

中山文化教育館
民生專刊第一種

民生史觀研究集

中華書局印行

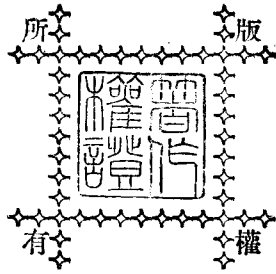
民國三十三年四月初版
民國三十六年八月再版

中山文化教育館民生史觀研究集(全一冊)

◎

定價國幣三元五角

(郵運匯費另加)



編輯者 中山文化教育館

發行人 顧樹森
中華書局股份有限公司代表

印刷者 上海澳門路四六九號
中華書局永寧印刷廠

發行處 各埠中華書局

(133105)滬印

民生史觀研究集 目錄

民生史觀與唯物史觀.....	梁寒操	(一)
我對於歷史的看法.....	黎東方	(六)
歷史是民生的演變.....	譚小岑	(一〇)
由歷史觀的演變說到民生史觀.....	楊及立	(二四)
「人與獸爭」時代的生活方式.....	翦伯贊	(四二)
王船山底自然史哲學——網縕生化論.....	外廬	(四八)
中國人種起源論.....	吳澤	(六〇)
人類怎樣爲生存而和自然鬥爭的.....	吳澤	(七八)
人口——歷史作用與人口史觀研究.....	吳澤	(九一—一〇四)

民生史觀與唯物史觀

梁寒操

——三十二年三月二十六日在新疆督辦公署講辭——

(一)

今天與大家講「民生史觀與唯物史觀」。先要聲明的，就是我今天所講的是抱定研究與批評的態度。所謂研究批評的態度：第一、應以求真理為目的；第二、對各家學說應有澈底的認識；第三、研究的時候對任何意見絕不盲從附和。學術原是公器，任何人都可以研究，任何學說都可以取擷去短。我們要用客觀的態度，按照事實去批評。俗語說：「心安理得」，心安了才發見真理。在未講以前，希望大家認清這種研究批評的態度。

(二)

現在先說明「史觀」兩字的意義。「史觀」的意義就是歷史的解釋。迄今「史觀」學說尙未能真正形成爲社會科學。換言之，現在的「史觀」還僅是歷史哲學，還不是歷史科學。即是說，這種學說，還是代表主觀的，尙未發展到完全客觀的地步。如物理學、生物學，都已成爲客觀的科學。「史觀」原是研究人類歷史活動的記載，研究牠因而變動，其變動有沒有一定的規律，以及究應如何去研究牠。因爲希望「史觀」能解釋過去的歷史，更由此解釋未來的歷史。「史觀」學說的種類很多，有唯神史觀，以神的意志解釋一切。有英雄史觀，以英雄的行爲解釋一切。有唯心史觀，以歷史爲人類精神作用的發展。有唯性史觀，就人的本能研究以性爲中心。有技術史觀，以技術爲歷史轉變的樞紐。有唯物史觀，說物質變動爲歷史的中心。有無因史觀，說歷史的前進沒有什麼原因可說。有多因史觀，說歷史是各種原因造成的。以上各種學說，都是帶有主觀性的。自然科學則非如此。任何一種自然科學是不會分成這麼多絕對不同的結論的。所以現代「史觀」仍帶有主觀性，所謂仁者見仁，智者見智。過去的歷史哲學研究者把人類歷史看作一個萬花筒。全視看者所處的地位而定其見解。

民生史觀與唯物史觀

。因爲人類社會是複雜的龐大的也是神妙的，可以從上下左右前後去觀察，如果僅從一方面去看，結果是知其一而不知其二。我們不能看到一點聽到一點就以其爲真理，這不是客觀研究的態度。

(三)

再講我研究唯物史觀後，所得到的結論。唯物史觀是馬克思發明的，我想從兩方面來研究牠。從牠的歷史淵源和所受時代環境的影響加以體察，然後研究其理論的基礎。

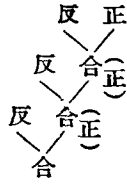
唯物史觀的歷史淵源有三：(一)唯物論。這在馬克思以前已流行於法國。唯物論思潮本是一種對唯心論的反動。歐洲文藝復興運動時，人類精神解放。在歐洲中古黑暗時代，教會統治一切，政治也幫着教會壓迫人民，人民沒有思想的自由。因此後來引起人民的懷疑，由懷疑而產生爭取信仰自由的思想。馬丁路德，首先發動宗教改革，恢復希臘時代的精神。宗教改革後，各種思潮勃起，自由平等博愛的學說引起了法國革命和美國的獨立運動。但這種理想主義，雖會盛極一時，但歐洲人民，依然得不着真正的自由平等，所以就有唯物思想發生。馬克思生在這個時代，就自然接受了唯物主義。(二)德國的哲學。黑格爾唯心派的辯證法，正在德國高唱，馬克思爲黑氏及門弟子，受其哲學影響亦甚深。(三)英國正統派經濟學說是給唯物史觀的第三種影響。馬克思在英國倫敦圖書館中研究經濟學，尤其對於李加圖的地租工資學說加以深刻的探討。李加圖稱一般人在經濟學上有一種名稱，稱爲「經濟人」。認爲每一個人都有經濟上的意義，開始把經濟成爲一種專門學問，個別來研究。當時歐洲工業已經發達，李加圖認爲這是由於勞動的力量。李加圖并不是社會主義者，可是社會主義者，尤其是馬克思，受他的影響很大。以上三種是唯物史觀的歷史淵源。

再從時代背景上來看看：(一)達爾文創造了生物生存競爭學說，謂生物唯適者生存，每一個動物都為生存而奮鬥。這是馬克思階級鬥爭學說的一個根據。(二)黑格爾的唯心哲學到了費爾巴赫手裏，演變而為自然哲學。這是當時思潮上的一個反動，與馬克思以莫大的刺激。(三)馬克思生時，英國資本主義已十分發達，社會主義的思潮應運而生，馬克思恩格斯都是社會民主黨黨員，該黨要求普遍的平等、要求生產工具公有。他們僅接受這種思潮並且進而為思潮和行動的領導者，這些時代背景都對唯物史觀的建立有莫大的影響。

馬克思的唯物史觀，可以說是集合過去各種社會主義思潮的大成。其基本理論如下：

第一、是辯證的唯物論。馬克思不滿意於唯心論，也不贊同機械唯物論，因而發明了辯證的唯物論。

第二、是唯物論的辯證法。希臘時代已有邏輯學，如同一律，排中律之類，是靜的邏輯，不能說明宇宙的變化。後來黑格爾才發明唯心論的辯證法。所謂正——反——合——的方式。根據這一方式，一切宇宙事物均依下列程序而演變：



馬克思採取黑格爾的辯證法，却改變其內容。他認為不是思維決定存在，而是存在決定思維。這便革了黑格爾學說的命。

第三、人類歷史一切的活動是建築在物質的基礎上，政治、宗教、道德等都是上層的建築。物質為主體，其餘為附從，上層建築隨着物質基礎的變動而變動。

第四、所謂物質變動，更具體一點說，即以歷史的變動乃根源於生產力與生產關係的變動。把握當時的生產力與生產關係，即生產關係是否適合於生產力，即可明白歷史是否要發生變化。

以上四點為唯物史觀的主要理論。由唯物史觀再生出了兩種理論，一是階級鬥爭論，一是剩餘價值論。在民國十七年以後，辯證法唯物史觀的理論，才傳到中國來。在民國十七年以前許多人尚只認為這兩種學說是馬克思主義的精髓。其實這兩種學說都是唯物史觀的隨從。

階級鬥爭為政治學說。以人類全部歷史是一部鬥爭史。等於中國人說二十四史是一部「相斫書」，就是說人類的歷史無非在互相爭鬥。馬克思說階級鬥爭是必然的。所以古代有奴隸主與奴隸的鬭爭，地主與農奴的鬭爭，壓迫者與被壓迫者的鬥爭，近代便有資產階級與無產階級的鬥爭。都是必然不可避免的。

剩餘價值為經濟學說。這一種學說比較有幾分正確性。馬克思繼承李加圖的學說，認為勞動是唯一創造價值的東西。商品價值是從勞力而來，探其本源，全部生產價值應屬於勞力者。經手人是中間的剝削階層。大部份的剩餘勞動所產生的剩餘價值完全為資本家及中間剝削層所取去。這一種學說很有煽動性。當時歐洲社會適為產業革命過程時期，工人生活十分痛苦。為什麼工人整天勞動還不能溫飽的問題，正為有識之士所潛心研究。馬克思針對了這種現象加以研究，認為剩餘價值都被資本家取去了。以這種學說，鼓動工人反抗，所以煽動力很大。

階級鬥爭及剩餘價值這兩種學說都是根據唯物史觀而來。馬克思社會革命的方略，主張全世界的無產階級聯合起來，喚起他們的階級意識，推翻資產階級的統治。馬克思認為國家是特權階級壓迫人民的工具。工人是沒有祖國的。他主張廢除國家，先樹立無產階級的政權。代替已被推翻的政權。馬克思主張生產工具歸諸公有，他又是集產主義的共產主義。土地、機器、凡可以生產者，皆歸公有。法律上規定不勞動者不得食。經濟方面要實行統制的計劃經濟，生產分配不是一種無政府的状态，一切要受政府管理。最後實現各盡所能，各取所需的世界。這就是馬克思社會革命的方略和目標。

(四)

我們既明瞭唯物史觀的主要理論，然後再對唯物史觀加以批評。在這

裏，我先給唯物史觀的創立者——馬克思個人，加以批評。馬氏爲人好學深思，總理說他是集歐洲思想的大成。我們對他應該相當崇敬的。馬氏一生苦學，爲了被壓迫的勞動階級打不平。今日依然有許多信仰，幾乎成爲一種宗教信仰，其影響之大，我們不能不驚佩的。蘇聯今日之成績，也不是偶然的事。他的學說，現在仍有人加以研究，加以宣揚。蘇聯更奉爲聖經，當然有一部份的優點。

它的優點何在？第一、唯物史觀較空想的社會主義更進一步。第二、對於社會問題，他首先主張從經濟方面來改造。第三、馬克思學說代表社會上貧窮人說話，很有豪俠的精神。第四、把人類看作是不斷奮鬥的，他的黨人也是不斷的奮鬥。第五、勞動價值論認貨物之價值由於勞動力。這都是馬克思主義的優點。

但是其中仍存在許多缺點。一般的說來，唯物史觀是集歐洲思想的大成，但是這種學說還沒有到完備的地步。第一、是材料不夠，馬氏對東方中印文化便沒有多大研究。馬氏生在資本主義最有權威的時候。當時資本主義歷史尚淺，變化尙少，所以他的材料不夠。後來資本主義在英美德法諸國的發展歷程，馬氏都沒有看到。第二、唯物史觀反對觀念論，他仍然逃不出觀念論。而且含着若干不正確的觀念。因爲「唯物」二字很容易使一般人誤會，使普通人只注重物質，因而墮落其道德。第三、唯物辯證法，這一理論仍是主觀的，實在還不能作爲客觀事物的規律。試分別研究之：

(一) 辯證法矛盾論以爲甲爲甲，又是非甲。這不啻是說，人生又爲不生。這種思想容易使一般人糊塗。我們祇可以說人生將來會死，不能說人生又爲不生。矛盾律只有正反合三個段落，不及佛家所說「生住異滅」周到。生即生長。住乃生長以後順序和協發展的意思。異則指不同的形態和性質。滅是滅亡。佛家這種學說頗能說明事態之發展。譬之個人，即是依生、住、異、滅的過程，而出生、成長、衰老、死亡的。馬氏的矛盾律只有正反合，而沒有「住」，所以不周到。

(二) 質量互變論，也并非一般的定律。譬如馬克思主義者的宣傳品上，舉了一個例子：說水由四十度昇到一百度，液體的水變爲氣體的蒸汽了，這是水的熱度的量發生了變化，所以質也變了。但是一桶水加十桶水

，量變質仍不變。水的熱量變化，實在不是水的量變化。這一個舉例便不精細。

(三) 否定之否定律，也牽強得很。譬如說，稻子出芽，穀種被否定了。然後又長出許多稻子來，這第三階段，名曰否定之否定。那末，引用到社會發展的過程來，資本主義社會爲無產階級的社會革命所否定以後，第三階段否定之否定，應該是什麼？是不是像稻子一樣，第一爲舊稻子，第三也不過爲新的稻子呢？那無階級社會實現以後，是否仍爲資本主義社會？實在不容易作答。

(四) 過於攻擊烏托邦思想。歐洲人的民族風尚，是提倡理論鬥爭的。中國人則講理重討論尚涵泳。歐人講攻擊的學說中國人則講中庸之道。馬克思拼命攻擊烏托邦思想，實則烏托邦的仁義道德固然不能解決社會問題。但是可以引導促進社會主義思想的發展。因此也有許多地方是值得贊許的。我們祇須以科學的理論和方法助其實現就是了，馬克思的思想充分表現歐洲的民族性，過於偏急。他以萬物爲蕪狗，造成人的殘忍性，殺人如刈草。中國共產黨過去在江西的行爲即是如此。須知人的患妒心和報復心，五分鐘就可以煽動，人的寬容心與博愛心則十年也不易養成。人類的靈性平時是潛伏的，馬克思的思想却容易促使其發展，所以馬克思主義的實際運用，往往偏於殘酷而不人道。

(五) 存在決定思維，不是思維決定存在的說法，也不盡然。我認爲存在與思維，彼此是互相影響的，如人的心理與生理的互相影響一樣。固然，人死時即不能生活，健全精神往往寓於健全的身體，但事實并不如此，身體強，精神思維不好者有之；身體弱，精神思維好者亦有之。

(六) 物質爲一切建築的基礎，這是一種偏見，因爲人類的社會活動是複雜龐大的，是多方面的，不能祇以物質爲中心。此義法國近代著名社會學者，均有詳論，無特申說。整個的社會是一個文化現象，這是現代文化社會學派所創的主張，可見馬克思蔽於一隅，未能明白社會全貌的真相。

(七) 階級鬥爭學說非必然也非當然，更非社會進化的原動力。歷史上有許多事實，確非階級鬥爭。中國歷史上即是如此。如三國時代，五胡

爭殺，那裏是甚麼階級鬥爭？朱洪武趕走元順帝，元順帝代表甚麼階級呢？朱洪武又代表甚麼階級呢？所以說沒有必然，也不是當然。在人類生活中可以不鬥爭的就不一定要鬥爭的。中國人以：「講理爲文明，打架爲野蠻」。因爲人類是有智慧的，可以避免鬥爭的。譬如病人非開刀不可的時候自然要開刀，若無須開刀時又何必開刀呢。中國國民黨也是革命的政黨，我們主張革命到了開刀的時候也是要煽動爆發的。但不能以必然的階級鬥爭說解釋過去的歷史，尤其是未來的歷史。總理認爲階級鬥爭不過是一種歷史的病態，不能倒果爲因。事實上，階級鬥爭爲果，而民生苦痛乃爲因。

(八)剩餘價值論是一種煽動性的理論。馬克思因持有剩餘價值論，較之其他社會主義都有煽動的力量。總理說剩餘價值學說忽略了社會上其他有用份子的力量。價值爲社會全體產生的。「物能加需要等於價值」。這是經濟學的常識。物品中間自然要具有能力，但祇有物品而沒有需要，就沒有價值產生。因此剩餘價值決不能視作完全由剩餘勞動所得而產生。價值之產生乃社會全體的功勞，不能僅僅歸諸生產的勞工。過去的社會價值也應占有一部份。中國古代大同思想，爲「老有所歸，壯有所用，幼有所養」。蜜蜂傳種後即不工作，就把它弄死，那是造物界的殘忍現象。在人類，跛子、瞎子也要人去養他，老人雖不能勞作，但過去有功勞，應該去尊敬他。所以馬克思的剩餘價值說有煽動力，但不是真理。

(九)馬克思所倡「全世界無產階級聯合起來」！這個口號，爲什麼沒有效用呢？因爲人除去階級意識以外，還有國家民族意識及文化意識之存在。單用階級意識是號召不起來的。第三國際罵考茨基背叛馬克思，因爲考茨基及他的信徒在第一次歐戰時去參加國際戰爭。德國的社會主義者也去爲保衛祖國而對協約國作戰。各國工人在戰時都祇知道愛國。足證以階級爲立場的國際主義一旦到了發生國際戰爭的時候，便破產了。蘇聯現在之對德作戰也是以「保衛祖國」的愛國口號來號召國民。而且一八四八年共產黨宣言發表後，迄今將近一百年，英美德法各國，并無共產革命發生。近來有兩次世界大戰，各國工人皆在維護本國的利益。而且一九四三年蘇英兩國成立以二十年爲期的同盟，表示十分親密。這都不是原來馬克

思學說所能解釋的。譬如擁有四萬萬五千萬人口的中國其國際政略並與蘇聯合世界上以平等待我的民族以反對日本帝國主義。當中國與英美結盟時，中共便宣傳這戰爭是變質了，說中國將參加帝國主義的戰爭。蘇德戰爭發生後，共產黨的機關報便立刻改變論調。這都給信仰馬克思主義的人以思想上的煩惱。

(十)想明白世界全部的歷史，應該正確的作深刻的全部觀察，尤其是人類智識的力量，人類的性情都不可不加以注意。忽略了人性的重要，是不能把握歷史重心的。馬氏個性很強，是一位很健全的論壇戰士，而缺乏純科學家的態度，沒有靜心研究，許多論點皆言過其實。

蘇聯革命的勝利并非馬克思學說有科學性的證明。俄國革命，完全是因爲列甯史太林能活用馬克思主義，能修正馬克思主義。正如總理所說師馬克思之意則可，用馬克思之法則不可。馬克思所主張的是工人革命，列甯的口號是「工農聯合起來」與「被壓迫民族聯合起來」。這兩個口號，都對馬克思的原意加以大大的修正。蘇聯革命後，實行新經濟政策，容許私有財產，這樣，俄國人民才努力生產，穩定了蘇聯的革命政權。隨後史太林的政策又戰勝了托洛斯基派。托派是十分之十的書本的馬克思主義者。托派提出不斷革命論，主張全世界到處引起革命。史太林提出一國可以實行社會主義，結果完成了三個五年計劃，得有力抵抗納粹的侵略。這都是活用馬克思主義，修正馬克思主義的結果。列甯史太林的天才，修正了馬克思主義，才得有蘇聯革命的成功。

(五)

根據以上研究和批評，可知唯物史觀是不足信仰的，值得信仰的，只有我們 總理的民生史觀。民生史觀的理論最正確最圓滿。歷史是什麼？歷史是宇宙生命織起和人類生活進展的紀錄。總裁有二句名言：「生活之目的，在增進人類全體之生活；生命的意義，在創造宇宙織起之生命」。這兩句就可以代表我們三民主義者的意見。從橫面看，人類要生活，人類的生活要有進步。從縱面看，人類要有生命。我們應該創造宇宙織起的生命，一代接一代的擴大進展下去。總理又說：「人類有不間斷的生存

，社會才有不停止的進化」。社會進化的定律，爲人類求生存。人類求生存，才是社會進化的定律」。馬克思的信徒中也有主張這種學說的，美國威廉氏就是一個。威廉看到馬克思的信徒們議論紛紛，經實際體察人類歷史演變的結果，也說古今人是爲了求生存而活動的。

民生史觀的中心思想可以與林肯的民有、民治、民享相仿。我們去研究社會問題的本質，便可立刻發覺（一）民生爲社會進化的中心，社會進化又爲歷史進化的中心，所以民生爲歷史進化的中心。（二）歷史是動的，民生就是歷史的原動力。人民不間斷的求生存，社會才有不間斷的進步。社會的進步，莫非表現在求更好的更美好的生活。所以人類求生存的希望，爲世界前進發展的原動力。而知識能力的前進發展又都是爲了生活。鬥爭是變態，暴動也是變態。而其原動力仍是人民要求生存。（三）人類過去現在以至未來之一切活動，都無非歸結到要求民生問題之全部解決。

馬克思在歐洲是集十九世紀思想的大成。總理生於十九世紀，死於二十世紀，正當人類社會進化速度最高的時代，所以能集全世界人類幾千年文化思想的大成。較之馬克思，當然是後來居上。所得的材料與所看見的事實也都較馬克思爲多。總理的民生史觀在縱的方面是整個人類歷史文化的結晶；在橫的方面，是一種時代精神的結晶，這是總理的天才與高深學問研究的結果。今日的時代精神，爲科學精神。總裁著名的一篇講詞羣衆的科學時代，也是總理學說的伸展。科學精神是先要假設，然後虛心研究。民生史觀是要拿出證據來的。在歷史上，人類的政治生活，無論人與獸爭，人與天爭，都是爲了求生存。從經濟上看，普通所謂經濟發展的三個程度，一必需（求真）二舒服（求善）三奢華（求美），都是以人的生活程度爲本位定出來的標準。社會進分化爲幾個時代：最先是漁獵時代，其後是畜牧時代、農耕時代，又後是手工業與機器工業的工商業時代。爲什麼時代會有這般演變？由於人類的努力求生存，求更好的更美好的生活。文化史上也分幾個時期：即不知而行的草昧時期，行而後知的進化時期，知而後行的文明時期。也是由人類求生活的更進步，更美滿，更便利。近百年來的歷史是以歐洲史爲中心，很慚愧的是我們中國，在這一百年以內，沒有能够在世界史上佔一個重要的位置。因爲近代史上所寫的是民

民生史觀與唯物史觀

族獨立，民權平等，及實業革命與社會主義運動，都是由歐洲發生的。爲什麼有這些運動？無非是爲了民生，使人民生活順遂美滿而已。

以上是屬於縱的觀察。再從橫的方面去看社會，關於人民的生活與社會的生存，可從三方面去觀察：（一）物質方面，衣食住行都是物質生活。（二）精神方面，如科學、文學、哲學、宗教、藝術，都屬於精神生活。此外（三）權力、地位也是人類一種生活的要素。總之，人民的生活與社會的生存，不是單純爲了物質。而物質、精神、權力都是民生的要求，也都是爲民生所必要。

再從人性上來，人類有覓食、自衛、傳種三種本能。這三種雖然是生物所共有的本能，但人類發揮最爲盡致。而這三種本能的發揮，乃成爲歷史的動力，人類社會之進化即賴社會上大多數人在發揮此三種本能時之利益能以相互調和，以相互維護其生命。倘彼此相互衝突即將造成社會的病態，乃至阻撓社會的進化。所以飢餓與戰爭足以危害生命之存在者，對於歷史都有反動的作用，足以造成社會的退化。在人類野蠻時代，每遇飢荒即從事劫掠，或擄獲他族婦女以爲妻妾，成爲野蠻時代歷史動態的主要事項。其終極目的無非在生命之維護與延續，然進化甚緩。到了文明時代，便努力增加生產，改造社會制度，使分配平均，人人皆能享受足食足衣與家庭幸福的快樂，所以進化甚速。其目的仍在求生計之平均與生命之安全。若干先知先覺者每當國民生命發生危險的時候，即起而革命，甚至犧牲一己之生命以殺身成仁，捨身取義，至於流芳萬古，成功歷史之英雄。然其動機仍不外出發於解決民生問題。

總之，民生史觀是一種廣大精微高明中庸的理論，三民主義即據以創作成功。在形式上，三民主義分別爲解決民族問題、民權問題、民生問題的主義，但其中心思想仍在求人類和平而合理的生存。民族革命與民權革命的目的莫非爲此。中國當前的事態即足證明。由於三民主義之能以民生史觀爲中心，故乃能發生最偉大的力量。中國武器劣於日本，其能持久抗戰卒至轉敗爲勝者，根本原因乃四萬萬五千萬人皆知倚爲日本所敗，即有亡國滅種的危險，故不惜犧牲一切，齊起以爭民族的生存。因此，我們應樹立民生史觀，用正確的理論解釋歷史。民生史觀就是中國革命理論的核

據。由此產生的三民主義不僅建立中華民國，而且將創造世界大同，因此是一種博大精深的學說，又是絕對的真理。故希望大家深入研究，信仰，

我對於歷史的看法

黎東方

因為我是一個學習歷史的人，同時又是一個三民主義的信仰者，便有幾位朋友，要我寫一篇關於民生史觀的文章。在這裏，我應該提起逝世已久的紀雲樵同志，當我還在法國讀書的時候，他就已經從革命高潮籠罩着的南京，寫了一封信給我，勉勵我在這一方面努力。現今時隔近二十年，而我的學業依然無甚成就，這是我引為十分慚愧的。

一直到了今天，我依然不敢以民生史觀的標題來寫一本書，或是一篇文章。這由於我關於歷史的書籍讀得太少，關於歷史的內容又觀察得太不充分，並且總理孫中山先生所留給我們的論及民生史觀的遺言，又如此的簡括，令一個僅獲見總理一面而未敢親承教誨的後生如我，不敢於許多不明瞭的地方妄加揣測。因此在今天，我只敢寫一些我個人對於歷史的看法，不敢說這就是民生史觀。

嚴格地說，以我的學力而論，我配不配已經有一個看法，根本也成問題，只是權且寫來，作為一種讀書報告罷了。

所謂歷史，普通只是單指人類歷史而言。若就廣義的字義來說，則凡是宇宙間一切曾經有過的現象，都可以稱做歷史。

這便是歷史一詞的真義。牠是過去了的，牠是杳然不可捉摸的。史料僅是牠的殘骸。我們憑藉一點點史料，來寫歷史，或講歷史：無非是按照我們從「現在」所得的個人經驗去想象「過去」的情形而已。

況且我們每一個人所能接觸得到，體驗得到的「現在」，也極其有限。我們連記錄一部現代史的資格都沒有，焉能寫出人類全部的過去，或甚至把握整個宇宙的過去，以探尋其中進化的軌跡？

誠然如此，困難儘管困難，人們追求理解的慾望卻隨着每一時代哲學與科學的進步程度，而時時表露出來。遠在西洋有正反合的歷史解釋以前

以武裝我們的革命頭腦，為真理而努力。於是人生才有意義，行動才真正確。

，中國就已經有了一治一亂的見解。在西漢我們又有過五行相生相剋的歷史觀。

到了二十世紀業已過了一半的今天，各方面的進步已經不容許我們再從一個先定的原則出發，以演繹的方式去推論各時代的歷史發展。我們似乎只有採用歸納的方法，先集中一切可能的材料，加以分類與標明，求得其中同異；從同裏面找出一些原則，再把所異的地方加在那些原則裏面，作為制限。

如此的方法雖未必即能給予研究者以正面的結果，卻能在消極方面先打破若干錯誤的成見。五行相生相剋之說姑不必論，一治一亂的說法就立刻顯露了牠的破綻。我覺得治之日短，而亂之日長。人們慣言商代有五治五亂，我覺得在商代三十一位天子之中，若僅有成湯、太甲、太戊、盤庚、武丁，五朝是治世，則其餘二十六朝便是亂世。商代應該稱之為五治二十六亂。漢唐兩代，比較地可以稱為盛世，而按其實際，前者僅有文景之治，後者僅有貞觀之治，為時均不甚長。西洋的歷史亦復如此。所謂羅馬帝國，也僅有安通甯一代可以稱為黃金時代而已。至於一分一合的說法，也是分的時候未必相等於合的時候。倘若所說的合，是指的中國之「本部」，則夏商西周為合，春秋戰國為分，秦漢為合，魏晉南北朝為分，隋唐為合，五代兩宋為分；元明清又合。究其實際，則合中有分，分中有合。我們即便承認此一治一亂與一合一分的公式，包含有一張一弛的真理，也得不到什麼實際的教訓。因為倘若我們是處在某「一合」的時期，我們並不能預言究竟要再經若干時日，又入分的階段。

這一治一亂與一合一分，可以稱為歷史的兩分法。正反合的說法，便可以稱為歷史的三分法。就內容來看，三分法似乎要充實得多。牠說一切

的制度與文化，都要由正變爲反，由這個東西變成不是這個東西，末了又變成兼有這個東西的原來成分與反於這個東西的新的成分。這比起一治一亂一合一分，循環主義的舊看法，當然是進了一步。然而人類歷史之中，也確包含一些循環重演的現象，又包含一些曇花一現，正而不反，或反而不合的東西。進化本身，實在沒有正反合三字所暗示的那麼整齊。

在我們中國，還有另一種四分歷史的辦法，便是窮變通久四字。窮則變，變則通，通則久，久則窮。我感覺到牠的內容，比起正反合來，又要充實一些。牠而且不是循環主義的：第二個窮字是變了以後的窮，是另一制度的窮，並非原來制度的窮。這似乎是很合理的進化過程。問題在於：窮的時候未必能變。是誰來變？是制度本身會變？還是有人來將牠變？既是要靠人來變牠，人也許有時不懂得，或不願意來變牠呢！

五德終始或五行相生相剋之說，未嘗不是一種歷史的五分法。可惜牠以金木水火土來與歷代的祥瑞相配合，未免太牽強。金的確能剋木，金也的確可以稱作爲土所生，但是這似乎是一種「數學」，而不容易引用到歷史上面來。

○ ○ ○
狹義的歷史既是專指人類的歷史而言，則人的成分自然不容忽視。倘若歷史的本身會變，而人類處於一種被動的地位，則此種變的背後，若不是上帝，定爲一種支配宇宙間任何變動的「總原則」。截至現在爲止，此「總原則」還沒有被人們發現。

退一步說，我們在沒有發現牠以前，而姑且承認牠有；牠所支配的歷史，是誰的歷史呢？是宇宙的歷史，而人類的歷史包括其中。

可惜我們已知的宇宙歷史，實在是太多了，還不能從宇宙史與人類史的比較之中，求得若干共同的現象。我們僅能知道，由黑雲而產生太陽，分出地球，造成太陽系；在地球上，先有火，後有岩石，後有水，後有生物；在生物之中，先有水生之下等動物，後有登陸之較高等動物，先有無脊椎動物，後有脊椎動物，最後又有人類。這樣說來似乎全是順利的發展，卻完全是一種樂觀的看法。其實能有如此的發展，包括了不少曲折挫折，又依賴了無數的不可預期的「巧合」，才偶然微倖而有如此的

結果。老實說，人類之所以能够產生，能够存在，能够進化到一躍而爲萬物之靈，也的確是微倖。

這微倖或「巧合的作弄」也許便是宇宙間一切變化的總原則罷？那又未免太近於悲觀了。真正的總原則，似乎便在那微倖與不微倖之間，靠巧合與不靠巧合之間。

我們所談的歷史，畢竟是只談人類的歷史。那支配一切的總原則即使存在，當我們專談人類歷史的時候，也應該先支配了人類，再表現到人類的歷史上面來。撇開了人類本身，人的本性，來解釋人類史的變化歷程，等於撇開了李鴻章，來寫一本李鴻章的傳記。這實在是荒唐得很。

有些人，專就地理的因素來解釋歷史，有所謂地理史觀，認爲地理的環境，足以決定歷史上的變化。若說地理環境關係很大，這原是很合理的：例如草原地帶，容易產生游牧大帝國。但是我們決不能說，凡是草原地帶一定產生游牧大帝國。一定要添入某一帝王的野心與能力，以及多數能征慣戰的擁護者，與是供侵略征服的若干比較無能的四隣，這才可以出現一個大的游牧帝國。

較之地理史觀略高一籌的便是經濟史觀。經濟，是人類的經濟；這似乎以人類自己的情形，來解釋人類的歷史了。可惜經濟史觀的理論家常常偏到制度方面：認爲制度的變化足以決定人類的變化，不會曉得制度本身原是由人所造。

○ ○ ○
倘若我們真願意先研究人類本身，再研究人類的歷史，而研究的時候又能忠實於歸納法，則我們便可以得到類似於下面所列的結論。

人類在求生存的一點上，實在與其他的生物沒有什麼不同。人類爲什麼要求生存，何以知道求生存？那麼，動物何以都知道要覓食，要求偶；植物何以知道要吸收日光水份，要開花結果？中國的聖人說，食、色、性也；又說，飲食、男女，人之大倫也。這真是基於宇宙論的一種顛撲不破的真理。

人類在求生存的過程上，初則以小羣各自爲戰與異類的動物相鬥；等到生齒日繁而自然界的供給有限，便免不了互相爭奪，發生同類相殘的現

織。種在動物之中，如蜜蜂，如螞蟥，也未嘗沒有。

所不同的，似乎是人類特有一種人性。這人性細細分析起來，也並非上帝所賦予，而是長期的同類相殘，亦即長期的同類為大規模的戰亂結合，所養成的一種同情心與互助習慣的發展。

隨着人性的發展，我們看到人類求生存的方法，是一天一天地進步。初則各人僅顧一人一氏族之不被殺害，不遭飢餓，與不致絕滅，其後逐漸擴大範圍，圖謀一部落，一國家的共同生存。於是政治的組織，跟着血統的組織而成爲必要；種種工具與武器的發明，也逐漸地加速加多。等到有了文字，一切的經驗都得到堪以累積的基礎。而人之所以爲人，便迥非蜜蜂、螞蟥之流所能望其項背。

此後的人類，便是有「史」以後的人類，較之有史以前的人類，在生活的內容上驟然豐富起來。從暗中摸索的「動物羣」的生活，一躍而進於有理性的生活。單就時間來說，自從文字發明以來，離開現在，還短得很，差不多僅是昨天的事，至多可說是一萬年而已。（中國之已知的文字史料，始於商朝，僅有四千年左右；埃及的歷史始於公元前四二四一，亦僅有六千年左右；假定圖形文字的發明又早於此，也不過一萬年左右。）倘若人類果然是誕生於二百萬年以前，則我們寫一部二百頁的人類史，便僅有最後一頁的下半頁，可以填入幾行文字，足見人類史可寫部份之短。

在如此短促的半頁文字之中，要看出如何正確的大道理來，原不是一件容易的事。況且有很多民族，一盛而永衰，一興而永滅，留下來的痕跡很少。單就現尚存在的若干民族而論，由於語言文字的極度紛歧，我們也很難完全了解每一民族的歷史，以求得彼此間的異同，與整個人類的進化經過。

姑就中國與歐洲這兩大區域的局部進化，來加以分析，人類的歷史在有了文字以後，正如未有文字以前一樣，都是求生存發展的歷史；所不同的，是組織的能力加強，分工的趨勢加甚，而人性的陶冶也進步不少。

表現於中國的，在史前有三皇時之氏族並立，五帝時之部族結盟，在史後有夏代之始有朝代，商代之始有畿領，西周之始行分封，中經春秋戰國之紛擾，而結束爲秦漢以來之大一統。大一統的局面，屢經磨練，而終

能存在，以確保中華民族的安全生存。

表現於歐洲的，在史前有克羅馬弄諸民族，在史後有希臘人及高盧人之城邦聯盟及部落聯盟，有羅馬人之城邦帝國，日耳曼人之封建帝國，中經黑暗時期諸侯君主之割據，而結束爲若干獨立王國，演進爲今日之若干由混合民族所組成的所謂民族國家，以分別保障若干萬居民的生存。

這是政治。其中又有不少關於制度方面的變遷：如中央與地方的關係，中央內部的各項政權的分立或集中，法律的制定與執行，人才的登庸方式與黜陟方式，軍隊的招募、編配、訓練、風紀等等。

再就經濟的方面來說。人類能獲得食衣住行四大需要的集體滿足，實在不是一件容易的事。稍有能力的個人，要解決自己一人的問題，並不甚難，他可以採取漁獵的方式（在今天依然可以），或牧畜的方式，或耕種、貿易、製造，任一方式。他要解決一家的問題，就頗爲不易。再進一步，一個民族的領導者或若干領導份子，要滿足民族的四大需要，就着實艱鉅得很。原因不在於經濟本身，而在於政治及文化。

要動員全民族的力量，來共同解決全民族的經濟問題，這就必須先有健全的組織。組織就是政治。要使得生產技術的進步能跟得上人口的增加，這就必須有隨時都在進步着的學術，學術便是文化。

在中國，週期的旱潦之災，與週期的農民暴動，造成了不幸的若干換朝代的內戰。按其實際，這不是經濟本身的週期恐慌，而是政治制度的週期敗壞。中山先生很明白地指出，君主制度的缺點之一，爲第一二代之帝王可以很賢，第三四代養於宮中，長於婦人之手，便不會很好，以後就只能每况愈下。我敢引伸一句，帝王們因爲是孤立而隔絕於人民的，所以惟有依賴官官外戚，與官官外戚爲友。這些官官外戚，就成爲每一朝代的致命傷，而水利工程照例於開朝之時注重，於中葉以後不講，造成人爲的旱潦之災。加上照例被弄壞的稅收制度與貨幣制度，便自然而然的造成週期的農民暴動。

在歐洲，農民問題也常常變成很嚴重。牠不是由於旱潦之災（在歐洲沒有黃河），而是爆發在土地分配的不均上面。雅典、斯巴達與羅馬，均會因此而發生內戰，以羅馬爲最激烈。到了中世以後，除了偶有「水平派

一的暴動以外，問題似乎由於封建關係的樹立（貧富得以互相依賴）而稍見減輕，然而法國大革命就包含了不少農民求解放的成份。在此處，我們又不得不註明，法國大革命期間農民的情形與中國歷次朝代革命的農民情形不同：在中國是民不聊生，在法國卻是農民生活遠優於當時歐洲的隣邦，革命思想的傳播，喚醒了他們爭求徹底解放的意識。等到十九世紀以後，工業突然發達，吸收了不少的農民，使得鄉間的土地問題不再嚴重，把革命的重心轉移到城市工人的肩上。

自從人類從漁獵社會進化到游牧社會，就已經有了初步的分工：一部份的人仍舊漁獵，另一部份逐漸愈多的人從事游牧。其後有了耕種，也就頻添了逐漸愈多的農夫了，而漁獵者與游牧者的百分比就逐漸減少。至於貿易及製造兩項，原本是自從漁獵社會以來就已經有的，到了商業革命及工業革命以後，也居然各自形成一次專業，先後成為商業時代及工業時代的社會中堅。如此的分工趨勢，倘若不連帶發生財富分配的問題，原本是值得慶幸的事。

少數人之佔有財富，而多數人供其奔走，雖則是經濟方面的現象，其實淵源於政治上的階級。階級之所以產生，是由於極古的時候，此一氏族以武力征服彼一氏族。馬克思認為階級僅僅是經濟的，我不敢加以苟同。但是馬氏認為近代之資本家，正是中古封君，與古代自由民之化身，確有獨到之處。這正是說明資本家淵源於自由民，工人淵源於奴隸，經濟上的壁壘淵源於政治上的壁壘，與鄙說頗為相合。

最後談到文化或學術方面。這較之政治及經濟二者，更能影響於人類的生存。工具的發明，武器的發明，耕種技術的改進，工業機器的製造，新的政治學理，新的經濟學理，都是學術方面的事。僅僅列舉這一些標題，已經可以看出，學術是如何地支配着政治與經濟的進化了。

我們所不可不注意的，是學術常由極少數的先知先覺來倡導，而多數的大眾未必樂於奉行，並且不良的政治與經濟，也常常摧殘或阻礙學術的進步。

但是一個抱有救世心腸的志士，倘若本人是處於無拳無勇的地位，他的最好方法，還是先從學術入手。學術在取得別人的了解以後，有時也竟

如風捲殘雲，頃刻而風靡天下。純科學方面的牛頓愛因斯坦姑不必論，即就政治學理與經濟學理來說，我們中國的孔子與西洋的馬克思，實是極堪注意的例證。

我們離開孔子太久，亦許已經不能充分認識孔子的偉大。我們不妨將孔子以後的戰國與孔子以前的春秋略作一比，姑就小節而論，淫亂與弑君的情形就少得多。倘就大的方面來講，孔子所希望的西周集權統一之治，到了三傳四傳的弟子之手，也畢竟實現。還有，他是主張教育平民化的一人，其結果使得布衣卿相成為可能，而秦漢以後二千年的專制政治居然包含了平民政治的成分不少，與西洋的專制政治迥然不同。

馬克思列於孔子之旁，自然頗有遜色。但是他在百年以來歐洲工人中的地位，顯然未可抹殺。他能够以一篇宣言，兩三本書，造成糾纏不已的勞資糾紛，發動了兩次國際工人的組織，親自領導了巴黎的兩次流血，又間接於死後鼓動成功俄國的大革命，使得一萬五千萬以上的蘇聯人民，奉他的一字一句為不可寶貴的經典。如此的魔力，也確實值得我們注視。我們應該承認（無論是贊成他的或反對他的），馬克思這一位學術家，所受於他當時政治環境與經濟環境的影響，遠不如他自己所影響於身後的歐洲政治與歐洲經濟的進化之大。

就在這一點上，又顯露了經濟史觀（馬氏自己學說之一）的破綻。文化既能影響經濟，可見經濟並非下層建築，文化亦非上層建築。

依著者的愚見，政治經濟文化三者，是互為影響，難以分出孰為主從來。倘必欲察別毫釐，似乎在最初的時候，人類的知識未開，經濟的活動最關緊要。其次，人類互相殘殺，人與人爭的情形愈演愈烈，政治的組織便日求其堅強，也最常以經濟與文化二者，屈從政法方面的要求。再其後，學術日益發達，逐漸領導人類入於共同征服自然的途徑，政治與經濟將要逐漸於學術的指導之下，入於合理化的境界。

無論是政治、經濟、文化，究竟是人類的政治，經濟與文化。活動的主人翁，是人類，不是無知的地球，亦非渾渾然的大自然。地球上某一局部的特殊現狀，支配不了人類，大自然的適用於全宇宙的簡單而抽象的定律，也解釋不了人類的繁複歷史。能够解釋人類歷史的，依然是人類自身。

轉性。這與一般生物的特性，在基礎上沒有什麼兩樣：求生存。所不同的，動物僅知爲個體或有限的羣體求生存，人類卻逐漸發展到知道爲全民族全人類求集團的生存。這便是所謂人性。一部人類的歷史，正是人類逐漸擴大其團結範圍，以共求生存之歷史。

歷史是民生的演變

一 導言

許多人承認歷史是一種科學，因爲較之自然科學：如天文、地理、物理、化學、數學來，難以找到其規律的原故。

當三百年前，哥白尼倡地動說之時，雖曾遭到極其強烈的反對，但久而久之，地動說仍然被證實了。因爲那是在事實上能以證實的事情。一加之於二，輕養化合成爲水，能之轉變，都可以拿事實給人來看的。

歷史，以及所有的社會科學則不然。其所以難於找到一定的規律性，乃由於夾雜着人類活動的因素在裏面。人類是有生活意志與生活理性的高等動物，在依據其意志與理性的活動中，雖因知識不充份而容易發生錯誤，但其爲求民生問題之解決則是一致的。這種情形在歷史上最容易明白看出來。準此以推論政治、經濟、社會、法律、文化等莫不如此。

許多關於歷史學的紛爭都出發於沒有把握這一重心。在各種科學中，從未有如歷史、政治、經濟、社會等學科論爭之多且雜。這是由於在各家學說中，大家都持着偏見，而自視爲至當不移的真理。

惟有以民生爲歷史重心的論證乃能針對各種紛爭之中心，而予以圓滿的解答。

但歷史的民生重心之所在殊難把握。諸多史家就已過之歷史事實加以整理成爲歷史著述，往往爲人所指責爲不當。歷史上之當事者臨於諸多問題之前自易目眩思煩，動輒得咎。歷史哲學之繁雜亦由於此。

