

近代世界大思想家

托爾斯泰生平及其學說

上海大東書局印行

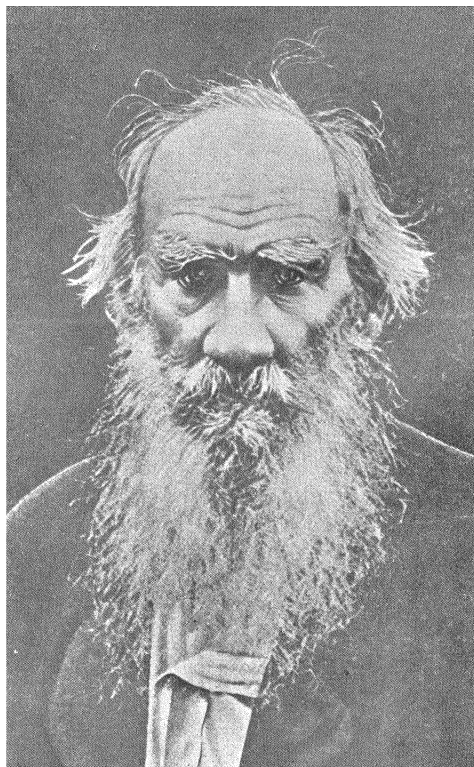
世界大思想家

托爾斯泰生平及其學說

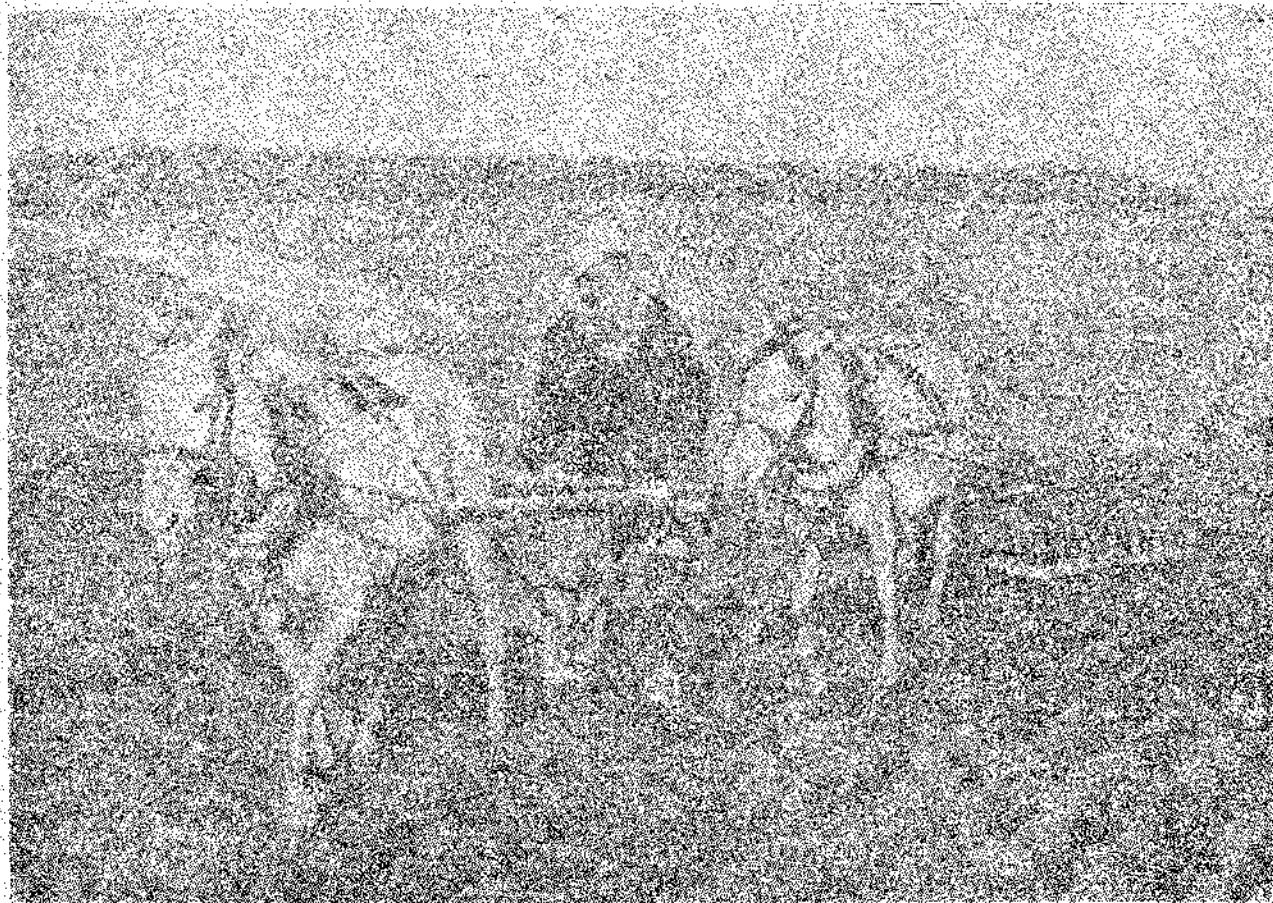
郎肇霄 著

1931

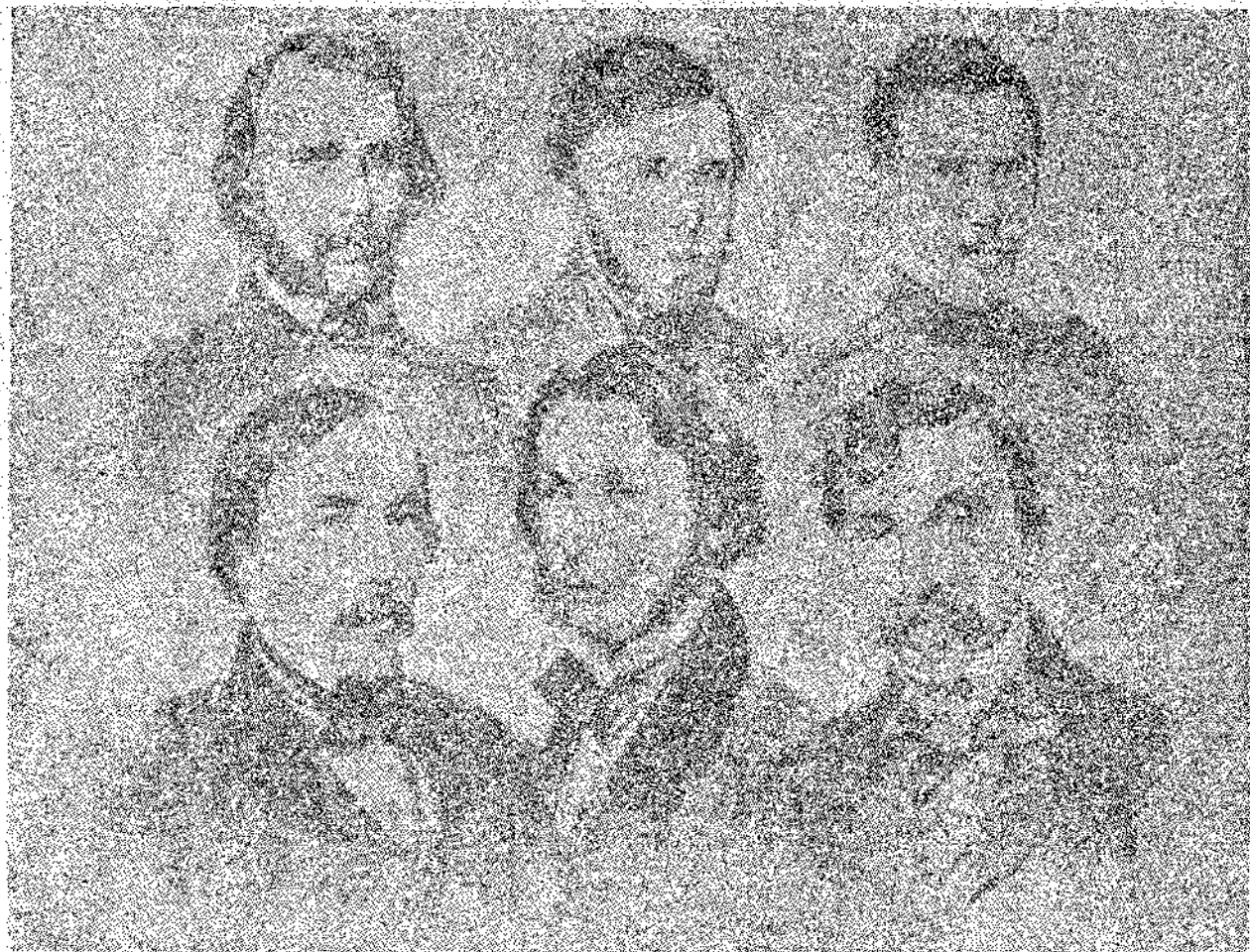
上海  
大東書局  
印行



像泰斯爾托



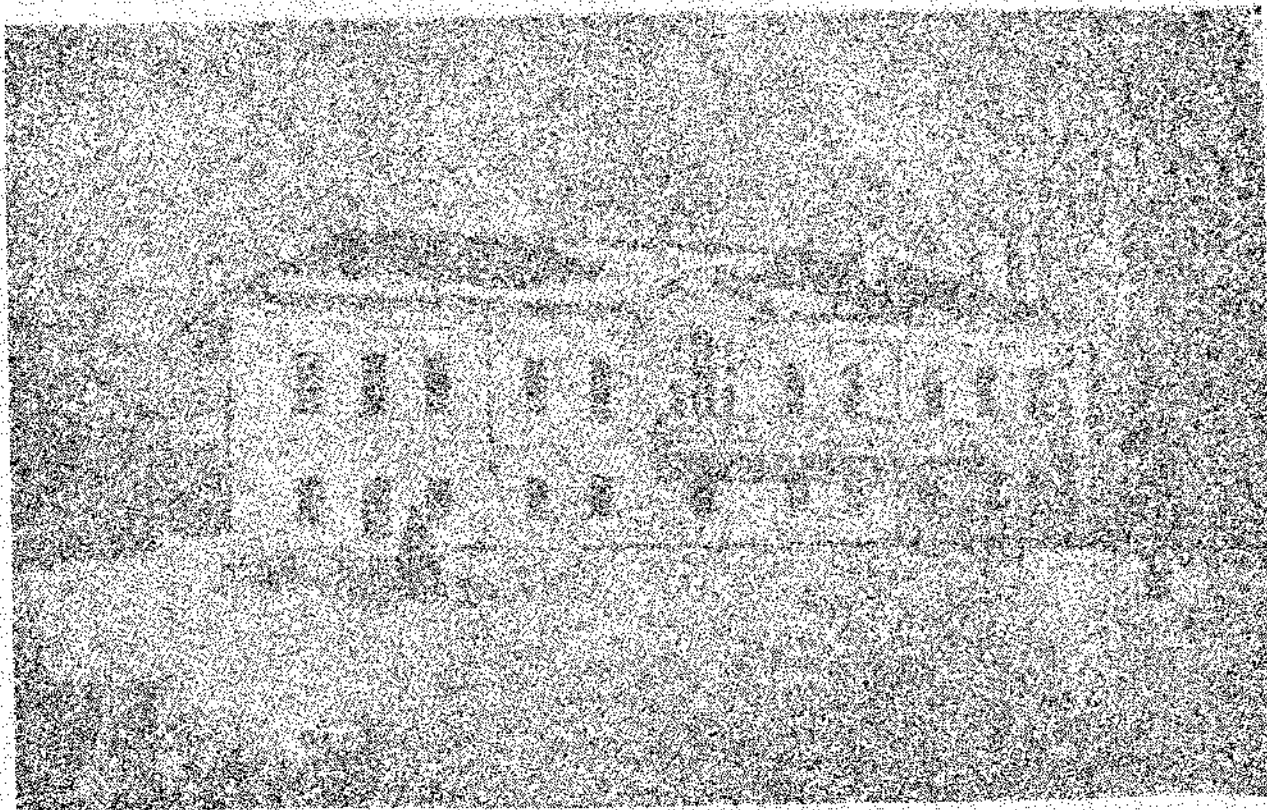
田耕泰斯爾托



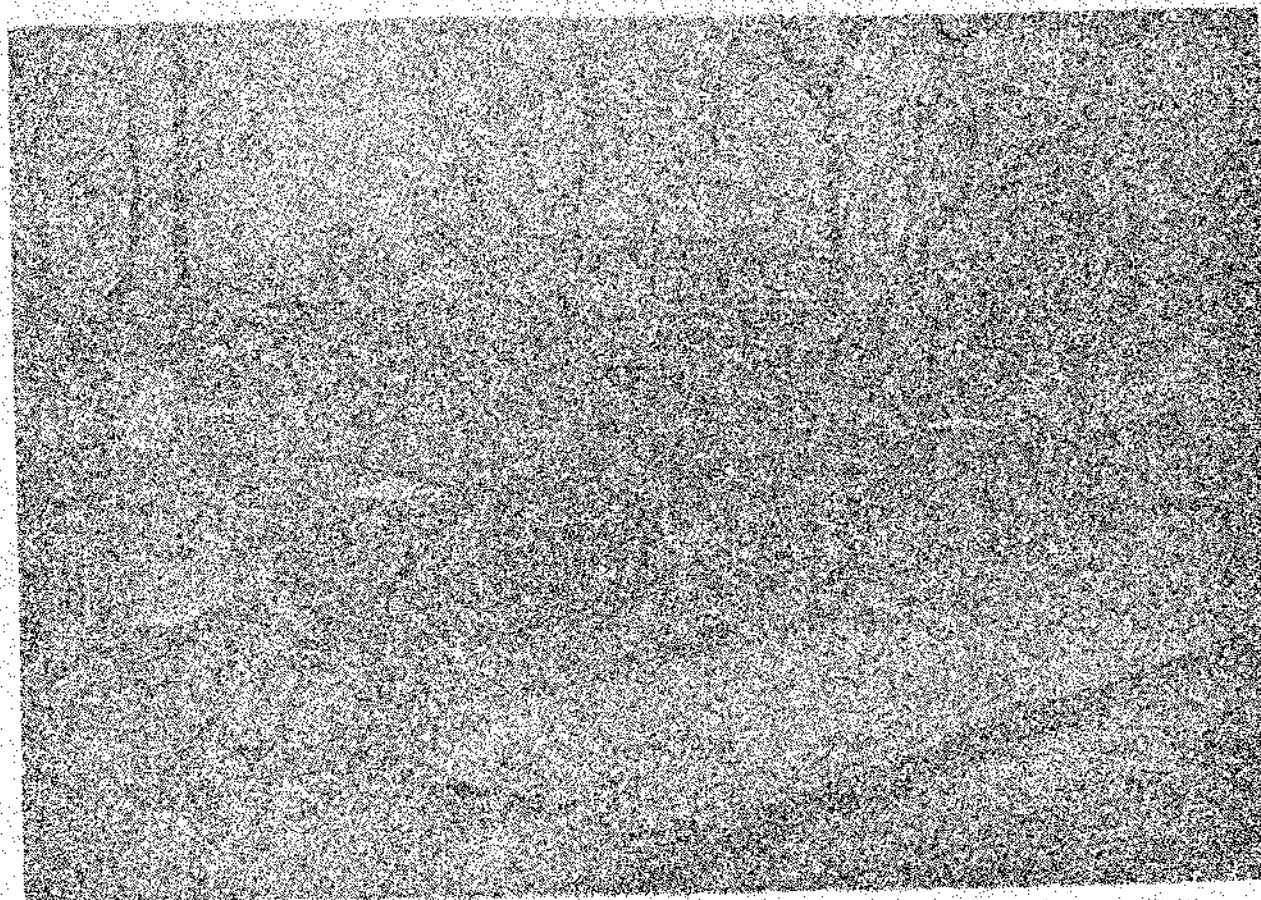
豪文之時同他和泰斯爾托

(後列) Turgenev Sologúh Tolstoy

(前列) Nekrásov Grigórovitch Panáev



Yasnaya Polyana—托爾斯泰的生地



Astapovo—托爾斯泰的死地



泰斯爾托之終臨



室臥之終臨泰斯爾托

## 自序一

嘗聞喬木爲村之目標，偉人爲世之目標，如托爾斯泰者，誠世界之目標也。論其文學上之著述，宗教上之議論，以及對於科學，政治，社會；對於家庭，婦女各思想，皆絕大之貢獻，足以蜚聲於世界也。然托氏思想雖不無疵弊，實遠非常人所能及，而大有研究之價值也。

托氏處十九世紀之時，生於亂新興之俄國，異姿挺生，發其懷抱，在世八十一載，著述二百許種。凡各種學術，靡所不談。不但蔚成俄國近代學術文化之盛，且影響全世界之思想。考其承流之緒，觀其論述之博，實近代思想界中最重要之一人，而言文化者所不可不注意也。

國人知托氏頗早，近十年來更爲風行，刊其譯傳者有之，譯其專著者有之，譯其短篇者有之，其他零篇逸譯，或發爲論述者，亦所在多有。顧於托氏思想之全部，爲概要之紹介，卒不可見。余從事研究托氏學說有年，每得一

言，輒記而錄之。舉凡關於氏說之大要，靡弗蒐集殆盡，零碎之稿，幾已盈篋，茲於公餘之暇，特檢出輯之，以成是書。

是書凡分兩篇，上篇述托氏之生平，下篇詳述其學說。特托氏著述宏博，其學極廣，專科研究，猶虞難盡，（歐美大學多設為專科）淺學摭述，深知無當，祇以區區發凡之述，切欲求正於人耳。

猶有一事，吾願告我敬愛之讀者，斯事維何？無他，即吾受托氏思想印象之深也。且吾匪獨信仰托氏之思想，而尤崇拜其為人，因其思想，足為改造世界之工具也。其為人誠有「愛人忘我」之真價也。是以其學說足以能拯救於現世，其道德足以為吾人之標準，故吾人非獨景慕之，而益以自效之也。吾既受托氏思想之深，凡吾一思一行，一言一動，莫不以托氏為準繩也。或者質吾何故斯為？則吾亦不知所答。或者以吾為盲從乎？則吾必答曰：吾之「良心上亦主張如此」也。夫有托氏之愛人忘我，而吾因是以主張人道；有托氏之不殺生，而吾因是以實踐素食，有托氏之倡禁慾說，而吾因是欲實行



獨身，……故謂托氏之思想，即吾之思想也，托氏之行爲，即吾之行爲也，亦無不可也。吾亦弗自知與托氏爲何有此一段因緣也？抑吾係受托氏思想印象之深耶？然世人又何不研其學說耶？

中華民國十四年四月二十六日夜一時 鄧肇霄自序於廣州

---

說學其及平生泰斯爾托

---

## 自序一

一，擊霄治托爾斯泰學說，蓋在五六年前。曾於廣州現象報作斷片的發表。當時頗引起社會人士對斯學有研究之興趣。凡霄接到關於斯學諮詢之書信，月必數起。不學如霄，對斯學探討既不精，所答恐不能如諸君之期望，甚以爲歉！

二，托翁之生平，世人知之者多，似無須贅述。惟托翁生活繁複，學者難以明具概念。托翁之傳，西洋作者甚多，國中已譯者，如「托爾斯泰傳」，雖甚詳備，而敘次不甚清晰。其他散見，又多嫌簡略，且既論其學說，尤不能不略敘其生平以爲之背景。故本書採擷其要，分爲章節，逐一述之。

三，此書初稿題目，本有「文藝思想」一章，嗣因托翁文藝著作，頗爲繁，一時未易搜集，未敢草率敘述，只得俟諸異日矣。

四，去冬廣州共黨造反，擎霄居南堤，適當其衝，屋宇既遭祖龍，書物俱化烏有，所幸性命得以苟全耳。至平共後，旋即登報徵求已刊之稿，蒙友人李仁軒先生將所藏現象報相贈，吾特在此致謝！

五，今年元月，擎霄任廣州政治分會編輯，每於公餘之暇，特檢舊稿修訂，且作且輟，迨今全稿方告完成。朋好知余此編，多承索觀，用以刊布，公之當世，而述其緣起如此。自以掇拾粗疏，恒所弗免，倘承鴻博，指其瑕疵，所樂受也。

民國十七年十二月之望懷寧郎擎霄再序於廣州

近代世界大思想家

# 托爾斯泰生平及其學說 目錄

## 上編 托爾斯泰之生平及其事業……………一

### 第一章 托爾斯泰之幼年時代……………一

一 托氏之誕生……………一

二 家庭情況……………二

三 童思……………三

四 教養者……………五

### 第二章 托爾斯泰之青年時代……………八

一 家庭教育……………八

二 學校教育……………九

三 規約與學課……………一三

|     |           |    |
|-----|-----------|----|
| 四   | 放蕩生涯      | 一五 |
| 五   | 從軍狀況      | 一八 |
| 六   | 政治運動      | 二〇 |
| 七   | 透真尼夫      | 二一 |
| 八   | 西歐旅況      | 二三 |
| 九   | 教育事業      | 二五 |
| 第三章 | 托爾斯泰之壯年時代 | 三五 |
| 一   | 蘇菲亞柏斯女士   | 三五 |
| 二   | 慈善事業      | 四一 |
| 三   | 勤勞之托氏     | 四二 |
| 第四章 | 托爾斯泰之老年時代 | 四三 |
| 一   | 宗教之信仰     | 四三 |

|   |               |    |
|---|---------------|----|
| 二 | 最後之任務         | 四五 |
| 三 | 疾病與死亡         | 四六 |
|   | 下編 托爾斯泰之學說    | 一  |
|   | 第五章 托爾斯泰之哲學發凡 | 一  |
|   | 第六章 人生哲學      | 七  |
| 一 | 引論            | 七  |
| 二 | 托氏人生論發端       | 八  |
| 三 | 現時人生觀之批評      | 一〇 |
| 四 | 人生之悲觀         | 一一 |
| 五 | 理性            | 一七 |
| 六 | 理性與愛          | 二四 |
| 七 | 人生不得幸福之原因     | 三二 |

|                 |           |    |
|-----------------|-----------|----|
| 八               | 人與世界      | 三三 |
| 九               | 生命不滅      | 三五 |
| 十               | 自然主義      | 三六 |
| 十一              | 人道主義      | 四〇 |
| 十二              | 平民主義      | 四二 |
| 十三              | 汎勞働主義     | 四五 |
| 十四              | 無抵抗主義     | 五〇 |
| 十五              | 結論        | 五五 |
| <b>第七章 政治概觀</b> |           |    |
| 一               | 托氏政治思想之發生 | 五六 |
| 二               | 法律論       | 五九 |
| 三               | 愛國與政府     | 六三 |
| 四               | 政府之存廢     | 七九 |



|               |     |
|---------------|-----|
| 第八章 經濟哲學      | 八四  |
| 一 托氏經濟思想之產生   | 八四  |
| 二 財產論         | 九一  |
| 三 分工論         | 一〇〇 |
| 第九章 教育思想      | 一〇六 |
| 一 序言          | 一〇六 |
| 二 自由教育        | 一〇九 |
| 三 現代教育之批判     | 一一六 |
| 四 家庭教育        | 一二三 |
| 第十章 藝術觀       | 一二九 |
| 一 藝術之意義及其範圍   | 一二九 |
| 二 近世學者對於藝術之解釋 | 一三九 |
| 三 民衆的藝術       | 一四七 |

|      |           |     |
|------|-----------|-----|
| 四    | 人生的藝術     | 一五六 |
| 五    | 宗教的藝術     | 一五七 |
| 第十一章 | 宗教觀       | 一六二 |
| 一    | 宗教概論      | 一六二 |
| 二    | 托氏宗教思想之發生 | 一七一 |
| 三    | 托氏之基督教觀   | 一七八 |
| 第十二章 | 婦女問題      | 一八六 |
| 一    | 托氏之婦女觀    | 一八六 |
| 二    | 婦女職業問題    | 一九〇 |
| 三    | 婦女參政問題    | 一九三 |
| 四    | 婦女貞操問題    | 一九四 |
| 五    | 婚姻問題      | 一九五 |

|                     |     |
|---------------------|-----|
| 第十三章 素食主義           | 一九八 |
| 一 博愛的素食主義           | 一九八 |
| 二 素食與人生             | 一九九 |
| 三 素食主義之一要素——慈悲觀念之表現 | 二〇一 |
| 四 素食主義之二要素——殘忍心之泯滅  | 二〇三 |
| <b>附錄</b>           |     |
| 托爾斯泰所著書目            | 一   |
| 懺悔錄（托爾斯泰著，節譯）       | 八   |
| 宗教與道德（托爾斯泰著）        | 三二  |

---

說學其及平生泰斯爾托

---

近代世界大思想家

# 托爾斯泰生平及其學說

## 上編 托爾斯泰之生平及其事業

### 第一章 托爾斯泰之幼年時代

#### 一 托氏之誕生

一八二八年八月二十八日利奧托爾斯泰 (Count Lyof N Tolstoy) 生於俄國套拉省之耶斯拿耶，波力安村，斯土位於麥斯哥維大公采地之中心，界乎俄國天然之農林兩區域之間。其附近之古林嘗用以拒韃靼人。省內凡芬蘭人，韃靼人，波蘭人，猶太人，俄羅斯人，皆不可見，蓋已入古俄羅斯之腹部矣。

托氏生於鄉間，距比鄰之市鎮甚遠，此亦吾人當注意者。其思想之新鮮獨

創，實受鄉村教育之賜，若染城市生活之習慣，恐不能復存此性矣。其哲學之根基，賴此而植者尤多，其以近世科學，工藝之發達，爲人類苦惱之源，必返於農田，始有解脫。與英人勒斯金 (Ruskin) 所見相同，以爲必生活於鄉村中，與自然爲親密之接觸，人生始有健康與幸福。今日之所謂文明，常不離城市生活之範圍，故托氏深惡文明，直視爲人類一種之疾病。

## 二 家庭情況

托氏之先，爲俄之貴族，大彼得朝有伯爵彼得托爾斯泰者，充土國大使，其曾孫伊利亞嬰王女，爲顯宦，是爲托爾斯泰之祖。托氏父名尼古拉斯，尼古拉斯嘗從軍於拿破崙之戰，相傳其年十六未入軍時，父母暗令與一農女通，以爲保少年之健康，此爲必要，生一子。其後托爾斯泰嘗自寫其對此私生兄之奇感曰：『此亦吾兄也，其貌絕類吾，而窮困無聊，常登門乞家人之周濟，得十數盧布，則感激不已。』吾人欲了然於托氏自幼至長周圍之情況，此類故實，固亦不可不知者。迨拿破崙戰役告終，尼古拉斯以大佐乞休歸，

見家道已落，母妹待養，遂謀恢復家業，而娶王女瑪麗賀孔斯基，女家富而貌寢，且已屆中年，其母爲特羅伯滋楷王女，其父乃加他鄰朝大將，爲人剛毅。托氏兄弟，氏其四也。托氏幼失怙恃，未受父母之訓育，此又助長其獨立性情之一端。其母賢而慧，幼年之回溯 (Rego'ation) 中，狀之甚詳，蓋皆得之家人之紀念。因托氏喪母時，僅週歲餘也。其父溫和瀟灑，淡於榮利，後死僅六年，八歲幼孤，乃歸諸親撫養，其中有二人教養之力最大，一爲其姑亞歷山得亞，一爲其遠戚達善娜。

托氏常紀念其母，云：「吾母極愛余，常呼吾爲可愛的仲嘉民，吾母品性端潔，時時深映吾之腦海，倘吾憂悶之時，默禱吾母之靈魂，彷彿能拔除我之痛苦。」

托氏生長於一具有高深教育與處境豐裕之美滿家庭中，其幼時之景况亦甚優良，關於彼幼年之經過情形，雖甚少表現於世，然觀其迴溯錄一書，可知其梗概也。

三 童思

托氏所著之幼年時代，少年時代，青年時代之迴溯錄 (Recollection)，可謂傑作，吾人欲悉托氏生平者，則不可不一觀爲快也。

托氏在幼年時代中有一段云：「余產生後，不久就於溫水，彼時似乎發生一種新感覺，余自視肋骨，則知應自愛吾身，當他人抱吾時，使我手足不得自由，即覺得命令是殘忍的不平的，並且彷彿知道自由是可貴者。」五歲即悟此世並非歡樂之世，而爲勞苦之淵藪。且五六歲時，已知自然之可親，其言曰：「方吾五歲以前，自然未嘗與吾相親也，我之所能憶者，僅臥床寢室間事而已。如草，如葉，如天空，如太陽，皆未嘗入於吾生也。夫吾此言，非謂吾未嘗拈花弄葉，視天空而玩陽光也。特於五六歲以前，未嘗能憶自然之爲何物？大凡世所謂觀物云者，其人決不能與其物相離，余於其時始與自然相契合矣。」

幼年之主人公，既有此銳敏之頭腦，明確之理性，其觀察及記憶之力，亦



爲世所希有。顧其地位雖優，而常表同情於他人之不幸，爲人謀利之念，時往來於其胸中，後年之聖神托爾斯泰，蓋已萌芽於此矣。

托氏狀貌不揚，爲其少年之恨事，幼年中云：

『吾深知吾貌寢，故道及吾貌，卽深爲不悅，吾每因此而存絕望之思，以爲人生在世，鼻扁，脣厚，眼灰如我，必無一毫之幸福，吾求上帝以神力變我爲美少年，凡吾常時所有者，吾願悉數舍之，以易一姣好之面目。』

↳

幼年之迴溯

然此子貌雖不揚，質則穎悟，敏於思想，其性孤異而浮動，激急而好忤人，傲岸而易怒，簡默而怯退，且其怯退之性，愈自覺其貌寢則愈甚，讀者至此，於童年托爾斯泰當已盡其大概矣。

#### 四 教養者

托氏幼孤，雙親俱亡，八歲時乃歸諸親撫養，其中有二人，教養之力最大，卽前所舉：一爲其姑亞歷山得亞，一爲其遠戚達善娜。亞歷山得亞誠心信

道，實播托氏宗教思想之種子者，五十年後，遂結異果，托氏嘗狀之云：

『吾姑爲真正敬虔之女子，好讀聖徒列傳，愛與僧，尼，香客，或熱心宗教之人共話，此等人有常居吾家者，有時來訪吾姑者。吾姑不特外貌信教，齋戒，祈禱，與教門中人往來而已。且實行基督徒之生活。非但力戒浮華，拒人服役，並力謀爲人效力，終身不蓄一錢，所有悉施於人之求之者。昔某僕言：「居莫斯科時，彼早起晨禱，步履輕蹣，不驚未醒之女僕，女僕當爲之事，親代爲之」云。吾姑衣食兩者均簡單，絕不講求，猶憶兒時常覺吾姑身畔，不免稍有酸臭，此事非吾所能願述，然即此足見姑之不事修飾矣。所謂性質溫雅之愛玲，目光清潔，好讀法蘭西詩，彈詞，精跳舞，可謂卽吾姑之寫照也。其慈祥之氣，無時不形於外，對貴要之人然，對僧，尼，香客，亦無二致，今猶彷彿見之。』

迴溯錄

然托氏受達善娜之感化，較亞歷山得亞尤有深且遠者。達善娜初本遠戚中一孤兒。托氏祖父母從俄俗收之爲養女，其人之品性固佳，對人尤其非常之

魔力。尼古拉斯伯爵嘗愛之而求婚，彼因欲使伯爵得復其家產，並得娶王女瑪麗，遂犧牲一己。伯爵夫人逝後六年，伯爵復請其下嫁，並撫養諸兒，彼以不欲損其清操，遂再拒伯爵之婚，而允任諸兒之教養，於是亞歷山得亞爲諸兒法律保護人，達善娜則爲諸兒之養母。

『其少年時之風貌，必有甚足動人者，黑髮捲曲，鬢髻下垂，眼色深黑，眉目靈警，吾所憶彼之容貌，已屬其四十歲以後，當時吾並不知其美與不美，吾惟愛其目光，愛其笑容，愛其寬黑之手，及其手上脈管，挺然作交叉形。』

洵湖錄

『吾家有二姑，一祖母，其分親於達善娜，吾輩呼達善娜爲姑，其實彼實與吾家之親屬遠甚，吾並不憶其爲何種，然達善娜執教養吾輩之大權，以慈愛論，固分所應得，而吾輩亦悉覺其當然。』

『吾兒時常對達善娜激發孩提之愛情，不能自禁。憶吾幼時，嘗見其坐於客廳中橫榻上，吾擁登於其後，彼卽譎然撫吾以手，吾承手而親之，而

嬌啼不已，……達善娜予我生之感化莫大焉。自幼即教我以靈魂中有愛之樂。其教吾以此樂也，不用語言，以身作則，以彼之愛，充我之身，吾見彼因愛我而樂，亦覺愛之爲樂，終乃悟愛之中果有樂矣，此其教我之最要事也。次則教我人生安寧鎮靜中，種種愉快之妙境。」迴溯錄

托氏一生持博愛主義，所發大而且遠，查其起因，實由於一婦女之薰陶，於是知彼天性之真摯焉。然二人者，實托氏所親沐感化，遠過於父母之訓育也。

## 第二章 托爾斯泰之青年時代

### 一 家庭教育

托氏由十五以至二十四歲，皆在求學時代，彼將此時代號爲「青春之野」。時當一八三六年，托氏與其兄弟同詣墨斯科，依其姑亞歷山得亞以居。托氏習於貴族之驕縱，遂放浪沉溺，聲色娛樂無不爲。然其有天性，非同時流

，故快樂既極，悔恨踵生，二者交戰，終莫自制也，姑家聘德法教師，托氏就學，家居教授，故不能加英國公立學校子弟，以吸收共同的精神，養成愛國責任等思想，爲其教育之命脉。俄國上流子弟，多精西語，托氏英語雖未深造，德語則頗精熟，法語之知識尤已登峯造極，觀其上其姑之法文書信可知也。

托氏幼年卽感死之可悲，深入於心，遂致悲觀多而樂觀少。其生平著作，每以死魔擾人，爲書中要領之一。其善繪人之死狀，殆不讓聖西門公，吾人觀死死一記，觀戰爭與和平，觀薄命女，觀病魔全書，皆可知也。

## 二 學校教育

一八四三年托氏家遷於加桑，加桑爲窩瓦河上韃靼之古城，姑氏某居焉。此姑亦法律保護人之一。托氏於此入加桑大學，習東方語言，其天性於東方思想，具自然之僻愛。

托氏居大學時，漠視功課，蹈有天才者之通病。雖以粗陋怯退著，且不善

與女子交際，然實放浪不羈，常赴跳舞，預假面會，登私家劇場演劇，較聽講尤覺奮勉，作時世裝束，學豪華公子風度，迨年十九，乃往來妓寮，其時日記中有語女子語，與八十歲後所倡之議論，殆無大異。

其先習東方語言，繼而改習法律，兩者皆未見其有恆，後此曾著世界最大之歷史小說，此時特短歷史一學，試驗有時不能及格，誠趣事也。然據自述，其落第並非自取之咎：

『俄國史學教授伊凡樂夫禁吾升級，（吾實未缺課，俄史亦甚熟）因其與吾家不睦，欲藉此洩恨也。該教授於吾之德語，亦給最少之分數，（一分）其實同級諸生之德語知識，無有能及我者。』

一八四七年復活節後，托氏因病及家事自請退學。是年秋，轉學於彼得堡大學，彼得堡爲托氏將來深惡痛絕之地，每一念及，即覺國人風尚之趨下流者，是時新履其地，熱興甚高。一八四八年二月其上搜哲斯書云：

『弟此信發自彼得堡。弟將長留此地，不他適矣。……現已決定留居此

校，俟考試後就職服務。……總之，彼得堡生活，實大有益於弟，能使弟習於活動，事事咸有定程。居此者絕不能閑蕩，人人皆有所事，欲求一人與之共作無目的之生活，必不可得。而獨自閑蕩，又勢所不能。……弟知兄必不信弟之氣質已變，將曰：「汝稱變化氣質，今已第二十次，幾曾見有效果，汝實世間之下愚。」不知弟此番之變，非同往昔。弟常自謂：「吾今立志革新。」今果自覺已革新矣。故弟云：「弟之氣質已變也。」……最要者，弟今已信人生斯世，不能但作理想，須討實在生活。換言之，即人當為實用之人，此弟之大進境，亦弟之大革新，前此未嘗有也。年少人欲討生活，求最適當之地，舉俄國無彼得堡者。」

{上搜哲斯書

然自定計劃，並未貫徹實行，三月未滿，彼得堡之試驗，竟全歸失敗，又已縱博，任情揮霍，且決意立出大學，將以世家子入衛戍馬隊矣。

托氏生平最愛閱最得力之書，為基督山間戒訓，塊肉餘生述及托普費爾之日內瓦故事，而其最要者，則推盧騷之著作。托氏嘗對包葉，自承所受先賢

之感化，莫大於盧騷。

『盧騷全集，吾已讀之，二十冊中之音樂辭典，吾亦涉獵一過，吾不特有盧騷熱，吾直欲頂禮膜拜之。吾十五歲時附身即不載教會之千字章而載盧騷之紀念像，其著作多與吾思想相合，似吾所自著者。』

夫盧騷生平之境遇，與托氏絕不相同。而托氏能受如是之感化，似甚不類：盧騷出身於平民，托氏生為貴族；盧騷終身落魄，托氏終身田主；盧騷常狂，托氏常醒。二人僅少年時有一相同之點，即抱高尚之倫理思想，而為放蕩不拘之生活是也。托氏老年謀知行之合一，並不以盧騷行為與思想相矛盾而排斥之，誠屬可異。或托氏以此種矛盾，屬於表面，盧騷之根本生活，實合理有法，亦未可知。至於二人哲學之相似，則頗易見，兩人皆不承認近世文明之根本原則，兩人皆主張人類生活當歸於自然之單簡，宗教當歸於福音之單簡，即其細端末節，兩人亦多相似。兩人皆惡城市之生活，稱美鄉村之生活，兩人皆不信醫藥，兩人皆主張素食，兩人皆愛手工，兩人皆反對教



育上之強迫。

然托氏雖由盧騷著作及基督山間戒訓得高尚之倫理思想，其行爲並不因此思想而改，其性慾甚強，輿論之力，不足禁其放縱漁色，縱博，常與加波西女子往來。

### 三 規約與學課

托氏不自誇其佳運，旁人之評論，終無如其自論之苛，其放蕩行爲中，常間以悔悟，觀其日記，可見其道德程度，常有升降，春時常自新，冬時常墮落。其立志自進如故，所志皆非常偉大，亦自知其弱不能勝，然仍以最不能之業自責，其自定之規約甚多，略舉數則如左：

- 一、吾自己所從事者，無論有若何阻礙，必完成之。
- 二、吾所擔任者，必善爲之。
- 三、勿查書以索既忘之知識，常勉力自思，憶而後已。
- 四、常使吾心之力無不盡。

五、常朗讀精思。

六、撓我者勿憚直告之，以其撓我，先之以暗示，人猶不解，則直告之，並表明不敢不告之苦衷。」

其自定之學課，亦殊貪多務得：

- 一、習法律全部以得學位。
- 二、習實用醫學兼稍習其理論。
- 三、習法，俄，德，英，意，拉丁諸語。
- 四、習農學理論，並實習之。
- 五、習地理，歷史及統計。
- 六、習算學（高等學校程度。）
- 七、作學校論文。
- 八、音樂繪畫，竭力求精。
- 九、立規約以律躬行。

十、稍求博物學之知識。

十一、就所習各科著論。

四 放蕩生涯

托氏脫大學籍後三年，極其放蕩，於是遂廢祈禱，棄學業，逍遙自適。自謂：『余生活如禽獸，精神墮落極矣。』惟馬德謂此三年為虛擲，則未可信。此三年乃托氏學習試驗時代，後來佳果，由此而生，昔聖奧古斯丁聖徒，先為罪人，托氏正與之相類。彼其後所以能成獨一無二之情慾解剖家者，亦由其自身先墮於情慾中，凡所描寫之人物，皆曾親自為之，且經過一番之蟬蛻耳。

托氏又嘗解剖彼墮落之原因，書於日記上，特舉於下：

一、優柔寡斷，又精神缺乏。

二、自行欺飾。

三、剛愎。

四、謬誤之遜讓。

五、煩悶。

六、放逸。

七、模倣之精神。

八、易變。

九、缺乏反省。

又列舉蠶食其身之惡魔三：

一、賭博慾。

二、色慾。

三、虛榮心。

謂賭慾易克，而色與虛榮，則不易制止矣。

托氏生平，肉體之慾甚強，且其虛榮心亦甚烈，而其所最苦者，則容貌之陋是也。少時至欲虔祝神明，易其容貌。嘗謂：

『余無論如何，終不能自以爲有雋爽之容，余面絕無動人之處，而唯自覺其陋。余之灰色之細目，與其謂爲銳敏，毋寧謂爲鈍遲。余之風采，全與平民無殊，而余手足之巨，尤宛然一平民也。』

托氏既絕望至此，遂益放蕩自恣，沈淪於賭，日處於困窮之中。一方又時爲善行之夢所襲，或夢斥去馬車以拯貧民，或夢割其財產之十分一，以與無告之徒。托氏固確信：「一人之運命，卽在自己完成之途中。」而其肉體之慾望，又足使此意抑而不揚。幼年之托氏，遂沈淪於放蕩之淵藪，顧其誠實之天性，常拯彼於困頓之中，雖爲極端之懷疑說所囚，而心中常堅持一種信仰之心。托氏嘗自謂：『無論如何，余必有信仰之一物，此物果爲何物，吾不知之也；吾亦信神，不主無神之說，願吾所信者，果爲何神，吾亦不知之也。』故彼雖爲煩悶之魔所囚，終自覺有無限愛力，洋溢於內部，此托氏一生所受影響之最深者也。其後托氏嘗自謂：『余於其時始讀盧騷全集，極致崇拜，自十五歲以後，余卽以盧氏之肖像，代十字架而懸於吾胸，其文字大

多數皆吾意所欲出，吾二人契合，有如此者。」

托氏既棄大學而去，偕長兄同歸故里，與平民相接觸，或助之，或教之，彼實衷心同情於貧窮無告之民，而欲自爲獻身的博愛家，吾人於此始得見後年托氏之雛形。然其理想脆弱已甚，一觸即破，不久遂又歸聖彼得堡，極盡貴族之豪華，選色徵歌，呼盧喝雉，放蕩至此極矣。顧其生活雖放蕩，而靈性中卻又別得一新生命，其誠實之力，終出彼於重圍之中耳。

然自一八四八年至一八五一年，托氏之生活，誠尼采所謂：『危險之生活』。其未蹈三兄之覆轍亦僅耳。其得擢汗泥而不染，蓋其心靈特異於人，不易汨沒，而高加索之旅行，適當其會，亦與有力焉，可謂幸矣。

#### 五 從軍狀況

托氏有兄尼古拉司，以砲兵官屯居高加索。一八五一年托氏踪兄至其地，初僅思旅行新地以破悶，並藉此避債家之追索，乃既至其地，忽覺所見皆足驚奇。該地高亢多山，饒自然景色。托氏深爲感悅，其土人渾質無文，生活

暢遂。托氏尤樂與接近，遂決計從其兄入軍。方在彼得堡時，固嘗有從軍之想，欲參預一謬妄之戰役，助奧人撲滅匈牙利之亂，遏止邁耶人之爭自由。托氏自由之情性，絕不適於政界，又浮動，好鄉居，不能靜居大學，研究學問，似惟陸軍事業，尙堪一試，以後此極端反對兵戰之人，此時從軍，竟若全不審慎。其時俄國方欲討服山居好掠不受教化之諸部族，托氏之冒險精神，殆先因此引起，以爲此乃俄羅斯國家將來可爲之大業也。

托氏既投軍籍，身與克里米亞之戰役，以少尉加入綏凡斯脫波爾之防禦，然托氏在軍，與人不能相得，及後英法助土。俄軍潰敗，托氏亦棄甲歸國，自後不復問軍事矣。托氏是時雖披甲執兵投身武事，然其著作之業，實萌於是。初至軍中，激於壯氣，嘗組一軍報，不久停止，斯時內感身世，切思自表，一八五二年，作幼年之回溯，投之於俄國今世雜誌，以一八五六年，第一次公布於世，嗣後童年時代地主之朝侵伐諸名篇陸續發表。又作綏凡斯脫波爾戰場雜記三篇，頗感動時人，托氏之文名，遂自是陡起矣。

六 政治運動

俄國改進黨文家多附於今世雜誌，是報爲鼓吹改進之大報，曾爲托氏刊登其初著。故托氏既抵彼得堡，卽歸附此報旗幟下。未幾，忽覺所附旗幟已誤，且覺自己好爲人上之性情，絕不可依草附木，傍人門戶。

俄國改革之運動係受西方思想之影響，西方之精神，以官僚都會彼得堡代表之。至舊派之國家思想，則以莫斯科爲代表，莫斯科者，皇帝之聖地也。當一八四七年托氏初至彼得堡時，興致極高，曾表永留不去之意。迨戰後歸來，忽覺京都之不宜久居，越數年，遂去不復返。

且俄國之改革運動，以政治爲主，而托氏生平絕不信純然政治之改革，彼改進黨人莫非反對政府以謀政治之革新者，而托氏則謂根本之改革，不在政治，而在道德，宗教，經濟三者，他派改革家，固有時對托氏自承謂凡政治問題，其歸究必不出倫理之範圍，然托氏之懷疑政治，猶深於此，直將政治之存在悉否認之，蓋其一生絕未嘗具政治之意識，其無政府主義，實其思



想最根本，最充實之處，此吾人應極力重視者也。

彼理想派之改進黨人所抱主義，進步而已。而托氏生平攻擊進步之說，常不遺餘力，彼深信近世之所謂進步，乃絕路上之進步，愈進愈險，將無生望，其思想頗似英國之保守民主黨，而以復古爲解脫之不二法門，與加耐爾勒斯金二人又適同，以爲舊奴隸制廢，則新奴隸制代之而起，新者實惡於舊者，則果有何益？彼田主縱不善待其田奴，然尙能時時顧念之，因田奴者，田主之財產也。若工場之主人，必視工場中奴隸若無物，舊制中之不自由，尙容人類之相親相愛，幼年之回溯中，曾反復表明之，新制出，人類無相親之機會矣。

#### 七 透真尼夫

托氏對改革運動之態度，觀其與透真尼夫之關係，可以了然。透氏長托氏十歲，爲時人所承認政論黨之首領。與托氏大異其性質，透氏爲懷疑家，托氏爲熱誠家，而無時不激切。透氏屬消極派，托氏屬建設派，透氏善滑稽，

