

# 實用哲學叢書



中心出版社編印

燕京圖書館北平立國

# 目次

民生哲學之初步認識	茹春浦（一）
三民主義的哲學基礎與其真諦	陳希豪（一四）
史的唯生論的根本命題	張太風（二〇）
唯生論與民生史觀簡述	穆超（二四）
民生史觀與各種史觀之比較	吳曼君（三〇）
民生哲學概觀	周振綱（四七）
三民主義方法論發凡	劉炳藜（六一）
「生是宇宙的中心」真銓	簡世墳（七五）
知難行易論	楊燦（八九）
認識三民主義與實行三民主義	張九如（一〇〇）

# 編者的話



三民主義的哲學原理（民生哲學），是依據於總理所指示的民生爲宇宙的重心，民生爲人類歷史的「重心」的唯生論。這，在今天，已爲我們所週知的了。近幾年來，國內學者對於三民主義哲學的研究，都有很好的成績，所以民生哲學的本體論、方法論、認識論都有着顯著的進步和發展，尤其是最近，對於三民主義哲學的研究，已經趨於「高潮」時期。這是值得讚美的。

誰都知道，哲學上的唯心論與唯物論（或觀念論與物質論），在西洋的歷史上曾經展開過廣泛的爭辯，而這種爭辯，一直到今天，還沒有得到根本的解決，兩方各有戰將，各有其醉心的人們。他們追求真理的英勇雖足欽佩，然而，偏見者是找不出真理來的，現在自然科學、社會科學和文化學的成與與結論，都一致指明真理的趨向是走向唯生論的，無數的事實都指出唯生論的確是哲學的最新和最正確的發見，雖然牠在枝節上還有需要再加深刻研究的地方，但事實已經漸漸證明，唯生哲學有力克服心物偏見論者的說教，唯生論的發展就是心物偏見論的喪鐘，只有唯生論的發展才能結束心物的爭辯。

三民主義哲學（唯生哲學）現在是依照總理指示的法則和思想系統，而在積極地向更高的階段發展中，在不久的將來，當然會有完全圓滿的成果。這應爲使國人明瞭和便於研究起見，特將目下研究唯生論

者的幾種見解，簡潔地介紹出來（下列三種見解之中，第三種心物統一的唯生論，比較上是最正確的論，雖然它還需要我們再加研究、再加闡發）：

一、心物並重或心物調和論：這一方面的意見，指出了唯物論與唯心論的偏見者的錯誤。它認為宇宙間一切現象，包括無機現象、有機現象和超機現象（文化現象），都不是單純的心或物所能創造的，而都是心物並重與調和的結果，所以哲學上的本體論應當是心物並重論或心物調和論，而心物調和或心物並重是以民生為其意義的，所以，這個意義，亦即是心物並重或心物調和的民生論。本書吳曼君先生的大作，近於這種意見。

二、心物綜合論：心物綜合的民生論，本書中劉炳堯先生的大作便是一例。心物綜合論的唯生論，當然否認唯物論與唯心論的見解，而亦同時指出心物調和論仍存有或多或少或缺點，因此，特別提出心物綜合論。它以為：自然現象和社會現象無論其怎樣複雜變化，但其根本都是受制於心物綜合而成的因素的，一部份的原因是不能概括全部份的變動，全般現象與變動是心物綜合地引伸出來的。因此，要把握社會，了解民生，亦應當以心物綜合為意義的「民生」去把握。關於這一點，劉先生的「三民主義方法論發凡」中有很好的說明，讀者們自可以去細心研究。

三、心物統一論：心物統一的唯生論，首先是由陳立夫先生依照「國父的哲學思想而闡揚出來的，跟着各方面陸續提供了寶貴的意見。本書中穆超先生的「唯生論與民生史觀簡述」，就是屬於這一種。在自

然科學上，自從物質與能力（即質量與能量）的問題有新的發現與見解以後，即波動到哲學上來；心物統一論正是承受這種影響，和總理的「想體系直接結合起來，而完成了心物統攝於民生的見解。總理在「民生主義」中，指出了「民生為歷史的重心」這個真理，在「軍人精神教育」的訓詞中，即指明宇宙間事物的本質是以物質為體，精神為用，兩者不能分開；關於這個真理，總裁更有詳細的說明。精神與物、質不可分不能分，而統一在「民生」，以「生為宇宙之大德」，「生」就是宇宙的本體。這個偉大天才的發現是和近代自然科學對於物質與能力的不可分性的結論完全一致，因此，心物綜合的唯生論的發展，對於全世界的哲學史上開了一個新的紀元，開展了人類對於真理的了悟。

心物的爭辯有着幾千年的歷史了，唯心論發展到黑格爾的時代，和唯物論發展到馬克斯的時代，走上了極盛的境地，雖然到今天，兩方還有不少的門徒仍在爭論不休，但是唯心論固然沒有什麼發展，而唯物論亦在教條主義中兜圈子，其實，偏見者是拿不出真理來的，現在應當是三民主義哲學的時代了。依照自然科學和社會科學的成果，都指出只有三民主義的哲學（民生哲學，即唯生哲學）最為正確，它是人類智識論的最高的發展，它的發展，使真理開了一個新的紀元！

本書的編輯，懷着一個熱誠的希望：我們希望此後三民主義的哲學能夠更迅速更圓滿地發展，而取得定型的結論。

三民主義哲學論文選集

# 民生哲學之初步認識

茹春浦

## 一 民生的定義

從個人的、社會的、民族的生活現象，以及其形成生活現象的內在原因，就是在人類之所由來和生長的整個過程中都可叫做民生。換言之，實質上民生是生命的問題，形式上是生活和生存的問題，合起來就是人類所以能存在的問題。總理說：

「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」（民生主義第一講）

這是抽象的說明了民生就是人類存在的整個現象。至於具體的說明民生和人類生活的關係，那麼民生就是社會問題，民生主義就是解決人類社會的一切生活問題。因為社會主義種類太多，而且因其對人類生活問題的觀點不同，一般的社會主義，只能說明人類生活的一種方式，只注意於改革或調劑生活的結果或外形，而不歸追求其所以能生治的原因，——就是生命關係——又加上共產主義只注重於人類的物質生活的一點，不能包括以人類全生命為基礎的社會問題的全部，所以總理就拿民生主義來糾正社會主義和共產主義的錯誤，也就是拿民生兩個字，來總攝人類生存與進化的原因，且來糾正一切把人類生活的現象，就是一切社會問題，看作是完全由外界所支配的現象的倒果為因的社會學說和社會革命主義的觀點。總



理說：

「我現在是用民生二字來講外國近百年來所發生的一個最大問題，這個問題就是社會問題，故民生主義就是社會主義，又名共產主義，即是大同主義。……這個社會問題就是今天所講的民生主義。……社會主義的範圍，是研究社會經濟和人類生活的問題，就是研究人民生計的問題。所以我用民生主義來代替社會主義，意思就是在正本清源，把這個問題的真性質表明清楚。」（民生主義第一講）

又「我們提倡民生主義二十多年，當初詳細研究，反覆思維，就是覺得用民生主義這兩個字來包括社會問題，較之用社會和共產主義等名詞為適當切實，而且明瞭」（民生主義第一講）

因為民生就是人類生存的整個現象，人類為生存而生存，能生存才生存。要求生存，是人類社會一切問題的中心，只要體認到生之一字，就可以同時認識到人類所以能存在的原因結果。因為人類有生存的本能，所以他才存在，這個人類存在的現象和動作的自身說明了他的原因和結果，用不着專從心和物，或從內在或外的原因去說明人類所以能存在的道理。假如是偏於一面的去找人類存在的原因，不是因果顛倒，就是不能夠了解人類能够生存的力量到底是甚麼？所以民生這個概念，是包括一切社會主義和共產主義，乃至於是唯心論、唯物論的具體的和抽象的哲學作用。它本身不是對於某一種哲學觀念的反駁調和和補充，而是本於中華民族歷史上的哲學觀念，對於人類全部生存的意義和動作的認識，這就是「總理所說『正本清源，要把這個問題的真性質表明清楚』」的意思。

## 二 民生哲學內容的要點

用哲學上的方式說明人類所以求生存，與所以能達到其求生存的目的道理，就是民生哲學。因為民生哲學是 總理運用中華民族傳統的民族哲學的觀點，來對於現存的人類生存狀態加以說明，所以民生哲學就是中華民族哲學的新實用性的說明，簡單的說，它的重要內容：就是中華民族的精神與民族性，而不是一般的客觀性的人生哲學的研究。這是說，民生哲學就是三民主義革命的動機，不是學術上的哲學觀，而是革命的哲學，或行動的哲學。有了這點認識，才能運用民生哲學來主宰自己的人生觀，來增加自己的信力和對於三民主義的信仰，更由此以發揮三民主義的革命力量。

在上面的概念下，可以把民生哲學的主要內容分為兩部分說明：

### 一、關於生命方面的民生哲學的要點：

關於生命問題，一方是人生哲學上最高的觀念和體驗，同時又是生物和心理以及物理化學方面的一個實驗和分析的問題。必須是綜合了這兩方的概念，才能得到關於生命的一種印象。但是這不是一個很具體的可以用當前人類自己的知識清清楚楚去解決的問題。民生哲學在生命方面的含義， 總理並未加以詳細的說明，這也是像孔夫子的「一言性與天道不可得而聞焉」的思意。不是 總理不能說明，而是在革命的人生觀之下，在社會問題上的民生哲學的意義，更重要於靜止來研究生命問題。關於這一點， 總理只是提

出生元兩個字來說明生命的來源就是生元的作用，在生元以上的說明，就不重要而且也不是民生哲學的範圍了。總理說：

「人身之奧妙，當非人類今日知識所能窺也。據最近科學家所考得者，則造成人類及動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之元子，學者多譯之爲細胞，而作者今特創名之曰生元，蓋取生物元始之意也。生元者何物也？曰其爲物也，精矣微矣神矣妙矣，不可思議者矣。按今日科學所能窺者，則生元之爲物也，乃有知覺聰明者也，乃有動作思維者也，乃有主意計劃者也，人身結構精妙神奇者，生元爲主也，人之聰明知覺者，生元發之也，動植物之奇奇怪怪，不可思議者，生元之構造物也。生元之構造人類及萬物也，亦猶之乎人類之構造用車城市橋樑等物也。……」（見孫文學說）

還是說明生命問題就是生元的作用，而生元究竟是甚麼？這是現在的哲學與科學所不能澈底解決的問題，只感覺其神妙而在物理與化學的科學公式中尙不能簡單的說明。總理對於這一點更以哲學的觀點來加一補充的說明。他說：

「孟子所謂良知良能者，非他，即生元之知、生元之能而已。自圭哇氏發明生元有知之理論後，則前時之哲學家所不能明者，科學家所不能解者，進化論所不能通者，心幽學家所不能道者，今皆可由此豁然貫通，另闢一新天地，爲學問之試驗場矣。」（見孫文學說）

依據 總理的意思，以爲生元不就是人體構造的有形和物質的部分，不就是人的整個身體，而是能够

使人身各部分機體合理的順其自然的活動，同時又是支持人的全生命的一種超物質而又無形的一種作用。他雖然沒有說出這是可以實驗的某種東西，但是他却不認爲這個東西和一般的物質一樣，這一點就是指示出精神這個名詞的意義，同時也可以想象到精神也是一種東西，不是理論。——總說：

「又譬有人見原料之入工廠，經機器之動作而變成精美之貨物，以供應用者，謂爲機器爲之可乎？不可也。蓋必有工人以司理機器，而精美之貨物乃可成也。身內飲食機關有如此之妙用者，亦非機關自爲之也，乃身內之生元爲之司理者也。」

生元是生命的根源，就人說，就是與生俱來的性，也就是從人的自身生出來的「天命之謂性。」從體的方面看是命，從動的方面看是性。在科學上是要找它的實質就叫生元，在哲學上要體認它的作用，就叫做性。所以——總理又說：

「人間之疾病多從飲食不節而來，所有動物皆順其自然之性，即純聽生元之節制，故於飲食之量一足其度，則斷不多食。」（以上均見孫文學說。）

二、關於人的觀念和行動方面——就是社會問題，——的民生哲學的要點：

因爲民生哲學在人的生命方面不只是把整個的人看成物質，看成機件的湊合的機械作用，而認爲是構成受生元支配的人的性的作用。這個人性對於事物的發展，就是要拿人來控制事物，而不是把整個人的實作原料，交給客觀上的事物所造成的環境來製造。本清生元能支配個人的生命的原理，就一定要認爲人們

的集合觀念，和行動，要支配一切的社會和自然環境，更當然可以支配純物質的環境。這就是「人定勝天」，「人為萬物之靈」，可以創造一切，更可以創造它自己的歷史的道理。所以民生主義在社會問題的實用上，一定是反唯物論，反唯心論，而是唯生論。一個生的作用控制了心物，創造了一切。唯心、唯物，都只是看到生的一面，生的全體本身就是生，它不是借着手和物，和其他的條件才能發生作用，而是一切能發生作用的東西的一個根本原理。所以民生哲學在社會問題的實用的方面，不是從綜合的，調合的，折衷的，分析的，和一切對於別面哲學系統的對比得來的，而是認識了人性的本然，就是中華民族對於它的本性的哲學說明。它不要在形式的邏輯和辯證的邏輯上找根本，它是在每個中華人的人性上找來源。關於這一點，因為總理不是專門來講中國的民族哲學，他並沒有特別為我們提出那一個題目來講演，他只是在說明和指示革命的實踐中，附帶的來拿這個東西作注解。所以我們在總理的著作中找不出關於民生哲學的系統的說明。關於民生哲學在社會問題的實用上的要點，在總理遺著中可以歸納的認識出以下各點：

(一) 求生存是社會進化的原因：「社會上大多數的經濟利益之所要調和的原因，就是因為要解決人類的生存問題，古今一切人類之所以要努力，就是因為求生存。人類因為要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化，所以社會進化的定理，是人類求生存，人類求生存才是社會進化的原因，階級戰爭不是社會進化的原因。階級戰爭不是社會進化的原因，階級戰爭是社會當進化的時候所發生的一種病症，這種病症的原因，是人類不能生存，因為人類不能生存，所以這種病症的結果便起戰爭。馬克斯研究社會問題

的結果，所有的心得祇見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理。所以馬克斯只可說是一個社會病  
理學家，不能說是一個社會生理學家」，（民生主義第一講）

（二）解決衆人的生存問題，不是物質，仍然是民生問題：「民生就是政治的中心，就是經濟的中心，和種種歷史活動的中心，好像天空以內的重心一樣……我們現在要解決社會問題中的紛亂，便要改正種種錯誤，再不可說物質問題是歷史的中心，要把歷史上的政治和社會經濟種種中心，都歸之於民生問題，以民生為社會歷史的中心。先把中心的民生問題研究清楚了，然後對於社會問題才有解決的辦法。」（民生主義第一講）

（三）人類進化是互助不是競爭，「作者以為進化之時期有三：其一為物質進化之時期，其二為物理進化之時期，其三則為人類進化之時期。元始之時，太極（此用以譯西名「以太」也）動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球，此世界進化之第一時期也。今天空諸天體，多尚在此時  
間進化之中。而物質之進化以成地球為目的。……由生元之始生而至於成人，則為第二期之進化。物種由微而顯，由簡而繁，本物競天擇之原則，經幾許優勝劣敗生存淘汰新陳代謝，千百萬年而人類乃成。人類初生之時亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化而始長成人性，而人類之進化於髮乎起源。此期之進化，則與物種之進化原則不同。物種以競爭為原則，人類則以互助為原則。社會國家者互助之體也，道德仁義者互助之用也，人類願此原則則昌，不願此原則則亡，此原則行之於人類當已數千萬年矣。然而人類今日猶

未能遵守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化尚淺，而一切物種遺傳之性尚未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，則天性所趨，已莫為之而為，莫致之而致，尚於互助之原則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的如何？即孔子所謂「大道之行也，天下為公，」耶穌所謂「爾得成，在地若天。」此人類觀望化現代之痛苦世界而為極樂之天堂者是也。」

又「自達爾文氏發明物種進化之物競天擇原則後，而學者多以為仁義道德皆屬虛偽，而競爭生存乃為實際，繼欲以物種之原則而施之於人類之進化，而不知此為人類已過之階級，而人類今日之進化，已超出物質原則之上矣。」（以上均見孫文學說）

從這裏可以看出 總理的思想是以為：因為人類要求生存才有社會，而人類要求生存的原則，是由物種的物競天擇的原則進化到互助和仁義道德的原則。人類就用這個原則來推進他的一切社會問題。所以歷史是社會進化的中心，而社會進化又是以人類求生存為中心，不是以物質為中心，更不是僅僅的限於分配物質的手段階級鬥爭。所以在社會問題的實用上的民生哲學，是認為人的生存和一切物不同，物是以鬥爭為存在的手段，而人類的進化，乃是超鬥爭的，就是超物質的，就是大家為發展共同的生命，而造成了一個客觀的社會和歷史，而造成了一切歷史，這一點很容易使人誤解為舊的唯心論，要更進一步的解釋就應從生命問題的科學研究上找根據。在科學上尚不能把生命當作是物質來試驗分析的以前，在哲學上只能說在物質以外尚有超物質的民生問題，來支配社會的進化。必須是這樣說，才能合於中華民族傳統的民族

哲學觀念。因為中華民族每個人都認定人是和物不同的。

### 三 民生哲學的實用方法

人生哲學是要把一種在人的腦子裏所感覺到的觀念和印象，運用到他對於事物的處理上，就是在事物的處理上反映出一個人或一個集團，對於環境的認識和支配的作用。所以人生哲學不僅是抽象的觀念和印象，而且是處理事物的方法，把觀念和印象經過方法去處理事物，就是由心到物，由個體到環境的一個活動過程。這個過程，一方面是人的生命，一方面就是人所認識乃至是所創造的事物。民生哲學是控制着這整個的過程，而不是在這過程的片段上找立場。關於民生哲學實用的方法，就是整個中華民族的傳統道德。就哲學上說這種道德就是人生觀念的一種觀念。就社會問題說，這種人生觀，就是實際生活的方法。所以道德是運用或創造事物的方法，不是單純為事物所反映的觀念。本來關於道德的意義，在中國古代書籍上有的認為是說明生字的的意思。像「道德天地」「天地之大德曰生」「所謂以生謂之德」這一類的話，都是把道德認為是能夠維持人的生活，和發展人的生命的意思。所以民生哲學的實用，就當然是以中華民族固有的道德為基礎。總理把我們民族固有的道德概括為八項，並且略為說明：

(一)忠：「君主可以不要，忠字是不能不要的。如果說忠字可以不要，試問我們有沒有國呢？我們的忠字可不可以用之於國呢？我們到現在說忠於君是不可以，說忠於民是可不可以呢？忠於事又是



可不可呢？我們做一件事總要始終不渝，做到成功，如果做不成功，就是把性命去犧牲亦所不惜，這便是忠。所以古人講忠字到了極點，便是一死。」

(二)孝：「孝經所講的孝字，幾乎無所不包，無所不至，國民在民國之內，要能把忠孝二字做到極點，國家便自然可以強盛。」

(三)仁愛：「古時講愛字的莫過於墨子，墨子所講的兼愛，和耶穌所講的博愛，是一樣的。古時在政治一方面所講愛的道理，有所謂愛民如子，有所謂仁民愛物，無論對於什麼事都是用愛字去包括。」

(四)信義：「中國古時對於鄰國，對於朋友，都是講信義。就信字一方面的道德，中國人實在比外國人好得多。在商業的交易上，你可以看得出中國人交易沒有什麼契約，只要彼此口頭說一句話，便有很大的信用。」

(五)和平：「現在世界上的國家和民族，只有中國是講和平。外國都是講戰爭，主張帝國主義去滅人的國家。……中國幾千年酷愛和平，都是出於天性，論到個人更重謙讓，論到政治便說『不嗜殺人者能一之。』」（以上均見民族主義第六講。）

上面這八個道德的項目，是包括了中華民族所以能延續它的生命，發展他的精神，創造它的歷史與文化的心物交互的作用，就是因為中華民族的生活方法是這樣，所以它才形成了中國的社會，才能用它自己

的方法來解決他的社會問題，才能使民生得途，才能使他們社會合於生理的自然發展，而不必採用病理的方法來醫治。

哲學上的方法論就是主觀觀念的客觀化，就是從具體的事物裏，來印證抽象的觀念。它不是用實驗的和分析方式來說明方法，而是用綜合體認的作用來把握住對於一個事物的認識和運用的最高點。因此道德的項目雖多，而作用只是一個。道德是心理和精神作用的客觀化，所以運用道德和道德的實施，就是對於某種特定事物的認識和支配，不只是道德的項目本身所能說明，而是要另有一種心理與精神的作用來控制道德。在中國古代是把這種心理和精神的綜合的最高點叫做智，仁，勇，更把他綜合到一個仁字。仁就是人與人相處的道理，就是共同生存的最高法則，就是民生哲學的分析和最後的一個原素，也就是生元。說到了這一點，就是哲學和科學又碰了頭。說到一個仁字，在民生哲學上就是求生存的道理。在生命科學上就是生元，說它是一個未知數也可，說它每個人都可以自己體認到一個人類生存的事實也可。關於智，仁，勇的作用，總理所說的要點是：

「智」凡遇一事，以我之聰明，我之見識能明白了解，即時有應付方法而根本上又符合乎道義，非以偽詐我處為智也。智之範圍甚廣，宇宙之範圍皆為智之範圍。故能知過去未來者亦謂之智，……智之種類為別事非、明利害，識時務知彼己。……」

「仁」仁與智不同，所異乎智者，在能明利害，故明哲保身謂之智。仁則不問利害如何，有殺

身以成仁，無求生以害仁，「求仁得仁」斯無怨矣。……據予所見，仁之定義如唐韓愈所云「博愛之謂仁」，故云適當。博愛云者，爲仁愛并非私愛，即如「天下有餓者猶己饑之，天下有溺者猶己溺之」之意，與夫愛父母妻子者有別，以其所愛在於大，非婦人之愛可比，故謂之博愛。……仁之種類爲（一）救世之仁，（二）救人之仁，（三）救國之仁。」

「勇」古來之冒勇者不一其說，一往無前謂之勇，臨事不避謂之勇。予以爲最流通之用語「不怕」二字，實即勇之定義最簡括確切者。孔子有言「勇者不懼」，可見不懼即爲勇之特徵。孟施舍古之勇士，其言曰：「舍豈能爲必勝哉，能無懼而已矣。」由是以觀，不怕即勇之定義決無可疑。……勇之種類不一，有禦杯之勇，所謂「一朝之憤亡其身以及其親者是也」。有血氣之勇，所謂「思以一蹶挫於人，若撻之於市朝者是也」。有無知之勇，所謂「奮螳臂以當車」者是也。凡此數者，皆爲小勇，而非大勇，而軍人之勇，是在成仁取義，爲世界之大勇」（以上均見軍人精神教育）

總理指示出民生哲學的根本作用是一個仁字，就是愛人，爲愛人而犧牲一切。我們從仁字中可以體認到小我和民族的生命是整個的，在本體上仁就是人類求生存的本性，在客觀上看，仁就是公，所以總理總括三民主義革命的精神與目的，就是「不成功即成仁，成仁即成功」又常說「天下爲公」，能仁必能公，能公必不怕死，必能了澈生死的道理，關於這一點，總理說：

「欲生恐死，人之常情，研究此問題爲哲學上問題，人生不過百年，百年而後尙能生存否耶？無論如

何莫不有一死，死既終不可避，則當乘此時機，建設革命事業。……故今日之我，其生也爲革命而生，死也爲革命而死。我死得其所，未有甚於此時者。孟子謂「所欲有甚於生者，舍生取義可也。」故爲革命而死者，爲成仁爲取義。……我死則國生，我生則國死，生死之間在於自擇」。〔軍人精神教育〕

「從前每次革命的時候，我常常加入，總沒有一次貪生怕死，但是每次流血都沒有流到我的身上。所以今天還能發和諸君講話，把不怕死的道理口傳到諸君。我敢說革命黨的精神沒有別的秘訣，就是不怕死，要能發有這種大勇氣在心理中，就是視死如歸，以人生隨時都可以死，要死了之後便能發成仁取義。明白了這種道理，便能夠說死是我們所歡迎的」。〔革命軍的基礎在高深的學問〕

民生哲學是三民主義革命的根本精神，而民生哲學的根本精神，又在於明生死和不怕死。所以 總理又說：

「吾人何爲而革命，在造成安樂之新世界，期其成功，不成功毋寧死，死即成功之謂，古之志士有求之而不可得者」，〔軍人精神教育〕

總括以上所言，可以看出民生哲學的實用方法，是要以必死的勇氣，去行救人的仁心，它的革命的動機，不是由於人和人彼此的仇恨，——就是階級觀念——而是由於先天性的彼此相愛。他曾認爲人類一時的仇恨是後天的，民生不遂的現象，而不是社會進化的真理，所以它必然反階級鬥爭。更因爲要追溯先天性的愛是人和物不同的根源，是超物質的。所以他運帶的否認物質是歷史的中心而以人類求生存的心理和

