

李 璜 著

歷 史 學 與 社 會 學

東 南 書 店 印 行

1928

李璜 著

歷史學與社會科學

上海東南書店印行

十八年四月五日購于滬濱



3 1764 5384 7

## 序

這本小書是集合我在武昌大學，北京大學教授時，爲歷史系學生講演的幾篇稿子而成。我所以把這幾篇稿子，增改了一些，彙在這里重行發表，因爲我覺得他可以爲國中大學或高級中學生，有意研究歷史與社會科學的，指出一個下手研究的門徑。

這可算是一個好現象，國中學術界對於歷史的研究，在最近兩年來還比較的發展，并且漸漸能用科學的眼光，來辨別和歸納。不過這點生機要好好的保護着他：第一要使學者不爲「好得結論」的普通惰性所誤，而能忍耐去做有方法的尋求；其次要使他不爲哲學學派的主觀見解所囿，而能在寬大的眼光下，細密的頭腦中，爲中國史學界開未有的廣博的疆土。

我覺得在本書幾篇文章裏，對於上面這兩點的注意上，或者能夠作個人一個

初步的貢獻，以後的貢獻是在繼續的努力當中。

民國十七年十月，李璜，上海

# 歷史學與社會科學目錄

序

一 歷史學與社會科學

二 歷史學方法概論

三 歐洲文化史導言

四 歷史教學法旨趣

# 歷史學與社會科學

## 一 歷史學與社會科學



(南)

現在一個研究歷史的學生，特別是研究中國歷史的學生，要想不受古人之欺，而又能得個歷史事變的統整觀念，便該當注意歷史學與社會科學：這差不多是成了一般的定論，而無庸疑義；因此大學歷史系的課程裏，都有社會科學，如經濟學，政治學，法律學，統計學，宗教學，以至社會學等等科目。但是科目是這樣多，學生學習的時候也好像很忙亂：上了這課，復上那課，并且在課餘還要聽先生的指導，去作歷史考訂的工夫。我們歷史系的學生是多麼的勤苦咧！不過經我考察一下，勤苦固然可嘉，但一開始便有了兩個缺點，可以使這種勤苦終於無用：（一）開始學習，對於歷史學的性质及其方法的步驟，莫有一個明確的概念，而一味隨着先生從事考訂，結果一知半解，自鳴得意。從前大半研究歷史的人

，一開始便只知去記誦年月和事變，而不知考訂真偽，易爲古人所欺，固無是處；而今日大半研究歷史的人，一開始便只知考訂，社會科學的知識尙缺乏，歷史學的概念不清，不是勇於疑古太過，便是輕於批判與改訂，這樣一知半解做下去，亦無是處。(二)開始學習，社會科學固分別的在從事研究，但學校大半的社會科學既不是專爲歷史系的學生而設，而教者又各偏重於其所專精，使我們學歷史的學生分別的聽了許多課，而對於歷史學與社會科學，他們倆在學術史上的親家關係究竟如何，彼此相互爲用的效果究在何處，還是沒有一個相當了解，當然在他向前研究起來的時候，各種知識還是分立着，而不能打成一片；因此對於歷史的統整觀念還是不會清楚，而觀察的方面也終於有限。

爲補救這兩個缺點起見，我覺得我們歷史系的學生，一開始研究，便該當問問：歷史學是什麼？社會科學又是怎樣？歷史學與社會科學的關係又在那里？我便試在這篇來回答這三個問題，或者可以使聽者能有一個相當概念；不過我們研

究歷史的人，最重要事實的敘述，而忌學派的眼光，所以我在這里來譚歷史學的性質和他與社會科學的關係，大半都是根於學術史上的事實，而不加以學派意見。

歷史學 (*Etudes historiques* 或 *Science historique* 或簡稱 *histoire*) 這個字本來在他的研究經過上有兩種各別的意思：一種可以說是偏于哲學研究，就是專去尋求歷史事情的意義和他的解釋，以爲後來人行事的鑑戒。一種可以說是偏於科學研究，只限於用科學的方法去盡判別史事，整理史事，綜合史事的能事。社會學家孔德 (*Auguste Comte* 1798-1857) 也曾這樣分歷史學的工作爲抽象的與具體的兩種研究：具體的研究其目的在在有統系的敘述一人或一時的歷史事情，其要求在明確而有條理。抽象的研究其目的在尋求治亂之源，進化之軌，其要求在能給出一個史事因果關係而爲後人取法 (見實證哲學講義卷四第二二五頁)。因爲兩種研究的目的與要求的不同，而所用的方法也就不同了。如果目的在在有統系的敘述，爲力求明確起見，則從考察史蹟下手，巨細不遺，窮源究尾，或用編年，或用傳

記，明確而已，不問其他。如果目的在尋求史事因果，換言之，在求人類行為之牽連關係，則其方法與前大別。要求看見其牽連關係的全體，該當先得着一個人類進化的大概觀念，明白言之，就是先在最要緊的進化事件上定出一個方向與層次，然後再從史事觀察上去分別年代與地域（見前書卷四第三六六頁）。據着孔德這個看法，我們把歷史學分爲哲學的研究與科學的研究或者不算得太牽強。因爲這種歷史抽象研究所用的方法恰是哲學的方法，而具體研究所用的恰是科學的方法。並且這也不只是孔德一人的私言，從來歷史學家研究的趨向本來可以分出這兩種。不過有時有一人而兼兩種之長，有時就是注重具體研究，——明確敘述的人，而也難免主觀之見，下一些哲學的論調罷了。

最先抱完全科學態度的歷史學家，要算是法國史學家費斯特德古朗日（*Ernst de Coulanges 1830-1889*）。他的信條是：「只去尋求」。他曾說：「我不立成見，不作假設，不但不取哲學的假設，就是科學的假設也不取」。古氏以後，去年尚

作巴黎大學歷史學教授的查理塞尼博斯 (Ch. Seignobos) 便本他的經驗和科學方法，精心的著了一本歷史學初步 (Introduction aux études historiques) 書中詳述歷史學的科學方法。這本書在近今史學界的影響極大。從此，幾乎是用科學方法的歷史研究要把歷史學這個字專占了去了。不過歷史學究竟能否照着他們那樣應用科學方法的結果成爲一種科學，在近今學術界上還是一個大問題。我們知道在科學史上，科學這個字的定義是一天比一天狹窄的。在上古希臘時代，科學這個字的意義寬泛得差不多是一切學術都可以叫科學。我們看亞里士多德 (Aristote 384-322av. j.c.) 等人的科學分類便知道。近代培根 (Bacon 1561-1623) 以人爲主，把學問分作三類：(一)是用記憶力的便是歷史，(二)是用想像的便是詩歌，(三)是用理智力的便是哲學。照培根的分法，歷史便算是記憶的科學。孔德的分類與培根不同；他認六種學問爲基本科學，而這六種不是並列，而是有先後關係的。從數學到天文，從天文到物理，從物理到化學，從化學到生物學，從生物學到

社會學。照孔德的分類，歷史學便放在社會學裏去了。因為孔德認社會學爲人類社會一切行爲的研究，而歷史學也當然就包含在這個研究內了。不過我們平常習用的科學分類，既不照培根，也不照孔德。一些科學家哲學家習慣把科學分成三大類：第一類是數學，第二類是物理化學生物等學，第三類是精神科學（*Sciences Morales*）。精神科學大半是研究人的社會行爲的，故或又稱社會科學。歷史學便放在精神科學或社會科學的裏面。但是精神科學能否認爲與自然科學有一樣的價值，近今學術界很是聚訟紛紛。因爲自然科學既多進步爲實驗的科學，解釋的科學，而有定律可尋，科學的定義，也就隨之狹小起來。人類行爲既不能放在實驗室裏去實驗，而所謂社會與文化的公律又尙待尋求，因此研究自然科學的人頗有意將所謂精神科學屏之門外。而研究精神科學或社會科學的也天天在那里努力務求進於嚴格科學之域。歷史學家也當然在那里幫忙。不過歷史學無論如何能盡正確的能事，至多只能與生物學史相顏顏，算一種敘述的科學（*Science descriptive*）

罷了。生物學已由實驗的方法進到解釋的科學(Science explicative)，而歷史學不過纔開始努力於正確的敘述。——從前史[Histoire]一字本並包一切生物與人類的，後來生物學進了步，在學術界上纔把「史」字專給與人類了。——在現在我們固不願照一班自然科學家或哲學家去認定社會進化的公律是終不能尋着，但我們也不勉強說歷史學已與自然科學有同等的價值了。我們一方面要珍重歷史的科學化，——珍重歷史學家用科學家的嚴密方法去整理敘述，一方面也不要太奢望他勉強他，立時成爲狹義上所有名符其實的科學。我們希望的是用這種歷史的科學方法，去到一切社會科學上使社會科學的理論不落空想，而能正正確確的尋出人類各種生活進化的路子，在社會變化的原因和性質上抽出一些結論來。那嗎，歷史科學也自然隨之進步了。

但是所謂歷史的科學方法又是怎樣的一回事呢？照塞尼博斯所下的定義，歷史學方法乃是一種構造歷史的方法，他的作用是先要科學的去考訂歷史事蹟，次

要排列歷史事蹟，成爲一種科學的統系(La méthode historique est la méthode employée pour constituer l'histoire: elle sert à déterminer scientifiquement les faits historiques, puis à les grouper en un système scientifique)不過這個歷史學的科學方法的性質與其他科學方法的性質有不同之點。因爲歷史學這個科學就是我方纔所說至多不過可以當作一種敘述的科學。他不能用直接經驗的方法，只能用間接推理的方法。——一件歷史的大事情，如法國大革命時首先攻打王家私獄巴斯底(Bastille)。當時攻打的人一個也不在了。所攻打的那個監獄堡壘也不在了。所謂「欲問其事而故老盡矣！」歷史學家所處的境界大概是這樣，他靠甚麼去知道這件事情的眞象呢？可巧大凡一件歷史的大事情往往留下一些痕跡。這種遺蹟的種數甚多(以後專譚歷史學方法的時候再一一分別說明)，或是當時親眼看見這件大事的人留了一些記載，或是當時建立而至今存在的碑銘之類。這些遺留的東西便叫作史蹟(Document)。歷史學方法便是用來考察這些史蹟，以便達到

往事定成信讞的目的。不過就靠這一點往事遺留的痕跡，一直用推理的方式（這個推理的方式很繁專譚歷史學方法論時再講），這個科學方法當然不及物理化學各科所用的。因為這一些科學的對象都能直接的去觀察，去經驗，而已過的歷史事情不能再使他復現出來，備我們的考驗。物理化學生物所研究的如一塊石頭，一種動物，隨時都可以遇着相同的；而任何歷史事情在古往今來所發生的絕不會有一件是與我們親眼所見相同的，所以沒有法子，只好用間接推理的方法，去在遺蹟上面用工夫。並且在歷史學上不但這種豎的時間性限制了我們不能用直接觀察的方法，而橫的空間性也往往限制了我們去觀察一種事件的全體。譬如我們要知道一個地方各種職業的狀況或某種出產的情形，每一個觀察者往往只能觀其一小部份。我們既不能一人獨見其全部則勢不能不取別的許多一部份觀察者的記載，彙集起來，以求其全。而這種研究別人的記載，又算是間接的了。因此所以不但對於往事的研究要用這個間接的歷史學方法，就是研究同時的事情如果要求正

確，也是不可少的。——這種研究歷史事實的間接方法，從前的歷史學者並不是不知道去用的，不過從前的歷史學家不專力於此，而好爲主觀之論，都不免自由去取，故意指些因果是非，以爲世鑑戒。中國從前的史學家便多是這種用意，所以以往名編年史爲鑑書，而且有名爲資治通鑑，特別爲少數人看的。這種具主觀的歷史學家亦如從前的社會科學家，多好爲理論以求立說，而往往忽略了事實。我們現在接着來譚譚社會科學的意義與其經過。

說到社會科學這個名詞，我們該當先問他是單數或是多數？(La science sociale ou les sciences sociales)是指的許多分立的社會科學；或是一個總論的社會科學？是將人類各項社會生活分開來研究的嗎，或是將所有社會事情合起來研究的？多數的，分立的，個別研究的社會科學，可以說是自十八世紀以來便已有了。單數的，總論的，全體合觀的社會科學，可以說是自孔德以來纔有的。本來社會這個字的意義很是明瞭。凡爲人類社會所發生的現象，——就是說除了個人生

理的現象，——都可以作為社會科學的研究資料。對於發生在社會上的事件的研  
究都可以分類成科。因此言語有言語學，風俗有風俗學，經濟生活有經濟學，政治生  
活有政治學等。看起來都覺得是很合乎情理的。不過孔德，他另有一個看法：一方  
面他以人類社會的各種生活複雜異常，交相綜錯，不能嚴格的分別何種是經濟生  
活，何種是政治生活。他們彼此都是有密切關係的。因此他不主張分開來研究；  
他以爲這分開立論是說不通的。並且一方面他以爲社會科學的目的既在尋求社會  
進化的公律。則必須將所有社會事件合起來，人類活動與普通歷史打成一片，然  
後方纔能夠在總體上抽出一個總公律來。因此他認爲前此的分別研究大有合起來  
的必要，因此他主張只要一個社會科學。這個單數的社會科學，研究社會上的一  
切現象，孔德起初叫他作社會物理學 (Physique sociale)，後又改名爲社會學 (Sociologie) 孔德分社會學的研究爲兩種：社會靜學 (Statique sociale) 與社會動學 (Dynamique sociale)。社會靜學研究社會行爲在空間內的關係，——就是研究一

時社會事情的連帶關係，而暫不問他歷史的變化，就是研究社會各種現象的統一（*unité*）與社會各種建設——如家庭政府等——的作用。社會動學研究社會行為在時間上的關係，就是研究人類社會在歷史上繼續的活動，就是尋求社會的進化（*Progress*）與他的公律。因此在這方面看來，孔德便直稱他創立的社會學為歷史哲學（見實證哲學講義五卷五十二頁）。

孔德的這種社會科學——單數的總論的全體合觀的社會科學——當然不免過於哲學的理論的一點。孔德雖常常在說注重人類全體的歷史事實，但是他很早的便就幾件比較明顯的事實把社會文化的公律定下了。這豈算是科學家的態度！不過從前的社會科學——多數的分立的個別立論的——又何嘗真有科學家的態度。從前的社會科學如經濟學法律學都是偏于理論的，為實用起見的。在十八世紀以前普通稱社會科學為政治科學（*sciences politiques*），其目的專在應用。所謂治人之術，是毫無客觀和非功利研究的意思。就是十八世紀的經濟學，也偏于理論

，徒託空言。這要賴十九世紀後半期歷史學家分功去應用科學方法，爲社會科學著了一些明確的社會史，經濟史，宗教史，法律史等，然後社會科學纔改觀，不再徒重理論，不再認爲經濟學或法律學上的原則是一成不變，萬世皆準的。十八世紀和十九世紀初期的社會科學家都不免太急於公律的發現了，而社會史家的態度便恰足以醫治他們這個毛病：這些社會史的唯一目的既專在發現和表明以往的恰切事實，而無意去尋教訓，求護符，以爲實用的利益，並且不急於去指出人類社會活動的公律，則其所以用力，無非將明確可靠的材料放在我們眼前，預備終有一日或者社會公律因之而引出罷了。這種研究的態度與方法當然比較從前近於科學的。這不能不說是得歷史學家的啓示。——這種歷史學家啓示的功勞一部份要歸之於孔德將歷史與社會科學打成一片的研究，使各種研究社會科學者該當知道人類無論何種文明，社會無論何種生活，在過去的皆與全部歷史有深厚關係，皆須求根本淵源於歷史：治一專門社會科學，而不有方法的去注意這門科學所依

