

著水鏡子金本日

觀大想恩洲歐

譯 漢 樂 蔣

版 出 局 書 圖 東 泰 海 上

歐洲思想大觀

原序

廣義的思想問題，在今日已逐漸引起了世間相當的注意。思想原是精神生活的內容，他的來源遠而且深，決非一朝一夕所能發生的。我們爲要明白人類生活的結晶的思想的內容，那麼對於今日以前的人類經驗過的一切思想感情等發展的形迹，不得不詳加追究；所以文明史或思想史是不可少的。這樣意味的思想史或文明史要是研究起來，那末，一切的文藝史哲學史文化史等等不得不兼備而爲總合的研究。世間對於這樣總合的著述的要求，正和我們要求有這樣意味的研究的痛切一樣，但是這樣總合的事業，究非一朝一夕間所能完成的。本書自然不能成就這樣的大抱負，不過只是此種事業的小小的先驅或準備罷！更直率的說，今日於專門家以外的世間一般人，欲概括的了解歐洲思想大體上的變遷及推移之迹的要求，頗爲強盛。本書是應世間這樣要求而產生的，並不是向專門家誇其

原序

一



3 1761 3278 9

MB
135
25

有多少的研究。此點務須請讀者諸君加以諒解。若世間因了本書的出版，多少得能造些處
理確實的思想問題的準備，這就是著者的本懷了。將一切的思想感情，加以總合的研究這
一點，本書雖有些打破從來編制的慣例，但此正怕是本書的缺點罷！這是著者不得不向大
方諸君乞正的。

本書對於近代思想一章，敘述比較精詳一點，而於古代思想，則取簡略的解釋。所謂嚴
格的歷史的敘述，原非本書的主旨。所以特於最近代思想細加解釋的緣故，不外為研究今
日的實際的問題的，直接提供以資料，以助其便於理解罷了！（下略）著者識，大正九年九月。

歐洲思想大觀目錄

解說

第一章 希臘思想

希臘思想的意義

一、自然生活主義

二、藝術的特徵

三、科學的特徵

四、宗教的特徵

五、道德的特徵

(1) 蘇格拉底

(2) 柏拉圖

目錄

歐洲思想大綱

(3) 柏拉圖的理想國

(4) 使安阿道德

(5) 愛僻鳩魯使

第二章

基督教

一、基督教的由來

(1) 基督教與希伯來教

(2) 歐洲基督教的發達

二、基督教的精髓

(1) 罪惡觀

(2) 禁慾主義

(3) 博愛主義

(4) 世界主義及平等主義

第三章 文藝復興

一、文藝復興底文明史的意義

- (1) 古典文藝復古
- (2) 中世紀的束縛的解放
- (3) 內面的發展及自覺

二、文藝復興底思想史的意義

- (1) 現實主義
- (2) 自然科學的建設與新藝術的發生
- (3) 新藝術的發生
- (4) 個性的解放與宗教改革
- (5) 四大理想國

第四章 唯理思想

目 錄

唯理思想的意義

唯理思想發生的由來

唯理思想的淵源

唯理思想與宗教

一、法蘭西文學的發達（附英國文學）

二、唯理哲學的發達

三、英國啓蒙思想的發達

(1) 啓蒙思潮與自然宗教

(2) 啓蒙思潮與政治的自由主義

(3) 啓蒙思潮與自然法

(4) 啓蒙思潮與功利道德

四、法國自由思想的發達

(1) 政治上及宗教上的自由思想

(2) 感覺主義及唯物主義

(3) 盧騷

五、德國的啓蒙思想

第五章 浪漫主義

浪漫主義的起源

一、德國的浪漫主義

(1) 理想主義的源泉

康德 非希脫

歌德 適拉

(2) 浪漫主義的發生

滑開羅丹 鐵克

目錄

五

(3) 浪漫主義的發達

西萊開爾 色林 西萊爾嗎哈

諾德利斯

二、英國的浪漫主義

吳芝吳使 柯爾里弟 舍西

使柯脫 擺倫 西來 啓燧

楷賴愛爾

三、法國的浪漫主義

油柯 謬裏脫 佛爾 柯梯歐

第六章 最近代思潮

現實思想

一、現實思想的地盤

(1) 法蘭西革命

(2) 社會生活的發達

(3) 英國的經驗思潮

二、現實思想的發生（法蘭西）

(1) 聖西門

(2) 孔德

(3) 法國初期社會主義

三、現實思想的發生（英吉利）

(1) 海太姆

(2) 密兒

(3) 亞文

(4) 婦女解放

(5) 國家主義的發達

四、現實思想的發達（德意志）

目錄

- (1) 自然科學的發達
 - (2) 唯物論之再興
赫格爾
 - (3) 實證論
 - (4) 使安賴烏使
 - (5) 福愛爾排哈
 - (6) 使鐵兒那
- 五、德國社會主義的思潮
馬克司
- (2) 社會黨及講壇社會主義者
- 六、文藝思潮
自然主義的文藝

(1) 寫實派的文藝

(2) 法國自然派文藝

佐拉 漢泊生 孔克爾 佛羅貝兒

自然派文藝的內容

(3) 德國自然派文藝

哈烏甫脫漫

七、自然主義以外及其以後的文藝

世紀末文藝的特徵

易卜生 使脫林堡

安斯獨愛夫斯基 托爾斯泰

理想的傾向

八、世紀末哲學

目錄

- (1) 世紀末哲學的特徵
 - (2) 實驗主義
 - (3) 尼采的價值哲學
 - (一) 奇又的價值哲學
 - (二) 唯物主義的反動
 - (三) 民主主義的反動
 - (四) 簡人主義的開展
 - (五) 博愛主義的反動
 - (4) 柏格遜的生命哲學
 - (5) 新康德派哲學
- 附錄 戰後思想界

歐洲思想大觀

解說

所謂思想這箇名辭，有廣狹二義。吾人浮現於意識界的一切知識觀念思考考察等，是爲廣義的思想。這種意味的思想，與知識內容全然同義。至狹義的思想，殆與哲學同一意味。關於人生最高最深的知識，亦得解釋爲哲學或思想，但今日普通所謂思想，卻有一種特別的意味。這種特別的意味，亦可說是那廣狹二義中間的意味。此中間的意味，頗爲複雜，至少要備下面二種特徵：（一）這樣意味的思想，決不僅是理智或純粹的知識，他與實際生活的欲望、感情、傾向等，正有親密不離的關係。就文字言，思想的主要，雖是知識的或是理論的，但特別的意味，甯說是表示實生活上的顯著的欲望、感情、傾向等的知識。極言之，此等感情傾向，即不外是思想。故特別意味的思想，直可說是實際上的感情或是傾向。哲學原是根據於感情、欲望、傾向等，決不僅是抽象的純理的意味，但他的機關或研究法的主要，卻爲理知

的，所以以形式乃至外觀言，他的主要是純理的純智的。但是特別意味的思想，比起這純智的哲學，那要很是實際的而非純理的了。因之有解他爲直覺的詩的。故此所謂思想，他的內容直是實際生活的或文藝的，——尤以文藝與他具有最親密的關係。而文藝思潮，亦得而解釋爲普通之所謂思想者。就此點言，所謂思想，恐卽是哲學與文藝中間的一種意味罷！

(二) 這種意味的思想，不是斷片的知識，或瑣屑的思想，乃是支配統一我們的實際生活底一種顯著的風潮或傾向。例如浪漫主義或自然主義，決不僅是理智上的主張，同時又是支配統一人類生活的一種實際的傾向。所以特別的思想，是一代或數代的實際的風潮或是他給與人類的實際的一種顯著的影響的傾向。與其說是簡單的思想，毋甯說是實際生活上顯著的風潮或傾向之適當其本義的了。

但在今日社會上政治上經濟上種種實際的問題，正支配着人心的時代，一經說起思想或思想問題，便以爲是指社會問題或實際問題等的思想而言的。此等實際問題，若有多少哲學的澈底的研究，當然也得呼爲思想或思想問題。但所以特呼爲思想，決非是斷片的

知識，而是有關係於人生問題的一代風潮；或直是人生問題的本身。

思想的涵義，既如上述；而於這樣涵義以內的思想，表現於人類生活上的無數思想感情，而與以概括的系統的說明整理，使他成爲一種學問，確是前所未有的新事業；要幹這樣新事業，其困難狀況，當不難想像而知。過去既無足以資模範與規範的典型或著述，而於古今複雜紛歧的思想感情之中，與以概括的記敘說明，那又爲事實上所難能。卽欲勉強嘗試，其易陷於不完全的地方，也是事實上所難避免的。所以希望研究諸君，與以諒解。

將現於人類生活上所有的感情思想，列舉而分析之，此非易事，既如上述。本書所以特以歐洲思想爲範圍者，因研究思想以歐洲爲對象是最便利；這不外爲離純理上的問題，圖實際上的便宜起見。要是正式的研究歐洲的思想，那末無論如何，也要尋出他的歷史的變遷，演進的線索；但是欲簡單的涉及歐洲思想的全體，到底在這樣複雜多岐的脈絡之中，無暇可以細檢。而就另一方面言之，則思想與實際生活有最親密不離的關係，倘將歷史的根據或背景，全然不顧，而只就思想形式上爲理論的解釋，終爲無濟。所以又不得不顧及歷史

的說明。以是看來，要兼顧二方面——一爲歷史的根據，一爲概括的說明——於事實上確是困難的問題，本書不得已取折中的辦法，對於歐洲思想的發展，不爲嚴格意味的歷史的追尋，只就現於歷史上種種的思想，或爲歷史的，或爲便宜的列舉——例如第一希臘主義第二希伯來主義第三文藝復興——但多少總期加以歷史的解釋。簡單的概括歐洲思想的全體，除此恐怕沒有更好的方法了。

第一章 希臘思想

希臘思想的意義 希臘的 (Greek) 文明及精神的特徵，假定他爲希臘思想或希臘主義，畢竟與希臘的文明或精神的原義無大出入。但此所謂希臘思想與狹義的所謂希臘主義 (Hellenism) 卻不可不明確區別出來。希臘主義是希臘化 (Hellenize) 的文明或主義之義，就其語義上看來，與廣義的希臘主義雖無多大的差異；但案諸實際，那便有一層特殊的意味了。狹義的希臘主義，是指亞歷山大大帝征服世界以後，普及於小亞細亞及其他歐洲諸國的希臘的文明而言。其與廣義的希臘主義，究竟是不同的。本章所要研究的希臘思想，是廣涉及希臘文明的全體的特徵或精髓的意味，較諸希臘主義，不待言而更廣其範圍了。

凡研究歐洲近代的思想者，對於希臘的精神或希臘的思想的研究，是必經的階段。希臘的思想，影響於近代歐洲思想最深。近代歐洲思想，可說是直接吸收希臘的思想而發達

的。我們若不先了解希臘的思想，便不能精確的理解歐洲近代的思想。更進一步而言，希臘的思想，是近代歐洲思想的開源，全歐洲文明，皆源於希臘而逐漸演進而來的。所以希臘的思想，亦可以說是近代歐洲思想的萌芽或雛形。我們能仔細觀察此萌芽的思想，能於近代思想中發見某種思想，是從希臘思想的那部分發展而成的。因為希臘思想，是限定後代全歐洲思想的本質，假定無希臘的文明或思想，那今日的歐洲思想，要怕全異其本質了哩！

那末希臘的思想，究具怎樣的特徵？其影響於後世究竟是怎樣？對此疑問，欲簡單的解答，確是困難。因為希臘的思想，是指希臘全體的文明的精髓而言。他的內容，自然甚為複雜，其及於後世的影響，當然也極其紛歧。所以欲解釋希臘思想的特徵，我們不得不依其多方面的特徵，而行多方面的觀察。

一 自然生活主義

希臘思想的第一特徵，我們得以自然生活主義的言辭去解釋他。所謂自然生活主義，

非如佛教，或基督教之疏視自然而爲儘其自然的生活而享樂之而且尊重之的意義。爲理解此特徵之前，我們應先將希臘的民族，給以歷史的觀察，知他於歐洲中爲最古的面，又是最幼稚的民族。惟其是最幼稚的，所以充滿青春勃發的元氣，而所謂人類的罪惡與人生的醜惡等，曾未習染，乃爲一種極快樂的民族。惟其是快樂的，所以飽經樂天的意趣，享樂自然的人類生活。這種傾向，只怕是在最初的時光，即已成爲一種特質了。希臘民族，與印度或希伯來等民族當然同富於宗教的色彩，但希臘的神代記或宗教，非如基督教或佛教之爲厭世的悲觀的遁世的，乃爲自然的樂天的現實的。希臘古代的神與人類全非相異，既能笑而又能泣，既能怒而又能憎惡，有時也能利用奸計，毒陷他神，如人間世一樣，這樣以爲是極平常的事情。所以神與尊美的人類，其間畢竟不能有絕對的區別。就其尊現實，好自然的立場看來，即神與宗教亦得以爲是現實的或自然的罷。

希臘人何以這樣尊重自然生活和享樂自然生活呢？即就他的亞林比阿（Olymp）的祭禮視希臘人類生活的善美的那種祭典看來也可以明白其於自然主義的如何了。

不僅是無數的祭典中所禱人類生活的幸福，即各種的儀式或會合競技遊戲等，也都是肯定人類的自然生活。且其尊重精神方面的發達與尊重肉體的優美，是一樣的靈與肉同是一體，其間不感有何分離或矛盾之迹。因而感性的歡樂，希臘人也不與以何等的賤視與不德，甯去享樂之，以爲是本然的生活。

蘇格拉底原是節制主義的元祖，他的學派中有名的禁慾主義相繼續出；又如柏拉圖亦是表示一種悲觀的傾向，這是無可掩蔽的事實。但此非希臘全盛期的現象，乃是全盛期以後，屬於希臘末期的現象。就紀元前五世紀時著名的政治家貝里克（Pericles）時代——普通所謂希臘全盛時代——以前的傾向言，希臘的生活無論如何總是樂天的生活。節制主義，只是警戒過度耽溺的教訓，決不是否定現實生活的意味。亞林比阿的神殿，以文明史的觀察，確是希臘文化的結晶。他們以爲神是直接支配現世，而於人生全體之上，行其所謂「善日榮而惡日衰」的正義，現世即是支配於神的美滿的正義的國家。所謂來世與罪惡等觀念，是希臘人最屏絕而不言的。他們的究竟目的，不外是享樂現實美滿的生活。

故自此點看來，後之柏拉圖厭世觀，或蘇格拉底學徒中的禁慾主義，盡可解釋爲固有的生活主義激於時勢的反動運動。卽約在紀元前第四世紀以後，希臘的運動，漸次傾於衰退，一般希臘民族的生活，表示一種極其萎靡不振，漸抵廢頹的傾向。傳來的樂天的現實主義，本來是頗強烈的，一經與時代的傾向衝突，遂一轉而爲悲觀厭世的主義。

希臘思想，與自然的現實的相關聯，茲特宜注意的，就是希臘人的生活及其思想是極自由不受何等不自然的束縛的。古代的文明國，如印度、埃及等都存有嚴格的階級制度，而生活或思想，全受他的壓制或束縛。希臘則反是。他從其最初時代起，卽無此種制度，所以不受何等的束縛，而爲自主獨立的，這是從來根本的傾向。就希臘本國許多獨立自由都市的發達看來，亦不難證明此根本的傾向。思想上無何等不自然的束縛，蘊藏自由獨立的精神，此是希臘人的真面目。惟其是自由，所以有進步有創製；所有新制度新思想莫不產生於自由。歷史上產生新制度與思想的民族，原不少見，但要如希臘人之富於新見與創意的，只怕沒有其他民族比得上哩。希臘的文明史，直是新生活新制度新思想創造的歷史。極言之，近

代生活中所有的制度文物思想感情等，盡可於希臘文明史中發現。總之快活自由，獨立不羈的傾向，是希臘思想的特徵之一。

二 藝術的特徵

但是言起希臘思想的根本特徵，最顯著的就是藝術的；這幾乎是所有的批評家異口同聲的主張了。實在希臘民族，最有卓越意味的藝術性能，到底是不可否定的事實。希臘民族從其有史以來，即已具備卓越藝術的天才，那燦爛的歷史，亦得觀爲藝術天才發展的歷史。荷馬 (Homer) 之「意利耶特」(Iliad) 或「亞第裏」(Odyssey) 等，不僅是荷馬一詩人的作品，實是荷馬時代以前全希臘民族之藝術的發展的結果。荷馬、海西亞特 (Hesiod) 愛史啓羅史 (Aeschylus) 速甫禰來史 (Sophocles) 等大詩人輩出，以及關於建築彫刻繪畫等各方面的世界藝術的典型，留及後世。且希臘人日常的生活亦饒藝術的色彩，希臘是怎樣的富於藝術的性能，觀此當可明白了。總之他的生活，徹頭徹尾是藝術的，隨

處都可發現其形跡。試讀希臘的歷史，想像其所謂亞林比阿的祭典等，事跡雖極模糊，但不難推測其一斑。例如想像亞林比阿的神殿，那森茂的橄欖木叢中彫著壯嚴沈寂的意志（Zeus）的神像，而其下列著無數亞林比阿的神位。入殿的兩方，夾道蒼翠，那可愛的綠蔭叢中，點綴以種種純白幽雅的彫像。集希臘全國無數的男女老少，熙熙攘攘的由此進入亞林比阿的神殿，振亂了的優美的毛髮，著了白而長的外套的少女們，兩手捧著月桂或橄欖的木枝，引了飾以優美的花輪的車子，歌著讚神祝福的歌辭，一步步地進入了神殿。海濱大遊戲場中，裸其優美的肉體，行種種的競技或遊戲，爭勝的喊聲，直上雲霄。那蔭鬱的森林或廣場中，聚集了全國無數的抒情詩人或歌劇詩人，行其詩歌的競技，而一般民衆或審判官傾耳欣賞那幽雅或宏壯的歌辭。遊戲場中祝福勝利者凱旋的歌聲，宴會場中笑談高呼的歡聲，徹宵開動而不絕，大有人生惟有歡喜，不知其他之概。

希臘人的生活富於藝術的，就其亞林比阿的祭典，雖可明白其梗概，但此等藝術的傾向，究竟是從如何的精神的特徵而發生呢？我們對此根本的特徵，確非明白不可。但欲明此

根本的特徵，決非容易的事情，若爲便當計，作簡單的說明，則可說爲精緻的徽妙的象徵的傾向。所謂象徵的傾向，最廣義的是凡不定形的捉摸不著的，而與以一定的形象的精神作用的意味。簡言之，就是有象可徵之義。凡造出鮮明之形的所謂造形的才能，即此所謂象徵的傾向。凡物副之以形，那物卽爲具體化，彷彿鮮明靈活的跳躍在眼前，此是一切藝術的活動的根本；惟有具這樣幹才的，纔得稱爲藝術的藝術家。希臘人因其生性嫌惡不定的茫漠的無制限的這些事，所以對於漠然不定的，必與以判然的定形；漫然無制限者必與以一定的制限；此是他們的特性。但希臘人又不像印度或埃及的國俗，對於事物，給以極空想的荒唐奇怪的像形，乃是與此恰相反對，而爲具體的規矩整然的幾何形。這也是著名的事實。後世歐洲美術凡取規矩整然之形的，不得不說是立腳於希臘藝術的精神。

希臘人的象徵的傾向，不僅規律整然而已，而且極其精緻微妙，即不僅與事物以粗大的形狀，例如彫像衣服之襞縐，甚至一點線之小，亦必與以精細綿密的注意，一絲也不苟。又如愛史啓羅史或速甫禪來史等歌劇詩，若後代詩人和他一經比較，只是瞠目無言，嘆其記

述或描寫之綿密精緻而已。後代歐洲的藝術，得饒精緻的意趣者，此又是希臘人傳來的眼物。

希臘文化的內容，極其複雜，有史以來，稱爲第一的文化國；而所以成此複雜文化的根本內容的，實是希臘人藝術的天才。我們現在無暇將表現於彫刻建築繪畫文學詩歌等的希臘思想的具體的內容，與以一一綿密的觀察的餘地。但我們所以得知希臘人的思想情感等，也正惟是欣賞此等藝術品的結果。今日所遺留的希臘藝術，是最具體的表現希臘人的思想情感。可說是希臘文化的淵源的神話，是直接最古代希臘人藝術天才的發現。此等古代的希臘人，亦與其他古代民族同樣，以爲自然界一切事物是具備盡美的生命的靈妙的活物或活體。山川草木，是具備盡美盡妙的働力的靈體。美妙之神，卽不外一切靈妙的活物或活體而已。但這樣雜多的宇宙萬象，卻終不出於至善至美之神的範圍而受其支配。這是希臘人熱烈的樂天的兼宗教的傾向。宇宙不是無秩序無規律的形體，乃是秩序整然美妙的現實體。此是古代希臘人所確信的。所以他們對於無秩序的，必與以一定的秩序，混沌

的又與以整然的規律。故自此點看來，古代希臘的哲學，或如泰利士（Thales）之以水，安納西米尼斯（Anaximenes）之以空氣，希拉克利泰（Heraclitus）之以火，爲構成宇宙的元素，但此等構成的元素，爲各各靈妙的奴使（Nous精神或理）所支配，其根柢，亦得解釋爲希臘人藝術的直觀的發現。就中有名的古代哲學學太哥拉史學派（Pythagoreans）觀萬有成於數及數的關係，幾何學的形，音樂的規律整然的體，以爲即是萬有，這也可以見得希臘人的感情思想，發表於最顯著的形式。勿論古代希臘人，對人生之不幸或災害不全是盲目的。對於種種無秩序的罪惡，確具有敏銳的威能。但此等無秩序的罪惡，結局爲更大的天地的秩序（正義）——芝意史神——所征服，於全體之上，支配著最嚴肅的因果報應的自然大力，此是希臘人根本的信仰。愛史啓羅史或速甫禪來史等劇詩，正是最具體的歌詠此種根本的信仰。此等詩人的宿命觀——人類行爲支配於最嚴格的法律的宿命觀——不外是因果報應的思想而已。

這樣藝術的特徵，即是近代的藝術對無制限的混沌——甚是醜惡，而於最嚴整的形

式上表示秩序整然的壯嚴奧妙的一點意趣。後世所謂古典藝術的特徵，即不外希臘藝術的精神。

三 科學的特徵

如前節概說，希臘人具備特殊的象徵的傾向，而為一種很顯著的藝術的性能。但倘有與此同樣的根本的特徵，與希臘的精神的別種特質有極密切的關係者。此種特徵是何？所謂知識的理論的科學的是也。他與藝術的特徵具同樣重要的，因希臘文明尚有主智的一種傾向，為研究希臘思想者所熟知的事實。古來希臘人其於知識或智慧的尊重，成為一種癖性，殆無其他民族可與比擬。我們於了解希臘民族主智的傾向的特質之前，應先注意與東方知識的傾向全異其志趣的西洋式的智的傾向。東方如印度中國等，論其於知識原是尊重，但中國印度之所謂知識，非如西洋所謂精確的組織的論理的科學的知識，而其主要乃是直覺的印象的詩的知識。希臘人的尊重知識，要是比起東洋所謂直覺的知識，那

他雖含有直覺的要素，但畢竟是為精緻的確實的系統的科學的知識。後代歐洲科學的知識——尤其是以精確的自然科學——實皆自希臘人的創造天才，始植其確實的基礎。

希臘人怎樣會具這樣科學的天才呢？古來歷史家對此解釋，大都以為是古代希臘人吸收那些先進國如埃及小亞細亞等科學的知識而成的，這話雖有幾分理由，但實際卻不盡然，這樣精確科學的知識，畢竟是發於希臘人獨具的天才，決不僅是摹倣或繼承所能發生的。然則究作何解？此即前段說過的希臘人獨具的天才——將事物精確綿密地觀察而與以定形的根本精神——一面成為藝術的傾向而發達；一面成為綿密科學的傾向而發現。其根本同是一種精緻的特徵，不過各取異形而發達罷了。

希臘的精神或思想，如何是主智的呢？此無待一一舉以例證。希臘的文明，從一面看來，則為藝術的發展，另由他面看來，則是知識的成長。西洋紀元前第六世紀之頃，自泰利士以至德謨克利泰（Democritus）止，中間自然科學上並哲學上的天才輩出。歐洲百代的科學與哲學的傾向，當時即已奠有確實的基礎。及至蘇格拉底出，發現所謂西洋式的概念。

的知識（Conceptional Knowledge）——非個個的知識而是各物共通普遍的概念的知識。歐洲科學的文明（即概念的文明）說由蘇格拉底的天才而決定的，亦不過言。即蘇氏的道德觀，亦以才能或才幹立於主位，稱智慧為最高無上的才幹或美德。因而希臘的道德觀，竟認智慧與正義之德並重，為至高無上之德，而智者被尊為即是王者聖者。柏拉圖哲人政治的理想，亦不外發現於此同一的精神。就中希臘古代物理哲學最發達的德謨克利泰的原子論，是很明白的歐洲近代自然科學的基礎。在二千五百年以前，這樣精密的頭腦的學者即已發現，那希臘人本來是怎樣的科學的，當可證明了。

哲人柏拉圖將希臘傳來的三大美德，各各配以異樣的精神作用，節制之德原於感情，勇氣之德原於意欲，而於理性之上則立以智慧之德。更將此三德配於社會之三階級，為各階級遵守之德，說節制是庶民階級之德，勇氣是軍人階級之美德，而知慧則為治者之德，而治者則必為具備知慧的大美德的哲人。其意即曰哲人的知識是為人生最高的活動。其後總合統一希臘思想的阿利史多德出現，（是他的最高的理性與知識的權力化，這

樣博學多才，即於近代亦難見其實例。他將靈魂——所謂 *Psyche* (有實現或完成之意)——解作從最單純的働力，漸次發達爲最複雜的作用，例如一般生物的組織作用，自其最初漸次發達爲感覺、感情、知覺等，至其極則爲所謂理智的純粹理性之働力。阿利史多德爲總合全體希臘的理想者，其於理智之看重如是，則一般的希臘人爲尊重理性的國民，以理智之發達，解爲人生最高的目的，當無論矣。

柏拉圖及阿利史多德二人深奧的哲學，其影響於後代歐洲的哲學，最顯著而又最深刻。若將希臘此二天才除去，則歐洲思想，恐怕無從而研究哩！加之希臘末期所發現的精義的希臘主義 (Hellenism) 尤其尊重知識，甚至以爲「尊重知識」卽就是所謂希臘主義。

四 宗教的特徵

希臘思想的根本特徵，尙有一種熱烈的宗教的傾向。大約古代世界各國其於宗教的色彩，都是濃厚。但希臘的宗教，卻與其他各國不同，不僅強熾熱烈而已，他的宗教的傾向，且

具有一種獨得異樣的色彩。這樣獨得異樣的色彩，不外是一方爲自然的現實的，一方爲顯著的藝術的意味。所謂現實的自然的不像印度之爲厭世的，希伯來之爲超越的（超越於現實世界的外，追求不可思議的神秘的世界的傾向）而爲樂天的或自然的，因而不但與現實生活全相隔離，而且儘依現實的自然的生活，不過具有理想的色素這點特異而已。換言之，亞林比阿之神，與現實的人類社會不是全相隔離，甯說與其具有極親密的關係，與人類的交涉及關係，是最頻繁親密沒有了。所以希臘宗教的精神是最快活的合理的，將現實的生活，加上一度的理想化，即成爲神的世界了。加之希臘民族最大的特徵，在於藝術的，所以希臘的宗教，又是此特徵的反映。世界無數宗教中的神，莫如希臘的神的容姿與精神的生活華美，再無他求了。就中尤以美神兼智神阿婆羅（Apollo）爲最尊美，而宇宙中最美妙的詞和，則由最高的芝意史神維持著。他如絕麗的阿夫羅大意特，神以種及各類的尼姆甫神，無一不是表示希臘藝術的特徵。

五 道德的特徵

與希臘人固有的宗教的傾向和相關聯，最後我們宜注意的，即希臘人具備與此同一強烈的道德的傾向，並此道德的傾向，由蘇格拉底和柏拉圖等植其基礎的理想的傾向。若是言起希臘為文藝之民族，或享樂現實生活的民族，則他們宜如何如何的輕快自在，不愛什麼峻嚴的道德或論理的拘束了。但是事實卻與此適成相反。一方雖為藝術之民族，學術之民族，但另一方面卻卻遵守與宗教的傾向相似性質的最嚴格的道德的秩序，而為最尊重實際的政治及道德的秩序的稀有民族。勿論他們的法律習慣制度道德等，盡是發生於宗教的確信。如前段所述的嚴格的因果報應等思想，直是希臘道德的根本。故愛史啓羅史或速甫禱、史的詩，得言是徹頭徹尾充實了壯嚴而道德的精神。而此等詩人最足以代表希臘的思想，所以希臘的思想為宗教的兼道德的，更不待說明了。希臘歷史中，宗教及道德的生活，時起盛衰與亡的變化，當紀元前四世紀之頃——蘇格拉底時代或哲人運動時代，傳來的宗教道德法律政治失了權威，俄而懷疑破壞的傾向，一時大興。希臘的道德及政治的危機，即在此時代。在這樣危機之中，希臘的道德，受了一種顯著的變化，因而經過了最美妙的

理想化，至與後代歐洲以最深刻的影響。

(1) 蘇格拉底 上面所說的理想化，即不外蘇格拉底及柏拉圖等所建築的道德哲學。在前節已將蘇格拉底及柏拉圖等認理性的開展爲人生最高的目的的主張說明過，此所謂理性的開展，非單純的理智的發達的意味，而與道德的發達，具有密接的關係。因爲道德上的實行與知識的關係，極是親密，離開知識即無實行；而不能實行的知識，仍爲無意味的知識，不過一種空談而已。蘇格拉底恰是此道德的精神的代表，將此道德的精神，組織以最明確的理論的形式。他主張知行合一，以爲智者必爲善行，愚者無知故爲惡行；未有知而行惡者，惟無知故爲惡行，此蘇氏知行的見解。蘇格拉底之所謂智較諸今日我們所使用的知識更廣其範圍，因其所指的，凡含合理化的情意作用的，皆得稱爲知識，所以他主張知行合一，毫無足異。且蘇格拉底以爲真知不僅是斷片的感覺的知識——直接自五官得來的知識——的意味，而是多數的箇箇事物中共通的普遍的觀念的知識的意味。惟有概念的知識，足以示事物普遍的真相，惟其是普遍的知識，方才足以語永久不滅的真理。這樣特殊意

味的理智的開展，不僅是完成道德論理不可或缺的必要要件，同時亦得以爲是最高的道德。因希臘人之所謂美德，兼今日之美德與才幹而言，始則備有理智的性質，隨而智性的開展，直以爲是美德的最高。希臘的文明，是尊重知識的文明，卽其道德觀也饒有知識的色素，所以要是比起東洋就中如中國的文明來，那希臘的文明愈顯其是理智的了。

(2) 柏拉圖 但於前段所言的希臘的道德的美的理想化當中，於蘇格拉底此主張之外，更含有一層更大的希臘的道德思想的發達。此無他，卽由柏拉圖所發揮光大的希臘道德思想的發展。不待言柏拉圖的思想，是本著蘇格拉底的根本精神，不過加上一層顯著之形而發達罷了。蘇格拉底的根本精神，我們可以「給與道德以理論的根據」這樣去解釋他。當時有所謂哲人運動，盛倡道德破壞論，成爲一時的風潮，蘇格拉底對此與以反抗，將傳來的道德放在不動不搖的理論的根據上，圖所以久安之計，此是蘇氏的精神，又實是柏拉圖的根本動機。故道德的普遍的實在，——箇箇美德永久的實在，此是柏拉圖不可或缺的必要之概念。凡不具永久的實在，道德或美德不能立於永久的基礎之上。柏拉圖以爲道德

永久的實在的基礎，即所謂觀念（Idea）的世界。故柏拉圖的觀念世界，是道德的當爲的思想的必然的結果，而所謂道德的普遍，即不外觀念世界取理智之形而表現。簡言之，他的觀念世界，畢竟是他熱烈的道德的確信，將一定之形給以理想化而已。不論觀念界不僅是道德的本源，且其他一切亦莫不以此爲本源。但他的本來的起源純粹是道德的，今日已爲多數學者所公認了。

道德的普遍性的理想化這一句話，文字雖是單簡，卻爲希臘思想的精髓，其影響於此後歐洲的文明最是深刻。因爲柏拉圖的哲學爲近代歐洲所有理想派思潮的淵源，而歐洲理想派思潮，盡自柏拉圖的思想流出，亦不過言柏拉圖哲學的中心，不待言是觀念界了，他的觀念論，既如前段概論，不外他的熱烈的道德的確信的理想化而已。因而理想派或理想論的本來，至少其起源主要是道德的，而道德的普遍性或當然性，是其根本精神。理想的思潮，惟此意味，最饒深趣。故希臘對此又爲歐洲理想思潮的創造者。

(3) 柏拉圖的理想國（Utopia）關於柏拉圖的理想主義，於茲尙宜敘述的，即柏氏

的國家論，爲後代歐洲思想界上所發現的社會改造案的嚆矢，凡根本的徹底的社會改造論，大都早已發生於柏氏的預言中了。勿論於當時公認他的奴隸制度，且存有一種階級制度，惟上流階級——即治者及武士的階級，則與相當的尊敬，甚或視爲神聖的；至農工商等階級，以爲與政治學術教育等全無關係，當然置於輕視之列了。故柏拉圖的理想社會，自然是限於上流的階級，以今日的眼光去觀察，則此亦不過小部分的社會改造而已。惟因其是小部分的，所以他的改造案纔會澈底的根本的，而今日最急進的社會政策的萌芽，亦已含在此中了。他的理想的國家論中大意，以爲撤廢私有財產制度，市民於平等的國家的設施底下，營其共同的生活，凡寤食遊戲工作等，都行其公共的協同的生活。國家對於教育，教市民以美德，爲最高的目的。婦女亦同受一般的教育，但特殊的教育却無享受的權利。兒童的教育，爲國家直接的事業。就所有的武士階級中，選其學識特優者，在四五十歲以前，使其研究者學理學論理，及至五十歲始行與聞實際的政治或執政。此是柏拉圖的哲人政治。此種理想的國家，徹頭徹尾是箇道德教育的機關，而道德教育，是柏拉圖的理想的本。

以上已將希臘的道德思想敘述箇大要。但關於此點尙宜記述的，那有名的使安阿思想與愛僻鳩魯使思想。此等都是希臘末期的道德思想，雖非全盛期的產物，但其影響於後代的歐洲頗深刻，所以其要點不得不敘述及之。

(4) 使安阿道德 使安阿主義（學派始祖在農 Zeno 紀元前約 329—270 將學院 使安阿 Stoa Poikile 之名名其學派）主張最嚴峻的意志鍛鍊，而愛僻鳩魯使主義（學派始祖是愛僻鳩魯使 Epikouros 342—270 B.C.）以快樂為人生的目的。此二者是著名的事實。本來此二學派，皆直接受蘇格拉底學派的精神，而使安阿派則受啓尼克學派（Kynische Sekte 為一種脫俗主義）的影響，愛僻鳩魯使派則受啓來內學派（Kyrenaische Sekte 為一種快樂主義）的影響，二派的思想於嚴格的意味言來，皆不外希臘末期的時代精神的反映。因為當時一般國勢的衰退，同時民心亦漸次傾向於僞人的主觀的反社會的這一方面，追求現世浮薄的快樂的傾向與溺於物慾或富貴的輕佻的習俗，正成為一時的風潮，有滔滔不可禁止之概。使安阿學派恰是反抗此滔滔不已的風潮，以為

過去現在一般人皆已誤解人性的本然，如能排除一切，獨自清高克己修行，那人類的本務盡矣。所以此派的精神，在於以理性克服一切俗惡的這一點。征服情慾，對於來自外界的一切刺激，持以絕對的不克不撓的意力，這以爲是人類的至樂。對於一切的情慾，能出之以淡然不爲所誘惑的態度，即所謂聖者。故後世所謂使安阿的，即最嚴峻的禁慾的態度，乃至堅持不爲所動的的態度，極端主觀的，而且箇人的這樣風潮，爲將來宗教的傾向的先驅，而初代的基督教道德，深受此使安阿的影響，這是無容置疑的。

(5) 愛僻鳩魯使 時代之爲主觀的箇人的反社會的解脫的這種傾向，經了愛僻鳩魯使學派，更爲一番表現。本來此派以箇人的快樂，主爲道德的目的，所以與前述的使安阿派似異其精神，但實際而言與使安阿派的精神是一致的。蓋所謂追求快樂，若是單顧目前的快樂，以後有無苦痛攙雜其間置所不顧，則將來的苦痛仍難避免，永續持久的快樂，卻不是這樣，結局不得不求心之平靜——情慾不動的絕對平靜。這樣狀態，正與使安阿派所謂聖者的程度相一致的了。觀此，當知希臘末期的人心，是如何傾向於解脫的宗教的了。後世所

謂愛僻鳩魯使式，直以追求物慾或肉慾爲務者，這不外此派的道德目的，本來是爲快樂的緣故。

第二章 基督教

支配歐洲近代文明，除了希臘思想，不待言是基督教了。基督教與希臘的思想，共為近代歐洲文明的淵源，要是除去基督教的思想精神，那近代歐洲文明恐將無從而言呢。基督教與希臘的思想，深入近代歐洲民族的思想感情中，關係的密接，有如血肉。多數史家解剖近代歐洲的文明為（一）希臘的思想，（二）基督教（三）歐洲民族之三要素。視基督教為過去的遺物，此是淺薄的見解。

發達於歐洲的基督教與發達於東方亞細亞的希伯來主義不可混雜一起，應加區別。希伯來主義，純粹是希伯來民族（猶太民族）的文明，即發達於小亞細亞地方的特殊的希伯來文明的意味。基督教是希伯來文明的一種，傳到歐洲，與當時歐洲文明的結合，因而遂生特殊的發達的一種宗教。所以希伯來主義，是專屬猶太民族的文明，而基督教則為特殊的希伯來主義，與歐洲思想——尤其是希臘的思想結合而發達。故我們如要了解基督

教的文明史的特徵以前，不得不先將基督教的由來明其大概。

一 基督教的由來

(1) 基督教與希伯來教 基督教的淵源的希伯來主義，究竟是備如何的特徵於此無詳審說明的餘地。那末他備如何的特徵呢？此可答希伯來民族，無論如何總是具備宗教的或思想的一種獨得的才能，此是無可爭的事實。於基督耶穌出生前千年乃至二千年的時光，當時四鄰的民族，皆奉幼稚的自然宗教或多神教，惟此民族獨信唯一而無形的人格神的存在，基此宗教的確信而處理一切道德政治，這不是特具的才分嗎？希伯來教（即耶和華神的宗教）雖經了摩西的立法，確實其基礎，但在當時尚極幼稚，與後世基督教所倡導的複雜的宗教，當然不能相提並論的。但正義——以各人善惡的行為如何，各各得相當的報酬的意味的正義——的觀念，希伯來民族特強。耶和華神如後世所考，以為慈悲之神，毋寧說他是正義之神，——所謂賞善罰惡的神。希伯來民族古來富於法（或法律）的精神，

