

叢譯著名學科會社

INTRODUCTION TO THE HISTORY OF  
THE PHILOSOPHY OF HISTORY

論概學哲史歷

By ROBERT FLINT

譯士博佳斌郭



3 0647 0604 1

1934

版局書明聚·編主冰寒孫

901.2

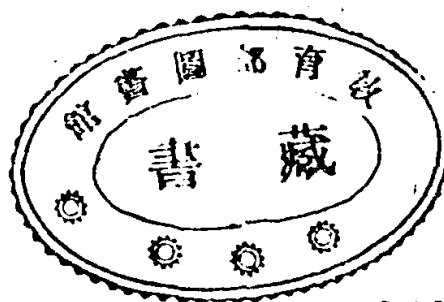
叢譯著名學科會社

# 論概學哲史歷

by ROBERT FLINT

譯士博佳斌郭

授教學大漢武立國



行發局書明黎



6.01.4  
9.09=2  
2

## 弁言

當今國勢凌夷，民氣凋敝的時候，憂世君子，誰不在那裏主張灌輸西洋的思想學問，以補充國內原有的文明。然而現在喜歡談西洋思想學問的人，並非沒有。可惜大都不是在根本上用功夫。所以成效就很細微了。我可以舉出兩點極大的錯誤來，竟可以說現在我國從事於西洋思想學問的人，什九都犯着這兩種通病。第一就是喜歡講佻捷無骨的東西。譬如現在流行的所謂新文藝，專講輕薄的情感。你如果說他是捏造的，那又不可。他的確代表西方的一種思想。所不幸的，就是這一種思想，剛巧是西方的黑暗的病態的思想。不果我們總要知道，西方的學問思想，不僅止此。捨此而外，光明的健全的思想真多着。不過現在國人，專門把這類東西介紹過來，所以觸處都是這類東西，好像西洋祇有這許多東



西一樣。其實這絕對是錯誤的。所以現在國內學者第一個通病，就是喜歡談輕佻的文藝。不去注意光明健全的東西，而專門提倡那些黑暗病態的東西。此外還有許多人，並不講輕佻的東西，似乎很用心很切實的在研究西洋的思想學問。但是他們的見解又錯誤了。譬如往往有許多人講西洋文化，好像祇有科學。除掉科學以外，沒有別的東西了。於是偏重物質的人，把他推尊到極點。偏重精神的人，把他唾罵到極點。其實這種尊重與唾罵，都不是有真確的見地的。西洋的思想學問，到底是怎麼樣，還沒有明白。所以現代國內學者第二個通病，就是能夠用心研究西洋的思想學問，而沒有平允的見解。綜觀這兩種弊病，可以一言蔽之，因為缺少可靠的指導，所以雖有諸君子紛談西學，而西方思想學問的根本，終不明瞭。所以現在要是不講灌輸西洋思想學問則已，要求如此，非去其末而治其本不可。

我現在翻譯這部歷史哲學，就要想開除以上的弊病，而引起國內好學之士一



同來探究西洋思想學問的根本。我並不敢說我這部書出版以後，一定有這個效力。不過至少我的希望，要求他能夠如此。我不敢斷定我這書是成功的。不過我可以斗膽講一句，這部書一定不是佻撻無骨的東西，對於西洋思想學問，講得不詳盡，或許有之，但是一定不是錯誤的。這並不是我固意講大話，實在因為這裏所談的思想學問，的確是根本上非常重要非常正當的。如果這部書能夠引起海內學者研究西洋思想學問的興趣，而能夠領導他們走上正軌，為國內學術界開一個青天白日的局面，那末我就如願以償，心滿意足了。

原來歷史哲學這件東西，是不常習聞的。初看起來，似乎很生疎。似乎是一種專門的學問。並且是尙未十分顯著的一種學問。既然如此，那末把他介紹進來，有什麼用處呢。其實不然。所謂歷史哲學，就是說人們對於歷史所發的思想。歷史是什麼東西？無非指人類（或稱人羣或人類社會。意義都是一樣的。）的演進。那末換句話講，歷史哲學，就是人類對於他自己的演進所抱的思想。所以

我們這樣仔細一想，就知道歷史哲學正是非常廣大非常重要的東西。現在我們要把西洋的思想學問介紹到國內來，總得選擇其中魄力最偉大的。而魄力的偉大，據我看來，再沒有什麼東西能夠超過歷史哲學的了。哲學，神學，宗教，科學，文學，那一樣不是博碩的東西。然而哲學不過是哲學。神學不過是神學。宗教不過是宗教。科學不過是科學。文學不過是文學。雖稱重要，大都偏囿一隅。總不及歷史哲學包涵這樣的豐富。對於人類這樣的重要。惟有歷史哲學，能夠融這許多思想於一爐，而與人類文化發生最密切的關係。所以中國現在既然急需新思想新學問的輸入，那末把西洋的歷史哲學介紹進來，正是最適當最切用的事情，誰曰不宜呢？

我還曾經聽見人家說，我們中國國內的史學浩如煙海。不去治理國史而專門贅外，爲什麼原故。我可以回答他說，我國已往的史學，固然精深宏富，達於極點。然而這並不是說盡善盡美，一些沒有缺憾了。既然不能免於缺憾，那就應當

採人家的東西，以補自己的不足。他們西人的論史的主張，固然很多不切我們中國的，然而精密深刻的見解，真還多着。安知他不能做我們的幫助。縱不能爲我們的模範，至少有許多特出的地方，可以供我們參考。祇要截長補短，裨益真多。要知研究學問的人，應當要虛懷若谷。尤其是在這個東西文化接觸的時代，我們數千年來閉關自守的中國，應得特別放大心胸，儘量容納外國的東西。總要放大眼光，博采世間有用的思想學問，使他和國內原有的文化，互相激盪，互相融洽，這才是振興國體的根本道理。關於這點，凡是真正有志爲學的人，都應得明白。所以如果有人說我介紹西洋史學是鶩外，這並不是我鶩外。這是因爲他自己無理的頑固。因爲他自己的眼光太狹小，不能夠把他推廣及於全世界的原故。

這部書原來是英人 Robert Flint 所著。以一八九三年出版。雖是比較舊一些，終不失爲博碩鉅著。現在把他的第一部分先譯出來，（譯者自己覺得譯文和

原文相差很遠。本書如果有一些成績，都應當歸功於原著。如果有缺謬或者不周到的地方，那時譯者疏漏之罪。還祈讀者鑒諒。）可以視為歷史哲學的引論。以後擬依照他原定的方針，分法德英等國，詳論他們在近三四百年中歷史哲學的發展。

這裏的翻譯，力求意義明瞭，前後貫通。不拘拘於以前一定的譯法。裏面的中文譯名，大都是根據商務印書館出版標準漢譯外國人名地名表。原文附在括弧裏面。遇有比較生疎，一時不易尋到的，或者已有譯名，而不甚妥當的，則直逕把原文寫上去。（不加括弧。）不用任何譯名。以後遇有相當的，當再補入。這書因急於付印，校對時間，非常局促。錯誤之處，在所不免。以後當隨時改正。尚祈讀者原諒。并望指教。

這書翻譯既畢。我應當特別感謝張歆海先生。我沒有翻譯的時候，他同我盡心規劃。着手進行的時候，他就竭力鼓勵我。等到譯完了，又承蒙他替我校對。

張先生的學問文章，早已知名海內，不必我多講。并且我這枝拙筆，也不能形容其萬一。不過使我深感謝意的，就是他在公務冗忙之中，能夠爲我抽出許多時間來，悉心校對。如果沒有他這番熱心贊助，這部書恐怕很難有現在這一日。

郭斌佳，上海，十七年九月一日。

R 3034

## 歷史哲學概論目次

一

本書的目的與範圍

歷史的目的

批評的目的

歷史的兩種意義

歷史和自然的區別

審查幾條著名的歷史的定義看他們有什麼錯處

著史術本身是一種有歷史的藝術

歷史文學日漸趨重哲理

關於治史的方法的討論到近世而愈盛

研究人類歷史的發展一定要借助於一切科學

推翻沒有歷史科學的說法

推翻沒有歷史哲學的說法

科學和哲學有密切的關係

怎麼歷史同時是一種科學也是一種哲學

爲什麼作者不願意在開卷的時候先把他自己論史的主張講明

這部書的規劃

研究人們反對我這樣規劃的種種意見

國界的區分在歷史上畢竟是一件非常重要的事情

## 二

歷史哲學到底起始於何時極難確定

怎麼樣宗教信仰影響歷史思想

怎麼樣哲學裏面包含歷史思想

怎麼樣因為政治上的議論而引起歷史思想

歷史的研究靠着科學的進步

經濟狀況對於人類社會發展的影響

歷史哲學是歷史本身的發展

### 三

歷史記事的起原

埃及亞西利亞的政治狀況不宜於著史術的發展

中國的著史術與史家

日本的著史術與史家

印度的著史術與史家



猶太人的史籍

希臘人首先抬高歷史的地位使他成爲一種獨立的藝術

希羅多德

修昔的底斯

坡里比阿

世界史的觀念到了羅馬帝國一統天下才始大盛

愷撒

薩拉斯特

怎麼樣羅馬人的國家精神影響他們的著史術

李維

塔西佗

基督教與主張人類精神上的一統因此歷史也大受其影響

攸栖比阿斯與初年基督教史家

怎麼樣基督教推廣歷史的範圍

中古時代的編年史和希臘羅馬的史籍有什麼不同的地方

中古時代的著史術大部是屬於教會的

格列高里

比德

亞丹

籃伯與鄂圖

馬太巴黎

土語編年史

中古人民尙未博通史事不足以語歷史哲學

他們善於輕信不務確證

直到後來才始知道用歸納的方法去治理史事

回教歷史非常重要不可以不知道

回教中的著史術與史家

Tabali

Mas'udi

亞刺伯的歷史哲學

#### 四

歷史的進步到科學的一期一半是幾種思想發達的結果一半也是這幾種思想發達的

原因

##### 一 東方的進化思想

在希臘羅馬以爲人類歷史的演化是退化進化與循環（雖然並沒有認定主張

那一種）

這項主張的例證

基督教與進化思想

*The Gnostic and Montanist creeds*

基督教神父

中古時代的進化思想

羅哲爾培根

聖法蘭西斯派對於人類發展的概念

二 進化思想裏面含有一致的思想

人類最初的時候就有合羣的天性

東方諸大國大都孤獨他們違反人類一致的觀念

埃及中國印度波斯等地的這項觀念

希臘對於人類一致的功勞

羅馬對於人類一致的功勞

希臘羅馬的主張缺少自我實現的能力

基督教與人類一致的思想

人類一致的思想在基督教世界漸得實現

三 自由是人類一切能力充分實現的結果

原始民族中的奴役

如猶太人民埃及人民以及印度各民族

奴役後來漸次消滅

婦人的待遇與自由的發展

高尚的自由的發展

五

希臘人的政治思想

一 拍拉圖沒有注意歷史的實際

他的 'Republic' 裏的理想的政體

紐盟對於 'Republic' 第八第九兩卷的評論

拍拉圖的理想中幾種缺點

The 'Laws' 拍拉圖論社會和政體的發展的主張

The 'Statesman'

二 亞里斯多德深知歷史在政治上是一件極重要的事情

他有時妄用歷史的方法

他的理想的國家

革命的主張是他對於歷史科學的主要的貢獻

他對於歷史哲學的別種貢獻

三 奧古斯丁的智慧的性質是怎麼樣

他的 *De Civitate Dei* 的用意與範圍

撮述他論史的主張

雖然有許多缺點但是比了從前許多論史的主張他這項主張實堪是一大進步

#### 四 易逢卡爾頓一生事略

他並不是一種善於構想的人

他的 *Universal History* 的價值

他這部書的目的

他對於一般社會文化的實地的基本與預言的意見

他對於游牧與半野蠻民族的文化意見

他對於亞刺伯人的意見

他對於帝國的振興行政與衰亡的意見

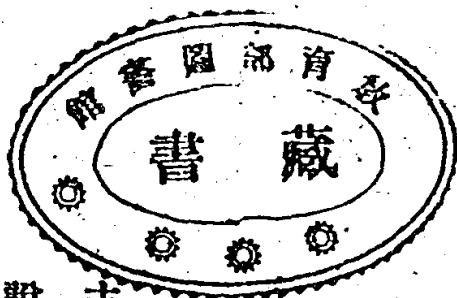
他對於公衆精神的意見

他對於歷史的原則沿革與他各方面的意見

他對於安居樂業的文化的意見

這部書最後的兩編怎麼樣





## 歷史哲學概論

二

呈繳之圖書



(南)

我現在做這部書的目的，有兩方面。一方面是歷史的。一方面是批評的。他主要的目的，在乎推測人們解釋人類歷史所具的思想的變遷。換句話講，就是要說明過去的思想家，對於人類的發展，具什麼思想。這種思想的起原蛻變，就是這部書所要記載的。這工作，的確是值得做的工作。你看在現在這個時候，一切歷史，都要有科學的精神。一切科學，也正在那裏幫助着歷史的發展。而人們都覺到人和社會，是研究人羣的最切實最高貴的兩件事情。這種情形，都是從前所未觀的。所以在這種情形之下，思想精銳的人，一定不再像古人的因循，一定是很着急的，要找出一個對於歷史的哲學的理解來。所以我現在把已往的歷史哲

學，記述下來，或許也能夠有一些幫助罷。

在過去的一百五十年間，許多大思想家都起來研究人類社會發展的沿革怎麼樣。有什麼顯著的地方。發展的狀況怎麼樣。他們費了許多思想，去研究這人類社會進化的道理。有人說他們這類思想成功很大，同時也有人以為並沒有什麼成功。但是無論如何，他們在那裏費了這許多思想，所要求的對象，總是一個極正當的極重要的。這是毋庸置疑的。自然界的歷史，要用科學的研究和解釋。人類的歷史，也要用科學的研究和解釋。或許比了自然界的歷史，需要更切。我們看天下隨便什麼事情，如果沒有歷史，決不能明瞭。而人類則尤甚。因為人是萬物之靈，最複雜。最易變動，天賦最厚的東西。所以人類的歷史，實在是一種極繁複的現象。非特應當把他的外形，準準確確的描寫出來。并且要作很深刻的觀察。要注意他和其他並存牽連的現象的關係。要把他分析為組成他的原質。并且要研究他裏面的各個分子。以及他演進的規律步驟方向。一言以蔽之，人類的

歷史，是一種現象，要用哲學的精神科學的精神去研究他的。在過去的思想界上早已有人相沿不斷的常常在那裏要想作這種工夫。有幾個人，受到大眾的注意。並且有極大的影響。近年來這類人日漸增多。並且價值亦日增。備受人們的注意。他們自己也變而有密切的連絡。並且各方面都發生了關係。所以現在這許多研究史學的人，他們自己已經變成一部歷史的材料。他們是一種歷程裏的片段，（最好稱之曰片段，較稱時期為佳。）這種歷程，雖然偏重哲理，但是絕對是歷史的。這所謂歷程，就是指人類對於他自己的歷史的思想的歷程。如果把這個歷程來推究起來，對於研究歷史的人，一定有很大的益處。好比描寫其他學問（如哲學或神學倫理或美學數學機械學或生物學）已往的成績，對於現在從事於這等學問的人，一定是很有益處的。總之無論何種學問，何種思想，苟其經過了幾多時候的進化，如果把他的歷史寫出來，一定是很有用處的。因為我們看了他的陳跡，可以知道從前的得失，在什麼地方。為什麼道理。然後我們將來用功的時候，

他可以給我們用功的規則。警告我們不走到歧途上去。所以摩黎先生 (Mr. Joly Morley) 曾經說過「這類歷史，可以使我們明白以前的人已經走過許多不同的路知道這項學問已經研究到什麼程度。我們就可以分別各種方法，而比較其不同的結果。大凡我們研究一種學問，如果關於別人對於這項學問的思想，曉得愈多，愈加熟悉，那對於自己的思想的本位，一定能夠更加明瞭。」

現在我們所要研究的歷程，是思想的歷程。但是（好像上面已經講過）這同時也是一種歷史的歷程。我們不可以因為他是玄奧的，看不見的，就以爲不是歷史的歷程。要知道他是和實地的事物一樣的。實地的事物有歷史，他當然也一樣有歷史。我們普通都知道人的生死戰爭和約，朝代的更變，民族的改革，是歷史上的事實。但是思想家的思想議論，實在也是同樣的歷史上的事實。所以已往的人，對於歷史所持的思想，實在他本身已經是一部歷史，而我們也就應當把他和凡百是歷史的東西，一樣看待。不應當當他是什麼別的東西，應當當他歷史看

待。這就是說研究的時候，應當專門去考究他是什麼，怎麼會變成這樣的。這一點我在做這部書的時候，常常記好在心裏。我們主要的目的，就是要用一種真正的歷史的精神和方式，去描寫一個歷史的歷程。如果我們能夠做到這樣而不越出範圍，就無須諱辯乞恕。因為祇求述明真相已足，不可矚入旁的意思。論列思想的史家，斷不可任意發揮自己的意見，批評真的錯的。正像論列事物的史家，不可以指點智愚得失，應當同樣保持客觀的態度，不可以懈怠。史家唯一的職務，（無論他是記事物的或是記思想的，總是一樣。）在乎製成一部完善的歷史。在乎製成一部歷史，使他裏面所記載的東西，自己能夠含有一個真正的批判。

所以既然是這樣，那末最好不要越出史家的範圍。而記述過去的思想的時候，也不要說他們是真的錯的，是可能的是不可能的。但求充分的記述，不去批評他們的主張。如果記述前人的主張，而想去批判他，那一定有不公平的弊病了。史家和批評家的性質和任務，是完全不同的。批評家往往不信任史家。這

句話當然是很真的。要想冒險去打消這兩種冰炭不相容的特職，是很難成功的。并且就大概而論，應當要避免的。譬如有一個人做一部哲學或神學的歷史，如果要做得好，最好不加絲毫批評。（除非是揭明他歷史上的發展的沿革和性質所必不可少的批評）哲學的歷史和神學的歷史，都是非常冗長，非常闊大的。倘使記載之外，還要加以批評，一定是徒然無用的。我們祇要想哲學裏神學裏重大的問題，數千年來人家常常在那裏討論，作深刻的研究，從各方面觀察。現在著哲學史神學史的人，要想在記載之外，附加一些輕率的批評，這豈不是可發一笑，算什麼一回事呢？但是這是因為哲學神學由來早範圍廣，所以如此。但是比較晚近的狹窄的學問，好像歷史哲學或歷史科學則完全不是這樣。在這種情形之下，歷史的範圍既狹，就可以容得批評各家的主張了。并且在這種情形之下，如果能夠把過去的主張，作一個明斷的批評，對於這項新興的學科，恐怕也有切實的幫助。所以普通不宜做的事情，在這裏卻可以做。因為做了可以得到益處的。不過

我們當然要留意，記述各家的思想和批評他們的主張，應當要劃分清楚。不可以爲了要求適合自己的批評，要求轉圓自己的說法，就把記述的東西，改變扭捏，這是斷然不可以的。

所以我現在非但要把過去的百五十年間一輩大思想家對於人類演進的主要的思想，依了歷史的順序記述出來。并且還要擇他們的要旨，批判他們的真謬。指明他們的得失。倘使我這兩種目的，（記述和批評）能夠達到於萬一，那末讀者對於歷史哲學的性質範圍方法，以及他應當做什麼事情，怎樣應當去做這事情，當然能夠漸漸明瞭。或許對於歷史哲學的範圍方法，到底不免有誤解懷疑的地方。不過據我看來，要免除這種弊病，不可以求之於這部歷史開始的時候，應當等到他結束以後。到那個時候，我們已經研究過過去的人對於這項學問的思想和努力，已經看見了他們的得失，我們自己就可以很明瞭將來我們的職責是怎麼樣。歷史哲學的目標理應怎樣。如果要實現這目標，應當用何種手續去研究，應

當要避開何種錯誤。

*seropia* 這個字，在古時希臘文中，本來是指一種攷問。或者是指用攷問去研究。所以他的意義，就是說從這樣得來的學問。關於隨便什麼東西，所得到的智識，謂之 *seropia*。直到希臘晚年諸作家，就像坡里比阿 (Polybius) 波盧塔克 (Plutarch) 等人，才始改變了他的原意。以為是陳述攷問所得的結果。把得到的智識，用文字去陳述出來。一言以蔽之，就是一篇記事文字。在羅馬時候，*seropia* 一字，雖是用以指隨便什麼記事，隨便什麼故事，但是慢慢的得到一種確定的意義，單指一種過去事物的記事，一種人事沿革的記載。到了現在，所謂歷史，或是指一種文學上的作品，或是指這種作品所用的材料。就是說或者指記事的文章，或者指被記的事物。這項雙關的意義，天生是不能關除的。不過也沒有關除的必要。這兩件東西，雖是截然不同。但是關係甚切。我們祇要稍為留心一些，都可以叫他們為歷史。正是一件極便宜的事情。斷不至因為他們是不同的，



用了同一個名稱，就有什麼妨害。譬如我們說英國實地發生的歷史，斷不至和格林（Green）所著的英國歷史相混淆。後者雖然也稱歷史，我們就知道這是追述前者的一部書。不過有時因為這字的意義雙關，因而就要使得我們的思想非常混亂。講話亦不能確切。而當我們有意用着了心思，要想清清楚楚，確確實實的去解釋歷史的時候，（就是當我們為歷史下定義的時候）往往有這種情形。因為歷史既然有兩個極不相同的意義，當然不能夠祇有一條定義。如果說用了同一個定義，能夠為實地的事物的定義，又可作記事的文字的定義。如果說為其中隨便那一個下了一個定義，別一個也就算有了定義了，這是一件多麼荒謬的事情。絕對是不可以的。然而人們什九總是這樣。古今所有歷史的定義，大都是限於歷史的記載的定義。他們所論的歷史，不過是著於文字的。並不是實地發生的。換句話講，他們這種定義，雖然是我們所需要的唯一的定義，不過他們終究是限於歷史的記載，而沒有講到歷史的本身。他們講一部史籍，由什麼組成。但是不講這許

多史籍，所記的實地的史事。而研究歷史哲學或歷史科學的人，却應當講這種實地發生的史事，注意人類發展的原理。至於以歷史為一種文學，不過對於研究文藝的人有關係，不是研究歷史哲學的人所應注意的。歷史科學家或歷史哲學家，也應當和記傳歷史的人一樣注意實地發生的史事，史事的演進，以及其中一切事實和規律。而我們既然把歷史作這樣解說，那末凡是以歷史為記事或 *narratis*，或 *récit* 或 *Darstellung* 或 *record* 或這類同樣的意思的定義，都是不切當的了。

如果我們講歷史，指他的最廣的意義，那末以歷史為一種文學最好的定義，恐怕要推那條極舊的定義，謂歷史是「事物的記述。」或推洪保德（*W. von Humboldt*）的定義，謂歷史是「已經發生的事情的敘述。」（*die Darstellung des Geschehenen*）這兩條定義的好處，在乎他們明白指明歷史是發生的事物。歷史由事物所組成。歷史是 *das Geschehene*。歷史是以時間為本位，包括古今事物的全體。歷史是指一切發生的事情。（祇要是隨着時間而發生出來的事情）凡

是發生出來的事情，都是歷史。永久的不變的東西，是沒有歷史的。凡是以空間爲本位，普遍的，常態的事物或現象，就謂之自然。和歷史截然不同。而歷史不同於自然的地方，就因爲他是一種演進。一種歷程。因爲他是指事物或現象的發生與進步。一言以蔽之，他是以時間爲本位，萬事流變之跡而已。所以自然與歷史這兩件事情，是非常廣大的。他們代表這宇宙最主要的兩方面。這兩件事情，顯然是不可以絕對分開的。他們實在是互相牽連的。我們如果要分別他們，一定要把他們看作互相牽連的東西。空間和時間的本身是相關的，自然和歷史相關得更切。自然有他的歷史，而今日的科學，也都想用歷史的目光去解釋自然。歷史是自然的演化，而現代的科學，也都想用自然的目光，去論證歷史。所以自然和歷史相互間的關係，實在非常密切。不過我們心裏雖然明知這兩件事情相關很切，不能分開。畢竟覺得他們是兩件不同的事情。因爲我們心裏的智慧的組織天生如此。當我們觀察這宇宙的時候，我們的思想，有一個時候，偏重於這一方面

。別一個時候，就偏重於那一方面。如果我們以空間爲本位，去觀察這世界，我們所看見的，就是自然。如果以時間爲本位，去觀察這世界，則所見是歷史。一個指普遍的空處。一個指古今的流變。一橫一縱，理至易明。無須再多加詳切之辭去區別他們了。特雷新(Droysen)曾經用德文解釋過這兩個意義，他稱自然爲“das Nebeneinander des Seienden”，稱歷史爲“das Nacheinander des Gewordenen”，非常得當。要是用英文去解釋，恐怕終沒有這樣簡潔的了。

我們在上面區別歷史和自然的時候，對於歷史得到一種概念。不過這種概念，是極普通的。假使我們要知道某一種的歷史，是什麼意義。那末就應得再分析進去，認明那種歷史的特點。使我們的思想，專門依了那條路走。我們在這部書裏，顯然也應當分辨清楚。我們這部歷史，從間接的方面講來，或許和天地的歷史植物動物的歷史有關係。不過他當然不是直接講這許多東西的。我們現在所要講的歷史，就是我們常常以歷史稱他的。就是那部卓越的歷史。即人類的歷史。

史。專講人類範圍以內發生的事情，人類的作爲，以及事物之影響於人類生活命運或經人類所造成者。這是尋常解釋歷史的方法。我們在這部書裏，也就將用這種意義。除此而外，我們不可以再加限制。萬一再加限制，一定要誤入歧途。而凡是足以限制他的定義，應當一概不讓他成立。所謂歷史，凡是人所感受的思想的踐行的，應當完全包括在內。歷史是一個人類的完全的生命，社會的全部的演進。一定要這樣解釋的歷史，才始是歷史藝術歷史科學歷史哲學的題目。（歷史藝術去追敘他描寫他。歷史科學去分析他推究他的規律。歷史哲學去表顯他和宇宙運行的關係。）如果要想再去多加一些定義，非但無用，並且有害。切不可去限制他的意義。因而損害他。現在我可以舉出幾條代表的或是著名的歷史的定義來，看他們都有缺點。就可以證明我的話了。

法國書院辭典 (Dictionary of the French Academy) 解釋歷史的意義說是「值得記憶的事物的追述。」(「l'histoire est le récit des choses dignes de mémo

ness) 主張這種說法的人很多。以爲歷史專記天下奇聞英雄豪傑的動績，以及戰爭政治文藝科學上的偉業。不過對歷史具這種觀念，實在太嫌狹小太嫌膚淺了。人類的歷史，指偉大的功業，亦指瑣屑的事物。指奇異的建設，亦指普通的事情。高貴的事情，固然是史。鄙陋的事情，也是史。初不可存其一方面而屏除他方面。一般人民之所爲，比了少數人的事業爲重要。日常發生的事情，比了稀有的事情爲重要。工人的工資，貨物的價格，比了政策戰事爲重要。所以治史的人，斷不可偏重一方，抹殺其他。要知道偉大的事情，不能獨存。必定要有鄙陋的事情，爲之解釋，其義始明。如果治史而祇重高貴稀有的事情，是則祇見人類生活的一方面，沒有能夠窺其全豹，明其真相。

安諾德(Dr. Arnold)說『歷史是一個社會的傳記。』(“History is the biography of a society”)這項定義，常常博得人家的稱贊。這也並不是完全沒有道理的。因爲他見得一切歷史和傳記，有一點相同的地方。就是歷史和傳記的題目

裏，大家含着一種生活工作和結局的一致。如果說集合許多單個的人而為社會，（這所謂社會的意義，當然是可大可小的。無論是家族或是部落或是公司會社或是教會或是國家都可。）除非這許多單個的人，真能失去個性而另外組成所謂社會這個東西來，那末可以有社會的歷史。否則無論如何，我們終不可以說他們有社會的歷史。所有的，不過集合各個人的單個的傳記而已。但是我們不可以就這樣講下去，說傳記的意義，要比歷史廣一些，歷史不過是傳記中的一種。這當然是講不通的。其實我們與其說歷史是一個社會的傳記，不如說傳記是一個人的歷史，要確切些明瞭些。如果說個人的歷史，其義至明。但是說社會的傳記，其義斯晦。可見歷史的意義廣。傳記的意義狹。歷史用以指兩種意思，是都可以的。而傳記的意義，則迥異，僅能指一人的事節。所以當我們給歷史以一個特別的意義（因為有特別的目的，要想把他和傳記對稱。）的時候，雖然是沒有害處的。（或許還有益處）不過以傳記為屬類，以歷史為其中的一種，斷然是錯誤的。而反

轉來講，如果以歷史（縱使這歷史是指人類的歷史）爲屬類，以個人的歷史（傳記）爲其中的一種，社會的歷史，爲其中又一種，豈不是極順於理的一件事麼？安諾德還說，尤其以「那個最高的社會叫做國家的（與教會對稱）一生，」最爲歷史切當的題目。那是更加乖謬了。不知他單重國家，排除其他，爲什麼道理。教會的歷史，比了國家的歷史，也一樣是歷史。哲學的歷史，藝術的歷史，比了英國法國的歷史，也一樣是歷史。未見得不及他們緊要罷。

據福禮門（Mr. Freeman）說「歷史是過去的政事，政事是現在的歷史。」（“History is past politics and politics are present history.”）這項說法，實在不合邏輯原理。若謂歷史爲過去的政事，政事爲現在的歷史。是猶謂歷史卽政事，政事卽歷史，而皆得分爲過去與現在。但是他沒有講出孰是孰不是。若謂甲卽是乙，乙卽是甲。這並不是爲甲或乙下定義，直謂其事既可稱甲，亦可稱乙而已。并且以歷史爲政事，其對於歷史的概念，也狹小獨斷之極了。若推其義，則吾人



於數學，亦可謂數學的歷史，是過去的數學，數學是現在的歷史。較之歷史爲過去的政事，政事爲現在的歷史，同出一揆。人類學問動作門類至多，每種之中，他現在的情形，總是他的歷史當中的一段，所以每一種皆可作同樣的解說。政事不過其中一種而已。從此看來，我們論史，應當注意其全部。蓋人類一切學問動作，既經過去，卽成爲史。而人類過去的歷史，皆曾一度爲現在的學問動作。豈獨政事是如此呢？

克蘭登教授 (Professor Creighton) 曾經指斥福禮門的定義，以爲「範圍太狹。所以是錯誤的。」但是同時他又不許歷史「包括人類的一切思想與動作。」以爲苟其如是，則歷史將「包羅萬象。其範圍廣泛無涯埃。不復能別於他種學問了。」據克氏的意思，最好「以歷史爲記載人類的動作及其思想之直接影響其動作者。」(“to regard history as the record of human action, and of thought only in its direct influence upon action”) 他要想作一折中的解釋。實在又是不通的論調。

與其說歷史記載人類的動作，與其思想之直接影響其動作者，不如說記載人類的思想與其動作之直接影響其思想者。不明人類的思想，固不易明其動作。然而人類的思想，苟無動作爲之解釋，更難明瞭。譬如欲知哲學的變遷，必定要先研究政治社會的變遷。然後觀其會通，察其關係，乃能澈底明瞭哲學的深意。克蘭登又謂國家與政事，爲「歷史的題目裏面主要的部分。」即使如此，亦不足以證明國家政事之爲歷史，更加比了別種歷史要真切一些。天下之事有史者正多。有史的事情，皆可爲歷史的題目。豈獨國家與政事，特別適宜一些麼？國家政事之爲史，非多於哲學神學之史。國家政事之所以爲史，不過以其有史罷了。而哲學神學亦自有其史。要凡天下之事，苟其是依時間而演進的，皆有史。凡是有史的東西，即皆得爲史。故所以歷史的意義，縱使推之極廣，也極容易別於科學。要知我們解釋歷史的意義，把他推到極廣，並不能擾亂我們的思想，使我們不能把歷史別於科學。我們有時把歷史和科學相混淆，這並不是因爲把他範圍推廣所

致，實在因為認錯了他的性質。這並不是由於推廣意義，實由於不明其本性的原故。

部耳圖(M. Bordeaux)說歷史是『研究理性發展的科學。』(“La science des développements de la raison”)不過我們知道，歷史是科學也是藝術。不可以專講他是科學。所以這條定義，僅僅切於他科學的一方面而已。不過他這條定義裏還說歷史是理性的發展。這個涵義，能夠算準麼？當然是不準的。我們人除了理性之外，還有許多旁的東西。而在人的歷史上，非但有許多東西，並且有許多事情的發展，不是由於理性，而是出乎感情的衝動。這理性非但不能控制，還時常受着他的欺弄。所以他這個定義是不準的。不過他這條定義裏面也很多可取的地方。看他觀察人類的歷史，能夠提挈要領，特標理性，以見人類進化，所以這樣繁複無窮，不若一般動物的單調的生活，就是因為人類知理性，萬物沒有理性的原故。所以人類傑出萬物。其歷史亦特宜稱歷史。無非因為理性為人類所獨有。

而爲人類進化的樞紐。部耳圖對於這點，看得很清楚，推闡得很精。不過還不及六十年前喬弗羅 (Jouffroy) 講得透澈。

本赫姆教授 (Professor Bernheim) 以爲「歷史是一種科學，研究處於人羣中的人的發展。」 (『The science of the development of men in their working as social beings』) 這條定義，也不過是成文的歷史的定義。而且對於大部份的成文的歷史，還是不適合的。僅僅記事的歷史，無論他記得怎樣準確，記得怎樣好，這條定義，當然是不适合的，他所能適合的，祇有所謂自然發展的歷史的科學的歷史。他的意思，除却這種歷史以外，別無他種成文的歷史。其實這是錯誤的。況且成文歷史所描寫的史事，雖然或許是發展。但是發展這個名詞，至少也和歷史一樣需要一個定義去解釋他。歷史的發展，和邏輯的生物的發展，判然不同。我們一定要把他分辨清楚。豈可以僅僅很浮泛的說了發展就算了事呢？并且科學的歷史，或歷史科學，如果要說歷史是一種發展，應當要證明他，斷不可預先設

想他如此。歷史科學，應當要表顯歷史的準確的性質，以證明歷史裏面，是含有一種發展在內。斷不可預先設想的。還有他定義的後部說是“*In their working as social beings*”這也需解說的。本教授曾經解說過，他所謂“*working*”(*Bethätigung*)包括人類的一切情形動作。“*Social*”一字，則該括理性精神政治等各方面。那末他在這條定義裏，要想該括人類的各方面。我非常贊同。不過恐怕他那條定義裏所用的字，難於達他的意罷。

可見講論歷史，有種種方法。第一就是要想追憶過去的事情，永誌而不忘。我們人是知道回想已往遠望來者的動物。所以對於過去和將來，天然都是都注意的。并且常常想寫出他自己和過去與將來的關係來。所以他總想把他所受到的遺聞，傳至後世。喜歡記述他過去的經歷。竭力求流傳他的勳業的美譽。就是原始的人民心裏，總是記憶着他自己或是別人的過去的事情。凡是人的言語，（尤其是普通的沒有受過教育的人的言語）大都是敘事的。可見我們人的天性，喜歡追

述往事而成史。所以喀萊爾的話是很準的。他說這種歷史是「人類最早最簡單的思想的表現。」因為我們所爲，不過是制行歷史。所以我們所講的，也不過是背誦他。』這樣記述背誦的歷史，經過了許久時候，就得到一種文學的形式。直到現在，終究是一種極偉大的學問。其他各種文學，總不及他有許多人，常在那裏努力用功。總沒有像他經過這許多時期，具有這許多方式，分出這許多支部。總沒有像他這樣能夠適應人們的需要，配合人們的所喜。再沒有什麼能夠比他傳達較豐的智識表顯人情更詳盡，指明真理更清楚的了。所以他終究成爲文學的一種。他自己也（好像演說詩歌戲劇或傳奇）有他自己的「部歷史。并且這部歷史，是極廣大極有道理的。我現在的目的，並不是在乎著一部歷史的歷史。以前有許多，曾經做過這部工作。有的是講全部，有的是講一部分，多少有一些成功。但是我雖則不著歷史的歷史，當我講歷史哲學發展的時候，那時歷史文學的沿革和性質，勢必常要講到的。我們看歷史文學發展的趨勢，就知道他愈進步，即愈

加趨重哲理。這是不難明白的。因為我們如果要求記敘的完善，一定要講究完善的智識。講究完善的智識，就有哲理在其中了。我們記敘的時候，要求他好，但是要求記敘得好，一定要對於所敘的事實，具有準確完全的智識。而哲學（或科學）者，實在是天下最準確最完全的智識。實在是智識中最高妙的了。所以史家論史，愈廣博，愈深刻，愈敏銳，一言以蔽之，愈真實，就愈配稱歷史哲學家。凡是偉大的史家，總是從博大的觀點去觀察他們所記的事情。而對於這許多事情相互的關係，和緊要的地方，都能指點明瞭，持博大的議論。這就是說他們總抱着一種歷史哲學，要想表顯出來。而他們的哲學，雖不免有缺憾，我們應當注意研究他。所以這樣講來，我最好要把許多不主張歷史哲學的史家的著作裏面所隱含的哲學，講一講明白，但是同時我也必須要自節制。不應當把大史家的特點，大發議論。祇可就諸史家中解釋歷史的現象的確獨抒己見特具見解的幾個人的主要的思想，講一講明。大凡史家而不主張歷史哲學，沒有明顯的歷史哲學的人，

雖有穩含着的哲學，也總是極淺薄的。他們的憎惡歷史理論，實在因為他們缺少理論的能力。凡是著名的史家，決不會完全爲了有攷訂和文學的才具而著名，而對於科學哲學思想的能力，是短缺無聞的。

著史術非但指一種有歷史的藝術。也是一種理論的題目。而這種理論，也有他的歷史。應當怎麼樣去研究歷史？應當怎麼樣把他表達出來？著述歷史應當要具什麼眼光？歷史智識的來源是什麼？我們怎麼樣才能斷定他是純真的完全的可靠的？歷史攷究的幫助工具條件手續是什麼？歷史的材料用什麼方法去收集甄別分析比較分配？我們如何才能把歷史的演進，當作一種有機體的進化而推究？如何才能依照他們相互間關係和綜合的關係的緊要去估量一切制度事物？如何才能對於歷史的精神（如果歷史而去除了這精神，他裏面的一切，都要成爲皮殼。）得到一個清楚真實的了解？做一個史家，精神上必具的是什麼幾件事？優美的歷史藝術，應當具什麼品質？而各種歷史作品有各種適宜的文體，這各種適宜的文



體，應當怎麼樣？要想回答這類問題，是史學（Historic）的職務。這許多問題，都是隨着著史術的發展逐漸的自然而發生出來的。所以最初發生的，不過是極簡單的問題，和科學一些沒有關係。他們所論的歷史，不過當他爲一種優美的藝術，或有用的工具而已。上古人的論史，大都如此。沒有能夠較此更進一層的。關於這種初步的問題，（但是總沒有談到更深的問題，討論到歷史攷問的性質和方法。）坡里比阿波盧塔克西塞祿（Cicero）昆克體良（Quintilian）等人多少總講到些。而尤其以琉細安（Lucian）的論“*How to write History*”一文，諷刺詼諧，勸告聰慧，尤稱卓著。不過總沒有哲學的見解。直要到文藝復興的時候，才始有許多文字，討論研究歷史，著作歷史，以及歷史的用途。而同時人們都漸漸知道歷史的，*διεταδοσ ἴσῃ*，（好像自然的 *διεταδοσ ἴσῃ* 一樣）可以化成科學的。到了十六十七世紀，雖是還沒有好的新史家，但是許多人風起雲湧紛論著述歷史的方法。夫勒斯諾（Fresnoy）曾經用一個法國古詩家的話，來形容這種情勢。

*L'a Cour en conseillers foisonne,*

*Mais vient-on à l'exécution,*

*On ne rencentre plus personne."*

自此而後，各時代都有論著史術的理論的文字。并且有時候也非常盛。不過那些較深的問題，明明白白講歷史科學或哲學的問題，直要到現在這個世紀，（即謂十九世紀）人們才始提出來討論。而尤其是洪保德的“*Über die Aufgabe des Geschichtschreibers*”一文，對於一切相關的問題，首先作一個更加澈底而更有成績的研究。所以史學的學問，我們不可以完全置之於不顧。我們看他自古至今的沿革，可見是從最初極平常的對於歷史的思想，漸漸進步，到現在對於歷史具有很深刻的哲學的理解，而歷史科學從此就可以希望成功了。所以我們應當注意史學的比較重要的各方面。而對於現代論史學的著作，擇其真正有哲學的性質，而明明白白討論怎麼樣去尋找歷史的真理，怎麼樣組成歷史科學者，應當特加注意。

然而除此之外，我們對於史學的學問，沒有別的牽涉了。這實在是一件幸事。因為其中有許多是非常瑣細膚淺的東西，一些沒有用的。這當然可以置之不論不列。就是其餘不是完全沒有道理的東西，也大都以文藝與致用見長，很少科學哲學的精神。

那末我現在所要講的，不是著史術的歷史，也不是史學的歷史，而是歷史科學或歷史哲學。人類歷史的演進，實在也是科學哲學研究的材料。你看人事的變幻，天然有一種規律在裏面，做他們的主宰。一切事物，都是互相牽連，而社會的狀況，常常在那裏蛻變。這個從那個裏蛻變出來的時候，總是保存着許多相同的地方。要知人世上到底有智慧道德的，不是隨了什麼偶然之事，變化倏忽的。也不僅是擾擾紛亂。他內裏畢竟有一種完全的條理。而表面上明明有擾亂散漫的景象，但在百般紊亂之中，畢竟有一種發達。人類的心理和精神，畢竟在那裏發達。歷史上有許多事情，已經忘記，或者不十分清楚。但是歷史上沒有一件事

情，是不能夠解釋的。也不可以說歷史上有什麼事情，天生是不能夠明白了解的。或是不能夠充分理會的。組成歷史的一切事實，都可以用歷史的目光去解釋他。正像自然界的一切事物，都可以用自然的目光去解釋他。而全部的歷史，正如自然一樣，是一個極有規律極有條理的整體。並且我們來舉個例，好像植物的世界，對於他自己的各分部說來，固然是一個整體。不過在他所處的所被管轄的宇宙裏，他就是其中的一部分。歷史的世界，亦是這樣。對於內部說來，是一個整體。不過對於這廣大的宇宙，仍舊是其中的一部。所以歷史上各件事物，雖然可以把他內部的變化來解釋。但是要明白他全部的發達，不可以不注意其他各種智識，觀其會通而推究之。換句話講，就是要在一切科學的光下，才能明白他全部的發達。所以我們如果說，歷史是科學哲學的題目，這裏的意思，不過是說有歷史的科學或哲學。

