

個人道德  
與  
社會改造

青年協會書局出版

種四十二第書叢年青

造改會社與德道人個

---

## 青 年 叢 書

---

本書爲青年叢書之一種。叢書共分四類：（一）青年與性生  
活；（二）青年與修養；（三）青年與社會改造；（四）青年  
與宗教。每類暫定十二種，共四十八種，預定於民國二十三至  
二十五年之三年內出完。欲知叢書內容及其出版日期，或有  
意訂購者，請向上海博物院路一三一號青年協會書局函詢。

# 目錄

緒言	一
第一章 人與社會——共同生活的藝術	一三
第二章 個人對付社會生活的理性資源	三〇
第三章 個人對付社會生活的宗教資源	五一
第四章 國家的道德	七八
第五章 特權階級的倫理態度	一〇三
第六章 無產階級的倫理態度	一二七
第七章 從革命而來的公理	一四八
第八章 從政治勢力而來的公理	一七三
第九章 政治中道德價值之保存	一九八
第十章 個人與社會道德的衝突	二一八

錄

目

## 緒言

個人之道德的和社會的行爲，與社會的集體（如國家的，種族的，經濟的集體）之間，確有着作明晰的區別之必要；這種區別，使政治方略成爲應有和必需的，可是純粹個人主義的倫理，却時常與之格格難合。本書所以原用『道德的人與不道德的社會』這書名來暗示這種區別，本來是太不恰當的，不過無論如何，它總可以清清楚楚地指示出本書的論點來。個人們在某種意義上可以說是道德的，他們在決定行爲的問題時，能夠爲別人的利益着想，有時且能把別人的利益放在自己的利益之前。他們天生成就有些對同類的同情心，並且願意爲他們設想，這種本質是可以利用聰明遠見的社會教育去發展的。他們有理解的才力，因之他們也有對於正義的感覺，只要有了教育的訓練，就不難陶鍊和涵盡那些自我主義的質素，使他們在觀察一種利害當前的社會形勢的時候，能夠運用很多的客觀性。可是這一切成就，要在人類社會的集團中實現，雖不是絕對無可能性的，也是比較的困難的。在每個人類的集體中，那種克制和引導感情的理智，比較的缺乏，那種自我超拔的能力，比較的不多，了解別人的需要的能力，也比較的少些，因之一種比構成團體的個人們更放縱一些的自我主義，就在人和人的關係之間表現出來了。

集體的道德比個人的道德更薄弱，原因可以分兩方面來說：一方面，要建立一種理智的社會勢力，使它



充分的強有力，可以抵抗那種結合社會的自然衝動，就非常的困難；在另一方面則有集體的自我主義之顯露，與個人的自我衝動相結合，於是而成爲一種共同的衝動，這時候，比較他們分別的表現要來得更活躍，而且更有團結的效果。

本書要和宗教的以及人事的道德家作辯論，因爲這些人以爲理性的發展，以及被宗教激發出來的好心，很能阻擋個人的自我主義；他們更以爲，要在人類的社會團體間建立一種社會的協調，便只有繼續這種發展的過程。根據這種假設，道德家，社會學家，以及教育家等就作出社會的分析和預言來，並造成了今日道德上和政治上的種種混亂狀態。他們不知道在人類的集體行爲裏面，有些屬於自然的成分，是永遠不能完完全全拿來攔在理智和良心的勢力範圍以內的，因此，爲了人類社會的公理，政治鬥爭本來是必要的，而他們却完全置之不理。他們不知道，一種集體勢力，不管它採取的是帝國主義的形式，還是階級統治的形式，其對於弱小者的榨取除了用權力去抵抗以外，是不會取消的。假如說，理智和良心可以灌輸到鬥爭中去的話，它們也只能節制，而不能把它完全取消。

近世教育家和道德家假如說，物理科學創造了人類的技術文明，而社會科學則瞠乎其後，這是社會問題所以發生的原因，這話便是他們最固執的錯誤了。這種假設，無疑地含了這樣的意思：只要時間長久一些，道德的和社會的教育充分一些，同時人類的智慧能普遍地發展到較高的程度時，我們的社會問題就可以得到解決了。杜威教授說：『我們人類的智慧和勇氣是在受着試驗了，說也不相信，人們使物理發明和應用』

的技術達到這樣完全的地步，竟會在無窮重要的人類問題上束手讓步。目前對於有計劃的經濟之最大障礙，只是些陳腐的傳統勢力，被蟲蛀了的標語和口號，這些東西是以思想和掠奪的自私來代替本分的。只要我們停止了空口的廢話，就能開始智慧的思想……只要我們能應用現有的智慧和技能來控制社會的影響，以求得一種共享的，豐富而安穩的生活，那我們就不會抱怨社會智識的落伍了……那時我們就能踏上建設社會科學的大道，即如人們活潑地在物理實驗裏面應用技術，工具和數目，來建設物理科學一樣。」（註二）雖然杜威教授對於近世社會問題很有興趣，也能夠了解它，可是他這段話，實在一點也不清楚。社會情性的真正原因——「我們之掠奪的自私性，」在這裏只是提了一提，對於他的理解並不發生影響，也並沒有指出他對於社會的保守主義之由於有產階級的經濟利益這件事，究竟懂得了有多少。總而言之，把社會保守主義都歸咎於無知，這種見解只有一半是真的，並且表示出教育家的自然的偏見。所謂只要我們「停止了空口廢話，」就能開始有智慧的思想這句話，其本身已是那樣的淡而無味，只能洩漏出分析家的混亂，對於社會的惰性，並沒有清楚的解決方法。他忽略了物理科學和社會科學之間的重要區別，便說，要是不能像物理學家那樣地拿社會問題來作實驗，那我們就不能算為社會生活中的智慧者。物理科學打倒了基於無智的傳統主義，獲取了它的自由，可是社會科學所覷面的傳統主義，都根源於社會上諸統治階級的經濟利益，這些階級正在死亡的維持他們在社會上的特殊權利。況且社會科學和物質科學在本質上的不同，也是不容忽視的。在社會情形上，完全理性的客觀，根本就不可能。有些社會科學家，急於要向我们提出他們的救



世良方，苦於人們的無智和怠惰，不能很快的領受他們的智慧。但他們所寫的東西，不管寫的是什麼，都洩漏出他們那種中產階級的偏見。因為理智到某程度為止，總是社會地位的忠僕，所以社會的不義，不能像教育家和社會科學家通常所相信的一樣，僅僅由道德的理性的說服，就能解決得了的。衝突天然不可避免，在衝突的場合中，權力只可用權力來對付。這種事實，很多的教育家還是莫明其妙，可是許多的社會科學家却不得不咕嚕着嘴地來承認。

杜威教授的許多門生時常說，如果要解救人類，只有在社會生活裏發展『實驗的過程』和物理科學的實驗主義一樣，其實，假如社會的矛盾在獲取社會正義的過程中佔一位置，那麼他們這種說法真是過甚其辭了。社會鬭爭中的各鬭爭成分必須有一種鎮定力，這一種力，只有從正確的主義，教條，以及充滿情感的簡單化裏面產生出來。這些東西，至少和科學精神的試驗有同樣的重要。假如產業工人完全採取近代教育家的『實驗技術』(註二)他們就不必想從統治階級中得取自己的自由。假如他們非有充分的力量來和強者爭鬭不可，那麼他們就不能不堅決相信自己的主張是合乎公理，同時也得相信它有勝利的可能，但如果要按那不偏不倚的科學來說，那他們就不能那樣地相信了。在計劃他們的社會目標時，在選擇有效的工具，以謀達到這個目標時，他們儘管是非常的科學化，但是那種策動他們前進的動力，却不是科學那種冰冷

(註一) 約翰杜威著「哲學與文明」三一九頁。

(註二) John Childs著「教育與實驗主義的哲學」三十七頁。

的客觀性所易產生的。像一切的理性家一樣，近代的教育家都迷戀於生活中理性的作用。可是歷史，特別是人類的集體行爲，却永遠不受理智的支配，除非理智自有工具，除非它的本身受一種非理性的力的鞭策。

社會學家比教育家更不懂得近代的社會問題。他們時常以爲『行爲的格式』有各種各樣，而且是互相衝突的，因此就產生了社會的矛盾現象；其實在鬭爭中的各方面，如果能讓社會科學家來替他們找出新的完善的格式，以求適合雙方的需要，那麼，這種矛盾就會消滅了。至於教育家們，則以爲無智乃是矛盾的原因，自私還說不上。吉姆包楊格（Kimball Young）說：『顯然的，使行爲轉向着一個比較更可能的，合乎環境的目的，那麼一切集體的個人的矛盾就可以順利而健全的解決，這是唯一的辦法。要使這一辦法宣告成功，最好是提高神經心理和智識符號的水平，在這樣的水平面上，採用自由討論，帶一點宣傳的作用，把人們的態度合理地改變過來，使能適合科學的事實。要求得心智的和社會的健康，這却不是一條容易走的路，但是從外表上看來，它似乎是達到那目的的唯一方法。』（註三）在個人的關係上，在因文化不同而發生的某幾種社會衝突中可以適用的技術，在這裏竟被看作一服萬應仙丹了。試問英印的衝突怎樣才能解決？難道是用圓桌會議麼？假使衝突的一種——不合作運動——沒有逼上頭來，那麼英國在那次會議中能給印度以多少利益？

社會科學家總喜歡勸人調和。兩方面在衝突的時候，就請他們會商一下，彼此讓讓步，達到和解的程度，就完事。赫德教授（Professor Hornell Hart）（註四）就是這樣主張，許多別的人也和一樣。自然，有許多

衝突是應當這樣解決的，可是一個被打倒的集團——即如黑種人——就能用這種方法去得到公理麼？即使他們提出最低限度的要求來，那些竊道的白種人能夠不說他們是妄想非分麼？那些白種人就少有幾個能從客觀的公理來注意種族間的問題。再者，有產者的勢力比無產階級大上許多，不管他們怎樣說不出道理，他們總可以用爭辯來得勝利，試問工人們將怎樣按照赫德教授的話去和雇主辦交涉呢？社會科學家中間，簡直沒有幾個人知道由權力不伴所發生的衝突，也沒有幾個人知道，在權力始終不相伴的時候，是沒有公平解決的希望。有些社會科學家，如亞爾波得（Floyd Allport）簡直不懂工業文明的真正事實，但是他們却說，工業勞動者的不安，不是由於經濟的不公平，而是由於一種卑賤的感覺，所以，只要有慈厚的社會心理學家能去教訓工人說：『沒有誰看他們是卑賤的，只有他們自己。』（註五）這種感覺就會自然而地消滅了。這些萬能的社會科學家也要教訓一般雇主，叫他們要『一方面取得利息和利潤，另一方面要為工人着想。』這樣，『工業中個人管理的社會化，』就可以消弭『社會的管理。』大部分的社會科學家，是不够資格的理論家，他們似乎想像，只要有社會科學家能評量有權力者的行動和態度是反社會的，他們就會立刻減少他們在社會裏的需要和要求。克斯教授（Prof. Clarence Marsh Case）在分析社會問題時，對於

（註三） Kimball Young 著「社會態度」，七二頁。

（註四） Hornell Hart 著「社會關係的科學」

（註五） Floyd Allport 著「社會心理學」，一四一—一四七頁。

『價值改組』說很有信仰，他說：『在一個拿德謨克拉西當信條的社會裏，專斷地操縱工業是一件不合時宜的事，且是不會長久的。』（註六）在價值的改組中，除了許多別的事以外，還得使工業領袖們曉得這一層。專制是不會長久的，可是它的倒台，絕不會是因為專制者發現了它的過時的緣故。掃特爾爵士（Sir Arthur Salter）是社會科學家，一位聰明的經濟學家，他對於現代文明的顛倒，曾作了一種透闢的分析，結尾也照例的希望將來的政府，能比較高的智慧和真誠的道德，來避免重犯過去的錯誤。他自己的分析，道地的證明政府之所以失敗，並不是『人類的智慧能力有限』，實在是因為經濟利益的壓力太重所致。他自己曾這樣說：『政府之所以失敗，最主要的原因，是給與競爭的工業以無限制的——特別是優先的——權利，這一種任務竟把它纏住了。』（註七）雖然如此，掃特爾爵士仍期望政府採用『集合各種組織，為公共服務』的一種方法來拯救文明，並將代表國內各種有組織的活動之私人團體，商會，銀行機關，工業界和勞動界的組織都集合起來，以從事於這種公共服務。他的全部恢復的希望，就是想在有權力的人中間發展一種對於經濟的淡漠心理，但人類的歷史却證明這是不能獲得的。一般以研究人類集體行為為職志的人，竟會這樣不費心的相信集體人在道德上的可能性，真令人灰心。即使他們（如霍華俄得姆 Prof. Howard Odum 教授）有意承認『只要努力所得的報酬分配不均，……衝突就沒法避免』，但他們還是把他們的希望放在將來。他們以為社會衝突只是一種便利的方法的暫時適用，『等到教育與合作的擴大原理能够建立起來為止。』（註八）似乎無政府主義以其自動的，毫無拘束的公理，成了每個蹩腳的社會科學家之顯明的或

暗示的社會目標。

近代宗教理想家跟在社會科學家的背後，也宣傳妥協與和解，以之為獲取社會公理的方法。很多的教會領袖固執着說，他們用不着替工人和資本家說話，他們只須勸告雙方要有一種公平的與和協的精神。尼格森博士（Dr. Justin Wroe Nixon）說：『在楊歐文的遠見的資本主義和麥克唐納爾之頑強的社會主義中間，恐怕是沒有什麼不可逾越的鴻溝的。人類的進化……就在於追隨麥克唐納爾和楊歐文之流的人，以達到那些境地。』（註九）可惜自從他寫了這幾句話以後，麥克唐納爾的社會主義已明白地顯出並不是什麼特別頑強的，同時經濟界的不景氣已經指出，在楊歐文的『新資本主義』和舊式蠻橫的資本主義之間，是沒有什麼分別的。

這些宗教的以及理性的道德家，不懂得人類集體的行為是殘酷的，也不知集體間的關係裏面所有的自私，和集體的自我主義是怎樣利害。集體自我主義不能容納道德的和社會的目的，這一點他們不能認識，所以他們不得不被一些非實際的混亂的政治思想所蒙蔽。他們要是不說社會衝突決不能達到道德的目的。

（註六） Clarence Marsh Case 著「社會過程與人類進化」二二三頁。

（註七） Sir Arthur Salter 著「恢復」三四一頁。

（註八） Howard W. Odum 著「人類尋求社會的指導」四七七頁。

（註九） Justin Wroe Nixon 著「在湧現中的基督信仰」二九四頁。

的；便說它是一種暫時的方法，只要有了完美的教育和純潔的宗教，它就用不着了。人類的想像是有限制的，理智往往被偏見和情熱所屈服，因此，非理性的自我主義的持久性，特別是在團體行為那一方面，使社會衝突在人類歷史上成爲不可避免的事，也許到它的末日都是如此，這一些，他們全看不到。

在我們的中等階級的文化中，流行着一種對於人類德行和道德的能力之過分而浪漫的估計，它對於目前的社會事實，並不是時常不真實的。現代的社會情形，也時常被人們作很真實的估計，但也有人希望，在將來能有新的教育和復興的宗教，使衝突變成一種不必要的東西。不過也有很大一部分的中等階級文化，對於現代的形勢，分析得很不合實際。他們假定說，在目前階級間和國家間，已有一種正在生長的兄弟之誼，可由事實來證明。這兄弟之誼已促成了國聯的產生，凱洛格公約的簽訂，以及公司企業的組織，這種道德上的和社會上的成就，往往被一般的事實所蒙蔽。斯特拉冬教授（Prof. George Stratton）是一位社會心理學家，他說：『連續而擴大的進步必然是常有的。可是在今日，我們的時代似乎在告訴我們，在世界的關係中，舊的時代將告結束，代之而起的乃是一個新的時代……受了戰爭的莊嚴教訓，大部分的國家都立了政治的心願，要自行檢束，這對於國際的訓練和更多有效的政府法規的實現，不啻是一種預示的信號。（註十）』  
尊視國聯爲國際關係之新時代的象徵，這種說法，在基督教會中是非常普遍的，但時常是很不適當的，因爲自由的基督教常想使社會關係漸漸地受『基督的法則』的支配。布朗先生（Brown）是站在整個自由基督教的觀點說話，他說：『促成統一的，像兄弟關係般的社會之運動，已在各地方和各種形式之下進行了。』

國聯的理想，是要使國聯能代表一切文明的人類，使他們能在那兒合作，與人類公敵如戰爭和疾病作鬥爭。這種理想，已被許多團體所認識，而這些團體之講究理想，已少有人會懷疑的。……在種族關係之間，在勞資鬭爭之間，以及在我們對社會上弱小分子的態度上，我們已經發展了一種社會良心，同時二十年前視為固然的情形，在現在看起來，就成了一种容受不了的醜事。」（註十）還有一個神學家兼牧師的尼格森先生，他以為「商業領袖中有一種社會性的政治家才能正在發展，因為他相信商業領袖在慈善事業和教育事業中有作業事的經驗。」（註十二）這種判斷，把自由基督教在道德上的混亂情形清清楚楚地表現出來。社會制度裏面的慈善問題，與近代經濟團體間爭公理的問題，原有不同，那些講道德的先生們看不見這一點，因為他們沒看見集體道德與個人道德間那些最明顯的分別。如果把抵抗疾病和反對戰爭看作一類，結果也將產生同樣的混亂。我們的近代文化真不了解人類關係中集體自我主義的力量範圍和持久性。要在集體中的個人之間完全採用道德的、理性的勸告與調協，以取得公平的關係，雖不能算是容易的事，但也有可能性。在集體的關係之間，如果要這樣，那簡直是毫無可能性的。所以集體間的關係，必然是政治的佔主要地位，而倫理的只居其次；換句話說，它們中間的關係，是由各團體間所有能力的比例來決定的，而對於各方的要求

（註十） George M. Stratton 著「社會心理與國際行爲」三五五——三六一頁。

（註十一） William Adams Brown 著「到眞實之路」二四六頁。

（註十二） Justin Woo Nixon 著「在湧現中的基督信仰」二九一頁。

加以道德的和理性的估價之決定作用，最多也不能超過前者。在政治關係中的強迫成分，有別於比較純道德的理性的成分，那是永遠不能加以明細的區別和界說的。我們不能把社會衝突中某一方面究竟是受合理辯論的影響，抑或是屈服在威力之下，作個估計。比如特權階級之接受遺產稅，究竟因為他相信這種稅律是好的社會政策呢？抑或是國家威力支持着這種課稅政策，使它不得不屈服？這兩者之間的比例，我們是無法知道的，因為使政治衝突進行的，是強力的威脅，而不是它的實用，至少在矛盾還未達到危機迫切的關頭時是這樣，因此那些浮動而淺薄的觀察者，便很容易過分地去估計道德的和理性的成分，同時對於衝突中強迫暴力的隱秘形態，則茫然無所知覺。

在人類歷史中，無論社會的智識與精神上的善意增加到什麼地步；無論這種增加能怎樣調解社會衝突中的殘暴性，但它終不能消滅衝突的本身。要消滅衝突的本身，必須假定人類的集體——種族的也好，民族的也好，經濟的也好，——能得到某種程度的理智和同情，使他們能夠鮮明地看出和了解別人的利益，如同他們知道自己的一樣，同時也要有一種精神上的善意，使他們能夠竭力地承認別人的權力，像承認自己的一樣。設使人性免不了的受着限制，而人類的想像和智識又都有限，那麼這種理想雖在個人可以達到，但決不是集體的能力所能及的。注重人性的柔韌之教育家，夢想着人的『社會化』的社會心理科學家，以及努力想增加道德責任心的宗教理想家，在社會裏面都能有很大的作用，可以在既成的社會制度裏而努力使個人『人情化』，同時把個人關係中之自我主義盡量地滲漉乾淨。但是在必需有激烈的社會變革的



問題方面，他們的主張差不多都是混亂不清的，因為他們不知道人性的限度，這件事終究妨礙了他們的努力。

本書的任務，在於分析道德的源泉和人類本性的限度；在於探究他們的結果，以及在人類集體生活中的集合作用；更在於以確定的事實，去衡量政治的策略。這種任務的最終目的，就是要找得一種政治的方案，使人們在達到社會的倫理和社會的目的時富有把握。這種方案的判斷，以兩個標準為定：(1)它們是否適合人性的道德源泉和可能性，是否能盡量發人類隱伏着的道德能力？(2)它們是否能顧及人性的缺點，特別是集體行為方面所表現出來的中等階級裏面在政治上有些頑固的幻想，因此對於第二點之注重在一般讀者們的印象中，也許以為是用不着的憤世之談。社會觀點和分析，和產生它的時代的氣分往往相應。至美國現代的文化，至今還是被理智時代的幻想和情調纏得緊緊的。那麼根據一個幻滅了的時代的眼光，最少一部分是根據所寫出來的社會分析，但是在那些用十九世紀眼光來看事的人的心目中，就差不多是純粹的憤嫉的論調了。

## 第一章 人與社會——共同生活的藝術

人類社會的歷史雖比人類生活開始後的歷史要長一些，但是他們在解決羣居生活這個問題時，却没有多少的進步。每一世紀有它新的複雜性，而每一個新時代又碰着新煩惱。人類以全部歷史的經驗，還不會學會怎樣去共同生活，才不致於把惡習堆積起來，也不致於把『污泥和血腥』堆在別人的腦袋上。每個人所住的社會都有兩重性，一方面是他們所要的豐富生活的根基，另一方面則是它的天然的刑罰。自然供給人類的需要，無論人類的聰明能把它增加多少，還是不能滿足人們的要求；因為人和別的動物不一樣，因為他由天賦了一種想像力，這想像力能推廣人的慾望，使它超乎生存必需的範圍以外。爲了綿延人類的生命，爲了使它豐滿起見，人世間就有了物質的和文化的原素，而人類社會却永遠逃不了怎樣把它們公平分配這問題。

不幸，人類雖征服了自然，而且使自然對人類的恩惠更大，但這不但沒緩和公理的問題，而且更加把它顯露出來。人類用技術去收伏自然界中仇恨人類的毒齒，但也用同樣的技術去創造一種社會。在那兒，社會的黏性更加緊，也更擴大，但同時權力的分配却大不均勻，並使公理更加不容易得到。人類因了自然的與社會的弱點，已經是在受罪了，而人類所用以消除前者的工具，恰好又成了增加後者的手段，這恐怕是人類的

可痛的命運吧！至少，一直到現在，這都是他的命運；恐怕人類的精神，沒有從那天加重的社會公理的重擔下解放出來的可能，只好一直等到人類歷史的那種惡兆傾向，產生了一場完全的悲劇為止。

人類的本性原不缺少某一種可以解決人類社會問題的天秉。人與他的同人之間，本來就由自然賦與了一種有機的關係，同時還有一種自然的衝動，使他能想到別人的需要，那就是使這種需要和他自己的需要處於競爭的狀態中。人和高等哺乳動物一樣，是愛護他的子息的，而孩子之長期的嬰兒時期，便構成了人類歷史的初期中那種有機的社會集體的基礎。以後就慢慢地有智慧，有想像，以及一切社會衝突的必要，使這種集體的範圍擴大。自然衝動經了洶溶與擴張，到後來作為社會團結基礎之最親密的家人關係，被一種比較模糊的同宗關係代替了。自初期以後，人類合作的單位，經常地擴大，同時單位之間各種重要關係的面積，也隨之而增加。不過國家單位間的衝突，與其說是彼此關係間漸漸消滅的一點，不如說它是常存的；每個國家的單位，即在自己內部的共同生活上，要想維持公理和平，都感覺得越來越不容易。

智慧誠可以增加慈惠的衝動，且可因此使人類考慮到非親屬關係的人們的權利和需要，但通常生物的能力有一定的限制，使他們不能割掉自己所愛的施之於人。自十八世紀以來，教育家們就有一種可笑的幻想，以為只要有更普遍的、更充分的教育事業，便能得到從自動合作中產生的公理，我們有很好的理由可相信，慈惠和社會性的善意永不會那樣純潔，那樣有力，也不會留意使別人的權利和需要，能與自己的處在公平競爭的地位，使無政府的千禧年成爲一種可能性；這種千禧年，正是一切智識的或宗教的道德家之或

明或暗的社會烏托邦

除了最親近的社會集體之外，一切比較擴大的社會合作，都需要某程度的強力。一個國家雖不能全然用強力來維持自己，但如果不用強力也不能保持其生命。在有些地方，共同默契已經強烈地發展，在有些地方，在有組織的團體之間，已經成立了標準化的，而且近乎公平的解決爭端的辦法，但在那些地方，社會生活中的強力常是隱秘的，只有在危機的關頭，和集團對付反抗者的政策時，它才明顯出來。但它總不會沒有。因了社會中地理的和功用的不同，就產生了異別的興趣。各種不同的興趣，不得不生出許多的社會哲學和政治態度來，好心和智慧只能部分地加以調和，而不能完全辦到。畢竟一個有組織的社會集團，或這種集團聯盟之內部的統一，總是由於某個主要集體能夠強制執行它自己的意志。直到歷史的末日，政治都會是良心與權力對面的地方，在那裏，人類生活中倫理的和強力的成分交織着，進行着那困難的而又帶試驗性的妥協。有些浪漫主義者頌揚解決社會衝突的德謨克拉西方法，以為那是倫理成分對強力成分的勝利，其實那裏面的強力成分，比表面上的真多而又多。多數之所以能施行己意，並不是因為少數相信多數是對的。（很少的少數願意這樣把道德的權威讓步給多數派。）而是因為多數派的票數是社會力量的一種象徵。只要少數派相信自己佔着某種策略上的優勢，可以抵得過人數的力量，只要它已能十分專心於它的目的，或對自己的社會地位已充分絕望，這樣，它就會拒絕多數派的統治了。軍閥，財閥，以及革命的熱情者，從來就看不起多數者的意志。最近托洛茨基勸告德國共產黨，不要爲了法西斯蒂強大的選舉力而喪氣，因爲在將來的

不可避免的革命之中，那掌管全國企業過程的企業工人，其權力較之法西斯運動中書記員以及其他小資產階級的社會力量，當有比較更重的更大的意義。

自然，在德謨克拉西的過程中也少不了理性的和倫理的成分。在鬭爭中的社會力量，依我們的推測，總是在講台上面，而不是在戰場上用德謨克拉西方法來決斷雙方的爭執，這樣，由於道德的勸告，及從權利與權利間得到合理的調和，就可以把爭端解決了。假如政治的爭執真是社會政策的抽象問題，而且對於它全無偏向的人民一意發舒己見，這樣，在選舉之前的那些辯論投票，也許可以作一種教育的綱領，在那裏，一種社會的集體可以提出他們的共同意見來。但在事實上，政治的意見免不了要植根於經濟利益之上，不是這種，便是那種，比較上只有很少數的人，能不帶本身經濟利益的眼光，來對付社會政策的問題。所以，相互衝突的利益是永不能完全解決的；而少數派之所以能服從，不過因為多數派享有國家警察的權力，在機會合適的時候，還可以用它自己的軍力來增加那種權力。如若少數派以為在經濟方面軍事方面，自己都足以向多數挑戰，那麼它也許要想從多數派手中，把國家工具奪過來，像意大利的法西斯運動一樣。有時，即使勝利的希望不甚明顯，它也會使用武力的衝突，例如美國內戰時期，南方的種族利益被東方企業家與西方農業家的票數所壓倒，於是他們就用武力破壞國家統一的方法，來保護他們的特殊利益和權利。換句話說，在政治裏面永遠脫不了強力的成分。假如經濟利益的衝突不是十分尖銳，假如協調的精神能局部地把它們解決，假如德謨克拉西的過程獲取了道德的權威和歷史上的尊嚴，那麼政治上的強力成分就可以變得太隱蔽，

使粗淺的觀察者看不出來。不過，只有百分之百的浪漫主義者能夠說，他們用不着威力或威力的恫嚇，國家的集體就可以得到共同的意見或了解『總的意志。』特別在國家一方面，這是實在的，至在別的集體裏，雖有些小的不同，但真實性還是一樣。甚至在宗教團體中，假如它是够大的，假如它的分子認為所爭的是生死問題，他們也會用強力來維持統一的。宗教組織通常都採取隱秘的強力方式，（如開除教籍及禁諭）否則就使用國家的警察力。

人類的思力和想像的限度，人類的不能超過本身的利益，來清楚地看到別人的利益，如同看到自己的一樣，這樣，就使武力變成了社會結合過程中的一部分了。不過武力雖保證了和平，同時它也造出不公道來。亨利亞丹（Henry Adams）說：『武力是毒藥；』它真是一種毒藥，它蒙蔽了人類之道德的透視力，它又削弱了道德主張的意志。構成任何社會的個人或集體，無論它的命意或要求多麼含有社會性，它總會把一大部分的社會權利奪過來，歸之於己。世上有兩種最明顯的權力：一是軍事的，其一是經濟的，不過在原始的社會中，祭師的權力可與戰士及地主等相頡頏，因為一方面他散布着超自然的恩惠，另一方面他用以建立公共秩序的方法，比戰士們的方法更溫和，更容易成功。從古巴比倫和埃及的興起，至歐洲封建制度的崩潰，其間所有農業的文明，與現代的商工業文明頗有不同，其主要的差別就在這一點上：在前者，軍事的力量先於經濟的力量；而在後者，則軍事全靠經濟的賜予。在農業文明中，戰士變成了地主。在比較原始的時代中，他可以直接用軍事力量來佔有土地。在比較後期的時代，開明的主子往往因戰士們保護了他的地盤，使他的

疆域鞏固，他便賞給他們一些土地。因此，戰士們便得到了經濟的安全和社會的勢位，同時他們也更願意為主子們作軍事上的報効，這樣，他們所獲的東西就更多了。至於商業中人，以及企業大王們，則逐漸竊取武士與祭師所有的閥閱地位和權利。在大部分的歐洲國家裏面，他們還沒有像美國那樣，完全超過軍事傳統的地主貴族。在現在，日本國內的軍人階級，強橫到幾乎能威脅國內方興未艾的商業集體。關於工業文明中的經濟權力的超越，以及它把軍事力改變為自己的工具等等，我們將在下文詳加論列。現在我們只要記住：無論那一種重大的社會權力，都會發展社會的不平等。即使不用平等的眼光來看歷史，即使承認經濟報酬的差異在道德上是對的，在社會上是有用的，但如果文明更前進，權力便愈集中，由此不能不產生一種複雜的社會，在那邊，不平等的程度是不能用言語來說明的。過去的一切文獻，對於這種不平等都充滿了許多合理的和道德的解說，認為恰當，但大部不過是外面的修飾而已。假如卓越的才能，與對社會的貢獻，值得特殊的報酬，那麼我們可以說，報酬往往超過貢獻的事，這是一條不變的原理。沒有什麼公平的社會來決定報酬，只有那些控制社會的強有力者，把這種額外津貼送給自己。在權力沒有和特殊才能發生關係時，（如近代職業中人，）人們所有超乎一般水平線的額外收入，同那些經濟大王或工業社會中的中心勢力比較起來，真是要低得可笑呢。關於這種不平等權利之合理的與社會的辯護，大部分都是事後的回想。這些事實，都是由某一社會制度裏權力的不平均所促成的。強有力者，通常指使這種辯護，來掩覆他們的裸露的貪心，同時社會本身的傾向也指使它，為的是社會自己不要看見人類生活中那些殘酷的事實。這種傾向，很是可悲的，但

不是不能了解的；因為人類集體生活的許多事實，已經很容易的使一般個人對人類的企業失却信仰。與人類的集體活動相伴而來的不可避免的偽善，大部分是從這個原因生出來的。即個人有一種道德的信條，這條使集體者的舉動冒犯了他們的良心。因此他們就發明了一些浪漫的，道德的說法，來解釋實際的事實，寧可把集體行動的真實性質隱沒，不令顯露。有時，叫他受罪的殘酷之類，他也急於為之作道德上的辯護，猶如他要辯護自己所作的那些一樣。人類集體活動的偽善，（關於這，我們以後還要詳論，）不但在為自己辯護時，即在為一般人類活動作道德上的辯護時，也能表現出來，這件事實可以象徵人類精神的悲劇之一：它不能使集體生活適合於個人理想。作為個人時，人相信他們應當彼此相愛，彼此相助，營謀相互的和平。作為種族的，經濟的，和國家的集體時，他們以為，只要他們力能抓到手，他們就抓進去為他們自己了。

當遊牧經濟轉變為農業經濟的時候，一個複雜社會的權力不均，也隨之而起，它打破了遊獵和遊牧社會中那種簡單的均等主義和共產主義，以後它又取各種形式，使社會不平等以貫徹於全部的歷史中。權力的種類已經改變了，社會不平等的等級也已變化，但一些主要的事實却仍然是那樣。在埃及，土地被裂為三部分，歸之於國王，武士，和祭師，一般人民却没有分。在祕魯，一種奇怪專制的共產主義會在那兒發展過，所有土地全歸國王領有，他分三分之一給人民，三分之一給祭師，其餘全歸他自己和他的貴族們。自然用不着說，普通人民，除了耕種自己的三分之一以外，其餘的三分之二也要他們種的。在中國，皇帝掌握世襲統治的權利，亘幾百年，把三世紀的封建制度試驗戰敗，對於每一家族，都給他那種與土地分不開的權利，這土地名義



上是屬於他自己的。那邊不平等的情形，較之任何古代帝國，也許都要少些。不過奴隸制還是保持着，直到最近時期爲止。在日本，皇帝把土地分給封建王公，這些人又把土地轉租給低級的貴族。封建氏族的權力，由於軍事上的勇敢和領有土地，而更加貫徹下去，實際上到今日還沒破壞，只不過在前世紀的下半紀，皇帝的權力大大地增加，同時產業的興起，產生出工業領袖這一個階級，這些人有一部分是從土地貴族出身的。在羅馬貴族階級的家長有絕對的財產權，這把他放上了社會金字塔的光頂。一切別的階級，從他的女人和小孩，其次是平民，最下是奴隸，各在這條社會梯子上佔着不同的較低層級。格拉齊（Graeci）想把持那權力，而老是被增長着的不平等所打碎，但結果是失敗了，像沙龍（Solon）和李克格斯（Lycurgus）在希臘的土地改良政策一樣。軍事的勝利，使羅馬大地產的擁有者得到千百的奴隸，並使用他們的勞動力，這樣，就使許多的自由有產者變成了精窮光蛋，這樣，羅馬帝國的滅亡已是準備好了，因爲一個只有貴族和奴隸的國家，內部沒有社會的團結，使它不至於渙散，外面又缺乏軍事的力量，可以抵擋敵人的侵略。

從全部的歷史中，人們可以看出權力的趨勢是怎樣在破壞它自己『存在的理由』，因爲它能獲取內部的統一，又能外衛國家，所以人們能容忍它。但是當它發展到某種程度的時候，它的要求就在國內產生諸種的仇恨，這樣，社會的和平就遭了破壞，同時一些可以使人與國家發生密切關係的基本權利就被它掠奪，因此它又削弱了人們的愛國情緒。蒲魯達克（Pitarch）對格納克（Tiberius Graechus）說的話，表明權力階級的藉口是怎樣的空虛，而他們則憑着它來驅使他們的奴隸，去保衛他們的領土，他們的藉口是這樣

的：「意大利那些野獸們最低限度有牠們的窠，窟窿，和洞穴，可以逃去藏身；而人們則為那片土地作戰而死，那邊除了空氣和光線之外，什麼都沒有，他們被逼得攜妻抱子，到處流浪，找不着一片土，一椽屋可以寄身。……這些可憐蟲跑到戰場上去，爲了別人的快樂，財富，和多餘而拚命。（註一）久而久之，這些藉口實現了，而被剝削者心中的愛國心也被抹煞了。特權階級時常憤恨近代無產階級沒有愛國心，他們很可以把歷史稍稍研究一下，就能知道無產階級國際主義的原因了。西克勒斯（Dionorus Siculus）談到埃及時曾這樣說：『把保衛國家的事放在一些在那兒一無所有的人們身上，乃是毫無道理的事。』（註二）這種思想，不僅他自己的時代和國家適用，即在別國，也莫不如此。純粹的俄國共產黨咒罵歐洲的社會主義者，因為他們在歐戰的時候，把階級的忠實爲了愛國主義而犧牲。可是歐洲社會主義者有個很簡單的解釋，他們的權利並不像俄國共產黨那樣完全，至少也不是那麼明顯地被剝削了。

一切古代文明裏面奴隸制度的歷史，把社會單位之漸漸複雜，漸漸擴大，及相伴而來的社會不公的發展，很有興趣地解說出來。在原始的種族組織裏面，集體內部的權利，主要的是平等的，而集體之外則沒有任何權利，或雖有而仍非常缺乏。戰時的俘虜是被殺掉的。到農業文化興起，俘虜的勞動，變成有益的東西，於是他們就不被除滅，而被役爲奴隸了。自從集體的內部生活有了毫無權利的分子進來後，權利和平等的事就此消滅，而不平等則依舊保存，直至奴隸已經變成了集體生活中的有機分子，而不再是仇人時還是那樣。奴隸的原理一經確定之後，又增加了一種債務的奴隸，這是正在發展的財產制度的犧牲品。在本來的集體中

作債務的奴隸，這種身分給了他們一些權利，不是俘虜的奴隸所享得到的。可是這種分別被時間漸漸地擦去，到末了，俘虜的奴隸所受的待遇，就和債務的奴隸一樣了。於此，在社會集體的內部，人類相處時就比較地更有人情的態度，算是得了一次小小的勝仗，打敗了對待其他集體中個人的殘酷態度。可是奴隸制度之建立，把集體關係中間的道德介紹到集體的內部來，這種介紹比較那次小小的勝仗，那後者又算不得什麼了。野蠻主義曉得不了多少，或竟至完全不知道階級區分的事。這些乃是由文明所產生的，且因此而精密地發展起來。人雖從社會秉承了社會的衝動，可是它的能力不够強烈，在大的團體裏面，它不能以同等的力量應用到每個分子的身上，即使有進步的智慧幫它發展，也是不够的。奴隸與自由人之間的分別，不過是高度發展了的社會裏面之社會等級的一種。無論那一種，這些都是由軍事與經濟的權力不均來決定的，而那種的不均，則是由較複雜的社會和較大的社會單位所造成的。它對於在進步之中的社會智慧，也許會加以侮辱，但也會受其反對攻擊，不過它不會因此而有多少改變。以色列的先知們，埃及和巴比倫的社會理想家，都攻擊社會的不平，但他們中間却沒有一人能把那公正社會的理想實現。在有權力的人，人性的衝動雖有時亦在他心裏抬頭，但他總脫不了某種野性。他可以對自己的家庭很寬大，還有他自己的集體，也是同時領受他的權力和權利的。除了很少的例外，他對待其他集團分子的最高道德態度有兩種：對於那些與他勢均力敵，

(註1) Pitarchel著，平行的生命，見“Thorus Graecus”第十卷。

(註2) 由 O. J. M. Latourneau 徵引，在財產之起源和發展中，第二七七頁。

盡力向他挑戰的人們，他便有一種戰爭性質的鬥士精神，對那些弱小的分子，他便有一種慈善的慷慨。在人類的行爲中，殘酷和道德時常很奇怪地混合在一起，他這種的慈善，恰好完全地說明了這一點，因為他的慷慨，一方面表彰了他的權力，另一方面表彰了他的憐惜。假使一有人侮及他的權力，或者對他的慷慨不曾屈服，他的慷慨就立刻變成冰凍了。如果有權力者能够表現出比較更含倫理性的態度，以階級來說，上述的態度仍然是典型的；而且當人們不以個人來行動，而以集體來行動時，它差不多是他們一致不變的態度。

近代民主主義的興起，始於十八世紀，有時人們以爲它除去了皇室和貴族階級作爲國家團結力的位置，而代之以被統治者的公意。這種見解有一部分很對，但決不像那些民主主義崇拜者所設想的那樣對。政府建立在人民的公意上的理論，以人民選舉來決定國家政策的民主技術，這些也許實際上可以減少國家生活中的強有力的成分，同時也可以提供和平漸進的方法，來解決衝突的社會利益，並改變政治的制度。但是商業階級的特殊利益，從來都與民生主義的信條和制度有了密切的聯繫，而不曾分開，它不但孕育它們，而且也發展它們。打倒政治對於經濟活動的制裁，對於它是有利的，所以它能削弱國家的權力，使之馴伏於自己需要的面前。在近代工業主義的時代，經濟的權力一天天集中，這種發展只不過表明了一件事：現存的社會，不能按社會福利的要求去控制經濟的勢力；而經濟的勢力，超乎政治和軍事的力量，成爲近代社會的重要的強迫力。要不是它向國家的權力挑戰，那只有國家制度聽其方便了。政治的權力變成了負責者，而經濟的勢力則變得負責了。結果政治的力量更加對經濟勢力負責了。換一句話說：仍然是有權力者或統

治階級在團結着社會，支配它的過程，並永遠給自己的勞動以過分的報酬。不同之點在於工廠的主人使用權力，而不是地主，同時純經濟的性質，比較地主貴族統治的時代更多，而軍事的性質則較少。自然用不着說，軍事並不完全取消。有時，警察和軍隊也被用來抵抗國內和國外的敵人。軍事的力量變成了經濟私有的雇員，不再是它的先祖了。

在另一章中，我們要多多討論社會中權力增長與應用問題之最近的發展。同時對於民主主義信條的某些方面能超過工商業階級的利益，以及在社會生活的歷史中增加一些永久的貢獻等情形，也要加以辯護的。目前我們只能減少以下這種廣佈的信仰——『民主運動對社會的權力與公理問題已經給了永遠的解決』——的價值了。

不但社會生活中強力的成分（這是因人類智慧和想像的限制而不能避免的。）因建立和平而產生的那種不平，使社會連年不斷地受者困惱，同時那種成分雖能造成集體內艱難的和平，而其趨勢則能增進集體之間的矛盾。權力犧牲了公理來維持團體內的和平，但它却能破壞集體之間的和平，不但只是皇帝要打仗，即一國內的普通人民，一方面儘管感傷地要求和平，而另一方面則任情放縱其妒嫉、驕傲、固執和貪婪，以之造成集體間的矛盾。同時近代的戰爭並不完全是近代資本主義制度及其經濟權力與權利的不平等所造成的。如果人類的智慧沒有多少帶點神祕性的激增，那麼，即使把加強國際矛盾的不平等權力和特殊權利都打倒，還是不容易解決國家團體間的矛盾的。不過人類的全部歷史證明了一件事實，那就是防止集

體內部之無政府狀況的權力，正所以鼓勵集體間的無政府狀態。從前的國王們在與別的暴君打仗時，便要人民爲他盡忠和犧牲，於此國家的利益與人民的福利，全由國王的三心兩意的主張所支配了。凡人類所能放縱的一切個人慾念，無不包含在某種動機之中，而這種動機則使國王們流了苦人的鮮血。驕傲，妒嫉，失戀，虛榮心遭挫折，貪得寶藏，渴求支配廣大領土的權力，皇室弟兄父子之間的小小仇恨，以及一時的感情作用，這一切不只是有時候，簡直經常的原因是國際矛盾的原因和機會。及人類的慧智增加，君王對人民的責任也增加，這對於有權力者的朝三暮四加了點限制，但還是無損於他們的自私心。只要他們能够把個人野心與團體野心，團體分子那些可憐的虛榮心和感情混合在一塊兒，使之神聖化，那麼他們仍然可以爲了滿足自己的驕傲與虛榮，去進行社會的衝突。拿破崙的故事不是屬於古代歷史，而是屬於近代的。只要他在冒充着法國愛國主義和革命熱狂之工具，他就可以血洗歐洲，滿足他自己的誇大的權力慾望。與歐洲的傳統的專制主義正相反的民主情緒，可以開展到極點，產生出比它表面上要打倒的暴君政治更狂烈更可怕的東西來，而法國革命所夢想的平等，自由，博愛，竟會那麼快的變成了拿破崙或帝國主義的夢魘，這些事實表現人類富源之不足，而人們却不得不以之來解決社會生活問題，真是可悲。德國皇帝想要有強大的海軍，使他自己在海軍運用方面，與他的英國皇伯立在同等级地位，這種兒氣的虛榮心，使世界大戰不能避免。(註三)不過，假使這種虛榮心不能與人民的偏見及在增長中的帝國的經濟需要相合，它就不能够那樣放縱了。羅斯福 (Theodore Roosevelt) 屬於一個小小的公會，那公會把美西戰爭的責任推在美國人的身上。羅氏的虛

榮心和野心可以或隱或現，因為一個青年國家急於獲得權力之一種意志，以及『街頭小人』們一些抑而未伸的戰鬥衝動與軍事熱情，可以從羅氏身上找到象徵的表現和相當的滿足。近代工業大王之需要原料和市場，以及關於地球上未開化區域的爭奪，都是近代戰爭的原因，但各國佔統治地位的經濟團體雖有野心和貪慾，我們却不能說這就是國際間矛盾的唯一原因。每一社會集體都急於發展帝國的野心，這種野心，說它是由領袖們和特權集體所加強則可，說它是完全由於這般人使然，則不可。每一集體和每一個人一樣，都有一種發展的要求，那種要求植基於生存的本能，稍久便超過了它的界限。生活的意志逐漸變為權力的意志了。自然，只預備了抵抗之甲，而那種甲不致轉變為侵略工具，是很少很少的。中人之資，往往有一種限制，他永遠不能使懸為理想之權力與榮耀實現出來，這使他更願意被自己一團裏的帝國野心所驅使，做它的俘虜。在國家的權力和強盛之中，他那被限制着的個人野心，也能得着某程度的滿足。使國家集團互起競爭的權力意志，乃是國際間無治狀態的原因，一切人類的道德見解，想要克服那種無治狀態，都沒有結果。國家之間既有強弱之分，強者又以有效的帝國主義來防止無治的現象，這在我們的工業時代，還是比較隱秘而不顯的。和平得之於武力的，總是困難而不公平的。像有權力的諸階級組織國家一樣，有權力的諸國家也組一種造作的國家集團。在雙方，和平都是試驗性質的，因為它本來不公平。它不過局部地把衝突的利益相互調解了一下，並不是把權利作了個合理的道德的調和。只等那些自覺軟弱難以抗人的國家，一旦有能力

(譯文) 見 Prince Bulow 著「回憶錄」第三卷(一〇四頁)

够得上撓戰的時候，它就完了。國際聯盟在謀求社會之合理的和道德的組織方面，是得了某種結果，這是我們用不着否認的，同時它的道德上的影響，我們也用不着把它完全滅弱。還有，近代歐洲的和平，是由德國的武裝維持着的，只要法國政治家的聰明才力能够維持軍事情治力量的結合，使那些覺着在凡爾賽條約中受了騙的人不敢蠢動，和平就不致發生問題了，這一點，我們也用不着去管。重要的是，以同樣的權力，一方面喚起恐懼，防止了立即的行動，另一方面它又產生了由漸增高的仇恨，保證了最後的反叛。

這樣，社會是在一種永遠的戰爭狀態裏面，它既缺少道德的合理的資源以組織生活，一方面又使人們做了個人階級，與國家下的犧牲者，但靠了個人階級，與國家的實力，便造成了暫時的統一，以及將來的矛盾與衝突。社會中的強力的原素，既是必需的，又是危險的事實，使那謀求和平與公理的任务，嚴重地複雜起來。要求達到社會團結和社會公理的目的，是一長串白費精力的事蹟，由歷史寫下來，失敗的原因通常有兩種：或想完全取消武力，或想過分的倚賴它。完全倚賴武力的，就是新的暴君把傳統的舊君主趕跑，取他的尊位而代之。托爾斯泰派的和平主義者，和別的無抵抗主義者，看見武力在社會中所惹出的罪惡，就相信一種無用的幻想可以完全被取消，社會可以根據無治主義的原則來組織。他們的信仰是一種幻想，因為道德的好心與社會的智慧，都有一定的限制，超過了它，即使最有生氣的宗教，最聰明的教育綱領，都不能把幾個親熟的個人所能進行的任何社會集體實現。社會碰到的問題明明是這樣的：使生活與生活有道德上的與合理的調和，增加構成這種調和的成分，使武力可以減少；使整個社會對於必要的武力能够負責，並能打倒不能



對社會負責的權力（例如根據經濟私有的權力）還有，把那些從來不能完全放在社會控制下的權力，加道德上自制的力量，這些方法，每一種都有它一定的限度。社會恐怕永遠不能聰明到能夠把權力控制起來。一般人的愚蠢，使經濟的或政治的寡頭統治隱瞞它的真相，避免人們的檢查，同時又使它的活動不受有效的管轄。我們既不能靠那些握有不負責任的權力的人們，爲了全體的利益犧牲權利，那就不能用強力的方法來把它打倒，而這樣又冒着危險，代替固有的弄出一種新的不公平來。例如，至今人還不能證明，除了共產主義之外，另有什麼比較溫和的方法可以把經濟大王的勢力剷除；但同樣的人也不能證明，當革命時期那種理想主義的熱情過去之後，共產主義的統治比他們要打倒的資本主義的統治是不是更容易領受。社會既是一天天的複雜起來，不能使那些掌管社會糾紛的技術與過程以及權力的人們受完全支配，那麼它就不能不完全仰望那些毫無社會拘束的人們，並倚賴他們的誠實和自制力了。但問題還是那樣的：道德的解毒劑不够強烈，而能消滅權力的毒劑在品格上發生的惡果，這是永遠不能擔保的一件事。所以將來的社會安寧和公理，還得要靠許多的社會政策，在它們每一個裏面，都須有平等的道德與強力之混合的成分。想要一方面避免西拉（Sitra）那個專制魔王，一方面又躲開夏里波底（Charbidi）那個無政府野鬼，其困難到了如此地步，使人寧願冒下說預言的危險，以爲永久的和平與人類社會的手足之誼，是一場絕不能完全實現的幻夢。它是個人的良心和預感所允諾的異象，但不是集體人的能力所能完成。像一切真正的宗教異象一樣，它只可以接近，但不能在實際的歷史上實現。命運把人的集體生活縛在自然世界裏，而個人的

靈魂總要從那裏縮回。異象的活力，就是人類反抗這種命運的尺度。異象若要時常活躍，只有讓它超過它自己了。可是集體人如果要在歷史的世俗的場合上活動，那他只能抱個比較中庸的目標。關於將來幾百年間的問題，他不用想創造什麼理想的社會，在那裏絕無強迫，有完全的和平與公理，他只消有一個社會，在那裏有充分的公理，在那裏也有強力，但是，十分的不激烈，以免使他平平無奇的事業中，弄出個絕對的破裂來。這個目標，在浪漫主義的先生們看來，也許是太中庸了；但是浪漫主義者真不懂得現社會處在什麼危險之中，同時他們也把集體人所能支配的道德資源估評得太過了，因此，他們所以為值得去實現的目標，是一定不能達到的。

