



青年文庫

信仰與行動

王清彬譯



中國文化服務社印行

青年文庫
王清彬譯

信
仰
與
行
動

中國文化服務社印行

青 年 文 庫

主 編

朱雲影

程希孟

趙紀彬

編 審 委 員

方東美

汪奠基

宗白華

范壽康

梁漱溟

馮友蘭

陳大齊

黃建中

湯用彤

賀麟

信仰與行動 目次

譯者序言	一
第一章 言詞，爲的時代	一
第二章 信與行動	一五
第三章 古代信條與現代知識	二五
第四章 直覺神祕主義與奇蹟	三八
第五章 宗教的前途	五七
第六章 禍患	七六
第七章 是與非	九二
第八章 爲什麼爲善？	一〇三
第九章 家庭	一一〇
第十章 貧窮與財產	一二〇
第十一章 信仰與行動 目次	一

信仰與行動 目次

二

第十二章	自由	一五二
第十三章	國家與世界	一六九
第十四章	和平之條件	一九〇
第十五章	行動	二〇九
跋		二一七



譯者序言

散妙爾在現代哲學界並無赫赫之名，這本書也不是什麼權威的哲學著作。它只是著者對於現代種種問題的一種看法，寫給一般大眾看的，所以又名「每日哲學」，是一本通俗讀物。雖然不是什麼權威著作，但却有其一貫的思想，系統十分謹嚴，而且內容異常豐富，由宇宙觀、人生觀一直談到宗教問題，倫理問題，政治問題，經濟問題，國際問題。它是綜合性的，它代表著者對於這些問題一貫的看法或態度。

如第一章的題目「一個混亂的時代」所示，他由現代人的心理危機談起。現代人所以有一種普遍的不安心理，由於大家沒有一種共同的信仰，以致倫理、政治、經濟、教育以及階級關係、國家關係、種族關係等等都沒有堅牢的基礎，宛如建築在沙漠之上。因此人們都陷於一種危疑震撼的情況，而全世界便日在机陷不安之中。揆其所以致此的基本原因，乃是宗教與科學的衝突以及各派宗教間的衝突。要挽救這種危機必須設法謀科學與宗教間以及各派宗教互相間的調和一致，因此，著者提出宗教改革問題。著者的理想是要建立一種新宗教，這種新宗教將不再是「老百姓的鴉片煙」，而成爲一種人人需要的滋補聖藥。這種新宗教將

完全放棄歷史上宗教的神祕色彩，放棄一切硬性的教條，而以理智爲最高的裁判者。它是「向前看的，爲理想而奮鬥的，爲一種意識，即「進化歷程爲宇宙之根基」這種意識所鼓舞，而努力要迎合那個進化歷程的」。這種新宗教將完全放棄宿命主義，而以另一種主義代替之。這便是「人定勝天」主義。它承認奮鬥的價值，承認人類地位的尊嚴。人類將不再是宇宙中正在完成的一種神聖使命的旁觀者，而以這種使命的完成者自居。換言之，那宇宙不朽的目的將假手於人類而得實現。把現在與日常生活處於隔離地位的宗教，再拉回到日常的生活

中來。

這本書雖是由宗教問題談起，並以宗教問題作結，但如上所述，它是綜合性的，它是以一貫的眼光來看取各種問題的。正因爲著者有其一貫的宇宙觀與人生觀，所以他的宗教改革主義就建築在這個一貫的觀點之上。因此，我們不得不倒回來談一談他的宇宙觀與人生觀。著者同情斯賓挪莎的看法，以爲「心」和「物」只是同一實在以不同的光景而顯現的兩個方面，他說：「思想之爲實在一如物質，而物質之爲實在也一如思想」。但同時，他高揚「精神」，高揚「理智」。所以他的宇宙觀亦可名爲「主知主義」。我們對於宇宙的究竟，現在雖尙處於不知之境，但著者以爲真理總會有一天。斯賓塞把世界分爲「知」「不知」及

「不可知」三個領域，著者則認爲不可知的世界是否存在，尚在「不知」的領域之中。所以他說：「往事如此，我們鑒往知來，可知人類將來總會有一天曉然於天演的整個歷程，由最簡單的的基本質素以至最繁複的「心」之表現，亦即「由大氣以至天才的進化」。本書的第三章科學的眼界以如下的話做結：「科學把我們帶到當前的認識境界，這不一定是已到盡頭，却勿寧是這樣一個所在；後面卽是我們所從來的大路，而前面漸要縮成一個小徑，但在小徑前面，却還有隱約的道路，似乎會引導我們到一個廣闊而尙未開發的境地」。

有什麼宇宙觀便有什麼人生觀，著者的宇宙觀既是「主知主義」，他的人生觀便可名爲「奮鬥主義」，或「社會改善論」。他懷抱一種信仰，認爲「大體上現在比過去好，將來可能更好，但需要努力才能達到更好的境界」。人間世雖有種種禍患，但那正是進化歷程上所不可避免的，因爲生命具有選擇能力，這正是生命的精神上的本質，而選擇必然含有錯誤的可能。所以禍患勿寧是人生旅途上的一座燈塔，它時時警告人生使之不致陷於致命的危境。

有了這樣的宇宙觀和人生觀，著者的整個思想系統就是建築在這上面。

例如，他的道德哲學認爲是非善惡的標準不應求之於先天的理論，而應求之於實際生活。他認爲是非善惡應以行爲的結果爲判斷的標準，凡可能誘致人類幸福的卽算作是，否則算

作非。但所謂幸福，並不能下一個抽象的定義，我們斷定何者增進「幸福」，何者背反「幸福」，應把理智和直覺合在一起作為我們判斷的指針，而以實際經驗為試金石。人類與生俱來的本能有兩方面：一組的本能追求他自己的生存與幸福，另一組本能則因他人的幸福而感到滿足。所以為善的動機不是一元的而是多元的，有的起於利己心，有的起於利他心。道德的鵠的應該是求利己心與利他心的平衡發展。他又認為在人類進化的現階段上，賞善罰惡的制度尚有其必要，一味希望人人都能永遠「為善而為善」，結果一定一團糟。「為善而為善」的境地確在我們理想之中，但其現實當尚在遙遠的將來。

他的教育哲學和他的道德哲學有其必然的關聯。為善的動機既是多元的而非一元的，所以社會應盡其可能利用的一切手段來加強那些足以引起「為善」的誘因，並減弱那些足以引起作惡的誘因。教育的鵠的即是培養發展人類的利他本能，發揚人類的同情心，仁愛心，以便逐漸達到一種理想的社會秩序，其中一切的人都是「努力為善而即以為善自娛」的。他認為家庭在教育上社會上有其重大意義，所以他主張維持家庭制度。

他的經濟哲學的基本觀念認為「物質價值乃精神價值所必不可少的下層建築」。人生的意義決不以物質生活為限而有其崇高的方面，自不待言，但精神生活必須以適當數量的物質

爲其先決條件。因此，他主張爲現代經濟連結的貧窮現象是要盡全力來撲滅的。但一談到貧窮現象，我們馬上就面對着兩大問題，即：私有財產和財富分配。現代世界由於這兩大問題而陷於階級鬥爭社會革命的危境之中。爲解決這兩大問題，世界各國曾做過各種不同的實驗。蘇俄試驗的是一種類型，納粹試驗的是另一種類型，英美等民主國家試驗的又是一種類型。著者認爲純粹的類型不足爲訓，『他國的觀察家在此找不到什麼指點』。蘇俄的類型則尙在實驗之中，結果如何，『現在還不能作什麼結論』，但以蘇俄歷史上的情形特殊，種種因素都爲他國所無，所以『俄國革命史似乎不會在他處重演』。著者對於英美的類型頗爲讚美，認爲『這種制度不是由什麼單純的定理出發，也很少被人作成一個整個的公式，它並不以「觀念學」自命，但在某種程度上確有「觀念學」的價值。到今天爲止，它實施的結果較其他種種類型爲優良』。不過這種制度亦只在某限度以內有其成就，貧窮現象依然固執不變。我們是否因此便須採取更爲澈底的手段呢？著者認爲蘇俄的辦法未免所費代價太大，不得不慎失，而且，『爲增進人類幸福而發動的一種運動，它本身不應該是不人道的，』所以著者的結論是『改革應該是漸進的』。

著者的政治哲學的基本觀念是：自由與秩序必須保持平衡。『自由不是一個單純的概念

，它包括四個要素：民族的，政治的，個人的，經濟的』，換言之，就是民族自由，政治自由，法律自由，經濟自由。歷史上許多紛爭不一定起於自由與權力之間，反而往往起於所爭的各種自由之間。著者對於極權政治的幾個基本觀念加以深刻的批判，但他決非因此而看輕國家的價值，他却認為國家具有重大意義，國家造成了文明的環境，『倘然沒有國家的話，文明人便亦不能有了』。因此，著者極看重自由和秩序保持均衡的必要，他說：『如果自由的政府其意義即等於軟弱的政府，那末，自由便將消滅於無政府狀態及伴此而起的反動之中。自由確是一件大事，但首先必須建立於政府之基礎上。一個民治社會必須於其所有份子的集體威權與其各個份子應享的自由之間時時維持平衡』。其次，著者於指出政黨政制的種種缺點之後，認為『倘無其他改制可為政黨改制的代替物』，所以問題不是廢除政黨政制，而是如何把它巧為安排，以便革去它的缺點。最後，著者認為各種自由必須兼顧並顧，『凡最能和最適於全盤享受一切形式的自由者，即是最快樂的』。

著者對於國際關係的看法，認為現代世界的危機，大部分由於一種所謂「現實主義」的信念。這種信念以為個人道德不能適用於國家，個人的某種行為，在道德上為不當的。若由國家來做，便無所謂不當，而且個人反應予以擁護。著者認為這種信念最為荒謬，他主張國

家道德的規範亦即個人道德的規範，在個人應保持利己之心與利他心的平衡，在國家亦應如此。個人既不應互相殺害，國家便亦不應互相爭戰。著者痛斥戰爭哲學，即謂戰爭爲人類進化上必不可少的一種自然歷程之說，的荒謬；他以爲「在進化程序上，合作互助正與競爭佔着同等重要的地位」。他又逐一評判各種定命論的歷史哲學，認爲定命論是無稽的，因爲歷史也逃不出因果律，只要人類能控制因果律，便能控制歷史。歷史乃是人的產物，一切都看人自己的信仰與行動如何。這與他的「精神至上的」宇宙觀，和「人定勝天」的人生觀是前後一貫的。所以爲促進世界和平的建立，我們必須澈底拋棄那種祕的定命的歷史觀，用科學態度來把握歷史，以期展開人類的前途。關於建立世界和平的要件，著者認爲應保持三個重要原則，即：（1）大國小國地位平等，（2）不干涉他國內政，（3）遵守國際條約。關於國際聯盟制度，著者認爲有一個基本缺點，即只有司法制度，而無完備的行政制度和立法制度。

最後，著者又回到宗教問題上來，以爲現代世界陷於黑漆一團的根本原因，既由各派宗教間的隔閡，而且宗教不僅不足以抵制暴力與戰爭甚至反爲它們張目，所以爲挽救當前危機，著者提出「殊途同歸」這個口號，做爲宗教世界當前應該一致遵守的條條，和宗教改革運

勸的理想，期望一切信仰對手走向一個共同鵠的。

以上已把著者的思想系統做了一個輪廓的介紹。著者對於各種問題的見解，大體上都很正確，惟其過分重視宗教問題一點，似乎不免於成見。今日世界之陷於混沌，宗教問題也許是一們原因，但決非唯一原因，單純由宗教方面來替今日世界尋覓出路，恐怕毫無所得。宗教在今日也許還有其需要，但人類日益進於文明則宗教的需要日少，將來也許有一種由科學哲學與藝術融合而為一的美育起而代之，抑或由一種人生觀的信仰做為牠的代替品都說不定，但宗教必有消滅之一日，殆無疑義。原來宗教與迷信，歷來即已結了不解之緣，所以著者對於改革宗教的主張認為宗教中迷信的要素可以完全剷除淨盡，要把宗教置於理智的裁判之下，這一點恐怕只是他的幻想而已。不過我們對於著者也不應不加原諒，他處於基督教的氛圍之中，似乎不能自由發揮他的思想，完全去掉宗教的束縛，決非他的環境所能容許，所以他轉來轉去，始終轉不出宗教的範圍，他一方高調主知主義，高調「人定勝天」，一方又擺脫不掉宗教的桎梏，在他的思想系統上形成了一個大大的矛盾。這一點我們應該特別喚起讀者的注意，希望讀者勿為他的成見所蔽。（以下在第六章中譯者對於著者的見解將擇其要點所在加以按語）

譯者翻譯這本書的動機，是因爲讀了之後，發現著者的思想系統頗可與 國父的三民主義互相發明。由根本上來互相比較，著者的宇宙觀與人生觀都與民生哲學有其相似之點。著者所謂「思想之爲實在一如物質，而物質之爲實在也一如思想」，及其第二章末尾引徵斯賓挪莎的話：「思想世界和物質世界其間決無衝突抵觸，所有者只是同一實在以種種不同的光景顯現而已，自然是完整的，同時也是齊一的」，等語，不即是 國父所謂精神物質相輔爲用，二者本合爲一的註腳嗎？著者的「主知主義」和其「人定勝天」的人生觀，以及幾乎處處提到的「進化歷程」的觀念，不即是 國父的知難行易說嗎？有此基點的類似，則以此爲基礎而建立的政治哲學、教育哲學、經濟哲學更多符合之點，自可推想而知。例如，著者「自由與秩序必須保持平衡」的說法，簡直就和 國父所主張自由與專制兩種力量必須維持平衡的基本政治原理如出一轍。著者所謂四種自由必須同時建立而不可偏廢的說法，又足爲 國父所以要創立三民主義的原意，以及三民主義的連環性恰好做了一個適切的註解。至於著者的經濟哲學雖不及民生主義之澈底，並有替英國制度在後台唱采之嫌，且全無具體的改革方案，但其將蘇俄制度視爲一種國家社會主義，及其生產應與分配並重之說，亦不無與民生主義相似之點。

譯者學識淺陋而且對於哲學又是門外漢，這部書的翻譯本不該冒昧嘗試，但因個人愛好哲學的原故，又因發現著者思想頗多與民生哲學類似之點，可爲三民主義作個註腳，於是大膽把它翻譯出來，錯誤之處，必然很多，尙望讀者，多多指教，以便再版時加以更正。

這本書有三種版子：其一是英國 Messrs. Cassell, And Co., Ltd. 出版的，其二是美國 Bobbs-Merrill Company 出版的，其三是 Pelican Books 所印的廉價版。譯者所據的即是這第三種。在一二兩種版子中，尙有附錄五章，爲討論純粹哲學問題的，可惜廉價版把他完全刪去，以致我們對於著者的哲學思想，不能窺其全豹，這實在是遺憾的。只好等將來覓得第一或第二種版子時，當再爲補譯。

民國三十一年七月三十一日王清彬序於重慶

信仰與行動

第一章 這個混亂的時代

人綱大都同意我們這個時代是一個混亂的時代，無論在宗教上，在哲學上，在政治上，或在倫理上，這都是一個令人懷疑的時代。新的科學把一切舊的教義推翻了。各派因襲的宗教不若往日那樣能牢籠一切的人了。宗教和日常生活分離了，而哲學也不能予人以清楚的解答了。普通人大都忽視哲學，把它當做不可理解的狂人嘍語。在政治上，甚至連自由、正義之類的基本觀念都遭強有力的政黨的白眼。一世代復一世代，繼續發生普遍的貧窮現象，和少數人的奢侈享樂相對照，這造成了極端的不平，使得現社會的構造感受威脅。而且由於世界戰爭的危險，使得一種不安的心理蔓延於今日世界的每一角落。到處都瀰漫了不安，懷疑和焦灼的氣氛。

這種不安的心理傳佈到全世界有如潮湧水沸一般。無論在東方，還是在西方；在日本、中國、印度、土耳其、俄國，中部歐洲或西部歐洲，還是在美洲；不問是佛教徒、儒教徒、



印度教徒、回教徒、還是猶太教徒和基督教徒，到處和人人都缺少一種安定的情緒。人們對於自古傳襲下來的哲學和建築在這種哲理上的現存的制度失去了共同的信仰，同時，却還未確實找到新的哲理以建立新的秩序。

誠然，在每個國度裏，在每個社會裏都有許多人們還未被這種不安的潮流所侵襲。這許多人們還是泰然不移的堅信一種宗教信仰，同時，他們的日常生活中也有一般的行為規律就以這種宗教信仰為基礎，做為他們的指針。另外還有許多人則滿足於一種非宗教的人生哲學，認為即此已足安身立命，而這種哲學或者是出自他們自己的杜撰，或者是傳之於大家公認的宗師；他們覺得自己，縱令還沒有認識本身和宇宙的關係，但至少已經認識自己和人羣的關係了。但這顯然還是不夠的。要緊的是：至少我們還得有若干準則為大家所共同信奉的。如果倫理、政治、教育，以及社會關係，階級關係，國家關係，種族關係——凡此種種都還沒有建築在一種堅牢的基礎之上；如果這個廣大而複雜的整個機構還是樹立在一些空空而薄弱的礎石之上，並且已有動搖的樣子，如果人們懷着這種恐懼在胸，那末，我們的文明是不能長此綿延下去的。全世界有思想的人們（他們互相之間的接觸較之以前任何時代都更為密切）都已看到這個事實，都已覺察這個危機。

這就是我們生活環境的種種，然則，我們有什麼路途好走呢？

我們是否去歸依那些古舊的教條和習慣；即把我們的希望當做信仰；即以信奉他人的信仰為滿足呢？

我們是否要這樣說：引起這種混亂的就是思想和行動的自由；讓我們把自由拋棄罷；讓我來追隨有奪取權力的胆量和控制思想的手段的人們能；讓我們來承認理智上的專制以免道總上發生無政府狀況的恐怖罷，我們是不是要這樣說呢？

還是我們就躲避於一種宿命論的立場，取一種無所關心的態度呢？我們是否願意複敘吉本（Gibbon）所說的那句話——「歷史不過是記載人類的罪惡、愚蠢、和不幸的記錄，此外一無所有」？現在的事情怎麼會兩樣呢？「難道宗教家或哲學家之間已有一致的見解嗎」？宗教家或哲學家之間何曾有過一致的見解呢？難道我們已經可以找到任何徵兆以為引致他們的見解趨於一致的根據嗎？究竟何為人類的理性？何為真理？何為是非？目前我們還是贊成「今日有花只須折，莫待無花空折枝」——那句俗語罷！或則逃避於藝術之鄉娛樂之里罷！讓我們來任聽人類的罪惡，愚蠢和不幸而置之不問，降在我們頭上的禍患只好盡情忍受罷！我們是否甘心看着這個世界再度把它自己劃分為大儒、伊壁鳩魯和斯多噶這三個派別呢

？如果那樣我們將如希臘人和羅馬人所發現的一樣，遲早要遭遇災禍殆已無疑。

可是這個大問題仍然迫使我們不得不求其解決。我們對於宇宙的莊嚴和美麗已經有深切的感受了；我們對於大千世界的森羅萬象已經浸淫日久了；我們對於使我驚奇的宇宙間之一切，神祕和不可思議已經經驗日深了——凡此都迫使我們不甘以漠然無所關心的態度為滿足。

除此另外還有一條路子：這就是往昔每當社會脫離混亂和危險的局面而漸次恢復舊觀時人們所走的路子。這條路子便是：任何人們都一心一意的設法解決當前的問題，把這些問題看做一個整體，不怕文明據以建築的那個基礎受到檢查和試驗，必要時即使徹底改造那些基礎思想也在所不辭。

我們也許已經開始進入和前此不同的一個時代，那位有遠見的觀察者，在現代哲學家中間，赫然露頭角的懷梯海（Professor Whitehead）教會曾發過這樣的預言：『我們已經進入一個改造的時代，宗教、科學和政治思想一切一切都在改造之中』。他又說：『這種時代，如要思想究竟在科學的思想之謂改著意味的動搖震撼，必須教的發揚真理才行』。

第二章 我們周圍的世界

我們周圍的世界可以有種種方面的看法。最通常的看法有三：第一是日常生活的看法；第二是科學上的看法；第三是生命觀的，精神觀的，或心理觀的看法。

在日常生括裏我們認識一些物質的東西。它們是堅硬的；它們有其本質，有其大小，有其重量。它們有顏色，氣味和冷熱。玫瑰花是紅的，它的氣味是香的；草是綠的；火是熱的；冰是冷的。我們看到日出日落，在晚上又看到千萬的星在太空中閃爍。我們感到微風徐來，我們體察天氣的寒暖。人們的一舉一動是依照他自己的自由意志而加以選擇的。他們也受機會的支配；東家的老土前天中了彩票，西家的阿毛昨天被汽車壓死，這兩事的發生，純粹是偶然的。在我們這個世界裏時間是一回事空間又另是一回事；鐘表和日曆告訴我們時間，尺度和地圖告訴我們空間；二者是迥乎不同的。如此這般便是幾千萬年以前的原始人所瞭解的世界，也就是目前的兒童們所瞭解的世界，而在人類以外的動物界大體上或許也是同樣的看法罷。

科學看法下的世界便大不相同。這種看法是我們在書籍上，雜誌上，和科學家的講座上

所早已熟悉了的。這便是物理化學上分子和原子的世界，亦即質子、電子、量子的世界。這些各種電磁光線—— γ 光線， x 光線，紫外線，紅外線無線電上所用的賀爾岑光線和各種看得見的光線——的世界。這種種光線形成一個相連的序列，其間的不同只在波度的長短。

如果我們想對這個世界的長闊高 dimensions 有些概念，科學家便告訴我們說：假如一顆水滴放大成地球那樣的大小，那末，組成這顆水滴的輕氦二氣的原子，若以相同的比例放大，便有小好玩的輕氣球那般大。如果再把同一的輕氣原子放大成地球的大小，那末，它的陽電子也還不過是二英寸的圓周那般大。物理學家告訴我們：他們還不知道電子在原子內是怎樣結構的。但如知道它活動的範圍是幾千萬萬次。

在這種看法的世界裏，說「玫瑰花是紅的」便毫無意義。正確的说法應該是「 γ 造成玫瑰花表皮上的分子的一些原子，它有一種性能，能夠吸收投射在它上面的任何白色光線的大部份，而把這種光線中具有八萬分之一米突波長的那一部分反射出去。」（註：）這是波動論的說法至於量子論的說法便又不同，設使一個人的眼睛恰巧碰到這波長的反射光線，則這種光線的一部分將透過人眼的網膜，投射在人眼後面約有五十萬左右間錐體與小桿體 (Rods and Cones) 構成的組織上，最後便使人腦的某一部分上引起一種名為「紅色」的感覺。

「根據同樣看法，說『玫瑰花嗅着是香的』，也是毫無意義。應該說是由它繼續不斷的放射出一種微小顆粒所成的霧氣。在這種微小顆粒是如此而我們的身體是如彼的條件之下，設若這樣的小顆粒飛進人的鼻子裏，那末，經過嗅覺神經，便在人腦上引起一種感覺。這種感覺，我們無以名之，名之曰『玫瑰花的香味』。

同樣，所謂「聲」也是沒有的東西。而只是空氣的波動由某種東西的震蕩所激起，例如喉的聲帶和喇叭上的銅片。假如人的耳朵在這種波動所能影響的範圍之內，那末空氣的波動便在其波膜上引起相應的震蕩，由此經過聽覺神經而在人腦上引起某種作用。

所謂「熱」也不是火的性質。火的性質只是某種波長的放射。當我們的身體碰到這種放射便感到一種叫做「熱」的感覺。如果我們與氣體、液體或固體的原子的加速率運動相接觸也會發生同樣的感覺。

我們以為太陽昇降而是我們所住的地球繞着它自己的地軸轉動並且還繞着太陽轉動——這個理論我們已經知道了有好幾百餘年。同時，我們老早已經知道太空中的星球並非像看着的那般冰冷的數目也非可以千萬來計算的。用目前已經發明出來的最強的望遠鏡來觀察，我們便可知道還有太空中的星羣約有千萬萬個之多，每個星球的大小都和我們的太陽相差不遠。所

有這些星球便是我們自己的銀漢之一部分；而像這樣的銀漢不知有若干千萬萬個。從最近的星球放射出來的光，以每分鐘一千萬英里的速率，射到我們地球上來，須得經過一百萬年左右的時光才能達到。若從最遠可見的星球放射出來的光，便須經過二萬五千萬年之久，才能射到我們地球。

在物理科學上所表現的宇宙空間和時間是不能澈底分開的；所有的只是一個簡單的空間——時。所謂機會也是沒有的東西。每一件事都是在先的若干件事的結果；我們遇到的任何東西都是許許多多先在的原因共同造成的結果；相同的原因總是產生相同的結果。因果律和自然齊一律是放諸四海而皆準，思之百世而不移的。

如此這般便是宇宙的第二種看法，這就是唯物論者的看法。曾有過一個時期，許多科學家都認為這種看法已足令人滿意。他們並且做如是的預言，說是儘管人們對於宇宙再行探討下去，也不過把尚未進入我們知識範圍內的一切現象逐漸收入這個同一體制之中而已；所謂尚未進入我們知識範圍內的現象，主要的便是「生」和「心」。可是這種希望早已成爲泡影。像這種見解今日已很少聽見。生物學和唯物論的見解日益遠離。威爾頓卡教授 (Wilson) (24) 站在哲學家的立場，發表過如下的駁論，他說：「一件物質，譬如一個彈子，是在某

個場所和某個瞬間如此這般的一個東西；它是無論何時無論何處老是那樣呈現出來一件東西。但是一個活物，譬如一個細菌，一個種子，一個獸類，或是一個人便迥乎不同了，它決非任何時任何處總是那樣的。它的實體不是它的「現有」(actuality)而是它的「潛有」(Potentiality)。在每一瞬間它總是比較當時的現狀要多一些什麼。一個橡實有變為橡樹的潛能，即使我們把它踏碎而不使它發展它的本性。我們把一個橡實分析成爲分子原子，電子並且把它的分子、原子、電子如何組成一個橡實的全部歷史加以最詳盡的描寫，結果還是不能表現橡實的實體。化學家在他的實驗室中，也許能夠想像一個橡實所由組成的各種現有的成分怎樣做恰好的安排和聚合便能成功一個橡實，但果真要把這些成分綜合成爲一個橡實，他便須創造橡實的「過去」，並且賦予橡實的「過去」以一種直接決定它的「將來」的力量。這便是生物和無生物的最大區別所在；在無生物決不會比它的「現有」多含一些什麼東西；在生物則總比較它的「現有」爲多些；它的實體即是它的「潛有」。

拿着一塊磁石放在一個釘子的近旁，釘子便被磁石吸去，這純粹是一個物理現象。但試看一個下棋的人，當他沉思這着棋如何走法以至半點鐘之久，最後才決定這樣走而不那樣走的時候，這個程序任令我們怎樣推敲，怎樣玄想，是否能和磁石吸引釘子的那一回事兩相比

呢？或是讓我們來想像一個戲劇家坐在那裏寫他次一幕的劇本，或是一個數學家在解析一個算題，或是一個提琴家在那裏構思一個琴譜——這些例子，顯然有些什麼地方和科學所能描述的任何事態大不相同。

把羊毛纖維分析成細胞，把細胞分析成分子，再把分子分析成陰陽電子——光是如此這般的分析下去，你還不能說明一塊嗶嘰的涵意。一定還有一些什麼重要的東西被你遺漏。你忘記羊所以能夠經人飼養而繁殖必因其具有種種精神上的特質；你忘記能致羊毛生長的種種生命的特質；最後，你還忘記能夠使人們飼羊，剪羊毛，製造機器和織成嗶嘰的人類理智。把這些東西拋棄，所剩的只是原子和電子，但已不是那塊嗶嘰，這塊嗶嘰所以能夠存在的主要因素還是生命和精神。

請來看生長的現象是如何令人驚奇。我們已看慣草木的萌芽，放葉和開花，蝶變的由卵孵化，但很少停下來想一想這些事的來歷。生物學家告訴我們生物的生長通常是由於細胞的分裂。細胞的分裂現象所以異於無機物的結晶因為它是內發的，由內而外的，而且它所利用的原料，在大多數場合又和構成有機物的原料全然不同。胚胎學家告訴我們卵細胞的單純受精卵現象是由分裂而生殖而變異。在一個動物的胚胎裏，有些細胞羣變成筋肉，另一些細胞羣

變成神經組織，另一些又變成骨，皮，五臟等等——每一種都是按照恰好的比例和適當的地位。科學把這個程序看做觀察所得的事實。但是化學上的分子原子，光靠機械的受力的影響是不能如是安排它們自己的。我們不得不問：當每個細胞恰如其可的向前發展時，在它裏面究竟有什麼東西在那裏支配着領導着呢？顯然是有些什麼可驚的事體在那裏發生。

巴特爾 (Samuel Butler) 在他所著的生活與習慣 (Life and habit) 一書裏面主張在這種現象中一定是有某種精神的程序，某種選擇的作用在推動着；他主張有一種記憶的原素，由過去一切各代的祖先遺傳下來而結晶成爲習慣，決定在發生中的細胞的行動的便是這種習慣。湯姆生也有同樣的見解，他說：「一定會有某種進化上的推動力，或名之爲奮力 (nisus) 或名之爲氣勢 (elan)，或名之爲衝動 (impulse)，其微妙處決非機械的，化學的，或生物學上的術語的分析所能描述的。我的意思並非說它神祕，只是說它比凝聚，膠質化，結合，生長，繁殖等等趨勢，以及包含在這些裏面的接觸作用，分泌作用，組織作用都還要意義更爲豐富些——我是指的一種心理上的推動力，亦即奮勉向上的主觀方面」。

他在他處又說過：「我們難於設想一個細胞，至少是一個高等動物沒有它的心理方面。除非我們把「心」當作天演較晚的階段中突然鑽進來的一個不速之客，則細胞不能無其主觀

性的始基，亦即精神的可能性或潛在力，縱令是怎樣恍惚。

所以我們周圍的世界可以由第三個角來觀察，這就是心理的看法。

不用說，上述的三個看法或角度都和同一個世界相關聯。當我們說常識的看法和科學的看法不同，或科學的看法和哲學的看法不同，或三者互不相同，那顯然只是在玩弄詞藻。我們所了悟的只有一個世界。

我們對於周圍的世界可能發生錯覺而且時常如此。常識上以前認為無疑的太陽繞地觀，如今已經不能不承認它只是幻想了。昨日還是鉄案一般的科學原理，今日已經棄若敝屣，則今日通行的科學原理總有一天會被入放棄。我們的認識上時常有些不得不研究不得不解決的矛盾。只要我們的知覺不錯則，各個角度的認識一定會互相印證若合符節。反之，如各個角度的認識不相符合，則我們的知覺定然是錯誤了。

也許有人要說矛盾顯然是存在的。例如，常識上認為「凝固」乃是物質的屬性，但現代物理學便認為光線能夠穿過固體，我們怎樣？自圓其說呢？假如牆壁實在只是陰陽電的震蕩與飛旋，無線電台發出的光線透過牆壁直如沒有牆壁那樣容易，則物質的凝固性必然只是皮相的了。

可是我們不必接受這樣的結論。牆壁對於人體的凝固性並不礙其對於光綫的非凝固性。我們所以不能走過牆壁，那是因為它由構成的電子之排列異於人體的電子之排列而阻其通過；無綫電的光綫所以能夠透過牆壁，也是因為它們的電子之排列容許其如此。光綫穿過玻璃易如反掌，但這個事實並不能據以推翻玻璃的凝固性，試看蜜蜂在玻璃窗上到處碰壁，和窗上雨點的斑斑點點便是證明它的凝固性是無疑的。

當透鏡和三稜鏡既經發明而應用於望遠鏡顯微鏡和分光鏡的時候，自然科學對於事物的觀察又開拓了一個異乎舊日所慣習的新局面，一般人都假定這個新局面必能代表真實的世界，而舊日所慣習的局面則不過皮相而已。但是新發現的局面何以比較習熟的局面更為更真實呢？原子為什麼比物體更為更真實？或電子為什麼比原子更為更真實？實際上，人體所由組成的原形質細胞並不比人體為更真實；細胞中的化學原素也不比細胞本身為更真實。

同樣，人們往往認為如果「心」是實在則「物」便非實在，似乎二者不能同為實在。我們甚難找到理由足為見解的根據。在弈者的心意中有某種非物質的程序正在演進；在棋盤和棋子中便沒有這種程序；這兩句話可以同為真實，其間並無矛盾。思想之為實在一如物質，而物質之為實在也一如思想。建築家心意中，構成建築圖形的觀念其實在性不多於也不少於

建築物本身。

大體上說這便是斯賓挪莎的哲學。波洛克爵士 (Sir Frederick Pollock) 在所著斯賓挪莎的生活及其哲學一書中，用這樣一句話來述明這位大哲的思想：「思想世界和物質世界其間決無衝突抵觸：所有者只是同一實在以種種不同的光景（或方面）顯現而已。自然是完整的，同時也是齊一的」。

第二章 科學的眼界

我們這個時代充滿了心理上的不安，一般人大都趨於悲觀，這究竟爲了什麼原故呢？文學上的種種發現就是許多原故之中的一個。

當一個普通人在這個熟識的世界中度其日常生活，面對着現在眼前的偉大的宇宙，他使身不由己的戰慄了。他幾乎頭昏眼花，彷彿像是一個無邊無底的深坑突然發現在眼前。他面對着這個無邊無際的空間，覺到他自己的渺小，小得幾乎無從尋覓。金斯爵士 (Sir James Jeans) 說過：「人類如果想到他自己是住在如此微塵一點的地球上，想到他自己可憐的渺小，他對於人生意義便只好採取「達人知命」的態度」。他這種見地曾得到人們的首肯。我們曉得地球上任何型態的生命之延續都是危乎殆哉的。總會有一天太陽的熱放散淨盡，把大地變成一個不能容留生命的冰冷世界，它的最後命運將與已死的月球如出一轍。

一個已成灰燼的星球，一個死世界，
長夜漫漫的路途之上的一顆熾火。

現在在大宇宙中同我們的大地天天賽跑的月球早已死氣沉沉，這不啻提醒我們的地球：

「不管你有如何的光榮如何的成就，到頭來終是要死的！」人生旅途的終點果然如此的話，我們怎能夠同意史莫滋將軍（General Smuts）的話，說這個地球是「一個可愛的世界」呢？我們曉得當前的宇宙是要受支配於能力放散的原則，不斷的放散，無可挽回的放散，直到最後浩劫為止。金斯爵士另有這樣一句話，為羅素所引用與首肯：「宇宙」如其他一切有死之物，唯一可能的生命的前途只有墳墓」。羅素則認為這種「令人沮喪的結局」，是無可逃避的。還有許多思想家也都持同樣的見解。這種觀念漸漸浸及於一般大眾的心理。這樣看來，形成我們這個時代的暗影的知識界的悲觀論，其由來多少必受了現代天文學之賜。

可是這裏還可以有別種的解釋，別種的結論。

物理學家以令人驚駭的筆調描繪「垂死的太陽」，告訴我們：要到太陽的熱度散放淨盡使得地球上不能再有人類生活的那一天，從今天算起，至少還得經過兆兆年之久。即使我們一年一年彈指計算從石器時代到如今的時間，要到人類壽命告終的時候，至少還有一百兆年可活。為使我們瞭然於這個期間的無量修長，金斯爵士曾給了一個生動的比喻。設想埃及的方尖石塔（高六十八英尺）可以代表地質史上從古及今地球的歲數。那末，按比例計算，從一有人類到今日的期間長短便可用放在塔脚的一辨士的厚度來代表；而五千年文明史期間的

長短才不過像放在這枚辨士上一張郵票的厚度。於是金斯爵士更行計算，要到太陽的逐漸冷卻對於人類的生命多少有了些許影響的那一天，便得把郵票張張疊起，直到如同勃郎山（一五七八〇英尺）一樣高為止，每張郵票代表五千年的期間。由此看來，我們現實的生命和太陽的冷卻這兩件事顯然是完全不能比並，其間並無真實有效的關聯，全部討論簡直無足重輕，儘可拋棄不問。

其次，我們不能確定將來的發明不會看到某種進行不已的宇宙秩序足以矯正輻射作用所散放的熱能，縱令這種程序現在尚非我們所能認識或想像。如此的程序並不比原始的創世程序爲更難想像。假如有此事實的話，則我們替億兆代以後的子孫擔憂便不只是無謂而且也過早了。

同樣，如果我們沉思一下，則宇宙之大也沒有什麼了不得。人們面對着星河世界不必見其偉大，覺自卑，正如其對着原子電子世界也不必見其渺小便覺自傲一樣。這都不過是體積大小的問題，而體積的大小本身上無足重輕的。

我們所用以度量的一切標準都是毫無理由的，只和我們人體相對。我們身高五六尺，便認爲千里是長距離，而一寸的千分之一是短距離，我們的壽命六七十便認千年爲長，一秒

爲短。但自然對於我們所用大小長短的標準是毫不理會的。自然的運轉決不因其爲星河上的尺度，電子上的尺度以及介乎其間的人間世的尺度而異趣。在這三者之間並無尊卑高下的問題。如果我們面對着天體之大而覺自己寒儉，便如人世間的勢利眼，那才鄙陋不堪。

只有精神（*Geist*）才是意趣深遠的，我們正不必因爲所居的大地只是微塵一粟，或我們的身體和宇宙之大相比只是無限小而覺得自己寒儉，勿寧因爲我們的精神可以超乎宇宙的範疇之外，却正是我們足以自豪而得意的——這恰是我們可探的態度。『望遠鏡中看得到的天體並不如立於觀察者地位的眼鏡和腦之令人驚奇』。

雙子星座算得了什麼？

我又何必追隨慧星之所趨？

精神之穹蒼正是同樣的崇高，

在它的太空中顯現出更燦爛的太陽系，

較之任何天文家所能知道的更加燦爛，

而且它的奧妙非「無限」一辭所可比擬。

再來看看圍繞着我們的世界之景象？看看它的千變萬化的模樣。這個景象究竟可靠到什

麼程度？它所遺漏的是什麼？我們究能作如何的斷案？即使我們承認宇宙之客觀的實在，但仍有未決的問題：科學的描述究竟可以信賴到怎樣地步，假如尙可信賴的話。今天的科學理論和二世紀以前已是大不相同，則二世紀以後的科學理論無疑要和今天大異，如此，則我們怎能相信此項科學理論？

和切不可因此便說：一切都是流動不定的或一切都沒有確立，這是錯誤的。物理學和生物學上至今持續有效的發見，或今後似將仍然如此的發見，是舉不勝舉的。誠然，有的時候有一種假設或許過早地被人認為事實，有的時候實驗裏或者推論裏會發生錯誤。有的時候成熟的儀器會使較優良的觀測來代替舊的觀測，於是較早的理論便要經過一番修正。也許將來的發見會指示我們原子的構造和我們今日所假定的不同，或者告訴我們現在天文學家所用的測量計是太大或太小——較之最準確的過大或過小十倍乃至千倍，但無論如何一般的景象或輪廓總是推之百世而不移的。