現在有許多人都紛紛議論，歷史應當為一種科學的題目呢？還是為一種哲

學的題目呢？這就是說，最高深的歷史的研究，（這種研究，就是把他內部當作一種有條理的有機的可以明瞭的一個系統。而對外則和宇宙的系统相連絡。）應當叫做歷史科學呢？還是歷史哲學呢？主張歷史哲學的人，否認有什麼歷史科學。譬如葛德文斯密(Godwin Smith)在他的“On the Study of History”，講演裏面就說「歷史科學是一件事情。歷史哲學又是一件事情。歷史科學所根據的東西。一定是要有因果關係的。而歷史哲學則專門根據互相牽連的關係。這所謂牽連的關係，就是指在乎一切動作和他的動機之間，在乎動機的發生和周圍的環境之間，在乎人們的行為和對於他品性所發生的影響之間，在乎歷史上的前因和後果之間，有牽連的關係。」他把歷史科學和歷史哲學這樣區別之後，就竭力否認有什麼歷史科學。而同時竭力主張有歷史哲學。這項主張以及一切同類的主張，我是不贊同的。他這裏的意思，就是說歷史的後果和他的前因有牽連的關係。但是又以爲這許多事情不是由因果關係而產生的。或者祇有一部分有因果的關係。這

種觀念，真是不通之至了。我們都知道自然界中的形形色色，都有因果的關係。這個道德的社會的世界，也是一樣。不因充分的原因而發生的事情或結果，實在是沒有的。他們相信歷史上有無因而生的事情，（或者祇有欠缺的原因的事情）實在不過是憑空而講，並不能確指有這一回事。那末我們在研究歷史的時候，當然要像在研究自然一樣，要推究他裏面的因果關係。思想自由的人，決定不否認歷史裏的因果關係。但指為一種最高的因果關係。要知合於因果關係的東西，不僅有普通稱為科學的自然學科。歷史的關係，正和化學或生物學的關係一樣，合於因果律的。

有許多人以為祇有數學理科，才配得稱科學。而以其他一切學問，隸屬哲學。在他們看來，在人類精神的社會的世界中，一切關係，幽隱浮渺，無從捉摸。一切因果，比了可量可覺的東西，大不相同。所以他們以為講究這種關係和因果的學問，不應當稱為科學。所以歷史的現象，既然是（就大體講）精神的，這

許多人祇承認有歷史哲學，而不承認有歷史科學。但是他這樣把一切自然的學問，稱爲科學。一切精神的學問，稱爲哲學。恐怕在分別科學與哲學的各種方法中，要算最劣的一種了。這種見解，對於因果關係在心理倫理歷史上的性質和關係，根本沒有清楚明瞭。他顯然沒有知道真的科學是什麼東西組成的。哲學的真正的性質和任務是怎麼樣。也不知道科學和哲學怎麼樣有相互的關係。他這種論調，隱含着一種意思，以爲科學和哲學，一些沒有牽涉。哲學和科學亦然。這是完全違反科學的本意的。而看他對於哲學因爲他浮渺無定，不足以稱科學。又似乎賤視爲次下的學問。這也是絕對誤解哲學的本意的。

而有許多作家則專門祇講歷史科學。歷史哲學這名詞，在他們聽來，是絕對不可相信的。就因爲像上面所講的浮渺無定的原故。所以他們就拋棄了這個，專門講比較確定不易誤用的科學。這項道理，是很容易明白的。并且恐怕我們大家都還要贊成他。你看世間許多空虛飄渺荒誕無道的幻想，（充其量甚至夢想癡想）

都稱曰哲學。而人們又喜歡引着許多形上學神學比類意想裏面所含有的最空虛最狂放的設想，來解釋人類發展的沿革和意義。哲學這樣虛幻，那末無怪人們無論在普通或是引用的時候，都不喜歡用哲學這個名詞。但是我們雖然這樣講，也可以過分。然而我們常常犯這弊病，因為我們常常說科學和哲學是沒有什麼分別的。而我們說這句話，實在就是否認有歷史哲學。如果我們依了摩黎的話，『開除一切歷史論理的浮渺的情形』，那末我們又容易陷入專重科學的偏心。總之排斥科學的哲學，固然不能成立。但是排斥哲學的科學，也應當推翻。科學斷不可離哲學而獨存。正像哲學不可離科學而獨存。科學要發達，惟有力求切合哲學的道理。正像哲學要發達，惟有力求切合科學的精神。所以單說歷史哲學，我固然不相信。如果單說歷史科學，我也一樣不相信。所以我對於彼輩專講歷史科學的人，可以這樣說一句，歷史哲學和歷史科學，是切切相關的。如果有什麼歷史哲學不合於歷史科學的道理，不是應歷史科學的需要而產生的，（不受歷史上事實



的證實，不務解釋這許多事實）。一定是毫無價值，大言欺人的東西。真正的歷史哲學，一定和歷史科學密切相關，不可分離。

所以這樣講來，科學和哲學這兩個名詞，實在可以互用的。如果硬要常常去分別他們，非但沒有人去做，并且也沒有一個人應當去做。因為這容易使讀者忽略科學和哲學有密切的關係，天生是互相聯屬，不可分離的東西。如果我們用哲學這個名詞，決計用於他嚴格的原來的意思，那末我們一定要記好，從歷史上講來，從名學上講來，祇有一個意思，足以稱他嚴格的原來的意思。而照這個意思講來，哲學並不是和科學處相反的地位。但是能夠該括一切科學。哲學並不是學問中的支部，和其他各支部一同衍流滋長的。他是超出各種學問之上，而為各支部所從發源的根本。各支部的發達，都靠着他。其發達的結果，也都是爲了他。他並不是單講世界的特殊的幾方面的，不過對於這世界的全體，具有合理的理解。一言以蔽之，照他的原意解說起來，哲學實在是囊括一切學問的學問。一

切科學的科學。不是一種特殊的科學，乃一種普遍的科學。但是這樣講來，沒有什麼專門學問，可以說是哲學。而指斥其他某種學問，不是哲學。這樣講來，我們不可以單重人類的哲學，而關閉自然的哲學。不可以單重歷史的哲學，而關閉植物學的哲學。照這樣講來，哲學實在是一個整個，不可剖分，是普遍的，囊括萬象的。

那末我們從這個哲學的原意講來，沒有一種專門科學或者專門學問，可以嚴格的稱爲科學。但是也沒有一種專門科學不是和哲學有密切的關係。每種專門科學，甚至於每種專門問題，他自己總有自己的哲學。這他的哲學，和他的科學不同。因爲他是一種見解或理論，注意於這個問題和其他問題及全世界的關係。而不若科學的狹窄，專門當他爲一種獨立的學問，而專門研究他的內部。所以科學而要想關閉哲學，實在是絕大的錯誤。科學家而單講科學，祇知他的問題，而不注意這問題的環境與外界的關係，不是真正的科學家。惟有貫通哲學的科學

家，才是真的科學家。哲學和科學，應當合併爲一。所以我們可以隨使用那一個字。祇要擇其適宜者用之。如果思想處置的方式是哲學的，就可以稱他哲學。如果是科學的，就可以稱他科學，譬如一種學問，非常廣博，一定要搜集了天下一切學問，才能究明，而又包涵需用許多學問，（這許多學問本身，應得稱爲科學）。那末我們稱呼他最好稱哲學，而不宜稱科學。許多分散的自然科學，集合起來，能夠調和連貫而對於自然界組成一個普及的解釋，這最好稱爲自然的哲學，而並沒有那種力排德國思想裏的 *Natur-philosophie* 的形上學的氣味。有許多專門的神學上的教旨，祇講宗教的一方面或者一部分，那末這種就應當稱科學，而不應當稱哲學。但是也有廣涵萬象的宗教的學問，他把宗教整個的完全的來講，祇有他才能完全解釋神學的意旨和定義。這一個普及的神學上的科學，把他專門的神學上的科學，都該括籠罩起來。竟成統轄這許多科學的科學。那末依照我們上面所講的科學與哲學的真正的區別，理應稱哲學，而不宜稱科學。這就

是宗教的哲學。照同樣的道理，如果我們觀察歷史，是當他整個看，研究他宇宙間一切事物的關係。那末我們也理應當他是哲學的問題，不應當當他是科學的問題，因為世間再沒有別的問題，比他更加廣大，更加繁複，更加有賴於一切生命科學，更加和他們有密切的關係的了。有許多人說，要想徹底明白某一件事情，必定要先明白世間其餘一切事情。譬如『屋角一朵小花』，要算是極細微的了，但是如果你不明白天地人的種種道理，決不能完全了解他。這種說數，或許是很確的。不過這是推想而已。其實歷史智識，明明是廣闊遠大普遍一切的。我們人類的成敗興亡，固然是人類歷史裏的一部。還有人類所知道的一切東西，都是隸屬於歷史裏面。所以在歷史裏面，自然和人心，以及這兩方面的一切科學，都會聚在一處。每種科學的全部的進化，不過組成歷史裏面的一個原質。而一時期的科學的全體，不過組成歷史上的一時期。今天我們呼為科學的東西，明天就要把他歸入歷史裏面去。所以哲學這一個名詞，我們如果不能夠把他專指普遍的東西，

而一定要指一種專門的學問，那末我以為最好用以指這種研究歷史的全體與其一切關係的廣大淵博的學問。如果說稱爲『歷史科學』而不稱『歷史哲學』，我是不贊成的。假使一定要用定一個，那末歷史科學不如歷史哲學爲妥當。但是據我看來，實在沒有選擇一個名字的必要。歷史科學和歷史哲學，可以分別的地方，祇可以這樣講，歷史科學的職務，在乎查明歷史本身的沿革軌迹規律。而歷史哲學，則專門推究因果的關係，以及歷史與其他生命學問的關係。但是歷史科學與歷史哲學這兩件東西，實在是一體的。如果沒有了隨便那一個，其餘一個，一定是不完全難於獨存的。所以我們祇可以偶加分別，平常應當要把他們合併爲一。無論叫他科學也好，叫他哲學也好，總是兩件東西合併爲一起的。

我們現在所要推究的，就是這兩件東西合併爲一起的發展的情形。我們要說明從歷史本身的張本上所得到的歸納的理論怎麼發展，同時也要指明怎麼樣人類的種種經驗和思想能夠促進歷史的進步。總之我們要留心，不可以走入狹小的道

路，專重科學而否認哲學。同時固然也要記好一切哲學，應當適合科學的搜究，應當促進其進步。

我現在對於歷史哲學的性質，不再多講了。我想上面所述，已經很能使讀者知道所謂歷史哲學是什麼東西。并且也可以知道我這部推究他的發展的書目的何在。

如果再要下一個更加正式的定義，恐怕也不是必要的了。其實在這種情形之下，定義是並沒有多大的關係的。我們對於某種科學下一個定義，其實看了這定義，並不能使我們知道這項科學裏面的學問。一定要明白了他裏面的學問。然後看他的定義，才始能夠恍然大悟。定義不過是指明一種科學裏的要質。但是我們要想明白這要質的真正的性質，非研究這種科學不為功。譬如政治經濟學的定義，倫理的定義，神學的定義，歷史哲學的定義，我們都知道是講財富的，講道德的，講宗教的，講歷史的。但是財富道德宗教歷史，到底是什麼東西，那末一

定要研究了講論這許多東西的科學，才能明瞭。所以我們如果要明白一種科學，唯一的法門，就是研究這科學的本身。可見真正要了解一種科學的定義，並不是事前設想，可以成功的。一定要研究了這項科學，那末不明也自明了。

有許多人說，著作這部書的人，最好先述明他自己對於歷史哲學的範圍方法結果所抱的主張，是怎麼樣。以為如果把他自己的主張，首先述明之後，等到論列其他各家的主張，就更覺簡明顯豁。又因要明白歷史哲學的歷史，一定先要對於歷史哲學這件東西，具有一些確定的智識。所以作者應當先給讀者這項需要的智識，使他有一個確定的概念才好。這條道理，說來似極中聽。其實據我看來，不是平允之論。

僅僅述明我一個人對於歷史的主張，或者換句話講，很不公平的很不可靠的單記我一個人對於歷史哲學的主張，這是沒有好處的。如果把我自己的主張，首先講了出來，這也不是所以處置我的主張的辦法。我深信要想簡明顯豁講明我的

主張，決不可以預先講出來，一定要先論列各家伸說我爲什麼要關去那些不合我的主張的東西，準備既周，然後說出自己的主張來，自然警醒有了力。如果先把自己的主張講出來，也沒有證明，人家也不知道他是準的錯的，便把各家的主張，一一批評，指斥這個不合我的主張，那個不合我的主張，這種辦法，真是荒謬之極了，其實用了自己的一個主張去批評人家的各種主張，雖然要「簡明」些，實在不是真正顯豁的。因爲這種辦法，天然是不合理。譬如你對於歷史持了一種主張，斷不應別一個主張來批判他。我們祇可以看他是否合於歷史的事實和人性的規律，而後加批評。我在下面批評各家的主張，祇以這個爲標準。

而還有許多人則謂著述歷史哲學的歷史的人，應當要倡一種完善的歷史哲學。這種話，更覺荒謬。這彷彿是說著述化學史的人，應當在沒有講化學史之前，先把化學的原理申說一番。這實在是錯誤的。不明白化學的人，固然不應配去作化學史。并且非但不配著作化學史，恐怕不明白化學的人，叫他讀化學史，



也是無益的。然而著述化學史的人，未始不可以讓別人去作詳細的論化學原理的書。叫他的讀者，先就別個教師習熟了化學原理，然後來讀化學史，可以獲益。歷史哲學亦何獨不然。著述歷史哲學的歷史的人，一定要熟習前人所倡的各種對於歷史的主張。并且非但要明白這許多主張，還要竭力去研究歷史的本身，以及一切足以幫助明瞭歷史的東西。因為各家的主張，都是論歷史的，那末他要去衡論這許多主張，不可以不先明瞭歷史的本身拿來做立論的標準。所以最適宜於研究批評這種歷史哲學史的人，首推歷史智識最廣大宏深的人。從前提倡種種歷史哲學，已經不乏其人。如果我現在再來添出一種歷史哲學來，對於讀者毫無益處，徒然引起許多批評家，紛說雌黃。現在所最要緊的，倒不是在乎歷史哲學，但望讀者對於歷史的本身，具有相當的智識。對於歷史所引起的問題，具有相當的思想。這許多東西，這裏當然不能贅述。不過我認為讀者諸君，關於這種準備，一定早已有的了。

歷史哲學的發達，以法國德國意國英國為最著。我預備就這幾國分別而論。其實講到法國的歷史哲學的時候，還要連講比利時的歷史哲學。講到德國的歷史哲學，要附講荷蘭的。講到英國的歷史哲學，要附講美國的。但是我這部書的分部支配，終以法德意英四國為四大段。

我這樣依照國界而區分，又是很容易受人家批評的。人家就要說，依國界的區分，勢必打破這部書的團結，復使記述的時候，不能夠一直鋪敘下去。以為太重國界的區分，而不注意於各國文化共同的集合的發展。并且分國立論，必須有許多重複的地方。譬如同派的歷史哲學，如果傳佈到幾國，那末每一個國，必定要講他一次，雖然就各地講各地的情形，總要詳盡一些，畢竟是把同一樣的東西，在那裏重複講論，豈不繁冗。所以照這樣講來，最好不要以國家為單位。但普論各國的大勢。我們先研究一時代中智慧發展的全體，然後不要去注意國界。但把這一時代中所有的成績，通盤籌算，集成所謂歷史哲學這件東西。這樣做

來，庶幾最有影響於人類歷史的解釋的東西，（例如科學的進步，新思想新理論的發揚，一般的社會上的改變極關重要的政治事件。）可以表顯得清清楚楚了。

我對於這番議論，非常相信。不僅講得中聽，並且也很有一些道理。我實在先也如此想（想用普及的方法）所以我現在所用的依國界區分的方法，實在是我不願意用的。我用他實在因為用了那一個方法不能成功，不得已乃用這個方法。我先是用普及的方法，并且依了他進行很順利。等到論及十九世紀，就不好了。覺得用這個方法，有許多不方便的地方。漸漸我就覺察（至少在我是如此）用了這種方法，結果一定不好。反不如我起初不願意用的依國界區分的方法為可靠。你看車載斗量的史料，盡出於一個極短的期間，（不過六七十年）然而我們既然是研究歷史，又不可以不注意他們的年代。試想一篇記敘文字，要盡括西洋文化中各主要民族，又不能簡略，要詳細的紀載。這樣那裏還能夠顧及年代呢？所以祇得拋棄了這個方法，從這一國挑到那一國，就國家而分論。不過全書的團結，為他打

破。而敘述也不能一氣貫注了。就是對於事物的因果關係，或者歷史上的天然的演進，也容易因此而不明，不過在一國的發展之中，一切原因（無論是普通的或特殊的）的運行，左右前後，都相牽連。要明白他們的動作，祇有用一個完整的不間斷的敘述來把他表顯出來才好。而普及的發展，苟其不能綜合各國的發展，那末完全是空虛的，如同沒有一樣。如果他明白文化的發展，實在是以國家為單位的，那末他也應當化為國家的。名稱上為普及，實則非復普及了。

不過我也承認在研究哲學的歷史，或其中隨便那一部分的歷史，太嫌注意於國界的區分，而不知實在屬於一個共同的文化。我們知道上古異教世界和近代基督教世界的根本的異點，就是近代各國，不像上古各國那般散漫孤獨，可以各自成一個單獨的國家的生活。近代各國，互相聯屬，大家是屬於一個關大的智慧的精神的系統。大家是屬於一個普及的文化。在上古世界，埃及與亞西利亞，印度與中國，以色列與希臘，都是互相隔絕的。所以各國有各國的思想信仰哲學宗

教。這種情形，在近代歐洲就像意國與法國，德國與英國，完全不見的。并且也是完全不可能的。要知近代歐洲各國，都是屬於一大族的人種裏的國家。他們從這裏傳受到一種共同的精神上的遺產。如果要使這許多國家，各自具有國家的宗教文化哲學（好像東方及上古各國一樣）那就是要使他放棄這項遺產裏的一份。近代各國的思想，性質上體質上以及一切發展與趨向，實在是相同的。近代的精神，集中於一點。這一點就是那絕對的精神。而結果在近代世界中，如果一個國家要想發揚完成他的生活，一定要和其他各國相通聯，而共享這全世界的生活。不過雖是這樣講來，並不可以就斷定史家在論列近代世界的時候，應當把國界的區分，看得不重要。也不可以就斷定他足以阻礙連貫的歷史。也不可以斷定他是勢力極微，可以不必注意的。其實他畢竟是歷史的原質裏面的極永久極廣博極有力的一個。惟有這國家的精神，才能與文化中各種原質相激盪，而使他們能夠組成一個團結的文化。國家精神的對於一種民族，猶如個性的對於一個人，所以

他對於歷史，正像個性的對於傳記，是極重要的東西。凡是思想有發展，他的勢力一定是最大。並且他的力量是永遠不會消滅的。就表面看來，各國互相牽連，好像國家的精神，是衰退了。其實剛巧相反。國家的精神，並非在那裏消失。實在常常在那裏發展。常常在那裏表明他自己。譬如個人愈長，他在表現自身的時候，一定日漸明白自己要求自由與權力。國家亦是這樣。愈加發達，就愈加緊握着他的才能，而愈加要求表明他的性質和能力。人類文化的全體，實在全賴着各國獨自的創建與活動。所以國家的精神，實在是歷史上的一件非常重要的事情。

國家的精神和歷史的關係，既然這樣密切，所以我們著歷史哲學的歷史，最好把幾個歷史哲學最爲發達的國家，分了國把他一國的歷史哲學的發展史，從頭至尾，作一個延續不斷完整的記載。一定要如此，才是所以處置各國歷史哲學著作之道。一定要如此，才能有一個依照年代的相繼不斷的記敘。Rochon用了相反的方法，因之先講波緒亞（Bossuet）後講馬基雅弗利（Machiavelli），先講韋科

(Vico) 後講培根 (Bacon) 先講亞丹斯密 (Adam Smith) 後講波當 (Bodin) 先講福耳特耳 (Voltaire) 後講來布尼茲 (Leibniz) 先講馬甯泥 (Mariani) 後講康多塞 (Condorcet)。這類事情，不一而足。其實這許多重大的錯誤，或許可以避免。

不過我不相信他能夠不犯許多同樣的細微的錯誤。而歷史記敘之中，根本不可以有這種錯誤的。所以最好以國家為單位，把國家做了單位，那末我們可以專心研究他一國的歷史哲學的發展。就可以做一個延續不斷的記敘了。而同時（祇要擇切當的講出來）也可以指明（並且是應當指明的）受到別國的影響怎樣。照了這個方法去推究歷史哲學的發展，有設多地方，固然要把同一種哲派，重複講幾遍。但是這種重複，難道沒有益處的麼？同一派的歷史哲學，處於一個不同的國家的環境之下豈有不大改其性質的麼？

各國的歷史哲學的發展，推究既畢，我們仍舊要把他們會集起來，觀其會通，看他們相互間關係如何。公共的趨向如何。不過我們如果對於各國的歷史哲

學的發展，已經具有適當的智識，那末這項該括的研究，可以比較簡略一些。到那個時候，讀者已有充分的準備，儘能明白他，儘能加以聰明獨創的批判了。



歷史哲學的起原，他的真正的起原，並不是始於人們當他一種專門學問去研究的時候。要知道直到近世，才有所謂科學者興。從前祇有籠統的學問；到了晚近，各種學問裏面才始有科學分出來，於是科學乃得成一件獨立的東西。才智之士，大家稱為創建科學的鼻祖的人。實在不過把他早已存在的原質，(disjecta Bedora)散見於各種學問裏的，收拾起來。運用了一些偉大的思想，得到了一些稀奇的發現，把他們聯綴起來，而稱之曰科學。要知道世間沒有一種科學，(就是像地質學政治經濟學等總要算偉大的科學了，然而也是如此。)他的來歷是完全明明白白的。世間沒有一種科學，突然產生出來，成爲一種獨立的學問。彷彿佐味(Jove)忽然轉念到，隨手就產生拍拉司(Pallas)。科學的起原，(好像一

切事物的起原)遠在我們推究所得的境界之前。在遠古的詩歌裏，太古的神話裏，早已有粗淺的地質學上的思想。道爾頓(Dalton)的原子說，實在早已見於印度人 Kanada，希臘人德謨頡利圖(Democritus)的主張裏面。他不過把他發揮詳盡一些罷了。達爾文(Darwin)的進化論，明明是早已有的了。非但見於馬耶(Maillet)與拉馬克(Lamarck)，希臘的亞諾芝曼德(Arximander)與恩拍多克利(Empedocles)早已主張這種說法。政治經濟學普通總認為十八世紀產生的新科學。不過我們要知道經濟的規律自有人類以來，沒有一刻不在運行。沒有一刻不在表現他的權力，使大家去注意他順從他。那末政治經濟學這件東西，實在無時無之，無地無之，不過形式有不同而已。歷史哲學也是和各種哲學一樣的。或許還要更甚於其他各哲學。蓋人們還在那裏紛論是否可以把歷史哲學當作一種單獨的科學，而已往的宗教詩歌以及各種思想政治變遷人生禍福等事，早已經歷了無數年代，常常在那裏提出種種問題，叫我們去思索研究。可見歷史哲學實在是自

古而有的。或許上古也有一個時期，人們並不覺得人生有什麼稀奇，也一些不去思索研究，這或許有的，但是這種時代，並沒有什麼記載傳於今世，無從去證明他。總之照現在所有的文字記載看來，我們人類一有歷史即有歷史哲學。而人類對他自己第一次發問，就是密爾頓（Milton）詩中亞丹（Adam）所講的『我怎麼會來的？怎麼在這裏？』

宗教的由來，實在同哲學科學一樣，是出於研究事物的玄理。就是宗教的初模，也不僅包含着恐怖敬愛依靠等感情，也有一定粗笨的思想，在那裏探索自然和人類這麼會造成的，有什麼意義。亞洲的文化，比了歐洲尤其是以宗教為根本。他們一切制度裏面的道理，都是出於他們的宗教信條。我們看東方各國的幾種主要的宗教，那裏的思想大都是着重于民族的來源，和他的命數。所講的大都是人是從那裏來的，現在到那裏去，現在和過去與將來有什麼關係。人間的世間，怎麼樣和上天的世間想連接。婆羅門教與佛教的道理，實在為叔本華（Schopenhauer）

penhauer) 倡歷史的悲觀主義的藍本。Mazdaic myth 主張自然與歷史二元的觀念，爲後世各種哲理的根本。舊約裏面所講的上帝，上帝和人類的關係，上帝在歷史上的作爲，以及其一切主張，如人類的一致，爲惡受天罰，將來的極救，救世主國等等，後人都認爲解釋世界歷史的方法。後世的人，都認爲基督教（好像其他宗教一樣）裏面，含有一種歷史的理論。法國哲學家喬弗羅（Jouffroy）曾經說『有一本小書，兒童都熟讀的。並且在教會裏要受考試的。這本書就是 *Catechism*。如果我們讀過這本書，就知道他可以給我們解決世間一切問題的方法。一切問題，都可以解決，沒有一個不可以。如果我們問基督教徒，人類從何而來，他知道的。往何處去，他知道的。怎麼樣走，他也知道的。如果我們問那個三尺童子，他關於這點，從沒有想過的。我們問他怎麼會生長到現世來的，他死了以後將要怎麼樣，他一定能夠給你一個極壯美的回答。雖然他並沒有澈底明白了他自己的回答，但是這回答真是好極了。如果我們問他這個世界怎麼樣創生的，

制定怎麼樣結局，爲什麼上帝命植物動物生長在這個世界上，怎樣人民來居住這地球，單是一族呢，還有許多族同來，爲什麼天下人民，講各種不同的言語，爲什麼他們遭難，爲什麼爭鬥，這許多情形，將怎麼樣終了，他都知道的。世界的起原，物種的起原，人種的問題，人們在今世與來世的命數，人和上帝的關係，人對人應盡的義務，人權可以勝天，這許多事情，他沒有一件不知道。而這童子長大之後，一定堅信天然的權利，政治上的權利，或者國家的權利，凡此種種，都從基督教中明明白白的蛻變出來。」所以宜乎歷史哲學初見於基督教各國而作奧古斯丁 (Augustine) 的 *De Civitate Dei* 那般形狀。也宜乎在基督教神學彌漫的中古歐洲，捨此而外，不見別種歷史哲學。中古人所能擬想的歷史哲學，實在祇有這一種，根據基督教信條爲原則。到了近世，基督教和歷史哲學（和一般的哲學也是如此。）的關係，漸趨疏散無定。今人的著作歷史哲學，持種種不同的目光。有的持宗教的目光，有的完全持反宗教的目光。在這個世紀裏，各種基督

教，各種宗教，都去用歷史哲學去證實他，或是否認他，發揚他，或是推翻他，而在近世還有一個更大的變化，就是大家在那裏力求闢除宗教的先見，而用純粹的科學的或哲學的精神去解釋歷史。這種治史的新方法，一定要日漸發達，而舊時以宗教的目光去治史的方法，當然要日漸消滅。但是無論進步到什麼時候，一個人對於宗教的主張，終不免響影到他對於歷史的理論。熱心信奉創世記前面的十二章的人，和不相信的人，對於人類的起始，決定不能持同樣的見解。相信宗教是非常重要的，和相信他是大言欺人的人，對於人類的將來，也決不能抱同樣的見解。歷史思想的變遷，常常受着宗教信仰的變遷的影響。

哲學的成形，總是在宗教之後。而凡是有偉大的宗教的地方，哲學的成形，起初一定以宗教為基礎。並不是他自己有自己的根本。印度是亞洲產生偉大哲學的地方。他那裏就早已有這樣偉大的宗教。而印度的哲學，始終沒有和他的宗教一刻稍離。他那裏主要的哲派 *the six darsanas* 分爲正派與異派。其中五個根據

the Vedas。而 Saṅkhya 雖然不承認什麼聖書的話，但是他所講的最後的結局，也是一個宗教的目的。要拯救人類，尋索真理，以求成功。在希臘則不然。希臘人的以神爲人的多神論，雖極奇美，但是大半出於意想與愛美的觀念。不以理性或良心爲本質，缺乏哲學與道德的旨趣，不足以稱偉大的宗教。并且這項哲理，單獨發達。就是在荷馬 (Homer) 作詩的時候，希臘人的思想似已精進，而他還仍舊很簡陋。所以希臘的哲學，從早就和希臘的神話分開的。神話對於他的影響，到最大的時候，也是很薄弱的。而哲學則非特暗中陰損這神話，并且明目張膽指斥他是不講理性，不講道德的。所以這是希臘哲學的特點。也是他的光榮。能夠自始自終，保持自由獨立。除了理性之外，什麼威權都不承認。這項哲學，後來和基督教相爭，就息滅了。於是上古世界和上古賢哲亡，而一個新的社會和較聖的賢哲興。在這個新興的世界裏，基督教遂爲中堅的權力，爲統轄萬物的原則。自是而後，數百年間，哲學又像從前在印度時候一樣，重以神學爲根本。直

要到近世，慢慢的并且經過了許多困難，哲學才能漸漸脫離宗教的羈絆，恢復他昔日的獨立，不復爲神學的侍婢。印度的 *Upanishads* 和中古的煩瑣哲學，在當時是根據神學的哲學。所以他們終究和所根據的神學，一樣與衍宏深。凡是 *Platon* 所談及的問題，印度哲學家總膽大去講。凡是教會裏、認爲教義的，煩瑣哲學家都力求發揮他，引用他。婆羅門教與基督教教旨宏廣，隨便什麼理論，都可以到他那裏去找得一些精華。那末在印度哲學中古哲學裏面，當然總有一種對於歷史的理論。

希臘的哲學，雖然不像印度哲學中古哲學以宗教爲根本，但是也常常在那裏想解釋這宇宙的玄妙。他們不像近世哲學，先以爲已經有各種科學，但是他們自己實在佔據這種科學的地位。在那個時候，還沒有這許多科學。所有的，不過一個闊大浮泛的哲學。至少要等到亞里斯多德出來，才始把他分成幾種科學。在亞民以前，祇有一個廣大的哲學。而這項哲學，雖然屢經挫敗，常常在那裏求解釋



宇宙萬物的奇妙。我們就知道這項哲學，就是在他最早的一期，就是在愛奧尼亞 (Ionia) 時代，當他以水空氣以及無定物質爲要素的時候，他也知道人類的原始，智慧的生存，智慧的等差，也應當和物質世界一樣注意。這項哲學的發展，並沒有美滿的結果。不過他非但訓練我們人類的才能，并且使我們日益明瞭所要解決的問題，是非常闊大，極不容易的。而尤其是人爲社會，日益長大，尤須特加注意。直到拍拉圖和亞里斯多德出來，於是拍氏倡唯心論。亞氏倡實物論。遂成兩條論社會的不朽的主張。這兩條主張，該括過去的一切，而代表將來政治上的兩大相反的趨勢。

在文藝復興的時候，哲學乃離神學而獨立。不復根據威權或啓示。一以思想與經驗爲基礎。然而他還沒有想到去解釋歷史。培根笛卡兒 (Descartes) 陸克 (Locke) 斯賓挪莎 (Spinoza) 等人，雖然對於歷史哲學的發展，多少有一些影響，但是他們並沒有什麼歷史哲學。到了十八世紀，哲學重推論，於是推論往往喜歡

以歷史爲題目。但是要到十九世紀，歷史哲學才始受到深刻的有系統的研究，而成爲哲學裏面的一部分。在這個十九世紀裏，德國的各種哲派，都想依照了各自的原則，創建一種歷史哲學。雖然許多早已失散，但是一個共同的結果，已經得到了。就是許多思想家，都承認應得用哲學來解釋（假如是可以的）全體人類發展的情形和要理。在英國（現在的情形才始有更變）所謂哲學，素來是等於心理學，專以分析個人心理的。不過現在對於哲學的概念，大有進步，闊大得多了。大家都知道要用以研究人類的生活。現在斯賓塞派（Spencerians）和新黑智爾派（Neo-Hegelians）都主張哲學裏面，應當包含一種歷史的理論。而他們持了這種見解，都能夠得到勝利。

我們再講到政治的議論。凡是政治的議論，必定具歷史的思想。政治思想一經產生，就擺盪於兩極之間。（擺盪於專制與無政府之間。）一是統治社會權達於極點。一是個人自由權達於極點。在政治思想發生之前，一人攬着統治社會的

大權。人民不成其爲獨立的個人，僅僅隸屬於一個家族，一個部落，一個城市，或一個國家罷了。但是在隨便那個進化的社會上，到了一個時候，總有思想不凡的人，覺得他們非但是僅僅隸屬於社會的東西，但是各人有各人的生命運氣權利義務，不可以因爲隸屬於社會而埋沒的。於是世界上有兩條原則了。一條講威權，一條講自由。一條講統治社會，一條講個人獨立。當初這兩條原則，並存於少數人民的心裏。後來經過了幾多時候，非但大家都明白了，并且這兩條原則，要各自表顯出來了。到這個時候，非但人民有兩條原則，國內也有了兩個黨派了。一派贊成用威權去統治社會。一派主張自由注重個人獨立。因此就有保守派與自由派。每一派總是竭力想貫徹他的主張。但是他要貫徹的，不過是他一派的主張。並不是完全的主張。所以他終究是個一編的黨派。每一派有每一派特別的好處，每一派有每一派特別的害處。如果兩者之中，隨便那一個能夠推倒別一個，那是他一定要破壞這社會而後已。然而他們能夠互相壓制，互相輔助。終能

保持社會的治安，促進他的進步。可見一定要這兩派相激盪。他們的主張相衝突之後，才始能發生政治的思想。才始有普及的政治的理論。所以從早政治思想的由來，是跟着歷史思想而起來的。他的根本的問題，實在就是過去和現在有什麼關係。過去對於現在應得有什麼影響。社會對於個人有什麼影響。在順從一切與反對一切之間，政治的鵠的究竟在什麼地方。然而要想解決這問題，必須用全部的歷史哲學來研究他。

所以在希臘的時候，宜乎一輩 *Sophists* 特別着重歷史哲學。這輩人在哲學上提倡心理學而推翻宇宙學。在政治上提倡個人獨立的原則，以代替統治社會的原則。他們在哲學上在科學上，好處都是在于保障本身的權利。而錯處都是在於否認對方的權利。所以那個上古時代最清楚精深的政治思想家亞里斯多德講歷史哲學最透闢。他雖然沒有進化的概念，不知進化的規律，但是他一生詳究希臘各國以及鄰近各民族的政體。深知把各種不同的政體分析比較，是非常重要的事情。

所以他廣采各種政體而研究之。結果對於他那時候已經嘗試過的各種政體，都極明瞭。需要何物，爲何組成，爲何動作，有何影響，瞭如指掌。所以他對於社會的治安，特具進確深刻博大的見地。而社會的治安，實在是社會進化首要的條件。

大凡各個思想家對於歷史所持的主張，總是切合當時所遇到的政治的情形而發生。馬基雅弗利着了當時意大利的政治情形，所以論史持那種主張。英國在查理第一的時候，國內大亂，乃有霍布斯（Hobbes）出來，發表他對於社會的起原與發展的主張。我們在這一卷書裏，將要常常講到法國政治上的變化，能夠使大家據了現在的情形，去追想過去。而終究每屆一個新時代，去看過去的情形，亦各各不同。所以政治上的理想，對於歷史哲學的興起，恐怕也有像宗教理想一樣大的影響。譬如像現在時候，社會主義正是歷史思想的淵源。每種社會主義，差不多都已有他自己的歷史哲學。政治思想與歷史理論，關係極密。往往不容易分

明那個純粹是政治思想，那個純粹是歷史理論。

我們還要知道歷史研究的進步，胥賴一般科學的進步。在一個不重科學的時代，歷史研究一定不能有科學的精神。歷史科學未興之前，一定要先有其他容易成立的科學充分發展，才能望歷史科學的興起。所以一個完善的歷史哲學，非但要先有一種歷史科學，并需一切牽涉的東西的科學。在上古時候，祇有希臘人和羅馬人達到高尙的文化，足以把歷史當作一種藝術，去治理他。直到十六十七世紀，新的思想才始漸漸覺得如果用了相當的方法，去研究歷史，可望得到科學的結果。後來又過了許多時候，才始有一些成功，知道這個希望是可以實現的。如果以歸納的方法，用之於治理史料，極非易事。一定要等人們已經把他在各種自然科學（在自然科學裏用歸納的方法，要簡單得多。）裏用慣了，然後引用於治理史料，才能成功。一定要自然科學發達，人們才能漸漸知道人類的發展，有一定的規律。而要求發現這許多規律，又非賴自然科學之力不爲功。直要等到物理

學家用慣了歸納的方法，培根說明了他的要旨，歇了好久以後，才能把他引用於歷史的研究。

歷史科學爲依賴其他各科學的東西。我們儘可以不管他。現在的趨勢，以爲如果用了某種近情一些的科學的原則來解釋歷史，要清楚得多。於是有許多人當他是數學的附庸。以 *Moyen homme* 替代真正的人，以統計表與平均數替代歷史的考據與研究。照別一種主張，歷史是『一個機械學的問題。』他的困難，一部份是由於他非常複雜。一部分因爲他有自由的意願。泰奴 (*Taine*) 則視歷史若一種化學。一切所謂善惡，都是『像糖和礬，爲自然的產品。』而德雷伯 (*Draper*) 則以爲是生理學中的一部。因爲人類智慧的發展，也是一種生理學上的事情。而歷史的各時代，實在是生理發達上的各時期。巴佐特 (*Bagehot*) 等人，又以生物學的原則解釋歷史，巴克爾 (*Buckle*) 等人，又以地理上的情形解釋歷史。但是這許多見解，都是一偏的。并且都講得太過分。要求了解歷史，不可以專門推演

別種科學的原則來解釋他，應當要研究歷史本身的事實，把他們歸納起來而觀之，才能了解其真相。不過他們這許多見解，也是很有道理的。他們所講各科學，的確能夠幫助組成一種歷史的科學與哲學。要知道宇宙間一切勢力和原則，在人生上都互相聯絡，有重大的關係。所以凡是能夠闡明這許多東西的科學，都應當幫助我們明白人類歷史怎麼會作這樣的發展。

就是有幾種自然科學，也含有歷史的性質。地質學講地球的歷史。生物學講生物的歷史。那末地質學和生物學的目的，是在乎追述比較人類歷史更早更廣的歷史。人類的歷史，應當以他們為根據。應當居他們的範圍裏面。在這兩種學科裏所用的方法，和人類歷史裏所用的方法是相同的。也是用着那種方法，從現存的記載或遺跡裏面，推究明白一切過去的事實，以及其發生的程序與狀態。所以他們所講的東西和所用的方法，都是和歷史科學有極密切的關係。

但是比了許多心理上的科學，他們就不可以算最重要的了。譬如比較心理學



比較語言學，這許多心理上的科學，非但對於記載遺跡上推究出來的事實，要具有相當的智識，尤其要明白人類的事實，要明白人的思想與意願所產生的事情。比較心理學，研究各國各人種各民族的心理與氣質，如何養成。比較語言學專究他們賴以表顯性情思想的語言，如何發達。這兩種科學，也同教會歷史政治歷史一樣，必定要用歷史的比較的方法去研究。我們一定要待比較心理學發達之後，才可以希望將來歷史的科學的解釋，有顯著的進步。

歷史和政治經濟學，也有極密切的關係。無論何種政治經濟學說，如果沒有澈底明瞭歷史上經濟現象的蛻變，縱使他說理極精，必定是空虛的，必定是站不住的。社會上政治道德智慧精神各方面的發展，大都靠着經濟現象與變化。這經濟現象與變化，就是政治經濟學所應解釋的。不熟悉經濟歷史與經濟事實的原則的人，決不能明白人類演進的大勢。科學哲學的發達，藝術文學的教化，道德宗教的發展，固然都足以影響歷史。但是縱使把這許多事情綜合起來，也不過給歷

史以局部的影響。而這許多事情，實在都受着經濟情形的支配。（關於這點我們普通總不能看得十分清楚。）所以歷史與政治經濟學關係彌切。無歷史，政治經濟學不能求其完善。無政治經濟學，歷史不能求其完善。二者相依爲生，不可分離。在上古東方諸國，這兩件東西都沒有的。就是在希臘羅馬的時候，也是沒有的。不過人們對於經濟事實，確具清楚的思想。對於歷史的變遷，也很能夠解釋。修昔的底斯（Thucydides）見地尤深。能夠窺明經濟環境對於拍羅坡泥細安戰（Peloponnesian War）的影響。後來基督教興，另創他特殊的歷史哲學。這種哲學又完全是一偏的。因爲他觀察現世的社會，別具眼光。完全講他和宗教與永世的關係。所以時間的成分，以及工業商業財富等等，都是不講究的了。直要到十八世紀，才始奠定了政治經濟學的基礎。新科學的發達，實在是極有功的一件事情。使人們知道用科學的精神去研究人類社會的發展。從此治史的態度，頓起劇變。孟德斯鳩（Montesquieu）塔哥（Turgot）亞丹斯密（Adam Smith）等人，都證

明這兩種科學關係的密切。而在研究這兩種科學的方面上，就都開闢了一個新紀元。近來的社會主義，雖然是對於十八世紀的經濟制度所起的一種反動，不過更加催促着大家要注意工業的發展，以及一般勞動的工人所經過的各時期。他們的元首聖西門 (Saint Simon) 研究人類的全史，以察古今無產人民的物質的環境與道德的環境的改良。看他這樣研究，當然極能促進歷史的考究與思想。孔德 (Augustine Comte) 對於歷史哲學最大的貢獻，據我看來，恐怕要算他的講明工業的進步，在歷史上有廣遍的影響，能夠激盪科學美術道德宗教等事的進步。即使他的論社會進化的主張，不過如此，沒有別的好處，我以為已經很能夠使他在研究社會進化諸家之中，佔一個十分顯著的地位了。政治經濟學中歷史的一派，在十九世紀的十八三〇年至十八四〇年間興起於德國。他的原則如洛瑟 (Roescher) 喜爾得布藍 (Hildebrandt) 克尼斯 (Kries) 等人所倡的，頓時就為天下所公認。這一派的作家，認為經濟學扼各國經濟發展的原則的要理。 ("Philosophie der

Wirtschaftsgeschichte") 這種議論。固然也嫌過分。不過他引起了許多學者的考究。使我們對於經濟史的各時期，增進智識不少。并且也能夠使我們明白各種經濟思想的沿革。以後的史家或歷史理論者，對於各時期財富的生產與分配上所起的變化，與其對於社會上的影響，一定不至於再忽略的了。過去一百年間的工業進步，實在是非常顯着。對於人類社會的影響，實在非常之大。使我們看了他這樣情形，就要想去研究其他各時代各民族的工業歷史是什麼情形。

我們祇要指明幾項直接輔助歷史的學科就好了。這就是地理學年代學考古學語言學考據學訓詁學等學科。如果不博通這許多學問，治史決不能成功。他們一部分是史家的材料，一部分是史家的工具。無論是材料或工具，總是史家不可少的東西。可見歷史胥賴於這許多學問。而歷史的進步，即以這許多學問所能及的境界為限止。譬如要明白婆羅門教古波斯教(Zoroastrianism)的歷史怎麼樣，一定要讀他們原本的經典。而要想通他們的經典，又必先學習梵文與波斯古文。

