

著名世界譯漢

路 生

著 斯 爾 威
譯 曾 繼 魯

行 發 館 書 印 務 商

H. G. Wells 著
魯繼曾譯

壹玖四零年五月二十七日
離
去金華復歸于星日被
炸。暑假帶其衣箱返家檢
得此書。
十月廿日誌于筆齋

漢譯世
界名著

生

路

商務印書館發行

中華民國二十六年十月初版

◆(93808)

漢譯世界名著

路一冊

The Anatomy of Frustration

A Modern Synthesis

每冊實價國幣捌角

外埠酌加運費匯費

原著者 H. G. Wells

上海中山路大夏大學

譯述者 魯繼曾

上海河南路

發行人 王雲五

上海河南路

印刷所 商務印書館

上海及各埠

發行所 商務印書館

版權所有
翻印必究

(本書校對者謝增綬)

大

警句

「對於普通的人增加幾個立方吋的頭腦對於普通的生命增加二十年的壽命，或借着簡單化使心力的節省等於這些增加的數量，那末，人類的展望中之每種現在的困難都要如夢消逝了。」

錄 William Burroughs Steele 語

譯者弁言

本書原名「挫敗之解剖」，今改稱爲「生路」，爲求醒目耳。威爾斯氏於古稀之年，本其一生學識經驗，爲舉世芸芸衆生現身說法，誠可謂苦口婆心語重心長也。其以「挫敗之解剖」名其書者，蓋欲喚醒世人之迷夢，使其憬悟既往之過失，而策勵將來之進步。既明從前失敗之原因，然後可着手於補救辦法之探討。所以「挫敗之解剖」卽所以指示「生路」也。「挫敗之解剖」爲因，「生路」乃其當然之結果。兼之，前者太覺陰暗鬱悶，而後者較爲爽朗興奮。置是之故，譯者遂不憚冒昧將其改稱今名。

本書之副名爲「一個現代的綜合」。其命意所在似爲將各種學術，卽人生之色色相相，冶於一爐以求一安心立命，普渡衆生之至道。威爾斯氏嘗自翊爲「現代的頭腦之模範」，「百科全書學派」，「新自由學派」，「新人道的堅忍學派」，而且其生平對於瑣碎支離，分門別戶之見頗不

謂然。吾人於此亦可概見歐美文化之新動向矣。此亦宗教上之派別，政治上之國家主義，經濟上之閉關主義，社會上之獨占主義，家族之保守主義，地方主義，階級主義，帝國主義，以及各種學術之零碎的研究，畸形的發展，等等之自然的反動乎？由此可見歐美的學術已漸由分析而入綜合之途矣。由白熱化的國家主義，帝國主義而漸趨於大同主義，世界主義矣。

威爾斯氏並嘗自詡為世界的預言家，能預測世運之推移，人世之變遷。據稱凡經其預言者已往皆曾一一應驗，不爽毫釐。在思想方面威氏亦頗能得風氣之先，誠可謂為時代之弄潮兒也。讀者可於本書發見威氏對於世界政治，經濟，法律，社會，家庭，宗教，哲學，教育，文化，科學，藝術等等之預測。凡此都甚清新可喜。讀之頗可擴展吾人之胸襟與目光。

本書第十四章所論「青年之挫敗」對於負青年教育之責者誠屬骨鯁之言。其對於中等以上教育之故步自封，戕賊性靈，閉門造車種種劣根性，盡情揭發，可謂淋漓盡致矣。至於其對教育改造所提出之計劃亦頗徹底。其中心思想在於世界百科全書之編纂，即其所稱「人類的記憶」，「中央的頭腦」是也。此與中山先生知難行易之旨頗相脗合。所可惜者吾人對於國寶尚未盡愛

護推崇之責耳。知識卽能力。事實之傳播爲教育之首圖。事實之隱蔽與歪曲爲人世之極惡大罪。此旨亦與譯者已往主張頗爲接近。因吾人對於學術必須實行徹底統制然後方能使個人、國家、及世界之問題有解決之希望（見教育研究通訊第一卷，第四期拙著「讀了中央研究院評議會年會議決原則以後的一點感想。」及教育雜誌第二十六卷第一號「明日之課程」一文。）

在心理建設方面，除教育之改革外，威氏並極力提倡繼續不斷的革命，卽其所謂「重新開始」亦卽「湯之盤銘曰苟日新，日日新，又日新」之意。彼意以「從前種種昨日死，以後種種今日生」之精神擴而充之而成爲人類之一種新宗教。並應用此種新宗教去攻破各種挫敗之壁壘。關於此種主張，中山先生於「革命尙未成功，同志仍須努力」之遺訓中已先威氏愷切言之矣。

在物質建設方面，威氏亦有精密的計劃，徹底的主張。例如對於人類欲望之探討；世界富源之調查，開發與分配；財產之意義，功用與分類；世界貨幣之統制；世界衛生之行政；世界經濟之管理。種種計劃務使人人豐衣足食，身強力壯，享受生活之樂趣而不受物質的壓迫。此卽吾國管子所謂「衣食足然後知榮辱」之意。

至於威氏所主張之事業主義，尤值得吾人之注意。彼云：「尋求同你的個性根本相合的事情，而令你的生活爲那件事情之命脈。爲它犧牲一切。」此即彼所謂「併合的永生」。先要捨去生命，然後可以得着生命。立德，立功，立言，使生命可永存不朽。世之歧途徬徨，惶惶無所之者，觀此可以憬悟矣！

對於歐洲大戰，以還世界道德日漸澆薄，彼頗深致慨歎。「很多羣衆，階級和人民之類型，現在是在一種道德的墮落和肉慾橫流的狀態中過着醉生夢死的生活的，這實在是無以自解的事情。」所以彼主張刻苦自治，清心寡慾。「他發見對於健全的操練之需要以外之各種遊戲加以痛斥，是合乎邏輯的事情。」彼對於社會上種種無謂的應酬亦大不謂然。由此可見彼之思想與吾國墨子之思想頗爲相似。值此國難嚴重之秋，此皆吾人所應奉行不懈者也。

總之，本書確有一讀之價值。其篇幅雖屬不多，但對於格物，致知，誠意，正心，修身，齊家，治國，平天下種種問題都曾涉及。惟深慚譯筆拙劣，不能達原載之精義，海內賢達倘不吝指正，則又幸矣。

二十六年六月二十九日寫於上海

代序

H. G. 威爾斯現在是上七十歲的人了。他從事於著作已經有四十多年了，而爲着其中三十幾本書他曾廁身於在各國享盛名的少數歐洲的作家之林了。自大戰以後，在世界所希望於他的以外，他更陸續發表了歷史和科學之大規模的闡明，經濟學和政治學的述評，它們在大西洋兩岸對於現代觀之釋義會作極大的貢獻。近來他曾從其自身經驗中提取著作之材料；爲一位瀟智的老翁之所爲，竭力譯解其自身生活經驗之冗長而難於辨認的經過多次刮削而重寫的羊皮紙（譯者按：此係指古昔因紙類缺乏，將初時所寫之字削去以備重寫新字於其上之羊皮紙或其它材料而言，）而將經過如此譯解之記錄撰成了一部非常刺激思想的自傳。現在他曾撰著了另一種東西——同從前那一切努力是不同的，然而在一種意義上是從它們所蒸溜出來的一種東西。它是一種從內心發出的和根據個人經驗之言談。其格式是摹擬柏吞的『憂鬱之解剖』的(Burton's

Anatomy of Melancholy) 但其所解剖者並不是憂鬱。威爾斯氏並沒有在第一人稱內進行其解剖，而杜撰了一個作者的姓名以爲發表其思想之工具。它是喀萊爾 (Carlyle) (譯者按：喀氏係斯格蘭論說家和史家，生於一七九五年卒於一八八一年) 於一世紀以前在 *Barbaric Resartus* 一書中所用的方法，其後並有其它許多作家都曾抄襲過這種方式，而且它具有多種顯然的便利。其一即它不致於太嚴緊地拘束著者，不一定要他對於所發的議論負完全的責任；它可以將他的意見放映出來而不包含他對於其絕對的、公正或不朽之信仰。其它乃是使他能夠讚美他的發言人之議論，而他頗難於誇獎其自己言論。

究竟什麼是「挫敗」？威爾斯氏暗示它是現代的個人幾乎到處顯然碰着的東西，這或者是不錯的說話。他暗示，人們個別地或集團地所欲求的萬事萬物幾乎都可說是爲求人類的人格擺脫某種限制之一種自由；和平是爲擺脫戰爭的危險和強暴；富有是爲擺脫需要和勞苦之危害的等等。然而戰爭仍未能消滅，並且我們許多人雖可在任何一定的時間遭受它們的蹂躪，但是我們沒有人不是生活在任何戰爭的危機之中的，而且我們的生活都是或多或少被那種危險之

意識所影響的。我們要使它們絕跡於人寰之普遍的欲求之敗北——那就是我們所須加以解剖之「挫敗」。它不再能被我們的身體的和心理的無能所解釋了。爲大衆開發足用的財富而消滅貧窮：在身體方面這是我們的能力所能勝任的事情。使戰爭不再從任何觀點被人看爲有利的事情：在心理方面也是我們的能力所能勝任的事情。然而爲甚麼挫敗依然如故呢？這就是解剖家的問題。

(這一篇代序的文字係採自“Spectator”)

目錄

警句

譯者弁言

代序

附威爾斯所著各書分類表

第一章 我們的著者和柏吞……………一

第二章 由思想上的惶惑而來的挫敗……………一三

第三章 永生……………二二

第四章 最廣博的永生……………三一

第五章 人和民主的謬見……………三六

第六章	自殺，挫敗之承受·····	三九
第七章	在地球上之人類，他有什麼慾望·····	四三
第八章	由潛意識所主動的挫敗，道德之本質·····	五一
第九章	社會主義之挫敗·····	六三
第十章	累累開始·····	七七
第十一章	重新的開始·····	八六
第十二章	世界和平之挫敗·····	九八
第十三章	豐足之挫敗·····	一〇七
第十四章	青年之挫敗·····	一二二
第十五章	由於文化的強迫觀念的衝突之挫敗·····	一三六
第十六章	由自縱而來的挫敗·····	一五一
第十七章	由於缺乏自由精神而來的挫敗·····	一五四

第十八章	因罪孽深重而有的挫，敗七件重罪·····	一六一
第十九章	由寂寞而有的挫敗以及求情人之熱望·····	一七三
(甲)	戀愛之投影圖其歷史的發展其名詞的釋義以及其例案的記錄·····	一七三
(乙)	情人幻影之觀念·····	一九〇
(丙)	續論前題·····	一九八
(丁)	再續論前題·····	二〇三
第二十章	婦女由於女權主義之挫敗·····	二〇六
第二十一章	人的想像之擴張·····	二一〇
第二十二章	一個公平的世界·····	二一六
第二十三章	個性之註釋·····	二一九
第二十四章	將來的新世界·····	二二一
第二十五章	忍耐之勇氣·····	二二六

生路

第一章 我們的著者和柏吞 (Our Author and Robert

Burton)

『挫敗之解剖』(“The Anatomy of Frustration”)這一標題會使許多讀者感覺生疏，然對於少數箇中人它又可惹起熟諳之感了。因為「挫敗之解剖」是一部奇書其撰著業已經過若干歲月了。在我們中間有少數人享有這全套十一冊精印的叢書，在其格式和編列上非常新穎有趣，在我們當中有更多人接受了最近專為饋贈親友之用而刊行的若干零卷。大致將有一兩卷遺稿可以付印，此外尚有許多材料，因太未經咀嚼而雜亂無章所以也許永遠不會印行。並且其中有一些非常誹謗的材料。這部「挫敗之解剖」是一位有心人的著作。它擬將目前的生活加以檢討和綜合。它戮力於現代一種心理的建設。

關於一般人所知道的威廉柏若斯體烈 (William Burroughs Steele) 此處不須加上很多敘述。好像他所選中的榜樣，羅伯特柏吞 (Robert Burton) (註二) 其人格之委細同其著作是如響斯應的。根據泰晤士報 (The Times) 之訃告，他是一位有學力而成功的商人，「在工藝上頗有創造的天才，」在紐節西賀戈 (Holgoos. N. J.) 之一組工廠之建設上及其推銷制度之經略上他的勞績最多。他是哈佛大學之畢業生，在未被營業吸引之前，在生物化學之開創上曾贏得一點聲名——一九三五年十月三號出版之「自然」雜誌有關於他已發表的研究報告之記載——他的科學知識在賀戈工廠製品之發展上極為重要。在財政上他是穩健的，在對待所雇用的工人之態度上他是很前進的。他不特熱心推行一種慨然同勞工分享利潤之制度，並且鼓勵工人批評其經營與管理。那是本世紀頭十年的事。他的營業夥伴時常不大能諒解其主張故恆以革新之激烈派目之。

直至世界大戰的時候他對於公共的事情很少表示興趣。戰爭及其結果使他放棄了緘默的前進主義而對於社會的構造和政治的心理發生了深入和有時是坐臥不寧的探討。在一九一四

年八月以後，直到美國加入戰爭之時，他大概是在法國北部從事於醫藥救濟事業，於一九一八年之初當其他在雅爾剛（Argonne）傷兵醫院服務時，其臀部及膝部受了重傷。這次創傷使他永遠成了殘廢，而且其健康又因在馥樂銳達（Florida）所染令人委頓之瘧疾（depressing malaria）更覺每況愈下了。雖有這種種困難，或者可說就因為這種種困難在精神上所予他的刺激，他開始乘筆直書關於國內外之政治。在美軍所佔的德國領土內，他在樂野（Noyes）之下服務了一些時候，其後兩年他在日內瓦度過大部分時間。其後因為身體更弱而多病，他遂擺脫一切煩重工作而隱居於靠近班多（Bandol）之一海濱花園別墅，『挫敗之解剖』大部分似乎就在這寬大而舒適的別墅中撰著的。他說早在一九二二年他業已開始撰著它了，但其第一冊直到一九二七年纔付印而於一九二八年他纔僅以此冊贈送其友好。

在傳記材料方面對於目前的旨趣應加入者已不多了。他是於一九〇五年結婚的，而據他自己說是於一九〇九年以十分友好之情而離婚的。於一九一三年他再度結婚了，但大戰以後他就從未和妻子同居過。他在班多之住宅是由一位有才幹的波蘭婦人邵丹尼亞、斯吒太太（Mad-

ame Titania Stahl)所經管，她現在尙居於該宅中。他是在睡眠中因心臟衰弱而去世的。一服過重的著名的安神藥似乎是他沉入下意識之深淵而不能再浮上來之原因，因為在各方面都在隱指其軌範，羅伯特·柏吞的先例之影響，所以否認自戕之暗示似乎是迂腐之談。甚至羅伯特·柏吞死於其自己手中之證據也是不能令人滿意的；朱爾典·斯密士 (Jordan-Smith)，精於柏吞之學者，既蔑視這個意思，所以斯體烈自戕之歸諉就更少根據了。關於他想要在那個時候死沒有任何證據。那天晚上在就寢之前，他曾同斯吒太太和兩位客人步至花園而且興致勃勃地講談其它行星上之生命以及制勝空間之可能性。他使他們在外面坐到深夜。其中有一位客人所講之故事使他覺得特別有趣而忍俊不禁。在其舉動之間毫無凶兆之陰影。「今夜我當睡了，」他說，「而明朝我們要游泳。」在其書桌上放着一張未完的稿紙；他曾用過放在床邊的便條簿，而且下一星期中充滿着小而合意的約會……

說到那一部書。其起頭是摹擬羅伯特·柏吞所著「憂鬱之解剖」(“Anatomy of Melancholy”)的。其書名，其類似貨棧之圖案以及在內容編列上平白的摹擬都可證明這一層。但是差不

多從起頭斯體烈就確實覺得其書不應僅是柏吞的著作之現代化，尤其重要的必須是其補充和否定。在全書的序言上——斯體烈並未將它放在第一冊之前面而是在一年多以後纔動手撰著的——聲明其理由。

憂鬱之基調是失望。斯體烈大膽地確指柏吞之書僅為擬將朱銳爾 (Dürer) (註二) 所作的「憂鬱病」(melancholia) 之雕刻記以長篇之企圖而已。柏吞必然熟知這幅圖畫並曾在其書中提到它。這個「悽慘的婦人以手支頭目光固定，神志恍惚，等等」瀰漫於其全部「解剖」之中。斯體烈說，現在不能以那種失望的情調描寫生活了。激怒，是的，但憂鬱，則不然。在三百年中人類心理已起了改變……

斯體烈寫道，「在我的和柏吞的著作之間有兩件相同的事情。我們都查勘世界而我們都想找一條出路。」但柏吞是一個生於亂世之好靜的人。當時在人事上業已發動了巨大的改變，但人們尙未能覺察他們是怎樣深遠；他們度着強暴的紛爭和矛盾的生活而看不出生活普通狀況之任何可能的改造。（甚至直到坎第德 (Candide) (註三) 之時代，在人類的狀況中不能想像一種

深遠的改變的情形尚依舊保存着。在沒有確實革命之經驗以前這個觀念是不能被解放的。柏吞自己也患了憂鬱病而無理智地忍受着痛苦，他要想在其四周之紛爭的景象中求救治與安慰，何怪其收穫非常微薄無用。當其工作進展而強化時，在他看來舉世人類好像發瘋了，不僅一個的人發瘋了，未幾國家，城市，制度，社會和集團等都發瘋了。他愈近接他們，其救藥也就愈歸消滅了。他所投之陰影陳列在他自己面前。不僅整個人間世被瘋狂浸透了。柏吞覺得這種無理智的情形普及於自然之各界，及於「植物和動物」(“Vegetals and sensibles”)。他的總序，即其所謂「德謨頹利圖致讀者書」(“Democritus to the Reader”) (註四) 據斯烈說，當他為標準的第六版將該書加以修改時，包含對於人類的愚妄，不公，殘忍和悲痛提起了最概括，毀滅的和絕望的公訴，從來沒有人寫過比他更沉痛的文章。他沒有寬縱統治者或各種制度，並且超出了人類的範圍，揭示了作者對於人類所從出的整個自然界之深沉的缺望。柏吞在很少篇幅中毫無顧忌地寫作。他寫作時好像被所說的事情嚇得魂不附體的樣子，但又不能不說。他情不自禁地暴露了一種覺悟即宇宙之整個組織是不合理的，這個覺悟對於他的時代和依照人類任何標準而言都算

得可驚。

「不合理，」斯體烈說，「他也許是的——但缺望，就不然了。」

甚至在內心柏吞是驚嚇的。他不敢揣想不能有最後的「救藥」。在其書之第二卷中，對於憂鬱病之治療他揭示了食物，瀉瀉，體操，沐浴，放血，醫術，音樂，空氣之矯正，哲學，宗教。每種事情都被提出然後被其相反者抵銷了。在其第三卷中他擴大了論點而包括性慾之組織和宗教之解迷，而其治療更顯見矛盾了。他令其相互矛盾，以便戲謔地最後令他們相互抵銷，但他不願將其無着落的紛亂掃除罄盡。

斯體烈指出其自己的思想之恐怖並非柏吞唯一的驚懼。他恐懼迫害。奴顏婢膝地。他深恐他不敢告人的隱秘事情之真象有被執政者揭穿之可能。使其最隱秘的思想之恐懼錯綜複雜而加上面具者為易憤的正教之恐懼，和被庇護人與同僚知道得太清楚之恐懼。生活而無基督教堂 (Christchurch) 之房屋，兩個教區之收入，和在牛津大學圖書館中自由出入之權利 (his access to the Bodleian) 對於他不冒險的心性是不可思議的事情。他簡直不能嘗試那種褫奪聖職之

危險。所以他躲藏在『小德謨頤利圖』(“Democritus Junior”)的假面具之後面；他宣告他不過在補充那位可笑的古人所畫的稀奇的輪廓而已，而且使他自己也幾乎信以為真了。使其書大有引證選錄之形式而對於各種不同的思想兼收並蓄，柏吞將責任更卸得乾淨了。倘使這一堆湊合的材料會構成悽涼悲觀的形態，那是他的錯處嗎？實在，他沒有說過這許多。是這樣的嗎？他力辯其著作是滑稽的性質(“Satyrical”)而應有那種體裁之特權和自由。對於它是不好太認真的。

但柏吞關於其主子們之瘋狂和他對於他們的尊敬之荒謬之確實深信是不斷地被洩漏的。有時其詞鋒令斯體烈想起一位諷刺的印度老爺(Babu)之笑面的傲慢。有時，像刺柏雷(Rabois)，他斷然是一個大傻瓜(“Tom Fool”)。『啊，大人和老爺們！請准我放一點屁。』但他所放出的乃是對於他所寄托的整個世界之仇恨，擲揄和嘲笑。他淚盈盈地抗議道除了笑還有什麼？他忍受着殘酷的束縛，壓迫和輕藐。其性慾之滿足，倘使他確實有過這滿足，而對於我們多數人性慾之滿足乃是個人驕傲的主眼(Keystone)，乃是那座寺院大學鎮之狹弄中和樓梯角落裏之下流的勾當。在其書之韻文獻詞中他說：

倘使溫柔的婢女，成一位活潑的姑娘，

閱讀你的笑話，你對她務必要大方；

向她說，但願我的主人現在在這裏，

因為像你這樣人兒他頂欣賞。

於是，可憐的專業的獨身者，他覺得非加上這個註腳不可，「這是笑談，請勿誤會。」否則大學的當局將有什麼不疑惑到他們怎樣不會追究？

斯體烈對於這一切毫不發生同情之感。他暴露了事業家對於學者之潛伏的輕藐。為什麼任何人應該如此缺望而如此恐懼呢？斯體烈忘記了貧賤，倘使他先前曾體認過貧賤。他提筆寫作時無絲毫之忌諱，也不怕觸犯拂逆的批評。他的家鄉，美國，仍然是以進步為家常便飯的。他寫作於挺進的世界變遷之氛圍中。所以他的那部「解剖」不是附有個人保身法之瘋狂的解剖，不是憂鬱（black bile）之起源和治療之探討，乃是具有堅強意志的生活之病態之大膽的診斷。『一個瘋狂的世界，我的輩們，』梅吞說，仍然帶着中世紀的弄臣之頂上懸鈴的帽子（the cap and bells）。

他發出下流的喧囂，而輕拍其無用的腦袋，向着王侯和當軸隱匿其惡作劇（*nichmig malichs*）。但是斯體烈完全不知道主子是何物；他不僅看出所有的人類和事物都是瘋狂的，並且他也在這種觀察的上面加上了其天生的確信即在所有的人類和事物中都隱伏着健康之種子。「我們無論大小都是瘋狂的，」柏吞說。「這是一座瘋人院——而我在笑——但是，聽我說，我的老爺們，准許我做照德謨頡利圖的榜樣來爲你們開心。」

「但是，該死的（*damn you*），我們都在竭力保持神志之清明，」斯體烈說。「我們大家都想要，在我們紛亂的狀態中，將我們自己造成一個清醒的世界。我們都有反常的狀態，但那是在我們內心的事情。我們雖也許沒有勝算，但掙扎總是可能的（*The odds may be against us, but a fight is possible*）。爲什麼我們不改變事物？」他於是向王侯和權威進攻，不是以缺望之譏諷和腦袋之輕拍，乃是用着革新者之不寬恕的尖鋤。

在我們達到清醒世界之途中有何障礙？阻擋我們的是甚麼東西？甚麼正在阻礙我們的前進？那就是代替柏吞對於憂鬱病之治療之現代的問題。我們不再僅以逃避事物中的瘋狂爲滿足，我

們襲擊事物中之瘋狂。斯體烈可以發怒；他可以沮喪厭倦幾至神經衰弱（necerasthenia）的程度，但他從未失去戰鬥的精神。

那就是我們的新時代的精神。那就是三百年的時間在人類心理上所作成的改變。在這裏我們不僅有一個好動的和一個好靜的人之反比；他乃是一個能勝任無限的目標之時代和一個在思想上被上帝創造天地與審判日之謬說所束縛的時代（an age boxed in imaginatively by Creation and the Day of Judgment）之反比。在柏吞的世界中是不遑有改變的，沒有基本的改變之思想。事情是命定的。事情本來是如此的。「憂鬱病之解剖」不能產生於今日亦猶「挫敗之解剖」不能產生於十七世紀之牛津。

註一 柏吞氏係英國哲學家暨作家，著有憂鬱病之解剖（Anatomy of melancholy）一書，生於一五七七年，卒於一六四零年。

註二 Dürer, Albrecht 德國名畫家和雕刻家，生於一四七一年卒於一五二八年。

註三 坎代德、奧、薄、浦、提、米、斯、門（Candide, ou L'Optimisme）係福爾泰（Voltaire）於一七五九年所刊行的

一部管理圖刺小說，提倡改良的堅忍主義和擲頭苦幹的精神。

註四 希臘古代國世哲學家，其生卒之時期大約是公曆前四百六十年和三百七十年。

第二章 由思想上的惶惑而來的挫敗

威廉·柏若斯體烈摹倣「憂鬱病之解剖」之澈底甚至按照柏若之和瘋狂憂鬱病的分類和治療依樣葫蘆地爲「挫敗」書出了同樣的輪廓。他對於這些輪廓從未覺得完全滿意；他時常在修改、增補和重組它們直到他生世之最後一天。有幾個盛滿這些修改之紙袋和其第一卷之底本，其中之修改密如蛛網並且因爲以後加入的頁數過多而使卷帙臃腫，從這些文件最後我們也許能重印這開宗明義的耗精力最多而使他最不满意的一卷。甚至對其標題，「由思想上的惶惑而來的挫敗」他都不覺滿意，但他從未改變它。

「我們在討論挫敗之前，」他於其第一章第一節淡然而開始，「我們應該問被挫折者爲何物（things）生命戮力趨赴的目的是什麼？什麼是時刻在戮力而永未達到那裏的事物本身之意志（Will in things）？」

「有何需要我們需要什麼？」

「在個人方面？在團體方面？在人類方面？在整個生物界方面（As a synecyium of life）」這是一種研究之勇敢的開場白；它在實際上是將一切哲學和宗教關於本體的性質之陳述都傳案候質了（it subpoenas practically all religions and philosophical statements of the nature of being）而使斯體烈扮演了唱獨腳戲的皇家調查委員會（one-man Royal Commission of enquiry）來檢討一向人類對於宇宙的意義之理解和著述。他對於其證人之質詢是屬於百科全書的（encyclopaedic）體裁。它們公言要告訴我們「為何」和「何故」（They profess to tell us “why” and “what for?”）。他說我們務必盡力避免含糊。他將一切信條，一切宗教的崇奉，野蠻的習俗和格言，從赫刺苦利塔斯（Heracitus）和盧奎霞斯（Lucretius）到尼采（Nietzsche）和斯本華（Schopenhauer）之一切哲學體系都逐一加以檢討——提出這些人名為主要的綱領是他原來的主張——對於每一種他都作同樣苛求的和基本的質詢。第一有何假定？它的基礎是什麼？比如他指出在回教之其它假定中，創造天地而為萬民之

父的上帝是被假定的，在某一範圍內有確定的界說，關於其餘是被指示的（For instance, he points out that among other assumptions of Islam, God the Father-Creator is assumed, defined to a certain extent and, for the rest, in dictated.）它被假定依照某種地域的劃分和未經很嚴格地陳述但賦予它一種可辨認的「性格」之氣質的反應（He is assumed subject to certain localizations and temperamental responses not very exactly stated but giving him a recognizable "character"）。

這個關於假定之初步的檢討是最能代表斯體烈的方法之特性的。它有一種很原始的智慧之單純性。他問道，心靈在尙未開始絕對地陳述這個或那個之前，它是漂流在什麼全然深信之上的呢？在蒐集這「一切不同的觀點」上和在想將它們融會貫通的企圖上，他的勇氣和辛勤必定是大極了。他曾企圖訓練幾位助手以爲其臂助，但無多大成功。因爲其心智之清晰而銳利的靈威不論如何他僅能局部地傳授予他人。其分析之優良和令人不滿之程度使其讀者渴望組織一種方法將它加以改進。

他的牢不可移的信仰以爲人們不應該有成千的相反的信仰和信條以及人類在這些事情上之繁複混亂完全由於不良的教育，知識的和道德的怠惰，馬虎的陳述，以及隔靴搔癢之毛病，這種信仰其自身就是一種靈感。他不能容忍疎忽的心理。所有人們的頭腦是很相類似的，他辯論道，他們對於這些基本的探討有類似的感觸，他們的阻礙是屬於類似的性質；所以使關於人類的信仰之陳述很像遭遇兵燹以後之博物館者僅爲怠惰與糊塗，玩忽喪志。「他們作各種深淺不同的抽象，他們隨便亂用各種現成的符號，他們各有各的出發點，他們東突西竄，但沒有理由永遠不將該項紛亂加以整理。」而這位可驚的人確實會動手想將這紛亂加以整理——他稱之爲該項紛亂——自有生民以來基本思想之紛亂，有些時候在有些地方他確實似乎在這莽莽荆棘叢中開出了一線光明的道路。

他曾依照他所謂宗教和哲學「假定之深度」將它們加以分類。簡單的野蠻人將其鬼神位於毫無疑問之陸地，海洋和天上。他也假定一個像他自己的意志和動機之體系。斯體烈說，那是「在生命的表面之假定。」某人在一個略爲高深的水準上大膽地假定這一切東西，天地以及其

它一切，人及其動機，也並非一直就在這裏；武斷它們曾有一個起頭而於是發明了一位創造主。該創造主以一位像父親的老翁開始而很慢地朝着抽象擴充。立即有了一個似是而非的，衝動的和最不幸的假定就是事物表現於兩個系統，靈與質，而這個假定之成立馬上使創造主脫離了肉體。它成了偉大的神靈而且它立即不能再被放進任何種身體亦猶漁夫之靈魔不能再被收進其罐中。要做到這一層人們必須利用神靈投胎變人之謊言，而它時常在超脫這種假定的綜合體。一種在其行動上是連續的神靈的心智和意志立即隨着神靈的身體而始於烏有了。所以假定也就逐漸更深入了而且逐漸更抽象了。

斯體烈關於這一切加於其上的理解之體系之檢討，以某種簡練的精確加以概括，和冷酷地加以比較，好像一個人執着一個小而很亮的電炬在我們人類所居住的許多信仰的大廈之基礎的下面巨大的洞窟中探索一般。它們並非隔離的洞穴，他堅持。這些承重的拱頂地下室如像巴黎之墓洞是聯貫的。我們愈向下面深入就愈明白它們都是建立在基本的心理的必要或在與這些必要有密切的聯繫而從其中發出的自然的錯誤之上的。信條之差異是被看為詞句和心理的成

語之差異的。愈深入其心理的分析就愈得籠罩而維持它們的不論被稱爲「耶和華，古羅馬之主神或上帝，」或創造的必要或簡直就被稱爲必要（「Jehovah, Jove or Lord,」 or Creative Necessity, or simply Necessity）都絲毫沒有關係。不論它是什麼，他，她或它，它總是引起它們而維持它們的。它們生於依賴之中而以無限的勉強發見其自己是自由和微弱。

生命所推進的是什麼目的？什麼是存在之旨趣？我們不知道，或者我們永遠不能充分而概括地知道。該問題之形式可以使答案爲不可能。目前那差不多是不消說的。受限制的生物以其自身之性質而言就不能充分而完全地知道；知之自身乃是一種殘缺的職能，它乃是一個知者對於它不完全了解的某種事物之關係。神學，「哲學」於是跟着神話而入否定了。從來沒有人發見過絕對的知識。更敏銳地有趣的事情，確有實際重要的事情，乃是：雖就全體而言我們不知道，但是在某一度內我們是知道的。在我們心中使我們興奮使我們得意的觀念乃是：關於更精深而正確地知道和使極多生命內之目的有更有效合作都有很多的可能性，後者現在只因缺乏清澄所以是分歧而衝突的。斯體烈於是乎發展了其主要的課題，而在「由思想上的惶惑而來之挫敗」之

浩瀚的卷帙內其餘的大部份篇幅乃是對於不必要的人格化、戲劇化、虛偽的分類、重語和混亂的譬喻之詳盡的和毫不留餘地的攻擊，他以為這些目前耗費我們一極大部份的心力。我們對於生命的目的之概念，用『我們』係指我們全體人類而言，在其底裏絕對不如其表面那般混亂、矛盾、而不相容的。關於這個目的之問題在人們當中可有一個超過一般人所逆料的更大的同意。

所以他一邊在查勘同時他也一邊在那些使宗教不同和使集體活動之標準紛歧的區劃和神人同形說，象徵主義和隱喻的暗昧等之裏層竭力抽取其共同之點。即或我們不是在人類思想之濃霧（混亂，莽叢）中尋覓完全相同的東西，我們不論如何也是被極端相似的動機所推動去為幾乎完全相同的需要尋覓滿足。構成我們的暴烈的衝闖和分歧者就是這個濃霧（混亂，莽叢）。它乃是我們必須竭盡心力去掃除的。

斯體烈在這第一卷的中部突然從其關於宗教和哲學之廣博的調查轉入了以一個共同的陳述來概括它們一切之英勇的企圖。容許我在這裏將他從事於這個工作之方法竭力加以簡潔而清晰的概括。他假定一切生活的物質都是進取的。在這件事情上它是同無生物不同的。在其本

身內它有一個驅迫要有更多的生活，要增進，擴充和延長其自身。甚至在它拒絕，避免，逃避時，它所以跑掉，唯一的原因是準備將來有一天可以打回老家。意識發現於生命之向上的階層時，它「似乎是同阻抑之過程及有裨於個體之延續和擴充之衝動的組織之過程相連絡的。」

原始地和一般地說來，意識是為個體的自存所攝的，斯體烈很堅持這個意思。對於苗裔或種族之任何有意的慰勸和愛護僅見於若干雀鳥和哺乳動物以及少數爬行動物和魚類。自然之較易的途轍乃在利用一種機構或供予熱情的滿足使種族可以延續，而她通常是採取這個途轍的。要想將熱情的知識的滿足建設於原始的自私的個體中就是一件更難的事情了。所以充滿情慾的個人在其滿足中無意地為種族效力了。動物之正常的個體只能意識着與其自己的自我有關的生命之衝動。

這一切都通順，在這個行星上之各種動物之全般進化上它都會暢利地進行着，直至心靈的構造所發展的智慧與遠矚能展望到將來的事情。於是困難開始了。斯體烈以為這僅為在人類頭腦中所發生的事情。而在那個頭腦中它也是很逐漸地被實現的，它是以極端的勉強而被實現

的，而其智慧之頭燈愈強，就愈可見其慙慙所集中的這個有意識的個人生活推過其能力之頂點而至衰弱與死亡了。在一切動物中只有人類看穿了自然之炫惑而覺悟了，在最後等待他之死亡。一切宗教和一切人生哲學之精華都表示因這個原故而有的衝動，要想逃避這個內涵的最後的挫折。

你動手清除該項迷霧（混亂或榛莽）時，你就會發見，斯體烈說，生命在這一切有意識的過程中所作之真實的企圖，乃是想要提升和擴充原先十分狹隘而有限的自我意識，使其能穩渡這首要的挫折，使其能最後向着恐怖之王說：

