊有之習慣，而非取此而破裂之斷喪之。凡諸助力，皆欲以風俗之束縛，加諸社會之上。而以儀文之力，扶掖其間者，乃此中最大助力之一也。

吾人至此，乃知秩序與文明所以在進步之社會中，不甚穩固者，其故安在矣。生理學家所謂復原(Atavism)者，(即一部分還復於野蠻祖先時不固之狀態中)，吾人蓋常在此種狀態中。如法國革命及有大騷動時，其酷虐暴慘之情狀，即足以顯露人性中隱秘之處。由今觀之，則知吾人本有一種相傳之情欲，久爲固習所壓。一遇壓迫解除，任人取舍之時，則真相乃爲之一露耳。人類中激切好怒之性，乃不過其偏缺不完，時丁過渡之文明中之一部分，亦不過原始之野蠻人性中之一部分耳。當其在史前之時，蓋激切者不可以一朝居。即在現在若有所激刺或頓失故常者，亦若不能一朝居也。文化極高之族，如法蘭西人，如愛爾蘭人，若有所見擾之時，輒覺喜怒不常，難自鎮攝，一惟任當時之情感意念推盪遷移。然吾人若欲窮究此種現象者，則於國性如何方能解除舊規之束縛，而足以任意取舍之處，宜詳加考察也。

討論第五

東方之文明守舊，西方之文明維新，此蓋今日絕大之歧異也。一二年前有人詢吾英在東方之官吏，謂英人治印勿問其是否果爲善政，第問其印人是否果以此爲善耶。此官吏者皆吾英聰明睿智之士，乃爲之答曰：「吾人治印固於印人大有裨益。樂業安居，修明法令，此皆得吾英人後而印人始克享受之者。然印人得此未必卽甚滿足也。英人喜變，自以爲事事改良，而在印人視之則目眩神惑，不知所謂。印人之生事悉爲太古之遺風所範。故於新政施行，無從測其涯際。英人變法，意在使人快樂舒適，而印人則不信也。印人所信者，以爲吾儕所爲，實非彼曹所能了解，極其所事，乃在剝奪其人之宗教耳。一言蔽之，則吾人之變革，主旨所在，並非使印人適如其願，或稱意而行，乃在灌輸新事

新物，與其人之現狀有異，且非其人之所樂從者也。」由此觀之，則吾人之在東方，蓋猶以新酒入舊壺。西方文明之精神在進步，東方文明之精神在堅執，物則西方而形則東方。至於吾人之成敗若何，則爲今世最饒興趣之問題也。

從歷史之考察觀之，則知印人之感情，爲舊日之感情，英人之感情，爲近代之感情。梅因有言：「古時之法律，非基於契約，乃基於地位也。」據法律之記載觀之，則知古昔文明之所自，乃在其習慣統一之時。如社會，如政治，如宗教，均混爲一物，不能爬梳，一意服從，而不知其物之分別，祇知此乃與世長存，永無變更者也。此種守舊之文明，何以在古代社會中，獨爲適合，何以當此之時，獨稱第一，何以就其構造言，獨稱便利，爲他族之所不及，此皆不佞曾於上文反覆推論者。然現在則又有一較遠之問題。若使固定一事，爲古代文明中一成不變之物，何以文明又能由固定，而變爲不固定。文明者，於其所適，輒膠黏不解，故停頓實爲茲世之常規。而進化乃爲罕觀之變例。此固確無可疑者。然既有進化，則必有所以使之進化之物，既有停頓，則亦必有其所缺之物，所以使其停頓者，此則吾人不能僅由是事而得之者也。

欲答此問，則須取證於歷史，因歷史於此有其極明晰顯著之答題也。歷史中有一時期將其政府任從世人之討論，且其所討論者，乃屬超乎象外之原理，故地位之時代乃由是而轉入選擇之時代，而舊習之破乃始破於希臘意大利之小共和國中。塞禮者，於歷史哲理所造最深，其論雅典人之起也，謂若有自由指引於其間，語人以大放光明，照耀世界，有如旭日之東昇。夫吾人非知有所謂自由邦國（Free state）者耶。自由邦國者，無論爲君主，爲共和，其主權均分之於各人，一任各人之討論。見於史中最早者，爲希臘之諸共和國，而雅典則爲其中翹楚，隱若領袖羣邦焉。

自有此事以來，吾人乃知歷史所以垂示吾人者，何以祇有此事，不及其他。又知何以凡事一經討論，卽足爲變革進步之根本。在古代社會中，其人格於舊習，不能獨往獨來，妄事創立，卽在希臘，亦同此風，有如近時法家之言，「謂法律之在當時，乃一成不變，有同城垣。」凡人欲自闢新途者，倘不捐棄必受極刑。蓋舊規者，乃神祇之所定，離經叛道，必不能見容於人也。且一人違背，則不獨罪及本身，而降罰自天，全國且將同蒙其咎。故縱有大雄無畏之人，敢於創新立異者，旁人因恐株連之故，亦必起而刃之。馬考萊（Macaulay）君，所視爲進步之主因者，求之此世，殆將邈不可得。（馬君所謂

進步之主因，即改善狀況之意願，何也，因人不能立異於祖先也。

若於此而欲求思想之自由，及科學之展進，則更遠矣。人類思想之所及者，第一必為宗教。凡思想之解放，既得一半之人，必欲知所謂上帝者，果為何物，而於人生之去來，及其運命，亦必欲涉慮沈思，一窮其究竟。然此正如格羅君之言，「上古之人，必不任人為此者，」須知容忍之行，乃為後起之事，謂宗教之並行不悖，兩不相妨者，此惟近代之人，始有此念，非所論於古昔也。至於科學之在斯時，其力亦至淺薄不足道。所謂物理之學者（*physical science*）（即就外物而作系統之考察）其時亦尚無是物。當時所能者，祇就外物之表面，而作孤立之觀察（且大都出自僧侶）若乃探蹟研機，求新創物，則非其人之所能幾及也。以研究自然，而求發見新物者，此乃後起之念，即在今日，亦止歐族數國能之。以智力最高之邦，而有智力最高之人，若梭格拉底者，亦不以研究物理為然。因窮究物理則將引起動搖，而與人民之福祉，無所增益云。蓋今日與人類進化最有關涉之智識，其在是時則若毫不相干也。

然以討論而成之政府，則將舉此舊習之束縛，一鼓而破之。蓋以此視彼，殆由冰炭之不相容也。

當其以事付人討論，而欲以其討論之所得爲之指引時，是不啻承認此事爲不受舊規之束縛而取舍之間，乃得悉憑各人之自由。且凡事一經討論，又不啻謂此中並無神靈之力憑藉其間，爲有衆之所必遵也。夫其事既付之討論，則一次之後，必有二次，二次之後，必有三次四次，接續無已，而討論之習成，而神聖之威滅矣。近人有言，「民治者，有同墓塚，有取而無交。」吾觀討論，亦同此理。今既以其事付之討論，則不能又索而還之。或爲之再飾以幽祕之衣，圍以犧牲之敬。蓋其尸身所在，既一任衆人之取舍，議論之抑揚矣。

討論之興，諒不與於他事，而興於政治問題。政治問題者，視而可察，而爲利甚溥者也。若一民族而能有此習慣，悉將政治之事，任人自由討論，而取決於大衆之好尚，則他種文明之進步，定可預卜。此其理，正與古代文明之所取途者相同。義至醒豁，非有艱深難解之處也。史前之人者，乃野蠻尙氣之物，極難納之於軌物之中，而入之於國家之內。當其欲納於軌物，成此國家時，不知其經歷許久也。然既欲納於軌物，成爲國家，則不能不有賴於齊一之風俗。而既有齊一之風俗，則凡事又將爲之束縛維繫，一切向上之舉，均將爲之停頓不前，而人類創作之能，又將爲之拘束而不能施展。循環起伏，

