

萬 有 文 庫

第一集一千種

王雲五主編

懷 疑 論 集

(下)

羅素著

嚴既澄譯

商務印書館發行

懷 疑 論 集

(下)

著 素 羅  
譯 澄 旣 嚴

著 名 界 世 譯 漢

編主五雲王  
庫文有萬

種千一集一第

集論疑懷

冊二

譯澄既嚴 著素羅

路南河海上

五雲王 人行發

路南河海上

館書印務商 所刷印

埠各及海上

館書印務商 所行發

版初月二十年二十二國民華中

究必印翻機作著有書此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

SCEPTICAL ESSAYS

By Bertrand Russell

Translated by Yèn Chi Chêng

PUBLISHED BY Y. W. WONG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1933

All Rights Reserved

# 懷疑論集下冊

## 第十一章 政治上的懷疑主義之需要

（本文是著者在一九二三年十月十日倫敦政治經濟學校的演說辭）

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

情形，對於他的性情影響很大，沒有幾個人能夠減低這種的影響力。

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

沙爾脫在本書的第十九頁上說：

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

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

論及和平時代的平常商業制度，他又說：

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

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

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

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

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

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

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



最高的國際團體來配置調處相衝突的純粹國家所各自提出的要求。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

偽，便終於有一日要被這種作偽的心思去毀壞了他的爲公衆服務的精神。

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

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

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



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

## 第十一章 自由的思想與官廳的煽動

（本篇是一九二二年的康威紀念日的演講辭）

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

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

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

我並不想去減低這種意義的自由思想的重要。我自身原來是一個對於一切的現存的宗教都不信仰的人，併且我還希望一切的宗教信仰將來都要完全消滅。我又不相信就牠的全部過程評量起來，宗教的信仰曾經是一種使人類傾向於善的原力。雖則我自己也預備去承認在某一些時代和地位中，牠也曾有過好的影響，但我只認牠做屬於人類理性的嬰兒時代裏的東西，併且

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

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

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

約束，卻不容易一望而知。

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

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

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

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

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

的蓋然性，以及牠們的盡量減低的可能性。

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

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

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

我的保護人。然而我們的法廷卻把他的遺命擱置在一旁，而要我去受基督教的信仰的教育。我怕他們的這樁事情的結果是很足以使他們失望的——〔就是說他自己並沒有爲這種教育所陶冶而成爲一個忠實的基督教徒的意思〕——可是這並不是法律的罪過。假使我父親當日的遺命是要使我去受湯麥司派的基督教徒 (Christadelphian) 〔又名「耶穌的弟兄」〕是美國的基督教的一派，在一八五〇年爲約翰湯麥司 (John Thomas) 所創立；其宗旨大要是否認靈魂的自然不滅說，而堅持惟有正人纔能享受永生之福賜，或墨格兒敦派的信徒 (Muggletonian) 〔英國的已滅的基督教的一派，創立者是一個有宗教的狂熱的成衣匠，名墨格兒敦；他在一六五一年，自承爲親受到天使的靈感，因而自稱爲這個世界上的最後的先知者〕或一個星期六的基督期待者 (Seventh-Day Adventist) 〔英美兩國的一個已滅的教派，原始是密勒 (W. Miller) 在一八三一年所創立的，宣傳基督將要在最近的時期裏重以肉身御世的信念，最初說重來的時間是一八四三年十月，其後又說是一八四四年十月，這星期六派便是在一八四一年以至一八四四年所盛行的，專注意每個星期的第七日，即星期六日，以爲耶穌的再來必定在這一日