「嗚呼墳墓！爾之勝利在何處？」

嗚呼死亡！爾之鋒鏑在何處？」

軀體之長生不老，魂靈之長生不老，超靈（the over-soul）（譯者按：此即 Emerson 氏所稱高於萬人魂靈之中並能統合而左右之宇宙大靈），超越禍福善惡之人（the overman），超人（the superman），種族之精英（the mind of the species），涅槃（Nirvana），返回神之懷抱，不朽

的芳名，進步，服務，忠貞，都是這同一本質的覺悟在各不同的角度和水準上之表現：不為死滅而生存。差不多這一切貪生怕死之體系都含有合作之意義，既然其首要的目的都是在於小我之擺脫。個人生命循環以外的某種東西被加入了，使個人的動機能同它調和而一致。它是向更大的存在之攀援，倘合尊意，或企圖併吞新領土而建立不致為個人的死亡而毀滅的意像，目的，和滿意之貯藏。但是這些追求永生的攀援在其意像和智慧的品質上倘使仍然是那樣紛歧，有些是古老的，有些是摩登的，有些是詠史的，有些是抒情的，或精或粗，或詳或略，或有韻或無韻，其在行為上所發生之相互的抵觸使我們大家都莫衷一是。在現代心理學之逐步的前進中，他問，可否滅除這些紛歧之一大部份而使其有一個共同的出發點呢？

斯體烈從「有何需要？我們有何需要？」等問題出發而達到了總結的各章，他所加予它們的冗長的名稱為：「求無極限的生活之慾望，和在智慧的發展之各連續的階段上關於永生之各不相同的概念。」

在下章我就要記述這個關於各種永生之很有趣的梗概。

第三章 永生

既經提出了其課題——而且，我們必須承認，曾將它說得很爲動聽——即任何有意識的動物其智慧升到領悟死亡之水準時，就必定會從事於某種永生之探討，斯體烈於是以其所謂「永生」之分類和檢討爲其第一卷之結穴，就是逃避死亡的恐怖之各種心理的體系，它們乃是我們當代的人們所把握之體系。

他依照人們對於永生之意像將它們分爲兩大類。有僅在時間上擴充個人的自我之永生，甚至擴充身軀的自我，永遠保存着其所有的形態和特性，並有使個人同某種真實的或意像的較大的存在連而爲一之永生，出生，生長，成熟，衰老和死亡之個人的循環是不能左右它們的。第一類永生較爲粗疏而古老。兒童，野蠻人或笨伯之直率之意像不能十分超出其心靈之現實的形態。它會合併了或遺忘了其從前的心態而不能預測其將來的心態。王大嫂坐在教堂裏後排座位上聽見

從講經臺方面而來的關於永生之有福的希望時，依照她的理解將昇上天堂享受永生之福澤的乃是王大嫂之自己，身體和靈魂，三十五歲，姿首稍衰，和孀而有增加體重之傾向。或者將穿不同的服飾，頗像新娘禮服之款式，但在其它方面完全不改舊觀。永永遠遠向前進而不改變。

這些簡單的智慧決定要將其自己無限地延長時所碰着的顯然的困難——意即被坟墓，衰老等等所顯出的那些困難——是被幾種笨拙的方法掃在一邊的；譬如，一種安息而於是乎有一種身體的還原和復活被假定了，又或假定有一個『屬靈的』身體，一個同肉體的形像相融合之複製品，它乃是死者的意識所遷居之場所。物質與靈性之簡便而不合理的二元論，借着一大堆名詞，短句和成語在人類共同的思想上已經有了根深蒂固之基礎，很容易適合一種永生之觀念使其從日常生活之血肉的途轍轉入一道平行的靈性的途轍。它乃是在一種不同的質料中之完全相同的舊東西。這種簡單的心理因為太急切要避免由死亡而來的挫折之思想，所以就不暇選擇閃避之媒介和方法了。

關於個人的生活是一個循環而不是一個靜止的狀態之思考，斯體烈評論道，這些簡單的腦

經是不能勝任的。從生到死和消散它是一個不停息的運動。其速度容有不同但其運動絕不完全停息而其方向也是不變的。它是不能被阻止的；它是不能被顛倒的。對於它其終結及其開始是一樣要緊。沒有『其後如何？』就沒有生命。我們從一種形態轉入另一種形態，在每階段上遺忘一些東西而加入另一些東西。老人同其童年期的自我或其青春期的自我不是完全一樣的，他乃是該項自我之延續。他失去某種能力而獲得了另一種能力。

由於這個觀念之把握，即個人乃是各種狀態之連續而不能永遠停留於任何單一的狀態或被任何單一的狀態所代表，他或她繼續地進化而衰頹，全部循環必須堅持不變或其任何部份都不能堅持不變，斯體烈逐漸將個人的永生之一切可想像的概念揉成齏粉了。在一段概括的論斷上他將關於死後的生命之一大堆的描寫——從猶太人的樂園和各種古代宗教之經典與幻想直到我們現代的降神者之奇怪的發明——在其一切曖昧的性質和溺於感情的性質和缺乏想像的性質中一掃而清了。這些死後的生活之內容在目標和活動方面是可驚地貧乏。它們對於想像之呼籲是非常地微弱。我們能夠任性夢遊北極或墨西哥或亞拉伯但誰曾在夢想中遊過來世？

想像力因爲完全缺乏滋養而慘敗了。這些個人的永生，他下結論道，對於閃避個人的死亡的慾望之滿足是幼稚而十分無用的戮力。它們都是內在地不健全的，它們是背謬的幻覺，破產的命題。

「我們在這裏所處理的事情不能夠被認爲僅僅是意見而已。我們所處理的乃是思想之混亂在清醒的檢討之下它是會化爲烏有的。」

但關於他的第二類的永生，他堅持，就不同了。他稱這些爲「併合永生」(“merger-immortality”)。在這方面我們所處理者乃是心理的可能性。倘使我們稱永生爲靈魂，他暗示，那末一個人誠然能因失去其靈魂而拯救其靈魂了。破除專圖私利的個人之身心的隔閡乃是合乎自然之常道的。我們在一切眷戀苗裔的生物中看出這種常道而且在成家立業的和社會的動物中看得更清楚。爲羣或爲其後裔而犧牲自我它們是不算一回事的。這樣的類型所顯示之心智不再是自存之完全封閉的體系了。甚至在最下等類型之人中環繞其專顧私利的自覺的自我之中心者仍有一個個人的退讓之大體系。有戀愛的忠貞，家庭的忠貞，集團的忠貞，種族的忠貞。斯體烈接續以其高踞遠矚的風度宣稱一切道德，一切宗教的學說，在心理學上歸結於這一點。它是專圖私

利的自我和其周圍較不自私的動機間的關係之系統化，所以超越僅爲個人生存之利益同化了意志與意識而指導它們於超出個人生命界線以外很遠之目的。在這些方面人類能夠離開個人生命的循環而沿一個切線進行，而這種切線可以無限地被引伸。

人類可以避免最終的挫折之程度，斯體烈說，是以他將其意志與希望轉移於這些切線的目的爲限的。倘使他能切實信仰一位永生的上帝，或一個國家或一種興趣譬如科學的研究，或知識的進步等等都能無限地存在，而他在人生觀中將死亡降於次要的地位之程度是以他將自己併入他所信仰的長存的非循環的進步的存在爲限的。他業已找着了擺脫「這個死亡的身體」之救助了。

斯體烈對於凡應許普通的人可以得着一種無窮的個人的永生之各種宗教之檢討是很敏銳而精細的。該項淺薄的應許似乎是對於像回教和基督教中的信徒所作的，而確實被他們相信是向他們而作的；但是我們檢閱過我們可稱爲市井型的信仰時立即有限制和曖昧潛入了。斯體烈引聖保羅致哥林多人前書（第十五章）以爲這個企圖削去該項淺薄的原始的應許的趨向

之型的例子。「凡肉體各有不同……有天上的形體也有地上的形體，但天上的形體的榮光是一樣，地上形體的榮光又是一樣……死人復活也是這樣……若有一個血氣的身體也必有靈性的身體……弟兄們，我告訴你們說，血肉之體不能承受上帝的國，必朽壞的不能承受不朽壞的……」

在哥林多地方的信徒們中間顯然發生了精神的困惑，而保羅也許他自己有同樣的困惑，以極端的謹慎和極少的自信對待他們。

超過某一智力水準之人們一旦在任何宗教之組織中發生熱忱時，他們登時就會顯露他們對於淺薄的個人的永生的荒謬之察覺而從事於有限制的陳述和神祕的解釋之提出。在一位精明的神學家的手中「永生」(“Eternity”)是一個奇妙的名詞。「時間不再存在的時候她的永生將如何乃是王大嫂須自行考慮的事情。」

既經顯示個人能逃避死亡之最後的挫折之唯一完全合理的方法乃是併入某種較大的存在，斯體烈接着將各種重要的「併合永生」加以調查和表列。它們在形態、範圍、簡單、複雜、不充

和充分上是各不相同的。它們是隨着個人之批評的能量和想像的能力而改變的。他顯示在愛國的熱忱和宗教的熱忱之間沒有重要的差別，而各種無所爲而爲的興趣對於慘敗的恐怖，被不可避免的命運所淘汰之恐怖，都是一種逃避。社會主義尤其是其變本加厲的形態，共產主義，在心理的基礎上同宗教是完全沒有兩樣的。對於相同的志趣，「服務」差不多是一個空虛的名詞。汗流浹背的工人，屈辱的基督徒，失敗的商人，能夠在其情懷中或在其信仰中擺脫卑劣和慘敗而再勝利地生活着。

所以對於被不可避免的個人的慘敗所攻擊而圍困的聰明人合理的方法乃是從事於發見他可有的「併合永生」之最完全的形態而使其行爲適合於該項永生而爲它所統治。

關於一個最好的併合永生之陳述是不是可能的？斯體烈問道，在他的心中清楚地有一個肯定的答案。倘使在他的心中沒有那個答案，我想，他就絕對不會動手撰著這一部「挫敗之解剖」了。一切玄妙的神佛和一切偉大的主義與忠貞對於毅力和慾望之某種更廣博的熔解即能熔解它們一切者，是否僅爲不同的和不完整的公式而已？這個相同的普通的熔解根據現代的知識現

在甚至可以作成一個空前廣博而單純的陳述；這個陳述現在確實可以顯證是普遍地和永久地滿意的和指導的。並且，如像我們將在下面所描寫，斯體烈在其第二卷和其第三卷之一部份中很英勇地黽勉發展對於該項問題他所作的肯定的答案。

第四章 最廣博的永生

「挫敗之解剖」論列斯體烈所謂「生命之合理的目標，」最完全而最滿意的併合永生，那些部份最能顯示其獨特個性；他以一種古怪的固執向着目標邁進，而且顯然他是決心要達到那個目標的。但我們覺得以他自己而論他是以直覺之某種勇猛的飛躍和很大的奔赴目標之意志而達到那裏的。他自己有深忱的信仰而他對於公開坦白的研究之切愛有時幾乎消耗殆盡了。他相信對於任何聰明人倘使不將自我澈底併入被認為全人類之意志原動力 (Will-Drive) 和才智原動力 (mental drives) 之一種綜合者，就無所謂真正合理的目標，無所謂健全而確實的併合永生，耐久而切合實際而令人滿意。他很少稱它爲人道；他稱之爲生命；但他承認在人類的範圍以外，對於任何這種事情之意識和很少的參加都是不足道的。

他呼出他手創的這個生命存在 (Life Being) 在其中我們每個人要成爲，或能成爲，一種情

感，推進或決心，他是以如此深信的力量呼它出來的，他是如此堅牢地把握它的，令人難於省記他這種普通的陳述是如何現代的和實驗的了。沒有最近三四十年的生物學和心理學的思想它是無法作成的。

對於每個生存的智力逃避最終的挫折之唯一的道路，展開一個永遠通達的生面之唯一的道路，現在是寓於這個公式的：「我是生命」——或實際上是完全相同的，「我是人。」

但這並非是代替陳腐而失效的信仰之一種新的信仰和行為之概念。「現在如此一個嶄新的信仰，而從前各種信仰都是錯誤的。」這種思想與斯體烈的看法完全相反。差不多從前所有的一切信仰都是對的或其所遵循的途徑都是對的，但不充分而太粗率罷了。他列舉一切神佛和教主，神祕解釋，主義與信仰，教會與組織，鄉土與團體，家庭的榮譽和階級的義務，這一切都是人類之想像在反抗死亡時之靠山。斯體烈不憚煩地將它們加以檢討。在每個發展的階段和在每個時代之心靈都被同一心理的需要所驅迫而投奔這些類型之靠山。在那個立場它們都是一樣的東西。探索的觸角緊握這個或那個，但它是同樣的觸角。即或神佛被發見難於相信，即或它們對於在困

苦中之許願者並未顯靈，即或該項信條產生了相互的毀滅而信仰變成了徒然作繭自縛之圈套，但仍不能斷絕求神之念；其需要依然存在。極多淺薄的，蓋不住其自身之荒謬的解決辦法並不足以顯示任何解決辦法都是不可能的。把你的不靈的偶像放進博物館中當古董展覽或將你的幻想丟入垃圾堆；你仍然會被驅迫再來嘗試一下的。所以斯體烈從這種來源得了一點啓示從另一種來源摘取一個短句，從以前一切解決辦法之一種歸謬法（*reductio ad absurdum*）中，提出了他自己的現代解決辦法，簡言之，那就是將自我併入整個生命之辦法。

它在品行上之意義就是支配行爲之主要的概念乃是關於一個調和的繼續而擴大的意志，全人類之合作的戮力和經驗的發展和前進的發展。這對於使我們團結之社會的，經濟的和政治的組織賦予了一個很清晰而確定的是非之概念。在個人的行爲中關於應爲或不應爲的事情它也給予了同樣明晰的啓示。它包括世界的和平和社會的正義；它使世界的和平不僅是口頭的空談而爲行動之清理；它使社會的正義非權利乃機會之要略。

在闡明他所提供的關於永生之最近的和最好的陳述時，斯體烈之風度令人想起馬爾斯山

(Mars Hill) (譯者按：該山又稱亞略巴古見使徒行傳十七章二十二節) 上之保羅：「你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們。」(同前二十三節後半。) 爲着巨大的簡明化這裏有同樣自信的企圖。我以爲凡曾從容向他人宣傳其宗教者都略有相同的情感，好像他最後脫離了河灣的淺灘和海峽而向着所尋求的大海駛行了。

「現在，」斯體烈說，「我們確實能剖析關於人類的挫折之課題了。因爲我們人類的共同的機會之廣大的高原既然可以明白地望見，清楚地陳述，那末，我們爲什麼不朝着它們進行呢？我們爲什麼不迎頭趕上去呢？爲什麼我們在實際上不是已經在那裏呢？我們的種類——包括你和我——爲什麼仍然生活於隔離和混沌之中呢？這個混亂的狀況是否僅爲暫時的，古老的混亂依然進行着，是否因爲新觀念太爲生疏，或因爲這種迷霧（紛亂，榛莽）乃人類生活之一種永久的狀況呢？我們是否將永遠爲一羣雜亂的個人竭力掙扎想要逃避最後將要臨到我們大家頭上的慘敗呢？」

至少對於斯體烈其答案是否定的。他堅持他在人的身份上是不停息的開始者 (unending)

(Beginner) 個人和種族的生活之一豐富而快樂的方面現在已爲我們掌握着了——接近了。什麼在耽擱我們？什麼在阻擋我們？這些現在成了生活上之總問題，而「挫敗之解剖」對於人類成了至高無上的研究。

第五章 人和民主的謬見

關於這個自我併合於人類和現代民主主義之思想其間之分辨斯體烈是很精密而直爽的。在這裏他的引證和參考也代表極廣博的閱讀。這個我們必須化成的不死的人，生命之覺醒的靈性，並不是羣衆或任何種羣衆。俄國人他以為，或者是堅持『民衆之神祕論』（“Mysticism of the Masses”）之最後的國民。民衆之神祕論——即對於一種超經驗的羣衆的智慧之信仰——乃是十九世紀之一種心靈的特徵。他極不佩服林肯所謂對於有些人你可以時常欺騙他們而對於一切的人你有時能欺騙他們但你不能一直欺騙所有的人。他作了一句精明的評語是我從來沒有聽見的。悲多芬（Beethoven），他說，以一洪大的合奏的印象，千千萬萬的被解放者奪取勝利之進行，結束其第九交響曲。在其中一個時代獲得了表現。現在沒有第二悲多芬，他宣告，會以那種叫囂的擁擠的喧嘩的排山倒海之勢為其音樂之高峯了。現在的課題會為人心之明白的偉大，無

畏而獨立，如同從羣星中所升起的一顆新的啓明星一樣。

斯體烈大書人字的時候他的意思並不指人之總合而是指人類生命之精華的。

藝術，文學，科學的事業，各種勞績，都是生命借着人類而有的生長的意識，它們乃是無窮盡的生命之曙光，我們要逃避慘敗就必須將我們自己貢獻予它們。「我以一種賞識的口氣寫民主主義的時候」他說，「我的意思只是這個而沒有別的，即每個人對於人類的成就應有權利而被盡量給予一切機會冷如他或她的意志或能力去作相當的貢獻。門閥之特權，財富之利益，民族之隔閡都是違反這個民主的真實之罪惡。但是這偏頗的人類連同其對於我們正常創造的才能之特殊的誇大是應該享受其才能所必須有的一切物質的資源和自由的。我們在數量和質量上都是不平等的。對於不朽的人之這一方面或那一方面之併合有些人比較我們大多數更爲廣大但那並不能證明我們在外表必須有任何區別。」

這個由我們每個人最好的才能所參加而成的人不應該想作是一個個人或人類之集體。他是從人類所產生的一種超越的個性（請注意：並非一個超逾的個人）他是人類的知識和表現

之總合，長存的意識，人類之合理的意志。這個關於人類之概念，斯體烈指出，在其語法上雖是比較近代的，是經過各時代之推敲而逐漸確定的。這是現代思潮之超人，但它也是他辯論道，孔子之君子。他於是動手在神祕的文獻中尤其是在基督教和回教的神祕中到處蒐尋。對於各時代成千累萬的冥想者曾從寫遠的叢林和寺院以及木石的偶像之敬拜出發而朝着相同的目的進行着的曲折的途程他頗言之成理持之有故——雖較爲深遠的學養使我們更能心折。

「這個真實的永生，」斯體烈文道，「不必情緒地被假定也不必被假定爲一種信仰之功業。它可以冷淡地和幽默地被接受如同事物之奇異的附會的真理。我們可以有不熱心的信徒；我們可以有非常厭惡歌唱頌神詩之禮拜。」

第六章 自殺，挫敗之承受

關於我們在這裏所摘錄的作品之一件古怪的事情乃是在其中跟着斯體烈對於人類之無終極和獨立之樂觀的堅持如同其影子者是戰敗論之一潛流。在一個至高無上併合永生中找着解救的方法之對照，他覺得，乃是自殺。倘使你自己提升於不敗和不滅的生命，那末，你就應該接受挫折。你就應當生活於接二聯三的刺激和新的興奮，今朝有酒今朝醉，直到這些維繫你的生命之意外的事情開始不能令你滿足的時候或你自己不能對它們發生反應的時候，於是呈現於你前面的沒有旁的東西就僅有疏懶和無精打彩，昏迷，那就是慢性的自殺，或直截了當的自殺。

關於斯體烈的死之情況不管我們私下作何判斷，但他以自殺的觀念為體系的進取的生活以外其它可取之道是不能有疑問的。

關於這個觀念他從未將其一切記錄加以聯貫整理過；它們大多仍存於其殘餘的論文中未

被刊行過，我在這裏將它們提出因爲這裏似乎是適當的地方將它們加以注意而以後就可不再提到它們了。『自殺』他在一個以鉛筆所寫的記忘錄中說，可以很動人地被稱爲不飲乾杯中殘燬之驕傲的和熱情的拒絕。好像他們在攝製影片業中所用的術語，你『走出』(“walk out”)。你承認事物中之勝利的邪惡，它們的本質的，基本的缺望，但你加上你自己絕不願意再忍受它了。你自己的頭出血了而你在被承認的慘敗所容許你的範圍之內高傲地大踏步而去，拒絕再忍受痛苦。

『或者你可以被你自己的無用之覺悟所壓倒。我終竟完全懂了這場偉大的競技，你向你自己說，但對於我它是太偉大了。你覺得自己完全無用。所以你自殺了。』

對於它不管你怎樣伴作勇敢，但自殺依然是最終的挫折之急燥的接受。我們可以向慘敗之面唾吐但我們依然是被敗了，我們在這最後的可憐的反抗中之掙扎，不管我們以多少驕傲加於它，依然免不了臨陣逃脫之性質。有生命就有衝突，而不論我們會有過怎樣的失敗或我們曾遭受過怎樣的損失，依然可以繼續鬭爭，即或僅能在一個較小的規模中而必須吃一個較大的虧。這樣

一直到底，倘使我們拒絕以自殺擺脫生命的競技之誘惑而一直鬪戰下去，我們就仍然不失為不滅的努力之一部分。

我們應該記得斯體烈是一個病人在他的血液中有使他憂鬱的毒素。所以他能夠如此長久保持其勇敢的智慧的旗幟以反抗挫折就更覺難能可貴了。而在一個地方有這樣一段有趣的議論令人側目。

『內部的或外部的不測都確能致人於死命。自殺為生命之一種邏輯的終了可為一種經過審慎考慮之行爲，它可以是生活之一種經過權衡的和有意志的切斷，而根據我所發展的標準那就是所謂一種罪惡，但對於我們許多人自殺或正埋伏着要在我們不提防的時候將我們拿去。你也許會有一天出去的時候忘記了帶着你的哲學，如同一個人走進一個森林中而忘記攜帶了他的鎗，而碰着了不測和靠不住的內分泌腺之同謀如像一個人會碰着一羣饑餓的豺狼一樣。不能支持的時候是實有其事的，在那時候繼續掙扎到底之思想是不能忍受的痛苦。對於這樣的不幸沒有人是絕對安全的，而這樣的自殺不應該據以太貶薄了一個普通剛毅的人之已往的信仰和

生活的方式。我們所能作的乃是訓練我們自己將我們的勇氣時常保存於我們的前面，緊握着勇氣不放，把勇氣隨時隨地帶在身邊如同一張貼身帶着的護身符咒。

「在你所恐怖的痛苦中繼續生活到最後的一瞬，而你也許會發見它並不怎樣痛苦，關於死亡之本身有一件事你可確實知道，就是你的意識在臨終的時候絕不會到來而只能達到進入無意識之一種消散。關於自身的死亡是沒有知覺的。你的死亡絕不會發現於你的意識中。你已經過去了。它是在你周圍的人的事情。」

第七章 在地球上之人類，他有什麼慾望？

既經以第一二兩卷及第三卷之一部份使他自己和他的讀者相信人類之普通觀念和普通目的與志趣，人們的哲學，其宗教，其愛國心與擁戴等之混亂和迷離愉悅的複雜情形，「不過是暫時的事情，」宏大地偶然的事情，「不過是幾千年之一適應的階段而這個階段在個人的意義擴充於行星的生命之範圍中現在顯然正要達到其頂點，」斯體烈已準備好了以便大規模地研究人類的挫折時期之結束的年代（也許是若干世紀）經過了這個結束的時期之後知識和能力的時期纔會開始。

閱讀其著作時我們應當牢記某種充溢其議論中的很特別的思想之習慣。就中尤要者為私人的自我（斯體烈或你或我或任何人）對於「人類」和對於「生命」之神祕的併合。他有些古怪的詞句必須加以推敲和咀嚼然後我們纔能充分了解其態度。個性乃是一切生命之綱領，

他在某處寫作說。在另一個地方他說：「既然每個個人也是人，人類的思想和目的之一獨立的線索，所以他一旦覺悟了這一點就不能將他對於全世界之責任讓與任何僧道，領袖，專制獨裁者，君王等。從前由於無知他也許這樣作過，如同犬馬一般，但他在這件事情中一旦有覺醒之後，從乃成爲卑鄙的事情了。他已經將自亡適應於一種不朽的合作了，所以他不能再放棄責任。他已經承受宇宙了。」我們根據確定的暗示可以說斯體烈以爲有一種「啓示」(“Illumination”)已來到人間了並且它差不多是以神學家的猛省而臨到各個人的。在「啓示」之後個人是兩樣了而世界也頓改舊觀了。

有些時候斯體烈所提示者並非別物實乃世世代代的宗教神祕論之一種改造(reclaire)或精髓(你可選擇其中之一名詞)。他的這個啓示顯然同「重生」(“born again”)沒有絲毫的分別。人們曾於十九個世紀中企圖要實現這個第二次的出生。困難之發生在於其後所緊跟的問題，「重生於什麼？」斯體烈似乎是新奇的地方乃在於他提示新價值之世界以及被啓示者可有之奮發的思想和戮力時之生動的文筆和細大不捐的風度。

以物質與精神之間古老的分辨爲根深蒂固於語言文字中的一種深沉的謬誤而放棄之後，他居然能以一方面極端精神的而同時極端具體的詞語陳述他對於我們的目標，新生活之概念。他不能再蹈來世論（*olkerworldism*）之覆轍如二元論者之所爲。他所沉思之世界是如此統一的，如此諒解的，如此澄濟的和融和的，所以其前進的幸福以及其個人之毅力和快樂是互相輝映和補充的。「我們將生活於大衆之中而大衆將生活於我們每一個人之中。」

他寫出那個句子，回想而預期一種批評。「在那裏我是否在說些仍然是具體的事情，或者我是在一個荒謬的深淵之上的一個修詞的木板上一步比一步更危險地進行着？」他回想「每次想要作一個極端的定義之企圖是易於因其純然的強烈突出誇張而趨向絕對而於是乎成了空洞的陳述。語言是太易於過甚其詞的。」於是他暫行放置這個課題。但他的意思是要從另一方面再回到這個課題的。他承認並令讀者注意一個事實那關於他所應該說的他會說得過分了，暫時只得如此，等到他能準備從另一方面之嘗試，他於是丟開該項討論。它仍存於原來的形態——即過分的形態。

其後他乃從事於以頗詳細的內容提示可能的世界的休戚相關的社團即生命現在所企達之社團，即個人所資以爲生的那種公衆（All）。正如在他的巨大的第一卷中他作了一個很可欽佩的企圖要將人類的一切神靈和哲學放進一座洪爐中加以鍛練，照樣在這個第三卷中他想集很可驚人的一大堆烏托邦，革命的計劃，改造的計劃，社會的批評，並竭盡其力之所能及擷取其精華棄去其糟粕務使其結果足以代表這一切牢騷，這一切希望和變革的醞釀後面的願欲之最好的成份。「人們必定很樂意接受有組織的戮力之鍛練以便在某種較近的和較緊要的方面可以依然自由。」這在人類社會的結構中乃是一個基本的矛盾。我們同意於一個共同的社會的組織以便保持我們的自由，正如在宗教的行爲之更廣大的基礎之上我們將自己溶解於併合永生之中以便拯救我們的靈魂使其不死亡。

斯體烈因爲以這樣清楚地擺在我們眼前的事情提醒我們覺得抱歉。但就因爲它們是這樣時常地和清楚地擺在我們面前的，在大多數地方和大部分時間我們反而忘記了它是在那裏的。我們容許我們的本質地消極的和護持自由的衝動裝扮爲在積極的形態中的集體的行動之目

的。我們尋求某種東西僅爲要避免某種東西。關於我們爲追求一種在實際上能包括一切人類之併合永生之所有的努力歸根究底乃是一種基本的私心時常有人提醒我們也是一件好事。我們關於一種「共同的最大的自由」之追求，在其自己的水平上，是同我們關於「最廣大的永生」之追求成平行的。「這個差不多好像我在此地重複說我在前面已經說過的話了，」他說，「然而它們並不是完全相同的重複。此乃在另一水平上之一平行。此乃關於人類目標在一種不同的詞句中之另一種很重要的說法。對於挫折的問題之任何解決絕對必須改正這樣的一種油腔滑調的和神祕的誇張的陳述如「個體在於羣體之中而羣體在於個體之中」(“Each in All and All in Each”)，改正它的方法在於承認我們心目中之世界共和政治乃是自由之一種妥協，犧牲無拘束的個人的自逞以取得一個最大的普通的自由之一種交易，簡言之，其利己主義的色彩是同盧梭之民約論相彷彿的。放在這樣的詞意中，它是一種唱低調的陳述(understatement)。它將這件事情說成了一種交易而不是一種神祕的捨己爲人的，超越而莫測高深的事情。「微妙的真實是席闊地和敏感地震顛於那個高調的陳述和這個低調的陳述之間的。」

「微妙的真實是廣闊地和敏感地震顫於那個高調的陳述和這個低調的陳述之間的。」在併合永生與自我在一種不死的目的中之神祕的吞沒以及民約論之間。這乃是斯體烈最特別的地方。在哲學的陳述之明暗法(Chiaro-oscuro)中他是一位斲輪老手。既經將這個矛盾的品質加於其討論之後，他覺得能夠繼續對於我們的普通的挫折作詳細的研究。由於一種變易的成語之微光他能夠使他的觀察力有時好像是一位先知者之觀察力亦有時好像是極平凡的常識。它是——改變意象來說——立體平畫鏡的，這個雙重的款式——而在我看來不論如何它能令其題材圓融而生動，這是任何呆板的，前後一致的措詞和邏輯的成語所能做到的。

我們現在能進一步來檢討人類之普通的欲望。

人類在其行星上想有和平。他想擺脫行將臨到的強暴之永久的罣慮，強迫，徵募，鍛練，戮力，毀滅，耗費和死亡，這都是將他的事情組織於製造戰爭的社會和國家中所不可避免的事情。他現在所居住的一個世界在中和平與從這些圍困之一種普通的解放清楚地能以世界列強各外交部之實際的融合被達成而獲致。世界和平之每個主要線管 and 結構都會被想出和設計。沒有其它

和平的方法。無數思想家和作家都會以動人的素描條陳一種永久的世界和平之計劃。這樣的一種解決辦法之更替物之深沉的恐怖，空中戰爭，毒氣戰爭，陰謀和殘暴之慣伎，社會的紛擾，經濟的紊亂，社會的和生理的墮落（degringolade）等之恐怖會為一般的想像所了解，顯示願望和平之投票以及對於民衆心理之類似的檢察都顯示對於該項動境之明白的了解。雖然如此我們依然着實地準備戰爭而向着戰爭飄流。但有求和平之欲望。關於滿足它的方法也有一個廣大的概念。爲何它被挫折了？這個求和平的欲望其分布雖廣但太微弱，太間斷而太缺乏聯絡所以不能抵敵相反的衝動，除此以外沒有其它答案。

兼之，人類有求豐富之欲望——不論經濟的生活在從前有過什麼條件——這個欲望在目前也成了一個合理的和可實行的欲望。他想擺脫卑賤的窮困之營養，憂慮和勞苦。關於這個欲望有最完全的辯解。這件事情是能被安頓的。不管從前有怎樣的情形但現在關於「人們餓死於可能的豐富之中」乃是一件平常的事情。而且他們繼續在作餓殍！我們業已有過經濟的豐盛之可能性和世界和平之必要清清楚楚地擺在我們的面前至少有兩個整個世代之久，而且我們不管。

舉世人類對於它們是怎樣的渴望，但我們對於它們的實現幾乎尙未開步走哩。

既經反復申言了我們的時代之這些日常話柄之後，斯體烈開始揭出將貫通這部「解剖」其餘部份之主要思想。此即動機比知識的覺悟更爲根深蒂固以及人類（*Homo sapiens*）之真實的意志依然不大爲其意識的和正式表出的願慾所影響。他的志願是一回事；他的行爲是完全另一回事。世界之表出的願望，其意識的願望，是如此這般；人類的衝動之整個複雜體是另一種完全不同的體系，更隱秘，更深沉和透澈地更爲真實。這些對於世界的統一和清醒的經濟之慾望乃是意識的與知識的慾望，他說，而它們很少侵入那個更原始的和結實的心理的集體就是動機和衝動之真正的倉庫。人類之心只在其澄清的意識的區域纔領悟了其新的情況。無言的比有言的強得多了。我們的宗教，我們的哲學，我們的信條和信仰和忠貞，都浮沉在我們的生命之這些囁嚅的和有力的真實之上層的。後者影響前者且令其混亂而遭挫折。後者使前者分裂；它們令其入於歧途而使其不能盡其所長；他們使其薄弱。前者之報復的舉動尙未能發生效力。

倘使那件事情辦不到人類就將遭受完全的挫折了。

第八章 由潛意識所主動的挫敗，道德之本質

當這個摘要的工作前進時，「挫敗之解剖」頭上幾大卷就顯然是專用以清除從神學和哲學方面而來的可能的誤解之迷霧和烟雲了，就是倘使不然將在其主要的探討中困惑斯體烈之迷霧和烟雲。他現在說清楚這個探討乃是對於這些思想的鬭爭之研究，這些不論如何偏頗和隱晦他都會暢意地證明乃是我們一切宗教的，社會的和政治的欲求之要旨：（1）將自我併入世界的法則，（2）參加一種無窮的探索和冒險，以及（3）達成一種個人的，共享的和反響的幸福——這三種欲望竭力反抗着由未經正式表出的或隱晦的衝動之曖昧的暗流所主動的挫折，支配人類行為之一大部份，或者可說其較大的部份依然是由該項衝動所供給的。

所以「挫敗之解剖」之另一方面乃是特殊的人（超人）及爲其樣本和部份的個人之一種政治的，經濟的和社會的心理分析。此即我們的公開的目的連同我們的真實的行為和我們以

我們的社團的活動所作之集體的宣言間之一相關度。

斯體烈對於心理分析的原則之應用是完全沒有黨派之見和空論的。他不崇奉任何「大師」(“master”)，他不屬於任何「派別」。他隨意採取佛洛德或亞德勒或瓊(Freud or Adler or Jung)之學說，他發見不必精確地判決它們的差異。他並不看他們所用的術語是一種正確的科學的字彙，而僅把它們看為一種深入的和動人的譬喻之集合，它們只能使我們領會其意義而不能為我們確定其界限。心理分析家曾使我看出我們對於自身和我們的社會的關係之合理化的概念之人工揉造的性質；在斯體烈看來那就是心理分析家之最高的重要。他們曾深入意識的行為（正式的行為）之下層而達到了反應、衝動和禁忌之一基本的結構，而使他們的結論接近了從純粹生理的方面對於動物的行為所作的研究（例如帕佛洛夫——Pavlov——之研究）他們會清楚說明正式的（有目的的）行為對於確實的行為之關係，這可以說是空前的成績。

依照他對於心理分析的原則之贊同，斯體烈從兩條不同的路線和在兩個不同的基準上向挫折進攻。其一乃是一種知識的進攻，關於我們的意嚮之理智的意識的組織以及我們現在方纔

開始明白察覺的，隱伏於行爲下面的昏暗的原動力間的關係之一種精密的考驗，一種檢查。他企圖照察而查勘心理的真實之昏暗的下界以令其爲意識所侵襲。斯體烈之第二部份的進攻包括由這知識的進攻所暴露的和澄清的思想之實際的應用。他企圖以意志來使這些概念有生氣——而且那個意志，他覺得，也必須從陰影籠罩的下界之豐富的資源中所提出。