科學的結論在實際的應用上——機械、交通、製造、農業、醫藥——天天經過試驗，並且經過一切人手的試驗。它們是到處禁得起試驗的。大體上，或只要它們還禁得起試驗的話，我們便不得不承認它們是正確有效的。

偵科學的成就已到怎樣的程度呢？

在物理方面科學的造詣已經很深。物質內部構造之發覺可算是人類的心和手在物質範圍內最令人驚奇的成就。由物體而分子，由分子而原子，由原子而電子，科學的開發者已經深入自然界的奧妙。但自然界的奧妙却尚未開發淨盡。科學的成果距離自然界奧妙的核心所在還遠得很。

懷德海 (Whitehead) 告訴我們：「既然到處都是『動』，那末任何東西必定都是一個偶然的『事象』 (event)。他說：『事象乃是一切實在東西的單位』。又說：『就物理學來看，東西的本身即是它的動作』。他把物質定義為『為集團的騷動』，把自然定義為『各種動作發生相互關係的一個舞臺』。別的哲學家也曾說過相類的話；他們把宇宙視為一個歷程，這個歷程即是宇宙的存在所由造成。但這種解釋我們能認為滿意嗎？我們一定會這樣想：假如除了偶發之事而外一無所有，那末，就連這個偶發之事也不能存在了。孔夫子說過：『知之為知也，不知為不知，是知也』。我們勿寧承認，問到宇宙的究竟，我們便已到了這個『不知』(或『尚未知之』)之境。

現在心理方面科學的造詣還淺得多。我們對於生命和精神(或生和心)的認識，現在已達

的階段一如三四世紀以前我們對於物質的認識。心理學還在等待它的伽利略和牛頓的到來。這方面的鎗鎗科學——電生物學 (electro-biology) ——尚在萌芽時期。生理學家現在才開始計算和測量神經脈絡中電的衝動。

直到最近，人才認識一切，生命有機體的心理的和物理的原素並非一此一彼的截然劃分界限，而是互相滲透不可分離。我們現在甚至還不能猜透這是怎樣來的——甚至還不能想像。著名的生理學家奚潤騰 (Sherrington) 覺得不得不這樣說：「嚴格說來，精神和腦的關係，我們不得不視為尚未解明，不僅此也，簡直還是無從認識」。心理學老早到了孔夫子所說「不知為不知」之點，較之物理學為更快。

對於我們眼中森羅萬象的宇宙圖，我們所能得到的唯一確定的判斷只有這樣一個消極的判斷，即：這張圖畫尚未完成。這張圖畫決沒有完全表顯宇宙的奧妙。我們所認識的宇宙必然不是一個「自完的系統」(Closed system)；它顯然不是自創的，它不能解釋它自己。儘管一切都可懷疑，但就我們的思想所能及的境界，至少以上這一點是近乎確定的——即：除此之外，必然還有些什麼東西。

上文會說過，圍繞我們的世界可有三種看法，三個方面，但這種劃分或安排不過是爲了

討論的方便，並非由於物之天性如此。此外，我們儘可有第四第五乃至其他的看法。物理學所顯示的世界之光景，在原始人是完全不知的，亦即由他看來，這種光景是不存在的。已進文明的人類便知道這種光景。而且他更進一步，能認識深入一層的光景即心理的方面，縱然他認識得怎樣模糊。然則，我們又何必懷疑除此之外還有其他呢？

人往往會說：即便這種種看法或方面果真存在的話，但人的精神的構造是永遠不會認識它的。譬如一個人攜帶他所養的狗到圖書館裏去，狗也能曉得書的所在，它能看遍一卷卷的書排列在那兒並能嗅到書的味氣，觸到書的硬度，但狗的心却決不會懂得書的內容有什麼意義。一般的假定都認為人心之於真理或宇宙之根本意義也和狗之於書一樣。事實也許真會如此。試看天演的進化由下等生物組織以至人類的由來，再看人類意識的進化，則我們便會驚奇事實果不如此。可是事實也許真不如此。

由原始人看來，則科學上的種種發見如微生物電子量子等等或是高等數學上的種種觀念，簡直似乎超過了人類所能理解的範圍。可是事實竟已證明這些東西正在人類理解範圍之內。

也許物理學上還會有某種赫赫的發見，把現在還為人類所不能理解的種種現象——例如

偵心術，催眠術等等——研究出一個有條理的系統來。實驗心理學現即渴望一種理論的建立，以便解釋人類意識的性質。

科學家利用實驗的結果也許會再突然覺悟到某種道理：有如在哥白尼以前，太陽和一切星體的運動表面上似乎是錯綜混亂，但自哥白尼發現了地球運轉的真象以後，於是這種種錯亂的現象都織入一個和諧的系統了；又如，牛頓和愛因斯坦之發現地心引力和相對論，多姆孫 (Thomson) 和魯斯佛 (Rutherford) 之發現電子而用以解釋化學原素分解的一般原理；或如巴斯特 (Pasteur) 之發現微生物而用以說明種種奇怪的病症之原因。

往事如此，我們鑑往知來，可知人類將來總會有一天曉然於天演的整個歷程，由最簡單的基本質素以至最繁複的「心」之表現——亦即：『由大氣以至天才的進化』。(The evolution of gas into genius) 人類的思考會再向前進，一旦頓見另一宇宙的發現，其中的輻射現象和我們的不同，其中的聲浪也和我們的異其速度，可是目前我們對於這個另一世界卻還茫然無所知，正如某種波長的收音機完全不受另種波長的播音機的影響一樣。

誰能預測：隨着時代的前進，這種種想像不會漸次進入人類的認識範疇之內？斯賓塞會把世界分為「知」「不知」及「不可知」三個領域。但不可知的世界是否存在却還在「不知」

的領域之內。

但無論如何，有一點爲我們所能斷定的，就是在目前這個時代，我們對於如上所說的學問或知識還遠隔十、八千里。我們的思維必須以現有的知識爲基礎，希望隨着科學發見的擴展而漸次擴大知識的範圍。目前我們所能確斷的卻是人類知識的不完全。我們無知乃是我們確知的唯一事實。在我們現有的知識範圍之外，必然還有些什麼東西。

科學把我們帶到當前的認識境界。這不一定是已到盡頭，却勿寧是這樣一個所在：後面即是我們所從來的大路，而前面漸要縮成一個小徑，但在小徑的前面却還有隱約的足跡，似乎會引導我們到一個廣闊而尙未開發的境地。

第四章 古代信條與現代知識

人類的幾個偉大的宗教（其信徒無慮十兆或百兆者）之中，最幼的是回教，創立於一千三百餘年以前；最老的是印度多神教和日本的神道教，創立於若干千年以前；至年歲介乎二者之間的，更有佛教、孔教、猶太教等等。可是現在這一時代已和任何這些宗教創立時的時代大不相同。

第一，物理的自然界受科學法則的支配已為一般所承認。不管在精神的範疇內還有怎樣的爭論，至少在物質的範疇內，齊一的和確定的因果律業已建立起來。芬齊（Leonardo da Vinci）說：『自然永不破壞它自己的法律，它要受拘束自己的法律之命令，而此項法律乃是生長於並運用於自然界本身之內的』。

第二，進化論被人視為宇宙的基本法則。宇宙是一個歷程，它是動的而非靜的。宇宙史的鎖鑰所在是生長而非突然的創造。

第三，宇宙的體積大小，對於人類的生活說，固然沒有什麼特殊意義，但對於人類想像中的神之觀念說便很有意義。嘿茲力特（Haeckel）說：『天的範圍還遠得很，但它終於要成為』

天文學上的東西。望遠鏡顯示給我們的宇宙，它的直徑有五百兆光年之長，也許可能的距離還要大些，這個事實必然要影響於人類對於神的觀念，因此而推想神是普在的，並且永遠是人格的。

在這些問題上，現代理想和古代一切的教條相衝突；自然，孔教要算例外，因為孔教只是一種倫理學說而非一種神學或宇宙論。不過要知道還有另外一方面。在另外一些問題上，現代理想似乎又替古代教條的幾個基本特徵做了證人。

科學已經從十九世紀那種唯物觀點的和昂然自傲的情態之中脫穎而出，現已承認它自己的表現之不完。它既承認：必然還有些另外的東西，便已替神的觀念留了地步。誠然，只要它還承認而且重視因果律，只要它還曉得我們視界中的宇宙不能以自己為因，那末，科學必然要達到這樣的結論：即必有一個最後的因素為我們的宇宙觀所不能涵蓋。假如這個因素是神的話，那末，科學便已成爲無神論的反證。

而且科學業已肅清以往認為物理世界是由凝固的，無生氣的物質所組成的陳舊觀念，並且承認有一個生的和心的因素為自然界所不可或缺的一部分，亦即使得宇宙的精神觀爲更有維護的餘地。其次，科學既已表露出來：某種對於世界的看法爲原始人所不能想像，那末，

便不能不承認此外還可能有其他的看法，在我們現階段的知識之中也還是無從想像的。

當着我們把整個宇宙看做一個清澈的、動的、放射性的系統，並和精神有着互相滲透的關係；當着我們猜測還有和我們現有的看法迥乎不同的其他看法，並且覺得必有某種超乎我們認識範圍的最後因素——則我們便已和古代信條的創始人所由受其支配的某種理想相距不遠了。培根說：『一點點腐敗的哲學使人傾心於無神論，但如哲學造詣已深，則必返還於宗教之門』。

所有這些事情攪在一起有的如此作用，有的如彼作用，結果便產生了我們這時代的混亂情況。現代的知識和古昔的宗教有相合之處也有不相合之處，相合與不相合攪在一起，就成爲混亂的主因。假如其間只有不相合則局勢或許要澄清些。因爲憑着人類的智慧，遲早總得把陳舊信條全部拋棄而重新建立，不管因此會惹起怎樣與騷動的爭鬥，不管花如何的代價。但二者之間既仍有相合之處，並且其相合已在這問題的根本所在，那末，局勢便不容易一下澄清了。

而且古代各種宗教在世界各處仍然保持着它們的力量。每種宗教都擁有大批的純正的信徒，他們不僅僅要保持他們的教條和現代知識相合之處，而且堅持他們的教條必須全部接

受並要儘可能的維持原狀。他們的理由如此：既然一部分爲現代知識證明其不誤，那末，只憑此點，當然就得全部保存，全部信奉。假如不然——他們的論據如此——假如任何一部分教條的權威被認爲無能爲力，那末，任何其他部分必然也要喪失權威。委棄了一部便喪失了全部。因此，即使現代知識已經證明不可相信的那一部分教義，他們也要拚死維護。在有組織的教堂中，此項教條仍然形成每日教儀的一部分。這正是我們這一時代所以不亂的原因。

這種情形，一年復一年，一代復一代地繼續下去，引起了種種重大的不幸事件。無數的人們通常因爲世襲的關係而集合成爲不同的宗教團體；此項團體互相分立，覺得它們自己在精神上是互相隔離互相疏遠，甚至互相對抗的。如果同一國家或鄰國之中，有不同的宗教同時存在，便會時常不斷地發生磨擦，磨擦到了極點就要爆發爲劇烈的騷動。在人類的一切史蹟之中其可恥之尤者恐怕「所謂「宗教戰爭」」。因爲信仰不同之故，人類竟至互相殘殺達數世紀之久。現時固然已經沒有這種戰爭，但惹起這種戰爭的仇恨却還蘊藏於人們胸中未全泯滅。

例如以印度而論，印度教與回教之間就時常發生嚴重的衝突，因此，使得印度政府對於許多已經可怖的問題更難處置。此等就是印度人民物質進步與精神進步的一個去不掉的障礙。

，時常會引起各城鎮間的械鬥。

宗教間的意氣之爭往往被人視爲絕對而永久的。誠然，假如不同的宗教都照着它們傳統的方式爲它們忠實的信徒所信仰所奉行，那末，這種爭鬥便將無法避免而且永遠不可收拾。

曾記得數年以前，耶露撒冷某一重要基督教團體的首領，因爲巴力斯坦政府某一官吏要求和其他宗教的領袖合作而做了如次的解答：「直接接受了上帝命令的鼓舞而建立其教義的宗教團體如何能和教義完全不以此爲根據的宗教團體合作呢？」

差不多人人都認爲這種隔閡和不能兩立的情形爲世界局勢中確定而不可移的事實。在互相仇視的各種宗教中決沒有任何一種宗教的教條（如照其現在的方式）能爲其他宗教的教徒奉爲真理，更無論在將來任何時期能成爲一切人類的唯一信仰了。因此，人們都主張世界的改造必須以儘可能承認此種既定事實爲先決條件。各種宗教，如同教、新舊基督教、猶太教、佛教等將常此保持對立的局面，各自信奉各自特有的教義，不問其信奉是由於信心或由於世襲的關係；並且此種教義將多少保持固定的方式，一如若干世紀或若干萬年以前所傳佈的一樣；而且今後將永遠各自舉行特殊的儀式，信奉特殊的教旨一如今日，在精神上永遠互

相隔離無法溝通。開明的意見也許能使得它們互相容讓，如果還不成時候，政府或許能出面解紛，最後甚至不得不訴諸武力以維持和平。但這已算是最大可能的希望了。

人們認為宗教間的隔閡是根本上的。各地方或甚至同一地方天天住在一起的居民將永遠信奉不同的，並且在若干處所互相衝突的宗教信仰。他們並說：此一宗教信為真理的教旨，彼一宗教必然否定其為真理；此一宗教認為史實的某種記載必為彼一宗教認為虛妄，又如靈魂輪迴的信仰，在亞洲視為天經地義的，在歐洲美洲必視為毫無根據的幻想——凡此都是的確不可避免的事實，不管它對與不對。

只要上述的道理一天存在，那末，人類的精神將常此惶惑；人類的社會將常此混亂。

如果古代教條的變為刻版或凝固所發生的弊害是使信奉不同宗教的國家永久隔閡，則其對於一國內部可能發生的弊害也正不少。

道德不應該是停滯的。人類的道德規律應該隨着時代的前進而進化，隨着經驗，隨着發明，隨着環境的改變，隨着理想的發展而進化。但如果一種行為規律為某種宗教所規定，而那種宗教又是固而不化的，則這種道德進化的程序必為所阻礙。因為一種規則一旦為一種超自然的力量所命定，便決不能再為任何較低級後來的權威所改變。正教維護主義(Fundamentalism)

nalism)阻撓了道德的進化，然而道德的進化却正是人類幸福的關鍵。

一種古代教條的權威既經凝固不化，便會對於國家的政府組織發生惡影響。所謂皇帝神權(Divine Right of Kings)的學說即曾受到宗教的支持而為該學說在歐洲史上所生一切禍水的總原因。

皇帝神權說不僅給予皇帝以超自然的權威，又把同樣的權威給予傳教士。尊崇牧師主義就導源於這一學說，但如歷史所示尊崇牧師主義一向都是社會進步最大的障礙。它阻撓了人類可爭取自己幸福而奮鬥的自然衝動。在這種影響之下，誠如馬克思所說：宗教真會變為「老百姓的鴉片煙」。為對抗這種惡影響，於是有了反對牧師主義之興起，這兩派之間曾經發生激烈的爭辯，在某個時候和某些國家之中，曾經支配政治思想達數十年乃至數世紀之久，大大地阻撓了社會進步的正常趨向。如十九世紀的法國和意國，二十世紀的俄國、西班牙、和墨西哥便都是好例證。此殆為現代世界陷於混亂的一個主要因素。

而且，這些陳舊的教統把顯然有損人類幸福的許多信仰，心理習慣，風俗，教育理論等等帶給我們這個時代。這些信仰習慣等等阻礙人類利用他自己的經驗使其不能由經驗而受益。甚至把流行病當做上帝的神祕行動認為不能避免。其實只要曉得此病的原因由於細菌的傳

染，而妥爲預防，自可遏止其流傳。

幾乎所有東方的宗教都足以培養一種定命的思想。卽如伊斯蘭 (Islam) 這字的意義就是「歸服於上帝之意志」。印度教和佛教都把世界看爲幻境，或一些罪惡，至多不過把它視爲毫無留戀的價值。他們提倡出世思想，以出世爲自救，決不予人以向上奮勉的鼓勵。釋迦說：「我所教說的唯一道理就是苦行難和由災難的解脫」。達磨說：「世間最苦痛的事無過於生存」。比文博士 (Dr. Edwin Bevan) 說過：「印度教的上乘只是教人如何使其靈魂由無可避免的苦痛人間解脫出去，却不教人設法改變現實世界的面目。至其下乘則甚至混雜若干風俗習慣，足以從根毀滅其種族之生命的。它不僅不教人改變這些風俗習慣，却反留下種種障礙使其幾乎絕難改變。它把改變風俗習慣的企圖視爲對於神聖無上的褻瀆」。這種教義替疾病，饑饉，以及土匪盜賊培植了順適的環境。所以東方宗教一方面雖然教人出世，但他方面却反助長了那些迫使他們幻想出世的禍患之蔓延與持久。

基督教也常常教人犧牲現世以祈求來世，並且堅決主張「內生活與外生活的根本不能相容，認爲要求靈魂的圓滿必須先從肉體的清苦修行做起」。因此演成了一種清教主義，超過了適度的嚴肅和高潔的修行，把罪惡的意義擴充到無限大，排除了一切樂享。

清教徒走過甜密的生命之花園，

拔去了荆棘又摘去了牡丹。

其次，猶太教既然重視摩西五經上經文所喻的教旨；並根據法學者（*Gonim*）和各派法師（*rabbinische*）的解釋創立了一種絕對的生活規則，因此演成了一種拘束的和矯枉過正的教育制度；這種制度，反轉來又在這個教統之中養成一種狹隘的拘泥儀式的心理。

一切宗教。尤其是東方的宗教都曾用其威權來摧殘女性，這種情形，雖不見得是到處如此，千古如此，但至少是常常如此，大多數地方如此。它們限制了人類中半數人的自由，它們減低了男性對女性的尊敬和女性的自尊，縮短了她們的壽命。印度的階級制度倚仗教徒熱烈擁護的勢力，在幾百年之中，使得無數人墮落；早婚制釀成無可比擬的不幸和退化。

回溯過去的歷史，盱衡當代的情勢，把所有這些因素都加以考量。試來估計一下：在世界各國中，由於固持教條的原故，以致減少了人間多少的幸福？惹起了多少肉體上的苦痛，精神上的煩惱？有多少原屬可能避免的貧困、疾病、死亡，由此而發生？誰能編製一個統計表來計算它的總數呢？

僅此還不能算了。古代宗教（佛和孔教除外）的創始者照例都好假想種種超自然的力量

認爲它有力對於人間事加以任情的干涉。他們還未達到那種尊嚴的地位來想像一種歷千古而不變的自然法則，來想像「放諸四海而皆準，施之百世而不移」的因果律。

誠如荷馬的描寫，希臘教假想諸神時常不斷地來干涉人間事——認爲：夢境是神來啓示人的行動；戰敗的武士是被神風捲入雲端；人間的命運不爲他們本身的德行與事功所決定，而爲互相反對的男女諸神之愛憎所決定。假如我們不把詠史詩當詩來看而把它當做一種人生觀的表現來看，那末，這些詩顯然違反了人間的正義感。

固然，希臘神話在令人眼光之中只是詩，而並非哲學，可是在其他足以影響人類行爲的古代教條中，還儘有同樣的想像屬雜着。例如聖經中的約伯書(Book of Job)普通都視爲宗教情緒的最高表現。但我們如果不爲它的修辭之美麗和愛慕上帝的心靈性所蒙蔽，我們便可以看出約伯書的粹粹所在不過是把人類單純視爲上帝的玩物而已。其中決無人間世界爲正義的精神所鼓勵的信、心、存在。德行或許反遭天譴一如罪行一樣，上帝的尊嚴對於德行與罪行乃竟同等看待。這種教義不啻把人類爲爭取幸福而努力的奮進心從根剷除。它把道德推翻，使人們只得仰助於斯多噶派的定命論。但事實恰與他們的想像相反，減低了人們相信心靈世界也爲自然律所支配的信心，而想像神對於因果律得以任情撥弄，決不能替道德建立堅固

的基礎。反之，如此將使道德喪失任何合乎理性的根據，而把道德哲學融解於神學之中。

人間的許多不幸大都歸因於人們對於現已知其不可信的古代教條還是茫然信奉。除了這些不幸之外，還有一個最大的不幸為我們所不應忘記的，那就是此事對於宗教本身的損害。

人間世確實殷切地需要一種宗教。人的生活不像禽獸那樣僅以物質上的東西和肉體上的滿足為目的。人類天賦一種精神上的奮勉性。我們理智上相信所知的宇宙並非完全，使得我們自然會發生一種墮陷之感。宗教固會要我們相信許多不可信的事情，但天下最不可信的莫過於盲目主張沒有值得信仰的東西。

而且由古及今，宗教曾為一切道德的最大城堡。宗教是信仰同時也是紀律。宗教是經過感情潤飾的道德。如果人類生活中失去了宗教這一因素，那末，道德的整個機樑就要動搖而傾覆了。

試假想一切宗教組織突然解散，一切教堂寺廟都予以封閉，一切牧師僧道等教條的執行者都停止工作。則人類將更迫窮途。在過去幾世紀之中，由於創教者預言者詩人，聖徒，和齊人的生活與說教而釀成一個很大的寶庫，為現代世界最可貴的遺產。如果這個寶庫崩毀散

伏那才是人類的大不幸。

可是我們如果看一看我們周圍的實際情形，便可清楚知道這種趨勢的確是否。而這種危險的由來不僅起於明白反對宗教的人，且亦起於信心最堅的衛教者。正如人們時常說的：『宗教衰落的唯一原因即是一切宗教都充滿了各種業已廢棄的科學理論，特別是已經廢棄的宇宙論和心理學說』。護教者藉口維護教統，堅主此項理論必須照樣保存。固然，今人之中已經沒有持絕論如忒滔良（Tertullin）者，說：『唯其不可能所以我信』，可是許多人還會說：『縱使不可能我還是信』。

於是，在一切國家和一切宗教團體之中，無數誠實的男人和女人都陷於一種進退兩難的可怕情況，正如歧路亡羊之可哀。他們或則不得不拒絕那確定的宗教信仰，拋棄那親近的教友，或則至少要勉強同意理智告訴他們不是真理經驗告訴他們有害的一些教義和教條。由於這種進退維谷的情況時常裏引起心理上劇烈的衝突。這時，兩種途徑的選擇交戰於胸，使得心靈感受無限痛苦：還是選擇那兒時即已受其薰陶，及長期覺得應該信仰，並且確實渴望着要信仰的宗教呢？還是選擇那經驗上確曾發見的而事實上又不得不相信的科學原理呢？經過這種心理衝突之後，許多人站在宗教信仰的一方，或許信仰心因此而更堅；同時也有許多人

站在否定宗教的一方。但更多的人則永不會獲得確定的解決；他們終生徘徊歧路，心中惶惑猶豫，徒然抱怨：『今日無從知道什麼是應該信仰的』。

於是現代世界便自然要回到一種形式主義，茫然背誦毫無意義的古代教條。這就是傳統的宗教所以不能抓住羣衆的原因，也就是宗教所以和日常生活日離而當代世界所以充滿惶惑與不安的主要原因。

第五章 直覺，神祕主義與奇蹟

我們正在尋找前進的可能路線；我們不得不向我們自己發問：除了那以科學知識爲起點，以理性爲工具的辛苦方法之外，是否還有什麼與此十分不同的路途可以前進。當着億萬感官知覺和歸納推理已經無能爲力的時候，我們是否能憑精神或心靈的頓悟直接達到超乎感官的境域？神祕的視力和直覺可否把我們直接領到所希望到的境地？

幾個大宗教的創始者和預言家都曾聲言神人感通是如何真實，有如逼真活現。各種宗教的信徒和神祕學者都如此聲言。世界到處創立了各派宗教發明了各種方法，希望能夠找到與神交通的捷徑。印度教中有那很古的和流行的瑜珈論，佛教中有唯識論宗 (Dhyana)，回教中有遍在神祕派，猶太教中有神祕哲學，基督教中也有各種的神祕論。在一切時代和任何地方都有千萬的男女自己確實覺得會和賜予宇宙以生命的神獨自過感通。他們之中許多人都會告訴我們於冥冥中獲得神的暗示，好似神的語音，有時模糊不清，宛如一種音樂，有時却很清楚明白，予人以啓示，對祈禱者予以回答。還有時候想像中得睹一種莫可明狀的極樂世界，好似神突然降臨予以默示。

但也有一種經常的心理歷程名爲直覺的，每每無這種神祕色彩。這種心理歷程近乎一種本能，心理學家告訴我們它寄寓於下意識的領域內。一個當代的心理學家說：『各種動物，人也包括在內，都有兩種精神上的活動：一個是本能的，自動的，天賦的；另一個是理智的，塑造的，後天學習的。這兩種活動永遠攪在一起，二者在發展的程度大不相同，但永不能完全分離。昆蟲的心理和人類的心理之不同，主要由於這兩種因素的發展上……昆蟲雖幾完全受支配於本能，但也有朦朧的理性，不過微乎其微而已；人類生活中雖幾完全充滿理性的判斷，但在其根底處也還有原始的本能』。

直覺誠可說是人類一切思想和行動的基礎。嬰兒的手舞足蹈和呀呀學語就都是直覺的。深植於道德之根基的同情情緒和爲一切藝術淵源的美感也都是直覺的。

今日的思想家中頗有一種尊崇直覺而看輕理智的傾向。此中原因一部分由於富勞德(Freud)及其學派最近在心理學上的發見。而另一部分也由於尼采，柏格森，和柯勞斯(Croce)等哲學家的學說之傳佈。德義政治動向所依據的理想大部分淵源於這種學說，結果，使得這種傾向一旦施諸實際，便深深地影響世事之形成。這種思想既在政治上露其頭角，便給予直覺理論以更大的聲勢。今日在我們的周圍時常可以聽到所謂『退出理性』的(The retreat from

Reason) 呼聲。這件事影響及於宗教，道德，政治以至一切，我們不得不把它仔細研究一下。

我們的正常的直覺觀念和直覺行動是否淵源於人類的靈性？此項直覺的觀念和行動是否能有一種權威，超乎理智所能賦予的任何力量？它們是否為神所培植的一種良知之萌芽？我們只要聽命於它，便可引導我們毫無錯誤地辨別是非嗎？

還是，它們只不過是悠長的生命發展史上遺留下來的自然遺傳性之一部，只不過是亞米巴虫的本能之更形發展更形精緻者，並不比理性為高，而只是天演歷程上前於理性的階段之遺物而已？

我們如果捨棄正常的直覺不談而來談一般所謂神祕的默示，則問題的形式便又不同。假如此項神祕的默示確來自那超自然的聖音，那末，它們的權威必然是絕對的。可是它們是否真的客觀性的傳音來自那出乎我們知覺領域之外所謂另外一些東西？還是，它只不過是來自內心的一些主觀的想像，純是頭腦中的產物？還是，有些屬於這個範疇；有些屬於那個範疇；假如是這樣的話，那我們又如何加以區別呢？

科學並不否定種種可信的聖音由於外感之可能。科學對於它自己認識領域內各種理論統

不輕易接受也不輕易拒絕而必接審慎的態度，則對其認識所不及的那個廣大領域之中的各種理論，它當然也要同樣的審慎。

神秘家和苦行家往往是富於神經質的，他們接受所謂神的默示種種印象，大都是他們的身體被置於一種近乎變態心理的情況之下，這個事實是不必否定的。大心理學家詹姆士，以科學精神闡明此種變態心理，對於此點最爲洞徹。在他的大著宗教經驗之面面觀中曾說過：「假如確有一種所謂靈感的東西來自另一世界，那末，爲接受此種靈感而必需具備的主要條件便是那接受者的神經質」。又說：「正如那最初的澄澈的意識爲洞開我們的感官以接觸物理世界的關鍵，那末在邏輯上，如果有種種神靈的媒介能夠直接接近我們的話，也必然要有一種心理條件使其可能，這種心理條件或許就在我們所有的下意識的範圍內；唯有此種條件，才能接近它們。在覺醒的生活中，人間的喧嘩，閉了這個下意識之門，但在朦朧的睡夢中，則這個門是半開或全開的」。或如蕭伯納在其所著聖者約罕中所描寫的：

「佐安：我聽到上帝的語音，叫我如何去做。」

「釋伯特：這語音來自你的想像。」

「佐安：當然，上帝的聖音就是這樣傳給我們的。」

可信的聖言起於外鑠之可能性，用不着否認。但可能性是一回事，現實性又另是一回事。

在現代世界中把這種神祕的經驗描寫得最詳盡，研究得最透澈的要算是印度的瑜伽論。當我們讀到一本印度神祕教的書籍，或聽到同樣的演講，我們定然要為他們傳道的熱誠和那種奮勉的精神如何有力所深深感動——這就是那個宗教所以甚古而仍然生氣勃勃的原因。但我們馬上就會發生疑問。

這種神人交感，也許正如他們所說，來自感官幕後的一種慧眼，一種超越時空的可以看到宇宙最深處的慧眼，亦即一種不可以言語形容的和神接近的器官（如以器官二字代表之）。或者，也許它所由產生的不過是一種心理的幻想，一種光輝美麗宛如長虹的玄想；它雖如此美麗動人，但完全是主觀上自造的，由情緒，想像和美感混合而造成的。如此，則我們一旦深入奧窔，究竟能看到什麼東西呢？

在印度教的聖書中有一段常常為人所引證的文字，描寫「神」和「實在」的性質，其原文如此：「巴斯克里要求巴德瓦，『把婆羅門尊者的性情講給我聽吧！』巴德瓦緘默不語。問者再發問，這位哲人仍然默不一語。問者再三發問。哲人才回答：『我講了你聽不獲。神

靈即是默默的「」。然則，這個回答豈非等於用莊嚴的語調說：「我不知道」？

一位仔細研究印度神祕教的學者愛彌兒·馬哥爾(Emile Marcault)說過：「瑜伽派，尤其是哈薩瑜伽派(Hatha Yoga)之中，有許多人給予我一種印象：即是當他們把意識實行抑壓之後，他們不一定能接近任何外籙或超乎他們所遺留的意識水準以上的東西」。但他却主張：「根據某種程度的個人經驗，則來戒瑜伽(Raja Yoga)向一種較高級的狀態或意識水準昇騰的信仰「是」可能的」。

已故的瓦拉斯教授(Professor Graham Wallas)於仔細研究一般的神祕教之後，得到這樣的結論：大體上，種種神祕的經驗或許是一種自我催眠或自己暗示的結果。

關於此項問題學者們之間人人各有不同的意見，但有一點為大家所一致主張的。即大家都認許：並非所有靈感或神人交感之說都可首肯。單憑神祕家自己確言其經驗之如何確鑿是不夠的。自認確鑿是不足為證明的。

詹姆士說：「在所謂慧眠與聖音之中，總有一些顯然是愚蠢的，在那種神情恍惚和突發的撞擊之中：總有一些對於行為和品性太無裨益，使我們不能相信其有何意義，更無論其神聖了。在基督教的神祕論的歷史上，以下這一問題是向來就不易解決的：即真正能代表神之

奇蹟的那種聖者和經驗與巫者佯裝假作愚弄信者的把戲之間，究竟如何區別？這問題亟需信仰家拿出他所有的慧心與經驗來研究的。

歷史上，關於以傳道自任的預言家之記載，舉不勝舉，此項預言家爲其當代人或後世人斷爲虛妄的亦頗不少。他們所以如此，或出於有意的欺妄想愚弄信者，或出於一種宗教狂的心理，宛如瘋癲。

而且，我們如果把直覺或本能視爲具有絕對的權威之那末，其最初的表现形式即應永遠保持。如此則我們將仍迫乎原始的崇拜精靈時代，認爲河有河神，樹有樹精，森林中有魍魎，日月中有日神月神。我們將仍返乎卜者與法師的時代。一切行止動定將以預兆及巫術爲根據。我們將仍返乎恐怖時代，因爲宗教上的想像既予希臘以阿波羅神(Apollo)及雅典女(神Athena)便亦可予中亞細亞以火神(Moloch)，予猶曠且的麻亞士人以吸血的諸惡神。奧圖博士(Dr. Otto)在其名著，聖者之理想(The Idea of the Holy)中這樣說：『宗教的原始表现形式就是一些可怕的，令人恐怖的，有時甚至令人討厭，令人作嘔的東西，那是『很自然的』。他接着又說：『但以後此種形式即被人覺察他的缺點，最後簡直被人完全拋棄，視爲『毫無價值』。但是，我們如把直覺的宗教感視爲具有絕對權威，那末，一旦既已被人探

納的儀式，爲什麼又會被人完全拋棄呢？難道我們必須等待一些新的，與以前不同的直覺之到來嗎？假如，此項新的直覺果真到來，我們又將如何斷定新舊二者間的權威高下如何呢？在許多可疑的事項之中，至少有這一點是可以斷定的，即：靈感，默示，人神交感等等主張，不能只因曾有其事，便遽予承認。

關於道德領域之內的種種直覺，我們把它名爲良心之命令的，亦大可同樣看待。良心是可能錯誤的。

我們只要偶爾史籍，便可找到無數如此的爭例：往往出類拔萃的人們所幹的事功，在當時是完全出於良心上的動機，但後來竟被人們異口同聲地譴爲殘忍的迫害行爲或野蠻主義者。宗教史上的迫害行爲沒有不是本諸良心的。而且，某甲的良心認爲應該如此的，某乙的良心便認爲應該如彼。某甲認爲顯然合乎正義的法律或習慣，某乙或許從良心要拚死反對。假如確有一種自然的本能，天賦於每個人的身上，可爲辨別是非善惡的一種獨立不倚的萬無一失的指引者，那末，人類自古及今對於何謂善惡是非的問題，就應該是人同此心，心同此理。但事實上顯然沒有，且從未有過這樣的協和一致。所以，一個人無論怎樣熱烈地堅決地主張『這是一件正義的事我應該做的』，但僅此不能證明此事是正義的，這一點已是昭然若揭

。同樣，神祕教也是顯然正如詹姆士所說：「它的種種說法未免太紛歧，太隱密，不足以主張『放之四海而皆準』的權威」。現代世界所正在尋覓的信仰之基礎，是不能僅以無條件地接受任何（或一切）的神祕經驗，或單純承認任何（或一切）個人良心判斷的命令所能冒然充替的。我們必須有一個辨別真偽的試金石，判斷邪正的標準。然則這個試金石或標準，究向何處去找呢？

在古時通常是以武力為唯一的標準。那時建立一種宗教的辦法即是壓制不信此教的人。當此教的武力壓倒一切時，那便證明此教所奉者為真神。但在現代世界之中，你却不能殺戮不信者，甚至連迫他緘默都不成。並且國家間的往來日趨密切，往往在中國認為是異教而應加以抑制者，在乙國却正是大眾公認的正教，有權抑到別人的。然則，任何什麼標準都可能建立，武力却無此資格。

在古時，所謂天降證跡或奇蹟亦被視為神靈默示的確證。

「奇蹟」這字的意義通常包括至少四種事情。第一，它或許表示一種事情，是和我們已知的自然秩序矛盾的，例如，一種物質忽然變為化學原素不同的另一種物質，或如昂首的石像忽然俯首，頑石竟會說話等等。第二，它或許表示一種事情，表面上雖和自然秩序矛盾

，事實上却並不然者，例如，在病者感情刺激或精神激動的緊張情態之下竟治好一種病症，或此人用精神力量治愈彼人之病。第三，它或許表示一種事情，本身是正常的，但在異常的環境之下發生，因而可以視為奇蹟的，例如，在祈禱之後遽而發生洪水之災。第四，它或許用以表示一種簡直是出乎物理範圍的變故，如像「來自世外的聖音」，或神聖顯靈等。

我們所推敲的正是這第四種事實，現在的問題即此種事實可否以其他三種為證明，換言之，上帝的啓示，可否把這種奇蹟做為確鑿的證具。

任何人只要他承認自然齊一性的法則已經科學確實建立起來（至少在物質界的範圍內），那末，他必先找到不可爭辯的真憑實據才肯斷定此一原則確有某種例外。現在姑舉一實例：在舊約全書出埃及記的第七章裏有過這樣一個故事：亞倫服從神的命令，把一根手杖拋在費羅國王面前，此杖忽變為蛇。在讀者此時便須相信一根木製的手杖，仔細考察時其中不過含有普通木質纖維的種種特性，現在却竟會突然變為一條具有爬虫類的骨節，組織，肌肉和皮的動物了。我們將無從找到此舉果發生的確鑿證據，幾乎一切宗教的經典和記載裏都滿載着這一類的奇蹟。假如我們說此項古代教統要人相信一些不足信的東西，他們便問我們：是否果有什麼東西可以把它明白歸入「不足信」之中的。可是，諸如此類的奇蹟當然得要歸

入「不足信」之中。即使有任何過於慎重的人，連到此點也不願遽下絕對的斷語，但他却不得不承認：大凡一種記錄記載關於某種偶然發生和自然界的秩序相衝突的事件的，我們與其認爲此事確曾發生，勿寧把它看作記錄者的錯誤，或記錄者受了欺騙，不然便是記錄者的惡作劇，故意欺妄。

假如說，此項事件並非不能加以某種自然的解釋，只是記錄的錯誤，那便不啻否定了這稀奇蹟曾經發生的原有主張。且如此，則不問此項事件之性質如何將再不能用以證明關乎此事的預言家或聖徒有何超自然的權威了。

假如說，此項事件之曾經發生毫無疑義，因為記錄上明明記載着許多人的心理和行爲都會受此事的影響，而此項記錄的歷史價值又是無可辯駁的。但此點決不足證明如記錄上所記載的現象「確」曾發生。它只不過證明人們相信此事的發生，而這些人們或許是過於輕信的——這兩件事顯然不同。

假如說，此項記載固當認爲真實，不問其果真可靠與否，因爲人們對於此項記載的信仰會發生有益的結果。此種理由，事實上又不啻否定了所說的奇蹟，姑不問理智上是否應持誠實態度，而且也無異放棄了此種奇蹟的本身卽爲聖靈的證明之原有主張。只因其有益便予接

受的證據，顯然不足視為證據。

當我們再來看上文列入第二種範疇，那些被人視為不可思議的事件，即是：因神靈的援手（或在宗教的心理刺激之下）而突使疾病霍然，則我們便又遇到了完全不同的事情。心理對於身體的情形確有影響，這是不能否認的。在生理學和治療學上，情緒的不同會影響身體是盡人可知的現象。一件好消息或一件壞消息對於病人會有相反的影響是絲毫不爽的。俗語常說：「快樂是最好的補藥」。所以，我們沒有理由來否認那些被人視為神奇的，宗教治療之可能。克芮博士(Dr Alexis Carrel)在其所著的人類之謎一書中，充分承認此項宗教治療的說法，但他却說：

「奇蹟的主要特徵不過是新陳代謝的作用特別加快罷了。」

但此種解釋如果成立的話，則「奇蹟」一字如此用法果然對嗎？根據此項事件並不出乎自然秩序的範圍來證明其為真實，理由固很充分，但如此則奇蹟的辯護者豈不放棄了他們自己的立場？如果此項事體仍在自然之內，則所謂「超自然者」的實有問題便根本無須提起。一種宗教治療或宗教儀式足以發生心理上的影響是真的；病者心中的宗教情緒也是真的；生理上的影響也是真的；但所有這些事實是否起於神的直接干涉，現在却成大問題，因為科學

