

大學用書選譯

西洋思想史

Crane Brinton 著
王德昭 譯

教育部出版
正中書局印行

大學用書選譯

Crane Brinton 著
王德昭 譯

西洋思想史

教育部出版
正中書局印行

究必印翻



有所權版

版初臺月九年二十五國民華中
版四臺月三年四十六國民華中

史想思洋西 用學大
譯選書

角八元一平 價定本基 冊一全
角九元二精

(費匯費運加酌埠外)

Crane	Brinton	者	著
昭	德	王	者
部	育	教	者
譽	元	黎	人
局	書	中	正
			刷印行發

(號三巷一街安泰市北臺)

司公書圖成集 銷經總外海
(號七街海北地麻油龍九港香)

店書風海

(地番六五目丁一町保神田神區田代千都京東本日)

店書海東

(地番八九町前門中田區京左市都京本日)

興(4517)號九九一〇第字業臺版局 證記登業事版出局聞新

(500)

目錄

導言.....	一
第一章 近代世界的形成：人文主義.....	一五
「文藝復興」與「宗教改革」.....	一八
人文主義的周延.....	二〇
人文主義的性質.....	二八
人文主義的政治態度.....	四九
第二章 近代世界的形成：基督新教.....	六三
基督新教的性質.....	七四
基督新教的景觀.....	八一
第三章 近代世界的形成：唯理主義.....	一〇三
自然科學.....	一〇五
哲學.....	一一八
政治思想.....	一二五
近代世界的形成——概述.....	一三三
第四章 第十八世紀：新宇宙觀.....	一四一

啓蒙思潮的代言人·····	一四二
啓蒙人士的信仰·····	一四九
啓蒙綱領·····	一六二
啓蒙思潮與基督教傳統·····	一七四
第五章 第十九世紀：新宇宙觀的擴展·····	一八五
新宇宙觀的調整與修正·····	一八六
維多利亞時代的中道·····	二〇三
第六章 第十九世紀：來自左右兩方的攻擊·····	二二七
來自右方的攻擊·····	二三三
來自左方的攻擊·····	二五七
概述·····	二七三
第七章 第二十世紀：非主知主義的攻擊·····	二七五
非主知主義：一個定義·····	二八八
當代非主知主義·····	二九二
第八章 第二十世紀：未竟之業·····	三二三
西方文化梗概·····	三一六
我們當前的不滿·····	三三二

導言

一冊在第二十世紀中葉撰寫的思想史，即使起首不作一番辯解，也得略加解釋。因為在我們近代思潮中，有一種思想認為思想沒有影響人類行為的力量。當然，這一不祥的兩歧之論，一部分根本不是真的兩歧之論，而祇是在不甚正當的玩弄「思想」二字的（至少）兩重常用的意義：把思想當作「觀念」或「概念」，當作某種我們已有的東西，和把思想當作「理想」，當作某種我們想要獲得的東西，某種「更好的」東西。我們可以用另一種說法使上面的說法更明白一點，那就是，作為我們近代心智傳承的一部分，有一種普遍的觀念或信念，認為抽象思想，關於真、善、美、美、人生之意義與目的的「哲學」思想，在這一世間的人或人羣的現實行為中不是重要因素——或根本不是因素。其間是一種具體而微的兩歧之論存在——否認這類思想對於人有主動勢力的觀念，其本身便必須採取一種「哲學」思想的形式。但這實在祇是惱人而無關宏旨，根本上不過承認人雖然有更粗淺的或更精微的傳達方法可用，但他們不禁時時想用邏輯思維、用明白的「言語」來傳達意見。

並非所有我們近代西方文化中人，都不承認這類有關人類命運的一般的或抽象的思想有主動勢力。關於這類思想的重要性的論爭仍在進行，美國哲學家詹姆士（William James）以一句名句形容作「軟心腸者」（the “tender-minded”）和「硬心腸者」（the “tough-minded”）之衝突的無窮盡論爭的一面。在軟心腸者看來，因為人思想——尤其他若是儘往足夠崇高處思想——所以他存在，或仍將存在；在硬心腸者看來，因為人存在——尤其（我們必須配稱的加上）他若是足夠精明世俗，足夠

