

大陸雜誌史學叢書第一輯 第一冊

史學通論

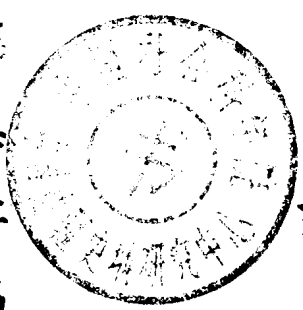
大陸雜誌社印行



大陸雜誌史學叢書第一輯第一冊

史學通論

大陸雜誌社編印



1377

編輯例言

一、本叢書所收論文，完全以曾經發表於大陸雜誌第一卷至第二十卷各期者爲限，故命名爲：「大陸雜誌史學叢書」。

二、本叢書依歷史斷代，分編爲八冊，每冊之中，文章排列順序，按其性質相近，再參酌年代早晚定之。

三、大陸雜誌補白文章，篇幅雖短，而內容多與正文有相等價值，自應收入叢書；惜其排版款式，與正文不同，又牽就空白位置大小，常轉頁刊載，一篇短文，有轉頁三數次之多者，編入叢書，剪貼不易，因此多從割愛，收入者僅爲較易編排之寥寥數篇。

四、聯合國中國同志會座談會記錄，其講題屬於史學範圍者不下數十篇，但爲保持「記錄」原型，其編排格調，與正文大相徑庭。此次編印叢書，去取頗費斟酌，若着眼於版面一致，舍去不收，固屬十分可惜；而重行排印，又爲財力所難能。幾經考慮，決定照原版式影印，集中分置於各冊之後。如此雖不免有規格參差之感，但猶勝於棄而不錄。

五、大陸雜誌社十年來，限於經費，迄無專任校對人員，致發表之文章，錯字在所不免，引爲憾事。此次編印叢書，若能全部重排重校，自屬理想，但經精確估計，其費用與時間，決非本社現有人力財力所能勝任，即就原版，逐字校對貼改，亦諸多困難。迫不獲已，惟有原版不動，照像影印——惟第一卷第一期因字體與其他各期不合，爲求一律，不能不重新排印爲例外——如此則魯魚豕亥之處，依然故我，是誠愧對作者與讀者而又無可如何者。

六、大陸雜誌社於四十一年間，爲慶祝董事長朱家驊先生六十華誕，曾印行特刊，其中所載雖不乏史學文章，惜版式字體，均與大陸雜誌有異，爲儘可能維持本叢書版面整齊起見，概未收入，希作者諒之。

第一冊 史學通論目錄

歷史哲學..... John Eloff Boodin 著 趙一華 譯 一

歷史哲學之基本問題兼評東比之「歷史研究」..... 胡秋原 著 九

「歷史研究」的完成..... 陶恩培 著 二七

早期的歷史哲學..... Edwin R. A. Seligman 著 余國棟 譯 三二

梭羅金論現代歷史哲學..... 王德昭 著 三五

歷史知識問題——曼德爾保門歷史理論的介紹..... 勞仲瓊 著 五六

說「史」..... 胡適 著 六三

史字的結構及史官的原始職務..... 勞榦 著 六五

歷史語言研究所在學術上的貢獻..... 董作賓 著 六九

傅孟真先生與近二十年來中國歷史學的發展..... 勞榦 著 七五

近代西方史學史之趨向..... 鄭吉士 著 七八

德國邁乃克教授的歷史學..... 徐先堯 著 八三

章太炎之民族主義史學..... 吳蔚若 著 九四

歷史家所見之世界現勢..... A. J. 陶恩培 著 金亮 譯 九八

近代科學與民主思想的輸入——晚清譯書與西學..... 郭廷以 著 一一二

中國近代化的延悞——兼論早期中英關係的性質..... 郭廷以 著 一一二

史學通論 目錄

由宋史之取材論私家傳記的史料價值……………

本國史教科書中的若干問題……………

「資治通鑑今註」餘義撮要——自周顯王元年至顯王四十八年……………

我國用銅開始年代之商榷……………

中國地方行政制度史略……………

「中國紳士」簡介……………

古代之關……………

水滸傳對歷代流寇影響之研究……………

「二十史朔閏表」補……………

文化的起源——介紹陶恩培的「歷史研究」……………

歷史知識與歷史意識……………

國史擴大綿延的一個看法……………

對於中國歷史之若干觀察……………

中國文化中之媒介人物……………

國都之類型……………

中國歷史上之國都……………

中國政治中心的東南移……………

中國歷史上的治亂週期……………

二

趙鐵寒

勞幹

趙鐵寒

岳慎禮

嚴耕望

陳少廷

曲守約

包遵彭

董作賓

張貴永

王德昭

姚從吾

胡秋原

楊聯陞

沙學浚

薩孟武

陶希聖

勞幹

一二一

一三四

一三七

一四六

一五一

一五八

一六一

一六六

一七九

一八六

二〇一

二一二

二二五

二四三

二五一

二六一

二七五

二八〇

關於中國年曆總譜·····	董作賓	二八四
戰國時代與文藝復興時代——中西兩個不同時代的比較·····	王德昭	二九一
近代民族革命的源流·····	蕭一山	三〇四
關於近代史的研究·····	美國費正清	三〇九
歐美及日本研究中國史的近況·····	方豪	三一二

歷史哲學

John Eloff Boodin 著
趙一 譯

本文係譯自約翰·布丁 (John Eloff Boodin) 所作「Philosophy of History」，刊羅恩 (Dagobert D. Runes) 編輯之「二十世紀哲學」內 (紐約 Philosophical Library 一九四七年出版)。布丁以一八九九年生於瑞典，一八八六移居美國。一九一五年畢業於明大學，一九一九年得哈佛大學哲學博士。先後擔任千禧司大學 (一九〇一—一九一三) 及十景頓學院 (一九一三—一九一五) 教授。一九二八年起任洛杉磯加州大學教授。一九五〇年逝世。著有 Time and Reality (一九〇四)、Truth and Reality (一九一四)、A Realistic Universe (一九一六)、Cosmic Evolution (一九二五)、Three Interpretations of the Universe (一九二五)、God (一九二四)、The Social Mind (一九三〇) 等書。氏主宇宙性之主義 (Cosmic Idealism)，謂宇宙中的實在含有諸多層次，稱之為「場」(Field)，而表現於物理、有機體、意識與社會中，並有下列五屬性：實在 (Being)、時間 (Time)、空間 (Space)、意識 (Consciousness) 與形式 (Form)。個體為由諸多互有連繫之關係配合而成，宇宙以二目的而演化，而以神為全體精神之表現。氏對於知識方面，主張「機能實在主義」(Function Realism)，以知覺為有機體與自然在相互間的觀察關係 (Perceptive Relation) 中產生的機能。情意之交流與社會之文化，則因精神場 (Mental Fields) 相互滲透所致。