埃及亞西利亞的史料，實在是於象形文字與楔形文字的碑銘裏面。這種文字，沒有明瞭，即不可稱明白埃及亞西利亞的歷史。在這種情形之下，歷史應當等着語言學的發達。但是歷史的有賴於考據學，現在也日益顯明了。新鮮的東西，固然日漸發明，而舊時的材料，亦重經考查，對於歷史上的智識，校正不少。例如舊時諸學者對於上古兩種極重要的民族（羅馬人與希伯來人）的議論，經過現在尼布爾（Niebuhr）亞發爾特（Ewald）等人考據他們的典籍，已經（縱使沒有根本改換）大加改變了。

然而各種學問之中，與歷史科學關係最切者，畢竟還是歷史本身。歷史科學並不是和歷史事實分離的東西。乃是包含在歷史事實裏面的東西。如果一個人對於史事的意義愈明白，對於歷史哲學也就愈明白。而歷史哲學的入人也愈深。因為所謂歷史哲學者，就是指史事的意義。史事的合理的解釋。對於史事的性質與關係，具有完美的智識而已。無論史事是什麼東西，這句話總是準確的。一切講

究這許多史事的學問，一定就是他們的解釋。一定不是超出他們的解釋之上的別的東西。凡是明白一種民族一個時代或者一種人性的發展的人，假如已經明白他怎麼會如此的，將來要怎麼樣，爲了什麼原因，他具有現在的性質，他對於人類一般的發展有什麼關係，如果都已明瞭，那末他對於這民族這時代這項發展的歷史哲學或科學也就明白了。人們普通說具有科學精神的歷史，是歷史裏面的一種。這是錯誤的。隨便什麼歷史，祇要是真確的，透澈的，研究認真的，能夠竭理智與研究的所能，講明事物是什麼，怎麼會如此，爲什麼道理而如此的，就是具有科學的精神。

歷史往往帶着哲學的成分。因爲一切事物的連接，天然依照着一種原則。思想遲鈍的人，當然祇能描寫實地的情形。然而思想複雜的人，就一定有一種選擇的理智。而一用理智，就容易引起哲學了。史家的心思愈靈敏愈精銳，當然他就更加要去窺究因果的關係，事件與趨勢的關係。如果一段歷史，研究愈久，講論

他的人就愈多，常常在那裏翻閱思索，於是理智益富，而內中的程序規律勢力概況，以及主要的精神與原則就益顯。換句話講，就是歷史的考究思索愈進步，就必定有歷史科學。所以歷史實在能夠（雖然是很慢的，並且是出於他自己的。）引起歷史哲學。而他發展每屆一個新時代，哲理就更深一層。對於人事演進的原則就更加明瞭。而對於過去的一切事物的性質因果要領，也就具有更加廣博更加確定的見解。

我們現在先把從前著史術的沿革，約略講一講，以見史學蛻變經過的各時期。但是非常的簡單就是了。





### 三

有史之初，非卽有書契。蓋邃古之人，思想簡單，不知用文字以記錄事物。一切僅賴記憶以相傳。不過作簡單的記號，或刻於木，或劃於土，以幫助其記憶。最早的文學，實在是傳誦的詩歌。蓋當人類初有文學的時候，大抵總是對於外界的事物激發的情感。情感既生，乃繼之以咨嗟咏嘆。故往往出之以歌唱。自能宣傳於廣遠，而無賴於文字。所以詩歌的興起，實在散文之前。詩歌中最早者，首推歌謠 (ballad) 與史詩 (epic)。這裏雖含有歷史的原質，但是都不純粹。原始的人民，不知道事物之必求其真，祇喜歡事物之饒有興趣者。故所以往往厭棄真確的事實，而愛聽神話與稗史。蓋他的嗜好，在意想，而並不在乎研究事物的真偽。所以古代詩歌，雖則歷敘故事，終不可以爲可靠的歷史。|巴克爾以爲這類

詩歌，確鑿可據。（“not only founded on truth, but strictly true”）實在不是篤論。要知道以歷史的眼光，去觀察史事，看看容易，實則極難。必定要積了悠久的文化，等到智識已長成，才始能夠如此。決非原始人民所能做到的。所以上古時候沒有真正的歷史。其類似歷史的，則惟這種富於幻想的詩歌。詩歌的發達，往往比了真正的歷史要早得多。印度有刺馬耶那（Rāmāyana）與摩訶波羅陀（Mahābhārata），而無純粹的歷史。希臘先有荷馬，然後有希羅多德（Herodotus）。意大利先有但丁（Dante），然後有基察第泥（Guicciardini）與馬基雅弗利。英國伊利沙伯（Elizabeth）時代的莎士比亞（Shakespeare），描寫人情事物，刻劃入微。然而直要到查理第二（Charles II）的時候，才始有良史。這許多都是明證。人類之初，自然習慣於傳說神話詩歌等虛構的故事。必定要過了許多時候，等到智識既進，學問既深，乃知虛偽怪誕是不可靠的，然後整理史料，求明事物的真相。

上古諸國，文明先進。據我們的設想，當謂其地早已有完善的歷史，其實不

然。當時的人民，雖常從事於史類的記載，然於著史術方面的成就，實無足述。埃及人與亞西利亞人均有同樣的記載。可惜都不足以稱史。當時各國大都是專制帝國。人民都仰受中央天子的管轄而尊重他。（大概當時的情形，都相類似。人民服從君主。有一小部分人，曾經受過教育。人民都集居於熱鬧的城市。以及其餘專制帝國所必有的特點。大家都是這個樣子。這足以證明他們所有的記載，的確是可靠的古代的東西。）是以當時的記載，大都記君主的世系，戰爭的勝負，對外的條約，國內的賦稅，以及一切可紀可念的偉業。而最顯著的，又推頌揚歷朝君主的皇家年譜。然而捨此而外，別無所謂歷史。這是當時情勢使然。故所以僅爲單調的記錄，止於歷史的初期而沒有進步。就是到了近世，如果處此專制政體之下，君權暴橫，歷史也斷難上進。按當時的情形，人民有智識的少。一般人沒有國家的精神。暴君之治脅於上。百姓之智困於下。處這種情形之下，叫歷史那得不膚淺而偏狹。說他膚淺，因爲專述皇族和少數人民的行爲。僅僅寫他表

面上的形狀，不察內含的原因。其他如人事的情性，外界的環境，社會發達的因果，更非所知。說他偏狹爲什麼呢，因爲他對國內的事情，固然已經尊重皇族和少數人民。對外國亦極藐視。胸度狹窄，一味排外，又復姿逞自驕。這種精神，且時常流露出來。看他頌揚國君，鄙夷鄰人，就可知道。亞西利亞與埃及的人民，都早已從事於研思地球與人類的由來，天帝與神人的朝代，時間的區分，新陳的代謝等事，儼然成說。不過他們的說數，每非出於真確的研究。或本神話，或憑哲理，或據天象。縱無虛僞怪誕之病，要涉模糊影響之弊。故其事終不可靠。

中國人的歷史文學，當然遠出其他東方諸大民族之上。中國人深諳人生的道理，尊重祖先與古代，不善幻想，批判和平，講究修身道德，精研學術文章，這許多都足以促進他的歷史文學的發展。中國約在二千六百年以前，國都裏就設立了史官，專記國家大事。自是而後，官家記載就相沿不斷。恐怕世界上再沒有別的民族，能夠及到中國有這樣久遠而繼續不斷的史家了。中國的史藉，真是豐富

極了。有各朝的斷代史，有編年史，有通史，有紀事本末，有名人傳記，有歷史集錄。都能表顯各時代的種種情形。而文章又都富麗堂皇，深合中國人的所嗜。可是中國的著史術，雖則這樣發達，也沒有超出編年紀事的一步。他很認真的收拾萬事，排列成史。但是沒有用攷據的工夫去查察他。更不知進窺其內中的精神，與歷史上主要的發展。既無科學的澈底的工夫，又無哲學的廣博的思想。所以他的眼界，終不能推廣及於一般。結果僅僅成爲一國的文藝。非能真正反映過去的歷史，而使人類明白其自己的真相。

中國兩個最著名的史家，雖然相隔約一千二百年，大家都是姓司馬。司馬遷（約生於紀元前一百四十五年）著史記。廣收古籍中有關於中國史的東西。上起黃帝，下迄漢武帝。就是從耶穌紀元前二六九七年，到他自己的時候。他把材料分成三部。每部再分成許多小部分。但是他講述的時候，竭力要使他們依照年代的順序。所以有許多人說，他這部書和亨利（Henry）的 'History of Great Britain'

or the 'Pictorial History of England' 極相像。司馬遷著了這部史記中國後世著史的人，大都把他做模範。國內批評家，莫不竭力推重。而歐州諸名家，如勺特 (Schott) 累陸黎 (Remusat) 等人，也備加稱賞。司馬光 (平常稱 "Prince of Tcherature") 生於紀元後十一世紀。著資治通鑑一部。全書述及一千三百六十二年，而一氣貫注，宛然一長篇記事。這部是中國史中最通行的一部。後人還加增補，續到十八世紀的時候。正編續編，都經 Father Mailla 譯成法文而 Grosier 與 Le Roux 在一七七七到一七八三年，把他刊印。共計十二卷。

日本人也像中國人一樣，天生有歷史的精神。據日本史家說，現在做日本帝王的人種，在耶穌紀元前第六世紀，就在那裏做皇帝。所以當然是極古的了。日本的著史術，究竟是出於本國的，還是完全受了中國的影響而發生，是一個可疑的問題。他最早的可靠的東西，究竟是始於什麼時候，也是可疑的問題。歐州的專家，(比了本地的學者，自當更加善於批評一些。) 大家都認為日本可靠的歷

史，不過始於耶穌紀元後第六世紀的初年。日本最早的史籍古事記 (Kojiki) 以紀元後七一二年著成，這部書往日本亞州文會張伯倫 (Basil Hall Chamberlain) 翻譯出來。 (Transactions of the Royal Asiatic Society of Japan, Vol. x, Appendix) 既為西徐亞人種 (Turanian, or Altaic, or Scythian race) 現存的最古的文學，又最能代表古代日本的神話與稗史。極饒興趣。但是我總看不出什麼東西，類似可靠的歷史來。日本紀 (Nihonshi) 以紀元後七二〇年完成。這部書和上面一部，性質相似；但是受到中國的影響不少。在第八第九世紀裏，許多作家合著六國史 'Six National Records'。就中以管原道真 (Sugawara Michizane) 為尤著。自從第十世紀到十三世紀，著史的藝術與論史的思想都大進。但是日本在封建時代裏，也象歐洲在封建時代一樣，雖然有許多編年史家，不過自始至終，沒有一個可以稱得真正的史家。到封建時代終了的時候，出見一部偉大的歷史著作，叫做大日本史 (Dai Nihonshi)。這部書是水戶侯 (Prince of Mito 1622-1703)

所作。(同時有許多日本和中國的學者幫助他。)囊括日本歷史的全部，下至一四一三年爲止，他著作這部書的主旨，在乎指斥將軍是背理的篡位的人，惟有天皇爲統治日本的眞命帝主。而他的確能夠達到這目的。這部書影響極大，我們竟可說他是(好像佐藤 Mr. Sawo 所說)『引起一八六八年革命運動的作家。』

日本作家中能夠把歷史抬高爲一種科學，而成一種歷史哲學的最早的人，要推新井白石 (Arai Hakuseki 1657-1725)。他的思想的獨創廣博深刻，國人以爲沒有別個思想家能夠勝過。大家都尊他爲一個卓著的學者，高尚的政治家，有創作的天才的政治經濟學家。他所著讀史餘論(Tokushi Yorom)一書。Professor Griffiths 曾經說『對於日本分治的各時期的種種變化，具有極有價值的哲學的見解。』然而還不是日本最偉大的史家。日本最偉大的史家，首推賴山陽 (Rai Sanjo 1780-1833)。他的攷究，備極小心。并且富有批評的精神。解釋事物，又具精審的目光。我們就是讀了從他的著作裏面翻譯出來的零簡，也總覺得他記述詳盡，



描寫動人，誠是罕見的天才。但是有一點很可以注意，他雖然生於現在這個時代，而仍舊像修昔的底斯（Thucydides）李維（Livy）一樣，爲書中人物，造作演說辭。這確是一件奇特的事情。

近代日本歷史考據學大興。而最顯著的議論，出於本居宣長（Motori Norinaga）（1730-1801）和平田篤胤（Hirata Atsutane）（1776-1843）兩人。都是講古代日本的編年史。關於本居宣長的議論，Professor Severini 曾經詳細講過。但是無論他有多大的價值，這裏祇可略而不講。日本文學有一個特徵，就是富於歷史傳奇，而大半都是出於第十與十一世紀。

印度的文學，比了上述諸國，最爲豐美。而以詩歌哲學爲尤著。但是印度的人種，自早就十分混雜，政治上又不一統，優秀人物的天才和性質，以及表面上的社會上的情形，都不適合於歷史著作的發展。所以印度人沒有古代的國史。他對於心理內部的作用，很能夠把他發揮出來。并且把他們都描寫得逼真，早爲

Vedas, the Code of Manu, the Puranas, 哲學上的 Sūtras。而尤其是兩大首史詩，蔚然稱盛。但是他們完全沒有注意到外界的社會上的事情，隨便讓他們過去。一些不想去記憶。現在拉森 (Lassen) 用了象徵的目光去解釋，惠勒 (Wheeler) 用了選擇和改變的方法，都要想從他們的詩歌小說裏面折出歷史的事實來，不過萬難成功。印度人的智慧，雖然對於幾種學問，（例如文法）具有清楚精細的見解，不過從未能把歷史從史詩裏面分別出來。印度文學中近似歷史的東西，最早的不過始於耶穌紀元後的第十一世紀。並且還不過是類似歷史的東西而已。其中最著名的，（就是 I. Chunder Dutt 所譯出來的叫做 'Kings of Kashmir'）也並沒有多大的歷史的旨趣，而饒有詩歌野談的意味。比較有一些歷史的價值的，恐怕還要算幾種家族的編年史。尤其是 Bilhana's 'Vikramānandavācarī'。這部書，是十一世紀時候的東西，新近發現出來，經 Bihler 刊印行世。不過印度本國的历史文學，到底是枯寂極了。這種人民對於歷史智識既然這樣缺乏，當然不

能有什麼真正的歷史哲學。

以色列 (Israel) 人民，有一部特出的歷史。而其記傳這特出的歷史，又具特出的方法。舊約裏面的幾卷歷史，以及其中各部分，雖然性質各異，但是確能組成一個整體，為其他亞洲人民的歷史所不及。其中講人類原始與希伯來國的由來的地方，經過現在一般學者的考據，都認為是依據預言家的教義而成現在的形狀。所以他們的講解歷史，也是出於理想的。以為是依照着預言家所傳佈的，後來僧侶所應用的原則而構成。墨斯 (Reuss) 屈能 (Kuenen) 味爾豪緒 (Wellhausen) 斯塔得 (Stade) 等人，都主張這種說法。以為這部書乃集合許多人的著作而成。然而舊約的好處，終不因此而減損。試看他歷述希伯來人的歷史，命意的單純，前後的一貫，鋪敘的自然，立說壯大，道義宏深，在在是以令人驚嘆。讀了這部書，就可以想見當時神治觀念的深印人心，以為冥冥中有一天帝，持一定的公史理，為全世界的主人。天下的事情，悉聽上帝一人的支配。於是上帝者，遂為

歷史的主宰，上帝的意願，遂爲批判歷史的標準，而上帝的天國，乃歷史發展最後的一步。這固然是迷信上帝，然而描寫人情，尤其稀有的本領。其文則簡潔流暢。其情則懇切逼真。人物情勢，各盡其妙。蓋唯其寫人類的迷信上帝，人情就愈覺深切。

人們每稱歷史爲國家的傳記。而現在猶太人的歷史，把他們這個『特種民族』所經過的各時期，遭遇的命運，從頭描寫，情意真摯。使我們讀來，覺得竟像一個人的自傳。猶太人民最富於民族思想。其史述猶太人各時代的興衰，卽以此民族思想爲線索。而考其民族思想的由來，實在因爲他對於歷史的觀念，十分卓越。蓋猶太人民，深知過去與現在關係的密切。而同時復知推廣其目光及於他國人民。這實在是發前人所未發，而爲史學界另闢一新局面。猶太人民與西洋社會雖素隔膜，然而猶太人首先注意全世界人民共同的命運，則爲確然無疑的事情。而因其注意於全世界的人民，故其治史的目光，也就推廣及於他國。猶太人的歷

史，初視之固然像一種特殊人民的歷史。但是看他歷敘下來，始終不忘記人類歷史的全體。總是在表明這不過是全體人類歷史中的一枝。所以如果猶太人或基督教徒，過分尊重這一枝，而忘却人類全部的歷史，那是後人的過失，不可以歸咎於原來的作家。

雖然，舊約之爲史，非僅僅歷史而已。其主旨在乎闡發聖道。而其所以爲歷史者，不過其中的一小部分，用以表顯這聖道的行施。其用意的深遠，範圍的博大，遠出歷史之上。如果我們要當他是歷史，那末祇可以把他看作從下世到上世的過渡，而無礙於進化。他這裏包含的東西，要比希臘所有的寶貴得多。然而雖是這樣講，我們如果從另一方面看來，就可知道他是遠不及希臘。祇可以算是希臘人的富麗的史學的引子而已。希臘人在史學界上（就是在其他一切學問思想上，都是如此。）實在有卓越的地方。實在有了不得的獨創的能力。

古代人民中，能以歷史爲一種獨立的學問，其研究歷史，出於純粹的意願，

而不雜有他種目的者，應推希臘人爲最早。蓋希臘人不效猶太人專記上帝的言行，一若世事的演進，全出於上帝的驅使。他們治史唯一的目的，就是在研究人類社會的作爲，廣搜天下的見聞，以求滿足吾人好奇的慾心。『希羅多德的著波斯戰爭史，因爲要使舊事不至於遺忘，而同時傳希臘的榮光於不朽。』修昔的底斯生當雅典極盛之世，當時拍羅坡泥細安戰爭正烈，修氏信爲前古未有的大戰，而將大有影響於希臘的人民，遂窮其畢生之力以記其史。『自生民以來，著史的緣起，從未有像希臘人這樣單純的。東方諸國，雖則都有歷史，然其治史的動機，每有他事躡雜其中。然而要想著完善的歷史，非出於單純的動機不爲功。所以歷史這項藝術，直要到了希臘，才始成爲真正的歷史藝術。才始能夠不再爲別的東西的附庸。而成爲一種獨立的文學。這項歷史藝術，經過了一個枯寂的時期，終究得到希羅多德修昔的底斯兩大史家，而達於極盛。到了這個時候，史學的規模，燦然大備。爲後世所不及。希羅多德以周密親切的調查，以清朗純潔的

精神，發而爲史，其文流暢，其筆矯健，其情深切，終究爲後世著史的一大宗師。修昔的底斯則攷究務求準確，記敘務求詳盡，尤具深刻的目光，解析政治社會上各事的來因。又爲後世主張科學歷史者所宗。

廣逼的目光，是希臘人的特質。在希臘文學起始的時候，荷馬就表顯出這點來，非常明白。這種同樣的精神，到後來由希羅多德而重見於歷史界上，卒能滿足最好探問思想最深的希臘人民的好奇心。希羅多德對於人情，非具抽象的觀念。亦非有特殊的文字，以表顯他。不過一切合於人情的事情，都是希氏所熟知。他對於希臘人固然尊重，然而對於蠻人也具同樣的敬仰。而描寫人生的各方面，尤能懇切爲懷，精細入微。若自然的地勢山川城市廟堂屋宇宗教風俗法律以及政體王族的更變征戰爭鬧世界各民族的興衰，莫不廣甄廣采，而以波斯戰爭爲主題。布局宏大，令人心悅。雖取材繁重，而無紊亂的弊病。若綜觀其全體，竟體動人。若分論其各部，每部活潑。至若搜索廣博，排列有序，文筆間雅，思想

獨出，誠不愧爲歷史的真祖。（“Father of History”）可惜希氏往往犯輕信的弊病。不加攷證，卽信爲真，這是他的短處。而希氏又善記事而不善解釋。祇能描寫事物的外形。如果要進究其來因，則茫無所措了。故所以希氏著史，終不能出之以政治的目光，或社會經濟的目光。其見解仍舊離不掉宗教的影響。蓋希氏治史，仍舊像品得（Pindar）伊士奇（Aeschylus）索福客儷（Sophocles）等人，迷信冥冥中有一天帝，主宰世間一切事物。歷史的主人，既是上帝，歷史的原則，卽爲上帝所持的命數。善者受賞，惡者受罰。國家的興衰，生命的存亡，都受上帝的支配。而力尊上帝的權力，以爲能夠假啓示神語來參與人事。希氏治史的論條，大祇如此。

修昔的底斯是和希羅多德同時。年紀比他不過小幾歲，可是把他的著作和希羅多德的作品比了，好像屬於另外一個時期。好像是後世的作品。這裏的原因，當然是因爲環境不同。希羅多德熟知小亞細亞的事情。而修昔的底斯顯然是熟悉



雅典的人。當時雅典智慧生活的發達，一日千里。正值伯里克里斯（Pericles）的黃金時代。那時候雅典的十年，在思想史上可以抵得平常的幾千百年。修昔的底斯深深地感受到當時思想裏面批評和懷疑的精神。我們講他感受批評和懷疑的精神，固然不是說他不信有上帝，或是完全去除了宗教的成分。但是我們確然可信他絕對沒有讓宗教信仰沾污他對於歷史的見解，或者牽累他對於歷史的批判。他畢生的志願，就是著作真實可靠的歷史。所以他著史的時候，選定一個範圍狹小的題目，因為範圍既小，蒐究可求澈底，而并且容易確知其真相。他這選定的題目。就是拍羅坡泥細安戰爭。（Peloponnesian War）這場戰事，以紀元前四百三十一年開始，直到四百十一年賽諾梭馬（Cynossema）一役，修氏都目覩實情，信筆描寫。而他那記事裏面，格律極嚴。凡是和他的題目沒有關係的東西，（如雅典聯邦和斯已達聯邦的爭鬪）都屏除不論。不像希羅多德把凡是可動人興味的東西，隨意闢入。修氏大公的態度，獨立的節概，批評的精神，實在遠出於以前

諸史家之上。就是比了後來的大史家，恐怕也不落後何人。但是要知道修氏的優點，並非僅僅善於記事，他對於所寫的事物的原因，也具深刻清楚的見解。他非特論列事物的發生，並且把他們的因果和發展，表顯得十分顯豁。拍羅坡泥細安戰爭裏面牽涉的人物，當然是各個城市和各城市的人民。修昔的底斯專門解釋在那種情形之下，爲什麼這許多城市和人民演出這麼一回事來。他確然相信這是人心和政事使然。他並且很细心的表顯這許多原因的動作。同時他又覺到人心和政不能夠解釋件事事情。他就想歷史不是可以完全明明白白解釋的。歷史裏面多少事有一些不可思議的成分，多少有一些命數的關係。（多少有一些他所講的 *δαιμόνιον*）關於這種境界，他以爲不是史家所應研究的了。所以他不講帝神，不講他們的參與人事。人們對於修氏的期望，或易過奢。但是要明白他的目的，祇在於撰政治的歷史。所以我們不應當希望他發揮宗教上的思想。就是拍羅坡泥細安戰爭怎樣影響希臘的智慧社會和精神各方面的生活，也在他範圍以外的。他所記的不過是

政治的歷史。而這政治的歷史，還不是當代一般政治的歷史。不過論戰事裏面牽涉的一種表面上的政事而已。因為這個原故，他對於參戰各國內部的政治，不加以仔細申說。所有講及的，不過用以解明他們相互間的性質已足。因此他對於戰內的人物，不主張單個的描寫。因為他認為描寫他們私人的事情，並不是他的職責。所以他的人物的描寫，似乎有晦隱和缺謬的弊病。其實用以研究對於全局牽連的關係，已很實在，已很完滿的了。所以修氏能夠這樣劃分清楚，實在是他勝人的地方。倘使他不把這種題外的描寫刪掉，或許他沒有現在的盛名呢。至於他造作演說辭，實在是一件錯誤的事情。實在開一個很不好的例子。但是這許多演說辭，非僅是絕好的演說辭，并且包含許多重要的思想，可以幫助我們明白他的歷史。這許多演說辭在修昔的底斯的著作中，極關重要。好像歌樂隊在伊士奇或索福客儼悲劇裏面一樣，他們漸漸把他歷史裏面所含的主旨，和各方面的主張和動機，顯露出來。他們可以使作者免得明目張膽，用自己的名字，發揮他對於事

物的議論。而實際上能夠把他的結論，（借了演說）很有力的很委婉的講出來。至於把演說辭托之各人，對於他們並沒有妨害。句句都很切他們的處境，都像他們自己講出來的。所以修氏的用演說辭，也未始非一件很好的事情。修昔的底斯人們公認為最早的科學的歷史家。但是他也擅長文藝。他的公允和客觀的批判，並非因為他是呆笨，實在出於他的公平和自制的天性。當我們讀他書的時候，每覺得他非特見地清楚，情感也極激切，全書充滿了一種抑鬱的聲調，正合那史事悲慘的情景。使我們讀了，豁悟其中的悲苦。他的文章，沒有希羅多德的流暢醇美。但是筆力雄健，言簡意該，直捷了當，沒有誤用一字。隨機應變，捉摸無定，時有驚挺的文字。澤布教授（Professor Jelb）曾經說「錯處很多，往往有錯綜不接含糊等病。但是他的論辯的雄壯，以及他的高情壯思，可稱無匹。」

修昔的底斯還沒有做完他的歷史就死了。後來色諾芬（Xenophon）繼起，立志完成他的工作。可是色氏的續史 'Hellenica' 完全失掉修昔的底斯的優點。乾

苦無味，秩序錯亂，膚淺偏袒。即就文字而論。也沒有精采可言，難於動人。色氏在歷史方面的著作，應推 'Anabasis' 爲最佳。他在這部書裏，形容萬人軍的撤退，簡潔動聽，具有罕見的藝術。

照人們的推想，首先著作世界史的人，自然應當推希臘人。但是還不是希臘人多德或修昔的底斯時候的希臘人。當時思想，雖已充分發展，但是天下還沒有一統的趨勢，所以世界史的實現，必定要等到較後的人，目覩了羅馬的發旺，研究他變爲帝國的原因，總要等到非洲意大利和亞洲希臘相接觸，東西一統的時候，才始可以希望世界史的誕生。坡里比阿 (Polybius) (坡氏希臘人，住在羅馬很久)：一生窮究羅馬的歷史，深知羅馬的成功，不是出於偶然，是因爲他上下一致，制度嚴明，民性堅強的原故。他又目覩羅馬的征服伽太基 (Carthage) 和馬其頓 (Macedonia)，早知他衰墮的祖國，不足以抵抗這強鄰。就處於這樣的境地。首先創著世界的歷史。他認爲世界的歷史，勝於局部的專史。他認爲局部的專史，

不能夠使我們明白全部的大勢。猶如專門看了人體的一方面，不能夠盡見他所有的美觀，我們就沒有一個平允的概念。所以他主要的目的，就是要表顯各國經過什麼步驟，怎麼樣能夠達到最後的狀況。他以為真實的是合理的。羅馬為世界的幸福，做世界的主人，他具有最適當的治理天下的權力，所以他終得治理天下。他是命運的愛子。可是這命運，並不是盲目的，也不是偏袒的。坡里比阿一路講來，雖不是專門諂諛羅馬，但是他對於歷史的目光，始終使他為過去的事情辯護。為羅馬的成功辯護。他和修昔的底斯相同的地方，就是大家都喜歡講事物的原因。可是他不像修昔的底斯僅僅用純粹的歷史的態度。往往用自己的名字，發揮他的議論。因此他的歷史裏面，牽入了許多他個人的意思。坡里比阿（也像修昔的底斯）認為歷史裏面重要的原質，是人情的作用。他不信帝神能夠參與史事。以為民間的宗教，不過是一種迷信，用來恐嚇愚民的。修昔的底斯著史的用意以為未來的事情與過去的事情，大部相像，歷史所以使我們明白過去的事情，

可以借鑒往事，應付來者。坡里比阿從所記的事情裏面，提出許多有用的經驗，來認為可以做政治家切實的幫助。所以他的歷史，同時包含事物因果的說明，和切實的政治家的教導。結果在史事的記載裏面，包含着政治的教訓，他稱之爲 *σπουδαία*。因此人們都稱他是實驗著史術 (*Pragmatic Historiography*) 的鼻祖，他對於羅馬發展的原因的思想，就爲後來馬基雅弗利波緒亞孟德斯鳩等人開闢了一條途徑。坡氏深知注意一般原因的必要。并且或許是深究羅馬憲法的精神和歷史的最早的人。雖然他沒有成功，但是古代人從事於這項研究的，恐怕再沒有比坡氏具有更加深刻的見解，更加準確的學識了。

我們在上面已經講過世界史的概念的興起，實在跟了羅馬帝國而來。羅馬帝國一統天下，變成了一個單獨的政治上的大團結。羅馬固然征服了世界，而他自已亦世界化了。所以羅馬代表世界政治的一統。因而歷史也就具有世界的觀念。所以羅馬有造於歷史，真是不淺。倘使羅馬帝國不興，決不能發生世界歷史的觀

念。世人祇從羅馬帝國之中，才始見得他的一統。異教羅馬的帝國，是基督教羅馬帝國的前身。并且是後世基督教各國一統的基礎。自從馬其頓戰爭以後，世界的歷史，顯然一統於羅馬，坡里比阿怎樣受這種情形的印象，上面已經述過。在拉丁諸史家中，尼頗士(Cornelius Nepos)是著作世界史(Ornne ocvum Expicare)最早的一個人。他的著作，已經遺亡。(好像其他較後的同樣的著作，亦已遺亡。)但是帝國時所見的許多通史，都沒有多大的價值。沒有一個拉丁著作家，有繼續坡里比阿的歷史的能力。羅馬人雖把歷史世界化了，但是他們的智慧，畢竟淺薄，不能夠善治這項世界史。羅馬的史家。在這方面始終沒有成功。他們的聲名，都不是從世界史上得來的。

羅馬初年的人民，因為虛榮心很重，所以他們往往更改他們自己的歷史。并且力求保持他們的榮光。他們的記錄Annales和編年史，都是很薄弱而很不完美的史料。至於把歷史當作一種文藝，也是很晚的事情。羅馬的言語本極粗陋。經過



了許多困難，才始變成一種文學上的工具。羅馬所有的文學，都是受了希臘的影響，才始發達的。希臘爲羅馬的兵力所征服。羅馬同時被希臘的思想所征服。在羅馬文學裏面，希臘和拉丁的性質互相融合，無可分辨。拉丁作品之中，足以當歷史的，要推伽圖（Cato）的 *Origines* 爲最早。羅馬的史學經過一個很長的時期，沒有批評的精神，缺少藝術的思想。而他自始至終，染受着一種很不好的趨勢，就是專顧國家，或者頌揚個人，應當怎樣就怎樣寫，不惜犧牲了真實的事情以遷就他。這實在是羅馬史學一個極大的弊病。

羅馬著作家中具有歷史的天才的，要推愷撒（Caesar）和薩拉斯特（Sallust）爲最早。愷撒的 *Commentaries on the Gallic And Civil Wars* 非但內含的記事，十分可貴。并且他的文章完美，體裁合題。這項作品，實在代表作者的思想。我們顯然知道作者是一個思想觀察十分清楚的人。是一個善於處置他的題目的人。而作者的思想的運行，從頭至尾，都非常直捷爽快。但是這部書不過是軍事的記

事，不足以抬高愷撒的地位，稱絕等的史家。若是講到什麼歷史的哲學，或者普通的歷史的思想，更不要談起，完全沒有的。愷撒雖見地清楚，不善於伴僞作假，但是他講話的時候，具有稀有的藝術，他善於緘口不言，讓靜默表達他的意思。或者固意尋了特別的方法，記敘一切事情，使他們暗示一種意思。總之他留下不講明的時候，正是要求說明他的主意。不過借靜默使他的表顯有特別的效力而已。他引用演說辭，指使自如，好像是一種的確有用的工具。而去除一切文章的修飾，以及華麗的點染。

愷撒不以文章見勝。但是薩拉斯特則不然。所以我們可以說薩拉斯特是羅馬第一個講究文藝的史家。他的 *Catalinarian Conspiracy* 和 *Jugurthine War* 兩部書，雖不是長篇的鉅著，但確都是精鍊而修正的文字。使我們讀了，覺得作者同時有史家的天才，和文學的意趣。他的文筆和選擇題目處理題目的方法，都以修昔的底斯為模範，至於特出的好處，當然比不上修昔的底斯。但是他摹倣修氏的

史，幾乎處處逼肖。別人學步修昔的底斯的，或許有幾處勝過他，可是總沒有這樣精細的。薩拉斯特並沒有修昔的底斯的獨創的能力，也沒有他的偉大的魄力，也不及他攷問的力求謹慎和徹底，也不及他思想的力求牢靠和精銳，但是他鉤稽事物，描寫角色，比較人物，具有特出的才能。他的道德的思想或許是不適宜的，但是他的描寫道德的才力，是無論何人不可否認的。他的分析心理的能力，（因為分析心理，結果則分析道德。）幾乎和塔西佗（*Tacitus*）一樣。（不過行施的規模比較小一些。）所以薩拉斯特的著作，的確有特出的優點。自應受人家的稱賞。而他一方面繼承修昔的底斯的影響，一方面開啓塔西佗的門戶。承上起下，尤其是研究史學發達史諸學者極可注意的地方。

但是拉丁史家的傑作，並不是世界的歷史，亦不是單零的故事。他們特出的創作，是國家的歷史。要知創建羅馬帝國，經過堅忍義勇而成一統之業的拉丁人，心地非常狹窄，毫不寬宏大度。充滿了排外的心思，只是逼着一種傲慢凶

狠的愛國心。羅馬人所以成一統之業，（他們的愛國精神，就消失在這一統的帝國。）也是因為這項愛國的精神。凡是精究羅馬歷史的學者，什九不承認羅馬人能夠視他人若同胞，以四海為一家的。羅馬絕對是一個具有堅強的國家精神的帝國。因此我們應當特別注意羅馬諸史家的國家思想。要是把希羅多德修昔的底斯和李維（Tivy）塔西佗比了，希修不足以稱國家的史家。我們可以確實的說一句，李維和塔西佗實在是最早的兩大國史。並且在後來一千六百年中，沒有一個能夠繼承他們的人。

李維述羅馬征戰勝利的勳業，寫來宮徵披靡，喬皇富麗，而詞氣動人，尤能鼓勵當代青年，使他們尊敬先祖，使他們和前人競爭。李維是當時散文家中一大把手。記事活潑生動，敏捷可愛。而健筆一枝，尤善描寫。他的主旨銳利而純潔。愛國思想就是他深懷的熱情。苟其歷史主要的目的，（好像他所設想的）在乎供給前例和激勵美德和愛國心，我們就不應當責備他不顧史家的本職。他全部的

著作，是爲羅馬義勇的精神和軍事的榮光，作勝利的歡慶。所以他天然是羅馬史家中最得民心的了。但是李維也有很大的缺點。他的搜究，非常浮泛。引證不事詳察，往往採用頌揚的故事。取材不加以詳細的考證。并且他一心注意於羅馬軍事的勝利。所以他祇述軍事的歷史，忘記了研究他憲法的歷史。他沒有政治的眼光，更沒有哲學的見地。羅馬歷史的大勢，和其中的原則，他完全沒有知道。他不過是一個編年史家。（雖是一個絕好的編年史家）辛尼加（Seneca）（參看Ep.100）說李維著述“Dialogos, quos non magis philosophiae adnumerare possis quam historiae, et ex professo philosophiam continentis libros” 無論辛尼加是怎樣人，我們可以斷定（好像魯日蒙（Rougemont）亦這樣說）他的著作，決非以歷史哲學爲題目。倘使他具有歷史哲學的概念的，決不至於做出這樣毫無哲學的歷史來。

塔西佗幾乎沒有一點和李維相同。可是他們對於歷史的主張，有一點相同的

地方。就是塔西佗著史的目的，也是道德的。也是愛國的。但是他的歷史外面的黑暗，比較深些。內裏的希望，比較少些。他滿懷愛國而失望的哀思。懇摯而激昂的熱情。以之描寫自從提庇留（Tiberius）朝以來社會的腐敗。希望憂世君子，不要再蹈故轍，使健全偉大的民族，陷於困厄羞辱之中。古來著史的人，從未有像他專重道德，而同時又不變為純粹的道德學家，仍舊不失其為史家。他描寫天道的運行，善惡的因果，怎樣在真實的歷史上表顯出來。推究個人的性情和社會的狀況相互間的關係，都具有絕妙的才力，為他人所不能。他的堅強的道德觀念，或許有時要使他下粗暴的斷語。其實就理論言，這或許是可能的事情，但是他自制的力量很大，從沒有犯過這種弊病。他研究了羅馬一般官員的腐敗，就從此推想到全社會的腐敗情形。這種推想，人們因為他沒有證據，不相信他，并且指為虛張不實的。以此責塔氏，實在是讀者自己的錯誤。（因為讀者沒有記得塔氏兩大著作的範圍是怎樣）但是塔氏的智慧雖不可及，他對於歷史沒有一定的主

張，可以組成一種歷史的哲學。他對於哲理，既不相信，對於宗教亦不相信。他的道德的觀念，往往打破了他的疑慮，使他贊助帝神參與人事的說法。但是他的理性，又決不肯讓他的心越出質實可見的世界，而遁入空虛怪誕的境地。他自己承認不知道人事，究竟是受什麼東西管轄的，爲天命管的呢，還是爲劫數管的呢，還是隨機會而定的呢。他也沒有預述人類的將來怎樣，或者帝國的將來怎樣。但是看他推究動作的動機，事物的原因，進窺社會變化的內情，畢竟是一個科學的或哲學的史家。而分析人性，尤其是上古諸史家夢想所不及。他的記事雖極質實，從沒有包含着瑣屑或過量的記載。他的文章正能表現他心理的魄力獨創和森嚴。每字都含深意。字字精鍊，不容更動。塔氏實在是羅馬史家中最傑出的人才了。

羅馬史學的興路很遲。但是他衰敗則很快。自從塔西佗以後，竟沒有一個偉大的史家。就像斯韋托尼阿(Suetonius)和夫羅刺斯(Florus)等作家，在這裏亦沒

有他們的地位。我們現在要講基督教世界的史學。

羅馬帝國席捲天下，囊括四海。人民看了他政治的一統，心理上早已起了一種變化。同時基督教興，極倡人類精神的一統。於是大家趨信他的教義。基督的福音解釋上帝和人類以及兩者相互間的關係。都具新的見解。終究開闢了一個新的世界。比了以前愷撒統轄的世界，要大得多，要稀奇得多。他這基督的福音，並不保留羅馬帝國，使他不至於衰敗，也不挽救羅馬文學的衰廢，不事鼓動人民愛國的精神，也不提倡一般社會的美德，也不為羅馬再添出一個偉大的史家來，值得我們的討論，這基督教離開了社會，創建教會。而使宗教變為歷史裏面一個極重要的原質。他使得人們覺到他們非但是政治的，也是精神的。并且精神的成分，多於政治的成分。而精神的人生，乃是人生最重要的一種。這種觀念，既已深入人心，於是帝國日漸衰弱，而教會日益強盛。終究到羅馬政治的一統破壞之後，他仍舊代表宗教上的一統，（勸告交關的各國，大家屬於共同的人類，而大



家受同一個天國的管轄。而竭力牢寵世間各國，使他們相信他的教旨，甘受他的屈服。

基督教創設教會之後，於是歷史的範圍，頓為擴大。歷史的材料，頓為增多。因此樹了一個堅忍不拔沒有盡藏的道義。（在一切人事之中，定出一條主要的道路。）這項教會歷史的興起，對於史學，比了美洲的發現對於地理，更為重要。他增多歷史不少材料。并且根本上把人們對於歷史的概念改變了。政治的歷史，一變而為歷史的一小部分。而人們的心中。都存着一種意見，（這種意見是古代史家所沒有的）就是說一切歷史，終歸於神聖的結局。

教會的史學，最初興起於希臘的教會。著作 *The Acts of the Apostles and Hege-*  
*sippus* 的人，首倡這教會的史學。這就是攸栖比阿斯。（*Eusebius 264-340*）普通人們，都叫他教會歷史的鼻祖。他所著 *Ecclesiastical History* 一書，以基督的降世起始。最後至教會得君士坦丁的幫助而勝利為止。他歷述使徒的傳統。猶太人的災

難。基督教徒的殉死。教會中人的功勳。以及異端和爭執等等。一言以蔽之，他這書述教會建立以來，三百二十四年間經過的大概情形。這部書命意極好。規劃固非常謹嚴，寫來亦煞費經營。雖是屬於編年史的體裁，不免散漫的弊病，但是他全書的確有一統的團結，成爲整個的歷史，他所用的材料，已經足以使他的書有重大的價值。這許多材料，幾乎全是從希臘方面得來。因此他這部書講到拉丁教會的東西，簡直沒有。攸稱比阿斯並不是一個偉大的作家。人們往往稱他是基督教中的希羅多德，其實他遠不及希羅多德。他沒有希氏的爽直而富有的天性，也沒有他的不可及的藝術。這因爲他所處的時會，正當人生極不自然帶着許多缺陷的時候。雖然他智慧上道德上有很多的優點，可是他染受時代病太深，太嫌像當時一般的人了。他是一個朝臣主教，缺少慷爽的節概，袒白的心地。他雖極誠實，但是不免偏袒的弊病。他不喜實事而愛宗教。而他的對於宗教的概念，又是屬於俗世的。他的錯誤不難解辯，而他有功於基督教學術，也是我們應當承認

的，但是我們很難尊重他，絕對不敢崇拜他。他的品性的缺點，在他的著作上留下了很深的痕跡。這裏可以不必講他的‘Life of Constantine’。但是他的‘Chronicle’一書，我們應當討論一下。他這部書，根據了阿夫立揆那（Julius Africanus）的年代學而作。內含世界歷史的綱要。下面就是年代列表。分了許多並行的行列，記各國君主的系統。遇有重大的事情，也把他的年代記入。這就是基督教裏治史的概念。基督教教會又尊重舊約，因此他們的觀察歷史，也受他許多影響。以前上古史家所謂普通歷史，現在不過變為一種局部的特種的歷史。惟有講究全人類的歷史，才是真正普通的歷史。基督教史家或偏年史家，都追溯到上古的創世。然後分別研究各國的歷史，以為一大部整個的歷史裏面的分部。最後借了年代學（大都根據聖經上的事情）的幫助，使各國的歷史，依照了年代的先後互相湊合起來。這種情形。對於史學當然有相當的益處。他那內含的主意，是一個很偉大的意思。就是說人的歷史，是神定的一種秩序，自從亞丹（Adam）起始，到基督而

極盛，至末日 (day of judgment) 爲止。這項思想是基督教史學內含的主意。所以結果去除特種的歷史，務以全人類的興亡爲著史的根本。上古史家專治各國的歷史的方法，因此勢難存在了。但是這項思想，對於史學也未始沒有害處。希伯來的史家奉爲完善的模範，從聖書裏面定下的年代學，也勉強要把他裝到異教諸國的歷史上去。對於上古的情形，持錯誤的見解。他這種觀念，造成了一種世界史的概念，非常動人二千年來，人民都深信他。(直到近世，才始有否認的趨勢。) 但是又不耐嚴緊的考證。一經研究，錯誤百出。可見他正有他的缺點。攸納比阿斯的年代學，不久譯成拉丁文和亞美尼亞文兩種。都有節本和繼續的書籍。他的年代學實在是中古時代基督教各國研究年代學的基本。

