

新智識叢書

我的信仰

英國羅素著

何道生譯



商務印書館發行



ME,
B561.54
21

新智識叢書

我的信仰

英國羅素原著
何道生譯述

商務印書館發行



3 2285 0440 7

譯者弁言

兩年前國內文壇上發生了一場科學與人生觀的混戰。在這混戰中，可分出最顯著的兩派來：（一）主張科學不能影響人生觀，（二）主張科學能影響人生觀。這種論戰發生的原因，當然是唯心唯物兩種哲學在那裏作祟；但「科學」和「人生觀」兩個名詞的意義不確定，實在也是一個原因。例如「科學」這個詞，英文裏本有三個可能的用法：（甲）是多數的（*sciences*）；（乙）單數的（*science*）（丙）是特指的，如（政治科學）（*political science*）。（甲）是具體的指各科學，所以在中文裏叫「科學」是恰當的；（丙）是具體的指某種科學，所以在中文裏應在「科學」之上，冠以該科學的名稱（乙）是抽象的指這些科學範圍以內的知識，可以稱爲「科學的知識」（*scientific knowledge*）。所以說到「科學能否影響人生觀」的問題，便有兩種可能解

法；（一）是各科學對於人生觀有無影響，（二）是科學的知識，對於人生觀有無影響。要解答這兩個問題，先要知道「人生觀是什麼？」要知道「人生觀是什麼」當然先應知道「人生」是什麼。一句話祇要知道科學對於人生有無影響，便能知道科學於人生觀有無影響了。

人生是什麼？簡單說，便是人類生活在自然界裏，要求存在而不受自然勢力的蹂躪和束縛罷了。一方，「人」要求存在；而他方，「自然界」常常威脅他；於是他應付自然的智力便逐增進；到現在總算有相當的成就。物理的科學使人類生活上獲得相對的安全和自由；生理、心理、優生、社會等等科學漸漸告訴我們改善人類本身的方法；例如我們知道康健、疾病、強壯、衰弱、樂觀和悲觀的心理、品格和道德等等，都能用人為的方法左右的。

若把科學當作「知識」的一種解說，則科學又不能不影響人生，人的生活，總不出兩種勢力的支配：（一）是導原於動物、野蠻人、祖先的慾望、本能，

情緒和品格等等的遺傳；（二）是逐漸由經驗的積聚，理智的選擇而得的知識。前者是生活的基本，後者是生活的手段。沒有前者，人便不成其爲人；沒有後者，生活之道便慘苦艱難簡陋野蠻了。若沒有科學的知識，那迷信，習慣，神話，宗教，也是免去恐怖，增加樂觀的一種生活之道；若並這些生活之道而沒有，那便不成其爲人了。人從歷史上看來，不支配於迷信，習慣，神話，宗教等等，的知識，便受支配於合理的知識或科學的知識。換句話說，不能信仰迷信等等，祇有信仰科學的知識；質言之，總有所信仰，不能無信仰。所以人生是決受科學影響的。

人生觀是什麼？人生觀就是人類生活在自然界中，因生理的和知識的不同而發生的不同的行爲理想。知識的獲得，混說一聲，來自環境；如伴侶，習慣，迷信，自然界人事界的刺激，個人的感想，教育的社會的影響，科學知識的探討和傳佈都是。各個人的人生觀便隨這些環境和個人生理心理而不同。

科學知識改變人生觀的勢力，當然駕乎迷信等等之上，（一）因為科學的效力大，（二）科學更有改變人格的可能，生理心理優生等等科學就有這種傾向。所以人生觀，也是不能不受科學影響的。

有些人以為人生觀由於直覺，也有一部分理由；若說全由直覺，那便不能成立了。人生觀構成的原因多哩，一個直覺濟得什麼事。再，「直覺」這個詞太神祕了，大家很容易誤會。其實直覺便是一種感覺（*sensation*），這種感覺以小孩和野蠻人為最著。小孩善觀氣色，便是一個例子；女子的直覺也比較銳敏。總之直覺也是一種知識的方法，生活的工具，於人生當然是有影響的；但說人生觀全由於牠，那便錯了。

主張人生觀不受科學影響的人，也有一部分理由。他們以為科學無論如何發達，物質文明，無論如何進展，人類的爭奪，殘殺，痛苦，悲觀，必然如故；而物質文明未臻現境的時候，人類的幸福，實未必有遜於今日。我碰到有些人部

以下層階級的陶然自得爲證明。（我不敢貿然贊同這種說數；我讀杜斯土亦夫斯基（Dostoyevsky）、迭更斯（Dickens）、斯吐活（Stoves）的寫實小說，覺得下層階級對於痛苦的感覺，並不麻木。）我以爲下層階級的陶然自得，原因是很多；樸實的定命論和迷信的人生觀，都是原因。他們真如拍拉圖所謂過的是黑窟裏的生活；我們決無崇拜他們的生活之理。我們祇有請科學增進我們的知識和情愛來實現美滿的生活。

咀咒科學和謳歌過去的人們，祇見科學的殺人而不見人。叫科學殺人。人類的殘忍好鬥的劣根性，明明是過去遺給我們的。這好比過去給現代的一個魔咒（curse），現代人還不能解脫。科學自然有助我們解脫的能力，祇要我們能善用科學就得了。科學有兩種可能：（一）是致惡；（二）是造福；走那條路端在我們人自己，科學不能代負責任的。

羅素這本小冊子是去年出版的。他在這裏把科學不能完全爲人類造

福的罪咎，歸諸人類互相仇視的劣性，個人主義的道德，文過飾非的宗教，和良的教育，國家主義的橫行上面。他相信科學不獨能駕御自然，並有駕御人性的可能。他以為美滿的生活，必是全人類的生活，以愛情為基礎，而知識為指導的生活。現代的人類是個畸形兒，他單發展了他的知識，而不發展他的情愛，故科學纔能殺人。這是羅素攻擊個人主義傳統道德，迷信宗教極力的一本倫理著作。值此中國對於科學尚懷疑懼而個人主義盛行的時候，我特地譯出來，作大家的參考。

譯名下有「註」的記號的，即書末有註釋者。

一九二六，四，二七晚譯者

我的信仰

一 自然和人

「人」是自然的一部，不是和自然截然相反的東西。他的思想和行動，同樣逃不出支配星球和原子的定律。自然的世界和「人」比，誠是龐然一件大物（現在的自然界雖較之但丁（Dante）時所設想的，大了許多，）但已不及百年前所見的那樣大了。但科學在這個世界中，似乎處處都將碰到盡頭了。科學告訴我們宇宙祇佔領有限的空間，光能在數萬萬年之內繞行宇宙一週。科學告訴我們物質是陰陽電子構成的，陰陽電子有一定的大小，一定的數量。牠們的變化或者不是連綿漸進像從來的設想一樣，而是極微小的

斷續的突進。這些陰陽電子變化的定律，顯然可用幾條極普遍的原則把牠們歸結起來；有了這許多原則，若再知道了世界全程中任何一段歷史，便可把過去未來的一切事情都行決定。

所以自然科學已將迫近完成的時期而漸少新奇有趣的發現了。支配陰陽電子運動的定律已經找得，所餘的工作，便是指定千萬事情在世界全程中的位列。這些決定世界過去未來的千萬事情，或者是有有限的；論理上說來，儘可載在一巨冊中，放在薩瑪賽院（Somerset House）註的計算機上，供問事者的翻查。到這種地步，人類的興味和發現期內的狂熱，差別到什麼程度，那便不易想像了。不過這時候，我們所得的感覺，或和登高山而結果祇在山巔上的雲霧中，發現了一所裝置無線電的酒店同。我們的興味，恐怕還不及阿姆（Ahmes）註時代的一張乘法表罷。

「人」便是這個無生趣的自然界的一部。他的肢體和其他物質同樣，

是那遵循物理公律的陰陽電子所構成。有些人以爲生理學決不能變成物理學，但他們的根據實在不足以使人信服。我們說他們錯誤，有較強的理由。

我們的思想並不是獨立的，牠有賴於神經組織，恰如旅行的相需道路。因思想消耗的能力，似乎得諸化學作用；如腦中少碘，便變狂人，就是一個例子。

心理的現象，似乎受制於物質的組織。設這個假定而不錯，那末孤單着的陰陽電子，必然不會「思想」，正和單獨一人的不能賽足球同例。進而推論，個人的思想，決不能超肉體而存在，肉體死亡，思想也便隨而死亡；因爲肉體一死，腦的組織便毀，而思想在神經上旅行所需的能力，也便隨而發散。