精神用作，來說明爲人類進化的歷史過程。說到這裏，就要追求到 總通所說的精神與物質的意義。他說：

「總括宇宙現象，要不外物質與精神二者。精神雖爲物質之對，然實相輔爲用也。從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者相合爲一。在中國學者亦恆言有體有用，何謂體，即物質，何謂用，即精神。譬如人之一身，五官百骸皆爲體，屬於物質；其言語動作即爲用，由人之精神爲之，二者相輔不可分離。若猝然喪失精神，官骸雖具，不能言語，不能動作，用既失，則體亦成爲死物矣。由此觀之，世界上僅有物質之體，而無精神之用者，必非人類。喪失精神則必非完全獨立之人。雖現今科學進步，機器發明，或亦有製造之人，比生成之人毫髮無異者。然人之精神不能創造，終不得直謂之爲人。人者有精神之用，非專恃物質之體也。我既爲人，則當然發揚我之精神，亦即所以發揚爲人之精神，故革命在乎精神」。（三民主義論文集。中央周刊社版）

## 三民主義的哲學基礎與其真諦

陳希豪

(一)

凡是一個主義，如果已形成爲廣大羣衆信仰的中心時，難免有不同的解釋，這好象已成爲一切主義的

定命論。所以三民主義在國家主義者的心目中，也許以為三民主義的民族主義，便是國家主義；在民治主義者的心目中，也許以為三民主義的民權主義，便是民治主義；在國家社會主義或共產主義者的心目中，也許以為三民主義是以民生主義為基礎的，遂認三民主義便是國家社會主義或共產主義，牽強附會，不一而足，同樣，馬克斯主義也給他的信徒你一說我一說，議論紛紛，鬧得天翻地覆。這於主義的本身，雖無絲毫損失，而淆亂聽聞，影響於社會一般人的心理甚大。因之，一個主義，如已成爲國家政治最高指導的原則時，無論是否爲忠實信徒，都無任意解釋的自由。比如馬克斯主義一到了蘇聯，就成爲列寧主義，列寧主義到了斯丹林手裏，無論主義經過如何演變，祇有斯丹林的說法是對的，托洛斯基派只好被罵爲反動而在打倒之列。所以主義到了實際指導國家政治的時候，必然的要有絕對性，否則，就爲造亂之源。三民主義既是我國政治的最高指導原則，那麼無論信仰者也罷，不信仰者也罷，祇能從全部 總理遺教上去認識三民主義，決不容許以個人或集團的觀點，參雜在三民主義之中，給三民主義套上了不合身的外衣，說三民主義就是某某主義，或近似某某主義。

### (11)

三民主義何以不會是國家主義，民治主義，國家社會主義。以至於馬克斯之徒的共產主義呢？很明顯的有全部的 總理遺教可作根據。

三民主義之所以能成爲革命的最高指導原則，由於它不獨有其崇高偉大的理想，而且有其切實可靠的實現方法。所以總理說：「共產主義是民生主義的理想，民生主義是共產主義的實行，所以兩種主義沒有區別，區別還是在方法」。胡漢民先生更引申其義，「世界主義是民族主義的理想，民族主義是世界主義的實行。無政府主義是民主主義的理想，民權主義是無政府主義的實行」。總而言之，三民主義的極則，是大同主義，三民主義也就是大同主義的實行。這個大同之治的大同主義，就是三民主義的理想，有此理想的三民主義，決不能誤認爲國家主義，民治主義，國家社會主義，馬克斯的共產主義，已無待費詞。至於誤認三民主義在第一階段中還有私有資本的存在，便以爲三民主義就是資本主義，那更滑天下之大稽了！

三民主義，理想既如此，三民主義的方法又怎樣？無疑的民族主義的實行方法，第一應爲中國境內各民族一律平等，換句話說，即國內的統一，就是我們第一期的革命；第二爲中國民族力求解放，亦即第二期的革命，現在正在進行着，第三爲世界各民族同樣平等，無疑地應爲第三期革命。所謂中國境內各民族一律平等，中國民族力求解放，世界各民族一律平等，當然是民族主義整個的意義。可是由民族主義進而達到世界主義，必要經過這些階段，亦就是民族主義進行的步驟，這些步驟，我們就可以說是民族主義進行的方法了。民權主義的實行方法，爲使人民受四權的訓練，且進而運用四權，參加國家政治。等到人人能參加政治，人人有管理政事的能力，人人能自治，而且自治是出於內心的要求的時候，那麼政府與法律存

在與否，已無問題，無政府主義之門，已經打開，水到渠成，自然可由民權主義而至總辦政府主義了。民生主義實行的方法，為平均地權與節制資本，一方面使耕者有其田，一方面使生產事業集中於國家之手，同時人民在政治上已受政治的訓練，能知自治。經濟上更受生產的訓練，各盡所能，那麼由社會主義而至共產主義，亦為必然的趨勢。所以三民主義不獨有其理想，更有其實現此種理想的方法。那國家主義，民治主義，國家社會主義以及馬克斯共產主義，當然不能與三民主義同其號數。即便退若干步而言，共產主義中亦有無政府的共產主義一派，與大同主義或同有其內容，亦因實行的方法不同，不能即此而冒認為三民主義的。

誤解主義的人太多了，謬信主義的人亦太多了！所以會陷於誤解與誤信的原因，因為我們的總理逝世太早。如果總理能在世再領導十年，使「國家建設」的計畫著作，一一出版，那麼如何由三民主義以至於大同之治的途徑，必能一一為我們指出，然而這個遺憾是要我們問這些復死的同志來彌補，而彌補的方式，只有循上面所述的路線來開揚，來計劃，不能節外生枝，愈解而愈紛。

(11)

要認識三民主義，深切地認識三民主義，祇能從「總理遺教」中，去研討其含義，推論其究竟，亦即是從三民主義的本身，去認識三民主義。切不可多方牽強附會三民主義的註腳或支離割裂三民主義的解釋。



因爲那樣，結果會弄成整個三民主義之真諦捉摸不着，又從何處去認識三民主義呢？

本來三民主義由「驅逐鞑虜，恢復中華，建立民國，平均地權」，演進而爲今日博大精深的三民主義，其間 總理個人，想之如何進展，主義內容之如何充實而擴大，不詳研究，總理全部遺教，如何能探其源而溯其流，窮究其一貫的思想所在？

三民主義的感動人心，激發人性，已經四五十年，流傳之廣，影響之大，已非語言文字所能估計。可是社會上各科各門的學者，政論家，革命理論者，各以其自己的哲學，自知的科學，特殊的思想，來研究三民主義，解釋三民主義，爲三民主義下註脚，因爲各人觀點的不同，自然在各人心目中有其不同的三民主義，所以三民主義直弄到現在，還沒有人能够獨樹立一個權威的，絕對的理論的體系——除掉三民主義原文以外。因此一般人如果祇讀註脚，不詳究原文，對於三民主義的真諦，只有愈弄愈糟，決不能有什麼心得。「路得說：天下最易讀的書，莫過於聖經；陸象說山：六經是我註脚。所以凡是熱心於宗教和聖賢之學的人，對於聖經六經都是易讀之書，三民主義，是一部中國革命的救國之書，所以凡是有革命思想的人，都能瞭解，亦是一部易讀之書，用不到去讀註脚」，這是作者十七年在外交部演詞中之一段。

(四)

同時我並且說過：「現在解釋三民主義哲學基礎的人很多，可是不是偏於唯心，便是偏於唯物，其結

果偏於唯心的，往往會迎於佛化，偏於唯物物的，往往會近於赤化，兩者都不能澈底瞭解三民主義的真諦。我們知道，總理在民族主義上常常提到忠孝仁愛信義和平等字樣，可是在民生主義上亦常常提到食衣住行爲解決民生的四大要素等字樣，由此我們可以證明三民主義的哲學基礎，既不偏於唯心，亦不偏於唯物，自有其偉大之所在，用不到硬拉強牽，弄得支離破碎。所以三民主義的哲學基礎既非唯物，也非唯心，而爲「民生爲社會進化的重心，社會進化又爲歷史的重心，歸結到歷史的重心，是民生，不是物質」。所謂「民生」，當然不是「唯物」，而且也非除「心」以外，一切的物都不存在。那麼純以唯物爲基礎，馬克思一派的共產主義，當然已不同其基礎，即以唯心爲根據的天賦人權一派的民主主義，亦不能與三民主義混爲一談。過去世界上一切思想所從出，大有不入於「物」，則歸於「心」之勢，三民主義的哲學基礎，既爲「民生」，只有集唯物唯心之大成，而非單是唯物或唯心。因此，我們要研究三民主義，只有從「生」字下手。「人民的生活，社會的生存，國家的生計，羣衆的生命」，爲「民生」之正確的解釋。三民主義的哲學基礎既爲「民生」，那麼三民主義內含當然也爲人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。如何才能解決人民的生活，光大社會的生存，充裕人民的生計，豐富羣衆的生命，當然也爲三民主義的最終目的所在。所以我們要認識三民主義，要從他的哲學基礎來認識，凡是他們的哲學基礎與三民主義不同其內容的，決不能與三民主義等量齊觀！（選自三民主義論文集，中央週刊社版）

## 史的唯生論的根本命題

張太風

### 歷史與民生史觀

爾父曾經說過：「生是宇宙的中心，民生是人類歷史的中心。」前一語是以「求生存」來解釋自然現象的論據，後一語是以「求生存」來解釋社會歷史的論據，前者就是所謂唯生論的宇宙觀，這在於「領要」已經扼要闡述過了，後者便是民生史觀，即在本節要研究的課題，而民生史觀是依據生的宇宙觀而來的，所以民生史觀乃是唯生的辯證法在社會觀領域內的運用，它的對象就是社會發展的法則，但是社會發展所固有的個別特殊的契機（政治、經濟、法律、文化、意識、形態等）應法則專門研究，乃是各個社會科學的研究範疇，因此，它不作民生史觀底直接的研究範疇。民生史觀是確立社會發展的一般法則為對象，他表現的是社會發展的一般的理論，表現於其他個別社會科學的乃是方法，同時，又因為他自身有一定的實現的對象。

歷史是整個人類社會「生存」活動過程，因此，歷史的對象，亦就是整個人類社會「生存」發展的法則。則歷史不像民生史觀那樣，以社會發展的一般法則為對象，而是研究這一法則在各個不同的社會結構

之中所表現的具體形態，特殊形態，因此我們可以說，民生史觀是要發現在那些現實歷史中無數偶然性的錯綜裏面的必然本質的東西即一般法則，而歷史則是根據現象之原因的究竟，去描出那必然本質的東西，所以歷史乃是只以社會發展上的一般必然社會現象底經過為描寫對象的科學。民生史觀乃要根據社會結構的發展觀點，從一個社會的結構向另一個社會轉化的觀點，且和各個社會結構的特殊法則的研究不顧分地聯系起來去發展那社會進化歷史發展的一般法則。所以民生史觀的特徵，乃是從唯生的辯證法底發展見地去考察歷史的，爲了要發現社會進化，歷史發展的認識指針才來考察歷史的。而歷史也只有根據民生史觀才能確立它獨自的科學的地位。

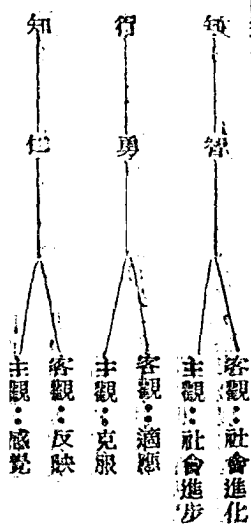
## 社會的意識與社會的存在

我們要注意民生史觀乃是被運用到認識社會，歷史上去的唯生論，故史的唯生論的根本命題是：存在支配思維，思維亦支配存在，永恆作一元的相對的支配，從而，民生史觀的根本命題也就認爲：人類的社會意識可以規定其社會的存在，同樣的，人類社會存在，亦可以規定其社會的意識。

在人類歷史上，人的意識有一定作用，有時具有決定的作用，因爲意識並非如唯物論者所想像的那樣神祕的東西，它的起源，進化乃至光大，完全是從生命之流中間逐漸陶冶出來的。在爲生存而努力的活動中，人類由盲目的感覺，始而進到被動的知覺，繼而進行主動的意識，所以離開了人類生活的實踐，意識

便無從發生，以如此發生出來的一種意識而言，在人類歷史過程中，那能可說完全沒有一種決定作用表露呢？即如生產力的進展，生產技術的創造，何一非先經意識的決定？比如現代機器發明，乃是瓦特等許許多人在意識和實踐中成功的，決不能說被銅爛鐵自己集合而成爲機器其理由至顯，不過意識與物質是作相對的支配的。

國父說：「古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存，人類因爲要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化，所以社會進化的定律，是人類求生存，人類求生存才是社會進化的原因。」更明白的指出：「民生爲社會進化的重心，社會進化又爲歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生，不是物質。」人類求生存，根據生理與心理的經驗而論，即爲主觀對客觀的感覺，客觀對主觀的反映，再則以主觀的力量克服困難以客觀適應環境，乃在不斷行動中，不斷記憶，不斷得到概念，故能進步，因進步而改變，社會才有不斷的進化。



所以關於社會意識決定社會存在，或社會存在決定社會意識的這個問題，在生的唯生論的觀點上認為社會的上層與基礎，及主觀與客觀，乃是唯生的二元的相對尚存在，發展與支配。根據社會本體之認識，形成客觀的社會基礎，乃是血緣與經濟兩個關係的綜合，以血緣上之生殖力即人口問題為主體，以經濟上之生產力即消費問題為客體；在二元的相對的關係，發展與支配之下，形成適應人類生存的客觀的基礎。同樣，由神經細胞形成神經器官，其任務為認識，由肌肉細胞及骨骼形成運動器官，其任務為實踐，在認識與實踐的二元的相對存在，發展與支配之下，形成主觀的政治關係。

主觀的政治關係適應客觀，通過整體生存意志，以支配客觀，使在均衡協調互助共進中，作無阻的變化。而客觀的血緣經濟兩關係通過羣體生存意志，之反映主觀，使政治關係在不斷的認識中，為不斷的實踐。這就是說「意識決定存在，存在亦影響意識」。（此為史大林接受事實教訓，而主張「一個存在向其更高級的演進過程，並不完全是自然的客觀而是主觀的」一語加以強調）

一個革命的主義之發生，不是憑空的，而須有客觀的需要；反之客觀上雖然需要革命，但亦須有主觀的領導，如三民主義的產生，係根據客觀的需要，而中國革命須與三民主義為行動的準繩。這就是主觀客觀相互為用不斷的發展的道理，意識形態之產生及其作用於此便可充分明瞭。

唯物論者以社會的存在來說明社會的意識，或認社會存在來規定社會的意識，與夫觀念，論者認為社會的存在由社會的意識來規定，人類的意識是社會發展法則底創造者，是歷史的源泉，所以我們必須根據

唯生的辯證法去理解社會存在與社會意識的關係才能真實地把握住民生史觀的根本命題。

（尖兵半月刊第二卷第十一十二期合刊）

## 唯生論與民生史觀簡述

穆超

### 一 唯生論的宇宙觀

古代中國民族，認為「天地人」三者是同原同體，都是「道」的顯現，而且由「道」支配，所以中國的哲學思想，也在「天地人三者一元」的基礎上進展；同是認為萬物都是天地的交感所生，因此自然感服上天好生的德。

「周易」的繫辭篇中說：「日新之謂盛德，生生之謂易。天地順而萬物化生，……天地變化草木蕃。」又說：「夫乾其靜也專，其動也直，是以大生焉；夫坤其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」乾坤就是宇宙，乾坤的一動一靜，都是生生不已的現象。又說：「大哉乾元，萬物資始，至哉坤元，萬物資生……」，這就是說，宇宙是一個龐大複雜而悠久的生命結構，宇宙萬物都是生命的製徵，「生」有不息不已的變化，由變化而生萬物。所以繫辭篇中又說：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰仁」

。「這就於說宇宙的本體是「生」，人能效法這箇「生」，便是「仁」。

既然認爲「生」是天地的大德，所以承認「生」是宇宙的中心。爲效法天地好生的大德，所以以「天」做人間的榜樣。道家則不單主張「法天」，而且反對人爲主張侵凌於「天」，墨家主張對「天」改造，儒家則主張「天人合一」。

所以這個「生」的觀念，已成爲中國哲學思想的根本基礎。不論對於宇宙觀，人生觀，歷史觀，社會觀，道德觀，以及革命觀等等，一貫都是以「生」爲出發點。

萬物既然都有生命，所以萬物都有求生的本能。求生的本能有四：一是求生命的維持（生活）；二是求生命的延續（繁殖）；三是求生命的光大（有價值的生活）；四是求生命的廣大（集體的生活）。這四種本能的程度，隨一切萬物精神成分的高低而不同，人類是精神成分最高的東西。萬物既然都有生命，所以有生命就有新陳代謝的作用，生命的新陳代謝是「生，長，衰，化」四個過程，這四個過程，循環往復，生生不息，構成一個生命的洪流。曲成萬物，充塞宇宙，都是「生生」的表現。

## 二 傳統的民生史觀

這種唯生論的一元哲學，自伏羲氏畫卦起，中經堯、舜、禹湯、文武、周公，以至戰國時代的老、孔



、墨及其他諸子百家的思想，都未有出了這個範圍。

既然認爲「生」是宇宙的本體，「生」是宇宙的中心，所以中國的古聖先賢，都共認「生」是萬物的最高欲望，而「養生」則是道德的極則。因此中國的政治思想，都以解決民生問題爲最主要的目的。如「書經」五子之歌篇中說：「民爲邦本，本固枝溥」。又在「大禹謨篇」中說：「政在養民」，「書經」洪範的八政中，一曰食，二曰貨……者都是民生問題。

孔子在「論語」季氏篇中說：「不患寡，而患不均。」又在論語季氏篇中載稱：「季氏富於周公而求也爲之聚斂而附益之，子曰：『非吾徒也，小子鳴鼓而攻之可也。』」這也可見孔子對於民生的嚴重態度。管子則在牧民篇中說：「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱……」又說：「民富則安鄉重家，而敬上，畏罪故易治，民貧則反之，故難治。」如此，管子的政治思想，先求解決民生，然後教育，至孟子對於民生問題尤爲重視，孟子在梁惠王上篇中說：「稷視天下有飢者猶已飢之也，禹視天下有溺者猶已溺之也。」孟子以利民生，啓民智，敦民德爲仁政的三大要則。

所以唯生論的哲學思想，在中國學術思想中的地位上的重要，可得而知。近代的孫中山先生革命的哲學，仍然以「唯生論」爲基礎，中山先生在「建國方略」中曾說過：「生，是宇宙的中心；民生，是人類歷史的中心。」這第一句就是中山先生唯生論的宇宙觀，第二句就是民生史觀，民生史觀又是根據唯生論的宇宙觀而來的，以民生解釋歷史。所以總理在民生主義第一講中說：「民生爲社會進化的重心，社會進

化又爲歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生，不是物質。」又說「古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存，人類因爲要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化。何以社會進化的定律，是人類求生存，人類求生存，才是社會進化的原因；階級戰爭，不是社會進化的原因，階級戰爭，是社會當進化的時候，所發生的一種病症，這種病症的原因，是人類不能生存，因爲人類不能生存，所以這種病症的結果便是戰爭。」總理認定民生是歷史的重心，人類求生存是社會進化的原因。

這個唯生論的哲學思想，雖然是中國哲學的根本基礎，但是自古未有把它加以精細的分析和研究。總理對於唯生論的哲學體系，也未有加以詳細的敘述。總裁對民生史觀，加以明晰的整理和發揚。他在「三民主義之體系及其實施程序」一書中說：「人類全部歷史即是人類爲生存而活動的記載，不僅僅是物質，也不僅僅是精神，所以唯有以民生哲學爲基礎的民生史觀，或以民生史觀爲出發點的民生哲學不偏於精神，亦不偏於物質，惟有精神與物質並存，才能說明人生的全部與歷史的真實意義。」

### 三 宇宙之實質的本體質

「生」雖然是宇宙的中心，宇宙雖然是由於時間和空間所構成，但是宇宙還有其實質的本體存在。這個宇宙的本體，總理假定是「元子」，元子就是萬物構成元始的意思，所以總理在「孫文學說」第一章中說：「人身之奧妙，當非人類今日知識所能窮也，據最近科學家所得者，則造成人類與動植物者，

乃生物之元子爲之也，生物之元子，學者多議之爲細胞，而作者特稱名之曰生元，蓋取生物元始之意也，生元者何物也；曰其爲物也，精矣微矣神矣妙矣，不可思議者矣，按今日科學所能窺者，則生元之爲物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作行爲者也，乃有主意識計劃者也，人身之結構精妙神奇者，生元爲之也，人生之聰明知覺者，生元發之也，動植物狀態之奇奇怪怪不可思議者，生元之構造也，生元之構造人類及萬物，亦猶乎人類之構造屋宇舟車城市橋梁等物也，空中之飛鳥，即生元所造之飛行機也，水中之鱗介，即生元所造之潛航艇也。孟子所謂良知良能者非他，即生元之知生元之能而已，自圭哇里氏發明生元有知之理而後，則前時之哲學家所不能明者，學科學家所不能觀者，進化論所不能通者，心理學所不能明者，今皆可由此而豁然貫通，另闢一新天地，爲學問之試驗場矣。」

如此，總理所說的生元，就是構成人類普通所承認的一切生物（動植物全部）形體的單位。陳立夫先生在唯生論一書中也假定元子是宇宙的本體，是萬物的元始。他在「唯生論」第一講中解釋元子和生元的關係說：「在我們唯生論的見地，是認爲宇宙萬物都有生命的，並不承認唯有動植物才是生物或者說根本就不承認宇宙間有一死物。所以元子就是萬物的生元，生元就是人類及一切動植物（普通所承認之一切生物）的元子」。

既然承認元子是萬物的元始，所以元子自然是宇宙間最微小最基本的東西，是構成一切物質的本體和本位。猶同今日西洋科學家所說的電（Electron）一樣，而且元子是有生命有動能的東西。一切物質的

動能，都是由於元子的不同組合和排列。宇宙萬物的生滅，都不過是元子的改組，元子本身一

#### 四 唯生論的內容

所以宇宙萬物都有生命，整個宇宙都充滿着生意，就是礦物也有生命，宇宙間一切現象，就是生命的表徵，都是萬物求生活的結果，這就是唯生論的宇宙觀，但是宇宙間一切「生」的存在，都包含物質和精神兩種。總理在「軍人精神教育」第一課中說：「總括宇宙現象，要不外物質與精神二者；精神雖為物質之對象，然實相輔為用，考從前科學未發達時代，往往以精神與物質為絕對分離，而不知二者，本合為一。在中國學亦但言有體有用，何謂體，即物質，何謂用，即精神」。總裁在「自述研究革命哲學經過的階段」中說：「一個人生在宇宙中間，終日因緣接觸，都離不了事與物。在心與物微妙的關係中間，我承認一切的一切，都要從事實上，客觀上來解決，所以我們絕對不是講唯心論的，我們也絕不承認是一個唯心論者，同時却也不是機械的唯物論者。」又說：「我們承認宇宙除了物質之外，還有一個精神的東西存在。」陳立夫先生在「唯心論」第一講中也說：「宇宙一切的東西，不外控制時間的精神，（即能力）和佔領空間的物質兩種。而這兩種東西，都是由元子而來，即前者由於元子之動態，後者由於元子之靜態。」所以宇宙萬物都是精神和物質的配合，有物質必有物質的能力（精神），有精神必有精神的本體（物質，精神和物質是不能分離的。」（中央周刊三卷二十四期）

## 民生史觀與各種史觀之比較

吳曼君

關於民生史觀之綜合唯物史觀與唯心史觀，我已經寫過兩篇文章發表這個意見。現在覺得還有一些意見需要說出來，因此，有再寫一篇文章來發表的必要。

我在前兩篇文章中所說的唯物史觀與唯心史觀，是一種籠統的說法，而沒有作分析的說明。其實唯物史觀與唯心史觀中的種類很多，如果不把它們分開來說，是不容易得知其真象的。所以分析的方法，在這裏甚為必要。而我們要將民生史觀與各種史觀作一比較的論究，亦非如此不可。

現在就先從唯物史觀分析起。

本來唯物史觀的意思，是以物質為歷史的重心來解釋歷史的變遷和發展。但是物質有兩種：一種是自然的物質，是天然存在的；一種是社會的物質，是人工製造的。由於物質可以分做這兩種，因此唯物史觀便亦可分為自然的唯物史觀（或稱自然的物質史觀）與社會的唯物史觀（或稱社會的物質史觀）兩種。

自然的唯物史觀，是以自然的物質為歷史的重心而解釋人類歷史的變遷和進化的。但自然的物質種類很多，因此，自然的唯物史觀又可以分出許多種類來。舉其重要者而言之，則有天文史觀、地理史觀、生物史觀、種族史觀等等。天文史觀係以星球的現象來解釋人類的歷史。譬如有人認為太陽中發現黑點，人