據的往事，是全然拋棄了時間關係，不但不能得一種正確的演進之跡，並且這一種羌無故實，徒逞理論而定出來的學說統系也不會站得住脚的。近今社會科學如經濟學，統計學等比較更正確而有據，便是得力於科學的歷史學家這種啓示，而日求近於科學的境界。

譬如從前的經濟學家，如十八世紀的亞丹斯密 (Adam Smith 1723-1790) 和自由學派都偏重人類天性的解釋，而不十分留意歷史事實的解剖。他們所假定的「經濟的人」(homo oeconomicus) 好像無論何時何地，都是一樣的存心行事。他們所有「人類因自私而努力」的原則，也好像是不問空間及時間的關係。重農學派的經濟學家與亞丹斯密同時齊名的涂爾果 (Turgot 1727-1781) 也是如此，他說：『爲研究政治經濟，該當忘却各種的不同的變態，而去認識人類的天性。』所以十八世紀的政治經濟學只不過是純理論的經濟學說，而少實事的經濟研究。因此他們的理論也大半含絕對性，不似十九世紀歷史學派的經濟學的論調是隨着史事變

遷而含相對性的。歷史學派經濟學是要在歷史上去考察人類經濟行為的變遷，而定出他的動的公律來，此派以德人李斯特 (Frédéric List 1789-1846) 發其端，首先從社會進化階段上，去建設他的經濟學的統系，亞丹斯密的學說便爲之動搖。德人羅舍爾 (Roscher) 斯莫勒爾 (Schnmoller) 繼起，此派便算大成。他們都能忠實的以歷史爲工具，而立意盡科學的探討。我們現在雖不能說他們所稱的經濟律便比從前自由學派的可靠得多，但是他們在多年徒尙理論的經濟學說旁邊，特別留意到歷史上的經濟現象，以爲要了解人類經濟行爲，非從歷史上去研究社會建設不可，這確是對於政治經濟學之趨向實際方面有很大的貢獻。可以說自有歷史派以後，政治經濟學更趨向於社會事物的考察，把只知人類自私性的活動，而認「經濟的人」有絕對性的「純經濟學」改了觀；漸變作了解社會進化，歷史背景，而認經濟事件都是相對性的「經濟社會學」了。

政治經濟學在科學中的進步，可以說與經濟史在史學上的進步有正比例的關

係。經濟史之所以比其他社會史特別進步，又因為他所載的事件特別偏於實質方面。我們試從廣義方面來看，經濟史的內容，從一切生產消費事件以至人口的調查，地產的研究，無一不是有外物爲對象。就是平常經濟生活，一種器具的使用，一種工作的方式，一種實業的工程，以至一種交易的行爲，都有實物或至少有證券可尋；所有主觀的部份——如交換場中心理——都可以在一些證券和簿據的號碼上代表出來，推求出來。因此可以說經濟史是記載一些偏於物質的事件，可以直接用眼看見的。他的確實性要比其他社會史——如語言史，宗教史等——可靠一些。我們試一調查現在研究文化的社會學家或歷史學家，或是關於文化來源，或是關於文化階級的各種考察，都大半趨重於經濟史的材料，我們便可以知道他的實在的價值是在確切的證據上面。現今考古學家所挖掘和要挖掘的也無非是一些廚房的器具，身上的飾物，這類消費的殘餘品，和漁獵農作的工具這類生產的殘餘品。研究文化來源和進展的學者所以信賴這些殘餘品以爲立論的根據，到不

得已時方纔靠紀載與碑銘，便因為紀載與碑銘的確實程度便要比這些經濟生活的殘餘品次一等，他未免忝有主觀的見解了。

并且經濟事件——廣義的——不但比較有實物的証據，而且他要占社會生活的最大部份。塞足博斯在他的應用於社會科學上的歷史學方法(*La méthode historique appliquée aux sciences sociales*)書中一六六頁上曾將歷史所留意的事件分別如下：

(一)物質條件方面——人種學上的事件，人口學上的事件，人造及自然環境之研究，物理的及經濟的地理(人種地理)

(二)智慧習慣方面——語言，藝術，科學，倫理與哲學，經濟思想，宗教及其信條教規。

(三)物欲習慣方面——私人生活各類。

(四)經濟習慣方面——農業，工業，交通，商業，物的分配。

(五)社會建設方面——家庭，財產及遺業組織，教育及社會階級。

(六)政治建設方面——各國政治，教會及國際各種組織。

在這個表上看來，(這個表當然不能稱為完備，其分類也不能算十分謹嚴。)經濟史所載不但占第四方面全類，而第一第三也幾乎要完全占領，就是對於第二第五方面也有一部份的關係。因此之故，經濟史所以能在社會史中特別發展，政治經濟學所以能在社會科學中特別出色。——不過從前的政治經濟學也必須經過那個偏於理論的階梯。可以說所有的社會科學，一部份得着較早的成立，都是先偏於心理的一部份，而後慢慢到實物，而後漸漸受社會史的支配。不但經濟學是這樣，而近今的宗教學，言語學，法律學也是這樣：他們都注重事實的比較，而不再偏於從前那種心理的研究和理論的批判了。所以宗教有比較宗教學，言語有比較言語學，法律有比較法律學；他們都取可靠的史料和實地考察，而去求歸納的結論。

在前面，我們可以知道了歷史學的發展實大有功於社會科學。現在反轉來看，近今社會科學向前發展，所影響於歷史學的在那里？

從前歷史學家研究的對象是人，而現今社會學家研究的對象也無非是人。不過從前歷史學家眼中的人都大半是「頂天立地的好漢子」，好像不受一切外物所左右的；所以從前歷史學家便多半目不斜視，專從這些所謂「歷史人物」身上用工夫。社會科學家眼中的人，他便處處都認為受了環境的支配：他的生理，他的心理，他的日常生活和特別行爲，都在被認為與他的前後左右的社會有關係。於是社會科學家雖把人的能力看小了一些，却把人的研究擴大了許多。歷史學家也就不能不受這種影響，將他的研究範圍擴大起來。

社會科學的發展，我們知道是受生物學的啓示，尤其是達爾文（Darwin 1809-1882）一派的生物學說的影響很大：所謂環境說，遺傳說，適用到人類社會上來以後，歷史上的研究便添加了許多材料和興趣。——固然在十八世紀的歷史哲

學家威果(Vico 1668-1744)便已有了環境的說法，但不過是一種哲學的理論，而不是一種科學的證明。——現今的歷史作法，一方面是地域風土的注意，一方面是民族生命的追溯，歷史上人物的背景便因之濃厚起來，歷史上事情的解釋也因之明白起來。固然生物學家如赫胥黎(Huxley 1825-1895)，生物學派的歷史學家如戴命(Taine 1828-1893)，他們純然以生物學上的原則來規定人類一切的活動，不免過當了一些；但是近今歷史學家如果再像從前那樣完全不顧環境和民族說話，也就要被人笑話了。因此近今的人類學(Anthropologie)、人種學(ethnologie)和風俗學(ethnographie)的成績，都在歷史上占了相當的地位。(人類學是研究人與其他動物的比較關係，人種學是研究人種間的比較關係；人種學雖可算爲人類學的分支，但不可混二者爲一譚。至於風俗學或譯爲敘述社會學，大半重在野蠻風俗的研究；雖也常用人種學上的方法去考察野蠻人種的生理以與文明民族比較，但風俗學所特別注重之點，還是在社會風俗之考察，故譯爲風俗學。)此三種學問對於

歷史界的貢獻雖各不同，但是使歷史家知道他們所謂的「歷史人物」，其生理與心理皆在在與他所生長的民族有甚深厚的關係；他們所謂的「歷史事變」，其意義與範圍都過於狹小，而不足以解釋事物之牽連關係，人類進化的形勢；明白些說，他們把歷史學家從故紙堆中引到了科學家的實驗室和野蠻人的荒島上，使他澈頭澈尾去認識這個人類的活動。

生物學的進步，影響到地質學，地質學的進步，影響到考古學；考古學上「有史以前」一部份分支研究起去，在地下掘得銅器時代以至舊石器時代的文化遺物；於是人類歷史的期間便忽然在上面增加了幾十萬年！這是爲十八世紀以至十九世紀初期的史家所夢想不到的。有史以前的文化發現不但把歷史的壽命加長，并且把歷史的眼光擴大了。我們在前面說過，從前的社會科學家如經濟學家都不重實物的考察而好譚學理。從前的歷史學家也是這樣：既然被人道主義和基督教義支配着了，便將就着所有的一些傳說筆記，陳陳相因，紀錄出來。這樣的史在「

「文藝復興」以前，除了以文筆見長而外，沒有甚麼價值可言。「文藝復興」以後，雖然考古學便已萌芽，但還趨重故紙檢查的工夫。自「文藝復興」以至十九世紀初期，雖已有好玩古物的人，但是一如我們中國，骨董家的鑒賞是與歷史家的研究不大相通的。真正使歷史家珍重古物的意義，確不能不推功於有史以前考古學的地下挖掘工夫：近五六十年來在近東各地，特別是在埃及的地下發現，日新月異，觸目驚心，簡直把從前全憑臆說的一部埃及古史另換了面目！歷史學家方纔十分明白這些萬年骨董能夠告訴我們許多未有筆記的事實，而只靠殘缺不完的筆記在那里去湊成古史，將不免要為這萬年骨董所笑話了！

人類學和人類學既使歷史增加了生理的背景，風俗學和考古學又使歷史認識到文化的源頭。我們譚到這里，請舉一個古史名家的話，來證實這些社會科學對於古史的影響。法國有名的埃及古史專家穆爾勒(A. Moret)曾在埃及之神秘(Mystères égyptiens 1913)書中道：「在十五年前，埃及的專制王朝，對於我們，呈

現一種隱謎的狀態，使我們無法去解釋他，好像寓言上說的，十萬大兵從玉帝頭上跑出來一樣：在紀元前二千八百年，這個埃及王朝便好像整整齊齊一下子成立在那里。後來經摩爾根 (J. de Morgan) 美國考古搜掘名家，著有埃及及來源之搜求 (一書) 之搜掘，使我們更向來源處去，一直到了埃及的新石器時代，纔知道在埃及成立王朝以前，曾經是許多部落分立，各有其神，各有其長，并且每個部落都各有其用的禽獸類(鷹，犬，蝎子，)或草木類(蘆，櫻，竹，)來代表他們各個不同的標記，與近今社會學家在野蠻社會所見的圖騰社會旗幟相類。(見原書一四三頁)

據穆爾勒之言，我們可以明白的看見歷史學受了社會科學的影響，而眼界大開，頭頭是道。古史在從前的史學界本來認為是最枯燥，而無多大把握與興趣去從事；到現在却不然了，研究古史，特別是近東和埃及的古史的學者是非常之多，新出的古史著作是一改舊觀，另有境界了！

並且在最近二三十年以來，社會學的研究進步，也使歷史學家隨着深切的了解「社會」這個建設，對於人們的活動有一種超個人的力量。原來自亞里士多德以來，便知道「聚成社會的人的研究，不單是許多人合數的研究」，明白言之，便是許多人既聚成了社會，使這個社會便另有一種性格與力量，而這個新的性格與力量，並不是這許多構成份子所原有的。社會學或社會心理學所研究的對象便是這種社會性與社會力；雖然現今社會學家對於這種社會性與社會力的解釋法不一樣，——如達爾德(Tarde)謂原於「模仿」的關係，涂爾幹(Durkheim)謂原於分工互助的關係，——但他們都注意到一個社會的交通便利，人口密集，其社會中人的行為便要生出變化。他們認為今之所以異於古，西之所以異於東，便在這里大有關係。社會學家這種看法可以說在從前經濟學家和歷史學家「人情看法（如人情好逸惡勞，人情喜新厭舊，亂極思治，靜極思動等看法）之外新增加了「社會性」與「社會力」的解釋。有了這種解釋——社會邏輯的解釋——不但使歷史學家注意到社

會的各種特殊狀態，而且使我們深深覺得許多歷史人物和事件的產生都應該是很邏輯的，而沒有甚麼神奇之點了。

據上所述，我們知道社會科學和歷史科學彼此交互影響的關係，在現今是幾乎分不開來的：社會科學每有所見，必定立刻要影響到歷史科學，而歷史科學每有所得，也必定要影響到社會科學。一種科學的成立，本來要（一）正確有據，（二）觀察有方，（三）歸納得例。現今社會科學與歷史科學如果要真正進於科學之域，也必須辦到這三點。而在這三點上，一部份要靠歷史學家的用力（特別在正確有據上面），一部份要靠社會科學家的用力（特別在歸納得例上面）。這兩部份的力量可以說合則兩利，分則兩損。此所以社會學家自孔德而後，大半都主張歷史的研究和社會科學的研究打成一片，而現今歷史學家除了少數不改舊態以外，大半都願與社會科學家攜手前進。



## 二 歷史學方法概論

歷史學方法的性質我在前面已經略略說過一下：就是他不是直接經驗的方法，而是間接推理的方法。我們現在可以來陳述這個科學方法的內容了。不過凡為去了解一種學術的研究，不但要先明白他的性質，並且該當先明白治這門學術的精神所在，然後纔能夠知道這門學術的根底。所以在求明白學者治學方法之先，該當先明白學者治學的態度。

法國有個哲學家叫巴斯加爾(Pascal 1623-1662) 曾說治學的精神有兩種：一是幾何的精神 (*esprit de géométrie*) 一是明敏的精神 (*esprit de finesse*)。甚麼叫幾何的精神咧？就是凡事求確切，求實證，一步一步的向前追求起去，而毫不紊亂秩序。這種精神所需要的乃是學者的忍耐工夫。甚麼叫明敏的精神咧？就是凡事能瞻前顧後，舉一反三，而不但不為眼前事物所限，並且能透入事理的內容和淵

源。這種精神所需要的乃是學者的穎悟力量。前一種可以說是近於科學的，因為他的能事是在有分析的眼光。後一種可以說是近於哲學的，因為他的能事在有綜合的能力。巴斯加爾以為這兩種精神雖可以分開來看，雖是各個人所具兩種的成份有等差之別，但是兩種均不可偏廢。科學家固然重有幾何的精神，分析的眼光，但不有穎悟，他的科學是死的，是不容易向前進步。此所以法國近今的數學家哲學家撲完加勒（Henri Poincaré 1854-1912）認科學的進步大半賴明敏的精神在前面引路。——大意見科學與假設書中。——但是只有穎悟而無紀律，則將任直覺以顛倒事實，變亂本真，也為近今治學所不取。所以治一種學問而求其態度之適當，宜先具此兩種的精神。

尤其是在治歷史學上不可不隨時具有這兩種精神而並用之。譬如在批判史料的時候，一方面固然要有分析的眼光，去剖別真偽，而一方面又不可少穎悟的心思，去揣度從前作者的心理。又譬如在綜合史料的時候固然須有總觀全局，澈始