不論對於任何事，常欲爲法律的嚴格的處理，隨而他的宗教思想，亦帶有顯著的嚴峻的性質。耶和華即是最嚴峻而又最壯嚴之神，所謂「恐神爲智慧之始」的標語「梭羅門」一辭，即是依著希伯來民族的信仰而表現的。要是比起希臘的自由的優美的神，那希伯來教的神越發覺其嚴峻了。

希伯來民族的宗教，與希臘的比較起來，愈覺其嚴峻而黑暗，此是文明史家深宜注意的事實。這樣傾向，是基於元來的民族的特徵，本屬當然，又其周圍的事情，——歷史的事情，希伯來民族傾於這樣黑暗的一方，也無可疑。國內不絕地起其內訌，國外則被征服于安息（Assyria）巴比倫（Babylon）等國，終爲羅馬的屬國。國家的運命，既非幸福，且其歷史又爲不幸的連續災害悲嘆的歷史。所以希伯來民族的宗教，可說是悲嘆的宗教，薄命者的宗教。於實際生活上能忍苦耐災，那確信正義之神的賞罰的隱忍的悲痛的態度，確是希伯來宗教的特徵。歷史上所謂預言者，即不外是告世人以救濟人生的悲痛的慰安者，即俗所謂救世主。救世主若是沒有出現，則人生到底是無賴者悲慘者，惟有隱忍痛苦而已。希伯來教

這樣濃厚悲觀的色彩，殆成自先天的傾向。

當基督出現之際，正猶太國政治上社會上精神上極感悲痛悽慘之候。屈服於羅馬權勢之下，不第政治上的自由全失，而且向富於法律的或形式的猶太民族，益益失其宗教的精神，只是拘泥於表面上的儀禮形式而已。社會上的風潮，以一瀉千里之勢，向虛偽腐敗墜落的深淵而進。當時所謂學者或牧師等，全然已失宗教的信仰，不過虛飾外表而已。他的思想所以帶悲觀厭世的色彩，是迫於當時不得已的自然趨勢。政治的現實的物質的這類救濟的希望，在他早已絕望。惟思想界精神界的根本覺悟，則最感痛切迫急，意謂若不先將人心從根本上加以刷新改造，則人生將愈向黑暗世界而墮落。但基督教僅以神國（天國）爲目的，至如現實的王國，殆以爲全無意味或無價值，悲觀的或超越的傾向，原是基督教本來來的傾向。到了基督加入了古來的希伯來教，因而起了重大的變化，從來崇奉正義或壯嚴之神之唯一神，今忽而轉爲恩愛之神或慈悲之神。「神，愛也。」是基督教根本的精神，導人生於愛，以愛淨化人生，是人生最高的生活。卽向以嚴格的解釋人生，經了基督忽而轉入最

慈悲的而又最平和的這一方了。

(2) 歐洲基督教的發達 以前將猶太的基督教的由來，雖已說箇大概，但爲了解基督教的精神，我們尚於此宗教，自東方小亞細亞傳播到西方歐洲，於其地當時起了如何的變化，有概觀的必要。精詳研究基督教傳播的歷史，原非本書目的，但如前段那樣概說的希伯來宗教，何故以非常的速度傳播到歐洲呢？關於此點我們卻不能不明白他。

普通一般人，對於基督教傳入歐洲問題多以爲特然而來頗不自然。於征服全世界建設一大帝國，以如旭日蒸蒸日上之勢統括世界的羅馬國內，忽而侵入了悲觀的厭世的基督教，一見頗是奇異。又主以希臘的思想——尊重自然生活而具藝術的兼樂天的傾向的希臘的思想——佔有全勢力的歐洲天地，忽而恰與此具反對的傾向的基督教，侵入其中，若是不通常時的時勢的人看來，無論如何，必將以爲不可思議或不自然的一種現象。但於當時的形勢，若能與以精審地觀察，則基督教之侵入歐洲，決非不自然的現象；毋寧說是最自然而又必然的趨勢。因爲當時歐洲的思想界，恰在正要歡迎基督教的狀態。先就希臘言，如前

章所述，希臘的思想的全盛期，至多也不過到了紀元前四五世紀為止。當使安阿學派發現的第三世紀的光景，希臘的國運，即已漸次衰退，至於末期了。從第三世紀頃至基督出現的時光，希臘的思想界，與政治的衰亡，同帶顯著衰頹的風氣，已全然失了昔日偉大的精神。處於全盛期的國家生活的元氣，既經消耗，人心亦漸次萎靡而孤立，對諸現實生活，則漸形冷淡嫌惡的態度。當時希臘的思想界，到處瀰漫著反現實的嫌惡悲觀的傾向。更精確的言，對現實生活而起的嫌惡之情（即一種悲觀的解脫的傾向）希臘在紀元前四世紀的時光，即已發現此種現象。例如小蘇格拉底學派的啓尼克學徒——忽視現世的生活，主張極端的禁慾生活的學徒——即是此中的一派。更適切的例子，就是最著名的柏拉圖哲學。歐洲厭世哲學，即說是始於柏拉圖也可。柏拉圖哲學與基督教的教義，以思想史的觀察，二者有最親密不離的關係（後段詳說）單就此點言，我們即有不得不深加注意者。此哲學的天才建設了觀念的世界，既如前章所叙，不過將道德的普遍性與以理想化而已。但再從另一方去觀察，他是失望於現實世界的結果，拋棄不完全的現實世界，意圖生活於完全的理

智的世界，此柏拉圖所以建設觀念世界也。對現實生活的絕望悲觀的傾向，既經柏拉圖而顯著，所以到了希臘末期的思想，這樣傾向越發加甚。失望於現實，意圖於現實以外的世界，享受新鮮的光明的要求，益益提高。這就是希臘末期的思想界，宗教的色彩，一天顯著一天，歡迎基督教的準備，早已十分成熟了。

羅馬帝國外觀雖美，但其內容腐敗不堪。正有須基督教的必要，這是歷史家最饒興趣的世界史重要的部分。我們於茲沒有觀察羅馬帝政時代道德腐敗的餘地。一羅馬中心的首府，各屬國供給以無限的玉帛財產。羅馬市民一無所為，惟圖目前一切的快樂與物慾，因而羅馬的大都市忽變而為物慾與快樂的競爭場。惟其追求極端的物慾與快樂，所以一切美的道法與習慣，儘情地破壞，些無顧慮。而且來自世界各國的遊民奴隸無賴等，深壓迫於羅馬市民之下，不勝其苦悶與呻吟。歡樂極而悲哀至，正當時羅馬市民的狀態，任富極奢，享盡人間目前的榮華，徒知歡娛而無所用心，因而人心日趨於墮落之途，目擊現實生活之不完全與無意味，隨而引起了最深刻的悲哀與絕望。外觀雖尚燦爛，但就其底裏觀之，那羅馬

大都會不外肉枯血涸阿鼻叫喚的一大修羅場而已。所以這樣希求寄托自己生命的確實的安全地——於罪惡的現世界之外，可以確實安全自己的世界——的迫切，不得不說是微妙的人心的自然的傾向。當時學者或思想家不由地都取感世悲觀的態度。羅馬人怎樣地傾向於宗教的，由此當可明白了。例如紀元第一世紀頃羅馬學者塞內卡（Seneca）力主人情之所以佈滿罪惡。及亞來里烏使（Marcus Aurelius）力說人生如夢如幻無果敢無靠著，除了仰依神力之外，別無他途可通。又如蒲爾大柯使（Plutarchos）主張人智之難賴，宜賴宗教之天啓。從以上觀來，知羅馬之於基督教，正惟其是悲觀的宗教，所以歡迎他；與其說是基督教侵入歐洲，毋寧說是歐洲人歡迎基督教來救脫之爲適切的解釋。

傳播於歐洲的基督教，盡仍其發生於猶太的形態而持續呢？抑改變其原來而爲別的形態而發展呢？這當知他非盡依原形而持續，與歐洲的思想精神結合調和，成爲一種歐洲化了。歐洲的希臘哲學，正足以補基督教的缺點。因爲基督教是純粹的宗教，而當時又無何等理論的根據；就中如柏拉圖厭世哲學，恰爲說明基督教的信仰，直引爲教理的根據。此外

如新畢太哥拉史學派的哲學，新柏拉圖學派的哲學，使安阿哲學，以及阿利史多得哲學等，各各提供以構成基督教的理論的種種的材料，於茲無庸一一的說明。總之此後基督教的教義，經了歐洲人之手，業已創造過，已不是早昔猶太國的基督教，而為歐洲人建造的宗教了。

二 基督教的精髓

基督教的由來，既經明白，則其教義的精髓不難理解了。基督教本來是純粹的宗教，而非哲學，後來造出的教義，其中雖多雜以歐洲人的思想感情，但其教義的根本，仍承基督教的教訓，這是無可疑議的。若要尋究原始的基督教——至少是歐洲中世初期的基督教的根本精神如何，則我們不得不先舉他的強烈的出世間的或解脫的傾向的第一箇特徵。基督教的根本精神，與東洋的佛教，同為悲觀厭世的宗教。關於此點，於歐洲學者當中頗有異論，有以爲若就基督教的言行，（例如參與婚姻典禮等事實）看來，則他必非厭世家或現世

否定者。但就全體上此宗教的由來與當時的時勢觀察來，至少初期的基督教，確是厭世的或現世否定的宗教，因而忽視現世，思求解脫於現世，到底是無可疑議的。此即嫌棄現世，直以未來的天國爲目的的宗教。若以爲基督教不是未來主義乃至出世間主義的宗教，則傳播到歐洲以後的歷史的事實，恐將爲不可解釋的謎語哩。所以基督教的出世間的或解脫的這一點，與希臘主義的現世的或樂天的傾向正相反對。現實主義的榜樣，如以爲是希臘的主義，則未來主義的代表，當推基督教了。

(1) 罪惡觀 基督教的厭世的或未來的傾向這一點，勿論不無相當的理由。他的人生觀的根本，不得不認其是爲罪惡觀了。所謂罪惡觀者，將人生觀爲滿布罪惡，與罪業的修羅場，而人的本性，（即人性）先天即已飽滿罪惡的傾向。人性罪惡觀，使徒保羅即已置重，更由奧古斯丁（Augustinus 354—430）極端的發揮，至成邇來基督教的根本觀念。蓋在中世紀之初，悲觀厭世的風潮，盛於羅馬帝國，奧古斯丁即爲此中的代表，主張最極端的人性罪惡觀。以爲人性無自力得救於神的美質，凡不賴神特別的加護，人類終必墮入罪惡

的深淵。所謂亞當的犯罪，（譯者附注，原人 Adam 誤人自由，觸逆神祇，不僅失了不滅，聖，正義等神的恩寵的賜物，又使全人類墮入罪惡。）永傳於人類的子孫，這件神話，他的意思就是說，人類的本性，飽經罪惡，從最早的祖先，一直遞傳及於子孫，永無終期；所謂亞當的事實，不過象徵的說罷了。故奧古斯丁認人類立於神的裁判之前，既無些微能力，可以營救自己，惟有賴神特別的恩惠，超脫塵世，徐圖進入天國。基督教所謂懺悔祈禱一事，較諸其他宗教，更有重大的意味，由此當明瞭了。

關於人性的罪惡觀，雖是基督教的厭世論的根本，但基督教何故將「人性觀為罪惡」這一點，為一切罪業的淵源呢？此點又是此宗教的精髓，關於此點，學者之間，似有種種異見，教祖基督之教，即或有不確定之點，但使徒保羅之教，直成為基督教的奧義，到底是無可置疑的。靈肉矛盾的二元論，明確的胚胎於保羅的教訓，更由奧古斯丁取最確定的形態。所以靈肉矛盾的二元論，即是靈性與肉性終無合致的意思。而靈性的善美的活動常為肉性所妨害破壞。換言之，人類一切罪惡之源為肉慾，而此肉慾足以混亂神聖的靈性；凡不斷絕肉

性的人生，那不外百鬼夜行的黑暗世界罷了。所以基督教最初即已主張禁慾主義，將肉性無間的全行絕滅，實現靈性。此至少是初代基督教的信仰。結局靈性二元論，基督教取最敏銳之形而表現。

(2) 禁慾主義 由以上概說，知出世間主義與現實否定主義，結局是基督教的根本精神，當可明白了。而備此根本精神的基督教的第二特徵我們不得不數及最廣義的禁慾主義 (Asceticism) 與禁慾的傾向。勿論此禁慾主義，是前段概說的否定現實生活的自然結論，嚴格的說，實是含在此現實否定之中。但他的範圍卻涉及人類生活的全體，所以特取爲第二特徵。人類本來滿布罪惡，而肉體靈魂正相反對，此初代基督教的根本教義。以人性自然的慾望，或肉體的慾望爲根本的自然生活，——人類本然的生活，由基督教的見地，則視爲如蛇蝎的罪惡；若能解脫此罪惡，那人類的真生活始能實現。故人類即不能絕對的絕滅生活慾，但也應竭力去制止人類自然的慾望，準備營未來靈的生活——最素樸最清淨的生活，這是比任何大事還要重要。所以那些厭離現實生活的僧侶生活——竭力絕滅一

物慾的寺院生活，是初代基督教持爲最神聖的理想。關於此點，初代基督教與希臘的精神，不但是歐洲思想上顯著的對照，又不得不認爲所有人類文化的二大傾向之最顯著的代表。蓋希臘民族，既如前概說，是古今歷史上最純粹的自然生活的遵奉者。人類的本性，他們以爲本來既已善美，而自然的慾望，又是原來尊美的，所以滿足此自然的慾望，開發自然的人性，直信爲人類生活的理想。進一步說，希臘民族，對於儘現實的自然生活，直認爲道德生活的理想。所以現實主義乃至樂天觀，爲希臘文明的根本特徵。至那基督教，直視人性的罪惡，與以一切的物慾視爲諸罪惡的根本，這種主張，比起希臘的文明，恰取反對的方向，當可明白了。一方將罪惡觀爲根本，而極端的傾向於禁慾的，反之他方將自然即美善觀爲根本，而最明白的傾向於現世主義或樂天觀。凡所謂自然的是基督教最忌的物事，反之希臘民族則以爲是真善美之源。

不但衛人的生活禁禁止，即團體的生活，就中如政治生活，初代基督教亦以爲無意義而目爲邪惡。古代希臘民族，以爲離國家生活即無衛人生活，人類生活惟在國家組織之下。

始能完全發達。反之基督教卻以爲國家生活爲未來世的準備，不但無益，而且使人類越發加重其邪惡或罪惡。換言之基督教是制限現實的情慾，努力於靈性的磨練爲能事，所以如國家生活，不但無關於靈性的磨練，倒反持人類束縛於現實生活之下。所以就基督教的根本上教義言來，與其說是國家的，毋寧說以世界的及人類的爲其主要的思想；對一切政治的組織，至少初代基督教徒，全然置之度外，甚或心懷敵意。但後來的基督教逐漸近於政治組織，尤以羅馬法王於政治上，一時握歐洲的主權，此爲無待說明的著名事實。

(3) 博愛主義 禁慾主義雖是基督教根本的教義，但是言起基督教的精髓，則我們不得不觸及其教義的根本精神。教義的根本精神是何？雖有紛紛的異論，但教祖基督的仁愛或博愛之教，至少是教義的一根本精髓，到底是無可置疑的。仁愛或博愛的教義，古來諸說紛紛，雖不一定，但無論如何，我們不得不先明其情操的陶冶的本義。蓋希臘主義，最顯著的意味，將理性陶冶即知識的開展，解作文化的根本，反之基督教——愛教，卻從根本的情操的根柢，改造刷新人類的靈魂。所謂情操的陶冶，於今日的人類雖非若何重要，但在歐洲，甚

基督教是始於此方面下手，所以基督教的根本教義，不得不先自此點解釋。愛或仁愛，在世間頗有以爲極平凡的德目，但教祖基督所以創設仁愛之教者，是希將自人類的靈魂的根柢，澈底的淨化之，醇化之，其目的全在澈底的靈魂改造。基督的教旨，專在撫愛小兒或無知的單純者，而於無智的單純者之中，主以心之清淨者——性情或心的根柢上純潔無垢者——如有邪淫未盡，務使其淨盡爲澈底之美者，如非這樣純潔者，不足以爲神之子，至學者或智者，却在被棄視之列。基督這樣澈底的要求，不得不爲一切的要求中的根本。智者或學者，智雖有餘，但於德不無遺憾之處。人能自感情的根本（即中心）上與以淨化，則其人始備入天國的資格。

愛或仁愛之教，不但自性情的根柢上訓以純潔無垢，同時主張人類皆是平等，同爲神之子，視他人一如自的生命的貴重，所以人類應互相扶助愛護，所有人類，一視同仁，如單以己之一人爲可尊，他人則置於一邊，這樣基督訓爲一切罪惡的根柢。四海同胞，人類平等，世界的博愛，人類統一大理想，實由基督的仁愛教而確定。基督教這樣大理想，應至如何而

能實現呢？又此理想中含有如何的缺點呢？關於此等疑問，於茲無詳細討論的餘地。但此愛的教義，於一方因其是要求人類性情的根柢的改造，所以人類生活——人類內的生活的顯著的意味是「深邃」；同時於他面，因其是鼓吹四海平等主義，所以人類生活橫的一方又爲「廣大」。卽仁愛的教訓，於一面，對從來的希臘式的主智的傾向，將東洋式的情緒主義（Emotionalism）輸入到歐洲文明；於他面在，同是弱肉強食的歐洲世界引以最理想的仁愛主義乃至人道主義，所以歐洲的文明，因了基督教，同時生活上兼備深與廣；歐洲文明的文化的意義，由此始得確實的基督教，故假定基督教不傳入歐洲，那基督教雖得想像他不能十分的發達，但同時歐洲的文明，恐也不能有如今日這個樣子哩！

以上單就優點上觀察基督教的特徵，以下且將其缺點并流弊也述個概略。最簡單的言，以情緒主義爲根柢的宗教教育，于一面將人類生活使其深且廣，雖基督教最堪誇耀之一點，但自他方面來視察，這樣宗教教育，導人類生活于最瞑頑最偏狹這一途，卻是無可諱言的。歐洲基督教的根本流弊，偏于是己而非人，頑強排他的傾向，爲最著名的事實。基督教

的厭頑性或偏狹性 (Intolerance) 在近代十八世紀以前，是歐洲文明如何重大的擾亂者，此又是歷史上最著名的事實。羅馬的楷脫里克教徒，爲了異端宗教，致被壓迫殺害的，殆有幾千萬人之多。歐洲歷史上最著名的戰爭，大抵都基于宗教上的厭頑性。因基督教這樣在擾亂着，歐洲文明進步的遲緩，當可想像而知了。

(4) 世界主義及平等主義 最後我們關於基督教的世界的傾向與平等主義要加以特別的注意。立在神的面前，凡是人類皆屬平等，不應爲了國家或民族，其間分出等差來，以基督教，一面傾于世界的，他面則傾于平等的。尤以置重靈界，賤視政治或俗社會的結果，越發蔑視國家的區別或民族的差別，因而世界的無差別的，漸成爲一種中心的傾向。基督教所以動輒傾于非國家的或反國家的，觀其根本精神，實是當然的結果。所以此點既得觀爲基督教的優點，同時又得說是缺點。

又基督教的平等觀，其影響于後代歐洲的人心最是深刻，此又是著名的事實。凡人類皆宜平等的思想，與一般人類的發達，以最微妙的刺激，後代歐洲真人類尊嚴的自覺，亦

得觀察爲是很基于此根本思想。若無基督教這樣思想，所謂真人的發現，只怕不是容易哩！同時又此平等無差別觀，在歐洲屢爲政治革命的原動力。如極端的虛無主義也不外是此基督教的產物。至所謂特權階級，在基督教眼中，視爲全無價值。

第三章 文藝復興

文藝復興(Renaissance)大約始於何世紀，終於何世紀，史家尙無定說。但近代歐洲文明——廣義的歐洲文明，以文藝復興的運動爲起點，史家的意見，大抵是一致的。精確的言，文藝復興運動既始於十三四世之頃，至十五六世紀達於全盛期，故假以第五六世紀爲嚴格的文藝復興期，則廣義的近代歐洲文明，當以十五六世紀的文藝復興運動爲開始，而文藝復興亦得說是近代歐洲文明的曙光或淵源。歐洲思想史的研究者，特於此點，不得不深加注意。歐洲全體的文明乃至思想，自古代希臘以來，通過中世紀之羅馬帝政時代或基督教時代，而達第五六世紀的文藝復興期，其間自成一貫的歷史，但更精確的言，紀元前的文明乃至思想，主要是希臘民族的，中世紀的思想，主要是羅馬民族的及基督教的，及至文藝復興運動，纔推廣其範圍，全歐洲的民族，（建設近代文明的臘丁條頓民族）各各表現于歷史的舞台之上。所以就近代歐洲民族的文明上考察來，古代希臘思想，基督教思想以

及中世紀的文明，皆是培養近代歐洲民族的外來思想，到了文藝復興的運動，那歐洲民族始達到自己的活動自力的文明。隨而文藝復興運動，又知其是嚴密的臘丁民族及條頓民族的活動。若知今日歐洲文明乃至思想，以此文藝復興為淵源自此直接流出，那文藝復興運動，是如何的重要，無俟說明，亦當可明白了。即文藝復興既得為近代歐洲文明乃至思想的直接淵源，又得說是最初的萌芽或搖籃。

在了解精確的文藝復興運動的思想史的意義之前，我們不得不先明此運動的文明史的意義。

一 文藝復興之文明史的意義

要簡單的概說這個意義，頗是困難；為便利計，分列幾層說明：

(1) 古典文藝復古 文藝復興的普通意味，如其字義，希臘及拉丁的古典文藝，在十六世紀的時光，普及歐洲各地。詳言之，通中世紀羅馬教會，握文明的霸權，基督教以外的希臘及拉丁文藝，始皆為異端而被排斥，從而通中世紀古典一概置之不顧。但自十四五世紀

之頃，羅馬教會的勢力遂漸趨于衰微，而近代歐洲民族卻漸次成長而覺悟，基督教文學以外的古典文藝，遂漸認其真價。特于一四五三年，因了康使但丁墜陷落，從此處逃遁的希臘騰丁的文學者或哲學者，初至意大利之羅馬佛羅來使爲尼吏內蒲爾史等處，以及轉徙至德意志、英吉利等各都市，直接造成古典文藝的機運。以前全歐洲民族，大有除基督教以外，不知其他之概，及至此時，始謳歌自然的現實生活，與古典文藝，且驚且嘆，幾有不知所措之概。古典文學讚揚之聲，忽至風靡了全歐。先意大利之佛羅來使的執政官沫特西 (Cosimo de' Medici 1379—1459) 尤以其孫 Lorenzo de' Medici (1446—1492) 及羅馬多數法王並其他高僧就中法王亞歷山大 第四世 (Alexander IV) 薩里烏 使第二世 (Julius II) 來亞 第十世 (U. X) 等，爲了古典文學，費了莫大的努力與費用。復興于意大利的古典文藝，忽而移植到北歐各都市，例如德意志 的阿辯里柯 賴 (Agricola 1483—1485) 羅意 希林 (Johann Reuolin 1435—1532) 梅賴 希脫 (Melanchthon 1497—1560) 等，又如起自荷蘭 普及于英法德 的古典文學 大愛賴 使姆使 (Desiderius Erasmus 14

67—1535) 最著名的古典文藝宣傳者。我們于此點，皆宜深加注意。近代歐洲民族，因了當時的文藝復興運動，纔可說溶于嚴格意味的文化的恩澤，因了古典文學的普及，他們纔導入學術、文學、哲學的世界。近代歐洲民族，從此與基督教暫行告別，轉入希臘文化或精神的一途了。即龐丁文學亦多模倣希臘文學，而希臘文學在歐洲近代文明上佔如何重大的地位？由此當可明白了。

(1) 中世紀的束縛的解放。文藝復興表面上的意義，雖如以上大略的說明，但就其內面觀之，更能看出他精神的意味來。蓋至十五六世紀之頃，古典文藝所以特然復興，不僅偶然文藝喧擾于一時而已，其復興的因緣，遠而且長的深繞意味。如前章概說，希臘的精神，為現世的，自然的，樂天的，反而中世紀的基督教，則為極端出世間的，隱遁的，禁慾的。但自十二世紀以來，近代歐洲民族，漸次覺醒現實的重要，對於那極端不自然的基督教的指道，無論如何也不能滿意了。他們的生活，若有不進入那與基督教全然異趣的方面而巳之概。即文藝復興一面的意味，從中世紀的不自然的教會的束縛解放出來——脫卻基督教隱

盾的傾向，突進于現世的方面。反抗中世紀的基督教的傾向，是文藝復興的運動或種意味的一種。勿論自表面看來，當時古典文藝與基督教，以爲是調和的，決不是互爲仇敵的。例如意大利有名畫家密開羅，以爲基督教的信仰與希臘文藝的精神，絕對可以調和的，又德國梅賴希脫亦以爲至某程度二者可以調和，後來到了路得才感著二者有不能調和的地方。二者原來因其根本精神是相異的，所以中世紀的基督教與古典文藝，欲永保其同一的步調，到底是不可能的。即古典文藝復興運動，越是發達，那冥頑的中世紀的束縛越是一解放，通全歐漸取熾烈的傾向。例如當時有名的法蘭西人蒙台奴（後段再說）對宗教取一種懷疑的態度，這是當時此風潮顯著的代表。又如文藝復興末期英吉利人培根將學術退步最大的原因，歸于中世紀式的冥頑的宗教這一事，也最足以語此時代的精神。

(3) 內面的發展及自覺 以上所舉的，尙不盡文藝復興與真的文明史的意義。近代歐洲民族，或自中世紀的束縛而解放，或爭先恐後的趨于古典文藝底一途，但他們所以致此，却不能無深遠的動機。若進一層就其內面觀察，決不僅古典文藝的復興，實在可說是廣歐洲

近代民族的發達或自覺。即幼年期由中世紀的基督教保育長成的日爾曼民族及拉丁民族，到了第五六世紀，漸漸地充滿了元氣，達于壯丁的時代，此所謂離開基督教保姆，到了自由獨步的年齡了。故近代歐洲的文藝復興，若是簡單的言，可說是歐洲民族之花，或自覺——廣義的精神的自覺，肉體並精神上的獨立。此精神上並肉體上的發達及自覺，不僅是由封建制度的破壞，新大陸的發現，印刷術的發明等有以促動他，那自內面逐漸發達而來的歐洲民族的元氣，徵諸那些自由都市的發達，以及政治上社交上物質上異常的發達進步等，當可明白了。霜天雪地嚴冬苦寒的景象，一轉而為春日載陽欣欣向榮的光景呈露，這不是第十五六世紀的歐洲情況的象徵嗎？這樣青春的元氣，飽滿現實的，自然的，與陰鬱的中世紀的基督教到底是難一致的。春和景明的天地，到處布滿新鮮而艷麗的景象，滿目都成着說不出歡樂的樣子，此是文藝復興的意氣。故十五六世紀古典文藝的復活，實近代歐洲民族，直進于現實的自然的樂天的希臘主義；近代歐洲文明的曙光，與其是基督教的，無實是希臘的了。

從而什麼擴大咧增長咧豐富咧伸張咧等意味，皆是文藝復興的特色。中世紀長夜漫漫，一時忽呈曉日初升的景色，此是近代文明最初的光焰。新大陸的發現，哥里來亞哥白尼等示世人以天體和宇宙的無限大等，皆足以標彰文藝復興擴大的精神。(Expansion)與擴大伸張同時絢爛華麗爲文藝復興的特色，意大利的密開類滯羅拉飛耳等大美術家的表現，及英吉利沙士比亞等多數文學家的作品，皆可察知其一斑。總之文藝復興是最煥發最華麗又最藝術的時代。

二 文藝復興底思想史的意義

文藝復興是其何意味？以上已將其文明史的意義，明白箇大體了，以下順便更進一步探其思想史的意義。文明史的意義與思想史的意義，其間不能有截然的區別。所謂思想史的意義，不過較諸文明史的意義更詳細的而已。

(1) 現實主義 (Realism) 若以思想史的眼光來觀察，文藝復興的根本精神，畢竟是最廣義的現實主義。但此所謂現實主義，是文藝復興時代的複雜的實際的傾向之總名，而

決不是曾爲一箇一定的主義的。所謂廣義的現實主義，是脫離中世紀的基督教底超自然的隱遁的寺院的禁慾的傾向，而改就世間的自然樂天的傾向的意味。換言之以勸那偏於來世的天國的神靈的這一方的歐洲民族，今忽而回復人類本然的生活，將營人類自然的生活，這就是他們現實的精神。文藝復興期現實的精神，自然是廣歐洲民族共通的傾向，但尤以代表此時代的精神的各方面的天才，用種種的形式表現出來的，爲最明白顯著。

雷渥那德(Leonardo da Vinci 1452—1517)是文藝復興初期現於意大利的藝術的天才。他的思想的傾向，爲全盛期的文藝復興的代表。不論是思想上或趣味上，深饒多方面的意味，爲此時代代表的天才的特徵，就中如雷渥那德真令人驚嘆不置的深備此特徵。他不僅是藝術家，關於繪畫雕刻建築詩歌音樂等各方面皆備有非凡的天才，即于自然科學乃至工藝的技術方面，也備有可驚的天才。故他不僅是出來的數學者科學者光學者同時又是優等的技師及飛行機或蒸汽船的發明的先驅者，攻城法的研究者。爲有史以來，未曾有的具這樣多方面的天才。

雷渥那德的思想的傾向，若以簡單的言辭去表他，可說是「對於自然之宗教的憧憬」。他的思想的中心，與此時代其他各人相同的，當然是「自然」這二字。以自然爲法則爲規範，將一切化爲自然的現實的，是雷渥那德的本意。他對於自然的態度，深藏着宗教的虔虔底心。不像我們之于自然，僅把自然當做自然，反而信其中含有無限地真理與無盡藏的神秘。宛如對神明與以崇拜尊奉的一般，此是雷渥那德的態度。所以從自然而學得事物，探求真理，雷氏以爲如得尊貴的信仰或教訓的一般。爲探求這深可貴的自然的神秘，我們務須十分忍耐，積蓄無數的經驗，自此引伸出普遍的法則來。「智慧是經驗的女。」是雷氏實際上的教訓。

賴浦來(Francois Rabelais 1445—1553)是文藝復興期中與盧騷或蒙里愛爾齊名，提出新教育觀，(乃至人生觀)且譏評墮落的時世底法蘭西有名的思想家。他原來是僧侶，經驗寺院的生活，深嫌那些殘忍冷酷的死生活，進入大學，兼修科學文學醫學等，主張人生應委身于自然的真理，現世其他學問，即是不學亦屬無妨。他的有名小說 *Gargantua and Pantagruon*。

Tristram與盧騷的愛米兒具同一的價值的教育書——教育小說所謂 Cranshaw 的人物，與其子排太庫爾愛爾欲自大自然的源泉，汲出真智來。故此書大罵寺院底禁慾主義或虛禮偽善，以爲人類的眞生活，只有笑與快活而已。與後面要說的英吉利之麻阿等理想國，同爲文藝復興期四大理想國之一。

蒙台奴 (Michel de Montaigne 1533—1592) 亦是文藝復興期代表之一，爲法蘭西有名的論文家。普通都誤解他爲懷疑家或宗教家，其實他是攻擊宗教，深抱懷疑，極惡中世紀以來流行于歐洲的宗教上的宗派之爭。蓋此等主義主張，大都是立腳于偏頗的信仰或知識，沒有本諸公平無私的根據的緣故。離開學者或宗教家的意見，直擁大自然的懷裏，方纔能發現無限的事實與真理。即蒙台奴對於自然不但不懷疑，反而以寧靜的心境，細細地玩味其中無限的變化，此是蒙氏思想的中心傾向。他以爲自己畢竟是自然的一箇變化，自己觀察自然的變化，是最饒深味的。故他對於自然的態度，恰與雷渥那德之對於自然一樣。他以爲自然是蘊藏着無限的深秘，與無限的真理的寶庫，我們只要委身于大自然一任，

其支配，當無何等差誤。大自然是指導人生的大教師，我們能聽從自然的指導，則當能造成優裕的生活，否則，終羅生活破滅之一途。凡違背自然或違背自然之教，皆是導人類生活于邪路的根本。返于自然，而不受自然的指導，也不是完全的生活，尤以人類的個性是大自然的發現，所以不得不使其自由發達自由伸張。儘其自然而發育，爲人生最要的大事。故如教育，總以自然的自由的發育爲本，決不可施以不自然的干涉主義或禁慾主義。對於自然的人類性的發育，與以壓制或制裁，爲最忌而必須避免的一事。自然爲最大的教師，不論什麼順之則成，逆之則敗。我們將大自然應如對神之存敬虔的信心。自然即是神，而神閃爍于自然之中。此是蒙台奴之思想。

以上列記諸人的意見，皆以自然爲生活的法則。嚴格的言，即名爲道德上的自然主義，也無不可。但擴張自然的意味，因其中含有自然的人類生活——古代希臘人的自然生活，所以現實主義，即不外此種自然生活主義。雷渥那德賴浦來蒙台奴等，皆以擴除人生的不自然的中世紀式的宗教生活，主張希臘式的自然生活的人，當不待說明而知其所以了。

(2) 自然科學的建設與新藝術的發生 文藝復興期中，自然科學——近代自然科學的基礎的確立，又與中世紀全異其目的，新藝術的勃興，雖與前段所敘的現實主義性質相似，應屬其項目之內，但此二者因其是歐洲思想史上最重要的事實，所以不得不另設項目以敘述之。

自然科學的基礎，確有幾分早創自希臘人之手，但在中世紀不見有若何的發達。及至文藝復興期，關於自然的興味驟高，於是新的自然科學，亦因之而產生了。文藝復興期的自然科學，不論是近代歐洲文明的基礎，或是出發點；進一步言，就說他是歐洲思想的根本，也不過言哩。不論當時發達的，主要是關於天文物理等學，原不過是自然科學的基礎。但人類的眼光，因了此等科學的力量，廣向宇宙之上，如確信世界的無限大，尤其是文藝復興的精神的發揮。即先由哥白尼 (Nicolaus Kopernikus 1473—1543) 地動說的確立，地球中心說破壞，宇宙無限大因之而確立。學術界此大變化，與思想界上文藝復興的表現，不是具同一的意味嗎？德意志的開浦賴 (Johanner Kopler 1571—1630) 較哥白尼的思想，更

爲精確測量自然現象的分量確立近代物理學的基礎意大利的哥里來亞(Galileo Galilei 1564—1642)不僅是地動說的貢獻者，且關於科學研究的方法，與以多數卓越的新見——今日科學研究法的基礎。——至英吉利的培根(Francis Bacon 1561—1626)雖是文藝復興末期的人，但將文藝復興的精神，與以具體化，於近代自然科學的進步，給以最顯著的貢獻，這是誰也明白的事實。尤以培根喝破從來妨礙學術進步的中世紀的宗教的束縛，具體的主張一般科學的進步，務須依著精確的歸納法。嗣後英國發達的科學的思潮，可以說大都出發於培根。

體會得以上列述的科學的精神，更與以哲學的擴充發達，因而建設壯嚴的文藝復興式的哲學的，是那意大利的有名的殉教哲學者蒲盧諾(Giordano Bruno 1548—1600)其人。他的哲學，是歐洲文藝復興的精神的烽火，而文藝復興的特徵，無遺的表現於此哲學中。他的意大利式的熱血性，爲了宣傳哥里來亞哥白尼的新宇宙觀，終生遍歷英法德各地，送其放浪的生涯，終而爲此新宇宙觀，至處以火刑而死的一生，與他的英雄的精勵的努力，

直是最壯嚴的詩或是悲劇，同時又是最具體的代表文藝復興的精神。以哥里來亞哥白尼的地動說爲出發點，一反從來阿利使多德脫來味學派所主張的地球爲中心的說頭，以爲宇宙到處看來，無處不是中心，所以宇宙是無限大的本體。如人與以限制，這不是徒勞無功的多事嗎？且神亦是具無限性的。若於宇宙加以制限，僅限於局部的存在，任是如何，也是不可能的。蓋蒲盧諾的意思，以爲此無限大的宇宙，即是尊神的發現，自然即神而神即自然。所以此宇宙（即大自然）即是最靈妙深祕的神性的發現，而我們於此大自然之中，得觀善美尊嚴的神的姿與力。故準自然而生活，即不外最善美的生活。神聖的樂園，不僅存於彼岸，簡直宿于現實的自然生活之中。人生盡依此始能尊美。英雄的情熱，是人性最美的發現。

蒲盧諾不僅主張宇宙的無限與神聖，又說自然或宇宙是成自無數的靈的單學（*monads*），凡個物或個性各自的特殊的働或力，非常地重要。個性使其自由圓滿的發展，直以爲是美的神性的開展。故即就此點言，蒲盧諾亦是文藝復興的文明的代表者了。

(3) 新藝術的發生 以上將文藝復興的自然科學的發生，概說過了，更進而嘗見此時

代的藝術的發生。文藝復興期中自然科學的發生，勿論是重要的事實，但新藝術的發生，亦決不劣於自然科學的重大的事實。學術界有哥白尼、哥里來亞、培根等輩出，而藝術界則有密開賴、潘羅賴、夫阿愛你西、愛庫史比、約翰等千古的天才相繼出現。繪畫、彫刻、建築等方面，文藝復興的發祥地意大利，是產出無數的天才。雷渥那德、拉飛、耳密開賴、潘羅等，只不過是其中的代表而已。北歐的甫來密派、波蘭人阿意克 (Van Eyck 1370—1426) 及荷蘭派畫家盧培史 (Rubens) 或來姆甫賴脫等美術家，及發達於南德意志的尼爾堡的畫家代表者特賴 (Albrecht Dürer 1471—1528) 等，與意大利的藝術家，共為貢獻於新藝術底人。我們於茲對於此等藝術家，無一一細行研究的餘地，不過述其與此時代有關係的重要者而已。藝術尤其與時代的精神有密接的關係，所以文藝復興的藝術，飽滿文藝復興的色彩，當無待說明了。即由雷渥那德或蒙台奴等所主張的自然主義——屏斥中世紀的非自然意味的自然主義，乃至所謂人類主義 (Humanism) 同是新興藝術的生命。蓋藝術方面，在中世紀長期間，自然的希臘的藝術衰微，遠離自然的人類的，只存宗教的奇怪的藝