「上帝」和「靈魂不滅」兩個觀念，是基督教的武斷，在科學上得不到佐證。但宗教也不是必不可少這兩個觀念的，佛教便是個例子；到我們西方，便把牠們看作宗教的唯一根本要素。上帝和靈魂不滅，雖在科學上得不到佐證，但因其言之動聽的緣故，儘有人去信仰，正如相信自己是好人和敵人是

惡人的心理同例。但這兩種信仰的立足點，我可找不出來。我並不是說，能夠證明上帝的無有；我也不能證明撒但（Satan）的虛妄。基督教的上帝或者存在也未可知，其餘亞令辟斯（Olympus），埃及，巴比崙的神祇或者也都存在。但這些假定到底真不真，那便沒人知道了。這些假定都超乎或然的知識以外，我們去討論牠們，徒然費事；所以我也更不多說了。

但個人的靈魂不滅的問題，則情形不同了。這個問題不是全然超乎知識之外。人是日常世界的一部分，科學便以這個世界為對象，則決定人存在的條件，當然有發現的可能。一滴之水，並不是不滅的，是可分為氫氧二氣的（設「水」在分解之後，猶能保持牠的水性，那我們便無話可講了。）我們的腦也不是不滅的，因為肉體死亡了，牠的組織的能力（organized energy），也便隨而沉着無用。總之，現有的佐證，在在使我們把心理現象看作被包於腦組織和有組織的肉體的能力裏面。所以我們以為精神生活和肉體生活

相終始，是合理的想法。這雖還是一個或然性的論斷，但和最科學的論斷較長短，必無遜色的。

但這個論斷，依然有許多駁論。靈學會的探討，自以為死後餘生 (survival)，有科學的證據 (scientific evidence)。他們的手續在原則上，自然科學的。他們的證據，凡具有科學精神的人，自無否認的道理。但死後餘生的假定的有無價值，便看牠的前提可能不可能為斷。無論何種現象，可能的說明，必不止一種。但在幾種之中，我們必須擇一種前提上最站得住的說明。那些傾向死後餘生說的，並沒有做這種選擇；他們以為此說是靈魂現象最好的說明。而站點不同的，則又另起爐竈。在我看來，袒護死後餘生的靈學上的證據，要比牠絕然相反的生理上的證據薄弱得多。因為死後餘生說的理由薄弱，所以去相信牠便是不合理；反之，牠的理由若能強於牠的反對論，那我們不信牠，便是不合理了。

但肉體死後的餘生和靈魂的不滅是兩件事情。死後的餘生或者就是靈魂滅亡的延期。但人們所渴望而信仰的，乃是靈魂的不滅。信仰靈魂不滅的人，以爲靈魂和肉體是截然不同的兩件東西，靈魂和牠在肉體上的表現是不可混同的。我以爲這玄學上的迷信。「心」和「物」祇不過是應某幾種目的而造出來的便利名詞，並不是最後的真實。陰陽電子和靈魂同例，也是論理的創造 (Logical fictions)；牠們各有各的特殊歷史，牠們都是無數事情的連串，都不是單獨的歷久不變的整體 (single persistent entity)。這個道理，祇要一看人生發生的經過，便可知道。考念了受精，懷孕，嬰孩生活等等事實，我們不能不疑靈魂不可分割，自始存在的說數。靈魂明明像肉體一樣，的逐漸發生，一樣發源於卵子和精蟲的結合，而不是不可分割的東西。這種說法，大家不要誤會了就是唯物論。我只以爲萬物都是有組織的，沒有所謂最初的單純本體。

玄學家用了無數的理論來證明靈魂的不滅和無處不在，但經不起一個簡單的測驗；就是靈魂不死說的起源，還在我們渴望長生的慾望上面。玄學家卻沒有一個注意到這一層，這實是聰明人受慾望蒙蔽的好例。假使我們對死沒有恐怖，那靈魂不滅的念頭，必然無從發生。

恐怖，實是宗教上人事上種種武斷的根源。我們大部的社會生活，受對人的恐怖的支配，我們的宗教，則爲對自然的恐怖的產物。「心」「物」的敵對多少是人的幻覺（我們知道）。但除「心」「物」的敵對而外，宗教還有一個更重要的立足點：這便是人意可左右和人意不能左右兩種存在的敵對。這兩類東西的界域，不是絕對不可移動的，如科學的進步，人類御制自然的能力的增加，便是一個證明。但移動儘移動，人力不能御制的東西，依然存在；如世間的種種大事和天文學範圍內的事情，都不是人力所能轉移。人力所能細微左右的，大都屬於或鄰近地球的東西，但御制的程度，究竟也有限，

例如「死」便是我們最不能操縱的一件事；我們的努力，祇能把生命略爲延長一些。

宗教的產生原想消弭人意和自然間的畛域。宗教肯定了一個上帝，以爲宇宙受制於上帝；上帝慈悲仁愛，祇須動以祈禱，便可達間接御制自然的目的。在古時，每每祈禱之後，必有奇驗（miracles）；現在天主教裏，尙有這種事情，不過新教裏已失卻這種力量。但上帝既能以自然律產生最善的效果，當然雖無奇驗以應祈禱，這種宗教信仰，必仍足以做人化（humanize）自然界，消弭「物」「我」的妙法。至於靈魂的不滅論，新教仍竭力維持。這一來，又配了庸衆（除少數不怕死的醫家之外）的胃口，原來庸衆大都怕死，這種信仰雖不能全祛他們的恐怖，卻可聊爲安慰他們一下。

宗教，因爲根源於恐怖，所以對於有幾種恐怖，牠竟視同神聖，目爲美德；結果一般懦夫便受了一重保障，而靦然自得。這是宗教替人類造下的大惡因。

原來一切恐怖，都是惡的；我們要消弭牠們，當求助於勇敢和合理的思索，不當借力於神仙故事。我相信死後要和草木同腐，而所謂「我」也要隨而消滅無遺。同時我又日進衰老，而酷愛生命。但我決輕視畏死的心理。我以為快樂不必當真，因快樂有終期；思想和愛情，不必當假，雖然牠們不常住。世間不少以死於刑台為光榮的英雄；我們人，考慮一下在世間的地位，也不應太自菲薄。向來寢饋於神話的溫柔鄉裏的人們，偶為科學洞開了窗戶，當然不免打幾個寒噤；但到後來新鮮空氣自會叫他們神清氣爽，同時雄偉的自然自會使他們胸襟廣闊。

自然哲學是一件東西，而價值哲學 (philosophy of value) 又另是一件東西。兩者是不能混同的。什麼善，什麼不善；什麼當愛，什麼不當愛，權在我們；至於什麼是什麼，什麼不是什麼，那便權在自然哲學了。反過來講，我們不能因自然界對於萬物無優劣的品評，隨而也不品評萬物；更不能因為這是自然

律，因而使生過分的崇拜。我們是自然的一部分，我們的慾望，希望，恐怖的產生，都依隨牠的定律（物理學家逐漸在那裏發現。）我們受制於自然，是自然律的產物，永遠是牠的芻狗。

自然哲學不能徒限於地面。地球，在自然哲學的眼裏，祇是天河中間的一顆小恆星領轄下的小行星。把自然哲學侷促一區，以期迎合這小星上的寄生蟲的脾胃，這是何等可笑的事情。生機主義（Vitalism）和進化論，就犯了這種毛病。牠們祇見生命的事實，以為這是全宇宙的特徵，不是祇限地球表面的特徵。樂觀主義和悲觀主義的哲學，同樣跳不出簡陋的人情主義（humanism）的範圍。但自然哲學告訴我們，這個廣大無垠的世界，本身上無所謂善惡，無所謂美醜。那些以「人」為中心的哲學，毛病就在忽略天文上的觀察。