澈終的眼界，但同時也必須要精心安排，次序不亂。歷史學家固然須眼光獨到（*originalité*），然後纔能在常論外看出真實因緣與是非。但是歷史學家也須不過離常情（*bon sens*），然後纔免於褊狹自用：常情固然時有所蔽，但常情比較是循理而進。所以歷史學家一方面要能循理，一方面要能獨到，便不愧治這門學問所有的態度了。

歷史學這門工夫本來是很繁難的。塞足博斯曾在他的歷史學初步上指示出了這種工作的步驟：

『爲建立過往的一些變化和事實的知識，從考察遺蹟起，所該當要做的工夫是很繁多的。所以有分工和合作的必要！——該當要一些專門的工作者去分任搜求，排立和暫時將遺蹟分類的各種工夫；並且要調和彼此的用力，以便那考古的預備工夫在最經濟最可靠的條件中間絕早的完事。他一方面該當要有部份的編纂人（對於地方或人物的分敘），去爲最寬廣的統纂，爲供給材料

的工作；並且商定向一個方法去用功，以便每一個的結果不必再費一番考究，便能直接的爲別一個去利用。最後該當要一些有經驗的工作者，個人不必去做搜求的工夫，專門犧牲所有的時間去研究這一些部門的編纂稿件，以使用科學方法去參混，成功一些綜合的建設。——如果這些工作能夠自然的在社會變化的原因和性質上抽出一些結論來，我們便可以建立一種真正科學的歷史哲學。於是歷史學家可以認他爲歷史科學的正式成功了。』

概括言之，歷史學的工作便是（一）搜求史料（二）考訂所搜得的史料（三）連貫所考訂過的史料。換言之，便是（一）搜集的工夫，（二）批判的工夫，（三）綜合的工夫。

現在我們先譚搜集的工夫。——搜集在歷史學上有個專名稱叫作「埃爾里斯底克」(Heuristique)，這個字從希臘「發現」一字來的，意謂搜集即發現一些未經出世的遺蹟。這個歷史所根據的遺蹟據法國歷史學家摩羅德(Monod)的意思，可

以分作三類：(一)前人遺著，(二)文契官書，(三)紀念實物。但是這三類中所包含的東西也很多，雖然一時寫不盡他，但是如果我們爲知道那些東西算是歷史上所需的主要根據，我們不可以不略將這三類中的重要東西分別寫一些在下面：

第一類是族譜(*généalogie*)年譜(*chronologie*)紀年史(*annales*)日記或編年傳記(*chronique*)筆記(*mémoires*)傳記(*biographie*)史事詩歌(*épopée*)與其他文學作品，以及一切關於神學，法律，哲學，政治，經濟的專門紀載等。

第二類是憲典(*chartes*)，證書(*diplomes*)，條約(*traités*)，証券(*actes notariés*)，會議紀事錄(*procès-verbaux*)，碑銘(*inscription*)，法令(*loi*)，司法公文及判書(*formules juridiques et les jugements*)，簿記(*comptes*)，清冊(*inventaires*)，書牘(*lettres*)，以及一切關於史料的有社會實用利益的零篇斷簡。

第三類是一切紀念建築：凱旋門或紀功坊(*arc de triomphe*)大柱，(*colonnes*

墓墳 (tombeaux)，及名建築或為名人所居或與歷史大事有關者，此外一切藝術品，家用品，服飾品，生產器具，貨幣，標章等——。

看了以上三類中的主要東西，我們已大大覺得歷史所應搜集的材料如此其繁多，其範圍如此其廣大！搜集起來，要求認識這些東西，而且進而審訂其價值，真非有各種專門知識不行！因此歷史學在在需要一些附屬的科學去幫助他前進。這些科學是（一）古字學 (Paléographie)，專為認識古字和研究其時間上之變態。

(二) 盟契學 (diplomatique) 專為考訂外交公文盟約書契等。(三) 碑文學 (épigraphe)。(四) 圖記學 (sphragistique)。(五) 古幣學 (numismatique)。(六) 考古學 (archéologie)。(七) 地理學。(八) 風物志或稱人種學 (ethnographie)，與其他求認識或分析一些實在物件的科學，如物理化學之類。這樣看來，歷史學上所需要的知識真是非常浩瀚。近今研究的辦法雖然取分工主義各執一事，但是身當總纂的歷史學家大半都是在這些附屬科學裏專精一兩種，而對於其他的也知了個大概，然後

纔不致爲頭一個批判遺蹟者所誤，而因訛傳訛。至於搜集規則上的一個總條件便是「到來源去」(Aller aux sources)，就是說對於一種搜集不要太容易滿意，必定要窮溯淵源，愈得着有根據而是本源的材料愈好。

搜集算是歷史學上第一步工夫。搜集的範圍雖然非常之廣，但是只要閉眼人放開手，好材料恐怕是無處無之。從前的歷史多半偏於政治生活，而政治生活的材料每偏於一方面而且變端較大損失較易。——因爲大半是文典官書或紀載。故搜羅的範圍雖不大，而很不易從事。現在歷史注重社會生活，而社會生活的材料觸手皆是。不過遠古的生活用品須靠古物學的知識去在地下挖掘耳。材料搜集攏來，要細細評判其價值；歷史學上最棘手的工夫，要算是批判的工夫了。

現在我們來譚批判的工夫。——塞尼博斯說得好：「常人往往說歷史學家在安排往事，不知道能名爲往事，已經不知要花多少手續去弄他。遺蹟算是工作的起點，往事已經算是工作的終點。在遺蹟變成往事，這當中該當用一長串的工夫

，一一的做去，而最繁難不易的便是批判的工夫。」塞尼博斯分史蹟的性質爲兩種，而批判的方法因之亦略有分別。歷史所根據的遺蹟已如上列在這三類中，可以說除第三類紀念建築和生活用品是有實物性質以外，第一第二兩類大半是含有心理性質的：不是一個作者的紀載，便是一些行爲的表現。終是由人寫出來的。對於第三類的批判比較對於第一二兩類要簡單些，因爲第三類實物與人的關係比較定當些，而且有物理學的公律可求。至於心理性質的紙上文章，簡直是象徵體；他並不是事物的本身，且不是見證人所有精神對於事物的立刻印象，而是事物在見證人所有精神上感應出來的一些想象。因此寫的遺蹟既不如實物的遺蹟可靠，而對於寫的遺蹟要用一種繁複的心理解剖，也就比較對於實物的直接考察難得多了。但是不幸歷史的遺蹟又往往只有紀載可憑，所以說批判遺蹟不是易事。

塞尼博斯在他的歷史學初步第四十四頁上會說：『要從一個史蹟去推論到一件往事，兩者中間的因果關係每每甚深遠的；要去了解彼此相連的這種關係，該

當是去在兩者中間重建起來一串的介紹原因，看他如何的成功這個史蹟。該當是去體貼遺蹟的作者，在他觀察一件事與寫出這件事中間，貫串的心理變態的牽連是怎樣；并且去體貼這個心理牽連時要是去從顛倒方向下手：因為作者是從他的觀察到他的著作，我們是他的著作到他的觀察。這就是批判用的解剖工夫的目的與步驟。」

一起頭我們去考察遺蹟時，便要問，遺蹟在當時纔脫手的時候是不是這樣的？自從他出現以後，有無改竄？並且問他從何到我們的手裏？這一類的考察，大致是從文字方面，根本方面，來源等方面：這是外的批判。——接着還有內的批判，便是用普通心理學上類推的方法去體貼作者的用心：想想他在著作上願意表示的甚麼？他相信他所說的麼？他故意要使我們如何的去相信他？說到這裏，歷史學家便好像審判官對於犯事人的態度一樣：當其審判官去考察犯事人的口供或他的呈文時，總是真着一種不肯隨便相信的樣子，然後纔不致為犯人輕輕的騙了去

。但是歷史學家能真正去採取審判官的態度嗎？這不是容易辦到的事：審判官已經再三不信任犯事人，而且隨時難免爲犯事人所欺，何況歷史學家對於古昔傳下來，已經爲多少人相信的史料，早受了一種暗示，焉能隨時破除一切成見而明察秋毫，去推翻成案咧！原來歷史批判的這種見解是最近纔有的事，是科學知識已經很在精神上生作用後的事。從前歷史學家提筆作書，或採取材料，便十人而九荒忽了這個初基的留心，這個重要的工夫。就是今日一般少年人，還是仍舊如此，不大經心於嚴格的批判而好隨前人之論，或用以証實其所見，或用以表示其所好。論者往往用「昔人有言，昔人有言」，以爲證，而昔人究有此言與否，往往不加疑問。這個病根是在人的生性便好同聲附和與尊信前人。這也是惰性之一。但是誠實的人，要推動這個欠缺批評的惰性 (*Tenavia Critica*) 却非用很大的精神不爲功。這是一種勉力自己掙扎的工夫，好像落在水中的人一樣，不掙扎便要淹了下去。因此歷史學家該常常有個被淹的戒心，隨時用力去解剖與辨別，慢慢的

便由此養成了批判的精神。歷史學方法的全體都需要這種批判精神。因為批判精神不夠，則解析不清，選擇不嚴，解析選擇皆欠斟酌，則推理必易錯誤。那樣的綜合起來，絕不能成功信史而反自欺欺人了。既具着這種批判的精神，自然便能盡批判的能事，現在我將批判的規則略舉幾條在下面以便知道這個工作的內容：

(一)訂正的批判。——大凡一些遺蹟多半破爛不全或顛倒錯亂。要求懂得他，必得要先下一番訂正的工夫。訂正的工夫便是將一種已破壞錯亂的遺蹟重建出來。譬如墨子書中的經上下，經了許多學者的訂正工夫將已顛倒錯亂而不可讀的字漸漸的安排起來，略為可以解釋了。又如古書多無句讀的圈點，——中國古書差不多完全不圈點，外國古書拿丁文的抄本，有一直寫下去而中間不斷的。這種拆字分句，有時也很困難，也很需要訂正批判的工夫。這種工夫固然需要古字學的幫助，但同時也要分析和理解的力量。

(二)來源的批判。——「一句話，一件事，務窮其來源以便得着他原來的意義，這本是歷史學上第一步最緊要的工夫。前面已經略略說過。因為一句話一件事往往經過了一些時代，從許多人的口或筆傳述下來，意義和內容都變了。要看出他的本來意思便非加以批判不可。這裏，根本一個規則便是：「要去讀原書求原本」。讀原書便是叫我們不要去相信後來人引用前人的話，而該當去考查前人究竟說過這個話沒有。而且去問他說這個話是甚麼意思。求原本便是叫我們不要去相信一件歷史故事一成功便是這樣的，他總有所本。要明白他的意義，該當去考察他由那些關係，用那些材料自然或人造成功的。大凡一件遠古的歷史故事如神話之類，其所以成功，多半原因複雜，附帶甚多。如果不加以批判而立刻相信了他，絕不能明白他的意義。

(三)信實的批判。——這就是第一要去問遺蹟的作者究竟忠實不忠實。因為有許多原故，足以使一個作者做出欺人的事情；A，一個作者往往為自己的誇大

或爲別人的利益去說一些誑話；B，或者被人或環境逼着他不能令他忠實的說話；C，或者對於一事一人不是特別有同情，便是特別有惡感，不知不覺便把事情放大縮小，失其真象了；D，或者阿一人或衆人之所好，而故爲浮辭浪語；E，或者文學家爲他的行文方便，句法美麗，設局動人，便將真的事實犧牲了。對於以上種種，歷史學家少不經心，便要受騙或弄錯。並且不但要自己不受騙，不弄錯，而其次還要問自己所考察所根據的那個作者他先弄錯了沒有？一個作者往往因A，成見在胸，認朱成紫；B，記憶不佳，經時錯紀；C，知識不夠，未曾了解；D，塞責了事，信手拈來；E，聽信人言，未加考察，等等不勝枚舉的原故，都會弄錯而遺害後人的。但是有時作者又因一些原故故意弄一些錯，將真事略爲隱了起來，所以不但應當在真中去尋錯，有時也當錯裏去尋真。——此所以故事小說中往往還有信史實事可得，而且其價值還甚於正史上的。

以上略舉批判工夫中的主要者三條，便可知這個工夫不是容易的。尤其是

第三信實的批判，就是我在前面所說的內的批判，心理學的批判，不但要能細心分析，有幾何的精神，而且要能體貼入微，有明敏的精神，然後庶幾可告無罪。

(註一)

不過歷史學的批判工夫無論再做得好，他只是把歷史材料確定了其可靠的程度，而並未確定其中間的關係因果線索等等。好像電影戲一樣，批判工夫只是將一片一片的影片製好了，不一一的位置成功，連串成功，我們單是一片一片的取來看，那是絕對不會懂戲情的經過和因果的。因此搜集批判之後，這綜合的工夫便很要緊了。綜合的工夫可以分類別(Classement)，匯合(Groupement)，調理(Coordination)和總括(Généralisation)等手續。但是在譚這箇工夫之先，我們不知道歷史學家一開始綜合的時候就是類別匯合材料的時候，便由各人的見解不同，選擇材料因之便不一樣，而竟有了一些爭點。

在一方面看來，人的行為在本質上可算是每個人做出來的。他是在某一時發

生，某一地發生；發生了後便成過去，不會再同樣發生的：所以可以說每一件行為都是獨立的。但是在另一方面看來，此一個人的行為每每很像彼一個人的行為，或者是每一個人的行為又很像他那一團體的行為。因之到了很有相像的程度時，印在別人腦經裏，便不能不把他列成了一類，而有所謂風俗習慣等看法。並且風俗習慣不是各人精神上的創造品，而是既成了文化的結晶體，在時間上有繼續性，在空間上有普遍性，有信條，有強制，而人的精神不能逃脫他的。因為這兩種看法不同，於是歷史事實便呈現兩種相反的景象：前種的意義是個人的，特殊的，偶然的，而後者的意義是羣體的，普通的，常在的，照前種的觀念，則歷史為從前個人偶然行為之繼續敘述；照後者的觀念，則歷史乃人類習慣之表冊而已。

在十九世紀後半期，歷史學家便為這兩種不同觀念打的官司不少。在德國所謂文化史家與政治史家，一個注重全民族的變遷，一個注重偉人的行動，彼此互相非難。在法國所謂「社會學的歷史學家」與「歷史學的歷史學家」，一個承認社會學

的主張，注重社會建設如宗教生活等，一個守着上古史家的傳統思想，注重政治人物的本領和政治上的變遷。于是文化史家認政治史爲一部「相敬書」，而政治史家認文化史爲幾篇「刻板話」。彼此相譏而彼此取材也就大易其趣：政治史家取材既一心在個人行爲政治變動上，當然不易看出甚麼普通的意義；文化史家反之，其所取材都只是些普遍的事件，如語言方式，宗教信條，法律條例等，他是用想像力去表現出說這些話，信這些教和守這些律的人們。

但是現今的歷史學家如果持着科學的態度，便不偏於一面，而將個人的行爲與社會的建設並重。並且對於這二者不先懷一個成見：不去採「價值判斷論。」各種材料在歷史學家使用之下，一律平等，初無所謂大小輕重之別。不但是偉人的行爲該當重視，就是細民的舉動也當重視，只要他是有歷史意義的。不但社會建設如宗教法律等足以表現歷史事情，就是往古極小遺物如衣飾玩具等亦足以發現昔人生活。我們在各科學上也常常看見動因甚微而影響甚大的事，如滴水雖細，