就廣義而言，一切都是歷史的。它是事件的時間的規律 (temporal order) 之一部分。因此，使有天文史、地質史、生物史、文化史等等。通常，當我們提到歷史的時候，由於我們還沒有一部結合人性在各方面發展的歷史之故，我們總以為它是人類史，或是各種的人類史。但是，當我們對於歷史這個概念一加檢考，我們就會看出，它實寓有雙重意義。它可以指：能離開觀察者而獨立的那些事件的實際規律；或者它可以指：一個解釋者所認出之事件的規律。樸素的實在論派主張用前一個含義，觀念論派主張用後一個含義。其實，這兩個意義，都包括在歷史為知識的一系思想中。因為除非經過選擇與解釋，便不可能有知識。有些哲學家說：桌椅等類的東西似乎似乎是直接呈現的。實則直接呈現的只是牠們的呆板性而已。世界上不可能有照片式的歷史；即使有的話，它也不會有用，因為那必是跟材料本身一樣離亂無章的東西。歷史之重新構築，不像照相術，而更像外科整形術。當歷史的知識和其他知識一樣，包含解釋的時候，它便意味著：「對於解釋者是客觀的」事件之修理了。不然的話，歷史便與虛構的故事無所區別了。確屬不錯，解釋在這裏的任務既如此廣大，要區別事實與故事真有些困難了。屈勞哀城 (Iroy) 究竟有什麼意義？三十年前 (本文發表於一九四七年頃——譯者註) 史學家也許以荷馬 (Homer) 的「屈勞哀城」是虛構的，可是而今考古學家却已找出了牠的所在地，以及牠的整個形勢了。可是，大體說來，荷馬的「屈勞

哀城」乃是想像的解釋。科學也有它的虛構處。但是它的目的卻在於客觀的事實，並且繼續不斷地愈加接近客觀的事實。要是沒有客觀的事實，那末不論物理科學也好，或者歷史也好，都不可能有的知識的標準了。無論在那種情形之下，都必須要有「以自昔迄今的知識為基礎的」創造式的解釋。這種解釋必須受經驗的事實的指導，並且容納以經驗基礎的修訂。科學也是歷史的一部分。由於當今把物理事物的法則看作不變的，使物理學和化學能從歷史中抽釋了出來；其實，我們的假設乃是歷史的一部分，而必須在它們的脈絡中予以理解。這句話甚至也適用於數學，因為數學也有著進步的。

哲學對於歷史有何關係？我們能不能有一種歷史哲學？我們可以把歷史哲學來和科學哲學相比較。在歷史或科學任一方面，我們都可以看出：在知識的發展中有著許多的專門化。科學在早期內，根本不需要把它和其他科學區分。同樣，在歷史方面，也已有了專門化部門；所以，如果我們要瞭解歷史的意義，我們必須就一般領域內，予以考究。因此，我們可以說：哲學乃是論述科學或歷史的一般情形的。那些一般的情形中，有一方面是關於方法學的。哲學能批判方法學；因此顯示方法的可能性和方法的限度。科學上的方法與歷史上方法之間是否有所區別，我們不必在此討論。無論任何一方面，我們必得用假設，才能試行解釋經驗的事實根據，那是很清楚的。可是，歷史的內容却別具特徵。與物理科學比較起來，歷史有一個弱點，

那是：歷史的過程是不能逆轉的，而物理科學所經歷的過程，爲了便利敘述起見，都可以逆轉的。這並不是說：物理自然界的過程是絕對可以逆轉的，例如熱學上的熵變函數（entropy）便不可能。雖然，歷史所論述的過程固不能逆轉，它卻具有復演性。倘若不能如此的講，我們就不會有風俗、制度、或社會科學了。史學家比之物理科學家，有一點方便的地方，便是他能以當事者的身份，由內部來瞭解他所論述的過程；至於在物理科學方面，我們却只是置身事外的旁觀者而已。在歷史中，我們論述人類的意志——它們的衝突與合作——而我們對於人類的意志，是有着親切的知識的。但是，所謂親切的知識，却並不指適當的知識。因爲，在前述事件之上，我們並不需要心理科學。在歷史方面，我們處理大事件。歷史的根本原因是人格。只有個人是原始的因由；而這些個人，並不是抽象的，而是受集團關係約制的個人，同時也是集團的構成份子。他們必須在他們的範疇模型裏而被瞭解。在人類歷史裏，我們能於某種程度內，遵循因果變異；但是到了事件的繁複處，我們勢必應用統計的方法。這並不是說，統計可以替代因果。那樣會使兩種類型混淆不清。統計是一種知識的方法，而不是實際行動的方法。

歷史處理的是事件。但事件的本身卻並不是歷史。「凱撒於西元前四十九年渡過盧比唐河」是一件事，但這只是構成歷史的時間上的安排——那是導起這事件的戰爭與這事件的結局。一件事件即是一個選擇，是出自歷史的鏢模之抽釋物，所以只能在它的關聯性（connectedness）上，才具有意義。於此，我們必須更進一步去認識歷史的複雜性。歷史並不是眾多事件之直線而一次的系列，而實有着不同系列之間的縱橫交互作用。此外，歷史，正如它之有平面，也有深度。我們應當注意它深埋於根柢裏的因素，正如應當注意它前後的關聯。因爲，心理分析曾告訴我們，那些深埋於根柢裏的因素，往往不爲常人所注意之故。

人類的歷史是創造的，也可說是層創的。史學家企圖勘察時間，但是他自己却又是時間的一部分。他受着他在歷史運行中所處時間與空間，以及它的種種關涉的約束。「真理是時間的女兒」（veritas

felix temporis），這是一句老話。由於我們必須就我們自己的觀點來解釋歷史，因此，對於歷史的解釋便有某種相對性。但是，我們決不能獨斷地以爲真理以我們爲終結。我們必須盡可能地尊重客觀的關聯，只要它們是用實際的資料表示的。在過去，正如我們現時對過去一樣，也有種種的不同觀點。

我們研究歷史，必須十分着重時間。我們太受物理科學的量制支配。時間即是變異與層創。時間的量測是次要而人爲的。有了時鐘，雖則社交是方便了，可是，我們並不靠時鐘而生活。時間即是生命，而生命則是氾濫於我們人爲的區劃之上。我們把時間分爲「過去」、「現在」與「未來」。但是，這些並不是歷史的隔絕的區劃。它們僅具機能上的意義。歷史即是生命，而生命乃以整體而運行：它雖憑藉「過去」的推動而運行，但它的運行趨向於實現。「現在」孕育「未來」。我們能夠回顧事件的歷程，好像站在船尾而望已過的航程一般。可是，生命却是前瞻的，它的方向受着「過去」的支配，也受「未來」的影響。要瞭解一個胚胎，我們必須要把「過去」與「未來」投射出來。當我們講話的時候，總先有一種我們將要講些什麼的感覺，而這便決定了我們所講的話。「現在」並不是一個點，甚至也不是一片障礙，而是「連續」（progression）的「能動的張力」（dynamic tension）。「現在」的綿延是無法由我們只能「在一次知覺中把握的」一串跳動來測計的，正猶我們不能拿立即注意到的物體的數量去度量共存的空間世界一樣。「現在」是流動而又累積的生命，在「過去」，它投合成爲記憶與習慣，在一端，即向前推進而成爲行動。「過去」，只要它存在，必持續而進入「現在」；它有它自己的脈絡，然而却被整合入於行進着的生命。自我並不只是一秒鐘的幾分之幾或數秒鐘的經驗。自我乃是一個整體——是已經活過的「過去」，正在活着的「現在」，和努力求其實現的「未來」之整體。「未來」，正如卵、胚胎階段、以及成熟期之僅爲一個有創造力的生命之表現一樣，乃是過去與現在的自我所居的層創完成。這一說法適用於個體的生命，對於國族和種族也同樣適用。史學家大都以爲：「過去」是封閉的，因此，我們能得知它。