## 第二章 個人對付社會生活的理性資源

社會的矛盾與不平之最終原因，既由於人們的無知和自私，那麼，人自然會經常不斷地希望人類智慧與慈心的增加。宗教理想家們常常注重自私，甚於無知，以為它是社會不平的根株，於是他們就希望有比較純粹的宗教，去增加人類精神中的慈心，而減去它的自我主義。理性論者則更相信，增益人類的智慧，就可以克服那種不平。他們以為，要不是人類因為無知，不能了解別人的需要而自私，便是那些被自我主義犧牲了的人們太無知，不能抵抗自己所受的要索而自私。或者他們也相信，社會之所以不平，是由於從前遺傳下來的惡習慣保存至今的緣故，那些惡習雖被非理性的迷信所承認，却也受理智的排斥。

從十八世紀啓蒙運動的時候，人們就相信人類智慧的增長，可以自動地消滅社會的不平。理智時代看見社會不平與中世紀的遺教與迷信那麼親密的聯繫着，自然而然的他們就得了一個結論：以為消滅了一方面，就可以廢除另一方面。康代塞（Condorcet）是理智時代最熱烈的信徒之一，他表明自己對於他這個時代的信仰說：『普及教育與印刷機的發展，必然要產生理想的社會，在那邊太陽不照別的只會照耀自由人的世界，在那邊沒有主人，只有理智；因為暴君與奴隸，祭司和他們偽善的工具都會消滅。』

這種對於啓蒙的信仰，還是現代教育家的信條，還有些哲學家，心理學家，以及社會科學家，都多少有些

相信。現代文明中的悲慘現象，只給了它一點點的調節。十八世紀以爲不平的根株的遺教和迷信，已經消除了，社會不平却還是繼續地增加。可是那些有學問的人還是希望智慧增加，可以解決社會的問題。他們也可以很實際的看到目前的實況；可是他們還希望適當的教育技術終究會產生出『社會化的人』。如果這樣，社會問題就可望解決了。

在人類的生命中，本來總有未經實現的潛在力不曾發展，假定希望不能鼓勵它的發展，理性論者和教育家的樂觀主義就不能說沒有價值。即使他們的樂觀主義太不適當，可是他們在處置個人生活的時候，却不致於產生嚴重的錯誤。這毫無疑義的可以解決許多社會問題，且可增加人的能力去看出別人的需要，去和別人正直而和諧地相處着。個人的生活中，對人類精神之未發展的潛力，有很大的信仰，這是可以助成它的發展的。我們

『希望，直至希望的餘燼

湧現出它的冥想來。』

所以，樂觀之估計人類的潛力，可以使它的本身實現，不過個人的缺點，在人類社會中有總集的結果，道德的態度雖可以減輕它，但當這種態度不是對於個人，而是對於人羣的時候，它就會越來越不夠了。關於個人的道德資源，若有任何錯誤的估計，那麼在把它當作政治理論與實行的根據時，它就會更加重大起來。所以要把生活中政治與倫理觀面時的混亂解決，必須把事實面而顧到。

從大自然中，人類同時秉賦着自私與不自私的衝動。個人是能力的核心，那東西從最初就有機地跟別的能力有聯繫，不過它還是維持着自己慎重小心的生活。自然中每一種能力都要保存着自己，在它自己單獨的特性範圍內求得完成。在這一點上，人類生活比全自然界都沒有什麼不同。不同點只在於指導能力的理智程度上，只有人類是能完全自覺的生物。他的理智使他能有自我超越的能力。他能看出他和他的環境，和別的生命有關係。理智在某種限度內能幫助他的導領的能力，使之和協地與別的生命同流，不致於衝突。但理智並不是人類道德的唯一根基。社會的衝動，比理智生活的根還要深入呢。理智可以把那承認別的生命之才能加以擴展或穩定，但是不能創造。自然則給人有一種性的慾念，這能使人以保存自己生命所需要的能力，來要求持續他的種類。這種慾念是那樣的根本，使福洛德心理學能完全根據它去解釋貪慾。假使我們要採用亞得勒 (Adler) 的更受贊許的理論，說貪慾大概是以權力意志而表現，或用容氏 (Freud) 的說法，以為貪慾是一種混合不分的能力，從那裏而有性別，有權力意志，以及其他各種支流，即使在意識作用還不能調節自我衝動以前，人類也不是純然以自我主張來表現自己的。他的自然衝動，不但使他保持他自己生命以外的生命，且使他與其他生命有相當的協調。不管我們採取怎樣一種關於本能的理論，我們或以它是睿智天成，或以為除非在它們受了社會條件的限制以後，才可以拿來詳細的解釋，可是顯然的，人與下等動物相同的，不僅是求羣的衝動，還有一種特殊的憐惜的衝動，使他奔赴集體中受難分子的痛苦。理性的道德家們，如淡泊主義者，康德派，他們推論人的道德能力，以為都由理智而來，於是他們反對衝動，因此他們便無

理性地輕視社會衝動的道德價值，其實那的確是好的，不過很明顯的，它是植基於本能和自然之中。這樣，淡泊主義便嫌惡憐惜，而康德則咒罵同情，假如它不是出於義務的感覺的話。

就理智能檢閱生活的全部這一點來說，它能在各種強力彼此之間的關係上來分析它們，並且，在整個的福利來衡量它們的結果時，免不掉只能承認生活中那些內涵最廣的衝動。實際上，無論那種道德理論，或實利主義，或直覺主義，都注意慈善，公理，仁心，不自私的好處。即在經濟的自私被承認時，如亞當斯密士的政治道德，判斷的標準仍是全體的好處。實利主義者也許堅執博愛主義的好處，建立在它的社會的實用上。他們也許和那些更嚴厲的道德家不同，把自我主義也稱為是有社會實用和道德價值的。但是雖有這些不同，而在每個道德家看來，理智的作用就在於扶持那些能兼顧他人之衝動，同時擴展它們的社會性。所以，假定理性的長進能保障人們道德的長進，那是很公道的。

理性的量可以決定這幾件事：我們尊重別人的需要，其活潑性到了什麼程度；我們對於自己的動機與衝動，意識到什麼地步；調和我們本身和社會上各種矛盾的衝動之能力，以及選擇適當的工具為合意的目的之力量，在每一點上理智的發展便可增加道德的能力。

智慧的人能够發現合用的，了解他人需要的資料，比起那些不智的人來，更能够使自己的行為適應別人的要求。不但眼前的痛苦能引起他們的同情，即遠方的也是一樣。中國的水災，歐洲的災難，天涯地角求救的呼聲都能引起他的同情，喚起援助的舉動。但沒有人看別人的需要，能像看自己的需要那麼迫切；即從救

援方面來說，對於遠地方的需要也不能像對於眼前的要求那麼敏捷。似乎聰明的社會教育，總不能增加人類同情的範圍。在大城市裏，個人的需要容易被羣衆的需要所蒙蔽，在那邊的社會機關，發現固定的方法，在通常的社會情形中能選擇有意義的，新鮮而單獨的例子，使需要個人化。於此，他們使社會的同情活潑潑的，不致在間接的關係中死亡。一個比較更親近的團體能有慷慨的善舉，而一種最聰明的社會教育所行的，却不能到那樣慷慨的地步。這種失敗，指出論理態度依賴個人的，密近的，和有機的關係，較之社會技術家們所假想的爲多。倫理的態度是憑着人的接觸，和直接的關係，助成了文明的道德上的紛亂。在那文明之中，生命與生命是機械的，不是有機的關聯着，並且在那兒，相互的責任增加了，而人的接觸反見減少。

爲別人的利益着想，甚或把別人的利益放在自己利益的前面，這種能力，並不依靠同情的容量。和諧的社會關係，靠公理的感覺，等於靠慈善的情緒，有時還更少。這種公理的感覺，是腦的產物，不是心的產物。它乃是理智固求一致之結果。伊曼紐康德有兩個道德的原理，其中的一個是：『按照這個格言去行，而且只有這個格言可同時作爲普遍的法則。』這無非是要把理智對於一致之要求，施之於行爲的問題而已。真理的評斷，在乎它是不是合以往的真理系統有和諧的關係，行動的道德也是那樣，看它能不能與一致的道德行動之普遍的規律符合。就行爲上說也是這樣的：如果衝動的滿足是好的，那麼只有它在內部一致上與許多衝動成爲一整個的諧和。非理智只容自己衝動滿足，而不容別人有同樣的衝動。可是有理智的人，必然在某程度上，以社會形勢總的需要來判斷自己的舉動。這樣，理智趨於鉗制自私的衝動，而使他人合法的衝動得到

滿足。(註二)

這裏有一個問題，理智到底够不够強，可以在自己的要求和對人的讓與之間，得到或接近完全的和諧與一致；但它總是朝那方走去的。它的第一個任務，是使本身的各種衝動能够和諧，並且把自然賦與人的混成一團的衝動，而理出個頭緒來。因為自然在人類之中原不曾像在下等動物裏面一樣，備好同樣的秩序。在動物之中，衝動是按預定的和諧，彼此發生關係的。可是本能却不像人類那麼完全形成，故自然衝動就會擴張到那樣地步，使某一衝動的滿足妨害了另外一個。散推葉那（Santayana）說：一切的腦，天然是綜合的。：在有腦經的人，他的熱情是同時自發的，對彼此相互負責，即使它們彼此不相顧的自尋快樂——因為分子間的活動是好的，否則那全體便成了死的，——而全體總有或期望有方向的統一。在那裏的各分子，即使是不識不知的，却共同商量。』（註三）天然的，要在個人生活中建立秩序，比把它和別的生命綜合，來得容易。理智的力量常常在第一件工作上被消耗，第二件到時從來試都不試。可是理性的人必然承認別人的要求，且看出整個的人類衝動必需要達到一些人為的和協。最終，理智要為社會的秩序而努力，像為內部的一樣。

理智的力能促進公理，不僅在於它為了社會和協，而對於自我要求加以內部的限制，且在於它以整個團體的智慧的眼光來判斷個人的要求。非理想的社會承受不平，因為它不能把社會中強有力的及特權的集體的要求加以分析。甚至社會中最受壓迫痛苦的分，都可以對於權力，對痛苦負責任的東西翕然拜服。社會中理性之增長，可以打破那種盲目接收不平的事。它可以破壞統治集體的那種氣質，由於使統治集體



意識到他們的要求之空洞，這樣，他們就不能用同等的自欺來固守他們的利益，保護他們特殊的權利。它更可以把他們的特權與非特權者的痛苦中間的關係暴露出來，以便打破他們在社會中的威力。它還可以使那些受了不平的痛苦的人更意識到他們在社會中的權利，使他們更用力的去保持他們的權利。至所造成社會衝突，則能促進政治的而非理性的公理。但在一切比較疏遠的人類關係中，公理都是政治的，也是理性的，換一句話說：它的建立，一方面由於保持權力以抵抗權力，另一方面也由於合理的了解和裁斷一切衝突的權利。假如道德純按個人的眼光去下定義，那麼由這種過程所得的公理，也許不屬於道德地創造社會價值那個範疇。但從社會的觀點來看，則它的確表示出一種道德的成功。這表示全社會以及每一構成的集體，不以風俗和傳統來判斷社會，而以公理的合理的理想來判斷它。每一集體之偏私的眼光，使人要想毫無衝突地得到社會的和協，簡直是不可能的。但公理之合理的理想可以同時產生衝突，又能把它解決。

理智的發展，心腦的增進，不但使社會中一切衝動依隨於一個有包容性的社會理想，而受其控制，且能增加那種分析社會形勢之一切成分時所需要的透視，因此它們可以使「關係」一天天的公正起來。心理科學發現並分析動向那個複雜的網，那一切人類活動的根基。社會科學深入到社會生活的極端，去搜索人類行為的結果。它們都是在增長中的人類智慧之特殊而典型的努力，目的在獲得適合於人類行動的一切

(註11) 關於理智在道德中的作用之詳細的分析，請參閱哈布好斯(L. J. Hobhouse)著「合理的善」。

(註11) George Santayana 著「溫文的傳統在抵抗」六一頁。

事實。假如心理科學家幫助人們分析他們的真目的，把他們想加以掩藏的然而不可避免的，需索從實際的要求分開，他就可以把社會道德弄得更加純潔起來。假如社會科學家能指出傳統的和習慣的社會政策，並不能有那些防護它們的勇士所假想的一樣的結果，那麼誠實的社會計劃，也許可以找到恰當的工具，得以完成它的目的，而不誠實的大言不慚，終於要被揭露的。

這樣，例如無知的相信使經濟活動不受政治制裁，就最能得着公共的福利，由於這種信仰，使自由放任政策在某一工業時期得以維持。過去百年的歷史，就是對於這種信仰的反駁；但它還是維持着，死得太延慢了，特別在我們這些政治無能的國家。它之所以能保存，由於不平等待遇的人的無知，因為這種理論在近代工業生活適用，所以他們受苦，但他們不知道把自己的困難歸咎於這種理論所造成的社會無政府狀態，和政治的不負責任。他們的無知，使那些食惠於近代無政府工業的人得以不誠實地利用放任經濟政策的殘威。自然，近代工業中的權威者不會單單因為替他們的政策作辯護的社會哲學失了價值，就會投降的。把權力擁護者如政治的道德的哲學之各種理論剝去，它就會棄甲而戰，可是因此它就容易受傷，而它敵人的力量也會增加起來的。

當經濟權力要求自由自便的時候，它利用放任哲學，正所以削弱政治對經濟自由的限制。當它要利用國家警察權來壓迫反叛及奴隸們的不滿時，它就為政治強制力及對自由的壓迫作辯護。它所固持的理由是：和平比自由更寶貴，它的唯一要求是社會的和平。對社會事實之理性的分析也很容易看穿這種假話。它

證明國家的警察權時常使用過早；因了不曾努力於消滅不滿的原因，所以它就趨於貫徹不平，及由此而生的社會仇恨。簡短的說，社會的智慧可以取消許多對於社會的目的毫無用處的工具，所以它可以幫助達到社會道德的較高層。假如心理及社會科學家會過分的估計智慧發展足以改良社會關係的可能，這可以視為那些理性主義者之淺薄的質樸，他們天然喜歡把理智的權力說得太多，而對於承認它的限度又太不爽快。人們絕不會因為欺騙被發現，或自己知道自己在欺騙，就變得誠實起來。人在社會裏，只要自己有不平等的權力，就要努力維持它。他們會採用一切最方便的辦法來達到那目的，也會盡力找出最令人首肯的理由來辯護它們。不過，要以腦力和理智的發展來增加社會公理，這種可能不是沒有的。它可以把社會衝動擴展到自然所許可的眼前目的之外；它可以堅執着地要求整個生命衝動的和諧；它可以要人類活動的動機及活動的結果暴露出來，使誠實的錯誤與不誠實的假話可以減少。社會公理的發展，有幾分之幾靠着理性的擴張。不過理智的限度，使純粹的道德舉動，特別在糾纏而複雜的集體關係中，成了不可能的目的。人永遠不會是完全理智的，而常生活由個人的過渡到社會集體的時候，理智與衝動的比例恰成反比。在社會集體中，同心一意的事往往多少是不完備的，過渡的，所以它們的結合靠着共同的衝動。

假如理智所策劃的目標比自然衝動所許可的更有包容性，更適合於社會，那麼一個問題來了，適合於富有內容的目標的動力，怎樣可以取得呢？社會哲學家們的理論，杜威教授在這中間，可以算是個典型的方便的例子，以為這動力簡單的就是生活之整個的衝動性。按照這一派的說話，生活就是能力；它的動性使它

能够前進。假如理智爲生活之流開闢了許多又直又廣的支流，它就會朝那裏流去。如果沒有理智，生活只能在窄小而困苦的河床中尋求本身能力之直接的出路了。這種理論，很少顧到人類行爲的複雜性，以及理智所決定的目標與整個衝動的目標之間的必然矛盾。衝動是合理地統一了的，但其所向的目標，總比人類最高理智所見的要更直接。人類可以拿佔有本能或權力意志作中心，去得到關於衝動之合理的統一，但義務之感却很薄弱，不能完成社會的目標，超過他們的權力意志，或與之矛盾。

社會自然學家如斯賓塞（Spencer）和魏斯特馬克（Westermarck）以及別的同流人物，都以爲良心的呼喊雖能擁護理智之包容性較大的目標，但其實不過是對團體的畏懼，而所謂道德義務的感覺，乃是社會對於個人之或明或暗的壓迫。這種理論，對於人類行爲中個人反抗集體這一點上，是不曾顧到的。有人又以爲這種反抗，另有一番解釋，因爲除了反抗者自己所屬的最明顯最直接的團體之外，還有其他的集團關係，對於後者的忠心，才產生反抗的結果，這種說法，推翻了它所要擁護的立場。一個團體在社會上不但有警察權力，且能操縱社會輿論的潛勢力，另一集體不過存在於個人的道德想像裏面（即如人類這個集體）又沒有工具可以對他執行壓力，以這一集體對那一集體挑戰，顯然的不過是一種良心的勢力，個人的而非社會的。集體的意見決定最道德的判斷時，個體的良心並不加以妨礙。很多的個人們學識不深，不能作個人的判斷，所以拿團體的道德意見來接收。即使使在他們自有判斷的時候，也不能一定說他自己腦中對道德價值的義務之感，能夠充分的強有力，使他不會懼怕社會的反對。最有道德的判斷所含的社會性，和社會對個

人的壓力，都是不能不承認的事實；但却不能拿來解釋道德生活的特殊現象——就是通常叫作良心的。

要在本研究的範圍之內，把道德義務之感這問題拿來按它所當得的細細考究，簡直是不可能的。不過重要的是，人類除了其他道德資源以外，對於心腦中所謂的善，也秉有一種義務之感。這種道德之感，並不能滿足道德的判斷。它只是行動的原理，要求個人依自己所能構成的善惡判斷行事。它既不能等於生活的動性，也不能等於個人對集體訓練與反對的恐懼。理智直接的衝動與理智的目標間，有了矛盾的可能，由此道德義務的感覺就有表現的機會了。但是義務之感不能與生活動性相同，同樣的，也不能等於它的合理性。假如對法律的尊敬是這種道德之感的精華，像康德所主張的，我們仍需看清楚，理智雖可以提供法律，它自己決不能造出尊敬來。布拉得（Broad）因為要顧及它的主動的一方面，把它擱在衝動一類，但是給它以一種絕無僅有的性質。除了許多願望之外，人類還有一種單獨的要求，要求做得對。（註四）對於道德之感，這倒是一個教人相信的解釋，不過把「應當」感覺解作要求，即使是單獨的要求，也是太籠統了，不能完全遂出它的意思。

不管它有什麼特殊性質，在我們研究的目的上視為重要的一件事實，是人們好像的確除了別的道德資料以外，對於他們所認為好的事情，還有一種義務之感。它一方面使道德的判斷有力量，這從理性的眼光看來，必當作是錯誤的，另一方面，它的總傾向則在幫助理智去壓抑衝動。從歷史上下來，它就與人性中理性

（註四）O. D. Broad著「五種倫理的理論」，二八二—二八三頁。

和衝動的原素有關係。它雖不是無故而至的，但它是獨立的，至少像觀念與知識一樣。在訓練之中，它可以發展，可以壯大，棄置不用，也可以退化，這些都和觀念知識一樣。

麥雷教授(Prof. Gilbert Murray)在他的『希臘史詩之興起』中，從希臘的歷史上選出了一個例子，證明良心在人類行為中的力量：

『從許多拋棄了舊式傳統觀念的人們中間，挑出那種最不安分，天不怕地不怕的分子來，你會覺得他無論什麼事，只要他腦子碰上去，都可以幹出來。其實，事實上雖在他那種無法無天的情形中，但也有些事會使他心裏不安。他若是幹了這種事，他就會悔恨，而且心裏常常記得它，倘若不幹，他會不去沾染它。這不是由於別人的強迫，也不是因此對會發生特別的結果。這完全是由於我自己對於愛德(Aidos)的感覺。人不知道在那一點上，恰好能引起榮譽之感。當亞基勒斯(Achilles)攻意先(Etion)的城市時，『他把西來希(Cilician)人民的快樂城攪翻了，就是平了希別城，把意先殺了，但並沒有除去他的甲冑，關於這件事，他心裏有愛德(Aidos)的感覺，他讓他穿了全副甲冑被燒死了，反在他上面築一個坟山。』——那愛德清清楚楚的是純然愛德的作用。亞基勒斯本人既不吃虧，也不佔便宜。假如他把意先的精美甲冑拿走了，也不會有人議論他的。那倒是自然不過的事。可是他對於它却有一種愛德之感呢！(註五)

憤世者流，或許以為良心作用不能叫仇人免於滅亡，不過使他的屍骸免於污辱罷了。良心本是人類生

活中的一種道德資源，並不像道德家所假定的那樣有力量，那些人以為只要發展義務之感，人類就可以得救的。倘若以良心幫助一種衝動來對付別的，那麼它的勢力就非常之大，但若以它自己與全部的個人要求為敵，它就比較的不行。倘若它能結合與穩定各種有價值的社會衝動，如家庭生活中的那些感情，它的作用就更能有效，可是，它若要使衝動走出自然勢力所決定的目的之外，那就不很容易了。『除去了悔改中非純粹道德的成分，我們不能不承認，從事實而來的良心，不及從法律而來的良心那麼堅強，』萊斯利斯蒂芬（Leslie Stephens）說：我真以為這樣：多半的人在壞良心或藐視恨惡鄰人的心不在增加毒汗的時候，就很容易壓迫那種毒刺。這並不能證明我們用不着增加良心的力量，並且也不能證明在事情的已成狀態中，良心佔的是最不重要的地位。……義務之感在許多人的心中是很微弱的，但也足夠維持社會的秩序。』（註六）

理智的發展雖能增加良心作用的機會，但是否能增加良心本身的力量，仍屬可疑。在那方面，宗教比理智更有力，它與良心的關係，以後就要論到。

個人理性的和單獨道德的資源，有增加的可能，這是非常真確的，這使一些研究這種可能性的人時常希望用這方法去解決社會問題。他們很容易忽略人類生活中道德的局限性。發展理智雖有可能，但不能保障使大多數的人都能了解他們所處的社會情勢，理智能管束衝動，但不一定能使衝動之間不起衝突，特別

（註五）Gilbert Murray著「希臘史詩之興起」（紐約牛津大學出版社）第八十頁。

（註六）Leslie Stephens著「倫理的科學」第三〇六頁。

是社會中集體衝動的衝突。

在分析道德中理智的限制時，重要的是開始便承認自我衝動的力量，比較任何人所想像的都強大，但那最敏捷的心理分析者以及最嚴格的自省者却是例外。如果在較低下或較明顯的水平線被克服，它將以更微妙的形式來表現。如果被社會的衝動所戰勝，它將滲入於社會衝動本身，以致個人對社會的熱忱，往往即是改變的自我主義及利他主義的表現。理智也許能管束自我主義，使它與整個的社會衝動協調。但同時這理智的力量也必承認個人的自我主義為整個生活力量中的合法成分，而即是社會所要調和的。預防社會對於自專態度的容認，不使它早期成熟，以及不使它毀壞理智從內心透視而建立的對於自私衝動的剋制，是不容易的。道德中的唯理主義有時能使人感覺他們的自私對於社會有害，別的時候它也能原諒他們的自我主義，以為是整個社會協調中不可少的和必有的成分。自我衝動是異常強烈的，固執的，因此，它能很迅速地利用這種容認。十九世紀的實利主義，有它的可讚美的效用，它勸誘人們把自我衝動轉向到最普遍的社會目的，造成了自私的與社會的衝動之間的適當協調。重要的意義是：它僅僅給新興的中等階級以一極好的道德名義，去追求它自己的目的。

理智不僅可以先期承認自我主義為合理，並能給予一種在不合理的形態中所沒有的力量。人類的自我意識，便是理智的果實。當他們看見自己與環境及別種生活相對的關係時，人們便感覺自我的存在。這一自我的意識，能增進，維持，與發展生活的衝動。在獸類方面，生活所維持的本能不能超過自然所給與的需要。



以外。飢餓的時候，它便屠殺，危險的時候，它便爭鬪或逃避。在人類方面，這自我保存的衝動，很容易轉變為自尊自大的慾念。在人類的自我意識內，更有一種悽慘的特質來加強這趨向。自我意識的意義，便是承認無限空間中的有限性。人的心靈承認在世界的偉大中，個人只是極細微的一點。同時在一切重要的自我意識中，對於這種有限性必有一種反抗的情調。在宗教的範圍內，它以永生不滅的希望去表現它自己。在世俗的水平線上，人的努力期望使自己世界化，以及使他的生活有超越個人的意義，也是這種情調的呈露。因此，帝國主義的根據完全由於自我意識。

當他得到這種超越本身以外的意義之後，人便為他在社會上的優越地位以及更大的意義而鬪爭，他的熱中和自以為是的態度，和他為生活而鬪爭時沒有兩樣。供給保守的資料的自然經濟，可以很迅速地轉變為侵略的資料。因以，在生活的慾念與權利的慾念間劃分明顯的界限，竟不可能。就是在感情之中，保守和侵略的態度既如此的混雜，以致恐怖很容易引起勇氣，至保全因勇敢而獲得的勝利，每易引起患得患失的心理，並發生新的恐怖。

法蘭西因想保持它在歐洲的統治，往往千篇一律地，反覆申說它需要切實的保障。它正是人類害怕滅亡，或貪愛權利的心理的典型。權利在得到以後，不免置個人或集團於危險的優越地位，只有權利的進步的伸展，才有保障的可能。因此，自然給予人類之正常的保全生活的策略，在人的心理中一變而為帝國化的政策的目的。二者是這樣不能分解地交互著，以致在一切有意和無意的欺詐中，任何一方可以被利用，來使他

方面合法化。

在現世界中，白種人的帝國的優越地位，也許大半由於他們「浮士德式」靈魂的特別高度的自我意識，而他們的戰爭技術的發展，管理方法的精明，以及經濟勢力的膨脹反在其次。在解釋西班牙人戰勝秘魯的偉大文明時，華爾多佛蘭克（Waldo Frank）以為那是由於個人精神的文化的：「西班牙人所仰信的是他個人。他的世界中最真實的現實，是他個人的靈魂和肉體，後者雖然必死，但在世界末日必然重興……無論他屬何宗教，他以為一切經驗都由於慾念，他的生命被慾念所管轄，一切時間都為慾念而存在……敵對這種西班牙人的，在秘魯沒有一個人，只有愛魯（Aru）種族。但愛魯族的慾念雖有堅持性，却無侵略性……愛魯族所思慕的，上不逾飛鳥所高翔的空間，下不過禾根所盤繞的地土……這一慾念是被自然的表面現象所限制的……這種印第安人不能把握或理解他所眼見的事物。以肉體的人類，却能飄越茫無邊際的大海，使他驚惶失措……這種人的貪饑和慾念，更使他不能想像。他們的勇敢的，獸性的，以及熱忱的（侵略者所必須混雜着的特點）一切行為，有一種為印第安人心理所不能達到的境界。」（註七）這個關於白人和印第安人的不同點之精細分析，在廣義上也適用於人與自然之間的相異。正是那種使人超越自然之力量，更給與自然衝動以一種更新的和更可畏的潛能。人類所用以鬥爭的工具，是經他的心靈所改造的，比自然的爪牙銳利；他的凶殘性也格外持久，而自然界則僅在生活的需要被迫時才短期呈露。在它們的胃慾充滿之後，猛獸尚不任意殘殺，而人的貪饑則永遠為他的幻想所餵養，不達到他們憧憬的世界化的目的時不止。

他對於人生有限性的反抗心理，使他的帝國幻夢之世界化萬不可免。在他的神志清明時，他尚能了解他的生活是協調的整個中之有機的部分。但是他神志清明的時候極少，因他大半是被幻想而不是理智所支配的，而且這幻想是心靈和衝動之複雜的產物。

在理智的動力內，自我感覺已使一切生活的原動力集中在某一特點上。與其他對立的反動力比較起來，這種動力似乎異常微弱。同時，因為沒有公正的透視點可從而觀察，沒有超然的立場可以影響人類的動作，它們就更顯得不完備了。它們永遠和它們所要糾正的其他動力，束縛在一處。權利的慾望每能利用理智，如帝王們利用大臣和牧師來增加他們事業的裝飾。當他們發生個人的利害關係時，即使是最合理的人，也會變成不合理的人。『什麼人，』黑爾維錫斯(Helvetius)說：『……假如他小心地自省他的靈魂，不能發現他的善行和惡習都由他個人利害關係而生，……因為無論是什麼人，總要先顧到個人的利益，所以我們的一切批判都不會公正。』(註八)

個人利益之滲入於理智最清明時所憧憬的最合理化的事業，以及最世界化的目的之中，能使偽善成爲一切正直的努力之必有的副產品。在某種意義上，它是人類道德性的表彰，也是道德的限制性之證據；因爲假如人們不能在他們的個人目的上加以宇宙化的價值，他們便不能用最大的熱忱去追求自己的希望。

(註七) 華爾多佛蘭克著「亞美利加西班牙」五四——五七頁。

(註八) 黑爾維錫斯著「關於心靈的論文」第二篇，第二章。

但是人們之不能從高尚的追求內去消滅自我的利益，正如他之不能將自我利益明白表現，以及不能不將它與誠實的宇宙化的名義混合不分。即使他能有意設法去消滅虛偽和誇大的動機，仍不能完全保證偽善的絕跡；因為沒有奇跡能使人的理智達到如此的高度，以致能了解公共的利益，如同能了解他們自己的一樣。

傑納密遜沁 (Jeremy Bentham) 氏以為，如果能使人了解廣大的社會利益不但與聰敏的自我主義不相衝突，而且反相協調，則必能使他們放棄目前的私慾。結果他必大失所望，不但發現不圖私利的人是絕無的，並且覺得連那小心謹慎，以謀個人利益的人也是僅有的。因為當衝動強迫着向最近的目的去追求時，任何力量都不能阻止它，雖然理智也許是在勸誘着，以為正當的結果可以用更遠大更普遍的條件去得到的。一八二二年，在我的一切改良運動都不能得到預期的社會贊助以後，彭特姆便承認說：『經過數年之後，一切矛盾和意外全都消失了，對於這迷宮的內部，已經發現了一條路徑。它的原則是自我的偏愛。人類根據他性質的構造，對於他個人的享樂，比較其他一切有感覺的動物的需要加在一起時還要重要。』(註九)這一評判也許過於悲觀，表示他的過於羅曼諦克的希望的反動，但是比較實利主義者以前的希望，以為理智能消釋個人利益和社會利益之間的衝突，確實要近於真理些。

當個人為社會利益而熱心工作時，權利的慾念仍然存在。在家庭方面，它的一部分可以在家庭範圍內表現，他部分則借家庭而表現。對於家庭的熱忱，並不能免除一種專制的關係。直到現在，家庭中丈夫和父親

的暴行對於相互關係的原則雖然漸漸屈服，而過程仍異常緩慢。同時很顯然的，在現代的社會生活中，婦女如不能在純粹理智的戰具以外更利用其他力量，便不能克服男性的專制勢力的殘餘。在她們未能獨立，未能利用經濟力量的戰具以前，她們總不能得到完全的勝利。同時，她們不先奪得政治上的平等權利，仍不能掃除她們所忍受的經濟上的各種不自由。在婦女參政權改良運動以前長期的騷動中，男子用以攻擊女子的理由，正如特權階級反對付與其他階級以權利時，永遠利用着的口實絲毫無二。他們固執着說，婦女們決無能力去執行她們所要得到的權利，正如統治階級一般，他們從不給與被治階級以練習合理工作的機會，反而詆毀他們為缺乏能力，因為這種能力是必須長期練習，方能得到的。

即使在家庭範圍內達到了完備的相互的關係，那麼這一家庭仍是一種自我增大的成分。熱心的家長，希望他的妻子得到各種可能的利益。自然，他對於自己人的熱望，比較他人為更切，因為他們有了密切的關係而發生了同情心。但是實際上，這不過仍是他自己個人的延長，因為家庭可以被利用為家長的事業的成功和昌盛之廣告。隱遁主義者和集體主義者之以批評的眼光去觀察家庭，雖然在傳統的道德的眼光中似乎是過於怪僻，其實並不能算為過分。隱遁主義者認定對於家庭的熱心，能分散對於上帝的忠誠，而現代的共產主義者則以它為有害於服務社會的專一心；他們這兩種見解，都有一部分的真理。這真理是這樣的：每一種對於目前環境的專心，正是對於一切較高尚較普遍的忠誠之潛在的危險，並且是表現理想的自我主

義之一種機會。

在家庭以上的較大的社會集團，和社會、階級、民族、國家等，都能給人類以自制和自大的機會，通常這兩種可能，都被利用了。與褊狹的愛鄉性比較，愛國心是博愛主義的一種較高的形式，但是從絕對的透視點看起來，它實際不過是自私的另一方式而已。集團愈大，在整個的人類社會中，它的自私的表現便愈確實。它的力量也更強大，更能抵抗一切社會上的裁制。同時它所受的內心道德的裁制，也將減少。集團愈大，更難得到一種共同的心理和目標，因此它便只能以臨時的衝動，和當前淺識的目的去結合。體積的增大，使集團自我意識的得到愈加困難，只有在它與別的集團相衝突時，方能因鬥爭的危險和慾念而團結。衝突竟成爲集團團結之不可免的先決條件，這誠然是人類社會生活中可悲的形態。再者，某一集團的能力愈強，統治權愈廣，在個人的眼光中，它的利益更能代表宇宙化的價值。在這一點上，特萊賓基（Tribunale）的邏輯，以爲國家是有意義的忠誠之最終的社會集團，因爲更大的形態過於渺茫，而較小的則不值得人們去作最高的忠誠，似乎也有幾分是處。他的錯誤是在讚美這種道德的困難。

無論他怎樣設法，人似乎不能組成一種國際化的社會，其能力與聲望能給與集體的自我主義以社會的裁制。他甚至還不能約束國內反社會的團體的自我主義。因此，人類的同情心的伸展，不但不能掃除衝突，結果反造成了更大的衝突的單位；而所謂文明，竟成爲分配個人的罪惡於更大的社會集團之一種方術。這一種方術，給與人們以一種幻像，以爲他們自己是道德的，但這種幻像並不能持久。技術的文明造成了社會

的國際化，使人類互相依賴，而必須有最後的社會協調，雖然他們的力量和智慧還不能得到這種成功。

現代的人雖會逡巡不決的，想設法造成一種能與這種社會形勢適應的國際化的心理，然而比較他的祖先並沒有多少進步，他並不能使他的論理態度伸展於自己所屬的團體以外，因為這團體含有各種表象，其顯明的程度能激動他的社會的同情心。他的團體雖然比前代的較大，但是一切可以歸於這一發展的道路進步，業已因了種族的龐雜，和相互關係的減少，而失去其一部分。現代的國家分化成各等階級，各階級的威力和特權，比較原始社會更不平均。這種社會的不平等，不但引起內部的鬥爭，並且引起國際的衝突，因為它能鼓勵國內的特權階級去侵略別國的利益以鞏固他們從本國人民所取得的特權。這樣，現代的生活竟捲入於階級鬥爭和國際鬥爭的漩渦中；也許非等到它們把整個現代社會變為國際的以及國內的大紛亂之後，一切階級的特權就不能廢除或削減。人類理性增長的速度，似乎尚不足以達到支配技術的進步所造成的一切社會問題之程度。

### 第三章 個人對付社會生活的宗教資源

宗教的唯心主義者與理智的唯心主義者相同，也曾表現並鼓勵以發展個人道德能力來造成理想社會的希望。他們永遠信仰着宗教的復興能供給人們以脫離社會紛亂的資源，雖至宗教的能力隨時受大隊敵人和誹謗者的攻擊時，仍然如此。這種信仰，能使人精密審查宗教與道德生活的關係，尤其因為一般日漸增多，專一注意社會問題之神經過敏者，正在認定宗教是阻礙而不是協助拯救社會疾苦之一種動力。

假如對於自私的認識便是緩和和自私的力量，和消滅它在社會中反社會性的結果底先決條件，宗教應該是使人社會化的主要媒介；因為宗教富有自責的精神。當他感覺自己在全知的目光察看之下，當他將自己渺小的慾望，與神聖的和全能的天意並列時，信仰宗教的人，對於自己的自我集中生活的不適當，必充滿一種羞愧的意識。自責的情感，在一切宗教生活中均能自行表現；在一切古典派宗教文學內，是一種永有的與自卑的主題。也許它的漸漸刻板化和形式化，使它失去了內潛的生命，但是即使如此，它仍能輔助宗教生活的內心需要。

宗教的主要意義是絕對的，向來當人的最高的道德志願被想像為絕對的時候，就必發生一種觀點，從那裏看來，一切道德的成功都被批評為不完備。由歷史現象上相對的觀點去察看，人類的行為，在歷史的意



義上沒有不能認為正常的，或與其他道德性較小的行為比較，沒有不可贊許的。宗教上絕對的檢察則能消滅這類局部的觀點和過早的容認。不過，對於人們以錯誤的道德內視來解釋絕對者却毫無保障；因之人類的罪惡和錯誤，均可被宗教加上神聖莊嚴的冠服，並給以絕對的聲望。然而在各種高級宗教內，一般的發展多傾向以慈善的意志來解釋神權，因此對於一切自私的行為和慾念，更能增加責難。在給與宇宙的中心以一種倫理意志時，宗教的幻想將它對於物質世界的無盡性和偉大的敬畏心，與它對內心生活的倫理原則的崇拜心聯合在一起了。宗教的命令，使對自然界隨時發生反抗的內部良心，成為自然界的至上者。因此，赫烏安娜 (Bochana) 以為雷霆是上帝控訴的怒聲在叫號着：『我沒有偷竊，我沒有偷竊，我們同人中誰拿過他人的東西？』(註二) 還有耶穌，他以宗教理想上最高尚的純直，將自然對於善和惡的不偏解釋，視為上帝博愛的顯露，然而世俗的理論則以為那是自然的不公正。宗教的理想，為了生活的道德策勵追求最終的目的和參考的特點，在物質世界的無限性和偉大內找着了它對於絕對的切望之援助。上帝的全能，從自然界中看起來，在他的道德性中附有絕對的品質，並將它轉變為神聖。因為最高的全能與至善的神聖是互相矛盾的屬性，所以在一切宗教中必有一點違反理性性的情調，是其他比較合理化的神學所欲掃除的。但是它們如果不犧牲宗教的生命底一部分，便不能有所成功。

宗教的良心是靈敏的，不僅因為它的不完美是以絕對的見解來評判，並且因為它的一切責任覺得是

(註一) 轉錄 W. E. Hocking 著《人類經驗中上帝的意義》，二三五頁。

對於個人的。神聖的願望便是個人的願望。哲學家也許會發現，轉換個人的概念是絕對不容易的，因它充滿了從人類個性的感覺局限性而發生的含蓄。然而在宗教的詩意的理想內，這種困難的能率很小。宗教的理想，利用從人類個性而產出的特徵，來描寫絕對的現象，並發現這些特徵含有道德的力量。在個人與個人的關係間，道德的態度每能更靈敏的發展。這正是那範圍較廣的，更抽象的忠誠性所以在人類心理中失去一部分勢力的原因之一，因此，機警地社會便設法推崇某一個人為社會的典型，來恢復這種勢力。在皇室失去了重要的威權之後，便來利用它的偶像作用，如現代英國的政治，便是這一現象之有意義的例證。國王是代表國家的有用的象徵，因為在簡單的想像力之下，對於他感覺一種忠誠心，比較對於國家更容易把握的。在這一作用上，一位生存的活人最適用於有力的象徵。同樣的，在宗教之中，一切在歷史的水平上因抽象而失去的較高之道德責任，均被感受為對於至尊無上的個人的責任。因此上帝的個性就和神聖性合起來，給與信仰宗教的人的道德願望以助力，並給與權利的慾念以束縛。

宗教的歷史，證明宗教內視的效能使人們感覺「自我偏見」的罪惡。現代心理學家所發現的關於人的固執的自我集中性，沒有不被宗教古典時代的偉大的神學者的內視預先料到的。隱遁主義是宗教的道德和罪惡兩極端的同時表現，也正是它認識個人慾望的罪惡之證明。叔本華（Schopenhauer）以為宗教的隱遁主義是『生存的願望的否認』，那是不錯的。『他的慾念翻過來，不再肯定它自己的性質，反加以否認。』自動的，完全的獨身自好，是隱遁主義，或生存的願望的否認之第一步。因此，它便否認超越個人生活以外

的慾念的肯定；更進一步，隱遁主義更表現自動的，有意的貧苦，以便隨時克制慾念，使希望的滿足和生活的美滿不至再引起慾念，因為自我知識對它發現了一種恐怖。』(註二)在這裏有一點很可注意的是：嚴格的神祕主義者所得關於人類行為的自私的估計，每與自然主義的快樂主義者對於人類動機的分析，十分相類。『一切寬厚性，』芬厄倫 (Fenelon) 在給梅騰倫夫人 (Madame Maintenon) 的信內說：一切自然的親愛性，不過是自我戀愛的一種特別精巧的，虛偽的，或惡魔式的特質。我們對於一切友誼，必須完全斷絕。』(註三)這一評判可以與地曼德維爾 (De Mandeville) 的話對照：『最卑賤的人也必定承認一件善舉的報酬；那追隨而來的滿意，便是幻想他自己的價值而得到的快感；這種快感以及它的際遇都是自傲的一種表現，猶之遇着切身的危險時而現灰白色，身體抖戰，是恐怖的徵候一般。』(註四)自然，不能否認的神祕主義和隱遁主義，在企圖剷除它們神祕的幻想，使它們感覺到自私的時候，自己已經被包圍於各種荒謬的言行之中。神祕主義者努力消滅自我意識的熱度太高，反為自己而着魔，這正是實際上的荒謬，除此以外還有理智上的荒謬，竟認一切最不自私的願望為自私，因為它們是願望。古揚夫人 (Madame Guyon) 說：『

(註二) 叔本華著願望和理想的世界，卷四，第六十八節。

(註三) Hastings 著宗教和論理學百科全書，卷十五，三四頁。

(註四) De Mandeville 著道德價值的起源的探討 (An Enquiry into the Origin of Moral Value) 在他的著作的寫真書中。

我們必須克制一切願望，連對於天堂的快樂的願望也在其內。」（註五）神秘主義者這類病態的努力，布塞（Rousset）認為是要想得到絕對的一貫的獨善其身的目的而生，他以下述的話來解說他們主動的情感：「對於上帝的希望，並不是上帝，所以我們把這扇門也關閉起來。」（註六）神秘主義者在實行隱遁生活時，因為設法滿足他們對於絕對的至善的渴望起見，遂陷落到更困難和更不合理的進程裏。他們爲了要改良生活和社會，反而把它們破壞了。基督教和佛教的隱遁主義者，因為不能將自私的慾念和生存的願望分開，因而在努力消滅慾念時差不多把自己的身體完全毀滅。耶穌的隱謎這樣說：「凡保全自己的生命的，反而要喪失生命，喪失生命的，反而要得到生命。」迫人走向隱遁主義的宗教引力，並不以自我追求爲生活的目的，却承認自我認識是無我意識的副產品，這一隱謎救了基督教，使它不如印度教和佛教，尤其是後者的悲觀的否認生命。然而東方與西方宗教的不同，也只是在程度上。隱遁主義在一切宗教生活中總是永久的特質。它可以退爲各種病態的道德，但是如果完全喪失了，便證明這宗教之缺乏生命。太陽的熱度能使園中的果實成熟，但也會使一部分果實過熟。對於宗教的隱遁情調的評判，以爲它只是一種贅瘤，而不是宗教的渴望之絕對的與必有的副產。那是因為缺乏對於宗教的眞性質之認識的緣故。（註七）

關於隱遁主義情感之社會的限制，我們以後當再詳細申說。在這裏，我們先要考慮宗教之又一的道德資源，這種資源，傾向於削減並毀滅那容易使神秘主義和隱遁主義陷入的主觀主義。它便是宗教對於愛的重視，以爲這是最高的德性。理智的倫理，注重公道，宗教的倫理，則以愛爲理想的標準。理智的倫理希望把他

人的需要和自己的同樣看待。宗教的倫理，（以基督教的爲最利害，雖不僅只有它們）則以爲鄰人的需要必須應付，却不精密地清算相對的需要。這種對於愛的重視，是宗教的絕對意識之又一結果。一方面，宗教將仁慈的情感絕對化，使它成爲道德生活的標準和理想。別方面，它給鄰人的生活以超越一切的和絕對的價值，因此鼓勵了對於他的同情心。愛不先將鄰人的與自己的需要精密的衡比，就去應付他的一切需要。因此在倫理上，它比較理智衝動的公道更清潔。（但因應用於複雜的社會比較的困難，所以它在社會上並不比較理智的公道原則更有價值。）從絕對的和超然的觀點去察看同類人的靈魂，是宗教之愛的理想之一部分的營養和支柱。你的鄰人是上帝的兒子，所以你供養他便是供養上帝。耶穌說：『你爲我弟兄中最微細的一個盡力，便是爲我盡力。』印度聖者拉瑪克利西那（Ramakrishna）說：『我已達到的認識的階段，使我看見上帝在每一人形內行走，無論在聖人或罪人中都同樣表現。』（註八）宗教的幻想的能力，使人能從絕對的，超然的觀點，觀察目前的，不完美的現象。這樣流露出來的宗教的內視，使聖佛蘭西斯（St. Francis）吻麻瘋者，信任強盜，使保羅相信『在基督心中，無所謂猶太人與希臘人，也無所謂束縛與自由』，使印度的聖人

（註五）轉錄自 E. N. Kirk 著《上帝的幻像》，四五四頁。

（註六）同上，四五四頁。

（註七）W. P. Montague 在他的《無邊的信仰》的第三章內，對宗教的隱遁主義的批評，顯然表示缺乏這種認識。

（註八）轉錄自 James B. Pratt 著《印度和它的信仰》，一四九頁。

歡迎一個在兵變時要殺他的兵士，他說：『你也是神聖的。』（註九）但是宗教對於人類個性的重視，並不單由特別神祕的性質而呈露。它與隱遁主義的精神不同，在比較合理化的宗教形式內也能表現。禁慾主義的結盟團的根株，是由於禁慾主義的汎神論。康德以為人類應該永遠被認為未端，而不能認為中介，這並不是如他所想像的那樣合理的論理的原則。實際上，這一理論，不能一貫的應用於一切合理的倫理計劃方面。它實在是從康德的虔誠主義的宗教之世界觀裏遺傳下來的宗教理想標準。在唯理主義的基督徒，如威廉愛勒萊強寧（William Ellery Channing）的理想主義內，它的主要動機也是對於人類生命予以宗教式的尊崇。他說：『我覺得，並且繼續堅執着，以為要改良社會，最重要的必使人與人之間發生新的尊敬。假如人不能了解他對於上帝的關係，以及上帝給人以生命微妙的原由，人與人之間決不能發生兄弟的情感和永遠的和平。在我們之中沒有人能想像到，當人能透過肉體而達到靈魂，並能了解最卑下的人類時，將如何按照比例而發生各種態度的變更，新的禮貌和溫柔，相互的仁慈，謙遜和同情，以及一切改良社會的生活和努力。』（註十）這一邏輯刺激着強寧，使他贊助反奴隸制度的運動，猶如那位比較神祕的貴格派基督徒約翰烏爾門（John Woolman）發現奴隸制度和他以人類個性為神聖性的縮小面的宗教估計互相矛盾一般。脫羅爾支（Troeltsch）的主張，以為沒有合理化的政治思想的援助，則宗教的理想主義決不能達到平等主義的政治標準，固然不錯，但是那以為一切人類個性都有超越的價值之信仰，實際上也會轉變為一切個性都有同等價值之一種理想。這一理想，可以得到真正的倫理的政治意義；雖然我們同時必須承認它這種政

治的可能性每被宗教的又一暗示所損壞，因為這一種暗示，以為在上帝面前的平等並不一定包涵歷史的社會關係也必平等的意義。在以上和其他的例證中，宗教之絕對的意義可以超過它自己的範圍，結果反毀壞它自己所造成的道德的可能性。

宗教的內省性質，結果成爲自責的精神，也能輔助這種愛的精神。在比較深刻的宗教的內省形式內，我的衝突可以覺察出來，而且可以分析。結果它們必受更嚴厲的排斥，因為在神秘的宗教經驗之中，個人的批評的眼光，已經變爲上帝的譴責的眼光了。這種經驗排斥自私，比鼓勵仁愛還要快。它的結果往往是潔身自好的，而不完全是仁慈的理想標準。但是因爲它對於一切自我主義的批評態度，它便可以貢獻愛的精神以堅強的助力。從外表的透視點來察看，因爲隱藏着的動機不能看見，人們的行爲每被認爲仁慈的，實際上並不如此。即使已經知道這種行爲是自私的，從社會的透視點看起來，也許它們仍可以被讚許。如果從內心方面去觀察，這種錯誤和讚許都不會發生的。嚴格的內心分析，能將腐化一切仁慈性之自我主義從它的混合物中分別出來，有時並能把它清除。並且社會對於自我主義的容認，在這種分析之中也不能發生影響。靈魂的動作和態度，被它以絕對的道德標準去評判，結果就發現和這標準比較，相差甚遠。宗教的內省，也許會使靈魂陷入無希望的，爲自己着魔的境界，假如它只希望獨善其身，而不注意社會的關係。然而它加於自我