在價值哲學上，情勢便不同了。在這裏，「自然」是我們像想的一對象；

一切事物，不論真假，我們都有褒貶的權衡，除我們之外，更沒有其他的標準。我們自己便是價值的唯一判斷者；「自然」在價值的世界中，祇是一個屬員。在價值的世界中，「自然」自身祇是無善無惡的中立物，既無值得崇仰的地方，又無值得譏刺的地方。價值是我們的創造，是我們慾望的產物。在這個價值的世界中，我們便是至尊無上的主權者；在這裏，我們若向自然俯首，那我們便放棄了我們的主權。我們所以要規定善良生活，不是爲了自然，也不是爲了人格化的上帝。

一 善良生活

善良生活的意義，隨民族時代而不同；故往往發生問題，目的和手段之爭，便是一個例子。有些人以爲避免犯罪，監獄是最好的方法；有些人以爲教育的方法更好。這類的爭論，有些還有佐證，有些卻沒有佐證。托爾斯泰反對

一切的戰爭；有些人則崇拜正義的戰爭。這並不是手段的相異問題，而是目的相異問題了。謳歌戰士的人們視刑罰爲善舉，而托爾斯泰則目爲罪惡。這些問題實在難談得很。因此我們也不能證明我所謂善良生的必是；我祇能疏述我的見解，而希望其無誤。我的見解是：

充。滿。情。愛。而。受。知。識。指。導。的。生。活。

知識和情愛可以無限制的擴展，所以善良生活的增進，也是無止境的。

某種生活固善良了，但更善良的還有。單靠知識和單靠情愛，都不能成爲善良生活。在中世的時候，有地方發現了瘟疫，修道士每每勸人家齋集在教堂裏祈禱；結果，疫氣的瀰漫，便至不可收拾。這便是有情愛無知識的一個例子。最近的大戰，便是有知識無情愛的一個例子；牠的結果，就是殺人盈野，流血千里。

所以情愛和知識是不可偏廢的。情愛可以叫人求知，知識可以助人施

愛；情愛雖較知識根本些，但沒有知識，則雖欲利人，亦必乖願。醫學便一個能說明我意的例子。設我病了，那好友便不如良醫；設公共衛生不良，則慈善心必不及醫學的發達。但情愛依舊是不可少的；不然，科學的利益，必為富人所專有。

情愛這個詞包含許多情感，我現在的用法則更廣汎，叫一切情感都概括在內了。牠是橫亘於兩極之間的一種情緒（不是什麼「主義的」東西，為「主義的」情愛，我不相信有這麼一回事。）情愛的兩極：一是純粹的美感（*pure delight in contemplation*）；一是純粹的仁愛（*pure benevolence*）。我們對於無生的自然物，如見美景，如聽音樂等等，祇覺美感，而不動仁愛的。這種單方面的享樂，當然是藝術的根源。這種心理，小孩子較大人為強，因他們小孩看東西，每每存一種功利的眼光。我們待人接物的時候，也每每受牠的支配，不知不覺把人當作審美的對象，因而感到有些人可愛，有些人可憎。

情愛的另一端，便是純粹的「仁愛」（羅素這個詞有特別意義，他用來表示和利己背馳的完全的利他心的——譯者）犧牲自己性命去救癲瘋者的人，便受這種情緒的驅使。父母對於兒女的情愛，也是一個例子（父母雖見了兒女快樂，但他們強烈的情愛並不因相見之樂的有無，而受影響）。「仁愛」這個詞，相習原是表示一種虛偽的世情，實不足以代表父母維護兒女的心理。但此外要找一個充分顯示利他慾望的名詞（利他慾望，以父母對兒女的爲最顯最強，此外一切利他情感，都不過是他的支流或變型。）到也很難，就是「同情」這個詞，也祇能表示我意的一部份，不得已，仍用了「仁愛」這個詞。但我要聲明一下，就是我的所謂「仁愛」，祇是一種情緒，不是什麼原則，更沒有什麼高超的意義，包含在內。

完全的情愛是美感和仁愛兩原素的結合。父母對於美好的兒女的快樂，便包含這兩種原素；兩性間的完滿愛情也如此。但在兩性情愛中，利他心

祇存在於雙方心心相印的時候，到一有變易，便要被嫉妒心滅殺，那時候幻想的美感或者反能增高。有美感而無仁愛，易流於殘酷；有仁愛而無美感，易流於冷淡而不近人情。一個人希望他人的情愛，決不單望人愛他的美，同時必更望他人對他有愛護心；換句話說，他所冀望的，乃是美「感」和「仁愛」兼全的情愛。但人們在這兩種要素中，每每有所偏重；羸弱的嬰兒和身罹重疾的，必重愛護之情；而雄偉丈夫和絕色美人，則必愛人崇拜之情勝。總之，我們的期望人家愛護的心理，隨我們求助的需要強弱為轉移。這或我們的實際生活不甚切合，但至少還是生物學上的論理（Biological Logic 即指生物界的普遍法則）。原來我們的求愛，還在避免岑寂之感——在求個相知；既不祇是求個同情，也不祇是求種愛護。完滿的情愛，不單是對我們有愛護之情，還要對方能了解我們幸福的內容。這種了解，便是知識——是善良生活的另一要素。

在完滿的世界裏，凡含生之儔，都當做全愛的對象，都當享受「美感」，「仁愛」，「相知」三者混合成的全愛。這並不是說，在這個世界裏，我們便當用全愛去愛一切含生之儔。事實上，毫無快感徒招憎惡的東西，不知有多少；若違反天性，定欲從醜類裏看出美來，恐不獨不能如願，並且還使自己審美力也要毀壞。例如臭蟲，蚤虱，白虱等物，非像古舟子（ancient mariner）一樣麻木，註決不能發生美感的。有些修道士，果然把牠們叫作「上帝的珍珠」，但他們並不真正有愛於這些醜類，他們的動機還在炫耀自己的超絕塵俗。

利他心的擴展，固很容易，但不是沒有限制的。若有一人愛一女子，他不必因女子另有愛人而退讓，即使退讓了，我們也不會說他一聲好。在這種場合，我們以為儘可競爭，毋庸退讓的，因為按之實際，他決不能再有全般的利他心對他的情敵了。所以我以為在這個地球上，善良的生活，無論如何，總以動物性做基礎；不然生活便要麻木到索然寡味了。文化並不是要斬絕動物性，

乃是要修正動物性；那些禁慾的修道士和離羣索居的隱士，因為抹殺了這一點，所以不能成爲全人。使世界而全以這般人做分子，世界便要悶死；總之，這些人，祇要有幾個便足以點綴社會了。

上面種種，是說審美的快感是真正的情愛所不可缺的成分。但在現在，實際的世界中，我們對物的快感，不是隨物盡同的，乃是因物而異的。因爲如此，我們雖欲拿同一的愛，加諸一切人，也爲勢所不能。所以遇到自己的快感和利他的仁愛衝突時，最好的方法，還是將兩者折衷一下，不爲自己的快感和犧牲他的仁愛，也不爲利他的仁愛犧牲自利的快感。我們不能過於輕蔑本能；不然，必致食報於隱暗之中。所以我們在努力達到善良生活時，不能不於人性的所短加以考慮。這裏，我們又涉及知識了，略爲說一說。

我所謂善良生活所需要的知識，並不指倫理的知識，乃指科學的知識和種種特殊的知識而言。嚴格些說，我不承認有什麼倫理的知識。我們要達

某種目的，我們的指導，便是知識，汎汎的說，也可算是倫理的知識。但行爲的是非，我相信是沒有標準的；即使我們要判斷一件事的是非，也祇有就正於或然性的後果 (probable consequence)。例如現有一個待達的目的，則去達的方法，端賴科學的發現。道德規則的善不善，就看牠能否達慾望中的目的爲衡。我所謂慾望的目的，並不是說我們應當慾望的目的。應當的慾望，祇是他人許我們的慾望。這些慾望，大都是站在我們上面的人，如父母，師長，警察，判官等等給我們的慾望。你若對我說『你應當如此做如此做，』這時你的心理，就在叫我服從你，或者可用權力的時候，便可臨之以賞罰。一切的行爲道德，既以慾望爲根源，則道德觀念，除非能左右慾望的，當然不能算爲重要。但道德觀念所以能左右慾望，原因還在人類好譽惡謗的慾望上面。道德觀念是社會的勢力，我們若要實現某種社會意願 (social purpose)，勢非操縱這些勢力不可。我方纔說，道德應就正於或然性的後果，我的意思，就是說，我願