也有些人以為：歷史是同時代的事跡，所以我們只能了解「現在」。他們二方面都把「未來」假設成為不可知的。然而研究歷史的目的，要指示我們在「未來」中所處的地位，就是：界定「未來」。生命必須有所作為。我們斷不能把它割裂成為「過去」、「現在」與「未來」。生命是不可分割的。說「過去」是封閉的，乃是不正確的。說「過去」是永恆的，這是一種抽象的說法。「過去」在歷史的過程中完成它自己，正如交響樂之在繼起的演奏而得以完成一般。嚴格地說來，我們並不知道我們「過去」，正如我們無法瞭解我們的「現在」，因為我們的「過去」與「現在」，一部分要看後來的「現在」，我們們的「過去」與「現在」，就等於預知我們的好壞。這是一個創造的事實。凡事都要跟後來的事情關聯起來，才能看出它的好壞。「過去」的真實性，存在於它對「現在」的造就中；所以它的意義，必須在它和「現在」與「未來」的脈絡中，才能找到。日期，因其是數目，所以有抽象的永久性；但是日期只能幫助記憶，不能構成歷史。沒有日期，我們仍舊可以有歷史，譬如生物史與地質史便是如此。因為他們都是累積的變化，而又有承襲的規律者，所以即是歷史。我們生活並思考於「現在」中；這是老生常談了。然而，什麼是「現在」呢？「現在」並不是封閉的，它是「過去」的向前推進的浪潮。它帶著「過去」的意義，而又開啓「未來」。為了要充分的瞭解它，我們必須要有關於「未來」的觀景（perspective）。我們必須根據信心行事。在某種範圍之內，自然界本身是在反覆的，不然，我們不可能有預測；可是，它的反覆並非一仍舊觀，而有變異的。我們對於我們的現在，所知極少。要知道我們的「現在」，有實應知道我們的「過去」與「未來」。生命是一種冒險。我們訂立計劃；可是，正當我們要把這些計劃付諸實施的時候，它們就會有了新的意義。但，那並不是說我們無須計劃；因為思考和計劃對於我們總是有利的。只是我們不可武斷而已。我們應當樂於修訂我們的計劃。生命向前運行着，生命不只是我們這些人。有人說：「世間有命運，它指定我們的目標。對於這種目標，我們祇能稍加修飾而已。」但是，我們是命運的創造部分，我們的行動可予信賴。在每一個階段

裏，「我們不只是存在，并且比較我們所知道的還要聰明。」因為我們是生命之流中的一部分——這生命之流具有不是我們所能領會的含義。胎兒不只是胎兒；我們要瞭解它，必須跟蹤它發展到成人。但是，人只是生命史的一部分，它的終局尚未達到。人類的觀景，無論怎樣，總是不能周全的。我們需要長遠的觀景，才能認識變化中的規律。○如就近來看，它可能只是混亂與悲劇而已。所以，生於從古代文明達到中世紀的交替時期之人，他們恐怕看不出一個新文化正在孕育生長。○在目前的危機中，一切都顯得十分混亂；但希特勒却逃不出阿提拉與成吉思汗的命運。將來如何，乃操在我們自己的手裏。在歷史的相對性裏，我們的識見中究竟有些甚麼真理呢？一切都逃不出時間的過程。讓我們向「過去」學習。真正深入關係或價值的見解，決不會為歷史所消失。金科玉律之所以能歷久不變，乃因它能使生活有生活下去的價值。畢達哥拉斯以為宇宙可用數目來把握，柏拉圖以為自然界中有形式與尺度，亞里士多德以為運動是從潛在到現實——這種種見解都沒有被歷史所丟棄，雖則畢達哥拉斯的數目只限於算數，柏拉圖的形式是從時間中抽繹出來的，亞里士多德的由潛到現的運動概念只是以慣例為依據，而未嘗認識創造性。所以，以為有了安因斯坦、牛頓的萬有引力的概念，就失掉它的意義，乃是一種錯誤。只是安因斯坦把牛頓的萬有引力的概念，編為一個更為廣泛的公式下的一個有限的概念而已。此種情形，一直要延到無窮的將來。凡是目前有意義的東西，將來一定會整合到更廣大的觀景中去。這是我們這個世界裏的真理之必然的經歷。

人類的歷史多少總是累積的。○如果沒有以習慣與傳統的方式將經驗保留的話，世界上就不可能有歷史。但這不是說：歷史完全是累積的。歷史，一面是累積的，一面却又又是破壞的。這的確是一件悲慘的事實。整個人類中有好幾種文明，到今天已整體地破壞得幾乎面目全非，無法辨認了。

人類歷史之與價值有關，正如與事實有關；而事實與價值二者是不能分離的。○要瞭解人類歷史，我們必須找出人類所努力爭取的目標。價值是進入人類歷史的組織的；它們是歷史的客觀的原因。但

是，它們決定史學家對於史料的取捨時，它們便成為主觀的因素了。所以，史學家必須深自警覺，否則就會把歷史的原因與他自己的偏見混淆，此則十分不妥當的。

歷史有外在的關係，也有內在的關係。要瞭解歷史的契機（moment），我們必須研究它的空間關係，正如應當注意它的時間關係一般。雖則距離已大致為近代科學所克服，但人們對面相晤與遠隔兩地之間，在人與人的關係上究竟有所不同。對面相晤的真實性不是遠隔兩地所能得到。關係人的數量以及他們的分佈都是重要的因素，人類的文明在較小的區域裏曾經有過很好的發展，譬如古代的雅典，人類文藝復興時代的佛洛倫斯便是好例；因為當時在那裏的文化人士，相互之間有着密切的關係之故。此外還有物理的因素如地理關係、氣候、土地等，也有控制的作用。但是過去的趨勢誇大了物理的條件。它們提供了種種問題，向人們挑戰，叫人們去應付。然而，人不只是環境的被動的產物，他是一個創造的因素，并且曾經大大地改造過他的環境。因此，我們可以看到人們得能在各種氣候下生活下去，有的在北極地區，有的在熱帶地方，特別是在二者之間的溫帶地方。