自孫中山先生倡導民生史觀以還，迄今已有數十年的歷史，治此項學

以上便是截至今日爲止，我所備有的一種關於歷史的看法，我很希望今後能有機會加以補充或修正。

三十二，五，十八於北碚

譚小岑

問者亦不下百數十人，雖皆能道及其涯略，迄今鮮有定論，其繁雜與西方之歷史哲學思想正相類似。

筆者之所述，亦不過所以備一說而已。尙有諸多問題因自揣學識淺陋，未敢涉及，擬以俟諸日後。此一偉大理論之闡揚，當更有待於後起者青年同志之努力。

一二 民生的定義

「民生」這個名詞對於許多從歐美回來的學者覺得有點新鮮。因爲這兩個字用歐洲文字翻譯起來難得有一個恰當的字眼來概括牠的完美的意義。livelyhood也不是怎樣合適的譯語。

在過去，中國人之所謂「國計民生」，也祇是一種概念。究竟「民生」應包括些甚麼，從沒有人分析的說明過。

直至孫中山先生才給了一個明確的定義，但仍爲若干人所誤解了。

孫先生說：「民生是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。這四種民生合起來是人類整個歷史的動力。分開來就等於一顆樹上的四個杈杈，在形式上雖分成四枝，根本還是一體。但紛歧的見解就是從四句定義的分開而發生。有些人僅認清了民生是其中的一種或兩種，或三種；或每種的一部份。「民生」之局部的認識與分析，最容易造成對於「民生」整體的誤解。這與三民主義之局部的認識與分析而不以民生爲中心一樣的造成了許多誤解，同爲孫文主義的歷史哲學與政治思想之未能普遍闡揚接受與奉行是一種時代的損失。

分析起來說，四種民生問題的內容自各有其不同。

一、人民的生活要素在東方和西方的思想上，都認為是「衣食住」，孫中山先生加上一項曰「行」。後來又有一位國民黨的理論工作者加上兩項曰「育」曰「樂」。我以為這六項都不失為人民生活的要素。而是無論男女老幼貴賤人人都必需享受的。在秩序上「民以食為天」，「食」自然是第一位。任何動物都以食為生活的第一要素，離開了食便根本不能生活。

「食色性也」。人民生活的要素在食以外，應該是色，或者說是性慾。食所以保持人的生命使之得以延續自體的生存。但自體是必然會死亡的，而自然又給了一種於自體死亡之後可以傳種於子孫的方式以延續生命於永久。男女兩性的結合所得的結果符合着這個目的。但「色」字不能代表這完整的意義，最多也祇能代表這一意義的一種動機。所以「育」字實比較適宜。在生物界，育幼往往成爲個體生存的唯一任務。最高級的生物如人類，這一任務仍然十分重要，所以育幼是人民生活次於食的一項要素。但在人類生活過程中，性慾與育幼生活的滿足，須在有了住處以後而後可，而「住」又爲「食」以外最足以代表生活標準的生活狀態。故我以為在人民的生活中「食」爲第一，「住」爲第二，「育」應爲第三。

根據自然生物的形態，「樂」是生活中一種重要的因素。無論昆蟲魚鸞鳥獸，極野蠻的人類，求樂是生活中一件重要的事情。

衣服是人類特有的生活要求，發展較遲，行路的便利更是一種高級的生活，雖然到了帝國主義時代，衣與行往往顯現爲主要的歷史動力。然比起食住育樂到底是次要的。

總結起來，人民生活的六種要素的秩序最好是「食、住、育、樂、衣、行」。

西洋對三種要素的秩序爲「食、衣、住」，將食列第一，原較合理，但將衣放在第二，仍是不符事實。中國作爲「衣、食、住」，將衣列在第一，是一種音韻的關係，不是事實的內容。如果僅講這三種，也應該是「食住衣」。關於生活要素的意義與內容，無論是「食住衣」三種也好，或「食住育樂衣行」六種也好，都有極豐富的材料來寫述，留待別的地方再談。我以為一個研究以民生爲中心的孫文主義的著述家，對於這類事情應

實是民生的演變

加以重視。

二、社會的生存——所謂社會乃指有組織的人羣而言，依自然的生物形態，家庭乃是一種最原始的社會組織。社會的發展，因父系中心建立以後，壯年男子足以保衛其生存，乃由家庭而家族，而部落，而民族國家。但社會的發展不僅依血統關係前進，當人民的生活進化到了相當的階段，社會往往打破了血統關係而成立。職業相同，或信仰一致的若干人結合在一起幹着一定目的的事業，在歷史上因文明進化而較之氏族社會佔着更重要的地位。政治又爲社會生活與社會秩序所不可或少的活動。集血統、經濟、宗教、政治諸種組織之最高形態，是謂國家。

社會組織一經成立，其共同的目的在於永存不朽。中國稱皇帝爲「萬歲」，西洋謳歌其主宰也曰「長生」(Long live)，便是最典型的代表。他們希望自己對千百萬臣民的統治所構成的社會能億萬年存在。謳歌國家稱呼「萬歲」或「長生」，到現在成了極普遍的事情。可見社會的衰敗乃至滅亡雖合自然新陳代謝的規律，却不是社會自身的要求。人類爲其所屬社會的永存而奮鬥是一種主要的民生事，從而也是歷史的動力。

三、國民的生計是指一個社會裏面各個分子對於「食住育樂衣行」諸種生活要素的滿足與否的問題。這個問題不僅關係人民的生活，也關係社會的生存。一個政治家的努力，當其所秉政的社會中，如沒有敵國外患，主要的還是求國民生計的均與足，使舉國人民免除貧富懸殊與生活要素缺乏的困苦狀態，而令老有所養，幼有所育，壯有所用，各得其所。這是一個重要的政治經濟問題。倘使完全爲了解決生活，可以用奪取的方式求得生活要素的滿足就夠了。但國民的生計問題之解決所以求得一國人民平均生活的享受爲目的。國民生活享受的水準不得平均，社會亦不得安甯。所以勞作是爲了解決生計問題所必不可少的一種生活。在中國，因歷代政治家多本儒家中庸之旨注意於「不患寡而患不均」的生計問題，所以中國的社會較少動盪。動盪之發生，多由於生計發生不得解決之道的困難，整個的民生因而發生演變。一旦社會滅亡，則國民生計立即發生惡劣影響。

四、羣衆的生命——求生是一切生物共有的要求。對於人類個體生命之延續在所能的最大限度內自不願喪失。正所謂：「曠歲不食，人

「變得不惜命」。我們知道，人類的最高平均壽命是一百年，然千百萬人中，活一百歲以上的人是稀有的事情，雖說「人生七十古來稀」，但在理想上，截至今日止，文化的進步在生命的延續上，在求逐百齡的高壽。而壽命的延長，並不是個人的問題而為人羣全體的問題。

在中國，對於民命的保障是一種政治道德，賀生弔死也成為普遍的風俗。在生活經驗上，凡所以保衛羣衆生命的方式莫不十分注意。惟缺乏公共衛生之講求是其缺點。西歐公共衛生事業隨醫學之發達而臻於今日的程度，國民體育也十分重視，平均壽命確在增高。但科學之應用於公共衛生者尚嫌不足，大都市貧民窟裏面的衛生狀況較之農業社會的中國鄉村或市邑皆遠為惡劣。此為對國民生計講求得不好的原因。

還有，科學的發達使戰爭利器日有進步，目的在造成敵國人民生命喪失機會的增加。人民雖生諸敵國，亦同屬人羣，其生命應同予以重視。因軍備競爭而釀成之戰爭至於今日已屆空前鉅大的規模。各民族國家之生存問題乃益形嚴重。

生命的延續與生活要素之得到滿足，為不可或離之民生事實。育幼更為延續生命之不可少的因素。我們很可以將「色」或「育」作為羣衆生命的要素來研究。「吾未見好色如好德者也」，乃人羣為延續其生命較之其他為更基本的原故。

所以羣衆的生命是民生問題最基本的問題。無論人民的生活，社會的生存，國民的生計諸問題之講求，莫不在求羣衆生命之延續。

三 人類活動的綜合形態

我們如果把歷史的範圍限於人類的活動，那就是說和宇宙的歷史分離開來，那末我們可以說，人類的一切歷史活動莫不是為了解決民生問題。這裏，先且將人類歷史活動的幾種綜合形態略加述說。

我們既經明白「民生」的定義是人民的生活，社會的生存，國民的生計，與羣衆的生命，則我們可以對幾種人類活動的綜合形態作如下的定義。

第一，文化——可以說是民生的方式及其積累。平常我們說「東方文化」，或「西方文化」，普遍是指東方人或西方人怎樣飲食以及怎樣採製

他們的食品；住怎樣的房屋與怎樣建造他們的房屋；怎樣結婚與怎樣維持他們的婚姻關係與家庭關係；怎樣娛樂，即玩弄些甚麼式樣的音樂圖畫，怎樣製作詩歌，作些甚麼樣的戲劇和公共娛樂；怎樣製作他們的衣服冠履以及其式樣；他們使用的武器和攻守的戰具與戰略戰術怎樣；他們生活必需品的生產與分配形態怎樣；他們的醫藥及抵抗自然災害方式怎樣；……一類的事情。

這些民生方式的每一種或若干種之聯合，或其歷史積累的總體，我們都稱之曰文化。

在文化的範圍內，包括：

甲、藝術。我們可以說藝術是民生方式及其所引起的情緒的描繪。無論詩歌、圖畫、音樂、文藝、戲劇，都不能出乎這一個範圍。不過有的是預先想象的，有的是事後紀述的兩種不同而已。有的藝術似乎是專對自然形態的描繪，但我們須該知道任何自然形態都是因為與民生問題有密切關係而顯現其重要性。

乙、制度——所謂制度也者，是民生方式之規定形態，我們通常說政治制度、經濟制度、婚姻制度、家庭制度、衣冠制度、商品交換制度、喪葬制度，無非是一些經某種社會裏面規定了的文化形態。我們拿婚禮來說，在中國，古時有所謂父母之命，媒妁之言，下聘、報日、親迎、祭祖、謁親、入洞房、回門等等；在西方則必須經過禮拜堂的牧師為之禱告憑證，然後度蜜月等；這都屬於制度的範圍。

丙、風俗——風俗是具有歷史性與地方性的民生方式。例如慶祝新年，有許多地方要吃三天素；有許多地方在正月初一不煮飯；有許多地方一定吃包餃子；有許多地方在正月請客時用的魚是木頭做的，或者最後才搬到桌上來，以示「富貴有餘」（魚同音）。這既不是制度，也不是法律。普通都名之曰風俗。

丁、文明，是經高度發展了的民生方式。我們說西方物質文明，乃指西方生產力之擴大達到了很高級的程度。東方精神文明乃指東方人自制力較任何地方有着較高的水準。

藝術、制度、風俗、文明都屬於文化的範圍。

第二，經濟——是爲了解決民生問題所需的物質之採集、製、分配與消費所從而發生的人與物間，人與人間，物與物間諸關係之有效的調節。

文化是在最原始的人類生活中即存在着，因爲那是維持人類生活與生命的最基本的活動形態。經濟是隨民生的進步而開始存在着的活動。人口繁殖了起來，自然物質不夠隨手取攜。由血統形成的氏族社會各謀擴大其生存空間并防守其所佔有的生存空間。生計問題對於一些較貧苦的社會開始發生壓迫的作用。於是乃設法講求經濟之道。首先加強採集生活資料的活動，并將採集的生活資料儲藏起來，實行消費節約。隨後即將敵對社會中因戰爭而獲得的俘虜，尤其是婦孺，使之處於奴隸的地位，加強其勞作而減少其消費。於再感不足時，乃從事墾製，農工業的活動乃開始出現於人類的歷史中。分工以後，人各以其所有易其所無，經濟的活動乃益見繁複起來。資本主義之出現遂專以剝削別人對物資所應享的分額供自己富裕的生活爲目的。及至生產力擴大，資本主義經濟的罪惡乃清楚的暴露於人間，平均生產平均分配的社會主義思想乃引導人類生活於一種新的境界。

第三，宗教——當政治經濟活動不能圓滿解答一切民生問題，或某種形式的政治經濟活動認爲最合理而應予以維持的處所，宗教的活動乃產生了出來。所以我們可以說，宗教是解救民生缺陷所引起的痛苦并反映某種民生方式的一種活動。

由於自然界物質條件的限制以及人羣間理性之未能普遍的發揚，民生的慾望自難得到普遍的滿足。當因不能滿足所發生的痛苦得不到現實社會中的慰藉時，乃求之於玄虛的天堂與地獄。宗教的活動供給了這種要求使之滿足。

宗教活動的另一種目的乃反映某種既存的民生方式。地獄天堂組織得極其完整的道教引起了農業社會的中國普遍的信仰。農業要求服從自然的規律，農民最好是安土重遷，道教對於中國的農民履行了這一任務。由沙漠生活的阿拉伯民族中產生了回教。回教崇尚鬥爭生活，以戰死爲登天堂；崇尚遊牧生活，符合沙漠地方的地理性格。賴商業生活的猶太民族中，產生了基督教。基督教在西歐之所以能取得如今日普遍而堅固的地位，全

賴把握着自然的能克服性，這是住在海邊的工商業生活者所容易具有的宇宙觀。科學的發達亦由於此。

第四，政治——是民生事務的籌劃與管理及從而引起的權利與責任的分配。

政治活動是人類爲解決民生問題之最高級的活動形態。在人類以外的事物中，及其他動植物中，我們都可找着它們的生活方式和經濟的活動。惟政治是人類所獨有的活動。蜂羣的生活方式存着一些政治形態，但那是自然所先天賦予它們的。

人類的政治活動起源於對經濟活動的管理，即人與物間諸關係的管理。以物資分配於人民時就數學上的計算乃屬於經濟的活動，在管理上所發生的職責問題便屬於政治的範圍。

民生進步以後，社會組織漸臻完善，政治活動乃益見重要，人羣秩序賴有人負責維持，若干個人亦以能憑一己知識見解負責管理衆人之事爲職志而引起愉快。

社會關係愈繁，秩序之規劃要求有確定的形式。負政治責任者又往往求發揮一己的私見或爲環境事實所逼迫而規定所統治的社會秩序的形式與內容。法律便是爲了履行這一任務而產生。所以我們可以說法律是特定的民生秩序。

法律的內容雖爲統治者一己的利益而規定，但其中大部份不免受制度風俗的影響。自然，法律亦可產生制度與風俗，移風易俗乃法律所可能做到的事情。稱爲賢明的政治家往往能就既存的善良而有益於民生的風俗制度，製成法律，而以法律移易其有害於民生的風俗制度。其以法律造成有害於民生的風俗制度者在歷史上必得到惡劣的批評。

善與惡的鬥爭，利他與利己的鬥爭，聖賢才智與平庸愚劣的鬥爭，即在爲了爭取對於民生有利的風俗制度之保留與創造，而將有害於民生的風俗制度加以剷除。所謂政治思想，便是在這一範圍以內或多或少，善與惡的，有意的或無意的，正確的或錯誤的思想交錯的存在於人羣中間。歷史也就因爲這些交錯的思想所發生的言論與行動，而造成的民生演變以紮錯進行。

道德便是合乎民生要求的利他的與利益的觀念與行爲。

關於上述諸定義，自容易引起論爭，須要有更詳細的解釋，我們也可以廣徵歷史事實予以說明，寫來可能成一部鉅著；日後作者或將以畢生精力致力於此。

四、歷史定義述評

在我們面前羅列着許許多多的歷史定義，這許多的歷史定義自然都包括其各自的歷史哲學，這裏選擇幾種略加評述。

(甲)『史者記事之文』。這是一個在中國相傳很久的歷史定義。在這個定義中，沒有歷史哲學的含義，所以西洋人說中國沒有歷史哲學。

在這個定義中，我們不能說有怎麼樣的錯誤，祇能說太空洞不着實際。這裏的所謂『事』究竟指些甚麼呢？其意義是十分欠明瞭的。

(乙)『值得記憶的事物之追述』。這是法國研究院辭典中與第一種定義相類的，沒有歷史哲學含義的定義。歐洲許多人主張這種說法。所謂『值得記憶的事物』，乃指天下奇聞，英雄勳績，戰爭以及政治藝術的偉業等等而言。我們可以說這是一種膚淺而浮泛的定義。豐功偉業究竟建立在怎樣一種基礎上呢？這須要有一定的範圍。而且有些瑣屑的事也往往是重要的歷史呀。

(丙)『歷史是英雄的傳記』。這是卡萊爾(Th Carlyle)一句名言。他所認為歷史也者無非一些偉人豪傑活動的記載，其他的事物都因和英雄發生過關係受英雄的牽連而得載入歷史裏面，更因英雄的個性不同，所以完全由英雄造成的歷史也並沒有規律。

我們說，英雄在歷史中不是沒有作用，但他們的作用決非任情放浪所得而發生，歷史上若干因緣時會而取得統治地位的人們，任情放浪的結果，往往不僅毀壞了他自己的地位，并且毀滅了他所處的社會。這類人既不得號為英雄，也沒有對歷史發生積極作用。而那些在歷史上顯然有着重大作用的英雄，惟有在適合民生要求的條件下發揮其天才與自我犧牲的德性才能取得確定的歷史地位。關於人在歷史中怎樣發生作用的一點，我們隨後還要作正面的研討。

總之，英雄不能任情創造歷史，英雄祇能符合民生要求適應民生條件才能創造歷史。那些表演悲劇或雜劇的歷史人物由於未能把握民生重心使供後人憑吊或笑罵，在他們自身並沒有對歷史發生推進的作用，反將歷史地位讓給了別人。

(丁)『歷史是一個社會的傳記』。這是英國史家安諾德(Arnold)博得許多人稱贊的一項定義。這不能說完全沒有理由，這個定義較之說『歷史是英雄的傳記』含義多一些，但較不明顯。一個社會的興衰成敗誠然是歷史，但祇能說是歷史的一部份。那就是說社會的傳記是歷史，歷史不就是社會的傳記。況『傳記』(biography)用於一個社會，總不如用於個人妥當。而安諾德特別重視『國家』為社會的最高形態，國家的傳記即歷史的說法，許多人都認為不夠，因為科學藝術等都有歷史。

(戊)『歷史是過去的政治，政治是現在的歷史』。這是福利曼(Freeman)的說法，這個定義代表所謂政治史觀的思想。這種說法甚少有人恭維，這個定義的含義既狹隘，也不合邏輯。不擬多討論牠。

(己)『歷史為記載人類的活動以及直接影響其活動的思想』。這是克萊登教授(Creighton)於批評福利曼定義之後下的歷史定義。這個定義雖較福利曼的廣泛一些，但因為沒有道及實際具體的內容，實嫌空洞。人類所有的活動，都能是歷史嗎？一個人每天從事同樣的活動都能是歷史嗎？至於影響人類活動的思想可能是歷史，但活動得有一定的範疇。所以克萊登這個定義仍是一個不適用的定義。

(庚)歷史是『自由與理性之發展』。這是斐希特的定義。法國歷史家波爾都(M. Boudard)也說歷史是『研究理性發展的科學』。黑格爾也說：『歷史是在自覺中的一種進程的記載』，認歷史為一種精神與理性的發展。我們要知道『理性』也者，究竟依附着些甚麼而成立呢？『自由』是否有一定的範圍？作者不擬在這裏對這兩個問題詳加討論。但應指出理性之所以成爲理性，乃以其適合民生的要求。歷史在其總過程中固然存在着適合民生要求的理性發展的總線索，但若干事態之出現於歷史，顯然是合民生要求的，即非理性的，所以與其說歷史是理性之發展，不如說歷史是民生的演變，要妥當得多。

至若「自由」之發展，乃為對民生要求體認週詳以後始能有的歷史事。在資本主義和帝國主義下是沒有自由的，剝削者既非可自由剝削，被剝削者因受剝削而不自由。

這個題目須要有詳細的討論，留待別的地方再說。

(辛)「歷史是研究在社會人羣中從事各種活動的人類發展的科學」。本赫姆教授 (Bernheim) 自謂為可以包括理性精神政治等各方面的一切人類活動而言的歷史定義。歷史當然是一種發展，而且也是社會人羣活動的發展。但究竟是為了甚麼而發展，是些甚麼東西在發展呢？所謂理性、精神、政治等等都祇能在屬於民生範圍的活動中才能發揮其意義，否則都是些空虛的東西。所以本赫姆教授這個定義仍然是一個空虛不明的定義。(壬)「所謂歷史，凡人所感受之思想或實踐都應完全包括在內，歷史是一個人類完全的生命，社會全部的演進」。這是胡連 (B. H. H.) 在所著歷史哲學史概論中於力排衆議之後所下的定義。這個定義似乎包括得很完全，尤其是提到了人類的生命與社會的演進，堪稱難得。但他究竟沒有提出一個完全意義的民生來，以之說明歷史的演變。所以胡連雖自以為完全的定義却仍是欠完全。

(癸)「史者何？記述人類社會連續活動之體相，較其總成績求得其因果關係，以為現代一般人活動之資鑑者也」。這是梁啓超在所著中國歷史研究法(中華書局出版)一書中提出來的。

這個定義頗合中國對歷史的傳統觀念。因中國常名歷史為「鑑」，所謂資治通鑑、綱鑑等等即其例證，其意在借用過去史實以為自己鏡鑑的意思。

但是，歷史雖可能為後來人借鑑之用，不過後來人往往不知道借鑑歷史。一位朋友說：「歷史時時刻刻在教訓我們，我們從來不知道領受歷史的教訓」。并非無所謂而言。

可是，民生的進步却顯然依據歷史而進行，無論食住育樂衣行都顯著地依賴歷史的演變而進展。不過這種進步具有一種生活累積的性質。仍然為歷史所造成。

所以梁啓超的定義雖不如「歷史是民生的演變」來得恰當，却較西歐

歷史是民生的演變

諸家的定義為妥當得多。此外，還有許多定義，如說「歷史是運行中的地理」，「歷史是運動中的統計」，「歷史是史料所構成」，「史料為過去人類思想和行動所遺留之陳跡」，「歷史為記憶的擴大」等等不一而足。或則見解偏頗，或者並沒有道及着一些實際，提出來讓讀者知道就夠了。

五 諸家史觀批判

在歷史哲學的研究中，我們可以找到許許多多各種各樣的學說(可以舉得出二三十種來)，真所謂公說公有理，婆說婆有理，令人莫衷一是。在這裏，對於那些非科學的說法不擬詳加討論，祇簡單說幾句就够表明我們的見解。對諸家科學史觀則選擇幾種略加批判。茲分為三類評述如下：

(甲)在非科學的史觀中，可以分為兩大派來說：

第一派認為歷史是神或命數所主宰。這有所謂一神論、多神論、天數論、宿命論、玄學論種種。他們不僅否認人類能自造歷史，而且認為一切都是先天預先規定了的。或為神所主宰着的。所謂「閻王要你三更死，那能等你到五更」。「一根頭髮落下來都是上帝的意志」；最能代表這種理智。當我們沒有看見神怎樣在執行這種權威前，我們不應相信一兩個無聊的人關於這類說法的胡謔。

在歐洲，由於新教的出現對於上帝有一種新的解釋，認為那是絕對精神之所寄託，這仍不外是一種玄學的說法。

宿命論也是統治者所利用以誇張自己地位的護身符，他們是否「奉天承運」，祇有天才曉得。

第二派非科學的史觀為根本否定任何歷史法則之存在。內中有：

(一)認一切歷史事象并無因果，并無法則，完全出自偶然，這名曰偶然史觀。

(二)認諸般歷史事象莫不具有其獨立的個性與特殊的意義，且係一度發生，這名曰價值史觀。

(三)認歷史現象根本是詩意的與藝術的性質，其中并無科學概念的系統，這名曰藝術史觀。

(四)認為歷史并非靜的，分析的，更非階段的，宿命的，和必然的

，而為創造的，綜合的，自體綿延的，自由意志的與直接經驗的生命表現，這名之曰生命史觀。

(五) 認為歷史乃許多英雄個人自由意志天才的活動，這名之曰英雄史觀。

這種種都統名之曰歷史的無元論。認為歷史是偶然發生的。另外有一種也可以歸併在這一類裏面，便是歷史的重演律，認為歷史不外係以古測今，以今測古，具有經驗共性的事象。但是「古」時的事象又是怎樣發生的呢？他們并不能說出，所以也可以放在偶然史觀一類裏面。

當我們找到了民生是歷史的重心時，這些說法就會立刻不能成立了。

(乙) 對於科學史觀，我們擬就宇宙史觀、地理史觀、生物史觀、機械史觀、心理史觀、社會史觀、唯物史觀、文化史觀，八種略加評述。內中有幾種存在着頗為紛歧的意見，但我們的批評目的在表達我們的見解，故僅提及其中思想。

(一) 歷史法則為『宇宙因果律之引伸』，這是狄卡爾說的，黑格爾和威爾士 (H. G. Wells) 都有此同樣的見解，以為人類歷史僅係宇宙歷史的一個部份。威爾士認為拿破崙戰爭祇是歷史中一段很小的事情。比起宇宙的全生命來，人類生活的歷史真是渺小得不足道的。

但是我們之所謂歷史自應以人類歷史為本體。宇宙的演變如不影響民生，很少能引起人類的注意。宇宙的科學研究，其實際目的端在覓取其民生的聯繫，我們固不能否認人類生活之完全依附於宇宙，但宇宙變化的規律實不能完全應用於人類的活動。人類具有意志的自由，而宇宙則否。

況且當我們對於宇宙萬物生存的終極目的，沒有能夠得到科學的答案時，我們無妨說它們是為適合人類生活的要求而存在的。這種人本主義的說法，在現時并不能說怎樣不合邏輯，因為既以打破那些神學、玄學的胡說八道，而又便於解答許多問題。

(二) 對於地理史觀論者，地理條件為支配歷史的主要因素。為法人波耳 (J. Bodin) 所首先倡導，其後孟德斯鳩亦加以推論，經英人巴克兒 (Buckle) 在所著英國文明史中作有力之說明而盛行於世。

誠然，濱海民族，大陸民族，高原民族，沙漠民族，其生活方式自各

有其不同，遂乃產生不同的歷史。溫帶人民較之寒帶兩帶的歷史遠過豐富。北半球多大陸宜於歷史的活動，南半球多海洋，乃相與隔閡。地中海水陸交錯，歷史最富，大陸中國固為歷史發祥地，在過去兩百年來顯見落伍。沙漠民族終未能造成大一統的帝國，而在最近期內，有兩個島國顯得特別活躍於世界歷史舞臺。

這些事象雖均為事實，然地理之所由成為歷史的因素，乃基於其影響着民生的演變。

濱海民族賴漁鹽之利以為生，在生活過程中容易產生人類應能控制自然以及自然的寶藏應由人類利用其智慧以獲取的思想。漁船朝夕出歸，潮汐有定期，風浪海嘯莫不有一定徵候，稍有不慎生命隨之。是以濱海民族恆較大陸民族為智巧。大陸民族則經營着春種，夏耨，秋收，冬藏的農業勞作，家給戶定，賦性醇厚，民生自少演變。沙漠民族生活於與沙濤鬥爭中，居處無定，組織生活易為沙濤所粉碎，故其戰爭力雖強而組織力薄弱。島國的農產品，每多不足，漁業生活不能補不足時，賴工商業以從事國外的活動。

熱帶易於覓食，人口繁殖，衣服居處簡單，不甚感生活困難的痛苦。寒帶當半年為晝時，須長期籌備基本生活資料以備冬季之降臨，冬季半年為夜，寒風凜烈，活動艱難。故熱帶人民無歷史活動的必要，寒帶人民則歷史活動甚難。惟溫帶人民乃因四時寒暑與晝夜長短之變易適於種種活動，民生乃易發生演變。

北半球多大陸，交通較便，海洋之阻隔，亦非遼遠無涯，商賈信使之往返，大軍之調動，文化知識之交換，較南半球之被重洋所遠隔者為優。這在實業革命以前，人類的活動受制於地理條件固無可否認。然歷史行程仍以民生演變為其重心，已屬顯然，實業革命後，地球表面上的地理條件已開始不能影響人類的歷史活動了。

五百年前，美洲為較落後的紅種人所居處，甚少歷史活動。至一四九二年哥倫布發現美洲大陸以後，美洲遂登臨世界歷史舞臺。一百八十年前美國沒有獨立時，南北美洲仍係歐洲人的殖民地而已，時至今日，北美合眾國已一躍而為頭等強國，且執世界歷史命運之牛耳。

在南半球，一九〇〇年前後的波人戰爭以及隨後的自治活動，在地面與人口的比例上，應佔歷史的重要地位。南美與澳大利亞之未來，吾人正難估計。

地近寒帶的俄羅斯人民自一九一七年革命後掀開了歷史上嶄新的一頁。號稱「停滯」的大陸中國，正轟轟烈烈以創造未來的世界歷史。在地理上，「不能為文明繼承地」的半島印度之必將活躍於未來的歷史舞臺，自可斷言。

如此，地理史觀的論證即可謂業已完全宣告破產。

(三) 生物史觀論者認人類雖為最高級之生物，其歷史發展仍不能脫離生物發展的規律。家庭為社會之原始形態，實係血統關係組織而成。家庭、氏族、種族、民族之發展為歷史的主要發展，皆依生物血統關係組織之社會而形成。在一個國家以內，人民有如生物體內之細胞，政府如高等動物之腦筋發號施令，各機關正似五臟六腑各有所司，社會國家組織的進步與生物之進化若同一律。他們根據達爾文的生物進化論來解釋歷史現象。我國常燕生對此頗多闡揚。巴佐特 (Bazot) 為這一派的代表。

這種論證和歷史規律是宇宙規律的引伸沒有甚麼兩樣，特這裏專門着重生物形態而已。

從這種歷史的生物形態說出發，自必否認人在歷史中的主動地位，一切聽命於自然。歷史的發展路線早經自然在生物發展中規定，其結論自不免歸於歷史是生物機械的發展。這不特不能說明若干歷史事象，而且這同機械史觀犯着同樣的錯誤。

生物形態固存在於社會組織中，人類亦依生物繁殖的方式而繁殖，那祇能是民生形態的一部份，不是歷史的整個。因為這樣並沒有說明歷史的動力究竟在那裏，其結論自不免要說那是為上帝所主宰。

(四) 歷史「是一個機械學的問題」。泰恩 (Taine) 會說，歷史猶如一種化學，一切所謂善惡，都是「像糖和礬一樣為自然的產品」。又有許多人說歷史是數學的附庸。這一套的理論我們都可以名之曰機械史觀。雖然他們可以羅舉許多事實來論證所說之正確。他們將人類能自造歷史的這個最重要因素完全忽視了。機械史觀和玄學的天數論有什麼最後的分別

呢？

人類的活動自不能脫離若干數理化學的作用，但決非機械形態所得而說明其歷史的行程。這是一種較之生物史觀尤為不足的歷史哲學。他們否認了人類可能生活於自由之邦。

(五) 心理史觀論者認為歷史現象乃個人心理交互作用所活動而形成。他們既否認歷史的機械規律，也否認社會集體之實在性。這一派的學說隨心理學的派別而有不同。這裏所舉的是愛爾烏德 (C. A. Ellwood) 的心理交互關係論。

這種理論雖可補機械史觀之不足，且亦否認人類可以任性胡為。但心理之形成究竟依附一種怎樣的實質，他們沒有指出。沒有實質以資依附的心理是空虛的，不能成為理想的，無成為歷史動力的可能。

個人自身心理上的交互作用，或人與人間心理上的交互作用，都必為了解決實際的民生問題才能形成歷史的活動。

(六) 社會史觀，與個人心理史觀相對立，以為社會乃超過人而存在的實體。一切歷史活動即社會的活動。

社會活動之為歷史活動是毫無疑義的。社會之興衰隆替往往視為歷史的主要部份。這是社會光榮的生存或滅亡對於人民生活國民生活計畫羣衆生命都有重大影響的原故。而且如威廉 (William) 在所著社會史觀中說：「社會進化帶着強烈的實行性，其中心要求為解決生存問題，即解決麵包問題」。頗道着一些真實。

不過社會的活動既不是歷史的全部，而且社會決不是超個人而存在的實體。社會活動恆賴其中有優秀領導份子才能推動歷史行程，否則最易滯留於保守的乃至趨於腐敗的形態，若干個人的知識與能力每超過社會的平均水準而上之。民生的演變賴有充份的知識為之推動，知識之充份乃個人就民生情況與民生要求加以鑽研的結果。歷史除出了許多個人的名字和他們的成就就是不可思議的。

(七) 唯物史觀為馬克思恩格斯所倡導，他們認為：一切社會的政治和一般精神的活動過程皆由物質的生產方式所決定。人們的生活并非由他們的意識所決定，反之社會的生活却在決定他們的意識。

還有，各種生產關係綜合起來，就形成所謂社會關係。在歷史發展階段上具有特殊性的社會，如奴隸社會，封建社會，資本主義社會，都是生產關係的綜合。在這幾種生產關係的綜合中，每一種都同時表示人類歷史發展中的一個特殊的階段。

物質的生產力，當其發展到了某一定的階段上，便和原有的生產關係發生了矛盾。在這些關係內，由生產力發展的形式變成了它們的鎖鏈，那時就到了社會革命的時代了。

以是，一切過去的歷史除了原始共產時代外，都是階級鬥爭的歷史。這種認生產力推動生產關係從而發生階級鬥爭的歷史哲學，也有人稱之為經濟史觀。因為他們以為經濟是最基礎的東西，其餘政治藝術宗教文化都是上層建築物。持這種理論的人雖亦承認『人自己創造自己的歷史』，但終以為『自由是被認識了的必然』。

這種理論難道着了一些歷史事實，但他們的錯誤仍十分顯著，分析起來有下列幾點：

第一，生產力之進步雖因民生進化而有其必然性，但生產力之本身已經是歷史，不能作為歷史的動力。生產力之進步，基於民生的要求，其必然性的規律不是怎樣嚴密的。是民生要求推動生產力，不是生產力推動民生要求。

其次，生產關係，是社會關係的一部份。其存在仍基於分配之不公平，惟有當社會病態嚴重時期，此種關係在社會關係中的歷史地位乃顯見重要。社會革命可能因生產關係之對立而發生。這是一部份的歷史事態，并非全盤歷史事態的總樞紐。生產關係之對立既可能協調也可經一度變化後又恢復故態。

第三，生產力影響生產關係從而推動歷史，其基本的出發點仍屬民生的要求。新的生產力不能是上帝創造的，是人民根據民生要求經過歷史的積累所創造而成，若干歷史事實證明生產關係反而影響生產力。中國就是最明白的例證。

第四，人類生活歷史已有四十萬年的紀錄，奴隸出現至於今日，不滿三四千年，縱令我們承認這三四千年有着生產關係對立的情形存在，也不

能說『一切過去的歷史都是階級鬥爭的歷史』。是『原始共產時期除外』，這個除外的時期也就太長了。所以唯物史觀含得太多武斷與煽惑的成分在裏面。惟說生活決定意識一語，是民生史觀論者所同意的。

(八)文化史觀論者認為：歷史現象即文化現象。

在這裏主要的是要弄清楚文化的定義，我們在前面說過，文化的最妥當的定義為民生的方式及其積累。讀者須注意民生的定義是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。於是所謂文化現象即可以說是民生形式上的現象。

是故認文化現象為歷史現象的說法在我們看來，應該是最少錯誤。雖說歷史現象并不全是文化現象。不過倡導這種理論的人并未認識這一點，他們對文化的定義一直是含混不明白。有的甚至說歷史也是文化，那就會弄得令人莫明其妙了。

(丙)除了上述各家歷史哲學外，尚有柏拉圖的所謂『合目的之創造』，認為歷史的初期為上帝所創造，中期為英雄所創造，現代為人民所創造。孔德的所謂『知識的發展』，將歷史分為神學、玄學、科學三大時期。黑格爾所謂『絕對精神之推動有意識的自由』，他也分歷史為三期，初則一個人自己知道自由，(中國)，一部份人知道自由(希臘羅馬)，人人皆知自由(西歐)。福祿德(Frönd)的唯性史觀，認為家庭的起因，社會的成立，甚至人類的繁殖，無不由起源於性的要求。克魯泡特金的互助史觀，以為歷史是人類互助而進行的發展。這五家學說在歷史哲學中都居有重要的地位。

簡單說來，我們如將宇宙部份拋開來說，柏拉圖之所謂『合目的之創造』，如改作『合民生目的之創造』乃最恰當。孔德所謂『知識的發展』須知『知識』也者乃對宇宙萬物有益於民生關係之體認而言。神學玄學科學皆不過解答民生知識的方式而已。黑格爾之所謂『絕對精神』乃對宇宙形態與民生關係體認不出而為之假設，屬於玄學的範圍。人類有意識的自由基於對民生關係之體認。農業社會安土重遷須要君主統治；工商業社會則人人皆望有活動之自由，民主思想漸漸產生。性慾固延續人類生命。但仍所以達到民生的目的。互助亦惟有以民生互助為範圍方能發揮其意義。

所以這五家的歷史哲學雖都遺着一些模糊的邊際，但都沒有見到歷史的真正重心。

六 歷史是民生的演變

我們現在要給歷史下個定義，最妥當的說法莫過於說歷史是『民生的演變』，或『民生演變的記載』。我們說歷史是『民生的演變』是說歷史的本質；說歷史是『民生的演變的記載』，是說歷史的形式。

首先我們要說歷史是一種演變的過程，這個解釋是很簡單的。無論是一個人，一個社會，一種學術，當其沒有發生任何變易的時候，我們說不出他的歷史。且舉幾個例來說明一下：

一個終身務農的人是歷史最貧乏的人。因為他朝出夕歸，春耕、夏耨、秋收、冬藏，年年如此，每年每月皆如此。在他身上找得着的紀錄祇有他的生死，結婚生子的年月。或者天災疾病，家變這類事情也可能成爲他傳記或訃告裏面的材料，而這一部份還是屬於被動的，不引起興味的史料。

一個英雄就不同，一般號爲英雄的人，他一定有超特的見識與超特的才能。不僅他自己的生活在過極其鉅大的變化，還影響到別人以及社會國家發生變化，所以英雄是歷史最豐富的人物。

所謂『僕人眼底無英雄』，乃因爲僕人所看見的英雄仍是個極平凡的人物。例如一個湖南英雄每天必吃辣椒，僕人祇知道他天天要吃辣椒，是每一個湖南人所具有的普遍嗜好，不爲奇特。這位湖南英雄既吃各個湖南人所喜歡吃的辣椒，而又天天不變的吃辣椒，所以在僕人眼中不能自爲英雄了，這是由於這位英雄有關食的生活沒有變化的原故。僕人并看不見他對社會國家演變的影響。

一個社會亦然，農業社會的變化比較少，所以歷史比較貧乏。人類處在洪荒時代者幾四十萬年，天天茹毛飲血，穴居野處，甚少進步，所以歷史最貧乏。近二百年，社會變化甚多，所以歷史最豐富。

戰爭是一種最大的演變，所以戰爭在歷史上佔着極其重要的地位。中國的春秋戰國時代，楚漢相爭時代，三國鼎立時代，五胡亂華時代，以及

歷史是民生的演變

每一朝代的始末，都是歷史最豐富的時期。

太平盛世，學術容易進步，學術的歷史多成於太平時代。

黑格爾也會說過：『各種幸福的時代是歷史中的空白頁』，正因爲幸福時代是滿足而少變化的原故。

其次，我們說民生的演變即是歷史，自然是專指人類的歷史而言。這裏且舉簡要的歷史例證來說明一下。

(甲) 人民生活的演變——生活方式的演變影響風俗制度藝術經濟政治法律的演變。在漁獵、游牧、農業、工商業時代中，因爲生活方式不同，所以影響文化政治各種各樣。各種不同的文化即是歷史。

新生活方法的創造是最重要的歷史。如燧人氏鑽木取火；伏羲氏畫八卦，神農嘗百草；黃帝製造衣裳、宮室、舟車；后稷播百穀；……瓦特創造蒸汽機；愛迪生發明電氣器材；……都是最主要的歷史。這不僅是生產方式在發生演變。消費方式也是重要的演變。熟食、醫藥、衣、住、行等方式之變化都是歷史。

(乙) 社會生存的演變——無論家庭、氏族、種族、民族等血統集團生活之演進；或女性中心的原始共產社會，男性中心的圖騰社會，奴隸社會，封建社會，資本主義社會等生產關係的演變；漁獵、游牧、農業、工商業因生活方式而劃分的社會形態；唐、虞、夏、商、周、秦、漢、晉、唐、宋、元、明、清、民國統治者之變換；以及社會秩序倫常綱紀之維繫與廢弛等等，莫不視同歷史的骨幹。寫歷史與研究歷史的人都必得依據這些社會的變遷來進行他們的工作，視社會之興衰成敗爲歷史的主幹。

(丙) 國民生計的演變——洪荒時代之原始共產，漁獵時代奴隸之出現；游牧時代之奴隸社會中，自由民與奴隸生活之懸殊及其政治形態；農業時代之封建社會中，農奴對地主之貢獻關係，力租、物租、錢租之徵納及其政治形態；工商業時代商品生產之統治與工資勞工之生活狀況之改善；資本主義制度對國民生計所發生的弊端及其救濟；社會主義思想之抬頭等等，實貫串着全部歷史。政治法律之爲用，固爲了整個的民生，主要的還是爲了維持國民生計的一定秩序，在過去，則大半爲了保護剝削者的特殊地位。

(丁)羣衆生命的演變——自然災患與疾病之克服，蒙族民族生命之延續及從而演成的風俗制度法律經濟政治之演變，戰爭掠奪之防制，人口繁殖之確保與種族之滅絕等，皆歷史中的主要事項。

羣衆生命之維護乃歷史之所寄託；羣衆生命之死亡與滅絕爲歷史的終止。個人的歷史隨其出生以俱來，亦隨其死亡而終結。社會的歷史亦然，人羣社會之創建爲其歷史之開端，社會之滅亡爲其歷史之終了。

亡國猶有可能期其恢復之日，滅種則永無復興之時。人口在歷史中所居重要地位即由於此。

七 諸歷史問題之解答

基於上述之定義，歷史以民生爲重心，自應瞭然。根據民生史觀的歷史哲學，吾人即可順利解答歷史上諸多爭論的問題。在這裏，且先提出七個問題來解答一下，即：(一)歷史之開端；(二)人在歷史中的地位；(三)成敗興衰之理則；(四)中國之所由「停滯」；(五)歷史階段之劃分；(六)進化之必然；(七)自由境界理想之批判。

(一)歷史究竟應從甚麼時候開始呢？這是許多種歷史哲學所不能解答的問題。

在中國，有所謂「有史以來」或「史前」等名詞，在歐洲亦有同樣的說法。這些人因爲不能說明人類在原始時代歷史的究竟，所以最好的辦法是將那一段拋棄。黑格爾索性明白的說，將「前期史」(德文作 *Vorgeschichte*) 驅出世界史以外，這是由於他不能找着所謂「前期史」裏面的理性和精神之所在的原故。這是黑格爾歷史哲學的一個大漏洞。他既承認有所謂絕對精神之存在，他又找不着初民社會中歷史精神之所在。

中國近來更有所謂「史前史」的名詞，那在本身就是不通的東西，既名曰「史」就不是「史前」，既名曰「史前」就不能謂之「史」。

這裏，他們之所謂「前」，究竟從甚麼時候那一個階段來劃分的呢？是以有文字的記載起爲始點嗎？那麼，「上古茹毛飲血，穴居野處，有巢氏構木爲巢，燧人氏鑽木起火，知有母而不知有父，結繩爲政，……」這顯然是沒有文字時的記載，還算不算歷史呢？

誰都不能否認這些正是主要的歷史，因其都是民生的演變。所以對於民生史觀論者，歷史是應該以人類出現的時候開始的，因爲有了人類，就有了人類生活的方式，不同於獸類的生活方式。那種初民時代的生活方式，亦必得名之曰歷史。現在科學發達，已可從地質，化石，地下發掘物，生物學，等漸漸研究出初民社會的生活方式來的。

