

理 性 與 民 主

著 張 東 蓀

商 務 印 書 館 發 行

張東蓀著

理

性

與

良

書

商務印書館發行

中華民國三十五年五月初版
中華民國三十七年六月再版

◆(31974.1)

理性與民主一冊

定價國幣肆元伍角

印刷地點外另加運費

8.00

著者 張東蓀

發行人 朱經農
上海河南中路

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館
各地

* 版 翻 *
* 權 印 *
* 所 必 *
* 有 究 *

目次

第一章	序論	一
第二章	文明與進步	八
第三章	人性與人格	四七
第四章	理智與條理	八三
第五章	自由與民主	一一八
第六章	中國之過去與將來	一五四
後序		一八九

理性與民主

第一章 序論

本書是我在準俘虜生活中所寫的第三書。第一是知識與文化係在燕京大學授課時所寫。第二是思想與社會係出獄後半年所寫。本書依然是繼承前兩書中所說的問題而想從另一方面作進一步的發揮。而就中主要之點卻在於說明所謂民主主義不是一個政治制度，乃確是一種有特色的文明，就文明全體來說，當然亦把政治制度包括在內了。這種文明之特色又在於其自身能常有進步，即能自己修改自己。西方學者稱之爲「動的文明」，又稱之爲「進步的文明」。於是「進步」或「社會進步」便在歐美成爲一個獨立的學問了。要研究何以有些種族其文化未嘗不高，但卻並無進步？因此他們很自己驕傲，以爲「進步」這個觀念只是在西洋文化上纔有的。白芝浩 (W. Bagehot) 更說的顯明：他說世界上種族甚多，而能進步的卻極少（見其書 *Physios and Politics*）。就因此我們中國的文化被詆爲靜的文明。姑不論我們的文明是不是靜止的，而我們今後必須要有進步則當無容疑。所以一個民族何以會有進步卻不能不大加研究。本來一個文化要其不流於滯呆與固定，而能常動，常能自己有發動力用以修改自己的弊病，這卻是一件最難的學。西方學者把這件事當作一個大問題來研究，原是極有炯眼的。不過這個問題只從政治學與社會學來研究是不夠的。如其照學問的分類來說，當然是把這個問題歸納在這一方面。但須知學問的分類本是爲了便利，人類的知識是根本上在於取得一個極大的綜合，部分的知識總是不能予人以真正滿足。所以部分的研究乃是爲了瞭解全體，學科的分別只是由於想在劃分上使人方便一些而已，並不是把整個的知識切斷爲若干不相連貫的片段。所以我在本書又不能不涉及及廣大的範圍。實言之，即涉及哲學與心理學，在哲學方面尤其是關於知識論與名學，除此以外要講哲學又不能不牽涉及物理學的理论

方面，與思想發展變化的歷史方面。至於心理學倘若論到個人以上的集團，心理則又必牽涉到社會學方面的文化論。故我此書的態度依然和前兩書一樣，是從各方面與各科學的交界處來會合以討論的。

並且本書的目的不僅在於要說明動的文明之要素或特徵是甚麼，乃要欲說明人類理性在文化上之重要。我以為文明所以能跳出呆板的窠巢與固滯的狀態而入於能自己進步之境，乃全靠理性，即全視理性能否抬頭而定。如果我們要把社會進步當作一個題目來研究，想由其研究而成爲一種獨立的科學（雖然只是屬於社會學中之一門），則我們便不啻要把理性與文化之關係從歷史上作一個發展的研究。詳言之，即看一看理性在人類歷史過程中如何自身發展與其和社會建設及文化沿革之關係。我未嘗不知要作這樣的工作必須是歷史學家。不過史學家卻還是不夠的。若說到社會學家恐怕亦還不夠。我今天以研究哲學爲立場的人來從事於此，自然不免於越俎。我很慚愧沒有充分的歷史學識，同時對於社會學亦不是有所擅長。只因這個問題卻是蓄在我心中多年，故不能不想求得機會以一吐爲快。

本書既取綜合與匯通的態度，則所有涉及的各方面自須一一詳述。而凡在前兩書所已說過的我不想再述，繼而覺得還是換一個說法來重述爲佳。這樣有兩個好處：即一是如果讀者未見前兩書，亦不會覺得非看那二書不能了解；二是這本書對於前二書所說有所補充。所以倘使同時皆讀，必亦不會感到重複。