托氏無滑稽才，而極能譏諷。透氏者，文學家也，擅語言，嫻形式，托氏則以文學家而兼通哲學與道學。透氏心中常拓餘地以涵容一切。托氏透察靈警，然思想異於目前之主張者，彼必排斥之。

是二人者，相好相惡凡二十五年，其交情之歷史，能使讀之者忽歎忽笑。遠別則互相敬愛，同處一地，則必起罅隙，繼以決絕，二人相對之同情心，宛如電氣，與距離之平方成正比例。當在彼得堡時期之初，二人交誼極篤，托氏至就寓透氏家中，四年後，托氏挑透氏決鬪矣。前此二十五年，俄國嘗有兩大詩人，死於決鬪，博施金與婁滿他夫是也。是時倘非透氏清明在躬，拒托氏之挑鬪，則復活一書之著作者，或至犯殺良友之罪。卽不然，其一生事業亦中斷於可悲之早死矣。

以二人時常相爭，孰當多任其咎，固不易知，兩人性情皆易怒，善感，自負輕人，不免文人通病。然吾則謂托氏應當受過之時期，似必較多，他不具論，但觀托氏未嘗了解透氏，其量小，無禮，而又好嘲弄，而透氏則實會了

解托氏。托氏視透氏爲不足輕重之著作家，而透氏縱對托氏有時心懷怨恨，其於托氏之天才，嘗表適當之傾許，今日求托氏傑作最公平之評題，悉出於透氏之口，可概見也。

透氏瀕危，乃復致一誠懇之書於托氏曰：

『親愛之雷翁尼古拉布：余老病侵尋，不通音問久矣。余病且死，自問已成無用之人，顧此初不足念，惟吾實以與君同時爲榮，故特以書奉白此意，此外，又有一最後之請求，則願君之復爲文學之事業也。君之天才，有所自來，若能應吾之請，尤爲吾無上之幸，我偉大之國民的作家，倘許吾言。』

偉大之國民的作家，此非托氏所能自甘也。藝術家之透真尼夫猶未知托氏方有孕育無形之神之宏願，故由托氏視之，此書要難滿意，然托氏後年又出其克洛伊愛蘇那太，復活，黑暗之力諸傑作，亦足慰透氏於九原矣。

## 八 西歐旅况

托氏少年狂放時，亦具有其民族之好遊性，往來彼得堡與莫斯科間，或堯斯老耀波力安那與窩瓦河之間，無時或息，然所至未嘗出俄羅斯國門以外，尤奇者，國人出遊，多往歐洲，彼意則不之屬，自一八五四年土耳其戰役後，五十年中，適異國者兩次而已。

初托氏居聖彼得堡時，與當時學者周旋，名望日盛，然既居都城，快樂之衝動又萌，漁色縱博，絕不自制，時值戰役之後，反抗帝政甚烈，改進黨文人，往往高調偏激，而托氏任氣折回，毫無顧忌，已不能束身自好，而責人惟恐不盡，於是外遭物忌，內激憤鬱，遂以一八五七年一月，作西歐之旅行，歷英，德，法，意，瑞士諸國，所至考察。在德國深嘉福祿備耳之幼稚園，在英參觀議會，在巴黎見殺人之刑，深有所感：

『吾七時起身驅車往法場觀決囚，一潔白健壯之胸項，親聖經而死，嗚呼！謬哉！！！吾受此強烈之刺激，不爲無益。我非政治家也，惟道藝文藝，吾知之，好之，且能言之，彼斷頭之臺，使吾久思不能成寐。』

懺悔書中曾又總述其感想：

『方吾見其人身首兩分，倏忽之間，其首墮於函內也。吾如冰水澆背，全體悚然，立覺此事，無論今日進步世界之公理爲何種？必不能強言其爲是。雖自上帝創世以來，人人皆以此爲必要，能言其理由，我則必謂爲非必要，爲大惡。是故善惡之標準，非衆人之所言所行爲何若也。非進步與不進步之謂也。惟在我心而已，在我而已。』

至瑞士，湖山勝景，托氏尤愛其美的影像。由是又沉溺自然的夢境。彼云：「我靜悄悄的瞧見湖光山色，好像有一種靈感，流入靈魂之中。」但彼是次歐遊，感想極多，因所見所聞俱爲文明墮落之景象。即彼在牛森 (Lunenburg) 所見一歌丐乞錢爲富豪揶揄之事，尤爲憤慨焉。其年十月，作第二次之旅行，不久即歸。

## 九 教育事業

托氏既歸，又思設學校以教平民，乃以一八六〇年七月作第三次西歐之旅

行，此行研究教育，觀察頗周，以次年四月歸國，同時其兄尼古拉司赴巴黎診病，不治而歿，托氏於此感情特摯，其死實予彼以強烈之影像。自是以後，未嘗更涉足西歐，既歸國都，任治安判事，職司田主與田奴間之裁判，因土地之權，將大有變動，一方之田產，有需轉入他方者，交代之際，必需公正之士，居間平和處理，庶於大政進行，無所阻礙。如托氏者，是否能稱此職，實一疑問。是時血氣方剛，專暴之性未退，胡能任調和他人之務，以是內叢煩惱，外招怨恨，任事十二月，遂以疾辭。

其教育事業因旅行中止者，至是重展新猷，熱誠將事，設學校數所，並辦一學校雜誌。

托氏之教育原則，與盧騷同，即自由與自然是也。天生兒童之心，虛而能容，不須外力，即急於吸受知識，如其體中之胃，急於吸受食物然。若兒童不食吾人所予之食品，而必待引誘與強迫，則可知其食品無益於胃，否則兒童身體必不健康，或其體質已損。同理，教師所施之教育，若兒童不喜，而

必用賞罰以求其領受，則可知其教育無益於兒童，否則兒童之頑鈍，必反乎常例。

爲教師者之要務，在利用兒童求知嗜學之天性，予之以其最能同化之食品，所謂最能同化之食品，卽與兒童所生活之活動之小世界相宜之知識也。凡教育當不外就兒童所發日常生活中之疑問，爲之解答，此外別無所事。夫此種疑問，既必因各箇兒童之年齡，地位，環境而異，且必從直覺，觸覺同感等心理作用而生。又須加以試驗，由此可知，凡學校皆當爲教育之實驗場。此其大略也。然亦可見托爾斯泰無政府思想，與其惡權勢，畏強迫之心，在從事教育事業時，已露其端。彼不信教育上之所謂訓練，惟承認生活上自然之訓練，卽伴於動作之善果惡果是也。

此原則就堯斯老耀波力安那學校實行之，嘗以生動之文字，自述其實況如左：

『兒童來校，不攜一物，教科書與抄本皆無之，歸家無自修之課，不特

手中無物，心中亦空空然。舊課不需記憶，新課無庸掛懷，惟帶一副而能容之本來面目入校，并深知今日校中之樂，必無殊於昨日，未上課時，幾不知有課，遲到者聽，而亦少遲到。惟年長之生，其父有時留之服務，然事畢莫不力奔來校喘息不已。教師未到時，羣兒有集於欄者，或互相推挽，或溜走於冰路之上，亦有入室中者。若天寒則或讀書寫字，或四散遊戲，以待教師之至，女生不與男生俱，男生覩女生，則爭呼其羣，有時呼其中之一人者，曰：「呀！爾衆女生胡不來此溜冰。」或曰：「冷淡哉，女學生。」或曰：「噢！爾衆女學生皆疾我耶？」

『設最低一級，依課表當授讀本初階，第二級爲讀本進階，第三級爲數學。教師入室時，兒童疊爲一高堆，有呼堆尙太小者，有號他生之窒其息者，有求他生勿曳其髮者，是時堆底有聲曰：「彼得密勒羅維基先生，曷戒衆人勿爾。」衆喧不已。但曰：「彼得密勒羅維基先生早安！」教師出書，有從之至幾次者授之。」



『堆頂之諸生，各離堆匍匐行，向師索書，堆積漸小，迨羣兒多已得書，餘者趨至師前，呼曰：「給我，給我，給我昨日之書，給我高爾斯脫夫，」若有二生鬪與未衰，仍在地上，則已得書而就坐者，必呼曰：「爾等噪何甚？我儕不能開師語，止止。」鬪生從焉，喘息取書坐讀，兩脛疾擺，餘勇似可買也。於是戰鬪之精神去，讀書之精神來，充滿室中，其先奮全力以曳密脫加之髮者，至是遂奮全力以讀高爾斯脫夫，齒關欲閉，二目閃動，除書以外，一物不聞不見矣，此時欲中斷之，極其不易，猶之以先中斷其角力也。』

『兒童愛何處坐，卽坐何處。櫈，桌，窗臺，地板，交椅，無不可坐者。』

『吾意如是無秩序之外觀，雖爲教師者以爲反常，感其不使，其實甚爲有益，且亦必要，其利吾將時常言之，至時人所言此中之害，并非至論，不可以不辨。夫此種無秩序，實卽天然之秩序也，其足令人驚怪者，特因

吾人向日所受之教育，與今日所在之習慣，皆與此不同而已。且任教育者於此等處，常施以阻壓，非出於輕率，即由於不能尊重人類之天性，以爲此無秩序狀態，將愈出愈甚，無所底止，舍強迫外，常無靜止之方，而不知但須少安勿躁，此無秩序狀態，（即活潑狀態）自能安定，不費分毫之外力，其自定以後之秩序，遠勝於教師之所希求，且歷時亦較久也……」

『吾校合師生各人所抱之主義而發展，教師縱有控制之力，無如學生之不來校何？來校矣，亦無如其不聽教授何？而生徒亦無如教師之不收錄何？……』

『兒童惟知服從其天性上之律令而已，強之使受教師輕躁之干涉，未有能心悅誠服者，尤不知學校之鈴聲，課表，規則等，有何作用，吾屢見兒童爭鬪矣。教師趨前隔離之，聲色俱厲，然其分手之際，彼此一拳一足，較前尤加猛焉。無論何日，吾必見一甲生，切齒向乙生，捉其髮而倒之於地，似非斷其手足，不足以洩恨，雖傷人命亦所不恤者，然一分鐘後，已

見乙生笑於下，甲生語於上，兩人拳足，逐漸減輕，不出五分鐘，入室同坐一處矣。」

「某日者，兩課之間，二生戰於室隅，一年約十歲，隸第二級，著名之數學家也。一爲髮短，眼小而黑之精悍學童，父爲人僕，子質敏好鬪，人字之曰貓，貓捉數學家長髮力推其首抵壁，數學家無奈，但握貓之短髮，貓黑眼放光，自鳴得勝，數學家淚盈睫，猶力忍之，但曰：「佳，佳，此何害者，吾不畏是。」

「吾深信教育有一部，當屬於家庭，學校不可與之抵觸，學校不宜有賞罰，其最良之稽察管理，不外予生徒以學習之自由，任之自退自進，不加干涉，吾深信此理，無如學校舊習，牢未易除，堯斯老耀波力安那學校仍時時背吾此理而行。……」

托爾斯泰欲以實驗求適合兒童需要之精神上食品，故其歸究，不得不以尋常公私學校所授知識之大部，爲無益有害。

文典者，乾燥無味之物也，藉以求綴字與語言之正確，亦未必可得。

『吾校最低之第三級綴文時，悉任其自由練習，且係合綴，既成，則於晚間書出，一生書，餘生耳語，察其所誤。待其書畢，則羣指其爲誤寫之「C」，或諛脫之冠頭字，而囿於己之謬見者，亦或有之，人人以自作無誤與能正他人之誤爲樂。其年輕長者，雖一字一畫，亦不輕易看過，自作正誤之練習，綴文力求正確，然教以文典與句之分析，則不堪多量領受，若教者誨之諄諄，學者卽聽焉藐藐，不昏昏入睡，便逃課不止。』

歷史與兒童生活無甚關係：

『據吾之經驗習慣，凡歷史之興味，最初皆由現代要事而生，（有時卽身預其事之結果，）皆因注意政治，心懷政見，與人論事，或誦讀報章，始油然而起酌古準今之想，然則歷史之教授當始自現代，凡明達之教師，當莫不作是想矣。』

地理之效用，尤不如歷史。

「范維生所著喜劇錢虜中，人有勸邁特羅范樂施嘉習地理者，其母曰：「胡必授吾兒以世界之各國，彼欲何往，御者寧不能致之。」嗟夫，反對地理之論，莫切當於此矣。集世界績學之士於此，亦不能難此至言，吾非作諧語也。試問巴西崙納河與巴西崙納城，吾知其在，何益於我？吾生三十二年，未嘗有一次應用此知識，即其地之景物，與居民生活狀況，書中言之歷歷如繪者，殆亦無於我心能發達。」

至於文學，托爾斯泰此時意見，與其三十年後所著何謂文藝？書中之言略同。以爲既名爲人，未有不求文藝之樂，而願馨香以崇拜文藝者，是乃人生大欲，不關種族階級之如何者，且其欲甚正當求滿足之，無如今之文藝，并不滿足此人類普遍之慾望，文學與音樂繪畫，如一邱之貉，不應庶人之需要，但供幾類人之愛玩。當有千萬人有者，今爲少數人所獨占，大部分之文學，爲非自然的，爲不通俗的，爲機械的。不通俗之文學，人有以爲必要者，求自圓其說，則引一空而舊之逆語，爲其根據。曰：「欲知美爲何物？必加

預備功夫。」

「欲知美爲何物？必加預備功夫。」此空而舊之逆語，吾聞之孰矣，不知此語始發者何人？有何理由？憑何證明？今日之文藝，但爲一階級之人而作，方針已誤，使人入於歧途，此說特爲之迴護之遁辭耳。彼太陽之美，人面之美，歌謠之美，愛人自憐等懿行之美，何以人人知之，不需一毫預備之功夫。」

凡最高之文藝，最美之事物，必不待特別預備，而立時直接生人之美感，文學傑作之最完美者，必平易能動乎人，反之，平易能動人之文章，必爲代表國民思想之傑作，詠史之詩，大者如意大利亞德，如昔德，如力潑崙根皆無青燈苦吟之氣味，無一毫之不自然，無一語之不通俗，其初皆長謠短諺，不知制自何人，蓋作者國民之全體，享之者亦國民之全體也。

舊約全書之能感動人，有魔力，托氏謂其玄秘，即在其平易能動乎人，而具平民的性質，新教徒稱道舊約全書絕對之美，無如托氏之懇切者。

未幾，其教育事業，又因病中止，其病見者咸謂同於其兩亡兄，醫方需常飲乳酒，托氏依法養病之撒馬拉省，遂得全愈，因於其地置產，是後年至一  
次焉。

離家時，警察大檢其居，蓋爲治安判事，既不稱職，其教育理想，又太覺革新，故官廳之疑以起。然托氏此後對政府之同情，不爲之增也。

## 第三章 托爾斯泰之壯年時代

### 一 蘇菲亞柏斯女士

托氏之少年期既過，精神亦漸寧定，雖其變以漸，要其結婚實爲氏放浪生活終止之期，故世人往往分托氏之生活，爲婚前婚後兩大段落焉。

一八六二年，托氏年三十五，是年九月十七日，始與蘇菲亞柏斯女士（Sophia Behrs）結婚。女士年十八，其家爲莫斯科世族，父爲侍醫，與托氏相交久，但訂婚始末，知者甚少。托氏行事常矜張，惟此一生大事，反自祕不

宜。吾人並不知其愛情忽然感發，抑係漸漸鑄成，勞蘭謂求婚以前，愛根至少已種四載。蓋蘇菲亞非他，卽家庭樂中之女主人翁也。馬德則謂女士與此書無關，托氏著此書，並非因愛女士而起，觀書中情事，頗有與托氏相類者，則勞蘭所言，或確於馬德，亦未可知。此文學史中一重疑案，將來彙觀各方書翰紀傳，自有明白之時，惟托氏婚約才計一週，卽成佳禮，忽遽異常，似恐遲則無幸，累載所求之佳境，或不可得者，殊不可解。然從此狂放修養之時代去，安寧之時代來，家庭之幸福無窮，文章之光燄亦放萬丈矣。

自一八六三至一八七八之十五年，爲托氏一生最重要之時代，家庭之安樂，以是時爲獨多，文學之事業，以是時爲最盛。其家傳之族長制度，及其身未常或變，是時祖產以外，又新增千萬畝之田園。托氏於曩昔縱樂，深自悔憤，因實行勞働，畜牧園藝，靡所不親。

托氏視結婚絕非一種豔事，絕不可飾爲美談，其關係極大，爲男子一生禍福之關頭，稍一不慎，便遺恨終身，其中失敗之危機，遠多於成功之希望，



必其愛情鑄自知識，根於經驗，無一毫之冒昧幻感，然後好姻緣不至中變作惡姻緣。托氏結婚以後，猶頻遭失意，屢次反目。至觀其晚年所著之病魔，克羅澤索奈他等書，則道及男女之婚媾，即存無限之悲觀矣。

初托氏之婚事甚險，而卒未完全失敗，固由其情愛出於絕對之誠實。故其結婚最初十年，甚為美滿，然其夫人實亦非尋常女子。托氏道力智力之強，夫人視之，固不多讓。而托氏所缺，夫人困難地位上所必需之德性，夫人獨具亦甚多，夫人不特能致身事夫，愛憐備至，且善進忠告，應事精敏有法。

即以文學事業論，夫人不爲其夫之阻礙，尤能予之以良助，托氏不長於治生，夫人彌縫其缺，迭次解其經濟上之艱危，家常瑣俗，一身任之，司其夫口稿之筆錄，爲其勤敏之記室，相傳戰爭與平和一書，自首至尾，重騰七次之事。托氏之筆稿，唯其夫人能清書，此實非易爲之事，因托氏書法之潦草，與拿破崙大帝不相上下也。

然夫婦雖能事和諧，托氏之思想，夫人並不贊同，夫人之秉賦，與其所受

教育，皆使其思想不能強同於托氏。夫人者，實用也，絕不如托氏理想之高，熱誠之切。夫人儒雅而精繪事，尊重今日腐敗的文明之奇技淫巧，且樂之不疲，後來托氏所強之共同實行之簡單生活，夫人并不知其價值，意見之不同如此，則兩方自最初必已常有爭論，然猶相忍相讓，迨後意見之相距日遠，夫婦始漸難相處，至最後三十年，遂十分決裂，至於不堪之境矣。

托氏之著作修養期，托氏夫婦不睦之情事，目前方蘊釀而未產出，故伉儷之樂猶融融焉。其時托氏之生活，甚能自得，其胸襟開展，自此以至垂老，未嘗有變，讀薄命女第二卷賴文之狀，如見此少夫婦之和樂矣。

托氏既心戀家庭，故又發心著戰爭與和平一書，著此書時，在結婚後不久，先是欲著一歷史小說，述十二月黨之亂，其事見於亞歷山大一世殞落以後，爲一未及時之革命，因先探索其時之故乘，遠搜及于拿破崙之戰史，忽覺此中可另著一代表國民思想之大文。其尤足動其心者，乃其中故實，多與其家先代之事，可互相參證，故著此文，可遂其自傳之性癖，戰中忠勇美談，

在堯斯老耀波力安那傳說猶盛，托氏覺卽此爲文，置身較爲安定，於是「二月黨」之著遂罷。

方針既定，立卽從事，其屬稿以前之預備工夫，至爲繁重，此時代中之故實極多，必先爛熟於胸，乃遍訪一八一二年之戰場，尋古物院，入文書庫，廣搜紀傳家乘而讀之，其採集材料之多，凡曾研究此擾亂時代之歷史者，皆能見之，且其細微深僻之處，往往出人意料之外。

戰爭與平和一書，殆不可作小說觀，其內容無一不自實際之人生得來，其中人物，不爲歷史之傳人，卽係家庭祖宗之遺像，而描寫則無不盡態極致，其小說人物，與真正歷史人物不同者，特在歷史人物所予吾人之印感，不如其小說人物之深，蓋托氏之狀物，全憑一己之經驗耳。

書中民族之命運，與家族之盛衰，互相穿插，托氏解剖箇人心理固極精，其寫史事，寫團體動作，亦極神妙，如軍隊之動作，戰場之事變，規矩，會員之私集，政客之議論，公會場中之談話，皆能言之，歷歷如繪。

戰爭與和平既成，著書之事暫止，惟以如是之奇人，安能有一時毫無所事，止於此者，必動於彼，不爲文學家，則爲哲學家道學家矣。

一八六九年夏，專攻哲學，其受大哲學家叔本華 (Schopenhauer) 感化之深。且可證明在其大澈大悟十年以前，此德國厭世派大哲之學說，已得其無窮之贊許矣。

托氏又事教育，重開學校之門，並擔任國民讀本之編輯者有年，書名「ABC」可知著者之目的不大，然俄國國民教育與俄國文學，均爲之開一新紀元。

當其十年前初行教育之實驗時，常感國民讀本之缺乏，時行之舊文學，僅供少數人之愛玩。文學家對多數人說法時，并不供給其需要，惟起下等之趣味，一般人所需之文學，當兼具通俗與高尚兩要質。托氏以爲國民能解之文學，即國民所自著之文學，此種文學，存在於歌謠古談之中，豐富無比，其與時行之舊文學比，猶之野草與暖室之花。於是托氏親自採集此種經理沒之

文章，或自農人野老之口，或自人類幼稚時代之古謠，求得種種故事，加以裁翦修飾，擷其精華。最初在一八七二年成人人愛讀之高加索囚，逐漸增多。至三十三年後得業撒哈登與柯聶華西勒失而止，卽此篇篇之故事，俄國國民精神上受福，已自不窮，足傳作者之名於不朽，因研究古代謠謠之故，得與希臘詩學相親，時年已四十矣，乃習希臘古語，誠奮猶昔。

在戰爭與平和一書之後者，厥惟薄命女，爲托氏之傑作，亦世界文學最高之山峯，文章之精練，情緒之沉鬱，人生觀中之悲感，而全書之宗旨尤大。蓋此書不僅具歷史之興味，且係論人類永遠之問題也。

## 二 慈善事業

托氏因用力過甚，乃往窩瓦河上稍事遊憩，是時新置之產，在此者不少。方自休養其精力，境內又大饑，此爲俄國常見之天災，與印度同。自是托氏始感覺貧富之問題，乃竭力拯揀災黎，募金達二十七萬餘磅，尋覺臨時救濟，不能敵此巨災，以爲此巨災之原因，並不在一時收穫之無着，而在土地

財富分配之失均，自是以後，經濟問題遂大起注意，終乃爲亨利佐治之門徒，主張半生以來所視爲無用之土地改革。

### 三 勤勞之托氏

夫操作勞働，讀書著作，同時又分心教育，又欲爲其子授希臘文，（托氏夫人於一八六三年即舉一男是後舉子女共有十三人。）托氏此時之生活，亦可謂忙碌甚矣。於是此生活之重負，既足起托氏繁多之思想，而同志之缺乏，尤爲其心境之巨痛。蓋氏自離羣鄉居，幾絕朋友，惟透真尼夫與交最密，透氏年望既高，常自居於鼓勵之地位。托氏孤獨之中，未嘗不深感此高年之友，顧二人主張懸殊，原因托氏富平民思想，透氏則帶貴族色彩，托氏常欲合哲學文學爲一，透氏則爲純粹之美術家，又皆好持己見，初尙互相容忍，至是卒出於決裂，時於一八五七年，兩人以爭論平民慈善事業之是非，幾至用武，自後不相聞問者十餘年，二人之交誼，變遷甚多，其後雖重得款洽，（一八七八年）而舊誼卒不可盡復。（詳見前章）餘子碌碌，更非托氏所樂近

，家庭之中，則其夫人因溫淑精敏，克盡其職，顧其秉賦教育，皆使其愛樂近世文明，而托氏高世疾俗，自爲常人所不解，自是相處愈久，隔膜亦愈深，加以二女中歿，姑氏疾歿，皆足重托氏莫大之摧傷，其他人人生之究竟，痛苦之救濟，爲托氏向所懷抱之問題者，至是猶未克解決，於是心中劇戰，與時俱深，而宗教信仰之發達，厥爲其解決之道，於是一八七九年之後，遂爲托氏生活之又一時期矣。

## 第四章 托爾斯泰之老年時代

### 一 宗教之信仰

托氏幼爲貴族少年，於宗教初不屑注意，其後以家庭生活之影響，信仰東方正教，顧其頌揚舊約，不過由其平易可施教，未嘗深究有得，嗣後沉思默念，漸生懷疑，於當時宗教拘於形式，假託欺飾，深加憤恨，更反求聖經，覺其中精義殊高，於是陡悟當時教會式宗教之僞，而提倡原始之基督教，以

爲此後之生活，必於此中求之。一八七九年著懺悔一書，一八八二年出版，此書所述之覺悟，卽世稱托氏之大澈悟也。書中所述，大半爲其一生宗教思想之遞變。（自謂其生可分爲三時代，少年時代知求快樂，第二時代盡力改造社會，第三時代將爲上帝服務，）同時又著論宗教之書數種。托氏此時覺悟，最要者卽爲愛平民以愛上帝，時已與平民共作，因更推而大之，禁絕狩獵，實行蔬食，又不復吸烟，惟求實現其簡單之生活，自是又研究希伯來文字，從事於經典之註釋，願其成見在胸，所取容有未盡。

其時托氏三子將入大學，長女亦達出習社交之年，遂遠其酷愛鄉村之心，移居莫斯科，托氏心不謂然，特終不能抗俗，而家庭擴張，戚友酬酢，又在在與其簡單生活不相容，夫人見彼最近之情狀，深懷不安，然又不忍觀，則出之規勸，願托氏孤行寡合，又聆至親逆耳之言，誠摯之心，祇爲憎憤之助，於是常離其夫人，歸居耶斯那耶本村，夫人猶委曲求全，而托氏且使氣以逞，伉儷之樂，遂日離而不可復合，其間仍力事著作，又嘗任莫斯科戶口調



查之役，見平民之窮困，歸著吾人之責任一書，工作短篇故事，布之平民，政府忌其偏激，痛加禁止。托氏內不得於家，外不諒於人，抑鬱無聊，遂以一八八八年棄其產業，歸其夫人與子女，然猶不能決然棄去也。

## 二 最後之任務

顧托氏之壯猷，猶不稍衰，其時著作既頗涉及社會問題，頗受歐人之欽仰。一八九五年後，又屢有政治上之行動，如爲鐸柯伯教派伸辯，上書海牙和平會，上書俄皇，抗議猶太人之虐待。軍法處之設立，以及土地國有之提倡，凡所發抒，靡不爲時所引重，顧其對俄國革命黨，持反對之態度，大爲國人所痛恨。卽其他主張活動，亦大半歸於失敗。尤有甚者，托氏所著復活一書，反對當時宗教甚烈，教會遂於一九〇〇年令托氏出教，此雖無損於托氏，而平民對於托氏之懷疑頓生。托氏既以革命而不合於普通社會，又以出教爲勞働界歧視，而家庭戚友，并無一滿意其行爲，子女既不相從，與夫人又頗有爭議，其所懷人生之問題，猶未得適當之解決，不諧世俗，既臻其極，

中心煩悶，亦愈不可復忍。一八九七年，嘗作書別其妻，然終歸躊躇未發，（此信托氏歿後始經發見。）然即此信中所言，其最後十數年之痛苦，從可見矣。

### 三 疾病與死亡

一九一〇年十一月十日，托氏始為最後之決心，舍其家園出為漫遊，是晨五時，出其家人不意，離故居而去，留書別其夫人，茲譯之於下：

親愛的蘇菲亞：

我因為自身的生活，信仰的矛盾，受許久極大的痛苦。我不能強你變了生活的習慣，也不願就和你離絕；因為我的兒子尚幼，倘不受我的感化，我心中始終難釋，且我也不忍給你一箇非常的痛苦。但像過去十六年中的光陰，時時相爭，相惱，而又愛好，這種境况，我實在不能再敷衍下去；所以我今日要實行我的素志，離去家庭，自己過活，古代印度的人，到了六十歲就自隱於森林；教門長德，也都是晚年才獻身於神。我今日也要用

我全力去求安息和孤寂；雖我的全生活和良心不能得絕對的調和，總可以稍免一點切迫的矛盾。若使其公然離家，家人必極力慰留，或且發生別的爭執，致我的決心因此受阻；故我不別而行，使你生極大的悲苦，除求你原諒外，沒有別的方法。我更望你能夠把我的念頭驅出方寸之外，不必尋求，也不必怨恨，因我別你長去，并不是對於你有什麼不滿意。豈但止此，且我對於過去三十五年的同居生活，當永遠銘在心頭，不會忘記。在前年期中，你更能用慈母的勇氣和愛情，盡你的所當爲。你對於我，對於世界，都很極力盡責。且發濺你的洋溢的愛情，替我受無數的犧牲，我又有什麼不滿意。當最後十五年，你我之間，忽然疏隔，此事我自己並不認罪，因爲我的生涯至此忽變，這不是爲我箇人，也不是爲世界，就是無形中所不得不變的罷了。但我決不咎你不能從我，并且還摯愛你過去的成果。謹把此意，別我親愛的蘇菲亞。

一八九七年七月八日你所愛的托爾斯泰

是書中大意云，吾行足以苦汝，中心滋歎，願吾亦無法，但願汝知我意，勿苦相跡云云。又道其夫人之德與求恕已短，令不以己爲念。托氏既離家，抵阿卜丁寺寄宿一宵，十一日晚，至沙馬丁修道院，訪其姊瑪麗，次晚，聞家人追跡且至，遂與其同伴麥克維齊醫生，及其女亞歷山得亞，同向車站，將赴高加索。托氏年耄而衰，奔走霜露，因以得疾，遂改適一小屋，妻子踪至，托氏拒之不見，自是其疾漸甚，至一九一〇年十一月廿日晨六時，托氏遂歿於此荒村，年八十二。托氏一生，遂以此告終，觀其輾轉世間，困頓終生，一生可述之事蹟，何啻億萬，上述之傳略，不過簡之又簡，而觀其遷變動靜之故，已可見其超偉非常矣。克魯泡特金曰：『自盧騷以來，能感動世界人之良心，除托氏以外，殆無第二人，因托氏能苦人類之所苦之故。世界最可尊者，除托氏外焉有他人能與之比擬乎？』

近代世界大思想家

# 托爾斯泰生平及其學說

## 下編 托爾斯泰之學說

### 第五章 托爾斯泰之哲學發凡

托氏於世界文藝界中居極高之位置，已爲世人所公認。氏之文學介紹於中國來者幾有車載斗量，而國人研究彼之學說亦因之而愈衆。蓋托氏不徒係一偉大之文學家，而且是一淵博之哲學家。觀彼對於哲學上根本之問題俱有自己之解決及主義，然國人祇頌揚彼文學之豐富，思想之高超，而將彼之哲學輕忽略去，不加研究，余甚以爲可惜，故特著此書，藉以引起國人對於托氏哲學有研究之心焉。

在研究托氏哲學以前應將兩問題先行解決：

一、托氏是哲學家乎？

二、托氏哲學已成熟乎？

一般人對於托氏之爲哲學家皆表懷疑之態度，有人竟不認彼之爲哲學家者，故第一問題應加以充分之研究。但要斷定托氏是否哲學家，則須先悉哲學之範圍如何？

茲略述哲學之來源：

哲學導源於希臘，此爲人所共知者，固然當時特種民族亦未始無有哲學思想之端倪。但僅有希臘人之哲學思想具備系統的形式，能脫離神學之勢力，而獲得獨立之意義，初起的哲學問題希臘人解決得固然十分混沌，可是後來經數世紀後方漸分別其範圍之所在，當時關於實體論，認識論等問題，實屬異常糾紛。然亦能得「童真」之解決，法萊司（希臘哲學家生約紀元前六百二十四年，死約紀元前五百四十三年）認水爲萬物所從發生之體。阿納克西蒙特（紀元前六百十一年生，五百四十年死）都以爲萬物之根本係一種特別

的元質，不過決不是法萊司所認定之水，彼種元質是爲感覺所達不到者，其質無定，其量無限，彼稱之爲「無盡」，而認之爲永生。第三位哲家阿納克士明（阿納克西蒙特之門徒）皆認萬物的本原爲空氣，其藉緊壓與膨脹之力以成水火與大地。至於比弗郭爾（紀元前五百八十二年生，五百零七年死），及其學派以爲世間萬物依「數」的法則而建立，彼輩當時對於一問題已經是聚訟紛紜，無所適從，但彼輩所須研究者不但是宇宙本體的問題，并須研究關於社會組織，宗教與道德之問題，是以研究之事物愈發複雜，則研究之範圍亦愈發確定，而哲學之思想便愈發達，如蘇格拉底，柏拉圖，阿里司都德，埃比庫，布朗丁等俱爲古代重要之哲學家，發表不少之哲學也。

哲學之來源既如此，則哲學之範圍亦甚易言明。

古時哲學家均趨向於認識宇宙的本體，與善惡美醜的現象，彼輩尋找真理，愛好智慧，「哲學」最初字面上之意義，即「愛好的智慧」，故哲學家便是「愛好智慧之人」。但以後此名詞之意義，已漸變更，關於「哲學」二字欲

得一單純而爲社會所公認之定義，已屬弗可能之事，祇能理會出係見解之根本形式而已。哲學之範圍既較前爲廣，爲複雜，則哲家之範圍亦即變爲寬泛耳。據以前之見解，哲學祇是學理，祇是學派之事情；據以後之見解，哲學不但關繫於學理，并專特關於人生。據以前之見解，哲學專持於人類認識的本能相關，據以後之見解，哲學還影響於人類意志的最高潮流與人類情感之最高理想，所以哲學不徒具有真理的意義，并具有道德與美感之意義也。

依第一種見解所生之哲學（學說的哲學）所要求於人祇是發達到一定程度之智識，至於第二種見解所生之哲學（人生的哲學）所要求者除上述之智識外，並有意志的特別趨向，（即特別的道德的建設）與藝術的情感與意義，想像力或幻想力，解第一種哲學專從事於研究學理之問題，與箇人及社會的生活並無若何直接之關係。至於第二種哲學卻趨向於造成對於此種生活有組織與管理之力量。

哲學之範圍既前後有廣狹之不同，則哲家之爲哲家自亦隨其對於哲學之見



解而異矣。

假若吾人採取前一種之見解，認哲學為無純理所造成之學理，則吾人自應不承認托氏為哲學家，假若吾人立於第二種視點上，視哲學為人生之事，為對認識真理與人類目的趨向，則吾人然首先承認托氏為一偉大的哲家也。然觀代近之哲學，多具有純粹愛好智慧之特性，而所談者不外人生問題，故托氏之為哲學可無疑矣。

次論托氏之哲學上之學說已否成熟。有般人謂托氏之哲學前後有甚多矛盾之處，并未成熟者，如俄國意薩夫教授著有思想家之托爾斯泰一文，對於托氏頗加嚴詞責備。謂彼之學說簡直互相矛盾，並且不但是枝節上之矛盾，并且大體上之矛盾，此種責備之詞在吾觀之，毫無一顧之價值耳。托氏學說前後有些少矛盾，誠然不差。但吾人不能因學說之矛盾，而即斷定其學說之不成熟也。試問一些科學上，哲學上之學說能尋出許多完全缺少矛盾者耶？焉知康德「自物」之學說無一點矛盾耶？焉知尼采之人生觀因有許多掩不住之

矛盾便完全失其哲學上之價值耶？吾敢云無有一種哲學之學說係由絕對之真理中生出來者，是由各種矛盾而發達者，蓋無論誰人造成一種學說，敢傲然大言，云吾之學說具有完全之真理耶？夫人類趨向真理，是摸索而行者，是從學說之屍骨上跨越而過者，是彷彿在矛盾與歧異的樹林中而無所適從者，在此趨向真理的道路上，弱者未免失敗，強者如托氏輩便能在創造之大鍋爐上鎔化了矛盾，而鑄成一口「希世奇珍」之寶劍，所以「矛盾」決非足慮，即其錯誤之處，在吾觀之，更較彼目光如豆者所斤斤致意之小真理貴重得多耳。總之，無論托氏有若干之錯誤，若干之矛盾，可是彼之人生觀，彼之哲學經已成爲一完整之物也。若果謂托氏哲學尙未成熟云云，誠爲毫無根據之談耳。

吾人已公認托氏爲哲學家矣，且其哲學已成立矣，故特於茲編汎論托氏之人生哲學，政治概觀，宗教觀念，經濟哲學，教育思想，婦女問題，藝術論，文藝思想，素食主義諸大端，靡不詳述殆盡，讀此書當能知悉托氏學說之

大概也。

## 第六章 人生哲學

### 一 引論

人生在世，究竟爲何？究應如何？此問題殆難答出，吾人若弗能答出之，則糊糊塗塗混過一生，豈非太無意識者乎？但自古以來，言明此理者亦非鮮，約分之有數種：第一爲宗教家，如佛家云世界本係幻象，人生本無生，「真如」本性爲「無明」所迷，方現出一切生滅幻象，一旦「無明」滅，一切生滅幻象俱無有矣，焉有什麼世界？焉有什麼人生？又如耶穌教云：人類本係上帝用土造成者，死後依舊變爲泥土，故生於世信從上帝者，則靈魂升天，否則魂歸地獄，永無超生之望焉。第二爲哲學家，如孔孟等輩，專以正心修身齊家，爲人生最大之目的。又如老莊之意，以爲萬事萬物皆應順自然，人生知足，即可常樂，萬弗可強求。又如墨子主張犧牲自身，利益他人爲人

生義務。又如楊朱主張尊重己之意志，不必對他人語甚麼道德。又如德哲尼亦主張尊重箇人之意志，發揮箇人之天才，成爲一大藝術家，大事業者，稱尋常人以上之「超人」，方可爲人生目的。至所云仁義道德，均爲欺人之談耳。第三爲科學家，彼謂人類亦係自然界之一種物質，并無有靈魂。生存之時，則一切苦樂善惡，是均爲物質界自然法則所支配，及其死焉物質分散，另變一種作用，無有聯續之記憶與知覺焉。

以上各家所述之理，各自不同，但人生究竟爲何，究應如何，至今仍爲未決之一大懸案，大凡懷有高尙思想者，一思及此問題，則善爲之研究，終須獲一完滿之答覆，方可罷休。

各家對於人生問題均不能解決，托氏爲現代人生哲學界之鉅子，其思想在各方面影響頗大，其對人生的態度及人生的歸宿如何？爲吾人所欲知者，茲特分論如下：

## 二 托氏人生論發端

托爾斯泰爲一貴族，彼年少時，享盡人間之快樂，糊糊塗塗，弗知人生之意義，亦弗悉人生究竟爲何。及後，深覺此快樂皆爲虛幻，似爲禽獸之肉體快樂相同，實與人生之真快樂無關，於是彼拋棄一切，到鄉間去過平民之生活。自耕自食，樂天知命。但托氏對於人生問題，自少至老，盤旋胸中之一大問題也。惟其歷時之長，故其變遷亦至複雜，不可以一概而論，如其早年之放佚，婚後之刻苦，一八七五年後之沉思，一八七九年之樂生，一九〇〇年之煩悶，臨死之解脫，生活遷易，其思想亦隨與俱變，故托氏之言行，前後矛盾甚多，然思想起伏，要有醞釀通貫，托氏早年所著，多萌後此澈悟期之好惡。故沙羅里謂其少年生活與老年生活容或大相反背，至其主義教旨，則毫無間斷；但有生長與發達也。

惟沙氏所云主義教旨，初亦未條舉晰述，吾人探索既難，則惟有於其前後最顯著之傾向，（或其經久思而至晚年之決定），納之普通名義之下，托氏之人生觀，容尙有其高特深博者在，而非此數言所能盡耳。

三 現時人生觀之批評

托氏晚年所著之書，有一部人生論，故本章取此書之材料亦多。托氏以現時人生觀分爲兩種，其一爲科學的，科學的人生觀云，生活的本源，在原子泡中，又一種是盲從先覺教言者，此派人盲從先覺之言，不考察彼之意，以爲但守外面之教規教禮，卽能求幸福，托氏謂此兩派均弗對，原子泡的生活，與「我」的生活係無關者，此原子泡的生活，不但在人身內如此，卽此獸身中亦莫不然，原來人之肉體與獸體相同，肉體卽係獸體，然獸體之生活與「我」之生活爲何謂之相同耶？因其獸體之生活，是怕老，病，死，苦，故獸體之幸福，誠不足生活。眞生活之幸福，必須跳出此老，病，死，苦以外。自培根，孔德等輩出，認獸體之生存爲人生，殊不知孔子，老子，釋迦，耶穌，回回之人生觀，實有眞理在其中也。

彼盲從孔，老，釋等輩，以爲人生之快樂于死後，苦係前生定之者，此生則永遠有苦，若欲得快樂，非死後則無從獲得焉。

但無論貧富之兒童，生長之時，即受此兩派之教訓，若問生活係何物？科學家答，生活是天然律成者，我人研究天地，昆蟲，禽獸，草木之生活，皆係由此天然律。盲從先覺教言者云，此世無快樂，若求快樂，須修來世，於是貧富之人，不得有正當之答覆，即無法了解人生之真義，但爲人終要生活，故只隨外面景况爲人，儘聽外面習俗之引導。年復一年，代復一代，糊塗爲之，然此種外面習俗之引導，誠屬無理，若人人俱隨之而行，則愈弗知人生之真義，亦愈爲此種外面習俗之權力所屈伏。試觀中國人崇拜祖先，即算了事；回回教徒參聖地。即算了事；印度人念幾句佛，即算了事；耶教徒往教堂，即算了事；軍人對國旗行禮，獵人械鬪，此均係算爲神聖不可侵犯之責任，生了養，死了葬，焉知道如何做人乎？

托氏之意，以爲現在科學派只知有肉體的獸性的生活，視生物界爲同一獸性的存在，忘卻「真」我之生活，此獸性之存在，焉能足靠，試觀人類之相爭相殺，相欺相奪，誠爲一互相吞食之世界也。盲從派只知有習俗，千千萬

萬之人均被習俗所束縛之矣，弗知弗覺，且且爲之，及至肉體死之時，尙不知有真「我」也。

#### 四 人生之悲觀

托氏之於人生，自幼卽懷疑其意義，其後國家之擾攘，社會之痛苦，箇人之遭際，使其益陷深念，而莫由見人生之光明，故其早年之縱恣，要亦觀人生之無聊，而姑自浮沉，非迷溺歡樂者比，其從軍則亦起於逃苦，（以避債與解胸中之煩，）未嘗有民族觀念之狂熱。著作之中，又常表示人生之黑暗方面，（如戰爭與平和揭戰爭之罪惡，薄命女示婚姻之痛苦，）及其屏居操作，篤念宗教；則尤無聊之極，不欲與世周旋，而勉求一己之慰藉也。是其所感時有不同，而其覺人生之悲愁慘淡，前後若出一轍，懺悔一書，歷言人生之煩惱謬妄。

『吾初覺人生在世，煩惱無聊。凡吾所爲，百無一當，心中爲之惶惑沮喪。』

懺悔



『吾之生爲一種謬妄之惡劇。』

『吾之家庭妻子，所處地位與吾同，不度謬妄之生活，即必觀可畏之真理。』

懺悔

由此可見托氏以爲人若非深求真理，則其生活即爲謬妄。

『萬事皆空，不投胎入世者爲最樂，死勝於生，人不可不逃生。』

懺悔

『吾知理性之知識上，除否認人生，不能他有所得。』

『吾昔欲答何爲人生之疑問時，常謂人生爲一種惡物。』

托氏又嘗自問曰：『設汝有田萬六千畝，有馬三百匹，又使汝之名譽過於莎士比亞，汝又何爲乎？一切事物空無意義。人生者，虛妄之影而已。』

『余所能知之真理，唯知人生爲虛妄之影而已。……一旦酒醒夢覺，乃知世界萬事，惟有虛僞。』

托氏又云：

『我的生命，忽然停止了，我只能呼吸吃喝睡覺，實在我是沒有奈何做這事，並沒有我的真生命在裏邊，我沒有單純的願意的去努力成就我所能覺的理性事體，倘若我願意那些事體，以先我就曉得了。若是遂了願，到底也沒有得甚麼東西，我仍然是不滿足的。倘若有魔出現供奉我所欲望的一切，我就不知道說什麼了。若是在激動的時候，我好像沒有心願，但是在安靜之時，從以前許多的心意中，好像產生一箇結果來，我就曉得也是一箇幻想，所以我實在不願要甚麼東西，我連那真理都不願知道了，因為我猜著所謂真理，是什麼了，真理現在這裏，就是那生命對於我沒有意味，每天爲着生命，每步在生命裏，帶我走那麼萬丈懸崖。……從那箇地方，我分明看見我眼前，有一箇最後的毀壞，止住，退回，都不能的。我也不能閉我之眼睛，不去看，單等候我的那苦難，就是我一切的死亡，也就是滅絕，如此這般，我是一箇康健幸福之人，已經覺得不能再難着了，因爲有一箇難抵抗之勢力，要領着我到墳墓裏去，我沒有計算我有一箇實行

自殺的注意，引我離開了生命之勢力。……」

懺悔第四章

又云：

『……我是不明白好些事體，我常常的問我自己若完全是這樣絕對的情形，人爲什麼要生，在一箇人類各派智識中，使我煩悶的問題……』

懺悔第五章

『在我五十歲時，使我幾乎爲那人生問題而自殺，是所有箇問題中最單純的，就是從無知幼稚到聰明老死。……』

懺悔第五章

『問題如下：「從我今日做的并且明日還可以做的事體中，有什麼結果，從我生命中生出什麼來？」「我爲甚麼活着，我爲甚麼願意那些事情？」

「在我的生命中，有什麼意思能勝過那等我的死亡。」』

『……他越不關涉這生命問題，他的越明白越確實，他越多含解決，這些問題的性質，他就越暗昧，并且越少吸力了。』

懺悔第五章

又歷引前哲之說，以爲否認現實人生，古人早爲彼導示。

『蘇格拉底曰：軀殼之生活，惡物也，僞物也。』

『叔本華曰：生者，不當有之惡物也，惟一之善，但在直向空無。』

『釋迦曰：知苦老病死之不免，那當求脫夫生，使之永不再見。』

既以現實人生爲謬妄虛僞，卽不能不問正當人生之目的與歸宿：

『煩惱之心境，其來益頻，且發爲一種問曰：「人生果何爲？其歸宿如何？……」吾人一按求答，立覺此問題爲人生最重大最深奧之疑問，任我之努力而不能答。』

泛觀世人對付此問題，皆若不得其道，（惟稱「斬絕」爲最有價值之逃生。）

『吾同類之人對此問題，不外四法：不解人生疑問中之意義，此盲昧也。上流社會中人，秉賦冥頑，偶享優境，沈迷不返，此快樂也，少數堅強者，知生之爲苦，手自毀滅，此斬絕也。已見人生之內容，猶徘徊不肯趨去，此貪戀也。』