利害乘除。是故假使一民族而能得舊俗之利，而無其弊，既有自由，又有秩序者，則有若撥雲霧而見青天，舉凡進步之源泉，均將由是而流注矣。

復次，討論者，又有其獨到之處，能促人類之進步者也。人有討論，則獲益必深。當其各逞機鋒，往復縱辯之際，則竭智窮能，以求取勝。而造論最工，入理最深者，又未必即能凱旋，因其中有條件爲之限制也。凡諸政治上之辯論，須能移人，並須按照時事以立言，而先爲之窮究其利害。能如此，而後優劣高下，乃能釐然有別於其間，而政府之漫無抉別，不能擇善而從者，必將爲其民之所難受。故自由國中之崇尚，議論，他國中無論何事，均不足以望其項背也。

容忍者，亦惟於辯論中始能得之。此吾人驗之於歷史，而不爽者。凡在固守舊習之社會中，世人之所崇奉者，惟偏拗固執，倘有標新立異之人，則人皆怒之以目。縱不身受體刑，而衆口鑠金，亦必無由自伸其說。人性中最感痛苦者，卽此新意所受之苦也。人經受此懲創，則向日素好之言，必疑其或有謬誤之處，平時信之極堅之說，必疑其造論或有未諧，馴至心目之中，必無復有餘地以容此新穎之物。今則不然矣。集思廣益，則不必再存固執之心，上下其辭，更何須再爲強分彼此。夫新事者，誠爲

常人之所惡，即在久有討論習慣者，亦未必即能免此。如英倫之討論，固未嘗不寬大自由而偏執之力，則仍至今未衰。然欲求討論之有用者，必不能不容忍也。名己所不悅之事，則禁其不發一辭，則試問討論之舉，更有何用。若吾人能知國家能容許往復之辯論，則知國家亦能以同等之和藹，而一任異說之騰起矣。

政府既以討論而成，則假使他事均同，惟以此爲進退之機紐，其中所以操縱之者，必在於所論之事之大小。人事中常有一種時期，一切偉大之觀念，一若遊揚於空中，一遇有事，則中材之人，亦得聞風而興起。如吾英之伊黎莎白時代，卽此時也。當宗教改革，及發見新陸時，人民之憤張，幾於曠世無儔。其時之討論，雖非極爲自由。然較諸前代他邦，則實遠勝。是以發揚蹈厲，一往無前。如詩歌，如科學，如建築，雖性質各殊，其初若與討論之影響無關，亦莫不風發泉湧，極一時之大觀。設馬考萊君於此，必將爲之語曰，倘君欲知討論之力者，一讀培根之文，莎士比亞之詩，則足以窺見其微矣。是理也，卽不佞於探論國性之時，所曾反覆申明者也。夫使有一力焉，爲其時之所獨重，則得之者，人必相率而效之，而不得者，人乃從而輕視之。於是此力之推展將最廣，而人之知之也亦最稔。當伊黎莎白時，

人之所重者，精悍高超之思，故精悍高超之思想家亦獨衆。大氣磅礴，貫穿質料，幻渺玄微，深窮哲學。是蓋一時之風尚爲之也。風尚所趨，人皆有創作之志，而能毅然樹立者，則羣起而翕從之。獨往獨來，從心所欲，造詣之遠，迥出庸流，及其大業旣成，則舉世爲之崇念弗忘矣。

由古迄今，其間所有偉大思想之運動，幾莫不與討論之政制有關。如雅典，如羅馬，如中古時代意大利之諸共和國，如歐洲封建時代之各邦，皆無不有特殊之勢力，以運旋其間，而其所以能得此者，則以人民有自由故。又如一代之思大有轉變之時，則思想言論之自由，亦最見功效。此如普羅波尼西亞之戰爭（Peloponnesian War）如羅馬共和國之覆亡，如宗教改革，如法國革命，皆其前例也。

野蠻部落中，亦有其討論。然未聞因討論之故，而蠻族乃能脫離其專制之風俗。觀於前說，卽知其故矣。北美紅人中有善於辭令者，人皆耳其名。然未聞其他紅人，亦遂因之而工言談也。與英人融合之蠻人，其利口給辭，以視此紅人實尙遠勝，然其族之頑梗如故，未嘗有影響左右於其間。是何也，蓋其所討論者，非原理，乃實事也。如行師利否，則從而討論之，劫掠何處，則從而討論之，有此討論，而

辭令益工而辯才愈展而姿勢態度亦益能動人然深沉之思玄妙之慮則不能由是而有所增即大義微言之垂自古昔者亦無人敢起而議其是非此猶羊在牢中祇能就此而爲之豢養不能外此而爲之餒飼也。

於是又有第二問題焉。何以討論之所及，有時能妙義環生，而有時則各不相涉。此吾人又將索解於歷史。人類中頗有於根本大法，既能得其大概者，如君主，如元老，如國民之集會。具體而微，頗有政制之雛形。希臘者即此中翹楚也。據吾人所知，在古代中，而求有貴族平民之爭者，當莫古於希臘。故前後相距二千餘年，至今一讀其史，猶覺繪影繪聲，情態活躍。蓋其中所爭持者，皆屬原理，非以區區一事一物，爭得失於一先生之前也。七十年前，有英國鄉紳名密霍（Mistford）者，以受法國革命之震恐，乃深喜貴族政體之政見。以今方古，遂覺普羅波尼西亞之戰爭，無過其時之反映。而其時之競爭進步，悉可取鑒於故史之中。紀元前四百年，希臘有多數少數之爭，在密君觀之，即與一七九三年時，歐洲貴族民主之爭無異。於是乃秉筆作史，以寫其思。雖成見甚深，而精力彌滿。至今讀之，猶覺凜凜若有生氣。然此尚不足爲奇也。又有格羅君者，一世大師，物故未久，亦以雅典斯巴達之爭，直與

今世無殊。然格君之見則與密君相反。蓋密君爲貴族黨徒，而格君則爲民主黨人。密君作史，格君則著書以難之。思有以祛其偏，而破其執。研精覃思，闡幽發微。誠研究政治學理者，所不可不讀之書也。但兩君立說雖有殊，而其所以窺察希臘者則無二致。蓋政治付之討論，則必有其效果。效果所及，則無間於古今也。當希臘之時，一切思想之舊習，均經動搖，不獨見諸哲人書齋之中，實且及於日常瑣事之內。葛德（Goethe）所謂人類之解放者，（即脫離舊習及嚴法之束縛）（Liberation of humanity）蓋始於希臘，而甚有影響於希臘者也。吾聞人言矣，「古史者，實近史之一部，惟中古歷史，乃真古代歷史耳。」斯言也，蓋謂古今文教昌明之時，其中競爭辯難之事，幾於無甚懸異也。然假使希臘若無原理之辯難，則亦不致無藝術之可言。如「何馬」書中未嘗有此種辯難也。即如伊黎愛（Iliad）格蘭斯頓所讚爲文字最美，空前絕後者，亦未嘗有原理之辯難也。至於希臘多佗則漸見辯論之端倪矣。希氏書中於論及故規舊教時，頗致其恭敬之意。然當其環遊國中，耳濡目染，所聞政事之言必甚多。故至今讀其書者，政理玄談，尙覺髣髴可見。自是以來，辯難日衆。及柏拉圖亞里士多德出，而思想日益恢張，機鋒日益宏肆，故聞舊說，不復足以拘繫人心矣。

然雅典人雖能祛偏見，而用理性，亦不過其小焉者耳。婦女奴隸不必論，即以自由之人言，其愚昧無知，迷信左道者，實居多數。吾人祇知雅典文化之高，而不知當危疑震撼之秋，其人民之迷罔倉皇，實遠出吾人意想之外。然第就社會中之智力言，則理性之戰勝，固既完美無憾矣。當時哲學家之服從證據，服從理性，不獨無殊今世，且時或過之。舊規既破，人智日開，以當時之進步言，蓋既足令人躊躇滿志也。

不佞於人類之發展，必有人以爲過於重視希臘，蓋歷史所載，分道揚鑣者，豈獨限於一隅，如猶太者，以進步言，未必就遜於雅典也。夫進步誠有進步，然其進步，祇在一事耳。今若屏去宗教不論，猶太人之習自外人者，亦屏去不論，則試問由參穆爾 (Samuel) 以迄馬臘濟 (Malachi) 亦有新事之可言耶。宗教內則有進步，宗教外則無進步，此蓋由於進步之原因不同也。在古代中，在東方中，乃至在保存舊習之各處中，以宗教誨人者，蓋有兩種，一爲僧侶，所以守古代之遺規者也，一爲先知 (Prophet)，所以表現代之願望者也。格迪士君 (Gurris) 於此二事之分別，所影響於希臘者，頗能明言其故，今特引錄其言如下。