東方教會裏面，繼續攸納比阿斯而從事於年代學的，有提奧多里特 (Theodor et) 蘇格拉底 (Socrates) 索左門 (Sozomen) (以上三人生於第五世紀) 狄奧多拉斯 (Theodorus) 伊凡格利 (Evagrius) (以上二人生於第六世紀) 等人。他們都廣求材

料，精練思想，但是也輕信帝神的參與人事。自第六世紀之後，希臘教會不再產生史學。即他種學問亦不見發達了。

魯菲納 (Rufinus) 和哲羅姆 (Jerome) 竭力提倡攸栖比阿斯的史籍。因此他的著作傳入拉丁教會。(即西方的教會)而與古斯丁 (Augustine) 在所著 *De Civitate Dei* 裏面，竭盡他天賦的才力，用基督教神學的原理，解釋歷史裏面的事實，發揮內含的闡奧，同時推闡人類命數的原理。這項原理，勢力極大。自奧氏以後，數百年間，「爲唯一的歷史哲學。其實中古歐洲所有的唯一的歷史哲學，祇有奧古斯丁所倡的這項原理。在近世并且也占有很大的勢力。我們看波緒亞希勒格 (Schlegel) 等人的說數，雖然多少有些改變，但是他們根本的主張，仍舊是奧古斯丁的歷史哲學。關於這點，我們在本書末節，要詳細討論，現在毋庸贅述。

西班牙長老奧洛息阿斯 (Paulus Orosius) 著 *Historiarum libri vii. adversus paganos* 一書。完全是跟了奧古斯丁的意思。并且所講的東西，也像 *De Civitate*

Der, 專求駁倒人家對於基督教和基督教徒的責難。這部書的好處，就在他的力求廣博。他講世界的歷史，自從創世以迄紀元後四百十年。而主要的意思，就是上帝的興滅各國，散佈禍福，處置人事，都是要求振興基督教，使他獲最後的勝利。因為把這個意思做了全書的主意，所以從頭至尾，氣勢浩蕩，一線貫注。作者并且深知此書的用意，在乎推倒人家的責難，發揚基督的精神。所以他力斥野心征戰尊敬邪神等等，而灌輸道德的勸告，精神的安慰。全書仍襲奧古斯丁的說法。絕對沒有啓發一些新的思想出來。奧紮農 (Ozanam) 稱贊他具有 "unverrindliche talent,quelquefois ce souffle inspiré du génie Espagnol" 我實在找不出這個奇才來。多安仁 (Dörrens) 參看 "Aristotiles" 第十二頁) 稱他做 "der erste philosoph der Geschichte" 尤其是無稽之談。偉大的稱號，應當給與偉大的人物，表示尊重偉大的事業。奧洛息阿斯絕對不是一個歷史哲學家。(并且什麼哲學家都不是的。)

自從蠻人入侵，西羅馬帝國破亡之後，天下大亂，史學（其他文學亦都如此）遂湮沒無聞。世間的事情，這樣擾亂。使大家這樣失望，人們當然沒有心緒去記載他們了。因此一切文化，日漸淩夷。僅僅剩下了一些學問的初樸。所以中古歐洲的史學，好像希臘羅馬的史學，以簡陋的編年史爲起端。但是他們雖是大家以編年史爲起端，確有一個很重要的不同的地方。當希臘羅馬初有歷史的時候，他們的記載史事，並沒有想到這許多史事和人類過去的關係。（並沒有想到和他們切切相關的已往的歷史的關係）中古歐洲的情形則反是。今昔相連的觀念很深。古代的傳說，和基督教的傳說，都兼收並蓄的。所以現在雖是仍舊從簡陋的編年史起始，就在這剛剛起始已經和希治羅馬大不相同。二者表面上雖極相像，但是中古時代的史學，終究不至於重複上古的史學的。并且新民族勃興，爲將來新國家的根基。新制度新生活 and 古文化相激盪，將來造成一種和羅馬時代完全不同的政治社會制度。因爲新制度十分廣大，十分繁複，并且非常燦爛光輝，尤能生

產，所以中古時代歷史的材料，已經大增，不若希臘羅馬史料的苦寂了。

蠻人凶猛的心理，經過教會的勸告和恐嚇，終究被他軟化了，終究被他馴服了。基督教教士就一躍而為羣小國（西羅馬帝國破亡後分據其地的羣小國）的君主兼教師。以前希臘人的生活，以藝術和文化為要素。羅馬人的生活，以法律政策為要素。中古時代則教會所稱的宗教和虔敬，一變而為人民生活第一個要素。文學的各方面，帶着宗教的意味。而總是帶着中古時教會式的宗教的意味。教會的歷史，比什麼歷史都多。聖人主教教皇的傳，僧尼團體的歷史，直是滿坑滿谷。就是普通的歷史，或者政治的歷史，也大都出教士之手，根據教會的原則。其實教會歷史和通史或政治史，也極難劃分。因當時教會的勢力極大，隨便什麼事情，都要直接干預的，所以中古時人認為根本上的分界，不是在於教會和政府之間，而在於天國和俗世（即奧古斯丁所謂 *civitas Dei* 和 *civitas diaboli*）之間。而人事有尊違教會的地方，因此尊重教會的人，有利教會的事，大家（至少教會



裏的人)以爲屬於天國。而違反教會的人，有害教會的事，就認爲屬於俗世。

中古時代教士遺下的史籍，(用拉丁文作)爲數至鉅。最好的部分，在格累維斯(Groevius)穆刺托里(Muratorii)部貴(Bouquet)米聶(Migne)基佐(Guizot)拍次(Pertz)和the Master of the Rolls諸選集裏，可以尋到。此外亦有各地學會出版的。還有許多，未見刊行。如願專心這項研究的人，Pothast和Chevalier的兩部書，實在是良導。Wattenbach和Lorenz曾經研究過其中一部份。但是論中古史學該括詳瞻的作品，實在不見。現在我祇求提出少數最重要的代表作家和著作，把他討論一下。

我應當最先講格列高里。(Gregory of Tours) (格列高里是死於五百九十四年的。)他所著'Historia Francorum'一書，是研究墨羅溫王朝(Merovingian period)的權輿。所以人們都稱他是法國歷史的鼻祖。但是這個稱呼，是非常含糊的。沒有學問的人，並且還容易誤解他。作者身體雖瘦小，但是具有雄偉的魄

力。而在當時擾攘的世界，能夠很勇敢的很巧妙的做去。他的 *Historia Francorum*，共計十卷。第一卷從亞丹伊佛 (Adam and Eve) 的創生，直到聖馬丁 (St. Martin of Tours) 的死。並沒有特殊的價值。第二卷講佛郎克人的征戰。 (*Frankish conquest*) 所從取材的原本，現在都已遺亡。第三第四卷講至五百七十四年為止。(這一年是格列高里做了主教以後二年。) 比較也很窮乏。後來幾卷，就較充實。而最後四卷，專述七年的事情。格列高里並非講究文藝的人。他并且自己知道他文法的欠缺。他曾經說 *"V. niam precor, si aut in litteris, aut in syllabis grammaticam artem evessero, de qua adplene non sum imbutus"* (*Hist. Fr. IV, I*) 他的文章，粗陋不整。沒有氣勢。沒有精密壯麗之態。但是時常有活潑生動的寫真。他完全不懂排列要有秩序，分部要求均勻。也不知道以局部的隸屬普通的，以無關重要的隸屬重要的。批判往往偏袒，引證往往錯誤。他又輕信奇事。凡是教內貴人犯了重罪，他總肯赦他的罪。而對於異端或憎惡教會的人，則非

常苛刻。但是從他自己的主意看來，的確很真誠懇摯。看他記述事情的正大篤實，完善周密，就可以見得他誠懇的態度。他不思分析人物事情，不去推溯事物的原因，也不能說世事的經歷趨勢結局等等。他的眼界極小。而在這極小的眼界裏的東西，不過是大亂。他周圍的世界，不是一個承平的世界。所以他祇能夠就他目觀的亂象寫出來。而不勉強捏造承平的景況。歷史哲學，歷史藝術，他都沒有。但是他爲後日的歷史哲學和歷史藝術，保存不少有用的材料。

比德(Beda 或 Baeda)生時，比格列高里後一百三十年。他的品性和環境，與格列高里都大不相同。他一生居住 Wearmouth 和 Jarrow 兩地的寺院裏。幽居好學，恭敬愛人。卒於七百三十五年。他博治當代各種學問。著述亦涉及種種問題。柏克(Bede)稱他是英國學術的始祖。他著作中最重要的一種，就是現在我們所要講的，叫做 'Historia Ecclesiae Gentis Anglorum'。全書五卷。上起愷撒的入侵，下迄七百三十一年。這書有價值的地方，始於五百九十七年奧古

斯丁的赴英。實在最有價值的地方，還始於六百三十年坡來那斯（Pauline）的赴英。他講英國薩克森人信奉基督教的經過情形，非常有趣，並且很可靠。此外關於別種事情，（他以爲屬於教會的事情。其實這種事情，到今日大家當他是屬於世俗的。）也有許多寶貴的記載。如果論這部書涉及的年代，實在可以稱一部當世的歷史。因爲大部是講當時的事情的。我們看了這部書，可以知道作者蒐集材料的認真。引用的正直。處處足以引起我們的敬仰。比德援引他家的說法，也十分審慎。凡是他所引的他人的說法，總是和他自己考究得來的，同樣可信。他每引一家的說法，必定要使讀者知道這是出於那一家。因此就是他明明錯了，他的誠實的態度。終究是人人相信的。終究是不可諱言的。所以他雖然常常因爲相信了一個人，就援引他所說的某某奇事，而不加疑慮，但是他必定註明引用何家的說法，所以他的誠實的態度，我們始終承認的。自從奧古斯丁赴英以後的百五十年的英國史材料，大都出於比德這部歷史。後來史家述及這一時期的歷史，不過

把比德的記載複述一遍，或者稍稍改變而已。他這部歷史的文章，遠勝於格列高里的文章。他雖然各部疎散，而排列的秩序，隨外界的情形而變移，畢竟是整個的團結。文章亦清新暢達，令人心愛。非特文字得體，并且映照作者的靈心。描寫奇特的事情，尤具高技。比德雖無當於歷史哲學家，要是一個善長文藝的史家，這是確然無疑的了。還有他在‘*De ratione temperantiae*’裏，至少樹了一個使用年代學的模範。至於‘*De sex aetatibus seculi*’，雖不是獨抒己見，但是把奧古斯丁（錫多（*Isidore of Seville*））等人所倡的世界歷史的發展和各時期的概念，推闡極精。這項概念的能夠傳佈廣遠，比德也有很大的功勞呢。

我們講那個大作家以前，（這大作家對於史學的貢獻，同比德相等。）要講到別處地方，而後講到第十一世紀。我現在所要講的，當然就是那‘*Gesta Hame naburgensis ecclesiae pontificum*’的作者，就是平常叫做亞丹（*Adam of Bremen*）的。他這部書在一〇七二年至一〇七六年間著成。當時倫德（*Lund*）教區還沒有

成立。凡是沿波羅的海一帶的地域，（德意志斯干的那維亞俄羅斯諸國的地方）都屬漢堡布勒門（Hamburg-Bremen）教區。亞丹的歷史，專述這教區的歷史。實在是北歐古史（教會和俗世兩方面）的主要材料。他這部書裏的內容，大都取自古代的書籍和案卷，現在已經喪失的，也有出於作者宣教時本人的搜尋。雖不能盡去虛偽的成分，但是全書總算真實可靠。文章也很自然，很雄健。拉盆堡（Lappea Ecks）說倘使作者用本國的文字著述，他一定是『北歐的希羅多德』了。

和亞丹同時，德國南部還有一個更較著名的作家，就是籃伯，（Lambert of Hersfeld）福禮門（Mr. Freeman）曾經批評他說『他從編年史入手，漸漸進步，終成簡明的記事。這裏講教皇和愷撒的大爭，寫來非常清楚，非常詳盡。以前各家，都分黨派，所以或助教皇，或頌愷撒。而他能夠去除這裏的困難，闢除黨派的糾紛，所以這十一世紀的僧人，實抱良史之才。應當與古代大史家並駕齊驅』。這個稱贊籃伯的沒有偏黨，未免太過分了，他要是比了同時一般的人，固

然可以稱不偏。但是這不過是比較的罷了。其實不和別人相比，而說他是絕對不偏，實在不敢深信。況且蘭克(Hanke)夫祿托(Hiloto) Geisebrecht Wattenbach 諸考據家，已經詳細研究，證明他也有偏心。他的判斷，雖說是正直緩和寬大，(這是所以他勝過當時偏黨的作家的。)他始終沒有主持正理。顯然太嫌左袒教皇而貶損愷撒。不過他文才絕佳，發爲文章，既具天才，又工辭采。至於刻畫人物，描寫事蹟，尤其絕技。寫到精神會萃的地方，可以使我们讀過一遍，萬世不忘。

中古時代編年史家中，最富有哲理的，要推鄂圖。(Otto of Freisingen)就是 Emperor Henry IV 的孫子。Conrad III 的異母兄弟。Frederick Barbarossa 的叔父最信任的人，并且替他做傳的人，他是一個非常誠敬的人。一個神學家。一個僧人。一個教會裏的牧師。但是頭腦非常清楚。極有主張。并且熟知故事。注意帝國的命運。卒於一千一百五十八年。他的 'Chronicon' 一書，於一二四

三年至一一四六年著成。全書共計八卷。首六卷大部是 *Elkhard of Aurach* 的 *Universal Chronicle* 的改作。第七卷是作者自己的創作，極有價值。‘*De gestis Frederici I*’ 兩卷（可以當他是繼續第七卷的）也具同樣的性質。并且比較更饒興趣。作者在史家中的位次，應當依照這許多書而論定。這幾種書都使他佔據一個很高的地位。他們都論證十分廣博，記事十分準確，見解十分清楚。比了籃伯的 ‘*Annales*’ 要少偏得多。文筆和排列都極好，歷史應具的美質，一齊完備。*Chronicle* 的第八卷講 *Antichrist* 來治世，世界息滅。正義與非正義復活，雙方的判斷，失亡的情景，以及升天的生活，在鄂圖的計畫中，這是一部分最重要的工作。他自己給他一個標題，‘*De rerum mundanarum mutatione, sive de duabus civitatibus*.’ 我們看了即刻就可以知道他的主意是什麼，這主意是從那裏來的。裏面所講的東西，不外奧古斯丁所謂天國和世俗人的國與基督的國相爭鬪的說數。從頭至尾，一個主旨。總是求說明塵世的生活是不穩的。空虛的，悲哀的。惟有



天堂是人類安穩的住所。當時的一切爭奪，（尤其是教皇和國君的爭論）炫耀他的心目。使他傷懷，他就（和許多同時的人一樣）堅信萬物的極點已屆，Antichrist 將要出現，然後基督來判斷，把一切權柄歸他執管他說：“*ex amaritudine anime,*” and “*non curas istas causa sed ad ostendendas caducarum rerum calanitates*”他從宗教思想推行出來而論歷史，所以人們稱他的著作是『中古時代最早的唯一歷史哲學。』其實並不是歷史哲學，不過是借了歷史來推闡神學裏面的闡奧。如果說他是歷史哲學，那一定是很欠缺的。他不去發揮歷史內部的精意，反而說歷史沒有什麼真正精義的，豈不荒謬。他對於當世的人生持悲觀。不知道這悲觀不是僅僅牽引了一個永世的樂歡的人生，就可以了結一切解釋一切的。

第十二十三世紀的時候，英國又產生一派作家，雖不可以確稱史家，總是遠勝於編年史家了。他們直追古代諸史家，研究因果的關係。不願僅僅乎墨守時間的先後。記英國的史事，把他和國外的大勢一同講。要而言之，文章仍舊要求完

美，而記述之外，復參以解釋。這派發軔於威廉（William of Malmesbury）到馬太（Mathew Paris）而大盛。他一人足以做全派的代表。『馬太記事的寬廣準確，學識（無論關於英國的或者歐洲各國的）的豐富，立言的得體，實在獨一無二。祇有他們全體的愛國的熱血，才能勝過他。；他具有本尼狄克特（Benedict）或哈甫登（Hoveden）等官吏的充實的力量。就在他們特殊的愛國精神上，連着一種獨立的精神。同時痛斥教皇和君主的壓制，不遺餘力。他的目光，不是一個朝臣的目光，也不是一個教會中人的目光，而是一個英國人的目光。而他的歷史裏新的國家思想，實在是英國人民賴以融合成國的一種國家精神的回聲。』

現在我們不必多講拉丁史學了。中古時代末年的拉丁編年史和其他史籍，都沒有多大的價值。幾乎沒有一部書可以比得上以上所述的幾種。拉丁史學一定要等到中古基督教國的桎梏破除以後，才始有發展的希望。所以他後來復興的時候差不多大家已經廢棄他了。拉丁史學的復興，在十六十七世紀的時候。當時味吉

爾(Polydore Vergil)斯來登(Sleidan)得托(De Thou)等史家起來，重振舊時的榮光。自從希臘羅馬以下拉丁史學家中，以這幾家的著作，最近古代史家的好處。但是此間所講，範圍有定，這不在我們範圍之內，恕不贅言。

但是歷史這件東西，一定要把產生這史事的民族本省的文字寫來，才得完滿。所以近代的歷史。必須載之以近代各國的文字。當中古時候北歐的人民和拉丁文化與羅馬文化的餘燼絲毫沒有接觸，自然養成一種豪俠好勇善於冒險的精神。而他們的文字也得充分發達。古時斯干的那維亞史家所唱的詩歌，實在非常優美。拉丁基督教國的作家，沒有一個人足以比得上他的。所以寂靜的挨斯蘭(Iceland)島有那Heimskringla傑作。這是 Snorro Sturleson 述 1141 年挪威王被弑的不朽的故事。他記事的動人，就是把馬太巴黎的文章和他比了，也要覺得乾枯乏味。在他這故事裏面，我們可以窺見北歐人民野蠻的生活。看他忽而慘澹，忽而歡樂，忽而安靜，忽而波濤凶湧，登陸航海，總是蠻人尙武的情景。并有家庭

的描寫，以及奇特的冒險，可怕的戰爭，殘忍的慘劇，前後凡三百餘年，把他們生活的情形，描寫入神，歷歷如繪。作者的才藝，實不在荷馬司各脫（Scott）喀萊爾（Chalmers）之下。

英國最先以土語作編年史。俄國最先以土語作歷史。法國最先產生許多通俗的編年史家。意大利最先產生富有政治學識和哲學思想的史家。歐洲自從十字軍以後，引起了一般人民的興趣，使他們沒有學問的階級，用自己的土語作歷史。開端以後，各方情形，多足助他存在。而當時正當封建制度衰廢，新國代興的時候，還有許多原因，日漸增加，助他滋長發達。但是法德意英各國，用本國文字的歷史的發達，應當和他們的歷史哲學一同講，所以現在也略去不論。

中古歐洲沒有產生什麼東西，足以稱爲歷史哲學的。這是理所當然。因爲歷史哲學，必須牽及事實和方法。但是中古歐洲的人，對於這兩件事，都是完全不知道的。

第一點中古時候缺少需要的事實。并且不知道有什麼事實。大凡各種科學所需要的**事實**，以為基礎的，所需要的根本智識，從此可以着手進究的，其數量的多少，往往大不相同。有許多他那現象比較簡單，而裏面的原則有秩序，可以清理的。有許多則不然，他那現象比較繁複，而相互間的關係，非常深奧隱晦，難於尋究。天文學就屬於前面一種。地質學就屬於後面一種。所以天文學發達極早。而地質學則極晚。這實在是一個重要的原由。但是研究他種科學，總沒有治理人類歷史的這樣艱難。所講的事實，他種科學，總沒有這樣複雜互異，總沒有這樣錯綜無定。所以研治歷史，比了他種科學，一定要具有特別豐富的智識，特別廣博的經驗。如果所見稍狹，就不能看出事實裏面的原則。如果僅僅知道幾代事實，或幾國的事實，也不能把他們歸成規律。所以庫爭 (M. Cousin) 說得好：『一的定要看了許多國家，許多宗教，許多制度的興亡，才始可以定人事盛衰的規律。必定要經歷許多改革，許多擾亂，才始能夠知道終究有個很好的治安。』

但是中古史家所能得到的智識經驗，何等狹小呢！東西沒有接觸（東西接觸，在十字軍東征的時候。當時商業大興，還有許多進謁聖地的人。）以前，歐洲人除了聖經上面所記的一些東西，關於東方完全不知道是怎麼情形。羅馬歷史的智識，也幾乎遺忘。僅僅靠着人們喜歡研究羅馬法律，能夠保存下來。希臘的歷史，就早已忘記了。直到文藝復興的時候，才始重新恢復。雖然當時擾亂的時候，（這擾亂的由來，是因為蠻人戰勝羅馬人的原故。）社會生活上有許多事實足以供人們的採用。但是紊亂如麻，使人家無從推見他那裏面的性質和結局到底是怎樣。歷史智識的範圍這樣狹小，祇可以藉歷史本身發生的許多事情，（文藝科學政體國家的發達，信仰習慣的改變，考究和發明，天然的一件一件發生出來。）來把他擴展了。

并且中古時候的人。就是對於能夠得到的事實，亦不知道怎樣處置他。歷史的要事，固然祇要是事物的真實的記載。祇記發生的事情。發生的事情的準確的

記載。但是說來似乎容易，不知要求如此，必定要具可靠的觀察的能力，鑒別真偽的能力，要闢除私見，放開胸懷，以明事物的真相。但是這許多事情，中古時候的史家，都短缺的。中古的史家，適得其反。他祇能輕信，毫無批評鑒別的精神，往往私見很重。他不知道他自己的無知，不知道智識是什麼一件東西，把虛構的事情，隨便當作真的事情，遇到了關於希臘羅馬的稗史，甚至關於羅馬破亡後新興各國的稗史，無不確然相信，以爲真之尤真，無容疑異。其實這許多故事，虛偽已極。若是相信了他，對於人類社會發展的真相，絕對不能明瞭的。但是他非常相信。他並且充滿了當時的精神，觀察事物，總是帶着教會的獨斷的眼光。所以他對於世俗的生活，尤其是異端的生活，始終不能作公正的估量。至於奇蹟的故事，像高列格里比德等思想這樣精密的人，也無從辨別真偽。中古編年史家所記的奇蹟，不下幾千萬，但是終中古之世，沒有一件奇蹟，可以的確證明確有其事的。有許多作家說決不至完全是虛偽的，其中總有一部份是真的，否則

其餘許多假的決不能受人相信的。但是他們又沒有指出來那幾件是真的。如果說上帝做了少數真正的奇蹟，要使人家相信許多假造的，實在是句說不過去的話。所以老實的講，在中古時候，人民的信心是熱烈的。不過同時是盲目的。但是我們無須專講這點。巴克爾(Buckle)在他的‘History of Civilization in England’第一卷第六章中，收集了許多例子，證明中古編年史家的易於輕信。並且在第十三章中證明在十七世紀以前，就是法國的史學，也未嘗講究真正的鑒別真偽。勒啓(Lecky)在他的，History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe’書中，德雷柏(Draper)在他的‘Intellectual Development of Europe’書中，馬薩雷刺(Mazzarella)在他的‘Storia della Critica’書中，舉了例證說明經過許多原因相連的關係，然後攷問的精神興起，神學的規律漸漸破亡。而以前固結他們的私見，也漸被剷除了。歷史攷據的藝術和原理，中古時候的史家，都沒有知道。



但是考查事實的真偽，不過是所謂方法的最初步而最簡單的職務罷了。歸納的方法，就比較他難。所以發現也晚。倘使我們的心理，沒有習慣於公平真實的論列單個的史事。沒有把這項手續引用到別的比較簡易的科學上去。如果要想把歸納的方法施之於歷史的材料，斷難成功。自從十八世紀以後的史家，才始知道研究事物的遠因，研究社會的趨勢，研究統轄個人意願的智慧，政治發展的原則。古代的史家只知道描寫事情，務求其準確悅人。對於道德，對於政潮，要求得當就好。他們最大的希望，不過求文章的形式美麗，內容可以教人，如此就能得人家的稱賞了。但是就中思想最敏銳的人，也不知道進一步研究因果的關係。他們所深思焦慮的，不外乎個人的動機，或者社會上某種制度的直接的影響。當中古時代進而為近世的時候，史家對於因果的研究，非特沒有進步，恐怕還沒有上古史家研究得這樣精細。所以我以為哈蘭(Hallam)的話是一些不錯的。他論科民(Philippe de Commines)以為「近世作家中能夠研究人情及其行爲的結果，能

夠比較默察而歸集他的所見的，實在以科民爲第一個。」但是科民的分析和歸納的能力，顯然不及他同時的意大利人馬基雅弗利（Machiavelli）不過就是以馬基雅弗利曠世之才，（雖然他在所著 *Discorsi sopra la prima deca di T. Livio* 裏，對於事物的政治心理方面的近因，具有清楚銳利的見解，并且把古今的種種行爲，種種制度，一件一件的研究。）也往往不顧遠因。不求一定的規律。得到相彷彿的比例就很滿足，（而這許多相彷彿的比例，因爲要實地的應用，往往過分）了。韋科（Vico）和孟德斯鳩開史學的新光。這項新光，從任何名碩的史家（即不贊成歷史科學或歷史哲學的人也在其列）的著作裏，都可以看得出來。到現在已經公認史家應當不單講某種特殊的行爲，或者特殊的人物的實情，應當把他們和當時的精神大勢重要的關鍵，連絡起來解釋。應當講集合的人羣的生活。雖然內中的動力，出於單個人民，或者單個事件，但是關係所及，深奧遠大，斷不至單個人事而已。格羅脫（Grote）庫耳齊烏斯（Curius）尼布爾（Niebuhr）蒙森（Mommsen）

用了這種新方法，就是研究希臘羅馬的歷史，也能夠放一路新光線，發希羅多德修昔的底斯李維坡里比阿等人所未發。這實在是具有科學的精神。因為這種的規律和原因，不是僅僅看了事物可以臆斷的，也不是研究了個人的動機所能知道的。祇有運用歸納的方法，方才可以推究出來。所以在歷史的範圍裏面分析和比較的方法，已經得到新的應用，分類和歸集的方法，放出新的曙光。結果把舊時的史學，完全改造。開了一個全新的局面。我們不僅求事物表面的記載，並且要知道文化和理性本身的發展怎麼樣。換句話講，就是要從人類的各方面知道他發展的情形。（實業美術政治道德宗教科學各方面）但是這許多東西，都是近代的事情。中古時代的人民，完全不知道科學的規律和方法是怎麼樣的。他們對於科學的歷史，一些觀念都沒有。

但是我們不可以忘記中古時候除了基督教的文化以外，還有回教的文化。除了基督教的史學以外，還有回教的史學。在第七世紀的時候，穆罕默德創了一個

新的宗教，就把以前亞刺伯散漫的部落，併成一個團結的民族。然後傳佈出來，風起雲湧，不久遍及羅馬東方諸行省，波斯辛德(Sinde)埃及非洲北部以至西班牙，他到處激起人民的信仰。其後數百年，回教的文化，大部分和他所反抗的基督教的文化，並駕齊驅，並且有幾點勝過基督教的文化。

穆罕默德以前沒有用亞刺伯文字做的歷史。這個大預言家，才始是第一個著史的題目。繼起的歷史，則都是講爲他而爭鬪的人的功業。他死了以後，大約有一百年，歷史的傳授，完全用語言，不用書寫的文字。但是口傳既久，就覺得有許多缺憾。而當時大事接踵而起，自然歷史著述，勃然大興。這項歷史著作，非特數量極多，並且有極大的價值。要知道基督教的中古世界，不過是中古世界的一部分。而要想完全了解這個一部分，不可以不明白回教的一部分。我們可以說一句，我們看一切通史文化史歷史哲學，他們的作者對於回教的智識，都很淺薄。所以他們的著作，總覺得不十分美滿。所以現在研究亞刺伯史家的學者，實

在是最能夠增進有用的歷史智識的人。我們都知道中古基督教各國的歷史，有僧侶記載他。但是要記得中古回教各國的歷史，也有回教編年史家替他記載。所以回教史學，比了基督教史學，是同樣的博碩宏深的學問，也可以研究出來的。那末我們也就應當把他歸到讀書人的寶庫裏來。

我們在上面已經講過，回教史學的初期，佔最高的位置的是穆罕默德生平的記傳，以及他的信徒和人家的戰爭的記載。亞刺伯部落和宗族的世系，是非常着重的。收集關於穆罕默德的傳聞以及關於宗教信仰和禮節的傳聞。最足以令人注意，也最容易博得美譽。自從口傳進至成文的歷史時經過的情形，對於以後亞刺伯歷史的形式和性質，有重大的影響。特司郎(De. Slane)曾經說「攸關回教歷史的文件，在最初幾世紀，是從一個 Ben 傳給別個，轉輾傳授。而他們傳授的時候，非常小心，不容稍稍更改這樣保存的記事，大抵有目覩其事的人，證明裏面所述的事情爲不謬。所以非特對於回教人民的歷史，十分重要，並且對於亞刺伯

文字的歷史，也極關重要。當一個 *Ibn al-Kalbi* 把這種故事傳給他的生徒的時候，必定先告訴他這個故事經過了什麼許多人的傳授，才始傳授他，必定把這許多人的名字完全背出來。這個引子，（或稱助證。就是亞刺伯人所謂 *shahādah*）就用以證明後面的故事，的確是真實可靠的。後來這類故事，日漸增多。就是最善記憶的人，也覺爲難。其勢必須把較古的東西，記之載籍，以免遺忘。最早最重要的這種集錄之中，有一部是 *Ibn Ishak's History of the Muslim Wars*。這部書我們祇有一部分。裏面包括穆罕默德的行述。附有較後的編者 *Ibn Hisham* 的註脚和增補。這部書絕對是一部極有價值的書。可惜已經不易尋覓了。 *Al-Tabari's History of Islamism*，也是同樣製成的。不過收輯具有 *Isahads* 的單零的記事。並且有幾段述同樣一件事情的。如果把他們互相參照，對於他們初年的歷史，可以得一個很完善的概念。後來諸史家，像 *Ibn Al-Jauzi*, *Ibn At-Ashir* 等人，都參攷這許多集錄。他們的著作裏面的事實，都是從這裏得來的。我們可以替他們立

一條規則，回教的歷史，最先是一種口傳記事的集錄，（每件記事，必定有一個 Isnad 作證。）然後出了一個作家，把這許多記事聯合起來，同時去除 Isnad 以及一切重複的東西。最後又有創繁的人起來，把他刪節，把前人冗長的著作，變為簡約的小本。於是講同一個題目，有便宜的書籍。」

所以回教史家著史的方法，既然如此，就使得他們早已用一種攷據的功夫。他們深知證人的證明，是一件非常重要的事情。所以他們就要攷查做證人的人的聲名怎樣。回教史家很明白在收集人家的記載以前，應當確知這許多人是可靠的。但是他雖是知道這是他的責任，他確很草率的檢問一下，就以爲責任已了。他僅僅從浮面問了一問，祇要那個人的聲望很好，就以爲是。並不把他們的記載的本身，仔細對校，詳加參查。所以我們不敢相信亞刺伯的史家曾經知道或實行今日所謂歷史考據的。Wakidi, Tabari, Coteiba, Mas'udi 都不知道。祇有易逢卡爾頓 (Ibn Khaldun) 一人，明白他的性質，知道他的重要。其實當時也並不是用不

着考據，許多錯誤的傳聞，早已廣傳於民間。初年的世系，大都出於捏造，初年的編年史，濫拾偽謬的故事，祇要是頌揚穆罕默德和他的信徒的，就以爲真實的事情。後來並且有許多著作，爲了特別的用意而作，固意改變史事。還說是出於舊時名史家之手，豈不荒謬。有許多著作，後來歐洲作家根據了，以爲真正古時回教史家的作品。實在是虛偽假製的。例如 Oakey 所根據的征服敘利亞的記事以爲是 Wakidi 所作。實在是十字軍東征時的東西。還有 Historical Notices on the Spiritual and Temporal Powers 也是如此。以爲 Cotelha 所作 Gayangos, Welis, and Ansari 都根據他以爲確是他做的，其實也是別人假造的東西。

回教紀元後第二世紀，Hicab 是治世系的最著名的人。近人據研究所得，雖不承認亞刺伯的世系是可靠的東西，但是從前的人，總認爲 Hicab 是發軔亞刺伯世系學的人，開後來研究世系的人的門戶。所以畢竟是個很重要的人。Masmar (bevel-Muthana) 卒於回教紀元後二百零九年，即基督教紀元後八百二十一



年。)刊行的著作，大約有二百種，其中最重要的是講歷史的。他曾經述麥加 (Mecca) 麥地那 (Medina) 的歷史。但是特別喜歡亞刺伯的史家什九有這個特徵) 講。有關戰爭的題目。他在某種著作裏，記念亞刺伯人一千二百天的戰爭。從此可見一斑了。他自己是猶太波斯種。雖然在許多著作裏，竭力表揚亞刺伯人的勳業，但是他處處顯露惡恨他們的心。因此觸動人家的憤怒不少。他同時人還有 Wakidi。(卒於回教紀元後二百零七年) 他生的時候，固然享着盛名。就是死了以後，在東方仍舊以史家著稱，他的聲名從沒有衰減。他生平好學深思，不知厭倦。據就他日常備着兩個奴僕，專門替他抄寫。遺下書籍凡六百箱。每箱要兩人才能搬得動。也可見他的勤學了。History of Mohammedan Conquest 是他的最重要的著作。并且足以代表當時亞刺伯的史學。

自從出亡以後第三世紀，(即基督教紀元後八一五至九一二年)回教各國文學大興。在當時許多史家之中，現在祇要講 Dochari, Coteiba, Fabari 三個人就

好了。Bochari 以註解回教聖書可蘭經 (Koran) 著名。並且變而為研究遺問的大家。他著一部書，叫做 Great History。講可靠和不可靠的治理遺問的人。還編輯 Kitab as-Sahih 一書。收集他認為真正的遺聞，凡七千二百七十五則。據說他集成這部 Kitab as-Sahih，費去了十六年功夫。而其中七千餘則的遺聞，是從六十萬則裏面精選出來的。凡是 Bochari 承認的遺聞。回教徒都相信是真的，不稍疑慮。因為他們以為他非但善於記憶，學識廣博，並且深信他的鑒別的精細，判斷的公正，也是了不得的。所以對於他有十分的信任。Cotaja 兼善種種文藝。尤其精於語學，和聖經註解之學。他的 'Books of Facts' (就是 Wustenfeld 所謂 'Hand book of History') 和 'Exquisite Histories' 兩書，考究都非常精銳廣博。記述又準確華美。看他慢慢寫來，力求刪除枝節，不用贅言。尤能靜心默察，去除了有證實的遺聞。Tabari 生於出亡後第二百二十四年，卒於三百十年，他的可蘭經的註解，有許多批評家，認為應當居他的編年史之上。不過雖然如此講，他在

亞刺伯史學界上，所以享着這樣的盛名，所以受人這樣尊重的，實在是靠了他的編年史。這部書可以說是根據回教的目光而作的第一部通史。這部書始於創世到回教紀元後三百零二年（即基督教紀元後九百十四年）為止。全書規劃非常宏大。著作的時候，也具有偉大的本領，不憚煩的辛苦，廣博的識見，各正的判斷。并且文章完美，娓娓動人。這部書廣收舊時歷史的遺聞和案卷，雖然材料充塞，選擇確極精當，並且連合完美。所以能夠取舊時許多史藉而代興。補一切古史的不足。我們要知道初年的回教徒，非但不研究通史，並且固意撇開他，以為研究他是違法的危險的。後來經過了幾許時候，這個偏見才始漸漸消除，等到 Tabari 這部編年史出現以後，大家都起來研究通史了。這許多研究通史的人，當然以回教的勝利為歷史的鵠的。他們研究古代歷史，以世代的傳統為線索，尤其是以預言家的傳統（自從亞丹到穆罕默德依據希伯來經籍和亞刺伯或波斯遺聞中所載的）為線索。回教徒對於古代歷史的觀察，和中古時基督教徒的觀察，有同樣的弊

病。同時還另外有他自己的特殊的缺點。Eusebius的著作，太嫌冗長。照亞刺伯人這樣著史的方法，卷帙當然非常重大，價值一定太高。因此有刪節的需要。刪節既成，原書遂難於流傳，而節本風行了，Eusebius的編年史，經過人家刪節並因Makin (Minaein) 續編之後，雖然有許多好處，但是原書大家差不多都忘記了。其中有許多經Kosegarten 譯成拉丁文，Dubert 譯成法文，Noldeke 譯成德文。

此外著稱的史家，有Mas'udi。他約卒於回教紀元後三百四十五年或三百四十六年，這樣算來，他生的時候，大部分正合基督教紀元後第十世紀。人們往往把他比做希羅多德。其實他的確有希羅多德這般活動的普遍的好奇心。如果講到學問，他還要比希羅多德豐富呢。他一生遊歷天下，但是著作極富。他曾經到印度錫蘭中國馬達加斯加(Madagascar)南部亞刺伯波斯裏海附近以及俄羅斯敘利亞埃及摩洛哥西班牙各地，而無論到什麼地方，該地的地理習俗政治宗教歷史，都是他急於研究的東西。他把他研究所得是結果，都包括在一部'History of the

Times'裏面。這部書實在是東方的偉觀。可惜質量太大，從沒有刊印出來。但是他曾經把他刪節，就成了'Meadows of Gold and Mines of Gems'一書。他的聲名的廣大，實在是靠了這個節本。但是他積聚的材料雖富，沒有方法去處理他，使他不致紊亂。他從這個題目過渡到別個題目的時候，也往往非常勉強。他缺少希羅多德的藝術的觀念，不能夠像他把各種不同的材料，連綴爲一個整篇的奇警的故事。論文章他也不想希羅多德有古豔天真之趣。並且他不及希羅多德這樣善於批評，容易輕信人家的話。所以傳聞的虛僞的故事，他也往往信以爲真。但是他雖有這許多缺點，他的著作仍舊是極有價值的。因爲他增進歷史智識不少。並且闡發歷史的闡奧。具有純真的興趣和才能。比了該世紀中歐洲什麼人的作品都好。但是我們單看看他那部書的內容的門類和支配，或許比了仔細研究他，可以給我們較多的教訓。卷首六章，根據希伯來聖經可蘭經以及東方的遺聞，述自從創世以至穆罕默德誕生的一時期。大部分談諸怪誕，和現在回教各國所認爲真正

的歷史具有同樣性質。第七章講印度人民。備述他們的科學智識，宗教觀念，以及各種政體。但是完全沒有談到他們古代的歷史。自第八章至第十四章，大部是關於地文地理和歷史上的地理。但是牽涉許多題外的東西，並且有不少奇異的故事。第十五章講中國。雖然所述古代中國的歷史，大都不可稽考，但是關於中國人民的氣質宗教政制，都有深切的了解。下面一章，雜述海洋島嶼西班牙和其他諸國香料等等。再後一章，述高加索附近及其居民的狀況。並且還有一大部分，專講猿猴鷹鵝。其後七章，（自第十八章至第二十四章）完全是推砌許多關於亞西利亞和波斯君主的沒有考查過的材料。下面三章，先講希臘人和他們的歷史，次講亞歷山大在印度，最後講亞歷山大以後的希臘君主。這三章以後，接着三章，講羅馬帝國。（第一講基督教還沒有奉為國教以前的歷史。第二講回教未興以前，東羅馬的各君主。第三講自從回教既興以至Marbodis著作的時候的各君主。）埃及和亞歷山大里亞是在第三十一章第三十二章裏講的。自第三十三章至第三十

六章，講蘇丹人民(Sudanese)斯拉窩尼亞人民(Slavonians)佛郎克人民(Franks)論巴人民(Lombards)。每一章講一種人民。講Adites(第二十七章)Themudites(第二十八章)Mecca and the Ka'aba(第二十九章)的各章，可以當作另外一組。第四十章通論地球上的各個國家。並論人們親愛故土的心理。下面五章，是關於Yemen和他的歷史的。再後六章，詳述亞刺伯人的風俗人情迷信童話。第五十三章述Seil el' Arem之後，作者在第五十四至六十二章之中，詳論亞刺伯人，Kops, 敘利亞人 and Persia的計算月份以及日月的週轉，並論關於星球的勢力的各種說數。他論印度人希臘人羅馬人斯拉窩尼亞人舍俾安人(Sabaens) Magians的聖室(第六十三章至第六十八章)，也同樣周至。第六十九章是自從有史之初，以迄穆罕默德的年代的提要。下面五章，專講穆罕默德。(他的家世，他的事業，他的使命，他的教旨。)最後六十七章，講回教教主轄境(Khalifats)的歷史，直到第九世紀之末為止。

自從Mas'udi卒後，五百年間，亞刺伯人從事於史學的，仍舊非常認真。在回教徒各種文學之中，或者要算史代表敗得最晚了。在這個時期之中，許多作家摹做了Tabari的編年史，作世界歷史。摹做了Mas'udi，把地理科和歷史連合起來。此外又有範圍較小的著作，成績也極好。例如Buhārī (†1038A.D.)的印度史的研究，Abdallatif (†1231A.D.)的描寫埃及，文字既然天真醇美，見聞也極周詳可靠。各地方的歷史，也竭力經營。好像關於達馬士革(Damascus) 巴格達(Bagdad)伊思巴罕(Ispahan)等都市，都有偉大的著作。而傳記尤其風行。就是人名辭典也很多。大部分都是專門的。有的講穆罕默德的同伴。或者講遺聞集錄。當中提及的人物，有的講某朝的親王，或者講某城市的名人，或者講各種著名的人。(例如神學家法學家哲學家醫士詩人等等)其餘也有普通的辭典。就中成績最好的一部，是Ibn Khallikan (†1282A.D.)的人民辭典。準茲(Sir William Jones)曾經稱他是最善於作傳記的人。‘et certe copiosior Nepote, elegantior Plutarcho,



Ilærnio Tucundior? 此外我們不可以忘記 Shafrastani (†1153A.D.)。他的 'Book of Religions and Philosophical Sects'。也是一部很重要的書。

亞刺伯史學，雖然未始沒有他的好處，但是始終沒有進步到科學的或哲學的境地。研究歷史的人，這樣的多，但是沒有一個人能夠超過實事的描寫，編年的記載，而深進一層的。祇有 Athir (1160-1232A.D.)，(曾著世界歷史或編年史，全書共計十四卷，其中一部分經 Tornberg 譯入瑞典文。) 或者可以算一個破例的人。他不願意僅僅依照了事實發生的先後而記載他們。並且竭力尋究他們天然的前因後果。但是他至此而止。不再進求，攸關歷史的思想的蛻變。也不深究社會變化的深刻的原因的動作。(有了這深刻的原因，才始產生表面上容易看見的原因。)