大家對於能實現社會意願的行為，予以承認；而對於沒有這種可能性的，則予以否認。但目下的情卻不然，傳統的道德大都違反社會的意願。在下章裏，我還要把這個題目講一講。

理論倫理學的膚淺不實用，在簡單的事例裏很顯明。例如你的孩子病了，情愛叫你生出醫治的心願，知識叫你知法。至於說一聲半三不四的『最好去醫治』的倫理學，是完全不中用的。你必以慾望的傾向爲目的，知識爲手段，而後直接動作。醫小孩如此，其他的行爲，不論善惡，也必如此。所異的，就是目的有所不同而知識有上下；若說真有能強人爲所不願爲的方法，必是夢囈。總之，所可能的，祇有用賞罰的制度（其中社會的褒貶，也是一個很大的勢力），把人的慾望略加造作罷了。所以司法的道德家應有的問題，就是怎樣用立法的權威，來改革賞罰的制度，以達人類慾望的最高限？若立法界的慾望而違反社會的慾望，那便可說立法界的慾望不良。原來品評行

爲的標準，就在慾望上面，除此而外，便無標準。

所以倫理學和知識的區別，不在牠是一種特殊的知識，乃在牠是慾望的產物。倫理學所需的知識，和一切其他方面所需的知識，毫無兩樣；所不同的，就是牠的內容（一）欲望的目的（二）達到此種目的的正当行爲。但要使正当行爲的定義，大家贊同；那行爲的目的，必須根據大家的慾望。若單以增高我的入款爲正当行爲的定義，大家必譁然反對。所以無論那種倫理的理論，要使牠的效力偉大，總要根源於多數的慾望。但我承認，倫理的理論，和倫理的教育不同。倫理的教育的任務，在增進好的慾望而減弱壞的慾望。牠是另一種方法，我們往後還講哩。

現在我們可以把本章首所講的善良生活的用意，更說得明瞭些。我說善良生活須包含情愛而導以知識。我的慾望，就想自己去過一種最善的生活，同時要求眼見人家和我一樣。我的理由，就是在這樣一個社會中間，人

類的慾望，較之情愛知識兩缺的社會，更易滿足。這祇是種滿意的生活，我既不說牠「道德」，又不說牠「罪惡」，因為這種觀念，在我看來，都沒有科學的根據。

三 道德規律

人類所以需要道德的實際原因，就爲了慾望的衝突。慾望的衝突，可分爲社會的和個人的。個人的慾望，今日可和昨日衝突，亦可在同時間衝突，如我今晚既想飲酒，又想不誤明日的公事。慾望的滿足，有「全」「缺」的不同。欲求控制有方，端賴善於節制；我們應取「全」的路走，不應取「缺」的路走；所以任情縱慾，雖於人無與，也爲我們所不許。邊沁（Bentham）以爲全部道德，都從自利產生；人祇要爲自己打算，結果必無背於道德。這種見解，我可能贊同。古昔暴君目殺人爲至樂；在囚犯無多時，他們也知道少殺幾個，爲他

日眼福留地步。照邊沁的說法，暴君可謂善爲自己打算了。但這種儉德我可不能讚美。我不是說儉德無用，我認牠爲善良生活的一要素；便是獨居孤島上的魯濱遜，雖與人無與，但爲增加自己全盤的幸福計，也不能不遵守這種道德。這是種不爲一時衝動所勝的有計算的行爲；在兒童的德育訓練上，便少不得將牠做主要的課程。但所可惜的，便是成人之後，並不能處處以此種道德自律；不然，世界恐怕也就很容易變成樂園了，非理性的盲目衝動所造成事情，如戰爭等等，也便可以避免了。但儉德雖重要，可不是道德中最有趣的部分，因牠祇是自利的產物。

儉德以外的道德，差不多和法律或俱樂部規則同性質的東西。牠的目的在使人相對的避免羣居時的慾望衝突。但可能的方法則有兩種。一種是刑法的法則，一種是教育的法則。前者着目於表面的和諧，後者比較的是根本解決。前者逢人有妨礙他人慾望的事端，則伴以難堪的責罰；如社會的

譏評，便是大家認爲最重要的一種。詐僞陰謀，便是這種法則的產物。後者着目於人性和慾望的改向，使個人的慾望不與他人的衝突。這個法則的工具，是情愛，不是仇恨，是慾望的調和者，不是衝突的激盪者。所以有情愛的兩人，能共甘苦；有仇恨的兩人，則日必水火。

善良生活是情愛和知識的結合。設這個論斷而不誤，則道德的善良與否，當然祇須視其是否含有兩種要素爲斷。但歷來的道德，都不能無弊。阿仔鐵克斯人(Ancos)註以爲不喫人肉，太陽便要晦暗，所以把喫人肉當作不得已的職務。這是他們的知識的錯誤。但他們若對於被犧牲者稍存情愛，或能悟其非。又有些野蠻人，迷信日光，可以授孕，所以把十歲以上十七以下的處子，都幽閉在暗室裏。試問我們文明人的道德是否和這些野蠻人根本不同？我們是否祇抨擊罪大惡極人情不容的行爲？我以爲我們的道德並不能超脫野蠻的習氣。

現行的道德是功利主義和迷信兩者的奇妙混合品。因為道德的發生，淵源於迷信，所以迷信在現行的道德中，較功利主義的勢力為大。古時頗有許多行為，大家以為是要觸犯神威，殃及人類的，故特為法律所不許。罪惡的觀念，便造端於觸犯上帝的想念上。但何以某種行為，得罪上帝，而某種行為，便不得罪上帝；則無理可講了。例如羔羊肉不能和其母之乳同煮，唯一的理由，便是說上帝的召示。但上帝的召示也不是統一的。如向來的傳習，禮拜六不作工，新教徒便解作星期日不應遊玩的理由。以同一的上帝而前後所發的禁律，卻會不同，豈不奇怪嗎？

對於人生有科學見解的人，決不受縛於聖經的解釋和教會的講義；決不滿意於『某某行為有罪，某某行為銷罪』的文章。他做一件事，必要問一聲：這件事到底有害無害；或更進而問一聲，貿然相信傳統的道德，到底有害無害，而後決定行止。他必以為現行的道德裏，含有無數純粹迷信的成分，尤其是

關於兩性的部分。他必視這種迷信和阿仔鐵克斯人的喫人肉一樣殘酷。使人類而彼此互有幾分情愛，便不會有這種殘酷的行爲。但無熱血的冷酷者，便喜歡維持這種傳統的道德。教會當局的擁護黷武主義（militarism），便是一個證明。此外看他們對待罪人的刻毒，更使人不得不當他們爲假藉道德的殺人者。

我們看一看人從胎中開始生命起，到歸於墳墓止，其中所受於迷信的痛苦有多少。爲何我要從胎算起，原來在胎中的時候，人已受了迷信影響，若未經結婚人的兒子，便是不啻社會的私生子；若患花柳病的兒子，便不免承襲父母之苦厄；若生齒過繁，教養不給，則窮困，不衛生，雜交等等弊病便跟着叢生。解決這苦厄，避孕當然是個好方法；但大多數的道德家，則寧願人家受苦，而反對這種方法的。他們以爲交媾而以子女爲目的，便善；以快樂爲目的，便不善；但子女的命運如何，便不加顧慮了。因此，無數的男女，爲了取歡於這些道德

家的緣故，過着不應過的隱痛生活。阿仔鐵克斯人的犧牲者，突然間被殺的命運，恐怕不及終身顛連苦境染有梅毒的兒女的慘痛罷。但這種災禍，教主和政客，便藉道德的名義維持着。設他們對於兒童而稍存情愛和憐惜，必不致於去維持那種人道的道德的。