人類的歷史是有節奏的。韋科（Vico）、斯賓格勒（Spengler）以及其他學者都曾強調過這點。他們把年輕的集團如國家等比諸人類的有一個有機體。因為人體都要經過童年、青年、壯年和老年等階段，他們便以為民族文化也要經過那些明確的階段。可是，這個比擬是不正確的。因為一個民族並非僅有一個個人，而是含有無數個人的行列。它要繼續不斷地更新它有機的生命。它能夠返老還童。所以就生物學看來，這個譬喻是不可通的。雖然如此；就心理學看來，這個譬喻是通的；因為各民族都會經過成長的各階段，而後趨於定型。但是其間沒有絕對的連續，也沒有不可避免的衰亡。有些民族，如法、英、美，都曾經過各種階段或週期。在有些時期裏，她們定型了，但是隨後她們又復甦而進入新的文化紀元。所以歷史上沒有絕對的重演。中世紀並非是希臘羅馬時代的再版。其間的差異之點，實比雷同之點，更富意義。雖則週期論者有其誇張之處，歷史的節奏性的概念確有它深刻的意義。我們把西洋史區分為希臘時期、中古時期以及文藝復興時

期等等。它們之間確有相同的特徵。錯誤是在把它們各各孤立起來。它們實在都是一個連續的生命中的一部分。我們不能說：中古時期始於西元四七六年，而終於一四五〇年。瞭解歷史上的變遷，比之強調某幾個主要的時期，還要來得重要——雖則我們不能忽略那些主要時期。歷史具有完形（gestalt）的特性，但是，這種完形只能就其歷史的結構裏來考究，才能得到瞭解。

人類經驗中有一方面，莎士比亞對之瞭解甚深，然而為一般人所忽略的——這就是所謂「時機」（timeliness）。胡司（Huss）一三四一——一四五，波希米亞宗教改革運動領袖——譯者註）是個偉大人物，懷有懸望的目的，可惜時機沒有成熟，以致死於火刑。然而我們切不可忘記；他於將來時機的成熟上，却大出氣力。五一二一年華爾斯宗教會議，可能使路德（Martin Luther，一四八三——一五四六。一五一七年列舉反對羅馬教會之理由九十五條，張貼威丁堡教堂以外。（譯者註）成為另一個殉道者；但是種種事件經已釀成一種危機，路德予以把握，及時引發，而促成了宗教改革。其實釀成危機的原因中，只有一部分與宗教有關。教會裏有幾個領袖——如聖白納德（St. Bernard）、柯薩奴斯（Cusanus）、奧肯（Ockam）等——都曾努力改革過教會，只是他們沒有造成危機。其實在路德「發動宗教改革以前，早已有着連串的原因——經濟的、政治的、思想的——合作地在為路德鋪路，不過到時與宗教的激動相連結，所以危機就此產生了。

我們已經知道，歷史哲學和科學哲學一般，能對兩方面有所貢獻。它能批判地檢討方法學，同時又能廓清科學或歷史等專門工作中所不涉及而與其他學問互掩的問題。這兩個功能無疑地會給歷史哲學的成立以辯護，正如它們之為科學哲學的成立辯護一般。然而，談論歷史的作家，對於歷史哲學，通常存着如此的一個觀念，就是：歷史哲學是把歷史當作一個全體的理論。問題乃在：我們是否能有藉以瞭解歷史的整個運行的構成原理呢？對於這個問題，已曾有過好幾個意見了。

用天意來解釋歷史，過去曾經得勢，目前仍有很大勢力。聖奧古

斯丁在「上帝之城」(City of God)內提出了第一派歷史哲學；他已過去，現在與未來連結在一齣戲劇裏——一齣犯罪與贖罪的戲劇。這派哲學主宰了中古時期。到了十八世紀，進步(progress)的觀念代替了天意的觀念。這被強調的觀念是理智的，是理性的進步。這種理性的進步，有人認為產生了一種普遍的改進，而且又認為是直線的；朝著一個方向，累積而前，永無止境。到了十九世紀，達爾文與斯賓塞所講的演化的觀念，似乎給了這進步的觀念加以新的基礎。當然，由於演化的方向不止一種之故，我們必須就中加以選擇。我們可以選擇終於人類的一種方向，並且以人類為演化的頂點。這不免過分地帶有擬人論的色彩。有人喜歡另一個方向，儘可聽其自擇。可是，我們對「時間即是進步」的說法，已不再像十八十九兩世紀那樣地具有深厚的信心了。

當十九世紀中葉，人們認真企圖以科學的方法來解釋歷史。物理的學說風起雲湧，它們強調地理、氣候、與食物供應，作為社會演化的解釋。可是，我們必須於此特別說明：柏克爾(Buckle)一八一六——一八六二，英國史學家——譯者註：雖則他是此派學說的先驅者之一，然而沒有忽視人心之為社會前進的一個因素。其他的人都甚武斷。此外，以經濟來解釋歷史的學說，亦有產生，例如馬克思的學說即是其中之一。這派人士想用經濟的因素如生產、分配、以及牽涉在生產與分配等過程中的階級鬥爭來說明社會演化。然而，即使像馬克思與恩格斯等以唯物論作為他們理論的基礎，他們可也認取心靈、制度、理想等層創的因素，擔負着真實的任務。物理的和經濟的學說，最多只能解釋一部分的事實，人類學的途徑，在我們對於人類社會之瞭解的努力上，已日趨重要，而我們也已認識所謂初民對於人類制度所作之有價值的貢獻。這種認識現正趨向於一個更大的觀景。可是，這不是一種歷史哲學的學說。

還有些人用種種形而上學的理論來解釋歷史。海格爾(Hegel)以歷史為精神的演化，其中有着各個階段。他又從各種不同的文化中選擇某些時期，既以說明他心目中的先驗各式(a priori scheme)，並以表示他的學說之接近實際的歷史。另有些人曾經設法用一種更明

確的方法，來把歷史與晚近的思潮連繫起來。例如柏格森(Bergson)把創化作為「生之衝動」(élan vital)之不斷的波浪之表現。在柏格森看來，創化之有進展，乃因「生之衝動」之不斷的波浪之故——此種波浪，造至新波浪來到之時，一直在固定而成為習俗的過程中。然而亞力山大(S. Alexander)則以為上帝才是進越各級「時空」層創平面的感動者；而神便是在孕育中的創造的展現。以上種種不過是「想在歷史中找尋構成原理之努力」的一些類型之樣本而已。在這裏要把這些努力詳加批判，實不可能；不過，倘若科學家有資格來運用演化與天文學的宇宙論等的巨大結構，哲學家自亦有權利來運用寬廣的觀景。雖然那種廣大的假設，不能像持殊有限的假設那樣地得到證驗，然而它們在為較小規模的努力設置觀景上，却甚有用。可是，我們現今對於思辨的理論，却抱懷疑的態度。