術的形式而已。故到了文藝復興，一切藝術，返於自然，回復人類的意味，此又是當然的順序。脫去從來宗教的傳習，進於自然的人類的是文藝復興式的藝術的根本特徵。但當時的藝術，不但不是完全脫離宗教，到翻異宗教的意味，與自然味乃至人類味的調和，却爲當時藝術的特徵。

密開賴滯羅 (Michelangelo 1473—1564) 賴飛爾 (Raffaël 1483—1520) 特種等，皆具這樣特徵的人。後之意大利的藝術，俄而衰亡者，是因藝術家徒走技巧之末途，失却最重要的美的宗教的精神故也。密開賴滯羅深饒宗教的精神，是世間著名的事實。英文學家培意大批評密開賴滯羅謂：一面是峻嚴與嚴格的人，他面是備着一種難以說明的愛與美的天才。拉飛耳 (Raphael) 之對人生甚抱快活的天真的，但他却深抱悲哀與憂愁。尤以當時意大利人的浮華輕佻，道德漸趨腐敗，有名的殉教者衰婆拿羅賴 (St. Savonarola 1452—1498) 無顧忌的發表意大利全土道德的腐敗——一言以蔽之，深成人生之悲哀與憂愁。以衰婆拿羅賴式或但丁式的宗教的嚴格的對諸人生，是密開賴滯羅的特徵。他的

藝術的天才之中，尚宿着一種最深的近代的精神。即藝術不只是模倣自然，而且能將內部生命完全地表現於外部，所以自己先使其偉大，而後纔能創作那偉大的藝術。

特賴又同是宗教的畫家，遠自南方的德意志與北方路德的宗教改革以最熱烈的聲援，此又是著名的事實。

不僅是有形的美術方面，即所有的文藝方面，自然主義乃至人類主義，都爲文藝復興的文藝的中心的內容。文藝復興的文藝的先驅，是早十三四世紀有名的意大利詩人但丁（Dante 1265—1324）他的詩（就中他的神曲）不拘於宗教的束縛，深饒人類性的風味，所以他得稱爲此運動的先驅者。但嚴格的可算爲文藝復興的文藝的濫觴者，又有意大利的小說家配脫賴楷（Petrarca 1304—1374）及婆槽西亞（Boccaccio 1313—1375）等，他們的詩歌小說，全脫從來宗教的風味，專寫現實的人類生活爲主眼，所以他們的作品，其給與造成文藝復興的氣運的力量極大。就中配脫賴楷歌唱他自己的真生活的短詩，忽而風靡了全歐洲。這樣一來，即說「自己表現」爲當時歐洲文壇的風尚亦無不可。

最廣義的所謂文藝復興的新興文學，是基於一般古典文學的復興，模倣希臘丁的古文學，因而復活人類性的意味。希臘的哲學者柏拉圖就中阿利史多德解釋詩（即文學）爲「自然的模倣」。因而模倣說成爲文藝復興時代的風尚，事件的模倣，竟轉爲所謂「古文學的模倣」的意味，而古文學的模倣，即以爲是真的文學。此風尚尤以法蘭西爲著。

文藝復興不僅此風尚而已，若言起十五六世紀的北歐的新興文藝，必先數及當時發達的光怪陸離的英吉利文學。即所謂英文學的黃金時代。愛梨散柏王朝的文藝是有名的仙女傳（The Fairy Queens）或天上美的讚歌（Hymn Of Heavenly Beauties）的作者斯賓塞（Edward Spencer 1552—1599）譯者附言：此斯賓塞不是十九世紀綜合哲學者的斯賓塞（Herbert Spencer 1820—1903）及由後世數爲世界的劇詩人莎士比亞（Shakespeare 1564—1616）所代表的愛梨散柏時代的英文學者，恰與造形美術的意大利的豐富的藝術界相對時，將有代表文藝復興時代的藝術底世界的偉觀。此愛梨散柏王朝的新興文藝，決不只是什麼古典文學的復興，與配脫賴楷或婆楷西亞的模

做說，其中尚含有一層特別的原因呢。蓋英國當代充實所有的勢力，國運正示其蒸蒸日上之勢的時代，大有將無敵艦隊，一舉打盡之概。精神力的豐富及充實，國運的伸張發展，實愛梨散柏時代的特徵，尤以元氣旺盛，強烈的情的生活的發達，至以爲是古今絕無的可驚的景象。自今日回想那時英國人的生活，是怎麼強烈豐富，又雜亂粗野，飽滿奔騰的浪漫詩克的色彩呢！愛梨散柏時代的文學，是胚胎于那狂妄的浪漫詩克的又是充實的英吉利民族的現實生活。而那隆隆的國運，正是產生那隆隆的文學。蓋英吉利民族的極度的狂妄的浪漫詩克的現實生活（或精神生活）恰取那真實之姿的斯賓塞或沙士比亞等極度的華豔的狂妄的浪漫詩克的文學底形而表現，當時的文藝，將英國民的現實生活惟妙惟肖的盡情地描寫出來。不單是華豔的浪漫詩克的，卽就沙士比亞的劇本看來，當時文藝的趣味，是怎樣的豐富複雜，而又饒感性的精神的烈強的感情，當不難於理解的了。現實生活或文藝表示這樣的形勢，尤以北歐的文藝復興的風潮，爲最具體的表示，北歐文藝復興的特徵，就斯賓塞或沙士比亞等作品上都可見出其梗概。當時以文藝的天才聞名的貴公子西

特恩(Sir Philip Sidney)於其所著的詩文之辯中有說：

「詩是國民精神的遺產，又其所有物中之最貴重者也。文藝所以純化知識，豐富記憶，發達判斷力，及擴大概念也，完成吾人的即是文藝。」

文藝復興的人類本位主義，最明瞭的現於此等文辭中。

(4) 個性的解放附宗教改革 文藝復興的中心思想，是解放的意味；就中尤以個性的解放，為最深的意義，看前段略敘的文藝復興的攏總的特徵中當可明白。但此中心的思想，因其是最近代徐徐發達來的重要的傾向——歐洲思想史上最重要者——所以於茲有特立一項，明其發生的由來的必要。

原來文藝復興，與自中世紀的束縛解放出來的意味，同時又是近代歐洲諸民族的精神的覺醒或自覺的意味，既於本章的開端概說過。但考察此覺醒或自覺的現象，人類的內的生活，發達到一定的高度，內的精神力，又經充實，但一定的青春的元氣，若不感觸着，則醒或自覺之所以起的機緣已失。內面如能得恰好的程度，則所謂自覺的現象，纔會引起。故

自此點看來，文藝復興，是歐洲民族明確的感覺自己自身的發達（或元氣）的時代，生活力的充實，是文藝復興的根本原因。這樣生活力的充實，具體的總都是個人的經驗的完成的意味，所以自己個人的生命的發育及充實，直不外取自覺的形式而表現於外部耳。個人的生命（即個人人格的發達）即是覺醒或自覺。此意味的文藝復興的覺醒，直是個人人格的發達，而個人意識的發達或個人格的成長，得解釋為文藝復興的中心特徵。事實的文藝復興是歐洲各民族各都市各個人的自由的成長的發育，就中如個人的自由的進步的發達，無疑的當認為當代一般的傾向。即歐洲個人意識的發達，先根於個人的生命力的充實。

文藝復興時代的個人解放的精神，就各方面的事實觀之，雖不難證明其確實，但其最具體的最顯著的實例，不待言是德意志路德（Martin Luther 1483—1546）所倡導的宗教改革了。就皮相上看來，文藝復興與宗教改革，其間似無何等親密的關係，要是更精密的觀察起來，宗教改革同成為文藝復興的中心生命，（或自此發生來的）哩！因宗教的改革，決非單純的宗教上的事變而已，實則起自最深刻的而且熱烈的個人解放的精神。自我

不僞的信仰——成爲自我的中心生命的宗教的信仰——爲羅馬法王所摧殘，因而不能全人類的獨立性。個人的先覺者路德·哥爾文（Calvin 1509—1564）芝滑裕里（Zwingli 1484—1531）等對此感到忍無可忍的屈辱。他蓄個人的信仰或個人的自由之念的北歐民族的多數者，滅絕此內的生命，尙何人類生活的意義之可言呢！這樣熱烈的個人意識的爆發，卽那振動全歐的宗教的改革。宗教的改革，卽不外個人解放的精神。這樣意味宗教的改革，又是文藝復興的主要現象。文藝復興在南歐的意大利表現一種優美的藝術的運動，在北歐的英法德各地，則取殘廢的宗教改革之形而實現，南歐的文藝復興，爲藝術的，而北歐則爲道德的，其所以不同者，是地理上的關係使然也。

本來宗教改革與文藝復興二者，不能胚胎於同一的精神。宗教的改革，是主張個性的自由，與那由古文學淘融人類性的文藝復興，確是不能具同一的精神。但北歐的文藝復興，其中明白地含着個性的解放與自由，且此解放與自由的主張又是北歐獨得之文藝復興的精神；而始於路德的宗教改革，又恰具此同一的精神，這不是宗教的改革，卽是北歐文藝

與後代以深刻的反響，這都是著名的事實。總之這些人和後段要記述的英國亞文都是歐洲社會主義的建設者，後代永宜記憶的事實呵！

三 現實思潮的發生（英國）

以上將法國十九世紀思想的發生，略已述過，順次不得不將英國同樣的思想的發生，觀察一下。英國元來是實際主義思想的本家，故十九世紀現實主義的發達，直不外把傳來的思想傾向，使他更顯著的發達罷了。這樣英國固有思想的傾向，最足為代表的，其初為邊沁 Bentham、密兒 Mill等學者。在純粹科學方面的，則有進化論建設者達爾文 Darwin、斯賓塞 Spencer等。這些人的學說，初主張無詳細敘述的必要；但他們影響于全歐洲思想的主要點，却要十分注意。

邊沁 以思想史的眼光，觀察邊沁主要的學說，不外是功利主義的建設者。以政治的法律的實際為立足點，不論對於什麼，總以幸福及功利為社會生活的目的，這是邊沁的主

。他又主張最大多數的最大幸福；以社會的多數幸福，爲人類生活究竟的目的。他的思想無待言亦是實際的社會改善主義者。

「密兒」法國的孔德，英國的密兒，都是十九世紀思想的創造者，相互占了酷似的地步。他們二人互通心氣，力事實證主義的宣傳。孔德的思想可從尊重自然科學和社會改善二方面去觀察；而密兒的思想，亦與他一樣。密兒的歸納論理學，他的本體直是英國經驗思想最精巧的表現；同時又是十九世紀經驗的思潮最重大的淵源。文藝復興期中，培根的經驗主義，經密兒取完密的形式而發達。前代的唯理主義，或理想主義，自根本的一原理演繹出個個的事實，密兒則總合個個特殊的事實，自此歸納出最高的原理。他這意思就是要排棄前代的理想主義，宣傳十九世紀的文明，宜爲經驗的科學的歸納的。他的歸納論理學，一經出現，和孔德的實證論的一樣影響，把十九世紀歐洲的思想界和學術界的本質，得以確實的規定。經驗的事實，是普遍的確實的；而非經驗的事實，却是部分的空想的，皆宜想法排斥的。這樣經驗的風潮，一時澎湃了歐洲思想界，因而自然科學並自然科學的思想的進

步也呈其勇猛可驚的氣勢。

觀察密兒的經驗思想，見他的理論的形式這麼完密，令我們不得不想及達爾文的進化論了。一八五九年出版的達氏名著的起源 *Origin of Species* 他主要的影響，雖在十九世紀的後半期，但此大著作，當真說起來，可說是十九世紀歐洲人民的精神。尤其是英國，故十九世紀科學的或經驗的風潮，怎麼滿布着呢？由此也可以推察了。達氏的進化論，對於當時社會怎麼深刻而且普遍的影響，真出人想像以外了。不單學術界，便是社會方面，也都受他很大的影響。達爾文以前，大家都以為人類的本質，社會的生活，在太古的時光，即已存在，盡如現在所有的狀態，而關於一切人類生活的起源，那是一種不可說明的神祕。但是達爾文本一己獨得的忍耐，精深勤勉的經驗，以純粹科學的見解，去說明一切人類生活的起源與發達；從來認為不可說明的一切現象，以純粹科學的立足地，一些不須旁的補助，而要試以合理的解釋和說明了。以自然淘汰為根本原則的達氏進化論，其中雖有若干缺點，但他以最具體的，最活現的科學的力，量為標彰，即此已給與全世界人類以不可拂拭的深

劃的印象了。到了現在，所有一切現象，沒有不可以科學的說明他。凡是不能以科學說明的，不過是一種空想。所以認事實與真理，爲一切價值的中心。這樣傾向，不知不覺間的波及全歐洲了。和達氏相對的斯賓塞爾，對於一切事物，一切現象，一切社會的進化，亦以經驗的爲立論的根據。經驗的風潮，因而遂成爲全歐的風潮了。

以上經驗主義和歸納主義，僅是密兒思想的一半，尚有重大的一半，還沒有說及。他的重大那一半，不待言是實際的社會改善的思想了。元來他是立腳在邊沁的功利主義，以社會生活實際的改善爲目的的。到了晚年，益益傾向於社會的實際的那一方面了。但他的社會觀，較諸普通社會改良家的意見，那要更深一層而廣一層了。他的社會觀，以簡單的言辭表他，可名爲自由主義（Liberalism）個人和個人的精神的自由發達，是社會生活的目的。凡所有的社會組織，大都爲實現此目的而設的。在這樣意思中間生出他的幾種具體的主張來：(1)自由代議政治。(2)民衆的輿論不能剝奪少數人的自由。(3)多數民衆的自由的發達。(4)女子與男子處絕對同等的地位——這樣主張一來，所謂勞働問題，成爲將來重大

的問題，也可以預料了！社會改善的思想，怎麼是密兒哲學的根本，也可以容易推察了。

亞文 以上將十九世紀初葉，英吉利思想的發生，已經大略說個明白了。但在此，我們又不得不將英國最初的社會主義者亞文 Robert Owen 1771—1853 給他以簡約的說明。他最初的思想，全然是慈善的意義的一種社會救濟——尤其是勞働者的救濟——以為現在的一切制度，元來是為施行救濟事業而設立的。到了晚年，他在北美某地試驗實行共產主義失敗了以後，只由著述發表他自己的意見，因而共產主義的社會主義觀，也漸致明確他的基礎。他的影響是怎麼深刻呢？只觀一千八百三十八年發現的所謂民券黨主義（Chartism）的民權擴張運動，由亞文主持而行的那事也當可明白了！

婦人解放 在英國和這樣社會運動的事實中，同時我們特宜記憶的事就是由當時漸漸成為重大的社會問題的婦女解放的那種主張。這種意思，只看前段說過，密兒主張的絕對的男女同權那事，亦可以明白。我們在此無暇敘述婦女運動的歷史，僅將十九世紀的婦人問題，已經發達于英國的，由此漸次傳播到法德及北美諸地的情形，給以相當的注意。

罷了。婦女問題和社會主義問題，在最初的時光，同是很顯著的樂天的理想的那種傾向；阿湖詳述，不勝其麻煩。他和社會主義的思想相結合，怎樣複雜的發展呢？那是特殊的問題，此刻當無篇幅給以說明。

國家主義的發達 和十九世紀初期現實思想的發生相關聯。于此特宜附記的，就是奧現實思潮的發達並行，國家主義的勢力，已次第升高的一事。法蘭西革命，拿破侖蹂躪了歐洲的天地；這件事情，文明史上有種種的解釋。由淺近的觀察，這不過是武力的革命罷了！更深一層解釋，這是全歐的卽全世界的社會政策實行的手段。總而言之，從法蘭西革命以來，一方是世界政策的機運，已漸次發動了，另一方面恰和此相反；英、法、德、俄、奧等諸國，各各立起富國強兵的政策；計劃國家的存在和強大，認爲唯一最高的政治。最初爲一國防禦的武備，到了以後，則爲列強競爭的武備了。尤其是德意志聯邦，由俾斯麥手中成功一個強大的帝國，——最凶猛的帝國主義，和其他列強對峙。故十九世紀和現實主義的發達相並，德意志成爲帝國主義的原動力了，法蘭西所樹立的自由平等主義，因了德意志的帝國主義，頗

有阻止破壞之觀。自由平等主義，與帝國主義，截然相反，而法德兩國接壤而相對立，實是一種奇觀！帝國主義的發達，于思想上饒有深意，但現在無暇細說。這種畢竟是現實主義的一種；他的中間，有極深密的關係在着哩！

四 現實思想之發達（德國）

自然科學的發達 英吉利的啓蒙思想，在十八世紀後半期，於法國呈其顯著的發達。較在本國的（英）還要加倍一些。以先發生於英法的最近代的現實思想，亦是同樣的。到了十九世紀中頃，于德國頓呈異常的發達；較諸以前在英法國內，還要顯出他的活潑顯著之形。但我們於此不可不明確記憶的，十八世紀末葉至十九世紀中葉，歐洲恰是最近代自然科學的地盤；和一般工藝界徐徐發達的事實相並，當時恰是自然科學接踵發見的時代。法國大化學家拉瓦竇阿適愛 Lavoisier 1743—1794 已將分量的研究法，應用諸化學，以爲物質決非生滅的，不論怎麼變化，同一分量，常保持他的同量，不增不減。這樣的物質變化

機械的說明（分量的說明）又經德國著名的化學者里別（Liébig 1803—1873）的研究，更加一層明確。以爲一切物質的變化，——一切自然現象——不見得有什麼神祕不可思議的活力存在，純粹是由機械的必然的法則，因而生出純粹分量的變化，和前面說過的達爾文的進化論，同爲最近代自然科學中心的思想。關於物質變化中心的思想，更經一層科學的建設，因而最近代自然科學的發達，與以精確的地盤和根據，實是德國醫師兼物理學者邁也（Robert Mayer 1814—1878）最近代自然科學的根本原理，愛內爾直（Energy）不滅則，因了他始得精確的建設；但德國柏林大學動物學教授海兒姆火兒（Helmholtz 1821—1894）美國物理學者求兒（James Joule 1818—1889）等亦由他方面和邁也達到同一的發見，他們以爲物質起了變化，看似見消滅，但事實上決不是這樣的物質變化，僅是形狀的變化，而他的分量決不稍失或稍增，熱變爲運動，運動變爲熱，他的形狀雖異，但力的分量仍是一樣。原因與結果的關係，不外是等量的愛內爾直的形狀的變化罷。這個愛內爾直決非無理的臆度，他存在宇宙間，不得不算是根本的假定。此原

則即自然科學所以成立的地盤——基礎。最近代自然科學，即不外愛內爾直（力）量的因果的測量罷！

愛內爾直的分量的和機械的說明，稍聽而不加思考，似覺他的意義過於抽象，難以十分清楚；但此簡單的思想，實是最近代人心中給以革命的變化。凡生物和人類，都支配在這個自然法則之下，這是最近代自然科學精神的所在。愛內爾直變化以外，凡所謂神祕的不可思議的浪漫諦克的種種，都不過是從來幼稚的空想罷！夢想不可思議的活力，或偶然的變化者，已成過去的舊人；而精確測量愛內爾直量的變化的，是新人。精確測得愛內爾直的量者，是為眞智者。否則，其他所謂智者，不過是舊式空想家罷了！這是從邁由發見的愛內爾直不滅原則所給與直接的影響。

愛內爾直不滅原則給與自然科學和一般工藝界的效果，是最明白顯著的：自然科學因了他，如得磐石一般的牢固；工藝界因了他，漸漸生了活氣，若和曾經支配過人心的理想主義，和浪漫主義的末流思想比較起來，則自然科學的精神，愈覺得表示一種眼前直接明

白的效果；反而哲學的推究，或理想主義，愈覺得其空疎不着邊際。這樣自然科學的風潮，顯然高其氣勢，以前在英法取實證的傾向，而現在（尤其是在德國）則取自然科學的或自然律的那具體的形似而發展了。抽象的或空想的哲學，及人生觀，俄然失了勢力；而具體的經驗的實證的科學的傾向，幾成爲一切的中心了。大有除了這些，別無什麼之觀。對於浪漫哲學，可說造峯極頂的黑智兒（Hegel）的死，正在一八三一年；區劃時期的黑智兒哲學（前代的代表）俄然失了勢力，連昔日全盛的影兒也不留了。凡是早日理想的或浪漫的哲學，以及所謂人生觀或文藝，都被拋棄；因他不是具體的實驗的科學的知識的緣故。這樣風潮，正是十九世紀半德意志思想界的傾向。

唯物論之再興 這個時代，德國唯物論特然勃興起來；正足以證明當時自然科學的風潮怎樣旺盛。福火特（Carl Vogt 1817—1895）墨來西育特（Moleschott 1822—1893）皮希那（Ludwig Büchner 1824—1899）都是德國唯物論的代表。他們的唯物論單就理論方面，和十八世紀法國的唯物論相比較，也不見得有多少的進步。但當時

在德國特然勃興起來，若說他時代的趨勢，于文明史上繞着無限地興趣。因為唯物論決不是自然科學必然的產物。若是嚴格說起來，自然科學純粹是物質現象的應付；如所謂精神現象的有無或本質，全然是自然科學範圍以外的事情。但是唯物論的主張，是以物質的現象為唯一的真的實在，所謂精神現象，不過是物質現象的變幻。這樣不是很明白表示，離開純粹自然科學的立脚地，更進一步，到了獨斷的世界嗎？主張最理論的唯物論者皮希那，以為精神現象，推到究竟，是腦細胞組織的運動。物質現象以外，別無所謂精神現象的存在。物質運動，是總指宇宙間一切現象的關係。如要澈底解釋人生問題，當先要明白具體的物質運動；物質運動如得明瞭，那末人生問題，自然可以了解了。自然科學限于自然科學範圍，他的說明和解釋，雖是確實；要是一步脫出他的範圍以外，論及精神現象的有無，已不是自然科學了，不過以自然科學為基礎的獨斷罷了。廣大而複雜的人生，可否僅得以物質運動——愛內爾直——的機械的變化而解釋呢？在理論上，不論如何，也難許他獨斷。故從理論方面說，唯物論只是觀到物質現象，而不觀到其他一切的現象獨斷。但以文明史的，或思想史

的觀察，當時的唯物論，確是很顯著的時代風潮的代表。不僅自然科學風潮而已，即唯物論也很明白是指指出橫在從來思想的根本的弱點的哲學，從來思想的弱點，無他，一切的存，在，一切生活的基礎，以為不是物質現象，主要，唯抽象的精神活動耳！於現在人類生活，不管怎樣複雜，但他的中心究是物質運動，丟開物質現象，——生理的化學的變化，人類生活到底無從而考。唯物論着眼這個根本事實，始明白一切現象的基礎，統是物質勢力的作用，不先將此物質弄明，則所有的說明解釋，都無意義了。這是唯物論根本的精神，唯物論怎樣代表當時現實的或具體的傾向，由此當可明白個大概了。畢竟唯物論不外是排斥既有的空想，和無意的一種運動罷！

赫格兒 和唯物論相關聯，茲宜附記的，是德國魯愛那大學生物學教授赫格兒（Haeckel 1834—1910）的唯物論的人生觀。赫格兒之來是德國的，達爾文學者，進化論雖是他的專門，但觸動于時勢的風潮，自生物進化方面，建設了一種唯物論的人生觀，這樣人生觀適合於時代的風潮，一時至被數為德國思想界中心人物的一人。一時非常流行

的赫氏著述「宇宙之謎」(Das Welttrajel) 翻譯爲世界各國語，到了現在，尙維持一種勢力。勿論赫氏人生觀和宇宙觀，不一定是唯物論；他以爲物質和力，從最初已是相接近離的，物質含力，而力亦合於物質中間，故他自己哲學的立脚地，可名爲物心一元論。但他又以爲物的力，和心的力，中間沒有什麼根本的區別；心的力，是從物的力漸漸進化發達而來；精神現象和物實現象比較，物實現象常爲基礎的或本源的，故他的根本傾向，仍是唯物論的（至少也是物質本位的）。

實證論者 以上略述自然科學和唯物論的勃興，不論這些，多由從事自然科學的人們所代表的傾向。翻轉來看，當時思想界直接活動的哲學家方面，到底怎樣？這又是與自然科學者，採取異樣的途徑，同是進入現實的實證的具體方面。在十九世紀中頃稍前，那極盛的黑智兒哲學，頓失了他的勢力，前已說過，黑智兒哲學的瓦解，不祇是黑智兒哲學的瓦解，實是理想界哲學的瓦解。廣義的精神界，和思想界，飽經抽象的空疎的理想思潮，至此已漸次進入實證的實質的，或自然科學的方面。此中時勢變遷，推移的形迹，極其微妙，文明史家

深感其興味。黑智兒死後，他的學徒，分爲左右二黨，這是指示時代變遷的一種暗爾計。屬於右黨的如愛兒特曼（Erdmann）羅塞克蘭之（Rosenkranz）等，說黑智兒哲學和其舊教傳來的教義是相一致的，反之屬於左黨的，以爲黑智兒哲學，到底和普通的信仰不相一致，懷着和元來相衝突的急進的思想。右黨是穩健派，左黨爲急進派。而屬於急進派的各人，因時勢的推移，離開黑智兒哲學，漸次進了實證的實質具體的方面，他們遂成爲冒着最急進的最顯著的色彩的。當時現實思潮的代表。使特來烏史（David Strauss 1808—1874）福愛兒排哈（Ludwig Feuerbach 1804—1872）馬克斯（Karl Marx 1818—1883）勒塞兒（Ferdinand Lassalle 1825—1864）等，都是急進派的嚮導者，下面將他們的思想，給以簡單的記述。

(1) 使脫來烏史 歐洲思想問題的中心，一方爲宗教問題，一方爲政治問題。與時代的推移，宗教與政治的思想共起變化，而宗教和政治的思想的變化及變遷，即可表示時代精神的變遷。歐洲至少到了今日，宗教還是一切思想中信仰的中心，或是根本。宗教思想的變

導卽人類思想根本的變遷。故使脫來烏史先從傳來信仰的自由批評爲出發點；知識與信仰如無智兒的主張以爲決不宜調和的，傳來的基督教義，或歷史和近代人的實證思想，到底不能一致。使氏這樣批評基督教義，最後主張一種萬有神教的信仰；到了晚年益益傾向到實證的急進的一方面去。

(2) 福愛兒排哈 雖如上說，使氏晚年益益傾向于實證的方面，但提出關於宗教問題而區分時代的思想，因而時勢特然進入實證的，不待言是福愛兒排哈了。他是代表新現實主義或實證主義者。他的思想，簡單的說，是在關於神並宗教問題，純粹以心理的或人類學的見地來觀察的那點。從前以爲神和宗教是超越的理想，乃至抽象的；神是絕對最高的理智，又是宇宙究竟的原因；但人智對此有一高山仰止，景行行止，「之概這是從來對於神之一般的思想。即關於神的思想，甚爲理智的或知識的，同時又甚超越的理想。」因而又甚空想的。福氏對此偏于理想的或甚空想的神學，甚感其不滿足；以爲宗教或神，決不是這種離掉人類性而爲抽象的，實是最人類的沒有了。卽神或宗教，不但不是離掉人類的概念

或理想，而且和人類有最親密的關係，而爲具體的。這是福氏哲學根本的動機。他的學說，不先自神的或宗教的概念出發，而從最直接而且最具體的人類之事實出發。人類非神或宗教的所有物；而人類根本的事實，另有存在，所謂神和宗教即產生于此。福氏說，神本來產生于人類的感情或期望乃至希望；神非造人類，而人類的心理造神。所謂全智，全能，愛，悉是欲望的理想；將此欲望的理想實在化起來，即所謂神是也。這個神，是直接由人類造成的，最人類的沒有了。這是福氏對此問題的結論。我們如要研究他的學說的真僞，應先注意他的思想根本的傾向。由概念而事實，由普遍而個別，由抽象而具體，由知識而感情或欲望，由理論而實際的傾向，這是當時一般思想家同具的傾向。福氏將人類的欲望，觀爲宗教的根本，是由他認所有一切爲最具體的最事實的最實際的緣故；所以當時現實思潮，也取最深奧之形而實現此。福氏對於神的本質的思想，即不免有不澈底，或未成熟之處，但他將神或宗教，不認超越的，探出其根底是人類的心理，就這一點已足令人傾倒他的識力的高超了。現實思想的特徵，從此也可以推想其大概了。他的晚年，將人類益益解釋爲事實的經驗的，這見

此規律與風格，即以爲是文藝的能事，文藝的祕事。初作此種劇詩，個個的文學，各各設立煩瑣的規律，苟不合此規律的，不足爲真的文學。這樣形式的調子，成爲法蘭西文學的榜樣，而那絢爛燦爛的形式，法蘭西文學——法蘭西古典文藝因之而發達，更以同一模型的文藝，至發達于歐洲各地。

最直接受影響于法蘭西的古典文學，而又造出不劣于法的華麗的文藝的，是英吉利。英吉利自從沙士比亞死後，文藝逐漸衰微，尤以十七世紀前半期內亂時代，一般文藝的衰敗，越發加甚，僅由宗教的詩人——嚴格的說爲清教徒的詩人密爾頓（John Milton）維持其一線的繼承耳。及至十七世紀後半期王政復古之後，法蘭西的文學輸入，一般文壇頓然改觀。恪守嚴格的古典的規律，于形式上表現一種絢爛彩色的古典文藝，忽而發達。英吉利文學因此纔知名于世界。有名的詩人獨賴意丁（Dryden，1631—1700），披脫（Alexander Pope，1688—1744）及散文家（或諷刺家）著名的阿弟生（Addison）使梯爾（Steele）使爲夫脫（Swift）等輩出，皆是當時英吉利文壇上的健將，當時英吉利的文學

與那法蘭西文學，同是古興味達于極點的文學。

一一 唯理哲學的發達

與古典文藝的發達，同時最足以語時代的精神的，是同發達于十七八世紀的唯理哲學 (Rationalistic Philosophy)。史家普通對此時代的哲學特名為組織的或系統的哲學。蓋此時代學者，大自天地萬有的起源本質，小至昆蟲木石的組織構造，悉與以系統的組織的說明，宇宙間的現象雖至秋毫之末，亦必無遺的給以理論的論究。時代的特徵，因為是組織的系統的統一的，所以哲學也有不取同一的傾向而不止之概。英國的霍布士 (Hobbes)、法蘭斯的笛卡爾 (Descartes)、荷蘭的斯賓那沙 (Spinoza)、德國的萊布尼芝 (Leibniz) 等，只要列舉此等哲學者的名字，當代是怎樣的大組織或大系統的哲學的時代，即可想像而得了。就某種意義言來，當代恰有哲學的全盛期之觀。我們雖眩惑於此時代光怪陸離的哲學，但他的本質却不可看錯。

他。即當時的哲學，不能忘却他的根本，是根於知識萬能或理性萬能的確信。文藝復興以來，科學的知識異常發達，不知不覺間使人心確信科學的萬能或人智的萬能，苟人智所向的一方，不論什麼無有不被理智之光所照射。這樣的確信，逐漸發達，竟及確乎不拔的境界。人智是絕對的，宇宙間不論何事，皆為理智所範圍。神的本質，宇宙的深秘，靈魂的幽玄，皆為理智所照射而曝露其神祕。故宇宙間萬象，無一不可而思議，理性之力之為絕對的無限的，當可確信了。此種傾向是為唯理思想的根本精神。既確信理性之絕對性而無疑，那末宇宙間萬有皆當準理性的規律，而支配於理性的法則原理；簡直說一句，大秩序大規律，直是宇宙萬有。一切即是理性或規律。這句話，是當代哲學的根本假定。此根本假定，從最初即是不可冒犯的神聖的絕對性。故此時代的哲學最缺乏批判的精神，而為獨斷的態度。要是信知識的判斷為絕對的，那末其間當無批判的餘地的了。

但當時的哲學，所謂以理論的徹底的探求宇宙的深秘為目的這句話，就表面上看來，原是有上述的缺點，但他的根本上是以一定的宗教的信仰為假定。與所謂理性萬能的確

信，同時所謂神的存在啦，靈魂不滅啦，宇宙的合法性啦，人類性的尊嚴啦，這種傳來的信仰，最初即以此爲哲學發生的地盤或根據，而當時所有的哲學，悉發生於此地盤根據之上。故當時的哲學，與其說是純以理性之力探究宇宙的深秘，無甯評他爲假定於傳來的信仰的樞本思想，整理統一於理性的合理的之當其義。即與前段略說的文藝相同，當代的哲學，與其說是內容的，無甯觀察爲形式的表示一種絢爛的意趣。

當代的哲學，是怎樣的理性本位主義，乃至知識萬能主義，試看下述的例子，自可明白了。如後段所說的，十七世紀以降英國關於實際道德的主張特別發達。倫理學的發達，恰似英吉利的思想呈其獨特之觀。但此等多數的倫理學說中，十七世紀之頃，大抵是主智的或知識本位。即是實際道德，也以爲是知識的事情。例如當時有名的學者麻阿（Henry More 1614—1687）或克賴克（Samuel Clarke 1675—1729）等學說，以爲知識是支配行爲且爲其動力者，因而實際的道德也由一切的知識而決定。且克賴克等以爲處於個個特殊的場合的無數道德的真理，如數學的真理，從無始的過去，以至無盡的將來，不變不動。

之形永遠存於宇宙間，人類只能獲得此普遍的真理，自能爲道德的進步。

實際的道德亦以爲是純知識的，那末所有一切認爲知識的理知的，那是當然的了。一切的知識或真理中，數學或數理是最純粹的，所以天地人生以爲是數理的規律整然的宇宙現象，爲當時多數學者普遍的見解。這樣天地人生解釋爲數理的最著名的，是那荷蘭有名的哲學者斯賓那沙的宇宙觀。

斯賓那沙的唯理哲學，正足以代表當時的唯理思想。他的主要著作倫理學一書，書名雖是倫理學，但其內容實已包括他的哲學的全體，這書全體的結構，全然是數學的幾何學的，先立定公理或定理原理，關於各個問題，全然試以幾何的說明，或證明，這是最足以代表當時的風潮。數學的方法是先立根本原理，自此根本原理，演繹出一切來。斯賓那沙的宇宙觀，亦是先建立所設宇宙的唯一本體（Substance）的概念，自此最高的概念，演繹出一切的宇宙現象來。所謂宇宙的實體或本體的最高概念，與一切數學的原理相同，是爲直覺的明確而且自明的知識。自此自明的原理演繹出來的一切，又同是明確的，這是當然無可置

疑的。斯賓那沙以爲此最高實體，不外是自主自足圓滿的本體。此絕對的本體直是神，而此宇宙——即自然，不外絕對的本體底發現。本體——神——自然——此之概念，斯賓那沙以爲原來同是一物。神是圓滿完全的存在的意味，故宇宙的本體——即此自然，是他的本質底秩序的規律的意味。理智的條理整然的絕對的秩序，是宇宙的實相。不僅宇宙的本體，是秩序的，即人類生活的目的，也是智識的理性的。蓋斯賓那沙的意旨，以爲人類最高的生活，是存于宗教的演繹宇宙的神祕底觀念。這樣宗教的態度，斯賓那沙呼爲「愛神」。（此愛字是動詞）所謂愛神者，即不外思議神的深祕，冥想宇宙的奧妙的意味。「冥想的歡喜」，是此哲學者的目的。我們至此對於唯理思想，不得不認爲最高最美之形的結晶。

與斯賓那沙同代表十七世紀的唯理哲學者，是德國萊勃尼芝。不僅是十七世紀，連思想及哲學的歷史，代表唯理哲學之最著名者，實此萊勃尼芝其人。所以他的哲學是唯理思想的結晶。萊勃尼芝哲學，可言是單子（Monad）哲學。他謂宇宙是無數無限的單子結合而成。而此單子，是精神的實在，所謂想念或思維，是他的本性。即單子不外是以知識或理知

爲本質的實在。千差萬殊，皆是特殊的單子，而低級的單子，是意念不明瞭不確實的事物；高級完全的單子，是意念是明瞭且最確實的事物。所以知識之明瞭與不明瞭，即爲實在的價值的優劣的標準。最高的人類生活，在於最明瞭最確實的冥想——或思維宇宙的實相。理智爲宇宙最高的實在。故神亦不外是提供于宇宙的大調和以一切的單子底最高的理智。宇宙因爲是由具備最高的理知之神而調和統一，故現在的宇宙，是由理知造成的最高最善最美的世界，要是除此，別無完全圓滿的世界了。所謂醜惡或罪孽，是將世界從局部上觀察的結果，若從全部觀察起來，諸惡悉不外諸善的方便，這是來勃尼芝有名的樂天觀。他既爲唯理思想的代表者，同時又爲樂天主義的代表者。樂天主義因與唯理思想爲密接的關係故也。

三 英國啓蒙思想的發達

所謂啓蒙思潮這個名詞，普通大概適用於十八世紀半的法蘭西思想界及德意志的思想界底名目，（關於此點，以下尙須更精細的說明）但更精確的言，應當適用於十七世

紀至十八世紀的英吉利的思想界。原來啓蒙 (Enlightenment 或 Clearing up) 這個字，照文字上看來，是拂拭從來思想習慣上的迷盲，而與以光明之義；以文明史的觀察，是特別的知識底發達的意義。啓蒙期特殊的意義即不外知識發達的時代。法蘭西及德意志此理知的發達，在十七世紀中頃雖頗呈激變之觀，但在英吉利文藝復興期以來漸漸地發達的人智不能特別區劃爲一時期——啓蒙期。但是若以文明史的觀察，那德法的啓蒙思想，的發祥地，却是英吉利，而啓蒙思潮的特色，英吉利不得不說是最顯著最濃厚。而且啓蒙的思想簡直可說是英吉利獨特的傾向或產物。

知識的發達，不待言是文藝復興以來的大勢，因而啓蒙的風潮，如前段概說與唯理主義有察接的關係，也是當然的了，但所謂啓蒙思潮，却具有獨特的意味，不是完全一致的。此獨特的意味底第一種，即是英吉利發達的知識，尤其是經驗的科學的實際的幾種意味。英吉利與那法德等大陸諸國的傾向恰成對待，一爲實際的科學的經驗的思潮，一爲哲學的純理的唯理思潮。培根的科學的實驗的主張，是英吉利人固有的傾向，不過自十七世紀至

十八世紀中間，此經驗的風潮，特途其一段的開展罷了。就中研究經驗的細密的心理現象，是霍布史及洛克以後英吉利學風的特徵，及至十八世紀，所謂聯想心理學派(Association Psychology)英國特殊的學派，于歐洲的科學的心理研究，始築其基礎。茫漠不著實際的心理現象，尙且爲經驗的科學的研究，至那自然現象，更無論矣，即一切的人事，亦爲經驗細密的心理的觀察。苟非確實的事實，乃至經驗，不與采用的傾向，逐漸遂其顯著的發達。