一切法律，一切風紀，一切教育之主要的目的，他說，乃是使一個清晰普通的目的統治一個被征服的和被支配的潛意識。教育之目的是在於防範從意識的基準下所發出的叛亂而於是得免自我的挫折。教育有一個社會的和一個個人的方面；它能夠從全體的立場被考慮也能夠從單位的立場被考慮，但在兩方面它的目標都是一樣的，對於分解的，矛盾的和放蕩的衝動之制約。一種宗教，一種哲學，倘使不包含一種完全倫理的和教育的目的就是毫無價值的了，而一種倫理或教育倘使在普通哲學中沒有一個界線分明的基礎也不能有絲毫的價值。

附帶地，斯體烈對於他所謂那般教育的前進者如聶爾（Neil）及其徒黨之「自然的美德」學校（“natural virtue” schools）特別撰著了幾段率直的輕蔑之議論。教育，斯體烈專斷說，是一

種心靈的改正，它根本是對於本能的阻礙之解放和對於本能的衝動之抑制。

「我所托生的這個時期，」斯體烈說，「對於我所謂道德乃是行為所必須屈就的統治的體制之主張是不大會接受的。目前是一個非常鬆弛的行為之局面，人們放任其自己之程度或者從來沒有如今日之甚；有人推崇這樣的自由差不多將它視為行為的原則之基準了。讀者也許或多或少受了這樣的暗示之傳染所以不願同意避免同前混亂的挫折和強化的危險之途徑在於比從前所被遵循的更詳細和深入的任何制約行為的法律之道德的體系之施行。」

但我們不難證明對於風紀之一般的不耐在許多事件上是被對緊嚴的規則之渴望所調劑的。在正常的心理中也有怕曠場病 (agoraphobia)；人們能畏懼其自己之自由。構成像共產黨，法西斯黨和國社黨的那種組織的肇端和根本的活力之團結力表現對於混亂的生活之一種自動的躲閃。在正常的人類中求自由之本能的欲望是為求安定的集體地有效的的生活之一種真實的欲望所平衡的，後者甚至可成爲一種熱烈的欲望。

這後一種欲望同合理化的過程或同展延於社會的情感的嬰兒的屈從或同兩者可成連續

也可不成連鎖——斯體烈並未引伸其說或爲它下任何很清楚的定義，——但這對於安定之渴望顯然比較對於自由之本能更少原始的和普遍的急迫。規則在人事上可與可廢但倔強和反叛是永遠常存的。

以極多事例來證明其論斷屬於正確之後，斯體烈於是耽於最足以代表其思想的特點之矛盾的議論。目前權威的道德的訓諭之衰頹，他宣稱，是由於我們對於它們之逐漸迫切的需要。陳腐的綱常不發生作用，權宜之計又不中用，而我們對於它們的無用的禁抑頗覺躁急。托生於其複雜的程度和範圍增長增高的環境之中，我們發見適於比較單純的從前之道德和法律的體系，對於我們乃毫無裨益。並非我們放棄了道德，實乃道德，如已往之理解，既經破爛不堪不能再爲我們效力了。其性質之純正及重範圍之廣表皆不足應付現在的環境。它未曾隨着我們對於它的需要而發展。

這是一件值得大聲疾呼和頻繁主張的事情。在現代社會放縱形骸之羣衆中，常有人背城一戰地和很不自然地企圖恢復某種真實的或想像的古代的美德。他們對於道德想開倒車。「責任

和紀律』運動（“Duty and Discipline” movements），法西斯主義等都是被這個趨向於癡癲的復興論之衝動所浸透的。它們是暴戾的因為它們是極其緊迫的。牽強的戮力之壓迫，深恐將它放走之心理，掘開了殘忍之深的本源。這些紀律和服從運動是誤入歧途的和患歇斯的里亞地苛酷，但它們是實有其事的。它們是對於未經完全認識的需要之自然的反應。

斯體烈將這些反動的道德運動譬喻為從將沉的海船跨上救命舟的人們被四圍的驚濤駭浪所恐怖，於是拼命跳回命定將沉的但為他們久資航行的安適的船艙。每一強迫的改革的時代都有這種道德的恐慌之局面。他從塔西佗（譯者註 Publius Cornelius Tacitus 係羅馬史家生卒之年大約為公曆五十五年和一百十七年）以降引證了二十位權威的著作顯證羅馬衰亡中之同樣的情形。

從這樣類似學者的運思斯體烈轉身過來向着古昔『野蠻的』道德而特別是摩西的十誡勇猛地撕殺。這些誠命，他宣稱，絕對不足以為道德的基礎。我們青年時候的教師對待它們之尊崇扭歪了我們對於它們之判斷。在西乃山（Sinai）之燄火製造術中我們將它們看作神化了。我們

不敢看它們是怎樣狹隘和怎樣昏庸。這些刻着十誡的石板，石器時代之古董，用爲現代實用的道德之基礎『其適當性同催眠歌或任何其它古老的民歌是不相上下的。』

例如，『不可偷盜，』他指稱，以之爲端正的經濟的行爲之基礎比較『愚蠢的西門遇見了一個販賣麵餅者，來趕賽會』差不多是一樣無用。後面這一個流行歌確實『將某種可辯駁的側重加於先交定錢後送貨的重要了。』

他在这裏從威斯特大寺議會所頒布的教義簡易問答 (the Shorter Catechism of the Westminster Assembly) 引證了一段文字來顯示貪婪，射利心和苛酷怎樣能被灌入這些空虛的訓諭：

第七十三問 什麼是第八誡？

答 第八誡是，不可偷盜。

第七十四問 第八誡要我們作什麼？

答 第八誡要我們對於自己和他人的財富和產業去作合法的獲取和增益。

第七十五問 在第八誡中什麼是被禁止的？

答 第八誡禁止凡不公正地妨害或可以妨害我們自己的或我們的鄰舍的財富和產業之任何事情。

斯體烈提出了一大堆難題來顯證一個現代的人急欲要作好時，急欲要在人類的總體中作一個有用的齒輪時，因為我們的法律和情操和道德的命令之漏洞之嚴重的妨害所要遇見的種種困難。他將「命令」放於引用號中而於是向康德表示極輕蔑之意（and so cooks a snook at Kant）。對於賤估好工作者或貴賣金玉其外而實際乃惡劣的作品者該十條誡命將怎樣說法？他可以在主要的商品中作投機的生意麼？他可以壟斷日常生活必需品麼？關於售貨術之誠實——關於向不精細的主顧揭示未被疑惑的缺點——十條誡命有何話可說呢？它們對於守財奴有沒有一個或褒或貶的文字？一個投票者在票匱之前應否計較其私利？一個人對於其子女之整個義務是什麼？對於一個暴發的政府他有無納稅的義務？什麼時候他有口實可以拒絕法律，或他在拒絕法律時會不會被宣告無罪？一個大致用於遊戲之一生比較一個用於科學的研究之一生

是更好或更壞呢？對於戰爭之消極的抵制——或對於消極抵制者——我們應該怎樣辦呢？他這樣在一個詳盡的檢討中繼續列舉我們的時代之無窮的難題。

在每一難題之後斯體烈低聲的叫着：「你的古老的十誡對於那個問題有何裨益呢？」

現代的品行不啻是未經系統化之曲解而已；離去疏辯之企圖，許多行為就簡直是違理背性的妄舉。你可以拿虔敬的情操，優良的無形的情操，「精神之事物」來勉強填補你的法典中之大洞，但對於它們所企圖要加以制約的潛意識的原動力之抵制它們是毫無用處的。「你要人怎樣待你也要怎樣待人」他引證並發問道：這句話在未會受過誠實和自我批評的訓練者之行為上，有何種形式不會採取呢？這不過是對你自己和他人玩一套先博信用後竊錢財之手段（*Playing a confidence trick*）而已。它假定你有極大的想像力足以顛倒你的職分。在一個不公平的動境中你對於一個人的待遇和他願意你加於他的待遇也許兩者都是完全錯誤的。

極少衆多的人尚以為他們能夠在這樣一個背時的，草率湊合的和完全無用的標準之上建立一個品行之滿意的體制，他問道，在這樣的時候我們現代的世界怎樣能逃避挫折呢？這好像想

沿着一個高山的羊腸小道舉行汽車的交通之聯珠式的疾駛。但我們怎樣纔能夠有比我們現在所有的古董和權宜之計的蒐藏更好的東西，倘使我們不至少以計劃一部引擎或一座工廠的各部份和目的之慎重的考慮從容規劃一個社會的組織的職分和相互關係之概念？或揀選一個較好的直喻，倘使我們對於普通生理的過程尙毫無所知，那末，我們又怎能知道一個活人的身體之某一部份是否有適當的作用或需要治療和糾正呢？

從我們對於道德的混亂和困惑以及我們對於從潛意識而來的推動我們的衝動不能加以行爲之任何有系統的指導之檢討，斯體烈立即在其自己的風度中提出了一種解釋，即在像現在社會的調整之階段中這一切都是不可避免的。國家和社會的草率湊合體之舊組織在我們四週崩潰着——它們的道德也隨着它們在崩潰——直到新的世界組織明白呈現於我們面前的時候，因爲缺乏一種道德的法規我們必須無可奈何地在極多耗費的和危險的動機中飄流着。人類是在蒙難之中在未進入佳境之前還要遭受更大的速遭。一種現代化的道德法規和一種世界的社會組織是聯帶的所以你不能有其一而無其它。

斯體烈堅決地擁護這些建議。一種道德的法規包含一種社會的組織之概念，它是隨着該項概念而改變的，在你能夠將人類的整個行爲從其現在的無用救拔出來以前，你必須對於一個有效的有組織的世界的社會有一個確定的意像。倘使該項意像不是確定的，那末，你就不能夠有確定的道德的法規了。譬如，倘使你確實要達成世界的和平，那末，你對於能爲世界決定集體的行動之理事部就必須有一個先導的概念。那就是說，對於政治的目的和達成該項目的的方法和動作，你必須有一個澄清的概念。到那時而且只有到那時你纔能決定適當的政治的行爲所必須有的忠貞和拘束。倘使你認真地要實現那個普遍的安樂和繁榮它在目前是物質地絕對不可能的，對於能夠保障個人的自由並重視其不可救治的自負之生產制度和幣制財產制度你必須備有一個清楚明白的計劃。倘使這一層未辦到，而要想爲善惡，偷盜，和經濟的義務下定義就十分不可能了。你必須知道付款的方法，所有權可有的範圍，以及使該項制度發生作用的是些什麼暗含的社會的契約之條款。『無形的誠實』，『無形的善行』乃是自相矛盾的名詞。

既經提出這些陳述之後，斯體烈，以其在前面數卷確說一種共同的人類的欲望和目的能夠

在神學和哲學之冗語和誤會之下被揭示時所顯示的英勇的堅信，現在以普通的詞語從事於世界的和平和社會的正義之陳述，他深信這些能夠在現代之錯綜複雜的和顯然矛盾的政治的戰鬥和公式中被發見是被包含，被隱蔽，被誤述而無效的。

第九章 社會主義之挫敗

斯體烈有一個最常用的字，在他對於人類的關係之討論中時常帶着一種非難的意義者，乃是「零零碎碎」。從錯綜複雜的爭端中，他說，我們時常企圖抽出問題來作零碎的解決。我們使它們過分簡單以便使它們易於處理和計算。倘使我們不將思想中一個便利的步驟誤認爲一個最後的和實際的結論，那個有時也許是有益的。關於木頭和象的勞役之經典的算題確有某項理由可以容許解答算題者「忽略象之體重」，但倘使象的體重未被計及就沒有任何實際的目的是可能了。在我們的社會的和政治的討論中隨處都有被忽略的象。因爲忽視了這些討厭的畜生我們大家都陷入了一種狠狠的武斷之狀態中。

這種零碎的習慣使該項討論不可避免地陷入一種更壞的局勢，「假設和含意」。他時常在切責「無言的假設」以及「無根的，不公開的和每爲料想不到的含意」。這同外交家慣用的無

證據而假定的保留(questions-begging "reservations")是一樣愚蠢和有害。他很堅決地主張沒有一個關於產業的普通學說我們就不能夠討論貨幣，沒有一個關於經濟組織之普通學說我們就不能夠討論產業，沒有一個政治的和社會的普通理想我們就不能夠討論經濟的組織，而且倘使對於人類的生活狀態變化學(human ecology)沒有一個廣博的概念我們就不能夠有一個政治的和經濟的普通理想。

「現在有一部關於我們的同類在時間和空間上之通史，而且關於發展那部歷史之條件也有一個大致可接受的陳述。一切社會的和政治的思考倘使不接受那部歷史就屬於無用了。倘使不接受那部歷史為其間架就無從有希望地和實際地討論這些問題了。」

今日的人類在意志上完全是衝突的，大概因為我們不願追溯本源，而堅持要在我們各自所歡喜的空中開始於是將我們自己陷入了紛爭的局面。例如，就爲着那個原故我們關於貨幣的討論似乎是那樣無限地惹人厭，無用而愚蠢，雖我們明知其緊急而重要。而且其大部分幾乎爲馬克斯的壞脾氣和顛頂的狀態所飽和其理由也在於此。

「我假定世界的利害共通的團體，」斯體烈說，「是受生活狀態變化學的法律所支配的。我作該項假設是有極多理由的而且我不明白爲什麼這樣衆多討論一般財政和經濟問題者規避而漠視了這個必不可少的基本的假定。同你交易的每個人或你所規略的每個人或徵收你的賦稅者甚至你所抵制者乃是，倘使僅爲從外面而來的一種壓力，在你的經濟的利害共通的團體之中的並且是必須放進你的體制之中的。否認那一層者乃是一種拘迂的癡鈍。」

你不能够有一個獨立的產業貨幣制度，——同其它一切不發生關係而能獨立生存的制度，——亦猶你不能够有一個獨立生存的心臟和血液循環。你不能够在城市或金庫或猶太人所住的區域及其實習開始而以之爲首要的事物。循環系必須依賴它所屬的動物之一切其它器官以及整個動物之等級和範圍。龍蝦之循環系同牡蠣的循環系或人的循環系是很不相同的。一個孤立的海島或一個與世隔絕的王國其產業貨幣的制度同一個貿易廣闊的世界帝國相形之下只有很微細的類似點。一個戮力實現共產主義的公式之國家其產業貨幣的制度同一個獨裁的國家或一個個人主義的民主國比較必須是根本不相同的。整體和部分是相聯屬的而且是一體。

「就是爲着這個原故，」斯體烈說，「我曾在前面的幾卷中專一從事於證實爲普通的繁榮和個人最大的自由起見，而組織的世界的利害共通的團體乃是人類當前唯一合理的目標，倘使其種類不甘受挫折。那個輪廓的陳述決定了我在後面的一切討論。我對於存在的一切方法和制度之判斷都根據於它們在達成那個的途徑上成爲經驗或成爲阻礙之範圍。一個目標必須被陳述而且必須把握住達到它的途徑。一個實事求是的人必須那樣開始而且他不能用任何其它方法開始。我最希望我的這些累積和提要能有實際的價值。」

他再從事於暴露這個「習慣的零碎的思想」之通病。這是他宣稱——並且以一章冗長的引證來予以證明——社會主義的歷史上一件最奇怪的事情，因爲在相近一百年中，社會主義者曾經對於產業的習慣主張過最深刻的改革和限制並且曾堅決地拒絕承認他們的問題之繁複，第一，由於貨幣和幣制的操縱在竊取和清算產權上以及在借着其工資之改變的價值以欺騙工人之作用上，第二，由於同時倘沒有一個新的類型和一個新的行政道德之發展而想饒奪個人的私產或改變通行的傳統和生產的方法之不可能。社會主義，斯體烈說，從來沒有爲工人產生過

一個可靠的錢幣或爲被褫奪的資本產生過一個適當的監掌者。社會主義的運動在其心理地規避的孵化之悠久的百年中對於新的貨幣會作的最爲近似的建議乃是奧文羅伯特（Robert Owen）之工券（Labour Notes）——其後就完全寂然無聞了——它曾經演化的一個最爲近似行政組織者乃是共產黨。這在本質上乃是一個革命的組織，一種陰謀、隱匿的和類似罪惡的、斯體烈以爲該黨在這些方面曾超過了其所必須有的限度。它這個組織很不適於一個廣大的現代化的利害共通的團體之公正的管理，而且俄羅斯共和國之政府直到今日在其性質上仍然是黑暗的和謀叛的，雖其初成立時之希望和熱忱尙不絕如縷，因爲馬克斯主義在積極的概念方面之完全的不充分，也因爲朝着一種寡頭政治之卑鄙的陰謀和停滯之必然的飄流。

在一方面有零碎的社會主義設計了一種沒有新的頭腦或新的循環系之一種新社會，在另一方面有人類無倫次的智力，在其潛意識中對於這兩種缺陷之覺察，也正忙於同生產並行的但不連續的貨幣的設計，和一組統制的粗率的實驗，那種躁急的，殘忍的和無限量的徒黨的專制，就如法西斯和納粹的組織。

爲什麼社會主義從來沒有產生過圓融的和完全的設計？爲什麼它會聽任這些事情誤入歧途呢？它確實有過一個堂堂的肇端。它是以前一個新世界的組織之最勇敢的威脅開始的；它是動人的思想，一個世紀之創造的希望。成千累萬活潑的心靈會作過不計其數的犧牲，辛勤而冒死因爲希望達成社會主義；直到最後那個艱難的分娩結果於這個沒有眼睛和耳朵的無情的東方的怪物之產生。爲什麼它會成爲那個樣兒呢？斯體烈問道。爲什麼社會主義會堅持着殘缺的計劃而結果於流產呢？

斯體烈以爲其答案之一部分在於暴動的宣傳之緊急。社會主義自其哇哇墮地之時立即開始活動；不等它有任何成熟的機會之前它就公然被宣稱是一個完全的設計了。躁急的和目光短淺的人們草率地將它推入時機尙未成熟的攻勢。於是就顧不得粗野與簡陋；複雜須被抹煞，困難也得否認。它必須易爲初入門者所接受。它必須以詞令取信於人。它必須產生標語與口號。在其運動中它必須封鎖其頭腦。「你停止思想，」斯體烈形容說，「當其你招收生徒的時候，」不久這些戰略的抑制，這些從容審量的迴避，成了神聖的遺訓，成了正統的教條。

在使社會主義立定腳跟之初期，中創辦人之躁急同籠羅整批信徒者之躁急相是混合而爲一體的。凡在正常的途徑中不能發揮其抱負的精明能幹的人們都想在一個新興的革命運動中顯露其頭角。他們覺察了社會主義的公式的暗示之魅力，他們很想乾脆地冒用該項魅力。以後不會有窮人了，也沒有人會吃虧。在一個全國人民享有參政權的時代還有什麼說的呢？附加但書或批評乃是大殺風景的事，怠工，簡直是大逆不道。因爲其意義要使人等待和三思而後行而不要人勇往直前地瞎幹。

斯體烈稱爲「社會主義的傳記之精華」的那一大章書乃是一個平靜的純粹硫酸湖。他從未墮落於謾罵的狀態；他寧可將事實加以並列而不作評語。他將社會主義曾經羅致的人物取來逐一揭示其生平，大致僅限於引證這一大羣可憐的未成熟的領袖們親口說出的話或其履歷中可怖的赤裸裸的連串的事實。他將他們浸於其平靜的硫酸中，等到他們爬起來的時候已遍身皺縮而發黑了。他對於奧文羅伯特略有憐恤之情而對於米勒約翰斯徒華特（John Stuart Mill）也有一點諷刺的褒獎。一個很誠實的人，他說，於是加上，幾乎是在自言自語，「倘使他是一隻母雞

他會生一隻小的很好的蛋，很仔細地很正確地，約每年一次。『他覺得那些裝飾派社會主義者，「莫理斯公司」（“Morris and Co.”）是會使他發笑的，輕蔑官僚社會主義者而覺得『滑稽的社會主義者』有趣。他對於法國和德國的社會主義者之敘述是很膚淺的；對於他們的著作他似乎並未詳加瀏覽，而對於他們也缺乏相當的敬意。最近似社會主義的英雄者，在其考驗的溶液中皺縮最少者，很奇怪地乃是恩格耳佛銳堅克（Friedrich Engels）。但恩格耳幸有馬克斯卡爾爲其托襯。他代表道德的重建而非智識的重建。對於馬克斯，斯體烈是毫不留情的，但在短短的幾年幻覺之後，全世界曾過分讚揚馬克斯的人們現在都看出其馬腳了——他對於布爾喬的憎恨之勢利心，其社會心理學之驕矜的生硬，其『辯證法』（“dialectic”）之虛偽欺詐，以及其『無產階級』（“proletariat”）之虛幻的性質。

對於熟悉英國政治之讀者，斯體烈關於英國社會主義的盛衰之檢查雖不是膾炙人口的材料也不無相當的興趣。這是對於心理的長縮和低級的動機之無情的檢舉，而且這種檢舉並不因爲斯體烈的從容審量的體裁之顯然的寬縱而失掉了絲毫效力。他特別注重麥克唐納、拉姆則

(Ramsay Macdonald) 因為政治的社會主義從興起到衰微之全部過程是麥氏的生活所蓋覆的。斯體烈將麥氏的生活引來顯證一個偉大的希望怎樣會遭慘敗。他是在忠於他的和擁戴他的漢米爾敦馬麗雅格妮斯 (Mary Agnes Hamilton) 的頌詞中被文火悶煮的，該項頌詞會引用其晚年的演詞以求精美的調和，他是以毫無沸騰的形態被煨燉的而且他是被燉得醜態畢露了。

斯諾登·腓力浦 (Philip Snowden) 就是被封爲子爵斯諾登者，嘗自矜其對於財政知識之博洽，在貨幣學中也被斯體烈加以檢查了。他當初在不列顛勞工革命中之透頂廉潔的風度，其詞鋒之犀利，其令人生畏的忠直，是被斯氏所追念的。「義怒爲其專長，怒氣和思想既如水火，所以他寧可絕不想。」他在一九三一年之金本位的危機中之狼狽不堪的情形是可笑的；比麥唐納爾之不能勝任更爲露骨和清楚因爲就天性和志趣而言，同麥唐納爾比擬，他是一位誠篤的君子——或說是一位慧直無華的長者。斯諾登的政治哲學顯然從未注意到通貨膨脹和緊縮對於債戶和債主，對於租費、利息和工人之基本的關係。在其自傳之經驗的淺薄中找不出一線獨創的頓悟之曙光。他爲自己洗刷；他卸責予他人；他毫不以爲對於他的思想之貧乏他應覺慚愧。

斯體烈從這兩個巨頭的事跡開始逐漸擴充而列舉了一切重要的社會主義者之事跡，這些人都曾在社會主義的機會之階段中非法利用過人類的希望。他徵引他們的英勇的言論，他們對於一個經過改造的世界之堂堂的應許，同時並列舉他們的實際的放棄以及他們終竟被卑鄙的世俗所同化的情形。在這種點將錄中呈露了社會主義的領袖們之各種弱點，但是他們的通病乃在於不明白他們所信仰的社會主義究竟是什麼；他們對於社會的學理之研究似乎是一曝十寒的企圖，不過是在星期日午後空閒的時間對於刺斯欽（Ruskin）和馬克斯的著作之瀏覽而已，他們從來沒有澈底探索過一一困難，尤其從來沒有承認過任何困難之存在，他們不過利用了社會主義為他們的方便的旗幟，將它高釘於旗桿上之後隨即將它忘記了。

提出這些事情來並無彈劾的意思，斯體烈堅決地說。麥唐納爾並未暗中打算說，「我要揀選這種似乎可取的東西為我的信仰之表白，因為它很能夠撥動被剝削者之心絃，而選民中之大多數乃是這些被剝削者。在為其辯護中我要予以很豐富的同情，因為我也是被剝削者。於是在政治上我要攀緣到顯貴的地位了。我要攻擊每個敵手之信仰，說明我所信仰的纔算得是真正的社會

主義。等到我已經將有組織的被剝削者之希望和擁護集中於我一人之身時，我於是可以討很高的代價將我自己售出以求獲得統治階級之榮顯和權力。於是我可以這唯一有效的方法享受我所艷羨的富貴榮華了。至於那些崇拜我的富於革命理想的可憐蟲們之失望和慘敗我可完全不管，都是他們活該，我那裏管得了那們許多。被我利用作我自己進身之階的那些過激的組織，從超然工會(T. I. P.)到一九一七俱樂部，都要挨次被廢止的。慾壑是非填滿不可的而且人是善忘的動物，豈非時常有生來，就善頌善禱的人會以其諂媚使我恢復我的偉大的自信麼？」

麥唐納爾當然是有謀略的，但其陰謀從來沒有如此之甚過。在其青年期中感發他的那種新天新地之憧憬於不知不覺之中變成了他運動選舉時所用的花言巧語了。那個從經濟的奴役被解放出來的世界之燦爛的憧憬變成了無聲無臭和虛幻而無實質的東西了，因為它未曾繼續不斷地從其同志們之爭辯的批評中吸收活力，因為它曾被其隱秘的潛意識的自我之極大的自私自主義，虛榮心，嫉妬，仇恨和求補償之詮釋陰險地抽去其精髓了。一旦他把它當作一塊引人注目的招牌打出之後，他就從來沒有踏踏實實地考慮過或研究過社會主義，在他的心中有其它更為迫

切的慾望。

「你們當中誰是完全清白沒有犯過罪的人就可先舉起石頭來打這犯過罪的人。」斯體烈率爾引用耶穌的話。「對於這些想引人進入社會主義的烏托邦而迷失了途徑的先鋒們我並沒有拋擲石頭加以罪刑的意思。刑罰他們有什麼用呢？要想叫他們回頭我們是毫無辦法。他們已經是無可救藥了。我不過拾起了幾個石子在手掌中轉一轉——完全不想拋擲它們。它們不是擲人的石子它們是鋪路的石子。我不能不留心觀察社會主義傾跌於其現在的失敗中所經過的傾斜的路面……」

斯體烈自其對於社會主義的希望之衰微和敗亡所作的充分的、縝密的和生動的記述再回到他的至要的綱領：我們必須喚起一種新世界的概念，其完備必須遠超任何已往對於人類之將來之概念，倘使對於這個新世界沒有一個普通的概念我們在促進其達成的過程上和在其已經達成以後都無從知道怎樣辦方為適宜。伴託只要將一種現行「制度」——資本主義的制度或其它——加以摧陷廓清在其下面就馬上可以發見另一種較好的隨即可以實行的制度，如共產

黨之伴託，是無濟於事的。這就正是「盧梭和黑格爾之可憎的遺產。」

在任何社會的構造之下除了一些已往的事跡之外別無其它的東西。每種社會的階級都是由自願的或強迫的同意所維持的一個人爲的複雜的組織。在任何社會中人們必須遵守一組簡直成了社會的習慣之法規，而且只要我們不願我們現在的生活發生紛亂，我們就必須將法規和習慣作成一個新而較好的體系使其成爲一個世界的社會的組織之科學地相關的部份，並切實執行之。

世界的機構中之每一主要部份都必須經過意匠的經營。財產貨幣制度必須同生產制度，同教育制度，同爲科學的擴充而有的組織，同運輸的組織，同生物學的制約等合作。這一切必須相互適稱，相互作用而易於相互調節。它們必須因着「合乎時宜的習慣」而互相關聯。這一切結構的習慣必須有德道的訓練和法律的節制始能維繫於不墮。

譬如，合於社會實用的財政比較航空在自然方面並不更爲接近其本能。關於財政的生活他必須學習始能適應，始能產生光明正大的行爲。在本性上他是近於粗暴和好犯上而作亂的；在

教育和在政治上他必須學習怎樣纔能成爲一個文雅的批評者和與人合衷共濟者。他的本性會使他成爲一個遊惰的寄生蟲，間或有一個衝動使它於不適宜的時間去作不需要的工作；當其長大成人的時候仍未脫去幼稚期中之無用的特性，他易於作欺騙人的事情，稍不稱心如意他就易於不負責幹下去；他必須學習他的普通的經濟的義務，對於他在生產的事業上和在合作上特別的職分他必須受嚴格的訓練纔不致放棄不問。他所應行遵守者不是十條誠命乃是幾十個十條誠命，而且他必須按照新的複雜的環境不斷地修正其應遵守之法典。

直到現在人類的智力尙從未有過這樣透澈的計劃也從未受過這樣廣博的教育，斯體烈說，這根究底這就是我們人的通病。

第十章 累累開始

斯體烈從其對於那般顯證人類的弱點的社會主義的領袖們之研究向前一躍就達到了包羅萬象的綱領。其第五卷之最後幾章在大體上是被一些有組織的引據所籠罩着的，這些引據都是從汗沙爾德 (Hansard) 和漢米爾敦 夫人的著作以及斯格蘭 的報章所提取，特為表現一位可憐而自負的人之卑鄙的矛盾和規避；其第六卷之風格就迥然不同了因為它包含一部世界通史之綱要。他決意於世界文化史的造詣方面超駕斯班勒 (to out-Spengler Spengler) (譯者按：Oswald Spengler 於一八八〇年生於德國哈爾茲 地方之布蘭格堡。在大戰後嘗執歐洲思想界 之牛耳，倡大規模的文化哲學論，解剖各文化形態之特質，以為每種文化必須循着孕育，旺盛，衰微之過程進行着而絲毫不能有例外，並斷言歐洲文化 已近沒落了。斯氏之主要著作為“Der Untergang des Abendlandes”)，擷取托印彼 (Toynbee) 之精華，而迎頭趕上羅藍特威勒 之最後

的著作 (anticipate the ultimate volumes of Will Durant)。他重寫人類的歷史，或說他以失敗史的形式爲一部通史編訂了一種附有註釋之目錄。

在這裏我只能指出他這種包舉古今中外史實的壯舉之要點。他以尾尾動聽的論調指稱亞大亞力山大帝的武功以前三四世紀所見識過的人類的可能反其思想之擴充同最近百年中所發生的任何偉大的事情是不相上下的。它是一種空前的進步。它好像是人們持着燈光走進暗室一樣。思想突破了國界；著作和錢幣，不問它們起初的影響是怎樣微渺，業已變成了確定的國際的勢力；系統的歷史，進步的知識，政治的策略，都已發動了。佛教是第一種普及的宗教，在各處都得了扳依的信徒。全體人類統一於一位大皇帝之下或在一位神佛之下或在一個循環的組織之下之思想業已略具端倪了。於是人類所憧憬的乃是將來的世界的團體。

自從那個時候以來全世界沒有一個世代沒有在某處有些人們正朝着那個目的進行，對於統一全體人類之設計增加一些新貢獻，沿着希望之某種新路線朝前邁進。他評論道，一種經過二十五個世紀的長時期所孵化的組織等到它最後誕生出來的時候大致是不會不長命的。想實

現一個統一的和合作的人類之日進無疆的思想之累累的企圖其結果都是失敗。但他深信這部失敗的歷史乃是一部關於生產的痛苦之故事。他在一種接產的興奮和鼓勵產婦的態度中連呼，「用點氣力就要下來了，用點氣力就要下來了。」

他對於這些創造的衝動中之幾種罔然的躁進特意分別在幾章內用精明的筆觸加以素描。對於聖保羅 (St. Paul)，崇拜太陽之宗教 (Mithraism) 以及埃及人之宗教的狂熱 (Egyptian religiosity) 在耶穌的大同之失敗上的影響之衡量他是以近代的思想爲準則的。關於基督教初期神學家之品格和私人的境遇他喜歡作幾種不可寬恕的臆測。他於是想像有一本記錄「尼亞的邊景」之書，著者乃是皇帝私人的朋友曾以毫不露形跡的方式參觀過那個劃時代的會議 ('The Councils of Nicaea' written by private friend of the Emperor who has been unobtrusively present as an observer at that momentous council) (譯者按：尼亞係小亞細亞之一城，公曆三百二十五年耶穌教第一次全體代表大會集會於該地，議決了全體共守的尼亞信經並決議排斥由亞力山大城之高僧阿里厄斯 (Arius of Alexandria))

所倡之教義)

最後他非難新約中之一段最可辯論的經文。他說，我很想知道「該撒的物當歸給該撒，上帝的物當歸給上帝」這一節經文究竟是誰人的手筆。(譯者按：這一節經文係指馬太福音二十二章二十一節而言)他必定是一個高明的政客而很想使基督教見容於當世。倘使他曾活到一千八百歲他必定會同其它工黨的閣員一樣也穿着朝服去參見英王了。「一位能像那樣圓滑地規避其自己的天國之耶穌是絕不會死在十字架上的。」因為在那個天國中他誠然曾宣告說，上帝是超乎一切之上的，該撒及其錢幣應屈服於公義之下同財主或拉撒路(Dives and Lazarus)應受公義的支配是沒有兩樣的。(譯者按：財主和拉撒路之喻見路加福音十六章十九至三十一節。)

斯體烈於是轉而論列民主的革命在美國和法國之失敗。在這裏再顯明兩個有關聯的方面，當其人們之前仆後繼的和無限的希望開出了絢爛的花朵而結成了仁厚的生活，大量的博愛和誠實的社會的矯正之美果的時候是如何令人歎忭，但可惜不久它在其事業之尙未經踏勘的浩

瀾之前又漸形彫謝了。它未曾計及財產和貨幣之致腐敗的可能性——這不過其疏忽之一例而已。它比較其繼承者，社會主義，尤爲支離破碎。

（在其稿件中我發見一大摺潦亂的札記，在其中斯體烈企圖回溯在宗教改革的緊張中在美國和法國的這個民主的革命之本源，再從那一點回溯到中世紀後期之經濟的困窮和社會的不安。復朝前進就通到了羅馬帝國之社會的崩潰。這一捲筆記就默然而息了。這裏甚至有從史家布銳斯提德（Breaded）所摘錄的關於埃及的王朝中之社會的擾擾。斯體烈之眉批和註腳常於不知不覺之間迅速地擴充爲百科全書的浩瀚的篇幅而使其著者迷離愴恍。）

依照斯體烈之敘述，「莫斯科之失敗」（“The Moscow Frustration”）乃是對於另一棵希望之燦爛的明星的衰頹之研究。共產主義之靈魂大致是被其自己的保護的警察和將略的偏狹扼住咽喉而壽終正寢的。共產黨的領袖們因爲太忙碌，太沒有準備和太疲倦了所以不能嚴密監督其警察。他們必須有所倚傍；他們有過躁切的人對於公開的，從容的辯論之畏懼。壓迫在他們的腳下繁茂地生長着。他們寧可將錯就錯而不願冒着在雍容商量中所包含的氣勢的喪失之危