「現實主義的」——所以他思想，或仍將思想。如果我們舉一個具體的實例，則論爭的性質當更加明白。

第十九世紀末葉，在法國研究一七八九年的他們自己的大革命、歷史學者間，關於這次革命所以爆發原因的解釋，發生了激烈的論爭。論爭的導火線是由於一冊在其他方面並不十分重要或十分透徹的著作的發表，便是羅昆(Felix Roquaunt)的「革命前的革命精神，一七一五——一七八九年」(The Revolutionary Spirit before the Revolution, 1715—1789)一書。羅昆教授的論旨是這樣：真正迫使法國人民叛變反抗他們的當局的，不是關於他們的權利、關於正義、關於平等的思想，不是第十八世紀的哲學家如服爾德(Francois Marie Aronnet Voltaire)、盧騷(Jean-Jacques Rousseau)、狄德羅(Denis Diderot)、孟德斯鳩(Montesquieu)、以及他們的偉大的英國前驅者陸克(John Locke)數十年來曾經現得如此成功的散播於法國人民間的思想。迫使法國人叛變的是現實的具體的俗世生活的艱困，實在是窮乏和痛苦。羅昆說，法國人之所以反叛，是因為他們的肚子和錢包都空空如也(因為是一個法國知識份子，他說得自然還要文雅一點)，而遂認為政府應該對他們的苦境負責。書評作者和一般的評論家更來鋪張這一論旨。他們大多數同意，如果我們真想明瞭法國革命為什麼爆發，我們不要去求之於哲學家的著作，他們畢竟祇是搬弄字眼，大半是一般法國人不能了解的大字眼，而應當去求之於日常生活——尤其是經濟生活——的紀錄，在其中我們將會找到使一般人民行動的真正原因。特別是我們應當去求之於一宗對於歷史學者真是非凡的意外收獲的材料，為民間申訴疾苦之官方紀錄的「陳情書」(cahiers de doléances)，這是當一七八九年時在各處城鎮和村莊集會

的公民所擬具的一大堆文件，作爲他們選來出席三級會議 (Estates-General) 的代表的指導；至於三級會議，則是法國古老的中世的國會，而這次是一六一四年以後的第一次召開。在「陳情書」中，我們將會知道，真正使法國居民感受苦惱的不是缺少一部憲法，不是他們的君主專制和一個如像新與美國那樣的自由邦相比現得政治落後和有失公平，不是任何其他屬於思想領域的緣由。使他們感覺苦惱的是任意課征的重稅、惡劣的道路、時時發生的飢饉、各種各樣已經不合時宜的封建義務、政府加於自由企業的重重約束和限制——一言以蔽之，真正有切膚之痛的具體疾苦。

自然，在那些認爲革命的法國人是受比較更崇高的原因所推動、是受最後總括在「自由、平等、博愛」的著名口號之中的一類思想所推動的人士方面，對於上述的論旨決不默爾而息。雖然，要到一九〇六年，^註有另一位教授盧斯當 (Marius Roustan) 發表一冊稱爲「第十八世紀的哲學家與法國社會」(The Philosophers and French Society in the Eighteenth Century) 的著作，而提出了對當的答覆。盧斯當的答覆之所以特別成功，是因爲適合第十九、二十世紀之交的輿論的趨勢，他並未採取一種和羅昆的唯物論見解極端相反的唯心論的或「軟心腸的」立場，而祇堅決主張，糾合法國人使在全國的規模上一致行動的，是在一個身受物質生活疾苦的社會中發生作用的哲學家的思想。羅昆會不辭辛苦，以說明從一七一五年以下，民間的不滿和現實的困苦在法國造成了地方性的不安，發生一連串的小規模紛擾、麵包暴動、以及我們應該稱之曰政府行政和司法部門之間、行政部門和殘存的地方立法團體之間的爭吵。盧斯當用來反擊的論旨是說，正就是這班哲學家的思想，纔使得一七八九年獲得成功的全國的偉大起事，和同世紀早先毫無結果的紛擾，大不相同。這班哲學家的工作要到同世

紀後半纔告完成——盧騷的得意時節是一七六〇年代的十年——而總需幾十年工夫，他們的思想纔會真正深入一般法國人的腦中和心中。在一七五〇年代是有麵包暴動，但要到法國人所企求的有過於麵包，要到他們的思想家教他們去企求一部新的憲法、企求他們的自然權利，要到他們有了新的美國及其權利法案的榜樣，他們纔有了使真正革命成為可能的一致行動的準備；關於新美國及其權利法案，美國使節佛蘭克林（Benjamin Franklin）曾在法國諄諄宣揚，他自己在法國人的心目中便是理想的哲學家，未曾變壞的自然の赤子。