(1) 啓蒙思潮與自然宗教 此經驗兼實際的傾向，其及于社會現象上是如何的影響呢？我們如能了解此層的關係，那啓蒙思潮的特徵，當不難于尋索了。此經驗的風潮，其影響于社會現象上，最是廣遠而且深刻。就中影響于宗教的信仰上，尤其深刻。因宗教與科學的衝突，爲歐洲中世紀以來普通的現象，但在英國因其經驗的知識，早已發達，所以排斥附着于傳來的宗教上的迷信的傾向也夙著，例如海爾巴脫(Herbert of Cherbury 1531—1633)真是以後自由思想家的先驅。他是排斥附着于傳來的基督教底極端的迷信，限制眞信仰于理知的範圍以內，以合理的理知的方法，整理一切的信仰底最初的學才。此合

理的宗教，所以特呼爲自然宗教者，是爲排斥以前以教會法王等爲中心的不合理的形式。的宗教，而主張以人心固有的自然之光（*Humine Naturali*）的理性爲宗教的根據的緣故。故自然宗教，直不外合理的宗教之義。海爾巴脫將自然宗教分爲五大綱目：

- （一）宇宙中間確存有唯一的最高的實在。
- （二）此實在宜敬奉他，禮拜他。
- （三）禮拜的目的，在於希求美德的完成。
- （四）罪惡惟有懺悔而償贖。
- （五）未來有賞罰。

科學的知識漸次發達及于十八世紀，此同一的風潮，漸得堅固的地盤，因理知的光明，排除一切的謬說迷盲的傾向，益益普及。由脫賴特（*John Toland 1670—1723*）所建設那著名的超然神教（*Deism*）及由多數學者所倡的自然宗教，皆是啓蒙思潮的特產。英國知名的學者或思想家之間這樣自然宗教的主張，恪守此種宗教的信仰者，因其希

圖解脫從來的宗教的縛束，故特名爲自由思想家（Free Thinker）他的思想特別爲自由思想。所謂自由思想，原來是宗教上的新思想。宗教上此自由的思想，忽而波及了法蘭西及德意志，在十八世紀初年，成爲全歐一種的風潮。于基督教國的歐洲發生此種風潮是我們外國人所不能想像的大事。

(2) 啓蒙思潮與政治的自由主義 啓蒙思想的第二影響，更現于政治及社會的方面了。主張合理的英國人，先于其實際生活的政治及社會方面，力排從來的不合理，而一意進入合理的一途。十七世紀的內亂以及共和政治，王政復古等皆是求達政治的理想。英國人的努力于此方面，他們大有不先得合理的立脚地不止之概。原來個人的意識最強的英國人，到底不能滿足于從來的專制政治，極主張個人的權利。洛克及其他多數學者，主張政治的本義，任是如何，總是民主的（Democracy）增進人民的幸福，即是政治的主眼。一時爲了庫羅姆爲爾的共和政治，人心激動的結果，雖引起霍布史的極端的君主政治的反動，但自洛克以後的多數學者，却漸漸的傾向于民主的一方。加之一般英國人本來是富于民

主的傾向，所以遂得于英國確立歐洲民主主義的基礎。

洛克的政治論與其他哲學方面，同是當時英國思想的代表，爲波及將來歐洲的政治的自由主義的淵源。民本的自由主義，實是洛克政治論的中心。那霍布史的絕對論——卽君權至上主義當然是不能同日而語了。霍布史主張以保護個人的權利爲目的，多數個人將契約的自己的權利，讓給君主一人，因而造成國家，所以契約上或本質上的君主，不得不以保護人民爲目的。但因其是主張君權萬能，故不能博多數英國人的讚意。洛克洞見此點，決然毅然首先反抗此種絕對論。生命財產及人格的權利，以爲一切人類固有的而且平等的，個人的自由，也主張絕對不可侵犯的。故洛克以爲個人的自由，是天賦的固有的。因而主張政治上的主權，本來在於人民，而人民爲政治的主體。但各個人的各各天賦的主權，因其是絕對的無限的，所以人民依照契約將統治權授諸君主，代行職務以圖利便。君主若是不以人民的福利爲前提，君主不能盡其所以爲君主之時，則人民自當背離君主，將其主權返歸人民。君主畢竟是爲人民圖福利的機械；依據國法的君主原是可尊，但那違反國法的君

主，當無何等權威的可言，這是洛克的民本的自由主義。英國憲法即不外基此自由思想，逐漸發達而成的。

(3) 啓蒙思潮與自然法 與民本思想相關聯，茲特宜注意的，即那自文藝復興以後次第發達的，及至十七八世紀普及於全歐的自然法（Law of Nature 即 Jus naturale）的思想。於此關於自然法的起源及內容無細述的必要。經荷蘭的有名的法理學者遊鵝（Hugo Grotius 1583—1645）遂其特別發達的自然法的思想，在英國則由霍布史或洛克等多數學者主張之，若除開此種思想，那當時的政治思想，只怕無從而研究了。自然法所以區別宗教上的神聖法即宗教法而言的，是純粹關於自然或人類的法律，此種法則（或天則）與國家社會的盛衰興亡原來是無關係，甯說是離開此等而獨立，宿於純粹的理性當中的不變不動的法則。例如霍布史洛克等主張乘個人團結而成社會或國家，由此乘個人享受各自的安甯與幸福，即所謂自然法人的命令，而自然法，即不外人類的理性指示必然的一定的規律。更簡單的言，自然法畢竟是理性底必然的法則，例如理性上一般的

要求，生命財產的安固啦，個人的權利啦，社會的安甯啦等等，皆為自然法底最重大的規律。此種自然法，原非英國固有的思想，但在實際生活——政治上具有特殊能力的英國人，對此却深饒興趣，其影響於英國人的政治思想最是深刻，更不待特殊的說明了。後如法蘭西的天賦人權論，亦畢竟是胚胎於英吉利的此種啓蒙思潮。

我們於此不得不注意下述的一點：即立憲君主政體——代議制的立憲政體，而備有政治上特殊的天才的英國人獨特的創造或產物，英吉利人因立憲政體而生活，而立憲政體，獨由英吉利人而完全運用。立憲政體，真是英國人的血肉和精神——將來如何變化，那是另一問題，但至少就過去言，當是如此，却無可爭的了。英國啓蒙思想，與立憲政治甚相關聯，要是離了立憲政治，那啓蒙思想，簡直不能解釋哩！至此啓蒙思想是怎樣實際的，當可明白了。

(4) 啓蒙思潮與功利道德 最後應將英國啓蒙思想的根本特徵，記敘一下：這就是英國國民固有的十七八世紀的英國式的道德思想——英國式的實利主義的道德的發達。我

們於此無細述英國倫理思想的發達的餘地。深遠的思想感情和深刻的觀念信仰等，決非盎羅羅山克遜民族的特徵。至那思想的簡單明瞭，以及統一支配實生活的道德思想，却是英國的生命。即個人的幸福——個人的實利實益——為英吉利民族的根本傾向，他們的道德，即不外為完全獲得此實利實益的工具。若是言及英吉利人的根本傾向，他們是飽滿個人主義的色素人類，生而為利己的，已為霍布史以來多數學者的定說。所謂利己的他們認為當然或自然的事情，如洛克亦主張人類為當然的利己者，利己說亦是英吉利倫理思想的特徵。叔夫推堡（*Shaftesbury* 1671—1713）等利己說的主張，為一般利己說普遍的反動。但此利己主義所要求的是什麼？簡單的說，就是實利實益——以倫理學上的術語表之，個人的快樂或幸福（隨而一般社會的幸福）為實際道德的目的，此外別無道德的目的可言。所謂 *Utility*（最大多數的最大幸福）是英國人的道德的根本精神。英國人因他到處都饒實際的，所以道德亦不得不著實際的色彩。這樣與功利道德結合——（或為根本精神）的英國啓蒙思潮徹頭徹尾是實際的經驗的功利的，由此分派的法德的啓蒙

思想，亦不得不同爲實驗的功利的了。啓蒙思想的根本，總是實際的實利的，所以發達於德意志的啓蒙思想，亦不免此種的傾向。

四 法蘭西自由思想的發達

古典文學之脈，自法蘭西傳入英吉利，反之一般啓蒙思想却先自英吉利輸入法蘭西。更自法蘭西傳入德意志。我們於此特題爲自由思想的發達。法蘭西政治上及宗教上自由思想，特具顯著的趨勢，精確的言，廣義的自由思想是一般啓蒙思想的特產物。啓蒙思想亦可說卽是自由思想。十八世紀法蘭西思想界的基調，於大體上雖與前段所叙的英國啓蒙思潮同一，但以民族的觀察，比起查爾羅山克遜的實際的傾向，賈丁系的法蘭西民族却富於熱情的論理的空想的，所以在英吉利的同一啓蒙思想，到了法蘭西卽取極端之形，不論於思想上政治上與在英吉利的全然異其面目了。十世紀之初很顯著的法國的自由思想，（乃至啓蒙思想）是如何的活潑，又如何的激烈？只要觀此傾向的發達到了十八世紀之末引起那著名的大革命，當可明白了。英吉利富於實際實利，反之法蘭西隨處都現有一

種激烈的情熱的傾向。

十八世紀初年爲什麼發生了一種啓蒙思想？要明此我們不得不了解當時法蘭西的狀態。本來法國一方雖是突飛的新進之國，但於他方却有一部分國民（主要的是地方小農民）帶有保守的傾向。英德信仰新教，而法却奉頑強的舊教，這點正足以證明此矛盾的特徵。所以稱爲世界最高的文明國法蘭西一經觀察其內面，却含有頑野蠻愚昧等劣點，尤其於宗教上及道德上最甚。古典的文化，僅是一部分上流人士的事情，至於國民一方，尙不脫一般的盲昧野蠻之境。理智之光，國內的荒野或深山，尙不及照徹。

想像到十八世紀的法蘭西當時似非盧易十四世統治之後的景象。基於一般國民的愚昧與頑冥，大施其極端的專利的官僚主義，是盧易十四當時的實說。且不僅政治上的專制，尤於宗教上逞其極端的壓迫與迫害，思想感情的自由，有行將滅絕之觀。惟官僚是人類，國民不過官僚的奴隸罷了。

全體因其都屬如此狀態，所以一般知識的發達或政治上宗教上的自由，以及農民

主思想的發達，既是社會全體的要求，又屬必然的趨勢；而那舊有的狀態，更不能繼續下去了。這是十八世紀初年的法蘭西的形勢。當這時英吉利如前段述過一般啓蒙思想的發達最形暢盛。因此政治上及宗教上的自由，致認個人的神聖的權利。英吉利這樣風潮，正足以應法蘭西的要求，一般啓蒙思想自英國轉入法國這是當然的趨勢。新思想的勇健者，爭先渡往英國直接輸入自由思想爲當時唯一的要求，故當時法國的啓蒙思想，亦頗複雜多歧正與英國的相同。故便利計可分爲（一）政治上及宗教上自由思想的發達；（二）極端的唯理思想或主智主義的發達；（三）從唯理思想的解脫；（四）德國啓蒙思想等。以下順次略述其要點：

（1）政治上及宗教上的自由思想 對極端的官僚政治而反抗的政治上及宗教上的自由思想，忽而高其氣勢，此中意義不得不加以充分的理解。政治上及宗教上要是不獲得自由，那法蘭西民族，無論至於何時，永不能脫却愚昧之域，即永遠無進步的希望。解脫政治的宗教的一切束縛爲他們最切迫的期望。只是獲得此種類的自由，那社會的幸福與人類的進步，當可期而至了，這是當時一般樂天的單純的思想。此種樂天的思想的中心，弗爾素

(Voltaire 1694—1778) 孟德斯鳩 (Montesquieu 1689—1755) 等爲代表，就中弗爾泰爲當時自由思想的中心。弗爾泰不只于法蘭西國內而已，即全歐當時亦以他爲自由思想的代表。當時多數的思想家，爭先輸入英國的啓蒙思想，弗爾泰亦親嘗英國的自由思想，讚嘆不置，借其熱烈而美妙的詞藻，宣傳于法蘭西，當時自由思想的烽火，宛如行軍進攻，輝灑于歐洲大陸。弗爾泰的自由思想是箇怎樣？這是難以簡單的說明。本來他的思想，原非以嶄新深刻爲特色，甯說他是洛克以來的啓蒙思想，儘其所有的都收容來；就他的思想中關於哲學的宗教思想看來，大體是祖述脫賴特以後合理的宗教或自然宗教，並沒有加上新意味。又如政治上的思想，大體也是做照英國的憲法政治，不能說有多大的新創。故自巴黎亡命於外或滯留倫敦或居留德意志他一生的思想與其說思想的嶄新深刻，毋甯說基于自由爲生命的情熱的人格的體力而發出之當其評。他是先天的反官僚主義者，唯一的希冀，即以解脫一切的束縛與壓抑，爲人類最大的幸福。他的銳利之筆，當時那班官僚主義者見之，直以爲可怕。後年的大革命早經他的隻手蒔下種子。與弗爾泰同將英國的憲法政

治的精髓輸入法蘭西的，是孟德斯鳩其人，他的名著萬法精理（*De l'esprit des loix*）至今尚目爲自由思想的官導師。他倆對官僚主義的惡戰苦鬥，酷烈之狀態，似難于一一的說述。弗爾泰的思想，徹頭徹尾以貫徹其合理的精神爲職志。此自由的天才確是時代的產兒，因而他們的思想，也不越唯理主義的一途。

(2) 感覺主義及唯物主義 唯理主義或主智主義的思想，在法蘭西取最極端之形而進，遂成爲感覺主義或唯物主義，啓蒙思潮原來是知識或理智之發達的意味，先以英國的培根霍布史洛克等爲源泉，爾後一般經驗的知識或科學的知識，逐次遂其顯著的發達，已如前面造次說明過。與政治上及宗教上的自由思想相同，此經驗的或科學的知識，亦自英國輸入法國，到了十八世紀中頃，此啓蒙的思潮，忽而高其氣勢。法國此風潮的中心，是一千七百五十二年至七十二年中間所刊行的那有名的百科字典之普及，此字典之普及，在當時即是知識的普及。此書之主任者，爲蝶特羅脫（*Denis Diderot 1713—1784*）執筆者爲大賴培脫（*D'Alembert*）等，書的內容，是本于洛克的經驗思想，進一步普及純粹感

覺主義的立脚地。一切精神的活動，全然是從外部經驗的諸感覺而成立，精神活動，即不外感覺的知識底總合。感覺的知識，是包括一切，此外無可以名爲精神活動的了。感覺的知識，全是外來的，所以精神活動亦全是經驗的，決非內面自發的。這是當時一般的見解。即經驗主義與唯理主義，到了法蘭西的感覺主義，漸漸進入極端的主張。

唯理主義的極端的理想化，較諸感覺主義更進幾層，到了所謂唯物論的境界了。我們于茲無庸細述唯物論的學說，只要列舉賴法脫里 (La Mettrie 1709—1751) 費爾哈哈 (Holbach 1723—1789) 等名字就夠了。將人類解釋爲經驗的主智的機械的，至其極遂抵感覺主義乃至唯物主義之一途。唯物主義不外將人類解釋爲最經驗的最機械的最自然科學的罷了。我們對於法國此唯物主義的裏面，不僅知其爲學說的唯物論，而且含有對於從來底頑瞑的理想 (乃至空想) 宗教及道德的反抗，也不得不加以充分的了解。那些倡言未來世靈魂等說頭的宗教家，極度的追究或壓迫那些異己者，在有自由新思想者看來，當以爲可憐可惡，謀所以驅除之；又與那官僚政治結合極端束縛人民思想的自由，

令人忍無可忍。唯物論應時勢的要求，而與以竭力的排斥，與其以靈魂的否決或唯物主義的主張爲此學說的眞價值，毋甯以反抗頑暝的時勢爲具有特殊的歷史的價值。

與唯物論對傳來宗教最大的反抗的事實相關聯的，尙有一重要的事實，因敘述之便，附記于此。這就是與一般的知識的發達同時起來的對於傳來宗教之懷疑，早經發生于法國之一事。即在英國的超然宗教與自然宗教之發達，不論也是胚胎于一般啓蒙思潮，已如前段概說。但在法國前此對傳來的宗教早甚懷疑了，所謂宗教的懷疑，簡直可說是法蘭西的事情。就中如培爾 (Pierre Bayle 1647—1704) 爲此種宗教的懷疑的代表，是歐洲著名的事實。若以法蘭西式的銳利的觀察眼來觀察，宗教的信仰（尤其是超自然的奇蹟）與科學的理知相衝突，無論如何總是不可避免的。信仰離知識而獨立，知識對於信仰，殆以爲無用之物，此是培爾的主張。又如有名的科學的天才帕史楷爾 (Pascal 1623—1662) 亦似與培爾處同一的立脚地。在十七世紀之初，傳來宗教的勢力尙如磐石之不可移，懷疑者只不過這樣的主張罷了，及至十八世紀一般啓蒙思想高其氣勢，而傳來的宗教又益益

振其暴威，于是不滿足前代溫和的懷疑，直取所謂唯物論的最極端而又最暴亂的式器而反抗了。唯物論即是對傳來宗教最後的反抗。

與以上感覺主義及唯物主義的理論相關聯，于茲特宜記述的，即是關於此等極端的法國啓蒙家的道德的主張。此種道德說由同是百科字典Encyclopédie執筆之一愛爾佛梯烏史(Holwellius 1715—1771)代表之。英國霍布史洛克等多數學者，重張人類本來利己的主我的。此利己的道德觀，在法國漸漸極端的倡導，所謂人類生而爲利己的動物，是當時普遍的見解。故愛爾佛梯烏史有如下的言辭：所謂道德不外將人類本來的自我主義使其完全發達，那些什麼同情啦，慈悲啦，博愛啦，皆爲滿足利己心的手段，決非人類的本性。當時如這樣的學者思想家，異口同聲的主張利己主義，此種確有種種深刻的理由存在。利己說要是以倫理的評來雖有多大的缺點，但他們這樣的主張，自一面看來又確是對於時勢不得已的反抗。即傳來的基督教，極端主張慈悲博愛，但其主張甚屬虛偽，新思想家對此極感不滿意。故他們取正反對的利己說，不僅是對基督教的反抗，直是主張個人尊嚴的理由。不僅如此而

已，原來啓蒙思潮的本國，利己主義的主張頗強，對於從來對於箇人的權利與尊嚴的忽視，漸漸地明白而自覺了。個性的自覺，即取不完全的利己說之形而表現的。箇性尊嚴，是歐洲文藝復興以來普通的傾向，于啓蒙思潮漸次發育，遂于十八世紀末法蘭西取一定的理論的形式而表現他。不僅是理論的形式，且於十八世紀末之法蘭西箇人主義達于那般的高調，因此遂成爲法蘭西的革命而爆發。爲長期間的官僚政治踐踏的箇人的威嚴，到了這時光方才明瞭自覺，至其極遂有盧騷等神聖人權說的主張。故愛爾梯烏史等利己主義，雖非代表當時箇人的傾向的全體，但至少亦得解釋爲對此全體的風潮，取最恰當而又最極端之形而表現的了。但當時的利己主義或箇人主義對於利己生活與社會生活——多數箇人集合的團體生活的中間，不認有何等的矛盾衝突，個人生活直以爲是完成團體生活，觀此當知此時代的箇人主義尙是幼稚不完全的，與政治上只得自由，直認爲文化的發達的樂天的單純的思想相同，箇人主義亦只要完全發達，即以爲是善美的社會生活的實現了。

(B) 盧騷 物極則變，是必然之理，物理如是，人事亦然。第十七世紀以來永支配歐洲的人心的啓蒙思潮乃至唯理思想，到了十八世紀末達于極度，遂不得不轉個大週旋。造這樣大週旋的大機運的，一方是深立脚于啓蒙思想，一方是超然解脫于此思想者。于十八世紀之法蘭西能造出這樣大機運的天才，不待言是盧騷 (Jean Jacques Rousseau 1712-1778) 其人；而此轉迴的大傾向的代表，也即是此天才。我們于茲無細述盧騷思想的餘地。但他何故是啓蒙思想的解脫者？又他的思想其影響于當時及後代，是如何的深刻呢？至少于此幾點，我們不得不注意及之。

先他是如何脫卻了時代大勢的啓蒙思想？第一期的盧騷生活與特羅脫大賴培脫等學者思想家相交，這時是普通意味的啓蒙思想家，廣世間所知的事實。啓蒙思想的精髓，在于以理知規律一切的一點。精神活動的根本觀爲理知，人生一切悉由此理知而統率調整，是一般啓蒙思想的特色。如本章開端概說，一切由規律法則而調整，因而所有的事物，不盡法則化規律化而已，此是十八世紀的風潮。故一方學問或思想如前段概說，益益傾于

主知的感覺的機械的唯物的，漸漸進入法蘭西式的微細煩瑣；同時于他方面，自一般文物制度以至社會各方面的習俗，悉束縛于煩瑣而綿密的規律儀式，所謂法蘭西式的文飾以非常之勢而發達，因而繁文縟禮的弊風，亦漸甚，已失生命的法則規律，漸成爲僞禮虛儀。盧騷雖立脚于啓蒙思想，但對此風潮深感不安，亟欲所以改造之。社會萬般的煩瑣的規律或禮法習俗等，與人類的內生活，果有何親密的關係？我們躬親所感到感覺觀念思維等，若只觀爲冷酷的理知的働力，則此與那深的內生命（真生命）的自我比較，果具如何高大的價值呢？精神活動的根本，果是理知嗎？我的本體果是知識嗎？人生果僅此規律或法則的總合嗎？那富于微妙而又深刻的感情或欲望的盧騷對此啓蒙思想家，將人生觀爲這樣理智的冷酷的而又乾燥無味的見解，極感其不自然而又不妥當。若文明只是這樣外面的規律，法則，禮儀，作法，修飾等，那末，極其是外面的，皮相的了。與我們的內生命，果有什麼關係呢？當盧騷懷此不安之念的時光，法蘭西學士院適以文明與道德的關係一題懸賞徵文。盧騷前此腦中的懷疑，盡得于此而爆發。以煩瑣的虛禮，虛誇的近代文明，對於人類真的內生命，不

但不能有毫末的助長培養，反足以毀損他。人類的真生命爲似是而非的文明從自然的本道導入邪路，現在着不自然的路中摸索。若人生的真路，儘此放任下去，則我們不沈于深淵而不止。主智主義的現代文明，全是迷盲邪路。我們務須歸于本然的人生。似是而非的規律或束縛，全屬不自然的狀態，不可不歸返于本然的天真爛漫的自然生活。此是盧騷有名的「返于自然」(Return to Nature)的喊聲。

盧騷之所謂自然狀態，果是如何的呢？那全不溶于全文明的思澤，所謂無智文盲的自然，果足以當此嗎？假使有這樣的狀態，我們還可再歸此狀態嗎？凡此問題，可無細行論述。只要注意盧騷是避免啓蒙時代的煩瑣的主智的文明，而直入天真爛漫的感情本位的生活的一人就可明白了。「離開主智生活而返主情生活」而盧騷根本的主張，亦即啓蒙思潮的解脫。否定一切的啓蒙文明，而立腳于新的內生命，創造新文明，是他的本願。「離開主智的或機械的文明，歸入更內的真文明」我們對此宜認爲時勢的大迴旋。人性爲本位的新文明，或得說是以後的理想主義，或得名爲浪漫主義的文明。如下章詳審的說明，盧騷是浪

邊主義的先驅者，次時代的大勢，全由盧騷的天才而決定亦不過言。

極曖昧多歧的「自然」概念中，于茲尙有宜記述的重要的一事，是盧騷關於人格這箇問題的主張。他以為我們的大事，決不在于那些理智或法則，而是內生命（即人格）不曾爲似是而非的文明所誤的天真的人格，自身具備絕對的尊嚴，任以如何之力，也不能屈服的尊生命。人類生而爲自然的尊美者，只要完成自自然性，那完善的社會自然會出現了。又人類本來是平等的，凡是人類，于現世皆有絕對生存的權利。此是天賦的權利又是儘自然的尊嚴。盧騷有名的天賦人權說的由來，即存于此點。前段迭經說明，箇人主義的思想，至盧騷的天賦人權說特遂其一段的發達。

盧騷的天賦人權說與啓蒙思想全異其立脚地，主張箇性的尊嚴，此主張又與他的有名的社會契約說（*Contrat Social*）相關聯。社會契約說，歐洲最古的時光，即已發生。盧騷此主張，雖不加有何等的新意味，但極力反抗法蘭西當代的官僚主義，將主權的所屬歸于人民，因而確實近代德模克拉西的基礎，這是他的主張的特色。他的德模克拉西的主張，

其影響于當時是如何的重大，看法蘭西革命直接受盧騷天賦人權說的刺戟而發動，當可明白。

盧騷的主張，極是單純而又是樂天的，如認人類生而為善美與平等自由，是為一例。自然的個性，只要完滿，自能生出貴美的人格來，這是他的樂天觀之最著者。他的思想的影響，不僅止于法蘭西簡直是全歐的。又不僅影響的範圍的廣大，且其深刻的程度，也無有與類比者。不僅使哲人康德愕然于盧騷之前，且使全歐的思想界忽然震盪不已，終為法蘭西革命的導火線，觀此知盧騷決非尋常的人，乃是握世界歷史迴旋的關鍵的偉人。

五 德意志的啓蒙思潮

德意志的啓蒙思想，以歷史的言，有自英法輸入之別，既不如英吉利之獨創的新趣，又不具法蘭西華麗活潑的意氣，只是一種外來的色根特哈特式(Second-hand)來自他人不是自己創造的意思)表示一種荒敗衰落的景象而已。但此也是時代的風潮，伴了一般德意志產業的發達，恰如本來的傾向築上鞏固的地盤。結果德國啓蒙思潮的反動，產出燦

煽的浪漫主義，故先了解此本質，為理解次章所述的浪漫主義不可缺少的前提。

十八世紀中頃特別發達的德國的啓蒙思想，夙于前代發達來的唯理思想中佔有英國的地盤。對英國洛克休謨(Hume)等經驗的思想，于德國則有來勃尼芝及吳爾夫(Christian Wolf 1676—1754)等唯理哲學，漸次發達。理智萬能或知識偏重的風潮，較英國尙備有更顯著的傾向。十八世紀德意志思想界，怎樣深的浸入唯理主義？只要看當時的最大思想家康德尙且深呼吸于唯理主義的空氣，頗不易于脫却之一事，實可明白了。理性萬能的風潮，夙自十七世紀以來的傾向。這樣唯理主義，正保有堅固的地盤的時光，那直接自英國或間接自法國侵入的英國式的經驗的功利的箇人主義的傾向亦正盛。狹義的啓蒙思想，與從來唯理主義結合，至構成一種德意志式的啓蒙思想。我們對此德意志式的啓蒙思想無特別精細記述的必要。他的內容大約與英吉利的啓蒙思想相同，但此亦正缺乏法蘭西政治的色彩，主要的于學術及思想方面著有經驗的功利的傾向。英國超然神教，這派主張的宗教上的自由思想，頗已發達。平易的流暢的通俗的蒙特爾史生(Moss-

as Mendelssohn 1729—1786) 的哲學，恰是啓蒙期的中心思想。更推廣一層，如詩人兼評論家來星 (Von Lessing 1729—1781) 代表啓蒙思想主義的是關於文藝及宗教方面，振舞其犀利的筆鋒或倡合理性乃至合法性。

來星所以爲啓蒙思想的代表，卽就他的名著 *Laokoon* 論一書觀之，當可明白了。此藝術論的根本精神，依然是古典的模倣論，不稍出其範圍。關於他藝術思想，全以合法性或合理性爲根本建設其上。

Laokoon 論的特徵，說詩爲時間的藝術，繪畫爲空間的藝術，前者爲動的藝術，後者爲靜的藝術。但若以現今的眼光觀察，這樣的類則或對照，將詩與繪畫單就外面立論，不稍觸及內面的特徵。關於來星詩與繪畫這方面的思想，全以阿利史多德的藝術論（自然的模倣底藝術論）爲指歸，不稍逸出古典思想的一步。卽有名的悲劇論，亦不見其脫却阿利史多德的志趣。故自上述幾點看來，皆足以證明來星確爲啓蒙思想的代表了。

但他的有名著述人類的教育 (*Erziehung des Menschengeschlechts*) 很明白

的表現一種歷史的觀察，就此點言，他的思想，又可說是脫却普通的啓蒙思想的。此著述是論宗教城歷史的發達，所謂歷史的發達，在今日雖是普通之事，但在當時尙屬不明瞭的事實，來星于此點，首先以歷史的觀察與最近思想的進步以最直接的影響。但此名著將宗教的發達，一方自道德的發達而解釋，一方自合理性這方面而解釋，關於此點，來星又全然影響於英吉利的自然宗教派的了。要全脫却啓蒙思想，在來星決非容易的事業。啓蒙思想普及民間，社會各方面，得照以知識之光，却是無疑的，但于法蘭西的啓蒙思想後漸成爲外面的皮相的相同。德意志的啓蒙思想，他的內容，亦頗是貧弱淺薄，無論如何，不能永遠繼續着同一的形勢。即一般的社會風潮，成爲淺薄俗惡，而要求清新的思想感情的青年的不滿足，益益提高其程度。對於從來的啓蒙思想的不滿不安的態度，已逐漸佈滿於社會各方面了。詩人歌德有名的少年維特之煩惱，實此不安的空氣中的產品。有爲的青年，對此淺薄平板的思想，無論如何再也不能滿足的了。

至學者思想家方面，將逐漸脫却啓蒙思想的風潮亦已滿。來星既如上述無論矣，即當

時最大的唯理思想家康德亦將漸次脫却唯理思想或啓蒙思想，導入直騷的人文主義，遂成爲德意志理想派思想的大淵源。故康德不僅是唯理思想家而已，且爲次代的理想主義及浪漫主義的淵源，容俟下章詳敘。

歐陽文忠公全集

第五章 浪漫主義

浪漫主義的起源 自十八世紀之末，到十九世紀之初，爲時雖極短促，但與人類以最華麗最天真而又最饒深意的生活，而於歐洲思想史上成爲一大傾向或風潮。此種風潮，普通稱爲浪漫主義（Romantism）他與世界思想史上以一種最美的點綴品。浪漫主義亦與十七八世紀的唯理的或古典的傾向相同，同是涉及英法德等歐洲全體的運動或風潮。所謂解脫自唯理主義的束縛，轉入浪漫主義底自由的新天地，是一般歐洲人的突進。過了一百年乃至百五十年間的長期規律生活中的歐洲人，到了十八世紀末頃，方才呼吸了活潑而且自由的新空氣。時勢是次第在變化的，那法蘭西中原高舉的大革命的烽火，恰是起歐洲社會生活上極活潑而且自由的解放運動的因緣；以此烽火爲目標，而歐洲全體乃急速地起了前進的運動。通英德法產業上的進步，比較從來的經過，頗呈驚醒之觀。以唯理主義的規矩到底難以拘束，天真而活潑的元氣——殆是盲目的青年銳氣之傷的大元氣。

乃忽如洪水一般的洋溢於社會之前。一般社會生活上，以及思想人心中，因而起了一大迴轉。

在研究浪漫主義之前，該先將其特徵弄個明白，以爲研究的準備。浪漫主義的第一特徵，即是對前代的唯理思想的反抗。在前章法蘭西自由思想的解說的末段，曾經概說盧騷所以奮然起而反抗極端的唯理思想的束縛，只管主張自然的自由的天真浪漫的生活。但盧騷非僅是法國的浪漫主義的先驅者，簡直是全歐浪漫主義的主唱者，先驅者，又建設者，如前章概說，他對當時極端的煩瑣而不自然的傳習，規律，禮儀，道德等深感不滿，希圖解脫一切的規律，或傳習，而主張自由的生活，這就是他的浪漫主義。反抗一切規律或傳習之餘，甚至以無規律，儘其放縱，爲人類的真生活。只是規律，法則，知識，理知這類概念，他總以全力去反抗他。啓蒙思想，或理智思想，都是他的對敵。他固然是浪漫主義的先驅者，但何以反對理智？反抗唯理思想，乃至啓蒙思想呢？何故以無規律的放縱的生活爲真生活呢？諸如此類問題，我們不得不先加注意。若能明白此數點，才可理解浪漫主義的精神。

唯理思想，或啓蒙思想，因其以理性或理智爲主位，所以全體的態度，自然傾向於客觀的規律或法則，着眼於客觀界，精密的觀察其秩序法則，爲唯理思想者最感興趣的事情。浪漫主義，若是比起唯理思想那種態度，則他乃爲主觀的內面的了。唯理主義，着眼於客觀界，將主觀的內在生活，認爲空虛無物，這是浪漫主義對於唯理思想最深感不滿之點；反抗唯理思想，深置重於主觀的內面生活，即是浪漫主義的精神。故浪漫主義，對於人類的眞生活，——人類最高的生活的見解，離開理知的或知識的偏見，進一層而向更內面的更主觀的方面探求。這樣內面的生活，究屬如何意味？頗是因難問題，但一般的熱情或想像爲浪漫主義者的生命的一事，自今日看來，到底是不可掩蔽的事實。即離掉冷酷無味的知識，深感哀樂無限的情的生活，與自想像的世界，創造出無盡藏的詩趣仙境。浪漫主義者，所最感尊美的，而唯理思想者，却認爲全無意味的了。於所有方面，擴張情的生活，而使其理想化，或是想像那高美而幽玄的樂境，或是想像那奇怪不可思議的神秘的世界，浪漫主義者，認此爲非常尊美的生活，所謂浪漫的，是奇怪不可思議的意味，因而於主觀的世界，造出種種意味的

理想境的傾向，即名為浪漫主義。

這樣主觀的又熱情的浪漫主義，反對啓蒙思想的主知的傾向，排斥理性與知識，既於盧騷著其端，又經浪漫主義者更顯其反抗的態度。但浪漫主義與種種意味的理想傾向有最親密的關係，却又不得不注意及之，即種種不完全的現實世界與現實生活，浪漫主義者最感不滿足，尤以唯理思想底乾燥無味的平板淺薄的現實生活，越發覺其難堪，附著於啓蒙思想底淺薄的快樂主義的道德，是浪漫主義者所最深惡痛絕的種子，他們既深不滿於這樣淺薄浮糜的現實世界，於是不得不另求於主觀的想像世界了。在主觀的想像世界中，不論如何的理想生活，皆能自由隨意地創造，現實生活愈是醜惡，則他們的主觀世界，愈能自在的畫出其尊美的生活來，離開人類醜惡黑暗的方面轉而着眼於布滿光明的理想的方面。所謂理想主義與浪漫主義，似有相互不能分離的關係，那含着理想主義的意味的浪漫主義——主張人道主義的理想浪漫主義，正是十九世紀初頭歐洲的大勢。

此思想的大運動，一面固不待言是有賴於德意志的康德或非希脫等哲學者的協力，

但主要的動因，却是詩人文學者的運動。德國的歌德（Schiller）及諾德利斯（Novalis）開爾等，皆是此運動的中心，又德國的油柯夫、哥梯、愛沫利沫等文藝家，也是此運動的中心。至英國則有吳芝、吳斯、楷、爾等為急先鋒。其實浪漫主義之所以以文藝為中心，殆由全青年的力量所引起來的。故知此運動之絢爛華麗，決非偶然了。

法國的盧騷雖是浪漫主義的先驅者，但就全體的文藝運動，却先發達於德意志、轉、滋、榮於英吉利，再由英吉利轉入法蘭西，成功這樣偌大的風潮。英德兩國原來具有浪漫主義的傾向；不過此傾向之觸機而發，遂成爲一種特殊的形狀而已。英法德三國發達的，雖同爲浪漫主義，但其實各異其面目。

嚴格的理想主義（Idealism）與浪漫主義根本確是不同的，歐洲的理想主義的意義，雖則頗複雜多歧，但就廣義的理想主義言（理想主義的思潮），乃是將人生根本，從人道的乃至道德的解釋的思潮的意味。換言之，就是着眼於人類的個性，乃至於人格的尊嚴；且以完成此個性的尊嚴，爲人類最高的生活；這是一般理想主義思潮的精神，故嚴格函

理想主義，主要的是關於道德的乃至人道的傾向，與那帶有很顯著的藝術的傾向的浪漫主義，自然異其精神的了。但浪漫主義與理想主義具有極親密的關係，所以亦得解釋為理想主義的一種。故於本章浪漫主義的項目之下，順便列舉理想主義於解釋浪漫主義之際，兼及理想主義的思想。

一 德意志浪漫主義

自十八世紀中頃至十九世紀的德意志正當國運發展的第一期。當時普魯士王國，由夫里特里希皇帝治理，全德意志皆屬其統治之下，國勢正在發揚飛舞；且激刺於法蘭西革命的民心，表示一種要求清新而自由的生活的傾向，他的國運正張着大轉週的輪軸。我們在概述嚴格的浪漫主義之前，不得不先將理想主義的源泉，述個概略。故浪漫主義亦得觀為理想主義的別流。

理想主義的源泉。要概說德國理想主義的淵源，確是複雜多歧，決非易事。因十九世

紀初葉，歐洲理想主義的發達，主要的是德意志的理想主義的思潮。且其發達實爲歐洲文化史上最近代的偉觀，我們於茲無精審的敘述德國理想主義的發生的餘地，大略的言，法國革命，促進了種種方面革新的氣運與自由的運動。如後章將說明的。十九世紀產業的文明顯著的發達，就其本質言，得釋爲是由法國革命引起的運動；即理想主義與浪漫主義，亦很明白的，是因法國革命引起的當代的風潮。所以理想主義的生命，本來是在于自由與革新方面；他的意味，具有活潑的革命的精神，這是當然的了。更直接的考究德國理想主義的發生時，我們却不能不認其結局是德意志民族乃至國運的發達或反映。德意志民族原來備有理想的或形而上的傾向，觀于近代宗教的革命，或關於宗教的戰爭，大都以他們爲中心，當可明白。又比較法蘭西，意大利等種類，德意志民族備有一種道德的嚴肅性，這也是著名的事實，故德意志的理想主義亦得解釋爲德意志民族性的自然的傾向所致。德意志民族的潛伏的傾向，爲法蘭西的革命所刺激，遂成一種特別的發達。這就是當代的理想主義；所以英法的理想主義，多少總帶有德意志移殖過去的傾向。

理想主義深遠的淵源，暫且不提；我們現在只是考究近代德意志的理想主義之起源？如何？我們要明此起源，一方當從康德非希脫等哲學者身上尋找；一方當從歌德適拉等文藝家的作品上理解；因為哲學的思索方面，康德為近代理想派的淵源；文藝的方面，則歌德適拉等為其淵源。