因爲本書的主題是和前二書的主題不相同。本書所注重的是在於人類的「講理」與人類的開化（換言之，即人類能以自己改造自己，改去其惡性與野性而建立理想）之關係。外國學者亦很注重這個問題。但可惜雖有許多人論列到此，而迄今並未有十分適當的專書。這亦就是我所要作此書的緣故。不過我們總是中國人，則對於外國人心目中所起的文化問題自不能不先從中西文化的比較觀來入手以企圖解決。我亦知道現代中國青年對於中國文化已早視爲等於外國文明而多不了解。尤其是近來由自炫心而驅發的考古著作，乃把中國舊有一切制度思想都弄得反而不明白了。對於青年們使其了解本國文化，不但沒有裨助，而反有障害。所以我亦講述中國文化，但決不取他們那一套態度。這一點已早在前二書中表現得極明白了。

此外我更有一點願在此聲明。本來一個主張只須看其內容，即其理論本身是否邏輯緊嚴與證據充足，並不必問主張者是怎樣的一種人。中國向來雖有「不以人廢言」一句傳說，但總不免有「聽其言而觀其行」之習慣。尤其近來中國情形，竟鬧到使人對於言論不生信仰，乃是因為言行太不一致的緣故。這又由於誤解所謂宣傳，以為宣傳就是說好聽的話，只求說得好聽而不管本人是否真正相信。我常聽見有人以笑話來罵汪精衛說，「好話被他說盡了，壞事亦被做盡了」。其實這只是時流之言行不一致之一例而已。在程度上或有些差別。須知言行不一致者卻不止汪氏一人。這個風氣一開，極容易傳染，恐怕不必有名的人物，即初出而應世的青年亦都有些是這樣的。其實這樣的言行相違一旦成為普遍現象，則除那些愚笨的人以外，人們對於宣傳性的言論視若無物。對於言論不發生相信之心幾乎成為中國現時一個特徵。我今要作一個聲明，就是因為在此種環境中想要其言論不被人輕視，則必須是作此言論的。其人始終會為這種思想來以身作則，奮鬥過一陣。我不敢說我會經為民主與自由盡了多少勞苦，但我敢說在言論上和行為上總是始終一貫的。從來沒有忽而這樣主張，忽而又那樣相反主張，在今天或今後出來高唱民主必定是一個時髦勾當。我敢說我今天來提倡民主不是趨時，不是湊熱鬧，民主思想在我心中數十年如一日。因此我敢自誇說，除張君勱先生外，國內最配在言論上對於民主來說話的恐怕就是區區小子了。我說此話並不含有下列的意思：即有些人以前並未主張民主，甚或曾主張過反民主，今日來大呼民主是不足重視的。我們對於這些人應得認為他們是覺悟了。所以我這個聲明只在表示我自己決不是趨時髦，卻絕對不含有詆毀他人的意思在內。換言之，即我的意思，只在求讀者了解凡我所說都是將蓄在心中多年的從心坎中吐出。

這裏却又牽涉到一個對於民主的見解不同之問題。民主一個概念或名詞本有種種不同的涵義與詮解，即在歐美亦有種種不同的學說與觀念。我的觀點是把民主來解作一個整個文化精神之代表或總稱。關於這一點在以前似乎未曾有人注意到，即如梁任公先生一生為新中國而奮鬥，在前輩中我當然是最推崇他。因為他對於國家完全是出於真誠，沒有私心。不過我遍覽他的文章以後，覺得他對於民主式的文化之真髓尚未澈底了解。此外如