險。他們沒有覺察從內部所發生的危險；當其言論被禁錮的時候就絕不可免的祕密的鬆弛和頹廢。

斯體烈的這一部分著作都是很殘缺的。這幾章都僅爲對於近代史之研究計劃而已。他顯然想求它人之助力以便補充他對於人類的失望之大綱。倘使他是一位擁有幾百萬家產之富翁，我想，他必定會捐資設立了幾十個關於歷史的科學之特別的講座。它誠然是一個新興的科學，絕不僅是事實的編纂。我想因着在這一方面的失望之某種敏銳的緊張，他對於俄國很容易流於過分的刻薄，正如他對於可憐的馬克斯老頭兒是太不留情面一樣。他們的不充分和不完全使他生氣——因爲在某幾方面他們幾乎完全是對的。他們使他對於他們的失敗最覺痛心。

在這一切新鮮的開始之事例中斯體烈的側重點是在於說明它們失敗的原因根本在於不完備和氣量偏狹以及由躁切而發生的不能變通和同化之結果。不論如何這些近代的假曙光都是逐一被他詳盡地記錄的。勤勉的學者在其中幾乎能爲我們摘錄並告訴我們它們的失敗之每一步驟，他能夠揭出它們的疏漏和它們故意抹煞的事情，他能告訴我們它是被誰忘記的以及誰

會長縮不朝前進，每一次的失敗之實驗的價值總是比前一次更大的，對於思想之指示也是更清楚的。

斯體烈以其素來慣用的突如其來的語氣說：「自然因為現在——我們必須重新開始了。」於是斯體烈以其素來喜歡自承的見聞該博而非專家的生物學家之資格關於「重新開始」撰著了一篇洋洋灑灑的論說。這篇文章差不多可以稱為對於失敗之頌讚。他對於一個既無生育又無死亡的世界，一個被其歷史所累贅和閉塞之世界，一個陳舊而毫無新奇之感的世界，他描寫了一幅可怕的畫面，個人的生活之「生物學的作用」並不是成績乃是實驗。失敗和教訓，對於這一切企圖將生活的力量加以組織之大規模的努力也有同樣的意義。使人類生活趨於統一而合理化之有意識的努力在過去二千五百年中是在不斷地進行着的，且其志趣是日漸清晰的，從地質的時間之透視加以觀察的時候，它不過是為人類求一新的立足點之奮鬥而已，得着了這一個立足點之後不過使人類之新的和更崇高的不平有發洩之根據地罷了。

如此繼續前進。

從這些深入生物的哲學之奔放的思想，斯體烈以新鮮而怡悅的態度返回到我們日常的系念。他宣稱世界是停留在憩潮之中的，在其前後有着兩種創造的努力之高潮。每一度在前的推進都是乏力的，在下一度的推進尙未在新思想中得着充分的基礎之前其間常有一度混亂的反動。對於憩潮階段中之許多逆流的弊害我們也許會予以太高的估價。在社會的毀滅之前和在今日刺射我們的眼目的狂妄的迫害同壞脾氣之前我們也許會失掉了適當的判斷。凡愛護自由的人也許需要學習關於自衛和互助之道，而且許多古老的文化也許需要一種嚴格的檢討。在俄國對於基督教的仇視，在中歐對於猶太教的仇視也許有一種不應忽視之理由——倘使我們能夠敘述這些事件而同時沒有絲毫意思願意有納粹的（Nazi）迫害之近於瘋狂的暴戾。對於前此曾抵抗過迫害和優勢的猶太教的和基督教的文化之傲岸的自滿少許像這種恐怖之打擊也許是必需的。納粹粗暴的聲音也許會叫出被人忽略的問題。他對於經濟的虧損尤其是因着投機的獲取對於能力之喪失和轉移所發的狂亂的憤怒所能昭示我們的也許遠超純然喜歡加害於人的慾望和一種嗜好掠奪之慾望。倘使它們如一種分立的文化能因着它們自己的思想完全歸於

烏有，在目前它就算不得是一種不好的事情了。這些粗率而浮誇的專制也許可以使許多有意識地善意的智慧卸除大量自滿的，無效的，不健全的東西，而使它們經過煅煉之後能作更精密的和更廣汎的努力。

生物學家說，除了無效果和死亡之外對於個人無所謂最後的失敗，直到完全失去了重新開始之根據對於人類也無所謂最後的失敗。

第十一章 重新開始 (The Next Beginning)

關於斯體烈擬用以綜合人類從遠古積累到現在的一切創造的社會的概念之「重新開始」就是他想用以使舊宗教改換新門面而且使我們大家有空前的團結以最大的努力參加光明的奮鬥反抗失敗的威脅者，他對於這種「重新開始」並未提出一種大綱可見他遺忘了他自己對於簡單和明瞭之迫切的需要了。但對於細心閱讀其卷帙繁多之「解剖」者他的意響之形態是明如指掌的。爲未曾讀過他的「解剖」之讀者計，我要在這裏盡力將它化爲一個簡單明瞭的陳述，雖削去其文章之豐富的，前後脈絡及其斟酌損益之處後免不了會有生硬，急促和武斷的氣味，這是熟悉其思想之更充分的和更雍容的原文者所不能察覺的氣味。

這裏自然沒有醫治萬病的藥，沒有最後的獨斷的「計劃」。它不過是一個人想直覺現世之複雜的創造的慾望和衝動以及其實現的可能性之一種企圖而已。與其說它是一種計劃無寧說

它是關於通行的進取之氣性和展望之報告。與其說它是一種改革無事，說它是一種瀟灑的節略。它是集其大成之編纂。在事實上它是「重新開始」之大綱。

第一應當注意的乃是人類之政治的聯合現在怎樣明白地規劃「重新開始」。在我們自己的時代以前之兩次肇端，最後之社會主義及其上之民主共和主義（democratic republicanism）兩者都確實窺見了世界主義，不過是在一種理想主義的和潛意識地無希望的狀態中。於是它們停留於「國民」革命之鼓吹。甚至要想教育世界目前所有的前進的思想在明白的事實和公律和意向上不相矛盾也須借重無線電播音的宣傳，飛機的轟轟聲以及毒氣戰爭的恐懼。「重新開始」絕不致於不是一種世界的設計。它必定是對於世界各處之一切主要的需求之生產和分配之設計。它必然是一種附有財產和幣制之普遍的學理之包括全球的經濟計劃。它必須包括一種共同的幣制因為在一個有組織的經濟生活中倘使沒有錢幣付款的方法，就不能夠有任何普通的個人自由了，因為只有錢幣付款纔能使人擺脫以物易物之束縛。關於這些共同的利益它必設置一種世界理事部之制度，而且它必須保證這些理事們是在一種充分的批評之氛

團中履行其職務的，並在直接或間接的方式中使其行爲受普通智力之支配。必須拿這種基本的物質的組織來教育全世界的人類使其透澈了解；對於人類的社會生活之理解必須是普及的。教育之一種主要的目標，並且世界的共和國之服役和保衛必須是道德的訓練之基本的形式。這種基本的統一又必須決定世界之衛生的和生物學的組織。宗教的生活在其社會的方面必須符合這種世界文化之條件。

這樣我想就把斯體烈所設想的「重新開始」之要義陳述出來了。世界的文化乃是其目標。但是人類的事情目前既然不是鑄於這種模型的，所以我們必須拿一種革命之複雜的有學殖的學理來補充世界共和國的概念之陳述和推敲。我們現在的生活之零碎的組織之錯綜的均勢，衝撞和衝突充塞於世界的舞臺，而該舞臺乃是「重新開始」所必須演出的地方，並且在求綜合之奮鬥中對於它們必須加以錯綜的和分別的和適當的處理。我們必須以適當的方法處理它們。處理它們的時候之每種錯誤將延長奮鬥之過程。不智的或不幸的處理可使每種困難嚴重化而擴大其範圍。

斯體烈極力駁斥共產黨或法西斯主義或基督教的思想因爲它們都以爲任何單獨的組織能夠勝任現存的關係之各種體系之融合和改造以符合社會的和經濟的世界統一之要求。古昔遭受了挫折的開創力，他說，起初是以枯澀無味的目標之陳述爲其教條的。由於這個款式的開始之純然的呆板性它們從起頭就是失敗的。但是那「重新開始」每天要承認它學習了某種事情，並且要斟酌，擴充和加入其信經中。它要生長而改變，如同一個生物改變，但時常仍保其個性。它要不住地以其方法適合環境之需要。它要時常是「重新開始」爲下一次的開始準備。它不會以方陣(Dalanz)向敵人進攻，他要以永不止息時如海上波濤的陣式向它們撲擊。如科學之所爲。

現代科學已經是如此深沉地和永久地革命的因爲它開始其工作時曾無絲毫革命的意向，所以這「重新開始」應與其任何前輩不同必須浸潤於科學的精神。世界的先知先覺們已往都曾小覷了科學因爲它毫無他們誤認爲氣勢之武斷的熱烈。他們現在覺悟了。公牛也許會閉着眼睛向前衝闖，但人就不然了。言論自由，討論自由在世界各處對於人類之重要並不亞於食物和

衣服。從容地前進——在公開的秩序中。倘使在新世界中對於空談，喧嘩和煽動有任何禁阻，它的作用必定是要使聲音聽得見並不是要使大家啞口無言。

斯體烈之天賦的，基本的，未經批評的信仰以爲自由研究和討論必然會歸到他自己的結論。在這裏是可注意而很明顯的。人們的心是很相同的，他說，雖然有些人的心較比他人的心更敏捷和更深入，但它們向前進行的狀態是相同的。意見根本不同是完全無稽之談。目下它們的差異大致是由於經驗和教育之不同。關於名詞和文句之準確的意義之研究再加上心理分析的方法之補充，能夠消釋其大多數的齟齬。在同一條件之下和在同一問題之前人們的思想是相同的。只有很微細的個別的差異——這種差異對於社會的和政治的生活之關係是無足重輕的或毫不重要的。

他既有這種確信，所以他於是乎從事於他深信從現代的心之自由的作用會自然流露出來的那些正確的思想之簡明的陳述，這其間是沒有任何很不邏輯的地方的。它們既自然流露於他自己的心之勢力，所以它們也必然會流露於全世界一般人的思想之中。他堅持在凡曾被我們人

類所扳依的每種宗教裏面都有誠實和公道，以及他對於拒絕同表達之差異奮鬥之心的怠惰所作之攻擊都是同他上面那種見解完全相符合的。

在其原書之第六卷內他很堅持世界的統一之組織包括世界的，政治之產生，這種政治在其機構和作用上都是同現在各國任何政府有別的。這就是他的卓絕的思想之一種。他不欲聽聞一種人類的議會(Parliament of Mankind)或是一位世界的總統或任何類似的東西。他說，對於一個開始企圖繪出一個世界共和國的輪廓之心一動手就容易掉入的陷阱乃是將它懷想爲現存的各國政府之一個大規模的依樣而畫的葫蘆。志在世界的統一之革命的宣傳其當務之急乃在消滅這種誤解。

他說明各國現有的政府都是由軍政遞嬗而來的，當初其基本的任務乃在於攻守的武力之統御。但在一個和平的世界中(in a world-*par*)武力之應用大致會是普通的警察之後備的資源，而且普及全世界的指導的組織所應履行之主要的任務是在於經濟，財政和情報的方面。這些可料想地能從現有的各政府間之同盟的協定中產生出來。舊日各國的政府原不過問經濟的，通

貨的或生物學的利益，而等到它們遇問這些事情的時候，它們的手腕不特笨拙而且乖戾，務必使它們受軍事的政策之支配。它們不是爲着職務而建設的，所以由它們結合而成的一個世界聯合的政府明顯必然更不能勝任其職務。它們必須樂意將其權力委托於一種不同的聯合的議會，爲新的職務而設立的一種特別的組織（an ad hoc organization for the new job）。所以現存的各國政府無須取消，除非它們同世界的組織是如同水火之不相容的。它們是不得要領的。它們的世界的職能要在於制裁。當其一個新的非軍事型的世界聯盟的組織取其職務和其意義而代之的時候它們就要化爲無作用的傳統而已了。

在任何政府之下的人民，倘使願意促進並參加「重新的開始」就不應該企圖毀滅其自己的或任何其它政府，一心想要用一個較大的和類似的，沒有經驗的新政府來代替它，他應該竭盡心力使它有裨於世界之經濟財政教育的聯盟之發展。倘使在那過程中某一國的政府必須被強力毀滅，也許有幾個政府非用強力毀滅不可，那就精極了。它是一種不幸的必要並且它會留下一個難看的瘡疤。世界文化並不反對各國現有的政府只要它們不反對一種有組織的世界經濟。但

是該項反對既彰明較著而有深意存焉，那末，對於世界文化及其前進的組織之忠貞就應該凌駕任何形式政治的忠貞了。凡對於研究，討論或說實話的無惡意的宣傳加以統治或壓迫之政府就顯然是背叛世界文化之政府，該項文化業已在要求凡有理智者之擁護。

斯體烈看見這「重新的開始」在跟在這些簡明的觀念之宣傳的後面向前進，並且在形成極多政治的和組織的運動以便促進普及全世界的或差不多普及全世界的理事部和統治之成立。這些運動幾乎可以單獨地進行，只在它們包括全球的範圍中相互發生聯繫。在現代一切似乎絕難超駕的阻力之前，斯體烈仍然相信健康，通貨和信用往來之各種不同的領域中，在運輸中尤其是在航空的運輸中，在生活的標準和在警察的行政中，世界的統治不特有其可能性並且必須立即成爲事實。世界大勢所趨關於這些事件之自國主義（*particularism*）終久是要被淘汰的。現在只有這個問題就是：這些事情之達成應該經過潛意識對於未被理解的壓力之屈服，一種本能的，耗費的，悲慘的屈服，被背謬的爭端所蒙蔽並連續重演人類失敗史上之悲劇；或者它們應該迅速地達成於一種廣汎的理解和欲望之大放光明之中呢？在世界各處宣傳「重新的開始」

之勝利必然要決定兩者中何者將佔優勢了。

斯體烈這種獨特的和大體上令人神清氣爽的確信以爲關於我們現代的多數問題只有一種正確的思想方法，不僅使他寫出他這個關於借着一個特別同盟理事部之創設以求統一的觀念，好像它是對於一個知識正確頭腦清醒的人唯一可能的觀念，並且它也使他以同等程度的深信寫出經濟的組織之廣大的原則。他不能相信有人能有理由地反對集團主義 (collectivism) 之定理，除非對於他們自身的利益有一種潛意識的希冀，或某種根深蒂固的惡意，蒙蔽了他們的心志使他們看不見這件事情的邏輯。

私產及其流動，通貨，爲使個人的動機能適應公共的安寧之機構。不管它的起源如何。斯體烈不能想像該項定理有任何可疑之處，從那一點斯體烈邁步跨入一種對於各式各樣的私產之精明的分析，包括那些在一個現代的國家中須被承認和保障之私產以及那些廣義的私產就是爲着集團的利益只有放在「該管監掌者」(competent receiver) 之手中的時候纔能產生良好的效果。「絕對的社會主義」(absolute socialism) 是爲他所擲揄的。他說凡能坐下來正經地

討論「社會主義對個人主義」(“socialism versus individualism”)之男女都是只適於瘋人院之治療的人。社會主義時常是一個相對的事情。朝着社會主義之進步只能是在該管監督者之組織上之進步以及在私產之更準確的定義上之進步。所有權有各種不同的程度和各種不同的限制，而關於任何明晰的財產學之缺乏，一個可直接應用於法律和建設的立法之財產學尙付缺如，斯體烈累累表示驚愕。在這個領域中，因為缺乏可靠的航海圖和界標，我們仍然完全受制於意見之風浪。

關於貨幣之討論僅爲其財產的普通學理之一部分他的決定是牢不可移的。對於貨幣之使用他願設立很確定的限制。僅對於幾種很確定的財產纔應該有「自由的售賣」(“free sale”)。對於飲食，衣服，裝飾品，運輸和房屋，斯體烈願意准許實際地「自由的買賣」(“free purchase”)。差不多其它各種獲得，從一隻愛犬到一個山谷他願以一種頗完備地界說的「適當使用」(“proper use”)爲其獲得之條件。借着分配之改組和公共原料儲藏之發展——郵政局之極大的擴充，倘使這種說法適當而無誤——他願禁絕爲壟斷居奇之故而作的有所圖謀的獲得，爲謀金錢

的利息之受動的、非製造的所有權。對於一切分配者，從輪船之所有人到推手車者，顯然他都定出稅率而加以統制。他很仇視他所謂「中途攔截之利息」(profit by "interception")——同共產黨在其道德的時期中所稱「投機」(speculation)之意義頗為相似。爲使「重新的開始」完備無缺起見，「財產貨幣制度」("property money institution")之一種明白曉暢的科學和陳述之建立以及世界公共安寧之一種明白曉暢的概念之建立都是不可偏廢的。該項科學和該項概念之實現，該項知識和該項觀念之變成物質的和生活的實體，乃是「人類之普通的職務」。除此而外還能有什麼其它普通職務呢？它是新宗教之儀式的方面，現代的回教之形式。你必須獻身于這種職務，因爲沒有任何其它正當的事情值得你的獻身。倘使你要避免死亡你就必須將身獻上。

斯體烈將這一切提供在你的面前並不是希望你拿它們來補充你的頭腦中已經有的任何信仰和覺悟。他的意思說這是新的真理，有了它之後從前一切較不完全的真理都得遁跡，好像一輛新車代替一輛舊車，所以你必须放棄你現在的宗教，你的忠貞和你的倫理，倘使它們不與這一

切相融合，並且你必須將這他所稱爲「重新的開始」作爲你的宗教，你的倫理和你的忠貞之準。倘使它不是最後的真理，它也是我們最高的造詣。在他的態度上他同基督和穆罕默德是同樣的不寬容。他說話不像神祇或先知，但他說話時好像是被其需要和心的性質所強迫看見了你也必須被你的需要和心的性質所強迫去看見的事情。對於你的舊宗教或你的舊倫理和忠貞他所願作的唯一的讓步乃是說在檢討之下，這些確也顯出我們現在漸漸明白的，那較大建設的公共意志之狹隘而偏頗的豫期。

第十二章 世界和平之挫敗 (The Frustration of a World

Pax)

比較他在歷史理論領域內之侵掠，斯體烈對於世界和平問題之論列似乎頗爲縝密。他對於消極的詞語之特別的嫌憎，他對於外表似積極而其實是消極的詞語之敏覺，是很顯而易見的。爲這個原故顯然他不喜歡英文 Peace 這個字之曖昧。因爲它很容易被解釋爲無戰爭；他所申說之觀念爲和平必須是戰爭之強有力的代替。

其辯論之大意是世界和平比較戰爭準備完全是更不自然的。目前一個人要繼續服服帖帖地作一個現代戰亂國家之納稅的公民是無須乎勉強的。他自然而然就是那樣的公民。全體民衆飄流於戰爭的漩渦，在個人方面雖不情願但在集團方面是無力抗拒的。等到他們發見他們自己被捲入戰爭的漩渦時已經來不及抵抗了。以全體民衆而言現代的戰爭並不是強有力的行動，它根本是懦弱。它好像一個受着生活極大壓力者或一個發羊癲瘋者之叫喊和掙扎。我們必須強迫

一個懦弱地備戰的世界接受和平。世界和平必須是一種征服；不是一種退讓。

斯體烈很簡略地評述從一九一四年以來掠過世界心理浮面的極其繁多的反對戰爭的運動。在講英語的各社團中和在斯干的那維亞的 (Scandinavian) 各社團中特別頻繁。『他們僅說他們不願再有戰爭；他們衆口一聲的這樣說，他們成千累萬地這樣說，他們通過了決議，躊躇不決的決議，他印行了汗牛充棟的書籍和小冊子，但他們以後就不再有什麼下文了。』於是他專注意國際聯盟的實驗而予以詳盡和透澈的分析。

斯體烈堅定的說倘使社會主義之失敗是由於一種不完全的定理，那末，國際聯盟的失敗就必然是由於一種不良的類例了。潦草的和不充分的思想，他宣稱，倉卒間就成了研究的事件和報章的騰載，其後就成了人類的凶災之漫延的毒素。人類將學習的最後的一課乃是從觀念之不良的組織中絕不能產生良好的結果。一切社會的不幸之基本的因素都是在於智慧的貧乏和心理的感染。發起國際聯盟的人曾受過舊式法律的訓練而缺乏現代生物學的頭腦；他們飄浮於習慣之上而不能夠深入真實之中。所以爲極多人民當作救星之國聯除了面面討好的公式外從未產

生過任何更好的東西。

幾十年以來有兩種不良的類例使人類求統一的意志完全喪失了行動之自由。第一謬誤的類例是將各國政府比諸人類個人。在二十世紀的初期國家之人格化對於人類之失敗有一個巨大的作用。「勇敢和弱小」等形容詞常被加於小國之上而且在政治的相互作用中它們的權利之被保持正如弱小的個人的權利之被維持使其不致受更強大的夥伴之欺侮。但在實質上一個有五百萬人民之小國之重要治為一個有一萬萬人民的大國的重要二十分之一。它絕不是一個個人。

國際聯盟之組織是以這個謬誤的類例為根據的。對於整個地球現在是屬於全體人類的而再不能被看為極多分離的不齊的局部區域之真理它不僅忽略並且反對。我們不能容忍人民之小團體占這個或那個自然資源之區域，爭取其主權而壟斷世界的市場，亦猶我們不能容忍土地和自然資源之私人所有權。但是國際聯盟承認，強化並竭力保持國家主義之習慣和愛國心之情緒。凡希冀有一個世界組織者其基本的目標乃是以對世界的義務之觀念去替代愛國的迷戀。

我們必須拿對全世界的職分爲歸宿之傾向去替代古今以地域爲歸宿的傾向。倘使生產者之思想尙未以世界的生產爲出發點和分配者之思想尙未以世界的運輸爲出發點，倘使武力之組織和制裁尙未被認爲是一個簡單的包括全世界的規劃，在一種世界和平中的任何有機的統一就不能實現了。它將繼續如迎神賽會中之龍燈，其中有若干人用他們各自的腳腿在一匹具有紙糊的龍頭之布下走着。這樣一個綜合的怪物之內部的紛亂曾供給許多種滑稽影片和戲劇以笑料。所不幸者在現代史上它們也在供給悲劇。

使現代政治不能產生優美結果之第二不良的類例乃是關於現代戰鬪的國家之政治的組織能夠在任何世界組織中被平行和摹倣之假定。這個假設乃是斯體烈所痛惡者 (*Dété noire*)。在這裏我發見他對於國家之思想頗同列寧之思想相符合。國家，以其爲世界權力之組織而論，將走入滅亡之路。按照斯體烈之預測，一個主要的經濟理事部，一個主要的研究，智識和教育制度，一個衛生理事部，三者都根據共同利益之一種共同的科學概念而發生作用，將合作於人類的活動之協調，於是武力之控制和應用將逐漸爲不必需了。現存政府的組織根本是權力的組織。它們將

墮落於區域的詭詐 (local racketeering) 之水平。當其世界同盟的各種組織逐漸增進其事業之效率時，它們將隨之逐漸歸於消滅。人們之好勇鬪狠的，好爭訟的和討價還價的活動將逐漸減少，當其他們的生產的和創造的活動逐漸發展的時候。

因為他們不能把握住在這社團的結構中之緊要的變遷，所以纔有一個世界的總統，世界的參議院和世界的衆議院出現於人民的理想之中了，以爲這種世界的議會能夠從事於政策之討論而再於一個較大的規模中重演各政黨和各區域之老把戲。但現存的各國政府倘在實際上不完全屈從，就差不多不能想像會有任何這樣的一個單獨的太上政府之興起；否則將爲其中少數政府強迫其餘各國政府一致服從的一個太上政府罷了。但那有組織的世界的社團必須發生於同盟的代表團之根本不同的和完全更自然的過程中。連我們最熱心爲世界和平奔走者尚有十分之九對於和平之途徑缺乏合理的觀念而且對於這一種清晰的合理的觀念之需要也不會把握其需要。他說「你不能像母牛一樣向着過路的兵隊吽叫就可以達成和平了。製造和平乃是一種任重道遠艱苦浩繁的心理建設。」

挫折祈求世界和平的心願之心理的癥結，斯體烈指出，並非僅僅屬於邏輯的乖謬。深埋於潛意識的下面的有對於世界的和睦之強有力的敵對。人之進化的故事乃是一個慢慢地歸於馴善的原來是極端好勇鬪狠的猴子之進化的故事。人是一個多猜忌的可怕的動物，凡是他所疑懼的東西卻容易激惹其反抗。在每一件新鮮而不可少的事物之前他以一種仇視新奇的毫無理智的心理去拚命地抗拒。一切條約，一切法律以及對於其時作時輟的行為之自由所加予的每項限制使他所感應的奮激之情頗似對於關閉或狹窄的地方之恐懼（claustrophobia）。被束縛之思想使他發狂。對於他這種放心不下的情形是很有可原的。我們是彼此欺詐的，而且我們的社會階級之組織是建立在很不可信任的支柱之上的。我們是彼此相怕的——而且並非沒有理由。這個怕懼的怒叱的動物變成一個文明的動物所需的時間以個人生命為準繩固然是迂緩極了，但衡之以生物學的時間之尺度則又為不可思議的敏速了。

要想將整個心靈和意志超拔於「本能的個體的死滅的平面之上」而使其達到一種合理化的永不死滅的宇宙萬象之普救主義（universalism of creation）所需要的努力之緊張的情

形。』在產生一種因為太新奇就差不多是不可思議的組織所需要的緊張，是大極了。那確實想將其自身及其意志貢獻予『重新開始』之心靈根據事物之本性必然是一個過分緊張的心靈。緊貼其正直意向之浮面者乃為被壓迫的恐怖和惡意之黑暗的逆流。其所以在凡誠心誠意地使其一般的行為適於為人類服務之形態者中間有如此其多的咆哮，爭吵和狐疑者其原因就在於此。『我們幾乎可以說計劃愈高尚，內容就愈卑鄙了。』你愈緊張你的心力，它就愈加脆薄了。自從馬克斯以來所有共產主義者之偏狹的見解和一般的壞脾氣是人所共知的事實。最勞碌的，誠實的，心胸寬廣的人們之生活是難以咆哮的嫉妬的。那個天真瀟灑的門徒從其先知和師表方面所發見的那些幾乎是不可避免的卑鄙遂發生了困惑而誤入歧途了。

在另一方面，凡對於戰鬪式的愛國心，懼外的心理和以為自己的民族絕不會錯之心理 (Combative forms of patriotism, xenophobia and racial self-righteousness) 會聽其自然或從未加以抑制者，即因此在各方面被大家所公認的習慣所嚮導和保障者，可以避免這些緊張的情形。塔刻立之紐康上校 (Thackeray's Colonel Newcome) 乃是隨着這種基本的愚笨而

來的道德的魅態和美滿之永垂千古的啓示。這些謹遵習慣的行爲之最後的結果乃是無益而有害的，但同時它們支撐了許多前後一致的情緒的生活而從其囹圄的宗旨之矛盾的命令和忠貞中提取了一種尊嚴而多感的單純。

最後，斯體烈提到仍爲人類之很大部份的確實愛好戰爭者，知道其自己是好戰的並且是需要戰爭和祈求戰爭的。他們是必須有粗暴的刺激纔能感覺滿足的人。在對於一種挑戰之怒髮衝冠的氣慨中他們感覺一種快意的驚喜。武勇的主張之意識對於他們是很可樂的。一個擊鼓的童子，在其愈擊愈起勁的情形中可以顯示與此相同的狀態。凡人對於戰爭或任何鬪爭都有一些恐怖，但在走上前線去參加實際的戰爭之新兵和兵卒中我們可以清楚地看出他們是在抖擻精神，以便一鼓作氣向敵人撕殺如同將投入涼水中游泳者之所爲——因爲他們覺得那是對於有益的並且因爲其中有一種空前的反應之強化使他們覺得他們將立即歡喜這樣的行動。他們深知道倘使他們規避這種行動他們將要後悔莫及了。戰爭之這種狂熱的方面對於我們一切的人差不多都是能夠感發我們的興緻的事情，倘使在昇平的時代我們不能學習如同在戰爭中之鞠躬

盡瘁的和危險的生活，它就永遠不會失掉其魅力了。人民雖不歡喜戰死疆場之危險，但他們更不歡喜平靜如不揚波的古井的生活。在他們裏面有比恐懼更爲迫切的動機。

倘使沒有一種和平的憧憬如號筒一般能夠使人精神百倍，反戰主義就將繼續被挫折了。和平需要其戰鼓瑟瑟的節拍。和平也必須部勒其成千累萬的民衆，不僅爲着遊行示威的原故也是爲着令人可驚喜的集團的戮力之原故。和平必須有以使社會的機能允進比戰爭更爲美滿。

在世界各處之人類的意像，斯體烈總結曰，所必須受的教育爲戰爭，同更爲優美的和滿意的激昂之情相形之下，它不過是精力之一種寂寥的消遣罷了。戰爭已經失去其本來的面目了，人類尚未了解這一點。其勝利業已煙消雲散了；其英勇也歸於烏有了。它是一種曲解，是一個躲懶者之護符，愚笨，殘暴而無效果的，被煽動的人類的自暴自棄。古人意像中之勇猛的英雄騎士變成了一個頭罩防毒面具和手握毒氣彈的齷齪的淫虐狂者（sadist）了。當其那件事情被人清楚認識了的時候，世界的和平方纔能夠有安全的可能。

第十三章 豐足之挫敗 (The Frustration of Abundance)

我在一巨大的卷帙中發見了一些既英勇又略為荒唐的事情，在該卷中斯體烈滿擬發展一種概論，務使其完備足以容許我們從對於他所稱爲「財產貨幣習慣」人類所作多如天上繁星之思想，推論和實驗中提取材料去作指引的結論。

在這個剛毅的戮力中我發見了一件特別優良和清晰的事情——有時它像一隻單獨的母牛試欲將一千堆乾草和一個大陸的草場消化而爲奶汁——乃是斯體烈將關於貨幣之一切法主義的和歷史的敘述一筆鈎銷。姑無論它是怎樣達到今日之情勢的，貨幣之在今日乃是將個人的慾望和戮力轉注於團體的經濟服役之機構之一部分了。他在一個地方說，「從來未曾有過一種民約 (social contract) 現在依然是沒有，然而它乃是處理無窮無盡的關係之最好的方式。同樣從來也不曾有過一種系統的社會經濟的機構，直到如今依然是沒有的，然而我們在實際上

有一種社會經濟的機構，而且我們能夠將我們所有一切關於所有權、生產和分配之法律 and 組織放在它的上面考驗其運用的效率。」

隱伏於財產機構之下的天然的東西僅爲貪心以及對於我們的友伴之敬重。在這些天然的東西上面建立了一個極大的錯綜複雜的起伏不定的習慣之制度，這個制度完全是人工造成的而且完全是容易改變的。在其體大而思精的第九卷中，在實際的運用上所能蒐集的或在世界的考慮之中的，關於所有權、會計和幣制的象徵之每種習慣和每種觀念他都企圖彙集起來而加以比較的研究。他在前面關於社會主義之批評自然地再沸騰於這關於生產和分配的問題之第二度的，更爲廣汎和更爲詳盡的探討了。當其我翻閱這一卷的時候，我驚愕地覺悟關於社會的和經濟的科學之研究和直接的科學的檢驗有偌大的一片荒土尙未經人開墾。散居於世界各處的僅有幾十位學者，他們差不多是各自獨立地和迂緩地在進行着這種博學多識的，這種廣大無邊的研究。因此這第九卷，雖說卷帙浩繁再加斯體烈滿擬作成一種提要之英勇的戮力，有時仍免不了僅爲問題之編列，不存在的文獻之登記，和一篇略具雛形的章目。

就中有一章的標題就是這樣的：「無責任的所有權，有責任的所有權——對於誰有或無責任？」在一方面這就重新揭出了他對於社會主義之檢察，在另一方面導進了關於凡能被人所有的一切不同種類的東西之提要的和富於暗示的匯合和分類。它是人類的資源之一種分類的清單。他考慮了一切物質，他考慮了一切在運動中的物質例如江河，他考慮了屬地的統轄，他考慮了一般發生力量的物質。他考慮了「使人興奮和使人滿足的東西。」他自然地誤入了滿目荊棘的和無路可通的境界，失掉了方向和跳回原處重新開始。他擬想從三個不同的方面連續地整理其材料。他界說每種財產之定義而說該項性質如何限制其應用。他於是依照每種財產之應用——就是它在人類全部活動中之職能——將其關於經濟的材料加以分類。最後他討論個人的和集團的「據爲已有的意志」之必不可少的構成——作冒險生意者，聯合股份公司，公立的局等等——即凡對於自然的原料或自然力之可能的功用必須加以指導和管理然後纔能使物各盡其用者。

在新體烈之前幾卷中曾經出現過的某種傾向在這第九卷中，對於他自己和其讀者就更加

清楚的多了。有人會做文章稱斯體烈爲「現代的頭腦之標本」企圖將事物中之現代的原動力加以清理。斯體烈巴不得說每個活着的頭腦都有義務去效法他所作的同樣的企圖。對於一個孤立無援的頭腦它是一件辦不到地錯綜複雜的事功，但是倘使有一個頭腦之集團的運動它也就絕不是一件辦不到地錯綜複雜的事功了。倘使有許多志同道合的人們去作這種嘗試，他們就必然會協力合作而且一切成功之可能性都會大改舊觀了。一個沒有人嚮導的人被虛偽的和別有用心的指導所困惑在倫敦的街道上或在歐洲的官道上容易迷失路徑的，但一個備有良好地圖和行車時間表的人就不然了。有學力的經濟的調查是文明之一種基本的需要，而且個人的能力由於有學力的調查所有的增進似乎是難以計數的。

斯體烈很明白他對於財產貨幣的所作之調查對於人類行爲之指導其功用，並不亞於那些存在於十六世紀以前的滿擬作世界計劃之指南的悲慘的世界地圖。繪製地圖的工作剛纔開始；我們纔完成了地理的製圖。在人類抵抗挫折上我們現在所需要的最重要的工具乃是一套「新撰的百科全書」。倘使我要爲斯體烈及其同類杜撰一種稱號，我就要稱他爲新百科全書編纂者

（“Encyclopaedist”）並且稱其哲學爲百科全書編纂者之學說（“Encyclopaedism”）。我應該更正確地說他是一個堅忍派的博愛主義者，其治學的方法乃是編纂百科全書的方法。他願意使其永遠更新的『重新的開始』受一部永遠修訂的百科全書之指導和護持。他願使狄德羅（Denis Diderot）（譯者按：狄氏係法國哲學家及百科全書編纂者生於公曆一七一三年卒於一七八四年）的著作按照現在最新的知識加以修訂而且使其永遠不致陳腐，發起一種普遍於全球的專司事實的交易和智識的清算的事業之組織，該項組織對於一切舊百科全書之關係恰似現代的交通網對於一幫驛馬騾子的關係。

但這對於世界的百科全書之需要在其第九卷中，不過是一個附帶的討論；在其第十卷中他要將這種討論大加擴充。他的調查之普通的計劃是有趣的。他的從三方面進行的策略在實際上產生了三種平行的調查第一是一個經濟地理的草圖。他檢查過世界各處並向地殼內盡量作深入的探索。他說道在實際上乃是人類的地產。爲甚麼我們這樣不能夠使地盡其利呢？這裏有許多未經開發的資源。這裏有許多被耗費的資源。爲何對於這個問題他雖沒有立即提出其答案，但其