康德（Immanuel Kant 1724—1804）的天才，因為是多方面的，既以對於他的根本精神，遂有種種不同的見解；但是他的有名認識批評，却是留遺于世的最大的產業。康德自身雖深囚于唯理思想中，但其拋却獨斷派的無批評的態度，與人類的認識以一定的界限，却已很明白的表示他自己脫却獨斷的唯理派的束縛了。所以唯理派的理智萬能主義，經康德破壞其根底。

但康德的根本精神決不僅是認識的批評。而盧騷的人道主義的影響之及于康德，却極是深刻。人格的完成（乃至人道的確立）較諸認識的批判，為更重大的事情。在當時淺薄的快樂論的風潮，雖成為社會的基調，但康德決然起而反抗此風潮，拋除一切的快樂或

幸福，只是一味力說人格的完成，爲人類的真生活。康德以爲可稱爲絕對的善者，只是所謂道德的意志；至那富貴，快樂，權勢，等等，皆因爲外的道德，該置在放棄之列，排除一切外的經驗的，只是建立所謂人格的意志，這是康德的嚴肅主義或是德意志民族的嚴肅性的表徵。故康德以道德的意志爲支配一切的根本法則。自然的法則，康德以爲非是自然給與我們，乃是我們給與自然的。因此道德的意志，亦是全然自我的獨立的。于現世當中，可言爲真絕對，真自由者，只是道德的意志；而道德的意志，是則與法則于一切而且支配之的絕對者。一切立法的根源，乃至支配的根源，皆是此道德的意志；而改造世界支配世界者，亦不外得此道德的意志。道德的意志的進步發揮，即不分人生的實相。此是康德哲學的根本精神。近代德意志的理想的思想，實自康德之根本精神流出。立證絕對的主觀的尊嚴，是近代德意志理想思潮的特徵。

此理想主義的傾向，到了康德的直系者非希脫 (Johann Georg Fichte 1762

—1814) 愈加明白，非希脫不特爲理想派的思想家，且是直接爲德意志及英吉利的浪漫

主義的中心人物，實在德意志的理想主義的神髓，若不先理解了非希脫的哲學，到底難以理會的。

在理解非希脫哲學的神髓之前，不得不先將他所代表的當時的時代精神弄個明白。一般年少有爲的人士，內心蘊着鬱勃的銳氣，在國運正將勃興的時代，不論對於任何大事，皆有勃勃欲試之概。在當代個性最感自信的時代，各人皆以天才自任，天才的發揚直認爲真生活。我們即就此點觀察，也可以理解非希脫的根本精神。「自我」(Ich)或(SICH)是非希脫哲學的根本精神，自我哲學，直可呼爲非希脫哲學。能將康德主觀的高調的精神，最澈底的表現的，只是非希脫的哲學。換言之，個性乃至主觀，乃至天才，乃至自我的活動，既不僅是理智的活動，又不是追求世俗所謂快樂，或幸福的活動，非希脫對自我的根本活動，與康德相同，以爲澈頭澈尾是道德的。創造道德世界而支配之，以爲是自我活動的根本。蓋非希脫以爲自我(康德的道德的意志)是絕對的，無限的，立法者，(或創造者)積極的創造一切，支配一切，直是自我的本性。所以非希脫認道德的自我爲征服非道德的世界的事。

情而道德的戰鬪，即不外人生的實相。德意志民族，爲這樣道德的戰鬪，所以爲特選的民族；但無論如何，總不出以「自我」爲中心的精神而一貫的非希脫的主張。自我中心的思想，即浪漫主義所以成立的地盤。

歌德（Johann Wolfgang Goethe 1749—1832）及適拉（Johann Christoph Friedrich Schiller 1759—1805）之二大詩人，與康德，非希脫得爲近代德意志理想派思潮的淵源。此二大詩人，不僅是理想派的代表者，又于他方面，因其是浪漫主義的淵源，所以不論就那一方去觀察他，都宜特別注意的時代精神的統率者。我們於茲可無解述此二大詩人的浪漫，只要指摘其根本精神就够了。

適拉一方爲浪漫主義的代表者，一方又爲理想主義的代表者，他是深淑康德，十分體會得康德的理想主義的文豪，且不僅私淑康德而已，他本來是個理想主義的權力化，此又是明白的事實。人生的暗黑面，原不能掩過他的耳目，但他將一切的醜惡，純與以醇化，道德化，光明化，而使其成爲善美的光明面，康德所謂絕對的道德意志，即此本源。絕對的道德意志

志與康德得其場合，以為是一切的立法者，一切的支配者，故道德的自由為人生活動中之最美者，適拉與康德亦同其場合。理想的美的人格之完成，以為生活當中再也沒有比他還尊美的了。但與康德却尚有異點的地方，即康德將人類的感情欲望情慾等（肉）與道德的理性（靈）觀為二元，一方竭力抑制情欲或欲望，恐其滋長，一方只圖實現道德的法則，為人生的準繩。反之賦有感情或情欲的本質的適拉却以為破壞此等自然性，建立道德律，為過於峻嚴的冷酷自生活，打破康德二元的對立，力說自然性與理性的調和——靈肉二元的調和，人類自然的感情，自然合于道德的性理底命令，感性與靈性不期然而然的相調和的心的狀態，適拉名為『美的靈魂』（*Schöne Seele*）那不信人類自然的感情或情欲的康德，壓迫此等自然性而成全其道德法律觀為真的道德；反之適拉却將自然性的道德化靈化，觀為真的道德的成立。一帶悲觀的傾向，一帶樂觀的傾向。適拉所以較康德更傾于理想的，當可明白了。『美的靈魂』的現實化，是適拉的根本精神，現實的理想化，即他的道德觀。

歌德的理想主義，非如適拉的這樣純粹率直，他的輪廓既大，而其全體又甚複雜，深邃，難以簡單的言辭盡其根本精神。人類各自的個性，千差萬別，無限地複雜多樣，而此所謂個性的小天地中，也備有各種多樣的傾向，這樣的天地，在適拉的意思，必以為非純粹的優雅的理想，其中寧含着極可憎惡而恐懼的不純粹的要素或醜惡，人類的生活，不經澈底的觀察，確將以為是這醜惡的元素或黑暗的現象充滿着，但進一層澈底考究起來，不一定盡是黑暗的元素；人性當中，正宿着一片純潔的美的精神，較諸康德或適拉的純粹道德的意志，多少已加上一層宗教的情操，成爲一種幽玄神秘的精神了。將阿利斯多德的愛脫來措意啊（*Eutensela* 實現或完成之意）加上一層神秘觀，即歌德美的精神了。人生既是這樣神秘的靈魂的活動，而此靈的活動，即是真的人類生活。歌德以浮士德（*Faust*）象徵他的自己，記述一代無限的精進，直不外靈的活動的一標本。

不僅所謂箇性的小宇宙，即廣天地的大宇宙，正復相同，小宇宙尚且複雜如斯，廣而所謂天地的大宇宙，不待言是更複雜多樣了。小宇宙當中宿着種種醜惡的元素，而大宇宙中

亦同含着無量數的不調和，矛盾，醜惡，黑暗的元素。但就其全體上觀來，尙有宇宙的靈妙的法則，支配一切，而無限的奧妙的精神，正貫徹其全體，即有名的浮士德（Faust）的序言上，借浦羅文庫的言辭謂，浮甫使脫甫來斯流的惡魔或撒旦（Satan 惡魔）雖跋扈在天地間，但此等惡魔，畢竟是爲完成耶和華的靈旨的工具，自絕對無限的立脚地觀來，那靈妙神祕的神的精神，依然支配天地間而不息，這是歌德的確信。

歌德較適拉的學說，雖是複雜，但其大體，讚美天地人生的靈妙，謳歌永遠的理想，却與康德或非希脫等理想論者相同，歌德及適拉將其思想的基調，漸次與以靈化或理想化，正與康德非希脫等在德意志的思想界，著其深刻與強大之影響一樣，歌德或康德的勢，不僅限于德意志國內，廣世界各國，多少無不受其影響，而德意志理想派的勢力，不單只爲德意志的，竟成爲世界的，這是我們最宜注意的一點。

浪漫主義的發生，要理解與理想主義有最親密關係的浪漫主義的起源，我們不得不將直接先此運動而起的突進期（Sturm und Drang Periode）的真相，先弄明白。

浪漫主義自此突進運動而產生，而突進期亦得解釋為浪漫主義的先驅。

十八世紀中頃發生的突進運動，即不外前段略說過的德意志民族的發達或自覺急進的發現，就中少壯有為的青年，胸中充滿了英銳之氣，透澈一切的事理，明白人生的進路，對過去種種的舊思想，頓呈覺醒之觀。故此突進運動，第一是從來的唯理思潮激烈的反抗。虛廢的退却一切的理知，委身于情的生活的自然，為突進運動的根本精神，他們都飽受了淺薄的皮相的平板無味的理智生味，深感苦痛與倦意；歌德的少年維特的煩惱，即本此苦痛而作；因不堪此平板無味的生活，覺得人生一世，真無意味可言，與其長此枯燥無變化的生活下去，毋寧自殺，免得此等苦痛之為愈，故對十八世紀的反抗，退却一切極端的理智，為此突進期的特色。此特色乃由後出之浪漫主義所繼承。

排斥極端的理智生活的結果，不知不覺的耽溺到感情生活了。破壞一切傳來的規律，習慣，法則，希圖造出全新的生活，是突進期的特徵。至建造方面，要建造些什麼？却是模糊影響，一些也不會明白。總之，破壞一切傳來的習俗，焦心苦慮的期望更廣大的自由天地，是當

時特殊的傾向。青年時代的歌德、適拉及其他多數的青年文藝家，并主張感情哲學者直柯（Jacobi 1743—1813）等皆爲此傾向的代表。這樣盲目的精神的運動，以非常的氣勢而突進。他的前途究是如何？正難以測定。

浪漫主義雖非突進運動唯一的結果，但直接承突進運動而起的新運動，却很明白的。是此浪漫主義的運動。欲理解此順序發現的浪漫主義的根本精神，只要將德意志浪漫主義的建設者滑開羅丹（Wilhelm Heinrich Wackenroder 1773—1798）并詩人慈克（Ludwig Tieck 1773—1853）的特徵明白了，就可以推想其全體是箇怎樣。

什麼理智啦，哲學啦，理論啦，這種生活，在滑開羅丹全以爲可憎可厭的東西。在他最覺願意而最感尊貴的，只是探究藝術深秘的一事。他以爲藝術決不僅爲遊技或娛樂而已，其中有着無盡藏的深秘的精神，而這種精神的尊貴，世界上再沒有可以代替的物事了。總說一句，藝術的宗教化，即是滑開羅丹的精神。藝術之美，非浮現於一時的幻想或幻影，乃是天地的生命神祇的榮光。所以藝術之美，爲無限的莊嚴，無限的尊貴，我們應以宗教的敬虔的

心去迎迓他感謝他。「所謂最美的生命之流，只是藝與宗教的合流。」藝術品之欣賞，不外是對神的新禱。「厭于藝術之前，捧得些永久無限的愛」的，即是幸福。在現代這樣純粹的藝術的傾向，全經毀滅，所留遺的，只不過是輕薄者流的玩具罷了。於近代之初中世之終，表現於特賴（德國有名的宗教的畫家）的 *Enthi Siam* 連個影子都消滅了。古之賴夫非爾或特賴如能再生，我們不論犧牲什麼去交換，也所不惜。此是滑開羅丹的根本精神。藝術為中心而富於感情的理想的兼宗教的浪漫主義的精神，最完備而恰當的表現於他的主張中。

滑開羅丹這樣的主張，雖不能完全由他的知友邁克繼承下去，但至某程度，已實現於藝術品上了。就詩才言，確優於滑開羅丹，不過不及他的精神及敬虔的宗教的心理的豐饒而已。但在某特殊方面，邁克的作品，確已理解浪漫主義的根本精神了。所謂某特殊方面，即是拋棄那乾燥無味的現實世界，開闢自己主觀的奧蘊，實現詩的創造的世界，進入似夢非夢似幻非幻的神變不可思議的藝術堂。與他的童話全集的序文中，有如下的一段文章：

「我們不一定只是信那可信者，有時追求那可驚愕者孜孜不已，大有不能拋捨之概。或則過去的記憶，重重反復，或則奇怪至極的怨恨，不時發現，或則臆造不可思議的世界，種種榮枯盛衰的情形，開展在眼前。勿論這樣的空想，沒有何等的調理可言。忽而起來忽而消滅，種種的影象，無限地來往，不轉瞬或又消亡……故我們不但他人的經歷要與注意，即他的夢幻亦當傾耳，這是爲人的義務哩！其實我們生存着，也是一種夢幻。」

看此邁克對於藝術的如何，當可明白了。非夢非現的童話的世界，果是所有的浪漫主義者的目的世界嗎？雖滋疑竇，但腐心于藝術，忘却一切的傾向，却是很明白的。當時浪漫主義者共通的特徵。

(3) 浪漫主義的發達 浪漫主義，主要的雖是藝術的傾向，但更精確的言，乃是總合藝術哲學宗教各方面而爲廣義的文化運動。故由滑開羅丹邁克等建設的浪漫主義，向由年少氣銳的文藝家哲學家宗教家等益發達其精神。如批評家西萊爾爾（Friedrich Schlegel 1772—1829）宗教家西萊爾嗎哈（Schleiermacher 1768—1834）哲學

家色林 (Schelling 1775—1854) 等，皆自各方面，促進浪漫主義的發達的人，尤以諾德利斯 (Novalis 卽原名 Friedrich Leopold von Hardenberg 1772—1801) 爲德意志浪漫主義的中心人物。給浪漫主義以理論的根據的西萊開爾，以浪漫主義由當時的三大精神總合而成的，所謂三大精神卽：(1) 非希脫哲學 (2) 歌德的傳奇小說 (3) 法蘭西革命等是。非希脫的自我哲學——主觀哲學，是德意志浪漫主義的根據，自我乃至主觀的創造——爲一切的創造者的自我的高調，卽浪漫主義的根本精神。但浪漫主義與非希脫哲學中間尙有不同之點，非希脫的主觀，是倫理的或道德的，以世界底道德的征服，爲最高的人生；而浪漫主義則將自我乃至主觀的活動的中心，解爲藝術的，而不完全的現實界一經藝術化（卽美化），便以爲最尊的人生了。以非希脫哲學爲底子，而採用歌德的藝術主義，便是浪漫主義的特色。換言之，取去非希脫主觀哲學的內容道德活動這部分，以歌德的藝術活動，卽是浪漫主義的精神。至西萊開爾所以特將法蘭西革命的精神加入者，這是因他以浪漫主義爲引起社會一大革命的新人生觀的緣故。西萊開爾以爲自我是創造的本

體，而藝術美的創造，即其特徵。又如愛情或戀愛，亦得解釋為主觀的中心活動。隨而非希臘的道德化，代以一切現實的藝術美化乃至愛化，即是人生的真姿。且人生的理想，正不得不有這樣的要求。一方乾燥無味，一方布滿矛盾缺點，是現實世界的實況。這樣不完全的世界，經了藝術乃至愛情之火的淨化，儘可于此境界上，實現尊美的極樂世界——淨土，這是浪漫主義的精神。西萊開爾的藝術至上主義的本意，至此當可明白了。

西萊開爾的親友西萊爾嗎哈主以宗教的方面，發揮浪漫主義的精神。曾于德意志的理想主義那節中述過，凡是浪漫主義的宣傳者，與宗教皆具有極親密的關係。不僅與宗教有密切的關係，且那深祕的宗教——非理智所能捕捉的深祕不可思議的宗教的氣味，正是德意志浪漫主義者的特徵。西萊開爾將規律古典整然的古典文藝名爲有限的文學，將深祕不可思議的無限的擴大進步——宇宙的精神的近代文藝（尤其是浪漫主義的文藝）特名爲無限的文學。無限與深祕是浪漫主義的精髓，取掉此思想與意味，浪漫主義幾無他重要的要素可言了。亦得說是浪漫主義是深祕教的一種。西萊爾嗎哈代表當代這樣

深秘教的傾向，因了他浪漫主義越發深其深秘的程度了。蓋唯理主義的宗教觀，以爲吾人得賴理智之力，進入絕對的境地，而宗教即不外理智的事情。西萊爾嗎哈即反抗這樣唯理主義的宗教，將直覺與感情（或情緒）解釋爲宗教的機關。我們願以捕捉無限之神的，非理性而是直覺與感情，惟有情感的直覺的始能捕捉到真神。故宗教是爲「直觀無限者」或「感情無限者」，如那分析的理智，到底不能達到這樣絕對的境地。宇宙無限的大關和中，陶融以「愛」與「戀」，即不外真的宗教。故西萊爾嗎哈又以爲直觀「或冥想」宇宙底靈妙的無限者，且絕對的皈依之，是人類的最高底生活，而浪漫主義，畢竟也不外主張或鼓吹這樣深秘的生活。浪漫主義的絕對觀，至此當可澈底了解了。

至哲學方面具有浪漫主義的精神者，當推當代的哲學者色林爲代表。我們于此無細述此詩人的哲學的必要，以下只不過記其與浪漫主義有關係的地方而已。他的哲學的中堅，在他的有名的「自然哲學」，他所謂自然，不像那些自然的學者之處理不具何等生命的死的現象的物質作用，乃主張萬有爲奧妙的絕對者——具有無限的生命的絕對者的

表現山川啦，四時啦，草木啦，皆是活的生命，儘其原來的自然，即所謂藝術。這是色林哲學的神髓。這樣的浪漫主義，是一種象徵主義，又是一種藝術主義。色林由此見地更進而解釋浪漫主義的絕對境。人類精神乃至宇宙精神的作用，得區別爲知識，行爲，直覺三種。若就文化上言，我們人類生活得分爲哲學道德藝術三種。但哲學偏于知識，道德偏于行爲，惟有藝術，總含知識與行爲，爲一切的最高活動，而真的絕對的態度，亦惟此藝術的活動。藝術的絕對境，即是總合一切的分裂，不調和的現象，而使其大調和的妙境。浪漫主義，即不外希求此絕對境的實現，浪漫主義的主張，至此漸已到了極端的境地了。

至言德意志浪漫主義的完成，我們不得不推及浪漫主義的最大詩人諾得利斯。他實是德意志浪漫主義的具體化或權力化。他具有非凡的詩的天才，富有純潔的情熱的性情，較前說的滑開羅丹有過而無不及。他的一生依着不可思議的深秘的憧憬，捕捉深秘的理想之光而不已。哈意里希弗亞使太直開（Heinrich Von Osterlinger）傳記小說的主人翁一忽而導入深秘的「青花」（Blaue Blume）之幻影捕捉這麼神祕的一大

光明。希阿梯脫（Hyacintho）他的小說的主人翁，追尋那深秘不可思議的少女，傍徨于深山幽谷中。那深秘的青花或少女，爲諾得利斯追尋而巳的深秘的理想——浪漫主義的精髓。他的求而巳的理想之光，非普通所謂光明燦爛的理想，乃是隔絕普通的思議言說——不可說明的，而有熱烈的魔力的深秘的理想。這樣的意味，他表現于他的夜之讚美上，——對白晝之光而讚美暗夜之光。他的哲學，他自己名爲「魔的理想論」。這樣黑暗之光乃至魔的理想，爲所有的浪漫主義者，求而巳的理想，而浪漫主義的精神，卽不外此理想。當時的浪漫主義怎樣的進入想像的世界或詩的世界，當不難推測了。他們因偏于深秘的理想，所以所謂浪漫諦克的言辭，漸與奇怪不可思議的荒唐無稽的種種言辭，視爲同一性質了。浪漫主義，到了末流，因其趨勢，不得不離開本道，陷入邪路之概。但正真的浪漫主義，深將當代淺薄的盛情思想，與理想化純化的功績，於思想史上却永宜特筆，不可忘却哩。

二 英法的浪漫主義

英法的浪漫主義，不像在德意志那般顯著的深秘的幽玄的形狀。尤于哲學的瞑想的一點，英法很顯著的劣于德意志。但在十九世紀之初，打破那千篇一律的低調的啓蒙的傾向，盛倡新而強的烈情的生活，不單是德意志實歐洲一般的風潮先概觀英吉利的文壇並思想界，所謂浪漫主義的運動，即有自外國德意志輸入的形迹，但自十八世紀之末，迄十九世紀之初，却很明白的是國內一般的風潮，遵守那一定的格律，不准一步逸出其範圍的古奧文藝，漸失其勢力，而歌自然的感情——不受法則規律的束縛的自然而強烈的感情的詩歌，漸已引起世間的注目。科剖（William Cowper 1731—1800）及排士（Robert Burns 1759—1796）等自然詩人，可謂是浪漫主義的先驅者。但不僅此二人，英吉利的沙士比亞直是浪漫主義的本源——不束縛于古典的規律，自由在地歌出自然感情的浪漫主義的本源。（實在沙士比亞又爲德意志法蘭西所推重，認爲浪漫主義的榜樣）又不僅文壇上，即于學術界思想界對於英吉利固有的實際的啓蒙的風潮，不管他有如何不可拔的根柢，因不滿足于千篇一律的風潮，銳意輸納理想的浪漫諾克的精神的傾向，漸

次高其氣勢。

于文壇上湖上派的詩人吳芝吳使 (William Wordsworth 1770—1850) 柯爾里第 (Samuel Taylor Coleridge 1772—1834) 舍因 (Robert Southey 1774—1843) 等，皆知其爲英國浪漫主義底建設者。柯爾里第與吳芝吳使其邊遊德意志，親嘗其地的浪漫主義，歸國後致力於德國理想派哲學的宣傳及德國文學的翻譯普及等，是著名的事實。柯爾里第的一生與專業，雖無規律，——斷片的但反抗所有傳習的淺薄的思想或道德及千篇一律的啓蒙思潮，熱心主張詩的直觀，稱讚哲學的冥想，殊嫌踴躍偏狹的有限世界，一舉希圖進入絕對無限的理想世界，而其身且帶有很鮮明的德意志浪漫主義的色彩。但英國浪漫主義的開祖（或中興者）却仍屬吳芝吳使其人。此湖上詩人，放擲從來所有的古典的格律，引用單純而自然的言辭，精細地寫出纏于大自然裏的奧妙神祕。于此意味，他亦得說是自然詩人（或自然派詩人）。他的浪漫諦克的傾向，與德意志的自異其面目，具有獨得的風格。德意志的浪漫主義，對於一切的規律道德，動即無睹，甚至走了

深祕的空想的極端；而英吉利因其國民性富於實際的，所以他的浪漫主義，亦傾於理想的道德的或宗教的這一面，至那爲了主觀而置客觀的規律於無睹的傾向，却亦不見得與奧芝的浪漫主義，恰正代表此種國風。他是具有排土風底自然的感情，而又具密兒頓式的純潔的宗教的傾向底詩人。他的主要思想，所以呼他爲浪漫諦克者，是因其備有這樣理想的或宗教的傾向，對大自然歌出一種汎神的深祕的感情這一點。所謂自然，在他的眼中，觀爲靈妙的絕對者的發現，吹動樹梢的風聲，流經川谷的水音，均感無限的神祕與靈妙，這是他的獨得的傾向。英吉利人因了奧芝，始明瞭其大自然的靈妙與深祕，英國浪漫主義的特徵，卽盡于此。

英國浪漫主義的代表者，此外尚有使柯脫（Walter Scott 1771—1832）擺倫（Lord Byron 1788—1824）西萊（Percy Bysshe Shelley 1792—1818）琴瑟（John Keats 1795—1821）等詩人。使柯脫與擺倫，殆成爲歐洲全體的寵兒，一經言及英國的浪漫主義，直聯想及此二詩人，尤以擺倫，卽德意志的歌德亦驚嘆不置，蓋意大利西班牙

牙固無論矣，甚至新俄羅斯的青年，亦以他爲崇拜之的。其實使柯脫却没有何等深遠的思想感情，僅于自然與傳奇的事實底敘述，備有一種天才。擺倫亦僅有一種厭世的情調與熱情給與世人的魔力，其他也不見有怎樣浪漫詩克的新見表白于世。較擺倫或使柯脫稍後的西萊或啓瑟，皆備有更豐富的詩的天分的天才，英國的浪漫主義，得說是由此二詩而大成。西萊備有超越時流，解脫俗世，直逍遙于希臘的古天地或絕對的世界底天賦的美質；啓瑟歌出美妙而理想的思想感情。後之英國文壇的明星脫尼使使爲姆派蒙里使等，亦得說是由他們產生的。

若就更廣義的思想界言，恰與西萊啓瑟同時，有楷籟愛爾（Thomas Carlyle 1795—1881）屹立于英國精神界，對時代盛肆其反抗咆哮的態度。他受德意志浪漫主義最深的感化，就中如非希脫的理想哲學與歌德的藝術簡直是楷籟愛爾的血肉或生命，他表現于他的名著酒爾太來詫爾太史裏邊的汎神論的理想主義的神祕主義的宇宙觀，直使人聯想到非希脫或歌德的汎神主義或神祕主義，他的一種混沌的思想感情，與其是英吉

利的，無庸批評他多分是德意志的。故權籟愛爾的思想中心，與其說嶄新的思想感情，無庸評他爲燃燒于浪漫諾克的激越痛切的烈情的一點。他是最有力的反抗兒，又最可恐的破壞。他對英吉利民族的哲學思想，實際主義，快樂主義，功利主義，及其他一切傳習的凡俗的傾向，直取最激烈的譏罵，嘲笑，悲憤，慷慨的態度。那淺薄平板的科學的知識，竟罵他爲賊害人生的可惡者。而浪漫諾克的直觀和想像，却以爲是人生的真知識；惟此直觀想像，方才可以達宇宙的實相。他這樣理想的或浪漫諾克的反抗的態度，其給與當時英國的思想界的影响是如何的深刻？只要觀實利主義者密兒，因了權籟愛爾的浪漫主義的宣傳，他的思想自其根本上與以動搖，一步步地近了理想派的理想這一點，也當可明白了。英國傳來的功利主義（實利主義）偏于人生的實利實益這一邊，而權籟愛爾奮然起而主張人格主義的尊嚴。人生的進步偏存于人格的向上，惟人格有絕對的價值，這是權籟愛爾哲學的根據。于此意思，他主張崇拜英雄，使人生進步，實此小數的英雄或天才，與後此尼采主張的個人主義，遙相呼應。

啓蒙思想的本家——英國，因了浪漫主義的勃興，他的思想界至帶了顯著的深度。

最後我們不得不瞥見法蘭西的浪漫主義。蓋十九世紀之初，是後之大革命餘波尚未全收的時代，久經戰爭的人心，漸已示其欲于和平之中實現美妙而嶄新的生活傾向。十八世紀的啓蒙思想——極端至發展爲感覺主義或唯物主義的啓蒙思潮，漸視爲過去的遺物，致被唾棄，置于一洩。殊于文壇上，一向支配大勢的古典主義，漸爲世間疏視，至要求更富于生氣的嶄新的文學。恰于此時沙士比亞與歌德大歡迎于法蘭西文壇上。一般人對沙士比亞極度的尊崇，不待言是因他對規律的古典文藝的反抗，但歌德的少年維特的煩惱的流行，亦極盛于一時。世傳拿破倫一世即在行軍中亦常攜此書。那有名的使大愛爾夫人（Madam de Staël 1766—1817）爲了自由思想家，致受拿破倫的嫌惡，遂于巴黎，遍歷德意志各地，浪漫主義者歌德邁拉及康德非希脫色林等所有德意志的文化，隨彼一人輸入了法蘭西。但言法國浪漫主義的精髓，却不能不以油柯（Victor Hugo 1820—1885）爲中心，并數及穆塞脫（Alfred de Musset 1810—1857）佛亦（Alfred de

Vigny 1797—1863) 柯梯歐 (Theophile Gautier 1817—1872) 等詩星。古典文藝的本國法蘭西，於規律的古典文藝，尙張其勢力于貴族社會之時，忽而油柯的劇本 Les Femmes de Goodenight 出世，于法蘭西劇場上猛烈肆其反抗的手段，古典文藝遂因之而倒。從小說及劇本上雖得見油柯天才的異常，但他的真本領，尙在抒情詩這方面。對從來規律的詩歌，歌那最情熱的深秘的而又美妙的烈情，是油柯的特徵。謬衰脫是歌唱最美妙的最優雅的愛戀的詩人，佛亦將人生無限的悲哀，以最深的哲學的歌唱于世。柯梯愛振其批評之筆，與古典派不絕地奮戰，可說是浪漫主義的勇士。

不僅于文藝方面，即學術界思想界，對十八世紀的唯物論的傾向或主智的傾向，亦起了種種的反動；從來將精神生活處置為經驗的外來的感覺的傾向，轉而從內面的主觀的感性的情慾的這一方，試其說明。對十八世紀的啓蒙思潮，得假此為主觀的或心理的精神主義 (Spiritualism) 當時的哲學家別類 (Maine de Biran 1766—1824) 阿梅配爾 (André Marie Ampère 1775—1836) 及派分康德海克爾派的科星恆 (Victor

Cousin 1792—1867) 等皆代表此傾向精神活動，是內面的感情及意志的發達，
不過其副作用罷了，這是此等思想家普通的解釋。

先發于盧騷的浪漫主義，在其本國法蘭西當亦結其美滿之果。

歐洲思想大綱

1130

第六章 最近代思潮

現實思潮 本篇所說的「最近代」大概指着十九世紀中葉稍前幾年，經世紀末，一直到最近大戰止，中間約七八十年。世界歷史，以最近這次大戰為樞軸，轉了一個大迴旋。大戰以前的傾向，——本篇所說的最近代思潮——當然是大戰的前提，同時又成為戰後世界思潮的地盤和淵源。在這意義內的最近代思潮中，他的內容，是很複雜多歧，難以簡單的言辭概括他的全體，但為明白最近代思想的中心，理會他的根本精神的所在，當然是文、明史所研究的目的了。

十八世紀的思潮，概括以啓蒙的或唯理的；十九世紀初年的思潮，概括以理想的或浪漫的。但于最近代複雜多歧的思潮，怎能簡單去概括他呢？這是很困難的問題。因為這裏所說的概括的意思，就是所以明白最近代思想的核心之所在，捕捉全體的意思。最近代思想，或為自然科學的，或為物質的，或為工藝的……他方面又得以懷疑的世紀末的概括之其

間無一定的解釋。此等概括，雖有相當的真確解釋，但我處稍廣的文足地，又取一種特別的意義，把最近代思想，特概括以「現實的」。此所謂「現實的」，不僅指科學的或工藝的傾向，凡是社會方面，實際運動的傾向，又自此等實際的傾向的結果，產生出種種複雜思潮的派別，亦得包容在內。簡言之，最近代思潮的核心，即「廣義的現實主義」。以下順次闡明此意：

在明「現實主義」的內容以前，我們有先要明白這箇風潮的由來的必要。因為有了十八世紀的啓蒙思潮，才產生了浪漫主義；現在有了浪漫主義，又怎能產生現實思潮呢？現實思潮發達的歷程中，他的遠原怎樣？近因怎樣？我們在探究這些疑問時，不得不認最近代的現實思潮，決非突發的或偶然的；而他的由來，極其深遠。怎麼說呢？因為最近代現實思想，不是突發於十九世紀；實在他的本流，是在文藝復興，不過在十九世紀特別的遂其發展罷了。文藝復興期的特徵，雖是複雜，但對中世紀的出世間的，超自然的傾向，却是十分現實的；自然生活的發達，都是他的根本精神。即根據自然科學的知識，擴張人類自然生活或現實

生活，是歐洲近代文明——文藝復興期尤然——的基調。但歐洲文明的本流，不是無何等的抵抗，一直發達來的；十六七世紀的內亂時代，或宗教戰爭的時代，有恰如回復中世紀的狀態，然于十八世紀很明白的遂其第一段的發達，即所謂啓蒙思想，至風靡了全歐。十九世紀的現實思想，其實質，簡直是十八世紀的連續，——發達；一經比較兩時代的特徵，當無一點疑義了。發達于英吉利的經驗的，科學的，實質的，社會的，政治的傾向，明白是十九世紀文明的先驅。若將英法這種啓蒙思潮除外，我們到底不能理解出最近的文明。十八世紀的啓蒙思潮，極其迅速發展，愈足以固定歐洲文明的基礎。到了法蘭西革命，始緩其急速的步驟。啓蒙思潮，和文藝復興同一場合，都不是一直線進行。與啓蒙思想同時，或相關聯的，唯理思想或古典思想，於十九世紀的最初期，對於法蘭西革命亦起了頗強的反抗。啓蒙思想或唯理思想，甚有輕視感情生活或理想生活之嫌。及至十八世紀末，至十九世紀初，頓然起了理想或浪漫主義的思潮，此等思潮的本來性質，和文藝復興以來的現實思潮，與其說是相反，還不如說他是補啓蒙思想，或唯理主義的缺點；將此文明的本流，漸漸使他豐富起來。

深刻的發達。但理想思潮或浪漫主義，到了末流，漸致疎雜，不顧現實的事實，一步步地陷到荒唐奇怪的用地，理想思潮達於絕頂的黑智兒哲學，於他的極端的理想思潮——將宇宙組爲論理的進行的思想，——裏，明白表示現實思潮的轉步。以爲現實的社會生活，直是宇宙靈魂的實現。故十九世紀的現實思想，至少亦得解釋是反抗已經流於空疎散漫的理想思潮，及浪漫主義哩！如後段詳細說明的十九世紀中頃以前，現實思潮的勃興，主要是對於前代理想思潮及浪漫主義的反抗。所有的理想或哲學，因是空想，漸起了厭棄之觀；唯現實的確實的事實，以爲是人生唯一有價值的物事，前代理想或浪漫主義，將有一舉驅逐于社會以外的形勢。這麼一來，那極於法國革命的啓蒙思潮，及至十九世紀，忽更新他的陣容，出現于世界了。文藝復興以來，文明的本流至此遂其第三段的發達了。

但是我們不要誤解，最近代的現實思潮，決不單是對前代的理想思潮的反動；自文藝復興以來，文明的本流的展發，簡直是最近的現實的傾向。這麼現實的傾向，要激刺那空疎的理想思潮，固無待言。要是說到現實的潮流發達的主因，我們不得不說及歐洲全體的社

會生活的發達，最近代思潮的遠因，勿論是文藝復興以來現實的傾向；就中發達於英法的啓蒙的傾向，若尋他的近因——成了直接最近代思想發達的地盤及原因，則有如下的種種：

一 現實思潮的地盤

法蘭西革命 十八世紀的啓蒙思潮，雖如前說，極于十八世紀法蘭西的革命；但十九世紀現實思潮的直接原因，則又是這次革命。法蘭西革命，不待說是基于盧騷天賦人權說的精神，以人類的自由，平等，博愛，和平爲目的的改造社會的大運動。使個個人爲自由平等的人類，以真人類的生活，給與全人類，此是法蘭西革命的精神。故法蘭西革命爲人類有史以來第一次的社會改造的大運動。從來不合理不公平的種種社會組織，與以根本的推翻，再建設以真的人類生活的社會組織，這是革命的根本精神。法蘭西革命雖不能直接成就此大理想，但最近代現實思潮的推移，明白是這次革命推動而發生的。要是沒有這次革命，

那末，十九世紀的現實思潮，恐終不能發達，也得而想像哩！因為最近代的現實思潮，直是法國革命根本精神的發達；所有最近代的傾向，得說是悉從此革命精神流出，從來所有的理想，信仰，習慣，一概都放棄掉，再根基于現實的事實，建造真的生活，是法國革命的精神。而最近代的現實思潮，實不外為實現此根本精神的傾向。就中個性的尊嚴，是社會變動的根本上；十九世紀的現實思潮，正都從此根本精神流出。故最近世界大戰，造出二十世紀的新文明，則法蘭西革命，亦得解釋是最近世界大戰的序幕；以法蘭西革命為機軸，世界歷史遂轉一大迴旋。

社會生活之發達 歐洲產業，自文藝復興以來，雖已漸漸發達，但於十九世紀之初，產業上工藝上，頓然更顯著其發達的狀況，將來的進步正無限量。科學發明，同時發明了種種工藝上的機械，從來的產業組織，漸漸起了根本的變動；不單產業組織起了變動，一般人類的生活——尤其是實際生活，也起了極大的變化。以前為人類所輕視的物質生活，也漸漸地高其勢力。人類的欲望，在這方面，愈示其擴大的氣勢；在前代因主張精神文明，被輕視甚至

無所視的物質文明，經過了二三十年，入到十九世紀，歐人乃感着四圍實際生活的缺陷，以爲物質文明的解放及發達，是當時主要的問題。文藝復興以來，培根（Bacon）等主張利用自然的文明，到了此刻，纔實現爲現實的事實問題。這樣，人類生活上起了從來不曾見過的大變動；甚至懷疑從來文明，都是似是而非的一種不確實的現實思潮，正以此爲地盤而建築其上面。

和一般產業發達，同時有特宜注意的，在十九世紀的前半，特別進步的普及教育；這個教育普及，原來是啓蒙思想的自然結果。嚴密意義的普通教育，已自啓蒙思想，漸漸實現。普通教育發達，一般民衆的知識，因而漸高。學問的普及，——啓蒙思想的發達——入到十九世紀，尤甚顯著。民衆的自覺，因而也漸次高其氣勢；平民階級，對中等階級，漸次取其挑戰的態。度。十七八世紀以來，發達于英吉利的民主的傾向，愈廣他的範圍，將有席卷全歐的形勢。最近的現實思潮，不外以這樣民衆自覺爲地盤的一種傾向。

英國經驗的思潮 最近代現實思潮的發生地，主要是法蘭西和英吉利兩國和法蘭

西革命同樣的，所謂英國的經驗的，或實際的風潮，亦成爲最近代思潮的基調，這是一件要
注意的事實。英國元是啓蒙思潮的發生地，自此發達的最近代的經驗的，或實際的傾向，廣
被歐洲全體，與以顯著的影響，這又是最要注意的事情。最近代的英國，不論何處，都是以政
治的，經濟的，工藝的，殖產的，富國的，爲前提。英語的 Civilization（文明）比德語的 Zivi-
lization 深一層，備着物質的意味；但此正足以明白表示他實際的特徵。英國領有無限大
的殖民地，實際生活上最豐富的實例，表示於世界，他的影響所及，不待言是最深刻的了。不
單實際的影響，且直接影響於思想上感情上，又復暗暗地顯著。初爲邊沁 Terenty Bentin
an 密兒 James Mill 亞丹斯密斯 Adam Smith 等的經濟政治論，而達爾文 Darwin 斯
賓塞兒 Spencer 等經濟思想，十九世紀中頃以來，可說是支配全歐洲的大勢。況英國派簡
明的道德說，——實利論乃至功利論，——在歐洲思想界，與以顯著的影響。又況富于英國
實際精神的美國，自入十九世紀以來，世界文明的進行，也與以顯著的影響。這麼一來，世界
思潮，終有不得不傾於現實的氣勢。