格迪士曰，預言之術，蓋與僧侶之道，大有殊也。其所信者，以爲神靈之與人，日相接近，而其治御斯世，亦必有以宣達其思。且不獨宣達已也。若人類能領略神意之所在者，則當道德之制度有轉捩之時，必見諸自然界中，而示人以標誌。

「既有此情，故需特能。此特能者，不能得之於藝術，又不能得之於科學，神意所在，必須有特殊之耳目，始足以明其指歸。故視其自身，如同神意傳達之機關。而人世之權威舉不足以箝其口而結其舌。是故就希臘言，凡諸神武之君王，不獨得先知之扶掖，亦且受先知之爭持也。」

在他處然，在猶太亦莫不然。新穎之事，來自先知，而舊規遺風，則守於僧侶。然猶太有獨異者，則預言之所示者，乃日有改善也。時代愈進，則宗教之見解日高。此中理由，誠非不佞所能遽解。然不佞現在所論者，非此事乃謂由辯難而得之進步，不能求之於此中耳。先知者，以其所得，啓迪世人，世人因信而從之。此其所需於質疑困難者，不如討論時之殷也。故宗教上之進步，由先知而來者，不能取舊規舊習而破裂之。兩相驟斬，並非背道而馳也。若討論與風俗則不然。兩者之法有殊，不能強爲合一。故舊日文化昌明之邦若希臘者，人之智力，一有所感，頓覺憬然而興，若自夢中驚起。故其進步浸

徑極廣。若猶太者，則於宗教上祇得其一部耳。是以智力進步之歷史言，是舊邦者高踞在上，而猶太則蟠伏於其下。若以神道之進步言，則易地而觀，又適相反也。

今且再爲借鏡他事，以證此言之是非。中古時代之特徵者，一言蔽之，則不啻放棄獨立自由之思想，而復入於舊規故習之中者也。不佞言此，非謂此語足以寫盡一切之情態，亦不欲於此而窮究其進退起伏之狀況若何。蓋愛之者則謂其遠勝前時，惡之者則謂其每況愈下。然好惡雖有殊，而欲寫述當時之色彩者，則不佞此言亦無以易。不佞言此，其意以爲中古時代之復舊，正猶雅典以前之情形。其後遇他力而解其束縛，亦猶雅典之衝破網羅，脫離舊風也。

所以打破中古時代之風俗習慣者，卽此古代政制中人所共稔之物，而散布於其時者。日耳曼民族之颯興也。挾其舊制以俱來，有君王，有元老會議，有國民集會，一切俱與舊居無殊。足跡所至，輒與偕往，而復斟酌情形，爲之按時變通。卽就英國憲法史言，其中雖頗極經緯錯綜之致，而原質所在，仍不出古代政制之中。強弱隱現，因時而殊，而前後相承，則未嘗一日或歇。故在今日，獨能以其偉力睥睨自豪。此歷史者，卽英國人民之歷史也。人民對此憲法而討論之，又就其構造而討論其情形，就

其功效而討論其得失，卽此憲法本身之中，其所以詰難辯答者，又紛繁不可勝紀。於是英人政治上之智力，乃受此薰陶而不自知。然若以宗教之勢力言，則無論在英倫在歐洲，今昔不同，又未能相擬矣。蓋不獨政治有賴於討論，卽宗教亦因討論之故，而頓改舊觀。自馬丁路德（Luther）以來，宗教之根本日益動搖。人民對於宗教，得自用其智力以鈎稽其情僞，窮究其得失。不獨時所不禁，實屬義所當然。於是宗教政治，兩相扶攜，而自古相傳之忠誠服從諸念，乃不復能牢籠一世之才智矣。

夫收效之宏，自非僅賴討論之力。無論古今，所以並行於其間者，必尚有他物。此亦事實昭彰，確無可疑者。如因有貿易，而風俗信仰不同之人，乃能日相接觸。習尚之更，蓋常視此。又如殖民者，合內外之人聚於一處。種族不同，習俗各異。操權執政者，不獨不能持之太嚴，伸己細人。且於他人之有用者，不能不因而用之，而任其習俗之仍舊。若以近日之歐洲言，且有主張宗教大同，無種族國家之分者。復益之以羅馬之法律，羅馬之文明，政治討論之風，乃爲之益張，而人心之自由，亦遂覺日益宏肆。凡此皆大有造於斯世者也。然此諸事者，皆無過其助因耳。主因所在，仍在辯難。設無辯難，則智力之自由，必無從成，更安有進步之可言。辯難者，蓋製造自由之主物，雄踞其間，而無物足以擬其名貴者。

也。

推闡至此，又似有例外之可尋焉。當與嘉斯佗（Augustus）御宇時，亦頗有智力之自由。古代成見，幾不足復牢籠其人民。而其時則未嘗有政治之討論也。然吾人須知，是時之昌明乃來自人民極爲自由之時。所以陶鑄其人民，而受治於此龐然大國之下者，乃前時之共和國也。夫在此疆域遼遠之帝國中，各質雜糅，誠不利於守成，而利於奮力。然除教會不能不需論辯外，亦有一事多於此共和國之所遺貽者耶。既無交換思想之力，則所謂思想者，乃礪瘠不名一物矣。且智力自由者，起於政治討論之邦，而入於討論限制之處。故十八世紀之法蘭西所以有智力之自由者，乃由其日與英倫、荷蘭互相接觸。如福祿特爾（Voltaire）者，常居吾英之中。孟德斯鳩（Montesquier）之法意（Esprit des Loix）亦多取材於此國。然此特法蘭西文化中之一部耳。其來源固取自他邦，而脈絡則猶是本國。若謂此中遂如討論之可言者，寧非悠謬之談耶。法蘭西者，固富於討論之國也。因其政治不良，故人民有所疑慮，有所不安，乃羣起而互相辯詰。政府專利，固足以束縛人民，而夾之以譏諷，間之以異言，則在此世界之中，既足以搖唇鼓舌，盱衡時事矣。故雖未蒙辯難之名，未得諧適之利，

而偶一爲之拘牽顧忌，亦終慰情勝無也。

然討論政制雖無論古今，足爲改善人類之主因，而就其源始言，則固一種極爲細弱之事。其始之遏抑討論者，爲事甚衆，而從事討論之人，則爲數極微。故討論之要，首在普及。然當隆古之時，寫讀艱難，又無代議之制，凡諸從事討論之人，必須親聆以耳，親晤以面，而親辨其言之是非。當時所謂自由邦國者，無過極小之城鎮，除安多共和國（Republic of Andorre）外，其區域之小，直非吾人今世所有。討論之處，在於集市之所，討論之始，在於買賣之事。雖吾人居今日而考古事，不能對此而有微辭，然其城鎮之脆弱，則亦無足諱言也。古時戰爭，其勝負常決於人數之多寡。有戶口極稀，亦有人民極蕃殖者。其素稱殷庶之邦，則往往有其相沿之習慣，誠敬之情感。而臨御在上者，則爲來自外族之軍人，攻克其地，而取而置之肘腋之下者。凡諸微弱之小城，自由之機，正在發軔之時，遇此大敵，乃遂爲之蹂躪淨盡矣。

希臘各邦之在亞洲者，其受波斯人之蹂躪也亦正坐此故。卽在其本部者之被人蹂躪，又何莫不然。今日讀希臘史者，莫不知當色萊士（Xerxes）及大流士（Darius）時，希臘得免於滅亡者，乃

因敵人愚拙不善處理故當危急存亡之秋性命所懸乃懸於極無重要之事假使波斯之領袖而能稍知平常用兵之術者則希臘之自由業既易簞矣。以雅典文物之邦亦必將吞入虐政之內縱使其民聰穎善學而自由創作之力則將邈不可觀矣。羅馬之得免滅亡也其事亦類此當時與羅馬爭衡者其勇敢雖稍遜而其版圖之大則實相埒。羅馬既攻克意大利乃欲與此亞洲諸暴君一較量其雌雄養精蓄銳思一舉而殲滅之於是兩相接觸而勝負存亡遂決於是矣。