惟貧賤之平民，篤信上帝，最爲可愛。因亟與接近，且勉與同爲種種之儀式。然如是三年，探索深求，不解尤甚。於是懷疑當時宗教之心，勃發不可遏，乃決心向聖經古說，求精神之歸宿，此卽其一八七九年所得之結果，（作懺悔時）世所稱爲澈悟者也。

自是以後，托氏冥求躬行，期與上帝神會，又以平民混質，愛之卽以愛上帝。故晚年僅有之解決，厥爲愛神愛人，及其最後之十一日，始略現其解脫之道，仍挾煩悶以終。故托氏一生思想，始觀布滿人生之悲觀者也。

### 五 理性

夫托氏生活之多變，頗受感情之支配。其偏情之性，在在可見。此所謂崇尚理性者，則其晚年之人生觀，爲其後宗教觀之根基者也。批評家馬德（Mart）謂托氏之澈悟，以理性爲主，沙羅里（Sarolis）非之，以爲基於意志。實則托氏之攻斥儀式宗教，概析弊僞，已具理性之觀察。其晚年之著作，馬德謂爲道學分子獨占優勢，皆可爲其理性發達之明證。一八七七年，托氏

公布其人生論 (On Life) 於世，全書始終重言理性，（此所謂理性含義極其廣泛，不能牽合之於哲學中之理性派。）以爲人之可貴，全賴理性，而不當任情衝激。（此與初年放蕩之反動，不無關係，）彼所謂理性，不是科學的理性，乃是統治人類生活最高法則而由神所授之理性；吾人可以藉理性知道自己及自己與宇宙之關係。此爲任何人所具有者。汝心中之神卽是此物。萬物在理性之中，復從理性而出。故理性爲完成人類之大法。理性使動植物成長之法則與使天體活動之法則正同。知道理性是這麼一回事，便知道人類之所以爲人類。吾人類一面是動物，受動物的法則之支配，一面賦有理性，受理性的法則之支配。易言之，蓋人性中有二要素：曰動物性，(Animal Sense) 曰理性，(Reason) 人類之生活法則，卽在屈動物性以從理性。

『真我』之眞生活爲何乎？托氏曰：此卽理性，但此理性之存在，并非依肉體者，是無老，死，病，苦也。若要求此理性，先須將此內體獸性之幸福棄之，而求理性之幸福，然又何謂乎理性。理性者卽天然律，理性有

天然律，亦如物質之有天然律，由此「理」做人，即真幸福。但又何謂由此「理」做人乎？曰須將肉體獸性的活動，制配于理性之中，此即係人生的真活動，亦即是愛。」

人生論

托氏認現世之生活有兩方面，即前所舉理性的生活，肉體獸性的生活是也。理性的生活，承生前啟死後，是無窮的；獸性的生活，有生有死，是有盡者。理性的生活是博愛，是服務，是忘卻自己，是互助，是不畏死。獸性的生活，是私己，是爭奪，是殘殺，是畏死。故主張屈獸性以從理性，非無因也。

『人類之真生活，表現於理性與動物性之關係中。動物性人格破壞，即有理性之覺醒。聖經所謂道於天下爲首出是也。……吾人惟有理性，始能與生物相結。理性者，完成人類之法則也。』

人生論

以動物的人格，從理性之法則，斯有人生之幸福。

『人生之幸福，在以動物的人格，從理性之法則。苟不知此，即失真實

之生活矣。」

人生論

托氏以爲人類的真生活，表現於理性獸性的關係中，把肉體獸性的幸福拋去，才有理性出來。因爲獸性的幸福拋去時，就是理性覺醒的起始，理性是什麼呢？就是生活的天然法則，循著這法則做人，才算有真幸福，并且要把肉體獸性的活動，支配在這法則裏面，才算是人生的真活動。托氏又以爲唯有肉體獸性的生活法則，才有死和苦。……人生之中，能夠免去死和苦的害怕，只有循着理性法則的路徑。……死和苦，都是人類違反人生法則所得的罪咎，人苟能從這個法則，就沒有苦也沒有死。……肉體的個人，天天沉溺於苦悶，能夠減輕這苦悶，實是愛的主要活動。肉體的個人，日求幸福，卻日瀕於死地，而這死的預想，能夠破壞人生一切幸福有餘，但愛的情感，不特可以打破此種恐怖的思想，且能夠使人類爲他人的幸福，而極端犧牲肉體的存在。

又「動物的人格，在求幸福，惟理性足以證明箇人幸福之虛妄，而獨存



「至善之道，遵此道而活動，即愛也。」

故托氏又主張「愛，——愛可以說是人類真幸福，因為愛不和人爭奪，——爭奪是苦惱的淵源，——的緣故。愛是使人知道他的生存是爲人類的好處，並不是只求他自己的好處，肉體獸性之個人，所以受苦畏死，就是不知道這個「愛」字是人類生存的本源，也是人類的真幸福的基礎。

人類能循著理性的法則做人，才有愛的情感，才肯爲他人服務，因爲真幸福是爲服務他人得來，所以托氏認定服務兩字，是人類生存必要的要素，理性之法則，就是個人爲全體服務，同時全體又爲個人服務，互相調和，大家互助，自然不相殘害，不相爭奪，只認定我的生存，是爲他人求幸福，而他人的幸福，也就是我自己的幸福，那世界上還有什麼戰爭呢？你看這一次歐洲空前的大戰，演了許多慘劇，耗了無數金錢，那一件不是由你搶我奪的行動爲造成的嗎？所以我們此後應該有澈底「覺悟，實行大家互相服務的主義，才有真幸福可言。還有一層，要達到爲他人服務的地步，必定要忘卻自己，

因忘己是求其生活真幸福的第一步，并且不怕死。肉體獸性的個人，所以時時畏死，只因爲他死後即無有幸福矣。忘己之人，他看別人之幸福和自己的，一樣，他自己死後，這幸福仍是存在，所以不畏死。愛爲真理立于理性之上，由此傾向，遂引入托氏之愛的宗教，（見後宗教論）而其實行人道主義，亦卽以此爲根基焉。

托氏以爲人生不僅是時間空間所限制的東西，假如以時間空間來下人生的定義，那就彷彿以長廣的度數來下物體之高的定義一樣。這便是由于時間空間是有限的，有限的東西，何能與人生觀念相對立？所以在這個當中，非理性的生活去說明不可；理性是不受時間空間之支配的，人類要營理性的生活才有真正的人生可言。理性的活動是愛，從理性所發出來的愛，與普通的愛不同。普通的愛譬如爲自己的小孩而奪他人飢餓的小孩之母親的感情，爲戀愛而使女子墮落之男子的感情，……這些感情卻不能算是愛。愛僅是合理的活動，沒有甚麼偏倚的。又爲將來之愛而犧牲現在之愛，都不足云愛。愛

僅僅是現在的活動，沒有甚麼打算的。所以愛之一字，只是要件着合理的現在的這些意味。人生若無真愛，便無真正的人生可說；因為真愛是理性的活動，而理性是超絕空間時間的。超絕空間時間，方不執着動物的我；不執着動物的我，方不執着生死，不執着生死，方能得到真的生命，方能講到真的人生。

由上述觀之，托氏之死生觀，是認死爲不存在的，彼以爲死不過是一個幻影，吾人肉體是時時刻刻不斷的變化的，吾人之意識亦是時時刻刻不斷的變化的。「死」者，不過係變化之一階段，又何必執着？故托氏以爲人生有兩種看法：一種是自生後至死亡的人生，一種是良心不死的人生；前者是虛偽的人生，後者是真正的人生，前者是個別我的人生，後者是普遍我的人生。普遍我乃宇宙根本的生命，充滿神的意志，決不因死而滅亡；因為普遍我是依理性的法則的，理性乃超絕空間時間之物，故普遍我無在不得永生。吾人的生活，既達到如斯境地，則吾人肉體上的生活雖不免止息，而吾人精神上

的生活固猶是永生。托氏之人生觀到此處方有着落。

### 六 理性與愛

托氏求解脫於愛，而其愛實得之農民之間，故其解脫，實由農民而來者也。氏之對於農民，常懷一純正而不可思議之情感，此幾百萬農民之中，苟非教養有素，富裕自給，或怠惰不任事者，皆在其深思熟慮之中，而深以其不致絕望，不致自殺為怪，最後乃知此林林總總者，實賴一至簡至純之信仰而生。俄之農民，為世界上最信宗教之民族，彼其以強迫政治而失之精神生活，一一傾向於宗教。故其宗教，非社會的一種形式，而為一種良心問題。某旅行家嘗曰：『有人持俄語之聖書一冊，行至其村，村人乃環執書者如堵，熱心傾聽，成效大著，且由此村而傳至彼村，其人民之渴望精神的宗教的生活於斯，彼等藉此慰其物質的貧困，滿其精神之欲望焉。』而俄國之國民性中，尤有一不可思議之點，即東方神秘思想，與西方現實思想之結合是也。一切生活莫不皆然，托氏乃就其現實的（即理性的）一面，考察彼等之真理

焉。

俄入中有種種宗教團體，有所謂斯太奈司脫，有所謂士震善爾，大都不滿於希臘正教會之信仰形式。而求單純日常生活于福音書之中，此單純之日常生活，則托氏所發見也。托氏嘗有言曰：『綜吾一生，與吾以最大之道德的影響，滿足吾之心胸，授我以世界觀者，有二人焉，斯太伊及善太萊是也。』其所稱道之斯太伊，為中俄一無教育之石工，境遇至慘，遂熱心求神，由宗教以否定一切儀式，及超自然的分子，以為吾輩唯當求斯世之幸福正義，宜否定私有財產之制，改造不藉武力而憑理想之社會組織，納稅當兵，皆當拒絕，一切國民，皆為兄弟，何所用戰？人或詢以真理之究竟。彼即答曰：『真理者，愛而已矣。真理者，愛而已矣。』托氏所主張，殆亦不外於是，故其言曰：『愛立於理性之上，』以為理性與愛與真理，皆異名而同物，若曰理性者，人之特徵也。故其考無量事物，或承認焉，或排斥焉，良心者，理性之能力也。良心之所詔于人者，以為非立於一種假定之上，則人生絕無意

義，此假定即所謂真理，古聖賢之所教，大要不外乎是。托氏此意，殊與基督教相合，而不承認其所附屬之奇蹟，及一切神祕的分子，斥真之信仰為謬誤之迷信，而以宗教為必立於理性之上，理性者，神之所以支配人生也，人唯藉理性，始有生活，理性活動即為愛，故以愛為生者，神之信仰也，而信仰即為行為，故曰知神與生活，為道一也。何則？神即生命故也。約言之，理性即神，神之道為愛，故理性與愛，為其宗教之兩儀。故其宗教為理性的，為實踐的，因本基督教遺訓，定五大戒律：

- 一、勿怒。（盡汝之力，抑汝之怒，）
- 二、勿姦淫。（汝當忠於汝所同棲之婦女，力避為情慾所誘。）
- 三、勿誓。（毋以誓而自縛其手。）
- 四、勿以暴制暴。
- 五、愛汝之敵。（毋是非人，毋責人于法庭。）

托氏以為人類之大幸福惟藉各人完全之協同一致，乃能得之，故力言無抵

抗主義，毋與人爭，毋相抵抗，而又積極的勸人愛神，勸人愛人如己。托氏初意，本欲爲正教會之一員，及經再三考量以後，始以教會信仰，爲一種單簡之迷信，決然舍去，自創其理性的，現實的宗教，以是爲教門所拒。一八八七年，氏公其人生論于世，始終稱述理性，其序文引泊斯卡爾 (Pascal) 之名言曰：『自然之中，人爲最弱，無異于蘆，特有理想耳，吾人一切感嚴，均由思考而來，故不可不致力于此。思考者，道德之法則也。』其人生論中又曰：

『人類之真生活，表現於理性與動物性之關係中，理性之來，始于動物的人格幸福破壞之時，動物的人格幸福破壞之時即理性覺醒之初也。福音書中，最初即謂道于天下爲首出，萬物亦皆由此而出，故理性可以決定理性以外之一切事物，而理性決不爲其他事物所決定，實則理性無可決定，亦不必決定也。何則？理性爲人人所知，且爲人人所知之唯一之物故也。吾人與他人相接之際，其首先感觸者，必爲其與我理性相通之行爲，吾人

唯有理性，始能與其他生物相結，故吾人之所最深知而灼見者，莫理性若。何則？我之知人，與我所自知之理性法則相一致故也。……理性者，定成人類法則也，與生育生物活動天體之法則，初無以異。此具備于吾身之生活法則，亦即完成世界一切外的現象之法則也。所異者，在外的世界中，僅率由於此理性之法則而已。而吾則自知其可以完成吾身。關於人生於此有謬說焉，以為吾人之肉體，從此法則而行，（非謂其能由我而完成也，不過吾人作如是觀而已。）即為人生之意義，實則束縛吾人理性之肉體法則，猶天體之樹木結晶，於不知不識之間，行於我肉體之中而已。然此人類之生活法則（即以肉體從理性之法則）不可得而見也。何則？其法今日尙未完成，唯于吾人將來生活之中，將由我而完成耳。為求幸福而完成此法則，是為吾人的人生，若不知人生之幸福，在以動物的人格從理性之法則，而以幸福與動物的存在，為人生之全體，拒斥吾人所指示之人生之事業，則已失真實之幸福，與真實之生活矣。

人生論



托氏以理性爲絕對之真理，人生之幸福，在以動物的人格從理性之法則，而又以愛爲理性之活動。

『凡人於其幼時，卽知於其動物的幸福之外，尙有一至善之幸福，此不唯與動物的我之滿足，各自獨立，且以棄其動物的我之幸福，而其幸福益大。』

人生論

『解決人生一切矛盾，而與以最大幸福，此卽所謂愛也。』

『人生者，動物的人格從理性法則之活動也。理性者，動物的人格自求其幸福所不可不從之法則也。』

『動物的人格，在求幸福，理性足以證明個人幸福之虛妄，而獨存一至善之道，遵此道而活動，卽愛也。人類之動物的人格，雖要求幸福，而知之意識，實示人類以實在之不幸，證明動物的個人，絕無幸福可言，人類之唯一幸福，實不爭不斷不滿不死之幸福也。』

人生論

『凡人皆能於其靈魂之中，發見一種感情，其感情爲能予以其理性所指

示之唯一幸福者，此感情不唯能解決理性的我與動物的我之矛盾也。且能自發見其矛盾。」

人生論

『動物的個人，爲其自己之目的，而使用其個人性愛之感情，能使人爲他人之善而犧牲其生存。』

『動物的個人，日浸淫于苦悶之中，輕減此苦悶之度，實爲愛之生命活動。動物的個人，日求幸福，卻日瀕于死地，而此死之預想，乃足破壞人生一切幸福，愛之感情，則不唯能撲滅此種恐怖也，且能令人爲他人之幸福，而極端犧牲肉體之存在。』

人生論

托氏之說，大略如是，其結論又曰：

『人生者，對於幸福之努力而已。幸福者，彼其努力之目的也。』

『死於痛苦之害，惟以肉體的動物的生活法則爲其生活法則者有之，惟人類墮落而爲動物之時，始有苦與死耳。』

『人生之中，有一途焉，足以祛逐死與苦之害，亦唯從理性之法則，實

行愛情而已。死與苦皆人類違反人生法則而得之罪也。人苟從其法，則無死也，亦無苦也。」

『凡體瘁而負重者，其來就我，我將令汝休養。』

『去我之羈勒而從我，我心柔而意仁，能令汝曹安心。』

『我之羈勒甚易，我之負荷甚輕。』（馬太傳十一章）

『人生者，至於至善之努力也，善者，與彼以所當努力之途也，生不得而爲死，善不得而爲惡。』

人生論

羅蘭以托氏爲理性的神秘家，彼以理性爲神，而求神祕於理性之中者也。

戈斯 (Edmund Gosse) 以氏爲東洋式之化學家，彼以理性爲神，即欲化理性於神祕之中，彼之宗教，其爲現實的，實行的如斯，於是氏之傾向，遂一轉而爲宗教的，由今以前，氏固藝術家也。由今以後，始爲一宗教家。彼之生涯，以此轉機而分爲兩截，然此轉機亦非突如而來也。在卽此時以前，其藝術方面，亦常與宗教方面相對峙，其觀照之力，亦常與冥想之力，並行而不

背。羅蘭氏曰：『彼其敏銳之視力，固執之幻影，常以寫實主義，體察男女之情，願其目未閉而其夢又來襲矣。』

此雙方對峙之勢，由必然之徑路，而後者制勝前者，此即其轉機也，即其變化也，彼今所表現之思想，實早已萌芽於其心。其地主之劍書中有曰：『今日以前，余之所信所愛，皆虛偽也。愛與克己以外，無所得幸福矣。』又其高加索一書中，藉其書中之一人名奧雷尼者之口，述其胸襟曰：『余前此所求所思之事，恥辱而已，危險而已，非所以求幸福之道也。求取幸福，唯有爲他人活動而已。夫求取幸福，自有其道，此人人所知也，然爲欲求幸福之故，而先以自私自利富厚名譽之念，充塞於胸中，則已與幸福背馳矣，愛與忘我之外，豈尙有他種手段乎？』

#### 七 人生不得幸福之原因

托氏論人生不得幸福，有三原因，使人的生活枯涸，第一係人僅知己之幸福，所以見此世界中，皆是互相爭奪，互相殘殺，若醫此病，須認人類之幸

福爲己之幸福，互相扶助。第二係箇人求虛妄之快樂，——求肉體之快樂，只須余之肉體得種種快樂，他人之苦處吾但弗問。能救此弊，對於他人之受苦，須表同情，須存有惻隱之心。第三係畏死，人以肉體之快樂爲快樂，此肉體死亡，則無快樂，故畏死。若救此弊，須愛人過於愛己，如能愛人到極點，則吾死後，他人仍生存，他人仍享快樂，吾又何畏死乎？

觀此，托氏不獨指明世人每以己之幸福爲幸福，以己之快樂爲快樂者，實屬虛妄。而并力主認人類之幸福爲己之幸福，人類普遍之快樂爲己之快樂。其用意之深，實有大功於人類也。

#### 八 人與世界

人與世界有三項關係，此三項關係，卽一，係理想的知覺與世界之關係。二，是獸性之知覺，與世界之關係。三，是肉體的物質與世界之關係。但人弗知理性的關係是人與世界惟一之關係，故彼所思之生活，是在獸性之知覺與世界之關係中，若獸性的知覺與世界之關係，一旦斷絕，則彼卽無知覺矣。

• 此種人以爲獸性之知覺係由物質中來者，理性的知覺係由獸性的知覺中來者，以後此理性的知覺漸次衰弱，卽回復獸性中去，此獸性到極弱之時，則回到無生氣之物質間耳。

由此種人眼光觀之，以爲理性的知覺與世界之關係，是偶 的，是暫時的，是容易消滅的，獸性的知覺與世界之關係是不時的，因有種族生存在世界，以保存彼之獸性，若物質與世界之關係尤其是永遠弗滅。由此言之，理性的知覺，非但是弗能永久存在，而且是一種用不着，可省去之一物。

然而人類之感覺，終覺乎此種人生觀弗對，做人一死卽消滅，似乎可畏，因欲免此恐怖，於是卽發生兩種見解焉。一種人謂此肉體的獸性的知覺，卽係理性的知覺，箇人須消滅，但人的種類是永遠存在，故理性寄于種類的獸性間，亦永遠存在。又有一種人謂人無產生以前，是無生活者，既有肉體，此生活卽發現，肉體滅，此生活亦滅，將來仍能隨肉體復活。此兩說均弗然，因皆未認理性與世界之關係也。

若此，則生活好似一種浪，從死物質，變人，人生中理性的知覺——浪花——到浪之極頂，即從理性的知覺回到箇人，回到物質，則消滅耳。斯兩種人，以眼所見到者為生活之界限耳。

### 九 生命不滅

托氏素倡生命不滅論，（亦可謂生活不滅）其比理性的生活為一立體弧三角，今生所見者係立體弧三角之中段，其尖頂為前生，其底為後生，心目中，想不到尖頂及底。吾始覺自己與世界關係之時，是立體弧三角的最狹部份，吾現在生活之見解，係最闊之部份，吾產生之時，見不到生前之尖頂，其下段之延長，為吾之肉體與死亡遮住，亦見不到。吾起初之時，以為吾今生所見之一段，為吾生命之全部，後來吾知吾產生以前，吾已與過去有關係，吾肉體滅亡以後，吾與將來亦有關係，此眼所見得到者，不過係生命之一段，不是生命之全體，（現世的生活為全體生活之一段）吾現在活潑潑覺到吾產生以前有生命，吾肉體滅以後亦有生命，尤有無窮之生命焉。

## 十 自然主義

文藝復興以還，歐洲智識界陡呈新機。然古學久湮復興，漸復規範思想，流於因循之弊，十八世紀之初，浪漫主義遂順勢以興。自英而風靡全歐。至十八世紀之末，流為自然主義。(Naturalism)——托氏生當十九世紀，深受西歐潮流之激盪。故其人生觀中，又頗挾自然主義之色彩。於此可分為二方面言：一為美愛自然界，一為憎文化而美率真，試次述之：

### 一 愛美自然

托氏早習貴族習氣，縱極奢樂，稀與自然接近。然自其幼年，即知自然界之可親，及其厭飲繁華，去之高加索。高加索饒自然之美景，托氏感悅過望：

『驅車入山，幾若飛行天半；蒼色之頂，輝映於曉日之中，其始唯驚其高，繼乃由驚而喜，漸能了解其美，一若別有新境。』

高加索

一若與自然同化，繼又肅然起其敬念：



『余身之上，亦或爲叢草所生。』

高加索

『余欲自禱，而不知何道而可。吾惟有委我於汝之意志而已。』

高加索

至其晚年有宗教之覺悟，胸懷暢悅，又深體自然界之樂趣。一八七九年五月與友人書有云：

『吾久不賞樂上帝之世界。……怡然靜立，不敢舉足，恐妙境或有所失。』

與費特書

又書（七月）『時當夏季，景物動人，吾忘我故業，而爲此極樂世界所征服。』

與費特書

一八八二年與夫人書：

『今日出門，韶光大好，微霜蓋徑，鳥鳴花放。……處處見草，鳥，及蜂。無警察，石道，御人，惡臭。（按此皆爲與自然反。）信可樂也。』  
其著作中描寫之人物，能體會自然之美者至多。戰爭與和平中之恩得勒與

哥薩克中之愛羅須加，尤可代表：

『恩得勒王子以奧斯得列治之役，負傷而死，云其仰天而臥，深會蒼穹之美，而詠歎平和靜寂之神。』

戰爭與和平

『愛羅須加爲哥薩克主人翁阿勒文之友，爲高加索中一獵人，亦爲巨賊。惟其人深寓自然，與草木鳥獸爲友，能解鳥獸之語，與風雨之兆。彼視韃靼人，亞美尼人，俄人，哥薩克人無殊，蓋不知種族國家爲何物。惟好飲，飲必醉，醉則偷，率性而行，而不自知其惡，故良心上初無責難。』

哥薩克

凡此皆可見托氏愛美自然界之傾向，與浪漫主義者重自然同也。

## 二 憎惡文化

愛美自然之反面，即凡人皆爲退遜，而近代之文化，尤爲矯飾虛僞之藪，在所必斥者也。西歐學者之斥文化，以盧騷（Rousseau）之言爲最切。彼以藝術科學之發達爲驕奢欺詐之源，必須重歸自然，方足以救歐洲。（一七五

○年論文）托之著少年時代（一八五六年）描寫大學之醜狀，於貴族之文化，已攻斥不遺餘力，其後在彼得堡大學（一八四七年至一八四八年）遍覽盧騷之書，益堅其疾俗之念，泊夫親即高加索之美景，二者相形，益恨文化，其後著哥薩克一書，即達其所感於書中之主人翁。

哥薩克中主人翁曰阿勒文，爲一莫斯科之貴族少年，縱恣淫樂；其後漸厭繁華，至高加索從軍，至則日與土民相處，談簡樸的諸事，又親叢山，頓覺心身愉快。於是恍然悟莫城之文化，外雖文繡，中實腐草，至此則外若素簡，內實至美。」

夫所謂文化，要不外制度禮法與貴族之娛樂，凡此皆在城市特爲發達。托氏久歷城市之繁華，其後恨城市至深，以爲周旋禮俗，直非生活。

遷居莫斯科後十月五日日記：「一月已過，此我最苦之時期也。移家來莫斯科，人人勞於裝點外表，凡所作爲皆非爲生活之故，特爲苟同於人。……奢侈窮之罪惡觸目皆是。罪人（指官吏貴族及上等階級）麇集，劫掠

百姓，招集軍隊，小百姓則利用彼輩之慾，而爲塗地擦背拉車諸賤役，稍稍騙回其被盜之物。」

一八八二年與夫人書：『汝不可不早攜諸兒來此，（指鄉村故居）城居實大不相宜。』又其夫人與妹書，內述托氏初至莫斯科，「不寢不食，居然流淚。」

故其遷莫斯科後，時時避居於耶斯那耶故居，而其理想中之人物上，述哥薩克書中之愛羅須加最爲近之。（愛羅須加之生活，詳見上引，華納爾謂愛羅須加卽反抗社會最奮銳時之托爾斯泰。）蓋由托氏之意，人類本爲互愛，簡質平和；惟有近代物質之進步，與制度之拘束，遂至互相歧視侵軋，欺詐殘殺。惟誠使歸真反璞，滅智棄文，人類是否卽能得至大幸福，與此事之可否實行，則非虛騷，托爾斯泰之所問。要之，托氏之愛好自然與主張棄文率真，皆明自然主義之傾向，虛騷以後，言者雖多，托氏實最著之人也。

十一 人道主義

托氏具俄人之公性，而有博愛之熱情；又由人生意義之考索，而得理性之愛之結論。二者相合，遂成其最爲世稱之人道主義，(Humanitarianism) 其人道之要義，不外人類平等，捨身愛人。

『愛之感情，不唯撲滅此種恐怖；且能令人爲他人之幸福，而極端犧牲肉體之存在。』

#### 人生論

高加索中奧雷尼之言曰：『求取幸福，惟有爲他人活動而已。苦心欲求幸福，而充滿私利名譽之念，則已與幸福背馳，愛與忘我之外，豈尙有他道乎？』

其愛人之消極的表現，一曰非殺，二曰非戰。托氏雖惡生，然甚畏死，其尼古拉之死，實與托氏以強烈之印象。

托氏日記：『彼枕吾腕而死，一生之中，未有如此事之深動吾心者，誠如兄言天下可惡之事，莫甚于死。』

皮露科托爾斯泰傳：『尼古拉之死，實與托氏以至強至深終生不忘之印

象。」

其後歐遊過法，見斷頭之刑，大起其悲憫痛惡之感：

『晨七時赴法場觀獄囚，見一肥白之胸項，親聖經而死，嗚呼謬哉！斷頭之臺，使吾久思不成寐。』

日記

『方其人身首兩分，首墮函內，吾如冷水澆背，全體悚然。……縱人人以爲上帝創世以來，此爲必要之理，我則必謂爲非必要爲大惡。』懺悔至其非戰之心，尤明顯可跡，克里米戰役，托氏雖與之，而其著雜記，極寫其慘，俄帝至爲流淚。一八九九年提蘭士威爾 (Tangval) 之戰役，氏又著誰之咎一書，力攻當局開戰之非。至其戰爭與和平，尤世人所共認爲非戰之巨著也。(托氏之非戰爭，以其殺人也，顧其歸咎則問其動機，而不僅跡外表。故其短篇小說多罵兵官權級，而以兵士受人驅役，不加深咎。)

## 十二 平民主義

托氏之盛倡人道主義，其愛人之積極的表現，一爲反對制度，一爲汎勞働

主義，一爲崇尚平民。蓋愛人固在普博；貴族權智等階級侵人自利，爲托氏所深恨。

『事物之真，不可就人類中少數寄生蟲之生活着想。』懺悔

惟貧困之平民，最宜愛敬。托氏之愛平民與當時西歐平民思想家有殊；而尤非慈善家高自居以垂愛憐者可比。乃確信平民渾質自然，未受文化機巧之沾汙，實人類最高尚純潔，且具有真正信仰者，

『苟欲了解人生之真義，當求之古今數千萬知此意義，自給其生活且爲吾輩支持生活之人。』懺悔

故愛之道，不僅設法減免其痛苦，必當深加尊敬，冀於彼輩中得聞教訓。其盛稱生平二農友，與其薄命女中述農人之言，皆可爲明證。

『吾生平有畏友，最予吾以道德之影響，而使吾更明瞭世界觀念，此二人非詩人，學者，演說家，乃爲現今尚存二農夫，曰斯太伊，曰龐達來。』

薄命女中之主人翁勒文不滿于貴族，奔至鄉，踟躕不能定其生活，最後

一農人告之曰，愛上帝愛汝靈魂。勒文聞之而大悟。

其後以戶口調查之役，（一八八四年）與莫斯科平民接觸。莫城平民乞兒極多，生活艱苦。托氏見而大痛，因著吾人之責任一書。書中竭力反對當時之文學，美術，教育，以此皆少數人之享受，無於全人類之福利。又念同爲人類，何以農奴勤勞猶不免困迫，而貴族享逸樂，故其解決之道，即謂當先推翻此多數消閑之事，然後齊衆人之生活，使其爲勞動，托氏於勞動，視爲人類天職，而其重平民，亦以能勞動自給爲其一因。

『人生之目的，在保靈魂，欲保靈魂，須爲敬神生活，當捨棄一切逸樂，而勞動自苦以恤人。』

懺悔

『吾體質有愛慕真正勞動界之癖，使吾了解勞動社會中人，其愚昧不如吾輩所想之甚。』

懺悔

故其晚年家居，實行種種勞動（其勞動主義，詳見下節）且爲補靴匠，以自儕于勞動之平民。而其主張平民教育，且實行設學編書，提倡普及的人生



藝術，乃至對於政府虐政之反抗，蓋無不以平民福利爲前提。其人道主義之大本，亦卽在此，其後階級鬭爭與羣衆運動，爲社會主義之要件者，究其起源，實有得於人道主義學者之倡導，故世多以二者爲人道主義之要素焉。

### 十三 汎勞動主義

凡人皆勞動，以其爲人生之義務，亦人類生活之代價也。惟不勞動者，在社會上弗能有生存權焉。故勞動之定義，原藉四肢之勞力，以生產人生必要之衣食住三種要素也。然人類須求衣食住，必須賴己之勞動耳。托氏之汎勞動主義亦卽上所云凡人均須勞動爲一種主義，人類不獨不應自己弗勞動，而利用他人之勞動，猶弗應該以金錢買他人之勞動，而掠奪他人勞動所得之代價也。由是觀之，人類自應爲自己而勞動，爲全人類而勞動，只有自己勞動，方可謂之眞幸福耳。

托氏所著小說什麼是幸福中云：

『……我和我的丈夫找幸福，找了五十年了，總沒有給我們找着，不過

最近兩年來，我們破了產，投身去做工，那纔給我找着真的幸福，我們也不希望再有比較現在更好的命運了。」

「……我們倆找尋幸福，找了半世紀了。但我們從前有錢的時候，幸福總找不着，現在我們一點東西都沒有剩下了，光身一個去做工，卻給我們找着這種的幸福，我們再不要更好的東西了。」

什麼是幸福

肉體勞動與精神勞動（即所謂勞力與勞心）不應劃分，無論何人，一面做肉體之工作，一面又須做精神之工作。凡人皆具有此兩種本能，不過略有強弱不同而已。所以應使此兩種本能均能自然的盡量的發展。若肉體與精神兩方面的運用均能得美滿之快樂結果，如此則更可增高人生之幸福，增進社會之進化，並可消滅所謂「勞心者治人，勞力者治於人」的兩階級，此爲托氏所主張勞心與勞力不應劃分之重要理由也。

托氏以爲人爲何畏死？因彼求個人獸性之幸福，故時時畏死，因死後即無有幸福矣。若人以服務他人爲幸福，則不畏死耳，因爲我之生存，是爲他人

求幸福，他人之幸福，亦即吾之幸福，則吾死之後，他人之幸福仍在，吾又何畏死乎？故理性之一天然律，即各自服務全體，全體服務各個，大家互助，弗相殘殺也。然人至完全受治于理性之時，不自相殘殺，只吃禽獸之乳與蛋，不吃禽獸之肉，即對於植物亦不敢無故毀滅之。若吾只求我個人之幸福，則吾即含有害人的行動，因吾要有吾之幸福，人亦須有幸福，吾奪人之食，人即奪吾之食，互相侵犯，則人生在世即時時在危險狀態中，試觀世界之悲慘現象，何事非爾搶余奪之行爲造成者乎？故要談人之真幸福，先須將我自己忘卻，忘卻自己，係求真生活之第一步，此爲托氏所主張人能忘卻自己，方能爲人服務之道理。

托氏將人類之勞働分爲四種，定一種四分課程：

- 一、筋肉的活動。即手足肩脊等激烈之勞働。
- 二、指首與手的活動。即技巧的與手工的勞働。
- 三、知的與思想的活動。即精神的勞働。

四、社交的活動。

此四種勞動的生產物，可供人類使用者，是：

- 一、麵包，建築等，
- 二、如服裝等，
- 三、如科學藝術等，
- 四、如社團協會等。

若人人每日皆能依此「四分課程」爲之，則每人每日只須作三四小時之工作，卽足以支持全社會之生活矣。其餘之時間，用於研究學問與娛樂，誠如此行之，則人人均喜勞動，將來社會之進步，誠未可限量也。但言及如今人民不願勞動之原因，在托氏眼光觀之，以爲係由于現社會上多數人賤視勞動者之心理造成之，蓋因現在多數不勞動者安樂享受幸福，而勞動者反去受苦，貴族階級每日所衣所食所住，皆極精美者，彼輩一日所浪費，真抵勞動者數年或數十年之勞力，方能做到。且彼輩安坐享食，而工人食不得飽，替少

數人拚命作工，不惜將自身與精神之康健悉爲他人而喪失矣。有此種不平等之現象，於是鑄成一般人賤視勞動者之心理焉。

托氏既主張汎勞動主義，則嘗與彼不勞而食之資本家立於反對地位，氏借阿奈姆口中攻擊彼輩云：

『……可是上帝是讓我們作工的，你卻把錢放在銀行裏，自己舒舒服服的睡着，到時候，取不應取的錢，這真是不合天理的事情。』

又借菲得亞口內云：

『只喫了不做工，——或做些不生產的事——是最可恥的。』

汎勞動主義實現之第一步，即須推翻土地私有制度，托氏云：

『土地私有權，無他，即壓迫彼耕種之人一種暴力。』

土地私有制度係少數人以武力或金錢，將世界人類共有之土地據爲己有，一般耕種之人因無土地來耕種，於是彼輩用些金錢，使此班無土地耕種之農民去爲其耕田。至於彼輩只坐享現成，將來收穫時，此輩農民所得者尙不能

自飽，然彼輩所贏之利皆藏之耳。吾人將此不公平不合理之制度推翻後，汎勞働主義方能實現，則吾人之「理想的勞働世界」亦能成立矣。

#### 十四 無抵抗主義

托氏爲和平主義家，其所著神在爾心，無抵抗論，戒殺論，愛國與政府等文，皆爲無抵抗主義而發。如曰：「人若擊汝之右頰，須以左頰向之。……此非是無抵抗。有人擊吾，余不抵禦。吾只勸告彼勿擊。謂汝擊之，汝靈魂受罪，彼如願聞悔過，則吾被彼所擊至死，吾已爲勝利矣。因彼免靈魂之受罪，吾亦得靈魂之安樂，此爲無抵抗主義也。」按此處所謂靈魂之受罪云者，據我觀之，是「精神或良心上」受痛苦之意，此原爲托氏之無抵抗主義，且氏斯主義亦係根據「愛」字而來，非無因也。依托氏之言，則凡真正之基督教徒，不能參與戰爭，不能使用武器，不能抵禦他人之侵凌，不能自將其金錢，獻之用武力支撐之政府，雖無法抵抗，亦不能自將賦稅願意貢之此種政府，乃至如選舉，如司法，如行政，亦均不得參加，何也？一經參加，則

無異助之作惡也。是故撒但 (Satan) 不能易撒但，虛僞不能變虛僞，苛政不能革苛政。惟真正之無抵抗，乃克服惡事之不二法門。若以暴易暴，使之互相搏戰，則永無澄清之日矣。托氏主張，蓋大約如此。

然則此種政策，果可行否？托氏則答之曰：誠然，其能見之施行，蓋無異他事也。凡諸懿行，宜出自自請自獻，其至高者生命且勿恤焉。托氏之詮釋無拒，其趨于極端若此。且自以爲盛水不漏，無可非難。嘗持此義，與友人討論，謂充類至極，吾亦無所猶疑。友人質之曰：「兇狼爲狼，君亦不願殺之耶？」托氏曰：「然也。」安弩清 (Anoutchin) 謂彼欲知托氏無抵抗說之究竟，因詢以「假如有狼逐吾，吾應殺之否？」托氏曰：「否，君不應爲也。假使狼可殺，狗亦可殺，人亦可殺，將無底止矣。此固少見。然若以殺爲可以止惡，則惡且將遍布大地，無有涯涘，如吾人今日之所見」云。

吾人讀此文，有深足惋惜者，則凡一切具有感覺之物，如蚊，如蠅，如蟲，如微生物等，安君何不質之托氏，殺此亦無悖否？吾知本其原則，托氏亦

必戒之勿殺也。試一觀顯微鏡，則見一滴之水，其微生物之多，乃與太平洋中之鯊魚無異，而數兩之非尼爾（Phenyle），或侍女之一舉刷，其在生物界中，乃同火炎崑岡，玉石俱焚。又如蒸滷器，則屠殺之具也。吸溝水，則行刑之慘舉也。在熱帶中誅夷瘴疾之蟲，則殺戮盈野之大戰也。此亦不應加以抵抗者耶？然吾知托氏本其悲憫之懷，又將加以禁止矣。

既于殺戮一事，悉加禁止，則對於軍務兵事，以及一切武力之運用，均應不加參與，此乃當然之義。托氏對於波爾希維之必加反對，當與其反對帝制無殊，而其不能容忍此種苛政，亦必無異於尼古拉第二（Nicholas II）之政治。不獨戰爭一事，彼所厭憎。即軍械之製造，人員之訓練，亦深為彼所不當。故嘗謂「荷戈赴戰者，御愚人之衣，為角音鼓聲之機械，一聞呼喊，則同時同進，此明明為殺戮耳。世人于此，奈何若受其催眠。」政府之構成，全恃暴力，若人人不再事互相殘殺，則亦無所需於政府。愛國心者，非道德，乃惡行；愚而非智，損而無益。蓋若各人各國均自視為最優，則迷罔失志



，尙有何善之足云。是故廢除愛國心者，乃世界人類之福祉，而托氏之所倡言也。

尋常反對軍閥之人，非難戰爭，卽自防之預備，足以引起戰事者，亦加彈擊，而托氏之和平主義則又過之，不隸屬於和平主義之人，乃至專業之兵卒，亦多有以戰爭一物，用爲解決國際紛爭，實屬野蠻之權使，倘能舍此而用他法，自必樂從者。

托氏又於一篇文藝內述無抵抗主義之勝利，茲引之如下：

『……太拉坎的國王於是差人去估領鄉村，兵隊到了一箇村上，男女人民都衝出來很驚異的向着兵們凝視，兵士動手拿他們的糧食和牲口，人民任他們拿去，並不抵抗，兵士這樣的過了一日，過了兩日，到處都遇見同樣的事，人民一任他們拿取各種東西，毫不抵抗，只是兵士同他們一起生活。「苦朋友」他們說，「倘你在本地生活艱難，爲什麼不來與我們一起居住呢？」』

兵隊進行而又進行，依然沒有見着軍隊，只見人民生活着，養活他們自己  
和別人，并且沒有抵抗，只是請兵士同住。軍隊看出這是無聊的工作，  
來與太拉坎國王說我們此處能戰了，帶我們到別處去罷，戰爭是順手的，  
但這是什麼一回事，好像是割豆汁，此次不願意再打戰了。太拉坎的國王  
憤怒起來，命令他的軍隊蹂躪全國，毀壞村莊，燒掉米麥和房子，殺戮馬  
匹。「倘你們不順從我的命令。」他說：「我將來殺掉你們的全體。」  
兵隊驚慌了，照國王的命令去做，他們燒毀房子和穀米，并且殺死馬匹  
，但這般獸子依然沒有抵抗，只是啼哭，老頭子哭了，老婦人哭了，少年  
人也哭了。

「你爲什麼要害我們？」他們說：「你爲什麼糟塌好好的東西，倘你們  
需要，你們爲什麼不拿去爲自己所有呢？」

後來兵隊再也不能忍住了，他們拒絕做下去，「於是軍隊解散，并且逃  
走了。」

呆子伊凡的故事

此段文中，托氏將無抵抗主義詳細述出，吾人閱之，即可明晰無抵抗主義之真義矣。托氏不獨因戰爭爲殘酷破壞而加以非難，卽凡一切殺戮用武之事，均加攻擊，彼寧願爲狼所殺，而不願自殺一狼。或竟至於寧爲微生蟲所殺，而不願殺微生蟲，托氏提倡被動主義，未嘗有所退縮，則循其名理，應宜有此。其格言曰：「爾其勿殺」故托氏終不願殺也。但此主義究竟利弊否，未便下適當之判語，閱者自能知之也。

### 十五 結論

上述托氏之人生哲學，曰人生之悲觀，曰理性與愛，曰人道主義，曰平民主義，曰汎勞働主義，曰無抵抗主義，曰生命不滅，曰自然主義，摭述粗要，蕪雜無序；然此八者，亦可見托氏對於人生之感想及其趨向之大要矣。抑此八者，乃互相關連，不可明分。覺人生之謬妄，因求其惟一之可貴之理性，因理性之活動爲愛，引至捨身濟人之道主義，因博愛，尤當施之於混真可敬之平民，而爲平民主義。因同情於平民，故主張汎勞働主義，因愛人忘

我，故主張無抵抗主義，又因救濟人生之悲觀，故倡生命不滅之高調，又因對現實人生之不安與自然界之動人，而成其自然主義，八者之義雖殊，而前後實相一貫，其思想誠有過當，然亦可見托氏偉大濟世之胸懷焉。

## 第七章 政治概觀

### 一 托氏政治思想之發生

大凡一家哲學之發生，或係由於社會環境上之影響，或係由他家哲學之激動，蓋有其因，絕非憑空而來。然而托氏政治哲學之發生，亦不外此兩種原因焉。

#### 1. 由於當時社會環境上之影響

俄皇彼得（一六七二——一七二五年）即位，目擊俄國遼遠西歐諸邦，切圖改革。親赴英法瑞士荷蘭諸國考察；歸國後遷都聖彼得堡，開拓疆土，振興實業，改革風俗。練軍明政，百事俱舉。顧革新之初，偏向政俗；於教育

社會，未及悉加整頓，唯後此擴張光大，彼得實樹其基耳。彼得死後，內亂紛乘，君權轉移無定者三十餘年（一七二五——一七六二年）及女帝加德林第二（一七六二——一七九六年）嗣立，始復統一。帝承彼得之遺緒，重興俄國。且實行獎勵文化，頻與西洋學者交往。時法哲家笛得勞（*Diderot*）以刊百科全書被政府所忌，女王遂招致之，以博保護學者之名。自是西歐文化，日漸輸入；社會上習用法語，而法國自由思想，尤爲俄人所心醉。帝懼其危害政府，則嚴行防遏。人民以政治改革無望，蓄憤思抗。其後遂有波爾帝之暗殺（一八〇一年），亞歷山大帝第一（一八〇一——一八二五年）嗣位初頗行寬政，優容改進黨。實行深忌自由思想，卒與英，瑞，奧，俄正式干涉法國革命（抗法之第三聯盟）及維也納會議（一八一五年）後，歐局大變，帝又結奧相梅特涅以阻遏德意志之革命，於國內則嚴壓改進黨，於是有一八二五年之十二月革命。尼古拉司第一（一八二五——一八五五年）立，鑒于各國革命之盛行，益厲行專制。如禁止言論自由，取締國內外交通，所以防遏

新派，無所不至。俄民痛怨日深，反抗亦愈烈。而克里米亞戰役（一八五四—五六年）（俄侵土，英法助土敵俄，俄敗退），尤爲人民所不喜。戰役未終，帝卒。（一八五五年）亞歷山大第二（一八五五——一八八一年）嗣位。帝溫仁知大義，愛民改政，戰事既終，（一八五六年）而俄國國運遂以是不變矣。

俄以農業立國，其地位區分小村，曰「米爾。」（Mir）每「米爾」有地主人民大半爲農奴，爲彼執業。其尊上奴下，過於歐洲中世之奴制。自十九世紀以來，農奴之生計日困，俄帝雖倡言釋放，終未實行。至是釋奴之風浪益高，帝深察國情，決意解放，先令王室實行，繼于一八六一年下釋奴之令。外此革新，亦多可稱，於是人民勃然有生機焉。然令業不終，又復舊政。一八六五年後，帝又禁止言論自由，組祕密警察，於是民情又作，而虛無黨恐怖黨同時並起，帝卒以一八八一年遇害。嗣帝亞歷山大第三（一八八一——一八九四年）仍嚴拒自由思想，任用哲學家（Popov-Donostayev）實施專制，更

標大斯拉夫主義，以圖屬地之俄化。尼古拉司第二（一八九四——一九一七年）繼之，仍遵行先猷，虐待平民，然自工業革命以還（十九世紀末葉）俄之國力漸增；至一九一四年八月，參加歐戰。一九一七年三月革命爆發，俄帝退位。遂此後事實，所以形成今日之俄國者，錯綜繁複，茲不贅述。

上述俄國史實，正爲俄國多事之秋，且托氏政治思想與時間關係頗深，故略爲敘述之。

## 2. 由於西歐哲學家之影響

當托氏時代，西歐適當大革命，平民思想怒放，俄國卽承受其風，惟托氏篤信法者盧騷之自由平等學說，是以其平民思想與人道主義之淵源有自，卽其政治思想亦莫非西歐哲學家思想之影響也。