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

從這種紐約州的法律所顯示出來的與日俱增的危險，就是從權力的獨攬於一個機關——不管是州政府或是一個付託人，抑或是一個董事會——產生出來的。就教育的情形說，權力是在州政府的手中，因此州政府便可以防阻著這一州裏的青年不讓他們去聽受到牠所不喜的任何的一種學說。我相信，現在還有一些人以爲一個民主主義的政府是很不容易與民衆分割開來的。其實這只是一個幻念而已。所謂政府只是一個官吏的集團，這些官吏都是爲了各人的目標互不相同，因而彼此相異的；只要他們的現狀能夠維持不動，他們就可以獲得很可觀的收入，以維持他們的安富尊榮的生活。在現存的狀況中，他們所希望得到的唯一的改動，就只有官僚制度和官僚的權力的增加。因此，他們自然要利用如戰爭的刺激一類的機會去取得加於他們的東家〔民衆〕的身上的審判查究的權力，在這種權力裏頭，包含著那種加於他們的反對者的身上的窮餓的影響。至於在心靈方面的事情，如教育一類的之上，這種情形更是足以致命的。牠把一切進步的可能機會，或自由與智慧上的創造的可能機會都給斬斷了。然而這正是讓小學教育全部放在一個機關的指揮操縱下的自然的結果。

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

幾種情勢了；而在這裏，則我想詳細討論之於較普遍的情形上，並且把牠認爲一種必定要繼續增加的危險，除非我們能夠採取十分確定的步驟去抵消牠。應用著經濟的壓迫去抵抗思想的自由的最高的示例，便是俄國的蘇維埃政府，在那裏，直至牠與他國訂定商業的協約之時爲止，政府能夠（並且確實如此做）迫著一些其意見不爲政府所喜的人去挨餓；如克魯泡特金（俄國生物學家及哲學家，著有互助論，提倡人類的和平的合作，因不爲蘇維埃政府所喜），即其例證。可是在這一點上，俄國並不是一個特異的國家，不過比之其他各國較爲走得遠一點而已。如在法國，當特利孚（Dreyfus）——〔法國的一個下級軍官，一八九四年以有充任德國的偵探的嫌疑，被政府判以終身監禁之罪；但他自己始終不服，自稱冤屈；他的朋友極力替他運動再審，終不能達到目的。到後來激動了全國的在野黨人及新聞記者的公憤，都以此攻擊政府之枉法；兩方面一直相持到一九〇六年，特利孚纔得最高法院之審判，宣告無罪〕——的事件發生了之時，無論那一個學校教師，如果在這件事情初發生時表示一點替特利孚辯護的意見，或在這件事情將要結束時表示一點反對他的意見，都不免要喪失了他自己的位置。又如在今日的美國的境內，假如有一個大學

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

就可以明白了。

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



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

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

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

## 第十三章 社會中的自由

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

時，牠還要反對職工的同盟。這些都是牠要利用政府去替牠辦到的事情，牠就以這種政府的最低限度的動作爲出發點，再期望以經濟的能力去完成其餘的大目標。這樣的自由主義以爲：東家對傭工說，「你當要飢餓而死，」這是對的；但如果傭工回報他說，「你當要吃了鎗彈而死在我們的前頭，」這便是不對的了。其實除了刀筆吏的舞文弄墨以外，要在這兩句恫嚇的說話中畫出一條分別的界線來，顯然是一件滑稽可笑的事情。這兩句恫嚇的話，都足以損害個人的自由的最低的限度，但我們絕對不能說其中的那句比之其他的一句更爲損害得重大些。這種不平等的

情形，還不僅是存在於經濟的範圍裏。在今日的社會中，丈夫所施於妻子，和父親所施於兒女的專制行動，都要祈請這條神聖的原理來作證明；但我們卻不能不說，自由主義是傾向於減少前一項的專制的。至於父親所加於兒女的專制行動之見於迫著他們到工廠裏去做工的事情上的，則已經不管那些自由主義者的意見如何，而實行被減低了。