答案已很有眉目了。

第二種調查是從消費者方面入手的。這裏有未經滿足的需要和慾望。爲何他大致估計了全世界適當的衣服、飲食和房屋之需要。倘使他的估計太爲粗疎，這並非是他的錯誤，並沒有絕對的理由爲什麼這樣的估計不應該是正確的。一種生活的標準是能夠被界說的，該項標準將使現在僅爲臆揣的東西成爲數量的知識。今日之世界地圖同公曆一五〇〇年之世界地圖相比較所供給我們的知識，並不多於我們在這裏所需要實用的估計同我們現存的見解相比較所能供給我們的知識。

其第三支調查乃是從前面兩支調查中所發生出來的。其實它是一篇大文章之設計，這篇文章的題目乃是——用他自己的字句——「所有權、工資和它項要求。」這乃是對於一種科學之要求，以該項科學爲基礎我們纔能夠改造法律和道德同財產和貨幣之關係。這個科學在本質上會是心理學之一支流，他以一種大無畏的精神從一個議論紛紜的境界侵略到另一個議論紛紜的境界。我想對於一般讀者最感興趣的事情或者乃是他所稱爲他的「三個課題。」茲列舉其三

課題於後：

第一，不論這些思想和實踐是從何而來的，所有權現在是由社會的法律所造成並蒙其保障和實行的，而除了爲着集體的幸福之外任何種所有權或任何特殊的所有權都沒有任何其它理由。是應該被實行或被容許的。這明顯是影響世界各處的財產之一切現代的法律之唯一的基礎。

第二，不論從前對於各項主權是怎樣分配的，現在全體人類乃是地球，土地，天空和海洋之自然的資源之最後的主人翁，在目前對於這些資源之開發他們雖不能執掌完全普通的指揮之權力——該項普通的指揮，在相當的時期，因着科學的必要之自然的發展，將自然而然的落到全體人類的手中，而毫無須乎權力之篡奪——但現行一切主權和所有權都必須當作只爲臨時的性質，凡擁有它們者都應被視爲地下掘出的財寶之守護者和漂流船之駕駛者，最後他們大家都有交出經營的財物之責任。衡量其所有權之一切狀況之標準乃是該項狀況符合並利用原始的人類的衝動以增進人類的福利之程度。財產乃是急公好義者讓渡予集體生活之報價（*quid pro*），而且它是防免煩苦的攘奪之公共的保證。沒有所有權和自由的人們，或沒有跟着這些東西

而來的驕傲的人們，對於這個世界的財貨絕不能有顧惜之情而且在生產上也絲毫鼓不起勇氣。爲着那個原故財產必須繼續存在。但是財產必須是引起運動的（“Kinetic”）。它永遠不應該凝結（congeal）。在土地或任何種天然資源方面之現代的財產充其量只能是一種『令人興奮的負責的租借產』（“Stimulating responsible leasehold”）。

從這個課題發揮出來的另有一段內容極其豐富的註腳，這是很能代表在斯體烈內心的那被挫敗的編纂百科全書者之特性的那些躁切的，冗長的，令人興奮而不完全的要旨之一，一種對於所有的狀況之調查顯示在這些狀況之下土地、鑛權、領土權（臘獸、道路，等）、大小船隻、武器、妻孥、奴隸、束以約章的服役、家族的權利、債務和義務、家庭、衣服、裝飾品、廟宇現在和從前是怎樣被人所據有的，以及用『它是我的』和『它是我們的』爲主題對於這一切變數現在和從前予以容忍和實行的心理。凡閱讀過維多利亞時代之書籍者在這裏會聯想起那另一種失敗的和現在被人遺忘的計劃書，斯賓賽·赫伯特（Herbert Spencer）對於研究社會學之計劃。

第三課題是以『貨幣是爲付給工資而存在的』之刺激人的文句爲先導的。這是將利息分

攤予生產者之機構。斯體烈的見解以爲整個經濟的機構根本是一個工作的過程；它被提供爲工作的一個狀況；使工人從事於沒有報酬的服役之本能實際上是微乎其微的而使工人從事於工作者乃金錢之酬報。以物產付工資即奴役而以金錢付工資乃有選擇之自由。安全和滿意之希望使工人能忍受其工作中之較少興趣的部分而證明其有趣的部分爲正當。他在一個很廣泛的意義中使用「工作」這一個字以指使經濟的機構不致停頓的任何和每種存心而作的事情。默認是「工作。」出生和受教育是「工作。」成就了的工作不僅證明目前的工資爲正當，並且也證明明年金，退職後的工資，閒暇和獨立都是正當的。整個貨幣制度是以在發放工資那一天放在工人手中之金錢是否能滿足其希望和實踐其承諾爲測驗而被判斷的。貨幣的制度必須要作成一件最簡單的事情使你作了多少工就可以支取多少工錢，將它放在你的身邊，不必再爲它操心，因爲你確實知道直到你使用它的時候，其「購買力」是絕無增減的。

貨幣之最終的單純使一張鈔票或一個錢幣在世界各處有完全相同的價值，據斯體烈說，這乃是每個建設的經濟學家之明白的目標。除了一種世界統一的幣制以外任何它種幣制都是開

倒車的舉動。從這第三和最後的課題他着手於另一大冊學識淵博的偉著之計劃，關於從最初至現在的貿易、會計和貨幣之史綱。他企圖發見每一個新發展之社會的利益，於是，在每一個新發展之下，他用一段文字專門敘述他所稱爲其「腐敗」的事情。

我想這對於經濟的問題之探討乃是一個新穎而有用的方法，既然該項生活是一組未經計劃的不準確的過程不僅易受有意的摧殘並且也易受無意的摧殘。他完全以在生物學上是否有益之觀點來討論重利盤剝和利息之問題。它們是不確實的事情之利益；在一個數量的知識之世界上它們就逐漸衰落了。它們是對於求生產的機會或在一種紛亂的和有拘束的事態中，對於渡過未曾料想到的消費的階段所採用的笨拙的權宜之計。在將來頭腦較爲清醒的世界中它們在實際上就要消滅的。

他特別聚精會神於貨幣助長債務的發展之算學的，無限延展性之情形。沒有貨幣以前一個人只能以其確實所有物爲其負債之質，在貨幣產生以後其負債就能遠超其所有任何東西了。斯體烈積聚了一大批關於投機的事業之引證。他以爲借貸者之最初的類型乃處在青黃不接的時

候之農人生產者和消費者抵制壟斷之鬭爭就從未止息過。我想在這種討論中的某一部分中就是在比較其它部分最爲詳盡的部分中，例如關於世界各國公司法之討論，他必定有一個受過法律訓練者爲顧問和助理。關於貨幣匯兌之錯綜所曾發展的極多投機的興趣之積累從其詳細的研究中之特殊的材料，他也獲得了啓蒙的效益。貨幣的操縱在貿易的政策和外交的政策上曾經變成了逐漸愈使人煩惱的事情。它已經是同關稅之熱爛的腐敗和貿易的限制交相織成一片了。他稱這一切爲貨幣之敗壞，然而他又以「貨幣生來就是墮落者」之評語一箭射出。「我們在這裏須醫治一種先天的病症。」

人們愈知道貨幣的錯綜就容易占它人的便宜而充實自己的腰包，而且專家的態度也愈變爲不公正了。人們所有的知識愈少他們就愈不能夠處理商務了。斯體烈說這個貨幣的科學乃是「一個腐敗的科學，」應用這個科學於實務者必須「帶上橡皮的手套纔能工作。」專門家的見解 (expertise) 同公正心之衝突乃是科學的財政之自相矛盾之論。

在這第九卷之某些部分中間斯體烈之沮喪的程度，幾乎同拍吞不相上下拍吞以爲人是永

遠瘋狂的；斯博烈幾乎願意承認人是不可救藥地目光淺短的，欺詐的，自暴自棄的愚人。在每一個影子中有一個騙子，在一個合同之每一個含糊的文字中隱伏着詭騙。在我們的新制度上所上的油漆在未乾以前就是齷齪的。我們不能抹殺在每種人類的習慣和組織中之這種生膿的傾向。這種病毒的傳染，這種新的圈套，這種新鮮的攔截都必須縝密地和繼續不斷地加以診斷和療治。但這是奮發努力的理由而不是應該灰心喪志的理由。紛亂固然是層出不窮的但並不超出世界的商務之紛亂；腐敗固然是錯綜的但並不超出人類的智力之所能理解。倘使我們能令經濟的生活「被光明所浸透而能以善意使其常存於白熱之中」於是它纔能化為簡易。

並且它對於真實的效率之簡易化必須是一種繁複的不停息的適應之事情。「革命」除了能夠掃清某種細密結合的弊端而外，並不是救治經濟的挫敗之最後的良藥。革命就是重新開始的意思，附帶着新的質樸的原則，都缺乏免疫質而容易被腐化。以批評為反動而加取締乃是革命的戰略之本質而對於此種取締之必要每每是言過其實的。好問的觀光者在俄國能探索一種整個的腐敗之體系之發展，在其理想的偏執之黑袈裟之下它可發見威脅，蒙混，利用民衆的盲目的

感情，殘忍防禦的特權。

世界和平之挫敗，依照斯體烈的意思，乃是由於人類的意像之不充分的教育，而且只有龐大的詩歌的努力，教育，文學，暗示和啓發纔能挽救該項偏弊。在人類與和平之間有一個廣大的文化戰爭（Kultur-Kampf）。我們必須經過那個關爭，這是不二法門。倘使我們要避免對於普遍的豐富和社會的公道之經濟的挫敗，我們也必須同樣依賴一種拔山倒海的智識的戮力。該項努力之廣袤必須不亞一個世界的戰爭並且其時間之長久必須遠超於世界戰爭之上。邁進一種長久的豐盛之可能性繫於成千累萬的學者和有經驗的人們之組織與合作，討論和自由地撰著，彼此相助和相互激刺。目前在這廣大的世界之上沒有甚麼東西可以代表那所需要的關係生命的科學，只有少數散居的大學教授和專家們以微渺的資源和非專業者之彼此不相聯絡的情勢各自工作着。

因爲所要成就的工作之空前的偉大和頭緒紛繁我們就應該失望麼？

斯體烈說，用飛行的故事來壯壯膽罷。在兩千年以上的長時間中人們做過飛行的夢並且也

追求過飛行的方法。但在接連若干世紀的勞頓中他們從未獲得尺寸的進步。時而有一個人建造了一架機器，向上跳了一下而隨即猝然墜落了；其後另有一個人遭了同樣的失敗；普通一般人的智慧依然確信人是永遠不會飛的。有一長串孤立者之姓名，他們曾宣告他們剛要發見或已經發見飛行術了，他們一無成就；除了跌碎了身體，跌碎了翼翅和灰心以外，他們對於後起者未曾遺留任何東西。只在各種趨勢之歸聚刺激了一般的想像，使其信相飛行是可能的時候，「對於一個真實的進步方纔有一個充分的和聯鎖的繼續以及層出不窮的努力。」

於是在不到十二年的光景飛行的問題就被解決了。是被誰解決的？你不知道，其簡單的理由乃在於它是由於許多人的合作而被解決的。某某很早飛行過，和某某，和某某；但是甚至於對於那最早離地昇上天空的飛機也是當代幾百個頭腦之貢獻。將人們帶上天空者並不是一個發明家，乃是一種科學。當其科學確實抓住其物質的時候，空論家就斂跡了。井鏗斯的萬應丹方 (Jenkins Panacea) 和正統派的饒舌主義 (Orthodox Jabberism) 都要鎔化為蒼萃於一處的和經過分析的經濟的事實以及經過化合的籠罩一切的綱領之一種活而不息的鎔流。但在經濟的科學

中除了空泛的理論以外尚沒有其它任何東西。斯體烈說在他的書房中他有幾千冊關於貨幣和普通經濟學說的書籍。這些作者很少互相印證；以最微薄的努力去理解和反應它人的著作或摘取它人著作之要義者就更少了。與其說它是一種科學無寧說它是在賽會場門口招徠看客的展覽者之嘶聲。「從前有過三千年的孤立的實驗者但仍然沒有一個人能夠飛行一碼之距離。只有幾年的自由合作，只有幾年的互相關聯的，經過詳細記錄的和自由的討論，人就能夠作環繞其世界之飛行了。至於世界的豐盛之達成也要經過同樣的情形，」這幾句話乃是斯體烈寫在其經濟的巨著的後面以爲其結論的，很有希望地指出天空繁忙的航行爲我們最後可取得物質的幸福之希望。

第十四章 青年之挫敗

斯體烈的第十本著作是討論我們的教育之通病者。在這裏我們再窺出他在玩弄那一套老戲法就是從容地提示很可爭辯的陳述好像它們是明白平易的真理。他頗自信凡斯體烈現在之所思必將為全世界之所思，這種信仰從來沒有一次不是應驗的。

在其正常的意義中教育乃是「成人對於後代之指示，披露或泄漏。」這是人為社會的動物之所絕不可少的充實。離了它他就不能生存。沒有任何抽象的未曾經過教化的人。甚至於在森林中受人能撫養的兒童也是被熊用一種見解和一種生活的方式教育的。

人們從前在時間上沒有透視並以為其制度是永存不朽的時候，教育曾經是正常地向後看的和保守的。青年接受了其前代的智慧並且正確地明白他們所應為之事。於是他們長大成人了並停止了一切的學習。世界現存的各種教育法都是從那種精神裏孕育出來的，直到現在各級學

校之主要的宗旨仍然是使青年摹倣其父母。把教育之目的當作目標看待而不將它看爲各種制度之解釋乃是一種很新穎的見解。在這種見解中你必須指示青年它可以達到的地方而不必以其現在的立場教育它。你必須訓練它去參加一種永久的革命而不應該訓練它去服從習慣與風俗。並且教師必須和它同去——不再是成人，仍然是一個學生，充其量是一個試教生 (pupil-teacher)。

「教育之宗旨乃是聯貫的目標之體系」。

一旦我們的心領悟了我們的集體的生活之概念，乃爲一種日新又日新的重新的開始，然後我們對於教育的形式，精神和方法之概念就幾乎要完全轉換了。現在我們都是青年，唯一完全的成人乃是已入坟墓和未入坟墓的死人。當其生命的步調增加了速度時，我們需要每一代的人比較其前一代更爲革命的，批判的，探索的和創造的，以代一代接連一代的生活於完全的制度之中的安分守己的人民。當其我們掉轉頭來察看我們的不停息地進步的將來的時候，教育在其範圍和重要上就要大大地擴充了。它就不再僅爲青春期的編制而已。新世界之公民終身不可須臾離

教育。教育成了同生命相始終的事情。它不再有最後的形式。它不再有「經典」。它也不致於再恢復信經和教義問答。它擴大範圍以便包容研究和新鮮的思想——一切研究和一切新鮮的思想不論如何深奧。「我不能夠發見任何點，」斯體烈說，「使我能從那一點劃一條線將不論怎樣專門的研究和不論怎樣可寶貴的詩詞，同人類之一般教育的過程分割清楚。」最高的山泉和最遠的溪流都是同海洋接觸的。青年之教育現在不應該是一種完結而應該是一種開始，換言之，現代精神延長了青春期和對於終身最後活動的階段之心理的適應。「完成青年閏秀教育之最後的學校，」「畢業，」和大學「最高研究院，」在斯體烈聽來都一樣地刺耳。

既經如此擴大了教育的範圍並轉變了其方向使我們大家都恢復了學生的生活，斯體烈於是轉到其另一種散漫的實驗的調查和註解，這一回乃是關於一切現存的學校，學院，教會，戲場，展覽，演講廳，會議，書籍，定期刊物，宣傳，人類憑借這一切是在繼續地教育，重新教育和毒害其自身。差不多不消說他發見將這一切加在一起對於我們人類之現在的需要和機會都是不充分的和不適宜的。

「一百個教師中有沒有一個嘗問其自己他想他對於學生和世界是在作些什麼事情？」

這個教育的調查在一個時候成了對於大學當局和教師之猛烈攻擊。在每代中那些更爲活躍的青年離開學校之後就加入了生活之一般的活動，走進了商界，政界，和冒險的事業。但那些馴良的男女青年們，會歸依法地從獎賞高攀到了獎學金的地位，學習凡可尊敬的事情而對於一切新的事情都棄而不學，以教師的身份高坐於課堂和修道院講壇之上，對於外界進行的事情完全裝聾賣啞。

他們教授古代的歷史但他們從來不屑使它同鄙俗的威脅的現在發生聯繫。在他們和現在之間有一個幾十年的空隙。他們以過於謹慎的精密學習語文但從不學習如何使語文有氣勢。爲教學和考試用的語文愈無生氣愈妙。他們將數學扮成了毫無用處的東西。當其青年需要明瞭什麼是人生的目的，其熱情有用處的時候，他們乃充耳不聞地只管吟誦或囁嚅或激於情感或使學生肅靜無聲，但不論如可總不肯作披瀝肝膽的談話。在我們中間沒有人再信仰的那些古書是被他們當作格言誦讀的。這些用陰濕使青年凋枯的學校是忌諱一切「辯論的教材的。」就是使人

面紅耳熱眼睛放光而有激昂的思想之每種生活的真實。

「我們的挫敗是由於原罪，由於恐懼，好勇鬪狠，貪利，欺詐，」引用斯體烈的文章，寫到這裏他的筆差不多要高聲大喊道，「但是，在我們當中多數的挫敗是由於我們的學校的這種使人頹喪的平淡。倘使青年未曾自然地憎恨其導師和教員而反抗他們，那末，任何「重新的開始」就很少希望了。」但多數反對教員的風潮是將其精力消耗於無效的混亂之中的，僅剩下少數有朝氣的和堅忍不拔的頭腦使人類的適應之努力得繼續前進於新世代之中。於是再從頭反覆一遍(And so on da capo)。

關於幼稚園和身體的發展，眼手合一的訓練和心力的鍛鍊斯體烈不願多作評論。他似乎以為那種事情在許多學校中是能夠辦得好的而且是辦得好的，在一切學校中都能辦得好，並且它對於他在目前是不關痛癢的。只因爲意像發展於兒童期和青春前期纔使他明白了現代教育之不稱職。「六七歲的平常現代的兒童之可愛，聰明，百無禁忌的自由，身心的康健以及青春後期的普通青年之不整飭的態度和愚蠢，」他在著作上說，「兩相反比是最令人吃驚的。」

他們拿甚麼東西喂養這些青年的使其在心理上，有這樣不健全的發展呢？斯體烈將校長教的談話和確實曾向男女學生所發表的演講，認為有益於青年之書籍，歷史教學之精華，學校圖書館的目錄，檢查的事件，懲戒的事件等之提要，和剪報貼滿了幾本拔孝箒。從十二三歲以後世代的教育就霉爛和枯萎了，它被陳腐的拘迂，壓制和明顯的胡說所侵略了。青年進步的行列被衝破了。差不多在今日的世界之每一個國家中於一九一五至二〇年出生的青年，就全體而言，是一個沮喪的和無目的羣衆。

斯體烈說凡欲善用它的人可以辯論這是在兩個潮流之間的最緩的潮流。但其實退潮雖是明顯的而同時沒有任何旺盛的精神之踪影。於一九二〇至二十五年出生的青年其前途之希望是同樣的暗淡和平庸。我們所有的少數的所謂『前進的學校』大致都是反其道而行之的舊式的私人以營利爲目的而設的學校，並且其創辦人和教職員之情緒的實驗常使它們不勝狼狽和沮喪。倘使我們不能推動一個教育的復興之大風浪，這種情形依然是不會改變的。零碎地企圖在這個和那個學校施行新教育是無濟於事的。必須產生一個規模宏大的宣傳運動。我們必須拿這

個新的宗教信仰，即重新的開始，士諄諄教誨全世界每個青年。現在這個重新的開始之概念，「這個在全世界可稱為唯一健全的創造的觀念」只影響了極少數青年。其餘的青年都成了武斷或虛偽的感情之犧牲品，或在反動上逃入了久經暴露的叛亂的狂熱或陷於不慮後事的空虛。

我們讀斯體烈的著作時看見他很想大量和忍耐和確信進步之必要同時他一直在對於他的事實發脾氣，我們覺得好笑。他有一個頑強的和急迫的性質，直到他最後的言詞，這種言詞我將披露於適當的場合，他尚在徒然地祈禱要有一個真正的科學家之不動搖的慎重，使他可以「從容不迫地和不耽延地」工作下去。他說這種情形好像戰壕的戰爭，其勝利之關鍵是在於怎樣和在甚麼地方攻入敵人的前線。他沒有希望可以深入我們的普通的學校和學院之防線。凡在它們裏面的事情都成了機械和保守。甚至在它們中間所表現的進步也是一種煙幕彈。愈自命不凡和自命是現代的學校就愈沒有改變。從照顧嬰兒之婢女起每一個能夠現代化的教員，那就是說能夠了解並傳授「重新開始」之一般觀念者，固然是有利無害的；但這樣的利益是太稀少故此不能發生任何重大集團的影響。使人癱軟的勢力在各級學校所築防禦工事太為鞏固了所以直接

的攻擊是不中用的。利用報章，利用宣傳和講演，利用爲挫敗的和好鬪的青年所編著的讀物，利用各種進步的書籍以攻其心，可有一個更大的希望。從這些方面殺出一條路來，乃是所以包圍各級學校而準備將來可從一個更險要的方面去向它們進攻。要最後使教育從其現在的傳統轉變爲青年之一種創造地革命的素養，那末，文學，科學，政治的宣傳都應該協予以壓迫。

結果也許要使現代教育之基本的形態，學校課堂，演講廳以及一切現在所稱爲教學之過程消滅了。那整個制度是從中世紀僧侶和司鐸之專門的訓練所發出來的。因這個原故在它裏面纔有這們多的背誦的工作，它纔這樣推崇「學識」，它的精華，和它纔受了各種考試之這樣的贅累。在這一切之中希望顯然是思想之父。在接二連三的章節中斯體烈對於學校教職員之不可教誨和教育組織之呆版——他稱之爲學校之束縛自由的緊衣——時常有無窮感嘆。新教育需要一種完全新的教師。但他對於那種新教師之資格只留下了很少的註釋。我歡喜想他願意有一種醫藥心理學家（*medical-psychologist*）關於兒童的發展聯同父母負輔導者之責。基本的教材應該在幼兒學校裏教授，同現在實際的情形沒有多大出入。其後，在十一二歲的時候，應該依照

兒童的天賦使其肄業於各種不同的學校。從此以後他們大致要『以實在的行動去學習。』青年教育之很大的部份要有學徒的性質而脫去大學教學的方式。我作這些意見的推論多根據於他消極的斥責而少根據於他積極的推舉。他知道他沒有為一個現代的國家計劃出一個一般教育的制度，而且他也明白除卻其間有許漏洞的準備的暗示外他未曾提出更好的東西。

但等到他轉到他所謂教育之『知識的方面』的時候他又很詳細和顯然覺得更內行了。在這裏他所考慮的並非是某種做得非常不妥當的事情，乃是完全沒有人幹過的事情；他有一個毫無故障的領域，他的進取的輕快的興緻並無經過證實的障礙為敵手。他非常重視他所主張的『世界百科全書』之編纂。在他看來它是我們的時代之最迫切的需要。教育之主要知識的事功乃是將關於人類所居住的這個世界之性質之一切真確的知識，關於人類所必須解決的問題之一切重要的事件，關於一切未經解決的爭端，關於集體的而努力之方向，陳列在青年的思想之前面。世界上每一個心靈都需要這個公共知識的遺傳之骨格，以及充實在該項骨架中最關切他的任何部分之媒介。每一個心靈需要迅速地得知知識之任何緊要的延展或普通觀念中之改變。

爲適合這些目的起見他設計了一種人類的記憶，一部中央的頭腦，一個爲着知識之儲積集中，選拔，消化和供給而有的組織；它是使每個博物院，圖書館，科學會社，詩人和思想家和活動的智力相互溝通聯絡的機構。它是各種概略之化合物。它是根據二十世紀的規模而不是根據伊麗沙白時代的規模所選著的『紐阿提蘭提斯』（New Atlantis）（譯者按：此書係英國哲學家而以「新工具」著名的 Francis Bacon 所杜撰的烏托邦之描寫。）

爲這部中心的百科全書他要求「幾千萬鎊的經費，」根據備戰的規模之經費，以及成千累萬的作家之參加。並且從這種永遠生存的生長的，集中澄清的和基本的百科全書，對於其旨趣和內容之大綱和簡篇必須有一個包括最新知識之繼續不斷的編纂和修改。這些是當作大學和中學的研究以及普通參考之用的，並且用它們爲根據可再編一組入門的書籍和初等讀本。這樣我們最後將爲我們的整個世界社會獲得了知識和普通觀念之共同的基礎，在這種基礎之上無窮的錯綜複雜的特殊的利益都能夠彼此和偕地共存共榮了。

在這個充溢生氣的光輝之中斯體烈居然忘記了大學教授之整隊遊行和學者之陰鬱的風

格，學校圖書，教本，考試之障壁，對於這些他曾作如此忠實的討論。「這樣，既經提出了它的報告並明白陳述了它的知識和目的，」他說，「那末，人類社會最後可以膽敢正視其子女，並在他們尚未認真從事其職責之負擔以前，使他們有機會可以明白它想它是爲的什麼。」

有兩段關於這個「百科全書的綜合著作」之文章，我想是值得鈔錄在這裏的。它們將斯體烈之宗旨赤裸裸地表露出來了。

「這部解剖，」他說，「企圖爲那部百科全書的事實和觀念之本體之初步草稿蒐集材料，一個生活上所必需的世界自由主義必須建設在這些事實與觀念之上，否則它就不能夠有任何有成效的一致團結了。這是一個開拓荒土的企圖但其目的是綿密的。讓我們來考慮從這種材料之蒐集中如何能夠產生一種先導的綜合。先說我們只能有一個草案，一個計劃，一個試用的綱領；不冒充權威——尤其不敢說是最後的定讞。但是在一組這樣非專家的和實驗的綜合的努力之後，一部更健全的和或者是更結實的民衆觀念之普通百科全書就會產生出來了，沒有這部書對於一

種安定的世界文化就絕不會有任何充分的可持續不變的運動。每一個這種連續的努力要設計一個完全的綜合，要爲產生『重新開始之聖經』之許多同時並行的和彼此重覆的努力之一。世界是成熟的並在要求這樣的一種化合物，而且必定有很多作家和思想家彼此略爲獨立地在企圖這樣的結晶。正如在科學的研究中同時的發見現在幾乎成了例規，所以我們可以確實地預言對於這部百科全書的總匯不久將有一個攻擊之歸聚。對於它之必要幾乎是瞭如指掌的。除卻在這個形式中和在這個方面內就沒有其它逃避那現在支配世界的挫敗之混亂了。沿着這一條的，脫卸了其已往歷史之一切俗豔的矯飾和一切招魂術的意像之安慰之人類，倘使他要爲着一個無涯涘的命運達成有效的自知並獲得力量，他的旅程就必須沿着在這裏明白昭示的，用千千萬萬知識的工人之赤誠所鋪砌的，艱難困苦的，謹嚴而尊貴的道路。

茲將斯體烈關於一部集大成的百科全書之意見之第二段文章的全文照鈔如下：

『在人類思想之發展上從柏拉圖學派與阿里阿教至赫格爾學派與馬克斯主義 (from

Platonism and Arianism to Hegelianism and Marxism) 哲學之產權的體系和社會的詮釋會認真被考慮的那個階段就要告終了。學派或主義幾乎是明日的黃花 (Ism's are nearly over)。信仰某人或某項主義者成了時代的錯誤 (Ists' and Iles' become anachronisms)。我們大家所參與的人類之常識，就是人類之普通智力，正在清理這些在思想上的特殊主義，正如它正在清理特殊國家主義和民族的文化。我們愈嚴酷地檢討專門名詞和我們的心理的分析愈深入，我們就愈能裸露一個共同的心理要一個共同的意向了。人類發見其自己是一體。在個人方面和在集團方面，同時如一整體和在部分中，有一個共同的智慧甚在顯露其頭角。我們大家不應該有那個共同的智慧，並且每一人應該按照其能量和機會之多寡成爲該項公共智慧之主人。在科學上「主義」和「信仰主義者」(Ism's and Ists) 僅爲辯論的階段，達到了決定的時候它們就消滅了。張三和李四之綜合能否偶然達到完全相同的結論，要看他們的名詞和過程是怎樣透徹和嚴正，要看他們怎樣逃避了自衛的有色眼鏡。現在我們各人應用所能把握的共同的智慧在製造各自適用的主義。一個有理性的人所能有的唯一的哲學和倫理，世界觀以及社會

的科學和政治的科學，乃是他們爲決定其個人的行爲會爲其自己特別製造的。其餘是同他不相干的或爲他所不注意的。

第十五章 由於文化的強迫觀念的衝突之挫敗

在新體烈正在着手撰著而尚未脫稿的一切材料中，最值得注意的乃是放在一個大封套中的一束筆記和用打字機寫的部分，其標題爲「由於溫良之挫敗。」它也同樣可稱爲「殘暴之分析。」我想它在這關於綜合之全部文章中是最富於啓示的，不僅洩露了他自己並且也洩露了其類型和時代，其思想之派別和我們的時代之特異的困窘。怎麼樣，在甚麼時候和在甚麼地方我們纔可以強迫別人呢？在甚麼時候我們應該強迫別人呢？

大戰以後盛行於世界的迫害的傾向，壓抑，愚民政策和威脅在地球大部分面積上之發展，政治墮落於惡棍型的紀律，世界各國朝着兇猛的國家主義開倒車以及爲擁護強暴的制度起見捏造歷史的事實之戰略，使他憂心如焚。他不重視無抵抗主義之效力並且不信仰天命。但他憎恨加於他自己和別人之強迫，而且他深知強力最容易拋棄知識的駕馭之情形。

在其關於世界和平的討論中斯體烈曾明白地主張說和平與秩序必須是強而有力的事情。對於生物和平是不自然的；它是人工孫造的作品。對於自動的健全的社會的行為人們沒有先知先覺的本能。不僅合理的命令就連免不掉武斷的因素之風俗都必得遵守，而且必須強迫冥頑不靈者就範。冥頑不靈可用健全的教育與瀾漫全社會的正義之感去加以取締，但這種頑梗不化的情形不能完全連根拔除。在一切人類社會中不僅在唱異議的集團和個人中有公開反抗的表示，最糟的乃是這種反抗的心情流入了叛逆，卑鄙，欺詐，常例，法律，和風俗之敗壞。憎恨和陰險比較仁愛和創造的努力更容易為人類所採納。「人既然是這般樣的動物，」斯體烈說，「不論意思怎樣好，為人類創造一個新生活之戮力將永遠是向着自身和他人的冥頑之進攻。在溫良和巽懦之間沒有一個真實的界線，在懦弱和對於擾亂與罪惡之積極的默許與贊成之間也沒有確實的區別。」

在這一一切尚未殺青的草稿中，我發見斯體烈在其自己特異的，歧涉的，視探和實驗的狀態中，摸索某項嚮導的綱領。當他僅從事於數量的爭端時，僅從事於多和少的問題時，他總不覺得可樂，

因爲他時常在竭力根究一個確定的敵對之終局。但是在這裏他發見自己不得不承認我們必須採行中道而估量各種合力。行爲不是殘忍或非殘忍的；它們是或多或少強迫的和殘忍的。在一切人類關係中有一個或隱或顯的意志之衝突。依照他的說法，人類的智慧必須使用踢馬刺和韁繩；但它必須在騎術上彰顯其大好身手。

他開始認真檢討會令他痛心的殘忍之極端的事例，破壞的兇暴和無理性的專制。他剋制自己檢查自己而非其讀者。殘忍使他心傷，他能夠很容易地恐怖，憎惡，失望，和頗願報復；當其他檢舉溫良時他檢舉了自己；但他仍然決心不掩蔽殘忍之好處，倘使他有任何好處。他檢查過淫虐狂 (Sadism) 和馬左克色狂 (Masochism) (譯者按馬左克 (Leopold von Sacher-Masoch) 係奧國小說家，生於一八三五年卒於一八九五年，曾於其所著小說描寫其主人翁有一種色情的精神變態，以被異性所奴使虐待或傷害乃感覺快樂，故以其名名此種色狂) 之語言和觀念。他以為它們被用的太油滑和普通了。淫虐狂和馬左克色狂乃是『狂熱的情慾之特殊的強化，』在身體方面之過度自我的驕縱和卑卑，它們沒有說明趨向於迫害，壓制，刑律和民族的仇視之社會的強

烈的原動力。這種對於可以激惹殘忍的行爲的醜惡或卑鄙之天然不能相容之性並不是淫虐的狂行。要使我們的見解和我們對於世界應循的途徑之概念以及我們對於敵對的行爲和暗示之反對被別人採納乃是自然而合理的行爲。至於我們可以強迫別人接受我們的意見到怎樣的程度以及爲要達到那目的我們可以用何種手段乃是一個數量的問題。某種手段或者是合法的但不便利。當其決斷是迫切地必需而反對顯然是惡意的或卑鄙的時候，停止討論而強制執行乃是正當的辦法。

我們願有一個統一世界之組織者究竟尙能有多少溫良與忍讓呢？在這裏斯體烈顯然很想再擴充而成另一冊偉著以便列入其「挫敗之解剖」。他正着手編纂一部迫害史並且他正着手爲迫害人者蒐集一切可能的辯解。關於他們的舉動他們差不多時常有不少借口。差不多他們時常是在維護信仰，該項信仰對於他們確實是可寶貴的和精神聖的，或者他們是在保障文物制度，倘使這種制度被人家破壞了就要使他們感覺悲傷。斯體烈辯論道被人迫害者差不多從來沒有一回完全是對的。他們實在是破壞的或頹廢的。他們實在是惡毒的。他們實在是一種威脅。他們不肯

讓步而將爭端演成了「爾我不能兩存之勢。」使人對於他們有欲罷不能之勢。迫害和專制有時幾乎就等於精疲力竭的或惡化的統治者之狂暴的自衛，但通常它們是更有甚專的。通常它們是正當的行政的策略之張揚。迫害通常是事出有因的。

斯體烈建議不僅應該用這種精神去檢討重要的歷史的迫害並且應該用這種精神去檢討法西斯黨之暴虐的制度，蘇俄政治警察之活動 (the activities of the OGPU) (譯者按：此係 *Cheka* 之後的稱呼，爲 *Obedinyónnoye Gosudarstvennoye Politicheskoye Upravleniye* 四個字之第一字母，意即合衆國政治行政)，納粹的偏執 (*Nazi intolerance*) (譯者按：納粹即德國國家社會主義黨 (*Nationalen Sozialisten*) 之簡稱)，美國對於勞工的反抗之取締，不列顛在埃及和印度的統治之強迫的方面。他唱議用一種無所偏倚的公道去檢查它們，使世界每個煽動家聽見都會氣憤不過。在其特殊的立場，以對於人類之兇暴的過犯而言，他頗覺刑罰，監禁，個人的艱難困苦以及殺害都遠不及事實之隱蔽和歪曲。關於耶穌之被釘在十字架上，他評論道，和準·奧夫·阿克 (*Joan of Arc*) (譯者按：即法國之女英雄 *Jeanne d'Arc*) *Orleans* 的姑