## 二 法律論

法國大法律家戴魯士曰：「社會在草昧初開，民智未開的時代，法律的勢力極大，一舉一動，都受法律的制裁。人類用自己的教育及道德能解決的事

，或者非教育道德不能解決的事，也去依賴法律。殊不知制定一種法律，就伏着一種隱患。」

俄國無政府主義大家克魯抱特金 (Peter Kropotkin) 曰：「現代國家，莫不借法律以維持秩序，用來強迫人民改過遷善，法律遂變成制裁罪惡的正當方法。拿淺近的例來說，村落間道路不修，村民不知集款自築，乃說「請歸國有。」又如公園管理人，因工人不服命令，加以毆打，工人們就說，「非制定管理規則不可，」田園荒蕪，市況不振的時候，農工商界就去請願「發布勸業法」或「保護法令。」故現代社會中，自天子以至於庶人，莫不仰仗法律，保障安全。遇着雇主減少工資或增加勞動時間，所謂改良家的走狗，不曉得用最良方法——從資本家手內收回被掠奪的權利——指導勞動者，乃用掩耳盜鈴的方法，說：「非制定取締法不可。」久而久之，弄成無時不講法律，無地莫非法律，倫理修身是法律，彌縫罪惡的缺陷也是法律，真稱得起法律萬能了。」



托爾斯太根據其愛的原則上亦頗反對法律。彼曰：

「勿以暴力（法律）對待罪惡。」

「在達到如現代高高之文明狀態之人類間，無須用法律之必要。」

「法律者，係執政者以暴力之手腕而施行，然於簡人間，則禁止用暴力耳，蓋因個人之暴力實施，則執政者之暴力不能如願以償也。易言之，若法律不依暴力之手段為憑藉，則法律本身已失其效用，而等於具文耳。矧法律時代已成過去之陳迹。至現代人心之狀態充滿寬和，大多數人們承認人類愛的原則，而同情於他人者，彼輩具期望人類靜的平和的生涯甚殷。」

「且法律係與「勿以暴力與惡人作對」之原則大相逕庭，基督曾明白指摘斯事：「汝們不要議論人，免得汝們被人家議論。」（馬太傳第七章第一節）「汝們要不議論人，就不彼人家議論。」（路加傳第六章第三十七節）由此觀之，卽是不但勿以言語議論汝之鄰人，尤不得以行動處置汝之

鄰人。換言之，卽是不得由汝們人間所作之法律，於汝們之法庭審判汝之鄰人之意思。」基督此語，不獨是對於各箇人與法律之關係，并且極積的排斥法律。基督又云：「汝們相信法律，有改惡之力量，然其實法律不過是助惡之工具也。防惡之方法，僅有一途，卽以善報惡是也。」

夫法律乃本諸風俗及習慣而產生，含有保管人種之社會習俗，及野心家利用人民迷信之弱點。憑一己之意，作成慣例法律，因含有此兩種重要性質，在其發達史上亦有極大影響，卽社會之習慣，變化異常遲緩，而統治者所利用以誘惑劫奪人民之慣例卻長足進步也。

數千年來，統治者的傳統政策，不外爲「尊重法律，服從強權」八字而已，而被統治者亦莫不俯首遵從，不敢違抗，是以法律已成爲宗教的信條。法律與道德之規律，混合而成爲統治者最高之神聖權威也。統治者（政府）設法律以繩吾民衆，一舉手，一投足，皆不能出此網羅陷阱之中，而自由全失矣。

有謂法律之功用，在能止社會之擾亂也，殊不知擾亂之起由於爭，人之有爭，由於社會組織之不善，非法律所能爲力。觀於都市之地，法律最嚴密，而爭訟犯罪者最多，鄉野之地，往往爲法令所不及，而爭訟犯罪者少。此法律無益於社會之明證也。

至托氏之主張廢法律，係根據於愛的原則上，假若有法律之存在，則真正愛的社會決不能實現。彼嘗謂以暴力（法律）而制暴力（罪惡），決不能收得相當之效果。故主張以善制惡，對症下藥，由此可見托氏之反對法律，頗持之有故，言之成理。然其說已入於無政府主義之理想矣。

### 三 愛國與政府

何爲政府乎？爲何需要政府乎？政府有無存在之價值乎？凡此問題時時懸於吾人腦中，苦無適當之解答也。人道主義者托爾斯泰曾於一九〇〇年著有愛國與政府一篇，議論獨到，吾人讀此，則對於政府之觀念，可以渙然冰釋；本篇頗斥愛國之謬，因愛國是從其偏僻之種族觀念而來，一旦世界大同，

沒有國家種族種種界限，自應廢止耳。又對於歐洲列強之政府，利用人民之愛國心，欲達其併吞世界之夢想，評判頗十分透澈，誠可爲歐洲大戰，作了一種預言，又是爲世界人類，指了一條明路，其價值自不待言矣。

茲將愛國與政府一文介紹於下，並加以評論：（本篇根據梅九君所譯）

（一）我時常說當現在時代，愛國的思想是一個不自然的，最沒有道理的，並且是有害的。就是人類所感受的大部痛苦，也都是從這種思想出來的。所以凡有理性的人，斷不應該像現在的樣子，天天去扶持這種思想，並且應該禁止。簡直說罷，可以用種種方法，從根底剷除了他才好，說起來也很奇怪，所有能侵侮人民的軍隊，和含有破壞性的大戰爭，沒有不是這種思想的結果。我的議論，對於愛國心，表示可惜，和差謬及損害，往往遇見些人，對於我這些議論，或是悄悄不語，或是以爲有意的誤解，更有一種奇怪的答話，說這些結果，都是惡的愛國心弄壞了的。要是真的，善的愛國心，那是很可誇的一種道德的思想，決不可以排斥，要排斥這箇，就不但沒道理，并

且是暴徒了，真的善的愛國心，是怎樣箇主義，我沒有聽見講過，要有講過的，便是爭論時節，一種自誇的言詞，或者把和愛國心沒有關係的一種理想，代替了愛國心，也是有的，因為這愛國心的結果，我們總覺的是很殘酷的。普通所說真的善的愛國心，是主張打算自己的人民和國家的利益，并且不侵犯別箇國家人民的安寧幸福。

最近我和英人談南非的戰爭，我對他說，一般人說，這次戰爭，不是因貪欲而起，是由愛國心來的，就是英國全體人的敵愾之氣，英人不以我爲然，他說雖是這樣，其實鼓勵英國人的愛國心，是一種惡的愛國心，所以有這回事體，要是善的愛國心，（英人也爲俗所染，）可以教我們英人作好事體，我就問他，你但願你們英國人獨作好事體麼？他說我願全體人類，……但是想利益推及全體人類，不但不是愛國心，并且愛和愛國心是反對的。

各民族的特性，不能組織愛國心，縱然有人說這種特性，是特來代替愛國觀念的，也不過爲那主義枉作一場辨護罷了，他們說各民族的特性，是人類

進步的重要事體，那愛國心，正是設法維持這種特性的，所以是一種良好和有用的思想，然而在往古時代，各民族那些特性，譬如習慣信條，語言，都是人生必要的事體，到了現在，那些特性，對於人類同胞的結合，這一種公認的理想，反成了主要的障礙物，不是很明白的麼！有甚麼維持必要呢？所以俄羅斯，日耳曼，法蘭西，盎格羅撒克遜國家的維持和防禦，不但激起匈牙利，波斯，和愛爾蘭各種國家一樣的維持和防禦來，并且連累到巴斯克，普羅文薩爾地維亞，喬法西許多國家，也是一樣做這種事體，非但不能調和人類結合人類，并且能使人類的相互關係，更加一層淡漠，更加一層隔離。

以上所說，決不是意想，實在是我們知道的真愛國的，依着他，現在所有民族，都是搖動的，并且因為他，人類感受許多苦痛，決不是爲自己民族希望合乎道德的利益，（專爲自己民族求利益，希望合乎道德，是萬不能的，）不過是一種固定的思想，要和自己的民族或國家，超越在一切民族和國家的上頭，然後希望自己民族或國家，能得最大的權利，這樣權利，全憑從別

的民族或國家，削奪些權利才能夠得到，所以說愛國心，是一種惡劣及有害的思想，並且是一種愚蠢的教條，人都該看得清楚，因為各民族和國家，若是各想自己民族和國家要到頂好處，那麼，他們全要在愚蠢和有害的幻想裏邊作生活，這是顯而易見的了。

(二)我們希望人人都知道愛國心是有危害而且沒有道理的思想，然而最可怪的事體，是現在受過教育，有學問的人，不但自己不看這愛國心是有害，是愚昧的，而且用極頑強極憤發的態度，主張散布這種意思，時常作爲一種有益和高尙的東西來讚揚他。

這是甚麼意思。

這種可驚的事實，祇有一箇說明，露在我的面前來。

從太古到如今，人類全體的歷史，可以說是箇人和相類的羣體從底下的理想，向高尙的理想去的，一種覺悟的移動。箇人和相類的羣體，通行的全道路是歷史一箇時期間，因人的覺悟，從最低的地方，到禽獸生活地平面上，

再達到最高的地方，種種覺悟階梯的段落。

各人，和各相類的羣體，國民，國家，時常向理想的階級移動的，有一部分人類，是走在前面的，有些落在後面的，還有更後的，大多數在最初和最後的中間移動，無論如何，他們全體總是由低向高，要達到一箇理想的階級，而且在一箇時期內，箇人和各類羣體，在前在中在後對於他們移動的理想階級，時常生三種差異的關係。

箇人和各類羣體過去的理想，總是廢棄他，且覺得成一種奇怪的東西，他們再不能教他復活，舉箇例講，譬如基督教世界中那些人吃人，公然搶劫奪取婦人和別的種種習慣，都成了記錄上的東西。

現代的各種理想，是因教育因模範因周圍人類一般的行爲，漸漸侵入人心，這各種理想於一箇時期內，分配在人類生存的勢力下面，舉一箇例講，譬如在我們時代，就有產業，國家組織商業，家禽利益，及其他種種的理想。說到未來的理想，有些已經快要發現的，能教人類變他們的生活方法，和



過去的一方反抗起來，這種理想，雖然是公認了的，尚沒有到實行地步，譬如現代的暴力的除滅，公產的組織，普遍的宗教，和人類同胞種種理想。

所以各人和各類羣體，無論立在甚麼地方，他們背後，總有廢棄的過去紀念物，面前總有未來的理想，往往現在快要臨終的理想，和近於人生未來的理想，其間不免有競爭的狀態，常見一箇理想，在過去時代，是很有用且是必要的。現在變成無用的東西，這種理想，或者經多少延長的競爭，歸到新理想的地位，仍不失為一種理想，卻成了現在的東西，也是有的。也有古代的理想，在人類覺悟中，已經被較高的理想，更換了位置，往往因於社會中最大勢力的人，有些利益，尚能保持他的原狀，所以這種古代的理想，雖說於人生周圍全體的情形，有極顯的矛盾已經改變了關係，尚且不斷的影響於人類，而搖動他們的行為，這樣古代理想的存留，在宗教的範圍裏邊，從古到今，常常是有的，這箇原因，都祇為有些僧正，神甫等，他們的利益位置，和古代的理想，大有牽連，所以常用他們權力，教人類保持這種理想。

同上面一樣的事體，在政治範圍裏邊，關於保存愛國心，有相似的理由，也爲那專橫的權力，都在愛國心上面立根的，如此這般作法，祇要於他們有利益，便不論那種思想，現在已經沒意味，沒功效，也有巧妙的方法去維持他，所以有最大權力的人，用種種方法，去鼓動別人，他們總能夠完全達到目的。

因此在我們的面前，橫着奇怪相對照的說明，就是古代的愛國思想，和這種思想的目的，完全歸到反對方向，已經加入基督教世界的覺悟裏邊，在這兩箇中間，露出這種情形來。

(三)愛國心，或作爲對於自己國民一種獨有的愛情，或作爲因防禦敵人殘殺或虐待，自己國民犧牲那安寧，財產，以及生命的，一種道德的信條，就是各箇國家，因爲自己利益起見，使別的國家人民受殘殺受虐待，覺得是很可行，並且是很合宜一件事。當這箇時代，那愛國心是一種最高的理想，然而在二十年以前，可以表率最高智慧的人裏邊，已經有些承認人類同胞，

是一種較高的理想，並且這種理想漸漸的侵入人的覺悟心裏，到我們時代已現出許多樣形式來。譬如共產方法的進行，工業，商業，藝術，科學的聯合，都是可喜的事體。人類現代互相聯接的程度，能教受強鄰征服殘殺和虐待的危險一直消滅了，並世全體人類（除過政府）一同在和平裏生活，打算相互的利益，和友誼的通商，作工，藝術，科學等關係，用不着擾亂，也不希望擾亂的，所以人應該想這愛國的舊思想，——對於我們已經覺悟一切國家的人類中間，都有同胞的感情存在，這種舊思想，當然是無用的，是不相合的——自然一天天的消滅，化爲烏有，然而有正反對的事業發現，就是這種有害且陳舊思想，不但接續的存在，并且分外的猖獗起來了。

有好些人沒有理性的根基，也不管對於他們正義的觀念，和本身的利益，都反對的。他們不但因爲能攻擊別的國家，能佔奪外國的產物，能用強力保守已經偷到的東西，常和政府表同情，並且他們自己也要求這樣攻擊，佔奪保守的，又喜歡這些事，又誇講這些事，那被壓制的小國，已經倒在大國權

力下面——波蘭，愛爾蘭，波希米，芬蘭，亞米尼安，——對於他們強敵的愛國心，就是他們被壓制的原因，是憎惡的，卻從他們傳染了一種愛國思想，傳染到這樣程度，幾乎全力都集合到上邊，他們從強國的愛國心，自己受了痛苦，現在因愛國的緣故，把他們的強敵橫施過的，且對於他們現在正橫施的事體，依樣畫葫蘆，也想橫施到別的人民身上。

以上的事體起原因為治人的階級人，（不但包含着有職務的治人的，并且那些享受特別的利益的資本家，新聞記者，和藝術家，科學家一大部分都在內，）能夠保守他們的位置，——比較多數勞働家位置，有特別利益——所以很歡迎在愛國心上立足的政府組織，他們兩隻手，握着鼓舞人民最有力的方法，時常專心保持他們自己和別人的愛國心，更特別是可以保持權利的，這樣愛國思想，就是能於權利上得很好酬報的東西。

凡是有職務的官吏，他們官級越增，愛國心越有，同帶兵的，當兵的，在戰爭的時候，容易升官，這戰爭就是由愛國心出來的。

愛國心和他的結果——自是戰爭，——對於報館營業，可以給一筆大進款，且對其他的許多商業，也可以給不少的利益，一切主筆，教習，和教士，他們的位置，越穩當，越稱讚愛國心，一切帝王越能得名譽，越歡喜愛國心。

這些治人的階級的人，兩隻手握著軍隊，金錢，學校，教堂，和出版物，在學校裏邊，他們鼓動小孩子的愛國心，是一種歷史的方法，說明他們自己人民，是全體人類裏面最好的，而且無論怎麼樣都是正常的，鼓勵壯年人，用奇聞快事，祝賀紀念和講愛國心的出版物。

最要緊的他們煽動愛國心，用以下的方法對於別的國家橫行種種不義的事，和苛刻的事，挑撥的國民，對於自己人民仇恨，然後次第行那仇恨的事情，去勞苦自家國民與外國對抗，這可怕愛國心，在歐洲民族裏面猛烈直行，用加速度，向前追進，現在已經已達到極端，再往前走，就沒有這愛國心存在的地方了。

(四) 離現在不遠，人人能記得的，有一件事情起來非常奇怪，基督教國家裏面因愛國心弄出一駭人的狂魔來。

十九世紀後半期，日耳曼主治的人鼓動他們大多數人民的愛國心，到了這樣的一箇程度，提出一種法案來，全體人民都依法要當兵，不論小兒，丈夫，父老，學者，和教徒，都一定要去學殺人，去作軍隊中上級官的奴隸，并且命令他們去殺人，無論什麼人都絕對的要殺，譬如殺愛他們壓制那些國家和人民，殺保護各人權利的自己國的勞働家，甚至殺自己的老子和兄弟種種，就是帝王中最兇惡的維廉第二，公然宣言出來的。

這駭人的計劃，損害人的寬宏大度，然而在愛國心勢力下邊，德國的人民竟安然承受，毫無怨言，結果便打勝了法蘭西，這一場勝戰，越發的把德國人的愛國心鼓舞起來了。并且因爲反動力把法國人和別的強國人的愛國心也激起來，於是乎全歐洲的人民都屈服在這箇開始的普通軍役下面沒有一箇反抗的，這樣奴隸的情形，含着卑賤的屈服程度，比較古代的那些奴隸還要壞

些，至從大多數人民，奴隸的屈服了愛國心諭令之後，那政府的妄膽，暴戾都沒有限制了。在亞洲，非洲，和美洲搶奪別人的土地，已經開始競爭，——有的因幻想，有的因驕傲，有的因貪心，惹起來的——並且政府和政府中間的猜疑，和仇恨，也跟着一天一天的大起來了。

勦滅被佔領土上的居民，已經認作一種十分自然的行動。但祇有一箇問題，是那一箇應該先佔別人的土地，殺別人的人民呢？一切政府們，不但顯然對於關係被征服的民族，及關係相互的民族，所有的正當要求，時常加以侵犯，並且不斷的作那些欺侮，詐騙，賄賂，間諜，謀害種種的罪惡，而人民對於他們作這些事，不但常表同情，並且喜歡他們自己政府那樣的犯罪，特不歡喜別人政府也是那樣。

相異的人民和國家的中間，交相仇恨，到現在已經達到可驚的地步，凡一國攻擊別國，甚麼理由也不問，人人都知道，一切政府，都張牙舞爪，但等他一箇害怕了，或衰弱了，然後自己能冒少許的危險，把他就碎尸萬段。

號稱基督教世界全體人民，因這愛國心，已經返回頭來，到了野蠻地位，不但強使他們殺人或被殺，及希望殘殺，歡喜謀殺，並且在他們自己家裏和平生活，毫不冒險的歐美人民，一到戰爭時候，都感謝那傳消息的便利方法和出版物——好像立在羅馬的戲場中傍觀人的位置——一樣的歡喜殘殺，並且揚着無情的聲音，叫喚着「大拇指頭倒了」（羅馬古時觀劇者，希望一箇武士被殺的時候，用這一種記號）不但一般老者，就是一般小孩子，純潔聰敏的小孩子，隨着他們國家，——聽得某天某天，不是七百就是一千英國人，或特國人，被砲彈或槍彈打死了，或是帶了重傷，也是很歡喜的，我常常見作老子娘的，常用這些野蠻事情，鼓舞他們的小孩子，這還沒有講究，一箇國家，每加增軍隊的時候，（各國當危急時，常因愛國心，要求增加軍備。）使他的鄰國，也因愛國心增加軍備，於是乎又惹起頭一箇國從新增加起來，築要塞和與海軍，都一樣的辦法，一國造十艘鐵甲船，鄰國就造十一艘，頭一箇國從新更造十二艘，如此這般推上去，沒有窮盡。「我愛拿住你，」



「我要打破你的頭，」「我要拿短刀刺你。」祇有無賴孩子醉漢，或者畜類有這樣爭鬥，然而現在最文明政府中最高代表的——就是擔任他們國民的直接教育和道德的人，也恰是這樣的幹法。

（五）這樣情形，一天惡似一天，不到顯然廢棄的田地，決不會停止的，有些容易受騙的人很信有一箇方法，可以免去這樣情形，但因為最近出來一件事，又信不過了，就是海牙和平會，和跟着這會當下來的英特戰爭，若是思想薄弱，或者是一知半解的人，往往用一種理想能夠安慰自己，以為萬國仲裁法院，可以停止那戰爭和那大增軍隊，請看海牙和平會和跟着來的戰爭不是已經拿一種顯然態度，證明用這種方法，不能去解決困難問題麼？海牙會議之後，政府和軍隊同時存在，軍隊和戰爭不能廢止，已經明白無疑了，有一種協議，是能行的，就是當兩下交鋒對壘的時候，用得着的，還可以互相信任，比如當他們兩下要會議的時候，白旗一舉，兩下都要放下槍械來，這算是列強可以互相信任的一件事哪。

說到政府不互相信任時，他們不但不能解散，或減少軍隊，并且時常照着鄰國增加的程度，一樣的增加。

這海牙和平跟着起了一場英特血戰，也沒有人希望停止了這樣事，這雖說是完全出人意外，卻有一點用處，——這用處，就是拿明白的態度，表示人民受的痛苦，不是政府們所能醫治的，因為政府們縱然有心廢棄軍備和戰爭，也是不能的呀！

政府們有一箇存在的理由，定是防別人的攻擊自己人民了，但是沒有一箇想人民攻擊傍人，也不想互相攻擊，於是乎政府們離開了和平思想，專意激動別的國民，對於自己的國憤怒，因為激動別的人民憤怒，才好鼓勵自己人民的愛國心，所以各政府都確保他們的人民常在危險裏頭，一定要防備的。政府們握着強權，一面激動別的國民，一面鼓舞自己國民，專做這兩件事，因為他們在這兩件事上存在，所以不能不那樣去做。

在稍古的時候，政府們但要防別的國家，攻擊自己國家，現在不然，政府

們專意擾亂國際的和平，而激動國民互相仇恨。

因為撒種子，先去犁地，是必要的事體，但是撒種子以後，再去犁地，那分明是搗亂的，是有害的了，然而現在政府們，恰是這樣的，逼迫他們人民專做的，叫他們去干犯人類的結合，但是若與政府們沒有利益，卻不教他去干犯。

#### 四 政府之存廢

政府之存廢問題，吾人讀托氏之論，即可深曉矣。托氏說：「有一箇時期，政府好像是必要的東西，就是維持那政府存在，固然不好，但比較對於強隣侵凌，毫沒有防禦的時候，所受的害還輕些，直到了現在，所存在的政府簡直成了無用的東西，因為他使人民受的驚恐，比較一切的危險，都格外利害，不特要不得，并且毫無存在的理由。」

「不但是武力的政府，就是普通一切政府全部都是純潔高尚的人組織的，雖然是無害也不能說他是有益。」由此觀之，托氏對於政府簡直是弗承認，

以爲政府係害人之一利器，故甚惡武力之政府。托氏說：「所以政府中有那些有武力的份子，是最危險最利害的一種組織。」托氏視政府是一種資本家與霸者壓制人類的東西，除將多數人置於少數人之下，無別的真意。政府組織之方法，爲似一尖錐形，站在尖頂上，均是有勢力者，將一般民衆壓在勢力之下供彼輩之犧牲，彼立於尖頂上者又必定較他人尤奸滑狂妄不法之惡行，否則彼之勢力即把持不住。托氏說：「無論什麼政府都有絕大的勢力跟着，不但管理一切財產生命，并且壓制精神和道德之進步，阻礙人類的教育和宗教之發展。」托氏以爲人類禍患發生之機關是在政府，若欲從恐怖中與戰爭之災難，將人類間救出之，非從速打破此機關不可。曩者人民組織政府原爲保護安寧起見，不料有一般敗類者，將此機關佔領，由是人民即變爲奴隸，屈伏於勢力下叫苦，此正如引虎自衛，反被虎噬矣。故如今欲免去禍患，除驅逐此虎，或將彼擊斃，別無他法。托氏說：要消除我們的障礙物，不用甚麼國會，和平會議，也不要什麼同盟和仲裁法庭，只要將此製造禍患的機關

——叫甚麼政府——從速破壞就行了。但須毀滅此製造禍患之機關，應如何乎？托氏說：「要打破這機關，唯一的條件，就是人民應將愛國思想，——維持強暴機關的獨一要素——除盡乾乾淨淨才行，愛國思想是粗暴的，有害的，無情的，而且是最不道德的東西，怎麼說呢？因為他是人民在道德最低平面上立足的一種性質，常常的民族，受他們的虐待，所以是粗暴的，因為他會妨害自己的人民和人民中間交歡和攜手的關係，而且從這裏弄出政府機關來，把一切橫力都落在這機關人手裏，所以是有害的，因為他不但使人變成了奴隸，並且教人好勇鬥狠。費盡了力量，犧牲了生命，把自己忘掉，專為政府作事，所以無情的，又因為他使人不承認是自己的兒子，和有理性指導的自由人，都屈伏不合理之愛國思想下面，承認自己祖國的兒子，政府的奴隸，去作背理昧天的事體，所以是最不道德的。」

「還有最要緊的一層——就是我們應該明白那可怕無惡不作的機關——政府——能使我們因了他就通通改變和平的面目，競爭起來，弄得四分五裂，

「如果沒有他，我們就可以停止許多可怕無益的禍患……但是那些政治家斷斷是不肯的，他們主張要管理我們，要靠着我們勞力生活的，他們向我們抽稅，吃我們的業產，他們向我們徵兵，把我們的兒子，牽到戰場上去送死。靠着政府吃飯許多人，都主張向我們抽稅，去維持那作惡破壞和平的軍隊，並且爲軍隊辯護，說是防守國家一定必要的東西，——這完全是假話，是「掩耳盜鈴」的法子。」

「戰爭確是武裝軍隊存在的惡果，有大基本軍隊的國家，遲早總要發生戰爭的，譬如一箇人自誇他的拳術非常的高妙，倘遇別人，比他還好，這兩人自然是要打的……這并不是他們人民願意去戰爭，不過是最高級站在尖錐形的人，煽動一般人民使他們恐怖，憤怒，去防守自己國家，一定要和別人戰爭。」

托氏所主張否認政府存在之作用，并且非破壞不可，但是破壞以後由何物去替乎？如何方可免去無政府之危險，而達到和平之幸福乎？托氏說：「不

由什麼東西去代替……我敢相信將這製造禍患的機關破除之後，人類就立刻停止了殘暴和互相戕害的事體，現在有些人，是受特別的教育和訓練去殺人的，去施暴亂於人類的，有些人自以為有行暴亂的權利，並且由這因暴亂而存在的機關，得特別利益的，在他們以為這樣暴亂與殺人的行為，是很好的，而且有價值的，但是將來的人類，不是這樣教育的，自然也沒有施暴亂於別人的權利，這暴亂的機關就用不着了，就像現在普通人的天性，覺得暴亂和謀殺是惡的行為，決沒有人敢犯這罪惡，或者廢了政府以後，暴亂的事人們還接做也不定，不過比較現在做的總要少一點，因為一箇機關存在的時候，總是計劃，做謀殺暴亂的事體，廢了政府不過教我們脫離從過去遺傳下來的，無用的機關，和慣做暴亂的事體，以及替做這些事體的人作辯護的機關，還有一層施行暴亂的政府，不是把正義的，善良的，和不以暴亂為基礎的那些法律，法庭，財產，警察，條規或經濟整理和普通教育都廢除了。是要把廢去強有力的政府所剩下的力量與費用，去做那正義的和理性的社會組織

，使人類得着真正的幸福。我們確定廢政府，縱然有些紛擾，有些內亂，人民的位置，再也想不出比他再壞了。」

托氏之意思，以爲政府機關無論如何，皆是無存在之理由，并且非從速廢除不可，縱是蹈於極端無政府主義之狀態，亦較現在好得多，氏之根本廢止政府之步驟，是先將維持政府存在之愛國心去掉，須知世界人類同爲一體，均應相愛相助。因有政府而有戰爭，倘吾人須享和平之幸福，必先認己爲理性指導之自由者，并非爲政府之奴隸，自應無需甚麼機關，此機關亦無可愛之價值，將彼消滅，自屬當然，且由此機關（政府）所發生之種種罪惡，亦必隨之而消滅矣。

## 第八章 經濟哲學

### 一 托氏經濟思想之產生

托氏中年既有完美之家庭，且一意營業，作著述，對於己身之服務責任，



氏蓋未嘗加以詳細之研究也，然其心中所有疑問，固未嘗絕無與社會問題相關者，如對於財產管理一端，曾爲文論之，氏謂：「社會上常有公衆安適，而不當有愁苦貧乏。應爲互相團結，而不應爲互相仇視。約言之，此實有待於一種不流血之革命。此種革命，且爲各項革命中之最高大者，其最初發端，可在吾輩所處之小社會。久之，更擴至一省，而全俄而全世界。」此類問題，繼續發生於托氏心中，久之其聲譽日隆，而其心神則日形擾亂，且常覺本人生活之淺近與無意義，自殺之念，遂因之而屢次發現，至是氏始漸與貧苦簡樸不識字之信道農民爲伍，並漸信富足飽暖博學安閒之人，已失去生活之意義，而存有生活意義者，則惟有貧苦人民而已。氏嘗謂：「是類人民，漸次爲我所愛喜，吾知其生活愈詳，則愛之亦愈甚，而已身處世，亦覺稍爲容易，……余在斯時，始知上帝之不可不信，吾祇需思念上帝，卽可以安然生存，苟忘之或疑之，卽不免死滅……上帝與生存固同屬一事，上帝卽生活常存，而求上帝，則生活不致無上帝。」「依上帝之布置，一人可自毀其靈

性，亦可自救靈性，則該人當以上帝爲標準，而欲以上帝爲標準，則非屏除一切安樂，而毅然自勞自卑，與自受苦難不可。」吾人審此，即可窺見托氏人生意義說理之概略，托氏既欲取達此一斷語，遂更進而研究與著作關係宗教之書籍，自是而後，其生活思想，即大爲變，自此托氏已與愛人如己一念相聯合。迨一八八一年氏再來莫斯科，驚其地難民之多，遂實行施濟之手續，久之更覺貧民決非施濟所能救，蓋富人而行慈善事業，實與「以一手取掠千萬金，而以他手施出一小銅幣，」無異，如是又安能出貧民於水火，依氏之意，則吾作此行爲，誠「不能坐於一人頸項之上，而壓之使伏，至是且逼其負吾前行，而我並不從其肩上躍下，惟徒自語而語人曰，「我見此受難者，心中異常酸楚，除離去其肩背外，吾將盡用各法以使之安適。」爲事之不能有效，誠可一察而知，是以苟欲使世人不致成爲困苦與衰落，吾當使他人奉我絕簡，而已身則常爲他人工作而後可。」

簡言之，托氏於是時已深覺愛人如己之必要，既悉此理，更從而斷曰：「

除一人爲其朋友致盡生活之能力外，從無足稱爲仁愛，愛之爲愛，祇在箇人自作犧牲之時，——而真正快樂或愛之酬報，亦僅可於是項一大愛中尋得。：勞働者爲他人之利益，而以身養人，迨因過勞而萎落而垂死，其情形正與前例相若。」卽此觀之，托氏所主張者，不外以愛人如己一種行爲，爲掃除社會敗狀之根據，氏謂吾人所以不能實行愛人者，由於吾人與貧民隔絕，不知貧民之苦，吾人有愛己之念，既有愛己之念，則愛人之志自必極易受壓，是以欲求愛人，實當先求愛己，並常常與貧民接近，因是氏更進而提倡「食力」一理，且謂「人類所有種種弊病，除直接由暴亂而生者外，無一不由饑餓，缺乏必需品，工作過度，懈怠過甚，與上舉各項而生之惡行而來，捨同心協力除去貧乏富裕等不現象一端，人類更有何較爲神聖之責任。」舊約中有：「因汝面上之血汗汝始可得食。」一語，而耶穌行爲，亦常示吾人以飯饑飲渴之意，托氏視之若金科玉律，蓋「爲貧乏，爲謙遜，爲難民，皆耶穌基督之訓令，非如是卽不能進天國，非如是則生於斯世，亦不能享有真

正之快樂。」

托氏之餘生，即力求實行此理，一場奮鬥，後氏因與政府相仇，與妻子意見不合，欲毀產業棄家而不可得，卒至經歷多年之勞作生涯，而於八十餘齡離家他往，病死於亞士德博化城一小小室之內，死後雖全球人士爲之表示哀悼，而其以身奮鬥，則實不能稱爲成功，而能實行其主義者，蓋亦異常鮮少也。

從上文加以觀察，每覺托氏之主張，有劇烈改革的氣味，仍依事實而言，氏從來不以革命黨社會黨之政略爲是，當俄之民主黨與皇室力爭時，氏曾發一海電至北美評論報，力評革命舉動之不是，謂俄境革命舉動，適足以緩滯真正之社會改造，蓋據氏所見，足以取達該項真正之改造者，惟有施全境之人以宗教及道德之完成一途而已，若以政治的擾亂引起種種有毒而假偽的改造，則形式雖更，而真正進步，勢必因而停止，試觀英美法等立憲國之成例，可見斯理之不謬。」由是觀之，氏誠一反對組織團體以抗拒專制之人，氏

非特不以社會爭鬥爲是，此於其著作中，且時常提倡順從之美德，申而言之，卽氏之主張，乃一方面使貧苦者安於貧苦，而一方面使富貴者知舍富貴而與貧苦者同享社會之樂，托氏固以箇人改造爲社會改造之先步也。

氏謂富裕不能使真正耶教生活實現，且極言貧窮生活之安寧與快樂，其用意在感動讀者，使信勞作謙遜與服務等端，所引起滿足，遠駕於富裕安逸與權勢之上，卽此可見托氏實以農民所處之地位爲大幸，因是之念，遂謂一人苟能毅然順從真理而盡勞作，則雖僅取獲少量酬勞，其生活亦必極形愉快，信「知足則貧亦樂」之理，當覺氏之言爲是。氏嘗警告富人及資本家曰：「勞働界之革命，以破壞暗殺爲恐嚇之手段，是事非特足令吾人驚心，而二十年來，吾人實居於一種混亂之地位，吾人猶未卽遇此大亂者，特有機巧方法，以緩滯之而已。今則被壓者之怒氣日高，而富裕者之體德勢力日漸，機巧之策漸敗，富者將無以自安矣。斯言用意，卽在於勸勉富人使之改變方針，以求免去不道德與違背真理之階級爭鬥。」

常托氏募軍時，俄境工商業日形發達，農民之離去井里，而勞作於工廠者極衆，氏心焉憂之，因更力勸工人，謂若可不爲資本家工人，卽不宜爲之工作，再則不可爲低勞值之役，此外工人尤不可扶助資本家之舉動，而拒絕爲政府擴張警務軍務稅務等武力，亦工人所當盡之事，綜是觀之，托氏於箇人改造一端外，且欲於不得已時，求一無流血而消極抵抗造成之革命。氏嘗謂：「無政府主義本無謬誤，所誤者惟在欲以革命建設之，」其理卽在於此，托氏既深信社會改造之基礎，在以宗教作用改革人心，同時更進而攻擊足以阻礙耶教生活種種狀況，爲國家之建設，與以機器工業爲根底之近世社會，爲其所鄙惡者。如工廠城市等制度，在托氏心目中，乃罪惡之泉源，而各汽機電機等機器產品，以及鐵道槍炮各項用具，氏且目之爲政府或資本家害人之利器，卽濃酒香煙與夫各種消耗品，尤不免爲吸取貧民金錢之物，氏之主張，均有至理存諸其中，良以上舉種種，概有引起惡慾之勢力也，簡樸之鄉居，乃氏所極端愛好，蔬食尤其所極力提倡，（詳見下章素食主義）或謂其有

退居原人時代之傾向，言之非無根也。氏嘗謂『世上祇有一種永久革命，此即道德之革命，或簡人內界之改造。』其學說之精華，即在斯語之中焉。

## 二 財產論

托氏對於社會學說研究頗精刻獨到，並有所創見。彼嘗云：『我們對於這箇問題，經過很長久的思索，我想我的思想，不致於僅僅乎關於俄國，對於全世界或者也有點益處。』茲特敘述其關於財產問題的意見。

（一）在達到高度文明之人類社會中，須否認財產之存在，此托氏之語也。惟恐有彼時代財產存在，比較不存在時，更有利益於人民。然而此時代，已經成爲過去之現象，不過回顧而已，在達到如今之文明社會中，將彼爲獲得財產而行野蠻爭鬥之事，特別絕了踪跡。且吾人之心，已銘刻的愛的原則在彼等中，任誰皆知對於存在此世界之財富爲萬惡，爲不平等之淵藪。

財產財產，是與愛的原則相矛盾，是與不要以暴力對付惡人之戒律相違背

者。並且財產，是依有產者爲支配無產者之基礎，所以與「萬人皆係上帝之子，」——「萬人皆是平等之觀念之愛，」是相矛盾也。因此，雖財產基礎之暴力於思考以外，尙不失爲當否認之性質，富者因彼之富有事實已負一種債務。飢於食，慄於寒而零落者，在莫斯科亦有萬人，此種事實則擱置不問不理，而自己所食者海珍奇味，所住者高樓大廈，所衣者夏葛冬裘，此非罪惡乎？且他人無飯充飢，而自己卻有餘食，他人無衣蔽體，而自己卻有餘衣，斯人者又非犯罪之行爲乎？

【甲】財產是有產者支配無產者之工具。

財產權是一排他的權利，人依此權利，對於任何事物均可以利用者。財產之意義是存在，其不得財產之貧民隸屬於有財產之富者，貧者爲得生活必需品，即不能不隨富者之宗旨去行動，尤其是不能不仰承富者之鼻息而勞動。「財產是把人類分裂爲兩階級者，一爲被壓迫受寒苦之勞働階級，一爲怠惰享樂壓迫他人之剩餘物的貴族階級。」吾人是一樣之同胞，雖然如此，吾之



兄弟或姊妹，每晨皆是爲自己將生命買出去，吾人同是一樣之同胞，然而每晨皆使用烟草，洋糖，與其他從事製造時有害兄弟姊妹等之健康之一切物品。」「而貴族階級爲過良善之生活，使彼門房，廚師，僕役，車夫，洗衣女等，不得不從早至晚，繼續勞動，又爲製造車夫，廚師，僕役與其他人等，爲吾勞動之必需器具與物品，如斧桶，刷毛，什器，靴油，煤油，乾草，食物等，此數事爲勞動之必要，是不能明言出來者。」「事之不平，孰甚於此。

財產之定義，是爲製造其他物品之必需物，而於其中尤主張土地與器具，「無可耕之土地，無鑣，馬，車等，即弗得爲農夫，不持着家屋，水，縫針等器具，即不得開鞋舖。」「然而屢屢無土地鑣馬之農夫，亦有無家無水無縫針之鞋店，此爲何故乎？是誰將彼輩之物奪去之？」如此結果，大多數勞動者，均被破壞了生產自然之條件，則彼輩勉強將人家之器具而勞動，依器具所有者，彼輩并非爲自身，在彼輩係拿勞力爲所有者而勞動之，勞動者非爲自己，亦非爲自己之慾望而勞動，是爲奢華，且懶惰生活之富者工場與其

他設備所有的而勞動，則財產即係以土地器具的所有者榨取勞動者為意思，此即是以人類勞動結果之生產物，由勞動者手中移到不勞動之人手中之意思。

「以貧者隸屬富者為內容之財產意味，在金錢上所表現者，為尤加顯著，常人云：「有錢的人，是執着無錢者之自由的。」原來，吾現在所有之盧布，是什麼東西呢？這箇是用怎麼樣方法拿到自己手中的呢？那一部分，是由祖先遺下之土地田價聚集的，農夫為賠還田價：彼不得不最後變賣彼所殘餘之羊與牝牛，吾現在所持之盧布，他一部分，是我所著之書物之代價取來者，若是我所著之書，有害社會人心，而銷行頗佳，為此書吾所得之盧布，即不能說不是來的不正當。

「我所著書物，若是有益，那事情還要更壞了，我將此書物，給人們說：「多拿出盧布，多拿我要賣此書。」前面之場合，農夫是陷於最後賣去彼之與牝牛之悲境，在此場合，窮學生窮教師，同樣受着痛苦的，為支出吾此

書物代價之貧者，是不可不將費盧布於其他念頭打斷耳。吾後此許多盧布，可是吾如何將彼處外耶？我將此盧布送給貧民，使彼滿足我為條件，而彼輩以代我清除街道，或者在工場以製造燈與鞋為條件的，我拿此盧布，——盡量取彼輩之生產物到手中，而儘着少量給與彼輩盧布，要從多取彼輩之物，以後我好像忽然想起來似的，才將此盧布無益的，分給貧民，然而這并不是所謂一德的人們，單是我想到時，不管誰都給與的，而我所行的，亦不過是一手往貧民身上奪去數千盧布，他手還給佢們而已。

【乙】依有產者在無產者財產上之支配權，是基於肉體的擄奪的。

若是為勞働結果，而畜積莫大之財富，不屬於一德之人或限歸幾人所有，又若有從勞働者徵集租稅，一向隨意使用之權力，歸於某種之人，則就此并不是一般人所欲想，又不依何等自然法則之結果，乃是因政府與支配階級，為自己之利益，欲以此依著肉體之擄奪壓迫來維持此制度，此即係基於法律等，人若將彼生產品之大部分，送給資本家或地主——資本家與地主等，亦

皆認此事爲不正當，一則彼輩害怕不此樣，即要被擊被害的，吾人可以說以下之語，即是對於富翁生活一箇人，而要有疲勞貪慾深深妬嫉，妻子一齊哭泣，飢餓之於勞働者，在此社會中，富者所有之特權，凡彼之豪華與奢侈，皆係僅類擄奪榨取方能得之，而且方能維持財產。

【丙】依有產者在無產者財產上之支配權，是據有產者加於無財者之肉體壓迫。

無產者——爲財產而隸屬於有產階級之無產階級——不作警官是不成的，不入軍隊是不成的，不繳納租稅是不成的，依彼輩維持之軍警，而彼輩用種種方法，守護財產，用種種方法守護富人之財產，彼輩想不要實在不成的，命令一下，立即應命，而準備着自由將彼隨便之人，加以懲罰或殺戮的，要是沒有那樣人，則可說是因爲無有土地而勤苦勞働者周圍土地，是那地上亦有一點不勞働之人之財產，此大膽主張者，恐鮮有其人矣。依農夫之辛勞而得繁茂森林，欲由農夫奪得森林之地主，恐不會有矣。依謫計得穀物，在饑

餓之人面前儲積，不使彼輩用一粒，單使商人得利，此事恐不會有之。

(二)愛是要求着，當以愛之原則作基礎的財富之分配，代替現在之財產制度，不能存續向來之生活法，與新生活樣式確立之必要，與財產之分配，亦有關連，「廢止財產」與「以新分配法代替之」等問題，是存在我人心中之一重要問題。由愛之原則觀之，則就因自己之力量而勞働之人，彼當得其所欲之物。

【甲】凡因自己之力量，而勞働以人單給與以彼所欲之物……吾人可以由愛的原則所發生之兩規則，推論此事。

第一種規則是不望由他人勞働而將己之全生產之勞働送於他人，是說「人不是為奉侍彼而生的，我是為服務我身而生者。」因此將己之勞働與他人之勞働，計量比較，亦不要想着是自己勞働之量較大而有用，就因而請求多量之生活用品，忠實遵守此規則，自己所要者，即無甚憂慮，此事先對於健康之成人而說，能動作，則能依彼之勞働而生活，依從他人取得生活用品而

確保自己之生活，是不成功者，彼單依對於他人成爲有用之人物必要之人物，彼之生活，才能確保之，彼役於他人愈多，則生計愈能確實，有此「爲他人服務」之誠律，則病人，老者與小童之生計，得以確保。譬如家畜雖病，人亦不能將其放置屋內，衰老的驢馬，人亦不得將其殺之，此種應有保護之義務，對人然，對物亦然。

第二種規則是由愛之原則道出之，此所謂凡應自己之力而勞働，是能得到彼所欲之思想是從愛的原則發生，是命令人：「將汝所持之物，分給他人，不要積蓄財富。」約翰 (John) 向受洗禮之人演說道：「有兩件衣服的，就分給與那無衣服者；有食物亦應如此。」而基利斯督常屢屢拿此同樣之語，更明瞭而適切之語，彼謂：「貧窮者是有福的，富者是不幸的。」又謂：「人不得兼爲神與財服務。」有時誠訓其門徒說：「不但不要有錢，而且同時亦不要有兩件衣服。」

【乙】至於財產分配，在各箇之場合，依何方法去做乎？

吾人最好是將俄羅斯移住民來作例子，彼等移住之民，到某地居住，彼輩之中，任誰皆知在彼土地上不勞動者，則對於彼土地，亦不能有持得請求權。反言之，即彼輩由最初即認此土地爲公有，并且如何耕種土地，又如何收穫，亦皆任彼各自隨意，彼輩爲田地之耕作與庭園之設計并家宅之建築等，製造種種器具。而彼輩之中，任誰亦均未有欲以此器具爲己求財。反言之，即彼輩相信收器具，租錢，糧米，皆弗正當之事，彼輩以其自身之器具，或是以無利錢所借貸之器具，在爲所有主之土地工作，各人皆爲自己，或是爲一切之人，而以公共利益爲目標去協作。

托氏對於現今之社會，不是以主觀的想像而論，不過證之以種種之事實，及人類之要求，覺得財產必須廢除之，否則理想之完善的社會恐難見諸實現也。

今吾再引蒲魯東 (Proudhon) 語，以結束吾文：

「財產者，賊物也。」

「財產所有主，盜賊也。」

三 分工論

大地之上，無論何種人類？何種生活？其起居日用之所需，決非一人之所能備，此所以必分工易事也。吾嘗念自茹毛飲血以來，不知經幾許過去之人，辨其味而察其性，始得烹調之術，以遞授與現在之人，現在之人又必各出其智巧經驗，以求適于人之口，故一人之生活，即一飲食之微，已需無數過去現在之人，以供其日用。況其他之需要，有百倍於飲食者乎？其供我需要之人，正不知凡幾也。但此類供我需要之人，其中正有千輩百輩，勞其筋骨，耗其精神，為彼等自身及其兒女謀充分之生活日用，以期救免彼等自身及其女兒之遭受痛苦與早夭，而心力擲諸虛牝因憔悴空乏以與死為鄰者，比比皆是也。夫人莫不與需要相爭，往往父母妻子兄弟，環繞四周，日即死境，有如在斷橋折桅之一漏舟中，食糧又將告罄，天既厄彼以如此之境，非搏節其食物，並與需要為不休之競爭，將何以可？故凡一輟其為需要上人人當操



之工作，及一切吸收他人之勞力而無益於公共者，彼此必同受其害，然如何大多數受有教育之人，安然吸收他人謀生必需之勞力，已到四體不動，五穀不分，猶以其享受爲當然而合理者耶？設有人焉，日日操工爲他人萬不需要之物，而自謂他人必須酬報之，以供其食用，則人將可以爲奇事矣。然彼在政治，宗教，美術，科學各界之人，不特不能產生確實有利於人之事物，其所產生之事物，且爲人所萬不需要，若輩乃悍然以分工爲理由，需人予以美衣美食，吾人對此，又將如何評論之耶？

