

萬有文庫

第一集一千種

王雲五主編

物理與政理

白芝浩著

鍾建國譯

商務印書館發行



物理與政理

白雲之書  
譯者

漢譯世界名著

編主五雲王

庫文有萬

第 一 集

理 政 與 理 物

譯 閱 建 鍾 著 浩 芝 白

路 南 河 海 上

五 雲 王 人 行 發

路 南 河 海 上

館 書 印 務 商 所 刷 印

埠 各 及 海 上

館 書 印 務 商 所 行 發

版 初 月 二 十 年 二 十 二 國 民 華 中

究 必 印 翻 構 作 著 有 書 此

The Complete Library

Edited by

Y. W. WONG

PHYSICS & POLITICS

BY W. BAGEHOT

TRANSLATED BY CHUNG CHIEN HUNG

PUBLISHED BY Y. W. WONG

THE COMMERCIAL PRESS, LTD.

Shanghai, China

1933

All Rights Reserved

2  
2  
4

# 目次

原始第一	一
競爭第二	三四
民族第三	六四
民族第四	八八
討論第五	一一九
進步第六	一五〇

# 物理與政理

## 原始第一

—

世運變遷。古今異轍。吾人所知於物理者，深微富厚，得之甚驟。斯蓋茲世之特質，而前此之所無者也。今之科學藝術，條別萬殊。而夷考其實，則未嘗與五十年前之所有者同科。環繞吾人者，有新創之事物。如鐵道，如電訊，窮工極巧，吾人不能不目擊之。翱翔於太空之中，舉吾人而左右前後之者，有新生之意念，推陳革舊，不落故常，則又非肉眼之所能觀矣。假欲窮其所至，而較量之者，非鴻篇巨帙，不能遽畢其功，非不佞今茲之所能也。不佞所欲為者，第就兩大舊學中，如經濟、如政治，所受此新意

之影響者若何。舉其一二大節，略爲爬梳之耳。篇幅雖小，或未嘗無涓埃之助，然卽此提挈，旣屬掛一漏萬。蓋事屬新穎，則智有不周。惟不佞固不能供其所需，而指示機宜。以窮其歸束之所在，則吾雖無似，亦未嘗不可勉爲之耳。

假使吾人欲就近代思想，而疏述其最顯著之結果者，則可蔽以一言曰：凡諸事物，皆成古代（An Antiquity）矣。吾人之祖先，以爲考古學家者，摩挲金石，沈酣鐘鼎，探索鈎稽，舍是莫屬。若在今日，則凡諸事物，無一不成爲遺跡，如一坏之土，本至輕微。而科學則欲窮究原委，道其所以成之之故。其中機力推盪，痕迹顯然，留貽人間，儼若藝匠之於美術。科學則能辨析微芒，條舉以告吾人。地質學之於大地也，考究至誠，設問至富，推窮所及，乃能令此土壤自舉其事，以示吾儕。假非有生理介類，以及其他諸學，爲之佐助者，則答題縱博，亦將窮於義理。故輔學之在今日，正猶古文之在昔時。所見之字有難，則爲之詮釋，所解所作之畫太簡，則爲之渲染烘託。卽有時語焉不詳，而機宜旣啓，亦不致摘埴索塗，冥無所適。然今茲所論，並非欲爲此鋪揚。乃謂卽此窮理之人，其在科學視之，亦經成爲古物耳。人身骨格，皆有沿襲而來。其形態若何，其所以致此者何故。人之祖先，其骨格何若。其所以致此者

又何故。凡此皆科學所欲窮究之事，所現正窮究之事，且爲其所必須窮究之事也。人之神經，皆有其過去之記憶，或經陶鑄，或未經陶鑄，或遲鈍，或靈敏，視人而殊，不能一致。人之形態，皆有其定式，及特徵，或竟有疲罷無用者，亦各有不同，自有區別。人手所示，於其執業立身，亦皆有定則。凡此諸事，倘吾人能見其所以者，必當恍然矣。

今爲解答，亦可蔽以一言曰：此中蓋無新物也。人之過去，所以變動人之未來者若何，吾人經知之。人之酷肖其祖先者，究有多少，吾人亦經知之。國性(National Character)者，世界中之陳語。哲學家於其所論，窮於詮釋時，輒毅然以此爲一種族中隱祕難知之事。然物理之學者，並非欲尋求遺傳之原質，乃在使其物昭然暴露，有以啓發吾人，使吾人知所期望者爲何事。並因而示以證據之所在。今且一觀此學之詔吾人者，究爲何物。不佞於此，當舉專家之說，以實其言。一則語有所本，則理乃逼真。一則不佞既欲運用其原理，以治不佞之所學，則知援據他家之言者，非欲強以前提，就其結論也。

則就私人而言，吾人所知者，有如下事。

「即使大腦之半球形，係屬完整，而有其全力，然腦海所發生之動作，其反射之力，乃直同脊骨。當眼瞼遇光一瞬時，卽有反射動作。主視者爲內達神經。見面者爲外達神經。若吾人一聞惡臭，則立即轉面。是時之反射動作，亦來自同一之發動神經。而主嗅神經，乃爲內向之傳達者。是故此諸事而言，反射動作，必來自腦中。其所以營動其間者，卽大腦神經也。」

當人聞聲一動時，主聽之內達神經，乃發生衝動。復由此衝動，達於頭蓋。於是全身之主動神經，乃受其影響。

凡此現象，必有人以爲無過一種機械動作，而與智靈之行動無關。然吾人不妨再就朗誦一事研究之，以觀其中舉動若何。凡人朗誦時，全神悉注書中，而肌肉之動作隨之。此爲誦書時所不自覺者。是以書執於手，而離於眼。眼視書而動，或上或下，隨文流轉。由是而唇，而舌，而喉，而呼吸，互爲調節，乃成發音。即使讀者挺身而立，端其姿態，而心神既聚，則一切肌肉之動作，皆未嘗自知。質言之，是皆反射之動作也。

反射動作之屬於脊骨者，乃出諸天然。蓋此乃脊骨構造中，及其組織屬性中，應有之事。吾人以



有腦之佐助故，乃喜爲人力之反動。其初吾人一舉一動，必先爲之措意，而自運其意願。及行之數次以後，乃變爲吾人身體中應有之事，而不必出之自願自覺矣。

兵卒操練時，必假以時日，乃能嫻熟。如初習行伍者，始聞立正之口令，卽自整其姿勢，以期無戾。然習之既久，則聲至而動作隨之，不必心繫目注也。曾有笑談，雖未必可信，然揆諸情理，尙不背謬。蓋相傳有退伍軍人，偶具肴饌歸家。有戲之者，故呼立正。其人卽急垂兩手，而所攜蔬肉，乃墮入溝中矣。是其人雖久出戎行，而訓練之效，則直深入神經之中，而訢合無間也。

吾人所以能用教育陶鑄人材者，正由神經系統中，具有此力，能將自覺之行爲，變爲反應之動作。是故吾人倘於人心，引起二事。既有適宜之次數，復能使之情景逼真，無稍暗昧，則將來引起其一時，其他必隨之而來。是否出於吾人自願，則可不顧也。」（以上所引見 Huxley's Elementary Physiology, pp. 284, 286)

觀此則知成人之軀體，以鍛鍊故，與其原始，蓋有不同。卽與野人比擬，亦覺彼此異趣。其中有儲蓄之功，與後天之力，不必出諸自覺始有之也。

復次，以種族言，所以訓迪吾人者，又有他家之說。今並引之。

「神經系統之進化，實由人表示之。此蓋後天之事，非先天之事也。動作者其始出於人意，後乃出於自由。窮其原委，乃因人體組織，迭為左右。故吾人知有同等之活動，即知其中有儲蓄之能力。至於出於先天，或出自後天，則又可不問也。」

動物後天之才力，得諸於外緣者，有時傳諸其後，以成本能。一代中所勤求以得之，珍重以藏之者，即其後裔先天之秉賦。其後逐漸開發，乃日趨專塗，日形繁複。以適應外界之天然。此可見之於動物界中者也。自然力中神經之效用，與人類中神經構造之複雜，均足詮證由通之專之公例。當主力羅聚較微之諸力時，其較單較普之諸力，乃相聚為較專較繁之儲力。其後神經系統中，又日趨專複，或見之於期代，或見之於各人。然私人者，無過有機動物中之一節，所以聯繫過去未來者。吾人觀察所及，將以闡揚真理，並不封限於此。今日吾人所見之人，乃過去時代中之祖先，所遺詒後來，無可避免者。吾人即就此推求，於所謂人者，既足詮釋一切矣。是故吾人既知才力出自天成，不當欣然自足。當更進而求其因果之關聯，以示其來源之所自。此於研究下等動物時，尤屬切要者也。」（以上所

引見 Maudsley on the Physiology and Pathology of the Mind, p. 73)

遺傳特例，雖至今日尚未周知，此蓋確無可疑者。惟祖先之教化較深者，其後裔以神經上之組織，亦必較適於教化。此中蓋有其趨勢，有其可能，雖為力大小須視情勢如何，而其關係重要，則毫無疑義。且此趨勢者，緣時代以為增加。人時愈深，則為力亦愈大。此則彰明較著之事，不佞得此無復間然者也。

不明此種神經傳達之理者，必不能知文明之脈絡。(Connective tissue) 蓋代代相沿，有其續力。前代而有孟晉之觀者，則後來居上，其下代必益能就其所遺詒者，加以改革。於是文明之為物，非同脫離之點，乃成有色之線。一氣呵成，互相掩映。由此推求，則知由一代以至他代，其所以日進無疆者，有物質上之原因焉。此則想像所加，不能不記取者也。然此因者，乃極精微之物。倘非澄心渺慮，必不能領略其神理。而吾人視之，須躍然若活現於人腦之中，代代相沿，有同精弦之奏細樂。否則昧於指歸，於遺傳之幽祕及偉力，必不能窮其究竟矣。

此種原理，實與物性心性諸說，了無干涉。有謂心與物離，心與物異，心之所行，及於物質者。此理

質之而信。有謂世界無物，祇有此心（如卜奇黎 Bishop Berkeley）者。亦有謂世界無心，祇有此物者。此理質之而皆信。乃至最稱微妙，人常樂道之說。謂世間另有潛隱之物或力，屬於第三。Tertium quid 物心二事，無過此中變形者。此理質之而亦未嘗不信也。吾人所謂物者，必有影響於吾人之所謂心。而吾人之所謂心者，亦必有影響於吾人之所謂物。此則諸家學說均承認之。（且必有窮究其故者）而不佞所引之言，亦即主此。心動神經，其所由之道甚異。神經儲其所得者，其所由之道亦甚異。而有時乃直舉其結果以留貽後來。此亦諸家承認之言，且力求有說以詮釋之者也。

此種原理，與舊日自願 (Free will) 勉強 (Necessity) 諸說，亦了無干涉。主自願之說者，謂於人體構造之先力 (pre-existing forces) 中，所用者有自願之特力。此特力者，非為空洞之主司 (Agency) 乃由此主司而達於他之主司。若於動機中而示之以方向者，則人類將益循此方向而進行。軀體益良者，則其動機，其衝動，亦愈良。軀體不良者，則其動機，其衝動，亦不良。至於情狀有改進，則人類之行爲亦有改進。情狀有墮落，則人類之行爲亦隨之墮落。此則主自願主勉強之說者，又互相吻合者也。主自願之說者，雖以為意願 (Will) 一事，乃屬特出之物。然不能不以遺傳之神經，為意

願之張本。(Datum)夫繩以能力不滅(Conservation of Force)之說，則意願自由者，與其言直若以矛刺盾。假使吾人以能力爲無增亦無損，則吾人必不能以爲真有所得。蓋得者，自由意願中新造之物也。然不佞於此，並非欲窮究萬有之不滅說。神經系統者，所以儲蓄意造之力。其義至狹，不必就此廣事討論也。

此種原理，亦與柏克爾(Buckle)之說，了無干涉。柏氏以爲物質諸力，乃爲進步之主源。而精神諸因，第其附從。二者相較，則屬於精神者，吾人可不必顧及。不悟應居首要者，乃屬精神也。所以養成吾人不自覺察之習慣者，乃意願之動作。所以創造歸束時儲蓄之能力者，乃起初時接續之奮力。而所以傳諸未來，貽之後代者，乃第一代中，不動聲色之苦工也。是故精神諸因，足以製造物質諸因。而物質則不能製造精神。其始也，乃由有較高之能力，而貯蓄宣傳之所藉者，則較低。雖然，吾人亦有得於柏氏之所言矣。人心之所造，而身體之所傳，能深入每代人士之意願中，而蠕動其間者，有種種之趨勢。就此趨勢而勒爲定理，使歷史一科，自成科學。此則其事爲可能，而有待於成立者也。

二

然此種原理，所以變化吾人之政治哲學者，究竟何在。則以不佞之所知，蓋有數塗。而其中有一事，尤爲重要。經濟者，政治哲學中最有系統最爲精密之科學也。然吾人不妨借助於其之所垂訓於吾人者，而神遊經濟以前之時代。(Pre-Economic Age) 是時並無經濟學中種種假說。其所視爲天經地義者，乃毀滅破壞之物，而應有智言哲訓以矯其枉者。

太古之初，蒙昧黑闇。所用者石器，取火者燧石，而所堆積者，皆屬無用之廢物。此人種學家所曾揭發以昭示吾人者，然非不佞之所欲言也。不佞所欲言者，其時乃甫在歷史以前。然亦可謂正與歷史之發軔相並。蓋最初之史學家，曾目擊此種社會之狀態。吾人有親見證人，爲之紀述。卽其遺跡餘影之見之於古代法律中者，亦頗豐富也。梅因 Sir Henry Maine 者當代之法律大家，其所著書，直據哲理之堂奧，而足以垂示千秋者也。今且徵引其言，以導吾說。

梅因曰：「由比較法律而得來之證據，足以上窺人類在原始時期之狀況，而因定其所見曰，宗

法說 (patriarchal theory)。夫此說之根據，本在於聖經歷史中，關於下亞細亞 (Lower Asia) 希伯來諸長老之紀載。彰明較著，固既灼無可疑。然就所經詮釋者觀之，則此說之立，若徒挹諸聖經不獨將無以自圓其言，必且與之相反。蓋考據者，黽勉從事，以求社會現象之聚合，非對於希伯來 (Hebrew) 之古代，預有偏見，則欲強自樹立，不稍假借宗教中之紀載也。即以近日言之，當代人士，對於此等紀事，尚不免過爲輕視。否則亦不欲就此中籀釋其言，以成塞美迪民族 (Semitic people) 之傳說。然吾人有應須注意者，法律之證據，實與印度歐羅巴種 (Indo-European stock) 中之社會制度無關。而就目下之探索言之，則所難者，乃在欲知止境之在何處。實言之，何種人民，應不得就其現在所聯繫之社會，而定其前時爲宗法也。按據創世紀 (Genesis) 中，此種社會之形態若何，不佞不必再爲詳細描寫。一則因其書吾人童而習之，慮無不熟稔者。一則前此陸克 (Locke) 與費爾馬 (Ferner) 於此曾大有爭辯。其言尙存，可覆按也。今料簡其事之見諸史乘者，則父輩之年最高者，(即最長之祖先) 在其家室中，有絕對最高之權。於貴至不可擬議。統治所及，由生至死。不獨子女房室，受其管轄。即家中奴婢，亦悉聽其頤指氣使。蓋子奴之間本無甚分別，不過爲人子者，亦有一

日自爲家長之時耳。子女所有之牛羊，卽爲其父之牛羊。其父所有諸物，當其生前，子女並無宗主之權。其據而享用之者，直無殊代表。及其死後，乃始平分諸子之間。長子之所得者，有時倍之。然通常則不過雁行按齒耳。亦未嘗獨厚也。復次，再就聖經之所紀者觀之，則有一父之下，而分裂兩國者。如雅各 (Jacob) 與伊瑣 (Esau) 分成兩族。其後雅各之後裔，始集合爲一。此其爲物，頗似國家之雛形。卽其權利之配分，亦不若家庭的局促也。

「人類於甫有史乘之時，其情態中之特徵若何，若更欲括以簡明之語者，則不可引何馬 (Homer) 所著 "Odyssee" 中之數語，以實之。其言曰：「彼曹旣無會議，以備商量。又無法規，以平爭執。管轄所及，祇有妻孥。各行其是，而不相謀。惟彼初民，如是而已。」」

吾人再觀人種學中最後之教言，則知梅君之說乃益信而有徵。昔人夢懷太古熙皞之治，以爲聲名文物，業旣彪炳人寰。一讀人種學書，當亦爽然自失矣。人類之甫離宗法社會以出也，歷史卽窮形盡相以寫之。至於如何生長，如何改善，則人種學中，常爲之揭發以示吾人。其謂原始時代，本無文明者，義旨醒豁，當爲有衆之所共喻。道德墮落，美術沉淪，生人政制，亦若陷入深淵。遂古之民，如是而



已。然吾人毋慎以爲娛生之具既得，乃復捐棄不顧，亦毋以爲戰具既明（如弓矢等）亦復措而不用。但吾人又須知假使原始時代果有文明者，則此等事物亦經付之遺忘。蓋部落人民，縱愚昧無知，而於陶器金屬之用，賞心娛樂之方，戰鬪爭殺之物，則亦未嘗不知之。且其人雖極頑鈍不靈，而於此等事物亦頗有創作之能。古代制度之完全者，日就崩蝕，日有銷亡。根基所在，吾人直無從探討。卽此制之果爲何物，吾人亦不能追尋以得之。非同拉丁語文吾人欲尋其蹤跡所在者，可就中古時代之俗語中，爬梳而得之也。其灼然可見者，則事物之始，零碎散亂，不成片段。時作時輟，若無完工。假有哲人，寧甘中止。惟其力絀，故難觀成。此猶科學中初有發明，初有發見時，畸零不整，未能井然也。昔人所見，以爲弓矢二物，乃屬原始武器，世界蠻人，未嘗外此。然近代科學則於此曾製成一表。觀表所列，則知蠻族中，有用弓矢者，有不用弓矢者，有用一物以代之者，又有用他物以代之者。其中且有投擲之物，有同澳洲土人所用之奔馬郎（Boomerang）較諸弓矢，蓋力小而用難也。（參觀賴博克著史前時代 Lubbock's Prehistoric Times）且寰宇廣矣，吹萬不同，各族難處。以云工業固未嘗升堂入室。然徘徊庭廡之間，亦可謂具體而微。其所見者果爲真物，則其善用，或竟勝於文明人。如南美

土人之御馬，馬本來自歐洲而非歐洲人所及。又如來福槍(Rifle)者，複專之物，造自歐人，而他種人用之，乃勝於歐人。野蠻人者，其於用物，有同孩童，易於學習，而非同老耄，善於遺忘。復次，假使美澳兩洲中，而有原始之文明者，則植物學家及動物學家，必起而問曰，今其痕跡，果何在耶。假使野蠻人而種麥者，則此麥者乃舊日文化之所遺留，今則何往矣。又假使彼曹舍家畜而用野獸，則按照天然公例，宜若可以留存，今其苗裔，又何往耶。借觀歐洲則自百年中，發見新世界以來，吾歐家畜，乃普布世界。如鼠者，在吾英，非可愛之物。而美洲澳洲新西蘭(New Zealand)俱無不有其足跡。非有驅鼠之神，將無從覆其巢穴矣。又如自西班牙人攜馬入南美以來，更無一物足以驅逐之者。假使吾人非知其物為來自他邦，則必以此馬為原始之獸矣。由是言之，原始文明時之鼠馬，今何往耶。不獨吾人無從尋其所在，即動物學家，亦以其物為未嘗生存。蓋如澳洲及新西蘭之袋獸，今正日就衰亡。假使昔時有優於袋獸者，則天擇物競，袋獸烏能至今仍存耶。

是以宗法時代之人類，在吾人觀之，並無原始文明中工業上之遺跡。不過於單純之藝術，能略知其用。而於自然之運行，見諸於時令，及顯之於人事者，亦能略知其塗轍耳。家有獸畜，豢養而馴擾

之，而未能極畜牧之能事。此人類學所示吾人以初次有史之人物者，蓋如此。即吾人求之實事，所見於其人者亦如此。然吾人則當更進而問其心果何若，而因而求其摹繪之方。

賴博克君曾約括蠻人心意之情狀，不佞頗信其言，爲有合於宗法時代之人物。蓋賴君以爲蠻人者，乃合兒童之性格，與成人之情欲，體力而爲一者也。今吾人試展眼一觀耶教以前之世界，有如何馬之詩歌，其所描述，亦有更勝於此者耶。夫文明之推展，固未嘗限於其所描述之時。如何馬所寫之人，清辯滔滔，何嘗訥於言語。豈獨利口給辭，且其所擅長，故尙不止此。然矯健若希臘英雄，雅奇萊 (Achilles) 除驍勇善戰外，更何足述。即所謂受傷之兒童，尙激切於帳幕之中者，亦祇頌其武俠耳。此外又何足道。希臘最古之歷史中，亦止有深切激越二事，足爲特徵。吾人若再轉望東方，則有如金雷克君 (Mr. Kinglake) 之所證，此種單純兇暴 (Simple and violent) 之世界中，在在均足爲吾人之印證也。

須知此正合於吾人之所期料者。科學家之言曰：『近代民族得有今日者，乃因其有遺傳之訓練耳。從其生成之構造觀之，即可見其祖先所有之定律之遺跡也。』然古代之民族，則未嘗有此種

遺傳。其祖先於事理無所抉擇。自以爲是者，則是之。其生也，無曾經陶鑄之習慣，無留有所待之約束。故一任衝動之鼓盪，情欲之吹移，而飄搖莫能自持也。

假使吾人所知於原人者爲不謬，則原人之情狀，從各面觀之，與吾人所知者均有不同，吾人不知不覺中，常以爲環繞吾人者，有各種之社會機械，不獨足供吾人之困乏，且能示以需要所來之時。若吾人試凝思默想，常斯世無鐘表以計時之時，其困苦何如，則幾令人窮於懸測矣。魯威士君 (Sir G. Lewis) 有言，『欲知昔計時之苦者，必窮其想像，再三推求，乃能得之。』若吾人更一設想當時之人，既不知有天然，又不知有政體者，則其幽悶益可不言而喻。蓋天然者，物質文明之時工 (Clock Work) 所以調準其間者。而政體者，則精神文明之時工也。彼曹之心意，至爲遊移無定。渾渾噩噩，無所期望。若今日吾人之按部就班，能遇事測度者，此乃後起之習慣，非可期之是時之人矣。

復次，不佞於此欲窮索當時之所謂道德者，必苦於無可告語。假使吾人將心目中來自政治法律之原質，置諸不論，則不知所留存者，尙有何物。有政以前之人，於此殘餘，雖未嘗不能領略，然極浮泛遊移，不足倚恃。極其能事，亦不過與今日稍有感觸，未經薰陶之人，對於美物之所感者，相同耳。其

視此原質也，稍有聲響，而莫能明其指歸。其爲物爲未知，而又起以改變他事，且更較他事爲高。然愚蒙暗昧，不易追尋。視於無形，撫之既遠。假使此種比象之言，乃屬後起之想像，則所謂道德者，可見之野理 (Wild justice) 可見之半刑，可見之半辱 (Half outrage) 拘繫於中，而莫能自拔。然一經規以定律，則又遊移無定，時發時輟，而窮於吾人之想像矣。凡研究數學之人，當其難題未解以前，輒覺似是而非之處甚多。及其既解以後，若再追尋其困難之所在者，乃若無從憶起。故於當時之人，吾人既不能悉屏法律之觀念，然彼曹實不明法律。卽極力求之，亦終不能得其概念。則欲代爲設想而揣度其情狀者，其事蓋至苦也。

復次，吾人所謂民族者，原人心目中，並無此種想像。而吾人對於此種不知民族之人，亦覺無從想像。君倘不以是爲詢，吾人知此爲何物。君若以是爲詢，則吾人咄嗟之間，實不能詁解其義，而爲之定其界說。蓋所謂民族者，乃人羣互聚而相同之團體，因其相同，故能共爲作息。且因其相同，故能共守規程。然卽此粗淺之旨，在何馬之塞克洛人 (Cyclops) (相傳爲西西利 (Sicily) 之鉅人，額中另有一眼) 既無從索解矣。

一言蔽之，則固定顯明之法律者，乃古昔人類最要之物。世界諸事均不足比其名貴。必先得此，而後乃能另求。然此乃最難之事。當其未得，求之不易。及其既得，獲益滋多。其後各種族間，停辛茹苦以求之。筆路藍縷，始稍有所獲。而勝者操縱其間，散處諸族（Clan）乃得漸入範圍。此則羅馬帝國幾於席捲全歐之時，其有造於歐人者，蓋既得其一半也。然試問古初之時，何從得羅馬人，又何從得勝者。人所以能制勝者，以其有政府耳。此正其時所求之而不可得者。文明之始昇，有同緣峭壁而行。吾人視之，固微末不足道。然在當時則崎嶇崩劣，不易驟登矣。

三

太初之時，何以始無政制，繼有政制。歷史於此，並未明言。惟梅因君於此特有研究，結論所在，興趣頗豐。今特引其言如下。

梅因曰，「聖經中所示之例證，頗足啓發吾人。若吾人就此推求，並假設家長死後，其家屬互相聯結，不致漫無友紀，則吾人於社會之起原，極易疏解矣。在希臘各邦及羅馬中有各部向上之階梯，

爲國家之所由建立者。遺跡宛然，尙可認識。羅馬人之家，房，部落，俱屬同一之模型。吾人於此，不能不懸想此物爲諸圓相集，由一點而逐漸擴張。其最初之羣，共戴一男子爲最高之長。是曰家（Family）集家以成房。（Gens or house）集房以成部落。集部落乃成國。（Commonwealth）國者，合衆人以成，來自同一之祖宗者也。蓋太初社會，皆自以爲來自同一之種原，其所以能互相聚處，統以政治者，亦必苦求其說於此。雖極牽強，亦不顧也。是故政治思想之興，蓋興於人民以血統相聯屬。卽視此爲社會之唯一基礎。有時情感偶有攜離，亦決不敢以其所信，立爲政治中之根據。悉取舊日之所有者，而改革之。食舊業，服先疇，率由舊章，安敢輕言變法耶。

假使此說而不謬者，則政治之起原，並非大有變動。長子居首，雖在部落中，有時或有黏結之力，然實無關宏旨。縱其事始簡畢鉅，而其本身則實空洞無物。以近今之政象寫之，殆猶國會中脆弱無能之首領，雖有從者，而立刻卽可分離。謂其物爲主權之雛形耶。殆似。然其自身，則又不足爲主權也。然梅君所論，不佞並不信其足以追溯政治之起原。梅君所說，並非其最早之時。其尙早於此者，吾人頗有證據，以見其存在。此則不佞將於下篇再詳論者。然不佞今茲所論，得梅君之言，蓋旣足矣。

在未有現在政治以前之人民，其情狀若何，梅君於此，頗能描寫盡致。即不佞結論所在，得梅君之言，亦愈堅固。蓋不佞不過更進一步而求之，以見尙有較早之時，而社會約束乃益蒙昧耳。

既知政制之始原，則於其延長之故，亦自不難解釋。吾人對於天擇 (Natural selection) 之說，縱在他處，有以難之。然其在人類歷史中，卓然非他說可及，則亦無可疑慮者。弱肉強食者，初民應有之事。此理極明，不必多爲衍述。既有政制，則必勝於無之之時。家家相聚，對其長老，雖未必即能矢誠竭忠，永遠不移。然較諸散處各地，毫無統率者，亦必遠勝。此亦極淺顯之事理，毋待不佞詳爲援證者也。何馬之塞克洛人，縱極強悍，然臨以極弱之羣，亦將窮於抵禦。其爲物既屬特出，吾人亦苦無他家記述，以詳其情形。惟遊移飄忽，繼以覆亡，卽有遺痕，亦成碩果。何馬之描述之也，亦不過視同拱壁，形諸歌詠而已矣。

然政制之起原，縱極含糊，而吾人一論及政制之保守，則記載翔實，堅確可信。今人一讀亞里士多德或伯拉圖之書，必覺其深事保守，衡以近代自由寬大之言，乃覺此萬世宗師之所垂訓。吾人者，大相矛盾。兩公者，見地不同，而其以人爲最難治之物，(Man is the hardest of animals to



govern) 則直與鮮諾風 (Xenophon) 無異。夫就伯拉圖言之，沈思默想，膠執故常。其所倡道者，爲直觀之哲學，則景從之人，於政體中，自不免偏於保守。惟始創經驗哲學者，乃亞翁。就其主張言之，理應進取。乃於此竟不謀而合者，則兩公所處之時，其人於求治之難，未嘗忘懷。而吾人今日，則咸不復記憶也。吾人以秩序，服從，受治，爲文化之基礎。而兩公則以此爲其文化之所求。兩公以爲不能者，吾人以爲張本。因果不同，蓋不能強相比傳矣。