大多數的孩子在墮地時和嬰孩期裏所受於經濟原因的痛苦，實更甚於迷信的痛苦。在優越生活婦人的孩子，則有良醫防不測，保姆勤養育，精緻的食物，滿足的睡眠，以及適當的運動。但勞動階級婦女的孩子，因沒有這些利益，所以死亡很多。現在公家雖有援助產母乳母種種施設，但功效極微。尤可惜的，公家寧以巨款為交通不繁的富人住宅區域，整砌道路，而於區區乳母的補助，則倍加吝嗇，一有機會，便停止牛乳的供給。這種措置，實不啻將勞動階級的兒女判死刑。但公家猶不足深怪，最奇的便是以教皇為首領的宗教徒，竟大佈迷信於世界，以維持這種社會的不平，和公家的措舉。

迷信的勢力，在歷來的教育上是極大的。不知多少兒童，思想上受迷信的影響。今後教育的目的，當以祛除這種弊病爲目的。現在的教育，仍以迷信爲特性。兒童每有不便的問題，師長不是立即呵止，便嚴加斥責。教育家都利用羣衆的情緒以建立信仰，尤以國家主義的信仰爲甚。資本家，軍閥，教徒，乘着情緒主義 (emotionism) 澎湃，批評精神銷沉的現代，聯合壟斷着教育。再加以人性的盲目，尤使這種教育風行了。

此外迷信加於教育的損害，便是教員的特別選擇。女教員的薪金既微薄，不能成家，滿足性要求唯一的方法，祇有其他方法的兩性關係了。但又爲道德所不許。凡稍知變態心理或憂鬱心理學的人，都知道處女期的延長，有極大的弊害。因教育當局有這限制，所以女子都視教員生活爲畏途，而較有遠志的，便相約不入教育界了。這完全是迷信的禁慾主義的結果。

在中上階級的學校裏，情形更壞。他們必須做禮拜，道德的教育，全操在

牧師的掌握中。牧師不適於做德育教師的地方有二：（一）對無害的行爲，拚命貶謫；（二）有大害的事情，則心焉默許。男女相愛悅而未決定同居之前的性關係，他們一致貶謫。生育限制，他們大多數是痛罵的。至於丈夫加於妻子的過繁生育的野蠻行爲，便毫不顧問了。我從前相識一個牧師。他的妻子以九年產九兒。醫生警告他，他妻子若再舉一兒，生命便要犧牲。下年，果然他的妻子死於生產。這件事，沒有人不說他半個不是。他依然享他的人生權利，而續娶了。所以牧師們若固執『貶謫無害的行爲，而默許有害的行爲』的態度，則他們必如保姆一樣的不適宜於做兒童的德育指導。

禁談性知識，也是迷信加於教育的不幸。主要的生理事實，理應在男女性慾不激動的時候，對他們講一個大概。到了他們成熟的時候，應當略授一些非迷信的性道德。我們應教他們明白性的關係，應取對手的同意，而不可勉強。這和教會的道理不同。教會祇問有無結婚儀式，若有結婚的儀式，丈

夫可以不問妻子有無性交的要求，而一意孤行的。但我們應使男女兒童，各相尊重彼此的自由。我們應教他們不可抹殺對手的志願；更應當告訴他們，嫉妒和強佔是摧殘愛情的利器；應使他們知道生兒子，不是玩意兒，除非確有使兒子有光明的前程（康健，生活優良，教養充分），不可率爾從事。最後他們應知道生育的制限法，花柳病的危險和避免傳染，及已傳染而醫治的方法。這種性知識教育，所加於人類的幸福，必定是無限的。

我們應知道，不生性的性關係，是和國家社會沒關係的私人事情。但現在的刑法卻禁阻某種不生性的性關係。這實是種迷信，因為性關係，除當局者外，不會蒙影響的。常人以為有了兒女可以避免離婚等事，實在是皮相之說了。原來離婚的必要理由，還在相手方有嗜酒，殘酷，兇暴，神經異常等毛病。有了這些毛病，為保全兒女的幸福計，不得不出於離婚了。現在人把不生性的性交當作要不得的事情，實在小題大做了。其實偶然不信仰基督教的

教訓，所致的惡影響遠不及惡德敗行的分毫。丈夫每年向妻子要一個兒子，習俗上，雖不算是惡德，但妻子的幸福，卻受了致命的打擊。

道德的規律不應十分抹殺本能的娛樂。但男女人口不相衡時的嚴格單一夫妻制，便抹殺了這種娛樂。但社會實際上決不會去服從牠的，所以結果這種道德便等於具文。所可怪的，這種名不符實的道德，爲何要維持牠，使人犯着不應犯的虛偽？大家固然把虛偽看作不可赦的罪惡，但教會方以爲這是牠權力的效力，而躊躇滿志。

較宗教的迷信爲禍更烈的，便是國家主義的迷信。這個主義，以爲人祇有對本國有義務，對別國便沒有義務。我在這裏並不想評論這個主義，我祇向大家說一聲，這種主義不獨違背善良生活的情愛原則，並且也和自利的道理不相容。因爲偏狹的國家主義，即使得勝了人家，自己也不見得不受損害。神學的罪惡觀，所加於社會的另一不幸，便是對於罪犯的待遇。現在流

行的『罪犯是惡人，罪犯是應受刑罰的』見解，實不是合理的道德所應附和。社會對於有些行爲，自當竭力防止。拿暗殺來說，要社會相安無事，應當防止。但防止的方法，卻須作科學的考慮；我們當取最好的方法。若兩種方法同樣有效，我們當取損害罪犯最小的一個。原來罪犯的不幸，無異罹外症的人，開刀治療是不得已的事，不是可喜的事情。所謂義理之怒，還不過是傳統道德羽翼下的殘酷行爲。我們決不能因傳統刑罰的有效，而不問罪犯的慘痛。設可親可愛的教育而同樣有效，那便應採用教育的方法；設教育方法的效力更大，那更不應再請教刑罰的方法。防止犯罪和刑罰罪犯，當然是兩個問題。大多數的意見，以爲施刑罰於罪犯是一種教訓。我以爲這種意見的錯誤有二：（一）罪犯並非不知牢獄生活的淒慘，（二）牢獄究不是高等教育機關，故人喜歡犯罪入獄。無論如何，牢獄生活總比自由生活惡劣。所以犯罪者並非不知痛苦而犯罪，實是境遇逼成的；知道了這點，唯一補救的方法，

便在改善下層階級的生活。但我並不在這裏深論刑法的改良。我祇請大家對待罪犯對患時疫病者一樣。他們兩者都是社會的危險品，在他們的危險期未過時，應限制他們的自由。但現在社會祇同情於時疫病者，而於罪犯，則任意詛咒，毫不憐惜。這樣的殘酷不合情理，怎能期望牢獄和醫院異曲同工呢？

四 超拔——個人的和社會的

傳統的宗教還有一種弊病，便是牠的個人主義。和宗教相關的道德，也是如此。從前的宗教生活總脫不了靈魂和上帝兩個觀念。個人服從上帝的意志，便算道德的行爲；至於社會的休咎，簡實可以不管。到了新教徒，便把這種獨善其身的理想發展成爲「超拔」(salvation) 或譯「得救」的觀念，在他們的講道中可以聽得。這種個人主義，在歷史的某時期中，自然需

要；但現世界所要求的卻不是個人幸福，而是社會幸福的理想。在本章裏我要講一講個人「超拔」理想對於善良生活的空虛。

基督教產生於羅馬帝國的勢力下面。在羅馬治下，人民沒有參政權；就是被併的民族，也祇有埋沒了獨立的生命，混在這個大帝國的結合當中。在最初二世紀裏，信基督教的，都深知社會政治制度的不良，卻沒有改革的力量。在這種情境之下，自然人人祇有謀自救，以爲世界雖不好，個人可超拔——個人和世界必無絲毫關係的。我現在拿柏拉圖 (Plato) 的理想國 (Republic) 的例子來說，明個人超拔理想產生的緣由。柏拉圖的善良生活是社會的不是個人的；他的「公正」便是社會理想的根本品性。他有國民的觀念，他承認國民應負政治的責任。但到了希臘自由喪失的時候，便有和基督教性質彷彿的斯多噶派 (Stoicism) 出現。這派的人生觀，便和柏拉圖不同，而以獨善其身的個人主義爲善良生活的內容。