類間便要發生戰爭，即其一例。地理史觀係以地理環境來解釋人類的歷史。地理環境中包括氣候、土壤、山嶽、河流、天然動植物等。地理史觀便是以這些地理因子做歷史的重心和歷史變遷的原動力。譬如有人認爲中國社會之所以停滯在封建時期很久而未如歐洲一樣發展到資本主義者，就是由於中國是大陸國不是海洋國的緣故。此即應用地理史觀以說明中國歷史發展的例子。生物史觀係以「社會集團性來解釋」人類的歷史。所謂社會集團性，據生物史觀的意見，就是社會有機體（即把社會看成一個生物的意思）在精神方面逐漸鑄成了一種社會集團人格，這種社會集團人格，就叫做社會集團性。由於各國有各國的社會集團性，因此各國就有各國的思想、文物、制度、風習。人類歷史上一切思想、文物、制度、風習的構成，其根源全出於這個社會集團性，其發展也受這個社會集團性的決定。由此可知生物史觀是以社會集團性爲歷史進化的原動力來說明歷史的變遷。種族史觀係以種族遺傳性來解釋人類的歷史。主張這種史觀的人，認爲種族遺傳是一成不變的，優秀種族天生優勝，劣等種族天生劣敗，永久不變。因此，一切社會的發展與衰落，政治經濟的變動，道德品性的優劣，都是由於社會中某種優秀或低劣種族成分的增減關係。由此可知種族史觀是以天生的種族性爲歷史的重心和原動力來解釋歷史進化的。譬如德國的國社黨，便是以這種理論根據，認爲日耳曼人爲最優種族，其他種族爲劣等種族，因而推行它建立「歐洲新秩序」的日耳曼民族政策。

以上這四種史觀，是以星球現象，地理因子、社會集團性、種族性爲歷史的重心和原動力而解釋歷史。

的變遷。所謂星球現象，地理因子，社會集團性，種族性，都不外是自然的物質。所以這些東西去解釋歷史的變遷，所構成的史觀，它的總名稱，就叫做自然的唯物史觀。或稱自然的物質史觀。

這種自然的唯物史觀，現在我們把它來與民生史觀比較一下，看看它們同異之點何在？而民生史觀保存它或吸收它之點又何在？

民生史觀以人類求生存為社會進化的原因，這就是承認自然的物質史觀有其正確性。因為人類是由自然而來，是一種自然的物質。他之要求生存，是與動植物之要求生存無異，所以用人類求生存的觀點去解釋歷史，就無異是用自然的物質去解釋歷史。這一點，民生史觀在原則上是與自然的唯物史觀相同的。須知人類歷史為自然之發展，如果沒有自然的物質，根本就不會有人類之社會和歷史。這是任何人也不能否決的。所以民生史觀承認地理史觀、生物史觀、種族史觀等均有其相對的正確性。譬如以地理史觀來說，很明顯的，地理環境實為人造歷史之前提條件和基本條件，人不但不能離開地理環境而活動，反之，他還必須依存它而始有所作為。所以地理環境對於歷史的影響很大。寒帶、熱帶、溫帶人的社會歷史各不相同，大陸國與海洋國的社會歷史也不相同，這不是很顯明的事實麼？

所以自然的物質對於人類歷史的影響是不可否認的。民生史觀既同於自然的唯物史觀的就在這一點，它所保存並吸收自然的唯物史觀的也在這一點。因為這是自然的唯物史觀之正確部份，所以科學的民生史觀不能不吸收它並保存它。

但是民生史觀就完全與自然的唯物史觀相同了麼？不，它們還有不同的地方，民生史觀所用以說明歷史之自然的物質，是自然物質發展到最高階段的人類。這個最高階段的自然物質——人類，是具有與自然物質不同的原素——精神。因此，他與星球、地理以及生物性、種族性是不同的。星球、地理條件等，祇可說是歷史中客觀的被動的因子。而人類纔是歷史中之主觀的自動的因子。所以歷史哲學家拉波播爾說：人是客觀的被動環境中之唯一自動的因子。沒有人則絕對不會有歷史，歷史是人做出來的。

人類這個自然的物質，何以與一般的自然物質不同，而能成爲被動環境中之唯一自動的因子，並且成爲客觀中之主觀而做歷史出來呢？一言以蔽之，就是由於人類具有精神作用，意識作用。所以人在自然環境中，不祇是消極的受自然的影響，而且能够積極的反作於自然，改變自然而爲自然的主人。民生史觀之不同於自然的唯物史觀，就在它看重人類的精神作用、意識作用這一點。

民生史觀之看重精神作用，意識作用這點，可以從它的創立者孫中山先生之特別看重精神作用而得證明。孫先生在「軍人精神教育」中說：「武器爲物質，能使用此武器者，全恃人之精神。兩相比較，精神能力實居其九，物質能力僅得其一」。又說：「物質之力量小，精神之力量大」。又說：「精神勝物質」。這都是孫先生看重人類精神作用的證明。所以他在歷史中，也特別看重軍人力作用，認爲「人定勝天」，人力可以決定一切。民生史觀可以說就是看重軍人力（作用）的歷史觀。

民生史觀之不以物質爲歷史的重心，而以人類求生存爲歷史的重心，就是它着重精神作用的證明。因



爲人是物質與精神的統一體，他之所以稱爲人，不是由於它之具有物質的肉體，而是由於他之具有精神。人類求生存之向上的努力，就是精神作用的表現，他與動植物求生存之不同處，也就在這個地方。動植物之要求生存，是出乎自然的要求，沒有意識作用。而人類之要求生存，一方面是自然的，同時又是意識的。所以他不僅是適應自然環境而生存，而且改變自然使自然環境適應人類而生存。這使自然環境適應人類這點，便是人類有目的有意識求生存表現，這是爲他種動物所不能及的。所以民生史觀之以人類求生存爲歷史的重心，也就是表明了它特別重視人類的精神作用。換言之，它不但認爲自然環境影響人，而且認爲人亦影響自然環境，改變自然環境。人是客觀的被動的自然環境中之主動的自動的因子。

自然的唯物史觀之主要缺點，就是祇看見自然環境影響人，改變人，而不知人亦影響自然環境，改變自然環境。一句話，它是看重自然的力量，而忽視人爲的力量——即人類精神意識的作用。不管天文史觀以星球現象說明歷史也好，地理史觀以地理因子說明歷史也好，生物史觀以生物集團性說明歷史也好，種族史觀以種族性說明歷史也好，它們一致的缺點，統統可以說祇是以自然力去說明歷史，而忽畧了人爲的力量。然而歷史是人創造的，是人類爲生存而活動的記載。所以離開了人，就根本不會有歷史。譬如以地理因子來說，人固然不能離開地理環境而活動，因而要受地理因子的影響，然而人類如果完全受地理因子的決定，而不能予影響者以影響，予決定者以決定，則人類就會像動物一樣，不能創造歷史。所以民生史觀在這裏與自然的唯物史觀不同的地方，就是它在史觀中，特別看重人力的作用。

總括起來說，自然的唯物史觀對於歷史的變遷，是祇看重自然力；而民生史觀對於歷史的變遷，則在不否認自然力的條件下，而尤其看重人力。所以民生史觀對於自然的唯物史觀的綜合，是吸收並保存了它看重自然力的正確原則，而拋棄的則是它忽視人力之機械性。

以上我們已經把民生史觀與自然的唯物史觀之異同，論述過了。現在我們再來看看民生史觀與社會的唯物史觀之異同。

社會的唯物史觀，是以社會物質為歷史的重心而解釋人類歷史的變遷和進化的。所謂社會的物質，就是自然的物質經人工改變而成的東西，通常都把它叫做經濟。所以社會的唯物史觀，又叫做經濟史觀。馬克思所創立的唯物史觀，正確的名稱，應該叫做經濟史觀或社會的物質史觀，不能籠統地叫它做唯物史觀。這種經濟史觀是以經濟因子為人類歷史中一切現象的決定者，故又可稱為經濟決定論。

經濟史觀中由於各人對經濟的看法不同，因此也可以分出一些種類。現在我們為簡便計，就以民生史觀來與馬克思的經濟史觀比較吧。

馬克思的經濟史觀是以生產工具為社會歷史的根源和動力而說明社會歷史的起源和演變的。因此，他認為有甚麼生產工具，就有甚麼生產關係；有甚麼生產關係，就有甚麼政治制度和觀念形態，因而構成整個的社會和歷史。適應於生產工具之生產關係的總和，就是社會的經濟構造，即下層基礎，政治制度和觀念形態乃是它的上層建築。這便是馬克思之積的社會結構觀。而他之縱的社會進化史——即歷史觀，則係

以生產工具之變動爲究極的動因來說明歷史的變動。詳細點說，就是開始生產工具發生變動，然後生產關係作適應的變化，於是社會的經濟構造改變了。社會的經濟構造改變後，構築於其上的政治制度與觀念形態亦隨之而或急或緩的改變，因而有整個社會無史的變革。馬克思對於歷史變革的看法，就是這樣。

但是這裏我們有一個問題，就是既然政治制度與觀念形態因經濟構造不同而變，經濟構造又因適應於生產工具生產關係不同而變，然則其究極的因子——生產工具又是因甚麼而變呢？馬克思所告訴我們的是生產工具因自身內在的矛盾而變。於是經濟史觀在這裏便與自然的唯物史觀之以自然力說明歷史，便沒有原則上的分別了。而民生史觀之不同於經濟史觀者，亦就在這個地方。

生產工具既是因自身內在的矛盾而變動，那末經濟史觀之用生產工具去說明歷史，便與自然的物質史觀之用自然去說明歷史的見解如出一轍了。雖然生產工具係社會的物質，與自然的物質不同，然而其爲物質則一。因爲社會的物質，一經人造出後，它便離開人而獨立成爲客觀的東西，有如自然的物質一樣，這種社會的物質，在人類歷史中，既有如自然的物質也是被動的，那末，祇要一離開了人力，它就永遠不會變動。所以經濟史觀與自然的物質史觀一樣，是用客觀的被動的社會物質去說明歷史。民生史觀則不同，它之說明生產工具的變動，不是歸因於它自身內在的矛盾，而是歸因於人類求生存之向上的努力。很明顯的，生產工具爲人類所製造，由於人類要求不斷的生存，因而便不斷的改良生產工具，因而生產工具也尋不斷的向上發展擴大。這便是民生史觀之說明經濟變動與經濟史觀之說明經濟變動夫不相同之一點。

正由於這個不相同，民生史觀對於經濟要素中以何者為重的看法也與經濟史觀有分別。普通所謂經濟的要素有四：（一）生產；（二）分配；（三）交換；（四）消費。經濟史觀認為這四者中以生產為中心，其餘三者都是圍繞生產而運行。換言之，就是分配是為生產而分配，交換是為生產而交換，消費是為生產而消費。民生史觀則恰恰與此相反，認為四者中以消費為中心。換言之，即生產是為消費而生產，分配是為消費而分配，交換是為消費而交換。按之人類社會全面的歷史的事實，完全如此。所以經濟史觀以生產為經濟的中心，是錯誤的，要消費纔是經濟的中心。孫中山先生說：「經濟」的中心是在甚麼地方呢？就是在消費的社會，不專靠生產的資本。……所以近來世界上的大工業，都是照消費者的需要，來製造物品。近來有智識的工人，也是幫助消費者。消費是甚麼問題呢？就是解決衆人的生存的問題。也就是民生問題。所以工業實在是要靠民生」。民生史觀的創造者所說的這些話，完全是對的。所以民生史觀以消費為經濟的中心，這是它主張以人類求生存為歷史的重心之必然的應有的結論。

以上兩點，便是民生史觀與經濟史觀不同的地方。

我們明白了兩種史觀之不同點後，現在再來看它們相同的地方。民生史觀與經濟史觀有甚麼相同的地方呢？我認為這也有兩點。一是經濟觀斷，民生史觀與經濟史觀同樣看重經濟；一是社會觀點，民生史觀與經濟史觀同樣看重社會。這兩點，便是它們的一致處，也就是民生史觀綜合經濟史觀的地方。

關於經濟史觀之看重經濟這件事，還是衆人皆知，用不着加以說明。然而關於民生史觀之看重經濟這

事件，便有許多人不知道，非加以說明不可。現在爲簡明計，我們且以民生史觀創立者的話來予以證明。孫先生說：「民生就是人民生活」。所謂生活，從物質上說，是食衣住行。人要過物質的生活，非從事經濟的活動不可。所以孫先生在「建國大綱」中說：「建設之首要在『民生』」。故對於全國人民之食、衣、住、行四大需要，政府當與人民協力，共謀農業之發展，以足民食；共謀織造之發展，以裕民衣；建設大計劃之各式屋舍，以樂民居；修治道路運河，以利民行」。又在「民生主義」中說：「我們要完全解決民生問題，不但是要解決生產的問題，就是分配的問題，也是要同時注重的」。民生史觀創立者的這些話，不是可作民生史觀之看重經濟的證明麼？所以經濟在人類社會歷史中，實佔「首要」的地位，可以用來說明歷史的演變。

因此，民生史觀之經濟進化觀便同於經濟史觀之經濟進化觀。二者都認爲經濟是由採拾而漁獵而畜牧而農業而工商地帶化。孫先生在民生主義中所說的由「太古吃果實」而「漁獵時代」而「游牧時代」而「農業時代」而「工商時代」的這段話，便是證明。所以在這裏，民生史觀也用經濟進化去說明社會進化。這便是民生史觀與經濟史觀同樣看重經濟之相同的地方。

同時，民生史觀與經濟史觀之另一相同的地方，就是二者均看重社會。關於經濟史觀之看重社會，這也是用不着說明的。而關於民生史觀之看重社會，則還要說幾句。這也同樣可以用孫先生的話來證明。孫先生解釋民生二字，說「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。所謂「人民」

「社會」、「國民」、「羣衆」都不是個人，而是多數人的稱謂。我們可以說「人民」、「國民」、「羣衆」都是意謂着「社會」的同樣複詞，實際上它們所代表的意義是一樣的。這不充分表明了民生史觀的創立者之看重社會嗎？是的，一點也無疑義。而且他在民生主義的講演中，屢次說「民生問題就是社會問題」「民生主義就是社會主義」，他簡直把民生看作社會，民生史觀看作社會史觀去了。與他的民生史觀「若舍符節」的美國學者維廉氏的「發明」，不就是叫做社會的歷史觀，即社會史觀嗎？所以民生史觀之特別看重社會，是必然的邏輯。因此，它便與經濟史觀一樣，應用社會觀點去說明歷史變遷和個人行爲，而不是應用個人觀點去說明社會歷史的變遷了。

這樣，民生史觀便是用客觀的社會環境去規範人的行爲，說明人的行爲了。是的。因爲人治歷史要受社會環境的影響，而且要在一定的社會環境中始能創造歷史。因此，把握社會的進化法則，便是很重要的了。而在這一點上，民生史觀對於社會進化的看法又與經濟史觀完全相同。經濟史觀認爲社會的進化，大體上可分爲原始共產時代，私有財產時代，未來高級共產時代，這與民生史觀創立者的見解，大體相同。民生史觀的創立者孫先生說「共產這種制度，在古人時代已經實行了。究竟到甚麼時代才打破呢？……是在金錢發生之後。……金錢發生，便以金錢易貨，便生出買賣制度，當時有金錢的商人，便成爲資本家。到近世發明了機器，一切貨物都靠機器來生產，有機器的人，更駕乎有金錢的人之上。……現在資本家有了機器，靠工人來生產，掠奪工人的血汗錢，生出富貴極相懸殊的兩個階級。這兩個階級，常常相衝突，

便發生階級鬥爭。……於是變成成人與人爭極劇烈的時代。這種爭鬥要到甚麼時候才可以解決呢？必要再回復到一種新共產時代，才可以解決。……所以共產主義就是最高的理想，來解決社會問題的」。對於這般話，如果你不以辟害意，不吹毛求疵，那末你便知民生史觀的創立者與經濟史觀的創立者，一致認為社會進化是由原始共產時代而私有財產時代而未來新共產時代，二者沒有甚麼分別了。所以民生史觀與經濟史觀，對於社會進化的看法，也完全相同。這便是民生史觀與經濟史觀之第二個相同的地方。

總括起來看，社會的物質史觀對於歷史的解釋，是祇看重經濟的力量，社會的力量，認為歷史的演變，完全隨經濟的變化為轉移，人的活動也完全受經濟的決定。這種見解，如前所述，是與自然的物質史觀之認為歷史的演變，完全受自然力自然環境的決定，實沒有多大的差別。如果要說有，那不過自然的物質史觀用自然物質（如地質）來說明歷史，社會的物質史觀用社會物質（如經濟）來說明歷史吧了。當然，社會的物質史觀用社會物質來說明歷史，較之自然的物質史觀之用自然物質來說明歷史，是更具有正確性。然而其不重視歷史中的精神作用，則與自然的物質史觀同。所以民生史觀在這裏，對於它之看重經濟、社會這點，是保存並吸收了，而對於它之不重視精神作用，則予以拋棄，這便是民生史觀在看重經濟與社會方面與社會的物質史觀相同，而在說明經濟與社會的變動方面則與社會的物質史觀不同的所在。

論述到這裏，那末我們便可以把民生史觀與自然的物質史觀及社會的物質史觀作一總的比較了。從以上所述看來，自然的物質史觀以自然力去說明歷史的演變，社會的物質史觀以經濟力去說明歷史的演變，

它們一致的觀點，就是祇看重歷史中之客觀的物質的力量，而忽視歷史中之主觀的精神的力量。然而歷史之造成，是由於主觀與客觀之統一，精神與物質之統一。沒有客觀的物質的力量，固然不會有歷史；同樣，沒有主觀的精神的力量，也不會有歷史。但是客觀的物質的力量，祇是歷史中之消極的被動的因子，祇有主觀的精神的力量，才是歷史中之積極的自動的因子。所以在歷史中佔主要地位的力量，不是客觀，而是主觀；不是物質，而是精神。民生史觀與唯物史觀（包括自然的與社會的）對於歷史看法之不同，便在這個地方。民生史觀是看重歷史中之主觀的精神的力量，而唯物史觀則是看重歷史中之客觀的物質的力量，它們最大的分別便是在此。

這種說法，完全合乎民生史觀創立者的意見。民生史觀創立者對於人類精神作用之特別重視。還可以設另一方面得着證明。孫先生著「建國方略」一書，是由「心理建設」而「物質（經濟）建設」而「社會建設」而「國家（政治）建設」，把心理建設擺在首要的地位。所謂心理建設，據總裁將先生的解釋，就是國民精神建設，這不表明孫先生之改造中國和建設中國是由精神出發然後而經濟而社會而政治地進行麼？在這裡，孫先生便是把精神看作建國之首要的東西去了。

同時，孫先生對於經濟建設，主張計劃經濟（「實業計劃」）；對於政治建設，主張計劃政治（「建國大綱」）；對於歷史建設，主張計劃歷史（「次革命」）；這都是他看重精神作用的證明。所謂計劃是甚麼？就是要按照目的意識性去做的意思。經濟要按照目的意識性去做，政治要按照目的意識性去做，歷史



也要按照目的意識性去做，一切都要按照目的意識性去做。而目的意識性就是人類的一種精神作用。於是孫先生在這裏，便把精神拾到一個很高的地位去了。

這樣看來，我們的把民生史觀認爲是特別看重精神，並以人類精神爲歷史中之自動的積極的因子，去說明歷史的變遷，這不是與唯心史觀之以精神去說明歷史，認爲歷史是人類有意識的精神創造的見解一樣麼？是的，這的確是一個問題，也正是我們要來把民生史觀與唯心史觀作一比較論究的地方。

現在就讓我們來把唯心史觀分析一下吧。

唯心史觀是甚麼？如果拿它來比較，則二者的見解完全相反。唯物史觀以物質爲歷史的重心，而唯心史觀則以精神爲歷史的重心。由於唯心史觀者對精神的看法不同，因此便也生出許多種類。有以上帝爲精神來說明歷史的，這就叫做唯神史觀；有以觀念爲精神來說明歷史的，這就叫做觀念史觀；有以理性爲精神來說明歷史的，這就叫做理性史觀。唯心史觀中大體上以這三者爲主要派別，因此，我們就以這三派爲分析的對象。

先從唯神史觀開始。唯神史觀是以神這東西來說明歷史，認爲神是歷史的創造者和支配者。譬如歐洲人之信仰上帝，以爲自然界及人類社會，都是由上帝所創造；人類社會中一切幸災禍福，也都是由上帝所安排。因此，上帝便成爲人類社會和歷史的最高支配者。「聖經」中的「創世記」對此有很好的描述，基督教神學大家奧古斯丁的「上帝之城」一書，可以說是唯神史觀之典型作品。在中國方面，普通一般人抱

「天」看做是一切人事現象的支配者，舉凡朝代的興亡，個人的生死、榮辱、富貴、貧賤、禍福等，都歸因於天數氣運，認為係由「天」來操縱，這便也是唯神史觀的思想。

現在來說觀念史觀。觀念史觀是以觀念來說明歷史，認為觀念是歷史的支配者。所以這種史觀又可以叫做意志自由論。德國非希特的自我哲學與中國儒家中的孟子，可以作這派代表。孟子說：「萬物皆備有我矣」。這不是說人可隨心所欲，意志可以自由嗎？是的，觀念作用大於一切。

第三再說理性史觀。理性史觀是以理性來說明歷史，認為理性是歷史之創造者和支配者。所謂理性是甚麼？就是超然於宇宙萬物之外的一種理性或秩序，純粹是一種先驗先在的東西。人所共知的大哲學家黑格爾，就是這種史觀之集大成者。黑格爾的歷史哲學，就是以理性為史觀的本體，認為歷史現象不過是理性依據證法之正反合的發展過程。換言之，理性是歷史的創造主，歷史不過理性之外部現象。這便是理性史觀的思想。

這三種史觀之以上帝、觀念、理性去說明歷史，雖然名稱多不相同，然而所謂上帝、觀念、理性也者，都不外精神的別名。因此，它們有一個共通之點，就是它們都重視精神；在歷史中看重精神的作用，唯神史觀中所的上帝或神，雖然不是實有的東西，然而却是人類精神作用之反映。費爾巴哈在一基督教之本質一書中說：不是上帝造人，反之，倒是人造上帝（大意如此）。就是這個意思，同時，觀念史觀中所說的觀念，很明顯的是指一種精神作用而言，所謂意志自由者便是這種作用的表現。至於理性史觀所說的

理性，則是人類精神活動之一種有規律有秩序的理則表現。所以這三種史觀，都不外是人類的精神作用在頭腦中所反映出來的思想。

民生史觀與這三種史觀有甚麼同異之點呢？現在我們來把它們比較比較。就民生史觀與唯神史觀來說，民生史觀認為創造史觀者是在歷史中，而不在歷史外。因此歷史的創造者是歷史中的，而不是超越於歷史外的上帝。唯神史觀以上帝為歷史的創造者是錯誤的。這是民生史觀與唯神史觀不同的地方。然而唯神史觀認為上帝萬能，創造一切，高調精神的作用；民生史觀認為「吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之一日。……心之為用大矣哉」（「孫文學說自序」）——這也是高調精神萬能，可以支配一切。所以在高調精神作用這一點上，民生史觀與唯神史觀，在原則上是沒有分別。如果要分別，亦不過民生史觀以歷史中的人為上帝，唯神史觀以歷史外的神為上帝而已。就民生史觀與觀念史觀來說，民生史觀認為觀念須在一定的範圍中始能自由，換言之，即認識必然者乃能自由。人類並不能隨心（觀念）所欲，為所欲為，所以意志並不是完全自由的。觀念史觀認為意志絕對自由是錯誤的。這便是民生史觀與觀念史觀不同的地方。然而觀念史觀之高調觀念作用，意志作用，這一點是民生史觀相同的。再就民生史觀與理性史觀來說，民生史觀認為理性是在自然中和人類歷史中，並不能外於自然與人類歷史而存在。理性史觀認為理性不存於自然和人類歷史中而超越於自然與人類歷史之上是錯誤的。民生史觀與理性史觀不同者在此。然而理性史觀認為歷史依照理性而發展，即認為歷史發展有法則性，這一點是與民生史觀相開的。

總括起來，民生史觀與唯心史觀之相同處，是在共同看重精神作用高調精神作用這點。然而關於精神的來源，民生史觀認為精神係由物質而來，而且不能離開物質而存在，就是它的作用，也必須要藉物質而始能表現，故孫中山先生說：「全無物質，亦不能表現精神」（「軍人精神教育」）。唯心史觀則認為精神是超越宇宙萬物而獨立存在的，就是物質亦為精神所產生，精神可以不藉物質而表現其作用。因此，唯心史觀之高調精神作用發展人類行為，便祇是抽象地高調，抽象地發展，因而不能著於實際。這樣，歷史發展之現象，便祇是一個抽象思維過程，民生史觀之高調精神作用，發展人類行為，是具體地高調，具體地發展，因而能著於實際。於是歷史發展之現象，便是一個具體的事實過程了。這便是民生史觀與唯心史觀之最大的不同處。