在人類歷史上，我們所知道的過去之中的「躍進」(progression)(註一)，以在文化方面表顯得最清楚。趨勢是：使文化的演變成爲歷史哲學的基礎，而因此忽略了較為廣大的生物學的背景。但是我們不能說：人類的形態解剖業較穩定了，所以生物學的演化已經停止。智慧的發展，包含着大腦的演進，並已有過極大的變異——而且此種變異，目前尚在進行。社會的演化，必須看作生物的演化之一部分。思辨的一元論派的錯誤，並不在於他們對歷史的關聯性的意識上，而在於他們的擬人論上。人是一切時代的繼承者，而不是像空論的辯證家那樣，但憑自己的假想來杜撰歷史的戲劇的。

我們能從經驗着手嗎？我們在人類歷史中找到幾許關於關聯性的遠大的觀景。「技術的形式之遺迹」，乃是最深長的列景之一，它起自大的使用之發見，以及工具的製造。我們必須記得：那些根本的發見，大都完成於有史以前。今天的科學便是初民技術發見的嫡傳後裔。世界上曾有技術的進步，那是無庸置疑的。另一個長遠的觀景是「道德的演化」(moral evolution)。所謂道德的演化，我的意思乃指：人類想找一個共同生活的法式之企圖。僅有技術的發見而無道德的進步，對於人生實無裨益；此必爲初民所明白瞭解，無殊於我們。不過，我們還不能說：人類中某一部分在道德的發見上，已有多

少收穫。中國人與印度人的成績，似乎與西洋人所得的，並無二致。總而言之，對於個人的尊嚴，似乎都在愈加重視。基督教對於這一點，便是一個重大的證明。第三種關聯性比較以上兩種都要更為廣闊，即是「生命的演化」(evolution of life)。我們必須記取：人類的文化，只是生命的一部分，因此，它必須有賴於生命的演化。性是生命史的一部分，生命史是地球史的一部分，而地球史又是宇宙史的一部分。歷史哲學必須在整體的範圍內來觀察人類的歷史。現在有以人性的一個「時間形式」(time-form)，作為單獨一類者。試問：倘若把人性作為一類而有歷史，人類還在演化嗎？人性作為一類，它還會像魚類和爬蟲類那樣地達於成熟嗎？或則，人類是否能經由創造的智慧(creative intelligence)，而懷有無限的可塑性嗎？

整個歷史說是有方向的，究竟有無證明呢(註二)？希臘早期的先驅者以為「實在」不只是變化，而還是變化的一種規律；這真是他倆的一個了不起的洞見。從「真定自然界的系統研究之基礎」的偉大天才安那西曼德(Anaximander)的一篇殘稿中，我們藉知：事物都「依照時間的安排」而升起，而死亡。這個含義豐富的觀念，為赫拉克利德(Heraclitus)以不朽的方法，予以開發；他在自然中看到了一種智慧，一種靈魂大——它安排永不休止的變化，規則變化的轉換，並規定它的途徑。赫氏之為形而上學詩人，殊無可疑。現代科學已經給了我們一些可以控制宇宙史的證據。我們可以跟同柏拉圖一樣地說：自然界中有着度量與數目。建造自然界的磚瓦——電子、質子、中子以及其他可能有的東西——皆可予以度量，而在宇宙的境域裏，它們都歸入原子的範型內。在廣漠無限的時空的無底深淵裏，凡光線能射到的地方，分光鏡給我們證明了物質結構的反覆性。物理學同時又告訴我們原子的結構可以排列成一至九十二的自然序列——即所謂「原子序」(atomic number)。這種在自然界的基本層次的度量與數目，正說明了：宇宙，雖則它是多元而又變化的，乃以一個整體而活動着。

原子序的排列，是一個「時間形式」，它在我們現階段的「自然的紀元」(epoch of nature)裏，業已經過宇宙的調適而成為固定

了。由於我們必須視自然為歷史，且因我們在物理的時空層次裏發現了創造控制(creative control)的證據，所以便有一個假定：這種宇宙的控制，在歷史的繼續增高的複雜性之多元現象與偶然事故的範圍內，也能運作。在生命的演化中，一如在物質的演化中，「自然」必須以一個整體來發揮作用；否則，那些有關生命的複雜境況，便無法想像。生命，雖則由於關係之非常複雜之故，使宇宙的控制力沒有像在原子層次那樣地顯明，却也跟原子物質相同，是依照某種範式而演化着。生命向很多的方向發展。但是，倘若我們跟隨任一種歷史，都能看出一個與環境有關的發展之連續的規律。這個事實，在已告段落的历史中，特別來得顯著。譬如潘倫(Perrin)曾為三葉蟲建立了「一個完整的化石譜」。格里高來(Gregory)曾為脊椎動物的運動的演化的推陳出新的範式，找得一個堪以驚異的連續性。在那些經已固定了的有機體如魚類與爬蟲的歷史中，牠們的形態的系列，似已完全了。在其他的歷史中，因有變異之故，而演化仍未固定；但日後會趨於固定，當無疑義。過去百萬年來，人體已經歷過可觀的改變，可是，現在就解剖學的立場看來，業已自然地趨於穩定了。在最近的一萬年間，在社會遺傳方面，有過巨大的改變——所謂社會遺傳，乃指心理能量上的一種改變而言。在「創造的智慧」之層次裏，人類於過去數千年間曾顯得有卓越的改變；可是，思想的範式(patterns of thought)也有趨於穩定的傾向——此於語文的句法與邏輯的法則上，可以觀之。至於思想範式之趨於人為的穩定，則見於中世紀。但是，迄今思想的形式尚未成為有機地固定。所得清楚觀察的，是宜露於生命的層次裏的宇宙規律(cosmic order)——它是經由不同的階段而宜露於生命的層次，蓋與宜露於物質的層次裏的情形相同。可是，我們却找不出「像莫斯萊所建立的原子序」(註三)那樣的「貫通全體生命之結構規律(structural order)」：因為過去的生命之大部分已經消失，無可查考，而生命觀景的一部分則又有待於將來。但是却有事實指向着一個生命的宇宙規律。或許，思想能趨於穩定而入於一種結構的規律，可是那種規律乃係習慣，而是思想的末路。因為思想必須冒險的。我們知道，在自然的一切層次裏，都有不定性、多元

性、和生存的鬥爭。但是生存的鬥爭並不能產生物質的、生命的、或思想的範式。它只能在如此這般的環境之下，決定何種生物得以存活而已。自然界不僅是多元的、偶然的，而且也是成長的。此種成長是要以個體為中介的。然而生命不只是眾多的個體。種類的形式，和個體的形式一般，在演化中也有它的真實性。同時，在這兩種形式內，我們都能找出變異來。