(註九) 同上，一五六頁。

(註十) William Ellery Channing 的著作集，卷四的引言。

主義的剋制，終究是愛的精神之潛在的助力。

雖然宗教對於個人方面的絕對意識特別注意，但是它也能想像一種絕對的社會，在那裏仁愛和公道的理想標準，將完全實現。一切凡有生命的宗教，無不有一種關於「千禧年」的信仰。宗教的幻想對於社會歷史上的一切妥協性，相對性，和不完美性，與對於個人生活的缺點，同樣的感覺不滿意。預言者以賽亞（Isaiah）夢想着在將來的時代，一切強者欺凌弱者的自然律將被消滅，獅子與綿羊將同眠一處。埃及和巴比倫的宗教理想主義者，也都有一種理想化的統治的幻影。有時理想與現實的對照既這樣的尖銳化，以致使人對於理想社會在現世界的成功完全失望。他的希望轉換到另一個世界。這種情形，是受柏拉圖式的理想主義的影響，以為理想世界必在人類歷史之上，而在它的末尾的宗教——這話尤其特別真實。只有猶太宗教思想的奇特天才，方能想像現世界範圍內的「千禧年」。耶教福音所想像的上帝國，便是這種猶太式的「千禧年」期的希望極高的靈化的表現，特別由於第二以賽亞（Second Isaiah）的幻象的影響。無論在何處，宗教若與社會問題發生關係，它必定產生某種「千禧年」期的希望，根據這種觀點，現社會一切現實都被指謫為不合法，同時它的勇氣被維持着，使它繼續努力拯救社會的不公道。這種勇氣是需要的，因為當它的目光中只有現實和眼前的可能性時，改造一個公正的社會的任務似乎永遠是毫無希望的。現代共產主義者的完全平等的社會的幻夢，是古典式宗教幻夢的世俗化的變態，但是仍含有宗教的本質。它的世俗化，一半是宗教的社會希望，在中等階級宗教集團中退化為不現實的情感底反動，一半是現代生活的機械化。



以及宗教幻想的毀滅之不可避免的結果。雖然它是宗教的希望世俗化的變態，它的宗教性質仍可以它對於暴變的重視來證明。它以為新社會不能從漸進的，不可避免的進化過程中產生的。它對於現社會的各種趨向抱着悲觀的態度，它看見它們向毀滅那方面邁進；但是，與一切宗教相同，它的希望便從絕望中重生，它看得見新社會從暴變中萌生出來。進化論的千禧年期只是安樂階級和特權階級之一貫的希望，他們幻想着自己太富於理智了，當然不能接受絕對的現象在人類歷史中突然發現的理想。他們以為那理想的標準是歷史中漸漸自己找出路，而達到最後的勝利。他們將上帝和自然，理想的和現實的合起來，並不是因為古典派宗教的比較的二元意識對於他們太不合理，而是因為他們沒有像無產者那樣忍受着同時代社會的慘酷。因為同樣的理由，比較有特殊利益的無產階級，會從暴變的馬克斯主義轉變為進化論的社會主義。宗教永遠是建築在絕望旁邊的希望之一座城堡。人們總是傾向以樂觀態度觀察個人和社會的道德事實，直等到他們的觀察點轉變為絕對的。可是，這使他們絕望的絕對主義，同時也能復興他們的希望。在真正宗教化的人的幻想中，那譴責他的歷史的上帝，將來也能拯救歷史。

宗教之無疑的道德性的資源，似乎可以證明宗教的道德主義者以增進宗教的道德資源來拯救社會……的希望是合理的。這種希望，在它們最無節制的形式中，是毫無效用的。宗教的特質內有它的本身的限制，使它對於刷新個人生活和增加比較密切的社會關係（如家庭間的和諧）較之對於那比較複雜的政治性的現代社會關係底一切問題，更有效驗。在多數論理性很敏銳的人的眼光中，現代宗教的不名譽，從宗

教的不能處置這種複雜問題而發生的，比較從它的遲鈍不能與現代文化的精神相應而發生的，還要多些。任何的社會，凡被世界當前的一切緊迫的政治經濟問題擾亂着的，對於一切與它的最切身的任務不合宜的生活表現，每每傾向於侮慢。在這種態度裏，它並不見得比那些以爲自己對於人身百病都有萬能藥的宗教的感情主義者更合理。

宗教之絕對的意識節制生活意志和權利意志的方法，是將它們置於絕對意志的統治之下，同時並給與其他人類以超越一切的價值，使他們的生活和需要比自己的更重要。這一點，便是道德上的勝利。但是宗教的結果，能使自己絕對化，也就是生活意志的超越化。上帝雖然是堂皇偉大，超越一切的，可是他仍舊以他的品格和他對人的關心，而與人類發生關係的。他的品格便是人類的道德，昇高到無數倍。甚至在像現代巴德（Barthian）的神學中，他被描寫爲「整個的局外者」時，他對於人類的關心仍然存在。在宗教內，人們以適宜於自己的生活 and 志願的意義，來解釋宇宙間的一切事物。宗教一面是對於絕對意識之謙卑的表現，同時也是以絕對意識表現的自我的肯定。指責宗教以爲它不是過度傲慢，便是過度自卑的自然主義者，正因爲他們不能了解宗教生活的這一啞謎。自然這兩種原質不會永遠同樣的堅強。海勒（Heller）曾把宗教分爲「神祕派」和「預言派」，前者注重對於上帝的謙卑，後者則表現「一種不可阻止的生活意志，一種表現，支配和推崇生活意義的，不能制止的衝動。」神祕式的禱告的「對象是上帝，那唯一的目標，僅有的現實，最高的品格。」別的方面，預言式的禱告的目的則是「人自己的快樂和悲哀，他的困難和恐怖，他的計

畫和自信。』(註十二)海勒以前者歸於天主教，後者歸於新教的信仰，那是錯誤的。以為宗教是生活意志的卓越化，特別注重於宗教永生不滅的思想的基本性質，以現代天主教哲學家烏那摩諾(註十三)(Miguel de Unamuno)的說明為最深刻。在一切宗教生活的表現內，這兩種重要性質，差不多總是以隨時變幻的等差並列着存在。究竟生活意志的宗教的卓越化，能不能以提高生命力的水平和鼓動靈魂向超歷史的和超現代的世界追求最後的滿意，來消滅個人間權利意志的衝突之尖銳性，實是一個很難答覆的問題。在某種方面，宗教生活確有這種效果。現代的急進主義者以為宗教是麻醉性的，在這一特點上看起來，他們的毀謗並不是沒有根據的。同時在別方面，宗教對於個人生命和意志的神聖化，也可以使它在歷史事件中成為一種剛毅的動力。在過去三世紀間，商業中等階級在政治的和經濟的鬥爭中用以擊敗貴族地主的力量，一部分是從清教意義中個人的宗教價值以及世俗事業的神聖性中產生的。華爾多佛蘭克研究西班牙的侵略者，結果發現他們的膽量和他們的殘忍都是由於他們的宗教信仰而生。『沒有教堂的神祕的引導，他必定沉沒在第一次遇着的叢教內，而不能前進。祇有一個有信仰的人方能做他所成的事業。他曾看賤價的葡萄酒變為上帝的血液，所以現在他能理會，他自己的獸性怎樣可以轉變為建築羅馬大教堂的行為。他的殘忍行為中有一種直覺，以為他的命運注定為神權的代表，他的神祕的任務，使他忍受不可能的冒險事業，也使

(註十一) 海勒著 *Das Ghetto*，頁三五九。

(註十二) 烏那摩諾著 *生命的悲慘的意義*。

他忍受他自己的行動。」（註十三）事實上，似乎生活意志之宗教的昇化或者也是這一意志之歷史的和社會的形式之伸展。別一世界內的目的物，也許會使意志薄弱的人失望放棄，但它們却能鼓勵意志堅強的人去做超人的英雄事業。

人類生命之絕對的價值的付與，當它不是在個人的生活，而是在國家或其他集團的生活內表現時，顯然是對於社會生活有危險的。雖然宗教中也有一種道德的和社會的幻想，能給與其他國家以和自己的國家同樣廣大的意義，但是這種幻想，不會與那使自己國家成爲執行各種超越的神聖的事業之特別工具的幻想同樣有力量，也不會同樣的隨時表現。預言者阿摩斯能用上帝的名義喊着說：『對於我，你們不是與黑種人的子孫同樣嗎？上帝說！』但是他的叫喊是在荒野中，在一般以以色列人爲世界各國中上帝的特別忠僕的人中所發出來的。而且，不僅宗教能給與人所隸屬的國家的生命以特別莊嚴和價值。愛國主義便是虔誠性之某一種形式，一部分是由於理想的局限性而存在的，這種局限性無論是博學的科學家或宗教的聖人，都能把它表現的。在過去的大戰中，各國聰明的學者孜孜不倦地證明他們的各個國家對於『文化』和『文明』都有特別的任務，和一般宗教領袖認定上帝的意志能在他們的國家政策內圓滿地實現，是一般無二的。但是因爲宗教的要求比世俗的文化的要求更加絕對，所以宗教使國家的自我意志尖銳化的危險也更大。

即使在宗教的絕對意識不以意志的卓越化，而以個人意志對於神聖意志的服從，和從神權的觀點評

判意志來表現它自己時，它對於最高的社會的和道德的生活，仍可以呈露各種的危殆，雖然它也能產生些卓越的道德果實。宗教對於絕對的意識的追求有一種有意義的面目，在將神權的與人類的對比時，一切在人類的歷史的水平上的善與惡的比較，都會被蒙蔽。結果祇有不服從上帝才是罪惡，其他都可以不算。祇有反叛上帝，祇有在上帝目光下的自我意志的無禮，才可以被認為罪惡的。在約翰山·愛德華 (Jonathan Edwards) 的思想裏，可以明顯的看得見宗教的邏輯。他宣稱，『一種罪惡之兇惡的程度，是以我們對於相反方向的責任的大小而定的。對於任一生物，我們愛它，敬它，和服從它的責任，是與它的可愛性，可敬性和能力成正比例的。上帝乃是一個極端可愛的實在，因為他有無限的優越和美麗。因此違反上帝的一種罪惡，因它是對於無限責任的違反，所以是一種極端兇惡的罪惡，因此應受極端的懲罰。』(註十四)『信仰宗教的人，感覺他自己對於上帝所犯的罪惡，正是自我意志所犯的罪惡，他對於這一事實雖可承認，但是不一定有特別的社會意義。宗教對於罪惡的觀念既這樣注重上帝與人的關係，以致魯道夫·俄脫 (Rudolph Otto) 竟能完全認它是在神聖之前的一種褻瀆的感覺。』(註十五)這也許有點過甚其辭，因為在宗教的發展中，『那神聖者』(上帝)包涵道德完美者的意義，而罪惡也是以道德的意義相應着決定的。然而對於罪惡的宗教面目之注

(註十三) Waldo Frank 著亞美利加西班牙，頁四九。

(註十四) Jonathan Edwards 的著作集卷四，二六頁。

(註十五) Rudolf Otto 著神聖者的意識。

重，每每失去道德上的區別，這種傾向在一切重要的宗教生活中仍繼續成爲永久的特質。在現代巴德派復興的路德正統派中，宗教的經驗生活差不多完全祇是自責的意識。關於上帝的神聖性與人類的罪惡性之間的不同點的注重，既這樣絕對，以致某人並不因爲他對於人道的社會生活曾犯了某種破壞行爲，而只因爲他是人性的而不是神聖的，遂被判決爲有罪。因此，在一切事實上，創造與墮落簡直是合一的，同時，因爲人類歷史上一切事物都與罪惡相連繫，那『仔細計算出來的多多少少的』社會道德，便喪失了一切意義。希來馬赫（Schleiermacher）爲現代巴德派認定的魔鬼，對於道德和宗教關係的解釋，是很有興味。他明白地承認巴德派中所默認而不肯顯然表示的意識。他說：『虔誠者的冥想，只是宇宙萬世間一切有形事物的普遍存在之目前的認識。無論在何處，祇要發現這一點，宗教便滿意了。』在別一方面，論理學則設法將人類行爲和生產的每一部分精密地分析開，同時又把它們合起來，成爲整個的自然的關係。但是虔誠的人却承認，因爲他的虔誠，他就不知道這種東西。自然，他也能想人類的行爲，但是他所想像的，不是論理系統的出發點。』（註十六）希來馬赫的立場暗含的汎神主義，與巴德派神權超越一切的觀念，是絕對相反的，它的結果使崇拜（不是自責）成爲主要的宗教情感。然而兩者的結果却同樣把宗教與道德分開。

奧格斯汀（Augustine）在他的上帝之城中論及那兩種城市，也按照同樣的路線來比較宗教的與世俗的；因此，道德的不同點也被隱藏或消滅。『因此，兩種不同的愛給與這兩種城市以根基，地上的城所有的是侮蔑上帝的自我的愛；天國的城則鄙棄個人而愛上帝。前者追求人的光榮，後者祇求得上帝，以他爲良心

的證實，最大的光榮。…在地上的城中，聰明的人追隨肉體，心靈，或兩者兼有的事物，根據肉而生活。…但是在天國的城內，人的智慧是沒有的，所有的祇是一種虔誠心，為真實的上帝服務，希望在神聖的天使和人類共同的社會中得到報酬，如此，上帝就可成為一切的一切。（註十七）宗教的虔誠性有一種形式，在那裏面宗教的敏銳性增高罪惡的意義，而不毀壞它的道德的含蓄；在那裏面，對於上帝的觸犯是最後的，而不是唯一的自私的罪惡；在那裏面，上帝的崇拜是最高尚的，而不是僅有的自制的表現。例如在湯姆士·亞奎那斯（Thomas Aquinas）的思想中，便能發現宗教與道德的這類關係。然而宗教祇是一意描畫神權的白熱的光明，與人世的黑暗相對照，完全蒙蔽了道德生活的暗影，這傾向繼續遺留着，為宗教生活的永久特質。

這種傾向，並且不祇有一種不切實的效果。無疑的，它很容易趨向於一種道德的，社會的，和政治的局外主義。個人，尤其是社會，被認為為地上的一切罪惡包圍得太利害，因此不能得到任何道德意義上的拯救。平常的理想，大都以為個人可被上帝的聖德所援引，而社會則全部屬於魔鬼的，這便是說：「社會的一切問題，是不能以道德的根據去解決的。因此奧格羅斯汀的結論說：地上的城市是『充滿着不公道，』說它的統治者是魔鬼，說它是該隱（Cain）所建築的，說它的和平是以鬥爭維繫着的。這自然是社會生活的一切現實之非常現實化的解釋。與現代宗教思想中流行的感情主義和表而的分析比較，它本可以成為完美的對立，如果

（註十六） Schleiermacher 著關於宗教和官的文化的路線者談話，三六，三七頁。

（註十七） Augustine 著上帝的城卷四，二十八章。

不會被一種戰敗主義的情調所玷污。這一情調，以反它向二元論漂泊的趨勢，很容易滲入一切嚴格的宗教內部之中。社會的不公道，與個人良心所想像的絕對的道德標準，既這樣尖銳地對立着，以致有宗教意識的靈魂每每對於社會失望。因此，宗教便退化為對於絕對意識的非社會的追求了。靈魂便只有以寂靜主義的專一，或隱遁主義的退出世界，來追求上帝的至善極美；在任何狀況之內，這種至善祇能以純粹個人主義的方式去闡明與經歷。另一種可能的趨勢，是認為這種絕對與至善的目的不能達到，而對於獲得那在上帝眼光中有價值的善行絕望。在這種情形之下，宗教信仰者每以聖恩的經歷來自慰。在這種經歷內，宗教的生活接受上帝的慈悲和寬恕為自己失敗時的安慰，同時用那認為不能獲得的目的，虛構一種想像的獲得，把失敗變為勝利。在這一一切的形式中，宗教祇加增生活的緊張性，隨後又將它鬆弛了。經過這種宗教性的鬆弛，生活的道德緊張性必定會受危害。宗教將生活的弓弦如此緊張，其結果不是使它拼斷（戰敗主義），便是越過所射的目的（宗教狂及隱遁主義）。某種信仰，以為祇要增加了宗教的生活力，便能消滅宗教的道德弱點，這却太簡單了，難以認為真理。宗教的生活力愈大，它更加可以幫助道德，也更加可以危害道德。以同一生活力的力量，它可以創造道德的敏銳性，也可以毀滅道德的勇氣。

在對付社會問題時，宗教的資源以及局限性在它愛的精神內，比在它自責的意識內表現出來的，更加明顯。上面我們曾說過，宗教使生活的道德原則絕對化，直到獲得絕對純粹的無偏私的態度，並且給與他人的生活以超越一切的價值，藉以鼓勵愛和仁慈。這一過程，代表一種對於道德生活的永久的貢獻，雖然在比



較錯綜複雜的社會關係內，它仍顯露它的局限性，它仍應該被認為道德態度的延長和擴大，平常祇在比較密切的關係內表現的，却被好意地接受。『假如你專愛那些愛你們的人們，你將有怎樣的報酬？』耶穌說：在這句話的邏輯內，基督教的整個社會意識都被呈露出來。宗教的超越一切的觀點，使一切人類都成為兄弟，消滅那一切自然界，氣候，地理，與歷史的事蹟的界限和區別。多數有宗教靈感的唯心主義者，借這種內省使一切國家的，種族的，和階級的區別都超越化。

宗教界偉大的先知和聖人們之拯救社會的希望，永遠是建築在愛的宇宙化的可能上面，使它在宗教的道德性內包含着，在整個人類的社會內發生效力。當賽爾塞斯（Osburn）指摘從前的基督徒用他們道德的絕對主義破壞帝國的統一時，奧里根（Origen）便回答說：『沒有人為國王戰鬥，比我們還要出力。自然我們沒有跟隨他上戰場，但是我們曾組織我們自己的軍隊，為他戰鬥。我們的是虔誠的軍隊，從我們向上帝的禱告得來。等到一切人們都成為基督徒的時候，野蠻人都會傾向和平了。』（註十八）在從前的基督教社會中，因為他們自己的集團生活充滿愛的精神，自然是免不了的，他們以為這種精神將來也必注入於整個人類的道德生活中。這種希望，在歐西的歷史中曾再四重振。成千成萬的基督徒，鑑於世界大戰違反了基督教的精神，因而每每自慰，以為基督教並沒有失敗，因為它未曾被試用。這種的觀察，暗含着它將來必被利用的意義。不少的基督教的歷史學者，更以為如果不因爲康士坦丁的不幸使基督教過早普及，從前基督教集團之

愛的精神也許會保存到將來。這一切的理想，都不曾把人的心靈和幻想之確實的局限性算在裏面，這種局限性，必然會使宗教之愛的精神按照拿它號召的社會的大小，按照它所感化的社會關係之非個人的及間接的性質，按照它所遭遇的形勢的複雜性的比例，而失去了它的一部分的力量，有些基督教的支派，如貴格派和其他小宗教集團，保持這種精神比較一般範圍廣大的教會更純正。這種精神之成為各個聖人的生活之特徵，比較在任何大小的宗教集團內要更顯著。以上的一切，表明宗教能增加那被「自然」在親密的環境內所鼓勵的一般社會態度的力量，並且能擴充它的範圍；但是它的力量和伸展性却有一定的限制。人們之不能一律希望成為精神化，正與他們的不能被希望都成為理智化一樣。一般在以上任何方面都得到絕對優秀的成效的人們，在社會上將永遠有一種潛在勢力的影響；但是政治的社會建築却不能建築在他們的功績之上。宗教也許能鞏固一切慈善的情感，將它們的力量儲藏於意志內，這樣便給與整個形態以一貫的慈善性，這要比一切柔和情感的力量更固定。然而就在這樣的善意一方面，那鼓勵與刺激它的動機，仍必依賴個人的接觸，以及所需要的明顯的呈露。我們的愛，對於與我們有密切的自然關係以及毫無關係的人，最容易有慷慨的表現。無數的乞丐，完全的失業者，在世界末端的需助者，達緬神父（Father Damien）所看護的麻瘋者，原始森林中的孩子們，以及阿白脫史偉策（Albert Schweitzer）所服務的一般人——以及這些，和我們自己的血族，才是愛的精神的衝動者和鼓勵者。當需要之顯明與切近引動着那幻想薄弱的人們時，當要求之遼遠激動着神經敏銳的人們時，這愛才能特別的活動。愛，依賴感情的作用，不論它是以暫時的

情感或持久的善意去表現，每被那比較複雜的社會關係所挫敗，因為在這種社會的關係內，最高的道德態度只有根據精細的審查才能得到的。愛如果不能找着眼前的目的，便不容易把它自己表現出來。正是這種複雜的形勢所需要的合理的分析，實際上才能破壞慈善的衝動的力量。

除此以外，還有一種常有的可能，那引動宗教的寬厚性之至善論，對於兒童的動機每比理想的結果更為注意。對於動機的成見，是宗教生活的不變的特質，那自然有它自己的優點，但是對於社會的利益却也是一種危險。它對於假借宗教的慈善性的招牌而犯的許多妄誕的行爲，應該自負責任；當那仁慈的精神不顧它的慷慨的行動在社會上的結果時，這種妄誕的行爲是不可避免的。在第二世紀，有一部名叫戴達希(Didache)的著作，裏面有一段警告基督徒，在接受他們的施捨的人未出現以前，不要得意，它說：『讓你的施捨物在你手中被汗浸透，直等到你知道把它們給與何人。』(註二十)

愛的精神解決較大較複雜的社會問題時，其能力薄弱的情形，在人從個人的普通關係進入到社會的集團生活時候，便更加明顯了。如果國家和其他社會集團以爲接近公道的原則不很容易，如我們在前面所說的那末，它們就更不能達到愛的原則，因為這比公道的要求更要多些。宗教的道德家的要求，以爲一切國家都應服從『基督的法律』，這是一種不願實際的要求，而他們希望人家真肯這樣做，更祇是一種感情的作用。即使一個國家是由富有最高的宗教善意的人所組成的，它對於鄰邦發生關係時，仍不會表示友愛的

態度。它們的關係如果沒有別種原因來破壞，祇要這一國家的個人不能設身處地置自己於鄰國的國人的立場，以達到完全了解，而保證純潔的仁慈，這已經會發生裂痕了，何況他們所有的這種善意，很容易流為對於本國的忠誠，反而增加國家的自私。這種愛國主義的道德的啞謎，在另一章內我們當再詳細討論。在這裏，我們祇要切實認明下面這個很顯明的事實：在歷史上，任何國家的行動，簡直沒有完全純潔不自私的。就是關於階級的集團，也可以同樣的確切的去認定。宗教的唯心論，和理智的唯心論一樣，也許可以節制國家的政策，但是這種節制，決不能完全消滅那自私、殘忍，和反社會的原素在一切集團的生活內所表現的。

宗教的理想主義者，一旦遭遇了對於他理想的實現之頑強的障礙物，每每不是想離開政治和經濟關係的世界，而專趨自然衝動的途徑，便是與實際相反的，假定他自己的主義對於政治生活已有深切的影響。換一句話說，他是被引誘着不趨於戰敗主義，便墮入於感情作用之中。在前面，我們曾談到那從罪惡的過於純粹宗教化的解釋而產生的社會的局外主義。與這種局外主義有極密切的親屬關係的，便是戰敗主義，它不是從純粹宗教化的善惡意識中產生，而是由於以純粹道德化的條件（絕對的愛）來決定理想的標準，因此，那比較複雜的政治經濟關係便明顯地超越了宗教的道德標準範圍以外。簡單的說，宗教不僅在它把神聖的與凡人的作一種不相等的對比時，並且當它仍站在人類的與道德的水平上，而以嚴格的至善論來表示它的道德標準時，對一切政治的道德問題都會表示局外的或失望的態度。以前的教會對於『世界』便抱戰敗主義者的態度，以為世界的命運是註定無救的，而對於自己的千禧年的希望表示樂觀。當這種希

望漸漸消失，而教會被迫擔負政治經濟生活的責任時，它仍沒有用基督教的理想標準的名義來攻擊一切基本的社會風俗的關係的趨向。奴隸制度，不公道，貧富不均，戰爭，這些全都被接受，以為是上帝為人的罪惡狀況而制定的「自然法律」的懲罰。有時對於某種制度，——如奴隸制度，——究竟應該算是人的罪惡狀況的結果，抑是上帝用以克制罪惡的工具，常會發生顯著的混亂。無論如何，現有制度是被接受的，雖然教會本身也能感覺它們與它自己的理想相衝突。它的自然的宿命論，它以為沒有上帝的明白意志，一切在自然界和歷史內的事物不能存在之一種信仰，均能給與這種傾向以附加的助力。自然定律也許較卑於福音的定律，但它的一切制度，如國家，財產，戰爭，和不平等，仍是上帝所注定的。祇有那般修道院派和新教的支派，才能將那較高的定律肉體化。對於教會，不論它是天主派或新教派，愛的定律總被解作宗教的，而不是社會的。這一定律，擔保在上帝前以及宗教社會內一切的平等，但這並不包含教會將要努力使社會中實現社會的公道標準的意義，實際上路德對於他那時的農民會表示神聖的恐怖，因為他們以為福音中的原則含有社會意識，而想把那「靈魂的」王國轉變為「塵世的。」（註三十一）

（註三十一） 路德在處理社會問題時，無意中曾把職教主義和情感主義合併。有時他表示，祇要人人都服從神聖的定律，一切

社會問題都可解決。有時他對於世界又完全失望。（就他們的本身而論，自然基督徒是不需要而且不受法律和武器的束縛的，他們祇想設法使世界充滿着真的基督徒，然後用基督的和福音的方法去治理它，這一點你決不會成功，因為世界和羣衆永遠是非基督的。）馬丁路德著作集卷三三三七頁。

事實上，雖然在從前的教會內，奴隸也有平等的權利，但這並不能幫助他們增進他們在民事上的地位。教會並沒設法改變奴隸制度，以致中世紀時的經濟動力將它轉變為農奴制度。基督徒個人方面解放奴隸的事實，證明福音的原則之影響於個人，較之社會的和政治的方針更覺容易。直到現在，宗教的集團和教會每以它們能在自己的組織範圍內超越經濟的和社會的不平等自傲；但是它們並不能繼續努力，以改善那更大的社會的不平等，雖然它們明知這與它們的宗教和道德標準相衝突。（註二十二）

宗教的戰敗主義是從一種過於一貫的上帝與世界、靈魂與肉體的二元論而產生的。在這種戰敗主義的心理內，宗教的信仰者因為經濟與政治生活的自然衝動，較之個人私德更不受理智和良心的管束，便對於給與這種衝動以任何的道德價值，表示完全失望。這種戰敗主義，與那從過度一貫的上帝與世界、理想與現實完全合一的一元論產生出來的情感主義比較起來，則它也自有它的一種現實，而且也有它自己的優點。如果戰敗主義是天主教和新教正統派陷落的罪惡，那麼情感主義便是新教自由派奇特的弊病了。它使它的信仰與現代文化的精神相適應，因此，吸收了進化論的樂觀主義，以及對於人類道德的浪漫的過度估值，那正是啓蒙運動和浪漫運動的特點。所以這種弊病並不是宗教所獨有的。但是宗教常常在那自然主義的一元論者所生活着的幻想上增加一種情感的蹉跌。『你們是神，你們是結晶的，你們的族類是光明燦爛的，』（註二十三）亨利·華德·皮齊（Henry Ward Beecher）對他的聽衆這樣說：這顯然表明基督教的性能與自然派的浪漫主義適應。他的同代者華爾特·惠特門（Walter Whitman）站在浪漫的傳統習俗之內，

對於人的道德和靈魂價值也有同樣的估計，他說：『我照我的真相而存在，那便滿足了。我內外都是神聖的，凡我所接觸的，和接觸我的，都被我神聖化了。』

十八和十九世紀的進化論的樂觀主義，以及浪漫主義中的道德問題和社會問題的感情作用化，在美國影響到宗教的唯心論，尤有特別的力量。因為它們合於青年活潑的人的性情，青年人大都會忘記那與生活力相伴的不可避免的獸性。再者，美國的經濟膨脹已遮掩了我們經濟生活中的階級鬥爭的殘忍情形，同時美洲大陸的比較孤立，也使國際衝突的慘酷狀態沒有那樣的鮮明。因此，我們便發展了一種飽含情感主義的宗教心理。雖然世界大戰的結果使幻想消失，而一般的自由派新教徒，仍深信上帝的王國是在逐漸的來到，國際聯盟更是它局部的實踐，凱洛格公約便是它的盟約，以為富人們將被教會鼓勵起來，用他們的權力

(註二十二) 一七二七年，倫敦主教曾致一公函與南方殖民地審養黑奴的主人和主婦們，用適合基督教習慣的辭句，去緩和

他們所以爲的黑奴的進入基督教將改變黑奴在民事上的地位之恐怖，這信裏這樣寫着說：『基督教和福音的含意，對於民事財產，或屬於民事關係的一切責任，並不作絲毫的變更。在這些方面它仍任人們繼續維持原狀。基督教所給與的自由，是使人脫離罪惡和道上的束縛，以及貪慾和無節制的願望的支配；至於他們外表的狀況，無論以前是自由的或奴隸的，在他們受洗爲基督徒以後，並不加以變更的。』轉錄 Richard Niebuhr 的「宗派主義的社會資源」，二四九頁。

(註二十三) 轉錄 Constance Mapfield 著佳節的喇叭，一七二頁。

與特利去謀公共的福利，而且這樣努力的人漸漸增多，以爲個人的被感化，是解決社會問題唯一可靠的方  
法；並以爲宗教尙在呈露的道德弱點，是由於它的神學的文盲主義，那是可由啓蒙運動的進展而逐漸脫去  
的。

在這裏我們可更進一層說，當經濟與政治生活的殘忍狀態被遮蓋，當一切社會的公道的努力在  
任何宗教化或開明的社會中所要遇着的情性沒有被認識時，在整個的現象中必有一種偽善的以及感情  
作用的情調。那般從社會的不公道中獲得利益的，自然不像那些受它的痛苦的人那樣能够了解它的真面  
目。祇要最微細的慈善行爲掩住了社會的不公道，他們便會給與社會生活以道德的品質。如果那般失產者  
對他們這種行爲表示輕蔑，並且認無意的感情作用爲有意的偽善舉動，這般特利者必以他們的仁慈的接  
受者爲頑梗悖逆，而大發其正當的怒氣。因爲自由派的新教，大都祇是西方文明中的特利階級的宗教，自然  
無足驚異的。它在這種充滿了社會的不公道的文明中，所採取的愛的理想將被那忍受着痛苦的社會經驗  
的人們惡意地批判爲偽善。這種人們的經驗已經毀滅那享福階級所有的感情作用和幻想。

總括的說起來，當宗教成爲社會正誼的工具和靈感時，它便要隨處遇到各種的危險。每一種真實要求  
社會正誼的欲念，必含有一種宗教的原質。宗教將永遠充塞公道的觀念以愛的理想。它將預防公道的觀念，  
不使它變成純粹政治性的，而完全失去道德性，因爲它是一種政治——道德的理想標準。那將要變成過分  
純粹宗教化的道德標準，必須要援救那將瀕於過分政治化的道德標準。更進一層，在對於一個公道的社會



的希望內，也必有一種宗教性的原質。如果沒有宗教的超理智的希望和欲念，任何社會決不會有勇氣來克復它的失望，去嘗試那不可能的事業，因為一個公道的社會的想像不能得到的，只有那般不認它為不可能的人才能和它接近。宗教的最真實的想像正是幻影，須要有堅決的信仰才可以有局部的實現。因為宗教所信仰為真實的，並不是整個的真實，但却應該是真實；如果它的真實性不被懷疑，它是可以成為真實的。

但是宗教信仰的全部力量，永遠不能被利用來建設一個公道的社會，因為它的最高想像是從感覺敏銳的個人良心的內視而產生的。這種想像至多祇能在密切的宗教集團內實現，在那裏，個人的理想能了解社會的現實，而不能克服社會。在感覺敏銳的靈魂看起來，社會永遠是一個林深蒂密的叢莽，一個自然的世界。然而如果這敏銳的靈魂能夠知道怎樣利用自然的力量去克服自然界，怎樣利用武力去建設公道，這自然的世界也可以漸漸推進，以至接近天國。但是明知道利用這種策略有腐化的危險，宗教化的靈魂便退避不前。如果它能戰勝這種畏意的心理，宗教的理想仍可得到社會上和政治上的意義。

同時我們必須承認，沒有一個社會能達到絕對公平的狀態，而使那最純潔的良心不再設法脫離它的殘忍與不平的行爲。基督教對於十字架的虔奉，是一種無意的個人道德觀念的尊崇。十字架是愛在它自己本身內的勝利，而不是在世界和社會內的勝利。實際上，社會對於十字架是曾經加以設害的。就是國家與教堂也曾捲入這種旋渦，而且將永遠不能脫離。但那十字架上的人則將失敗認為勝利，並且預言將來必有一天，在世界上愛將得到全勝。但是這勝利須經上帝的干涉，才能實現。人類的道德資源是不能擔保的。然而感

情作用的時代，把基督想像中的這一啓示毀壞了。它以為上帝的天國雖近在眼前，却永遠不能實現，除非由於上帝的施恩。

在現在這處處遭逢着社會改造的各種切身問題的時代，宗教的這一面目，靈魂的超昇於歷史的可能以外，是不會被了解的。它必須等到新的公道的社會被造成，而又被發現是不公道的時候，才能為人們所重視。人們必須努力在他們共同的生活，實現他們各個的理想，但結果他們將要知道社會仍是人們的偉大的成就，同時也是他們的重大阻礙。

## 第四章 國家的道德

個人態度和集體態度之間的差別，在上文會時常提及，主題是集體關係永遠不會像個人關係那樣倫理化。我們對付社會公道問題時，也許會發現在一國內部經濟上各階級的關係，比國際關係還要重要些。但是站在分析集體的倫理態度的立場上，先研究國家的倫理態度倒比較容易，因為現代的國家是社會團結力最堅固的一個集體，它有最無疑問的集中的威權，與最顯明確定的組織的單位。教堂在中世紀時也許會與它爭奪最高的地位，經濟階級在現代也許正與它爭奪人們的忠誠，然而從十七世紀直到現在，它依舊保持着人類一切集體中最絕對化的地位。

國家是含有領土性質的社會，它的凝結力是由民族的情感與政府的威權所供給的。邦（Nation）與國（State）並不是同義的，邦的內部時常團結各種不同的民族。這一事實，證明政府的威權是團結國家最後的力量。從另一方面粗看起來，邦與國也可算是同義的，這證明，如果沒有民族的情感和它共同的語言和習慣，政府的威權時常不能維持國家的統一。在不列顛聯邦中，蘇格蘭與英格蘭能互相團結，而英格蘭與愛爾蘭却永不能團結。這顯然表明，在聯邦的組織中，民族的超然化同時有它的可能性與局限性。為便利起見，我們可以將邦和國認為相互的名詞；因為我們的興趣是集中在國家的道德態度上，而國家則有一種聯邦的

工具供它們利用，來穩定它們的社會權力，與確定它們的政治態度和方略。

國家的自私，是盡人皆知的一件事。華盛頓的格言曾說：除它們本身的利益以外，國家是不可信任的。德國某作家說：『沒有國家，除爲自己的利益以外，肯爲任何其他理由締結盟約。』又說：『一位政治家如有其他動機，便應該絞死。』（註一）在世界的任何部分，愛德華·台賽教授（Prof. Edward Dicey）說：英國的利益如有關係，我主張竭力推進這種利益，即至引起戰爭亦所不惜。唯一的限制我以為是：我們所要併吞或收歸保護的國家，預計起來，對於不列顛帝國須有確定明顯的利益。（註二）國家的野心不是時常這樣忠實地被承認的，我們以後將要見到。但這實在是真確的事實。底公平的陳述，對於任何歷史學者是不必再詳細推敲的。

國家自私的根株與理由，究竟是什麼呢？如果我們從國家態度中最不重要與最不顯著的開始，我們必須注意到國家和那與它們共同組織的國際社會的其他國家，並不發生直接的關係。他人的一切問題，它們祇能間接地知道。人們必須看見了他人的需要，才能流露出他們的同情心；必須能分析與了解各個利益的衝突，才能作公道的評判。根據這兩點，顯然社會間比較個人間更難成立倫理性的關係。雖然現代交通工具的迅速化，增加了各國人民對於世界大事的知識，教育的普遍進步，表面上雖促進了人們以公平合理的態度去考慮國際間不能免的利益衝突之能力，然而國際道德並不能因此而得顯然的進步。國際間商業的發展，國與國經濟上互相依賴的程度增加了，以及技術文明的全部工具迅速地使國際間一切相互問題增加，

而人們解決這類問題的智慧則不能同樣進步。美國與日本的生絲交易，並不能使美人尊重日人對於美國排外律的真實感覺。大戰中，美國與協約國的合作並不能使美人用了解和同情來對付協約國間一切戰債與賠款問題。同時協約國也不能以公平態度來解決它們相互的或戰敗國的賠款問題。人類的社會意識是這樣的無知，以致非但不能給與敵人或鄰邦以公道的待遇，並且還不能明哲似的保全自己的利益。如果他們能以比較公道的態度去對待鄰人，那麼他們自己的最終利益將得到最善的保障，然而他們的慾念所注重的，是獲得目前的利益，因此最終利益反而時常受害。(註三)等到他們覺悟了這一事實時，大半已太遲了。比如法國，直到多年固執着不肯讓步之後，才接受一種合理的賠款解決辦法。而且這一解決，有意識的和悲

(註一) Johannes Haller 著愛拉布伊羅

(註二) 轉錄 Kirby Page 著家的防禦，頁六七。

(註三) 有時最現實的政治家，如德國的卡爾·梅爾斯博士(Dr. Carl Mehlhorn)尚且會過度估計國家的能力，以為它對於最終利益會比目前的利益更注重。一九二一年，他以為接受那不可能的賠款條件是得策的，因為「在開始二三年內，我們可以借外債付清賠款。到那時，外國必能覺悟德國必須以極鉅量的商品輸出來抵付這種鉅額賠款，這種輸出將破壞英美的商業，因此我們的債主必定自己跑來和我們商量修正條款。」轉錄達伯倫(Lord Dawson)勳爵著「和平的大使」一卷，頁一九四。實際上，直到十一年之後，各國才覺悟到博士預言的情形，而且他們那時的行為還不是自動的。

劇式的，正與德國極端的國家主義的勝利同時產生，這種國家主義又正是它的不緩和政策所激起的。美國專門採取一種愚笨自私的關稅政策，直到它和國際生活中其他弱點共同造成了整個世界繁榮的毀滅。英國的國民雖比其他現代國家的國民更富有政治的常識，但仍不能對愛爾蘭及時讓步，以致釀成了一種毒素，直到現在還在毒害英愛間的關係。雖然美國從南北戰爭所得到的教訓，被它利用來保持它的殖民帝國，但是事實上仍不能證明它的聰明程度能使它在印度對於英帝國主義的猛烈反動達到完全不能合作的地步以前，承認印度為殖民帝國組合的一分子，國家缺乏社會性的知識之可悲，其故事正是這樣推進着。

在任何國家內，自然總有一部分公民，比較普通的更有知識。他們比那無知的愛國者認識其本國與別國間的事件更清晰，比那在國際關係中追求特別利益的支配階級較無偏私。在各個國家內，這種人的集體大小不同。雖然有時它能給那極端自私的國家的追求以克制的力量，但它的力量大半不足以影響國家在危機中時的態度。英國的自由黨人不能阻止南斐的戰事，美國經濟學者最近對自殺的關稅政策的攻擊，毫無效用。德國的自由主義者不能抑制日耳曼帝國的積極政策。有時這種集體內發展出來的人道主義的衝動，和公道的情感，也會適用於政府的方略，並能影響到它們的行動。比如摩雷耳 (E. D. Morel) 反對比屬剛果的殘暴情形的煽動，便受英政府的贊助，在政府爲了其他原因，便要利用它來施壓力於比王。直至一旦目的達到，英國內閣便把摩雷耳先生的運動棄之如遺。(註四) 自然有時候對於國際公道的合理的興趣，也會特別廣播開來，而影響到國家的外交政策，但這是希有的。換一句話說，心靈在個人生活中雖能克服衝動，

而在國家內則祇存一種極不完備的形式。它距離國家意志比個人意志更加遼遠，因為國家意志是被人民的感情作用與經濟上的支配階級的深謀遠慮的自我利益所操縱的，而政府則是表現這種意志的機關。理論上，雖然國家可以有一種選舉制度，其智力能把大眾的衝動與特別集體的祕密利益集中於一個國家的心靈的統制之下。然而在實際上，人們對於政治事件的合理的了解的力量，將仍舊異常薄弱，以致一切計劃，必須由那實操統治權的支配階級所提出，或被國內隨時會發生的人民的感情與歇斯的里作用所贊助，在國內才能引起一致的行動。換一句話說，國家是一種集合的統一體，其團結力大半是由於武力與感情，而不是由於心靈，因為沒有自我批評，便沒有倫理行為，沒有合理的自我超然的能力，便沒有自我的批評，國家沒有自我超然的能力，當然國家的態度是不會倫理化的。即使一個國家內有些自我批評的傾向自行表現，它們也時常會被統制階級以及社會中一種思想統一的直覺所挫折。因為自我批評是一種內部的不統一，在國家柔弱的心理上看起來，與那危險的內部衝突是不容易分開的。因此，國家因為不能把道德的唯心主義與反社會的行為分別開來，便把它們的道德叛徒與法律罪人同釘在各各太(Co. go. sta)的十字架上，雖然前者是超越現代統一的社會生活的平凡道德水平，而後者則沉沒在這水平之下。對於社會取批判的態度，而同時仍懷着忠誠心，雖然不是不可能的，但總是容易辦到的。所以任何社會，差不多都要認批評就是缺少忠誠心的證明。因為批評缺少，以致社會意志比較個人意志的自我化更利害，如天主教的現代主義者

(註四) 參考 (Wilhelm Dibelius) 著英格，頁106頁。

泰萊爾 (Tryer) 所觀察的，他說：「祇要社會對它的本身有認識，它必定是驕傲的，自我肯定的，自獻感動的，與自尊自大的。」

要統一國家社會，必須應用武力，而那般操縱這種束縛工具的集團，必定更利用它來達到自私的目的，這使國家的自私性更增加。在前而，我們曾討論國家生活的這一部分，可以不必再加解釋。在這裏，我們只要附帶地說明，消滅國家的自私的這一資源，應該不是不可能的。當統制集團的特別經濟利益被取消後，它們的利益將與整個國家社會的利益幾乎調和。現在一個國家的經濟權威者在國際貿易的利潤內，在弱小人民的剝削內，在原料與市場的奪取內，都有特別的利益，而這一切對於國內大眾們的事業，差不多是沒有關係的。所有的一點關係，祇因為在現代社會組織中，整個國家的經濟生活與個人事業是相連的。更進一層，在現代經濟系統之下，財富的分配既不平均，致使財富集中起來，不能在國內投資；貨品生產出來，不能在國內行銷。因此，經濟的權威者祇有向國外投資，並去發展市場，而整個國家必須被喚起來，替他們保護。如果一個社會主義共和國能使特利與權力分開，在物質上它必能消滅國家自私的程度，雖然多數社會主義者希望着，以為如此則一切國際障礙的原因將完全被掃除，也許太浪漫化而不合事實。國家的帝國主義會被資本主義階級的貪慾尖銳化，但這不是它所創造的。如果像柏脫倫·羅素爾 (Bertrand Russell) 的預言，一種寡頭政治的形式，不論是資本主義的，或共產主義的，在這個技術時代是不可避免的，因為一般大眾對於那般管理經濟與政治的複雜程序的專家，不能維持社會化的統制，故在長時期內，共產主義式的寡頭政治應該



比資本主義式的更適宜。他的權力將祇是政治性的。沒有特別的經濟利益來引誘他追求與國家利益相衝突的經濟政策。但是他仍可以發生私人的野心與光榮的幻夢，使他爲了它們而犧牲國家。因爲他與資本主義的權威者一樣，能操縱宣傳的機關，他自然也可以很容易地製造出對於他的事業有利的公共感情。

直到這裏，我們總是假定國內的公民私人在社會性上是無知的。雖然我們也可以有理由來希望，在將來的數十年或數百年內，普通的智識水平將要特別地加高，而社會性的智識的增進將能修正國家的態度，然而它究竟能否增進到消滅一切國際關係間的道德危險的程度，實在是個疑問。愛國的心理包含着一種倫理上的啞謎，除了用最敏捷和深通世故的態度來分析它以外，簡直不能了解。這個啞謎是：愛國心將個人的自私轉變爲國家的自我主義。人們對國家的忠誠心與其他較小較褊狹的忠誠心比較，是博愛主義的一種較高的形式，因此它便成爲一切博愛衝動的媒介，有時它是這樣熱烈地表現着，以致個人對於國家和它的事業的批評態度，幾於完全毀滅。這種無節制的忠誠，便是國家的權力和它不受道德的拘束，自由利用這權力的根基。如此，個人的不自私反成爲國家的自私，因此人們所懷抱的，以爲只要引伸個人的社會性的同情心，便能解決人類較大的社會問題的一種希望，便會完全成爲空想。博愛主義很容易被領導流入國家主義的沼泊，要希望它再流出這種沼泊的範圍以外，就非常困難了，因爲在國家範圍以外的廣大的人類共同社會未免太渺茫，不容易引起人們的忠誠心。別方面，在國家範圍以內較小的，如宗教的，經濟的，種族的，文化的各種集體，也很難與國家爭取國民的忠誠心。從前它擁有一種宇宙性的聲勢的時候，教堂會有相當的威

功，但現在它的聲勢已經失去了。將來的發展，也許會使階級代國家而為忠誠心之首要的社會對象。然而在目前，國家依然佔優勢。它不但有其他集體所沒有的公安權，而且利用一切最重要最顯然的象徵去把它的要求映入於個人的感覺之上。這一個因素是非常重要的，因為沒有相當的象徵，人們決不能感覺一個大規模的社會集體的存在。國家有它的行政機關，它的政府的外表和典儀，它的戰鬥工具的動人的表現，有時更有它的皇室的顯赫情形，來作它的統一和偉大的象徵，使國民發生了敬畏心和崇拜心。除此以外，人們對於故鄉之一種親愛的虔誠的連繫，他們少年時代的一切景象，事物，與經歷的回憶，——這一切神聖的感情的光輝，將流入於愛國的情感以內。雖然實際上這不過是自然界普遍的恩惠，而人們的簡單的想像力卻把它轉變為一個仁慈的國家賜與它的人民之一種特別幸福的象徵。這樣，在現代的靈魂中，愛國情感既佔了如此重要的，無節制的地位，以致國家竟可以任意利用那個人的熱誠所集成的權力，來為所欲為。在無數例證中舉一條實例：勞喬治在一九一一年有名的阿加德危機（Agadir Crisis）時代，當一般在斐洲搶掠的國家不許一個新強盜加入分肥，而歐洲戰爭立將爆發的時候，在他的市長官邸演說中竟宣言說：『如果他國以武力壓迫我國，以致不列顛必須犧牲它數百年來以英勇和功業得到的偉大和慈善的地位，甚至當不列顛的利益在生死關頭上，而它反必須忍受輕蔑的待遇，似乎它在國際政局中是無關緊要的。如果這樣方能維持和平，則我敢斷然說，這種和平的代價是絕大的恥辱，不是我們這樣的大國所能忍受的。』（註五）國家的極端敏銳的『榮譽』永遠能得到國民的血液來滿足的。它的野心無論怎樣微細和卑鄙，總可以要求並

得到它的多數愛國志士的贊助。

無疑的，在愛國性的博愛主義中，另外也混合着個人自私的伸展的成分。個人對於權利與聲望的慾念，被他自己的局限性與社會生活的需要所挫折，他便把他的『自我』伸展到國家上面，而以代理人的地位來恣縱他的無政府的貧慾。於是國家使一方面是個自我主義的克制，一方面又是它的洩氣管。愛國志士個人這樣表現的自我作用，有時是關於經濟利益的，有時不過是一種虛榮。敘述他的朋友文斯登拜吉爾時，威爾佛·司高·柏倫脫 (Wilfrid Scawen Blunt) 說：他和他們多數人相同，帝國的虛榮對於他的影響，較之一般人所臆測的貿易的利潤與需要為大，後者且是他所否認的。』(註六) 文化的帝國主義是不要經濟利益的，它只想以帝國主義的權力來擴大國家的文化，因而獲得一種自私的滿足。這種傾向，在一般最高尚最寬厚的靈魂內都能表現，文學家如雷斯金和戴尼孫都不能完全免除，在宗教的傳道事業內也含有這種的成分。據保羅·費法 (Paul Pater) 說：有些俄羅斯人不但想把他們的政府的形式傳佈於全世界，並且希望將來俄國的語言成為世界的語言。(註七) 雖然國家由侵略所得的經濟利益，大半歸於特權階級，而不歸於全部大眾，然而普通公民也有從帝國主義得到利益的可能，而且他決不會不把它算在自己的賬上。一位

(註五) 轉錄 G. Lowes Dickinson 著國際的無政府三四頁。

(註六) 轉錄 Kirby Page 著國家的防禦二八頁。

(註七) 參考 Plofer 著在蘇俄七年。

現代英國作家論印度說：「據已有的估計，大不列顛的人民，五人之中必有一人直接或間接要依賴我國與印度的關係來維持生活。既然這樣，多數思慮周到的人，真不懂爲什麼對於那每天在印度集合起來，要毀壞我們的貿易與商業的危險勢力，倒是極少理會呢。」（註八）這樣坦白的宣言，顯然承認國家的自我主義的目的。在平時，這目的總是被帝國主義者——不論是英國的或別國的，——掩飾着。他們永遠虔誠的堅持着說：英國擔任這樣重大的責任，祇是爲替印度維持和平與秩序，而毫無其他野心。

根據上述，可見一方面個人的不自私能發展成愛國心，別方面他的自私又會借國家的面具來表現，這兩種心理合併起來，給與國家的自我主義以極大的力量。宗教與理智的唯心論，都永遠不能把它完全克制，因爲唯心論者的愛國心會被更宇宙化的忠誠心所減削，將永遠是一個少數者的集體。在過去的時代，他們的力量總是很薄弱，而不足影響國家的行動。在國家發生了危機，以及國家的野心與他們的道德理想衝突至極點時，他們便祇有採取與國家分離的方策來自慰。究竟一個國家人口的百分之二所抱的有意的和平主義，實際上能否阻止將來的戰爭，如愛因斯坦教授所主張的，實在是一個很不容易確切回答的問題。大概非等到人類對階級的忠誠心發展到能與它作有效力的競爭時，現代國家主義的權力是不會被抑制的。

國家的最顯著的道德特質，也許便是它的偽善。我們已經知道，自欺與偽善是一切人類的道德生活中不變的原質。它是道德給與不道德的貢獻，或者可以說，是那較小的自我用以欺僞較大的自我，使後者允許它去恣縱一切衝動與冒險事業的計策，因爲這種衝動與冒險事業如果不上加好看的面具，是不會被那

理智性的自我所許可的。究竟這假面具是專為外人參觀的或是如常有的情形，專為欺騙自己的，這樣，他人就永遠不能切實地肯定了。這種個人方面的缺點，自然在國家的道德性更少的生活內，更為明顯。但是我們也可假定，國家這個組織，因為人們對它的期望比對個人的更少，是不必為它們的行動假造什麼道德名義的。以前也許有一個時期，它們確實沒有這種需要。現在它們的偽善，既經表現它們對於人類理智性增加的屈服，一面又可證明人的合理的要求是多麼容易被欺騙。