可以穿石；一木阻水，可以淹山；西班牙人偶攜馬羣，遂布滿了南美洲。現今歷史學家一方面固然承認社會環境，宗教習俗的能力，而一方面也在在看見個人可以改變環境與習俗，如十六世紀英國會以親王之死而改變了三次宗教的信仰。個人的行爲不應在其動因，而應在其效力去定他的歷史價值。於此我們可以得着歷史學家兩條規定：（一）是如果個人的行爲可以給與個人成爲榜樣，因之造成一種風氣或標準。——大概在藝術，科學，宗教，道德上面。——不然則（二）個人是有權勢的，可以用命令支配一羣人，發生一種大的變動。——大概是國家元首，宗教教主，軍中將帥之類。——如此個人的舉動往往可以發生很重大的關係。此所以個人行爲當與社會環境並重。并且專以社會情景代表史事也是解不通的。譚法國大革命，只重當時社會經濟與政治組織，而不問一個提倡民權的盧梭思想和幾千攻打王家監獄的巴黎市民的行爲，便把這回革命講不透澈。

但是在這浩如淵海的遺蹟之中雖不應先立成見，早定棄取，但終非有個選擇

不可。歷史學家固然在一方面說來，應客觀的去盡搜集的能事，材料愈豐富完備愈好。但是在他方面，有兩點該當注意的，就是：（一）求絕對的完備，想辦到統整的，澈頭澈尾無所遺漏，是爲事實所不可能，——尤其是時間所不許的。（二）所得着的材料都要勉強的補綴上去，結果反成爲餽釘品或百衲衣，令人厭倦，看不出一個頭緒來。科學本是爲節省人的精力時間而去將事物有秩序的約束起來，容易令人了解，歷史也該當是一樣的。於此歷史便應是採擇已批判過的一部份可靠事件將他放在一種合理而易懂的方式之下。有時能夠在這個方式之下同時顧到巨細不遺固然很好，但有時要求全則終於混雜不清。因此在綜合的初步工夫上看來，著古史易而著今史難。今史的材料在數量上的發現比較多，而在品質上的選擇則比較難。不過選擇終難免有些主觀意見參加其間。於此一般採絕對科學態度的歷史批判家，常常以正確二字與綜合家爲難。照他們的意思，由批判到匯合，至多做到專門紀載 (Monographie) 的工夫，歷史科學的境界便算截止了。其餘調和

與總括的工夫，是爲得着普遍意義的解釋，近於歷史哲學，而不是歷史科學。但是專門記載終是一些片段的事情，一些零星的敘述，絕不足以歷人們欲了解原委的希望。並且照自然科學的原則，「要是具有普遍性的纔是科學」(Il n'y a de science que du général)。固然是「一日的綜合須數年的分析」(註二)綜合的工夫覺得較易。然而無總括的工夫，則終不能成人們所希望首尾相銜人類行爲是有意義的一部歷史。譬之植物學與動物學，他們將生物經解析後分類匯列起來，固然使我們了然於某物的性別類別了。但是終還需要生物學來從普遍性上定一個總括的方式，然後生之意義與其進化始呈現出來。植物動物諸學之於生物學，亦如歷史批判與專門記載之於歷史總括一樣：兩兩相需，兩兩相成，只宜各盡分功的能事而不宜互相菲薄彼此之用力。從前歷史哲學家之忽視歷史分析工夫與今日歷史分析家之排斥歷史總括，是一樣的失了歷史學的本意。

不過在歷史綜合工夫上，類別和匯列比較客觀一些，——如同植物動物學的工

夫，——爲更近於自然科學的模範，而調和與總括既不能不用歷史學家的推理和想象去從事於補充，則難免有主觀的意義。歷史學家當其在史事匯列之後，要去從這些事實的遞嬗相互關係中求得一個線索，換言之要去求事情發生和進展的條件與性質，而使人能夠了解，則對於這樣過去已久徒存殫蹟的史事非得加一番想象，然後纔能重興活現事實，并且這種片段不完殫蹟，要把他約束起來，成爲一片，又必得要用推理的辦法。因此歷史的總括便是推理與想象兩種工夫。對於這兩種工夫，并且是除特別有經驗的去留心外，不能應用何種絕對的規則：這裏全靠歷史學家在腦經中去組織往昔狀態時他所具有智慧的品格如何，這裏要如何充分的明敏精神！不過在用推理與想象去補充殘缺不完之處時，也應該十分留意自己所增加的：第一增加須不妨害或改變原有的意思，第二所增加的愈求合理的明瞭，而能用其他事理相證的愈好。如果能盡這個能事，則歷史的線索呈現一種自然的明確形式，而人類行爲的各種表現——物質的和精神的——都自然調和和一

致，令人一眼看去，不但一個時代或一個民族的行為表現的全體可以得着，而且這中間事變進行的原因也自然的呈露出來。

說到這裏，歷史學上又有一個大爭論，就是對於所謂「事變的原因」。這個原因是真有的抑是虛擬的？如果真有，那嗎他是必然的抑是相對的？他的性質是否與自然科學上原因的性質一樣？對於這幾個問題各家說法不同。——法蘭西哲學會在一九〇六到一九〇八曾對此問題開了許多辯論會，辯論內容詳載是年會刊。

——有的（多半是論理學家）以為有原因必有公律，公律與原因是不能相離的。於是如果承認歷史事情有因果關係，則其關係應當具有必然性，換言之即歷史事實乃有公律控制其間。有的（多半是歷史家）以為歷史事實上的原因與自然現象上的性質不同，他對於公律是特殊的，獨立的，如塞尼博斯說：「歷史學家認為，或不能不去認為一種立刻在這件事前頭發生的事，在他的必然的條件上，乃是這件事的原因；在時間上既有最近的關係，則必須先從這最近的慢慢溯源上去，便會

達到了第一個原因。但這一個相關一個，一直到了最末的各種關係，都是彼此各有特殊情形，不但不有必然性，而且無有普遍性』（見法蘭西哲學會一九〇七年年刊第二六五頁）於是歷史學家所謂的史事原因乃是一串事變的遞嬗關係（*Des séries, un processus de Changement*）○尋求史事原因便是去了解變遷的意義，去問他何故，而并非無意在其間建設公律。因為一件事的發生如果絕沒有原因，乃是不可思議的，並且是不會有的。所有尋求原因，一方面是事理所必至，一方面是人性所必趨，不過自然科學上的原因是某因必生某果，有絕對効驗性的（*Efficace*），而歷史科學上的原因，不過是足以使一件事能夠發生的一些條件罷了。有些人稱他爲可能生効的（*Efficient*）○但有些歷史學家總還覺得這個形容詞過甚了一點。因爲條件有時一樣，而生的效果乃有時恰恰相反：忠臣孝子可以興家國，也有時可以亡家國。故有些哲學家或歷史學家對於史事原因主張兩種原因并立說。如古爾諾（*Cournot*）主張「合法的原因」（*Causes constitutionnelles*）與「特殊的原因」（*Car*

ses adventices) 同時影響於一件史事，而拉工卜 (Lacombe) 亦主張「常在」與「偶然」 (Institutions et accidents) 二者是並行的。譬如規定一種文化進程的地理，天時，社會，環境，經濟，狀態等需要，可以說是為這種文化成立的合法與常在的原因，而使這個文化竟然會成立的一些人事變遷，便可稱為特殊或偶然的原因。比如封建制度，在他的基本條件上面看來，各民族各時期的封建社會，都有其共通的意義；而在他的發生的時代和變化上看來，這些封建社會之存在又各有其特殊的意義。這兩種意義並且該當是一樣的重要。於是在歷史綜合中最後的總括工夫上便應分「通觀」與「特觀」兩法：一方面能觀其共通之點，而一方面又能觀其變異之處，則史事的全體真實自然呈現。

歷史學方法的大概便如上述。在這三種工夫——搜集，批判和綜合——中看來，沒有一種不是不重要，不是彼此相需的。要在一面各盡其能事，而一面又能合攏來以表現此種大工作的總成績。不過近今歷史學既日趨於科學化，而大家的

看待歷史如果過於科學的或是歷史學家的才能只限於科學的，換言之，讀者和作者心目中只有真實二字，而不問其他，也未免有流弊的。從前歷史學家之偏重藝術方面，使真實爲他的文學所犧牲了，固然不應該。但現在的歷史學家便完全不顧到藝術的寫生，也絕不能著成耐讀而有生氣的歷史。高明的藝術家是在將客觀的真實從主觀的想象中鎔了出來，而不但不失真，並且加增了許多活氣。近今的歷史學家不是應該具有這樣的才能嗎？至於近今讀史的人因爲心中有絕對真實之一念，便一味疑古，事事挑剔，也覺得是過於泥守科學意義了一點。法國近今哲學家亨利·柏格森說得好：『科學的真實大半是我們理解中的真實。』歷史上的真實也還不是一樣的半由推理而信其爲真，所謂合乎情理，而有多半的可能意義罷了，如果一定要求絕對的真實，史事之十分之九不是自己親眼所能見；遺留下來的實物既然不多，我們假如要有實物爲證纔肯相信，歷史便幾乎要不能存在的價值。因此歷史的真實大半還是建築在我們的合理的相信程度上面。我們固不可不由

推理而輕信，但也不能拘守求證之一念，而一味去疑古。

(註一)因爲時間有限，便沒有多舉出些引證。可參考梁啓超著中國歷史研究法，中間舉例甚多，可以印證。

(註二)在十九世紀後半期，德國學術界致力於歷史分析的工夫最猛，而成績也最多。當時所謂時代歷史寫實家(Historiographie)是非常之多的。其對於德國史蹟固然盡了搜集分析的能事，而對於古史的貢獻也不小。便因爲這個原故，大家於是都纔掉轉眼光，特別注重遺蹟的搜求和分析。在這個潮流之下，綜合的工夫一時被人輕視也是自然的趨勢。不過德國歷史學家之能考訂史材而又富綜合魄力的，也有許多人要該當在近今歷史學界裏占第一等位置，如穆模生(Mommson)，台齊克(Treischke)，倫不乃赫特(Lamprecht)。——以後譚歷史哲學時再說他們的思想。



### 三 歐洲文化史導言

#### 文化的意義，起源與變遷

##### (一) 文化的意義

無論我們研究何種文化史，歐洲的或中國的，皆當先了解文化兩字的含義。本來在現今歐美歷史學家的心目中，文化史的意義及其所研究的範圍是很明顯的：第一他是為別於從前偏向政治變遷方面的歷史而言，第二他不是注重個人行為，而是注重社會事物的。法國近今有名史家朗博(Rambaud)在他的法國文化史上說得很明白：『我所貢獻於青年學生的這本書，並不是戰爭的歷史，王朝的歷史，他并不是有意敘述布威命的戰爭何以得勝，博瓦笛的戰爭何以失敗，而是在各種構造的成份上去略略指出一個國家所以構成的歷史，去指明貴族，僧侶，縉紳，市民和鄉民等分別何由而成立；去指明從許多高盧部落或許多封建王朝

，一個國家怎樣的產出；去指明在舊時一些衰落的權勢之上，一個近今的強國及其根本組織的各機關怎樣的構成：如行政，司法，軍旅，外交，財政等等；去指明是何種精神，是用何種方法，在各個時代，在我們國裏（指法國），我們去實行農業，工業，商業，去探究文學，科學，美術；一言以蔽之，去說明我們祖先如何的生活法，并且是做了些甚麼工夫，給我們預備下今日這樣美滿的生活。

朗博這一段話將一部文化史的意義和內容都指示得很清楚。我們現在來談歐洲文化史，也無非是如朗博所言，注意這三類事情（一）社會制度，（二）實業狀態，（三）學術成就。但是在敘述的時候，於許多大概偏於一面的文化史材中我們不能無所選擇。因此我們就不能不先表明我們的態度。爲透澈的表明，我們又必得要先把我們對於文化的認識拿了出來。但是我們的認識終是史家的認識，而不是哲學家的認識。關於這一點，也要在下面分別一下。

原來文化（Civilisation）這個字是從拉丁文 *Civilitas* 來的。在文藝復興時

代的臘丁文裏便有了 Civilisatio 這個字。不過都是與野蠻 (Barbaries) 字相對待的，如果在那時有人稱「野蠻人的文化」，一定要被人目爲不通了。當時又嘗以人道 (Humanité) 這個字來對待野蠻這個字，足以表示出文化的便是講人道的，野蠻的便是不講人道的。所以一直到十八世紀文化的往往與慈仁的，合理的，兩個形容辭交換着用：可以說在十八世紀及其以前，就是在學術界上，文化這個字的含義都寓有善惡褒貶的意思在裏面。在十八世紀德國學術界又漸漸習用 Kultur 這個字來替代 Civilisation 這個字。Kultur 在英文法文裏爲 Culture，有精神修養，思想啓發的意義。德國所以在十八九世紀之交便直用這個字來稱文化的全部，那是因受了德國當時理想主義 (Idealisme) 的潮流：一方面羅曼派前驅的文家哲家如海爾得 (Herder)，如哥德 (Goethe) 之言文化，都是偏重美術科學和文學的成就，而他方面理想派的哲家如康德 (Kant)，如斐希特 (Fichte)，之言文化又偏重在精神解放，自我伸張，而并不注重外界的成就。隨着理想主義的看法，德國學

者之言文化頗偏重精神文明的意思。但是同時有所謂唯物主義(Materialisme)，自十八世紀百科全書一派人(Encyclopediste)即相信人類進化是實驗科學征服了天行，而增加了物質的幸福。他們大半侈言物質的文化，盛稱機械的進步，恰與理想主義相反，而這個看法，在十九世紀中期因為實驗科學的日益進步便大大在思想界占了勢力。因此在十九世紀後期，一般學者之言文化又不免偏重物質文明的意義。許多的文化史都差不多是機械製造進化史：全部書大半記載歷來工作所用的器械和居屋，用品，裝飾等的形式。所請「機械支配人類思想」一義，在許多哲學中占一部份的勢力，而馬克思的唯經濟史觀恰在那時候發展起來，也不是沒有原因的。

以上略述文化這個字的淵源和歷來歐洲學者對於這個字的觀感，便狠明瞭的表示出對於文化的三種態度：(一)根本有善惡價值之分，是偏於倫理觀念的；(二)比較注重精神的修養，是偏於理想主義的；(三)特別注意機械的進步，是偏

於唯物主義的。我們中國今日學者之對於歐洲文化的觀感也恰有三派：第一派以自家習有的倫理觀念去批評歐洲文化；雖認科學製造爲有用，而終以忠君孝親爲文化正軌，因而主張「中學爲體西學爲用」，如張之洞算得一個代表。或者認爲歐洲人傾向物質文明而不注重修身齊家，雖然物質上成了功，而在精神上完全失敗了，因而爲歐洲文化前途抱悲觀的，如辜鴻銘也算是這一派的代表。他們的歐洲文化觀終不免有蠻夷華夏之見。這種內諸夏而外夷狄的觀念，不但在從前中國學者，就是在現今歐洲學者，也往往難免的。——他們中國然盲目尊崇中國文化的也有許多，但完全認中國是野蠻的也不少。——這是由於（一）人類自誇的根性，（二）倫理觀念的鋼鐵，（三）東西交通之不便，而接觸的機會究竟太少。尤其是後一點最爲重要。我們以爲世界人類如果往來頻繁，接觸日久，這種彼此輕視之見一定會消除的。譬如在古代老死不相往來的部落生活時代，鄰人看待鄰人總是仇敵，除了以白刃相向，沒有第二句話可說。就是有生活需要上的交換行爲，兩