至於歷史的科學或哲學，亞刺伯文學上有一個極偉大的人物。無論古代的史學，或者中古時候基督教的史學裏面，都找不出一個人和他同樣偉大的。這就是

易逢卡爾頓 (Ibn Khaldun A.D. 1332-1406) 如果我們把他僅僅當作一個史家，那就在亞刺伯作家當中，也有比他好的人。但是他的論歷史的原理，實在具有卓越的見解。在韋科 (Vico) (韋科比他後三百餘年) 之前，他的議論的確空前絕後，沒有別人能夠及到他。拍拉圖亞里斯多德奧古斯丁還不能比上他，其他更不配和他並提了。他的創作的能力，聰明的智慧，奧衍宏深，闕中肆外，都是了不得的。但是他是個傑出的人材，在研究歷史哲學儕輩之中，可稱獨步。彷彿但丁在詩家之中，培根在科學家中，都有出人頭地，聳入雲霄之概。亞刺伯史家，固然替他收集材料，以供其用，但是也祇有他一個人，真能用這許多材料。關於這個傑出的人才和他的論史的主張，我們以後再詳細討論。

## 四

歷史的進步到科學的一期，一半是幾種思想發達的結果。一半也是這幾種思想發達的原因。我們如果不澈底明瞭他，不足以談歷史哲學。所以現在把其中最緊要的這種思想指點出來。

此間所謂思想，並不是指什麼神祕的，或是哲理上的東西。乃指一種普通的思想。連接幾件事實，而令人能夠明瞭他們的。在人們能夠明瞭事實之前，必定要有普通的思想，必定要有適當的思想。其實這句話，同下面的說法，也相符合的。就是說，思想而合於許多事實的，才是普通的思想。思想而切於事實的，才是適當的思想，來比錫(Leipziger)的教授洛瑟(Professor Roscher)論修昔的底斯解釋事理的方法，常常和這點相近。他常常說甲是乙的原因，而乙是甲的原因。古

今大史家大都主張這項說法。祇有窄狹淺陋的，主張實驗的史家，尤其是主張論理的史家，要力爭甲是乙的原因，乙是丙的原因，丙是丁的原因。凡是一個有機構的物體，好像人的身體，或者人的心理，充其量就是一個社會，凡是各個部分相牽連，各種職務相關及的時候，凡是有動作與反動的時候，決不能尋出這樣一個單簡的一線貫注的因果關係。所以說甲是乙的原因，乙是甲的原因，雖然表面上看來不大一貫，實在比了說甲是乙的原因，乙是丙的原因，（雖然這樣說法表面上很一貫。）真實得多。現在我們所講的也是這樣。沒有事實，就沒有思想。沒有思想，也就沒有事實，沒有一件可以供我們思索的事實，沒有什麼東西可以供我們心理的使用。

（二）這幾種思想中，一個最重要的思想，就是進化。歷史哲學雖不專講進化，但是大部分要講進化的定律，蛻變的定律。如果對於進化這個思想沒有完

全了解，斷不能研究歷史哲學。現在把這項思想的沿革，略述如下。

進化的觀念，東方人是沒有的。或者竟可以說不願容納的。或者所知極微細的。人們往往說亞洲人具有絕對相反的淪落的觀念極深。以爲人間的事情，江河日下。以爲凡是亞洲人的思想，無論屬於宗教或者屬於政治，總帶着這種退化的思想。這當然是形容太甚。憑心而論，亞洲人對於歷史沒有一個確定的概念。就是偶然有了，很少能夠把歷史看作進步的發展。

但是這個思想，實在導源於中國。這真是出人意料的。凡是注意中國，讀過累陸絮 (Rémusat) 判締厄 (Panthier) 舉良 (Julien) 勒格 (Legge) 拍拉斯 (Plato) 法勃爾 (Faber) 伊丹 (Eitel) 等人的書籍的人，一定知道中國是個進化的國家。在中國的歷史和文學裏面，很可以窺見他們思想的嬗變，比了希臘同樣清楚可尋。而真正的中國史學（沒有受過佛教神話的蹂躪的）並不假冒他國家的來源怎麼樣早，或是怎樣尊嚴，但是很誠實很嚴肅的推源到陝西的山居的蠻人，這許多野蠻人民，

在基督教紀元前三千餘年，經Floodsage教他們居定一地，從事生產。但是中國的發達，比什麼地方都慢。衰頹的時候，比什麼地方都多。尊重舊日的心，比什麼地方都堅強，而中國人的思想，雖然有許多特出的地方，但是要叫他廣采各事，觀其會通，持該括的觀察，是非常艱難的。在中國人民之中（獨如在埃及人巴比崙人印度人之中）宇宙和人類循環的說法，非常發達。但是他們對於歷史的觀察，不能隨之而興。所以我現在也不多講。如有喜歡這項研究的人，我介紹他讀『Journal des Savants』（Oct., Nov., Dec., 1831）裏累陸紮的文章。並且勒魯（P. Leroux）在所著『De l'Humanité』（t. ii. ch. viii）書中的博碩新奇的議論。

印度人民以為人生不過轉化裏面的一期。並且深信人生是萬惡的須臾的。

（這項觀念深入印度人的心理。為歐洲人萬萬意想不到的。）所以在印度這片普神論宿命論民級制的發原地他們絕對不贊成社會能進化。有希望的觀念。他們日夜思量的，都非常虛幻怪誕。深信年代的周轉。每一周可以分成四時期。宇宙和人

民必定要經歷這許多時期。自從安康而至於破壞。自從強變而為弱。自從無罪變而為邪惡。直到一個新的周轉。(Mahā-yuga or great cycle)再為事更始。

舊時 Ormazd 教以為萬惡有息滅的希望。以為黑暗的勢力，到了一個派定的日子，就要停止和他正直的對敵作戰，尊重他的威權，不再做惡毒的事情。但是這不過是偶然如此想罷了。(有時反而引起絕對相反的意思)他雖然希望善的勢力，能夠獲得最後的勝利，但是始終沒有講到逐漸進化的主張。

以色列的宗教本來的性質，是專講將來的宗教。是專門希望的宗教。我們看他的教旨，隨時隨地，都在那裏希望着。處處是指着前程的千齡萬代。總在那裏叫喊預備預備。但是這許多古代的猶太人，仍舊沒有確知進化的思想。就在舊約裏面，也沒有清楚的申說這個思想。

人們往往說(甚至許多博學通儒也這樣說)希臘人羅馬人的觀察歷史僅僅以為是淪落的運動，其實不然。他們對於歷史觀念是多方面的。有時以為是淪落

的。有時以爲是進化的。有時以爲是循環的。不過沒有認定那一種，深切的主張他罷了。我們一個人對於自己，總覺得幼年的時候，比了長成了的時候好。這種感覺，對於民族，也是很天然的，對於國家，也是很天然的。而且有許多情形證明他是真的。這種感覺，祇有研究了古代的情形，才能校正他。但是古代的人，還沒有能力去做這項研究，當然希臘羅馬文學之中，處處要過到世事淪落的思想了。照我們想來，也是要有這種思想的。但是也不盡如此。希臘羅馬的人，明明知道萬物的原始，（極我們所能推溯得到的）是非常簡陋卑微的。明明知道有許多野蠻的民族。並且像伯里克利時代的希臘人或者奧古斯都（Augustus）時代的羅馬人，處處可以見到他所享受的文明，自從野蠻的文化裏面蛻變而來的。這許多情形，都足以給古代思想家，一種進化的觀念。而星球的旋經，變化的循環，（因爲這許多變化的循環，就有萬物的生死。（以及宿命論，普神論等，又足以使人推想人類歷史上的形形色色，是輪迴的。後來的事情，猶如已往的事情。或竟



重複已往的事情。講到這裏，我們要提出幾個例證來證明他。

我們如果讀希西阿的 Works and Days，總覺得他那裏的主意是說世界少壯快樂的日子，已經過去了。人也墮落了。民族也不成其為原來的民族了。以前快樂歡忭的人生，也變為險惡困頓了。這項江河日下人類墮落的意思，大概原本於兩個神話。（而這兩個神話似乎不相符合的）其一或者是出於塞姆族人 (Semites) 經過腓尼基 (Phoenicia) 傳入希臘的。他推溯人生的艱苦至於判多刺 (Pandora) 的開那包藏萬惡的祕篋，和伯羅米修士 (Prometheus) 的到天上去偷火。還有一個神話是廣佈於阿利安諸民族的。他以為人生的艱苦是由於人種經過各時代的退化，而在這個神話之中，我們應當注意，照希西阿的解釋，所謂各時代就是指黃金時代，銀的時代，銅的時代，英傑的時代，和鐵的時代。這樣說來，人類的墮落，並不是沿續不斷的。因為裏面有一個時代，不是因金屬而得名，比了前面的時代好。所以普通以為墮落這件事是急轉直下的，這裏就要破例

了。按這個裏面的道理，實在是英傑的時代，（並且還有相傳英傑是希臘家族和城市的始祖的遺聞）不能夠配列金屬所代表的各時代中。因為英傑的時代，必定要緊接在普通人民的時代的前面的。Goettling解釋希西阿的書，以為相信循環的說法。他的解釋，雖具巧想，但是完全錯誤的。

希臘初年的哲學家亞諾芝曼德（Anaximander）主張無極（Infinite or Unconditioned）的意思。以為這是宇宙的第一條原則。他從這點推衍出去就同時得到一種簡陋的星雲的說數。和一種簡陋的發達的說數。他以為自從原始不定的物質，（Empedocles）經過固有永久的氣力和運動，冷熱因以判分。冷的凝聚在中間，就成地球。熱的上升，就成光明火熱的體質。其實這許多東西，本來都是屬於一個完整的圓體。不過後來這圓體分裂開來，所以產生這許多星球。後來太陽的熱力射到潮濕的地面上來，就發生衣膜或膀胱。從這裏發生出有機物體來。有機物件，逐漸蛻變，遂成爲現在世界上的各種動物。人的始祖，是像魚類的動物，專

棲於泥污的水裏。直到太陽漸漸把地面曬乾，才始習慣於陸地的生活。恩拍多克利(Empedocles)（詩家僧侶預言家哲學家）也持同樣的意見。他以為從地球空氣火水之中，並且經過仁愛的能力，遏制了惡恨的心地，於是植物動物和人類依次產生。並且連絡機能，經過了無數磨折，才得發育到現在的形狀。但是他們雖有這些進化的觀念，亞諾芝曼德仍舊主張世運循環，終究要到衰亡的一步。『一切事物，必定依了他的天數，從那裏來的，仍舊回到那裏去。』恩拍多克利也仍舊主張人的心靈，本來在天上是非常多福的，但是現在落下來了，派定要在這個『困頓的地獄』裏，在這個『擾攘的亂世』裏，（指地球）經過『三萬季』的時候，經歷轉化的種種變故，草木鳥魚禽獸人類等等，自從這個原質轉到那個原質，使人們時時感着類撲不安。

我們講到這裏，又記起了伊士奇(Aeschylus)的主張。他借了伯羅米修士形容人類原始時代的情形，他講原始人民，雖有耳目而無見聞，居住黑暗的深穴，

不知節令的標記，也不知藝術的初模，他們做事不加思索，一生任憑外力的支配。直到後來他（伯羅米修士）出世了，教他們計數寫字，注意星球的升沒，建築房屋，馴養禽獸，療病航海，以及各種神祕的法門。幼里披底（Euripides）在 Suppliants 裏，也借了提秀斯（Theseus）講同樣的話。

東方人年世循環的主義，後來重現於希臘，就成了淡泊哲學（Stoic philosophy）的主旨。（我們或者也可以說 Orphic legend）因為信奉淡泊主義的人，堅信上帝是世界創作的靈性。是一種永久的勢力，為世界的命脈的。並且是代表一種永生不滅的火。當他熱力消散的時候，就形成物質。當他的熱力迫切的時候，就要燒掉物質。他們這樣辯來，所以結果說世界生生滅滅，必然的不斷的循環不已。舊世既滅，新世復生。新舊完全相同。而世間一切事物全體，自始至終，照了這個程序旋轉。能麥息斯（Nemesis）曾經說『淡泊主義家主張在一定的時期裏，萬物必定要焚燒破壞，然後世界重新起始，以至於舊有的狀態。而這種情

形往復循環，沒有停止的時候。」

就講到羅馬人，我們也可以確然相信他們對於世界歷史的蛻變，也沒有什麼了不得的思想。在隨便那一國的文學裏面，他們對於原始人民的狀況，總是很簡單的說野蠻的世界。比了這個再詳細一些的描寫，實難尋到。祇有疏克里細阿 (Lucretius) 的第五卷書中最後的五百三十行詩，述文字法律習慣制度藝術科學等事的源流，見解要算絕等奇巧，思想要算絕等銳利的了。但是（雖然這個大詩家早已把今日 Sir John Lubbock 等人竭力鼓吹的主張闡發盡善）他在別處曾經說世界好像其他必死的東西，不久就要破亡，以為他早已過了他充分發達的時期，不能夠再像從前產生偉大的事業。好像年事已高，一切都衰敗了。天地海洋淪亡的日子，就在目前了。

“Multosque per annos

Sustentate ruet moles et Machina mundi?”

當時一般的觀念，以爲人類的淪落有四個沿續的時期。奧維得(Ovid)就用了很美麗的文字，描寫這個意思。他描寫Love記得「命數的書裏載着海洋地球天上的鳳樓龍閣，都快要被熱火焚燒了。從前經營的這個世界的間架，快要燬滅了。」味吉爾(Virgil)的吟詩，常常回到過去的黃金時代，(在那Saturn個的時候)一切苦惱罪惡，都沒有知道，人人所有的東西，都是一樣的，而自然處處惠賜他的仁慈。但是他看了人類現在墮落了，並不說是退化，以爲人類這樣的墮落，實在有個絕好的作用。以爲God。所以要去掉這個安樂的日子，他的目的是要使人們開發他自己心裏，和外面自然界的種種能力。而經驗既豐，再加考思，就能漸漸發生各種藝術。發生以後，積之既久，便可再求精進。所以他兼信退步和進化兩種意思。而同時或者還相信世界循環的說數。無論如何，他的詩是竭力相信黃金時代簡樸安樂的情形，有恢復的希望。賀拉西(Horace)則有下面幾行詩，人們時常引着他。

"Darnosa quid non imminit dies?"

Aetas parentum, peior avis, fulit

Nos nequiores, mox duros

Progeniem vitiosorem,"——

這幾行詩，人們時常引着他，以為盡括古代人民對於人類變化的觀念了。但是這是錯誤的。要知道這幾行詩，并且不足以視為代表賀拉西本人對於人類發達的主張。不是講明什麼普通的“*Weltanschauung*”的。他們不過是因為作者見了當世宗教道德的腐敗，因而引起的怨言罷了。賀拉西在別處曾經說最早的人，不過是無智無識的動物，面目猙獰，合羣而處，用手爪和拳頭去爭奪樸子，經營巢穴，後來漸漸發明文字，漸漸知道避免淫盜殺人等事，然後鞏固市集，頒佈法律，成為有組織的社會。

羅馬諸詩家的主張，既如上述，我們現在再看散文作家的主張怎麼樣。西塞

祿(Cicero)雖然沒有講到一般的進化，但是他說哲學是進步的。如果常在那裏體驗默察，一定有新的發現，而最近的東西，大抵最爲確切。辛尼加(Seneca)不贊成務求有用的哲學，不贊成機械的發明，以及富足安樂。(此風當時正盛行)然而他非但主張天文學過去的進步，堅信這進步仍舊要繼續的，並且說自然界(一般的講)有許多新的祕密，可以常常顯示追究他的人。他的神祕，是慢慢的宣露出來的。我們自以爲已經尋到了真理，其實還不過在他的門外徘徊，還沒有升堂入室哩。elder Pliny勸告我們「相信各時代是在不斷的進步。」還有一個更加顯著的進化的說數，這就見於夫羅刺斯(Tlorus)的‘Epitome of Roman History’的序文裏面。這段議論，因爲專講一個國家，所以沒有以上所述各節的該括。但是他那裏的言論，顯然是取自歷史上的事實。并且他那裏的主意，(就是說一個國家經過的各時期，和一個人經過的各時期一樣。)雖經從前的人，用了種種方法去解說，但是總沒有多大的成功。這裏才是第一次把他清清楚楚的發揮。作者曾



經講「如果人們讀羅馬的歷史，把羅馬民族看作一個單個的人，注意他全部所經過的情形怎樣起始，怎麼滋長，怎樣到少壯盛旺的時代，怎樣從少壯變而為衰老的時代，就可以看見他經過四個時期（quatuor gradus processusque）第一期是君主統治時期。大約有二百五十年。在這個時期裏，依附着母親和近地的鄰人爭鬪。這是他幼稚的時代。第二期自從布魯特斯（Brutus）和Collatinus做執政官的時候，到克勞第烏斯（Appius Claudius）和Quintus Fulvius執政的時候。其間二十五年。征服意大利。這個時期專事戰爭，廣拓版圖，可以說是他少壯的時代。從此而後，到奧古斯都（Caesar Augustus）的時候，其二百年。在這個時期裏，一匡天下，四海賓服。這是帝國極盛的時代。可以依次叫他成人的時代。自從奧古斯都到我們現在這個時代，近乎二百年。其間因為諸愷撒都不努力，以致國勢日亟。好比年老力衰，不克自振。幸而現在圖拉真（Trajan）秉政，乃能重振旗鼓。（而出於衆人的意料）於是羸弱的帝國，好像由老返童一般，蓬蓬勃勃充滿

## 中興的新氣象。」

我們從上面看了，可以知道歷史裏面的進化的觀念，希臘羅馬的思想家，並不是不知道的，可是他們對於人類的發展，同時具有許多的觀念，這不過是許多觀念之中的一種。而他們對於進化的概念，又是非常浮泛的，沒有給他一個確定的意義，沒有把他好好的分析。而最壞的就是他們這個概念，不是研究了許多適當的事實，從這事實裏面推定出來的。所以在古代我們雖是時常遇見這項概念，可是總沒有一個人曾經確切澈底的了解他。到後來基督教初年的作家和中古時候的作家，雖沒有忘却這項觀念，也仍舊像古代人一樣，沒有走上真正的路，真能明瞭他。我們現在稍爲講一些，就可以知道這種情形。

基督或他的使徒的使命，本來不在教人歷史的進化。但當傳佈他們的教旨的時候，他們就指明福音和過去的情形，實地的慾望，人類未來的命數的關係。而在山頂講道的對照。給希伯來人書信的理論，聖保羅（St. Paul）職論裏的原則：

都主張福音（雖然是天上降下的權力）在有史之初就為世界預備的，而他的出世，僅在時間已經完滿的時候，並且主張啓示之中有進化的幾個時期。有一種神聖的教育，至少為人類的一部份的，受他們能力的支配，適應他們的需要，而到基督的大聖達圓滿的一點。此外還有別處地方，（尤其是天國的寓言）說上帝借他的天子顯露出來，是好像一個種子，雖然對於人民很是細微的，但是含有常存不滅沒有盡藏的生命。無論怎樣處置，總是存在的，可以勝過一切障礙，漸漸發展，終至出人意思的結果。他的絕大的勢力，可以指使人類的一切事情，好像酵母在麵粉裏一般，終究使他全體改變。

這項教義引用到人身的時候，不過關及他的道德的和宗教的方面，完全沒有講到人的實業的科學的美術的政治的發展。（雖然他這個教義，非但合於解釋這類發展，並且仔細把他引伸開來，也含有這類發展的主張。）他的範圍這樣的狹窄，應當人人能夠明白他。但是不幸所講天國的東西，人們早已誤解，以為指教

會的。甚至以爲天國就是教會。所以人們都沒有了解他。因此天國的寓言裏面宏博的真理，數百年間，人們都不知道，或者誤認他。就是到現在，仍舊沒有澈底的了解。

基督教初年的哲學家，認基督教爲神聖救世的工作。而同時力求超出基督教。於是根據東方思想的原則去解說他。并且解決宗教思想中種種深奧的問題。（例如物質的世界怎樣和精神的 world 有關係。怎麼物質的世界仍舊如此。而精神的世界已經發展。萬惡是怎麼來的。一切事物是傾向那裏。人的地位宗旨命數是什麼。基督教以前的各宗教主義如何。結果如何。）結果他們講到歷史哲學和宗教哲學上許多極重要的題目。但是他們解釋的方法，非常錯誤，非常武斷，而奇怪的極易敗壞歷史的事實，而不合真正的歷史的論理。所以他們雖有蛻變湧現無盡二元等觀念，但是對於了解人類進化的概念，簡直可以說沒有什麼貢獻。

Montanists 以爲基督教就是算他是一種啓示，也是不完全的主張。要一個特

別的更加完善的天道。望着一個未來的聖靈 (Paraclete) 的降臨。這派人當中，天賦最厚的是忒滔浪 (Tertullian)。他在自衛他的異教的時候，把進化的意思，引用到宗教的歷史上。他說『在神德所產生的東西裏面，好像天然所產生的東西，(這都是從同一個造物衍流下來的) 隨便什麼事情，都是一步一步的發展的。自從播了種子，先生出芽來，這嫩芽漸漸長成樹，有了樹然後開花，開了花然後結菓。這菓再逐步成熟。正義的天國，也是如此。也是逐步發展的。最先天然的呼聲，(並沒有啓示的法律) 驚醒了怕懼上帝的心。於是乎有法律和預言家。這是幼稚的時代。其後有福音，是少壯的時代。最後經過 Holy Ghost 的新顯露，而至 Montanus (聖靈的新教訓)，是從少壯而長成的時代。萬惡的世界，常常在那裏擴大他的範圍，增加他的勢力，怎麼上帝所做的東西，可以仍舊固定而不圖上進呢？』但是我們要注意，忒滔浪所講宗教的上進，並不是指一種延續的自我蛻變。他所指的是許多相繼不斷的奇怪的啓示。基督教初年許多正派教徒，都同

Montanists 一樣希望一個物質的千年國的降臨。這種希望的由來，非但是誤解聖經上的誓約，并且因為深信萬惡的世界，祇有神奇的表現，可以打破他。所以結果因為不相信基督教有逐漸改良社會的本能。

馬忒 (Justin Martyr) 和克力門 (Clement of Alexandria) 雖然對於基督教國和異教國的關係，持寬大的意見，雖然認為異教哲學是天命異教徒為福音作一準備，但是他們對於進化的概念，一些都沒有。就是宗教的進展，他們也不很明白。以為異教的聖賢所傳的真理，都是取自猶太聖經的，豈非大謬。柯利振 (Origen) 對於創世和歷史的思想，顯然是取自異教人的思想。不過同時容受基督教的主義，把他改變形狀罷了。他以為世界常在燒燬，然後恢復，循環不已。但是他這項說數和印度人希臘淡泊派的主張不同。因為他同時尊重自己的主意，而主張各個世界（至少在關及人的範圍以內）不是完全一樣的。後來的世界不僅是複演已往的世界。他以為世界上都是住着墮落下來的神。這個假設，雖極虛

幻，但是當他主張一切墮落下來的生物，都是走向上帝，歸到一個集合點的時  
候，顯然具有一種堂皇的氣象。他以為一切墮落下來的生物，「都在慢慢的（不  
是突然的）走向上帝，歸到一個集合點。因為他相信在很悠久的時期裏面，各個  
東西都要慢慢的改正。有的進步較快，急趨完善。有的緊緊的跟着。有的更加瞠  
乎其後。這樣經過無數的步驟，許多東西，漸漸進步，本來反抗上帝的東西，漸  
漸馴服他了。所以最後遇到他最後的對敵，（就是死）也可以把他打破，世界上  
從此就不後有對敵了。」但是我們要注意這項主張完全是出於空想的。受不起我  
們歸納的考證。如果把他考究一下，證明他的錯誤。并且這是不能夠引用到人類  
社會的發展上去的。一言以蔽之，他的性質，是非歷史的。息普立安（Cyprian）  
主張世界是漸趨衰老，已經失掉活優美的精神，不久就要瓦解了。而世界上一切  
事物，因為受這條不屈的天理所支配，所以發生種種災禍。（他的同時人以為這  
是基督教徒不散古代帝神所致。）

奧古斯丁對於進化的見解，我們到詳論他對於人類歷史的概念時，再詳細解說。奧民主張的影響，我們在芬邊特（Vicent of Lerins）的 *Commonitorium adversus profanas omnium novitates hereticorum* 裏，很容易追尋出來。芬邊特主張聖經是（專就他的內容而論）一個真實圓滿的啓示。不可以減少一分，不可以增加一分。但是他因為見了許多異端，都稱道聖經，竭力主張要廣采遺聞，以辨解釋的真偽。但是遺聞怎麼能做這件事情呢？除非真正的遺聞，可以很容易的從虛誕的遺聞甄別出來，天主教的遺聞，從異教的遺聞甄別出來。芬邊特以為這是容易的一個遺聞如果是各地都有的，永久傳述的，人人都承認的，（*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*）就足以證明他是真正的。所以真的遺聞，具有三個特徵。就是普遍各地，（*Universalitas*）流傳久遠，（*antiquitas*）人意盡符。（*Consensio*）這樣講來，宗教信仰和主義不容什麼絕對的改革。那末這是不是說這裏沒有進化呢？芬邊特絕對認為沒有的。「如果否認或



者反對進化，對於人是不平。對於上帝是不敬。因為教會全體和每個信徒都好像人體，先產生而後滋長，而後發達的。但是進化(Progressus)並不是說改變性質。(Permutatis)事物儘管發達，原質仍舊不變。所謂發達，並不一定要改變原質的。我們人的長成，由于幾種能力的發展，而這許多能力，當我們做小孩的時候，早已有幼芽隱伏在我們身體裏面了。麥不應當生出莠草來。我們教會好比玫瑰花樹，也不應當讓他有莠求生出來。教會裏積貯的真理，固然要把他申說，應當要引用他，發揮他，推闡他，但是他的本質，一定要慎重保存，仍其舊模，不可稍稍改動。」芬遜特這項主張，如果僅僅以為指着宗教的進化，在今日天主教會耶穌教會裏都很通行。如果以為這是論怎樣去考訂宗教的真理的主張，祇有天主教會贊助他的說法。其實芬氏的主張，任憑你怎樣替他解釋，他的主意，終究是說宗教信仰的真偽，要看他傳佈是否廣遠，而定的，要看人家的意見而定，(而不實地的研究他)研求真理，不去作正當的搜尋，而專門以大部分人所設想的

真理爲真理。芬暹特對於教會和基督教教義的發達的主張（把他通盤看來）實在和今日特拉梅內（De Lamennais）在法國，麥勒（Möhler）在德國，紐盟（New Hall）在英國力倡的主張相同。

中古時代生活和思想的概況，極不適於進化思想的發達和傳佈。人民這樣沒有智識，過去的歷史，完全是不知道的。而當時社會這樣擾亂，就是當世的情形，也無從尋見，教會和國家科學和實習裏面都非常固執的主張，威權的原則，因此絕滅人們的希望，將來理性可以致勝。而當時一切研究和思想，大都是在神學和哲學方面。而在這兩項學問中，最看見進化。但是進化的思想，始終沒有完全遺忘。以前人們都傳說在第十世紀時候，大家都相信世界到紀元後一千年要滅亡了。但是這項說數，近來經愛肯（Eiken）勒壘（Le Roy）奧栖（Oeri）等人的考據，已經證明是沒有根據的話。至於說這是第十世紀以前或以後的人所持的意見，更加不對了。但是以爲世界不久就要滅亡的觀念，在中古時代隨便那一期，

都很風行的。我們從格列高里籃伯 Elkrehard of autrach 鄂圖等人的著作裏面，常常可以看見這個意思。

十二世紀的囂俄 (Hugo of St. Victor) 和十三世紀的阿奎那 (Thomas Aquinas) 都承認進化是萬物的規律，而各種學問都是進步的。他們兩人並且都主張以前的啓示是漸漸顯露出來，以應各時代不同的需要。雖然到基督和使徒而完畢，但是仍舊留着不斷的發展的地步，就是要我們去理會他實現他。但是中古哲學家，看得古代的缺陷最清楚而對於將來智慧的進步，持有最合理的希望的人，首推培根。 (Rogne Bacon) 他感到一種迫切的需要，必須遏制理論和空想，而注重事實和他們的歷史。遏制信條和神學，而注重聖經和宗教。遏制形上學而注重實驗的科學。他博通希臘希伯來亞刺伯各地的文字，窮究他們的經籍。對於語學和批評的正常性質和任務，具有高超的見解。在十三世紀的時候，這種見解可以說是絕無僅有的了。他對於物理科學，更加熟悉。并且知道這種科學有極大的用

途。他表顯數學在這種科學中的重要。并且關於光學機械化學各方面的東西，（他的同時人所不明白的）他的確具有獨到的見地。竭力提倡研究的時候，用了歸納和實驗研究，一定可以成功。并且預言許多發明，近似後世的水陸汽機旅行氣球潛水鐘懸橋望遠鏡等。他深知當時智慧的窮乏，又蔑視當時盛行的煩瑣哲學。堅信人心有偉大的能力。而對於將來抱着無限的希望。以爲祇要採用較好的研究和教育的方法，以後科學和藝術，就一定有豐裕的收獲。

後來教會專講外觀，日漸腐敗。於是在十三世紀，引起了一個反動。這項反動就成所謂神祕主義。贊助他的以寺院爲最力。而以聖芳濟一宗爲尤甚。神祕主義的根本觀念，就是相信一個新紀元，快要到了，在這個新紀元裏，福音將要很純潔的很完善的發現出來，而我們人要卸去一切塵世的羈絆和福利，逕受神靈的保佑，向上天求拯救！從這種主義裏面蛻化出很堅強的人類進化的概念來。具有這種概念的人有 *Ananry of Chartres, the abbot Joachim of Floris, the Fr. Franciscon*

General John of Parma, 和他的友人 Brother Gerard (就是那部著名的 *Introducorius in Evangelium Aeternum* 的作者) 照這派人的說法，世界歷史應當分成三大時期。第一是舊約的時期。即天父治世的時期。第二是新約的時期。即天子治世的時期。第三是永久的福音的時期。即神靈治世的時期。在第一個時期，上帝用無限的權力，創造一切事物，而以法律和恐怖，統治世界。在第二個時期，基督借神祕的法術，信仰的律例，啓示他自身。在第三個時期，(以前兩個時期都不過是爲這個時期作一種準備。) 人們將要清清楚楚的看見真理，不復有表像蒙蔽着人們的心理，將要充滿着仁愛。(仁愛開除一切私心和畏懼) 人們的意願，既經脫離了罪惡，不必再加上什麼法律去治理他，他自己已經成爲一條自治的律了。這項主張經勒新 (Lessing) 而傳至今日。但是 (Jochimites) 的講這項主張，還加上別的意思。這種意思，祇可以在人民對於托鉢僧的信仰沒有被實驗打倒以前，乃能見信於人。現在舉幾個例子如下，他們說天父治世共四千年，在這

個時期內，教會的管理交付已婚的人，天子治世共一千二百年，其時教會的管  
理，交托俗世的教士。而神靈治世的時候，(Joachim and St. Francis所發軔)將  
要延至世界終了的一日，而服務的教士，一定要是耐苦悔罪服從的僧人。

我們看十五十六世紀時候的著作，對於進化的觀念，未始沒有偏面的解說。  
但是要尋一個清清楚楚完善的議論，一定要離開中古時代而求之於近世。直要到  
思想的性質方向法則大改革以後，(這項思想改革最初的湧現，就是文藝復興和  
宗教革命。)進化這個思想，才始真正發展起來，於是在各科學和人生各方面，  
大家都漸漸知道進化是一件極重要的事情。這個新紀元可以說是開軔於四個大思  
想家。——波當(Bodin)培根(Bacon)笛卡兒(Descartes)帕斯噶(Pascal)(這四  
個人前後相差不遠)——他們論進化的狀況，都具有深印人心的力量。我們不可  
以再輕視他們的了。

二 人道一致的思想，是和人類進化的思想關係很密切的。進化含有延續的意思，而延續包括一致的道理。如果說進化，一定要確有幾件在那裏進化的東西，因為進化是指着實實的事情，不僅是一個抽象的東西，而無論他變成什麼樣子，總有幾件東西常常存在着，始終不變的。自從種子到長成的樹，自從卵子到長成的動物中間，固然有許多時期，但是這個時期一定緊隨着那個時期，互相啣接，繼續不斷，而一個報本上的生命，始終總是保存着。否則假如沒有這個生命，也無從進化了。如果各種現象互相分立，沒有連絡的關係，如果這許多現象，並不是一種具有特殊的個性的東西的表現，那末他們決不是屬於一個進化的歷程。人們沒有承認歷史裏有一致以前，決不承認歷史裏有進化。這就是說人類雖然經過許多常在改變的時代國體制度，但是他的根本的性質始終一個樣子，不稍變動的。而人類必須經過了許多時代，經過了無數事物的錯綜的影響，才始漸漸的知道他的一致。才知道可以從一個高點觀察古今社會的大勢，而很合理的整

## 理人事的全史。

這裏所謂一致，（我們一定要明白他，我們如果要了解歷史，不可以不明白他。）是天然的一致。並非元始的一致。普通以爲天然的一致，可以該括元始的一致。但是所謂元始的一致，是否成立，許多學者正在根據着科學而抗辯。我們祇要記好，惟有承認天然的一致，才是歷史的哲學的研究上有的條件。這就是說，要看清人是個人，具有人的特性和權利。這是治史所需的條件。人類對於這一點看見得很遲。可是任憑那時候的人，多少總帶着這個意思很薄弱的印象。就是在極野蠻的時代，人們知道合羣而居，多少總知道使他們團結的東西。（這當然是非常膚淺，非常薄弱的。）最粗暴的野人，（例如 *Pygmies*）也不散居，也集成成爲社會。但是他們的社會，是沒有首領的，沒有僧侶的，也沒有婚姻，也沒有制度或法律。祇是部落和民族的散漫無定的混合物。而所有一些二貫的地方，能夠使他們各自生存的，就是出於恐怕和惡恨鄰人的心。在這種社會狀況



(部落)的各時期裏，人人專顧自己部落的利害。祇要保持自己部落內的治安，什麼東西都肯犧牲。他們對於別個部落裏的人，十分恨毒，并且不承認他有生命自由財產的權利。諸族的結合，並不是因為族內的人，互相親愛，實在因為他們仇恨鄰族，所以連合起來，以資抵禦。所以他們的集合成為社會，不過是相互間的仇恨，做他們的主宰。人類發達的初期，往往沒有好感，當然是這個原故。如果說有一個誠懇一些和好一些的感情，實在沒有用處。并且野蠻的人，也決計不能抱誠懇和好的感情的。所以祇有上天才能感化人民，發揚人道。(雖然後來人的心理道德進步之後，思想擴展之後，感情洗滌之後，他就是喪失他的權力的。)

部落進而為國家。而當這個擴展的時候，同時對於人道一致，也應當有一種較大的理會，感情的發展，還要有較大的服務的概念。我們所知道的最古的大國，是亞洲和尼羅河流域的各國。在這許多國裏，都祇有少數人(如君主戰士僧

侶富貴的會長）是重要的顯貴的。其餘大部分的百姓，都沒為奴隸，貧苦不堪。他自己并且不知道自己是一個人。而就地理論來，這許多君主又各據一方，分散而居。他們的歷史，各有線索，不相符合。所以人道一致的思想，終難發現，并且也無從證實。因此（除了少數人以外）這許多國家裏面，始終沒有真正的國家的精神。總不能舉國上下，很和洽的具有一種親愛的心，同心協力的做一件事。所懷的感情，不過是仇恨的心。（據歷史看來，當時各種人民為虐政所迫，非常殘忍，相互間具有很深的仇恨的心。）在一國裏面，一致的觀念還這樣不發達，當然不能再越出種族文字政治疆域的範圍，而該括人類的全部，『廣收各種生物』了。

但是這許多國家雖是隔離，（雖然比了現代歐洲各國是隔離得很遠）並不是完全絕緣的。戰爭貿易遷移宗教勸化等事情，常常使他們相連絡。而在各國的歷史裏面，我們可以追尋得出一種明白人道一致的趨向。埃及（雖然他的人民常恨

外國人）對他鄰國的發達，實在有極大的影響。并且使原來不同的各種亞洲非洲的民族互相混合。近世安培（*M. ampère*, *Rev. archéol., ve. année*）已經證明埃及的制度裏面，實在沒有階級的區分。他說在古埃及的社會人民無論怎樣注重等級的區分，但是大家都知道在奧賽列司（*Ouzir*）公堂之前，一切人民，自從天子以至奴役，大家平等的。而他判斷的時候，也都一律看待。所以善者見賞。惡者受罰。無關等差的高下。

從前我們常常以為中國是孤立的自私的。但是照近人研究的結果，並不如此。中國人的道德的思想，十分發達。至少有一個賢哲，叫做墨翟的，竭力主張兼愛當同。墨翟生於基督教紀元前第四第五世紀，曾經寫一篇文章，力述騷擾人類社會的一切惡事，都是大家不知兼愛尙同所致。他在那篇文章裏說，「若使天下兼相愛。視人之國，當視其國。視人之家，若視其家。視人之身，若視其身。是故諸侯相愛則不野戰。家主相愛則不相篡。人與人相愛則不相賊。君臣相愛則

惠忠。父子相愛則慈孝。兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛。強不執弱。衆不劫寡。富不侮貧。貴不敖賤。詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨，可使毋起者以相愛生也。』（原本用 Dr. Legge 的譯文）墨子所倡的兼愛，或許不是（好像 Dr. Legge 所設想的）根據着人是人的觀念，不是說這是人類的規律，不過以爲是良好的國政所應有的一種美德。但是我不相信這項見解是準的。孟子曾經攻擊墨子以爲專講博愛，不容私人的親愛。然而孟子看得很清楚，并且竭力主張，人天生是要行善正直慈愛的。孟子這種主張，也足以表明他和道人道一致的道理。

印度的婆羅門教，極端反對這個博愛的意義。但是因此引起了一個反動，就成了佛教。佛教絕對主張博愛佛祖釋迦。大家以爲充滿着無限的慈愛，普愛社會上隨便那一種人以及天下一切生物。自願遠居最後的幸福之前，情願經過無數的誕生，歷盡種種艱苦，爲世間有知覺的生命求一種拯救。而他的規律，非但這樣宣露出來爲大衆報好音，并且教諭（同時具有溫良忍耐恕罪的性質。）一種不辨

種族階級宗教的仁愛和憐憫的心。但是佛教雖然在一方面非常明白人道的一致，但是別方面他完全沒有注意到他。祇想着人生的一方面，專門傾向永世無限的一方面，因此就忘却了暫時的社會的方面。但是他教人兼愛，並不是爲了可以改良人生，但以爲兼愛之後，可以早些卸去人生的艱苦，可以早些脫離人生和社會上的各種牽累。所以照他這樣講來，結果是要把全世界變成一個僧侶的會社。（並不是相愛的人的世界）大家持了自私的意念來實行慈愛。於是所謂慈愛，也沒有真正的仁愛。所謂仁愛，也不具誠實的心地了。

印度和中國的歷史，始終限於他們國內的事情。非但互相隔離，并且超出世界大事的趨勢而孑然獨立。許多歷史的會合於一點，實在首見於波斯的歷史。古代波斯帝國，疆域廣大，據有西部亞洲并及歐非二洲的地面。他集合許多地方而成一大帝國。包括巴克特里亞（Bactria）帕提亞（Parthia）米太（Media）亞西利亞（Assyria）敘利亞（Syria）巴力斯坦（Palestine）腓尼基（Phoenicia）小亞細亞（Asia

Minor)亞美尼亞(Armenia)色雷斯(Thrace)埃及(Egypt)息里內易卡(Cyrenica)許多地方。波斯的大王講一句話，就是法律。東自印度斯河(Indus)西至愛琴海(Aegean sea)塞替斯灣(Syrtian gulf)，北自多腦河(Donub)高加索山(Caucosus)南至印度洋亞刺伯努比亞(Nubia)沙漠的人民，都要服從他。薛西斯(Xerxes)曾經率領了五十五種族的軍隊，西征希臘。從此看來，我們可以知道波斯是最早的要想借兵力征服天下謀一統之業的帝國。可是這不過是嘗試罷了。終究沒有真正的團結。不過是許多國家的散漫的集合而已。後來亞歷山大繼起，雲掃四海，一匡天下。以一個人的才智，一個人的劃策，征服這許多地方，更加奇突。但是他的性質和波斯帝國完全相同。包括的地方，集合的情形，也大致相同。不久就土崩瓦解了。他的偉大的功勞，是把希臘文化的要素傳遍征服的各國。

至於希臘，地面這樣小，又分裂為這許多城市，我們總以為他決沒有一致的觀念。他的居民，大半是奴隸，在伯里克里斯以前，平民都非常仇恨外國人，仇

恨野蠻人，在那個時候，人民都不知道愛全部的希臘。除非共同對付蠻人，才始知道團結。國內各城市在這個時候以前，希臘人愛國的精神，祇限於他的城市和城外附屬的一塊很小的疆土，這是他竭力愛護的。但是對於別的希臘城市，就懷仇恨之心。（雖然不像仇恨波斯的深刻）在蘇格拉底的時候，希臘的思想界大起變化。而眼界就因之擴展了。後來的大思想家，多少總知道希臘人民，應當個個愛護希臘的全體，不應當專限於自己的城市。希臘各城市的交關，是不應當有的。凡是希臘的人好比兄弟，應當聯合起來，組成一個團體。不過雖是如此說，就像拍拉圖亞里斯多德這樣的大哲學家，仍舊滿懷偏心，仇恨外國的人。惟獨他的同鄉人安地善（Antisthenes）和提奧奇尼斯（Diogenes）（就是犬儒學派的始祖）實在是希臘人中能夠關除偏心最早的人。他們把這類偏心，完全去除，甚至有太嫌過分的弊病。他們說在賢哲看來，所謂奴役自由種種社會政法上的規律和制度，都是不足介意的東西。祇要有美德，遵守天然的定律，人生應做的善事，就完

了。并且賢哲不知道有什麼城市或國家的區分，應當做全世界的公民。所以策勒（Zeller）說得好『他們主張闊大的愛護的精神。他那裏面的主旨，並不在於人類的歸一，實在是個人自由，要脫離一切社會生活的桎梏，打破國藉的限制。』淡泊主義家把這項大儒學說，加以申說，傳佈出去，很有勢力。芝諾（Zeno）克利安西（Cleanthes）基里斯波（Chrysippus）主張人類的全體，應當視為一個大規模的社會。各個分子，都是爲了別人而生，而大家受理性的節制。我們從麥喃得（Menander）和腓利門（Philemon）（希臘新喜劇中兩個主要詩家）遺下的零簡裏面，也可以尋到同樣的說數。可見這項意思，在當時非是一個哲派的主義，已經成爲普通的意念了。但是在這麼短的一個時間，怎能起這樣的大變化呢？當然有許多原因。因爲思想內部蛻變。感想和儀表，力求精美。和國人往來日繁，覺得戰鬥爭訂，爲害不可勝言。而最重要的，就是因爲當時在馬其頓腓力治下，諸小邦都相合併，後來亞歷山大橫掃天下，更使分散的城市，從速合併。