分工之原理，在人類社會中，固無時不存在也，惟必以人之理性及良知判斷，其應如何組織而後分工之道始能正確，凡一切苟以理性及良知解決此問題，則其解決必簡便而穩妥，蓋人之理性及良知皆知分工之道，必其人之操作爲他人所非常需要，每至請求其爲彼服務，而自願以食之，以酬其勞，如此乃爲正當也。設有人自嬰兒以至壯歲，常以他人之生活爲生活而許于人曰：俟我所研究之學問有成，當大有利益於人，此非人需要而請求之，特所自

許則然耳，然自壯年以後，一如往前，消耗他人之生活爲生活，所許人人將有利益之事，卒未有人能得其利。如此者，決非真正之分工，實係強者對於他人之勞力爲一種侵犯耳。此種侵犯，與從前神學家之所謂「天定」，「哲學家所謂「不可逃之生活情形」，「今日號稱科學家之所謂「勞働分配」同一爲強者佔據他人之勞力，以供個人之利用而已。

分工之理，在人類社會中，既無時不存在，我敢言此後亦必無時不存在，但吾人須研究之問題，非謂分工之理，前此存在，與後此仍將繼續存在之問題，乃應以何物指導吾人設法處置，使此種分工可入於正當之問題也。世人謂「若而人爲心思上精神上之勞働，若而爲肌肉上身體上之勞働。」彼等果何證據而爲是言歟，其實彼等已爲私意所蔽，遂覺如此情形爲正當之交易，不知此種交易，乃極明顯之古代暴行而已。

今或語人曰：「汝等衣我食我，供我所需求於汝等之種種工作，卽汝自幼所慣習者，我亦將以我所慣習之心思作用爲汝等謀。汝等其以身體上的養料

與我，我將以精神上的養料報之。」以上云云，固似乎正確，假使此種交換，無須雙方之同意，又使供給身體上的養料者，當無需獲得精神上的養料之前，有必欲供給身體上的養料之意志，則不僅似乎正確，且爲真正之正確矣。然產生精神上的養料之人，不問人之需要與否，及果能利人之生活與否，而曰「我或能給汝以精神上的養料，故汝等必須衣食我清除我住宅之汗穢，供我身體上一切之服役，而產生身體上的養料之人，則依其所需而供給之，不得以自身之所需要，而出以何種之要求，且不論精神上的養料果能收到與否，而身體上的養料則不得不盡其供給之力，此種交換，但以自由之意行之，則雙方條件，豈不均等？夫精神的養料之必要，同於身體的養料，吾人亦未嘗不同意。但所謂學問家或藝術家則曰：「當吾等初起以身體的養料供給汝等之先，即需供我以精神的養料，非俟收到精神的養料，則吾等不能服勞。公等又曰：「吾輩需要，農工，鐵工，以及靴工木工瓦工各種之工人，俾我能安心預備我所許諾之精神的養料。」則每一工人都可曰：「我當初起

作工，爲汝預備身體的養料之先，我先需要精神之果實，我爲勞働時氣力增強起見，需要宗教之啓迪與秩序之安寧，工人實用之智識，與美術所許之精神愉快，我無暇研究關於生活意味之訓話，汝其予我，我無暇求人類規則可以阻止破壞正義者，望汝將此方法予我。我無暇研究機器學，自然哲學及化學，汝其以關於此類教導之書與我，俾我能改良我之器械及作工方法，改良我之居處，及居處中之需用熟學與光學者。我無暇致力於詩歌美術及音樂，汝其予我以生活上陶情適性必需之具。」

公等或又謂工人所當服務於公者，倘被剝奪，不使公等有之，公等將不復能治其自以爲重要與必需之職務。余謂凡工人亦可曰：「我之職務，如耕種，如糞除汗穢，如潔清汝之住宅，其重要與必需，初不亞於汝之職務，倘汝剝奪我良知及智慧所需要之宗教指導，剝奪我保護勞働之合法機關，剝奪緩和我勞働之智識，與高尚我勞働之美術的快樂，則我亦不能治此重要必需之職務，凡汝前此以精神的養料從口頭所許諾我者，不獨於吾絕無用處，且不

能於誰爲有用焉。今非收到我及他人均能添益精神之奮興品，我亦不能產生身體的養料，用以餉汝。」

假使工人執此以相難則如何？工人果爲此言，決非可視爲戲言，乃直捷了當之正義也。并工人所持之理由，較運用心智者所持之理由，尤爲充足，其故因工人之勞働，較運用心智者之勞働更爲要緊，更爲必需。又凡用心智者，既允許給與他人以精神的養料，初無自己需用不足之慮，因而阻止其給予者，而勞力之工人，則因其自己或亦缺乏身體的養料，故輒阻止其給予他人也。

夫使此種單純合法之要求，而加諸我輩勞心之人，我輩將如何作答乎？：吾人且不知工人所需要者何物？吾人且忘卻彼等生活之狀況，與彼等對於事情之意見及其言詞，……吾人所需要者何物？以吾人之聰明爲私意所蔽，竟將吾人所當負之責任，置之度外，甚至忘其所終日勤勞者究爲何事？而吾人所當然負責服勞之人，適成爲吾人科學上美術上應用之物，供吾人之研究

，以爲一己快樂之趣味，直完全忘卻吾人之責任，并不在研究彼等，而在爲彼等服勞也。

及今之時，吾人應嚴密省察吾躬，表示意識，須知吾人非他，直與古猶太之法律士及法利賽之徒 (Pharisees) 猶太中之法利賽派人，此派人極重禮文死守陳法。——譯者注) 無異坐摩西之寶座上，手握天國之鍵鑰，既不能身入天國，又不許他人入之，蓋日日啖去同胞之生命，猶自謂爲基督徒，爲仁義正直有教育之人。(參見托氏著土地與勞工 Land and Labor)

## 第九章 教育思想

### 一 序言

泰西民族常言曰：『不自由，毋寧死！』足徵彼等之酷好自由矣。雖然，彼等所謂自由者，僅限於政治之範圍，僅限於成人之男女，於教育之本義，於兒童之權利，除二三先覺洛克，盧騷，比斯達羅基，托爾斯泰等大聲疾呼，

促醒一般教育者之迷夢外，皆未嘗注意及此焉。自此歐戰以後，民族自決也，民權發展也，民生平均也，自由平等之思想，如濤如浪，滾滾而來，間有多數哲人，且知民生主義之自由發展全在乎教育。蓋社會由個人而組織之，個人由教育完成之，教育不良，個人之心性隨之而乖僻，民生主義，永無完成之期矣。自今以往，倘教育家再不顧兒童之本性，唯以權威是賴。獎勵爭鬥之偽觀念也，鼓吹萬惡之軍國主義也，任情任意，惟我所欲，則希望世界和平，豈止俟河清之比？又如勞心者治人，勞力者治於人之主義，非竭力打破，則民權主義亦無伸張之日。階級，資本，男女之壓迫，仍舊維持，不施解放，則民生亦必不能得其平均焉。故世界之平和，是在教育兒童時，順從其固有之理性，弗施其強制，勿施以威權，任其自由發展，此自由教育之所由起也。

蓋所謂自由教育者，使人間之能力，自由發展之謂也。其教育內容不限於人文科學，凡自然科學，及社會科學，皆包而有之，以盡量發展兒童之自然

性，爲教育之目的，其方法，祇排人爲的手段，而任其簡性之自由，首倡此說者爲盧騷，力斥教育之目的，在市民養成之說，謂教育能使兒童稟賦，完全自由發展足矣。

現代托爾斯泰，愛倫凱，克盧力特，奧道，蒲倒盧，保魯士等皆主張尊重兒童簡性之自由教育者也。其主張要點，可略舉而言之：一，以教育之第一原理，在自我自由之發展。二，主性善，謂教育能排除阻害自然發展之事物足矣。三，尊重簡人的簡性，而以兒童爲教育之中心。四，重自然，排斥人爲的命令，賞罰，及其他教育手段。五，極力攻擊形式的，一般的，機械的教育，而主張任性的自由之教育，六，不重知識之獲得，而傾注情操之修養。此數者，自由教育主義共通要點也。今或以其側重主觀，目爲簡人主義，吾以爲過矣。助長主觀的天賦能力之發展，他日創造發明，卽所以貢獻人類社會也。烏得以其尊重簡性，而目爲簡人主義耶？願吾又無以名之，名之曰自由主義教育說，蓋對形式的，機械的教育主義而言也。



## 二 自由教育

## 1. 自由教育之原則

托氏中年服務教育事業，頗有興趣，關於此點於前編已論及之，閱者參看之可也。吾今所言者，即托氏教育思想也。前所引托氏教育之原則，與盧騷同，即自由與自然是也。天生兒童之心，虛而能容，不須外力，即急於吸收知識，如其體中之胃，急於吸收食物然。若兒童不食吾人所予之食品，而必得待引誘與強迫，則可知其食品無益於胃。否則，兒童身體，必不健康，或其體質已損。同理，教師所施之教育，若兒童不喜，而必用賞罰以求其領受，則可知其教育無益於兒童，否則兒童之頑鈍，必反乎常例。

『爲教師者之必要，務在利用兒童求知嗜學之天性，予以最能同化之食品，所謂最能同化之食品，即與兒童所生活動之小世界相宜之智識是也。』

此托氏自然教育思想之大要也。氏之專取盧騷自由，雖有時酌量變通，然

亦務減去人爲之限制，而使兒童發其自由，謂人無論處如何境遇，絕不宜使僱母與私宅教師任一切監督之責，皆主人與主婦直接任之。嚴酷之處置，與過分之刑罰，皆所不取也。托氏所視爲急務者，在使兒童能得近於自然之事。換言之，卽教以人與自然之關係也。凡自然世界之物，無論若何形狀，使兒童見之，皆宜啓其愛而毋恐之念，而且極意養成不卑不屈之人格。世人動以種種駭人聽聞之事，挑動兒童之忌憚，或恐怖心者，皆托氏之所引爲大戒也。

## 2. 簡性之尊重

托氏係最愛自由，傾向平民之藝術家所主張放任主義開放主義之教育法，與德國形式的專制的教育法大相逕庭也。

人生之眞活力，由人之天性奔放不羈，無拘束於秩序及規律而生者，故人在無秩序無規律之狀態，實可迸發其眞活力。假使外部不加以強迫制度，可由此而生最良善最確實之秩序，由內部自然生之秩序，始可謂之眞秩序，此

爲托氏平時所主張之教育法也。至托氏鄉村塾所規定之規則，托氏非以之管束學生，實爲教師而設，凡有害學生天性，不以學生爲本位，專以教師爲本位之教育法，爲托氏所不贊成者。托氏曾在教育雜誌發表一論文云：「兩箇學生爭鬧時，教師若妄加勸止，暫時雖可安靜，然其心理仍是不快。故不若任其自然，使其由內部道德性感觸，知爭鬧爲犯規律之事。孰是孰非，亦任其自身判決，不期然中自能使學生湧生正義念頭。」

### 3. 處罰

托氏云：「處罰學生，就能收效，亦不過強制一時，非真能使學生遷善改過。托氏鄉村塾所實驗室內有一次失一來頓瓶，托氏詰問全體學生，不盜瓶者應答裕如，盜瓶者面現紅色，口吃吃不能答，遂發現真犯人。托氏於是向全體學生商量處罰方法，衆議縫「盜賊」二字於盜瓶學生衣上，藉以懲戒，此學生自被發覺以後，神氣黯然，一向不讀書，亦不與朋友共遊戲，終日蹣跚蹣跚，恰如獄裏囚徒。不幾時又偷盜教師之金錢，被同班學生發覺，羣向

托氏要求斥退此學生，托氏聽之，心裏非常不安，又觀此學生顏色蒼白，狀極可憐，遂決不斥退之，並取去其衣上之「盜賊」二字。此學生自茲以降，漸改惡習，終成爲一箇完人，托氏得此經驗，故絕對不處罰學生。

#### 4. 教授法

托氏平生是最愛自由主義之人，故所主張之教授法，以發揮箇性爲旨，以藝術引起人生興味，以自然科學刺激人生好奇心，使學生注意實際生活上的與普通之知識，有不理解者則加以解決力。那一種憑書教授，乾燥無味，勉強要兒童記憶之時，反於有害兒童之真精神，故彼主張對於講了課本以外，尚須問學生許多有趣味之問題。斯類問題，俱是關於人生的藝術的實際生活之普通常識，以便喚起兒童對於一切的懷疑使他們向前面探討，此如其謂自由主義的教授法，無寧謂開發主義的教育法之爲愈也。

#### 5. 學課之選擇

托氏對於選擇學課，俱是獨出心裁，并不依據何種教育學，所謂地理歷史

文法等科。只以學生所能理解者而教之，不自然不必要者俱刪去不採。托氏最初教授文法，是憑着國文課本教授法，因收效甚微，遂除文法科目，專教作文，不出題目，任學生自由書寫其所心得者，至教授地理係以有趣味之旅行記爲課本。所謂地理，以及使學生不易於記憶者，托氏概不採用。托氏教授歷史，以舊約聖書爲課本，與一般教育者又不同，蓋俄國歷史，除記載戰爭一事外，餘皆鋪張帝王盛事，內容非常嚴肅，未能惹起學生興趣，至舊約聖書，恰如魔術世界幕，啓示種種藝術，及科學原理，並歷述簡人與偉人與國家與社會與神等之關係甚詳，最合學生心理，易誘起其興味，故托氏多用之。

#### 6. 誦讀與試驗

托氏之教育法，最禁誦讀與試驗，蓋誦讀與試驗，爲中世紀之迷信教育，強使學生發表所學，表面上固可結束教育目的，然實不能完全發表學生之思想記憶以及感情，故托氏無論如何情形，如何意味，決不強使學生發表，假

使教師徒以自己之目的，強學生使之發表，不唯無益，反有損學生尊貴之性質，若是，則欲求達尊貴之教育目的，何異緣木求魚，此爲托氏最不贊成者也。

#### 7. 學校精神

托氏之所謂學校精神，非校則所能左右者，亦非教育學所能與知者，完全由教師使學生自由發展，而加之以保護是也。此教師感染學生，再由學生感染，故其口之出言，眼之表情，手之動作，無不表現此可尊可貴之精神。總而言之，托氏是以尊重學生自由爲學校唯一之精神也。

#### 8. 教時之狀況

著者於上篇曾言，托氏於壯年時代，曾一意致力於兒童教育，並親自授課，其授課時之情形爲吾人所欲知者，茲將其筆記錄之如下：

無數的兒童，都靜悄悄地坐在教室中，托氏帶一幅和藹可親之面孔，走上講臺。講臺右方懸一世界地圖，他指地圖，把北極的有趣味的遊記，說了一

段。說了北極的事以後，纔移到本日的講義。本日的講義，都是選的一些有趣味的游記。把講義授完了，他又用他的喉嚨，唱歌一樣的讀起來，引起兒童狂笑，讀了講義以後，又把挪威的故事，講一些給他們聽。講的時候，指着地圖上說明，使他們於地理上，也有明瞭的概念。

當他把講義和故事講得起勁的時候，小孩們越感覺有趣，一點聲音也沒有，專心專意的望着托氏的面龐。他把這些東西都講完了，再復習上一箇晚上講的東西，每一種問題還沒有說完的時候，許多小孩都爭着答覆，可見他們記憶是很深的了。

托氏因為要適合兒童的簡性，普通的教科書，當然是不適用。所以關於這些初等教科書，都是他自己編的。

#### 9. 考試之廢除

學校中有考試，爲托氏所極端反對者。他覺得考試，萬不能表現學生的真正的成績。真正的知識，考試中，不能確實的表現出來。考試可說是教育上

的一種手續，若想借這箇考試，把兒童的思想，記憶和感情，全部發表出之，是不可能之空想。並且如此之考試，可說是學校之教師，對學生施一種強權的壓迫。最弗可靠者即是往往考試得好的學生，沒有什麼知識，考得失敗的，反是真人才。關於此點，托氏亦曾舉行很多的實例。

由此觀之，學校之考試，是可以廢除的。最要緊的就是在先生平日，要盡他們的責任。使那些兒童對於功課上確有心得。功課平日有了心得，形式上的試驗，那是可有可無了。

### 三 現代教育之批判

托氏對於現代教育，甚為不滿，并認定無論何國之教育，俱屬階級教育，嘗謂：

『支配階級，已將學校弄得墮落至適合於階級之地位耳。現彼輩又利用學校，藉達政治之目的，欲以青年俱改造為適合于支配階級者之「扶助者」「共力者」「流人。」』



最不合理之意見，係認學校爲便於聘用便宜之教師，使之從事過度之勞動而建設者，氏對於此點，認識由盧騷到蒙鐵遜里之大多數教育家所觀過之真理，以爲兒童之問答，及談話與爭鬧，皆爲有價值之事。惟教室中有保持嚴肅之必要。但苟有純正教師位於其間，則一切束縛，可弗必要。又謂：『學校不僅須便利就學之兒童，亦須使教師有愉快之興味去教方善，此爲兒童勤學上必要之條件。即會話質問與遊戲等皆與教師有關，故於彼監獄式之學校中，每每將質問會話與遊戲，一概予以禁止焉。』

托氏批評現代之教育，不單係不能解決人生問題，且無喚起此種問題之效，僅能解答彼數世紀以前，文學上所課者，而與人生全無關之問題，如兒童生活無關係的歷史與地理問題，除成人之生活外，則無第二義之興趣，又以爲在學校所受之教育，尚不若立於街途所得之知識，故彼常云：

『試觀在市途中之兒童，家庭間之兒童，或從事勞動之兒童，其中有無論對於何事，或求一任何教訓，皆現一種奇妙快活之表像者，能以自己之

言詞，明白表現其思想。彼輩面皮又有疲勞頹喪，而現一種恐怖與倦怠之顏色者，其口中常有奇妙之國語及古怪之言詞，喃喃弗絕，徐說徐行入如其心的不愉快之屋內去。」

『欲判定以上兩種情狀，誰爲有益於兒童之發育，祇須詳細考察小孩之容態即可知矣。』

『僕之志，本此比此可呼爲學者風之精神狀態，奇異心理狀態，有更高之想象力創造力與才能之上，可惜半已降服于原始之才能耳。……此種才能，非是以一、二、三、四、五……等連續之數教出來者，亦非以想像代替此等音之文字想像力，係脫離一切概念而能獨立，一言以蔽之，是謀發展壓倒一切之才能，即其志惟在向上發展，此種可畏之狀態與彼記憶力，與注意力甚強之學者狀態同一之才能方面進行。』

『凡生徒不墮落於此半動物之狀態中，是變例，而其墮落於此種狀態，盡失其獨立性，或表現種種疾病之兆候——偽善，怠惰，虛偽等——者，

則非變例，是至發情期間，在此時際，教師宜有以滿足之。但事實上往往誤將最鈍生徒，認爲最善生徒，故學校所謂好生徒，嘗不免爲最劣者焉。」  
托氏旅行倫敦、巴黎、馬塞等都會時，已了解人類由街市間實際生活所得者，與於學校中所學得者全然相反。惟從實際生活學來之知識，乃爲真有用者。故托氏以爲現今民衆之學校教育，較之過去一切之教育俱退化耳。

且現代教育正在退步之進程中。氏謂「國民之一般教育愈進化，則其教育，離學校生活愈遠，而學校之內容，亦愈有意味。」托氏希望學校之教室中，亦採用與學生出校後，自學之同一方法，從民衆之實際生活上學之，又以爲此主張，非等到學校之統治權，操在民衆之手中時，不能實現也。

托氏甚攻擊支配學校之獨斷主義，然此支配，非有良好教師與兩親所需要之教育試驗之完全方法，究竟弗能盡免，原來無論若何專制制度，與任何國家社會主義之制度，俱爲「社會蠱」所滲透，然社會蠱則能驅使教師，向一階級所有之不自然的途徑上努力。「社會蠱」又能以政治手腕，蒙蔽當世人民

之眼。托氏之自身，對於此等「社會蠹」生成之原因，雖不大了解，然而無他人能與彼一樣明白去批評之，因為僅有氏能指摘現代教育制度中，所隱藏之虛偽科學，如何不能形成未來時代的基礎之可能性也。氏嘗謂：『世間之教育者，尤其是擱辦學校之德國人，俱以一種謬誤之思想爲出發點，即以從柏拉圖至康德時代之哲家，將待解決之哲學問題，認爲彼輩已經解決之謬誤思想爲出發點，原來此問題，係印象主義者，感情家，概念論家，與推理家所體得之過程，且賴彼等而有細密之分解其構成部分。即吾人呼爲精神或人類之本質者，亦賴彼輩而分解之，更隨其分解部分之程度，增加解決之境界，所以只有在此堅固之基礎上，方能建設結構不誤之教育科學。』

認定此特殊時代，究竟弗能完成教育之終局目的之托爾斯泰氏，且洞悉任何時代，對於其次之時代，所課智的束縛可認爲正當，是無其事者，因吾人所居時代之教養，果否能影響于次代，是不必，不過吾人應注意兒童，須勿盲動，并視察兒童果已解放至更進一步之發達否也。氏云：『世間思想家

，均故意將所觀取之事項，表現於其時代，所以此種自覺意識上之青年教育，全係皮相者，因此種自覺，是早存在於生人先天中者也。」

托氏最後問題是云：

『吾人率性謂所希望於未來人，是在不可知之數，且無從得知，抑對於此種慾求，有研究之必要，暫不必于口頭上說如何如何，此則與說非尊重之人不可，自然法則是無有耳。爲同一之口調，所以個人之進展，防害無限之進展教育法則，亦是無有，——吾信偉大教育家之所事，均與此原則無異。』

托氏又謂：『依一定之模型，以製造所預想之人才，是無益而且非合理之事，且又爲不可能之事。』托氏此論確乎中的，爲吾人所公認也。

托氏自始主張宜任兒童之自由，但以爲此種自由，非依從兩親之希望不可。如曰：

『教授學生唯一軌道是自由，唯一方法是實驗。』

『兒童在學校，應習何科，無論根據何種見地，其決定權利，應屬之兒童兩親決之。同時學校中應教兒童之某學科，亦只有聽從民衆之意見，但吾人卻往往以爲受高等教育者，弗能屈從粗野無知之民衆之要求，且以爲非依吾人之願望去民衆不可耳。然而余于此問題則得一答案，答案云何？即君能將汝對於選取此種的確不易之證據供出之乎？且請尋出那有高等教養之人士中，無有余所反對之兩種教育觀的社會來，即尋出若將教育委之僧侶之手，則民衆不被一種感情所教育？又若將教育委之進步主義者之手，則民衆不被另一種感情所教育？致永久不變的社會來，如能尋出，吾將雷同于諸君，否則除了主張予學生以自由，別無辦法，所以關於民衆教育之事項，學生之地位，非由其兩親自由選定不可。換言之，即非根據民衆之要求以選定不可耳。』

托氏不僅與杜威同樣反對普通教育，施行宗教之教訓，且反對一切之道德教育也。然彼弗尊信宗教與道德之教訓，不過此等教訓中，實含有政府與支

配階級之氣味，故其所非難者，是政府所投入之宗教教育，且以爲政府常攜些事項於道德之教義中。如曰：

『政府支配者，支配階級，研究如何使詐僞術策，與彼等之勢力，生一種不可離之關係，所以支配階級，常要求實施此詐僞於兒童之上，更且用極大之催眠手術，施之於成人之上，然一般人不願維持此種錯誤之現代社會組織而思所以更張之，對於兒童之宗教問題，俱弗關心，且以爲與其信猶太之教義，不若完全將宗教棄掉了爲妙。』

吾人於此近代資本主義國家之存續期限內，宗教之得依然存在者，以其帶有愛國心與道德性色彩之教育故也。托氏對於此點其意見亦甚急進，然弗能目之爲社會主義者，因氏無有澈底了解須成就此大改革，非廢去現代階級社會不可之故耳。

#### 四 家庭教育

托氏之教育思想已略述於前節，於茲所論者，卽托氏之家庭教育是也。

托氏本俄國貴族社會之一人，但其生平嗜好，與彼普通貴族等成一正反比例，（此於前編已詳述之。）蓋其所惡者社交，所愛者家庭，所忌者都會，所好者田野，簡言之，一高人達士而已。

托氏之宿願，在造成健全之家庭，故其家在田野間，毫無貴族氣也。俄羅斯之上等社會，夏時多避暑於田野，其餘概生活於都會，此為一般之習慣。托氏自結婚後，處閒鄉間之亞斯拿亞波利亞拿者近二十年，僅冬時一至莫斯科，尤非出其本意，可知托氏之為人矣。

蓋亞斯拿亞波利亞拿，本為其祖傳之地，廣可數十畝，有麥田，有森林，有草地，有水池，築室其間，周圍植菩提樹，排列整然，雖不失為貴族之居，而田家風味，亦兼有之。托氏夫婦同居於此，生育子女共九人，朝斯夕斯，固未嘗輕去其鄉也。

托氏夫人蘇菲亞女士，雖未出身於學校，然其少時即作日記，無或間斷，時時以小說寓言，手自書之，得意時則寄情於圖畫，頗有淑女之目，性質與



夫同，真摯而率直，絕無虛偽之事，管理家政，井井有條，子女九人，皆躬自鞠育，衣食一切，並不假手于人，暇時則爲其夫整理著作材料，或膽正著作原稿，夫婦之間專倡共同勞働主義，實非尋常兒女子所可望其項背也。

吾人既知托氏家庭之狀況，更進而考其家庭教育之大略。蓋彼教育子女之方法，先由托氏立一方針，夫人即遵行之，綜計其子女之數，共十有三人，生存者僅九人，皆自己哺乳而育之，固無僱用乳母之事，當夫人生第二女時，遽爾病作，不得不暫僱乳母，夫人見之，雖在病中，然猶泣而言曰，以吾子吸他人之乳，非吾所願也。未幾，即辭去乳母，故其子女九人，無一不自己教育，至十歲爲止，即子女之衣服，亦皆由其親手縫紉而成。

家庭教育之根本主義，即托氏專取盧騷之自由，以爲減去人爲之限制，而使兒童自然發達其自由也。（詳見前節）

托氏之家庭教育中，尤以人與人之係爲重，平時對於子女，諄諄教誨，務在擴充其平等博愛之心，不以役使婢僕爲然，舉家之人，勤勞素著，以身

作則，是爲一般家庭之模範。其對於人也，固無往而不待之以愛，卽對待動物，亦有同情之感，此托氏家庭教育之一特色。

托氏所最忌者，爲虛言飾詞，兒童若蹈此弊，則罰無赦，但托氏家庭之處罰，與衆亦微有不同，體罰固絕對禁用，卽閉之一室，使於椅上，亦非所贊同，唯兒童處於不得不罰時，先必正言厲色，多方開導，果兒童生自悔之念，則罰卽中止，否則除兩親以外，亦無代行嚴罰者。

托氏家庭之兒童，始終與大人同處，至午後八時，則一律就寢，平時兒童之學問，如俄羅斯語，與音樂之初步，則夫人親教之，算術之初步，則托氏自教之，外國語一課，則英國人之私宅女教師外，尙有瑞典人，法蘭西人，日耳曼人教之，圖畫亦爲其所重。蓋托氏素所期望者，在兒童之學問，務合自由放任主義，凡兒童性之所近，無論何種學問，無不漸漸教之，以底於成，然後送入大學，間有才功不足者，雖不加罰，而優秀超羣者，必大爲獎勵，以激發其勇往前進之心。

不知托氏之爲人者，鮮不謂其十分嚴峻，凜凜然不可犯，然彼確爲極有興味極好滑稽之人也。平時善推兒童心理，極得兒童歡心，試舉一事爲證。某時其子趨前曰：吾父，吾等有一趣事，曾知之否？言畢，相視而笑。托氏乃與之耳語曰：爾等所謂祕密之事，如斯如斯如斯，其子愕然，繼而言之，此事父如何得知。卽此一端，可見其父子之向，殆如有電氣相感應之勢，平時融融洩洩，更不煩言而解，故托氏發一命令，倡一議論，其子女輩立時翕然響應。教以體操則體操，教以遊戲則遊戲，時或率領其子女，共同爲滑冰，掃雪，刈草等事，一家團聚，歡喜無極，天真爛漫，流露不覺，絕無一虛飾之事，有子女者可以鑒矣。

托氏素稱剛愎，然其後克己修行，潛移默化，久而變爲極高尚極優良人物。平時對於婢僕無呵叱之事，對於家畜，無虐待之事，子女之哭泣者，一經禁止，則立見霽色，是氏之愛家，實其天性使然，觀平時出外旅行時，攜獵槍而歸，謂家人曰：吾家無恙否？觀其詞氣之間，常帶幾分憂慮，其愛家念

切可知。

子女漸長，有父母聞見所不及，而時作無意識之批評，此時親之處置，最爲緊要，因一家之乖離，全關係於此也。托氏何如乎？其對於子女也，導之以人所共行之正道，更賦與以運動之技能，使之自由發展，以一身任保護教導之責，父子之間，不啻師弟朋友兄弟之關係焉。尤可貴者，托氏一身之經驗，悉取以供子女之參攷，而取捨則聽家庭之同意，新主義既昌後，其夫人雖極贊成，然拋棄產業，重菜食則非其所喜，長子次子亦然，但其次女，則一言一行，均遵乃父之訓，蘇峯氏之記事冊中，曾記其實況如下：

『一日晚餐，席間托爾斯泰之妹之孫，在莫斯科大學者，及其二子同爲士官者，托氏係實行素食，其長子及媳，與之同桌而食，托氏以拒兵役爲人生要務之一。其次子著軍帽，被軍服，佩長劍，儼然一少年士官也。托氏爲村莊平民之生活，其夫人近在莫斯科府，余雖知其能如何生活，然可決其爲尋常貴族生活無疑，觀彼等之箇人主義，可謂達於極點，而一家中

夫妻父子兄弟姊妹舅姑，以愉快顏色相處，殊出人意外云。」

然此非可怪之事，凡知托氏之爲人者，類皆謂其家庭教育，準備有素，真能實行箇人自由主義，故俄國教育改良上，得力於托氏者不少，托氏可謂具有教育之新理想，而又能實行新教育者矣，若僅以文學家目之，猶未真知托氏者矣。

## 第十章 藝術觀

### 一 藝術之意義及其範圍

托氏思想往往以宗教爲歸宿，就其論述範圍之廣而言，則其藝術論初非極占重要。顧托氏晚年以純樸清高之操守，目擊當世物質奢靡之娛樂，詆謫時俗，常能剴切無遺，而其揭發宗教的藝術，人生的藝術，宣白其內容，推廣其範圍，立論陳詞，亦往往有過人之特見。雖其攻斥頗趨偏激，主張亦未能周密；（羅蘭評之曰：「托氏以其不穩之興味任意嘲弄，揭破斯世之偽善貧

窮與其根本的腐敗，其意殆欲掃除一切，猶小兒之以破壞玩具爲樂。故其批評之部分，諧謔不平氣所充塞，任取一切武器，攻其所欲攻之人，絕無忌避。甚至侵其所應保護之易卜生，比娑芬，此蓋以其狂熱過甚，無暇反省，致理性爲激情所制也。然其所以祛蔽振俗，志探真理者，蓋頗有足多者也。

托氏論藝術之要義，卽在否認當世基於快樂之貴族的奢靡的藝術，而揭發基於宗教意識之人生的民衆的新藝術。彼以爲當時之戲劇音樂雕刻繪畫種種，往往以多數勞力之犧牲，供少數貴族之娛樂，凡此惟圖快樂，皆爲虛僞藝術，必以宗教意識爲其根基，以傳達人類相互之情感爲其致用，而藝術之範圍，又極普遍廣大，人類生活中，自兒童之遊戲，蠻人之跳舞，以逮宗教之儀式，文學之作品，皆爲藝術之表現。其內容又簡淺平易，爲民衆所盡能了解。是以藝術爲自然的必需的全人類生活之一部分，決非少數特殊階級所專，又非由學習而始能者也。托氏之論藝術，大要如是。茲再將托氏所論藝術之意義與範圍列舉如下：

## (1) 藝術之意義

蓋藝術之職務，與言語文字相類，一以互通思想，一以傳達情感，人類之有交互關係，端唯此二者是賴。托氏曰：

「言語文字能傳達人之思想經驗，故能助人類之聯絡；藝術亦復如是。其所異者，則言語文字所以互通思想，而藝術則所以傳達情感也。」

## 藝術論第五章

「藝術與言語同為交際之利器，亦為進步之利器。」

## 藝術論第十六章

「藝術與言語為人類進步之二大機關：語言以通思想，美術以通情感，今人以外，且可與古人後人通情思焉。」

## 藝術論第十七章

但言語之範圍極寬，世人無倡廢止之說。而藝術亦卓成人生之精神機關，即有發禁棄之謬說，亦必不能消亡。向使認快樂為藝術之目的，則藝術誠不應有；然藝術之實際，實別有人生入道之目的，吾人皆知無言語文字則人類

相處即將隔閡，人世有不能繼續之虞；若果僅有文字，而無感情之互通，則人生仍患枯燥散漫，既難策相互之了解，即足引起惡感與爭鬥，而人道受其禍矣。

托氏又在藝術論引名家所下之定義。

萬隆 (Veron) 云：

「藝術是藉著線，顏色，舉動，聲音，語言所受情緒的自外表現。」

塞理 (Sully) 云：

「藝術是一種靜的物件和動的行為的產物；這種產物不僅使作者感着實驗快樂的性質，又能為羣衆的觀者聽者，造成美趣的性象，不與私人利益相關。」

托氏對於塞理之主張，雖表示相當之滿意，然彼仍以為以藝術為情緒表現的經驗的造成美趣的印象的主義，係不正確者。彼又以為尋人所假設的藝術之目的，是所得之快樂與美趣的印象，決非是人與人類生活內部之真正的意



義。托氏曰：

「如果我們要正確的斷定藝術，應當先不要把他看做快樂的方法，而視之如人類生活條件中的一部。如能這樣的觀察藝術，我們便可以見出藝術是人生互相實際方法之一。」

藝術論

觀此可知托氏對於藝術的內心之主張耳。

托氏對藝術之起源，彼謂因一人欲傳己所受之情感於他人，不得不從新將那情感引出之，用一定的外部之標準以表現之。所謂藝術之目的，自不論何種情感，或強或弱，或高或低，或優或劣，祇須能深刻的傳到讀者聽者內部之意識，能引起一種同情的波動之時，方可謂之達到目的。故說部中兩性戀愛之情，畫中描模之色慾之情，音樂間凱旋曲所生勇敢之情，跳舞所生快樂之情，笑話所生滑稽之情，……均可謂之藝術。換言之，祇須讀者聽者所感到之情感，與作者所感之情感，立于同等之程度，此謂之藝術，此謂之「真正之藝術。」

托氏對於古來僅以美或快感爲藝術之本質，既持反對。如今且看彼對於藝術之見解：

『喚起藏在自己胸中所曾經驗過的情感，既喚起了，藉運動，線，色彩，音節；又或用言語表出的形象等，來傳達這感情，使他人也得經驗同樣的情感的時候——這就叫藝術的活動性。』

『人用一種外的記號來把自己所體驗過的感情和意識傳向他人，他人爲這種感情所動了，也同樣地經驗這感情和意識。這樣的人間活動便是藝術。』

總之托氏極端反對以快樂與美而說明藝術之本質者，彼謂藝術係爲人類生命及趨向幸福宜有的一種交際方法，使人類得相聯於同樣情感下之物。

(2) 藝術之界說

近世歐美各國學者對於藝術之解釋，托氏於所著《藝術論》中嘗加引述，且指摘其缺失。然則托氏既不滿前人所說，彼其對於藝術之意義，究作何如觀乎

托氏答此語之前提，又網舉諸家之學說而概評之曰：

「藝術爲何物之問題，所以經多數學者討論而莫決者，蓋以諸家所語藝術之界說，實不過判斷當時藝術之一種方法，而絕非藝術之定義；所謂但尋枝節，未探其本也。」

藝術論第四章

且彼輩立說雖異，大都皆肯定藝術以其所發生之快樂爲目的，而未察其在人生人道上之地位，而托氏之基本觀念，則在確認藝術爲人生條件之一，如下藝術之界說，爲人類互相聯絡方法之一。

「藝術者，人類間互相交際聯絡方法之一也。作者與受者可因藝術之媒介，而得一種聯絡；同時之人如此，即準往推來，亦可藉此得共同之了解也。」

藝術論第五章

造者出其所經驗之情感，表達於某種方式，受者就此方式，濡染造者之情感，吾人因目之曰藝術。根斯傳達之旨，托氏更引申其藝術之界說曰：

「藝術乃人類之一種活動，包含吾人所採取之某種外界方式以傳達會所

經驗之情感於他人，而使其傳染同一之情感者也。」藝術論第五章

於此有一問題，卽人類何以能傳達情感於他人乎？托氏則曰：人類於情思之溝通，自有二種本能：一係傳達力，一係受容力，有斯本能，人類能傳達其情思於時人或後人，且能領解時人或古人之情思。爲說明此種本能之存在，托氏因舉日常淺例爲證。

「一人笑，他人亦感快樂；一人哭，他人亦覺憂戚：蓋前者能以快感或悲感於人，而後者亦有受染之能力也。其他如忿怒，決絕，冷靜，愉快，恐怖，尊敬種種表現，亦皆得傳諸他人，使生同感。」藝術論第五章  
又引一淺例：

「童子外出，遇狼受驚，及其脫歸，以其經驗告人，必歷狡狼之形容動作，相去之距離，與其脫避之法。方其盡情宣述，初無利害之見，而祇爲傳達本能之表現，亦不可謂非藝術之起源也。」藝術論第五章

蓋人類唯有此傳受之本能，故有藝術之起源。換言之，惟吾人能由視聽諸

覺接受他人感情之表現，又能設法表現吾人之感情，使他人由視聽諸覺以領受之，斯有藝術，斯有藝術的活動之可能也。

(3) 藝術之範圍

托氏所論藝術之範圍約二要端：一曰新藝術之範圍，以情感爲之標準：凡真有情感之表現，謂之藝術，否則雖窮極華麗，亦惟世俗一部分人之所謂美，而非真藝術。是故托氏既以情感爲藝術之要素，亦即以確有情感爲其範圍：

「凡傳達人類友愛和合之情感作品，或傳達連合全人類公共情感之作品，方得成爲藝術。」

藝術論第十九章

「將來的美術必循宗教意識由理性與判斷之範圍移至情感之範圍，而使適合于人生，以期臻于完成和合之域。」

藝術論第十九章

「真藝術之表現，由于情感之內部需要；猶之婦女懷孕，由于愛情。彼僞藝術源于利慾，猶之娼妓而已。」

藝術論第十八章

二曰新藝術之範圍，至爲廣濶，自極簡易以至于最高，皆同時爲藝術，初非以奢麗爲標準也。托氏既以一笑一哭引起同情爲藝術之起點，因謂藝術之廣大而充滿人類全生活，斷非世人之所見及。

「通常吾人言及藝術，往往囿于劇場音樂會及其他會集之所聞見，乃至建築石像詩文小說之屬。實則凡此之類，不過藝術中極小一部分；藝術之範圍，斷非如是狹隘。自吾人初生在搖籃中所聽之歌，以及談諧故事，建築之裝飾，衣服器具之配置，乃至宗教儀式，集會遊行，皆藝術活動之範圍也。」

藝術論第五章

廣義之藝術，包含各種情感，凡能使人感染之者。如前所引「各種感覺，最強烈與最柔弱，最重要與最不重要，最好與最惡，惟其能表達情感而能使人感染之者，皆係藝術之資。譬如戲劇小說中兩情喜悅之情，畫中描寫人事及自然之情……因爲藝術。即故事野說之滑稽之情，晚景中沉寂之情，亦何莫非藝術也？」如是則美術之範圍，豈非廣泛無涯，又將何以合于宗教的藝

術之說？托氏乃解釋之曰：此固皆爲藝術，但非必高尚之藝術；若夫高尚之藝術，必確然基于宗教意識。

## 二 近世學者對於美術之解釋

欲述托氏之論藝術，必先觀托氏以前及其同時歐洲學者對於美術之意見。托氏於其所著藝術論第二三章內，列舉各家之對美之界說，人各異義，衆說紛紜。托氏之言曰：世俗不好深思，以爲「美」之意義已極明瞭，而美術之範圍，亦更不細求，實則自彭格頓氏以後，以至百餘年學者討論何謂美之一問題，專著浩繁，然各持一說，至今未見解決焉。茲據托氏書略舉如下：

克拉利克云：「有五種藝術從主觀的感覺發生，可爲美學上的工作。此五種藝術卽：味覺的藝術，嗅覺的藝術，觸覺的藝術，聽覺的藝術，視覺的藝術。」

瞿渥所著美學問題一書中，曾說明那觸覺味覺和嗅覺都能表現美感的印象。他云：觸覺雖然不能辨別物件的顏色。但是他終可以使我們得着一種眼睛

單獨不能有的意義，這種意義就是美學上高尙的價值，他能給我們以軟而平常并且如絹一樣的意義，當我們觸着那毛絨的時候，他的柔軟生來的「美」不少于他的「光明」。當我們設想那女子的美時，必定要想到他皮膚的滋潤，至于味覺一層，無論何人只要能深想一下，就可以覺得那味覺的快樂，確是美感上的快樂。

彭格頓云：世界之物，屬於論理的認識者爲真，屬於美感的（或感覺的）認識者爲美。美乃感情認識之完成，真則爲理性認識之完成；此外又有所謂善者，則道德意志之完成也。彭氏又謂美乃起于各部分相互之關係，及其與全體關係之適當的配合。蓋和諧實爲人生要義，而美感之發生，又必須有全體之影像也。至美之目的，則在娛樂與欲望；而其最高之實現，則在于自然美之認識；故自然之摹仿，爲美術最大之問題焉。

門特爾爽（一七二九——一七三六）對於「美」差不多亦是此意，他說藝術能從爲混亂情感所認識的「美」，達到「真」和「善」，藝術的目的就是



道德的完全。

芬克爾門（一七一七——一七六七）一本名著裏曾說各種藝術的法則和目的，惟與善完全獨立的美，美有三種：一、形式的美，二、理想的美——在表面的地位裏自己形容出來，（關於摹擬的藝術。）三、表現的美——在前二條件存在時才有這美。這已表現的美是藝術最高目的。在古時藝術已經實行，所以現代的藝術也應當有摹仿古代藝術的趨向。

沙甫慈白里（一六七〇——一七一三）云：『美的東西是和諧的配合的，美而配合的是真實的，美而同時真實的是有趣的，好的，「美」僅爲精神所認識，上帝是根本的「美」——「美」與「善」同出一源，所以「美」雖然看著似和「善」分立，其實這裏還是不可分的。』

胡奇孫（一六九四——一七四四）在他所著現代美與道德理想的始原書中曾云：「藝術的目的是「美」，「美」的實體，是在多數裏把單數發現出來，在認識有「美」之中，倫理的天性指示我們，這種天性也許與美感的天性

相反，所以「美」不常和「善」相合而相離，并且相反。」

霍姆（一六九六——一七八二）云：「美是那有趣的，所以美惟由趣味以決定，真正趣味的基礎，就是把極多量，極充足，極有力，極不同的感想包括在極有限的範圍內，完全藝術品的觀念，就在乎此。」

白爾克（一七三〇——一七九七）在所著我人超越與美的理想之始原一篇內，曾說：「超越和美爲藝術的目的，以自衛的情感及社會的情感爲其基礎，這種情感，自其源流觀之，是簡體之中維持羣體的法子，自衛的情感，由養育保衛戰爭而達到，社會的情感，由社交傳種而達到，所以自衛和與之相連的戰爭是「超越」的源流，社交和與之相連的兩性之要求是「美」的源流。」

班爾昂德萊在他一七四二年所著論「美」文中曾說：「美有三種：一、上帝的美，二、自然的美，三、藝術的美。」

柏特（一七一三——一七八〇）說：「藝術在于摹擬自然的美，而其目的則爲快樂。」

潘剛諾（意大利美學家）說：「藝術是將散在自然裏的各種美連合爲一，見這種美的能力是趣味，而連合美成爲整體的能力是美術天才，美所以與善互相連合的，因爲美是已發現出來的善，善是內部的美。」

康德挺生十八世紀中葉，卓然成大家，其美學說承 Winckelmann 之後，實使美與美術之精義更爲昭揭。其說之根基，在于人認識外界之自然，而人之自身實在自然之中。由氏之說，人之知覺有三方面：一、求真于自然，二、求善于自身，三、判斷之能力，初非有概念始能發生，而爲自然發生無欲望之快樂，是即美術之基。分而言之，美有主觀客觀兩方面，主觀方面爲無實際利益而能悅人之物；客觀方面則爲恰合事物之形式而不含有任何目的者。此其立說與彭格頓氏之以美感爲娛樂者迥然不同。

雪林（一七七五——一八四五）以美術爲主觀與客觀之聯合，自然與意志，無意識與意識之聯合。故非生于美術家之知識或意志，而起于美自身之概念。

費喜脫（一七六一——一八一四）說：「宇宙有限制與自由之二方面，而美醜即基于受壓迫或自由而生分別。美術爲美心之表現，其目的不在心智之訓練，道德之修養，而以教育全人爲歸。彼以美術之源，不認外物爲動力，頗不離唯心之傾向。」

司萊格爾（一七七八——一八二九）說：『藝術裏「美」的意義十分不完滿，十分偏向，十分破碎，「美」不僅存在藝術裏，而存在宇宙裏，所以真美的表現，在於宇宙的藝術和愛的藝術之連合。』

阿當姆萊（一七七九——一八二九）說：『美有二：一爲社會的美，他吸引人彷彿太陽吸引星似的——這是極古時的美，一爲個人的美——他也有吸引力，但觀察者目太陽以吸引「美」，——這是近代藝術的美，宇宙是最高美，能把兩種相反的東西包含在內，所有藝術品就是這種普遍和諧的重複，最高的藝術是生命的藝術。』

西萊（一七五九——一八〇五、康德之弟子）說：『藝術的目的是「美」

。「美」源流是經驗利益的快樂，所以藝術可名為「遊戲」，都不是低卑事業的意思，而是生命自身美的實現的意思，這種生命除美以外，并無別項目的。」

克老同（一七八一——一八三二）云：「真實的美是簡體形式內觀念的發現，藝術是人類自由精神的界限內「美」的實現，藝術的最高階級是生命的藝術，能指導自己的行為去修飾生命，使成美的人類之美的居住。」

黑格爾（一七七〇——一八三一）說：「宇宙與美術，皆為上帝表現之一部：真正之美，祇可寄諸精神；經知覺而表現者，第其類似，*resemblance* 但美之現實，亦唯此而已。」