此諸國者其內部脆弱更不足言。蓋國有討論之時則人類之蠻性乃爲之打破。卽在近代社會之中人類之偏向既爲歷來之文化所滌滌祓除者一進辯難劇烈之時其銳利蠻悍之感情又復衝破而出。故古代自由國家雖極易爲外力摧殘然較之內部崩潰之力則尙有不逮也。

因此故吾人欲求此種國家於歷史之中極爲罕見。其始觀察所及必以爲一族之中必有其特殊之處。其政制極爲自由至於今日尙有遺跡之可見者非出自文物之舊邦（指希臘）則出於日爾曼之民族。吾人追尋自由必不能不遠溯及此。而此兩族者乃均出於人種學家所謂亞利安之人種。故由表面觀之自由邦國之成必爲一種一族之所專有。其實證以事實乃知此說之不然也。亞利

安人種者，其始亦並非自由。若就東方之亞利安人種言（即其語言由梵語 *Sanskrit*）轉來者，則其人乃奴性最深之種。欲以自由憲法予印人，而求其推行無阻者，實不啻人類中最爲愚拙之事。非謂其既爲亞利安人，卽能張口而雄辯論，垂手而得自由也。且能得自由者，又非獨限於亞利安人矣。如嘉塞慈（*Carthage*）者，非塞美迪人之共和國耶（*Semitic Republic*）吾人雖不知其國中之憲法若何，然爲目前之討論言，則吾人之所知者，於事既足。其國中之政府，參預之人極多，而辯論之事，尤爲常見。不獨嘉塞慈然也，卽其他屬地亦稱是。此諸共和國者，非出自亞利安人，且其立國尙古於希臘諸邦，亦不能謂其學自他處。故謂討論之政制，爲一種人之所獨有者，乃謬言也。

不佞於此，並非欲另立一說以解釋之。何以少數之人，獨有此制，而多數之人則否，必欲窮究之者，是無異問穆爾頓（*Milton*）何以爲天才，而培根何以爲哲學家也。人有智慧不同，正猶國性有高下之別，私人之特出者，言動足爲世法，歷時既久，舉國風從，而教澤所被，遂成固定。由是而其國乃從而增益，從而發展。此理不佞既曾一再闡明。然何以一性之成，其初祇見於一處，而不見於他處。此則非吾人所能爲之解釋也。以廣義言，氣候及物質上之環境，必與此有關，爲其中原因之一。然不能

謂此爲其唯一之原因也。吾人常見之矣，同在一氣候中，同在一環境中，而種族之殊，乃至不可究詰，且彼此鄰居，不知其經歷幾許年代，而至今卒無以相質。可知型格之成，必有種族以外之事，爲之影響左右於其間。至此事果爲何物，則又非吾儕所能解釋也。

因有討論，斯有進步，此制果何自昉乎。則姑就具有此制之民族，而爲之作歷史上之探討。第一，一家中必須有家長操權，使其家庭之生活，秩然有別，釐然有當，而一切教養訓練之事，乃能次第施行。若追尋系統，仍以母計，而家庭之爲物，仍極浮泛遊移，則安有政制之可言耶。第二，此制之成，成於甚漸，聚家族而成部落，聚部落而成民族，復擴大民族而容受外人，則從事討論之人，乃漸漸增益矣。第三，可以公開任人討論之事，其初必題目甚小，其始格於舊習，人人均不敢昌言，其後乃略略開展，任人辯難。假使不佞此言爲不誤者，則討論之範圍，其擴張蓋極遲緩。蓋故習之在是時，正賴以維繫社會。若於此而遽加問難，是不啻取此維繫而毀滅之也。然此種情態，固可由歷史中以追尋之，其中理由所在，亦不難用哲理以解釋之。而何以有種民族則有此政制，而其他則否，則仍不能由此完全解決也。不特不能解決，而此種殘餘之現象 (Residual phenomenon)，乃無人能知，無人能解矣。

二

風俗之約束者，其始有裨於人羣，其後乃有害於人羣，舉此而衝破之者，則討論也。然政制之嘉惠人羣者，無論其過去，現在，未來，其餽遺之豐，實不止此一事。不佞於此，非欲爲自由張目也，特有三事爲常人所不甚留意者，不可不特爲一言之耳。

在野蠻時代中，曾經奏凱之人性，文明時代亦因而襲之，然未必即適於文明之情勢也。人類在古初最長之處，卽爲喜動。其時事物簡樸，無繁難之題，能用功最勤，而耕殖狩獵之所獲最富者，卽爲成就之人。能殺敵最捷，能殺敵最多者，卽爲成就之民族。一切社會誘引之事，無非使人於勤，一切懲罰之加，無非加於惰者。故歷代相傳，無不以逸怠濡滯爲大戒，及其弊也，則人皆輕率喜動，無復有靜坐沈思之力矣。

柏斯嘉 (Pascal) 有言，生人之弊，大都「因人不能安居於一室之中。」不佞於此，並不欲逸事推求。惟有一事，吾人不可不知。假使人類能早爲安坐，則吾人之所得，必不止此，而人類之智力，亦必

較爲深進。吾人觀於質科之興，卽知此言爲不誣矣。假使非有人安坐以研究圓錐體之形態，非有人安坐以研究無限之學理，非有人安坐以觀察天體之運行，則必無現代之天文學。既無現代之天文學，則必無船舶、水師、殖民地等，而近代生活，亦不成爲近代生活矣。在此喧闐紛鬧之世前，必先有沈靜多思之人。蓋設無此面色蒼白之士子，則安有此繁富縟麗之世界。當其探蹟研機之時，世人莫不目笑存之，以爲若曹之所爲，何與於吾儕之事者。孜孜矻矻，有若坐井觀天，用力雖勤，直同夢囈。科學之興，什九皆興於此舉世蔑棄之人也。假使舉世不非笑之，且從而誘掖之，則人之用力者當益衆，而科學之發明，當益有可觀矣。不幸而當時乃有行之一念，橫亘胸中，遂使好學深思之士，乃多爲之阻止，此則生乎百世之下，尙不能不令人扼腕嘆息者也。

假使吾人知科學之所以裨益人羣者若何，知科學之所以出世若此之遲，而成就若此之少者，乃因人類過於喜動之故，則當知喜動者，乃人類之大病矣。然過動之弊，此特其一事耳，尙非其大害之所在也。不佞旣言之矣。此事之來，乃因當時事物簡樸，無繁難複雜之問題，故咸以動作之迅捷相尙。如甲之殺乙，乃先於乙之殺甲，則所存者爲甲之種。然而生活中之問題，則不復如此之淺顯也。在

近代社會中，欲求動作之確實者，必先有考慮，先有智識，先有想像，此均皆假之以時日而後可，斷不能倉卒以從事者。即以殺人之術言，古人迅速之習，多從此處養成，若在今日，則亦崇尚遲緩矣。今日之殺人如麻，不稍猶豫者，必不能諡之爲良將也。如毛奇（Von Moltke）者，戰功最偉，最善殺人之人，然其用兵則特慎重。故殺人一事，今昔亦有不同。然戰爭雖日趨遲緩，而慈善之舉，則猶是急促若不及待，慈善於人，是否有益無損，義至淺顯，本可毋庸詞費。然利害錯綜，亦有違難論定者。蓋因急遽之故，常致弊害叢生，而仁漿義粟，未必遂能惠及人羣也。夫利害相權，固無人敢以善舉爲非，然假使樂善不倦之人，若非由其蠻野之祖先中，傳有立即行事之性習者，則惠澤所施，固無人敢議其後矣。