至於那些說歷史應該以宇宙之創始爲起點的說法，那在目前還祇是一種虛渺的支學。

(二)人在歷史中究竟處於甚麼樣一種地位的問題，也是歷史哲學爭論不清的問題。

對於民生史觀論者，我們固否認「歷史是英雄的傳記」，認爲個人的活動是歷史的主體，其他都隨其與某一英雄的連帶關係而得出現於歷史舞臺的英雄史觀，我們更不同意說「人爲神明的奴隸」，或者說人類的活動完全受制於地理，機械的規律，或經濟的法則。

須知人類中自有聖賢才智平庸愚劣之分，聖賢才智者能體認民生的要求爲改造民生的倡導，故可稱之曰先知先覺者；惟聖賢能先知人民生活之災患而導之於康樂；社會生存之危亂而導之於治平；國民生計之貧乏而導使均足；羣衆生命之艱苦而導使安全。平庸愚劣者雖求所以康樂治平富足安全之道而若有不足或反導入歧途。歷史之錯綜複雜，即在聖賢才智平庸愚劣對民生情況之體認各憑其知識與能力之善異而有不同，以及人與人間社會與社會間各私其康樂治平富足安全之道，不以平均分享於人類全體，乃發生歷史上不甯的戰亂。

統治者莫不求所以長治久安之道，但舍先求所以使人民生活康樂與國民生計富足之道外，實別無他途。舉凡歷史事實莫不能證明此點。

秦始皇之得以統一六國在先天有商鞅之變法，「令民爲什伍，而相收司連坐。……民有二男以上不分異者俱其賦，有軍功者受上爵，爲私鬥者各以輕重被刑。大小戮力，本業耕織，致粟帛多者復其身。事末利及怠而貧者舉以爲收孥，宗室非有軍功論不得爲屬籍。」(史記商君列傳)

這樣使得秦國足食足兵，爲其他六國所不及。所以秦兵出函谷關，每戰必勝。益以「遠交近攻」的戰略，秦始皇乃得攻必克，戰必取而統一天

下了。所以秦併六國在於首先有商鞅解決民生問題，經秦始皇執行其事而已。秦始皇固英雄，商鞅尤足稱道。其實當時戰國列強個個都想統一天下，終未能者由於沒有人如商鞅這樣穩確的把握了民生問題。

然當秦始皇統一六國之後，他想傳之萬世，而二世即亡者，即在於修築萬里長城，雖足以防胡，然勞民傷財，廢棄農事，使人民不能安居樂業，動搖民生根本。而修阿房宮，徵民夫達七十萬人，徒供個人享樂，更爲失德。焚書坑儒，以古非今者族，根本否認民生方式的歷史性，其速亡自屬必然。

在秦代，羣衆生命得不到保障，劉邦入關約法三章，民心歸之，雖戰不能勝項羽，而終得建立漢室之統治。

拿破崙在法國大革命時代，鑒於統治機構之混亂與暴民政治之殘酷，知道須先抵禦外侮，方足保護法國之生存，取得法人之信任。及至一戰勝奧，再戰勝普，乃得帝制自爲，降服革命諸領袖，改革路易十六以前政制，接受革命思想，稱爲歐洲英雄。第以鬪武不止，羣衆生命永無保障，各國方力圖自存，終被放逐。

而秦始皇、劉邦、拿破崙之輩雖屬英雄，究不能稱爲完人，惟有如堯舜禹湯文武周公孔子孫中山華盛頓林肯者乃因其能以完全掌握民生重心，故在歷史上得到永遠不朽的地位。

(三)個人在歷史中的地位既明，歷史上一切成敗興衰所循的理則自可推及。凡居於統治地位者能致人民生活於康樂，社會生存於治平，國民生計於均足，羣衆生命於安全者必能成功而興盛。民生之災患危亂，貧乏艱苦適足以促成失敗與衰亡。『天命』與『人事』之交錯，即基於此。

自然一般理則固在求生，然新陳代謝的規律亦所致陳腐者於死。倘人能努力去除此其歷史過程中衰敗陳腐之部份而不斷予以新生的機能，則古老的社會亦不難復歸於新春。今日之中國即最顯著之一例。

垂死的帝國主義在英國能繼續撐持，即在有自治領地位爲之緩衝，以及多次改革案施之於印度。然以其所改革者并不澈底，而印度民生問題未得解決，故仍在動盪之中。

美國原屬新興國家，惟自南北戰爭以後，經帝國主義之萌芽時期，從

歷史是民生的演變

西班牙手中奪得非列濱，亦可落入帝國主義窠臼，旋以鑒於世界民生潮流，容許其獨立，尊重他人的生存，自脫於帝國主義，在今日仍得處於世界領導地位。

凡此既非自然形態之新陳代謝，亦非生產力推動生產關係的理論所得而說明。

(四)基於上述之論點，即不難說明中國之所以『停滯』。在根本上，吾人否認中國歷史在所謂『停滯』中。不特朝代之變換，政治思想之演進，在不斷的運動，即爲馬克思主義者所重視的生產力亦會有奇特之進展。此種事實，已爲若干治歷史者所公認。

特在中國，生產力之進步並沒有推動生產關係。農業社會迄今近三千年，中間雖有時因土地集中，政治剝削繁苛，引起變亂，結果仍復歸於地主與佃農對立之土地私有的農業社會。若干馬克思主義者會致力研究這一問題，并未得到在他們中間一致公認的結論。

這個問題的提出應該是這樣：西歐十八世紀精密的分工與蒸汽力推動機械之發明爲甚麼沒有首先實現現在文明歷史悠久的中國，而反出現於英格蘭？

我們的答復是說，這是一個民生問題。若干年來，除了很短期間與很少地方的例外，中國民生一直是康樂，治平，均足，安全的。

主要的在於文化的優美，實全世界其他各國所難想象。且舉幾個例來說一下。

其一，關於人民的生活：飲食方面，中國治飲食之道至今在世界上應列爲第一。許多有學問的人所著食譜，無論從衛生營養上都是絕頂合理的。

住的方面，除了冷熱自來水、電燈、彈簧床椅外，中國的住宅可謂精緻得很。中國住宅講求風水，這是指太陽的方向，空氣的流動，屋基地位與潮濕水源的關係等等而言。代表中國住的文化北平成都，使世界任何角落的人士住在那裏都不想遷居。

關於男女兩性的關係與育嬰的經驗，又是極其優美的。中國前婚姻制度在現代看來，雖顯不合理，其流弊之大并不若戀愛自由之朝結夕離。在

大家庭中，月母之保護週詳，產前產後調養之適宜，為現代歐美所不及。衣服被褥之質料與形式并無不令人舒服康樂之處。交通雖顯得不甚便利，但并不是農業社會所絕對必要的。而與馬舟車除速度方面僅有驛站外，其設備之講究，亦可謂無以復加。

其二，關於社會的生存：統治者以親民新民為基本道德。以仁與義為維持社會關係為傳統教條，社會間賴有四維八德維繫，欺詐掠奪之徒終必失敗。統治朝代之變換亦從未影響此種基本精神，異族之侵入反為所同化。世界上從來沒有一個建國如許悠久而不衰敗的國家，過去一百年來頻危殆終能復興者，亦賴有此。

動亂在中國不斷發生，期間既甚為短促，地域亦不寬廣；往往此起彼伏，對於民生影響甚微。新興統治者如得在一地解決民生問題，全國歸心，統一至速。『東征西夷怨』，正代表這種情形。農業社會亟需要有賢明的君主統治，戰亂難得延長，社會安定，刺激不起生產方式的大革命來。

其三，求國民生計的均足為中國統治思想的著重點。『百姓足君孰與不足；百姓不足君孰與足。』『不患寡而患不均』都屬於這一類的中心思想。歷代政治家多有因積穀防飢，灌溉治水，而得享祀千秋，受民崇拜者。朝廷則以豁免荒年之田賦為德政。

苛虐之剝削雖亦時見於歷史，貪污之官吏如嚴嵩、魏忠賢、和珅之流恆不得善終。民間教育莫不以聖王賢相是崇，『兩袖清風，身後蕭條』為賢良官吏之代表。土豪惡霸為『除暴安良』必去之目標。

地主以『忠厚傳家』相標榜，對於佃農之剝削率雖過其應分，然較之工商業資本家之巧取豪奪，自私自利，專以積聚財富於一身為業者實相差甚遠。若干省區，佃農每得從副產物中收穫其生活資料而得以溫飽。工業社會之勞工則所入既不足以享受平均之生活標準，且時有失業忍受凍餒之虞。

其四，關於保障羣衆生命之安全，則有良好之風俗習慣以代公共衛生與嚴刑峻法。

重視民命為統治者之重要教條，慶生弔死成為普遍的習俗。仲春為徵生物開始蔓延之季，家家相率於『驚蟄』日以能撲殺害虫之石灰遍洒室內

之壁角。每一季節之飲食成適合生理衛生之要求。醫藥之精深至今猶有為科學發達的歐美所不及之處。養生之道亦今日科學界所未之前聞。『不孝有三，無後為大』的倫常觀念保障了人口的繁庶。

總之，三千年來之中國，民生問題之解決皆可謂達於農業社會要求相當善美的境地。生產方式之進步視為非所必需。致木牛流馬千里船亦為之不傳。此在克服自然之努力上顯有未足，然實無害於民生之康樂、治平、均足、與安全之居於適可之境地。所以我們不能說中國歷史是『停滯』的。

(五)其謂中國歷史為『停滯』的理論乃因其不合馬克思主義的歷史觀點。若干馬克思主義者劃分中國歷史階段，莫不引起論爭。我們可以隨便舉出十多種不同的馬克思主義者對中國歷史階段劃分的方法，我們很可以說中國歷史事實否定了馬克思主義的歷史哲學。

對於民生史觀論者，歷史階段的劃分應該以生活方式為前提。生活方式應包括生產方式，分配方式與消費方式。所以孫中山先生劃歷史為洪荒時代、漁獵時代、游牧時代、農業時代、工商業時代，實至為妥善。依生活工具劃分，亦具有相當之價值，對於古代社會的歷史，如以舊石器、新石器、青銅器為劃分，尚能顯出若干歷史意義，鐵器出現以後，乃包括漁獵、游牧、農業、工商業，諸歷史時期，至今日始漸轉入合金時代。故生活工具雖能成為歷史的標幟，其對文化政治經濟的影響實甚模糊，不如生活方式之為愈。吾人一舉漁獵、游牧、農業、工商業時代之名，即可連帶確切舉出其文化、政治、經濟、宗教等等。

我們可以明白的舉出這幾個時代的歷史特徵來，如：

(甲) 洪荒時代——(一)人類吃菓食以為生，穴居野處；(二)石塊樹枝之用作工具；(三)知有母而不知有父的母系中心原始共產社會；(四)洪水橫流，人與天爭的神權時代；(五)結繩為政。

(乙) 漁獵時代——(一)人類打魚獵獸以為生，要做工才有飯吃；(二)簡單衣服宮室，舟車之創製，石器、陶器、青銅器之製作并利用以為生產工具，與消費工具。(三)由女性中心的共產社會過渡到男性中心的圖騰社會。(四)開始發生爭取生存空間的人與人間的戰爭，結果俘虜變

成了奴隸，奴隸出現。(五)人與天爭人與禽獸爭的神權時代。(六)象形文與契約法律藝術之草創。

(丙)游牧時代——(一)人類從事畜牧以爲生，工作辛苦勤勞；(二)鐵器漸代青銅器而爲生活工具，衣服舟車之具體化；(三)男系氏族中心的社會組織，逐水草而居；(四)奴隸社會的統治時期，俘虜、罪人、婦女爲奴。(五)人與人爭，國與國爭的神權君權混合時代。(六)文字法律藝術之進步。

(丁)農業時代——(一)人類樹藝五穀以爲生，生活複雜，工作更辛苦勤勞。(二)農民安土重遷，宮室建築衣服製作之進步；(三)手工農業之生產與鐵器之廣泛的使用；(四)男系中心氏族社會固定地域，聚族而居；(五)封建社會的統治時期；(六)地主官僚是主要的剝削階層，奴隸與農奴爲被剝削者；(七)國與國爭的君權時代；(八)完美的語言文字法律藝術之形成。

(戊)工商業時代——(一)生產工具與工作者之分離；(二)商品生產之統治地位；(三)商人以利潤爲目的壟斷生產與分配；(四)機器之發明引用於生產工作代替人工；(五)賣工的找不着雇主，很多人沒有飯吃；(六)資本主義社會的統治時期，勞工和全社會有用份子及其家屬咸被剝削，資本家爲剝削者。(七)國與國爭，民族與民族爭，善人與惡人爭的君權過渡到民權時期；(八)世界交通便利，各國文明互相交換，科學發達，生產力擴大，爲過去人類文明進步最快捷階段。

中國自周朝以後，皆屬農業社會，迄於最近，乃開始轉入工商業時代。惟以歐美工商業社會所形成的民生關係至爲惡劣，故歷史人物如孫中山先生者乃根據中國農業所造成的美德爲工商社會之改造導使入於世界大同。

(六)歷史事實之昭示，歷史行程顯在趨於進化，然此種進化亦惟解釋爲民生之進化乃屬恰當。依上述階段之劃分，其所表現的歷史行程，莫非民生之進步。此實由於人類根據過去民生經驗以求人民生活之康樂，社會生存之治平，國民生計之均足，羣衆生命之安全之益趨於盡善盡美。所謂真善美之境地，亦係以民生狀況爲描寫的對象乃適合其意義。凡

足以致民生康樂治平均足安全者爲真，爲善爲美。反之，其致民生於災患危亂貧乏艱苦者爲偽爲惡爲醜。今日吾人恆呼汪精衛政權爲偽，日寇爲惡，囤積居奇者爲醜，亦即此意。中華民族對日本帝國主義之抗戰乃所以爭四萬萬五千萬人之民生安樂富足故爲至真至善至美之史實。當中華民族之成員個個都能理解其有關民生之重要性之今日，最後勝利之獲得自屬必然。西歐物質文明之進步雖已改善一部份人民的生活，然以進步之趨勢至不平均，故尙不能號曰盡善盡美。社會主義思想之發生，即在補救其所不足，然如未得中國民生經驗以補不足，徒強使物質分配之均勻，自難達最真最善最美的目的。

在歷史過程中，統治者如強使退化，必爲發生變亂之開端，或所以完成革命的手段。

若干個人每能刻苦自勵以致力於民生問題之遠大的方面，羣衆則未有不思所以取得較高的享受以致於舒適幸福。曾在有完善自來水設備之城市居住的人民，一旦移居於須用人工挑水之鄉村，其不快自爲人人所能體驗，即其一例。然獨立自由之國民一旦蒙亡國之禍，亦未有不痛心疾首。惟先知先覺者乃能於事前體認禍患與災害之將臨就所知預爲佈置以資防範，俱爲主義以資領導，乃足轉移歷史之趨勢。

進化之究竟自將趨於人人能就先知先覺者所倡導發明之事物享受平等幸福的境况。

(七)然則民生之進化究將有何止境，此亦歷史上之重要問題。今有一種理想，謂人類現尚生活於必然境域之中，待至共產社會實現，人類乃能體認自然對人類歷史所賦必然性而生活於自由境域。此種理想實未能脫離機械史觀的性質。

須知人自有生以來，既開始生活於自由境域。民生之自由隨歷史之行程而日有進展。

人類天生沒有羽毛，自製衣以禦寒；爪無利鉤，自製刀戟弓矢以獵食戰敵；房屋以蔽風雨；醫藥以治疾病；燈光以照黑夜；舟楫以浮行於海面；飛機以駕駛於天空；……凡此種種，豈非人類早已生活於自由境域的明證。

自然之克服以及人類宇宙之生命雖不能無已時，然在今日考慮此問題則爲期尙早，不必作杞人之憂天。世人憂煤鐵將於若干年後爲人類所消耗待盡者，今日已知燃料可無需煤，器皿亦不用鐵。植物油類即可如五穀之播種收穫；爲用漸廣之鐵已可取自汪洋海水之中；循環無已。電力取諸太空之時期不久必可實現於人間，無線電之運用已啓其端。倘太陽一日能輸送同樣之熱力於地球，人類必能繼續存在。

科學之發達使生產力爲之擴大，已不虞人口之自然繁殖。住宅可建高樓，衣料能取之礦石及木料，食物所需之炭水淡氣化合物則可得自空氣之中。就物質條件而言，其自由之程度自遠過於已往。

然民族幸福不徒基於物質條件之滿足。二十世紀前半期，科學昌明，先進國遂以擴大之生產力專致力於生產以自富。爲確保其過份之財富或爲掠奪他人之財源起見，更蓄意擴張軍備，就科學在物質上研究之所獲致力於戰爭以殺戮人民。此實由於擴大之生產力未得平均之分配所致此。

孔子曰：『不患寡而患不均，不患貧而患不安』，今富且足矣，因不均與不安乃發生普遍全球之亂，死人以百萬計，殊違反民生的要求。

今日之問題，正如孫中山先生所謂『不患生之者寡，而患食之者不衆』。分配問題，在中國政治思想上向列於第一位。今日之世界局勢，恰陷分配不均之危機。故今後歷史動向當在求分配問題的適當解決。自然物質

由歷史觀的演變說到民生史觀

楊及玄

甚麼叫做歷史呢？乾脆說來，全部社會生活繼續不斷地向前開展，演變乃至進化所表現的一切體相，歷程和業績，就是歷史。不過歷史不只是一種敘述的科學，同時也是一種說明的科學。古今來許多思想家總想在變動不居，氣象萬千的歷史過程中，找出一種明因求變的一貫原則，絕不以零碎史實的敘述和紀錄爲滿足。所以歷史也者，如果只在敘述和紀錄上努力，不能說是極盡了史學的能事；必須進而抓住史蹟發展的核心和關鍵，作爲邏輯上推論的出發點，然後才可以把既往的史實貫串起來，審度其中

的使用價值雖日見增高，交換價值仍未見普遍降低，爲民生進步之畸形現象。先知先覺者之努力將在求一切物資交換價值之低減至於零，即人人能自由享受自然與經努力所獲得之物品。

其次，就人與人間的關係以及人羣與人羣間的關係而論，則未來之自由仍應出發於犧牲自我。此實一種違反所謂『必然』之趨勢。

自我犧牲爲東方的道德思想，個人生活力求其簡樸；自身負責的社會則以濟弱扶傾爲職志而不尙奪取；求百姓之均足而以節食飢飲自奉；摩頂放踵，自入地獄，釘死於十字架以拯救衆民；皆東方聖賢之所爲，樹楷模於全世界人類達數千年之久無有能非議者。此種道德觀念漸爲西方所傳導重視，將成爲今後世界人類道德之準繩。

於是衣食既足，禮義亦興，聖賢才智者得人民之推崇負改善民生的責任而不尙奪取。舉世人類，無色澤種族區域門戶之見，皆一視同仁。益以書同文，車同軌，是謂世界大同。

這是一篇難得寫完的文章，以上所述，每一節每一段甚至每一句都需要有詳細解釋與充分的論證，充實其內容。寫到這裏，恰值偉大的孫中山先生，民生史觀的創導者，七十六度誕辰之日，先在此告一結束，作者或將以畢生精力致力於此一偉大理論之闡揚。

中華民國三十一年十一月十二日於北碚中山文化教育館。

的因果關係如何，其中的支配法則又如何。

有人以爲，歷史只是許多英雄好漢的相斫書。或者，只是一些統治階級的起居注。又有人以爲，人類的歷史只是一部階級鬥爭史，或者，只是一部辯證法的精神發展史。這些說法，不管是否正確，至少可以指示出來，人們對於歷史的看法是不一而足的，某些人的歷史觀是如此如此，別些人的歷史觀則是如彼如彼。這麼一來，我們的取捨又將如何呢？現在，首先把各種歷史觀的演變巡禮一下，然後提出我們所認爲最正確的一種歷史

說，給與詳細的論究。

一 歷史觀的演變及其評判

一、代的歷史觀 原始時代的傳說和詩歌，可以說是最早的歷史，其中尤以歌謠(Ballad)和史詩(Epic)兩者更為重要。但是，原人對於事物的描寫，只喜歡如何吞嗟咏嘆，使他覺得饒有興趣而已，並不知道如何去求事物的真實狀況。所以古代的詩歌雖然充滿了歷史性的神話，傳說和戰爭故事，其實，絕不能作為一種信史看待，希臘的荷馬(Homer)史詩就是其中著名的代表，後來，到了所謂史學的太祖希羅多德(Herodotus)的時候，歷史才成爲一種獨立的學問。他治史的目的，已經不像猶太人了，專記上帝的言行，一若事物的演進完全由於上帝的驅使而來。他注重人類社會的作爲，描寫城市、廟堂、屋宇和自然的地勢，更廣徵博採關於宗教、法律、風俗以及民族的各種消息。但是，他終究不能以政治的或社會經濟的眼光，解說歷史。如果更想進而研討事物的來因去果，他似乎在茫然不知所之中，仍然迷信冥冥中真有一位上帝存在，主宰人間的一切。他既然以爲歷史的主人是上帝，不消說，歷史上所表現的原則就是上帝啓示我們的命運了。紹克底斯(Thucydides)雖與希羅多德同時，然而他的作品好像屬於另一時期。在他的手中歷史觀的雛形方才成立起來。他身當希臘的黃金時代，深深地感受了當時思想界瀰漫着的懷疑精神和批判態度。我們可以相信，他絕不讓宗教的信仰把他對於歷史的見解玷污了，更把他對於歷史的批判牽累了。他的名著皮洛波來戰役(Peloponnesian War)一書，不僅善於把自己目睹的實情敘述出來，而且對於他所描寫的事物之因果關係，也具有些深刻的和清楚的見解，他提出下列一個問題：在戰役中牽涉的那些城市及其人民，爲甚麼演出這麼一種把戲？他以爲，那是人類的本性使然。在他的心目中，造成歷史的面是人類自身的行爲，然而那些行爲總是依存於人類的本性。他在此處並不乞靈於上帝之前，自然，比較上，已經進步多了。但是，他相信人類的本性乃自然所賦與不是可以改變的。因此，他似乎覺得歷史不是可以完全明白解釋的。歷史裏面多少總有一些不可思議的成分在內。古代歷史觀的最高完成者，不是別的希臘人

乃是住在羅馬很久，目擊羅馬勃興而變爲帝國的波里比亞(Polybius)。波氏一生窮究羅馬的歷史，深知羅馬的成功不是出於偶然，乃是因爲羅馬上下一致，制度嚴明和民性堅強的原故。他以爲，真實的就是合理的。所以他治史的目的就是：企圖表達各國經過甚麼步驟，或在如何的演變之下，才達到了他們最後的境地。他雖與紹克底斯同樣，認定人類的本性是歷史裏面重要的因素，但是，他並不主張人類的本性是絕對不可改變的。他更進一步，使歷史與地理的條件關聯起來，以爲土地和氣候可以影響人類的本性。這不是爲後來孟德斯鳩諸人的主張，開了一個先河嗎？

一、中世紀的歷史觀 羅馬帝國席捲天下以後，人們見到羅馬大一統的政治局面，心理上早已發生了一種變化。基督教恰恰就在這個時候出來提倡人類精神的一統，起而解釋人類和上帝相互間的關係。精神一統的新世界，比較凱撒統治的世界，偉大得多了，稀奇得多了。基督教在現世的社會以外，創立一種組織非常系統的教會，立在上帝與人類的中間，使宗教一躍而進到一個非常重要的地位。結果，帝國雖然日漸衰弱下去，而教會則日漸強盛起來。在這種情形之下，歷史的範圍忽然擴大了，基督教的歷史觀根本上把人們對於歷史的概念完全改變了。政治的歷史退而處於附屬的地位，一切歷史都以上帝和代表上帝的教會爲最終的歸宿。代表這種神學歷史觀的人物，不消說，就是基督教中最偉大，最有權威的一位學者奧格斯丁(Augustine)。

奧格斯丁本着他天賦的才力，以基督教神學的原理，解釋歷史上的事實，把其中內在的奧蘊發揮出來，進而推定支配人類命運的原理。從此，奧氏的神學歷史觀就籠罩了中世紀的歐洲。中世紀的歐洲人已經不像希臘人了，只從自身中間發見生活的意義。他們隨着古代社會的崩潰，立在自己以外的上帝當前，去求生活的歸宿。即是，上帝成爲人生發展的目的，天國(Civitas dei)成爲世俗國家(Civitas terrena)發展的方向。奧氏以爲，上帝的勢力無往而不存在，一切的一切不是偶然的，實在只是上帝的意志之表現而已。上帝依照數目和度量各種觀念，管理世界的一切現象，對於自然界，給與一種整齊美觀的秩序。至於人事的進行，國家的興衰存亡，以及社會的一切演變過程，不消說，更是不能超出上帝支配的權

感之外的。在上帝的意志籠罩之下，人類生來就有一種使社會進化的能力。那種能力一部分由於生活上需要的逼迫而來，一部分則由於天賦的創造本能而來。從那種能力中間，發生出來紡織、建築、耕稼、航海和陶器製造之類的技術以後，人類的欲望方才得到了滿足。總之，在奧氏的說法中一切只是聖經的註腳罷了。

三、黑格爾的歷史觀 在法國大革命前後，有一種歷史觀出現，起而反抗中世紀神學的思考方法。聖西門的學說就是一個代表。他特別指出產業在社會上的重大性，這就與中世紀的學者相形之下，迥然不同了。同時，他又以為，現在的社會和政治只是一時的東西，也只是進化過程中一個過渡的階段，將來一定還有別開生面的新階段繼續前來。但是，他把歷史上的動力分為第一次的和第二次的，以為前者是從人類的精神流出的一種最高法則，代表一種時代精神的方向。我們只是那種最高法則的一個工具而已，根本上，一點也不能變更那種最高法則。所以那種最高法則才是歷史的真正動力。至於第二次的動力呢，是在第一次的動力支配之下，可以用人力變更的，經濟方法就是一個很好的例子。總之，在聖西門的心目中，唯有精神，才能支配一個時代。一個時代精神發展的波動把經濟關係影響以後，經濟關係方才以轉而規定其他的一切。

當我們把視線由法移到德以後，歷史觀的發展比較上更有聲有色多了。康德在歷史理論上固然沒有如何的成就，但是，黑格爾則不然。黑氏以為，歷史的發展是一種不斷的流轉，即是，在不斷的變化，不斷的消滅，和不斷的新生之下而前進。使歷史如此前進的動力是甚麼呢？黑氏答道，那是理性和精神。理性支配世界這個信念，是屬於歷史的一般前進。世界的歷史是在理性的基礎之上向前開展的。然則理性又是甚麼呢？若就黑氏看來，理性就是上帝，上帝支配世界所有的內容，上帝規劃世界所有的表現，總起來說，就是世界的歷史。歷史所以呈現一種辯證法的發展，只是因為歷史所根據的精神循着辯證法的發展而發展的原故。所以「辯證法的歷史發展不外是辯證法的精神發展」而已。在精神所規定的觀念上面，有一種內在的矛盾發生。這種矛盾在思維的發展上表示一種對立的形勢。結果，人類的思維就照着那種對立的否定而進行，並且對於由否定得來的新

對立，人類還要作出一種新的否定，這就是所謂否定的否定。如此繼續不已，人類的思維就逐漸向着較高的形式推移。在精神的發展上，如此一種繼續不已的推移，表現一種辯證法的形勢，對於歷史之辯證法的發展就構成了一種本質的基礎。乾脆說來，黑格爾在觀念這個名詞之下，發現了一種獨立的思維過程，以為觀念是現實世界的主體和手創者。至於現實世界呢，不過是思維過程的外表現象罷了。所以黑格爾雖然把歷史視為由一個階段向別個階段不斷的轉變，雖然把一切的事物只視為發展過程中並非絕對完全的東西，但是，他似乎把精神方面過於重視了，而不知外界的實在也可以反映出來，影響精神。

四、馬克思的唯物史觀 把黑格爾的歷史觀倒轉過來，以為人類在一定的經濟關係或社會經濟基礎上面，造成了一定的歷史，這就是馬克思的唯物史觀。在馬克思的心目中，造成歷史的，固是人類自身，然而歷史也者絕不是人類憑着自由意志，任意選擇一些材料所造成的。在一定的物質條件之下，人類才能發揮自由意志，造成歷史。他以為，物質生產力發展到了某一階段，社會關係必然隨而進到某一階段。所以他的說法，雖然就是社會革命 (Revolution) 論，實在就是社會演進 (Evolution) 論，也就是以物質為中心的一種歷史觀。

古代的歷史觀只有一些萌芽，尚未形成一種完全的體系。中世紀的歷史觀完全在神學的勢力籠罩之下，不消說，早已成為過去的遺物了。黑格爾的歷史觀，因為把精神方面過於重視了，帶有一種很濃厚的玄學色彩。結果在我們的論究中現在必須特別加以檢討的，只有唯物史觀。固然，唯物史觀在現代的思想界中，支配了不少的人們的信仰，比較上，是一種近於科學的歷史觀。但是，如果從民生史觀的立場看來，唯物史觀是否真能成立，還是一個很大的疑問呢。

唯物史觀最大的缺點就是：沒有從生活本身出發，更沒有回到生活本身上去。當我們分析人類歷史的時候，我們必須以一種在活靈活現的狀態下面生存的人類為前提。如果離開了這個前提，不消說，人類的歷史根本上就無從說起。人類為活靈活現的生存而掙扎，而努力，而孜孜不息地奮鬥，方才演出了人類社會的全部歷史。所以在人類歷史的前進中，一切

的一切，儘管千迴百折，峯巒起伏，也儘管若馳若驥，若隱若顯，然而總起來說，畢竟不能超出生命之流一步。生命之流才是人類歷史的出發點，也才是人類歷史的歸宿地。馬克思把這點忽略了，不從整個的生命之流看去，只把歷史的重心放到物質生產力上面。其實，物質生產力，在人類歷史上，不過是一串因果關係裏面比較重要的一個因素而已，不能說是可以支配一切的重心。中山先生明白說道：

「古今人類之所以要努力，是因為要求生存。」

他已經把歷史上最高的指導原則指示我們了。人類為生存而努力，才造成了人類的歷史，所以全部歷史的重心，應當在人類為生存而努力這個前提上面去求。

馬克思雖然明白告訴我們，人類必須走入生產關係中去，生產關係又必須與物質生產力的發達階段適應。但是，為甚麼必須如此呢？對於這個問題，馬克思並未提出一種解答，他似乎沒有把這個問題作為問題看待。若就我們看來，對於這個問題的解答，正是在人類歷史的分析上一種重大的關鍵。以第一點而言。人類要想生存，就必須生產，這是不消說的了，因為生產是人類生存所憑藉的一種主要手段。但是，所謂生產，甚至在原始時代，也是照着分工合作的原則而進行的。即是，生產行為自始已經社會化了。在社會化的生產下面，人與人間的關係是從生產手段與生產手段間的關係反映出來的。社會經濟的發達階段如果不同，各種生產手段在生產過程上所佔有的地位也就各各不同。因此，在生產關係上，代表各種生產手段的各種人們所取得的地位，彼此間就相差懸殊了。人類所以必須走入這變一種生產關係中去，根本上的原因，不過是人類要想生存就非如此做去不可而已。人類既然不能離開社會化的生產而生活，同時又不能不走去共同參加這種生產工作，以期在生產關係下面，可以各各博得一部分的生產品，維持一己的生活，於是人類與生產關係兩者間，就有一種不解之緣結下了。以第二點而言。所謂生產力發達與否，完全是一種比較的說法，除非以人類生活為尺度，簡直沒有任何意義可言。如果某一時期的生產力，不是可以使同類的人口得到一種較豐富的生活，就是可以使多類的人口得到一種與以前同樣的生活，那麼，我們就以為這個時期的生產力比較

由歷史觀的演變說到民生史觀

前一時期發達起來了。我們所以認定游牧時期的生產力小於農業時期，以者，資本主義經濟的生產力大於封建經濟，就是從這種意義上面建築起來的。但是，生產力的發達不是偶然而來的，更不是偶然可以存在下去的，某一時期的人類生活如果沒有要求生產力的發達，生產力一定不會發達起來，縱令某些或某種技術偶然的發明可以使生產力發達，然而這種發達一定如電光石火一般，是沒有繼續不已的要求向上，生產力必然繼續不已的趨於發達。在生產力如此發達起來的各個階段中，各種生產手段從生產過程上所取得的地位，不消說，必定同時有一種根本的改變。這種改變，不管他的內容如何，總之，從生產方法上看來，對於生產力的發達，是當時絕不可少的一個要件。因此，代表各種生產手段的各種人們所構成的生產關係，必須隨着生產力的發達之後，改變起來，不然，要想完成生產力發達的目的，那就成爲不可能了。生產力的發達如果不能實現或不能存在下去，人類生活的向上要求又有甚麼方法可以得到滿足呢？生產關係所以必須與生產力的發達適應，生產力的發達到了某一階段，生產關係的變化也必須呈現某一狀態，根本的原因就在此處罷。把以上兩點的討論總起來說，我們可以認識，為生存而努力，在我們的分析中，才是最高的指導原則。關於這個結論，我們可以把戴季陶先生的說法引證如下：

「先生的思想和馬克思的思想是相關連的，不是相對立的。我常常說：從社會進化史的見地，研究兩先生的思想，可以說中山先生的民生史觀是第一原則，馬克思的經濟史觀是第二原則。用馬克思的經濟史觀，可以更證明中山先生的民生史觀的正確，而不能減少中山先生思想的價值。」（見三民主義的基本問題一至二頁）

在這個引證中，所謂民生史觀是第一原則，經濟史觀是第二原則，他的含義不外如下而已：

民生史觀可以把唯物史觀融化在內，才是歷史上最高的，最後的和澈底的指導原則。

馬克思的唯物史觀還有一個最大的缺點，那就是：一方把人類意識的力量過於看輕了，他方把生產關係與生產力的衝突過於看重了。若就我們看來，在人類歷史上，意識的力量不能一筆抹煞下去，因為意識也者並非如何

神祕的東西，他的起源，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，繼續開展，始而達到被動的知覺，繼而達到主動的意識境界。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，對於人類的歷史，那能說到完全沒有一種決定的作用表現呢？不過意識的作用也如物質的作用一般，只能說是第二原則而已。

在歷史的演進上，我們不要只注意生產關係與生產力的衝突，還應當注意生產關係與生產力的和諧。實在說來，後一形態才是歷史演進的常態和正幕，前一形態不過是過渡時期的一種變態而已。歷史前途的光明，不在前一形態的爆發，而在一方緩和前一形態的劇烈性，他方使後一形態繼續不已的開展起來。馬克思把這點忽略了，極力提倡階級鬥爭。所以中山先生以爲，馬克思只是一個社會病理學家，不是一個社會生理學家。因爲馬克思只注意到社會病理方面，於是生產關係與生產力的衝突，在他的心目之中，就以一種嚴重性表現出來了。若社會從生理看來，那兩者所以發生衝突，實際上，也是因爲社會生活沒有得到一個解決，不能安定下去而已。在某種生產關係下面，多數的人們不能從社會生產上，滿足他們生存的要求，或者，不能從社會分配上，取得一種相當的所得，使他們可以享受一種較爲豐富的生活，結果，走到山窮水盡的時候，社會的衝突自然發生出來了。然則除了以人類社會生活爲標準而外，生產關係與生產力的衝突又從何說起呢？所以我們的分析應當更進一步，直透到人類生活本身上去。

二 民生史觀之哲學的基礎

民生史觀既然是人類歷史上的第一原則，不消說，在歷史觀的研究上，民生史觀所佔有的地位就非其他的歷史觀可以同日而語了。現在，爲澈底了解他的意義起見，我們就進而把他的內容加以詳細的解剖，以供我們的比較罷。

一位偉大思想家對於歷史的見解，必定以他對於宇宙的見解爲前提。即是他的宇宙觀如何，他的歷史觀便如何。中山先生的民生史觀是根據他

的唯生論的宇宙觀而來的，要想真正了解民生史觀，勢必首先從唯生論的宇宙觀說起。

在軍人精神教育中，中山先生曾經說道：

「精神雖爲物質之對，然實相輔爲用。考從前科學未發達時代，往往以精神與物質絕對分離，而不知二者本合爲一。」（見民智版總理全集第二集二四五頁）

由此看來，中山先生的宇宙論既不是唯心的，又不是唯物論的，更不是心物二元的，乃是心物「本合爲一」的。因爲所謂心也、物也，只是一件事體的兩面而已，或從功能方面看去，或從體質方面看去，或從動的觀點出發，或從靜的觀點出發，結果就各各不同了。所以要想把握得到外界自然的真實，我們必須從心物本合爲一的那個渾然實體（Entity）看去，不然，我們的觀察就難免於支離破碎的結果。在哲學史上，若者唯物論，若者唯心論，所以鬧得一塌糊塗，根本上，只是因爲沒有抓住那個實體，更沒有認識那個實體而已。然則那個實體到底是甚麼呢？

第一，從那個實體的現象看去。中山先生明白告訴我們：

「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。其能言語動作者，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，而體亦即成爲死物矣。」（見全集第二四六頁）

由此而言，體用渾然合一，不可分離的實體乃是「死物」的反面。離開物體的精神固然成了虛無飄渺的「遊魂」，然而離開精神的物體則只能說是「行尸走肉，槁木死灰」罷了。所以那個實體給與我們第一個刺激，第二個刺激乃至第三個刺激，總不外乎「生生不已」的現象。先秦名家者流所謂「臧三耳雞三足」一類的詭辯，就是以「精神與物質絕對分離」爲前提所構成的。其實，如果必須另有一耳，職掌臧的兩耳之聽覺，必須另有一足，指揮雞的兩足之行止進退，那麼，臧的兩耳和雞的兩足已經一變而爲「死物」去了，絕對不能與普通所謂的耳和足同日而語。所謂足也，耳也，不僅具有耳和足的功能，還具有耳和足的功能。離了體質，耳和足

的功能固然根本上無從說起。失去功能，則耳和足的體質已經不能成爲耳和足的體質了，只是一堆「死物」而已。只要說到耳也，足也，已經包括功能和體質兩者在內而言，即是，直接對於耳和足「生生不已」的那種現象而言。這是在常識中可以徵驗的說法，也是在科學上可以實證的說法，然而詭辯者流必須把體用分開，造成許多玄虛而不可捉摸的論調！

所謂「生生不已」，到底含有如何的意義呢？易經繫辭上傳裏面如下說道：

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，顯諸仁，藏諸用，生生之謂易，陰陽不測之謂神。」

這一段話就是儒家對於宇宙的一種認識。整個的宇宙是在一陰一陽兩種力量「剛柔相推」的作用之下，繼續不斷地向前開展的，譬如「四時之錯行，日月之代明」一般。在那種開展過程中，「萬物資始，萬物資生，各正性命，保合太和，品物流行，品物咸亨。」結果，以顯諸仁而言，「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，可以贊天地之化育。」以藏諸用而言，「君子之道造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。」這種狀態就是所謂「生生不已」的現象。生生不已的現象演變到極錯綜，極微妙，極圓滿的境界以後，於是神的境界就達到了。明白說來，宇宙只是一個生生不已的大過程，在外延上，就是萬物化育，在內包上，就是生命機能。所以在宇宙中若就個別的場合看去，因有「成住毀滅」和「生長衰死」各種現象發生，若就整個的宇宙過程看去，全體的萬有只是繼續不斷的動，只是繼續不斷的變化，也只是由動而變，由窮而通，由微而顯的向前開展出去。所謂死也，滅也，實際上，不過是生生不已的過程中由這一階段進化到別一階段的一種過渡現象而已。在這種生生不已的過程下面，萬有的品物莫不極盡爭妍鬥奇的能事，各爲生存而努力。若者「鳶飛戾天，魚躍於淵」，若者「鹿鹿濯濯，白鳥鶴鶴」，一代一代的傳遞下去，一類一類的蕃衍起來，對於那個生生不已的大過程，莫不各各完成一部分的責任，莫不各各提供一種相當的力量，結果，莫不各得其所，各遂其生。如此一種情形，恰如舞台上的劇情一般，某一優伶時而扮演皇帝，時而扮演小臣，或者扮演士兵的腳色一變而爲扮演統帥的腳色，然而我們並不注意及此，我們所

注意的對象只是舞台上紅的進去，黑的出來，紅的高唱，黑的跳打所構成的劇情而已。這種劇情一幕一幕的排演下去，那就是我們所謂生生不已的一種變動過程。然則在這麼一種變動過程中，我們如果把物質與精神勉強分開，只從那兩者中的任一方面看去，活靈活現地表演出來的一般劇情豈不是可以馬上歸於消滅嗎？我們一看電影的映放，此中的三昧自然可以明白了。一張一張的影片只是死物而已，又有甚麼用處呢？除非把他們連續地映放出來，我們一定無從知悉影片的劇情到底如何。連續映放出來的劇情就是我們所謂生生不已的現象。宇宙是以這種生生不已的現象所構成的，這種現象放之則是萬物化育，卷之則是生命機能。中山先生的民生史觀就以我們在此處所討論的「生生不已的宇宙觀」爲他哲學上的基礎。

第二，從那個實體的本質看去。中山先生明白告訴我們：

「造成人類及動植物者，乃生物之元子爲之也。生物之元子，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，乃有知覺靈明者也，乃有動作思爲者也，乃有主意計劃者也。人身結構之精妙神奇者，生元爲之也。人性之聰明知覺者，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，亦猶乎人類之構造屋宇舟車城市橋樑等物也。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。」（見全集第一集四四八頁）

由此言之，一切生物都是生元所組成的。生元就是構成一切生物的基本單位，也就是體用本合爲一的那個實體的本質。這種生元，我們把他認爲一種能力也好，因爲他實在表現一種不可思議的能力；把他認爲一種物質也好，因爲他實在是在存有一種不可毀滅的物質。但是，實際上，他既不是物質，又不是能力，只是宇宙內最微妙，最基本的一種單位而已。在時間和空間兩種範疇裏面，生元以聯合 (Combination) 或換合 (Permutation) 的方式，排成各種形形色色的組合，於是萬有的品物就在宇宙內演生出來了。萬有的體質是生元所構成的，萬有的能力是生元所賦與的。

萬有的成性變滅和生長衰死，總不出乎生元的組合重新排列的結果以外。因此，以最後的分析而言，在宇宙內，我們只見到生元繼續不斷的動，繼續不斷的變化，繼續不斷的重新排列，結果，那個生生不已的大過程就被生元扮演出來了。所以生元才是宇宙內真正的主宰。我們可以說道，沒有生元，就沒有宇宙，沒有宇宙，自然就沒有萬有的品物了。由此，可見生命機能的偉大性何似。

從唯生論的眼光看來，宇宙的萬有都是有生命的，不僅動植物才是生物。適當說來，我們根本上就不承認宇宙間有一死物存在。普通所謂生物與無生物，只是以人類的感覺為標準強加區別所得到的結果。其實，在有生物與無生物中間，並沒有一種截然的界線存在。例如珊瑚之類，說他是礦物也可，說他是植物也可。如果以為礦物沒有生機，然而現在的科學已經證明，礦物也可以生長，也可以把他的結晶分出陰陽。如果以為生物各有各的個性，反之，無生物不過以類相從而已，並沒有個性可以發見，然而現在的科學已經證明，在數學和物理學的原則之下，無生物仍然是彼此各不相同的。如果以為無生物只是一堆死物，沒有一種能力表現，然而現在的科學已經證明，無生物有一種很強大的「位置能力」，他的許多作用都可以從這種能力派生出來。總之，宇宙的萬有既然都是以生元為最基本的單位所構成的，根本上，我們就不應該以為若者是生物，若者是無生物。在萬有中間，所以發生許多種類的差別，大概說來，不外因為下列幾種關係的原故：