可是這已經成爲人所共知的常談，我不想再在此多說了。我現在想就此說到那個普遍的問

題，就是：「社會之干涉到個人的自由，並不是爲了其他的個人，而是爲了全社會的緣故的，究竟應

當干涉到怎樣遠的程度？並且牠應當爲了什麼目的去施行干涉？」

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

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

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

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

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

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

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

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



我將要說及一些較爲偏近於心理學方面的考慮。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

而在一個現代的國家裏，則所謂正義，就是平等。可是這裏的所謂平等，並不是指在一個有階級的  
特權——上等的人與下等的人都同樣地默認而且甘受的——存在著的社會裏的那種平等。而  
徵諸事實，不承認有階級的特權的社會，則直至今日，還未曾有過。就是在現代的英國，假使國中的  
一大部分的倚靠工資爲生活的人民，聽見有人對他們說到英國的國王，也應當像他們自身同樣  
地過著樸素的生活，不應該比他們繁華奢侈些的提示語，也不免要爲之失驚；可見英王之佔著全  
英國中的一個應當繁華奢侈的地位，已經成爲舉國承認，而且已經深深地印入於人民的腦筋裏  
的事情。所以我把正義的界說定爲一種產生出最少的嫉忌來的措置。但這個定義之成爲平等的  
意義，只有在一個完全免除了一切的迷信的社會中爲然；至於在一個很牢固地相信著社會的不  
平等的人羣裏，則特殊階級者就是掠取了許多人的基本生活需要品去造成他們自身的奢侈的  
享樂，也只有被承認爲當然的，而不致產生出一點兒的嫉忌來。在如此的社會中，根本就沒有平等  
可言。

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

得的。併且在這種場合上，究竟那一種東西算是好的，那一種算是壞的，也很難決定。假如某甲所喫的是珍饈，而某乙所喫的則僅是一些麵包皮，那麼，如果某甲去對人家宣講著貧窮的好處，他就要被認爲一個僞君子。可是，如果我歡喜研究數學，而別一個人則歡喜去研究音樂，則我們二人之間決不會有互相干涉的事情，而當我們互相贊美各人的追求之時，那只是我們的有禮貌；別人總不會因爲我稱贊著對方的研究便罵我爲虛僞。這兩種情形之分別，就在乎某甲的珍饈顯然是人們所公認爲比某乙的麵包皮好得多的，而我的數學與其他的一個人所研究的音樂則分不出好壞來。至於在意見的事情中，則自由競爭是達到真理的惟一的路途。只要是逐漸迫近於真理，則就是兩個主張不同的意見的人，互相侵犯，互相駁詰，也不失爲一件好事。我們上面所引述的自由主義者的口號——就是「幸運的人之運用其專制的威權於沒有幸運的人的身上，必不能受著絲毫的限制」那句話——其實是誤用到那個經濟的場合上的；牠的實際上宜於引用的地方，其實是在內心的領域裏。我們之需要自由的競爭，其實是在思想觀念的範圍裏，而不是在事業場中。而在思想意見的範圍裏，所謂幸運的人就是比較聰明，比較有推理力的人，這些人自然宜於在這個範



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

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

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

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

## 第十四章 教育中的自由與權威

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

在學校教師的身上，還有一種壞處，就是他們都想得到學校的信託。這種期望使得他力圖把他的學生訓練到在運動的競爭和學業的考試中有以嶄然露頭角的地步；而不知就是這種企圖把他引到只知以全力專注於少數的優秀的分子，而不惜遺棄了其餘的全級裏的成績平常的學生。這種情形，就全級的學生看來，其結果當然是很不好的。本來對於一個中常的學生，寧可讓他自己把一種運動的遊戲頑得不好，總比之使他去眼看著別人之頑得很好要較好得多；因為他自己頑得不好，還可以逐漸學好，至於目觀他人頑得很好，那就很容易引起他的灰心，於是連進步的希望都沒有了。威爾士先生 (Mr. H. G. Wells) 在他的盎特兒的山得孫氏之傳記 (Life of

Sanderson of Oundle) 裏，曾經說過這位果真偉大的學校教師是怎樣地堅決反對一切的把中常的兒童的天賦能力置之不理，不使牠們獲得充分的練習的教育方法。當他變成了學校裏的教

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

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

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

至於站在高等職業的地位上的人則懷著一種很相懸殊的見解。他們自己的收入之豐富，原是憑藉於他們之具有一種遠勝於平常人的教育；於是乎他們就想把這種特殊利益傳授給他們自己的孩子們。爲了這個目標，他們情願作很大的犧牲。可是，在我們今日的競爭劇烈的社會裏，爲