二 現實思潮之發生(法國)

最近代現實思潮發生的遠因及近因，既如上說過，但根據這樣複雜的原因而發生的現實思潮，最初是取如何的形狀而發現？以後是取如何的形狀而進步發達呢？我們自不得不明白他的大體和次序。

既如前段說明，十九世紀的現實思潮，先發生于法蘭西及英吉利；法國經幾度革命之後，直是最近代思想的搖籃地，在觀察現實思潮的順序以前，他的精神不得不先事明白。但是，他的根本精神是什麼呢？就是「以人類的自由平等爲立足點，改去從來社會上的不自由不平等的組織，創造以民衆的福利和平爲旨歸的一種新生活。」故民衆意義的社會改造，是最近現實思潮的出發點。這樣意思的社會改造，是依如何方法而實現呢？沒有別的，只要自然科學的發達就是了。培根Bacon早經說過，以自然的利用，爲福國利民之源；基于自然科學的智識，不外是力。將來社會生活的進步，唯有俟科學的知識的普及，這是代表最近

代最初的主張。

但只是科學的知識的普及，於社會生活的改善進步，也恐難期實現。於是和知識的學理的進步一樣的，對於實際的，積極的，改善社會生活的勞動問題，又不得不關及了。從來的社會，雖只是貴族或資本階級；但民衆階級是社會的大多數；此大多數民衆的位置，當然不得不想法提高他。要提高多數民衆的位置，對於現在的社會生活，不得不預先想法改善。以上所說的，即廣義的社會主義的傾向，和科學的知識進步，同是現實思潮最初的特徵。自然科學和社會主義，是最近代思潮之二根本傾向。最近思潮，亦得視爲此二傾向的結合的產物。因而自然科學和社會主義，（廣義的社會改善主義關係）極是親密；工藝沒有自然科學爲之基礎，則社會主義，無從而攷究；離開社會改善的目的，則自然科學，全無意味。故自然科學和社會主義，亦得說是產生十九世紀文明的父母。

聖西門 代表這樣風潮的人，在法國當以聖西門 Saint Simon 1760—1825爲先驅，他如孔德 Auguste Comte 1798—1857等學者，也是最早的人。純粹從事于社會主

義方面的，有甫里愛 Fourier 1772—1837 路意勃蘭 Louis Blanc 1811—1882 蒲魯東 Joseph Proudhon 1809—1865 等幾人，就中聖西門得說是十九世紀思想的先驅，亦得說是淵源，又是近代實證思想(Positive Thought)的建設者，實證主義 Positivism 始與現實主義同義。聖氏雖不是偉大學者，只就他導近代文明於實際的這一點，已占了法國文明史和思想史上重大的位置了。他的思想，含有二重主張：(1)社會生活的改善，必須自然科學的進步；(2)關於社會主義最初的主張。聖西門以為將來世界的文明，斷然是自然科學的工藝的發達，是十九世紀的文明；社會生活的改善，不得不由自然科學而完成。他會集了巴黎附近的工藝學校，醫學校等學者，傾他的全力，銳意於科學知識的普及。他的社會主義的思想，在歐洲算是最初的；由今日的眼光看去，元是幼稚的很，但他的社會生活的改善，即在多數民衆（即勞働者）位置的改善；為提高勞働者的位置，主張生產分配的公平；在這一點，就可以明白他是將來社會主義的先驅。他和英國亞文，或比他稍後出的甫里愛等，共為歐洲的社會主義的建設者，決非偶然的。

孔德 將聖西門現實的思想，施以學理的組織的一番大工夫，因而世界的實證主義，愈固于學理的，而得能澈底的發達者，不待言是師事于聖氏的哲學者孔德那人了。孔德實證主義的思想，（現實思想）和英國實際的思想，同為十九世紀現實思潮的根底。我們于此無細述他的思想的必要；且他的思想，頗多缺點，又不是一個很深遠的思想家，這都是明白的事實，也無容諱言的；但世界思潮的本流，自前代理想主義傾向，到了此時，忽而轉入現實主義的傾向，幹這個重大任命的，誰也知道是孔德；也得說世界思潮以孔德為機軸，轉了一大迴旋。他能在文明史上，思想上，占得很高的位置，也是為此。

他的思想中有最宜注意的一點，和聖西門相同；就是科學的知識，為人類生活的根柢的那種主張。所以他很顯著的反對理想的傾向，乃至空想的傾向。他的有名的世界文明史觀，十九世紀的科學的傾向，愈致于鞏固的地位。以為世界歷史，第一期神學時代，和第二期哲學時代，既經過去，而十九世紀正要進入第三期實證時代；世界歷史，現正在大迴轉的時期。實證時代，即是科學時代，——以科學的知識，為一切人類生活的基礎的時代。——所謂

空想或理想的時代，早已過去。唯有最確實最現實的經驗事實爲有價值。經驗以上，或以外的想像等，均宜斷然排斥。實際的意義，即不外這經驗的事情。人類生活上有意義的，只是此等實證的，乃至科學的知識。惟有以科學的知識爲基礎的社會，始能達到真實的幸福。故孔德在他初期活動的時光，他的眼中，就沒有所謂藝術的，或哲學的了。但他到了晚年，却和初期相反，傾向於一種熱烈的浪漫主義了。

抑孔德的中心思想，比科學的知識還要尊重的，甯說是社會思想。前代主以宗教或政治等爲學者研究的中心問題，但是孔德受聖西門的影響，主張以「社會思想」爲一切學問的中心問題。換言之，政治的形式，或宗教的種類，非所問也；多數民衆的生活程度怎樣？却是他的主張。凡學問的究竟目的，畢竟是爲社會生活的進步；丟開社會生活的進步，一切都無意義可言了。人類歷史，第一期所謂神學時代，以權力主義，專制主義，乃至一切軍國主義爲主。第二期所謂哲學時代，以思想的絕對論防禦的軍國主義爲主。但是這些都成爲歷史上的陳跡，將來的社會生活，應建築在自然科學爲基礎的工藝文明的上面。科學乃至實證

的時代，即是工藝的時代。而將來的文明，當然不得不是工藝的了！工藝的文明，是多數民衆的平和進步的意思。故工藝的平和主義，不得不代替從來軍國主義了。這些建築在平和主義上面的社會生活的進步，孔德即爲一切的目的，因而他的社會學也遂爲一切學問的窮極——目的了。（近代的社會學始由孔德築其基礎。）

孔德雖不會參與實際的社會主義建設的運動，可是社會生活的改善，却是他的本意；則他的思想，自然是已接觸着社會主義的問題了。他以爲提高多數勞働者的位置，是當時的急務；因而認所有社會的改造或努力，也爲必要，和同時其他社會主義者，主張教育爲提高勞働者的位置，不可或缺的重要事情。

法國初期社會主義，可以說是理想的社會主義者，如聖西門等，思想頗是單純，不過是個社會主義改善者罷了！但爲多數勞働者的進步——生產的公平分配或教育——當時的社會主義者，和現在的社會組織，不單不相矛盾，反而很相調和。就是那時的共產主義，也得由現在的制度而實現。路意勃蘭的思想，是受聖西門的影響。蒲魯東無政府主義的傾向，

復興的另一形式嗎？南歐的文藝復興，爲藝術的，而北歐則爲道德的宗教的一事，我們不得不注意其所以然之點在。北歐的文藝復興所以爲道德的宗教的，是因北歐民族的一般特徵，比較南歐爲嚴格的嚴嚴的；惟其是嚴嚴的嚴格的，所以北歐的文藝復興，取了宗教改革的形式而實現。

看當時那般熱烈的宗教改革，北歐民族的自由精神，是怎麼深刻熱烈呢？當不難想像而得了。他們主張的自由，不單關於生命財產外形的自由，而是有內生命的根柢——關於個性的信仰的最內的又最深的意味的自由。爲求此內生命的自由即犧牲一切亦所不惜。他們所以敢決然毅然爲這樣自由而戰的緣故，實內生命的權力有以迫促之也。爲自由獨立而戰，那宗教改革，恰似其最美的榜樣這樣意味的自由，是通近代生活，廣歐洲人的根本生命。後之政治上或經濟上的革命，若尋其由來，無不基此自由的精神。有人將近代文明，概括簡單的批評爲「自由的文明」，決非偶然的。

個人的解放——嚴格的說個性意識——是文藝復興的特徵，而文藝復興，亦得觀察

爲自此個人意識產生的風潮。尤以關於個人意識的種種的觀察或主張，許多文學者或思想家與以不少的論列。於文壇上既如前段述過，意大利的詩人但丁以直率的自傳（Vita Nuova）示於世，直是關於個人意識的思想感情，普及於世間的結果，又意大利的大作家配脫賴楷最自由而且無忌憚的歌唱自己，而後世甚有示視他爲文藝復興期的盧騷的強烈的個性意識，忽而風靡了歐洲文壇，凡注意自我主張自我的傾向，因而逐漸廣傳於世間。前述的雷渥那德對於所有的宗教，不論是他人所倡導的或傳來所公認的，但他都覺不滿，力說其所以不得不本諸自己的經驗與主張以創造之。這樣看來，主張自我的權威的一事，又爲歐洲著名的事實了。又同爲意大利的大藝術家密開賴滯羅以爲藝術家，決不只是工於技巧而已，而所謂藝術家的個性（人格）尤爲主要的要素。他愛讀但丁的作品，常說：

「繪畫不僅在於技術的巧妙而已，凡爲畫家者，不但他的生活法要善美，還須心體神會進入聖者之域。能如是則他的精神，纔會感悟到精妙的聖靈的所在。」

他的重視個性，成爲最近代藝術家的主張的淵源，到底是無疑的。

文藝復興的個人主義——嚴格的說個性尊嚴主義——是滿足個人內的生活力的意識，而個性的自由與尊嚴，不外逐漸強烈的意識。主張更強的自意識個性的自由，既如前述的法蘭西蒙台奴，而文藝復興期的個人主義的代表者，直說是蒙台奴亦不違言哩。他的論文集是以最冷靜的主觀，最自由的觀察自己的記錄，他殆是先天的對於自己的個性最懷興味的人。他以爲各有各的個性，直是大自然示其無限的變化或複雜，個性之所以爲個性者，因與其他的個性具有相異的面目，惟其如此，所以最饒價值。故自外部的權力，不能束縛個性的自由，本來的個性，能使自由自然的發達，即所以全大自然的進行。除去一切的束縛或爭論，而儘各個性的自然而進步，即是道德的美的一途。個人或個性十分發達，那社會始能完全發達。要使社會完全發達，必先使衆個人充分的進步。此是蒙台奴的個人主義。發端於文藝復興的個人主義，以後經如何的階段，及至如何的變化發達呢？此是吾人深饒興味

的問題。

(5) 四大理想國 文藝復興思想的特徵，既如上面的概略，但最後於當時現於歐洲各地的所謂理想國的思想，不得不一瞥見，以終斯篇。早昔在希臘的詩光，有柏拉圖的所謂理想國，既如希臘思想章內所述，不期於文藝復興當時也有種種意味的理想社會，（或空想社會）由當時一般理想家描摸得盡致，與時勢的激變，同時勃發了社會改善——頗激急的且根本的理想的改善的思想。又自他面來觀察，文藝復興的自然主義或現實主義，與所謂社會改善有密切的關係。職是社會改善的進步的思想，實是歐洲近代文明的根本特徵。現實的改善主義，是近代歐洲文明的根本。

在本章開端，曾經說過，法蘭西賴浦來的 Gorgantua 與其他的 Utopia（即理想的社會）共為當時四大理想社會之一。Gorgantua 是排斥中世紀的寺院生活，理想自然科學為基本的現實主義的著述，此又是前面曾經說明過的。

但近代此種理想的社會的最早的，是比賴浦來稍早的英吉利摩阿 (Thomas More 1486—1535) 所著的 Utopia。這是很明白的影響於柏拉圖的理想社會或理想國。不過

麻阿是近代人，比柏拉圖更具一種近代的色彩罷了。且此著述，遠超越於當時的社會，歐洲的近代社會主義，早已萌芽於此著述之中了。當時社會的缺點，就中如人生的不幸或悲哀，麻阿以為主要的原因，是基於財產的不平均與教育之不公平。人類與生俱來都賦有平等的自由與權利。如階級制度，是一切不自然的產物。故在理想的社會，凡此等不自然的制度，都應撤廢，為市民的一起從事於共同的勞働，隨而所得的，亦以勞働多少為比例，為最公平的分配。而市民的教育，也一切平等，不分什麼等差。市民每日平均的勞働時間，以六十時為最高限度，其餘時間應供其自由的修養。麻阿的意見，是怎樣近代的，似可明白了。這樣的意見，並不是理想而已，到了最近代，將逐漸成為現實化的了。

麻阿的影響，最顯著的是意大利哲學者楷姆派內賴 (Thomas Campanella 1568—1639) 的日之國 (Somnerstat) 將羅馬的法王，立為世界的君主，謀世界法制的統一，細行規定社會組織，希圖宇宙的理想實現。各國的治者或君主，各各從屬於最高的法王，自一般社會制度的組織以至職工的學生的組合，及家庭夫婦的關係等，一起都統治於一

定法規之下，保持嚴正確實的秩序。市民每日勞働時間，共要四小時，就夠楷榭內類運標的主張，頗過於法規的或外形的，有缺乏精神方面之嫌。

四大理想國的最後者，爲英培根的 *NOVA ATLANTIS*。此中情節是描寫那住在某小島的幸福市民的社會狀況。培根的根本思想，在於以科學之力征服自然而利用之這一點，所以應用所有科學的知識，行種種的發明發見，因而人生的日常生活，得了豐滿的幸福，這以爲是將來理想的社會。歐洲將來的工藝主義，早經顯著的現於培根的思想中。但在文藝復興當時，此等只不過是空想或理想，到了最近代尙未實現于事實上。

第四章 唯理思想

唯理思想的意義 如以第十五六世紀歐洲的一般傾向，名爲文藝復興，則第十七八世紀的一般傾向，我們爲便利計，亦得名爲唯理思想(Rationalistic Thought)或古典的唯理思想(Classic Rationalism)蓋在十五六世紀之頃，經一番文藝復興運動，歐洲人因而自覺，一般情熱的伸張的傾向，雖是顯著，但這樣創始的傾向，將永遠持續而不已嗎？却是不能！不但不能持續，反而轉爲保守的整理的傾向，這是十七八世紀大概的形勢。換言之，所謂自然的現實的傾向，固是文藝復興的中心思想，但到了第十七八世紀之頃，那十五六世紀的創始的進取的，擴張的氣運不能持續，忽而轉爲合法的合理的整頓守成的傾向。隨而規律或法則，成爲十七八世紀文明的中心特徵，不論對於任何事，悉以準規律合法則爲唯一的要圖，這是當時一般的風潮。既以準規律合法則者，是其於一切事物，悉本合理的合法的觀察批評故也；而其所以合理的觀察事物批評事物者，是因其根柢尊重道理推

重理智故也。十七八世紀一般的風潮，實此理性尊重的傾向。一切社會現象或精神現象中，無有如理性這樣尊美者，又理性不論對於如何深秘的事物，都能窮究其源，這是尊重理性的根本精神。此種傾向，假名為唯理思想。又所以別名為古典的唯理思想，順次看下去，實不難明白。

唯理思想發生的由來 此種尊重法則遵守規律的唯理的傾向，怎樣會發生在十七世紀的歐洲——他的根據是怎樣？不論此種風潮，決非基于單純的理由而起的，他的原因確是複雜多歧，就中如當時實際生活上的變遷，為此風潮的主因。照政治歷史看來，為十七八世紀文明的主動者英法德諸國，就中英國先不能繼續那十五六世紀底自由的活潑的平和的形勢，通十七世紀的前半期，自那庫羅姆為爾所代表的共和運動大事變以來，政治上的內亂紛爭不絕，殆有不可收拾的形勢。幸因王政復古收攬人心，成為最堅實的英國思想的本源，先與事物以條理法規，成為整頓統一實際的堅實的生活底根本動機。次法蘭西亦於十七世紀前半期，政治上的黨爭內亂相繼不絕，加以三十年戰爭的禍亂，國之人心

只望和平與統一，不違他願。且當時德意志諸邦因他爲三十年戰爭的發源地，既以爭亂內訌，更甚於英法，當時一般人心統一和平的要求也更加迫切。三十年戰爭，若是尋其起源，元來是爲宗教的。因宗教的改革所誘致的信仰自由，引起新造的諸宗派的軋轢爭鬪，又加以政治上的紛擾，歐洲古來未曾有的大紛亂，因是釀成。本來三十年戰爭的根柢的宗教的意味，其中尙含有最深刻的思想問題（即當時的信仰問題）。三十年戰爭，他的本質，是思想上的大紛擾，近代歐洲人一方示其思想上這樣的頑強，一方當時的人心漸感思想上統一的要求的迫切。

第十七世紀之初，因其是政治的社會的內亂時代，所以同世紀的前半期，人心頗饒實際的興味，例如文藝乃至學術等，一時全行拋擲而不顧，高級思想因之呈退步之觀。十七世紀初葉，文藝上或學術上，不見優美的產物，決非偶然的。但自十七世紀的末葉至十八世紀所現的特殊風潮——即那唯理思想，即以十七世紀以來的實際生活爲地盤而發生的。

要于政治上思想上，統一這樣十分紛亂的人心，最有力的權威的典型的實例，將一切

試以組織化規律化的，不待言是那法蘭西 盧易十四的統治。此燦爛有光輝的統治，直可稱爲代表十七八世紀全文明的特徵的典型。此英邁的君主，不單以不世出的才能平定紛亂的天下，且能默察民心的歸趨，統一人心於最有力最有權勢的政府之下，以最華麗的規律典禮規範全體。不但純政治的統一人心，盧易十四且倡那有名的帝王神權說，主張朕代神統禦支配人心。若有與羅馬舊教的精神相違背的，儘可無顧忌的與以處罰處殺，寸毛不能有所假借。故他不但爲政治上的專制君主，同時又是最有力的宗教上的統率者。所謂政教一致的精神，於此專制君主最完全的實現。法蘭西王朝，不管是內的外的，已至最嚴格的統一民心束縛民心。最完全的官僚主義，亦得說是實現于盧易十四王朝。但那最華麗絢爛的文物制度，以及那富于整然燦然的規律法則的精神的法蘭西文明獨得的儀式典禮，却由此獨裁君主的統治而確定。

承內亂之後的盧易十世的統治，確是應民心的要求而組織的。此統治的精神，在于守成的建設即一切的組織化或合理化的一點，當不難想像了。絢爛的文物制度，他的起源，原

在于相當的情熱乃至精神，但此等一經成爲習慣，竟變成一種形式；那組織的文物制度，只不過缺乏情熱的規律的形式罷了。我們對此十七八世紀的唯理思想的一般可作如下的想像：即規律的法則的唯理思想，與那情熱的熱誠的放縱不羈的文藝復興的傾向異其志趣，乃是以條理整然的文物典章或規矩整然的法則原理等規律一切的理智的傾向。從那紛擾的亂世當中振救民心，與以整理誘導底守成的理智的傾向，是不可避免的必然之勢。若無此歐洲文明的發達，只怕早已無望哩。唯理思想，是文藝復興以後必然的傾向，通過此傾向，而歐洲文明，始發達到最近代的浪漫主義。

唯理思想的淵源 以上只就時代的實際的傾向說明唯理思想，若更進一層尋究唯理思想的發達，他的由來，更見其複雜多歧了。爲什麼？因爲尊重理智推重理性，必非始于十七八世紀，他的淵源，遠在文藝復興的傾向當中。即自然科學的發達後及其他一般人智的發達，是早始于文藝復興時代，理智尊重的傾向，簡直可說是文藝復興的中心特徵之一。始于文藝復興的自然科學的異常發達，使人心確信人智之所以偉大，及盡此人智，天下何事

無有不成的信條。故自此點看來，十七八世紀的唯理思想，亦得說直是文藝復興的理智尊重主義的發達。若無文藝復興，那唯理思想不能發達的理由當可明白了。

不但如此而已，若更深一層尋究唯理思想的由來，我們得發見唯理思想的結局與古典主義，就中希臘精神有密接的關係。因理性尊重為希臘精神的特徵。伴古典文學的復興，此希臘主義的復興，為近代歐洲文明史上著名的事實。更精確的言，十五六世紀古典文學普及于歐洲，到了十七八世紀所謂理性尊重的希臘主義，漸取顯著之形。這就是說，歐洲近代文明離開中世紀的情緒的基督教，采斥理智的希臘精神。因而希臘精神深入了近代歐洲文明的中心。

唯理思想與宗教 以上將唯理思想的大體的特徵及由來，雖已為準備的說明了，但此準備的說明，尚爾有一種重要者在。此無他，就是唯理思想與信仰（關於基督教的信仰）的關係。即唯理思想，對諸從來的基督教的信仰取如何的態度及如何的關係這一點，若了解此點，那唯理思想的特徵，更能精確的解釋了。

若漫然僅聞唯理思想的言辭，必將以為排斥從來一切的宗教的信仰，只是合理的思想爲優勢，但按諸事實，十七八世紀之頃，中世紀傳來的基督教的信仰不但未曾衰敗，到此傳來的信仰，成爲一切思想的根柢，深深的支配人心。換言之，十七八世紀的唯理思想，不但將基督教的信仰全行擯絕，且其根柢一以傳來的信仰爲地盤；于其上發生理智的傾向。故當時的唯理思想，雖不能如中世紀之哲學或神學，全然爲基督教的信仰或奴僕，但亦不能全脫此信仰的支配，他的根本立脚于傳來的信仰，這是無可爭的。故我們于此點不得不先將近代歐洲的基督教的發達考察一下。既如前章說明，文藝復興的思潮，即使是中世紀的基督教的解放的意味，也不是全然解脫基督教的精義的意味。即文藝復興的傾向，就令要求對於現實生活無睹的中世紀的基督教的解放，但基督教的精義，決非排斥，甯說于此點，近代歐洲人越發傾于基督教的發達，基督教的根本精神，與希臘精神共同化于歐洲人的思想感情中，已成爲不可拔的根據地盤了。故近代初期的宗教改革，一見好像使近代歐洲人全然解脫于中世紀的束縛，但于事實，宗教改革以後，歐洲有再回復中世紀的基督教

的時代之觀。蓋宗教改革以後的中世紀的基督教，重強其勢力，宗教上的爭論，內訌，越發加甚，政治上的紛擾越甚騷動，那宗教的精神，越是強烈旺盛。卅年戰爭以後，基督教的精神，愈加擴張其範圍，鞏固其地盤，凡所有思想感情，有悉自此本源流出之觀。故讀近代文明史若將基督教的信仰置諸視線以外，是不解歷史的事實；不解歷史的事實，而要探求文明的真相，這不能不說他誤解其本末，倒置其輕重的了。基督教的精神，無論如何，畢竟是歐洲文明的中樞，那是無可爭的。

這十七八世紀的思想，大體上雖以基督教的信仰為根據，但于一面智之働逐漸發達，一面矛盾的信仰與此理智一經發生關係，那知識與信仰的衝突因之而起，這是必然不可避免之勢。時至十八世紀，此種衝突隨處發現——知識與信仰的不一致，幾成爲思想界最大的問題。此等問題，究取如何之形而表現？再于後段概說。

以上敘述唯理思想的大綱，以下且將關其內容的重要者，概說其二三。

一 法蘭西文學的發達（附英國文學）

自十七世紀後半期至十八世紀之初，盧易十四王朝發達下來的法蘭西文學，最具體的代表當時的時代精神，如有名的劇本家庫爾內由（Cornelle）賴西奴（Racine）大喜劇作者蒙利愛爾（Molière）及其他坡阿羅（Boileau）賴福推奴（La Fontaine）等知名文學者，皆當時法蘭西文壇的黃金時代的健者，而此黃金時代盛況，亦不難就此幾人想像其大概了。法蘭西文學的基礎，實永遠據于此幾人之手。此黃金時代的文學，不論感情上詞藻上，主以上品典雅整頓調和為精神，至嶄新的思想或深遠的感情，甯說置于一偏，不甚看重。換言之，于思想上文章上，排除從來一切無規律無秩序，努力于規律秩序的嚴整調和，還是當代文學的根本精神。賴西奴給庫爾內由的讚辭中有如下的言辭：

「他（庫爾內由）初着手于劇詩事業的狀態，是怎麼的混亂無規律呀！所有藝術的規律，適宜及裝飾的規律，只怕早經破壞淨盡了呢！但這樣幼稚時代——適切的言，為劇詩的混沌時代庫爾內由一方在着尋覓他的應走的正路，一方與當時的惡趣味繼續地奮鬥，發展他的非凡的天才，又因古典的知識的補助，遂到了合理性出現于舞台上的境地。」

不論庫爾內由是描寫異常的事件或非凡的事情，賴世奴是表述熱烈的自然的精神及戀愛，蒙利愛爾好嘲無智或虛偽。但他們的根本精神，却同歸宿于壯嚴的中世紀傳來的基督教信仰，不論是思想上宗教上都支配于傳來的信仰。故他們的目的，偏于表現的高雅，詞藻的洗鍊，感情的整頓等，至無規律雜亂鄙野這一邊，他們却竭力排斥，認為仇敵的樣子。尤以當時著詩論（*L'Art Poétique*）的作者坡阿羅竭力排斥空漠，雜亂，無規律，主張一切文學悉整頓以特定的規律。從來主以典雅整齊精緻高潔為法蘭西人的特徵；十七世紀的文學，正此特徵的表現。但他們以特定的文學為模範，將從此模範而改造法蘭西的文學。所謂模範文學即是古典文藝，將一切使適合于古典文藝的規律，是當時法蘭西文學的主重目的。阿利使多德的模倣論（論藝術為自然的模倣）文藝復興以來，廣流布于歐洲。既如前章記述。但對此模倣論頗有一種曲解（尤其是坡阿羅等），不單是法蘭西文壇，即廣歐洲文壇亦已成爲神聖的規律。即古典文藝，因為是模倣自然，所以以為只要模倣此古典文藝，就能造出完全的文藝。這樣的文藝離了想像或獨創的產物，學古典文藝的規律，合

得他怎樣傾向于實證的具體的。他說人類是「食的動物」；這樣又傾向到唯物論的了；大有不將人類不解釋到唯物論的程度，有不能滿足之概！

使鐵兒那 在敘述與福愛兒排哈取同一傾向，而于他方面社會運動及思想界的大人物馬克斯之前，我們不得不回顧與黑智兒左黨的急進派，取同一方向，而要比這些人，深一層示其急進的傾向，又於文壇上知爲極端個人主義者，使鐵兒那（Max Stirner 1806—1856）其人關於個人主義的思潮，于後段別當詳論，于茲先敘述當時急進派一般的傾向。

世人既廣知使鐵兒那，在最近爲極端個人主義者的代表。他以為唯「我」一個人爲真的實在；所謂社會，所謂人類都無顧慮之必要。世界爲「我」而存在，統總的物和人類，皆爲「我」而犧牲；立個人而使之發展，這是人類的目的。若於當時之風潮，不加研究，卒然聽到這麼主張，誰也驚他爲過激而又極端的思想。但從時勢的風潮而言，這樣極端主張，也決非無意之談，因爲當時是反動的時代，——對前代理想思潮的反動的時代，凡是理想的，趨

越的，空漠的，概念的，抽象的，都經排棄；而所謂實證的，具體的，個別的，事實的，則盡力促其發展。這是當時一般的風潮。從來的理想思潮，一味置重于社會與人類這般普遍的概念，而對於個人的存在或權威，則不稍措意及之。初期的浪漫主義，雖曾明確承認個人的尊嚴，但就全體而言，理想思潮爲了社會或國家而犧牲個人，亦有所不顧；個人的權威，尙不能說是十分確定。使鐵兒那卽爲反抗這樣理想思潮而起的。時勢到了此時，對於社會或人類，已起了反抗，似有唯個人的存在爲有意義的趨勢。故他敢有如下驚人的嚴詞：我們既根本除了所謂神的觀念，而對於彼岸（或未來）的空想，不應勇敢去埋葬嗎？但是世人去掉一個神的幻想，而又探出一個同是空漠抽象的所謂「人類」的概念來代替，信仰他如尊爲上帝一般，所謂「非個人之人類而爲全人類之人類」，這是他們的格言。但如這樣的「人類」和「神」同是空漠的概念；而概念不是抽象的嗎？世人現正惱着這樣的「人類」或「社會」等觀念，若除掉這等空想，則我們始得認識所謂赤裸裸的個人的真實在真事實。「我」是具有確實性，再沒有如「我」這樣直接而真實的確了。故「我」卽是一切，而所有一切，

都爲我而存在。不願「個人」而言「人類」或「社會」這豈不是倒行逆施的空想嗎？——這是使鐵兒那主要的意思。故他十分地以實證的立足地爲出發點，將自己的學說進到極端的地步。極端的個人主義的是非，那是別的問題，暫不管他；惟使氏同是激刺于時代的風潮，而爲極端的反動者；觀他怎樣將自己的學說，推入論理的途徑，由此也可以明白時代飽經現實的實證的了。

以上已將和自然科學同樣的關於純粹思想方面之實證的傾向述過，更進不得不概觀由此同一傾向而起的社會主義思潮的勃興。德國勒塞兒馬克斯等的社會主義的思潮，於全世界的社會組織，與以最深刻的影響，已成固定的勢力，故我們當改頃來瞥見此固定的勢力的大勢。

五 德國社會主義的思潮

社會主義的思想，發生于英法的，既如前節述過。但本諸科學的根據，具組織的形似，他

的勢力至廣及英法暨全世界各國的，却要推十九世紀中葉德國的社會主義思潮了。德國社會主義這樣俄然勃興的動因，時勢影響的結果，固無待言；但稍澈底的言，因為實際的社會狀態的緣故，發生這樣的思想，不得不說是「勢使然也」。十九世紀中葉，社會生活上，起了未曾有的變化，即大規模的機械工業，開始發達，因而靠着手工或手技而生活的人，漸次失其生活的方法，鄉村之小農或職工等，爭遷徙於工業中心地之都會，以謀求生活的方法；於是社會生活起了從不見過的混亂狀態，所謂資本家以極低的工資，僱用勞動者，而多數的勞動者，只因迫於飢餓的緣故，致不得不過最難堪的牛馬生活。工藝的文明愈進，則這樣的混亂狀態，也愈甚。在這樣情形之下，社會主義的思想，猛烈的發達，決非偶然的了！——那是當然的呀！

馬克斯及勒塞兒 吾人於茲無細述德國社會主義之發達的餘地，又不能詳細解說馬克斯及勒塞兒的思想。故于茲只限于與思想方面有關係的，來觀察諸家的主張，加以簡單的批評罷。既如前段說過，黑智兒左黨的急進派，反抗從來概念的思想，而又恰取其反對

方面之具體的，個人的，物質的傾向而進展；越是具體的，物質的，則各種的判斷越感其真實而確實。馬克斯勒塞兒在先同是黑智兒熱心的學徒，至後變為左黨的急進派。因他是熱心的學徒，所以尙不脫盡恩師的感化。黑智兒將宇宙人生觀為絕對理念的進展；以為絕對的理念，是唯一真實在；而此唯一真實在之論理的進展，即不外宇宙人生的現象。馬克斯直接受福愛兒排哈的影響，以為宇宙的真实在，如其是概念的，理念的那件東西，則無論如何也不相信的，他拋棄這樣概念的空想，而一味努力於捕捉赤裸裸的事實。但黑智兒哲學，有永久不能磨滅的一點，就是將此宇宙人生觀為不斷的變化的歷史；理念的變遷或歷史，或有可疑的地方，但具體的基礎的事實之變遷或歷史，到底是不可爭的事實。馬克斯這樣思想和福愛兒排哈等相同，以為物質生活，是一切基礎的事實；因斷定人生不外是物質生活的歷史。馬氏有名的唯物史觀，就以這樣意思而成就。唯物史觀，雖是馬氏哲學的中心，但與此中心哲學同樣重的，馬氏其他的思想，亦不得不連帶說及。

流浪于巴黎的馬克斯，受法國社會主義者蒲魯東及勃蘭的感化，既如前說過，經過長

時間的放浪生涯，愈足以使他懷抱着急進的思想。但他又具有最敏銳的而最富組織的或科學的頭腦之一種天才。社會主義在馬氏以前，單是實際上的傾向或運動，而尚無何等理論的根據，到了馬克斯始給以哲學的或科學的根據。馬氏資本論（*Das Capital*）所論的主要意思，可于他和他的友人恩格兒（*Friedrich Enger 1820—1895*）共同發刊的「共產黨宣言」中睹其梗概。他們宣言的主義可約分爲三點：

第一價值剩餘論。價值剩餘論，大家都知道是資本家無理榨取勞動者的勞動剩餘，因而致富的一種原理。勞動者工作多而報酬少，所給與資本家的勞力價值，遠勝于所受的報酬，兩相抵消，而勞動者的勞力，尚有剩餘的價值；那資本家強將此剩餘價值，專爲己有，凡是資本家既有的土地財產，畢竟是長時間榨取的價值剩餘；而勞動者多數的勞力，公然拿爲自己的專有品。這就是馬克斯價值剩餘論的大意。

第二唯物史觀。馬克斯哲學的中心，是在此唯物史觀。概念的理想的變遷，非是人生所謂人生，不外是根本于物質生活之歷史。換言之，人類生活之基礎，在于衣食住之直接生

活，生產之如何分配，是決定人類全生活之根本。政治非人類生活之第一義，關於物質之生活，乃是根本。由此根本生活怎樣，而決定政治。所謂道德現象，必由物質生活如何而決定，生產之分配，如得公平正當，則道德自能確立。推之其他宗教乃至哲學等等，亦無一不由物質生活之如何而決定之。總所有文化，悉不外是此物質生活上開出之花。這樣人生之歷史，即是物質生活之歷史；取去物質生活之歷史，則人生之歷史無從而致，物質是主體，道德或宗教等不過是些副產罷。

第三階級戰爭論 人生是物質生活之歷史，凡是資本制度，都是生活在自由競爭的底下。資本家對勞働者之榨取無已時，則勞働階級之反抗資本階級，平民之反抗中等階級，亦終無盡頭之日。人生之歷史，自古如斯，皆是階級戰爭之歷史，以前之政治或宗教，全是資本階級，謀所以壓迫——統禦勞働階級的一種手段；而多數民衆困了少數資本家的束縛，——抑壓，一無自由餘地可言了。

馬克斯建設了理論的社會主義，而勒塞兒則組織實際的德意志的社會黨，政治上開

始了種種的活動。勒塞兒的意思，以爲國家不但消極的維持民衆的安甯，還要負擔積極的，提高多數民衆導入文化生活的責任。又于資本主義或自由競爭主義的底下，勞動者如要增加工資，事實上是不可能。故國家最大的急務，不得不實行社會政策。勒塞兒尙國家社會主義的精神，就是在此。

不論其爲馬克斯或是勒塞兒的主張，凡是社會主義，多無固定的理論或哲學，而刻刻在着變遷的。馬克斯死後，經過數十年，一直到了現在，社會主義仍是遂其極複雜的變遷進步，毫無停頓。以是當可明白其爲活的實際的運動了。馬克斯社會主義的結論，亦不外是糾合勞動者的實際運動。馬克斯主張撤廢所有國家的區別，聯合全世界之勞動者，而爲人類謀幸福，成立個世界勞動團體，支配全世界人類的一切事情。故社會主義是非的批評，可暫不論；只是他備有實際的大力量的運動，——任何大的力量，也不能及的，最廣而且最強大的社會勢力，今日已無容置疑的餘地。加之社會主義之根本精神，是以多數民衆之幸福爲目的之社會改良，這樣道德的兼宗教的精神，自具尊美的價值，無庸批評。社會主義運動的

重要意思，實存此點。我們試回顧歐洲最近代文明乃至思想之文明，自十八世紀末葉以來，以民衆之進步爲目的的社會改善運動，不得不認爲歐洲近代文明之中心傾向；因而社會主義運動，亦是歐洲近代文明之中心傾向。而近代文明又得不終極于社會主義的運動了。

馬克斯的主張乃至哲學，其爲十九世紀最大產物之一，原是不差，但他和福愛兒排哈或使鐵兒那諸人同爲時代的反動兒，有傾于極端的唯物主義的缺點，也是不可爭的事實。物質生活雖說是所有生活的基礎，但不能說規定全生活的僅是物質。如云物質生活，若能行得適當，則道德學術宗教等，自然會很好的發達，這不過是輕視精神文明的一種僻見罷。人類決非如福愛兒排哈所言，僅是「食的動物」；而同時又是感的，欲的，笑的，泣的動物。故全體的生活和物質生活，雖有密接的關係，但不是僅由物質可以支配全生活，或即是全生活。那是由全體文化生活和物質生活互相結合，而後規定複雜的全體生活。但馬克斯能將物質生活，明示爲一切的基礎，他那種銳利的直觀，倒要令我們欽佩無已哩！馬克斯主義因了這樣中心的缺點，全體亦由此生出多少難點來。凡是學馬克斯的人，對於此點應加注意。

不可忘却呀！

社會黨及講壇社會主義者 于此尙宜附記的，由馬克斯和勒塞兒組織的德意志社會黨，其後雖有多少變遷，但和英法美其他勞働團體，聯絡一氣，益益擴張其勢力，于戰爭之前，德意志帝國議會裏的議員，竟占得一百以上的席次。通過十九世紀的後半期，在美德意俄諸國的社會主義運動，更加進步發達。尤其在德國對於官僚派的運動爲顯著。著名的倍伴兒（Ferdinand Bebel）里勃克內希脫（Wilhelm Liebknecht）等領袖，終一生都努力于社會共和黨的發達，于茲又宜記述的，對倍伴兒等實際的運動，而起于德國的講壇社會主義，頗足以警醒人的聽聞。所謂講壇社會主義者，是柏林大學教授使麻賴（Chmoller）勃來太橋（Barnano）等筆墨上所宣傳的，而其他多數大學教授（主要是經濟學教授）熱心主張的，社會政策的實行。對英國之馬梯愛司太學派所揭的自由主義，（國家不應關涉個人之工商業，任是怎樣，宜取自由放任主義的主張。）而主張國家宜積極的實行社會主義。這就是德國講壇社會主義的主要意思了。所謂社會政策，成爲時代