(A) 離了空間，就不能認識物質。離了時間，就無法顯出能力。一種東西，如果他的物質越能在最短時間內占領最大空間，則他的能力越見顯露出來，如果他的能力越能在最小空間內經過最長時間，則他的物質越見橫亘當前。以火成岩之類的礦物而言，在我們的感覺中，幾乎只有物質而沒有能力。以號為萬物之靈的人類而言，在我們的感覺中幾乎只有能力而沒有物質。所謂精神只是最高級的能力而已。

(B) 因為一種東西的生元或是波動次數的多寡不同，或是波動範圍的大小不同，於是那種東西所表現的能力也就不同。以人類的腦筋而言，其中的生元可以說是波動次數最多，波動範圍最大。所以人類的能力達到了

最高的境界。

(C) 一種東西的物質構造形態與那種東西的生元組合所有的繁複性和層次性，是成為正比的。層次越高的，形態越完全，層次越低的，形態越不完全。形態越繁複的，構造越精巧，形態越單純的，構造越粗笨。中山先生所謂：「人身之各機關，其組織之完備，運用之靈巧，迥非今世國家之組織所能及。而人身之奧妙，尚非人類今日知識所能窮也。」這一段話，對於我們在此處所提出的原則，正是一種很好的註腳。

三 生命的原理

在上節內，我們已經把民生史觀在哲學上的基礎建立起來了。乾脆說來，中山先生的宇宙觀既然是唯生的，結果，他的歷史觀也就不能不是唯生的。中山先生既然認定生命的終始實在就是萬有的終始，結果，他也不能不認定生命的終始實在就是人類歷史的終始。易經繫辭下傳說道：

「天地之大德曰生。」

中山先生要想以一貫的原理，「究天人之際，通古今之變，」乃把這一句話的含義擴充起來，另外以一種明白的口號昭示我們：

「生是宇宙的中心，民生是人類歷史的中心。」

由此言之，我們很可以把中山先生稱為唯生主義者，把中山先生的哲學系統稱為唯生哲學系統。

易經序卦傳說道：

「有天地，然後萬物生焉，盈天地之間者，唯萬物，故受之以屯。屯者，盈也，屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙，蒙者，蒙也，物之穉也。物穉不可不養也，故受之以需。需者，飲食之道也。飲食必有訟，故受之以訟。訟必有衆起，故受之以師。師者，衆也。衆必有比，故受之以比。比者，比也。比必有所畜，故受之以小畜。物畜然後有禮，故受之以履。履而泰，然後安。故受之以泰。泰者，通也。」

「物不可以終通，故受之以否。物不可以終否，故受之以同人。與人同者，物必歸焉，故受之以大有。有大者不可以盈，故受之以謙。」

。有大而能謙必豫，故受之以豫。豫必有隨，故受之以隨。以喜隨人者必有事，故受之以蠱。蠱者，事也。有事然後可大，故受之以臨。隨者，大也。物大然後可觀，故受之以觀。可觀然後有所合，故受之以噬嗑。噬者，合也。」

「物不可以苟合而已，故受之以賁。賁者，飾也。致飾然後亨則盡矣，故受之以剝。剝者，剝也。物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復。復則不妄矣，故受之以无妄。有无妄然後可畜，故受之以大畜。物畜然後可養，故受之以頤。頤者，養也。」

「不養則不可動，故受之以大過。物不可以終過，故受之以坎。坎者，陷也。陷必有所麗，故受之以離。離者，麗也。」

在這一長段引證中，我們可以見出一種辯證法的生活觀。所謂「有天地，然後萬物生焉」那就是以生命爲出發點的一個大前提。後來的一切都是從這個大前提推衍出來的。從一元的生命，演出無限的萬有，充滿了整個宇宙。萬有出生以後，因爲蒙昧幼稚，於是有待於物質生活的供養。但是，在物質生活上，常常有許多糾紛發生。這些糾紛的發生，絕不以一二當事者爲限，往往牽涉到多數人們的關係。結果，在多數人們中，必然因爲血統和其他的條件，形成一些較爲親密的組合。如此的組合形成以後，首先就着手積蓄生活上所需要的各種財貨。其次，才定出了許多規矩法度，使人遵守。只要人人能够遵守那些規矩法度，於是小康的境界就達到了，以上是第一階段的發展。小康的境界是不能永久保持下去的，終究有動搖的一天。最後的出路就是把原有的組合擴大。容納別的分加入，打成一體。這麼一來，規模自然偉大得多了。不過到了這個時候，必須持盈保泰，處處以謙和的態度，與人同樂，與人共事，才能使各種事業的成就偉大而可觀。如此，天下太平就有望了。以上是第二階段的發展。太平的氣象也是不能永久保持下去的，縱令勉強加以粉飾，最後必然來到山窮水盡的地步。但是，物極必反，剝極必復。一經回到常態以後，在精誠篤實，實事求是的精神指導之下，自然可以大大講究生產事業，以期全體人民皆有所養。以上是第三階段的發展，養尊處優，到了過度的時候。破綻就要出來，於是另一物極必反的境界發生了。以上是第四階段的發展。總起來

說，上面所分析的各種階段的發展，是由訟而泰，由泰而否，由否而合，由合而剝，由剝而復，由復而陷，一環一環地銜接下去的。這種循環式的發展絕不是重複的循環，只是範圍愈弄愈大，程度愈來愈高，儘管向前開展的循環。在這種發展中，循環的關鍵不在別的，而在生活安定與否或生命有所保障與否。所以我們可以把這種發展稱爲生命或生活之辯證法的發展。換句話說，我們把上面所引來的那一段序卦傳詞，作爲生命原則的描寫看去也可，作爲民生史觀的一段絕好註脚看去也可。由此說來，中山先生的唯生哲學系統，完全與我國古代最高的，正統的而以易經爲代表的哲學思想是一脈相承的。

從生命的原理上着眼，我們可以提出下列幾點，來加討論：

一 活動與變通 我們既然認定宇宙的終始就是生命的終始，那麼，宇宙是繼續不斷的動，生命也就不能不是繼續不斷的動。要想活，必須動，不然，生命就一變而爲死物去了。其實，所謂生生不已，只是一剎那一剎那繼續不斷的動所演變出來的一種過程而已。論語上所謂「逝者如斯夫，不舍晝夜，」又所謂「源泉混混，不舍晝夜，」那就是對於大自然的活動性所得到的一種認識，也就是把整個的宇宙視爲在活動當中常常流轉的一種過程。動的宇宙才是活動的宇宙，動的社會才是活的社會，動的文明才是活的文明。因爲除了繼續不斷的動而外，生命上一切的變化都無從說起。「動則變，變則化，」所以動是一切變化的起點。換言之，生命上一切的變化都是從動中推演出來的。

宇宙間的一切絕不是一成不變的，由內容說，或從量變到質，或從質變到量，由程度說，或不知不覺的漸變，或急風驟雨的突變，由過程說，或從舊體系的否定變到新體系的樹立，或從新體系的否定更變到新新體系的樹立，總之，生命不僅繼續不斷的動，而且繼續不斷的變動。如果不從動中以求變化，生命上新陳代謝的機能就要失掉，向上發展的衝動就要歸於湮滅，自保自衛的能力壓根兒地也就無從表現。結果，整個的生命就動不下去。所以嚴格說來，變動二字是絕對不能分開的，有動才能有變，不變就不能動。由變以求動得下去的一種作用，就在此處發生出來了，這種作用就是所謂「窮則變，變則通。」到了山窮水盡的時候，要想找出一條

通路，唯一的辦法就是變。於是變也者可以說是由窮而通的一座渡橋。如果不能「窮則變，變則通」，在動中流轉的生命根本上就一點動彈不得，只能說是在靜中停滯的「死命」罷了。

二 自新與自衛 生命不僅是繼續不斷的變動，並且是繼續不斷地向着自新之路而變動。所謂自新，有兩種含義，或是新陳的代謝，或是向上的發展。前者的結果就是生命的存續，後者的結果就是生命的進化。要想完成這兩種結果，生命的自新作用是絕不可少的。所謂文明和文化，實際上，不過是生命在自新作用之下所表演的「生命之花和果」而已。人身每一刹那不知若干千萬生元表演新陳代謝的過程。如果不然，我們的生命機能早已停止了。佛家所謂的輪迴，以唯生論的觀點來看，又何異於生元所表演的那種新陳代謝的機能呢？人生的前途總有一線向上的希望，總有一條向上的大道。如果不然，人生就動不起來，根本上，就把存在的意義失掉了。除了心已死去，只是坐以待斃的行尸走肉而外，誰肯自甘暴棄，不願上進？易經上說道：

「天行健，君子以自強不息。」

「天行健」可以代表儒家的宇宙觀，「自強不息」可以代表儒家的人生觀。易經上所謂「天地之道，恆久而不已也，」不是前一說法的絕好注腳嗎？易經上所謂「君子乾乾，與時偕行，」又不是後一說法的絕好注腳嗎？所以我們認定，生命的根本性絕不是萎靡不振，苟且偷安，得過且過的，只是天人一貫的一種自新作用，也只是：

「苟日新，日日新，又日新。」

我們在此處可以把革命的觀念確定一下。從消極方面說來，革命固是生命的自新作用遇到障礙以後所反激而成的一種自衛作用，從積極方面說來，革命則是生命在自新作用之下，衝破重重的難關，走向光明之路的一種偉大行爲。由此而言，在生命原理之下，革命是必然的，而且是必要的。

至於生命的自衛性呢，可以說是表現的場合最多，表現的程度最爲顯著。退卻的自衛就是忍耐，妥協的自衛就是適應，反抗的自衛就是革命。這種自衛作用是維持生存所必要的一件大事，中山先生早已爲我們指示出

來了。我國的民族性最富於前兩個方式的自衛作用，所以黃帝子孫能在異族的權威統治之下，歌舞昇平地享樂到數百年之久！甚至把自強、自立、自信的能力消失殆盡！

三 分立與平衡 生命的發展過程，恰如擺幅越來越大的鐘擺一般，雖然時而偏於這方，時而偏於那方，但是，無論如何，總有一種逐漸趨於平衡的傾向存在。似乎生命的發展始終不能逃出某一中心的吸力之外，完全以那一中心爲最後的歸宿點。不過我們必須注意，最後的那一中心點是存在的，同時也是不存在的，是能夠達到的，同時也是不能達到的。以每一階段的發展說來，自然有一中心點存在。以全部過程的發展說來，中心點是隨着階段的不同而變遷的。在這一階段的中心點到了別一階段，就成爲偏態去了。因此，我們可以說道，根本上，就沒有一個確定的中心點真是存在。在每一階段中，由這一偏態趨向於平衡的發展，逐漸與那一階段的中心點接近。但是當那達到中心點剛剛達到的時候，走向別一偏態的發展同時又開始表現出來了。所以我們可以說道，那個中心點是不能達到的。生命的發展，就像這樣在偏態的遞變中，左右搖擺，動個不已，變個不已，結果，就向光明之路走去了。此中的機括就是一種平衡作用。因爲生命的發展階段越高，在過程中，所包含的因素也就越多，不消說，要想把那些或分立的，或對抗的，或絕端矛盾的各種因素融合起來，成爲一體，以期可以完成生命上整個的發展，唯一的辦法就是平衡作用逐漸的擴大。換言之，在這種平衡作用之下，形成偏態的各種因素綜合了又綜合，同化了又同化，融爲一體了又融爲一體，於是生命的發展就逐漸與最高完成的境界接近了。然則在生命的發展上，平衡作用不惟是必然的，而且是必要的。

四 綿延與開展 所謂「語大天下莫能載焉，語小天下莫能破焉，」又所謂「其大無外，其小無內，」這幾句話恰恰可以用來說明生命的開展性。所謂「語往天下莫能追焉，語來天下莫能止焉，」又所謂「其往無前，其來無後，」這幾句話恰恰可以用來形容生命的綿延性。在我們的認識中，生命是無始無終的，所以具有一種綿延性。如果，這種綿延性一朝毀滅下去，那就等於宇宙的毀滅。生元的變動所以能夠繼續不斷，生命

的發展所以能够繼續不斷，根本上，就是因爲這種綿延性存在的原故。由此推來，我們可以把物質不滅和能力不滅兩大原則融合起來，構成一種「生命不滅」的原則。在生命不滅的原則之下，我們才能說到生生不已和生命之流一類的概念。甚至才能說到生的概念。然而所謂生命不滅，實際上，不外是生命的綿延性之一種表現而已。此外，若從空間的觀點看去，生命還有一種開展性表現。放之則是萬物化育，卷之則是生命機能，這不是生命所具有的一種偉大作用嗎？始元於一本，終分爲萬象，這又不是生命所具有的一種偉大作用嗎？中庸上說道：

「天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測。」

爲甚麼不貳才能不測呢？宇宙的萬有，儘管繁複到不可思議的程度，然而都是生元所組合而成的。這是生命之橫的開展。一牛一馬，或則蹣跚其態，或則矯捷若飛，一草一木，或則欣欣向榮，或則挺拔於霄，然而都是從生元中逐漸發生出來的。這是生命之縱的開展。如果不是具有一種偉大力量的生元充塞於宇宙間，繼續不斷的變動，極力向着自新之路走去，那麼，生命所表演的奇觀，壯觀和大觀又從何而來呢？中庸上又說道：

「今天天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今天地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不重，萬物載焉。今天山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今天水，一勺之多，及其不測，蠶蠃蛟龍魚鼈生焉，貨財殖焉。」

這段引證把生命的開展性真是描寫得淋漓盡致，我們無須再加解說了。總之，離了時空兩種範疇，生命的偉大是不能表現的，更是不能完成的。所以從生命的綿延性與開展性上面，才能見出生命的偉大。

四 民生史觀的公式

在以上各節內，我們已經把民生史觀的基礎詳細闡明了。現在，我們可以進而說到民生史觀的本身。中山先生對於人類社會的研究，是非常注意實踐的。所以實踐是他在觀察上的出發點。他說道：

「學理有真的，有假的，要經過試驗，才曉得對與不對。好像科

學上發明一種學理，究竟是對與不對，一定要做成事實，能够實行，才可以說是真學理。所以我們解決社會問題，一定是要根據事實，不能單憑學理。」（見全集第一集二三零頁）

中山先生既然從這種充滿了實踐精神的立場出發，不消說，必定首先就把「民生」的意義認識出來了。因爲民生才是橫在社會當前的問題。才是人們在日常中必須應付的問題，更才是最富於實踐性的問題。除了與民生連繫起來而外，所謂物質也，精神也，完全是一種毫無意義的東西。這是中山先生所以能够形成他的民生史觀的原因之一。一般經濟學大都以生產爲起點，甚至以生產爲唯一的主題，貫穿全部經濟學的系统，而把消費方面的重要性完全忽略了，所以只能說是「生產經濟學」。其實，消費才是「民生」的起點，同時才是經濟學的起點。生產上和分配上所以發生問題，最後的原因還是在乎最大多數的人口的生存不能維持下去。西時孟底（Stamond）對於這點曾經有一種深刻的認識，以爲經濟學的真正對象應當是人類，致少應當是人類在物質生活上的幸福。所以他說道：

「政府的目的，不在抽象地聚集一些財富，而在全體公民都能參加那些財富，對於生活所提供的快樂。」（見李德經濟學說史英譯本一七七頁）

因此，西時孟底對於消費在經濟學上所佔的地位，非常重視。中山先生也是注重消費經濟的一位思想家。他說道：

「實業的中心，要靠消費的社會。消費是甚麼問題呢？就是解決衆人的生的問題，也就是民生問題。所以工業實在是要靠民生。」（見全集第一集二二五頁）

在這個說法中，可以見出消費是生產的重心。既然以消費爲出發點，中山先生的思想就不能不被民生的概念首先抓住。所以他最後就明白地肯定：民生是生產的重心。這是中山先生所以能够形成他的民生史觀的原因之一。

現在，我們以中山先生自己所說的話，把民生史觀的公式一一解說於下。

一 第一公式 「民生」二字，在日常用語中，似乎已經爛熟了

。但是，這個名詞的意義到底如何，在一般人的心目中，似乎還是懵恍迷離的。所以我們第一步就看看中山先生對於「民生」所下的定義。

「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」

。（第一公式）（見全集第一集二〇〇頁）

由此看來，生活也，生存也，生計也，生命也，不過是觀點各各不同而已，要皆不能出乎生的過程以外。在那個過程中，「生命是最中的核心，沒有生命，其他一切皆無從說起。代表這種生命的東西，不是物質，也不是精神，乃是那兩者「本合爲一」的實體，更具體的說，乃是宇宙內最微小的，最基本的單位所謂生元。從靜的觀點看去，「生命」就表現一種「生存」的現象。這種生存現象可以說是生命在一剎那間的表现。從動的觀點看去，一剎那一剎那地綿延下去，「生命」就表現一種「生活」的大流。所以生活是無限的剎那綿延下去之生存，生存則是一剎那間表現出來的生活。至於「生計」呢，只是對於如何使生存能够維持，生活能够繼續，生命能够保有一切打算計較和企圖而言。人類要想保有自己的生命，即是，要想由生存的維持進到生活的繼續，自然，唯一的辦法就是在生計上努力。這是對於個體本身之生生不已的過程而言。但是，民生也者，根本上就不是以個人的生存爲限，乃是把衆人的生存作爲整個的對象看待的一個名詞。若以尙未達到世界大同的現階段說來，全國國民的生活，生存，生計和生命就是民生這個名詞的內容或範圍。中山先生特別提出「人民」「社會」，「國民」和「羣衆」幾個名詞指示我們，由此，可見他心目中的對象是衆人的生存，他的歷史觀的重心是放在衆人的生存上面的。因爲從社會學的觀點看來，所謂個人，所謂個人的生存，完全是毫無意義的說法。其實，個人絕對不能離開社會而生存，一飯一衣之來都知涉及了社會中若干的個人。所以個人只是無數關係結合而成的一個單位，不能說是孤立的「自然人」。這種處於蜘蛛網中的「社會人」要想生存下去，自然必須以社會的生存爲前提。除非社會圓滿的生存實現以後，個人的生存一定是不會圓滿的。反過來說，社會既是許多個人集合而成的。如果只把其中少數的人的生活維持下去，對於大多數人的生活，則置諸不聞不問之列，這不認說是以民生爲出發點的一種辦法。實在說來，全部的民衆。

個的社會，全體的國民，一般的羣衆，才是人類歷史上居於原動地位的主人翁。所以他們的生活，生存，生計和生命，才是人類歷史上最偉大的原動力。中山先生把生的概念，由個人擴充到衆人身上，根本的原因就在此。中山先生在他的學說中，毅然對於民生這個概念，給與一種重大的地位，根本的原因也就在此。

二 第一公式 民生的意義，我們既然認識了。我們就可以進而說道，人類所以孜孜不息，向前奮鬥，或有意識地，或無意識地，只是生的掙扎 (Struggle for existence) 之一念所驅而已。中山先生說道：

「古今一切人類之所以要努力，就是因爲求生存。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。」（第二公式）（見全集第一集二一六頁）

在這個公式中，含有兩個前提：（一）人類爲生存而努力，（二）結果，就使社會進化起來了。人類的努力，以步驟言，第一就是一切個人的生存的維持，第二就是全個種族的生命的延續，第三就是生活內容的高尚化 (Sublimation)。在這三大步驟的努力中，就發生了兩個問題，一個是人與人的關係，一個是人與物的關係。以後一關係而言，那就是：對於立於人類當前，非常倔強的「大自然」，人類將如何應付？換言之，除非把自然征服下去，人類生存的目的一定不能完成，而且人類在生存上的一切努力皆將歸於浪費。因爲人類在生的掙扎中，唯一的大對頭就是橫梗當前的自然界。試問：除了把自然界放在一己的支配之下，或改造之，或適應之，以求達到利用厚生的目的而外，人類還有別的生存大道可走嗎？因此，「征服自然」是人類在生存的努力上澈始澈終的一種主要工作，所謂科學也，技術也，乃至一切工具的發明和製造也，都是人類在自然征服的努力上所表現的業績。換言之，都是人類的生命機能在生生不已的過程中所產生的結晶品。說到業績，說到結晶品，就是人類爲生存而努力的真實證據。我們可以把米勒來爾 (Muller Tyer) 的說法引來一證罷：

「人類沒有文化的祖先，本是一個爬樹的動物，種種進步的原因，若用一句話回答起來，就是由於一種空前的環境改變之影響而來。」

這就是人類祖先受了環境的逼迫不能不離去樹上生活，來到地下。他們的身上已經不必作爲行動之用了，可以自由地應付新的環境。人類既然知道以石子敲破果實，成爲他們希望的一些形像，以後就造出所謂拳擊這個工具。這個粗笨的工具可以作爲刀斧鋸鑿錘種種之用。後來，人們可以將這個工具改進起來，加上小柄，就成爲錘子，加上齒縫就成爲鋸子，諸如此類就逐漸分別成爲許多不同的工具，各有各用，樹枝也是一樣的。人類既然造出工具與武器，不消說，他們以後的生存競爭就主要地靠着那些工具與武器的發展，從此以後，生存競爭遂從物質界移到知識界。發明工具造就工具的時代，實在是從自然的人改變到文明的人之重要關鍵。在工具發明以前，手的用處有限，及到工具發明以後，手的用處無窮。人類有多少工具，他們的手便有多少機關。進步的演化到了某一定點，就脫離有機的範圍，走到文明過程中來了。這個過渡直接是由於工具的發明，間接定由於手。」

見社會進化史第二章文明源流

米勒來爾的說法雖然只是就原始的人類而言，但是，工具的發明實在是人類歷史上一個重要的關鍵，可以貫穿全部文明史的一切時代。因爲工具的發明不僅可以幫助人類征服自然，得到最大的成功和勝利，而且就是人類把自然征服了的真憑實據。工具的價值，不在他的本身，而在用了工具以後，可以改變舊的環境，可以應付新的環境，可以使人類的生存競爭由物質界移到知識界，可以把人從自然的人改變到文明的人，更可以促進社會的演化脫離有機的範圍，走到文明過程中來。總之，工具的價值，完全在乎把自然征服以後，使人類的生存得以保障，人類的的生活得以提高。如此說來，全部人類社會進化史很可稱爲「民生史觀的征服自然史」。

以上是對於人與物的關係而言。其次，可以說到人與人的關係。人類出生以後，在生的掙扎中，無論如何，不能免去人與人間的組織關係。在征服自然的過程中，人類彼此間的關係總是在分工合作的方式之下表現出來的。換言之，原則上，一個集團中的分子總是合作起來，共同奮鬥，以求達到共存共榮共進的目的，所以合作的範圍越擴大，合作的組織越健全，合作的力量越充實，合作的關係越趨和，在共同奮鬥中所得到的收穫或

由歷史觀的演變說到民生史觀

成績也就越豐富，越偉大。如此繼續下去，人類早遲就能以自然征服的勝利者自豪！由這種觀點看，社會上，政治上乃至文化上的各種組織，實際上，只是人類爲生存而努力的一些合作關係之表現而已。所以合作關係逐漸的擴大，不僅可以促成社會的進化，而且就是社會進化的真憑實據。以合作關係的階段而言，固然，天下爲公的大同世界才是最高的階段。但是以下各個階段內所表現的合作關係，對於民生，仍然各有各的貢獻，在民生變遷的過程中，仍然各有各的地位。在每一階段內，當合作關係尚未動搖的時候，人民的生活必然得到相當的滿足，社會的生存必然得到相當的保障。及到舊的合作關係崩潰，新的合作關係確立以後，不消說，比較前一階段，民生問題的解決更有把握了。資本主義社會時代，人類合作關係的範圍當然遠非封建社會時代所同日而語，因此人們的生活比較上就得到了一種遠非從前的人們所能夢想的滿足。不過同時，我們必須注意，封建社會自有他的使命存在，他的合作關係尚未動搖以前，對於當時的民生問題，確實提供了一種相當的解決辦法。合作關係的階段像這樣一步一步地上升，民生問題就一步一步地得到圓滿的解決。結果，社會的演化就逐漸接近於最高完成的境界。如此說來，全部人類社會進化史很可稱爲「民生史觀的人類合作史」。

把前面的討論總起來看，我們可以肯定：「人類合作，征服自然，」這八個字的口號，恰恰把全部人類歷史唯一的特徵一口道破了。人類在這個口號之下，爲生存而努力，結果，才有社會的進化可言。所以最後的結論就是：社會進化的原因應當在人類生存的企圖上去求。

二 第三公式 關於人類努力的步驟，我們在上面舉出了三項。那三項只是就積極方面而言。若從消極方面看去，還有一項自衛能力的表現。中山先生說道：

「人類要能够生存，就須有兩件最大的事。第一件是保，第二件是養。保和養兩件大事是人類天天要做的。保就是自衛，無論個人，團體或國家要有自衛的能力，才能够生存。養就是覓食。」（第三公式）（見全錄第一集八三頁）

廣義說來，養這個字不僅是對於吃飯問題而言。固然，「吃飯問題就

是頂重要的民生問題。」但是，此外，衣也，住也，行也，乃至育也，樂也，都可以包在養字裏面。上面所謂生存的維持，生命的延續和生活的高尚化三大使命之完成，就要靠這個養字。禮運大同篇所謂：

「老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨，廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。」

如果把養字的含義擴大起來，那不是與這一段話的說法恰恰相當嗎？中山先生上李鴻章書中所謂：

「人能盡其才，地能盡其利，物能盡其用，貨能暢其流。」

這四大綱領的目的，如果歸納起來，也只是在乎養字而已。現在，首先從生命的延續，把養字的內容分析一下。個體的生存，在生理上，有一定的限度，經過一定的時間之後，必須以另一個體的生存繼承下來，才能使自己的生命之流永遠地扮演生生不已的過程，而達到無窮的將來。這就是傳種的「生育」作用所以發生的原因。若從民族生存的觀點來看，生育作用更為重要。中山先生告訴我們：

「自古以來，民族之所以興亡，是由於人口增減的原因很多，此為天然淘汰。人類因為遇到了天然淘汰力，不能抵抗，所以古時有很多多的民族和很有名的民族，在現在人類中，都已經絕跡了。」（見全集第一集一六頁）

由此看來，民族生命的延續，在歷史上，是多麼的重要，所以我們可以說道，如果養的工作把這一方面忽略了，那就等於斷送了生命的綿延性。其次，可以說到生存的維持和生活的高尚化兩者。這兩種工作的完成，不消說，是絕對要靠衣食住行各種物質手段的。如果照着陳立夫先生的說法，生存的維持就是「真」，就是「有」，也就是「樸實的存在」，生活的高尚化，第一步，就是「善」，就是「好」，也就是「較好的存在」，第二步，就是「美」，就是「精」，也就是「最好的存在」。如果照着一般社會的說法，「真善美」三字恰恰可以代表生活的高尚化所有的三個方面。育樂兩項可以說是使生活的內容高尚化頂重要的工作。換言之，人類的生生活要想達到「真善美」的境界，就要靠育樂兩項工作的幫助。育樂兩項工作不能發揚於前，真善美的生活一定不能實現於後。因此，我們就認定

，育樂兩項不僅在歷史上佔有很重要的地位，而且對於民生問題的解決，是最高的武器。育字的重要性如何，中山先生已經為我們指示出來了：

「那班少年受了教育，十多年之後，便成有用的人才，可以繼續你們前輩去辦事。如果他們失了教育，你們以後的人才，便新舊不相接。以後的事業，便沒有人辦。所以建設一個新地方，首先在辦教育。」（見全集第二集二三三頁）

由此，可見教育對於社會建設的重要。民國元年十二月，在杭州國民公所歡迎會席上，中山先生在演說中以教育問題與資本問題、土地問題和實業鐵路問題並舉，號為民生主義的四大綱。這不是一種很好的證明，可以肯定教育對於民生有如何的關係嗎？要想宣洩，調劑和陶冶人類的情緒，情操和情感，就要在樂字上努力。古人所謂「樂以和之」，就是這個道理。如果照現代的解說而言，樂與民生的關係更是密切得很！

至於自衛能力的作用到底如何呢？我們只消看看全部歷史充滿了不少的殺氣，就可以明白了。古今來不知多少民族和國家，成了歷史上的名詞，此中的關鍵大都以自衛能力的強弱為主。武器的發明，軍隊的組織，英雄的崇拜，民族的鬥爭，戰略戰術的研究，以及軍國主義和尚武精神的提倡，從一方說來，固是侵略者所必由的途徑，若從他方說來，則是自衛者所不能避免的要求。米勒來爾曾經說過：

「特別能够用諸戰爭的武器最為重要。一羣中最初能够揮舞長槍斧頭的分子，自然可以把它其餘的分子屈服下去。無論體力如何強大的民族，自然必定被那些能够使用武器的民族制勝起來。從此以後，生存競爭遂從物質界移到知識界。戰勝的未必是體力最強的，乃是智慧最高，器械最備的。」（見社會進化史第二章文明源流）

由此看來，知識與武器是生存競爭上最重要的手段，可以用去制勝別人，同時也可以用來保衛自己。保衛自己是防禦外侮的工作。如果這種工作作得不好，生存的希望是可以隨時破滅的。保衛自己是掃除障礙的工作。如果這種工作作得不好，生活的行動是可以隨時攪亂的。固然，養的工作沒有充實，就可以影響到保的工作，然而保的工作沒有健全，更可以妨害養的工作。所以政治上的各種組織，多數都是以保的工作為主。我們古

代所謂「無爲而治」，「與民休息」，西洋近代所謂「放任主義」，「警治國家」，實際上，不過是只對於保的工作多所注重，或只以保的工作爲限的一種政治主張而已。自十九世紀以來，世界各國莫不以國防爲中心，更莫不以自衛來相號召。不管許多國家只是自衛其名，帝國主義其實，然而自衛這種作用，若從某一觀點看來，在近代國際上，實在是最重要的。一個因素或一種動力。廣義說來，一個國族的自衛，不僅限於軍事力量，尤其以近代而言，更有賴於政治和經濟兩方面的力量。所以我們可以說道，政治上和經濟上許多的演變是與保的作用息息相關的。古人所謂「國之大事，惟祀與戎」，我們可以下一轉語說道：「民生大事，惟養與保。」

四 第四公 上面所討論的自衛。在概念上，與階級鬥爭絕對不要混爲一談。前者的重心是正當防衛，以求自立於不敗之地，所以他的基礎是建築在愛自己，愛社會，愛民族，愛人類上面的。後者的重心是你向我鬥爭，我向你鬥爭，完全採取一種進攻的態度，所以他的基礎是建築在恨別人，恨社會，恨民族，恨人類上面的。因此，我們可以說道，當自衛作用超過了正當防衛的程度以上，把愛的基礎變爲恨的基礎的時候，階級鬥爭方才發生出來了。中山先生說道：

「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，便起戰爭。馬克思研究社會問題的心得，只見到社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理。所以馬克思只可說是一個社會病理學家，不能說是一個社會生理學家。」（第四公式）（見全集第一集二一六頁）

由此看來，馬克思所以特別重視階級鬥爭，不過因爲他把社會進化的自然機能完全抹煞了，只注重其中所發生的病態而已。我們已經說過，「人類合作，征服自然」這句口號就是人類自始至終爲生存而努力的唯一方向。在這句口號之下，不消說，人類征服自然的能力，不僅隨着參加這種工作的分子或多或少和那些分子從事這種工作的時間或長或短而有增減，尤其以那些分子在這種工作上的合作關係是否緊密爲主要的關鍵。換言之，非「全社會」的分子在「長期」中「共同奮鬥」，絕不能把征服自然的

由歷史觀的演變說到民生史觀

目的貫徹到底。只要全社會的分子在共同奮鬥的方式之下，向着自然宣戰，如此一種努力，就可以說是創造的，積極的，健全的，並且顯乎社會演化的自然機能而前進的。代表文明或文明的一切業績如科學、技術、工具乃至各種社會組織，都是如此一種努力所創造出來的結晶品。在這個場合之下，人與人的關係是合作的，人人爲我，我爲人人的，而以協調的方式站在聯合戰線上奮鬥的。所以我們把如此的關係稱爲正調的社會關係。當正調的社會關係流行的時候，一方的表現就是社會的進化逐漸向前，他方的表現就是人類要求生存的目的已經得到相當的滿足了。

但是，人類對於自然的鬥爭，絕不是在正調的社會關係之下，一往無前，有如破竹之勢，節節勝利的。在鬥爭的過程中，不是外侮交加危及了整個民族的生存，就是障礙橫生，遮斷了社會進化的大道。因此，自衛作用就成爲必要了。有了自衛作用以後，人類與自然鬥爭的隊伍，才可以抖擻精神，向着光明之路邁進。所以自衛也者，是清道夫的工作，可以整潔我們的前途，又是警衛隊的工作，可以保障我們的治安。革命就是人類的自衛作用到了既不能退却的忍耐，又不能妥協的適應那個時候，所反激而成的一種最後手段。換言之，革命就是清道和警衛兩種工作的最高階段。如此說來，不管民族革命，民權革命或民生革命，我們一方可以把他視爲一種神聖的事業，因爲他是從生命的機能大無畏精神上放射出來的，他方又可以把他視爲一種消極的手段，因爲他的最後目的不在他的本身，而在幫助「人類合作，征服自然」的工作。在自衛作用之下，人與人的關係可以說成是互相牽制的，互相勸戒的，互相糾正的。所以我們把如此的關係稱爲副調的社會關係。當副調的社會關係流行的時候，自衛的作用雖是消極的，然而自衛的精神則是積極的，尤其在革命期間內，自衛的精神更是積極的。所謂「和平奮鬥救中國」，所謂「造成萬能政府，爲人民謀幸福」，又所謂「要全國的個個人都有便宜飯吃」，這不是積極的自衛精神之表現嗎？

不過我們必須注意，這種自衛作用雖是生命機能所固有的，雖是對於人類的生存絕不可少的，但是，從歷史上看來，這種自衛作用逼到最後的階段，難免超出正當防衛的程度以上，一發之後，不可收拾，往往就把社

會關係由副調的變到逆調的去了，偏狹的愛國主義，烏合之衆的暴民專政，以及殺人放火的階級鬥爭，都是逆調的社會關係之下所有的產物。現在我們只就階級鬥爭分析一下。在每一階段內，當人類合作的關係過了相當時間以後，人類往往自己分裂起來，把自己的隊伍擾亂了，把自己的聯合戰線破壞了。其中少數的人或小部分的人，固然因為在當時生產過程上代表那些居於優勢地位的生產手段，得到了較大的生存滿足，但是，其他多數的人或大部分的人從社會生產上，或社會分配上，不能得到生存的保障。於是兩造相形之下，民生問題就發生了。中山先生說道：

「人類求生存，於甚麼問題呢？就是民生問題。」（見全集第一集二一八頁）

大部分的人在生存上沒有得到滿足，這是多麼嚴重的一個民生問題！不消說，他們必然本着自衛的精神，甚至不惜採用最後的革命手段，以求達到他們生存的目的。到了這個時候，如果階級已經尖銳化了，尖銳到雙方絕對不能調和的地步，於是階級鬥爭的慘劇就開幕了。在這種鬥爭之下人類征服自然的工作完全停頓了，人類的能力只是用去加緊人與人的鬥爭。所以這個場合は破壞的，病態的，而又阻礙社會進化的。同時，以人與人的關係而言，也只是對抗的互相撕殺的，階級陣營非常森嚴，各各佔有一條戰線的。我們就把這種關係稱為逆調的社會關係。由此看來，階級鬥爭雖然在人類社會中往往發生，而且有一種逐漸擴大的趨勢，但是，這種現象之來，只能說是社會進化過程中的病態，自衛作用超過了一定限度以上所引出的病態，不能說是社會進化上正當的途徑或必要的條件。因為所謂階級與階級鬥爭兩個名詞，是不能混為一談的。社會中階級的存在，大體上，我們固然不能否認，不過除非階級的對立尖銳化了，階級鬥爭是不會爆發的。各個階級貧富的相差不是很懸殊，階級與階級間分子的流動頗大，緩和階級衝突的社會政策得到了較大的成效，似此一類的條件都可以使階級的衝突溶化於無形中。尤其當外侮逼來的時候，各個階級的協調更容易成功。所以在革命醞釀期間內，如果立於尖銳化的階級對立之下的特殊階級，憑藉政治力量，把那些居於優勢地位的生產手段壟斷起來，絕不讓步，縱令犧牲其他階級的幸福和生存，也是在所不惜，以求自己可以獨佔

征服自然的利益，那麼，階級鬥爭就容易反激出來。我們應當知道，人類的社會是扶得東來西又倒的，人類的本性是容易趨於過激的。只要革命爆發以後，人們的行動往往一瀉千里，可發而不能收，又有人從而鼓動之，煽惑之，利用之，於是尖銳化的階級對立就一變而為尖銳化的階級鬥爭去了。到了這時，人們已經把革命的本來目的完全丟掉了，只在你向我鬥爭，我向你鬥爭上努力，似乎以為天下的大道就在報復的鬥爭。如此一來，把愛的自衛作用變為恨的階級鬥爭，這不是社會進化中最重大的病症嗎？這種病症只是大多數的人不能得到生存保障所激成的，固然不能說是社會進化的原動力，甚至在歷史上也不是每一階段都不能避免的，所以對於社會的進化，也不是必要的。馬克思把這點忽略了，以為階級鬥爭對於社會的進化是必要的，又從而特別提倡之，這不是別有用心嗎？至多，我們只能說道，階級鬥爭這種病症容易發生而已，不能以為全部人類歷史就是一部階級鬥爭史。因為人類要求生存，才是社會進化上最後的動力，所以縱令人類染了階級鬥爭病，那種最後的動力自然在不知不覺中終究可以把社會的健康恢復轉來。結果，人與人的關係仍然回到正調的社會關係這條大道前進。孔子所提倡的「仁愛」就是對於正調的社會關係而言。中山先生說道：

「社會之所以有進化，是由於社會上大多數的經濟利益相調和，不是由於社會上大多數的經濟利益有衝突，社會上大多數的經濟利益之所以要調和的原因，就是因為要解決人類的生存問題。」（見全集第一集一二五頁）

這段引證已經明白告訴我們，在正調的社會關係之下，社會才有進化，民生問題才得到了解決。馬克思所主張的「階級鬥爭」，則把正調的社會關係忽略了，只注意到逆調的社會關係，甚至把副調的社會關係也計入逆調的社會關係裏面。他所開的這種藥方，可以說是以毒攻毒的一副猛烈劑。中山先生則不然，他說道：

「這些社會上大多數有用有能力的分子，因為都要求生存，免去經濟上的戰爭，所以才用公家來分配貨物，多徵資本家的所得稅，遺產稅來發達全國的運輸和交通事業，以及改良工人的生活 and 工廠的工

作，做種種大多數的經濟利益相調和的事業。」（見全集第一集二一八頁）

對於階級鬥爭，這個藥方不是以藥化毒的一副清涼散嗎？孟子雖然沒有把逆調的社會關係明白認識出來，但是，他所號召的「正義」，恰恰就是對於副調的社會關係而言。中山先生明白宣言，「三民主義就是救國主義」，這個說法就是以副調的社會關係為背景所推行而來的。他一則告訴我們：

「人類要在競爭中求生存，便要奮鬥。所以奮鬥這一件事，是日有人類以來天天不息的。」（見全集第一集八四頁）

再則告訴我們：

「在這個時代之中，可以說是善人同惡人爭，公理同強權爭。」（見全集第一集九〇頁）

似此一類的說法，已經把我們所謂副調的社會關係暗示出來了。

五 第五公式 上列的討論只是從消極方面着眼，認定階級鬥爭不過是民生問題不能解決所激成的一種惡果而已。如果從積極方面說來，民生可以說是「社會一切活動中的原動力」。中山先生說道：

「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般。」（第五公式）（見全集第一集二二五頁）

民生為甚麼是政治的中心呢？照着中山先生的解釋，「政就是眾人的事，治就是管理。管理眾人的事便是政治。」試問，除了民生而外，眾人的事還有甚麼更為重大的更為主要的，更為普遍的？如果認定政治不必問及眾人的生活是否得到解決，那簡直是政不政治不治了。不管歷史上過去的政治是否真正把民生問題解決了，然而至少我們可以說道，政治上的一切組織都是從民生這個中心推行而成的。現在，以國家為例罷，不消說國家是政治組織中最重要的一種。中山先生告訴我們，「武力就是霸道，用霸道造成的團體便是國家。」我們不要把此處所說的武力的性質完全惡化了，武力並不一定等於罪惡。從消極方面說來，國家似乎只是強者組織起來壓迫弱者的一種工具，國家的成立和發展似乎只是強者的權威逐漸擴大的真實據。但是，若從積極方面說來，在人類歷史的進化上，國家的發生學

竟算是開了一個新紀元，同時，國家更不能不說是可以代表一個重要階段的組織形態，對於當時民生問題的解決，不惟是必要的，而且確實提供了一些相當的辦法。分析的說，國家一方可以代表由強凌弱變到強奴弱，更變到強治弱的時期，他方也可以代表由強憐弱變到強愛弱，更變到強扶弱的時期。綜合的說，國家對於逐漸擴大的民生問題，不惟得到了一種逐漸充實的解決能力，而且完成了一些逐漸美滿的解決實績。由此看來，我們可以說道，國家完全是民生進化史中的一種重要產物。古人所謂「國以民為本民以食為天」，這個說法已經把民生是政治的中心暗示出來了。管子國蓄篇說道：

「法令之不行，萬民之不治，貧富之不齊也。」

這就是政治所以不能走上軌道的原因之說明。要想政治走上軌道，又將如何呢？論語上已經為我們明白指示出來了：

「既庶矣，又何加焉？曰，富之。既富矣，又何加焉？曰，教之。」

洪範所舉的八政，總不出乎保養教各項民生問題以外，我國自來又以「國計民生」聯繫成爲一句慣熟的口號，這不是恰恰可以透出民生與政治的關係嗎？

其次，我們進而討論民生與經濟的關係如何。對於這個問題的解答，可以從經濟的發生和經濟的批判兩個立場下手。凱塞爾在他的社會經濟學理中說明「經濟的本質」如下：

「任何經濟的目的都在滿足人類的欲望。所以經濟也者，只是志在使這種欲望的滿足能够實現的一些行爲而已。」（見原書第一頁）

由此言之，任何經濟的發生，根本上，總是由於人類生活上欲望滿足的要求而來。如果沒有生活在於前便沒有生活上各種的欲望發生於後。生活上的欲望既不發生，各種經濟行爲又從何說起呢？原人時代的人類生活，是以漁獵方法來維持的。在漁獵經濟之下，因為沒有儲蓄以備不時之需，所以人類的生存無時不受威脅，不僅生活的內容不能充實，甚至單純的生存也不易維持。因此，牧畜經濟遂從生存的要求上發生出來了。但是，要想由生存的維持達到生活內容的充實，絕不是單靠農業經濟就能成功

的。此外，各地農產品有無的調劑和各種農產品的加工製造兩者更是必要的。前者就是商業的發生，後者就是工業的起源。從以上的分析看來，任何經濟行為，在淵源上，總是與人類生存的要求結下不解之緣的。不僅如此，要想批判某種經濟是不發達或是不健全，更要想測量某種經濟行為是否合乎經濟原則，我們覺得，除了以民生為標準而外，似乎沒有其他較好的法門罷。當資本主義經濟初期出現的時候，比較封建經濟，社會經濟的狀況發達多了，同時，全體人民的生活也改進了。不過久而久之，來到資本主義極盛時代以後，社會經濟的狀況雖然表現一種飛黃騰達的壯觀，然而恰如畸形發展的胖子一般，不能說是如何的健全。此中的關鍵，只是因為民生問題由發軔而擴大，橫在當前，不能解決下去罷了。所以民生可以說是批判一切經濟形態的唯一尺度。更進一步，一切經濟行為，除非與民生的要求適合，不能說是適合於經濟原則。經濟學上一句非常流行的口號，不消說，就是：「以最少的犧牲，獲得最大的效果。」若從民生的觀點看來，除了使「人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命；」得到最大的保障，充實和發揚而外，任何經濟行為所產生的效果，比較上，還有其他更爲最大的嗎？所以民生又可以說是測量一切經濟行為的唯一尺度。由此看來，我們以「民生主義經濟學」來相號召，自有一種堅實的基礎罷。經濟學的目的是甚麼呢？馬克思主義派答道：