國民黨在清末是稱爲民黨，未嘗不高標民權。據我的看法似乎他們所謂民權不外就是革命之權利。在平時言論自由對於文化之促進，與民德之助長，他們有些未曾見到。所以革命與立憲兩派雖都在中國歷史上掀起一大運動，造成一大變化，而實際上因爲他們都不十分了解民主的真義，並沒有把中國向民主的路途上推進一步。因爲民主是一個整個的文明。至於政府的首領是世襲的君主制抑或是選舉的總統制乃不過末節的區別而已，並不關重要。從這點上看，革命派只知推翻君主，卻是始終未脫離中國歷史上政權轉移之老調。中國的傳統辦法本來是不把政權終久屬於一姓或一部分人，因爲久必生弊，盛極而衰，自然必須更易新主。革命派之所以成功亦就是因爲他們在表面上雖標揭民權新說，而暗中卻合乎中國固有潮流。立憲派只問政體而不問國體，在表面似乎較革命派爲接近一些民主真義，無奈他們只從政府構造上着眼，而忽視關於社會文化全般的義理。不過我在當時（卽清末）卻是贊成革命的，其理由卻與革命派所主張不盡相同，現在且不詳述，因爲說來太冗長了。總之，革命派外表上新而內裏舊，立憲派外表舊而內裏新，兩者都是爲當時的情勢所支配，只是爲時代所產而不能產生時代。但是時代的輪子走得卻比他們快，到了今日，時代的要求又大換了樣子。

我本身雖始終是一個獨立思想者，但卻有一點特別的地方，就是從來不願在行爲方面無故與人立異。所以在辛亥革命的那一年曾參加孫中山先生所組織的南京政府。後來政府解散，大部分人都到北京參加袁世凱先生所組織的政府，我則不願意參加。彼時孫中山先生組織國民黨，把凡在南京任過事的人一律作爲黨員，我的名字亦在其列，但我亦未加承認。後來我的朋友以進步黨人爲多，且較密切，我卻從未正式加入該黨，亦向不與聞他們的黨的活動。外間對我的這種態度不明白是我所知道的，但我亦並不希望人知。我以爲一個人只要行心之所安就夠了。急於向人表白是現代人的一種作法。中國儒家的精神根本不是如此的。在民國十三年光景我和陳獨秀先生來往亦甚多，彼時他們雖明知我是贊成社會主義，但在組織共產黨的時候卻不敢來約我，因爲他們亦未嘗不知我反對在這樣工業未發達的中國鼓動階級鬭爭的罷工與怠工。所以我始終是一個「非黨派者」。至於到九一八事變以後，忽然和張君勱先生組織國家社會黨乃純是爲了國民黨的「黨外無黨」一句話而激成。

我既相信民主主義，當然是反對一黨專政。國民黨不許另外有黨存在，我們民主主義者便不能不另立一個黨，以表明我們的思想是自由的。目的不過如此。當時張君勱先生曾與我明白相約，說他日如國民黨有一天放棄了一黨專政，我們的黨便自動宣言解散。我對於這個誓言是始終留在心上，張君勱先生以後的行動如何我不敢說，至於我自己卻早已自知是不適宜於黨派生活的一個人。

我說這一番話只在表明我在言論界數十年卻是始終只說自己心中的意思，從來沒有替任何黨派作宣傳。本書亦就是把多年蓄在心中的雖亦曾零碎發表過，而今再組織一下說出來。所以把這一些緣故作此聲明，固然知道是不合於著述的體裁，乃只是由於上文所說的那個理由（即國人太把言論視為飾詞而言行太不相顧了）。現在再重說到本書的體裁，本書亦和前二書相同，亦是分為兩大部分：第一部分是討論理性，第二部分是討論民主。在此乃是把民主當作一個啓發人類理性之制度。換言之，即一種文明而含有一定的制度，可簡稱之爲「制度的文明」。因爲不僅僅乎是一個制度，乃於這個制度上附有許多社會條件與個人態度以及全般文化，故不得不把「文明」二字加上以成爲制度的文明。我以為唯有這樣的制度的文明方足以啓發理性而助長之；亦唯有富於理性的民族乃能真正澈底推行這個制度。二者本是互相因果與互相助長。所以民主如當作制度來看乃是初步的軌道；如當作理想來看，則是最後的目標。照最後目標來說，誠然是自古迄今沒有一個國家能臻於此，盧騷說：

“So perfect a government (democratic government) is not for man.”