卽以商業言，過動之弊，亦往往可見。擁貲不厚之人，常以營業太廣而敗，此固由求富太急，亦實因動作過多。若力量本屬不雄者，則其陷於此弊尤甚。譬如資本之運用，祇能行之半日者，若再勤勞半日，則所業爲之蕩然矣。設能鎮定自持，逍遙半日者，則安分守己，終必致富也。再觀遊戲之事，其理亦正相同。狩獵射擊，行遠登高，若在英人爲之，乃同奮力之事業。故外人有言，「英人之假日，乃困人之遠行。」斯言也，實不啻謂吾人之精力能力所賴之以立足世界之中者，乃有時得之之人不能善

用而擲節之也。

又再就人類之玄思言，此中亦可見過動之蹤跡。凡諸哲學，均經成爲系統，然因其互相矛盾，則其中難信之處必極多。好事之徒，取空廓之玄理，以著書立說，解釋宇宙。然宇宙之運行，乃處處與其言相反，因其所言之理適相反也。少年新進，往往甚喜其言，而在學養有素者觀之，則遲疑不敢遽信。單辭隻義，稍蘊義理者，固未嘗不爲人樂道。若巨帙鴻篇，取途演繹之哲學，則不免令人躊躇矣。蓋假使其所籀斷者悉無謬誤，然試問前提何自而來。孰敢謂真理所在，乃盡在於是耶？又孰敢不謂其中真僞相間，不必畢生爲之窮研耶？人類精力，溢而成哲學，復爲之張大其辭，以成專著，其實簡括數語，固足盡了其義蘊矣。

假使思想之舊術，就術言術，固不得爲真，而從此而起之反抗，亦不必卽足置信。革命者，亦有其過度之力量者也。人之喜動，隨處而見，不必因破壞建設而遂有殊，而破壞之爲事，或且易於建設。一經破壞，則舊事不復重提，一惟新物之是尙，故其爲動，乃彌甚也。

不佞闡論至此，可謂詳盡矣。今所欲問者，則以討論而成之政制，亦足以阻此諸事耶？或竟能爲

之減削耶。曰：然，是二事者，蓋可由討論而得之者也。凡欲阻一事之速行，則必先聚衆人而爲之商量斟酌，以期集思廣益。若各人之所學不同，性習各異，則互相商兌，辨析微芒，自無慮行事之太驟矣。每一類人各有代爲發言之人，每人所見不同，必有反對抗辯之處，對此反對抗辯者，又有其反對抗辯，事非相持，互相糾彈，於是事理之真相明，而行動乃不致流於魯莽。雖有時發言盈庭，無所取決，事機緊急，因是舛誤，如馬考萊君所謂戰爭之事，不能置之辯論會社之下者，然就防止太驟之行動言，則固如討論政制之善也。

喜動者，亦有以知其事之利害矣。彼曹以爲現在之人，事事委之委員，而委員者則空談闊論，一事無成，故彼曹之所痛心疾首者，乃在國會政府。因諡以嘉萊爾之名曰國家之虛談。(National Palaver) 又復計其往復辯難之時，互相軋轎之語，咨嗟太息，恨不能再得克林威爾 (Cromwell) 其人，運其精練果敢之力，以治此今日之英倫。凡此詆諆之語，來自不止一處，哲學家欲以新法嘗試，以此爲言，慈善家欲削除積弊，以此爲言，革命黨欲破壞舊制者，亦以此爲言，莫不以爲討論一事，最有妨礙於行動，不可不亟撥除之。此皆急功近利者流，固未足與語玄妙之理也。

且攻擊討論者，又復綜其大概言之，不止單舉一事一義，以爲吾儕之精力日方銳減，舊時英明速斷之力，既不能再求之於常人。不獨國會、委員會，不能遇事迅決，卽謂無人能之，亦無不可云。若在不佞觀之，則攻擊之言，誠爲不謬。蓋經此證明，乃知人類得自遺傳之變動，今既日就銷亡矣。不佞固深望其如此也。以此爲缺點而爲之致憾者，固非不佞之所贊同，而不佞則甚盼攻擊之言較諸事實，益爲精確。激切狂暴之動作，固既略有減削，特就其所應減削者言之，則尙不過其中極小之一部耳。此淺淺之物，吾人何從而得，蓋得自討論之政制也。討論者，就證據而審其真僞，就一事而爲之鉤稽探討，務使各方之言，均能盡量而出，此豈古代年老狂惑之時，所能望其項背耶。精力之減，卽減於斯。他人以此爲憂，而不佞則爲之竊喜也。且所謂銳減者，果經銳減耶。吾人於一事而有定見，且知其所以得之之方，則坐而言者，卽可起而行矣。今日之軍人，其精銳未遜於古之軍人也。今日之商人，其權衡子母，鈎心鬪角，大利所在，捷足先登，則不獨未下於古人，而精警玲瓏，實且過之。昔人之具有思想見解者，亦祇有此寥寥可數之思想見解，其偏缺不全，至屬可笑。一國得此，而他國不得此，或他國之所得，爲此國之所無，均爲事屬偶然，無足奇異。若乃尙不知他人之所持爲何物，以其立異，遽起殺之，

則其凶橫悍厲，尤爲斲絕人理。爲問今世，亦有此耶。假使人類之智靈，不止於吾人之所有，則吾人辨別是非，爲事固極易。旣不能過此而有所加，則一人以爲證據確鑿者，他人視之以爲微末不足道，吾人於此應承認其懷疑之態度。若欲固從，須無疑慮。若欲滅異，必有所宗。此在今日乃得稍稍見其端倪，不應再於此而又爲之遏制也。然卽此旣大有造於人羣矣。因有討論，疑慮斯生，而討論之興，乃與於政府之辯難。（或用筆或用口）此則吾人所應爲之謹騰曲踊者也。

此爲自由政府之利，所以遏抑過度之動作者。尙有一事，則較爲奇詭。不佞言之，恐將取笑，然理本如此，不足爲異也。吾人須知各種相爭，設使他事均同，則勝負之決，乃決於人數之多寡。人數多者，必其能制勝者也。人數多，旣利於人數少，而生殖易，則能使人數多。於是人性中，乃有一種貪多務得之意。顧經濟學家謂人類有兩種需要一爲所覺之需要（Felt want），一爲實在之需要（Real want），此所覺之需要者，乃不幸而大於其實在之需要也。吾人試往倫敦一行，則知此言不謬。凡諸大都會中之罪惡，無非緣此而來。試觀大都會中，熙來攘往者，何可勝數。有碎其心者，有喪其身者，有虛糜其精力者，有故爲裝飾以支持其門面者，有飲食過度，而致疾病纏綿者。以精神言，則有志望遼

闊，坐臥不安者，有思力極銳，而因孜孜生事，遂致落魄無所成就者。甚至機器代勞，尙苦其不足，高車代步，尙苦其難行，何莫非因貪多務得而自尋煩惱乎。

此事之弊，固同好動，然試問討論之政府，亦有法以治療或減削之否。夫治療固有所不能，而減削則不佞敢謂其可至。此種推論，覺似離奇。不佞恐人謂吾故造前提，以實吾說，則請一讀斯賓塞公之言。斯公者，吾英之哲學大家，於此極有研究者也。今引其言如下。

「吾人以人口之迫壓，不能不求文明之進步，而此種進步以構造及職務言，均有待於思行兩物之分別。社會中平和之競爭日趨激烈，則人之神經系統，以大小言，以繁簡言，以靈挫言，均應有所增加，以期並駕齊驅。精力之來，來自感覺，所以自給者在此，所以贍養其家人者亦在此，競爭既日劇烈，則人之感覺亦當與人之腦經，同時加大。於是自制之感情，高遠之觀念，設使他事均相等者，爲成事故，亦應有所增加。蓋感覺較大，造思較深，則神經中之消費，必較大，而所用之材料亦較多，故不能不爲之調劑也。故以構造言，以運用言，人身中之神經，其所擔負，亦較重矣。以此，文明人之腦，較野蠻人之腦，所大幾十分之三，而其縵紋亦較繁密。由此觀察，則知將來文明日進，其變化尙無窮期也。」

：然天演與生殖，乃適相反，無論自持之機關，是否日加擴大，日益複雜，日益活動，而材料之取需，則足以減少種族生存之儲蓄。故就神經言，以其構造職務之矜貴，思力與生殖間，乃日相背馳。本書第三百四十六節，曾說明大腦發達，與生殖機關較難成熟之故，又於第三百六十六節，及三百六十七節中，曾證明生殖蕃則意氣墮，而人當求學之時，因用心較多，則生殖之力較減。故以將來人類之演化言，則生殖之力必較退也。」