以上把民生史觀與唯物史觀的異同，及民生史觀與唯心史觀的異同，都一一分析論究過了，現在我們再要來作一個綜合的說明。不要忘記，我們論究的主要目的，是在證明民生史觀之為唯物史觀與唯心史觀的綜合這點。那末，民生史觀是怎樣綜合唯物史觀與唯心史觀呢？這是一個重要問題，為我們所必須解答的。

綜觀以上所述，我們知道：唯物史觀是用自然物質或社會物質去說明歷史的，因而祇重歷史中之客觀的因子；唯心史觀是用精神去說明歷史的，因而祇看重歷史中之主觀的因子，然而歷史是主觀與客觀的統一，精神與物質的統一，任何單以一方面去說明歷史的史觀，都不過是「一偏之見」，決不能予歷史以全面的解釋。因此，民生史觀綜合唯物史觀與唯心史觀的辦法，便是統一物質與精神去說明歷史，把兩觀

看重歷史中之客觀的因子，又看重歷史中之主觀的因子，然而這綜合唯物史觀與唯心史觀的民生史觀，是不是成爲了歷史的二元論呢？不是的。因爲它在歷史之客觀因子與主觀因子二者中，指明了應以何者爲主。換言之，民生史觀將此二者中，明白的指出了作爲歷史中主觀因子的人是客觀的被動環境（包括自然環境與社會環境）中之唯一的自動的因子。所以民生史觀不是歷史的二元論而是一元論，它是非常正確的。

這樣看來，民生史觀便不但正確，而且是一個十全十美的史觀了。是的，從內容上說，它包括了自然的唯物史觀、唯心史觀及社會的唯物史觀，對歷史能够作全面的說明，沒有那個有它這樣完全。而當前述三種史觀單獨存在各有所偏時，民生史觀綜合它們則具有其優點而無其偏見。所以從理論上說，民生史觀是一個最完美的歷史觀。

另一方面，如果我們從歷史哲學上來看，那末，民生史觀是最後出的一種史觀。正因爲如此，它便後來居上成爲一個最高級的歷史觀。由於宇宙的發展，是由自然的物質而精神而社會的物質，因此，人類對於歷史的解釋，也相應的而有自然的物質歷史，唯心史觀，社會的物質史觀。而在其成立的次序上，則是由自然的物質史觀而唯心史觀而社會的物質史觀。現在民生史觀即綜合它們而成立一種新的史觀，那末，它便可以說是歷史哲學發展史上的一個高級的歷史觀了。

總而言之，民生史觀實在是歷史哲學中的一個最正確最完美最高級的史觀。這是我們在把它與各種史觀作比較的論究後所得出來的必然結論。（時代思潮第廿五期）

# 民生哲學概觀

周振綱

## (一) 什麼是民生哲學

總裁說：「你們如果要革命，無論遇到什麼危險，失敗，困難，疑難，諷謗的時候，要都不致於動搖的話，那就非確定你們革命的人生觀。而要確定革命的人生觀，就先要有革命哲學來做基礎。有了革命哲學的基礎，才能心意安定，臨難不苟，至死不變的來革命。」什麼是革命哲學呢？就是民生哲學。

什麼是民生？依 總理的解釋，就是：「人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。社會問題是歷史的重心，而社會問題又以人類生存問題爲重心，民生問題就是生存問題」。所以，「民生爲社會進化的重心」，「民生爲歷史的中心」。這都是 總理訓示給我們的。「建設之首要在民生。」

什麼是哲學？關於哲學的定義，由於各人對於哲學的認識不同，其見解亦因之而異。這裏用不着加以列舉。但哲學絕不是神秘的東西，它是離不了生活的。一種極爲平凡的生活，都具有其哲學的意味與基礎。一個人的哲學基礎是什麼，他的人生觀就是什麼，其表現於生活的也就是什麼。我可以說：「哲學是告訴人類怎樣去生活的一種學問」。如果你願意你的生活是革命的，是有益於人類的，那麼，你就非有革命的哲學來做基礎不可。

什麼是民生哲學？總理認定「民生爲歷史的中心」，而以我們固有的一「天下爲公」的思想爲改造社會的基本原則，與實行革命的崇高理想。總裁說：「因爲人類的生存最大的保障，是在全體的生存，不在部份的幾個人的發展。總理承繼了中國固有的正統思想，認定利他是革命的本務，仁愛是救世的根本，利他和仁愛的極則，無過於天下爲公。」「惟其如此，所以他創造的三民主義，是以民生哲學爲基礎，是以人類全體幸福爲依歸，而終結理想，是世界大同」。

民生哲學是三民主義哲學的基礎。而三民主義就是救國主義，她是「極進中國之國際地位平等，政治地位平等，和經濟地位平等，使中國永久適存於世界」的一柱主義。總裁說：「總理爲主張中國民族乃至世界各民族的國際地位平等，因而倡導民族主義。爲主張各個國民的政治地位平等，因而倡導民權主義，爲主張各個國民的經濟地位平等，因而倡導民生主義。」「民族主義本乎情，民權主義本乎法，民生主義本乎理。我們以提高民族感情，求得民族的獨立，以確立法治爲實行民權的基礎，再以公平劃一的條例調劑公私經濟的盈虛，以解決民生問題。如此情，理，法三者皆能厚然得當，所以三民主義比其他主義完備，而且比其他主義偉大悠久，亦比其他任何主義容易實行」。

總理基於民生哲學的立場，根據人類的情，法，理三者，而發展創造爲三民主義。在民生哲學中，對於國家非常重視，無論民族，民權，民生，都不忽視國家的組織，都由每一個國民而發展到國家，由國家而推及世界，在國家主義中告示了我們目前不進行世界主義，而且即許將來能進行世界主義的時候，

也不是沒無國界的世界主義。在民權主義中告示了我們要犧牲個人的自由，爭取國家的自由。在民生主義中的平均地權，節制資本，都沒有超出國家的範圍，而且國民的衣食住行育樂以及生產，消費，分配等等，均主張以國家的力量來處理。所謂大同，是世界每一個國家都和平相處，每一個國民都各得其所的意思，固不是廢除國界，沒無組織的世界。廢除國家組織這一類見解，乃是絕對不能實現的烏托邦，一種欺人的謬論。我們須予深切的注意。

於是，我可以給民生哲學下一個粗淺的定義：民生哲學，是合乎「民生為社會進化的中心」，「民生為歷史的中心」的原則，指示人類在國家組織之下，怎麼去從事生活，使人民的生活得安定，社會的生存可延續，國民的生計能豐裕，羣衆的生命有保障，而達到人與人，國與國均和平相處的大同之世的一種革命哲學。

## (二) 民生哲學的基礎

一種主義必有一種哲學來做基礎，我們的三民主義的基礎就是民生哲學。而每一種哲學，也還有其基礎在。民生哲學的基礎是什麼？答曰：「仁」。

怎樣叫做仁？ 總理說：「中國古來學者，言仁者不一而足。擬予所見，仁之定義，誠如唐韓愈所云：『博愛之謂仁』，敢云適當。博愛云者，為公愛，而非私愛。即如天下有飢者，由己飢之，天下有溺者



，由己溺之之意，與夫愛父母妻子者有別。以其所愛在人，非婦人之仁可比，故謂之博愛。能博愛，即可謂之仁。」

總理對於仁的種類，分爲：救世之仁，救人之仁，救國之仁三種。他說：「仁之種類，有救世，救人，救國三者，其性質則皆爲博愛。何謂救世？即宗教家之仁，如佛教，如耶穌教，皆以犧牲爲主義，救濟衆生……此所謂捨身以救世，宗教家之仁也。何謂救人？即慈善家之仁，此乃以樂善好施爲事，如寒者解衣衣之，飢者推食食之，抱定濟世宗旨，無所吝惜。居於鄉而鄉稱仁，居於邑而邑稱仁，此謂捨財以救人，慈善家之仁也。何謂救國？即志士愛國之仁，與宗教家，慈善家同其心術，而異其目的，專爲國家出死力，犧牲生命，在所不計……此所謂捨生以救國，志士之仁也。」

在民族主義中，總理告示我們，要恢復民族地位，必須恢復民族精神。中國民族精神之所寄托，就是中國固有的好道德。即忠孝仁愛信義和平是。在軍人精神教育中，總理更特別提出智仁勇三者。其中均以仁爲最重要。人而無仁，即不能忠，亦不能孝，更無信義和平的愛人精神。而在智仁勇三者中，總裁亦指出以仁爲中心。「這智仁勇三者，總理在軍人精神教育中明白指出爲救國救民所必備的革命精神，而其中尤以仁爲中心。總理說：「三民主義即仁之所由表現」，又說：「救國之道，在實行三民主義以成救國救民之仁」。又說：「舍生以救國，志士之仁也」。可見智仁勇三者之中，特別以仁爲最重要。因此我們分別詮釋道三者意義，可作如下的說明：（一）智的內容是什麼？就是「知仁」。以先知覺後知

，以先覺覺後覺，也就是中庸上所說的：「博學，審問，慎思，明辯」的工夫。（二）仁的內容是什麼？就是博愛，在倫理方面推演出來，就是「忠孝仁愛信義和平」八德。在實行方面舉其實質，就是以「天下爲公」的三民主義。（三）勇的內容是什麼？就是「篤行」，就是勇於「行仁」，不懼一切。」如有智勇而無仁，則用其智勇也將不得其道，不惟無益於人類社會，且特爲之害也。

仁的組成，對己則爲誠，對人則爲互助。

誠的意義，總裁說得非常明白：「本來誠之一字，有幾種含義，所謂「誠則明矣」，就是說無誠不智。所謂「成己成物」，就是說誠通於仁，所謂「至誠無息」，就是說唯誠乃勇。至於整個的誠字的意義，則是「擇善固執，貫澈始終」的意思。因爲有誠乃能盡己之性，盡人之性，盡物之性，唯有誠乃爲物之始終，乃能一往無前，貫澈到底；唯有誠，乃能創造能奮鬥，能犧牲。一個三民主義的忠實信徒，必須要對於主義有固持性，有貫澈到底的毅力，無論在何種危險困難的環境當中，甚至於要犧牲性命的時候，也不能動搖我們對於主義的信仰，完全做到「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的地步。而且是行乎其所以不得不行，盡乎其所以不得不盡，更沒有什麼外力所能够阻撓，所能够使其停止，一切革命先烈之決心成仁，純然是出乎一片至誠。」

每一個人的持己能誠，其對人也，始能彼此互助。能互助，而後社會始有進化。總理說：「物種以競爭爲原則，人類以互助爲原則。社會國家者，互助之體也；道德仁義者，互助之用也。人類順此原則則

昌。不順此原則則亡。此原則行之於人類當已數百萬年矣。然而人類今日猶未盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入第三期之進化，爲時尚淺。而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之原則，以求遠人類進化之目的矣。人類進化之目的爲何？即孔子所謂「大道之行也，天下爲公」，耶穌所謂「爾旨得成，在地若天」，此人類所希望，化現在之痛苦世界，而爲極樂之天堂者是也。」

「民生爲社會進化的重心」，「民生爲歷史的中心」。「三民主義的哲學基礎爲民生哲學」(總我語)，而「三民主義即仁之所由表現」。且「人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之原則，以求遠人類進化之目的」。從此，我們可以知道：仁是民生哲學的基礎，相信是沒有什麼疑義的。

### (三) 民生哲學中的心與物

目前哲學界正樹立兩大壁壘；一是唯心的，一是唯物論的。主張唯心史觀的人，以爲全部歷史，是人類有意識的一種精神創造。一部歷史，全是人類的精神活動所集積而成的。所以他們認爲意識決定了存在。至於主張唯物史觀的人，則以爲一部歷史的變遷與演進，是跟着經濟的生產方式轉移而轉移。經濟制度或生產方式變更了，歷史亦隨之變更。他們認爲存在決定了意識，人類的活動，是要受經濟的支配的。這

兩種主張，現在還是聚訟紛紛，莫衷一是，大家都站在主觀的位置，誰也有他的理由。而「總理對於心物是並重的。他對於心理建設與物質建設，是放在同等重要的地位。」

「夫國者人之積也，人者心之器也，而國事者，一人之心理之現象也。是故政治之隆污，繫乎人心之振靡。吾心信其可行，則涉山航海之難，終有成功之日。吾心信其不可行，則反掌折枝之易，亦無收效之期也。心之爲用大矣哉！一語是對心理方面言的。可是他在用錢爲證的一章內有說：「錢幣未發生之前，可稱爲需要時代，蓋當時之人，最大之慾望，無過飽暖而已，此外無所求，亦不能求也。錢幣既發生之後，可稱爲安適時代，蓋此時人類之慾望始生，亦此時而人類始得有致安適之具也。自機器發生之後，可稱爲繁華時代，蓋此時始有生產過剩，不患貧而患不均者。」而在民權主義中也說：「因爲宇宙間的道理，是先有事實，然後才發生言論，并不是先有言論，然後才發生事實。」同時並列舉社會學上歷來的變遷作爲證明。這似乎是傾於物質方面的。我們爲要切實明白「總理對於精神與物質的見解，在一軍人精神教育」中，能給我們以明確完滿的答覆：

「然總括宇宙現象，要不外物質與精神二者。精神雖爲物質之對，然互相輔爲用也。考從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者本合爲一。在中國學者，亦恆言有用。何謂體？即物質。何謂用？即精神。譬如人之一身，五官百骸，皆爲體，屬於物質。其能言語動作者，即用。由人之精神爲之。二者相輔，不可分離。若猝然喪失精神，爲官骸雖具，不能言語，不能動作，用既失，而體亦即

亦即成爲死物矣。」所謂精神，即心靈的表現。

但 總理認爲精神的力量是大於物質的，是可以戰勝物質的。他說：

「自予觀之，武器爲物質，能使用此武器者，全恃人之精神。兩相比較，精神能力居其九，物質能力僅得其一」。

「予以爲打破武昌者，革命黨人之精神爲之。兵法云：先聲奪人。所謂先聲，即精神也。準是以觀，物質之力量小，精神之力量大。」

「故兩國交戰，能撲滅敵國之戰鬥力者，即在撲滅敵人之精神，而使失其戰鬥能力。兵法有言：攻心爲上，攻城次之。攻心者，務先打破敵人之精神，取得城池，猶其後也。……所謂固國不以山谿之險，威天下不以兵革之利者，其道何在，精神爲之也。」

「諸君不觀夫牛與童子乎？牛之力量大於童子，人皆知之，而童子能以一繩引牛，東則東，西則西，牛乃不能奮其一角一蹄，以與童子抗。且甘心俯首，惟命是聽者，是因何耶？童子有精神，牛無精神，故童子之力量雖不如牛，能以精神馭之。此尤顯而易見之例也。」

總理對於心與物的訓示，實可以解決哲學陣營上久而不決的心物之紛爭。所以 總裁也說：「現在唯物論者，僅是講唯物，完全排除了精神方面。這在東方民族是一定立不住的。就是西方的民族，也不能離開了精神而獨講物質所能立得住的。我們中國從前僅是講唯心，而不注重物質，所以不能夠獨立，不能夠

發展。我們要成功一個新時代的國家，精神與物質，決不能偏廢的。」又說：「因為人類全部歷史即是人類為生存而活動的記載，不僅僅是物質，也不僅僅是精神。所以惟有以民生哲學的基礎的民生史觀，或以民生史觀為出發點的民生哲學，不偏於精神，亦不偏於物質。惟有精神與物質並存，才能說明人生的全部歷史的真實意義。」

總理不惟說明精神與物質相互為用，不可分離，及精神可以戰勝物質的道理。而對於精神與物質產生的原始，亦闡發無遺。他說：

「據最近科學家所考得者，則造成人類及動植物者，乃生物之元子為之也。生物之原子，學者多譯之為細胞，而作者今特創名之曰生元；蓋取生物元始之意也。生元者，何物也？曰：其為物也，精矣，微矣，神矣，妙矣，不可思議者矣！按今日科學所能窺者，則生元之為物也。乃有知覺靈明者，乃有動作思為者也，乃有主意計劃者也。人身結構之精妙神奇者，生元為之也；人性之聰明知覺者，生元發之也，動物狀態之奇奇怪怪，不可思議者，生元之構造物也。……孟子所謂良知良能者非他，即生元之知，生元之能而已。」

總理以偉大的眼光，精深的研究，創見「民生為歷史的中心」，民生才是社會進化的原動力。「因為民生不遂，所以社會文明不能發達，經濟的組織不能改良，和道德退步，以及發生種種不平的事情；緣階級戰爭和工人痛苦，那種種壓迫，都是由於民生不遂的問題沒有解決。所以社會中的各種變態都是果，民

生問題才是因」。物質不是歷史的中心；階級戰爭，不是社會進化的原動力，而是社會進化中所發生的一種病態。馬克斯認定階級戰爭是社會進化的原因，是倒果爲因。所以馬克斯只是社會的清理家，而不是生理家。以事實證明「民生就是政治的中心，經濟的中心，和種種歷史活動的中心，好像天空以內的重心一樣」。這種創見，解決了歷來哲學上心物的紛爭，建立了一個偉大的民生哲學。

#### (四) 民生哲學中的知與行

解決了心物的紛爭，確定了民生爲社會進化的重心，歷史活動的中心，只是建立了民生哲學，而尙未能認爲完成了民生哲學的全部。爲使民生哲學能成爲完完整整的哲學，對於知與行的問題，總理更有革命的創見與詳明的指示。

「溯乎吾黨革命之初心，本以救國救種爲志，欲出斯民於水火之中，而登之衽席之上也。今乃反令之陷水登陸，蹈火益熱，與革命初衷大相違背者，此固予之德薄，無以化格同儕，予之能鮮，不足錫服羣衆，有以致之也。然而吾黨之士，於革命宗旨，革命方略，亦雖免有信仰不篤，奉行不力之咎也。而其所以然者，非盡關乎功成利達而移心，多以思想錯誤而懈志也。此思想之錯誤爲何？卽「知之非艱，行之惟艱」之說也」。

「夫革命黨之心理，於成功之始，則被「知之非艱，行之惟艱」之說所奴，而視吾黨爲空言，放棄建國

之責任。……午夜思維，不勝痛心疾首！夫民國之建設事業，實不容一刻視為緩圖者也。國民！按：何心？不能乎？不行乎？不知乎？吾知其非不能也，不行也，亦非不行也。不知也；倘能知之，則建設事業，亦不過如反掌折枝耳。

「中」字向來之不振者，非生於不能行也，實生於不能知也。及其既知之而又行者，則誤於以知爲易，以行爲難也。倘能證明知非易而行非難也，使中國人無所畏而樂於行，則中國之事大有可爲矣。」

爲使主義能實現，建設能成功，於是 總理乃發明「行易知難」之說，以破此心理之大敵。並列舉飲食，用錢，作文及建屋，造船，築城，開河，電學，化學，進化等十事爲証。行之於心，功然，見之於心，亦然。並引孟子之言證之：「孟子盡心章曰：『行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其義者，莫之知也。』」此正指心性而言也。由是而知「行易知難」，實爲宇宙間之真理，施之於事功，施之於心性，莫不皆然也。」

總說說：「總理之所謂行易者，就是要人去實行，不要人只知而不能致，要致知。所謂知行者，就是要人首先在易知之知處去求知，尤其要在內在之知「良知」所知者，去求實行。」

「三民主義」與「知難行易」的學說，即是始於衣履之微，而極於大問之治。故以知難致其知，而以難易致其用。」這對於「知難行易」的精髓，可謂發揮透澈之極。

總理爲使吾人於求知之外，更鼓勵吾人之實行，揭出「能知必能行」，「不知亦能行」之旨，而歸結到「有志竟成」。他說：「三代以前，人類混混噩噩，不識不知，行之而不知其道，是以日起有功，而卒



底於成周之治化，此所謂不知而行之時期也。由周而後，人類之覺悟漸生，知識日長，於是漸漸而入於欲知而後行之時期矣。……其始則不知而行之，其繼則行之而後知之，其終則因已知而更進於行。」所謂「能知必能行」，「不知亦能行」，換言之，即「以行而求知，因知以進行」之意。所以總裁說：「要解決『知難』問題，也唯有從力行中求，總裁說：『能知必能行』，我還要續一句：『不行不能知』。……我們一方面固然應當竭力求知，同時還應該從力行中求求知。凡是我學問經驗中認為已經確得的知識，如果不是經過實行而證明有效，就不能斷定所知者果為真知。所以我們一切的事業，必須實行而後始有真知，也唯有能行而後能知」。

總裁認為：「總理發明『知難行易』的原理，完全是我們注重『行』字。」「一部『知難行易』的學說，可以說就是啓示我們革命要『力行』的道理。他又說：『人之生也，是為『行』而生，那麼，我們的『行』，也應當為生而『行』。我們生而有良知良能，一般人自幼到老，孜孜兀兀，小一些說無非滿足自己的生存希望，充實自身生活的內容，推而廣之，就是為家族，為鄉里，為社會，為國家，為全人類有所表現或貢獻。因之，我『奇』可以明瞭所謂『生』，就是為人類生活，謀衆生命，民族生存，國民生計而『生』。所謂『行』，也應當為『生』生活，謀衆生命，民族生存，國民生計而『行』。從此，我們可以知道知行問題對於民生哲學的重點，尤其是『行』。至於怎樣去行，總理和總裁均有切要之指示：總理說：『夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而為先知先覺所決志行之，則斷無不成者也』。據說明

要行，一定要有決心，始能成功。又說：「是故凡能從知識而構成意像，從意像而生出條理，本條理而籌備計畫，按計畫而用工夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大。無不指日可以樂成者也。」總裁說：「我所謂經常的力行，就是說『行』的本身，應該是正軌的，就是要有程序的，要有目的的。這種的行，就是革命之行，這種行的力量，就是革命的力量」。又說：「我們無論研究那一種學問或辦理那一種事業，在開始之前，就應該考慮妥當，確定目標，決定辦法。既經開始，便要下定決心，一直做去，雖遇任何險阻艱難，都要以百折不撓的精神，繼續不斷的進取，切不可半途而廢。」一總之，實事求是，精益求精，繼續不斷，貫徹始終，就是科學的辦事精神。由近而遠，自卑而高，為大於微，圖難於易，就是科學的辦事順序。」行是要科學化的，這即是行的法則。

「知難行易」與王陽明「知行合一」的異同，在研究民生哲學中，亦不能加以忽畧。對於這問題，總裁有詳明的解答。他說：「王陽明『致良知』與『知行合一』的哲學，同我們 總理所講的『知難行易』的學說，是不是有什麼出入異同呢？……：總理發明『知難行易』的原理，完全是要我們注重『行』字。因為 總理生在清清末季，與王陽明生在明季，同是看着中國人中了幾千年來『知易行難』學說的毒，一般士大夫，不是學漢儒解經，就是學宋儒講性，結果只是空疏迂濶，無補實用，所以王陽明便用『知行合一』的學說，來醫治當時中國的民族性。然而我們總理以為『知行合一』的學說還不能補救中國人心之弊，而且這個學說，結果還是難易顛倒，更不能恢復我們中國固有精神，所以更進一步用『知難行易』

的學說，要來啓發中國的民族精神，並用來實行他的革命主義。……王陽明所講「良知」的知，是人的良心上的知覺，不待外求，而總理所講「知難」的知，是一切學問的知識，不易強求。……我們理解了這點，便知總理所講的「知難行易」的知，和王陽明所講的「知行合一」的知，其爲知的本體自然是不同，而其作用是要人去行的一點就是注重行的哲學之意是相同的，至少可以說知行合一之說，比知易行難之說，已有很大進步了。不過王陽明的意思，仍舊視「行」爲難，而沒有知道「行」比「知」還容易的道理。總理所以要反這個學說，就是爲此。一

### (五) 結論

綜而言之，民生哲學的出發點是「民生史觀」，「民生爲歷史的中心」。其基礎則爲「仁」。在國家組織之下，由衣食住行之微，而達到大同之世。使人民的生活能充實，社會的生存能延續，國民的生計能豐裕，羣衆的生命有保障。民生哲學不偏於唯心與唯物，而闡明心物是相互爲用，不再分離的。爲使能發揮仁的效用，以達成並發展天地之大德的生，是又不得不賴於「行」。總理主張「知難行易」，其目的是鼓勵吾人去行。能知固能行，不知亦能行。精神之所以能戰勝物質，以行能毀其後的緣故。這也就是總裁倡導「力行哲學」的意義的所在。所以民生哲學的內容，是包含了「心」「物」「行」的三個重要因素，三者缺一不可。歷來哲學界所紛爭問題，因民生哲學的出現而全告解決。主張唯心或唯物的哲學者們，也就用不着再加爭論了。大家記着：只有民生哲學才是正確的哲學。

(抗戰時代二卷一期)

# 三民主義方法論發凡

劉炳藜

## 心物綜合法的研究

一

世界思想凡有三種形態：一，唯心論；二，唯物論；三，心物調和論。這三種思想怎樣產生的？世界思想之產生，約有三個條件：一，地理條件，二，歷史條件，三，人為條件，而後二者又可視為前者之演變。三者總合而會，又可稱為自然條件或自然環境。