「我們研究上的目的，就在闡明資本家的生產所特有的各種法則

」（見河上肇經濟學大綱原本二三頁）

合作主義派答道：

「在社會上人與人間的一切關係裏面，政治經濟學只是研究那些足以使人類的物質欲望得到滿足的關係，也只是研究與人類福利有關的一切。」（見李德政治經濟學英譯本二頁）

我們的解答則不然。如果從民生史觀的立場出發，我們必然說道：

「經濟學的目的，就在闡明全部民生體系中間的社會經濟構造所有的各種法則。換言之，經濟學只是研究那些足以使人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命逐漸開展，充實和發皇的各種社會經濟關係。」

以上把民生與政治和經濟的關係既然說明了，其餘歷史上的各種活動，不消說，更是以民生爲中心，更是民生體系的上層建築。大體上，我們可以採用文化二字把那些活動包括在內。首先就道德來說，勤儉是人類社會的兩大美德，這個說法也許沒有任何人加以否認罷。左傳上說道：

「民生在勤，勤則不匱。」

這就是從民生上找出勤字的根據。如果不勤，民生的要求就不能得到解決，所以勤是人生的美德就等於勤是人類在生存上所絕不可少的一個要件。現在，「科學的組織」，「科學的管理」以及「科學的效率」類的口號，在工業社會中，高唱入雲。其實，若就我們看來，那些口號也不過是把勤字的內容弄得更爲適當，把勤字的含義弄得更爲正確罷了。比洛（Bulow）在德國帝國議會中說道：

「法國所以號稱富足，固然因爲她的土地肥沃，她的人民努力而又聰敏，但是，更因爲她有一種可以贊美的節約精神，有一種無論法國任何男女身上都可以表現出來的儲蓄力量。法國已經成爲世界銀行的總經理了。比較我們，她的生產儲蓄落後，然而她則以儲蓄的手段補救起來。」（見李德政治經濟學英譯本七三七頁小注所引）

這也就是從民生上道破儉字的根據。所謂節約精神，所謂儲蓄力量，在在都是與民生有關的。現在，「遲延的消費」，「生產的儲蓄」以及「遠慮的節約」類的口號，在經濟中，常常出現，實際上，也不過是把儉字更爲合理化罷了。禮記上所謂：

「國奢則示之以儉，國儉則示之以禮。」

此處的禮字，在含義上，與合理化三字又有甚麼差別呢？在現代工業社會中，守秩序，重時間，所以被人不能不加以重視，根本的原因更應當到人類的生活上去求。如果把時間疏忽了，火車就會誤點，也許就會撞車出軌，這是在生活上多麼不便，在生命上多麼危險的一件事，如果把秩序弄亂了，工廠的組織就會化爲一片散沙，機器的轉動就會發生危險。如此一來，社會的生產固然歸於停頓，甚至人類的生命也不知將要遭到若干的損失。由此言之，道德的內容和觀念是絕對不能離開民生的要求的。一經離開了民生的要求，那種道德就不能成爲實踐的道德；至多，只能說是士大夫

階夫級故弄玄虛的捉迷藏而已。其次，再以宗教為例。宗教具有超絕和神祕兩大特徵，似乎與人類生活的實踐渺不相關。然而從最後的分析看來，宗教的起源完全不能跳出人類生活的領域以外。當拜物教流行的時代，人們爲甚麼要去拜日，拜火或拜某種動物某種植物呢？那不過因爲他們覺得這些東西與他們的生存和生活關係非常密切而已。我國古代有社神稷神的崇奉典禮。直到現在，那些典禮的形影，仍然深根固蒂於我國各地。這就是一種真實證據，可以使我們認識民生是宗教的中心，因爲社神代表土地，稷神代表百穀，人類的生存和生物是不能一刻地或一日地與土地和百穀絕緣的。所以我們可以說道，只要從民生史觀的立場看去，宗教並不神祕，並不超絕。

六、第六公式 中山先生既然認定民生是政治、經濟乃至文化的中心，於是就不能不反對物質中心說的歷史觀。他最後下一結論如次：

「民生是社會進化的重心。社會進化又是歷史的重心。歸結到歷史的重心是民生，不是物質。」（第六公式）（見全集第一集二一頁）

從空間的觀點看去，我們可以見到社會的進化。從時間的觀點看去，我們可以見到歷史的進化。其實，只要說到進化二字，已經把時間的概念包括在內了。所以綜合起來，我們可以說道，所謂歷史的進化，不過是社會在歷史上繼續演變下來的進化而已。杜洛生 (Droysen) 以爲「歷史是演變的層層相續」(das Nacheinander des Gewordenen) 我們可以更進一步，以爲歷史是社會進化上演變的層層相續。自有人類以來，就有社會。不管社會的內容繁複或單簡，社會的範圍擴大或狹小，人類總是置身在社會中間的。人類的歷史就是社會的歷史。歷史上唯一的要素就是「時間」。時間總是向前開展的，絕不停止一下，等待我們從後追趕上去。即是，時間的本質是一個「大流」我們要想明白這個大流中間所發生的現象，必須從大流的全體看去。不然，我們觀察的結果就難免於支離破碎。這個說法就等於在歷史的觀察上我們應當以整個社會的進化爲重心。歷史上的一切的演變完全是整個社會所推動而成的，我們不要把此處的整個性忽略了罷。前面既然說過，民生是社會進化過程中政治、經濟乃至文化各種現象的重

由歷史觀的演變說到民生史觀

心。不消說，在此處的推論下面，民生當然就成爲歷史的重心了。在這種遞推下來的聯繫中間，民生是最後的動力，所謂物質也者不過是一串因果關係中的一環而已。嚴格說來，民生才是主因，物質只是外緣。固然，人類在生存上的努力把物質的外緣設定以後，在某種限度內，人類是不能不受那種外緣支配的。甚至少數的壓迫者往往利用機會，攘奪外緣的物質手段於一己的手中，藉以極力發揮人類的劣根性，使那種外緣居然成了「物神崇拜」的對象。但是，到了相當的時期以後，大多數的人們在生存上忍無可忍，必然起而發揮他們的生命機能，把外緣的障礙打破，從新整齊人類的隊伍，以便繼續與大自然鬥爭。這時，物質的外緣就被人們利用的利用，改造的改造，推翻的推翻了。由此而言，人類對於自然的鬥爭，雖然到了中途，往往遭受了許多的挫折，若就全過程看來，恰如長江之水一般，蜿蜒曲折，從羣山萬壑中奔赴下流，終究直達於海。物質的外緣儘管在某種限度內是有客觀性的，然而這種客觀性的存在並不一定就等於人類在生存上的努力絲毫動彈不得。在如此一種情形之下，人類爲生存而努力，才是重心所在，物質只是這個重心所憑藉的主要條件罷了。本着以上的討論，我們可以把下列三個原則認識出來：

(A) 歷史是人類的生命之流所演變出來的一個大過程，不僅以生命爲起點，同時又以生命爲終點。或者，更爲適當地說來，歷史無始無終，總是與生命爲緣的。

(B) 在生命之流中間所有的全部構造，可以稱爲民生構造的體系政治構造，經濟構造以及文化構造只是其中各各佔有相當地位的一環而已。也許經濟構造可以說是佔在較前線的一環，與民生的關係最爲密切。

(C) 民生支配社會進化上各種的構造，不惟是一貫下去的，而且處於順勢的地位，所以影響容易發生，力量也容易表現。至於其他各環呢，除了彼此間可以互相影響而外，對於民生，也可以有一種反射作用發生。這種反射作用是與距離的遠近成爲反比的，不過因爲處於逆勢的地位，頗不容易把力量表現出來，引起一種很大的影響。

(錄自中山文化教育館季刊一九三五年春季號)

「人與獸爭」時代的生活方式

翦伯贊

一
 舊石器時代，是屬於遙遠的洪荒時代。這一時代，正是 國父中山先生所謂「人與獸爭」的時代。

人與獸爭的時代，雖然已經屬於遙遠的過去，但總是一個歷史時代，而且是後來光輝燦爛的文明歷史之出發點。就從這一時代起，人類就開始了生存鬥爭的生活。誠如中山先生所云：「奮鬥這件事，是自有人類以來，天天不息的。」

「人與獸爭」時代的歷史，早已消逝於遙遠的太古時代之中，古來的學者，已不能看到這一時代的史料，所以楊朱說：「太古之事滅矣，孰誌之哉？」屈原也說：「遂古之初，誰傳道之？」但是近來由於考古學的發展，太古的遺物漸漸出土，遂使吾人得以了然於太古人類的的生活狀況。

雖然如此，一直到現在，中國大多數的學者研究古史，還是在考古學的發現之前閉着眼睛，而昏迷於神話，與傳說之中。但是中山先生昭示吾人，這的方法，是不對的。他說：

「普通研究古時的事，所用的方法，是讀書看歷史。歷史是用文字記載來的，所以人類是有了文字之後才有歷史。有文字的歷史，在中國至今不過五六千年，在埃及不過一萬多年。世界上研究萬事萬物，在中國是專靠讀書；外國人在小學中學之內，是專靠讀書的，進了大學，便不專靠讀書，要靠實地去考察。不專看書本的歷史，要看石頭，看禽獸和各地方野蠻人的情狀，便可從推知祖宗是一個甚麼社會。比方觀察非洲和南洋羣島的野蠻人，便可知道以前沒有開化的人是甚麼情形。所以近來大科學家考察萬事萬物，不是專靠書，他們所出的書，不過是由考察的心得，貢獻到人類的紀錄吧了。」

這一段話，是中山先生告訴人們研究古史，不可專靠書本上所寫的歷

史，因為書是有文字以後的產物而人類在沒有文字以前的遙遠時代，已有悠久的歷史，所以必須要看石頭，看禽獸，看各地方野蠻人的情狀。換言之，即是要用地質學，考古學，古生物學及民俗學等科學的方法去作實際的考察。中山先生說：「我們所以能推到古時的事，是因為有古代痕跡遺存，如果沒有古跡遺存，我們便不能推到古時的事，」同時又說：「如果走到南洋很荒遠的地方，人和獸爭的事實，還可以看見。又像我們走到荒山曠野，沒有人煙的地方，便知道太古時代人同獸是一個甚麼景象。」從這裏我們可以看出中山先生對古史研究的方法是主張拋棄玄學，應用科學。

同時中山先生，又在民族主義第一講中指出了「人同獸爭」時代的一幅圖畫。他說：

「在太古時代，人食獸亦食人，彼此相競爭，偏地都是毒蛇猛獸。人類的四周，都是禍害。所以要圖生存，便要去奮鬥。」

又說：「在那個時候，只有同類相助，比方在這個地方有幾十個人同幾十個猛獸奮鬥。在別的地方，也有幾十個人同幾十個猛獸奮鬥。這兩個地方的人類，見得彼此都是同類的，和猛獸是不同的，於是同類的互相集合起來，和不同類的去奮鬥。決沒有和不同類的動物集合共同來食人的，來殘害同類的。」

又說：「在人同獸爭的時代，因為不知道何時有毒蛇猛獸來犯，所以人類時時刻刻不知生死，所有的自衛力，只有雙手雙足，不過在那時候，人要比獸聰明些，所以同獸奮鬥，不是專用雙手雙足，已曉得用木棍石頭，故最後的結果，人類戰勝，把獸類殺滅淨盡，人類的生命，才可以一天的計算。」

在以上的遺教中，中山先生指出了在太古時代，「人食獸亦食人」，「人不食人，人不殘害自己的同類，」獸不知道製造並使用工具，而人則知道製造並使用工具。這些都是至理明言。

本文就是根據中國已經發現的舊石器文化來說明中國史上「人與獸爭」的時代。

一一

人類最初從獸類中分離出來，就是因為他們能够知道製造工具使用工具，開始了勞動創造。所以傳說中之「有巢氏」時代的原始人羣，他們雖然剛剛帶着自己起源的痕跡，走進中國歷史之蒙昧時代的下期，但因為他們已經挺直身軀，站立在大地之上，所以他們也就開始了人類社會之最初的勞動創造。

「有巢氏」時代的原始人羣，雖然已經知道製造工具，使用工具，所謂工具也不過是石塊和木棍而已。這一時代的人類之勞動創造，考古學家稱之曰「下期舊石器時代」的文化，這種「下期舊石器時代」的文化，在周口店洞穴中，已有大批的發現（註一）。同時在錦西沙鍋屯洞穴之新石器遺址中，也有發現（註二）。

（註一）周口店猿人產地的文化，代表一個悠久的歷史時代，其中大部分係知道用火的人類之文化，亦即蒙昧中期的文化。

（註二）安特生：「奉天錦西縣沙鍋屯洞穴層」石器名論一章中云：

第六版第二圖應為石削與奧斯本書之紋里亞之石削相等。其背部未經磨琢，故粗糙不平，右邊磨尖利，可作刃用。

從這一時代的文化遺存看來，當時人類最喜用的石材，大半都是燧石，缺乏燧石的地方，就用黑曜石、石英、砂石代替，當時人類之所以選擇這一類的石材，以我們的推想大概是取其具有易於分割的性質。而這種對於石材的性質之辯別，如果沒有長期的經驗是不可能的。

在整個「有巢氏」時代，石器的製作，都是非常的原始，最初的石器，不過把粗糙而不整齊的燧石，石英，或砂石等對於一邊或多邊加以打製，而使之變為一種具有不整齊形式的石塊。當時的人就利用石塊上不整齊的部分，以用於球根果實及肉類之切斷或剝削，但主要的還是用於製造木製的棍棒槍杖等生產工具和戰鬥武器。

以後便漸漸知道利用一種粗糙的扁挑形的石片，作成一端尖銳，一端

「人與獸爭」時代的生活方式

鈍厚的形式，即以鈍厚部份的重量，加強尖端之打、剝、刻、切的力量。此種石器製作，已應用了力學的原理，而這就是後來尖頭器與皮削器之最早的淵源。

這一時代的石器之製作技術，更加進步了。這時的石器，已經不像以前那樣粗糙而鈍厚。他們已經知道把石塊製成一種平的或三角形的形式，而出現了狩獵用的槍之鋒鏃。但一直到這一時代為止，人類還不知道鑿孔的技術，而這也是因為當時的尖頭器，尚不銳利，不能鑿出鈍厚的石塊。所以在整個「有巢氏」時代，所有的工具，都是沒有附着柄而使用。

從這種石器製作技術的表現上看來，當時的人類，尚不能很好的控制石材，製作出他們所需要的一定形式的石器，他們似乎只能聽命於一擊之後，因震動而發生的石材之物理性的分裂。雖然，這一時代的人類，已經意識到一定形式的工具之創造，所以表現於他們遺物上之製作技術，可以看出帶有系統的性質。

在另一方面，當此之時，當作生產力主體之人類自身的肉體型，還沒有從「樹上型」完全轉化為「地下型」。他們的兩臂還是很長，兩腿還是不能緊密地並攏，腦部還是不十分發達，聲音器官，還是不能發出明晰的言語。一言以蔽之，他們與類人猿的差別，還是微乎其微。

人類自身的肉體型，既如此的不發達，勞動工具，又如此幼稚，由此二者之結合所發揮出來之勞動生產力，當然還是最低級的水準。當時的人類，還不能獵取較大的動物，因而狩獵在當時人類的生活中，還不會演着重要的任務，人類之基本方式，還是採集。

我們可以想像，當時的人類，不過是拿着石塊和木棍，流浪於蒙古高原之寒冷的原野。他們或則在內海的沿岸捕捉魚類、貝類，或則在內海附近的原野和山坡，發掘球根，採集果實以為生。淮南子云：「（古之人）茹草飲水，采樹木之實，食蠃蚌之肉，」（修務篇）正是這一時代的人類生活之縮寫。

這一時代的人類，還不知道用火，正是傳說中所謂「未有火化」之時期。因此他們都是生吞血食，和禽獸一樣。這種不知火化，與肉食缺乏的情形，也就正是他們團體不能很快發展的原因。

這時的人類，爲了迴避猛獸的襲擊，大半都結巢住在樹上。莊子盜跖篇云：「古有禽獸多而人民少，於是民皆巢居以避之……故命之曰有巢氏之民。」韓非子五蠹篇亦云：「上古之世，人民少而禽獸衆，人民不勝禽獸虫蛇，……構木爲巢以避羣害。」這些傳說雖係後人想像之辭，但亦係原始人羣實有之事。

此種巢居之習慣，直至唐代若干落後民族尙可以看見。文獻通考回鹘考二十二云：「室韋在丹契北三千里，土地卑濕。至夏，則轉向西貨泐、具對二山多艸木，鷓鴣獸又多蚊蚋，人皆巢居以避其患。」同書五云：「獠蓋蠻之別種……依樹結木以居其上，名曰干欄，干欄大小，隨其家之口數。」不僅唐代，即在今日，西南諸落後種族中，尙有巢居之遺習，我曾於湖南西部乾城之山谷間，看見苗人之居，都結於樹上。由此而知「有巢氏」時代之人民「晝拾橡栗，暮棲木土」之傳說，實與歷史相符合。不過到後來，因爲嚴寒的氣候之壓迫，他們便漸漸走向洞穴。禮記禮運篇所謂：「冬則居窠窟，夏則居橧巢」者，正是說明這一歷史內容。

原始人羣在這樣的採集中生活着，不知經歷了若干萬年，在這悠久的時期中，他們不知經歷了若干我們今日所想不到的艱苦與危難，也不知用了若干我們今日所想想不到英勇和堅決的大無畏的精神，去和大自然的壓迫鬥爭，以爭取人類的生存和發展。由於長期的鬥爭，於是逐漸提高了戰鬥工具和生存工具之製作技術，因而擴大了他們對自然的佔有範圍，提高了他們對自然克服的程度，從而又發達了他們自身的肉體型之構造。於是把中國歷史引進蒙昧中期之「燧人氏」的時代。

二

相當傳說中「燧人氏」時代，亦即蒙昧中期之社會經濟構造，是中期舊石器時代的文化。中國的中期舊石器文化，晚近已經發現於周口店（註一）猿人的產地，及鄂爾多斯東南的西拉烏蘇河寧夏東部，陝北油房頭等處。惟周口店洞穴文化，乃屬於這一時代之早期文化。因而中國中期舊石器文化的發展過程中還有一個缺失（註二）。但雖有缺失，亦可以從早期與晚期的文化遺物中，看出其相繼發展的痕跡。

〔註一〕周口店文化中之一大多數遺物是知道用火的人類文化，火的發現與應用，始於莫斯特期。因此周口店洞穴文化中之大部份，是屬於莫斯特期之文化。如果把舊石器文化分爲上下兩期，則莫斯特期之文化應該屬於上期，如果分爲三期（C. G. Macarty 的分期法）則此期文化，應該屬於中期。我是依於三期分法，故將周口店文化之一部屬於於中期。

〔註二〕阿爾納河南石器時代之着色陶器序言中所謂鄂爾多斯之西拉烏蘇河，寧夏附近，及陝西油房頭等處，所發現的舊石器文化，都是屬於莫斯特期的文化。但從遺物之製作技術看來，則較周口店文化已大爲進步，而且似乎與周口店文化不能直接銜接，所以我認爲這一帶的文化是屬於中期舊石器時代末期的文化。

中期舊石器時代之文化，除石器的製作技術較之下期已有顯著之發展以外，還有幾個主要的特徵，即骨器的出現，鑿孔技術的發明，特別是火的應用。這些特徵，在周口店洞穴文化中都已存在。

首先就石器而論，這一時期的特徵，是皮削器與尖頭器之出現，這在周口店洞穴中均有發現。所謂皮削器就是把卵形的碎片一邊加以打製而使之成爲扁平的刃，這是當時的人羣，用以爲獸皮之剝削的工具。所謂尖頭器，就是一種打製爲三角形而又削尖了的尖端之燧石的碎片，就是用作切斷器及穿孔器的，有時也用作獵狩用之槍的鋒銼。

從遺物的製作技術方面看來，也有了顯著的進步。在以前只就燧石加以一次的打製，即行使用；在現在，是預先取燧石一塊，加以強烈的打擊，而得着扁平的三角形，或仰形（亦有稜形或四方形）的碎片，以後再就此種打出的碎片之一面或其尖端加以打製，而使之成爲皮削器尖頭器。這種第二次之打製，考古學家稱之曰：「再加工」。而這在以前是沒有的。又如以前，石器的取材，是打擊其邊緣，而留其核心。即以燧石的核心部份作爲石器而使用。在現在，則是取大塊燧石，以其中央加以打製，而使之分裂成爲若干小塊，即於此種小塊之燧石碎片上再加工，使之成爲石器，而核心則變爲「粉屑」了。

周口店洞穴中發現了大批的獸骨、獸角及獸齒。據法人步日耶（Teilhard）

Breuhl) 所著周口店猿人產地之骨角器物所述，這里所發現的各種骨角之類，其中不少皆有顯著之人工痕跡。他們都留下了人類之刻、削、割、切之形跡，而且有些骨角上的刻削割切，還是很藝術的。因而證明了這些骨角，在當時有很多是被當作器物而使用，有些則被當做製造器物的原料而使用，而儲存的，更有些則是製作器物以後剩餘的部份。

據步日耶上書圖片中之所示，在周口店所發現的骨角器物中，有很多鹿角，是當作「錘」用的。其鋒形的部份，則被當作尖頭器而使用。(第六版)其中有一個「很精緻的尖頭器」和一個骨製的「鏟」。(第十五版)并有各種長骨碎片製成的「鑽」，(第十八版)及類似燧石形的許多「割切器」。(第二十三版)此外有虎類的上牙床各一，好像是利用其凸出的部份而當作肉搏之「武器」使用的。(第九版)最有興趣的是一塊很大的獸骨，其上具有無數縱橫交錯的切紋，顯然是當時的人類用作「案板」或「車床」的。(第十二版)還有一個犀的腿骨，刻成凹形，彷彿是當時人類用作「礮子」的。由此我們可以看出，在中國中期舊石器時代，骨器的製作已經非常發達。許多以前用石作的器物，現在同時已用骨角製作。

骨角器物的出現，當然是石器製作技術之發達的結果。因為石器的發達，人類才可以進行狩獵之鋒利的武器，開始狩獵的生活。因為人類進入狩獵生活，才能獲得野獸的骨、角、齒牙，并從而把這些東西，當作製造生產工具之材料。所以骨角器物的出現，是表明石器製作器具之技術的更大之進步。同時，也表現了這一時期人類的經濟中狩獵之最大意義。

在周口店洞穴文化中，鑽孔的技術，已經發明，據步氏前揭書二十六版圖片指示，有一個鑽孔的骨管，又有一個馬的跟骨，經過重覆的打製，而鑿有一長形之孔。鑿孔技術的發明，就指明了當時有銳利的尖頭器之存在，同時也就指明了當時的工具已經附着孔而使用。由於工具之附着柄而使用，因而人類從此可以從與獸類之肉搏中解放出來，而得以在較遠之距離中刺殺獸類。這一面加強了打擊的功用，另一方面，又減少了人類的死亡。

火的發現與使用。是這一時代最主要的特徵，傳說中也說：「燧人氏」是中國最初發明用火的神人。例如世本云：「燧人出火，出火者燧人，

「人與獸爭」時代的生活方式

因為名」。韓非子云：「燧人氏鑽木取火，以化腥臊。」風俗通引禮緯含文嘉云：「燧人始鑽木取火，炮生為熟。」據考古學報告，周口店洞穴中，曾發現燃餘的灰層，並且有用火燒過的鹿骨角。(步氏前揭書第四版第三圖)由此看來傳說所云又適與事實符合。

火在自然界中一定很早就已存在，動物屍體中之磷的燃燒，空氣中之電的觸發，以及地殼中火山的爆發，都可以成為火的來源，所以傳說中說：「往古之世……火熾炎而不滅。」(淮南子)又說：「天王時遭火劫」(釋史)火在太古時代，雖然到處存在，但必須要人類社會經濟達到一定的高度，才能被人類所引用，這猶之自古即存在於天地間之電，一直到最近幾十年間才被使用，是同樣的理由。

火的發現一方面自然火的效用之啓示，一方面以「木與木相磨則燒」的原理，又發明了人工生火的方法，所以偽尸子說：「燧人氏察五木以爲火」，同時，據蒙爾根根據現存的原始人的生活考察，火的應用與捕魚的生活是同時開始的，而這與「燧人氏教民以火以漁」(韓非子)的傳說，又適相符合。

火的發明與應用，對於人類社會的發展，可以說是一個偉大無比的動力。他在人類解放過程中所演的作用，比之近代的蒸汽機的作用，更為重大，有了火的應用，人類才能「燒生為熟」，開始熟食的生活，因而引起人類生理上之化學的改變，從而人類才能最終地從動物中分離出來，有了火的應用，人類才能「焚林而狩」開始利用自然去征服自然，因此而豐富了人類的肉食，從而使人類的肉體的有機構成獲得了更進一步的發展。

到這一時代的末期，人類的文化創造，更加發展了。據阿爾納納河角石器時代之着色陶器序言上云：「寧夏東部黃土中之粘土層，檢出舊石器時代之器物多種，並有廢物堆及燃餘灰燼，計僅一處所得共有石器四百公斤，率為石英岩及砂化頁岩所製尚有火者。其刮磨器穿孔器等，則屬於莫斯時式。……在西拉烏蘇河之最下部(深的六十公尺之處)，見有舊石器時代之遺物多種。此層與黃土中之粘土層相當，器物之形式與甯夏無甚差異，亦以石英岩為之。大概出於含泥層中之罅隙或得自含有化石之砂礫層中。……在油房頭僅獲舊石器時代之器物數種(石英岩所製之刮磨器等)……」

尙有他處亦見類似之器物，且地面尙有新石器時代之燧石斧及石斧等。」此等研究非常重要，可惜此種遺物之發現者，桑志華及步日耶兩氏僅於一九二三年出版之人類學報第六號發表一簡短之論文，無從詳知其內容，惟此等地帶發現之舊石器文化中，有括磨器之出現，則其所代表之時代，實比周口店的文化爲晚，而且在這些地方的遺址中，有大批獸骨化石之出現，又證明這些地方的文化創造者，已經生活於繁榮的狩獵經濟社會之中，這也是較晚的現象。

在這一時代，一方面作爲生產主體的人類自身的肉體型之比較發達，另一方面，由於勞動工具製作材料之擴大與製作技術的提高，必然的會提高人類的勞動生產性，所以到傳說中之「燧人氏」的時代，人類的生活，便不完全依靠於採集，同時也依靠於狩獵。這樣過去的採集經濟，到現在便發展爲採集狩獵經濟。

據考古學的報告，在周口店洞穴中，發現了大批的古生物化石，如長毛象、劍齒虎、馴鹿、水牛、野馬、野貓、野豬、水獺及貂之屬，在甯夏東部的遺址中，發現了長毛犀、鬣狗、駝鳥、野馬等化石。在西拉烏蘇河的遺址中，也發現了長毛犀、長毛象、羚羊、捲角羚羊、水鹿、野牛、鬣狗、野豕、駱駝、野牛、駝鳥、狼等的化石。在陝西油房頭的遺址中，也發現了長毛犀、野牛、駝鳥之屬的化石。這些古生物的發現就指明了狩獵在當時人類生活中已經佔領了很重要的地位，並且由此我們可以想像「燧人氏」時代的人羣，已經不是拘束於內海周圍之可憐的採集者，而巳一變爲英勇的獵人。他們拿着鹿角製成的匕首或是有柄的投槍，在蒙古高原，在河北平原，在鄂爾多斯，在陝甘北部，到處展開了「燒山林，破增叢焚沛澤，逐禽獸，」之大規模的狩獵活動。到處的深林，都燒起了熊熊的大火，到處的獵人，都發出雄壯的歌聲。於是在勝利的呼號中，大批的野獸始進了洞穴。同時在內海的周圍，在易水流域，在西拉烏蘇河，在黃河的沿岸，都佈了漁撈的人羣。此外在這一帶的山坡和野原，也有成羣的女人，進行採集。現在，在原始人的菜單上已經不僅是球根，果實和螺蛸之類，而是添上了許多前所未有的山珍海味了。

四

冰河已經最終地退去了，太陽漸漸帶給蒙古高原以溫暖的氣候，這正是地質學上所謂後冰期的時代。在這一時代中，中國的歷史，便進到蒙昧上期，而這在傳說中，便是「伏羲氏」的時代。

相當於這一歷史時期之社會經濟構成的文化，是上期舊石器時代的文化。中國上期舊石器文化之早期的（即奧利那期與梭留特期）遺址，至今尙未發現，但這一文化期的晚期之遺址，則已被發現於周口店山頂洞（註一）及哈爾濱何家溝（註二）。

〔註一〕裴文中於其所著周口店山頂洞之文化中謂山頂洞之文化發現於黑土層，在遺物中，又發現有孔的磨尖裝飾品，因此判定這裏的文化遲於鄂爾多斯的文化，而又早於何家溝的文化，他們應該是西方晚馬格達林期之東方同時代的文化。

〔註二〕哈爾濱何家溝的文化，考古學家判定是相當於西歐亞幾爾期的文化。

這一時代之早期的文化，雖尙無有系統之發現，但亦散見於史前各遺址之中。如水洞溝的文化，大半都是帶着奧利那的特徵，在沙鍋屯洞穴之文化中，也會發現類似「梭留特式」的石矛。（沙鍋屯洞穴層第六版第四圖）此處在山頂洞文化中，也有不少類似奧利那期及梭留特期的文化遺跡。由此足徵這一時代之初期的文化在中國也是曾經存在過的，假使繼續從地下搜求，必能有更多之發現。

就一般之情形而論，大抵在這一時代之初，即所謂奧利那期時代，在原始人的技術中，就出現了相當劇烈的變化。以石器方面說，這一時代的石器，已經不是用廣的卵形石片製成，而是從稜鏡型石片上有計劃的打下來細長石片所製成。當時的人類已經知道在這種細長石片上很巧妙的加工，而使之成爲各種形式分明的器物，如因附柄而截去其幹部之狩獵用的槍的鋒銛，應用於剝削之皮削器應用於骨角加工之彫刻刀，應用於刺和切斷之尖頭器，應用於石器和骨器穿孔之穿孔器。這些器物都出現了，而且都是附着柄而使用。在骨器方面，則出現了槍的鋒銛，光滑皮革之光滑器

，乃至原始之骨針。

稍後到梭留特期，則製作的技術更爲精巧。在這一時代器物的形體，變得更加細長。有許多扁平的月桂樹葉狀的，兩端非常齊整的石片所製成。這種石片決不是從一塊大石上錘擊下來的石片，彷彿是用一種很細的彈性骨棒以一塊大石上裁割出來的。這種裁破石塊的技術，在石器製作技術上，是一個非常之大的進步，從此以後，人類才有可能創造自己所要的形制和大小器物。

繼梭留特期而起的文化便是馬格達林期文化。這一時代的文化遺物在山頂洞中已經發現了。

這一時代的文化，一般說來，是石器製作更加精巧，同時骨器則已達到了最大的完備。燧石器雖然同時存在和發展，但有些燧石器則已爲骨器所代替。在石器中如皮削器、光滑器、穿孔器、尖頭器、裁切刀，乃至有柄的燧石小刀，都製作得更爲完善。在骨器中，則有鈎骨鈎，尾部有鈎的投擲器，及裁縫用的骨針，都已經發明。

但是在山頂洞的文化中，石器的發現，都非常稀少，除了有幾個用燧石打製的切斷器，錘擊器，及一個尖頭器以外，就祇有一些燧石和石英的碎片。而且這些燧石器的痕跡，既無規則而又沒有鑿孔，這必定是前期的殘餘之物。不過這裏同時卻發現了大量鑽孔的石珠（註三），和唯一的一塊鑽孔的卵石（註四），而這就是馬格達林期文化之特徵。從石珠和卵石上所表現的技術看來，則當時研磨與鑽孔的技術，已經到了相當的熟練，從而推知當時的穿孔器與小型的錘擊器或彫刻刀，一定相當的銳利了。

（註三）據安特生云：「在中國所發現的石珠，沒有比山頂洞的石珠更早期的。在法國曾經發現象牙珠（見Peyron: From Bourdeils in the south tream of France 1931）在蘇聯的歐洲區曾經發現蚌製之珠（Bonch osmolovsky and Gromor Jete arnigancian age from Borshero along the Don River part of U. S. S. R. 1936）從圖片上看來，與山頂洞之石珠有若干相同之點，最有名的石珠，是西伯利亞亞爾干馬托乃特（Algemantolite）尤其是阿率特發（Amantra）所發現的馬格達林期的石珠。（見 Bonch osmolovsky: ibid.）不過西伯利亞所發現的石珠，從其邊

之圓與其孔之小看來，是一種更爲進步的技術之製作品。但是石珠總是馬格達林期的特徵。

（註四）鑽孔的卵石，在馬格達林期以前也是沒有的。在整個梭留特期，形狀完美的小卵石，雖然到處發現，如在巴弟果爾（Badeouls）在康白卡拍爾（Combe-capelle），在金布拉克（Jeanblanc）等處，都發現了卵石，但都沒有鑽孔的。（見 Henri martin: Labri De Rec charente）到馬格達林期，則鑽孔的卵石是常見的。例如：Dr. Dest. Periet 在 La grotte De Ceugnac 發現一個鑽孔的乳色石英的卵石。在 Perrony 的報告中，也說到從 La madeleine 所發現的一個鑽孔的石灰石的卵石。由此而知鑽孔卵石也是馬格達林期文化特徵之一。

在山頂洞文化中，最值得大書特書的，是有孔的骨針出現，據山頂洞文化報告書中所述，這里所發現的一個骨針稍成曲形，幹長八二公分鑽孔處的直徑，是三·一公分。最粗的部分的直徑，是三·三公分。從形式上看，似係保存骨材之原來大小，而稍加磨製，針幹圓而光滑，針尖圓而銳，針孔似係用尖頭鑿的。有孔的骨針之出現，就明知當時的人類，已經知道縫製皮革，和編製網罟的事實。

同時當時的製作技術，既能創造出有孔的骨針，當然也能創造出有鈎的骨鈎。在山頂洞雖未發現有鈎的骨鈎，但卻發現了三個大魚骨，六個較小的魚的尾脊骨，這就證明了當時已有發達的漁業，從而也就可以推知在當時必有若干應用於漁撈之工具的存在。

在山頂洞文化中，雖沒有矢鏃的發現，但在這裏卻發現了四個鳥類的骨管，並且發現了大批的鑽孔的獸齒。其中包括有虎、鹿、狐狸、野貓、鼬鼠等各種獸類的齒。此外並發現了各種肉食獸的骸骨，如鬣狗、熊、狼、馴、鹿、虎、狐等。這些禽獸的齒骨的存在於山頂洞，就指明了當時的人類已經進到了一個大規模狩獵的時代了。傳說中謂「伏羲氏」「作結繩而爲網罟」又謂「伏羲氏教民以佃以漁」，由此看來，此種傳說與考古學的發現適相符合。

到這一時代的終末，亦即所謂亞畿爾期隨着狩獵採集社會經濟之更高發展，生產工具的製作技術，更加提高了。在何家溝所發現的文化，一方

面表現工具的形體之縮小，另一方面工具的外形也統一了。形體的縮小與外形的統一，就說明這一時代的人類已經有計劃的控制石器，打成他們所需要的形式。由此再向前發展，便出現了新石器時代的文化，而人類也就抱着更高的目的，走進了歷史上的野蠻時代。

總而言之，在傳說中之「伏羲氏」時代，一方面由於勞動工具製作技

術之發達，另一方面由於作為生產主體之人類的肉體型已經發展到接近於現代人的肉體型的程度。由此兩者的結合，而發揮出來的生產力便是採集——狩獵經濟之高度的發展。這一時代之末，人類也許開始了植物栽培和動物馴養之農業——畜牧的經濟。

王船山底自然史哲學——綢繆生化論

外 盧

王船山是中國第十七世紀（一六一九——一六九二年）的啓蒙大師，生前罕為人知，及至清道咸間始名滿天下。據現在所刊他的遺書而觀，學問淵博精深，當推清初的第一人。我們想到一位在搖洞裏著作成家的學者，有那樣大的成就，不能不欽服他是可以和西歐哲學家費爾巴哈並輝千秋。過去中國研究船山遺產者，多注意他的「史論」如讀通鑑論與宋論，尤其在清末策論時代，一般競相舉子，幾人一手編，至梁任公始發願作整理船山學案之號召，惟並未見梁氏的成績，僅在其所著「中國近三百年學術史」（中華版）中，以「兩畸儒」為題，與朱舜水並提，抄錄了一些船山的知識論方面的鱗片。近年關於船山研究者，有的重在羅列論點，有的重在輪廓要旨，其整理似為初步，尙離研究遠甚，聞徐炳昶服膺船山，背誦船山文集不遺，甚有心得，惜未見徐氏力作問世。

船山之學，涵淹六經，傳注無遺，會通心理，批判朱王，中國傳統統的學術，皆通過了他的思維而有所發展，他說：「致知之途有二：曰學曰思，學則不恃己之聰明而一唯先覺之是效，思則不徇古人之陳迹而任吾警悟之靈。……學於古而法則具在，乃度之於吾心，其理果盡於言中乎？抑有未盡而可深求者也？則思不容不審也。乃純固之士，信古已過，而自信輕，但古人有其言，而吾即效其事，乃不知自顯而入於微，自常而推於變者，必在我而奪其從違，而率然效之，則於理昧其宜，而事迷其幾，為罔而已矣！盡吾心以測度其理，乃印之

於古人，其道果可據為典常乎？抑未可據而俟我成者也？則學不容不博矣。乃敏斷之士，信心已甚，而信古輕，但念慮之所通，而即欲執為是，而不知先我而得者已竭其思，仿古而行者不勞而獲，非私意所強求，而曲折以求通，則乍見為是而旋疑其非，為殆而已矣！……學非有礙於思，而學愈博則思愈遠，思正有功於學而思之也。」（四書訓義，卷六）這是最好的治學方法，而且是船山自己的時代精神，已經批判了宋明理學，而自覺乎歷史的從違，厭棄於武斷。故程子斥讀史為玩物喪志，他評論謂讀經亦何嘗不玩物喪志，惟重在有學有思罷了。

他在學術史上乃非佛老二氏之學者，然而他有研究老莊書三種，有研究法相宗書一種，其方法是客觀的，衍注多有高見，並謀所以「因以通君子之道」，顯然超出宋明儒者攏統抱定太極圖旨，而是在知識上豐富自己。據作者研究，船山與朱王理學皆受二氏之學的影響，其所以異者，「朱子道陸子禪」，他們接受了二氏的世界觀，反之，船山則否定了二氏的世界觀，而粹取了二氏的方法論。例如他詩中云：「坎流遶殊塗，既濟憐同歸。比肩通異理，蒙袂輕調飢」。這點至要，非此處所研究者，當專題論之。總之，在知識論上的開展，船山是有十七世紀世界學術之近代精神的。

船山的學術精神，前人僅看他有張子正蒙註，知道他有張載的學問淵源，而所未知者，即他承繼了一位漢代學者王充的傳統。這不是

作者編擬，我們就二王的文獻詳細比析，就可以得出結論。船山書中，可以說從孟子起（如論性善），沒有不在他的批判之下，惟於王充則他一再稱許「知言」，「得理」，這不但是因了二王皆否定鄒衍五行災異與漢儒織緯三統諸說，斥為「妖妄」，而是因了二王的批判主義與「言必徵實，義必切理」的哲學，清史儒林傳云：「王夫子……其言易，不信陳搏之學，亦不信京房之術，於先天諸圖及釋書雜說，排之甚力，而亦不空談玄妙，附會老莊之旨，故言必徵實，義必切理。其說尚書，詮釋經文，多出新義，然詞有根據，不同游談。其說詩，辨正名物，訓詁以補傳箋諸說之遺，皆確有依據，不為臆斷。」此言近似。

船山時代，是一個個人自覺的時代，對內要求如十六世紀的「廉價教會」或十七世紀以後的「廉價政府」，這點在船山遺書中有靈夢黃書為證，其要旨則批判封建暴政，而主張「民之有生理」。對外，中國與西歐商業資本已經聯結，（東印度公司成立於一七〇〇年），西洋科學如天文數學在基督教的聖經外衣中夾帶到中國，這種科學知識是和泛神論的第一步上帝沒落是緊相關聯，船山的泛神論易學，以及走向科學的歷數學都有淵源的，他雖然和利瑪竇會作辯論（關於泛神論與地球蛋形的問題），有時代的限制（戴傳賢先生云，先生有不盡精微者，時代限之，見遺書序），懷疑地形彈丸，而利瑪竇附會中國渾天家言「地處天中猶卵」，則近術士怪妄，未可服實徵之士，亦有原因（參看思問錄外篇）。但科學已經是為船山所吸收了，如他說：「紀世者以一君為一世，一姓為一代足矣，倘令割周之長，補秦之短，欲使均齊，而無盈縮之差，豈不徒為紊亂乎！西夷以巧密誇長，大率如此。」他反對了「後世瑣瑣王遁星命之流，輕為增加以飾其邪說，非治歷之大經」，而謂「名從實起，次隨建轉，即今以順古，非變古而立今，其尚允乎！」他的「名從實起」說，受有近代科學的影響，從「巧密誇長」而解救了「高談性命」，是有歷史意義的。

因此，研究船山要知道他的學術之所從所遠，與夫他的近代思維方法的成因。本篇論文僅就他的自然史觀，簡括研究，限於範圍，他

旨不在論題之內。網縊二字出於「易」，船山屢用不鮮，義指所謂「氣」，與「野馬」（指神）相對，氣則以近代語釋之，頗當哲學語之「物質」。「生化」之方法論，顯然受之老莊，惟船山則以子之矛攻子之盾，反證客觀實在，而破二氏事物虛假之神祕唯心思想。

（一）網縊與自然史生成

「網縊」二字，在張載理學中指太和，或二氣本體之所涵，船山註正蒙，則有新義，頗近哲學上的「物質」範疇，他說：

「天不聽物之自然，是故網縊而化生。」（思問錄內篇）

「太極……從來說者，竟作一圓圈，圍二殊五行於中，悖矣！此理氣遇方而方，遇圓而圓，或大或小，網縊變化，初無定質。……王充謂

從遠觀火，但見其圓，亦此理也。」（同上，外篇）

「網縊，太和未分之本然，相蕩其必然之理勢，勝負因其分數之多寡，乘乎時位，一盈一虛也，勝則伸，負則屈，勝負、屈伸、衰王、死生之「成象」，其始則動之幾也。此言天地人物消長死生自然之數，皆太和之幾。」（張子正義註，卷一）

「網縊太和，合於一氣，而陰陽之體具於中矣。」（同上）

「夫縊者，其所著也（原註直略反），著者，其所歸也，歸者，其所充也，充者，其所調也。是故无以為之縊，既郭立而不實，亦瓦合而不決，既絕黨而相叛，亦雜類以相越矣。而不見天地之間乎，則豈有堅郭外峙，而龐雜內聚者乎？」（周易外傳，卷五）

本來哲學上的「物質」範疇，好像是「從遠觀火」的一個實有塊，而不同於科學上的物質。物質是多種多樣的實在，它包含着豐富內容，天地人物消長死生自然之數，歸著无調的自然運動體，在有生的開始，便有流動洋溢之性。他說：