在偉大的平民主義治下的我們，應向自由雅典去求合用的道德，不應步專制羅馬的後塵。現在的印度，極和基督時的猶太相類，故有甘地倡着基督式的道德，同樣受迫害於彼拉多（Pontius Pilate）駐化的基督徒。不過印度和猶太有不同的地方，就是印度還有激烈的全民族主義者存在。他們不滿意於個人的超拔，他們要求全民族的超拔。這種趨勢便和西洋的自由平民主義應合。這確是個好現象，但所可惜的，便是民族超拔的奮鬥，處處受基督教個人超拔迷信的阻撓，而不能有極大的自信和十二分的勇敢。

我們所設想的善良生活，必須先有許多社會的條件，不然便等於空中樓閣。我們說過善良生活是一種受情愛感應和知識指導的生活。知識的發現和傳佈，全賴政府和豪富的熱誠贊助。如傳佈力非常強大的癌，我們應當如何防止牠？但現在我們因為沒有知識的緣故，不能解答這個問題。這種知識是須下切實的探索纔能發現的。此外科學，歷史，文學，藝術等等知識，應

普及於一般需要者。政府應當先有種種必要的設備，而後可以責人爲學。最後對外貿易，也是善良生活的要素，設沒了牠，大不列顛的一半居民恐怕便要絕食。這是很顯明的事情，不必多講。總之，善良生活是和世界休戚相關的一個；世界是整體（unity），沒有人能單獨生活的；設有人以爲自能單獨生活，他不是個有意識的便是無意識的寄生蟲。

個人超拔的理想，是往昔基督徒受了政治的屈服的自慰方法，到我們已跳出這種偏狹觀念之後，再也不能信奉了。善良生活，照基督教的正統學說講，便是道德的生活；而所謂道德的生活，便是服從上帝的意旨；而所謂服從上帝的意旨，便是聽從良知（conscience）的指導。一句話，叫人受治於非人的虐政之下。其實我們所謂善良生活，不單包含道德，道德之外，還包含其他許多要素哩——智慧便是其中的一例。講到良知，實是最靠不住的一種指導，因爲所謂良知，無非是幼年耳聞於保姆的俗諺罷了，能有多少的智慧？真正

要過善良的生活，人必須受良好的教育，必須有朋友，有情人有兒女（需要的說法），有充分的進益，不陷於飢寒窮乏，有健全的身體，有趣味相投的工作。這些都是善良生活的要素，這些要素的存在與否，便和社會的政治的狀況有密切關係。總之，善良生活祇見於善良社會而不見於其他社會中間。

獨善其身的觀念是貴族理相的根本錯誤。善的東西，如文藝，科學，友誼等等，固然也能在貴族社會裏發達。如在希臘，這些東西，便存在於奴隸制度之上；在現代則存在於掠奪制度之上。但情愛——同情或仁愛等等——決不能存在於貴族式的社會之中。貴族主義者爲了要維持這種制度，不得不造作人類天賦不同苦樂殊異的說法以自嘲解；不然必不能目擊奴隸們，無產階級，有色人種的苦況而無動於中的。看一看溫文爾雅的英國紳士的毒打黑種人至數小時痛死的事例，便能恍然貴族主義者的無情愛。這些紳士，不問他們的學問怎樣優秀，舉止怎樣大方，談吐怎樣風雅，我終不能認他們的生

活爲善良。人類的同情，固有限制，但決不致於如此狠毒。在平民主義精神支配下的社會裏，除非瘋人，都不應有這種行爲。貴族性的偏狹同情，是同情的死刑宣告。超拔，因爲是個人主義的，所以是貴族式的理想。因此，要人的超拔，無論怎樣的解釋擴展，終不是善良生活的定義。

超拔中，另有一個含義，就是霎時間的劇變 (conversion) 註如 (新約中的) 聖保羅所親歷的變化。雪策 (Shelley) 的詩，便是把這個意義用於社會全體的一個例子。他曾說，到時候，人人都要劇變，無政府的個人主義者都要煙消雲滅，世界便要開始牠的新時代。註我以爲，不獨雪策有這種見解，便是大多數的革命領袖也如此。他們都以爲種種困苦，罪惡，墮落，莫非淵源於暴君，教士，資本家，德國人。這般東西，都是萬惡之源；這般東西而推翻了，世界人心便要劇變，人類便要相親相愛而過快樂的生活了。因有這種信仰，所以他們寧願爲『止戰而戰』。但以戰止戰，並不能達到所預期的願望，所以每每

戰敗者或死亡者的不幸，遠不執戰勝者的失望和悲觀。溯源求本，戰爭有效的信仰，原因還在基督教的劇變說上面。

我並且說革命是絕對不必要的手段，我祇以為革命決不是達到天國的捷徑。善良的生活，不論個人的還是社會的，決無捷徑可抄。要建立善良生活，須先建立智慧，自制，和同情。這是量的問題，不是一朝一日所能希冀的，幼年的訓育和教育的試驗都是有關係的。我們信仰時刻可以劇變的原因，還在我們沒耐心。祇有漸進是可能，但漸進的方法，便是未來科學的問題。我在末章裏，祇能把這個問題，略為講一講。

五 科學和快樂

道德家的目的在增進人的行爲，但人的行爲，依舊是個不堪設想，這種高大的志願，可謂徒有其表了。我既不敢讚美他們所期望的節枝進步，又不敢

苟同他們所採用的方法。他們的方法，表面上是道德的訓育；骨子裏（若他是個正統派（Orthodox），）實是經濟的賞罰制度。道德訓育的效果是不能長久的，一看從薩文那路拉（Savonarola）註起的宗教復興運動者所造的效果，每如秋雲一般，倏忽而逝，便可瞭然。經濟的賞罰制度，效力雖著，但弊害則大極了；例如牠可使人甯願狎妓一時，而不敢交一較永久的女伴，爲了前者容易祕密些，而後者難些。結果維持了娼妓的危險職業，助長了花柳病的傳佈。果然，道德家口頭上，也反對娼妓和花柳病，實際上卻是他們的創造品。

但除了非科學的講道和賄賂之外，能否有較好的方法？

人的惡行，不淵源於無知，卽淵源於慾望。從社會方面講，惡的慾望，便是那些阻礙他人慾望的慾望，或更正確些說，便是助進慾望力小而戕賊慾望力大的那些慾望。從無知上發生的弊害，可因知識的進步而祛除；唯一的方法，就在研究和教育，可以不必深論。但欲祛除惡慾望的弊害，那便困難得多了。

尋常人，不論男女，對人總不免有幾分惡意，不忌嫉自己特殊仇敵，便幸災樂禍於不關痛癢的人。這種對人的惡意，習慣上，往往用名正言順的言辭文飾着，傳統的道德更是牠的面幕。但道德家若真要增進人的行爲，那非把這個面幕揭去不可。我現在略舉幾種惡意的表現法。在得意時故意流言毀謗人是一種；待遇罪犯的慘毒（雖有翔實的證明，善待罪犯效果較大）如白人待黑人，又是一種；牧師和老太太們，高興起來，便對少年演講從軍的義務，也是一種；虐待兒童（塊肉餘生述裏的大衛考伯菲而（David Copperfield）和賊史中的倭利物忒威斯忒（Oliver Twist），並不是虛構的苦憐蟲）又是一種。總之，表現方法，千態萬狀，不勝縷述。這種對人的惡意，是人性中不良的部分；若要世界幸福，不可不加以陶冶。我看這種惡意的影響戰爭，其烈恐怕還在經濟政治的原因以上。

我們既提出了祛除對人惡意的問題，但怎樣謀這個問題的解決？第一，

我們須知道惡意的產生原因。我以為牠的原因有二，一半是社會的，一半是生理的。現在的世界，仍建築在生死的競爭 (Life-death-competition) 上面。