的大問題，這方面意思的發達，極堪引人注意的，就是當時勢怎樣進入實際的或社會主義的傾向，這樣一直經過十九世紀後半期現實的傾向，愈加顯著。

六 文藝思潮

(一) 自然主義文藝 與自然科學之勃興，及社會主義之發達相並，于十九世紀之後半期（精確的說，或是世紀末）通全歐洲成爲大思潮，或大運動者，誰也知道是文藝思潮了。原來文藝是最足以代表時代精神，又是製造新時代的精神者。像十九世紀後半期的歐洲文藝，尤足以語時代的精神，及製造新時代的精神者。加之世紀末的文藝，一般歐洲人對於過去的宗教道德藝術，而爲將來建設新藝術道德宗教這種希望，極其深刻而強大。文藝之流行，將成爲時代之風潮，這樣思潮殆成爲全時代的風潮，就中法蘭西及德意志所謂新文藝的流行，尤其盛大。對此等舊歐洲文藝，始由瑞典那威，繼及俄國，乃提供以最深刻嶄新的文藝的傾向，新文藝之霸權，正有自舊歐洲移及新歐洲（北歐）之觀。易卜生使脫林堡，索

斯獨愛夫斯基、托爾斯泰等大名，有感激振動全歐人心的根底的力量。一切思想問題，正如自文藝中心流出之泉源。故世紀末文藝和社會主義思想之發達，於文明史上，為最宜注意的現象。

文藝原來是個人的，故十九世紀後半期的歐洲文藝極其複雜多歧，難以概括其全豹。但勉強概括此等複雜的文藝，大別之可分為二種：一曰自然主義文藝（Naturalism），二曰自然主義以外及其以後的文藝。在先自然主義文藝，主要地點是發達在法蘭西及德意志二國，以後不覺地已擴充到全歐洲了。發達於法國的自然主義，與發達於德國的，此間有不同之點，故不能一概而論。但是從大體上觀來，各種自然主義的文藝，直接發達於自然科學的精神，不待言也是時代精神的反映了。

（二）寫實派文藝 要理解文藝上之自然主義，不得理解寫實主義。一如文字的意思，以為是描寫現實的生活的。勿論是對前代浪漫主義或理想主義的反動。寫實派的意思，是反對諸前代文藝的特徵——誇張，空想，理想，而於現實生活，儘依其現實的狀態，竭盡手腕，

精確地綿密地將他描寫出來，一如原狀，在法國如派兒璠克（Honoré de Balzac 1799—1850）塞大兒（Sendhal 1738—1842）都德（Alphonse Daudet 1840—1897）等，均是寫實派小說的代表。派兒璠克將現實生活，儘其原狀以精密地描寫爲目的，因了這樣，與其說是創造的才能，無寧說是分析的才能爲妥。故綿密精緻反復地觀察，是他的特徵。非常的用功與練習，是他著名的事實。所謂空想的想像的事情，派兒塞克以來已成過去的陳迹了。塞大兒也是以意大利的上流社會或當時之戰爭（和拿破倫有關係的戰爭）或自己之實際生活等種種爲題材的寫實派畫家。他雖不見喜于多數人，但自有識者的目光看來，却是認爲當時的奇才的。他嫌惡中等階級，以崇高自己爲標識。大家說他這種孤獨生活，後來給與尼采以深刻的影響；自這一點看來，他亦得說是浪漫諦克的了。又都德和佐拉及其他自然派，雖有最深的關係，但是不進入自然派，仍與派兒璠克等同取廣義的寫實主義。有精緻的想像，又具寫實的材能，這是他的特徵。

寫實主義同以自然科學爲立足地，以畫出事實或真實爲特的。而他的流弊，都在徒費

力于縝密地描寫外面的瑣事，而于事物的精神，動即逸去這一點。又寫實派的作家將所有的實際生活，都能精確地寫寫嗎？這是一個疑問。總之，寫實派是立脚于自然科學的精神，排斥從來一切的誇強，空想，虛偽；主以客觀的實在為目的，不拘于文藝上形式問題，廣人類之思想感情上，鼓吹以具體的現實的精神，對諸前代空疎的浪漫主張，理想主義的反抗，那是顯明的事實。

(三) 法蘭西的自然派文藝 這樣寫實主義，成了一般文壇上的風潮時，所謂自然主義的文藝，已於此寫實派文藝中特起了。因為寫實主義是自然主義的先驅，而自然主義的文藝不外是寫實文藝的一種。法蘭西最先唱導自然主義的文藝者，不待言是佐拉 (Zola 1840—1902) 此外是漢泊生 (Guy De Maupassant 1850—1893) 康菲爾兄 (Edmond Goncourt 1822—1896) (Julis Goncourt 1830—1870) 佛羅貝兒 (Gustave Flaubert 1821—1880) 此等小說家，都是初期的自然主義者。到了世紀末此等自然主義者的主張，殆有支配全歐的盛觀。吾人于茲無細敘批評文藝上自然主義之

主張或理論的餘地，極概括的言，自然主義的特徵有二：

(A) 自然主義不待言是和前段之寫實主義同一根柢。更就其異點言，自然主義之于自然科學之精神及方法，較諸寫實主義更進一層嚴格的澈底的採用。這是自然主義文藝第一層的特徵。將自然科學的精神和方法，儘其原有的應用到文藝上，這就是自然主義。自然科學的特別方法，是將多數的事實歸納的實驗的觀察，自此引出一一定的法則來。故將此方法適用到文藝上來，自不稍挾主觀的傾向或理想，而對於多數的事實，儘依其純粹的經驗的，而與以歸納的實驗的考察了。這就是自然主義的文藝。佐拉以爲文藝的作品，決不宜由想像或直覺而製作的；他的主要是賴分析和實驗。譬如有一主人翁，他的祖先的體質是怎樣？——氣質是怎樣？他自己是屬于何種階級？從事於何種職業？生長于如何境遇中？現在的生活境遇如何？——所謂環境之實際怎樣？我們祇要將此等事實歸納的實驗的考察調查，無須何等的着想，自能推定此主人翁的體質、事業、傾向發展等是怎樣了。因爲佐拉認遺傳是近代自然科學最大的發現。人類的稟性，一切自其祖先的體質和氣質的遺傳一些沒有。

錯誤。故佐拉又除掉總全的或創造的方法，主以分析的實驗的方法施用到藝術品之著作了。因而承認藝術，就是科學。而非科學的，却不是真的藝術。生活在科學化的時代，惟藝術猶墨守舊態，超於科學範圍以外，這是違反進化的原則的一事，那是不行的。——以上是佐拉具體的主張。他如康廓爾兄弟，共同編成一部小說，對於事實的蒐集和考察，費了非常的工夫，雖是歷史家或科學家，也要退避三舍呢！他們以為只要人類的體質，和生理的組織，弄個明白，那人物的如何，自然會由此而決定了。故人類之觀察，不外是生理方面的觀察。又佛羅貝兒不拘於傳襲的浪漫的色彩，盡力于主觀傾向的排斥，以很冷靜的公平的客觀的描寫法將事實或真理，儘依其原有的事實實地寫出來。著名的鮑獲利夫人可言是這類代表的作品。正和康廓爾兄弟一樣的，費了許多歲月於歷史事實的蒐集和整理，而成就偉大的作品，這是整理的事實。

以上所述，是關於第一期自然主義者的主張，不挾絲毫的主觀，而為純粹客觀的描寫，但此客觀的描寫，含有種種的難點，這是很明白的，譬如就一物一人的各種事實，為客觀的

觀察而施以客觀的描寫，這是該應的；但此諸多事實中宜置重于那點？應怎樣去組織他，整理他？這都是主觀的作用，決不能說是客觀的了。尤其以對於那種的事實，宜特別注重這點，若僅由客觀的描寫，更不易明白了。但是這種「客觀的描寫」，避去以前誇張的裝飾的描寫，而刪致所謂尊重事實乃至真理的傾向的功績，那是很大。此種學說一起，不但于文壇上尊重事實，且成爲一般的風潮，差不多全歐的人心幾爲這種傾向所支配。這是很可注意的事實。這樣尊重真實的結果，遠離過去的事實，著重于客觀的直接的「現在的事實」（近代生活）於文藝上廣爲風行，這不是偶然的現象啊！

(B) 自然主義，不僅主張關於藝術品之形式，同時于其內容亦頗注意。但此內容論，亦得觀爲非自然主義必然的結論，進一步已到了空想獨斷的境界了。自然主義的內容論，就是將人類的的生活，解釋爲自然科學的，或唯物論的，而將人生觀察爲闇黑的悲觀的，一種傾向的意思。例如佐拉對於事實的觀察專將人類的本性，解爲肉的，甚至于獸性的，一反從來浪漫主義所謂心靈的言論，主以開發物質的爲第一事，亦裸裸的肉慾的描寫，恰似真人類生活

之描寫。漢泊生也同他一樣，動輒以人類解釋到獸慾這一邊，因而認人生爲無果敢悲哀的。佛羅貝兒亦以人類生活的浮華，及一般人着意于無意義的空想，中產階級的徒慕虛俗虛榮，更使人絕望，使人生感到無賴與無果敢，而陷至于一種深刻的悲觀和厭世主義。當時自然主義者，所以好爲人生黑暗面的描寫者，不是爲反抗理想派所主張光明的方面，此是自然主義必然的結論。但如前段敘過自然科學的風潮，誘致唯物論或物質的傾向，于文藝上亦造同一的傾向，我們於此點，不得不注意到自然主義文藝的人生觀。唯物論認人生爲必然的機械的，自然派亦是同樣，以爲人生爲可恐怖的絕大的自然力所支配，唯有痛苦而已。所謂人類的自由，不外是一片空想，人類的生活不外是吃飯，睡眠，忙碌，疾病，老死，這些事情而已。這樣看來，人生既無何等可尊貴的意味，則他的生命的價值，也無多大可言了。寂寞悲哀黑暗這些都是人類的生活。勿論這是自然派文藝所給與必然的結果。這樣的人生觀，是否正當，那是別的問題；惟自然主義的文藝，考究人生的真面目，站在社會文學上，可佔得怎樣重要的位置？當可以證明了。

(四) 德意志自然派文藝 法蘭西的自然派文藝中，以佐拉的主張，與德意志以最深刻的影響，德意志當時恰當自然科學發達的時代，故自然主義文藝的傳來，正是如火燎原，忽而風靡了全文壇。又當時恰遇易卜生，安徒生，愛夫斯基，托爾斯泰們的作品，振動人心的時候，因而自然派文藝，也以非常的勢焰，普及全社會。發達于德意志的自然派文藝，亦頗複雜多種，難以一概而論；但基于自然科學的精神，不論到了何處，都以捕捉事物的真相這一點，却是共通的性質。德國的自然派文藝，不像法蘭西的，一味傾倒于肉慾的描寫，而欲澈底的探討人生的真相的那種傾向，這是很顯著的。真理，事實，人生真相，是自然主義的理想；主張與科學協力，以實現此種理想。故德國排斥與事實或真相相反的空想，或虛偽，也很顯著。前代之理想主義或浪漫主義，不過是種虛飾真實的空想；即曾被誇耀為德意志文化，又被推為德意志國民詩人的適拉和寫實派的歌德也目為空想家或理想家而被排斥，所謂理想家，實是空想家的別名。那時德國文壇上（隨而一般思想界）起一種特殊的現象，許多新思想家與舊思想家，或舊代老年人截然區別，立成對壘，大有舍舊換新之概。這種新舊的衝突

不僅是文學的好資料，且通過一般人心裏的脫舊轉新的傾向，而成為當時的風潮。於是前代理想的傾向，盡被排斥，只有現實的自然主義的風潮，支配着人心，因而一般的人心遂轉了一個步驟。一千八百八十九年代表自然派詩人哈夫潑脫曼（Gerhart Hauptmann 1862—）於柏林劇場表演「日出」（Von Sonnenaufgang）之新舊兩派的爭鬪，是具體的傳述時代的風潮者，但其纖細的情感的哈夫潑脫曼，原來不是完全自然主義者，看他的素質還帶幾分的浪漫色彩。有名的「織工」（Weber）雖有似于社會主義的或自然主義的，但如「沈鐘」（Versunkene Glocke）一劇那是極端帶了浪漫詩克的風味。總之，德意志自然派，大體取根本的態度，排棄了舊思想，漸入新思想的途徑。德意志的自然派，實際的態度上，與社會主義的運動頗相合致，到了後來，自然主義運動和社會主義運動的一致，殆難區別其為誰屬。社會主義這一點，可說是德國自然派的特徵。

七 自然主義以外及以後的文藝

(一)世紀末文藝之特徵(易卜生使脫林堡使獨愛夫斯基托爾斯泰)自然主義以外的文藝和自然主義文藝並沒有截然的區別；又不是自然派文藝發達的國家以外特殊的文藝。自然派文藝和其他世紀末文藝，既無截然的界限，且世紀末文藝的主要者，是自然派的文藝；所有世紀末的文藝，多少總帶些自然主義的色彩。但就顯著的特徵，且爲便宜上之區別，則生長在北歐的詩人如那威之易卜生 (Henrik Ibsen 1828—1906) 皮由爾生 (Bjarnson 1832—1910) 及瑞典之使脫林堡 (Strindberg 1849—1912) 所代表的北歐文藝；或近代俄羅斯大詩人愛獨夫斯基 (Dostoievsky 1821—1881) 托爾斯泰等所代表的近代俄羅斯文藝，可名爲狹義的自然派文藝以外的文藝。雖如使脫林堡親與法德自然派文藝家交往，以自然文藝家自任；又如易卜生爲德國自然派所崇拜，或師事；但因其程度上的差異，或別的關係，尙得和狹義的自然派區別出來。於此點我們不得不先事注意的就是此等北歐詩人，不僅是北歐的詩人，他的勢力，差不多波及到全歐洲；而世紀末之歐羅巴洲正由此等詩人所代表。易卜生之勢力，風靡了德意志及英吉利，而二

國的劇壇，一時大有易卜生化之觀。又深刻而極悽愴的安徒生、愛夫斯基，及托爾斯泰的文藝，最深刻的影響及于西歐，因而至西歐的思想界，對此深刻的文藝，一時茫然失其自主，不知所措。嚴格言起來，世紀末的思想，不外是斯干的那維亞半島或俄羅斯的思想而已；那西歐之思想界，殆全為北歐化。他的勢力之大，當可想而知了。

反抗前代理想派之思潮，離開人生美善的光明方面，而注意于醜惡的黑暗方面，隨而對一般人生懷着深刻的悲觀或哀感，這些情調北歐文藝和自然派文藝，則全然一致。對極端的理想派，充分採取現實的非浪漫諦克的態度這一點，統世紀末的文藝，都為同一的。中心思想，精確的言，如人生暗黑面之觀察，在後期自然派，說是由易卜生或安徒生所倡導，也不過言狹義的自然派的觀察，他的範圍，每限于特殊方面；地從人類生活的根本上，將最深而且最大的人生弱點或黑暗面，無過慮的，盡量地暴露出來，使讀者悚然而震慄，這就是北歐詩人們所給與的深刻的文藝。自然派所描寫的，吾人對於人生成着一種要嘔吐的樣子；反之世紀末的文藝，吾人對於人生，却感着最深的恐怖和動搖，這是二者不同之

點，易卜生主要的思想，是于社會生活中指摘人生的弱點。什麼糾纏于人類不易拔的可惡的病魔，少數對多數逼迫的的社會問題，婦人問題，以及新舊思想之衝突問題，社會主義問題，人性自覺問題等……易卜生運用其巧妙的戲劇天才，將種種問題灼灼如活的提出于看衆之前。嚴格的講來，全歐的自覺問題，可以說是由易卜生提出，忽而瀾漫了全歐，將全歐的思想界造成一種的易卜生式。易卜生的勢力，雖支配了全歐的思想界，似無人再可和他比較了。但瑞典文豪使脫林堡由特殊方面，給人生以最深刻的觀察和懷疑，（或幾乎是全破壞）這是不可淹沒的事實。尤其對于兩性問題上，文豪本着自己慘淡的經驗，給以最深刻的懷疑和悲觀。易卜生愈認女性爲光明，他則愈認爲衆惡之本，一切的人生的疾病和病魔之原，因而他對于兩性結合而成的社會生活，也不認有一些的光明；這是文豪特殊的見解。

由安使獨愛夫斯基及托爾斯泰等所代表的近代俄羅斯新文藝，亦和易卜生及使脫林堡等同行其最深刻的人生的觀察的描寫。他們的思想，雖是複雜多端，不能用簡單的言

語敘述，但欲捕捉其中心，不得不先注意其深刻的人生觀察。就中安氏畫出附着于人類生活的深刻的罪惡的一點，大足以與讀者以最深刻的銘感與疑惑。他所描寫的人生黑暗齷齪的現象，雖僅是極暗澹而深沉的俄羅斯民族的黑暗面，不是西歐民族的現象，但人類生活的固有黑暗面，已由他深刻地表出。這種意思，他的「罪和罰」那部深刻的小說，正是此種思想的代表。對於此點，不僅是安使獨愛夫斯基一人，就是托爾斯泰也是備著此種天才的他那「阿那客來尼那」或「暗之力」等，最足以代表這種最深刻的描寫人生殘忍暗澹方面的作品。當西歐思想界初接觸到安托二氏的作品時，真愕然不知所措。

以上所述易卜生使脫林堡托爾斯泰安使獨愛夫斯基等，與自然派作家雖同，都于人類生活之黑暗面上作深刻的描寫，且有加無減的；但這幾位天才和文豪，不單以狹義的自然派為滿足，他們更希望以上的理想與努力。勿論此點自然派與其他文藝家的中間，不有截然的區別。但此所謂自然派以外的文藝家，較諸自然派文藝家之視人生為物質的機械的，而不著有何等的自由與進步的那種傾向，那是要更一層自由的理想的精神的傾向與

批評了。因爲自然派的態度，幾是全屬失望與悲觀。人類生活，以爲極其醜惡，只好任其絕望的；就是將來，也無何等的希望與光明了。卽如前述的，易卜生托爾斯泰等，也都以爲人生決非善美的東西，而是充滿無量數的醜惡罪孽。但是彼等決非理想家，而是憂鬱沈澁的現實家。就其將人生觀爲善美一點看來，已是覺醒于現實的科學的了。此點與狹義的自然派，必要異其面目。狹義的自然派，——至少亦是自然派的末派，雖是絕望的，破壞的；但是易卜生或托爾斯泰等，其根本精神決不如是絕望的。卽是現在人生的光明或理想不能現出，但能盡種種的手段，積多大的能力，終能造出或認識最尊貴的生命，——成功人生進步的目標的最尊貴的生命；其中自有必由的途徑和自然的進路。現實的生活，雖是淺薄不堪，但人類的根本生命，決非如已朽而深藏的敗果，浮薄的醜惡的；人類靈魂的底下，宿着何等尊嚴的閃爍——自由精神啊！此種精神一經緊張，其未來的人類生活，何等地高尚尊嚴！吾人無論盡如何的方法，積幾多的努力，但於此新的生命，不得不先事了解。此是世紀末文藝的根本基調。廣義的世紀末文藝，最深刻的懷疑，苦悶，悲哀等是其根本的特徵，到處現有此等的

色彩。但此等懷疑、苦悶，非單爲懷疑而懷疑，爲苦悶而苦悶，實爲創造尊嚴的新生命而懷疑而苦悶的。更適切的言，廣義的世紀末文藝家，不能如狹義的自然派之安于忍從的厭世和悲觀主義。他們精神的底裏，深潛着不斷的苦悶和不安。此不安和苦悶，與其說是絕望的，無甯說是于荒漠遼遠的人類生活中，找尋新生命而至于失望而苦悶的。——要是發見不着何等的新生命，再也說不出其如何的苦悶與不安了。絕對的絕望的態度，既無懷疑又無不安。懷疑與不安如其是深刻激烈，則其努力於自己根本的救濟或人類的救濟，愈是熱烈，要是沒有那激烈的懷疑與苦悶，則此種根本的努力，也恐無從而起哩！

所以易卜生和托爾斯泰等，其於「人生」與「新生命」這些問題，正是其所有的思想與情感的中心。易卜生與托爾斯泰二人要是精確的澈底的言起來，實是個最近代最大的懷疑家煩悶家。易卜生至其晚年，人呼其爲懷疑的詩人；托爾斯泰至其最後，仍苦於疑惑，終是個煩悶者。但自他方面來觀察，易卜生和托爾斯泰二人，可以說是理想家或精神家。易卜生的新奇理想，於其全期中所編的劇本當中，隨處都可發現。無論如他自己所公言，他尙沒

有得到何等明確的解決法，給與人生。但要知人生決不是一刀兩截可以解決的。易卜生于懷疑當中，我們尚不得不發現其獨得的理想的閃爍。

終一生于懷疑，若悶的不幸的生活當中的使脫林堡，就其全體的傾向言，可謂爲得安心立命的新立脚地的新人生觀，而終生的苦悶與努力，使氏可評爲終生求神而不已的奇才了。他晚年得達使涓頓婆兒克式的神秘的境地，卽其新人生乃至新宗教的努力了。雖然他們的價值如何不得明瞭，但傾心于新人生新宗教之探求，爲其終生的大苦悶，却不能不說是世紀末的大趨勢。其實他是個熱烈求神與人生的薄命的詩人。世紀末的思想，因了他的影響，而愈益標明彰著了。

托爾斯泰之邁進於新人生或新宗教的理想，那是更不待記述的著名的事實。他從事于小說或文藝心中尚不以爲滿足，乃直向新人生之探求而突進，這是托爾斯泰一代的傾向。托氏對西歐之物質的乃至純工藝的文明，所以取反抗的態度者，是因他承受東洋的宗教的素朴深祕的人生觀的素質的原故；那是應有的反應。但是發達于西歐的社會主義乃

至共產主義，恰與原始基督教的信條，不期然而相一致，因而托爾斯泰爲救拔極其腐敗墮落的俄羅斯的貴族階級起見，先以這樣的社會政策爲基礎，而欲于其上實行基督教無我的信條。托爾斯泰這種新主張，于何時何地去實現，原是一個問題，但至少他爲建設新人生而費異常的努力，這是世間所知的事實。故從此點言，他又可以說是個最熱烈的理想家或理想主義者。

亦得目爲最深刻的懷疑者或破壞者的亞斯獨愛夫使基決不僅是破壞者懷疑者，他精神的根柢，同存一種神秘的人生觀，——新理想或宗教的，多少總有些萌芽在。與托爾斯泰同是反對無差別的採用西歐物質文明，到處都著有俄羅斯固有的神秘主義的形迹。于此點他又得說爲理想主義者。不僅亞斯獨愛夫使基一人而已，世紀末多數俄羅斯的文藝家，竭力于新人生的探求，此又是廣世間所知的事實。不僅于文藝上，主張如何主義如何理想，即于政治的社會的實際運動上，亦饒有多大的興味，就此可知俄羅斯文藝的特徵了。

(二)總括 我們于此，欲敘述所有世紀末文藝的特徵，當無十分餘地；我們雖僅瞥見見

卜生使脫林堡安斯獨愛夫使基托爾斯泰等幾人的梗概，但世紀末的文藝與歐洲思想有如何密接的關係？也可于此推察了。惟世紀末以降的思想界上文藝的勢力，佔着如何重大的位置？此點我們却要特別注意及之。因新哲學新宗教新道德等尚未產生，而直接感化人生，指導生活，統率社會的，舍文藝外，別無適當的機關。易卜生托爾斯泰等，其影響于全歐的思想界極其廣汎而深刻；即說全歐思想界因了此等文藝家的力量，一新其原來的耳目，也無不可。歐洲的思想界，因現實主義的大潮流，甚而傾向物質的唯物的功利的實利的。此等世紀末的文豪自普遍的人類生活的立脚地，觀察攏總生活的全體，倡言與物質的實利的問題相並而起，尙有更深刻的精神問題乃至理想問題的存在；這樣極痛切而且具體的普告于一般人。易卜生托爾斯泰于歐洲思想界確是除舊佈新，劃分時代的重要的新人物。舊文明舊思想——幼稚的理想思潮或宗教或道德——既已衰敗，則人生自不得不自其根柢上加以改造，重新面目，所謂覺醒的自覺的種種氣運，顯著的鼓蕩，即其時矣。我們既經覺悟舊文明之不適應于生活，亟宜改造，但應取如何的途徑而進行，方可達到具體的目標。

于今却尚無若何的定形，仍是持暗中摸索的狀態。此又是世紀末文藝的特徵之一。

八 世紀末哲學

(一) 世紀末哲學之特徵 世紀末西洋哲學派別之紛歧，正如前節所述之世紀末文藝之複雜，不能概述其全體。以下不過祇就其最足以爲當時各派別之代表者述其概略而已。原來理知的（近於理論的形式）哲學，就思想史上言起來，遲文藝一步而發生，這是自然的順序；但世紀末的哲學，其本質酷似文藝，或在某種的關係，全是相同，因而其發生也不見有何前後的形迹。就其大體的傾向言，自十九世紀中葉以後，因一時頗熱烈的唯物論勃興起來，從是到了世紀末相近的時光，全體哲學，稍稍起了反抗的氣勢，嗣後甚至有主張回復康德的哲學，大有以爲不立脚於新理想主義，不能達到新人生觀之概。當時哲學界趨勢之如何，也可想而知了。當時新理想主義或新浪漫主義的新氣運，不僅於哲學界佔有着是重大的位置，就是其他各種思潮，也無不受其支配，幾有爲攬總社會風潮的大原動力之概。前

節所述的世紀末文藝的傾向，即已示其趨勢的一斑。不論新理想主義，不是判然取理想主義的定形而組織；又不論新理想主義，不是仍前代舊理想主義而繼承。實是立脚於現實主義的精神，更於其上建築新意味的理想主義。但總世紀末哲學的趨勢，却不是取同一的傾向。不過依着現實主義而直進的哲學，隨處都可發現，從而所謂新理想主義的名辭，也足以示其大體的傾向了。

世紀末主要的哲學，我們可以分爲（一）發達於英美的實驗主義（Pragmatism）（譯者附註——日譯實際主義，此照胡適譯語）（二）法奇又（Guyan 1854—1888）德尼采（Friedrich Nietzsche）等所主張的價值本位的哲學。（三）柏格森等生命哲學等三類。此外尚有德意志新康德派的新理想哲學，亦漸已發達。

（二）實驗主義 美傑姆斯（James）杜威（Dewey）及英雪來（Schiller）等所倡的實驗主義，於世紀末哲學界確是二種偉觀。其發達地就在提倡此類主義者的產生國。但於未敘述其哲學之前，我們有先注意者，就是實驗主義的哲學，不宜看做新理想主義

或新浪漫主義的哲學。立脚於認識論，而竭力排斥附隨於古來哲學，就中理想主義的哲學的真理論及絕對論，這就是實驗主義的新主張。古來普通的真理論，以為真理之所以為真理者，以其不待證明而自明白清楚，又不含何等的矛盾也。實驗主義者，以為這樣空漠的真理論，不能建設將來的哲學，真理與非真理之間的分別，不可無確實的標準。又謂人智祇是相對的或對待的，決非絕對的。所謂絕對的真偽，只於神的世界可言，至於人類中，只得說相對的。這又是實驗主義的主張。但所謂人智相對的說話，決不僅是實驗主義特殊的主張，那是所有經驗派哲學的精髓。所以說實驗主義為純粹的經驗哲學；而經驗哲學的一派，發達為實驗主義，亦無不可。更廣一點言，十九世紀現實思想，異常發達，從哲學一方面來觀察，經驗主義——惟經驗為產生一切的事物的根據的經驗主義——不能不說是異常的發達。實則現實思想與經驗派的哲學，異名而同義。所以十九世紀經驗主義的哲學，是採取實驗主義之形而發達，不能不說是極自然的順序。不僅此也，更變其觀察點而言，英國固有的啓蒙思想，不待言是最顯著的現實思想或經驗哲學，而經驗哲學，直是英國思想的精髓，所以

實驗主義即是英國經驗哲學采取特殊之形而發達的；這樣去批判，也無不可。英國固有的經驗思想，因戟刺于現實的傾向，采取一種特別之形而表現的，即是實驗主義。故實驗主義與英國固有的功利主義，其間有極密切的關係，離開功利主義而欲理解實驗主義是不可能的。實驗主義的實利或實用，即不外是英國傳來的功利或實利。因實驗主義的中心主張，凡是真理的標準，結局是在實用或效用。換言之，僅以明白，自明等辭不足以爲真理的標準，所謂真理者，于人類生活中既可實用而又有實利，否則即非真理也。真理于結局而有一種實用的價值，這就是實驗主義的中心的要語。實驗主義的道德哲學，結局也不外功利主義的發達。人類生活，唯各種慾望的爭鬪耳。整理一切慾，而給以最高的統一與調和，真的幸福（實利）于焉存立。即實驗主義的道德觀，其唯一的要素，即功利的色彩，功利主義以外或以上，別無他種精神可言。

此種實驗主義，雖即是英國實利思想一種特別的發達，但亦是世紀末哲學的一種，確具獨得的新趣與意義。只從一方面言，經驗思想乃至功利思想，雖是實驗主義的精神，但精

確的言，此種哲學的新意味確是豐富異常。破壞歐洲傳來的舊思想，重造新文明的主張，是此哲學的力。換言之，實驗主義含有激烈的破壞性。古來的絕對論或真理論，自實驗主義的立脚點觀之，這不外是宇宙人生之秩序或變化，盡已封鎖在一定的鑄型之中，不許有何等的自由與變化的限定的宿命的人生觀而已。宇宙的行動，人生的進步，盡是限定于絕對的命運，更不許有新的進步與自由。古來絕對論的主張，原是如此。但實利主義對此竭力加以非難與攻擊，表示一種不將此破壞淨盡不止之氣概。因舊文明或舊思想，都是胚胎于絕對論，絕對論之破壞，即舊文明或舊思想破壞之意思。舊文明既經破壞，纔有新建設的可言。立脚于實用的精神，建設新文明，此即實驗主義的職志，亦即是實驗主義的新主張。但應造如何的新文明，關於此點，實驗主義，尚不能具體的示其內容。今日的實驗主義（例如美人杜威）關於此點，尚未做到。但實驗主義的立脚點，惟其是現實的經驗的，所以于將來此方面的進步發達，備有充分的餘地，那是明白的事實。如最近新現實主義的反抗實驗主義亦必不致有致命的打擊。

(三)尼采價值哲學 如前節所述的，十九世紀主要思潮，無論如何，總不出是現實的，自然科學的，工藝的幾種概念。世紀末文藝，雖是立足于此現實思潮之上，但不以現實思潮爲滿足，而更求廣大而且自由的生活；此種生活，惟其不得達到，所以甚形苦悶。物極必反，此物理學不易之定理也。現實思潮因其過盛，也不免要起反動的氣勢，不論現實主義，是爲擴大人類的基礎生活而且鞏固之，於人類生活上，無論如何，總是不可缺乏的大方針，工藝的文明，民衆的文明，社會改善等之現實的傾向，要是置而不理，則將來人類生活的進步，無從而考。先立定基礎生活然後可期文化之發達。于此意味，現實主義，是人類生活不可或缺的進路，那是無可疑義的了。但是人類與切迫的生活問題——麪包問題，相同而更重要的，尙有其他問題在着，却不可置于一偏而不理啊！福愛兒排哈雖以食的動物爲人類的定義，但此畢竟是一面的觀察。因爲人類不祇是飲食，尙有感覺與思想。飲食雖是人類直接的要求，要是吾人無感覺和思想，尙能要求飲食嗎？此點不是可疑嗎？故人類可以說是因有感覺，故要飲食；于飲食時，同時能感覺的動物。人類要求麪包最痛切的時光，即感覺慾望最痛切的動

作。因而可知人類決非爲麪包而生存的。其他尚有更主觀的精神問題，更內在的生命問題，更直接的自我問題等存着。若于此方面不先解決，即令基礎生活——物質方面——的方法確立，亦屬偏枯的生活，我們人類其能堪此否？主觀生活的充實，較諸物質生活的充實，不是更感痛切嗎？這是對滔滔不已的現實思潮反抗的聲浪。

(1) 奇又的價值哲學 這樣反抗之勢，恰如十八世紀末理想思潮之反抗啓蒙思潮乃至唯理思潮，同一意味。思想感情如其過于客觀性，則此主觀的反動不由他應聲而起，這是自然之理。自十九世紀初葉以來，于法蘭西既漸次高其主觀的反動，到了世紀末，遂由那短命天才的奇又（Guyan 1854—1898）而代表之。奇又以爲與其物質生活之擴大，不若置重于人格之擴張進步爲主要。普通對他的哲學，特以價值哲學呼之，正足以見其是價值哲學的先驅。奇又意謂人生最高的價值，惟是人類的生活力的高深與強大。生命力愈是強大，則其價值亦愈高；反之其程度愈小，則其價值亦愈小。人類的生活力——人格——其強大高深的狀態，究是如何的狀態呢？奇又以爲即是人類最強的社會性協同性同情性的

發達的狀態，以這樣的狀態，放出最圓滿之光，即是人類生命力的表現。奇又以這樣十分充實的生活（Intensive Life）爲一切的標的者，是因充實的生活，可以伴着真的滿足與快樂也。

奇又的哲學，雖非蓄新奇的學理，但此價值哲學，經過尼采的一番陶融以後，愈是發揚光大，在歐洲思想界，就一時佔有異常的勢力。奇又的哲學，是從奇又自己的內在的經驗的表現；但是尼采的哲學，或得說是于奇又的哲學略有所增損，自深入的人格經驗湧出。尼采認哲學與藝術同一物事。他的哲學究具如何的價值，這是另一問題。惟其是深入人格的內在的經驗湧出的活的哲學，又其哲學大體是對時代而起的反動者，故我們對此得評爲在世紀末的歐洲思想中，是自最深的內部，最具體的觀察。尼采哲學之最後的價值，究竟是存在的，即就這單方面而觀，其給與我們深厚的興味，已是無可諱言的。

(2) 唯物主義的反動 尼采在世紀末思想界的位置，既是顯著又是特殊。在種種的意味中，他的思想感情，與俄之托爾斯泰正足以比擬對照。托爾斯泰與尼采雖是異其徑途，但

二者共是時代的反抗兒，各各反映其異樣的世紀末的思想。托爾斯泰既如前節所述，對西歐唯物的自然科學的風潮，深懷嫌惡之情與反抗之心。自然科學是如何，物質或物素的性質如何，又所有的組織或機械的特質是如何，這些問題，即使能明瞭清楚，但若于最主要的生活本義不澈底了解，則幾多科學上之發現，學術之發明，結局與我們有何價值呢？自然科學者對於生命的要素，一味只憑化學的計算，究竟「生命是甚麼？」「人生爲甚麼這樣？」等主要的問題，殆不解其爲何事，置而不理。西歐工藝的物質的風潮，只將人類生活益益導入物質的唯物的野獸的虛偽的這一方面，至人生「是何」「爲何」的問題，却不措意及之。祇求目前的便利與快樂，此是近代文明唯一的結果；因而人生的真義，漸至淹蔽誤解。今日滔滔不已的物質文明，不是不將人生漸漸引入邪路不已嗎？歐洲文明，不是因此而墜入腐敗墮落的深淵嗎？——這是托爾斯泰對西歐物質文明的反抗。

尼采對物質文明非如托爾斯泰這樣的排斥。他深養于現實思潮中，強烈地執定現實，決不走入空漠的浪漫主義這一途。神既公言其爲死物，則過去的空想理想，浪漫諦克等空

洞的概念也應放擲，惟努力于現實的生活，以固其根柢。不僅此也，即對近代科學的發達，也表深厚的同情，欲藉科學之力，謀人生之進步，這是尼采的主張。但其結局對十九世紀科學的文明，與托爾斯泰雖多少異其意味，但同是個熱烈的反抗者。物質科學知識雖非惡物，但忘却最要緊的生命——內在生命，而與物質或知識以最高的價值，此正所謂倒置其價值，反輕爲重之舉。這是十九世紀文明墜落之現象。人類之于知識，原應尊貴，但失了抽象的論理的生命知識，決不是人類的靈魂，又不是人類之生命。希臘文化末葉蘇格拉底以科學的智識，爲人生最高的學問；這種主張，不是將歐洲的文明，自根本上導入邪路嗎？況近代如孔德密兒等所主張的實證論，與人類內的生命，一些也不會觸着，只是推重些皮相的智識，畢竟是個膚淺的皮相之學問，罷！尙何權威之可言呢！原來人類因其是有尊重物質的傾向，加以近代科學的工藝的文明，與那淺薄的功利主義——以便利與快樂認爲人生最高的價值的幸福主義有密切的關係。功利主義需要科學的文明，而科學的文明立脚于功利主義之上。這樣的趨勢，瀰漫在現代，大家都以追求便利的愉快的安樂的事情爲唯一的目的。

要是稍有苦痛的感觸，或須較大的努力的事情發現，即表示一種不自然或無條理的態度。人心不以高貴的根本問題是求，一味只走目前便利之一途，世道人心，日趨日下，不是可嘆的事嗎？實際的或科學的文明，只能導人心于輕薄懦弱之淵，決非真正的文明。我們生于這樣文明之下，要求真的人生的實現，此真緣木而求魚，那望其可能！——這是尼采對現代文明第一次反抗之聲。

(3) 民衆主義的反動 托爾斯泰雖產生于貴族階級中，但他却十分不滿于貴族階級的種種暴狀，意欲實行平民生活——赤裸裸的自然生活。故不多時候，他即行離開貴族階級，下入農民階級，以實現他理想着期望着的天真爛漫的真人生。換言之，就是拋棄腐敗的少數的貴族社會，欲于多數的民衆中，發現毫無詐偽的真人生。民衆政治或民衆經濟——即民衆自治制是托爾斯泰的理想與目的。平民生活的底裏，深藏着真的生活，這是托氏深信而不疑的。但尼采對於此點，甚異其見解；因他是少數天才主義的主張者，對多數民衆激烈的反抗者的緣故。但尼采何故反抗民衆主義，而謳歌天才主義？我們關於此點，不得不加

以深深地注意他決不僅爲少數而謳歌少數，爲多數而漫然反對多數。他的確是個先天的、高貴的人格，謳歌者與追求者。故從此點看來，他確是嚴格意味的理想主義者或浪漫主義者。尼采立脚于這樣基礎上面的見解，觀察當代民衆的傾向，當然目爲極其暴狀鄙野，甚有礙于高尚人格的發展了。前節不是述過，歐洲社會主義的運動，從十九世紀初葉漸漸地發達起，——尤其是德意志自同世紀中頃以後，對於官僚主義的反抗運動，更爲猛烈，至一千八百七十三年的光景，德國社會黨的隆盛，已如旭日一般的蒸蒸日上嗎？但是到了現時對這樣隆盛的社會主義的運動或民衆主義的運動，漸起了一種反抗的運動——與官僚主義的頑冥者自異其種類的一種反抗的運動。這不外是將少數有識者區別于多數民衆的傾向而已。原來這樣對諸民衆運動而起的傾向，是必然的反動，必不待于尼采而始起的。自法蘭西革命以後的民衆運動，雖猶在勃興之際，但因其運動分子，頗是惡劣，而且有些盲目的衝動，所以少數有識者，已有不肯加入此種運動，堅抱個人主義，出以冷靜的旁觀的態度。當時尤以文藝家或思想家表示此種傾向爲最著。例如有名的詩人文學者使坦大兒（