對於「實在」(reality)的歷史觀，幫助我們消滅許陳舊的二元論。其中一派二元論是論究：「實在」是物質抑心靈，抑二者俱是。唯物論派主張：「實在」是物質，而心靈乃是物質的一種機能。唯心論派主張：在某一個階段，一切都是心靈；而物質(如果真有這種東西的話)乃是心靈的顯露的形式。但是，倘若我們把「實在」看作歷史，物質與心靈便都是宇宙歷史的宣露，都是同一種組織的衝動力。創造的機能。自然界絕非只是物質，也不只是心靈。自然界有一種「創造」(creative nuss)——這種衝動力，在它極度發展的狀態中，包括着物質與心靈的特徵。物質是某一種歷史在某一個前進階段上的一種層創的特性或一組特性；心靈也是某一種歷史在某一個前進階段上的一種層創的特性或一組特性。物質並不比較心靈更為真實，亦猶雞卵之不比小雞更為真實一樣。縱使物質缺乏成為心靈特徵之創造的發展那一個特性，它却具有一種與心靈有關的特性。不然的話，我們便不可能有自然科學了。物質是世界的部分，而世界則是具有一種趨向心靈的衝動力的。就另一方面來說，心靈也需要軀體，俾發展一種境況，庶心靈得以在內活動。心靈是一個過程的成熟狀態，就是當這過程完成而具有創造的性質時，乃成心靈，其中包括着社會；社會蓋即心靈的表現。同時，心靈亦是一個「時間的整體」(time-whole)，此「時間的整體」亦即「實在」是又，此「時間的整體」存在於跟其他「時間的整體」之交互作用，以及跟宇宙整體的調節整理耳。

我們的結論，一是：「實在」即是歷史。又一：就長遠的觀景看來，變化表出現律(order)。規律在自然界的物理層次上表現得最明顯，因為在我們的「自然紀元」裏，這一層次最為穩定之故。然而從生命之放射的演化中，尤其是在生命業經穩定了一些時候的場合，

我們也能看出其中的規律。在可塑性達到極點的智慧之演化中，這種規律雖然大不清楚，我們却也能看出它出來。因此，我想，「宇宙在它各部分歷史的種種變化中，乃以整體而活動着。」這種主張是信而有徵，可認為正確的。同時，以爲下述主張亦屬立言有據，合乎情理的：「世界上有種種，而這種種在我們所深知的世界之一小部分內，正趨向於生命的更複雜的一面，且將以創造的智慧為頂點。」這種頂點，並不一定指任何一種宇宙史的最後階段，例如我們的地球至個體生命的頂點，亦不是他的老境。

但是，我們能看出創造運動的目標嗎？這裏，我們要走出科學的範圍，而進入詩與宗教的境域了。一位有靈感的宇宙詩人說：「因為我們知道，整個的創制一直在痛苦中，輾轉呻吟着。」而今掙扎着要「從墮落的捆綁中拯救出來，而入於上帝的兒女之光榮的自由中。」依聖保羅看來，縱使基督重獲意義之下，宇宙的其他方面享有解放，宇宙歷程(cosmic process)究以能產生一羣聖人，方得證明其為正當。雖則大體講來，宇宙正以展演更高級的生命特性而感到滿足；可是，無論怎樣，聖保羅既沒有忽略宇宙的其他方面，也沒有輕視歷程中的痛苦與辛勞。

我們之中有人相信：互助合作的社會中的「實現人格之自由」(freedom to realize personality)，乃是一個值得為之而生活，為之而奮鬥的理想。那是一個價值的問題。我們須知：單憑個性是不夠的。因為宇宙間一切都為一己的存續而努力的。如果你看個體，那末每一個體都是終極。此話甚至也適用於無機的自然界，只是在生命界裏，那是一個感到的事實而已。阿米巴、蛆蟲、內安德塔爾一，都在奮勉求生。是不是門類(type)是重要的呢？若然，這必是個體這門類了。從歷史的觀點看來，一個個體都有他們的地位。但是在宇宙的歷程中，所有的個體總想超越自己。雖然他們對於這種作為，自己不知道。我們人類也都在力求超越。我們是衝動力的一部分，雖則我們並不能予以界說。凡蛻變在設法謀求解放。物感覺到變化的來臨，可是牠還沒知道將要變成蝴蝶。自然界裏有着趨向完成的衝動力(urge)，有方向感、有義務感；在個體方面是由種子達到

成熟；在種族方面，是從較次的一種進到較優的一種。我們是宇宙演
化中的一部分，我們必須各盡所能，透過思想、透過感覺，去找出我
們的前途。而且，爲着希望能找到一條較好的路子，我們必須忍受失
敗的痛苦。

我坦白自承：雖則我相信宇宙是一個整體，並且以一個整體而貫
通在種類繁多的歷史裏面，然而我不瞭解，它到底是那一種整體。誠
然，我們要認識一棵樹，有賴於牠的果實。但是，果實又是什麼東西
呢？我喜歡談論美與規律的創生。世界上也有美與規律。但是，紊亂
又作何解釋呢？也許，盲鬧與機會是規律之演化中的一部分吧。可
是，世界上又充滿着動亂與苦難，誠不知將趨向何方。沒有多元與鬥
爭，就好像不可能有一個值得有的世界。但是，所有那些狂熱的鬥爭
又作何解釋呢？還有，爲期生命能夠延續而招致的巨大浪費——千百
萬的種籽死亡了，只有一粒能得茁長；千百萬的生命犧牲了，僅有一
小部分堪稱優秀——可能作何解釋呢？再說，自私的狂妄，權勢的貪
求，造成了不可言狀的慘痛——試問：這又可能作何解釋呢？「整個
的創化一直在痛苦中，輾轉呻吟着。」——看起來確乎如此。「上帝

的兒女之光榮的自由」，自由創造的人格者之光榮的自由，正在謀求
實現一種新秩序、新幸福——這是我們所應努力完成的使命。這種努
力乃是宇宙的一部分，它的驅策力則存於我們自身。我深切的相信，
我們的驅策力實是宇宙所具的最深繫之驅策力了。

(註一) 我說 progression 而不說 progress，因爲 evolution 有時
所表現是「衰退」。(是以本篇以「嬗遞」譯 progression，
以「進步」譯 progress，以「演化」譯 evolution——譯者
附註。)

(註二) 參閱「人在他的世界中」(Man in His World, 一九三
七年加利福尼亞大學出版部印行)，及「社會心靈」(The
Social Mind 一九三九年出版)中的第一、第十三、第十四
等章。

(註三) 我不願說，原子序業已絕對地固定了。自然界中可能還有九
十二種以外的元素。實驗室裏曾經發現過一二種中間元素，
性質極不穩定；但未能自然界裏找到。也許經已從世界中
消失。此可與生命界互相參證之。

(原載大陸雜誌第一八卷第二期)

歷史哲學之基本問題兼評東比之「歷史研究」

胡秋原

此文之作，一因 Toynbee 之書，大陸雜誌屢為介紹，在英美亦極風行，實則足以引起極不利於民主國家之暗示；二因素治此學，或有一得之愚。其中人名術語，其習見及通譯者，均未附原文，不過 Proletariat, Interregnum, Universal State 等，略與大陸雜誌所譯不問者，則附原文。又作者之名，譯作東比，以四年前介紹其說之時，已作此譯，事最宜異也。