在本書中，我毋寧取盧斯當的立場，而不取羅昆的。實在，我的基本的見解是這樣：爲求瞭解人在社會中的行爲，關於是否思想使人行動、或物質條件（欲望、利益、「衝動」、或用馬克斯主義 Marxism 的用語說來，「生產手段」和因之而起的「階級鬥爭」）使人行動的全部論爭，在根本上不特無益，而且不得要領。沒有一個自動車工程師會夢想去爭辯是汽油還是電火使一部內燃機發動，自然更不用說汽油或電火孰先孰後的問題了。思想史家也無需去爭辯是思想或是利害在社會關係上使人行動，毋需去爭辯兩者孰先孰後的問題。不兼有汽油和電火，便沒有行動的機器；不兼有思想和利害（或欲望、或衝動、或物質因素），便沒有活的、行動的人類社會，沒有人類歷史。

思想既這樣爲全部人類生活的一部分，所以在一種意義上，全部歷史也就是思想史。但在本書，我們決不想爲幾乎不可爲之事，而去寫一部通史。首先，我們要把自己局限於陶因比先生（Arnold Toynbee）在他的「歷史研究」（A Study of History）中稱之曰「西方社會」的一部分人類，也就是歐洲和海外爲希臘羅馬社會之繼承者的男男女女的集團，他們的歷史開始於基督教時代初期日耳曼民

族的侵入衰替中的羅馬帝國；而在這一西方社會的範圍內，在時間上我們要把自己局限於它的一近代——約略相當於自第十五世紀中葉以下的五個世紀，而依習慣上的歷史分期，以文藝復興和宗教改革劃出從中世到近代的過渡。其次，我們要把自己局限於一類思想，爲一般人對於有關人類命運的大問題，對於真、善、美、效用、人在此世應過的生活等所持的思想。用一種方便的雖然完全不是嚴密的區別來說，我們是研究意見，乃至公共意見或輿論，而非研究形式思想。

但是我們必須從揚名於公認的各學科史——哲學、神學、文學、自然科學和社會科學——上爲後代開風氣的大思想家的學說着手，而且將始終主要貫注於此。所不同的，是我們的興趣並不十分在乎這些思想本身的源流和發展，並不十分在乎這些學科的專門史家所當關心的方面，而是在乎這些思想在一般人生活中所會發生的作用，在乎這些思想在世間所會完成的工作。例如，我們將多多討論路德（Martin Luther）和喀爾文（John Calvin）的思想，但主要並非從形式神學史家的觀點，而是從一個對於那千百萬雖然往往——或許真是一竟——未曾真正讀過路德和喀爾文的著作、但是曾經受他們著作影響的人民感覺興趣的歷史家的觀點。對於基督新教——或馬克斯主義、或民主政治——我們的興趣所在，也是在它的作爲許多人所相信、所共有的對於大問題的一組解答，在它的作爲一種信仰、一種主義、一種人生觀。

這確是一樁極其困難的工作，要比精密分析大思想家自己的思想還困難得多，因爲單就一般人大多數都無所表達、或至少都沒有留下當時的、直接的紀錄爲圖書館所收藏而言，已經可以想見其困難。雖然，對於我們在本書所談及的五個世紀，比之對於更早先的時代，這事尚大可一試，即使祇出以

概略的形式。例如，我們無法知道一般雅典人對於柏拉圖(Plato)或亞里士多德(Aristotle)的思想作何想法——如果我們是富有懷疑精神的，我們可以猜想他從未聽說過這兩位大哲學家。但是，由於近代才開始就有印刷術的發明，由於印刷術的使用自書籍推廣到比較廉價的小冊子和單張印刷物，其後又推廣到甚至更廉價的新聞紙和期刊，再加以識字人數的繼續增加，我們在探究一般人的思想意見上，自然要有把握得多。已經收集的這類可供意見史之用的資料數量浩瀚，歷史學者自然祇能擇要以舉。但是他可以在取捨上求其允當，而更重要的，他還有不少學者的工作可供參考，他們在這一方面的一些部分已經做了專門的研究。例如，他不必擔心「幸福的追求」一語祇是哲斐孫(Thomas Jefferson)富有想像力的心智所憑空虛構，在一般人中毫無反應。如果他翻讀美國史的資料，他必將隨處撞倒這同一名言，而且由於瓊斯先生(Howard Mansford Jones)的新著「幸福的追求」(The Pursuit of Happiness)一書的問世，他手頭還有「關於這一名言在美國歷代律師和法官心目中的意義的」一項最精密和最巧妙的記述。