斯公之意，以爲人之欲以智力爲生者，必不能多生子女。雖有時此說或不盡然，（此其人或有過人之精力，）然假使此人飽食終日，無所用心，則其所生之衆，必與其孜孜矻矻時不同也。故以平均言，智者之所生，必少於愚者之所出。

假使此說不謬，（凡最精於哲學者均信此言，）則於不佞所言當能了然矣。所於促進智力者，無過於智力之討論，而所以促進智力之討論者，則無過於討論之政制。吾人之種族中，所有之智力，祇有此量。若用之於一事，則必不能復用之於他事。因用智力，故須用智力所需之物。古人用此爲生產，而今人則用此爲智力。討論之政制者，意在生產智力，故兩者在昔雖似相遠，在今則甚接近，吾人

知此則知自由政府蓋未嘗不能就人類過度之動作而爲之療治也。

且討論政制，又不獨足以彌此人類相傳之缺憾也。並能增加可傳之美質。此種美質（或撮合諸種美質）果爲何物，若欲詳加詮述，必須另立專章，不能以本文之殘餘，而宣此精深之義蘊。今姑就不佞之意，而爲之賜以一名曰，生動之調節（Animated moderation）。

試執途人而問之曰，何以富有天才之人，其所論著，乃與他家不同，則其人必答之曰，其中蓋有調節。其言不致遲鈍，亦不鋪張。既不太多，亦不太少，其鑒別極爲銳利，而無蹇滯之弊。雖有時張脈憤興，若流於鄙野，然千鍾百鍊，銖兩悉稱，字裏行間，皆幾經斟酌而後出之者也。求此作家於吾英最爲完備者，其爲史葛德（Scott）乎。若何馬，若莎士比亞，亦皆此中翹楚也。（莎翁因所受之教育，所處之時代，均有不良，故有時未免流於過度。）此三君者，無論其高下若何，要皆有一物相同，即將生氣與分兩精神與理考，合於一鑪而冶之者也。

以行動言，英人之所以凌駕他族者，亦以其具有此質故。吾知吾之言此，必有人大肆攻擊，以爲吾人既不爲他人所喜，而內中又常喃喃不平，則必無人願作斯言者。然以一種意味言之，英國者，乃

世界中成功之國也。雖其行事時多過失，然仍不失其爲精美得意之事業也。其所以有此造詣者，正以其得有此種特質故。今試問商人之所以制勝者，果何術耶。則必曰，富有精力，而又不致濫用也。又再就英國實行之偉人，而欲得一語以描寫之者，亦必曰其人極能行事，而又能調節有方也。其人不必卽爲完人，或粗率無禮，或愚昧不學，或語言無味，然其能調節精力，則自若。設吾人進而詢其調節之方，則彼於其所行所止，或竟不能自言其故，第知其行乎其所不得不行，止乎其所不得不止耳。

若於吾英政治家，而求此人，則當無過於柏馬斯頓 (Palmerston) 矣。前時世人之謳歌此公，在今既成過去，而威靈既失，亦不能使之重生，其人之智識，容或不高，其人之想像，容或不廣，卽其人之宗旨，容或緇於遠見，而多謬誤。然吾人縱能反對其宗旨，而其操術則固無甚可議也。彼之行事若左右不定，然未嘗爲之震顛，且一遇危險當前，則勒馬懸崖，不復前進。是蓋能於玲瓏活潑之中，而寓以執中御變之道者也。

既有此質，則能於人生中產生無數之良果。何事爲善，何事爲不善，有此質者則能辨別之。既知其爲善，則起而求之，亦以其有此質也。特人之智愚，秉自於天，不能因有此質，而使凡人皆必智耳。討

論之政制者，卽所以產生此質者也。凡人固守極端之見解，有同瘋狂者，必不能處此政治生活之中，而構思治學，毫無倫脊之人，尤覺難以一朝居此。故吾人所視爲金科玉律者，乃精力彌滿之節制，以其全體言，蓋最適於人類之生活者也。

此三大利者，皆討論政制中所有之事。然就其原始之用處言，則尙屬次要之事。其最大之利益，所以普及於生民者，乃以人民能逐漸創作，遇事考詢，遂能脫離舊習之束縛，而入於自由之域也。效力之溥，方興未艾，卽相懸甚遠之人，或毫不相關之事，亦將蒙其惠施矣。曼德拉君 (Mr. Mundella) 者，最富於經驗之法家，嘗告吾人矣。英國藝匠，雖不及他國之溫文飽學，以發明創造之力言，則又爲他國之所不及。故能爲此君啓迪貢獻者，亦惟吾英之藝匠，非他人所能逮也。

復次，再觀前世紀中陸克 (Locke) 與牛頓 (Newton) 在科學中之位置若何，及本世紀中達爾文君之位置若何，則知英人思想中，亦具有此質，故諸公造詣之深，發明之富，亦非他族所及。其故所在，仍在討論。蓋有討論之政制，則思想爲之增高，爲之迅奮，使人皆知深思默想，未嘗有傷，而才智之士均用心於此，而不欲浪費於他途，此蓋非專制政體所能幾及者也。夫縱使自由政制，亦有其弊，

而此種創作之希有，功效之偉大，則得此既足可以抹殺一切矣。吾人於此亦惟有用孟德斯鳩之言以自慰曰：此種榮耀之自由，無論其代價若何，吾人應倏然自足以此昇天也。

進步第六

不佞作此書，既反覆推闡，不厭求詳。然主旨所在，仍待申明。雖言之未免過冗，然以此重要隱昧之學，則與其浮泛無當，寧可失之繁瑣也。

不佞於前文曾言，有極輕微之原因，常足使一民族由停頓而進化，或由停頓而退化，常人對於此力之影響，往往流於錯誤，以爲其力所及，及於每人，惟其直接之影響，乃有考慮之可言。不知除此一事外，尚有他事，其爲力之大，且常過之。卽性格之成，所以陶鑄其民族者，乃有新穎之模型(Model)也。與此相似者日益加多，與此不同者，日益減少，一二代後，民族之面目頓改舊觀。其中特出之人與昔不同，而摹倣之結果，亦遂有異。假使有強固之因由，能變人所好所惡之定格者，則怠惰之民族，可

變爲勤勉富厚之民族，可變爲貧困拘束之民族，可變爲放蕩遷移轉徙。一若有魔力運行於其間也。何以有進步之民族少，而不能進步之民族多，其所以阻止民族，使其不能進步者，究爲何物，吾人以此原理，或能爲之解決乎。然此中又有先決之難題焉，則何謂進步，何謂退步，吾人應須辨明也。即在動物界中，何種動物爲高等，何種動物爲下等，亦尙無適用之定律，爲生理學家之所共遵者，辯論紛囑，相持不已。若以益形複雜之人類政治言，則吾人果據何標準，謂一民族爲進化，他民族爲退化，一時代爲進化，他時代爲退化。曼寧 (Archbishop Manning) 有一標準，赫胥黎 (Professor Huxley) 又有一標準。此以爲進者，彼以爲退，彼以爲退者，此以爲進，各有所求之鵠的，亦各有所懼之災殃。而一人之所懼者，乃反近於他人之所懼，兩說相斫，未有以相勝也。復次就藝術言，所謂進退者，又有誰爲之規定耶，賴斯經 (Ruskin) 以爲是者，他人亦以爲是耶，他人以爲是者，賴斯經又以爲是耶。即賴斯經一人之所是所非，果悉爲其適心稱意而無反覆猶疑者耶。賴斯經之所是所非，亦遂無人敢議其是非耶。

不佞於此，深恐如漢美敦 (Sir Wm. Hamilton) 之所言，不能解決之問題，即取而斬去之。不

佞於此，亦不欲高坐堂皇，取美術、道德、宗教之爭點，爲之一一判斷之。惟不佞所欲言者，則爲可以證明之進化 (Verifiable progress)，所謂可以證明之進化者，一百人中必有九十九人以此爲然，而無復有他種足以成立之說以反對之，而就此反對之人言，其中意見參差，不相一致，無以相易，則悉可置之不顧也。