哈德門（一八四二）說：「美」並不存在外面的宇宙裏，又不在自身事物中，更不在人的心魂裏，卻在藝術家所構成的彷彿裏，事物不美，而藝術家變之成美。」

同納斯（一七九八——一八七五）說：「宇宙間本沒有美，卻祇是和宇宙

接近，藝術能予宇宙所不能予的，美卻發生在自由的我認識在宇宙裏所無的諧和的行爲裏。」

基克門（一八〇二——一八八四）著了一本經驗美學，他說：「歷史有六種範圍，一、智的範圍，二、富的範圍，三、道德的範圍，四、信仰，五、政治，六、美，最末箇範圍內的行爲便是藝術。」

柏格門（一八四〇）所著的美論說：「客觀的決定「美」是決不可能的，美是從主觀上認識，所以美學的任務在於決定所喜的東西。」

襲克門（死于一八八五年）說：「美第一是事物超感覺的性質，第二美能用一種觀察引起我的快樂，第三美是愛的根本。」

托氏既引證近世西歐學者關於美術之學說，因審其指歸，爲之歸納，以爲自彭格頗以還，說者雖衆，然綜其要義，可爲兩派：其一謂美之存在，乃在美之自身，而有其表現之法。其一則謂美乃吾人所經驗之一種快樂，而無箇人利益之目的者。更明確言之，則美之界說，可綜爲二種：

一、爲客觀的深玄的界說，以美爲合於最高之完成。（卽上帝）

二、爲主觀的簡明的界說，以美使人快樂之物。（按 *Pleasure* 卽使人快樂之意，托氏謂其本字已包含「無目的」「無實利」之義，故不必申述及此。）

托氏對於二派之主張，並加以批評，以爲客觀之失，在於神秘高玄，不切實際，往往持義廣泛，盡納哲學宗教于美，轉失美之本來。而主觀之說，愈爲托氏所痛惡。誠如康德之言，美爲非自利無目的之享受，其理想固有高人之處；然已患太不恰確。至繼起者專從快樂方面着想，不循正徑，妄談枝葉。且推行康氏之言，以美爲超絕一切，有其至高之價，屏棄德智，而準美而以美術之謬說，遂風行歐洲，青年淺俗，羣相依附，馴致假美之名，無所不爲，社會秩序，爲之蕩然。斯實托氏所深痛惡絕，視爲當世美術墮落之主因者。至托氏對於藝術之主張如何？當就藝術論原書分析觀之。

### 三 民衆的藝術

歐洲自十八世紀以還，物質文明日漸發達，生活享受既增優致利，而娛樂方面之擴張，尤趨向奢靡淫佚。俄國夙受東方文化，而自彼得維新，競效西歐。政治社會方面，縱收片面之效，而宴安奢佚之風，亦隨與俱來，貴族日益驕恣，平民益見困頓。托氏一生，適際此風氣轉移之秋，而又以少年縱恣，目擊其真相，而身蒙其禍害。於是內悟感發，憤抑交迸，著爲言論，遂割切不能已。托氏著藝術論之第一章，詳述其在俄觀歌劇之感觸，狀練習歌舞之人，屈身聽教，備受鞭策，而其所表現歌劇之情節，乃至無聊可笑。似托氏著藝術論之動機，當爲此事，然吾人追求其遠，須知托氏自青年進莫斯科之大學，又入聖彼得堡大學，又出大學居京都多年，縱情娛樂，漫無節制；但以托氏之神悟，知其疑憤不慊之懷，必以周旋其間而益深；而藝術論中之攻擊貴族藝術，殆卽導始于其青年之縱恣也。逮其從軍東方，感愉自然之美，歸居京都，又墜物質之慾。內外交戰，必益憎當時貴族之娛樂。婚後從事著作，卒以宗教之節操，生高潔之澈悟；思以宗教之感覺，創造真正之美術



。自言其間對於藝術之研究，曾歷十五年之久，初撰此書，尙患義有未盡，稿經六七易，始成藝術論一書，于是其早年之積疑及其對於藝術之具體主張，遂盡發于其書而無遺。至本節僅述其議論貴族的藝術之流弊及對民衆的藝術之主張。

近世科學發達，習尚澆薄，於是種種物質的驕奢的娛樂，繁然並興。狂謬之流，更推衍頹波，掩飾己惡，因創「爲藝術而藝術」之說，以希臘文化爲標榜，置道德節操于不問。于是古代宗教的美術，在中世曾臻極盛者，至文藝復興而不變，乃至近世則掃地以盡矣。顧頤譽此種貴族藝術者，猶且譏然稱此貴族藝術爲唯一之真正美術；自托氏觀之，彼不但不足以語唯一，抑且不能代表一部分之人類。蓋彼輩既忽棄三分之二之人類，置東方及非洲藝術于不顧；而退就歐洲言之，則此種藝術亦不過百分之一之人民得以享受，其餘大率生活簡陋，工作辛勞，初未嘗夢想及此也。貴族的藝術既無宗教意識，故近世西洋藝術日趨墮落，其主要之弊失，厥有兩端，一、內容枯槁，蓋貴族藝

術外表縱窮極華麗，性質實極簡單，曰傲，曰淫，曰暮氣，而三者之中，戀愛尤爲近世藝術之要素，小說詩歌之狀兩性之愛，繪圖之美女片裸體片，劇本影本之表演愛情，浸浸日上，大有掩捲一切美術之勢焉。二、虛僞與含混，貴族藝術性質簡單，而表達之法則日趨複雜，矯揉造作，往往含混費解，如中國之駢文律詩，可見一般矣。貴族的藝術之流弊，除上述外，尚有以下數種：一、人工之巨費，傾巨大之財力，以從事於形似之美術，而結果有損無益。二、奢侈之養成，貴族因此種娛樂而益長驕惰之風，縱奢恣慾敗德濡染，尤足墮喪社會之風氣。三、不正當之人生觀，僞藝術雖實敗壞道德，願此輩藝術家往往享嘉名，致厚利，民衆與兒童對之，不知所解，因疑致誤，往往陷入歧亂之觀念。四、傳播不正當之情感，貴族藝術之傳播不正當之情感，尤爲人道之大患，舉數例爲言，如宗教儀式宗教建築無裨於其精神，而適以養成其迷信；軍人造像紀功碑等助長愛國之謬說；而小說戲劇繪畫尤好以激起性慾爲能事。凡是之類多爲貴族所喜，利用之以籠罩民衆，而真正快

美之感，人民初無從觀賞，天真淪喪，思想歧誤，皆爲貴族藝術之咎也。

托氏既抨擊貴族的藝術，故極力提倡民衆的藝術，彼之意旨，以爲吾人之藝術，確爲真正的藝術之時，則全人類俱應有以賞受之，無論任何階級，均絕對的自由及平等。亦可謂民衆的藝術，爲全民族所公有者。若不如此，則不特非爲唯一的全人類的藝術，祇可爲人類一小部分之藝術而已。

蓋物質文明愈發達，生存競爭愈激烈，個人主義亦應運而生，貧富兩階級區分亦甚顯明，彼貴族富豪居此金錢萬能之世界，自易得到支配社會一般人之勢力，自易養成那種奴隸的心理，彼輩中已無有信仰心，所謂宗教和道德，在彼輩觀之，不過係一迂儒之論，即使彼輩有宗教與道德，亦不過是那對于彼輩有利益之工具而已，彼輩心目中對于一切事物之評價，除于彼輩個人有利益有娛樂而外，無他道矣。故彼輩對藝術之評價，亦不外乎此。是以愈能供給彼輩快樂的藝術品，彼輩亦愈欣喜，故對于一般製造藝術品者加之以欣賞，重之以金錢之報酬，一般製造藝術品者亦愈發高興，朝夕思念如何方

得富者之歡心，如何去逞富者之慾望，于是社會上充滿偽藝術品，而真正的藝術品，不徒不易產生，并且不受人之鑑賞。托氏曰：

「這種缺乏真正藝術的結果，一定要在享受這種偽藝術的階級的腐敗裏顯示出來，一切不明白的，混亂的藝術論，一切虛偽的矛盾的藝術批判，并且那錯誤的路上對於我藝術的自信而停滯，都由于那通用的并且彼認為確實的真理而又是可怕的，明瞭的虛偽上所發出來的主張。就是說上流社會的藝術是藝術的全體，是真正的，唯一的，普遍的藝術。」

自文藝復興初期到近代，一般賞受藝術之階級趨于淫佚與歡樂，因由上等階級的藝術與民衆的藝術，背道而馳。不知不覺即顯然劃分貴族藝術與民衆藝術之界限焉，其適合貴族的專圖快樂之藝術日盛一日，而真的藝術及民衆的藝術亦日漸消沉耳。

在此時期，一般藝術家，製造作品之時，祇為先存為少數階級——如國王王妃貴族等——之娛樂起見，故彼自然趨于適合此少數階級之一途，彼輩之

心目中，亦僅有貴族及王妃之影，將民衆丟開，其所表現之藝術品，即含有不少奇怪的神秘的曖昧的隱謎的修飾的色采，但在貴族階級觀之，覺得這樣，感受特殊的美趣的印象耳。

托氏深覺貴族藝術與民衆藝術日漸分離，是藝術墮落之現象，托氏云：

「富人——婦女尤甚——生活在虛偽之中，離開天然遠甚，如果沒有所謂藝術，沒有所謂消遣品，來遮蓋那種無意義的煩悶的生活，是決不能活着的。如果不許他們進戲園，聽音樂，讀小說……他們便不能繼續自己的生命，而日消磨於煩悶憂愁的境界中，祇覺得自己生活的無意味和不規則……但那種維持貴族的虛偽的藝術品，我認爲是破壞藝術機關和民衆藝術的遺毒。」

托氏對貴族藝術如此激烈的排斥，貴族藝術自不免受重大之打擊也。

托氏又云：

「藝術的全體，世界上不知道多少人沒有享到，世界上不知多少人爲了

藝術犧牲生命，而還沒有曉得你們所謂的藝術，是什麼東西，藝術爲少數人的嗎？……」

「我們的藝術，在大多數的工人看來，除了因爲價錢太貴他們不能接近之外，他的性質已經是異樣的了。就是他傳達的感情離開大多數自然酌勞動生活狀態太遠了。那屬於富者階級的娛樂品，在勞働者看來，其可以爲快樂是不可能的。那種藝術不是完全引不起感情來，便是所引起的和閒飽之人所引起的適相反對。那種爲現代藝術主要題目的感情，像名譽心，愛國心，與戀愛，在工人心中，不過引起迷惑，輕視或仇視罷了。所以就是在工作休息時間能予多數工人以去看，去讀，去聽一切近代「藝術之花」的機會，恐怕他們因爲祇是一箇工人，尙不能跨入閒暇的階級裏去，也決不能明白我們所謂優美藝術，即使能够明白，則其所明白的一部分不但不能擡高他們的心靈，恐怕還要引壞他，所以上等階級的藝術決不能算做全體民衆的藝術。大凡是誠正深思的人再也不能對此發生什麼疑惑。但是如

果藝術是一件重要的事情，爲一切人類所不可缺的精神的祝福，那麼一切的人都應該接近的。如其像今日一樣是不能人人都接近的，那末有二條路：一，藝術不是像常人所說的重大的事物。二，我們所稱藝術的藝術，不是真正的藝術。」

「這疑難是不能免的，所以聰明的與不道德的人便敢放棄他的一方面。即不承認普通人民有享受藝術的權利，以爲解決，這些人直捷說出事實之所在，以爲能享用高美藝術所生出的快樂的祇是浪漫派所謂「選民」，或尼采所謂「超人」，其餘愚魯的東西，不能經驗這種快樂的人，只能資助高級人類的高尙的快樂，抱着這一見解的人，倒反毫無虛飾，不願意結合那不能結合的而很坦白的承認現有的事實，即我們的藝術不過是上等階級的藝術，實際上說起來，現在社會裏那些從事于藝術的人都抱這樣的見解。」

托氏以爲當世社會藝術敗壞之主要流弊，大致已具于是。由是以觀，當世

藝術不惟不能助人類前進，反而阻礙人生中善美的表現，亦已彰彰著明。吾人處此社會，自應負攻斥貴族藝術之責，大聲疾呼，以促醒當世，尤須共豎藝術革命之旗幟，積極的主張推翻貴族的藝術，而建設民衆的藝術，斯人類之幸福也。

#### 四 人生的藝術

托氏攻斥唯美之說，又信藝術有益人生，爲人類所不可缺，故其藝術，尤尙趨重人生，藝術所以表現人生普遍之經驗，故隔離人生，即不足以語藝術。

人生藝術亦可謂爲有目的之藝術，托氏極端排斥娛樂的唯美的神秘的文學及他種藝術，而力求有目的的有益的切于人生之藝術，對於藝術之特質，具否認美的發現。若謂藝術本質，是含有美與快樂之要素，誠不啻將寶貴之藝術擲下墮落之途也。

當世藝術之所表示，重在外觀，其情節縱涉及人生，亦限于特殊階級，局



于城邑之生活，使吾人不能發生深摯之感情。是以人生藝術日漸頹敗，而貴族藝術日漸興盛。托氏因此大憤曰：

「在文學藝術裏，那些戲曲，小說和詩歌，惟以傳達特殊的感情，而為貴族階級所獨佔的——如榮譽，煩悶，悲觀，浮慾等的情感。——這些無目的的壞藝術，不但不應該獎勵，並且應該驅逐，排斥。」

觀此可知托氏反對偏于個人偏于空幻的無目的之藝術，主張社會的人生的有目的之藝術也。

托氏理想的新美術，其要義，即使藝術直接與人生發生關係。凡父子夫婦民族國際間之關係以及戰爭財產土地諸問題，在今日往往以其平淡而忽之，新美術必能曲為表現，使其悠然動人也。

總之，新藝術既向平等同胞之思想以進行，故將來藝術活動必為全人類所可行，全人類所能解，斷不復如今之操縱于少數特殊階級也。

## 五 宗教的藝術

托氏之藝術觀，不僅是人生的，並且仍是宗教的，彼以爲藝術之偉大，即表現宗教的意識耳。蓋藝術家之責任，即將宗教的意義，傳播于公衆。藝術與宗教，具能征服暴力，且能創造愛的社會，凡宗教一切之事業，皆可視爲藝術的表現焉。

托氏既反對以快樂爲目的之藝術，而又不善禁遏藝術之說，則彼所主張之藝術，其標準性質究何如乎？上節泛言藝術意義，以藝術爲人類交接方法之一，是藝術之優劣，即視其能行傳達情感之程度若何。人類社會中，常有一種人生意義之最高了解，此即所謂宗教的意識：*Religious Consciousness* 社會進行，循是爲指針；而藝術所以表達情感，自亦視此意識爲定。特宗教意識，以時地而不同；東方之宗教意識，固非西人所能了解；即同一地方之過去宗教意識，亦往往爲今人所不取。托氏深非當時知識界斥宗教爲迷信，而高談人道。實則人道果有進化，則指示其方向者，捨宗教蓋莫屬也。

托氏素爲一個信仰宗教者，其在藝術論發揮宗教議論甚衆，彼以爲藝術情

感之估定，全恃乎宗教意識。宗教意識係以指示社會羣衆所趨之共同方向，故宗教意識，常存于社會上者，蓋藝術所傳之情感，即依此宗教意識而估定。且根據當時之宗教意識，才能從無盡藏之範圍內，分出傳達之情感來，此種藝術才有高尚之價值，而爲人所獎勵。是以各種藝術，如小說歌謠，戲劇跳舞，服裝器具等，祇要不與宗教意識相反，則始終不爲他人所議論者，易言之，蓋藝術作品之良否，常視其有無宗教意識，初不貴描寫之詳盡也。托氏斯種主張，似乎頗奇特，因彼對現代宗教的意識，看作人類物質的，精神的，單獨的，公同的，臨時的，永遠的幸福，須繫于人類之友愛之生活及愛的互相之結合也。

托氏云：

「凡從宗教意識上流出來的新鮮感情的種類是無盡的，并且他們都是嶄新的，因爲宗教意識是將存在的東西，即人與他周圍的世界的新關係的第一箇指示者。反之，那對於娛樂的慾望所流出來感情，不但有限制，并且

從前已經都經驗過和表示過，所以歐洲上流社會信仰的缺乏，不過擊蓄養于最貧乏題材的藝術留給他們。」

「上流社會藝術題材的貧乏，因失了宗教的性質，而又失了通俗的性質，更其增大了。并且還減少那傳達的感情的範圍。因為那些沒有經驗過維持生活的勞働的富人階級和權力階級，他們所經驗過感情的範圍，比勞働者所天賦的情感的範圍，要容得多窮得多，并且低卑得多。」

但吾人應持如何感情以應付現代藝術乎？「吾人常想，屬于我們的時代與我們的階級的人，所經驗到的感情，是極其重大而多樣的，然在實際上屬于一般的階級的人一切感情，僅有三種無價值的單純的感情——即驕傲，肉慾及厭世之感情，斯三種感情及其支派便成富人階級藝術之唯一的題材。」而在此三種感情之中，最下劣者為肉慾，在現代任何藝術品上可觀察得之。托氏鑒于貴族藝術流弊滋多，患人匪淺，故積極的提倡宗教的藝術耳。

托氏既為宗教的藝術提倡者，其引耶教之要義，以為博愛大同之思想，實

可視為今日最可貴之宗教意識。蓋古代民族之宗教意識，常限于一部或一國；其藝術則輾轉因襲，無新義之發生。自耶穌基督起，始不變前人之風：凡爲人類，皆一視齊等。於是耶穌的美術，不頌古帝王之尊嚴，希臘人之優美，或腓尼人之富，而惟揭溫和貞潔慈悲仁愛 *veeriness, Chastity, Compassion, love* 爲其要義。蓋自耶教興，歐洲人之人觀，丕變舊習，絕棄英雄偉人，而提倡博愛大同，其後卒爲歐洲各國所信從，歷久而爲歐人信仰之中心者，非偶然之故也。

耶教之宗教意識，既在博愛大同，務使人人對於彼與上帝之關係，以及人類相互之關係，有相當之認識。故其藝術，重在傳達人人能了解之情感，初不以民族階級或國別教別爲限；蓋其目的所注，端在以普遍之了解，促人類之和合也。是以耶教之藝術，不外二種：一曰宗教的藝術，即對於人類自己與上帝間之關係及人類相互間之關係之認識是也。二曰共通的藝術，即傳達人類最簡明情感，可爲全人類所了解者，如喜怒哀樂之情皆是也。然二者

初非截然爲二，而仍有共同之點：共通藝術宣傳人人共有之情感，其結果即引起同情。故人類之和合，實二者共有之目的也。

## 第十一章 宗教觀

### 一 宗教概論

在未述明托氏宗教觀之前，先將宗教之一般的原理略敘出之：

世界上之宗教，種類繁多，光怪陸離，不勝枚舉。但吾人欲尋其端倪，則不可不先悉其本質，而尤確定真確的宗教觀念，此所謂一致者，即係所有宗教之共同條件。倘若非一致者，則弗能認爲宗教之必要條件，不過係某宗教或某項宗教之現象而已；斷不應將此殊象認爲「宗教」觀念構成之一義。如此研究之，則吾人可于後段下一定義。

### (1) 宗教之意義

宗教者，人類自有歷史以來之一種重要精神現象也。此種現象，自簡體的

，組成爲羣體的，由精神的進到實際生活的，占有人類生活上最高之地位，最大之權力焉。居今世界上之人，用知識上有由極簡野至最文明之區分，故最簡單與複雜的宗教亦同時存在耳。但因基於物質氣質環境遺傳之關係，此精神現象所表現的形式，以至於趨向，均各不同，所以於今之靜止的範圍中研究宗教，誠非易事！夫所謂現在，轉瞬即成過去，所謂靜者，實係動的一箇均勢，因此吾人對於宗教亦應研究其動的將來。

人是否爲宗教之動物？凡無宗教上信仰者與對於人類社會各種原理略有研究者，對此答案，決不認以爲然。至爾朗一派之宗教本能說，吾人尤當弗認之者也。

何謂宗教？此問題之答案甚多，茲將哲學家社會學家等所下之定義，列舉于左：

莫勒謂：

宗教是一箇勉強的用力掣來解釋那些不可解釋的事物，和滿足那不可滿

足的熱望。

耶韋勒謂：

宗教是切定人類生活的一種感情繩索，他欲聯合人的精神和他所承認宇宙的最高統治與自己被治的一種神秘相冥合

達爾默斯得德謂：

宗教是包容所有的非科學的知識與權力。

斯賓塞謂：

宗教是以人所默許的教條爲骨幹，同著所有的禁制與所有的鋼桎，來爲神秘的解釋，並承認一種所有事物的普遍原則，爲人類知識所達不到者。但居友卻分宗教的性質爲三種：

1. 引用神話及非科學的現象與行爲——如祈禱默示之類——及歷史上之靈跡——如耶佛之靈跡等。

2. 有系統的教條爲象徵，以收集人之幻想的信仰，不須乎科學的證明與



哲學之判斷。

3. 有儀式——如膜拜之類。

詹姆士認定宗教有兩種：

一，制度宗教，其要素為崇拜，犧牲，神學，教義，教條，傳教之機關。二，箇人宗教，箇人悟其不足，無能，於是本其秉性而求其興趣之集中，以上通乎神明。彼所注重者係箇人宗教，其定義云：「宗教是箇人於岑寂時所有的情感，動作，及經驗，倘若悟及自身與所謂神發生關係。」此種關係可是道德的，物質的，或儀式的，依此定策觀之，我人與神的關係是道德的，最為重要，他如神學儀式，及宗教機關，皆係後來產出者。

近人梁漱溟先生亦云：

所謂宗教都是以超絕於知識的事物，謀情志方面之安慰勗勉的。

以上之定義，亦各有所長，居友之分法較為確切，彼又云：若一箇宗教無神話，無教條，無儀式，便非由人做成者，實為一種自然之趨勢。彼則弗稱

之爲宗教，而認爲玄學上之假設。又有社會學名家涂爾根氏用精密的科學眼光，對於上所引之定義，均有所批判，彼亦爲宗教下一定義曰：

宗教是一箇有界別，有禁例的神靈信仰，與實行的連鎖形式，這種信仰與實行爲道德形式的聯合時，便是教會徒衆皆依附之。

涂氏之定義，用界別與禁例以說明信仰與實行，最能包括一切之宗教，由社會學眼光觀之，所謂教會一物與人生關係極衆，故涂氏亦將其規程進去。

自來對於宗教下定義，均挾有成見，意在護法，至今蒐輯十九世紀以前之哲學家歷史家之定義，皆弗真實，即由十九世紀以來，大家仍然視爲一件難事，彼輩勉強下一定義，亦有所偏，大抵時代愈晚之學者，定義較爲真確，此亦人類之知識脫離宗教愈遠愈清之一證，即就上引之定義，在精神與形式方面均包容完備者當推涂氏矣。

(2) 宗教之起源

有人以爲宗教進化之程序，其初是崇拜大神，後乃漸而崇拜祖先，因崇拜

大神，是有機物之天性，又有人以爲原人所以信肉體外有靈魂，夢中感覺二自我，故因以人的肉體卽死，則靈魂的我，仍然存在爲神靈，因之而起宗教之信仰焉。但宗教之起源，不外于下列五因：

一、起于恐怖 原人處於疾風暴雨地震海嘯種種變異之中，不能不震驚於宇宙之神威，使彼自己之精神不能不屈服於不可知之神權之下，以求庶幾免於罪禍。

二、起于希望 「人窮則呼天，」此種情感，卽可見宗教之起源，某宗教家謂：「野蠻生活很少保障，常遇各種危險，如飢餓，病苦，戰爭，生育，生死，乃至結婚，成人就業，步步都是危險，危險便是說一箇人的智計窮竭了，平常有定的生活，被非常無定的生活代替了，非怎樣回復了他自己的信心，他總不能安於這不可知的世界，宗教的官能，在心理學上，便是回復人被危險搖失了的心，人雖想避危險，危險總是找他，只有宗教能給迎禦危險之人的勇敢，使他得著平安。」由此可證爲不誣。宗教家亦

因此而斷定謂信仰是先天者耳。

三、起于誤解 在科學未發達之時代，物理心理皆不清曉，每遇稍有非常之事，如日蝕，地震，夢囈，顛狂，便都求不得其解說，因以為必有鬼神。

四、起于美感 每當晴日，仰觀天空，便感其偉大，山水明秀，日月運行，綜合一切而加想念，亦令人說莫明其妙之美感，有此情感，自然引起人類得有箇全知全能無所不在之上帝。

五、起於想像 人類世界，原無全知全能之物，但因人類一方感不完全之苦痛，一方因腦筋有存留印象，聯合想像之作用，所以就彼之願意，容易擬想出一完全之理想，因而名此理想為神。

以上所述五種：有起於本能之情感者，有起於智識之曖昧者，起於本能的情感者，今人與古人恰是一致，例如贊美祈禱之事，雖痛恨宗教者，往往於不知不覺間做出來，起於智識的曖昧者，今人雖遠勝於古人，但因一方人

智有所窮盡，一方情感多所誘引，故雖大哲家科學家亦往往仍逃不出此宗教藩籬之外焉。

(3) 宗教之物質

對於人的知識作用處於超外背反之地位，可以謂無論高低或如何不同之宗教所持皆此態度，更無二致。例如蛇與鼠在崇拜他者，均謂他是大仙，具有特別之能力，若依吾人知識作用論斷之，總說不下去，他便不得立足耳。所以他總要求超絕於吾人知識作用之外。又如所謂火神瘟神，吾人並不會見之，而認他是有，亦是超乎知識作用地方去立足，基督教之上帝，婆羅門之梵天……無不如此也，但無論彼輩說法如何近情近理，彼之最後根據所在，實非吾人所與知，或為感覺所未接，或為理智所不喻，由此大家一言及宗教卻不能脫離「超絕」與「神秘」之兩意思，此兩意思誠為宗教之特質，最當注意者，吾人試略述之：

一、超絕 所謂超絕者，果何意義乎？吾人可以說即在現有之世界之外

，何謂現有之世界？卽是現在吾人知識中的世界——感覺所及理智所統的世界，宗教爲何定要如此乎，原來所以使彼情志不寧的是現有的世界，在現有的世界無法可想，則非求之現有世界之外不可耳，只有衝出超離現有的世界方得曷慰耳，其一切宗教所有之種種神，仙，帝，天……之觀念，皆應於此要求而出現者，都是在現有世界之外立足也。因此一切宗教必多少有出世之傾向，捨此（現有世界）就彼（超絕世界）之傾向，因爲一切皆是於現有世界之外別闢世界而後藉之而得安慰也，超絕與出事實一事之兩面，由知識方面看則曰超絕，由情志方面看則曰出世。

二、神秘 何謂神秘乎？大約一箇觀念或一箇經驗不容理智施其作用者皆爲神秘，此只從反面說之，其積極之意味在吾人心目中，不容說，宗教爲何定須如此？因爲所以使彼情志不寧的是理智清楚明瞭之觀念，例如在危險情境之人，愈將所處情境看之清愈震搖不寧。托爾斯泰愈將人生無意義看的清，愈不能生活，此時只有掉換過一副非理性之心理，方能拯他出

於苦惱。此卽是一切神秘之觀念與經驗所由興，而一切宗教上之觀念與經驗，莫非神秘者，亦卽爲此也。

超絕與神秘二點，實爲宗教所以異乎其他事物之處，吾人每言宗教時，殆卽指此二點而說，故假使其事而非超絕神秘者，卽非吾人所謂宗教，毋寧別名以名之之爲愈也。此類特別處，感覺所未接，理智所不喻，超絕，神秘，可以統謂之外乎理智。理智不喻者固是外乎理智，感覺未接而言具體，便亦是理智不喻者矣。若神秘固是理智不喻，超絕尤非理智範圍，故一言以蔽之曰，外乎理智，但理智是人所不能不信任者，宗教蓋由此而受疑忌排斥，幾乎失其文化上之位置，此點吾人可謂宗教在人類生活上之所難得穩帖和洽也。

以上所述爲宗教的一般原理之大要，惟限於篇幅，不能盡量詳述，然所論者，可與下面托氏宗教觀，互相參看，藉以引起研究宗教之興趣焉。

## 二 托氏宗教思想之發生

俄國之農民爲世界上最信仰宗教之民族，彼輩爲強迫政治所致而失去精神生活，由是即傾向於宗教，彼輩之宗教，並非是社會上一種形式，而係一種良心之傾向，且俄國之國民性中有一種不可思議之特點，其東方神祕思想，與西方現實思想之結合是也。

托氏就以現實的理性方面，考察其真理之所在，故氏主張否定一切宗教之儀式，與超自然之妄想，氏以爲吾人當求現世的幸福與正義，反對一切財產制度，改造憑藉武力之社會組織，以愛爲真理之究竟，所以托氏謂：「愛立於理性之上，」蓋愛與理性是一而二，二而一者，不過名詞不同而已。氏以爲理性的人類之特徵，良心係理性之能力，良心使人立於一種假定之上，方有人生之意義，此所云之假定，即托氏所謂之真理，托氏之意與基督教甚相符合，但弗承認所附屬之種種奇蹟，與一切神祕之分子，因此附屬之奇蹟與神祕分子可以將信仰之真理，弄成謬誤之迷信，故托氏斥爲弗合理，應宜改革之。



托氏以爲宗教必立於理性之上，因理性卽神所以支配人生，人唯藉理性，才有正當之生活，理性之活動卽係愛，故以愛爲生活卽是神的信仰。

總之，托氏之意，以爲理性卽神，神之道卽是愛，理性與愛，可以謂氏之宗教之兩儀，故氏之宗教是實踐的，理性的，不是神祕的迷信的也。

托氏雖極端主張信仰基督教，而於基督教特創一格，卽謂之托爾斯泰教亦無不可也。

蓋吾人信仰宗教，多係受某種關係——或環境關係——而發生信仰心者，不獨信仰者如是，卽創立教者亦然，如佛教之普度衆生，耶教之博愛平等，亦各自有其信仰心爲護符者也。

如今以佛爲比譬，經上敍說佛未出家時發見人生上之問題，使彼心動情搖，屏去左右，思維莫釋者計有四次，首次略敍云：

太子出遊，看諸耕人，赤體辛勤，被日炙背，塵土盈身，喘呷汗流，牛磨犁端，時時捶擊，犁耩研頰，鞅繩勒咽，血出下流，傷破皮肉，犁場土

撥之下皆有蟲出，人犁過後，諸鳥雀競飛啄取食。太子見已，大生憂愁，思念諸衆生等有如是事。語諸左右悉各遠離，我欲私行。卽行到一閭浮樹下，於草上跏趺而坐，諦心思惟，便入禪定。

以後第二次便是於城東門遇老人，第三次是於城南門遇疾人，第四次是於城西門遇死人。每次有遇皆屏人默坐，慘切憂思，不能去懷，大約便都是問題所在耳。此四次中，頭次是一種問題，後三次是一種問題。頭次之問題想思是說「衆生之生活都是相殘。」所以數論與佛教皆持慈悲不殺之義，不肯食肉。並且正在生機活潑欣欣向榮的菓蔬亦不肯割採，只喫老敗者，好似彼對如此殘傷之事，其心中便痛，彼這箇痛爲大家所沒有感覺，所感覺不到的材料，即使去點明亦尙不喻的，如此衆生相殘的世界，爲彼所不忍見者也。但吾人能想像世界衆生會有不相殘之一日耶，此明是不可能者。卽自己的生活尙不免於殘傷別物，彼鳥獸豸豸本能的生活焉能改變？然而如此世界彼卽不能一日居，如此生活彼卽不能往下作，彼對於如此生活世界其唯一的要求

，即是脫離也。

茲再論托氏生活。托氏於一八八二年率其家族移居莫斯科，其時適有調查戶口之舉，氏亦有所助力，始得詳察大都會中貧民之窟，目擊其不堪入目之生活狀態，一時且駭且怒，大聲呼號，謂人生不當如斯，期期以爲不可，絕望者累月。

托氏之信仰，非獨善其身也，亦非委心任運，置其身於空想之中也，愛人如己實其所不可不實行之信仰，故其言曰：「吾常聞人言，理固然也，行之實難，一若理想之爲物，與實行絕無關係者，余深以爲異，以吾所見，苟考察一事而能諒解，則唯有如吾之所諒解者而實行之而已。」

托氏既目擊貧民之慘景，殊難默爾而息，力思所以拯救之，以爲貧民之生，罪在社會，貧富不均，特惠階級（即遊手好閑而貪非分之富，如貴族階級等）實其主因。「我亦爲特惠階級之一人，則貧民之悲慘，實我自身之責任，接濟而輔助之，即吾應盡之義務耳。」

由是證之，托氏之「愛人如己，」與佛之「慈悲，」又何異乎？

，其次再談到老，病，死三項問題，以佛所言，即「衆生的生活都是無常」是也，彼所謂老，病，死，不重在老，病，死之本身。老固甚痛苦，病固甚痛苦，死亦固甚痛苦者。然彼所痛苦者，係重在別離了少壯的老，別離了盛好的病，別離了生活的死，所以痛在離別，即無常也。再節經文：

太子駕車出遊，……既又出城西門見一死屍。衆人輦行，無量姻親圍繞哭泣，或有散髮，或有槌胸，悲咽叫號。太子見已，心懷酸慘。還問馭者。馭者自言，此人捨命，從今以後已不復更見父母兄弟妻子眷屬；如是恩愛眷屬生死別離更無重見，故名死屍。一切衆生無常至時，等無有異。太子聞語，命車回宮，默然繫念如前，終於城北門更見比丘，鬚髮畢除，著僧伽黎，偏袒右肩，執杖擊鉢，威儀肅整，行步徐詳，直視一尋，不觀左右。太子前問。答言我是比丘，能破結賊，不受後身。太子聞說出家功德，會其宿懷。便自唱言：「善哉！善哉！天人之中，此爲最勝，我當決定

修學昇道。」時年十九，二月七日，太子自念出家時至，於後夜中內外眷屬，悉皆昏睡，車匿牽馬，踰城北門而出，爾時太子作獅子吼，「我若不斷生老病死憂悲苦惱，不得阿耨多羅三藐三菩提，要不還此。」

此是頂能代表彼輩的問題之一段話，但問題不止一件。彼輩覺得好多事情不願看，不忍看。譬如看見花開得很好看，過天看見殘落了，此為最難過，最不忍的時候。覺得沒法想！昨天的花再也看不見了！非常可憫，憫的過去。又如朋友死了，父母妻子恩愛家庭的人死了，直痛煞人！覺得不能受，不能再活着！或者幼時相聚的人，一日再見老了，要想恢復以前幼時樂境不可能了！恨煞人！或者看着親愛的人乃至餘人，病苦宛轉，將如何安慰他才好？急煞人！尤其是看見別人為其親愛病苦而着急時候，或看見別人為其親愛之死而哀痛時候——如佛之所見，覺得實難過不忍。我如何能叫死者復活以安慰他才好？我怎麼能夠將世間的老病死全都除掉，永不看見！若這樣的世界我則不能往下活，那麼唯一的歸向只有出世。

以上係論佛教之出世思想，至托氏之宗教觀念於此亦相脗合之處，因托氏特創生活不滅論，人不獨現世有生，即過去（前世）與未來（後世）皆有生，此謂之永生焉。

托氏之永生論，全是以心理學為根據，然其見解乃屬於消極方面者也。（永生論已見上章人生哲學，可參看）

### 三 托氏之基督教觀

托氏為極端信仰基督教，崇拜上帝者，但吾人對其思想，無論贊成與否，然彼對人類博愛的同情，誰亦不能否認之也。

托氏云：愛，是吾人間行為之最高法則，氏由此種思想，即推定勿以暴力對付惡人之原則也。

【一】托氏思想之基調，是以基督教作標準者。

氏所云之基督教，非為基督教會之教條，亦非為正統派基督教與加特力教（天主教），更非為其他新教諸派中之任何教，但氏所云之基督教，即基督

教之純教訓也。

『此語雖感覺得奇異，但實在教會，不徒是與基督教之教訓，無有何等關係，而且仍有與基督之教訓相反，然而教會卻是必然，不得不如此，教會之制度，本質上決非是建築在社會多數人所信仰之基督教原理上者，教會是永遠逃出於真實之常道以外，基督教會與基督教，兩者之間，除名稱以外，絕無何等之共同點，兩者，有根本矛盾對二原理，一方是傲慢的，是權力的，是自己主張的，是固定的，是死的，他方是謙遜的，是恭順的，是長生的，是生的。』教會為買世俗之歡心，而變更基督之教訓，若云是由基督之教訓，早已無有付吾人以義務的何等要求，吾人卻依現在之生活之情形繼續下去可耳。教會是讓步於習俗者，是追隨習俗之趨向而走者，以為習俗，是凡一切事均須隨自己之意思而行，所以為教會者與人生意義之教訓相違，反而小心翼翼地依着習俗之後而行，於是社會上萬事萬般之生活，皆與基督之原理完全相反矣，而教會對於生活皆與基督之原理相反之人，卻要穿鑿附會謂

彼輩之生活是合乎基督之教，即起此種狡猾之念頭，此社會上遂營謀較彼邪惡之異教徒更利害之生活，而教會對於此種生活不但容許，并放言謂此是適合於基督之教理。

基督之教與教會之信條，換言之，是與彼全不能理解之無用教義，有特著之區別，「神是原在人間之心靈。」「是人間之良心，」「是生命的認識。」「一切人類認識在自己衷心裏自由的，理性的，並且與肉體是獨立之精神，此精神，即稱為吾人之神。」「基督何人，是不知父之人，彼不知彼之父，所以彼幼年時，呼上帝為彼之父。」「而彼，就心靈上言，是上帝之子，如此言之，則任何人亦可謂係上帝之子，自信自己是上帝之子，此事係彼自身具體化者。」由 Adam 墮落之人，基利斯督濺血為彼輩贖罪，——神——上帝——為三位一體，聖靈降於使徒之上，又置手於說教師之肩而上而過，為消滅罪惡，有七條秘法之必要，「主張以上之語皆為基督教者，是拿完全與基督教相異之教訓來說基督教耳。……像此樣之信仰，是「低級的，粗雜



之思想，「如昇天復活之語，是「極可異的奇談。」

托氏不是以啓示之信仰爲基礎，而受容基督教，以爲基督之教理，是適於理性，爲理性而受納基督教，啓示之信仰——爲有此信仰，於是基督之教方被誤解，信仰基督，不是關於基督有任何物事可以信賴，是認識真理，此才是信仰基督。

「在此宇宙間，是要行進化原則，因此，吾人單是爲其自身箇人之生存生活，此外一切事皆須順乎進化之原則，」此是吾人受時代之鍛鍊，故有此話，並是從吾人瀾濁之意識中發出最後之語。

理性之法則，漸漸將其面目表現於吾人之前，千八百年以前在異教的羅馬之世界中，湧入一可注目之新思想潮流來，此思想即是自稱基督之一人所發之淵源，此思想，是對於從來受精神之反抗者，理性之法則，含有最強力最純潔最完全之理解，基督教是理性者，理性是吾人不能不承認者，因只有理性能給吾人以生活之法則，無此法則，吾人卽弗能得生活。

【二】基督之教，是揭出愛，爲吾人行爲之最高法則。

何謂愛，「不知人生的意識之人，彼口中所云之愛，不過是爲箇人之幸福上，或一定條件，是比傍之條件，自己較合算，所以才擇取之。不理解人生之人，說到愛彼妻，愛彼之子，與愛彼之友時，不過是僅爲彼妻之存在，子之存在，與友之存在，能增進彼自己箇人之幸福而已。」

「爲隣人而抑制自己之幸福，此是真的愛，真的愛，是對於一切人有持着好意之態度，此是在幼時所具之特質，但在成人，即是在彼放棄其箇人之幸福時所發生之。」

愛是人生之最高原則，「愛命令，是表現基督思想之最蘊奧之精髓。」大凡人生觀有三種類：第一種是人生觀之解釋，是人生之利己的，或者可謂動物的，第二種人生觀之解釋，是社會的或者是異教的，而第三種人生觀之解釋，即是基督教或者謂是神的耳。但將人生釋作動物之人即是野蠻人也，僅認自身係人生，即是箇人之享樂也，持異教的社會之人生觀之人，不單是承

認彼之自身爲人生，於人羣之集團，於血族，於家庭，於種族，於國家，彼皆承認，彼之生活，卽係爲名譽也，持神的人生觀之人，於自身之箇人人格，或人羣之集團，皆弗承認，惟承認人之意義於永遠不死之生命源泉——認人之生活動機，卽係愛也。

依基利斯督教，愛是吾人之最高原則，此事不謂從理性所見，愛是吾人之最高原則，一八五二年托氏已表明彼之思想，「愛與親切是真理之語，是則在世上說唯一真之理」其後彼於一八八八年又云「愛的行爲，是適於吾人理性之唯一行爲，」「愛是消滅吾人生活上一切矛盾者。」「愛，是稍除吾人爲自己幸福而狂奔的人類間之爭鬥，」「愛，給與生命——無愛卽戰慄於死之前——以超越時間與空間之意義。」

【三】基利斯督底教，由愛的原則，導出勿以暴力對「惡」之戒律，對「惡」不加抵抗之意味，是無論在何時，皆對「惡」不加抵抗，即是含有對於他人勿施暴力決不爲反於愛的行爲之意思。

基利斯督顯然將此道理從愛的原則上抽出之，彼在山中垂訓，特別給與吾人以重大之五條訓誡，「此種訓誡，並非作何等教義者，此僅不過爲人類緩步前進之完全無限階級之一，屬於消極者，在吾人現在之狀態，向完全人類進步之階級，而今僅不過有須守此之可能性而已，」山中垂訓第一條云，「在其他一切人中間，須保持和平，倘若有破壞平和之事體，須盡一切方法去努力回復，」第二條云，「男性只須娶一女人，女性亦只須有一男人，無論以何理由，亦不得與其他一人離異，」第三條云，「弗要立誓，」第四條云，「須忍侮辱，不要以惡報惡，」第五條云，「不要破壞平和，」此訓誡惟第四條最爲重要，馬太傳第五章三十八節至三十九節間，有一段云，「汝輩聽見有話說，以眼還眼，以牙還牙，只是吾告訴汝等，不要與惡人爲難，」托氏謂「此一點可謂爲關福音書全部之關鍵，」「我以此語意味是應依所含有之意思爲單純而且正確之解釋，依此，吾直以爲此係基督之全部之福音，凡至今未了解得之意，俱完全明晰矣，」「不要與惡人爲難之訓誡，是基

督教理之中心思想，而此不單以語言之陳述，尤爲吾人須實行之強制的規則，爲一定之原則」——此實在啓福音全部之鎖鑰。」

至云勿以暴力對待惡人之原則，是從愛之原則上所生之必然推論，何謂言之，依愛的原則，須視出惡之確實，無可疑的餘地之標準，或是停止以暴對惡二事之中，由愛的原則必須要求一件，將什麼當作惡，可以用暴力以抵抗而判定之，或者係法平教皇——，或者是皇帝國王，或者是被選出之議會，或者是人民之全體，而在國家內外，雖於任何時代，必有謂爲是表神意之法律，或以虛僞之神聖表神意之人，所作之法律，或有現存之權力以惡爲善，或有以與至己所身受之暴力一樣之暴力而抵抗權力者，以宗教之威權，作假借之人，對於假託現世權威之人與制度，將善而當作惡，或者反而將惡當作善，如此爭鬥，漸次激烈起矣，在今日吾人已明了悟，如彼普遍之認爲惡之定義，是不存在，即是於將來，亦決弗存在，此採用由基督教所與之解釋，必要，即發生耳。

托氏無抵抗之教義，是云「不是禁止對於惡人之一切戰鬥，」此不過單是禁止以暴力應戰而已，」而此禁止之範圍，極為寬廣，此不單止於吾人自身適用，並且對於吾人同胞，雖是對於惡人亦皆適用，傳說有一某奴，打傷基督之耳，此時彼得即要保衛彼之愛師，基督當時禁止云「執劍者亡於劍。」此教訓，不是對於一部分人，課以應無抵抗，服從於一定權威命令之義務，而對於一切人類，尤其有權力者，在一切場合，對於他人皆不要用暴力之命令也。

## 第十二章 婦女問題

### 一 托氏之婦女觀

托氏之婦女觀念，均係從道德上着想。易言之，亦是根據於彼之哲學——彼之宗教——而有者。且氏之哲學及人生觀，即是謂「愛之福音，」彼所謂「愛」示人以人生之目的，而「理性」示人以達到目的——愛和勞動——的

方法。所以氏之婦女觀根據「愛」而有一根本觀念，氏於告婦女書上云：

男子之道，勞働工作，女子之道，生育兒女。

氏爲何以此爲婦女之觀念耶？卽是根據於彼所謂「神聖的愛」而言。氏以爲愛係一切道德宗教之根本，故對於彼異常注意，又以爲母愛子女是一件極重要之事，因此有如此根本觀念，此在下段再述，現先舉托氏所聞於婦女之論：

「男子和女子的天職是一樣的，服務於上帝，不過兩性間之區別是在於服務之方法，而且確定不易者。所以男子與女子均應以自己之一定的方法服務於上帝。最要緊者，女子之絕對的事業——他對於生命，對於人類之天職，祇有一件預定之必要事業，——卽是兒女之生育與兒女初步教育，所以女子應盡心竭力，對於此事應負其責。女子能做一切男子所做之事，而男子卻不能爲女子所爲之業——生育兒女與初步教育，撫養，使此事益爲之完善。」

「女子，是家庭之母，在家裏不能爲有幸福之女子，無論到如何地方不能有幸福，氏引馬德志尼之語，謂男子與女子，如琴上之兩箇音符，沒有此兩個音符，人類的心靈，好像琴上之絃，永不會正確，也不會和諧。

「男女真正的堅定的結合，祇在于精神上之關係，性別上的關係；而沒有精神的關係，都是夫婦雙方痛苦的起因。

「男女的道德是一樣的，「廉節」「正直」「善行」而於女子的道德，有特別的美妙。「一切世界和世界裏的東西真是美觀，」而世界裏「最美的」——就是有德行的女子。

「人類的職務分爲二部：一，增進現在人類的幸福，二，延續人類。第一件專爲男子而設，第二件專爲女子而設。

「生育兒女是女子學習「自我否認」的學校，女子於此習於「自我否認」的方法，就能於別的生活情狀很容易的顯出自我否認的方法來。

「……說是紡織，縫紉，洗刷，撫育，這些事絕對的是女子的事，而以



爲男子做了這些事，直是可羞可恥，這真正是根本上的錯誤。況且真正可羞的事卻正相反，當粗俗的女子，又疲乏又孱弱，盡力紡織，洗刷或撫育兒女的時候，男子卻沒有職業，儘以浪蕩虛度光陰，或者一件事都不做，這才可羞呢？