就是因爲人性有惡，所以不能有完全的民主，但雖不能完全卻不妨努力做到幾分之幾，愈多做一分便愈好一些。因此在初步上便不失爲一個基礎或軌道。這個意思我在思想與社會書中論民主一章上已經暢論之了。

至於把民主當作一種行爲上的訓練，則注重在於人對人的關係。本來社會結合的方式在專制國是與民主國大有不同。每一個人是一個意志的主體，但孤獨的意志往往反不能達到其所求，所以必須與他種意志主體相結合。他人亦是一個意志的主體，當然不能事事盡如你的意志，因爲他有自己的意志，如果一人一意，十人十

意，各不相同，不能結合，則社會便無由成立。可見各人雖各有其自己的意志，卻又必須與他人相折衷，相調和，以在異中求同，取得一致。在這個一致上遂建立了社會或羣體。專制的社會，例如專制國家與專制家庭，都是以一個人的特殊意志為中心，而把其他一切人的意志皆從屬在其下以為結合。所以只有他一個人的意志是自由的。這種自由卻不是民主式的社會結合所歡迎的，因為只是放縱而已。民主式的社會結合是各人都為意志的主體，但各人的意志都不能完全自由，必須互相調和，各各彼此承認，由異中求同，復由同中容異，以形成一個總體。這樣彼此互相承認的自由與大家調和在一起意志，學者乃名之為真正自由。至於一人在上，任意胡為，這不能算為真正的自由。因為不是從高尚的人格出發。所以民主式的社會結合是人格者之集團，每一人格者要與其他人格者相結合，必須於一方面承認他人與自己一樣，又於他方面自己甘心犧牲其侵及他人之任意的自由。可見民主是一個所以使人們結合，在異中求同的方式。倘使承認人類本來是沒有大差別的，則基於平等的原則，便不能不承認只有民主式的結合，是人類正當的結合。除此以外，皆為病態。這種結合是先承認各人是其意志的主體，有獨立的自由，然後彼此作自由討論，互相調和，互相折衷，使衆多的意志為之交織而形成一個總的意志。所以民主式的社會中，必須有自由討論的習慣，有肯與他人調和的性格，有在真理前自甘讓步的氣量，有據理力爭而不傷和氣的胸襟。雖是一個社會制度，而卻包有的人生觀及作人態度等等在內，故謂之為一種文明。在這種文明中，當然亦會有程度上的等差：有的距這樣的民主標準較遠；有的卻稍好一些。這些不在討論之列；我們只須承認民主是可以有程度的，即足矣。其施之於中國，當然我們不能希望其立刻即實現到比較高度，但卻不可不即時踏入民主的軌道上。關於民主軌道在制度方面是憲法與選舉等等，非本書所要討論。本書只是討論那一些關於人生態度方面而已，可以說本書之目的在建立一個民主主義的人生觀與社會觀，亦就是從社會，歷史，哲學，與倫理學各方面以論述民主主義。俾大家知道民主主義是一個複雜的東西，僅從政治或法律或社會來講必都是不夠的。

以上所說是書中所要說的，讀者僅看此序論，必不能知其詳。因為在以下數章，還得分別詳加討論。不過

我要聲明一點：即本書所言一大半是屬於常識的。本人深深感覺中國人的常識太不夠。有一些學者未嘗沒有特識；更有少數的人頗有深而窄的研究。只可惜他們沒有健全而豐富的常識作根底，以致其特識變爲飄忽的東西，甚且流於支離滅裂。於是對於養成醇厚的學風上便沒有太大的用處。我現在即想力矯此弊，先從常識上求其圓滿與健全，使國人知道健全的常識，其價值實百倍於特殊的新研究。同時更應知道凡有新見解必與健全的常識相配合，否則只是怪論而已，胡說而已。本書根據此義，所以有些地方不求與人立異。至於在論中國之過去與將來一章中，頗有與時流所主張者相反之論點，則並非個人想創立新說，乃只是想從時下的怪論之潮流中復返於樸實說理的空氣下之常識的見地而已。

第二章 文明與進步

在第一章序論中已說明本書的主旨在對於人類何以必須有文明，文明何以必須進步等問題想從哲學社會學史學心理學等作一個綜合的解答。在未述這個答案以前，先解釋這些名詞，如「文明」，「文化」，與「進步」。因為我對於這些問題的意見比較複雜，不是幾句話所能說盡的。所以先在本章上提出一個大概。讀者務必要有耐性，方能了解我的主張。