嫌，生於一四一二年死於一四三一年）之被害，「不論如何似乎都有略為詳細的報告。」倘使沒有人作過那樣的報告，這兩位捨生取義者豈非白白地活了一世麼？他對於俄德義的專制之最嚴厲的斥責乃是在於它們不聲不響地結果了人家的性命之陰險的手段，以及他所以反對美國對於勞工之壓迫乃因為其證據是被人扭歪了的而其罪名是偏斜的。這種捏造事實之技術使他心悸；它是「昏天黑地的罪惡。」當其我們同一個不可理喻的兇暴的敵對發生公開的衝突時，我們相信其行為乖戾並正從事於傷天害理的勾當，在這種衝突中顯示不抵抗就是默認的屈服和實際的參與其罪惡，用冷靜的頭腦使用強力以致砍殺和公開的宣戰不僅是情有可原並且是一種不可少的義務。在朝着斯體烈之社會主義的世界國家進行之途程上對於武裝的敵對必然少不了戰場，監獄，鎗斃和絞頭台。

那種論調將使許多溫厚的讀者感覺難堪，而且他的決心要將受作踐者和作踐人者同時加以審判更要令他們感覺難堪了。納粹運動是生於恐懼和憤怒的。對於那種恐懼和憤怒，他問道，有多少辯護的理由？在大戰中得勝的國家之彰明較著的決心要勉強將一個無希望的付債的奴役

加於戰敗的國家，遂造成了孤柱一擲的和膽大妄爲的愛國心之熊熊的火焰，這就是產生希特勒主義之淵源。它甚至可以說明該項運動之自衛的急進主義。但它不能說明對於猶太人之很深的惡感。最使我們痛恨希特勒主義者乃是猶太人所受的虐待。所以斯體烈着手調查在德國的猶太人令人討厭的情形——而且包括古今猶太的史蹟。

他不相信猶太人和非猶太人是根本不同的。他們是一個具有複雜的血統之民族，就是沿地中海東部各國的血統（Levantine）；說他們是出於單純的血統等於說諾地克人出於單純的血統是一樣的乖謬（譯者按：諾地克人係居於 Scandinavia 和 northern Britain 之體格魁偉，皮膚白皙，黃髮藍眼，長頭的民族。）使他團結爲一個民族時乃是一種屬於舊的聖經的，屬於猶太經傳的和經濟的傳統。其傳統所招致的仇恨使他們不能不一致團結。它是一個側重貪得的傳統。對於財產，金錢和金錢之勢力他們比較普通一般人類更爲機警；他們在金錢上更聰明更伶俐。他們獲取，他們滲透，他們攬權。他們所寄居的各國之人民不甘承認在任何方面有不如其們的地方，他們覺得猶太人這種成功的聚斂是以人生之遠大和精微的興趣換來的，他們只願爲集攢金錢

而勞碌奔波，遂不惜犧牲了閒暇之享樂，靜默的深思和實驗。但倘使他們對於猶太人奪取生活資料之威脅不甘示弱，他們就必須放棄該項餓不能以爲食寒不能以爲衣的所謂遠大和精微的興趣了，不論它們是些什麼了不起的東西，並且必須集中力量拚命去求達到發財的目標。猶太人在一個低的水準爲他們定了生物學的步調，倘使他們不能遏阻其前進，或在一定的時期借助某種殺戮的手段，否則他們就須跟在猶太人後面跑。他緊握着財產，他取得了地位，非猶太人覺得他的機會都被這一切機警搶奪光了。他失敗了並且他惱羞成怒了。

斯體烈權衡着這個檢舉。它是猶太人的問題之命脈。猶太人是不是比非猶太人更富於進取的精神呢？他們在獲取機會上所用的力量會不會阻塞了導入較比遲緩的但是更健全和更深遠的成就之途徑呢？他着手研究猶太的音樂，猶太的繪畫，猶太的科學，猶太人對於戲劇對於電影之影響。他清理着糾葛而達到了一個意外的結論即有若干非猶太人而具有猶太人的品質，同時有若干猶太人而不具該項品性。它是一個關於方法和精神的事件。但就全體而言他以爲在這裏我們是在論列一種沾污，妨礙，而挫折人類許多戮力之行爲之特異的傳統。在這個意義上猶太人不

是良好的公民，對於他所托足的國家之文物制度，風俗習慣，集團的利益和運動，他不能奉給全心全意的忠貞。在公共的利益上，他也沒有創造的能力。他是一個心懷異志的外國人，『取資於敵』(Spoiling the Egyptians) (譯者按：此典出自舊約聖經出埃及記第十二章三十六節)是潛伏在其觀念學之源頭的。其貪慾的熱切，其對於目的之專心致志，其對於情感和最終的標準之忽視，大部分由於其自外的傳統不容許他單純地和完全地正大光明地參與其所寄居的社團之生活。

你可以排斥而抵抗愚笨的報復，擄掠，兇暴，和納粹之狂妄的威脅手段，然而這樣做法並不能為你永遠解決猶太人的問題。它不過使你回到這個在各族國之間的族國之基本的悠久的問題，這種貌合神離的精神，這猶太的菌絲在其所寄居的社會和文化的機體中之本質的寄生主義。

這是一個猶太人自己必須考慮和解決的問題。至今他們尚未正視這個問題，不論它會怎樣向他們撲來。對於一個意識地被人迫害的人民和一個差不多，以招架別人的迫害為專業的民族，這些固然是刻薄的話，但我們對於它們又不能不有個明白的交代。

旅居全世界的猶太人所受的苦痛大概都是那些以擁護他們的利益爲專門職業的人自作之孽，他們固意挑撥猶太人和非猶太人之間的惡感，並慫恿不公道的和不聰明抵制和由難念所激起的歧視，於是他們可以從中坐享漁人之利。他們是由古老的忠貞和現代的慷慨間之衝突中所產生的一種自然的和很不幸的副產品。他利用那親熱的和如畫的聯想之保守的勢力以便私圖。這些惹是生非的人們極力擴大對於猶太人的傳統之每項批評務使其成爲對於其自己的民族之攻擊，並且凡反對強烈的孤立論者就要被他們斥爲對於神聖的和永遠的傳統之險惡的敵人了。凡對於其民族之一致團結和文化的正統表示畏縮猶疑之情者他們必摒斥之而不與往還。他們的喧囂不容許猶太人和非猶太人有任何更廣泛的結合。他們的活動離開了猶太人和非猶太人間之感情。猶太人的民族意識是過分敏感的，凡願意避免文藝界中一個大而有勢力的部分之系統的仇恨和誹謗之非猶太的作家被過甚的和激怒的抑制所驅迫——直到他覺得忍無可忍而大事聲討了。其盛怒使冒充猶太人之保護者樂不可支，因爲他們於是可以誇口他們揭開了其民族的又一敵人之假面具了。它對於冒充保護者固然是有利可圖的事情，但對於猶太人的社

會團體乃是很不合算的事情。證之於斯體烈的例子我們可以把這類事情的蛛絲馬跡看得清清楚楚。我們可以細察因為猶太人誹謗其世界主義使他逐漸感覺難堪的情形。「我豈是基遍人嗎？」（“Am I a Gibeonite?”）他在筆記中寫着（譯者按：基遍人係自亞摩利人中剩下來的人，他們會以欺詐的手段使約書亞和他們訂立了永遠不殺滅他們的條約。後來因為他們的詭計被揭穿了所以被罰執伐木和打水之奴役。但前訂條約仍然有效。事見舊約約書亞記九章一至二十七節。）為甚麼每一個自由的思想者都必須屈服於猶太人的批評呢？最後我們發見他以一種明白激怒的語調評述猶太民族主義。

他在另一處評述道：「倘使我們不倒這些硬要保護我們的權利者，在國際間，在民族和個人間，以及在我們的公私的生活上我們將永無和平了。」擁護者（championship）在人類統一之挫敗上是一個真實而強有力的因子。猶太人的例子不過是全世界令人討厭的事件之一罷了。」

他在另一備忘錄中說：「猶太民族之世界主義必須自其內部而來，僅能從其內部而來，對於

猶太民族或猶太教自外部所加予的一切迫害，強暴和抵抗雖終歸非徒無益並將使迫害者自己退化到野蠻的地步，但這並不應該阻止非猶太的作家對於許多在猶太的傳統中仍在令人難堪的狹隘而反動的要素予以極其坦白和極其透徹的批評。猶太人選著非猶太人的歷史而批評非猶太的制度，所以他們沒有權利來反對這換位的過程。一個人對於猶太人之偉大的歷史和非常的品質可有極充分的理解，他對於猶太的個人以及猶太的類型和特性可有極高愛好和讚揚，他可願在各種可能的方式中同猶太人來往，但依然以為猶太民族主義和文化的特殊主義對於他們和對於人類都是一種錯誤和不幸。

在一段驚人的文章內斯體烈辯論德國國家社會主義運動在精神和本源上根本上是猶太的，它是由聖經而生的，是舊約國家主義之贗品。猶太人曾背過各種罪名，但從來尚沒有人說過他們是純粹的父母。但在斯體烈的筆下它好像是盡人皆知的事實。據他說國家社會主義是顛倒的猶太教，它曾保存了舊約的形式而將它翻了一個面。希特勒所發表的一切演說尚沒有不能用聖經的語言加以復述的。在這些年頭只有一個被聖經浸透了的民族，一個昧於現代生物學和通史之

豐富文獻之民族，纔能這樣容易地迷戀於國家的自私主義，系統的仇外，征服和滅絕之自稱爲義的觀念。德國的心理，從來就不是一個很機警或長於批評的心理，冗繁的德國心理，受了路德派 (Lutheran school) 之毒害。維護聖經爲一部神聖的書而不准任何人加以批評，遂使野蠻的狡猾和野蠻的種族仇視之傳統得常存於世世代代之中，並使經濟和政治生活受了無窮的損害。

在另一段中斯體烈向着「被委曲的各民族」提出了一種在祈求與悲哀之間的東西。他詳論極多哀爾蘭青年之勇敢和顯赫，印度青年之機敏的伶俐，極多猶太青年之極大的能力和聰慧。「爲什麼他們永遠不會忘記在聰明才智上同他們相埒的人民對待他們的錯誤和加於他們的委曲呢？爲什麼他們自甘將其行動範圍縮小到報復而已？爲什麼這些古老的失敗會妨礙他們去參加現代的創造呢？爲什麼他們拒絕去作人中人呢？當其全世界是我們共同的遺產的時候，爲什麼要限於「綺潤」(Erin) (譯者按此係愛爾蘭之古時的雅號) 或印度祖國 (Mother India) 或巴力斯坦 (Palestine) 呢？消除國家的觀念罷！」

斯體烈以完全公開的態度承認真正的科學人 (man of science) 和凡擁護科學的大同世

界者對於猶太人的主張都是不敢贊同的。其懸殊之點在於後者力主恢復一種極端陳舊的宗教和歷史並且是浸透了不合理的民族的驕矜的，而現代自由主義者效忠於一個尚未達成的大同世界。他爲全人類的將來工作而不以一個不同化的種族的殘存爲其事業之對象。再有天主教以及回教和共產黨，在不同的範圍和程度中，也都是有權威的尊崇敵對它們的黨徒對於其所居的國家之合法的政府之效忠。納粹黨員們，姑無論他們在心理上有何錯誤，但至少他們對於這件事情有清楚的認識就是他們承認這些被人尊崇的、主義或信仰具有好戰的品質並且它們絕不能容許其自己所信仰的關於一個代天行道的新民族之完全背謬的和愚妄的國家理想，就是德國如此熱烈採納的理想。「這個站在錯誤之舞臺內的新動物是決不會同那些舊動物和睦同居的。」他加上一句說，但那並不是我們該贊成那些舊動物之理由。

斯體烈堅決地說，以其政治的和經濟的方面而論，人類的生活現在是在這一切一般的和部分的生活之學說以及社會的生活之道之間的一種奮鬥。他相信這一種奮鬥只能有一個結果就是自由的社會主義的組織及其所必需的傾向之完全的勝利。但它依然是一場鬭爭。在一場鬭

爭中，在緊急的情況之下很容易流於殘忍之堅定的意志必須剋制很容易流為怠惰和怯懦之溫柔。對於這種陰險的攻擊必須予以機敏的招架，但對於兇暴之唯一充分的對付乃是勢力。凡非奮鬥的人在目前對於世界文化是不中用的。容讓的人和溫良的人其無用等於一個裝聾賣啞的警察。

第十六章 由自縱而來的挫敗

另有一個使斯體烈陷於不得要領的「關於或多或少之問題」乃是自律和嚴肅之問題。正如他憎恨以痛苦加諸人的身體和心靈但又不得不在政治和社會的衝突中主張必須有堅強的決心而絕不可稍存姑息與憐憫，所以這雖與他素來寬大的行爲不符，但他被其務求始終如一的本能所驅迫去主張一個意志純一的苦修行者的生活。不可過放蕩的生活不可過求快一時的生
活不可過馬虎的生活和以醇酒婦人消磨志氣的自殺的生活「尋求同你的個性根本相合的事
情」他推考道，「而令你的生活成爲那件事情的命脈。爲它犧牲一切。」

疑惑之煩悶向他進攻。如夢魔的生活顯現出來了不僅是沾沾自喜的並且是剛直的，寂寥如
隱士的和與任何事情有聯繫的。他想到工作與休息之更替，努力與鬆弛之更替，並且他的心回
溯到同其智識生活緊密交織的那些情緒的和感情的糾葛。像聖保羅一般，他顯示他自己是半傾

向於清心寡慾的生活的，他尤其能擺脫『戀愛之悲喜劇，在這幕戲中我們似乎同另一個人非常接近而依然相隔無限地遠。』『集中你的意志而廣佈你的愛情。』於是他再回到他對於行爲中的轉換之觀念。不特對於別人並且也對於我們自己之前後矛盾和不忠也許是在我們的生存之本質中的固有的弱點。『或者對於任何含生之倫都沒有了一條行爲之直線，或者不斷地回到你的基點比較竭力停留在那裏更好。』於是他着手論列在行爲上和在一概生活上之完全描寫特性的擺動之學說。你必須狩獵然後食，你必須清醒然後睡，積攢然後花用。生存是韻律。

但韻律既非偶然亦非意外。一條光線是一種複雜的振動但其進行是依照其方向的。像『和緩的嚴肅』和『在統治下之破例』乃是他所試用的詞語。於是他不能再耐煩了。『在這裏我仍然不能逃避或多或少多的問題。我必須斟酌其損益而其結果使我精疲力竭了。我逡巡而蹉跎於太多，足夠，和太少之間。我是又好又壞。我是一個良好的工作者而同時也是一個任性的怠惰者。我是有效力的而同時也是失敗的。我是一個人(Homo sum)』

『我以爲，』他以顯然的勉強寫着說，『稍有疑惑的時候最好處之以嚴肅，正如在衝突中有

任何躊躇的時候必須硬做。」因熱切而遭受的挫折比較因懶惰、意志的鬆懈和快樂而遭受的挫折更易於受些。「當其我疲勞的時候我曾因意志的麻痺而消耗了少數的時日，應該暫時放棄而我偏要勉強掙扎，但我似乎會耗去我的一半生活力於奉承的擁護和目前快意的事情。」他以為或者這是因為他時常是兼收並蓄的原故——從未用一種正統的思想將心門緊閉起來。「我缺乏迷戀的狂熱。」他比較一個法西斯或納粹青年艱苦而有效的生活。是否必須以某種狹隘和荒謬的主義去分割腦髓於是使批評的能力毀滅盡然後在生活上纔能有切實的統一麼？

當其我翻閱這一堆散漫的筆記時，我覺得在普通狀態中，時而慙懣時而淡漠的斯體烈在其私生活中對於自己是非常不滿和失望的而且根本是一個滿懷秋腸的人。在那裏我再發見他是我們的時代之一個產兒。

第十七章 由於缺乏自由精神而來的挫敗

其更瑣碎的筆記顯示斯體烈對於他自己關於文明的挫敗之奧謎之論列一直是極端不滿的。他將溫柔，苛求，思想和表達之晦澀，炫耀學問的習氣和不必有的立異，相互的猜疑都歸咎於自由類型之心理他問：「在自由主義之中爲什麼沒有寬大呢？」他羨慕美國之惡棍組織和歐洲幾個國家之惡棍政治合於實際需要的一致團結。他在一個地方著述戰鬥的愚笨之道德的力量。「全世界在一切民族和一切傳統中之智者的頭腦中關於優美的生活之相同的概念，在實際上都包括一個太平的天下，社會化的經濟生活，自由，機會，生活的範圍的水準之提高，快樂的活動之世界的總匯之概念。這種概念形成於其頭腦中但不實現於其行爲和主意中。他對於這個行動麻痺之謎的解答乃是目前沒有「自由的精神。」

斯體烈在附於這個討論之筆記中對於提倡自由的領袖們之口角，嫉妬和陰險，他們彼此之

間缺乏坦白的情形，以及他們的深沉的空論的疑慮會草擬了一個雜亂的概說。愚笨的人對於切近的目標能夠忠實地合作；智識階級似乎完全不能合作。

我想倘使斯體烈尚未去世，其所著「解剖」一書之頂點和結論將爲關於他這個「自由精神」之決不可少的倫理和習慣的表示命令之事物之詳細的探討，這種探討應以拯救個人和世界爲鵠的。關於「新的開始」之方向他將利用景教徒，清教徒，共產黨和法西斯黨的經驗。他很堅決地說他不要產生任何一個統一類型的「自由主義者」。他需要合作而不需要劃一。他的「新模範軍」必須是許多部分之一個創造的機構。他的一個基本的條件乃是「各種不同的自由主義者必須更能互相諒解」。他們也必須了解擁護法律和秩序爲實際的條件之必要。「未曾受過紀律的和未曾取得聯絡的自由主義之躁切曾消耗了創造的自由的力量之極多可能性於徒然混亂的叛亂」。自由主義之正確性和嚴肅性應與其堅貞性和不可入性相頡頏。他寧可贊助法律和秩序，除非該項法律是武斷的而該項秩序純屬強迫。其最後的目標乃是坦白試探的，教育的，社會主義的世界和平，卽有嚴正的護持務使不爲兇惡所侵襲之和平。

他對於將治理世界的「新清教徒」之處方必然要重複敘述其「解剖」在前面已被評述之材料。在他所奮勉解決的問題同那些令克倫威爾·阿里華 (Oliver Cromwell) 創造「新模範軍」的問題之間有一種希奇的類似。議會的軍隊和都市的民團 (city train-bands) (譯者按：此係指十六七世紀時倫敦及其它各地之民團) 對於篡奪的和不法的專制之中古風的騎兵隊相遇顯然不是其敵手，直到克倫威爾創造了他的戒酒的和宗教的信徒之軍隊。在現代自由主義者方面我們需要更多鐵的紀律和較少藝術家的脾氣。世界上一個繼續不斷的創造的革命之脊骨應該是謹嚴的和有宗教信仰的男女——即或其宗教被剝削至純粹心理的適應，就是斯體烈將他所蒐集一切宗教信仰加以分析所得的最後的結果。他們必須隄防快樂，他們必須有健全的訓練和自治的性生活。他們的想像必須因為慣同科學的事業發生親密的接觸而發榮滋長。他們的心理的習慣必須是批判的。他們必須在科學的展望中被教育正如從前的清教徒曾在聖經中被教育一樣……

當其斯體烈重複敘述其分析所發見的這些特性時，我似乎看見了他的「新模範軍」在踏

步前進——如曼騰納(Mantegna)所列之行列(譯者按:Andrea Mantegna)係義大利的著名畫家和雕刻家,生於一四二一年卒於一五〇六年。他們是工程師和飛行家,探險家,航海者,建築師,實驗室中之工作者,教師,治療心理和生理病症之醫生,行政者,保安者,保護人和護士,詩人和藝術家,農人和鑛工,鐵工和木匠,教養動物者和生物之保存者。於是我發見自己在響應斯體烈之驚異。現在爲什麼沒有自由的精神呢?這些謹嚴的和堂堂的人爲什麼今日不治理世界呢?「告訴他們,」斯體烈寫道,「而再三告訴他們。招呼他們。再三再四招呼他們。創造一種真正的政治學而加以應用。關於政治的行爲和社會的相互作用創造一種活的和透徹的批評以便將這些優良的類型完全結合於一個共同的目的之下,使他們所建設的可愛的事業不致於變成一堆垃圾。」

在另一個地方他會有這樣的議論:「溝通聯絡,相互諒解乃是現代自由主義之首要天職。對於天命,神秘的民主政治以及關於進步之神秘的信仰之否認必須是其高尚的和堅忍的信經之第一條。」

一旦我們瞥見了斯體烈的這個新模範軍之前進的行列,曼騰納在柱頂線盤中部所精心結

構的這種雕刻，視覺就逐漸明瞭了。這些新的現代人是有理解的，相互取得聯絡的，和意志堅決的；他們會是慈悲的但不是愚蠢地溫柔的。偶然他們會殺人。他們必須毫不猶豫地撲滅任何蹂躪世界的瘋狗，無須瞻徇也無須客氣。他們要毫無遲延或毫無悔恨地撲滅凡威脅公共治安或自由之政治的投機者。人類的理性所趨向者乃是一個科學的布魯塔斯（Brutus）之世界而不是有帝王雄心的該撒之世界（譯者按：布魯塔斯係謀殺該撒者，見沙士比亞著 Julius Caesar 一劇。）忍受被人惡化或貽誤之政治，忍受一切篡奪，乃是生命之最大的屈服。

有一天晚上我曾夢見這些男女，懷着最大的決心和不撓不屈的精神，無間斷地從斯體烈這些玄想中走出來去濟度世界的生靈。他們不要成立正式的同盟，他們不要組織秘密的社會；隱語和暗號以及相互威嚇之勾當乃是懦夫所用的方法。他們要獨自或僅以有理性的人們之共同的理解相維繫的二三人奉行其解放的工作。

這是專制和壓迫的時代，在這個時代操生殺予奪之權的最高法庭必須是私人的判斷。目前最喧囂的矜誇者和最可怖的暴漢遲早必須屈服於有智識和判斷者之治下。針和解剖刀，飛機和

鎗只能聽任能夠使用它們者之支配。那政治的癩子，背後有惡棍的黨羽或暴民爲其撐腰之現代專制獨裁者，在人類的實驗室中僅爲一個破壞的闖入者而已。我們對於他無忠貞之可言。不論如何他是必須打倒的。

有知識和判斷者只對於人類纔有義務。對於不合法的侵略之裁判和執行其定讞爲他所不能放棄的權力。他不是爲其才智較次者玩戲法之馴犬；他不是受制於羶繩之任人驅策之驢馬。他是人；他的科學乃是人之心並且其機會乃是同其義務成正比的。

現代自由精神之特異的性質乃是絕對拒絕放棄個人的責任，卽或必須遵從法律或從事於羣衆的行動。現代自由主義者可以遵從風俗和地方的規例，絕對服從醫生，工程師或其它受人信任的指導者之命令，遵照地圖和指路牌之指示，但時常是將其眼目睜開的。他爲着在裏面的人之原故放棄了他個人的決定。但這是一個臨時的棄權。對於其服從和從其服從所產生的結果他是負責的。當其他贊助暴君或協助暴民時他仍然是完全負責的。當其內心的完整存在時它們就永遠不能制馭他。這可部分地說明爲什麼自由主義雖有時能被奸雄和暴民的傳染所壓倒但仍不

是如此不負責任的並且是可回復元氣的。在失敗的關頭它又業已重新開始了。它和甲死去的時候它又在乙中出生了。崩潰的文化之與一散失的粒屑都是有生發力的，並且開始恢復其自己了。文化是在時常增益並且時常在重新開始。

第十八章 因罪孽深重而有的挫敗·七件重罪

其第十卷實在完成了斯體烈對於我們可稱爲人類之一般的挫敗所作的調查。關於我們的普遍全世界的挫敗斯體烈所發見的解釋是在於思想和教育之全般的混沌，我們對於世界組織和社會正義所有未經充分考慮的計劃，躁急，臆斷，我們極大極深的愚昧，我們的教育的落後。現在在第十一卷中他再回到他在第一卷中之起頭，回到在人類的死亡和朽間之對峙。

開頭他先辯論一切宗教，道德，愛國的和社會的犧牲推原其故都莫不由於人類覺悟了他所稱爲他的「自然的」生活之不充分。在順適的條件下人類之自然的循環，斯體烈說，乃是出生，兒童期，青春期，競賽，性慾，性慾的成功，成人社會活動之一階段其活力從一個更活潑的形態轉變爲一個較爲穩重的形態，於是乎漸就衰老。自然會將你利用夠了，現在她將你丟開了。每一個階段是由其適當的慾望所支配的而每個慾望都過度負荷着力量，所以每個慾望都傾向於超過其目的

而更以副的就成去擴大和扭歪生活的循環。這是因爲自然是這樣作得太過了，所以人纔能從一個居於地下的猴子之狹隘的生活演化到他現在所擁有的萬物之靈的地位。他的好奇心曾經是過分地濃厚的並且他曾積聚了極豐富和永遠生長的智識之準備。他曾突破了部落和小羣之範圍。其壽命比其牙齒和戰鬥力量長得很多了。其過分的感覺力會給予他以音樂，裝飾和象形的藝術。性慾之興奮和衝突令他不安和不满，並且他曾覺悟了死亡而很想得着不死的長壽。所以原來的生活循環之故轍在其豐饒的生存之更廣大的興趣中轉動着，而法律，宗教，風俗和道德在原始的獸慾主義之關鍵即傳種的關鍵以及從它所生長出來的，而環聚於其四周的超我 (superego) 之間使適應頗爲棘手。

因爲在更強烈的生活和更廣大的生活間，在強烈衝動之生活和永久價值之生活間我們的心情之轉變，所以我們不能有始終如一的生活，並且我們自己和我四周的每個人都繼續不斷地使我們感覺困惑。

凡會努力於宗教的生活和不矛盾的生活之一切宗教的導師和一切立法者 (Elders) 都會

發見了在各種心情和衝動之間的這個衝突乃是他的最基本的實際的問題。這個衝突乃是神學家所謂罪惡，並且依照各種宗教爲罪惡所下的定義而開列的各種罪惡清單，在邏輯的立場，就成了那爲人所爭訟的領域之地圖了，以及在我們裏面極力要拯救我們免於挫敗的那個更偉大的人之生活和那個自然的個人的生活間之戰爭的計劃。

我們的百科全書的解剖家從這些一般的定理着手於另一種碩大無朋的綱領的草案之編纂。他簡稱這卷書曰「罪惡」。在整個人類之模糊的景象中，他宣稱，沒有任何題目比罪惡有更豐饒的和更空洞的和具有更多恐懼與激昂之情的著述。關於原罪，七件重罪，終身的罪惡，可赦之罪，班釀之罪擔 (Bunyan's Burthen) (譯者按：John Bunyan 係英國的傳教師和著者以撰著「天道歷程」一書聞名於世。此處所引班釀之罪擔即係該書中基督徒所背負之重擔) 以及洗滌罪染之污在各神學的體系中之意義，他很想作一個分類表。他涉獵原始心理學並想爲罪惡之意識找尋一個中肯的生物學的解釋。他尋求罪和不潔，罪和傳染間之相關。

他折服的說法乃是罪惡之意識之基本的形態，不過是對於所作的錯誤恐怕有不祥的結果。

在一個受過教育的動物像一隻狗或一個人裏面這個恐懼是同關於父母或羣的刑罰之恐懼混
合的。隨着心理的推敲它遂變成了過失之意識，應受災禍之意識。它可以包括精神的沮喪以瀕於
失望之境。小孩子對於其父母在實際上洞燭一切深覺不安；你在你的狗之目中可以偵察出它對
於你所有的同樣的感情；所以我們有『良心』禁忌和不可思議的刑罰之觀念繁殖於人類擴展
的大腦之中。它們隨身帶着恐怖的殘暴之可能性。罪惡的意識中之恐懼的因子是更爲原始和強
烈的，但在人類擴展的智力中加於它們之上的乃是意識的矛盾和最後的挫敗之困惱。

在最近一百多年中人類的意像曾大大地解脫了罪惡之恐懼。我們也許非常不滿於我們的
生活和我們的能量但惟恐受報應之感情已遠離我們而去了。正如柏吞的『憂鬱之解剖』傳寫
了人類思想上之完全缺望和意志消沉，所以那些偉大的『刑罰宗教』(punishment relig-
ions)——『地獄的信條』——代表一個失敗的和贖罪的時代之精神，在人類意像之經歷中
那是一個很悠久的時代。但跟着能力之增加和安全的範圍之擴大，和跟着一個更擴大的安全與
個無限的豐盛的可能之實現，人曾從其沮喪中升起了，從屈膝上立起了，於其宇宙內作了一個

頂天立地的人物。有時他可以覺得好像一個非專業的獵人碰着了了一隻就要發作的兇險的大象，但他不再覺得他是被綁在拷問檯上的，不再覺得是聽憑武斷的裁判隨便播弄之犧牲品了。

對於罪惡意識之反動，斯體烈暗示，也許是太過了。我們犯不着完全丟掉內心的反省。一方面我們因應該否認，倘若不是因為上帝的恩惠和耶穌的不可思議的贖罪的功勞我們今生就要受罪惡報應的苦痛，在來世並要永遠受地獄的刑罰，但同時我們也不應該擺脫一切的拘束而放縱一切衝動令其盡情發洩以為快。很多羣衆，階級和人民之類型現在是在在一種道德的墮落和肉慾橫流的状态中過着醉生夢死的生活的，這實在是無以自解的事情。

斯體烈將其關於一部現代道德法典之建議嵌入七件重罪的討論之中了。對於天主教會比較對於希伯來蠻夷及其十誡 (Hebrew barbarians and their Ten Commandments) 他有更大的敬重。『同猶太教之粗鹵的原始主義相比較』他說，『天主教會之教訓提示了人類之不可計數的經驗。』這七件在產生它們的時代中乃是想劃清人類不端行為的範圍之一種相當的企圖。他們是我們本性上的罪惡，這是同確實犯了罪惡的時候它們所產生的惡行很有區別的。

他依類論列之。先說自然的身體的嗜慾之罪惡，好色和饕餮。在這些罪惡中我們發見自然佬人 (old Nature) 在過分做作一種正當慾望上她所玩弄的那一套老把戲。在食物的胃口上固無所謂善惡。色慾和嗜好好吃的飲食乃是生命循環之正常的部分，並且，以色慾而論，我們差不多可以說它是生長之目標。使這些基本的衝動之過度得被抬舉於「基本的罪惡」(primary sins) 之尊稱者究竟有些什麼心理的狀況呢？先說比較不複雜的事件，斯體烈以饕餮開始其討論。他發見這件事情的罪惡是因着健康和氣力之虧損在高尚生活上之挫敗。饕餮是一種「野鄙的偏執」(“hogish preoccupation”)，一種胃口成了一種強迫觀念 (obsession) 它是慾望之一種不良的習慣。在那個以外他所說的似乎很少不是老生關於道德之常談，除了另一件我覺得可算是精明的評論以外。它是這樣說的，當其饕餮被界說為一件「重罪」的時候，人民的生活是尚在一個比較野蠻的水準之上的。當時尚沒有麻醉和令人興奮的藥劑之供給，尚沒有鴉片煙，尚沒有酒類，尚僅有少許繼續的過勞和疲乏。飢餓隨處可見並且能被惡化，但今日所有的發展那些慾望之極其繁多的可能性在當時是完全沒有的。斯體烈願意以「不相稱的貪慾」(“disproportion-

ate cravings”)來代替色慾除外之一切胃口。白蘭地的飲者，鴉片煙或科卡因狂人 (opium or cocaine maniac) 都要被列於這一類的罪人之中了。其測驗乃爲是否適於生存。斯體烈要想用另一個範圍較大的概括凡使我們不適於生存的放縱來代替這個罪罪。

他用相同的精神去對付色慾。但他很快就糾纏不清了。饕餮令受其毒害者哮喘而橫死於道旁，如此就了了他的一生。但色慾能更深入人類的組織而在我們通體發生枝節，以致影響我們的私心，我們的驕傲和我們在世界上的視覺。在色情的衝動和一個人之普通的意志體系之間你不能劃一條確定的界線。在這三四十年之間道德學者一直在那裏想劃清這條界線而未成功。「當其我論列戀愛的時候，」斯體烈最後寫道，「對於這個問題我只能討論其大部分——從上向下——」將其一半糾纏如此延擱以後，他於是着手研究我們的時代之最被人避規的一個問題，就是色慾的戒絕是否適於充分的健康和效率，以及色慾的原動力能被利用於它種事業，能被昇華或被貽誤至什麼程度而同時不致使個人遭受重大的挫敗之問題。這不是一件根據意見就可以解決的問題。我們既然是一個利害公通的團體和「褒貶之氛圍」就必須明白這個問題。關於這

一點或者有個別的差異但斯體烈確實相信它們是平常的事情正如他在實際上確信我們都能有相同的思想。這裏有一個對於現代行爲最爲扼要的事實之爭端，從心理學和生理學方面我們有權利要求一種指導其直爽的程度必須遠駕我們現在所有者之上。

他毫無隱諱地向我們剖白他自亡關於這件事情之確知。他完全不相信基督徒之節制淫慾的美德。他不願意稱這種煩悶和心緒不寧的狀況爲一種美德。它是「一個消極的惡習。」它是一個在道德上懶於活動的人之策略。阿利振 (Origen) (譯者按：阿氏爲 Alexandria 城之基督教的教師和作家，其生卒之年大約爲公曆一八五年和二五四年) 加於他自己身體上的殘廢乃是這種閃避之可怕例子。一個坦白的醫藥專業應該能夠告訴我們，在不同的年齡和對於不同的氣質，什麼是最適當的性慾的滿足之界限。(但現在，他在括弧內附加按語說，在專爲防禦而組織的專業中之最矯飾的和不能勝任的這個專業甚至不能告訴我們關於飲食衛生的事情。) 怎樣纔可算是應有的滿足之被剝奪？怎樣就是超過了限度呢？這其間必須有一個常模。我們知道了這們多的時候，斯體烈說，然後我們能夠着手以遠超現在的確信去探討性行爲之問題。他很確實地相

信對於人類生活每十年的時期必須有一種特異的性道德，但他在這裏也沒有立即闡明其建議。既經詳論饕餮並給性慾以還押之批示後，斯體烈暫時轉向七件中其餘五件重罪而予以一種現代的評論。

在七件中他所檢討的其次兩種重罪，貪慾和嫉妬，乃是我們最多的經濟的挫敗之根源。但它在經濟以外更擴充到威信，地位，愛情，個人的成就。它們彼此之對照好像文法上之他動和自動法 (like a passive and active mood)；貪慾，他想，是防禦的和生於恐懼的，而嫉妬是生於天然的生物學的競爭的。對於公道的經濟組織之坦白的發展加以妨害的多數行為是從這兩種自然的罪惡之作用中發生出來的。但他願擴充它們使其能包括各種恐懼病 (phobias)，這似乎是基督教道德學家所未經注意的事情，例如對外國人民之仇視 (xenophobia) 和階級的仇恨 (class hatred)。他提出了一個暗示用『從自我向外的恐懼和仇恨』之普通標題籠罩這兩種罪及那些被遺漏的罪。關於忿怒他所要說的差不多都被無數的道德學家說過了。他談論自我省察而歡喜想到對於暴行之預測和制馭心理分析的科學可以有很大的價值。我們比我們的祖宗