家和神學家已經一致同意只要找到自然的理由便已足夠。果然如是，則縱有治病的力量也決不足以證明確有一種超自然的使命，給予預言家或聖者的話以絕對的權威。

一位修行者的聖潔的生活也往往被人引為證據來證明他所說的話有特殊的靈驗。這種證據也是決然不妥的。佈道者的品性並不足以保證他的學說是真理。特出的道德是一回事，通神的識力又另是一回事。而且，甲教的聖徒如此說法，乙教的聖徒又如彼說法，二者不能同時是真的。世人不能在這裏找到確實的標準來判斷二種宗教的真偽，或二種靈感說的孰是孰非。

當我們談到「奇蹟」這字通常含有的第三種意義，即是那些本身雖然沒有什麼異常，但其所由發生的環境是異常的事件，則我們也不能逃出同樣的結論，因為此項事件的證據永遠不會充足。當祈禱者祈雨之後，天果降雨，這件事實本身並沒有告訴我們祈雨和降雨之間是否有因果關係，還是僅僅一種巧然遇合。只有重復的經驗才能做證，但那是不會有的。

還有人會說：一切東西畢竟無不是奇蹟。懷特曼(Walt Whitman)這樣說：「為什麼！誰要看重奇蹟？由我看來，天下的東西無不是奇蹟」？或如霍斯曼(Laurence Housman)所說：「假如能夠找到什麼不是奇蹟的東西，那時，你才應當驚奇」。在某種意義上說，這話確是

真的。由哲學家的眼光看，沒有一件普通的東西或平常的事情不和「超自然的」這個名辭所代表的意義多少發生關係的。但如果把這個事實牽引到這裏，不過徒然紛亂我們的思想而已。我們所要知道的是：是否有什麼足以代表上帝的特別的形跡可以作為種種默示確是真理的證據。說任何事物上都有上帝的形跡便無異設辭避開我們所正在辯論的問題。

所以就這事的全體來看所謂「奇蹟」者並不能幫助我們來解決問題，反之，它勿寧是一種障礙。居於現代世界，還要拘泥於所謂「奇蹟」（這字的意義，爲了我們現在討論的目的必須如此界說：即視爲出乎自然秩序之外的事件），那無疑就是宗教的根據所以日趨薄弱的的主要原因。它使具有科學頭腦的人越發看輕宗教。本來人們既已對宗教懷疑，現在却還要用種種更足令人懷疑的方法來釋疑。用物質上的證件來證實心靈上的東西，那無異把宗教降低到一種唯物主義的標準。印居博士(Dr. Inge)說：「乞靈於種種奇蹟的辦法在昔固曾吸引了不少的皈依者並獲得那樣迅速的成效，但到最後，便如基督所曾告誡於他信徒的話，反使宗教破產」。奧圖博士也有這樣的話：「這裏，一如那可怕的和恐怖的情形之逐漸泯滅隨着宗教發展到較高級的階段，便使所謂不可思議者漸次歸於淘汰；同樣我們也可以看到：在更開明的水準上，所謂「奇蹟」者將如何漸次消失其價值；看到基督，穆罕默德和佛陀對於輕蔑

巫師術士的態度上是如何一致；看到路德如何把所謂「天降奇蹟」者嘗爲「幻術」或「騙小孩的糖果」；最後看到主張奇蹟的超自然主義如何被摺諸宗教之外……」

然則我們所需要的辨別真偽的標準，是否能在其他地方找到呢？

許多人將以爲此項標準可於宗教經典或國教教堂的權威上尋得。但現代思想却不能承認任何宗教的經典在一切方面都有絕對的權威。英格蘭教堂當今的領袖之中有一位最富盛名的主教查理高爾(Bishop Charles Gore)曾這樣說：「據我看來，我們決不能主張聖經上的文字盡都可信。」又說：「把聖經上的一章一句視爲權威，事事都要以此爲根據，正是我們現代新宗教所應根本反對的。」幾乎各種宗教的權威作家都會說過同樣意義的話，這是我們引不勝引的。但如果宗教經典在任有一點上喪失權威，那末我們所要尋找的最後標準或確實根據便不能指望於經典了。我們必須辨別真偽，披沙檢金，我們必須於經典的記載之外別尋所需的標準。

如果確定的權威既已授予教堂，我們再來問這種權威的本身何所根據，那就要立刻陷於一種循環論證。亦即不啻說：教堂的權威證實神的啓示，而神的啓示又賦予權威於教堂。

有人說，我們所需的標準可於人類的一致同意上去尋求。各種宗教一致同意之點卽爲上

帝之真意所在。但除幾個單純的道德觀念之外，沒有任何一種學說能使包括人類三分之一的佛教信徒及孔教信徒與其他宗教的信徒聯合一致。即使我們把佛教信徒及孔教信徒靜置不論，但這種說法仍難於於我們的問題，因為基督教，猶太教，回教，及印度教的教旨有許多不同，且互不相同的。而且此種一致同意說將使宗教停滯於其原始形式。辛尼加(Seneca)即以大家一致信仰的理由而主張羅馬萬神廟中的諸神必存在在為根據。文獻史籍所載，蘇格拉底當受刑時曾說他自己信仰太陽和月亮的神性，因為「這是一切人的共同信條。」所

致同意亦不足為真理的根據。

還有些人避開真偽問題不談而假定兩個獨立的範圍，一個是科學，一個是宗教，科學是科學的範圍，宗教是直覺的範圍。但只要少加思考，便可明白這兩個範圍內的要求是互相滲透的。科學家的腦子，一如其他人的腦子，在根本上離不開直覺的作用。至於宗教顯然也是科學的與直覺的兩種要素交織而成。

即在印度的思想家中，多數也還承認離開直覺是不可靠的。印度大哲學家來得哈克(Shri Radhakrishnan)說過：「為證說宗教經驗顯示真在，為轉變宗教上的確信上的確斷，我們不得不把經驗訴於理智的裁判。印度思想並不懷疑理性。人類心理上

這兩力量即理性與直覺最後是不能分開的。且他最後乃採取實驗主義的說法，說這二者味著總上所顯示的真理皆能重新經過經驗的估價，看其是否與確定的條件相合。我們要辨別宗教經驗中的真和偽，不僅可以依據邏輯推理，亦可以日常生活為準據。把各種不同的宗教觀都加以經驗的估價，並使其和我們日常生活的其他部門發生關係，我們便不難辨別真偽了。

若以直覺與理性二者孰為較高一籌，那也是無益的。這兩個的意義中，並無輕重貴賤的考慮。若說「理性是至高無上」，至於原始的本能雖然事實上為一切人類行為的統治者，但不過理智的僕役而已。這似乎沒有什麼意義。同樣，若說「我們不得倚靠直覺作為最後手段」，若說「在宗教信仰或實際生活的範圍內，我們須得對命於那模糊的無理性的直覺，不必致疑」，也不必問科學上業已證明的事實或實際經驗的教訓，那也毫無意味。

但，人們會說，推理本身也可能錯誤，那顯然是真的。我們誠然常常看到理智的錯誤。在倫理和政治的範圍內，因有實際經驗可資根據，便可以常常找到這種例子。往往根據歷史的研究或倫理哲學政治哲學的研究而建立起來的一般原理原則，當其應用於實際，便會發生錯誤。不過理智的錯誤和直覺的錯誤之間却顯然有這樣的區別，即：理智的錯誤可由推理程

序的本身來發覺來矯正；誠然，假如利用合理的方法，鏗而不捨，遲早總會發覺錯誤而加以矯正。至於直覺的本身便沒這種自行矯正的可能，如任其自然，則其錯誤將永無矯正之期。只有把握絕對權威之說拋棄只有搬請理智的救兵，然後直覺的錯誤在倫理，在政治，在宗教各方面所貽的損害才能獲得補救。

至此，到我們上面所研討的：即，除了平凡的推理方法而外，是否仍有其他的前進路途，或憑藉直覺與神祕主義我們是否能夠直接走向最後真理——這一問題，已告終結。結果，我們不得不拋棄那樣的希冀，我們不能相信那樣做會有什麼好結果。本章的推論，我們在此做一撮要：

直覺是人類各種心理歷程上一個重要部分。神祕的啓示有其可能，科學也不願否認。但並非所有人神交感之說都應信以為真，亦並非一切直覺的衝動或良心的命令都應視為可靠。倘必須有一種辨別真偽的方法，或判斷所依據的標準。當然，這種標準我們不能望之於成的武力，也不能望之於「奇蹟」。包括於這一名稱中的一些事件也許毫無所謂超自然的要索在內，因此，並不能賦以其所需的權威。至於那些顯然與公認的自然秩序相矛盾的，更無充分的證據足以排除人們對它的懷疑。同樣我們所需的標準也不能望之於宗教團體或經典。

因爲教堂和聖經的權威得之於所謂上帝啓示，而上帝啓示又正是他們應該尋找證據來證明的。至於所謂一致同意也不能做爲我們所需的標準；一致同意的事情本來少得很，既然少得很，當然無從供給我們所需的標準；而且這一時代大家一致同意的標準，到了下一時代便會被人拋棄。其次，有人把宗教和科學分開，把其一劃入直覺的範圍，另一劃入理智的範圍，或爭持二者的高下尊卑那也是毫無理由的。不過二者之間却有這樣的區別——即理智與直覺雖然都會錯誤，但理智本身却有自行矯正其錯誤的辦法，而直覺則無有。

第六章 宗教的前途

一個現代的普通人，渴望實現世界的和平，人類的幸福，要想「打破」這個時代的混亂情況，並且明知現代知識和古代教條有相合之處，也有不相合之處，他必須問他自己：他希望各派宗教向什麼方向演進。姑且假定古代教條並非絕對剛性的而是可能變化的，則此種變化應採何種方式？從今數百年之後，我們希望宗教變成什麼樣子？

譯者按：著者生於基督教的氛圍之中，難免抱着成見，便以為宗教與科學的衝突為現代世界陷於混沌的唯一原因，因此，認為拯救世界必須從改革宗教着手，其實，宗教問題只可說是現代世界陷於混沌的一個因素，決非唯一原因，而且宗教只是神話時代的遺物，在世界進化的歷程上，終久會有壽終正寢的一天，也許由一種哲學，科學與藝術融合為一的養育起而代之。到了那時，宗教便成為歷史上的東西了。居今日二十世紀的時代，我們受過科學洗禮的人，應該努力建立一個以實現真善美為目標的正確的人生觀，大可不必再談宗教問題。所謂「盡信書則不如無書」，讀書請至此地幸勿為著者的成見所蔽可也。

古代的各派宗教是由種種原素合成的。它們給宇宙和宇宙中人的地位以各種解釋。它們提供一個道德律及所以必須遵守的原因。它們替人類的種種情緒，——如孤獨寂寞時的呼喚援助，憂愁痛苦時的尋求排遣，以及免取種種手段來加強善良的衝動，抑壓卑劣的衝動——貢獻一種宣洩的途徑。從這些原素之中產出「神」的概念，這種概念將「神」作為是創造者兼最初推動者，宇宙的立法者兼法官，父親兼朋友。「神」是創造者，最初的推動者，同時又是宇宙的立法者和法官，是天父又是良友。

神學家準備對「上帝」的性情和行動加以最確定的斷言——他的目的是這樣，他的意志是那樣，他的性情是如此如此，言之鑿鑿正如亞諾特爾（Matthew Arnold）所說，「宛如他是一位鄰居」。誠然，如果我們把各派或任何一派宗教經典中的一切記載或聖徒和神祕家的預言之記錄等等視為「神」的直接啓示，那我們可替此項斷言找到根據。但我們却不能把這些記載和記錄毫無疑問地全部接受，因為那樣我們馬上便要陷於矛盾，並且輕信一些決非真理的說法。我們必須在理性的裁判之下實行一種選擇。但一旦我們這樣做，我們便是在探索一種須要獨立不倚不為特定的啓示所限的學問；這時我們便會感到材料的如何缺乏，我們要在現有知識的限度內來建立這樣一門學問，實感基礎的薄弱。

因果律實爲我們最高希望之所寄。假如宇宙是果，上帝是因，那末，因的性質必然見於果的性質，即使只能見到一部分的話。從音樂中可以推知音樂家，從圖畫中可以推知繪畫者，從思想系統中可以推知思想家，同樣，從宇宙中也可以推知「神」的性情。正如斯賓沙所說：「我們愈了解各各物體，便愈能了解上帝」。宇宙既有精神其物，則「神」亦必有精神。

人類的精神中有意志有目的，則宇宙和創造者的精神縱令其必然和人類精神根本不同，我們也不能假定其必無此項性質。固然，我們常說「自然的盲目力量」；主要地說，自然力對於它自己所爲是無意識的，但我們沒有理由這樣想；在此項自然力之後必無意志和目的。譯者按：宇宙的最後因素是什麼？此乃永世之謎，不可思議亦不必思議，我們姑探存疑態度好了。我們固然不可武斷在此項自然力之後必無意志和目的，但同時更不可冒然斷定「在此項自然力之後必有意志和目的」。

除了上述的一般概說而外，我們是否能更進一步從人類歷史和現代文明之中，替「神」的性質，找到一個更圓滿的解釋？

在那些承認因果律並視「神」的存在爲宇宙的出發點，視精神意志，和目的爲「神」的

屬性的思想家中，他們對於上帝和世界之關係約有四種不同的看法：第一種看法把上帝視為歷史上的人物，上帝的創世是已成陳跡的一種行為，創造只是一度的；宇宙既經創造之後便於種種自動發生的力量之下，機械地演進，從古及今。第二種看法把上帝視為原始的自然律之立法者；同時並認為上帝於建立自然律之後，仍不斷的活動，不斷的監臨其上，至如何干涉世事，則此派中的看法又不一，有的認為上帝干涉世事必須經由預言家或人神間的中保，或隨時經過少數選民（個人或團體為神所選當受特恩或永生者）之手；有的認為上帝干涉世事係經由一種合乎自然律的特殊行動，此種時時的行動即代表上帝的意志。第三種看法認為「神」是無時不在活動，無處不在活動，無物不在其支配之下，正如福音書所說：「兩個麻雀不是一分銀子嗎？若是你們的父不許，一個也不掉在地上。」第四種看法是泛神論的見解，認為上帝和宇宙並無界限於其間，上帝不僅是外在的，不僅是「另外一些什麼東西」。照此看法我們如果由現代科學中覓取一個譬喻，我們便可想到「神」和心物世界之關係不啻是一個生命體和組成此生命體的億兆細胞之關係，每個細胞固都有其個性，但沒有一個細胞不為整個有機體之生命所滲透的。這種對「神」的看法正如華茲華斯（Wordsworth）之詩所云，認為它是：推動一切有思想的东西，和一切思想的一切標的。

並且透過了一切東西的，一種動因或一種精神。

當我們自問：是否觀察世界上的繁羅萬象便可得到一些線索由此悟出「神」的性質，這時我們最初便須考量：是否地球上所有一切東西和一切事故都應視為上帝所手創的。這樣，我們立刻就會明白：關於此點，不管我們採取上述四種看法中的任何一種都屬無關緊要，儘管某甲會說：上帝既經創世之後，便由十丈紅塵中抽身而遠處，某乙會說上帝是永遠存在，並有時而活動；某丙會說上帝是永世的推動者，一切生命和一切行為的監護人；某丁會說宇宙即神，神即宇宙——這幾種說法的不同，無關宏旨。因為所有這四種說法都得同意：說到最後，神的責任一定是絕對的。行動的結果也罷，禁戒的結果也罷，同樣都得歸屬於「神」。禁戒亦即是一種行動。最後的責任是不可分的，因為我們想不出憑藉什麼把它分開。如果一個是使一切都是，你必須把一切東西歸屬於神，或不把任何東西歸屬於神。

不過當我們說到些問題：即上述四種說法中，到底那一種真正合乎宇宙間的事實？或四者之中果真有任何一種能合乎宇宙間的事實嗎？關於此點，便無人敢下確定的斷語了。此外，關於人的靈魂有無的問題，以及靈魂是否不朽的問題，還有諸如此類的其他問題，都是如此：在宗教領域內，大多數問題是信疑參半的。所以，在宗教中人們的意見很有不同的餘地。

而意見的不同又將表現爲教條的不同。

譯者按：著者謂「在宗教領域內，大多數問題是信疑參半的」，這話很對，是見宗教與迷信是分不開的，把迷信蕩除淨盡便沒有宗教存在的餘地了。然則著者要使宗教與迷信分家的企圖（見下文）豈非緣木求魚？

即使教義之中不無相合之處，但以教儀而言必難免千差萬別。宗教隨着全世界人類各種不同的特徵——如種族上，風俗習慣上，性別上，年齡上，以及個人癖好上，而謀所以投合之道。所以我們如希望將來的宗教會演進成了一個獨一無二的標準宗教，教條和教儀一切都濟一化，那不僅是錯誤，同時也是妄想。即使將來的發展會使各派宗教的教條愈益接近，但如欲盡除其間的歧異，那是決不可能的。

第二，一個宗教要發生效力，就必須是集體的。即使承認信徒之間的個性不同，宗教的組織也必須是集體的。一種宗教必然經過某種團體組織而形成一派信仰的系統。特出的思想家也社會構成他自己的教條，拋棄一切傳統的形勢而另覓途徑，但在現階段的文明上，學識有限而職業又備受拘牽的普通人則決不足以語此。成千累萬的男女信徒由祈禱的儀式得到安慰。雖然由極專家看來，祈禱不過是一種自我暗示，但由信仰者說來，祈禱不過是使人心向

善的三服藥劑。新締的懺悔能使人悔過自新。教友間的關係予新締者以新生命。正如賽爾諾（Oliver Wendell Holmes）所說：「信心的接觸使宗教團體與其所由組成的一切份子各別所禱時不同，正如一個物體不同於其所由組成的化學原素一樣」。

第三，宗教利用祈禱或其他方式爲人類情感謀一宜洩之道，它利用詩歌爲精神的僕役。詩歌把宗教上的故事和喻言交織起來，創造種種信條，給予種種儀式和禮拜式以靈感。詩歌並且取得音樂雕刻及其他一切藝術的援助。詩歌使我們熟悉預言家聖徒和殉教家的嘉言懿行。他們的死生苦樂一切都是爲了心靈上的快慰。詩歌使我們受到數千年來傳襲的影響，連結過去與現在，現在與未來。宗教上的聖禮，再加之以詩歌的浸潤，使給予日常生活上的障礙——戀愛和工作，養生和送死——以崇高和快慰。

這就是哲學爲甚麼永遠不會變爲宗教的原故，哲學或許能鼓勵並指導一種信條的建立，但哲學本身不能成爲信條。正如人們說得好：「哲學上的專門術語不適用於表現人類的情感。此項專門術語不能在我們的靈魂上喚起任何回響或任何共鳴的痕跡；也不能引導我們從純粹理智上的觀念走向生活上的理想」。由哲學家看來宇宙和社會都是人類的環境，但由普通人看來，他的環境即是他的住宅，他的家庭，他的鄉里，他的國家。哲學不是詩歌——也不應

是詩歌。誠然，哲學家常喜把詩引入哲學以便使他的思想系統能引起讀者的興趣。許多哲學家都會有過這種癖好；最早的是柏拉圖，最近的是柏格森。當然，人們也許會說，詩家對於人情物理，比較哲學家有更深刻的洞察力；也許有時的確如此。但那並不足以爲混淆哲學與詩歌這兩個領域的理由。詩歌根據由想像而得的材料可以構成高而富於鼓舞性的意象，哲學便不能如此。哲學的材料一定是比較硬性的，由觀察，科學及推理而來的。如聖大雅那(St. Thomas)所說：「此輩風雅的哲學家如柏拉圖等衷心並非要描繪我們這個熙來攘往的世界，而是要給以想像上的解釋，要構成一個與現實世界相對照的心靈世界以爲安心立命之所，『把人間世的種種加以戲劇化，想像化』。我說此話決非嘲弄詩化的或辯證化的想像；但無論如何一個哲學系統，本質上，最好是真實不安的」。

詩歌與科學的關係也是如此。科學家研究的動機，在某種意義上也許是詩化的，而且科學上的種種成就與表現也許正可爲詩家採作壯麗的題材。但無論怎樣詩歌不是科學。

與哲學科學不同，把我們又引到詩歌上來的就是宗教。

譯者按：哲學科學都不是詩歌，都訴之理智而不訴之感情，故都不能作爲心靈上的安慰，以代替宗教，對此我亦無辭。然而人類的理智與感情本來是合而爲一的，難道我

何就不能把兩學科舉與基督融合而爲一嗎？這個融合而爲一的結晶，——基督與美三位一體的美言，——不足以代替宗教嗎？

也許有人要問：假如我們認爲宗教將來應有的演變，第一步是各自分立的，第二步是合爲一體的，第三步是情緒化，詩化的，則其與今日的信統信條有何不同之處？

我們上文已經述明：何以必須用理性做爲查驗各種默示說的標準，何以各種自古沿襲下來具有權威的教條必須公開的接受審查釐訂。詩歌固有其自身的力量，但不得因此而剝奪知識所有的力量。我們必須把真理放在第一位。文藝復興時代流行的一句俗話：「在哲學或科學中也許被人聽爲虛妄的信仰，在神學上仍可不失其真理的地位。」是應該斷然予以撥斥的。正如伊居博士 (Dr. Inge) 所說：「健全的人類理智決不會相信同一個命題在信仰上爲真而在事實上爲僞的」。假如我們全部接受此項原則而把它付之實施，則前途必將引起重大變化。

我們將一反目下各派有神論宗教之態度，一切關於宇宙起源的記載，凡在現代知識的燭照下認爲十分不可信的，都必須摒諸我們口信條之外而還其原有的權威。一切與自然法則相反的對於不可思議的事件之信仰都得拋棄。神話只認其爲神話，故事只認其爲故事。天堂

煉獄之說，將永被摒諸宗教信條之外。從古及今，人類的想像會把兩間填滿種種醜態魍魎，如天使與魔鬼之說，以色列教的神仙之說，印度神學上的一切神祇。此種幻像將全歸消滅。靈魂轉世之說過去曾深深地影響亞洲文化，但在現代人的心目中，無論是東方還是西方，都不得不承認此種說法最多不過是一種空想或妄斷而已。此說認為個體的靈魂皆為一實體，繼續宿於各種獸體或人體之中；按照一種升降的次序互相轉移，有善行者則上升，有惡行者則下降，輪迴轉世；千古如斯。這種說法本質上即難令人置信，我們找不到確實的證據來相信事實上會有這種輪迴轉世的程序。

譯者按：粉碎各派有神論的妄說，把真理放在第一位——著者這個態度是完全正當的，只可惜他處於宗教的氛圍之中，始終不能忘情於宗教，結果只好走宗教改革的路子。其實，宗教與有神論即是一而二二而一的東西，離開了有神論便無宗教可言了。既然都應以真理為最高的判者，那末，我們又何所留於宗教？

如果我們明白：一旦把任何一件事物歸屬於「神」便須把一切事物盡皆歸屬於「神」的道理，那末，我們就不得不拋棄那種把某些事物歸屬於「神」，而其他事物則否的習慣——例如，某人逃脫某種意外的災難被人認為得「神」之助，而該項災難本身則不認為「神」之

所爲。正由於這種心理上的混淆，所以英國法律仍把不可解釋的任何不幸事件特別稱爲「上帝所爲」，雖其態度恰和上引的例子相反，即宛如把任何事件（除不幸事件外）皆視爲並非「上帝所爲」。

從前有人主張：對於頭腦簡單的人，把神話來做爲事實會得到有益的結果——如給以精神上的安慰，加強社會的連帶，或做爲一般的道德制裁等等——時至今日，此種主張（無論其爲含蓄的抑明顯的）已無存在餘地。也許人們很有理由這樣說：「對於原始人必須用迷信與妄陳駕駛，因爲他們不能明瞭秩序與統一的真正理由，也不能爲了社會秩序與統一的利益便愛好秩序統一。」人們假設在時代各種人類之中仍有一大部分應該列入原始人類，所以迷信欺妄仍是必要的。我們須得留意把宗教與迷信聯在一起是有種種弊端與危險的。這樣一來，不啻誠實的與聰明的人盡皆排擠出去，而此項人的協助，其爲可貴正不減於粗野的人，宗教當然也需要投合他們的脾胃；不僅此也，迷信欺妄只能維繫一時，久則失效，一旦失效，必然隨之以重大的不幸。而且，在我們這個教育普及時代，神話還早（只有早沒有遲）是要與其真相的。如果社會生活和社會行爲的整個機構都建築在神話之上，則那時基礎一破，全部大廈將傾覆。如此，則頭腦簡單的信仰者，其心靈無所寄托，或將沉淪於

不幸與這傳統之中。而社會的倫理系統即建築於如此薄弱的礎石之上，神話一經失效，則社會將喪失其維繫人心的道德習慣。試看今日之世界，不正是到處隱伏着這種危機嗎？

譯者教：以神話來維繫社會秩序人羣倫理譬如建大廈於沙漠之上，著者這個譬喻非常常當。但須知宗教與神話不能分離，所以打破神話就無異推翻宗教。

上文曾經假定信條不是硬性的，宗教是可以變化的。也許好多人要說：這種假定是錯誤的，天下再沒有比教條更固定的。沒有比神學家更頑固的。另外一些人的說法則正和此相反

——他們說：基督教早已在——有你這些論點，早已為各處有思想的人所承認；我們怎樣

都不必，只須聽其自然好了。又有另外一些人，雖然看到宗教需要改變，但却深深地憂慮改變的結果如何；他們很懷疑信條的字句若經改動，是否還能保持原有的精神。

歷史並不完全支持宗教不變論的說法。一切信仰都會有過改變，縱令基本信條不變，但至少在實行和着重點上是會改變的。這裏再來引證印居博士的一句話：「時代精神陶鑄了基督教的各派信徒，並不亞於基督精神的陶鑄力；」博士並曾指出：基督教的最高典型如何隨時代而推移——最初是僧侶，後來是十字軍兵士最後則為慈善事業家。一切宗教團體都會修正他們的信條與儀式，也許這種修正的經過是不知不覺的；但他們確在實行選擇保留一些又

悄然拋棄另一些，於是二時代所認為的正教，便和另一時代的不同。的確，宗教現仍在演變之中，幾乎到處皆然，雖然變的程度不同。

在各派宗教之中，大多數都已有了明確的改良運動。以基督而論，數百年來的信徒們努力擺脫希臘教中神學的束縛已很成功，時至今日，基督教中顯然有走向現代主義 (Modernism) 的趨勢。以猶太教而論，在西方各國的猶太人中所謂自由猶太教的勢力日漸增長，以回教而論，在土耳其，在埃及並其他各處該教的理想顯然有種種改變。所謂巴哈主義即代表該教中把東方信仰與西方知識合而為一的一個宗派。此外，在印度則有新印度教，在日本則有新佛教。

此項宗教改革運動確有相當的意義，但我們若過於重視它，那便錯了。在這些派宗教的千百萬信徒中，此種運動所能影響者，充其量不過很少數，若與其中默然走向懷疑主義或竟持漠不關心態度的人數相較，實在是微乎其微了。

所以宗教的發展顯然是我們所希望的，若謂其發展為不可能那是不對的，不過若說宗教的發展已在有效地推進之中，那也是錯誤的。

譯者按：著者可舉宗教演變的種種例子，適足證明：隨時代之演進，歷史上傳襲上

來的宗教將日即於窮途，而由他物（或者即是美育）取而代之，我們正不必再留戀那其餘驅殼而喪失精神的宗教了。

誠然宗教改革是隱伏危機的。一種自古沿襲而來的度制，一經改革，則於其改革的過程中是否不至危及根本，誠在不可知之中而為人們所深憂。但我們如不冒這種危險，必仍不能免於其他危險——即在日新月異的世界中，不變的教條將墮乎其後。

所以我們可以看到未來時代的基督教確已在逐漸繪出其大體的輪廓。誠然，教義的歧異仍將存在，這是因為人們的觀點不同，而事件的演變亦不能確定；為適合國情，為適合個人的需要，宗教的外表儀式仍將千差萬別。宗教是熱情的，是富有人性的，是集體的，是詩化的，因為它不只是一種理智上的相信，它還是一種心理態度，一種癖好，如音樂的癖好等。並非一切善男信女都能刻版文章也似地接受他們的宗教理想。

但無論如何，真理必須放在第一位。我們須把合理的判斷應用於各方面。在事實既經確立已無意見不同的餘地時，信條必須奉就事實，不應離開事實另有說法。為尊重自然法則的至高無上，為重視自然界的齊一性，我們不覺不如此。同樣如果我們接受一切事物最後必須歸屬於上帝的原則，那末，這一信仰便將貫徹到一切宗教的一切儀式。

如此的主張是會受各方面批評的。

第一種批評說，我們應該把宗教視為超乎理性的，所以把權威賦予理性不當貶低宗教的品格，我們既已討論過直覺，神祕主義與理性的關係此地無須再說。不過如此是否會有貶低宗教品格的問題呢？許多宗教信仰甚深的思想家都否認這一點。

關於此點，我可以舉出很多例子，但此地僅由英國作家中引證一二。一位十七世紀，神父會亦高（B. Whicock）用幾句話簡明地表示他的見解：『我不把理性與心靈放在相反的地位，因為心靈是最理性的。凡理性所示的即代表上帝的意旨；這是一種自然的聲音，我們不得不聽從的；這是真正代表我們大自然的旨趣。在宗教中亦如此，遵從上帝和遵從理性是『而二而一』。拔洛主教（Bishop Butler）在其大著比論中同樣地說：『我審慎表白我自己，否則我會誤把理性貶毀，只有理性才是我們唯一可以信賴的判斷一切事物的性能，連聖經都得經過理性的裁判』。與我們同一時代的印居博士則駁斥人們所主張的『信仰根本上是無理性的，教條是不受普通證據的評判的』等等意見。他說，如此會助長迷信的。

第二種批評則主張確認自然法則的至高無上，必將貶低我們對於上帝的觀念。

但我們的回答是：如此的主張不過是原始的東方思想把神視為皇帝的觀念之復沓而已。

把上帝視為皇帝——視為無上尊嚴，比任何帝中之帝都大得多，都有權得多——如此，則儼然他不是有時而出於獨斷，他便似乎不能完全保持其尊嚴，這是誠然。但當我們一旦深深領悟那不朽的自然律之觀念，悟其君臨一切事物，在大宇長宙之中千古如一；當我們把神視為即在自然律之後及自然律之中，不在例外的所謂奇跡之中表現，而即表現於宇宙本身的存在與運轉之中——那末，此其所顯現的莊嚴偉大，便比我們祖先所能想像的任何神聖為更具無上的莊嚴偉大，即使是他們的心靈，在其最飛揚奔放時所能想像的。科學不但使信仰墮落，而且把信仰無限地提高。

科學的確不能在事物的一般組織之中找出劃分「自然」與「超自然」的任何疆界線。只是在我們所知與所不知：間有一個實在而明顯的界限，雖然這個界限是時時在移動之中的。如果有人把我們所知的稱為「自然」，所不知的稱為「超自然」，那末，那不過是人類慣有的一個傾向，即把對於我們僅僅是相對的差別，當作絕對的差別看待；那是不會有什麼害處的。但如果有人要把其一視為人的領域，另一視為神的領域，而且把這樣的劃分視為增高上帝的尊嚴與宗教的力量——那就真有害處了。因為這樣一來的結果必然是「適得其反」。引用詹姆士馬大奴（James Martineau）的話，那不啻「把一切神聖推到我們所不能達到的邊

遠之鄉去。」只有當我們在大自然的本身之中看出萬事萬物的法則，在法則之中看出上帝的作為，那時，我們才能在周圍的自然界中瞻仰神的光彩，才能設法窺探自然的幕後景象。

第三種批評是反對把宗教置於光天化日之下，而認為它是應該半開半閉的，神秘的遮遮掩掩的東西。但如此不啻佔低宗教原有的氣力。宗教不一定是那樣纖弱，如它的看護者所想的，宗教在空氣日光風雨之下，必更能發揚滋長，遠較隱藏於神秘之虛為更能健壯。如果宗教信仰不能經得起研究與討論，它如何能有統馭行爲的力量呢？

將來可能發生危險是無疑的，但目前的禍患却是更確實的。我們不能因為願慮將來，便犧牲當下。關於此項禍患，上文會根據歷史的證據及日常的觀察加以討論。只須改變我們對於宗教信仰的態度，便有法消弭此項禍患。

從今以後，修改教條的禁忌將不能再阻撓健全的道德進化，神學將不能再為尊崇牧師主義辯護，而尊崇牧師主義，也不再能為社會進步的障礙。宗教將再也不是「老百姓的鴉片」，而成爲一種滋補聖藥。我們將不再把它的本質視爲歷史上的陳跡，或以遠古的一種衝動爲其進展的動力；而把它視爲向前看的，爲理想而奮鬥的，爲一種意識即：「進化歷程爲宇宙根基」這種意識所鼓舞，而盡力要迎合那個進化歷程的。

宿命主義將喪失其地位而爲另一種主義所代替，這種主義就是承認奮鬥的價值而爲世界到處所首肯的。人類的地位將被賦予一種新的尊嚴。某哲學家說得好：「人類將不再爲宇宙中正在完成的一種神聖使命的驚奇的旁觀者，他自己將成爲這種使命的完成者，也就是那不朽的目的假手於他而得實現的創始者。在這種程度的鼓舞之下，現在和日常生活一般地處於隔離地位的宗教，將再返還到日常生活中來。」

譯者按：歷來的宗教大都是厭惡日常生活，想逃避現實和冥想「來生」冥想「天堂」的，一旦宗教而竟「返還到日常生活中來」那就無異宣佈宗教的死刑了。

當宗教熱誠地追求真理一如哲學或科學之所爲，而準備「把真理放在第一位」時，則我們的情感將不再和理智鬪爭。那時候，克索禱湖克（Kirszep Lake）所做的自信的預測將接近實現之日，他的預測如此：「世界總會有一天將再成就它那時有而亦時失的偉業，卽：知識（學問）與抱負之更形接近——如此，則宗教制度既可滿足聖徒的心靈，同時也不致招起學者們的厭惡（理智上的厭惡）。」

譯者按：著者上面的見解都很正確，他只是蔽於成見而不肯放棄「宗教」這個名辭罷了，其實如他所說那只是一種人定勝天的或奮鬥主義的人生觀。有了這種正確的人生

觀，則知說與抱負便可說是合而爲一了，豈只「更形接近」呢？所以，我們要教治現代世界的混沌，正不必訴之於那日漸式微的宗教，我們應該積極提倡一種正確的人生哲學。還有一點，其重要不下於此，即各派宗教間的齟齬與矛盾將漸次消弭於無形。它們將更無形自由地互相切磋，互相借鑒，爲了加強它們的共同箴規與共同目的，而盡量提供實訓，闡釋與鼓舞。它們將以算着重目的上的一致而漠視手段上的不同，它們之間將只有競賽而無仇恨。如此必能幫助我們來治理這一時代的混亂。

我們將可看到各派較著的宗教以及一切獨立的信仰環立一圈，有些較爲接近，有些較爲隔離。真理即在這一圈之中，當然不是在正中，而有距離遠近之別。如果各派宗教背着真理而各自追求不同的目的，則相去日遠，而人類的信仰將日益乖離。反之，如果，它們都面向真理，而盡力追求所以接近真理之道，則日趨相近，到最後，一旦能夠領悟真理之所在，則它們互相之間，便亦不難了解了。

第七章 禍患

當我們來問：由人的經驗是否能推知上帝的性質，我們馬上便遇到一個從古及今縈繞在人類頭腦中的疑問——即是神惡的存在問題。古來的一句諺語這樣說：「如果上帝是公平的，為什麼好也會遭禍？」人們並且發過如此的疑問：如果世間的善，人類的德行即上帝仁慈的證明，難道世間的惡，人類的惡行即是上帝毒惡（或估之最高亦可謂之漠不關心）的證據嗎？

理智不能滿意於這樣的答案：即認為有一個不可解釋的神祕，人類只有低首下心地相信其存在，聽從其擺佈。還有另一種答案，也為世界許多思考的人所不能憑信的，那就是：今生所受不願受的痛苦將於死後的來生獲得無限的快樂以為對等的報償或超過所受痛苦的報償。最後，即使否認全部應由神來負責任，而替它卸掉禍患的責任，那也還不能避開這一問題，因為我們無從設想與神分担責任的是什麼。除作像古代希伯來預言家那些倔強的精神之士，便不怕直截了當地面對這一問題：阿姆斯特（Amos）問：「如果禍事降臨某個城市那這不^是上帝所為的嗎？」以賽亞（Isaiah）答道：「我創造光明又創造黑暗，我創造和平又創造

禍事，我就是創造一切的主。」又說：「我創造那煽爐火的鍛工，替他預備下工作的器具；但我又創造那專事破壞的浪費者。」

我們也不能幻想禍患之不存在而強以自慰。我們試把世事思考一過，便隨處可以想到禍災的故事。如某地的地震毀滅了全個城市傷害了千萬無辜的生靈；某地的旱災成爲饑饉，某地的水災使居民流離失所。某人因意外而死亡，某婦因疾病轉筋禱而死；某人的嬰兒因遺傳的病症，墜地時即已注定要夭亡。諸如此類，不勝枚舉。又如死於戰禍，死於犯罪，死於社會的不公——到處都是不人道的犧牲者。當斯多噶派哲學家說：「世間無禍患」時，他們是在設誇張的比喻，並非表現事實。他們的意思是說：把你自己強硬起來對付禍患，那末，你便可以不要痛苦，一如並無禍患一般。可是，說世間並無禍患顯然不是事實。我們必須設法另尋解釋。

姑且假定三個條件：第一，生命是要有的，並且要生活於一個有限的空間，譬如，我們的地球。第二，生命不是靜止的，不是從創始時就已十分圓滿的，而是要進化的。第三，生物體的組織是具有精神的，並且有些選擇力量的；在它們本身的固有性質及其環境的限制之下，它們對於自己的幸福是要負責的。假定如此情況的一個世界存在的話，則某種結果乃爲

不可避免的。

選擇的能力必然含有錯誤的可能——錯誤乃選擇作用本質上所必有的。而錯誤又必不免於某種懲罰——懲罰乃錯誤本質上所必具的。所以，假如人類不得不時刻對本身的幸福負責，那末他們便要時刻在某些增進幸福的行為和另外一些害及幸福的行為之間施行選擇。如果，爲了某種理由他們（不管是個人抑或團體）的選擇錯誤，他們的幸福就必然遭受損失。這時他們便說是禍事降臨了。既然享受自由便必不免於遭禍的可能。