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

每塊的價格是四個半銅幣；試算出我統共要付多少錢。」在這時候，我窺見麥特司東女士是在偷偷地表示著異常愉快的神氣——〔麥特司東先生是考白斐兒的後父，而麥特司東女士則是他的姊姊；考白斐兒的母親誤信麥特司東爲善人，與他結婚，於是母子們便陷入於極其可悲的境遇中；而這位女士更是處處幫助著伊的弟弟來欺壓這個家庭裏的孤兒寡婦。〕我當時只有呆呆地注視著這些乳酪，不但找不到一點結果，併且連一線光明都找不出來，只好呆坐到喫晚飯的時候。到那時，我爲了把石板上的污穢通弄到皮膚的汗毛孔裏去，已經把我自己弄成功一個黑白雜種的人了，然後得到一薄片的麪包把我從這一大堆的乳酪中救了出來。於是乎在這一堆黃昏的其餘的時候裏，我就要被認爲整個陷入於羞辱中了。

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

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

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

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

會辦到。

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

護，終於不免被科罰。」

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

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

現在，我要說到這正統的見解所施及於學生身上的影響了；對於這種影響，我要分列為兩項，就是智慧上的和道德上的。在智慧上說，對於一個青年，最能吸引他的興趣的便是一個顯然是在實際上極關重要的問題，對於這個問題，他當知道有種種不同的主張並存著。例如一個學經濟學的青年應該兼聽到個人主義者與社會主義者，主張保護稅則者和主張自由貿易者，相信紙幣的增發者和相信金本位制者等類的不同的講義。他應該受著鼓勵去閱讀這種種的不同的派別的名著，為那些相信這些派別的學說的人所推舉的。這將要教導他怎樣去評量論證和憑據，去知道

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

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



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

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

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

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

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

## 第十五章 心理學與政治

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

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

任的倫敦主教一類的保守派的人物。

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

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

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

理的，因為社會在事實上，既不是一副機器，也不是一棵樹。

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

智識還不夠去跡迹出對於羅馬的傾慕所生於拿破崙法典上的影響來。

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

當我們希圖對於政治採取一種心理觀之時，我們自然要首先尋求出尋常人的根本的衝動，以及這些衝動之能夠以環境來發展的途徑。一百年前的正統派的經濟學者曾以為一個政治家

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

## 第十六章 信條戰爭的危險

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

度裏的共產主義越是減少，那普遍地被承納的信條裏的共產主義便越要增加。

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

哲學，則是很可能的。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

的鑛山，對於那些必不可少的鑛物之流通應用，要向全世界的人課取相當的特稅。

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

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

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

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

美國的情形看來，打敗仗的光景還遠遠得很，正不知何年何月纔會有這樣的事情。因此，一個人很可以期望有一種對於美國的現行制度的流行的熱情存在於美國的社會上，這種熱情是與十九世紀裏當英國正在成功之時所流行於英國的社會上的對於議院制的熱情同類的。自然的，介於東方與西方的經濟信條之間的差異，將要由於二者的神道學的不同而繼續充實其力量。我們可以預料美國將終於停留在基督教中，而東方則終於保持著反基督教的態度。我們可以料定美國之對於結婚和家庭這兩件事情，總要繼續拿基督教的學說來做口頭禪，而東方的人則要認這些學說爲已經敝舊的迷信。我們又可以預料到在這兩方面，都不免要有大規模的殘忍苛酷的事情發生出來，而雙方的宣傳卻要使得每一方面都只知道對方的殘忍，而看不見自己一方的殘忍。舉例言之，對於那一件震撼一世的薩苛和樊薩梯 (Sacco and Vanzetti) 的事件——〔這兩個都是意大利的久寓美國的工人，在前兩年被控爲一件劫車殺人案的兇手；當時會有許多人出來替他們辯護，證明他們倆都是良好的工人，而且在那件案件發生時曾經有人在別處地方上看見他們；後來當他們將要判決時，又有一個因爲別的案件被捕的犯人自承那件劫案是他和他的朋

友們所做的，與薩、樊二人無干；但這些證人都不曾把這兩個不幸的工人救出來，他們倆終於被處死刑。他們倆的致死的主要原因，就在乎他們是無政府主義者；在美國參加歐戰時，他們倆又曾努力作反對戰爭的宣傳；因此，美國的掌權者都深惡他們，有心殺死他們來表示殺雞嚇狗的意旨。