照普通的意思，「文化」(culture) 是比「文明」(civilization) 為廣。文明只是文化中的一階段，即比較高級的那個階段。社會學家說原始的未開化人亦有文化，名曰原始文化，或稱原人的文化。但不承認就是文明。而只許我們這樣的生活與社會制度是文明。不過在中國文字上很難分別出來二者之不同。往往誤會兩者為同義語。著者於此是採取西方的辦法，即採取社會學者的通說。雖則亦有人把文化指精神方面，但這個分別已早為一班社會學家所屏棄了。所以本書亦不採用此種說法。至於進步卻必須與文明相聯，因為文明是文化的進步。文化而有進展，遂變為文明，即進到較高的一級了。可見進步只是文化之動態。關於文化，我在知識與文化一書中有一個定義（即界說），希望讀者參覽，茲不重述。總之，我們得了文化的定義以後，由此便可得文明之定義，更由此而推得進步之意義。

按「進步」一名詞本是英文 progress 的譯語。而與此相連的卻又有兩個字：一是「變易」(change)，另一是「演化」(evolution)。演化是出於自然的，不有人為之力在內。變易則是一個廣汎的名詞。（註一）所謂進步，就是變化而向着比現狀為較好的狀態以進。在此便含有兩個意思：第一是趨向於好（即善）；

（註一）“Progress means not mere change nor even change incidental to the orderly unfolding of resident forces as in the case of evolution, but change for the better.” (O. M. Case Social Process and Human Progress, p. 5)

第二是這樣的變化是可由人力而致。由第一而言，乃是另拿「好」爲衡量的尺度。凡見有變化，就拿這個尺度量一量看。倘是好的，則便爲進步。如果不見得好，則雖有變化而仍非進步。由第二而言，這樣的好變化如其是自然而至，則應名之曰天演（或演化）。倘若因其是好而希望其早些變成，則必須加一些人工。凡人工可以加上去的卽就是人力有可以左右的。這兩個意思合在一起便顯出進步的眞訓來了。於是便知進步這個概念必須與下列三個概念連綴在一起，方有意義：卽（一）是「變」；（二）是「善」；（三）是「要」（卽我們能要使其成爲這樣）。

西方學者稱進步這個概念是只爲歐人所獨有的。這一點本來我亦是承認的。我在本書所以特別首先提出這個概念來討論，就是因爲他足以代表西方文化的特色。不過爲甚麼西方文化會有進步而其他種文化則無之，關於這其中的理由則說明卻有不同。例如大名鼎鼎的許滂格拉（Oswald Spengler）在他的西方之沒落（*the Decline of the West*）書中主張西方人所以能有進步觀念實由於他們獨對於時間觀念特別注重。（註一）

他把時間觀念的重視認爲是與進步觀念的發生有關，這固未嘗不可有此一說。不過倘使以爲只有西方人對於過去有歷史的觀念，這恐怕有些不妥。（註二）

但須知歷史觀念最重的恐怕還得要算中國人。我在知識與文化一書中曾提及到這一點。我以爲中國在古代是注重於「事」而甚於「物」。換言之，卽以事的概念吸收物的概念於其內。字典上說：事者爲也。「爲」字就是英文所謂 doing。所以凡注重於這一方面的便是注重於 becoming。中國人因爲注重於事（尤其是人事），所以特別注重於歷史。乃是想以歷史爲鏡鑑，把往事來作教訓。不過這卻暗中含有事之重複性。於是進步的觀念就被循環的觀念來代替了。因此我敢說進步觀念誠然只是西方所常有的，但其所關聯的那些觀念如變

（註一）“Western history was willed and Indian history happened” (p. 133)

Without exact time, measurement,……Western man is unthinkable” (p. 134)

（註二）World-history is our World-picture and not all mankind (p. 15)

化，如時間，如善，如目標等，卻都未嘗不是中國人已早有的。可見進步不是一個單純的觀念，同時亦不完全是由這些觀念拼台而成。我以為西方之所以有進步觀念未嘗不是由於同時亦有進步的事實。事實與觀念是不能分先後的。我們很難分別出來先有進步觀念然後造成進步事實，抑或先有進步事實然後聯成進步觀念。若把二者合起來講，白芝浩 (Bagehot) 說的好：『進步與不進步之分別乃是一個極大的祕密，迄今未為科學所揭穿』。