「涵者其體，生者其用也。輕者浮，重者沈，親上者升，親下者降，初而趨行者動，動而赴止者靜，皆陰陽和合（以近代語言言之，即矛盾統一）之氣所必有之幾，而成乎情之固然，猶人之有性也。」（正義註卷一）

他反對張載「易所謂網縊，莊生所謂生物以息相吹」之說云：

「升降飛揚，乃二氣和合之動幾，雖陰陽未形，而已全具殊質矣。生物以息相吹之說非也，此乃太虛之流動洋溢，非僅生物之息也。」（同上）

物質網羅的實在，其體為性，其用為形為象，體不可見，由用及體，在形象中是「生而日庄」，故云「天地之間流行不息皆其生焉者也。」他說：

「氣其所有之實也，其網羅而含健，順之性，以升降屈伸條理必信者神也，神之所為，聚而成象，成形，以生萬變化也。」（正蒙註卷二）

「所有之實」是生化不息的東西，他在這裏便把宋明儒的理學翻案，建立了他的自然生化史觀，他說：

「天地之間流行不息皆其生焉者也。故曰，天地之大德曰『生』。自虛而實，來也，自實而虛，往也，來可見，往不可見，來實為今，往虛為古，來者生也，然而數來而不節者將一往而難來，一噓一吸，自然之勢也。故往來相乘而迭用，相乘迭用，彼異端固曰死此生彼，而輪迴之說與焉。死此生彼者，一往一來之謂也。夫一往一來，而有同往同來者焉。有異往異來者焉，故一往一來，而往來不一。……天地之大德既在『生』矣，陽以生而為氣，陰以生而為形，有氣無形，則游魂盪而無即，有形而無氣，則靡幣具而無靈（形式與內容）。……男女構精而生，所以生者，誠有自來，形氣離叛而死，所以死者誠有自往（物質不滅）。……乃欲知其所自來，請驗之於所自往，氣往而合於杳冥，猶炊熱之上為溼也，形往而合於土壤，猶薪炭之委為塵也。……然則歸其往者所以給其來也，顧既往之於且來，有同焉者，有異焉者。其異者非但人物之生死然也，今日之日月，非用昨日之明也，今歲之寒暑，非用昔歲之氣也，明用昨日，則如鑪如鏡，而有息有昏，氣用昨歲，則如湯中之熱，溝澮之水，而漸衰漸涸，而非然也，是以知其富有者惟其日新，斯日月貞明，而寒暑恆盛也。……方盡而生，莫之分劑而不自亂，非有同也。其同者，來以天地之庄，往以天地之化，生化各乘其機，而從其類。天地非能有心而分別之，故人物之『生化』也，誰與判，然使一人之識五古而為一人，一物之命，誰與判，然五古而為一物。……所以庄者，虛明善動，於彼於此，雖有類之可

從，而无咎之可畫，而何從執其識命相報乎？……則任運自然，而互聽其化，非有異也。是故天地之德生人物也，必使之有養以益庄，必使之有性的紀類，養資形氣，而運之者非形氣，性資善，而所成者屬於形氣。」（周易外傳，卷六）

這段話顯然是吸取了老莊（尤其齊物論）的方法論，而批判了老莊的自然天道觀，他的來「生」往「化」論，著重了變化哲學，他的內容含有近代啓蒙的要素，而和宋明理學的不變哲學相反，既不是老莊相對主義的沒落思想，更不類柏格森的物理危機思想，他論生化的「同」者指「善動」，故亦有云「太虛者，本動者也，動以入動，不息不滯，其來也因而合之，其往也因往而聽合其往也。……其來也因器而分施，其往也无形无已而流以不遷。其來也，有受有充，而因之皆備，搏造无心，勢不能各保其故然，亦无待其故然，而後可以生也。」「運動」範疇，便非理學的動靜，而是「動而趨行者動，動而赴止者靜」。他論生化的「異」者，是立於莊子「萬物皆種，以不同形相禪」（種讀如種子之種，非種類之種，形即景，指虛妄）說之對面，他肯定物質的形氣與性質，肯定「存在」的類與新類，故云「其富有者惟其日新」，而類與新類則相續。因此他以嶄新的觀念出現，說：「堯之既崩不能再生而為堯，桀之既亡不能再生而為桀，藉其再生，則代一堯而國一桀矣。」這是何等膽識的命題。所以他的「生化」史觀，即他所謂：

「生化之理，一日月也，一寒暑也，今明非昨明，今歲非昔歲，固已異矣；而實而翁者明必為日，虛而闢者明必為月，溫而庄者氣必為暑，肅而殺者氣必為寒；相因以類，往來必貞，故人物之庄，莫之壹而自如其恆。」（同上）

（二）自然史的實在觀

上面所言為船山的網羅生成論的要旨，所謂「網羅不息為教化之本。」現在我們要知道他的自然史哲學，乃基於首肯存在的實在，而不是高談性命。他說張子「正蒙一編所以發『實際』之藏」，又說「充兩間皆一實際之府」，可見他和空談「實際」者不同道了。他說：

「道生於有，備於大繁，皆實而運行不息。」（周易外傳卷七）

「道者，物所乘著而共由者也，物之所著，惟其有可見之實也，物之所由，惟其有可循之恆也。既盈兩間而無不可見，盈兩間而無不可循，故盈兩間，皆道也，可見者其象也，可循者其形也，出乎象，入乎形，出乎形，入乎象，兩間皆形象，則兩間皆陰陽也。……夫誰留餘地以授之虛，而使游？誰後爲大圓者以函之而轉之乎？」（同上，卷五）

這裏「道」字，如果用「存在」（哲學術語 *being*）來看，似更合乎「物所共由，物所共循」之象與形。故存在祇有「一實」，而無所謂虛，「虛」者，在船山的概念中指形式（*formel*），他說：

「虛者太虛之量，實者氣之充周也，升降飛揚而無間隙。」（張子正蒙註卷一）

故虛是指形式，實是指內容，離開形式與內容的「道」是沒有的。他又說：

「盈天地之間皆『器』矣，器有其表者，有其裏者，成表裏之各用以合用而底於成，則天德之乾，地德之坤非其『緼』焉者乎？是故調之而流動以不滯，充之而凝實以不餒，而後器不死，而道不虛生，器以不死則凡器皆虛也，道不虛生則道皆實也。……若夫縣道於器外，以用器，是『緼』與表裏異體；設器而以道鼓動於中，是表裏真，而『緼』者妄矣！」（周易外傳，卷五）

道祇有「存在」之下而云然，離開「存在」的表裏而懸道設器，是主觀的唯心論。故他又從功效上而言云：

「天下之用，皆其有者也，吾從其用而知其體之有，豈待疑哉？用有，以爲功效，體有，以爲性情，體用皆有，而相需以實，故盈天下而持循之道。……何以效之？有者信也，無者疑也，……桐非梓，梓非桐，狐非狸，狸非狐，天地以爲數，聖人以爲名。……據器而道存，離器而道毀。其他光怪景響，妖祥倏忽者，則既不與生爲體矣，不與生爲體者無體也，夫無體者惟死近之，不觀天地之生而觀其死，豈不悖與！……車者，形也，所載者神也，形載神遊而無所積，則虛車以驟於荒野，御者無所爲而廢其事，然而不敗者，鮮矣！故天地之貞化，凝聚者爲魂魄，充滿者爲性情

（即「性日生」之意），日乎其性情使充其魂魄者，天之事也，日理其魂魄以貯其性情者，人之事也，然後其中積而不敗矣。老子曰，「三十輻共一轂，當其無，有車之用」，夫所謂無者未有積之謂也，未有積則車之无，即器之无，器之无，即車之无，幾可使器載貨，而車注漿，游移數遷，尸弱而棄輿！游移數遷，則人入於鬼，尸弱而棄輿，則世喪於身，息吾性之存存，斷天地之生生，則人極毀而天地不足以立矣。故善言道者，由用以得體，不善言道者，妄立一體而消用。」（外傳卷二）

天下皆持循之道，故實在的「器」，有而可用，道亦有而有用，如果把窮理的哲學，懸在空中，而謂「無用」，亦如言實在的抗日戰爭中沒有哲學家了。船山「積」之義謂發展，表面上爲反對老子言虛言無之天道觀，實則乃批判了宋儒。（朱子謂「未有這事，先有這理」，「雖未有物，而已有物之理」，「天理即表德」，「存天理，滅人欲」，與船山所論相反，下面更詳）或有以爲存在者皆雜多，不足以言「實際」，船山反對說：

「夫可依者有也，至常者生也，……既已爲人矣，非蟻之仰行，則依地住，非鱗之穴壤，則依空住，非蜀山之雪蛆不求燦，則依火住，非火山之鼠不求潤，則依水住。……物物相依，所依者之足依，無毫髮疑似之或欺，而曰此妄也，然則彼之所謂真空者，將有一成不易之型，何不取兩間靈蠢媿醜之生，如一印之文，均无差別也哉？是故陰陽奠位，一陽內動，情不容吝，機不容止，破塊啓蒙，燦然皆有，靜者治地，動者起功，治地者有而富有，起功者有而日新，殊形別質，利用安身，其不得以有爲不可依者其亦明矣。」（外傳卷二）

存在的實有，皆「實際」，所謂「破塊啓蒙，燦然皆有」。雜多的物物相依聯結，「有而富有，有而日新」；否定物物相依，而立「一成不易之型」（先驗範疇），以概括一切，超乎地空水火，而人與靈蠢媿醜等一了（一印之文）。他於是根據物物依存性而反對否定物質實在的思想，說：

「此無他，不明於物之不可絕也。且夫物之不可絕也，以己有（依有）物，物之不容絕也，以物有（依有）己。己有物而絕物，則內戕於己，

物有已而絕已，則外賊於物，物我交受其戕殺，而害乃極於天下。况乎欲絕物者，固不能充其絕也，一眠一食而皆與物俱，一動一言而依物起。不能充其絕而欲絕之，物且前却而困已，己且齟齬而自困。」（尙書引義卷一）

這裏已經包括着近代的截天思想，因為封建社會正是「物前却而困己，己齟齬而自困」，自由不在必然的把握上取得，而反超出必然，空想一個「全自由」，則全自由者正是不自由自困的代名詞。這反映到思想上之保守性則正如他在上文所評者「尹和靖曰，其心收斂不容一物，非我所敢知！」物質概念，在船山思想中正邁步走向近代門戶，不但謂「有而富有，有而日新」，而且看出了物物的依存性，這是他的綱縊生化論中最特色的地方。所以他的自然史實在觀之結論是：

「散而歸於太虛，復其『綱縊』之本體，非消滅也，聚而為庶物之生，自『綱縊』之常性，非幻成也。聚而不失其常，故有生之後，雖氣稟物欲，相望相格，而克自修治，即可復健順之性；散而仍得吾體，故有生之善惡治亂，至形亡之後，清濁猶依其類。」（正蒙註，卷一）

綱縊生化，是建立在客觀存在的實有生剋性上。這是由王充的「物勢論」發展而來。「氣稟物欲」，相望相格，而亦可變為相依健順，「天下亦變矣」，合則有生有剋，離在各依類。和老子的絕欲，宋儒的滅欲，論旨相反。歐洲十六世紀宗教革命以後的思想，啓蒙學者多建立在「自然法」的前提下，以由「自然法」的健順常性而推證理想的人類社會，這一合法則的思維活動亦可以在十七世紀的中國哲學中得到實例，船山其最明著者。他的進步的自然法理論，比滿得威爾的蜜蜂寓言更富有嚴密的體系，而在一般論點上頗有康德的二力相背說觀點，部份地追尋到黑格爾的歷史哲學，而方法論上的諸概念則遜色。船山的生化史觀，「有而富有，有而日新」說，正是一種中古中國失掉了的反省與自我之覺醒，如黑格爾批評說：

「主觀性的成分或意志的自己反省，……在這裏實在不存在。……在中國，那個普遍的意志直接命令個人，做些什麼，個人則敬謹服從，因而失掉反省與自我。假如他不服從，而與實際生活發生差池，他亦不加若何

的內省，……所以全部政治實欲缺少了主觀的成分，因之不是以道德心理為基礎的。」（歷史哲學，七三一—七四頁）

船山的毀器無道說，反對離開效用而設計「一成型」說，反對絕物說，生有備繁說（下面詳論），都是找到失掉了的自我，而他的理論則首先建立在「自然法」的前提下。

（三）哲學上第一次第二次與生化史觀

因此，我們必須研究他的道器說與理氣說，這是宋儒以來煩瑣哲學的中心論點，在船山的綱縊生化論上建立了嶄新的命題。清初學者如黃黎洲亦有類似的觀點，如說，窮理是求吾心之「萬殊」，而不是求本體，工夫所至即其本體。如說，離氣無理。如說，離器而道不可見。船山之學，更富哲學，故他的論據比黃氏更為實在，他肯定器與氣為第一次的，而道與理為第二次的，這一「思維與存在」的問題，在船山學說中是最光輝的。他說：

「氣者理之依也，氣盛則理達天，積其健盛之氣，故秩敘條理，精密變化而日新。……天地之產皆精微茂美之氣所成，人皆精以養生，莫非天也。氣之所自盛，誠之所自凝，理之所自給，推其所自來，皆天地精微茂美之化，其醞釀變化，初不喪其至善之用，釋氏斥之為鼓粥飯氣，道家斥之為後天之陰，悍而憾矣！」（思問錄內篇）

「若其實則理在氣中，氣無非理，氣在空中，空無非氣。……其聚而出為人物則形，散而入於太虛則不形。」（正蒙註，卷一）

「人不資氣而生，而於氣外求理，則形為妄，而性為真，陷於其邪說矣！」（全上）

「鼓動於太虛之中，因氣之純雜，而理之昏明彊柔性各別矣，故自風雷水火以至犬牛蛇虎，各成其性，而自為理，變化無遷，無一成之法則也。」（全上）

「理本非一成可執之物，不可得而見，氣之條緒節文，乃理之可見者也，故其始之有理，即於氣上見理，迨其得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理。」（讀四書大全說卷九）

「質是人之形質，範圍著者生理在內，形質之內形氣充之，而盈天地間，人身之內，人身之外，無非氣者，故亦無非理者，理行乎氣之中，而氣與理主持分劑者也。故質以涵氣，而氣以涵理，故一人有一人之生，一人有一人之性也，若當未涵時，則是天地之理氣蓋未有人者是也。」（全上，卷七）

船山以上所言之，多見其遺響，他的意思至明，理是依氣，氣日新，理亦日新；理因於氣，有何氣成何理，理祇見於氣上；無非氣者始無非其理。是氣為第一次，而理為第二次。所以他所言之人欲事物之理（法則），而不是超實在的「一成型」。他說：

「萬物皆有固然之用，萬事皆有當然之則，所謂理也；唯人之所可必知所可必行，非人之所不能知不能行，而別有理也。具此理於中而知之不昧，行之不疑者，所謂心也。以心循理，而天地民物固然之用，當然之則，則各得焉，則謂之道。自天而言之，則以陰陽五行成萬物，萬物之實體而有其理。……合於人而為性情，以啓其知行者，而有其心（思維）。則心之於理所從出，皆本非二物，故理者人心之實，而心者乃天理之著所存者也。」（四書訓義，卷八）

實在的萬物性質有其法則，由存在的合法則運動而有思維理則，故理都是「可持循之道」，認識是媒介對象的實在性，沒有在不可持循的跡先而別設一理。他的時代西洋歷法已輸入中國，他依據於「歷法大明之日，」而說明事物之理，是一個「過程」，甚得認識的合理發展。

「有即事以窮理，無立理以限事。所惡於異端者，非惡其無能為理也，問然僅有得於理，因立之以繫天下也。……異端之言曰：『萬變而不出吾之宗』，宗者問然之僅得者也，而抑曰吾之宗矣，吾其能為萬變乎？如其不能為萬變，則吾不出吾之宗，而非萬變之不出也，無他，學未及之，不足以言，而迫欲言，則問然亦報以駭疑之推測也。……彼（指天地日月等）皆有理以成乎事，謂彼之理即吾宗之秩序者，猶之可也；謂彼之事一吾宗之結構運行也，非天下之至誕者孰敢信其然哉？……文伯之論曰：『國無政不用善，則自取譴於日月之災』，嗚呼，此古人學之未及，私為理以限天，而不能即天以窮理之說也。當歷法大明之日，朔望轉合之不差，

遲疾騰跳之不亂，則五尺童子亦知文伯之妄。……日月維有運而錯行之事，則因以有合而相揜之理，既維有合而揜之理，因而有食（日食）而不爽之事。故人定勝天，亦一理也，而不可立以為宗，限日食之理而從之也。」（續春秋左氏傳博議，卷下）

運而錯行，亦合法則的運行，特古人不知此合而相揜之理。人類的思維是一過程，古人學未之及，今人學之大明，始得合而揜之理，以證有而不爽之事。故云「有即事以窮理，無立理以限事。」船山此論，甚合十七世紀世界的近代思維方法。所以然者，他把握者變化哲學（使莊子的變化思想顛倒過來），他曾分別「氣」與「質」，氣即近代語之量，發為由量變質之說，而論雖失理之氣，亦在理中，見解異常高明。他說：

「已失以後，日受天氣以生，而氣必有理，即其氣理之失和，以至於戾，然亦時消時息，而不居之以久其所也。……氣虛者，質之量不足，氣濁者質之靡不清也。故氣以其條理而或亂，抑亦不相繼續或撓也。……質能為氣之累，故氣雖得其理，而不能使之善，不能為質之害，故氣雖不得其理，而不能使之不善（參看下節繼善）。……乃人之清濁剛柔不一者，其過專在質，而於以使愚明而柔軀者，其功專在氣，質一成者也，故過不復為功，氣日生者也，則不能為質分過，而能功於質。且質之建立者固氣矣，氣可建立之，則亦操其張弛經緯之權矣，氣日生，故性日生（原註，生者氣之理），性本氣之理，而即存乎氣，故言性必言氣，而始得其所藏，乃氣可與質為功，而必有其與為功者，則言氣而早已與「習」相攝矣。是故質之良者，雖有失理之氣，乘化以入，而不留之為害，然日任其質，而質之力亦窮，則速其久，而氣之不能害者且害之矣。蓋氣任生質○○○○（脫文）型，型雖一成，而亦無時不有消息，始則消息因仍其型，逮樂與失理之氣相取，而型雖亦遷矣；若夫由不善以遷於善者，則亦善養其氣，至於久而質且為之改也。……乃所以養其氣而使為功者，何特乎？此人之所能也，則習是也（實踐），是故氣隨習易，而習且與性成也。質者性之府也，性者氣之紀也，氣者質之充，而習之所能御者也，然則氣效於「習」，以生化乎質，而與性為體。……質以紀氣，而與氣為體（原註，可云氣與性為體，即可云性與氣為體），質受生於氣，而氣以理

紀實（原註，此補緊要）。……就氣言之，其得理者正也，其失理者亦何莫非理也；就質言之，其得正者正也，其不正者亦何莫非正也。氣之失理，非理之失也，失亦於其理之中，已剛而亦乾之健，已柔而亦坤之順，已清而象亦成，已濁而形亦成亦均，夫邪寒之以成其寒之能盛暑，而以成其暑之能也。善養者何往而不足與天地同流哉？質之不正，非犬羊草木之不正也，亦大正之中，偏於此而全於彼，長於此而短於彼，乃有其全與長之可因，而其偏與短者之未嘗不可擴。」（讀四書大全說，卷七）

此段講理氣的道理，是宋明以來的總的自覺發展，因追求到「實踐」已達到頗高的理論水準，可謂前無古人，作者讀中國古人哲學，遇到這樣深刻的文章，還是第一回！讀者儘可參看上書「陽貨篇」的全文。「型筮」即今哲學術語之「類概念」，他不認為有一成不變的人性類概念，而可以由於實踐的「善養」與由於實踐的不善養而變化其「質」，故「氣為質之充」，是言「量」的範疇，因了量在「習」中的功效，而生化乎「質」。量是日生的，性亦是日生的，故「質」亦是日變的，如寒之因氣之充而變為暑。由量變質，不僅向上發展而已，亦有向下變化的，故「氣以理紀質」者，由量之充而發展是得理之正，由量之失充而得理之反，都是「理」的過程之一型筮，而因變化所得的正與反，都是「理」的節文，得理與失理，都是理。這一變化哲學，可與黑格爾的量變概念比美。船山的「性」論亦由此推充，他釋「性者日生者也」，在語源上亦合。按「性」之原字即「生」字，金文已有明證（金文「爾生」即詩言「爾性」）。因此，他把宋明儒所高談的性命，從新規定了活生生的發展內容。

「性者生理也，日生則日成也。夫天命者豈但初生之頃命之哉？……天之生物，其化不息，初生之頃，非無命也；……幼而少，少而壯，壯而老，亦無非命也。……不更有所命，則年逝而性亦可忘也。……形日以養，器日以滋，理日以成，方生而受之，一日生而一日受之，故天命於人，而人日受命於天，故曰，性者生也，日生而成之也。……惟命之不窮也而靡常，故性屢移而異，抑惟理之本正也，而無固有之疵，故「善」來後而無難，未成可成，已成可革。性也者，豈一受成形不受損益也哉？……形氣者亦受於天者也，非人之所自有也，而新故相推，日生不滯如斯。」（

尚書引義，卷三）

船山從天命到無常變化的新命，是否定了絕對的天命，從性到日生而新的生化（思問錄云「命日新而性富有也」），是否定了絕對的固性，因此「氣與性為體」，亦即從超乎現實的理到實踐中生化的理，是否定了絕對的理。（船山亦講「貞一」之理，然而這是在認識論的範圍內，他常以「幽」之一字規定，屬於幽者，他說「不可知」，而屬於「明」者則可推知。「幽」亦以「神」字代替，是猶保留着泛神論的「殘餘」，在正蒙註中多見其於舊時代思想的束縛，而在思問錄諸自著中則多加解放。讀古人書若不能把握他的時代中心問題，以及其於此問題上之積極自覺主張，則不能看出思想史，而不過一篇亂賬罷了，要知頭輕足重，正是啓蒙學者的特色。此一問題當另文詳之，非這篇所能研究。

「未成可成，已成可革」，是他生化論的一特點，宋明儒以來的性命論到此劃一鴻溝。與性命天定之說相反，他所肯定的現實「氣」以生化乎「質」，以日新其富有之「性」，又在知識論上有所發揮：

「言性者，皆曰吾知性也，析之曰，性弗然也，猶將曰，性胡不然也？故必正告之曰：『爾所言性者，非性也，今吾勿問其性，且問其知，知實而不知名，知名而不知實，皆不知也，』言性者於此而必窮。目擊而遇之有其成象，而不能為之名，如是者，於「體」非茫然也，而不給於「用」，無以名之，斯無以用之也；習聞而識之，謂有名之必有實，而究不能得其實，如是者，執名以起「用」，而茫然於其「體」，雖有「用」，固異「體」之「用」，非其「用」也。夫二者，則有辨矣，知實而不知名，弗求名焉，則「用」將終細，問以審之，學以證之，思以反求之，則「實在」而終得乎名，體定而終伸其用。此夫婦之知能所以可成乎忠孝也；知名而不知實，以為既知之矣，則終始於名，而愉快以測其影，斯問而益疑，學而益僻，思而益甚其狂惑，以其名加諸迥異之體，枝辭日興，愈離其本，此異同之辨說所以成乎淫邪也。」（董齋文集卷一）

因此，他說「名之所加，必有實也」，「實在」是日在生成發展中，思維之名反映實在，於是性的體用在「習」的實踐中有其變化的型筮。惟前者經驗論後者為唯名論，前者尚可如夫婦之恩而知日常生活，而後者則

極於賊道，故云：「與性形影絕，夢想不至，但聞其名隨取一名而當之也。」（全上）

他又從理與象，道與象說明象之實在，道、理乃由象所攝取者。如：「在天而爲象，在物而有數，在人心而爲理，古之聖人於象數而得理也，未聞於理而爲之象數也，於理而立之象數，則有天道而無人道。（原註，疑邵子）」（思問錄，內篇）

「天下無象外之道，何也？有外則相與爲兩，即甚親而亦如父之於子也，無外則相與爲一，雖有異名，而亦若耳目之於聰明也。父生子，而各自有形，父死而子繼，不曰道生象；而各自爲體，道逝而象留。然則象外無道，欲詳道而異象，奚可哉？今夫象，玄黃純雜，因以得「文」，長短縱橫，因以得「度」，堅脆動止，因以得「質」，大小同異，因以得「情」，日月星辰，因以得「明」，墳墟垣壤，因以得「產」，草木華實，因以得「財」，風雨散潤，因以得「節」，……象不勝多，而一之於「易」，「易」聚象於奇偶，而散之於參伍錯綜之往來，相與開合，相與源流，開合有情，源流有理。……然則彙象以成易，舉易而皆象，何居乎以爲兔之蹄，魚之筌也？夫蹄非兔也，筌非魚也，魚兔筌蹄，物異而象殊，故可執筌蹄以獲魚兔，亦可舍筌蹄而別有得魚兔之理，漁之具夥矣。……言未可忘，而奚况於象，……道亦因言而生，則言象意道，固合而無咎，老莊之言……棄民棄絕物理，胥此焉耳。」（周易外傳，卷六）

這樣看來，「文」理，「度」理，「質」理，「情」理，「明」理，「產」理，「財」理，「節」理，皆指因對象而抽象的概念，所謂各「理」者乃指條理，而「易統會其理」，始把概念活化起來，在變化發展中得「動」的總理，或理論的概念，這便是「道」或哲學（以「易」名之，或別云「生化之理」）。各理都有真理性，因爲物象皆實在，名言（思維）亦實在，它具有相對性，然而不是老莊的真理遊戲，即不是絕對的相對主義。

（四）道器觀與人類創造的活動

人類不僅反映自然，而且能依自然的規律而改造自然（或世界）。船

山的道器觀更富有近代思想的內容，這不僅因爲他主張器先道後，而且，更因爲他把人類對於自然（世界）的創造能力提到妥當境，謂創造器即是創造道。他和主觀唯心論者相反，乃是依據對象的合法則性（實在），而創造法則，不是他所謂之「憫恍以測其影」。船山的道器論，尙沒有人研究得清楚，就因爲偶有人說到道器論時亦和他的理氣論混同，而且亦沒有把「器」字看明白的。

他所謂之「器」與「氣」不同，「氣」指宇宙網織的大量，而「器」則謂這一大量的秩序或規律，他所謂之「象」即氣之表現（象者氣之始），而「器」則這一現象的本質，如上言象的玄黃純雜，而有「文」的本質，象的長短縱橫，而有「度」的本質，其他情、節、財、產皆因象而立，在人始謂之理。我們研究一家的學說，首先要知道他的特別使用的術語，不則是不能研究的。船山的這些術語，是在他的文字全體中才可以得到了解，俾看一二段頗失之斷章取義，現在僅錄一段重要文字於下：

「陰陽與道爲體，道建陰陽以居，相融相結而象生，相參相耦而數立，融結者稱其「質」而無爲，參耦者有其爲而不亂。象有融結，故以大天下之庄，數有參耦，故以成天下之務。象者生而日生，陰陽生人之撰也，數者既生而有，陰陽治人之化也（生化——注意）。陰陽（氣）生人而能任人之庄，陰陽治人而不能代人以治。……象日生，而爲載道之「器」，數成務，而因行道之時，器有大小，時有往來，載者有量，行者有程，亦恆齟齬，而不相值。……時固不可徹也，器固不可攜也，徹時而時違，攜器而器敗。……器有大小，斟酌之以爲載，時有往來，消息之以爲受。……其非君子也，則恆反其「序」（法則），反其序者執象以常，常其常而昧其无窮，乘數以變，變其變而著其有定。……而非君子之「器」則失「序」而可能承。」（周易外傳，卷五）

由上文節錄，可以看出器之爲器，是由複雜多樣的現象而來，且爲「時器」，器是秩序定律，爲象之本質，而「時器」者則爲更深刻的本質，因「象日生」，而「載道之器」亦日發展。如此，才可以研究他的道器論。他說「其序之也，無先設之定理」，「神化形而上者也述不顯，而由辭以想其象，則得其實」，（正義註卷二）「閱物之萬，應事之蹟，因物事而

得理，推理而必合於生」（外傳卷二），「道者天地人物之通理，」（正蒙註卷一），這樣，器當在道先，知器便是知道。故云：

「據器而道存，離器而道毀。」（周易外傳卷二）

「統此一物，形而上則謂之道，形而下則謂之器，無非一陰一陽之和而成，盡器則道在其中矣。」

「聖人之所不知不能者器也，夫婦之所與知與能者道也，故盡器難矣，盡道則道無不貫，盡道所以審器，知至於盡器，能至於踐形，德盛矣哉。」（思問錄，內篇）

本來把握着器之必然，本身便是道，然盡器實難，必然之把握是歷史的，而不是「先設一個定理」憶測的。船山云「盡器則道在其中，道無不貫」，命題光輝。他在「讀四書大全說」說明從多學而識的工夫而同時即為求一貫，亦盡器貫道之同義語，故評「程子見人讀史則斥為玩物喪志，玩物喪志者，以學識為學識，而俟一貫於他日者也，若程子之讀史，則一以貫乎所學所識也。古之人學，日新有得；必如以前半截學識，後半截一貫，用功在學識，取效在一貫，……夫子在志學之年且應不察本原，貿貿然求之而未知所歸也。」（卷六）因此，器在道先，器日庄而道愈明，而道器上下之分則，他說不過是「謂之」而已（易云形而上者謂之道，形而下者謂之器），其實「盈天地之間者皆器也，」「道不虛生則凡道皆實也，」而不能「懸道於器外。」（見上）下面是他的道器論的精刻文字：

「『謂之』者，從其謂而立之名也，上下者初無定界，從乎所擬議而施之謂也。……天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可謂道之器也。無其道則無其器，人類能言之（宋明儒者皆言之），雖然，苟有其器矣，奚患無道哉？君子之所不知，而聖人知之，聖人之所不能，而匹夫匹婦能之，人或昧於其道者，其器不成，不成，非無器也。無其器則無其道，人鮮能言之。……洪荒無揖讓之道，堯舜無弔伐之道，漢唐無今日之道，則今日無他日之道者多矣。未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道，未有牢醴璧幣鐘馨管弦而無禮樂之道，則未有子而無父道，未有弟而無兄道，道之可有而且無者多矣。故無其器則無其道，誠然之言也，而人特未之察耳。故古之聖人，能治器而不能治道，治器者則謂之道，道得則謂之德，器成

則謂之行，器用之廣則謂之變通，器效之著則謂之事業。……如其舍此，而求諸未有器之先，亙古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，而不能為之名，而况得有其實乎？老氏矜於此，而曰「道在虛」，虛亦器之虛也；釋氏矜於此，而曰「道在寂」，寂亦器之寂也。淫詞褻笑，而不能離乎器，然且標離器之名以自神，將誰欺乎？……故作之謂聖，作器也，述者之謂明，述器也，神而明之存乎其人，神明其器也，識其品別，辨其條理，善其用，定其體，則默而成之，不言而信，成器而據之為德也。嗚呼，君子之道，盡夫器而已矣，辭所以顯器，而鼓天下之動，使勉於治器也。（以下評王弼）」（周易外傳，卷五）

以上一段話，大意謂（一）形上形下無定界，不過擬議。（二）天下惟器，知器即所以明道，昧於道者即是說不知其器。此二點不再說明，更有進者：

（三）器先道後，器先存在，而器的秩序條理始得為認識法則，舉例高卓，與中山先生所謂有槍炮之發生始有現代戰術者相映成輝，這裏導出他的變革哲學，器正，為今日之道，器反，則又為他日之道，他說「宋之去今五百年耳，邵子謂南人作亂自此始，則南人猶劣於此也；洪水以來，學術節義，事功文章，皆出荆揚之產，而貪惡無良，弑君賣國，結宮禁附官寺事仇讎者，北人為尤酷焉，則邵子之言驗於宋而移於今矣，今且兩粵滇黔漸向文明，……地氣南移，在近小者有如此者！」（思問錄外篇。考思問錄題材，原仿王充論衡之問孔刺孟諸篇，故多新義）是充足說明「今日無他日之道」，因此，他言器道是立足於言之「可證」者，言可證者有史，他便對於古史得出前無古人之名斷，與朱子所謂秦漢以下「天地也是架漏過時，人心也是牽補度日」，否定歷史發展者不同，例如他論「肉刑」為三代古法，存文字上他把肉刑與所謂「井田、封建」並列，但云「上古樸略之法，在而不論焉可也。」（尚書引義舜典四）野蠻與文明是有他的器（秩序）可證，我們不能由文明回到野蠻而合道，他說：

「目不能徵其虛實也，吾無以徵之，……考古者以可闕之實而已，知來者以先見之幾而已。故吾所知者，中國之天下（此句，他常用，可見當時開行已是世界的，他的解放思想由此限定語的謹慎可以知之），軒轅以

前其猶夷狄乎，太昊以上其猶禽獸乎，禽獸不能全其「質」，夷狄不能備其「文」，文之不備，漸至於無文，則前無與識，後無與傳，是非無恆，取舍無據，所謂饑則吮喙，飽則棄餘者，亦植立之獸而已矣。……文去而質不足以留，且將食非其食，衣非其衣，……又返乎太昊以前，而幾不獸矣。至是而文字不行，聞見不識，雖有億萬年之耳目，亦無與徵之矣，此爲混沌而已矣。」（思問錄外篇）

這裏顯然把莊子的相對論顛倒過來「因而道之」，以立其說。質、文皆時代的「器」，因器而有時代的「道」，故器在必徵，而道亦在必徵，有證則復古是「失道」了。道有時代，古者依其器有古道，若必欲復古道而昧今之器，他說這是無「德」，「德」者，是指現實的把握，把握有得，即道在其中（特殊的合法則性之與一般的合法則性同一者）。他說：

「謂井田、封建、肉刑之不可行者，不知道也，謂其必可行者，不知道也，勇於德則道凝，勇於道則道爲天下病矣，德之不勇，褐寬博且將憐焉，况天下之大乎！」（思問錄內篇）

「勇於德則道凝，勇於道則道爲天下病」，船山的又一新義，命題亦光輝照人！「真理是具體的」，一語破迷，即所謂「治器謂之道，道得謂之德」，「成器而據之爲德」，否則祇在器之先，求其「亙古今，通萬變，窮天地人物」的抽象共名，名則不實，亦「虛」罷了，「離器的道毀。」

（四）他所謂治器、作器、述器之說更爲特色，前人亦未解者。船山既把生化史，推源於「生」，而「備於大繁」，則不是簡陋之「樸」，所能盡生化之理，故人類要順「器」之歷史繁備而滿足其生，他說：

「樸之爲說，始於老氏，後世習以爲美談。樸者木之已伐而未裁者也，已伐則生理已絕，未裁則不成於用，終乎樸，則終乎無用矣。如其用之，可棟可樞，可豆可俎，而抑可溷可牢，可柁可楫者也。人之生理在生氣之中，原自盎然充滿，條達榮茂，伐而絕之，使不得以暢茂，而又不施琢磨之功，任其頹質，則天然之美既喪，而人事又廢，君子而野人，人而禽，皆此爲之！若以樸言，則唯飢可得食，寒可得而衣者，爲切實有用，養不死之軀以待盡，天下豈少若人邪？自繫爲奴，穿窬爲盜，皆以全其樸，

奚不可哉？養其生理自然之文，而修飾之以成乎用者，禮也。」（俟解）

這段評老氏的妙文，實在是近代人類的自我反省（如黑格爾所論），人文主義的實質在此。「成用」，不是玄奧的道理，「泥古過高，非薄方今，以蔑生人之性，」（讀通鑑論，卷二十）那是絕不能「成用」的，故不識其「器」是無以成其用。這已經達到了人類創造的能動精神方面，所謂創造亦有條件的，無專的條件不能創造車之理，無器的條件不能創造器之理，而是有一定的「時」與「序」，「微時而時達，擴器而器敗」，上文已明言之。所以，作器、述器、治器（不但具體的物件，而且包括文明，他說詩書樂禮皆聖人所作之器），乃自然有其「序」，人類成其「用」，成器則他說聖人有所不能者，而匹夫匹婦而有能之者，自然予之，人類成之，自然日生而予之，人類日新而成，他說：

「成必有造之者，得必有予之者矣，臻於成與得矣，是人事之究竟，豈在生之大始乎！有木而後有車，有土而後有器，車器生於土木，爲所生者爲之，揉之斲之埴之埴之，車之乃成，而後人乃得之，既成既得，物之利用者也。」（周易外傳，卷一）

人類與自然的關係猶不備此，自然在生化乎秩序中，人類亦在生化乎性質中，自然予者以及人數成者亦在生化乎媒介關係中，「資始之元亦日新而與心遇，非但在始生之俄頃，」（全上）所謂「性日生」者是。由此便導出他的成器論之哲學基礎，客觀與主觀的生化史論。「歷史是人類創造的」，但這不是主觀觀念論麼。否否，不然！他有一「繼善成性論，貫徹此理，但了解首先要把他的術語弄清楚，否則必望文生義。（錢穆這一點便解錯了，他說「道爲天演之現象（？）」，善則天演淘汰中繼續生存之適應，而性則僅是生物於適應中所得之幾種生理也。」見中國近三百年學術史第三章，九九頁。按船山此旨與生物進化論風馬牛不相及，成器者人也，其他生物不能成器，祇能備器，與佛蘭克林言「人爲造工具的動物」相似；創造者人也，其他生物無創造能動精神，祇有生化適應性，與哲人所云「歷史是人創造者」相似。船山在正蒙註卷三中有生物之說特詳，除因科學未發達，有未安處，如言植物無呼吸，其他頗可參證，他說動物「各含其性」，植物則「有質無性」，人爲最得天秀者，「其體愈靈，其用愈

廣」，天有序，物有秩，人能知序知秩者。

船山的繼善成性論是由易辭上傳「一陰一陽之謂道，繼之善也，成之者性也」一句演成的。道、善、性、成、繼，皆其特獨的術語。(甲)「天則道而已矣」，「道」指自然綱維，兼形式與內容，兼本質與現象，兼環與鍊，所謂「道則多少陰陽无所不可矣。」(乙)「善」指物德，事物的「品別」，「條理」，即器之所以為器者，所謂「善者因事而見」。(丙)「性」指「生之理」，所謂「命日降，性日受」，「性者，生理也，日生則日成也」，性不是一個絕對的類概念，而是一種人類發展的本能，它和自然相與為能，日生日存，「成性存存，存之又存，相仍不舍」，沒有外界的萬變，即沒有人類性的日生日存，而「盡性」即指存此性而把握自然的必然或善，故云：「命日受則性日生，目日生視，耳日生聽，心日生思，形受以為器，氣受以為充，理受以為德。取之多用之宏而壯，取之純用之粹而善；取之駁用之雜而惡，不知其所自生而生。是故君子自強不息，以存性也，……有生以後，日生之性益善而無有惡矣。」(尙書引義太甲二)「繼」字，他說「天人之際」，異常重視，以哲學語釋之，這是認識上的實踐意義，黑格爾說：「理念是在概念當作今日『即自的』和『對自的』東西而被規定的限度內，是實踐的理念，是行為。」(黑格爾論理學，第三部，一九三頁)認識是就對象的運行中，或就對象的「即自身」與「對自身」，而把握着對象的實在；然而正因為如此，另一方面，人類認識，在概念成為實踐的意義上，由「即自存在」成為「對自存在」(Fürsichsein)時，才最後把握或占有真理，「實踐是客觀認識底檢證，規準。」這樣，變革了現實的認識，同時亦就是認識的被揚棄。(這一道理是真理的最高規準，此處未能太詳)。黑格爾稱媒介性(認識)之被揚棄而達到現實性(全上，一九七頁)。我認爲船山的「繼」字，即不完全地說明此點，所謂不完全者，即僅是「形式的」，與黑格爾「形式地」把握到真理是同路的。末了，「成」指什麼呢？「成」為道德的評價，包含知能二者的創造活動，即所謂日生不息的取多用去，取純用粹。他說「成猶定也，謂一以性，為體而達其用也，善端見而繼之不息，則終始一於善，而性定矣，……性之善者不能盡掩，有時而自見。」(正義註，卷三)

明白了他的術語，便可以研究下面的一段文章，他說：「言道者統而同之，不以其序，知道者鮮矣。」所以對象與認識之間是以「序」論，這是要旨。他在詩中說「天道不可見，往來孰所親。」如果我們亦如評黑格爾的辦法，把「統而同之」的道(天)去掉吧，留下的就是物質合法則的過程聯結，認識的媒介。因為他說「道」是：

「天則道而已矣。……道无時不有，无動无靜之不然，无可无否之无任受。」(周易外傳卷五)

這是不可知論(「道則無所不可」)的殘餘，對象的認識祇能從「因事而見」的「善」講起，則去道亦和存道沒有多大分別。他言「善」之義甚精深，他說：

「調之有適然之妙，妙相行而不窮，相安而各得，於事，善也，於物，善也。」

「善則天人相續之際，有其時矣。善具其體，而非能用之，抑具其用而與為體，萬彙各有其善，不相為知，亦不相為一性，則斂於物之中，有其量矣。有其時，非浩然无極之時，有其量，非融就流動之量。」(全上，節文)

這樣看來，「善」為對象的實在現實性，萬彙(對象)各具性以發展相續，而它是啞吧，不過自然的運動。對象有時具體而不能被認識所媒介以至佔有，有時具用而不能被認識所說明以至檢證，「即自存在」與「對自存在」的相續轉化，祇有透過認識才能於事物而顯現為統一。因此，「善」者即「器」之抽象名詞罷了。這裏便發生「天人之際」的「繼」，自然聯結，認識亦在聯結，對象的環鍊通過認識的環鍊，即自存在與對自存在統一，故云「有其時」，他說：

「甚哉，繼之為功於天人乎！天以此顯其成能，人以此紹其生理者也。……不繼不能成天人相紹之際。存乎天者莫妙於『繼』，然則人以遠天之幾，存乎人者亦孰有要於『繼』乎？夫繁然有生，粹然而生人，秩焉、紀焉、精焉、至焉，而成乎入之性，惟其『繼』而已矣。道之不息於既生之後，生之不絕於大道之中，脈密相因，始終相洽，節宜相允，无他，如其『繼』而已矣。以陽繼陽而剛不殺，以陰繼陰而柔不孤，以陽繼陰而柔

不靡，以陰繼陽而剛不暴；无窮之謂恆，充之不歉之謂誠，持之不忘之謂信，敦之不薄之謂仁，承之不昧之謂明，凡此『所以善』也，則君子『所以爲功』於性者亦此而已矣。繼之則善矣，不繼則不善矣，天无所不繼，故善不窮，人有所不繼，則惡興焉。……學成於聚，新故相資而新其故，思得於永，顯微相次而顯察於微。其不然者，禽獸母子之恩，嘔哺屢屢，稍長而無以相識，夷狄君臣之分，炎炎赫赫，而施以相戕，則唯其念與念之不相『繼』也，事與事之不相『繼』也。……天命之性有終始，而自繼以善无絕續也，川流之不匱，不憂其逝，有繼之者爾，日月之錯，不憂其悖，有繼之者爾。」（全上，節文）