『女子竭力學男子，和學女子的男子一樣可醜；女子做得很大的事業，生育兒女，而男子培植發明智識。現在女子隨着男子墮落，這種風氣已經傳播的很廣，還正在傳播出去呢？男子是祇能教育兒女而不能生兒女的。』

『你不嫁，你有意避去生育，那末，你就去做男子所做的事。可是要知道，女子的事有一件——生育兒女及初步教育——無論什麼都不能代替他的。』

以上所引皆在氏之讀書一週紀內，已經可以大略窺見氏對於婦女之意見。托氏對於婦女之根本觀念甚明瞭：即男子之道，勞働工作，女子之道，生育兒女。男子之職務增進人類之幸福，女子之職務是延續人類之後嗣。因此

又根據於氏之汎勞働主義，對於婦女職業問題另有一種主張，故對於婦女之意見極重者即爲婦女職業問題也，其次則爲婦女貞操問題也，再次則爲婚姻問題也。

## 二 婦女職業問題

托氏對於婦女職業問題，主張女子不應爲男子所爲之事，然氏並非以女子不應解放而應永久受男子壓迫者，亦並非以女子不應爲別的生產之勞働者，氏另有幾種意見特敘之如左：

【甲】關於勞働問題 氏謂女子明說是做男子之工作，其實女子并非願意去做勞苦之事，男子之工作較勞力者如礦窟田地之事，而女子所願爲者，是參與男子坐享他人勞働而做之工作，如銀行學校公署中之工作而尤其顯得出色。即所謂「現今女子隨着男子而墮落矣，」氏在克聯謝洛槐曲一篇小說，曾云：

「……請看一看所有的工廠，一大部分的出品都是女子所用的，那些沒

有益處的手飾貴重器具和玩物，好幾百萬人都像奴隸似的，在專爲女子充足情慾的工廠裏，因爲艱苦的勞力，就毀壞了自己的身體，女子箇箇全使出那女皇的尊嚴，竟把十分之九的男子都當做他們的奴隸，這全是因爲男子凌辱了女子，不使他們和男子有同等的權利，所以他們才借着男子的力量把我們全數捕在網子裏去了。』

此不過係反面之語耳。

【乙】關於母職問題 氏以爲母職——生育兒女與初步教育撫養——是女子專長之事，男子所不能爲者。除上已引過之言以外，氏爲柴霍甫的小說可愛之人之後序亦曾言及，氏於答衣人駁告婦女書中亦有說及之，氏對於此層意思仍舊是根據彼之根本觀念，以爲女子能爲男子所爲之一切事件或者較男子所做更善，所苦者，男子不獨不能爲女子所爲之事，而且如彼類似之事亦弗能爲之，此本爲男女生理上之異點，爲科學家所承認，且科學雖萬能亦不能變男爲女，尤不能使男子能生育兒女，而且奈爾英曾謂母職者，爲婦女之

天職也。

【丙】關於「愛」的問題 托氏以爲「愛」與「克己性」係人類進化之最大樞紐。是以對於婦女之意見，以爲婦女盡彼之天職去生育兒女，撫育兒女，即便歷盡千辛萬苦，亦絕不待他人感謝之，稱贊之，正是「克己性」與「自我否認」——無抵抗主義，無我主義——之表顯，再者母愛子女，純出於天性，不可以理論爭，正合其「偉大的愛」——所謂「愛的福音」，假若女子違背彼之天職，不生育兒女，不撫育兒女，而參與男子之工作，以享受他人之勞働，則必發生種種弊端：一，犯了不勞而食之信條，因而窮奢極慾。二，自己喪失理性的人生意義——愛，以致於絕滅人類。三，即便祇有少數女子若此，已足以喪失人之「愛性」，致使家庭中社會間發生甚多不睦不愛之乖戾現象，此層托氏於告婦女書內論到墮胎之事已經說及。

托氏有此三意見，所以反對婦女參與男子之虛僞假善之勞働工作，然而氏於物質的經濟的現象似未有如何辦法，亦未有相當之解釋。至氏死後未及五

年而歐戰即起，若天假以命使氏多生數年曠觀現今歐洲女子職業之狀況，則未知對此有如何之惋惜耳。

### 三 婦女參政問題

托氏覺得現今女權之擴張，爲一種反常的運動，彼始終不表示同情，對於新時代的女性，頗爲賤視，並譴婦女輩爲不明白自己之地位的亂徒。氏云：婦人的權利與地位，本來與男子就隔着很遠的路程。一旦要平等起來，實在是一件反常的舉動。

托氏對於婦女參政，覺得異常危險，因婦女有幾處不能及於男子，例如柔弱之性情，當法官之時，不知要赦免幾許罪犯，此爲危險之事，蓋婦女參政之能力，較男子爲弱，婦女觀察政治之大問題，不比男子公平無私，所以婦女若有參政之機會，政界一定發生紊亂之狀態。氏嘗謂：

「人類最高之德性，婦女所具者，不足與男子比美。婦女不如男子之能自犧牲，男子往往因爲一件事情犧牲家庭，在婦女就萬萬辦不到了。」

托氏認爲婦女有許多弱點，只能在管理家務，講到男女平權婦女參政，爲不可能之事耳。

托氏如此對於婦女思想，太不適應於潮流，其見解亦多偏見而錯誤，閱者自知，毋庸著者贅述焉。

#### 四 婦女貞操問題

托氏嘗推崇禁慾派之學說，而對於婦女貞操問題，則絕不以宗教以法律爲標準，亦絕不是以家族以國家以夫權而苛責婦女之貞操，但完全從側面着想，而歸罪於社會制度，其實此亦不過根據上述之各種意見而來者。氏雖謂彼淫蕩媚人之女子決不是能盡天職，能統御男子者，然其淫蕩縱慾，卻用科學的方法來墮胎，且彼科學僅能探討物質現象而不能解釋人生意義，誠貽害匪淺。氏又謂政府監察妓院之正當營業……許醫生去檢察妓女之身體，此不啻彰明較著公認淫慾爲有益於衛生之事，賣淫爲正當營業也。氏對於貞操問題常用此嚴刻的冷峭的眼光以批評之。吾人觀氏之作品如克連謝格槐曲，復活

節，黑暗之勢力即可知矣。克連謝格槐油中有一節，甚能表現氏對於社會制度持一副嚴格之態度，而對於婦女貞操有一種寬恕之語氣。如曰：

『……那些強制手段（醫治梅毒的強制手段）卻不用在滅除淫慾的，反而去獎勵淫慾的，要來保證那淫慾的沒有危險，這算什麼事呢？那件可怕的事差不多沒有人不遇着的，青年人不用說了，恐怕有十分之九都受這痛苦，連鄉下的農夫都不免的，這箇原因，並不是因為婦人就有蠱惑人的手段，婦人決不會媚人的，即是因為有些人，看着淫慾是法定的和有益於衛生的事，還有些人都看他當作一種少年人最自然并且沒有罪惡的遊戲。……』

觀此，可知托氏對婦女貞操問題完全持一寬恕之態度，且婦女之貞操與否，不能僅歸罪婦女自身，實社會環境使然也。

##### 五 婚姻問題

托氏對於婚姻問題，亦是以如此嚴刻的冷峭的眼光以批評婚姻制度。氏謂

：「求婚這件事，這邊（男子）權利和希望是平等的，婦女那邊可如同市場上販賣的奴隸，獵網下的餌食，你不信，問問那做母親的或他女兒自己，他那一天不忙着要捕着一箇未婚夫呢？這正是可恥的事情，這是他們婦女們所備的，祇有這種事情，別的他們全不會做，這不是可怕麼？」「基督教的思想，並不是婚姻。世間並沒有什麼基督教的婚姻。拿基督教的眼光來看，婚姻就是墮落非進步的要素。情愛及情愛前後的事物，無一非真正人道德理想的障礙。……情動於中而結婚，不特不能助人達到有價值的目的，且處處是阻礙。」「基督教的理想，乃愛上帝與愛人。……男女因愛以結婚，皆欲暢遂私慾。處處都與愛上帝與愛人相反，所以拿基督教的眼光來看結婚，是一種墮落。」氏禮直謂，清白身體的女子賣與浮蕩子弟，其代價不過係繁縟禮節而已。氏謹告婦女——能盡天職之婦女——給其選婿，決不以手腕之白淨，體態之溫柔，而以有無真正之勞働工作，以估量男子身價耳。弗能盡天職之婦女，給其選婿，方不以男子自身之價值而以男子之地位，財產，才幹，能



否享受他人之勞働以定去取耳。此亦根據於氏之汎勞働主義也。至於凡已經結了婚的男女，必嚴守婚約，永不失節爲信條，若發生離婚的事，托氏覺得是人生最大的罪惡。未結婚之男女，須以絕對的屏絕性慾爲至善至美。彼以爲童貞之保守，爲人生至上之美德，老處女之人格，遠勝已嫁之婦人。斯種思想，似含有東方節婦提唱之風氣焉。總之，吾人明晰氏之根本觀念，皆此推出其三種意義——婦女職業問題中所舉者——至於貞操問題，婚姻問題之主旨亦可以一隅三反矣。

吾再追述氏之理想上之女子，然理想上之女子如何乎？曰：

女子能有當代高尙的宇宙觀，而去生育哺乳，數育培植成最多數宜於爲着人類去工作的小孩子。

托氏學說，大概係消極的，破壞的，批評的性質居多；而積極的，建設的，討論的較少，所以氏之婦女觀如是。但氏對於婦女之主張然否，吾弗敢贊一詞，亦非否認之，茲於研究托氏學說時特介紹斯篇，藉與注意於婦人問題

者得一參攷焉。

## 第十三章 素食主義

### 一 博愛的素食主義

素食主義之派別約分之爲二，一爲博愛的素食主義也，一爲衛生的素食主義也；前者爲物我玄同之觀念是也，後者爲唯我衛生之主意是也。托氏之主張，卽屬於前者。

托氏素以博愛爲懷，其所謂愛匪獨僅施之於人，而尤推及之於物，是以其對於人類則主非戰，其對於動物則持非殺，此托氏之物我平等觀者也。托氏既持不殺牲畜，然其方法卽能見諸實行者乎？曰：有，其方法維何？曰：博愛的素食主義是也。

托氏既持素食主義其原因出於愛，則茲篇所述偏重於博愛的方面，而忽略於衛生的方面，藉以符合於托氏之意旨也。

## 二 素食與人生

觀夫人生之畢生辛勤勞苦，無時或息者，果何爲哉？爲食爲產爲死而已。惟三者之中，「死滅」一項，固係生命途程中最終之一段，然係不得已而抵此，究非生活之目的也。是故人生之畢生辛勤，其目的當不外乎求食所以保己，與育兒之所以保種族耳。斯言也，蓋爲吾人所公認者。昔孟軻亦謂飲食男女爲人之大欲，可知古今中外，於真理固出一轍也。若二者相衡，則「生產」一項，或又赦輕，且爲消極者，何則，攷生物學之原理，凡箇體發展，行有餘力，或勢有不得已時，始求乎他種族之發達或保存，蓋飲食所以維持箇體生命，而生產亦所以使箇體生命繼續而永存，此固不論動物或植物，莫不如是耳。

保存箇體之唯一手段，厥爲由外界攝取某種物質，以爲生活力源，或且蓄積其餘剩，以增其身體也，換言之，即人生——或生物——欲維持其生命，攝食一事，爲其唯一之要務也。夫人類在動物界，固其特殊之智慧，然其生

存之原則，亦不能出乎生活之範圍，是故無論何人，莫不欲飢食而渴飲也。

飲食之於人也既如是重要，然則飲食品，究爲何種物質乎？或更進而研究飲食品，應爲何種物質乎？此問題可分兩方面以解答之，卽一爲生物學的，一爲生理學的是也。

地球所載萬物，可供人飲食原料者當不外乎礦物質，動物質，與植物質三種而已。蓋人類之食物，非植物的生產物，如蔬菜米麥者，卽動物的生產物，如魚肉卵乳也。此種狀態，自有人類以來，迄於今日，歷數千百載，未嘗稍有更易焉，然則食物固不使其進步而不改善乎？抑今日人類文明之程度，尙未臻於完備耳。今後人類心靈，日臻文明，學術日益發達，則一飲一啄，皆必求之動植物之外，可斷言也。

夫徵服自然，解決人口問題，以及消弭戰禍諸急務，皆有待於人類亟急努力於食物之改進者也。夫人之造食物，在今日雖尙未成爲事實，然距成功之期，當不遠矣。此說實無懷疑之餘地，蓋彼有名之德國化學家 Engel 氏，

固已由礦物而製成砂糖，自空氣而製造蛋白質矣。砂糖（即碳水化合物）與蛋白質，固係食物中主要之成分，彼實驗之成功，其影響之所及，固足以使人類迷信自然神祕之觀念，失其根據，而其惠及世界人類之幸福，豈非深且厚哉？

惟現在人類之食物，確與道德經濟衛生三原則相背悖，此憂時之士所倡言，而諸學者已明之，且謀所以改革矣，改革之法，有治本者，有治標者，治本者，即以人工自礦物製成食物也，現在科學程度，尙未臻此地步，故不得不疑治標之法，即廢止動物性食物，而專取給於植物，此素食主義，實爲托氏倡於先，而多數學者和於後也。

### 三 素食主義之一要素——慈悲觀念之表現

夫魚鳥就烹，宛轉不堪；牛羊就屠，斃棘萬方；惻隱之心，而忍觀此慘狀乎？故孟子謂君子遠庖廚，誰無也，又謂聞其聲而不忍食其肉也。然吾以爲此猶假仁愛焉。蓋吾人當鐘鳴鼎食珍饈滿前之時，誰不知此麴之由來，及其

死時之慘痛耶？昔子路死而孔子覆醢者，固不特聞其聲，且不忍食其肉耳。乃於刀箸并進之際，猶不念及食前之珍饈，即其所不忍聞不忍見之宛轉骸骸之魚鳥牛羊所成哉？是徒言遠庖廚而不戒殺性者，仍假仁慈非真惻隱之心也。

西人常譏我東亞之人力車，爲殘酷無人道之舉，實亦有玷乎文明。蓋考人文進化之史，在昔草昧開時，人而役人，即以人負人而行也。稍過則參用機械之力，如肩輿也，又進則半用機械力，而半用人力，如車之丈點在地，以人力或推之或挽之也。更進則利用牛馬等畜類之力，所謂出擡馬車者是，降及輓近，且將並畜力不用矣，如各文明國家，或用汽力，或用電力，以動舟車，此固由於人文日進，應人類之要求而生之結果，而人知愈開，理想愈高，漸不忍驅役同羣之心理表現，亦未始非一動機也。夫役之代步，尙且不忍，則何獨於殺之以娛口腹時便不以爲意哉？虛僞，矛盾，實不可解矣。

彼文明國人，常以博愛生物爲口頭禪矣。故於犬貓，無故不得叱責，雖小

學兒童，亦受此項訓練，而於街衢設置水槽，以飲力竭聲嘶之牛馬犬者，爲文明市政之要務，夫對於生物之憐憫愛護，既如此備至，奈何不察生物皆有好生惡死之共同心理，而徒爲口腹計，遂以利刃重錐斷其喉，碎其腦耶？

#### 四 素食主義之二要素——殘忍心之泯滅

人類心靈魔化久矣，爭競殘殺，循環報復，長此以往，覆滅堪虞，故憂時之士，莫不努力於弭戰之運動，考戰爭之動機，原於人類殘酷之本能，故欲謀人類之和平，必先泯其殘酷之本能，泯滅之道，首在戒殺動物。蓋據生物學家言，殺伐之性，爲人類之本能，殘害之心理，爲血液之原質，本能具而原質存，故一觸而可卽發。且據心理學上之經驗原則，凡動作之第二次，比較第一次有趣味，又習慣可成自然，觀此可知屠夫秉性，必較隴戾，而豚畜於食死仔以後，其所有之仔豚，皆必被其一吞噬也。故欲謀人之免於殺伐戰爭，則自以決心戒殺，以免殺伐之本能與殘酷本性因而發展，且考地質學在原人時代，其遺跡中，多發見燼餘殘片，絕不見人骨，然其後東西各國，

忽皆有食人種發見，此可於各國敘事詩中而得知也，是人類與其他動物，固出自同一祖先，在古人時代，亦未嘗有所差異，故不特人類不可互相殘殺，即對於其他動物亦當推愛戒殺，使此仁愛之性質，永遠固定而遺傳於後世也。

瓦雷斯倡其「天生萬物悉爲人役」之主義，而我華之李耳且倡萬物芻狗之說，是不過人類之妄自誇大，自認爲所謂上帝者之化身耳，以生物學之眼光觀之，人與動物皆同爲生物之一也，僅有知惑之別，實無貴賤之分，各有秉受生命的生存之特權者也，今人類竟爾任意生殺，不亦干觸造物之怒哉？

夫人類之所以芻狗萬物者，以強有力故也，倘動物中更有較強有力者，人類不將淪爲魚肉乎？苟人類喉飲冷刃，廣炙熾火，其痛苦將何以堪？彼動物本各生其生，固極樂也，乃人類出而陷溺之於悲慘之境，吾知動物有知，必視我人類爲不世之仇矣。例如各未開化之蠻族相爭，強凌弱，大凌小，小者力雖不敵，莫可如何？然不禁悲憤萬狀，若以人之心理，度物之心理，而設



身處地以思之，吾知好食如饕餮之徒者，亦必放下屠刀矣。

且夫殘忍不知理性者，必致滅亡，如猛虎巨獅，非不霸於動物界也，然其種類微矣，故人類苟徒知有武力，亦必難免於滅亡也。

本篇所論雖根據托氏之意旨，然作者爲素食主義之實行者，研究有素，故所發揮亦多參加箇人之意見也。

---

說學其及平生泰斯爾托

---

# 附錄

## 托爾斯泰所著書目

托氏著作，據 Weiner 譯 Tolstoi's Works 所載，都百五十一種，連其他未譯及後譯者，當猶不止此。其著述之年代，自一八五二年之幼年時代（二十五歲）至一九〇二年之宗教寬待（七十四歲）縣延五十年。著作性質，則宗教政治藝術教育文學小說戲曲無不包，蓋其著述之浩涵廣博，實近世作家所罕也。茲列其重要作述，並附以著作之年如次：

- 一、聖書短釋 Short Exposition of the Gospel (1880-1882)
- 二、我之懺悔（通作懺悔） My Confession (1879-1882)
- 三、教會與國家 Church and State (1882)
- 四、我之宗教 My Religion (1884)

- 五、上帝即愛說 *Where love is, there God is also* (1885)
- 六、宗教與道德 *Religion and morality* (1894)
- 七、基督教與愛國 *Christianity and Patriotism* (1894)
- 八、理性與宗教 *Reason and Religion* (1895)
- 九、聖經讀法 *How to Read the Gospel* (1896)
- 十、復活 *Resurrection* (1899)
- 十一、何謂宗教 *What is Religion ?* (1902)
- 十二、宗教上之寬待 *On Religions Toleration* (1902)
- 十三、武斷神學之批評 *Critique of Dogmatic Theology* (1880-82)  
    以上關於宗教者
- 十四、普及教育 *On Popular Education* (1862)
- 十五、設立平民學校之計畫 *A Project of General Plan for the  
    Establishment of Popular School* (1862)

- 十六、教育與文化 *Education and Culture* (1862)
- 十七、耶斯那耶波力安那之學校 *The School at Yasnaya Polyana* (1862)
- 十八、教育之進步與意義 *Progress and the Definition of Education* (1863)
- 十九、啟蒙讀本四種 *The Primer* (1869-74)
- (a) *The Stories for Children*
- (b) *God Sees the Truth*
- (c) *The Prisoner of the Caucasus*
- (d) *Memoirs of Takerland*
- 二十、新啟蒙讀本 *New Primer*
- 以上關於教育者
- 二十一、龐達來之人生觀 *Introduction to T. M. Pondarev's Teaching*(1884)
- 二十二、人生論 *On Life* (1887)
- 二十三、人生之三方面 *Three Phases of Life* (1899)

以上論人生者

- 二十四、論繪畫 On N. N. Gss Painting (1886)  
二十五、何謂美術之真 What is the truth in art (1887)  
二十六、藝術論 What is art? (1897)  
    以上關於論藝術者  
二十七、戰爭與和平 War and Peace (1864-1869)  
二十八、薄命女 Anna Karenina (1873-1877)  
二十九、侵伐 The Inursion (1852)  
三十、三死 Three Deaths (1858)  
三十一、十二月黨 The Decembrist (後載棄之) (1863)  
三十二、呆伊凡 Ivan the Fool (1885)  
三十三、死少年 To the Dead Youth (1887)  
三十四、病魔 The Death of Ivan Ilich (1884-86)

以上小說

三十五、黑暗中之光 The Light that shines in Darkness

三十六、黑暗之力 The Power of Darkness (1836)

三十七、第一墮落者 The First Distiller (1836)

三十八、已死之人 The man that was Dead

以上戲曲

三十九、幼年時代 Childhood (1852)

四十、童年時代 Boyhood (1852)

四十一、少年時代 Youth (1856)

四十二、懺悔(已見上) My Confession (1879-82)

四十三、家庭之樂 Domestic Happiness (1859)

四十四、哥薩克 The Cossacks (1852-61)

四十五、綏凡斯多波爾戰場雜記 Savostopol in August, 1854; in may 1855;

in August (1855)

以上自述，雜紀，或全以小說，或略有小說意味作成者

四十六、平民談乘 Popular Legends (1886)

四十七、農民故事 Introduction to Semenov's Peasant Stories (1894)

四十八、寓言三種 Three Parables (1895)

以上平民小說故事

四十九、愛國與和平 Patriotism and Peace (1893)

五十、政府與秩序之關係 Relation to the government and the Existing

Order (1895)

五十一、城治與世界 The Commune and the World (1899)

五十二、平和會義 Concerning the Congress of Peace (1899)

五十三、愛國與政府 Patriotism and Government (1900)

五十四、上俄皇書 To the Tzar and his Associates (1901)



以上關於政治者

- 五十五、莫斯科戶口調查記 *On the Moscow Census* (1882)
- 五十六、吾人之責任 *What shall we do th. u?* (1884-86)
- 五十七、饑荒之調查 *Articles and Reports on the Famine* (1891-93)
- 五十八、資家與工人 *Master and Workman* (1895)
- 五十九、與自由黨書 *Letter to the Liberals* (1896)
- 六十、饑荒與否 *Famine or no Famine.*
- 六十一、今日之奴隸制 *Slavery of our Time* (1900)
- 六十二、對勞働界宣言 *To the Working People* (1902)
- 以上關於社會者
- 六十三、克倫澤索奈他 *The Kranlzar Sonata* (1889)
- 六十四、克倫澤索奈他感言 *Epilogue to Kran'zar Sonata* (1890)
- 六十五、兩性之關係 *On the Relation between Sexs* (1890)

以上關於家族及婚姻者

其他著作不備載（短篇函札尤多）

★ ★ ★ ★ ★ ★ ★

懺悔錄（節譯）

一八七九年，著懺悔（Confession）一書，一八八二年出版，此書所述之覺悟，卽世稱托氏三大澈悟也。但此書在世界文學上之位置，固不下於盧騷之懺悔，卽視聖奧古斯丁懺悔，亦不多讓，其剖析心理之精，理解之透，自卑自抑之貫徹，自哀之沉痛，與盧騷及聖奧古斯丁二人皆不相上下，書中述其澈悟頗詳，今節錄於左：

『五年前吾遇絕奇之事，初吾每覺人生在世，煩惱無聊，凡吾所爲，百無一當，心中爲之惶惑沮喪，然事過境遷以後，吾亦不復置志，仍安度生活如初，已而此等煩惱之心境其來漸頻，常以同一之形式，發爲一種之疑

問，曰：「人生果何所爲？人生之歸結如何？」

『此種疑問，乍視之皆泛常而無甚關係，吾以爲此所問皆人人所深知，吾卽欲答，亦不難爲，目前吾尙未遑，他日欲答之時，當能求其詳細之答案，然此種疑問，吾愈置之不答，其來愈頻，其求答愈急，如多滴之墨水，久落於一處，遂結爲一大黑塊。』

『吾之所遇，猶有一患內症之人，其痛雖足致死，然起初之時甚輕，患者不爲意，旣而時發時愈，間隔漸短，旣而一發而久久不愈，旣而疾苦日增，此患者尙未及舉目四顧，乃向之視爲微恙者，今已成世界最大之病，而去死近矣。』

『吾之所遇，正復類是，吾知其非感冒之小恙，而爲致死之大病，若此種疑問，時來不已，吾卽有答之之必要，吾遂求有以答之，乃此種疑問，雖似極其淺陋，單簡，幼稚，然吾一披之而求其解答，立覺：（一）此種疑問，并不淺陋，幼稚，實爲人生最重大最深奧之疑問。（二）任我如何

竭力，我不能答之。」

「方吾從事撒馬拉省產業之整理，或籌劃吾兒之教育，或發心著一書，吾必需先知爲此等之理由。一日不知其理由，卽一日不能有所爲，卽一日不能生活，方吾心在產業，思慮紛雜之時，方寸中必發一疑問曰：「假爾於撒馬拉省，有田一萬六千畝，有馬三百匹，然則將奈何？」……吾不禁惶恐萬狀，而不知所對，或方謀教育子女，吾必自問「此何所爲耶？」又或方思農民如何乃能樂利，吾必自語曰：「此與我胡關？」又或思及吾著作將獲如何之名，吾亦必自語曰：「佳哉，汝名將高於高各爾，高於博施金，高於莎士比亞，高於莫爾業，高於世界之著作家，然其歸究將若何？」凡此諸問，余自亦不能答也。」

「吾覺吾前此所藉以立足者，今已破壞，兩足之下，空無一物，吾前特以生者，今已消滅，吾遂無以爲生。」

「吾之生活，遂告中止，吾猶能呼吸飲食睡眠，且吾不得不爾，然吾實

無生活，蓋吾無一願望，吾能視爲理當，求其滿足也。……設仙人降世，特來滿我之大欲，吾必不知其何求，……若醉夢發一念，其念吾不能謂爲願望。但能謂爲舊願望所餘之習慣，迨清醒，則吾立認之爲妄想，以爲世間萬事萬物，無一足生我之願望，卽求真理之願望，吾亦不能有，蓋吾已揣真理之爲何物理矣。真理者何？人生毫無意義，是也，吾前此之生活，恰如一面生活，一面行進，行行重行行，今乃抵一峭壁，眼見前途茫茫無一物，但有毀滅，此時止步不可，後退不能，而於前途茫茫無一物，但有痛苦，真死亡，全毀滅之實況，又不能閉目不視。」

『由是吾雖一身康健，百事順利，竟覺不能再圖生活，有一不可抵抗之大力迫我自謀脫離人世，吾并不能謂有自殺之心願，彼迫我力，極其強足周遍，於我自己區區一心願遠矣。』

『是時自殺之念，時時萌生，恰如前此時時自謀上進無異。中心皇皇，勢且實行，顧又恐失之太急，乃自求緩之之術。』吾若不能卽了，吾尙有

時可待。」於是以吾平安樂利之人，乃不敢置繩索於左右，恐每晚解衣時，或自經於房中之橫木，又不敢攜槍出獵，因此物了結生命甚易，恐吾見而動心，繼以實行，吾不自知所欲何事，吾畏生，有逃生之想，然仍不能望於生。」

『凡此吾遇之之時，正吾身外境遇，人人視爲美滿之時，吾年未五十，有妻彼此相愛，佳兒女滿前，所擁巨產，不必自勞心力，而自然改良增多，吾是時受戚友之敬，名譽殆可謂已著，吾不特身體未衰，精神猶健，且吾心力體力，皆得天獨厚，非同等之人所及。言體力，吾能與農人刈草，不落人後，言心力，吾能用腦八小時至十小時不斷，而不感一毫之惡果。』

……」

『吾是所思，可括爲一語曰：「吾之生係一種繆妄之惡劇，此劇非吾所自作，別有以之加於我身之人，」吾雖不認有一「造我者，」然謂「冥冥中有置我身於世界以施其惡作劇之人，」此種言辭之表示，我心實最流露

•••••

『東方有一甚古之寓言，一旅行者，平原中被怒獸追及，求逃獸吻，躍入一枯井，然井底又有一龍，已張口待之而吞，此不幸之人，不敢外出，恐怒獸之嚙己，又不敢下躍至底，以飽龍腹，急中握得一枝，枝生於井壁之隙，遂力持之，兩手之力漸乏，自覺死必不免，井外井底，終有一途，然仍力握其枝，又見兩鼠，一黑一白，來往枝上不絕，且來必嚼枝，枝將斷，身且下墮龍口中，旅人亦知之，然中懸時猶放眼四顧，見枝葉之上有蜜，遂以舌就之而舐。』

『吾亦附於人生之枝者也，吾明知致人於死之龍方張吻待我，欲裂我身，碎我骨，吾不知以何緣因，而墮此苦惱中，前此慰我之蜜，今試舐之，已不復能慰我，而晝之白鼠，夜之黑鼠，咬吾所附人生之枝不已，吾不能不覺之，凡吾所見悉不外此，惟此是真，餘盡僞也。』

『有兩滴之蜜，悅我目而使我不可見此殘酷之真理，較其他一切爲久者，

一爲家庭之恩愛，一爲文學之興趣，今皆不復呈其甘味。」

『吾自語曰：家庭，……然吾之家庭，愛妻嬌兒，亦皆人也。其所處地位，與我無異，不度謬妄之生活，卽必觀可畏之真理，彼等何故生於人世，我何故愛之，導之，教養之，保護之，殆將使之與我同嘗絕望之况味乎？抑令其終於盲目乎？我既愛之，卽不能不示之以真理，知識愈高，則距真理愈近，真理爲何？死而已矣。』

『文章乎！詩乎！……吾立覺此亦僞者，文藝爲人生之裝飾品，所以導人使樂其生者，吾固知之。然則人生已不能惑我，我又安能以之惑人，方吾未度自己之生活，而浮沉於別種生活之中之時，方吾以人生爲有意義，惟其意義非我所能言表之時，吾以各種詩文爲鏡，遍照大千世界，觀之甚樂，今則已欲求人生之真義，非自知人生之所以然不可矣。則此鏡已不必要，已成爲無用。可笑，而惱人之物，鏡中所見，無可藉以自慰者，蓋所見非他，卽吾之地位，愚妄而凶危是也。方吾魂靈中深信人生有意義時，



觀此鏡極樂，鏡內所現人生之戲劇，所呈喜樂，悲哀，慘厲，美麗，恐怖諸狀，足以悅我目而暢我懷，今既以人生爲無意義，爲可怖，則鏡內戲劇，卽不能悅我，蜜固甘，然有龍我前，有鼠嚙我所倚著之枝，則蜜失其甘。……」

「年至五十，所欲令我自殺之問題，乃蓄於人人心中最單簡問題，自下愚之兒童，不能生活，問題爲何？曰：「我今日所方爲者，明日所將爲者，他日之結局當如何？我全部生活他日之結局將如何？」古今哲人論及此重要問題者，恆有一唯一之答案，如蘇格拉底，梭羅門，叔本華，釋迦牟尼等，其答旨悉同。」

「蘇格拉底臨命前之言曰：「吾人惟離生愈遠，詎真理始愈近，吾儕愛真理者，勞勞於人生中，所爲何事乎？亦求自脫其軀殼，及凡生於軀殼之惡而已。若然，則死既來前，尙何不能歡迎之有。」

「知者終身求死，故不知不畏死。」

『叔本華恆謂生爲惡物，梭羅門（此名或係他人所僞託，然其書必有著之人。）曰：

「空而又空，萬事都空，人居太陽之下，兢兢業業，有何利益，古往之事，今日無其紀念，將來之事，至將來之時，亦必無其紀念，……是故吾惡生，吾觀太陽之下，無一事不可憎，一切皆是空虛煩惱。」

『釋迦牟尼亦然，既知老病死之爲何物？遂於人生中，不能得其慰藉，因決定生爲最大之惡物，竭其靈魂之力，求自解脫，并解脫他人，欲使死後永不再生於世，盡絕生之根株，印度諸哲所見，悉與之同。』

『軀殼之生活，惡物也，僞物也，故毀壞軀殼之生活爲福利，吾人當希求之。』此蘇格拉底之言也。

『生者不當有之物也，惡物也，其唯一之善，只在其徑向空無而去。』此叔本華之言也。

『凡世間愚，智，貧，富，憂，樂莫非虛空，死後無有存者，誠無謂也

。』此梭羅門之說也。

『明知勞病老死之不免，而猶生活於人間，此不可能之事也。吾人當求自脫夫生，使生之一物，永不再見。』此釋迦牟尼之說也。

以上諸說，凡類於諸大賢之千萬哲人，皆嘗言之，思之，覺之，而吾亦已思之覺之矣。

『人類不能自欺也，萬事都空，不投胎人世者爲最樂，生勝於生，人不可逃生。』

於是吾放眼觀吾同類之入生活，見其對付此問題，不出四法：

『一曰盲昧法，行此法者，皆不解人生疑問中之意義，以婦人爲最多，青年及愚夫亦不少，吾既解人生疑問之意義矣，卽不能仍閉吾目。』

『二曰快樂，梭羅門嘗言曰：「是故吾主張快樂，國人在太陽之下，除飲食快樂以外，無善法也。」吾輩上流社會中人之生活，多數遵用此法，其境遇本來樂利多而苦難少，其秉賦又頑鈍異常，不知其境地之特優，僅

係偶然之事。梭羅門之千妻千宮，必有千人無妻，我築一宮，必費千人之血汗，今我幸爲梭羅門，明日即可不幸爲梭羅門之奴隸，此等人思想遲鈍，故不感釋迦牟尼心之所不安。不知老，病，死之不免，不知今日，或明日，我之快樂皆可毀滅，吾不能效此等人，吾無彼等之冥頑不靈也，吾亦不能故作頑鈍。」

『三曰斬絕法，知生之爲惡爲謬，卽自手毀滅之，此法少數心堅力強者行之，吾知此爲最有價值之逃生活，願學而未能。』

『四曰貪戀法，已見人生之內容，猶貪戀不肯捨去，宛若希望猶未絕者，吾身實在此境中。』

如梭羅門，叔本華既知生爲一種惡劇，冥冥中有以此如我者，而猶生活不已，依然沐浴，修飾，飲食，談話，甚或著作，吾覺其逆情太甚，苦惱不堪，然吾仍未出此地位也。」

『吾嘗以吾輩安富尊榮之人，乃人類之全體，此外幾十萬萬人，雖各有

生命，然非真正之人，不過一種之牛馬，……久之，吾心中忽起疑念，自問曰：「此幾十萬萬之普通人，既生活於世矣，然則彼等對於人生，果具如何之意義，作如何之見解乎？」

「吾輩上流人，恆存此種謬想，吾亦曾久存此想者也，惟無論吾體質，有愛慕真正勞働界之癖，遂致吾能了解勞働社會中人，知其愚昧不如吾輩所想之甚，亦無論其由於吾之意見之誠，他無所知，惟以自經爲最善之舉。總之吾時實自然而深覺吾苟欲生活，苟欲了解人生之意義，必不可求之於「已失意義而願自殺之人，」當求之於「古往今來，幾十萬萬，知此意義，自支持其生活，并代吾儕支持生活之人。」

「吾乃就此等人加以考察，則見彼等已得人生意義之知識，實即彼等之信教心，爲吾所欲排斥者，吾語曰：「上帝也，三位一體也，六日創世也，魔鬼與天使也，諸如此類，吾一日保持吾之理性，吾即一日不能領受。」

『吾之地位，遂入恐怖，吾知理性的知識上，除否認人生，不能他有所得，而信教心上又除否認理性，不能他有所得，尤較否認人生爲難。』

『吾何物乎？無窮宇宙之一部也。此寥寥數言，即含全部之問題。』

『於是吾漸覺宗教上對人生問題之答語，其中有人類最高之智慧在。』

『吾雖知此，然吾之地位，依然如故，毫進進境。』

『吾至是有任遇何教皆將信之之勢，惟其教不得強我直接否認理性，是自欺而欺人也。』

『吾首先訪同社會之奉正教者，訪續學之士，訪教會神學家，訪修道之士，訪最新派神學家，即彼謂信仰基督代人贖罪即能得救之伊凡哲里克派，吾亦往叩其門，吾遇此等信教之人，即牽衣質問之，問其信仰之如何？問其關於人生意義之理解。』

『然無如何我虛心讓步，吾只覺彼等所告我者，不能解釋人生之意義且愈蒙蔽之。……』

『無論如何論辯，吾不能言彼等所信之非誤，欲使我信其非誤，彼之行為足以表明吾所視為可怖者，彼等不以為可怖，然後可，然此種行為，我同社會之信教者，實未嘗有，而有之者乃在我同社會最不信教之人。』

『吾乃曉然上述各種信教之士，其信仰非我所欲得之信仰，其信仰非真信仰，不過生活中一種無聊之慰藉。』

『吾於是漸與吾不同社會貧賤愚魯之信教者相接近，如香客，僧侶，農人，與夫不從國教而信別派者之類，考其所信之教理，其中悉含多量之迷信，然其迷信，似係其生活中自然而有且必不可少之一部，……吾於是就此等人之生活與其信仰，悉心體察，愈思愈覺彼等有真信仰，此信仰乃彼等所必要，彼等生活之意義，由此而生。彼等所以能生活於世，全賴於此。……此等人與吾輩暇豫無壓者適相反，其生活全度於勞苦中，而常能自足。……吾人以苦痛死亡為可怖，此等人無時不苦，而能安心以待百年之死期，且多能欣然以就死。』

於是吾始知此等人之可愛，愈詳考其生活，則愛之愈甚，而吾自身亦愈易生活，如是者凡二年，而吾意想爲之一變，此變之蘊釀由來已久，非一朝一夕，吾常欲遂之，至是竟得完成矣。吾觀社會之富人學士，其生活不特生我之厭惡，吾且覺其毫無意義，有真生活者，惟全體勞動家而已。勞動社會，乃真生活之出產地，其生活之真相，吾已盡知之，生活之本體，即在於是，惟有此種生活中所發出之意義爲真，吾願領受之。」

『吾昔求答「何謂人生」一疑問時，嘗謂「人生爲一種惡物，」斯言之，未嘗非是，然不免一誤，誤在此語只指我一人之生活，不指普通之生活而言，我一人之生活，放縱多欲，故無意義，故爲惡物……我乃悟得一真理，其後於福音書中見之而愈信，即「人不愛光明而愛黑暗，因其行爲係不善故，」是也，欲知事物之真當就人類全體之生活著想，不可就人類中少數寄生蟲之生活著想。』

『「欲知生活，非生活不可，」此語使我對自己的之生活，懷疑其不善，



……方吾一年以內，時時自問可否以繩索槍彈一了百了之時，方吾如上文所述，觀察思想，續續不已之時，同時我心起苦痛之感，吾竟無以名之，只可名之爲尋求上帝。」

『吾之心境，時而歡樂，精神振作，時而絕望，自覺不能生活，此等心境之來，非僅兩三次，直千百次。』

『猶憶早春之際，某日，獨步林中，聽林聲，且聽且思，所思不出已往三年中無時不思之事，吾蓋又尋求上帝矣。』

『吾自語曰：「世間何嘗有上帝，所謂上帝，不過我心想像之一物，其非我所想像而具生活實體與我無異之上帝，世間實無之，上帝并未存一切靈蹟，亦不能證其存在，因靈蹟仍不外我之知覺，其不可理解，猶其次也。』』

『然吾言下繼以內視，觀我心中之狀態，則猛憶我惟信有上帝時曾有生活，往者如此，目前當必無異，我只須知有上帝而卽生，只須忘上帝不信

上帝而卽死，死之是時心中似有太息之聲曰：「汝何猶他求，此卽上帝，人無上帝不生，信上帝與生，是一非二，上帝卽生，汝生而尋求上帝，則汝生不是無上帝。」於是遍體內外，頓覺較從前百倍光明，且此光既來，是後亦未嘗離我。」

『我之自殺，遂得救矣。……所可異者，此復返之生活力，全係舊有，并非新得，吾年幼時所賴生活者，與此乃係同物。』

『凡屬於我幼稚時代者，今已全然恢復，我信有神造我而有所望於我，我信我生主要唯一之目的，在常求上進，常依神意而生活，我又信神意之表示人類已在邃古時求而得之，今仍據以爲行爲之準導，易言之，卽我信上帝，信道德之完成，信傳授人生意義之古說是也。……』

『吾離去所在社會之生活，彼等認有生活之形，實生活之實，以爲吾輩所居過足之境地，適足致人不得人生之理解，……吾四圍之勞力者，乃俄國之國民，吾往救之，觀其對於人生意義之解釋，此意義若以言語表之，

大略如下，「凡生來此世界，皆出神意，神之造人，使人各能使其靈魂亦能自毀滅之。人生之目的，在保靈魂，欲保靈魂須爲敬神之生活，爲敬神之生活，當捨棄生活中一切逸樂，當勞働，卑順，自苦，恤人。」

「此意義明白易解，甚得我心，蓋大多數國民由其單簡的信仰所得之精義也，然此外所不能解所不中意之事，混於此精義中亦殊多，如聖餐也，會堂禮拜也，齋戒也，崇拜聖物肖像也，皆是。此事他人皆不可離，吾自不能獨異，雖心以爲奇，而竟事事從衆，入會堂禮拜，晨夕跪禱，齋戒，備接聖餐，吾之理性，并不抵抗吾之所爲，向之視爲不可能者，今亦竟能勉強矣。……」

「不特此也，吾且滿心希望能混于人羣中，盡行彼等宗教之儀式，然終歸于不能。」

「據此等神學家解釋，吾教根本之信條，卽教會之完全無疵，既承認此信條，則凡教會之所宣言，必無誤謬。教會者，真心信道之人因愛而聯合

之團體也。故具真正之知識，而爲我信仰之基礎，吾乃自解，謂神道非單獨之箇人所得領會，惟以愛合之團體能了解之，欲知真理，不可離羣，欲不離羣，不可無愛，不可不勉爲己之所不贊同。」

『真理出於愛，若不遵教會之儀式，是對愛施以破壞，施破壞於愛，即自陷入不能認識真理之地位，吾當時并不知此論之詭辯，不知愛之集合，能生絕大之愛，而不能解勤辛教條有文字所含之真道，亦不知愛之一物，不能使某種教理之解釋，爲教會集合之必要條件，然亦幸不知其誤。不然，吾國教會儀式之大半，吾不解其用意者，安能得吾實行之。』

『方履行教會儀式時，吾自抑吾之理性，遵從古說，使吾之精神與祖先聯合，并與我數百萬可敬可愛之常人聯合，黎明即起，備入聖堂晨禱，自信我方爲善，因我方犧牲身體之安逸，以制我心之傲慢，且以求生活之意義故也。此雖小犧牲，然我爲之之目的則善也。吾又齋戒，作接聖餐之預備，在家在會，咸守祈禱之定時，禮拜時對牧師所言，字字注意，其可自

解者，吾必強解之。」

『然如此解釋教會之儀式，終值不可通之時。……』

『吾之不接聖餐有年矣，吾第一次復接聖餐時所感痛苦，至今未忘，且將終身難忘，當時凡禮拜祈禱悔罪等式，約十分可解，自覺此皆示吾以人生之意義者，故頗爲愉快，卽聖餐一禮，吾亦有以自解，以爲此禮所以紀念基督，表明吾人蕩滌邪惡，完全領受基督之教訓，此解至爲勉強，然吾當時不知之，吾自卑自抑於彼單簡怯懦鄉村牧師之前，傾除吾靈魂中之汙穢，懺悔吾之惡行，心中快樂已極，彼教會中讀禱文之神甫，其心思謙卑遜順，吾得與之同，彼往者曾經信仰真神者，與現今正在信仰真神者，吾精神竟得與之聯合，自覺僥倖已極，遂不知吾於此禮之解釋，甚爲勉強，然至行近祭壇時牧師令我自認我所將接食者，乃基督之眞血肉，我心不禁大痛，以爲此語不特荒謬絕倫，且以此要我者，明明係一不知宗教爲何物之人，則此語直諱而虐矣。……』

『吾仍履行教會之儀式不已。自信所奉之教，其中實含真理，是時忽遇一事，其事在常時似奇，今則已明其所以然矣。……』

『有某香客者，本無學之農人，對於論上帝，人生，信仰得救諸事，吾就聽之，忽於信仰自得一解，再聽衆人對於人生與信仰之意見，而所見遂明，歸取當時愛讀之聖徒列傳觀之，則真理愈顯，列傳中除種種靈蹟爲吾所不解以外，其餘均於人生之意義，多所指示，有大麥伽力額斯，早聶維基約瑟發二傳，有井中旅人，修道士遇金兩故事，有諸殉道士之行述，皆表身死而靈魂不必死，內愚魯之人，絕不知教會之教訓，而終能得救者，書中所載亦不少。』

『然吾一見有學問之信教者，或一讀其書，則自疑，不決，憤恨等念，紛然而起，覺於此等人言論所解愈多，則離真理愈遠，陷阱愈近，吾每深羨無學問無教育之農人，凡信條中我所視爲謬妄者，彼等不覺其一毫不慎，惟我不幸，乃看見此真理中，已有極細之絲，將僞說混入，致吾不能味

良領受：」

「吾度如是之生活殆三年，其初有所不解，則自言曰：「此吾過也，吾實多罪，」然探索愈深，所不解愈不可解，果強解之，則自欺矣。」

「吾雖懷抱疑團感受痛苦，然仍依附教會之不離，惟不難解決之人生問題又起，而教會之所解決，與吾所賴以生活之信仰，根本上全相反對，致吾不得不認吾之意見，未可盡求與教會相同。」

「第一問題，為東方正教與他派教會之關係。當時吾心主宗教，與各教信徒，多所接觸，如羅馬教徒，耶蘇教徒，舊教徒，摩洛康教徒等，其中吾遇道德高尚真正敬虔之士甚多，吾願一一為其同教之兄弟，然宗教上之教訓，本以聯合人類使信仰歸一，彼此相愛為職志。吾觀此教訓在其最善之代表之身，而知此等之人，其生活皆偽，所予彼等以生活力者，為魔鬼之誘惑，且彼等實不知真理，知唯一之真理者，仍獨在我輩，吾觀凡奉東方正教者，見他人所信不全與己同，則目之為異端。彼奉正教者，外觀固