有一種觀點我纔加以駁斥的，認為我們在本書所涉及的這類思想，有關大問題的思想，對於社會中一般人的行為並不是起因果作用的動力。這觀點的來源之一——雖然決不是唯一的來源——是由於相信平常人真是沒有能力持有這種思想，相信祇有「知識份子」纔從事思想，尤其是「抽象的」、關於真、善、美的思想。推到極端，這一信念是荒謬的，而且可能連最矜持的知識份子也未必認真相信。自然，毫無疑義，平常人不發明意趣深遠的思想，沒有重要的「獨創的」思想，而且事實上也並無如集體的創造性思想一類的事。便是民間文學和民間音樂也不是發生於「民間」，而乃是無紀錄可稽

的個人或一連串個人的創造。同樣毫無疑義，在人類智力的最低層，在白癡和最低能者羣中，也談不到我們在本書所意謂的思想。但是，所有正常的男男女女，乃至兒童，都能够而且確實持有思想。我乃至敢冒昧說，所有正常的人都是形而上學者；大家都多少想把自己放入一個「體系」、一個「宇宙」、一個至少超越個人及其環境之間直接的相互利用關係的過程；在所有正常的人，自覺缺乏或未能達到這樣的理解的，終將造成一種形而上學的焦慮。

我回想起一次成人間的談話，有一個五歲大的男孩在場靜聽。談到某處，孩子得到了他所渴望的插入成人世界的機會。父親讓孩子發言，然後隨口解釋說，「這是七年以前了，是在你出世以前，乃至在你成胎以前了。」孩子的臉上立刻現出一片空虛，馬上便噙泣起來。要想描述他這時心裡的思潮起伏，自然極無把握，但在那些話中必有使他深深激動的地方。如所有在他的年齡的孩子一般，對於「在你出世以前」一語，他大致當能容易看過；但即令他的父母和大多數進步的父母一樣早已嘗試讓他知道生命的事實，「乃至在你成胎以前」一語却一定令他不知所措，令他不僅面對一個難題，而且是一個如許多日常問題一般他所必須設法解決的問題，但却賦有根本的神秘性。在當時，則宇宙間祇有他孤獨的一人——實在，他甚至並沒有一個宇宙；這是一種嚴重的形而上學的焦慮。

然則，人人都有一套形而上學——或者，如果我們喜歡簡明一點的說法，人人都有一種人生觀。爲他的生活方式的一部分。但並非人人有同樣的人生觀。我們大家都有足夠的人類學家的知識，知道在人類各種族間基本信仰的歧異如何巨大；而在我們自己的文化中，我們更不能不有見於每一個單獨的政治組織單位中基本信仰的距離和變異。誠然，在近年來，我們的預言家、專欄作家、佈道家、一

般知識份子，對於這種歧異的危險益發大聲疾呼，促人猛省。他們自己所一一舉出的不滿和補救方案，其歧異之甚，和他們所不滿的歧異一般無殊；他們有的要我們回到亞理士多德或聖多馬·阿攔那（St. Thomas Aquinas），有的要我們做杜威（John Dewey）、羅素（Bertrand Russell）、或馬克斯（Karl Marx）的同道。但在最近幾年來，主張我們美國人、或乃至所有「自由世界」的公民就在這些大問題上應該意見一致的要求，確似乎有日見增強的趨勢，而這些大問題，就可見的紀錄看來，使西方社會的成員紛紜殊狀，在今日至少當不下於在五百年前。我們一再被告知，我們的共產黨敵人有這種意見一致。他們知道自己在基本原則上的立場；馬克斯主義——列寧主義（Leninism）——斯大林主義（Stalinism）給了他們一切應有的解答；他們沒有形而上學的焦慮。