凡此種種，都足以幫助思想的劇變。馬其頓勢力南下的時候，破除希臘人和希臘人最後重隔膜。後來東征亞洲則又破除希臘人和野蠻人的隔膜。其後哲學詩歌，往往教人爲世界的公民，視四海若一家。實在是馬其頓一統天下後政治社會上大改革的反響。但是這樣得來的一致，畢竟是極不完善的。絕對是反背的。絕對是空虛的。人們說做世界的公民，不過是以爲空談，因爲無處可以做真正的百姓了。而他們說視四海若一家，實在因爲大家受了災苦，所以倡這種說法，僅僅覺得除了人生看得見的事情，（現在這種實際上的一致，既已難望實現。）之外，還有一些東西，是人人共同的。所以在那裏喊着，四海之內，都是同胞。

但是希臘對於人類的偉大的貢獻，我們還沒有講到。他的貢獻，就是發現高貴的人類文化的原則，而載之以純美的文章。爲天下所稱賞。爲萬世的楷模。我們人類直到希臘的時候，才始知道他真正的性質，是個自由的合理的人。因爲有了這種觀念，於是發生燦爛光輝的文化，爲今日的科學哲學數學物理理論倫理政

治，早就定下了一個鞏固的基礎。并且希臘人又產生了精美的彫刻建築，以及詩歌戲劇演說歷史種種文學，至今仍舊卓立千古，沒有能夠勝過他的。文物采備，典章喬麗，開前古未有的奇妙。這實在是由於他特具優美的精神所致。

希臘既亡，羅馬代興。於是希臘的科學藝術文學，都傳授羅馬，而羅馬遠征西歐，就把希臘的文化傳佈到大西洋和Indes。好像從前亞歷山大東征的時候，把他傳佈到印度洋和Indes一樣。但是我早已說的，羅馬還做許多別的事情，足以引起一致的思想。羅馬是歷史上最早的強國，的確能夠造成一個一統的帝國，受一定的法律的管轄。羅馬非但借武力征服了世界，并且用完善的政策，把世界組成一個人一統的帝國。看他堅忍不拔，豪勇敢為，而又恪守規律，網紀嚴明，務求實際，終究能夠創建昔日波斯君主亞歷山大等沒有成功的事業。（蓋波斯君主專門把無數軍隊，衝向鄰國，絲毫沒有組織。亞歷山大則專門運用奇計，靠了無敵的方陣，要謀席捲天下，但是缺少穩健的政策，以植國本，所以不久就破亡

了。）所以羅馬原來雖是一個極小的城市，好像一粒穀一樣的，但是終究能夠包舉四海，前後數百年間，東自日出的地起，西至日沒地方止，都受他的管轄。并且創建許多法律制度，我們仍舊沿用着。就是傳之萬世，也是不朽的。他的進化，是一種不停的發展，是一種逐步的團結。來來往往，或取或捨。進步是很慢的，但是非常牢靠的。（惟其慢所以才能牢靠。）因為他總是三思而後行，隨便走上了那一步，總沒有回步的。隨便奪得那一塊地方，總沒有不履行轄底的法治，使他十分穩固的。因為他隨便做什麼事情，祇要是有價值的，總是轄底的做去。孔德（M. Comte）曾經說「我們看這個尊貴的共和國，（即指羅馬共和國）經過三四百年的苦力經營，切切實實的求鞏固一個方百里的小國，再比比同時候的亞歷山大在幾年之中，突然推廣他的勢力，頓時造成一個闊大的帝國，我們就很容易知道這兩國國運的久暫了。（雖然亞歷山大東征之後，對於羅馬的繼霸，裨益不淺。）」

羅馬的進化，不僅是在國土的拓展，實在在乎內部的發達。在羅馬人的能力固然發達極了。但是同時要注意人的思想，也有充分的發展。羅馬史的本質，並不在他的軍爭上的勝利，而在他的法律的廣佈於天下，在他的收羅世界上的人民爲羅馬的國民，在他的慢慢的延續不斷的把平民拉丁人意大利人藩屬小國鎔合到一個城市裏面去。（這城市裏面，從前祇有少數貴族，和他們的事主。）而所以能夠得到這個結果的原故，實在因爲羅馬法律（不若東方專制國和希臘民治國所謂法律）充滿一種偉大的魄力。因此可以儘量擴展。可以適應環境的種種變遷。（一定要有了這樣強有力的法律，才能產生上面的情形。）其實羅馬人的思想，原來以爲一切東西，都不及國家要緊。人人要尊重國家。但是後來就因爲大家實踐了這個意思，這項思想反而破裂了。因爲國土愈加擴大，國民愈加增多，這項尊重國家的意思，就愈加不容易看清了。所以在這樣大的帝國之下，如果所有的百姓都抱這樣思想，那這個思想，就一變而和原來的意思相反。人們就要主張人道的

獻會，人人自己知道自己的尊嚴和權利，所以國民對於國家的羈絆，實際上消失了。但是在這個以前，預先發生一種尊重天然的羈絆的心。把天下的人連合起來，的確尊他們爲人。歷史的沿革，意思的文學的影響哲學（尤其是淡泊主義）的主張。（并且沒有受到基督教的影響）使羅馬人的思想，認爲有一個最高的法律，包括一切國家，一切時代。這條法律，不是元老院或人民造成的，也不可以革除的，他是主張普遍的公理，和普遍的仁德，以爲人非但是國民，以爲每個人總是依賴着別人的，以爲人人具有公共的天性，因此互相享權利，互相盡義務。這種主張，在西塞祿的時候，是盡人皆知的真理了。（就是在較早的帝王的時候，也已經很普通的了。）這句話的證據，非常之多。如果要詳細的引證，恐怕太廢時間了。所以我在下面，僅僅介紹幾種引證很豐富的書以爲代替。而同時要指明幾點，希望大家注意。因爲有許多人沒有明白他裏面的事實，而常常指着羅馬人早已主張的思想，說是導源於基督教。這實在是應當校正的錯誤。

可見經過希臘的哲學和羅馬的政策的影响，歐洲人的心理知道不問階級和國籍的不同，凡是人類，有一個全體的結合。佛教在亞洲的東南部，似乎也有同樣的影响。可是我們要知道佛教的所以得到這個結論，他的方向，和希臘羅馬人走的的方向，適相反背。而所看見的，也不過是他的反面。佛教所講一致的意思，實在偏於無窮的人生和最後的結局。他的思想，專門偏於這一方面。因此不屑注意到人生在現在社會上的情形。對於人在社會上的福利，政治上的自由公理幸福等等，可以說完全沒有顧到。但是希臘羅馬世界的解釋這個意思，完全是在實際的人生一方面。其實希臘羅馬的所以有這項思想，實在因為公民的觀念擴展所致。但是這也是一個不完全的見解。不過是一個整體的另一方面。要知兩方面都是非常重要的。這個思想，既然沒有完全了解，當然沒有實踐的能力。他裏面所含的真理，不能夠在人生上實現，僅僅是一種呆板的抽象的道理罷了。這點羅馬人實地經歷，感覺得最深。當時帝國衰敗了，雖然人們持準確的見解，以為人對

人應當盡義務的。但是終究不能挽救國家的衰亡。自私的心，不公平的事，日益增多。犧牲的心，寬宏的心，日益減損。而愈覺感到普遍的仁德，普遍的公理，足以裨益人羣。在這個時候，大家知道祇能空講而不事實行。大家知道要爲人盡義務。但是祇聽得口頭講，沒有真能實踐的人。積之既久，大家覺得言行太不相符了，於是希臘羅馬世界的人心，自然漸漸拋棄了舊時的國教，另求適合這類新思想的實現的宗教。所以他們漸漸的趨向神祕的埃及，和富於宗教的亞洲來了。於是東方的信仰和典禮，猶太亞歷山大里亞 (Judeo-Alexandrian) 新畢達奇拉斯 (Neo-Pythagorean) 新柏拉圖 Neo-Platonie 各種哲學，傳入歐洲。西人的思想，從此和東方思想接觸。接觸之後，頓時因之開展。受着無窮的裨益。但是西人真正所要的東西，還不是在這裏得來的。而出於一個天公早已準備，而終究在巴力斯坦顯示的宗教。這個宗教，不像印度宗教忘了實際的人生，專講渺茫無窮的世界。也不像希臘羅馬忘了精神的世界，專講現在質實的人生。他把這兩個極端

調和起來，而主張以四海爲同胞。教人各種實踐這句話應有的德行。而同時顯示一個上帝，普天下人民的天父，一個救主，一個法律，一個希望，廣開勸善之道。使天下人民，都實行人類一統平等享受仁愛公平的權利等主張。

羅馬帝國信奉基督教之後，人們的心理，總可以說對於人道一致的兩方面，終得完全明白了。基督教中的作家和教師，都同聲一氣的喊着，上帝是我們共同的天父。凡屬人類，都是同胞。那末就要問了，社會再向前進，還要有什麼進化呢？如果的確已經進步到這個程度，難道還可以更求上進麼？如果在上帝面前，人人都已真正平等，待人的確能夠慈善公正，難道最後的一點，（專指一致的思想的發達而言）還沒有達到嗎？實在沒有達到，最後的一點，人類正是開始踏上正軌，前途正長，一步都沒有走呢。我們要知道僅僅看見一個思想的大概，是一件事情。能夠徹底的明白他實現他，（能實現才能徹底明白）又是一件事情。是一件完全不同的事情。基督教作家都不過很空泛的覺得人道一致的道理，除了這



個空泛的概念，沒有一個人可以說具有深刻的見解。羅馬作家之中，更沒有了。而這種概念的浮泛一偏不確，我們祇要看當時思想的錯誤，就可以知道了。當時的人，把俗世的東西，一定要和精神的東西分開。輕視經濟的原質。不注意實業商業和國家的財富。服從專制和奴役的制度。不尊重結婚，而以單身為榮譽。以避世為可敬。主張務求一致，不准離教旨而立異。這類是當時流行的思想。就是當時最偉大的基督教思想家，也抱着這種思想。阿利振 (Origen) 奧古斯丁 (Augustine) 巴錫耳 (Basil) 克立索斯吞 (Chrysostom) 息普立安 (Cyprian) 哲羅姆 (Jerome) 等人，都效以前的人，暢談一致的意思，教人以四海為同胞，要主張公理，待人慈愛。但是如果有人因此就以為他們勝過前人不完善的主張，實在不是平允之論，這個人一定不配研究思想的發達史。基督教神父專門把他們從基督和他的使徒處學得的東西，重複講解，把他們所得到的東西，傳佈出來。但是所講的人道一致的道理，是十分幼稚的。

基督教的教旨祇能影響個人的生活，難於影響社會的狀況。所以往往能夠受全國的信仰，而不能救止他的衰亡。我們看東羅馬帝國的情形，就可以明白這點了。東羅馬帝國的建立，以基督教為基礎。并且奉他為國教。自從開國以至滅亡，一千餘年間，都崇奉着基督教。但是結果在世界歷史上，創了一個極卑陋的文化。所以這項文化的破亡，雖然為回教人所打破，實在是一件幸事。基督教對於西羅馬帝國，也是這樣。自從基督教傳入西方以後，非但不能挽救羅馬的衰替，并且催他破亡。（按羅馬帝國奉基督教為國教不及百年，Attila 就來攻破羅馬。）

古代世界既經精疲力竭了，必定要在一片更加富裕，更加新穎的地面上，才始可以希望基督教的福音和希臘羅馬的文明，作一種有效的結合。才能夠希望他們產生一種新的文化，表顯人類的真精神。所以需要蠻人入侵。而蠻人真的來了。蠻人的入侵把羅馬數百年來苦力經營賴以聯合世界各部的東西毀壞了。把昔

日羅馬主治的社會制度完全變為混亂的世界。但是這個混亂的世界，是必要的一步。預備後日更加自然和洽更加富裕自由的社會組織。蠻人雖然攻破了羅馬，一時天下紛亂，但是希臘羅馬人的重要的思想，沒有一件因為這樣暫時的混亂而遺忘。基督教的道理更沒有遺忘的了。這般得勝的蠻人，不久將要被上古和基督教的精神所征服。而他們最高的使命，就在把獨立自由的精神灌輸到人生裏去，使他成強壯的人生。這是上古世界所沒有能夠見到的。但是人類沒有這種精神，始終不能明白他自己的。羅馬基督教都能夠趨向一致。一個趨向到國家的一致。一個趨向到精神的一致。但是專講一致，（任憑他怎麼正常）無論如何是不夠的。個性差別和他同樣要緊。並且要講真正的一致，（就是說實在的，不是抽象的。活的，不是死的。）一定要注意個性差別。而個性獨立等事，實在是日耳曼蠻人的特性。

蠻人南侵之後，天下大亂，人心惶惶，人們的思想，遇到許多不幸的事情。

並且對於探求真正的一致，往往走入歧途。但是思想的進步，並沒有停止，反而因為常常有了錯誤，受了挫折和教訓，因此改正的地方不少。當時教會的權勢日增，就和他爭土地，把他組成一個教會政治的制度，一切事物，都要屈遵他的意志。持了專制的勢力，統轄數千萬人民。他既然這樣專制，當然否認人類的一致和平等。並且創立的一種制度，專門把人和人分開，使多數人做少數人的奴隸。但是我們不要以為這是完全沒有道理的事情。羅馬天主教會雖然辜負人類，但是對於人類也有些偉大的貢獻。在擾攘的時代，他竭力主張除了野蠻的武士以外，別一條法律，（就是公理和慈愛的法律）實在是人類的正當的法律。所以在黑暗時期，人們都記着要注重普遍的義務希望和恐怖。

*“Hora novissima, tempora pessima sunt, vigilemus;”*

*“Ecce minacter imminet arbor, ille supremus.”*

這項主張，既然變為當時盛行的思想，於是賴着他的作用，『來世的權力』

在後來數百年間，對於人心有莫大的影響。並且表顯自己好像在人類歷史上佔着絕大的勢力。這項思想以一個共同的信條，共同的威權，共同的關係，把歐洲各民族聯絡起來。他同時保存聖智和希臘羅馬的思想。他把世界上一切人民，上自親王，下至佃奴，不論尊卑，都歸到他的等級裏面去。而照他們的優劣，定他們的位置。所以他平常竭力否認人類的一致和平等，這裏恰巧相反。他提倡的避世主義，當然是極狹窄的，極不尊重人道，並且極容易引入敗壞人道的東西。但是他不僅對於世間充滿的萬惡，起天然的反動，並且很確切的和人們講人生的價值，不在享樂而在犧牲，自己懲治自己，和一種高尙的志氣，望着永久的和神聖的東西。

查理曼(Charlemagne) 崛起西歐，一統大陸。昔日羅馬一統的帝業，至此而一度恢復。而教皇所持一統的精神的帝國的觀念，也至此而益盛。蠻人侵擾的時期，至此而止。基督教和拉丁文化至此而勢力日張。對於新興的更加複雜的文

化，各有相當的影響。不久他死了，偉大的帝國，驟然分裂為許多小國。暴虐的君主，割土而王。人民都受着他的專制的政治。這種情形，隨便一看，總說他一定無疑是退化的運動。其實不然。這種情形，實在是一個過渡時代。要想進至更高的一致，這是一定要經過的一步。這個時期把日耳曼人所帶來的種種觀念，（喜歡個人的自由講究自己的義務和權利。）保存下來。開發起來。我們要知道日耳曼人原來所持這種觀念，不過像一種心向，非常薄弱的。如果聽他們處封建制度之下，一刻兒就要消滅。消滅之後，人類的一致，就將因之絕望。（因為封建制度推殘人性。而要求人類的一致，非尊重人性不可。）所以日耳曼人的這種觀念，所以終能發揚於後世，不可以不歸功於後來的人，把他們切實提倡，成為堅強的思想。如果說獨立忠信尊重個人的名譽，尊重婦人等事，是日耳曼人的特殊堅強的性質，實在是出於條頓民族的自誇。並非平允之論。我們要知道這不過是他們薄弱的心向。而所以能夠發展的原故，應當注意希臘羅馬和基督教的影

響。要知道人類的文化，能夠具有這許多美質，一定要社會上的環境，常常適宜才好。豈可以指爲出於日耳曼蠻人呢？蠻人的氣質，和文明的德行，畢竟是相差很遠的。封建制度，雖是一個極懷的制度，雖違反威權和自由，雖不若福音講求公平和仁愛，但是他培養着文明的德行，使各人自己的智識發達，因此促進人類的進步。他根本剷除上古的觀念，（就是說各個人民沒有反抗國家的可能）使他不能恢復。去除希臘羅馬人對於公家和私人生活的關係所持的主張。而另倡適相反背的主張。雖和以前的主張同樣各偏一方，但是把從前所沒有見到的一方面，揭露出來，足以擴展人們的思想。中古時代的地主，或許因爲封建制度而造成一種傲氣凌人的意氣。但是他很信任自己有豪勇果斷之概。并且在另一方面，對於妻子非常敬愛，他大部的樂趣，都從這裏得來，非復昔日東方各國或希臘羅馬人可比。因此家庭中精神上的生活，改良不少。況且散居各地的地主的城堡，並非完全和僧侶律師商賈詩人基督教旨羅馬遺聞隔絕。（即和 Saracenic science）亦有

接觸的機會。城堡裏面的生活，並非完全不受外界的影響。如鄰近寺院或市集教皇國王的政治和世事變遷的大勢，對於他處處發生關係的，在這許多勢力之下，封建制度就漸漸自趨於文明，而終究變為武士道。所有城堡，從前不過是盜匪的巢穴，現在一變而為堂皇壯嚴的宮庭，講究乞愛禮貌，截然為一種新式的儀表。這實在一半由於尊敬上帝所致，一半則由於趨承婦女的風氣日盛，專門愛慕一種從前沒有知道的精美可愛的東西，和一種綺麗纖靡的詩歌和傳奇。（按當時歐洲各國的文學，都已產生這類詩歌和傳奇。）

當封建時代始終有兩個勢力（君主和教會）在那裏猛力的激盪。一個趨向擾攘。一個不講世事。他們要謀利己，所以力求治安。力求一致。因此要抑制貴族的自退。這項爭鬪，固然各地不同。但是在無論什麼地方，都留下深切不可消滅的印象。法國的君王集中他們的精力於轄境之內，或者在他的週圍專門裁削貴族的權力。終究能夠集中一切權力，行政得歸一致，成為法國歷史上的一大特點。



(法國政治集中之後，影響於他的善惡得失極大。)英國的君王自從諾爾曼入據(Norman conquest)時候，早已據有重大的勢力。非但能夠使全國團結起來，并且可以使貴族和平民相聯合。英國所以能夠在世界各國中組織最爲完美，同時遵守秩序，但是又享受自由，他的根本，實在早已在這個時候培植得很鞏固了。德國的君王抱着一種觀念，以爲在法律上在事實上羅馬帝國仍舊是存在的。而他們是繼續愷撒的人，應當繼承羅馬帝國的傳統爲基督教各國的帝皇。并且有指定教皇的權力，(雖然從精神方面講來，應當是教皇屬下的百姓。)給他們做帝皇的職權。當時二百餘年的歐洲歷史，都是以帝皇和教皇的爭執爲中心。這項爭執對於德國和意大利產生了許多不利的事情，但是對於一般的歐洲也造了不少幸福。革飛努斯(Gervinus)說「如果帝國和教權能夠和平的聯合起來，如果西方條頓的羅馬帝國也像東方拜占庭帝國(Byzantine Empire)一樣，把政教合一，世俗的權力和精神的權力都歸諸一個元首，那末各國不單獨發展而一致的觀念就要大

盛。在歐洲大陸的中心，（在德國或在意大利）就要建立一個專主的政體，一統各國，使全洲共同發展，可以免除許多困難。」幸而這兩種勢力，沒有聯合，他們始終冰炭不相容，而終究能夠使歐洲人民不至為那一種勢力的奴隸。惟其互相衝突，正可以幫助開發獨立的思想。而他們的爭鬪一方面使一種偷面的或者外表的一致不能成功。一方面正在促進一種完全的自由的一致。

十字軍東征這一回事，激動了人們的心，使他感到一個共同的基督教的世界。甚至於感到一個共同的人道。這十字軍集合了許許多多的人民（諾爾曼人、克森人、克勒特人、法國人、奧國人、挪威人、意大利人）同心協力去東征，都具有一個共同的熱情。並且在歐洲歷史上，這是公認為第一次有關歐洲全局的大事。東征的時候，各種不同的民族，合力起來，以禦公敵。所以他們昔日的宿怨，多少因此而滅除。許多諸侯也因此更加覺得依賴着附庸，而佃奴的地位因之抬高。使他自已和人家都知道尊敬他。而同時鞏固君主的權力，幫助郡府都市的發展。並且東

征之後，人們的思想嗜好需求，因之擴大。科學藝術，因之大興。而商業受他的激勵更大。所以十字軍東征這件事，雖然他的由來不過是狂熱，雖然帶着許多不可思議的恐怖，引起許多絕大的罪惡，（此間不必詳言）但是他極能幫助解放人們的思想，教養人們的精神。所以他是中古時代三大要事之一。日耳曼入侵在其前。文藝復興在其後。而自從十字軍東征之後，歐洲的大思想家，就見得就是基督教回教諸異教截然不同的教義，都是以人道的一致為根本，而基督在 *Good Samaritan* 的寓言裏和別地方所教的博愛，不應當限於信徒的相愛，應推廣及於人類的全體。

但是如果溯源本本，推測怎麼人們的智識發達，而在這樣繁雜的人類之中，怎麼終究能夠看出一致來，應得做一部在這個時期內的歐洲全史。應得詳述城鄉工業的發達。解釋怎麼樣當時社會上種種變化，影響到勞働的工人。怎麼樣守產的方法變化。社會一般的政治變化。商賈同行，組織公所。訂定規律。十字

軍東征。郡府都市大興。工業文藝發達。地理學識擴大。發現美洲。寶貴的金屬，輸入歐洲。怎麼樣許多事情，都影響到勞働階級，而使工業大興。一言以蔽之，要說明怎樣工商業漸次脫離一切拘束。怎樣勤苦的工作，人們都尊爲可敬的事情。怎樣勞働階級，在人類歷史上能夠得到他們的權利和地位。怎樣平民階級 (Tiers Etat) 興起，而君主貴族終究變爲國民的公僕。應得推究建築音樂彫刻繪畫詩歌傳奇等藝術的發展。一方面注意他是在教會保護之下。但是也應當注意他趨向獨立的發展。而在推究這許多藝術發展的時候，要解釋怎樣人的意想，已經養成。他活動的範圍，已經擴大。他的歷史，已經充滿新的原質。應得描寫科學的進步，古代學術的保存和重興，以及散佈科學學術的機關。計量中古時代神學家哲學家等竭力研求的思想，對於現代思想有什麼裨益。應得描寫當時人的嘗試，要想借荒僞的解釋，講述天示的真理，要想把人的宗教的性質，從羅馬教會的束縛，解放出來。(這項運動，在十六世紀爲歐洲許多國家，奪得信教自由的

權利。這項權利，實在是其他一切權利一切自由的根本和保障。）尤其應得描寫在歐洲一洲裏面，各個國家的組成。因為國家的組成，最足以促進人類性靈的發達。而民族的科學藝術文學哲學宗教以後的發達，也全賴現在有複雜的原質，互相激盪才好。所以人類思想的發達，關及這許多事情。因為一定要在多方面充分發展他的潛力，我們人類的精神，（好像葛德文斯密（Mr. Goldwin Smith）說的）『才能慢慢的，很艱難的，開開一切障礙，（所謂障礙就像高山大海風俗言語的不同，信條政體的互異，種族階級的偏見。）而實現以四海為同胞的主意。』祇有經過了許多活動，常久而奮勇的辛苦，連綿不斷的犧牲，人們才始知道多種不同的表現，無窮的不同的東西，都是以一個人道一致為根本，對於人品或權利，絕對沒有絲毫偏心的。

直到十六世紀的時候，歐洲人在這許多思想方面，仍舊沒有好好發展。對於他們的道理，仍舊模糊影響，不過具有極欠缺的智識而已。例如當時對於工業科

學，不以爲在人生上有重要的地位。對於勞動家科學家，不以爲在人類社會上有重要的地位。直到十八世紀的後半期，人們的智識，才始逐漸發展。所以我們可以說人類精神的發展，去除偏心，超越障礙，而獲勝利，因此才能從繁複之中，看出一致，才能有歷史的哲學，實在是近世的事情了。終中古時期，（即中古時期以後數百年，也是如此。）人們對於他自己的智識，對於人類的智識，實在太嫌浮泛，太嫌狹窄，太嫌膚淺，不足以語歷史哲學。

韋科或許是第一個人知道人道的思想，在歷史的哲學上，是一個根本上的思想。他是第一個人能夠以清楚深刻的眼光，看歷史若一個整體，以爲凡是他的各方面，（無論在空間上或時間上）都可以用一個共同的人性的動作去解釋他們。他否認世間的秩序，是出於天意的。所以他不效與古斯丁波緒亞等人，僅僅把他推原於神聖的意願。他認爲這是人類使然，我們一定要把他的變更和規則，視爲出於人類的意願，才始能夠真正明白。所以他的 *Scienza Nuova d'inforno*

*alla comune natura delle nazioni?* 是一部根據人道智識的歷史科學。是一部從比較心理學中得來的社會學。但是他錯處極多。就是關於主要的觀念，也不免錯誤。(Centofanti, Emerico Amari 等人，正在力謀去除此許多錯誤。) 在一七五〇年，(即章科的書行世後二十五年) 塔哥 (Turgot) 在他的 'Discourses' at the Sorbonne 裏面，把人道的思想，引用到歷史上去；推闡甚精。這項思想，也隱含(雖然僅僅是隱含在裏面)於勒新 (Lessing) 的 'The Education of the Human Race' 一文。赫得 (Herder) 的 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* 竭力提倡這個思想，使大家知道他是非常重要的。并且替他在歷史科學上確定了他的地位。(雖然就是僅僅關於這個思想的本身，也沒有給他一個定義，也沒有把他發揮。) 繼赫得而起者很多，就中以陸宰 (Loetze) 最能遵守師承，亦最能矯正他的謬誤。

在 Dr. K. H. Hundeshagen 的 'Rede' 裏面 Professor W. Preger 的 Deberdie

Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee' (1852) 和 'Vortrag' 裏面，論 "Die Entfaltung der Idee des Menschen durch die Weltgeschichte" (1876) 所述人道一致的觀念的發展，都娓娓動聽，但是簡略已極，無裨實用。

三 此外還有一個思想，對於史學有同樣的關係。并且對於歷史哲學的構成，也是同樣重要。這就是自由。自由這個思想，不可以和人類一致的思想分開。他們的歷史也是不可以分開的。人是代表一種精神的。所以他不當聽着人家，叫他做什麼，就做什麼。應當自己要有作為。自己叫自己做什麼，才做什麼。人類是精神的，所以不應當僅僅隨着外界而變易，做一種被動的東西。應當是我組成的，自我發展的，一切都要自主，這種自主的力量。（人類的自我決定和自我實現）就是自由。但是這所謂自由，並非謂毫無節制。實在指人類精神，自己保持，自己發揚，自己成爲人類的真精神。所以我們所講的自由。不可以和



「任意姿縱」的意思相混淆。（關於這點，心理學家和哲學家曾經爭辯甚力。）要知這並不是說完全是一個人的意氣用事，和外界社會上或歷史上的表顯毫無關係的。這所謂自由，剛巧相反，剛巧是指着表現於歷史的自由。這所謂自由，就是指著古今歷史上把他壓制或者讓他發展的自由。

人不是生了就自由的。但是他能夠成人就得自由。（而惟有得到了自由才可以說成人。）惟有成了真正的自己，才能明白自己。照韋科極有見地的主張，我們能夠明白的真理，祇限於我們自己所作的真理。所以祇有在真正的自己成立之後，才能明白關於他自己的真理。人類的知道注重人類，一定在他的力量和成功使他實現自己，把自己對自己表顯之後。自我智識，自我覺悟，一定是跟了自我生產自我發展而來。（而生產發展至何種程度，智識覺悟也達同樣的程度。）而自我生產自我發展的原因，厥為自由。

我們如果要知道自由發展史，一定要知道怎麼樣世界上各國各時代曾經壓制

自由。怎麼樣他能夠漸漸排除誤解，脫離束縛，而進步到他的終境。所謂終境，一定是指那種境地，人類充分的實現他所有的能力。換句話講，就是人類儘量的使用他的能力，沒有一些限制，所有的天然定律理性定律道德定律，不過是他應有的條件而已。一個人一個國家一個民族，一定要很牢靠的執持着真正的完全的自己，不受人爲的限制，不受外力的支配，不受他人的管理，才可以說完全的自由。凡是減少束縛，或者損害人類的能力（就是減少束縛損害人類自主的權力。）的東西，都足以減損人類的自由。沒有一條法律或者一種制度，可以使一個虧損的身體，無知的頭腦，缺陷的心地，趨於自由的。凡是魄力有增加，控制天然的力量有增加，對於真理的見解有增加，德行有增加，莫不促進人類的自由。

自由發展史，是一部廣大的歷史。黑智爾 (Hegel) 在他的 'Philosophy of History' 裏，米細勒 (Michelet) 在他的 'Introduction to Universal History'，和其他

許多人認爲自由發展史，可以概括歷史的全部。他們把自由發展史，當作全部世界史，而以自由爲「世界史的原素。世界史發展的原則。一切歷史上的事物，應當視爲他的產品。一切史事的意義性質，都是從他一件東西上得來的。」無論這點是否真確，但是我們看古今人類的歷史，總不外乎在那裏壓制自由，或者奪得自由。這是確然無疑的。這兩方面的爭執，已經是世界史的本身。已經可以代表人類全體的智慧道德政治宗教各方面的運動。這項自由的發展史，既然這樣廣博，就是像上面略爲敘述一番，也屬不能。現在我僅僅指摘出幾種材料來，從那裏可以得到一個自由發展史的概念。

關於自由的意義條件方式，以及享受自由的權利，自由內含的東西，關於這類題目，有許多著作可資研究。而以杜腦遠 (Charles Dunoyer) 穆勒 (John Stuart Mill) 西門 (Jules Simon) 波西 (Beaussire) 等人的著作最爲重要。最饒興趣。其中對於自由思想的發展，也講得很詳。

與自由處於反對地位的一件東西，是做人家的奴隸。這就是說一個人不能夠做他自己的主人。不能夠自己使用自己的能力。但是聽了人家的命令，爲了人家的福利，爲人家而使用他自己的能力。這種爲人奴隸，在歷史上佔着一個很大的地位。（情形或者不同，但爲奴隸則一。）

在野蠻的時候，放縱奴役的事情都有。放縱的姿態得肆無忌憚。奴役的屈服得像牛馬一般。但是要講自由是沒有的。野蠻的人民缺乏高尚的人生。所以也沒有高尚的自由。至於身體上的獨立，各種野蠻民族，具有各種不同的氣質，並且見於極不相同的情形之下。但是縱使野蠻人民憎惡人家侵犯他的自由，他仍舊不知道尊重人家的自由。他們心理充滿着野心好勝的心憎惡的心，因此就有戰爭。戰爭而得勝。一片貪得自私的心，使他把征服的人民，原來要殺死的，沒爲奴隸。或者留爲己用，或者賣給人家。這固然可以免掉生命的死亡，但是因爲打勝了人家，可以取爲奴隸的，於是大家從事於戰爭。（尤其是小戰爭。）戰爭既

烈，生命的犧牲也就增加了。於是就在野蠻的社會上，貧富判分。而貧人依賴富人。往往成爲奴役。據我所知道的，關於野蠻人的奴役的情形，沒有盡善的記載。在較早的著作中，最好的或許要算 *Bastholm* 的一書了。Waig and Gerland's *Anthropologie der Naturvölker* 和 Letourneau's 'Evolution de la Propriété' (1889) 收集材料極富，並且都註明他們的來歷。

在一種游牧時代或者耕稼時代的社會，無論組成這社會的人民是屬於那種民族，奴役的風氣總不盛行。並且都不十分苛刻的。我們看最初的印度的阿利安人 羅馬人 條頓人 都可以作證。在這個時候的人民，喜歡自身的獨立，具有保護這獨立的氣質。並且能夠懾服文化先進的大國。所以在朝廷都市耆老院學校等地，既已沒有自由，他却滋長於沙漠森林之中。終究賴着沙林裏面蠻人的武力，重新來克服這世界上不講自由的文明國。

我們讀了舊約，就可以見得希伯來族中奴役的情形。近來許多考據家，都說

創世記裏所描寫的長老時代的情形，（當時奴役的情形，當然也包括在內。）並非真正的事實，不過是理想中的過去的追寫。這究竟是真是假，祇可以讓專家去考證了。但是人家雖然常說希伯來人的征服迦南是非常殘忍的，但是他們對於奴役的制度，總要算是很講人道的。在希伯來民族裏面，奴隸是不多的。（至少在逃亡之後，他們的奴隸是很少的。）關於希伯來奴役這件事，研究的人很多。諸學者的說法，亦各各不同，已經成了考據學中一重公案。關於這點，議論最精的，仍舊要推 Meilziner。

古代亞洲諸大帝國都尚武力，賴以征服諸民族。所以他那裏的奴役的情形，一定是非常殘酷的。但是我們關於這許多國家的奴役的情形，沒有盡善的記載。羅靈遜 (Rawlinson) 洞刻 (Duncker) 蘭克 (Ranke) 邁爾 (Edward Meyer) 馬斯柏 (Maspero) 所著的幾部歷史，關於加爾底亞亞西利亞米太波斯的奴役的情形，簡直沒有講到。不過埃及的奴役和勞動階級的情形，我們就知道得多了。（雖然

這種智識是近世科學所發明，大家都還沒有知道，需要一種包羅這許多新發明的智識的記載才行。在古代埃及，雖是說沒有真正的民級制，可是人民階級的區分極嚴。在那個時候，奴隸成羣，非常之多。而人口又十分繁盛，傭工極賤。以致一大部份雇用的苦工，都是徒然耗費，毫不中用的。我們最好參看尉爾琴孫 (Wilkinson) 羅靈遜和巴克爾 (Buckle) 的著作。

吠陀阿利安人 (Vedic Aryans) 在征服印度以前，似乎並沒有奴隸。後來他們征服的人，變而為 Śūdras，於是民級制大興。並且指為出於神聖的天意。馬努法典 (Code of Manu) 裏的二下級，現在有了許多人了。在他們制度裏面，並沒有奴隸的一級。但是隨便那級的人在特殊情形之下，可以變成奴隸。就是在佛教興起以前，有許多抱避世主義的人，反對民級的區分。佛教主張婆羅門弟子和 Śūdras 在宗教上是平等的，可是他並沒有說解放 Śūdras。佛教對於印度民級制的虐政的態度，好像基督教對於羅馬奴役和中古田奴制所持的態度一樣。

希臘羅馬的奴役的種種情形，在 M. Vallois's 'Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité' (3 vols) 裏面，描寫得很好。希臘羅馬奴役的風氣的發達，以及他的影響，在他們歷史裏面，可以從頭至尾，推溯出來。而當時社會，看着奴役的風氣，日益發達，公理全泯，慘酷無道，於是引起一般大思想家的注意。亞里斯多德說這是天然的正當的。但是芝諾安地善詩家麥喃得腓利門 (Philonon) 辛尼加 (Seneca) 埃披克提忒 (Epictetus) 克立索斯吞 (Dion Chrysostom) 等人，則反對他。淡泊主義家攻擊亞民的說法最力。而尤以辛尼加絕對否認他的說數。他議論的清徹爽快，為新約所不及。最早的基督教教師，僅僅主張精神上的自由和平等，以為束縛和自由，在基督是合而為一的。他們並沒有像淡泊主義家指斥奴役是錯誤的。也沒有說解放是應該的。所以基督教雖然對於上帝和人民，具有新的見解，雖然抱着普愛天下履行善事的新精神，其實並沒有什麼真正的能力，能夠去解除奴役，實行解放。關於這點，據我看來，Havet 在所著 'Origines du



Christianisme' 裏面，所講淡泊主義的影響，似乎非常之大，實在太嫌過分了。而 Troplong 在所著 'De l'Influence du Christianisme' 裏面，Allard 在所著 'Les Esclaves Chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident' (1876) 裏面，以及一般法學作家，基督  
教解辯家，又把基督的影響講得太嫌過分了。

中古時候，人們也常常講着人天生是應當自由的。但是一般教士和神學家，雖然偶而也不贊成奴役的暴虐，可是他們都承認在這個實際的情形之下，奴役是一件正當的事情。附屬於寺院的奴隸，所受的待遇，或許比別處好，但是在各種奴隸之中，他們最後得到解放。當奴役的風氣，漸漸衰失，或者可以說把奴役變做佃奴的時候，一方面固然有基督教的精神在那裏發展，但是要知道還有同他合作的一件極重要的事情，就是經濟方面的關係。基督教的能力固然是大的，但是一般的人講到他，往往逾分，不能夠作一種平允的衡量。而經濟的能力，其實也

不弱於基督教，人們都不注意到的。就是偶而想到他，也終不能充分的理會他。是一件極重要的事情。到十四世紀，純粹的奴役差不多完全不見了。關於中古時候的奴役，有一個極有學問的史家，叫做穆刺托里（Muratori）的，把他記載得很詳。後來到十六十七世紀時候，最殘酷最不講道德的奴役，復現於美洲和歐洲人的諸殖民地。稱爲一種基督教的制度，用以傳佈基督教旨的一種方法，直到最近，才始絕滅。關於十七世紀以後的奴役的情形，孔德（Ch. Comte）講得很完善。參看他所作 *Traité de Législation*, t. iv. pp. 106-536 好了。

以上所謂奴役，都是指着很嚴格的講的奴役。當這種嚴格的奴役不見以後，已經好久了，歐洲仍舊在那裏繼續着不顧慈悲的壓迫勞動階級，對於工業，強加抑制。總之對於社會上不同的階級，與以極不平等的待遇。英國直到查理第二（Charles II）一朝，才始去除佃奴的制度。在蘇格蘭則直要到十八世紀的中葉。在十八世紀的中葉，日耳曼人一大半是處於佃奴制之下。工人稅斂繁苛，負擔甚

重。所以到了一七八九年，法國要爆發大革命起來。據我們想來，當時的勞動階級總是很愚蠢的，其實不然。確巧相反。我們看中古時代和近代最初幾世紀的文學和歷史，就可以知道當時勞動階級，是很知道他們有享受自由的權利的，很有許多組織，要想去得到這種權利，很能堅持的敏慧的去抵抗強力的侵犯，和國政的腐敗。關於這段自由的發展史，下面幾種書可資參考。Sugenheim's 'Aufhebung der Leibeigenschaft,' Zimmermann's 'Der Bauernkrieg,' Rogers's 'Six Centuries of Work and Wages,' Bonnemères 'Histoire des Paysans,' &c., Darreste's 'Hist. des Classes Agricoles,' Perrons's 'La Démocratie en France au Moyen Age,' &c.