如果國家要想得到它對於個人的忠心與熱忱的雙重要求之全部利益，一方面使個人認它為自己特有的與唯一的社會，另一方面又認它為包括宇宙性的價值和理想的社會，這樣，國家的欺偽性乃是它的政治方略所必需的。這兩個要求是互相矛盾的，前者偏重個人的感情作用，後者則合於他的心靈。而且只有用欺騙的方法才能把它們分解。在戰爭時，這種情形尤為顯明。平時國家大都不能達到真正完全的自覺，必須等到與別國明顯的鬭爭式的對立時。在國家的存在內所包涵的社會現實過於廣大，很難給國民的想像力以顯明的印象。國民祇能模糊地把它與自己周圍的小社會和家庭相印證，同時並接受那種把人類個性給與國家集體的神話。但這種印象仍不能明顯地引起他的忠誠心的特別熱忱。這種熱忱，是在非常危險的時代，當他的國家與別國發生衝突時，獨有的產物。它是從一種新的，明顯的印象裏發生的。這種明顯的印象使他能了解他的國家獨立存在的現實與統一。換一句話說，正是當國家在進行侵略或防守的事業的時候，（

自然，後者的名義是永遠可以利用來解釋前者的。國家存在的現實狀態，會這樣明顯地呈露出來，以致國民對於它引起了極端的狂熱，無批評的決心。但是就在這時候，國家所自詡的唯一性，也便會與一般所公認以國家為宇宙性價值的現實化之印象，發生了尖銳化的矛盾，這一矛盾，祇有利用欺詐才能分解的。在簡單的愛國的想像中，國家不是一個社會，而是唯一的社會。雖然它的價值本是相對的，而在他的樸質的眼光看起來，則是絕對的。對於絕對者的宗教性，直覺在愛國的宗教中的重要性，並不比在其他宗教內為小。國家常常被人給與一種神聖的氣味，這正是那般自命為宇宙性的宗教所以那樣容易地被國家的情感俘獲與馴服，以致宗教和愛國主義融合的理由之一。國家所建立的教堂的精神，和歐戰前德國的『基督教與德意志性』文化，便是有意義的例證。調和國家所自詡的宇宙性與危機時代所呈露的唯一和相對的國家生活的最好方法，便是替國家表章普通的，世界通行的目的，說它是在為文明與文化奮鬥，並且假定整個人類的事業都與它的鬪爭有關係。在簡單的國民生活內，這種僞善借實直無研究的自欺而生存。政治家則有意地實施這種行為（雖然有時他會引火燒壞自身），以圖為他的事業得到國民的極端忠心的擁護。文化界的分子則對僞善完全屈服，祇不及政治家那樣刻意製造，因為他們自己內部的需要，比簡單的人民更須利用欺詐。他們所信奉宗教的或理性的文化，使他們們了解道德的價值如果要成為現實，必須具有宇宙性；因此除非替國家的野心加上宇宙性的品質的假面具，他們便不能屈服於這種野心之下。在他們中，也有少數人認這種辦法是不可能的，而在多數者的心理中，理智的能力如果活動起來，反而祇能給與戰爭的瘋狂與國家政

治的懦弱比普通人所能創造的更中聽的遁辭。於是他們便成爲戰時最壞的欺騙者。德國戰時最有名的神學家亞道夫·哈那克 (Adolph Harnack) 教授宣稱：『英格蘭，挖斷了那保障西歐和它的文明，不使俄羅斯及汎斯拉夫主義的沙漠侵入的堤防。我們必須堅持到底，因爲我們必須替歐洲和英國自己保障一千五百年來的工作。』(註九) 大哲學家魯道夫·歐根 (Rudolf Eucken) 更用毫無二義的言辭，把他的國家的目的與最後的價值合在一起。他說：『在這一意義上，我們有權說，我們是人類的靈魂，而德意志國的毀滅，將奪去世界歷史最精深的意義。』(註十) 保羅·薩巴地 (M. Paul Sabatier) 竟這樣說：『無疑的，我們是在爲我們自己奮鬥，但我們也在爲全人類奮鬥，今日的法國是在宗教式的戰爭着……我們感覺我們的悲痛是在繼續着與實踐着那在各各他地方犧牲的人的悲痛。』(註十一) 戰時的文學，簡直充滿了相類的知識分子自欺的例證。自然可能的，有些竟是由不誠實的屈己迎合大衆的歇斯梯里和政府的壓力而發生，但是大部分還沒有不誠實到那樣地步。

歷史上的一切戰爭，差不多沒有比西美戰爭更能表現偽善與感情作用。然而智慧豐富如華爾特·海恩斯·裴極 (Walter Hines Page) 這樣的人，竟能從這裏面找出如下皮說的道路性來：『難道墨西哥便

(註九) 轉錄 Kirby Page 著國家的防禦，一四八頁。

(註十) 同上，一四九頁。

(註十一) 同上，一五二頁，在他的書第九章內，p. 55。先生曾蒐集無數相類的例證。

終於不能得到這樣的機會來清除土匪，黃熱病，瘧疾，帶鉤蟲，使那地方衛生化，而使人的生命，投資，和有秩序政府有安全的保障嗎？如果這樣，我們在古巴所做的工作，就可成爲歷史的新紀元的開始，是完全爲被征服者謀利益，而以衛生的改良去把它實施出來。新的衛生事業將墾闢全部熱帶土地，但是第一步工作必須先用武力——大概是從外面加入的。難道歐洲現存的武力不能分來去做這一種工作嗎？……而那熱帶是在呼喚着，需要着衛生的設備呢。」（註十二）也許美國人的宇宙性價值的觀念，以衛生的設備來表現的，是很有意義的。

除了知識分子的自欺以外，西美戰爭也貢獻了許多關於政府的偽善之最觸目的例證。那偽善也許是太過度了，因爲一個青年的政治上未長成的國家，要想把它幼年時代反帝國主義的天真態度，與它的笨拙的少年時代的帝國式的衝動調和起來。它是剛在開始感覺和試驗它的力量，而對於它所覺察的既有點自傲，又有點慚愧。麥金尼大總統的各種政治文件和演說，簡直是那些奸惡的人們的寶庫。戰事開始以前，他致國會的公函內有一節這樣說：『如果以後看起來，我們對於我們自己，對於文化，對於人類的義務加在我們身上的責任，使我們不能不用武力干涉，那麼實行干涉時在我們方面必須毫無錯誤，而且必使旁觀者看來我們的行爲顯然是必要的，故能邀得文明世界的贊助與讚美。』他又說：『我不是說要用武力去佔領，那是我們所想不到，我們的道德的規律，那簡直是罪惡性的侵略了。』（註十三）當我們的和睦可愛的總統終究被我們狂熱的愛國者推入於戰爭的漩渦，雖然西班牙業已對我們的全部要求表示屈服時，他給與那想以



妥協方法消滅戰事的歐洲列強所致的『對於合衆國大總統和人民的人道性與和平性之切實的請求』的回答，表示希望列強『對於我們想完成我們對於人道的責任，解決這種局勢之切實的不自私的努力，也表示同樣的尊重，因為這種局勢的無限延長，已經使人不能忍受了。』（註十四）戰爭已在愛國情感的狂潮上被宣佈了，一切宗教的唯心論者以及人道主義家，對於我們保護古巴人民的英雄舉動，均表示無限的歡欣與鼓舞，完全忘記了許多美國的政治家，從那反帝國主義的湯姆斯·約費孫起，曾說過西班牙對於像古巴那樣切近我國的小島之所有權，終究是不能保守的。不幸在上院通過宣戰案時，無意中想起了那否認有佔領目的的泰納修正案，否則古巴早成爲我國名義上和事實上的屬地了。（註十五）

對於斐列賓羣島便不同了。因爲沒有預先許過願，故一個國家便可以在它的政策上無限制地表示出僞善。雖然西阿多·羅斯福和上議員羅奇所領導的小秘密政團會細心計劃戰爭的策略，使斐列賓終究成爲我們的屬地，然而他們馬上又製造了一個故事，說是戰爭的幸運使我們不得不接受和保護這一羣島嶼，直到現在，這故事還存在着。戰爭開始的名義是爲解放古巴人，其結果則我們決計佔有斐列賓，而不願對人

（註十二）轉錄 Park Moon 著帝國主義和世界政治，四二二頁。

（註十三）轉錄 Walter Millis 著英武精神，九〇頁。

（註十四）轉錄，一三六頁。

（註十五）同上，一四三頁。

的反對，大總統命令與西班牙談判和平條約的和平委員會說：『在最後的結束中，一切必須謹慎與寬大，正與開始行動時國家的公義與人道相同。』西班牙人一定得到了一種寬大的特別印象，因為在和平會議中，我們是時常在增加我們的要求。關於斐列賓，大總統命令委員們說：『事件的進展支配着人類一切行動。我們不能不覺察，雖然在我們方面沒有一點計劃，戰爭已經帶給我們新的擔負與責任，我們必須以適合堂堂大國的態度，來擔負與解決，因為從最初開始，在我們的生長與境遇上一切國家的主宰者已經明顯地註定了文明上最高的責任與擔保。』(註十七)經過委員們多次的討論，及國內帝國主義者和反帝國主義者長期的爭辯，終於決定索取全部斐列賓羣島之後，國務卿海氏致函委員們說：『現在命你們力爭斐列賓全部的割讓，……責任和人道的問題，這樣地感動了大總統，以致除了他所已決定的之外，實在找不着更適當的答覆。』(註十七)自然美國人中，也有能看透這種偽善的。『爲什麼？』那時的一位最偉大的自由主義者慕飛爾德·斯多禮(Moorfield Storey)說：『一百六十萬人的古巴，有自由和自治的權利，而斐列賓的八百萬人就沒有！』(註十八)然而這類批評家的力量太薄弱了，不足以克制一個強健的青年國家的權利意志。在西班牙終於割讓了羣島，而將和約簽定之後，政府給陸軍的命令，是以一種幾乎絕對不誠實表示，完成整篇的偽善文章：『佔領軍司令的責任，應當是用最公開的方法，宣布與表明我們並不是以侵略者或征服者的資格，而是以朋友的資格來到此地的。』(註十九)

後來麥金尼先生對一隊教士們解釋他怎樣達到美國政策上的決斷，他說：『每夜，我在白宮的地板上

踉來踱去，直到夜半。我一點也不羞愧地告訴諸君，不止一夜，我會跪下來向上帝禱告，默求他給予光明與領導。在某夜，它終於這樣的來到：——我們沒有他路，祇有把斐列賓完全取來，教育斐列賓人民，提高他們的程度，使他們有文化，成爲基督化，並依賴上帝的聖恩，爲他們盡最大的服務，看他們是我們的同類人。基督也會爲他們而犧牲生命的。於是我便上床去睡覺，從此睡得十分安穩。」（註二十）

美國對於麥金尼先生的神聖的幻像，並不是完全不服從的，因爲在那些島嶼內，它確實做了一點很值得稱讚的教育和衛生工作。然而現代一位觀察在東方的西方帝國主義的學者，那桑尼·裴法（Sathaniel Peffer）却給與帝國主義的真動機以比較麥金尼先生更忠實的估計。他諷諷似的觀察道：關於他們配不配自治的問題，當然可以多多地討論，但是爲什麼有什麼關係呢？如果他們有那種力量，斐列賓人明天便會奪取政權，宣布獨立。如果他們已有力量，或者等到他們有力量時候，不管配不配，他們必要自治的。否則，即使他們和蘇倫一樣聰明，現在的美國決不會允許他們獨立，就在一百年後，也不會允許他們獨立，如果他們的

（註十六） 同前，三七四頁。

（註十七） 同前，三八七頁。

（註十八） 同前，二五四頁。

（註十九） 同前，三九六頁。

（註二十） 同前，三八四頁。

獨立，要使美國的利益受損。』(註廿二)裴法先生的觀察，最近又得到了事實上的證明，贊成斐列賓獨立的運動，得到了新的理由上的鼓勵，因為美國的糖業家要想把斐列賓的糖放在美國的關稅壁壘以外。

麥金尼先生的偽善，有些比普通的過於率直，但是在其他國家和政治家的歷史上，也不是找不着相似的例子。格蘭斯東(Glendon)先生也是和麥金尼先生同樣虔誠正直的一位政治家，也許還比他聰明一點。他和麥金尼一樣，也是一位主張反帝國主義的人。當他被迫佔領埃及時，他實在很想仍舊保持他的反帝國政策的假面，或者甚至於連帶它的實質。他宣布說：『在世界一切事物內，那(永遠佔領)是我絕不會做的事情。』『祇要等到地方的情形，以及維持總督政權之正常組織使駐兵的需要消滅時，』陸軍立刻便會撤退的。格蘭斯東說，這是一個神聖的誓約，『因在困難的慎重的的工作過程中，這誓約已經替我們贏得了歐洲的信任。如果一個誓約能比別的更神聖，則這一事件的神聖性就會強使我們必須履行。』(註廿三)然而格蘭斯東終沒有履行它，直到現在，還是沒有履行它。而且，英國人還驕傲地把這種不履行誓約的行為認做是他們自己『混水中捉魚』的天才的例證之一。在這事件以前，當吉青納出征蘇丹，與法國馬裏德大將(Marchand)在法蘇達(Fahoda)地方發生衝突時，羅司伯萊勳爵在一次演說中宣稱：『我希望這次事件可以和平解決，但是必須認清關於埃及的主權，這是毫無妥協的餘地的。』(註廿三)國家的偽善的最高峯，大概在神聖同盟條約的序文內已經達到。在這序文內，俄普奧三國的政治家，曾以彌漫着不誠實的宗教式的假殷勤的辭句來介紹三國締結同盟的反動意志：『三國皇帝鄭重地宣佈……他們的不能動搖的決心，

……採取神聖的宗教箴訓，正直的，基督式的，博愛的，和平的箴訓為他們唯一的信條。……因此，三國皇帝同意，按照聖經令人以兄弟相待的訓言，以真誠的，不可分離的，兄弟精神的盟約，永遠聯合為一體，無論在任何情形與事件中，均互助如一國，對於人民與軍隊，他們將如人民的父母，將用同樣的兄弟精神來領導。……三同盟國的皇帝，感覺他們自己不過是上帝指派來管理同一家庭的三個支派的代理人。……其他的列強，凡鄭重贊助以上原則的，都將被接受，加入這神聖的同盟。『這篇文件特別有興味的地方，正因為一方面它的情感文章顯然是那情感主義者，俄國沙皇亞力山大的手筆，而在別的方面，那製造這盟約所需要神聖化的政治交易的人，則是那冷酷的現實者梅特涅。差不多在同樣方式之下，克利滿梭指令凡爾賽和約的的現實，而威爾遜則供給一點感情與理想的修飾。沒有國家會坦白的承認過自己的帝國主義的真動機，它總是宣稱它是特別關心於它所克服的人民的和平與幸福的。一九〇七年，在俄英兩國瓜分波斯的條約中，它們曾聲明將『尊重波斯的統一與獨立』並且聲稱，『誠意希望維持該國全境的秩序。』（註廿四）西班牙與法國分割摩洛哥時，曾聯合宣言，它們『堅決地注重在蘇爾丹的皇權下的廣爾帝國的完整』（註廿五）歐洲各國用

（註廿一） Nathaniel Puffer 「白人的難題」，二二八頁。

（註廿二） Park Moon 著「帝國主義與世界政治」，二二八頁。

（註廿三） 同上，一五三頁。

（註廿四） 同前，二七九頁。

以分贓的條約，大多數是偽善的教科書。人們永遠不能肯定地分析出，它們之中究竟有多少是用以欺偽他的，有多少是用以哄騙自己的國人的，有多少是用以醫治那般自己覺得內心被政治權變與個人良心所分裂的政治家的道德傷痕對於麥金尼，格蘭斯東，伍德羅·威爾遜，赫白脫·阿斯奎士，愛德華·格雷爵士，以及貝士門·荷爾威格（Bethmann-Hollweg）等一類人，後一類的原質是很重要的。

我國在拉了美洲和加利比海區域的帝國主義政策，每一位歷史學者都知道，與歐洲國家的帝國主義的區別，不過是武力成分較少，而商業成分顯然較多，然而國務卿休士在一九二四年的一次演說中，則給與它以道德性的神聖之光輝：「我們的目的不是剝削，而是幫助；不是破壞，而是相助，以奠定一個健全的，穩定的，與獨立的政府底基礎。我們的志願不是要統制別國人民，我們只希望有繁榮的，和平的，與守法的鄰邦。」（註廿六）這種感想，美國的政治家不知背誦過多少遍，雖然事實上每一篇公正的歷史內都明白記載着那樣縱他們對於南方鄰邦的政策之經濟動機。柯立治大總統處理關於戰後整理各問題的一切函件，差不多沒有一篇不是帶着神聖氣味的偽善之稀有的例證。比如他曾一貫地允許歐洲各國，說我們在解決戰債問題時，唯一的志願祇是要維持國際公約的神聖，與預防歐洲各國陷入疏忽的商業習慣。

德道家會觀察和批判國家的偽善的，常常假定如有比較完全的，能够滲透和分析這種推諉性與欺詐性的社會性的智慧，則必能使這種偽善終於不能發生。但是他們又是在這裏計算那永遠不能得到的道德和理性的資源。在一九一四至一九一八年，當世界完全沉入不誠實與偽善時所不能得到的，再過十年，百年，

甚至數百年，將仍不能得到。國家必定比個人更不容易一面見到他人的小過，一面仍能注意於自己的大惡。何況那在個人已經是很不容易的。個人道德生活中永有的弱點，到了國家生活中簡直會增加無數倍。一個國家如果被人斥為偽善，它將表示無限虔誠的恐怖。一九一六年，威爾遜大總統曾用柔和的諷刺口吻分致和平建議書與雙方交戰團體，『冒昧地請求注意下列事實，即在此次戰爭中，雙方政治家心中所抱的目的，事實上與他們對本國人民及對世界所宣佈的目的相同，那時候，挪士克利夫（即北巖）勳爵報告說，全英格蘭人民都如『地獄般瘋狂，』羅伯薛西爾勳爵感受『極深切的痛苦，』英王對於這一建議，竟因痛苦而不能自持，（註廿七）一九二七年，上議員海拉姆·強森（Hiram Johnson）被歐洲責難美國偽善與貪慾之批評受刺過深，就宣稱：『在他們的長時期的，卑劣的，流血與侵略的國際生涯內，那些稱美國為歐洛克（守財奴）與蠢豕，蔑視我們的主張，嘲笑他們的行動的國家，從來沒有一件理想的，博愛的，或不自私的國際事業。他們的呼號，祇是要更多的土地和新的人民……和在惡毒的外交政策不能成功的地方，鐵與血便代替來壓服那些懦弱的無告者……無論我們有些什麼錯誤，而且那大都是內部的，我們合衆國總是地面上唯一在國際關係上表現出理想主義或博愛主義的國家……合衆國會以它的寬厚與仁慈的行爲，寫了一篇

（註廿五） 同前，二〇一頁。

（註廿六） 同前，四〇七頁。

（註廿七） Charles and Mary Beard著美利堅文明的興起，卷二，六二九頁。

不可磨滅的國際的政策，這便是給與歐洲的嘲弄與擲槍之答覆。」（註廿八）我想一定是很有興味的，如果我們加上一句說：這位發表議論的先生對於排斥日人法律的通過很盡了些特別的力量。

大概我們能夠希望，從國家得到的最好的結果，祇是它們應該以一點真正的國際上的成功來扶正它們的偽善，並且在它們追求自己的利益時，更知道怎樣把公道給與那比私利更廣大的利益。英格蘭常被歐洲大陸各國指摘為，能以特別技能利用國家的自以為是的藝術之一國家，也許它已經達到了這一地步，特別因為在不列顛的政策中，很有一點真實的人道主義的意識。意大利政治家司佛查伯爵（Count Storza）最近曾對英國的政治藝術獻上了敏給的，適宜的讚美。他說：他們有『神賜給不列顛人的一種寶貴的天資。當英國的一個重要利益逢到利害關頭時，在這三島內就會發生不約而同的行動：一方面，政治家與外交家冷靜地工作着，以期能求得某種確實的政治利益；在另一方面，並沒預先約定的秘密了解，牧師們與著作家也正在忙碌着，辯才無礙的表彰出為什麼應該贊助唐甯街所進行的外交動作之最高的道德理由。比爾剛果事件正是這樣的。比利時在那邊施行政治權，業已多年，但是有一個時候，忽然在卡丹加，剛果鄰近英屬南斐的一省內發現了黃金，於是一般牧師和虔誠的人們立刻發動一場劇烈的新聞運動，拚命地攻擊比人對待黑奴的殘忍行為。最驚人的，最真正帝國性質的，是這些牧師們和其他虔誠的人真是被最完美的基督教的信件所感動，而真沒有別人在後面牽線。」（註廿九）另一位外國的批評家與英國生活的觀察者威爾赫姆·德貝流斯，以為英國的道德偽飾是有正當的價值的，他說：『英格蘭，是唯一有國家政綱的強國。雖然



這政綱是極其自我主義的，但同時也應允給整個的世界以它所切要的東西，如秩序，進步，與永久的和平……在它們（其他列強）中間，沒有一國到現在能够立起一個它們自己的，同時含着國家性與國際性的理想標準，和英國的一樣，與英國的對立着。」（註三十一）如果我們承認德貝流斯的話，英國所成就的事業，大概是我們希望可以希望從任何國家得到的最好的結果。究竟它的成就是不是偉大到不能不以鬭爭而得到國際的公道，自然仍是疑問。關於這一點，印度便是例證。雖然不列顛在印度有確實的成就，它在那邊的帝國主義却是滿含着偏頗與偽善，使一切的國家都去做。如果印度要想在不列顛帝國中佔完全平等的地位，祇有在它能够用某種力量，奮鬥抵抗大不列顛的帝國主義時，才能夠把它得到，這是很顯然的。

一般的國家太自私了，它們的道德性太鈍了，太自以為是了，這使國際間的公道不用武力就不能達到。如果這一個假定是真實的，那就要發生一個問題：究竟國際間的互相報復舊怨，製造新仇，如戰勝的德國引起復仇的法國和戰勝的法國以不公平的手段壓迫德國，使之發生怨恨，這一類循環的因果勢力，能不能免除。國家的道德是這樣的，如果即使有一挽救的方法，也不會像戰前戰後的一般道德家所假定的那樣容易。從表面上看來，使武力含有道德性的救濟之一種方法，便是把它置在一個社團的掌握中，這社團對於

（註廿八）轉錄Kirby Pope著國際的防禦，一九六頁。

（註廿九）Cario Sfora著威羅巴的獨裁政治，一七八頁。

（註三十一）Wilhelm Dilthey著英格蘭，一九九頁。

各個國家的利益衝突，處超然的地位，並持公正的眼光。這方法能排解國內社會間的許多矛盾。國際聯盟的組織，表面上便是這一原則之伸展到國際生活的方面。但既然國內社會中的有力階級能腐化法庭的公正性，自然，一個由多數國家湊成的集團，內中既包含着最強和最弱的國家，自難望能得到公平的態度。再者，這國際集團的聲望太薄弱了，其力量不足以節制各個國家的權利意志，以致不能有充分統一的精神，去懲戒那般頑強反抗的國家。因此，日本便能違反盟約去侵略滿洲，因它早已聰明地假定着國際聯盟表面的團結是假的，它不過稀薄的掩飾着，而不能控制各強國特有的政策。這一點，是日本所能引誘與利用的。日本所假定的事實，證明它是對的。所以它終於贏得了法國的贊助，和削弱英國協助國聯政策的力量。它的泰然破壞盟約的成功，完全暴露出我們的未長成的國際社會的弱點。同時，最近軍縮會議的失敗，以及解決國際關稅政策的混亂狀態之一切努力終歸無效，也是這弱點的表現。這一弱點便證實了那悲觀的結論，以為現在還沒有一種政治力量能給各國的——至少是各強國的——自我意志以有效的社會性的克制力。即使它能夠根據國際現狀去維持和平，却毫無證據使人相信，可以用和平方法改正一種不公平的和平局勢。非等到它能給戰敗的一般國家以公道，而無須它們重行加入戰爭，以矯正它們的痛苦的時候，一個國際的社會還不會證明它自己的能力怎樣。

各國政府的階級性雖不是它們的貪慾之唯一原因，但也是首要的原因，因此，現在國際間的無政府狀態將繼續存在，直至對付暴變的恐怖使它們改正，或暴變的本身破壞了現在的社會制度，重建起比較合作

化的國家的社會。現代社會中不見得有充分的知識能預防暴變。更決不會有充分的知識鼓動我們的世代來自動的改組社會，除非那將迫近的暴變之恐怖來促進社會轉變的節拍。

在每一現代產業國家的內部階級矛盾的尖銳化，正在逐漸破壞國內的統一，同時也在危害國際的交誼。也許我們的產業文明中經濟的不平等，和社會的不公道之不斷的增長，將強迫一切國家加入最後的大戰，結果必使它們同歸於盡。在一般先進的國家內，由階級鬥爭所引起的對國家的忠誠心底崩潰，已經進展到這樣遠，以致各國簡直不敢放任現狀中論理上的自然屬性，去取得它自己的途徑。這般國家的內部情形，特別是德國，在那裏，現代文明內部活動着的各種力量與成因可以顯然地看見——暴露着它們必須用怎樣拚命的策略，才能維持一點國內團結的形式，而同時這種策略怎樣的似乎正在製造一個國際的大衝突。在這衝突內，這一團結的最後形式必被摧毀無遺。假如我們想明白了解現代情形的可能性與其危險性，我們必須仔細研究各國內部的階級矛盾，並估計它們對於文明的將來之重要性。

## 第五章 特權階級的倫理態度

一個國家內部的經濟階級與社會階級，未能享有或未會享有為國家所有的政權，內部的團結力，和顯然特立的現實，因此，我們要討論階級的態度與行為，就比較的困難，而且不易準確。過去階級之有意義的行動，是以一般個人的態度決定的。他們大都不是被對階級的忠心所激動，而是被個人的利益所激動。這種利益，正好與其他享有或缺少同樣的社會特權的人的個人利益相符合，因此他們便聯合起來，採取共同的步驟，以保護共同的利益。階級也可以根據在社會內相同的業務而組成，但是非等到業務變為特權時，它們是不會顯然特立的。比如專門職業階級可以因某種心理的特質而從其他中產階級的集體中特立，然而這些心理的特點與專門職業者根據他們相類的社會經濟特權，和其他中產階級所共有的政治態度比較起來，結果將仍是微細而無價值的。約姆斯·梅迪孫宣稱：『人們能力的各別，是……平均利益之不能超越的障礙，而財產權便從那裏發端。保護這些能力便是政府的第一個目的。因為對於不同的與不平等的收聚財產底能力加以保護，便會立刻產生各種各樣的不相同的財產享有；同時又因為這種不同點對於各個享有者的感情與觀點之影響，社會的分裂成爲不同的利害關係和派別，便繼之而起。』（註一）除了認能力的不同爲特權的不平等的基礎，而給以過大的意義外，這的確是政治態度的經濟基礎之正確的分析。能力與業

務的不同固然也幫助產生特權的不平等，但是不平等形成到這種程度，決不能完全借口於能力與業務，而且它們與某一社會制度內所維繫的那種不平等竟毫無關係。

我們所要討論的，最重要的，是社會特權的不平等能在每一社會內發展，而且這種不平等便成了階級分化與階級凝結的基礎。在前面，我們會看見特權的不平等的主因是由於權利的不均衡，並且形成這種特權的力量雖然不一定，而普通仍是經濟的。現在的日本仍有一種軍閥階級，他們所享有的社會的與政治的聲望，比較那經濟勢力強大的集體更大。他們的權力與聲望是根據封建習俗而來，在這種習俗內，武勇的力量和榮譽能壓倒純粹的經濟勢力。在現代的俄國，也許有一個階級正在發展着，其權力不基於經濟的力量，而由於處理國政的能力。在現代資本主義社會內，重要的社會權力便是生產關係的享有權內原有的權力，而且這種權力更能夠自己霸佔特別的社會特權。各種的政治觀念與社會態度，依據各階級所享有的社會權力與經濟特權之程度而互異。自然，主要的分別是在於有產與無產之間。然而在這二者的內部，也有較小的分別，如果從某某各觀點察看時，它們能把主要的區分掩蔽住。比如地主們的利益，有時會與產業資本家的利益相歧，社會政策有時也互相衝突，必須等到危機發生，一切的財產都被攻擊，或等到兩種財產與所有權都合併時才能消滅。產業工人也許會發現他們的無產階級分成兩歧，那比較享特權的熟練工人，不一定隨時與普通工人取同一的步驟。那般為普羅階級團結努力的人們，以為在產業工人中不應有這種分派

(註1) Charles Beard 著政治的經濟基礎，三三三頁。

主張，將不一定能建立完整的一致團結。這種團結將是一種倫理上的成就，那是不顧那般比較享受特權的普羅集體的目前利益，才始得到的，雖然與他們最終的利益仍將適合。立在有產者與工人之間，由專門人才，事務員，小商人，官僚等組成的階級，其成分與社會眼光是曖昧不明的。究竟他們的地位是不是不能保全的，在這地位消滅之後，他們是否將加入有產者或工人的隊裏，都是仍在引起許多的臆測之問題。在對於這些問題的答案中，也許藏着西方「文明的將來」的啞謎的線索。關於這一點，以後將再加討論。現代的經濟階級，比中世紀的社會階級一方面自覺較強，在另一方面又沒有那樣顯明特立。技術文明的力量，一方面給與階級組織以凝結力和自我的表現，在別方面又不免以一種無盡的分門別類的作用與其相輔的各種特權來攪亂那分析階級的經濟環境。

不管各階級的自覺程度如何，某種指定階級內各分子的社會的與倫理的觀點，必被每一階級所共有的特別社會環境加上一定的色彩，如果不完全被它決定的話。這一事實雖被經濟學者認為不易的原理，然仍不能深入極端道德化的神學者與倫理化的唯心論者的印象中，後者，把住他們對於宗教或理性唯心論的能力之溫度的信仰，仍堅持着深信可以造成某種強大的理性和良心的力量，足否認或超越那成爲階級分化的基礎之經濟利益。人類的全部歷史證明這種希望的無效。理性與道德資源的發展雖能影響社會的與道德的觀點，但不能消滅階級的自私。道德的唯心論，必須在人的想像力的局限內方能表現，從這種想像力，人能認識他們的動機的真性質，以及與他們競爭的利益之有效性，但是極少數人的想像力之敏銳肯

澈的程度，能使他們棄去自己的自私動機，而完全了解他人的利益。因此所謂唯心論，非但不大能清理政治與社會的問題，反而常使它們混亂。因為當柔弱的道德情感在違反最高倫理原則的社會組織的局限內表現時，這種唯心論反會增加人們道德上的混亂。

統治階級與特權階級的道德態度之特徵，是普遍的自欺和偽善。他們有意與無意地把自己的特別利益與一般的利益及普遍的價值混在一起，像我們在分析國家態度時所看見的，在階級態度內也同樣顯著。爲什麼特權階級比無權的更加偽善呢？理由是，他們祇能利用平等公道的合理理想來替特別權利辯護，證明這種特權對於大衆有利益。然而特權的不平等狀態，却比他們所能以理智辯護的更利害，因此特權階級祇得時常用它們的智慧去創造許多金玉其外的理由，證明它們的理論，說它們所享有的特別權利能產生普遍的價值，能爲公共的利益服務。

特權階級的偽善，最普通的一種形式是假定它們的特權是社會酬謝特別勞績的公平報酬。在社會繼續認定對於重要勞績給與特別報酬這件事在倫理上是公正的，而在社會上是需要的時候，（平等主義的俄國復用這種不平等報酬的原則去暗示着它不容易廢除的，）社會上的特權將永遠以它所効力的社會業務爲藉口，至少在它自己的眼光中是如此的。享有世襲利益的特權階級利用這種辯辭時，要使人聽起來合理，它們必要設法證明或假定，即使那般無權階級能有同樣機會，它們決沒有貢獻同樣勞績的能力。特權階級是一成不變地在製造這一個假定。特權所買來的教育和社會上特別地位，以及特有的執行政權的

機會，很發展了人們的能力，而他們則自命爲天賦的才幹。在世襲的特權階級裏，不知有多少下流與無用的例證，然而因爲有少數能人，便把它們一概掩沒。別方面，特權者永遠保持着它們的習慣，不給被壓迫階級以絲毫培植發育先天能力的機會，轉而指摘它們缺少那不許它們得利的才能。十九世紀的普及教育運動，無論在那一國內都會引起特權者的這種辯辭。貧人們是不配享受教育的利益的。如果他們得到了教育，他們將把它作過大的利用，而更能有效的抵抗壓迫者的剝削。一八〇七年當英國國會討論補助學校這議案時，有一位吉迪先生(Gidd)提出了在每一國家都找得着反對的論調，他說：『這種教育貧苦勞動階級的計畫，無論理論上外表如何好聽，對於他們的道德和幸福，將覺有害而無利，非但不能使他們爲農業與其他勞動職業的馴良的奴隸，反將教導他們看不起本分的生活；非但不能教他們以馴服，反將使他們強項反動，如各工業區習見的情形；這一計劃，將使他們閱讀反基督教的誘惑性的冊子，惡毒的書籍和出版物，將使他們對於在上者傲慢無禮，以致在數年之後，國家的立法將不得不用權力的堅強手腕來對付他們。』(註二)

美國南方白人，每藉口黑人的文盲情形，來反對黑人平等的參政權。然而實際上，南方各州沒有一處給黑人以與白人相等的教育設備，對於受過教育，能自立的黑人反比那般馴良無知的更加仇恨。一九〇一—二年，維琴尼亞州大會中，一位華生先生反對教育參政試驗。藉口這種試驗，將特別優待受過教育的黑人，而歧視舊式馴良的黑奴說：『這種參政計劃，將屠滅舊式的黑人。那新產品，能讀書的，能寫字的，流氓，選舉人，漂亮而俗不可耐的學校畢業生，帶着八字鬚和獼皮帽子式的文憑，手槍，銅鈕扣，和自行車——他，這種人便



是我們的政治家所要立刻加上那高尚的，古共和國的最高榮譽的，特殊公民。」（註三）

有時統治階級覺得自己的力量特別強大，不必舉出什麼缺乏資格的證據，便足以否認被治階級分享特權的適宜。他們祇是硬說人家不配，絲毫不加證明。密西西比州的上議員華達門（Senator Vardaman）就這樣地宣言說：『反對黑人選舉，不管他外表的精神與道德資格怎樣。無論他是潘克·華盛頓帶着他的盎格魯薩克遜的助力，或是每天早上替我擦鞋的安迪·多特孫，一個椰子式的頭，巧克力膚色典型式的小黑鬼，我同樣的反對他爲選舉人。這兩種都不配執行公民的最高任務。』（註四）南方的白人和每一統治階級一樣，無論如何決不肯賞賜被治階級以平等的特權，何況在這一事件內的被治階級，還是被壓迫的民族。在與他們抱同樣偏見和承認他們制度內社會的不平等的環境時，他們將毫無羞恥的硬說。而在這兩種態度都被攻擊的地方，他們便利用僞善，替被治者加上許多先天的缺點。

關於理智與道德思想的增進，使特權與權力平等化之限制與能力，十九世紀中普及教育和普遍參政等運動是最好的說明，普及教育原則是中產階級唯心論者所發起的民主運動的產品之一。雖然這運動大部分被中產階級收爲私用，不給產業階級以按照民主原則所應有的全部，然而普及教育的觀念終助成了

（註一） 轉錄 G. M. Tvedyan 十九世紀的不列顛歷史，一六二頁。

（註二） 轉錄（Paul Lewinson）著「種族階級和政黨」，八五頁。

（註四） 同上，八四頁。

各階級的利益，給與產業階級以自立的力量和知識，使他們能抵制中產階級利用民主運動爲自己階級利益的企圖。雖然真誠的唯心主義助成教育利益之普及於一切階級，我們必須注意，建設普及教育比普遍奏政容易得多，因前者祇代表一種利益，而後者則包括利益和權力兩者。因爲權力是產生利益的資源，所以統治階級不到最後一步，決不肯把它犧牲。他們把得住權力，便能分配和施與各種利益，據他人之慨地自己覺得一種道德上的安慰，同時實際上仍把持充分特權，以保證自己在社會中顯見優越的地位。固然教育是一種潛在的權力，因爲它使無產者能用有組織、有效力的方法來保護自己的利益，可是統治者對於這一點的畏懼心已經狐掘狐狸地自行折平，以爲教育可以利用爲教導馴服性的工具。差不多與這種相類的希望，也許是無意的，便可以在亞丹斯密士爲普及教育辯護的理論內看見：『受過教育有知識的人們，總比蠢笨的合禮貌與守秩序。他們覺得自己是值得被人敬重的，而且大概也會更被他們合法的上司看得起……他們將傾向於觀察，而且比較的更能看透黨派性與煽惑性的偏私的怨謗。因爲這種原因，比較起來他們將不容易被引誘的，以致不必要的去反對國家政策的行爲。』(註五) 西印度羣島一位傳教士主張教育奴隸，用類似的理由：『因爲他們所知道的外界，爲他們的利益進行着的事業，大半從他們自己的主人和管理者的暴烈談話內得到的……祇是教會的影響，在緩和他們的慾念，使他們沈着地盡他們的責任，預防他們觸犯人的法律，而對上帝犯罪。』(註六) 直到今日，教育一方面是統制階級手內的宣傳工具，別方面也是被治階級解放的方法。因爲這種利害的關係，我們可以容易知道，當他們開始讓與教育特權時，特權階級爲什麼一方

面希望，一方面又恐怖呢？

根據前述的理由，普遍參政的問題便經過更頑強的鬥爭。一八三二年，英格蘭的改良案，如果沒有各產業階級的騷動，便決不會通過，然而結果他們終於被擯於其利益之外。在這一事件中，和俄國第一次的革命時代相同，中產階級利用勞工的助力，得到了他們的自由之後，便立刻把他們的友軍排斥，而獨霸一切的戰利品。經過了半世紀的鬥爭和政治運動，從一八三二直到一八八八，普遍的參政權才在英國成立。在這一時期，特權階級對於產業階級，求得完全參政權的進攻，一步步也不放鬆地節節抵抗，老是利用他們的舊理由。那般缺乏參政特權的人們不配行使這種權能，（註七）然而普遍參政權的最後勝利，仍不是最後的，因為婦女還是被擯於特權之外。她們爭得這一權利，也必須經過同樣的被人以不配的理由反對。而且，除了道德與理性的勸誘力之外，還須加上武力才能得到權利平等的勝利，至少在英國是如此的。

除了自稱他們對於自己所行使的職權和自己所享受的特權在知識上特別適稱之外，統治階級還耽於其他的偽善。常時，他們還要自詡道德上而不用知識上的優點來擁護自己的利益。十八和十九世紀初與的中產階級，便是這樣地認自己在勞動者以上的利益為勤儉與正直生活的報酬。十九世紀政治經濟中的

（註五）亞丹·斯密士著國家的財富，卷五。

（註六）轉錄H. Richard Niebuhr, 見「宗派主義的社會資源」, 二五一頁。

個人主義，以及新教清淨派中勤慎的美德的神聖化，也被中產階級所利用，以為自己在道德上比有閒階級和產業工人都優越。這種個人主義，以及對於勤和儉等美德的重視，使他們相信工人的貧窮是由於他們的懶惰與不願將來。台摩賽·德惠脫 (Timothy Dwight) 爲耶魯大學校長，新英格蘭保守主義的首領，爲商業利益反對殖邊人的政策的鬥士，他描寫殖邊人爲「太懶，太好說話，慾念太重，太放蕩，太不計較，致不能得到財產和品格。他們總以為自己有不凡的智慧，了解醫藥學，政治學，和宗教的程度，比終身研究這種學問的人還要高。雖然管理自己本身事務還不及他人，却自以為能管理國家，比大衆所委託的代理人好得多。」（註八）

（台摩賽·德惠脫並不是中產階級尊貴性代言人中唯一一把「財產與品格」併爲一談的。中產階級是很自傲的，因爲他們的財產與有閒階級的遺產不同，是從品格，勤業，操守和節儉產生的。因此，他們便深信凡是與他們有相類的先天美德的人，必能享受同樣的豐餘。不能得到這種豐餘，便證明缺乏這種美德。中產階級的信條這樣自然的從中產階級生活環境中產生，似乎應該被認一種幻覺而不是僞飾。但是在現代產業時代，經濟不平等狀態的造成，勤儉美德的成因，與經濟權力不平分配的成因比較起來，事實上顯然呈露前者是如何的細微。在這時，仍想違反事實來維持他們的信條，誠實的幻覺的原質便轉爲不誠實的僞飾了。一八七七年的大工潮，明明是因強盜式的資本主義的不公道而發生的。像約翰海那樣的人，反認它爲勞工的貪婪性的表現，並藉以重行肯定他的個人主義的信條。這般評判實難令人認爲是誠實的。據替他作列傳的人說：「他和他同時代的人們一樣，以爲貧民對財產的攻擊，是被在野政客所鼓動的，這般野心家利用流氓，罪

人，暴徒，社會的糟粕等，爲反對政府和法律的人們作工具。他以爲你如有財產，便證明你自己或你的先人勤儉和有遠識，你如果什麼也沒有，便可以斷定你的懶惰，作惡，至少是不顧將來的。現世界是有道德的世界，如果善惡能得到同等的報酬，便不成其爲現世界了。」（註九）

一般人的觀念，常以爲資本的利潤，實在是公道的社會對於那般犧牲目前浪費的快樂，使社會能有生產資本的人的勤儉與遠識之報酬，這種觀念，當資本初期，生產事業大半是由平常進項積聚起來的，資本興辦的時候，是相當正確的。然而在現在，利益與權力的集中程度日益增加，使那般在產業上作極大投資的人不必絲毫減少他們最奢華的生活程度。現在的人還以爲這種觀念爲特權的不平等狀態之一種藉口，那便越變越不誠實了。在我們現在的世界，生產的資本既這樣多，而消費的資本又那樣少，所謂經濟的不平等，是資本資源儲積的必要原則，這一理論，在經濟的本身上已經失去它的有效性了。然而特權階級却仍利用它

（註七） 麥考萊曾以古典式的傲慢，與自以爲是的詞句，表現不列顛貴族的傲慢，以及他們不信下層階級有資格管理政權的

態度：「在這島內，雖然大眾的消息比在歐洲任何其他地方靈通，然而多數人的權利常被少數人的熱心違反他們自己的意志，來假定……人民的被統治，是爲了他們自己的利益，爲了他們自己的利益，他們不可爲自己的無知所管束。」

轉錄 Carlos Davis 著 格雷和皮爾的時代，二八一頁。

（註八） 轉錄 Rielard Niobuhr，見前，一五三頁。

（註九） William Forster Taylor 著 約翰翰得的生活與書簡，卷一，六一—七頁。

來替德行與特權之間或社會業務與特權之間建立一種金玉其外的聯繫。

特權階級所自詡的，並用爲他們在社會上所享有的特別利益之藉口的道德優點，不一定常常是實利主義式的。中等階級也許最注重儉德與勤業在社會上的利益，並且自命爲對於這種美德特別完備。但是地主貴族之自命不凡，則完全根據於別種理由。他們每自詡道德上的優點，因爲他們實在缺乏實利主義的美德。他們不但鄙薄工人的勤業性，並且也看不起商人，以及一般必須工作才能生活的人的這種美德。（註十）他們極端稱揚有閒生活的安樂，並且把禮貌歸於道德的範圍以內。在貴族的道德態度內，禮貌和道德每每很奇怪地混在一起，在每一種語言內，這種情形常以有意味的雙關意義表現出來。英文中的“Gentleman”（紳士）和“Nobleman”（貴族），德文中的“Adel”和“Edel”（貴族），便是在一切語言內所能找到的這種字之顯明的例證。這種字的雙關意義，一方面表示出身高貴和禮貌周全，而另一方面則含着道德高超與思慮周到。它們顯然說明那般能够培植有閒生活中的有禮貌的人怎樣替自己的成功掠取道德的美名。在別一方面，“Villain”和“Kerl”兩字都有賤奴和惡人的意義，這些雙關的意義，證明他們更毫不遲疑地替窮人加上缺乏道德價值的罪名。英文“Gentle”是從一個拉丁字基變化出來的，也含着出身高貴和德性溫柔的雙義。希臘文“Euryevns”似乎本來祇含『出身高貴』的意義，但是在希臘的悲劇內，則用它來描寫貴族性，而不及其出身，無論在那一種言語內，這種貴族化的道德與禮貌相混雜的明證，似乎都存在着。

英文“Generous”（慷慨）也是從一個拉丁字基（Generous）變出來的，表明慷慨性也被認爲一種貴

族化的美德。這是很自然的，因為只有富人才有時間和財力來做明顯的幫助友人們的事業。托斯坦·費白倫 (Thorstein Yoblen) 諷刺式地解釋特權者的慷慨態度，說他們是在努力鋪張自己的財力，以引起他人的妒羨。(註十一)這一解釋之接近真理的程度，大概和富人與有閒階級對於自己的慈善事業的估計，相差不多。在前面我們曾提示過，慈善性內兼有真憐憫心與權力的鋪陳。這後一原質正能解釋，為什麼有權力者比較傾向於慷慨施捨，而不願給人以社會的公道。

貴族階級對於藝術和文化的熱忱，給它以為特權辯護的又一道德的藉口。這種熱忱，一方面也許是顯明的浪費的一種漂亮形式，而另一方面也許是被無聊的情緒所鼓動，因為不必以工作謀生的人太無別事可為。無論如何，社會的不平等，對於文化歷史含有這樣的基本性，以致克萊夫倍爾 (Clive Bell) 竟能認社會的貴族性組織為高等文化的首要原因。(註十二)藝術和文化二者的起源，都是由於敘麥利亞和埃及祭司

(註十) Oslo Feisinsgor 氏為費德列克·巴巴羅薩的史官，他說明中世紀的地主貴族輕視商人和手藝人的態度，十分完備。他對於意大利各市那給與後者以高位，曾這樣指摘著說：「他們竟不輕視，而給與那下流的機械手藝工人以武士和其他尊位的榮譽，這種人無論在何國，都是和瘟疫一般，被播於光榮自由的事業以外的。」海格爾著「意大利的憲法史」卷二，二六七頁。

(註十一) Thorstein Yoblen 著有閒階級的理論，第十三章。

(註十二) Clive Bell 著文明。

的開工夫他們因為是祭司能够比兵士更不費力地維持特權的地位因此可以自由地利用開功夫去研究文藝和理論等沒有目前實利的事業。然而文化需要閒暇這一事實，很難認為是維持有閒階級之充分的藉口。貴族階級一方面創造了一位藝術家和兩位贊助藝術者，別一方面它便養活一千個執袴子弟。一個明理的社會，必能知道怎樣扶助那般有藝術和科學天才的人，而使他們不必勞力於目前生活的工作。它將給那般有能力利用閒暇的人以閒暇，而決不許那有閒階級偶爾從整批的以無聊和下流舉動浪費時間的廢物內，發現了一位創造的天才，便去利用他為維持階級的藉口。沒有一個複雜的社會能廢除某種特權的不平等。爲了某種社會業務的合法施行，這種不平等的一部分是必要的，另一部分（雖然這一點尙不能確定）也許要被利用，來鼓勵執行重要業務的毅力與勤敏。但是合理的特權，必須與業務或執行業務的能力發生關係，如果認這種原則與完全的平等主義相矛盾，那麼，它與階級特權的維持，也是同樣相矛盾的。特權階級的維持，是由於特權的世襲，絲毫不問個人能力能否利用它們為公共的利益。而且所世襲的特權的程度，與執行業務所必需的，更是毫無關係。因此，世襲階級的特權的合理化，是不可能的。趨向於這一方向的任何努力，結果必致墮入於不誠實的態度，——特權階級自衛方法的特點。

特權階級還有別種固執的方法，藉口公共的利益為自己的特別利益辯護。假定他們自己有理智的特別天才和道德的優點，並且這種特點能洋溢於公共的利益中，——這不過是方法中的一部分。他們最歡喜用的一種方法，大概是將社會的特有組織，和社會中一般的和平與秩序合一，而自命為法律與秩序的傳播



者。因爲每一社會皆有希望協調和避免衝突的本能之志願，所以這種方法便成了維繫不公平的現狀之極有力的工具。從來沒有一個社會能達到和平的地步，而在它的協調內沒有滲入不公道的成分。因此，凡想掃除這種不公道的人，必被加上危害和平之道德上的不名譽。即使他們追求公道時所用的是極和平的方法，特權仍要給他們以這種道德上的不利的。特權者將聲稱，擾亂一種不穩的均勢是極其危險的，並且伴爲恐怕這種努力，結果將引起無政府的狀態。這種希望和平的熱情，不一定常是有意的不誠實態度。因爲在社會中執有特別權利的人自然會認定這種特權是他們應有的權利，而毫不顧慮不平等狀態給與無權者的結果，當然，他們對於不公道會有一種自然的滿足。因此，任何想推翻這種包括不公道的和平的努力，在他們看起來必是從無理的不知足而產生。而且他們對於自己維持特權所用的武力和壓迫，不過只有一部分的自覺，因此對於反對者利用武力和暴動的恐嚇，更會加以斥責。他們所用的武力，大半不是在經濟權掩護之下的力量，便是政府的公安權。這種武力，表面上似乎曾被政府的公平態度所神聖化，實際則完全聽命於他們的利益。於是他們便似乎含着完全善意的，對工人們的罷工暴動表示憎惡，而以同樣的心境來請求政府用武力制止罷工。資本主義報紙對於勞工爭執中武力暴動的一致反動，便是爲了表示他們對於工人利用劇烈手段之一種憎惡，然後要求國家用保安隊去壓服憤怒的工人們。說他們這種推論含有善意，未免太寬厚了。實際上，特權階級對於利用自己的保護和侵略工具來補充政府的公安權這一政策，是毫不表示嫌棄的。在美國，勞工爭執中公司私有警察的施威，不知造成了多少殘暴的壓迫的慘案。十九世紀英國歷史中也充

滿了特權階級，利用暴力，自稱協助政府努力鎮壓與革命同類的事實。一八三〇年，漢濱縣發生劇烈的暴動，明明因為工人們不能忍受極端貧苦和極可鄙視的貧民救濟法。請看九年之後，威靈頓公爵怎樣率直地報告他所進行的補充國家的警察力：