前次的大戰，便是德國和協約國各爲自己的兒女爭個你生我死。這種生死競爭的理由，除了相互視仇以外的惡意，實在找不出爲何不能共存在的道理。人心最恐怕的，便是自己的顛滅；這種恐怖，在有兒女的人更甚。富豪唯恐布爾希維克黨人沒收他們的財產；窮漢唯恐失業和疾病。大家都想替自己求安全，唯求安全的方法，大家以爲祇有制服意想中的敵人。所以每逢不測便驚惶失措，而悲慘殘忍的事情，便由此發生。無論那裏的反動派，都杯蛇市虎，失色相告，一若大禍將臨不可終日；結果便會果真肇出窮禍來。英國的反動派嚷着布爾希維克來了；法國的反動派，嚷着德國人來了；而德國人又把法國人的恐怖作爲號召。這些防患的方法，適足以造患。

科學的道德家應有的重要職務，便在想法祛除恐怖。祛除的方法有二：

(一) 增進全般的安全；(二) 培養勇氣。我所謂恐怖並不是禍患的合理的預見，乃是不合理的感情 (Passion)。如戲院失火，見到危險的人當然不僅着慌的人，鎮靜而有謀略的人當然也見到的，所不同的，後者能設法弭患，而前者卻徒滋紛擾罷了。在這種際會中，所需要的，乃是能導羣衆安全出險的機智，不是無謂的張皇。維多利亞時代的進步迅速，原因就在希望勝於恐怖。我們若仍欲祈求進步，那非恢復我們的希望不行。

凡可以增進公衆安全的舉措，同時必能減少殘酷的行爲。戰爭的防止（不論借力於國際聯盟或其他方法）貧病的防止，公共康健的促進，以及其他種種減少人心隱憂的事業，都有這種功效。但若犧牲他人的安寧而得的安寧——如法國人犧牲德國人，資本家犧牲勞動者，白人犧牲黃人——決不能有所成就。這種手段祇增添了壓迫者對於被壓迫者的恐怖，——唯恐被壓迫者一旦蹶起，報以同樣的待遇——所以實在得不到安寧。真正的安寧，

祇有公平無私 (justice) 纔能獲得。我所謂公平無私，就是說人類都有平等的權利。

除了增進公共安寧的社會施設之外，還有一弛緩恐怖的直接方法，就是培養勇氣的计划。勇氣在古昔的戰鬪上是極需要的，在極早的時候，人已知道勇氣可由適當的教育和食物來培養，如喫人肉古人以爲是培養勇氣的好方法。不過戰鬪的勇氣歷來祇是治者階級的專利品，如斯巴達人 (Spartan) 勇於他們的奴隸，英國的官佐勇於印度人，男子勇於婦女等等都是例子。所以勇氣在歷史上被視爲被貴族的特性，爲時很長。但治者階級的勇氣增加一倍，被壓迫的負擔便增重一度；被壓迫的負擔，增了一度，壓迫者的恐怖便也隨着高一層，同時很厲的手段也便加倍可怕。所以勇氣決不能單由治者專利，勇氣必須民衆化，不然，「人道」必不會實現地面的。

就大體講來，勇氣已漸漸的民衆化了。參政運動的女子已表現了男兒

僅見的勇敢，而獲得牠們的選票。大戰時的普通兵卒，顯示過遠出上將之隊長而和隊副相埒的勇氣，所以退伍後仍有卓然獨立不畏權勢的氣概。就是我們率意毀謗的布爾希維克黨人，自稱爲無產階級的戰士的人，看他們革命前的記錄，也不是無勇之徒。向來以武士代表勇士的日本，自從徵兵制施行以後，勇敢也就普遍於一般男子。所以在過去半世紀內，列強都已把貴族性的勇氣民衆化了許多；設其不然，那平民政治的危險便不可設想了。

但戰鬪的勇氣並不是唯一重要的勇氣形式。他如不爲窮困威脅，不爲嘲罵屈服，不願國人狂怒，都是。這些勇氣，可惜勇敢的戰士沒有。最大的勇敢，便是臨大難而能靜思辦法，不惶不張不情急。這些非戰鬪的勇氣的培養，當然靠教育。無論那種勇氣，都有方法可以助成。如康健，體格的良好，充足的營養，慾望的不阻塞，都能增長勇氣。勇氣是和生理的差別有關，這一層，或者能從貓兔兩種血液上比較出來。科學在這方面的幫助，必定不少；已告訴

我們的，如危險經驗的重複，身體的鍛練，適當的食物，都是。所可惜的，這些利益的享受者祇限於富貴階級的兒童，故還是富豪的專利品。我們雖也鼓勵窮人的勇氣，但所盼望的，祇是奴隸式的勇氣而不是自動的領袖式的勇氣。設我果真能以領袖的資格品性給與人，那領袖便也可不必要了，平民政治便能充分實現了。

恐怖固是對人的惡意的一種根源，但嫉人之美和悲己之不幸的心理，也是一原因。俗諺所謂『癱子駝子的惡意』便是一例。凡是不幸的人，對人對抱怨望。如人的性慾上有窒礙，不論男女，都好用道德的言辭去責備較幸福的人。又如，貧人對富人的疾視，便是革命的原動力。再如，愛情方面的失利，便生妒忌。老者對於少者，每豔羨不置，而好加少者以損害。

據我所知，要減削嫉人之美的心里，祇有（一）改善不幸者的生活，（二）增進強壯者的情感，使他們舍競爭而互助。婚姻不滿意，兒女敗劣，事業無成，

都是忌嫉心的原因。這些不幸，都可用社會的施設去減少；但祇能減少，而不能完全消滅。忌嫉，無論如何，還有牠的站地。歷史上的名將相忌到不共戴天，便是個顯例。一黨一派的政客，積不相容，藝術家的彼此輕薄，都是。要補救些爭執，唯有叫他們不用陰狠的破壞手段而以各展所美的方法競勝。這是藝術家的競爭法，藝術家唯有求自己畫術的進步，而不能毀壞人家的畫術。他們是以美見勝的，而不是以力顯武的；他們的忌嫉，唯刺激自己而不毀傷他人。

科學不獨能減削人性的惡處，且能無限的增進人類的善處（positive excellence），以求人類的幸福。如康健，受科學之賜着實不少；有些人固一味頌揚過去，但無論如何，我們的壽命康健總駕乎十八世紀的任何階級任何民族之上。我相信我們還未盡用科學的長處，不然，我們現在生活的優美，必定還不止此。至於科學的將來和我們的子孫的幸福，那更不是臆想所及了。

自然科學對於生活的影響，向來最大；但今後的生理學和心理學，恐怕還要大罷。人類品格的成因，恐怕便在生理的條件上面；設我們而能發現這種條件，那我們便可多造些偉大人格出來；如智力、藝術的天才、慈悲的心腸，都可藉科學的力量而增高。總之，我們若能善用科學，世界便有無限利益。我在別地方對於人類應用科學的態度曾抱悲觀；註現在我故作樂觀而預言人類有光明的前途，至於科學究走那一條路的問題，不是本文所要討論的題目。

但自來有一種反對科學的態度。這種態度，雖和我方纔的說法不同，但是我曾經略表過幾分同情的。這便是恐懼「人爲」的態度。在歐洲，羅梭（Rousseau）便是這種見解的一個大宣傳家。在亞洲則二千四百年前的老子，說得更其動聽。我以這種態度，有真理，同時也有假理，我們必須分別而論的。現在我們說一說，什麼是「自然」。簡陋些說，在羅梭，便是他幼年所習見的一些東西；在老子則態度更極端了，他連舟車道路都不主張有。註羅梭

因爲習見了舟車道路，所以便不以爲是「人爲」的了。但使他而目擊火車等等東西，他必定要大肆攻擊的。「自然」的信徒，對於衣服烹飪，因爲歷史已久，所以除新奇的以外，便不便反對。他們反對生育制限而不反對嫖娼生活的理由，也因爲前者是新法，而後者是古法罷了。因爲他們態度的矛盾，所以不得不把他們當作純粹的守舊主義者。

但他們也不是全無是處的。如生活素發現之後，向來好「人爲」食物的人，便轉而好「自然」食物了；可知隨從自然，也有一部分的道理。但魚肝油和電光，雖非「自然」的，照現在看來，卻也有供給生活素的能力。這樣看來，若有知識，不隨自然也使得；若無知識，離開「自然」當然冒險，但冒了險而能發現新的「人爲」防險法，豈不較之不冒險好嗎？所以「自然」說，祇不過是叫我們審慎將事的警告。但新方法既勝於舊方法，我們爲何要守舊。如衣服違反自然，沐浴更違反自然；唯沐浴可免去衣服所羅致的疾病，則沐浴便