人類在熱帶地方容易獲得食物，因此對其維生的工具或方法不甚考究，蓋以為食物既然容易獲得，何必多費心思於求生之一途。所以他們無視現實，而將其心思集于玄妙之境界。且吾人旅居熱帶沙漠森林之地，見其沙漠或森林浩瀚無垠，容易發生超然渺茫的思想，以為世界於我如浮雲，現實與我無關係，所以普通所稱熱帶文明是空洞的虛玄的文明，而印度文明可為其代表，這就是熱帶人類容易產生玄妙或唯心思想的例證。

寒帶地方適與相反，人類終歲勞動，幾乎不得一飽。因為人類求食難，故兢兢於現實工作，以求一飽。

。故寒帶人類，如其謂爲有思想，便是唯食或唯物是求的唯物思想。所以寒帶人類容易產生唯物思想。這一個例子在寒帶或住居寒帶的人類中可以找到例證。

溫帶地方，因爲氣候溫和，既不甚冷，也不甚熱，既不難於獲得，也不甚容易獲得食物，祇要努力，便可獲得食物，「多耕耘耨鋤，多收穫穀類」。居住溫帶地方的人類有寒熱二帶人求生的長處而去其短，所以他們的思想是寒熱二帶人類思想的調和，既不是唯心，也不是唯物，而是心物調和。這是就地條件上來說明唯心，唯物，或心物調和思想產生之原因。

在歷史條件上亦可產生唯心唯物或心物調和的思想方法，因爲一個民族的思想文化何過得太長久了，在其後代子孫容易受到先代祖宗的遺風餘韻。故其子孫之思想，文化多是其先代祖宗思想文化之亦步亦趨。比如如今意大利的思想文化真覺得有羅馬思想文化的餘韻，但羅馬文化是傳自希臘，而希臘文化則有一部份來自東方的巴比倫，與南方的埃及，則其根源仍帶有一些熱帶唯心思想的遺留，所以現在意大利人的思想文化，如其謂爲具有唯心的彩色，在歷史地理條件上（而歷史條件差不多可以說是由地理條件轉變而來的）可以找到說明。至唯物或心物調和的思想文化，因爲歷史甚短，不必在歷史上去找說明。

在人爲條件上，中國有句俗話，「飽暖思淫慾，饑寒起盜心」，可作唯心唯物或心物調和思想產生之說明。這句話的意思就是說，富裕的人容易產生空濶的求娛樂的思想，饑寒的人容易發生現實的求食的思想。至於不甚飽暖和不甚饑寒的人，當然容易發生調和的思想。但飽暖或饑寒的分際，其中仍有寒熱帶地

理的條件。所以人爲條件亦可以說由地理條件變革而來。

總之，地理歷史及人爲條件，是人類唯心唯物及心物調和思想產生的原因，而歷史與人爲條件，又是由地理條件演變的結果。則吾人可以說地理條件是人類唯心唯物及心物調和思想產生之根本原因。這個地理條件也可說是自然環境，由此可知人類的思想是由自然環境所產生，換句話說，人類思想是由自然所決定的。

## 二

自然決定人類產生何種思想，人類便產生何種思想，由思想產生何種政治形態，人類便產生何種政治形態。也可以說，自然產生人類，人類產生思想，由思想產生政治，（或直接地說，由人類產生政治），則有何種人類及其思想，便有何種政治形態了。

唯心思想是主觀思想，是觀念論。權威思想，和絕對思想，容易由此產生。所以如以現今的世界政治形態比擬來說明，則唯心論可謂爲法西政治的思想方法，或法西政治是由唯心思想方法產生的。因爲法西政治是獨斷的權威的政治，這種政治有時崇奉絕對的精神的觀念以爲護符，如我們的敵人倭寇，即假絕對的天皇的神的觀念，以爲一切活動的最高指揮。所以我們以爲唯心論是法西主義的思想方法，法西主義是唯心論的政治形態，二者是有至密切的聯繫性的。

如其假定唯心論是法西主義的思想方法，法西主義是唯心論的政治形態。適與之相反，則唯物論是共產主義的思想方法，共產主義是唯物論的政治形態。因為唯物論適與唯心論相反，是以物質具體實在為其說明的基礎的。在這種說明的基礎之上，自然可以產生唯物史觀之共產主義政治形態。雖然費爾巴哈和馬克思所提倡的唯物辯證法，不一定與共產主義有必然的關係（然而在思想方法上講，應該是必然的關係的）。但是他們所倡唯物史觀，則與共產主義有必然的關係，沒有唯物史觀不能產生共產主義，及共產主義離開不了唯物史觀以為其說明的基礎。所以唯物論是共產主義的思想方法，共產主義是唯物論的政治形態。（雖然唯物論不就是唯物史觀，但唯物史觀是由唯物論進化提煉而成的）。

適與之相應，如其既然假定唯心論是法西主義的思想方法，法西主義是唯心論的政治形態，又假定唯物論是共產主義的思想方法，共產主義是唯物論的政治形態，則心物調和論便是民主主義的思想方法，民主主義便是心物調和論的政治形態。正如心物調和論之調和唯心論與唯物論的衝突，民主主義便是調和法西主義與共產主義的衝突，調和貴族與平民的衝突，調和資產者與勞動者的衝突，簡單說一句，民主主義便是調和主義，民主政治便是調和政治，民主政治在現時所盡的任務確是如此。

研究世界政治和時事問題者號稱目前世界政治有三大集團，即：一、法西集團，其主要國家是德意日；二、共產集團，其主要國家是蘇聯；三、民主集團，其主要國家是英法美；世界上其他大小國家則又分屬於三大集團之內而不必另立門戶，吾人如果假定這種分析是正確的（每一種分析都是適應事實而產生

的。)那末善人所假定的世界三大思想形態，及其所產生的政治實與現實的世界三大政治集團相吻合。宇宙間的一切活動都是由自然環境所產生的，世界思想與世界政治不過是自然條件的產物。所謂自然環境乃是自然法則或宇宙法則。由宇宙的差雲現象產生地帶，由地球產生人類，由人類產生思想方法，產生政治形態，所以人類的一切思想方法和政治形態，是由宇宙法則，即自然環境所產生的。自然環境分配人類有熱寒溫三帶及其所產生的三種不同的生活形態，所以人類有不同的三種思想方法及三種不同的政治形態。現在的世界三大政治集團，是在這種的宇宙法則或自然環境之下形成的。雖然這三大政治集團（即三種政治形態的集合）到現時才顯著。然而在歷史上，在有政治史以來，早已形成了的。

## 三

中國是世界的一部份，中國人類是世界人類的一部份，中國思想政治是世界思想政治的一部份。中國思想政治當然不能脫離世界思想政治軌範。現在的世界思想政治如上所述有下列三大形態，即：

(一) 唯心思想方法——法西主義：

(二) 唯物思想方法——共產主義：

(三) 心物調和思想方法——民主主義

那末中國的思想政治形態亦不能脫離上述的範疇，即是：



學、中國思想、中國人的思想之簡稱）不能脫離下述軌範之一：

(一) 唯心思想方法；

(二) 唯物思想方法；

(三) 心物調和思想方法；

(四) 心、物、心物調和思想方法。簡稱之為心物綜合思想方法。

乙、中國政治（中國人政治之簡稱）不能脫離下述軌範之一：

(一) 法西主義；

(二) 共產主義；

(三) 民主主義；

(四) 法西、共產、民主主義的合。縮簡稱之，法西，共產，民主綜合主義。

由於地理，歷史人為條件的研究，換句話，由於自然環境或宇宙法則的支配，中國思想政治應具何種形態？中國素稱地大物博，在經度起自東經一百三十五度二分迄於七十二度五十分，在緯度起自北緯五十三度四十分，迄於七度以下，具有熱帶溫三帶氣候（但以溫帶為主）及其物產，擁有三千餘萬方里之土地及四萬萬五千萬餘人口，其博賦有如歐洲全部之所有。自然決定人類的思想政治，中國的自然資源既具有如歐洲全部的所有，則歐洲的全部思想政治必然實現於中國。雖然因為位置之不同，其思想政治，不能具

絕對同一性質，但其軌範則必大體相同。所以歐洲的思想政治必然大體相同地現于中國，但因中國的特質是整個彷彿歐洲的寶藏，不是歐洲寶藏的一部份，所以其反映于中國的思想政治，如其具有歐洲思想政治的軌範，則必是甚整體而不必是其十部份。部份地或分割地而言，歐洲思想是：(一)唯心論，(二)唯物論，(三)心物調和論。歐洲政治是：(一)法西主義，(二)共產主義，(三)民主主義。因為歐洲的土地，民族，國家甚分割的，所以有此分割的思想政治。中國的土地，民族國家是整個，包含全部歐洲之所有故其思想政治是整個的，即整個歐洲思想政治的軌範的實現，那就是在思想上，不是：

(一)唯心論；

(二)唯物論；

(三)心物調和論；

而是：

(四)心物綜合論

在政治上，不是：

(一)法西主義；

(二)共產主義；

(三)民主主義；

而是：

(四) 法西，共產，民主綜合主義。

#### 四

文化論者說，三民主義是文化的結晶，實際上我們可以換這種的話說，三民主義是中國思想政治的結晶或代表名詞。如果說中國有心物綜合思想方法及法西，共產，民主綜合主義，則此思想方法及主義便是三民主義，分析地來說，三民主義是以下三個主義合成的，即：

(一) 民族主義；

(二) 民生主義；

(三) 民權主義。

若以這個主義與歐洲思想政治形態相配合，則爲：

主義      思想方法      政治形態

(一) 民族主義——唯心論——法西主義；

(二) 民生主義——唯物論——共產主義；

(三) 民權主義——心物調和論——民主主義。

這是思想政治分割論者的看法，即將三民主義劃分為三個獨立的主義，然後以這三民主義在世界思想政治形態上找到淵與適合的解釋，但三民主義是整個的，不是分割的，這個論旨在前幾年的吾黨先進理論家胡漢民先生早已說明了。他所論導的三民主義連環性，便是反對這種分割的說法，不過他尚未將三民主義的綜合性證明，祇是將其非分割獨立法連環性說明罷了。但是胡先生畢竟高人一籌。後之論者應將此連環性擴充或發展而為綜合性連環統一性，那就是吾人所倡的三民主義綜合性連環統一性連環綜合性或統一性的三民主義。在思想性上，便是如上節所述物。

#### 心物綜合論：

在政治形態上，便是如上節所稱的：

法西，共產主義，民主綜合主義

然而「法西，共產主義」民主綜合主義「這個名辭太繁瑣，我們不如稱它（這個名辭）為三民主義綜合性。但因為三民主義本來的性質是綜合的，故我們簡稱它為三民主義。總之，吾人以攝及三民主義便是說綜合性的三民主義，其中總來包含得有分割的成分。」

綜合性即三民主義是以心物綜合論為其思想方法的，由思想方法產生各種形態，故吾人也可以說，綜合性的三民主義是由心物綜合論產生出來的。吾人以攝到三民主義，絕對不可忘記為其思想方法的心物綜合論。

但是「心物綜合論」是「心物綜合實用論」的縮寫。凡思想上或政治上所稱的綜合性必會含有實用性在內中。所謂實用是包含得幾長補短和診斷的意思在其中。吾人知道，哲學上有一種實用主義，而此實用主義就是工具主義或思想方法。吾人所稱心物綜合論，實際就是心物綜合實現論，或心物綜合實用法，然而通常所稱實用主義或實用法就是一種思想方法，這樣，心物綜合實用論，就是一種思想方法，那末我們可簡稱心物綜合實用論為心物綜合論。因為其中包含得有實用方法或思想方法之故。這是我們在論思想方法的名稱上應特予聲明的。

## 五

三民主義的思想方法是心物綜合論（亦可稱心物綜合法）不僅由自然環境和歐洲思想政治可得到說明或解釋，就是由中國固有思想政治亦可以得到說明或解釋。

大學中庸是中國固有文化的表徵，也是中國固有思想政治的表徵或代表的說明。

大學開始第一句便道：

「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」。

這句話的意義包含得甚廣，就是說，凡治天下的各種主義，各種方法，無所不包，這就是說大學之理包含得世界的思想與政治的綜合性在其中。

以此思想政治綜合性爲前提，且由此綜合性的思想以產生綜合性的政治，故大學在標明「在明明德，在親民」在止於至善」的前提之後，便說明：

「古之欲明明德于天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身，欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意，欲誠其意者，先致其知，致知在格物。」這就是說明：

(一) 物——知。

(二) 知——意。

(三) 意——心。

(四) 心——身。

(五) 身——家。

(六) 家——國。

(七) 國——天下。

若將上述內容用世界思想方法來分析，即爲：

(一) 格物與致知——物。

(二) 誠意與正心——心。

(三) 修齊與治平——心物綜合(實用)。

然而修齊與治平是由正心，誠意，謙和，格物而來的，這就是說心物綜合是由心與物化合而來的。這樣的心物綜合論，才是真正的「心物綜合論」。這種心物綜合論就是心物綜合實用法。一部大學乃是一部心物綜合實用法，說明「陳仲舒」部大學就是一部以心物綜合論為思想方法的實用政治哲學，這部政治哲學是建築在心物綜合實用法的基本原理的。這部政治哲學是由心物綜合實用法發展得來的。全部大學不論是說明心物綜合實法法的應用而已，其應用是以修身為中堅或樞紐，而從格物以至治天下。

倘若以為大學是心物綜合實用法，則中庸一書，便是實用此種政治哲學或此種政治目的的方法論。如果用「體」，用「二」字來說明（這兩個字本來不好應用以作哲學或思想政治之說明），則「大學」可謂為是「中庸」之體，「中庸」可謂為是「大學之用」。

中庸開始十句便道：

「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」這就是說明用心物綜合實用法以實行大學之道的的方法；所謂「性」，「道」，「教」，不過是實行大學之道的三個方法，而這三個方法是由「性」至「道」，由「道」至「教」。由此三種方法發展擴張則天地萬物皆可說明。所以堯舜禪讓也。

「中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也，致中和，天地位焉，萬物育焉。」這就是說有中和（即中庸要旨）能包括萬物，說明萬物。

中庸關於道之法，說：

「天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也。知，仁勇，三者，天下之達德也。所以行之者，一也。……子曰：好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

這就是用心物綜合論以治天下國家之實用教育學。應用這種實用政治學以治天下國家，凡有九個經常的綱領，那就是：

「凡為天下國家有九經，曰：脩身也，尊賢也，敬老也，愛眾也，親士也，親民也，來百王也，柔遠人也，懷諸侯也。」

以上是中庸心物綜合論之應用，即應用心物綜合論以治理天下國家。

並且心物綜合論在「中庸」比在「大學」還要具體得明白。在「中庸」關於誠之道之說：

「自誠，明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」

這裏所明「誠」，就是誠意之誠，那就是「心」。這裏所明「明」，就是明白萬物真理之明，那就是「物」。

（心）誠則（物）明，（物）明則（心）誠。這難道不是（心）就是（物），（物）就是（心）麼？

（心）就是（物），（物）就是（心），那就是心物綜合論應用得宜，無所不包，中庸關於誠之道，又說：

「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則能盡物之性。」



性，則可以贊天地之化育，可以贊天德之化育，則可以與天地參矣。」

這種心物綜合實用法的實際政治效力何其偉大！至如斯！

總之，大學中庸二者是中國古代的政治目的論和方法論，這個目的論和方法論到現在可以思其意而著用之，所以「總裁時以大學中庸二書示訓導人，吾人不僅視為三民主義思想政治基礎之心物綜合法之說明，而且願實際應用於現代中國思想政治以為推行三民主義思想政治之助力。」

總之，三民主義是世界思想政治的匯合，也是中國固有文化即中國固有思想政治之結晶。三民主義思想之偉大，是既能綜合世界三大思想潮流，即唯心，唯物與心物調和，又能發揚中國固有思想，即「誠則明矣」「明則誠矣」；其在政治上之偉大，是既能綜合世界三次政治潮流或政治集團，即法西主義，共產主義與民生主義，又能發揚中國固有政治哲學，即自心物綜合以垂鑰齊治平，由中外思想政治比較的研究，吾人得知三民主義是一最偉大廣博高明悠久的主義；而這種偉大廣博高明悠久的主義，是由於自然環境之所產生，這種自然環境之所厚賜，是綜合中外思想政治源流，思想政治綜合論，尤其為其中心物思想法即之心物綜合實用法。故作者特以三民主義與心物論合實用法為題，從思想方法研究出三民主義方法論的特點。這個題目太大了，這個工作太艱難了，作者不過是照自己對於中外思想政治的比較綜合研究，對三民主義方法論之建立，提出點淺薄的意見，尚望高明進而賜教，幸甚幸甚！（選自三民主義論文集，中央

# 「生是宇宙的中心」真銓

簡世墳

## 「生」的本質論

關於太空的幾個問題和答案——三種謬誤的宇宙觀——「生是宇宙的中心」——總理的啓發——總裁的昭示——宇宙的構建——「元子」——物質與能力的統一——物質與精神的統一——元子的低級形態與高級形態的關係——生的根源性——生的本質——生命、生活、生計、與生存——斯賓諾莎的「神」與我們的「生」——生何以是宇宙的中心？——三段美麗的描寫

太空有些什麼東西？

星子的那一邊是些什麼東西？

這是小孩子很會發生的問題，如果知識開通一點的人，更會進一步的提出：

上下四方，古往今來的宇宙在空間上以那一點為它的中心？

思想更高明一些的人去選擇呢？

包羅萬象個事變之流的偉大宇宙，在其內容上究以什麼為中心或基礎呢？

太空中有的是氫雲、恆星、行星、衛星、流星、光、熱、電、磁……等等「實有」(Being)。星子的那一邊是無數「光年」的極長距離，在這無限的距離中，存在着太空中所有的一切實有。這就是科學家們對於最前面的兩個問題所給予的明答案。

宇宙既然是一個「其始也固無始，其終也亦無窮」的無邊無際的龐大實體，所以在空間上是無所謂中心的，你說你站的一點是它的中心固然可以，我跪我的道一點是它的中心也并無不可，最少在目前一般科學家是不得不抱着這樣不肯定的態度，因此，對於第三個問題可以說沒有答案就是它的答案。

至於第四個問題呢，最覺興趣了，不但科學家提供了很多材料來給我們做解答這個問題的根據，有些哲學家們且簡直把這問題當作他們研究的中心對象。在歷史上，無數的新學家對這問題提出了無數的答案，並且各自標榜其一得之見，而互相攻擊，爭爭吵吵，鬧個不休，有的說宇宙以「神」為其主宰，神是決定一切、創造一切、發號施令的中樞，有的說宇宙是建築在一種了無生氣的、機械的「物」的基礎之上；又有的說宇宙的真妙根本是一個「未知數」，不，簡直是一個「不知數」，是一個永遠不可認知的「大秘密」。歷史上哲學家對於宇宙中心存在着一個問題給予的答案，歸納起來，大約就是這三類。

但，這三類的答案是不科學的，是謬誤的，是他們那不够充實的頭腦的胡思亂想。我們在建立我們的

正確理論之前，應該首先對這些謬誤的見解，予以嚴正的批判：

一、唯心論者主張精神是宇宙最根本的質有，而其最高的表徵是神、是上帝、它是超然的、與物質無關係的宇宙之主宰，由它決定一切，創造一切，物質不能和它相并立，而是由它創造出來的「第二次」的東西，所以他們的主張可以叫做「精神中心論」。他們的理由是說：「世界造化之巧妙，非神不爲功」，（所謂以「目的論」證明神之存在）；又說：「萬物之因，推到最后，非歸之於神，不足以解答疑難」，（所謂以「宇宙論」證明神之存在）。但是，我們試問：既然唯有精神，唯有上帝才有不可思議的偉大力量，可以決定一切，則別的東西就沒有這種不可思議的偉大力量，不能決定造化的巧妙，不能解答最後的因，西都道是何種理由呢？爲什麼別的東西不能夠有這種力量，而神又可以有這種力量呢？如果說一切東須要由一種外力來決定，那末，神又由什麼來決定呢？倘若說神的屬性是自發的、自在的、那末別的東西爲什麼不可以有自發的、自在的屬性呢？比力說：糖是鹹的，糖是甜的，照他們一定說這種鹹和甜的性質是神給安排的，然則神的性質又是誰來給它安排的？如果說神的性質由它自己安排，那爲甚麼不可以說鹹是鹽的原來屬性，甜是糖的原來屬性呢？這些質問，精神論者一定無法解答。

二、唯物論者主張宇宙最根本的東西是物質，物質是宇宙的「第一次」的存在，是超然於精神之上的宇宙的基石，由他決定一切，派生一切，精神不能和它相并立，而是由它派生出來的第二次的產物，所以他們對於宇宙是主張「物質中心」的。這種人的錯誤，顯然是他們在科學基礎上誤認「能力」是「物質」。

的屬性，能力由物質所派生的原故。其實能力與物質的關係并不是母子的關係，也不是主從的關係，這在科學上已歸有了確實的根據，他們既然說將能力作第二次的、被派生的東西，因此便又將精神看爲第二次的、被派生的東西。所以，物質中心論的違反科學，是極顯明的事，其中理由，看了我們後面關於生是宇宙中心的理論之後，當更清楚。

三、不可知論當然更幼稚得膚淺可笑，不值讀者一談，發表這種主張的人，徒見其自己愚昧無知，沒有勇氣和能力去認取真理罷了。還不是很明白的事嗎？幾千年來的人類知識發展的歷史，一天一天向真理接近，各種理論的、技術的科學日新月異，其進步之速，一日千里，這鐵一般的事實，還不足以打破我們宇宙是否可知的懷疑嗎？弗利特勒克(Erichrich)說得好……

「我們的認識接近於客觀真理，在歷史上雖被附上條件，但這種種存在，却是無條件的，我們逐漸接近這種真理，也是無條件的，是絕對的。」

我們總不是說我們一步就可以認知了宇宙的一切，但，宇宙總早要被我們所完全了解，這點應該是沒有疑義的。

三種不正確的謬說我們已經逐一批評過了，然則最科學的見解又怎樣講呢？依照我們二十世紀的科學知識的新產兒的「民生哲學」的正確主張，對於宇宙中心是什麼這「問題」的答案是如次的一個命題：

「生是宇宙的中心」。

這個答案是民生哲學的第一個重要命題，是民生哲學的基本論綱。下面我們就分別敘述這一論綱的內容，并根據科學的新發現來證明它的正確性。

民生哲學的創造者，中國偉大的革命導師、本黨總理中山先生曾留給我們一個精深博大的指示：

「生是宇宙的中心，民生是社會歷史的中心」。

這明白、肯定、有力地告訴了我們：宇宙整個內涵上的中心是「生」，絕不是別的東西。

總理的思想和事業的唯一的偉大繼承者本黨總裁曾演譯了總理這句諾諾對我們有如次的指示：

「我們在上世界上要做的事情很多，但是包括起來，就是生字。」（見蔣介石先生思想研究集）

「世界」是包括自然、社會、和思維三大部份的，也就是指「整個空間」和「整個時間」，所以「世界」二字推演出去，就是「宇宙」；「我們」可以看作謂種天體上的生物的代表，在廣泛的不特定的意義上，「我們」三字推演出去，就是宇宙間高級生物。綜合這兩點分析，宇宙間的高級生物在宇宙內的一切活動，包括起來，絕不外「生」之一字，這不是很明顯的說出宇宙一切以生為依皈，也就是宇宙以生為中心嗎？

「生是宇宙的中心」一個命題，它的出處已經說明白了，現在我們詳細討論「生」的內容。

我們先從宇宙的構造談起罷。

科學已經證明一切獨體都是極其微細的；性質相同的粒子所構成，就是說一切東西都可以作多次的分

析，分析到最後一定達到一種性質相若，極其微細，極其基本的粒子的境界，這種粒子，就是構成該物的最小單位。那末，構成整個宇宙的本東西，也不外無量數的某種微粒。這種微粒究竟是什麼呢？唯心論者說它是純粹的精神因子，唯物論者又說它是完全的物質因子，依照我們的觀點，以上兩種說法都不對，而我們唯生論者的主張是：構成宇宙的最基本的最後單位，叫做「元子」，無量數的元子的有機的化合體就是宇宙。

「元子」是怎樣的東西呢？其屬性如何呢？最好拿陳立夫先生的說話來解釋：

「第一、我們理想中的元子，是宇宙最微小最基本的東西，為構成一切物質之本質與本位。

「第二、現實的元子是人類現知之宇宙最微小最基本的東西，又是泛指每一種東西之構成的分子

「第三、元子是有生命，常活動，且具有神妙的智慧與偉大的能力的東西。

「第四、宇宙間的元子是不生不增不減滅的東西。

「元子是宇宙間有無息，大智慧能，至微至妙，不增不減之相對的本質與主宰。」（唯生論上）

但是，「元子」本身的內涵又是怎樣的呢？元子是一個完整的統一體，統統攝着「物質」(Matter)和「能力」(Energy)兩個基因，這兩個基因相反相成，相需為用地統一於元子之中，形成元子的一體之「二面」，奠定了宇宙萬事萬象——整個物，能相互激蕩的事變之流——的始基。以前一般科學家，古典的物