『我勸導縣長們自己騎在馬背上，率領他本人的奴僕們，家臣們，馬夫們，獵人們，囚人們，帶着馬鞭，手槍，獵具，以及其他找得到的武器，去單獨地，或聯合地攻擊這般暴徒，驅散他們，格殺他們，把那般逃不脫的囚禁起來。在許多方面，這種工作幹的很有精神。真奇怪，不知怎樣，各鄉村便很快地被紳士們的行動與精神用最好的方法完全平定。』

這位公爵以為這般煽動改良者是在危害國家的和平，暗示着他們是法國急進的民主主義俱樂部所買通的搗亂者，於是他便以自己超越法律範圍，保護國家和平的行動為合法。這種推論實有一種特別現代化的意味。這一次改良運動最迫切的目的，是要求取消那般人口減少的市邑所仍享有的選舉權，而將參政權更平均的分配，——這也是引起這位公爵對於改良運動者又恨又怕的原因。最有意義的，是這位公爵誠實的程度竟使他明白承認自己的真實的動機。

『在三十位衰落市邑（人口減少而仍有選舉權的市邑）的代表人中，我看見三十位要維持現有財產的狀態，——我國對殖民地的統制，海外的國家榮譽，和對於本國的皇民表示誠意。』（註十三）

在美國，階級意識不如他國明顯，階級矛盾沒有像產業先進國那樣有劇烈的鬥爭，然而它却給我們以

分析特權階級，維護法律與秩序的熱慾之特別有意識的園地。在美國歷史開始的初期，漢密爾頓派商業集團與約費孫派農民和殖邊人劇烈鬥爭的結果，使前派人在一七九八年通過施行各種嚴酷的排外和鎮壓反動的法律，以破壞同情於約費孫派的愛爾蘭和法蘭西移民的公民權，並以防阻約派對於法國革命的同情。雖然這種法律顯然是非常偏頗的，而紐約的政府機關却宣言說：『任何時候，如聽見有人攻擊那鎮壓反動的法律，應該認他為不肯屈服於保障社會秩序的束縛之下的反動分子，而加以裁判。這種人是行跡可疑的，拿十四同時漢密爾頓派的一位牧師更虔誠地利用那自古各國通行的經文，來勸誘人民服從那統治者：『每一個生靈均應服從在上的權力，因為這種權力是上帝所賜與的。』

美國革命以前，階級的利益已經在美洲政治內表現。特權階級每以維持法律和秩序的名義來抵抗革命的情緒。派靈頓(Parrington)論及美國保守黨時說：『簡單的包括在一句話內，保守黨的哲學便是權利意志的表現。它的動機是階級的經濟利益。它的目的是利用政府為工具，以剝削社會。坦白的說來，這種哲學是不大好聽的，它的弱點暴露着，必被一般不能享受它的利益的人加以難堪的批評。因此，它必須用很巧妙的方法，縫製華美的衣服來遮蓋它的裸體。穿上了愛國、忠誠、法律、秩序等文縷章身，它的外表已經很可觀了。再罩上英國憲法的朝服，就更加堂皇都麗了。』註十五 約納桑·鮑齊為安立蓋教會的牧師，是一位最有名的

註十三 轉錄 Charles Davis: 是葛雷其渡爾的時代, 二二四—二二六頁。

註十四 轉錄 Orlando Bower: 著約費孫和漢密爾頓, 二八五頁。

保守黨的人，在他的一切著作中實能供給我們以保守黨偽善態度的寶藏。『服從政府是人的責任，正如它是人的利益。對於基督徒這尤為特要的義務，因為它是上帝積極的命令所明諭的。』又說：『自由這名詞，只有唯一合理的意義來應用，即尊重法律便是尊重自由，因為自由包涵對法律的服從。』論及勞工時，除了不誠實的強認他們的不平由於缺乏道德，及偽善的將法律與自由合一之外，他更說：『而且那般勞動階級現在不但不認富人為自己的保護者和恩主，反而把他們看做許多生長過度，可以凌辱而不算罪過的龐然大物。除此下層的階級，還有許多更使人不滿的地方，他們不但拋棄了勤業，節儉和守秩序等最適合他們生活狀況的美德，反而變成懶惰，奢侈，和放蕩了。』(註十六)

在美國歷史中稍後的階級內，西方的農民會起來反抗東部商業階級把持政府。他們的信條是人民黨主義，他們的鬥士是白來恩 (Bryan)，可是同時我們便發現政治家觀察家中見解自由，而能明理的，如高德金 (Godkin) 國家雜誌 (The Nation) 的發起人和主筆，也反轉來竭力攻擊那般怨望的農民，指控他們抱無政府主義。他素來對於那般黃金時代信徒之萬惡的政治行為抱着批評的態度，然而這並不能幫助他了解那農民的暴動，正是反對不公道之一種正常的抗議。當這種抗議漸漸地成示威運動時，他竟這樣說：『最近二三年來，這樣預料不到的攻擊，至少能表明不僅在外人羣集的城市內，陰謀家才會叢生，革命主義才會廣播。』(註十七) 白來恩建議鼓鑄銀幣的主張，曾被認為是『一種勇敢惡毒的賴債方法。』這證明如高德金這樣的自由人，尚且寧願維持一種標準貨幣制的不公道，而不願通貨膨脹，或因此發生可能的騷亂。在不

景氣的時節，這種不公道將更加厲害，因為欠款者將被迫以價值跌落的貨幣來清償債務。在這裏，高德金顯然暴露了中產階級知識分子典型式的懦弱。論及一八九六年民主黨黨員大會時，他說：『全國都戰慄地厭恨地注意着它們瘋狂的舉動，不耐的等到十一月，來把它們和它們的煽動政策搗滅。』高德金對於民主黨最顯明的責難，也許要算那次關於民主黨反對聯邦法庭濫用職權的抗議的論調。他說：『對於法庭這一下打擊，顯示出革命者的直覺是如何的切實。他們認識他們最厲害的仇敵。因此，司法的判決便屢次遭受革命式的立法機關的毒噬。……』(註十八)法庭因它享有所謂不偏不頗的聲望，正常常被利用為階級統治的工具。如高德金這樣聰明的觀察者，尚不能了解這一事實，由此我們可以想像到，政治見解上是帶着如何濃厚的階級利害的色彩。『政治』布魯克·亞丹 (Brooks Adams) 說：『是一個階級和多數人向上的鬥爭。憲法……是要由法官來說明的。這一業務，因它的要點是政治性的，正好在法庭的地位上加上了數百代以來所想努力除去的那種壓力。……從最初開始，美國的法庭，因它所處理的是最劇烈爭執的政治問題，便成

(註十五) Vernon Louis Parrington 著美利堅思想的主要潮流，卷一，『殖民地心理』，一九七頁。

(註十六) 轉錄 Parrington，見前，二一六—一七頁。

(註十七) 轉錄 Parrington，同前卷三，『批評式現實主義在美國的開始』，一六四頁。

(註十八) 轉錄 Parrington，見前，一六六頁。

(註十九) Brooks Adams 著社會革命的理論，四五頁。

為政治勝利必需的工具……法庭永遠含有不能否認的黨派的偏見。』(註十九) 亞丹錯誤的地方，只是在假定司法的偏見，是美國獨有的特點。

白來恩所主張的政策，比較上實是很和平無私的，而素來公平正直如高德念者，竟會怕它引起無政府的和革命的危險，而加以攻擊，這真是很可令人注意的事實。這一事實，顯然呈露出階級偏見的力量，並且證明那已居高位的階級，必要在那些正前進着的階級頭上加以無政府和革命的惡名。白來恩失敗之後，頭一天早晨，紐約講壇報說：『那惡毒，無知，而饒舌的小孩子……不過是無政府黨阿爾格爾德(Alger)；革命者德布斯(Debb)，以及其他同類的亡命之徒等血手中的傀儡。但他，白來恩實是一位好學的學者，好學而且熱心的。』(註二十)

人類的心靈是這樣懦弱的工具，並且這樣容易的被慾念所奴使和強姦，以致我們實在不能分別出，在特權階級對於無政府和革命的恐怖之中，究竟有多少成分是可以根據他們對於社會上事業不完全的觀點來解釋之誠實的恐怖，而多少成分是陷害前進階級於不利地位的不誠實的陰謀。如一八九四年約瑟·苛愛特(Joseph Choate)在最高法院攻擊新所得稅律為『共產主義的，社會主義的，和人民主義的』(註廿一)人們自然會疑他不見得是誠實的。可是在別的方面，常與立凡·溫德爾·荷孟斯(Oliver Wendell Holmes)在他的安靜舒適的新英格蘭世界中，對於西部要求政治上平等的呼聲感覺不耐時，就說：『我們不需要煽動者日中的烽烟，夜中的火炬來領導我們上文明的進程。我們也不需要一位能劈開崖石，不是給

我們以止渴的水，而是放散焚燬我們全體的煤油之糜西。』(註廿二)這大概確實是一位深恨一切變遷的安樂老人之誠實的偏見的表现。因為誠實人的偏見對於政治的倫理關係的妨害，不亞於野心家的虛偽的表白；那道德主義以誠實為免去政治生活不平的方法，未免過於看重誠實的價值了。

美國特權階級害怕無政府，和自命為和平與秩序的保護人，實在不過是一種很平常的現象；不過在這樣一個階級界限尚未十分明顯的新進國家，這種現象會很顯明的表现，乃是很有意義的。在其他先進國家的歷史內，特權階級這一性質的證據更隨時皆有，而且更特別的顯著。在一八一九年的孟吉斯德大屠殺，英國政府殘酷地鎮壓選舉改良運動以後，英國特權階級不但對於自己加於運動者的暴力不感覺後悔，反而對於運動者所使用的暴力時懷恐怖。因此便通過了一條防止將來暴動的鎮壓反動的法律。理德斯台爾勳爵(Lord Redesdale)還宣言說：『一切急進改良的集會，不但是一種毀壞現有憲法的名譽，使人民感覺怨憤，以圖將它推翻的煽動的企圖，而且是一種反對憲法公然謀叛的行為。』(註廿三)從一七九八年起，直到一八八八年才結束的英國參政權改良運動，一直受着保守黨人固執的反抗。他們總是堅執的反覆申說

(註二十) 轉錄 Mills 著戰鬥的精神，五八頁。

(註廿一) Barr 著美利堅文明的初興，卷一，五九一頁。

(註廿二) 轉錄 Parinson，同前，「美利堅的浪漫的革命」，卷二，四五八頁。

(註廿三) M. F. P. Dorman 著十九世紀不列顛帝國的歷史，卷二，二五九頁。

每一次的參政權擴張的結果，將造成無政府狀態。(註廿四)一切政府和統治階級之一成不變的傾向，當無政府狀態將要成功時，總是以武力來重建和平，而不是設法消滅各種使人怨望的原因。一位英國史家論及十九世紀初葉英國改良運動時的一切騷動說：「一八一七年政府最大的錯誤，是祇想鎮壓那運動，而不察看那造成它的原因。……在一切造因中，有一個印象是政府不願削減公共支出，以減輕一般納稅人的負擔，或者是不願把窮人的納稅重負的一部分移到有產者的肩上。」(註廿五)這段對於一八一七年英國政府的評判，對於任何時代和任何政府，都是同樣適合的。(註廿六)

當下層階級要求行政權的參加，和社會特權的平等權利時，雖然他們並不用暴動方式或以無政府狀態去威嚇，而特權階級仍必藉口於這般前進階級沒有行使他們所追求的權利的資格，而預料將來必至發生無治的狀態。英國有一位學者論及印度時便作這樣的預料，他的話與自古以來一切特權階級的恐怖預言完全相似：「我們實不能預見，在我們的統治截止後，印度將不至發生普遍的無治狀態以及毀滅的徵兆。顯然的，印度唯一的希望祇是在英人之有益而堅強的政府之長期的維繫。……密爾(Mill)曾說：他認為在印度的不列顛政府「不但在意識上最純潔的，而且在行為上也是人類社會中最仁慈有益的，」無疑的，我認為直到現在，這仍是真實的情形。」(註廿七)這一評判，簡直兼含着一個統治國家的傲慢，和一個統治階級的自大。即使它有點可取的地方（英國在印度不少切實的成功，是值得讚許的），也早被統治階級獨佔一切權利，而不許他人分得一點執政時欲得優良成績所必需的經驗……之一種態度所玷污了。



統治階級既這樣衆口一辭的提倡和平，這樣強硬的深惡痛恨一切暴動和無治狀態，表面上看來，人總以為他們是被純粹和平的原則所感動。然而在關於國際的事件時，他們便立刻暴露出他們的真相。在國內堅決的要維持和平，對於鄰國則特別容易被激加入武力的鬥爭。有時他們好戰的熱忱係由特種經濟利益所鼓動，別時則完全爲了利用外患來鞏固自己在國內的勢力，因爲戰爭的狂熱和因之而發生的愛國性瘋狂，容易擾亂人民對於統治階級的特種利益和公共事業的區分，不比在平時頭腦清靜的時候。投機式的戰爭，以前曾拯救了許多統治階級的生命。在歐戰期內，蠢笨的俄國貴族也曾竭力設法，將武力外交政策的狂焰煽動至白熱的程度，以圖欺騙民衆，使他們忘却統治者的貪黷和所給予的痛苦。不過他們的結果是失敗

(註廿四) G. M. Trevelyan 著十九世紀不列顛的歷史，二二八頁。

(註廿五) Charles Davis 著格魯和皮爾的時代，一九〇頁。

(註廿六) 正當著者寫到這一段時，美國政府方在利用軍隊驅逐「撫慰金請求隊」(Bonus Army)出華盛頓。所謂「撫慰金請求隊」不過是因政府不能適當救濟失業羣衆而生的不安的現象。胡佛總統竟以軍隊去鎮壓他們，還要強詞申辯。這種手段，顯然呈露了一切政府的表面化狀態之又一切實的證據。我們「業已用迅速和堅決手段去對付那反抗合衆國政權的行爲」，他說：「如果我們要保全所珍貴的自治政府的程序，必須用適當的方法對付這種公然不法的行爲，所以在數月的忍耐縱容之後，政府就不得不斷然處置了。」

(註廿七) Sir John Strachey 著印度·官的管理和進展，四九八及五〇二頁。

的，因為俄國社會分化的程度已經進展過遠了。（註廿八）

特權階級和統治階級的偏見，偽善和欺詐，大都不是以對於階級的忠誠心來決定的，然而相類的國家的這一切態度，則大半因了對於國家的忠心而生。自然，當他們的共同利益發生危險時，特權階級分子並不是不能對於自己階級效忠，而取一致的行動。但他們各個分子的態度決不能如在國家或無產階級中那樣受着集體的控制。他們的態度不過代表某一既定環境之一致的結果，以及利害關係對於態度和意識之不變的影響。因此，特權階級的集體自我主義，竟完全是個人自我主義匯聚的總和，不比國家的自私態度內尚含有個人不自私的忠誠心的成分。根據這一點，也許可以說，階級偏見的非倫理性質，比相類的國家性的態度更容易利用理智來消滅，因為前者沒有後者那樣複雜。然而實際上，這一任務並不如理性的道德主義者所想像的那樣容易。這種道德主義者的本身，便完全是舒適的環境的產物，怎能了解社會公道這一絕望的問題。特權階級的一切偽託，固然有些是有意的欺詐，然而大部分產生的原因實由於階級所借以保護自己的社會地位的理智，宗教和文化等法度，即係這一階級本身的局部經驗和觀點的產物，至少含有這種色彩。階級中的明哲分子如果向階級本身的理智和公道的法院自訴，其偏頗的判決結果將發生更大的危險，因為這法院是有公正不偏的聲望的。智慧的程度如果更高，合理的觀察如果更尖銳化，在想像上也許能消滅階級偏見到某種程度。無疑的，它能使個人方面能參透那混淆階級多數分子的心靈和良心的道德幻覺之人增多。也許它更能減少階級中多數分子對於他們的幻覺的深信，這樣就在階級間不可避免的鬥爭中滲

入了合理的原質。然而無論如何，它決不能掃除階級的自我意識。台維·休孟（David Hume）說：自我主義雖不是唯一的，却是人類天性中主要的傾向，這一格言，在事實上也許不見得確實，但在政治上則確是毫無疑義的。（註廿九）休孟認這一格言在政治上是確實的，因為集體行為由於多數人的意見所決定，而毫無疑義的。多數人大半是被自我意識的動機所衝動。除此以外，研究人類歷史的人們很難得到其他的結論。因此，我們不能不假定那般由階級特權而產生的社會上的不公道，決不能用純粹的道德上的勸誘來掃除的。這便是那忍受社會上大部分不公道的無產階級，在數百年失望之後終於得到的一種認識。

（註廿八）參考 Von Eckardt 著俄羅斯，二一七頁。

（註廿九）David Hume 的論文集，上編，第六篇。

## 第六章 無產階級的倫理態度

過去的一切社會，均曾造就並維繫社會上不公平的狀態，且並未遭遇受害的人之有意的反抗。雖然遠在古代，已有奴隸的叛變，中世紀時更有農民的暴動，那大都是偶然爆發的，毫無效果的舉動。這種暴動祇是飢民反抗情緒之一時的突發。他們缺乏社會哲學的理論，來給與他們的舉動以莊嚴性與持久性。他們沒有與他們的當前問題相應的政治策略。當飢餓與困苦使他們無可忍耐時，農奴雖然也會奮起反抗，然而這種偶然發生的事變，物質上並不能改變上古與中世紀下層階級一般的服從態度。道德性的諷刺主義，平等論的理想主義，反抗式的英雄主義，反國家主義和國際主義，以及推崇自己階級為有意識的忠誠心之社會對象，一切這些現代勞動階級特有的道德態度，都是產業時代的產物。它們在某種限度內，可說是民主運動的結果。因為民主運動雖把勞動者積於它的主要利益之外，然終究給與他們以受教育的最小限度的機會，因而使他們獲得對於政治經濟事實的觀察力，那是以前一切無地無產的階級所沒有的。可是實際上，它們仍是現代資本主義和產業主義的產物。

中世紀的社會組織是個人的，地主與農奴，業主和手藝人之間所發生的，是直接的，有時竟是密切的關係。個人的品質，緩和並且蒙蔽了這種關係之間社會性的不公平和不等。主人方面的個人的責任觀念，實

實際上竟削減了這種關係內非倫理的性質，同時習慣所謂「慈善的女主」之感情作用的施捨，更增加了這一點所謂道德成就之混亂狀態。技術文明興起之後，情形又復大變，它增加了所有權與權力的集中，破壞了所有者底個人的責任觀念，在羣衆中消失了各個的勞動者，又因合股性所有權之機械性，以及鉅量生產的技術化，而掩蔽了產業關係中人性的成分。因為它使人類的關係機械化，它更增加並且明顯地呈露了人類行爲的經濟動機，使亞丹斯密士之抽象的經濟人，成爲生存的現實。它的生產方法和交通工具更促成了社會團結之較高的密度，以及有產階級和勞動階級之內各自統治之更進的集中化。因此，它便引導某一指定的經濟狀態中各個人更確定地加入一個自覺的，社會的，和政治的集體，給與他們以表示集體的共同利益的機關，使階級間的對立與衝突劇烈化。（註一）

產業文明這樣發展的效果，很顯明的在現代無產階級的社會和政治態度內呈露出來。這種態度，在馬克斯的政治哲學中形成了它們之有權威的表現與定義。批評家也許會爭辯說：馬克斯主義與其是無產者之自然的政治哲學，毋寧是無產者受傳染的一種病症。他們也許會聲稱階級鬥爭是造成的定律，而不是被勞動者的衝突經驗所創造的定律。雖然這種評判也許有點可信，至少似有可信的地方，但是事實上，馬克斯社會主義關於產業工人對於社會和歷史的感想之解釋，其真實性已經足以使它成爲一切自覺的和有政治知識的產業工人所共同接受的社會政治哲學了。各種不同的政治經濟環境，也許會酌定各個國家和各

（註一） Robert Briffault 著政制，注重社會不公道和階級特權在古代與現代的相類點，過於它們的相同點。

個時代的社會主義的理論，但是我們決不能否認多少含有馬克斯派色彩的社會主義，便是西方文明中的產業工人的政治信條。如果現時的美國工人似乎是例外，那是很容易解釋的。在美國資本主義完全成熟之後，必然的美國的馬克斯主義無產者必隨之而產生。這一點可以確切的預言着，並可以由現狀的分析來證實的。

如果我們以倫理的名辭來分析政治上自覺的工人的態度，他們最觸目的特點，大約是他們所呈露的道德諷刺論，與無節制的平等論，社會理想主義合併的形態。產業工人對於人們的道德是不信任的，但是這並不能阻止他替社會計劃一種嚴格的倫理標準。

馬克斯唯物論和決定論之歷史見解，是道德諷刺論哲學化的表現。馬克斯在他的政治經濟評判的緒言裏會簡單說明他的經濟的決定論：「人們在社會生產過程中走入了不可避免的，不為他們的意志所支配的一定關係，這種生產關係，與他們的物質的生產能力發展時某一確定階段相適應。這些生產關係的總合，組成了社會的經濟結構。這種結構是真正的基礎，在它的上面湧起各種法律與政治的表層建築物，與這種結構相適應，而發生各種一定形式的社會自覺。物質生活中的生產方式，決定了生活上社會、政治、宗教等程序一般的性質。」（註二）在馬克斯和恩格斯，這一個決定論並不像他們的門徒那樣絕對化。恩格斯說：「經濟關係自然是基礎，可是表層建築物的各種原質，如……階級鬥爭的政治形式及其結果，憲法……法律的形式……政治的，法律的，和哲學的理論，及宗教觀點……等，都影響及於歷史上的一切鬥爭，並且常時決

定其形式。」(註三)以這樣合理的形式所述明的歷史的解釋，很少的經濟學者和歷史學者會不表同意的。馬克斯決定論的獨特點，祇是從這決定論所產生的十足的道德諷刺論。社會中的一切階級關係，均被認為權利與權利的衝突。一切文化的、道德的、宗教的動力，都是「意識形態」，祇能使各階級的經濟行為合理化，而不能將它們根本改變。因此馬克斯的決定論便假定那附屬於生產工具的所有權，造成了社會不平等的權力，除用武力對付以外，是不能以任何方法緩和、節制、和毀滅的。「拯救人類的第一條件，」托羅斯基說：「是從資產階級手中奪去統治的武器。當資產階級的一切大權在握時，要想和平地取得權力是毫無希望的。至於想從議會的民主政治的路線取得權力，則更加三倍的無希望。」(註四)打倒這種權力，似乎是不可能的，然而馬克斯主義的無產者，則因他們認為不可避免的資本主義的經濟權力，將更行集中，而發生希望來自慰和奮勉。因為如此，則有產階級的人數將減少，因之抵抗的力量漸薄弱，別方面勞動者痛苦的增加，將形成他們更強大的力量；因了這種力量，將造成革命的武力。可是資本主義雖正在這樣製造它自己的毀滅之可能性與工具，真的馬克斯主義者決不相信這一過程是自動的。他決不希望不經過革命鬥爭，而便能獲得生產工具與政治工具。

(註二) 卡爾·馬克斯著《政治經濟學批判》，十一頁。

(註三) 轉錄 E. R. A. Soligman 著《歷史之經濟的解釋》，三五二頁。

(註四) 李昂·托羅斯基著《政治或革命》，四二頁。

如果人們以爲這種社會哲學和預言祇是馬克斯列寧和托羅斯基的信條，而不是無產勞動者的信仰和希望，我們祇須指出下列的事實爲反證：無論在何處，如果勞動者受社會不平等的壓迫最重，如果他的產業完全被剝削，如果有產階級被政治壓力擠榨出來的些微利益並不能實現，他總是以未經滲雜和未經修正的馬克斯信條來自行表現的。馬克斯與修正他的信條使傾向樂觀主義的人之區分，並不是在理論上的。實際上那不過是不得意的勞動者與得意的勞動者的區分，是一般從他們的觀點看來，現代資本主義之毫無希望的人們，與那般他們的較得意的經驗使他們懷抱較有希望的觀點的人們之間的區分。究竟資本主義的危機以及因此發生的工人的不穩定，結果是否要使一切產業工人都淪入於前者的地位，這一問題祇有歷史能夠答覆。同時顯然的，改良派和議會派社會主義者的觀念，是由於他們的經濟經驗所產生的，而經濟決定論者却定要指摘他們爲道德墮落，這是很意味的。經濟決定論者知道革命的情緒祇能從經濟痛苦裏發展的，但他們發現他們的道德評判很難和他們的決定論的觀念適合。無產階級領導者個人的社會哲學不是從自己的經驗，而是由於想像上對勞動階級的經驗和需要之了解而產生的。根據他自己的觀點，他自然應該批評那般其理論由較得意的勞動經驗而產生的人們。想像上，他是與最不得意的勞動合一的，因此，他便感覺那般不能這樣一致化的人不是缺乏勇氣，便是缺乏想像力。很有意味的，列寧的決定論，從未十足一貫地使他聲稱，正統的馬克斯主義便是勞動階級經驗之自然產物。他相信沒有助力，勞動者不能闡明適當的社會哲學。『一切國家的歷史』他說：『證明這一事實：勞動階級祇能產生一種工會主義的自



覺性，即勞動者須要聯合起來組織工會，以與雇主鬥爭，為勞工要求法律保障等觀念。社會主義學說是從各有產階級受過教育的知識分子所開發之哲學的和歷史的理論而產生的。馬克斯、恩格斯，以及一切現代社會主義科學的發明者，都屬於布爾喬亞的知識分子。」（註五）缺少觀察力的工人之實際的經驗上，必須增加知識分子優越的歷史觀察，才能產生一種適合這種經驗的理論。這一觀念，正是純粹的決定論之有意義的修正。它使列寧能避免許多純粹決定論者所陷入的錯誤。

馬克斯主義和無產主義的道德諷刺論，看輕一切政治園地內倫理的託辭和成就，在對於民主政治的估計中尤為顯明。真正的無產主義者認定民主政治不過是資產階級用以壓迫工人的工具。關於這一點，無產者十足的諷刺態度，正好與中產階級中流行的對於民主主義政治的成就根據情感作用之過度的估計，在理論上作顯著相反的對立。列寧宣言：『這種限制（中產階級民主政治的）之總和的結果，拒絕貧人參預政治，和在民主政治中活動，並且將他們驅逐，馬克斯在他對於議會經驗的分析中，說被壓迫者只是每隔數年一次，被人允許來自已決定，在壓迫階級中某一代表，可以在政治中代表並重行壓迫他們自己。這一句話，真是優越地把住資本主義民主政治的精髓。』（註六）我們對於現代民主政治中有產階級的權力，他們關於立法獨斷的指定，他們關於法律條文上的疑義，一貫的為自已利益的解釋，以及他們在必要時規避法

（註五）列寧的著作集卷五，一四一頁。

（註六）列寧著《國家與革命》，八九頁。

律的行爲等，如果作一不偏的不倚的分析，必會發現我們是很難答覆共產主義的攻擊的。『資本主義社會的自由，永遠與它在古代希臘共和國時的形式，即蓄奴者的自由，多少相同。』列寧的這一格言，祇能以修正它的方法來答覆，而最有意義的修正，便是無產階級中一部分希望利用民主工具，以和平的方式轉變現代資本主義社會的人們所提出的。不管這種希望適當與否，對於我們目前的考慮，重要的祇是應注意它們也是從政治經濟的經驗中產生的，不過是較得意，較不失望的無產者的經驗。別方面，從比較正統的馬克斯主義的觀點看來，政府祇是一個壓迫的工具，非將它毀滅，勞動者就不能得救。這一觀點，與馮姆斯·佩因（F. J. -onus Pain）的觀念，並沒有什麼不同：『社會是我們的需要之產物，我們的罪惡之治理者。』

對於民主政治的諷刺性之估計，內中附帶含有對於國家主義及愛國心之相類的估計。真正的無產主義者是完全沒有愛國的忠心的。他超然地站在那些給與國家以凝結力的情感作用和忠誠性之外。在這裏，與前相同，共產主義學說或正統馬克斯主義決不僅是一種學術上的反國家主義的理論，它與真正無產者的經驗實相符合。這位真被剝削失產的勞動者，不但在物質上，並且連文化上的利益都被掠取，那種利益都是國家專賜與最惠國民的。可是愛國的感情作用是這樣的強大，以致如果勞動者所受的不平等待遇尚不至十分不能忍受，如果國家肯賜與他以文化遺產最微細的部分，他仍將響應國家的呼聲，雖然比較中產階級略為勉強。關於這一點，歐戰時議會派社會主義政黨的態度是能給我們以教訓的。在戰爭之前，它們一致地抱定反帝國主義與和平主義的宗旨，但結果它們終被誘入於戰爭。列寧或其共產主義批評家也許要譏

請它們的變節，而將變節的原因歸於它們的首領的不誠實和野心。但是這種對於事實的道德性之解釋不但與批評者的決定論前題相矛盾，並且是潛在原因的不充分的分析。無論何時，一個國家如未將它的勞動者剝削乾淨，它必仍可以利用他們的忠誠心。這種忠誠心自然比較中產階級的爲勉強，然而大概總較國家所值得接受的爲寬大，如果我們考慮到國家的武力事業的真正目的。國家的僞託，祇有知識分子中眼光最深刻的才能參透，在勞動者中，則祇有曾受國家的貪婪殘暴等最痛苦的人們才會鄙棄。歐戰中，列寧的不妥協的反愛國主義，在俄國的無產階級的中心內會得到響應，因爲那裏的無產者已經顯明的，完全的被剝削，同時俄國政府機關那樣顯明的無用與腐化，以致不能做得失望的勞動者對於能盡責的政府所發生的崇拜心理。在別的方面，在西歐勞動者的愛國熱忱是減少，而沒有完全喪失。在德國，即在帝王制度因戰敗的變化而滅亡時，工人們仍對於反帝王主義與反愛國主義加以區分。在任何國家內，國家主義者對於社會主義的和共產主義的工人，均毫無區別地加以賣國的罪名。德國的國家主義者則仍相信，如果不爲了社會主義者「背後的暗箭」，他們必得大戰的最後勝利。就社會主義者本身而論，這一攻擊實是沒有切實根據的。現代工人愛國心的消失，差不多與他在社會上所忍受的不平等待遇成正比例。祇有在國家顯明的把他摒於文化和經濟利益制度之外時，他才會拒絕國家的要求。在將來的戰爭中，我們可以預料一切勞動者將抱一種更加輕視的態度。深悉社會內容的人們雖不經過直接的完全剝削，也許已經會發生絕望的態度，但是工人們反國家主義的程度大概將永遠根據他們所受的不平等的待遇而定。

推崇對於階級的忠心，認它爲博愛主義最高形式，是毀滅對於國家的忠心之自然的伴生物。普通的無產勞動者，無論是社會主義者或共產主義者，均以對於階級的忠心爲他們的首要的道德目標。究竟這種忠在他祇是首要的或竟是唯一的，究竟他的階級觀念是不是絕對化到他能以過度單純化的力量，劈開一切社會生活的複雜性，仍要看社會摒棄他的程度如何才能決定。前面我們曾說過，國家必須在與別國對立，特別在顯明的衝突的對立時，才會達到完全自覺的狀態。階級也是同樣的，它與其他階級的衝突如愈覺愈銳，就愈能得到明顯的階級自覺。一個鬥爭的無產階級必傾向於輕視它的與別的階級在同一國家結構內所共有的任何利益，而解釋階級利益矛盾特別的絕對化，比事實所許的更甚。這種不顧一切的過度單純化，是國家的與國內的矛盾情緒之不可避免的結果。同時它也是特權階級尊重少許共有利益，以圖蒙蔽階級間利益矛盾之感情的，不誠實態度之自然的，及諷刺性的反動。這種對於約翰·司蒂華·密爾(John Stuart Mill)所稱爲『偽善的道德』之諷刺態度的反動，至少與那般鼓吹同一國家內各階級利害相共原則之浪漫的，愛國式的描寫，同樣的接近真理。『營業應該發達，勞動和資本的報酬應該擴大』密爾說：『自然是勞動者與雇主共同的利益關係。』但是如果說，在分配上他們也有同樣的利益關係，等於說金錢之屬於某人與否，對於他的利益關係相同。』無產者以爲他推崇階級爲最有意義的忠心之社會對象，這是正常的，這是不可避免的結果，因爲他替自己的階級加上宇宙性的價值。在這種將自己特有價值宇宙化的企圖上，他與特權階級並無分別。這是他付與人類靈魂之理智的，道德的，內心需要的貢獻，他的爲無產者的階級不

僅是一個階級，它是歷史註定了使無階級社會實現的階級。『無產階級宣言解散現存的事物制度，』卡爾·馬克斯說：『它祇是在宣佈它自己存在的祕密，因為它的本身便是這種事物制度之事實上的解散。無產階級要求私有財產的否認，它祇是在把它自己在社會的消極產物地位內被動地含有的原則提高為社會的一般原則。』（註七）馬克斯的這一主義，含有極偉大的意義。它不僅是一種主義，它是無產者的命運之戲劇化的，在某種限度內，並且是宗教化的解釋。在這種深刻的觀察上，比較在他的經濟學上，人更能發現馬克司真正的意義。他的勞動價值之經濟理論，也許是不可能的，但他這種一切價值之價值轉變，却是極偉大的。以無產者的譴貶為他最終的尊崇，他在社會內失敗的不幸上即找着了他的最後勝利的先驅，在他的財產的喪失上發現了將來人人均無財產特權之文明，這便是如偉大的戲劇化和古典宗教化格式之從失敗內奪得勝利。尼采能認基督教為奴隸的反抗。他能在基督教的馴良與仁恕的道德性內，發見弱者利用道德標準對於強者的報復，這種道德使卑賤者的美德神聖化，而奪去強者相傳的美德之道德上的意義。馬克斯主義是另一種的奴隸反抗，它所推崇的不是卑賤者的美德，而是他的境遇。這般現代的奴隸，也是在進行着價值的價值轉變，但是被允許而得承受世界遺產的，不是馴良者，而是弱者。基督教的貧人會希望靈魂的能力最後將賜給馴良者以力量，這般現代貧人則相信歷史的『唯物的』能力將自動地奪去強者的力量，而給與弱者。

（註七）見馬克斯為黑格爾的法律之哲學所撰序。

現代生活的整個悲劇和整個希望，都存在於這兩個希望的不同點內。在它代表現代人對於道德能力之失去信仰一方面，是可悲的，在它承認權力衝突的殘酷行為爲人類的集體歷史之基礎一方面，是有幫助的。如果它的反道德論和無節制的決定論內有過火過浪費的情況，這種情況可以被認爲是技術文明之非道德的機械組織所造成的毒質；可是同時，也可以被重視爲來化除那掩藏現代社會的殘酷行為的偽善毒質之解毒物。產業的機械組織任性率行，蔑視理智與良心的規律，遂使那般受它的虐待最厲害的人成爲決定論者。文化以並不改變事實之精神僞託來掩藏殘酷的行爲，遂使明瞭事實的人們成爲諷刺者。同時這既是這一個文明精神上的受害者，又是道德上的拯救者的無產人，究竟將來成爲受害者的成分或成爲拯救者的成分較多，只有歷史能夠決定了。一切歷史都是人類特性與非人力的天命之衝突，而且人從來不能絕對認定在某一指定瞬間，兩者中以何者爲較重要，因此，在任何以一方面的完全勝利來預言未來的歷史哲學內，都含有過甚其辭的成分。在真基督教的終局論內，德行將以它本身的或以上帝聖恩所賜與的力量得到最終的勝利。在真馬克斯主義的終局論內，公理終將建立，因爲經濟動力在人類歷史中是根據不變的邏輯活動着，將使弱者轉而爲強者。馬克思主義者以爲他有一種歷史的哲學，或竟是歷史的科學。實際上他所有的是一種啓示式的幻象，對於未來的自信的預料，決不能超過這種的形態。在他的觀念內，政治的希望超越了合理的證明之可能的界限，而達到了宗教的範圍，正如在真基督教的靈魂內，道德的希望能得到宗教的印證一般。在這種希望馴良者或弱者來承受世界的遺產，希望被剝削失產者以他們道德品質或即以他

們的失產狀態來征服一切的心理內，同時兼具有高尚與可笑的成分。然而在這兩種希望內都含有一部分  
 的真理，因為歷史在道德上或政治上，均確實含有推倒強有力者的傾向。因為強有力者政治上的失敗，比較  
 容易以歷史來證明，而且大概較他的道德上的失敗更有社會上的意義，所以馬克斯主義者之宗教性和政  
 治的幻夢便有目前的意義，而為基督徒的宗教性倫理幻夢所無的。兩者之中均含有宗教的原質，因為兩者  
 所希望均是絕對的實現。可是，因為政治理想比較純粹，倫理理想更能得到歷史上的實現，馬克斯式的幻夢  
 的宗教性較少，因為它與歷史較為接近。在古典派宗教中，誠然也希望純粹理想標準在歷史上實現，但是實  
 際上，這種理想太純粹了，很難有完全實現的可能。所以結果超歷史的原質終佔優勢。

道德家要在馬克斯主義的階級推崇內，找出不公道原質是不難的。這種行為常被攻擊為利己的與復  
 仇性的。其中利己性尤為顯著，因它是現代形勢中被挫的自我之取償。在目前的形勢中，人的意義被摧毀的  
 階級宣稱它為將來歷史中最有特殊意義的階級。雖然這種觀念會引起這一階級的神聖化，達到無理的  
 祕的範圍，在主觀上它終是使人能了解的對現代社會弱點之反動，同時，客觀上考慮起來，因為無產階級在  
 改造社會任務中策略上的重要，它也是可以認為合理的。除了這般身受文明之局限性的痛苦的人以外，誰  
 能比他們更深知這文明的真性質呢？除了這般在他們自己的生活內經歷過舊社會現實的破產的人們，誰  
 能比他們更有能力以無畏縮的言詞，說明社會的理想標準呢？除了這般在他們的生活中，飢餓，復仇，與神聖  
 的幻夢合成一種狂暴的情緒的以外，誰能比他們更有創造的毅力來毀舊布新呢？

復仇的原質之危險程度，自然與它的強烈性和重要性一樣。它可以引起破壞性極強烈的社會結果。現代的俄國人便以毫無慈悲的報復性，驅逐他們所認為世仇的各階級的殘餘。這種報復的手段，他們因掃蕩過去一切之假定的必要而認為合理的，不但因它的殘忍而觸犯了良心，並且時常礙及新社會有秩序的建設。最近斯達林不得不命令停止那施於被疑為心理上屬於舊時代的特別人才之壓迫及恐怖政策。經驗告訴他，這種「清理」新制度的敵人之政策，是有一定的限制的。無論何種集體，國家，或階級，決不能用毀壞一切事物的方法，來建設一個新社會的。最終，它必要屈服於社會的複雜性，希望以和衷共濟的原則來誘服敵人，而不專用武力來迫成鼠首兩端的服從，或完全將他們毀滅。

愛國者和國家主義者詆毀階級崇拜為不道德的，因為這與國家的崇拜相矛盾，這並不能算為一個嚴重的道德問題。他們的這種詆毀，大都根據偏見與習慣的感情作用，而不根據於理智。因為土地的集體，比較職業的集體，並不一定是什麼更神聖不可侵犯的。國家自命為涵有超越它本身利益的價值，這種自負也並不比階級之理想聯邦的夢幻更高尚。自然，無產階級要求合於理法的性質，並不一定能擔保它所希望的對於國家的勝利完全實現。無論在何處，國家如沒有把它的無產者剝削乾淨，無產者的階級崇拜性仍將被國家的崇拜性所削減，他們將解釋自己的任務為國家的改造。他們認自己為國家範圍以內的，救濟社會集體的，而不以自己為立於國家以外的集體；同時他們召集了一般能了解國家的危險地位的人們，不問階級的立場，都來叫他們取共同的目的。在英國的社會主義內，這尤其是顯著的傾向。（詳八）究竟這種社會主義的



方式是否為國家的感情犧牲太多和太早，我們在後面當更詳細地考慮這一問題。

勞動者道德的諷刺論的表現，鄙棄了一切布爾喬亞文化上與政治上的偽託，否認道德的勸誘的方法，或甚至政治壓力足以創造一個新社會；可是這種諷刺論同時又被勞動者自己的社會倫理標準的不妥協性所緩和。無產者是嚴格的平等主義者。他的階級的勝利是爲了造成無階級的社會。如果他的平等主義太絕對化，以致不能適應複雜的需要和人類天性的弱點，至少它有它的功績；它對於人類歷史中財富之不平等的狀態，表面上是給以合理的辯護，貢獻一種完美的，必要的解毒劑；它提出了一種永遠必須認爲社會最終合理標準的社會目的。何勃好斯（Hobhouse）說：『平等是公理的基礎，其意義乃爲：在準備協調之計畫中，每一個人和每一種職業，凡有協調的可能，均應平等的顧及……因此，凡一人所可要求的利益，一切他人都可以要求，除非有一種有根據的不同點；這種的不同點之唯一的，最終的根據，祇是維持整個協調的工作制度之某種必要。』（註九）這一平等的原則，照這樣合理可信的方式去說明，也許會承認某種業務上的不平等，爲一貫的馬克斯主義所不許可的，但是無疑的，它將摒棄大多數現代經濟制度所承認的不平等形態。在馬克斯主義方面，如果它的平等主義太嚴格，那也許是由於堅強的倫理的理想主義所常造成的宗教性的輔助。『各人照自己的能力去貢獻，就自己的需要去受取』這誠然是一種理想，在社會的複雜狀態

（註八）參考 J. Ramsay MacDonald 著議會與革命。

（註九）L. T. Hobhouse 著社會公理的實質一七二頁。並參看 R. H. Tawney 的平等。

中，與基督教的唯愛理想同樣地不能一貫的施行。但是它終是合理的社會必須朝着前進的理想的目標，而其宗教性的補助，則可認為是使這理想中不滲入雜質之保證。究竟這種社會的改組能否充分改良人類的性格，使接近這理想有可能性，——那祇有歷史能答覆了。冷靜的理智，決不會如熱忱的馬克斯主義者那樣，去肯定地答覆。

平等主義理想不是從純粹倫理的幻想發生，而是無產生活的獨異環境之結果，這一事實並不減少它是最終社會目標之有效性。問題是：無產者的成爲這樣嚴格的平等主義者，究竟是因為他所受的不平的待遇太多，或因為在他的階級範圍以內，他已經被迫含有平等的狀態。在這一理想的組成中，以上兩種原質大概都已滲入了。社會的理想標準，有時是人們在其中生存着的社會現實的反面。據亨利克·易卜生的觀察：最熱烈愛護自由的人，是忍受沙皇專制政權的俄羅斯人。所以，忍受不平等的痛苦最厲害的無產者，自然能依反動的路綫達利他的平等主義。他的動機中也許會滲入嫉妒的原質，如狄門（Demain）所提示的。（註十）

再者，勞動階級被人強迫加在身上的平等的生活狀況，以及工人生活程度上不同點之比較的不重要性，也可以使他們把這種情況的優點遍佈於整個社會（同時無意中希望整個社會都忍受它的不便。）這無產階級理想主義的混合物，無論滲入何種混雜的動機，它在社會上的有效性仍不被這種問題所動搖。同時也不能不承認一種純潔的道德理想主義，一種對於公道社會之熱烈的希望，是勞動階級的社會觀點中之重要的，有意義的原質。每一時代的被剝削的失產者，均曾夢想着公道的社會。現代無產者別於前代下層階級

的地方，祇是他的理想中宗教性較不明顯，而他的傾向更堅決的趨向於政治方面。

我們必須承認這一幻夢的倫理品質，雖然馬克斯主義者被道德諷刺論包圍過甚，而不願自行承認。在最初的社會主義者中，威廉·萊勃納克 (Wilhelm Reich) 最堅決無疑的否認社會主義目標中含有倫理的品质。『對於貧窮的憐憫，』他宣言，『對於平等自由的熱心，承認社會的不公道狀態而志願地將它掃除，這並不是社會主義。……現代社會主義是資本主義社會及其階級矛盾之產物。沒有這些成因，即不能有社會主義。』這樣，以純粹反道德的辭意來解釋階級鬥爭的努力，是社會主義理想中流行着的一種情調，但是次要的，並被一種公平社會的預期所抵消。這種預期是無產者自己造成的，並以極端熱忱和宗教性的情感來信仰的。根據這一理想，無產者越出局部的和相對的範圍，給他自己的努力加上宇宙性的價值。無產者估計他的階級對於拯救世界的貢獻，如果含有宗教性的虛幻的原質，那大半是由於過度注重本身價值的錯誤。除了無產階級精神性的能力以外，社會上還有其他拯救世界的能力。除了因本身所受的痛苦，而目光變為清晰的以外，尚有其他明察秋毫的眼光；除了因個人難堪的經驗而意志變為堅強的以外，尚有其他百折不回的意志。但是數目太多了，因為人類想像力的限制性，使人們除了身居其境的以外，只有極少數能明察所未曾經歷的事物。無產階級自認含有宇宙性的要求中虛幻無據的原質，比較國家和特權階級的同樣要求並不見更大，實際大概反而小得多。無產階級之有意的不誠實和欺詐態度較少，因為無產者不需要一切他自

己所不願分給他人的利益。如果我們以為無產階級的這種誠實的美德並不是他們自有的，而是外力加上的，那是因為他們沒有特別的利益需要保護，我們應該記住未曾受誘惑的美德，並不因此而減少道德價值。雖然它也許沒有那曾經克服誘惑力的那種美德那樣純潔。我們必須承認，有時富貴的誘惑力的強大使人們不能克服，因此，耶穌給與貧賤者的祝福和給與富貴者的警告，都是正當合理的。這種富貴的誘惑力，祇有自動地或被動地忍受貧窮才能避免的。一切特別的權利都能使人不誠實。最純潔的良心和最明淨的心靈，每因希望使這種特權在道德上合理而被玷污。無產階級的願望含有純正的道德性，而中產階級絕不願承認，沒有什麼事情比這一態度更能證明中產階級世界的偏見了。中產階級深深陷入於自己的微細的美德和強大的罪惡內，使它不能有高尚的觀點，從那裏它可以對於反抗的勞動者的道德性，得到真正的認識。然而無偏見的觀察者却不能不與拉斯基（Laske）同樣地承認：『共產主義已經造成了它自己的前途，由於它的理想主義，而不是由於它的現實主義；由於它的精神上的預許，而不由於它的唯物的期望。』（註十二）

雖然這種理想主義是純正的，然而因它永遠與極透澈銳利的現實主義接觸着，以致它含有過分完全鄙棄社會生活中道德的和理性的成分之危險。除此以外，還有別種的公理與平等的夢幻。馬克斯式幻夢的特點是，認為權力的毀滅，即是得到權力之先決條件。要建立平等，祇有先將生產工具社會化，即毀滅一切私有的財產，特別是在社會中佔有權力的私有財產。馬克斯主義者看輕社會理性破壞權力，將它收歸管束之那種能力，如果這樣他有時趨於過度的諷刺論，其實並不是諷刺的，而是現實論的，因為他以為社會內權利

分配的不平均，是社會上不公道之真正根源。我們會看見不可避免的特別利益與權力相聯繫，以及生產工具的佔有，在現在社會中是佔有怎樣重要的權力。這一事實的明白認識，正是馬克斯思想對於社會生活問題之最偉大的倫理貢獻。有時這種思想也許不會充分認清：凡一複雜社會將集中其權力，（不問是政治的或經濟的，）到危險的程度，以及經濟權力的凝結，祇能利用一個以政治權力來代替經濟權力之警覺的，有力的政府來防止。這種以政治權力代替經濟權力之主要優點是：特權祇是政治權力之可能的，而不是不可避免的副產物；而且政治權力不如經濟權力那樣容易成爲個人的遺產。破壞經濟的特權到能使人人都想利用權力爲自私目的的地步，並能改良人類的天性，這種希望，大概祇有歸入於浪漫的空想範圍以內。關於這一點，我們以後當再加討論。假如社會上的權力仍繼續存在，對於享有權力的人，我們將永遠不能逃避給與他們以最大範圍的倫理的自制力之必要。可是這樣，仍不能免除削減權力到最低限度，將殘餘的收歸強有力的社會管束，將一切最不易服從社會管束的銷毀等等的必要，因爲倫理的力量沒有強大到能給與權力的利用以內的克制的，如果權力的數量是毫無節制的話。『真理是這樣的』約孟斯·梅狄生（James Madison）說：『凡是有權力的，均應不被信任。』（註十二）各國的歷史，我們深知，均能證明這一觀察之真實性。道德主義者不能認識它的合理性，實在是他們永遠的錯誤。因此，他們夢想着公理，而沒有那掃除不公的原

（註十一）Lasch 著共產主義，二五〇頁。

（註十二）James Madison 的論文集，卷二，一〇三頁。

因，以建設公理之政治的程序。

祇有馬克思主義的無產者方能完全看清楚這一問題。如果認他所選取的用以達到目的的手段有錯誤，他說明社會所必須趨向着的合理的目標，平等的公理的目標，或他對於公理的經濟基礎之認識，則毫無錯誤。如他採取手段的諷刺論，有時即是他失敗的根由，他以政治經濟方法輔助倫理理想之現實主義，這便是他在社會上佔有重大意義的原因。

不但他計劃社會目的之企圖沒有錯誤，他又竭力主張達到這種目的之急要也是正當的。安樂階級也許繼續夢想着社會內的自動進展，它們沒有受過充分的社會的不公道的待遇，不能認識這種不公道的對於社會生活的危害。祇有無產者能看清現代社會中權力與利益的集中能怎樣迅速地進展，以致不觸犯良心，並且破壞了社會本身的基礎。他看清每一國家內部的不平等怎樣強迫這國家竭力在它與隣國的關係上不協調。要求市場而不與人以市場，以便在生產商品上博取利潤，而這種商品它偏不許自己的羣衆有能力來消費。（註十三）他看清這種國際行為之不協調性怎樣的將使戰爭成爲不可避免，最後並將不能達到它目前的目的。這種國際的不協調，結果造成了國際間的不景氣，使各國均充滿了生產品，它們本國的羣衆，因了分配的不平均而不能消費。無產者比其他階級看得更明顯些，因爲他站在失業者的隊伍內。如他被人所雇用，他知道勞動的過剩怎樣使他的勞值低廉，使他的生活程度更受危害。他人也許能看見這些事實，但是決沒有人能比這般身受其影響的人更能看得明顯。因此，這位預料現代社會鉅禍的無產者（實際上也許他即