惟彼初民，政制之量，實重於政制之質。吾儕之所求者，乃深切著明之規律，足以約束人羣，使人各有以相期，而所治者爲同一之事，維之繫之，琢之磨之，樊然並處，而莫能自外。至於此規律果爲何物，則不足置意也。良規固勝於拙規，然有規則終勝於無規。至於衡以法家之言，此規律者，本不足稱之爲良，則吾人又無所容心於其間也。然既欲求其規律矣，則政制中動人之物，又重於有用之物，欲得人民之服從所難者在其方術。至於此種方術之爲何物，則又不必多所譏評也。

欲得服從，則首在政教合一 (Identity of Church and state) 政教合一者，謂將教會國家，視同一物，非將教會國家，聯爲一事也。雅諾爾君 (Dr. Arnold) 者，於希臘思想，及羅馬歷史，俱頗深

造有得。常謂政教合一，乃所以救迷罔之現世。然雅君雖言之諄諄，而聽者之耳中，則另有其聲音，聽者之腦中，則另有其思想。雅君之所言，彼曹未嘗知其義之所指。更未嘗爲之一措意焉。然雅君欲以此物施諸近世，其意固誤。而施之古昔之時，爲雅君之說之所挹注者，則聖人復起，無以易矣。是時之所需者，祇在有一政府，以約束民生。謂之教會可也。謂之國家亦可也。假若將其權力盡分，則不獨險象叢生，而且覆亡立至。僧侶之所垂訓者，不常與國王殊科。國王之所誥誡者，亦不當與僧侶異轍。王即牧師，牧師即王。二者相同，所言應一。法律之刑，與精神之罰，二者雖有不同，不應過於區畫。希臘人與羅馬人初時之思想，本未嘗有所分別於其間也。當時亦自有其粗率之公意。而所以宣行此公意者，又有其極粗率之手腕。吾人今日有所謂政治之刑罰，宗教之禁令，與社會之制裁。若在當時，皆一物也。昔日社會，究竟如何，今既無酷肖之物。惟商界之聯業 (Trades union) 則庶幾近之矣。

此種政制之主旨，蓋在一道同風，以免華離破碎。凡諸人事，悉以唯一之鵠的，受治於唯一之規律。由是而成遺傳之訓練。此昔人所視爲主要之物，而今之科學亦以爲主要之物者也。夫爲政尙同，則思想自由，自在禁止之列。此不得謂其爲稅政也。就令果爲稅政，而爲最大之善 (Greatest Good)

故，亦不得不以此爲根基。文明未具，得此乃能成形。筋力不強，得此乃能堅固。其裨益於初民有如是者。

從亞利安 (Aryan) 人種最初之歷史觀之，則其中有王，有會議。而王之地位極高，權力極大。則因是時爭奪極烈，得此乃足資鎮壓也。然如東方之專制，及愷撒之專制 (Caesarean despotism) 則未之見。蓋當部落變爲國家，其人變爲戰士時，並無在外之兵力，足以維持之也。是故爲一時之治安言，若何馬時代之王，若羅馬初時之王，若古代日耳曼之王，御宇臨民，最稱得力。當時明習法律者，施行法律者，衆認其爲保管法律者，祇有此寡頭政府 (Oligarchy) 而社會之所需，亦惟此政府有唯一之權足以操縱之。有格羅君 (Grote) 者，曾就最初之君主政體，而描述原始之寡人政治。然格羅君特於有史之雅典人深致其愛慕之誠，而於有史以前之雅典人，則未嘗一寄其同情。是時之生活，率皆浮遊無定。其應有有定之生活，則格羅君亦未嘗明舉以示吾人也。

羅馬 (Rome) 與斯巴達 (Sparta) 者，古代中武功炳耀之兩大共和國也。其足以明證吾說之無誤，當可無待煩言而解。此二國者，皆久經訓練之貴族國家。而其所以能有所成就者，亦正坐此故。

若雅典 (Athens) 者，則位置較高，不屬此種。吾人薰沐於其文化之中，乃知白雪陽春，不同凡響。然由當時之斐立斯汀人 (Philistines) (昔時巴立斯汀 Palestine 西南部之居民) 觀之，則反若望塵莫及。蓋雅典常以爭戰而敗。凡當時鼠目寸光之人，所以爲有關國譽者舉皆棄之。凡諸良法美意，能覩之，能見之，而能力薄弱，不克肩負享受。文化固高，而蹂躪踐踏之者，乃粗率鄙悖之敵人也。

此觀於猶太歷史而益信。猶太史中，固頗有足稱者。然非不佞今茲之所欲詳論。舉此觀之，於事既足。猶太者，其始蓋最無定之民族也。以後法律既成，國本乃固。然政制所在，缺陷滋多。國王既立，而教權政權兩相爭奪，迄無寧息。其中十部不復遵循國法，乃他去建立新邦。有濟羅邦 (Jerobam) 者，最稱寬大，盡舉箝束之政制，而破裂之。然率由舊章者，乃正適於是時之情狀。國本不搖，端賴此輩也。

因其固定，故在舊時法律中，並無契約之可言。此法律家曾舉以告吾人者。近代人民，於所作爲，有所抉擇去取於其間。若在古昔，則無取舍之可言也。當時所奉爲金科玉律者，爲地位法 (Status) 生於斯地，卽爲斯地之人。亦遂有其應盡之責。歌於斯，哭於斯，風土不同，習俗各異。牢籠束縛，真無法

以自擺脫也。

在歐洲政治中，所謂一七八九年之主義者，其在古初，乃同鑿柄。近日社會由昔時蛻變而來，其傳下之構造，既經確固。初起國家，血氣方剛，而用心甚細。此皆有遺傳之本能，爲之規定指導於其間。故施以一七八九年之主義，乃若針芥相投，此不能期諸邃古之民者也。平等者，非古人之所求。古人之所求者，乃不平等耳。國有精英，深嫻法律，得此使足，無待他求。故其政府，在能樹以威儀，凜然可畏。使人民不敢不從。而不在煦煦爲仁，以爲其民求福祉。至於國家定律，亦不必悉爲良法。但能廣大無垠，籠蓋一切，盡舉民生日常諸事，悉納諸軌物之中，則於御宇臨民，既得要道。故自由者，後代之事，其初則奴役之時也。一七八九年之時，組織會議（Constituent Assembly）中之偉人，曠觀萬古，乃覺一無足稱，一無足學。凡諸舊規，悉爲大錯。革故鼎新，正宜誅鋤而力去之，特不悟所謂謬誤者，乃正彼曹之所由成也。彼曹形體上之構造，蓋有古時相傳之標識。其腦力得以日堅，神經得以日固者，乃由歷代所積，遞傳至今。夫云單拙則古代誠單拙矣。然後代不至單拙者，乃由受古代薰陶之故。則古代之單拙，亦自有其用處也。

四

然吾人於此，亦尙未盡窮古代改制法律之用也。法律政制，所被至廣，不猶約束人羣，範以公習而國性 (National character) 所在，且可由是窺見之矣。

國性所表之異象若何。其始構成，若甚完備，歷時漸久，乃有動移。此中狀況究竟何若。皆非吾人所能遽爲詮釋。惟此種現象，所以造成之由，則有一事足以比而觀之。以一窮其究竟。蓋不獨國有性，卽時代亦有性也。(Character of Ages) 時代變遷，各詳史乘。其精神上之特異，發自何時，止至何代。其起訖之狀況若何。吾人俱能一二求之而不爽。如安恩女皇 (Queen Anne) 之時代，必與伊黎莎白女皇 (Elizabeth) 之時代不同。伊黎莎白之時代，亦必與佐治第二 (George II) 之時代不同。又路易十四 (Louis XIV) 之時代，必與路易十五之時代不同。路易十五之時代，亦必與法國革命 (French Revolution) 之時代不同。此皆可由吾人所造之深淺，而求其所知之疏密。其造詣最深，所知最詳者，則其所見，自較詳盡。吾人對於一期之想像，往往於其爲各期之公有者，捐棄過多。而於

同異之處，未能諦審。如曹舍（Chaucer）時代英倫之國性，與伊黎莎白時代，及今日之所有者，其大端多有相同。不過一期之中，除其公有之通性外，別有其不同之處。而厚薄既殊，則不免有所掩蔽，吾人因遂但見其變，而忘其常耳。然今茲所次討論者，則何以有此變轉。此則入理甚深，未有不爲之目眩神惑者也。承平時，常有一種特殊之文學發生，其所以表現是時人物之思想者，較諸他代顯有不同。故其體裁，亦與他時有異。事既獨有，宜其不與前此雷同也。

此中確解，大約不出以下所云。凡一時代中，有一作家，因其著述最足投合時尚，於是乃駸駸乎有自成風氣之勢。惟剋始之人，不必卽爲獨到之士。其所作述，不必卽能將其時之體裁，窮極淵微，完備無憾。故後代之所傳誦者，亦不必卽爲此公。如安恩時代之散文作家，非愛迪生（Addison）乃史鐵爾（Steele）也。剋始者，筆路檻縷，精力瀰滿。所造不必極深，而首功要不可沒。若此後集成之人，則深思默契，淵塞精微。用力既較辛勤，後代故樂諷誦。要之一雄樹幟，羣俊景從。易俗移風，終歸吸化。其中亦有特爲摹倣者，不必悉屬好奇也。然一意師承，究屬少數。凡諸力能自創之人，必不願以自己心中之所思，衣以他處借來之文字。其所欲傳達心聲者，乃非其本有之體裁，則返躬自思，亦必覺其無

甚意味也。特此亦爲能自建樹者言之耳。創造體裁，必須用力堅定，且往往用力雖勤，非冥頑不靈，則紕謬百出。以云獨立，談何容易。其在常人，則所用之字，乃在翱翔太空之中，所押之韻，乃莫明其所自。抉擇取舍，悉任之不自覺察之擬摹。而其所言者，則自身亦莫能明其所以言也。凡曾爲報館撰述，不止一家者，亦知當其秉筆伏案之時，文體結撰，卽與該報之論調相同。及其易以他家，則語氣又復因而變動。此在臨文之人，或欲故沿舊步。然文章之成，豈願一一拾人牙慧。假使自身不願爲此者，必且爲之攔筆矣。其所用之字，其所運之思，固爲讀者對於該報之所習。然未嘗具有成心，故欲倣效也。在報章有然，在時代亦莫不然。一時作者，無所容心於其間。而所運之思，所用之字，乃爲其時讀者之所喜悅欣賞。於是一時代中，乃有特殊之文學，此不獨作者不知不覺間，於其時之體裁意義，深投時尙。卽作者自身，亦在被人選擇之列矣。凡諸作家，倘非對於舊體，自覺特爲適意，必不從舊而舍新。此猶撰文登報者，必不願獨用一格，以與風尙相違。倘其爲之，必且被擯，微獨主筆見之，掉頭不顧，卽當時讀者，亦不欲再讀其煌煌大文矣。習俗移人，莫可抵禦，倘欲故爲立異者，雖在大家，亦受擯除。此蓋嘗見之於吳士和（Wordsworth）矣。吳士和者，獨創一格，故與世違，縱受輕侮，亦不措意。其爲此舉，乃



出自知。不獨自知，且故奮力。乃觀其言則曰：『作詩者，當其吟咏之時，其所自期者，在能使人愉悅。且使讀者，不獨知其書中自有風格，并知他種風格，乃經擯除。在各期之文學中，凡諸有韻文字，所用之辭采，必能引起種種之期望。各有不同，並非一致。如吾國常莎士比亞 (Shakespeare) 波夢 (Beaumont) 富萊謝 (Fletcher) 諸公之時，必與董恩 (Donne) 考萊 (Cowley) 或普波 (Pope) 之時不同也。』夫吳君既知一代之希期，乃又故爲立異，必自用其詞句。且從而解釋其所以不欲應人所期之故。迷罔糾繆，真令人難於索解矣。不世之才，固有不願從同者。要在多數，則皆善於感應，而極易流動也。

人之所期於作者者，作者即從其所期而爲文。否則必不從事著作也。然亦有中懷慚怯，喪氣垂頭，既不能令，又不受命者。比及終身，則零紈斷素，祇爲友儕之所寶貴。而茫茫人海，則無復有重視之者矣。合於時尚之作家，則人皆尊重之。不合於時尚之作家，則人皆輕藐之。非至風氣變遷，則其勢莫止。此不獨作者爲然，即在讀者，亦莫不然也。多數讀者，於當前之作，人皆喜之，而公意所歸，并謂應行喜之者，必從而喜之。或自以爲喜之。若其設想獨異，不能諧世者，必於當代之作，棄置不顧。而另發舊

書，外國書以讀之。其去取之方有殊，其好尚所歸亦異。自然學家所謂「消滅」(Elimination)及「機體之用廢」者，(Use and disuse)蓋頗適用於此處也。凡經用之物則日強，不經用之物則日弱。其本來有者，則從而增加之。物理然，事理又何莫不然。是以一代文體，必有其所宗。及其人人既深，則思維追憶，舉莫能逃矣。

所謂國性者，其來亦與此相同。此蓋不佞所信者也。其始模範之成，乃成自偶然之優越。(Chance predominance)其後則有最大之吸力，足以牢籠人羣，使人就其當前之事物，起而模倣之，而就人之所期望。於是此芸芸者，乃咸陶鑄於此模型之中。吾人當代所以當有新生之國性者，其所經程序，當不出此也。今日在美澳兩洲中，非有所謂盎撒人種之特性 Anglo-Saxonism 者耶。當初英人深入不毛，披荆斬棘，與此荒邨曠野，競其爭存。故獨具有一種性格。其後此種性格，乃漸及於他種性格。因他種性格，均於不知不覺間，起而模倣之也。今日美人特性中，頗有沿其生活而來，而頗有益於其生活者。如喜動，及神經之堅固，皆大有裨於接續之競爭。而因有此奮鬪故，人亦日益喜動，而神經亦日益堅固。即在澳洲亦漸有此風。而英人足跡所經，有同等之情勢者，亦咸莫不然也。然即在

此有益之事物中，其所以促成之者，亦尙有他物。蓋人心中，有一種生成之趨向，使人酷肖其環境。如怠惰之英人，若居美洲數年，則從外表觀之，必極似勤奮之美人。即在愛爾蘭人，德意志人，亦莫不然也。若從小節言之，則美人之所以獨異於他國人者，無慮千百。雖屬有用，而於其原始及傳播無關。蓋有超羣出衆之人，有此諸種小節者，因之定爲時尚。於是羣起而模倣之，以至現在。倘有博訪周諮之人，願一窮其事者，必將見常此類化之時，即在英倫中亦尙有其鄉鄙之特性。此特性者，乃由昔時偶然發生，其後互相則效，乃保留至今。國性者，不過曾經成就之鄉性，正猶國語之來自方言。此方言者，其始發於一處，以後漸漸得勢，凌駕他方，乃爲書寫之所必遵，而社會之所弗背矣。

是故不自覺察之模倣者，乃鑄造國性中之要力。若再引申，將嫌幅小。今茲所言，蓋亦足以窺見大旨矣。卽對不佞之言，未能詳考者，亦必以爲主力所在，人皆知之。不佞所期，業既如願以償，則將轉而窮究古代緊嚴之政制法律，於鑄造顯性之功效若何。須知太初之民，既有政法，則由此政法以製一獨出之型。有同鑄物之模，廟宇之偶像，(Totem)人皆遵之，敬之頂禮膜拜之，固無間於各人之情感若何也。蓋政法者，施行之物。既經規定，則悉舉人事而隸於其範圍之中。模型既具，然後人皆趨效之。

斯巴達之法典，人皆以爲創自賴格革思（Lycurgus）此其言非也。然其精神所在，則實未嘗或誤。當國家初起之時，中有傑者，得人而操縱之。並爲之制定格式，令其人遵守勿渝。法制導始，其在斯乎。

吾人既知國性之所自成，乃知舊日政府賤商之故。此其中必有特異之處。蓋大哲學家，若伯拉

圖若亞里士多德兩公皆深鄙之也。兩公以爲商業者，乃腐穢之原。正猶今日之經濟學家，以此爲工業之所自。哲人垂訓，其政府乃敬而守之。雅諾爾博士 Dr. Arnold 曰：『昔時印度埃及兩國中之

僧侶貴族，其所持之政策，必使其民不習海事。以爲航海一業，實有妨最高階級之清淨。昔日政府之

恨海，乃同今人視此爲人類文明最偉之工具也。』此其爲言，亦可謂譏笑備至矣。然據吾人今日之

所知，則知昔時之寡頭政府，亦正有所事。蓋彼曹實欲以定式鈐束人民，陶鑄人性，使爲後代之所

式循。彼曹之所事，卽吾儕之所履也。至於不自覺之模倣者，乃彼曹主要之工具。此唯與外接觸，始足

以妨之嚇之。凡人於眼前所見，若祇有是物，則起而效之。若所見祇爲其中之一物，尙有他物與之競

奪，而他物又足與其頡頏，或竟過之，則有所取舍，不復趨效矣。古語相傳，謂『能操兩國之語言者，其

人卽非善類。』此正足表見原始社會之感想。蓋一有新思新例，衝入其間，則集於一法，完密周緻之

專制，必且爲所打破。而使隨波逐流之人，於事不隨願之時，乃無復有遺傳之宗教，及遺傳之道德，爲之指引其間也。昔之寡人政府，意在使其民遵守定章，故不欲令其民與外人接觸。彼行其所是耳，亦不得謂之謬誤也。

雅諾爾博士有言曰：『種族之區別，並非如近代之任意處置，徒覺令人嫌怨。蓋其中實有不同之處在，則宗教與道德是也。』雅君既舉例證，以實其說。復爲之闡發曰：『修塞戴 (Thucydides) 以爲埃鄂尼亞人 (Ionians) 與多黎亞人 (Darians) 合成一邦，則其通行之改制，乃出自埃鄂尼亞人。此其爲言，亦無足駭異。蓋其來源，既有不同，則其所宗，未免互異。故於一國內，合他種人而混糅之，而其人又非來自同一之祖先者，則不免紊亂人數生活之關係。卽人類是非之念，亦且爲之混淆。否則習性不同，必欲強其互相忍受，亦必致互相猜嫌，休戚漠不相關，且使人以爲天地之大，並未嘗真有是非。是云，非云，乃無過各人意中所造之事。』雅君之言如此。假使其言不謬者，則昔時政府正未有誤。商業者，所以融合思想，打破舊規。其在今日，所以能有裨人羣者，正以其有此用處。此種變化，吾人諡之爲『人心之擴張』 (Enlargement of Mind) 然在古初，則冥冥之中，乃使各國分立，不

能同居。非其精神道德，久經遺傳之訓練，則人心擴張，直無由見。因有昔日之孤立，然後能躡磨其民，使適於不復孤立之時。然則孤立時代者，固亦有其用處也。

## 競爭第二

### 一

當代某大作家之言曰，『進步與停頓間之區異，乃極大祕密之一，今之科學所應窮究者也。』不佞於此，非敢自謂能貫穿而窮究之。然此事漸近解決，則固灼然可信。且以同類諸學之成就，其中常有原理發見，足以釋此困難。即頑梗未易遽除者，將來應如何撥去，亦既由此窺見之矣。

然所謂問題者，果爲何物耶。以吾觀之，則不獨吾英常人未嘗知此，即凡文明中人，亦未必能了然也。吾人師長之所詔，造次之所談，以及心中所存之成見，俱無不以爲進步（Progress）者，乃人類

社會中必有之事。吾人必能目擊之。假其不然，則吾人必且爲之駭怪。然徵諸歷史，則並不如此也。遼古之民，不知有所謂進步。委心任運，未嘗有意於其間。此觀於今日東方之民族，而知其不誣者也。自有歷史以來，人民狀態，至今無異。蠻夷戎狄，停頓不前。既不知建樹之根基，亦不知取材之所自。其稍能前進者，祇有歐洲數種耳。然卽由彼曹觀之，所謂前進者，乃出於自然，出於永久，出於無可避免。靜言思之，此中相反之故，亦可推求得之耶。

吾人欲答此問者，須更進一步再爲之精審考查。夫從歷史觀之，則今日最多數之民族，固猶是停頓不前。然其中亦未嘗無一度之進步。彼曹之進步，中經挫阻，不止一端。然卽以印度山陵之部落言，卽以安大曼之島人 (Andaman Islanders) 言，卽以特拉德浮哥 (Terra del Fuego) 之蠻夷言，亦不能謂其毫無寸進也。彼曹之所以策進者，其事無慮千百。彼曹以勤奮之故，其所成之習慣，亦無慮千百。山陬海隅，投身四方。蜷伏其中，而莫能自拔。畸零慘淡，狀至可憐。然東西兩半球中，其所棲遲者，未嘗相同也。吾人紀載所始，第見建築萬千，未嘗有變。不知遺跡所在，猶可追尋。夫在有史之時，進步固僅。若在有史以前，則其孟晉，當非吾人所能遽測矣。

今欲解釋此題，則於其中顯著之區異，不可不留意。義理所在，并須爲之說明。否則吾人所用之原則，必覺其偏缺不全，或竟毫不足信。然今茲所欲問者，則解決之法，究屬何物。其足資解決之原則，究竟如何。則以不佞之所知，此中蓋有三律可求。不佞所欲詳論者，祇有一律。然不妨一并陳之，庶有以知不佞主旨之所在也。

第一、世界每國中，其民族最強者，必陵駕他種而上之。且就某種之特性言，其最強者，必其最良者。

第二、在每民族中，其性格之所標，最足引人者，必最能制勝。且除有例外外，其最足引人者，必其性格之最良者也。

第三、凡此兩種競爭，於多數有史之情狀內，並不因外力而加烈。惟在有種之情狀中，如現在世上最稱有力之處之所見者，則兩者均因而加烈。

此三律者，在物理之學中，謂之天擇。皆吾人所熟稔者也。凡諸學理，當其推廣界域，解釋難題時，應用所及，往往出於初起之外。故天擇之理，雖其始不過施之動物史中，今仍其質而變其形，則亦未



嘗不可施之人類史中也。

當初自然學中，倡道天擇之說時，有據宗教以反對之者。以爲思想變遷，一至如此，必盡舉吾人之所寶貴者而沈沒之。然真理所在，自有不可磨滅之處。故反對之說之在今日，乃若煙消泡滅。而原則之施行，乃在宗教以外之事，並非在宗教之自身。至於不佞據此說以談政理，則無過就其所言，以求其類似之處。更無反對之可言也。時至今日，當無不知人類歷史中，所以指導其間者，有其定律。今茲所言，亦不過就此定律中，而示其最小之部分耳。

此三律者，不能分別討論。必欲爲之，何異曲學。然不佞今茲所詳究者，乃獨在第一條。（即民族與民族間，或部落與部落間，之競爭，所以獨用此諸詞之廣義者，因凡人類中相聚之團體，俱可包括之也。）即此一本，蘊理甚深。不佞亦祇能略論其大概也。

戰術之進步，乃人類歷史中，最爲顯著之事。一若以此自炫，惟恐人之不知者。古代文明，固多可與近代相比擬者，而膚淺之人，且直以爲今遜於昔，然非所論於武力也。亞力山大固爲一時之雄，然安足當拿破崙之一擊。昔之所謂萬人退却（Retreat of Ten thousand）者，一若極足稱異，然在今

日之印度軍隊觀之，則是區區者又何足道。以不佞觀之，武略改善日進無疆，初未嘗有所封限。不佞雖非專家，不敢強稱解事。然即就表面觀之，則知人類戰力，常有增加。夫謂古之文明，久經抵禦蠻族，(Barbarians)及其後來，乃反爲蠻族毀滅。此其爲言，固未有誤。然須知即此蠻族之中，亦頗有孟晉之觀也。勃萊士(Bryce)者，當代之著作大家也。有言曰：『昔者羅馬人常僱傭蠻人以應戰矣。其後蠻人日衆，乃漸成爲羅馬軍隊中最大(至少亦可謂最爲得力)之部分。奧嘉斯佗(Augustus)之衛士且選自此中。而官家之兵卒，亦大都取自前敵最勇之戰士。其中最多者，乃日耳曼人也。經此融合，舊日之對抗乃始日弛。羅馬人既爲蠻人任官授職，蠻人亦採取其鄰人之文化習慣。及後時機既至，乃於各省中自行建樹。制度旣明，遂不欲自外於羅馬矣。』夫合友敵而爲一，則當羅馬帝國覆亡之時，其戰力之大，宜若不及其承平之時。是以中古時代，約束之力常不足恃。分裂之際，所能召集之兵，常不及統一之時之多。然此乃政治上之困難耳。非武力上之困難也。假將分裂之時，所有零散之兵力，統合計算，則較諸其前此聯合之時，所有之整隊必相等，或竟較多。是故以全體言之，除略有例外外，人類戰力之總積，實屬日有增加。自從吾人知有此物以來，未嘗或輟也。

復次，文明民族中，此力之集中，尤覺較他處爲大。前稭中積學之士，常恐蠻族復興而克服吾人。然此特因諸公之想像，盡爲舊時之餘威所震駭掩蔽耳。吾人若稍加以考察，則知武器之發明，既盡屬諸文明國家之中，則一切真實有效之武力，必盡限於此。蠻野之人，既不復有其先日可畏之戰威，且過是以往，益將脆弱不值一較矣。

且武力日增，則其弊害之見諸文明中者，亦日減。前此文明日進，則人皆好逸惡勞，不復喜戰。甚或荏弱如婦人女子。今則不然矣。蓋吾人體質上之筋力，縱或相沿不變，而精神上之筋力，則固視昔爲優也。古代之城市居民，大都不堪一戰。不獨勇氣潛消，卽此軀體神經，亦萎靡不振。若在今日，則一經訓練，立成大軍。其勇毅果敢，亦殊不落人後。此見諸美洲，然見諸普魯士，然卽見諸英倫，亦莫不然也。昔之戰力，因貿易及奢侈而毀損。若今則雖闡雜居，養尊處優，亦無害其效命疆場矣。

此外尙有一異事，足同證此說。蓋野蠻人遇近代文明則滅，而於古時，則仍能立足也。試觀古學作家亦有爲邃古之蠻人致其憑弔者耶。若今則佗斯馬尼人 (Tasmanians) 業經銷亡矣。澳大利亞洲人亦日就銷亡矣。卽新西蘭人亦自謂過是以往，其地將不復爲其子孫所有矣。假使古代而有

此事者，則古學作家於此必不置一辭。何也，此正合於其所期也。今觀昔之高盧（Gaul）西班牙（西利，Sicily）其中蠻民，居然能與羅馬接觸而不爲散亡。而羅馬人且卑以自牧，躬與提攜。以此方之，豈非大相懸異耶。是以科學家論之曰：今之疾病吾人能受之，而野蠻人不能也。野蠻人遇病輒死，有如牛羊之染疫。然若斯德普（Steppe）（亞洲及歐洲東南尙未開墾之平原）之牛羊，體質較固，不同家畜之脆弱。故雖染疫，亦覺無傷云。試觀耶穌紀元時之蠻人，直與一八〇〇年時之所有者無殊。假使彼曹能容受古代文明之接觸，而不能容受吾人之接觸，則以理推之，吾人之人種，應較古代爲強。蓋吾人所應抵禦之病，乃較古代爲甚也。是故吾人可以蠻人爲繩尺，而量度與其接觸者之精力。

此中細節，究有可疑之處。然其大體則當無誤。今再申言之，則武力者，逐有增加，由有史最早之期，以迄今茲，蓋未嘗少息也。今再進一步，而考求有史以前事實之證據，卽法學家所謂真實之證據者，則知有史以前武術之進步，直與有史以後無殊也。蠻人所用者燧石，所築者貝殼之壁壘。擬以希臘羅馬兩期之人，固覺望塵莫及。而以希臘人羅馬人擬吾儕，則又有高下之殊也。自吾人知有人類

以來，卽知其人所得於武術者日進無疆。此吾人可由其文籍及遺跡，而知其不謬者也。

此中原因，亦至易明。蓋強者與弱者遇，則弱者敗而強者勝。有時且直取而屈服之。凡諸智力上之所得，一遇戰爭，卽取而用之。其他則皆銷滅無所見。各種民族，皆欲稱強。故必製造或摹倣最良之武器以爲用。於是或故意，或無意，互相則效，相習成風。乃成一種適於戰鬥攻取之性格。夫疆場相遇，則勝敗自分。勢力互融，則留良去腐。於是人類乃有改善之觀矣。卽在武裝和平之時，自以爲海波不揚，迄可小休者，亦必厲兵秣馬，不稍弛懈。而新生勢力，乃又由此造成矣。相盪相摩，今乃勝昔。自從長頭人將短頭人驅出歐洲沃土後，於是歐洲人民，咸以爲優於武力者，必勝於絀於武力者。雖成敗不能遽期，而勝敗所分，要不能不盡力求之。守之旣篤，乃成迷信。此今日戰術所由遠過於前也。

然同是民族耳，何以一族又強於他族。倘能於此解答者，則探驪得珠，於文明進步之故，旣得其鎖鑰矣。僕雖無似，亦嘗欲窮其所以。因爲釋以數語曰。此中蓋極多利。雖有大有小，而民族之得其一者，必勝於空洞無所獲之民。且此諸利，可由勝者傳之敗者。或由相競之種族，從摹倣而得之。雖其中有沈沒不存，或不能學步者。然以大體言，卽以各力之聯合，或各力之相競故，而文明乃從而發育也。