Stehndal) 婆安來爾 (Baudelaire) 佛羅貝兒 (Flaubert) 等皆是他不僅將自己與民衆離開，而且積極的與此等民衆爲敵，就中如佛羅貝兒對於中等社會之中產階級，深懷侮蔑的心理。又如使坦大爾他可說是尼采之先驅者——尼采私淑的先驅者——他尤其憎惡俗惡的衆愚，特具貴族精神的趣味，以爲貴族的強者，對於多數淺劣的弱者，有指導統率的義務。再如易卜生之苦悶于少數天才對於多數衆愚的問題，也是著名的事實。民衆的力量是無限地廣大，少數天才不免常被壓迫于此。這是易卜生對此問題的苦悶的呼聲。後來英之密兒等亦力說此少數對多數民衆的問題，爲不得不急行解決的重大問題。密兒是英國社會輿論之最有力者；他的言論，很可轉移社會。他對此問題的論調如此，其他可以推想了。

由以上敘述下來，尼采之所以要反對民衆的理由，似可以明白了。尼采以爲多數民衆到底是個不可救濟的愚鈍的集團，如欲教育民衆使文化的程度漸次提高，不過是個空想而已，何濟于事實呢？平等雖是近代文明的目標，但就根本言來，人類的天分原來是甚不平

等的有識者支配無識者，優等者支配劣等者，強者支配弱者：這是事物當然又必然之理。原來無識者或是弱者，本宜統率于識者或強者，如與其自制或許其自治，適足以擾亂他們的秩序和平和，徒陷他們于苦悶之一途耳。既如楷賴愛兒看破自古迄今，不論何世何時代，指導社會，統率人生，創造新歷史者，常屬少數的天才。如無少數的天才，則今日以前的歷史的進步，怕是早已絕望了。社會之所以成立者，是統率者與被統率者，治者與被治者互相組織成功；要是輕視了統率者或治者，則社會生活，將因此而滅絕。識者智者賢者常為社會之少數者，若以衆愚之力壓迫他們，則社會進步的原動，將因此而漸抵於滅絕；至其極，社會生活不至宣告破產不止。極言之，多數的衆愚，無論如何去處置，都是可以；惟為社會之光，社會之空氣的少數偉人，却有大意味于人生呢。所以亦得說社會非為衆愚而存在，單為少數而存在。要是衆愚于社會上擁了大勢力，即是侵害少數的偉人，同時又是社會文化退步滅絕的根源。如現在民衆無忌憚的跋扈，人類生活的綱紀漸弛，衰頹的氣勢漸高，這不是社會生活迫于衰敗滅亡的徵候嗎？尼采這樣反抗的態度，其激烈為何如！

尼采將多數民衆全加侮蔑無睹的態度，雖有可以非議之點，但民衆運動，也確有如尼采所指摘的弱點；故民衆主義者，對於尼采的警告，不得不加以十分的注意，以資改正。

(4)個人主義 (Individualism) 之開展 我們從以上敘述至此，有宜特述發展于世紀末的個人主義的必要。因為普通都將尼采爲代表最近代個人主義的主張，到了尼采這時光，個人主義愈顯其發達的氣勢。故我們對於個人主義的大問題，雖得離開尼采，另立項目來敘述，但此刻爲便宜上關聯尼采起見，可繼續以上概觀其大體。

歐洲近代思想與個人主義的關係，頗爲錯綜而密接。所以個人主義評爲代表近代文明的中心思想，亦屬正當之論。但我們于近代文明中聽見所謂個人主義的名辭時，要知這決不含單純一樣的意味，其中確含極複雜的意義，正如近代文明的雜多一樣。

大一點言，個人主義的內容要是起了變化，則近代文明乃至思想也相應而起了變化。或精確的言，近代思想之變化，與個人主義相應而共起變化，又因其國民性的各異，個人主義也起了多少的不同。先總括的說一句，歐洲近代文明，是個人解放的文明，尊重個人自由

的文明；這就是與最廣汎的最近代的文明有密接意味的個人主義。普通所謂個人主義，多指此種意義而言。文藝復興期所主張的個人主義，也即是此種意義，既如文藝復興章內略說過，意大利自由都市之發達，如蒙推奴（Michel Montaigne）等明白主張的，說當代的個人主義，並不含有甚麼特別廣大的意義，不過認個人的自由為最重要而已。再精確的言，為社會之進步，為人生之發展，有使個人十分活動之必要；而個人自由的活動，即是促成社會的進步，這是廣義的個人主義。故以此意義言，所謂個人主義，即不外尊重普遍的個人的活動的意義而已。如蒙推奴等所主張的說，個個人多樣的特徵，各各使其發揮，這是大自

然的本義；個性所以這麼多樣不同，乃是大自然表示他的複雜。這樣廣義的個人主義——即個性之自由解放，直是文藝復興以來歐洲近代文明發達的根本精神。歐洲近代文明，亦得解釋是從這樣意味的個人主義直接發現而來的。歐洲近代人的生活，畢竟是律于傳來的宗教道德等劃一的典型，而具頗強烈的個性——個人生命的民族，將此個人的生命，徐徐使其發展，這是歐洲近代文明的真解。近代歐洲的民族，備着怎麼熱烈的個性呢？只要從

宗教上或政治上，看他們爲了個性的自由，不絕地流了許多可貴的熱血，及「不自由無寧死」的一句標語，當可明白。當宗教改革之始如十六七世紀宗教之戰爭，盡爲個人之自由——個人的信仰自由而戰爭。近代歐洲民族對治者或國王等暴政，不絕地施其反抗；就如英國國民，着着實現其民本主義的政治；這又不是爲個人之自由而努力嗎？所謂「自由」——這個名詞，從前單是使用在宗教上的意味，後爲所有人文進化的標語，尤其是在歐洲思想界中竟成爲最中心的最普遍的道德的命令，這是我們必須注意之一點。「自由」一辭在英語爲 Freedom 德語爲 Freiheit 法語爲 Liberté 歐洲文明的特徵，再沒有如這個字表現得深刻周到恰當了。近代歐洲文明的特徵，以「自由」一辭，包括而盡之，也決不過言。但這樣意味的自由，畢竟是個人的自由的意味，故所謂個人獨立的意思，怎樣是近代文明的核心，當不難想像而得了。

更就十七八世紀發達于英吉利的個人主義的特殊的內容來觀察，個人的生命財產及思想，因其原來是自由的，故此可不具論；惟發揮個人的特徵，而使十分活動，爲社會進步

之本這一點，殆與文藝復興期同一軌轍。這樣意味的廣個人主義的傾向，於歐洲各國當中，尤其是英吉利民族，具有此種特徵。因為盎格羅山克遜（Anglo-Saxons）是歐洲民族中最富個人主義者。但在十七八世紀時，於此廣義的個人主義的傾向中，再加上一種特別的——盎格羅山克遜式的某特別意味。這無他，既如前章英國啓蒙思潮的發達那節當中敘述過的，他們英國人對於所謂實利實益的功利的思想，特別發達，因而圖自己的實利的意味的利己主義的傾向特強，利己即是一切人類行爲的根本動機，人類的行爲，要不外爲達利己的目的的手段而已。即當時思想界一般常識的見解，亦以爲人類本來是利己的動物，所謂利他亦不外爲達利己的目的的手段而已。所以個個人都能存着利己的心，求達利己的目的，則社會的秩序自可保存。這是深蒙英國啓蒙思潮的根柢的人性觀。即個人主義的思想，於前段說明的廣義的意味以外，尚含有人類是本來利己的動物，而利己爲一切行爲的動機這種意味。Individualism 這字當中，原來是含有 Egoism（利己主義）的意味。若將此思想，使其十分發達，則個人的實利，爲一切的目的，所有的他物或他人恐怕都不

外是爲我使用的手段吧。不論英吉利的個人主義的思想尙不至有若是的極端。但于個人本位或利己本位的社會，其安寧秩序，尙可信其能夠維持。英國國民是怎樣的個人的獨立及酷慕自由的熱烈。同時他們又是個怎樣的富于實利的功利的呢？至此當不難想像其概。及至最近代密兒等，這樣意味的個人主義的傾向，則更要強烈！

在此有應附記的，就是法蘭西革命前後的個人主義思想，大體上與英吉利的啓蒙思想相類似。革命以前的法蘭西啓蒙思想，既如前章概說，將英吉利的加上一層極端的理想化。極端的利己主義，是當時思想界一般的風潮。卽如盧騷主張天賦人權說的，也不免有此極端的傾向。

十八世紀之末，德意志浪漫主義勃興之時，所謂個人主義思想，與英吉利的更多異其內容。浪漫主義及理想主義的意味不外是以人格或個性之理想化爲目的的風潮而已。個性是道德的或藝術的，一切事物創造的本源，各個人皆具有各各的意味的天才，這是當時普通的主張。故如西萊爾嗎哈（Friedrich Schlegelmacher）等所倡道，當時之所

謂個人主義，即是個性發揮主義——善美的天才發揮主義，即不外尊重個性的傾向而已。英吉利的思想雖備很豐饒的功利意味的內容，但德意志却不是這樣，——甚且是理想化人格化的。勿論這樣意味的個人主義，與以團體主義——非個人的團體的利益或本質爲目的的傾向，當無衝突而不調和之慮了。

以上是十九世紀初葉個人主義的傾向，這樣的個人主義——與其說是主義，無寧說是實際運動的傾向，——直是近代歐洲文明的核心。到了十九世紀末社會起了激烈的變動，歐洲的個人主義因而更取根本的態度，帶着特殊的內容。所謂個人主義的開展，即指此而言的。關於此點，我們本應回復本文，關聯尼采與以相當的考察；但于此之前，有不得不將以前述過最近代的個人主義代表者的本名 Carper Schmidt 通稱爲使鐵兒那人再行相見之必要。使鐵兒那的個人主義是最根本的澈底的，他的主張雖已公布于十九世紀半以前，但當時尙無人注意；及至世紀末，尼采等個人主義盛倡以後，始引起世間一般人的注意。

使鐵兒那福愛兒排哈及馬克司三人，既如前段分列記其大要，他們當時的時勢，怎樣的卷轉直下的變化？對諸理想思潮的反動，是怎樣的猛烈呢？他的大體，當不難推測了。凡是理想的精神的抽象的概念的，皆斥為無意味的空想，只是感覺的確實的實證的現實的具體的明確的，尊為真實的事實。福愛兒排哈之慾望，馬克司之唯物史觀等，不過舉其一例。時代是反動的時代，凡是理想主義的，概斥為空想，置于唾棄之列。所以使鐵兒那的個人主義，亦帶有這樣反動的色彩。他承認「神」為最初的空想，人類為第二的空想。有現實性的，只是具體的個人；聯合多數的個人成爲人類，這是不應該的事情。他的思想，怎樣的推重具體的事實呵！故概念的「人類」「社會」「國家」「教會」等悉為空想而被排斥。使鐵兒那何故以個人為真的實在，而以「人類」或「社會」等置于排斥之列？這是容易明白的。因為當時理想派思潮，過于推重「社會」與國家等這種團體生活，因而主張個人生活，不可不為團體而犧牲。即一方國家絕對論，徐徐實現，他方則社會主義的傾向，——從重于社會共同生活的傾向，益益強盛。因此對於個人的實在或權威更加以輕視。使鐵兒那所以反

對空漠的團體生活，惟以個人爲真實的緣故，全是爲此。所以使鐵兒那以爲外個人而重社會的主張，畢竟是全無意味的思考。

所謂惟以個人——所謂我的個人爲真實，此是使鐵兒那哲學的根本思想。他人之存在，被藉我的存在，極其間接而空漠，惟有我的存在，爲確實無誤。使鐵兒那立脚于這樣的根本思想，以論理的方法，組織之引伸之，以期澈底。宇宙間要是以我的個人爲最真實的，則我以外的一切萬物，皆爲我而存在，屬於我的所有物，一切不過是我的機械，我的方便罷了。我們只要聽見使鐵兒那這樣的結論，將必說他是怎樣極端的破壞的思想了；實在他的結論，是從所謂我的真實的立脚地，以論理的方法推論出來，並不是杜撰的臆說。關於惟我獨尊的多數個人的集合這一點，使鐵兒那，是未曾與以精密的注意，若是他對於此方面又能與以相當的注意，則他的極端個人主義，更取一層保障，也說不定。總之使鐵兒那的個人主義，決非偶然無因而來的，而歐洲文明的特色——個人主義的傾向，當也以他的個人主義，爲最澈底的激烈的了。

個人主義的開展，到了尼采是取怎樣的形式而進展呢？這也不外私淑使鐵兒那的個人絕對實在的信條而已。所謂我的個人是一切實在之本，這是尼采所確信無疑的。但尼采對使鐵兒那的個人主義的概念中，却注入許多英國式的實利的功利的要素。他是將個人解釋為全然是人格的個性本位的了。他認個性決不認爲功利這一點，無論怎樣，總見得出他是德意志人。他的個人主義的思想，頗類似於前代的德意志浪漫主義的色彩。所謂天然的善美的個性的發現，尼采思想的特色。所以他的個人主義，不過是將傳來的浪漫主義的思想，強加一層使鐵兒那化罷了。

尼采個人主義的特徵，極端反對衆愚本位，而取少數天才主義這點，却不能不言及。社會主義根本上原是含有個人主義的。凡個個人的救濟，是社會主義的目的。但一切的社會主義的實施上，是着眼於個個人集合成的社會或全體；社會主義的目標，究竟還是著重在全體。但尼采與此恰成相反。他於平民本位，斥其爲全無意義，而於少數天才，却推其爲備有真價值。他的意思，以爲多數羣衆，既無創造性之可言，當無若何價值之可述；反之少數天才，

却是創造者立法者，當與以極度的推崇。故尼采的個人主義，嚴格的考究起來，應該名他爲英雄主義或天才主義或精神的貴族主義，與普通之所謂個人主義當大異其意趣了。尼采的思想，因其過於置重少數天才，甚而將人類這個概念，無有所睹。意謂天才——所謂哲人或超人是人類生活的目的，而多數民衆不過是爲造此哲人或超人的手段罷了。這樣意味的個人主義，又得說是尼采所專利的浪漫式的英雄主義之近代的個人主義。

(5) 博愛主義的反動 最後要說明的，是尼采反抗基督教這件著名的事實。尼采生來是個富于精神的貴族意味的人。自身雖是個弱者，日與病魔爲伍，但其精精却是強者，日與舊襲的惡制度思想等爲敵，以期戰勝一切。我們對於此點，可無精論之必要。總之歐洲近代道德，視所有人類，盡是可憐的弱者，各人應互相扶助，平安的度此險惡的人生。換言之，各人與其發揮各各強者的精神，毅然獨立而生活，不若激發同情心，互相憐恤以遂其團體的生活之爲愈。這是基督教的道德觀。故基督教的道德，是弱者的道德，奴隸的道德，而非真的或貴族的道德。所謂同情博愛不過是弱者或奴隸互相扶助的連鎖罷了。這是尼采對於當時

的時代觀。以上所述的，恰是尼采與托爾斯泰二人的奇妙的對照。後者不絕地發揮基督教的道德，以愛爲救濟人生唯一的法門；而前者却絕對主張強者的道德——權力意志的道德。尼采至說人類唯有使其抵于強大，有獨立的意志爲止；因此所以他大罵現代文明爲頹廢的文明——病者的文明。托爾斯泰普視人類，以救濟全人類的念頭，迫切的存在中心，尼采却無論如何，總以浪漫諦克的善美的天才，爲唯一的注意點。我們因此二人的關係，對於世紀末文明的觀察，不得不分二方面着眼。產業變化的結果，現代人頓成實行的利己的這一種的新傾向；社會的結合——人與人的親和力，因而也呈減退之觀。這是不可蔽的事實。托爾斯泰卽以此方面爲主要的觀察點。但同時現代人又成爲弱小者；英雄的壯嚴氣概，行將拂地而盡；尼采應運而起，特于此方面，注其全力，其有補于世道人心，豈淺鮮哉！

從以上觀來，尼采之于新浪漫主義的代表者，當可明白其所以然了。

(四) 柏格遜的生命哲學 法蘭西現代的哲學者柏格遜 (Henri Bergson) 的哲學，

確是現代出色的主張，就別種意味上言，他與尼采，對於現代主義中的唯物論，同是熱烈的

反抗者以專門的哲學的眼光觀察來，柏格遜的哲學，雖得從種種方面去考察去批評，但在此處只得就其與時代有關係的，概論其哲學的特徵而已。

先就其方法論上言，柏格遜的思想，確有暗示時代推移的力量。自從德意志理想的哲學推倒以來，精確的科學的研究法已爲一切學術的基礎，因而哲學也不得不爲嚴格的科學的了。以科學的結果爲基礎，以科學的方法組織之調理之以遂其論理的結論，以爲是哲學的張本。哲學受了這樣時代的影響，亦成極度的現實化實證化了。但柏格遜却與此趨勢，恰成反抗，開宗明義，即先主張哲學務須爲直覺的；其意以爲普通之所謂知識（即常識及科學的知識）就其起原及性質上言來，原是以機械的物質現象之測定爲目的。將此適用於物質現象以外的一切，在最初即已誤用其方法了。哲學不僅是處置物質現象的科學；科學的目的物，雖是物質現象；但哲學的目的物，却是與此全異其面目的生命。生命以創造與內在的活動爲精髓；而直覺的（或是本能的）精神的則爲生命的本質。但科學的知識，因其原來是爲測定物質現象而設的，所以只能用爲測定分析的機械的物質現象；却終不能

觀察總合的直覺的生命現象。創造的直覺的生命，只能以創造的直覺的本能，即所謂直覺的作用，去理解體會而得。故哲學非是分析的科學，而是總合的直覺之學。這是柏格遜對於哲學的解釋。此種哲學的解釋，全爲解放被囚于科學——尤其是自然科學的哲學，而使其回復一種特別的地位的意思。所謂一種特別的位置是甚麼？這不外是將哲學觀爲人類對於宇宙及人生的問題的全體的態度；哲學的本質與其解釋爲純理論的，無寧說是全人格的或直覺的之爲妥。這是起于古哲柏拉圖，繼爲多數著名哲學者所用的舊態度。這種對純科學的解釋，是哲學本來的面目。（現在柏格遜正是如此解釋）柏格遜此種解釋，是暗示人類于普通的科學的知識以上，還有更廣大更複雜的能力蘊藏着，我們必須從物質的機械的小天地，進入更廣大而自由的大天地中去生活。對於現實主義的反抗，于此點正足以表現他的主張。

柏格遜哲學的根本特徵，不待言是生命現象與物質現象之區別，他將從來已被蒙蔽的本質，加以精確的解釋，而使其回復本來的目的。我們在此原無評講柏格遜哲學的餘地，

又無詳講之必要。但柏格遜的生命現象與物質現象的區別這一點，却要十分留意。蓋十九世紀的時代，所有一切自然科學化物質化的結果，甚而將一切的生命現象精神現象，也以爲是物質的了。但是與物質區別的生命特徵，究在何處？這自然是個合理的疑問。極端的自然派的文藝，將人類生活，全然處置于機械的物質的地位，柏格遜是十分反對的。他應時勢的要求，下以對症的診斷，首將生命現象，從其根本上，說明其所以與物質現象之分別，使一般人不致仍如暗中之摸索。這不是我們宜特別留意的嗎？勿論這樣的事業，不是柏格遜的創意，凡唯心論派理想派，都是常取同一的傾向。柏格遜所進的途徑，亦是唯心論派所曾走或將走的路途。但以那法蘭西派精緻而銳利的觀察眼，本着過去的經驗，進一層作澈底的透解精神現象的特徵；却是他的本領。就中尤以柏格遜哲學以先天獨得的精妙的心理觀察，洞燭其激結爲最著。生命的特徵，要不外是創造的生長的進化的幾種概念；有持續的歷史與生長，即是生命與精神；而物質既無何等的歷史，又無創造與生長；有何生命可言。精神現象是宇宙之一大生命創造的發現，感情想像直覺等是精神作用的中樞，自己及自己

之環境，不絕地行新藝術的新生命的創造繼續進化，即不外是精神現象的特徵。即于精神作用這方面，柏格遜也不如自然科學者的主張，單重置于科學的理知方面，專是偏重于感情想像本能直覺這一方面。這又是對於十九世紀思潮的一種反抗。十九世紀現實思潮，即觀察事物的表面皮相，而柏格遜却窮溯生命的本源，備有不體會得那一切落落深移的現象而不已的一種神祕的傾向。

前代的哲學對於人生種種相，大概主定命論的多。以為宇宙人生之變化或進步，最初即是活動在一定形式以內，所有一切的進展，不過運行在一定的軌道之上而已。但浪漫主義者或立脚于生命進化論的柏格遜却是捨棄這樣的定命觀，以為人生的變化與進步，恰是藝術家創造新美的藝術品，全是自由，不受何等的拘束。總之以上所述的，是應時代的要求，有不得不有這樣新創造的趨勢。

(五) 新康德派哲學 英有實驗主義，法有奇又柏格遜等生命哲學，而德于尼采之外，尚有新康德派的哲學。如馬爾甫爾希派之柯海 (Hermann Cohen) 奈安爾波 (Paul

ATORP) 及 溫德兒班 (Wilhelm Windthand) 里格特 (Heinrich Rickert) 虎殺爾 (Edmund Husserl) 等所代表的哲學皆是。此派哲學大部分關於認識論及論理的研究，在此因限于篇幅，不能細示其傾向。但此等哲學的根本基調，仍與時代有密接的關係，所以不得不注意及之。總意志自十九世紀中頃以來，自然科學的及唯物論的傾向，漸漸地強盛起來，因此哲學也成為自然科學化及唯物論化了。覺醒于這樣極端的傾向，再行回復于康德；由此另進新境地的主張此是新康德派學者的力量。他們的思想是先立脚于認識論，既不陷于浪漫主義，又不倚于唯物論，一意進入公平的堅實的康德之一途。但或知他們哲學的根本，也不過是對時勢一種的反抗。所謂「反于康德」(Zurück Zu Kant) 恰似一世紀前「返于自然」一樣。

新康德派要回復于康德哲學的出發點，乃另定新哲學的方向。因其出發點，建立認識論以上，所以無論如何，也不適其具體的步式了。大概凡新意味的理想主義的色彩最濃厚的是立脚于康德學派之上的最自然的傾向。就中如溫德爾班里格特虎殺爾等深深會得

康德哲學的精神，而于事實與原理之外，又明了其所謂價值或價值批判的所在。這是思想更必須注意的重要的事實。除了科學——尤其是自然科學說明事實（What Is）及普通的判斷（論理的判斷）以外，尚有所謂不得不如此的當然（Ought To Be）的價值及價值的判斷（情意判斷）存在；初由羅芝愛（Lotze）闡明傳下，到了這時光，將此見地，進一層廣為應用，以為科學是事實之學，哲學是價值之學，哲學的職能，惟在批判純粹理性純粹道德及純粹美感之三大價值而已，這不得不不能說是新康德的功績了。這層意思與前段說的柏格遜哲學，不無同樣的意味。時勢因其頗傾于現實的自然科學這一方面，自然科學的職能，雖漸闡明，但哲學的本質，却漸成曖昧了。自然科學化的哲學，已失哲學獨立の意味。新康德派有見於此，即於科學的職能以外，闡發哲學特殊的職能，將成為自然科學的奴隸的哲學，行將使其回復本來的地位。我們對此又不得不認為對時代小小的反動。

最後尚須附記，此新康德學派運動，開始于額意甫梯希大學心理學教授馮德（Wilhelm Wundt）會吧及菲希那等繼之，大成實驗心理學的遺緒，儼然成爲一個基礎的學

科。對自然科學的發達，爲一切精神科學之基礎的心理學而給以新地盤不得不說是爲明白精神現象的特徵之最重要的事業。故馮德已先于柏格遜將精神現象與物質現象加以區別了。馮德取氣似于新康德派的立脚地，大概以現實主義爲基礎，朝着理想主義的方向而進。這是廣世間所知的事實。

歐洲遊記

卷二

附戰後的思想界

從以上看來，知十九世紀是現實主義或工藝主義的時代。但到了近世紀末的時代思潮，却又生起反動的傾向，甚且他的氣勢，漸漸的高起來。至少只是工藝主義之文明，到底不能滿足人的慾望，因而起了不滿與苦悶之感；這是通世紀末思潮之特色。但歐洲文明，統全體皆以工藝主義乃至物質主義之特徵而奮進。富國強兵，是國際間競爭霸權的目的，因此所以于二十世紀初葉，那有史以來未曾有的戰爭，相繼暴發了。開戰的責任，究屬何國？時至今日，可無追求之必要。但國際間物質的競爭，無論如何，總是此次大戰爭的根本動機。戰爭的結果，不待言是破壞破滅等現象，但戰爭雖多，却未有若此次大戰之破壞之悲慘也。物質上之富裕，殆已破壞粉碎毫無遺留了；即是營造次代文明的多數壯丁——活文明，也無遺地埋送地下。歐洲今日之天地，只是秋風落日，敗瓦頽垣；吾人隨處可發現其荒寥落漠破瀟頹喪之景象耳。思想問題，生活問題，眼前正焦急得甚麼似的，一重重逼迫着歐洲人之囚

糧食或石炭之缺乏，爲從古未嘗或有之慘狀。德意志能否恢復其原有之獨立國，今日尚是一個疑問。法蘭西雖屬戰勝國，但其民敵財盡，疲弊之程度，或有過于德意志，亦正難言。即素過安泰生活的大英帝國，現在也正立在累卵岌岌的地盤之上。將來的歐洲，究屬如何？能有恢復的希望否？今日正是個個大問題。

這樣切迫的形勢，今日歐洲的天地——也可說是全世界的天地，爲了迫在眉睫的生活問題，——直是衣食住問題，焦思絞腦，想不出解決的方法來。經濟問題，及政治問題，成爲一切的中心；至其他如道德、宗教、藝術等問題，因時勢的關係，甚至以爲無關係的閒問題。今日之世界苦于糧食問題或勞働問題，殆將其他的思想問題置于無暇顧慮的餘地。因了這樣焦急的問題，而生活改造，社會改造之呼聲，益益喧擾；而人類之實際生活之趨勢，有不自其根柢上改造而不已之概。總之火災或地震之後的大慘狀大破壞的氣象，確是今日世界的實況。于此我就起有一個問題，即歐洲的思想界——延世界之思想界，今後果將如何呢？對此疑問，今日如下這樣考慮的頗多。今日的歐洲，是在最切迫的生活問題之中；而

包圍，却爲一切中心問題的主體。故最現實的經濟問題，政治問題，社會問題是今日重要的問題；而所謂文藝哲學宗教等的理想問題，對於今日的時勢却不甚適切，無人有多大功夫顧及了。純粹意味的思想問題既屬過去，那純經濟問題純社會政策問題實佔時代之中心。所以那幹這樣實際問題的思想家或實際運動家，一時就成爲時代的中心人物；其他如文藝家哲學家宗教家等，則成爲過去的夢想家了。生在今日的世界，要是不朝現實的實際的方向走，定成爲時代之落伍者。

現時代之爲極度的現實的實際的，無待深論。惟深受戰後大破壞大慘狀之後，爲目前救急計，除出這樣現實的以外，似無他途可走。但我們不可誤解：時代之甚現實的，是眼前一種純粹實際的傾向的意味，並不是說思想問題理想問題，爲全然無關係的或無須此等問題之意思。若以爲純實際問題或純事實問題離開思想問題或理想問題而單獨存在，這是大錯而大錯。要知純事實問題，尙與理想問題或思想問題相關聯。離事實的理想，是爲空想，離理想的事實，則無根據，理想爲事實之本，事實爲理想之表，二者相依不可偏廢。這樣事實，

從現在世界的狀態中，也不難證明。

極端實際的今日的傾向，勿論是極複雜又是混沌，不容易概括其實相。在切迫的經濟上各種問題，正如山積之外，社會制度上或習慣上等問題，却又不斷地繼續發生。除俄國現在，社會上根本改造行將實現之外，他如英法德各種政治上問題，雖極複雜混沌，但我們能將此等實際傾向，分爲二種或三種，曰經濟問題，曰社會問題，曰政治問題等來，從各方面考察。要是我們從各種不同的問題上考察起來，恐正如普通的想像的，決不是純粹的事實問題，——離理想純粹的麵包問題，其根柢正有很美滿的理想或思想在着活動呢。總之今日的經濟問題，非僅是經濟的問題，又政治問題，也決不僅是政治問題等單純的意味。限着一定的方向，向着特殊的經濟及政治方向進行。所謂特殊的方向，可再無說明之必要。但要知道所謂個人的自由平等理想或思想，是歐洲近代文明之根本生命。今日之特殊問題，如經濟政治等，無不支配于此等精神或理想中，苟不統率于此理想，則必成爲無意味的問題了。所謂生產之公平分配啦，資本家之利益壟斷之不合理啦，引高勞働者的地位啦，各種經濟

的社會政策，無不從尊重人類的自由平等精神生產出來的問題，我們爲便宜計稱此爲經濟上的民本主義。惟其是民本主義的，所以今日的經濟問題，纔有這樣深厚的意味。若不是有此種主義，那早經目爲有害無益的，而與以排斥了。再轉而觀察政治問題，也是一樣的，今日的各種政治問題，盡是發動于民本主義的精神；而民本主義，竟成爲政治的中心了。不以個人的自由平等爲目的的政治，早成爲過去的陳迹，無人顧問了。更就今日正成爲問題的各種問題，例如婦女問題，交通問題，教育問題，風俗問題等，加以研究，他的根本，也不外是個性的自由解放的大精神，在着活動。凡一切社會問題，無不從個性之自由解放或發達的見地而考察。要是外了個性發展的理想，果能成爲真的社會問題嗎？却是個難以回答的大疑問呢！總之所有一切，無不由此理想——產生歐洲近代文明的根本精神而指導而統率的。

所以今日之實際問題，若以爲純是事實，不有何等的理想或思想涉及，這僅是皮毛的觀察，近視者流的解釋。即是極度的現實的時代，以爲是全然事實，而不涉何等的理想，也不

能作如此考察。

事實與理想，是人生現在的實在。人類決不只是事實，而可以生存進步的。此理已于上面述過。故說今日純粹是經濟問題社會問題的時代，而非思想問題，哲學問題，文藝問題，宗教問題的時代，無論怎樣也不能首肯啊！事實與理想這二個名辭，我們似不如改用事實與價值覺到妥一點。既如本書末節記述，德意志最近代哲學者羅芝愛首倡人生的事實與價值二面並存，繼由新康德派更加一層明確的解釋，遂成近代確實的公論。事實之于人生的關係不論是重大必然的，但人生非只事實而已。價值的判斷，是人類生活的精髓。凡一切的事實，均由我們價值的判斷。不由價值批判的事實，至少也不是人類的真事實。麵包問題，不論是人類最重大的根本事實。但那最重大的根本事實，非只是這根本的事實可以成立的，必要由特定的價值判斷，而下以特殊的批判而後成立的。價值批判，是人生的精髓。要是去此，也不成其為人生了。

故最實際的生活問題，即在正迫切之時，人生也決不僅為事實的生活問題而生活。凡

是人類的生存，其價值的批判，或理想的批判，常與事實的判斷並存，毫無倚重倚輕。我們關於此點，在本書最近代思想章開首所暗示的，此刻不得不為一度的回顧。即我們最近這次世界大戰爭，恰似法蘭西革命的大關鍵，其影響于此後的思想界，非常偉大。勿論二者原不能比較，但就舊文明破壞新文明的建造這點看來，他的本質，正與法蘭西革命相似了。法蘭西革命，于歐洲思想界，起了如何的變化呢？此點已如前述，直接的而又為主要的，則可說是以社會改造為標榜的各種現實思潮，就中如社會主義及經濟學社會政策等，以急激之勢而發達；同時于他方面，則又有源于盧騷康德們學說而表現的理想主義及浪漫主義的發達。即以法蘭西革命為動機，而現實思潮與理想思潮，其間不有先後的分別，其風靡了歐洲的思想界，更精確的言，現實思潮，不論是主流，但只是這現實思想，決不會瀰漫于革命後的思想界，成爲一種風潮。故同受革命後的刺戟，忽而理想派思潮，特高其氣勢，這是人類生活必然的自然現象，決不是偶然的事情。我們于此又不得不舉出人生的事實與價值之所，以並存的實例來。人生不滿足于赤裸裸的事實，即就世紀末的文藝或哲學中備其苦悶的

現實漸次欲現一種理想的浪漫諾克的傾向，當可證明了。現實主義與理想主義，畢竟是人類生活的兩面，人生單是倚重一方面，當不會得圓滿的生活的。

小的法蘭西革命後的思想界，大體上既現如斯的傾向，則大的這大戰後的思想界的傾向，其詳細雖不能預言，但于大體上，仍是順着人類生活必然的徑路而進，這是可以判斷的。大戰的結果，雖是生活問題迫在眼前，急待解決，殆無何等餘地，可以顧慮別的，但于這樣極端現實的時勢，人類生活，正須一定的價值批判，乃至理想來指導方向，既如前段的指摘。故大戰後世界的思想界，必須確立新意味的思想，乃至理想，由此而統率而指導，這是不可避的命運。將來世界民族的基礎生活，當其改造的開端，而與此同意味的新理想的思想潮勃興，這不能不說是必然的趨勢。人類生活，凡是永續而繁榮的，思想，文藝，哲學，宗教等，忻忻然現出新活氣來，這又不能不說必然而又必至的氣運了。

今日人類的眼前，雖迫于種種急切的問題，要是即以爲人生只要經濟與政治，而哲學或文藝的時代，已成歷史的陳迹這等肆言，更可斷其是近視者流的解釋了。現代雖如斯混

亂，但我們對於人生的發達乃至變遷，却不能不作無限地永遠的想望。

然則未來的思想界，究竟向如何的方面而發展呢？這是不能預言的大問題啊！但未來世界思想的基調，今日既已明確，到底是難動搖的。世界思潮的基調，是甚麼呢？這不外是個人或個性之自由及發達而已。以前文明的基調，是此根本精神，今後文明的根本基調，依然是此根本精神，民衆無限地個性，各各放其新曙光，表示一種美滿的充實；未來的新生活，正存着豐厚的思想與美滿的理想中。新意味的個性的發展乃至創造，究竟是未來世界文明的根本基調，這是可以確信無疑的。

未來世界的新文明，究由何地，何民族而創造呢？此是今日尙未知的問題。惟其是未知的問題，所以人人都應努力創造以期實現。

原書是大正九年十月二十日出版，茲所標識的是大正十一年十一月二十八日十三版的本子。

女神

實售五角五分

郭沫若著

此書是郭沫若先生著，集郭君三年之創作，分爲三輯。第一輯，詩劇三種。第二輯，風凰涅槃之什，汎神之什，太陽禮讚之什。第三輯，愛神之什，春蠶之什，歸國吟。每什又每含數短篇詩劇，計有五十八篇。凡研究新詩劇者不可不讀，留心新文藝的，尤不可不讀！

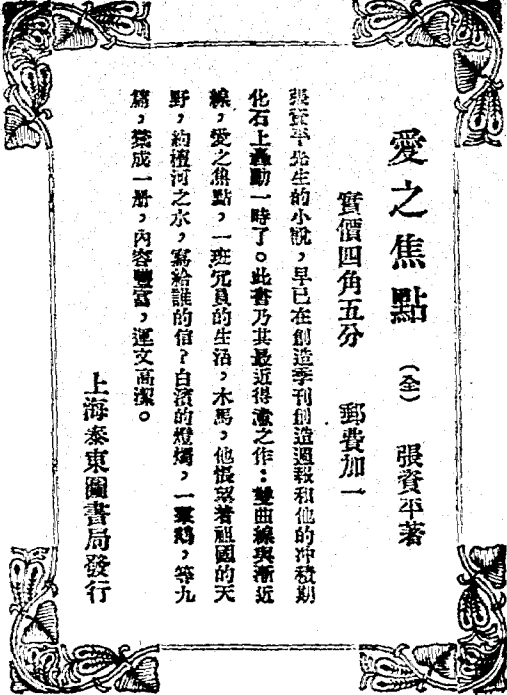
上海泰東圖書局發行

沈淪 寶魯四角

郁達夫著

此書是郁達夫先生著，內中包含長篇小說三篇。第一篇沈淪，第二篇南遷，第三篇銀灰色的死，均以流麗之筆致，虔敬之態度，描寫近代青年性的煩悶，分析入微，可謂大胆無畏之作品，愛讀小說的不可不看，而有一切的煩悶的青年，尤不可不看！

上海泰東圖書局發行



愛之焦點 (全) 張資平著

實價四角五分 郵費加一

張資平先生的小說，早已在創造季刊創造週報和他的沖積期
化石上轟動一時了。此書乃其最近得意之作：變曲線與漸近
線，愛之焦點，一班冗員的生活，木馬，他慨歎着祖國的天
野，約檀河之水，寫給誰的信？白滾的燈燭，一羣鷄，等九
篇，裝成一冊，內容豐富，行文高潔。

上海泰東圖書局發行



星 空 實售洋四角

郭沫若著

本書系郭沫若先生近兩年來之傑作。全書共分三輯。第一輯詩歌，第二輯戲曲，第三輯散文，均由先生詳加修正，現已出書，凡曾讀過郭先生之詩歌散文小說的，不可不看此書，而欲研究新文化的，尤不可不看此書！


上海泰東圖書局發行

煩惱的網 (叁) 周全平著

實價三角五分 寄費加一

是書乃創造社申周全平先生最近的小說集。內容會有很好的精緻小說九篇，關於社會的，愛情的，都有。他有他特殊的作風，精練的描寫，益以動人的事實，凡是看過他的小說的人，無不深深讚美的，現已再版，購者從速！

上海泰東圖書局發行



玄武湖之秋

(全)

倪貽德著

實價四角

寄費四分

本書是新進作家倪貽德的創作小說集，是他對於新文學第一回的貢獻。他是一個青年畫家，俱有藝術的天才，所以他的文字十分美麗，本集所收，皆一時難得之作，實為新文學的所必須之書！

上海泰東圖書局發行



中華民國十四年四月初版
中華民國十五年八月再版

歐州思想大觀

版權所有

△實售洋五角▽
△外埠寄費加一成▽

原著者 日本金子筑水

譯者 蔣 蘗 漢

發行者 趙 南 公

印刷者 泰東圖書局

總發行所 上海四馬路二四一五號 泰東圖書局
分局 南京 太平街 長沙 兩陽街