個交換者都是以物相擲遞而不說一句話的。到後來相需日切，這種仇視異己的觀念便慢慢的消滅了。又譬如從前歐洲人視非洲澳洲所謂野蠻民族總是無文化之可言。但是近幾十年來，歐洲人往非洲澳洲的日多，而又經了一些社會學家的考察，方纔了然所謂野蠻人的行爲也自有他的意義。他并不是沒有倫理觀念，精神生活，而是他的倫理觀念精神生活與我們的不同，而爲我們所不易了解罷了。一經了解之後，近今歐洲學者對於所謂野蠻人的看待大大改觀，而社會學家稱述，「野蠻人的文化」；也並不爲學術界所驚異而認爲自相矛盾的了。這算是客觀的看法，用事實上的說明，漸漸將主觀看法的一種偏見改正了許多；而各民族的文化——無論所謂野蠻的或文明的——乃各得相當的價值。

但是這些客觀事實的說明往往不爲理想主義的學者所重視。他們既以爲「文化這樣東西點點俱是天才的創作，偶然的奇想」，於是文化的品格便隨着幾個天才家的支配而有差別之分了。如像譚到中國文化便特別注意孔家，譚到印度文化便

特別注意佛家，譚到歐洲文化便將歐洲哲學家的學說品量一番，以定其文化的意義及趨向。這一派重視理想的文化觀要以梁漱溟先生爲一個代表。梁先生比較東西文化，差不多只注重在比較東西的哲學。——東西文化及其哲學書中大部份都是譚哲學的。梁先生必得要在書名東西文化下面加以「及其哲學」數字，或者也是因爲書中譚哲學的占了大部份的原故。但恐這並非梁先生的本意。梁先生的意思本來認爲文化便是哲學家的意思或訓條所形成的。譬如他述孔家人生哲學完了，便道：『以上都是叙孔子的人生哲學，此可爲中國文明最重要之一部……中國人所適用之文化蓋鮮能采用孔子意思者。……然卽由其所遺的糟粕形式與呆板訓條以成之文化，維繫數千年以迄於今，加賜於吾人者固已大矣！』（見原書商務印書局本一四五頁）——這種看法，雖然形之筆墨，推之論理，是覺得很明快的，有快刀斬亂麻的手段：於許多複雜事件之中自家尋出一條理路來，要不失爲論斷高手！但是這種高手往往爲他的理論犧牲了一大部份社會的實況。譬如將歐洲文化硬定

爲科學的與德模克拉西的，我們已覺得不足以盡量包括歐洲人生的實況，而梁先生還認爲這種「說話時非雙舉兩種不可，狠像沒考究到家的樣子……還要去作一個更深澈更明醒的答案。」這種務求明透的答案，結果來反使我們不能懂得，如墮五里霧中的樣子，譬如梁先生說「文化這種東西點點俱是天才的創作偶然的奇想」我門便要問爲什麼這些天才有這樣的創作奇想！而且奇想出來，創作出來，恰是梁先生所指的那三條不同的生活狀態？這就真有點神怪莫測了。（關於這一點，可以參看少年中國月刊上拙著德模克拉西之由來一篇短文，他便是爲批評梁先生此點而作的。我們雖不否認天才的創造能力和品格，但是天才家的思想也在與他所處的環境所生的時代有密切關係，而絕非偶然的奇想。并且梁先生所指的那三條路也因為要明醒起見，未免太分得清楚了一點，歐洲各民族的生活也如同其他民族的生活本是多方面的；在一方面看可以說他是「意欲向前要求的」，在他方面看可以說他是「意欲自爲調和持中的」或「意欲反身向後要求的」。只注意到歐

洲的文明是科學的文明，而不知他還是基督教的文明，那便算只見到一面，理想主義的學者只顧他胸中先有了的理想，所謂成竹在胸，定論已得，只要引用一方而事實來足以證明他的定見便算滿意，便往往不問他方面的事實了。

第三派經濟史觀的文化看法恰恰與第二派理想家的相反。不但不承認文化是天才家的創作奇想，而且否認一切精神的生活，道德的能力，以為文化的變遷及其趨向大半是為經濟生活所支配：在某種經濟制度之下，必定發現某種文化。因之文化為物并無有所謂特別價值，不過經濟環境中所應有如是如是的各種生活狀態而已。馬克斯說得狠明白：『以手磨麥的社會，其風俗制度為封建侯王的，以機器磨麥的社會，其風俗制度為資本家的。』馬克斯簡直以經濟生活所用的機械來規定文化的差別，這種看法近兩年來在中國也有人照着主張，如陳獨秀先生即是最著的一人。唯經濟史觀的看法雖與理想家的看法相反，但推之論理也是一樣明快，而考之事實也是一樣偏於一面的。我們固然認為一民族的文化是受環境及

時代的支配，但是這個環境絕不是只限於經濟生活狀態，而這個時代也不只是以工作所用的器械爲規定的。在有史以前，人類事蹟莫傳，而只掘得許多工作器具遺留品，故不得已分出石器，銅器，鐵器等時代而想像執此器械以工作者之生活狀態。及至有史以後，人類的的生活一天一天的繁複起來，還是用手工業時代，機器工業時代等來認識或規定人類文化的程度，終未免太偏於經濟生活一面，至於主張經濟生活足以規定人生一切行爲，也未免太輕視人類的自由意志。理想主義過於重視人類自由意志而忽略社會環境，與唯物主義過於重視經濟條件而忽略人類自由意志是一樣的蔽於一偏，觀察的眼光，既先有所蔽，乃不能觀察到一民族，或世界文化內容的全體。

我們在上面必得要將這三派的文化觀列舉一下而較其短長，是因爲從來歐洲人的文化觀就有了這三派，而我們中國學者的歐洲文化觀也有了這三派，假如我們研究歐洲文化史一開始便爲這三派思想所囿，那便辜負了文化史家的用心了，那

便不是文化史家所應取的態度了。然則文化史家的態度是怎樣的呢？我們可以約略的指出幾點：（一）他是重搜尋而不重假設。法國近代有名史家費斯特德古朗日（Festul de Coulanges）曾宣布他的唯一信條是：「只去尋求。」併且他曾說「我不立成見，不作假設，不但不取哲學的假設，就是科學的假設也不取。」譬如觀察某一民族在某一時代的文化，文化史家不能以那個時代的幾個哲人和特出人物的行為如何，更不能以那個時代工作者所用的器械構造如何，而便認定了那個時代文化的程度：這樣的認識是先有了哲學的假設。文化史家既不作這樣的假設，而考察某一民族某一時代之文化，務罄其文化的內容：他的家族構造及其生活是怎樣，政治是怎樣，政治組織及其行使是怎樣，經濟制度及其行為是怎樣，宗教信仰是怎樣，藝術成績是怎樣，文學哲學的派別，風俗習慣的詳況等等，文化史家總要盡搜求的能事去得着可靠的材料以爲敘述的根據。他們以爲只要搜求得盡，一民族一時代文化的全體便呈現出來，他的意義也不難於真實狀況上得之。（二）

他不有「價值判斷論」(Judgment of the Value)而持平等觀。文化固然有精粗美醜之別，但文化史家在這精粗美醜之中，并無有善惡是非之念。譬如宗教，拜物教，多神教，一神教，固然在想像及形式上都有精粗美醜之分，而其應人類精神上之所需要的作用則一。以文明人的心理及習慣去推測所謂野蠻人的行為，當然處處都覺得是野蠻，以日常習有的好尚去比較別人習有的好尚當然覺得奇怪不同。而今之文化史家處處皆設身處地，還他一個本來價值，不願意預立一個自家的價值判斷論，因恐怕墮入誇大武斷或迷信盲從的惡習裏去。(二)他不偏重個人行為而較重社會建設。這可以說是文化史與普通史一個最大分別之點，也就是近今文化史家與普通史家聚訟的一個焦點。在這裏，我們不必去敘述他們的爭論。我們該當知道文化史家之所以偏重社會建設因為一則他比較個人行為的影響易於捉摸得定，二則他比較個人行為有普遍性，易於說明文化的準則；語言有文法的方式，宗教有教堂的信條，制度有法律的成文，藝術有作者的成績，以及一切衣服裝

飾，飲食器具，工作機械，居處房屋，都算是社會建設 (Institutions)，都爲古今東西各民族所公有，都在在足以表示出文化的意義。明白些說，文化史家相信這些制度，這些信條，這些成就便是文化的結晶，而構成這個結晶體的原因，便是各民族，在他的一定的天然和社會的環境中，羣衆全體努力工作的結果，而并不是歸功於少數天才家偶然創出來的。

## (二)文化的起源

如果我們不認定「文化這樣東西點點俱是天才的創作，偶然的奇想；」更如果我們不主張「只有主觀的因，而更無他因」，那嗎，文化的起源便可以同着近今考古學 (Archéologie) 和風俗學 (Ethnographie) 的成績，去研究出一個究竟了。

考古學有專門研究有史以前 (Préhistoire) 的一部份，他的目的在搜索有史以前愈古愈遠的遺蹟而考察之。這門科學是靠着重地質學，生物學，氣候學，人種學，風俗學等幫助而成立的。他的方法是在地下挖掘。挖得的東西或是在他本身

上，或是在他所埋藏的那個地層上面，去定他的時代的遠近。雖然在有史以前的考古學上所掘得的東西無非是一些石器鐵器，然而據着這些不會說話的萬年骨董，我們對於文化的根源和進化已經有個把握了。歐洲的考古學本來在文藝復興時代便很有人研究了。一七四八年彭擺（Pompeii）城的發現實足以使這個科學大大的生出異彩來。自此以後，在歐洲尤其是在近東和埃及各地，一些考古學家，便分道揚鑾的各自搜掘，分功研究起來。於是分埃及考古學，加爾台考古學，非里先考古學，希臘考古學，羅馬考古學等，出品日多，成績蔚然，簡直把上古史大大的改了觀，推翻了許多臆說或誤會之點。到了十九世紀初年，有史以前的陳蹟便不斷的爲考古學家所發現；愈向下挖，時代愈遠，於是冰期時代的遺物都掘得了：一八三三到一八三八年法國的考古學家在他們國裏發現了第四紀的法國地方人類的存在。一八五〇年又在法國發現冰期時代的石器，在科學界中引起了無數人的注意。於是有史以前的考古研究在一八五〇年之後，簡直不脛而走，由西歐到北

歐，到近東，到埃及，到美洲，到澳洲，現在又到亞洲，漸漸要到亞洲的中國，來探這個文化最古的文明淵源了。

有史以前的考古學已經足以使文化史增加了上下不只幾千年，而近今風俗學所得的成績又使文化史的疆域闊廣，增加了縱橫不只幾萬里。并且風俗學考察美洲澳洲文化最幼的初民，大大足以與考古學所得有史以前陳蹟相印證，把文化的起源和他的初期狀態更表現出了許多。所以如果把有史以前這個字當作無有史記的幼稚文化時代來看，便可以說沒有歷史的現今初民的研究也是有史以前的研究：今日在非洲，澳洲及北美的許多地方和許多民族的考察本是風俗學上的考察，但是也可以稱有史以前考古學上的考察。因為這些地方的民族大半都還在文化最幼的時期，有些不過只進化到光石器時代，有些還不知利用火來炙物，有些還在穴居：這些初民的狀態不是與我們同時而又有史以前的狀態嗎？有人以為這樣的比擬恐怕不能與事實恰合，其實環境一樣，條件一樣，同是初民，去適應起

來，相差必不大遠。在十八世紀巴拉斯（Palen）考察俄國全境時，走到西比利亞極東，便發見阿孤爾（Mogoules）民族穴居漁獵，不知耕作。不能得食物的時候，便取藏着的獸骨骨髓充飢。他并看見北極有居民處深洞中，以冰鹿皮閉門。刀是石片做的，針是魚刺做的，器皿衣服都是獸皮做的；這樣真令我們想像有史以前冰期時代的文化了！並且我們對於有史以前初民文化的考察，只全靠這一些掘得物。再由這些死物上去推想當時的狀況，總難免武斷或妄測。現在有非洲澳洲的初民可以親眼觀察，其宗教的儀式，其社會的組織，其聲音笑貌，無一處不使我們對於有史以前的人類生活和社會建設更有把握。這樣說來，有史以前的考古學自從得了近今的風俗學加以幫助以後，真是相得而效益彰了。

考古學有史以前研究的成績明白的告訴我們文化的各種建設是由簡單而複雜，是由粗而精，逐漸增改，以成功今日的狀況。今日能用狼繁複的譚話來交通意思，但這種交通的媒介不自今日始而自古便有了，一天一天的進化纔成功今日這

樣的。推原至極，語言這個媒介物在起初是非常簡單：初民用語言表示意思，好像嬰兒對於他的母親，禽獸對於他的同類，只會嗚叫兩聲。以嬰兒啼叫禽獸嗚呼來比擬我們的複雜語言，當然有不能并稱文化的感想。但是如果人類初無最簡單的呼叫以爲表示意思的能力，則最複雜的語言絕不會發生。好像如果人類沒有製造粗石器的能力，則今日的機械便無由而發明。由粗石器到光石器，銅器，鐵器，以至最近的機器都是一條線爲多數人慢慢積累而成功進化的狀況，不是少數人不有前頭的造作，而獨自妙想天開得來的。一個發明衣裳的軒轅，一個發明居屋的巢氏，以至造字的倉頡，教稼穡的契稷，這些神話人物皆是代表無數先後出現的無名英雄，逐漸促成一個進化的路子。如果不承認這個積累工夫，而一概歸功於天才，則天才之出，本無定時，社會進化乃在可期與不可期之間，假使古有天才而今無之，則人間不免有寂寞之感，而文化便有銷沉之憂；這個意思與基督教的創世思想和失却樂園的說法真有同樣的感慨了。自十八世紀進化哲學發生，尤其是十九

世紀初期生物進化論發生的時候，基督教徒抵死不承認這個進化說法。不久有史以前的文化遺物發現了，野蠻生活的文明程度考訂了，而基督教哲學家歷史家還認爲這些野蠻文化乃是古來最美最優秀的文化墮落了下來的。他們總以爲黃金世界是在遠古；在那個時代人類是非常有幸福。但依照人類學家的推測，從石器時代再往前推，基督教所想像的黃金時代，恐怕就是猴子的世界了。基督教不但不承認猴子實爲人類祖先的話，並且以爲有史以前的遺蹟都靠不住。這兩種觀感一個隨着傳說，一個根據遺物——相差如是其遠，自然難於了解。不過一個民族如基督教徒所想像，在黃金時代文化都那樣進步，而一旦可以淪爲蠢蠢無知的野蠻人，總未免太不可解一點。因此進化論和有史以前的考古學在六七十年來愈有所見，愈占勢力，而宗教遺說也就愈站不住脚。其結果在今日欲明一個民族或全人類的究竟只有在他的歷史上去求解釋；他的現在恰恰是他的過去所能說明，他的內容的構成也要在動的方面纔理解得出來。明白些說，在今日從動的一面去看，

各民族的文化只有進程先後之不同，絕沒有根本一定的性格的差異；今日的文化觀該當是不能超出時間的關係，並且今日的文化觀如果離却進化哲學的觀念，或者立論竟與他相反，除了老守着宗教上的遺說，總覺得難以說過去。