理學者，總以為宇宙間的物質和動力是彼此絕對獨立的，毫無關聯的東西，所以既有一個「質量常律」  
 又來了一個「能量常律」，而牛頓（Newton）的機械力學之三大定律也是建築於物質和能力絕對獨立  
 的基礎之上的，這實在是一個極大錯誤，可是到了二十世紀初期，領導科學大革命的愛因斯坦（Eins-  
 tein）的「 $E=mc^2$ 」公式發表之後，他的相對論（Theory Of Relativity）之後，過去的古典物理學的謬見就不  
 得不掩旗息鼓宣告退場，因此被視為金科玉律的「質量常律」和「能量常律」就非結合為一不可了。  
 因為古典物理學認為「質量是永恆不變的，所以靜止中的物體，其質量恰與運動中的質量相等」，但是相  
 對論證明「質量」是隨「能力」而增減的。世界上沒有無能力的質量，也沒有無質量的能力。——「物質  
 與能力」的統一，這就是我們的元子論的科學基礎。  
 元子論擁護物質（ $m$ ）代表「 $m$ 」和「 $E$ 」代表「 $E$ 」於一體的情形，以圖表示之如下：



我們已經說明白了，物質和能力同是構成宇宙的基本原素，跟着就要討論一個問題，就是「精神」  
 (Spirit) 如何產生的問題，對於這個問題，我們民生哲學的見解是這樣：低級的「能」(Energy)叫做  
 「力」(Force)無機的、呆板的；高級的「能」就是「精神」(Dpirit)有機的、活動的。因此我們就



可以說物質與精神在宇宙間是同時存在的東西，並沒有誰是母誰是子的區分，正和物質與體力同時并存，沒有那個派生那個一樣。

總說：

「總括物質的現象，要不外物質與精神二者，精神雖為物質之對，然實相輔為用，考從前科學未發達時代，往往以精神與物質為絕對分離，而不知二者本合為一。」（軍人精神教育）

的確，愛因斯坦未豎起相對論的大纛，戰勝古典物理學的陳見之前（就是 總理所謂「科學未發達時代」），科學家說物質與能力各自獨立，哲學家也就叫物質和精物「絕對分離」，但是，到科學已經發達的今天，我們已經知道了物質與精神「二者本合為一」。

總說也說過：

「天下一切事物，總不外乎精神與物質二者……據我研究的心得，認定精神離了物質，既無由表現，物質離了精神也不能致用。所以，物質和精神實為一體之二面。或者說一物之二象，相因而生，相輔而成。」（科學與學庸）

總說這一段話可以看作 總理前述的意見的註釋和開發，同樣告訴我們精神和物質是統一的，正如能力和物質是相合着的一樣。

「物體各各過難擲力，互相吸引而成萬象」，這是低級的體力和物質互相結合而產生的必然結果，

「元子」必然自發運動的現象，分析起來，大體上有：電子的電能運動，原子的化學能運動，分子的熱能運動，和物質的機械能運動等幾方面的元子之低級的活動形態。等到體力發展到高級形態——精神——之後，其運動現象分析起來，大體上有：細胞的「生元」能運動，器官的生理能運動，生物體的生活能運動，和社會的歷史法則運動等幾方面的元子之高級的活動形態。元子的高級活動形態是由它的低級活動形態發展而來的，主要的尤其是以低級的「能」（即「力」）發展到高級的「能」（即「精神」）的一點為其核心。

假如我們拿元子低級運動形態電能、化學能、熱能、機械能來和它的高級活動形態生元能、生理能、生活能歷史法則互相比對考察一下，那是很有趣的，它一定使你感覺到它們兩兩之間的由低級轉化與高級的連鎖關係之存在，假使你相信高級的精神和低級的力是有着極密切的關聯的，這個關聯就是：低級的能是力，高級的能是精神。

先就電子運動和「生元」活動的關聯來說吧。電子被認為組成一切物質最基本的磚石，生元則被看作構成一切生物體的最基本的單位。電子在原子內以自強不息的姿態像行星之環繞太陽般的繞着原子核而運動，在真空申放射，則以光速之十分一至十分三的速度飛出，這種事象說明電子內都包含着一種無量巨大的力量，能夠獨立自主地運動。至於生元呢？其一切性體正似相似，自主的，自動的，自發的，自發的，自主的，更富於主動性，因之其活動形態更為高級吧了。生元是怎樣的性能呢？——編理說：

「生元者，何物也？曰：其爲物也，精矣，微矣，神矣，妙矣，不可思議者矣。按今日科學所能窺者，則蓋无之爲物也。乃有知覺聰明者，亦乃有動作思維者也。乃有主意計劃者也。人身結構之精妙神奇者，生元爲之也。其天性以聰明知覺者，生元發之也。以動物狀態之奇奇怪怪，不可思議者，生元之繼續也。」（孫文學說）

生物體內的「原漿」就是普通科學的所謂「細胞」(Cells)。細胞中最主要的部份，也就是最富於生命力的部份是「原形質」(Protoplast)，原形質中最主要的構成部份是「蛋白質」(Proteins)，蛋白質的份子是由碳、氫、氮、磷、鎂、鈣等元素的原子所構成，歸根結底，生元與電子脫不了密切的聯繫。再說原子的化學運動與生物體器官的生理活動來說，生物體的新陳代謝作用(Metabolism)不過是「同化作用」(Assimilation)與「異化作用」(Katabolism)的結合，而同化作用與異化作用完全是由於蛋白質的「組合」與「分解」之兩種化學作用而形成。所以科學家勃蘭維爾(De Blainville)說：「化合和分解兩種內的活動繼續不已的情形，就是生命。」由此可見生理活動與化學運動有着怎樣密切的關係。

又說分子的熱能運動與生物體的生理活動來說，道理更爲明白，維持着生物體的活動的原動力，來自熱力，而熱力又來自蛋白質的分解運動之中，然則兩者關係之密切當不用說了。

最後就機體的機械運動與社會經濟史活動來說，物體的運動在機械力學的範圍之內要遵循着極其嚴格

的規律，例如牛頓三定律和開勒羅（Kepler）的「太陽系的運動法則」等便是（牛頓定律在機械力學的範圍內是通用的，愛因斯坦所否定的只是把牛頓定律應用於更廣泛的領域）。而社會的歷史活動呢，也是有着極其嚴格的規律的，一方面歷史是人類在並非絕對任意的條件之下所寫成，另一方面歷史有它自己的「離有大力，莫之敢逆」的必然方向，在這點意義上說，物體的機械運動與社會的歷史活動是有着極其明顯的共通性，而且整個歷史活動也未嘗不可以看作無數的個別事物的機械運動之高級的綜合，總和，與總計，不論是人體的行動，工具的運用，機器的轉動，文具的應用，武器的使用，所有一切構成社會的生活、政治、經濟、文化、戰爭的骨幹，都正是創造歷史的因子。物體的機械運動與社會的歷史活動，其關係如何緊湊，由此可知。

上面幾段敘述，絲非是要證明世界事物，其高級形態皆由低級形態發展而來，也就是「精神」由「力」發展而來（低級形態的能叫力，高級形態的能叫精神），力既然與物質為相生相成的統一體之二面，所以，精神與物質也就是相生相成的統一體之二面。

精神與物質的統一的情形，仍和力與物質的統一情形一樣，試以圖表示如下（M代表物質，S代表精神）。

那末，「生」呢，其關係又如何？

根據上面的理論，歸納起來，便可得如次的結論：力與物質的結合是生的低級形態，精神與物質的結合是生的高級形態。



前面說過，元子是統攝物質與能力（即是「力」）於一體的構成宇宙萬事萬物的基本東西，又，生元是統攝精神與物質於一體的構成一切生物體的基本單位，那末，元子的低級組合（物質與力）就是生的低級形態，它發展到高級組合（物質與精神）——變成了生元——就是生的高級形態。因此，我們可以說：元子包含着生。更正確地說：元子本身就是生的基因，有元子的存在，就有生的表現，既然元子是構成宇宙的磚石，於是生就無處不存在，宇宙內沒有一個空間，沒有一個時間不表現着生。而跟着「力」發展為「精神」，「元子」又發展為「生元」，表現着高級的「生」。所以，生不僅存在於宇宙之內的任何一個空間，而且存在於任何一個時間。

這裏，問題又來了，「生」的本質到底是什麼？

總理說：「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」把這詞撇開，便成「生

就是生活，生存，生計，和生命的續稱，再把它演譯出來，可以得到這樣的結論：

生的存在就是生命，以羣衆生命爲其最高表現；

生的活動就是生活，以人民生活爲其最高表現；

生的組織就是生計，以國民生計爲其最高表現；

生的發展就是生存，以社會生存爲其最高表現。

綜合起來「生」就是自在的，自動的，自發的，宇宙的本質，其高級形態存在於生物界，以人類爲最高代表，其低級形態則存在於無生物界中，無所不居。

創「生的衝動」(Elan Vital)之說的「生機主義」(Vitalism)者柏格森(Bergson)說：「生是持續不斷的創造，拓展的動作。」這簡單的兩句話很可以表明生的本質到底是什麼的一回事。

泛神論者斯賓諾莎(Spinoza)在他所著的倫理學(Ethics)中描寫「神」的本質，他說：

「神是絕對的無限的實存，這即是說無限的屬性所構成的實體，每一屬性都表現永久的無限的本質。……神是絕對的始因，他只循他自己的本性的定律而動作，并不受別一物的指使，因爲除他自己之外，不能再有什麼可以決定他的動作的。……因此，只有神是自由的因。……神的知性，是萬物的因。……總之，神是必然存在的，他是唯一的，他的行動是依於他的本性之必然，他是萬物的自由之因，萬物都是依於他，萬物的運命都由他預定的。」

這段話把「神」字取去而換上一個「生」字，當作「生」的本質的描寫，那是最適切不過的事。的確，斯賓諾莎之所謂神，正是我們所要說的生，而實際客觀上也正是生，並不是什麼神。

生的本質——絕對的，無限的，發展着的，宇宙的實有——已經說明白了，現在要進一步研究的是生何以看作宇宙的中心？

第一、上面所有一切的敘述，不外要說明：生是無所不居的實有，是宇宙的本質，「歸根到底，有能便有動，有動便有生，其實一切都是生的表現。」（黃文山：唯生論的歷史觀），故宇宙萬象以生為依皈。

第二、從宇宙的發展過程說，一切歷史都是從「必然」逐漸進入於「自由」的事變過程，即外國學者所常用的一個公式「Youmust+Iwish」所表示的內容。實際上就是低級的生不斷的向高級的生發展之結果，而在宇宙中居於絕對自覺的地位而主宰一切的就是高級的生。

綜合上述兩點理由，我們說：「生是宇宙的中心」，實在是一個適切，正確，妥當的科學的命題。  
中國易經上說：

「生生之謂易。」

「天地之大德曰生。」

法國哲學者希風（Euhon）說：

「宇宙是一偉大的滋養系統，自微末生命以至人類，都在不斷的演化，和發展。川流不息，變化

無窮，都莫不以自發的運動爲其基本特徵。」

陳立夫先生說：

「宇宙一切皆由有生命的元子構成，所以宇宙一切皆有生命；而我們全部宇宙的現象，即宇宙之生命現象，宇宙一切，都是生命。整個宇宙，都充滿着生意。一切現象，都是生命的表徵，都是萬物求生的結果。總之，宇宙整個地是一個生命的結構。……萬物之生生不已，構成整個宇宙之永久的生命巨流。」（唯真論上）

這三段精彩潔要的說話，就是我們「生是宇宙的中心」的科學命題（民生哲學的基本論綱）的真實內容之最美麗的描寫。（新認識月刊三卷三期）

## 知難行易論

楊燦

知難行易這個學說，是孫中山先生在革命的實踐中創造的。辛亥「革命初成，黨人即起異議」，說孫先生主張的「理想太高，不適合國情」，於是發生「信仰不篤，奉行不力」的現象。現在孫先生看來，多半是以「思想錯誤而無志」的。傳說對武丁說的「知之非難，行之非難」這句話，實是此種錯誤思想之源泉。孫先生爲着掃蕩革命前路的障礙，就首先在心理總體上用力。他認爲傳統說話是違背事實的說法。



如要合於事實，那就只有承認知是隨行是易。這樣，知隨行易的學說就創立起來了。

知爲什麼是難？行爲什麼是易？這是一個極深刻的理論問題。我現在想根據孫先生自己底基礎思想，來給它一個探討。下面就請這樣地開始吧。

什麼叫做知？從心理學上說來，知是一種意識現象。人類底心理，除却情緒而外，可以分爲感覺、知覺、想像、思想等幾種範疇。就認識而言，能對事物具有此種作用的，厥惟思想。由此可以知道，知實在思想底產物，沒有思想就根本沒有認識可言。這是事實，不可否認。

什麼叫做行？一般地說來，行就是人類發之於外表的行爲，這尤其是指着手和足的外表行爲。行爲主體心理學者把人類底頭腦作用也看做是行爲，乃是一種特殊的見解。並且我們現在既經將知與行分開，則行是專指外部的尤其是手足的行，不也就很顯然嗎？由此，我們可以知道，有手足就可以有行，固不必待於思想之爲用。這也是事實，不可否認。

由於上面的說明，我們明白：知是有待於思想的，而行有手足就够，思想不是它底必要條件。既然這樣，知與行的關係，就變成高級與低級的關係了。爲什麼呢？要說明這點，我們必須先瞭解進化的道理。

依照孫先生底意見，「進化之時期有三：其一爲物質進化之時期，其二爲物種進化之時期，其三爲人類進化之時期。」第一時期是「太極動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球。」第二時期是地球上的物種變化而有生元，生元產生植物，動物，終至於成功了人。「人類初出之時，亦

與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性。於是乎精神就發生了。第三時期是從精神靈達以後，產生社會、國家，以至於將來的大同世界。可見精神到了第三時期，纔達到發育完全的地步。知既然必須要有思想纔能產生，而思想就是精神底作用，則知當然屬於進化之第三時期。行無待於思想，有手和足等便得。而「與禽獸無異」的人，亦有行可言。則行當然屬於進化之第二時期。那麼我們曉得是高級，行是低級，就是確然無疑的了。

明乎上面的道理，我們就可以進論知爲什麼是難行爲什麼是易的問題。什麼叫做難？什麼叫做易？它們底分別究竟何在？就一般說來，凡是一種事物，在它底構成上面，所必須具備的條件愈少，則愈是易。現在舉一例子。做一個士兵，有了普通的軍事技能便够。但如做一個軍官，則除了士兵底本領以外，還必須要有指揮團體作戰的經驗。所以做軍官比做士兵難。爲什麼呢？這就因爲軍官底條件比士兵多啊。單是而言，行既然只需要生命階段的手和足等底條件，而知却必要具備生命階段以上的精神條件，則前者之易於後者，還不是很顯然的麼？誠然如此。

但是在墳里，我們却遇到了非難。他們說：照你所說的行，與智慧隔離了的行，就現在來說，這至多只能屬於做機械工作的蓄力，他們在現在的社會中雖然佔了一部份，但就一般說來，一個人在實踐的時候，運用智慧是少不了的。否則，那便要處處碰壁。上面你只把知與不含思想的行來比較，却將含思想的行即是行中帶知的忘記掉了。難道這不是犯着竊取論點的毛病因而是錯誤的結論嗎？很對。那未就把行中帶

知的行來和知比較地論究一下吧。但此刻必須表明幾句。行中固然可以有知，但在知中亦須有行，因為知行的行是共通於人類的。因此，我們把行中帶知的行來和知比較，如果將兩方的行取消，則就等於以行中的知來和知比較了。誠然如此。

這裏，我們第一步工作應該把孫先生坐在知難行易這個學說中的知這個字底意義弄個清楚。總說一句：孫先生所說的知是偉大的知，是創立三民主義的知。關於這點，只要一看孫先生在「心理建設」上所作的「自序」就可知道的。三民主義是綜合歐洲近一二百年來的民族、政治、經濟各種思想而成立的民族主義，民權主義與民生主義。這雖是綜合，却是如馮德所說的創造的綜合，它具有十分的偉大意義。中國此刻需要民族主義，抗日就是它底表現；需要民權主義，反對封建式的割據就是它底課題；需要民生主義，各種經濟建設計劃就是它底證明。三者缺一不可。孫先生在數十年前就看到這點，把它們合成爲三民主義，此種設見，寧非驚人！我們在孫先生處所看到的偉大，真可說是嘆觀止了。

羅素從前曾說，十七世紀如少了某一百個人，就沒有現在的世界。我現在則要說，二十世紀如沒有孫中山先生，非特沒有現在的中國，且將沒有以後的世界。這樣說來，孫先生底知，真可說是大知。它創造國家，開闢世界。反之，前兩所說及的行中帶知的知，在我看來，它底作用只在於應付各個人在生活中所遇到的困難，一般人都可以具備這樣的知的，沒有稀奇。

杜威在「我們怎樣思維」一書中曾舉出思維的五個步驟，即：發現困難，提出問題，擬定假設，付與

試驗以及證明假設。此則可以拿一個例子作爲說明。一個旅客走在荒野中間，肚子覺得餓了，這是一個困難。因此，他想尋覓食物來解決這個困難，這是問題的提出。忽然在遙遠的地方看見一個村莊，於是他就想到那個村去去購買食物，這是假設的提出。此後到了那個村莊，詢問有無食物可買，這就是試驗的付與。最後，食物果買到了，飢餓問題也解決了，這乃是假設的說明。老實說，此種思想過程是很普通的，一般人是在行中所有的知，就其運用這樣的邏輯，所以，就它底結果而言，只能說是小知。它與孫先生發現三民主義的大知比較起來，真是藐乎其微。一是燭光，一是太陽，講到難困難，誰容易，那就不待言而可知道了。

雖然如此，却還有人提出另外一種異議。他們說：孫中山先生底知，即他底思想，固然偉大，但這只是他個人的，與別人無關。如果這樣，叫一般人去實行，豈不是盲動嗎？假使要避免這種危險，實行的人尤其是責任大一點的人，便應該瞭解他底學說，那末在知的方面，他們豈不是與孫先生一樣的了嗎？然則行爲什麼就是容易呢？

這種見解是錯誤的。第一，他們不知道底社會意義，算三。他們不知道知底創造意義。現在先從社會意義來說。一種思想之產生，其發端功績雖可歸於一人，但就作用而言，它倒是完全爲着社會的。孫先生奔走革命數十年，在實踐中創立三民主義，就他個人說來，主觀是塞不飽衣，飢不能食。反之，他倒爲了它困苦顛連，曾受種種危難。他爲什麼這樣呢？論約言之，孫先生是鑒了社會分工合作的實際，所謂分

工，並不是依照天生的平等原則，乃是以各個人底能力來做標準。聰明才力愈大的人，當盡其能力以服千萬人之務，造千萬人之福；聰明才力渺小的人，當盡其能力以服十百人之務，造十百人之福。至於毫無聰明才力的人，也應該盡一己之能力，以服一人之務，造一人之福。孫先生是個絕頂聰明的人，他負的責任當然最大。三民主義是改造中國改造世界的方案，只有孫先生纔能把它發現出來。雖然如此，孫先生發現三民主義，是爲的社會，並不是爲他個人。正因這樣，與其說三民主義是孫先生的，毋寧說是整個社會的之爲愈。

三民主義既是社會的，那末社會中的人就都有把它實行的義務。聰明才力大的人應該如此，聰明才力小的人亦應該如此。老實說，社會上大多數的人，他們底義務就在實行，叫他們去從事理論的創造，非特能力有所不及，而且也沒有這樣的需要。中國只有一個能力偉大可以創造主義的孫中山，中國也只要一個合於客觀環境的三民主義。實行的人可以分爲「後知後覺」與「不知不覺」的兩種。那末他們會不會盲動呢？這在我看來，就是「不知不覺」的人也是不會的。一種主義雖可分爲創造與實行的兩個任務，但它是具有統轄性的，工作雖然不同，而目的則是一樣。現在試舉一個例子。譬如造一所房子，它底工作是不能匯集於一人的。工程師打圖設計，木工伐木建樑，泥水匠築基礎，許多苦力的工人則盡了扶佐的職責。在這例子當中，知道整個計劃的，只有工程師，木工和泥水匠頂多知道了一部分。工人更不必說了。然則我們可以說他們是盲動的嗎？不可以。他們雖然不知道計劃，但是能夠實行計劃，而且是在計劃以內實行。

的。孫先生所說的「不知而行」，就是這個意思。建築房屋如此，改造社會亦是如此。尤其在現在中國教育不發達的時代，大多數人民知識低落，如一定要先知道主義而後再給他們以實行主義的機會，那是不能的。就現在抗戰建國而論，一般人民雖然不知道它底理論內容，但只要他們不去做漢奸或類似於漢奸的工作，那末他們用力一分，便可說是盡了國民底一分責任。抗戰建國是三民主義底任務，那末他們實踐抗戰建國，也可說是實踐三民主義了，這是不可懷疑的事實。既然如此，他們的這可說是盲動呢？

現在再來說創造的意義。實行主義的人雖然難於完全瞭解主義，但我們却十分希望實行的人尤其是負責較大一點的人能夠完全瞭解主義。他們瞭解主義，只能說是繼承性質，不能與創造同其意義。繼承是次級的，創造是原始的。所謂次級者，即領悟、信仰、應用之謂。所謂原始者，即開闢、發現、產生之謂。能夠創造主義的人，必須是個傑出的偉人。他除了天賦的優越資質以外，還要能夠專心，尤其是立志要浩大。就心理學上的智力商數來看，可以稱為天才的，總要在一百五十分以上，而一般人只在九十分與一百十分之間。普通的人做一件事，遇着細微的危難，便灰心頓意，一見較好的機會，就動搖意志，把當初的信念拋棄盡淨了。對於一件事與專心，是很不容易的，專心程度有高低之分，要達到最高程度的專心，實在不是平常人所能夠的。講到立志的浩大，更加困難。社會上最大多數的人，眼光所注意的只是私人底生活。講到民族，講到世界，他們底心胸就擴展不到這樣的偉大了。專心、浩大以及優越的天賦，這三者孫先生非特完全具備，而且具備得非常充分。正因這樣，他在社會科學方面纔能頂天立地，創造出一個三民

主義的體系出來。這一層實則一切工作都可以許其成功，惟存思想的創造則我們人方是不能預定的。人類歷史也算是長久了，可是能稱得起大思想家的能有幾人？就這點實說不也更足證明孫先生創造主義之爲難嗎？

雖然如此，創造各種思想固是艱難，但服膺一種思想則又非常容易。譬如進化論是達爾文創造的，他爲了的曾努力一世，纔能著出《物種原始》這部書來。可是現在只進化論却變成常識了。試問：在一般稍有知識的人士中，誰不知道世界任何事物是進階進化階梯線變動的呀？三民主義底情形亦正同進化論一樣。孫先生好學一世，他底最大的嗜好便是讀書，然而在留學之際，連民生主義都沒有講完，更不更是發明創造主義之艱難嗎？孫先生研究三民主義，目的是爲了發見其難在此；一般人所研究三民主義，目的證是爲了實行時的參考，其易亦在此。知道三民主義，並不就是發見三民主義；瞭解三民主義，並不就是只造三民主義。因此，難易的分別是不言而喻的了。此外，像以研究三民主義理論爲專實的人，他們當然也孫先生底繼承者。披荆斬棘，孫先生已早就做過了。他們工作底前途，顯然是可以平坦的多，不會有開始創造的時候那樣困難的。

是。直至現在，關於知難行易這個學說，我已從三種意思當中證明它是正確的。第一，知是精神底產物，行是身體外部的動用，如果這樣，則知是高級，行是低級。所以知難行易的學說是正確的。第二，知固需要精神，但在行中亦需要知以解決所遇之艱難。惟孫先生創造主義的知是大知，一般人用以解決所遇之艱難的

知知是小。如果這樣，知難行易的學說亦是正確的。第三，孫先生知道三民主義，別的人也知道三民主義，孫先生既是偉大，那末知道三民主義的人不都是偉大了嗎？但必須注意：孫先生與三民主義的關係是創造，別的人與三民主義的關係是承繼。創造難，承繼易。如果這樣，知難行易的學說也是正確的。