——竟然沒有幾個美國人知道牠的真情；這兩個人之被處死刑是由於一件劫殺案，而這案子卻已有了別一個人自承是他所做的了，併且坐實他們倆的罪狀的那些證據也已經爲親手去搜集牠們的警吏們承認爲存心羅織起來的。本來當有了別個人挺身而出自承爲真的主犯之時，這案件就要重新審問過；而法廷之所以拒絕重審，其一部分的理由是那個自承爲這件案子的主犯的人是一個性格不好的人。照這樣說來，那麼，按之美國的法官的意見，只有性格良好的人纔會犯殺人的案件了。其實薩哥和樊薩梯的真實的罪名，卻在乎他們倆都是無政府主義者。一切的這些事實當然都是俄國所明知的；於是乎牠們就在那裏產生出一種仇視資本主義的社會裏的所謂正義的意見來。同樣地，俄國的對於教堂裏的長老們和社會革命派的審判，也是美國所熟知的。由是每一方都找取許多的證據去證明對方是兇惡的，但對於牠自身的一方面的兇惡，則各自處於



茫無所知的情境中。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

例如家庭與國家都是根據於生物學上的原理而組成的，而「託辣斯」與商業組合則是經濟學上的東西。從這種生物學上的原則產生出來的羣體，到現在也會生出不能否認的害處來，但我總不以為社會的問題可以不顧到那些產生出這幾種羣體的本能來解決。例如關於兒童教育這個問題，我總相信如果光是使兒童受教育於國家所設立的學校裏，而沒有父母來共同合作，那麼，結果將要使得一大部分的男人和女人喪失了刻苦用功的活動的刺激，而變成了億懶厭倦的人。從這一點，就可以知道家庭的功用，在教育上也是關係著根本的重要的。國家主義大概也要佔著一個相當的地位，雖則今世的陸軍和海軍也是牠的一個不好的表現；牠的適當的地位應該是關於文化的，而不是屬於政治的。就文化的促進看起來，國家主義也是一種原動力，可見國家的存在也不一定是有弊無利的。人類可以憑著制度和教育來大大地加以改變，但如果他們的改變是沿於一條足以挫抑根本的本能的途徑的，則結果將要使他們的毅力為之喪失。而布爾札維克派之把經濟的本能說成唯一的具有心理學上的重要關係的本能，那一定是大錯的。但這種大錯並不是他們所獨有，他們實是與西方的競爭的社會共同均分的，雖則西方人之對於這件事情沒有像他

們那樣地明白表示。

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

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

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

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

是永遠不會接觸到普通的羣衆的耳目的。

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

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



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

## 第十七章 幾種先兆的光景 令人高興的和令人不高興的

### (一)

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

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

我們當代的社會裏所發生的大變動，就是機器之引用於日常生活中；除此以外，還有其他的一個大變動——大部分是從前一個變動生出來的結果——就是社會變成了比之舊時較為組織嚴密得多的。如印刷、鐵路、電報，以及現時的無線電播音機等類的東西，都已經替我們備好了專門的工具，供給像一個近代的政府或一種國際的金融事業那樣的規模宏大的組織的用途。社會

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

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

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

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

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

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

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

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

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

他怎麼樣可怕；但假如哥倫比亞州的一個市民竟主張哥倫比亞州應該屬於溫尼蘇拉（Venezuela）〔南美洲的一個共和國〕，那他就要被那裏的政府認爲一個罪大惡極的妖怪了。我們所說的中心的權威應要阻止着各國的政府，不讓牠們拿這樣的偏見去做行動的根據；併且要以合理的方法來處理領土的分配——這就是說，大體要以當地的人民的意向爲標準，同時也得顧慮到經濟的和文化的關係。

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

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

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

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



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

(二)

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

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

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

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

定牠在開始之時，總是一羣的擁有財力者，背後有一個或一個以上的大國扶持着的。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(四)

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

足，於是社會便不大會有甚麼動搖了。

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