有更多自知之明和更大的剋制自我的能力。我們在逐漸學習如何約束自己之方法。我們不僅在節制忿怒上有更好的方法去使那衝動的人降服於那不朽的人，並且對於一個能勝任的經濟組織，世界的和平以及衆人所能依賴的公道因為我們在發展其概念，所以貪得和嫉妬已被消除其毒素了。

其次他輪到了怠惰。於是他竭力頌揚基督教的功德因為它曾以怠惰爲重罪的原故。在其本性上之一切建設的衝動都響應他對於懶人的非難。沒有人能夠疑惑，他說，基督教的導師們痛斥不肯出力者時是完全誠意的——你看它是怎樣令他們爲難的努力硬幹苦幹實幹必定是要同節制和順從的美德相衝突的。他於是在其爲怠惰劃清其界線的努力中倉皇失措地蒐尋着。對其開明者 (Illuminati) 他願將一切妨礙生活之努力和集中者都一概稱爲罪惡。他不能容忍『推諉之生活』。他發見對於健全的操練之需要以外之各種遊戲加以痛斥是合乎邏輯的事情。在論罪惡的這一卷中這整部分文章成了頗難讀的文字。它是對於我們通常的業務和應酬立一般空虛之一種周章狼狽的攻擊。它是對於我們的時代之肌理之一種檢討。有責任的生活之大小的推

誘，例如讀偵探小說，玩組字遊戲（cross-word puzzles），以假蠅鈎釣魚（fly-fishing），打紙牌（bridge）以及他種用心思的遊戲都被放在顯微鏡下受檢查了——和其它幾十種消遣時間的方法。它們都促住了，被審問而被位置了。它好像一位塾師回到一個失了管教的教室時左一擊右一擊地亂打。它好像是在『繁華市』（Vanity Fair）中的拉夫團（press gang）。

既經高聲頌揚天主教因其崇尚勞碌和努力之後，他又完全反對它以驕傲爲罪惡。以驕傲爲罪惡乃是由於「正教之謬誤」由於在每項人類的勞中不能辨識有爲重新開始所作的準備之盲目的教師和神父所最不容易學會的一件事情乃是令其門徒們思想。所以十誠在開宗明義上對於凡在思想上膽敢逾越希伯來人最早對於上帝之觀念者就來了一個當頭棒喝，「除了我之外你不可有別的神」（譯者按：語見舊約出埃及記第二十章三節）於是基督教的神學家，被不止息的疑惑和疑問所包圍，對於心理的瞻識也依樣畫葫蘆地來了一個當頭棒使知識的忠實成了一個重罪。

在斯體烈看來，驕傲，反抗整個宇宙的驕傲並且說，「在我的空間和時間中，我是人，破邪顯正

的和頂天立地的，有自由選擇權利的人，掌握自己命運的人——在斯體烈看來那纔是至高無上的美德。

最後他只給我們留下了四件重罪：第一，「肉慾之放縱以致有損健適以及力量之耗蝕」；第二，「使我們積蓄，蓋藏，搜刮和傷害之自私的恐懼和競爭」；第三，忿怒，第四，怠惰。受這些罪惡中任何一種之支配就是「個人的挫敗」，並且不論社會的組織怎樣完全，不論我們將經濟的生活建設的怎樣公道和富饒，那種挫敗都會臨到個人頭上的。

第十九章 由寂寞而有的挫敗以及求情人之熱望

(甲)戀愛之投影圖，其歷史的發展，其名詞的釋義，及其例案的記錄。

在斯體烈去世以前『挫敗之解剖』有十卷又半業已印出，並且他又曾以小冊子的形式出版了五個單行本。在這略有秩序的材料之外尚有若干凌亂的和未經消化的材料，有的已經排版——他歡喜在活字盤上寫著——有的是用打字機寫好的，還有的僅爲草稿而已。他的意思似乎是要將這個材料作成厚薄很不相同的三卷，各自地討論戀愛，藝術和個性。

關於「戀愛」之積稿是最厚實的，而且我要先討論它。它根本是對於寂寞之一種周章狼狽的和錯綜複雜的檢查。他提出了極多問題而且在許多讀者看來他似乎是在無的放矢。但據我所知道的世界沒有第二人比他有更大的成就，而且不論如何，他的努力確實似乎以某項乾脆陳述了許多這樣的問題。

這一切的大意就是他曾感覺寂寥，並且不歡喜感覺寂寥。寂寥之感使他掃興而乏力；它降低了其效率。他覺悟了這個曾煇染過其極多心理狀態的和曾爲其許多無效的活動之主因的寂寞之痛苦並不是他自己所特有的東西，以及具有這些痛苦乃是今日世界上能動地聰明人之共同的苦命。

所求減輕這個寂寞者是甚麼東西？求這種減輕之慾望是否也是我們的時代之被挫敗的熱望之一？平常的說法乃是我們需要戀愛和被戀愛。他企圖分析這些名詞。關於這個戀愛的事情之心理學他逐漸發展了一種觀念，直至其生命之終了他仍在研究這個觀念。他稱這個觀念爲「愛人幻影之觀念」(Idea of the Lover-Shadow)。我就要一字不改地引用其三段文章。令他大着其魔的事實乃是現代能動類型的聰明人要求而且需要世界上之反應，沒有反應他就不能使生活有效地進行，他渴望反應而且他能夠很容易地被不充分的反應誘入歧途，糾纏不清和挫敗。在其前幾卷中他曾逐漸地建立了他關於一個新自由主義之概念，在方法上是一致進取的，建設的，創造的，而在精神上是受過紀律的和嚴正的。一隊新的模範軍具有一種新教育和新精神，

以一種邏輯的必要之氣概從其幻想中大踏步地走出來了。這些乃是要支配人類將來之男女。現在他必須探討他們的個人的關係以及相互的反應之問題。戀愛和配合和肉感、情緒的和感情的接觸在他們的生活上發生過什麼作用？

關於其第十二卷，這位質樸的百科全書編纂者所計劃的簡直就是戀愛之評論和檢討。在其一切方面中貫串古今。

其設計之直截了當同其大而無當是成正比的。如我在前面已經告訴讀者，在其首卷中他業已顯示一種暴虎憑河之勇想要攝取一切哲學和宗教之精英。所以現在，同那種驚人的努力完全一致，他着手在其第十二卷表現自有生民以來人類的柔腸所曾產生的愛慕的羅曼斯（Love Romance）和詩歌之精液。倘使他當真完成了這部著作它少不了將為天下第一部奇書了！

他確實覺得在這裏必須加上幾句為它剖白的說話。他宜稱在抓牢在這方面一切可能的東西上他並沒有做甚麼了不起的事情。他只是在將每個清醒的人在其頭腦中所作的事情，用書面寫出來以垂永久罷了。關於愛情之表達的積累和有記錄的經驗不論是如何不相稱，冗長或難堪，

每個人在事實上爲其自己實際的目的起見確實是對於它一切加以判斷的。我們大家對於這一大山荒貨都必須竭力利用。我們理應如此。凡我們生活上之反應都包括在這些事裏面的一個判斷，不論該項判斷是怎樣不充分或僅係暫時的。我們大家都是「非專家的百科全書編纂者」並且這是一定不易的。（也許他應該早點道破這一點。）

他在前些卷中已經明白告訴我們他將一切爲我們的行爲決定是非的東西都包括在宗教裏面了。現在他給愛情下定義。他說，「凡令我們甘願將我們自己的興趣同其它個人的興趣聯絡溝通而打成一片。並使我們依賴這些其它個人供給我們以撫慰和幸福，更使我們要求他們的興趣在我們的興趣中也有一種相同明白的和確實的合而爲一，這整個情緒的熱望之體系」就是愛情。它是自我犧牲和無限的合併之一種組成。它是一種「予」和一種「取」而從這兩方面它拆除了自我之圍籬。我們從我們自己突出而奔向其它個人或事物。

我把他的公式抄下來了以後我細細地讀了它一遍。在我看來這是一個硬心的定義然而我又不能予以較好的修改。我們的多數詩歌和戲劇以及其餘的文學之大部分既由它而來然而愛

情之定義卻又是如此其迷離惆恍，可以任何字典爲證，這誠然是一件怪事了。

在原稿紙的邊緣上我發見了這樣一條用鉛筆書寫的幾乎不能辨認的旁註：「愛情乃是對於原始的性慾暗伺所曾發展的甜蜜的親交之一種笨拙的追求。」

「愛情」他附帶地提說，「時常具着一些同其相反的事情，好像一盞綠燈使其所投的暗影發紅一樣。它逼促我們放棄自己而同時對於其自己的逼促激起一種內部的抵抗。它希望它也猜疑。」

他將這些都是綠中滲紅的情緒的緊迫按照其強度，時間之久暫以及應用之範圍列成了一種分類表。在表之一端是「鍾情」(“falling in love”)當時我們欲求在另一人(正常地屬於異性)方面之相互融合，這種慾望之熱烈使我們如癡如狂；在另一端有我們對於同儕之各種「蔓衍的」欣賞。在那種局面之下我們普遍地欣賞，我們普遍地反應而尋求一種普遍的反應，不求獨佔也不願被人獨佔。他說，一切生命都好像自然界之江河，有時候飛快地和轟轟烈烈地穿過狹道和灘石，有時候又廣闊而成了平靜的大川和沼澤。這個比喻很適當地使他聯想到現代完全

文明的生活終久要完全擊通我們的險隘的戀愛之灘石和山硤。對於一造爲一個受人歡迎的和戀戀不捨的專一的愛情，另一造爲一個從容審量的，彬彬有禮的，氣量寬宏的男女雜交他着手辯論究竟孰優孰劣。

他翻來覆去地辯論因爲他在其自己心中是顯然徬徨無無所之的。在其所作的一切探索中沒有一次是這末不滿意過。他有一個成見是同其自己的深信相衝突的。他是三心二意的。斯體烈顯然在想像上是趨向於一夫一妻之戀愛生活的——這可使其批判的智力受不了。一切偉大的宗教，他說，都會決心抵制強烈的專一的愛人而對於其聖者極力主張出家 and 獨身。但其中沒有一個宗教，除非在一種冷淡的狀態中，曾容許過一種「救濟的消散」(“Saving dispersedness”)。關於那個「救濟的消散」他的思想頗像一個看穿了戀愛的人。

關於永生他業已將奸詐的罪名加諸聖保羅了；現在他奇怪地瀏覽他所提倡的「愛」(“Charity”) (譯者按：關於此層可參閱新約哥林多前書第十三章)。他問道，不信仰基督教的人士究竟會以一個不公道的解釋加於古時基督徒之愛餐 (Love-feast) 麼？在某一階段古代基督

徒對於嫉妬曾企圖利用秘密節而加以抑制嗎？在這裏他用關於古代奧奈達社會（Oneida community）之記載和一篇關於柏拉圖的保護人之集團婚姻（group marriage of Plato's *Guardians*）之論說來充實其討論。嚴格的婚配使一個人的氣量褊狹目光短淺而不能對廣大的社會作有益的服務，其結果就難免不是相互的專制和嫉妬之悲劇；戒絕淫慾遭了病態的強迫觀念之懲罰；一個「有條件的寬大」（qualified catholicity）或者是合理的途徑。男女之同居也許會不像雙子宮（twin stars）而要像星座了。

關於嚴格的婚配之生物學的理由在較大的和個人化的動物中是頗顯而易見的。人類的地位是獨特的。對於配偶它有一個情緒的和感情的動向，如同一隻獅子或老虎。同時他也有意像之遊離。它是從其它靈長類之小家族於幾萬年中經過社會化的。它是一個能變通的動物。嚴格的婚配是適於隔離的窠窟的但不適於公開的社會。野蠻人，小農人，小店東，叛徒和罪犯，「頑強的個人主義者」，需要「一個專一的配偶」。他們是居於社會的森林中之森林獼猴；對於他們社會不是一種組織而是一座叢林。但在擴大的安全和坦白以及現代政府之規模宏大的服務之中，關於

「交際之綿密的完全」沒有相同的辯解了。

專一強烈的戀愛之附添的陰影乃是排外性和強烈的嫉妬。我們要完全給予的時候我們完全占有。我們要同其餘的人類斷絕往來。我們可以暫時那樣幹——「如我們在苦心經營的關係中之一階段。」對於某種豺狼和野狗在交尾期中羣是拆散成對的。但是我們不能，他堅決地說，在一個永久交配的組織上建設一個現代文明的生活。梅列笛斯·喬治 (George Meredith) (譯者按：梅氏係英國小說家及詩人，生於一八二八年卒於一九〇九年) 建議一個以十年為期的婚姻制。在生物學的立場斯體烈對於最後一個子女出生後十五年以外之延長找不着任何理由。老頭子和老太太們是否願意親密地同居呢？他問題，並且在小說，傳記，罪犯的記錄以及其自己冷酷的觀察中尋覓答案。

這就是斯體烈反對戀愛的忠貞和終身相互愛護之尚在發光的傳統從生物學方面所提出來的理由之崖略。在下段中他再完全重開始並且對於這個戀愛的事情很想研究出一個獨立的心理分析法。他確實覺得在其戀愛之嚴格生物學的解釋中含有某種缺陷。對於葛衍有一個重大

心理的阻力。爲什麼？我們願意在想像上有特色，即或我們不在實際上有特色。我們選擇並且我們容易爲強烈的選擇所激動。這是爲什麼原因呢？他令瓊恩（Jung）的一個名詞適合他自己的需要。我們爲行爲之故在我們的想像中爲我們自己所造之像瓊恩稱爲「人格」（Persona）。斯體烈宣稱這個「人格」是從來沒有一定的而時常在渴望其愛好的不安定的自重可以獲得確認。這就是婦女所要求的確認，當其他她們埋怨被人誤會的時候。

瓊恩曾提出了一個狂想以爲愛人乃是「人格」之一種明白的反比，具有「人格」所排出的一切性質；但斯體烈完全不以爲然。斯體烈之愛人乃是「人格幻影」（Persona-Shadow）；那個幻影使「人格」似乎是立體的和真實的。它也許是附添的但它不必一定是如此。根本上它是確認的。我們大家都在尋求那個確認的幻影。基本的熱望不是爲求完全乃爲求保證。一個愛人之一最大的職能乃在告訴我們我們是不錯的，時常使我們覺得我們是不錯的。這個證明不能出自偶然碰遇的愛人。它只有被一個意中人施行時纔能發生充分的效力因爲這個意中人會決定以這種相互的服務爲其專責。斯體烈的語氣有時好像他以爲這個想像的必要乃是戀愛之命脈。愛

人顯示他或她具有冷靜的和明晰的觀察時，到那時愛情就業已鴻飛冥冥了。

除了想像的苦心孤詣之逸出正軌的暗示，性欲所能做作的無窮例外的奇癖，斯體烈以為在產生我們的戀愛行為之纏結中在實際上有六個主要的動機系統：

對於性的完全之間歇發作的熱望。

纏綿的兒童期之依賴性，我們覺得需要如母或父之撫愛。我們是寂寞的為減免我們的長曠場病 (agoraphobia) 起見我們需要假傍在某一保護者之身邊。

對於一個依賴者之熱望——需要為人之母或父於是使我們有一種權力之感。

對於同情和想像的反應，「人格幻影」之熱望。即對於友愛地興趣的聽衆之熱望。（許多人之情書比其戀愛尤佳。）

對於一個在各種事情上的忠心的盟友，對於「毫不計較的夥伴」之實際的需要，在這種合夥中在僅僅乎是取與的關係之上尚有一種情緒的聯繫。

以及凌駕乎這一切動機之纏結者乃是那頑強的非理智的性向，被傳統和習慣所增勢，它集

中這一切需要之滿足於一個單獨的異性之被占有人之身，它就是「我的男人」或「我的女人」。這是那自然的交偶本能之張揚和誤用。

對於那集中於一人之身的性向之生物學的辯解是顯然易見的。自然姥人既因使我們集中而達到了她的目的之後，我們以後怎樣她是無暇過問的。她將我們扼於一個危局中，從我們身上將她所需要的榨取了於是將我們棄置不顧了。我們戀愛而且拼命要聯合。最後對於每一個戀愛故事都來了一個第二天早晨。男人和女人，不像亞里斯多芬的那些分裂的四足獸（those split quadrupeds of Aristophanes）（在其論叢中者）並不是完全相互成對的。在每一對配偶中總有一點不對頭的地方正如在每一邏輯的過程中總有一個邊緣的差誤——漸致敗壞全體之小縛隊。

斯體烈最後以其經過思考的覺悟很清楚地認識了何為善行，並由理論上之推測知道這種善行必須要在和緩的和有伸縮性的社會制度中方纔容易實現。對於他婚姻將要是一個有時限的契約和具有各種類型之制度。合法的婚姻之存在只應該為着要保障無遠見者，無經驗者和尙

未出生者使其不致遭受物質的傷害。愛衆人，斯體烈說。保持廣大的胸襟。在高地上立定腳跟。不要溜下懸崖而跌入深淵。聰明的生活之目的是爲人。不要退化到狹隘的個人主義。你也許時常想要將你自己完全交付予一個愛人並且要你的愛人將他或她完全交付予你。不要這樣想吧。這是辦不到的。愛人類而不要只愛一個人愛女人而不要只愛一個女人。有時你會拼命地希求其反面。那種不顧一切的狂戀是一個幻想。你也許會想念它到裝假的程度。丟開，以後倘使願意，再隨便回來。你要回到意氣相合者。倘使兩個人真像俗語所說是「天作之合」，那又何須乎盟誓？倘使興趣使你們結合，就不必要興趣以外的東西來使你們合在一起。將愛情封鎖於二體 (duality) 乃是使它最後完全失敗之道。

斯體烈堅決地說，個人的愛情並非生活之極高峯。他以一種奇怪的輕微悔恨的意味堅持着這個主張，但他依然堅持着。生活之最高峯乃是宗教的最高峯，「一個人在神裏面的那個部分之一種驕傲的實現。」這個，我想，用神祕主義者所謂上帝的愛是頗相符合了。但又不完全一致。

在我放下關於這部無頭無尾的卷十二之描寫以前，——這是最後三卷尙未付印和未出版

的稿子之一——我應該附加幾句話說明這列於第一和篇幅較多而內容更蕪雜的一卷稿子，充滿着手寫的竄改和印刷的剪貼，不僅是關於一般戀愛文獻之說明，也有些部分專論斯體烈及其朋友之特殊的經驗以及關於他的同時代的人之經過嚴密的證實和詳細的分析之醜聞。顯然這些部分必須等待許多年纔能付印。他總歸是關於爭風吃醋的故事以及從此所發生的欺詐和覺醒。他想達到這種糾結之核心，而個人的故事之分析或者是達到真實之唯一的途徑。在討論這些關係的時候，他覺得，倘使不提出個人的實例，就要空洞乏味了。我們應當記得他的著作第一是爲思想，以後要不要出版尙待斟酌。

「我自己的性史，」他寫道，「不管照顧他的斯吒太太會不會感覺難堪，」是一部傷心的故事。然而在這種不成的年頭一切人間的性史都各有其傷心的因素。」至於究竟他的經驗是怎樣可悲現在尙未到宣布的時候，但我們似乎可以正確地說斯體烈的生涯是一個頗爲平常和可以代表一般的生涯。它或者是成千成萬同時代的男女的經歷之反映。斯體烈之色情雖然是以異性爲中心的，但他的故事在許多方面像女人多於像男人的成分。他以很公開的態度和一種不情願的

幽默訴說他和某某或某某戀愛的故事。她怎樣使他神魂顛倒。他怎樣無理性地拜倒在她石榴裙下，過度地信任她，希望她能滿足其無底的慾望；特別注重他對她的愛戀是超過其它一切親友之上的。他的希望是太奢了，他的應許是太多了；他欺騙了他，也被人欺騙了。在這些被他選中的婦女中沒有一個人能完全拒絕他的崇拜和希望之猛勢。她們因此覺得更高興了；她們覺得有光彩；於是她開始發覺其人了，通常是由於某種偶然的震驚。於是起了反應，發生了口角，經過報復的階段而達到淡漠了。綠色和紅色都完全消失了；恩和怨都過去了。他的軼事幾乎每次都是以這樣的評語結束的：「我們仍然是很好的朋友。」

在事實上這豈不是現代男女之典型的戀愛故事嗎？在我們當中有些人是用洋鐵管子吹奏這個大衆歌曲的，另有一些人是以全班的樂隊演奏它的，在我們當中有些人因為缺乏恢復元氣的能力所以不容易翻過身來再玩一套於是其故事之章回較少，但其結果幾乎都是千篇一律的經驗。

這裏是他想將其自己從經驗中所體認的真理加以總括之嘗試。「經過各種考慮之後我方

始明白了一個事實就是我在這件事情上是很違反理性的。在我的心坎中我所需求的乃是一位有人格的，親密的，懇懇的，忠實的，私人的上帝，一位像蘇格拉底的天才，一位不願知道我願隱藏的事情但願知道我願意人家知道的事情之知己。不論如何這必須要一個美麗的，活潑的，有趣的實獲我心的女人來代表。我從來不想要一個好玩的，或專供人欣賞和崇拜的美貌天仙。我不是像歌劇經理那種情人。我會想要一個強健的，閉靜而活潑的，奴婢女神 (slave-goddess)。慈惠的佳偶而非妾媵 (mother-mate not mistress)。其間也搭着個把妾媵。乖謬——誠然。但這是我性之所好。當其我深究我的個性時我對於自己的需要所見的就是如此。我相信那是多數人之真正的希望。

「這一半是幼稚病 (infantilism)。但在我的四圍有多少人與我同病的，大家都害着初生嬰兒之無理性無極限的要求蔓延於成年之病症！現代男女患此症者比其祖宗更為沉重。他們的智力較大，但他們的幼稚性也更深。我不要追問為甚麼現在是如此的。他們仍抓牢這個慾望以求得反應之一個集中的人格表現。」

「多少人度着失望的生活因他們從未發見那包圍的，柔順的和保護的情人！他們出爾反爾而依照其受毒之深淺成了憎惡婦女者（misogynists）或嫌惡人類者（misanthropists）。他們使其慾望昇華而以一個想像的上帝為護符。戀愛是彌漫於其四週的，在一切林林總總招引其戀愛的反應之色相中。如同必須將其宗教結晶於一位有人格的上帝否則拒絕信神之野蠻人，他們也必須結晶其戀愛於一單獨個人的愛人或完全不要愛情。在我的宗教的生活上我因年事較大而逐漸丟棄的那個背謬的統一的人格化的衝動，在我的心底的情緒生活之制約上依然是太為頑強而使我無可奈何。」

在其它幾段類似的文章中他承認他從未能將其榜樣屈服於其教訓之下。（譯者按：此句即能說不能行之意）他能作屹立於宇宙間的人，但他不論怎樣決心去消散或敷衍愛情，他終歸不能使其普遍化，它堅持着逼真的和具體的偏好，不論它是怎樣枝節。絕無所謂公共的愛情；愛情絕不能夠是淡漠的；它從始到終是一個偏愛的事情和物質的真實。

「我要一個使我整個生存，從最渺小的驚奇之感至最高的心理的飛揚，充溢生氣的戀愛。我

要同我的愛人和我的愛人們共有它並且要它溶匯於我的愛情之中。我不要轉入一種抽象的昇華而丟棄各種感覺的享受。我不要飄上天空；我要我們兩人長得與天一樣高，將我們的赤裸的腳趾仍然穩牢地和幸福地撒入陽光照耀的土地。」

最後他所得到的結果幾乎是要緩和他在有意識的人生之兩個基本的方面之困惑。愛情永遠是個人的；一定不易地特選的；它是在我們自己裏面和在我們的愛人裏面的人格之一種強化。它是宗教的大同主義之條件和糾正。因着宗教我們成爲人，因着愛情我們依是個人，因爲我們的宗教升高和擴大而達成世界利害共通團體和輝耀如星的心靈，所以我們對於在我們自己和他裏面的個別差異之敏銳的感賞必須強化以便迎頭趕上去。

在邊緣上斯體烈曾附添鉛筆的註釋：「戀愛和宗教，人格之心臟收縮期和心臟擴張期（*sy- stole and diastole of personality*）？你應該致死地愛然後纔可以不死，正如你應該酣睡然後纔可以新鮮地清醒。」但是心理的關涉愈廣大，我們應該愛的人就愈多和愛我們的人也就應該愈多了。該撒不能同克利奧佩德居於一個隱士的洞中（“*Cæsar cannot live with Cleopatra*”）。

in a hermit's cave'。生活愈廣大個人的反應就愈應該附麗在它上面了。

簡言之，獨占和遁世（本來僅爲消極的獨占）乃是戀愛之挫敗。它們因誇張和集中而挫敗，恰似饕餮，或恐懼，或貪慾，或忿怒。

（乙）情人幻影之觀念

在這一卷關於愛情之遺稿中，斯體烈關於戀愛發展了一個奇妙而頗精密的學說，對於此種學說我頗覺不容易下筆予以簡明的敘述但同時我又不願將它抹煞。其學說雖將我吸引住了但不能使我完全折服。我想我最好先引其兩段文章，在這兩段文章中他在用全力爲其「情人幻影」之觀念即衷心的慾望掙扎。對於不能免的重複我用不着請讀者原諒。他似乎是在向着某種一般的說明試探其途徑，不僅希望明瞭我們所以尋求愛人之理由並且要知道爲何我們向着凡寬容我們者表達和辯論關於我們自己的事情。

「關於這個「情人幻影」同「人格」(Persons)的關係之不可捉摸的實際奧謎即所謂

個人生活之戲劇，容我試以極其普通的字句予以清晰的說明。我們大家對於這個奧謎之解決各有幾分的成功呢？在這裏我想簡明概括地將這件事情陳述出來。倘使我在這裏同我從前所說過的話或我會用過的任何詞語發生了衝突或似乎發生了衝突對於從前那些我是無暇過問的。我在這裏清算一切，凡被忽略的呈訴必須認爲已遭擯斥了。第一，「人格」(Persona) 在最普通的意義上，乃是我們對於自身之概念，我們所以要作成這種概念是因着行爲的原故，因爲在行爲上我們必須有所根據然後纔能夠去判斷和辯證我們所曾作過的事情，和我們對於自己之了解，我們不是深思熟慮地去作這個關於自己之投影的。從事於「人格」之形成乃是人類天性所使然。我們極其寫意地，潛意識地裝扮「人格」如像一個小孩子不僅坐在一個大椅子上並在其中蠕動不休。在最普通的意義上，「情人幻影」乃是我們的「人格」之對等 (the Lover-Shadow is a Reciprocal to our Persona) 因着有效的證明，因爲我們爲自己投射的這個「人格」之表現於外面的贊許，於是從我們的慾望中所孕育出來的一種東西。

「這兩種概念，「人格」和「情人幻影」都不必當作有性的個人 (sexual individual) 之

意味。在像我們自己這樣的生存中。性的方面僅爲這兩種概念之重要的方面而已。意識的生活並非基本地性的——這個公式：——

(A) 主張，其後有

(B) 再保證，要達成這一點須先經過(B₁)確實的證明或(B₂)略爲迷惑的證明：

又或以(C)挫敗代(B)，

乃是意識的生活之更廣大的公式。」

(在那裏斯體烈所根據的乃是阿德勒 [Alfred Adler] 而非弗洛伊德 [Sigmund Freud])

「例如我的「人格」可以包括對於我所有的某種技巧之認真的主張，——比如對於數學的正確和熟練，或拍球或擊劍之能力——而在同那件事情的相關中，「情人幻影」可以出現而向我微笑，完全沒有性的意味之微笑，或者是在對於我所撰著的某種淵博的論文之理解的評論中，或者在一個旁觀者之喝彩中。我們喜悅並對於那種欣賞發出反應。我由於一隻可愛的貓來到

我的跟前奉承我所發生的歡愉，依照我在這裏所下的定義，也屬於我對於「情人幻影」之反應。我對於我自己的重要之意識是被提高了。我的「人格」因此倍增勇氣了。

「對於許多人，其「人格」雖屬旺盛但他們不能在其四周的人之行為中得着滿意的反應，於是就有一個頑強的試探將「情人幻影」裝成一個有人格的上帝之儀表。他們沒想這位上帝是在嘉許他們所作的事業並且在扶持他們使其不致因他人之誤解而灰心。」

當其甚至這個易與的和自然的應答地，這個最後剩餘的「情人幻影」被理性排斥時，「人格」就成了極其慘淡，寂寥而寡歡了。因為將一種透徹嚴酷的測驗加諸上帝我曾犧牲了幸福，恰似因為會太嚴酷地檢討戀愛我曾付過很高的代價一般。並且因為我會將我的「人格」擡舉的太高所以難獲永恆的幸福。我遭受痛苦並每每是效能低弱因為在我的心靈之這些遼闊的區域中我所能夠招致的「情人幻影」是相對的單薄和渙散的。我幾乎成了餓殍並時常在渴望對於我的心靈所憑式的這些宏偉的命題可以獲得反應和確證。我動搖了並陷於疲憊之中了。「這種該死的自命不凡的東西」！乃是我的過度緊張的人格之反應。我或者陷入了另一種心境就是宗

教的神秘主義者說上帝離開了他的時候所表示的心境。僅有稀微的慰藉偶然光顧我，素昧平生者寄給的 my 信函，意想不到的聰明的合作，在四周的可愛的人之偶或的贊許，驟然在不同的地方發見一位知己。但同在性的關係之較為狹隘的領域中，與親密的愛情之直承和披露所同來的印證之猛進，確實可靠和意氣洋洋相形之下就太微弱而無聲無臭了。於是我們暫時步出星光而走進一間暖室——繁星之清冷的挑戰能被遺忘了。「正直的爲自我之捧場」既無鼓掌之手又乏喝彩之口。所以我們渴望着那個婦人——或者她也在渴望着我們——當其我們似相遇的時候，就難於保持我們的冷靜的頭腦並確實覺得在事實上那真正的「情人幻影」曾僅以幕罩其面罷了。

「個人的愛情好像吟誦一首詩或去聽一齣戲。」它也許是一個刺激的放縱，或反應之一種消耗的遊戲。對於任何廣大的心靈，「情人幻影」不能永遠是一個人。

現在讓我略述在人類頭腦的戲劇中之第三個因子。

在心靈之間架內——至少我的心及其相似者——坐着一個既非「人格」又非「情人幻

影」之因子。它是一種壓抑取締的能力。在其較為粗陋的形態中，它不過是「疑惑」或「再思」；在一個更意識的水準上，它就是批評的智力，繼續地和透徹地用一種靜穆而微細的聲音在作批評，這是復由那最熱情的遺忘中發出來的聲音，「是那樣的嗎？那個可以算數嗎？」

它是繼續堅持品質之警告者。它暗毀我們的上帝當其我們塑其形像時；它是我們的愛情的專注之冷酷的耐心的糾正。

它或者是在野蠻人之本能的猜疑中所孕育出來的，但在其深思熟慮中它是不同的；它疑惑，刻鑿，並精練其自身；但它保持其頭腦而不僅使成麻痺。它不僅是消極的。它阻止意志，但不挫折之。僅集合而改組之。它是在人類心靈中逐漸增加重要之物。它攻擊我們一切個人的專注並趨向於分析和消散我們欲使「情人幻影」為我們的「人格」之清晰確實與合借的配偶之一切努力。它毀滅我們的上帝和我們的情人，倘使它們再死灰復燃，它們也改頭換面地復起同它們周旋。

「嫉妬乃是這個抑制的能力之特殊的活動。在其較低的水準上它是執旗官(Troop Leader)（譯者按：英國文豪沙氏比亞在其所著「奧忒羅」一悲劇中記述摩爾豪倣奧忒羅，娶上院議員之女黛

絲德茂娜爲妻，其執旗官 Iago 係一個陰險的人物，誣黨絲德茂娜不貞，與忒羅信而殺之，後知其冤，乃自殺云。）它是在不顧一切的戀愛中被冷遇的和被抹煞的隱留之積儲與發展。在其鄙陋的形態中它用殺人不見血的手腕潛毀我們的確信使我們毀謗我們所崇拜的上帝，並殺戮我們所戀愛的人物。但我要在這裏問我自己和我的讀者的乃是在忿懣和殺害的水準上之嫉妬雖然是不對的，正如在不分皂白的強姦的水準上之淫慾或在鬻鬻的狂啖的水準上之食慾，但是那算不算得是我們必須橫斥批評的智力之正當的理由，並且我們可否因此評述上帝或情人說，「它雖殺死我，但我仍然要信靠它」呢？

那就正是我們在信抑的行爲上所幹的勾當，那就正是我們在戀愛的專注上所幹的勾當。情緒的專注是否就是那永遠不能完全凝固和完全適合我們的慾望的某種東西之一種被強迫的和部份的凝固呢？

在關於性的事情上，對於這種不合理性和熱情的專注和排外自然曾經有過並且現在仍有健全的生物學的理由，——它雖可擴展於若干年之中，——但在一個發展的世界的社會中這些

生物學的需要已在逐漸被淘汰之中了。逐漸受文化陶冶並開擴其胸襟的人是否在脫離這一切專注和熱誠——趨向於一種永遠是廣布的「情人幻影」並趨向於一種漸次公開而脫離有拘束力的不可廢止的分派之個人的倫理？生於我們這時代的人不論怎樣被不相關的本能和紛亂的傳統驅迫於專注，然而我想，我們的後代不分男女都要慎防熱誠及其不可避免的結果，嫉妬，正如我們慎防鑿飲或危崖。他們要覺悟熱誠會產生嫉妬，好像眩目的光亮會產生暗影一般，所以他們要敬拜上帝——即宇宙的「情人幻影」——在永遠不能結晶於一種信經之千殊萬異的禮拜與儀仗中，在各處的和遠邈的「情人幻影」中尋求並發見戀愛，明白了解其集中和獨占的衝動，這些衝動雖未被忽視，但又不像無羈的野馬。

「但這種公開的生活必須是真正公開的，而嫉妬的批評的因子之最後的應用將為欺騙和假冒之追求。」

「我的親人，你為什麼會向我說謊呢？」我們可以問道。

它的回答將為：「那完全是爲着強調的作用，現在該項謊言既然被揭穿了，讓我們將它擯去

如同我從前送給你的鮮花一樣。它們早已枯萎了——雖然它們尚未被忘記。」

「也許等到我們知道戀愛是一場夢的時候，它纔能成爲真正的戀愛。」

「現在我已上了年紀，前途所餘無幾了。在我的眼前有各種實驗在五色八門地繼續進行着，但我對於它們的貢獻行將結束了。從我的經驗和世界所陷入的混亂，那就是說從我作人之詳細的經驗和從我作人之概括的經驗，我可斷然地說：爲避免在「情人幻影」中之自我中心的凝固起見，那就是說，在對於嫉妬的引力之永恆的抗拒中，在對於獨占的個人的戀愛或黨同伐異或民族的或階級的偏見之真實的防範和抗拒中——因爲這一切都是不同的基礎之上的平行的過程——在對於真理和人類之堅實的擁護中，在對於我們四周的個人之自由寬大、慷慨好施的仁愛中 (Caritas)，在準照他們所表證的愛情之種類和數量予以坦白而樂意的報答中，隱伏着我們對於個人和對於全體人類之幸福所有的最好的希望。」