(註一)

這乃是因為西方人生長於其中，自然而然對於進步反而莫明其故了。所以我們現在必須加以說明：

說明這個緣故的人，我以為仍舊推白芝浩。他主張人類的進步不在於能造成規則生活，而反在於能突破固定的習慣。(註二)

他的結論是：『當文明開始是由造成規則生活而成。追後來規則愈固定，便致變化減少，進步只在於雖有規則而不十分呆板的情形始為可能。』(註三)

根據此義，所以他又說，專制生於古代社會正猶民主之生於近世社會 (despotism grows in the first societies just as democracy grows in modern societies)。

(註一) "The difference between progression and stationary inaction is one of the great secrets which science has yet to penetrate."

(註二) "The great difficulty which history records is not that of the first step but that of the second step. What is most evident is of the difficulty of getting a fixed law but getting out of a fixed law; not cementing a canke of custom but of breaking the cake of Custom; not of making the first preservative habit but of breaking through it and reaching something better" (Physics and Politics p. 63)

(註三) The beginning of Civilization is marked by an "etense legality;..... but that legality if it goes on kills out the variability implanted by nature Progress is only possible in those happy career where the force of legality has gone far enough to bind the nation together, but not far enough to kill out all varieties and destroy nature's perpetual tendency to change." (p. 64)

因爲二者都是應乎時代的需要。據克魯漢金 (P. A. Kropotkin) 在他的互助論 (The Mutual Aid) 第三章上講，所有原始人羣大概都是固守着一個共同的習慣，並且人人都是爲了這個共同體而存在。可見人類愈是在團結之初愈需要服從與忠義（即精誠團結）。在此我們又可知白芝浩所謂專制是適於初期亦不盡然了。原來人類初期的社會所需要的只是團結，服從，與守法。倘使專制而能改此，則專制便應運而生。不過亦不能一概而論，專制反多是後起的。專制並不能養成團結與守法。故我以為人羣與人羣之間倘使沒有併吞，則決不會有專制發生。專制是起於統治異族。專制之在政治上乃是和在經濟上的奴役制度同時發生的。社會主義者主張原始社會行共產制，這確有相當的真理。但在政治方面原始人行共和制（即民主制）亦是有證據的。所以我們暫把專制與民主的討論移到後章，而本章只限於討論進步與其緣故。

我固然亦承認進步觀念只是西方所獨有的。但普通所謂「西方的」一語是把「古典的」除外。直言之，即不把希臘羅馬以及中古各種文化包括在內，而只從近世算起。我則以為這樣的說明決不足以解釋進步之所由以起。要向遠古來追求，勢必仍溯及希臘文化。不過單獨只就希臘文化本身亦並沒有進步觀念。須知西方文化大概來自兩大派：一即是希臘文化；另一是希伯來文化。希臘文化是偏於解放，偏於趨向歧異，偏於側重反覆思考，偏於現實。希伯來文化則是偏於固守，偏於「尙同」（此乃借用墨子的話），偏於出世。在西方人的身上却是兩種文化都同時發生力量。發展科學與哲學是希臘文化之賜，而養成宗教的熱情用以濟世救貧，則又是出於希伯來的文化。這兩個文化却在一點上相會合了，就是：希伯來文化重視靈魂，而希臘文化則注重知識。於是於兩種文化混合調協以後，便在這個整個西方文化本身中乃含有互相衝突的兩種因子或要素。現在就列舉如下：

以下所舉並非詳盡，不過表示其趨勢而已，但即此已足見這兩個相反的文化因素之一班了。須知在下面所示並非把甲代表希臘文化，乙代表希伯來文化。例如機械論就可是一元論，而不必與多元論相結合。所以在下表所示的只是西方文化整體中潛伏有兩個相反的因素而已。我們只可說因爲其文化的來源有不同，遂致其中有不調和而常衝突的趨勢。並且須知即在希臘文化本身就本有這樣的相反的思想基型。所以西方文化只須含有

甲

機 械 論
(Mechanism)
現世主義
(Actualism)
經 驗 論
(Empiricism)
唯 物 論
(Materialism)
實 在 論
(Realism)
主 智 主 義
(Intellectualism)
多 元 論
(Pluralism)
決 定 主 義
(Determinism)
自 然 主 義
(Naturalism)
無 神 論
(Atheism)
進 化 論
(Evolutionism)