是做成這災亂的工具。無形中便是這社會內最強的拯救力。究竟他是否仍希望救這社會免於災亂，或者他已完全贊成暴變，而希望在破壞以後重行拯救？——這大部分要看他所受痛苦程度怎樣了。因此，我們不必定要認他的歷史的預言或他的政治策略為有權威的。雖然他自以為這種預言和策略是絕對的真理，實際它們仍不過是獨異的環境所決定的觀念，正與一切觀念相同。如果安樂的人們因為太舒適，而不能看見全部合於現實的事實，無產者也許因為太過亡命，而陷入於同樣的錯誤。因為他較其他任何的集體更完全

(註十三)

一位非馬克斯主義的經濟家曾分析資本主義的弱點，他的話正好補充馬克斯對於我們的困難之診斷。德威經濟

學者彭(M. J. Bonn)說：「我們生存於內的資本主義世界，形成一種信用轉移的習慣，這種信用轉移的伸縮性

極大，大半均流入生產的水槽。這世界仍迷信著前資本主義時代的觀念，以為消費是一種罪惡，代表多少可免的浪費。……除了為消費者投資，那不過是整個消費量比較的小部分以外，事實存在著，生產是正在再三再四地膨脹，借

着從儲蓄產生或彙集的信用之援助，特別由於昂貴的工廠之建築與擴充，這種工廠祇有在充分使用時，才能如計

畫所宣佈的那樣廉價地產生商品，至於消費則無人過問。……因此結果，生產大半被技術問題所左右，而在時間上

與數量上都遠過消費，因為它已經為自己得到了技術上的完備，而沒有金融上的成功。」見M. Bonn著美利堅

資本主義的危機，一一四—一一四二頁。

這一分析的唯一錯誤，是在假定生產資本與消費資本之不平的分配是由於前資本主義時代的習慣，反而不說是

由於經濟權不平等的世界中權利之盲目的自利主義。

立於現代文明之外，他的觀點比他人當然相對地較佳。可是正因他立在局外，他也許看不見社會中有些必須顧到的合理的及自救的動力。如果我們接受他的社會理想為社會之合法目的，我們一方面仍應以批判的態度察看他求達這一目的之方法。社會需要更廣大的平等，不僅爲了要前進，並且爲了要生存；而不平等的根源正是社會中權利之不公平分配。無產者在他對於平等公理的目的之認識，和現代不公道根源之分析，目光異常正確。但是究竟他思想運用的方法是否如他所想像的，是唯一的，或者是一個明理的，現實的社會所能計畫的最有效力的方法，實是另一問題。他自己的信仰，以爲他在馬克斯主義內，有一種有絕對權威的歷史哲學，和一種同樣絕對的，有效的，改變社會之技術，實則應歸入於宗教性的過度信仰中，而不應列入於科學的真理。他深信革命的不可避免和暴力的有效性，這一點也許有一部分的真，但是其中的真理，也許並不像他所想像的那樣確切不移，以及無可修正的。這種信仰必須經過細密的分析。這種分析必須包括其他替換方法的考慮。社會當前的問題是：怎樣方能用具有相當機會掃除目前我們社會中罪惡的方法，來消滅社會上的不公道，而不完全破壞社會中值得保全的事物，並且沒有以新罪惡和不公道來代替業已掃除的一切之危險。這一問題，提出了兩件爲無產者所不願考慮的關係。從他的觀念看來，現代社會中沒有什麼值得保全的好東西。在他的感情內，他不願爲將來憂慮。正如一切亡命的人，他是可以對將來抱浪漫態度的。



## 第七章 從革命而來的公理

世界大戰使人失望的結果；各國不能從大戰所給與的財政上與軍備上的重荷內自行解放；防止未來衝突之和平機關比較上的失敗；全世界的不景氣與其結果，遍地數百萬勞動者的痛苦和不穩；最後，俄國革命驚人的成功，——這一切成分合併起來，使被鄙棄的，反抗的奴隸們的政治哲學，成爲西方的政治生活中最大的希望與最大危害。這一種政治的哲學，現在已不僅是前進的無產者的政治觀念的表現。知識分子已對它表示內藏的或明顯的同情。商人們則利用它爲恐嚇懦怯的社會的魔鬼，藉以防止這社會賜與那憤恨不耐的，反抗的勞動世界以重要的讓步。全世界不景氣狀況的廣大與深刻，除無產者以外，更使他種人也表現一種災變論的情緒。雖然他們不一定同意於無產者所以爲，世界將從災變內獲得拯救的希望，至少，他們對於以漸進的社會改良的方法避免災變的可能性抱着懷疑，而在希望與恐怖之平等價值的心理中，等候着革命的到來。

雖然關於革命的預言在中產階級社會中已得到較普遍的注意和同情，然而中產階級對於革命的方法仍表示憎惡。一般的心理，多已根據先天的理由，排斥暴動與革命爲社會改良之適當工具。這般對於暴動懷有自然的憎惡之中產階級與理性的道德家，在他們一般的理論上也許是對的，但是他們以爲暴動在原

質上是不道德的，是錯誤的。除了惡意以外，沒有其他事物在實質上是不道德的。同時反過來，除了善意以外，沒有其他事物在實質上是道德的。前面我們會審察無產階級的一切動機，發現它們雖不完全純潔，至少與集體人的一切動機平常純潔的程度相等；若與那般利用無產者所沒有的，隱秘的強迫方法來保護特別利益的人之動機來比較，無疑的它們決不會更不道德。

人類的動機是極難評判的，因此自然的，從外表的觀點看來，每一行為或政策在社會上的結果，不是它的暗藏的動機，應該被認為這一行動或政策之道德性的適當的試驗。好的動機是以它在社會上的目的來評定的，不論它的目的是在公共的福利。一切道德主義者當觀察一個歷史的形勢時，都變成了知行合一者與實利主義者。他們樹立某種普遍的善行，某種倫理道德的最高目的，『為最大多數的最大善行』或『一切生活能力之最廣義的協調』為某一指定行為之道德性的評判標準。他們根據每一行為與最終目的之關係來評判這一種行為。以前，我們會分析馬克斯主義政治之最終目的，而發現它們與極端合理的社會目的及平等公道的目的是完全相同的。

選擇動機與最終目的之間的工具和目前目的，所發生的是實用他的問題，這種問題內的政治性，較倫理性為多。政治的圍地是一種倫理的與技術的問題接觸之曙光的地帶。(Twilight Zone) 如果某一政治政策能被證明，是達到合於道德的目的之有效工具，便不能說它在實質上是不好的。反過來說，也不能因為它似乎能使最終的好結果實現，便說它是完全好的。我們必須將目前的結果與最終的結果相衡比。生命的

被毀壞或自由的被壓迫，結果是道德價值目前的被毀。究竟所希望的，由這種目前的毀壞而得到的最終的好結果，是否值得這一犧牲，這一問題是要根據許多勞的考慮才能回答的。爲了一個最終的，較廣義的價值所犧牲之目前的，較狹義的價值究竟有多大？獲得這一最終價值的必然性究竟到了什麼程度？暴力是否必能建設平等？這樣建設的平等，是否可以繼續維持？這些都很容易找着的實用問題。這些問題都是重要的，但如果先假定任一社會政策，如暴動，在本質上是不道德的，就沒有一個能被適當地解決。以爲暴動和革命在本質上是不道德的，這一假定根據着兩個錯誤。

第一個錯誤是：人們多以爲暴力是惡意之不可免的表現，而非暴力則是善意之表現，以爲因此，暴力在本質上便是不好的，而非暴力則是好的。雖然這一假定含有某種可信的成分，至少或有可以入耳的成分，無疑的，它沒有普遍的、可信的價值。它的可信性，在集體間的關係上，比較在個人關係上更少，如果我們的假定說，集體間達到協調與公道需要強迫的成分。而在最親切，最觀念化的個人關係內則無須，那是正確的。只要我們承認強迫的成分在倫理上是正當的，雖然我們也認它在道德上永遠是危險的，我們便不能在暴力的與非暴力的強迫手段之間劃定一條絕對的界限。我們也許可以辯稱，暴力之目前的影響將挫折它所以借以自重的最終目的。如果這話是沒錯的，但是無疑的這種事實並不自然顯明，因此便不能以先天的理由來排除暴力。更進一層，暴力的目前影響並不如常時所假定的那樣，與非暴力的目前影響絕對不同。如果我們考慮到這一層，我們更難如前面那樣排除暴力。它們兩者之間的差異並不是絕對的，雖然也許有重要的分別。

那是必須仔細衡比的。甘地抵制英國棉花，結果使孟吉斯德兒童沒有充分的營養；協約國戰時的封鎖，德國的兒童死了許多。壓迫一個集體，而不毀壞生命與財產，不同時危害無罪者和有罪者雙方的利益，是絕對不可能的。這些是包括在集體關係的複雜性以內的成分，這種成分使我們用無批判的態度將個人關係的倫理轉入集體間的關係成爲不可能的。

暴力因以被認爲本質上非倫理的之第二個錯誤，是由於一種無批判的將習慣化的機械之價值與本質的道德價值合一。本來祇有善意在本質上是好的。但是，當善意以行爲表現之後，我們應該決定究竟那正當的動機會否擇取達到目的之正當手段，以及那目的是否有價值。因爲理智在指導正當意志，擇取方法或目的時，均會發生錯誤的。然而却有許多特種行爲和態度，大半並不是以它們能達到某一被認可的社會結果之適當性而評定的。經驗造成了它們的地位。它們的習慣化的機械的價值，被認爲是一種本質的價值。對於他人的生命、意見和利益之崇拜，被認爲是本質上的善行，而以暴力對待這一切是應當被禁止的。這種態度，不但被假定將產生正當的最後的結果，並且被認爲是善意之自然的、不可免的表現。在純粹的個人關係上，這些假定普通是很正當的。個人的道德意志，無意中每以對於他人的生命、利益和權利之關切自行表現，這種關切的結果，可以假定是好的。信任鄰人是好的，因爲引導他作可靠的行爲，尊重他的生命是好的，因爲這種尊重能協助建立和保全一切道德性所棲止的對於生命一般的推崇；不壓迫他人的意見是好的，因爲壓迫手段不能改變意見，或者因爲壓迫將給錯誤的意見以不該有的利益；傳佈真實是好的，因爲真實的

傳佈能使人們分得一切為社會生活基本之經驗。以上的各種評判，也許不會被普遍地接受，但它們實是個人道德之流動的資本。

在這裏，我們必須注意，即在比較簡單的個人關係問題內，也沒有可以認為絕對的道德價值。在一短時間內，任何道德也許要因其他價值而被犧牲。每一種行動能引起價值之間的某種爭競，在那裏面，某一價值必須屈於另一種價值之下。在某一時問內，這是必要的，即使一切高尚的，合法的道德價值仍有最終的協調。比如有一位醫生，他相信他的鄰人對於真實和自己的生命有同樣權利，並且在最後，這兩種權利並無衝突，可是在某一短時間內，他却不能以真實告他的病人，因為在這一瞬間，真實也許會危害病人的生命。同樣的，雖然他相信對於生命的尊崇是一切道德的根基，他也许不得不在生命的方式內自行選擇，而犧牲未產的嬰兒來救母親的生命。一個反省的道德性，必須時常對素來認為本質完美的道德價值加以重新分析，而以機械的立論來加以評判。在觀察上，某一種行為的結果含義愈廣，這一行為在目前的影響，更不足以為道德批判之有權威的標準。社會常時必須對付這種廣義的目的，因此它便似乎常是陷於欲達目的，不擇手段的危機中。一切的道德，實際上都承認這一原則，但是事實每被那未被普遍公認而常有的假定所蒙蔽，這一假定以為目前的影響能保證最終結果的性質。一個社會集體也許會相信對於生命的尊重，是基本的道德態度，如它素來所相信的，可是它仍要奪取罪人的生命，以防止他人害人的生命。這樣它也許是錯誤的，可是如果即是錯誤，其錯誤的地方並不在取這罪人的生命，而在於行使一種並不能真正防止他人有謀殺行為

的政策。這一問題是不能以先天的理由來分解的，要分解它，必須觀察各種懲罰在社會上的影響。社會也許會相信，保全思想的自由是一種社會性的美德，並不因為思想的自由是一件遺傳的或自然的權利，却因為那是社會進步之基本條件。可是在某一短期間，這一自由的原則也許要屈服於社會團結的必要之下，而需用一部分的強迫手段。如果國家是在時常錯誤地抑制自由，它的錯誤是在利用過大的強迫手段；是在用各種利益互相容納的方法達到鞏固地位之努力還未竭盡時，便過早地施行這種強迫的手段；是在利用這樣得到的社會上的鞏固地位，以圖謀道德上不允可的目的。對於自由與鞏固地位的相對價值這一問題，我們實不能作一最後的有權威的答覆。每一答覆，將與各個人和集體的社會經驗相關連，這些個人和集體，或受過無政府的，或受過獨裁政治的痛苦，而在努力逃避一方面的危害時，却傾向於擁護他方面的罪惡。

無產階級與中產階級道德性間的區別，大都是一般自認為一個社會集體中的組織分子，與那般自認為個人的人們之間的區別，後者所注重的是自由和個人生活，私有財產權和相互信任，以及不自私的道德價值之尊重。前者所注重的，是對集體的忠心，以及集體團結鞏固的必要。他們要使私有財產權屈於整個社會幸福之下，他們要為得到他們所期望的社會目的，而否認自由的價值，他們相信階級間的利益矛盾不能以互相容納去解決，而必須以鬥爭去解決。中產階級想設法使個人道德的定律成爲一切社會關係的權威。它對於無產者的道德諷刺論，暴動傾向，以及膜視個人自由之態度，表示着震駭。專就它代表一種誠實的 effort，使個人道德標準爲集體行爲的模範這一點上說，這是一種永不應當完全棄去的合法的道德態度。專就

它代表一般永不合他們的集體行為與個人理想相符合的中產階級人們的空想和欺僞這一點上說，它很值得受無產者諷刺的反動。我們必須承認空想的原質佔其中的極大部分。中產階級的信仰是可以自由的，可是在自由權之行使危及他們的社會地位時，自由便要被否認。他們擁有博愛和不自私的道德性，可是對待一個無特權的集體，則毫無一點不自私的集體態度。他們聲稱痛恨暴力，可是在國際衝突及社會危機中，當他們的利益被危及時，反而會利用暴力。他們不要階級鬥爭，而要階級間利益的協調，可是這協調決不可十分完備，以致壞破了他們的特別利益。

在別的方面，無產者在他本身的文化生活的獲得和他的社會生活的形態內，未曾得到充分個人化的程度，使他們受着個人道德規律之強烈的影響。他感覺集體態度之現實較為深切。他不但比較特權階級更完全浸潤於他自己的集體內，他又感覺其他集體的態度對於他的生活上的影響，更比特權階級分子為切實。他的道德的態度是被集體的，而不是被個人的道德態度所決定。他鄙棄後者，不僅因為他自己並不像有特權的人一樣，是一個個人，更因為他沒有發現能節制統治的貪慾和權利慾念到某種限度之個人道德。他反達到了這一結論：造成道德性的集體生活之希望，結果只是空想。中產階級與無產階級道德性的矛盾，因此便是偽善與殘忍感情作用與諷刺論的衝突。一方面的局限性，傾向於增強他方面的局限性。這一矛盾的重要性，顯明的在托羅斯基的話中表呈出來：「關於我們，我們絕對的不管康德的牧師式，和茹素的貴格派關於「人類生命的神聖性」的空談。我們在反抗中是革命者，在執權時仍是革命者。要使個人神聖化，我

必須毀壞把個人釘在十字架上的社會制度。這一問題，只有以鐵和血才能解決的。」

共產主義者對中產階級道德的反動，不僅僅是對待有權利的人的偽善態度，這種人自詡具有個人道德的理想標準，可是在他們的集體態度中却完全被貪慾的動機所支配，並且利用強迫和暴力的工具來達到他們的目的，而且也堅決反對中產階級知識分子和宗教式道德論者等希望把個人道德理想滲入於集體態度的人們。無產者毫無疑問地明瞭後者的希望祇不過代表一種無效力的感情作用，正如他毫無疑問地認識前者的宣言是偽善態度一般。他將要建設一個理想的世界，並不利用對於道德資源的信賴，却仍居留在有權的人的水平上，而利用他們自己的工具來對待他們自己，以達到目的。顯然的，大多數中產階級的唯心論者過度估計了現有道德資源改變社會的能力，因此無產者在賦與他以政治策略之道德的諷刺論上，顯然不是完全錯誤的。可是正因為他太完全浸潤在社會的集體中，受了集體殘忍行為的影響太利害，也許並沒有完全得到關於人類生活的道德資源之整個真相。除非那引發他的政治策略的道德諷刺論在一切事實上都是正確的，他的政治策略之殘忍性才可以被認為正當。在別的方面，中產階級的唯心論者也許是，而且大概是完全生活在空想內。他的個人化的程度太完全，以致不能感覺到集體的最有重要意義的態度。在他的舒適的地位中，他沒有充分經驗過集體人的殘忍行為，使他能了解他的潛在的衝動。也許他早已把他自己與這種衝動隔離，而在心理上使他自已獨立。但他在經濟上仍沒有獨立，因此他便不能感覺支配階級的衝動的全部力量，以及它的真正的意義。他看見道德的力量在他自己的集體範圍內有效地進行



着，因此便錯誤地想像着，以為這種力量可以伸展開來，直到解決一切集體間的衝突。

無產階級與中產階級之間，其道德觀點的差別，因此不能以任何先天的標準來評判。這一問題祇有研究歷史才能解決，而一部分必須研究的歷史，直到現在還未有造成，因此每一分析在某種程度上總會陷入於預測的園地。同時重要的，我們應承認革命策略並不缺少那使它有堅強的道德根據的動機或目的。在別方面，這些動機和目的也不能擔保它的方法的有效性。它們必須根據有關集體的人類態度之一切事實和可能性來評判。

如果一個使用暴力的時期終能建立一個公平的社會制度，並且產生了保全這種制度的可能性，這樣就有純粹倫理性的根據可以將暴力和革命完全剷除。要這樣做，除非是完全根據純粹無政府主義之倫理的和政治的臆料。我們一經承認倫理屈服於政治，承認強迫手段是使社會團結的必要工具之後，我們便不能在強迫手段的非暴力形式與暴力形式之間，作一絕對的區分，或在政府所用的與革命者所用的之間作同樣的區分。如果我們要作這種區分，必須運用因它們而產生的結果來證實一切。真實的問題是，由暴力而建設公理究竟有怎樣的政治的可能性？

根據財產所含有的力量而生的某一系統的權力，被國家的政治權增強着，正被利用來抵抗勞動者的要求。給與勞動者以政治的權力，以便掃除經濟的權力，這一努力，每被支配階級利用它所統治的教育，宣傳機關，以及一部分勞動者自己的無知所挫折。勞動者真能够推翻現存的權力，自行統治國家的政治工具和

教育機關，因而建設一個平等的世界，並教育成一個新的時代來維持這一個世界嗎？現實的，會比較雙方所有的權力資源，以分析這一問題的馬克斯主義者，並不自陷於浪漫的空想，如某階級的知識分子，以為革命是一件很容易的，工作的人們所常有的。他們知道這一任務並不容易，雖然他們深信不可避免的歷史動力正在漸漸改變着權力的比例，使勞動者的最後勝利成為可能的。他們深信權力與特利之集中化的增加，將削減特權階級的力量。他們深信勞動者與低層中產階級痛苦程度的增進，將加多他們的數量和他們的革命的熱忱。他們深信以資本主義牽涉到現代社會制度之國際戰爭，最後將充分地削減國家政權的威信與權力，使權力的轉移成為可能的。

這種暴變式的預測，在真正的無產階級羣中達到一種宗教性的希望和信條的方式，可是並不會被產業文明的歷史作切實的證明或推翻。對於它們的實現之可能性，承認與否定兩方面都有極強的例證，過去五十年來，產業工人實際上已分得現代技術文明之一部分利益，因此，與他們以前的地位比較，他們的生活程度業已提高，雖然他們尚不能分得國家收入中較大的部分。同時，他們漸增的政治權力，實際上已強迫支配階級對它讓步。這些事實，似乎使人對於馬克斯主義的從工人痛苦的增加而來的革命理論，發生了嚴重的懷疑。在德國，這種懷疑引起了一種新的社會主義思想的支派，它接受了愛德華·柏恩斯坦（Eduard Bernstein）對於原來馬克斯主義（註二）的修改，而將暴變的預期變為向平等公理漸漸進化的希望。事實上，資本的集中化，並不像馬克斯所預見的那樣迅速，在資本主義之下發展了一個比較預料數量較

大，而性質較韌的小資產階級，工黨的政治權力的增長，強迫着國家將資本集中所形成的不平等作局部的平均。這一切成分似乎可以證實，將社會主義修改為進化論的方式，實屬合理。柏恩斯坦的意見，以為資本的集中化，在農業中比在產業中為慢，已經完全被歷史證實了。農民即在失掉產權的地方仍不轉成集體主義者。他的政治態度仍是兩歧的。托羅斯基的話真一點也不錯：『農民永遠有兩個面目，一個向着無產階級，一個向着資產階級。』（註一）

在比較俄國進步的國家內，農民在發展自己的政治組織。這種組織與無產階級的集體主義抗爭，比較俄國農民能力所及的更頑強。同時，即在獨立的零售商被資本的集中併吞，而變為一所連環大商店的雇員之後，中產階級仍不以無產主義的方式對這種形勢發生反抗。白領的工作者也許並不享有財產，因此理論上應屬於無產階級。可是在這裏對於某些重要的心理上的成因必須加以考慮。布定（Bordin）和其他學者的格言，以為得薪資的工作者『實際上正與按日計工的勞動者，同樣是無產階級的一部分』（註二）便未曾注意到這些成因。在德國一切現代文明之社會的和政治的動力，都已進展到最高的形式，如果我們以它為標準，我們便能發現那般中產階級雖已失產，却仍不以無產階級的方式在政治上自行表現。相反的他

（註一） Eduard Bernstein 著進化論的社會主義。

（註二） 托羅斯基著俄國革命史，三二七頁。

（註三） L. B. Bordin 著卡爾馬克斯的理論系統，二〇六頁。

們投入法西斯主義。這種法西斯主義，一方面容納充分的急進論，使較貧苦的中產階級抱着將來的好結果的希望；一方面包涵反馬克斯主義和國家主義的政治策略，因此，它又得到那般畏懼勞工風潮的經濟大王的贊助。這般中產階級之被牽入於同一的政黨，其中最富的與最貧的，表面上竟似乎取同一目標，正是他們的政治智慧的限度。不管他們自己在經濟上的地位如何，他們寧以國家主義精神和極小限度的消滅經濟不平的要求，來表現自己的不滿，而不敢表示澈底的經濟上的變更。除非他們連文化的遺產也和經濟的遺產同樣失去，他們在政治上決不會完全成爲無產階級的形態。（即使他們在經濟上已成這種的形態。）他們與無產者不同，不是站在國家的文化制度之外，而是完全的站在其內。繼續下去的經濟壓力，究竟能否充分限制這一階級的教育利益，使它轉爲無產階級的形態，也是現在不能切實答覆的問題之一。現在是什麼都不能確定的，除了下列事實：在現代社會的結構之中，中產階級比馬克斯所預料的確有更堅固的經濟基礎；而且即在這一經濟基礎被毀之後，它們仍會被心理的觀念所阻，而不轉入無產階級。

在德國，天主教派因它含有宗教動機的助力之固結性和堅韌性，以及它的政治領袖地位內之狡詐的手段，使它自己成爲保存資產階級民主政治之不可或缺的要素。這一種形勢，也是西方文明中社會問題之又一方面的粗淺的方式。無產階級之否認資產階級社會中整個歷史的和習俗的文化生活，具有一種文化上的反抗。這一種反抗，在西歐文明以內比在俄國比較不易消滅。在俄國的希臘教派是無用的，完全與社會內的反動勢力合一，而且偶然的奧斯拉夫文化絕對無關，在無產者對習俗的文化引起革命時，便很容易被

打倒。古代的文化，以及宗教的遺產，也許不能在任何地方都如德意志的天主教政黨一樣，與現代的政治發生同樣的生存的關係，可是德國天主教政黨的政治權力，很能廣泛地證明現代社會的各成分，為馬克斯主義的估計中所過於輕忽的。

現代的社會中包含各種經濟的和社會的集體，它們不肯接受經濟之一貫的邏輯所給與的命運，它們能以政治的或武力的工具來保護它們的地位。這種社會的複雜性，似乎能對馬克斯主義者所期望的革命事業給以永久的阻力。農民，城市中產階級和其他以重要的文化堡壘自固勢力，來反對無產者的革命之各集體，他們的力量對於工黨在議會中之漸得多數，似乎竟是一種永久的阻礙；因此，似乎不能不認革命為合理的方法。可是他們的力量既能阻礙勞動者在議會中的勝利，似乎也阻礙革命上的勝利。他們祇要能得到差不多與無產階級所有相等的社會的凝結性，他們便能佔有充分的政治上和軍事上的力量，來挫折革命的努力。

還有一種複雜性我們也須考慮，就是無產階級隊伍中的分支，關於這一點，在前章業已述及。現代的技術文明發展了一階級的熟練與半熟練工人，他們比非熟練工人在社會上有較有利的地位。倫理上的動機應該使他們與非熟練和完全被剝削的人取共同的目標。可是這種倫理動機並不常有充分的力量，而那以為經濟動機能形成團結力的理論，亦已被證明是錯誤的。在美國這一類工人，在政治上以美國勞工協會的反動政策自行表現，設非熟練工人於痛苦而不問。在產業更進步的國家，如英與德這一類工人借議會式社

會主義的工具來保護自己的目標。他比白領的工作者比較的集體主義化，可是在許多方面，革命性反而更少。在德國，他與天主教政黨聯合，成爲資產階級民主政治抵抗從左面與右面而來的革命企圖之主要助力。這種人證明工人們如果除了一根鐵鍊之外，還有他物可失，如果他們在現狀中有些微值得留戀的地方，（並不一定是財產，祇要是一件比較穩定的工作地位，或者是一件不完備的失業救濟法之極小限度的保障，）他們將寧受苛刻的命運的播弄，而不願逃向他們所不知的罪惡。他們將竭力與真的無產者，（完全被剝削者）鬥爭，差不多和他們的反動的敵人鬥爭，同樣的拚命。雖然，如在德國，痛苦的增加使他們中間的一部分投入共產主義者的隊伍，可是他們的人數仍比革命者爲多。一九三二年七月卅一日德國普選中，他們百分之十的力量被共產黨奪去，可是他們仍然比共產黨的力量較強百分之五十，而同時他們所受的經濟的壓力，比較任何產業國家中任何無產階級集體，在此後多年內將會受到的，還要繁重。

他們的政治態度，已將柏恩斯坦的修正主義和考次基的比較革命的議會主義之間的不同點完全掃除，這是很可注意的。考次基的定律說：「勞動階級的解放，不能由它的道德性破壞的增進，而應當從它的力量的增加而得到。」（註四）這也許是正確的，不過並不像他原來所想像的意義。亨利·狄門所擴大的嫉妒性，和考次基所認爲是革命熱忱之基礎的和較純粹的經濟動機，將繼續聯合產業工人成爲政黨，以社會主義爲目的，但却不能使他們成爲革命者，除非考次基所使用的那樣極端修正的意義。關於這一點，共產主義者比較現實得多，他們的分析也更正確。托羅斯基同意的轉述馬拉的話說：（註五）「祇有社會中最低的

階級，十足的失業者，才能完成與維持革命。這種人，被無恥的富人當賤物看待，被羅馬人用他們素來諷刺的態度，稱為普羅里塔利亞。』也許等到他們現在痛苦的地位可以與以前比較安定的地位相比時，工人們會轉變為革命者，但是同樣的，我們可以確定革命是由饑餓，而不是由嫉妒或對不公道的不能忍耐而產生。共產主義的現實論，在這一點上闡明了中產階級與半無產階級的思想所常有的混亂。他們的預言，以為不可避免的動力將產生革命的首要條件，這也許不免錯誤，可是他們很清楚地了解這些首要條件是什麼。

如果我們要想預測西方文明中革命的將來，我們如用德國，或英國，而不用俄國來作預測的基礎，其效果當更好。在俄國，貴族官僚政治的昏庸無用，及其在大戰中的全部破裂；商業中產階級之無形式以及缺乏威信；農民在政治上的無保障，及他們因需要土地與和平而一時與工人的利益相合；教會的中世紀式的無知；工人們因經濟的剝削而形成的革命的鞏固性，那將死的政府殘暴的情性與恐怖之當然結果；這一切成因合併起來，造成俄國大革命的基礎，而與馬克斯主義的定律完全適合。可是在其他各產業國家，就是馬克斯為了它們而制定這一定律的國家，大概這個定律永遠不能像這樣適合。

即使一個現代的國家被經濟的和社會的衝突所分化，如德國的生活所顯呈的程度，國民所有的一種浮泛的自保的直覺，一種仍有重要性的維持國家統一的意識，能造就成一種感情作用，以致少數集體可以

(註四) 考次基著社會的革命，三八頁。

(註五) 托羅斯基著俄國革命史，二四〇頁。

借此利用那未被損害的政府的警察權，來阻礙從左翼或右翼而來的革命企圖。關於這一點，共產主義的現實論亦較客廳式的革命家的空想為合理。『不先破壞軍隊的組織，』列甫說：『偉大的革命從未產生，也不能產生。……不先使舊式的軍隊完全動搖，希望奪取政權的新興階級從來未能固定與維持它的權威，直到今日仍然如此。』（註六）可是，現社會的分化雖已達極高階級，而現代國家仍能維持它的警權。這祇是因人民的大部分，在一切經濟政策的問題上雖然各異，因對革命的動變懷着共同的畏懼，反而聯合起來，成為反動的勢力。例如在德國，百分之四十四的選舉人是多少含有法西斯意識的革命性的，百分之三十六則屬於社會黨或共產黨。他們任一方面的不能獨佔政權，不受他方面的長期反對之兩不相下的形勢，造成了國家中一種情緒，使普恩寧或巴本等人能以統一國家的名義，自由地操縱國家的警權。社會黨之缺乏革命性，以及天主派的政治勢力，造成了這一政策在政治上的特別助力。這種形勢的國家統一，實是很危險的。如果德國永居於現時經濟壓迫之下，這種統一決不能永久地維持。可是它仍足以充分證明，在一個現代的國家中，統一的意思怎樣的堅韌難破，即在它本身的一切經濟基礎完全被毀之後，它仍然能存在。

技術文明的動力，使世界各國處於互相依賴的經濟制度內，因此，各國對於革命的國際影響之恐怖，也是阻礙革命之又一原因。在這一點上，俄國——一個比較能自給的農業國家——也不能算是其他較複雜的國家內或有的政治反動勢力之很好的例證。換一句話說：馬克斯主義的革命定律，在俄國雖發生各種變動與希望，可是在西方文明內，這種希望只能在罕有的環境的連續中才能實現。



雖然在任何西方產業中，革命的方法難以實行，可是決不認它爲不可能。雖然使財富與權力集中的動，不像馬克斯主義者預料的那樣毫無疑意的迅速推動，可是它們終是在進行着。無論馬克斯的預言有些什麼錯誤，他預料商業世界中將有定期發現的危機，而且其週期率的加速，其範圍的加廣，將與時俱進，則毫無錯誤。他認定這種危機由於工人的缺乏消費力而發生的過度生產，也是正確的，我們現在正在這樣一個普遍的世界危機中，證明勞動者從他們的政治力量中得來的讓步，不足以使現代的經濟制度健全。這一個危機或其他的危機，究竟能否充分引起特權階級的恐怖，與闡發它的理智，使它肯讓現代社會制度較迅速的轉變爲相互的關係，實是一個不能作切實的正面或反面答覆的問題。如果中產階級仍能繼續維持它現有的權力，則現代這種國家將更易產生法西斯的傾向，而不易造成共產主義的革命。在英德兩國，這種不景氣一面使勞工更加急進，一面使保守黨的抵抗更覺強硬，同時使中產階級加入反動的集團。革命主義者每易對人民的忍耐性作低度的估計。例如恩格斯在一八四四年預料說：『此中的危機，按照它與過去者的相同點，應該在一八五二年或一八五三爆發。在那時，英國人民將不再能忍受資本家的搶劫，以及被資本家驅逐以後束手餓斃的困苦。如果在那時英國資產階級尚不反省，而且在一般的表面看來，它決不會反省，一個空前的大革命將繼之而發生。』（註七）

（註六）轉錄拉斯基著共產主義二〇五頁。

（註七）哈萊·雷德著社會主義思想的歷史，二一六頁。

在現在所作的預測，也許和上述十九世紀中葉恩格斯的似乎可信的預測，同樣的缺乏有效性。同時，雖然時代使現經濟制度之日漸增加的不平等更緊張，可是我們很難想像，任何國家會比現代德國忍受更大的社會緊張的痛苦；然而我們已經看見了德國的結果如何。如果我們能作一個比較確定的預測，祇有說西方文明在數十年以內尚不會成熟到無產階級革命的時期，而且這時期也許永遠不會成熟，除非馬克斯預言的又一條件，說資本主義國家不可避免的帝國主義，將使它們陷入範圍更大的戰爭，也完全證實。這種戰爭的結果，並不一定會引起共產主義革命，可是它將充分的打碎某些國家的權威，造成充分的社會紛擾，使某種形式的革命成爲可能的。這種社會紛擾，是否會被法西斯主義所解決，如在意大利，或被資產階級的半社會主義的民主政治所解決，如在德國將視戰爭結束後各經濟階級的能力如何而定。在現代的產業國家內，尚無一國，其完全失產的人數之多，足以保證共產主義革命的成功。可是在較遠的將來，這種情形仍是可能的。第二次世界大戰的結果大概很可以造成這種普遍的貧困，沒有這種大戰以革命建立共產主義，則在整個西方世界中的可能性實極微細。共產主義之得到勝利，在東方的農業國中，比在西方產業國中有更大的可能性。在西方，甚至在農業國的西班牙，都呈露着以半布爾喬亞，半社會主義的形式（如在德國所習見的）來鎮定革命的現象。世界也許會分成共產主義的東方，與半社會主義的西方，緩慢的向社會主義的目的前進，可是它的前進太緩慢了，將永遠難免又一暴變的危險。

關於以暴力建設平等世界的可能性，略如上述。在結束這一論題以前，我們應該討論與它有關的又一

問題。這種平等世界在建立以後，是否能永久維持？關於這，那不妥協的平等主義者每較一般主張以較緩的方法改良社會的人更有道德上的優點，因為前者指出這種較緩的方法，每以不及理想標準的東西來欺騙社會，使它滿意，實際仍保留各式的陳舊的、習俗的不公道。如果革命能掃滅社會的不公道，保全平等的公理，它所用的方法當然大部分可以原諒。如果我們注意到整個社會一貫的被包圍在強迫與暴力之內的情形，並且認清所有強迫手段中，我們便知道那較有習俗性的、較隱藏的各種形式，比較那習俗性缺少的、較明顯的各種形式，其道德上的優點並不如一般道德家所想像的那樣絕對化。但是革命的騷亂之目前的影響，自然在一個產業國家比在一個農業國家內更大，如果不能產生永久公平的最後結果，那才是真正的悲劇呢。

人們恐怕他們會失敗的心理，是與一種懷疑的態度相連繫的，這種懷疑的態度以為共產主義者雖然抱現實論的，可是他們在估計一個新經濟社會在社會上的影響時，每變為極端的浪漫主義者。共產主義者似乎相信很容易以消滅一切權力的不平等的�方法，造成了完美的社會的相互性，可是他們能否消滅經濟的權力，而不造成政治權力強大的集中呢？他們怎樣能夠確定這種權力在倫理上或社會上會被節制呢？我們曾看見，如果不給與政府以絕大的權威，便很難防止經濟的權力的集中。可是一個有力的政府，必然的會使政權很危險地集中於少數個人與小的集體之手。這一新權力，被收入完備的倫理的或社會的節制之下，是毫無把握的。在現在的俄國，革命者之道德性的理想主義，供給了論理上的節制，他們在革命酬報他們以權力以前，便許身於革命的事業，可是這種理想主義仍不能擔保權力不被濫用。共產主義執政者的濫用

權力，是很厲害的。這種情形，在較純粹的革命的理想主義者漸被有意略取權力的人代替之後，必定會更加增長。雖然革命運動之平等論的習性，能防止他們利用地位，謀個人經濟上的利益，可是經濟的平等，祇能局部不反權力的濫用。一位官僚式的執政者，即使與被他所害的人之衣食上的享用完全相同，仍能使人感受難忍的不公道。（註八）

共產主義的理論是：獨裁政治祇是過渡的政治形態，等到整個人類都接受共產主義的平等論理想，而無人加以攻擊時，它便不再需要了。這一理論，沒有切實顧慮到人類天性中的一切事實，這種天性，不但在有權力的人，並且在平凡的人中都呈露着。如果俄國的寡頭政治能自動地削減自己的權力，在歷史上它簡直是第一個能夠這樣的寡頭政治。自然俄國寡頭政治的權力是不能世襲遺傳的，可是權力的世襲，並不是它的濫用的原因，或它的永遠存在之根基。美國的商業寡頭政治，並不像歐洲地主貴族那樣富有遺傳性，但它並不因此而比較高尚，也不因此而比較堅韌的把持着它的權力與特利。按照共產主義的原理，非至一切無產階級政府的敵人都被『清算』以後，獨裁政治不能取消；同時，即使內部的敵人全被掃滅，外面的敵人在數十年或竟數百年以內仍將殘留，因此，獨裁政治簡直可以無窮盡地維持着存在，而毫不感覺故意的無誠意。

共產主義者希望掃滅內部的一切敵人，希望新社會所造成的新人物將完全與社會的集體意志相適應，而並不在社會過程中追求個人的利益。這一希望對於人類天性之可能的解釋，以及神祕的將共產社會

中預期的自動的相互性推崇到神聖化，實在有點浪漫的意味。共產主義思想中的這一浪漫主義的象徵，是在它理論結構最上層的實際的無政府主義。國家將漸漸的自行消滅，因為它不過是統制的一種工具，在一個完全相互的社會中便不需要了。列寧在對付現實時，雖是極端的現實主義者，在預見將來的可能性時，便變為情感主義者，他說：『當人們習慣到漸能觀察社會生活的根本原則時，當他們的勞動是這樣富有生產力，使他們願意就自己的能力自動工作時，……將無須再將分配與各個人的生產品的數量仔細計算，各人將各就所需的自由使用。』這種完全的相互生活的成功，一部分由於掃滅一切權利之不平的分配，因而使全部人的利益平均，使大家的利益相同。威廉·浮斯特(William Z. Foster)說：『他們的(羣衆的)個性，將由全部的利益的協調而產生。』(註九)共產主義者假定權力與利益的首先平等，能增加社會與相互的可能，那是不錯的。如果沒有不穩定來強迫，沒有權力來引誘人們在設想到社會的整個需要之前，便想到自己個人的自我追求實在可以減少的。可是要將這種自我追求消滅至不能成爲社會將來不平的根株的

(註八) 關於俄國政治上的恐怖主義之在繼續增長，而未曾減少之現實化的分析，請參考華爾坎瑪·古利安(Waldemar

Gurian)著「布爾姆維克主義：理論和實行」第二章。權力無比的蘇維埃官僚，小施狡猾的和任性的虐政之可能性，在最近克姆林的一道命令中，曾時含承認的意味。在這一命令中，曾指定革命的合法性「一般的規律，以取締公務員的官僚化和任性。參考新聞電訊，紐約報知論壇報一九三二，八，廿一的那一期。

(註九) William Foster 著向着蘇維埃式的美利堅，三三三頁。

程度，除非有社會的鐵一般的意志，或由有力的政府行使着，將這種傾向完全壓倒，那便如盧梭主義的人類問題的解釋同樣地陷於浪漫化了。實際上，布哈林的將個人意志與一般意志合一，很顯明地表現出共產主義思想中所含盧梭主義的原質。他說：『在這樣一個社會（一個十足發展的共產主義社會）內，每個人對於一切人與人之間的關係，都會顯然了解，社會的意志將為人們所有的意志的組合。它不是由原始的意外而得到，與個人的意志不相關連的結果，而是一個有意識的，有組織的社會的決斷……在那裏將不能看見有害於人民的大多數的社會現象。』（註十）在一切這一類的預言中，情感作用蒙蔽了事實：在社會內執行不同業務的各個人間，個人利益決不會有完全的相互性。比如在農民與工人之間，將永遠有某種程度緊張現象的存在，如在現代的俄國，農民們為了他們供給城市工人的食糧便希望得到工業品愈多愈好，而工人們為了給農民以製造品，故希望得更多的食糧。如以將來必有一個理想的社會，在那裏面，各人將能『各就所需』從共同的社會程序中任意取攜，這種希望完全沒有顧慮到人類天性的限制。人的想像力將永遠足以擴大自己的需要到最少限度以外，他的自私性也足以感覺自己的需要比別人的更迫切。直到歷史的末日，每一社會必將維持各種方法來公判一切需要的衝突。在這種公判的過程中，一般較聰慧的人們必比腦經較簡單的人有利，即使他們並沒有權力的特別工具。布哈林的觀念，以為在一個共產主義社會中，完全不能想像那有害於人民的社會政策，還有更進一步的預料來作支撐。他以為『教育的壟斷之廢除』將充分地平均理智，使每一公民有能力保護他在社會中的利益。但若以為人類的理智可以因教育機會的平等而

變爲平均一理想實，與「以爲現在理智的高下是純粹先天的，即使人人都有同等教育機會仍不能消滅其一部分」那一假定，同樣的不現實。

共產主義者不完全信任自動發展的利益的共同性，能建立完備的相互的形態，這是很有意義的，他相信以道德教育來造成相互性的態度。在列寧，他要人民「習於觀察社會生活的基本原則。」他假定，一個社會的整個贊助力如果爲互助態度，而不爲自我追求的後盾，這對於道德態度將有極重要的效果，這是不錯的，正如在現在的俄國便是這樣。同時，如果一個合作的社會，在它本身所執行的重要的模範之上更加以學校的教誨，實無理由可以說，它不能削減個人的自我追求至最低限度，而極度增加社會性的合作。但如果假定任何教育或任何模範，能完全掃除個人的天性，不顧或竟犧牲他人的需要與利益之傾向，那便是感情作用化與浪漫化了。這樣，很有意義的，俄人便被逼迫，不得不與人類天性的這一動力妥協，在工業與農業中，都建立工資的等差，以便利用追求個人努力的報酬之動機，來增加社會化的動力。他們不承認這一事實是對於人類天性之不可避免的弱點之讓步與妥協，只堅持着說，這不過是對於資本主義心理之殘餘的讓步。他們希望下一代的人將完全脫離這種殘餘心理的束縛。華爾多·佛蘭克 (Waldo Frank) 曾述及他與一位共產主義的工廠指導員的有意味的談話：「我最後說：那麼，對於你的共產主義理想，完全沒有危險嗎？我向來以爲，「各盡所能，各取所需」，是社會主義的金律。可是你們在這裏，則以金錢報酬發明，對於能力較大的人給與較多的金錢，你們在這裏利用舊的，被恨的金錢象徵來計劃你們的新的有價值的階級政體……我

們簡直有點感覺到，你們一面在與舊制度鬭爭，一面却自己傳染那使舊制度腐化的惡疾。」那位共產主義者回答說：「……因為目前的迫切需要，我們必須鼓勵我們所有的人才，從資本主義中育成的人才，仍懷抱資本主義觀念的人才來加速生產率。因為要達到這一目的，我們祇得利用任何能使他們滿意的的方法……可是同時，我們正以純粹共產主義的價值培植我們的兒童。」『你的意思以為你們的青年在教育上所得的生活標準比他們目中所看見的模範更有力嗎？……教育幾時會根據過比實際生活更高尚的理想標準？理想幾時又會戰勝過與它相背的現實？』(註十二)

報酬上的不平等，即使它確實代表對於人類天性的弱點之永久讓步，——事實或許正是如此，自然，它不必定會終究復生舊式的權力的不平等，因而滋生特別利益的不平等，這種舊式利益的不平等，原本與業務的重要性和執行業務的效率，並不成為適當的比例，或竟完全無關。社會很有能力防止不平等之報酬之累積，不讓它轉變為得到社會上的權力的工具。但是社會可不能防止這種累積，成為社會上不平等的聲望的象徵。換一句話說，如果共產黨所用的不得已的方法，可以因他所創造的完全不同的，更理想化的社會而認為合理，這一合理化實不像那浪漫的共產主義者所想像的那樣可信。如果這一新社會不能像共產產者所想像的那樣完全消滅那產生不公道的人類天性之弱點，共產產者已失去了他絕對論的道德上的優點。也許一個漸漸接近那理想的社會，在道德上並不卑於那一突然抓住那理想，而結果發現了歷史的現實與自然却將理想打碎」的社會。絕對論在宗教與政治的理想中，確是極好的鼓動英雄行為的動機，但是對付目前



的和實際的形勢，却是一個危險的指導。在宗教中它容許不合理的行爲，在政治上它引起了殘忍的舉動，這種舉動不能得合理的結果，因爲人類天性的情性依舊是絕對理想的仇敵。個人可以比較社會更合理的追求絕對者，而危險也略少。雖然他們所付的代價或甚高，他們或將遭逢了失敗，却祇關於他們自己的損失。同一種高尚的悲劇意識，在心理上能補償這一失敗。可是社會如果孤注一擲地求取絕對者，則將危害無數人的幸福。同時，因爲強迫手段是它們的政策之不變的工具，絕對主義將使這工具變爲不能忍受的專制與殘忍的行爲。瘋狂主義在個人中也許祇呈露出一種無害的，可憫的幻想之外形，如在政治方策上表現，就將對人類緊閉一切慈悲方便之門。

(註十) 布哈林著歷史唯物主義，四一頁。

(註十一) W. Frank 著俄羅斯的曙光，一四二頁。

## 第八章 從政治勢力而來的公理

工人之分化為較得意與不得意的兩個集體，大致與熟練與非熟練工人相同，在上文業已述及。前一集體，雖然感覺自己在社會共同資富中應有的相當部分被人掠取，可是終有較穩定的地位，而不感覺自己已被完全剝削，因此它便以一種曾經修改的馬克斯主義來表現它的政治企圖。在這種主義中，它與革命的馬克斯主義者取同樣的集體主義的目的，但是它用以達到這目的的方法，却不是革命，而以議會的與進化的方法代替之。

在一切產業國家，除美國以外，這種進化論的社會主義的選舉權的資源是各工會，雖然它的政治哲學大都係被中產階級知識分子所闡明的。在美國則不然，一般工會仍抱定一種失敗的，對待舊政黨的政策，報酬它們的友人而懲罰它們的敵人的政策。它們不能認識這一手段之無效的情形，證明把一個國家在社會經驗上所得的結果轉移於他國，是怎樣的不容易。歐洲產業國家的歷史，已完全否定了這種政治策略的無效，美國却仍在利用。這種策略，就它完全信任工會運動之純粹經濟武器的充分能力這一點上看，也是錯誤的。現代國家中統治階級用以進攻勞動者之政治的與經濟的合併的權力，必須以同樣的合併的權力對抗。經濟社會中工人的力量，（大部分是罷工的力量）不足以保護他的利益。這種力量有許多的局限，它會被

政府挫折，因為政府在統治階級的支配之下會制定法律來削減罷工這一武器的力量至最小限度。政府會利用很多的方法對付工人，如在勞工糾紛中濫用聯邦禁令，宣佈戒嚴令，以及用軍隊屠殺罷工者，即是其中的少數例證。即使不遭這種政治力量的壓迫，工人的經濟武器本身已經力量微弱，並且正在繼續微弱下去。這種武器為什麼微弱呢？因為在長期糾紛之中，工人決不能永與資本家的經濟資源對抗。他可以被飢餓壓迫而至於屈服。它為什麼正在繼續微弱下去呢？因為那過度的生產，一面危害工人的生活程度，使工人不得不使用罷工武器以爭生存，一面却造成無數失業者與飢民成爲極大的勞動後備軍，可以被資本家利用來代替罷工者。更進一層，自動工業發展的趨勢剝奪工人的技能，而以機械來代替。因此現代勞工力量的骨幹是在半熟練的，而不是熟練的工人，這種半熟練的工人，比較從前更容易用新工去替代。

因此，工人必須在產業社會中本來不充分或愈加不充分的力量上，設法增加政治力量到最大限度。在發展政治力量的過程中，他自然不能依賴一般其政治生活所根據的經濟利益與工人相異的人爲代表。工人雖可以用他的潛在的政治力量恐嚇這般個人，使他們作些微的讓步，可是這與他自己用有組織的運動所能得到的比較，實覺微乎其微。事實上大部分的美國工人沒有從這一教訓得到認識，證明他們缺乏政治的知識。他們必須學得這種知識，雖然也許要經過多年失望的經驗。他們如果能利用歐洲工人已得的經驗，便不必經過這種痛苦了。然而，雖然這種熟練和半熟練工人最後必將對他的純粹經濟武器（工會組織與罷工行動）之效力失望，而終於組織他的政治權力。他將仍與那般完全被剝削的分立，保全他對於那新得

到的政治權力工具的潛力之有限的信任。

這種工人的相對的樂觀主義之無意的根基，正是他的比較的穩定地位。他也忍受着社會不公道的痛苦，不能得到現代產業中他應得的利益；可是祇要資富的不公平分配並不陷他於完全的貧困，他必仍能避免暴動與革命，信任用政治方法漸漸建立社會中的利益平等。他對於民主政治工具有相當的信任，這便是他的有意的哲學表現；根據這種哲學，他使他的政治行為合理化。他與中產階級不同，他不認民主政治形態為利益平均的證明。他從經濟的不平等所受的痛苦太多了，在經濟的不公仍然存在的時候，他不會墮入認定政治上的平等是真實的和重要的這種幻想中。可是他仍信民主政治可以利用來建立公理。約萊(Larson)為法國社會民主黨的領袖，在一九〇三的黨員大會中曾表明他對於民主政治的信仰，他的話正是這種信仰所常有的保留態度，與承認態度的典型：『在一個民主政體，』他說：『在一個有普遍參政權的共和國家中，政府對於無產階級並不是一塊堅硬的，反抗的，絕對不能滲入，不能侵入的頑石。現在已經開始在侵入了。在城市政府，中央政府中，無產階級和社會主義的影響業已開始侵入了。以為任何制度，無論是政治的和社會的，能拒絕一最大社會勢力的影響之侵入，這實是人類事件中一種奇怪的想像。政府在寡頭政治制度之下，無產階級不能享普遍的參政權，然在普遍參政權制度之下，工人們至少可以把他們的意志由那與資產階級的代議人有同等權利的代議人傳達於政府。若說政府在這兩種不同的制度之下仍是同樣的，緊閉的，不能侵入的，無恥的，布爾喬亞的政府，實是違反自然的原則。』(註一)