(丙) 續論前題

前論雖屬精心結構，但尙不足以使斯體烈心安意得。他立即以另一種觀點完全重述之。在第七章內我會特別指出他在哲學的思考上之專喜應用明暗配襯法之性向，尤其是他歡喜應用各種不一致的陳述之錯綜以求實體鏡的效果之性向。他以為道德的，社會的，歷史的真實乃是多次元的；它不能被壓爲扁平。它必須從其四周各種觀點加以觀察與論列。

從這一篇文章裏可再看出他這種主張：

「我想，我要在這裏盡我能之所能及清晰地略論這個情人幻影之重要的原素，雖矚視之它幾乎是純粹的重複。」

「人格，如我在前面對於它所提出的說明，乃是我們對於自身所構思的似是而非的幻想。它是我們關於自身與外界的關係所講述的故事。它是我們對於自我的認識之最切近的嘗試。它不是自我。它不是意識。但他對於真實不論是怎樣地參差，但對於意義的社會的行爲它是決不可少的意像的補充，自我之起不少的服裝。它時起時落——隨着自信力之增進而擴展，易受阿諛及各種暗示之感動，是生動地卓越的或——在不偏不倚的思想或努力上一——成了類似背景的東西。」

「依照我所構思的『情人幻影』乃是對於『人格』之證明和反應之複雜的慾望。它是在外界繼續尋覓的反應之可能性之出沒無常的雲霧。當反應最有徵可信時人格就似乎最爲真切，我們的社會的反動就最爲滿意並且行爲也最爲順利。我們的人格是爲歡迎和承認所照射的。我們歡欣鼓舞地向前進。倘使外界的承認不符合我們內心的自尊，心靈就起了不安的狀態而『人格』就必須加以順應；慰藉的心組 (complex) 就被發展了以便補償其缺憾以及錯配之壓力。

「人格和情人幻影的對話之這種描寫顯然僅適用於一個自覺的略爲社會的個人。社會的組織既然根據於性的聯合而且家庭的組合既然由於及分散之展遲而從它所發出，所以我們可以說人格和情人幻影之更簡單的和原始的形式與關係必須是我們在性的炫耀和承認中或在父母子女的關係中所發見的那種對等的二元論。人格和情人幻影之互感或者是一種直接地性的對等或從原始性的接觸之近似所發生出來的一種對等。

「關於好羣的和互助的動物之社會的組織，現在生物學的分析顯示人類社會各種不同的

個人之錯綜複雜的關係——例如法官，教師，商人，兵士之種種關係——發生於這些原始的引誘和服務之苦心經營，猜疑，仇恨和嗜食人肉之惡習之種種線索曾被抓住而被交織於這種苦心經營之中，於是不分皂白的競爭的傷害，在一個繼續擴大和精密的規模中，由另一種索取和扶助之予取的制度取而代之了。

「同這種社會進化並駕齊驅的曾為人格之極大的擴展與苦心經營，其相關即情人幻影也。跟着有了對照的擴展。為辯解人格之擴大起見，情人幻影必須經過一個相等的擴充，不僅由於延展並由於合併為其原始的，其胚種的性質之少數有限的個人之重重的背景。在這裏我必須記錄我的心靈不能達成情人幻影之任何相關的擴充之事實。我的人格擴充到世界的和完全現代的次元曾太虧耗了我的心力。我是一個太過的向外者 (ekstremist)，所以我不能以給予我的世界觀之相等勤奮持久的注意給予我的情緒的生活和我的詳細的動機。直到現在我纔認真地着手於我的情人幻影這樁事情而正視其原始性及有曖昧性。直到現在我纔領悟了我的重要的早熟。

「我的個人的關係，尤其是我的性史，大致曾是孩子氣的和原始的途中的反應之故事。以總綱和範圍而言，我有一個非常發展的智力；一個經過清理和修飾的頭腦，擴大了並且是革除血習的，附着一棵孩子的心和虛榮（此處係以舊式的意義使用腦與心這兩個名詞。）我的品性，我的人格沒有同我的智慧一同長進。在這一點上我是能代表我的時代的。」

「或者這是對於人類頭腦的發展之一種必須有的階段，並且在一段時間中我的例子或者要日漸普遍了。我們，類似我的人們，乃是無偶的前鋒；我們覺得無偶因為我們尚不知道怎樣概括配偶。人格之概念遠超我們關於情人幻影之想像的預測。智識的覺悟在便利與速率上都是遠超道德的改造的。在一切批評的心靈中都有一種向心的腐蝕；這是道德不充足者對於促進澄清的溶液所必須付出的代價。以未來主義的觀點決定價值之心靈必然是不滿足的並且在行為上也必然是批評的，它們也不致於輕易接受表面的反應和承認。它們要尋覓一種尚未出世的情人幻影。它們必不能免寂寞亦猶登山者不能免疲乏。」

(丁)再續論前題

斯體烈仍然覺得言不盡意。他向來歡喜在不同的水準和用不同的內容正式表出其思想，並使重疊的陳述互相反映——真理振動於它們之間——在這裏他將這種習慣實施到一而再再而三了。關於這個情人幻影觀念，我曾發見了第三篇用鉛筆起草的缺乏聯綴的但很明白通順的略記。

他寫道，「缺少證明，意志就不肯斷然地和快樂地發生作用，情人幻影之價值盡在此中——或幾乎盡在於此。」

「大規模的商業之經理們發見必須在其四周時常保持若干下手，卑躬屈節的拍馬，他們的應聲虫，然後纔能維持他們的意志於許多業務之中。使經理堅決進行其既定計劃者就是這些。這樣說來，我的這個情人幻影，如此認真尋求的對於心安意足又如此不可少，在實際上不過是人格之應聲蟲而已——男性或女性應聲蟲……」

「我以爲人類的結構和人格的結構都必須要有一個或多數應聲蟲纔能過得下去。

「以我自己的經驗而論，正常的男女對於性慾之周而復始的緊迫同那時常不可須臾離的確證之應聲，有一個幾乎是不可抗拒的傾向要將它們打成一片。它是職能之重疊，這個道理同多數身體的腺有內外分泌是很相似的。它或者不是一個必要的聯合，但是這些需要偶然是這樣聯合的……

「反對一切神秘主義和浪漫主義之批評的智力不肯容忍將這些事實被感情蒙混過去……

「這兩股線實在不是交織在一起而成爲一匹布的。爲着這個原故，個人的戀愛故事將永生永世不能盡滿人意的，也將永生永世是有趣的。雖我們竭力想像其反面，個人的關係幾乎依舊是偶然的和不可避免的如同吃飯或天氣一樣。它們刺激，它們能以意想不到的愉快令人驚喜，沒有它們的偶發事件我們就不能生活，但是它們改變而過去。我們不能夠保持快樂的瞬間亦猶我們不能夠保持可愛的日出或日落。漫遊的心靈最後歸宿到自我同特殊的人之堅忍的融合，歸宿到在對於世界休戚相關的團體之不朽的事業中之自我遺忘，以爲這纔是逃避挫敗之唯一不朽的

調保。我們必須盡量利用它。我們或在宗教的興奮中接受它又或以苦笑接受它乃是我們個人的私事；事情總歸是如此的。」

第二十章 婦女由於女權主義之挫敗

現在在這裏我以編輯和摘要者之身份在斯體烈從來沒有用過的一個標題之下介紹一篇有批評性質的文章。多數人大概都免不了有一些自相矛盾，但在他的方面這種自相矛盾的程度可就非常厲害了。在性質上他是極端趨向於異性戀愛的；但在知識上他又願意抹煞性別。他願意抹煞女性的程度幾乎是同柏拉圖相等的。當他提到人的時候他的意思是兼指男女而言。但當其提到人的時候他的男性的偏見是顯而易見的正如他提到猶太人的時候他的世界主義的非猶太人的偏見之顯而易見一般。

在其企圖以人格和情人幻影之意義提出一個普通的戀愛學說時，關於這個學說我曾在第十九章加以說明，頗令人難於相信他的意思是要將它應用於人類的組織而不分其男女性別——雖它確實是如此的。那一章的頭上是這樣開始的於是我們馬上就被純粹男性的議論，在實

實際上完全被斯體烈自己的慾望和感情所淹沒了。他承認對於一位有人格的，親密的，懇懇的，忠實的，私人的上帝，並且更加坦白地以男性的口脛加上，對於「一個強健的，閉靜而活潑的奴婢女神」他有一種頑固的偏嗜。但那並不是任何種女性人格之相關的人物。要使那個短句對於女人有何意義就必須修改為「一個強健的，閉靜而活潑的兒童夫君 (child-master)」。或對於春情濃郁的婦人，它或者應改為「強健而活潑的衆多的奴隸神靈」(slave-gods)加入這些修正之後上章關於戀愛之大部份議論對於男女性的讀者都可無礙了。

斯體烈絕對深信在男女的頭腦之間，除了性的組織所必需有的分別外，是沒有任何重要區別的。大小或重量之不同和智力之品質是風馬牛不相及的。正如他堅決主張除御錯誤不計，凡人都應當有相同的思想並且予以適當的說明能夠使其有相同的思想，所以他也堅決主張，有了澄清之後，男女必須在實際相同的意義中思想。在我們今日的世界，隨着它的增益的感覺和朋曉，對於戀愛之挫敗有一個普遍的覺悟，它是準用於兩性的 (which applies mutatis mutandis o both sexes)。婦女比男子更多覺察該項挫敗，但特殊婦女挫敗之事實是沒有的。但她們的機

體的和社會的環境逼使她們如同一個階級對於人格比男子有一個更強烈的領悟，對於個人的尖銳的關係她們更容易感覺不安和痛苦，而且在她們當中有多數比較男子尤覺不易避免「這個死亡之自我中心的軀體」而達到堅忍的自由，人類之無私的永生，「忘記性別的無極的開創者。」但環境上的差別不能為仇恨之借口。婦女不必將其普遍的失望中之負擔歸之於性別，轉移於對於男子之忿懣的宣戰，因為他們不如她們所期許的那樣慰藉的情人幻影。男子們也有其自己的奢望和失望。那些希望，那些牢騷，乃是自然姥人對待我們的方法。她欺騙，她激動我們，激起大而無當的希望，而令我們不合，以那個互相責難，我們是愚笨的。人的職務是在於剋制自然而顛倒歷史。

使女人更難實現一個慷慨的近代的堅忍主義之更強烈的個人的關係，同時也就是使她為其最後的寧靜更必須這樣做的原因。一個正常的婦人之個人的情緒的生活比較一個正常的男子更能迅快地達到頂點，而且在一個節制生育的世界中她的精力將更少消耗於其特殊的性的職能。我滿以為照這樣推論下去，新體烈總會希望在婦女們中間為其主張發見大部分開明者和

其新的開始所需要的很多力量。但事實是他未曾這樣做。

斯體烈憎惡任何特殊的「婦女運動」任何暴動的女權主義，正如他憎惡各種國家主義，聖經的猶太教，雅里安主義（“Aryanism”）（譯者按：此係指雅里安人之民族主義而言，該民族係白種人三大派別之一，印度人，波斯人，希臘人，意大利人，條盾人，斯拉夫人等屬之，）民族的壁障以及階級的傳統。他憎惡動機之一切擁護的制度，一切復仇的制度。他憎惡凡不能寬恕人者。愛爾蘭的國仇——印度的國仇——婦女的冤仇，在他心中激起了一種幾乎是淫虐的煩躁。他的神秘的實用主義反抗在這種逞能的報復上所踐踏的生命。在他看來它們是「嗷嗷不止的惡毒的拙劣」。它們好像是在雪橇的途轍中之紛爭的狗隊，任烈性和毒能破壞公共的目的。它們使我們同室操戈，它們阻擾各種趨向自由的世界集團的問題解決並使其發生糾葛，這種集團在斯體烈目中乃是生活之實際的目標。

斯體烈向着野心的猶太青年說：「從以色列人中出來罷。」「將它忘記了罷。」我想他會向着每個聰明的婦人說，「排除女權主義罷」——倘使不是因為他自己的堅持的青春的異性戀愛。

第二十一章 人的想像之擴張

斯體烈的浩大的著作依然是粗陋而未殺青的。不過他在那裏之某一段中顯示了一個很清晰的意識，即不論其壽命延長到多久去撰著這部書，它總歸是命定不能完成的。他稱說他曾選錯了題目。它應該稱爲「挫敗解剖研究初忱」。世界上的生物不完全滅盡，這部書也就永遠不能脫稿。每一生命從一個少許新穎的角度和在少許新穎的條件之下將它加以復演。歷史之每一階段揭示意想不到的差異和新問題。

但那種關係並不能貶抑這部根本重要的研究之價值。它反令人明瞭其必要了。對於失敗不加以詳細的研究就不能有進步了。對於科學的史家最有效的研究乃是關於失敗者之研究。

斯體烈的解剖之第三卷至今依然不過是一個計劃而已。它原來是要將藝術和文學當作挫敗之研究！

在其手稿中幾乎沒有一篇完全撰就的文章；對於一種新詩，一種引起運動的藝術，文學之極多發生於內部而非發生於外部的復興和改造。

斯體烈根本不相信有所謂「經典文學」。沒有不朽的藝術作品。最好的藝術作品經過相當的時候就成了博物館之陳跡罷了。幾種頂壞的藝術作品因其從前未被發覺的啓示也許會同它們陳列在一處。人之整個生存是不滅的，但人類的偶發事件和插樂並非是不朽的。「大學教授和學校教師是永遠不能明瞭這一點的。他們在到處拖着其已死的經典，正如西班牙之瘋顛的梭安娜 (Joanna of Spain) 到處拖着其丈夫之死尸。他們溺愛其塗釉的假目及其不能舉動之死手。」在倫敦大學學院中有邊沁 (Bentham) 之剝製的軀殼在爲某種會議之主席，大學學院是永不能離開邊沁的。承認學問就是剝製術不時是那樣坦白的，但在一般的情形中它是和剝製術同樣有效的。

斯體烈在各種傑作中之冒險嘗試僅產了一種被遏止的熱忱。對於各種批評的研究他都留的有筆記，但其中沒有一種是完篇的。對於「名譽之博物學」他提出了一種大綱。他問道，對於朋

斯 (Robert Burns 斯格蘭詩人，一六四三——一七一五) 對於司各脫 (Sir Walter Scott 斯格蘭小說家和詩人，一七七——一八三二) 對於葛拉德士吞 (William Ewart Gladstone 英國政治家，一八〇九——一八九八) 時代之荷馬 (Homer 希臘詠史詩之詩人，約生於公曆前九世紀) 對於兩個羅凌士 (其一爲 David Herbert Lawrence 英國小說家，詩，生於一八八五年卒於一九三〇年；其二爲 T. E. Lawrence 英國陸軍大佐，殖民局的阿刺伯問題顧問及作家，生於一八八八年最近逝世) 對於杜思拖夫斯基 (Feodor Mikhaylovich Dostoievsky 俄國小說家，一八二——一八八一) 對於高爾基 (Maksim Gorky 真實的姓名爲 Aleksey Maksimovich Peshkov 俄國小說家，生於一八六八年卒於一九三六年) 對於哥德 (Johann Wolfgang von Goethe 德國詩人，一七四九——一八三二) 對於郎菲羅 (Henry Wadsworth Longfellow 美國詩人，一八〇七——一八八二) 康拉德 (Joseph Conrad 僑居英國的波蘭小說家，一八五七——一九二四) 對於蕭伯納 (Bernard Shaw 英國批評家，小說家，戲劇家，一八五六年生於杜白林，現尚健在) 等等，爲什麼要這樣小題大做呢？他在其環境中發見了對

於這個問題的說明。我們的整個世界都以爲沙士比亞是無雙的，同時沒有人能夠指出被人承認爲他所著的戲劇中究竟那一個劇本以及各劇本之那一部分是真正爲那一枝不能摹擬的筆所寫的，他覺得這纔是笑話。

在斯體烈看來無所謂偉大的人物，而只有人之偉大。他檢查我們的汗牛充棟的文學，就好像它們是一大堆舊信札和文件而已。學人要埋頭於其中去蒐羅選集並東抄西襲以書製製書。考古學家要沉浸於其中。但是冠乎一切之上的真正的作家，人類之現階段比從前更爲有趣了，並且將來還比現在更爲有趣。好的事情要累累被人道及並且每次都要比前次說得更好。爲應用更精美的樂器和爲求更大的力量起見，舊音樂要被人重新作曲。我們將看重衛拉斯莫斯（Diego Rodriguez de Silva y Velasquez 西班牙畫家，一五九九——一六六〇）如同我看重阿勒台梅拉之畫（Alamira drawings）。他是奇妙的，他們在他們的時代和在他們的地方也都是這樣的。舞臺戲劇要代替假面劇和神劇。銀幕上的一種新的有聲戲劇目前正在爲其生存競爭，它終久必定要取歌劇和舞臺劇之地位而代之。小說患水腫病已淹淹待斃了。它是臃腫而不中繩墨的。其

癡癡的孫兒們，偵探小說，以一種討厭的活潑在死人房中遊戲。畫架畫，掛圖，差不多已陷人絕境了。等等。

藝術家之挫折在於被傳統所束縛。凡摹倣者都落伍了。凡無變化者都落伍了。凡意識地反古並以避免和抵觸舊制以爲其事業進行之方針者都是落伍的。此地比較它處凡所作爲更應該新的——並不是太過地和剛愎地新，後者既然僅爲舊之反面所以完全算不得是新的——乃是真正地新的。真正的藝術家是不知有古的。那不是他的錯誤。那不是他的事情。他不輕蔑它。他是天真的但並不愚昧；他知道但並不被其知識支配。那是不能從堅定的意向中而來的；藝術家是天生的，不是人造的。在藝術中命定是超於一切的。倘使你生來沒有藝術的天才你就不能有成功的希望；你最好在一個藝術學校裏擔任功課以免出醜。專長於任何部門之藝術家其職務乃在擴展人類之欣賞。他是一個偶然變異（mutation）。他是人種之生發點。他是在永恆地擴張人類想像之活動領域。

挫敗之解剖以前各卷都屬於預備的性質，斯體烈說：「世界和平，經濟效率，普及教育，我們發

見這一切東西最後只有一個目標，就是使藝術家在世界各處可以安居樂業。』於是他劃去了最後一個字而代之以『藝術——那永生的探索者。』在我看來藝術同科學間極多區別都因着這個修改而消逝了。

第二十二章 一個公平的世界

斯體烈的第三卷未完的著作，以其整個計劃而論乃是其第十四卷，比其以前各卷更像周圍堆着建築材料之建築架。上章所論列者係藝術家而本章所論列者乃科學家。在斯體烈眼中「科學的方法」就簡直是公正。真正的科學家竭力清晰地報告他所知道的事情並且留意偵察凡與事實相牴觸的事情。他查訪這些衝突。衝突一被偵出他立即予以調整。科學之進步乃是不實不盡的事實之暴露。其歷史乃是被承認的、被檢討的和剋制的挫敗之歷史。

科學根本是公正。什麼是科學方法？赤裸的，冷靜的，明晰的，懷疑的觀察，然後予以絕頂正確的陳述。繼續重新考驗其陳述。不住地探討和測驗。

講真話乃是人類的心靈之最新的成績。直到現在這種成績仍然是很不完全的。十條誠命的作者似乎尚不知道講真話是可能的事情。對於自己的隣人，不妄作見證乃是當時最高的理想。就

連今天關於裸體主義人類的公正心仍爲偏見所蔽。在多數人的心理上對於說話太露骨或描寫太深刻的人都有一個真正的反感。加於直爽的人之最輕微的罪名乃是缺乏幽默。在我們中間有多數人寧願在一個熟習的假託之濃厚的，溫暖的，浮泛的，多液的質量中，甚至對於自己也半隱半顯地浮遊着。直到它將我們沉沒了爲止。我們是生於沼澤的，在那兒我們覺着舒適。我們的心理仍然是在兩棲的階段的，而在乾燥爽朗的空氣中是不能支持的。我們覺得「開明」乃是對於不檢或無忌諱的揭示之陰險的同意字。

但這並非永遠要如此的。總有一天我們將不再彼此躲藏，互相隱匿在洞中或罅隙中。人是生就錯雜的，好祕密的和自衛的，而他所以能成爲坦白和單純完全係教育之功。天演之途轍乃是從迂迴而達直接。教育之較優良的部份乃是解放。

「公正，如同其它一切有價值的東西一樣，乃是受盡千辛萬苦然後纔能達成的。公正並不就簡直是猥褻的或殘忍的或淒涼地原始的行爲。有時人類生活之整個景象在我看來似乎好像是一羣無目可見的，無舌可言的或無手可演手勢之人。他們覺得有一件非常迫切的事情他們必須

加以體認並用言語將它傳說出來；但他們不能看見它，說出它。想像它。只要他們能夠發見那個秘訣（the open sesame），一切都可迎刃而解了。我們的行爲是可怕的因爲我們的心理是黑暗的……」

視覺之挫敗，真理之挫敗，在斯體烈的書中就是人類的心。理將拼命抵抗的那些絕頂的挫敗。

第二十三章 個性之註釋

我在斯體烈未完成的第十三卷尙待整理的散稿中發見了一點關於個性之註釋，這個註釋似乎同其關於「美術的風韻」乃是生存之真實的目的之主張不無關係。其標題爲：「一切真正個人的表現都係美術的風韻。」它似乎是指着論戀愛的那卷書中之鹵莽的自信而說的。

「我覺得很難以我所願有的誠摯爲自己作傳，揭發缺陷，挫折，固有的失敗和自承的敗北，同時不致使該項描寫漸漸地着上了凡事由命不由人的色彩，同時不致更清晰地覺得自身的經驗怎樣酷肖一個全仗本能而生活的動物之經驗，受環境的支配而在其中作無用的營營之聲如同一個黏在膠紙上的蒼蠅一樣。我不由自主地承認一種完全的命定說。我的故事在外表看起來似乎是品性和意志的故事，事實上乃是內外勢力間的反動之途轍，這兩種勢力都是命定的和呆板的，『好像從起頭就是註定了的』一般。」

生活之這一方面乃是我的好勇鬪狠的本能時常不願放在眼中的並且在我裏面的每個活潑的因子都在向它大張討伐。但是倘使我不承認在我的心裏有這樣一個方面，在整個生活之真實中就會有某項基本的東西被抽去了，就要失掉堅實而變成單調了。並且在我的記憶中也有一些蒼蠅（或者黏着膠質而不大能自由飛動）的確從膠紙的環境中掙扎逃脫了。

「最後我仍保持住了如我原有的我自己的關係重大的和首要的個性之不屈不撓的意識。對於這個經過蒐索的自我我的斷語乃是：這個傢伙曾經有過，現在仍有並傳播自由意志。沒有很多自由意志，沒有很多勇氣或進取，但也有些。比黏在膠紙上的蒼蠅多些。其數量在日漸增益。而自由意志就是個性，個性除此以外並無它物。個性乃是固有的獨特和自由的率先。自由的率先就是創造而創造就是上帝。」

第二十四章 將來的新世界

卽或斯體烈會完全充實了其浩大的計劃；卽或其壽命延長了數十寒暑，孜孜不輟地從事於其浩大的著作，我懷疑他究竟會不會關於這個空前的世界革命之宏偉的概念提出任何重大的修改，該項概念所要產生的世界的社團乃是由於具有自由思想的坦白的個人，「自由的社會主義者」所合成，這些人在個人方面既富於實驗的精神又富於熱誠的情緒同時在團體方面又有神秘的團結，其一切零碎的著作和設計都是以這種社團為中心的。他是以此開始的而且我懷疑天地間有任何事情能阻止他不以此終了。喚起這些男女，這些不停息的新的開始之世代，這個反抗盲目的機會和殘暴的物質勢力之有組織的能力之永懷創造的積累之夢想，在他看來乃是關係安心立命之唯一基本地有價值的事情。（基本地，同生活上極多偶然頗有價值的事情，臨時發生的事情，比較而言。）

他以為每個清醒的頭腦，凡會像也一樣詳盡地探討過這些問題必然都會達成在實際上是完全沒有分別的結論。凡健全地發展的人類的頭腦必然會產生該項結論，正爲人的胚胎之頭腦必然會產生薛爾維氏溝 (Sylvian fissure) 和一個巨大的前額闕 (a large pre-frontal region)。這個同時發生於人們的心裏和人類的組織中的世界革命之觀念在相當的時候必然會發生於人類發展的智慧之中。沒有任何可歡迎的更替。我們能夠想像的唯一的更替乃是不能忍受的生物學的災象，慢性的戰爭，社會頹廢，疾病，特殊的分化，世世代代垂於滅絕的困苦的生存。我們必須把握我們的命運，否則我們將受我們的命運之支配，而且他熱情地宣稱在他所研究出來的普通的形態中，在他會由其百科全書的檢查中所提取出來的人類的信仰和意志之精華中，就是在這個新宗教生活中和在這個新道德中，我們確實能夠把握我們的命運。

在這裏對於斯體烈的思想方法上的那種古怪的搖閃我必須再行喚起讀者之注意。他透徹地相信其新世界——是的；不僅是可能的事情，並且是可行的來緊急的事情；但是他懷疑他表示它的方法。他懷疑現代人類思想的工具，他懷疑他所使用的每個短句之完全的正當。所以凡對於

他所說的都有一個巧於規避的邊際的但書。他似乎曾經覺得他從未十分把握住或說出他所領悟的真理。語言尙未能敘述它；眼目尙未能描寫它。他而向一個使其眼目昏眩的光明。他赤裸裸地陳述他對於世界的革命之意志，以便明白披露其意向；但他顯然不歡喜他的赤裸裸的陳述。這個正在進行中的人類的革命之真實必然要普及一切；它是不能被抽象的。

「我將這一切說得太不通順了，」他在一個地方喟然嘆息地說；「然而，相信我，我是在說它。」在其討論中他不能消除一種矛盾的意味；這是這件事情的性質使然，這是無可奈何的。比如，自由和新紀律必須並肩而行。他的科學家必須拼命尋求公正正如圓桌之武士拼命找尋聖杯一般 (as the Knights of the Round Table sought the Holy Grail) (譯者按：此處所用的典故係英法德文學上的一種傳說。這種武士的爵位，據說是由 King Arthur 所敕封，因他們在大圓桌上聚餐，故名。又聖杯據云係耶穌最後一餐所用的酒杯，係綠寶玉所琢成。) 而在斯體烈的眼中「藝術家」時常是自由的探索者和自由的報子。然而他爲人類和從人類所要求的這一切思想和言論的自由，這一切知識的努力之無牽無罣的精密，他相信，同一個統一的，有紀律的，強有

力的和毫不寬貸的政治社會的推進是可並行不背的。在千殊萬異中的人們尙本在一個共同的戰線上一齊進攻。他們能夠並且要這樣做因為他們大家都有相似的頭腦，是受相同的思想之過程所支配的，並且他們大家都有相似的需要。自由世界的合作是可能的。一旦我們的心理從偶然的事件，習慣和傳統之離間的牽強附會解放出來了，馬上我們的政治的，社會的，經濟的行動就是我們共同所有的東西之表示了。

他相信他的這些新的類型，不再被反應和聯想之缺乏所困窘，不再被其情人幻影之缺陷所煩惱，擺脫了無理性的不安，提振自信心，彼此發見和維護，在他們當中發展一種日漸親密的團結，「於其團體中的互異，」能勝任掌握全世界之物質的組織好像一個集體的企業一般。而且該項集體的企業比較我們的國家的或宗派的任何企業是更簡單和更有希望的。對於一個開明的心靈它是唯一有希望的企業。他不承認任何挫敗是不可避免的，他也不承認堅持到底的思想之極端的錯綜會危及在實際的適應中之一種最終的和諧。

他的「新現代人」之細密均衡的知識團體，由於其共同的說明之勢力。要克服世界上每種

蠻橫的勢力。在我們身體以內的性質和在我們身體以外的自然之巨大的偏見，生來的謬見，海洋，高山的阻隔，無垠的空間，五花八門的盲目的障礙，都不足以妨害開明的人類之結晶的意志，有指導的有溶解力的智識，新教育，成功的清醒的頭腦。在我們今日的世界之恐懼，疲憊和醜惡的黑暗中，斯體烈能有那種信仰。他相信，在我們裏面的特殊的人，因着我們的心理之根本的相似，具有同化，利用，凌駕和融和我們一切個人的紛歧之能力。

有時候我翻閱斯體烈這些包包裏裏的稿件時，它們在其古怪的形態中，在其一種百科全書的引得和摘要之離奇的模擬中，對於人類一切文學，歷史和經驗確能喚起一種異象，而且在我看來他的抱負正如同一個幽靈的夜哭。於是我又覺得它並非是如此的。我驚覺我比從前尚未和他一同探索世界時對於四周的事物開始看得更清楚了。凡從前黑暗的莫測高深的塊然大物現在已漸有形態和內容了。於是因為在其備忘錄中之某種英勇的音調如雄雞之曉，嗚，我於是覺得我也被感動去信仰這個更偉大的生活之破曉，這個新開始，這個世界革命，現在確將來臨了。

第二十五章 忍耐之勇氣

這個爲人類而編練的新模範軍之概念是一個合理的預測或自保的幻夢呢？

斯體烈有些時候的心景是可以發生該項問題的。他的答案是隨着其血流之品質以及其體內之活力而不同的。有時當其情人幻影似乎真確而足供其驅使時，他就確實知道他不過在預言衆人將必思想的事情而已。有時在一個反抗的心景中當他覺得被人仇視和無人維護時，他就要說他不問它人，不論親疏，怎樣批評他對於生活之計劃；他要強迫加之於它們並且鞠躬盡瘁死而後已。最後，在一種寂寥和缺望之極度的悲痛中，他要說他所選擇用以包裹在一個凍冰的挫敗之宇宙中的他的寒顫的心靈者乃是一個夢想。它是和一個有理智的心靈所能發見的任何夢想不相上下的。也許柏吞對於世界之估量是對的，但那並不是說我們就沒有理由可以利用自欺以自慰。

因其根本的寂寥，斯體烈不能不在這些不同的心理物理的心景之尺度（the scale of the so various psycho-physical moods）上遊移不定。沒有一個知心的人他可以確實地去向它求安慰。他沒有可依傍的人。他確實沮喪，但其性情不容許他繼續不斷地沮喪，因為他有勇敢的內分泌而他馬上會再意氣洋洋而對於他的垂頭喪氣深覺可恥。「自然有能了解我們的人，並且和我們聲應氣求者是日漸繁多的，但我們又無暇去互相標榜。我們天然彼此不相聞問的。」

斯體烈在同自己最後的通信中告訴他自己必須堅持到底。

「我們必須有忍耐的勇氣。個人的不完全乃是一件私人的事情。倘使你昨天跌倒了，今天爬起來就是了。這不過是你自己的悲劇。同旁人是不相干的。你現在所做的是關係重要的；並不是你已經作過的事情是頂重要的。你的生命僅為整個生命中之微點。科學家明白這件事情而每個人都應該明白它。在每一個人的身上有一個向上掙扎的神明。人堅持。人生長而前進並且這是他的生長和前進的意志（it is his will to grow and advance）。我們作了一個比我們所知道的更好的模型。繼續作下去罷。」

這是斯體烈臨終的時候所寫的最後的凌亂的文句。

他將這些句子隨手記錄在其牀邊之拍紙簿上而在次日早晨他就被發見絕氣了。他也許曾在睡夢中被其舊日戰事的創傷所痛醒，也許他將它們寫下來以便在他服下過度的安神劑之前占據其注意。在我看來它們不像一個將要自殺者之思想。它們乃是一個在絕對的真實中不為自己但永遠生活着的人之語言——永生者之語言。

我能夠十分相信斯體烈服下了一劑強烈的安神藥，於是乎當其構思而奮筆急書時完全把它忘記了而立即再服了一劑或者還有第三劑。當其他思想得非常起勁的時候他是很心不在意視而不見聽而不聞食而不知其味的。

下列三本名著堪稱為雛型的現代百科全書（不包括數學和物理的科學以及普通哲學）

(1) The Science of Life by H. G. Wells, J. S. Huxley and G. P. Wells.

(譯本稱爲『生命之科學』，石沱譯，商務印書館出版。)以及在實際上是其續集的，

(1) The Outline of History by H. G. Wells, advised originally by Sir Ray Lankester, Sir Harry Johnston, Professor Gilbert Murray, Mr Ernest Barker and Others.

(譯本稱爲『世界史綱』，梁思成譯，商務印書館出版。)

(2) The Work, Wealth and Happiness of Mankind by the same author assisted by a number of specialists.

(尙無譯本)

此外尙有四書應視爲本書之先導：

(1) The Shape of Things to Come by H. G. Wells.

此書以預言小說的體裁討論現代革命勢力。

附威爾斯所著各書分類表

(一) 小說

- | | |
|------------------------------|--------------------------------|
| The Wheels of Chance | Bealby |
| Love and Mr Lewisham | The Research Magnificent |
| Kipps | Mr. Britling Sees It Through |
| Tono-Bungay | The Soul of a Bishop |
| Ann Veronica | Joan and Peter |
| The History of Mr Polly | The Secret Places of the Heart |
| The New Machiavelli | Christiana Alberta's Father |
| Marriage | The World of William Clissold |
| The Passionate Friends | Meanwhile |
| The Wife of Sir Isaac Harman | The Bulpington Blup |
| | |
| (二) 空想的和想像的傳奇 | |
| The Time Machine | The First Men in the Moon |

- The Wonderful Visit
The Island of Dr Morean
The Invisible Man
The War of the Worlds
The Sleeper Awakes
The Undying Fire
Men like Gods
The Dream
Mr Blatsworthy on Rampolo Island
- The Sea Lady
The Food of the Gods
In the Days of the Comet
The War in the Air
The World Set Free
The King who was a King
The Antocracy of Mr Parham
The Shape of things to Come

(三) 集於下列標題之下的許多短篇小說

- The Stolen Bacillus
The Plattner Story
The Short Stories of H. G. Wells 包括本類中各種短篇小說
Tales of Space and Time
Twelve Stories and a Dream
The Time Machine

(四) 關於社會宗教和政治問題之著作

- Anticipations (1900)
The Discovery of the Future
Russia in the Shadows
The Salvaging of Civilization

A Modern Utopia

The Future of America

New Worlds for Old

First and Last Things

God the Invisible King

The Outline of History

The Work, Wealth and Happiness of Mankind

What are we going to do with our Lives?

After Democracy

The New America: The New World

(五) 兩本關於兒童遊戲的小冊子

Floor Games and Little Wars

Experiment in Autobiography

(六) 電影劇本

Things to Come

Man Who Could Work Miracles

Washington and the Hope of Peace

A Short History of the World

The Story of a Great Schoolmaster

A Year of Prophecy

The Way the World is Going

The Science of Life