——作者附誌

一 歷史哲學之同顧

歷史現象之研究，實與自然現象同時開始。蓋古代之人類，對於人事之禍福，王朝之興亡，固認為與日月之運行，山河之變易，同為神意使然也。不過十七世紀以來，自然科學日新月異，人文科學尤其是歷史科學，不免相形見絀而已。在古代，印度人「成住壞空」之輪迴論，波斯人以黑暗光明互鬥之四階段論，為後來西方歷史哲學之兩大潮流。希臘人大體上是輪迴論者，而希伯來人，尤其是羅馬神學家奧古斯丁「上帝之國」之六階段說，實宗教之所傳。我中國之陰陽消長說，五德終始說，是一種輪迴論；而孔子與班固之「因革損益」論，則有進化論之意義。莫不近代歷史哲學之基礎者，是十四世紀亞拉伯史家伊本卡爾東 (Ibn Khaldun)。他首先指出歷史是「人類文明」之科學，並指出地理經濟與歷史之關係。繼之者有義大利之維可 (Vico)。他分人類歷史為「神、英雄、人類」三期，同時猶「發生、進步、完成、衰落、滅亡」而循環。到了法國啓蒙和革命時代，孟德斯鳩、屠果、孔道西一面指出地理之影響，一面指出歷史之進步性。自此歷史哲學向兩方面發展：一是經過赫德 (Herder) 到黑格爾，以人類歷史為精神之發展；一是經過聖門到孔德，注重各種社會因素對於人類知識之作用，即所謂實証主義者。而進化觀念，亦日益鮮明。此後泰納 (Taine)、巴克爾 (Buckle) 發揮孔德哲學，而馬克思則據黑格爾方法，並受實証主義影響，提出歷史之經濟解釋及與階級鬥爭之關係。言經濟史觀者不始於馬氏，而德國歷史學派對於經濟史之研究，且遠較馬氏精深，但經濟因素之受人重視，亦此派宣傳之力。又自達爾文提出進化論以後，人類社會學之領域大開，對於人類技術、社會制度之研究，日趨精密；影響歷史哲學者甚大。此外，則有蘭布列希特 (Lamprecht)，以社會心理說明歷史。美國之新史學派，受

其啓發，主張以綜合文化觀點，說明歷史，不承認歷史之一元解釋。此皆承孔德之風。大體說來，十九世紀之末，歷史哲學主要的還是兩個潮流。一是黑格爾派的，注意歷史之內在動力。一是孔德式的，注意歷史各種因素關係，尤其是外部因素。二十世紀歷史哲學上有許多新趨勢在醞釀，但將舊的見解完成體系，影響最大者，是馬克思派，斯本格爾和最近之東比。

馬克思雖以生產力為歷史之動力，他是以階級之對立為歷史內在發條的，所以，與其說是孔德主義的，毋寧更是黑格爾主義的。共產主義者憑藉馬克思的歷史哲學，宣傳共產主義之必然性，得到甚大成功。

在第一次大戰前夕，一個德國的著作家斯本格爾 (Spengler)，寫了一本「西方之沒落」，震動世界。他根據尼采的阿婆羅與狄奧尼司二型交替之說，偏歷史形態學，以人類有八種文化，每種文化皆有一「春夏秋冬」之過程，今日西方文化已入「冬季」。他以為文化是種族之命定的結果。此書之實際目的，在宣傳大日耳曼主義之使命。其實五十年前，一個俄國人丹尼列夫斯基 (N. Y. Danilevsky) 早有同類議論，不過分文化為十種，為大斯拉夫主義宣傳而已。

馬克思的形式和丹尼列夫斯基的內容，與共產黨以靈感。尼采和斯本格爾與納粹以靈感。他們都預言西方文化之末日。民主國家似乎需要其歷史哲學了。如是在二次大戰的前夕，英國東比 (A. J. Toynbee) 教授出版了紀念碑的「歷史研究」(A Study of History) 六大卷(預定十三卷)。此書在英美及各國風行一時。節本已十餘版。許多美國政治家不乏根據此書作政策之參考者。一九四八年東比又將許多原文演講編為「文明在考驗中」(Civilization on Trial)，評論二次戰後當前問題。如果不看這本書，作者淵博大著的中心論旨，也許是很難了解的。

東比爲古史之權威，是無問題的，他的大著，有流利之文筆與精采的意見，也是無問題的。但是，這與其說是一部科學著作，不如說是一部宗教的歷史哲學。讀者如果懷疑此書，則只要將大約同時出版的一個英國天主教徒道森所著進步與宗教(C. Dawson, Progress and Religion an Historical Inquiry)一看，就可知道兩書的論點(雖然分量懸殊)是一致的。

誠然，東比是一民主主義者。他反對純粹與共產主義。他不以爲西方文明是不可動搖的，而且，對於西方文明之前途，表示甚大的懷疑。在這一點，他較過去歐洲中心論者，自異其見。但是，在理論上，他受馬克思和斯本格拉斯的影響甚深。在形式上，是斯本格拉斯的，在內容上，是有幾分馬克思式的。最不同者，不以「無產者專政」和「新階級主義」爲救世福音，而將西方文明之挽救，寄托於基督教之復興而已。不過，假如「天國」不可期——他在「文明在考驗中」期望「此世爲天國之一省」——他的「歷史研究」實在給人一個很深的幻覺：共產主義者與蘇俄將以「內外無權者」(external & internal proletariate)的資格，取西方文明而代之。果然如此，我們亦無所用其懷疑。但是，東比的理論，並不是有健全根據的。因此，他的歷史哲學，亦不是自由世界很好的哲學。

這是無怪其然的。據其自述，他少年時代，受英國「老式古典教育」，後到希臘考古，聽人談到英國中東外交政策。後來回國教授古史，並參加外交部特務部，管理土耳其問題，一九一九年後教希臘皮贊廷古史。(一九二五年來擔任英國外交部研究工作至今)。一九二〇年，他說讀了斯本格拉斯之書，大受其影響。後讀「浮士德」，悟到「挑戰反應」之說。在二十世紀，英國思想界失去進一步的創造力，轉由德國尋其靈感，是一普通現象。東比如此，羅素亦然。兩人都是英國智慧之最優秀代表，但也反映一個基督教徒之悲觀情緒。在整個歐洲失去其創造力的今日，許多優秀的知識份子，在東方文化中，在神秘主義中，在「行動主義」中，在色情與中世紀，尤其是社會主義，中立主義和基督教中，尋求安慰與出路，也是一普遍現象。東比可說是後者中一個最博雜的代表者。

雖然如此，他的「研究」，是一種有巨構。我所以願意作一批評，一來是因其甚豐富，批評此書，可以對以前若干歷史理論作一結

束。二來因其代表英國心理，可以看出英國人或歐洲人的歷史觀；不過，在這一歷史之轉形期，我們不能因一國看法，竟模糊於歷史之前途。我雖指出，他的理論，大多是不可接受的。但我還要鄭重的說，如果將「新舊約」當作寓言看，是啓發良多的。東比之書如當作寓言看，也許啓發還要更多。