試看死和上述各項條件的關係。有生便有死，其間具有必然的關係。除非有些生命陸續離開塵世，則遲早必然要臨到一天，我們這個有限的地面將爲一切生命所充滿而不能再有新生命發生。我們能夠想像一個無生亦無死的世界，但不能想像一個有生無死或有死無生的世界。一個爲不死的生物所居的世界，永遠沒有新陳交替的作用；那便只有停留於靜止不動的境界。事實上既然確有進化律運行於有機的自然界那便不能沒有新陳交替——即此一個體爲彼一個體所代替，此一世代爲下一世代所代替。所以在這樣一個系統之中死是本質上必不可少的一個原素。固然，早死，暴死，慘死，顯然都應歸入禍事之列；而且從個體的立場看，那幾乎永遠是一件禍事。但我們如試從一般的事物秩序上着想，我們便可領悟真正禍事只是

死得早，死得暴，死得慘，或親屬的永訣等等而非死的本身，死的本身由社會的立場看勿算
是禍而非禍，善而非惡。自我的本能使我們怕死反抗死，但社會的本能却使我們毫無怨言地
接受死，只要是死得其所，死得其時。

據史籍記載波斯國王薛西斯爲防止希臘的侵略，把雄厚兵力集中在赫勒斯坤，並在一個
山頭上搭起寶座，以便從山頭檢閱雄兵。據希羅多德說：「當他看到整個的赫勒斯坤爲他的
兵艦所遮蔽，阿拜多斯城附近的海岸上平原上到處擠得水洩不遑，薛西斯王起始很歡喜，但
不久他便不禁悲從中來，泫然落淚……他說，「當我想到短促的人生，想到這百萬雄兵沒有一
一個人能享壽百年，我便忽然動了憐憫之心。」但如某種命運會注定這百萬雄兵個個不
死，如薛西斯王能預見他自己和他們在百年，千年乃至萬年之後仍然滯留於塵世，使得一
切可能代替他們的新生命早已注定了不能降生出來，那恐怕更將使他落淚吧？逝去的事物固
然可悲，但永不逝去的事物就將使人心灰意倦了。

假如薛西斯王時代的人是天賦以不死的，那末，我們這一輩人便永無出世的可能。但我
們又何必僅只假定這種變化始於他們的時代。如果天以不死賦予生命，那末在那遠古之初，
我們這個世界就早已住滿了猿人；或勿寧更早就已住滿了下等生物，甚或當那最原始的有機

體出生的時代，全部地球就已爲它們填滿了。所以如果老天賦予我們永生，則我們自始就不會降生出來的。除非我們認爲亞米巴世界勝於人類世界，我們便無須把死視爲禍事。

死顯然是生的條件。假如有一位天使到人間來以不死之藥送給人類，但附有一個必不可少的條件，卽生產亦須同時停止；假如，我們這一世代將獲得永生的機會，但却明知今後將永無男孩女孩的誕生永無青春之愛，永無新人物，新希望，新理想，新成就，則我們的感想又將如何？——假如在一種不爲意氣所左右的理性之燭照下，我們來回答這位天使的美意，則我們的答案是什麼，那還有疑問嗎？

在肉體上的禍患之中痛苦往往被視爲最主要的。這裏也是一樣，假如人類是不死的，是無論怎樣也不會受到傷損的——無論他們把自己的身體怎樣和周圍的物質世界相抗拒，相鬥爭，無論他們怎樣利用他們的環境，也不會傷及毫髮——那末，他們就無須遭受痛苦了。但這個假定既非事實，則痛苦便是不可少的。所以那感覺神經的奇怪的構造，那微妙的心理反應不是痛苦的負累而反是一種寶貴的天賦。那是不啻隨時警告身體免於受傷或害病（因此足致殘廢或死亡）的警報器。

我們現在姑且離開人間世，轉過來看看動物界的情況如何。人們普遍都認爲在動物界中

流行着一種殘忍無情的互相殺害現象，互大宇長宙，永世而不移，在自然秩序的天秤上，大地加重了「惡」一方面的分量。但我們還得把事實仔細考察一下。

我們必須要小心謹慎千萬莫把我們自身的標準應用到它們或許不能適合的範圍裏去。我們對於其他生物的苦樂悲喜以及一切感覺是毫無所知的。在一物種與另一物種個體之間的關係上，通常似乎沒有一種同情和憐憫之情潛存乎其間；但事實上也許是它們的痛苦之感覺以及驚奇，恐怖失望等等情緒和我們人類所有的完全不同。尤其是在那互相爭鬥殺害殘忍達於極點的昆蟲界爲然。試看研究昆蟲社會最具權威的會勒兒教授（Professor Wheeler）所給予我們的一個實例如何。他告訴我們：「當一個螞蟻正在吸食花蜜或糖漿的時候，它的下腹已經被仇敵的雙錯剪去，但它却仍安然吸食若無所知。」我們這時所觀察的。是一個和我們不同的世界。

此外，還有兩位獻身於動物生活的深邃研究頗著盛名而他們的性情又是十分仁慈的思想家，我們試來追憶一下他們兩位研究所得的結論也是頗有興趣。瓦拉斯（Alfred Russel Wallace）在他大著達爾文主義一書中這樣寫道：「即如自然界的戰爭是盡人皆知的，有許多作家描寫這種戰爭大都認爲其殘酷和悲慘遠過於人間的戰爭，完全和我們人類的本能相背

謬。但據我想，我們很有理由相信：如此的說法都未免過於誇大；他們所設想的動物界的悲慘和痛苦不過是已進文明的人類在相似的景象下想像上的一種虛構而已，事實上是並不存在的，而生存競爭在動物界所惹起的實際上的災難是全然無足重輕的……所以，大體上，我們不妨做這樣的結論：即普通認為生存競爭給予動物界以悲慘苦痛的觀念恰好是真理的反面。其實在的意義不過是用最小的悲慘苦痛換取最大的生命與生命之享樂而已。如果我們把死亡和生殖這兩種作用視為都是不為少的——沒有死亡和生殖則有機界的進步和發展將陷於不能——則我們很難想像另外一種自然秩序，其中苦樂相權的結果，樂多於苦的差額較現存的自然秩序為更大。」查理達爾文也持同樣的見解，他說：「當我們想到如此的競爭時，我們不妨確信：自然界的戰爭並非連續不斷的，這種戰爭也沒有什麼可怕，死亡一般都是很快的，而最殘的健全的和快樂的必發生存與繁殖——我們不妨如此自慰。」

可是，大思想家的這種見解向未能含蓋一切。還有其他顯然不可避免的事實，對於人類生活的教訓能因予以影響。這就是那些無其必要的死亡，這種死亡或是過分痛苦，或其痛苦顯然無謂，或種種數不一致的內體與精神上的苦難，為身受者所不願受的。

關於此點，有三種主要的考究為我們所能想到的：

第一，在一個進化而非靜止的世界中，人類雖然不得不遭遇種種變患，但他也還可以獲得種種利益。宇宙是一個歷程。禍患的意識，亦如其他事件，我們不應專就其本身來看，而亦應就其可能變化的關係來看。事象之流，由過去經現在而至未來把禍事解釋在其餘事象之中一齊帶來；隨着事象的演變，禍事或許會變化也或許會停止。

在無數世代的進化之中，動物界必須無意識地等待它們自己對於環境的適應。但已進文明的人類則不然，他是有意識地按照他自己的需要而適應他的環境，至少在某種程度內爲然。如此，他便能設法減輕禍患。

例如，即以古埃及的人民而言，對於他們，尼羅河的逐漸乾涸可說是再大沒有的禍災了。這種禍災一經開始降臨便使全埃及的人民爲之擔憂；如果連着兩年乾涸便使全境困窮，連着三年便使全境陷於饑饉和死亡的慘境。同樣，河水泛濫的災患也正不減於此；往往洪水淹沒全境使人民流離廢舍爲墟。所以，由埃及人看來，絕對超乎人力所能支配的東西恐怕莫過於那條河流令人可怖的景象了。在這裏，普通都認爲那不可見的神力或天命存乎其間；如果幸而逃免便視爲祈禱或祭祀或善行的功德；如果不幸未能逃脫便只好聽天由命忍受災難，逆來順受，把它視爲一種神意而不可避免的禍事，災及人類，不問是非與善惡全都注定了要受

這種災難。可是現在呢，事實上這種禍患，却早已從人類所受的天災之中剔除出去。古代埃及人建廟祭奉尼羅河神，而現代的埃及人則築隄以防河患。埃及政府曾為此築了許多蓄水池，開了幾百里的運河，建了幾千處水閘；並且派有專家監督指導灌溉的設施，而專事耕種的老百姓現在也能安然度日，不慮河水的過大或過小了。

種種流行病，如黑死病，鼠疫霍亂等往往傳遍大陸全境。這種傳染病一家傳到一家，一城傳到一城，使得到處的人遭受肉體上的苦楚精神上的煩悶，造成了大批的饑寒孤獨。這種是顯著的禍患，曾被人們視為不可避免的——或神的作為。可是至今已成為過去。今天已經沒有黑死病了。霍亂和鼠疫等流行病也逐漸稀少，即使還會發生，也是一經發現便被撲滅了。一世代復一世代，預防的和治療的醫術日有發明，把這種傳染病從人類禍患的目錄之中逐一地刪了去。

往往悲觀論者的議論還沒有發完，他所引證的悲劇便已閉幕。例如叔本華要想論證世界為禍患所支配。他所舉的證據就是那些「身受不可測量的和毫無意謂的悲痛，貧窮和死難，例如那幾百萬的黑奴和那飽受饑寒憂患，在潮濕的房子裏或慘如地獄的工廠裏過着悲慘生活的三百萬歐洲織工。」當他寫了這樣句子之後才二十年美洲的黑奴制度便已廢除了，才三十

年歐洲的織工生活，雖距令人滿意的程度尚遠，但已顯然改進了不。

人類過去曾爲海中風浪所困，但他知道建造巨船，並且是裝有很大動力機的巨船，在狂風巨浪中如履平地；他又發明了羅經和六分儀，發展了航海學，並在海岸邊建起燈塔。假如他們的住宅曾被雷電所擊或毀於地震，他們便能發明避雷針，或甚至能趕起避免震災的房屋。假如他們在不毛之地飽受饑寒，便會成羣結隊地向肥沃之區移殖。假如城市中人口過多以致發生新的傳染病，他們便會發明種種消毒術使所居之地，所飲之水或所呼吸之空氣不爲病菌所染。他們又發明鎮痛劑以減輕病者的痛苦。至於那些因政府的暴戾和腐敗而招致的社會禍患則因民主政治的降生而減輕。假如有人能發明一種負號的統計方法來計算那些不再發現的禍患，恐怕很有用吧！

有種禍災起於我們所居大地的物理情況，誠然應算爲不可避免，例如一九〇八年六月三十日，有一巨塊隕星落於西比利亞的葉尼西亞地方噴出許多烈焰，焚燬了幾千平方公里的原始林。又在比此爲早的某時代，有一隕石在現在的亞利桑那沙漠地方陷一巨坑周圍約一英里。如果一些可怕的災難確是起於諸如此類的原因——縱令設法防備的機會甚多——顯然應該算爲不可逃避的禍事。我們常常經驗到人們爲一種不可避免的暴風或雷電所傷害，或城市鄉鎮

，其中在屋既非用鋼筋水泥所建，亦非用竹篾紙片造成（譯者按即不夠軟亦不夠硬意，）往往受地震之影響而傾倒。雖然諸如此類都是不易或竟不能避免的天災但究竟都是例外。大體說來，如把事物看作永在變化的歷程之中，則我們便可想到昨日的許多凶事今日業已逝去，然則今日的許多不幸今後亦必可逐漸消逝，殆可斷言。

我們必得考量的第二點即是當前的問題並非每個人孤獨地毫無幫助地面對着各種生活條件，或在人與自然環境之間進行着勢力不敵的鬥爭。却是在人與環境之間還介以社會單位。

我們每個人都是各種社會組織的一份子——如家庭、城市、國家、以及各種各類的利益集團如政黨、宗教、民族。我們作為社會組織的一份子是有利亦有害的。每個人都因別人的事功（無論是在前一世代或同一世代）而得到利益，亦因別人的錯誤（無論是過去或現在）而遭受損失。

如果我們把所遇到的任何禍患來追溯其原因，我們便可知道，除了那些自然的災害而外，一切禍患都可直接或間接歸因於某人或某團體的過失或錯誤。這種禍患也許由於我們自己的過失，也許由於他人（一人或多人）的過失；由於一種作為的犯罪或不作為的犯罪，在同一

時代或較早的時代。這種禍事並非起因於某些幻念上的「命運」或某些無形與無心的「定數」——人類對此事無能爲力，而且毫無倖望希望的。而是人類某種行爲（或消極的不爲）的結果。

人類既是一種社會動物，他的行爲通常是採合作的方式。當一個團體或社會的行爲適當，所有的份子都可由此獲得利益；反之，當一個團體或社會的行爲不適當，因而遭受懲罰，則所有份子都要分擔損失。一個國家如對傳染病採取種種預防的設施，則所有的國民都可以免於疾病，另一個國家全無此種設施則任何一個國民都有病倒或死亡的危險。在這種場合，我們如果拒絕個人視爲單位便似乎有些不公平，但如把整個社會視爲單位，就無所謂不公平了。

事物的秩序建築在人類的連帶關係上。團體的行爲須受各種社會組織中由最簡單的家庭以至最複雜的國際關係中，的領導者適當的領導爲促進人類幸福的必要條件。一個人所遭的禍，拒絕歸於他自己的錯誤，或由於團體的錯誤，都說不定。不問錯誤起於個人或起於團體，總之，因錯誤而致的惡果（不幸或痛苦）即是促使人類不再陷於錯誤的警戒。

此處的情形又是必須看作可能變化的或正在變化的而不能看作靜止的。社會環境是可

爲改變的，正如自然環境一般，而且改變得更容易些。愚昧、惡習、犯罪、疾病、戰爭等等黑暗面，隨着文化的前進是可以逐漸消弭的，只要此種黑暗面漸漸減退，則好人因此而遭的禍患也必從之減輕。

我們須得考量的第三點，即必須保持一種適當的均衡相稱觀念。我們須得把天秤弄平，我們必須持公平的審判的態度，切不可由於我們自己的心地氣質便把天秤的任何一端估得過高。

我們往往會相信這種說法：即人生的煩惱與困擾會隨着我們對它的注意而比例地增加。報紙上的各欄充滿了種種不幸的消息，如災難，犯罪、戰爭等等，似乎全世界都要永遠陷於一種騷擾不安的景况之中。這種印象的起源大部分由於現代新聞利用前代所未聞的方法，不難由全球的每一角落立時探訪到各種意外事變的消息。傳達較速的與範圍較廣的新聞通訊事業所表現的成績却反暗示給我們一個更紊亂的世界觀念。誠然，我們須得特別留意那些黑暗面，如犯罪疾病等等。新聞通訊不啻是社會的感覺神經中樞。我們時時獲得的警告可以防止災害的再度發生，而給予我們以補救的機會。但我們却不能因此便把壞的一面誤認爲全體，就連把它看作本質上的一部分也是毫無根據。

貧民工廠，監獄收容所，殘廢病院——這都是事實，應該列入算盤之內，但不能認為它們即代表全城。我們考察歷史記載也應採同樣態度。回避那悠長的歷史，有種種觸目的事件，如戰爭，宗教鬥爭，政治鬥爭，陰謀殘害，瘟疫地震——這種種天災人禍矗立在那裏，一排一排，一列一列，宛如重疊疊障一般——追想起來，似乎大字長宙之中盡都為此種黑暗所充滿。但須知在以重疊疊障之間，還有那良田沃野，人們在其間度着和平快樂的生活，不知經過若干世代，不過隱隱約約看不清楚而已。

現代人的心理——決意把真理放在第一位；深受上次世界大戰悲慘的經驗；中心憂懼種種勢力會合的結果，將有二次大戰的重演；又深深感覺到那傷害了世界人口一大部分的慘憺的社會情況——將不能憑藉幻象來獲得慰安。那種十九世紀的素樸的樂觀主義(Rossini)不但不能安慰他們，反會激怒他們——。

而且我們知道十九世紀科學上的偉大發明家，並非如人們所想會給人以安全的保證；進化並不担保進步。在自然秩序之內並沒有什麼自動的力量能夠不需人類的努力而推動人類向前進步。我們在生物學上可以看到許多關於物種退化和滅亡的實例；又在人類歷史上看到許多關於文化衰落和消滅的證據，因此，我們不能安於那種單純的信仰——即進化論的發明會

解決禍患問題。

反之，在現代思想中却顯然有一種悲觀主義的潮流——爲十九世紀素樸的樂觀主義之反動。大多數的人們把生命視爲只是忍耐痛苦，須得毫無樂趣地忍耐下去，須得聽天由命地接受下來，因爲我們除此之外，毫無其他辦法。可是這種態度也未免偏激，把天秤弄得傾向一邊了。

我們如把宇宙歷程視爲一個整個的東西，熟視世界的誕生，人類的降臨，文化的生長——種種經過；我們如果把人類自由的價值打在算盤之內；我們如果環視周圍的科學和藝術的種種成績以及歷史上那促進人類幸福的簡樸事件之豐饒——在這種情形下，還來爭辯世間的惡多於善，似乎未免太愚昧了。我們如果靜聽那真正的天籟，便可聽到那數不勝數的音樂湊合而成爲美妙的音樂——這種音樂不是弔歌而是讚美歌，一闕讚美生命的豐富和凱旋的歌曲。世間固有眼淚之池，但同時還有那快樂歡笑的山麓和那燦爛於太陽下的光輝美麗的山峯。

所以，我們的結論不能是悲觀主義。但也不是樂觀主義，如果我們把這字的意義認爲是肯定禍患的存在和流行，或相信禍患能自行矯正的話。我們的結論勿寧是「社會改善論」。

這裏姑用喬治愛森 (George Eliot) 的名辭，——也就是一種信仰認為大體上現在比過去好，將來可能更好，但需要努力才能達到更好的境界。

第八章 是與非

我們這個時代沒有一個可爲是非判斷根據的公認標準。人們的習慣都是向傳統的宗教去找尋這個標準。可是現在各派宗教的信徒都已更爲明瞭他派宗教的存在，各派宗教所崇奉的是非標準不相同。於是一切的宗教的權威，因此都動搖起來。默示、直覺、良心等等——沒有一種主張是可以不加批判而即接受的。教義與警戒一切都得俯首於理性裁判之前。然則，理性本身又將問何處去找尋標準呢？

我們希望向哲學中去尋找，但我們不得不承認，哲學對此也是無能爲力的。在一個很長久期間內，觀念論支配了哲學思想。柏拉圖派，新柏拉圖派，康德派，黑格爾派都對「道德觀念」「絕對善」「真理之最後價值」「美和善」等等有所闡發。他們希望由這種種觀念中尋求人生的指針。可是經過這種種研究探索有二千年之久，還未能建立起來一個大家公認的學說。沒有一個哲學派別能夠令人絕對尊崇——能夠令人向它指點着說：這就是以合理基礎供給人類實際道德的學說。

十八世紀的思想家闡揚了一種天賦人權的學說。這種學說主張每一個人當其呱呱墜地時

便由天賦與某種對於社會的權利。這些權利乃是基本的；一切法律習慣必須與之符合；是非的標準必須由此決定。這種天賦人權說對於當時的政治頗有深切影響。美國的獨立宣言在其序文中說：『一切人生來平等，上帝賦予他們某種不可讓渡的權利，如生命自由以及幸福的追求等都是——這就是我們所主張的自明真理』。十三年以後的法國國民大會宣言，其中也有說：『一切政治團體的目的都在於保全人類天賦而不從時效（法令慣例等所不能奪）的權利；此項權利即是自由、財產、安全以及對壓迫的抵抗』。可是，一種真理，除非不爲任何精神健全的人所否認便不能說是自明的。然而，像天賦人權等這些學說則時常爲人否認。實在說，當獨立宣言宣佈一切人都有不可讓渡的自由權時黑奴制還是美國一種合法的制度，而且一直到距當時百年以後還存在着。即在我們這個時代，歐洲各部還常有反對自由人權的哲學和獨裁者。同時，天賦而不從時效的財產權利則爲俄國一百七十兆人民所否認。光王張是不夠的。光說這個或那個是『自明』，也還不夠。如果某人竟否認其爲自明，則又將如何呢？

十九世紀的思想家確信道德的堅實基礎應建築在進化原理之上。自然類布生存競爭的法令，以爲促使適者生存及物種進步的手段。這法令的實行固然是魯莽甚至殘酷的，但其實行

的歷程最後可得有益的結果。於是，是非的標準就在此處找到。誰的行動若適合這自然法令，誰就是對的；誰的行動若阻礙其實行誰就是誤的，同時，也無異螳臂當車，這種生存競爭的作用遍及海洋沼澤以及叢林中一切生命，必然也運行於人類社會。所以有人主張根據這個原則，則個人間毫無限制的經濟競爭，團體間毫無良心的斷斷計較，乃至國家間慘無人道的戰爭都是合理的。產業中，人對人的壓迫剝削，也是自然事物秩序中的一部；戰爭也是天命法定人類進步的工具。

較周密的思維馬上便能發現所有這些主張都是謬誤的。所謂「進化律」這個名辭本身即是不對的。「律」(Law)這個字當作兩種十分不同的意義來用，一種意義用於科學，另一種意義用於日常事務，這實在是不幸的而且又是許多誤解混淆的來源。例如，所謂「動律」「進化律」等等並非命令號令；都不過是代表事物歷程或關係的一個名字而已。其中絕無道德律例如「你不應該盜竊」等等的意義，存乎其間；也不能與立法機關制定而以懲罰強其必行的法令相提並論。「自然」不能發號施令，因為「自然」並無人格，實在說來，它不過是一個有用的詞藻而已。(譯者按：英語「自然」一字第一字母大寫，與國語中之「天」字同義，假如我們願意的話，我們儘可仿效海洋沼澤或叢林中各種生物的生存方法；但如果可能的話，我們

也可找到更好的生存方法；宇宙間並無一種立法機關來強制我們實行這個或不要實行那個。而且，正如赫胥黎所指出的，所謂「適者生存」並無「優者生存」的意義。其意義不過是「最能適應環境者便獲生存」。「適者生存」的結果往往也會引起退化的作用，並不一定促使較高級的類型發展進步。然則，自然的進化並不能給予人類以任何道德的標準。要想在進化中找求道德標準的企圖已經失敗，同時還引起不少的禍害。

這裏另有一件東西可為道德律的根據，雖然今日已經很少有人主張，但在往日却幾乎普遍承認的——這便是社會習慣。柏格森說：「習慣即是道德的全部，自從宗教禁止賅離習慣之後，於是道德便與宗教同其範圍」。又如，在古代印度法律中，也銘記着這樣的觀念：「從遠古之初一代一代傳襲下來的習慣就叫做有德者的行為」。這種觀念將迫使我們相信「在食人的番族部落中，食人也是道德」。這樣，道德將變為僵化的法規，古往今來，將永世找不到較前代更好的行為標準。對於這種信條，我們無須作更進一步的考察。人類野蠻而漸臻文明顯然由於發現了是非與習慣乃截然兩事，合乎習慣的未必是，不合習慣的未必非。

經過這許多否定之後，我們又將在何處找到肯定呢？假如、神學、直覺、天賦人權，進化原理、習慣等等都不能給我們以所需的標準，我們又向何處去找呢？難道，對於懷疑學派

的詰難：「究竟何爲是非」？我們就找不到答案嗎？

觀念論的哲學家努力尋求道德的先天，而世界上的普通人則於其實際生活中，於其社會生活中經過無數年代，於不言不語之中，形成了他爲自己的實際道德體系的發展。哲學家的作法，宛如先上樑後蓋房子，而普通人的作法則一步一步地一磚一石地先打下礎石而後蓋起房子。結果却是普通人的房子反而蓋得穩固。我們所找尋的哲學是早就有了，而且實際上即在我們的周圍；只不過我們沒有把它認爲「哲學」，沒有替它上「哲學」的尊號罷了。這個哲學不用專門術語，實在說，它是不採先天論法採後天論法。它所採的單純的原則即是：凡生出好結果的卽是是，生出壞結果的卽是非。

如此則觀念、原理、法律、習慣、行動一切都視其結果而判斷其是非。凡可能誘致幸福的卽算作是，否則算作非。

可是，馬上有人要問——什麼叫作「幸福」？我們對此不能給以簡捷的答案。幸福不能用一句話來作爲定義。它乃是代表許許多多不同事物的一個集合名辭，它所代表的事物條件都是好的有益的。

一般說來，我們可以環得出在我們的周圍什麼是好的有益的。有些起於我們生理上的種

種特性。例如，百病不生的健康；饑餓時得一飽餐；疲倦時得到休息；以及遮蔽風雨的所在等等——這些都是好的當然不待說，因為至少沒有一個精神健全的人能夠加以否認。又如由同情和互愛以及履行義務而得到的精神慰安，科學和藝術的貢獻以及高等文化所獲得的一切事功。此外還有它本身無嘗可以愉快身心的種種娛樂。

我們不能把所有這些都包括在一起，替它下一個定義，就叫作幸福或「善」。任何定義如果其寬大的程度能夠涵蘊一切而不遺，則在應用上必覺過於模糊含混。

然則當我們想要決定任何特殊的事物是好或壞的時候，這個問題究竟能給我們以何種指點呢？除掉那些顯然的例子，如生理上的健康等等不論，我們將如何審定「善」的價值呢？什麼樣的文化才能稱得起「高等」？

此處亦如他處一樣，我們的答案必定是：把直覺和理性合在一起作為我們的指針。經驗就是主要的試金石。討論、實驗、求例證就是達到結論所必由的手段。誠然，在若干事物上，不管怎樣挑選都沒有什麼差異。例如，一種香味和另一種香味，一種音樂和另一種音樂，一種景色和另一種景色，我們取其一而舍其二，這裏決無道德問題，個人的嗜好即是裁決者。但如果這種選擇作用會發生不同的結果時，那就必得用其可能的結果來做為選擇標準了。

在每一場合或許多場合互相湊合之下，逐一經過若干個人的判斷，最後又經過人類常識的裁決而達到的結論就是區分好壞的標準，判定是非的準則。假如更豐富的經驗指出某一結論的錯誤，或新的條件使舊的結論失去其原有的健全性，那末，我們就可以由同樣的方法把它改變。像這樣，在長久的期間之內，有時經過緩慢的不可覺察的變遷，有時則經過熱烈的爭論之後突然改變，社會的風俗習慣就這樣向前演進而我們的生活方式亦建立於其中。

在那古往今來和上下四方的歷史過程中亟待解決或當下正在解決的問題是數不勝數的。人類的犧牲，種族的鬥爭，奴隸制度——這些是善還是惡？宗教中的容許異端態度（譯者按：此即指信教自由論而言）是不是一個妥當的政策？決鬥是不是解決紛爭的正當辦法？戰爭在大體上說是好的還是壞的？這些就都是例子。並且在那較此更為狹窄的個人行為的範圍內，我們隨時隨地都要選擇此一物或彼一物孰好孰壞；假如二者都是好的，哪個更好些；假如都是壞的，哪個更壞些。我們時常自問：我們選擇的直接或間接結果大概怎麼樣？此項結果是否有助於人類幸福，抑或有害於人類幸福？

但此事的意義是不是每個人在那一個時機都得把他可能採取的某項行動的一切可能的結果從新考量一番呢？假如那樣，結果必然造成道德的紊亂。這樣的工作遠非那頂深切的和頂

敏捷的思想家所能勝任，更不必說一般的男女了。或者此事的意義是不是那些一般的觀念如橡德行、義務、善良品性等等都特剷除呢？那樣就無異否定道德了。

這兩種假定的意義都不對。我們且看事實上的遭遇如何。在若干世紀之中，經驗發現此事或彼事，此種行為或彼種行為是「好」的。人類的理智便把各個的好事集合在一起，認定這一組事物或行為是善，那一組事物或行為是惡。于是由此發生一般的行為規則。社會習慣便如此發展下來。此項習慣又如宗教的信條和法律的規定把它加以公式化、強固化、擴大化。有時候，一位預言家，一位先見者或一位詩人把那散漫的，也許還未實現的若干世代的經驗，於剎那之間加以綜合；于是他的見識被人承認，他的學說被人接受，他的權威嗣後就成為人們行為的指針。或者過去無數訓結品成為一種諺語，這種諺語又變為當前事實中的日常的指引。像這樣，某種性質就被人列入「善」之中而作為德行看待——如像誠實，正直勇敢等等；和這些相反的就是「惡」而被作為罪惡看待。個人的習慣就如此造成了——不論好習慣或壞習慣。所以，常人在日常生活的通常條件之下，每一瞬間都無須對於何謂善何謂惡加以考慮；他經常是照習慣行事而把它視為當然。社會中的風俗也就和個人的習慣相當。

我們達到的結論——和我們現在的討論很關重要——應該如是：當疑問發生時，或當我

們從有理由想到一種習慣或風俗，宗教信條中的某一項，法典中的某一種法規是壞的而應該加以改革的時候——我們不必向什麼「絕對善」或「無上命令」中去找尋標準。向這種神祕的或先驗的觀念中想辦法是徒然的。它們只不過是架空的抽象的東西而已。它們沒有固有的權威，而且都是能被人詭難或輕蔑的。但我們不妨回到事實上來。我們不妨訴之於實際經驗的真憑實據。在選個真憑實據的基礎之上，我們於必要時，就可以將那風俗習慣信條法規等的結果重行估價。

在道德哲學中常常提出這個問題，即：有圖重要的究竟是一種行為的是非，還是其動機的是非呢？假如一個人做了一件事，本來出於好意，但其結果却竟有損於人，他的行為究竟算好算壞呢？反之，假如一個人所做的事本出於卑劣的動機，但不料其結果竟反於人有益，他的行為算是算非呢？不過把問題這樣提出徒然使人混淆不清。我們應該解答的問題是兩個不是一個。一個問題是——這人的動機好不好？另一個問題是——他所選擇的路徑對不對？也許此一問題的答案是肯定的而彼一問題的答案却是否定的。動機的是非是一回事，行為的是非又另是一回事。

上文的討論乍看似乎很抽象，離我們的主要論題太遠。但我們是在找尋路徑以便脫離我

們這一時代理智上的無政府狀態。我們所苦的就是沒有一個大家公認的道德標準之基礎。我們又曾看到各派宗教所貢獻的道德標準還得經過理性的裁判之試驗。在那觀念論的哲學中，我們也沒找不到任何標準以供判斷是非時的根據。那末，如果這時候有人詰難我們還有什麼其他的標準可資依據，我們便不得不給以答案，並且抵禦對於我們答案的任何批評。

我們看到人類在好久以前即已依據經驗而發現了那行為的規矩可資為根據的原則，即是：斷定各種行為的是非善惡要依照它們對於人類幸福所予的影響；而所謂幸福並非單純的一件事，而是許多事的集合體。當然，這原則的本身並不是一種行為的規矩，它也不能經由什麼簡短容易的手續而產生一種規矩。固然，大哲邊沁的思想認為：當我們在兩個辦法之間要選擇其一，我們便可將二者可能引起的苦與樂加以估計而把它們各分為若干單位（姑以單位稱之）；然後再將此項單位乘以與此有關的人數，而將這兩個總數互相比較，視其孰多孰少，便可知其孰好孰壞。但事情不是這樣單簡。在倫理學中並沒有一種計算機器，用手一搖就可以給予我們的問題以答案。

遍經古往今來的人類歷史，一個莫大的私人裁判和公衆檢討的程序經常地進行着，尤以我們這個時代，此程序的進行更為活躍。我們屢次預先擔憂下來的是非原則，亦即為一切

種類的人生行爲做裁奪之根據的原則，就是由這種程序中產生出來的。在我們把此項原則傳襲給我們的子孫以前，也還經過同一的程序把它加以證明，抑或把它加以陶鑄與修改。也就利用這個程序我們把目前的好處和將來的好處兩相權衡；把個人的利益和社會的利益兩相比較；把國家的幸福和人類的幸福兩相較量。試驗、宣傳、教育、說服、立法都是我們所用的工具。神學家和哲學家，政治家和詩人對於這個程序固會出力幫忙。但他們也往往會把它弄亂，甚或阻礙其進展；這就是由於他們所宣布的一般原則，後來被人發現其爲不健全，或者原則雖然健全，但其由是演繹出來的結論却是謬誤的。

這廣大的程序並非二種科學，它沒有什麼固定的法則可資依據，也不能做什麼明白的斷定。它的因素真是太多了，太複雜了，太容易變化了，以致無法形成一種科學——儘管其中的一部分（在倫理學中、政治學中、經濟學中或優生學中）是可以以科學精神來處理的。整個地看起來，這程序乃是一種藝術。它就是地地道道的生活藝術。

第九章 爲什麼爲善？

在西方一般都承認此一說，即：人於死後仍能生存於另一世界，如生前爲善則能得福，反之，如生前爲惡則長此受苦，這種說法確能引人抗拒一切壞的誘惑而爲善。東方的各派宗教大多數也曾供獻各種福善殃惡的說法，多少與此相似。這便是道德的裁判者。姑假定是非善惡是有的，這便是捨非從是行善去惡的動機。可是今人對於這種宗教信仰已不如古人那樣確信，天堂地獄之說對於人們已盡失去從前那種強烈的印象，然則我們又向何處去找尋充分的理由來說明：普通人無論男女在其日常生活中，爲什麼要做他們應該做的事情，而不去做那些他們覺得更要快活些的其他事情呢？光是發現善惡是非是什麼而加以宣布，那還不夠。現代人更需要明瞭——清楚確實地懂得——當人們曉得是非善惡的區別時，他們爲什麼要舍非而從是，爲善而去惡，縱使所謂「善」和「是」正和他們自己的欲望相反也甯可如此？假使科學上的理由已經被人懷疑或被人否認，是否還有任何其他理由存在？

在這兒我們又得留意切不可找尋什麼先天的（*A priori*）理論。假如我們試從實際生活中去找尋理由，我們當更容易成功。假如我們能夠知道實際上影響那些被人認爲爲善的人其

爲善的動機是什麼，則我們找尋的理由便瞭如指掌了。

在這兒，我們一旦以事實爲考察的對象，便將明白發生作用的不只是一種勢力。雖然思想家的傾向總是要找尋什麼單純的原理來說明道德，但實際上人類所以爲善去惡，舍非從是，只要他的生活確是如此，便不是起於一種動機，而是起於多種動機。

假如某人以忠實的態度經商，他爲什麼忠實？也許他的看重忠實卽爲忠實本身。他的遺傳的天性，他所受的教育，也許他的宗教信仰把他養成一個忠實的人。去做一件不忠實的事他覺得可恥。我們不必再去考察其他理由，只要他是主義上採取忠實態度那就夠了。

或者我們這樣估計他的品性也許會錯誤。事實上他不過是那一大眾人中的一個，他們之所以忠實是因爲相信忠實划得來。每當誘惑來時，他也許暗自忖度：「忠實總是上策」。他想到：假如他的名譽好，他的營業便將興隆；他將獲得自己家庭與朋友的敬重，在鄰里中確得地位，他因此而感到心滿意足。也許他的宗教信仰使他相信忠實會得善報，不忠實會得惡果，主宰者是某種超自然的力量，其獎善罰惡是用一種不可思議的手段，而得報者也許在今世，也許在來世，也許今世來世都有報。

可是這樣也許還會錯誤；假如我們能洞察此人的心地，我們也許會明白：事實上他之忠

實絲毫不是由於這些影響，他的動機完全出於對刑法的畏懼心。他所以禁制自己不忠實的舉動是因爲怕被人發覺而定其罪狀，怕觸犯刑則而致身敗名裂。

人人都知道：這種種動機事實上都能影響人類的行爲。有些動機是有價值的，也有些是無價值的；有些動機特別對於某甲有較大的影響；有些動機特別對於某乙有較大的影響。有時候，這些動機之一壓倒其他而決定某人的行徑；有時候這些動機聯合起來發生影響；有時候動機之間發生衝突，不同的力量推向不同的方向，而力量較大者決定一切。

如果有人問我們，在今日，道德的裁判者究竟是什麼？那末，答案一定是：裁判者不只一個而可有多種。社會即將依此而形成它的道德尺度。

一位學者說過：「每身一代便如蠻夷的又一次侵入」。在一個文明的國度裏社會招呼幼年人把他們加以訓練使適合文明的生活，他們從落生的時候起，經過嬰孩期幼兒期青年期以至成熟期，要受各種感化力誘導力的支配。家庭、學校、教會、國家、報紙及舞台——他們的整個環境都影響他們。天賦的特性固然得之於遺傳但也受社會的因緣；認爲好的天性便加以培養，認爲壞的便加以挫折。由此而形成品性，品性又轉而決定行爲。

每個人與生俱來的本能都有兩方面：一組的本能追求他自己的生存和幸福；另一組則因

他人的幸福而感到滿足。我們名之爲利己性和利他性或自利心與同情心。這兩種本能不僅爲人類的天性所固有的，卽一般動物的天性亦莫不然。在動物世界中，利己性是顯而易見的，但當父獸或母獸照看幼獸時很清楚。膽小的動物遇有危險便要保護它們的子女。鳥類造巢以護其雛；我們很難思考任何利己性的本能會使它們營巢。羣居性的獸類或社會性的昆蟲類更用種種方法互相幫助。在人類中社會本能可謂已達極峯。人類的理性加強這種本能；因其能覺悟人與人間的同情心以及由此而生的一切制度習慣之價值。一種道德學說如其要根基堅固便應支撐這兩組本能——利己性和利他性——不應祖護其中之一。

可是往往有人主張道德純粹是一個利他的問題。一個人的「善」完全要看他是否肯爲他人而犧牲自己以爲斷。如果他追求自己的利益或快樂，那就要被指爲不道德或離開道德。當社會着手教導每一個新生的世代時，它是希望用盡所有的感化力（特別是宗教的感化力）以抑壓自利心而加強自我犧牲的精神。「道德是傷腦筋的」。

我們如果把這種見解仔細考究便會覺得它是不健全的。說然，各派宗教的大師以及各派倫理學家一向都是看重對人的義務。他們這樣作是對的；因爲追求自己直接的利益之所需乃人類固有的傾向，這是無須勸說的。只有利他的一面才需要外力的支持。但我們不能因此卽

否認這個事實：利己心在某種形式與標準之下也能成爲道德的動機。

我們在習慣上常說：『一個人也有對他自己的義務』。如果某人胡亂糟蹋他自己的健康或不留意他自己的生括，我們便要責備他連最基本的義務都不能盡。斯賓挪沙會提醒我們：除非我們先有生活和爲人的要求，我們是不能好好地生活好好地爲人的；又說：『我們不能夢想還有什麼德行會比「自我保存 (Self-preservation)」的努力更占先一籌的』。

當然，有許多利己的行爲確是反乎社會利益的，但也有許多並不如此。而且有些利己的行爲爲促進社會的幸福所不可或缺。個人爲了追求他自己的健康教育與效率，爲了發揮他自己固有的能力（無論肉體上心理上或心靈上）同時也就不管爲了社會盡了力。單位愈好全體自然也愈好。而且又不管爲後代盡了力。這一世紀的人愈好則下一世紀的人也愈好。

其次，若說我們的義務僅以追求鄰人的幸福爲限而不及我們自己，那也是不合理的，假如那個原理是對的話，自應同樣適用於我們的鄰人——他也將以增進我們的幸福爲他的義務。但除非我們自己的幸福其本身即是一個「善」，我們的鄰人，又爲什麼要盡那個義務呢？假如我們肯定我們的鄰人有此義務，則我們自己不是也有增進本身幸福的義務嗎？