二

諸利中之最大者，不佞既闡發之矣。不佞於開宗明義之時，即著原始一篇，蓋使讀者知其要諦所在。因而留神也。原始之民，應先得者，爲法律之纖維 (Legal Fibre)。如政制，爲不可無。至於何種政制，可不問也。如法律，爲必不可少。至於何種法律，可不問也。如順從之人，臣伏其下，唯命是聽者，爲不能或缺。至於此人爲何種，則又可問也。

人亦有言，「謂文明人與不文明人之區別，尙甚於馴獸與野獸之區別，實非過當。」因人能改善也。然其始所以有此區異者，乃同出一塗。今日野蠻人中，取獸畜而馴擾之者，乃一種抉擇之事。此會親歷蠻荒之人，所舉以告吾人者。當食物告匱時，輒取其最野者殺之，最馴者留之。因馴者較適於人類之惰性，故人特喜之也。有嘉爾頓君 (Captain Galton) 者，曾目擊蠻人野獸之種種異狀。故於此極能述其情形。其言曰：『羣獸中之最野者，非逃亡則被棄。其稍遜者，遇有所屠殺時，輒先及之。至於最稱柔順者，則特爲保存。爲時之久，遠過他獸。故其後遞傳遞衍，乃成家畜。凡此情形，不佞曾親見

之於南非游牧蠻人之中。其事既具有絕大力量，且確定不移，所關必非淺鮮。以理推之，其始當在最古之時代代相沿，連續無已。故直至今日而猶可見也。』（見 Ethnological Society's Transactions）

若人者，萬物之強，實與其他有異。既無外力可假，則馴擾之事，亦惟自身任之。其始物競極烈之時，其最爲柔伏，最爲馴順之部落，必其最強而能制勝者。蓋人羣皆野，獸力不除。同此方圓，莫能或外。其所以能使一羣獨異他部者，以其黏結之力，互相對待。不能作等量齊觀也。當時稍有兆徵，足以表示法律之推進，及武力之鈐束者，則上下優劣，於焉以分。其維繫最固之部落，必其最馴而能制勝者也。文明何以發軔，則以文明之始，乃武力之利耳。

假使有史以前之情狀，吾人有紀錄以傳記之，又假使人類未能自行部勒其思維動作以前，遠在幾千萬年之間，乃有超人之力，出而爲之部勒，則吾人須知文明之第一步，乃其最難之步也。凡諸不能結合之人（如塞克洛人）於吾人確有記載可信之前，必先行剪除淨盡。其稍能聯絡者，乃窩藏於海隅之中，不能遽受外力侵迫之處，故通常之文明，起自地中海附近。卽有史以前，而有其最良

之文化者亦必離此不遠也。地中海既爲文化發源之中心，其後得勝之遊羣 (Swarm) 乃逐漸發育。而歷時既久，始將其領土擴張。然以阻於地勢之故，梗塞闕遏，所被不遠。如大西洋，如太平洋，如澳大利亞洋，(Australian Ocean) 如不易遠達之非洲，如山陵險阻之印度，皆水波相接，橫互其間。飛渡既難，鞭長莫及。故地域遼遠，則無競爭之可言。而性劣難合之族，乃得蟄伏其間，連綿不絕。設若處四戰之地，則優劣相煎，不稍假借。弱者無力，遂難告存。及世事有史乘可言，而彼族已絕跡大地矣。故困難所在，見諸紀載者，非其第一步，乃其第二步也。既入第二步，則所難不在有固定之法律，乃在離固定之法律。不在一道同風，乃在華離破碎。不在保留舊習，乃在衝破網羅。

文明之停頓不前者，其所歷情形，當不能溢出吾言之外。大地中，頗有佔地甚廣，若無時不可前進，以期止於至善者。乃中有停頓，可復一往無前。如印度，如日本，如支那，乃至東方種種文明，雖有他事不同，無不同此狀態。本無可停之理，乃躊躇不敢再進。若從外人觀之，必謂其以若所爲，當不致中道而盡也。

天地無私，其所賦予人類之特質，初未嘗與他體有殊。能保守而善用之者，乃有進步之可言。此



則民族升降，不能越此定理也。冥冥之中，有主宰焉。以律繩人，人乃莫背。斯律爲何，是曰同異。故人既能酷肖其祖先，又能不肖其祖先。造物之於吾人，殆猶補苴之匠師耶。物經補綴，則有同有不同。人類相傳，何嘗異此。以一處言，今代不必同前代。以他處言，今代又何必異前代。然在停頓之文明，則當在襁褓之際，卽舉其所異而滅除之。積習所結，僅有公意爲之撐持。乃惡異好同，必欲舉而深入人心之中。其是否適合，則不顧也。故處於其中者，欲避苛政，則以舊習爲護符。欲保所持，則以前規爲樂土。故在東方，普天之下，莫非王土。倘非遵守格令，守此成規，則背教離宗，且將無以自活。土地者，東人立足，必不能少之物。（惟有少數例外）家室所居，皆在不毛之地。若一旦失所恃之物，則天地雖大，無所容身。必且困躓以死。吾人心目中之租約，在此寫讀兩無之地中，正猶欲覓衆院於安大曼島（Andaman Island）也。其所賴以庇廕一生者，獨有習慣耳。守舊則生，違舊則死。生死之間，視此向背。吾人解此，則知其入其地，乃獨以篤舊見稱者，蓋有所自矣。

倘此中尙有較具力量之原因，則吾人不妨再進一步以求之。昔者杜賴登（Dryden）夢懷太古之治，以爲是時之蠻人，乃奔逐荒林之中。不知是時之蠻人，乃孤棲曠野，侷侷林下也。其人不獨無

娛樂舒適之事。卽腦海天君中，亦未嘗覺其有一日之愉快。心懷怔忡，無時或息。至今據其遺跡觀之，則知無一物不在其驚懼之中。既恐野獸之來，又恐鄰部之襲。其尤使其驚心動魄者，卽此世界也。星辰運行，川流山峙，萬象羅列，若有所司。孰主張是，孰綱維是。求之不得，乃爲震駭。以爲冥冥之中，必有偉力。倘非事之極謹，必至立召禍殃。是以宗教之繁，不可勝紀。卽在文化甚高之族中，亦不能免也。人於宗教，遷移最難。故有年歲荒遠，道德未具以前之宗教。其時人皆暗昧無知。立身處己，待人接物之方，均蕩然無存。惟日事禱佞，以求福祉。約翰孫博士 (Dr. Johnson) 有言：凡讀古書者，無不厭其言之荒唐也。夫太初之民，所奉甚雜。異端外道，樊然並興。此尙不足爲奇。惟有一事，幾與茲世無殊。令人心縈目注，側擊旁敲，幾費猜疑，而終不敢遽信其所自，則篤舊是已。物之古者，傳自先代。歷時雖久，變動甚希。鈎稽旣難，遂窮理考。卽在吾人，亦且難解。以責蠻民，宜其慎矣。其爲物旣幽渺難知，窮於名言。則必欲試爲擬象者，姑諡以名曰，可佈之『宗教』。此可佈之宗教之束縛人心，吾人亦不能遽測其界度。試一讀魯克黎夏 (Lucretius) 之詩，以及十九世紀中諸大名家之作。則覺此情此景，活現目前。形態逼真，乃同親覩矣。然詩歌之所圖，猶其柔弱者耳。若其處旣無競爭之可言，(如美洲) 而強

迫之文明，乃不能貫穿其中者，則拘維膠執，當益令人心駭神惑矣。（如愛慈特人 Antics 所奉之諸教是）

此種宗教之偉力，乃竟能通行世界之中，吾人於此，必不能遽度其情形，亦不能解釋其所以。惟有一事，確實不移者，則有此篤舊之習，而人類之風俗習慣，乃爲之固定也。遂古而有此教，乃爲應時之物。格令既懸，是非由此而判。渾渾噩噩之民，乃不敢再作違反之夢想矣。

吾人倘不知古代社會中，非彼卽此，舍是別無他物，則於文明停頓之故，必不能深明。遂古之初，非一任其紊亂無紀，毫無法律可言，則必固守法律，毋庸擬議。其有衝破此種難關者，則盡舉其不堪約束者而殲滅之。而自身乃又陷於束縛之中。夫欲令人遵行舊習，則須先令人懷刑畏威，有所忌憚。及其既遵，則舊習與威令相沿，不稍變更，而有欲強自立異者，必盡遭屠戮。夫立異者，進步之原也。得彼失此，宜其文物之蹇滯矣。

從經驗觀之，則知欲鼓勵創作，其事之難，真令人無從置信。於空談則許之。於施行則撓之。舊日有誤，亦惟任其誤。故其人皆膠泥固執，而文物乃無復有孟晉之觀。人莫不自喜其所行，自信其所事。

一有新思，輒覺震怒，不堪容忍。故變革之來，惟有深閉固拒。否則推陳出新，觀念既移，又必欲以此普及天下。使人聞之，使人受之，使人從之，尊己抑人，意在與他念一角勝負。於是有爲孔德之言者（*Occultists*）乃奮然曰：人者，蓋宜以科學爲正宗之教會治之。然孔德欲以教會治人，而不知自身必先受刑於教會之前。卽令彼所求之政制，業既如願以償。而所謂物質之衝動（*Essar materiel*）者，既爲工業學校之玄學家、神學家所詰難，至是必益爲之阻滯不前矣。於是又有崇戴孔德之言以成其政制之說者。若哈麗孫（*Harrison*）若貝斯黎（*Beesley*）皆欲使吾美之制度，悉隨法蘭西以俱化。將拿破崙之成規，移入英倫之中。於平民之上，建立霸主。然吾又欲問：假使兩公果爲法人者，公亦將擁護拿破崙耶？吾知兩公必將疾首蹙額，朝起揭竿，而暮流坎壈（*Cayenne*）矣。諸公之願，皆出自自然，而無所勉強。原其用意，則欲部勒社會“*Organize society*”耳。欲舉一專制之君，臨於其上，以盡其所爲耳。然須知君既專制，則將任意妄爲。而一切新生之政，且將什九摧殘以盡矣。

雅諾爾君者，文學之雄，其詩爲美人所諷誦，弗衰於此。又獨出卓見，且與孔氏之門徒不同。其意在束縛吾人，使之不能自展。非政治之束縛也。乃學術上之拘維。牢籠一切，悉舉吾人之風裁心意，納

之範圍之中。并常勸告吾人，應取法先進之法蘭西。然吾人試一觀法人之言，則若貝郎謝（Beran-ber）若辜黎葉（Paul-Louis Courier）固所稱爲一世大師者。而於此皆頗有微辭。（譯者按此處有法文詩文各一段刪去未譯）且吾聞之科學大家之言矣。曰：『人若精於科學者，必反足爲斯學之障礙。蓋其幼年所習，倘有謬誤，爲新種之所經吐棄者，亦必固守弗渝也。』此皆最高學府中濟多士之卓見。凡遇有事物之新起者，必峻其門牆，揮之使去也。

不佞於此，似於古代社會所涉太廣。其實非也。科學眞法，在以今釋古，以未見釋所見。吾人若欲知頗有民族何以無所變遷，則須知變遷者，乃其民之所惡。人人皆背此而行。不獨篤舊之人，欲將此並根剷除。卽維新之士，亦故創嚴法，以撲滅異物。夫有新事新物，則以競爭嘗試之故，必取其最精最良者，傳諸後葉。今乃深閉固拒，宜其頑梗無進也。故不佞所言，義至單簡。則凡民族之欲期優越者，必經過第一期，而折入第二期。第一期所需者爲堅久。第二期所需者則爲變異。至於進步之所以濡滯若此者，則以人性固執，不易驟變耳。

夫吾人假想之民族，當其由第一期而入第二期時，於其第一期中之道德，自必保守勿失。否則

必將被擯以去。此理甚明，無待煩言而解。是以常其漸入文明之時，含濡孕育，蠻性漸除，而好戰之心，則未嘗或祛。蓋好戰者人性中之家常便飯也。嘉萊爾知之矣。故其言曰：「人類中最後之問題，則我能殺汝耶，否則汝能殺我耶。」淋漓痛快，物無遁形。嘉氏誠知言也。吾人一讀歷史，則知其中皆舊族之斷井殘垣，徒供後人之憑弔。此諸族者用力甚大，而所得之進步極微。世界變遷，機緣既至，則又徒供滅亡，不能自立。然此諸族者，固既脫離經濟以前之時期（Pre-Economic stage），特其來之太驟，乃覺習之不以其時耳。凡民族能變法而又不失其舊律者，必能成爲優越之民族。此蓋定理所懸，即驗諸此事，而亦未嘗或爽者也。

天下民族，無一可繩之以空玄之定義者。其中皆包孕甚富。有種種方面，有種種性質。史乘所載之事，蘊理必不止一端。經緯其間者，蓋無慮千百也。所謂良史者，有同藍普蘭（Rambrandt）之藝術。取其最重最大者，爲之加意描寫。而於無關宏旨之處，則悉聽其隱昧不彰。若必欲取一族以證一理，則所遺者必多。而所言者，又往往過甚。倘明此旨，則知羅馬之所以稱雄一時者，乃適合吾言也。羅馬人固篤守舊律。然潛伏隱藏於其中者，乃有適應之種子。卽在其法律自身之內，雖服從之習極嚴，舊

章之守極篤。而遇有事變發生之際，又頗能脫離羈絆，變其實質，以適合於情勢。表面觀之，頗似恪守成法。其實則斟酌損益，量時爲移。今就其全史觀之，精神所在，初無二致也。羅馬葉葉相沿，前後無甚出入。雖起訖絕不相同，而中間極少變動。故他種民族之史，有同英人戲劇。上下兩幕之間，風物往往絕異。如荒邨茅屋，繼以梵殿王宮。古木寒潭，間以瓊樓玉宇。惟在羅馬則有同透光景畫 (Diorama)。初時觀之，不見其變。及其終止，乃知不同。此於都市之歷史亦然。其始不過一城，及後乃成大國。中途所歷，未嘗赫然有以動人耳目也。進步原理者，精微幽眇，雜處他種粗質之中。隱藏暗昧，不易遽窺。然未嘗有失，亦未嘗中斷也。

然進步守舊，二者相並，未必即能制勝疆場。此蓋見之史事矣。猶太者其先知則求新。其法律則篤舊。吾人試求之他史，蓋未見有兩力相離，如此清晰者。猶太人之變其內思，正猶羅馬人之變其外力。每有變動，皆出之於良，出之於連，出之於漸。然在古初，凡諸利益，皆成爲武備中之利益，故其族能綿延瓜瓞，不致死亡。惟猶太人則不然也。其始爲宗教者，其後亦爲宗教。吾人重視之者以此。其後之影響無窮者亦由此。不佞於此，非欲臚舉猶太人之事，取而一一論列之。惟徵引所及，取譬吾說，則

須知猶太者合維新篤舊而一之，而不投之戰力之內。故其後國破家亡，流離無所。然其所遺諸於後代者，則典型猶在，望之暢然。精神所注，盡未嘗隨以俱盡也。

然吾爲此言，必有起而詰難者曰：君所云云，何異謂人行時則行，人止時則止。吾人所應窮究者，乃人何以進步耳。若謂人於其將來，有可變通之處時，則有進步。是何異舊說之藉口祕質。又何異謂鴉片能使人睡者，因其物有睡性。米穀能養人者，因其物有養質耶。然吾人所言，并不若是之悠謬也。吾人第謂文明起原，其始在守法。因能守法，故能生存。因能守法，故有約束。然有此守法，（即篤守舊習，舉凡一切行動，俱受其鈐束，）而人所乘之於天，能因時變通者，乃爲之剷除淨盡。而代代相沿，有同印板。進步何自成。成於調劑二者之間，而得其中庸。故守法足以約束其羣，而又不致舉變通之性而毀滅之。吾人非謂解決之道，另有其懸想之主司（Agency）。乃謂就此二者既知之主司，而分配適宜，量爲調劑耳。此其爲言，亦果循環無端，莫明關鍵耶。



此利也，乃古代文明中最大之事，各族爭雄，勝負即決於此。然非謂得此既足，無待他求。其主張進退於其間者，蓋尚甚衆也。凡諸政制，略形完備者，於此即優爲之，亦不必即責諸文化極高之民族也。凡諸蠻部，權在君上者，於吾所言，蓋有深合。若在政出多門之地，則獨有不然。此遠遊之人，所曾目擊者。大戰爭既爲各族之要務，則當其決死疆場之時，自不能無臨時之專制。馬考萊 (Macaulay) 曰：『軍無善將，可以制勝。然假使以辯論會 (Debating society) 爲之魁，則未聞其能馳騁一時也。故魔物之多頭者，亦終被殺。』斯言也，可謂深中肯綮矣。專制之在初民，蓋猶民治之在近代。因時制宜，無以相越。然從歷史觀之，則專制與變通，乃又若鑿柄之不相入。人當守舊之時，適於專制。然適於前代者，不必適於後代也。進步者，得之甚漸，事極滯遲。惟彼專制，實足阻之。當人民膠執故習之時，若欲祛除痼弊，則應有定制，使其事付諸討論。雖不必悉出自由，亦應得其一半。實較諸進步既啓之後爲尤要。此吾人觀於一日千里之民族，而知其不誣者也。不佞曾以此盱衡猶太人士矣。然視此益爲孟晉者，尙別有所在也。富黎曼 (Freeman) 之言曰：『吾觀古代條頓人 (Teutons) 之政治，見其中君主，賢人，民主，諸制，即既各有疆界，顯然不紊。其時有出類拔萃之首領，有有名位者，亦有無名位

者。亦有門第極高之人，若鶴立鷄羣，卓然獨異。惟此外則皆爲自由而有武備之民。主權所屬，乃在此輩也。凡諸小事，均取決於首領。若遇大事，乃召集國人而聚議之。然此制不獨限於條頓民族。乃亞利安種人通有之物。斯蓋何馬時代，天人共守之憲法也。『若在不佞觀之，則此憲法者，乃初民通有之物。羅馬人所行者爲一種。希臘人所行者又爲一種。部落之民，取而有之，亦猶英人之有習慣法（Common Law）。蓋此爲彼曹所能知之政制，亦爲彼曹所能行之政制也。假使其物，非部落所通有，則初民之移自亞利安人種者，必具有極便適應之性。卽在遠處他方之國，遇有相同之情勢時，亦必能就此發展，成此政形。然政體之立，亦有特長。窮竟原委，亦不能不歸功於希臘，羅馬，條頓諸民族也。國有集議，然後人民乃多變法之精神。而先輩尙存，典型猶在，則步武典則，亦不至邊事更張，徒滋擾亂。其尤妙者，則武學沿通識而增高，而軍事不因自由而損害。如羅馬軍者，乃自由之體團，具有取舍之特權，而又有有力之專制，爲之指率於其間者也。

種族混糅，亦爲古昔之一利。古人雖篤信血統，而於此則不甚措意。有史之民已敗史前之民，乃取男爲奴，而娶女爲室。夫古代社會之約束，在於系統。新起之民，必求其祖先於同源。近代所謂鄰居

即可合者，其在古人，縱作是想，亦必斥爲不孝。此事灼然，固既毫無疑義。然吾人聞之，梅因矣，原始之民，雖固執其所是，而視爲便利者，亦未嘗不急欲圖之。其無所出者，則立嗣以繼承，以爲螟蛉之子，其血肉雖不相同，而溯本窮原，亦必降自同來之遠祖。以人勝天，所以彌此缺憾者，既足令其人躊躇滿志。一生一立，固未嘗容心於其間也。據近代之生理學家觀之，凡篤守此說之民族，於今世所謂種族聯合者，固有不同。然須用何法，乃能改善種人，其所遜於父族民族者，究爲何物，此亦至爲難言之事。

嘉屠法君 (M. Quatrefages) 於法國賽會之報告中，曾論及之。并引他家之言，謂南美者乃混種之大試驗場。因就各事之情狀，而窮究其後果。如在南嘉羅零納 (South Carolina) 中，穆拉佗人種 (Mulatto race) 極拙於生產，而在露意西恩納 (Louisiana) 及富羅黎達 (Florida) 者，則否。其在詹美嘉 (Jamaica) 及爪哇 (Java) 者，則三代以後，不能再生。然在美利堅中，則無人不知雜種之蕃殖，世代連綿，未嘗少歇也。在美洲之白人與土人間，其中情態不同，亦不一致。兩族通婚，有衰有盛。於是嘉屠法君，乃從而闡論之。以爲種族雜糅者，其所生之適於時地，有時過於父母兩族。此因天擇之故，後來居上，取而代之。然若所生不及其父母者，則自生自滅，無復存留云。

其在古初，則以戰勝攻克之故，雜種試驗，亦有同今日之南美。新種初入新地，半爲所殺，半與其舊種相淆。卒至糾紛混糅，莫可究詰。有時雜種勝，有時雜種敗。視事而移，初無一定也。然假使雜種爲最優者，則必凌駕其父母兩族而上之。既能較爲變通，自必較易進步。混糅之族，蓋彌具精神也。如法蘭西者，乃拉丁民族與日耳曼民族間之中產。故其文化獨高。試觀諾爾曼人（Norman）則從其風儀神采察之，卽知其爲北產。又再觀普羅文人（Provençal）則亦一望而知其爲南族。若在法蘭西中，則拉丁、塞爾特（Celtic）、日耳曼，互相混糅，參合無窮。不獨其各省之舊史有殊。卽現今之性格亦異。法國政制中之有各族，殆猶英國下院中之有愛爾蘭人，及蘇格蘭人，相得益彰，並行不悖。昔猶太人常自誇曰：『吾族雖散處各方，然其蕃殖自若。』於是有答之者曰：『君輩之蕃殖，乃正因其散處也。君等能隨地而習，故獨善變通。君之變通，得自飄泊。他國變通，則當得自通媾矣。』夫當事物之始，則欲求大同融洽之族，誠莫若猶太。蓋他族皆鄉曲之族（Parish race）。思想狹隘，壤地褊小。故遑然，惟恐不能與他族混合也。

夫混種之在古初，固已有利矣。然亦豈遂無弊。今印度中，有所謂半級之民（Halfcastes）者。英

印人士，皆猜嫌而輕視之。英印雜糅，乃生異物。不獨種族有殊，卽道德亦非相肖。既無相傳之信條，亦無明白之地望。卽凡人性中，所必不可少之情感，亦至無所秉承。借觀古代，則以種族混糅之故，常常引起滅亡。大凡一物既毀，則應有一物以代之。此爲維持安寧，保守秩序之要諦。然在彼曹，則無是也。但吾人於此，又有一半，不可不知。假使種族混合，不致如上所云。而兩族相較，不獨血統相近，卽精神道德，亦能聯繫。且一族以人多力大之故，能高據在上，取他族而吸收轉化之，使無復有離痕之可尋。則其混合當寶貴至無可名狀。合爐共冶，則變通不難。而改善亦易。卽使改善之事，出於武力者，則當他族互鬪之時，亦自有其不可遽及之處。其得久存天壤者，蓋視此也。

一國之勝於他國者，又有其臨時之制度 (Provisional institutions)。奴制者，出自種族之混淆，殆同出自武力之攻克。臨時要制，此乃其一。人何以蓄奴，以其乃不能轉移，不能消化之物。雖存於政制之中，而非經緯之成分。故奴制之在後代，亦自有其惡名。吾人擬之爲連環中之節，擬之爲愚人之法律，擬之爲妨害家族之規程。然吾人不能以近代蓄奴之弊，而忘其在昔所奏之功。蓋此乃先代民族長育之時，各國家所幾經選擇而得之，堅持固執，死守勿渝者也。亞里士多德曰：『奴制者，乃出

自天理之自然。』意謂在古昔政制中，蓋無處不有此物耳。當一八四八年時，威斐德君（Edward Gibbon Wakefield）復從而論之曰：『吾人倘將諸奴釋放，則英國殖民地中，必多有立爲收納之者。』威君所謂殖民地者，不獨指向以蓄奴著稱之舊屬。卽新闢之地，悉以自由人經營之者，亦在其列也。然威君者，乃深於考察粗淺社會之人。於其中人物之情意，曾特爲體會。故彼之所言，義愷何在，彼未嘗不自知之。威君蓋深知暇逸者，乃古代社會所必不可缺之物。惟有奴人，乃能使人閑暇也。凡在新國之中，一切自由之人，均應平等。人人均有工作。人人均有土地。若在農業之邦，則資本無甚用處。凡事均應躬自爲之，不能假手傭工也。相傳有一英人，饒於貲財，滿載工人，以適澳大利亞。并以車乘自隨。其意蓋欲以工人築室，以車代步。優游自在，無殊身處英倫之中。乃已抵澳境，工人相率他往，以自治其所事。而此英人者，乃不能不安步當車矣。

此種國家中，既人各有所事，則欲求縉紳淑女，必極僅見。嫺雅風流，此惟閑暇乃能爲之。欲求閑暇，則不能不有賴於奴制也。奴隸者，代人以手足，使人不必自勞其身。讓人以心思，使人得以專心致志。在古昔社會之中，人之得以探蹟研機，深造自得者，何莫非食此奴制之賜。當時宗法之長老，若雅

蒲臘涵 (Abraham) 若伊色 (Isaac) 若雅各 (Jacob) 設孜孜矻矻，惟恐其牛羊之不繁孳。則寧復有寧靜清寂之時，以窮其造詣。夫羣雄競爭，固非有精細之情，暇逸之容，卽可以制勝一切。然國有奴制者，構思必深，創立必富。其於縱橫控御之方，攻取防衛之策，自必較爲靈敏銳利也。

然一時之所得，乃由犧牲日後而來。人當另有閑居之方時，則蓄奴之制，又成過去。惟事雖過去，而流弊則甚多。奴制有兩種，一爲小奴制 (Retain) 一爲大奴制 (Wholesale)。小奴制者，一主僅有數人。日常目視，深知一切。故其物尙無甚害。如雅蒲臘涵之奴，其時固甚舒適也。大奴制者，一人而擁大衆。隔閡壅阻，至不能悉數其奴。此其爲事，乃真叢尤積怨矣。故才智之士，憤其不平，常思有以變革之。須知此實不足爲奇也。文明史中，所以消息經緯於其間者，皆爲一時至可寶貴之信仰制度。而其後則都成死物。假使昔時之飲饌，不復成後日之毒物，則進步亦將不可期矣。吾人若欲舉此制度，一窮數之，則將盡占全書之半。軼出主題，殊屬無謂。卽如寡人政制，君主政制，其事皆極可敬愛。若稍探論，必須各立一章。今茲所欲言者，不過謂此種雛形大體，其在先代頗能踵事增華，雕畫粉飾，而其得之也，乃出於保存之武德耳。

以智力之遲進，而昔人於戰事中，乃頗有所得。若其事出自道德者，則其效尤著。戰爭者，有所求於道德，而又能產生道德者也。雖其造詣，不必至高。然其中要事如勇敢，如誠實，如從命，如受教，則國中得一，即足耀武揚威。而在羣角逐之時，乃能植立不躓。至其所以產生之方，又可顧也。如羅馬人者，不獨兼古代之所有，而且盡近代之所備。故能開疆拓土，國祚綿延。即凡國家之能有所成就者，何嘗非賴此種武德以制敵而自存。故攻克者，勇敢之使命，而德備衆長，堅凝貞固，則舉凡卑下齷齪之事，皆被擯於此大千世界之外矣。

宗教有裨於武事，此爲不佞將繼此而探論者。然若在十九世紀而作是言，必有爲之駭怪者矣。不獨成見在胸，人將不爲之信。即哲學家之譏諷，亦將無以避免。然在今日，則無過陳言也。何也，因其時之大才且舉此自標也。如嘉萊爾者，常喜用『無限』『真誠』諸語，以致苦心孤詣之鴻篇，爲之減色。且其書，謬誤甚多。少者爲之動容，老者爲之駭異。雖構思甚微，而體裁極濫。疵謬所在，雖自以爲立意甚高，而常人則爲之非笑。故其人雖天資極高，畢生著述，而其書在吾國高雅之文學中，能否長存，則亦至爲難言也。然今且勿問其聲譽之高下，而其所垂訓吾人者，則不一而足。就中尤爲獨到者，



則謂「敬天畏鬼之軍，乃最良之軍也。」克林威爾 (Cromwell) 有言，「其信直主，信之。任汝曹藥粉之自乾也。」此其爲言，在嘉氏之前，無不目笑存之者。然在今日，則信仰之用，乃實無殊藥彈。蓋人心有所戒懼，乃能一往無前，無所瞻顧矣。