我先聲明一點，即「文化」與「文明」二詞，西洋人或用以指物質精神之別，或以文明爲文化之完成，而因德國人專用「文化」(Kultur)，英法人則愛用「文明」(Civilization)；種種區別，無甚意義，以下各節，我對此二詞，是隨便混用的。

二 文明之功能

東比在「歷史研究」中，說歷史研究之單位是文明，文明即社會。他對文明與社會之概念，並無詳細發揮。但他論及文化之生長時，將「人格」與「文明」同義。東比是否認種族論與環境論的，他是由大宇宙進到小宇宙觀察文明的。他對文明之生長狀態以「以太化」(etherialization)形容之，則以人格解釋文明，自是很邏輯的。然而尚不只此。在「文明在考驗中」，「基督教與文明」一文中，他說得更詳，而此爲了解全書之鑰：

「如果宗教是車，則他用以乘上天堂去的車輪，似乎就是地上文明之週期的沉淪了。文明運動是輪理的，重演的，而宗教運動則是在一單一而連續的上昇線上的。宗教連續的上升運動，由那環繞『生——死——生』之圖的文明來服務，並促進之……文明是宗教之婢女。……」

但不要將作者看作一個普通的基督教徒。他並非要在地上建立天國。他相信原罪論，人性是不變的。所以，還是國家歸國家，上帝歸上帝。然則宗教如何上升呢？

「宗教即精神進步之意，精神即人格之意。宗教之進步，在人類人格之精神生活中發生。」

「人格除非當作精神活動之工具看，是不可想像的。精神活動存於精神與精神之間。人是照上帝樣子造的，所以人類目標，即在力求近似上帝。求神即是社會行爲。如果僅求教己，那是模式斯巴達，將式共產黨。人類最高無上任務，是與上帝聯繫，力求近似他的本身。」

人與人的關係，乃人與上帝關係之結果。愛人如己者，即所以助人完成其目的——近似上帝。」

我們無須就這一問題與東比辯論。我只想說這和作者的前輩——十八世紀吉朋的見解比較，有隔世之感。（東比是再三批評吉朋的）我還想說，這些話如象徵的寫字的理解——將神看作「完人」，也還可通的。但我尤必須說，由人類文明進化看，宗教的作用是愈來愈少了。我們還是用人的語言，「世俗」的語言罷。

由人類學社會學看，宗教曾是文化的保障。而真正的主人實在是人。文化曾是宗教的婢女，但這並不是文化發展的現象。文明文化云者，是一種「人為」。他對自然而言，對動物而言。當人類由動物界上升，進為人類之時，具有言語，製造工具，開始抽象思考之時，即是文化之開始。文化乃隨人類以俱來，使人之所以為人者。動物聽自然之命令，聽本能與內分泌的命令。人類以其智慧與德性，自主其命運，創造其命運之時，乃有文化，乃有人類之歷史。

所以文化即是人性，即是人道，亦即是自由。人類有其為人之能力與活力，一如原子有其潛能。所謂文化，就是人類才性解放、發揮、開發之成績，並不斷增進及提高人類之能力的。所以文化一面是生活之方式，一面是人性發展之力。而其目的，即在進一步增進人類之能力。控制環境，擴大及提高人類自由之程度，以增進人類不斷的幸福與愉快與尊嚴的。

人類能力因人類控制自然力量而增加，也因和協人類相互力量而增大。前者是理智系統，後者是道德系統。二者相合便產生技術與制度。二者之中介體，是語言與文字。此三者，都是社會產物。世界上如果只有一個人不會有語言，一個人也無用道德，而一個人的理智，也是有限的。但是，正如科學不是科學之成績，而是科學方法與精神，同樣，所謂文化者，不是文化之成績，而是繼續創造文化之力量。這便是學術，藝術，哲學，及在其中一羣人類所表現的氣質、精神和世界觀（Weltanschauung）者。這是文化之事實與種子，這是人道之根芽、靈魂、源頭與活水。

進化論雖受採用，但說到歷史與文化，不能抹煞進化。東比否認技術之進步及地理之擴張為文明進步之尺度。這一半是對的，一半是不對的。蘇俄已有原子武器了，英法還沒有。這自不証明蘇俄文明比

英法進步。但是，蘇俄也並不是首先發明原子武器的國家。所以，正確的提法應該是：文化的進步造成技術的進步；不是技術的進步，造成文化的進步。

在宗教系統中，尤其在基督教中，智慧被看作是撒旦之子，所謂「Lucifer」者。東比以為文明是「暫時」現象，而宗教是永恒直線上升的。在我們看來，如果時至今日，宗教的價值是在提高人類德性，道德也還是進化的。道德隨人類連帶範圍之擴大及人類開明的程度而進步。任何有私利之徒未有不愛其身家子武者。人類由家族道德，向部落道德，主從道德，城邦道德，民族道德擴張，最後向人類道德和民胞物與的觀念擴張，是道德進步之標誌。道德與人類智識並進，十九世紀自由主義者論證甚多。美國史學家錢內（Chapman）也曾言人類歷史趨於和諧，自由與仁愛之心之擴大。縱使文明之進步不一定是道德之進步，我們畢竟無法支持道德不變或後退之主張。無論如何，道德與文明之健全發展不可分離，總不會有大問題的。

我們回顧數千年的歷史，決無衰敗之理由。假如人類過去因合作與創造，嘗試與錯誤，經驗與教訓，因革與損益，而得今日成績；則在無限長久的將來，我們以今日之基礎，憑藉日益增進之人力，根據過去之經驗與教訓，有目的的創造一個更好的世界，合乎其與善之標準，是完全可能的。人類之命運，畢竟是在人類手中的。

因此，我們可以舉為涉及歷史哲學的幾個基本原理問題：第一，人類雖為萬物之靈，一定物理化學生理原因仍能變其性狀。（如毒藥可使人死而使人狂）。人類有一定欲望，這欲望必須通過環境與社會。因此，地理、經濟、政治、個人，都可以影響文化。因此，因果論是可以用有一定地位的。不過在宇宙之網，生命之網中，一切都互相關聯，任何一元論，都是戲論。第二，由於文化即是人性與人道，而萬物必趨於自己之完成，故文化之趨勢，最後必趨向於人力之增進，自由之擴大，人道之圓滿，複雜之調和。因此，目的論亦有其地位。第三，所謂文化者，且用一個中古哲學術語——「所造而且能造」（What Cretes and is Created）。文化起於人天之反撥，人類能對刺激反應，對挑戰反應，自主其命運，尤以文化進步為然。因此，意志自由論也是有其地位的。第四，由於第一點，相同的原因，自生相同的結果，所以，歷史上有重演現象。但是，由於第二第三點，歷史有進化，