第二種奴役是家庭裏面的，就是婦人和子女對家中男主人的奴役。這也是普及全世界的，常久存在的。并且有種種不同的方式。野蠻的民族有之。文明進化的國家有之。充其量基督教各國亦有之。人們都說婦人最初被人當作家畜，後來

當作奴隸，再後視若侍婢，然後視爲次要的人。這個說法，固然未免太嫌過分，也不可信以爲真。不過在這句話裏，的確有不少的真理，包含在內。這種家庭裏的奴役，跟着個人的奴役同樣發展。而二者互相發生極大的作用。Bachofen, Tylor, Lubbock, Mr. Lennan, Morgan 等人的研究，對於原始民族和野蠻民族中婦人的情形和待遇，很有些新發明，這種新發明，都收集於 Letourneau, 的 'La Sociologie'; Van Hellwald 的 'Die Menschliche Familie'; 1 類的著作裏面。L. A. Martin 的 'Histoire de la Femme' 述古代中國印度埃及希伯來亞刺伯等地婦人卑屈的情形，要算最好的記載了。Legouve 的 'Hist. Mor. des Femmes' 可以和他一同參看。希臘婦女的歷史，是很饒興趣的。但是還不及羅馬時候婦女的歷史有趣。婦女在羅馬，起初非常卑屈，終究則享着很好的自由。比了初年基督教各國婦女享受的多。（初年基督教各國的婦女，並不自由。他們享受自由，直要到後來廢除 *tribus* and *manus* 擔保妝奩完全給予治理個人財產的權利以後。）關於

這段家庭內的自由的歷史，可以看 Maine 在他的 'Ancient Law' pp. 133—146 論 patria potestas 一段文字。和 Murhead's 'Roman Law' 24-36, 43-49, 64-69, 115—121; 345-349, 414-419。關於較早的時期，Carle's 'Origini del Diritto Romano' 裏面有很切當的幾段文字，可供研讀。

最初基督教的教旨，避世主義，和僧院主義，條頓人民的情感，封建制武士道，敬奉聖母以及婦人自由尊重婦人等事，都是極堪注意的事情。關於他們的影響的性質和所及的範圍，有許多作家在那裏仔細的研究。並且關於這類問題，可以持種種不同的說法。中古人對於婦女所感覺的所實踐的，各各不同，往往絕對相反。在中古時代對於婦女的地位和他的待遇的觀念，每多絕對相反，冰炭不相容的。但丁的貝阿特里拆，(Beatrice of Dante) 拉斐爾的馬頓那，(Madonna di San Sisto of Raphael) 立意見匠心。描寫有奇筆。要算有生以來，對於婦女最高尚最純潔的理想。但是當時對於婦人一般的思想和感覺，(就看但丁拉斐爾同

時的教士神學家的著作，都是如此。）是卑陋不文的。中古時候所有能使婦人解放進步的制度，僅僅加惠於富貴的婦人，對於貧賤的婦人，影響比較很少。武士時代，（好像許多史家描寫的）比了金錢時代，一樣神祕。我們不能夠說定他見於何時，或者見於何地。但是凡有武士盛行的地方和時代，婦人的一般的情形，總是被人奴視，耐着不公的待遇。而一輩武士和詩人，非特不知道尊重婦人，改良他們的狀況，并且更加看低他們，憎難他們的地位。

就是到了近代各國，有種種法律規定結婚後夫婦間的關係，這對於婦人，也是極不公平的。例如英國的這項法律，自起始以迄十八世紀後葉，始終根據着一種駭人聽聞的原理，說是男女結婚以後，女人的自身喪失於男人，這所以他們合為一體。而一家之中，惟男人為獨尊，他是唯一的主人翁。因此男女都要得到真正的自由就很難。而男女平等的運動，也就很緩了。

以上述身體的奴役，家內的奴役，都足以摧殘人生的自由。可是除此而外，

還有別的高尚的自由。這就是精神上的自由。（在智慧道德宗教各方面的）所謂精神上的自由，就是指著要破除迷信和他的勢力，公平的使用理性和是非之心。不受拘束的研究發言著述信教改化集會結社要自由。（祇要同時嚴守界限，弗因此而侵犯旁人同樣的自由和權利。）這種自由，和他內含的權利，才是真正爲人的最重要的東西。但是這是極難得到極難保守的。

古代各國的文化，差不多都是相信神權政治的。東方各國，差不多祇知道這一種政體。國內的人民，對了他們的君主，以爲是受着天帝的囑付來治理他們的，所以他有無限的權力，可以命令百姓應當相信什麼東西，應當怎麼樣做。這種政治，對於人類固然有極大的貢獻，我們應當承認他。但是因爲神權政治盛行，凡是沒有能夠超勝他的民族，終底於傾覆，這也是昭然易見，毋庸疑異的。

關於這點，Flouard, Nicolas, Lippert 三人的書可以參考。

希臘所以能夠卓立千古，大部由於他智慧的獨立。希臘人拿了這項自由來察

驗人生的一切問題，使用他們心靈上種種能力。但是雖然這樣的講究自由，亞拿薩哥拉 (Anaxagoras) 終不免於流徙異國。蘇格拉底 (Socrates) 終不免於坐死下獄。羅馬人一舉一動，大都根據這條原則。就是說如果侮慢了帝神，應當讓他們自己去報仇。但是他們尊政權而輕宗教。所以常常破壞這條原則。所以羅馬帝國的虐害基督教徒一事，是一個重要的爭點。

當基督會的勢力既強，不再受人的虐害，而自己有了虐害人家的權力之後，他用着實質上的力量，把一切有關宗教的自由的思想，竭力壓制。他們對於上帝和人類信心的效力，精神生活的性質和情狀，抱着錯誤的見解。而竭力希望教會的一統。一種僧侶驕傲和企圖，以及其他種種原因，卒使宗教專暴的歷史，成爲一部冗長而非常悲慘的歷史。後來宗教革命興，一輩革命家力倡信教自由的原則。(即謂各人有自己批判的權利)但是他們所倡信教自由，僅求能夠辯正他們的反抗羅馬而止，並不是純真的提倡信教自由，也不在求他普及天下。如果說官



員不應當與聞信教的事情，關於百姓信教的事情，官員不應當用刑，在他們看來，這種主張是不適合良好的政治的。并且他們以為這裏的意義，不過等於說一切宗教的主張，在道德上是沒有什麼關係的。并且在社會上亦無關重要的。他們的錯誤，顯然可見了。其實直要到新舊教戰爭，新教各支派相爭，人們才始漸漸的知道信教自由，是吾人應有的權利。而信教寬容，是一件應該的事情。一輩自由的思想家，和賢明的政治家，（好像勞批他（L' Hôpital）帕斯揆（Pasquier）波當（Bodin）得托（De Thou）亨利第四（Henry IV.）一類人）首先見到。到最後就是極熱心的信士，也明白信教應當自由。而威廉茲（Roger Williams）尤能在衆人之先，第一個主張信教自由，是一個政治的社會的基本原則。所謂「良心屬於本人，不是屬於國家的。」波緒亞也頗有見道之言。他說除却 Socinians and Anabaptists 兩派，凡是新教徒都和他持同樣的意思，就是行政官員應當保障完美的宗教，遇有殘害他的，應得責罰。自從波緒亞以後，人們的思想遂得充分擴展。到

現在凡是無偏的思想家，都主張政府不能干預宗教上的主張。并且認爲充分的自由，（這充分的自由，決不至礙及真理。亦決不妨害社會上的福利。）最有裨於人類的思想。

宗教上的迷信和頑固的成分，竭力要想壓制智慧的活動和獨立。哲學科學所賴以生存的自由，受他們的打擊很烈。關於這點，有一部極有精采（但是未免偏袒）的書，可供參考。就是德雷拍（Dr. Draper）的那部名著，普通冠以誤導的名稱，叫做‘*History of the Conflict between Religion and Science*’。

政治的歷史，大部是爭奪政治的自由的历史。所謂政治的自由，就是指一個社會的公民，大家有參政的自由，有選舉與被選舉元首的自由，在制定法律和辦理政務的時候，有參加意見的自由。而同時個人的權利，私家的事件，受到法律的充分的保障，不受外界一切的侵犯。凡是所謂通史，大部是政治的歷史。而在各種歷史之中、政治的歷史要算最多。所以關於政治的自由的历史，也不必指出

什麼特別的參考來。但是我現在要提出兩種特別切當的著作，介紹續者。就是梅依(Sir Thomas Erskine May)所著的‘Democracy in Europe’(2 vols 1877)和阿克吞(Lord Acton)的兩篇講演，叫做‘Lectures on the History of Liberty in Antiquity and Christendom’(1877)

自由運動的範圍，非常闊大，好像歷史的本身一樣闊大，這項運動，曾經被人家用了萬種強力，百般欺誘，要想羈束他壓制他。可是終究沒有成功。人的本性，已經發達了。而人性所以能夠發達，一定要他的自由已經擴大，已經確定。理性和道德的發展，是一種自由的發展。宗教的進步，也無非是趨向充分的精神上的自由的一種進步。基督教也是有種自由的一大動力。(雖然基督教會常常摧殘自由)他雖然沒有彰明昭著的反對身體的奴役，家庭的奴役，或者政治的奴役，但是他竭力提倡并且給予精神上的自由。基督教根本的原質，就是說在基督面前，自由的人和奴隸是一樣的。個個奴隸，是基督的自由的人。個個自由的

人，是基督的奴隸。天下的人，都隸屬一個主人，不隸屬於他人。所以基督教精神勝利，自然人類的自由也得勝利。我們人類現在所享受的自由，是經了千萬年的奮勇爭鬥才始得到的。經過好久時候，憑藉着他所得到的一些氣力，和反對他的強大的勢力相奮鬥。終究漸次減損他而給我們今日的自由。布賴安特(Bryant)曾經有首詩講自由。意氣固已驚挺，描寫也極真實。

"O Freedom! thou art not as poets dream,

A fair young girl, with light and delicate limbs,

And wavy tresses gushing from the cap.

With which the Roman master crowned his slave

When he took off the gyves. A bearded man,

Armed to the teeth art thou; one Mailed hand

Grasps the brood shield, and one the sword: thy brow,

Glorious in beauty though it be, is scarred  
With tokens of old wars; thy massive limbs  
Are strong with struggling. Power at thee has launched  
His bolts, and with his lightnings smitten thee;  
They could not quench the life thou hast from heaven  
Merciless power has dug thy dungeon beef,  
And his swart armourers, by a thousand fires,  
Have forged thy chain; yet, while he deems thee bound,  
Thy links are shivered, and the prison walls  
Fall outward; terribly thou springest forth,  
As springs the flame above a burning pile,  
And shoutest to the nations, who return

*Thy shouhngs, while the pale oppressor fies!*

自由的思想的歷史，當然和人類自由的歷史有密切關係。單靠着少數聰明人的見解和思想，要想創立自由的思想，究屬是很難的。但是等到許多民族大家享受了自由，於是一種集合起來的經歷和智慧，就很容易使自由這個思想發達了。我們并且可以說哲學家等對於自由所發的思想，大都是受着世環境（人類自由已經得到了）的影響而得到的。結果並不是憑空創了這種思想，為引起人類自由的先聲。這都不過是看了已經得到了自由，再發抒他的希望和意見罷了。在十六世紀時候，自由的理論和實行，都是極欠缺的。真能實行自由，實在罕見。而對於自由的觀念，也是同樣浮泛。我們知道歷史哲學是一定要靠着自由的思想才能成立，所以在那個時候，還沒有歷史哲學。直到經過了好久時候，才始漸漸發現這項思想。就在路易十四的時候，也是沒有。我們祇要看當時最為近似歷史哲學的東西，祇有波緒亞所倡的專制的神學的世界史觀。

## 五

我們現在應當特別注意四大作家。應當把他們特別提出來講。這四家就是拍拉圖亞里斯多德奧古斯丁易達卡爾頓。但是拍拉圖和亞里斯多德還不很重要。他們對於歷史都沒有當作一種科學或者哲學、都沒有歷史哲學的概念。終希臘羅馬的時代，沒有一個思想家，具有這項概念的。沒有一個知道把歷史當作一種科學或者當作哲學裏面的一部份。沒有一個對於歷史的確具有真正的科學的或是哲學的興趣。但是希臘是政治思想發源的地方，在一個很短促的時間以內，在一個很狹小的地面以內，他發生了極豐富種種不同的政治上的經驗，而人家很容易去研究他，並且他還給人家極充裕極激勵的機會，去從事於政治思想。雅典斯巴達底比斯的百姓，終日處於政治旋渦之中。在這樣環境之下，一定要去研究政治，

談論政治。這是彷彿法國議院的代議士，英國國會議員，研究政治是必然的道理。希臘的人民並且還目視許多顯著的大事大改革以及種種不同的政體。處處供給他們研究政治和政治思想的材料。我們並且可以說隨便什麼民族總不及希臘人（在他們智慧充分發達的時代）喜歡潛心研究各種政體的利害得失。所以我們如果說拍拉圖和亞里斯多德是希臘的政治思想家，在他們以前，已經有許多先導，不過這兩個大家，能夠勝過以前一切的先導。他們非但是希臘的傑出的政治思想家。並且在全上古世界，他們的政治思想，是出類拔萃的。他們的思想，實在精銳宏深，就是對於現在的政治的思想和設施，仍舊有許多幫助。他們所有論到歷史的地方，都是用以輔助他們的研究政治的。他們在研究沉思政治的時候，因而注意到各種政體的嬗變，國家強弱的原因，社會平安的條件，因而對於這許多事情，得到一種結論。這種結論，很近似歷史哲學。我們可以視為有裨於歷史哲學的貢獻。現在我把他略為申說如下。



一 拍拉圖的哲學當然是不講究歷史的實際的。並且在他的哲理裏面，憑空的意見就是一切知覺一切事物一切現象的主宰。所以他是不着重研究歷史的。他主張天下的真理，不見於變動的特殊的東西，而在於不變的普遍的東西。世界上沒有講究一切事物現象的科學。但是如果要知道這項科學，人們的心靈一定要超出這許多事物現象而進窺高出萬物的樣範理想。苟其如此，當然不能有講究歷史的科學。這就是拍拉圖哲學的大旨。所以拍氏唯理的主張，就爲了這點被叔本華竭力攻擊。所以 R. Mayr 稱他“im Grunde eine geschichtsfeindliche Doctrin”。而這種攻擊，的確是很有道理的。但是我們不可以忘記拍氏的主張，另外還有別一方面。拍氏所謂理想，也是當爲各種事物現象的來源和道理。（無論他怎麼樣不一貫）他認爲智識和歷史與理想也相牽涉。所以凡與理想相牽涉的，都要明白。拍拉圖固然是不注重事物現象的，但是他常常記着注意這種事物現象的重要。認

爲這許多事物現象，可以供給研求真理的張本。他雖不及亞里斯多德這樣的注重過去或現在的事實，（他對於這許多事實不像亞氏以爲有多大的價值）但是他對於他們，並不是不生眼睛，並不是沒有興趣的。我們從許多地方可以見得他也會用心研究過希臘的政治歷史。

‘Republic’，‘Laws’，‘Statesman’三種論政治的著作，普通以爲拍拉圖所作。‘Republic’一定無疑是他所作。‘Laws’大概是他所作。但是說‘Statesman’也是拍拉圖所作，我不敢深信。‘Republic’立意獨創，說理精美。‘Laws’材料富足，不過整理似欠完美。行文亦覺粗率。而‘Statesman’則無美可言，無論怎麼樣，看不出什麼價值來。

拍拉圖在他的‘Republic’裏面，講他的理想中的國家。講他的理想中的完善的政體。我們大家知道，拍氏是唯心的哲學家。所以他對於政治社會的組織，抱着一種理想的主張，是一件天然的事情。如果他採取了當時存在的某種政體，以

爲是適當的政體，如果他不另定一個理想中的社會，不從政事裏面定出一個絕對的真理來，那就要不合他自己和他的哲理了。他絕對沒有這種矛盾的事情。始終注重着理想。對於當世實際的政事和政治家，完全不表同情。他對於拉栖第夢國 (Lacedaemonian State) 嫌他太狹小，太橫暴。對於雅典的民治，則更加極端反對。凡是當時希臘的各種政體，在他看來，都是在那裏退化，在那裏腐敗。都是要趨向少數專橫暴民政治的。所以他認爲這許多政體都是不合理的。但是人類的天性，第一要講正理。所以這許多不合理的政體，都不能適合人類的天性。拍氏爲了要講明什麼是這項正理，爲了要論證他，所以他虛構一個理想的國家，以示天下人民。因爲世間既然沒有一個合理的國家，而要使人人明白正理，又必須研究着國家的正理，所以他必須虛構這個理想的國家，以示天下人民。照拍拉圖所言，國家的由來，由於人羣的缺乏，由於個人不足以自給。但是這是人情上常有的事情，所以國家的最後的目的，就是人情的最後的目的，在求善的實現。一

個完善的國家的組織，正像一個大規模的人的組織，一個國家，好像一個人體，是一個完整的有機體。裏面所含各部分，應當互相輔助，集中於公共的一點，求一個公共的目的。所以國家這個團結，是出於個人的心靈的團結的，而且是非常相像的。

一國之中應當有三等人。第一就是操作的人。包括工匠和苦工兩種。他們的職務在乎供應社會上的需要。而他們的宗旨在乎自己謀利益。這不應當和奴隸相混。拍拉圖對於他的共和國，雅不欲讓他有奴隸。他生平主張希臘人不應當以希臘人爲奴隸。就是對於蠻人，他雖然曾經說可以稍爲置幾個蠻族的奴隸。但是這不過是一種許可，並非教人這樣。他祇許這個操作的階級，能夠有保守私家財產的權利。他認爲社會上需要這輩操作的人的工作。所以要他們去做這種工作，一定要給他們這個激勵，讓他們能夠各自謀利。所以共產的制度，祇行於其他較高的兩等人民。在這兩等人民之中，僅能稍勝於操作的人的，就是衛士或軍人。

他們的職務在求鎮懾國內的叛逆。肅除國外的侵害。而宗旨在乎爭奪光榮。他們非但要勇猛敏捷強壯、尤宜沉思默察，敝屣財貨，身心兩方，應當都加修養，造成這樣氣質。又應當讓他們有少許家產，室有妻子，以防爲色利所勾引，此外最高的一等，就是執政的官吏。這是從第二等人民裏面推選出來。供職的時候，應當十分謹慎。在這等官吏裏面，（不像東方神治的國家）僧侶是沒有地位的。這都是聖賢明哲，深知人情和社會的需要，怎樣去供給他們，頗像組成 Pythagorean brotherhood（這曾經治理南意大利克洛吞（Croton）等城市）的人一樣。這三等人民，每等有每等的特性或者德行。操作的人民，以節制著。衛士軍人，以勇敢著。爲政的官吏，以睿智著。其中缺少了一樣，國家就不成其爲國。并且還要求他們發達。如果不發達，國家且沒有興旺的希望。但是另外必定有一個原則，或是一個權力，並不屬於那一等人民，但是貫徹全體能夠調合統一內含的各部分各種性質各種等級各種情性。這項最高的原則或權力，就是正理。這就

是決定一切人物相互間的真正的關係的東西。在個人的性靈，也確確如是的。在每個人的心裏，有三個原質。就是理性意願和貪欲。確巧和組成一個政治的社會的三等人民（官吏衛士工人）相符合。一個城市的睿智，寓於官吏。而一個人的睿智，也寓於他的理性。一個城市的勇敢，在乎他的衛士。而一個人的勇敢，也在乎他的意願。一個城市的節制，賴乎他的工人的自制。而一個人的節制，也賴乎他的壓制自己的貪欲。而同時無論在個人或者在國家，正理都佈及各部。而正理的所在，一定要各部分盡各部分自己的職務，不去侵犯他部的職務。

拍拉圖看得非常明白，一個國家的性質，完全視他的國民的性質而定。一個城市的人民的性質怎麼樣，那個城市的性質也一定是那末樣。決定不比他特別好些。所以要造成一個完善的共和國，就應當有道德高尚的人民。普通人們常常攻擊拍拉圖的主張，斥為不重道德，而欲求人民完善快樂，實在是絕大的錯誤。在他看來，治天下這件事情，大部是要以道德感化百姓。所以這實在是一件教育的事。

情。他認為他所主張的新的社會，需要一輩新人物，爲新的教育所養成的。而實施這新教育，希臘的藝術道德宗教諸方面，都要起一大改革。所以他所擬定的教育的計劃目的，總是注射於政治的革命。而要求這項政治革命的實現，一定要同時改革宗教道德。就是文藝，也要改革。這項計畫與術宏深。至今對於思想界仍舊有極大的勢力。他把一切影響人生的東西，和社會上的形形色色，放在後面，而尊重那極高的技術。（就指真的政治家的技術。）

拍拉圖着重了團結一致，因而不講個性。看見了世人自私自利，爲害無窮，因而主張不准有私人的財產，取消家戶的區分。他憎惡了世人自由逾分，縱情恣性，因而主張要設立一個勉強的平等。他認為至少國內上級的人民，（就是完善的百姓）應當大家同心協力，視聽感覺行動都要一致。不可以各懷私念。但是這是很難做到的，除非把財貨和婦女實行共產均等。所以他定出規則來，建設一個共產的制度，以謀防止一切惡俗而獲良好的效果。至於婦女，他主張要讓他們和

男子受同樣的教育，解除他們在家內的苦役，使他們到社會上去服務。這樣可以使他們解放。使他們和男子處平等的地位。拍氏這項共產的主張，雖然有許多地方，未免觸犯道德，但是他根本的道德的精神，終不失為整飭嚴肅的。他所注意的，並不是感情的恣逞，而是感情的抑制。並不在求個人的快樂，而在求全社會的幸福。

研究歷史哲學的人，應當特別注意 *Republic* 的第八第九兩卷。拍氏在這裏詳論各種不同的政體，和他們各別的原則。每種政體的極端怎麼樣。流弊在那裏。每種政體蛻變的大略怎樣。以及從這種政體變到那種政體的情形怎麼樣。他那裏面的原因怎麼樣。拍氏都把他條分縷析的申說。他在這兩卷裏的議論實在奠定以後關於這類東西一切的討論。亞里斯多德坡里比阿西塞祿 *De regimine principum* 的作者馬基雅弗利波當韋科孟德斯鳩之流，莫不以拍氏這項議論為張本。



拍拉圖所描寫的理想國，實在是一個真正的貴族政體。而他在‘Republic’裏，就把這貴族政體當作唯一的適當的政體。和他乖離的各種不同的政體有四種。叫做 timocracy，（好像斯巴達和克里特所行的政體，就是 timocracy。）寡人政體，民主政體，專橫政體。從他那個理想的國家退步下來，就有這許多一步一步的不良的政體。而考其來由，無非因為國民的心地和行爲一步一步在那裏腐敗所致。紐盟對於拍氏這部分的著作，曾經有段文字，議論極精。讀了定可獲益不少。現在我特爲把他節錄如下。

「這兩卷書列述現行的各種政體，這是要使我們知道除了遵循正理的國體，其餘一切國家，都是不快樂的。而離開理想的模範國愈遠，愈覺不快樂。他那裏把這許多國家告訴我們的時候，寫來也自然覺得非常不樂。拉栖第夢國仍舊能夠保持一些他的理想社會的狀況。社會各級的職務，仍舊劃清。（這就是所謂正理）軍人和農夫商賈，截然不同。對於官吏，仍舊保持着昔日的尊敬。對於人生，仍舊

保持着昔日尙武的習慣。對於 *μηδὲ τι* 仍舊保持着昔日的興趣。但是社會上各級職務的劃分，至此而止了。此外第三等的人民，已被沒爲奴隸。私人各置家室，各藏財產。而「賢哲」一等的人，已經墮落，已經喪失了。他們的權柄，現在的國政，爲一輩尙意氣的人所操縱。爲爭奪好勝的人（*φιλομαχοὶ καὶ φιλοτιμοὶ*）所操縱。舉國鼎沸。政治塗地。而共產的制度一廢，人人就生了喜歡金錢的心。到了寡人行政的時候，社會上處處充滿了爭奪金錢的精神。富有的人，治理着浪子，把他們的金錢都吸收到自己的私囊裏來。所以除了官吏之外，天下的人，都是窮的。於是各級的職務，也不再分明了。軍人也可以做農夫或商賈。寡人行政的國家，是沒有戰鬥力的。因爲他實在是兩個國家。一個是富翁的國家。一個是窮人的國家。而窮人又是沒有軍備的。一輩懶怠的竊位素餐的人，（換言之，就是貪閒的浪子。）就最先產生於這種寡人政治之下。至於民主政體，並不是真正能夠有全體人民都來主持國政。實在是這般竊位素餐的人的政治。在民主政體之

下。有三等人民。一等是這種竊位素餐的人。第二是安分守己，專求金錢的富人。第三是無數的貧苦的工人，他們極少團結，不過萬一團結起來，就有絕大的勢力，隨便什麼東西，都不能克制他的。在民主政體之下的素餐的人，比了在寡民政體之下要兇猛可怕得多。因為他們在民主政體之下，據有鞏固的官位，他們就要掠奪富人的財產，以救濟窮人。這是民主政體的特色的一種。他還有一個特色。就是自由逾分，而至於恣逞無忌。所以民主政體，實在是個有組織的大亂。我們不明白爲什麼貧民 (the xoniatotikov) 得勢，就要這樣毫無節制，性燥氣浮，肆無忌憚。大亂之後，必有天然的反動，於起專橫政體應運而生。人民都喜歡得到一豪勇的戰士，蕩平國內的大亂。而民主政體，又是主張個人稱勝的，所以這豪勇的戰士，就一變而爲一個暴虐的君主。我們如果看亞里斯多德所描寫的暴君，如果把他和拍拉圖所述的一比，就可以知道有許多地方都是從拍氏的言語中蛻化出來的。拍拉圖始終竭力批評寡人政體民主政體和專橫政體，好像每一政

體，都祇有一種趨於極端的形態。他當然是因為要顯出他自己的理想國是盡善的，所以把這許多政體一一說來，毫無足取。我們看拍氏的言論，要知道他那裏面的確含有不朽的道理。不過不可以把他的言論，當作是絕對準確的。拍氏的主旨在乎表明收政的害處，而不在準準確確的推溯政體的嬗變，也不在描寫各種政體的一切情狀。所以當亞里斯多德（在他的論政治變遷的書的末段）。拈拾希臘各城市政體變遷的事實，牽合到拍拉圖這許多離散不連的論調上去，他的拘泥實事的言論，無論怎麼樣緊峭，總覺得不甚適合。」

拍拉圖在他的 'Republic' (iv, 12) 裏，把他的論人心的主張，引伸開來，而得到一個歷史上的結論。（他的政治的理想，就是根據着這個結論的。）他說他論一個城市裏面的人民有各種等差，世界上的國家，也如此。希臘人聰明伶俐，智慧勝人。北方人（指色雷斯人和西徐亞人）強悍善戰，勇敢勝人。南方人（指腓尼基人和埃及人）貪多務得，財利勝人。所以看他這樣主張，似乎能夠把世界各國，

視若一個天生的有組織的整體。好像這世界是由各種人民組成的一個城市一樣。但是拍氏與這個道理，相距究竟還很遠。這裏所見到的，不過模糊影響，沒有推敲進去，就消失了。看他規劃他的理想國，他心目中祇有一個希臘城市。至多不過把許多城市堆積起來。並不能視爲一種團結的聯盟。更不知希臘的一國。至於要把許多國家，視若互相牽連的一個統系，把世界視若各種人民合成的一個和諧的團體，更加不是拍氏夢想所能及了。

拍氏在 'Republic' 裏的理想，顯然有許多缺點。譬如他對於工人這一等人民的議論，顯然是極不圓滿的。他認爲組成這一等的人民，專門自私自利，所以祇配做工業商。而他僅僅說了這許多人不應當讓他們參與國事，應當要使他們服從上級的人民就完了。好像關於這等人應當要講的話，都已講完了。以人類社會這樣複雜的一個問題，而這一等人民，又是其中最重要的一部份，拍氏拿來這樣三言兩語的回答了，這樣的回答，絕對是不可以稱圓滿的。此外他主張廢除人民的

私產和家室，（苟其這所謂人民是指着正當的完善的國民）人們總沒有贊成他這項建議的。總是要竭力反抗的。并且他劃分國內各等人民，也覺得太嫌過分。照拍拉圖說來，這許多等級，並非民間的階級，並不是根據家世的尊卑而分的。最低的人民，並不是奴隸。最高的人民，也是從下級選出來的。他雖然這樣講，但是經他這樣區分之後，人們喪失不少爲人的尊嚴。要知道對一個人不應當僅僅目爲商賈，或者軍人，或者官吏，應當尊重他是個人，具有爲人的種種權利的。但是拍氏對於這點，完全是不經意的。并且是竭力否認的。而最大的錯處，就是個人的尊嚴，殉國家的威權。這個錯處，恐怕在拍拉圖時候，隨便那個希臘思想家，都難避免的。但是關於這點和拍氏理想其餘的錯處，我無須多講了。

但是拍氏很明白如果希臘的思想和道德，常此不改，他這個理想中的純美的國家，終難實現。因此他降而思其次，就再擬一個次美的國家，這見於Lava's一書裏。

在這部書裏，他認爲在當時的情形之下，一定要求婦人或財產的共有，也是無用的。所以他但求國家去治理婚事以及財產的平等。他在這裏比了在 *Republics* 裏，更加着重宗教而不重哲學。但是在 *Laws* 這部書裏，我們所應當注意的，就是他對於社會政體發達的見解。他認爲地球的年紀，已經很大。而地球上的人民，以及他們的藝術科學，曾經屢次被自然界的災難毀壞。人類的歷史自從那最後一次的水災以來，已經經過五個時期。第一期是牧童獵人的簡單的家庭。行爲簡樸，沒有成文的法律。第二期成爲原始的社會。受着長老的管理。第三期漸見城市的生活，人民都事耕稼。在這種城市裏面，有一個公共的法律，可以調和一切相反的習俗。而君主或貴族起來，代長老握統治的大權。第四期沿海各埠，城市漸興。因此有商業，有戰爭，以至於叛變。第五期國家成立。好像拉栖第夢國克里特國等，具有一種和合的憲法。在 *Laws* 裏，柏氏以民主政體與君主政體爲兩種基本政體。而他認爲最完善的政體，應當要把這兩種政體裏的要

則。(威權和自由)兼收並蓄，務求取其長而去其短。在這種政體之下，舉國上下，都是爲理性所管束，沒有不公平或者壓迫的事情。這是一個集成一切良好的政治原則的政體。如果把君主政體貴族政體民主政體專橫政體和他一比，都不足以稱法治，不過是勉強的集合“factitious coteries” ( *intentionally* )罷了。

“Statesman”這部書，雖不可以算拍拉圖所作。不過他裏面的主意，都是合於拍氏的。這部書的目的，在乎闡明真正的君主的性質是怎麼樣的。他得到的結論是這樣。真正的君主，無論他是叫做主人，或者經濟家，或者政治家，或者帝王，總是不變的。他的統治百姓，要得到他們的同意。可是他統治的時候，應當依着他的主張。他應當是個賢明的人，要以正義爲重，不以巧詐爲高。王家的政治是一種尊嚴的科學。不是暴民所能操縱的。講究正義的帝王，應當用謹慎周密的教育制度來教化國民。并且要治理社會上的疾病。好像醫生治理人身的疾病，到必定要醫治的地方，一定要醫治，雖然感得痛苦，也是在所不顧。惟有這種帝



王，才能夠恢復昔日愉快的社會。（據古時的神話，在 *Chronos* 循環之中，人類受着帝神的保佑，非常愉快。）『*Statesman*』這部書裏講到世界循環的神話很多。這或許對於神學家和哲學家很關重要，不過以爲史學上的主張，是沒有什麼價值的。我們祇要再記好在『*Statesmen*』這部書裏，把政體分做君主政體貴族政體和民主政體。君主政體敗壞之後，遂有專橫政體。貴族政體敗壞之後，遂有寡人政體。民主政體則或好或壞。後來恐怕直要到坡里比阿才始初次把敗壞的民主政體叫做『*Ochlocracy*』。『*Statesman*』書裏，這樣的分配各種政體，不過是把他們分類罷了，並沒有申說上述各種政體相互間的歷史上的關係。

三 拍拉圖對於歷史不當他是一種科學或者哲學。亞里斯多德也是如此。如果他的確認爲歷史裏有一種哲學的，那他也決不講『詩』（指史詩）『比了歷史更加深奧真實了。』他所以得到這項論調，完全因爲他主張歷史祇講特殊的繁複的孤

立的東西。以爲他缺少一致。不講普遍的東西。其實他對於歷史持這樣的見解，完全是錯誤的。（好像拍拉圖唯理主義裏面所隱含的論史的見解，同樣錯誤。同樣沒有價值。）我們要知道歷史裏面含有無窮的真理和重要的東西，不是哲學所能講得盡的。歷史裏面自有真摯的感情，不是藝術所能寫得盡的。史詩以藝術描寫一致 普遍的東西，其實這一致和普遍的東西，實在是出於歷史裏的。而史詩所以能深奧真實具有哲理，不過因爲他能夠表現一種經緯人生的精神，而這種精神，實在見於人類苦厄爭鬪建設等歷史上的事實。

但是亞里斯多德很明白歷史對於政治的思想和設施，是極關重要的。他認政治原本兩件東西。一是倫理。一是歷史。歷史供給政治家以研究的張本。可以根據了已往的事情，作準確的理論。他要想用所有一切過去的政治上的陳迹，拿來融會貫通。所以他悉心詳究希臘政體的歷史。并且他還「集錄希臘各城市的憲法，」把他研究的結果，集成一百五十八 *Political* 這書不久就遺亡。千餘

年來，泯沒不聞。總以爲無從再見的了。不料在一八九〇年，其中講雅典的一部份，竟能發見。（雖然不免殘闕）現在經黎雲（Mr. Kenyon）校刊，已經廣行於世。這裏共有兩編。第一編（自第一章至第四十一章）述雅典的憲法史。第二編（自第四十二章至六十三章）講行政的法術和歷程。第一編對於歷史當然極關重要。我們讀了他，竟要嘆亞氏爲憲法史的鼻祖。他推究雅典憲法的發達，自從最初起始的時候，經過十個時期，以迄最後第十一期，就是驅除了The Thirty和他們的後裔而重建民主政體。我們看他把雅典的民主政體的興衰消長，簡明擇要公正無私的寫來，見解精審，精神清明，方法完善，真佩服他不愧爲真正明白科學的史家。

但是我們如果要知道他的歷史的論調和推演，一定要看他的“Politics”。在這部書裏，我們到處可以看出他學識的廣博，研究的透徹。我們看他那裏所述的政治的組織，這樣鞏固碩大，我們就可以知道他建立基礎，取驗材料，多麼謹慎。

多麼辛苦，方法用得多麼好。這裏非僅論着他苦心研究的希臘各城市的憲法，并且還述及野蠻民族的種種風俗。人類社會上一切的情形，凡是他能夠知道的，這個不朽的斯塔齊刺人（*Stasylite*）總是廣甄博采，詳加考究。所以我們的確可以說他能夠照着歷史的方法研究政治。開後世「比較政治學」的先聲。這並不是過分稱譽他。

所謂歷史的方法，人們誤認他的很多。恐怕用歷史的方法的人，大都抱着過奢的希望，以為這方法可以引導他們明白無窮的東西。其實他是絕對不能證明天然的定律或者科學的真理的。歷史的方法，祇能使人明白歷史的真理。就是祇能表顯給我們看這等事情在這樣程序之下發生的。並不能講出所以有這個程序的道理來。亞里斯多德對於這點，似乎沒有注意到。他讀了歷史，知道上古世界各處，都有奴役的風氣。家庭之內有奴隸，國家之內有奴隸，於是他就推論說，奴役是一條天然的定律。所謂天然，就是說應該的正當的。凡是這類推論，一定是

錯誤的。任憑你有幾多歷史上的事實，畢竟不足以證明一種習尚是一條天然的定律。是應該的是正當的。凡是關於一種習尚，歷史所能夠表明的，不過是說明他那種習尚，存在有幾多時候，傳佈得幾多遠而已。

但是亞里斯多德不是主張經驗的人。所以他研究政治，以為單用歷史的方法，是不夠的。所以他一方面用歷史的方法，而同時注意着研究事物的終局。他因為要知道萬物的性質，所以推究萬物嬗變的情形。但是他在這樣推究的時候，心中抱着一個主意，要求知道他們的終局怎樣。因為他認為萬物的性質，就是他們的終局的實現。他固然承認去推究萬物嬗變的情形，可以明白他們。但是要想做到這步，非先明白了他們的性質和終局不可。所以他也像拍拉圖憑空擬出一個理想的國家。*Politics*裏第三第七第八三章都是講這個理想國的。但是他並不以為絕對純美。因為世間沒有一種政體，對於一切民族，在一切情形之下，都是純美的。每個實際上純美的政體，一定要遵循着他那地的情形和關係。而這實際上

純美的政體，（就是說在一定環境之下所能實行的最好的政體）就是政治家所應力求實現的。所以要求國家的純美，一定要隨實地處境，行切當的政治才好。理想中的純美的國家，不過是大概而論的。在理想之中，虛構一個國家，一定要這樣組成的國家，才能使人民安居樂業。要求達到這一步，那末一定要是一個較小的城市，地位清爽，居近海濱，得一個港口，但是又不可過近海岸，引進許多外國人來，一定要有奴隸墾植田地，要有壯丁組織海軍，凡是經商的人，不可以讓他參與政治，每個公民應當是個地主，但是不可以過富，到了成年之後，可以與聞國事，年輕的人，自從七歲以至二十一歲，應當受十四年的教訓，養成勇敢的軍人，有爲的公民，以及溫文忠良富於思想的人民，宗教信仰，應當頒布，時加整頓，務以促進大眾的幸福爲目的。

亞里斯多德沒有描寫人類歷史的概況怎麼樣，沒有說出什麼歷史的發展的律例來。但是他對於希臘的政治歷史，非常注意。并且他明白這種歷史，是一種天

然的歷程。每一個時期，每一個變化，都可以把社會上的前因來解釋人天生是個組成社會的東西。天生是有政治作用的動物。社會不是個專講自私的東西，也不是個人興造的社會。沒有個人，固不能成社會，但是個人沒有社會，也不能生存。所謂人不能離羣而獨生。社會最初的雛形，是家族。其後由家族而發生村集。由村集而漸漸長成國家。所以最早的政體是長老執政，或者皇家執政。家族所有的政體，傳到村集，再傳到國家。

國家本身有許多不同的方式。而都不是固定的。所以社會上就有許多革命。亞里斯多德對於史學主要的貢獻，就是對於這許多革命，定出一個極好的主張。其實柏拉圖早已講到這點，但是亞里斯多德以較富的學識，較銳的批判，把關切的事情，拿來徵驗柏氏的言論，準的把他申說，錯的把他闕除，再加上他自己的見解，這樣就把柏氏的主張改良，理由更加充分了。他的分別政體根據兩條原則而定。第一看政權是操縱於一人或是操縱於少數人民，或是在許多人掌握之中。

第二看施行政治，是爲着公共的幸福，或是僅爲統治者的利益。所以每種政體，可以好可以壞。而好的政體、或是壞的政體，可以有三種。所以國家（或政體）有這樣六種，君主政體，貴族政體，立憲共和，專橫政體，寡人政體，民主政體。每種有利有弊。有便宜的地方，有爲難的地方。這許多都一一描寫出來。君主政體，如果能夠得到完善的君主，可以稱純美的政體。可是要得到完善的君主，是極難極難的事情。貴族政體，如果是純粹的，也是極好的政體。可是貴族政體，大都是腐敗的。立憲共和，是普通容易辦到的最好的政體。專橫政體，是各種政體之中最壞的了。民主政體，沒有好的。但是也不至極壞。而當人民富裕，商人得勢之後，一定要趨於這種民主政體。凡是能夠持久的政體，一定要避免一偏，一定要節制他的特性，使他不過分發達。民主政體，不可以過分講平權。寡人政體，不可以過分排斥外人。專橫政體，不可以過分暴虐。要求政治的穩固，必須講究中庸之道。一種政治憲法，組合愈適度，就愈能耐久。亞氏講明



政治革命的普通的特別的內裏的外界的種種原因，詳述各種政體引起各種不同的革命，並且指明許多方法，最能維持政治的穩固。但是他沒有推究戰爭和宗教兩件事情，對於政治變化的影響。不過還有一點，我們要注意，他主張政府有三種權柄。（就是立法行政司法）已開後日孟德斯鳩三權分立的說法的門戶。而他對於專橫政體的意見，實爲馬基雅弗利的主張的先聲。

拍拉圖處處主張捐除私人的東西，而歸諸公有。但是亞里斯多德的主張則不然。他解釋怎麼樣人們天生是愛着自己的。個性怎麼樣重要。家庭財產都是人生極重要的原質。無論如何不能捐除的。他這項主張，固然足以闡明政治原理，但是對於人類歷史的原理，也有同樣的功效。

但是他和拍拉圖相同的地方也很多。沒有國家的觀念，因此也沒有料到將來國家的精神，要在世界史上發生重大的關係。他并且也和拍拉圖一樣，以爲人類的文化一切藝術制度，曾經屢次興廢。他又承襲拍氏論各民族的特質的說法。不

過稍加改變。以爲北方的人以勇敢著稱。東方人以智慧著稱。而希臘人則以兼有勇敢與智慧著稱。

亞里斯多德對於哲學史的貢獻，我們也應當知道。實在哲學的歷史，和歷史的哲學，關係非常密切。凡是對於哲學的歷史有直接的貢獻的東西，對於歷史的哲學，至少也有簡接的貢獻。亞里斯多德是以哲學的眼光，去研究哲學史的第一個人。他在 *Metaphysics* 裏面，廣收以前各家的哲理，從中推究希臘思想的發展情形。看他潛心玩索，自有特殊的方法和態度。這實在是後日以哲學的方法去窺察哲學史的先鋒。

三 基督教原來含有一種對於歷史的理論。在聖保羅和其他許多基督教師的著述裏面，這項理論，不過顯露一部分。直到奧古斯丁作 *De Civitate Dei* 才能發其闢奧，把他的涵義，申說明白。

奧古斯丁要算教會中一個極偉大極有勢力的人物了。他的智慧方面，他的精神方面，天賦都厚。我們看他那雄健的心靈，包含着許多難得會集合於一身的好處。意想豐美，而批判銳利。思路清細，而文章沉痛。時加內省，又具實力。躁急之餘，則施柔順。這許多優點，平常的人，得其一二，已極困難，而奧古斯丁竟能兼備。他并且閱歷各種經驗，學問湛深極了。他最先攻亞里斯多德的學說，轉爲 Manichean，又轉而從懷疑學派，復轉而從拍拉圖的學說，再轉而從新拍拉圖主義，最後才始信奉基督和保羅。而既行信奉之後，就竭盡心力，願以終身服務這信心。他同時是聖人哲學家演說家文學家顧問官。並且是個極活動的人。他對於基督教各國思想主義上的發展，影響絕大。恐怕隨便那個牧師學士，或者改革家，都及不到他有這樣大的影響罷。

*De Civitate Dei* 是他竭力經營也是他最有價值的一部著作。他作這部書，曾經熬費苦心。他一生的精力，都在這裏表顯出來。這部書大概以四百十三年開

始著作，至四百二十六年才始告成。他所以決定要做這部書的起緣，就是因爲羅馬被阿拉列（Alaric）和哥德人攻陷以後，人民都責罵基督教，所以他作這部書以爲解辯。蓋當羅馬被蠻人滅亡之後，人民大都怨恨這新興的基督教，以爲從前他們祖先所崇奉的宗教，原來是極好的，在那個時候，羅馬轟轟烈烈，雄霸寰宇，後來基督教興，流佈國內，羅馬從此以後，就日漸衰替，終亡於蠻人之手，爲天下笑，大家以爲應當歸罪於基督教。與古斯丁聽了這番責罵，於是作這部書來開除他，爲基督教辯護。他推源羅馬破亡的道理，由於異教有種罪惡。所以積之既久，底於敗亡。而說現在羅馬所剩一些幸福，都是福音的賞賜。這是由於福音抱着救世的心原故。他又推翻羅馬所代表的俗世的理想，代之以基督教會的神聖的理想。所以他這部鉅著，並不是（好像與紮農等人所主張）一種歷史的哲學，也並不是想闡明什麼歷史的哲學，既非講哲學的，亦非講歷史的，實在是講神學的，實在是一篇堂皇宏深雄健挺拔開除異教辯護基督教的文章而已。但是他

這書裏的論調，如果比了其他神父的著作，就覺得他自有一種歷史的哲學，包含在裏面。現在我們把他那裏論史的主旨，申說如下。

我們可以把他的要點簡括的逐條講去。(一)人類的創生，約在羅馬被哥德人攻陷前六千年。如果有什麼典籍，說人類的創生比了聖經所主張的更加早，(好像攸栖比阿斯的年代學，就這樣解釋。)這都是大言欺人，不足爲信的。如果有人主張(好像亞飄利厄(Apulius)所主張)人類是常生不滅，無始無終的，或者有人主張，(好像有許多淡泊主義家所主張)萬物常在改革，週迴循環，能使人類和世界上一切事物返於最初的狀態，這都是愚蠢的見解。

(二)人類是一個單個的種類。天下的人民，都是降生於一個人。所以他們非但天性相同，並且有同宗的關係。在那個第一個人裏面，人類的全體都已顯明。而上帝在他那裏早已認清其中那一部分，能夠依照了精神生活，享受永生的快

樂。那一部分，應當依照了肉體生活，永受上天的責罰。(XII. 21 et 27)

(三) 上帝的勢力，隨處皆是。他給自然界以整齊美觀秩序。他依照了數目最衡量管理自然界一切事情。就是極卑小的生物的腸腑，飛鳥的毛羽，極小的花草，極小的樹葉，都不肯輕輕放過，一定要使他各部和諧，他對於極微細的東西還如此，對於人事的運行，國家的興衰，以及他們的一切勝敗，當然用他的蕩蕩聖旨來掌理。國家的盛衰，並非爲了運氣，(運氣是偶然的事，並沒有原因的。或許原因是有的，不過他們的運動是不常的。)也不是爲了命數，(這裏所謂爲了命數，是指着事物的發生，並非出於上帝的所使。)實在是爲了上帝的意願。實在是爲了那天定的計劃。這所謂天定的計劃，該括一切事物，一切時間，但是並不妨礙人民動作的自由。(V. 1, 811)

(四) 人類原來是一個整體。但是因爲亞丹的降生，爲了他的罪惡，這整體破裂了，從此就分兩種人民。兩種社會。兩種城市。一種以自己的意願，自愛的心

爲治。還有一種則以愛上帝和人民的心爲治。一種應當受上天的責罰，將要永遠處於困厄之中。一種將要享受永久的快樂。在外表面看來，這兩種人的社會，或許要混淆。但是從內裏精神方面講來，他們是絕對不同的。永遠不相融合的。人的分類，沒有再比這個重要的。所以我們應當尊重這個分類。其他一切的分類，（無論是根據着言語種族或者政體的不同而分的）都應當在他之下。（XIV. 1, 28 XV. 1）

（五）人天生有進化的能力。而他的才能，一部分由於生活上需要的逼迫，一部分由於他天賦的創造力豐富，所以發軔無數的藝術。於是紡織建築耕稼航海盜器繪畫彫刻等藝大精。也日漸精於毀壞人家，引用火熱，調治飲食，滿足慾望等事。并且也能夠傳達思想和情感，製絲竹調音樂衡量計數研究日月星辰文字之學以及哲學的玄義。（XXII. 24, sec. 3）