今日本着進化哲學而有的文化起源的解釋大半基於三個原則（一）人類本來是從獸類進化來的，（二）人類乃是具有製造器械的本能的，（三）人類乃是社交的動物。但是這三個原則並非由於哲學家的杜撰，而是隨着科學的探討，就事實歸納成立的。原來進化哲學（*Philosophie du Progrès*）在十八世紀一般哲學家心目中是指的科學往前進步，物質幸福增加，長此發展，黃金時代不難預期。因此龔多爾塞（*Condorcet 1734—1794*）便規定人類精神隨着知識進步的步驟，預期那不可限量的幸福。這種玄想頗引起一時的批評：科學知識的進步不算得人類整個的進步；道德不進步，則人類幸福終偏於物質一面，而且將利用科學以作惡。十九世紀初年的基督教哲學家便用這個論調來反對科學知識的進步實爲人類進化的主張

。但是自從有了生物學上的發現，十九世紀的進化哲學其觀點便大不同於從前了。 (十九世紀根據生物學的進化哲學稱 *Philosophie de l'Evolution* 或譯爲變化哲學較當一些，因不再有從前進化哲學所注重的生活進步之意。) 生物學發現了人類的祖先是猴子，並沒有輕視之意，亦如他承認這個猴子的本領如此其大，漸漸進化以創成今日的文明，也並沒有重視人類的意思。生物學無非要求各種生物的根源，以便觀其變遷。他對於人類也如同對於其他生物，要用實驗的探討去從他的來源處下手。因此他在事實上不能不將人類安放在動物中間，將人類意識和智慧都認爲是後天得來。雖然在人類，這個精神的機關比較爲最複雜，而其實由種種環境影響的結果，還不是與最簡單的動物一樣，可以用一樣的研究方法解析得出來的？現代的進化哲學對於舊日哲學算是一個革命：牠將「內在」的解釋變作了「外鑠」的解釋，他取消了特性特質之說而代以生機適應環境之說。這個解釋法在靜的方面去考察，却看不出好大的結果來。十八世紀所謂唯物論的哲學家其成績有限便是

在此，而十九世紀生物學家能從動的方面去考察，從起源到變化方面去考察，便大大的顯出了這個方法的真價值來。近今思想界便隨着這個考察法大大得着一個進境。

自從達爾文的物種由來出世（一八五九），人類在生物界中的位置便已經是不可動搖。除了上帝造人的說法而外，則人的來源總得有個着落。達爾文所給與他的這個着落，不但是有解剖學和比較生理學上可靠的證據，而且有史以前的人類學又在地層中挖出原人的頭骨來恰恰足以證實他的說法。雖然現在因為許多挖出的頭骨有各種異點，還不能遽認為人類與現在的狒狒有直接的關係，但是所謂人猿（*Anthropoïde*）的遠古的存在，我們總無法反對。——就使不承認物種變遷的說法，而原人知識行為的幼稚差不多與今日所見的狒狒或大猩猩相等：這是在有史以前的考古學和風俗學上所得的初民文化證據可以用來比較的。

我們最近發見最古的工具是在第三紀的地層內。據舊日的推測和挖掘，那時

還沒有真正的人，而只有人猿。人猿便能夠製造工具，可見「工作者的人」(Homo Faber) 這個稱謂不是虛擬的。人猿何以能造工具？當然是能站了起來自由運用他的兩手的原故。他何以要站起來而運用前兩腳爲兩手呢？許多人認爲適應爬樹的關係。但是這個適應也或者因爲地下缺乏食物，不然便想往高處以便看得更遠。這個適應關係於原人進化却很大了！法國近今有名生物學家愛得猛白里葉(Edmond Perrier) 會這樣說道：『因爲這個關係，手便完全得着解放，不再盡其他的職務，而專用來攫執和搜尋物件，製造和使用防衛的器具。更因爲有了新的作用，牙齒便得了代替，不再去銜取物件，費甚大的銜着和扯斷所用的精力，而只是去咀嚼食物，工作時用力少，嘴唇的形象便慢慢的縮短起來。……這是我們願知道和看得更遠更高的需要使我們完全直立起來可以在動物界中誇耀，使我們得以用自由了的手，去考察他所觸着的物件和他所欲使用的工具，並且使我們腦子變化，面目改觀，以準備着去微笑和說話。』見他的有史以前的地球一名生命

手與口，人類文化的根源便在這里了！有許多動物都能使用工具，並且能精巧的去使用；但不能製造工具。自從人類會造工具，手的能力便增加了，變化無窮了：用棍則能擊，用斧則能砍，用刀則能割。試用而得益，愈用而愈靈，所謂手藝的知識 (Technologie) 實爲一切智慧的根源。我們可以說人類在發明工具的製造那一天，便算是真正脫離了禽獸境界，而人的知識便算從此起點了。現在所發現最初的工具如「拳擊」(Coup de Poing)、只不過是一塊略爲鑿削過的長尖石塊，用處本來很少而且太粗笨。不過在使用的經驗上得了許多教訓，便漸漸知道改良，由粗石器改良到光石器，由「拳擊」改良到石斧，石刀等具，都是手藝進化的證據。這種由運用經驗而得來的手藝便是科學的初基。在今日看來，工匠們手中經驗得來的成績所謂技術，固然與科學大相逕庭，但在人類智慧還很幼稚的時代，這個分別是無意義的。當其初民用手去開始製造一定工具的時候就是像「拳擊」

那樣的簡單，他對於他便得着「此物有常常一定用處」的知識。這個知識便是物體有常性，物用有常果等物理學和機械學定律觀念的起點。今日爲衆人所公認，恰切的科學知識莫過於物理學上的知識。但是最初的物理學家豈不是從習慣的造作上經驗觀察而得着了公律的觀念嗎？這個觀念在初民腦筋中固然很含混，但是不能說他完全沒有。因此近代知識被認爲與古代人沒有傳授的關係，是不確實：最近大科學家的發明也可以說是與初民的知識有親屬上的淵源。不過近代科學家能離開物質界而抽象的去推理罷了。普通人的見解不離乎他的手藝。但種種手藝一代一代的相傳下來，於是成爲社會建設：一定的模樣，一定的做法，口授手傳，日益精良而且普遍，更成爲一種職業的常識。這種常識，確不能稱爲科學的，但於科學之發生頗有影響。所以我們不能說純粹科學的發生是前無古人而與世俗技術的經驗無關，就是在今日，工藝界的經驗還是往往對於科學有所貢獻呢。

以上是就直接影響方面看，原人和初民的技術知識實爲今日科學文化之源，

還有間接的一個影響就是偏於迷信方面的所謂魔術(Magic)也與科學的發生大有關係。我們大都知道在天文學以前有占星術(Astrologie)在化學以前有燒丹術(Alchimie) 星士丹家在任何文化幼稚的民族都占重要的位置。在現今野蠻民族差不多完全是魔術家支配一切，在歐洲歷史上我們看見希臘羅馬以至中古時代魔術家都還有一部份的社會能力。在文化史上研究魔術所占的位置是很有趣味的。因為他的地位是界於宗教與科學之間，是聯合迷信與理解之一種行爲。在他的社會性格，儀式權威，與乎信仰者的盲從上看來，他簡直無異於宗教；但在他的實行方法，舉動性格，與乎傳授的手續上看來，他又簡直與技藝和科學相似。法國近今宗教比較學家兩白爾和穆斯 Hubert et Mauss兩先生便很對於魔術與技藝和科學的關係，看得清楚。他們曾說：『當其宗教向玄學方面進行，而漸漸歸入理想的創造之域，魔術便四散的出了從前假借的神怪生活，而混入日常適用生活。他一直向實象方面走去如同宗教一直向抽象方面走去一樣。他的工作的意味完全歸向我們的工

藝，醫術，化學，機械學這面。魔術本來便是一些手術，魔術家所最留意者無非在其手續之先後如何，手式之表示如何，手法之靈敏如何，他是要從無中生有；他用手法與口法便要收得技術家工作所得的效果，幸而他後來改變了方針，不常向空中取寶，而也要在原料實物上去用工夫，於是經驗所得，頗有發明。因此可以說魔術算是一個最容易而不想過用力的技藝。……魔術之與科學有關，亦同他與技藝一樣。他并不只是一種實驗的技藝，並且也是一種思想的寶藏。他與人類知識有絕大關係，可以說他算是知識的主要源泉。……在他，早認為「知即是能」(Savoir C'est Pouvoir)。當其宗教從智慧方面去到玄學境界，魔術便專注於實象而要認識物性。……並且在事實上有幾樣魔術占星術與燒丹術，都在希臘時代曾經是實驗的物理學；此所以希臘人稱魔術家為物理學家是很有理由，而物理學一字在希臘簡直成了魔術的同義字。(原文見他們著的魔術原則概觀。)

同着造工具的兩手而為文化起源的利器便是語言。所以證明人類根本是社會

的動物，就因為他有很複雜的語言。人類的智慧能夠超出動物界，也因為能利用這個工具以促進他的思想的原故。我們知道在初民語言也與粗石具是一樣的工具：初民用工具去獵取禽獸，與他用聲音去招呼同類是一樣的作用，是一樣的要用這種工具的力量去達到他的志願。不過石塊石斧的效用是明顯的，實像的，而且不生反應作用的。而語言的效用是間接的，虛象的，而且能生反應的。因為前者是人對於物，後者是人對於人；前種的原因關係是機械作用，而後種的原因關係是智慧作用；至少該當是前者的活動偏於直覺的行爲，而後者的活動偏於智慧的行爲。近今心理學家和語言學家對於語言與智慧的關係解析得非常清楚。他們認人類能由實象的感覺進化到抽象的思想，大半靠語言的幫助。巴黎大學教授爾來 (A. Ley) 便在他的哲學講義上說：「如果在狹義上把智慧這個字認是由思考 (Ideas) 得來的知識 (理解 Entendement 之謂)，而與由實象 (Images) 得來知識 (感覺 Sensations 之謂) 相反，明白言之，如果把智慧認作有思考的動作，那嗎，我們很該

當承認語言的進步與思考的進步是平行的。（見原書一卷一九七頁）我們雖不能說思想的進步靠語言，但是如果沒有語言，思想的進步恐怕很難，或者甚至不可能。因為有了語言以後，思想纔能有繫屬，有積疊有範圍，纔便於回想與推理。

德國心理學家溫特（Wundt）曾分析得清楚：語言初生無非是一種感動（Emotion）的自然表現。但這種自然而發的呼叫，總帶有所感動的意象（Representation）當其這種意象的表現在對面聽者感官內一旦生出反應，引起同樣的意象的時候，這一個最幼稚的語言——呼聲以至手式——便成爲智慧的媒介，理解的原因了。由此一意象又聯想到其他意象，其他意象又引起其他不同的表現，照樣交互感應。從此語言便日複雜，思想亦日進步。所以最初幾種意思爲幾個簡單的語言作一定的表現以後，思想便有繫屬。並且一個字在起初由聯想作用，可以繫屬着許多意象，到後來纔慢慢分開來。所以在初民，語言雖簡單——差不多只幾十個字，——而其效用於思考最大。（大意見溫特民衆心理學第一卷第三章）近今法國心理學

家呂森 (Lanson) 曾用兒童實驗過。他說：「一個字學着了，可以很快的類列許多意象進去。這些意象中的事物，只不過略有聯帶關係或相同之點。爸爸一字得着了，於是外套，鬍子，粗大聲音……等都叫作爸爸。汽海船，加非壺，以及一切放尖聲出烟子的都叫作火車。」見他的判斷的心理變化概觀第一三一頁。風俗學家考察初民的語言也如同兒童一樣。可見有了一個字，就便於繁屬，聯想，類列，總括而實行一切的理解生活了。至於在後來有了文字，理解生活當然日益進步。文字對於人類文化的貢獻自不消說得：今日文化的發展，衆人皆知係有語言文字傳遞和積累的原故，而不知文化的起源其有賴於語言的效用更大。

### (三) 文化的變遷

我在前面曾經說過，文化是由簡單而複雜，逐漸增改，以成功今日的狀態。文化的變遷可以說是民族或人類生活的複雜化。不過這種複雜化不是一民族單靠自己力量創造，或幸而成功的；乃是各民族接觸，互相影響而造成的一個綜合

體。因此文化變遷的第一個原因便是各民族的交通。

梁漱溟先生說：「假使西方文化不同我們接觸，中國是完全閉關，與外間不通風的，就是再走三百年，五百年，一千年也斷不會有這些輪船，火車，飛機，科學方法和德模克拉西精神產生出來。」（見前所引書六十五頁）這個話或者是可能的。但是他這頭兩個字「假使」從來便沒有這回事。說來也奇怪，人類在最早最早便有了很複雜而且遠道的交通。各民族的文化可以說從來沒有完全是純民族的，而未曾受着其他民族的影響。就是我們中華民族的文化也豈能完全認為是黃帝子孫的。「用夏變夷」這句話固然是事實，而蠻夷之俗影響中國，在孔老夫子時代他便很是引以為憂了。何況又經過五胡八蠻元清等等之入主中夏，動輒幾十年幾百年。今日的中國文化中間不知道參了幾多的所謂胡蠻文化的成份！況且與印度交通，影響於中國文化的地方也很明顯。所以中國從來便不是完全閉關與外間不通風的，從來便不是走單純的一條路的；就是一條路線也是許多的小路線合成成功的。

！因爲他是許多路線合成功的，所以便不能用單純的字眼去形容他：所謂甚麼動的靜的，精神的物質的，都無是處；而消極和積極，依賴和獨立等等形容，更是全由主觀判斷，而且有崇拜和鄙棄的念頭在裏面了。——因此譚中華民族的文化而將他歷史上與各民族相混合相交通的事實一點不顧，其結果必定把文化的真面目看不出來，而且好像他是一成不變的了。

根據近今有史以前考古學的成績和比較宗教學，比較語言學，比較神話學的研究，知道人類的交通遠在鐵器時代以前。並且今日已絕交通的地方都被查出從前曾經交通的痕跡；因此有文化一源說。并且在這個文化一源說中有從東而西的擬議。現在雖然還不能承認文化始於極東或南洋之論，但是西方文化與近東的關係很是明白的。近東民族便很複雜，其生活與好尚皆各有特殊之點，照普通的大概說法，西方文化源於二希，——即希伯來與希臘，——而希伯來民族與希臘民族便大不同：前者比較重理想，後者比較重現實。如果說今日歐洲文化淵源於此二

者，則當承認今日歐洲文化實二者皆兼有之，況且三希以後，又有拉丁民族在全歐之大浩動，日爾曼民族之四面發展，對於歐洲文化成份之加增都是大有關係。季若(Gins)著歐洲文化史便將這點看得很清楚。所以他說：「在古昔時代，每一期中全社會都好像很單純一律，成爲一種模形；或者是絕對專制，或者是神道，或者是民主，各呈異觀，各自起伏。但在近代的歐洲便不同了，便呈現出許多不同章法，許多社會的組織同時並立。論專制有時是開明的。論民主有時是貴族的。……神的，專制的，貴族的，民主的各種信仰交相交錯，交相限制，交相影響。……如果從全體來看，近代歐洲文化可以說他比從前的都非常豐富，他是同時把許多不同的發展都聚攏來了。……近代歐洲文化簡直是宇宙全體生活的縮影；如同宇宙事物的運行，他不是僅僅限於一方面的，不是特別發達一種事物的，不是停着不前進的。我想這算是第一。夫看見特殊的性質在一個文化中固不存在了，這是第一次看見一個文明如此的分歧發展，如此其豐富和興旺，如同宇宙的