上面這三層意思，第一層是就知與行來論究的，第二三層是就知與行中有知的行來論究的，着眼點是在它們各自底性質。下面我再提出三層意思來討論，惟着眼點則是在功用方面。

第一，知是領導着行，而行却是跟隨着知的。孫先生底三民主義，是一切國家發生民族問題，民權問題，民生問題時底解決的樞紐。在實踐時，它有原則作用，各種活動是不能與之須臾離的。這好比天空中的太陽，只要屬於這一系列的星球，無有不以回旋和環繞着它為能事。否則，那就只有墮落，只有毀滅。主權之於它底實行，亦是如此。這理，我們可以看出，主權不但是實踐的原則，而且也成了它底軌範。當我們說主權是目的的時候，主權實在是一種理想境界。很多的人甚至於無量數的人底行動都急流地向上奔，想參到這理想境界去。然而這種情形有如十被三除，小數最多，總是除不盡的。因而主權也就難於實行到最完美的時候了。這又好比是幾何學，我們實際畫的圓，只能漸漸接近於真圓，真圓是肉眼看不見的，它藏之於我們底理想中。三民主義在現在是國家時代，在將來是世界時代，兩個時代各有實行的方法。關於前者，我們此刻雖在實行，但與理想則尚去甚遠。至於後者，那更不必說了。它只有理想底核心，發揚光大正是將來的事。然而理想並不就是空想，幾何學是科學，三民主義同樣是科學。於此，我們可以證明



主義乃是實踐底理想歸宿。

總結言之，知領導實行是不可否認的真理。它是行底原則，它也是行底軌範，它更是行底目標。理論在實用上的威力，的確大過於實行。那末這還不足以證明知是難而行是易嗎？誠然。實用是難易分判的一種標準。

第二、就時間來說，知比行長久。一種主義一經產生，他就包括甚久的需要多次實行的時間。譬如三民主義，它至少包含了國家與大兩個時期。但是就某一特定的實行而論，就沒有這樣長久的時間了。在辛亥以前，孫先生及其信徒底實行，是推翻滿清，建立民國。在現階段，我們底實行目標，是抗戰建國。建國雖然需要比較長久的時間。但在抗戰中的建國，則為時總有期限，至多十年或二十年吧。到了抗戰以後，實行底目標必非抗戰建國，而又要因環境的需要而變換了。因此，我們可以說，一種主義底時間比某一特定的實行底時間，決然較長。再從發生上說，現在文化昌明，是「知而後行」的時候，這對於主義說來，尤其如此，所以知在行先。再從終結上說，正因為知是最後的理想，我們在實行上，只能更接近它，難於完全達到它。這充足地表明：知底前程總比行底前程來得長久。

總結言之，就時間說來，知是長而行是短，亦是不可否認的真理。時間的長短也不失為難易的標準，難道這一所可以用萬年的房子不是比可以用百年的要難嗎？還是不問而可知納。

第三、就空間來說，一種主義之理想，應用的範圍總是極其廣大，而且在程度上也是極其完美的。譬

如民族主義，它是要應用到一切發生民族問題的地方去的。可是在某一特定的實踐，就不會有這樣廣大了。辛亥革命的實踐，大家只能看到中國，像台灣這些地方並沒有能夠顧到。再譬如民權主義，在理想上，它是要實行直接民權的，要做到人人有權，而且大家都能運用得十分有效。但就實踐看來，我們總是求民權的進步，理想的境地，只是鶴的而終於不能說是完全到達。不說完全到達，也就是不能完美了。從社會的觀點看來，知道主義的範圍，總比實行的範圍為大。我們不是看見許多地方有某種主義的思想而沒有某種主義的實行的事實嗎？至於個人方面，他底實踐範圍沒有他底認識範圍為大，則更是十分顯明的。

總結言之，就空間說來，知是廣而行是狹，並且就完美而言，行也不及知。這是不能否認的事實。空

限底廣狹和完美與否，亦不失為難易的標準，未有既廣且完美而不難的啊。

上面這三層意思，也同先前的三層意思一樣，都證明知難行易這個學說為真理。三民主義是孫先生創造的知，知的工作既然有了，那我們底責任就只在於實行。我們應該第一是實行，第二是實行，第三還是實行！總裁繼承了孫先生底學說，並且發揚了孫先生底學說，原始地創造力行哲學。總裁說：「古今來宇宙之間，只有一個行字纔能創造一切。所以我們的哲學，唯認知難行易為唯一的人生哲學，簡言之，唯認行的哲學，為唯一的人生哲學」。這樣，他就把知難行易底道理體系化了。行既然成了人生觀，那我們除了奮發、前進之外，就再沒有別的。力行哲學把一切遲疑、因循、懶慢等的詞彙粉碎盡了。這里，力行哲學本身變成了一種知的創造。有了它，三民主義的理想世界，必然地就會形成三民主義的實在世界。

我們此後的任務，就在於遵依我們領袖指示，積極地完成中華民族反抗建國工作。現在讓我們高呼一聲：大家跟着領袖向前猛進啊！（時代思潮二十五期）

## 認識三民主義與實行三民主義

張九如

### 一 三民主義之原理，爲人性所固有，故易認識：

人皆有好生之性，一切行爲，皆出於生之衝動，全部歷史，總不外生之綿延，生之前無目的，生即爲一切目的之目的。生之中有定理，其理除各求個體之生活以外，同時兼營全體之生存，藉以自善個體自身之計，即於其間表現宇宙萬有之生命，所謂人民生活，社會生存，國民生計，羣衆生命，其道本一以貫之，無可偏倚，亦無可分離。三民主義所求者爲生，所以有此求者則出於愛，所以達此求者則不外品節人性而示之以法。惟其所求者爲生，故其立足點即切於人物好生之性；惟其所以能切合人物好生之性之故則由於愛，故視人皆可與爲善，而無性善性，之差別觀，祇有一視同仁之統一觀。洞悉人物各循其性之自然，即日用事物之間，莫不各有當行之路，雖秉賦之智愚或異，不能無先覺後覺之差，而其能覺則一，故因人物之所當行者而品節之，以爲法於世。

通觀三民主義之全體大用，恰符於生之意義與演化。生之第一義爲活動，時時活動，即時時生存，故三民主義喚導吾人不斷活動，一息尚存，即不容稍懈。生之第二義爲變化，節節活動，即節節變化；故三民主義活動之每一階段，有移步換形之觀。生之第三義爲頓生滅，即時生，即時滅，又即時生，每一次生滅，僅與全部生滅之一階段；故三民主義富於推陳出新之暗示力，而其究竟，即暗合大易始於乾而終於未濟之理。生之第四義爲擴大，頓生頓滅一次，生命即擴大一次；故三民主義雖茁於各人之方寸，而放之則彌六合。生之第五義爲交融，雖彼此擴大，然並不衝突，常互相消納，互相浸潤，故三民主義必求各得其所以，各遂其生，類化而不相扼，共存而不相害。而其存各方而之發聲並進，又恰如生之質相，在每一刹那，五蘊并足，交貫滲透於息息不已之生命宏流中。生命之演化，由充實生命之意義而成。欲明此理，一追究生理即明。各生物何以能生？即由其能長，何以能長？即其能動，何以能動？也由於自我潛力之創造作用，因其不斷創造，故不斷行於生命之路。而此創造之力，與宇宙健行不息之力相合，故能使吾人之生命，與宇宙之生命爲一，常保持一統動充滿之象，而感自內湧出之活潑前進。其前進也，非僅爲機械的變化，乃於各別錯雜之內，爲嚴密的統一，與綿延的變化，即非連絡之變化，亦非不變化之統一，所有機械的運動與精神舞躍，皆由此同一律而圖式化以後，成一結晶點。此結晶點，絕不爲凝固之思想與環象所拘，常自發其光輝篤實之氣魄，故能使宇宙間一切真善美，悉由是湧現，而此湧現之真善美，雖有跡象可指，目的可言，但跡象並非原理，目的亦非終極。因生命自身，祇是不斷進化，初非自立一目的而向之昂

構，其活動之形成與增大，及其日進不已之虛，即目的之所在。目的即進化之自身。尋常所謂歸着點，不過暫時之假設，方違假設之點，歸着點即已遠移，其狀正如各物在拋物線上隨時隨地所得之固定點解止點。即所謂神之觀念，亦非先天的存在，不過為表現生命最高進化之象徵，而決非最後。生命之所以永存，宇宙之所以不斷進化，皆於此肇其基，亦僅於此肇其基。故宇宙間一切真善美，日在前進不已之中，無止境之可指。惟三民主義能滲透是理，故視宇宙內事，皆其分內事，其所事事之長。等於宇宙之全量，其視現世界所演進之生活組織，雖已由圖騰社會而宗法社會而國家社會，甚且寄厚望於大同社會，節節由特殊生活能進入統一生活，但並不即認為固足，僅視為生命進化長途中若干指標。又視現代人所演進之生活信條，雖已由個人倫理學而家倫理學而國家倫理學，甚且欲求出世界倫理學，萬有倫理學，節節由特殊傾向而進於普遍傾向，但並不即認為至善，僅視為生命進化長途中數種信號。其必欲由格致誠正修齊治平，而達於贊天地之化育，與大宇宙共呼吸，以符生命之意義與價值，然後躊躇滿志，則固為三民主義之所求也。

惟是生命因環象關係，未必能悉知其性以出。不得不承認其阻障，助其開展，即不得不為之擬定進程，俾能曲達旁通，為之酌定方案，以便因勢利導，使其「其次致曲」之功，可作於「至誠」「盡性」，使人道與天道，庶幾一致。世之善負此使命者，又莫過於三民主義。三民主義將個人類善端發見之偏，而悉泯致之以各造其極，故凡為愛小己而犧牲大我之私愛，為愛一階級而犧牲全體之偏愛，為愛一時利益而犧牲

永久，福社之短愛，皆視為生命之障礙，必祛之務盡。當其發足之時，雖如行遠之必自邇，登高之必自卑，而其着眼處，則不受時間空間之限制。其舉而措之也，決不在一時期內，使主觀客觀衝突，在各時期內，使時間空間衝突，尤不願人在同意識中，同時經營兩種作用，致兩種作用趨於衝突，或在經營一種作用之半途，淡忘或竟遺棄原有之經營，而別求他種作用，始終惟本於生之根性，務使隨時隨地湧現真實之美之異彩。惟然，故主義之本身，充溢圓滿之生機，不含偏倚之病理，俯視宗教主義，唯心主義，唯物主義，個人主義，社會主義等解答人生意義與價值之舊型，皆有所偏，不願入其窠臼。蓋宗教主義出於畏懼，故者偏於黑暗面，唯心主義出於幻想，故其所見者偏於光明面，二者皆甚選於實際。唯物主義其所見出於機械觀，行之以憎惡。揆諸生命之特種，則原具緊張與弛緩二面，緊張之則為精神，弛緩之則為物質，物質與精神本自同一根源而來，必欲由唯心唯物離而為二，亦大非生命之真義。個人主義與社會，精神主義與較進步，然個人主義偏於解放，徒限制於個人直接環境內，不能擴張個人於全體，社會主義偏於組織，祇顧外而條件改善，則却內需生活，二者仍未能認識人生。此外即有執中之見解，但「執中無權，猶執一也，所強執一者為其賊道也，舉一而廢百也」，執拘一時一地之中，而不明中常隨空間時間而異，亦猶是不近於道。夫惟本生命之愛，持致中之道，而品節之，使人各循其性之自然，邁進於進化長途，始能符於生命，故根之於愛，行之以中之三民主義，乃從生命中胎化而出。惟其能品節之也，故其所示之進行法，非若其他主義左衝右突之闖上前去，而為一面前進一面安排之進展。惟品節不能外於生之本質，又不能忽視

生之習性也，故並重本質之導引與習性之約束。吾人在探求生命之本質上，固可見其出於至善，且有止於至善之勢，但因環境之塵障，致生命本相，雖活潑澄澈，而生命之表達，將河清難俟，勢惟有同時採用法制之約束力，與禮樂之導引力，使之得解放而組織，由組織得解放，如此作用，孔子早已見及，論語原禮樂，春秋重法制，同爲一先王之教，而爲用不同，前者立足於生之本質，故行之以特爾清化之禮樂，後者立足於生之習性，故行之以正名定罪之法制。前者祇能導引杏壇中數十及門弟子，社會大多數人，殊無力及此，且亂臣賊子邪說暴行充塞於社會，亦祇有齊之以法制，始能撥亂世而返之正，復歸於生之本質。中山先生珍視中國固有政治哲學，宜其措施之深切社會結合原理，吾人若細味其釋政治爲「管理衆人之事」之意，及衣食住行樂育之並舉，即可瞭然於禮樂與法制不可偏廢。吾人若更能明近代個人主義與社會主義之偏，頗似孔子之後，儒家法家之爭，皆不切於生之本質與習性，得更可悟本重精神而輕刑法之盛江學派，一涉立身行事，便有差別，論學之陽明，所以不同於爲政之陽明者在此。而孔子所謂「一以貫之」者，所貫者何，亦自易曉。中山先生之學說，與孔子之道一脈相傳，孔教精髓，又蓋陶鑄人甚久，幾成第二天性，誠各反求諸性，則三民主義之全體大用，無不明矣。且三民主義以民生主義要其終，民生主義以儉財主義爲之誓，并以此卽爲共產主義之實行，以較其短長，而視共產制度爲原始人所已行，以快其心願，又顯然爲透宗反本之談。其所以爲中人以下說法者。亦復罕譬而喻。

## 一一 認識爲本能所引導故易致力

人固知國家民族急切之要求，爲自由獨立，人生普遍之需要，爲物質精神生活之圓足，然尤宜知國家民族個人之所以有此需求，實起於本能的衝動。本能爲不慮而知不學而能之良知良能，爲一切動物遠祖習得性之流傳，非僅如好好色惡惡臭之已含後天的沾染，實同於初出胎兒之吸乳知能。其爲物具有特質三，一曰動能，各人皆向其所欲進之途以趨，初不甚計及其功能，而功能亦恆現於其所達之每一階段。且因功能之顯現，能以自證的先天之綜合，擴而充之，由吸乳而愛其親，由同吸是乳而敬其兄，由愛親之仁敬兄之義而達之於世，則愛其國家民族，而求國家民族之自由獨立，并推發其情欲于民，由感覺飢寒勞瘁之本能而求衣食住行之滿足，由感覺愉快之本能而求樂育之滿足。吾人固未易須臾離動能而生活，而生活又皆出於動能，實至明顯。二曰同感，在語原上本能原具有同感同情之意，卽含相互體驗之能力及心的作用。所謂生命，固常藉本能以相感通，常由本能以表明相互之關係，膜翅類所以感識充其食餌用之毛虫之被害性，並不能歸於外部之知覺，乃由二虫一經接觸之反應。人類所以感覺被壓迫之不愉快，自由獨立之可樂，並不全由於客觀的知覺利害之迥殊，亦基於主觀的感覺強弱之差異。本能又具有機作用之連續，生命力之過程，嬰兒之破胎而出，固爲本能的活動，然亦爲經歷胚胎生活而來之連續活動，人類生活之所以能由個別而進於大同，而萬競而入於互助，亦爲生命力所必有之連續過程。各生物既共循此種過程，故本能無



往而不伴有同感之能力。三曰意力，本能常決定吾人之行爲及精神編程，在此種潛存性能活動之時，不備不願受何種障害所抑制，日內障害而愈發其潛力。孤臣孽子之所以特達，敵國外患之所以使國不亡，皆此種意力經刺激之逆現。此種本能，自廣義言之，固爲意識之產物，而自狹義言之亦爲無意識之產物，蓋具有一種橫厲無前的生之衝動者也。惟其爲固有之生之衝動，故人類求生之道，往往可以不慮而知，不學而能，因求之之經驗漸趨於道，故雖千曲百折而終必欲達於互助共生之最後一境。又惟其爲固有之生之衝動，故其奮力朝野社會所灌輸之知識道德而上之，知識道德成之於外，其性冷，本能發之於內，其性熱，知識道德可使人爲善，而不能使人必爲善，忠臣義士之殉其國，孝子節婦之殉其親，乃出於本能滿足之要求。故所謂知識道德者，自身本無獨力之價值，僅在品節之發動，助進本能之滿足而生價值。中山先生基於吾人好生求生之固有性能而歸納爲三民主義，皆乎其能摧毀一切，建設一切，成爲抗戰建國之最高準繩，并爲一切主義之集大成也。

我國人所以認人類爲萬物之靈，爲理性動物，托爾斯泰所以認理性爲統治人類生活之最高法則，爲任何人所皆有，無他，即吾人皆具有若干生而知之之本能，尤其對於好生求生之認識，確有鑒於萬物者在也。此種認識力，雖甚幼稚，與科學上之分析有組織有條理之認識力不同，與哲學上有意識的探本窮源之認識力亦異，其爲力僅如嬰兒認識其母，其程度僅當於中山先生所言「不知亦能行」之一境，杜威所分人類知識發一次序之第一階段，而爲直接的知識，心理學家所定人類最富於感性的幼年時代，但歸擴而充之

，則爲用無窮。

第一，從感性上認識三民主義，實行三民主義。其勢殊順，在知識方面，能由感性而漸進於悟性，由直接的知識而進於間接的知識，更進於邏輯的知識，由不知不覺者而進於後知後覺者，更進於先知先覺者。雖其用力求進之難易不同，或學而知之，或困而知之，而其導源於感性則無不同。在行的方面，亦能由反射行動而進於半意識行動，再進於有意識行動，更進於有計劃行動，由不知而行之實行家，進於行而後知之後知後覺者，更進於知而後行之先知先覺者，雖其用力求進之難易不同，或利而行之，或勉而行之，而其導源於感性則亦無不同。惟因吾人不明此心性通例，不能發揮此心性功能，遂使事功逆轉耳。賢如孟子，所言「行之而不著焉，習矣而不察焉，終身由之而不知其道者，衆也」亦祇見其跡象，而未思及人之所以能行能習能由，實皆源於能感，終不如子思所謂「夫婦之愚，可以與知」「夫婦之不肯，可以能行」能直抉性源，遂啓知行難易之較量，而不知循其固有之感性而進於知行之極境，復因較量過度，或爲情性所乘，如李恕谷所謂「著之而不行焉，察矣而不習焉」終生知其道而不由之者甚衆。或爲機心所中，如孔子所言「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道」，益以勢本順者，由逆而阻。

第二，從感性上認識三民主義，實行三民主義，又最易致力。三民主義之原理，本爲人性所固有，中山先生僅憑其銳敏之觀察力，劃定生命之實相，假道於語言文字，表而出之耳。若揭去覆障，則其所闡明之主義，又終不外使人履行直覺所得之一種手續，而究非人類好生求生意識之直接狀態。而其所指示之方

辱，亦不過使之從適應或征服環境中以滿足其所欲，而決非明生命之方向與生命之自身。夫惟各各在虛曠不昧之時，就直覺之所得者而力行之，始能直透生命之本原，而瞭然於主義之正合其所懷，此種直覺，可謂先驗的認識，亦即自覺的洞識，常由蘊積於內之好生之性，發而為形著於外之求生之態，而此求生之態，即各人直覺其好生之性之反映，特終生由之，遂不知其何由致此耳。謂為至易，雖曰不然？

第三，從感性上認識三民主義，實行三民主義，其力亦最大。柏格森曾謂：本能的直覺，得把握事物之實質，與生命之真髓；理知僅能體會事物之關係，與生命之皮相，若欲認識全實在，則人工之理知，不如天賦之本能。尼采曾謂「人類之知能，較之鳥獸草木之本能的活動，實遠居鈍劣之地位」，以為無意識之本能，較「意識」或「感覺的事實」，更為確實，更為根本，因有「凡著為本能」之語，因指「知為由本身所造之小理性，身體及其本能為大理想」，須棒喝世人，「汝之身體，較汝之最賢之智慧，尤具有最大之理性」。吾人試深思西哲之啟迪，即可明所謂理知者，以分析為能，雖屬客觀，然其力之所及，不能不繫繞於事物之表面，而常止於盎然的程度，迥不若以綜合為本之直覺，可以體入事物內心，以求達於必然的境域，即使事實上未許即達，然一息尚存，決不放棄追求，由是而形成至有力之信仰也。夫信仰之屬以為一種力量者，無他，能溶發吾人潛伏之大意力、雖歷百劫而不一變其所信，能鎮定吾人之苦悶，凡吾人知識不能貫徹之處，可藉此省却許多迷亂耳。

第四、從感性上認識三民主義，實行三民主義，為效亦最速。佛經中之「南無阿彌陀佛」，義不可說

，然老嫗舖之而起信，詩經之中「薄言往訴，逸彼之怒」，非諷其盲者不知，然即成家婦觸機而即悟，考讀爲奇蹟，未免不啻人類感通性之潛力。此種感通性所發之力，其速類於電流，一觸即發，苟迎機以導之，則誠所謂「因其已知之理，而益窮之，以求至乎其極，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用，無不明矣」者也。尼采有言「山間之最近者頗與嶺之通路，欲行之者，非具長足不可。民族民權民生，三嶺也，其通階即爲人類好生求生之性，吾人苟欲速達此嶺，非取徑於好生之性莫屬吾人所具之長足，即此本能的直覺。故就直覺以認識三民主義，實爲最直捷之門徑。孔子所謂，「民可使由之，不可使知之」，中山先生所謂「不知亦能行」夫亦就人類之感性，以求速行之效耳。

### 三 三民主義之原則，與習慣相接近，故易實行。

習慣爲各人在社會環境中「行而竟之」之結晶，一切行爲之模範，雖似固定，實則可變，雖甚瑣碎，但能互相聯絡而成品性，能適應組織而成人格，人格即習慣之總和，亦即能類化之習慣，雖近機械，但常爲思想之預備，任何自由之思想，皆不能在經驗以外，而得實證，即不能不應用習慣，而思想之終極，亦還爲習慣。所謂文化，泰半建設於已成習慣之上，故能成爲驅使吾人同出一途之主力。所謂人生，即爲互相刺激，而成習慣。所謂養成習慣，即各人互爲環境，共同養成一種行爲之方式，愚奴因侍美人而變其習慣，美人亦因愚奴之役使而變其習慣，其間殊無主客之分。極端個人主義之偏重本能，與極端社會主義之

偏重環境，皆不明習慣之爲物。故由此而生之人生哲學，分知與行爲二元，我與社會爲兩端，於「行而宜之」之外，復言「足乎己無待於外之謂德」，鏡外求德即人人有作僞餘地。故由此而生之政治制度，或主專制，或主自由，前者發其基於聖君之空理想中，致慕君敢謂爲「朕即國家」。後者埋基礎於虛誕之精神病上，致慕民自眩於「可取而代」。因兩者皆反乎習慣，故其結果不外徒苦生靈。蓋切當之政制，必建於個人已成習慣之上，而適宜之習慣，亦必形成於社會固有環象之中，二者之密接，其形過於犬牙相錯，其質勝於水乳交融，社會固非育嬰堂，可純據本能而養成人格，亦非瘋人院，可恣憑環境而強使人格分裂也。

中山先生之所以並重心理物質社會國家之建設者，無他，實均知不能離健全習慣之正道中，而爲健全習慣之養成耳。惟道之深，故爲之切，無庸人生哲學，政治制度，豈是皆以努力於正道定理爲依歸。若不明習慣之本質，視爲可以割據，則其敵所誦，倘非如國家主權者縱分人類而割據之，不論個人之本能習慣，皆令永受其牽括；即將如主張階級鬥爭者橫分人類而割據之，驅使一階級中各人之習慣組織，日趨硬化，不任其謀共同生活矣。吾人已不勝習慣分階應付外界之苦，今又爲之增劃界線，縱裂焉，橫分焉，豈非令人左右做人難，難乎其爲全人。若其趨於偏激者，且認階級鬥爭爲唯一革命，而不思人類本能可依一標準分定階級，鬥爭又非可以滿足人性之需求，則其所與各人自身在習慣上衝突之苦，自必更烈於對外界之混戰，無將社會進化，人類動作，歸入一網，人生安得不流於橫決。即便藉居高臨下之感，盡壓於各人行

爲之上，獨與鍛鑄，未嘗不可賤賤杞柳以爲栲栳，使成特殊習慣，以供吾之驅策。然壓力一弛，反動即起，內之必演成政治社會之煩苦，外則必洩其戾氣於鄰邦，至於莫可挽救，今之日本，即其明證。而眼明手快者，亦終必知返，俄改行新經濟政策，即此教訓之果也。世固未嘗無機緣以有成之事，惟若因手續成數之偶合，而即謂其中有必然之因果法則，甚或以效顰爲美，而不知不察之尤矣，其尤甚者，且執推理所得之蓋然論，而即視爲事實之必然性，則皆愈趨愈下，不足以語者矣。三民主義之方案，惟與習慣相接近，故在個人方面，可順習慣之固定性以行，既着時，又省力，能於一定時間中，增加成功之量，減少謬誤之數，淘汰「無定向動」，特與造就人格乃至國格一大方便，在社會方面，可因習慣之固定性，延長相互之刺激，導簡單之行爲於複雜，變混沌之動作爲特殊，形成共信互信之基，使論政者得通盤謀畫、行政者得一呼百應，奉行者得駕輕就熟，三民主義之所以爲一種思想，一種信仰，一種力量，在此。蓋所謂思想者，實在驗未貫通以前之固定習慣也，所謂信仰者，實信仰事物中有若干可以使我把握之固定習慣也，所謂力量者，實固定習慣之結晶也，捨習慣而立主義，則其不能成爲思想，成爲信仰，成爲力量，固彰彰甚明；抑習慣之爲物，又非始終固定，一成不變者也。習慣成於環境之遺傳，環境之刺激，及其既成，仍不能離此兩種勢力之影響，而環境之影響力則尤大，人格之所以能與時俱進，環境之所以能充進，皆在於此。豈惟習慣所變，即號稱最原始枝頭固之食色本能，在其發爲行爲之時，因其程式得之於環境，亦偶有活動餘地，而無橫決直下之勢。三民主義，一切主義中之時者也，故能使人運用習慣之活動性使之一無遺無其