以極少之英人處於澳大利亞之土著中，此英人之所優於澳人者果爲何事，則曰其智力不同也。此英人者能敗澳人於戰爭之中，能取其所好於澳人之手，又能任意殺戮以自恣。就大概言之，凡諸原始之民，尙存於天壤之間者，其性命實懸於歐人之手也。且尙不止此。英人之居於澳洲者，家中怡情適意之事較多，又非澳人所能及。插駕萬卷，坐擁百城，服飾器具，用宏取精，此爲澳人之所不知，亦爲澳人之所不重者也。其所賴以克制一切者，則爲其本身之力，既有此力，又能用之。故其人能歷艱難而尋快樂，以視蠻人侷乎遠矣。

若吾人將道德上及宗教上較爲高遠較多爭辯之問題，撇去不論，則知英人所以優於澳人者，有此數事。第一英人較能操縱天然之力，而澳人則否。以一英人與一澳人較，雖英人不能引奔馬郎

而射之，或不能取火石 (Earlstick) 以燃火，然以二十之英人挾其所持之器具，其所能改變之事物，必非二十之澳人挾其所持之器具之所能及也。第二、操縱天然之力，不獨在外，而且在內。英人者，不獨有較良之器械，卽其自身亦爲較良之器械也。培備慈君 (Barbidge) 有言，機器之用，非以增加人力，乃以調節人力，紀錄人力，此則文明人爲之，必較勝於野蠻人之所爲也。第三、文明人不獨較能操縱天然，且較能知其所用之方，蓋於其身心兩事，較善調攝，較善行樂也。文明人能儲蓄，而野蠻人不能，因文明人能見及將來，而空廓無當之蠻人，則不能也。文明人所喜者爲溫和而連續之快樂，而野蠻人所喜者，則爲粗野鄙陋之刺激。凡此三事，可括以斯賓塞之一言曰：進步者，使人較易適於環境之謂也。(卽使人身內之力及其意願，適於身外之運命及生活。) 夫吾人中容亦有如老年之蠻人，謂曾嘗文明之味四十年，而所得乃不償其所失者。然此種謬誤之觀念，實不必置意。以大體言，如德性之薰陶，如粗淺之教育，以及其他彰明較著之事，皆文明之利益也。雖其邊際所及，容有可疑之處，然有徵之進步者 (Verifiable progress)，則固王道蕩蕩不獨發明者之所深喜抑亦用之者之所樂道也。

設吾人不就此中理解，爲之推求，則所以使人有進步者，果爲何物，必終於不能解決。若吾人就單純之問題，先爲解決，則吾人於難題，必不能解決。此一讀哲學史，而知其不謬者也。凡科學造詣極深，而卑以自牧，謙讓不遑之人，常言凡諸考察，其自視甚高者，宜抑之，其自視甚卑者，宜揚之，故吾人之所討論者，雖無過生人衣食之事，然必先將此易事解決，然後於藝術、道德、宗教諸難題，乃能張口論列也。

然即限於此事而爲之解決，既覺其非常困難矣。吾人意想中之所期者，往往證以事實，適相背馳。馬考萊君有言：「在實驗之科學中，有一種達於完備之趨向，在人類之每人中，則有一種改善其狀況之趨向。」此兩種原則者，實所以挈人類於前進者也。不佞所謂有徵之進步者，就此義言，則吾人可謂人類之進行，每步中，皆有其獎勵之物也。凡人有所發明，利於一己，而惠及他人時，必覺其受人尊敬之樂，其樂乃彌甚，蓋有益於人生者，卽有造於自身也。今日發明之人，報酬往往甚豐，下至衣飾之微，苟能時樣翻新，則亦手立可成家。卽在古昔社會之中，工業改革，亦有獎品，爲之鼓勵於其間。特其所得較微，不及近世之豐耳。天然者，有同校師，校有高材好學之士，則頒之以獎品，且卽就最初

之社會言，能自助者，天亦助之，不獨助之，且必極力以助之也。

就此考求，則人類進步，應極普通。何以在事實言，乃極罕見。不佞既言之矣。停頓者，人類中最常見之狀態，進步者，乃其罕見而偶有之例外，此就歷史所述，而知其不謬者也。

在未有歷史以前，其能作史之民族，必輕早有進步。否則將無歷史之可言也。人能將日常瑣事，爲之描述，此於文明，既極爲進步，卽此欲爲描述之一念，亦既足爲進步之特徵，固不必待秉筆直書時，而始爲進步也。然有此進行中之一步者，乃其數（指種族）極少，卽欲求最下之史，亦不可得。吾人既有歷史之時，乃知世上各種中，其無歷史，無進步者，蓋居最多之數也。

然則進步中顯然易見，自然易得之原因，何以不產此顯然易見，自然易得之結果，何以人類之運命，與吾人之所期望者有殊，此蓋不佞於本書中，曾經反覆研究，而於下文將總論其解決之方者也。

吾人須知，人類之進步，必須賴諸人之合作。一人或一家之所能創立者，爲數必極有限。就令此言爲不然，而孤立之進步，亦將無蹤跡之可尋。卽以最粗淺之合作社會，或最下等之部落，最脆弱之

政府言，較諸孤立之個人，其能力之大，亦相差遠甚。蓋假使而有孤立之個人，無論其形態若何，吾人即勉強證之爲人，亦必早經絕跡於大地矣。故人惟有合作之羣 (Cooperative groups)，乃能進步。此爲進步中第一要義。不佞不用部落、民族、諸詞，而用羣之一字者，因部落、民族，卽爲合作之羣，此義未必人人能遽曉，而其所以特有價值者，乃卽因此。假使吾人無此合作之約束，則吾人之社會，早爲有此約束之社會所屠滅矣。第二，此羣中之人員，人與人間，須極相似，庶易於合作，便於合作。而此種合作之所恃者，爲心神二物間，吾人所能覺察之聯合，欲求覺此，則感情與心意中，必須有確實相似之處，至其如何得此，可不問也。

此種必要之合作，與必需之相似，何自而來，以不佞觀之，則來自習慣法律之權威也。在最初之時期，祇有嚴肅酷虐之規律，並無柔悅可愛之權能。而此種規律之來，乃來自偶然之迷信，或一地之意外，其童騷可笑，莫此爲甚。栢馬 (Captain Palmer of The Fiji) 曰：『此種人民，最爲守舊。一日有一土酋偶行山徑，因不慎而躓，於是其隨從亦隨之而躓。獨有一人不肯效者，則羣起而詰其是否智過渠魁。』吾人試思之，人生盲從至此，效顰至此，亦尙有生趣之可言耶。此事所引，雖特指其

短處言之，然習慣法律之縛人，亦約略可見矣。此物從何而起，吾人不能明言其處，此物何以有此偉力，吾人不能明言其故，第知其一言一動之微，亦爲此牢籠束縛，而不能自脫耳。

既知此習俗之成，乃成自不得不然，則亦知古代之孤立，亦出於其所不得不然。以事實言，凡諸偉大民族之成立，皆出於隱潛祕密之中，故能經緯錯落而不致陷入迷途之中。如希臘如羅馬如猶太皆以自力而成，一無依傍。其對於種族言語不同之人，特爲仇視者，正其所以獨異於人之處。處當時之社會中，而有此物，實不啻其時之南針也。其後漸與外人交通，乃將所以鑄成其人民之性格者，一舉而衝破之。心力之衰，行動之亂，皆出於此。於是人民之信仰，既有動搖，而教俗之束縛，社會之拘攣，亦遂岌岌不能自保矣。

故吾人觀於此事，而知原始時期在於社會中之用處。其時通商貿易，視同蛇蠍，因其足以阻礙各族之孤立，而輸入新事新物，以搖動人心也。吾人今日視通商爲大利，而其時之人民則擬之爲巨災。吾人今日視戰爭爲大害，而其時之人民，則視之如鴻恩。風俗者，因競爭而後能改惡從善，而其習俗之適於戰爭者，則獨蒙戰爭之惠。蓋戰爭中所能勝人之性格，必吾人應冀其能勝人者也。