我不相信在俄國果實在屬於形而上學或宇宙觀的大問題上有這種意見的一致，更不用說在其他的歐洲附庸國家。做一個軟心腸的馬克斯唯物論者，乍看雖會覺得矛盾，但詹姆士的軟心腸與硬心腸二元論，似乎在俄國也還可能適用。再者，從我們得自鐵幕後的另星報導看來，就是公教教會也尚能立足於波蘭等附庸國家，而正教教會甚至尚能立足於俄國。當然，在這些共產國家的基督徒為求公開存在，他們必須從事妥協，但組織化的基督教會之能和馬克斯主義的否認任何超自然秩序的存在、否認任何唯一神論或自然神論的神的存在妥協，自有一定的限度。一個無神論的基督徒不祇是前後矛盾；他簡直就是荒謬。

雖然，我們在本書所主要關心的問題，並非俄國或任何極權社會事實上能從它的成員得到多少如巴故奧威爾（George Orwell）在他的諷刺小說「一九八四年」（1984）中所建立的——在紙上——那

種思想和行爲的一致。我們在本書所關心的乃是當前西方所有的無可否認的多向性(Multiamrity，一個一目了然的字；但在英語字典中還沒有得到充分承認)。我個人的見解認為，這種多向性不僅絲毫不是弱點，而且在事實上還是我們的偉大力量之一；至於我們的共產黨敵人在大問題上以完全的意見的一致加之於他們的人民，其所得的成功，實際是在削弱自己。但我充分明瞭，我們今天的思想見解已不同於第十九世紀中葉，當時約翰·穆勒(John Stuart Mill)在他的「自由論」(On Liberty，嚴復譯「羣己權界論」)一書中可以斷然主張愈多分歧——當然是思想上的分歧——愈好。所有專門對於我們的多向性表示杞憂的人莫不過甚其辭，但他們也並非就是神經病者。在這裡是有一個真的問題——或不如說一連串問題——存在。沒有人會爲第二十世紀——至少就它的前半來看——寫一冊書，而如已故馬爾文(F. S. Marvin)爲他的第十九世紀概觀所選的名稱一般，題名曰「希望的世紀」(The Century of Hope)。但是，以一個如像「焦慮的世紀」(The Century of Anxiety)一樣的名稱用之於第二十世紀，到第二十一世紀看起來，或許也會發現其不正確；但焦慮確實存在，就在目前。

自然，我不至於如此愚蠢狂妄，曾相信在本書中我能解決這些困擾我們的問題，或對於一般大問題能給予任何新的更能滿意的解答。尤其，我不願被認為和比較天真的邏輯實證論者——或邏輯分析論者、或語意學或表意學的熱心信徒——亦步亦趨，他們在最近幾十年來一直告訴我們，因爲人們從柏拉圖乃至摩西(Moses)和伊克拿頓(Ikhnaton)以來一直問着這些大問題，而所得的是各種各樣不同而相互衝突的解答，所以我們應該一致認為它們是「無意義的」，而不再去追問它們。實在，形

而上學乃是一種人性的衝動或欲望，要人們放棄形而上學，其不中肯，有如要他們放棄性關係。固然有人能完全戒絕形而上學，正如有人能完全戒絕性慾一般，但他們乃是例外。而如像有人克制性慾的結果實際祇是轉向無益的發洩，克制形而上學的人也往往如此。

我在本書所會致力的，並不想對大問題給予新的或乃至舊的解答，而是一項比較卑遜得多的工作。我曾力圖顯示我們的多向性在近代會如何發展，我們的解答在深度和周延上會如何變化多端，我希望多少能稍效微勞，幫助那些覺得我們正處在一種不可忍耐的懷疑和不安全狀態的人們，減輕他們的一部分焦慮。

因為和任何其他一種歷史一樣，思想史也可以——雖然並不一定——有安撫人心的力量，告訴我們並非祇有我們如此，別人同樣也會感覺他們面對了可怕的「非此即彼」的歧路——而結果發現在兩者之間竟有着幾乎無限的可能機會，別人同樣也會感覺世界的末日已近在目前——而結果發現世界竟並未終結。任何人，即令完全沒有受過歷史研究的實際訓練，也能靠勤勉和一個好圖書館的幫助，從柏拉圖以下歷代賢哲之士的言論著作之中，輯出幾乎毫不間斷的一長列文字——這些文字曾經告訴他們的讀者或聽者，他們的世界是無可再壞的世界，時候已經太遲了，這不是他們所想的時候，再也沒有工夫挽救了。預言凶事的人總是對的——而也總是錯的。