凡此所言，倘有精於斯學者，爲之往復推闡，必將連篇累牘，刺刺不休。凡道德及宗教之能鎔鑄堅強之性格者，必能通行一時。而信仰制度，祇能爲懦夫說法者，除有外力爲之庇護，必終於消滅。故羅馬人之崇奉者，非伊璧魯鳩之學說 (Epicureanism) 也。乃斯多噶之學說 (Stoicism) 也。泱泱大國，民性堅強。故祇能以剛毅之說動之。而不能以脆弱之說弛之。堅強之民風，遇剛毅之學說，乃猶芙蓉淥水，相得益彰。一神教 (Monothelism) 所以勝於多神教 (Polytheism) 者，亦正坐此故。一神教凝思會神，定於一宗。不爲繁文縟禮所困，不爲牛鬼蛇神所擾。故品格之薰陶，乃能益形高超。若多神教者，則無故散漫無紀之宗教耳。宜其脆弱不足相擬也。然如猶太人所崇奉者，爲一神教。羅馬人所崇奉者，爲多神教。而猶太人卒見敗於羅馬人。此又何說。則吾人須知羅馬人之所長者，不止一事也。羅馬人遵規守法，善於從政。遠非猶太人可及。故卒有以制勝他人。夫宗教之利，其爲利固也。然

衡以他物，互相抵除。則祇恃宗教者，又將嗒然若喪矣。

吾人於戰爭所關之重要，亦正不必爲之駭異。須知吾人所探論者，乃遠在太古之時。此時人民之所事，惟在戰爭。所以建立民族者，亦惟此戰爭。變革者乃後來之事。雖有時可用戰爭以求之。而程功稽效，則多在平和之革命也。謂民族爲不能破壞者，此乃近代之觀念。其在古初，則凡諸民族，無不可加以毀裂者。時代愈遠，則破壞之事亦愈多。內部裝飾者，乃次要之事。必俟建國之要力既具，乃有功效之可言。吾人此時之討論者，乃政治上之閒架也。非其建築與粉飾也。建築粉飾，此常讓之他篇。非不佞今茲之所欲窮究。古時戰鬥，用力極粗。精細之工，運思較密。故其事屬於進步之觀念。常其發軔之初遠，處遐方者未嘗爲其所動也。改善者有所取償。取償爲何，則改者固善，其不改者，乃彌形墮落也。

然最強之民族，卽爲最良之民族。其範圍大小，究竟若何。善戰者卽善他事。標準所在，其深淺又若何。不佞於此，雖不能悉爲置答。然有三事或四事，則可灼然無疑者。不佞旣言之矣。戰爭者，培養初步道德（Preliminary virtues）之物。如此云云，卽無異言其他道德，非戰爭所能培養也。如知恥，

如博愛，如仁慈，均非戰爭所能培養之物。見人有苦，漠然無所動於中。此爲有史之初，最爲顯著之事。窮其原委，則在於文明之始，人性好戰也。生於戰爭，育於戰爭，則於戰爭所起之事，自無從加以反抗。而其事之最著者，則爲人類之痛苦也。自戰爭一事，不復爲世界中之動力以來，彼時之間，人乃漸能以溫柔相待。而於前此之所施，徒令人苦楚而委之不顧者，乃瑟縮不敢復爲。此非因人之有所改善。乃因人於戰爭，無復有日常之習慣。亦無復有戰事之觀念。其爲之指引之情感思想，則非軍人之所能遽解也。

復次，則重視體力，及輕視婦人，爲古昔社會之所獨具者，至是亦有改變。前時不能應戰之人，當戰爭時，無甚用處。故不免遭人白眼。至是則既有法以補救之。爲婦人者，於此大地之上，既頗有法以自存。而有心無力者，且較有力無心者爲勝。凡此皆民族內部之以後變動。其中原委，必須一一窮其所在。今偶一道及者，不過欲使人知由戰爭所造成老朽而粗厲之文明，乃爲精美柔軟之物，取而半掩半露之耳。

然戰爭之精神，所點染於吾人之道德者，是否仍有過度之慮，則又事屬可疑，不能遽決。吾人道

德上所用之成語，多來自法律上，及戰事上之比喻。倘細加考察，則知此兩物之所詮證者，乃反爲所毀。習於戰事者，舉止極定，而無深微精細之思。不知人生非同爭奪，乃實一平陂往復之機。其所恃者，不在顯露之決斷，乃在潛隱而不甚自主之激動。武德之誤，誤於過重鍛鍊。其道大毅，使人無復有高曠遐逸之思。斯蓋其所短也。嘗試譬之，武德者，能使斧以斫樹，而不知林廕之成，乃有其靜寂潛隱之物也。

當武力競爭之時，有種種要質，有種種制度，使其人別有所長，非他族所及。而此種要質，及其好戰之性，均足引人入於佳境。其有得於此，而常能制勝者，則典型所在。獨能以其最佳之質，爲古初文明之所需求者，保存而散布之。凡此皆不佞於上文所經往復推闡之事。讀者至此，當亦可瞭然於主旨之所在矣。

## 民族第三

不佞於前篇曾言，當戰爭時期 (Fighting age)，人民頗能趨向進步。民族之最良者，取其最不良者而克服之。高下勝負之分，卽在於利益之有無。戰爭一日不停，則武德之改善，亦未嘗一日或已。上古之時，所謂道德者，無慮皆出自武事也。爲日既久，吾人不復蒙以此名者，乃因原來之用處，既爲後來之用處所掩蔽耳。吾人今日之觀道德，乃就其近效言，非就其初效言也。如人民之好尚法律，此在今日必無謂其出自武事者。然昔時之賴以鍛鍊民族者，端視此物。而曾經鍛鍊之民族，則必其能制勝者也。如保守之創作，以新制新法而求合於舊制舊法者，天才所賦，若在今日，必無人謂其與武德有關。然羅馬人之所以有所成就者，多半出此也。羅馬人於古族之中，獨能遵守舊習，又能因時制宜，與世推移，故守則能合，變則能通，國治邦隆，實基於此。吾人須知在古代中，武德者，乃真德之表現。其能制勝之民族，必其必應制勝之民族也。當此之時，窮人民德力之所造詣，亦不過止於冶鑄軍人。夫以人數衆多之故，蠻野之羣，容足以懾服一切而摧殘文明。然須知文明之原質，乃卽武事之利益也。故昔之優劣，一惟以勝敗決之。而進步所以可期者，乃由戰爭時作，有以驗其武力耳。

能明此旨，則知大地之上，不受侵患之區 (Protected regions)，如非洲之腹地，及澳大利亞新

西蘭之各島等，何以獨形退化。蓋彼曹方在小學，未能按部就班，循序漸進也。西歐所以獨爲猛進，凌厲一切者，乃由所處之地，競爭最烈也。西歐者足以誘人，而又不致盡人。未有者欲得而有之。既有者又能以奮鬪而守之。故從其始觀之，民族之改良，乃在於民族之競爭也。

然所謂民族者，果何物耶。大地之中，星棋羅布，耳目所接，至屬平常，若不思維，又覺怪異，論其年代，則與歷史同長，自希羅多佗 (Herodotus) 發見以來，其人數特性，幾與吾儕今日之所目覩者無異，是芸芸者果何物耶。人數一耳，乃華離破碎，各不相同。而稽其內情，又同其單拙。取此而破裂之者，又果爲何物耶。此事雖稔，而設問則難。不佞於此，不敢自謂能全爲解答。惟祇能略備數說，以備解答耳。卽民族之中，何以少數有進，而多數停頓不前。淺見於此，或亦能闢一線之光明也。

吾知解釋此事者，必謂民族與民族之區別，乃由種族之源始有殊。今之所以不同者，乃由造成之時，卽既不同也。然此種膚淺之談，實不能窮其究竟。試一念種族之繁，卽知其言之不易遽信也。種之大者，容有六七家，來自異源。然其後分支旁出，則敢決其來自同族。夫謂亞利安人種，皆來自一家，如凡操希臘語者，均有同一之祖先，此其然否，殊難論定。然若謂造斯巴達者，有一亞當 (Adam) 有

一夏娃。造雅典者又有一亞當。有一夏娃。則人將掩耳卻走矣。凡諸希臘人中固有同一之來源。然在希臘一族之界域內，則有互相反抗之力焉。爲之醞釀停毒於其間，使一城鎮與他城鎮，一部落與他部落，必不能雷同也。

民族來源，不必出於天擇。如動物之出自自然。此亦灼然無可疑者。天擇者，謂私人留存，能與其相反之力競爭也。然如斯巴達人，羅馬人，雅典人，均各不相同，所別甚大。亦可謂斯巴達與雅典間，或羅馬與雅典間，其反抗人生之天然障礙，亦有所歧異耶。昔之作家，以爲氣候，土地，海洋，空氣，能直接影響於人，使一人與他人不同，一族與他族有異。然從經驗言之，則不如此也。英之移民所居之氣候，與澳大利亞人無殊。然未聞其與其種相似。卽再假以千年，亦不能使之酷肖也。如巴蒲人 (Papuan) 及馬來人 (Malay)，幾千百年所居者，爲同一之熱帶。而風俗習慣，一切不同。此倭拉士君 (Mr. Wallis) 所曾舉以告吾人者，亦灼然不誣之事也。卽在動物之中，據倭君所考察者，物質上之直接影響，亦未免過於重視。其言曰：『婆羅洲 (Borneo) 蓋極似新幾尼亞 (New Guinea)。不獨其幅員之廣，火山之無，兩處相同。卽地勢上之構造，氣候上之晝一，以及森林之鬱葱，亦無不相肖。麻六甲

(Moluccas)者，以火山之構造，土地之肥饒，及林木之豐，地震之數言，實無殊菲律賓。而巴里 (Bali) 以爪哇爲其東端。其氣候之乾燥，乃同蒂磨 (Timor)。然此諸島者，雖結構同一之模型，氣候同一之溫暖，乃至水波所浴，亦來自相同之海洋。而以所產之動物言，則比較之下，乃大相懸異。昔人以爲各國中，凡諸動物中之同異，應以其國內物質上之同異爲衡。今觀此事，乃知其大相逕庭也。以物質言，波羅洲與新幾尼亞之酷肖，大地之上，當無有更出其右者。然其所產動物之不同，則若南北兩極之相遠。而澳大利亞者，風乾地廣，沙漠多石，氣候溫和，所產之鳥獸，乃反與地濕多木之新幾尼亞相似。此豈非古人之說，不盡足恃耶。』從倭君之言觀之，則知情狀不同者，其事物相似。而情狀相似者，其事物乃不同也。雖倭拉士君於人種學上之推考，是否可信，尙不可知。而其研究海島風物之詳盡，則當無人敢議其後。吾人得此，乃知人之同異，乃適與地之同異相反矣。氣候者，非製造民族之力。因其物常不能造成民族，而民族之造成，乃往往不假此物也。

是故民族造成 (Nation-making) 之問題。(即解釋古今民族之來源) 在不佞觀之，須劈分爲二。一爲大別。如黑人 紅人 歐羅巴人，此顯然不相同者也。二爲細分。如雅典人，與斯巴達人之殊，英



吉利人與蘇格蘭人之異，此分別甚微者也。倘不佞之言無誤，則在吾人觀之，民族者，乃兩大勢力之產品也。兩大勢力者，一爲造種 (Race-making) 之力。此爲古代之所運行，而今世之所既息者。一爲造族之力 (Nation-making) 其所造，其所行，未嘗有間於古今者也。

向來形成民族，及現在形成民族者，爲大端。現在變更民族者，則爲小端。欲明大端，可先由小端求之。每代中，民族變更所循之軌轍，頗覺奇異。而變動偶然發生，尤不易遽加解釋。如吾英當攝政時代，較之現在女皇御宇之時，社會中似有潛行過去之物，爲吾人所不及覺察者。吾人試將紀載龍嘉 (Lounger) (現在既滅之種) 時代文索 (Windsor) (其所在之茅屋今既毀矣) 中之生活，或邦德街 (Bond Street) 之生活，取而讀之。必覺其地雖爲吾人所熟稔，而事過境遷，乃若荒遠無稽，景物全非。又如試將伊黎莎白 至安恩 時期，英倫 之變動，一比較之。則將見外部變動極微，而內部變動較大。並將爲之驚嘆曰：物質之變動何其少耶。科學之發明何其微耶。微小至此，亦可云人民之間，有所變化耶。然前後比照，又何其相懸若是也。蓋由培根 (Bacon) 以迄愛迪生 (Addison) 由莎士比亞 (Shakespeare) 以迄普波 (Pope)，吾人所經，乃若別有洞天也。

不佞於本書第一篇，曾言文學變動之方。今復爲道及者，因文學一事，範圍較狹，不比人生之廣漠。見小知大，即可由是以窮其體態也。不佞已言之矣。一時作者，不必卽爲登峯造極，名垂後世之人。筆鋒所驅，偶合衆意，則羣起而效之。而作者亦遂以此自課。其後輾轉摹擬，體裁旣成，讀者亦遂非此不樂。其格格不相入者，乃披陳編而讀外籍。吐棄時文，有同糟粕。如安恩時家絃戶誦者，爲史鐵爾與愛迪生兩君之作。其與此不合者，則人皆忽之。昔有人詢泰晤士報 (Times) 之創始人，何以報中諸作，若出一人。其人答之曰：『是乃有一人獨雄於文，而他人乃羣起效之也。』吾人聆此，則知各報有各報之體裁，有同商標之一成不變者。其故安在矣。年前曾有創立『土曜週刊』 (Saturday Review) 者，自成一格，立異標新。於是有慕其名者，亦起而效之。連同前事觀之，亦可見文體之所由成，與其變遷之迹象也。然文體一經成立，則所以維持不墜，寢成風尚者，又不獨祇有摹仿之勢而已也。其中蓋有極爲專制之衝動，卽主持報務者，目縈心注，在於其自身之利益。其於撰文投報之人，乃同公司之董事 (Trustee)。閱報者，意在讀其所常讀之文，所常愛之思。於是主持筆政者，亦遂以此應之。凡諸投稿，有合於此者取之，不合於此者棄之。去取之間，而一報之色彩以見。此不獨辦報者爲然。

也。卽讀者之於文學，亦何嘗不如此。有所好，有所不好。有好惡，斯有去取。有去取，而風尚成矣。

一代中而有獨出之文學，其中必有緣由。此猶今日之女衣，一時有一時之裝束。吾人若知女裝之成，多出偶然。則知文章之風格，亦多出自偶然也。巴黎之時裝，所以爲吾英仕女之所好者，以吾觀之，亦多出偶然。一經成爲風尚，則無合與不合，皆羣起而服之矣。人性好摹倣，故欲求服制之畫一，爲事極易。而昔時之風行者，一經變遷，則人皆棄之如遺，不復露迹矣。時裝然，文學亦然。不佞非謂文學之成，有同時裝之隨風簸蕩，無理可言也。第須知文學之好尚，其始亦有其適當之理由。及其發軔，則傳播之速，有同時裝耳。卽以不喜其風格之人，亦不能不就而讀之。何也？蓋耳濡目染，旣不能避之若浼，而舍是以外，又不易另覓他物也。

以不佞觀之，所以變動國性者，亦卽此類之好惡爲之主因也。動人之物，一入民族之眼，則羣起而好之。有同僕役之學步主人，又同喜動之女人，甫自他家歸來，則取他人之言語行動摹倣之。讀吾書者，未審有讀過牛孟（Father Newman）所著之文名『人力傳理』（Personal Influence the Means of Propagating the Truth）者否。如其未也，願請讀之。牛孟者人羣之領袖，能引人

於人所不欲去之地。吾人欲知其董率之方，則一讀其書，便知其所持之術。今綜其大意，則謂人者，應以模型(Type)指引之，不能以辯論指引之。故必示之以成就之事蹟，使之有所羨慕。否則義憎雖深，終歸無效。而所傳之教，必不能散佈云。不佞於此，非欲取證於宗教歷史。倘若爲之，則所涉太廣，所離太遠，良非本懷所願。惟有一陳言，常舉以相告。則凡啓迪後進之人，其所能引人者，乃其自身之生活，非其所持之格言也。復次，再觀政事，則將見政治家之變其國人之論調者，爲事乃至迅捷。吾人今日大都若深有求於格蘭斯頓 (Gladstone) 然在柏馬斯頓 (Lord Palmerston) 時，則不爾也。凡此皆人人所能覺，而人人所不能明言之事。國有超羣出衆之人，以其所感，登高一呼。則人多微感之。其所感多者，則其發之於言語也亦多。其感之過度者，則其發之於言語也亦過度。若其獨持異議者，則靜默不作一言。或言之而無人見聽矣。

不佞既以宗教政治兩大端，詮證此事，則欲再取證於兒童，必覺其纖瑣。然須知此並非纖瑣也。哲學之弊，弊於徒尙浮文，不知小事者，大事之縮影。見微知著，此中亦至饒哲理。而舉人之所知，示之以實例者，若在常人觀之，又必以爲有損玄理之尊嚴。不知小學之變遷，實有同民族之變遷也。吾人

尙憶童年就學之時，輒常以爲今之半年，何以與前之半年不同。前半年吾人常跳繩，今半年則不復戲。此上半年吾人捉迷藏，今半年吾人乃弄棒球。此蓋由一時有一時之好向，舊童已去，新童又來。人物既非，一切都變。不獨創者既變，卽學者亦既變。前所好者又一事，今所好者又一事。前後好尙不同，而校風亦遂因而變遷也。不佞尙憶有一友人，隸保守黨。曾語吾以一種極饒興趣之事。據稱有一次於里茨 (Leeds) 爲工人演說。聽衆爲之鼓掌喝采。乃忽有急進黨人起而獨持異議。大聲擾人，而聽衆又爲之鼓掌喝采。吾友於此，頗不能明其所以。以爲前後爲時無幾，何以意見變遷如此之速。不知聽演說者，大都皆中立之人。一經鼓動，則聞有善言，卽爲之喝采。不復詳爲推考。及後出而發言者，既爲急進派之首領，則急進派中人起而和之。而聽衆亦遂爲之轉移。其沈默無聲者，祇少數耳。

欲明此故，則須知人之喜於摹倣當前之事物者，乃爲人性中最強之偏向。吾人若於摹倣無所成就時，輒覺深爲不樂。斯亦此性之表現也。乃有爲狂吠之言者，謂人寧惡而毋拙。其意以爲取法乎上，而不能得之者，其爲可恥，實遠出常人計議之外。不知人縱笨拙，亦不過不善摹倣已耳。未嘗有違反宗教道德之行也。

吾人慎毋以爲此種摹倣，乃出自自願，或出自自知。須知摹倣之爲物，乃潛伏於人心極隱昧之部分中，觀念所在，既非出自故意，則其物若極難覺，且其物既非出自預構，則當時或竟毫不覺察也。吾人摹倣之性，蓋居於吾人信仰之中，而所以使吾人或信或不信者，乃處於人性中極隱昧之處。至於易信之舉，出於摹倣，則固灼無可疑者也。在伊鄂頓書 (Eotman) (按是書爲 Kinclake 著言東方遊歷之事，伊鄂頓猶言東方也) 中，頗詳言居在東方之歐人甚信巫術，以爲實有其事。即以眼光最利之商人，亦不能免此。其實信者并未嘗親觀，不過展轉相傳，以耳代目耳。其人處於傳染之空氣中，呼吸吐納而不自覺。雖在賢者，亦不能免也。卽以一黨一教之所布言，雖至愚拙，而人居然信之。其始半月之間，尙能爲之爭辯，反對其後，日復一日，則理性全失，一任毒藥之橫行。此由所聞之於友朋，所得之於黨報者，均有以促成之也。人雖未嘗無自持之理，然一身之外，他人皆另有所信，爲說彌工，而爲力彌大。結論所在，似確實不移，而平日與人辯論之言，至是乃若入於夢幻矣。故雖以一世之大聖，而不免與其所隸之黨，所奉之教，分其愚昧者，正坐此也。

以真實之玄學言，不信比信所需之理實較富，而所用之力實較多。此不佞深以爲然，而常人必

謂其不然者。假使人乃按照名學家之模型而造成。則必曰：假吾見有正確之論辯時，吾必信之。若吾再見有此種論辯時，吾必不信之。然須知凡觀念之活現於吾人之前者，吾人必以爲真。否則吾人先有成見以證其言之非真。或故取其非真之處，而牢記之也。千百年來哲學家所相傳之格言曰：『凡諸明晰之觀念皆真。』(All clear ideas are true) 此言之荒謬，雖無以復加。然其合於平常之人性，則又無有更出其上者也。兒童於腦中所經過之觀念，均視之爲真。不知縱極堅久明白之觀念，亦常有僞也。凡觀念之來，除非吾人對之極爲矜慎，或其中實有非常之阻力，慮無不信之爲真者。故他人之信仰極易加諸吾人之信仰者，亦以來自各處灌入吾人之觀念，實最爲清晰也。

人類中嚴重之事，其易於爲摹倣之信仰，亦有同輕微之事。如錢市者，其中所集，皆嚴重之人。其易於摹倣，實同他種之信仰。試觀一日之間，風發泉湧，精力彌滿。而六七日之後，則皆垂頭喪氣，觀望不前矣。若就其前後不同之故，而考求之，則將見無跡可尋。假其有之，爲力亦甚細。須知各人之意見，并非由理性而成，乃全出自摹倣也。其初本有一事，視之若甚佳。於是有精幹者，大聲疾呼，而常人乃爲之響應。其後歷時略久，人既厭言，又似有一事，視之若不甚佳。於是有抑鬱操切之人，起而揭發之。

而他人又羣起附和。當其喧鬧之際，若有獨持異議者，則人必視其言爲夢囈也。史威夫（Swift）曰：「倘君欲以靈敏見稱者，則與人接談之時，須與之同一見解。」今觀即在明理之人中，不知不覺間，人之智力，常爲刼持，如有小心翼翼之人，若欲告人以新事者，必先爲之躊躇。蓋一經得名，則人將視之爲幻想之人，而以後有所決斷，人將掉頭不顧矣。

是以摹倣之傳染，有兩途焉。一爲引人內部之智力，卽其信仰。一爲攻入心中之外部。（卽介於靈魂與身體之間者）卽其言動。此無待煩言而解者也。所以使吾人摹倣或試效他人之言動者，其爲力似極精銳。此吾人所知者也。吾人一意倣效羅馬，不問羅馬之款式如何，亦不問自身之所倣效者在。第知其出於人性之所求而已。然須知倣效之力，其所入之深，正與其所及之遠相埒也。假使今撰一文，體裁擬愛迪生，而構思倣史威夫，則將見以着想之精妙言，極覺難用愛氏之體，而摹擬愈似，則去史氏之思亦愈遠。以史氏熱烈之情，蓋極難被以愛氏溫柔之體也。故欲以英吉利人簡白之思，達以西班牙人閎麗之語者，其難亦視此。風格之深入人心，令人不自覺察，若入幻境。及其融會貫通，則脫胎換骨，與前此之僅貌似者，迥不相同矣。



一代之英豪，所以能操縱一時者，其道亦不出此。爲之定其聲調，他人隨而學之。爲之定其格式，他人亦隨而用之。所謂歷史之科學觀者，沿用之人，必重視個人之性格，此其爲事，亦甚屬奇異。若循此方法，則吾人亦可謂用自然之科學觀者，於太陽之偉力，亦不必多所涉想也。循科學觀，則偉大人物者，無過一偉大之新因。然其爲新，乃實及於諸果。偉大模範者，無論爲善爲惡，俱有時見於人羣。其沿習之者，則爲進爲退，亦因之不同也。

吾知縱論及此，刺刺不休，不免令人煩厭。然鄙意所在，蓋欲以新得自社會之觀察者，爲諸君一告。使知人之所好，則起而摹倣。而擬習之間，乃往往不自覺察。於其所不好，則瑟縮不前，有所不爲。甚或起而毀滅之。卽此乃鎔鑄人類之主力，吾人今日所親見之者也。不佞繼此以往，於常人較易察見之諸因，當更爲詳舉以告。如氣候之變遷，政制之改革，科學之進步，均息息相關，來自於此。且摹倣捐棄之對象，常常因此諸物而有不同。窮究原委，亦正有故。然不佞於此，必先一探民族之來源。民族來源者，謂民族之所由構成，乃本文之主題也。

民族構成之程序，吾人可求之近代之中。例證甚多，方興未艾。如新英倫之建立，卽其中最單

純者也。新英倫者，自有其彰明較著，根深蒂固之國性。故不佞今取之以證吾說。其始合衆人之氣質相諧，宗教政治相符者，聚居其地。其後乃故自張大其氣質，以翹異於他人。以其所信之教，教人。以其所喜之政治，建設政府。而取其相異之氣質，信仰，政制，一一剪除之。此其民族之有印證標識，顯然與他人不同者，蓋可無待煩言也。模型造自先來之人，而羣起倣效之。而以遺傳之故，（雖其中亦有他因參雜混擾其間）乃將原來之特性，留貽後人，未稍改變。新英倫之國性，蓋由此成，而亦未嘗不受其初性之影響也。

此乃多人所稔之事。然與今日美洲之情形又有不同。同情之感，乃棄擇之理由。而今日西部亦尙有其黏結之方。精於觀察者，常言該處每地均有發達之城市。而每城均有其自有之宗教，儀文，習慣。同此宗教，儀文，習慣者，卜居其間。否則或去而之他，或往來若逆旅。殖民時代相同之信仰，既成過去。惟同教相吸，則尙接續未已。特其事較爲難見耳。

其不適用此種原則者，則其新居留地中，乃成自各處之移民。而其中所有者，大都皆躁率之人。欲求安居樂業者，蓋極鮮也。凡出自自願而造成之新居留地，（昔時大都因避禍而來，不佞今非指

此，（其中活潑之人較遲滯之人爲多。此英倫之英人，所以有別於澳洲之英人也。（此指大部份言，非指全部言。）

現在所以造成新英倫之諸因，其於人類尚在幼稚之時，所影響者，無如此之大。其時社會之構成，非出自自願，乃出自不自願。太古之時，人生而有所守，不能自立於舊政之外。其用以經緯社會者，非私人也，乃家族也。而信仰之相承，亦由家族傳授其間。曾憶墨爾邦君（Lord Melbourne）有言，吾所以篤守英國國教者，因此乃吾祖先所奉之教也。於是哲學家羣起而刺笑之，以爲尙其祖先所篤信者，爲不合真理，則無沿而信之之理。其實墨君特言之非其時耳。若在古代，則此乃人民所固守之格言也。夫以孤立之羅馬人，欲以其所持之宗教，航海他往，此在昔人觀之，誠爲事所難幾。更溯而上之，則野蠻人之宗教，欲以之自成宗派，或建立社會，尤爲脆弱不足勝任。吾人談及偉大觀念之時，乃指有史之民而言。非指以石取火者，及今世之蠻人也。然形式雖有不同，而主要之諸因（卽做其所好，而滅其所不好）之在古代及當今蠻民中，實同其功用。文明人士中，摹倣之性，雖極強，須知此乃一種衝動，未嘗容心於其間者也。本來之力，因摹倣之故，半既消失。有同極明之視，極聰之聽，野蠻

人之見怪，皆因此心未動，不甚自持。故摹倣者，於古代人士及現在蠻地中，爲尤著也。

野蠻民族中，幾於無事不同，令人駭怪。亦因人類有極端之摹倣性。故倘見一富芝亞人 (Furg-

is) 則見羣富芝亞人矣。見一達斯馬尼亞人 (Tasmanian) 則見羣達斯馬尼亞人矣。若較高之蠻

人，如新西蘭人，則不復如此之一律。因以他事言，其人既漸入文明，故較有文明人變化堅密之構造。

其人較能深思，故智力亦較強。然其中單拙之性，則仍未少除也。野蠻部落，有同鳥獸之羣。首領之所

去，則隨而去之。首領之習慣，則從而效之。究其極，則與首領無殊。蓋野蠻人視文明人爲尤強者，乃摹

倣之力，不獨摹倣之趨向已也。野蠻人，實易於摹倣，且善於摹倣。兒童者，亦同蠻民，生而善學。見有當

前之事物，則不能不起而倣效之。其心中蓋未嘗於此一加以抵抗也。五中無主，無過隨波逐流而已。

若曾經陶鑄之人，則心中思念極多，可以退休於此。而對於外物之有所不樂，輒能避之，或逕取而滅

除之。此在蠻人，或兒童，則將旁皇無所依矣。外物之動作，卽其生命之所在。其所恃以爲生者，乃其所

見所聞之事也。今日文明民族中，未受教育之人，遺跡宛然，猶可認識。假使今遣一僕婦及哲學家，親

往外國，則僕婦之所見，必先於哲學家。而此哲學家者，必能有事以自遣，而生息於其自思自維之中。

其初履外地，不嫻方言，則兩者相同也。然此僕婦者，若不能摹習其地之言語，則必岑寂無歡，蓋既不能親烹飪而作閒談，則必無生趣之可言也。故最無抽象之頭腦者，必最易於摹倣，必最善於摹倣。世界中，摹倣最奇之事，常無過於野蠻人學文明人之用武器。摹習之捷，真有匪夷所思者。試觀北美之印人，乃至澳大利亞之土人，其探丸射發，何嘗稍遜白人。是何也？蓋其中心所動，與其內力所加，均經至其極處也。野蠻人者，性最嗜殺。故意念所加，無復有足擬之者矣。