但這種看法是很少人贊成的。一般都認道德和重視自己的利益正相反。基督教中的神

學家和傳教師爲了上面所述的理由也都重視所謂「尊重他人的道德。」（Other-regarding Virtues）一般都認爲宗教所需要的道德乃是純粹的自我犧牲。

我們在這裏又可以找到一個理由來說明宗教所以不能把握人心的原故和伴此而發生的我們目前的紊亂情形。因爲現代人的心理已自傳統的教條解放，他們用一種新的眼光來把握整個的問題，便會看出：要使道德的內容包括無遺，便須承認在適當的時間和適當的分量下，利己主義是一個善的動機，而且誠爲社會福利所不可少的。如果宗教漠視這一點或且與此矛盾，則常識與宗教便陷於相反的境地。

可是這裏却亦有着一種誤會。宗教的教義很少叫人必須拋棄利己心。卽如一般認爲是西方各派宗教的道德箴規的「金箴」，（譯者按：此卽指以己所欲施之於人之箴言）其中顯然沒有支持這種純粹自我犧牲的見解。其中也未規定：人們不應當留意他自己的利益和幸福。舊約中說：「汝應愛汝鄰人一如愛汝自己」；新約中也說：「汝應對待他人一如汝所希望於他人者」。新舊約都沒有說：汝應看顧鄰人但不應看顧汝自己。反之，兩部聖經都認爲一個人看顧自己和希望他人對待自己怎樣，便亦應對人怎樣，對己如何卽正是對人義務的標準，事實上，不帶把利己主義看做利他主義的尺度。

雖然如此，實際上宗教確是着重自我的犧牲，而各派已樹權威的倫理學說也都有忽視個人權利主張的傾向。而這種說法至今已引起有力的反動。一個解放的時代對於這種壓制和棄權是要追問理由的。追問的結果，除了引證古代經文和傳襲的慣例而外，沒有其他答案，那末，人們自然要認為這種說法並無健全理由了。

自尼采起而闢發一種所謂「超乎善惡」的思想體系；向一切傳統的道德論宣戰，曾經獲得熱烈的擁護者，而且在現代思想中湧起了一股有力的思潮。一個很大的政治運動征服了日耳曼並蔓延到其他地方，大部即係受遣派思想的鼓動。我們於此看到針對「捨己爲人」和「自我抑制」的教條而起的一個猛烈的革命。而現代心理學上的種種發現又好似從科學方面對於這個運動予以支援。這派思想的中心理論如此；行動的價值應即以行動本身爲標準而不必問其能否增進福利。不論生活是生活得好或生活得壞；最重要的是應該生活得奮鬥到底。他們的理想人物不是聖賢而是勇武的英雄，他們的理想生活是「戰鬥中的快樂日子」。尼采說：「男人應該練習打仗，女人應該練習獻勞武士；此外都是愚笨之舉」。如此，則每個新世代應受的訓練不是如何克服固有的蠻性，反而是如何培植與發揮這種蠻性了。

這個運動固然也含有一部分真理，因爲它反對那主張善的生活只是單純包括自我棄權而

不問自我實施的一偏之論，可是它未免矯枉過正而陷於反面的錯誤。它斷言全然否定利己主義的利他主義是一種認識的倫理學說，那固然很對，但它所發動的反動力量却是過猶不及而陷於較此更為危險的錯誤，它誤認利他主義的反面必為真理，它把利己主義抬舉得上天又把利他主義抑壓得入地。舉凡正義、憐憫、仁慈和平等等字眼，由它看來，都不是好的；惟有爭鬥、無情和勝利才是好字眼。「自我犧牲」仍然看作一種道德，不過只有當他是為國家為民族而犧牲的時候才配稱為道德。國家或民族的利益只是把它所有一切的公民的自我主張合為一體而具體地表現出來。

英雄要顯出他是英雄必須有一個仇敵。否則他又如何能證明他的英雄主義呢？如果沒有龍的話，西格弗萊又怎樣誇耀他的無畏精神？費了九牛二虎之力鍛鍊出來的那把神劍又有何用呢？假如沒有仇敵便須造出一個仇敵來。於是殘暴和仇恨的風氣便這樣放縱到世間來，雖然他們開始議論時未嘗不訴之於高貴的情緒以壯門面，並以一種一偏之論的新倫理哲學自行辯護。

適當程度的利他主義也同樣緊要乃是顯而易見的。個人不能離開社會單元而生存；離開社會單元的福利，則個人的幸福也無從談起。社會單元的序列始於家庭，而鄰里而市鎮（連

同行業和職業在內)；再擴大至於國家，以及一切國家所組成的國際團體。人人都要倚賴這些社會單元，雖其倚賴的方式不同。這些社會單元養育他，保護他的健康培植他的智慧；並且給他以謀生的機會，又保障他的安全與和平。除非社會單元的各各份子都能互相親睦，必要時並肯犧牲個人或小範圍的利益，以達到大範圍的利益，則所有這些社會單元(由家庭以至人類)沒有一個能夠實現它的目的或甚至沒有一個能夠生存。一種哲學不顧或輕視利他主義一定是一種誤謬的哲學。真理是顯而易見的：利己主義和利他主義都是幸福的要件，所以也都是道德的動機。善的生活就是利己和利他的適當的平衡。

我們常常不得不做一些事情，不關乎我們自己的利益，其惟一的動機是出於某種利他心——如同情、義務、仁愛等。誠然，自大哲柏拉圖以降有許多思想家曾經述明：一切動機都能還元為一個動機——即利己主義的；當一個人為了公眾的幸福而犧牲他自己時，如果「追根到底」，或「適當地瞭解」事實上，他還是為了他自己的「開明的利己心」。哲學家總有「要求一貫」的傾向；為了建立一貫的理論，哲學家有時不惜抹煞事實。一個覆舟的旅客把救生船上的地位讓給一個婦人甯願自己蹈海，一個殉教者甯願上斷頭台不願公然拋棄他的信仰——若說這兩個人實在都是為了他們自己的利益而有這種行動，或說追根到底，他們是由

於利己的動機，那未免太與常識相刺謬。在日常生活的普通情況之下，還有許多較此更為瑣細的事例不斷發生；在那兒個人的利益是要犧牲的。人生有其悠久的高尚的一面，亦有其瑣細的平凡的一面；社會的組成份子不是學者頭腦中的「個人」——一個抽象的觀念，以為「個人」的福利最後是與「社會」的福利相等的——而是那物以類聚的實在的男人和女人。他們時常不得不做一些在今世無獲報希望的事體，即許多人所設想的來世報酬也是靠不住的。

我們又回到原來的問題：他們研究為什麼要做這些事體？於是我們又回到上面所說的例子。

充其量，他所以行善因為他有仁慈心。他是好意的，亦誠的。他所以如此完全出於直覺，這種品性是他固有的。他是受有良好教育的（用其正確的意義）；所謂「優良的教養」是不關乎社會階級而只關乎個人品質的。這種傾向如其是固有的天賦。便可藉訓練而振作之發揮之；如其生來即甚缺少，多少可以徐徐灌輸之。社會的職能即在於此。如果自我犧牲的因素是必要的，又如果仁慈心即其最好的動機，社會便要問它自己：如何才能有效地促進這種仁慈心。由此而發生所有的品性訓練問題，如學校中和家庭中的訓練都是。

說到這點便又關連到上文所說的宗教問題——現代世界有其宗教的需要。赫胥黎說過，「宗教的情緒」乃是「行爲之切要的基礎」。從最原始的時代起，在人類一切種族中，宗教都是道德的最主要的動源。宗教提供紀律。制裁必須同時是神聖的才能更其有力。我們惟要把世事看作宇宙大計劃中的一個片段，然後人生才能超乎平凡，而後悟到每一種品性不過是展雷中的一瞬，每一個行動不過是宇宙中一個渺小的痕跡。

哲學也正爲了這個原因，宗教影響的漸趨薄弱才足以使一般人感到嚴重的不安。假如道德的古老的樑柱業已傾頹，我們怎樣才能把它扶起呢？

我們的唯一答案只有如上文所說，不過經這許多檢討的燭照之後，這答案的力量因爲一種更緊迫的感覺而愈益增強。這答案必定是：我們急需以若干種這樣的宗教系統貢獻給現代世界；人們所以能接受這些宗教系統不僅是出於表面上地或勉強敷衍地尊重古代傳說或因爲沒有比此更好的辦法——而是出於赤誠真摯的態度；亦即若干種信仰，能夠交織到實際生活的模型中去而有力決定普通人的日常行動；而其所以有此效果是因爲心地開明的人們亦信其爲真理。

仁慈心固然是道德的最好的裁判者，但仁慈心不是普遍的；而且我們也無從確定它不久

即將成爲普遍，或竟永久不能成爲普遍的也未可知。也許某人的仁慈心甚強，而其鄰人則較弱或甚至毫無。聖大雅那說：「寓於人心中的社會本能是人各不同得無從揣摩的，而且可能完全萎縮」。我們所說的忠實人也許覺得需要找尋什麼理由來說明自己的忠實，他亦可能在這樣的認識中找到這個理由，卽：忠實最爲上策。

社會若能洞察這一事實而善爲利用便是聰明的辦法。單單索純粹的利他主義是不安全的。它應把好的利己動機選爲一組以便抵制壞的利己動機之誘惑。它應予人們以種種誘導訴之於某一些個人利益，以便勸說他們舍棄另一些個人利益。這種辦法成爲必需也許深可惋惜，但事實如此莫可如何。任何國家如果把分別處理善惡行爲的賞罰制度取消，一味希望每個人都能永遠地「可爲善而爲善」，其結果必然立即解體而陷入一團糟的狀態。這種「可爲善而爲善」的境地確在我們理想之中，但其實現尙在遙遠的將來。我們不妨以它爲我們理想中的目標，朝着它前進；但我們却不可把它視爲現實的方針，宛如它已到來。

賞罰制度可有許多種類。神學是第一種，輿論是第二種，經濟制度是第三種，國家是第四種。某甲爲獲取神聖的報償而向善；某乙爲沽名釣譽而向善；某丙的向善是可得物質上的舒適與富裕；某丁的向善是爲爭取政府當局的贊許與重視，至少也爲了避免法律的懲罰。

這些向善的動機雖比「爲爲善而爲善」要卑劣得天淵之隔，但在現階段文明中的社會却不可漠視它們。

正因爲人是社會動物所以他才留意他鄰人的品評。他因人之稱譽而竊心滿意足，因人之詆毀而感覺苦痛。每日的觀察指示我們：沒有有效的輿論，則道德很易流於鬆弛，正如穆勒所說：「假如不是公私團體都以正義、誠實、仁愛爲教人的原則，又假如這些德行不被鼓勵而其反面的罪惡也不被賞罰毀譽（卽人類的苦樂感或順逆感）所壓抑，則人類必將陷入一種悲慘的境地無疑」。行爲與其結果的聯繫卽是道德的本質所在。「罪犯的前途是充滿荆棘的」，因爲社會認爲應該如是。中國的易經上說：「積善之家必有余慶，積惡之家必有余殃」。如果這句話是合乎真理，那末，理由不只是在良心善者可感到快樂，良心惡者可感到痛苦，却也因爲社會形成其法律與習慣的方法卽是使爲善者快樂使爲惡者痛苦。

我們的理想社會是其中沒有一個人傾向爲惡；但此種境地既尙不可得，不得已而求其次，我們只好以這樣的境地爲滿足：卽其中一切傾向爲善的人均可認得爲善之有利，而一切傾向作惡的人也可認得爲惡之無利——此處所謂「有利」「無利」不只包括物質上的利益，且亦包括人們所希望的一切適意愉快的心理（令譽在內）。在這樣一個社會裏，行爲與結果祕

切關聯，犯罪永久是愚蠢的，每個惡棍都將覺悟他自己是傻子。

有人會懷疑這樣的理論是否將引致惡果。人們也許憂懼輿論和法律的壓力會杜塞自立心的源泉並滅掉個人的創造力。誠然，一個社會制度如果爲了促使其人民向善，而叫他成爲奴隸或變爲冷淡無情，或只是隨俗浮沉，那定是一個壞的社會制度，但這裏便引起了關於「自由」的一般問題，這是要留待下文來討論的。

日常生活上道德之平常的撐柱之中習慣要算是第一重要，這是我們可以看得出的。平常的人是不會時時反省他自己應否忠實的；他忠實是習慣成自然的。

習慣的形成或被動地由於他人教導，或自動地由於自己行爲。它的發生只是由於屢次反復的力量。不斷地做一件事，久而久之，經由一種心理上的機械作用，便可不必要喚起意識的力量，而只是由下意識推動着去做。這個原理不只應用於筋肉活動——如走路說話吃飯等等；且亦應用於一切種種的行爲。諺語所謂習慣是第二天性的確含有真理在內。正如大心理學家詹姆士所說：「青年人如果曉得：他們的行爲轉瞬即將變成習慣，他們一定更其留意自己的行爲，當其尙在容易塑造而未成習慣的情況之下，我們幾乎無時不在編造自己的命運（無論吉凶），並且永遠不能無所做爲」。可見習慣即是蓄積化的行爲。

在道德的領域中有一種心安理得的境地，這個境地是由屢次爲善而達到的。這時習慣已經成爲良心。由原始人看來，那可怖的圖騰獸，那宗教上禁忌的行動或食物，都是從天性上即覺可憎的。由信仰高等宗教的文明人看來，他視爲罪惡的行爲是那麼可憎，他是無論如何也不能去做的。

這裏我們又找到了一種利己的動機去解釋人們爲什麼要爲善而寧可不做他們覺得更快心的事體。這就是我們的行爲對於我們自己品性的影響。每一種做爲都兼有主觀與客觀的結果；做爲對於做者有一種反衝力。正如柏格森所說：「說我們的品性決定我們行爲固然對；但我們必須添加一句，即：我們的行爲也多少決定我們的品性，我們是不斷地在創造自己。在任何惡行應受的許多處罰之中，有一個即是這惡行對於做者的品性的反響。柏拉圖也說：「做惡的最大懲罰即是做者會長成一個惡人的模樣」。

每個人在形成他的習慣時，都大受影響於他周圍的所見所聞。他很受謂「習俗思想」的指引。這就是一個民族所以能變爲純一，而社會機構亦能繼續運轉而大體上可稱圓滑無滯的一種手段。我們再引詹姆士的一句話：「習慣是社會的一個龐大的飛輪」。

於是，關於道德的裁判標準。我們便可得如下的結論：

第一組的「善行」是那些足以給予做者以直接利益的。他所以有這種行為只為這種原因而無需其他原因。

第二組的「善行」是對做者並無直接利益，但由他看來（或他可能看到），可以給他以某種間接或終極的利益的。他做這種行為或許出乎利己的動機——物質上或非物質上的。社會將盡其可能利用的手段來加強那些引起「善行」的誘因，並削弱那些引起「惡行」的誘因。輿論是兼其勸說與勸阻的兩種作用的。假如必要時，還準備着民法與刑法上的種種懲罰。

但此外還有第三組「善行」，即是那些對於做者個人並無任何直接或間接，當下或終極的利益；不寧唯是，對於做者或甚至還有損害。可是他應該做這些「善行」，因其足以促進社會福利。除非他的宗教信仰給以一種利己的動機，那是希望獲報於來生的，否則，他的行為必須根據自利心以外的其他什麼原因。哈萊爾說：「德行即其自己的報酬，因其無需任何報酬之故」。因此，他的行為必然是由於慈善、仁愛、愛國，或由其他的什麼義務感而發生的；即他的行為必是利他的。

這一組動機也是由種種原始的本能發生正和利己心同一個來源。同情心是固有的，一如

自利心一樣。社會之工作即在培育發展利他的本能，藉幼年的訓練把它加強，並用習慣的力量予以支撐。如此便可能漸漸演化到一種理想的社會秩序，其中一切的人都是一努力爲善而即以爲善自娛」。

第十章 家庭

在本章和以下各章，我要把此項道德的原理原則如何應用於社會生活的四大問題來加以扼要的討論。這四大問題有其悠久的歷史，一如文化的本身一樣，不過到了我們這假時代，這幾個問題都有了新的形式和新的主張。這四大問題即是家庭問題，財產問題，自由問題和國際關係問題。此項問題討論完畢之後，我將把整個理論的線索聯絡在一起而做成結論。

在任何國家內或任何社會制度之下，每個家庭都時常面對着家庭義務問題。爲了對方的幸福，夫或妻究竟犧牲自己怎樣的希望到怎樣程度？已婚的配偶爲了子女而犧牲自己幸福應到如何程度？婚姻的約束應該是嚴格的抑或是具有彈性的？如果是具有彈性到的，彈性到怎樣程度？每一個青年男女都得考慮對於家庭的義務和對於本身的義務。每一個人都得決定一下：是否結婚，同誰結婚，何時結婚；是否在婚前應遵守性的禁戒，在婚後仍應節慾。在有些東方國家裏一夫多妻和早婚仍是爭論的題目。

直到現在這一時代爲止，所有這些事體經常都是由風俗習慣來決定的。傳說和輿論，有

時則更以法律爲後盾來決定個人的行爲。風俗習慣可以由於宗教或文化程度的不同而有很大的差別。阿爾多，赫胥黎的一本小說裏所描寫的一個脚色會說過這樣的話：「在某時某地，當你父母年老時你會尊敬他們；在他時他地，你或許打他們的頭而詛咒他們快死（原文爲放在牛肉湯鍋中）」。風俗習慣雖然因時代而變化，因國家而不同，但它幾乎存在，而且很有力量，經常受人尊重。假如任何人違背了風俗習慣，他的隣居會責備他。他的名譽因此而敗壞；有些場合，法律會懲罰他；他自己也覺得確是做錯了。女子雖從風俗習慣的態度甚或比男子還要恭順些，可是到了現在風俗習慣也深受懷疑了。我們父母或祖父母認爲做這樣事或做那樣事是錯誤的，但我們就會發生疑問：那果真是錯誤嗎？在舊的慣例之中，究竟有多少是應該固守不變的？固守不變的東西應該有嗎？

有許多原因促使人們對於婚姻和家庭的態度發生變化。隨時代的演進，人們愈看重自我表現便愈覺束縛的可厭。婦女解放在西方文明國家中已獲得很大的成就。在東方亦在迅速發展之中，這也是引起許多事體須加調整的一個原動力。關於此事亦如關於其他各事，宗教的裁判方漸趨薄弱；在基督教的國家中，輸入了文明結婚的禮度，制定了離婚的法律；人們愈益把婚姻視爲一種契約，而不視爲聖禮了。並且人們對於十九世紀的種種慣例也有一種懷疑

的傾向，因為它們則在根底上有時含有偽善和鬆弛的因素，現在却愈益顯露了。節制生育方法的發明可能引致種種結果，目前我們不過只見其端緒而已。

隨着文化的前進，則往昔時代把家庭弄成宛如維繫社會一個不可缺少的塊壘一般的種種條件已經失去了不少的力量。當警察和色宰制度尙未成立時防止犯罪和破壞秩序的主要力量是寄於家庭的具體的責任。家庭必須約束每一個份子使勿妨害他人否則要身受懲罰；如果任何外人侵害了家庭的一個份子，亦須由家庭出來施以應得的報復。當救貧法，社會保險制度、老年金等等一切都還沒有的時候，家庭往往是貧病衰老唯一的救濟所。但在現代世界的種種情況之下，則此種需要已經漸次消失了。而且，古時，父母和子或更幼的卑屬照例是數世同堂，在密切的接觸中過生活。而現在則往往折爨分居，家庭的鎖鏈已經斷了。

小說和戲劇是一服最有力的致弱劑。一位當代作家這樣說：自古以來德行和責任一向都是讚美的目標，而今却變為背時了；人們覺得德行和責任是恥辱和不安的來源……興趣一天離開「為德從報」日遠，而趨向「為惡免罰」日近……檢查制度的廢除使文學得以自由發展到任何什麼樣子……一個大的之公眾漸漸慣習於過度放縱的浪漫文藝，只因誤把藝術觀念與之聯合在一起便情願加以寬宥」。

在每一個家庭裏天天都會發生的家庭問題有時固很微末不足道，但日積月累地聚合起來就會成一個關係重大的問題；有時更會造成一種危機，對於一個人或一個團體的生活與以恆久的影響——此項問題最後便引起了家庭制度價值如何的原理問題。我們不必怎樣重視這個制度嗎？——那末，我們就採取一種辦法。我們應該重視這個制度嗎？——那末，我們就另有一種辦法。

我們如果透過歷史的事實而加以觀察便可知道：一個國家關於家庭制度的風俗習慣如何，對於民族性乃至國運都有重大的影響。羅馬之所以偉大，中國之所以悠久，日本之所以剛勇而高效率，其主要的基石都是建築在健全的家庭制度上面。蘇格蘭的氏族制度對於蘇格蘭人的顯赫的功業也有不少的貢獻。而猶太人所獲得的成功，一大部分也要歸功於家庭制度的連帶關係和鼓舞。

在偉大而淳樸的早期羅馬時代，武士或衛士都有祭祖的風俗，每年一度當他們祖先的祭辰便要上去墳祭掃，把犧牲供在墓前，把花冠放在石碑上，而後默想祖先的遺行往事；他們會想到自己將來也要遺留在子孫的記憶之中，要看自己的事業如何，將來或受子孫的敬重或被子孫輕蔑——這最使得他們履行義務的一個經常而有力的動機。至於其他時代和其他民族

也莫不如此，而我們自己也多少有同樣的情形。家庭的每個份子都會想到：從他的幼年時代起，即有一羣人同他過很密切的生活，他們將因他的成功而覺得驕傲，因他的失敗而覺得悲戚，因他的墮落而覺得可恥。得不到家族照料的人是既無約束而亦得不到鼓勵的。

在上文討論道德的制裁時，我們曾經看到：爲了加強發行的誘因，輿論必須行使它的威權。家庭的意見亦即是一種輿論，它的規模固小，但它的作用範圍則格外密切。當一個人想到某件惡行會沾污他祖宗的令名並要受子孫的責難，他便可能拒絕促成這件惡行的誘惑。可見家庭的名譽體面實在是社會道德的基石。

家庭制度因有其社會的效用，但同時對於個人也還是必要的，尤其對於兒童更爲顯然。一個友愛而穩固的家庭就是童年的適當的環境；沒有它，便不會有真正快樂的童年。現代心理學曾經證明童年時代的環境影響對於成年人的品性有着如何重大的作用。家庭即是青年男女的背景；也就是他們由此出而爲人處世的一塊基石，如環境不順，便亦可作爲他們的退身之所。不管社會藉其福利事業對於困難中的個人給以如何大的援助，但人們仍然需要家庭的援手——密切而同情的援手。

如果人們不在某個程度和適合於他自己的方式上參加造成最優良生活的各種活動，則沒

有人會獲得圓滿的生活。生理活動，理智活動，經濟活動，家庭活動，宗教活動——一個也少不得，任去其一，便沒有完整的生活。所以家庭和世界乃是健全的環境；自我中心的或獨身的生活是卑劣的。而家庭的要素便是穩固的婚姻。

在這裏一如任何處所一樣，我們須得找求利己主義和利他主義的均衡——這即是生活藝術的真髓。假如這話是對的，那末，我們的結論一定是：照現在的一般傾向看來，天秤的利他的一端——即自我約束，自我犧牲的一端未免過輕，我們還得加些分量上去。不錯，自我實現本身是好的；不過現在的問題是：迄今為止的利己主義運動，在某個限度內固然是健全的，但不應提倡太過以致損傷或竟毀滅了家庭制度。

一種傾向不能光是因為被人視為摩登的理由便算做好的，詩人說得好：

「所以舊的不一定是純粹正的」——

啊兄弟們，新的也未必。

假如我們認為自古流傳下來的風俗習慣除了幾個空空洞洞的戒條而外一無所有，據此理由，便把它們不加分別地一概拋棄，我們有時會得不償失。所得到的目前的自由遠不及所喪失的終極的幸福之大。

一種習慣不一定因爲它原始的默認之不合理便妄誕背理。我們現有的風俗習慣之中，有一些其最初建立時是由於巫術，宗教禁令或神話的助力；但其中不乏好的習慣，例如星期休假的起源是由於宗教上的一種傳說——創世主創造世界一共工作了六日，到第七天便完工休息了，因此，上帝希望我們也同他一樣每工作六天就休息一天——我們現在舉行休假，並非因爲相信這種傳說；可是這個慣例也許是有益的，予以保留乃是最聰明的辦法。關於婚姻和家庭制度以及此爲中心的一些傳說和慣例也是一樣。

關於離婚的適當理由目前還是各國人士所爭論的一個問題。本書的目的並不是要討論關於某件事體或某一國家的各項論題的提議，而是要研究探討某項特定的提議所引爲根據的基本理想或原理原則。在這裏各種因素指點我們達到這樣的結論：維持婚姻制度的穩固有其重大的社會意義，其重要性並不減於種種例外場合中當社會情況陷於危機時，必須設法救濟。如果男女的結合可以任其輕易打破，則當初的結合必然是隨隨便便的。如此，則家庭將不能一日安全，而兒童將蒙受不幸了。

生育節制與實行引起了新而困難的問題——社會問題象是個人問題。怎麼樣才是一個國家最適宜的人口數？這是一個經濟而兼政治的問題，現時各國的思想家們已並開始探討。有

許多觀察家都認為：現時西方各國中嬰孩死亡率雖已較從前減低一半，但同時，出生率的降低似乎也太過了；如果這種見解是對的話，便是有先見的父母們所不得不注意的一個迫切的社會倫理的實際問題。

生育節制的方法以及預防藥品治療藥品的進步減輕了伴隨着淫亂行爲的危險和懲罰。可是，男女亂交必致體格的退化，品性的墮落，這是歷史上歷經不爽的教訓，將來也不會改變的。假如現代世界的種種情況會引致性道德的普遍的鬆弛，則文化水準是必然要降低下去的。

在各門科學中，研究工作最有成績的，莫過於胚胎學和遺傳學。曼德爾一派，學者的研究已經發現了良種選擇的正確原則。這正如米切爾爵士 (Sir Peter Chalmers Mitchell) 所說：「遺傳學和良種學已經成爲確確實實的實驗科學了。」經學者們在可能實行的範圍內，將此項原則適用於人類的結果，便產生了一門新科學——優生學。

優生學上既已發現。逐代改良人種的生理特質種種可能的方法，那末，設法利用此種方法便成爲人類的義務。爲了種族的前途，我們選擇配偶時應注意心理上和生理上的種種特質，這件事久已成爲人們應盡的義務。正如同把劣質的貨幣流通出去是一種罪惡，使身心墮落

的男女結成配偶乃是一種更大的罪惡。

我們瞻望將來的趨勢，關於家庭問題似將使以下這兩派對立的思想系統發展下去，隨時目的轉移。這兩派思想的界限將愈益劃分得清楚。一派思想看重自由，享受，和自我滿足；對於性的關係則看得很淡；他們把婚姻視為實驗的，別居或離婚不過是人生旅途上的一件變故；他們寧願沒有子女，有的，只要一兩個，無論如何，他們把子女的利益視為次要的。另一派思想則重視愛情的恆久，家庭的穩固；重視子女；並重視家庭制度的社會價值。他們把婚姻的恆久性視為當然；淫奔、別居、離婚、別是一種不幸和玷污——完全出乎他們的眼界之外。他們自己配偶間的意見衝突，他們會設法解決，因為他們認為那是不得不解決的。他決不願使他自己的子女陷於孤獨的命運，把家庭陷於分崩離析的境地那是不可挽回的損失。

在這兩派思想之間，當然還有種種等次的意見，但由根本上說，則只有這兩派對立的哲學，世界上的人士必須於二者間選擇其一。第一派思想完全倚恃一種強有力的本能為其背景，在文學上或其他藝術上又有許多顯赫的天才為之支援。可是，結局上似乎還是第二派思想會得勢；這有三個原因：第一，因為大概說來，總是皈依第一派思想者在他們的生活上要較之皈依第二派思想者為能得到更多的滿足。第二，因為把家庭當作一種制度來維持是有益於

社會的；無論何時，家庭制度若受到威脅，則社會上各方面的力量一定要起而力爭。第三因爲依第二派思想而據此力行者，結果，一定是缺少後裔，或竟全無子孫；所以，這一派思想縱然有力，這一代會風行一時，但到了下一代就銷聲滅跡了。

想縱然有力

第十一章 貧窮與財產

在現代文明之下妨礙人類幸福的許多阻力中破壞性最大者莫過於貧窮。貧窮桎梏了人們的生命；降低了人們的體格；損害了人們的幸福；激動了人們的怨憤和悲苦。由於人們對此的抗議和鬥爭便產生了當前的普遍的不安情況，這也就是我們這個時代所以終日擾攘的一個主要原因。

歐洲人民努力把他們自己由貧窮中振拔出來已經有一世紀又半之久。他們的努力時而間斷，時而繼續；時而強暴；時而和平；並且經常地出於強烈的熱情和不顧一切的自我犧牲。譬如那掀天揭地的法國大革命與其說是一種立憲運動，勿寧說是一種社會經濟運動。自從那次大革命以後，全歐洲的產業勞工以及農民和農工無日不在掙扎奮鬥之中，脫離那狹隘的下賤的生活狀況。這種生活狀況一半是由中世紀遺襲下來的，一半則為產業革命的結果。現代無產階級的產生和無數人所以陷於不幸即由於：機器的發明，勞工羣衆的集中都市，勞工市場的自由競爭和那周而復始的商業恐慌的循環現象。直到最近為止，美洲大陸差不多未為這許多禍事所困擾；這由於她的人口相對地稀少而所能利用的天然資源則特別豐饒；而她的企

業和動力又不受那阻撓舊世界的種種法規和習俗的限制。反之，在亞洲人口衆多的地帶，其貧窮現象較之歐洲最壞的所在，尤爲普遍而劇烈。

經過一世紀又半的努力，幾乎各地都有了顯著的改進。若把世界當作一個全體來看，現在人類的物質生活水準以平均數而論的確較之歷史上的任何時代都要高得很多。但平均數是會誤人的。至今爲止，一種吸人膏血的貧窮狀態仍然存在，並且影響及於若干億萬人。若干億萬人受了貧困的束縛，爲生活不安所危害。馬夏爾說：『希臘，自由，和變換是效率的要件』。這些亦即是幸福的要件，但現在却有億萬人爲了貧窮而被剝奪了此項要件。

雖然人們長期的努力只把他們的目标實現了一部分，但此目标的正確性則已獲得一般的承認。在所有的文明國家之中，最大多數有頭腦的人，現在都已有一個清楚的信息，認爲必須把那惡劣的經濟狀況深思熟慮地堅定不搖地加以矯正，認爲我們須得把這件事作爲一切公私活動的主要目標。就連獨裁政治的國家也一致宣布這個信息。蘇聯已經把此點作爲國家的基本政策。在印度也已開始一個提高人民生活程度的廣大運動。連中國都被震動了。

在前八世紀中還沒有這樣的一致信念。那時，還是個人主義風靡一世的時候。他們雖然發現了產業化之下的勞工羣衆其生產狀況是如何的惡劣而渴望着救濟他們，但却主張救濟的

最好辦法乃是採取不干涉政策，換言之，即認為應該「令事情順其自然」的好。早期的經濟學，以種種錯誤的假定為研究的出發點。例如，所謂「經濟人」和企業，勞工和商品的流動性等等，因此，他們提出一種放任主義，但一旦把這種主義付之實施，便發現它是會招禍的。懷梯海教授說：「現在已經沒有人再主張：離開某種指導的力量，單靠個人的自作聰明自以為是的自由競爭制度便能產生一個圓滿的社會」凱恩斯先生則引證開恩茲（Carings）在一八七〇年所說的話：「放任主義並無任何科學基礎，它至多不過是一個便利的實行辦法而已」；並且加了這層一句：「這就是過去五十年中一切先進的經濟學家所持的見解」。所以，時至今日，很少人還主張法律一定會減少自由；大多數都已同意：如事先有正確的設計，法律是可能維護並擴張自由的。「人們已一致承認：自由並無固定的數量，隨着集體統制的增加，自由必然要減少的。」

誠然，現在我們還時常聽到一種議論，例如：克芮（Carrel）在他的人類之謎中所說的，這種議論是說：「一切人道主義的立論自始就是謬誤；它只不過『保全弱者的生存』而已，而從有利於種族的觀點來看，弱者是應該任其死亡的。可是，這種議論，現在已經很少，因為大多數的觀察者都看得明白：殺去弱者的環境亦能產生弱者的。反過來說，用改善環境，改

善嬰兒營養和醫療的辦法，固然會保全若干纖弱的兒童，致仍成爲社會的負擔；但我們藉此却亦救起了更大多數的兒童，使他們轉弱爲強，不再成爲社會的負擔。此外，其他場合亦莫不然。

關於此點，人們往往喜歡用『自然的』和『人爲的』兩個名辭，其實這是錯誤的。山、河、土壤、氣候，這都是自然的；但任何社會環境，任何法律制度，無論如何也不是自然的。這些都是人類行爲或決意的產物，所以都是『人爲的』。一種產業制度，無論其型態如何，決不能說是『自然的』。縱使我們不用法典或集體的協議把它加以管制，而任其自然，仍不能說是『自然的』。

關於貧窮是件禍事和其亟待改善，現在幾成萬衆一致的主張，連宗教界都已加入了贊助的一方了。因爲宗教已一變往常的態度，它不再獨樹一幟了。早已有宗教信仰的人都認爲宗教家應該完全獻身於非物質的價值，因此必須安然接受貧窮；認爲貧窮是一種光榮而非一種損害。然而時至今日，西方的教堂已一致加入了那普遍的經濟改善運動。以前常被入由經文割裂而加以附會的那句話：『你常和困窮作伴侶』，現已無人再把它作爲勸慰貧者安貧和替富者的安逸辯護的藉口了。

人們現已承認：就一般的人類而言，物質價值乃是精神價值所必不可少的一個下層建築。誠然，人生的意義決不限於物質生活，思想和幽閒，愛和美都較「物質」有更大的價值，但以一般原則而論，適當數量的「物質」却為一切精神生活的先決條件。物質或許是下賤的，但它們確是必要的；以前常常用以安慰窮人的話，如說學問，或聖潔或知足的精神是無上的富有等等，現在只有被人譏為偽道學了。

至於為貧窮辯護的另一種說法，認為無論如何，鐵一般的經濟事實決不可能使一切人都過舒適的生活，這種理論，現在也很少聽到了。在三十年以前，人們還常常說：即使把世界上所有的財富或任何一國的財富，照世界或一國的人口數平均分配，貧窮階層的生活水準還是難得提高的。因為富者太多了，盡發富者的財富以濟貧者還不夠使貧者富足的。那時候，這種說法的確有相當理由。可是現在人們已看清：問題不僅僅是把已知固定數量的財富加以重行分配，並且應該把它擴充到如何增加財富生產的問題上去，因為工業和農業盡量利用各門科學的研究（機械學化學和生物學等等）已有很大的收穫，並替將來開闢了光榮燦爛的前途，所以貧乏再也不能阻礙人類的進步了。

誠然，我們常常聽到人們說：近年來因為機器普遍侵入人生各部門，以致人類變為所創

製的機器的奴隸。這未免是一句粗忽的判斷。事實和此正相反。機器乃是我們用以代替古代奴隸制度的一個手段。誠然，假如我們不把工作狀況加以圓滿的配合安排，它是會引起一種神經緊張或使工作者感覺單調的苦痛，這是亟待預防的。但事實上，因為有化學與生物學與之合作，機器確已能日益惠予更大多數的人以豐饒而多樣的財貨與安適，這是我們最抱樂觀主義的先人也難以想像的。所以先前那種，認為世界上的財富永不足以救治貧窮，而窮人必須永遠忍受的議論，至今可謂已經喪失一切根據。

社會的不安還有另外一個原由。其起因不單是由於無產階級爲了逃避他們物質上的苦痛而從事的鬥爭。除此之外還有一個非物質的因素——這就是社會的不平之感。即使各國所有的勞工都已確實得到舒適與穩定的生活，因而鬥爭的激烈性爲之消弭大半，但這種鬥爭的本身仍是不能終止的。在我們的經濟制度裏面，各種所得之間的不平等未免太過了，這種不平等往往由於種種無可辯護的原因——有時又是那樣的出於偶然——因而我們的正義之感不由得要起來抗議。一個熟練的技工，經過長期的訓練，在勤勤懇懇的工作之下，全年所賺的錢，他會想得到；有許多富翁們毫無工作，在一個星期甚或一天之中就能賺得和此相同的錢數。各種企業家固然確是替社會服務，但其所得的報酬往往遠過於他們的服務所應得者。有些

工業界的先進幸運積累下的財產代復一代地傳給他的無所事事的子孫而且愈積愈大，如果不加限制，其積累將會無所底止。往往人們由於理財上的小聰明或投機偶然幸運而發了大財，其數目遠過於勤奮，效率或節儉所能獲得的一般報酬，於是投機和安分守分者一幸一不幸成了顯著的對照。所以現代文明的經濟方面已是到處佈滿不平的現象。私家工廠中的工人，當他思及自己的生活 and 身世時，不僅明白知道這一切而且知道他為了他人的目的而葬送了他人的一生，他是為他人賺利潤。

然則我們這個時代的桎梏不安還有什麼奇怪的嗎？如果事情不這樣那才真奇怪呢？

所以貧窮應該算作一種禍事，我們應該盡全力來撲滅貧窮，這已是大家一致承認的。不過說到此點我們馬上就面對着兩大問題：即是私有財產和財富分配的問題。但關於這兩大問題尚無一致的意見。到此我們便已進了那重大的論爭——這論爭把現代世界陷入產業鬥爭，階級對立，社會革命之中，有時甚或引起內戰並逼得把全歐洲分為兩個互相仇視互相威脅的陣營。這種情勢的壓迫下，各種的社會實驗經濟實驗都已被人作過。當今的世界不啻一個廣大社會學實驗室，而各國又因情況和傳襲的不同而採不同的方法。俄國試驗一種制度；德意試驗另一種。英國和西歐北歐的大多數的國家則採用第三種制度；這也就是美國現在所實行

的。

人口佔全世界十分之一，土地佔全地面六分之一的俄國，她的經濟情況經過一個突然而席捲一切的大變動。遲鈍地加以計劃，無情地加以實行，她要把數百年中產業的遲滯落後，於二十年中急起直追地趕上去。她的制度名爲共產主義，其實是一種國家社會主義，不過裏面裹有共產主義的色彩罷了。所有的生產工具和大部分的土地都已有效地加以社會化。階級不平等未完全剷除，但確已減至最小限度。勞動者的生活穩定了，不勞動者的生活破壞了。同時一切兩性的或種族的界限都已一掃而光，雖然宗教的界限尙未泯除。

各方面的觀察家對於這個偉大的事業都用一種深感興趣的眼光來看——無疑地在世界史的前階段上這確是一件最偉大的事業。它究竟是一個模範呢？還是一個危險的標誌呢？「一個路標呢？還是一個燈塔呢？」有些人對它懷着一種希望，甚至熱情洋溢；另外一些人則懷着談虎變色的心理，時時提防着它。