雜合一樣。」(見 Guizot-Histoire de la Civilisation en Europe P. 37-41)

季若講歐洲文化概性時，將羅馬和日爾曼兩民族所遺留於近今歐洲文化的事物指得很明白。現在我們略引兩段，以便了然歐洲文化雖源於二希，而中間因為接觸了兩個新的民族，又有大多的變遷了。他說：「羅馬在起初只不過是個城市。羅馬政府的辦法只不過是一種管理那聚居在一城內民衆的建設，他只算一種市政廳。城市的自治建設：這就是羅馬文化的特點。……市政自治制度這就是羅馬舊文化賜與近代歐洲人的。……還有另一件事實便是另一種至今存在的思想，便是帝國的思想，帝王的思想，皇家尊貴，專制權威的思想，這些都是羅馬文化所傳遞與歐洲的文化：一方面，市政自治的制度以及其習慣，其規則其榜樣都是照着自由的原則；一方面，公共同守的法律，帝王絕端權力的想法，都是照着秩序和服從的原則。」(見前書四二一五〇)季若又論日爾曼民族的影響。他說：「爲要真實的代表出我們所謂日爾曼蠻族，我們該當首先了解他的另一種情感，另一件

事實：就是他的個人獨立的好尚；在宇宙和生命的幸運中間，同着魄力和自由去玩耍的好尚；不有秩序工作，而喜活動的好尚；以及冒險好奇和不喜平等的好尚。這些都是野蠻狀態的主要情操，這些都是使這大羣人活動的精神需要。……但是如果我們去求他的究竟，雖然這些狀態不免有凶暴，唯物和自私夾在裏面；但個人獨立的好尚總是一種倫理的高尚的情感。他是從人類精神的本質上出來的一種魄力：這是感覺「自家是人」的快樂，這是人類表現的心情，這是在自由發展中間所有個人的天然發動的狀態。這種的情感都是由日爾曼蠻族交付與歐洲文化。這種情感是爲羅馬社會所不有，基督教堂所不知，一切上古文化所不聞的。（見原書五九—六一）

在羅馬和日爾曼兩民族中間季若還再三留意基督教對於近代歐洲文化的影響。他說：「當四世紀之末五世紀之初基督教不再只是一種個人的信仰；他是一種社會的建設。他是有組織的；他組織的政府，一種僧侶階級，他的職份是很謹嚴的，

他有經濟基礎，獨立本領，他的辦法如同最大的社會團體，有全省會議，全國會議和全體會議等以公同處理社會上的事件。……基督教堂對於城市事件的管理，是繼羅馬城市法官已失的權力而開近代自治制度的先路……因此自此時代起，其對於近代文化發展上和性格上之幫助實在很大。我們試來分析他所給與近代歐洲文化的成份。首先最顯著的便是精神上的影響精神上的勢力，在這種物質力量橫行一時中間，而能引起精神的一種信仰，道德的一種情操。如果沒有基督教堂，當時的歐洲完全為物質力量所占領了。在當時教堂算是唯一去執行道德上的權威。其次，他執着並且傳播一種優於一切世間法律的最高法則。他立此根本信仰以為救世之用。他這種超世法則或稱為「理性」，或稱為「神意」，其用意則一。復次，教堂主張精神權力與暫時的帝王權威分離，不受其管轄，也是一件最大的事情。這種分離的思想，便是近代思想自由的起點：他的原則與近代最廣義的思想自由原則的意思一樣。暫時權力與精神之分離是基於物質力量無權干涉精神信仰和真

理的這種意思。」（見前書五〇—五七）

我所以不厭煩的引了許多季若的話，因為我相信季若的看法是根據事實，而能說明歐洲文化的變遷，是因為中間經過了羅馬民族、基督教會和日爾曼民族文化的參混的。看到季若的話，便知歐洲文化雖以近東和希臘文化為其淵源，而中間經過了羅馬民族和日爾曼的接觸，便不再是從前那個樣子，那種路向。譬如說德模克拉克西是西方化的一種精神。但是要知今日歐洲的德模克拉克西絕不是上古希臘的德模克拉克西了。因為希臘的德模克拉克西經過了日爾曼民族的變化，到了近今便大異其內容了。季若說得好：「在上古文化裏面也尋得見自由。但這是政治的自由，市民的自由，這不是個人的自由而為徹人所要求的。……我曾說過，這種情感為上古社會所不有，乃是從所謂日爾曼蠻族與歐洲近代文化輸入來的。」（見原書六二頁）我們知道希臘的德模克拉克西是及於他的奴隸，羅馬的德模克拉克西是只及於他的市民，而今日的德模克拉克西便以人為對象，或至少以國民為對象了。

看到這點，我們便知道文化的變遷並非偶然，而必有外來力量的影響，或新成份子的參混。譬如譚到歐洲文藝復興，便須特別留意上面所說日爾曼民族的影響。不然，便要覺得所謂「人的發現」是一件偶然之事，是一些哲家文人的產物，這些哲家文人何以偏在此時有這樣的發現，這個道理便有些說不通。其次又要覺得文藝復興是復活。固然文藝復興是取上古希臘自然派的文思想美術成績而光大之，但是文藝復興的文哲美術以至科學絕不是與上古希臘的質素相等。所以只能言重新，不能言復活。——復活這兩個字根本不能成立，古是絕對不能復的，頑固者之懸誓守舊只能說他是死古，不能說他是復古，無論甚麼人都沒有本領能去復古。法哲柏爾格森解釋生命之前進便說得很好：「宇宙本體不是固定不變的，生命是一種時刻變遷的延長，他不是因循的，而是時刻創造的。」

我們現在知道文化的變遷是大半由於民族接觸的關係。由不斷而接觸各民族彼此文化裏時時增加了新的成份。這種新的成份一經參混之後，又另放一種異

彩，這種異彩既不完全是新的作用，也不完全是舊的作用，他是新舊的化合物，非用分析的眼光去看不出。歷史學家社會學家都全靠這個分析眼光去建設他們文化觀的基礎。不過歷史學家略偏於事實的比較，而社會學家略偏於心理的解剖。但這兩種工作也是相成而不相悖的，譬如前面我們引季若的觀察——一個歷史學家從前後史事比較的觀察——將近代德模克拉西的內容所以不能同於古代的原因很明白的指了出來。但是近代的德模克拉西何以一日千里，一直向前發展，不但無中斷之憂，而且有推翻一切權威之勢，簡直成爲近代歐洲文化的唯一主要精神，這又是甚麼原故？社會學家從社會形態學（Morphologie Sociale）方面去加以心理的解釋，認爲這是由於近代交通便利，人口集中，而人與人間相交日密，相需日切，或由彼此仿效，或由彼此幫助，在生活習慣上人人都覺得立於平等地位，再不能容忍任何人的最高權威的壓制的原故。社會學家達爾德（Tarde）著仿效律（Lois de l'imitation）便指明近代歐洲生活是風尚（Mode）戰勝了習俗（ Coutume）。

所有特殊之生活方式都要被人人去摹仿，不再爲舊俗所囿。帝王的生活也要被摹仿而漸漸成爲普遍的生活方式，特殊階級之尊嚴也就無足奇異了。社會學家涂爾幹(Durkheim)著分工論(*Division du Travail*)說明近代工作愈分工，實因人口集中之故。但這種分歧發展不會使社會解體，而反促進德模克拉西的互助精神；因爲生產的工作愈見分歧，而一社會中人彼此相需之情愈切；彼此既不能離却而彼此便不能不互相尊重了。近代德模克拉西的社會是各種專門工作者合作的社會。近代歐洲德模克拉西精神發展實歐洲人口日益集中分工日益繁複有以使之然。

以上所引歷史學家對於歐洲文化變遷的解釋，足以使我們了然歐洲文化的趨向并非是自來規定了一個方向走去，而是與各種民族接觸之後隨時生化合作用的；他有時偏於征服自然固然向前猛進，但他有時又偏於崇拜自然不免向後猛退。猛進并非他唯一的路，猛退也不是他走錯了路，而是他一向往前走時不斷的添了同伴，被這些同伴引誘，不免要同着他們換些方向。但是這所換的方向絕不是



關於解釋文化起源可以參考的書有：

(一) 從有史以前考古學方面的

摩爾根著的原始文化 (J. de Morgan: Les Premières Civilisations, 1909-

Paris)

乃爾著的史前史 (Lyell: Antiquity of Man, 1873 第四版) 有法文譯

本

摩爾低著的史前史 (Mortillet: Le Préhistorique 1900) 有英文譯本

(二) 從風俗學方面的

戴羅爾著的最初的文化 (E. B. Tylor: The primitive Civilization, 1871) 有法

文譯本

積威士呂爾著的原人心理 (Levy-Bruhl: Le Mentalité Primitive, 1922)

魏斯特馬爾克著的道德思想之起源與其發展 Westermarck: The Origin and

Development of the Moral Ideas 1912, London)

(三)普通著作

魏白爾著的進化之調和(L. Weber: Le Rythme de Progres)

溫特著的民衆心理學(Wundt: Volker Psychologie)

埃斯比拉斯著的動物社會(A. Espinas: Les Sociétés Animales)

巴爾德溫著的社會和倫理的解說(J. M. Baldwin: Social and Ethical Inter-relations)有各國文譯本

關於解釋文化變遷可以參考的書有

季若著的歐洲文化史(F. Guizot: Histoire de la Civilisation en Europe)有英文譯本

涂爾幹的社會分工論(E. Durkheim: De la Division du Travail Social)有英文譯本

果比羅著的人種不平等議(A. de Gobineau: Essai sur l'Inégalité des Races

Humaines)有英德文譯本

斯賓塞爾著的社會學原理(H. Spencer: Principle of Sociology)有各國文譯本

達爾德著的摹仿律(Tarde: Lois de l'Imitation)



## 四 歷史教學法旨趣

前次我譚了一些歷史研究方法，現在繼續着來譚歷史教學方法。在這兩種方法的性質上，却有一個分別，就是前者乃是治學求真，所謂虛己以應物，故特別注重客觀的態度。而後者乃是教人向學，所謂作法以示人，故不能不有主觀的見解。不過這個分別也并不含有絕對的意思：並不是說教人向學時，便不必顧到科學的真實，而一味任主觀以從事；乃是說教學不只是一種科學，而還是一種藝術；不只是教人學得一些真實便算了事，而還常常問爲甚麼要學這一些真實？學他來有何用處？何以要這樣的教學法，而不要那樣的教學法？明白言之，便是常常要問這種教學，他的精神在那裏？理想在那裏？

教學固然不可以無方法，但是徒有方法而無精神無理想以爲之中堅，這種方法便成爲機械的，抄襲的，而不能夠去活用，去發明；這種教育也就成爲死板的

，徒有其形式，而不能隨時隨地，因情因景，而有所適應，有所變化。譬如繪畫，工匠與名家之分別，即在於工匠只知有方法，而一按粉本以從事，稍離模範，便不成爲東西，便要鬧笑話。而名家則不徒知有方法，而且能深深領略得一筆數點的用意在於何許。既解得用筆的意趣，便能活用畫中的方法，然後用以達其理想，則藝術便大成功。故名家——搗亂的天才家不在此例——隨便提筆，便有精神，便成章法，便能引人入勝。教育既是一種藝術，也該當不學工匠，而要學名家，也該當不徒知有方法，而要了解方法的旨趣何在。所以我這次來譚歷史教學方法，而特別要注重他的旨趣之所在。——不過雖重在旨趣，而譚時亦當然處處論到方法。

十九世紀中間，歐洲教育的一個新的趨向，便是實質主義（Realismo）的教育。這是針對從前的形式主義（Formalismo）的教育而言。這個潮流在十八世紀科學漸漸發達的時候便已經起了。到十九世紀，科學之興一日千里，思想界爲之大大

改觀，於是這種「本事實以爲經驗的科學方法在教學上便完全佔了勝利。在十九世紀後半期的歐洲教育界，所謂科學的實證方法 (Methode positive) 便簡直有將從前論辯一派的人文主義 (Humanism) 驅出教學方法以外之勢。——在德國早有實質學校 (realschule) 之設，在法國的教育課程的改革上也是所謂近代課完全佔了地位。——所謂實證方法，在一切教課上施用起來，可以用三句話表明他的意思，就是：(一)不要徒逞論辯的去說得累贅，說得鬧熱，而是要最有理路的去說得恰切，說得明瞭；(二)所說的東西要由實物方面去使學生得着深切的印象，明顯的理解；(三)要使學生將所得的感印能夠在他心中活動起來，而對於應事接物，皆能由這種實感以爲推理的根據。在這個方法的名稱和他的內容這三點上看來，我們便可以得着實証的 (positive) 這個形容字譯得不好，不能表明字義；但已習用慣而一時又找不着更恰當的字來譯。(這種教育的意義是有兩種：(一)是實際 (reelle) (1) 是利用 (nutzhaft)。實際利用的反而當然是譚玄空想與不切人生等字樣。

換言之，近今實證教育便是主張理論須近於實際，而要切用於人生的。但是所謂實際，所謂切用於人生，不只是限於物質方面；明白言之，近今科學教育不只是實業教育，不只是物質方面的實用，而還有精神方面的實用。——有一些中國教育家對於此點多未明瞭，故提倡實證教育，而往往只見到職業教育方面。於是便有兩個缺點：（一）是只覺得科學的應用，而把科學的精神忽略了；（二）是只覺得理化等所謂自然科學的用處，而把史地等所謂人文科學的用處看輕了。因此我所以要談歷史教學所有旨趣及其實證方法的應用之先，願把這種觀念改正一下。不然歷史教學的根本便會生了問題，或者又要與從前人一樣，認為教學歷史乃是爲作文章上的實用，或是對於社會政治的實用，那便把歷史這門學問，這種課程的作得太看得狹小了。

科學在物質方面的應用，使人類物質的幸福大大的增加起來，固然是很可寶貴的。但是科學在精神方面的實用，使人類思想愈加清晰，對於人生愈加了解，

其造福人類的精神生活方面也非常之大！本來科學精神是於人類內心生活是大有補益的。因為科學精神所有的條件：（一）不盲從（科學的起點是從能夠懷疑來的）（二）不武斷（科學的實驗便是取消人類習有的偏見）（三）要一步一步的做工夫（科學的步驟緊嚴不能稍亂或躡等的去從事所謂忍耐的工夫是）都是使我們的知識愈有理路。我們受着這種科學精神的訓練，不但在學校的化驗室裏，對於研究的對象要窮其所以然；就是對於社會人生的事情，也要窮源究尾得個實際的認識。因此本近今科學的精神，歷史這門科學之實際與乎利用便與從前大不同了。從前教學歷史是多半為作文章取材料，或做事情取榜樣，故教法在鬧熱，在搜求，而學法在記誦，在引用。現在教學歷史是完全為認識人生，認識人類社會，所以教學法不在平鋪廣敘許多的史事，而在簡明指出人類社會進化變遷的意義。換言之，從前在取材多，今日在取材精，從前在記憶，今日在了解。從前在精巧或古板的引用，以為文章的工具；今日在深切和具體的玩索，以求人類社會變遷的意義。