野蠻人與愚頑人之喜毀滅，較諸摹倣，又益過之。蠻人見其族中，若有違背舊風遺習者，必不能容忍聽其所爲。果有棄舊從新者，則必爲之祈天降罰。當今之世，凡在文明國中，吾人均以爲人於其所爲，祇自負責。并不以爲他人之過，足以蔽其辜。罪者，自吾人觀之，乃沾染人身之事。緣各人之自取而來，而附麗於犯者之身。然在太古之時，則部落中一人有罪，卽以爲陷全部於不敬，侮犯其神，而使其全部，均應受上蒼之罰。其時之政治觀念，并無所謂「責任有限者」(Limited Liability)。其部落或民族，實有同宗教上之無限公司。一人有過，則殃及全體。假使國家亦同此情形，則容忍之行，乃同罪惡。違背舊規者，無過愚人之事。以一人故，必致盡舉大多數之福祉而犧牲之。任一人貪其一時

之快樂，或遂其愚昧之幻想者，實不啻舉諸人同陷於萬劫不復之地也。雅典者能去舊從新，而足以盡其思慮理解之能者。讀者若不記取此種古代之觀念，則於其史事，必不能了解矣。況於文化較低者耶。當哈美士（Hermes）之街像見毀時，雅典之民，爲之震駭憤怒，以爲有人毀此神像，觸怒於神。全國之民，必且同遭滅族之兇。當初民有史可紀時，凡事無不須經宗教之允許。人之行爲，悉以神聖之禮儀調節之。無論此事是否卽爲『法律』，其爲物之古於『法』之一字，則可斷言也。古代習慣中，此乃其中一部。人人視此物，爲來自超人之權力。倘有犯者，必遭天譴。故社會之中，有此共同關係，見有犯者，恐其株連，常手刃之，以自保也。

吾人於此，必以爲一毀一效，兩不相容。既有摹倣，則必從新。既有毀滅，則必守舊。兩者相反，安能并存。不知從實際言之，此兩種趨向，乃並行不悖也。摹倣者，必喜最常之事，而最常之事，則其舊習也。模範所在，既多來自古時，則日常之所倣效，實同守舊。然一人一族，豈能長此終古。則新事新物，亦屬事所必需。吾人或喜明日與今日相同，然明日與今日竟異。新物之來，吾人不能禦其去也。吾人不能止風也，雨也，日光也，明日與今日之所不同也。吾人不能不因而應之。然毀效相合，則所求於新事者，

欲其與舊式相符。其爲變固也。然其中之變，則以愈少爲愈妙。摹倣之衝動，所以必趨於此者，因人之所欲摹倣者，乃其心中之所最易受。其爲物固似故舊，然其中必有不能不變之處。其去古最近者，則其眩人也亦愈淺。是故進步云者，謂人於不能不變中，喜爲新義，而此新義者，乃沿守之附添 (Preservative addition) 加諸於舊義之上者也。古代民族中，以毀效兩勢互相激盪，乃成爲棄擇之保守。以大部分言，則保守其舊。特於此舊物中，而又加以新而相似之物耳。此猶於舊式之建築中，而加以新式之塔頂也。

加其適宜之新物，而去其不適宜之新物，調劑之間，遂呈奇觀。此文明人士，初至一地，所爲之目炫神惑者也。此如山村之頂飾，人初見之，並不計其工拙，祇以爲奇險之工，安能成以人力，是殆必有曠野非常之智力，始能成之。夫此物假爲一手一足之烈，則其有待於曠野非常之智力，固也。然如羅馬法律，如英國憲法，皆由歷代積襲而來，非一人亦非一代所敢思及其事。其所以能成今日之偉觀者，乃由一代受前代之薰陶，而復求他事之與舊習相近者，合而爲之。蠻人葆愛其得意之習慣，並取而留存之，有同其所鍾愛之獸畜。此固非旦夕所能幾及之事，而好惡互相乘除，兩者相合，國性乃由

是而成也。

此外復有一因。當文明尚在初態之時，幼年夭折者，爲數極衆。此亦一種自身淘汰之事。如斯巴達之兒童，其能成爲斯巴達之精銳者，必其能存斯巴達兒童之性質也。其族中之習慣，悉舉而壓諸其身。如能見而學之則生。如不能見而習之則死。昔時所以吸收民族之摹倣，畢生未嘗少停。然其來必有適合之形，而其所取法者，亦必有曾經抉擇之樣本。若在不佞觀之，則其中尚有父母之棄取，爲之左右於其間。其最適於父母之意者，其父母必厚遇之。而生存之機較多。且以常例言之，父母所最鍾愛者，必其兒童最有後望，能以其時之好尚習慣，爲宗族國家光者也。最適者爲最良，亦惟最適者爲能合於標準。明乎此愷，則知存滅之故矣。

然效所喜之習，而滅所惡之習，此種端由，極爲浮動。何以堅定顯著之國性，乃能由此而成。則須知國性者，乃綜合通習之名。而此種摹倣毀滅，於歷代中，乃大有影響於其間者也。父母之心，傳諸其子女之身體。其所傳之物，惟習慣最能影響之。假使不佞所舉諸因，能任其運行，而無所阻滯，則所染之型，將由是而成，由是而傳矣。



不佞既言之，不佞所詮解者，非種族 (Race) 之來源，乃民族 (Nation) 之來源，即直呼之爲部落之來源，亦無不可也。人性之矛盾，非可以此毀效二事解釋之。此爲不佞所完全承認者。吾人不能以此二事，由婆羅門人 (Brahmin) 而造黑人，由英吉利人 而造紅人，正由豹虎之斑點，不能以水洗去之。其中必應有較具力量之諸因，並行其間，否則區別多矣，安能由此一一以得之。不佞所研究者其小因，所以使一希臘人與他希臘人異者。然不能以是造希臘人也。吾人雖不能明示其界限之所在，然其有此界限，則又何疑。

假使吾人就人類最古之碑碣，而翫索之，則吾人知其種性之別，直與今世無殊。試觀古代圖畫雕刻之所示，其形狀與今人之不同，與吾人當今所考察者何異。自有歷史以來，吾人記憶所及者，安見有種族歧異之造成，如黑人與希臘人，紅人與巴蒲人，愛斯基摩人 (Esquimaux) 與高盧人者。吾人祇從其大概之分別起頭，而細尋其微末之變動。而吾人之所能見者，亦祇此微末之變動耳。此種變動，何以能使人在一種中，具一型，在他種中又具一型，此亦至爲不易察見之事。不佞以爲此中祇有兩說。一、此中大別，造來本既如此，與今日無殊。如黑人昔爲黑人，今亦爲黑人。希臘人昔爲希臘

人，今亦爲希臘人。然此種淺說，談者既不止一次，而殊苦無法以圓其言。故在今日，篤信此說者，爲數既甚少。蓋此言固可作爲最佳之假定，而暫時承認之。然此如常敗之軍，雖視之若極強，而終不能不恐其又再敗。至於他說，則非不佞所敢遽言。其所引據之張本，非不佞現在所能徵集。惟此中言之最能成理者，則爲倭拉士君之說。倭君以爲，吾人觀於現在種族有顏色之別，則知古時之人智有限，不能以其生活習慣，適應於地方之變遷。是以古時之遊民，死者極衆，實出吾人想像之外。其能生存發達者，則爲冒險之人生，而有保護之性質。所謂保護之性質者，謂其性質能適於氣候，適於地土，善用其所長，而不受疾病之侵犯也。是以按照倭君之言，則今之黑人，乃前時之遺種，除居於非洲之腹地外，不能再適應於他處者也。凡諸外來之民，能適應其環境者則生，不能適應其環境者則死。愛斯箕摩人然，亞美利加人亦然。倭君之說，蓋大略如此。

是時保護之習慣，亦爲一種特色。其在當時之效力，必非後世所能及。人羣若鳥獸，以其羣傲之性言之，頗能適於生存之競爭。且於首領之所爲，輒相倣效，故於競爭，尤爲便利。其羣既能固結，既能適應，則與他羣之不能固結，不能適應者遇，而他羣立敗矣。且自不佞觀之，隆古之際，新生之習慣，於

可傳之原質中，必較易定其標識，且較易傳下，較能傳下。其初則歷代無窮，未嘗有證據蹤跡也。在此種時期中，其人既較爲柔軟，較易伸縮，其較深之種符 (Race-mark) 乃較易雕鐫其上，而連綿無已，亦可令人較易覺察矣。

然不佞既屢言之矣。不佞此時之所討論者，乃民族之來源也，非種族之來源也。故不佞於此，非欲窮究而細索之。不佞所以談及人類顯著之分別，而設想其狀態者，乃欲使人知由此大別中，卽自有其微細之分也。今試以同種之人言，如黑人如黃人如亞利安人，每種之中，卽自有其區別，有存者，有滅者。蓋種族有同水流，而每種中之細別，則有同旋流。變化其上，各呈異觀。使非有新力變其水道，則必能永久生存。且此種細別，不獨能與同種之人混合，並能與他種之人混合。自有人類以來，一流入於他流者，蓋無慮幾千百次。而此旋流者，乃有其新形新色。雖受前流之影響，而不與之相肖。且在此新羣之中，成滅兩種之舊力，又復運行其間，而於此新面之上，又成一種世界也。

假使不佞所謂效毀兩力，乃構成國性之主因，其中義愷業旣醒豁，則於平常之主司，對於國性之影響，必更易了解。譬如人謂政制之變遷，與氣質之變遷，對於民族之影響相同。則其情狀如何，吾

人又將爲之目眩神惑。然須知此種變動，所及於民族中之衆人者，其初並不相同。其中且有不爲所動者。特不過示人以新質，而於新習之功效，爲之廣布耳。氣質之變遷，由沮喪之氣質變爲興奮之氣質者，卽如此也。氣質之變，人皆覺之。惟愈靈警者，覺之愈甚。其人作輟有時，遂成利達，因其利達，人乃效之。反而觀之，其理亦同。由張而弛，則惰者行所無事，若甚得意。而勤者孜孜矻矻，反若頹唐。是以一族中，而有極大之變動，則其效果，乃爲繼長增高之效果。此變動者，既盡其力之所及，乃能左右於有準備而能適應之私人間。由是而有其動人之效果。而所以造成此效果之習慣，人乃羣起而摹倣之。此倡彼應，所及極遠。此理也，雖極單純，而不易遽解。是蓋進退所經之程序，而使吾人有以見其塗轍者也。

## 民族第四

凡諸關於原人之說，均屬遊移不定。卽使天演之言爲可信，亦不能不假定人類有共同之祖先。

然此祖先果爲何狀，則吾人不能知也。假使吾人於此祖先有其明晰之觀念，亦須待將來搜集材料，精加審察。曠日持久，此時尙未見其端倪。然今之科學，亦既有以啓迪吾人矣。吾人最初之祖先，果爲何物，科學雖不能明言，然在此相傳之統系中，亦頗能遠追窮溯。夫吾人卽依天演家言，於最初之一人，亦不能得其絲毫之觀念，固也。然史前之人，約在萬年以上者，（此姑以最短之時期言）其情狀若何，吾人儘可約略得之。考察家之精勤無偶者，（此中以賴博克 Sir John Lubbock 及泰萊 Mr. Taylor 兩君爲翹楚）於此頗有證據，并能明言其故矣。吾人據其所得觀之，頗覺情態逼真，活現目前也。

今以不佞之言，爲總其說如下。現代之史前人民，（其遺跡吾人所徵集者頗多，有史人民所有奇異故舊之風，多出於此，而此種風俗，吾人直可名之爲化石之風俗（Fossil customs）。）因此種風俗，頗與真實之文明有所聯繫，殆猶化石與周圍之地層也。情欲強，而理性弱，殆與蠻人無殊。（所謂史前人民者，謂野蠻人而又無野蠻人之固習者也。）貪一時之逸樂，而不求溫勻之享受。祇顧目前，不顧將來。其所謂道德者，則粗淺而不進步，偏缺而不完全。然亦有與現在蠻人不同之處，則彼曹

並無複雜獨具之風俗，其所賴於指引人事者，乃奇異難解之規程也。此種人民，遠不致無遺跡之可尋，近不能有史乘之紀載。解釋上說，可舉數因。第一，凡善於理考者，必不致無成就之可言。今史前人則無所成就也。假其有之，斷不復失。譬如計算一術，若一旦得之，安致以天下之大，人類之蕃，（以其速習，故必能算，）既得而復失。又如分別精神物質之常識，若既有之，又何致把持不住。夫無所依據者，必不能運其理考之力。培根（Lord Bacon）有言，『人心之運行，基於材料。』既無常識，則彼曹實無材料之可言也。是故縱使彼曹之情欲，非絕對強於吾人，而相對強於吾人，則可斷言。何也，因其理性弱於吾儕也。復次，人類既能緩目前而待將來，則於民族之競爭，必大有利益，不致爲他族所滅。澳洲之部落，（此種部落，確有此種習慣，且常行之，）必能克服全澳，猶英人之所爲。假有長頭之蘇格蘭人，其愚昧與澳人相埒，雖有他種之澳人，作蠻悍之抵禦，亦終必能由佗萊斯（Torres）而至巴斯海峽（Bass Straits）取其全境，而奄有之也。人生不能不有所爭，無論或與人爭，或與天爭，而勝負之樞紐，則全視此種習慣之有無。假使當時之各種，既得此習慣，亦必無再失之理也。第三，史前人之道德，其偏缺不完，亦與其理性相同。此吾人可確信者。前論史前人不能緩目前而待將來，其無自

制之道德，亦與此同。此兩事者，均有待於甚高之智力。而史前人，則舉數不能過五，語言亦極粗率單純，既無所寫，亦無所讀，乃至孟盤亦不能具，雖能舉火，而不能治事。天地豐富矣，然過是以往，則不能再因而用之也。完備之道德者，有同銳利之遠見。其於人事，最爲有用。假其有之，亦不致得而復失也。然而野蠻人則除與其治安最有關係之道德規律外，都付遺失。一言蔽之，則幾不知有人生已。野蠻人者，無家屬之感情。人至老年，需人瞻養時，則欲舉而殺之。雖在父母，亦無所顧恤。何謂誠信，腦海中無其觀念也。以向來常懷恐怖，凡事皆欲隱之。故寧虛言，而不吐實。（據觀察者所云。）其婚媾之念，則至浮泛輕微。於是乃有全體通婚之法（Communal marriage）。（全體通婚者，以一部落之女人，悉歸於他部落之男子。）吾人若知誠信之愛，父母之愛，以及婚姻之約束，其所以維繫防衛社會者若何，又知此諸種感情所關之大，能令得之者則勝，不得者則敗，則知吾人卽就此種道德上之助力而言，不及他事，以世界之大，部落之多，謂其得而復失者，亦豈有此理耶。假使吾人對於史前人之推論，均屬無訛，則謂其缺乏道德之觀念者，亦必無誤。何也，以近日之所考查，皆同歸此途，并以此啓迪吾人也。

且卽就此節言，亦不盡全恃近代之考察。前時趙威特 (Mr. Jowett) 君有言，經典中之宗教，無過「有德以前之遺跡」。趙君者，精於思考之人。衆方窮於其辯時，趙君獨有先見，及異議既息，同趨一致時，趙君則早既見其端倪。若此者，不一而足。今茲所言，特其餘事耳。欲解釋此種宗教者，除此言外，別無他說也。今試將格蘭斯頓所著之「何馬」 (Homer) 展卷讀之，則知有道德之時期，人民實非常厭惡何馬之神祇，欲其創立而膜拜之者，必無其事。蓋此皆爲荒古之物，有同英人法庭之衣，及祭祀之石劍，假非傳自先代者，必無人以此爲儀文也。

今以此說，懸度祖先，卽證以近代各種道德學說，亦并無不合。雖直觀說 (Intuitive theory) 必致與此相反。然近來此說，又有其新義。謂良知之量，人人皆同者，現在既無人再作此言。其於此尙嘵嘵不休者，必其於人性中最顯白之事，尙有所未喻耳。假使一人與他人有異，則其所異者，乃道德上之直觀精深微妙之處。至其此種感情如何得來，設想所及，可不問也。吾人不必以此徵及蠻人，祇就吾英人中之僕役，或貧窶者，一爲接談，則便能多所啓發矣。文明國中最下級之人，與不文明國中之各級人，於吾人所謂道德之意味 (Sense) 者，必無其精細之感。此凡主直觀之說者，當無不承認。



也。然又於此必益之以言曰：道德意味，固視人而異，然就其所及言，則凡人皆同。爲此說者，擬以數目，以爲野蠻人所識，雖難過三，然以三言，則野蠻人之直觀，與文明人同也。失使果有所謂直觀者，則論數之淺理，固莫能逾此。直觀中果有所覺，則其所覺，乃爲事所必然。謂道德上之擬議，乃過於五加五爲十者，此誠響言。蓋數學上之真理，無論其或出自直觀，或非出自直觀，決不能離經驗而得之，卽道德上之真理，亦莫不如此也。真理之興，興於生事及經驗。雖旣爲此說，則古來紛辯之難題，謂「此中獨有之物，不能求之他事者，是否於此，更有所增加，而出自人心之中，超乎斷驗以外」者，又必繼此而來也。然此言之真，則亦無以易也。是以主直觀說者，無不以史前之人，其良知乃偏缺不全，乃粗淺不備，乃難於認別。因必承認此言，而後其說乃能合於近代明顯之事實，而不致互相矛盾也。斯賓塞 (Spencer) 者，追溯道德，上及吾人遺傳所始有益之經驗，達爾文 (Darwin) 者，以道德爲出自遺傳之同情，穆勒 (Mill) 者，以爲人性中之道德，根基所植，不在於倫理上之直觀，亦不在於心理上之本能，假使主直觀之說者，於史前人民，能承認上說，則數公之言，亦將與此相符矣。夫欲就永久之問題，如自由意志之實質，如良知之性能等，一一而窮究之，則不佞前旣言之，此書旨趣有殊，不能在

此討論。此諸問題者，自有辯論歷史以來，即經開始辯論。立意各殊，至今尚不能一致。必無人敢謂其會聽最後之言，或解決之方也。吾人須求智識確實，故對於此事，須縮小範圍，令其入於可以辯論之境界內，并須從而察其與諸說相符者，有確定之事實多少，而各人之言，是否有所依據，不同虛造之談。

然吾人雖能於各種特徵中，而推想史前之人民，（吾所謂史前之人者，乃在歷史以前一萬數千年間，不必即爲原人也。）與近代之蠻野無殊。而在他事中，亦有相同或較大之理由，以推想此史前之人民有異於近代之蠻野。近代之蠻野者，非十八世紀時哲學家想像中單純之物。所以纏繞其生活者，無慮有千百之奇習，所以隱沒其理性者，無慮有千百之怪見，所以驚動其感覺者，無慮有千百之殘酷迷信。一言而蔽之，則其心中實爲怪異之幻想所塗飾（Tattoo），無一片乾淨土也。然史前之人民，則不能以此推想之。蓋此種習慣，成見，迷信之成，皆須歷時甚久，必非來自旦夕。故以性質言，則史前之人，與現代之蠻野無殊，其所異者，乃在其所得也。

然於此又必有人爲之反對曰：假使人類乃由動物演化而來，（此爲天演家之說。縱不能證據

確鑿，毫無疑義，然頗爲近理，且頗合科學，則其初必有動物之本能，其後乃漸漸失去。當其未失時，可供保衛佐助之用。故史前之人，必有其重要之助力及感覺，爲現存之蠻野所無者。夫就最初之人言之，此誠不誣。此最初之人者，容有其本能之殘餘，以爲生存競爭之助。其後漸有理性，此種本能，乃始衰去。蓋凡事可運以智力時，則本能爲之衰頹。如工於心算之兒童，能以其天秉，計極鉅之數者，其後教以規律，乃半爲失去，或竟完全不復有。且不佞又聞之矣，人倘能堅勞耐苦者，必能以適應之本能，從事推考。其他原始之本能，所以都成過去者，常亦不出此塗也。然此並不足以搖動吾說。不佞祇謂此種本能，假其有之，已經過去。前時蓋有一時期，（吾人以有史之時計算，此期或極長，）其時史前人之生活，與今世之蠻野無殊，未嘗有重要之助力也。

此事證據，可得之於賴博克及泰萊所著書中。不佞於此，祇能抽其二事言之。第一、最初之史前人，有最下之蠻人所用之燧石。其他之單純器具，其製作用處，亦有改良，與今日最下之蠻人，變爲最上之蠻人時，過渡時間所用者相同。夫使其人有生來之本能，以維持其生活，供給其困乏者，則安用此單純之器具。此器具者，乃下級之人，無本能爲之佐助者之必不可少。當時用之，蓋卽因此。野蠻人

者，下級中之最下者也。假使其人有鑒別之力，乃謂其有待於此單純之器具，豈非奇談。夫既具鑒別之力，則必知所以處置事物之方，假有所需，亦必能製較美之物。以此推之，當可恍然矣。

第二，以道德言，史前之時，極爲放任。系統相傳，以母族計，不以父族計。有同今日最下之蠻人中之所見。人亦有言，母族者事實也，父族者意見也。此言雖粗率，而於下等社會之情形，極爲符合。凡蓄奴之處，如古時之羅馬及晚近之威濟尼亞（Virginia）皆視此爲天經地義。子隨母習，不必問其習之如何。父果何人，無人詢及。卽在法律，亦以父族渺茫，無從查考。夫史前人之道德，究竟如何，誠無遺跡之可證。且描述所及，祇能就史乘中求之。然考查史前之事者，有其定理。若吾人以此定理爲然，則不能不以史前人之道德爲如前文之上論。各種競爭，既無可賴之特徵，則知最初之種，未嘗具有此物。此亦事理彰明，極易了解者。假使各洲中有單臂之人，寄生其間，又假使人類進化尙在中途時，有一臂之外，略具雛型者，有一臂之外，半既長生者，亦有一臂之外，尙有他臂者，則吾人將爲之辯難。曰：最初之人種，必不能有兩臂，因戰爭時作，有兩臂者，必獨稱便，而單臂半臂之人，必爲漸滅以盡，無復留存也。故觀於戰力之弱，而知其史前之民，並未具有此力。假使吾人以此公例爲然，則吾人可從

此以窺原人婚姻之約束。凡固結之家庭，卽爲善戰民族之濫觴。如羅馬者，其家庭中之兒童，自墮地以來，卽備受專制，此蓋預爲薰陶，以便日後再受武備之鍛鍊。其所以能受長官約束者，因自少卽遵嚴命，其所以能征服世界者，因熱烈之勇復固以猛鷲之習，童而習之，至老而不能忘也。若其家庭（其實此名，恐尙未稱）之維繫，極爲鬆散，父爲何人，尙不能確定，脈脈相承，乃由母計，非以父計，而遺產之承襲，又非來自嚴君者，（卽其所有之產業，亦悉傳之甥女）則欲期得此，寧非慎耶。凡體勢散漫之民族，不以其父爲法律之親屬者，若遇父爲子綱之民，則將若遊民之遇大敵，不足當其一擊矣。是故假使最初之民，有嚴格之家屬道德，則必不容半具道德之人，生存於世界中，猶羅馬人之不許其蹤跡之見之於意大利，且當其未成民族之先，必取於征克之劫掠之屠戮之使無瞧類而後已。然半具道德之民，則固遍於天壤也。

然推闡至此，必又有以此爲推證太遠者。蓋從此闡證，則不獨近史未遠之人，卽最初之民，亦無密切之家庭本能也。然彼曹若與最近人類之動物相同，則又必有此本能。昔非洲有一土酋，不欲祇有一妻，乃謂此之所爲，實無殊猴獮。夫使人類果有半野之祖先，則必有守常之本能，爲非洲土酋之

所經遺失者。然則其事既屬有益，何以又致見遺。則須知其人之有此物，乃爲一種非理之偏向與習慣，非同合理而有道德之感情也。及其具有理性時，則此種習慣，乃爲之衰頹。理性者，具有無限之力量，倘能發育堅固，則雖取此有用之本能，一一而減削之，亦不足顧慮。羣族競爭，獨能稱強而戰勝一切者，必有二事。一、種族有智靈之理性，而無盲動之本能者，必能將具有盲動之本能，而無智靈之理性者，戰而敗之。二、種族具有理性，而又有高尚之道德感情者，必能將具有理性而無高尚之道德感情者，戰而敗之。此二事者，互相參證，而非互相矛盾者也。

是以吾人若就性交之道德言，則史前之民，於此必又必偏缺不全。夫就原始之婚媾，或竟就無婚媾 (No marriage) 言之，則此事誠頗多辯論之餘地。賴博克及麥克蘭寧 (McClennan) 者，精於理考，而審於觀察之人。研究所得極複雜精細之致。吾人雖不能一一承認其言，且於緊要關頭，即兩公之見地，亦各有不同，然問題之重要處，並不恃精細之辯論也。以大體言之，吾人之所信者，蓋有數事。一、史前之人所以苦戰者，意在得妻，并在守妻。二、強者之佳耦，乃得之弱者之中。若其妻尙篤念故舊，不喜轉移者，則此新夫起而擊之。三、婦之美者，必幾經轉移，其背上時有傷痕。(今日澳洲尙如此)

四、以人類行爲之主要部分言，（此爲最易尋求，最易獲得之模樣，）史前人民之心意，乃多半不在道德之內，未必卽爲不道德。非違犯良知之定律也，乃尙不知有良知，或不知良知中，乃亦有定律之當循耳。

此種議論，并可施之於宗教。夫在今日野蠻人之宗教中，及在史前宗教之遺跡中，誠多有暗昧不易遽明之事，然有一節，則至顯然。蓋野蠻人之宗教者，乃悉爲基於吉凶之迷信所充塞也。偶然之預兆，野蠻人輒視爲來事之表徵。而遇事分別吉凶，尤爲愚頑可笑。某樹爲吉，某獸爲吉，某地爲吉，某事爲吉，某樹爲不吉，某獸爲不吉，某地爲不吉，某事爲不吉，毫無理由，都成迷信。且卽就其所謂吉凶者言之，亦無能別其標識。以爲吉凶之事，皆由神主之事前之表徵，與其所以致此之物，在野蠻人觀之，悉相同也。蓋此須有強固之頭腦，如能鑒別其間。遠非野蠻人所可驟幾。野蠻人，惟有篤信之而已。其於人生，有同博戲。循其事，而不知其中之規程。所謂自然定理，則茫然不知其爲何物。若欲療病，亦毫無科學上之治法。凡治一事，祇恃機緣，而近代醫治之方，乃往往賴此發見。如礦泉可以愈傷，可以療風濕，此其爲事，似不易知，而以偶然之故，乃居然得之。其始不過偶爲一試，乃其效竟著，代代相沿，

遂成妙術。然一事因偶然而成，而因偶然致陷入迷塗者，則又無慮千萬。今日出征而勝，因其成議在於古木之下，遂視此樹爲吉祥。他日出師而敗，因適有鵠飛過，遂視鵠爲凶鳥。又他日與他族相持，適有大蛇經過，遂獲大勝，於是又以爲大蛇者，大吉之徵，甚且以爲其中隱有神物，主持其間。神與吉祥，初非二物也。古時醫術，其不合情理，亦與此無殊。直至中古世紀爲止，所謂醫學者，亦無過以吉凶爲憑之迷信。當時由主簿指點之方，其中正多幻想。曾記有治熱病者，殺一兔破爲二，又殺一鵠，將病人置身其間。此其荒誕不經，謂非由偶然而來，令人何從取信。夫以人置於死兔之間者，此屬先天之法。故自毫無經驗之人觀之，其能治病，有同礦水。其初兩者均經嘗試，試之而皆效。其所不同者，則礦泉之力，可恃而常見，而以免治熱，有時乃不見功。且有兔之時，病常不愈，而無兔之時，疾反霍然，效與不效，蓋皆出於偶然也。人所留意之事，既莫知其理由，於是遂就其緣來之事之荒誕不經者，特爲揀取之。或就其事之吉凶，爲之左右。吉者愛之，凶者畏之，凡諸蠻民，蓋無不同此狀況也。強判吉凶，遂成蠱惑，野蠻宗教之來，蓋視此矣。

今日之賭徒，其祇恃機緣，蓋與蠻人之視其生事無殊。試問今之賭徒，有不迷信者耶。（譯者按，



此處有數語，證明賭徒之迷信，以中西懸殊，不易猝曉，故刪去不譯，然中西賭法雖不同，其迷信則一，讀者可自求之也。成人常識較富，不致過於迷罔。然雖羞道，而終不能去懷。若在兒童，則正與蠻人無殊。其腦中較易輸入幻想，而歷事既淺，又不知世界之情形。且其心中常有崇拜之偶像。年前有羣孩作葉子戲者，不佞亦參與其間。見人手提金魚，其大逾常，以爲得此，則勝算可操。因急欲購之。不佞至爲之痛哭流涕，惟恐他人之先得。吾知欲保持哲學之尊嚴者，哈不佞此言，必以爲此乃小事耳，何必遽加徵引。然近代思想之較爲蘊藉者，則常啓迪吾人，謂小事中，往往含有至理。圖騰 (Totem) 者，部落中之神，(卽禽獸以奇異之方照管其部落者) 頗有窮究其故者，探索所及，不佞敢謂其與吾輩兒時之金魚無殊。蓋在嚴肅之哲學家，以曾經文化之薰陶故，自與原始之思想隔絕，然兒童之思想，則直與野蠻之思想無異也。