以上舉例雖多「形式的」（比黑格爾更形式的），但這是「成器而據之爲德」的最高哲學，認識，佔有對象的媒介理論，對象（天）顯其變化，人類認識藉其實在聯結以日生（性）。萬彙有其秩序而不自知，人類認識媒介出即自存在與對自存在，在這裏認識便是學思，「學成於聚，思得於永」，把舊的變爲新的，把現象（顯）推到本質（微）。「述器」，「成器」，「作器」，就在這裏，故云「知至於盡器，能至於踐形，『德』盛矣哉」，德即認識佔有之謂（據之）。他的認識論應另研究，此處略舉「明器」上認識的重要：「不識，無迹之可循，不能爲之名也；不知，不豫測其變也。知能日新，則前未有名者，禮緣義起，俟命不貳，則變不可知者，冥升不息，以斯順帝之則，乃無不順也。識所不逮，義自喻焉，况其識乎？知所不豫，行且通焉，况其知乎？」（思問錄內篇）這是說「禮」制過去是沒有的，亦不能名的，在知能日新之下，禮緣義起，與黑格爾論法律的成毀者近似。復次，認識之「紹天有力」，是人類創造的基礎，「天不言，物不言，其相授受，以法象相示而已，形聲者物之法象也，……言者人之大用也，紹天有力而異乎物者也，子貢求盡人道，故曰子如不言，則小子何述焉。豎指搖拂目擊道存者，吾不知之矣！」（全上）述器即盡人道，使對象的聯結性媒介出來。他批判了那些冥想求道者之不重視言語認識，而不知述器者。

「繼」之爲功於天人，顯然是指認識與對象的媒介性理論，這一理論亦不就如其單純，惟船山已經形式地達到這一理論的精刻處，則無疑問

。繼善既明，再論其所謂成性。

「性者善之藏也」，則性和善相爲滲透的。「善」既是「未成可成，已成可革」者，則性也不是一成不變，而是「新故相推，日生不滯」，「一日生而一日受」。（詳見上節）他在周易外傳卷五（上引文）中說：「恢復乎大之則曰『人之性猶牛之性，牛之性猶犬之性』，亦可矣，當其繼善之時有相『猶』者也，而不概之已成乎人之性也；則曰『天地與我同根，萬物與我共命』，亦可矣，當其爲道之時，同也，共也，而不可概之相繼以相授而善焉者也。……善者性之所資也，……猶子孫因祖父而得姓，則可以姓繫之，而善不於性而始有，猶子孫之不可但以姓，而必繫之以名也。」

「性可存也，成可守也，善可用也，繼可學也，道可合而不可據也，至於繼，而作聖之功，萬以加矣。」

船山的「性」論最具特識，我認爲是中國思想史上言「性」之善惡的諸子亦所不及。他把「性」和「習」（實踐，行爲）統一起來，在實踐中知道了善之「可成者可革」，因而揚棄了認識的媒介，性亦「新故相推」，而後使自己亦日命其新命，「可革者可成」。所以，他說繼善之初，人性與物性有共同點，但不能限制人性的發展；爲道之質，人性不可限量，可以說萬物皆備於我，然而這不是先天的範疇，是要在歷史的相繼相授，才在不斷的存性中以至於善。性是一個活動的內容，有否定性的本質，類似黑格爾謂「自己運動和生命力所固有的眼搏跳動」。這不但是在理論上超過先秦諸子，而且是富有近代革命性的。

由這裏導出他的理欲合性說，他說「理欲皆自然」（正蒙註卷三），性中總合二者，不相悖害，這是宋儒以來「滅人欲」的反對命題。他說：「有象乎，無象乎？其無象也，耳目心思之所窮，是非得失之所廢，明暗枉直之所不施，親疏厚薄之所不設，……無形無色……而別有以爲濼除玄覽乎？若夫其有象者，火有其熱，水有其濡，草木有其根莖，人物有其父子，所統者爲之君，所合者爲之類，有是故有非，有欲斯有理。」（外傳，卷二）

這不但指出理欲皆性，而且指出是非理欲是相對的，是非可變移，理

欲可轉化。如果真能竊欲，欲即變爲理。他說：

「入欲之各得，即天理之大同。」（讀四書大全說，卷六）

「不肖者之縱其血氣以用物，非能縱也，遏之而已矣。縱其目於一色，而天下之羣色隱，况其未有色者乎，……縱其心於一求，而天下之羣求塞，况其不可以求者乎。……故曰形色天性也。形其形而無形者宜，色其色而無色者顯。……縱其所堪，而晝夜之道，鬼神之撰，吉凶之故，善惡之幾，不慮而知，可勞而格，無過焉而已矣。」（詩廣傳，卷四）

因此，他說理欲皆性，不過是「同行異情」罷了：

「理自性生，欲以形開，其或莫夫欲盡而理乃孤行，亦似矣；然而天理人欲，同行異情，異情者，異以變化之幾，同行者同於形色之實。」（外傳，卷一）

理欲同源於形色（對象），而成之者「性」，性既「新故相推」，日生而日新，日新而日富有，日富有而日能顯其「德」，則理欲之間便「異以變化之幾」，今日之欲未必非他日之理，今日之理未必非他日之欲。例如中古自足經濟，以財產爲欲，近代個人主義則以財產生產所有爲理，而將來則以私有制度爲欲。「養其生理（性）自然之文，而修飾之以成用」，乃導欲於理，由不合理至於合理。因爲：

「人之有心，晝夜用而不息，雖人欲雜動，而所資以見天理者，舍此

中國人種起源論

吳澤

關於「中國人種起源的問題」，古今中外學者，都曾熱烈爭論着，

多源論，一源論，本源論，外來說，華北說，華中說，華南說，莫衷一是。筆者於年前，曾就手頭一些僅有的史料作一試論，本集刊主編謙小岑先生，欲將此試論發表於集刊，筆者覺得問題重要，史料不夠，立論恐多疏誤，雜文中力主人種多源論，中國人種本源論，中國全土各民族同源論，予統一團結民族抗戰以及民族文化的建設上尙多啓示之處，茲特發表於此，拋磚以引玉，何敢謂爲定論哉，待日後更當多集史料，專

心而奚主？其不用而靜且輕，則寤寐之頃是也。……才以用而自生，思以引而不竭。」（外傳，卷四）

船山謂「天下亦變矣」故人性亦動，「不動之常，惟以動驗，既動之常，不待反推」，如塞性於靜，他說「周公孔子日動以負重，將且紛騰齟齬而言行交誦，而飽食終日之徒，使之窮理，應事機，抑將智力沛發而不衰，是國豈賢於人，而頑石飛虫賢於罔家也。」（全上）宋明儒走的路線，都是中古的不動天地，故反映而爲中古的賤形自足思想，船山則云：

「其常而可依者，皆有其生而有，其生而有者，非妄而必真，……故賤形必賤情，賤情必賤生，……離生必謂無爲真，而謂生爲妄，而二氏之說昌矣。」（外傳卷三）

「彼佛老者，皆託損以鳴修，而豈知所謂損者，……豈並其精明之嗜慾，疆固之氣質，概衰替之，以游惰爲否塞之歸也哉。」（全上卷三）

他認爲賤形與損欲，是「衰世之變」，故性不是「一受形不受損益」，而是日益而生的，才、情皆效動，是縱善成器而動，不是「絕物而始靜」。

（此文尙有生化史觀的諸概念一節，言船山飽有「均衡論」的根源，限於篇幅從略，他日另爲文論之。）

嘗評論之。

一 宗教神學的人類起源論

從古到現在，人們對於人類是如何進化來的問題，都曾熱烈的想着去答覆，在歐洲人裏，聖經的創世紀答覆說：人類是由一位全知全能的上帝創造的，上帝用六天工夫創造了宇宙後，就在宇宙之中的地球上面又造成了亞當和夏娃一對男和女。現代地球上無數的人類，便是由這一對上帝

創造成的男女所繁殖出來的，亞當和夏娃便是人類最初的祖先。舊約全書創世紀說：

「上帝造日、月、星、辰、山川、草木、鳥獸，凡五日。至第六日乃照已像，搏土爲人，名曰亞當。後取亞當的肋骨變爲婦人，名曰夏娃。」

英國的神學家們如亞時牧師 (Bacon) 等人根據聖經的「真理」，大膽地答覆說：人類是耶穌降世以前四〇〇四年十二月二十三日早晨九點鐘，由上帝創造出來的。就是說人類是在五九三八年前由上帝創造出來的。一七七九年，倫敦出了一部四十二世的「宇宙史」，嚴肅地討論着上帝創造宇宙的第一天，到底是當年的三月二十一日？還是九月二十一日？大多數學者，是相信九月二十一日，議論生風，像煞有介事。

在東方中國人裏，這種神學的宇宙和人類起源論也很多，古書「五運歷年紀」說：

「首生盤古，垂死化生，氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲山河，筋脈爲地理，肌肉爲田土，髮髯爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金玉，精髓爲珠石，汗流爲雨澤，身之諸虫，因風所感，化爲黎氓」。

似乎地球是「盤古」的化身，人呢（即黎氓）也是「盤古」的化身，也就是「盤古」所創造的。傳說「盤古」是一位開天闢地的聖人，當然不是人格的「人」，而是神靈的「神」。又說：古時有一位人首蛇身的「女媧氏」，她先用泥土塑成了第一對男女放在地球上，此後的人類，便由這一對泥塑的男女繁殖起來。其他民族，也用各種各樣神奇古怪的傳說，解說着宇宙和人類的起源。在以前，生物學，地質學，古生物學，人類學等科學不發達，這種宗教神學的宇宙和人類起源論，是被認爲真理而確信着的，現在呢，自然科學以及社會科學都發達了，尤其是達爾文 (Charles Darwin) 物種之起源論一出現，這種宗教神學的說法，什麼「上帝」「盤古」「女媧」的神話就被打得粉碎了。

二 人是由動物進化來的

法人拉馬克 (Lamarck) 英人達爾文和華萊斯 (Wallace) 德人赫克

中國人種起源論

爾 (Haeckel) 等，他們根據古生物學地質學研究的結果，證明自然界的一切有機物，都有着一定的發展法則，即有着一定的進化法則，確立了進化論。

達爾文在「物種起源論」一書中說：現在的一切動植物，都是從簡單到單細胞漸漸進化來的。人，也是如此，中國人也是人，不是神，當無所例外。

地球最先是高熱度的氣體，後來熱度降低，而變爲液體，再而變爲固體，地殼由是而成，此種固體地殼，大半由岩石形成。此最初之岩石，地質學家名之曰始原岩。後來岩石經過種種分解作用，往往碎爲砂泥，流入川谷或注於海沉積起來成爲新的地層。在此變動過程中，一些動植物的遺骸，難免雜入砂泥中，時代久遠，便變成化石。這樣地層中夾着一定的化石，地層自下而上，層層相重，各層中之動植物化石，也有一定進化的順序，地層原史和古生物原史的進化層次，也完全一致。因此，一般地質學家，便根據各種化石把地層分爲如下的四期：

第一期「太古代」：(Archaean Era) 這一代在地層上是最古的一層，什麼生命的遺跡也沒有，故稱曰「太古代」，又稱爲「始原代」。

第二期「古生代」：往後地球的情形複雜了，生了許多新的原子，或原子的合成物，並且發明了有生命特徵的化合物——細胞，這種初期的生命，大都是在水中，如阿米巴等是有這種單細胞生物遺跡的地層，叫做「古生代岩層」，這個時期叫「古生代」(Palaeozoic Era)。

第三期「中生代」：再往後各種生物適應着自然的變化而變化，原來棲息在水中的生物，逐漸在水邊潮濕地方發展，藻類離了水變爲有根有幹的植物，水棲動物亦離水到陸上去，變化爲有強韌的皮膚和肺，能水陸兩棲的爬蟲類。有兩棲類爬蟲類遺跡的地層，叫做「中生代」，地層也叫作「中生代」時期 (Mesozoic Era)。

第四期「新生代」：更往後，地殼愈冷愈凝固，植物的生殖地域，已擴展到乾燥的平原。地球上出現了廣大的草木和森林。這時候，動物就向陸地森林生活，發展出各種各樣的鳥類和有毛皮有溫血的哺乳類。有兩棲爬蟲類哺乳類遺跡的地層，叫做「新生代」，地層也叫作「新生代」時期

(Cenozoic Era)

地球上生長的原始單細胞生物，經過「古生代」「中生代」到「新生代」，發展為哺乳動物，人類便是由這「新生代」時期低級的哺乳動物漸進化來的（註A）。何以見得呢？

新生代時間很長，大約有五百萬年的歷史，按地層和化石的演化情形，可分為第三紀（Tertiary Period）和第四紀（Quaternary Period）兩紀。第三紀地層哺乳動物很多分佈，尚無人類出現，第四紀已有人類化石分佈，而且佔着優勢，所以第三紀叫哺乳時代，第四紀叫做人類時代。可見人類是由哺乳類進化來的，人類是第四紀出現的。據地質學家研究，第四紀又可分為兩世，即洪積世（Diluvial Epoch）與沖積世（Alluvial Epoch）。洪積世，地球層次被冰河浸襲，稱為冰河時代，據說第四紀以來，冰河浸襲過四次之多，故分第一、第二、第三、第四冰河期，在冰河期之間，名曰間冰期，故有第一、第二、第三間冰期。人類便是在這冰河時代從哺乳類中之一靈長類的猿猴進化來的。後來氣候溫暖，進入沖積世，即所謂現代，沖積世的人類便是近代人了。

古生物學家步達生（Dr. Davidson Black）林納（Linnaeus）維曼教授（Prof. Carl Wiman）等對新生代研究特別關心，尤其是林納研究成功最大。他遠在一七三五年時，就在他所著的「自然的體系」中，把土狼、毛犀、羊、牛、猴、虎、豹、犬、猩猩、猿猴等等，所有哺乳動物類劃分為七大類，其中以人類與猿猴的特徵，在內部有機構造以及骨骼的形狀上，都相當近似（註B）。因此，認為人類與猿猴原是屬於同種，同一祖先，把人類和猿猴劃為一類——最高等的一類，即所謂「靈長類」（Primates）

在第三世紀的前半期的化石中，已發現出真正的猿猴，這些猿猴分為寬鼻猿和狹鼻猿兩種，前者鼻頭扁平，鼻腔寬大，鼻孔歪在兩旁，後者鼻腔窄狹而鼻孔向下，尼柯爾斯基在「原始人的文化」中說：「在新世界（新大陸）——美洲所生長的狹鼻猿，有三十六個牙齒；而舊世界——亞洲與非洲所生長的狹鼻猿則如同普通的人們一樣，是三十二個牙齒。舊世界的狹鼻猿，又有低級的和高級的兩種，前者名為低級猿，後者即是所謂人

猿，黑猩猩，猩猩，長臂猿與大猩猩」。這種高級猿的腦子，同人的腦子非常相近，因此，尼柯爾斯基說：「人類在動物界中最近的祖先，是我們在化石上所發見的第三紀時代在舊世界所生長的狹鼻猿」（見焦敏之中譯本）。人類就是從這種人猿進化來的。至於現在的人猿，如非洲的黑猩猩和大猩猩，蘇門答臘和婆羅洲的猩猩以及印度支那半島南部和附近各島嶼的長臂猿，倒還是人類的「從兄弟」哩！

三 從人猿變為人

這裏我們要問，為什麼新生代第三紀時代世界生長的狹鼻猿——人猿，一部份發展為人，一部份仍然是人猿不變化為人的呢？又得問：人猿怎樣變成人的呢？

原來在新生代第三紀時，人猿是偏佈生存於舊世界的，尤其是高級猿中之攀樹猿，至今，攀樹猿的遺骸還可在歐洲發見到。第四世紀冰河時代一開始，原來人猿生活的乾燥的自然區域，其氣候自然條件為之大變。據許多學者研究，冰河期末，在北半球上，冰河在襲來和退却的交替中，除了最北部是冰天雪地以外，有許多地方已不是冰河氣候了，南半球則不然，特別是赤道地方，雨水充足，氣候溫和如前一樣。這樣，冰河區域氣候惡劣地方的人猿，原來在冰河未襲來之前，他們住在森林中，採摘各種菓實，捕捉各種小虫，過着樹上生活。現在冰河襲來了，四面冰天雪地，大地變為荒原，森林變為澤地，樹木絕跡，再沒有豐富的菓實够充飢；這時，人猿被迫得祇有改變樹上的攀援生活，直起身來，到地上來，過地上的日子，「牠們在老早以前，就有捨棄樹上生活的。所以牠們的四肢，後來進化成為手足，猿猴行走的時候，已能像人，立起身來跑了」。現在直立而行，在地上生活，前肢和後肢的效用分工，後肢行走，前肢能從事勞動生產和保衛，以前俯伏爬行時，腦被壓着，不能發展，祇有直立行走後，「才能發展牠的喉嚨和聲帶，在能使牠的頭顱在頸骨上豎了起來，才能不阻礙腦的發展」。同時，「S形的腰和蹠式的足（大趾不與其他的足趾對立），是直立而行的必要條件，所以人與猿的最大分別，就是人的腰是S形的，足趾是平行的，而猿的腰是橋形，並且牠的足趾是分離的」。由

匍匐過渡到直立而行，是發展人類的頭腦發達器以及手工勞動的先決條件」。(均見尼柯爾斯基「原始人的文化」)。直立行走，「是從猿到人有決定意義的第一步」。冰河期的冰河氣候，推動人猿直立行走。

冰河區域的人猿下地來後，怎樣生活的呢？當時，牠們住在山林洞穴中，四週都是野獸，如四牙象、切齒虎、河馬、毛犀等，時刻侵襲牠們，牠們爲着自身的保衛，單靠自身的力量是無效的。必須要有木棒和石塊的工具來幫助牠們，同時，牠們要獵取食物，已不像採菓實捕小虫那樣簡單。而是要捕河馬，毛犀，鹿，虎，當作食物的。自非工具幫助不能濟事，如何才能利用工具呢？首先便是前肢解放爲手和兩腿的直立行走，終於人猿在上述生存的要求下，利用天然木棒和粗笨石塊爲工具起，好久好久以後，在使用工具的經驗中，會造簡單的石器和木具，人猿便變爲「能製造工具的動物」了，美國學者佛蘭克林說：人是「會製造工具的動物」。自此，人猿便漸次脫離了動物界，轉變爲原始的人。

在熱帶地方的人猿，其進化情形就不同。因爲這裏的氣候，在冰河時代很是潤濕，雨水充足，植物繁茂，森林密集，原有的人猿繼續其森林中的攀援生活，在攀援生活中，前肢的大指不着力，大指發育不健全，前肢不能解放爲手，不能製造工具和利用工具，後肢不直立行走，只是夾着樹木爬樹，大趾退化，不能撐支體重起立行走；因此，繼續在森林中生活的人猿，他們不能發展爲人，仍然是高級的人猿。而且長年久日的適應着森林生活，前肢長得比腿長，反而成爲黑猩猩、大猩猩、長臂猿了。在今舊世界熱帶上，非洲，蘇門答臘，婆羅洲及印度支那半島南部諸森林中，分佈着很多黑猩猩、大猩猩、長臂猿等、現代人猿。這些地方，就是第三紀時代人猿分佈最廣的地方。可是第四紀未經冰河的侵襲，故至今森林密佈，氣候地質無大變化。森林地帶的第三紀時代的人猿，沒有發展爲人，而是發展爲較高級的現代人猿。

由此可知，第一：凡是動植物，都由地球上所生長的原始的單細胞生物進化來的，人也是由單細胞生物進化而來。第二：人和猿猴、牛、羊、虎、狼等都是哺乳動物，人和猿猴是哺乳動物中一種類，所謂靈長類。人與猿猴同類，人由於動物進化而來，動物是人類的祖先。第三：生長在第三

紀的猿猴中的狹鼻猿即高級猿亦即人猿，由於第四紀冰河期冰河的侵襲，生活勞動方式改變，進化爲人；人猿經過生活勞動轉變爲人，人類最近的祖先便是人猿。第四：人類從冰河時期的人猿開始向人類轉變，人類的出生時辰，是在新生代第四紀冰河時期(註C)。第五，凡是冰河區域的人猿，即凡是受過冰凍地帶的人猿，可能變爲人；反之，非冰河地帶的森林地帶的人猿，不可能變爲人；冰河地帶是人類的故鄉，是人類的原生地。人類就是這樣進化來的。

註A：據生物學家研究，由單細胞動物或低級動物進化到人類的特徵，總計有一百四十六種之多，其中尤以胚胎學的研究爲最具體，胚胎學指示我們，各種各類不相同的動物，它的種子，在最初階段，幾乎都是一樣不可分辯。然人類的胚胎說，當男性的精虫和女性的卵未交媾受孕前，卵與精仍然同單細胞動物一樣，受孕後，在初，像條蠶兒和魚兒一樣，後來生了一個尾巴，似乎原始的哺乳類，和魚、鳥、犬、猿的最初胎兒無任何區別，在到三個月後，才具人形。可見人類是由單細胞動物或低級動物進化來的。其次，就今人身上還有許多發育不完全的獸類器官的殘遺，如盲腸，現在人體內變成有害無益的殘跡了。可是盲腸在食草的哺乳類如牛、羊、馬等身體內，確有幫助消化器官消化最難消化的纖維質的重大作用。所以，人類是由動物進化來的。

註B：據報告：人與猿猴，「內部的骨骼，都由二百塊構造相同，並且組織成分也由相同的骨骼組成的；牠們都是有三百條筋來運動着；牠們的神經系都幾乎是由所謂最好的灰白質形成的，牠們的四個心腔(二心室二心房)是循環器的總樞軸，統統有三十二個牙齒並且排列也是一樣的，構成了所謂咀嚼器，幫助消化的唾液，胃液，腸液和胰液，都是一樣的；保護生殖的生殖器也是完全相同的」。(引自尼柯爾斯基「原始人的文化」)並據德國化學家佛里德塔爾和烏連胡特報告，人與人猿的血液成分也是一樣的。他們說把人的血液移注入人猿身上去，像把馬與驢，兔與野兔、犬與胡狼等同種動物的血液彼此移注一樣，無何傷害，反之，把不同種的動物的血

液，交互移注時，就非注射中毒而死不可。這愈益證明人類與人猿的同種與同一祖先了。（詳見上揭）

註C：二十年前，一般學者都認為人類最初是發生在新生代第三紀的熱帶地方，而權威科學家如達爾文赫胥黎（Huxley）等則完全反對此說，因此意見紛歧。現在據地質學家古生物家發掘報告，關於第三紀人類的遺骸，不論就骨骼形態及工具形態，迄無可靠發掘，而現在所發掘出的最古的人類，其遺骨和工具等，都是第四紀冰河時代的。可知，人類的生辰年月不在第三紀，而在第四紀冰河時代。如果用年歲來說，大約為公元前四〇〇〇〇〇年時代。至於科學家們說人類是有史以前四〇〇〇四年（即五一九三八年）十月二十三日早九點鐘由上帝創造出來，這是宗教徒荒唐的胡說。

四 地球上那些地點是人類起源地

人類的故鄉，既然是冰河區域，而冰河區域是散在歐洲亞洲的。因此我們可以確信人種的起源地，不是由一個地點起源，而是在各個冰河區域，各個地點起源的。人種起源不是一源論，而是多源論。

我們已經知道，現代人猿散佈的區域，都不是冰河地帶，那些地點都不是人種起源地。現代人猿散佈在那些地點呢？據調查，是散佈在舊世界的熱帶上如非洲蘇門答臘，婆羅洲及印度支那半島南部，這些地方同是第三紀時代人猿分佈最廣的地方，據考古報告，在北非洲曾經發現過下羅彼被茲克斯（Proplithceus）和柏羅彼茲克斯（Parapitheus）兩種猿類化石，在埃及的北部磨弗喇（Moghara）地方，發現過長臂猿和突額彼茲克斯（Droplithceus）猿化石，在北非和南非都有狒狒和其他猿類化石發現。一九二四年達斯教授（Prof Dorth）在通斯（Tuwangs）地方，又發現一個年約四至五歲兒童的頭蓋，認為尚是類人的猿，不是類猿的人，還不是人類直接祖先。這些第三紀靈長類動物的廣泛存在，證明非洲是具備着人種起源條件的。不過非洲地方在第四紀冰河時代，是否受到冰河的冰凍？是否某幾處曾經冰凍的冰河地帶？至今尚未有出土人類化石。地質學家考古學家的報告還不够，不能結論。至於人類化石雖曾在洛德生地方

發現過頭蓋一具，但研究結果，認為似是屬於內安德塔爾人（Neanderthal Man）的枝裔的，現代非洲人，似乎與內安德塔爾人有所關係。至於非洲蘇門答臘婆羅洲及印度支那半島南部等地的某些地方，現在分佈着很多的黑猩猩大猩猩長臂猿等，現代人猿的森林地帶或因氣候溫和和森林茂密，從第三紀到現在，自然條件變化不大，人猿長期過着森林生活，沒有轉變為人。達爾文曾說：在非洲也是可以發現猿猴演進的過程的。其次，在美洲維而明州第三紀地層，會有過野猴和狐猴的化石發現，然最早的人類和人猿的化石在該州迄未發現過。一九二二年在尼布喇斯克州，在第三紀地層，發現兩個牙齒，奧斯朋教授（H. F. Osborn）等在初誤認為新種的猿類的，後來改正了。同時，還發現一種人類的遺骨，起初也誤認為古石器時代的，後來嚴密考察，知道錯了，直到現在為止，據我們所得關於美洲方面的考古知識，美洲無任何根據證明有人猿存在的理由。那末美洲的人類是那裏來的呢？據我們考古知識推論，大約人類在冰河期末，亞洲的人類取道百林斯基入美洲的，美洲不是人類起源地。

澳洲呢？現在雖居住着落後的民族，地下會發現過土人的遺骸外，亦沒有發現過其他人類和人猿等靈長類動物的化石。以前赫胥黎曾認澳洲和達斯孟領的土人，都屬內安德塔爾人的後裔，其實不然，澳洲土人的前額後腿雖和內安德塔爾人相同，然他們的頭蓋的構造和四肢長短粗細，各不相同；內安德塔爾人頭部長，澳洲土人短，內安德塔爾人四肢的骨短而粗，澳洲土人的則長而細；而且內安德塔爾人是舊石器時代的，澳洲土人的石器，已是加工磨光的磨製新石器，是新石器時代的人。達斯孟領土人的石器雖較古，亦是舊石器末期的東西。可見，現在的澳洲土人和舊石器時代內安德塔爾人無血統關係。舊石器時代的澳洲，沒有內安德塔爾人種居住過，據現在關於澳洲考古知識所知，舊石器時代的澳洲，是否有人類居住，還是疑問；後來在習勒地方小川中，發現過舊石器，在傾蘭州之泰加地方，發現一類似澳洲土人的頭蓋和狗的遺骸，經學者考察結果，充其極也，祇能認為是舊石器時代末的遺跡。澳洲也無任何根據，證明有人猿存在的理由，澳洲不是人種起源地。所以尼柯爾斯基「原始人的文化」中毅然地說：「現在還沒有任何根據，允許我們說美洲是有人猿存在過的。由

此，我們可以得到一個結論，猿猴轉變為人的過程，最初一個階段，不但沒有包含着美洲，甚至也沒有把澳洲列在其中」。新世界美洲和澳洲，似乎不是人類最初的故鄉，不是人種起源地點。

那末，受過冰凍的冰河地帶內曾經發掘過人猿的區域，即適合於人種起源的地點，是那些呢？就我們所知道的，總計只有非洲南部印度北部歐洲北部西部和亞洲北部幾處。

在一八五六——七年，在歐洲德國普魯士萊茵省內安德塔（Neanderthal）地方，發現到大部像猿猴小部像人形的遺骸。據赫胥黎解剖學家研究，此遺骸頭腦很小，尙非真人，可是他與猿猴絕對不相同，而是具有相當人形的。因此，金威廉以此創出一種新人種，稱其為內安得塔爾人。但資料不夠，難作深入研究，到一九二二年内安得塔爾人的遺骨工具和其他遺跡，在幾不喇查（Gibraltar）斯派（Siv）克勒比拿（Krapina）馬士脫（Mouster）其模里奧生（Chapelleaux-Saints）等地出現不少，就其腦骨研究決定其為直立行走已久的人。

其次，是一八九〇年荷蘭國外科醫生耶夫格尼杜布（Eugene Dubois）奉令隨軍到爪哇去。他對考古有興趣。在亞洲最南巽他羣島中爪哇地方的一個叫做特里尼爾（Trinil）村一帶，發掘出人的牙根頭蓋骨和無名骨以及其他多種的骨骼，研究報告謂其構造特殊，認定其為人類與猿猴之間過渡動物的遺骨，已知直立行走，很像猿猴形狀，但頭蓋控制語言之部分頗為發達，已能作簡單的語言能思想如人。故杜布稱其為「立行人猿」（*Pithecanthropus erectus*）或稱其為「人類的祖宗」。到一九三二年，杜布又在該地發見四百箱立行人猿的大腿骨，事實更加明確，並由地質研究證明，立行人猿是屬於第四紀洪積世冰河時期的最古的人類，如以內安得塔爾人與之比較，則立行人猿比內安得塔爾人更相近於猿猴的形狀，可知立行人猿是內安得塔爾人的祖先。斯高爾柏會說：立行人猿為內安得塔爾人或為「真人」（*Homo sapienter*）之直接祖先。這是真確的。

是一九二七年，奧人茲且斯基（Zdenek）等，在中國北平附近周口店一帶洪積世第四紀地層的洞穴內，發現許多動物的遺骨和人的化石，其腦骨與顎骨和爪哇立行人猿很相似，不過腦骨較高，齒骨較尖，而且腦比

立行人猿和黑猩猩大得多，黑猩猩腦大六〇〇立方生的米突，立行人猿為九五〇，周口店出土的古人則有一〇五〇，可見其比立行人猿進化得多的。同時立行人猿旁邊沒有任何工具發見，在周口店洞穴，與古人骨在一起的工具有像粗製的弓弩，鹿角，匕首，鹿腦壳杯盤，石製刀斧等，發現達二千多種，既有弓弩刀斧等工具存在，自然知道狩獵肉食，故在洞穴中發見有七十餘種哺乳動物的遺骸，就地層看，洞穴中灰層堆積達七米突之高，可知當時已知用火熟食。能製造工具，知道用火開始狩獵生活的人猿，無疑的已比立行人猿進步，不是人猿，是個原始的人了！因此，大家都稱他為「北京人」（*Pekingman*）。據許多發掘證明，內安得塔爾人是比「北京人」進步，「北京人」的腦子祇有一〇五〇立方生的米突大，內安得塔爾人則有一二〇〇大，已能用相當精巧的工具，能獵取較大的野熊。「北京人」是先於內安得塔爾人的最初形態。

其次，一九一一年在英國蘇薩（Sussex）的皮爾當（Piltdown）地方，地質學家陶遜（Charles Dawson）發現人類遺骨：有鼻梁骨前頭骨，大齒等，經德日進神父（Pere Teilhard de chardin）等研究結果，認為是人類的頭蓋骨，不過是較低的種族而已，他與澳洲土人及斯派等地的內安得塔爾人不同，其鼻梁骨之形式較細小而寬闊，和現代之馬來人及非洲人種一樣。他是爪哇立行人猿與北京人之間的過渡形態。

也是在德國，海德爾堡（Heidelberg）附近，一九〇七年有一位學者什登沙克（Schoenbach）在此發掘一個人的下顎骨，其構造據研究報告，還未脫去人和猿的混和形態，比較起來，這種海德爾堡人（*Heidelberg man*）是介於「北京人」與內安得塔爾人之間的過渡形態。

往後，在一九三一年，有人在巴勒斯坦喀爾麥爾的山麓的許多洞穴中，發現幾十副內安得塔爾式人的遺骸，稱為巴勒斯坦人。維巴勒斯坦人就其身體構造看，似較內安得塔爾人進步，它具有垂直的下顎骨是能發出清晰的言語的原始人。據許多學者考察，具有內安得塔爾式的巴勒斯坦人，便是「介於內安得塔爾人與真人之間的一環」，內安得塔爾人經過巴勒斯坦人一步為真人，據正確估計，巴勒斯坦人至少是一萬年以前生長在地球上的原始人。

至現在為止，由猿進化爲人的最古的人類遺骸，已在地球上的許多地點發現了！如上所述，西歐德國的內安得塔爾海爾堡，亞洲的華北和南端爪哇，都有最古人類遺骸發見，是人類的故鄉。人類的起源地，不是一個地點，而是許多地點的！歐洲，亞洲都有人類起源地點，人類的起源地點是多源的。（註）。

註：游嘉德先生在其所著：「人類起源」中說：「我們知道：人要形成必有幾個條件：一、大頭腦具有繁複的神經系統組織；一、自由運用的手；一、直立的姿勢；一、能遠近看的眼 Stereoscopic vision；一、犬齒比較小，使上下牙床能運用自由作聲音發語言。這幾種基本變動不見得在兩個或兩個以上的區域同時實現的，所以我們有理由相信人類是由於一對男女配合而來的。換言之人類是由一個地方發源分佈到各地去的，不是由兩個或兩個以上的地方同時發源的，這種見解有事實可以旁證！兩個不同的民族配合起來他們的生殖格外繁庶。這種族間的通婚若非人類是同一的那裏有可能性呢？還有人類身體的構造都是相同的這又是人類同源的一證了。」這種人類起源一源論其論點，完全站不住的，祇是非科學的推理而已。註此以作比較研究。

五 華北是中國人種起源地

現在我們可以進一步研究了，中國人種究竟起源於那里呢？起源於中國本土嗎？還是從他處遷來的？這個問題，下文開始一步步檢討：

據許多學者考察，亞洲的地理環境自然條件在新生代時代，是適宜於人種起源的。在「北京人」發見以前，美國的自然博物館館長奧斯朋教授以及古生物學家步達生等，他們從古地理學及古生物學上考察，得知亞洲在古代分佈着很多的靈長類動物化石，認爲中國應有從猿轉變爲人的原始人類的發現，堅決的主張亞洲應是人類的故鄉。其後瑞典地質學家安特生博士（Dr. J. G. Andersson），就在內蒙及河南等處發見靈長類化石。內蒙古的由舒羅塞教授（Prof. Max Schlosser）鑒定爲「上新猿」（*Pithecanthropus posthumus*）河南的定爲「唯氏原始猿類」（*Procyoncephalus*

Wimmi），後來又採集得一種靈長類化石，鑒定爲「安氏獼猴」，（*Macaqus andersoni*），馬修及谷蘭階（W. Granger）亦在四川採集的化石裏，發見「矮猿」（*Bunopithecus Sericus*）及「鼻猿」，（*Rhino pithecus tingianus*）有名叫斯丹師塞（Otto Zdansky）者，在垣曲的化石里，亦發現到一種「黃河猿」——（*Hoanghohinus Stelmii*），靈長類化石，在中國分佈得如此普遍，證知人種起源於中國有可能的。

問題就在中國本土在新生代第四紀洪積世受過冰河的侵襲沒有？即受過冰凍沒有？即是否冰河地帶？如果是靈長類分佈地，是人猿分佈地，同是冰河地帶，那末，人種起源於中國是很有可能的了。據許多科學報告：

北京人地質「世界上有權威的一切地質學家都無可爭辯地承認，這里的地層是屬於古冰河時代的，同時，無論如何，是不能够混淆地層中所發現的遺骨，以及遺骨旁所排列的動物遺骨，石頭工具和很厚的灰層的，因此，鐵一般的事實證明，在洞穴中所發現的人，毫無疑義的是冰河時代前半期的人。」北京人「是最古的人，同時它與近親的立行猿人和海德爾堡人一般，都是和其他一切最古的人生長在冰河時代的」。（尼柯爾斯基「原始人的文化」）

「北京人」時代的華北是冰河時代，「北京人」時代的華北，是冰河地帶。今蒙古高原，沙漠地帶，都是古代冰河區域，蒙古沙漠是由海底沙粒的沉澱而成沙漠，下層就是海底泥土，高原山上，還有各種貝科化石出現，可知蒙古高原，原是古代內海，因地質演變起而改變爲現狀，蒙古沙漠地帶即蒙古高原，最原始人種的起源，是人類的故鄉。今戈壁沙漠就出土有人類遺骨的化石。可知中國華北及蒙古西伯利亞等一帶都有人類遺骨發現的可能！

當然，到現在為止，較爲完整而豐富的古人類遺骸的發現，在中國還祇限於周口店一地，如德日進神父及桑先華神父（Pere F. Licut）等在河套水洞溝及無定河等處的舊石器遺址中，就發現有人類驅格遺骨——上門牙。

中國本土既是人種起源地，是人類的故鄉，且有最古的人類——「北京人」發現，中國人種起源於華北（包括今蒙古、甘、陝、山西、綏遠、

察哈爾、河北、東北等，中國北部）是可能的。問題就在「北京人」與中國人的關係如何？即「北京人」是否就是中國人的最古祖先的一部份？這，我們再來加以深刻的檢討。

不過必需了解的，人種起源地既是多元的，那末，在具有同樣條件的地面上，不論是蒙古、河北、綏遠……等，每一處的地面上，同時都有猿猴轉變的人的可能的，並非說：只有「北京人」是中國人的最古祖先，僅是其一部份而已。

六 華北蒙古石器文化與人種的起源與分佈

「北京人」是否就是現代中國人的祖先？這個問題地下發掘不夠，難作確實結論，不過就僅有的一些資料來看，我疑「北京人」與現代中國人有密切關係的。爲什麼呢？

第一，據人類學家魏敦瑞 (Franz Weidenreich) 研究報告，「北京人」的牙齒有一種特點，就是其上犬齒及上門牙都呈着勺形 (Shovel Shape)。關於這種勺形牙的研究，最初是美國的捷克人類學家那特里卡氏 (A. Hrdlicka)，他以爲印第安人 (Indian) 及衣斯扣摩人 (Eskimo) 的牙齒，其第一第二上門牙的後面兩部突起。因此，牙齒就向裏深凹，牙冠突起呈勺形。其後魏敦瑞氏也注意此種研究，發現北京人的牙齒亦具此特徵。據那魏兩氏研究報告，地下人類遺骨中，印第安人的第一上門牙呈勺形的有百分之九一。第二上門牙呈勺形的佔百分之九三，蒙古人的 (Mongolian) 前者佔百分之九一。五，後者佔百分之百；衣斯扣摩人的，前者佔百分之八五，後者佔百分之百，馬蘭尼西亞人 (Melanesian) 的，前者佔百分之六六，後者佔百分之六七，即河套無定河出土的人牙，經步達生研究，亦呈勺形。現代的活人中，中國人的第一上門牙呈勺形的佔百分之九二。四第二上門牙呈勺形的佔百分之八一。六，日本人的，前者佔百分之九五。九，後者佔百分之九三，現代歐洲白種人和美國黑種人等則很少有此特徵。所以魏敦瑞氏研究北京人勺形門牙後說：「雖然這種型式（勺形），至少似乎並沒有從內安得塔爾人移傳到現今的歐洲人種，可是它也許可以

從北京人移傳到現代的蒙古人，……似可證明北京人與現代人有直接的聯繫關係，而在現代人類中以與蒙古人關係最密切。」

第二，魏敦瑞研究北京人的下顎時，也發現一個特點，就是北京人的下顎在第一下前臼齒及第二下前臼齒之間的後面，及犬齒與第一下前臼齒之間的後面，以及犬齒與第一下門牙之間的後面，均有一種瘤狀突起的顎瘤 (Tous Mammilliosis)，這種突起並非病態，而是一種常態的局部的加厚，並且這種突起與牙齒並無特殊關係。可是說也奇怪，這種突起的顎瘤也發現在現代人的下顎裏，而且這種具其顎瘤的下顎，幾乎全屬於蒙古人種，在現在的華北人的顎骨裏，具有這種顎瘤的，還佔百分之九五，維現今所知的各化石人類裏，似無這種顎瘤徵象，海德爾堡人及內安得塔爾人的下顎均無這種型式，因此顎瘤至今似乎祇是類蒙古人的特徵，「北京人」的顎瘤特徵似乎只移到類蒙古人。所以魏敦瑞說「北京人必與這種人（類蒙古人）較歐洲的內安得塔爾人及白種人與黑種人有更接近的關係，……指示着北京人與現代人類中的蒙古類人具着直接的發育關係。」（所著「周口店（第一地點）之北京人及其他新發見之報告」）

第三，並據魏氏報告，具有顎瘤的人種在新石器時代晚期之甘肅仰韶文化的人類遺骨的下顎裏，也有百分之二十左右的具有這種顎瘤，可見北京人與甘肅仰韶文化系人有着直接發育關係。

第四，據丹麥費士德氏 (C. M. Furen) 在衣斯扣摩人的研究中，也發現百分之八十五的衣斯扣摩人，都具有這種顎瘤的特點，在西伯利亞的各人種中及居留於北歐的拉泊人 (Lapps) 亦有同樣徵象。據那特里卡氏估計衣斯扣摩人中有百分之八十以上都有顎瘤，以此愈益證知北京人與衣斯扣摩人拉泊人也似乎有着種族關係。

據上所示北京人與蒙古人，華北人，甘肅仰韶之文化系人，衣斯扣摩人西伯利亞各人種，及北歐拉泊人，以及日本人朝鮮人等，似有相當人種關係。日本人，朝鮮人，似爲中國人的分枝，同一種族，美洲的衣斯扣摩印第安人及北歐拉泊人西伯利亞各種人種，本屬蒙古人系統；可見華北西伯利亞北歐朝鮮日本以及美洲一部分都分佈着與「北京人」有人種關係的人種。

其次從石器分佈的狀況來探究「北京人」文化與人種的分佈區域。

一、舊石器分佈的地域：地質學家把石器時代分為曙石器、舊石器、新石器三個時代。曙石器時代是在新生代第三紀。舊石器時代是在第四紀。第四紀以後，為新石器。而第四紀分前後兩紀，前第四紀即冰河時期，有四個冰河期，三個間冰期。後第四紀則自冰河期後的一萬年上下。據考古報告，舊石器出土地域有：一、北京周口店「北京人」遺址。這遺址堆積之年代很悠久，出土有用石英作的舊石器達二千種之多，哺乳動物獸骨也有七十餘種。

二、綏遠鄂爾多斯西南隅的水洞溝地方及南部西拉烏蘇河流域，由法國學者李森特 (E. Lécant) 等在黃土堆積中發見從大石塊劈削而成的尖石器及刮削器等及舊象與犀牛土狼等動物遺骨。

三、在戈壁沙漠中，納爾遜 (Niels C. Nelson) 發見很多石刀石鑽刮器等。

四、在中國西北端西伯利亞的葉尼塞河 (Yenisei R.) 上流密奴斯斯克 (Minusinsk) 地方，由薩文珂甫 (Savenkov) 氏發見各種石刀石斧等舊石器。

五、河套的無定河亦發見許多石英砂岩質的石器，並有鹿角器，及土狼犀牛，扁角鹿及原牛等。

六、其他如甘肅慶陽縣，山西的保德，陝西油頭坊，吉林哈爾濱郊外何家溝等地的黃土中，亦有石英砂岩石器出土。

在歐洲考古家地質學家把舊石器時代分為七紀，其中第三期為奧曲林期 (Azilien Epoch) 第五期為奧利奈生期 (Auregnacian Epoch) (註一) 日人濱田耕作把上述中國各地出現舊石器在其形式上看，認為均屬第三間冰期和第四冰期時之毛斯特林與奧利奈生期石器，維戈壁沙漠中發見有奧曲林期石器為期較古，駒井江上說，這些出土物中「同一石英岩的石質上和石器之形式上看，確具有相近似的特質」。(「東亞考古學」) 似此，我們可以知道中國之北滿洲、華北、綏遠、陝西、山西、甘肅、蒙古到西伯利亞一帶在遙遠的第四紀冰河時代，同時有過製造這些舊石器的人類居住着的。這些人，濱田耕作說「並非舊石器時代前期的人類那樣的舊人

種，是屬於現有的人類 (Homo recens) 的」。(「東亞文化之黎明」) 因之，我疑這些人會與「北京人」有人種關係，同一時期分佈在以上許多地域的可能的。且就這些人是這些地方其後人類的直接祖先，也不是不可能！至於朝鮮日本，這時代人類遺物還沒有發現，是否當時日本朝鮮還沒有人類居住呢？還是有而尚未發見到呢？不得而知，至今日本有人類居住的確證據始於新石器時代，所以，當時的「北京人」與日本有何關係無從探究。