有一些人反對這種教法。他們說：『這種加以選擇，加以解釋，一開始便難免主觀的眼光，往往要把歷史事實或偏於一面，或看作別義，往往要把歷史事實犧牲了。』這種反對的論調，據我們看來，其理由頗不充足：（一）教歷史的人就使廣爲搜集，盡平鋪直叙的能事，究竟能將史事面面顧到，巨細不遺嗎？況且這是爲今日教材範圍所容許的嗎？（二）所謂客觀叙述而不加一點主觀解釋，在講堂上的人究竟真能辦到嗎？就使他能辦到，而他所用的史材已經不是多少有些前人著作者的主觀成分在裏面嗎？絕對客觀，在講歷史的既然辦不到，而對於教材範圍的限定又不能不加以選擇，則與其聽教者人人隨自己的見解去自由選擇，弄得來各隨所好，各偏一面，不如先將這種歷史教學的旨趣認定，從他的根本精神和意義上去定選擇的標準之爲適當一些。

人類何貴而有史？無非是集合并流傳祖先累代之所經驗，以爲我們現在的經驗；祖先上過當的，我們知道了不再去上當，祖先創造得法了的，我們知道了便

跟着他那樣做去。簡單言之，歷史的教訓無非是一種生活的學習罷了。原來教育在一方面的意義上說來，也無非是這樣的。人類之所以要教育，便是要將前代人和現代人的經驗交與後一代人。小孩子一生下來便受着他父母的教育：學語，學步，學穿衣，學吃飯，學禮節，一直到長大了進學校，無一處不是在為生活的學習。這樣說來，歷史的根本也便是與教育的根本義相貼合的。因此歷史一課所以在近今歐洲教育上占最主要的地位。不但歷史課程的本身被教育家看重，就是其他科學教課都少不了歷史的教法，都要取歷史的方式，因為要求明白了解變遷的關係，沒有一種知識的學習是能少却歷史的經過的述說的。

并且教育不但要青年人一方面去知道今世何世，一切社會的種種內容，而去為適當的適應與改革；并且在他方面還要青年人認識人生的意義與價值，而去珍重人生。歷史一課便在這兩方面都能有很大的貢獻；或者也可以說近今歷史教學的旨趣便着眼在這兩方面。我們都知道近今歷史教學很偏重於文化史。文化史的

意義是甚麼呢？就是（一）要使我们知道人類社會由何種變遷而到了今日這個樣子，（二）要使我们認識古今來的社會組織與我們個人的關係在何許。所以文化史在動的方面看，便是在指明由野蠻的人到奴隸的人，由奴隸的人到自由的人，由牧畜到農業，由農業到工業，由穴居野處到茅屋村居，由茅屋村居到連雲甲第，這一些進化的階段。認識了這些變遷的課程，我們便知道人類的精力不是白費的，社會總是在進化的，而我們的努力也就是值得的了。至於在靜的方面看，文化史在每一時代的社會組織上都在指明人與社會的關係。所謂家庭組織，政治組織，宗教組織，經濟組織等都在影響於個人的生活；換言之，個人物質及精神之所以能夠進步，能夠豐富，便靠這些社會組織；我們現在及將來的個人生活的改進，也便靠這些社會組織的改造。於是我們便知所努力了。文化史家之用力無非在這兩點，——使我們了解人生努力的意義，二使我們明白社會組織的價值，——而教文化史的人也該當特別注意這兩點。在事實敘述之後，要能為理

論的發揮。固然教歷史的不宜去取任何一個歷史哲學家所擬下的進化路子及意義拿來說明史事的進程，這樣容易墮入學派的範圍裏去。不過就幾個已經證實了的很明顯的階段——如由野蠻到奴隸，由奴隸到自由，又如牧畜到農業，由農業等到工業等；——就幾種很具體的社會組織，——在政治社會上如專制政府與共和政府，在經濟社會上如中世紀的商業行會與近今の工人組合，——而說明其異同，比較其得失，總可以使學生有點把握，了然人類社會進化的意義了。但是在這樣趨重世界文化的歷史教學方面看來，現今當歷史教師的人的知識便該當要廣博一些，纔不會辜負這樣的歷史教學的責任：文化史既不是只限於政治的變遷，他的包含是很寬廣的；——政治，宗教，經濟，法律，語文，科學，哲學，美術等等；——而教的人要處處以抽象的眼光去說明其關係與得失，則對於政治，宗教，經濟，法律，語言諸學的原則非至少有個大概的認識不可。不然，恐怕是很難勝任這樣的教課的！因此我們可以說在現今這樣趨重文化方面的歷史教學上看來

，歷史差不多包含了一切的人文科學，社會科學。因此近今英美諸國中學校裏有擬將社會科學與歷史并爲一課，名爲人文課，而只用一個教習去教的辦法。

根據上面所講的，我們可以大概的明白歷史教學法的主要旨趣之所在了。我們如果具有這種旨趣去教歷史，去支配我們教學的方法，或者至少（一）不會違背教育的原理，（二）不會反乎近今教育的趨勢，（三）不會失了歷史教學的本義。至於知識的明切與廣博的問題，當然不是幾句話可以解決的，我們當知所以自勉而已。

現在我們再就各級學校分開來說明歷史教學的方法及其旨趣。因爲各級學校的程度不同，宗旨有別，所以歷史教學的方法及其旨趣也就在細節處有些相異之點。——其實在注重「生活的學習」總旨趣，注重「實際人生」的實證總方法上，各級學校都是一樣的。

（一）國民小學的歷史教學 國民小學的宗旨是爲造就良好的公民，換言之，

就是公民生活的實習。本國的歷史尤其是本鄉本邑的歷史，在這裏最足以作這種實習的工具。所以在德法英諸國的國民小學裏，公民課往往是與歷史課打成一片的。譬如法國國民小學的歷史課有兩種編法：（一）是與公民學完全在一起的。一本公民學課本完全是些本國本鄉的歷史故事，比方說到制度，公民學課本并不抽象的講理論，列條文，而只是舉一些小學生眼前所能看見的歷史建設，心中所能了解的歷史故事來說明。又比方說到愛祖國，并不列舉各種義務與關係，而也是敘述一些有名而已成爲家常閒話的愛國英雄故事來說明。這種課本多半用於鄉村國民小學和成年國民補習學校。（法國至今還有成年國民補習學校之設以爲因特別原因而未能如時受強追教育的十二三歲學生）（二）是單獨編製的歷史課。在這課上最注意說明的是祖先的來源，其創作，其努力，其開疆拓土；怎麼樣是他們民族最光榮的時代？怎麼樣是他們民族最黑暗的時代？這本歷史課數起來並沒有多少頁（不過三數十頁），而黑大圓光的字也沒有多少個。每篇都有的便是圖畫，

這些圖畫也很畫得簡單明顯。但是就那種一張一張的圖畫次第的看來，便很足以表示文化進展的意義了。因為圖上畫的房屋器具等，由茅屋到城市，由手工鋤斧到實業機器，都是很有意義的。至於他們的教法不但很有趣的講說本鄉本城本國的故事，使小孩子歡喜的在靜聽；而且有一些泥做木雕的小房子，小器具來幫助說明，更使小孩子好奇的去玩索。

(二)高等小學歷史教學 高等小學教育，一方面是預備升學，一方面是為學習職業。在這種教育中的人文課乃是為補足小學生在國民小學所未曾習到的一些知識，以便他升入中學不感困難，或去到社會多點常識。因此在這期間的歷史教課，雖不能便去詳細的解剖社會的建設，但必得要求講史事的注意政治及社會意義，使學生對於歷史上的經濟政治及社會諸變遷，與乎現在的社會設置與個人關係有個相當的了解，據法國一九〇二年教育部法令所規定，「高小的史地課是應以說明經濟政治及社會諸建設及事實的意義，使學生了解各種建設的相互關係，

，及其對於個人生活的影響。」我們看他所訂定的課程，已經好像是社會科學的課程一樣：「原始生活，野蠻生活；農業，牧畜與其產物，實業及大城市。……十九世紀的世界，各種政府的體制，經濟問題，社會問題等等。」這個高小歷史課程表已經表示出文化史的趨向；其所以有這個趨向，還不是具着「實際人生」和「生活學習」的這種旨趣在。

(三)中等學校的歷史教學 中等教育的宗旨也是有兩面：一方面是為社會養成領袖人才，所以重在訓練；一方面是為高深研究的普通預備，所以重在廣博。本前者的意義，歷史教學當趨重於本國史，尤其是對於本國立國精神所繫屬，及政治建設所經歷的一些史事，該當特別的注意，以便幫助太空虛了一點的中學公民學課，去同盡訓練學生的能事。至於本後者高深研究的普通預備一個主旨，則世界史課在中學校裏也很重要。對於世界的一些大變遷，一些大潮流，必得要使中學生得個相當的了解。我們教學的時候，固然在這裏應本實証方法，很明白的

去爲事實而剖別，但是也該當留意枝枝節節的拉湊，而要能以說明「事實的關係」和「環境的條件」爲最當。——如本國與世界的關係，某種外交條約與後來某一些大事變的關係等，以及某國之興衰成敗以何種條件而成功等等。

不過說到這裏，有些反對因果說的歷史學家，教育學家便要對於這種教法生出問題。他們的意思總括一句是：歷史上的因果是很難說定的，而要中學教師去盡這個能事，恐怕更要弄糟。但是我們可以不妨容納他們的理由，而去回答他們這個意思，是：歷史事件的絕對因果，所謂某因必生某果，固然難說。但是歷史上的事實一件一件的發生，不能是中間沒有關係；并且這種關係，常常是很明瞭的。明明擺着這些關係，我們的教師又何能不去提說咧？并且一件史事發生的一些環境條件，雖不必常常一樣，但是絕對不會有那件事是完全無條件的發生的。史事一定的原因固然不易指出，但史事發生的環境條件總可以看得到的。况且教歷史不能只是照課本念一遍，必得要加以說明。如果不從史事發生的關係和條件

去注意，又用何法去說明呢？這種指出關係和條件的說明，就是很注意客觀研究的大學歷史教授還常常非如此不能使學生去了解，非如此恐怕學生去誤會，又何況在中學裏，學生的判斷力還更差些咧。

# 上海東南書店新出各書

本店所出各書，均經過嚴格選擇，精校精印，并訂有函購及批發辦法，敬祈注意。

## (一) 幸福的僞善者

(The Happy Hypocrite)

Max Beerholm 原著

梁實秋譯

本書是一篇極優美的神話，故事美，文字美，梁君譯筆，更足與原書相稱。精印一冊，實價四角。

## (二) 洪深劇本創作集

洪深著

本書包含貧民慘劇趙閻王兩篇，均係作者年來最得意的創作。貧民慘劇描寫中國下層社會生活之痛苦，令人不忍卒睹；趙閻王描寫年來軍閥所造的罪惡以及兵士等所過非人的生活，更異常深刻。戲劇是代表一個時代的，洪君這兩個脚本，便是中國這個時代的結晶品。精印一冊，實價五角五分。

### (三) 白薔薇

劉大杰著

本書係劉君最近傑作，包含十年後白薔薇戲劇兩篇，對於現代青年最切身的婚姻問題，暗示解決的方法，至文學上的藝術，較著者以前諸作，另成一種風格。精印一冊，實價四角五分。

### (四) 日本現代劇三種

田漢譯

本書收入日本現代著名戲劇三篇：(一) 嬰兒殺戮 (山本有三著) (二) 無籍者 (中村吉藏著) (三) 男人 (小山內薫著) 內容均描寫日本被壓迫階級之痛苦，可看出大戰後日本社會之如何不安。至原作結構之警策，與田君譯筆的優美，更得未曾有。精印一冊，實價四角五分。

### (五) 文化與社會

孫本文著

本書係復旦大學教授孫本文先生所著，以討論文化與社會為主，而尤注重文化的分析。內容新穎，文字流暢，可作普通社會學，社會問題，社會思想，及人類學的補助課本。精印一冊，實價五角。

### (六) 消費論

李權時著

此書係復旦大學教授李權時先生所著，專就經濟學中消費論一方面作透闢的發揮，凡近今關於消費方面的各種新說，一一網羅比較。此書已為上海多數大學採用，作經濟系之教科書。精印一冊，實價四角。

(七) 英文時事

短著

余楠秋著

是書係作者在美時於美國各雜誌報章上所發表之短篇文稿；討論問題，多係中日美三國之國際交涉，關於巴黎和會，山東事件，日本之野心，以及中國之將來，尤為闡發無遺。讀者不獨對於國事能得相當之了解，且於英文研究，受益尤多。精印一冊，實價七角五分。

(八) 李鴻章遊

俄紀事

王光祚譯

本書記一八九六年李鴻章遊俄及締結中俄密約之經過，原文出自俄國當時之財政大臣即締結中俄密約唯一的負責者微德之手，在中國近代外交史上，極關重要，內容更奇趣橫生，讀之可見三十年代前中國外交家對外之態度，及帝俄時代俄國對華侵略之野心。精印二冊，實價四角。

(九) 生產論

李權時著

本書與消費論同為經濟叢書之一，專就生產一方面作詳發揮，學說新穎，文字流暢，已經上海多數大學採作教本。精印一冊，實價五分。

## 函購 辦法

- (一) 凡向本店函購書籍，須將書名部數詳細開明，購書人姓名住址，亦請詳細開列。
- (二) 本店出版各書，一律按實價出售，國內各省及日本函購，不加郵費，購書滿一元以上者，并當掛號奉寄。(書價不滿一元須掛號者，請於書價外另加掛號郵費五分。)歐美香港南洋按書價加郵費兩成(即書價一元加郵費兩角)
- (三) 書價請一律贖成郵局匯票掛號寄來，不通匯兌之處，可用郵票代現，以九五折計算，(即郵票一元作實銀九角五分)污損及揭不開之郵票不收，外國郵票不收。寄款不掛號，如有遺失，本店不能負責。
- (四) 寄來匯票請註明由「靜安寺郵局取款」字樣。
- (五) 寄遞鈔票以上海通用銀元為限，須用保險信，否則郵局禁止遞寄。
- (六) 來信請寫明寄「上海英租界赫德路口九十號東南書店批發所收。」
- (七) 各地圖書館有正式公函以現款直接向本批發所函購者，一律按七折計算，(郵費在內)以示優待。(但每種以兩冊為限)

## 批發 辦法

- (一) 本店出版各書，一律照實價出售，凡外埠同行向本店批發，現款一律按六五折計算，半現款七五折計算，三分之一現款八折計算。(均無回佣) 國內各埠，郵費由本店擔任，歐美香港南洋，按書價加兩成。一律掛號奉寄。
- (二) 凡不能用全部現款向本店批發者，須在上海覓相當舖保，或先得本店可許。

(三) 凡批發本店之書，一年內不能銷完者

，仍可照退，但現款批發者不退；污損者不退。退書郵費，由購者担任。

(四) 匯款手續，同函購辦法。

(五) 來信請寄「上海赫德路口九十號東南書店批發所」收。

上海東南書店批發所 謹啓

通訊處 上海赫德路口九十

號

民國十七年九月付印  
民國十七年十一月初版

一〇〇〇本



歷史學與社會科學

每冊實價四角

著者 李 璜

發行者 東南書店

印刷者 東南書店

總批發行 東南書店

上海赫德路口九十號

上海四馬路中

總代售處 啓智書局

代售者 全國各大書坊



C

5  
2