迷信最大之弊，則爲易成而難滅。假使吉祥之事，偶而一見，則迷信將甚深，而偶像將甚衆。若在不佞觀之，則不必卽見吉祥而迷信亦將自若也。假使有謂金魚乃極祥之物，則年歲較小者，必深信之。而五六日間，將羣視此爲偶像矣。夫假使蠻族中，有富於經驗之人，其製造迷信，能否具此力量，誠

不易遽言。然一經造成，則其事至難消滅。譬如有人謂以符籙治病，其效極大，則駁難其說，爲事極易。然謂金魚能祝福者，非謂其常能祝福也，乃謂有此則較易耳。是則須造一長表，以計賭時之勝敗，庶有以破其迷而陷其說。第人能製表者，則於此既不復置信，無須再假物以證明也。且既用符籙兆徵以下吉凶，則欲爲之製表，爲事亦至不易。因張本所在，無從尋覓，而欲以警事破其迷信者，結局所在或反爲之張目也。牛孟 (Francis Newman) 者，曾傳教於亞細亞間。記其一事，頗足證明此說。當牛氏將有遠行時，其土著之僕人，以一囊繫於驢頸，以此爲具有神祕之力，足以防病。及其地人漸擁擠，觀者漸衆時，牛氏乃欲乘機破此迷信。因以亞拉伯語演說此事之非，並斬去其袋。然驢行尙未及半里，卽折其一足。於是衆人之信力，爲之益堅。並就牛孟而語之曰：『君試觀之，不信者，究如何耶？』

推闡至此，吾人所應知者，乃因迷信之故，而行軍甚多弊害。假使兩族相爭，一信吉凶，一不信吉凶，則他事若相等，信者必爲不信者所敗。常有史之時，因日蝕月蝕，人民駭懼，常致全軍覆亡。或因此應爲者而不敢爲，不應爲者而冒昧爲之，五中無主，則就卜於鳥，以覘其吉凶。其爲事之危，蓋可知也。野蠻人者，無事不求之於徵兆。一有所疑，則說卜於巫祝。偶有意外之事，則行動爲之轉移。就令智力

所及，能自擬戰略，而當其運用之時，則往往爲之搖惑，爲之紊亂，爲之遷移。蓋遇有一事本若風馬牛之不相及者，而在其人視之，乃若特爲示意。心志旣紛，步驟遂亂矣。凡宗教爲預兆所充塞者，其於行軍最爲不利，或且因是而招覆亡。蓋兩敵相遇，他事均同，則無兆徵之宗教，必能制勝也。是故假使太初之民，其所有宗教，均無徵兆，或無此者居多數，則大地上之各教，常無復有徵兆之存。有軍事之便利者居多數，無軍事之便利者居少數，以多敵少，而少者滅矣。然今則不然。昔之宗教有徵兆者，今之宗教亦有徵兆。凡諸蠻野均具有之。吾人求之古代文明之中，遺痕宛然，尙可辨識也。是故史前之宗教者，實與蠻人之宗教無殊。凡事覘之兆徵，而所崇拜者，乃爲吉獸祥禽。吉獸祥禽者，永遠之兆徵也。然闡論至此，又必有起而詰難者曰：徵兆之宗教，其有害於民者，旣如此之大，則無論何種人民，亦不致得此也。則須知兩族相爭，惟他事均同，而獨有此教者，乃致覆滅耳。預兆之發見，就其所及言，乃屬理性之事。（此與發見礦泉之治病相同）夫以理性言，假使有預兆之種族，乃勝於不知預兆之種族，且兩者相爭，必能奏凱，則旣能制勝，又能通行各處，此種族者必爲較優之種族，此又吾人敢爲懸斷者也。

是故吾人既推勘此中情狀，則不能不仍保持吾人之公式，今并爲之申言曰：史前之人者，以實質言，實與現今之蠻野無殊。其道德同，其智力同，其宗教亦同。其所異者，則史前之人，無復有餘時，以惡習點點染其天性，以頑劣之信仰，鑄刻其天君耳。歷時較淺，年歲較輕，無此春容之歲月也。

不佞因欲援引證據，以實吾言，故覲縷至此，似不免令人取厭。然吾之爲此，乃因其所關極爲重要也。假使吾人以此爲然，并確信其說，則賴此而斷定者，尙有要事數種。有爲不佞之所既言者，亦有爲不佞之所未言者，今特再爲申述如下。

第一、吾人若信此說，則知有史以前之狀況如何。蓋其時正欲使人之智力歸於一致，使人有連屬之習慣，使人能平均行樂，不作急遽之快意，又能犧牲目前而爲將來，此蓋文明成立時，應行先有之事。卽文明既經發軔後，倘無此物，亦必停止也。原始之人，有同今日之蠻野，凡此應行先備之事，均未嘗有之。然雖未嘗有，而實有得此之可能。且能以此薰陶鍛鍊之。蓋其天性柔而易入，且其外緣之情勢，頗能令其入於文明中，此則非當今之蠻人所能比擬者也。要之，史前之時，亦有其用。其用爲何，則在使人能作史。并使其於作史時，有物之可言，故吾人今日能知其所由成也。

此中有兩種預先之歷程，似不易遽加辨識者。人類中主要之種族，其始形成之時，甚屬奇異。生存極早，非經混合，則自是以後，當無新種之可言。始雖甚勤，而其後則沈默無聞，此中歷程，蓋如是也。今日種族分別之繁，有黃人，黑人，紅人，亞利安人，澳大利亞人等，其區別之大，直非今日造成人類之諸因所能比擬。即不然，亦非吾人所能辨識也。是故吾人於此有一極強之臆說，（如當代大家之所主張，）即此種區別，其造成乃在人性以前，當人類適應之性，尙未有現存之組織時，即已有此物也。復次，假使天演之說，而可信者，文明成立之前，尙有第二種之情狀，由其先之情狀遞傳而來。不佞以爲欲以現代之人，而推想人類，爲事蓋至不易。除非其人既有家族，於父母兩方均有繫屬，且若動物焉，有首領以董率之。否則其說直無由通。人類如何乃能以各種歷程，到文明中之此種田地。此蓋超乎吾人想像以外者也。吾人以此種難處，屬之天然界中早先之時期，因而推想是時之本能及權力，有非今人之所能及，此實天演學說中獨稱便利之處。要之，不佞敢爲之設想者，則人類進化中，實有此兩種步驟兩種狀況也。

假使吾人承認此兩事，則其餘當易於解釋矣。第一，須有創造風俗之權能，執行人生之定規，并

能以此定規預度將來，使人能舍目前一時之樂，而圖將來長久之樂。不佞非謂於古代社會中，能求一種權力，諸事均從之而出也。吾人若欲求此動機之所自，必更當遠溯鴻荒，乃能得其真諦。不佞祇以爲在古代社會中，其第一事乃爲一種權力，而此卽爲是種權力動作之結果。至於不甚自知其所爲者爲何事，或知之而不甚留意，則可不問也。

十八世紀之政治學者，以爲古代社會有意之鵠的，乃在保護生命財產。其實並不然也。卽在有史之早期，人類旣成青年之時，其情態亦並不如此。梅因有言，法學最初之所研究者，非個人之私產，乃家族之公產，吾人所謂私產者，是時尙無此物，卽使有之，亦微末至不足道，其所有之物，有同兒童之自命其所好，雖頗覺此物不能任人取去，然自身則無執持保守之特權也。古人之產業法，實不外如此。至其生命法，則以全家之性命，懸於家長一人之手中。以私人言，生命財產，均無物爲之保障，此可見古時所缺者，尙不止於吾人思維所及之物也。

不佞謂古代立法之主旨，惟在執行吉禮，此言當非過當。不佞甚不喜道及宗教之禮儀，因一言此，則於古代宗教之存在及權力，必致辯難紛起。然須知野蠻之部落，并無有無吉祥之觀念者也。且

其所謂吉凶者，不獨及於一人，且將普及全族。不佞於吉祥一事，既言之甚長，不必再行刺刺。然須知此念之傳染，乃最可注意之事，不獨止於作者一人已。今日讌會，尙有以十三爲不祥之數者，此不必卽懼自身之罹禍，乃恐同入之中，必有一人致遭不測，此泰萊君所以特錫以文化中之遺物之名也。須知此種信仰，卽爲先日之遺風。前此吉凶之念，所以充塞斯世者，至今蓋猶約略可見也。

尋求跡影，爲事無窮。今試一讀蠻荒之遊記，其中必有言曰：『吾本欲爲此，然土人則禁止之，以爲如此，全族恐將不利。』此種紀述，蓋幾於千篇一律。如嘉爾頓者，至不能舉物以餒其人。其言曰：『大馬拉人 (Damaras) 對於肉之迷信極多。某種顏色之牛羊，某族卽不能食。故有花色之羊，來自日之蠻人不能食之，而來自兩者，則可隨意哺啖。其人之來源既有五六種之多，故吾殺一羊，不能人人皆得食也。』於是嘉爾頓君欲殺一羊，而一族止之，欲買牛乳，而他族又止之。不祥之行者，在蠻人觀之，殆同物吸電質，不敢謂其害祇及於一身，並不傳於他人也。聖經有言，爲不祥之事者，如『任水瀉地，無處不流，』故其害之所及若何，分任其禍者爲誰，以及其預防之方，均不能明言也。

在古代有史之民族中，國家負有法人之責任，近代學子觀之，必甚覺其奇異，此當無待不佞之

贅言者。此種信仰，固由吉凶之念而來，然實尙不止此。蓋蠻人尙以爲此中有神，足以爲人禍福也。然刑罰所加，漫無分別者，此在今日，尙屬留存。哈美士（Hermes）之像見毀，應受譴責者，非獨毀像之人，乃全雅典人也。邦納蒂（Bona Dea）之儀被犯，應受譴責者，非獨失禮之人，乃全羅馬人也。此不獨羅馬雅典爲然，卽凡古代史中，亦莫不如此。法人之力，大於一切，此爲有衆所稔之事。蓋自然之大，其大莫京，若一族以一事爲不祥，將禍及全體者，則必急起而制止之，卽在會長，亦不能任意妄行也。

不佞並非以爲此種心意之怪狀，乃古代風俗唯一之淵源。人者實可謂之爲能以公平製造風俗之物。一有所行，則必欲再行之。行之數次，則欲行之無已。若行之愈多，則並欲使他人行之。彼以其所成之俗，以例證及教訓，傳之於其子孫。此蓋出於人性之自然，敢決其無可疑慮者。然古代社會之所特有者，乃在風俗之上，另有半神之意，可否於其間。全族之人，均以爲倘破壞舊規，則災禍之來，常出思議之外，而刑罰所自，且令人無從知其來源。今人以犯罪爲必遭刑罰，古人則以背俗爲必遭天譴。至今半文明國中，凡事非出自舊習者，必不敢以爲能使人必遵。梅因君曾舉一事，吾人視之必甚覺奇異。英人之治印度也，曾輸入灌溉之法，爲前時印度政府之思議不及者。各家應得之水，任由各



地分配之，以期均勻。於是各地常道，乃據此以定細則。乃所謂細則者，並不以爲權力所自，乃來自製作之人。亦不以爲分配之方。乃以公允爲權衡。總以爲其中似有古習之可沿，而不悟此事乃爲前人思議之所不及。此其顛蒙固執，誠令人若神遊於太古之中矣。

古代社會之易於造成風俗，大概因其時之社會極易區分。大地之中，森林蒼莽，一望無涯，人力所能克服者，祇其片土四隅。然壤地褊小，則物力易窮。人口益繁，則不能不亟圖遷徙。故移居之事，極爲常見。且實爲事所必然。特與今日之移民有不同耳。如今日之美利堅人，縱懷恨政治上之英倫，而故居所在，總不免有懷舊之思。若在古昔，則彼此分離，並無交通之方。一經遷去，則永不回來。既覺無從追憶，故亦不復關懷。乃至所操之語言，一二代後，亦與其舊族各異。久離遠隔，既不能以口接談，而文字既無，又無從爲之紀載。故語言之變遷，遂各方不同，大相懸異。一處有一處之事，他處有他處之事，所受之事不同，所得之果亦異。自成風氣，各不相謀，思想不能交通，家居各自營構。語言學家所謂方言之歧異者，乃成爲真實全體之歧異矣。故古代社會各有其新生之風俗，卽其所謂吉祥者，亦各有不同也。

假使新事之成，非若是之易易，則無論良風惡俗，必長將此世沾污。然設非有繇互不絕之戰爭者，則亦不能得此便既足也。以其毀破舊像，輸入新機，前後相連，未嘗或已，故革故鼎新，社會乃有更始之可言。雖種族混淆，或有不喜之者，而在原始社會，則吾人不必致其疑慮也。假使最初之種族，有其立足之地，則同源之各族中，必互相混合，此不獨無人爲之反對，且人人均必爲之讚許矣。

復次，以大體言，勝者必優於敗者，（古代社會中所謂長短，多屬於武事中之長短，）然亦未必甚優。蓋文明猶梯，其最下各級，必最軀崎，必欲攀越之者，必緩而且難也。若能就所敗之人使之同躋文明之域，而所以左右之者，乃良而且速，則其效當較著。就英人在印度之經驗言之，文明太高之人，於文明較低之人，其所用力，必不能求其速效。因其爲物太美，相懸太遠也。一族之所長者，不必卽爲他族之所羨。高等之人，不必卽爲下等之人之範本。蓋倘願效之，不必卽能效之。倘能效之，又不必卽願效之。故兩族接觸雖近，而相離實遠。日相晤對，亦日相交換其膚淺之思想，然以人心之深處言，則所以隔絕之者，有迥異之文明。故影響極微，與人之所冀望者相差極遠。然在古初之社會中，則無此大異之處，較優之勝者，必易於改善其較劣之敗者也。

國性者，卽成自於此風俗之羣中者也。不佞於前篇論此既詳，故今不復再贅。夫不遵舊俗者，擯除之，遵舊俗者，扶掖之，於是不遵者日就零落，而遵者日益蕃孳矣。凡人大都摹倣其所見所聞，於是乃成一定式，（卽長存之性格）此不必全出之於心意也。人之生育，并無不自覺察之選擇，運行於其間，此言雖出自舉世宗仰之人，而不佞則未敢遽加附和。假使既無自覺之選擇，又無不自覺之選擇，運行於其間，則此芸芸者，將何從而來。吾人雖諡之爲民族，而其中則固甚多也。凡社會中其風俗之拘束極爲酷虐者，則不合時宜之人始則爲之屈服，繼則悽愴寡歡，終乃疾病纏綿，以迄於死。如塞禮（Shelly）者，不容於新英倫，則新英倫中必不能有塞禮一種之人。嘉爾頓君以爲人之造成，其器具之特質，應與同此特質之婦女相合，然此嘗見之於艱難困苦之時，與草昧甫闢之民矣。每代中凡有不適於舊習之人，因天秉所限，常爲之驚心動魄，繼則全力爲天然剝奪，設或荏弱不堪者，則終爲天所殺。斯巴達國性之所由成，蓋成於程式之畫一，不能合此程式者，則脆弱不能生存。古代羅馬國性之成，亦成於此。凡諸國性之極顯著者，皆可以此求之。其初必有一時，極嚴於鍛鍊也。以近代言，當社會較爲寬縱時，則新成之國性，必無如此之強固一律，亦無如此之特出。此可由比較以得之者也。

史前之人之處社會，其情形即如此。此吾人可就野蠻人之通則，以解釋之，以證其相符者。吾人之通則曰：社會者，曠古以來，其居處之情形，蓋即如此。斯言也，吾人若向來並無經驗之啓迪，於一切奇事，均不置信者，則必以之爲奇異而難信矣。

第二、吾人有此種原則，及有此對於史前人民之觀念，則是解釋一種社會變例中之原始及意義。此變例者，最古最奇，歷史開始以來，即告吾人以此物。此物爲何，即階級之民族 (Caste nations) 也。同一社會之中，各族同居，似有維繫於其間，而各有各之法律以治之，不受他人法律之約束，接眼觀之，天地之奇有更奇於此者乎。然假使吾人之原則而可信者，則須知此乃最能久留之民族，其在古初，蓋有特益，不獨能維持其自身，且能征克屠戮他人者也。吾人既知之矣，古代社會之必不可少，足以爲其特徵者，乃緊嚴之習慣，及強制約束之風俗耳。然其顯然必至之果，與其必不能逃之弊，則此社會中太覺單拙無味，一人與他人不能大有所殊，即欲自行立異，亦無從使之立異也。

此種社會，以其原質中並無變化，則其脆弱，自無待言。然所謂有階級之民族者，則頗極錯綜變化之妙也。集各種不同之人，使之常相合作，此蓋後代文明中第一奏凱之事，而此種民族，則頗能以

此種方法，適合於古代之社會也。原始時期中，而有戰士階級與僧侶階級之分，此乃最爲有益之事。僧侶階級之在近日，誠不能得人愛戴。然昔時科學之發軔，及其傳續，則未嘗不出於此。當此之時，所以能容智識階級之存在者，以人民有一種觀念，以爲倘有傷害智靈者，則將降罰自天。有此護衛，然後才智之士，乃能研精覃思。有此階級，乃漸有發見之事。而心意上之訓練，亦由是漸漸成熟。然社會若此，則必不好戰，而保護僧侶之迷信，又不能助人效命於疆場。若一戰而敗，則敵人取其僧侶而殺之，未必卽有顧恤之心。故由僧侶而造成之文明，及其發軔之始，業既湮沒無可紀矣。然若有戰士之階級，繫於其上，而爲之護衛者，則此種文明，必不致滅亡，且能久存於天壤間。聖哲之頭足以扶助軍人之臂，故雖相反而實相成也。

民族之分爲階級者，必極難於建立，此亦至爲醒豁之事。大約此制之起，當起於國家之屢屈於人，而其每級之界限粗與其勝家相同者，業經銷滅。然由今觀之，則此種民族者，若一經建立，必能久存也。凡社會中有各族各習之派別色彩者，較諸民族中之祇有單一之系統及單拙之規律者，必較易於進化。此亦可由較量而得之者也。不佞所以據其最初言之者，因凡諸制度，於第一步時能助人

者，於第二步時，必能阻人，在此然，即在眩人之進化史觀之，亦無不然也。以全體言，有階級之民族，自較無階級之民族為變化。然每種階級之自身，則最為單拙。無階級之民族中，無足以比擬之者。一階級中其行為之習慣，及造思之範型，皆漸漸養成，不易除拔。蓋凡入其中者，俱教之以同一之方，而訓之以同一之事也。故無階級之民族，至今尙進步不已，而有階級之民族，則雖能久留，早既停止矣。蓋此種懸鶉百結之社會中，其經緯中之色彩，欲為滌除，至為不易也。

第三、天地之中，何以能迅速前進之民族極少，而停頓不前者甚多，則因有一種使其停留之勢力。當民族正欲前進而造成民族時，不能不為之屈服也。若不遵守固定之法律與習慣，則不能成為真正之民族。然所以使之歷久不變，前後無殊者，又因其法律習慣有固定也。不佞於此既詳言之，不必再加闡論。今茲特舉此名者，因在此種社會觀中，縱不敢謂此為最要之事，然此實為其最重要中之一，則又可斷言也。

復次，吾人得此，又可以解釋現世界上最異之一事。有精於觀察者之言曰，「儀文者，東方最長，而西方最拙。亞細洲中此為最佳，及歐羅巴則不逮矣。若再迤西而至美洲諸邦，則直陋劣不堪。」此

其中蓋有理由焉。儀文者，實尊貴之習慣，常欲自保，并取其相沿而至之習慣，一並保存之，所以使人類之服從者，常出於此。近代有極敏妙之小說家，嘗作一文，推論凡人聚集之時，何以有侮人者，有侮於人者，社會中何以有尊卑之分，視爲義所當然。既窮其故，乃爲之說曰：「使人尊敬者，不必卽爲罕觀之才能，蓋受人薄待之人，其聰明睿智，常不下於薄待他人之人也。然此亦不必盡恃財富。因擁有鉅金者，雖不致受人輕視，且常可坐得被動之尊敬。然當稠人廣衆之中，不能自得原動之力，以輕視他人也。如學童中有人尊之如帝天者，亦有人視之如奴隸者。此又何故。以吾思之，則所以使人尊敬者，乃其風采行動也。」（此爲杜洛羅君（Mr. Trollope）之言，）杜君之言，誠可謂深中肯綮。以此方之，則知古代社會中尊嚴之儀文，乃屬極要之事。蓋欲得人尊敬者，不獨有賴於此，且直以此爲主因也。當時既無相爭之制度，足以奪其儀文，又尙無受人敬禮之法律，以維持其間。故所賴以鎮懾世人，獨占地步者，端賴有莊重之儀容。今試就野蠻之酋長觀之，有一不重此者耶。去年有印第安紅人（Red Indian）之士酋，起自田間，造謁格蘭總統（President Grant）周旋中禮，進退合節。於是華盛頓京城中，無不讚其儀文之美，推爲第一。在彼觀之，各部部长，皆若粗鄙不足道。其實此土酋者，

不過一劫匪 (Plundering rascal) 耳。部長身分固高出萬萬也。然須知此會獨以禮儀見長者，因此乃其社會中向來沿襲之事，以其有用，故歷久而弗衰。若在美人則何從得此。荆榛伏莽之屬地中，固無暇及此，亦無所用此也。美洲文明亦自有其根據，豈專恃繁文縟禮者耶。

夫儀文既重要而有用，於是風俗習慣，又從而推展之。如亞洲之社會，縱不能謂其全由此種風習而成，而此種事物則真甚多也。

馬爾康 (Sir John Malcolm) 曰：『波斯人大都能從外使之禮儀形式，而知其國家之性格。此事吾嘗得之於書中，今證以所見，益覺不謬。如印度所見之外使 (Elchee) 其習慣即極與此相同。彼蓋深嫻一種科學，名爲起居術 (Kaid-e-rishiest-oo-berkhaat) 者，其中所論，皆屬士大夫中之儀文采飾，而於亞洲皇上及朝廷之禮儀，爲尤詳。』

『此人甫抵波斯時，即知其一言一動，均有人爲之留意，不可不極力矜持。故彼於覲見之前，即小心翼翼，惟恐其周旋之不中禮。當吾人由安蒲塞哈 (Ambushaher) 登陸，以至史拉茲 (Shiraz) 無日不在憂勤戒懼，揣摩簡練之中。務使吾人之行動，無論何地何時，均不致有人竊議其後。何處應



坐，何處應起，迎賓送客，當至何處，無一不苦學之。」

「然行動坐起之規矩，尚非其重要者，其重要者，乃在吸烟飲咖啡之時也。波斯人之重視吸烟飲咖啡，言之真足駭人聽聞。人之喜怒，常視進此二物時之儀式以爲轉移。主人敬客，奉以煙管，主人送客，餉以咖啡，於是須將其細節一一記起，以察其人之待遇如何。如其人之身分高於自己者，則亦以煙以咖啡奉之，非經轉請，不可自用。如其人之職位相等者，則互換煙管，奉之以咖啡，而自取其第二杯。若其地位較下，而亦欲施之以敬禮者，則任彼自吸其管，點頭招僕，僕即授之以第一杯之咖啡。若其人之地位甚微，相懸極遠者，則須厚自矜持，可自飲第一杯之咖啡，而以手揮僕，令彼伺候客人焉。」

「客來時，即以咖啡及煙筒餉客。若再以此請之，則意在客去也。然此事須視貴賤親疏而殊，不必拘執也。」

「若以此事爲習慣而非規矩，則此誠若無足輕重。然在此邦，則視若天經地義。自身之重輕，及他人之重輕，皆可由此以分別之也。」

在古代固執故習之社會中，儀文之勢力，乃變爲共守之規矩。故儀文足以增長遵守舊有之習慣，而非取此而破裂之。凡諸助力，皆欲以風俗之束縛，加諸社會之上。而以儀文之力，扶掖其間者，乃此中最大助力之一也。

吾人至此，乃知秩序與文明所以在進步之社會中，不甚穩固者，其故安在矣。生理學家所謂復原(Atavism)者，(即一部分還復於野蠻祖先時不固之狀態中)吾人蓋常在此種狀態中。如法國革命及有大騷動時，其酷虐暴慘之情狀，即足以顯露人性中隱秘之處。由今觀之，則知吾人本有一種相傳之情欲，久爲固習所壓。一遇壓迫解除，任人取舍之時，則真相乃爲之一露耳。人類中激切好怒之性，乃不過其偏缺不完時。丁過渡之文明中之一部分，亦不過原始之野蠻人性中之一部分耳。當其在史前之時，蓋激切若不可以一朝居。即在現在若有所激刺或頓失故常者，亦若不能一朝居也。文化極高之族，如法蘭西人，如愛爾蘭人，若有所見擾之時，輒覺喜怒不常，難自鎮攝，一惟任常時之情感意念推盪遷移。然吾人若欲窮究此種現象者，則於國性如何方能解除舊規之束縛，而足以任意取舍之處，宜詳加考察也。

## 討論第五

—

東方之文明守舊，西方之文明維新，此蓋今日絕大之歧異也。一二年前有人詢吾英在東方之官吏，謂英人治印勿問其是否果爲善政，第問其印人是否果以此爲善耶。此官吏者皆吾英聰明睿智之士，乃爲之答曰：『吾人治印固於印人大有裨益。樂業安居，修明法令，此皆得吾英人後而印人始克享受之者。然印人得此未必卽甚滿足也。英人喜變，自以爲事事改良，而在印人視之則目眩神惑，不知所謂。印人之生事悉爲太古之遺風所範。故於新政施行，無從測其涯際。英人變法，意在使人快樂舒適，而印人則不信也。印人所信者，以爲吾儕所爲，實非彼曹所能了解，極其所事，乃在剝奪其人之宗教耳。一言蔽之，則吾人之變革，主旨所在，並非使印人適如其願，或稱意而行，乃在灌輸新事

新物與其人之現狀有異，且非其人之所樂從者也。」由此觀之，則吾人之在東方蓋猶以新酒入舊壺。西方文明之精神在進步，東方文明之精神在堅執，物則西方而形則東方。至於吾人之成敗若何，則爲今世最饒興趣之問題也。

從歷史之考察觀之，則知印人之感情爲舊日之感情，英人之感情爲近代之感情。梅因有言：「古時之法律，非基於契約，乃基於地位也。」據法律之記載觀之，則知古昔文明之所自，乃在其習慣統一之時。如社會，如政治，如宗教，均混爲一物，不能爬梳，一意服從，而不知其物之分別，祇知此乃與世長存，永無變更者也。此種守舊之文明，何以在古代社會中，獨爲適合，何以當此之時，獨稱第一，何以就其構造言，獨稱便利，爲他族之所不及，此皆不佞曾於上文反覆推論者。然現在則又有一較遠之問題。若使固定一事，爲古代文明中一成不變之物，何以文明又能由固定，而變爲不固定。文明者，於其所適，輒膠黏不解，故停頓實爲茲世之常規。而進化乃爲罕覩之變例。此固確無可疑者。然既有進化，則必有所以使之進之物，既有停頓，則亦必有其所缺之物，所以使其停頓者，此則吾人不能僅由是事而得之者也。

欲答此問，則須取證於歷史，因歷史於此有其極明晰顯著之答題也。歷史中有一時期，將其政府任從世人之討論，且其所討論者，乃屬超乎象外之原理，故地位之時代乃由是而轉入選擇之時代，而舊習之破乃始破於希臘意大利之小共和國。塞禮者，於歷史哲理所造最深，其論雅典人之起也，謂若有自由指引於其間，語人以大放光明，照耀世界，有如旭日之東昇。夫吾人非知有所謂自由邦國（Free state）者耶。自由邦國者，無論爲君主，爲共和，其主權均分之於各人，一任各人之討論。見於史中最早者，爲希臘之諸共和國，而雅典則爲其中翹楚，隱若領袖羣邦焉。

自有此事以來，吾人乃知歷史所以垂示吾人者，何以祇有此事，不及其他。又知何以凡事一經討論，卽足爲變革進步之根本。在古代社會中，其人格於舊習，不能獨往獨來，妄事創立，卽在希臘，亦同此風，有如近時法家之言，『謂法律之在當時，乃一成不變，有同城垣。』凡人欲自闢新途者，倘不捐棄必受極刑。蓋舊規者，乃神祇之所定，離經叛道，必不能見容於人也。且一人違背，則不獨罪及本身，而降罰自天，全國且將同蒙其咎。故縱有大雄無畏之人，敢於創新立異者，旁人因恐株連之故，亦必起而刃之。馬考萊（Macaulay）君，所視爲進步之主因者，求之此世，殆將邈不可得。（馬君所謂