至於政制之最良者，則其利於戰爭，亦非不良之政制所能幾及。文明初次奏凱之時，卽父族之民族，戰勝母族之民族之時也。其家庭有嚴密之組織者，蔓延於大地之上，良田沃土，均爲據之有之。其家庭無嚴密之組織者，則遁迹於山谷之中，垂釣於孤島之上。家庭制度者，以其最高之形言，卽文明制度也。假使茲世之大，無復有散處之蠻人，其組織構造，悉遵古法者，蝨居其間，示吾人以尙存之證據，則吾人平時思維所及，在在與此相反者，將無法以其反面之真相，昭示吾人矣。吾人既有此零碎之憑證，以供吾人之比較，則知其初蓋有甚多之奇制，業經煙消泡滅，不獨毫無紀念之遺留，卽雪泥鴻爪，欲藉是而想像其時之狀態者，亦不可復得。此又吾人所應諦審者也。

不佞於此，不能再行廣事推論。惟吾人須知較良之宗教，其有造於初民，亦正同此理。蓋有此宗教，而後人民乃能信此萬有世界。若野蠻之人者，屈服於迷信之下，卽此吾人棲息之世界中，亦震懾而不敢行。有所不爲，因其徵兆不佳也。有所敢爲，因其事甚吉祥也。非經神之誥誡，而得神之允許者，幾於手維足繫，一無可爲矣。至於較高之宗教，則無復有此奴思恐怖。如希臘人，如羅馬人，如克林威爾所部之士卒，俱有所信之神，此卽生民之進步也。信此神者，以世界爲世界，無復有迷罔眩惑之

思於其所應治之事，卽就其力之所及而爲之。人類之道德爲之益堅，而種族之能力，亦遂爲之日固矣。

凡諸原始之改良，無不有妨於戰事。如賞鑒美術，尙沈思，有益於心神，卽有損於體力。然此皆後起之事，若在最初之期，其最初之事，則無過以粗率嚴酷之風俗束縛人民耳。凡諸民族，皆屬遺傳合作之羣，爲固定之風俗所羈絆。其縛之最堅，而束之最固者，則必其能制勝他族，而其風俗亦獨最稱良善者也。勝者生存，敗者滅亡，而最初之世界，亦遂爲之改善矣。

此種縛於舊習之世界，其經歷之時間必甚長。據最初之歷史所紀，當時之王國，內有無數之舊羣，無不自以爲來源極古。故有史之初期，仍是古貌古色，未嘗有嶄新之觀也。假使人性而可以逐漸改良者，則時代愈近，人民必益馴善寧靜，而易進於文明。特其爲事極爲濡滯耳。雖得天獨厚之民，進步較捷，而後代較前代，以多數言，總不能相差甚驟。且卽此微細之改良，又常有一種幽祕之力，使之復還原形，而返於鴻荒之境。人類社會歷史中，其最初之事，皆單拙無味，然此亦未嘗無益於人羣。蓋柔和可教之物，吾人諡之爲人性者，乃由是而形成也。

然吾人又須知此時之所難，並不在於保守此世，而在於了結此世。吾人因改良茲世，而有風俗之束縛，而風俗之於茲世，乃又膠黏不解。進步之停頓，即因此也。此種束縛，如何解去，其解去時之遲滯若何，不佞皆曾一再申言。蓋所以解去此束縛者，即討論之政制耳。既有討論，然後人類乃能改善其狀況，而機械之方術，亦得日趨完善矣。

此種步驟，一經發動，於是人類中一切較高之才能，於此有徵之進步中，乃有迅捷確定之效力，而人生之成敗，遂視其調節之力如何以爲斷。調節者，美質也。所以扶助此種美質者，又有其精美之物。人之好尚高雅者，其鑒別亦必精細，若好尚粗鄙，雖有時未必即動輒得咎，而不久終必鑄成大錯。以玄學言好尚與識鑒，實爲人心之權衡。有此權衡，則能靜待各種觀念（或屬於生活者或屬於藝術者）鑄型於人心之中。若鑒別不精，好尚粗鄙者，則躁率無章，行動太驟。終必沾汙此種想影，而使其暗昧無光。人之能將幼眇之美感，與行事之矜慎，合而爲一者，亦正同此理。蓋此事之綴聯，乃因其具有精細之力也。人事紛繁，情欲萬種，行爲動靜，常爲膠擾。若能藏身於寧靜之藝術中者，必不易覺此也。是故培植高雅之好尚，實足以促成精細之識鑒，而精細之識鑒，則大有造於文明之生存。宗教

之精美者，能使人調節適宜，亦同此理。凡諸智力上之好尚，大都均有節制之力。人見有美物，則欲取而吞噬之，惟有此節制，則能規律自繩，不成貪枉。人類之所以不致名利之心太熾，流而忘返者，蓋端視此力也。

然不佞於此，似可不必再行多瀆。此中原理，亦至顯明。讀者第取不佞之言，前後參證，便足知其義蘊矣。人類中有此特惠，當古昔戰爭之時，固覺徒成障礙，其後政制付之討論，則爲力日大，而其存在亦遂日固而難動搖。且此特惠者，既打破故規舊習，而喚起人類創作之力，於是人性乃能盡量發展，而貢獻其所能，以成此有徵之進步。吾人所以對於自由爲之鼓舞譁騰者，蓋正爲此也。自由者，乃一種發展鞭辟之力，其於政治，殆猶光熱兩物之不可缺。處專制政體之下，而有時亦有創作之可言者，乃因其非受先代之賜，卽沐鄰邦之恩。然其爲物則簡陋脆弱，不能久持，一二傳之後，丁適用之時，欲尋此物，則旣凋亡矣。

吾人欲就有徵之進步，而詳察其情狀者，則可論之處尙多。如科學者，卽自有其秘密者也。人惟自助，乃能得天之助。故必有探頤研機之人，而後天乃予之以祕方，予之以致富成名之術。欲使人了

解動力，其事並非易易，即於動力學中，而欲解極簡之題，亦未必人人皆能。然航海之所以能發明，天文學之所以能成立，一切物體運動之學理，所以能不朽者，乃因其有不合時之人，孜孜矻矻以窮究其事也。試問當學子埋頭伏案之時，一民族中，亦有能知以此怪異之法，遂能宣洩天地之蘊藏者耶？是故假使一國所遵之路爲迷塗，而他國之所行者爲偶合，則倘無交通之方，縱他國之智力，未必遂勝於人，亦必爲之望塵莫及矣。假使世無發明鐘表之人，則有兩人於此，一赴快車，一赴慢車，其先到之人，未必遂智於後到之人也。若不佞之所見爲不謬，則古人之智識，何以異此。吾人若欲就有徵之進步，爲之立一專說，則必先就此而決其是非，並於質學之發達爲之作詳細之疏述。此猶吾人欲詮釋人類快樂之發達者，必先知快樂之事物其初從何而得之也。是故欲於進退之理，而窮究其故者，必先於自然之主司，所影響於人類者若何，爲之詳細分析，並就此主司中之變動，而爲之詳細分析。然此非不佞之所能詳論也。欲就此偉大之問題，而爲之解決者，惟有分別爬梳耳。不佞之所欲解釋者，乃在不佞觀之，欲求進步，須先具備何物也。（不佞尤側重古代之進步。）世人於此，考察不甚周全，故不佞特爲一言。假使不佞之所見，而有謬誤者，則拋磚引玉，因此而起之討論，其見地之高，析理

之誠，當必有愈於不佞之所爲矣。

編主五雲王
庫文有萬
種千一集一第
理政與理物

譯閱建鍾 著浩芝白

路南河海上
五雲王 人行發

路南河海上
館書印務商 所刷印

埠各及海上
館書印務商 所行發

版初月二十年二十二國民華中

究必印翻權作著有書此

The Complete Library
Edited by
Y. W. WONG

PHYSICS & POLITICS
BY W. BAGEHOT
TRANSLATED BY CHUNG CHIEN HUNG
PUBLISHED BY Y. W. WONG
THE COMMERCIAL PRESS, LTD.
Shanghai, China
1933
All Rights Reserved