如果移用於實用的政治上，這種信仰的意義，就是誠意地加入民主政治的程序——雖然因此無產階級的勝利必須展緩至無產階級能以民主政治方法獲得議會選舉權中顯明的多數，也是在所不惜的。一九一八年，德國社會民主黨的加入革命，並不真是這一政策的例外。那一革命是在戰爭的壓力之下，德國皇室完全崩潰的結果，並不是社會黨人所造成的。他們那時既是最強的政黨，實在很可以利用那一革命，利用革命結果之社會的與政治的紛擾，建立獨裁政治。而他們所做的，則是協助建立一個民主共和國，在那裏面他們雖是最強，却不是最多數的政黨，因此，他們不得不與非無產階級政黨合作，以求維持政府。他們竟與在國內政策上最大的仇敵——產業資本公司——合作多年，以便維持在斯特拉斯曼之下的妥協的國際政策。

據我所知道，在政治哲學上，歐洲大陸與英國社會主義者以及德國考茨基（Kautsky）派與白恩斯坦（Bernstein）派社會主義者，雖有些微不同，可是最後對於各種議會派社會黨人的政治策略，並沒有什麼不同的影響，這是很可注意的。在德國與法國的社會黨人的思想中，馬克斯主義的影響總較英國為強大。費邊主義（Fabianism）為英國社會主義哲學的來源，並不應用階級鬥爭。那是一種倫理的社會主義，要激動國家將以前在較急進派的自由主義中所接受的公道原則推廣開來。英國社會主義之精神的歷史，就是急進自由主義的引伸和自然的結果，很可以用約翰·斯蒂華·密爾的思想發展來象徵。這位先生在他的末年，從個人主意轉變為集體主義的政治觀念。『事實上，西德尼·魏勃（Sidney Webb）說：『直到現

在社會主義運動都是被中產階級或布爾喬亞的分子所感動，教誨，和領導的，而社會主義者則指摘社會主義所從而產生的階級，即是社會主義最大的敵人，因此，費邊協會便對他們這種不合理的態度提出抗議。」（註二）這一評判，很有意義的，便是那般受倫理動機鼓動的中產階級領袖之自然應有的混亂的例證。他們以為自己與工人階級是合一的，可是當他們想像他們自己的態度和意思，能代表他們整個階級的支配態度時，他們便陷入於這種混亂之中了。無論魏勃先生舉出什麼保證，中產階級雖會產生些勞工運動的領袖，但對於勞工事件，終抱敵視的態度。英國勞工比較的不取鬥爭的態度，也不十分注重階級的鬥爭，這也許是英國議會制度的長久歷史以及十九世紀中英國自由主義切實成就的結果。根據這種成就，使人感覺信任民主運動，並不只是中產階級的策略，實在是合理的，至少似乎是合理的。

然而，很有意義的，歐洲大陸比較的馬克斯主義化的社會主義與英國土產的社會主義之間的不同，差大多已全被後來的歷史掃盡了。大陸的議會派的社會黨人，雖在他們思想中滲雜些較強的馬克斯主義，却並不比英國的更革命化。同時英國的社會主義者曾在某一時期得到中產階級的贊助到某種程度，而大陸的社會黨人則不能；但是在一九三一年大選時，却發現在一個危機中，當愛國的思想被樹立起來抵抗勞工階級的政策時，中產階級怎樣不可免地轉而攻擊社會主義。在英國和德國，社會黨在某一時期均曾為國內最大的政黨。並且在這兩國以及法國、比利時和斯干地那維亞半島等國中，這一政黨，無論在朝或在野，都加入政府的組織中共同合作。

以為社會主義可以由議會方法漸進的達到這一希望，至少曾被這些國家的歷史證實了一部分。政府對於經濟事業已經漸漸增加了社會性的統制。在日漸增大的經濟行動範圍內，政府不但負責統制，並且得到實際的所有權。這些現象，至少給與魏勃的批判以一些證實。魏勃說：「一世紀以來的經濟歷史，差不多是社會主義進展之不斷的記錄。」無論在何處，政府對於經濟社會的程序，均曾加以干涉，其目的在削減所有者的特利，節制他們的權力。同時增加勞動者的利益和權力，舊式的法律，不許工人們有組織起來，增加他們在產業社會中的力量之權利，——這已經被取銷了。日漸嚴厲的所得稅和遺產稅則，已削減了財產的所有權或使用收益權。(Taxation)從此種稅則而來的收入，已被政府用來擴充專為那般在經濟程序中受害的人謀利益的社會事業。失業保險，養老年金，工人負債律，以及其他相類的法規，均表明政治的社會正在努力削減經濟社會程序中所形成的不平等。這樣，經濟制度就剝奪工人生活的保障，而政府則加入恢復這保障的一部分。經濟制度累積利潤，而置之於財產所有者的手中，政府則利用它的徵稅權來減少這種利潤；有時減少的程度，竟使受影響的人口出怨言，以為徵稅權已被伸展至沒收權的地步。政府並可以，如最近在德國，對於利息，租金，和股息指定限制，因而完全破壞經濟社會的壟斷。

在這一整個發展中，我們可以發現常見的道德的和強迫的成分之合併在一起，這種成分在政治轉變中，當避免暴力，而純用政治的壓力，是很明顯的。各種限制與減少有產者在社會上的利益與權力之政策，其

(註二) 關於經濟政策的報告，第七頁。

所以能够成功，一部分是由於勞動者所施的政治壓力，可是其中終有自動接受新式社會標準的成分，因為整個社會都公認這一標準為以前業已接受之政治的和社會的原則之一種合於邏輯的伸展。在一切現代的國家中，工黨未得全部力量以前，甚至有的竟在工黨尚未出現以前，許多社會性的法規已被制定，這一事實顯然表現一般社會的能力能够認識最低限度的社會需要。在英國，一八七五年的聯合律，一八七一——七六年的工會律，一八六七年的公判律，一八七〇年的教育律，和一八七五年的衛生律，都是在工黨未成立以前所制定的各種法規。這種法規，值得引起一位自由黨政治家的自詡說：『現在我們都是社會主義者了。』自然這種法規決不是純粹由於特權社會之社會性的內視的發展。因為即在工人們沒有組織以前，他們已能施展一些政治的壓力。在他們未得選舉權以前，因地主貴族階級恐怕他們用革命手段做出意外行動，終果遂幫助中產階級爭得了參政權。在美國當政府提出最高法院的一位法官交國會通過時，黑人與工人因為認定這人有害於他們的利益，遂聲稱將用政治上的激烈手段對付，雖然這兩種人都沒有自己的政黨，然這一恐嚇竟能使上院否決這位候補法官。

有時因為各特權階級希望延緩工人政黨的滋長，或者預阻工人集體更急進的要求，它們也會在某種權利上讓步。俾士麥克的社會法，在某一時期曾為歐洲這種法規的典型，顯然由於希望阻斷那正在滋長的德國社會黨的泉源而產生。別方面，赫柏脫·亞斯奎士不願保守黨的意見，讓第一次工黨政府得到自由黨的贊助而成立，這種行為却顯然是政治上的一種較純粹的道德動機例證。亞斯奎士相信根據民主政治的



原則，工黨既是最大的政黨，應該有權擔負政府的責任。其他許多政治家口頭上會長期鼓吹民主政治的原則，却承認亞斯奎士的政策為「背叛」他自己的階級，自然也便是「背叛」英國。這種人的反對，顯然呈露了政治中純粹原則的限制，以及階級利益對於最高尚的政治理想之不可免的影響。因為這一理由，在政治上無論何時決不能完全依賴理智與良心，而必須利用壓力。如果漸進的施行，漸向那公理的新標準推進，那一般在這一過程中失去特權的人們常會有自動的接受這種損失的可能。即使他們不能滿意於這一標準的公道性，即使他們僅因政治權力的恐嚇方才屈服，他們的後代也許會認它為業已成立的社會標準。如此社會可以用漸進的和進化的步驟向平等公理的目的前進，在這些步驟中，強迫的與教育的成分以隨時變換的比例活動着。

可是在這種進化和議會式的社會主義的政綱中，也有困難和危險。一般無保留的信任議會式方法的人們，沒有把這種困難和危險認清至它們應該被認清的地步。政治的社會，能否用向着平等的方向，增加壓力的方法，完全轉變產業的社會，實是絲毫不能確定的。政治社會用以執行這一方法的主要工具是徵稅，可是徵稅似乎是要受收入漸減的法律的約束的。過高的稅率，會破壞資本主義制度中最弱的單位之有效性，引起最強的單位的反抗。傾斜率太甚的遺產稅，最後將使政府不得不接受生產事業，否則將失去稅收。如果將生產事業整個的接受，却很難發展一種有秩序的，合理的，社會共有的計畫。同時很可能的，社會將陷入於紛亂狀態，在那邊，兩種所有權制度的罪惡，私有的和社會的，一起混合着。更進一層，現在還沒有證據能使

我們認定一個特權階級，雖然和平之一次一次地退讓權利，在最後仍會毫無衝突地讓出它在社會中的特別地位的根本。它不但會利用它們可以施於政府的勢力，以阻止向平等目的的發展，並且在危機發生的時候，更將利用暴力來維持它自己。在一九三一年英國政治發生危機時，英國銀行界的權力以及它們能對工黨統治的政府指定條件之一種能力，便是政治權力被未經改造的經濟權力戰敗的明證。在意大利和德國的法西斯勢力，一個已經成功，一個命運仍未決定（譯者按現在已定了）也是地位動搖的特權階級趨於利用武力的例證。在一切議會制度的國家中，政治權力漸達平等的長期歷史，並不成爲一種顯例，可以拿來作爲普通所想像的那樣確定的預測和平的經濟轉變之根據。這個顯例是錯誤的，因爲經濟權力比政治權力是更深的基本，並且能够損壞政治的平等主義的各形式與各原則，以適應它自己的目的。特權階級雖似會自願讓與特權，實際上不過是似是而非的假特權，因此，這種自願決不能保證它會對於根本的經濟轉變表示和平的屈服。

議會派社會主義者每相信，在國會中如能得到絕對的多數，則可以掃除一切困難，而將政府的權力和威信轉入於無產階級之手，使它能改組社會，因此他們便仍保全他們的希望，以爲這種困難和危險是可以被克服的。社會主義思想家如考茨基，更用原來馬克斯的預言，資本的集中和勞動階級數量不可避免的增加，來證實這一希望。他們所拋棄的唯一部分是關於工人痛苦狀況增加的預料。這一希望是不容易得到的，因爲西方產業國家的整個經驗，實與它相反。工人們決不能以獨自的力量成爲多數政黨。如果要得到多數，

他們必須獲得極大部分城市中產階級和農民們的贊助。

雖然各中產階級是惱恨革命的社會主義聲稱使用暴力的恐嚇的，雖然它們永遠與後的目的背道而馳，可是議會派社會主義者仍以爲它們會加入他的一方面。這一理論對於政治中道德與強迫兩個成分之關係這一問題，有極重要的關係。如替這一理論辯護，我們可以認定在每一社會集體中必有一部分階級，其主要興趣專在社會的和平而願意接受任何不用暴力而達到的地位，並且不過干涉它的素常的行動的管治。甚至這一階級的大部分，竟能在理智上與道德上委身於勞動者的平等社會的理想。這種可能性似乎可以證實社會思想社會家的奢望。這般教育家希望利用學校增加一般社會之社會性和政治性的理智，以拯救社會。美國這類運動領袖中最著名，最理想化的哈羅德·雷格教授(Prof. Harold Rugg)述明教育的社會性理想如下：『新的中學課程將開誠佈公的，勇敢的指引青年們認識在一個領土廣大，氣候懸殊，人種複雜，城市化增加的國內，試行民主政治的一切困難。這種課程將暴露各支配經濟階級統治一切州政府與國家政府的傾向。……如此，我們的中學校青年的創造思想將相當的被解放，而致力於協助樹立遍佈全國的有計畫制度之任務。在這種有計畫制度中，政府的專門業務將由曾受訓練的，有經驗的，各業務上的專家擔任。』(註三) 這般教育家的希望，在美國以約翰·杜威教授的教育哲學爲最有力的貢獻，雖然有些合理的地方，可是從教育中得到政治上的拯救，並不像他們所做定的那樣容易。他們用以述明政治問題的立

(註三) Harold Rugg 著美國的文化與教育，三五五頁。

場，證明他們仍被中產階級的觀點所束縛。自然，離開這位教育家的理想愈遠，這種觀點將愈形狹窄，其力量將愈加強大。譬如雷格教授自己，在他的書中一面清晰的分析經濟對於文化的影響，一面却又相信教育真能造成脫離同代文化的，取批判態度的支派，並且這種支派可以在公立學校正式傳佈。更進一層，他提出一個有計畫的社會的理想，而並沒有認識社會事業的計劃祇有在嚴格的限制，或私有財產權完全廢除之下，才有可能。（註四）他們暗含着，假定現代社會之不能計劃它的經濟程序，是因為它們缺乏做這種計劃的理智。將來的學校則能供給這種的理智。事實上這是錯誤的。建立合理的公道的社會之真正阻礙，實是有權力的支配階級之利益，因為這種支配階級從現代社會制度中可以獲得大利。如果一般共同社會的理智能提高，到能夠消滅社會中一切不合理的、不公正的程度，實在是很可欣喜的，可惜這樣一個共同社會並不存在，所有的祇是許多階級，其觀點大半都由它們的經濟利益而產生，或被經濟利益所限制。現代有社會思想的教育家之不能認識這一事實，證明他們的教育理論，一半雖然因他們的純粹理智的誠實性，和透入內心的力量已超越了支配經濟階級的衝動，可是一半仍被他們自己的階級，中產階級的環境所束縛與限制。因為這一階級，過着舒適與安定的生活，不能認識社會問題的急要性；同時，它處於個人關係的境界中，不能了解經濟集體，以純粹自私的態度表現自己的一貫的情形。這般人以爲社會需要『曾受訓練與有經驗的專家』來擔任政府中的『專門業務』，而且如果社會有充分的理智便能得到這種人才；這一觀念暴露出又一階級的偏見——知識分子的偏見。這種知識分子過於信任理性化的論調，以爲政府的罪惡可以被專家的

專門知識所消滅。無論何種形式的政府，自然必須錄用專門人才的專門知識，可是如以為這種專門知識能保證政府的不偏不頗的公道態度，未免過度估計一般的理智之公正性，特別是專家的理智之公正性。政治之大概的途徑是被統制政治的集體之利益所決定的，專門人才很有能力給與任何預定的方針以合理的證定，及有效率的按步施行。人類心理的傾向，每從並非由合理的理由決定的假想開始，在那上面，用些理智上可以接受的評判構成一個表層的建築物，這樣做起來，並且毫不帶有的欺僞的意味。專門人才固然在任何形式的政府之下都能工作，可是英德社會黨政府的經驗，證明公務人員多傾向於保守主義，而非急進主義，並且有時，他竟能利用他自己所執掌的分類業務，來阻礙他所服務的政府之一的政策，使其離開這政策的總途徑。

我們細心的研究政治和經濟生活的歷史，便能無疑的證明一般教育家和其他中產階級道德家一樣，均低估了政治和經濟關係中利益的衝突，他們並且將那應該歸納有利害關係的知識者歸納之於無利害關係的無知者。在這上面，他們的錯誤即是他們的階級的錯誤觀點的結果。在各特權階級中，自然必有些個

(註四) 關於計畫經濟的一切必要點與私有財產權之間的矛盾之討論，希參考奧辛斯基(V. Ossinsky)等所著「社會主義者在蘇俄之有計畫的經濟」。

「這書是俄國工程師途達一九三一年在亞姆斯特丹舉行的國際計畫經濟會議之報告。除此更可參考「我們能否不經過革命得到有計畫的經濟」一九三二年四月外交政策協會出版，內有魯意費許(Louis Fisher) 登尼·蘇登(George Soule) 和愛德華·費林(Edward A. Filene)等人的論文。

人分子，他們因為理性的與道德的理想主義的力量，能認自己與無權階級合一，而幫助它們鬭爭。但是這種人的數量永遠是有限的。在任何特權階級之整個集團所發生的任何社會性的理智，可以利用來減輕階級間的衝突，但它的力量決不會堅強到能夠免除這種衝突的必要。如果說過去並未產生可以應用於將來的結論，因為過去沒有任何中產階級集體曾經過某種教育程序，使它完全了解一切適當的社會事實，我們的回答是，沒有一種教育程序能令任何階級得到所有的事實，或使這階級能體會其他階級所受的感覺。因為文明是在一貫地增加人類間非直接的與機械性的關係，這種情形，在將來也許比現在更確當。將來任何中產階級是否能比現在英德的這一階級在知識上更有秩序，在社會問題上更加明理，已經成為問題了。可是在這兩國，當危機發生的時候，整個中產階級集團均轉入保守主義，而棄絕急進主義。在英國一九三一年的普選中，中產階級幫助保守黨戰敗工黨，得到完全的勝利；在德國，則法西斯政策表現它自己，中產階級在政治進步，社會的理智發達的國家中，這種最近的態度實是預測未來歷史中中產階級政治態度的好根據。沒有人願意否認任何階級中流行的一部分社會性的理想，主意和理智，能影響一個集團的生活的全部性質，並將增加在某一指定的政治與經濟權力的均勢內所發展的政治經濟關係之完美性與其誠實性，將增加不用暴力而改正利益矛盾之可能性。但是這種理想主義和理智不能保證這種矛盾能被改正為完全新的方式，如果不將某種新的急進勢力與利益引入政治的形勢之中。

對於議會派社會主義，和對革命的社會主義一樣，農民也成爲一個問題。農民的厭棄革命的社會主義

前面業已論及，現在的問題是：一個較和平的急進政治方案能否得到他的擁護。事實上沒有多少證據可說這種政策能夠，因為各議會派社會主義政黨在農民隊中差不多並無進展。在英國和德國這些政黨會得到一些農村的勞動者，可是很少較貧的自耕農。即在丹麥，農民合作制度的高度發展應該能削減農民根深蒂固的個人主義。然而產業工人與農民仍分立於相反的政治隊伍中。在歐洲鄉村中，殘留的，仍有餘威的世紀習俗，以及對於地主的個人忠心的意識，常常決定農民之保守的政治觀念。在美國，這種習俗並不存在，農民也受着較強的政治影響，可是他仍為一個個人主義者。即使他很窮，他仍可以隱身於卑下的，自足的農業經濟之內，並不一定要依賴外界。這種自足的狀態，引起一種對於社會中較大較複雜的問題不聞不問的態度。在危機發生時，這種態度每轉為政治的保守主義或被它所利用。如果農民不能忍受現在的痛苦，而想以自動的合作制度自救，或被大規模的資本主義農場計劃剝削到無產階級地位，最終他也許會與城市產業工人聯合。如果他想以自動的合作運動自救，他將發現僅僅增加工作的效率仍不能得到他的繁榮，如果那較大的經濟的和政治權力仍能決定有害於他的利益之政府方案去反對他。合作的事業之較大的效率不能掃除金融與產業資產階級強迫政府施予農民租稅及金錢政策上的壓迫。失望的漸漸增加，也許要經過數十年，因此，也許會逼迫農民走向他的天生的同盟者——產業工人。如果強大的金融資本所主持大規模的農場，將農民剝削到農村無產階級的地位，農人與工人的政治理論的合併也許會更快的進展。但是在以上兩種情形之下，這種發展都不是在限於以後數十年內的現實的政治上預測內所能看定的。在美國，聯合

工人與農民的力量組織第三黨的希望，在以後數十年仍將難以現實。（註五）也許永遠不能實現。也許農民永遠不能熱烈地擁護集體主義的政治目的，無論他受資本主義的痛苦如何利害。農民要自己的土地比什麼還要緊，他永遠不能十分明瞭工人爲什麼熱烈地期望共同所有權，因此，對於他的需要，一個產業文明必要的一切，似乎是永遠無關係的。（註六）在俄國，產業工人因農民與無產階級政治利害關係之一的相合，得到了完全的政治優勢，以後便利用這優勢強迫農民加入集體制度，可是還不能斷定農民便不會對工人復仇。也許無產階級能長期地對農民施壓力，使他的環境完全變更，以致最後農民竟能接受集體主義的社會理想。可是俄國的獨裁政治所施的壓力太大了，如果它竟不引起深刻的心理的和道德的反動，那實是很可驚異的。它也許會像被壓迫的民族一樣，會引起劇烈的反抗，結果造成了自己的失敗。

無論如何認農民爲產業工人的政治同盟者是不可靠的，無論根據經濟事實的邏輯，農民怎樣是無產階級天生的同盟，這樣，我們如把城市中產階級和農民不算在議會派社會黨的可能的同伴之內，結果我們的結論祇有認這一政黨在國會中得佔多數的可能性極少，也許完全不成問題。如果真是這樣，那些使革命的社會主義的勝利發生疑問的政治勢力也許會使改良派社會主義最後勝利的可能同樣地發生疑問。這些結論如果成立，我們便不得不再推想到在現代社會中，沒有一個單獨的政治勢力能打通現在不穩的勢力平衡形勢，而將它完全改組。這一結果如果仍不錯，（當然我們要記住新的戰爭也許會把現在的情形完全變更，）那祇有棄去達到一個合理的社會平等的目的之希望，而僅以漸漸接近這目的之希望爲滿足。後



一希望是不必棄去的，因為社會中經濟上和政治上力量較弱的各階級，無論在何國，均尚未發展它們潛有的全部的力量。以後它們尚可以施展比現在業已施展的更強大的政治和經濟壓力。再者，一般社會，或者不如說社會的各階級之社會性的理智，還能高過現在的水平之上，雖然不能超過某些局限。如果現代社會的命運祇因漸進的權力與權力，利益與利益之屢次相互調劑而漸漸接近合理的社會理想，則顯然的，非暴力的政治強迫手段應比暴力的更適宜。照這樣看來，議會派社會主義應該是恰當的，即使它的最後完全勝利的希望已被奪去。革命的社會主義如不能強制地達到它的目的，結果社會必陷入於永久的內戰狀態。因為社會不能永處於這種狀態中，所以議會派社會主義可以被認為恰當。如果我們要認暴力手段為恰當，那麼它所造成的恐怖，其時間經過必須如外科醫師的手續技能那樣迅速，而且在施術以後，傷痕必須立即開始平復。

一個議會派的社會主義政黨，如祇在動變的社會，政治勢力的平衡中，利用工人的政治權力的全部力量，以追求社會共有制度的目的，而並不能確定最終的能否達到，並且不能不被迫利用與其他各政黨合作的方法。它在道德上和心理上必有許多困難。而且這些困難每不能為其他社會主義者所諒解的。它棄去了

(註五) 關於農工工人合作問題這一理論的闡發，請參考保羅·道格拉斯著新興政黨的來到。

(註六) 關於這一點，有一件很有意義的事實證明。美國參議員喬治·那利斯(George Norris)是一位誠實的、明理的、為農

民利益奮鬥的首領，可是他對於產業工人的急進政治哲學完全不聞不問。

社會主義的最後目的，即等於犧牲它的宗教的熱忱，結果就失去它的原動力。這種進化論，社會主義者每企圖將這種損失解為收獲，這證明他們變為太完全理性論化了，以致不能了解人類熱忱的根據。愛德華·白恩斯坦為進化論社會主義的哲學家，他說，目的是毫無意義的，一切都在於運動。『無論何時，對於將來，除了大概的原則以外，我從來不感很多的興趣。我從來不能把任何關於將來的描畫看到底。我的思想，我的努力均祇關於現在和最近的將來之責任。對於以後的觀察，祇在它能使明瞭現在適當的行動之路線時，我方去注意。』（註七）白恩斯坦如果能知道這種情緒是怎樣的接近現代自由派中產階級之教育理論，他也許會加以反省，而認識這種情緒便是社會主義墮落為自由主義的污點。避免認定一個最終的目的，棄去達到這一目的的可能性之確認的一部分，自然是較合於理性的。可是因為這一較高度的理性化，道德的重要性便被犧牲了。無產階級的率直的信仰，是動作的人之信仰，而理性論則祇是冷靜的觀察家所獨有的。自然，在無產階級的信仰中，如在一切信仰中一樣，有一點幻想的原質。可是這種幻想是必要的，沒有了它，有些真實便被深蔽了。社會的惰性是非常頑強的，如果人不能自信很容易地克制它，那末，便沒人敢去動它了。同時，如果人不能相信最後有建立一個較純潔，較公平的社會的可能，便沒有人願意忍受在急進的社會變動過程中所必有的危險與痛苦。這些幻想是危險的，因為它們容忍瘋狂主義，但如果棄去這些幻想，便有趨於惰性的危險。亨利·狄門為又一位進化論的社會主義者，他實在沒有顧及這一點，他說：『理想的偶像化，情感主義者與浪漫主義者的特質，於我是不相投的。在我，那般預許遼遠的將來中的集體幸福的人，當他們是言出

於衷的時候，似乎是率直的；當他們是信口開河時，就可恨惡了。」（註八）感情作用與浪漫主義是夢想着理想的目的，而不求其實現的觀察之弊病。真正的無產階級，他相信他的目的之純潔，相信這目的有達到的可能，而鼓起勇氣去實行，固然也有點感情作用與浪漫主義的成分，可是他決不祇是一個情感主義者。他比情感主義者更危險，更有生命，他是一個狂人。

在前面，我們會論及他的瘋狂主義對於一個複雜社會的危險。然而理性論的急進派墮入於惰性與機會主義的趨勢，其危險程度也並不較低。議會派社會主義的歷史，充滿了關於它的證據。基督教的歷史也供給許多有意義的類例。從經過合理化修正的理想主義跨到機會主義祇有一步，再從機會主義欺騙的倒入現狀內，又祇有一步。主張絕對論的瘋狂主義者無疑的是危險的，可是他也是必須有的。如果沒有他來用他的絕對理想的眼光，來批判目前的成就，那永遠包括着妥協的，歷史的急進勢力，無論用在個人的或社會的形勢上，最後必會陷入於完全相對論的沙漠裏。如果棄去了無產階級信條的宗教性，否認了馬克斯主義的最終目的，那麼進化論的社會主義便會很容易的失去那暴烈的力量，但祇有這種力量才能對社會的頑強的惰性進攻。我們沒有方法可以拿瘋狂主義的危險與機會主義的危險相衡比；可是顯然的，整個的社會較易趨於惰性，而不願作盲動的事業，因此，社會的需要，絕對論者的激勵，比理性論者甜蜜的合理行為更大。共

（註七） Eduard Bernstein 著進化的社會主義，一五頁。

（註八） Henry Duman 著社會主義的心理，四七三頁。

產主義一定會成爲現代社會中勢力的一種的，正如現代社會必會將它內中一部分人剝削乾淨，同樣的可以確定。也許這一事實是應該被歡迎的。也許共產主義將供給那必要的批判，拯救議會派的社會主義，使不致完全陷入於機會主義與消滅的地步。

議會派社會主義不但因失去宗教性的絕對主義，未腐化的無產階級思想的特質而感受危險，並且因它必須採取的實際策略中發生各種慾念，而更加動搖。在政府的職權行使中，它必須與其他各政黨合作。在這種程序中，它必須與反對者磋商，使它的政綱中反對者所能接受的得整個的實現。這種磋商的責任必須由它的首領們擔任。如此，這般首領便漸漸的升入政府中的高位，與金融界和產業界的大人物權威者接觸，因此便被貴族階級新學來的藉以蒙蔽政敵的甘言蜜語所誘引。如果這般首領的鑒察力不特別敏銳，理智不特別堅強，他們便會忘記給與他們以政治權力的勞苦大眾的立場，而無意中吸收特權階級的社會和政治觀點。如果他們不是特別的誠實，他們的野心將爲權利與聲望所引誘，寧爲國家的領袖而不爲無產階級的領袖。議會派社會主義所呈露的是聯續不斷的，叛黨行爲的慘淡的歷史。這種叛黨行爲太常見了，使人不能認爲是特殊的，政治上不重要的個人的弱點。英國的麥克唐納，司拿登，法國的密勒倫維凡尼，白利安，德國的斯奈德門，挪斯克（Nostrum）不過其中最著名的幾個。有時這種叛黨行爲的表現，是與社會黨整個的脫離關係的；有時則是拋棄社會主義的原則，反而擁護那危害勞工利益的國家政策。在議會派社會主義中，這種永遠不斷的叛黨現象有兩個面目。其中個人的道德的面目不及政治的面目來得重要，可是很有趣味的。

無疑的，每一個社會主義領袖，結果屈服於權利與聲望的誘惑的，必有其個人的虛榮與野心的弱點。這種弱點，我們在一位成分純粹的領袖內是不會發現的。也許麥克唐納的敵人說：他的虛榮便是他的墮落的原因……這句話是對的。英國國家政府的組織成功，英皇所盡的力量似乎比較國憲所委託他的影響更多。也許英皇誇獎麥氏說，沒有人比他更適於領導混合政府這一句話，更引起了他的虛榮心。也許人們的暗諷說司拿登一家在社會上的野心決定了他的政策，有一部分恰當性。這些細節並不特別重要，可是它們很能證明居於高位的勞工領袖的個人性格要怎樣的堅強，才能抵抗當前的誘惑。在未登高位以前的誓言，似乎並不是能抵抗這種危險之保證。一九二〇年倫姆賽·麥克唐納說：『我們的任務比國家以前所曾遭逢任何事件都要偉大。然而，如果在這樣糜爛不堪的悲劇（歐戰）以後，我們同人的名分還祇有接受輕微的空洞，施捨和欺僞；如果勞工的領袖們，當他們長期攻擊的城堡已經在他們面前展開，却盲目地與怯懦地退避着，或投降一般講和者，他們便背叛了他們的階級，因此，就是背叛他們的國家。』（註九）在一九三一年的危機中，麥克唐納接受了金融界的指令，寧可削減賑貧款項，而不得增加英國公民在國外投資的負擔。一八九九年，阿利台德·白利安為總罷工的工團主義辯護說：『你們儘管作選舉上的鬥爭，我無可反對。你們儘管肩着矛，手槍，和來復槍去戰鬥；到了時機來到時，我將認為加入你們的隊伍，是我的責任……』但是當工人們想運合起來作完全他們自己的行動，而他們也堅信這種行動的效能時，請不要使他們失望。這一總罷工

（註九）倫姆賽·麥克唐納著戰後的社會主義，轉錄「新領袖」（倫敦），一九三二，七廿九。

給與鬥爭者的吸引力是這樣的：『罷工不過是一種無可爭辯的權利之行使而已。』（註十）一九〇九年，白利安作了總理，他却壓平了一次鐵路工人的和平罷工。他的手段是逮捕工會的首領，強迫工人入軍隊服務。人類每一行爲的根源，是一種奇怪的各種動機混雜起來的混合物。這種混合的動機的隱秘，沒有人能夠參透，就是行爲的主人翁自己也很難參透。可是我們如認這種叛黨行爲的原因常是由於純粹的個人弱點，也不算錯誤。在議會派社會黨中，也曾有過極忠實的領袖，不屈服於個人的誘惑，——將來必定還有。將來政治中有許多地方必須依賴他們，這一事實，證明個人人格在政治上是如何重要，無論它與造成歷史的偉大的，非個人的力量比較起來好像是怎樣的微細。法國雖產生了密勒倫維凡尼白里安這樣的人物，可是它也產生了一位約萊。在大戰的前夜，約萊被刺真是歐戰最大悲劇之一，無疑地阻止了一位偉大的社會主義領袖，在國家性的瘋狂中表現了他的偉大的能力。各國社會主義者對於他的一致崇拜，也許能防止國際社會主義在戰時所犯的致命的大錯。

社會主義領袖們之個人的道德，這些問題還在其次，最重要的是，在一個國家集體內維持議會派社會主義爲一個批判的，急進的，獨立的勢力，而防止它被吸入國家組織形態之內的問題。在前面，我們會認識國家主義情感的極大力量，以及一個國家集體實際上完全不能昇達有力的自我批評的高峯的情形。除非一個集體一部分站在國家之外，國家範圍內的集體決不能嚴厲地批評國家，如國家所應該被批評的那樣。這一批判似乎並不算太過。關於這一點，便顯示出無產階級在策略上與道德上的重要性。如果祇有完全被國

家剝削的無產階級是整個的站在國家組織形態之外，那略微較享利益的無產階級，至少應該立起來抵抗那常常聲勢洶洶，要漂沒他們的國家情感的怒潮。議會派社會主義的叛黨行為決不能完全用個人弱點來解釋。這種行為一部分是由於整個半無產階級運動的重被國家性靈魂所吸收。這種現象，在認國家有絕對價值的人們看來似乎是美德，但是在認識國家主義對於一切高尚的人類價值之危害的人們看來，必然以爲是弱點。國家永能要求人類忠心的一部分，可是因爲它所佔的一部分常常太大，必須有其他集體來與它競爭。我們沒有理由可以說，一個生活狀態使它追求另一平等社會的階級，不應該對於它的分子的忠心和道德上有更高的要求。無論根據任何理由，這一階級的最終目的以及它所處的危險地位都值得得到這一忠心的擁護。如果國家的要求似乎較高，那祇是因爲習俗的感情作用勝過了合理的考慮。

社會主義領袖假借維持國家和平的面具，反而擁護勞工的敵人的主張，這種傾向大概是被個人野心的動機所鼓動，這點我們已經假定。但是使這種政策可能的政治環境，仍是被他們自己所領導的整個政治運動之半國家主義性質所造成的。議會派勞工運動站在國家組織形態之內，因此造成它的首領們傳染國家的自衛的直覺之機會。這種直覺以抵抗國家內部及國外敵人的行為而自行表現。因此進化論的社會主義者竟會參加一切國際戰爭以及壓迫罷工和其他被認爲危及國內和平的事件。當約萊攻擊白利安壓迫法國鐵路工人罷工時，白利安替自己辯護的話，很明顯地證明一位勞工領袖在升爲政府大員以後，國家精

神在他的心中戰勝了階級忠心，他說：『我承認在理論上，他們有罷工的權利，並且可以合法的行使這種權利。但是在這次辯論中還有另一權利未曾談到，而且這一權利是在一切之上，即是社會生存的權利。雖然人民的自由權自昔已成立，可是自由權的行使如危及國家生存的權利，那便不能容許了……超越一切權利以上的權利，是國家生存的權利，維持它的獨立及信心的權利。』（註十）白利安的聲明中，將國家與社會合一，以及他的自然邏輯認國家『維持它的威信』為它的生存權利的一部分，表明即在一位過去的社會主義急進者的心中，國家自衛的衝動能怎樣迅速地容忍對付擾亂它內部和平的人的強迫政策，以及對付它的國外敵人之帝國主義的政策。在大戰中，德國社會主義的領袖費立浦斯奈德門供給德國的帝國主義野心以有限的贊助，他聲稱『祇有政治上毫無知識的人，才會相信國境內的駐兵不會移動。』而另一位德國社會主義學者亨利·古爾（Heinrich Cunow）則以德國的帝國主義值得社會黨人去贊助，因為它能給與資本主義以將有的最高點，而促進國際社會主義的來到。中產階級知識分子中都沒有會發明一個參加戰爭的理由比這個更聰明。

每一位執掌政權的政治家，其靈魂必被國家主義的衝動所把握。也許社會主義政治家天然不能不受這種影響的傳染。同時，也許同樣自然的國家主義衝動，應能超越階級的忠心之上。但是，如果這種現象完全是不可避免的，就沒有希望可以冀希議會派工黨能保持它獨立於國家的偏見和歇斯滯里以外的批判態度，而這種獨立的批判態度，却是給與勞工階級以拯救現代社會的任務之根本。國家的自衛衝動造成了早熟



的國內和平，以及不必要的國際戰爭。國家所堅持着的國內和平，不可必的包括着社會的不公道。祇有擾亂了那和平，才能將這種的不公道掃除。並且，這種不公道也是造成國際衝突的原因。屈服於國家之下，即等於寧取國際衝突而放棄階級鬥爭。這種選擇是不合理的。理智的力量正與它相反，因為國際衝突由國內的不公道而產生，而階級鬥爭則正要掃除這種的不公道。任何表現這種選擇的道德批判，祇不過呈露出它所受的習俗的感情作用的影響。這種批判，代表理智對於偏見之屈服。

——如果實際經驗不使個人獨立於國家之外，純粹理智的力量決不能充分堅強到離開國家，達到批判之獨立的態度，因此，祇有那顯然全被剝削的工人，才能完全達到這一態度。但是我們總可以希望理智的增長至少能略為超過個人經驗以外，使並未完全失產者的勞工運動有一點理智來對國家意志以及彌漫一切的民族情感作較頑強的抵抗。這一希望似乎不能算太過。在這裏，和別方面一樣，對於社會的將來將有更佳的貢獻，如果我們承認人類想像力的局限性，認識它不能過分超越每一個人或每一階級的實際經驗，但能竭力設法增加它的深入力，使能及早認識明顯的事實，以免事實之痛苦的結果引起了對於現實的最後認識時，要想從這種認識得到利益，可是已經太遲了。

革命的社會主義與進化的社會主義，其優點與劣點的對比，使人們不能在它們之中作一純粹合理的道德選擇。任何的批判，一部分根據個人的傾向，個人究竟寧願維持習俗的不公道的一部分，或寧冒造成新

罪惡的危險，企圖將舊的完全掃除；一部分人要看個人從習俗的社會罪惡所受的痛苦程度怎樣；還有一部分人則根據社會所有的危急形勢來決定。

## 第九章 政治中道德價值之保存

任何政治哲學，如假定一切自然衝動，如貪慾，權利意志以及其他形式的自我主張，永遠不能完全被理智統制和超越，便不得不鼓勵那種企圖使自然的勢力與自然的衝動敵對，以便在人類歷史中統制自然之政治方策。如果認強迫手段，自我主張，和鬥爭為拯救社會可用的與必要的工具，那麼怎樣避免長期的衝突與永久虐政呢？怎樣可以預防現在救人的工具將來變為奴隸制度的鐵鍊呢？過度一貫的政治現實主義似乎將使社會陷入永久鬥爭狀態。如果要造成社會團結不得不用強迫手段，利用強迫手段不能不創造社會的不公道，而要掃除這種不公道又不得不更用強迫手段，那我們不是在一個不斷的社會矛盾的連環之中嗎？如果不斷定自我利益的矛盾，便不能控制自我利益，那麼怎樣防止那反對的要求不使它成為過度無節制呢？如果必須用權力來打倒權力，那麼怎樣使這一新權力倫理化呢？如果將政治的現實主義對於社會中理性與道德成分的重要性之不信任推展過度，那麼一種不穩定的權力均勢似乎便成為社會所希望達到的最高目的。如果這樣一個不安定的衝突的社會勢力之均勢結果造成暫時的和平或休戰狀態，幾乎可以斷定如權力的平衡受着某種意外的震動，最終必破壞這種和平。即使這種震動不發生，以後它大概將被權力的均勢所造成和加強的社會內部的仇恨所毀滅。

世界最近三十年的歷史差不多即是這種現實主義，以及它的以矛盾解決矛盾之無效企圖之結果之極好的，悲慘的象徵。大戰以前的和平，是被權利的均勢所維持的休戰狀態。新的和平也是強迫的和平，不過社會和政治勢力的平衡，更不如戰前那樣均等。自命為反對黷武主義戰爭的各國，反增加了它們的武裝。它們的武力所維持的暫時和平，無疑的必被這種武力所造成的反抗破壞。

過分一貫的政治現實主義的這一惡果似乎值得道德家的忠告來干涉。道德家以理智和良心的發展來追求和平。他認定祇有從合理的，自動的利益與利益，權利與權利的調劑所產生的，方是唯一的長期和平。他相信祇有從對於自我利益的合理的控制和對於他人利益的合理的認識，這一調劑才有可能。他指出衝突能產生仇恨，防礙利益的相互調劑；強迫手段可以很容易的用來掃除不公道，也可以同樣地維持不公道。因此他相信除了發展社會的理智，增進道德的善意以外，沒有其他能貢獻社會以一個能够永遠解決它的一切問題之方法。雖然如此，其實道德家做指導人與政治的現實論者，幾乎有同樣的危險。他每不能認識那存於任何時代社會的和平中的不公道與強迫的原質。這種強迫的原質是暗藏着的，因為統治階級能利用經濟權力，宣傳，政府的習慣程序，以及他種非暴力的權力。因為他不能認識這種形式的強迫手段的真性質，道德家便對新興階級加上一種不公平的道德責任，因為這些階級用暴動的方法來破壞那較狡猾的強迫手段所維持着的和平。他不見得能了解為什麼要破壞這和平的原因，因為他不能完全認識和平中暗藏着的不公道。這種不公道很難被認識的，因為它們由於一切不平等狀態，而不平等則是歷史和習俗所認為正

當的。即在最合理化的道德家，即果他自己不身受其苦，也會低估這種不平等的意義的。過度無批判的將合作與相互性光榮化，因此結果使他接受習俗的不公道，寧取較狡猾的強迫形式而拒絕較明顯的。

適當的政治道德必須顧及道德家與政治的現實論者雙方的識力。這樣的政治道德，必能認識人類社會大概永遠不能避免的社會衝突，即使將社會性合作的範圍擴大，這種政治道德將設法使社會不陷入循環不斷的，無益的鬥爭，並不用企圖在集體人的生活中掃除強迫作用的方法，而是將它減少至最低限度，利用與人類社會中道德的和理性的成分最相合的強迫方式，並且辨別那應用這種強迫方式的原因與目的。

合理的社會大概將對於應用強迫手段的原因與目的，比較企圖將強迫手段和鬥爭完全取消更加注意。它將容認強迫手段，如果顯然的是爲了要達到一個合理的，可以接受的社會目的，反之，如果是爲了一時的慾念，則將加以排斥。這一部書中使我們所不能不得到的結論是：平等，或者略微修改的形式，平等的公理，乃是社會的最合理的最終目的。如果這一結論是正確的，那麼一個目的在較廣大的平等之社會鬥爭應得到道德上的容認，而那目的在維持特權的企圖則不應有。因此，解放一國家，一民族，或一階級的戰爭，與利用權力維持帝國統治，或階級支配的行爲，應該不列入相同的道德分類之中。一切被壓迫者，無論他們是不列顛帝國之下的印度人，或美國的黑奴，或任何國家的產業工人，在道德上應該有權利反抗他們的強迫者，而這般強迫者則沒有權利以武力維持他們的統治。暴動式的鬥爭也許不是求得自由與平等的最佳方法，但這問題必須暫時擱置。首先，我們必須確切認定平等比和平是較高的社會目的。也許平等永遠不能完全達

到，可是它總是一個公正的和平的理想之象徵，從它的觀點看起來，現代的一切和平不過是現存的權力不平衡狀態中的休戰局勢。它的立場是要掃除一切凝結在現代每一和平局勢中的權力與利益的不平等。過去的社會鬥爭也許是無效的，但那並不是完全由於所用的暴動方法。暴力也許反會維繫不公道，即在它的目的是公道的時候，可是我們應該十分注意，國際戰爭中的暴力每不是爲了要掃除一種不公平的經濟制度的目的。它所處分的祇是些國家的真實的或想像的不平，而這些國家自己却一貫的捲在社會的不公道之內。一個社會鬥爭，其目的是在掃除這種不公道的，當然與這種和社會公理問題無關的衝突併爲一談。因此，馬克斯哲學當然比較純粹的和平論正確。對於和平論者，無產階級的排斥國際戰爭而擁護階級鬥爭似乎也太偏頗，可是無產階級的認定，以爲企圖完全廢除強迫方法祇是一種空洞的幻想，而合理的利用強迫手段却可以達到拯救社會的目的，自然有充分理由。如果完全接受這一原則，認目的的達到可以不擇方法，當然是危險的，因爲參加社會鬥爭的集體每很容易假借爲自由與平等奮鬥的名義來擁護自己的地位。社會沒有絕對公正的評壇來評判這種名義。然而理智的責任却應企圖達到這樣公正的態度，以便分析和估計這種自稱的名義的價值，雖然理智本身被捲入偏見和局部觀點之中。雖然，如果遇到復複雜的問題，理智會失敗，至少它應該能發現社會中最顯明的剝削事件。無論在何處，如果一個社會集體的權利很顯明的完全被剝削，理智自然應該給與它的恢復權利的主張以道德上的特別容許。實際上，人類社會中的任何部分，在它的立場略居公正的地位時，每每會本能地這樣主張的。被壓迫民族的反抗，如阿孟尼亞人反抗土耳其

其，印度人反抗英國，非立賓人反抗美國，古巴人反抗西班牙，高麗人反抗日本，每受到中立社會的同情與道德的容許。不幸在任何國家中勞動階級每得不到這樣的同情，因為對於他們的要求，沒有一個中立社會能像對於被壓迫民族一樣抱公正的態度。關於壓迫民族，總有若干與衝突無直接關係的國家集體，能夠立在局外說公道話。比如歐洲人便很能替美國被壓迫的黑奴表同情，而美國人則對於印度的解放鬥爭感覺特別興趣。

雖然實際上每一社會問題差不多總為偏見與不公正態度所包圍，可是大概社會理智增進的一般趨勢，實是在收回它對於社會特權的要求之贊助，而將這贊助轉給被剝削者。根據這一意義，理智本身實在傾向建立較平均的權力平衡。一切社會權力的產生，一部分是由享有強迫的物質工具，經濟的或武力的。可是大部分却由於它的能夠無理的，不問理由的服從，信仰與崇拜。因為理智的傾向是被壞這一權力的資源，理智將使強者的力量削減，弱者的力量增加。除了馬克斯所分析的以外，在又一意義上剝削者亦被剝削。理智剝奪他們的道德上自負的一部分，連帶他們的擁護者之道德上和社會上的容許也被減削。他們沒有從前那樣確切地能夠得到他們自己的良心以及公正的社會的容許。這樣在雙方面被剝奪，他們正與薩姆孫的捲髮被薙之後情形相同。他們失去大部分的權力。社會中理智的力量堅強的程度，尚不足以保證這一發展以後能達到權力完全平等的結果，但是它總是向那一方面工作着。現在理性的人們大都傾向於排斥國際戰爭的無益，然却容認被壓迫民族和階級的鬥爭，證明怎樣不可避免的理智必須在各社會政策的最終目

的內作一區分，且必須承認社會平等公理的目的爲最合理的目的。

在前面我們會認定，如果一個社會政策在道德上和理性上被容許，選擇達到這一目的的方法引起實用的諸問題，大半是政治的而不是倫理的。這並不是說這些問題缺少道德的意義，或者道德理智不必防範危險政治的工具之濫用，雖然利用了這些工具爲道德上容許的目的。鬥爭與強迫顯然是這類危險工具。它們能產生許多惡果，即是社會中現有而應當掃除的，因此富有理智的社會不能鼓勵無節制的濫用這種工具。如果理智容許強迫手段爲道德理想的工具，它不但祇應當爲了要達到最高的目的，而且必須在各種強迫手段中，選擇那與社會的理性和道德勢力最適合，最無危險的一種。道德的理智必須知道怎樣利用強迫手段爲友軍，而不冒得不償失的危險，致勝利被友軍利用，發生相反的結果。

節制強迫手段的利用之合理的方法，最顯明的是把它置於公正的評判機關之下，這種機關將不會被誘而利用它爲自私的目的。如此則社會可以要求行使強迫的權利，而不許私人利用。國家的警權是世界公認的政府職權。這是因爲假定政府對於國民間的任何爭執是公正的，因此便能爲了道德的目的行使這一權力。當它在國家爭執中行使同樣的權力對待敵國，它便沒有這種公正的觀點來保證其使用合於道德。同樣的強迫的力量，當用在國內爭執時，可以表現社會的公正性，然當用在國際爭執時，則危害到人類整個社會的利益。因此便發生一種企圖，想組織一個有充分權力的國際社會，將各個國家的權力置於國際統制之下。這種關於公正的與不公正的利用社會的與政治的強迫手段之間的區分，是合理的，但是却有一定的局



限。這種局限由於達到理論所假定的那種公正性之不可能。政府永不會完全在某一整個社會的統制之下。必有某種的階級，無論是經濟的權威或政治的官僚，能利用政府的組織為自己的特別利益。這在各個國家或國際的集團內都是正確的。在國家中有力的階級能支配法權的統治，在國際集團內強國能把持一切。即使這種情形不存在，然在每一這類社會中，必有本能地避免社會衝突的傾向，和不願根本解決社會不平的表面性，以致永有不公道的利用政府警權，壓迫那破壞和平的個人們與諸集體的可能，無論他們的平鳴如何正當。對於兩個爭執者，如他們的爭執與社會的生活和聲望並無危害，社會也許會公正的行使強迫性。但是祇要這種爭執與它的生活和聲望有害，社會的公正立刻便消失了。在薩柯范塞梯事件中，那沉着的，文雅的文化高尚的新英倫社會所不表現的偏頗和忿怒的姿態，便是極明顯的例證。因為這種原因，武力與強迫在公正的評判機關之下的行使，與被個人和集體利用為謀本身利益的公開工具，兩者之間實不能作一很尖銳的道德區分。

道德家平常在強迫手段中所作的主要區分，是暴力的與非暴力的之別。使這樣一個區分絕對化之不可能。以前曾經討論。可是關於在社會程序中選擇強迫方法所包含的諸問題，實有作一更細密的分析之必要。平常所認定為暴力的強迫和衝突之顯著點的大概是它的毀壞生命財產的用意。非暴力的衝突和強迫結果也未嘗不毀壞生命與財產，而且常常正是如此。其區分祇在這種毀壞不是有意的，而是不可免的結果。暴力與非暴力的主要區分，不在它們所造成破壞的程度，雖然那常時是很大的，而在前者是積極的，而在後