我們不應該忘記：俄國的情形爲世界各國所無。這塊廣闊的土地在一個中央集權的政府統治之下；一個極端專制的帝政，却又紛亂而無能，在其末季又受一種邪曲迷信的神祕教之影響。這裏有着一種貴族政治，大多數的貴族都是騎奢淫佚，不負責任；一種牧師制，牧師

大都沒有受過良好教育，沒有高尚的人格，把宗教弄成一種樣子使得智識階級不願接受；一種農民，在六十年前剛剛脫離農奴制度，一種無產階級，愚笨無能而又大都是文盲，和農民一樣，淪陷於貧窮的慘境，往往生活於可憐的貧民窟。可是在這樣的社會中却發展出來一個活躍有爲的智識階級，他們抱着博愛主義與犧牲精神；決意要完成一個澈頭澈尾的改革，不惜用任何手段，不惜任何犧牲。而教育的漸次普及使老百姓成爲他們演說的聽衆，成爲他們活動的後援。在這樣組織這樣情況的一個國家之中，却又撒下了戰爭的種子，那是一個爲了遙遠和不相干的目的即不惜殺人流血的戰爭。這種種因素都是其他國家所無的。所以，俄國的革命史似乎不會在他處重演。

關於這個試驗的結果是好是壞，到今天爲止，我們還不能做什麼結論。的確，俄國勞工們現在的一般生活水準尚未趕上西歐各國的人民。但事實上也決不會有趕上的希望。因爲在這樣短促的時間內，由這樣低的水平上開始，而其可能利用的動力與資源大部分又不得不用以擴充軍事國防，所以在這樣的條件下，恐怕任何制度也不可能達到上項結果。但非至俄國勞工的一般生活水準趕上西歐各國，則蘇維埃制度的種種主張，至少在其經濟方面，是無從獲得證明的。至於已往所已成就的進步，今後是否還能按同樣的速度繼續下去，那也只好等

待今後數十年中事實的證明。爲了維持經濟機構運轉的常態起見，企業家希望獲得利潤的心理，和勞動者恐懼被解雇的心理都是不可少的動機，但蘇維埃的經濟制度却把這兩種動機都已消滅了，所以用什麼方法爲之找到充分有力的代替物，那是絕對必要的。然則一種社會義務的觀念是否足夠呢？還有革命先進們那種創始的衝動和熱情，個人是否還能繼續保持？如果不能的話，對於下一代加以有效的訓練能否做爲這種衝動和熱情的代替？而且那博愛主義精神的力量和勉強與此溝通却又似乎自相矛盾的一種唯物主義的宗教是否能夠戰勝一般人們的腐化和怠惰無能的傾向？其次，容許相當程度的思想自由，行動自由，擇業自由和發表意見的自由乃是文明的基本特徵，但在如此的經濟制度之下，是否可能容許這種相當程度的自由而不致自相矛盾？關於所有這些問題，現在都還不能做何判斷。

德寇的獨裁政治對於貧窮和不平等的種種問題另有其處理的辦法。兩國政府都容許以利潤爲目的的企業繼續存在，不過企圖用法令和懲罰來管制資本主義經濟制度下的景氣波動。他們的經濟政策所根據的理想是粗疏而混亂的；至其實施的結果則尙無引人注意的價值。他們的觀察家在此找不到什麼指點。

第三種制度不是由什麼單純的定理出發的，也很少被人做成一個整個的公式。它並不以

「觀念學」(Ideology)自命，但在某種程度之內，它確有「觀念學」的價值。到今天為止，它實施所得的結果顯然較其他兩種制度為優良。雖然幾個大國所採行的這種制度，其重要的部分，是兼採德國的精神，但如把這個制度做一個完整的體系來看，則仍以在英國的發展最為圓滿，所以我們值得把英國的方法當作範式來檢討一下。

假如你到貧窮的所在，你會知道貧窮的原因有個人的亦有社會的。甲戶之陷貧窮也許是由於不健康或身體受了傷害，或是由於無能力，或品格不好。乙戶之陷於貧窮也許因為一般的工資過低，或是因為一些更遙遠的原因而陷於失業，或得不到正式的工作。疾病或意外使得許多家庭陷於不幸；酗酒、賭博不誠實或不勝任工作使得更多的家庭淪於貧窮；經濟制度的缺點與失敗使人感到冤枉的災害——受害者動輒數千九，不幸甚或影響到億萬人。個人的過失與不幸主要地應該由個人來擔當；可是此項不幸間接地往往是種種社會的原因之結果，而公眾的行為或許能夠把它加以救治，而且很有力量。至於種種社會原因則是社會本身的事。英國的辦法是想從個人的與社會的原因同時着手加以救治。她的政策是沿着下述的幾條平行的路線而進行的。她的辦法是激頭激尾使人民自發的組織與國家旅行動取得合作。

第一是國民教育制度。當一八七〇年初等教育法案通過時，英國的政治便已顯然放棄放

任主義之理論。從那時起，便樹立起一個苦心經營而範圍寬廣的教育制度，其中包括小學、專門、大學、學位制、研究生制等等。個人的學識與品性的訓練固然是它的目的，但其目的不僅在訓練的本身，而且也是希望藉此破除社會的貧窮與不平，一個階級，如果盡都是文盲便一定缺乏工作效率，因此容易陷入貧窮；牠的份子將無發展天才的機會；無知是會使低層階級永無出頭之日。普及教育和機會均等至少是走向社會正義的一個階梯。

第二是努力改善環境。關於此點，也是遠在十九世紀當中便已開始一個活躍的運動。到了當前的二十世紀已見顯著的發展。為保持健康和改善住宅問題，曾經創造了一個偉大的保健制度，其中包括法規，公共衛生行政和人民自發的設施等。最後，合宜的城市建設計劃也在開始設計中，公共娛樂的種種場所也在籌備了。其次，與此有同等重要的便是周密地管理酒類的交易；在三十年中勒令停業的多餘而醜陋的酒店計有三萬家之多。

第三、國家會盡其最大的努力保證所有的國民無論何時都可得到最低的生活所需。孀婦和孤兒，盲者和白癡，患病和年老者，失業者 and 因工業上的意外而致殘廢者——所有這些，無論如何都要保證不令其淪於最不幸的境遇。

第四在前後達一百多年的期間，英政府曾不斷地努力克服工資，工作時間過長，工作環

境不衛生以及工作不正常等等弊端。集團訂約就是所採的方法之一。工會組織，最初雖曾被加以迫害和懲處，但不久即完全予以許可了。由勞資雙方的代表開會協議工資及工作條件，如意見不能一致則由公家的仲裁來解決，這種辦法，雇主們會視為非法侵犯他們的權利，但至今則已成爲當然的事情了。所採的方法另還有一種，即是制定內容詳備的產業法規；其中規定工作時間，健康和安安全；也規定農業中的工資和其他尙未實行集團訂約的若干種產業的工資等等。

第五、還有某種使得財產的分配更趨平等的運動。一方面是人民養成節約的習慣，而合作社，建築組合與儲蓄銀行的廣大組織網又已建立成功，因此使得大多數的勞動者變爲小資產所有者；國富中相當大的一個部分已經歸他所有了。另一方面，租稅制度把所得較大者剝去了不少的盈餘。一部分爲了籌措社會事業的資金，一部分由於戰事的危機和國防的急需，一部分又因爲財富分配的極不公平有背民治國家的憲政精神，英國的租稅制度在這一世紀中已有很顯著的變革。各種租稅對於由資本和土地的所有權而生的所得課得較重，對於勤勞所得課得較輕；對於所得額較大者比所得額較小者課得重些；對於財產的繼承則課得更重。富人們的財產要受國家的兩重征課，當其在生時要受所得稅的征課，當其死亡而將財產傳給

子孫時又要受財產繼承稅的征課。

第六、關於資本之所有權之基本問題尚未被人提出，不過實際上已有了種種的試驗。因為英國人是看重實際的，雖然懷疑一般的理論，但卻亦承認資本主義制度是有很大的缺點，並可能引起重大危機的，因此，曾試驗着探求改革的種種可能。尤其在戰後時期中，所有權的各種新形態已經計劃出來，用以適合各種不同的財產。此種新形態與各種舊型態羅列在一起給我們呈現出來一個令人驚奇的包含種種差別程度的所有權制度，其中的差別由毫無限制的私有以至完全採共產主義的精神。目前這個所有權制度仍在積極發展之中。經過長期歲月的推移，這個制度會產生一個特殊的經濟類型，和各派理論家所建議者完全不同，而其可能獲得的結果不僅是不同而且是更好。

英國的道路、橋樑、公共衛生設備、初級學校以及養老金制度都是屬於公家的；此項設備由國家來維持，任何人需要享受此項設備的利益的，便可無償取得。英國的郵政事業，電報電話事業，港口及碇泊所，地方運輸事業，高等教育機關，以及大部分的電力及瓦斯供應事業都已社會化了；此項事業或設備的經費，全部或大部分由享用的人來負擔，但其所有權却屬於全體國民，並不為任何私人產生利潤。至於各種保險制度有的是國營有的是商營。廣

播公司既非國營企業也非營利組織。至於頂大的零售商業組織則是採合作式的。還有許多事業屬於股東所有，並由他們管理，但對其所取的價格與所獲的利潤則須受法律的限制；若干電力、瓦斯自來水公司和倫敦的旅客運輸事業都屬於這一類。此外，還有許多，寄宿社和他公用事業也是由私人所有私人管理經營的，但須受利潤上的限制。鐵道的運費與票價是由國家釐定的。至於其餘的產業（無疑佔更大的部份）也是私有私營，不過爲了願及善良的管道和勞動者的福利須受一般法律的限制而已。

土地所有權制度自中古時代起即很少變動。國家當局和地方當局，爲了種種公共的目的。其中包括平民住宅，分與地和小範圍的租與地等，都會購買了一小部分田地；對於佃戶的利益也曾規定特別的保護法以便防備地主的侵犯。不過大體上土地所有權制度還是和中古時代相同的。

這種花樣繁多而表面上不相一致的許多辦法混合在一起；這種公營企業和私營企業，國家設施和國民自發設施的界限劃分得毫無常規與不時變動；以及所有這些複雜的政策如機會均平，改善環境，保證最低生活，集團訂約，工業法規，分散的所有權，差別的租稅制度等等——這就代表英國人的特性。

這些政策的發生都是半自覺地，片斷地，隨着時勢的需要而來的。其間並無什麼邏輯性和對稱性。其間也沒有什麼可和馬克思理論，列寧政策，黑格爾學說和納粹政策，或意大利的法西斯主義等等相比的東西。他國的觀察家對此或許有混亂不清之感。他們也許會說：「社會主義是一種政策，共產主義是一種政策，甚至連法西斯主義也有某種的經濟政策。然而，英國的這是什麼呢？它連個名子都沒有」。我們在這裏必得爲英國政策找個辯護的根據。可是英國的這種社會發展方法確曾獲得實際上很大的成功——它雖然沒有名子，沒有自覺的計劃，但却於冥冥之中有個總的目標。英國的憲法，布列顛帝國，和英格蘭法典就都是如此生長起來的。

我們試回首在最近的二十五年當中，一九〇六年時成立的英內閣的政績如何。現在一般都承認自從這一任內閣成立的第八年到第一次歐戰爆發時，遵循上述那些路線而實現的社會進步會有很大的成就，較之以前或以後的任何時期都更大。我們自己對於此項政績並不把它看做偶然的東西，而把爲視為一個前後一貫的政策的一部分，它是由我們的先人發動的。今後將由我們後人繼承而擴大之。不過國家當局在當時恐未必做如是觀，就連目前也未必承認它自己已經展開一個獨特的新社會措施。正如英國一向不知道她自己有一部不成文憲法

，也不知道有一個帝國，直到這些都已成爲顯然而不可忽略的事實時才漸次覺察。

在某種限度內這種政策確有其成就。如把它視爲一個全體始終一貫的政策，我們便可以看到它確曾減輕了疾病、愚昧、天亡、酗酒、犯罪等等社會的黑暗面而擴大了學問，改進了健康，並增加了舒適到一種非前代所能想像的程度。我們試想像如果這個慘淡經營漸次成立的繁複的制度，爲了某種政治上的禍災而一旦化爲烏有，並想像英國人民因此會退步到世紀以前的社會情況，則我們對於這個制度成就之大便可以瞭然了。

在某種限度以內這種制度有其成就，但其成就亦只到這個限度爲止。貧窮現象仍然固持不變。雖然貧窮蔓延的範圍已經相對地縮小，其響影亦不比以前那樣殘酷，但它確仍固持不易改變。財富分配的不平等已經緩和，但亦不過稍微緩和而已。沒有人能夠否認我們的社會制度仍然充滿了不公平的現象。而且因爲獨佔和半獨佔事業的發生，爲了公衆的利益，不得不加以統制，於是又添了新的問題。在其他實施和英倫大體相同的經濟政策的各國，關於此等問題的情勢也是差不多。所以我們現在須得解決的問題即是：如果我們繼續實施同類的政策，是否能夠從根救治，那到應影響無數人生活的貧窮現象？如果不能的話，各國是否必須採行一些更爲激蕩的政策，並且運用一些更爲激烈的手段？

關於這個重大的問題，人們如果要提出一些有價值的意見，便不僅須注意當前這個制度的實際的缺點所在，而且須得斟酌一下：如果另採其他制度亦可能有什麼缺點沒有？除了俄國的經驗在某種限度以內可以少許給予我們一些指點而外，這問題當然還得我們加以深切的推究。危險是顯然很多的。

我們須得推究的第一個因素即是：在經濟方面若把充實生產的問題輕輕地撇開是不妥當的。單單說：謝謝科學之賜，當前世界的生產能力已經那樣大，並且又那樣容易再加擴充，所以提供我們每個人享受的貨品一定是時常充足無缺的，這樣說是不夠的。無疑地，假如產業的管理效率甚高而商業的運轉又甚流暢，情形確是如此。但這兩項條件並非順其自然即能俱備的。任何產業的效率降低百分之十乃至百分之二十是很容易的。而關係商業的因素又是那樣四面八方都有牽涉——舉凡財政管理的是否精密，信用與通貨是否圓滑，貿易通路是否受限制等等都是有關聯的。由此我們可以瞭然：大眾生活的舒適與否不僅是一個既有財富的平均分配問題，也還是一個生產效率高與生產量豐富的問題。如果這個生產問題並無把握，則為勞動者的利益打算，寧可於現在的豐饒之中取其三分之二，而不必於將來的缺少之中取其全部。

我們須得推究的第二個因素即是：如果採取更爲澈底的政策，其對於人民的品性以及生產獨佔和勞動市場獨佔等有什麼終極的影響。如果國家變成唯一的生產者與唯一的僱主，則站在消費者和受僱者的立場的個人利益是否有充分的保障呢？假國制度確已開始朝着這方面走，但其結果如何頗爲可疑。目前已經如此，則下一代更下一代又將有如何的結呢？那就更渺茫了。

我們須得推究第三個因素即是：保存過去文化遺產的必要。沒有人會否認：那一向有功於刺激發明，獎勵藝術，發展其他生活上的賞心樂事，和維持文化水準的乃是小康之家。至少在最近幾百年中，他們確是文化的先導者。如何確保他們這種地位於將來這是關係重大的。安諾爾德說過：『誠然，我們應該使得多數人分享福祉，但不應因此而把福祉的理想標準降低或弄得更爲粗惡』。設法尋求其他更好的政策是可能的，而且此種政策業已露面：由民衆而發軔的文明可能有種種特異的和壯麗的特質。但改變社會秩序的聰明辦法應該是先使新的產生，然後再把舊的破壞。否則舊的已去而新的未來，其間發生了漏洞，則許多有價值的東西會因此而消滅喪失。

任何改革的程序如果是突然的，掃蕩一切的，推倒一切的，則其可能引起的不公正不減

於所能糾正的不平。俄國革命是殘酷而直接的。它不僅使大多數的人民遭受物質上的損害，而且使更大多數強迫勞動坐牢、充軍、或喪命。從社會制度中剷除了全部的小康農民階級，和「富農的蕭清」，即等於破壞了百萬戶的家庭，殺戮了幾百萬的男人女人和兒童。威勃先生和夫人是大體上贊助俄國這個新制的觀察家，但他也說過這樣一句話：「生命損失的總數是不能以數字計的。」爲了促進人類的幸福而發動的一種運動，它本身不應該是不人道的。喀賴爾(Chapin)說：「暴暴甚或以不正義的手段行其正義」。

上述各項因素都很重要，我們不應把它忽略。誠然，人們或許過於重視此項因素。在各國的富有階級中有許多人會受自私心的唆使，強把此項因素的考慮做爲反對任何大規模的經濟改革之口實，而不問此項改革之是否需要與否有益。他們過於誇大了改革的危險性，把危險的可能性當做了必然的災害。不過我們若把人們的誇張之言打了幾成折扣之後，其中也確有若干真實性。驟然的改革確有破壞經濟與文化的危險。暴動與不公平的危險也確是有的。所以我們的結論就是：改革應該是漸進的。

但不必因此便認爲改革必須是緩慢的，或且行且息的。步驟的緩急大部分要看所遇阻力的大小而定。在富有階級中有許多人會堅強反抗任何激烈的改革，這是不免的。他們爲那次

險的自私心所推動，無疑地他們必然要說服他們自己，並且試着說服他人，使人相信他們是產業進步和社會安定的衛士。『諺語說：利益滾平了通至信仰之路。』（按此語係謂人之信仰多半起於本身的利益）但我們不必因此便以為資產階級的反對改革定會怎樣堅決一致的。

當十九世紀之初，英國的社會不安情緒汎濫為洪流的時候，當此項洪流找到了政治上的出路而湧為憲政改革運動的時候，其最後的成功不僅是由於無公民權的羣衆之熱情與一致，也不僅由於其餘的人恐怕阻撓改革會激成革命，而且也因為在貴族階級與羣戶之中有許多領袖人物誠懇地接受改革運動，承認它是正義的。在那次的劇變之中，國家的整個前途，無論社會、經濟或政治方面都繫於劇變的結果如何，其所以能夠獲得和平的解決，就因為當時議會中的執政者很聰明，能夠不戀戀於舊的制度，而情願接受新的制度。現在的經濟問題亦正如當時的憲政問題一樣。事情的演變或許是類似的。

現在所有的各階級已經普遍一致地同意：貧窮和那無可掩飾的社會不平等是禍事，是危險的。那非由勤勞而致富的財主對於歷史上所未聞的重稅顯然毫無怨言。因為現在很少人不明白：如果五十年或百年之後，現在的貧窮現象仍然未能救治而大多數的人民仍在和目前一樣的悲慘境遇之中過活，結果定是不堪設想的。所以，我們很可以預想：過去幾十年中的種種

改革與進步使得世界各國距其預定的目標日近的，今後將不致遇到任何強烈的阻力，甚至連爭論也不會有，而繼續向前開展，並且進步得更快，因為大家的意見較以前更爲一致。

但如果不然的話呢？

那也不必有什麼高明的先見便可以看出：在英美和其他國家之中，如果那不可避免的社會改革不是行之以漸，並且由於同意而實現，它始終還是要實現的，不過不能免於激烈與強弱而已。如果富有階級以爲他的財產是緊維持的，而貧人亦必須忍受貧窮，那他的「以爲」就是大錯而特錯了。事實恐怕恰好和此相反。如果貧窮不得救治，則財產制度是站不住的。

第十二章 自由

在當代思潮的鼎沸之中還有另外一個要素，那便是關於自由的爭論。在二十世紀之初，這問題似乎已被列入業經解決的問題之中。誠然，這裏或那裏也許還有些例外；若干國家在自由的進軍中也許瞠乎其後；但任何地方的開明人士沒有不朝着這個同一的鵲的走的。

任何國家都不應再受別國的宰制；經過十九世紀之中，我們看到了支配全歐的拿破侖帝國之傾覆，看到了南美及中美共和國之誕生，看到了意大利的統一運動，看到了巴爾幹各民族之解放。這都可看作行將成爲放諸四海而皆準的一個定則的許多例證。

國家應該施行民治；那年輕的民治國家美國和法國都已漸趨成熟；那古老的民治國家大不列顛的政治制已漸臻圓滿之境；她的各殖民地也都熱烈地採行了同一制度；德、奧、日本土爾其都已建立起議會制度；雖其權力是有限的；甚至連俄國也成立了她的國會；印度和中國也都受了這個潮流的影響。可見這便是一切文明人類的模範制度。

在國家之中，個人應該享有自由；思想自由，信仰自由，說話自由，行動自由——不過須受他人同樣權利的限制；此外，在公平的正義保護之下，還有選擇合法職業的自由。大抵

約翰穆勒已替個人自由找到不可爭辯的根據而且把它發揮得盡致了。所有這些自由權，婦女應該同樣享有。

最後，世界人士開始認識還有另外一種自由，其重要性並不減於上述各種，那便是經濟自由：人們從降生以至入墓不應再受那來自貧窮，過度勞動和惡劣環境的種種困累束縛；自由的涵意不僅是不受拘束，而且是機會均等；在工會的保護和法律的保障之下，勞動者不應再受產業制度的壓迫。

總之，自由並不若一般人所想像的那樣僅只是一個單純的概念。它包括着四個要素——民族的，政治的，個人的，經濟的。一個享有完全自由的人必然要具備以下四個條件：他生長於其中的國家是獨立的；政府是民主主義的；社會是法律以前一切平等並且把種種束縛減至最小限度的；經濟制度是足以保障安全的生活和舒適，並有按功受賞而陞進的充分機會的。

不久以前，所有這些已為一般人所同意。「自由是好的」已成爲政治的基本原理。假如說奧國、俄國、土爾其、愛爾蘭和印度等地還未獲得完全的民族自由；假如說若干國家的議會制度還沒有充分發揮其應有的權力；假如說這裏那裏還有種種壓迫人的法律；假如說在若

于國家中，會議是妨害自由而僭主還是獨裁的——所有這些都不過是歷史的遺跡，瞬即成爲過去的。事變的過程不久即將把人類帶過那殘餘的幾個階段，屆時自由將在任何處所都發揮到最高限度。

大戰之後，和平條約在大體上確曾繼續推進這個趨勢。波蘭人，捷克人，斯拉夫人，波羅的海沿岸和巴爾幹的各民族都已從異族的統治下解放出來。中歐和東歐的三個帝國潰滅了。若干國家這時剛剛建立議會制度，其他若干國家則擴大了議會的權限。俄國雖說是成立了獨裁制度，但那是一種替人民說話爲人民謀利益的獨裁制度。大不列顛帝國之中，則戰後不久也在愛爾蘭建立了完全的自治政府，印度也得到大部分的自治。個人自由和經濟自由幾乎到處都在迅速膨脹的過程中。

於是在歐洲大部分的地方突然來了那反動的潮流。追溯起來其原因是很顯然的：那時到處都鬧着經濟蕭條，各階層都在通貨膨脹之下傾家蕩產；工資低落和普遍的失業現象引起產業的騷動。若干民治國家的議會與政府露暴出牠們對此無法處理的窘態。在戰敗的國家中則有一種復蘇的民族精神而對着這種慘酷的經濟狀況和它所受的片面的減縮軍備的壓迫，要想起來反抗。於是果斷而能幹的野心家抓住了這個時機。加以，大部分的輿論界都渴望着立刻

恢復政府的威權，社會的秩序以及經常的工作狀況，營業狀況，替野心家做了有力的背景，於是他們一舉而推翻現有的政體。他們又要替這特異的政制找求理論上的根據，結果，被他們找到一種政治哲學，這種政治哲學是先前幾年，於幾乎無人注意的情況之下發展而形成的。漁利者恰好替他們準備在那裏，拿來利用。

這種哲學有着濃厚的民族色彩，有時則是種族色彩。它是反民主主義的而且是黷武主義的。這種哲學在其發展中汲引了許多思想家的思想：如黑格爾（Hegel）斐希德（Fichte）尼采（Nietzsche）張伯倫（H. S. Chamberlain）薩芒爾（Sorel）柯勞斯（Croce）柏格森（Bergson）——還有其他。却是在意大利的法西斯帝主義與德國的國家社會主義的信條以及其他的模寫品之中，它才有了定型。

這一運動是否僅為歐洲歷史上一個暫時的穿插？抑或它即是預示將來的新雛形——亦即是一反近一百五十年以來的種種傾向而要把全世界的政治加以改造的一種學說？

如上文所說，這種政治哲學在其根本上有着一種看輕理智而抬高直覺的傾向。這是採自尼采，柯勞斯和柏格森的特殊貢獻。這種傾向不宜獎勵政治上的神秘主義。希特勒，當重佔了萊因蘭之後不久曾發表過一篇廣播演說，其中有一句話可為這種傾向的典型的例證：『

『我走我的路，具有一個夢游者的自信，就是上天要我走的路』。

關於直覺與理智的問題，在前面的一章中，我們曾加以充分的檢討。假如那一般的結論，即：『直覺的衝動必須時時受支配於理性的批判與管制』，是可以接受的話，那末，法西斯——納粹的信條便亦不能避免這個試驗。

這種哲學的第二個基本概念即是顯武主義，但因為它是一般的國際關係問題之一部，所以留待下一章來討論較為方便。

第三個基本概念即是黑格爾的國家學說，也就是個人必須從屬於國家的理論。

黑格爾認為國家是一個有生命的實體，它本身的權力與崇高都是實在的。『國家是大地重現存的神聖觀念……它是大地上的絕對權威；它即是它本身的目的與鵠的。它即是那對於個人有着至高無上的權力的終極目標』。這種玄學的理論為意大利同時亦為德國所採取。在那似是而非的題名叫做『自由憲章』的法西斯主義宣言的第一條有着，這樣的表示：『意大利國家之憑藉其權威與持久性乃是一個有生命，有行動目標，有行動手段的有機體，較之其所由構成的個體，無論單獨地看抑或綜合地看都要高過數籌』。

前由古代的各派哲學之消逝使得人們的心靈感到空虛。又沒有一種進步的『神』之觀念，以

及以此爲根據的信仰與習慣足以代替它的地位，於是由於這種空虛的幻覺便招致了種種奇怪的想像。卽如超驗的國家和民族之類的假設也許就是這種想像之一，在德國便有一種新的宗教如此這般地發展起來。例如，那赫赫一時的德國青年運動的領袖施芮赤（Erich Salfer, Von Schirach）爲了答覆人家非難他的團體是無神的面提出了如下的宣言：「一個人不能是一個善良的德國人，同時却又否認上帝，反過來說，宣誓信仰那不朽的德國卽等於宣誓信仰不朽的上帝。由我們看來，德國的使命卽是上帝的使命，如果我們的行爲稱得起道地的德國人，那末，我們的行爲一定是遵循上帝的律條。誰崇拜領袖希特勒，誰就是崇拜德國，誰崇拜德國，誰就是崇拜上帝」。

現在讓我們來推敲一下這種「國家生命實在論」的學說究意怎樣。顯然地，國家不過是若干男人和女人爲了達到某種共同行動的目的而組織起來的，除了這些組成的份子而外，它是空洞無物的。不錯，人是天然具有社會性的；人類有一種互相合作的固有傾向；可是，這一事實並不能賦予他們所採的種種合作的方式以「實在性」（Reality）。假定有一羣青年人，住在近郊的地方，合在一起組織一個網球會；事實上決不會因此而發生一個新的玄學上的實體。如果把規模放大些，那也還是一樣。當許多家庭集合而組織成一個部落，許多部落

集合而組織成一個國家，都不會有這樣的實體發生出來。

我們或許為一個比喻或一個類推所誤。國家有些地方類似有機體。斯賓塞在一篇著名的文章中闡明了這一點。但國家事實上並非一個有機體。那只是一個生物學上的名辭，而國家則不是生物學上的東西。

也許我們會為這一事實所誤：即一個羣集中人們的行為，往往和這些人們分離開來時的行為不同。因而發生這樣的謬誤推理：『集體的人既和個體的人不同，則羣衆的本身當然不即是它所由組成的份子，而是另外一個什麼東西』。這種不同的原故，法國的羣衆心理學家黎朋氏曾把它加以分析。個人既作了羣衆的一份子，於是因為人數衆多聲勢浩大的原故便起了一種威勢的感覺。又因不易辨認，他便失去了個人的責任心。一個領袖所暗示的印象也可以立即激起一種反應，一種蔓延的同情，足以把獨立的批判的思想掩蓋起來。甚至會有某種羣的催眠作用發生。但所有這些事實都不能構成一個新的『實有』。到了第二天，這個羣衆的每一份子必然明白：他和他的伙伴對於他們自己的所做所為都要各自負責；他們決不能把行為的責任推卸到他們自己以外的什麼東西上去，因為除了他們各各人而外，並沒有其他的東西。

此外，我們也許爲歷史上國家或民族的人格化所誤。我們從幼就天天讀到英格蘭，日耳曼，俄羅斯等等名子，於是久而久之，習慣成自然，對於此項抽象就予以實在性。我們光記着各種社會造成歷史，却忘記了各種社會是由個人造成的。

雖然如此，但國家的意義是不應估價過誠的。雖然不是什麼有機體，但它却一個組織，一個團體，而且是意義那末重大的。倘然沒有國家的話，文明人便亦不能有了。倘然國家不是現在這樣，姑無論是好是壞，社會必然與今不同，即文明人自己的生活也必不同了。而社會之於文明人，有如空氣之於身體。空氣是純潔的，充足的，身體才能健康。空氣是稀薄的，污濁的，人必感覺窒息之苦。如果全然沒有空氣，人便死了。

一個國家和它的種種制度是互爲因果的。言語、法律、風俗、習慣，由過去若干年代發展下來，具體地表現於現在的社會，又轉而形成將來的社會。法國人造成法國，而法國又轉而造成法國人。昨天的法國人造成了今天的法國，而今天的法國又造成了明天的法國人。可是離開了法國人，法國便將成爲一個空洞的地理名辭。正如沒有羊就沒有羊羣，沒有蜜蜂就沒有蜂巢，沒有士兵就沒有軍隊一樣，沒有人民便沒有國家與民族。國家民族，是一個模型，是一個羣衆，除此之外一無所有。它並非一個獨立存在的實體。黑格爾的理論只是神話學

而非哲學。

除了直覺主義，實武主義和蓋格爾的國家觀念而外，法西斯——納粹制度還以一個另外的理論爲其根據——那便是個人領袖制的原理。國家的氛圍擴充到了它的發言人的身上。關於此點，這種新哲學還是追跡以前的傾向。在德國和意大利的歷史上屢次重現的便是那英雄崇拜主義。現在的領袖原理就是舊日習慣的公式化。

無論如何獨裁制，在其開始時總有它的優點，這是我們須得承認的。如措施的迅速敏捷，行政管理的效率就都是獨裁制可能有的優點而爲民治所無的。但在另一方面它也有其劣點。在國事的執行中，對於正當途徑的選擇，必須時時有不同的意見提出才行。假如此項意見的不同不是初步取決於議會的討論與投票，最後取決於人民的討論與投票那便須另由他種方式來解決。在獨裁制之下。無論是法西斯蒂，納粹，還是共產制度這種意見不同是要取決於獨裁者的意見；而獨裁者的意見則是由他在偶然的機會下受到的種種特殊的影響而形成的。沒有一個人能夠自由說出坦白的話。任何人，如果意見與此不同便有罪官，坐牢、充軍、殺頭的危險。反對的意見剛一露出萌芽便要受到無情的壓迫。於是陰謀便代替了公開的討論和投票。對於各國的議會和宮庭都有豐富經驗的喀提爾氏（Cato）曾下過如此的斷語：「

最好的議會也比最好的樞密院要高過一籌」。

獨裁制度真正的試驗是要看第一任獨裁者壽命的久暫如何，尤其要看是否有第二第三任獨裁者及其壽命的久暫如何。連那赫赫一時的拿破崙第一也有滑鐵爐之敗；而他的後裔拿破崙第三也有色當之降。在西歐各大國悠久的歷史的全部記載上，專制英主能夠保持強有力的政府而世代傳襲其天下至八十年之久的，據我們所知只有過一次。就連那環境相當順適，由諾爾瓦一直傳至奧理略的羅馬帝國也是不久之後便即全部傾覆了。

在獨裁制之下，人民委棄了政治的和個人的自由，這決不是輕微的犧牲。我們試來設想一下，如果民治國家的人民，如像我們英語國家，法國，斯干地那維亞，或其他國家的人民，那裏仍然繼續行着民主政治，但現在却輪到了他們也要遭受獨裁政治之下的種種束縛。我們試來想像一下，假如我們只能讀到執政黨或獨裁者認為可以容許我們讀到的報紙；假如世界大事只能透露一部分給我們知道而且是妄加曲解的；假如我們在集會裏或廣播裏所能聽到的，在戲院或電影院裏所能看到的，只是當局認為可以叫我們知道的那些事情；假如不問我們自己的希望如何，我們的子女從小就得受軍事訓練；（兼指精神上 and 身體上的而言）假如隨便什麼時候，我們的國家都有對外做戰約的可能，而我們之中，沒有一個人能夠得知關於

此問題的真相；沒有一個人能夠對事情的將來演變做任何的主張，或做任何的處置，甚至連說一句抗議的話都不能容許，只好隨着獨裁者的意旨參加這個戰事，而這個戰事可能是一個國家欺侮別一國家的滔天罪惡——我們試來這樣設身處地地想想看，便能明白歐洲大部分的人民，今日在獨裁政治下所受的犧牲痛苦是怎樣的不堪了。

也許有人會說，這些國家的人民委棄了他們的自由是出於自願是由他們自己投票表決的，但我們須要記得，當投票時，沒有一個反對者敢公然表示意見的，也沒有一個人敢隨意批評的。爲了取得人民的順從，不惜用任何方式的壓迫手段。而且即使投票是在衆目昭彰之下自由舉行的，那也還不能做爲使人拋棄自由的正當口實。愛得門，亞深（Edmond About）曾對十九世紀中葉的法國政治有所批評，那時的法國政治是議會制度與嚴格的中央集權和政府經常的干涉政策合而爲一的，他這樣說：「每一個法國人當他清晨引鏡自照的時候他看見他自己已是二千七百萬分之一的暴君暴君，他是會引爲自豪的，但他却很容易忘記：他同時會看到一幅十全十足的奴隸圖」。

究極說來，這問題即是：我們是否應對自恃心和心靈的自由賦予很高的價值。

凡是主張看重個人的創意，主張個人處有自由選擇辦法和按照自己意志而實行的力量；

凡是主張一種正當的行動除非在自由選擇之條件下，不能視為正當；或主張偉大的國家不能離開偉大的國民而獨存——凡做此種主張者必然會用憎惡和反感的眼光去看待極權國家。他們必然覺得那條路線會把人類文明打退到下等動物的境界中去。「試看那螞蟻」——更要留此那極權國家，她應以為戒。」

納粹——法西斯蒂制度還有一個要素，那便是重視人生的經濟方面。在意大利，由這種看法便產生了職業組合的國家學說。由一般的人民團體而選出的各種形式的立法機關既已一概撤消，當然要另外創立某種的議會，俾使「自由」原來所佔的地位不致彰明較著地常此空虛下去。於是採用了這種的理想：即把國家視為各種職業組合的聯合會，而每一職業組合又是由一組的職業或產業組織起來的。由這些職業組合推舉代表而成立一個議會。這便是法西斯蒂主義能與馬克思主義互相類似的各點之一。共產主義的唯物史觀和法西斯蒂主義的職業組合國家論正是沆瀣一氣的。

這是一種錯誤的政治學說。人生的範圍是決不以職業為限的；一個公民不僅只是某項職業或職業的一個份子，人類歷史不僅只是一部為滿足物質的慾望而引起的鬥爭史。歷史上有一個經濟因素，那是無疑的，這個因素無時不居重要地位並且有時比其他一切都優越，那地

是不可否認的。但如果把文化的演進視為僅只一種物質過程，否認其中有精神的或理性的目的，那就不免是對於人類思想和行動之記載持一種偏頗而扭曲的見解了。一個立法機關所須討論策劃的事務有許多是和一個公民可能隸屬的特殊職業甚少關係或竟至毫無關係——例如教育和各種文化，一般環境，公共財政和公共秩序，國防和國際關係等等都屬於它的職能範圍之內。

一位公民，假如他要參與公共事務的話，便必須以人的資格而參與，而不是以企業家、商人、律師、醫生、農人、技工或勞動者的資格而參與。職業組合國家論的理想自始就是認誤的。

人們企圖以納粹法西斯蒂和馬克思主義者的方法來代替以政治自由為基礎的民治制度，但經我們分析的結果，却已明瞭：它們之中的任何一個或任把它們怎樣合併起來，都不能替世界各國政治的前途奠定一個更為滿意的基礎。

自由共有四種，它們的主張並非時常趨向同一的方向。我們如果能夠明瞭許多的爭論和衝突並非起於「權力」與「自由」之間，而是起於其所爭的自由互不相同的各種力量之間，那我們便不啻得到了一把鑰匙來打開歷史的百寶箱，由此窺知其中的奧妙，又不啻得到了一

個羅盤，藉此走出現代的迷途之中。

國家主義者所爭的是他的國家的自由與獨立；爲了這個目的，他可能變爲黷武主義者，可能堅決主張徵兵制，可能擁護濫裁制度。共產主義者所爭的是經濟自由，爲了把勞動者從產業的奴役制度之下解放出來；爲了這個主張，他亦可能變爲黷武主義者，可能贊成徵兵制，可能擁護獨裁制度。民主主義者把政治自由和個人自由放在最前頭；他也許看輕了保衛國家自由或確保經濟自由的必要。這三種主張都是各只看到自由的一面，而要和看重自由的他面者抵死鬥爭。在某種場合，我們確乎不得不部分地乃至全部地放棄此種自由以硬取得彼種自由，當代政治上的紛擾大部分即是由於這個事實而起。十九世紀的思潮認爲自由是一件單純的事體；人們不是贊成自由便是反對自由。二十世紀的思潮就不然了，人們都是在爭自由但其所爭的自由，各不相同，你主張這種自由，我主張那種自由，因此而形成幾個營壘，大家針鋒相對，旗鼓相當，輕則引起爭論，重則惹起戰爭。

林肯是爭自由的朋友中最忠實的一位；但在南北戰爭之中，爲了保全民治的堡壘北美合衆國，爲了廢除黑奴制度，他便不惜利用法律的強制力來爲北軍徵募預備隊。再舉一個另外的例子，一個文化再後的民族爲了推翻或預防國內的專制暴君與無道君主有時不得不接受一

異族政府的統治，至少，暫時地接受這種統治是適宜的；所謂兩利相權取其重兩害相權取其輕，爲了個人的自由與經濟的自由，他們寧願暫時犧牲民族的自由與憲法的自由。又如，在每一個民主國家之中，個人時常要多多少少抑制他自己的意志以便迎合全體的意志，要抑制他個人的選擇自由以便遷就那個自由政治制度之種類決議。