乙

目 的 論
(Teleology)
超世主義
(Transcendentalism)
理 性 論
(Rationalism)
唯 心 論
(Spiritualism)
理 想 論
(Idealism)
主情主義
(Sentimentalism)
一 元 論
(Monism)
自由主義
(Free Will)
人本主義
(Humanism)
有 神 論
(Theism)
求 恆 論
(Sternalism)

希臘文化即會把思想基型上的異彩與雜多建立起來。不過希臘文化中的互異的思想因素卻不如上表所列的那樣複雜，這是不能不聲明的。

我主張西方文化之所以有進步就正由於其內部有這樣互相衝突的因素在那裏常相激盪着。爲甚麼兩種因素相激盪就會發生進步呢？乃是唯由於此等處乃會使人們的「智力」(intelligence)得超出其普通的界域。同時亦唯有把智力使其超越於普通水平線以上，乃始能把固定的習慣打破。因爲不打破固定習尚與風俗之藩籬，則不會有進步。我作此說可謂與白芝浩完全相同，不過我更從西方文化的構成上加以補充而已。

須知文化是人所造，但文化卻又回過頭來用以造人。人造文化是爲了需要。文化造成以後，人們生長其中，漸漸爲文化所潛移默化，不知不覺遂反爲文化所束縛，這就是囿於其中了。有些種族在最初創造文化時未

嘗不燦爛，追後來因為在其中生活有了惰性，便習慣成性而化為固定的了。其文化乃一成不變，從此停滯。這就是西方學者所稱的「靜止的文明」。假定一種種族而不與外族相競爭，則只有此種靜止的文明亦未嘗不足應付一切，以遂其生。無如其他種族會來定與之相交通，則靜的文明一旦與動的文明相遇，便不能不相形見絀，而在比賽上遂退居於失敗。中國的情形就是如此。中國人在沒有火車輪船的時候亦並未嘗感到大不方便；等到一旦有這些西方文明的交通工具以後，倘使再沒有了，便覺得大大不行。在這一點便可明白進步的文化在人生幸福上是有何等關係了。讀者請不要誤會：以為我主張開化的人是比未開化的人快樂多。在西方雖則「幸福」(happiness)與「快樂」(pleasure)兩個名詞是有密切關係，但仍不失為兩個意義。西方學者多主張幸福是以快樂為測定的標準。關於這一點不在此討論。因為我在拙作道德哲學一書中批評快樂論一節已經有所論列了。總之，倘使把快樂認為屬於主觀的，則可說文明人的快樂未必真超過野蠻人。所以把物質文明例如火車輪船等交通工具單獨抽出一件事來而看其與人生幸福的關係乃是毫無道理的。野蠻人所以不感到無火車的苦痛乃是由於他們沒有遠行的需要。可見凡是一種文化都有其整全的背境。離了其全境便失其形態。若不顧此義而硬要在不同的背境中之兩種文化上抽出一二件事來比較，則必是毫無意思。我們可以說比較文明人快樂多抑或未開化人快樂多，這乃是一個可笑的問題。所謂進步（即進步與否）卻決不有待於此問題之解決。不過亦須聲明一句話：就是雖說進步的標準不由幸福來完全決定，幸福亦不能完全與快樂相符；然而進步畢竟離不了幸福，幸福亦不能沒有快樂。用所謂「必然條件」(necessary condition)與「充足條件」(Sufficient condition)之分別來說，則可以說快樂是幸福的必然條件，而非充足條件；幸福是進步的必然條件，而非充足條件。因此我們討論進步亦決不是把幸福與快樂完全抽除拋在外邊。既是必須把幸福與快樂包括在進步觀念以內，則討論幸福與快樂勢必牽涉到幸福與快樂的主體。須知幸福與快樂的主體就是具體的個人，而決不能是抽象的「法人」（即以團體當作一個人格來看待）。這種法人例如國家，教會，公司等，實際上只是個人的集合。不過須知這些集合而成的團體亦只是為了人生幸福而始造成的。所以本章除了討論進步觀念以外，還得討論到國家與進步之關