者是消極性的，非暴力運動主要的是不合作，由拒絕加入社會經常活動程序來表現。它也許是拒絕完納政府稅收（民事的不服從，Civil Disobedience），或拒絕與所要壓迫的社會集體貿易抵貨（Boycott），或拒絕供給素常的服務（罷工）。雖然這種運動代表一種被動的，消極的抵抗形式，它也許會得到很積極的結果。無疑的，它能節制它的紀律下的分子之自由，防止他們任意行動。它更破壞財產，也許更毀及生命，雖然大半不像暴動，不像暴動對於生命的毀壞那樣劇烈。然而經濟封鎖實能剝奪整個社會的生活，如果維持長久，無疑的將毀滅生命。罷工能停止產業的進行，因而破壞產業內含的財產價值。罷工能影響整個社會的生命，因為社會所依賴的生存力被它阻撓，罷工也並不比較暴力的壓迫更能分清有罪者與無罪者的區分。在集體間的衝突中，有罪者與無罪者是同樣牽涉在內的，這是因為那衝突的集體性質，而與所用的壓迫方式無關。如果要懲戒一個集體，決不能不使集體中有賴於集體政策的一切分子一致受影響，雖然這些分子並不一定全要對於這些政策負責。蘭開夏的棉業紡織工人，雖然不能認為是英帝國主義的主動者，却大受甘地抵制英國棉織物的影響，而失業貧困。如果國際聯盟對日本或任何其他國家，施行經濟裁判，實際與日帝國主義毫無關係的日本工人，一定會受這一懲戒的痛苦。

不合作運動，換一句話說，在社會上的結果，與暴力反抗並不完全相異。自然，其諸相異點也很重要，可是在討論它們以前，我們必須先注意其相類點，認定非暴力運動實際上也施行強迫與破壞。社會程序複雜性和互相依賴性愈甚，施行不合作運動的結果愈與上述情形相符。這一認定是很重要，因為非暴力的反抗每

與不抵抗相混。甘地現在主張非暴力運動最大的人自己便陷入這種混亂。他常說他的方法是應用「靈力」(Soul Force)或「真理力」(Truth Force)。他認他的方法為靈魂的，以別於暴力的物質性。最早當他在南非發展非暴力運動的技術時，他說：「消極抵抗這個名詞是錯誤的……如稱它為「靈力」，則其意義更能完全表現。反之，積極抵抗則用「體力」(Body Force)這一名詞更能表現。」(註)消極形式的抵抗，並不僅因它是消極的便有了靈魂性，祇要它加入了社會性與物質性關係的園地，對他人的慾望與行動加上物質性的控制，它便成為物質性強迫手段的某一形式。甘地的心理是很可研究的。這種心理的產生，大概由於他不願，或不能認識他原來的倫理性，宗教性不抵抗理想的純粹性，已受他在政治上的責任的影響而被修改。開始他以為可以用純粹倫理的、理性的和感情的力量較狹義的靈力和真理力來抵抗社會的不公道，從這一點出發，他才覺悟必須用某種方式的物質上的強迫手段來對付那剝奪他的人民的自由的敵人。正如每一政治領袖所必須有的。『照我的淺見』他說：『普通派代表，請願，等運動方法，在現在決不能感動印度這樣一個完全不願它的職分內人民福利的政府，使它悔悟。』(註)這一批判和觀察對於歷史上任何帝國政府大概都是很適當的。雖然他所用的民事不服從，抵貨，罷工，都是消極物質抵抗的各種形式，他似乎仍要堅持着認為與純粹的不抵抗主義同義。他的運動，實際毫無疑問的是非暴力的抵抗而不是不抵抗。

(註1) 甘地的演講錄和著作一九一九年(Oxford)版，1131頁。

(註2) O. R. Andrews 瑪哈瑪·甘地的理想，1138頁。

可是他在一篇論文中加以解釋時，他說：「耶穌基督、但尼爾和蘇格拉底代表消極抵抗，或靈力的最純粹的形式。」一個人企圖達到一種很難的成就，將聖賢的內知與政治手段的需要協調，他的靈魂中的這種混亂是可恕的。然而無論如何總是混亂。

我們必須替甘地說句公道話，雖然他混亂了不抵抗和非暴力的抵抗道德上的意義，他從來沒有自陷於純粹的不抵抗。在政治上他的現實化程度使他不能信任不抵抗的效力。他替自己在大戰時對於英政府的贊助辯護說：「我既然生存在一個以武力為基礎的政府系統之下，並且自動地分享這政府替我造成的許多便利與利益，當它加入戰爭的時候，我便不能不盡我的力去扶助……現在關於這一政府，我的地位完全不同，因此我不能自動地加入它的一切戰爭。」（註三）在這裏的重要點是：政府的暴力性質是被承認的，而解釋政策的變更，則是因為對於民族忠心的轉變，不是由於和平原則。他與他的友人安德路斯（C. E. A. Rowe）關於他容許焚燬外國棉布的政策之辯爭，和與詩人太哥爾關於一九一九至二一年第一次非暴力抵抗運動在道德上的累牽之辯論，證明在他一方面政治的現實主義修改了宗教的現實論，這在他的那一般政治責任較少或毫無的友人方面，自然是奇怪的。（註四）第一次不合作運動被他取消，因為結果產生暴動。第二次運動，結果也產生不可避免的暴力的附帶物，可是並不又是因此取消的。甘地並不因政治上的有效性的考慮，局部地決定了他的政策，修改了他素所主張的「阿希薩」主義，而變為較不誠懇，失去他在道德上的可敬性。一個政治集體之負責的領袖，是不得用強迫手段來達到他的目的。這種領袖，如甘地，也許要

盡力使他的工具在他的精神理想的統制之下，可是他必須利用這種工具，有時爲了政治的效力，又必須犧牲道德的純潔性的一部分。

應用真理力和靈力，按照這兩個名詞之純粹的和正確的意義，即是向社會鬥爭中的敵人之理智和善意籲訴。這也可以認爲是一種抵抗方法，但不是物質的強迫，而應屬於教育的範圍。這一方法對於它所要懲戒的物並不加上表面的控制。它可以利用一種很顯明動人的教育方式。它可以把被壓迫者的痛苦竭力的戲劇化，如甘地鼓勵他的從者忍受因民事不服從而得的懲罰，『充分長久，以感動統治者和法律制定者的同情心。』但是這種方法仍是教育，而不是強迫。

自然，我們必須承認教育中也可以含有強迫的原素。教育可以退化爲宣傳。同時我也不能否認在一切教育方式中必有宣傳的原素。無論什麼教育家，即使是最誠懇的，沒有不有意或無意的企圖將某一特別觀點印入他的生徒心目中的。無論什麼時候，教育中如含有不誠實的蒙蔽與當前問題有關的事實與真理之企圖，這種教育便成爲純粹宣傳了。然而，即使沒有這種不誠實的企圖，在一切思想的交換中，仍必含有無意的蒙蔽事實，或不能認識全部事實的成分。這即是不能信任教育能單獨地解決社會衝突的理由。理智永遠不會是純粹的，因此教育一方面可以被利用爲衝突的工具，一方面也可以用爲超越突衝的方法。教育中的

(註三) 同前，一四二頁。

(註四) 同前，十五章。

諸強迫原素，不能僅因它們是在心靈與情感的圍地內行動，並不加入了物質上的強迫，便合於道德。它們也必以它們所服務的目的來評判。在特權階級所利用來維持特權的宣傳，與被剝削階級要求自由平等的運動之間，必須加以區分，而且這區分是自然會產生的。也許心理的與物質的強迫手段，在強迫力的程度上，實有不同，猶如暴力與非暴力強迫方式的不同一樣。但是我們必須能夠先行假定說，利用強迫力最少的運動自然是最好的方式，這種不同，在本質上方有道德上的區分。如果這一假定是正確的，必須先能認定自由為一種絕對的價值。現代教育家大都信仰這一認定。實際這暴露他們所受的社會與經濟環境的影響，不過他們是不承認的。自由自然有很高的價值，因為自由如果在束縛之下，物質的或心理的，理智便不能正確地發展。但是絕對的理智上自由祇有在極少較合理中才能達到的。普通被所謂自由教育程序範成的心理所接受的，祇是同代的假定與觀點，而不能了解一個較古的或較新的政治的或宗教的理想主義所能教誨的觀點。『民主的』教育家的教育內充滿了從迅速崩潰的十九世紀絕對自由主義取來的一切假定與不能以理性證明的偏見。心理的強迫，和一切強迫一樣，是危險的。它的最後價值須看它服務的社會目的方能決定。

如果注意到關於精神上的非暴力性質的着重，甘地稱非暴力運動，稱不合作運動為「靈力」，便不似那樣混亂，反而較合理。在甘地，非暴力這一名詞實際被他用來表現愛的理想，道德的善意的精神。這種解釋在他包涵脫離個人的憤恨，而抱定一種毫無個人野心的道德目的。他就是在這種情緒和精神中實行他的政治政策。實際他所表明的是這種政策，而不是某一特殊的政治技術。因此，雖然他替自己在戰時擁護英

國的行爲辯護，他却說：「非暴力行爲是很神秘的。常時一個人的行爲不能根據非暴力的意義來解釋。同樣的，常時當他的行爲按照非暴力的最高意義，確是絕對的非暴力的時候，在外表上却似乎是暴力的，而最後則證明實是非暴力。我所要爲我自己的行爲辯護的，便是在所舉的例中，實爲非暴力的原因所鼓動。其中並無卑賤的國家的或其他原因。」（註五）在這些話中，甘地實在的意義是說暴力，如果從十足的道德善意產生，也可以認爲是正常的。可是同時他也同樣確認非暴力常是表現善意之較好方法。也許他在兩方面都對非暴力行爲，用做表現道德善意的的方法，其利益在能使施行者避免憤恨的心理，而在暴力的衝突中，這種心理在兩方面都一定會發生，同時非暴力行爲並且實行忍受痛苦，比他自己所加於對方的更多，以證明實行者對於爭執的對手方並無憤恨與惡意。這樣，即使非暴力抵抗也引起對方的痛苦，它却能減少對方因忍受痛苦而常發生的憤恨，因爲它所忍受的痛苦比它所給的更多。述及他在南非所組織的非暴力抵抗時，甘地說：「他們的抵抗包括不服從政府的命令，即使他們甚至因此而被殺。」阿希薩「需要故意的自受痛苦，而不加假定的作惡者以故意的傷害。在它的積極形式中，阿希薩的意義是最大的愛，最大的仁慈。」（註六）印

度第一次民事不服從運動中，他對那要判他監禁的裁判官說：「非暴力運動需要自動地屈服於因不與

（註五） 同前，一四二頁。

（註六） 轉錄 Charnoo Charya 著非暴力的強制，三六四頁。

（註七） 轉錄自 Andrews 見前，二九七頁。

非惡合作而得到的懲罰之下。因此，我歡迎並欣然服從所能加於我身的最高懲罰，因為法律認我的行為是故意犯罪。」（註七）道德善意之這些極顯明的證據，在社會上和道德上的效果是極大的。在每一社會衝突中，一方面每專注意於對方施於它的惡行，以致不能見及它本身的惡行。非暴力的情緒減少這些惡感至最小限度，因而保存分析爭論中諸問題之某種客觀態度。甘地在第二次圓桌會議時被蘭開夏棉織業懇摯招待的情形，證明這種精神的非暴力運動在社會上和道德上的效用，因為蘭開夏棉織業就是受他的抵貨運動的影響的。這便是他的方法的重大勝利之一。

在社會的爭執中，對於憤恨用精神上的糾正之最重要結果之一，是能使人企圖將一個社會系統與形勢中的罪惡和那牽涉在內的諸個人分開。個人們永遠不會像被他們所包括在內，和他們所象徵的諸社會形勢那樣不道德的。如果因反對某一制度而引起對於制度之代表個人方面的侮辱，這種侮辱必定會被感覺是不公平的。威廉·勞愛·加利遜 William Lloyd Garrison 極端攻擊美國南省的諸奴者，反引起他們擁護奴隸制度的團結。他們之中，按照他們相傳的偏見與習俗的標準，不少可算是好人。他們便覺得加利遜的劇烈攻擊是他在道德上的怪僻性之證明。甘地則對於英人個人與他們所維繫的帝國主義制度，永遠要「不惜費力作一區分。」在辦公室內的英人，他聲稱，「與在外面的英人不同。同樣的，在印度的英人也和英倫的英人不同。在印度這裏，你們屬於一種卑劣不堪描畫的制度。因此，我能夠用最強硬的言辭來指摘那制度，而並不認你為惡人，也不在每一英人身上加以惡劣的動機。」（註八）把一個惡劣的社會制度與維繫



這制度的個人的道德責任完全分離是不可能的。一位公正的道德教誨者一定會堅持個人應負社會罪惡的責任這一原則。可是在敵對者方面，在道德上和政治上還是不要這樣做比較聰明。他如能給他的敵人以任何疑問上的便利，無疑的必能減輕憤恨，而保存估計爭執中諸問題的客觀態度。

在社會爭執中，減輕憤恨至最小限度的價值，並不是認憤恨為無價值，和完全是惡意的。憤恨，如羅斯（Ross）教授所說的，不過是自我意識方面對於不公道的感覺。（註九）完全沒憤恨意識，即等於缺乏社會性的理智或道德性的毅力。一個憤恨他的種族所受的不公道的黑人，比較那默然忍受不公道毫無情感上的反抗的，對於黑種最終的解放有更大的助力。但是愈能將憤恨中的自我意識原素滌除，憤恨愈能成為純粹的達到公理的地步。在客觀上這一自我意識原素也許是應有的，可是從社會爭執中一個敵人的觀點看來，它永遠是不應有的，而且僅能增加他自己的利己主義。

在社會爭執中，非暴力的情緒與方法兩者均能產生另一極重要的利益，它們能剝奪敵人用以將他自己的利益與社會的和平和秩序合一的道德性自負。這種自負是社會鬥爭中一切不可稱量的成分中最重要的一個。它使那壁壘森嚴的支配階級有極顯明而最不合理的利益，以抵抗那般攻擊現狀的人們。後者被認為公共秩序的仇敵，為罪人，為鼓吹暴動者。一定不移的中立社會必被整列起來對抗他們。非暴力的情緒

（註八） 同前：二四二頁。

（註九） H. A. Ross 著社會的統制，三十七頁。

與方法却能破壞這種道德性自負的可信性。如果非暴力運動實際危及現在制度，自然它也會被加上謀叛和暴動的罪名。但是却不能那樣容易混亂社會中立分子的視聽，雖然在英國對於印度反抗它的帝國統治，也有許多敵視的態度表現，其帝國主義者更和平時那樣堅持要維持「法律與秩序」和消滅叛變的危險，可是到底沒有平時那樣可信的道德上的假熱情。

非暴力的強迫與抵抗，簡單的說，是一種能貢獻與社會生活中道德的與理性的因素合作的最大機會的強迫方法。在抵抗的過程中，它並不完全破壞那合於道德與理性的利益與利益的調劑之程序。對於自我主張的抵抗，容易使自我主張更頑強，而衝突則引起內潛的慾念，以致完全蒙蔽衝突中的諸種問題。非暴力則能減少這些危險至最低限度。它在衝突的園地中保存道德的，理性的，與合作的態度，因此增強道德的諸勢力而不破壞它們。在第一次圓桌會議後，甘地與印度總督歐文勳爵的會議及最後的協調，正是非暴力的社會爭執在道德上的可能性之極好的例證。二人所有的道德資源及精神程度協助了它的成功。如果同樣範圍廣大的爭執以暴力的方式進行，結果將不堪設想了。這一例證告訴我們，當進行衝突時，在方法上和精神上如用最小限度的暴力，在衝突的園地中仍有維持合作與相互態度的可能。

暴力與非暴力的強迫和抵抗方法的區分並不那樣十分絕對化，以致可以認定暴力在道德上不能應用為改良社會的工具。有時，如甘地所建議的，暴力可以為道德善意的良助者。同時非暴力方法也不一定便是仁愛的情緒之完美的證據。在歐戰中坎拿大杜克荷伯（Dunkelhorst）為和平主義者中的一支派，曾請

求坎政府取消另一支派的有意反對者的一切特權，並沒有別的理，由祇爲了要滿足他們對於自己的弟兄們的惡感。(註十) 因爲後一派入與他們脫離關係。非暴力的優點是極大的，可是這些優點必須根據環境，考慮到實用的問題。甘地也常常提及實行便利的問題，而說非暴力的諸優點特別適宜於某一集體的需要與局限，如果這一集體所遭逢的反對勢力比它所能應用的勢力爲大。這裏暗含的意義自然認暴力可以被用爲道德善意的工具，如果有充分迅速得到勝利的可能，而能避免不斷戰爭的危險，可是因爲一個被壓迫集體完全居於少數而且沒有發展充分力量以抵抗壓迫者的可能，便不得不認非暴力運動在策略上特別宜於做這樣一個被壓迫集體的工具。

美國黑種人的解放大概也正在等候這樣一種社會的和政治的策略之相當的發展。黑人決不能專門信任白人的道德意識，而希望能從白人壓迫之下的卑賤的社會和經濟地位中完全解放。這是毫無希望的。想從劇烈的暴動來得到解放，也是同樣的無希望。

現在也有些道德和理性的勢力在進行改進白人與黑人間的關係。黑人領袖所得的教育利益，使他們爲種族的自由奮鬥，這種教育利益大半從白人慈善家所辦的學校得來。各種種族間的組織會做過一點很有價值的工作，即消除種族間的誤會，解釋雙方的隔閡。但這些教育性和調和性的事業却有兩方面的局限。但凡是這種純粹道德的和理性的企圖，一律會呈露這種局限。這種企圖是在某一指定的不公道制度內進

(註十) 參閱 C. G. 見前，一六二頁。

行着。在白人的慈善事業之下舉辦的黑人學校，也曾鼓勵各個黑人進達較高形式的自我認識，可是對於黑人所忍受的社會不公道狀態並不作正面攻擊。那些種族間的組織企圖替黑人爭得社會上與政治上較大的權利而不挑起白人的反對。他們想擴大『妥協地帶 *Lines of Agreement*』可是無論如何他們仍祇能在這種地帶的局限之內進行。這便是說，他們祇能爲黑人求得一點最低限度的權利，如衛生的改良，警察的保護，和增加適當的學校等。對於黑人的公民權的被剝奪，以及經濟上的被剝削，他們便不敢過問了。他們希望在將來可以談到這方面，因爲他們仍相信教育的力量和道德的勸誘能使白人的心地柔和。這一信仰中充滿了理想。正如一切這種希望中素常必有的一樣。無論白人中個人方面與黑人表同情，並完全獻身於黑人的事業的人數怎樣加多，美國的白種人決不會讓黑人享同等權利，如果他不被迫讓步。關於這一點，歷史上的證明使我們可以肯定的說。

別方面，黑人如果作暴力革命的企圖，將更加強他的壓迫者的仇視與偏見。因爲後者人數超越無數倍，武裝的鬥爭結果必定是可怕的社會慘劇。社會性的無知和經濟利益，都是黑人的敵人。如果用普通的強迫工具來敵對社會性的無知，結果將引起一切無知的人們所有的最暴烈的忿怒。即使社會性的理智較充分，經濟利益仍將頑強抵抗黑人的要求。

非暴力的技術也不能完全掃除這些危險，可是能減少他們的力量。如果能像甘地和他的信徒那樣有耐性的和有紀律的堅持進行，他必能達到純粹的道德勸誘，和暴力所不能達到的公道地步，抵制那般在放

款上歧視黑人的銀行，抵制那般一面與黑人貿易，一面却不肯雇用黑人的商店，抵制那般實行種族間不平待遇的公用事業機關，無疑的必能有某一部分的效果。反對漠視黑人兒童教育，以致不及白人教育的最小部分的各州政府，實行不納稅，也許是同樣有效的工具。因為黑人的天性能有效力的實行這種運動，使人更有理由與希望來等候這種運動的來到。黑人祇須將他的新青年的積極性與舊人物的忍耐性融會起來，便能祛除前者的復仇性和後者的昏庸。

對於這一發展，非暴力抵抗的問題，宗教思想所能供獻的助力，比對於其他一切政治問題都大。在敵人中發現人類共同的脆弱性原素，同時相伴的，認一切人類生活都含有超越一切的價值而加以尊重，這樣能在人心中造成超越社會衝突的態度，因而削減衝突的殘忍行為。這種心理能使人反省到類人的罪惡與美德之共同的根源及相類的性質，因之將人類聯合在一起。這種反悔的態度使人認識在本身中也有與敵人同樣的罪惡。這種愛的衝動，使人了解人類的密切關係，雖然仍在社會的衝突之中。以上都是宗教給與人的靈魂的奇特的恩物。世俗思想便不能產生這種態度，因為這種態度需要極高尚的理想性，不問目前的表面現象，而專一注重深遠的與最終的統一。非暴力精神被一位東方宗教領袖介紹入現代政治園地，並不是歷史上的偶然事件。西方人也許竟不能實行這種非暴力方式的社會衝突，因為白人比東方人是更兇猛的掠食的動物。更可悲的是：白人的宗教遺傳已被他的文明的物質性消散。基督教的知識差不多已成爲安樂和特權階級所獨有的。這般特權階級把這些知識感情作用化到這般地步，以致那些應該應用這些知識的資源

的被剝削者，特別感覺了與這些知識相聯繫的道德性混亂，因此這些知識不能立刻應用在西方世界的社會鬥爭中。如果始終不能應用這些知識，無論西方文明究竟是向災變漂迫，或漸漸地將它的經濟生活收入社會性統制之下，終必要忍受殘忍的痛苦，而被那破壞人類生活的美好的憤恨所蹂躪。即使缺乏非暴力運動之精神原素的社會衝突能建立公理，這樣構成的社會的性質中，必缺乏某種事物。在人類生活中同時含有靈魂的與獸性的原素。人類歷史永遠的悲劇是：那般專一培植靈魂原素的人們，每不問或誤解集體人的諸問題，因為在那裏獸性極為顯明。這些問題因此總不能解決，武力仍與武力衝突，毫無一物來緩和獸性的殘暴，或掃除那無益的社會鬥爭。人類生活的歷史將永遠是自然世界的放射。直到歷史的末日，世界的和平，如奧古斯丁所說的，必須從鬥爭得到。因此它決不會是完備的和平。但是它實在可以比現在更完備。如果人的心與靈不去企圖不可能的事物，如果不想去克服或消滅自然，而祇設法使自然的勢力為人類靈魂的奴僕和道德理想的工具，一個漸進高尚的公理與較穩定的和平當能建立。

## 第十章 個人與社會道德的衝突

對人類社會諸問題作一現實的分析，即能發現在社會的需要與感覺敏銳的良心需要之間，有一永存的，似乎不能調和的衝突存在。這一衝突簡單的可以解釋為倫理與政治之間的衝突，它因為道德生活中的雙焦點而不可免。其中一個焦點在個人的內心生活之中，另一個則在人的社會生活的需要內。從社會的觀點看來，最高道德理想是公理。從個人的觀點，那最高標準則是不自私。社會必須追求公理，即使它不得不用各種方法，如自我主張，抵抗，強迫，或仇恨，但這些方法是不能得到最敏銳的道德者在道德性上的容許的。個人則必須離開本身，更在比本身較大的事物內發現自己，以求認識他的生活。

這兩種道德觀點並不是兩不相容的。它們的衝突也不是絕對的。但是它們也不能很容易相協調。在篇章內我們會分析那些使它們協調的企圖。在那裏會表明最高道德知識和個人良心的成就，對於社會的生活是有關的而且必要的。如果個人的道德思想不設法了解他的同伴的需要和利益，便不能建立最完備的公理。同時，任何非理性的維持公理的工具，如不置於道德善意的統制之下，在利用時決不會對於社會不生效。很大的危害。任何公理如僅是公理，而不合道德，不久便會退化至公理之下。要拯救它，必須用比公理更深一層的道德。政治家的現實的智慧，如果不受道德家的愚笨的影響，自己也會退化為愚笨的。道德家的唯心論，

如果不與人的實體生活之現實接觸，結果必陷入政治上的空洞，有時竟至道德上的混亂。可是容許道德和政治知識的這種必要和可能，並不一定能完全掃除那兩種道德，內心的與外表的，個人的與社會的之間某種不能調和的諸原素。這些原素造成不斷的混亂，但是也能增加人類生活的豐富性。我們最好對它們再作進一步的考慮，以結束我們這種倫理與政治的研究。

從內心的觀點看來，由不自私的動機鼓動的，方是最合道德的行為。外表的觀察者則也許能在自私中發現優點。他也許能看重它，因為它是人類天性自然的產物，而且是社會所必要的。但是從行為的主動者看起來，不自私必仍是最高的道德標準。因為，祇有行為的主動者能了解自私的動機會將他的被社會容許的行為腐化到某種程度。別方面，社會則以公理，而不以自私為它的最高道德標準。社會的目的必是為一切生活追求機會的平等。如果不擁護利益，以抵抗利益，不對那般侵犯鄰人權利的人們的自我者強加以裁制，這種平等與公理便不能建立，那麼社會便不能不容許自我擁護與裁制。它也許甚至不得不如我們所曾見的，容許社會的衝突和暴動。

在歷史上，內心觀察大概常是被宗教所培植的。因為宗教是由深刻的內省發出的，自然，它以良善的動機為良善的行為的標準。它也許或以道德或以責任的名義來擇定善良的動機，但是着重點仍在行為的內心動力。各種合理化形式的宗教每願認責任而非仁愛為最高德行的表現（如康德派及斯多亞派的道德論），因為對於他們，似乎將一切衝動置於理智的統制之下，比較給與任何動機以道德上的優越性，為更有



力。當它觀察集體人而非各個人的行為，以及當它對付政治生活的諸需要時，社會的觀點與宗教道德的對立最尖銳化。換一句話說，政治道德與宗教道德是處於絕對不妥協的反對地位的。

理性道德素常每處於兩者之間的折中地位。有時它企圖擁護人類之內心的道德的需要，寧捨社會的需要。如果它注重前者，它所發展的也許是責任上的倫理，而不是宗教之不自私的倫理。但是道德中的理性論大概多趨於某種實利主義。它從社會觀點觀察人類行為，而發現它的最終標準是在某種於一般有益的，整個的社會上的協調。從這一觀點，它對於自我的和博愛的衝動，都給與道德上的容許，因這兩種衝動都是自然根據人類天性的，而且為社會所必需。它祇要求自我主義應有合理的表現。關於這一主題，亞里斯多德說過最初的也即是最後的不易之論。按照他的理論，理智在一切衝動——自我的和博愛的——以上建立統治，而對於兩種都容許，如果能避免極端而執其中衡。

夏夫茨伯萊侯爵 (Baron of Shaftesbury) 相信最高的道德性代表『自我感情』與『自然感情』的協調。社會對於自我主義的容許，他曾給與模範性的表現。他說：『如果一個動物自暴自棄，對於危險毫無感覺，或要求過度的慾念以保全，維持或衛護他本身，這種態度必須認為是對於自然的目的和意志有害的。』(註一)

理性的道德認自我主義與博愛主義在道德上的地位的平等，祇要兩者都以合理的方式表現並注意

(註一) Third Earl of Shaftesbury 著『論德行或倫理的估計』，卷一，節三。

『衡量的定律』不致慮的道德思想，則往往自然的認博愛主義在道德上的價值較高。這兩種思想，每不能相容，這是很有意義的。比如伯特勒主教 (Bishop Butler) 論列道德時，開始認良心為「自愛」與「慈善」之間的衡準力。但是漸漸的，良心特別偏向慈善一方面，結果竟與慈善合一。因此伯特勒便不得不引入理智（原來被認為是與良心一致的）為比良心更高的力量，以建立自愛與良心之間的協調。（註二）

實利主義的企圖，將內心和外表的道德觀點調和是不可免的，在某些局限內，則也有可能。它避免宗教和政治道德兩方都可以陷入的極端性，荒謬點和一切危險。比較宗教道德，它給自我衝動以較大的道德上的容許。比較政治道德，它是較直率的否認強迫，衝突和暴力，因此便能分解兩者間的矛盾。然而它却不及任一種現實。它很容易過早的假定自我利益和社會利益為一體，在自我主義與博愛主義之間建立虛偽的協調。多數實利主義的理性論者，連伯特勒在內，均相信『雖然慈善與自愛不同，……可是它們是完全相合的，因此，一面對於我們自己最大的滿意是要含有慈善心到適當程度，一面自愛心則是我們對於社會的正常態度之主要的保證。』（註三）因此在道德中的理性論，比較宗教對於自我主張所堅持內心裁制應較輕，比較政治的現實論，則相信社會裁制不必太多。

宗教對個人自我主張的內心裁制，以及努力達到完全不自私態度的企圖，兩者的危險是：這種政策容易變成庸懦，並且會鼓勵和容許他人的不應有的自我主張，因而造成不公道。反之，它的價值則在它能夠制自我衝動，因為這種衝動永遠比博愛衝動較有力。如果在一件道德事業的開始，便先欣然假定自我衝動與

社會衝動是很平衡的與同樣適當的，則它們之間最低限度的均勢都不能達到了。

道德問題的重心愈從個人關係轉移到集體的關係上，自我衝動愈比社會衝動為重要。因此顯然的，決沒有任何內心尅制其力量足以置自我衝動於完全統制之下。這樣便必須企圖用社會統制。如沒有社會衝突，社會統制便不能建立。與這樣一個政治策略相連繫的諸危險，前面曾經論及。它們是與宗教道德的諸危險絕對相反的。後者阻止了對付他人的過分要求之一種自我主張，因之趨於維繫不公道。前者不但容許自我的主張，並且容許應用不合理的權利以增強要求。因此它們便可以用新形式的不公道來代替舊的，而將新的虐政昇上舊的寶座。在這兩種方式的裁制當中作一合理的調劑，每容易使人對於自我主張感覺過早的滿足。因此替社會着想，還是忍受。這兩種裁制之間的不穩的協調，比冒沒有適當節制的自我衝動之危險更好。托爾斯泰和列寧對於社會生活都顯有危害。但是比較那般現代亞里斯多德的門徒所成就的，和人類自私的妥協，他們大概並不更加危險。

如果我們默想宗教道德與政治道德間的矛盾，也許我們應該記得宗教理想在它的最純粹的形式中，是與社會公理的問題完全無關的。它不自私為絕對的理想，而毫不顧及於社會上的影響。它以人類靈魂的完整性及美好來證實那理想。雖然宗教在企圖以純粹的內心節制來達到那理想時，自身會陷入荒謬的

(註二) 參考 Joseph Butler 著關於人性的十五次佈道錄。

(註三) 同前，佈道錄第一篇。

地步。雖然它會冒社會上的惡果的危險，它對於人類靈魂之內心需要，確是很有價值的。人們對於歷代聖賢，如托爾斯泰，如佛蘭西斯，如被釘十字架的耶穌的尊敬，證明在他們的靈魂內部的聖境內，自私的人們也知道他們不應自私，而尊敬他們自己覺得應該做到而不能做到的境地。

純粹的宗教理想並不關心於社會問題。它並不幻想祇要不去擁護自己對於物質的和世俗的利益的  
要求，便能得到這種利益。它也許會相信，如耶穌，自我認識是自我否認的不可避免的結果。但是這種自我認識並不是在物質生活與世俗利益的水平上得到的。它是在靈魂的意義上得到的，如殉教者的永生性，以及救主在他的門徒心中的尊崇。耶穌並沒有教他的門徒容恕敵人七十倍七次，以便感化他們或使他們變為較善的人。他這樣教訓是要他的門徒努力走進道德的至善地位，上帝的至善。他教他的門徒再走一里，並不是希望因此那般強迫他們去作的人們便反悔而恢復他們的自由。他並沒有說應該愛你的敵人，以便使他不為你的敵人。他並沒有注意到這些道德行為的社會結果，因為他是從內心的和超越一切的觀點來觀察這些行為的。

純粹的宗教理想結果必產生一種不抵抗的政策，這種政策並不自稱在社會上有效。這一點是極顯明的。這種政策寧可屈服於任何要求，無論那是怎樣不公道，怎樣過分，而不肯擁護自我利益以對付他人。『你將馴服的忍受一切，』伊披帝特斯 (Epictetus) 說：『因為每一次你將說「在他看起來該是這樣的。」』這種方式的道德理想如果不引到隱遁主義，像佛蘭西斯及其他天主教聖者，至少必至完全否認任何政治責

任的地步，如那般實行一貫的不抵抗主義的新教支派，如安那洗禮派（Anabaptists），梅倫派（Mennonites），鄧克派（Dunkers），和杜克荷伯派（Dunkhobors）。奎克派是負政治責任的，但是他們從來不是一貫的不抵抗主義者。他們否認暴力，而不否認抵抗。

雖然這種道德策略並不顧及社會上的影響，但是如果承認它的結果可以有救濟社會的能力，至少在個人關係範圍之內，則未免有短視之嫌。恕道不一定永能感動作惡者使其悔悟，但是有時也竟能如此。愛你的敵人不一定便能緩和敵人的心地，但是也有這種可能。不去擁護自己的利益以抵抗他人，不一定便能使他自慚而消滅私心，但是有時也竟能得到這樣的結果。仁愛與慈善不一定能引到完全相互的地步，但是却有這種趨勢，特別是在密切關係的範圍之內。實際上，如果在一切關係內祇有用自我主張與反對主張，或祇有將要求與要求精密計算，才能建立公理，則人類生活將不堪忍受了。事實是這樣的：仁愛，不自私和慈善，實有強大的社會的實利的價值。它們在德行的園地中的地位實在即因這一價值而達到，雖然宗教最後仍將從內心的或超然的觀點來觀察它們。『社會性的諸德行』台維·休孟（David Hume）說：『決不能認為沒有有益的趨向，也不能看做是荒涼無用的東西。人類的幸福，社會的秩序，家庭內的協調，朋友的互助，都常被認為是它們在人心中的仁慈的統治之結果。』（註四）休孟的話，對於實利性與社會性的注重有點太絕對，但在某些局限內，是正確的。即在耶穌的教言中也顯呈一種慎重的語調，很注重寬厚態度之有益的社

（註五）David Hume 著關於道德原則的檢討，卷二。

會影響。『你怎樣量出，也便怎樣量入。』道德生活的隱謎是這樣的：不認相互的利益爲仁愛的結果而有心去追求，最高的相互性方能得到。因爲不希望報酬的仁愛才是最純潔的仁愛，同時，最純潔的仁愛才是最重要的仁愛。因此，完全的相互性以及性對於某關係中每一部分的利益，要不是有意追求的，才會最完備地實現，可是仁愛的激發却並不希望報酬。這即是宗教道德的瘋狂性及其超社會的理想，所以能成爲達到有益的社會結果之智慧的原因。因爲同樣的原因，一種純粹慎重的道德必須以較低於至善的目的來自滿。

在人類關係密切的地方，（仁愛祇在密切的和個人的關係中才有充分效力）仁愛的道路也許是唯一的公理的道路。在權利與利益密切聯繫着的地方，決不能將比較的利作精密的和慎重的估計。在生活密切聯繫着的地方，如果幸福不能分享，便將被破壞。因此以自我主張和反對主張而得公理，便不可能。在這樣的程序所遇到的阻礙，必破壞相互的幸福。以精密的計算相競的權利來求得公理，同樣也是不容易的，如果不是完全不可能，利益與權利是相互的，決不能用個人的名義作恰當的定義。祇有用相互的精神才能調劑密切的關係。企圖作個人的區分，便證明這種相互精神已被破壞了。相互精神，祇有用一種不過度慎重估計，從相互性中產生的個人利益的情緒，才能保存。仁愛如果要求得公理，必須追求比公理更純粹的事物。自我衝動較博愛衝動的力量特別強大。如果後者不能得到比普通更強的助力，善人們所制定的公理，甚至也會偏重於制定變爲自己的。

一種道德性，在它的最純潔的高峯內是超越一切社會問題的，如果實施於較複雜的，間接的，和集體的

人類關係內，它的社會性效力必漸弱。我們不但不能想像一個集體對於其他諸集體能達到一種充分一貫的不自私態度，使它能有重要的自救的能力，而且大概任何競爭的集體未必能理解到這一成就的道德價值。再者，高度的不自私，即使能獲得最終的報酬，却必要有目前的犧牲。個人也許能犧牲自己的利益，或不希冀報酬或希望最終的收獲。但是在一位負集體利益責任的個人，怎能將他人的利益拿來犧牲呢？『結論是，』休薛西爾(Hugh Cecil)說：『道德的各部分，凡需要個人為他人犧牲自己的利益的，一切在不自私的總題之下的德行，對於國家的行為是不適宜的。沒有人有權利拿他人的利益來不自私。』(註五)

這一批判內沒有充分的解釋來修正。一位聰明的政治家如堅持他的集體的利益，而實際那些利益與人類社會整個利益的關係顯然是不公平的，這種態度實難認為正常。如果他為了較高的相互利益，而犧牲目前利益，也不能算是錯誤。他的不願意這樣做，正是所以使國家不明達地專一把定目前利益，而失去最終的相互的價值之原因。然而無論如何，對於社會的利益決不能像個人利益那樣任意，這是很明顯的。因為人不能自然地冒犧牲利益的危險，結果成功一種顯然為私人利益的慈善心，在這種心理內，道德的與贖罪的價值便失去了。

任何想將不自私的純粹道德轉移到集體關係之企圖的結果，必歸失敗。自從南北戰爭以來，美國黑人曾一貫的實行這種企圖。在戰爭中，他們並沒有起來反抗他們的主人，反而仍對他們效忠。他們的社會態度，

從那時起直到最近，都是由純正的宗教的恕道和忍耐的德行，以及一種並非從宗教德行，而是從種族的弱點產生的犧牲，兩者混合而成。然而他們的社會政策並沒有緩和他們的壓迫者的心理。

在意大利，當法西斯初得勝利的時候，社會黨領袖們突然決定了和平的政策。一家社會主義報紙曾勸告工人用下列的策略對付法西斯的恐怖：「（1）在法西斯主義的四周造成一個空間。（2）不要挑撥，而應冷靜地忍受一切挑撥。（3）求心理上的勝利，使你自己比敵人好。（4）不要用敵人的工具。不要學他們的榜樣。（5）切記游擊戰術的血將滴在流血的人們的身上。（6）切記在弟兄們的鬪爭中，能克己的方是勝利者。（7）應確信忍受他人的惡行比較自己作惡為善。（8）切莫暴燥。暴燥是極端自我意識的。暴燥是直覺，暴燥是對自我衝動的屈服。（9）切莫忘却社會主義在忍受痛苦時勝利愈大，因為它是從痛苦中產生，在希望上生活的。（10）服從你的心靈的教訓，它告訴你工作的人們應當是接近犧牲而遠離復仇的。」（註）比這些再高尚的十誡，差不多是沒人能做出的了。然而意大利的社會主義者却完全被屠，他們的組織被毀滅，工人們的權利則完全被收入敵人統制的政府之下。工人們也許是「生活在希望上」。可是在現在的制度下，如果實行這一社會主義刊物所主張的純粹道德原則，它們的希望是決無實現的可能。這些道德原則，有一部分與用強迫手段對付敵人的方法並不衝突，但是因為它們既摺除強迫方法，則在法西斯主義的獸性的權利意志之前，它們是毫無效用的。

企圖將托爾斯泰主義實用於俄國的政治形勢，結果也是同樣地失敗。托爾斯泰和他的門徒以為俄國



農民如果不染受與沙皇政府所施於他們的暴力同樣的罪惡，則將有更好的機會來戰勝他的壓迫者。農民應該以德報怨，以不抵抗來得到勝利。不像甘地的政策，托爾斯泰的一貫政綱是完全不現實的。他並企圖將宗教的仁愛的理想與政治上強迫的必要連繫在一起。這政策的整個結果因此在社會上和政治上都是有有害的。它們幫助着破壞那新生的反對政治與經濟壓迫的抗議，而認可俄人的悲觀的消極態度。似乎虛無黨人過分行動是使托爾斯泰反對暴力與抵抗的原因。但是虛無黨人與和平主義者結果是同樣的空虛。而他們共同的空虛似乎又證實了那悲觀論，以為毫無方法可以避免俄國政治經濟制度相傳的不公道。實際事實是：這兩種主義，都是從浪漫的中產階級或貴族的理想論而產生的。兩者的個人主義成分均太重，以致不能得到政治上的效力。虛無主義者即是病態的理想主義者。他們被自己階級的暴力之罪惡壓迫成病態，以致他們想像以為可以有意犯幫助被壓迫者的罪惡，以求懺悔階級的罪惡。他們的觀念是倫理的，在某種限度上並且是宗教的，雖然他們認他們自己為非宗教的。他們的暴力在政治上的效力又是第二問題。托爾斯泰式和平論者則企圖以絕對相反的政策來解決社會問題。但是，與虛無主義者相同，他們的態度也是從良心不安的各個人中產生的。他們兩者都沒有了解政治生活的現實，因為兩者都沒有欣賞集體態度的重要性質的價值。浪漫的虛無主義者，沒有將他們的單獨的恐怖行為與任何一貫的政治方針連繫。別方面和平論者則把不抵抗的政治力量看得太重。

(註六) Max Nomad 著俄德和背黨者，二九四頁。

無論何時，宗教的理想主義如提出它的最純粹的效果，而給與自私的慾念以最強的裁判，其結果所造成的政策，從政治的觀點看來，是完全不適用的。換一句話說，對付自我衝動的兩種策略：一是加以最強的內心裁判，一是加以最有效力的社會裁判，要想使它們協調是完全不可能的。因此似乎還是接受一種公開的道德的二元論，比較企圖使二者協調反危及兩者的效力為佳。這種二元論有兩個面目：第一，它對於本身的道德批判，與對於他人的道德批判將有區別。第二，它對於個人的期望與對於集體的期望，亦有不同。第一個區別是很明顯的，當嚴重討論道德問題時，必被明白或默然承認。如果要改正薄責己而厚責人的態度，必須對於自己的自私比對於他人的自我意識更加嚴厲。否認這樣的路線，並且也是整個道德形勢的邏輯所要求的。人祇能從局外的觀點來觀察他人的行為。從這種觀點，自我主張在社會上的被容許是不可避免的。祇有自己的行為才能從內心觀點觀察。從這種觀點一切自我意識在道德上都必須被否認。雖然這樣否認有時過分破壞自我主張，以致引起他人的侵略，可是這種形勢是較少的。同時別方面這種否認的趨勢將減少一切普通人之過分的自我主張，這樣的事件必甚多。兩相比較，前者實不重要。即在類似前者的少數事實中，自我意識的過度剋制引起目前形勢中的不公道，在社會上仍屬有利。因為能使道德的原則光榮，給與後世以一個模範。

第二個區別，即個人道德與集體道德的不同，是比較更尖銳更困難的。人類集體在道德上的鈍性使它們不能有純粹不自私的道德。在任何集體中不能有充分的想像力，能使它受純粹的愛的影響節制。鼓勵任

何社會集體使在純粹的愛中作一嘗試，也是不可能的，除非如在俄國的農民，與新近解放的黑人，及其他類似的集體中，一種道德上可疑的社會的惰性與理想混合在一起，方能有這種態度。人類社會的自私性必須認為是一種不可免性。它如果是過分的，祇能用相競爭的利益擁護來剋制。這種方法要發生效力，祇有在道德與理性的勸誘之外，更加上強迫手段。道德的諸因素也許能節制，但却不能消滅結果的社會衝突與鬥爭。道德的善意也許會設法將集體的特別利益，與一切生活之整個的和最終的協調那一理想連繫在一起。因此它也許會節制特權者自我主張而贊助被剝削者的利益，但它的公正的程度決不會到能夠勸誘任何集體，將它的利益完全為一個普遍的社會理想而犧牲的地步。愛的精神也許能保存人類對於共同弱點和共同目的，那些超越社會衝突以上，將人們聯合一起的原素之某種限度的認識。但是它也不能阻止那衝突。它也許一面能利用裁制與強迫的工具，而從這種工具內一面它仍能表現對於敵人的道德能力的一部分信認，並且鼓勵這些能力的發展而不使它們減縮。但是它却不能隱藏即因利用這種工具而表現的道德上的不信認。在某種限度內純粹個人道德與適當的政治方針之衝突因此必仍舊存在。

一個適當的政治方針之必要，並不能免去發展最嚴格的個人道德紀律和最不妥協的理想主義的必要。個人，即使在被包圍於他們的集體中的時候，將永遠仍有機會表現對於個人道德的最高定律的忠心。有時在它們的集體顯然是專趨於作惡的時候，他們也許必須脫離了集體來表現個人的理想。這種政策也許容易會引入政治上不負責的態度，如那般不抵抗主義的極端支派，但是在社會上也可以是有利的。被宗教

感動的和平主義者，以神經敏銳的個人良心的名義來抗議國家的暴力，也許決不能如階級自覺的工人集體那樣，能夠打擊國家的權利意志，但是如果他們的數量漸漸增多，他們也許能影響政府的方針。同時，他們的模範也許有鼓勵敵國中個人間相類的不一致態度的可能，因此減輕衝突的撞擊力，而不弱減他們自己的集體比較上的力量。

即在個人對於集體的忠心仍維持着，關於集體對付其他集體的一般方針仍加承認的時候，一個高尚的個人道德理想仍是同樣必要的。即當那集體在擁護它的利益和權利以抵抗別的集體的時候，個人的不私自態度仍有許多可能。個人的利益與集體的利益是相關連的，因此他在替集體追求利益的時候，也可以爲自己追求。但是這種間接的自我意識，和與他的集體相連繫着表現或剋制自己的自我意識的可能比較起來，是不重要的。如果他是集體的領袖，他必須裁制他自己的野心。一個領袖的地位，如果沒有自我追求，能增進整個集體的人心團結。被剝削階級的領袖們，雖然他們誓稱自己是經濟的決定論者，而藐視個人理想主義的名詞，常常是被高尚的道德理想所衝動的。如果他們要追求自己的個人利益，他們很容易利用自己能夠從原來集體升入較高集體的能力，以達到目的。被剝削集體中才幹較大的分子趨入這種誘惑的傾向，正是阻礙他們的階級或民族的進展的原因。

例如黑種人中便有許多有才幹有教育的黑人，每企圖與有特權的白人合一與同化，而使自已與同族被壓迫者的關係愈少愈好。這種傾向正是阻礙黑種進展的原因。美國的勞工運動也因同樣理由而不能發

展它的全部力量。在美國的個人主義影響之下，有才幹的工人每趨於個人野心，希望昇至產權者或其代理人的階級內，而不注意於使勞動階級勢力鞏固，以爲它的自由鬥爭。更進一層，還有一個可能是一個社會集體中的有識分子，每以對於自己集體之不自私的忠心開始他的事業，結果則被個人所能得的目的所誘惑，或是仍在原集體之中或竟叛變而效忠於其他較有特權的集體。換一句話說，個人的利益決不是絕對與他的集體的利益完全一樣的。因此個人道德紀律的可能和必要是決不能沒有的，無論人類各集體間的社會鬥爭達到怎樣的重要地位。同時任何階級，如果不能發展善意的情感和相互的態度，在它的生活中決不能達到統一和協調。任何注重社會鬥爭的不可避免性與必要性之政治現實主義，決不能免除個人剋制自己的自我意識，了解他人的利益，因此而擴大合作的圍地之義務。

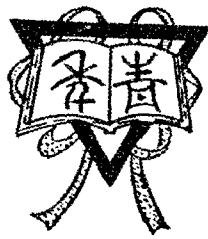
究竟是人類生活的合作與道德面目，還是社會鬥爭的必要能得到最大的重要意義，這必須視時代與環境而定。有一種社會穩定的時代，當社會勢力一般的平衡已被假定，人們便在業已建立的社會制度的局限之內，獻身於使生活美麗與柔和的任務。中世紀便是這種時代。雖然那時假定了一切不公道是應該的，而在現代則將觸犯我們的良心，可是我們不能不承認那時的人們所注意經營的禮儀、安樂，以及生活和藝術的精美優秀，與我們時代的比較起來，則我們竟似野蠻時代的原始狀態。

我們的時代，不論是爲好或爲壞，正浸沉在社會問題之中。技術文明使穩定竟不可能，它使生活環境變換太快，使人不能傾向於恭敬地接受一個祖傳制度。它的迅速的發展，和差不多日日變更的生活之物質環

境，破壞了穩定狀態之物質象徵，因此而造成人類的浮動性，即使這些動作並不趨於危及整個人類事業的方向。但是這一產業時代之一切趨勢是有一定的方向的。它們趨於增強人類永遠忍受着的不公道；它們趨於將整個社會聯合起來，成一經濟上互相依賴的系統。它們使我們感覺集體與集體的關係，比較各集體中各個人的關係更明白。它們因此使我們極端感到人的集體行為之殘忍面目。更進一層，它們這樣迅速地將這些殘忍行為的結果彙集起來，使我們感覺有及時解決我們的社會問題之絕大的急要。因此，我們這一代的人不得不感覺被擾，並且失望。

在這樣一個形勢中，歷代的人們，當他們完全自覺了他們的遺傳和為人的可能的命運時，所曾感覺的最高尚的理想與最仁慈的感情，在我們的觀點看來，似乎祇是奢侈品。這種理想與感情，在道德上是失利的，因為它們似乎是奢侈品，祇有那般生活舒適的程度，使他們比較的不能看見我們現代社會形勢的絕望性質的人們，才能享受。在我們生活着的時代內，個人道德理想主義很容易被罵為偽善，實際也常常值得這樣罵。在這一時代中，誠實必須含着諷刺的意味才有可能。這一切都是很可悲的。因為個人良心，當它將自己置於自然世界及集體關係的系統——在那裏人的靈魂仍在自然的勢力之下——上面的時候所感覺的，並不是奢侈品而是靈魂所必需的。然而在我们的悲劇中也有美好的地方。至少我們棄去了我們的一些幻想。我們不能再利用社會的不公道來購買個人生活中最高的滿足。我們不能製造我們個人的上天梯，而任整個人類事業仍陷於它的極端行為與腐化而不得拯救。

在這一拯救的任務中，最有效力的代理者將是那般曾以一些新的幻想來替代被棄去的幻想之人們。在這些幻想之中，最重要的是以爲人類的集體生活能造成完備的公理的。在現時這是一個極有價值的幻想，因爲如果完全實現公理的希望不產生靈魂中一種高尚的瘋狂性，公理便不能接近。除了這種瘋狂性之外，沒有東西能夠用頑強的力量與「高尚的靈魂之惡毒性」來鬥爭。這一幻想是危險的，因爲它鼓勵可怕的瘋狂主義。因此它必須置於理智的統制之下。人祇能希望理智不要在它的工作尚未完成以前將它破壞。





所

版

種四十二第書叢年青

造改會社與德道入個

有

權

民國二十四年八月初版

原著者 Reinhold Niebuhr

譯述者 楊 續

校閱者 青年協會書局

發行者 青年協會書局  
上海博物院路二三號

每册實價大洋六角（寄費另加）

YOUTH LIBRARY NO. 24  
MORAL MAN AND IMMORAL SOCIETY

By Reinhold Niebuhr

ASSOCIATION PRESS OF CHINA

Price: 60 Cents, Postage Extra

1st Ed., August, 1935

10

469223