但我也不能不願便以此自滿，對於許多人這一定祇是頗為空洞的慰藉。我曾試圖這樣來表現近代西方變化多端而相互衝突的人生觀的原始和發展，首先希望讀者可以由此比較更明白的看出、更圓滿的擬定一個使他們自己滿意的人生觀；其次，希望讀者由了解別人生觀，而更知道和他們好好相處。

因爲在一個民主社會中，至少，我們必須學會同意意見的不同——達於某一限度。我們必須知道，在任何可以行得通的未來，我們有的最好的朋友會以我們所認爲醜者爲美，以我們所認爲愚者爲智，以我們所認爲罪惡者爲正義。如果在我們朋友——和我們敵人——方面這是真的，則在非友非敵的許多人方面自然更是真的，這許多人我們祇從間接然而普遍的思想傳播中知道，如在報章、舞臺或講臺、無線電波、所有爲我們世界之顯著特色的集體傳遞媒介所見的那樣。

一個意見一致的民主社會——便是說一個民主社會，它的千百萬成員在大問題上完全意見一致——幾乎是不可思議的，而就我們生長於其間的世界而言，也的確不像會闖入今日的政治。確實，我們可以在心中想像人人在大問題上意見一致的社會；許多——或許大多數——烏托邦 (Utopia) 便是以這樣的意見一致爲基礎。但是聖謨耳 (St. Thomas More) 在選擇他的書名——烏托邦，希臘語爲 *ou-topos* (無何有之鄉)——時却想必意在諷刺，而這諷刺，四百年來並未減輕，而反加深。歷史學家、政治科學家、和人類學家知道世間真有社會，它們在屬於哲學、宗教、倫理、政治、美術、所有這些美國人喜歡認爲表現他們「人格」的方面的基本問題上，確實遠比今日的西方社會更多接近這一種的意見一致。大多數「原始社會」，對於宗教和人生意義顯然表現了一般的意見的一致。在中世西方社會，在經院哲學蔚盛的第十三世紀，基督教宇宙觀也曾爲社會完全接受；在一種意義上，所有該社會的成員都是基督徒。但必須承認，他們的表現爲基督徒，其所取的方式各殊；而且，在對於基督教宇宙觀的一致同意之下，却進行着激烈而也富有啓發性的神學和哲學的全面論爭。在大多數近代初期的西方國家中，當時階級區分還幾乎被看成是一件天然之事，貴族、有教養的布爾喬亞、和農民可能抱

有十分不同的人生觀，幾乎互不相容的人生觀；但是他們相互離立的事實——一直要到第十八世紀的革命擾亂了這種階級組織——就使他們的人生觀未曾發生真正的衝突，未曾要求同意意見的不同或相互容忍。最後，極權的理想，無論是納粹的（Nazis）或共產主義的，確實要求在基本原則上完全一致；而極權的實施，則謹慎一點說，表現出了一種以強迫加諸不同意見者來實現極權理想的傾向。

然而一個民主社會不能取法於以上的任何一則，而依然成其爲民主社會；在我們的時代，至少，一個民主社會必須是多向的。自然，這絕不是說在一個民主社會中沒有人應該真正信仰上帝、或生命力、或「科學」、或單一稅；這不是說在一個民主社會中人們都應該做嘲世論者、懷疑論者、或至少是漠然無動於中者。這不是說一個相信有一天人們都會做好公教徒、或好新教徒、或好哲斐孫派自然神論者、或好無神論者的人，應該絕望的放棄使他的同儕皈依他的信仰的努力。這甚至還不一定說他必須愛那未皈依者——和那不會皈依者。

但這確是說他決不可殺死他們，囚禁他們，封閉他們的聚會場所；這確是說他決不可用人們一度稱之曰「神學家的忌恨」（*Oidium theologicum*）的最強烈憎恨——比諸由我們單純的欲望而起的憎恨遠爲強烈——來憎恨他們；這確是說，在根本上，他至少必須誠意的給他們以他所給予天氣、或他的妻子、或任何別的他知道他無法加以改變的事物的那種尊重。在這些事情上；我們還有更適宜的儀式語言正好合用；我們說在一個民主社會中我們必須寬容；我們說在一個民主社會中人們享有自然權利，而在這些權利中有信仰自由、言論自由、出版自由、集會自由。儀式和制度在使他們所頌讚和所欲獲致者得到實現上，大有作爲。但不一定。在一個民主社會中，最根本的一點，是我們大多數必須