進步之主因，即改善狀況之意願，何也，因人不能立異於祖先也。

若於此而欲求思想之自由，及科學之展進，則更遠矣。人類思想之所及者，第一必為宗教。凡思想之解放，既得一半之人，必欲知所謂上帝者，果為何物，而於人生之去來，及其運命，亦必欲渺慮沈思，一窮其究竟。然此正如格羅君之言，「上古之人，必不任人為此者，」須知容忍之行，乃為後起之事，謂宗教之並行不悖，兩不相妨者，此惟近代之人，始有此念，非所論於古昔也。至於科學之在斯時，其力亦至淺薄不足道。所謂物理之學者（physical science）（即就外物而作系統之考察）其時亦尚無是物。當時所能者，祇就外物之表面，而作孤立之觀察，（且大都出自僧侶）若乃探蹟研機，求新創物，則非其人之所能幾及也。以研究自然，而求發見新物者，此乃後起之念，即在今日，亦止歐族數國能之。以智力最高之邦，而有智力最高之人，若梭格拉底者，亦不以研究物理為然。因窮究物理則將引起動搖，而與人民之福祉，無所增益云。蓋今日與人類進化最有關涉之智識，其在是時則若毫不相干也。

然以討論而成之政府，則將舉此舊習之束縛，一鼓而破之。蓋以此視彼，殆由冰炭之不相容也。

當其以事付人討論，而欲以其討論之所得爲之指引時，是不啻承認此事爲不受舊規之束縛，而取舍之間，乃得悉憑各人之自由。且凡事一經討論，又不啻謂此中並無神靈之力憑藉其間，爲有衆之所必遵也。夫其事既付之討論，則一次之後，必有二次，二次之後必有三次四次，接續無已，而討論之習成，而神聖之威滅矣。近人有言，『民治者，有同墓塚，有取而無交。』吾觀討論，亦同此理。今既以其事付之討論，則不能又索而還之。或爲之再飾以幽祕之衣，圍以犧牲之敬。蓋其尸身所在，既一任衆人之取舍，議論之抑揚矣。

討論之興，諒不興於他事，而興於政治問題。政治問題者，視而可察，而爲利甚溥者也。若一民族而能有此習慣，悉將政治之事，任人自由討論，而取決於大衆之好尚，則他種文明之進步，定可預卜。此其理，正與古代文明之所取途者相同。義至醒豁，非有艱深難解之處也。史前之人者，乃野蠻尙氣之物，極難納之於軌物之中，而人之於國家之內，當其欲納於軌物，成此國家時，不知其經歷許久也。然既欲納於軌物，成爲國家，則不能不有賴於齊一之風俗。而既有齊一之風俗，則凡事又將爲之束縛維繫，一切向上之舉，均將爲之停頓不前，而人類創作之能，又將爲之拘束而不能施展。循環起伏，

利害乘除。是故假使一民族而能得舊俗之利，而無其弊，既有自由，又有秩序者，則有若撥雲霧而見青天，舉凡進步之源泉，均將由是而流注矣。

復次，討論者，又有其獨到之處，能促人類之進步者也。人有討論，則獲益必深。當其各逞機鋒，往復縱辯之際，則竭智窮能，以求取勝。而造論最工，入理最深者，又未必即能凱旋，因其中有條件爲之限制也。凡諸政治上之辯論，須能移人，並須按照時事以立言，而先爲之窮究其利害。能如此，而後優劣高下，乃能釐然有別於其間，而政府之漫無抉別，不能擇善而從者，必將爲其民之所難受。故自由國中之崇尚議論，他國中無論何事，均不足以望其項背也。

容忍者，亦惟於辯論中始能得之。此吾人驗之於歷史，而不爽者。凡在固守舊習之社會中，世人之所崇奉者，惟偏拗固執，倘有標新立異之人，則人皆怒之以目。縱不身受體刑，而衆口鑠金，亦必無由自伸其說。人性中最感痛苦者，卽此新意所受之苦也。人經受此懲創，則向日素好之言，必疑其或有謬誤之處，平時信之極堅之說，必疑其造論或有未諧，馴至心目之中，必無復有餘地以容此新穎之物。今則不然矣。集思廣益，則不必再存固執之心，上下其辭，更何須再爲強分彼此。夫新事者，誠爲



常人之所惡，即在久有討論習慣者，亦未必即能免此。如英倫之討論，固未嘗不寬大自由，而偏執之力，則仍至今未衰。然欲求討論之有用者，必不能不容忍也。名己所不悅之事，則禁其不發一辭，則試問討論之舉，更有何用。若吾人能知國家能容許往復之辯論，則知國家亦能以同等之和藹，而一任異說之騰起矣。

政府既以討論而成，則假使他事均同，惟以此爲進退之機紐，其中所以操縱之者，必在於所論之事之大小。人事中常有一種時期，一切偉大之觀念，一若遊揚於空中，一遇有事，則中材之人，亦得聞風而興起。如吾英之伊黎沙白時代，卽此時也。常宗教改革，及發見新陸時，人民之憤張，幾於曠世無儔。其時之討論，雖非極爲自由，然較諸前代他邦，則實遠勝。是以發揚蹈厲，一往無前。如詩歌，如科學，如建築，雖性質各殊，其初若與討論之影響無關，亦莫不風發泉湧，極一時之大觀。設馬考萊君於此，必將爲之語曰：倘君欲知討論之力者，一讀培根之文，莎士比亞之詩，則足以窺見其微矣。是理也，卽不佞於探論國性之時，所曾反覆申明者也。夫使有一力焉，爲其時之所獨重，則得之者，人必相率而效之，而不得者，人乃從而輕視之。於是此力之推展將最廣，而人之知之也亦最稔。當伊黎沙白時，

人之所重者，精悍高超之思，故精悍高超之思想家亦獨衆。大氣磅礴，貫穿質料，幻渺玄微，深窮哲學。是蓋一時之風尚爲之也。風尚所趨，人皆有創作之志，而能毅然樹立者，則羣起而翁從之。獨往獨來，從心所欲，造詣之遠，迥出庸流，及其大業既成，則舉世爲之崇念弗忘矣。

由古迄今，其間所有偉大思想之運動，幾莫不與討論之政制有關。如雅典，如羅馬，如中古時代意大利之諸共和國，如歐洲封建時代之各邦，皆無不有特殊之勢力，以運旋其間，而其所以能得此者，則以人民有自由故。又如一代之思大有轉變之時，則思想言論之自由，亦最見功效。此如普羅波尼亞之戰爭（Peloponnesian War）如羅馬共和國之覆亡，如宗教改革，如法國革命，皆其前例也。

野蠻部落中，亦有其討論。然未聞因討論之故，而蠻族乃能脫離其專制之風俗。觀於前說，即知其故矣。北美紅人中有善於辭令者，人皆耳其名。然未聞其他紅人，亦遂因之而工言談也。與英人融合之蠻人，其利口給辭，以視此紅人實尙遠勝，然其族之頑梗如故，未嘗有影響左右於其間。是何也，蓋其所討論者，非原理，乃實事也。如行師利否，則從而討論之，劫掠何處，則從而討論之，有此討論，而

辭令益工，而辯才愈展，而姿勢態度，亦益能動人。然深沉之思，玄妙之慮，則不能由是而有所增，即大義微言之垂自古昔者，亦無人敢起而議其是非。此猶羊在牢中，祇能就此而爲之豢養，不能外此而爲之餵飼也。

於是又有第二問題焉。何以討論之所及，有時能妙義環生，而有時則各不相涉。此吾人又將索解於歷史。人類中頗有於根本大法，既能得其大概者，如君主，如元老，如國民之集會。具體而微，頗有政制之雛形。希臘者，卽此中翹楚也。據吾人所知，在古代中，而求有貴族平民之爭者，常莫古於希臘。故前後相距二千餘年，至今一讀其史，猶覺繪影繪聲，情態活躍。蓋其中所爭持者，皆屬原理，非以區區一事一物，爭得失於一先生之前也。七十年前，有英國鄉紳名密霍（Mittord）者，以受法國革命之震恐，乃深喜貴族政體之政見。以今方古，遂覺普羅波尼亞亞之戰爭，無過其時之反映。而其時之競爭進步，悉可取鑒於故史之中。紀元前四百年，希臘有多數少數之爭，在密君觀之，卽與一七九三年時，歐洲貴族民主之爭無異。於是乃秉筆作史，以寫其思。雖成見甚深，而精力彌滿。至今讀之，猶覺凜凜若有生氣。然此尙不足爲奇也。又有格羅君者，一世大師，物故未久，亦以雅典斯巴達之爭，直與

今世無殊。然格君之見則與密君相反。蓋密君爲貴族黨徒，而格君則爲民主黨人。密君作史，格君則著書以難之。思有以祛其偏，而破其執。研精覃思，闡幽發微。誠研究政治學理者，所不可不讀之書也。但兩君立說雖有殊，而其所以窺察希臘者則無二致。蓋政治付之討論，則必有其效果。效果所及，則無間於古今也。當希臘之時，一切思想之舊習，均經動搖，不獨見諸哲人書齋之中，實且及於日常瑣事之內。葛德（Goethe）所謂人類之解放者，（即脫離舊習及嚴法之束縛）（Liberation of humanity）蓋始於希臘，而甚有影響於希臘者也。吾聞人言矣，『古史者，實近史之一部，惟中古歷史，乃真古代歷史耳。』斯言也，蓋謂古今文教昌明之時，其中競爭辯難之事，幾於無甚懸異也。

然假使希臘若無原理之辯難，則亦不致無藝術之可言。如『何馬』書中未嘗有此種辯難也。即如伊黎愛（Iliad）格爾斯頓所讚爲文字最美，空前絕後者，亦未嘗有原理之辯難也。至於希臘多佗則漸見辯論之端倪矣。希氏書中於論及故規舊教時，頗致其恭敬之意。然當其環遊國中，耳濡目染，所聞政事之言必甚多。故至今讀其書者，政理玄談，尙覺髣髴可見。自是以來，辯難日衆。及柏拉圖亞里士多德出，而思想日益恢張，機鋒日益宏肆，故聞舊說，不復足以拘繫人心矣。

然雅典人雖能祛偏見，而用理性，亦不過其小焉者耳。婦女奴隸不必論，即以自由之人言，其愚昧無知，迷信左道者，實居多數。吾人祇知雅典文化之高，而不知當危疑震撼之秋，其人民之迷罔倉皇，實遠出吾人意想之外。然第就社會中之智力言，則理性之戰勝，固既完美無憾矣。當時哲學家之服從證據，服從理性，不獨無殊今世，且時或過之。舊規既破，人智日開，以當時之進步言，蓋既足令人躊躇滿志也。

不佞於人類之發展，必有人以爲過於重視希臘，蓋歷史所載，分道揚鑣者，豈獨限於一隅，如猶太者，以進步言，未必就遜於雅典也。夫進步誠有進步，然其進步，祇在一事耳。今若屏去宗教不論，猶太人之習自外人者，亦屏去不論，則試問由參穆爾 (Samuel) 以迄馬臘濟 (Malachi) 亦有新事之可言耶。宗教內則有進步，宗教外則無進步，此蓋由於進步之原因不同也。在古代中，在東方中，乃至在保存舊習之各處中，以宗教誨人者，蓋有兩種，一爲僧侶，所以守古代之遺規者也，一爲先知 (Prophet)，所以表現代之願望者也。格迪士君 (Curtis) 於此二事之分別，所影響於希臘者頗能明言其故，今特引錄其言如下。

格迪士曰：預言之術，蓋與僧侶之道，大有殊也。其所信者，以爲神靈之與人，日相接近，而其治御斯世，亦必有以宣達其思。且不獨宣達已也。若人類能領略神意之所在者，則當道德之制度有轉捩之時，必見諸自然界中，而示人以標誌。

「既有此情，故需特能。此特能者，不能得之於藝術，又不能得之於科學，神意所在，必須有特殊之耳目，始足以明其指歸。故視其自身，如同神意傳達之機關。而人世之權威舉不足以符其口而結其舌。是故就希臘言，凡諸神武之君王，不獨得先知之扶掖，亦且受先知之爭持也。」

在他處然，在猶太亦莫不然。新穎之事，來自先知，而舊規遺風，則守於僧侶。然猶太有獨異者，則預言之所示者，乃日有改善也。時代愈進，則宗教之見解日高。此中理由，誠非不佞所能遽解。然不佞現在所論者，非此事乃謂由辯難而得之進步，不能求之於此中耳。先知者，以其所得，啓迪世人，世人因信而從之。此其所需於質疑問難者，不如討論時之殷也。故宗教上之進步，由先知而來者，不能取舊規舊習而破裂之。兩相驟斬，並非背道而馳也。若討論與風俗則不然。兩者之法有殊，不能強爲合一。故舊日文化昌明之邦若希臘者，人之智力，一有所感，頓覺憬然而興，若自夢中驚起。故其進步浸

淫極廣。若猶太者，則於宗教上祇得其一部耳。是以以智力進步之歷史言，是舊邦者，高踞在上，而猶太則蜷伏於其下。若以神道之進步言，則易地而觀，又適相反也。

今且再爲借鏡他事，以證此言之是非。中古時代之特徵者，一言蔽之，則不啻放棄獨立自由之思想，而復入於舊規故習之中者也。不佞言此，非謂此語足以寫盡一切之情態，亦不欲於此而窮究其進退起伏之狀況若何。蓋愛之者則謂其遠勝前時，惡之者則謂其每況愈下。然好惡雖有殊，而欲寫述當時之色彩者，則不佞此言亦無以易。不佞言此，其意以爲中古時代之復舊，正猶雅典以前之情形。其後遇他力而解其束縛，亦猶雅典之衝破網羅，脫離舊風也。

所以打破中古時代之風俗習慣者，卽此古代政制中人所共稔之物，而散布於其時者。日耳曼民族之崛起也。挾其舊制以俱來，有君王，有元老會議，有國民集會，一切俱與舊居無殊。足跡所至，輒與偕往，而復斟酌情形，爲之按時變通。卽就英國憲法史言，其中雖頗極經緯錯綜之致，而原質所在，仍不出古代政制之中。強弱隱現，因時而殊，而前後相承，則未嘗一日或歇。故在今日，獨能以其偉力睥睨自豪。此歷史者，卽英國人民之歷史也。人民對此憲法而討論之，又就其構造而討論其情形，就

其功效而討論其得失，卽此憲法本身之中，其所以詰難辯答者，又紛繁不可勝紀。於是英人政治上之智力，乃受此薰陶而不自知。然若以宗教之勢力言，則無論在英倫在歐洲，今昔不同，又未能相擬矣。蓋不獨政治有賴於討論，卽宗教亦因討論之故，而頓改舊觀。自馬丁路德（Luther）以來，宗教之根本日益動搖。人民對於宗教，得自用其智力以鈎稽其情偽，窮究其得失。不獨時所不禁，實屬義所當然。於是宗教政治，兩相扶攜，而自古相傳之忠誠服從諸念，乃不復能牢籠一世之才智矣。

夫收效之宏，自非僅賴討論之力。無論古今，所以並行於其間者，必尙有他物。此亦事實昭彰，確無可疑者。如因有貿易，而風俗信仰不同之人，乃能日相接觸。習尙之更，蓋常視此。又如殖民者，合內外之人聚於一處。種族不同，習俗各異。操權執政者，不獨不能持之太嚴，伸己絀人。且於他人之有用者，不能不因而用之，而任其習俗之仍舊。若以近日之歐洲言，且有主張宗教大同，無種族國家之分者。復益之以羅馬之法律，羅馬之文明，政治討論之風，乃爲之益張，而人心之自由，亦遂覺日益宏肆。凡此皆大有造於斯世者也。然此諸事者，皆無過其助因耳。主因所在，仍在辯難。設無辯難，則智力之自由，必無從成，更安有進步之可言。辯難者，蓋製造自由之主物，雄踞其間，而無物足以擬其名貴者。



也。

推闡至此，又似有例外之可尋焉。當奧嘉斯佗 (Augustus) 御宇時，亦頗有智力之自由。古代成見，幾不足復牢籠其人民。而其時則未嘗有政治之討論也。然吾人須知，是時之昌明乃來自人民極爲自由之時。所以陶鑄其人民，而受治於此龐然大國之下者，乃前時之共和國也。夫在此疆域遼遠之帝國中，各質雜糅，誠不利於守成，而利於奮力。然除教會不能不需論辯外，亦有一事多於此共和國之所遺貽者耶。既無交換思想之力，則所謂思想者，乃礪瘠不名一物矣。且智力自由者，起於政治討論之邦，而入於討論限制之處。故十八世紀之法蘭西所以有智力之自由者，乃由其日與英倫荷蘭互相接觸。如福祿特爾 (Voltaire) 者，常居吾英之中。孟德斯鳩 (Montesquier) 之法意 (Espirite des Loix) 亦多取材於此國。然此特法蘭西文化中的一部耳。其來源固取自他邦，而脈絡則猶是本國。若謂此中遂如討論之可言者，寧非悠謬之談耶。法蘭西者，固富於討論之國也。因其政治不良，故人民有所疑慮，有所不安，乃羣起而互相辯詰。政府專利，固足以束縛人民，而夾之以譏諷，問之以巽言，則在此界度之中，既足以搖唇鼓舌，盱衡時事矣。故雖未蒙辯難之名，未得諧適之利，

而偶一爲之拘牽顧忌，亦終慰情勝無也。

然討論政制雖無論古今，足爲改善人類之主因，而就其源始言，則固一種極爲細弱之事。其始之遏抑討論者，爲事甚衆，而從事討論之人，則爲數極微。故討論之要，首在普及。然當隆古之時，寫讀艱難，又無代議之制，凡諸從事討論之人，必須親聆以耳，親晤以面，而親辨其言之是非。當時所謂自由邦國者，無過極小之城鎮，除安多共和國 (Republic of Andorre) 外，其區域之小，直非吾人今世所有。討論之處，在於集市之所，討論之始，在於買賣之事。雖吾人居今日而考古事，不能對此而有微辭，然其城鎮之脆弱，則亦無足諱言也。古時戰爭，其勝負常決於人數之多寡。有戶口極稀，亦有人民極蕃殖者。其素稱殷庶之邦，則往往有其相沿之習慣，誠敬之情感。而臨御在上者，則爲來自外族之軍人，攻克其地，而取而置之肘腋之下者。凡諸微弱之小城，自由之機，正在發軔之時，遇此大敵，乃遂爲之蹂躪淨盡矣。

希臘各邦之在亞洲者，其受波斯人之蹂躪也亦正坐此故。即在其本部者之被人蹂躪，又何莫不然。今日讀希臘史者，莫不知當色萊士 (Xerxes) 及大流士 (Darius) 時，希臘得免於滅亡者，乃

因敵人愚拙，不善處理。故當危急存亡之秋，性命所懸，乃懸於極無重要之事。假使波斯之領袖，而能稍知平常用兵之術者，則希臘之自由，業既易簣矣。以雅典文物之邦，亦必將吞入虐政之內，縱使其民聰穎善學，而自由創作之力，則將逸不可視矣。羅馬之得免滅亡也，其事亦類此。當時與羅馬爭衡者，其勇敢雖稍遜，而其版圖之大，則實相埒。羅馬既攻克意大利，乃欲與此亞洲諸暴君一較量其雌雄，養精蓄銳，思一舉而殲滅之。於是兩相接觸，而勝負存亡遂決於是矣。

此諸國者，其內部脆弱，更不足言。蓋國有討論之時，則人類之蠻性，乃爲之打破。即在近代社會之中，人類之偏向，既爲歷來之文化所滌滌祓除者，一進辯難劇烈之時，其銳利蠻悍之感情，又復衝破而出。故古代自由國家，雖極易爲外力摧殘，然較之內部崩潰之力，則尙有不逮也。

因此，故吾人欲求此種國家於歷史之中，極爲罕見。其始觀察所及，必以爲一族之中，必有其特殊之處。其政制極爲自由，至於今日，尙有遺跡之可見者，非出自文物之舊邦（指希臘）則出於日爾曼之民族。吾人追尋自由，必不能不遠溯及此。而此兩族者，乃均出於人種學家所謂亞利安之人種。故由表面觀之，自由邦國之成，必爲一種一族之所專有。其實證以事實，乃知此說之不然也。亞利

安人種者，其始亦並非自由。若就東方之亞利安人種言，（卽其語言由梵語 Sanskrit）轉來者，則其人乃奴性最深之種。欲以自由憲法予印人，而求其推行無阻者，實不啻人類中最爲愚拙之事。非謂其既爲亞利安人，卽能張口而雄辯論，垂手而得自由也。且能得自由者，又非獨限於亞利安人矣。如嘉塞慈（Carthage）者，非塞美迪人之共和國耶（Semitic Republic）。吾人雖不知其國中之憲法若何，然爲目前之討論言，則吾人之所知者，於事既足。其國中之政府，參預之人極多，而辯論之事，尤爲常見。不獨嘉塞慈然也，卽其他屬地亦稱是。此諸共和國者，非出自亞利安人，且其立國尙古於希臘諸邦，亦不能謂其學自他處。故謂討論之政制，爲一種人之所獨有者，乃謬言也。

不佞於此，並非欲另立一說以解釋之。何以少數之人，獨有此制，而多數之人則否，必欲窮究之者，是無異問穆爾頓（Milton）何以爲天才，而培根何以爲哲學家也。人有智愚不同，正猶國性有高下之別，私人之特出者，言動足爲世法，歷時既久，舉國風從，而教澤所被，遂成固定。由是而其國乃從而增益，從而發展。此理不佞既曾一再闡明。然何以一性之成，其初祇見於一處，而不見於他處。此則非吾人所能爲之解釋也。以廣義言，氣候及物質上之環境，必與此有關，爲其中原因之一。然不能

謂此爲其唯一之原因也。吾人常見之矣。同在一氣候中，同在一環境中，而種族之殊，乃至不可究詰，且彼此鄰居，不知其經歷幾許年代，而至今卒無以相質。可知型格之成，必有種族以外之事，爲之影響左右於其間。至此事果爲何物，則又非吾儕所能解釋也。

因有討論，斯有進步，此制果何自昉乎。則姑就具有此制之民族，而爲之作歷史上之探討。第一、一家中必須有家長操權，使其家庭之生活，秩然有別，釐然有當，而一切教養訓練之事，乃能次第施行。若追尋系統，仍以母計，而家庭之爲物，仍極浮泛遊移，則安有政制之可言耶。第二、此制之成，成於甚漸，聚家族而成部落，聚部落而成民族，復擴大民族而容受外人，則從事討論之人，乃漸漸增益矣。第三、可以公開任人討論之事，其初必題目甚小。其始格於舊習，人人均不敢昌言，其後乃略略開展，任人辯難。假使不佞此言爲不誤者，則討論之範圍，其擴張蓋極遲緩。蓋故習之在是時，正賴以維繫社會。若於此而遽加問難，是不啻取此維繫而毀滅之也。然此種情態，固可由歷史中以追尋之，其中理由所在，亦不難用哲理以解釋之。而何以有種民族則有此政制，而其他則否，則仍不能由此完全解決也。不特不能解決，而此種殘餘之現象(Residual phenomenon)乃無人能知，無人能解矣。

二

風俗之約束者，其始有裨於人羣，其後乃有害於人羣，舉此而衝破之者，則討論也。然政制之嘉惠人羣者，無論其過去，現在，未來，其餽遺之豐，實不止此一事。不佞於此，非欲爲自由張目也，特有三事爲常人所不甚留意者，不可不特爲一言之耳。

在野蠻時代中，曾經奏凱之人性，文明時代亦因而襲之，然未必卽適於文明之情勢也。人類在古初最長之處，卽爲喜動。其時事物簡樸，無繁難之題，能用力最勤，而耕殖狩獵之所獲最富者，卽爲成就之人。能殺敵最捷，能殺敵最多者，卽爲成就之民族。一切社會誘引之事，無非使人於勤，一切懲罰之加，無非加於惰者。故歷代相傳，無不以逸怠濡滯爲大戒，及其弊也，則人皆輕率喜動，無復有靜坐沈思之力矣。

柏斯嘉 (Pascal) 有言，生人之弊，大都「因人不能安居於一室之中。」不佞於此，並不欲過事推求。惟有一事，吾人不可不知。假使人類能早爲安坐，則吾人之所得，必不止此，而人類之智力，亦必

較爲深進。吾人觀於質科之興，卽知此言爲不誣矣。假使非有人安坐以研究圓錐體之形態，非有人安坐以研究無限之學理，非有人安坐以觀察天體之運行，則必無現代之天文學。既無現代之天文學，則必無船舶、水師、殖民地等，而近代生活，亦不成爲近代生活矣。在此喧闐紛鬧之世前，必先有沈靜多思之人。蓋設無此面色蒼白之士子，則安有此繁富緜麗之世界。當其探蹟研機之時，世人莫不目笑存之，以爲若曹之所爲，何與於吾儕之事者，孜孜矻矻，有若坐井觀天，用力雖勤，直同夢嚙。科學之興，什九皆興於此舉世蔑棄之人也。假使舉世不非笑之，且從而誘掖之，則人之用力者當益衆，而科學之發明，當益有可觀矣。不幸而當時乃有行之一念，橫亘胸中，遂使好學深思之士，乃多爲之阻止，此則生乎百世之下，尙不能不令人扼腕嘆息者也。

假使吾人知科學之所以裨益人羣者若何，知科學之所以出世若此之遲，而成就若此之少者，乃因人類過於喜動之故，則當知喜動者，乃人類之大病矣。然過動之弊，此特其一事耳，尙非其大害之所在也。不佞既言之矣。此事之來，乃因當時事物簡樸，無繁難複雜之問題，故咸以動作之迅捷相尙。如甲之殺乙，乃先於乙之殺甲，則所存者爲甲之種。然而生活中之問題，則不復如此之淺顯也。在

近代社會中，欲求動作之確當者，必先有考慮，先有智識，先有想像，此均皆假之以時日而後可，斷不能倉卒以從事者。卽以殺人之術言，古人迅速之習，多從此處養成，若在今日，則亦崇尚遲緩矣。今日之殺人如麻，不稍猶豫者，必不能諡之爲良將也。如毛奇 (Von Moltke) 者，戰功最偉，最善殺人之人，然其用兵則特慎重。故殺人一事，今昔亦有不同。然戰爭雖日趨遲緩，而慈善之舉，則猶是急促若不及待，慈善於人，是否有益無損，義至淺顯，本可毋庸詞費。然利害錯綜，亦有遼難論定者。蓋因急遽之故，常致弊害叢生，而仁漿義粟，未必遂能惠及人羣也。夫利害相權，固無人敢以善舉爲非，然假使樂善不倦之人，若非由其蠻野之祖先中，傳有立即行事之性習者，則惠澤所施，固無人敢議其後矣。

卽以商業言，過動之弊，亦往往可見。擁貲不厚之人，常以營業太廣而敗，此固由求富太急，亦實因動作過多。若力量本屬不雄者，則其陷於此弊尤甚。譬如資本之運用，祇能行之半日者，若再勤勞半日，則所業爲之蕩然矣。設能鎮定自持，逍遙半日者，則安分守己，終必致富也。再觀遊戲之事，其理亦正相同。狩獵射擊，行遠登高，若在英人爲之，乃同奮力之事業。故外人有言，「英人之假日，乃困人之遠行。」斯言也，實不啻謂吾人之精力能力所賴之以立足世界之中者，乃有時得之之人不能善



用而擯節之也。

又再就人類之玄思言，此中亦可見過動之蹤跡。凡諸哲學，均經成爲系統，然因其互相矛盾，則其中難信之處必極多。好事之徒，取空廓之玄理，以著書立說，解釋宇宙。然宇宙之運行，乃處處與其言相反，因其所言之理，適相反也。少年新進，往往甚喜其言，而在學養有素者觀之，則遲疑不敢遽信。單辭隻義，稍蘊義理者，固未嘗不爲人樂道。若巨帙鴻篇，取途演繹之哲學，則不免令人躊躇矣。蓋假使其所籀斷者悉無謬誤，然試問前提何自而來。孰敢謂真理所在，乃盡在於是耶，又孰敢不謂其中真偽相間，不必畢生爲之窮研耶。人類精力，溢出而成哲學，復爲之張大其辭，以成專著，其實簡括數語，固足盡了其義蘊矣。

假使思想之舊術，就術言術，固不得爲真，而從此而起之反抗，亦不必卽足置信。革命者，亦有其過度之力量者也。人之喜動，隨處而見，不必因破壞建設而遂有殊，而破壞之爲事，或且易於建設。一經破壞，則舊事不復重提，一惟新物之是尙，故其爲動，乃彌甚也。

不佞闡論至此，可謂詳盡矣。今所欲問者，則以討論而成之政制，亦足以阻此諸事耶。或竟能爲

之減削耶。曰：然是二事者，蓋可由討論而得之者也。凡欲阻一事之速行，則必先聚衆人而爲之商量斟酌，以期集思廣益。若各人之所學不同，性習各異，則互相商兌，辨析微芒，自無慮行事之太驟矣。每一類人各有代爲發言之人，每人所見不同，必有反對抗辯之處，對此反對抗辯者，又有其反對抗辯，事非相持，互相糾彈，於是事理之真相明，而行動乃不致流於魯莽。雖有時發言盈庭，無所取決，事機緊急，因是耽誤，如馬考萊君所謂戰爭之事，不能置之辯論會社之下者，然就防止太驟之行動言，則固如討論政制之善也。