毋庸反對；再衣服沐浴在康健上勝於不衣不沐的野蠻人，則衣服沐浴，有何反對的理由？

在人类的欲望方面，「自然」說還有些道理。使男女桎梏了強烈的慾望而生活，可謂既殘忍而又可怕了。以這種生活和自然生活比，倒不如自然生活有幾分可以讚美的地方。但不是可以全般讚美的。如隧道火車，雖說是極「人爲」的東西；但小孩搭乘起來，非獨無害，並可使他得一種新奇而有趣的經驗。所以祇要能滿足人類慾望的東西，不論「人爲」「非人爲」，都是好的。

受經濟和權力限制的生活，也是不自然的；但在目前，實在無法避免。如汽船，若沒有火夫，便不能航行。不過這些不良的生活，總須努力去想替代。此外，適當量的工作，簡實是種消遣，非獨無害，並且有趣。所不幸的，便是大部分人的工作太可憐了，最可悲的就是終生不能自拔的工作。人類的生活，不

應過於刻板；既不損己又不害人的衝動，總須給牠們自由活動的機會。我們的生活須帶幾分冒險性。我們應當尊重人性的「自然」，因為我們的快樂的原料就是慾望和衝動。要增加人的快樂，不當給人以抽象的「善」，而當給人以所欲或所需的東西。慾望衝突的避免，和慾望滿足範圍的擴充，胥視我們的科學的努力。我們所謂較善的慾望，便是那衝突較少而滿足範圍較大的慾望。單獨一個人的慾望，可算為不善不惡；一組人共同滿足的慾望，較善於不能共同滿足的慾望。我所謂情愛勝於仇恨，就是說前者能共同滿足，而後者不能共同滿足。

盲目的崇拜自然是愚人。物理的自然，在牠的本身上是無善無惡的；我們應當研究了牠而供我們的利用。至於物理的「自然」和人性的「自然」互相交涉的問題——如人口問題——我們不應當呆看着戰爭，瘟疫，饑荒為人口過剩的唯一解決法。我們不應像神學家一樣，把科學在物理方面的解

決視爲罪惡，而把道德在人性方面的解決（如禁慾）看作德行。他們的勸告，他們自己也不能接受；他們祇拿了陳舊的武斷，來反對節制生育的物理方法。他們自以爲不違反「自然」，卻不知正違反了人性的「自然」。他們甯願叫人類痛苦，忌嫉，相害，發狂；我則甯願違反蒸氣、火同例的物理的「自然」。

「自然」有物理的和人性的區別，不可貿然亂嚷的。

所謂「自然」（人性的「自然」也如此）將來必漸漸消滅牠的獨立存在，而融化於科學的手裏。科學現在固然單教人殘殺；許多科學家也都極願一時的榮盛而犧牲人類的將來。但人類若能稍稍御制他的感情像御制自然勢力一樣，那目下的情形，便會終止，人類便會自由，科學便會使人聰明睿智，克己節慾，息爭互助，而享受善良生活的。（留）

註

- (Somerset House) 爲英國公家建立之一，英國遺產稅局即設於此。
- (Almes) 爲埃及第十八朝時的二皇。
- (Aztecs) 爲墨西哥印第安人之一種。
- (Pontius Pilate) 爲基督時，羅馬所委派猶太總督。
- (Conversion) 宗教家所信仰之人格突然改變。
- (Savonarola) 意大利修道士 (1452-1498)

羅素和勃拉克女士臨行前
本刊同人約他照相王君賡



適來訪故亦加入此為羅素
病後第一次攝影
世英註

瞿世英 趙元任 王 廣 孫伏園
蔣百里 勃拉克女士 羅 素

史術學

思想史

哲學 文學 政治學 經濟學 社會學 教育學 美學

中國哲學史大綱
 東文化及其哲學
 印度哲學概論
 西洋哲學史
 歐洲思想大觀
 近代思想
 近代思想解剖
 現代思想
 現代哲學概觀
 近世我之自覺史
 清代學術概論
 歐洲文藝復興史
 文藝思潮論
 近代文學思潮
 歐最近文藝思潮

胡適 上冊 一元二角
 梁漱溟 一元二角
 梁漱溟 九角
 羅世英 二冊 二元
 林科棠 六角
 過耀根 二冊 一元一角
 唐敬泉 二冊 六角
 南庶熙 五角
 黃鐵華 二角半
 蔣百里 五角
 梁任公 六角半
 蔣百里 五角半
 樊從予 六角
 黃鐵華 四角
 饒秋生 三角

歐洲政治思想史
 大陸法律思想小史
 經濟思想史
 經濟學史
 經濟學史概論
 經濟思潮小史
 社會之思潮及運動
 社會主義之八大思想家
 改造之八大思想家
 社會學史要
 教育理想發展史
 教育思潮大觀
 現代教育思潮
 輓近教育學說概論
 輓近美學思潮
 近代美術思潮

高一涵 卷上 九角
 方孝嶽 二冊 三元半
 臧啟芳 四元
 王建祖 一元半
 周佛海 五角半
 李澤彰 一角
 李季 二冊 二元
 毛詠裳 八角
 易家鈞 四角
 鄭夢麟 四角
 鄭次川 七角
 鄭次川 三角半
 王駿登 四角
 呂澂 二角
 黃鐵華 二角半

商 務 印 書 館 出 版

商 務 印 書 館 出 版

新 智 識 叢 書

生活系統	一冊	五角	人種改良學	二冊	七角
歐洲思想大觀	一冊	六角	優生問題	一冊	二角
各科之效用與學習法	一冊	三角	合作論	一冊	三角半
公民衛生	一冊	五角	勞働組合	一冊	三角
杜威教育學說之研究	一冊	四角半	經濟的政治基礎	一冊	二角半
柏拉圖政治教育學說今解	一冊	二角	社會改造之八大思想家	一冊	八角
人口問題	一冊	六角	近世社會主義論	一冊	五角半
家庭與社會	一冊	四角半	土地與勞工	一冊	四角
近代文學思潮	一冊	四角	科學原理	一冊	五角
都市居住問題	一冊	六角	家庭與社會	一冊	四角半
運動生理	一冊	七角	兒童之訓練	一冊	三角
合作主義	二冊	九角	教育思潮大觀	一冊	七角
社會問題與財政	一冊	九角	婦女問題	一冊	三角
通俗地質學	一冊	七角	婦女之過去與將來	一冊	六角
青春期心理學	一冊	七角	戰爭與進化	一冊	二角半
柏格森變之哲學	一冊	三角	德國富強之由來	一冊	二角
近代思想解剖	二冊	六角	德國實業發達史	一冊	五角
發明與文明	一冊	五角	衣食住	三冊	一元半
將來之大戰	一冊	五角	地球與其生物之進化	一冊	九角
動物與人生	一冊	六角	社會問題	一冊	四角
人類進化之研究	一冊	六角			

Modern Knowledge Library
WHAT I BELIEVE

By

B. RUSSELL

Translated by

HO TAO SHENG

1st ed., Sept., 1926

Price: \$0.20, postage extra

THE COMMERCIAL PRESS, LIMITED

SHANGHAI, CHINA

ALL RIGHTS RESERVED

中華民國十五年九月初版

新智識叢書
 我的信仰一冊

(每冊定價大洋貳角)
 (外埠酌加運費匯費)

編纂者 英國羅素

譯述者 何道生

發行者 商務印書館

印刷所 上海北河南路北首寶山路
 商務印書館

總發行所 上海棋盤街中市
 商務印書館

分售處
 北京 天津 保定 奉天 吉林 龍江
 濟南 太原 開封 西安 南京 漢口
 青島 安慶 蕪湖 南昌 九江 杭州
 長沙 常德 衡州 成都 重慶 廈門
 福州 廣州 潮州 香港 梧州 雲南
 貴陽 張家口 新加坡

※此書有著作權翻印必究※



BC
61.54