如果「自由的政府」，其意義即等於「軟弱的政府」，那末，自由便將消滅於無政府狀態及炸此而起的反動之中。「自由確是一件大事，但首先必須建立於政府之基礎上」。一個民主社會必須於其所有份子的集體權威與其各個份子應享的自由之間，時時維持平衡。哈密爾頓（A. Hamilton）解釋此點頗能使人心折，他說：「在一個以保持永久自由爲目的而組織的政府之中，一方固須防止政府侵犯社會的種種權利，他方亦須給予政府以適當程度的權力，這兩方面須得同樣重視；政府的權力過大固易變爲專制，但權力過小亦易流爲無政府狀態，結果正是同樣地殃及人民」。他主張一個自由政府的目的應該是「折衷於公衆權力與個人安全之間而求其合一，他很重視英國憲法，認爲在十八世紀後半期中，只有英國憲法確實達到了這目的。

民主主義者將寧備接受樂觀派的格言，「秩序和進步」，他將承認秩序是進步的要件，

正如在現代世界中進步是秩序的條件一般。他將遵守法律，即使他認為那是不合理的；因爲旁人也許認爲那是合理的，而旁人的意見正是同等地正當；而且如果法律真是不合理的話，在民治制度之下，任何場合都有把它加以修改的辦法。他又將與旁人一致擁護國家的尊嚴，因爲國家的威望正所以加強國家權威而使國運昌隆。他的政治思想將兼具急進主義與保守主義的要素。誠然，在某種場合，爲了推動改革的目的，良好公民的力量是最爲必要的，但在任何國家之歷史中，總有一些時期，當務之急乃在防止權威的衰落。歐洲的戰後經驗很明顯地表現出來：民主政治也許由於他們自己的過失而失敗，那就是因爲他們不認識這種情形，致未能因應適宜的原故。

他們之中有的由於政黨精神之過度而致失敗。誠然，爲了發揮民主政治的作用，政黨是不可或缺的條件。因爲在民主政治之下，第一，必須有些人擔任釐訂政策及向民衆說明解釋的責任；第二，必須有些人爲選舉團體選定候選人，並在選區之中爲他們助一臂之力；第三，必須有些人專替立法機關訂立議事程序。所以，爲發揮民主政治的作用，適當的辦法就是把對於當前重大問題意見相同的男女集合在一起，以便組成政黨，履行上項職能而達到他們的共同目的。如果好人對於政治團體都是避之若鶩，則國家必將陷於無秩序之中；於是

治權落於壞人之手而好人亦將蒙受懲罰。愛默生說：「聰明人如果拒絕參與政治必將自遭其咎，因為他如此便須在壞人政府之下過生活也。」

政黨時常爲種種誘惑所包圍。他們對於本黨的分予往往不惜用壓迫手段，而對於反對黨則更不惜用肆無忌憚的手段。政黨之間的爭論往往激烈達於頂點，在平時足致國力的削弱，在戰時甚至使國家爲之陷於顛覆的危境。雖如此，但任何對於民治國家的實際政治富有經驗的人都能看得出：倘無其他政制可爲政黨政體的代替物；所以問題並非因爲政黨的缺點和危險尤甚非因爲民治的缺點和危險便須把它剷除或拋棄，而是如何把事情巧爲安排以便去其缺點而避免危險。

於是，我可以得到這樣一般的結論：自由確爲走向幸福（最廣義的）之路。凡最能和最適於全體享受一切形式的自由者，即是最快樂的。人們固不必否認：有時爲了這種自由而不得不看輕或甚至拋棄那種自由，換言之，兩種自由不可得兼，但除非這個「不可得兼」已有顯明的證據，人們是不決肯忍受那樣大的犧牲的。

第十三章 國家與世界

當我們進入國際關係的範圍之內，便宛如走在雲霧之中。在大霧瀰漫之下，人們看不清事物的真相。哲學家、歷史學家、政治學家和詩人，一代復一代地散佈了玄學的神祕的迷霧，把國際關係的全景給遮蓋起來，我們的思想爲之迷亂了。在書籍中，在日常談話中，每談到事情的演變過程，便喜用一些模糊而不着邊際的字眼，如像「趨勢」，「力量」，或「命運」等等，好像事情的演變並非由於人們的動作或不動作似的。

我們姑且舉幾個例：——前德皇在他的回憶錄中，說到一九一四年的事情，曾有這樣的話：「當時，種種經濟的和政治的力量，具有不可控制的龐大壓力把世界捲入戰禍之中」。張伯倫談到同年英國政治的逆境也說：「似有一種慘酷的命運把我們全都捲入漩渦……國際政治舞台上的角鬥們受支配於種種不可抗的力量，宛如陷入颶風漩渦的一隻破船，只好隨波逐浪，任其浮沉」。葛羅爵士(Lord George of Fallodon)在他三十五年一書中，這樣說：「在種種大事件之中，事實的意識力（如果這名辭可用的話）總要比其中主要角色的意識力還要強大得多」。在文學中也常常見到同樣的想像。哈代(Thomas Hardy)的歷史詩

歷代帝王？即建築於這種想像之上，托爾斯泰的戰爭與和平也是以這樣的意旨終篇。巴坎（John Buchan）在他的 *Oliver Cromwell* 傳上這樣寫着：「戲劇已經演到最後一幕，事情的前進大有悲劇的急轉直下之風。各種角色都照着他們的樣子而動作，猶如命運手中的傀儡一般」。人們卻很熟悉，拿破侖的心理即為這種信仰所支配。在他開始征俄時，曾說道：「我覺得被迫走向一個我所不知的目標，一旦我達到了這個目標，一旦我已變為不必要的時候，一個原子的力量便使我動搖。但從未達到這個目標以前，就把人類的一切力量集合在一起而休想動我分毫」——（於是，被這種信仰所驅使，他就昂然走向失敗之途）。

希臘思想為一種滲透一切的，全能的「必然」之觀念所遮蔽。到了我們本身這個時代，這種觀念又復活了。尤其是西班牙勒博士（Dr. Oswald Spengler）決意恢復這個觀念做為一種史觀和人生哲學的基礎。他那部以學問淹博文體富麗而馳名的大著西歐之沒落在德國發生了莫大的影響，即在他處亦有相當影響。

西班牙常常喜用這樣的字眼，如「一種固有的歷史的必然性」等等。他對於「我們所常說的「時機」，「意外」，「天命」，或「命運」，古人所常說的「天罰」「Ananke」「Tyche」或「Fatum」，阿拉伯人所常說的「定數」」等字的涵義特別重視。關於歐洲列強

之擴張，他這樣說過：「這決不是一種選擇的事體——決不是若干個人的意志力，乃至全體人類的意志力所能決定的。擴張的趨勢是一種魔力無邊的趨勢，它至今總能完全支配『世界城市階段』」（註：斯班勒用以代表工業文明的名辭）上的人類，強迫他們効勞，並且盡量折磨他們，不再他們願意不願意，曉得不曉得」。

許多思想家又爲人類制度與生命有機體之間的類似點所迷惑。他們不僅假定國家是活的，就連全部文化也假想爲活的。多種文化既都有其沒落終止之期，於是他們便斷定各種文化都要經過生物學上一切有機體（最下等的有機體，自然要除外）所共同經歷的各階段。斯班勒又是此項思想家之一。他說過：「各種文化也要經過個人生命史上的種種年齡階段，而都有其幼年期，青年期，成人期，老年期……文化即是有機體，世界歷史即是各族文化的一條綜合傳記。用形態學上的說法來表示，則中國或古典文化的大歷史，恰好等於一個人，一個動物，一株樹，或一種草的小歷史，二者是一般無二的」。

有些思想家則爲幾何學上的類推所感動，這便是各派歷史哲學所常採的方式。印度思想家覺得存在是個圓圈——時時在循環往復之中。有些思想家則認爲思想的運動宛如螺旋形，或如「一個圓形的運動，其半徑時在逐漸增長之中」。十九世紀的樂觀派則把歷史看作一個

時時上升的直線形運動。唐納教授 (Professor Arnold Toynbee) 在其大著歷史研究中又覺察得一個複雜演進的往復過程。他把文化的演進看作一種「遍及全宇宙的有節奏的拍子」。由他看來，人類各階段的命運是採一種曲折來復的錐形而變動的。

然則，所有這些理論所同具的理想，是否果有真理存乎其中？這是我們應該表示意見的。它們同具的理想即是：不問人們（當作個體看的）是怎樣想或怎樣做（或不做），總有一個神祕的力量，依照某種原則——形而上學的，生物學的或幾何學的——來決定他們命運的吉凶。但這是和有神論者信仰上帝能指引人之命運者不同。這乃是思想家們，由於研究史籍的經驗而拿出來的一種主張。他們認為歷史止有種種原則來決定，這種神祕力量的演變過程，如果加以正確的解釋，便能由此預測將來。

然則，這種理想果有什麼內容嗎？還是沒有呢？我確信牠是沒有的。

這些思想家之中沒有一位會對他們所傾心的那種神祕力量給以任何定義，就連頂模糊的說明也沒有。斯班勒是位直覺主義者，則更否認說明的必要。他說：「當這本書一貫地主張『時間』『指引』『定數』應比『空間』『因果』更居優勝地位，我們決不可設想這是邏輯推論的結果。這乃是由於生命。情緒之種種（無絲毫意識的）傾向而來的——亦只有這

猶才是哲學思想之唯一源泉」。當他說及所謂「定數」是一種「具有無邊魔力，並能支配一切的命運」，他不是下定義，也不是描寫；他不過是在用一句動人而羌無內容的辭令而已。

一位具哲學眼光的歷史家，當他構成一個理論以爲貫串全部歷史的線索，他很容易由手邊的資料堆中發現支持這一理論的例證。他雖然不是爲了牽就他的目的，有意識地在作選擇，但足以證實他的理想的許多事例却早已躍然紙上；那些無關的由他看來便沒有那樣顯著，並且似乎沒有那樣重要；既然每個原則都有例外，這些便不妨視爲例外。如果歷史家都持斯班勒的見解，認爲「把握自然要用科學態度，把握歷史則用詩人態度」，那就更容易有此毛病。

至於說到社會有機體的理论，認爲每一個國家，每一種文化，都要經過形態學上一個機體所經的各階段——生、長、熟、衰、死——要怎樣蹂躪歷史才能用此項理論來說明史實？例如，中國歷史上的治亂盛衰，以及英國政治的發展，此項理論如何能與之協調一致。它又如何能包括那些重大事件的影響，如各派世界宗教之興起，海上運輸之發展，美洲之發現，日本之突現等等？

在幾何學的史論當中，那印度神學的教義所謂「一切皆是循環運動者」，究竟有什麼根據沒有？即是從最薄弱的根據？任何無偏見成見的學者相信那些所謂直線形，螺旋形，曲折往復形等等學論所提出的證據嗎？

當葛榮帶着半寓言的口吻，說及「事實的意識力」時。我們應該提醒他，此語只定用做比喻，其中並不含有任何哲學上的內容，因為事實是不會有什麼意識力的。當斯班勒在其千頁的大著中，屢屢用「定數」一辭，他亦儘可把它寫作「Abracadabra」，不管這個字有無任何涵義。

我們却寧可把人類歷史之樣式看做是因果，果復為因，一個無數因果延續不絕縱橫交織的鉅網。有些因素固然是巨大的，顯然的，歷史上有其記載的，但大多數因素則是細微的，偶然的；不過此項細微偶然的因素有時亦可引起重大的結果。這個因果相生的程序未免太過複雜，決不是什麼簡單的規律或單純的幕寫所能表示出來的。有的場合我們固然不難辨識特殊的原因有產生特殊結果的傾向，如果我們多少能任其保持孤立狀態，而不令其他因素混入的話。所以，有時我們也能在各國或各種文化之歷史中找尋種種類似之點，從這種經驗中獲得教訓，根據同樣條件引致同樣結果的道理而對於將來加以預測。不過這種孤立狀態是極

罕見的，而各國或各種文化之間，其差異點之多正不下於類似點。所以，在那山過去而至現在因果交織數不勝數的線索之中，實在昇變化萬端，此項線索往往忽而糾纏在一起，忽而又分開，忽而又融合爲一，忽而又分離開來，惟有全知全能者才能窺透其中的奧妙，亦惟有全知全語者才能把它加以解析。但我們却不該因爲不能把它解析，便認爲它不存在。儘管我們解析不了，它還是依然存在。

我們生存於其上的地球有着種種自然界的特徵——如像海洋和陸地，天氣和四季；氣象和收穫，地震、疾疫、等等——密佈其上，如織物的經緯線。此外，還有人類本身的種種特性——如體格、心意、品性；這些大體上雖是如恆不變，但其細微之點亦是可變的；至於種族，國家人格則更是千變萬化的。還有風俗習慣和種種制度種種法律都是人所做的；還有人與人間的爭持，人與人間的合作互助；還有偉大領袖們的思想行爲所予的影響；較低一流的頭目首領們的所做所爲，以及普通的男人女人在他們自己範圍內的一言一動。所有這些廣大的複雜的關係都是變動於「空——時」之中，和那無限光怪陸離的事象與環境之樣式交織在一起。

我們不能把捉所有這些關係，所以我們無從懂得事物所由來的原故。正因爲我們的無知

，我們便說出「定數」這個字。這事有了一個漏洞，我們便想用一個抽象的東西來把它填滿。但無知只是消極的，你決不能使它做「定數」，便使它一變而為積極的。真正積極的乃是那因生果果復為因，因果交織在一起的永遠不斷的連續。愛默生說：「動命就是沒有測透的原因」。

所謂「人類」也是一個空幻的非實在。實在的只是那一個一個的「人」。歌德說：「人類嗎？那只是一个抽象物。遍及過去、現在和將來，所有的只不過是各各的「人」而已」。預言家、教師、詩人、武士、政治家——他們和那些追隨他們的公民，士兵，或工人，不問公民是參加選舉或不參加選舉，士兵是贊成作職或拒絕作職，工人是生產東西，買東西或用東西；那些成千累萬，不知名的男人女人提出種種意見，一個一個地思考而後行動，或只有行動而未經思考——他們，並且只有他們才是那所謂「時代精神」，「不可控制的力」，「事實的意識力」；他們，並且只有他們決定了各國各民族命運和個人的歷史。

然則，近幾百年來歐洲歷史上的種種特色——例如：文藝復興與宗教改革，理性時代和自由時代；又如繪畫，彫刻，出版著作，佈教的說法，對公眾的演說，以及種種武器軍備；或如機器的發明，工廠的建築，奴隸制度的廢除，民主政治的建立等等——這些究竟是一定

數」的產物，還是「人」的創作呢？

各派定命論哲學往往自命爲最時髦的思想，其實是三百年前的舊物。它們不啻向經院學派開倒車。法蘭西斯·培根在其新工具中早已把這種學說的基石給他一舉而摧毀了。

馬克思主義者的史觀並不是與此站在一條線上的。唯物史觀雖然也說「必然」，或「不可避免」，但根本上並無什麼神祕色彩。馬克思相信，在現代資本主義制度之中，有種種彰明較著的，逐漸在增長而且的確實增長的因素在那裏發生作用，最後必然引起經濟恐慌，繼之以革命和資本主義制度本身之崩潰。不管他的分析是否錯誤，但他決不是否定因果律；反之，他正是着重地肯定因果律。

一種預言，不問有無根據，一旦爲他人接受下來，它本身便成爲決定事象演變進程的一個因素。對於預言的信仰就是促使預言變爲現實的一種興奮劑；種種預言助長它自己實現之事例，充滿了歷史的篇幅。例如那猶太人的歷史，特別是和巴力斯坦有關的故事，便是顯著的例證。俄國近年的事變上是一個例證。當本世紀之初，有許多馬克思主義的信徒，因爲馬克思預言的社會革命遲遲其來便覺得不能忍耐。史太林，那時還住在他的故鄉外高加索，就是此項人物之一。有一位替他作傳記的作家說過：史太林開始他革命活動的原故，是因爲

覺得「歷史須得加以推動」。通過俄國大革命的所有各階段，由一九一七年革命爆發的前夕，經過革命最激烈的時期，以至其後各年，預言本身便是促使它自己實現的重要原因之一。

同樣，相信歐洲不能避免戰爭的信念，如果為相當多數的人所同具，其結果便會催促戰事的爆發。那些既已表示過這種意見的人，對於可能引起戰爭的種種傾向就不會再加以熱烈的反抗了。黠武主義者將說：「這就是我們早已說過的」；反黠武主義亦將覺得他們自己已為運命所支配而無可逃避了。

一八九三年，葛業爵士供職外交次官的時候在他的回憶錄中記有這樣一段故事：當英法的國交因為暹羅問題而趨於極度緊張的時候，有一位在當時政界頂有勢力的人物，發表過這樣的見解：「我們與法國的戰事顯然必將發生，我看還是立刻就打的好」。如果，當時葛業和他的僚屬都抱這樣的見解，則當時英法兩國，因為戰事無論如何也無法避免的原故必然已經陷於殺人盈城流血盈野的惡戰了，然而實際上事情的演變決未到如此嚴重的程度，這是有後來的事情以為證的。

那些為命運的信念所支配的人，覺得有種種不可控制的力量必然會引起世界戰爭，正和

一個中了夢魔的人一般無二。中了夢魔的人覺得他自己陷於一種不可抗的災變之中恍恍惚惚心中茫然無主，他不能轉動，不能跑，不能抬手，甚至不能呼喊也不能呼救，轉眼間在恐怖的時候中，他醒了——才發現這全是假的。

如果人們都能擺脫這種偽哲學的夢魔，便很容易看得清楚：任何事情都是以他們個人的意志和行動爲轉移的。由此，顯然發現了這個原理：即國家道德和個人道德之間，並無分別。黑格爾派的國家學說站在普通倫理範圍之外，並且主張不受一切習慣上道德的拘束。但如果那種神話一旦解消，則任何特殊的道德之集體化。如果一個人不應殺害他的鄰人，那末，根據全然相同的理由，由千百萬人組成的一個國家，當然也不應殺害由另外的千百萬人所組成的一個鄰國。國家間的是非善惡和個人間的是非善惡如出一轍。

現代世界之危機大部分由於那種普遍的信念，即認爲凡個人本身之某種行爲，在道德上爲不當者。若由國家爲之，則無所謂不當，而且個人反應予以擁護。這種信念被人尊之爲「現實主義」，一名爲「現實主義」，便任何放僻邪侈都無不可容許的了。

在中世紀的君主制度封建制度之下，責任明白地落於個人的肩上。那時有國君有各種爵位；他們都還有正義和義務之觀念，不管有什麼缺點沒有；他們多少都還受教會的影響，多

少還有希冀善報，恐懼惡報的心理。誠然，教會和義務觀念有時而窮，但至少宗教上的義務還爲人所承認，並且有時是實行的。現代世界則不然責任是那樣的分散，以致往往如水之蒸發爲氣，瞬息消失。除非政治家們和公民們恢復了那個人的責任感，世界是不會太平的。爲達到這個目的，我們首先必須拋棄那種神祕的政治玄學。

就如斯班勒所說，歷史可用詩人的態度來把握，歷史還須用科學的態度來把握。歷史固有藝術上的價值，但同樣亦有科學上的價值。歷史以傳奇般的事蹟給文學以靈魂；歷史宛如物景展覽，宛如一齣戲劇，其中角色都是真實的；歷史宛如其上綴有英雄，聖人，哲人，的花籃，佈滿了我們住宅的四壁，給我們一種熱情和友誼之感，並且激起人們的向上心。但歷史同時還是人類經驗的一種記錄，爲政治學家，經濟學家，和倫理學家所不可須臾離。我們學習過去的歷史以便創造將來的歷史。修昔的底斯（Thucydides）說：「歷史即是以例證來傳授的哲學」。

我們利用歷史記載必須特別小心。歷史只有在種種條件完全相同時才有重演的可能，但完全相同的條件是極其少的。沒有什麼事情比所謂「鑑往知來」（Read the future from the mirror of the past）更爲危險的了。雖然如此，歷史所搜集的種種資料，往往可爲社會

學家用作推斷的根據。學者們常常說這兩門學問是互相需要，不可須臾離的：「沒有刑會學，則史學將成爲不科學的文學；沒有史學，則社會學亦容易成爲純粹抽象的理論」。如我們前面所談，倫理學也必須倚靠經驗的記錄才能知道何種行爲爲幸福的先導，何種行爲爲幸福的阻礙，藉此以爲判斷是非善惡的標準。

過去的信史爲我們這一代必需，而我們這一代的信史又爲我們的後代所必需，如果沒有可靠的統計和公正的史籍以爲根據，則人們將無由知道過去經驗之結果真相如何。所以，那些認爲有意改竄歷史是對的，或爲了某種政治上或宗教上（渺茫的）的目的，而不惜在學校中講授偽造的歷史的人，實在是對全人類犯了無上的罪惡。今後的新時代尚一爲曲解附會的證據所惑以致無由得知事實真相，則必然形成錯誤的判斷；而錯誤的判斷又必然引起錯誤的政策，其結果對於人類將致貽害無窮。

歷史因素的交錯織成了人類社會恰如今日的模樣。國家思想在這種程序上曾發揮主要的作用，而且在現今的世界政治上佔據主要的地位。

國家思想之被人接受，並非由於它是流行的或有力的，而是因爲理智或許認爲它是有益的；因爲，個人需要某種社會單位的援助和鼓勵，這種社會單位要比家庭或鄰里爲大，却又

不應像全人類那樣的空泛含糊。國家正好適合這個需要。他和他的同胞共戴一個國家，共有一種語言，一種風俗，一種文明。經驗指示我們：國家觀念能激起那最強烈的愛國熱誠的情緒。加以適當的指導，它確是人為奮勉向上和不畏自我犧牲的一個強有力的動機。

在現存的情形下，把全世界做爲一個國家來治理未免太大。若單是爲了治理的便利，必更宜它分爲若干政治單位。假定如此，則每個單位應該具備這樣條件：即個人服役的義務須加固定，而整個單位的團結與穩固亦須加以維持。愛國心爲達到這目的的手段，而國家觀念則爲愛國心的基礎。

其次，歧異多樣本身即是好的。如果所有國家合併而成爲一個單一的型態，則世界將更爲可憐。不同的特徵是由不同的起源不同的歷史發展而來的，這種不同的特徵至今猶能保存，確爲人類之福。如果這種特徵本身沒有什麼害處，那是應該珍惜的。國家即是種種顯然的特徵如風俗習慣，藝術技巧，制度文學所由保存的一個主要的寄托物，所以，它是使人類更爲豐富的。

國家道德既然不外是個人道德的集體化，則國家行爲也只有以指導個人行爲的同樣動機爲其標準。所以，國家行爲必須以利己主義和利他主義的合一爲原則，而且利己和利他之間

必須保持適當的比例與平衡，以便達到人類最大的幸福。國家正如個人一樣，對於它自己有種種肩負的義務；所以它追求它自己的幸福，維護它自己的利益是對的。但是，正如個人，國家亦有對他人應盡的義務。無論就社會一份子的個人而論，抑或國際一份子的國家而論，單堅持利己主義或持利他主義都是不對的。

然而，利他主義在國際關係上應佔某種地位的觀念却往往，而且簡直可說是照例被視為空想。原始人的道德以部落為其基礎，人們認為這即是千古不磨的定理。人類學家告訴我們：『在許多尚未開化的種族中，族內的盜竊事件和族外的盜竊事件分別得很仔細。前者雖在禁止之例，但後者一般都是容許的，而且劫奪異族的財物還會成爲人們讚美的對象』。就選發展至最高階段的羅馬法，對於羅馬帝國疆域以外的各族也是視為不足介意。在帝國以內，一切人，只要是自當然，便是公民而享有公民的一切權利；但在帝國以外，一切都是野蠻人和仇敵。同樣的觀念直到現代還殘存着，雖然形式變了但精神並未改變，湯姆布宰溫（*Thomas Croome*）說：『一國的隆盛必須以他國的滅亡爲其條件』。因爲兩國同時都幸運是不可能的，福耳特耳（*Voltaire*）也說：『希望本國的強大即等於希望傷害鄰國，這就是人間世的實情』，他以此語，亦即表示他那個時代的一般見解如此。

此種學說發展而成爲黷武主義之哲學。斐希德說：「最文明的國家永遠是最侵略的國家，這是決無例外的。」在柏林大學教授多年一時頗富盛名的多賓克克（H. von Tschakovsky）也說：「戰爭將與歷史同其悠久。人類思想和人類特性之種種法則不容許任何其他足以代替戰爭的途徑存在，同時，我們也不希望有此代替物」。近年，希特勒在他的大著我之奮鬥中寫過以下的句子：「我們這個世界將來必爲人類最激烈的生存競爭所支配，那是毫無容疑的。到結局一定是『自我保存』獲得勝利，此乃萬世不易之理。所謂『人道主義』者不過是愚昧，怯懦，和自大的『伊混合物』，在『自我保存』之前，它將頓時消融，猶如六月驕陽下的山巔殘雪一般。在不斷的競爭中人類才變爲偉大——在永久的和平中人類只有滅亡」。至於莫索里尼屢次重復的宣言更爲人所共知：「法西斯蒂主義不相信永久和平之可能，也不相信它有什麼價值……只有戰爭才能使人類一切的能力奮發到最大限度，並且以代表『高貴』的印綬獻給那些敢當戰爭而不懼的人們……我們正朝着這個鶴的前進，而且勇氣日增，因爲我們的理想是一個軍事的國家；以名之爲軍國主義的國家……」。于是在未來的幾百年中，人類歷史將充滿了這種現象——隊伍永在進軍之中，成千成萬的青年互相殺戮以致變爲殘廢，戰艦載着它們的船隻沉入海底，城市於轟炸之下成爲瓦礫，婦人孀子悶死於窒息性毒瓦斯之中，

斃死於驚濤之下，血肉橫飛慘不忍睹——所有這些都不過爲了要證明那些佩帶「高貴」印綬的國家之理想之偉大。如果現代文化還要走羅馬帝國的路子，則其未來的沒落與崩潰不起於外來蠻族之襲擊，而將起於危險性更大的內部蠻族之作亂。

我們試來推敲一下那些替戰爭辯護，視之爲人類社會一個永存的制度的許多論據，使不難立刻明瞭此說是如何的似是而非了。

他們說：「人類天性就是好戰的動物；往古來今以至將來戰爭將與歷史俱存；人類天性是不會變的」。這話能否存立，要看所謂「人類天性者」究竟涵義如何。如果我們硬要把那些表面上好似不會變化的特性，統括而名之爲「人類天性」，又把那些顯然已經變化的特性全然置之度外，當然，此說頗似有充分理由。但事實上許多特性既已確有變化，則此說實在等於沒說。實際上這又不啻回到了上文所討論的本能與理智的關係。理智本身就是人性的一部分，一如本能一樣。否認理智即不啻根本否認由野蠻以進文明的若干歷史階段之可能性，認爲那是反乎人性的。這顯然是荒謬。所以，他們把國際戰爭視爲天則的那種信念，其荒謬根據正如部落時代族內盜竊事件的不能立足一樣。

於是，他們又把進化原理加以曲解。豐本哈第（Von Bernhardi）將軍用清楚明白的字

眼透出一種頗爲流行的見解，他說：「任我們觀察自然界的那一部分，都可以發覺戰爭乃是發展的基本規律。這個偉大的真理，古代既已爲一般人所承認，到了現代又有達爾文氏把它加以明確的闡述。他曾證明自然界爲一種不斷的生存競爭所支配，強權卽是公理，這種競爭表面似很殘酷，其實含有一種選擇作用，以便把弱者與不健全者加以淘汰。」可是，由我們看來，人與人之間的爭鬥顯然和物種種間的競爭大不相同。卽至現代，世界戰爭猶未泯除。就連斐希爾和多賓乞克也不能說：理想的國家乃是自然的創造品用以毀滅和代替其他國家的。試看最近數百年來歐洲史和亞洲史上曾經發生的許多戰事：有那些是和自然界的生存競爭之下優勝劣敗適者生存的現象具着任何相似之點？假如戰爭果有什麼生物學上的作用的話，那也只有把「適者」剷除，而不是保全牠們。因爲不問是勝者敗者，總要有成千成萬的最壯健最勇敢的青年，死於戰事，不啻把雙方民族血統中的精英淘汰淨盡。假如爲了證明戰爭在發揚「丈夫氣概」上的價值，不惜使這種「有益人類」的程序，盡量地重演幾次，則世界各民族於浩劫之餘所遺留者將只有老弱婦孺而已。我們應該記得：在進化的程序上，合作互助正與競爭佔着同等重要的地位。查拆爾（Sir Peter Chalmers Mitchell）說：「從達爾文自己及其以後許多博物學者的著作中，我們可以援引無數的實例，這些實例足以說明：即

在動物界之中，一種動物用以戰勝他種動物的手段有許多和人類社會中一切藝術的培養，理智的逐漸提高，仁愛、心憐憫心等情緒的逐漸加強頗相類似。

又有人說：『戰爭可以鼓勵人們的奮勉向上，無限度的自我犧牲以及英雄義俠等等美德；刺激工作效能，使各民族祛除停滯不進的毛病』。無疑，這話自有其真理的一面。可是爲達到這個目的要花如何的代價呢？現代戰爭所引起的那不可計量的犧牲，心理上的慘痛以及物質上的破壞超過上述任何可能的利益。爲了表示救火隊的勇敢而把房子燒掉，爲了表示救生船員的勇敢而把輪船故意觸礁，這是我們決不會做的。難道爲了發揚勇敢的美德，除了戰爭之外就沒有其他辦法嗎？歷史上的和平時代在物質、精神、和道德上的成就，決不會比戰亂時代少得分毫。雨果（Victor Hugo）說：『謝謝上天，除了有時窮兵黷武以外，各種民族都是偉大的』。

除了上述謳歌戰爭的許多理由之外，還有許多熱心於社會改進主義的人們，懷疑此外還有一個未曾明言的動機，這便是那富有階級，爲純然的自利心所鼓勵，當然不惜設法使產量大衆的力量由國內經濟問題，轉而用之於國外政治問題上去。正如莎士比亞的詩：

所以，我的赫瑞，

姑以對外的爭鬥

做爲你應付輕浮者的手段吧。

也許在那裏悄然而不斷發生作用的就是這種幾乎尚未被人察覺的勢力。資產富有者爲了對抗窮光蛋，會把軍國主義的愛國心作爲一種麻醉劑。

人類的開明意見則不然，他們否認這些替戰爭辯護的理由並且反對這種種勢力。他們把戰爭視爲罪惡，不承認它是文明世界中應有的一種制度，務必要設法把它剷除。假如不然的話，爲什麼六十八國之中竟有六十三國簽署那伯里安——凱洛克公約——卽巴黎公約呢？在世界大戰之後十年，世界各國的元首共同發表了如下的宣言：「締約國深切感覺，對於促進人類幸福之神聖責任；相信國際間明白否認戰爭不再以之爲推進國家政策之手段之時機已至……」相信國際間關係之變動應僅以和平方式爲限，並僅遵循和平的及有秩序的歷程……爲此鄭重宣言，締約國各以其本國之名義表示反對以戰爭爲解決國際爭端之途徑，及以之爲各國間推行國家政策之工具。締約國一致同意；一切爭端及糾紛之解決，不問其屬於何種性質，或起於何種原因，除和平手段外，不應訴之其他方法」。

雖然經過這樣普遍的及無條件的宣言，但戰爭之危險依然存在。遍及全歐大陸及歐洲以

外的若干國家仍有以下種種現象：青年經常受戰事訓練，爲建立可怕的軍備不惜花極大的代價；城市時有突遭空襲之可能，人民時時作防空的練習。人心在繼續不斷的緊張之中。若說政治家和老百姓會都爲一種不可抗的神之力量捲入災難之中，那固然是幻想，但他們互相之間存着一種危機，却是事實，而非幻想。如果「必然」只是一種夢魔，軍國主義却是清醒的專制。我們這個時代充滿了戰禍恐怖暗影，所以年輕人沒有快樂的心境，老年人亦日在惴惴不安之中。

第十四章 和平之條件

把「和平」與「愛國」對立起來，以為二者是矛盾的，那是一種錯誤的見解。「愛國」本身上即是好的，因為它足以引致幸福；而且它是那樣一個有力量的動機和它對抗是有害的。我們勿寧要弄清楚：和平乃是愛國心一個重要的部分。所謂「希望本國的強大即等於希望傷害鄰國」者，並非事實。反之，任何一地的文化水準却要以世界全般的文化水準為其基礎，每個國家只有在繁榮的世界中才有繁榮起來的希望。單純的利己主義，沒有利他主義和他相稱，對於一個國家會有不利的反響，正如對於個人一樣。一個國家毫無顧忌地擴張自己的勢力會激起各國的敵意；「凡使人畏懼者必然倒處樹敵」；能為本國爭取友國的政治家乃是最上的愛國者。

經驗告訴我們國際間有三個至要的原則，遵守這三個原則便能保全和平，違背這三個原則必然引起戰爭。

第一個原則是大國與小國之間法律上的平等。梅因（Maine）說：「凡獨立國家不問疆土大小，國勢強弱，在國際公法之前一律平等；這一命題對於人類幸福大有貢獻」。這句話

實爲任何國際法的重要基礎。較大的國家，比例於她所轄大的入口與資源，對於世界局勢的決定上應有較大的力量，這是許可的。但除大國與小國在法律上地位平等，一如普通法庭對於貧富並無差別待遇，則公理將爲之泯滅；那時將如聖、奧古斯丁所說：『你們的帝國不是強盜行劫是什麼呢？』

第二個原則即是各國皆不得干涉他國內政。這也是把個人倫理的規律應用於國際之間。對於我們隣邦的意見與行動，不論我們怎樣不以為然，只要他對我們沒有妨礙，便應加以寬容，這是我們經驗出來的至上國策。國際政治上的不干涉政策正與私生活中的寬容主義相等。示範作用及一般輿論之勢力，在國際間可能發生的影響，正如在社會生活中一般。若干國家實行民主政治的成功會引起他國起而仿效，其失敗也會使得他國捨此而另行其他政制。世界人類的意見會及影響於各國疆域之內，對此的認識會逐漸滲入每個人的腦筋，不管專制的統制者企圖用任何手段來避免它。此種影響不僅是合法的而且是必需的，正如個人間的寬容不一定有漠不關心的意思，國際間的不干涉也非定要保持緘默態度。例如英法兩國的精神影響，對於希臘人和意大利人爭取民族自由的運動，即曾予以很大的助力，此外，我們還可以舉出其他例證。

但如一國的政府處心積慮如要在他的國土以內推行政治宣傳——姑不問直接設立宣傳機關抑或間接用獎金辦法收買對國的好細——那便是一種方式的侵略；其足以招致對手國的怨憤，並不因此種宣傳之於秘密中進行而減輕。當俄國大革命之後，俄國的布爾塞維克制度受白黨軍隊的攻擊，俄國政府為謀防範起見，不得不在敵對國的疆土之內有所動作，以引起不安，這固然可說是正當手段；但至和平既經恢復之後，而此種共產主義的宣傳，仍在俄國領導與資助之下，繼續進行，實為戰後時期中枕臨不安的一個主因。由此而激起的反響，不僅破壞了俄國本身的計劃，而且因此產生了反俄軍事集團，這個集團後來又成為歐洲局面日趨緊張危險的一個主要因素。至於納粹或法西斯帝國主義企圖影響他國內政而進行的宣傳工作，其危險亦正與此同。

惟一安全的定則即是使各國的人民對其本國的內政自行負責。如果他們自己覺得不適於施行民主政治，即施行亦不易成功，或與此正相反，他們不願施行共產主義或法西斯帝主義而寧願施行民主主義，那都是他們自己的事體。如果他們選擇得不對，因此而遭受痛苦，那只是他們自己碰壁，應聽任他們自己去另尋辦法。隣國只應處於旁觀地位，聽其自然。他們惟一的權利也只是他們自己的內政自行負責不容他國干涉而已。

和平的第三個原則即是遵守條約。國際之間除非能互相信賴各自的計劃與措施無法保持和睦的關係，譬如商人除非遵守契約便不能互相貿易一樣。現代世界所以充滿了不安的情緒，大部分是由於條約的價值失掉了信仰，這是盡人皆知的。到處聽到了這種論調——「國際上的種種措施，雖然是那樣的普遍，莊嚴與聲勢顯赫，但究其實，能有什麼用處呢？縱令各國外交家之間時而有此種協定時，而有彼種協定，如果一方認為於自己不便，便能隨時廢棄，則這種協定的或有或無又有什麼重要呢？經過了世界大戰的教訓，又經過了阿比西比亞的經驗，我們還能相信關於重大事件，國際之間果真能有任何法律的存在嗎？既然大家都不能互相信賴，那末，各國惟一聰明的辦法只有盡本國資源的最大可能限度來拚命擴軍以求自衛而已。」

無疑這的確是我們這個時代的中心問題所在。但我們已經接受了却不認為大戰的正當教訓。誠然，大戰的經過不啻證明：在緊張局勢之下，條約可能會變為廢紙。但大戰的結果却又說明了此一可能的事實：即附合漠視條約的政策的，對於他們自己或許只是有害而無益。當一九一四年七月底八月初英國內關的多數閣員一致通過對德宣戰，其決定的因素乃是德軍的侵入比利時。英蘭對於助法拉德一事並無任何法律上的義務。在一九一二年葛樂與康

議 (Croy-Cambon Correspondence) 當中，英國對於如何把此一事實形之筆墨而不致發生誤會以及如何獲得法國政府的正式承認，實在煞費苦心。在危險時期當中，法國政府亦從未想到英國負有這種義務。至於英國爲什麼應該反抗德國的行徑，究竟是由於這種道德上的義務，抑或由於英國本身的利益迫而出此，在英國內部亦是意見紛歧的。無論如何，英國遲早要加入戰爭也許是必然的事情。但若不是德國親自破壞了他曾經担保過的比利時中立條約，一方面比利時又堅決主張維護此約的責任，並要求英國亦履行其担保義務，則當時大家同心對德的一致精神和強大的力量是不會有的。英國開戰之中，爲此事而辭職者只有兩人，足見輿論的傾向如何。假如不是比利時問題發生，則原則上憎惡一切戰爭的英政府，對於當時的對德問題一定是意見紛歧的。英政府的意見紛歧，同時亦即代表巴利門，英國人民乃至全部大英帝國的輿論莫衷一是；所以當時必然會發生激烈的爭論，而當時所顯示的行動的敏捷，從軍的踴躍，和軍火生產的努力便都不會有了，則法蘭德斯法蘭西和其他地方的軍事亦必全然改觀了。在當時的生死關頭，英內閣的意見所以能趨於一致，即因英國人民的情緒覺得他們是在維護那歐洲的國際公約，並相信人類幸福的前途將建基於此項公約的神聖基礎之上。此種前驅和信念使當時英國及其領地的人民萬眾一心，一致贊成參戰，此種現象爲民主國家空

前所未有。因此，使協約國能獲得強大的人力和物力資源，從最初即已奠定了勝利的基礎。兩年之後，美國所以毅然參戰，亦因見德國處心積慮以潛艇擊沉協約方的商輪和客輪，認爲德國的統治者是在破壞國際公法；亦即因美國的強大軍隊開往西方前線，使德國人民勇敢善戰的長處化爲泡影，而致其最後的崩潰。