，曠之與比，使之循序以進，無或扞格，無或執滯。社會主義之實現，所以不必歷資本主義之階，儘可脫形范於實行民主主義之初步習慣中，而不虞資本主義之橫決直下者，亦恃此耳。凡不能運用習慣之固定性者，不可以定主義，不能明習慣之進化性者，不可以行主義，三民主義之所以能立，即在其能運用習慣之固定性，三民主義之所以能行，即在其能明習慣之進化性。

或疑習慣之活動性，足潛移吾人實行三民主義之初志，感之誠是也。然苟明動作改變通則，即知此實不相反而實相成。動作改變之第一式，爲變刺激而不變反應。此式感於吾人交替反應之能力，如其初時受生活艱苦及強敵殺辱相伴之刺激而起反應者，其後可僅因生活艱苦之刺激，而亦起殺敵之反應，刺激之交替可至無盡，原有刺激可一一從中抽出，而殺敵之反應則始終不變。且除繼續相代之外，其可同時相代，使同時並起之無效刺激，亦能獨立生效，凡空間適應之擴大，與時間適應之延緩，皆恃此同時相代之力。如個人由求偶求食之原始本能，而推致於愛身家顧家世界，無一非由遞遠之刺激，代替初步之刺激，思想化之刺激，代替純感受之刺激。自誠正至治平，反應本爲一貫，所變者懸在刺激二面。孔門一貫之道，從習慣言，固是非參半，而王學末流之歸納萬事於心性，謂空談即能治平，更工夫未足，凡不能實踐者，即由於刺激之無代替。凡遇環境改變，習性失敗，徒有流涕呼號之情感而動，而不能起死禁之反應者，即爲未經交替之一作用，凡過重倫理觀念，成功利主義者，因根本上已受二元論之毒，復以爲言不可行，而僅知行合一之說，亦由不明交替作用之價值。凡因主義之偶受挫折，而謂由於觀念之太抽象，或所代表之毒







化之廉潔地，若於食色之刺激流爲變態反應之時，則其目的已不堪問。若其他行爲之類，食色變態反應者，尤不可不慮。凡行爲之成於外者，實視他人，而論反於本來刺激者，皆親食量爲體力表示，與金錢而實身之類也。凡組織之與環境固有刺激不符，而其作用復別有所在者，皆與並無食慾性慾之刺激，而且藉飲食男女之種種設備，以製造其分外的行爲價值也。凡明知受人愚弄而甘心焉，投者受者各獨盡其分外的目的，則又在向彼逐色食之類也。如上所舉，惡習不愈，雖然，所謂分外的者，因現象刺激新眼之故，固宗易如願以償，苟得明者醒其迷，禁其所爲，則又未嘗不可導之於正途，如攝放食男女之分外目的於文化，以游於藝術，習於動之反應，代替味觸之感覺。此種導正法，雖刺激未變其性，而反應編已易其形矣，所謂操之在我必存，操之在人則亡者也。且按之人性，食色之衝動，自附野養成雍容體面之風，固不必先縱情於聲色之階段，然後演進爲文明之動作也。夫推後習慣已成，食色已有動作系統，始從事改革者，始有成敗之分，或竟勞而無功耳。最原始之食色猶然，一切行爲，亦若是矣。倘認激變刺激與外部反應以後，內部衝動仍不移易，則其失在乎過於重視本能之反應，按之心理現象，殊非如此。稍明人類性者，決不致動個人未入社會之先，其反應必經一定階段；更不慮既受社會感化者，其隱藏之衝動，仍在人格之後作祟也。果明此道，則可知民生主義後可步入社會主義之最高條，不必換裝放棄本主義之進階，而後再在成敗參半中討生路；更不思既入社會主義之後，階級鬥爭之衝動，仍有作祟之可能。而世之必欲別標一占備之名，以爲避其於養母者，亦可謂爲愚矣。

### 四 實行受時勢之引射，故易呈效：

三民主義為時代環境之產物，亦為推進時代環境之巨輪，值此國內外情勢銳變，其受人歡迎，不啻飢渴之於飲食，其不得不行之勢，正如轉圓石於千仞之巖。

就國內言，實行三民主義之易呈效，遠過往昔。第一，在昔國人咸感於破壞易建設難，或不知三民主義以團結民族統一國家為建國之基件，甚或以建國不必依恃國民黨及三民主義。即其他組織其他主義亦未嘗不可採納，坐使建國大業，墮於徘徊却顧之中。今則吾國破家亡，無輪何人皆須視察，否則將無所歸。且流血却敵之難，究不若流汗建國之易。而敵之敢肆侵擾，亦正因我國建設之未周，敵之所以久困於我抗戰，消滅國民黨及三民主義，亦正國民黨及三民主義確是為抗戰建國之主力因素，敵之所以久困於我抗戰，亦正由於三民主義偉大力量之發射，皆經事實證明。此外，若猶憶及中山先生除害急於契利之說，則國家社會之積弊，亦已由抗戰而掃除，更由切火而落殘，俱無依國人自起爬梳。由此際造新邦，取民主主義集中民力，充實抗戰建國之力量，以民權主義發展民力，運用全國抗戰建國之心思，以民生主義加強民力，實施抗戰建國之經濟建設，則其易於成功，誠有如中山先生所謂「革命事業，莫難於破壞，莫易於建設」。

「推行革命之三民主義，五種憲法，而建一世界最文明進步之中華民國，有如反掌之易者。」第二，在昔國人咸感少數人之安富尊榮，遂棄其對於國家應盡之責。此種心理，本為社會畸形發展中之產物，蓋

之。最使社會反感者，厥爲飢寒問題中所反映之不平狀態。頗奢侈品刺激之存在。奢侈品爲少數優有力者之獨享物。爲階級制度之象徵。極易引起大多數人之嫉視與怨怒。各階級之不協和，與謂資本不權若，再奢謂奢侈品之不能均沾。故對社會制度發生問題者，並非生活於水平線下之人，而常爲中流以下之貧苦生活之復人。孔子語誠是理，最特言「不患寡而患不均」。奢侈品陳列於貧人感官之前，本特爲刺激力，奢禮法與少數人致富之資本制度以雜議，即大多數人必不滿於國家之所爲，相率不棄其國。今則泰半已遭劫火，大多數人不滿，對象既溥，國家又正力行民生主義以計劃經濟，由此事實之顯示，是使國人益爲民主主義而努力。第三，在吾善民所以未養成統一精神，組織能力，國家民族意識，良由於缺乏共同奮鬥之機會。今既全面抗戰，長期苦戰，必可湧現。中山先生所期望之國族，其在苦戰中改造之民族，其價值必遠勝於輸樂中之被賦。人生惟在苦戰中之所得，最有價值。無輪何處，皆具發現，如災之力量常大於笑。哭時常難隨落，其故即因痛哭中發現生命之時較多。故諺有「吃得苦中苦，方爲人上人」之經驗談。中山先生臨終時所呼「和平，奮鬥，救中國」，演明「必將喚起民眾，共同奮鬥」。奮鬥本爲生命中心，極自然之方，不獨有奮鬥之行爲。觀於人體中白血球之揮衛病菌侵襲而可知。吾民族之對外奮鬥，特固有能力之樂而發揮。今誠「民主義最易呈終，我族性最易改換之秋也。法大勸唐宗所謂「存在即是奮鬥，生存即是勝利」者，亦將於此證之矣。

歐國教育亦然。第一，三民主義所以具有世界性，首在其能消納各種主義之優點，次在其與各種主義

相較時，能立即其最易行亦最有效之特性。馬克新文社會主義，立基於存在之元論，以歸納與推論之眼光，極力排斥價值之要素，祇求量之平均，不重質之區別，不啻為價值虛無論，實與人性政理兩不相洽，即察其說文辭，亦多待修其論而始能行。國家社會主義，完全立足於唯心論，欲恃強為統御社會，以行動為各人之一種社會義務，願謀其波瀾之故，不任漠視個人之個性要求，演為人類之制度繁，故所得者不能如其所期。工團主義，以經驗論之範圍為最狹，欲以經驗解決一切，謂經驗社會之形式，即此運動所產生之飛躍者構其模，因其過於反對唯理論，主張勞動者直接運動之故，至排斥指導者及議會主義，即其注重生產者立脚地一點，仍與國家社會主義相通，故亦不易行。無政府主義，純以根本的經驗論之產物，着眼於消費者之立脚地，全立於反對國家社會主義之位，最重個人之自由，排斥經驗之威權，甚至忽視人類之自利心，並不體達於無政府主義，社會即不能組織，組織即不能不乞靈於經驗，故無法實行，實行亦必無良效。即欲猜想鼻的無政府主義，以成實質的國家社會主義，亦將與西塞律由過激主義之國家社會主義，以輕視無政府主義之思想，同一無效。英國特許會主義，調和唯理論與經驗論二者之間，意欲折兩用中，然因其不排斥國家統制，而在唯理論之範圍，因其容認國家自治，而能經驗之缺乏，且其立脚之要素，實無可置於中者，如強拆中者，則其本身之組織將不可成。以上各主義之解，以不易行，行之而不易有效，無非因其最偏重一節，而後國之偏方。國者若三民主義之組織，實先施之大，則此較重，則三民主義之易行用，雖今日世界航行於薩滿極端之各種主義中，而終不能勝其神。

反駁，則在民主主義之易於被劫。學士云：今日世界情勢變化之速，皆源於各國所為之學說不健全，歐戰正本清源，則在洛曼三民主義之洗滌。此種就世界哲學思想兩太重要之英荷兩國言，現時猶若掃。其人思想，立足於唯名論，經驗論之平，雖從外界發出，欲藉自然科學之方法支配人生，忽視良心體貼之有。唯名論固實在，昔稱歐二名名。國家社會受其影響，遂傾向於個人主義，其經驗論，每舉其。其精神所屬，平生二重真理之脫。在知的方面，無激感之見解，不追究理論最後之歸結，即追究亦與實際問題不甚相關。而在行的方面，則盡陷人生於命定論之悲喜，故其結果，遂不得不接近於機械的唯唯史觀。其長處在穩健而不激於極端，其短處在不澈底而陷於中道。今日英國政治外交七盛行之現世功利主義，處處求妥協。事事顧目前，即陷於此，與之相反之德人思想，則立足於實在論，神理論之上，全從內界出發，謂實德為實在，個體自派生，凡拘束吾人之自然法，皆屬虛，不外主觀之產物，而其軍內心之直接啟示，國家社會受其薰陶，遂傾向於國家主義。直組織，尊領袖，謂實德即真運。超人即遺傳。我德族人類個體國際條件之價值，而其結果，遂不得不突入迷信權力意志之唯心史觀。其長處在為試導究事實之基礎，而強欲其理論化，概念化，組織化，德人公私生活，嚴肅而有秩序，則受其賜。其短處在忽視事實，唯欲強導以邏輯形式，在國家則釀成一種軍國主義，在社會則釀成一種階級主義，以成其所謂實德士精神。今日德人之敢於而決一切，為其所欲為，即舉實德於此。吾人若實德伯倫亦現實家，希脫搜之冒險橫行，不如實德家世紀前頭星士多德與伯羅國兩人學說之各有價值，至今為捷，猶較猛着清。蓋亞里士多德實個體，事事

實。柏拉圖重善備，內思辨，英人向宗亞里士多德學風。達學官牛頓，述爾文，倫根，洛克，皆有善德。勤，邊沁，斯賓塞爾，等急功近利之風說，廣風所被，至張伯倫爾漢深愈甚。德人向宗伯拉圖學風，達學官來佛尼次，康德，菲希爾，謝林，黑格爾，等設憤苦門之學說，並爾爾及，至希脫拉而無益。今人經此切痛，經此追問，即可知入至廣大而益精微，極高明而遠中庸之「三民主義」，過非「不及」之英人思想所能及，亦非「過猶不及」之德人思想所能及。若人猶有改絃易轍之良願，當推今日為發足着力。第三，十九世紀以來，英德賢哲，固未嘗不探討淵微備條羅歷之精神，從根抽拔不健全之國家社會現象也。自英人卡爾，德人赫克爾，開其端，後之努力於此者，代不乏人，英探德之精神，而確十九世紀後半期最於力之新唯物論，迄今其勢尙盛。喚採英之精神，而成新唯物論，惟其勢並不甚盛，故德之影響英國，人有英之影響德國，倘由此反客為主，不但英之宗風衰歇，今後世界恐將愈感不寧。吾人首須無論各民主義標榜若何，及如何調劑，總不能離於依據個性以陶鑄人格，國格者，人格之積也，人格者，個性之化也，人有機關，即有生理上之人格者，為社會一員，即有論理上之人格，人有理性，即有心理上之人格，必三者健全，始成健全人，始成健全國。惟人格僅為使個性易於展展之規範，雖個性助人格失其本質，其將流為空無一物，實尚於雜人格則個性隨處遇阻，必個性棄人格為細切命，人格以個性為大本營，始能征服一切，非創造一切，其間關係固甚大也。豈可不注意其所攝，各覺自識其在己之力。人格之自覺也，在人格表現時，本因挫折而止，必貫徹始終，人格之圓滿也，人格表現之成效，影響於各方更將來，人格之擴大也。

；因人格力量之影響，使各方與將來均有所忌憚，人格之權威也。故之，若中除形服於外界之權力，不能奮鬥到底，人格之被濫也；誤以歷史為機械公式之紀錄，不明自身活動功之實績，人格之隨落也。孔德金之學說主義，決不遠離個性，亦決不立於被產隨落人格之上，轉而其中討論基督，爾察一洞理學說上之表。必兢兢於人格之自覺之圓滿之擴大之權威。英之新唯物論，固與實用主義入本主義相結合，而成爲人格之確心論，立足點雖是，然承認多數個心，與多數人格，以爲物質界及此多數人格之要求，及種種冒險之集合之結果，其體是否健全而無流弊，猶待細究；自所謂多數個心與人格，在心理原理中，亦未免類於一寫流水賬。卽德人依其新唯物論觀點而放之一元論運動，其根底亦仍不脫唯物論之窠臼，且帶神祕色彩，從現象之發掘求原因，其析者者愈一，愈轉曲流旁通，愈覺無有是處。今人誠欲調和美德主義之偏，終必能發見三民主義之哲學基礎，可供取求，不致疵瑕。而發見亦惟今日爲最易，證以史實，卽就其故，自由自由戰爭，提高民族統一之希望，由拿破崙侵略，促進國民精神之興發，每當其政治勢力衰微之時，卽爲其主義勝利之秋。而大戰後蘇俄社會主義之實施，尤爲吾人躬逢其盛之事實。尼米以爲「現今時代，爲重新估定一切價值之時代，」移指今日，尤爲確切。

如此易識易行之主義，而尙有人不明其理，不習其道者，由於各有所蔽，畧述如下：

第一，三民主義本爲生命之結晶，同時爲生命昂進之啓示。其所以有此造詣，首鑒於各生物，皆不外硬化其生之精神而成生之物質，所謂客觀世界，皆不外各生物意識作用侵入貫滲於物質中之姿態，世界之



所以有意義，生理之所以愈經挫折而愈顯現，皆由於主客觀和，心物互禱，能與宇宙生命共呼吸，世所謂精神物質者，莫不外生之衝動所發地呈露時比較之狀詞，而非即為生命之大本體。而唯心論者，其本身對於生命之認識，先自誤為主觀的產物；唯物論者其本身對於生命之認識，先自誤為客觀的存在，生於其心，寄於其政，宜乎三主義一入眼中，遽遠離人性固有之理，或純為人性外外鑲之物，而終不易得切問近思之益，此三民主義晦墮於吾人根本態度之不正者也。

第三，三民主義本有不可分性，無論原理原則，表裏精粗，祇是一團生氣，全盤生機。自其哲學的體系言，為即心即物，一歸之於萬殊而一本之生。自其科學的分析積程言，為即體即用，一歸之於與時俱化之生生不已。然研究三民主義者不能無所蔽，科學家受分析積習之蔽，哲學家受綜合技術之蔽，遂有所偏，偏至極處，遂無所得得。蓋純由分析之雜多性，祇為分析實體後翻譯之符號，如求之過度，將使一切事物不斷個體化而達於零。即由綜合所得之統一性，僅為綜合實體後翻譯之表象，如求之過急，將有一切事物無限一般化而流於虛。零與虛皆絕無，而生之實體乃萬有。三民主義之實體乃萬備，故結果遂兩無所得。即自以為有得，亦與三民主義不生關涉。此三民主義晦墮於吾人研究方法之不健全者也。

第三，生命即為真理，生命既非唯某主義所能概括，故真理亦非唯某主義所能壟斷。惟所含真理成分最多之主義，始最合於生命。真理之為物，乃一面發揮自身之實用價值，一面又組織自身之理論體系。對自然現象，可承認其受因果法則之支配，對人類活動，又承認其出於意志之自由。蓋因果僅為表感覺的顯

數關係，究不能拘束各人之個性。各人雖經同一事物，不必在精神上生同一意義。即同一前因不必生同一後果。但人類精神，亦尙未能支配科學上因果法則之全部，最科學者莫過數學，然圓周律以三·一四一六計，即已非真理，因實際上原爲三，一四一五九九……不盡之數。故偏注於真理體系之自然主義者，與偏注於真理過程之實用主義者，皆無有是處。三民主義，即體即用，故其真理之體系，實成立於真理之過程，而其真理之過程，又正組成真理之體系故能於實用價值之中，即含有理想價值，而理想價值之中，亦即含有實用價值。凡視真理爲人生之尺度者，因其視真理爲機械，即不免視人生爲機械，固非三民主義所取。而純視人生爲真理之尺度者，因人生猶有所格，尙未達於生命之境，其主張所及，又未免墮進化之源，故亦不爲三民主義所取。質言之，三民主義之真理觀，實節節受用，節節合理，節節進化之真理觀也。而論者不察，則又三民主義晦昧於各執一偏之真理者也。

第四，三民主義認定人類對生命宏流之負責，實莫之致爾致，亦不得不如此。惟能剴刻發揮自我意志，剴刻創造進化，始剴刻不離生命之路。且經幾許努力，必可使宇宙生幾許演化，決非勞而無功。惟此演化之現象，僅爲生命本體之一鱗，決非其全豹，凡苟安於當前者，同視視生命之全體。若不循序以求人生意義與價值之豐富者，亦爲未識生命演進之必然程序。至於不明自我意志之大力，甘彼環象吞噬，甚且怨天尤人，欲仰人鼻息，以維己之生命線者，尤爲自暴其生命之潛存力。故三民主義殊不滿於苟安依傍或躐級之主張，尤力主各自發展固有之精神。然國家主義者蔽於靜勢之平衡，習於強權之追逐，不復見動勢之

生長，即無由知三民主義之進化性。而世界主義者又蔽於王道主義之空想，愛護國體的革命，不復想及社會條件未備，即使能躍昇於最高階段，而與社會脫節之結果，必招致矛盾衝突之悲劇，其不明三民主義之六思精而致之近禍，遂復過於國家主義者之短視。而務復歧途，陶無所主者，更蔽於愚儒，習於依勢，不知三民主義之可以立己立國。此又三民主義之晦昧於各人盡力浮明者也。

第五，何尚有不明，故倘有人不行，然皮相者既據此以標三民主義之本身不可行，而奮新者又據此以議三民主義之內容不足行。前者實不明社會共同行為構成之定律；（一）社會對於一問題起對相同之反應，原為例外，並非常態。（二）社會之存在與進化，概須各人互相刺激，不須一同反應。（三）社會之團結，實有共同目的，而行為不妨差別，差別之行為，反可得比較切實之益，其終也，共同目的愈能百慮而一致，共同行為亦成於殊途之同歸。（四）真正完善之法律制度主義，不在無人干犯，凡無干犯者非失之過寬過低，即失之過嚴過高，極少數人之干犯，反足顯法律制度主義之正確，一方可證明其關於大多數人之習性，他方即可引進極少數人之企及，故功利論者喜言最大多數之最大幸福。如明此定律，即不復疑三民主義之本身不可行矣。後者由於忽視習慣之潛力，凡最適切之主義，必須於大多數人之習慣上立有根據，大多數人所以有相同之反應，原在採取最少阻力之途徑。倘襲取過新之主義，在現象上既處其如極之難准為根據。在人心上亦惹其侵佔空騙之營養力。王安石之失敗，此實一因。所謂新，本為適應之代詞，捨適而奮新，必格格不相入。但此種常識。人多不之情，則又三民主義晦昧於皮相與奮新者也。

第六，庸庸者又誤謂我國人習於專制政治之生活已久，驟行三民主義，殊不切習俗，故至今尙鮮感焉。而不知社會習慣之養成，需時並不甚久，何況三民主義之原則，本與習慣相近。倘明歐美民主政治中之選舉，亦不過集合各習慣而成，則過去之不成，斷不能證明今後之不可能。凡有改革，其初皆須經有計畫之嚴試，設試雖成或成敗，然即此或字之中，已顯出其有進化機會。有此認識，則對於三民主義之政治，必祇知努力，決不起悲觀，惟操之過激，亦非良法，苟非社會有此需要，習慣之養成即不能變端，三民主義之必本於人性，建國方畧之必分階段，即由於此。人第震於三民主義之新穎，而不知其出於人性之所固有，人第認推覆滿廷肇造民國時三民主義之宣傳與有力，而不知其實就人性所固有者而潛明之，則又三民主義晦昧於庸庸者之惰性與淺視者也。

第七，三民主義之爲道也，淡而不厭，簡而文，溫而理，爲中人以下言者，其量本過於爲中人以上言者。然中人以上者。認識之力雖已及，而私慾間之，恆不能發強剛毅，篤信力行。所謂「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之」也。即有不以人慾之私而亂主義之真者，又或未能善盡其先知覺後知之實，雖民既措以經心，失於簡慢，行已亦未盡能造次顛沛必於是，卒使民不珍視，所謂「不莊以蒞之，則民不敬」也。若夫中人以下者，則又強不知以爲知，自欺以欺人，不甘多聞闕疑，慎言其餘，多見闕殆，慎行其餘，好以己之昏昏，使人昭昭，更使主義入於否塞。則又三民主義之晦昧於宣傳者之下焉之矣。

上述七者，可一言以蔽之曰、「道不遠人，人之處道而遠人，不可以爲道。」夫主義之不明，固無審

於主義之存在，即人之不明此主義亦無害於本性復活，實在喜憐揭明主義之本原出於性，使人知不可廢，揭明主義之實體備於己，使人知不可障，揭明主義之面目自有其真，使人知心有所為，權利樂惡憂患者則不得其正，無聞賢愚不肖，皆歸復其本體之明，因其所趨而導之，去其外誘之私，反求諸身而自得之，賢者識其大者，不賢者識其小者，則三民主義之清濁於人性，賡如飲食男女之衝動於生理，雖去婦之導，可以與知，在昔勉强而行之者，必能利而行之，或且安而行之矣。愚故不憚詞費，言之如左。（三民主義論文集，中央周刊社）

# 中心出版社

三民主義之體系及其實施程序 三十年六月初版  
定價國幣二角

（總理遺教教程第一種）本全集共分八種，係將總理全部遺教，分類提要，詳加闡揚，作有系統之彙輯，陸續單行出版，為各級學校之精要教材，與私人研究之系統讀物，並提供教授法要點，輔助研究者選擇參考材料。

陝北特寫 馬季鈴等著三十年七月初版  
全一册定價國幣六角

該書著者馬季鈴等，是一羣謹言慎行溫雅熱情的青年，為了抗戰，為了想貢獻更大的力量給祖國，被耀眼的政治宣傳吸引了到所謂東方「莫斯科」的陝北去，在「民主」，「幸福」，「自由」動人的口號下，看到了一切的真相，終於他們站了起來，抖落一身灰塵，告訴我們，所謂東方莫斯科就是這麼一回事。全書包含「行路難」，「開荒」，「女大風光」，「荒涼的藝術之宮」等十餘篇，以新聞特寫的筆調，將各種事物，寫得栩栩如生。既可當文藝作品讀，復可作為新聞讀。

中國共產黨內幕 徐友來著三十年七月初版  
全册定價國幣五角

全書計十七篇，內容如扉頁所寫：「把中國共產黨眩人的外衣揭去，曖昧的煙幕戳穿，讓它顯出本來的面目罷！」

出版新書：

（廣東曲江風度北路）  
總經理售：中國文化服務社廣東分社

歡迎代銷

# 三民主義哲學選集

編輯者：中心出版社

(廣東曲江郵箱二七四號)

總代售：中國文化服務社廣東分社

(廣東曲江風度北路)

中華民國三十三年八月月初版

• 國民印務所承印 •

10

5:00 32