甚平和，然對他人奉教之言辭形式不與己同者，實心仇之，此亦無怪其然，一則人若自稱其正，謂他人爲謬，受者實最痛心，二則人莫不愛其子弟，彼以不正之信仰，誘我子弟，我安得不仇視之。……而在我視真理必待人以愛而始見者，觀彼等之所信其足以能壞其本身所當產出之物也明矣。

『第二問題爲教會對於戰爭與死刑之態度。當時俄國正在戰爭中，俄人以基督教上愛人之名義，殘殺同胞之人類，吾不能置諸不論，不能不以殺人爲惡，不能不謂殺人與任何宗教之根本原則相反，乃彼等在會堂中祈禱我軍之勝利，會中道學家，咸認人殺人爲教旨之行爲，戰中之慘殺無論矣。戰後舉國紛擾，柔弱之青年，無知犯罪，往往處以極刑，而教會中高僧，與夫傳教師，修道人等，凡屬於嚴格一派者，皆許以爲當，吾注意觀察信從基督教者一切行爲不禁駭極。』

『吾於是不復懷疑直認吾所入之教，并非完全無庇，昔日吾欲言其全偽



，今則不能，因吾已覺其真，而藉之以生活也。然其中僞者不少，吾亦深信不疑，雖農民中所足拒我者較少，然吾仍見其信仰真僞參半也。」

『夫此真此僞，果從何來乎？曰：真僞兩者，皆出自所謂聖書與神聖之古說，真僞兩者，無非所謂教會者所傳下。』

『吾於是不論心願與否，不能不就經籍與古說加以研究，前此畏爲之，今使我不得已而爲之。』

『吾復考究前此所深惡痛絕之神學。……以爲宗教之要旨，縱不在此，至關於人生意義之唯一知識吾所已得者，當與此有不可離之關係。……吾非欲求萬事萬物之解釋也。萬事萬物之解釋，猶之萬事萬物之起原，必含於無窮宇宙中，非人所能得，惟吾欲求一了解事物之法，使我遇其不可解者，卽不知其可解，吾欲對不可解之事物，有認識之能，所以然者，非因我理性之要求爲誤，特因我之理性有一定之極限，凡不得解之事物，吾願以不解置之，不願視爲不可不盲信之事物也，吾必求其何者爲真，何者爲

僞，使之勿相雜亂，吾今方著手於此事，此後於吾基督教中發見之僞如何，所得之真如何，吾之結論又如何，皆將以充本書以下諸卷之篇幅，是書倘有行世之價值，且有人欲行世吾亦必不秘之也。」

托氏自述其澈悟，以及多數傳之者述其澈悟，皆有一忽略之點，即此危機之來，猝突似出意外，其實蘊釀已經多年者也。讀吾書者至此。所見若不與傳者同，則傳者以前各章所述，只可謂徒費筆墨，前文嘗言之矣。觀其最初各著，即可見其敬虔心之深透，罪惡觀之悲憫，求完道德之急，崇尚卑微之甚，任運之說，厭世之性，談絕慾而欲屏婦人，寫死亡則備其苦狀，稱道單簡之生活，痛惡近世之文明，蓋彼無時不心師盧騷，而以基督教爲其外表之裝點，其少年生活與老年生活或不相反對，至其主義，其教旨，則毫無間斷，但有生長與發達也。

（宗教與道德（經驗派的道德之矛盾））

你問過我：（一）我對於『宗教』兩箇字怎樣解釋，（二）照我的意思去解釋，算不算道德是能夠和宗教沒有關係的？

這是極好的發問，很高深而且重要的，我將要用極好的方法，盡我的力量來回答他。

在現在文明人類之中，大多數以爲一切宗教的本義，因爲不明瞭的宇宙現象而有迷信的恐怖，因而發生擬議爲人的心理（Personification），對於這些宇宙能力的神聖觀（divinisation），對於他們的禮拜，宗教的本義就成立於這些之中。

這一說爲現在文明人類所深信而採用無誹難，不但在科學家之中遇不見反對的學說，而且他們之中有許多人還找出很精確的證據出來。若是，有時候有些像牟留（Max Muller）（註一）等人的學說，增加宗教的源流和意義，那麼，這些學說，在同一見解認定宗教是迷信表示的學說之中，不能爲人所

（註一）牟留英國東方學家神學歷史家。

聽見，爲人所注意。還不久，在這一世紀之初最先進的學者，即使他們否認天主教和新教，和上一世紀末百科全書派 (*encyclopediste*) 一樣，而沒有一箇人否認，宗教以前，現在都是各人生活的必要條件。不用說自然一神教派 (*deistes*)，像白納琴 (*Bernardin de Saint Pierre*)，(註二)狄迨盧 (*Diderot*)，盧梭 (*Rousseau*)，福祿特爾 (*Voltaire*) 卻立了「上帝紀念碑」，羅伯士北爾 (*Jsidore Maximilien de Robespierre*) (註三) 規定上帝祭禮。但是近時要深謝孔德 (*Comte*) 的輕意膚淺的學說，他和多數法人一樣，深信基督教不外天主教而已，因而在天主教裏，以爲見「基督教完全的」實義，「這是文明人類所斷定，所承認的，於是都願意趕快去採用這最低淺的意見，竟直承認，斷定，宗教僅祇是人類開化的一種早已過去的變遷現象 (*phase*)。

(註二) 白納琴 法國自然學派學者，著作家。

(註三) 羅伯士北爾 律師；又是一七九二年約法議會的議員 (*Convent ionnel*)。

說是，人類已經經過了兩個時期：宗教時期 (La période religieuse)，形而上學時期 (La période métaphysique)，而現在到了第三個時期——科學時期 (La période scientifique)了，一切宗教的現象祇是過去的東西，從前人類的精神上必要的，現在可早已失掉了自己的意義了，正像馬的第五趾爪一樣。說是，宗教的本義是在不能明瞭的宇宙能力之前，想像「神」的存在，因此生出恐懼心而承認他，禮拜他，所以能成立的；這是古代德謨克里脫 (Democrite) (註四)就想著了，最近的宗教哲學家，宗教歷史家又斷定他的。

但是，即使不論到從前幾百箇最先進的博學者蘇格臘底 (Socrates) 笛卡兒 (Descartes)，牛頓 (Newton) 和現在這等樣人，他們證明，承認超越自然不可見的一神或多神，並非永久是因在不可知的宇宙能力之前，由於恐懼而發生的，而且這些人承認超越自然的神，更無論如何已然不是因在不可知的宇宙能力之前，由於恐懼，然後承認他的人，這些姑且不談，就是斷定，

(註四) 德謨克里脫 (Democrite) 紀元前四世紀時希臘的哲學家。

宗教是在不明瞭的宇宙能力之前，由於人的迷信恐懼而發生的，這句話，始終沒有回答一箇主要問題：在人類之中，這種關於超越自然不可見之神之意見從何而來的？

若是人怕雷電，他們就怕雷電便了，但是他們爲什麼竟『想得起』有什麼超越自然不可見的神，叫做猶比都（Jupiter 神名）的呢？又爲什麼『想得起』猶比都似乎在什麼地方，有時還用箭來射人呢？

若是人看見死的形狀可慘，他們就怕死便了，他們爲什麼竟『想得起』死人的靈魂而且還想像著同那靈魂交際呢？怕雷，人就能藏起來，怕死的慘酷，人就能躲避他，然而他們可想得起永久萬能的神和死人的活靈魂，對於神呢，還自以爲同他有關係，這就不是單單由於恐懼，一定有什麼別的原因。顯而易見，在這些原因裏就包括著宗教的本義在內。況且，雖然在小孩子的時候，所有的人由自己的經驗去感受宗教的感覺，就知道這種感覺的喚起，決不是由於外部的，可懼的，物質的現象，而由於內部的認識，本沒有什麼

一般不明瞭宇宙能力的恐懼，而去認識「自身虛無」「自身統一」「自身罪惡」。因此，人可以用外部的觀察，親身的證驗去知道，宗教不是因為不可知的宇宙能力而有迷信的恐懼纔生出來的「神道崇拜」，所謂在人類開化的某一時期所獨有的，而是與恐懼，與人類文明程度絕無關係，無論什麼樣的文化進步所不能消滅的東西，這是因為在無窮的世界之中，在自己不去履行他所能做，應做的事，這種罪惡之中，人有一種「自我有盡」的認識，過去未來永久存在著，只要人還是人。

還有同樣的事，當嬰兒時期，小孩的初期，人剛從這樣的生活情形（獸性生活）出來，他生活著，初不過知道要他的生活本能所要求的，等到已經領悟得理性的認識，他就不能不注意他周圍一切生物，天天更新，不死，而且服從於一箇確定永久的道理絕無錯誤，而他自己呢，他認識得是全世界的一份子，不過是，在無限的空間，無窮的時間裏，一個有盡有死的東西，有「苦痛」的認識，認識得自己行為的責任，就所謂做不好的行為時候，他要能

夠改好些。懂得這箇，一切有理性的人不得不自己想，自己問：爲了什麼他這箇瞬息間的，不確定的，自惑的「存在」在這樣永久的，很確定的，無窮的世界之中呢？要到真正人生的生活中去，人可越不過這一箇問題。

這箇問題人人常有的，各人回答這箇問題又常常不是這麼樣，就是那麼樣。這箇問題的答案就是一切宗教所由成立的。我爲了什麼活著？我對於我周圍的，無窮的世界有什麼樣的關係？一切宗教的本義就祇在這一箇問題的答案之中。

一切宗教形而上學，神學，宇宙原始論祇是因地理的，人種的，歷史的條件而差異的，對於宗教是並行的迹象。沒有一種宗教，從最高尙的到最卑劣的，他不建設在自教根本上，這種人對於他周圍的世界，或者對於世界的最初來源的關係。不論是最卑劣的就使是最優美的宗教，他們的儀節在自教根本上，沒有一箇沒有這種建設的。一切宗教學說都是宗教創始者所表示的人生觀，於這種人生觀之中他自己承認，因此大家承認，「人對於世界或者對



於他的元始和最初來源的關係」。

這「關係」的表示，依人種的歷史的，情形而不同，這些情形裏就是宗教創始者和占有宗教的民族所在地，因此就有許多異樣的表示；並且幾千年前那豫期大眾的了解教師，他的信徒很不同的去誤解，毀壞這些表示；所以「人對世界的關係」——就是宗教——顯得很多很多，其實根本上的，「人對世界和對他的元始的關係」祇有三箇：（一）原人己的（*primitive personnelle*），（二）異教社會的（*païenne sociale*），（三）基督教的或神的（*Chrétienne ou divine*）。

嚴格而論，根本上的「人對世界的關係」祇有兩箇：箇人的，他承認「生活意義」是在於單獨取得箇人的幸福，或者在於與別箇人相聯合；和基督教的，他承認「生活意義」是在於服務於天使，使人入世的人。那第二箇「人對世界的關係」——社會的，其實不過是第一箇的擴充罷了。

這三箇「關係」之中，第一箇——最古的，在現在文明程度最低的人之中

還遇得見，他承認自己是利己的，活著在世界上祇是在世界裏面取得最大的，可能的，箇人的幸福，人家因此受多少苦是沒有關係的。

在這第一箇「人對世界的關係」之中，像初入世的嬰兒，生活在異教文明第一步的人，還有現在許多獨身的，極無道德的人和野蠻民族多是；一切古代的異教和最近的宗教，他們那卑劣形式正在崩壞中的，都是從這一箇「關係」演繹出來：像佛教（註五）道教，回教以及其餘的。從這一箇「關係」演繹出來的，還有最新的降神術（*Spiritism*），根本上就說保存箇人和他的幸福。一切異教教儀，像人一樣享供養的「神道崇拜」，「犧牲供奉」和「祈」（註五）原註——佛教雖然要他的信徒去否認「世間幸福」和「自己的生活」，然而也是以預定箇人幸福的，利己的「對周圍世界的關係」做他的基礎，所不同的祇在於簡單的異教承認人在享樂上的權利，佛教承認人在避苦上的權利而已。異教以為世界應當供給箇人的幸福，佛教以為世界應當寂滅，因為世界發生出箇人的痛苦，佛教不過是消極的異教。

禱冥間得福」也都是從這一箇的關係「演繹出來的。

第二箇「人對世界的關係」——社會的，建立在文明程度的第二步上，是特爲成年人所有的，他以生活意義不是在於一箇單獨的箇人幸福，而在於某種「箇人結合：」家族，民族，以直至於人類（積極主義派 *positive* 的試驗）的幸福。

依於這一箇「人對世界的關係」生活意義就從箇人而移到家族，民族，某種「箇人結合」上去，而這「箇人結合」的幸福就算是生活的目的。一切有宗教性質的，家族的 (*patriarcale*)，社會的 (*sociale*) 宗教：中國的，日本的，選民——猶太人的宗教，羅馬人的國家教，積極主義派所假設的人道教，都是從這一個「人對世界的關係」演繹出來的。在中國，日本禮拜祖先，在羅馬禮拜皇帝，這些儀節就是創立於這一箇「人對世界的關係」上的。

第三箇「人對世界的關係」——基督教的，是老年人不免於感受的，依我意思，現在人類就到了這個時候了，就是以生活意義已經不在於箇人自己

的達到，也不在於某種箇人結合，而祇在於服務於「自由，」這個「自由」引導他，引導全世界，並非為著達到自己的目的，而祇為著達到「自由」的目的。

我們所知道的，高尚的宗教學說就是從這一箇「人對世界的關係」演繹出來，他的源起在秘塔高爾派，(Pythagoriciens) (註六) 猶太教徒，(The-rapentes) (註七) 埃色派，(Esséniens) (註八) 埃及人，(Egyptiens) 波斯人，(Persans)，婆羅門教徒 (Brahmanes) 佛教徒 (Bouddhistes)，道教徒 (註六) 秘塔高爾派 即輪迴說 métempsycoos (transmigration d'un corps dans un autre)。這種學說始於印度，埃及，後來秘塔高爾 (紀元前四世紀) 纔把他輸入希臘。

(註七) 猶太教 猶太宗教 傳入埃及的，和埃色派 很相近。

(註八) 埃色派 猶太宗教 的一派，在馬沙白 (Maahabees) 時候，他的教義和初期基督教很像。

(Theories) 於他們高尚的教師之中已經有了，然而得到他的，完全的，最後的意義（表示）者，祇在基督教——於他的真正的，未破壞的教義之中。

一切宗教免不掉分配隸屬於這三箇「人對世界的關係」之中。（註九）

凡是人一出獸性生活，就不免於這些「關係」之中承認其第一箇或者第二箇，第三箇，這一種「承認」就是各人的真正宗教所由成立的真因」可以不論他名義上屬於那一種宗教。

而且，每人無論怎麼樣必定顯出他「自己對世界的關係，」這是因為有理性的東西，本來不能夠生在世上而一毫沒有什麼「對於他周圍的世界的關係。」因為我們所知道的「人對世界的關係」直到現在已成立的祇有三箇，那

（註九）此所謂「人對世界的關係」就是人生觀。後文又有「生活了義

」(Gisneponimarie = Vie-Comprehension) 一字，也是這箇意思。(Gisno)

就是「人生，」(Ponimarie) 就是「了解，」合起來的意思是「人生的了解。」

麼所有的人不免於這三箇「生活的關係」之中取其一箇，不論願意不願意，一概屬於這三箇根本的宗教中之一箇，這些宗教之間就分配著全人類。

現在文明人類在基督的世界裏，反來確斷，宗教在現在這樣高的文明程度裏，已經用不著了，而且也沒有了，這樣的論調固然很盛行，其實那些人，他們不承認那惟一的宗教，我們時代所固有的基督教，實際上倒去信奉卑劣的——或者是社會的，或者是原人的異教，又不肯自己承認罷了。人不能夠沒有宗教，沒有什麼「對於世界的關係」和他不能沒有心一樣。人可以有了宗教，而自己不知道是什麼，就和人可以有了心而自己不知道一樣的。然而人可是不能沒有宗教，也和他不能沒有心一樣，不能生存的。

宗教就是人自己承認的「對於他周圍無窮的世界，或者對於我的元始和最初來源的關係」，而有理性的人實在不能不生存於無論那一種的「對世界的關係」之中。

但是你要說這建立「人對世界的關係」，不是宗教的事，是哲學的事，或

者，以哲學爲科學的一部分，那麼，簡直是科學的事。我可不這樣想，我想，這正相反，說科學（包括哲學在內）能建立「人對世界的關係，」簡直是全錯的，在現代社會裏智識階級的宗教，科學，道德，對於這些的觀念混亂到如此，全是這種論調做了主要的原因。

無論什麼樣的哲學或科學，在他們能發生以前，就應當有這樣的或那樣的「人對世界的關係，」沒有他，就使思想上的無論那一種的行爲（表示，研究，推論，等）都是不可能的，即此一端就可以知道，科學不能建立「人對於無窮的世界，或者對於他的元始的關係」了。

一切行動不免依於某種方針而實現，這方針是人必得依於他而後能有所行動的，所以人不能沒有一種行動的方法去找著這箇方針；真是一樣的事，一切抽象的學理不免依於某種已授與的方針而實現，那麼，這方針之中正是那學理應當在此實現的，所以就用哲學或科學的抽象的學理去找著這箇方針，是不可能的。而這樣的方針，爲一切抽象的學理而設的方針，常常是宗教所

指示出來的。我們所知道的哲學，從柏拉圖 (Platon) 到叔本華 (Schopenhauer) (註十) 都不能不跟著宗教所授與他的方針走。柏拉圖和他弟子的哲學是「異教」的哲學，他推究取得最大幸福的方法，他又看著「國家」中箇結合的幸福和單獨箇人的幸福一樣。中古的哲學是從異教的「生活了義」演繹出來的，他推究救護箇人的方法，就是，箇人來世的最大幸福的取得，而且祇在他自己的神權政治的試驗裏去說明社會的建設。

最近的哲學，像黑智兒 (Hegel) 的，像康德 (Kant) 的，在他自己學說根本上都有「社會的宗教」的生活了義。叔本華和海爾脫孟 (Hartmann) (註十一) 的厭世哲學，要想脫離猶太宗教的宇宙觀就不得不落到佛教義上 (註十) 叔本華 德國哲學家，費希脫 (Fichte) 鮮令 (Schelling) 黑智兒 (Hegel) 哲學的敵手。

(註十一) 海爾脫孟 德國哲學家，著內省法哲學 (Philosophie de l'Inconscient)。



去。哲學是過去未來永久祇在於推究那些，從宗教所建立的「人對世界的關係」裏潛釋出來的東西，這是因為直到這箇「關係」的建立，沒有什麼東西可爲哲學去推究。

狹義的科學也是如此。這種科學過去未來永久祇在於推究，研究一切事物和現象，這些屬於推究的事物和現象，也永久是依於宗教所建立的某種「人對世界的關係」去推究。

科學過去未來都不會是「全體」的研究，像現在人所確實這樣想的，（這是不可能的，因為屬於推究的事物無量數的多）而不過是附屬於宗教的，宗教於一切無量數，屬於推究的事物，情形和現象之中，按他們重要的程度，在正義的順序裏引掣而出的。所以科學不祇一箇，宗教發展的程度有多少，他也有多少。每一宗教取得某一箇「事物的環境」，這些事物是屬於研究的，因此，以時代以民族而不同的科學，不免取那一種宗教的性質於自己，他就是從這一種宗教的觀察點上去觀察事物的。

真是如此，異教的科學；重興於文藝復興時代，盛行於現在的社會裏，祇不過永久是為推究一切條件，在這些條件之下，人受得著最大幸福，和推究一切世界現象，這些現象達到那種幸福的而已，（以前是這樣現在正是這樣）婆羅門和佛教的「哲學的科學」不過是為推究一切條件，在這些條件之下，人得自救於受逼迫的痛苦。猶太的科學（Talmude ou Talmude）祇不過永久是為研究和解釋一切條件，這些條件是人所應當遵守的，因為要履行他與上帝所訂的契約，因為要使選民的文化程度增高。真正基督教的科學，剛在萌芽，是為推究一切條件，在這些條件之下人能知道「要求」高尚的「自由」那「自由」使他入世，又能合併那些「要求」到生活裏去。

哲學和科學都不能建立「人對世界的關係」，因為這「關係」的建立，當在無論那一種科學或哲學能有發端以前。他們所以不能建立這「關係」的緣故，還有一個，就是科學（包括哲學在內）的推究現象是純理的，而且離推究的情狀和經驗那些現象的感覺而獨立的。確定「人對世界的關係」，不僅

用「箇」理，」是要用感覺的，這感覺呢，就是人的精神力結合的感覺。即使人這樣的去解釋，這樣的去切告，說是，一切真實的「存在」不過是觀念，說是「一切都是由原子而成，說是，生活的本義是「存在」或者是「自由」，」說是熱光力電是這一「能力」和那一「能力」不同的表示，無論怎麼說，而能受苦的，感覺的，歡喜的，害怕的，希望的「人」畢竟不能明瞭他在世界裏的地位。能够指示出這箇地位——「對於世界的關係」——於人的祇有宗教，宗教似乎給人說：世界所以存在就是爲了你，你於這一世裏，去取你所能取的罷；或者說：你是上帝所愛的民族中之一份子，你去服務於這箇民族罷，凡是上帝所命令的，你去做罷，你同你的民族就能受著最大的，於你容易得到的幸福；或者說：你是「高尚的自由」的工具，自由使你入世是因爲要履行於你預定的事業，你去知道（禮知）這一「自由」罷，你去履行這「自由」罷，你就能爲了自己做你所能做的更好些。

要了解所授的哲學和科學變有預備和研究，爲宗教的了解就無須於此：宗

教顯示其本義於一切人雖在極狹極無學問的人沒有差異。

人因為要去知道他自己的「對於周圍世界或對於他的元始的關係」用不著科學的，哲學的智識——智識的豐富，積聚認識，竟常常會阻礙這件事，——而祇要有雖是暫時的否定「世界幻妄」(Vanité du monde)，認識自我「物質的虛無」(néantmatériel)，比較常遇見的「正義」(droiture)，這是新約全書裏所說過的，小孩子，極簡陋寡學的人也有。因此，我們看得見，怎麼極博學文明的人正在固執於惡德的異教之中，而極簡陋，無學問，無教育的人倒是完全明白，誠誠心心，很容易的去採取高倫的，基督教的「生活了義」舉一箇例，我們看見極文雅，受高等教育的人怎麼以為生活意義是在於箇人的享福或者在於自救於苦，如極聰明博學的叔本華所想的，而俄國半識字的農民新教徒一毫沒有用思想的力量，他就承認那生活意義，像世上的偉大學者一樣：愛秘克透派 (Epistoles) (禁慾派)，馬克爾里列派 (Martinus Aurelius) (註十[1]) 新納克派 (Seraques)，(註十三)——自己

承認是「上帝的自由」的工具，上帝的兒子。

然而你問我：這箇意義的非科學，非哲學的方法，他的本義存在在那裏！若是這箇意義是非科學的，非哲學的又是什麼呢？他以什麼而確定呢？對於這些問題，我祇回答：因為宗教的意義先於一切意義而存在，一切意義創立於他之上，所以沒有去確定他的工具是不能確定他的。於神學術語上這箇意義叫做「默啓」(revelation)。這一箇名詞，假使於「默啓」字義上沒有錯誤的意思，那就很正確的，因為取得這一箇意義非以研究，非以一箇單獨箇（註十二）馬克亞里列 羅馬的皇帝 (161-180) 又是有禁慾派思想的哲學家，他的名著是「思想」(Penses)。他說過：沒有一箇人倦於去求不可能的幸福。人所能求得的偉大幸福——與自己高尚的天性俱起的，你心靈中「神的天性」使你行善於人而不困倦，正如高尚的幸福自己爲自己一般的。他那部「思想」(Penses) 有一箇真號：Asi-mème。

（註十三）新納克禁慾派的哲學家。

人或多數人的思力，而祇以「了悟」(imp. sion) 無窮世界理性的顯象，這「了悟」就是一箇人或多數人於人類漸自己啓發的「理性顯象」上去了悟。

一萬年以前人不能了解，他的生活意義不是爲箇人幸福所引出的，等到時機到了人就能啓發他的生活意義更高尙些——家族的，社會的，民族的，國家的生活意義了，這是什麼緣故？在我們歷史的記憶中，基督教的「生活了義」(sine ponima uio) 竟爲人所啓發，這是什麼緣故？這生活了義的啓發，必定在於這樣的人，或者這樣些人，必定在於這樣的時代，必定在這樣的地方而不在別的地方，必定用這樣的形式而不用別的形式，這又是什麼緣故？要竭力回答這些問題，就得去找他的原因於歷史上時代的，生活的，人種性質的情形裏，這些情形就是首先占有這箇「生活了義」而顯示他的，去找他的原因於這些人特別的固有性裏，這件事，其實和回答那箇問題：昇上來的太陽必定先照著這些東西而不照著那些東西是什麼緣故？一箇樣的。「真理的太陽」漸升漸高，照耀的地方，於大地之上，也漸漸廣大，最先落於日

光照耀之下而且最容易受著日光照耀的東西，太陽就照著他。那固有性，他使一些人比別的人容易去了悟這箇漸升的真理，並不是什麼特別的，自動的（actif）性質，而正相反，乃是與廣大的好試心同時而起的，心靈的受動的（passif）固有性：「世界幻妄」的否定，自我「物質的虛無」的認識，一正義，「這是我們在一切宗教的創始者之中所看得見的，這是他們永不用哲學科學的抽象意義來建立的。

依我的意見，現在科學家，坐在馬易士派，（註十四）（Mojises）的講座裏，深信文藝復興時代重興的宇宙觀，以為基督教是人生已過的情狀，這實在是障礙我們基督教人類真理進步的主要誤解，比其餘的都利害，其實正相反，他們所採取的「生活了義」纔真正是人生已過的，異教的，社會的，古代的，而實在是為人生應取的生活了義乃為高尚的，基督教的。現在的科學家不（註十四）馬易士派 舊約中的大人物，希伯來的戰士，政客，史家，詩人，道德家，立法官。

但不能了解真正的基督教是能建立高尚的生活了義，一切人類都向著進行的，他們簡直不盡力去了解他。這一箇誤解的主要原因在於科學與基督教相離，他們見著基督教不能與他們的科學相符，因以為這箇錯不在科學而在基督教，不說一八〇〇年科學離基督教而去，那基督教正環繞著同時社會的大部分，而說一八〇〇年基督教離科學而去。可駭的現象就從這箇錯義 (pervert notion) (誤解) 演繹而出，更沒有一箇人，他對於宗教的 (真正意義的) 本義，對於宗教，對於道德，對於生活的觀念，比科學家還要混亂了；更可駭的現象，就是現在科學家在他所推究的物質界情形的範圍內有鉅大的成績，可是對於人生，不但一無用處而且竟有時發生有害的結果。

我所以想，無論怎麼樣建立「人對世界的關係」者，不是科學，不是哲學，而是宗教。

於是我回答你的第一問，我對於「宗教」兩箇字怎樣解釋：宗教是人所建立於「他自己與永久無窮的世界，或者與他的元始和最初來源間的一種關係



從第一問的答案，就用他演繹出第二問的答案：

宗教若是人所建立的「人對世界的關係」，以確定他的生活意義的，道德就是人的「行爲」的指示和解釋，這箇「行爲」是從這一箇或那一箇「人對世界的關係」裏演繹出來的。

若是以異教的，社會的「關係」爲箇人的「關係」之擴充，「人對世界的根本關係」有兩箇：若是以「異教的，社會的」爲特異於「箇人的」，「人對世界的根本關係」有三箇，所以能存在的道德學說也祇有三箇：原人野蠻的道德學說，箇人的或異教的或社會的道德學說，基督教的（即與上帝的服務）——或神的道德學說。

從第一箇「人對世界的關係」裏演繹出一切普通的，異教宗教的道德學說，在自教根本上有傾向於箇人幸福的趨向，因此確定一切情形，這些情形授以最大的箇人幸福，指示取得這種幸福的方法。從這一箇「對世界的關係」

裏所演繹出來的道德學說是：伊壁鳩魯派（Epicureans）（在他的卑下的顯示裏的，）回教的道德，他允許簡人的惡德的幸福於這世間及那世間裏，世間的，功利派（Utilitaires）的道德學說，他以祇在這世間的簡人幸福為目的。

從這一箇學說裏，他立簡人幸福為生活目的，因此也立簡人自救於苦為生活目的，於是演繹出在卑劣形式中的佛教道德，和世間的，厭世派道德學說。

從第二箇異教的「人對世界的關係」裏，他立某種簡人結合為生活目的，就此演繹出那樣的道德學說，要求人服務於那箇結合，那結合的幸福就認為生活的目的。依於這一箇學說，簡人幸福之享受祇能達到某一限度，於這限度之中，幸福是為這全結合所取得的，而這箇結合就組成生活的宗教基礎。從這一箇「對世界的關係」演繹出希臘羅馬的學說，這是我們所知道的，那時，簡人往往為社會而犧牲自己，中國的道德也是這樣；猶太的道德也從這一箇「關係」演繹出來的——簡人自己的幸福應當服從於選民的幸福，現在

的道德也是這樣，要求箇人爲大多數人所約定的幸福而犧牲。大多數婦女的道路也從這一箇「對世界的關係」演繹出來，婦女都是爲家族，首先爲其子女而犧牲他自己。

古代歷史的全部分，中古近世歷史的一部分全被這箇「家族社會的道德」(la morale familiale-sociale) 之成績的描寫所充滿。現在人類的多數，也自己想像著，自以爲信奉基督教，取基督教的道德，其實還祇是跟著異教的道德走，而幼稚民族的開化也是理想著建立這樣的道德。

從第三箇基督教的「人對世界的關係」，他是建立於人自己承認是「高尚的自由」的工具，履行這箇「自由」就是人的目的，從此演繹出來符合於這箇「生活了義」的道德學說，能明白解釋人與「高尚的自由」間的關係，確定這箇自由的要求。從這一箇「人對世界的關係」演繹出來一切高尚的道德學說，人類所知道的，如：祕塔高爾派，禁慾派，佛教，道教，婆羅門教的道德學說，在他們高尚的顯示之中的，還有基督教真義的道德學說，要

求「箇人自由」的否定，不但否認箇人幸福即使是家族的，社會的幸福也要否認，他祇應當履行啟發我們的自由，這「自由」於我們意識「良心」裏啟發我們，這是使「我們入世者」的自由。從第二或第三箇「人對於無窮世界或對於他的元始的關係」裏演繹出各人的真實的，非假相的道德，可以不論他名義上所信仰的，所宣言的道德是怎麼樣，他要怎麼樣去表顯。

承認自己的「對世界的關係」其本義在於取得爲自己的最大幸福的人，雖使他這樣去宣言，說他所以爲是有道德的，乃是爲著家，爲著社會，爲著國家，爲著人類，或者爲著「上帝的自由」的履行而生活的人，他能欺騙人家，很容易的在衆人之前作僞，然後他的行爲的真正動機畢竟仍是箇人幸福，因此，當有「選擇的必要」的時候，他所犧牲的不是以自己的箇人爲著家，爲著國，爲著「上帝的自由」的履行而犧牲的，乃是以一切爲著自己而犧牲的，因爲他所見著的生活意義祇有箇人幸福，這樣的人倘若他的「對世界的關係」沒有改變，他能不能改變他的行爲？

復次，有一箇人，他的「對世界的關係」是在於服務於家（婦女特地是如此），或服務於族，於他的民族（爲民族主義所征服的人，或戰爭時的政治家），雖使他這樣去宣言，說他是一箇基督教徒，然而他的道德，畢竟仍是家族的，或民族的而不是基督教的道德，因此，當有「選擇的必要」的時候，於家庭的幸福，社會的和個人的幸福，社會的幸福和履行「上帝的自由」之間，他免不了取於服務於一箇「箇人結合」的幸福，依他的宇宙觀他以為，他是爲著那箇「箇人結合」而生存的，因爲他所見著的生活意義祇有這種服務。復次，有一箇人，他以爲他自己的「對世界的關係」是在於履行「自由」，這箇「自由」是使他入世者的自由，那末，雖使這樣去勸誘他，說他應當爲著求適應於箇人，家庭，民族，人類的要求而去做那違背「高尚的自由」的行爲，「高尚的自由」是他於「理性」和「愛」的固有性之中所認識的，然而他畢竟仍以一切人類的「連繫」（Jiason）爲著要不違背「使他入世者的自由」而犧牲，因爲他所見著的，自己的生活意義祇有履行這箇「自

由。」

道德所以不能和宗教沒有關係就是因為他不但是宗教的結論——人自己所承認的「對世界的關係」——並且已包涵 (implicae) 在宗教裏了。一切宗教都是那箇問題：我的生活意義是怎麼樣的？所解答出來的答案。宗教上的答案已經涵有一種道德上的要求，有時建立於解釋生活意義之先，有時又後於他。對於生活意義的問題可以這樣回答：生活意義在於箇人的幸福，所以一切你容易得到的幸福，你去享受他罷；或者說，生活意義在於某種「人的團體的幸福，所以你盡力去服務於這箇團體罷，或者說，生活意義在於履行「使你入世者的自由」所以盡力去趨向於知道這箇「自由，」履行這箇「自由」罷。對於這箇問題又可以這樣回答：你的生活意義在於你箇人的享福，因為這裏面是人的定命；或者說，你的生活意義在於服務於那個這團體，這團體是你自己算他的一份子的，因為這裏面是你的定命；或是說，你的生活意義在於服務於上帝，因為這裏面是你的定命。

基督教的倫理 (ethique) —— 我們依於我們的宗教的宇宙觀而認識他的——不但要求箇人爲「箇人結合」，而犧牲，並且要求爲著服務於上帝而否定「自我箇人」，否定「箇人結合」；異教的哲學不過推究取得「箇人」的，或者「箇人結合」的最大幸福的方法罷了，所以兩者之間不免要有矛盾之處。因爲要免掉這箇矛盾，又祇有一箇方法——一箇一箇的積聚些抽象的，假定的學理。從文藝復興時代以來，許多哲學家特地這樣去做，以致於新哲學有這可駭的玄想，不明瞭，不了解，對於生活的擯斥，須歸罪於那箇環境——久已授與的，基督教的，所承認的道德要求與基於異教的哲學他們相調和之「不可能」。「除開斯比羅若 (Spinoza) (註十五)他是從真正基督教宗教的基礎裏出來進他自己的哲學裏去的，——不論他自己不承認是基督教徒——和睿智的康德 (Kant)，他是直說自己倫理和他自己的形而上學沒有關係

(註十五) 斯比羅若 荷蘭的哲學家 著 神道政治論 (Tratatus theologicus-politicus)。

的，其餘的哲學家，就如光明的叔本華也是如此，都要想出一箇人爲的關係，於自己的倫理和自己的形而上學之間。

基督教的倫理是久已授與的，絕無關係於哲學的，也用不著說他是接近哲學的荒謬論調，如今似乎要說哲學祇是想出這樣的學說而已，依於這箇學說，宗教所授與的倫理就不與哲學相矛盾，而且有關係於哲學，好像這箇倫理還是從哲學裏演繹出來的。這樣的學說，假使從抽象上去觀察他，方纔能自以爲整理了基督的倫理。然而一到實際的生活問題，就不但不能相符合，而且於我們所承認的道德與哲學的根本之間有明顯的矛盾盡情暴露出來。

還不久，那享如此盛名的尼采 (Nietzsche) 不幸特地爲了由他可以發見這箇矛盾而增高其身價。他說，於現存的，非基督教的哲學觀察點上，一切道德的規律祇是詭話和虛僞的論調而已，人若是組織「超人」(Uebermensch) 的社會而做他的一份子，實在比應當依著那誤會之論去爲「超人」服務的人羣，要更有利益，更有生趣，更有理性，當他說這話的時候卻不受反對。無



論什麼哲學，祇要是從異教宗教的宇宙觀演演出來的，他的建議都不能指示於人一種意義，這意義是說：人生、世上，能於他更有利益，更有理性，假使不為著自己的，明瞭的，希望的，可能的幸福，或者不為著自己的家，自己的社會的幸福，而為著不希望的，不明瞭的，為人類脆薄無力的方法所達不到的，別人的幸福。假使「生活了義」祇是包涵在人的幸福內，那基於這種「生活了義」的哲學始終不能指示於知道終究有死的人，有理性的人一種意義：這意義是說，拒絕自己的，明瞭的，希望的，無疑的幸福，於他是應當的，是好的，而且也簡直不為著別人的幸福，因為他始終不能知道他的犧牲將有什麼樣的結果，而祇為著這是應當的或是好的，這是「必然命令」(l'imperatif categorique)。

基於異教哲學的觀察點去達出這箇意義，始終是不可能的。人人平等，獻他的生活去為別人服務比輕蔑別人的生活而強逼他為自己服務，當然是好些；因為要達出這箇意義來，一定要另外確定「對世界的關係：」應當指示，

人的情狀祇是這箇樣，一些也不能多，因為人的生活意義祇在於履行「使他入世者的自由；」那「使他入世者的自由」是在於人獻他的生活去為別人服務。這樣去改換「人對世界的關係」祇有宗教做得到。

試去引出及調和基督教的道德與異教科學的根本學說也和上面所說一樣。意思上的無論什麼計策和詭辯 (Sophisme) 始終不能取消那簡單，明白的學說，這學說就是說，基於所有現在科學的基礎上的「進化，」他的道理是創立於一般，永久，不變的道理之上——在那所謂「最適者」(the fittest) 為生存，為生活而競爭的道理之上，因此人人為著要達到自己的或自己社會的幸福而應當去做這箇最適者使自己的社會也做到這箇樣，好使滅亡的不是自己，不是自己的社會，而是別人，是「非最適者。」

有幾箇自然學派者 (naturalistes) 被那從這箇道理，從他們對於人生的申論裏出來的「邏輯的演繹」所恐嚇住了，雖使他們這樣的盡力去辯解一些論調，申說這箇道理，可是他們的試驗更顯出這箇道理的「不可駁難，」這箇

道理呢，支配一切有機界的生活，因此，看著人是和禽獸一樣，人的生活也是爲這箇道理所支配的。

我正做著這一篇的時候赫須黎氏 (Huxley) 的論文俄文譯本剛好出來，他在英國的某協會演說「進化與倫理」(The evolution and the ethics) 隨後就做出這篇論文。

幾年前我們的有名的教授白克託夫 (Peketer) 及其餘許多人都論到這一點而沒有什麼成功，現在這博學的教授赫須黎也是如此，他竭力說「生存競爭」並沒有破壞道德，而因爲承認「生存競爭」的道理是生活的根本上的道理，所以道德不但仍舊能存在而且還要更完善。赫氏的論文裏充滿了一切滑稽話，詩意，和對於古人的哲學，宗教的一般觀察，因此致於如此之紊亂，錯雜，幾乎很難很難能達到他的本意。然而他的意思是：說進化的道理是違背道德的道理的，祇有古代希臘印度時候的人。這兩箇民族的哲學，宗教就引導他們到「自我否定」的學說上去。這種學說，依作者（赫氏）的意思以

爲是不對的，要這樣說纔對：作者所說的「自然的道理」(the *cosmical law*) 就是說，萬物互競而祇有最適者 (the *fittest*) 生存，這一種道理呢，是真實存在的。人也服從於這箇道理，深謝這箇道理，人依賴他而開化到現在這箇樣子。然而這箇道理又是違背道德的。又怎麼樣去使這箇道理和道德調和呢？那就應當這樣：所謂社會的進步是真實存在的，他趨向於採取「自然的進程」(the *cosmical process*) 而在他之下再設一箇別的進程——「倫理的進程」(the *ethical process*)，這種進程的目的就已經不是最適者 (the *fittest*) 的生存了，而是在倫理的意義上較善者的生存了。這箇「倫理的進程」從什麼地方來的，赫氏沒有明白解釋，然而在第十九註釋裏說，人像禽獸一樣，一方面自己願意在社會裏他方面就自己制服在自己的，有害社會的固有性，——社會的各份子用力去制止違背社會幸福的行爲。赫氏對於這箇，似乎以爲，這箇進程強迫人爲保護他所隸屬的「結合」而去壓制駕馭自己的情慾，爲怕以破壞「結合」的秩序而受罰，這就所謂「倫理的進程」，赫氏所要說

的。

道德是漸次發展，生長的東西，所以有某種社會已經建立的規律說是不可破壞，像赫氏所說，用一種無論什麼樣的，外部的的方法，所謂道德的工具來維持這些規律，那就不但不是確定道德，而且還是破壞道德。食人人種（*doied-Anthropophage*）的各人，停止吃與他相似的人而與他們共同運動，却是破壞自己社會的秩序。然而真正道德的行爲，同著道德向前進取，永久是「社會習慣的打破，」這是無可疑的。所以假使有一種道理，照著他，人就要爲顧及社會全體而犧牲自己，那麼社會裏有了這種道理，那就不但不是倫理的道理，大概正相反——是違背倫理的道理，就是所謂生存競爭的道理，不過是在暗藏的，潛伏的情形之中罷了。這不過是把生存競爭的道理從「箇體」移到「箇體的結合」裏去。這並不是停止爭鬪，而是揮一揮手預備打得更加利害些。

假使，生存競爭，和最適者纔能生活的道理，是一切生物的永久的道理，

（而把人看做像禽獸一樣，於這樣的人就不能不承認那箇道理，）那麼，無論什麼紊亂的審議，論到社會的進步，論到差不多是從這進步裏演繹出來的「倫理的道理」——這倫理的道理呢，正如「依機括而下的天神，」不知道從什麼地方跳出來的（*deus ex machina*）（註十六）——都不能破壞那個「生存競爭」的道理。

若是像赫氏所信的，所謂社會進步使人相聯合而成爲團體，那麼那競爭和生存將發生於家族民族之間，而那箇競爭不但是更有道德些，而且更殘暴，更不道德比較箇人的競爭，像我們在事實上所看得見的。

（註十六）依機括而下的天神 拉丁文成語，即 *un dieux (descendu)* *au moyen d'une machine*，是戲劇中的「設景，」一箇天神，超越自然的，靈異的天神，用機括從上面放到戲臺上去，做悲劇裏的解救，好使不十分像真的可慘。這是笑赫氏沒有解救「競爭慘酷」的方法，而生造出「倫理的進程」來。

有說，全人類以同一的社會進步，幾千年之後，將要聯合統一組織成一箇民族，一箇國家，然而假使這事的達到是不可能的，那麼，已經可以不論民族間的競爭消滅了，還會移到人類與獸類之間的競爭上去，簡直一句話，競爭依然還是競爭這真是到底不容納我們所承認的基督教的道德可能性的行爲。姑且不談這件事，就是當時相結合的各箇人，和各「結合」；「家族民族之間，競爭是一點也沒有減少，僅祇換一箇別的形式而已，像我們於人相聯合而爲社會的團體之下所看得見的。一家裏的人常常自相爭奪吵鬧，正和外面的人一樣，還要更多更惡。

在一國裏面也是這樣：同國的人做起卑劣的競爭來和不同國的人一箇樣，不過形式不同罷了。在一國裏，在一家裏的弱者得到救助始終不是靠著社會的聯合，而是靠著相聯合而成家，成國的人有「克己性」(abnegation)，有「愛」(amour)。假使，在家庭以外兩箇童子之中祇有最適者能生活，而在家庭以內慈母的跟前，兩箇童子多能生活，那麼這件事的發生可的確不是由

於人「相聯合而成家，」而是由於慈母的有「克己法」和「愛。」而且，不論是「克己性，」是「愛」都不能從社會的進步裏演繹出來。

斷言社會的進步發生道德，正如斷言爐子的製造發生熱。

熱發生於太陽，而爐子發生熱，祇在他裏面放著柴——太陽的成績——的時候。這是一個樣的，道德發生於宗教。生活的「社會的形式」發生道德也祇在於宗教的，對於人的感動，他的結果——道德——放進那些生活的形式裏去的時候。

爐子生了火就生出熱來，不生火仍舊是冷的，社會的形包涵著道德，就對於社會有「道德上的感動，」不包涵著道德，仍舊是沒有一切對於社會的感動，這是一樣的。

基督教的道德不能根據立於異教的「生活了義，」也不能從非基督教的哲學，科學裏引掣出來，不但不能夠從他們裏面引掣出來，而且不能夠與他們相符合。



嚴格的嚴厲的有成的科學哲學，往往了解到這箇：『我們的學說不能與道德相符合，而且於他有損，』這樣科學哲學，他們說這箇話確實是對的，而仍舊去繼續他們自己的推究。

倫理的條文，不是根據於宗教的，還有些簡直是世俗的教理問答（*catechisme*）都這樣著書立說，人就會以爲他們支配人類，然而那些條文，教理問答不過是於宗教裏，自己演繹出來的之下偽造成的，這祇因爲事實上不是那些條文，教理問答來支配人，却是人永久有的宗教支配著人，所以顯出這樣的事。

不是根據於宗教學理的道德規條，簡直像不懂音樂的人，站在歌詠教師（*maitre de chapelle*）的地位，技藝精熟的音樂家前面揮手奏起樂來。音樂是失調的，又是那音樂家在從前歌詠教師處學過的，再多奏些時候，就顯得這不懂音樂的人他揮彈著不但沒有益處，而且快要使那音樂家討厭了，快要弄壞那樂器了。這樣紊亂的現象發生於現在的人心裏，就因爲依著指導者的試

驗，去指教（傳授）於人那非根據於高尚宗教的道德，這箇宗教呢，基督教的人類正在要占有他，有一部分已經占有了。離開宗教而試去立道德的基礎，正如小孩子要移種他所心愛的植物，去掉了他所不愛的，以爲是多餘累贅的根，而把那沒有根的植物插到地裏去。沒有宗教，無論什麼真實的，非偽的道德不能有，也像沒有根不能有真正的植物一樣。

於是可以回答你的兩箇問題了，我說是：『宗教是人所建立的，自己單獨的箇人對於無窮的世界或者對於他的元始的一種關係。道德是生活永久的方針實就是從那種關係裏演繹出來的。』

—完—

中華民國二十年六月再版

世界大思想家

托爾斯泰生平及其學說(全二册)

△(實價大洋八角)

(外埠酌加郵費滙費)

著者 郎 肇 霄

發行人 沈 駱 聲

印刷所 上海北福建路二號

上海北福建路二號

大東書局

上海福州路九十九號

大東書局

總發行所

南京 杭州 廣州 北平 漢口

寧波 沙州 梧州 天津 開封

徐州 汕頭 哈爾濱 重慶 南昌

分發行所

大東書局

不 准 翻 印

K353.4  
5



定價：1.00