所以由世界大戰的史蹟作一般廣泛的觀察，我們當可得到如此的結論：公然破壞條約的舉動雖然不一定是戰爭的決定因素，但此舉有時會引起道德上有力的反響，使世界各國一致認爲非將破壞條約的惡賊加以嚴厲與公平的處罰不可。亦即因爲意大利對於阿比西尼亞的侵略未曾引起這種反響——或寧謂其所招致的懲罰不足爲日後的警戒——於是現代的人對於國際間的種種協定才失去了信仰，這也就是各國人民（連意大利包括在內）所以陷入目前這個悲苦境遇的最大原因。

至於後來德國放棄凡爾塞條約中縮軍條款之舉動，世界輿論的看法便沒有從前那樣一致了。這時大家都認爲在締結此約時，協約國會担保於德國縮軍之後，當繼之以各國一般的縮軍——這個担保雖未出以條約的形式，但其明確的程度與道德上的拘束力則與條約無異。可是年復一年地過去了，這個担保始終沒有履行，而且簡直沒有履行的徵兆。在所有強有力的

鄰國都在拚命擴軍聲中，要獨使強大而倨傲的德國低首下心地維持條約上所規定的軍備而終不渝，那簡直是妄想。比如在拿破侖戰爭之後維也納會議中締約的列強若根據同樣的理由，亦以同樣的條件，和同樣的拘束加諸法國的身上，決沒有人相信法國會遵守的。儘管世界輿論對於德國放棄瓦爾塞條約的方式和態度是怎樣認為不當，但却沒有人能夠坦白地說出德國的舉動是毫無道理的。

雖然如此，但大戰時的種種事件，以及德國率直拋棄和約下的種種義務，意大利的侵略阿比西尼亞，日本的侵略中國，都曾大大動搖，人們對於條約價值的信念。誠然在近代史上我們可以找到許多事例，其中有若干國家嚴格遵守她們的義務，接受國際的干涉和永久國際法庭的裁判，同意以和平方式解決爭端，這種爭端在從前是定要引起戰爭的。但凡此都不足以維繫人們對於條約的信心。所以現在人類所面對的嚴重問題——為今後人類命運之關鍵的——即是：有無方法恢復這種信心呢？如倘有方法，那是什麼方法？

為預防或制壓各民族間屢次重演的爭端，以便使人類得過適意和平的生活，人類的歷史上曾有不斷的努力，俾建立某種國際制度。羅馬帝國即是這樣一種制度；正如斯多亞派哲學家辛尼加（Seneca）所說：「每個人人生下來即隸屬於兩個社會，一個是世界一個是他向本土

；「羅馬帝國在當時前後數百年之中頗獲維持國際和平的功效。羅馬教堂爲它的宗教使命所鼓舞，亦趨向於同一目的。後來的神聖羅馬帝國亦復如是，但丁（Dante）在他的王政論 *De Monarchia* 中以動人的筆調描寫它的理想。到了十九世紀又有所謂神聖同盟；後來又有那斷斷續續地爲調解糾紛保持和平而努力的歐洲協約，到了我們這個時代，受了第一次大戰時可怕的經驗刺激，世界各國的政治家便又有了另外一種建立國際制度的計劃，其範圍比歷史上任何此項制度爲廣泛，方法亦比它們爲更加精密，其目的是要遏止那顯然有害於人類的國際無政府狀態，這便是國際聯盟的誕生。

爲了德、意、日三大強的統治者之間流行一種黷武哲學，爲了它們懷疑國聯的目的，對國聯的努力持冷淡態度，國聯不得不面對那最可怕的局面。其嚴重性決不少於此的，即是那第四個強國——美國爲了全然不同的原因亦對國聯冷淡。雖然處境這樣困難，但國聯仍能於不到二十年的短時期中在許多方面造成了成功的紀錄，那些接受了國聯爲其服務的國家應對國聯致其最熱誠的謝意。如果這個維護人類切身利益最後一次的至上努力，重蹈歷史上一切國際制度的命運再度歸於失敗的話，那實在是人世間最大的悲劇，我們應該不惜任何代價來避免其發生。

在此種重大危機和迫切需要當前的時候，竟有許多身居要津的人物，不僅不肯同心協力避禍趨福展開光明的前途，反而裝腔作勢，用盡威逼利誘，冷嘲熱罵的手段，謳歌戰爭，讚美戰爭，視之爲一種煥發精神的健身操，把軍備和重稅的負擔加在老百姓的身上，假借憂國（或定數）的名義，不走和平與生命之路，偏要走向那死亡之路，這不是豈有此理嗎？

人，倨傲的人

……有如發怒的猿猴，

在老天之前玩那狂瘋的把戲，

足使天使都哭泣。

爲了恢復條約的信仰，爭取建立世界秩序的時機，我國顯然應該保持國聯的機構並擴大其盟員的數額。但同時還須擴充其職能。

和平的友人常常說：國聯的目的必須是以法律來代替戰爭。個人間的糾紛既然照例由法庭來解決，那末，國家之間的糾紛，若非取決於交涉或調解，便應取決於仲裁或司法審判。他們並且說，法庭的裁判既由司法警察來強制執行，那末，國聯的裁判亦應由國際制裁（經濟或甚至軍事的）來強制執行。

現在國聯已經逐漸建立起一個完備的仲裁和司法制度，上述的前一目的可謂已經達到。國聯準備隨時替任何國家服務，只要它向國聯伸訴，而事實上向國聯伸訴者幾乎年年都有。迄至今天為止，國聯仲裁法庭的審判或按照國際法的裁決，從來還沒有公然不接受的。

說到強制執行，情形便不同了，這方面的進步很少而且前途也不甚樂觀。國聯盟約上固有制裁的條款，但只會援用過一次，而且結果失敗。然則為強制執行國聯的裁決為防止任何國家藐法不遵起見，在最近的將來，是否可能把指揮加盟各國的海陸空軍之權限賦予國聯呢？這樣辦法是不是好呢？關於這一問題意見頗為紛歧。許多人都認為如果在時機尚未完全成熟時即採進一步驟恐將妨礙國聯的盟員擴充到世界一切國家的可能；而且如果在危機的時期採取這一步驟，甚至會引起現有盟員間的分裂，而致國聯本身的解體。

雖然如此，目前國聯不能勝任它應有的鉅額工作，却已逐漸明白；這不僅因為七大強之中有四大強或置身國聯之外，或雖參預其事但非屬國聯盟員；也不僅因為在國聯背後沒有強制的威力以為靠山；却是因為較此都更形重要的一個第三原因。

當我們用私人間的糾紛以為譬喻，把國與國間的爭端視個人與人間的爭端，認其亦應取決於國際社會之法律與警察的裁判，而不應取決於爭論雙方的意志與武力，我們很容易忘記

國家的機關不只有司法和行政，此外還有立法，這是國家和國際社會不同之所在。所以問題不只是解釋法規，和強制執行法規，還有創制法規和修改法規的問題。假如有某階級的公民對於現行法規的內容甚為不滿，而我們却告訴他們法庭是開在那裏時候他們去控訴，警察亦在隨時準備着強制執行於他們有利的裁判，那末，他們定然不能滿意。他們所不滿的不是法規的解釋而是法規的本質。他們需要確知法規是能夠修改的，如果他們的見解是對的而又獲得一般贊助的話。但如果權管某階級的人不滿，事實上却沒有一種威權具有修改法律的意志與力量，其結果只有激成暴動或武裝革命而已。國際間的情事亦復如此。瓦拉斯(Graham Wallas)說得好：「世界政策永遠不能用世界法律來代替。」

國際聯盟就好比一個具有優良司法制度的國家，但却無有力的行政制度與立法制度來有效地推行其應盡的職能。在這兩個缺陷之中，後者至少和前者同等重要。因為由此而發生的結果是：國聯好似一個僅只維護現狀的機構。它只能援用現行法規或依據現行法規的意義來解決爭端，但却不能毅然把現行法規加以修改。所以那些贊成現狀者就擁護國聯，反對現狀者就避而遠之。和平的朋友們經過長期而奮勉的努力已經創立起那偉大的國際司法制度；其中還有許多人正在設計國際行政制度的規模；但一談到國際立法問題，則至今還是議論紛紛

莫衷一是。

瓦爾塞條約惹起了各方的怨憤。凡熟悉一九一四年以前歐洲緊急局勢的觀察家一定會承認此約所消弭的不公平遠較其所引起者爲多；儘管如此，但它確曾創造了新的不公平，而此點恰好投合好戰者的脾胃。

此外，引起了殖民地問題。歷史上漸次發生的領土不平問題——即以地球的全部面積而論各國的領土所有權往往多少懸殊——不僅未因此約而減少，反因此約而增加。若將日本佔領滿洲和意大利佔領阿比西尼亞的事暫置勿論，在世界六十八國之中，其中有八國竟管領了全地球三分之二的面積，其餘的六十國則只領有所剩的三分之一。他們胸中當然不能全無不平之感。在原會獲得殖民地並已加開發，後來却又因戰爭而把它失掉的國家，當然會覺得此事有損聲威。此外，還引起了經濟上的不安之感，若干國家會覺得領土過於狹小，以致生活程度降落到很低的水平，他們因此而感覺不平。

在這種情形之下，無怪除了那幸運的八強之外，會有若干國家對於現狀不滿。他們看到國聯，能引用現有的國際法却毫無把它加以修改的準備；看到國聯只有司法制度而無立法制度，因此認爲國聯的能事不過是維護那偶然造成的現狀而已——這是毫無足奇的。站在富有

領土的國家的立場，對於主張改變現狀者固無妨斥之爲戰爭的禍首，但站在不滿現狀的國家立場，則認爲對方此種態度並非故意獻身和平，只不過藉維護和平的口實來替他們過去用武力攫得的廣大領土加上一個道德的堡壘而已。於是整個的國際關係因此而陷於不安之中。

如何應付這種局勢乃是實際政治家當面的問題。究竟解決的辦法是用某種調整各國主權的方式，抑用擴張委任統治地的方式，或用特殊的經濟協定爲屬地開發及國際貿易開闢新的途徑，或者併用這些辦法，這固然有待於討論與商榷。但有兩個重要之點毫無疑義的即是：我們不得不承認目前確有一種亟待處理而不容忽視的局勢存在；國聯的義務不僅是消極地盡量防止用暴力矯正不平，而且要積極地設計其他矯正的方法，如果不平確是事實的話。

但是歐洲列強向外擴展的這極全部程序——是否能夠看做合乎任何道德上的理想呢？根據我們已經確立的諸原則，我們對於爲今日世界局勢之源泉的那過去四百年間繼續不斷的併吞政策，是否能予以任何辯護呢？

約翰穆勒在其大著自由論中替文明民族所享的自由大爲辯護，却顯然認爲此種自由非文明民族以外的民族所應享。他這樣說：『至於那些社會狀況落後的種族，可以視爲尙滯留在未開化的階段，則不在我們的考慮之中。欲求此種社會能有自發的進步，那實是困難重重，

簡直沒有任何方法可以克服；一個富於進步精神的統治者，爲求達到改進此種社會的目的，有理由採用任何便宜手段，不然也許根本就沒達到目的的可能。對於野蠻民族，專制政治乃是合理的政制，只要此種政治的目的是在求該族的改進而其所採手段又確能達到這目的的話。原則上說，當人類尚滯留在不能以自由和對等討論的方式求進步的階段之中，「自由」是不能引用到那種社會狀態上去的。一

在歷史上有一段文明民族征服野蠻民族的過程，其中充滿了種種可恥的事蹟，殘暴、掠奪、壓迫，不一而足，實在有失人類的體面。可是，我們若由反面來看，如果把墨西哥以北美全部北美的地方留給那歐洲人未行移民以前的惟一主人翁，那五十萬的紅種印地安人，或把澳大利亞洲留給那十八世紀的十五萬的黑種人任他們漫遊於那無邊的荒野之中，是否可說是有裨於人類的幸福呢？

委任統治的新理想逐漸演變爲合作經營的方式確足以抵消初期征服政策的不人道的恥辱。迅速而安全的交通以及各種方式的學問的傳播使得今日能有一種種族政策，較之往昔的征服者與屬國的關係爲更高一籌。亞里斯多德曾主張一個國家不應過大，以致它的公民人數過多，聽不到一個傳令官的聲音。在現代世界中，播音報告員不啻古時的傳令官；可是他的

聲音已能達到地球的每一個角落。若以這個為標準，則今日的『城市國家』(“Polis”)是應以世界為其範圍的。

人類在經濟的生產和貿易上。在科學和美術上逐漸發展的互相倚賴的關係，可能把古代的帝國主義漸漸轉變，根本改變它們之間的內部和外部的關係，而移入一個新的仁愛觀念之中。

可是所有這些理想皆為贖世哲學所唾棄所嘲笑。甚至連那三個基本原則——大國小國地位平等，不干涉他國內政以及條約的神聖——都為他們所否認。人類互相倚賴的關係，無論商業上的或文化上的都為他們所輕視，他們提倡一種自給自足的國家主義。他們不承認和平為幸福的主要件；即使承認此點，也會否認幸福本身為人類的最後鵠的。這派哲學最典型的代表即是多賚乞克。巴爾福爵士曾把這位哲學家的學說大旨，綜合為以下幾句話：「多賚乞克說，國家即是權力。這種權力的型態又是那樣異乎尋常，因為沒有別的權力可以限制它。所以如果它覺得不方便的話，任何條約都不能拘束它；所以所謂國際仲裁的觀念本身即是荒謬的；所以戰爭乃是自然秩序的一部分。小國當然是可鄙的因為它注定了是個弱者；勝利即是功德的試金石，權力即是功德的報酬；一切國家都得到他們應得的報酬。」

現在此種思想既被放縱到世間來而且有力支配列強的政策與行動，只要這種情勢一天不改文明國家便須隨時謀所以抵制之方。而且懷抱這種思想的國家大都明言他們的方針只是爲行動而行動，反對理性的批判，不理他人的議論，那末，理性的世界，爲了保護自己，只好拋棄勸說的方式而另探其他的途徑了。因此便發生了這種悲慘的結果：即愛好和平的民主國家不得不把他們的人力物力資源從其他迫切需要的用途移用於軍備之上。我們若光是指斥當前整個局勢之愚蠢與不幸，說有知覺靈明的人，有宗教信仰的人不應置身其中，那是徒然的，因爲事實俱在，無可否認。人人都明白：如果除了軍國主義者手中的武力而外，世界上再無其他武力，則主張和平者將更陷於手足無措的境地。印居博士說得好：『當狼先生仍持異議的時候，羊羣大會縱令通過了贊成蔬食主義的決議也是無用。』

由國際關係上看，現在世界上大部分地方既仍滯留於種族倫理的階段，則愛好和平與自由的民族便不得不肩負起抗拒侵略勢力的責任，如果必要時，即以武力自衛亦在所不惜。還是無論由全體利益抑由個體利益，由利他主義抑由利己主義上說，均有其必要的。正因爲這個原故（當然還有其他原故），所以愛國心至今仍爲一種美德，而和平國度中愛好和平的公民仍須以勇武果敢相尙。

但我們不能以此爲目標。我們這時代不能至此爲止。那重大的軍備負擔，那長久的不安心理，那第二次世界大戰的危險（其嚴重性時有增減）——所有這些情形顯然是每况愈下，須得世界各國最聰明的人士加緊地方努力以期造成一個轉機。我們也無須臆斷：某些國家中流行的黷武哲學不得不認爲是些固定而不可改易的東西。遲早那些國家的人民總會曉得此項黷武思想已經激動了人類的大部分，不僅他們自己而已。如果任其推演下去，遲早必製造成嚴重的不幸。無論他們這種心理怎樣被壓抑，他們的行動怎樣被制止，逐漸總會形成一種羣衆心理而暴露出來。如果同時民主國家也表示他們自己正在準備對他人的不平等讓步，只要對方的理由健全；如舉國聯成爲一個真正的「世界議會」（World Parliament），而不僅是一個刻板抄襲一九一八年的局勢做爲千古典型的機關；如果那些統治全球地面三分之二的國家承認他們自己是受託人而不是不負責任的所有者，而且不僅口頭承認，並且以行動爲其表現——那末，目前的危機便可消弭，而我們的下一代亦可不受惡劣局勢的包圍如我們這一代了。

近代史上美洲的事蹟可爲歐洲的模範。泛美會議的工作，輔之以合衆國與加拿大間早已建立而歷久不渝的友誼，再加以羅斯福總統「善隣政策」的刺激，使得全美洲大陸瀰漫一種

平穩安定的空氣。縱然這裏那裏不時還有磨擦發生，而不久以前且會有兩個小國捲入一個殺人枕藉的戰鬥之中，但大體而論，美洲的現局確可視為一個實物課程，足以顯示那所謂戰爭的人類天性及國際關係不能以聰明的辦法來處理的說法是錯誤的。

所以當前的大問題並非「摩希之則」所能濟事，換言之，一切非決定於「定數」或「時代精神」，而是決定於人類的思想與行動——所謂人者包括領袖與羣衆——一切都要看人在羣之中佔優勢的究竟是權力的意志（以權力為其鵠的的意志）還是和平的意志（以和平為其鵠的的意志）。我們所祈禱的主要目標是一個普遍而同時實現的縮軍運動；可是在這個普遍的縮軍運動之前，固須先來一個「精神上的縮軍」。

說到這裏便又見得宗教的重要。單靠純粹理性是不夠的，光是建築起防禦性的軍備也不夠。那舖張揚厲的國家主義既訴之於感情手段，我們便須用另外一種完全不同的感情手段來抵制它。惟有那博愛主義的同情心可當此任——這便是斯多亞派哲學家所謂「全體之同情」，這是可以藉宗教來把它大大增強的。

但歷史上曾有這一些場合，宗教不僅不足以抵制暴力與戰爭，却反而做了暴力與戰爭的大幫手。在猶太教和回教的初期史上可以找到許多例證。甚至基督教的神學有時也替戰爭辯

護，認為它是國際關係上一種永久的制度。法蘭西斯培根說：「戰爭即是是非善惡的最高裁判；帝王們儘管對於世間目空一切，否認任何高於己的威權，但爲解決他們自己之間的爭端，只得俯首聽從神的裁判，任聽神的意旨把勝利給與爭鬥的任何一方。」現代歷史所以染了血腥的氣味，主要的原因之一恐怕就是宗教上種種矛盾的主張。麥克多哥兒(W. Mc Dougall)說：在一個具有普遍的倫理思想的國際社會之中，大家既已一致接受了那和平與友愛的宗教，却仍不斷地互相殺伐，這實在是基督教支配下的歐洲一個千古奇觀。」

宗教，最初只重視個人靈魂的得救；其後，當社會倫理的重要性，已被承認時，宗教便亦看重社會努力與社會犧牲的道德；到了現在的局勢亟需替國際倫理奠定堅固的基礎，各派宗教便亦應把它們的行動集中到這一方面來。時至今日，各地宗教堂或寺院等宗教機關亟須採平行一致的舉動以促進世界大同。

在這裏我們又看到了各種宗教信條實有陶冶一爐的必要。只要各派宗教間的仇視與爭鬥一天不解除，那末，對於一個卓越的主張便不能有效地合作。所謂「殊途而同歸」，實爲宗教界當前應有的口號。重建宗教的基礎，俾與現代知識調和一致，以及一切信仰攜手走向一個共同的鵠的——這便是解決我們這個時代一切問題的一個總樞紐。

第十五章 行動

假如現在的人們要想對於將來看得準拿得穩，他們第一須得從那迷惑他們的精神煙霧之中解脫出來。

要緊的是宗教必須坦白地接受科學所建立的物質宇宙，承認它是事實，不再任聽傳統教義與真理相矛盾；而科學本身則顯示給我們一個「表現上帝莊嚴的世界」。

宗教和科學都得坦白承認：禍患的事實乃是自然演化和人類自由必然的結果。一個動的世界是可以避免禍患的，一個永世受人宰制的種族也是可以避免禍患的；但是一個動的世界，一個有自由選擇權的人羣便決不能避免禍患。無論個人或團體有選擇便必然要發生錯誤和過失，我們因此而罹災。但那禍患的源泉却正是我們的希望之所寄。正因爲有變化有選擇，人類才有自救的機會，而且事實上常常如此。所以悲觀主義不是好的哲學。

個人不必把他的責任推卸到「命運」的身上，也不必推卸責任到「上帝」身上。「命運」或「定數」，不過是人類杜撰的東西，正如柏拉圖所說，世界上神的成分不是壓制性的而是勸導性的。如果上帝過度的活動，不斷的指揮干涉，則人類除了被動而外完全無路可走。

正因爲上帝是沉默無言的，人類才有活動餘地。

至於認爲進化的程序可以保證人類進步的信念，那也不過一種幻想而已。那是樂觀主義，其光無根據正與悲觀主義相同。以時代爲標準來觀察，我們確能看到人類生活的進步；但以數十年或數百年爲標準來觀察，人間的事情也許會顯得停滯不進或甚至退步也未可知。可是我們不必因此便把進步視爲虛幻或全無可能。

一切都要看人自己的行動如何。所以讚美行動是對的，但決非盲目讚美任何行動，不問目的與手段。爲行動而行動的信條，正如爲藝術而藝術，或爲什麼而什麼一樣，會把人生貶爲遊戲，爲活動而活動，不問朝何方活動；或愈動愈快，不問爲什麼原故；或主張人第一要有勇氣與爭強心，而不問是非——凡此都不啻一種「福音」，其結果所趨只有使一部分人成爲廢物，另一部分人變成暴力與戰爭的謳歌者，這就是禍患之源。

一位學者說得好：『沒有一個人能夠開倒車走入將來的時代。』但歷史上確有某些時期人們會做過這樣的嘗試。從文藝復興時代起至十八世紀之末，西方思想界的先進們就會追想希臘羅馬時代的文化以爲將來的指針。只要是神學家支配一切的時候，人生總會遺溯既往。有修養的人總好有一種留戀昨日的癖氣。我們需要過去的經驗之一切知識，和過去的靈感之鼓

舞，只要這是可能得到的話，但如果我們要把宗教和宗教史，哲學和古典哲學家，思想和學識混爲一談，那就是致命傷。

我們這個時代太缺乏自信了，讓我們來鼓起勇氣吧！受了大戰的恥辱，爲戰後的事變所觸惱，又自認本身的迷惘，這個時代準備着對任何非難都俯首認罪。假如有一派經濟學家說支配事象變遷的是物資因素，我們便都承認自己是唯物主義者，而認爲我們的社會制度的目的是在追求財富。假如又有一派心理學家看重原始本能在決定行爲上的力量，我們便又都承認自己永遠爲這種原始本能所支配而無可挽回，並且創爲一種粗糙的彫刻和繪畫以適合我們這種原始性。假如獨裁者（或準獨裁者）宣布我們沒有自治的能力，我們馬上便又覺得我們周圍的民主國家只有其劣點而無其優點。

也許較後於我們的時代會做不同的判斷。也許我們的子孫不把第一次大戰認爲人類卑鄙醜惡的行爲，而認爲它根本上儘管有些愚昧，但本質上仍不失爲一段理想的插話；認爲這是一件偉大的事蹟，當時有一千萬人犧牲性命，不是爲了任何物質上的目的，而是爲了愛國，爲了自由，爲了擁護國際公法，爲了他們自己的義務心；當時有衆多的普通人，在日益危殆的境遇中，顯示了空前的勇敢與忍耐力，爲人類歷史記載上所絕無僅有。也許我們的子孫把

此時視為歷史上的發育時期；當科學正在輝煌燦爛，知識正在空前地播散到世界各地以及一切階級之而人類又在努力擺脫貧窮的枷鎖，把閒暇和文化等賞心樂事廣為散佈的時候。我們姑且不必太把過去和將來理想化以致害了當前這個時代，我們勿寧表露對於現在的戀慕，正如愛默生的詩所說的：

呵，孤獨的現在！

將來或過去的奧妙

並不比你胸中所藏更為豐富呵！

我們的鵝的是幸福，幸福的內容不是一是多。直覺給我們以原始的慾望；理性給我們以判斷是非益求精鍊，益求光大的能力。經驗告訴我們什麼可以促進幸福，什麼不然；舉例和討論勸說和定律界定目的，指點途徑。於是經過了若干世代便終於建立起一個輪廓的幸福觀念，其中包括許多原素，心靈上的和理智上的，精神上的和物質上的個人的和社會的。

這就是人類應該追求的善。我們的思想和行動之為是非善惡要由其結果來決定；判斷的標準即是看它究竟有益於還是有害於人類幸福。

我們既已有了這些觀念，便不管由那高高在上的哲學和宗教而降到日常的實際事項上來

。聖大雅那說：「變事實爲理想是文學的職能，變理想爲事實是政治的職能。」

人類的行動必然是個人的與集體的兼而有之。正如同物理學上有物質及其「場」，生物學上有有機體及其環境，所以政治學上亦有個人及社會，國家及世界，——個體和集體之間不斷地發生作用與反作用。所以我們的政治制度，我們的產業組織所採取的形式和我們如何運用此項制度與組織的方法是極關重要的。

但是，歸根到底的說，關係重大的還是個體，因爲一切政府最後還得倚靠它們的人民，一切產業最後還得倚靠它們的經理與工人。先進的思想家和精明強幹的領袖們也不過是些「個人」——集體的份子——雖然他們都是最關重要的份子。他們也還得倚靠他們的後進和羣衆。除非組成羣衆的份子們都有知覺靈明，都有能力，壞的思想家和壞的領袖將操縱一切，而好的思想家和好的領袖反而退居下位，無權無勢。

幸福是目標，個體的行動是手段，而自由則爲條件。光是自由是不夠的。人們常說爲爭自由而死；但實在說，他們是爲了自由可能造成的前途而死，並非爲自由而死。自由不過是一個消極的觀念；其意義是不受「什麼」的拘束——所謂「什麼」，例如異族的統制者，本國的暴君，壓制的法律，貧困的束縛等等。所以自由即是掃除障礙；但障礙既已掃除之後——

——又怎樣呢？所以自由的建立並非目標，它不過光是一個起點而已。自由的取得譬如開闢大門，重要的東西還在外面呢。

和平的本身也不能算是目標，它也是一個條件——爲了追求某項積極的目的而不可少的條件。假如自由與和平都已確立，那末，個人就可以盡量把他自己發展到最圓滿的境地，而盡量發揮他固有的個性。他是大社會的一個份子，他要與其他份子合作互助來建立這個大社會。如果問什麼是我們的行動所趨的目標，我們的答案就在這裏了。

每一個時代都好把它自己認爲是前無古人，但我們這一時代在某一方面說確是前無古人。在我們以前，進化是不自覺的。動物也罷，人也罷，都是環境和以前的種種條件盲目造成的產物。但今日就不同了，在我們這個星球上有了一個生物的種族，它至少能夠對於支配宇宙的進化程序有了一些認識；追溯以往，瞻望來茲，他們已經能夠看出自己就是這個進化程序下的一些因素，多少能夠指點這個程序的趨向。人類至今已能在一個深思熟慮的旨趣之下，自己的改變環境，改變自己的文化。笛肯生 (C. Lories Dickinson) 說：「將來理想中的人將應今日的人之召而來」。有意識的進化已成爲我們行動的原則。

如果我們的心在安靜的狀態之中便能洞察物理而得其精要，那末，想像上不妨暫使它趨

脫世間一切俗物。讓我們的心靈暫時離開這間房子，這座城市和這一片原野，忘記了人民，制度，語言和習慣的思想。讓我們的心靈脫離這個大地，站在高高的天空上來俯瞰地球的繞日而動。

這時，我們的想像便穿過了無窮擲而回溯到太古的情況——看著地球由鎔化，冷卻，而達於凝固；大陸和海洋逐漸成形，生物逐漸遞嬗演化，人類也慢慢出現了。其次，我們再回到自己的歷史——語言在進步，種族和國家，連同各種法律、習慣、宗教、政治、在逐漸形成。然後我們再想到人類一顛一躓地在進步，他們的成敗利鈍，及其原因。

讓我們的一心之眼——再來窺測現在佔領地的球二十萬萬人類——他是往古無窮世代人類的子孫，今後無窮世代人類的祖宗。試看他們的住宅，他們的村落，城市，和國家，他們的信仰和懷疑，他們種種獻身於宗教，獻身於主義和為國家民族而犧牲的事蹟。試看他們階級與階級間的，國家與國家間的鬥爭，他們的軍艦和戰鬥機，他們正得出發的軍隊。然後，隨着地球的運轉，我們試看由長夜漫漫之中而漸至破曉，把地平綫以下的一切漸漸露出。看到那無數天主教堂，基督教會，猶太教會和清真寺院的尖圓利鈍各種形式的屋頂。這些屋頂是意義深長的。這就是人類無間斷的奮鬥想超越這一塵世而升進到那瀾滄六合的「神」之境地。

的一種標誌。

我們的心靈只能於一剎那間忍耐這種冷清而沉默的孤寂狀態。一會兒他便又趕回到日常事物上來，回到了我們所認識的令人舒適的自然界和那溫暖的人類社會。但也許只要我們一旦有了這種超越世俗的想像，那末，我們周圍的一切問題——個人的社會的國際的，種種似乎都那麼重大又那麼複雜的問題——今後或許全然改觀顯得比以前更簡單了。

致

利希孟

王清彬先生譯就英國自由主義作家 Herbert Spencer 勳爵的「信仰與行動」，承交文化勳勳館印行，編者拜讀之餘，願遵王先生盛意，略贊數語，以就正于王先生及當世明達。作者為牛津大學的一位 Honorary Fellow, Balliol College。著述頗多，尤以「自由主義」(Liberalism) 一書知名于世。這位作家同時是英國當代的一位政治家，數次為下院議員，兩度任英內相，且曾出任英國駐巴勒斯坦委任統治地高級專員，但其政治聲譽則建築于為自由黨領袖地位上。他的學者身份幾為其政治活動所掩；至少在國外他還不是以任英國哲學學會會長而知名的。

作者這本書有其優點，譯者已詳為介紹，不待重說。但有一點值得略加評述的便是其開宗明義的宗教論。他鑒於現代西方的「道德動盪」(原書二十二頁)及悲觀傾向，而企圖重建人們的自信，他指出西方有千百萬人正陷於「一種悲劇的進退兩難」中；即是如不屏棄宗教信仰，即須接受自己已知為謬誤的武斷教條，而無其他選擇(原書四十三頁)。他特別指出古舊的宗教已經與現代知識不相容，結果使人類由徬徨而陷于「形式主義」，使宗教與人

想為大脫節。原誓誓約。他於是要求宗教的「直覺」與「神祕主義」和種種「幽怪奇蹟」的傳說。中樞除除石廟書院。並藉以向舊認為「哲學不能成為宗教」。且相稱以科學使吾人確知吾人的無知。以科學書畫中。直覺的「神祕尊重科學而又認為科學留有神的餘地」。原書三十三頁。可是及稱「究竟有新說不可知者在與否，事實本身亦在不可知之列」。他的出路是將宗教理智化。他的希望是使宗教變成一種「溫情的」人性的「信仰」。他用心之苦，可以想見了。

這種要使宗教理智化的企圖，不禁令人想起十九世紀科學勃興以致宗教的質壓搖搖欲墜。俄波動。當晚的宗教在西方。而宗教之遭受若干方面的批評。幾至於體無完膚。頗有人主張將「聖經」當做普通的著作。加以研討與批判。因而有「高級批判」(Higher Criticism)之稱。在這種形勢下。發出若干些維護宗教的運動，同時就有其使信仰理智化的企圖。其最有趣。而最出孔特(Comte)的學說。這位聖西門的高足維護科學，認人類思想史的發展。是由宗教到科學。而科學到科學的過程。但他又覺得人生不可無信仰。他從這矛盾中求均衡。於是創立「一種如法格(Faust)所說的「以仁愛為原則，以秩序為基礎」以進步為目的」之「人類宗教」(A Religion of Humanity)說，即是其著名的「實證主義」(Positivism)。然

而他不但沒有影響宗教，且處於一更優的地位；反而連他的哲學也不甚成功，雖然他開闢了社會學的基礎。孔特這方面的失敗似乎足以證明宗教理智化的事業，殊非易事。孔特對宗教並未挑戰，而 Samuel 則主張抑退直覺，掃除迷信，打破神怪的傳說，可說對宗教是相當的「攻堅」。孔特的學說結果只為極少數知識份子所欣賞，與大衆無關，這在哲學固然無妨，但 Samuel 將「迷信」與神祕主義，從宗教中掃除，結果宗教是否還成爲宗教，大成問題。至少有一定的社會條件下，其不足以動衆，似可推見。

編者願在此指出，宗教問題在中國頗能得自然發展之妙。比較來說，信仰自由在中國成了一種傳統的美德，譬如佛教與他派間過去雖然不是沒有發生若干鬥爭，甚至有時也牽及政治，但爲時甚短，而且只演成零星而微末的糾紛，從來未嘗像在歐洲那樣在政治及社會上演爲廣大的長期的流血慘劇。基督教流入中國的初期，在宗教本身並未引起殘酷的鬥爭；其後的重大糾紛，與其說是中國人反對外教，不如說是中國人反對外教之變爲侵略工具。現在則此種現象早成陳跡了。西方人士往往誤認孔子的體系爲一種宗教，本書作者對此點似亦無明確的認識（甚至將孔子學說列入「古宗教」之列——見原書三十二頁，但亦認其爲倫理體系而非神學——見原書第三十三頁）。但以儒學的壁壘森嚴，並未將佛學當作宗教而加以排斥。

在歐戰山工防則諸人手中，佛教的哲學觀點雖已大大走私，滲入「理學」而引起抨擊，正統儒家所排斥的只是其哲學的滲入而對佛教之為宗教，並不加以重視。

的確，在宗教方面，各派並行不悖，在中國由來已久，於今尤甚，不特法律的保障，信仰自由早已驟然成爲風氣，西方人士常常笑中國人無固定「信仰」，以致道士與和尚可以同時在一個殿堂舉行典禮，但這似乎不失爲泱泱大國之風，這種泱泱大國之風在於尊重各教，並且尊重（容忍）不信教的人。無神論在中國從未受到像西方那樣的口誅筆伐甚至於迫害。如果這種容忍是一種國粹，顯然還值得發揚光大的。在一百餘年（一八一一年）前詩人雪萊（Shelley）只因爲作了一篇無神論（*The Necessity Of Atheism*）而被牛津開除學籍。當代的英國哲人羅素，大半因爲他反對宗教而被上流社會視作叛徒加以打擊。法蘭西第三共和國，因爲大革命之遺風猶在，政教分離載在憲法，對於宗教自由，比較徹底。有的民主國，其政治元首之頭銜包括「信仰的保護者」一項在內，至今不變。可見在自由的西方，就這一點來看，似乎仍未能免俗。

對於宗教有兩種極端態度。一是宗教至上主義，這派的特色不在其對科學的敵視而在其內部各教各派間門戶之爭。因爲這些鬥爭暴露其根本弱點。另一極端派是宗教鴉片論者。但

此說非現作的空前之論，此派的現代源起至少可以追溯到法國革命時代。一七九二至一七九四年間愛柏（Heber）等人曾創「理知節」以反對宗教，因而促起洛伯士匹（Robespierre）提倡「至尊節」，洛氏以斷頭台解決這派無神論者的政治勢力，但不旋踵他亦被別人依樣解決了（註）。這亦足爲抹殺信仰自由的大戒。其後叱咤歐陸的拿破崙發揮過一種見解，以爲宗教不過富者防止貧者反抗的必要武器。C. F. F. 革新宗教的一個重大的目的即在希望宗教「不再爲人民之鴉片」（原書第七十九頁）。

（註）愛柏所領導者爲巴黎工人與貧民，以巴黎各區（Sections）爲根據，洛氏既殺愛氏，大眾甚失望，故洛氏被捕後，其黨曾向工人求救，無應者，乃失敗。這當然是「一種政治鬥爭，但信仰問題亦被用着鬥爭工具。」

他這本書有一點似乎是一個缺陷。他嘆息各教不能團結，而未指出：各大宗教，例如佛耶回各教的創始者無一不是偉大的領導人物，無一不是以悲天憫人的心腸，設教以期教人救世。尤足注意者，他們都是對當時各自所處的社會不平與腐敗之反抗者。他們最基本的共同點在於以仁愛爲懷，以求打破不平與殘廢。後來的信徒虔守此義的固然甚多，然而將創教者尊爲神聖之後，却置其精義於腦後，而與世浮沉，甚至以宗教爲種種護符，亦不乏其人。這

班人所爭執者只是些武斷見解，甚至唯利是圖，以迫害他教為「霸道」的手段，其背離創教者的精神是不待言的。如果要重建宗教的威信，此一點似亦值得注意。

比較來說，孔子對宗教的態度最為正確公允。「不語怪力亂神」亦是孔子精神所在。他雖然也主張「祭神如神在」，却誠人以「不知生，焉知死」。孔子對宗教的立場可以說是根據他那「知之為知之，不知為不知」的科學精神，似不可因其帶了實證主義 (Positivism) 的不澈底色彩而忽視之。把握這種精神應該可以屏除 Sabat 所認為的武斷教條下。玄學是各種宗教的後門，正如科學是現代哲學的基礎。對於科學或宗教間之選擇，吾從孔子。

然而本書對宗教問題有一大貢獻。這個貢獻不在其所希望的宗教理智化，而在其對當代的，尤其西方的宗教作了一個扼要而客觀的忠實描述。從這張圖畫中，我們可以看見宗教至少在西方是達到了什麼地位，是的，是達到了什麼危機。這危機的嚴重正因其為緩性的，因為其為宗教本身覺得無法解決的。這危機在第一次大戰前後已展開了。編者記得當一九二七年遊 Creighton 時，在這個宗教的重鎮，親自發見青年們對於宗教的失望與非難是何等激烈。世界經濟恐慌給予宗教的打擊是如何嚴重自不待言。現在侵略者掀起這次大戰，宗教所給予人們的安慰未免太可憐了。Sabat 氏希望戰後各教從事大團結以保衛和平，此種宏願

固甚可佩。但這種努力顯然須待宗教本身經過 Samuel 所希望的革新以後之事。我們記得當教權極盛的中世時代，歐洲正喘息於「有組織的無政府狀態」與廣泛的愚昧之中。將歐洲從這種厄運救出的是科學而不是宗教。如果宗教的努力可以解決和平問題，則神聖同盟早應使之成了。其實和平的保證有待人類的理智的共同行動，倘若不建立合理的新經濟族的真正平等，不在新的基礎上重建民主主義，恐怕世界和平仍然是可望而不可得。此後，宗教本身的地位如何，尚有待於宗教本身的之覺悟的努力。就此一語重心長，足資參考。

中心問題便是：宗教似乎已從反對科學而不得求助於科學以謀自存，這種呼籲實足以反映宗教有服從的科學家隱約希望宗教與科學結婚，然大典一反更黯淡呢？

力主之，這到不失為一種有價值的建設性的信仰，似乎不僅更可貴，而且也可為一

中華民國三十三年三月初版

青年文庫

信介與行動

冊實價國幣一毫元

(準酌加運費運費)

Viscount Samuel

原著者

譯述者

王清彬

發行人

劉百閱

發行所

中國文化服務社

重慶 磁器街

版

中央文化驛站印刷所

版權所有 不准翻印

4. P2687

10

482441