（六）人類（就指上帝的人民）的教育，好像個人的教育一樣。經過幾個時期

的進步，乃能使人心從現世升超到永世。從看得見的東西進至精神上的東西。

(XIV) 奧古斯丁還常用着一個思想，就是說人類的發達，和個人的發達是相像的。不過同時也知道，這兩件事相比，並不是絕對相同的。他在許多地方，指出一個極要緊的一點，就是不合於這條道理的。這就是說個人歷年既久，就要衰老。但是人類歷年愈久，愈臻完善。還有一點，他雖不是沒有覺到，不過沒有看清。就是在人類發展之中，幾種高低不齊的時代，可以同時並存的，不過在個人發展之中，一時代天生是一時代的樣子，不容有別種的，所以各種不同的時代，前後相繼則有之，並存則不能。

(七) 歷史的分期，奧古斯丁有時以爲是兩個。有時以爲三個。有時以爲六個。把歷史分做兩期，就是基督以前爲一期。基督以後爲一期。前期是準備福音的時期。後期是福音傳佈勝利的時期。他把歷史分做三期，就是人類的少壯時代爲一期。成人時代爲一期。老年時代爲一期。或者以自然統治法律統治仁愛統治



劃分三時期。至於把歷史分爲六期，當然是和三期的劃分根據同樣的原則。而把他引伸開來，分成六期。（雖就他這裏分成六期，也是因爲一種巧想的作用，以爲創世記裏所記六天的創世，是暗指着歷史的分期，所以就把他分爲六期。自此而後，凡是巧於構想不重理性的人，就常常主張這種說法。）三期裏的第一期，是少壯時代。這時受自然的統治，還沒有法律。這裏當然隱含着兩個時期。第一是幼稚時期。第二是兒童時期。第一個時期自從亞丹至諾亞，人民祇求滿足他肉體上的需求，隨便遇到了什麼事情，隨手就要忘記。第二個時期自從諾亞至亞伯拉罕，在這個時期裏，文字也分類了，人們也使用他們的記憶力，去追述過去的事情了。三期裏的第二期，是成人時代。是法律統治的時代，這是上起亞伯拉罕下迄基督。這時候就有理性和罪孽的觀念勃興。在這時候，精靈和世間的萬惡相關。終究把他打敗了，從此明白他的流弊和邪惡。這個時代，可以說是包括三期。第一期自從亞伯拉罕至大衛。第二期自從大衛至逃亡。（Babylonian

captivity) 第三期直到基督的誕生。在這個時間，發生了兩個偉大的異教帝國。一個是亞西利亞。一個是羅馬。還有其餘許多異教國，都可以目爲他們的附屬品。三期裏最後一期，是老年時代。就是仁愛統治的時代。自從基督紀元以來，都算是屬於這個時代。在這個時期裏，教會藉了神靈的權力來征服天下，要獲得完全的勝利而止。然後由聖人在永生幸福之中，接受這個世界。'De Civitate Dei' 共以五卷書（自第十五章至第十九章，）專門講經過這許多時期人類的天上和人間兩方面的變化怎麼樣。但是他的言論，大都偏重神學，完全沒有一些歷史科學的精神或方法。一言以蔽之，他的言論實在是聖經故事的註腳和揣摩罷了。其中對於人間一方面的世界，絕不注意，論得更不公平。就是對於天上二方面的世界雖經喋喋煩言，並沒有分成有秩序相沿下去的各時期，也沒有分明發達的步驟。我剛才所描寫的分期，至多祇可以說是 'De Civitate Dei' 裏面的議論所隱隱包含着的，實在並沒有講明。我上面把他清清楚楚的說明，講明各時期的範圍和

特色，都是根據一部很早的著作 *De Genesi contra Manichaeos* (I. 23)

(八)奧古斯丁還主張雖是說除了上帝境域之外，或者離開了真正的宗教，沒有真正的德行，雖是說凡是不合信心的都是罪，異教人的德行，祇不過是極淺顯的德行

但是他們這種德行，也足以拓疆域獲勝利，可以激勵基督教徒，做基督教徒的模範。他講這點，心目中當然以羅馬為鐵證。他力稱古羅馬人勤勞刻苦，講究中庸，不事奢侈淫佚，行政有方，甚至於喜歡榮耀，（這雖然是一件惡習，但是因為大家着重了他，反而可以因之防止較大的惡習。）都是他們可羨的德行，所以終究能夠使他們稱雄全球。并且他還竭力稱道布魯特斯 (*Brutus*) 托岐德 (*Torquatus*) 卡密拉斯 (*Camillus*) 馬栖 (*Mucius*) 新新納圖 (*Cincinnatus*) 狄西阿 (*Decii*) 普維盧斯 勒究拉斯 (*Regulus*) 等人的勳業，雖然基督的最熱心的信徒，也總比不上他們。(VI. 12-20)

(九) 上帝的國家，和現世的各國，同時並存的。一定比他們存在得常久。雖然現世各國常常輕視他壓制他，但是現世各國終究要滅亡的，他則永久生存，帶着不朽的美譽。他在這濁世的人事百般攪擾之中，是顛撲不破的，是捉摸不到的。常常在那裏選擇世界上各國各民族的人民，把前生制定要升登天國的人，吸收到他的境域裏面去。直到選擇完畢，制定升天的人，都已選出無遺，在那個最後的選出的人，從這世升入天國的當兒，基督就要到這世來定其餘衆生的罪命。終究把善惡分清。現世的國家城市，就此永久息滅，湮沒無聞。於是經上帝吩咐一聲，一個極樂的國家代興，受着上帝慈光普照，在一片新的潔淨的地面上，有這個新的太平的極樂的國家。他將永遠生存，沒有衰滅的日子。并且凡是天下真正的善人，都聚集在這裏。

以上所論幾點，我們總可以說是奧古斯丁歷史哲學中幾條主要的論調。實在在中古歐洲，奧氏這項歷史哲學，是獨一無二的。除了他沒有別的歷史哲學。而

奧氏這項歷史哲學，在近世也曾一度重興。提倡他的人，作種種解釋，而多少總給他一些重要的修改。至今還有許多人以為祇有他這項哲學是可能的，人類所願有的歷史哲學。但是大部分的思想家，大來祇承認他在宗教上是極有價值的。除此而外，沒有什麼別的價值了。我們看他的缺點顯然是很多的。並且是很顯明的。他輕視一切東西，獨尊教會，這是絕對錯誤的見解。看輕現世的人生，不關心許多重要的民族，就是對於最偉大的民族，雖然屈低了他講到一些，也不過是極浮泛極一偏的罷了。他力稱最高的天意，壽命怎麼樣長，權力怎麼樣大，睿智怎麼樣深，無論他講得怎麼樣天花亂墜，總是沒有充分的證明。要有證明，一定要注意研究次一等的理由。但是這點他是完全沒有做到的。他把聖經裏面所載的猶太人民的歷史，該括全人類的歷史。他完全沒有注意到，（或者沒有好好的領會。）藝術文學科學哲學天然的和異種的宗教法律政治等事。一言以蔽之，差不多日常人生和人類文明的各方面，他都沒有知道。他不把歷史作一個真實的不偏

的解釋，但用以論證一種神學上的主張。他竭力主張劃分升天的人和受罪的人，一種選入天堂，一種下降地獄，這明明是否認人類一致的道理。他認為惡魔的世界，比了上帝的世界，人數更加多，并且也不比他少耐久一些，所以對於天下大多數的人民，歷史最後的終局，為永遠的罪孽和困厄。

但是缺憾雖是這樣多，比了以前對於歷史的理論，實在是一大進步。或者竟可以說以前沒有這種理論，奧氏才是破題兒第一遭哩。雖然看他的含意裏有時似乎不重歷史的一致和進化，但是他明明白白是竭力主張的。他觀察人生和人類的變遷，總是着眼於道德精神的一方面。認明這是極重要的東西。他把歷史當作一個極大的整體。經過許多有順序的時期，同時受着一定的原則的指導，走向嚴重的結果。他主張歷史的智識，對於極高尚的思想上的問題，關係至大。歷史哲學最後的最偉大的勝利，或許就在乎能夠充分的闡明天意。這就是說用一種科學的方法來發明那冥冥中的天道怎麼樣。他把歷史上所載的人類的種種擾亂的事情，

能夠調和起來，合成一個世界的道理。奧古斯丁實在是古今史學界上起來推究這冥冥中的天道最早的人。他對於歷史的理論，雖然沒有科學的精神，可是就他大體而論，的確有獨利的地方。人家的稱道他，也是應該的。

四 古來治史的人，不可勝數。但是能夠把歷史當作一種專門的科學。則須推回教徒易逢卡爾頓 (Mohammed Ibn Khaldun) 爲第一人。無論他應否爲了這點稱爲歷史科學的鼻祖，因爲人們對於他或許還持着不同的意見，有人稱贊他，有人還不贊成他，不過無論怎麼樣，凡是讀過他的 'Prolegomena' (Mocaddemat) 的人，沒有一個不承認在韋科出世以前，沒有旁的作家，能夠比得上他配稱歷史科學的鼻祖。

我們關於他的一生所知道的東西，大半出於他的自傳。他這部自傳，到一三九四年（回教紀元七百九十七年）就止。這就是他死的以前的十二年。他這部書

準確誠實。記載亦極詳贍。不過作者內部的精神，完全沒有講出來。就是所寫他外表的生活，和他的環境，也不清楚，所以這部書，並沒有多大的好處。

易逢卡爾頓以一三三二年生於突尼斯。(Fines)他是一個古代亞刺伯族叫做哈達拉毛(Hadrant)的後裔。他的祖上曾經有好久在西班牙佔着極大的勢力。到 Ommayades 失勢之後，他的先人就遷居於非洲的北部。他幼時曾經受過切實的教育。敏慧好學。早年博通羣籍。教授各種學問。他一生學問，尤精可關經，古代亞刺伯的詩歌宗教的遺聞，以及文法論理數學法律學神學哲學諸項。雖然他一生很少空閒的功夫，從事研讀，但是好學之心，始終不懈。他在二十歲的時候，就投身政界。先入侍突尼斯皇 (Sultan of Tunis, Ibn Ishaq II) 後11年，轉赴費茲皇 (Sultan of Fez, Abu Finan) 處，費茲皇對他十分寵愛，因此引起人家的嫉妬，和陰謀，終究弄得他下獄受辱。一三五九年，費茲皇 Abu Finan 卒，乃由 Abu Saleh 釋放，任爲國務大臣。但是國人仍舊嫉忌他誹謗他，到 Abu Saleh



死後，他和那強悍的 Vir Omar 感情益壞，終至去職他走。不久到了西班牙，剛巧遇到他從前在非洲侍奉過的 Ibn El-Ahmer。於是熱烈歡迎，大賜恩惠。翌歲他就充任 El-Ahmer 的欽差，出使到塞維爾（Seville）去見卡斯提爾（Castile）的皇帝彼得（Peter the Cruel）。在那裏受到彼得極好的款待。

一三六五年，他回到非洲。那時候他做了舊友 Ibn Abdallah（這個人當時正做着 Begeyi 的皇帝）的首相。後來他的親王和君士坦丁皇 Abdul-Abbas 打仗，不幸臨陣戰死，於是易逢卡爾頓也落魄他走。其後好幾年，趨承好戰的君主，歸附強橫的會長，東奔西走，生趣殊惡。自從一二七〇年至一二七四年，乃侍奉摩洛哥王。而尤其在摩洛哥和亞刺伯諸族爭戰議和的時候，他總是擔任着重要的職務。一三七四年他曾經重赴西班牙，不過爲境遇所逼，不久即返。此後四年，他就卸去一切職務，閉門讀書。相傳他在 Oran 省境的 Mina 支流的岸上，築一宅偉大清靜的城堡，專心研讀。（據云這宅房屋現在仍舊存在的。）在這個隱居讀

書的時候，他就做了一部‘Prolegomena’。並且還開始著作那部‘History of the Arabs and Berbers’。但是著作這部歷史，收集材料，大非易事，必須要觀偉大的藏書。所以他在一三七八年再赴突尼斯。

他到突尼斯的時候，Abdul-Abbas 皇特別的尊重他。人民也大都表示尊敬。並且還有許多學者堅挽他教導他們。更加熱烈的歡迎。不過另外有一輩朝臣，（有回教法典上師 Ibn Ariā 為首領）對他非常猜忌憎惡。因為有這般仇人在那裏陰謀，所以他著成了‘History of the Berbers’，就決計到麥加（Mecca）去遊覽聖地。不久他得到當局准他離境的允諾。遂於一三八二年十月搭航赴埃及，十一月在亞歷山大里亞登岸，在那裏就擱了一個月就動身，赴開羅，（Cairo）他的聲名盛極了。他沒有到開羅，開羅的人民早已慕着他的名，恰巧那年又沒有遊覽聖跡的團體到麥加去，於是Baruk 皇竭力挽他在當地講學，易達卡爾頓經他這樣堅請，就允許了，在那裏教書。聖地之遊，因此祇好延擱起來。後來升任 Makelife

裁判總官。他在這個任期裏面，管理政事，力秉正義。凡遇苛刻妄謬之事，都加指斥。因此僚屬之中，仇恨他的人很多。而同時他又遭遇一件慘劇，當時他的家屬從摩洛哥乘船赴埃及，中途遇險，合家淪亡。他常說轉瞬之間，他的資產妻子幸福，盡化烏有。自從遭此慘變，心中哀悼無已，乃靜心祈禱，聊求自慰。一三八七年，遊覽麥加。後由麥加回赴開羅。有一時期他專心研讀教書。他的自傳以一三九四年著成。故即以這一年爲止。一四〇〇年，他跟了埃及皇Beha打仗，打到敘利亞境內，去抵抗那名震一世的帖木兒（Timur 卽 Famerlane。）終究埃及皇的軍隊困於達馬士革（Damascus）他也在其內。後來他自己投降了帖木兒，帖木兒待他非常寬厚。并且也很尊重他。於是英才相遇。帖木兒大將固已極能賞識易逢卡爾頓的才識，而易逢卡爾頓也懷着老成的幹才，正配做帖木兒的朝臣。後來帖木兒滿擬把這個良史，帶往土耳其斯坦（Turkistan）去。而易逢卡爾頓歸鄉心切，遂賴着三寸不爛之舌，巧言令色，竟能說動帖木兒的心，終究沒有跟了

他去。後來就回到開羅，任裁判總官。到一四〇六年卒。享年七十有四。

以上不過是把他的一生很簡略的擇要言之。但是就看了這簡略的記載，看他一生經歷如此，事業又如此，我們已經很可以知道易達卡爾頓這個人，是個了不得的人了。你看他所處的境遇，何等錯亂。各方的連結，天天在那裏變更。還有陰謀詭計，君主專暴，僚屬嫉妬，處處都是棘手的事情。但是他在種種情形之下，都能應付。都站着很緊要的地位。他雖然屢遭挫敗，但是總能隨手見用。所以他自小到老，經過那七十餘年的盛衰悲歡，無論有毀有譽，始終是一個極顯着極有勢力的人。他是個老成的政治家。有幹才的朝臣。在社會上是個傑出的人。籌劃的時候，機巧多智。講演的時候，鋒利動人。并且能夠隨遇而安。各種職位，都能擔任。而當時回教徒所倡各種學問，他都精通熟習。不過他也略犯陰謀的弊病。自己太嫌自以為居着高位，對待人家，就很傲慢的使用他的權勢。并且他在政治文學兩方面，都是懷着虛榮心，力求聲望的卓著。但是我們不可以因

爲他不重道德，或者染沾惡習，就去責備他。他無論如何，總是個熱心的謹嚴的回教徒。

易逢卡爾頓並不主張什麼注重思想的哲學。我們要知道十四紀以前，在回教各國，哲學這件東西，大家不尊重的。大家不知道的。凡是崇奉可蘭經的地方，大都崇奉正宗的教義。所以關於基本問題的獨立的思想，完全被他摧殘了。關於這點，易逢卡爾頓和當時一般的精神一樣。並沒有什麼超越的地方。關於人生精神上的一切問題，他始終不重理性，而堅信天啓。他所著 'Prolegomena' 裏有一章，專講哲學，怎麼樣荒謬，非但沒有什麼功用，並且（因爲是宗教的仇敵）也是有害的。他僅僅認爲知道了哲學的歷史，稍爲有一些好處。研究哲學，可以鍛練我們的理解。但是他說人們不可以輕易去研究哲學。一定要對於可蘭經的訓話，回教的法律學，根柢極深的人，才可以研究他。他對於論理的學問，是很尊重的。並且他的信奉穆罕默德的教旨，和回教的教條，也是以爲他裏面含有深奧

的真理，所以相信他。不過他雖然這樣注重真理，並不贊成理性可以使用於宗教神學範圍之內。如果在這裏可以任意使用理性，那是荒謬絕倫爲害無窮的事情。他既然這樣否認哲學，當然不會以哲學去能釋歷史。可聖經裏面絕少關於歷史的主張。所以他祇可直接從歷史的事實上定出歷史的理論來。然而他對於史事的智識，（至少從東方的材料裏面所得到的）廣博極了。切實極了。因爲他研究的時候，儘力探索。加之以個人親身的經驗。無怪他的智識廣博切實了。他並且具有一種稀有的能力，進窺社會上一切現象的性質和要點，又有巧妙的靈心，看出他們的環境，推究他們的關係，能夠歸納許多事情，定出該括的道理來。我們稱易達卡爾頓是個偉大的歷史思想家，完全是爲了他有這一類的特點。並不是因爲他有什麼勝人的思想，或是有什麼特出的哲理。

易達卡爾頓的著作，涉及各種學問，他的次要的論著，不過風行了一時，大家早已忘記了。但是他享着盛名，實在靠了那部鉅著，（*Magnum opus*）叫做

‘*Universal History*’的。尤其是靠了那書的前部‘*Prolegomena*’。第一部包括亞刺伯人 *Nabataens* 敘利亞人波斯人以色列人 *Coptes* 希臘人羅馬人土耳其人佛郎克人的歷史。第三部（亦即最後一部）專講柏柏人（*Berber*）和他們鄰近的民族。關於第二第三兩部，（關於這書嚴格的歷史上的區分）祇有極少數的專家，才配得加以批評。作者自己對於這兩部分，曾經說完全是獨創的，並且是合於科學考據的原則的，極有價值的，他把自己的書說得這樣好，顯然太嫌過分了。近代有幾個專究易逢卡爾頓的‘*Universal History*’的考據家，多濟（*Dozy*）特司郎（*De Smet*）阿馬里（*Aubert*）都以為他這部書如果以為歷史的著作，有許多很大的缺點。他們說他的文章，往往隱晦不愼，記事冗長。舖敘的氣勢，常為贅言所阻。而材料又支配不佳。往往重複。並且所引各家的言語，有時沒有準確的證明。凡此種種，都可以說是極準確的批評。但是如果易逢卡爾頓著了一部現在人所謂具有真正的科學精神的歷史，那他的成功，那裏還止一個歷史理論家的成功，要比他偉大了。

幾千百倍呢。其實要想用塞姆族的文字，著這樣一部歷史，實在是一件極為難的事情。

現在我們要專門講他的 'Prolegomena' 了。我們很可以把他當作一部獨立的完善的著作。現在我來把這部著作簡單的講一講。

這裏共總包括一篇序一篇引言六編（或六部分）正文。

在序裏面，說明這部著作的題目是「歷史，就是指一種大家尊重的，大家研究的用途廣大的學問。」他這裏論歷史的大旨，就是說在外形上要描寫各民族各朝代歷來經過的事情。在內部特質上，應當考證事實。查明原因。并且要具有深刻淵博的見解，進窺社會上各種現象發生的情形。如果歷史而能夠合於這項原意，那末，理應作為一種科學。」易逢卡爾頓這部書的目的，就是要抬高歷史的級位，使他成為一種科學。他認為從前的作家，對於這部工作，都沒有好好的注意去做過。



引言一篇，大部都是論史家的不善批評，以及他的原故。他舉出多種例子，怎麼樣輕信證據，而解釋所記的事情，又怎麼樣謬誤，怎麼樣欠缺，他在這裏會經論到馬蘇第(Masudi)根據摩西五經所述摩西在荒野率領以色列軍人的數目是錯誤的，而他證明這個數目爲什麼不可相信所根據的理由，差不多和今日科楞索(Colenso)所持的說數相同。至於史家所以致誤的道理，他說大概是由於不注意時代有不同，看見了相像的事情，隨手就武斷以爲真的，歡喜參加一己的意見，過分相信自己或者過分相信別人，卑屈奉承，不明白文化的性質和影響。他講到這最後的原因，因此就申說他所主張的考究功夫。所希望從考究得來的結果，可以組成一種講究文化的科學。有了這種科學，於是治史的人，可以有真偽的標準。他說如此，可以組成一種新科學，範圍既廣，裨益既多，並且也是一個偉大的創作。『實在是史學的一大收穫，並且是極可靠的嚮導。

『Prolegomena』的第一編，講一般的社會，人種的種類，以及他們所居住的地

域。他議論起始的一點，就說人是天生一種社會的動物。人的身心，以及他的慾望情緒，要求行使他的能力，滿足他的需求，發展他的本能，都是有待於一種羣衆的生活。要和別人合作同享加入一種集合共同的生活。這種集合共同的生活，經過許多時代，積成悠久的文化（或文明）。好像質量爲幾何的對象，星球爲天文的對象，人體爲醫學的對象，這項文化（或文明）遂成爲一種新科學的對象。這所謂新科學是什麼呢，就是歷史這項科學。

然後他描寫歷史和文化的實質上的背景。地球上居民的地方的主要情形，他的境域，海洋長江大河氣候等事，都一一講到。氣候的七條分帶，以及每帶的十個分部，都講得很清楚。並且把各帶的居民，也逐一說明。三條溫帶描寫得非常詳細。以及居住溫帶的人民的社會狀況文明程度，都能擇要而言。明其特徵。他認爲空氣熱度等對於人種的身體，很有關係。就是對於他的性情道德，也有重大的影響。他講到黑奴非但以爲他們的皮膚黑，由於氣候，就是他們的氣質和生

活的特徵，也認爲是受到氣候的影響。他并且還竭力說明怎麼樣地土因爲有瘠沃的不同，能夠改變人民的體格。因此影響到他的心。終使全社會受他的影響。他力主飲食要求簡省。說來簡省了飲食，有無窮的利益。恐怕一般人聽了，要嫌他太嫌過分。但是我們要知道，沙漠中亞刺伯人的生活，大抵如此。他主張人生要有健全的體格，實在他日常生活如此。所以力稱節食有無窮的利益。

這編的末了講預言。就是講冥冥中的東西，祇讓幾個特受恩惠的人知道，讓他們知道了，去教導普通的人民。這章很多有趣味有深意的東西。但是在西方人看來，或許不甚喜歡。以爲不應當在這裏講預言。但是我們要記得預言這件東西，在塞姆族人看來，實在是宗教上首要的事情。所以苟其把宗教當作文化中的一個條件，那末這點是一定要討論，不可以免除的。

Prolegomena裏的第二編講游牧時代半野蠻民族的文化。

易逢卡爾頓做這篇文章，完全從明白豐富的學問抒寫出來。可謂竭盡他的能

事了。他首先講明各民族的習俗制度，大部隨着他們生活的狀況而變移。他描寫怎麼樣上古的人民，祇求能夠滿足他極簡單的需要。後來文化漸進，不安於簡單的需要，就進而爲奢侈。一切要求精美。其間所經過的各時期，都是很天然的。這就是說一切都隨着環境而變遷。生活的狀況有進步，所以民生亦日奢。他講明亞刺伯人的情形，也是這樣合於天然的道理。

他研究鄉下的生活和市集的生活有密切的關係。以爲鄉下的生活，早於市集的生活。鄉下的生活，實在是文化發源的地方。有了鄉村生活，然後大家相聚而成市集。所以市集裏的人民，原來是鄉下的人民。而他們的生活，也都是賴着鄉下人供養的。所以他對於鄉下的人民，雖然他們的舉止俗陋，但是非常尊重。以爲比了城市的人民，精神上要高貴得多。尤其是這般鄉下的人，非常勇敢。這大概是由於他們不受什麼爲人的規則所拘束，所以一切都能特立獨行，不至埋沒吾人本有的敢膽和能力。

後來講到沙漠中社會生活的狀況。沙漠中的部落，第一要有共享的精神。但是真能保持這種精神的人民，一定是有血統關係的人。（或者有同等關係的人）。而血統純一的人民，祇有沙漠中的人民和半野蠻的部落中有之。在這種部落裏面，統治的權柄，一定操於一個家族。而這個家族，又一定是部落中最強有力的家族。如果這項統治權爲外人掌握，那是有害的。至於高貴的精神，一定要在許多家族互相聯絡具有一種堅強的公共的精神，組成一個顯赫的團結的時候，才能有真正的高貴的精神。除此而外，別種家族的所謂高貴，不過是形式上的，不過是虛偽的，不過相沿下來以爲高貴，就叫他高貴。城市裏面的人民，雖然有許多家族，有德行，有權勢，受人家的尊重，但是沒有一家真能稱高貴的家族。高貴並不是因爲他祖上高貴，所以後裔應當也是高貴。一定要具有高貴的真精神，才是真正的高貴。猶太人要算是世界上最高貴的家族的後裔了，他們的祖先，總算是顯貴的了，但是現在猶太人中，沒有一家是高貴的。一家的高貴的精神，很

難傳過四代以外。沒有一家能夠接連保持到六代的。世間惟有具有高貴的精神，創建高貴的事業的人，才是真能統治的人。

下面就講到半野蠻的游牧的部落，（倘使具有堅強的部落的精神。）最善於出征遠地。開拓疆土。以爲他們爲共同的精神共同的意旨所驅使，所以戰無不勝。並且他們沒有淫蕩的惡習，未因服役而降賤。他發這段議論，天然以亞刺伯人（在穆罕默德和回教徒強盛的時候）西征的事情爲論證。同時他還指明亞刺伯人的威權，祇能及於平原的人民。還沒有能夠征服柏柏人和其他山居的人民。

他也很知道亞刺伯人的缺陷。這可以在他有一章書裏看出來。他在那章書裏，竭力說亞刺伯人每征服了一塊地方，總隨手滅毀他。現在我把這章書來譯一段出來。或許是讀者所樂聞。並且可以藉此窺見他的思路和文章的一斑。

「一種游牧生活的習慣，使得亞刺伯人變成粗陋野蠻的人民。他們行爲的粗暴，差不多變成了一種天然的事情。一定要在這種粗暴的生活裏面，他們才覺得

安適。因為處處可以自由。可以獨立。這種情性，實在是文明進化的一大障礙。游徙各地，跋涉沙漠，早已成爲他們主要的事業。然而要求文化的進步，一定先要居有定業，然後有生聚。現在這樣游牧的生活，適足以阻止文明的上進。假使亞刺伯人烹煮的時候，鍋子下面要墊幾塊石頭，他們竟會去毀壞一間好好的屋宇，專爲了取幾塊石子。假使他們架蓬帳的時候，需要木頭做一個樁，或者棒，竟會折毀華廈，把他的棟樑拿下來，以供其用。他們生活的狀況，天生是如此，天生使得他們惡恨一切建築。然而建築實在是文化的初步。沒有建築，那裏能夠有文化呢。並且他們的天性喜歡強奪人家的財產。慣常用武力去求財富。劫奪人家。毫無忌憚。他們一見一羣豐美的家畜，或者家內的什物。或者一件有用的器具，總用武力去搶劫。祇要武力勝人，都能奪爲己有。如果征服了一塊地方。做了帝王，那就要儘量剝奪，以逞其慾。凡是一切保障財產富利的法律，都把他廢棄。在這種政治之下，百事傾覆，對於商賈工匠還要加上苛刻的負擔。絕不想給

他們一些裨補的利益。然而工商兩業，實在是財富的來源。倘使加上苛繁的負擔，因此而工藝不興，勢必至於斷絕生產。財源既寒，百業廢弛。社會上秩序紊亂，文化亦必因之而大退。并且亞刺伯人對於政治的一切職分，都不注意。他們也不在乎求禁止罪惡，保持公共的治安。他們唯一當心的事情，就是剝削百姓的金錢。無論勒索，或者強奪，苟能達到這目的，於願已畢，別無他求了。他們從沒有想到治理國家，要求治安，禁止奸兇，爲民造福。他們只是沿着他們相傳下來的風俗。如果有人犯了罪要處死刑的，可以罰款以代，這樣可以增加他們的收入。但是僅僅罰了些金錢，那裏能夠禁止罪惡和奸兇。適足以助小人的滋長，他們祇要能夠做成惡毒的事情，金錢在所不顧的。所以亞刺伯部落裏的人民，可以說是沒有政治的。完全是劫掠爭奪，鬼蜮橫行。這種情形，對於一國的人口和幸福，都有絕大的損害。……試看自古以來，亞刺伯人所征服的許多地方，文化人口都已息滅。好像他們的土地，也改了本性似的。在也門（Yemen）除了幾個



最大的城市，熱鬧的都會，都被毀滅了。在伊刺克（Irac）也是如此。從前波斯統轄時候的綠野平曠水草豐沃的土地，現在早已化爲荒煙蔓草了。敘利亞現在也已毀滅。而非洲的北部，還在受着亞刺伯人的蹂躪。」

下面一章，述亞刺伯人是最喜擾亂嫉妬爭鬪的民族。所以終究他們沒有團結的能力。終不能建立一個鞏固闊大的國家。但是同時也說他們生活非常簡樸。有堅強的意志。有民族的精神。對於神聖的威權，十分尊重。所以他們最相信他們種族裏面的預言家或聖人。我們祇要看亞刺伯人的歷史，等到爲宗教熱忱所激動，乃是最最有爲的時候。所以他們爲了宣揚回教，滅人國，拓疆土，頃刻之間，竟能雲掃非歐，所向無敵。但是再下一章，就講他們雖然這樣鋒利，終究不能把他們永久保着。就是已經建立了一個帝國，祇要宗教的狂熱一過，他們天生的一種驕傲倔強的性子又出現了。結果要想服從中央的威權，屢遭失敗。而終究歸於本來半野蠻的狀況。

易達卡爾頓的‘Prolegomena’的第三編，講許多帝國的興起政體以及衰亡。這是很長的一編。而裏面有一大部分並不是講歷史，簡直是講政治的。這一部份（在一編的中部）可以說是論一個回教政體的組織管理職務方法以及職司分部等等。他講這類事情，的確津津有味。可是不涉我們這裏所要講的東西，所以我現在祇把作者在第三編裏所論帝國怎樣成立，怎樣滅亡，朝代怎樣興，怎樣衰的，大概的主張講一講。

他說佔領疆土的第一個條件，就是要有合羣的精神。如果一部落一軍隊一民族的人民，大家爲一種共同的精神共同的目的聯絡起來，個個很高興的犧牲一切，抵禦外侮，他們的首領一定很容易建立一個帝國。但是做首領的人，不可以完全信任他的人民的熱助。他雖然是靠了他們的熱心幫助，而爲君主，一定要使他們受他的節制，服從他才好。一定要建立一個完善的法治，保持治安和正理。制定賢明的法律，養着常備的軍隊。能夠廣博人民的歡心，才能建立一個持久的

帝位。這裏又力稱宗教（由預言而啓示的）有極大的勢力。祇有他能夠去除國內一切嫉妬騷擾爭執，而使趨於一致，互助和愛。所以應當推宗教爲一國最高的主權。但是如果一國之內，沒有一個強大的團體，徹底崇奉宗教，那這種宗教精神，且不成其爲宗教精神。上帝也決計不囑咐那個來改造他。因爲上帝一定要看了那種人民的確深信宗教而能夠實行這改造工作的，才是給他來改造的使命。如果不能廣博人民的信仰，那一定不是上帝的預言者。要大衆承認，實地成功，才能證明神聖的真理。這許多議論，都引東方典籍所載的史事來作論證。

這一編裏有好多章，都是講帝國的久暫。他講如果過於大了，容易破亡。并且要想建立一個統一的帝國，有許多難於去除的障礙。他說亞刺伯人征服各地，獲勝太快，不克久存。而亞刺伯帝國的瓦解，大部份因爲疆域太大，反而容易破亡。他主張征服了人家而建設的帝國，疆域的大小，歷時的久暫，一定要和獲勝的軍隊的人數和實力相稱才好。征服居民稠密部落繁多的國家，一定是很慢的。

伊刺克和敘利亞很容易完全征服了。但是要想征服摩洛哥，就非常困難。并且祇能征服一部分。他并且還描寫君主的趨向專制和奢侈，因此而底於敗亡。關於這一點的議論，東方各國的歷史裏有許多事實做他的論證。

易逢卡爾頓也研究帝國歷史裏的規律。他研究的時候，所遵循的原則，就是看了相類的東西而立論。他認為一個帝國也像一個人，自有他的壽命。普通他的壽命，不過我們人的三代的時侯。就是說不過一百二十年。這條道理怎樣講呢，就是在每一個帝國之中，第一代時侯的百姓，充滿着部落的精神，以及游牧人民的強悍的氣質。到了第二代，威勢既大，財力又厚，於是染到安居樂業的惡習，驕奢淫佚，依賴成性，昔日強健勇敢之風，因此消失。到了第三代，沙漠人民原有的特質，完全消散，外侮入侵，帝王亦無力抵禦了。我們要記得他這種論調，都是根據東方人所有的史事裏面得來的。這是顯然不能夠引用到歐洲的民族和帝國上去的。

在這一編裏，易達卡爾頓還很清楚的講歷史是一個延續不斷的嬗變的歷程。他認為每一個帝國必定經過幾種變化，有幾種改變。這種改變，影響到社會上各種原質，以及當時人民的情感思想行爲。他并且很知道一民族大概的性質，總是隨着他那個民族在歷史上所佔的時代地位關係而定，從這點看來，他的見解勝於中古時代基督教編年史家萬倍了。中古時代基督教中的史家，差不多個人（好像 G. Monod 所說的）都「沒有見到經過各時期，自有各時期的改變。」易達卡爾頓則不然。他翻翻覆覆，很仔細的講歷史是個延續不斷集合各時代的變化而成的一種運動。是一種繼續的必然的發展。他并且對於這裏的道理。看得非常透徹。能夠描寫從文化的這一期過渡到那一期大概是怎麼樣情形。這許多言論，真像後來十八世紀的歷史哲學家的口吻。在中古歐洲的史家中，絕對沒有聽見過。

現在我們來講他的第四編。這一編是無須多講的。他專門述都市居定的生

活。述人民安居樂業，共謀生聚的文化。

起先論都市的成立和解散，和國家的興亡有什麼關係。他說先有國家，然後產生都市。但是國家破亡，國內的都市或者同亡，或者仍舊存在下去。凡有國家的人民，爲什麼要建立都市，其中原因，他都說明。而選擇都市應當計及的事，他也指明出來。他這裏關於著名的都市。回教禮拜堂寺院大建築等，收集許多新奇的學問。

易逢卡爾頓在這一編裏，還講亞刺伯人的短於才藝。（至少他是不過分稱譽他同族人的才藝。）他說亞刺伯人權力財富這樣大，所築的屋宇完全是和他不相當的。并且遠不及以前諸國的建築。他是認爲亞刺伯人沒有建築的本領，也不善於藝術的。他說他們天生不喜歡高堂華廈，不喜歡端麗的。他們的建築，總是不鞏固的。但是他承認西班牙的回教徒，的確有很優美的藝術。以爲這是由於回教徒在西班牙建立帝國，能夠破了他們的常例，久存不滅，積着悠久的歷史，淵博

的文化所致。

後面幾章，推究都市對於附屬的境域有什麼影響。他們的盛衰，和某幾個君主的主興替，有什麼關係。他們對於人口財富道德的關係怎樣，對於文明藝術的影響怎樣。在都市裏面發生的社會上的政治上的變化，以及他們衰亡的原因，都一一研究。

‘Historical Prolegomena’裏面的第五編，講怎麼樣去保持國祚，促進國家的幸福，以及提倡各種輔助的科學，就像工業經濟醫學娛樂等等。第六編講各種科學。包含萬象，無微不至。這最後的兩編，比了以前諸編，未必缺少意味。但是我們如果再去分析他，或者約述他，恐怕要越出我們的界限了。但是要知道在湯卡爾頓看來，這兩編的議論，對於他那部書的題目，並沒有什麼不適宜的地方。所以也不刪掉。他的題目是歷史科學，而他又把這歷史科學看來和文化科學一樣。這項科學，當然範圍至廣。一切藝術科學，都可以包括在內。至少都是附

屬在他下面的。

我們對於易達卡爾頓這部鉅著，也無須再加批評了。他所以有這類錯誤的原故就因為他對於歐洲的歷史和文化極不熟悉。如果他對於歐洲上古世界，和中古基督教的世界，也像回教世界一樣熟悉，而對於他們也能持了同樣的客觀的態度，深刻的見解，去發為議論，那他的著作，真是有了不得的價值。恐怕在古今學術界上，要算最偉大最有價值的一部書了。然而就是現在所傳下來的書，也已經很偉大，很有價值，足以把他的名聲，傳之萬世而不朽了。



社會科學名著叢譯  
孫寒冰主編

價值學說史 Liebknecht, Rubin, Bukharin. 等著

孫寒冰  
林一新合譯

財政學原理 H. Dalton: Principles of Public Finance

杜俊東譯

中國古代社會 俄國柯金著

岑紀譯

伊利經濟學 Ely: Outline of Economics

孫寒冰  
朱通九合譯

近世世界史 Hayes & Moon: Modern History

耿淡如譯

近世歐洲經濟史 Knight, Barnes, & Flugel 等著

章植  
區克宜合譯

憲法原理 Goodnow, Bryce, Dicey 等著

吳友三譯

社會主義思想史 Laidler: 著

鄭家稼譯

馬克思主義體系之崩潰 Bohm-Bawerk 原著

汪復泉  
鄭厚稼合譯

分配論 Carver: The Distribution of Wealth

伍康成  
張素民校譯

十九世紀經濟學說史

俄國佩蘭著

楊心秋譯

上海黎明書局印行

萬能的人類

七實  
角價

Man the Mitracee Maker  
by  
Hendrik Vanloon

本書為新史學家房龍的傑作，從宇宙說到人類的器官，

成為最有趣的人類史。其特色——如下：

- (一) 用通俗談話體，敘述並描寫人類怎樣控制，或利用，或戰勝自然。
- (二) 說明發明早的，為什麼反趕不上發明遲的。
- (三) 處處有科學背景，歷史考據，還能不離小說趣味。
- (四) 好替全國萎靡麻木苟且偷安的青年，打上一針興奮劑也好起來直追。
- (五) 再版裏除修正幾處錯字，補添幾段考據外，更把插圖改印單面厚紙，益加耐看了！
- (六) 自修，補習，參考，連消遣，都屬無上上品。

甫 伍  
譯 况

第二開 ◆ 二〇〇頁

黎明出版

社會科學  
名著譯叢

PRINCIPLES OF  
PUBLIC FINANCE

BY HUGH DALTON

財政學原理

杜東俊  
譯

◆二三開·本二七〇頁  
◆每册實價一元

一般的財政學書籍多是立在各國的特殊環境上立論，或為傳統觀念所範圍，所以可以應用於近代社會的一般財政原理，却是很少。當代財政學權威者達爾頓氏，不滿於一般的財政理論，本其歷年在倫敦總經濟學院所授之財政學理論的講義，輯成是書。達氏的理論以最大社會利益為出發點，簡單的給與讀者以可以應用於當代社會的一政財政原理的一個總括的觀念，扼要地批判流行的謬論，確是一部有價值之著作。本書譯筆暢達，研究政治經濟者，尤宜人手一編。

黎明書局版

# 合作事業

頁〇四二開二三

著穎世王

角六價實

本書作者，秉客觀的事實，將合作事業作一全般的觀察。內容分三部，先述合作之原理定義與制度，次述各國合作方式之內容，最後復將合作歷史之遞進，合作現狀之一斑，擇要說明。書末又附入中文合作書目，俾便讀者得更多所參證，作進一步之研究。

黎明書局版

# 農村合作運動

侯哲菴著

實價五角

中華以農立國，所以農村問題之重要，不言而喻，而解決農村問題又只有農村合作為最穩健而最有效。本書的特色在：一，合乎中國的需要，內容處處以中國情形為基點，二，農村中各種合作都已談到，且均係純粹的農村合作，三，關於理論與實施都有敘述，四，編法極有系統，筆法尤為明暢。凡從事於農村合作及注意於農村問題者，此書不可不讀，作為學校教本，尤為合宜。

頁〇一二本開二三

# (一) 書新版出局書明黎

## ◀ 類濟經治政會社 ▶

社會科學大綱(三版) 孫奕冰著編	中國古代社會	農村社會學大綱	社會學與社會問題	文化與文明	人口問題研究	社會學研究法	日本殖名與人口問題	東亞文化之黎明	農村合作運動	合作事業	政治學原理	近代政治思想史	法制	農政學	法西主義	與新意大利	憲法原理	社會主義思想史	近世世界史	經濟學	依利經濟學
岑記 譯	馮和法著	馮和法著	葉法無著	陳天表著	蔡毓麟著	包懷白著	汪馥泉譯	侯哲芬著	王世穎著	吳友三譯	陸國香等合譯	潘楚基合編	張國幹合編	唐啓宇著	董霖合編	佩堂合編	吳友三編	鄭學稼譯	耿淡如譯	李權時著	朱通九等譯
(二元八角)	(一元八角)	(二元二角)	(四角五分)	(五角)	(二角半)	(二角)	(九角)	(五角)	(六角)	(三元八角)	(二元)	(八角)	(二元)	(三元)	(八角)	(一元)	(一元)	(一元)	(一元)	(六角)	(一元)

十九世紀	中國農村經濟資料	近代歐洲經濟史	近代經濟思想史	價值學說史	龐巴衛克的經濟學說	價值論概要	土地經濟學	勞動經濟學	中國土地政策	地租論	經濟學研究法	西洋五大經濟學家	戰後經濟學真積勢	最低工資立法的研究	日本對華經濟侵略	日本經濟概況	統計學	分配論	
楊心秋譯	馮和法輯	孫奕冰合譯	朱通九等著	林一新合譯	孫奕冰著	鄒宗儒等譯	章植著	朱通九著	潘楚基著	鄭學稼著	朱通九著	唐慶增著	朱通九著	侯厚培著	吳覺農合編	趙剛坪著	唐啓賢著	伍康成譯	張素民校
(一元八角)	(四元八角)	(一元六角)	(一元八角)	(一元八角)	(一元八角)	(三元)	(二元四角)	(二元四角)	(一元二角)	(一元二角)	(二元)	(二元)	(二元)	(二元)	(二元五角)	(一元)	(一元八角)	(一元)	

所		版
	局書明黎	
有		權

1934, 2, 再版

2001—3000本

角八價實

社會科學 名著叢刊					
歷史哲學概論					
著者	郭斌佳	出版者	黎明書局	發行者	徐毓源
發行所	上海四馬路 黎明書局	代售處			各埠各大書坊

黎字第八九號(丁)

6  
14502



\$0.80