喜動者，亦有以知其事之利害矣。彼曹以爲現在之人，事事委之委員，而委員者則空談闊論，一事無成，故彼曹之所痛心疾首者，乃在國會政府。因諡以嘉萊爾之名曰國家之虛談。(National Palaver) 又復計其往復辯難之時，互相軋犄之語，咨嗟太息，恨不能再得克林威爾 (Cromwell) 其人，運其精練果敢之力，以治此今日之英倫。凡此詆諆之語，來自不止一處，哲學家欲以新法嘗試，以此爲言，慈善家欲削除積弊，以此爲言，革命黨欲破壞舊制者，亦以此爲言，莫不以爲討論一事，最有妨礙於行動，不可不亟撥除之。此皆急功近利者流，固未足與語玄妙之理也。

且攻擊討論者，又復綜其大概言之，不止單舉一事一義，以爲吾儕之精力日方銳減，舊時英明速斷之力，既不能再求之於常人。不獨國會，委員會，不能遇事迅決，卽謂無人能之，亦無不可云。若不佞觀之，則攻擊之言，誠爲不謬。蓋經此證明，乃知人類得自遺傳之變動，今既日就銷亡矣。不佞固深望其如此也。以此爲缺點而爲之致憾者，固非不佞之所贊同，而不佞則甚盼攻擊之言較諸事實，益爲精確。激切狂暴之動作，固既略有減削，特就其所應減削者言之，則尙不過其中極小之一部耳。此芟芟之物，吾人何從而得，蓋得自討論之政制也。討論者，就證據而審其真僞，就一事而爲之鉤稽探討，務使各方之言，均能盡量而出，此豈古代年老狂惑之時，所能望其項背耶。精力之減，卽減於斯。他人以此爲憂，而不佞則爲之竊喜也。且所謂銳減者，果經銳減耶。吾人於一事而有定見，且知其所以得之之方，則坐而言者，卽可起而行矣。今日之軍人，其精銳未遜於古之軍人也。今日之商人，其權衡子母，鈎心鬪角，大利所在，捷足先登，則不獨未下於古人，而精警玲瓏，實且過之。昔人之具有思想見解者，亦祇有此寥寥可數之思想見解，其偏缺不全，至屬可笑。一國得此，而他國不得此，或他國之所得，爲此國之所無，均爲事屬偶然，無足奇異。若乃尙不知他人之所持爲何物，以其立異，遽起殺之，

則其凶橫悍厲，尤爲斲絕人理。爲問今世，亦有此耶。假使人類之智靈，不止於吾人之所有，則吾人辨別是非，爲事固極易。旣不能過此而有所加，則一人以爲證據確鑿者，他人視之以爲微末不足道，吾人於此應承認其懷疑之態度。若欲固從，須無疑慮。若欲滅異，必有所宗。此在今日乃得稍稍見其端倪，不應再於此而又爲之遏制也。然卽此旣大有造於人羣矣。因有討論，疑慮斯生，而討論之興，乃興於政府之辯難（或用筆或用口）此則吾人所應爲之謹騰曲踊者也。

此爲自由政府之利，所以遏抑過度之動作者。尙有一事，則較爲奇詭。不佞言之，恐將取笑，然理本如此，不足爲異也。吾人須知各種相爭，設使他事均同，則勝負之決，乃決於人數之多寡。人數多者，必其能制勝者也。人數多，旣利於人數少，而生殖易，則能使人數多。於是人性中，乃有一種貪多務得之意。顧經濟學家謂人類有兩種需要，一爲所覺之需要（Felt want），一爲實在之需要（Real want）。此所覺之需要者，乃不幸而大於其實在之需要也。吾人試往倫敦一行，則知此言不謬。凡諸大都會中之罪惡，無非緣此而來。試觀大都會中，熙來攘往者，何可勝數。有碎其心者，有喪其身者，有虛糜其精力者，有故爲裝飾以支持其門面者，有飲食過度，而致疾病纏綿者。以精神言，則有志望遼

闔坐臥不安者，有思力極銳，而因孜孜生事，遂致落魄無所成就者。甚至機器代勞，尚苦其不足，高車代步，尚苦其難行，何莫非因貪多務得而自尋煩惱乎。

此事之弊，固同好動，然試問討論之政府，亦有法以治療或減削之否。夫治療固有所不能，而減削則不佞敢謂其可至。此種推論，覺似離奇，不佞恐人謂吾故造前提，以實吾說，則請一讀斯賓塞公之言。斯公者，吾英之哲學大家，於此極有研究者也。今引其言如下。

「吾人以人口之迫壓，不能不求文明之進步，而此種進步以構造及職務言，均有待於思行兩物之分別。社會中平和之競爭，日趨激烈，則人之神經系統，以大小言，以繁簡言，以靈挫言，均應有所增加，以期並駕齊驅。精力之來，來自感覺，所以自給者在此，所以瞻養其家人者亦在此，競爭既日劇烈，則人之感覺亦當與人之腦經，同時加大。於是自制之感情，高遠之觀念，設使他事均相等者，爲成事故，亦應有所增加。蓋感覺較大，造思較深，則神經中之消費，必較大，而所用之材料亦較多，故不能不爲之調劑也。故以構造言，以運用言，人身中之神經，其所擔負，亦較重矣。以此，文明人之腦，較野蠻人之腦，所大幾十分之三，而其縐紋亦較繁密。由此觀察，則知將來文明日進，其變化尚無窮期也……」

：然天演與生殖，乃適相反，無論自持之機關，是否日加擴大，日益複雜，日益活動，而材料之取需，則足以減少種族生存之儲蓄。故就神經言，以其構造職務之矜貴，思力與生殖間，乃日相背馳。本書第三百四十六節，曾說明大腦發達，與生殖機關較難成熟之故，又於第三百六十六節，及三百六十七節中，曾證明生殖蕃則意氣墜，而人常求學之時，因用心較多，則生殖之力較減。故以將來人類之演化言，則生殖之力必較退也。」

斯公之意，以爲人之欲以智力爲生者，必不能多生子女。雖有時此說或不盡然，（此其人或有過人之精力，）然假使此人飽食終日，無所用心，則其所生之衆，必與其孜孜矻矻時不同也。故以平均言，智者之所生，必少於愚者之所出。

假使此說不謬，（凡最精於哲學者均信此言，）則於不佞所言當能了然矣。所於促進智力者，無過於智力之討論，而所以促進智力之討論者，則無過於討論之政制。吾人之種族中，所有之智力，祇有此量。若用之於一事，則必不能復用之於他事。因用智力，故須用智力所需之物。古人用此爲生產，而今人則用此爲智力。討論之政制者，意在生產智力，故兩者在昔雖似相遠，在今則甚接近，吾人

知此，則知自由政府蓋未嘗不能就人類過度之動作，而爲之療治也。

且討論改制，又不獨足以彌此人類相傳之缺憾也。並能增加可傳之美質。此種美質，（或撮合諸種美質）果爲何物，若欲詳加詮述，必須另立專章，不能以本文之殘餘，而宣此精深之義蘊。今姑就不佞之意，而爲之賜以一名曰，生動之調節（Animated moderation）。

試執途人而問之曰，何以富有天才之人，其所論著，乃與他家不同，則其人必答之曰，其中蓋有調節。其言不致遲鈍，亦不鋪張。既不太多，亦不太少，其鑒別極爲銳利，而無蹇滯之弊，雖有時張脈僨興，若流於鄙野，然千錘百鍊，銖兩悉稱，字裏行間，皆幾經斟酌而後出之者也。求此作家於吾英最爲完備者，其爲史葛德（Scott）乎。若何馬，若莎士比亞，亦皆此中翹楚也。（莎翁因所受之教育，所處之時代，均有不良，故有時未免流於過度。）此三君者，無論其高下若何，要皆有一物相同，即將生氣與分兩，精神與理考，合於一鑪而冶之者也。

以行動言，英人之所以凌駕他族者，亦以其具有此質故。吾知吾之言此，必有人大肆攻擊，以爲吾人既不爲他人所喜，而內中又常喃喃不平，則必無人願作斯言者。然以一種意味言之，英國者，乃

世界中成功之國也。雖其行事時多過失，然仍不失其爲精美得意之事業也。其所以有此造詣者，正以其得有此種特質故。今試問商人之所以制勝者，果何術耶。則必曰，富有精力，而又不致濫用也。又再就英國實行之偉人，而欲得一語以描寫之者，亦必曰其人極能行事，而又能調節有方也。其人不<sub>一</sub>必卽爲完人，或粗率無禮，或愚昧不學，或語言無味，然其能調節精力，則自若。設吾人進而詢其調節<sub>二</sub>之方，則彼於其所行所止，或竟不能自言其故，第知其行乎其所不得<sub>三</sub>不行，止乎其所不得<sub>四</sub>不止耳。

若於吾英政治家<sub>一</sub>中，而求此人，則當無過於柏馬斯頓 (Palmerston) 矣。前時世人之謳歌此公，在今既成過去，而威靈既失，亦不能使之重生，其人之智識，容或不高，其人之想像，容或不廣，卽其人之宗旨，容或絀於遠見，而多謬誤。然吾人縱能反對其宗旨，而其操術則固無甚可議也。彼之行事若左右不定，然未嘗爲之震顛，且一遇危險當前，則勒馬懸崖，不復前進。是蓋能於玲瓏活潑之中，而寓以執中御變之道者也。

既有此質，則能於人生中產生無數之良果。何事爲善，何事爲不善，有此質者則能辨別之。既知其爲善，則起而求之，亦以其有此質也。特人之智慮，秉自於天，不能因有此質，而使凡人皆必智耳。討



論之政制者，卽所以產生此質者也。凡人固守極端之見解，有同瘋狂者，必不能處此政治生活之中，而構思治學，毫無倫脊之人，尤覺難以一朝居此。故吾人所視爲金科玉律者，乃精力彌滿之節制，以其全體言，蓋最適於人類之生活者也。

此三大利者，皆討論政制中所有之事。然就其原始之用處言，則尙屬次要之事。其最大之利益，所以普及於生民者，乃以人民能逐漸創作，遇事考詢，遂能脫離舊習之束縛，而入於自由之域也。效力之溥，方興未艾，卽相懸甚遠之人，或毫不相關之事，亦將蒙其惠施矣。曼德拉君(Mr. Mundella)者，最富於經驗之法家，嘗告吾人矣。英國藝匠，雖不及他國之溫文飽學，以發明創造之力言，則又爲他國之所不及。故能爲此君啓迪貢獻者，亦惟吾英之藝匠，非他人所能逮也。

復次，再觀前世紀中陸克(Locke)與牛頓(Newton)在科學中之位置若何，及本世紀中達爾文君之位置若何，則知英人思想中，亦具有此質，故諸公造詣之深，發明之富，亦非他族所及。其故所在，仍在討論。蓋有討論之政制，則思想爲之增高，爲之迅奮，使人皆知深思默想，未嘗有傷，而才智之士均用心於此，而不欲浪費於他途，此蓋非專制政體所能幾及者也。夫縱使自由政制，亦有其弊，

而此種創作之希有，功效之偉大，則得此既足可以抹殺一切矣。吾人於此亦惟有用孟德斯鳩之言以自慰曰：此種榮耀之自由，無論其代價若何，吾人應倏然自足以此昇天也。

## 進步第六

不佞作此書，既反覆推闡，不厭求詳。然主旨所在，仍待申明。雖言之未免過冗，然以此重要隱昧之學，則與其浮泛無當，寧可失之繁瑣也。

不佞於前文曾言，有極輕微之原因，常足使一民族由停頓而進化，或由停頓而退化。常人對於此力之影響，往往流於錯誤，以為其力所及，及於每人，惟其直接之影響，乃有考慮之可言。不知除此一事外，尚有他事，其為力之大，且常過之。即性格之成，所以陶鑄其民族者，乃有新穎之模型(Model)也。與此相似者日益加多，與此不同者，日益減少。一二代後，民族之面目頓改舊觀。其中特出之人與昔不同，而摹倣之結果，亦遂有異。假使有強固之因由，能變人所好所惡之定格者，則怠惰之民族，可

變爲勤勉，富厚之民族，可變爲貧困，拘束之民族，可變爲放蕩，遷移轉徙，一若有魔力運行於其間也。何以有進步之民族少，而不能進步之民族多，其所以阻止民族，使其不能進步者，究爲何物，吾人以此原理，或能爲之解決乎。然此中又有先決之難題焉，則何謂進步，何謂退步，吾人應須辨明也。即在動物界中，何種動物爲高等，何種動物爲下等，亦尙無適用之定律，爲生理學家之所共遵者，辯論紛呶，相持不已。若以益形複雜之人類政治言，則吾人果據何標準，謂一民族爲進化，他民族爲退化，一時代爲進化，他時代爲退化。曼寧 (Archbishop Manning) 有一標準，赫胥黎 (Professor Huxley) 又有一標準。此以爲進者，彼以爲退，彼以爲退者，此以爲進，各有所求之鵠的，亦各有所懼之災殃。而一人之所懼者，乃反近於他人之所懼，兩說相斫，未有以相勝也。復次就藝術言，所謂進退者，又有誰爲之規定耶。賴斯經 (Ruskin) 以爲是者，他人亦以爲是耶。他人以爲是者，賴斯經 又以爲是耶。即賴斯經 一人之所是所非，果悉爲其適心稱意而無反覆猶疑者耶。賴斯經 之所是所非，亦遂無人敢議其是非耶。

不佞於此，深恐如漢美敦 (Sir Wm. Hamilton) 之所言，不能解決之問題，即取而斬去之。不

佞於此，亦不欲高坐堂皇，取美術、道德、宗教之爭點，爲之一一判斷之。惟不佞所欲言者，則爲可以證明之進化（Verifiable progress）所謂可以證明之進化者，一百人中必有九十九人以此爲然，而無復有他種足以成立之說以反對之，而就此反對之人言，其中意見參差，不相一致，無以相易，則悉可置之不顧也。

以極少之英人處於澳大利亞之土著中，此英人之所優於澳人者果爲何事，則曰其智力不同也。此英人者能敗澳人於戰爭之中，能取其所好於澳人之手，又能任意殺戮以自恣。就大概言之，凡諸原始之民，尙存於天壤之間者，其性命實懸於歐人之手也。且尙不止此。英人之居於澳洲者，家中怡情適意之事較多，又非澳人所能及。插駕萬卷，坐擁百城，服飾器具，用宏取精，此爲澳人之所不知，亦爲澳人之所不重者也。其所賴以克制一切者，則爲其本身之力，既有此力，又能用之。故其人能歷艱難而尋快樂，以視蠻人侷乎遠矣。

若吾人將道德上，及宗教上，較爲高遠，較多爭辯之問題，撇去不論，則知英人所以優於澳人者，有此數事。第一英人較能操縱天然之力，而澳人則否。以一英人與一澳人較，雖英人不能引奔馬郎

而射之，或不能取火石 (Earthenstick) 以燃火，然以二十之英人挾其所持之器具，其所能改變之事物，必非二十之澳人挾其所持之器具之所能及也。第二、操縱天然之力，不獨在外，而且在內。英人者，不獨有較良之器械，卽其自身亦爲較良之器械也。培備慈君 (Babbage) 有言，機器之用，非以增加人力，乃以調節人力，紀錄人力，此則文明人爲之，必較勝於野蠻人之所爲也。第三、文明人不獨較能操縱天然，且較能知其所以用之之方，蓋於其身心兩事，較善調攝，較善行樂也。文明人能儲蓄，而野蠻人不能，因文明人能見及將來，而空廓無當之蠻人，則不能也。文明人所喜者爲溫和而連續之快樂，而野蠻人所喜者，則爲粗野鄙陋之刺激。凡此三事，可括以斯賓塞之一言曰：進步者，使人較易適於環境之謂也。(卽使人身內之力及其意願，適於身外之運命及生活。) 夫吾人中容亦有如老年之蠻人，謂曾嘗文明之味四十年，而所得乃不償其所失者。然此種謬誤之觀念，實不必置意。以大體言，如德性之薰陶，如粗淺之教育，以及其他彰明較著之事，皆文明之利益也。雖其邊際所及，容有可疑之處，然有徵之進步者 (Verifiable progress)，則固王道蕩蕩不獨發明者之所深喜，抑亦用之者之所樂道也。

設吾人不就此中理解，爲之推求，則所以使人有進步者，果爲何物，必終於不能解決。若吾人就單純之問題，先爲解決，則吾人於難題，必不能解決。此一讀哲學史，而知其不謬者也。凡科學造詣極深，而卑以自牧，謙讓不遑之人，常言凡諸考察，其自視甚高者，宜抑之，其自視甚卑者，宜揚之，故吾人之所討論者，雖無過生人衣食之事，然必先將此易事解決，然後於藝術、道德、宗教諸難題，乃能張口論列也。

然即限於此事而爲之解決，既覺其非常困難矣。吾人意想中之所期者，往往證以事實，適相背馳。馬考萊君有言：「在實驗之科學中，有一種達於完備之趨向，在人類之每人中，則有一種改善其狀況之趨向。」此兩種原則者，實所以挈人類於前進者也。不佞所謂有徵之進步者，就此義言，則吾人可謂人類之進行，每步中，皆有其獎勵之物也。凡人有所發明，利於一己，而惠及他人時，必覺其受人尊敬之樂，其樂乃彌甚，蓋有益於人生者，即有造於自身也。今日發明之人，報酬往往甚豐，下至衣飾之微，苟能時樣翻新，則赤手立可成家。即在古昔社會之中，工業改革，亦有獎品，爲之鼓勵於其間。特其所得較微，不及近世之豐耳。天然者，有同校師，校有高材好學之士，則頒之以獎品。且即就最初

之社會言，能自助者，天亦助之，不獨助之，且必極力以助之也。

就此考求，則人類進步，應極普通。何以在事實言，乃極罕見。不佞既言之矣。停頓者，人類中最常見之狀態，進步者，乃其罕見而偶有之例外，此就歷史所述，而知其不謬者也。

在未有歷史以前，其能作史之民族，必輕早有進步。否則將無歷史之可言也。人能將日常瑣事，爲之描述，此於文明，既極爲進步，卽此欲爲描述之一念，亦既足爲進步之特徵，固不必待秉筆直書時，而始爲進步也。然有此進行中之一步者，乃其數（指種族）極少，卽欲求最下之史，亦不可得。當吾人既有歷史之時，乃知世上各種中，其無歷史，無進步者，蓋居最多之數也。

然則進步中顯然易見，自然易得之原因，何以不產此顯然易見，自然易得之結果，何以人類之運命，與吾人之所期望者有殊，此蓋不佞於本書中，曾經反覆研究，而於下文將總論其解決之方者也。

吾人須知，人類之進步，必須賴諸人之合作。一人或一家之所能創立者，爲數必極有限。就令此言爲不然，而孤立之進步，亦將無蹤跡之可尋。卽以最粗淺之合作社會，或最下等之部落，最脆弱之

政府言，較諸孤立之個人，其能力之大，亦相差遠甚。蓋假使而有孤立之個人，無論其形態若何，吾人即勉強諡之爲人，亦必早經絕跡於大地矣。故人惟有合作之羣 (Coöperative groups)，乃能進步。此爲進步中第一要義。不佞不用部落、民族、諸詞，而用羣之一字者，因部落、民族，即爲合作之羣。此義未必人人能遽曉，而其所以特有價值者，乃即因此。假使吾人無此合作之約束，則吾人之社會，早爲有此約束之社會所屠滅矣。第二，此羣中之人員，人與人間，須極相似，庶易於合作，便於合作。而此種合作之所恃者，爲心神二物間吾人所能覺察之聯合，欲求覺此，則感情與心意中，必須有確實相似之處，至其如何得此，可不問也。

此種必要之合作，與必需之相似，何自而來，以不佞觀之，則來自習慣法律之權威也。在最初之時期中，祇有嚴肅酷虐之規律，並無柔悅可愛之權能。而此種規律之來，乃來自偶然之迷信，或一地之意外，其童駭可笑，莫此爲甚。栢馬 (Captain Palmer of The Fiji) 曰：『此種人民，最爲守舊。一日有一土酋偶行山徑，因不慎而躓，於是其隨從亦隨之而躓。獨有一人不肯效者，則羣起而詰其是否智過渠魁。』吾人試思之，人生盲從至此，效顰至此，亦尙有生趣之可言耶。此事所引，雖特指其



短處言之，然習慣法律之縛人，亦約略可見矣。此物從何而起，吾人不能明言其處，此物何以有此偉力，吾人不能明言其故，第知其一言一動之微，亦爲此牢籠束縛，而不能自脫耳。

既知此習俗之成，乃成自不得不然，則亦知古代之孤立，亦出於其所不得不然。以事實言，凡諸偉大民族之成立，皆出於隱潛秘密之中，故能經緯錯落而不致陷入迷途之中。如希臘如羅馬如猶太皆以自力而成，一無依傍。其對於種族言語不同之人，特爲仇視者，正其所以獨異於人之處。處當時之社會中，而有此物，實不啻其時之南針也。其後漸與外人交通，乃將所以鑄成其人民之性格者，一舉而衝破之。心力之衰，行動之亂，皆出於此。於是人民之信仰，既有動搖，而教俗之束縛，社會之拘攣，亦遂岌岌不能自保矣。

故吾人觀於此事，而知原始時期在於社會中之用處。其時通商貿易，視同蛇蠍，因其足以阻礙各族之孤立，而輸入新事新物，以搖動人心也。吾人今日視通商爲大利，而其時之人民則擬之爲巨災。吾人今日視戰爭爲大害，而其時之人民，則視之如鴻恩。風俗者，因競爭而後能改惡從善，而其習俗之適於戰爭者，則獨蒙戰爭之惠。蓋戰爭中所能勝人之性格，必吾人應冀其能勝人者也。

至於政制之最良者，則其利於戰爭，亦非不良之政制所能幾及。文明初次奏凱之時，即父族之民族，戰勝母族之民族之時也。其家庭有嚴密之組織者，蔓延於大地之上，良田沃土，均為據之有之。其家庭無嚴密之組織者，則遁迹於山谷之中，垂釣於孤島之上。家庭制度者，以其最高之形言，即文明制度也。假使茲世之大，無復有散處之蠻人，其組織構造，悉遵古法者，蝨居其間，示吾人以尚存之證據，則吾人平時思維所及，在在與此相反者，將無法以其反面之真相，昭示吾人矣。吾人既有此零碎之憑證，以供吾人之比較，則知其初蓋有甚多之奇制，業經煙消泡滅，不獨毫無紀念之遺留，即雪泥鴻爪，欲藉是而想像其時之狀態者，亦不可復得。此又吾人所應諦審者也。

不佞於此，不能再行廣事推論。惟吾人須知較良之宗教，其有造於初民，亦正同此理。蓋有此宗教，而後人民乃能信此萬有世界。若野蠻之人者，屈服於迷信之下，即此吾人棲息之世界中，亦震懾而不敢行。有所不為，因其徵兆不佳也。有所敢為，因其事甚吉祥也。非經神之誥誡，而得神之允許者，幾於手維足墊，一無可為矣。至於較高之宗教，則無復有此奴思恐怖。如希臘人，如羅馬人，如克林威爾所部之士卒，俱有所信之神，此即生民之進步也。信此神者，以世界為世界，無復有迷罔眩惑之

思於其所應治之事，卽就其力之所及而爲之。人類之道德爲之益堅，而種族之能力亦遂爲之日固矣。

凡諸原始之改良，無不有妨於戰事。如賞鑒美術，耽尙沈思，有益於心神，卽有損於體力。然此皆後起之事，若在最初之期，其最初之事，則無過以粗率嚴酷之風俗束縛人民耳。凡諸民族，皆屬遺傳合作之羣，爲固定之風俗所羈絆。其縛之最堅，而束之最固者，則必其能制勝他族，而其風俗亦獨最稱良善者也。勝者生存，敗者滅亡，而最初之世界，亦遂爲之改善矣。

此種縛於舊習之世界，其經歷之時間必甚長。據最初之歷史所紀，當時之王國，內有無數之舊羣，無不自以爲來源極古。故有史之初期，仍是古貌古色，未嘗有嶄新之觀也。假使人性而可以逐漸改良者，則時代愈近，人民必益馴善寧靜，而易進於文明。特其爲事極爲濡滯耳。雖得天獨厚之民，進步較捷，而後代較前代，以多數言，總不能相差甚驟。且卽此微細之改良，又常有一種幽祕之力，使之復還原形，而返於鴻荒之境。人類社會歷史中，其最初之事，皆單拙無味，然此亦未嘗無益於人羣。蓋柔和可教之物，吾人諡之爲人性者，乃由是而形成也。

然吾人又須知此時之所難，並不在於保守此世，而在於了結此世。吾人因改良茲世，而有風俗之束縛，而風俗之於茲世，乃又膠黏不解。進步之停頓，即因此也。此種束縛，如何解去，其解去時之遲滯若何，不佞皆曾一再申言。蓋所以解去此束縛者，即討論之政制耳。既有討論，然後人類乃能改善其狀況，而機械之方術，亦得日趨完善矣。

此種步驟，一經發動，於是人類中一切較高之才能，於此有徵之進步中，乃有迅捷確定之效力，而人生之成敗，遂視其調節之力如何以為斷。調節者，美質也。所以扶助此種美質者，又有其精美之物。人之好尚高雅者，其鑒別亦必精細，若好尚粗鄙，雖有時未必即動輒得咎，而不久終必鑄成大錯。以玄學言好尚與鑒鑒，實為人心之權衡。有此權衡，則能靜待各種觀念（或屬於生活者或屬於藝術者）鑄型於人心之中。若鑒別不精，好尚粗鄙者，則躁率無章，行動太驟，終必沾汙此種想影，而使其暗昧無光。人之能將幼眇之美感，與行事之矜慎，合而為一者，亦正同此理。蓋此事之綴聯，乃因其具有精細之力也。人事紛繁，情欲萬種，行為動靜，常為膠擾。若能藏身於寧靜之藝術中者，必不易覺此也。是故培植高雅之好尚，實足以促成精細之鑒鑒，而精細之鑒鑒，則大有造於文明之生存。宗教

之精美者，能使人調節適宜，亦同此理。凡諸智力上之好尚，大都均有節制之力。人見有美物，則欲取而吞噬之，惟有此節制，則能規律自繩，不成貪枉。人類之所以不致名利之心太熾，流而忘返者，蓋端視此力也。

然不佞於此，似可不必再行多瀆。此中原理，亦至顯明。讀者第取不佞之言，前後參證，便足知其義蘊矣。人類中有此特惠，當古昔戰爭之時，固覺徒成障礙，其後改制付之討論，則爲力日大，而其存在亦遂日固而難動搖。且此特惠者，既打破故規舊習，而喚起人類創作之力，於是人性乃能盡量發展，而貢獻其所能，以成此有徵之進步。吾人所以對於自由爲之鼓舞謹騰者，蓋正爲此也。自由者，乃一種發展鞭辟之力，其於政治，殆猶光熱兩物之不可缺。處專制政體之下，而有時亦有創作之可言者，乃因其非受先代之賜，卽沐鄰邦之恩。然其爲物則簡陋脆弱，不能久持，一二傳之後，丁適用之時，欲尋此物，則旣凋亡矣。

吾人欲就有徵之進步，而詳察其情狀者，則可論之處尙多。如科學者，卽自有其祕密者也。人惟自助，乃能得天之助。故必有探頤研機之人，而後天乃予之以祕方，予之以致富成名之術。欲使人了

解動力，其事並非易，即於動力學中，而欲解極簡之題，亦未必人人皆能。然航海之所以能發明，天文學之所以能成立，一切物體運動之學理，所以能不朽者，乃因其有不合時之人，孜孜矻矻以窮究其事也。試問當學子埋頭伏案之時，一民族中，亦有能知以此怪異之法，遂能宣洩天地之蘊藏者耶。是故假使一國所遵之路爲迷塗，而他國之所行者爲偶合，則倘無交通之方，縱他國之智力，未必遂勝於人，亦必爲之望塵莫及矣。假使世無發明鐘表之人，則有兩人於此，一赴快車，一赴慢車，其先到之人，未必遂智於後到之人也。若不佞之所見爲不謬，則古人之智識，何以異此。吾人若欲就有徵之進步，爲之立一專說，則必先就此而決其是非，並於質學之發達爲之作詳細之疏述。此猶吾人欲證釋人類快樂之發達者，必先知快樂之事物，其初從何而得之也。是故欲於進退之理，而窮究其故者，必先於自然之主司，所影響於人類者若何，爲之詳細分析，並就此主司中之變動，而爲之詳細分析，然此非不佞之所能詳論也。欲就此偉大之問題，而爲之解決者，惟有分別爬梳耳。不佞之所欲解釋者，乃在不佞觀之，欲求進步，須先具備何物也。（不佞尤側重古代之進步。）世人於此，考察不甚周全，故不佞特爲一言。假使不佞之所見，而有謬誤者，則拋磚引玉，因此而起之討論，其見地之高，析理

之誠當必有愈於不佞之所爲矣