第二，從新石器分佈地域研究，新石器遠較舊石器為豐富，其地域亦較廣泛。出土地點與出土物有：一、河南瀋陽縣，仰韶村發現各種磨光石器及陶器，其中有孔石斧。石環，半月形或長方形的石磨刀等，並有中國新石器時代特有的高形厚色陶器。二、遼寧錦西縣沙鍋屯。三、山西夏縣西陰村及萬泉縣荆村。四、山東歷城縣龍山城子崖。五、甘肅貴德縣導河縣，甯定縣。六、以及青海陝西等地均有各種的新石器物出土。七、即戈壁沙漠中亦有新石器出土。八、在遼東半島旅順的老鐵山附近及南滿洲子窩及朝鮮亦有新石器出土。據瑞典地質學家考古家安特生 (J. G. Andersson) 研究報告南滿洲出土的有孔石斧與陝西等地出土的同樣，且南滿洲山東一帶亦出土有與陝西河南同樣的所謂「中國文化特有高形陶器」。所謂鼎鬲文化。如此在新石器時代，如濱田耕作所說：「自中國的中央部到西疆東邊，到處有人類居住着的證據，已確實地舉出來了！」(同前) 這裏，所住的人，毫無問題的是現存人類，因為第四冰河期的冰河到舊石器第四期奧利奈生期末，便已退去，進入新生代第四紀的退冰期，以後再無冰河，人類已進化為真人，到新石器時代，地質時期，已進入沖積世，人類也已達到現代人類，亦就是現存人種，以年歲來說，距今約十萬年光景。上述地域新石器製作的人類，當是現代中國人的祖先。(我們知道陝西甘肅山西蒙古山東河南一帶正是中國傳說中之神農黃帝堯舜禹夏時代所謂「漢族」活動根據地，上述地域新石器製作的人類當即與傳說時代神農黃帝堯舜禹夏時代的「漢族」祖先有相當關係(註二)。

可是，舊石器文化與新石器文化關係若何呢？即滿洲，蒙古，綏遠，陝西，甘肅，山西，河北，西伯利亞一帶舊石器文化的製作的人類與河南

遼寧，山西，山東，甘肅，蒙古，陝西等新石器的製作的人類關係如何呢？是同一時期分佈聯繫着的人種的直接繼承與發展嗎？舊石器製作人類與「北京人」有直接人種的發育關係，新石器製作的人類是不同於「北京人」種族的外來種族入侵的嗎？這點，我們的答覆，認為是同一時期分佈聯繫着的人種的直接繼承與發展不是外來人種的入侵，爲什麼呢？

第一，在舊石器出土地帶，所出土之舊石器不論是所謂前舊石器時代和後舊石器時代或舊石器時代的所謂「七紀」，差不多無何空白缺乏，都是呈現着同一種族文化聯續發展的情形。例如蒙古戈壁沙漠地方，如前所說，出土過前期舊石器時代之第三紀奧曲林期及第四期毛斯特林期石器，後期舊石器時代之第五紀奧奈利生期石器亦有出土，後來納爾遜氏在戈壁沙漠中發見晚期舊石器，同時也發現新石器。又如「北京人」舊石器技藝製作，比河套舊石器落後，而後來在「北京人」洞穴的山頂洞岩中又發見很多人骨及舊石器稱爲「山頂洞」文化，而山頂洞人比「北京人」進步，舊石器也比「北京人」的進步。有很多有孔貝壳有孔牙齒等飾物，看來比河套無定河及水洞溝的舊石器還要進步，故斐文中氏判定「山頂洞」的舊石器，相當於後舊石器之最後一紀——即第七紀麥特蘭林期 (Magdalenian Epoch)。再如北滿洲，原先在哈爾濱郊外何家溝出土過毛斯特林期舊石器，一九二九年，德日進桑志華等又在海拉爾附近的達賴湖 (Dajalann) 發見有形似新石器的石鏢及鹿角鏢與毛犀，犛牛，巨象等遺骨，但並無陶器出土，因此德日進認定其爲較山頂洞石器又稍進步，是晚期舊石器到新石器間的過渡石器（註三）。

第二，所有新石器出土地帶的文化，一面是舊石器出土地原有種族的繼續發展。我們知道滿洲、陝西、山西、甘肅、蒙古等新石器出土地都有舊石器出土，都是舊石器出土地，即都是舊石器製作的人類居住地，這些地域的新石器製作的人類，似即舊石器製作的人種的直接發育與進化，並非外來人種入侵或交替，例如河南仰韶文化系甘肅的齊家地方出土的新石器，石器——石斧，石刀及尖骨等的形式與製作技藝其與舊石器骨器的形式與製作技藝，無何區別，只因爲有單色紋形陶器之出土，因此認爲是新石器。齊家新石器文化與前述各地舊石器文化，完全直接繼承承傳的，並

無不同程度的不同種族的文化交替的形跡。

第三，所有新石器出土地帶的文化固是舊石器出土地原有種族的繼續發展。一面則更向舊石器出土地帶的外圍擴拓，發展到今黃河南岸的河南山東以及青海邊境，遼東半島朝鮮日本等地，我們知道山東河南遼東半島朝鮮甚至於日本等所有新石器出土地帶，至今未有舊石器及任何原始人類遺跡出現，可知這些地帶在新石器時代以前的舊石器時代，似乎尚無人類住居這些地帶，似乎不是人類起源地，不是人類的故鄉，或搖籃地，而且東南沿海一帶，均爲沖積地帶，不是洪積地帶，不宜於人種的起源的條件，所以無舊石器分佈無原始人類遺跡分佈。

第四，如前所說地球自然氣候，到後期舊石器時代初期即第五紀奧林奈生期第四冰河期即退去，自此便再無冰河，進入退冰期。人類進入退冰期便進化爲真人，到新石器時代，地質年齡，進入現代，人類也由真人進化爲繁殖爲現存人種，即現代人類。除周口店之「北京人」之外，在滿洲達賴湖河套蒙古西伯利亞及周口店山頂洞一帶已出現有伴隨後期舊石器的真人，伴隨新石器出土之現存人種則更多，這些人——北京人、真人、現存人種，當與石器文化的發展，屬於同一時期，分佈聯繫着生存的人類的直接繼承發育關係。據曾友松在「中國原始社會之探究」中說：河南甘肅一帶曾出土過新石器時代的人骨化石，這些人骨，據步達生之研究，以爲和現代華北人非常相似，可見新石器時代之人種爲現代華人之直接祖先。是可能的。同時，步達生，把遼甯沙鍋屯的與河南仰韶兩地出土的新石器人骨比較研究，結論說：「在十八具中除了九具較有變異外，其餘多數都可以顯示出沙鍋屯與仰韶村的人骨皆同具相同的性質。」並且說：「將兩組的人骨特性加以嚴密的探究，則吾人可以重新地看出，石銅過渡時代的人種與近代華北人的體質是相同的。……即沙鍋屯與仰韶村的遺骸，如果加以比較的話，則足以代表現今的華北人」。

據上種種探究，可知滿洲綏遠河北山西陝西甘肅蒙古西伯利亞舊石器分佈地帶都是中國人種起源地域，這些地域的舊石器的製作的人類，與「北京人」似同一人種同一時期，分佈聯繫着生存的。到新石器時，這些人類便發展到今河南，山東遼東半島，朝鮮等地，創造新的文化，創造後代

所稱謂的「漢族」文化，「北京人」是舊石器製作人類之一，是中國人種最古的祖先之一。

所以我說：人類起源地，不是一源的，而是多源的。今歐西、德國法國一帶，亞洲北部——西伯利亞，華北蒙古，以及亞洲南部都是人種起源地。中國文化中國人種起源於華北（滿洲、河北、綏遠、陝西、甘肅、蒙古及西伯利亞）一帶，中國文化中國人種，不是外來的（註四）。中國是歷史的起源地。

註一：歐洲考古家摩霍勒（G. de mortillet）等依石器形態，就其發現地名分舊石器時代為七紀：第一紀為前其林期（Pre-Chellean Epoch）第二紀為其林紀（Chellean Epoch）第三紀為奧曲林期（Azilian Epoch）第四紀為毛斯特林期（Mousterian Epoch）第五紀為奧利奈生期（Auragnacian Epoch）第六紀為梭柳春期（Solutrean Epoch）第七紀為麥特蘭寧期（Magdalenian Epoch）第一、二、三、四為前舊石器時代。第五、六、七紀為後舊石器時代。

註二：曾松友在其所著「中國原始社會之探究」一書中說：『至於古代漢族分佈的區域及其屯積的地帶，如新疆、甘肅、青海、陝西、山西、遼甯、山東、河南及沿雲貴江蘇邊境則從未有始石器之發見，就連舊石器的遺跡亦屬渺茫（？），這使我人不能不感覺到漢人移動到中國地帶，是後於舊石器中期的了。』並引舉新石器出土地域為河南、遼甯、山西、山東、甘肅及沿雲貴邊境後接着便說：『以上各省均為古代漢族聚居之地，但並無何種始石器乃至舊石器之遺址出現，所有的都是新石器及銅器，這證明出漢族在始石器時代並未有遷入中國的地帶』。這種說話在前一段話中與史事不相符。舊石器出土不能說『亦屬渺茫』；後一段話，言語模糊，結論亦屬錯。誤在同書中，一貫安特生阿恩的舊說，說中國人種自西來。註三：曾松友否認「北京人」與中國人種之關係，他對於「北京人」怎樣發察呢？很妙，他說：『在冰期時代歐洲及中亞一帶都為冰塊所侵蝕，所以北京猿人是避免「冰災」而逃到中國來的』。又說：『北京猿人，距漢人之從新石器初期遷入中國地帶，相差有數十萬』

年之久，以北京猿人為漢族之直接祖先論者，不是錯誤是什麼？」這樣解釋北京人那末其後周口店山頂洞達賴湖及河套的人類遺跡等等，曾先生將作何解釋呢？

註四：關於中國文化與人種起源說法很多。第一，日本人說中國人是從日本來的中國人種起源於日本三島，他們說中國古書記載：『后稷生於扶桑』『盤古生於大荒』，扶桑就是日本，大荒就是大海淼茫之意，日本就在大荒中，后稷與盤古是中國神話傳說的祖先，中國的祖先都是生在日本的，現在中國的中國人，是由日本遷移來的。這樣憑藉一二古書神話傳說記載來附會說法，顯然是沒有半點科學根據的。中國人種東來說是日寇法西斯民族侵略主義的荒唐胡說。其次南來說與北來說，前者主張漢族發源地在印度支那半島，後者則說起源於美洲大陸，由美洲北部渡海而來。現代印度支那半島人與中國漢族或有相當關係，說是中國人種起源於印度支那半島，證據是不夠的，至於北來說，如前考古家和地質學家早已下結論過，『由猿猴轉變為人的過程最初一個階段，不但沒有包含美洲，甚至也沒有包含澳洲在內』。南來說與北來說有問題的。

又次是西來說，因為甘肅出土的彩色陶器和在波斯蘇薩出土的彩色陶器極其類似，所以安特生等就說，原始的中國民族原來是住在土耳其斯坦地方，接受西方文化，後來向西域甘肅一帶移動，最後才遷到河南等地，中國人種是西來的，這種見解根本上也是帝國主義侵略中國統治中國的文化說教，難於憑信。我們知道一個民族和另民族發生交通關係，因可互相模仿，互相影響其文化，反之，縱令這民族不受其他民族的文化影響，也有完全獨立的產生出其一定之文化的可能的。例如某種陶器的形態，是適應着物質生活的發展階段的，牠是必然地被設計出來的，若由人種的立場而認為這是某種人種所特有的，那就錯誤了。安特生據陶器紋形的類似而創此中國民族西來說，理論上不能成立。

此外還有什麼埃及來印度來的說者，其立論，僅僅參攷而已。中國文化與人種不是外來的。

七 華西石器文化與人種分佈關係

至於四川，雲南，廣東，廣西，安南，江蘇，浙江，山東等華西華南一帶，地下出土的情形又如何呢？這方面的資料雖然很少，尚可觀察大概。

第一、華南方面，馬來半島曾有石器發見，有由卵石打製成的各種石器，有用人磨製的鴨嘴石鏃，長形石斧及石鏃等，是舊石器晚期或由舊石器到新石器間的過渡時期，所謂中石器文化。

安南石器出土不少，其中以華賓(Loan)和巴宋(Basson)兩地出土為代表，兩地出土大致相同。其出土地層分兩層，下層都是打製的舊石器，上層則為打磨的石器，且有陶器出土，據出土地質及古生物攷察，巴宋文化，當為舊石器晚期至新石器初期文化。臺灣島上亦出土打琢磨的新石器一枚，詳細情形，無從攷究。

廣西武鳴縣附近三個洞穴裏，發掘出很多石器，桂林附近一個洞穴中亦有同樣出土。石器製作很精美，有雕刻花紋及着色石器，並多幾何形花紋。同時有打琢成的有孔石卵及有刻切印的石片器出土，具有新石器的特徵，但迄無陶器出土，可知桂林武鳴文化，屬於舊石器晚期。

此外，香港、廣東、廣州、海豐、福建、武平，有新石器出土，雲南騰越有磨製的石斧石鏃等出土。

第二、華東方面，江蘇南京棲霞山，浙江杭州古蕩以及朝鮮樂浪，亦有新石器出土，其陶器為黑色，花紋亦多幾何形。

第三、華西方面近數十年來，四川西康的長江流域，岷江流域，大渡流域，雅魯流域，出土石器遺地，有九十處之多。據奈爾遜(Dr. N. C. Nelson)在長江流域的攷察，石器遺址三十七處中，出土舊石器或中石器十六處，和陶器同時出土的磨製新石器亦有十二處。其出土物有石斧，石鏃，石鏃，石鉋，石環及石手磨陶器等。十年前，成都廣漢，太平場的小溪岸及溪底發現石器，除在溪底發見有石珠琬圭，琬圭，玉圈，琮等，為新石器以後的文化外，溪岸出土僅有石器陶器二種。石器如石斧、石杵、石鏃、石刀、石珠，磨石。陶器，多黑陶、灰陶，如盆、碗、鬲、鉢等

多為黑灰色。至於玉器，僅得一殘鑿而已。溪岸上出土物，當為新石器文化。

這些出土物其相互間之關係與年代，以及其與華北蒙古西伯利亞等文化關係如何，從而這些文化製作的人類間的關係如何？這個研究，對於中國人種問題是有重要意義的。

首先，就華南與華西研究，據最近出版之「說文月刊巴蜀文化專號」中鄭德坤「華西的史前石器」一文說：安南的華賓文化巴宋文化與華西文化最相同。「華西第一類打製石器四十一種，三十四種和越南的完全相同。第二類打磨石器十一種，六種和越南相彷彿」，同「為舊石器時代尾期至新石器時代前期」的文化。可是越南新石器時代後期的文化和華西的，却有點差別，越南琢製石器，未曾發現，磨製石器又以雙邊石斧為精，為華西所未見。「但在大體上兩區的技术略同，華西磨製石器十七種，安南已出土十四種。加以安南亦無石鏃發見，其新石器時代後期文化，為與華西第四期文化劃成一區，當可斷定」。並且鄭先生接着說：「這兩地出土石器的差別，祇可認為地方色彩而已」。安南與四川，中間隔着一個雲南省，雲南騰越出土文化與四川安南如何呢？鄭先生在同文中說：「雲南騰越的磨製石斧、石鏃等和川南珙縣高縣等處出土石器，直似同出一轍」，完全一樣。至於廣西桂林武鳴等洞穴文化，鄭先生曾以之與華西文化作比較研究，說「廣西洞穴出土石器十一種，除雕紋的石鏃外，沒有一種不在華西發現，其同為森林崎嶇地帶的文化，當可想像」。其次，香港廣東及江蘇浙江華東的出土物其形製大體相近，且同為刻紋石器文化。似與安南石器文化有系統關係。馬來半島的石器文化與安南華西石器文化，亦屬同一系統。鄭德坤說「馬來半島史前文化的演進與越南最相似，初為卵石打製石器文化，次為打磨石器文化，最後為磨製石器文化，前二段可與越南華西華南劃成一系統，後一段却有幾點不同：一，磨製石器以鴨嘴石鏃，及長形石斧為最特色；二，石鏃盛行，其與華西越南異甚明」。大概在舊石器時代，馬來半島文化與華西華南文化同一系統，到新石器時，便外來異族人類入居，其文化系統才與華西華南分野。鄭先生這段報告，文中未指出石器的具體形置及圖示，不宜據此下結論，維如此看來華西華南

一帶在最早，似為同一石器文化區域。蒙古高原人種經過四川發展到華南或有些可能。

至於華南華西華中安南馬來半島一帶，這些石器的製作者，原始人類遺骸，至今未有適當的出土，可資研究；在馬來半島南端的爪哇地方，雖曾有立行人猿的出土，其後還發見有人類的牙床一個似與華南文化與人類有直接發育關係可能；但資料太簡單了，不能探究出較多的情形來。其與華西華南以及華北人類有何關係，毫無所知。廣西武鳴附近亦曾出土一個極破碎的顎骨及若干足趾骨，就其共存的石器看，當為「真人」無疑，然其詳細情形，我還未見有詳細報告，這裏亦無從研究。

現在，進一步來研究華北蒙古西伯利亞的一區和安南馬來半島華南華東華西的一區，其間石器文化關係，其間人種關係如何的問題。

首就華南華西華東安南馬來半島區域石器文化分布與發展的情形說，如前所述，華西有舊石器有中石器出土，廣西武鳴桂林安南馬來半島有中石器出土，無純粹舊石器出土，廣東、香港、江蘇、浙江、華南、華東一帶，只有新石器出土，沒有舊石器出土，似乎華西安南馬來半島舊石器及中石器文化製作的人類，到新石器時才向河南山東湖北兩廣江浙華東發展，當然有在舊石器時代就向華東發展的可能，維目前尚無舊石器出土來證明而已，我想華中華南該有舊石器出土的。

首先就華西與華北石器文化比較，華西華南安南舊石器文化出土太少，華西僅有的一些，其與華北的有何關係，目前尚缺乏這類報告，不能臆測；新石器部分，據鄭德坤比較研究報告，「華西第三類打琢磨石器及第四類磨製石器和華北出土的，毫無二致」。並說：「當這時代，（新石器時代——吳按）華北與華西文化的分別，祇在於石鏃的有無而已」（同前揭）。我疑華北華西的石器文化原屬華北蒙古一系，不過後來，南北分頭發展時，開始地方色彩的差別而已。

八 華北華西人種之源流及分佈

現在再據古籍記載及地下出土，具體探究中國人種之源流及分系狀況。

中國人總自稱為軒轅黃帝的子孫，是所謂華族夏族漢族。其實，這話是有問題的。因為：一、其他傳說人物如神農伏羲燧人及昔日夷東南蠻等部子孫，就不是華夏漢族人民了；二、黃帝時黃帝族居住中原地域以外的

如華東華南華西地域的人民，就都不是華夏漢族；三、所謂華族夏族到周代才有這個名稱，漢族二字，則自漢代得名；而華夏二字是衣冠華英之後天政教之稱，非先天血統之意，夏族漢族之稱，緣于夏代漢代朝代之稱，亦是政教的而非血統的。最奇怪的是，被今漢人稱為蠻夷的獯族獯族，他們反自稱為漢人漢兒呢？而且黃帝以後的舜，「西夷之人也」（孟子）。非黃帝子孫，夏族所宗的夏禹，生於西羌（今四川），也是西夷之人，禹生子啓，啓為夏代帝皇，都是夷族獯族非黃帝子孫。可見古來華族夏族漢族，非純血統的種族名稱，而有文化的含義在，實質上，如徐松石先生所說漢族二字，「實包括蜀山氏燧人氏伏羲氏神農氏軒轅氏以及徹盧彭漢三苗九夷苗蠻獯獯等一切部落而言」（粵江流域人民史）。華北華西的一切居民，如前節所論，根本上都是同一時期分佈聯繫着的人種，同一血統，是一家親。不過，後來四散繁殖分布各地，分化為各部落而已。（傳說中之黃帝在當時，也僅是華北的一個部落的酋長）下面開始具體的探究罷。

前節從地下出土證知華北華西的人類，似是同一系統的人類，我們從古籍記載，語言學土族學來研究，越得到具體的瞭解。

依古代地理研究，在古代中國地理最適宜人類生活居住的地方，一個是黃河流域中部，以冀州為中心的黃土地帶的中原，一個是蒙古內海沙漠地帶，瀚海盆地。華西四川似亦為內海區域似為蒙古文化的支流。這兩個地方，附近許多部落居住着，彼此往來，通婚漸漸形成兩個大的文化核心。就人類之由華北華西向華中移動形跡看，蒙古及蜀山文化當比中原文化為古。

大概，蒙古枯涸後，人類向四周發展，四川盆地文化似為繼蒙古文化的發展。山海經中註：蜀，即澤也，史書所謂蜀山，即澤山，亦即海山。四川是個內海區域，這在地質史上大家所公認。山海經又謂蜀有三淖，三淖即三澤，或三海，即今沱江嘉陵江涪江。蜀山內海區域確宜於遠古文化故鄉的範圍。據路史載，謂伏羲氏生於甘肅之成紀。燧人氏遊於南華，今

雲南安南一帶，亦經過四川。禹生於石紐，在今西蜀。我們知道，古書記載中最古的傳說人物是有巢氏、是燧人氏，其次爲伏羲氏，又次爲黃帝神農，往後卽爲堯舜禹。有巢氏的傳說史事很少，燧人氏傳說是教民用火教民捕魚的人，可見燧人氏的部落是用火和捕魚生活的部落。牠是舊石器中期和晚期文化。「尸子」說：「燧氏之世，天下多水，故教民以漁」。燧人氏部落根據地，當卽古蜀地無疑。今四川之嘉陵江、涪江、大渡河、岷江，或發源於西康邊境，或發源於甘肅陝西邊境，今嘉陵江上流甘肅之成縣，卽古成紀。燧人氏伏羲氏的部落，似由蒙古甘陝向西南分布的。鄭德坤在「巴蜀文化」前揭文中報告華西石器的演進情形說：華西石器之演進可分四時期，第一期爲打製石器，第二期爲打磨石器，第三期爲打琢磨石器，第四期爲磨製石器。當然並非絕對的界限，岷江流域祇有第一期石器，獨據其地，無第二三四期。似乎四川以西西康一帶人類，也向四川發展。且如前節所述，華西第三期與第四期石器文化與華北出土的，完全一樣。甘肅陝西與四川的石器文化以及這石器文化製作的人類，是同一系統。而且四川文化與人類有由甘肅陝西發展來的可能，因至今華西華南以及華中尙無初期中期舊石器出土。

在傳說中之黃帝神農以前，中國神話傳說的遠古祖先燧人氏伏羲氏女媧氏，所謂三皇，都是風姓，燧人伏羲時代，沒有與之對立的異族傳說人物存在，都是一系種族。及至神農氏時，才有黃帝軒轅氏與神農氏作戰，開始南北種族的對立。史實大概是如此的。

以前我會說過，我們「不承認人格人神農伏羲等天才傑出人物發明了農業或狩獵而有農業或狩獵經濟的出現，相反，是已有農業或狩獵經濟的發明發現，反映在原始人類的意識中，複製出了附着於一定的社會經濟生活之上的神化人物的傳說」。『他們不是人格人。』（見拙著「中國歷史研究法」）燧人氏是教民用火教民捕魚的神人，伏羲氏是教民佃獵的神人，神農氏則是教種植植物和製陶器的神人，由捕魚生活，進入狩獵生活，再進入農業生活，其間經過年代很是悠久，當時人類，紛紛四周發展，差不多佔有今中國全土，據載燧人伏羲氏神農氏種族活動地域，佔有今華

南華東全土。傳說燧人氏族就曾從四川到雲南安南一帶，並向東發展到今江蘇浙江等所謂東鄙之地，因姓風稱爲風夷。伏羲氏史稱東方之君，與燧人氏同部族，同姓風，其族多分布於河南山東渤海沿岸地，神農氏稱爲炎帝，史稱南方之君，生於列山石室，今湖北江夏隨縣，因地姜水，姓姜，蚩尤三苗均姜姓，兩湖均當日夷地。所謂三皇時代，黃河以南的居民，都是風族姜族領導的各族人民，他們都是與甘陝蜀山文化有源流關係的。至今散布在安南雲南四川兩廣，兩湖一帶的苗裔僮人，多拜伏羲女媧神農，不奉軒轅黃帝。古代黃河由天津出口，神農氏時，姜族領導下的各部已北向發展到今琢鹿阪泉（卽今河北地方）奄有華西華南華東華中南方全境。要以今漢族稱謂的話，我們可稱之爲姜漢族，這姜漢族中雖同文同種，因部落組織及地域關係，分爲苗、徭、僮、獠、夷……等各族，各族中又因地域關係分爲許多小族，如夷人，在華東一帶就分爲九夷，卽所謂吠夷、於夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、玄夷、陽夷、風夷，當時部落之多，不可數計，禹時「會諸侯於塗山，執玉帛者萬國」，諸侯，酋長也，萬國卽族也。

大概，燧人氏是用火部落，他們一面開始用火，一面開始捕魚生活；後來，人類發明弓矢，由捕魚生活改進到原始畜牧及狩獵生活。伏羲氏便是原始畜牧及狩獵氏族。大概風姓的燧人氏部落與伏羲氏部落是當時的領袖部落。神農氏時人類開始種植植物，製作陶器，生產力進步。姜姓的神農氏部落，便代風姓而爲領袖部落，我們知道，神農氏是教民種植製陶的神人，是新石器文化的歷史傳說，可知此時已有部落聯合的組織了！（詳見拙著「中國原始社會史」）傳說中之神農氏似爲此部落聯合中的領導部落，領導南方各部落。當其發展到山東河北一帶時，就遇到北方黃帝軒轅氏領導的部落，發生衝突，經過長期戰爭後，炎帝神農氏領導的南方各族姜漢族，終被黃帝所征服，部落聯盟的領導地位亦讓位給黃帝。讀下面「史記五帝紀」中的記載，就可明白，雖然是夾雜着後代政教的意識。

「軒轅之時，神農氏世衰。諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征，於是軒轅乃習用干戈，以征不享。諸國咸來賓從。而蚩尤最爲暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。軒轅乃修德振兵，以

與炎帝戰於阪泉之野，三戰然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命於是黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂擒殺蚩尤」。

蚩尤亦姜姓與炎帝同族，黃帝戰敗炎帝，亦戰敗蚩尤，後來南方各族便爲北方黃帝族所領導，在河北山西河南黃河流域中部的，建立起所謂中原文化。爲此後中國原始文明肇端，中國古代文化，便是以此中原文化爲核心的。無怪乎黃帝會成爲後人文化及民族傳說的始祖。

黃帝軒轅氏族其源流如何呢？與炎帝神農氏族關係如何呢？據一般通說，都說黃帝是由葱嶺以東「崑崙之丘」來的西來種族，不是中國本源種族，這是千百年來史書一貫的記載，讀者所熟知者。此說之根據理由很多，茲據種族觀點攷察之：就史書所載黃帝族系統的夏族周族秦族胡人等，其骨骼，膚色容貌等，與南方姜漢族不同；（一）高鼻。「史記」屢載，胡人高鼻，北朝冉閔殺胡羯，高鼻多死。秦始皇亦高鼻，夏族周族多高鼻。衛萊賢說：「尼革羅種是闊鼻，中國人是中鼻，高加索種是高鼻，『中國的夏氏族爲高鼻，當屬高加索種』。」（「古史研究」第三冊）（二）史記漢書等說自大宛以西，人皆深目高鼻，夏族深目，又爲碧眼，此「乃高加索種的特徵，現在外蒙古人，亦有一部分深目碧眼的」。（前揭書）（三）人類分爲直髮、波狀髮、羊毛狀髮，中國人直髮，周族夏族「卷髮如蠶」，「波狀髮在地球上屬於高加索種」（同上揭），（四）史記漢書等載，自大宛以西至安息國……其人皆深眼多鬚鬣，衛氏說多髮長鬚的種族「近高加索種」。其次就語言文學等看，胡人多複音語，文學多橫書。中國文字直書，語言單音。就體格說，黃帝族體格亦較高大。這些特徵我們不可否認，但是不是以此就說黃帝族是高加索種呢？從而據此說中國人種西來呢？從而據此說中國文化西來呢？這點我們完全不能同意。爲什麼呢？

第一、據史書傳說記載黃帝子昌意娶蜀山氏女而生顓頊，顓頊亦娶蜀山氏女，是黃帝族（新石器初期時傳說人物）。根據地在甘肅陝西四川一帶。且傳說禹生在石紐，在西蜀，禹娶塗山氏女，塗山在今四川汝川縣，是夏族根據地亦在甘陝川北一帶。周族呢？左傳昭公元年周人曰：「我自夏以后稷」。周人自宗夏族，可是又奉后稷爲祖，詩魯頌閟宮之：「赫赫姜嫄……是生后稷」。原來也是炎帝神農氏姜漢族女子生的，周族與姜漢

族有血統關係，同一根據地。可知黃帝族活動根據地也以今蒙古甘陝一帶爲中心，是所謂西北種族。

第二、那末爲什麼黃帝族的骨骼膚色容貌與姜漢族不同而具有中亞細亞種族特徵呢？如上所說：黃帝族其活動根據地在蒙古甘陝山西河北一帶，分布到整個的華北，並向西伯利亞中亞細亞發展，是可能的。故華北滿洲蒙古西伯利亞出土石器文化，完全一個系統，這當即是黃帝族領導的各族祖先及其自身所創造。可是，據鄭德坤在說文月刊巴蜀文化專號「華西的史前石器」一文中報告。西北一帶，在舊石器和新石器過渡時代，「又有新的文化侵入東亞。這就是由中亞東伸的『石器文化』。何謂『石器文化』呢？據稱『石器文化的重要產物是：一、是『石器』，器形細小，二、是製造石器的工業，擊斃技術精巧，原料都是火石燧石類的岩石，三、是大量打製石鏃的製造；四、是粗陋的陶器，陶片都帶繩紋或席紋的裝飾」。這種『石器文化』，在『西伯利亞的南部，新疆、蒙古及滿洲西部，這種文化的遺物很多，其性質大體相同』。這一帶『石器文化稱謂『戈壁或『沙丘』的文化』。鄭先生並說：東亞戈壁文化地帶，不過是亞非歐三大洲『石器文化的東枝而已。在這三大洲的草原及沙漠地帶，是無處不是這文化的勢力範圍』。

據此可知，西北地帶的黃帝族，本與姜漢族同源，起源於中國的華北。是中國本源人種。因其發展在西伯利亞新疆蒙古及滿洲一帶，與中亞細亞高加索的亞利安族接觸，發生文化的溝通，種族的混同，帶有亞利安的血統和『石器文化』；因此，黃帝族的骨骼膚色容貌具有高鼻深眼等高加索種的特徵，本質上，黃帝族非高加索種也。如前節所說，蒙古戈壁，西伯利亞葉塞河、河套、滿洲、甘肅所出土舊石器，完全一個系統，即「北京人」與蒙古人衣斯扣摩人等，都具有共同特徵，是同一人種，以具有『石器文化』的戈壁文化，根本上也是中國本源文化，不過受了『石器』的影響而已。所有胡人蒙古人、夏人、周人甚至於匈奴人等，根本上都是中國本源人種，不過沾染中亞細亞『石器文化』和血統而已。

這在古書記載上亦多傳說根據，古書記載爲什麼夏人的容貌類似高加索人呢？因夏人世與高加索人呼衍氏爲親，血統上有所溝通，至於黃帝與

「崑崙之丘」的傳說關係，倒不是不可能，黃帝族發展到中國細亞至高加索一帶是可能的。如「穆天子傳」說：「天子升於崑崙之丘，以觀黃帝之宮」。「莊子天地篇」說：「黃帝遊乎赤水之北，登崑崙之丘而南望」。似乎，黃帝族確曾到崑崙，這祇可說是中亞細亞與黃帝族有關係，說是黃帝族為高加索人，那就錯了，黃帝的傳說事跡的中心，大多在中國中原地帶。

綜上所論，可見黃帝族也是中國本源人種，因其分布發展地域在中國北部和西北部受到中亞細亞玉石器文化的影響及玉石器文化製作的人類的血統的影響而已。所以黃帝族也是漢族與神農姜族同是中國北部本源人種。不過，當初一個向北方分布發展，一個向南方分布發展，因地理氣候等關係，年代悠久，分成兩系而已。如以「漢族」稱名分類的黃帝族可稱為「北漢族」或「黃漢族」，炎帝族稱為「羌漢族」亦可稱南漢族。後來，當黃帝族和炎帝族在河北一帶碰頭，發生戰爭，這戰爭如前引史記五帝紀所載，祇是部落聯盟領導的爭奪而已。不是什麼西來異種征服本源人種之意。黃帝族肇始的中原文化，本質上是本源文化，這在玉石器文化在東亞的範圍上可以看出，鄭德坤先生說：「由地域的分布，我們都知道，玉石器文化在東亞的範圍，祇限于沙漠地帶，南不及陰山以南，東未遼興安嶺」，是知玉石器文化對中國本源文化與本源人種的影響，也不宜擴大估計；而且鄭先生說：「東亞戈壁文化時代很長，其勢力直到新石器晚期，及石器銅器過渡時代，還是很盛。在熱河察哈爾綏遠甯夏及甘肅等地，玉石器與新石器時代晚期的製磨石器發生共存的關係這是平常得很。在這交叉地帶，玉石器文化和磨製石器文化互相影響，情形複雜。可是華北高原及平原，却沒有玉石器的痕跡了，華西僻處西南高原，其不受戈壁文化的影響，當可預料的」。華北的南部，陝西山西河北一帶及華西本源文化與人種，根本未受中亞細亞玉石器文化與人種的影響，這是鐵般的論據。

九 黃帝族夏族漢族的正解

前文已說過，所謂華族夏族，不是純血統的種族稱名，而是政教的稱謂，漢族和夏族名稱之起源於夏代，一樣是由漢代的漢字得名的。我們如

要以「漢」字作中國人種之稱呼，則漢族不祇是黃帝族的直系後裔。凡是骨骼構造同文化起源相同者，如前所說之蜀山氏燧人氏伏羲氏神農氏黃帝氏以及徽盧彭濮三苗九夷苗蠻僮獠等一切部落民族，概括地說，即南方的炎族與北方的黃族子孫皆應稱為漢族，故至今通稱中華民族為「炎黃子孫」，這是正確的。

可是，也成爲了文字的語言的通稱，說漢族或中華民族為「黃帝子孫」，好像南方的炎族子孫——僮徭苗獠等不在內，不屬於漢族或中華民族這是直覺的謬論。

在傳說中之燧人伏羲氏時代，人類遷居後在狩獵經濟時代，當時人口稀少，部落的戰爭力量不強，到神農黃帝時代，畜牧業生產旺盛農業生產亦發明發現，趨向于停住生活，社會經濟發展了，人民生活改進了，人口就繁殖，氏族種族間的戰鬥力量加強；而且由于停住生活及畜牧的牧場，農耕的耕地的需要，就引起氏族種族間不斷的戰爭。傳說黃帝族從蒙古甘肅陝西山西一帶根據地，向南發展；而炎帝族以長江粵江流域一帶為根據地，向北發展，于是炎黃二族發生戰爭，戰爭結果，炎帝族敗北，入據黃河以南，黃帝族便統轄了炎帝族，成爲種族聯盟的領導者，黃族成爲古中國領袖的一族。當黃帝及堯舜禹時代，種族聯盟還是各種族公意的結合，不像夏代及殷代的政府國家那樣，成爲家天下，剝削人民，壓迫異族的機關，而是充滿着原始平等的民主精神的。例如：堯舜禹等是繼黃帝後的種族聯盟的領袖，他們都是依據氏族規矩，由聯盟的各族成員民主選舉出來，不是黃帝一族所包辦世襲，獨裁，堯固為黃帝後裔，舜確是炎帝後裔，禹也是炎族子孫。可見傳說中的黃帝領導下的黃帝族，已不是單純的北方黃帝族的涵意，是包含着南方的炎帝族的！黃帝及黃帝後堯舜禹時代，南北炎黃二族已混同一體！

到夏代，畜牧業農業進一步發達，剩餘生產物出現，從而私有制出現，以前戰爭的俘虜是被殺死或用作犧牲的，現在一個人勞動生產，除維持一己生活外，有了剩餘，聰敏的族長酋長們，就不再殺死俘虜，而利用爲奴隸來生產勞動，製造剩餘生產物，來養活自己，享樂自己。剩餘生產的蓄積愈多，生活愈安逸。因此，掠奪俘虜作奴隸，掠奪土地擴充牧場耕地

的侵略戰爭開始了！這時，原始的種族戰爭部分變質了，種族聯盟的性質也部分變質了；漸漸地成爲侵略工具壓迫人民壓迫異族的工具了。「夏代」連年的南征北討，征服了四週的異族，強制異族進貢畜類，土產，美女和奴隸等，同時，本部內，以前各氏族成員作爲族長酋長公務人員的酬報的貢納，現在變成強迫的經常的苛斂無限止的賦稅榨取！這樣侵略壓迫的，夏代統治的各族，有的反抗夏代的壓迫而叛亂，強迫進貢的從屬異族也反抗夏代的統治，於是在政教意義上說，站在夏代本身而言，凡是叛亂夏代的各族，被稱爲我、狄、蠻、夷，服屬夏代的各族，統稱爲夏族，所謂夏族，也不是單一血族的種族稱謂，而是政教意義的東西。

夏代以後，經殷周一千多年的政教作用，到漢代，所稱謂的漢族，既不是純粹周族的繼承，更不是純粹夏族的繼承，當然，更不是純粹黃帝族的直系血緣子孫的相續，這是誰也會明白的；所謂漢族，和夏族一樣，也是政教意義的東西。

由此可知，黃帝族，夏族，漢族三個用語，已是民族的稱謂，不是種族的稱謂。爲着用語文字的習慣起見，我們固可襲着用「漢族」二字，但「漢族」二字的內涵，是必需要正確瞭解的。

十 中國古代民族的分佈與系列

第一、夏族：說文曰：「夏，中國之人也」。夏這個名稱，爲禹氏之號，俗稱「夏禹」，禹與西羌，夏水在漢水下流，夏由夏水得名，是可能的，西羌在陝甘境域，禹爲西北民族冠以夏的族名地名，也普遍於西北，夏族既爲西北民族，與黃帝族當然會有關係，故夏族之生理構造與黃帝族相同，且夏人自稱爲黃帝遺族。大約在黃帝時，此族由西北向東南發展，同爲黃帝堯舜等之種族聯盟下之一族，及至禹時，此族便以「禹」爲領袖，被各種族選舉爲種族聯盟之軍務酋長。禹後，禹子啓便襲父位，那時，母系社會朝向父系社會轉變，私有制出現，軍事侵略戰爭開始，於是種族聯盟漸由民意機關變爲武裝掠奪機關、壓迫機關，軍務酋長由民主選舉轉變爲獨裁世襲，由入民公僕，轉變爲壓迫人民統治人民的主人。從「夏后啓」起，夏代便建立起原始軍型的種族國家。（詳見拙著「中國原始社會

史」）。

第二、殷族：河南安陽出土之甲骨文，都是單音語，其族被稱曰夷曰苗，且有斷髮文身之習俗，與吳越及安南苗族等民族相似，可知殷族爲東南海濱民族，非北方民族，故殷族在周族心目中，常被稱爲「異類」。「東夷」「東人」；夏殷民族不同源；殷周民族非同族。就地下出土陶器看，山東一帶出土白陶甚多，爲殷族文化之特色，殷虛最上層分佈的殷代文化亦是白陶，其下層爲夏族文化，多爲赤陶黑陶，殷族自古分佈在渤海流域山東濟水流域以及淮水流域一帶，後來方由東向西，發展到黃河流域中部河南一帶，而東南古代，多爲苗夷獯獯等南方炎漢族，不是北方黃漢族可知。

傳說殷祖先爲契，契傳昭明及相土，按「蜀王本紀」中亦載有開明杜宇二王，甲骨文相土稱「土」，各家考據，知相土即杜宇，開明即昭明；似乎，殷祖先與巴蜀華西一帶有歷史關係，則殷族爲炎帝族更信而有證。且據載契爲契母因食玄鳥卵而生契，殷族以玄鳥爲圖騰，而玄鳥即亂鳥，又即燕子，燕子是南方候鳥，殷族爲南方民族無疑，殷族的殷字，本來也是燕字的音轉，古燕，亂同音，故傳說契姓亂，而亂與衣同音，衣與殷同音，周族稱殷族曰「衣」，殷由「衣」轉音而來是「衣」「殷」皆亂鳥圖騰之意也。

又傳說契，會爲「舜」司徒，大約殷族在當時，亦爲「堯舜禹」時代種聯盟中的構成分子之一，夏族在舜禹時，已遷入黃河流域中部，契時殷族似尚在東方，向西遷至山東（魯藩縣），及「夏后啓」時，殷侯相土方西遷到河南商邱一帶，開始較定住的農業生產，故傳說相土爲殷族所奉祀的農神。在相土前，傳說殷祖先王恆王亥，曾向北方漢縣牧羊，與夏族發生衝突，結果，牛羊被劫，王亥被殺，至上甲微時，夏殷二族又發生衝突，結果，殷族大勝。似乎，殷族此時還是畜牧民族，後來漸漸強大起來的。

殷族在夏代，是爲夏族的從屬異族，受夏的種族統治的。可是從相土至湯十三世中，長期農業經營，生產力增大，勢力日強，便積極四周發展，湯時，鄴族的葛、韋、顧、昆吾等（均在河南山東境內），次第服殷，

最後進佔了夏都陽城，滅亡了夏代，建立了古代國家——殷代帝國。

第三、周族：周族自稱為夏族之後裔，可是他們的祖先，最早的是后稷，而后稷的母親確是姜姓炎帝族的女兒——即姜嫄，詩云：『赫赫姜嫄，是生后稷』。姜嫄根據地在陝甘一帶，可見周族，本源上是黃漢族子孫，即夏族子孫。其族在陝甘一帶向北活動，亦沾染中亞細亞石器文化，故體格，語言，多近於黃漢族，故宗奉黃帝。其與姜姓炎漢族通婚是炎黃二族混同血統，是可能的，故周族自稱為夏族後裔，同時又自稱祖先為姜族之女。

事實上，「當夏族被殷族征服後，夏族便被逐回西北陝甘及陝甘西北舊地戎狄之間，隨後夏族輾轉流蕩，在西北各地，分化為周、鬼方、大夏及秦諸族，而周族內部又分化為羌周等族，而以周族為最強」。〔拙著「中國社會簡史」〕是周族與夏族之關係至為密切。

傳說，周族祖先后稷乃一農業專家，在「堯舜禹」時，堯就聘請后稷為「農師」——當即農業指導者，周族原為一農業民族也。自被逐回陝甘戎狄之間後，「周族不屈時，仍往來於戎狄之間，公劉時，農業漸漸復興起來，東面受殷的阻礙，不能發展，西北方面又都是草原游牧民族，時受襲擊，故公劉時，仍不免「變於戎狄之間」。可是，不久公劉使用武力，向東發展，遷徙到今陝西郿縣的醴地，積極從事農業生產，經濟的從而政治的軍事的勢力日大。到古公寬父時，周族便大舉叛殷東遷，渡漆沮，踰梁山直到岐山之下；再經王季到文王昌，聲勢愈大，積極翦滅殷土，伐于犬戎，伐密須，伐猷夷，伐，耆伐崇，連年東征西討，「建邦啓土」，疆土日大，竟佔領了殷土的三分之二，最後，圍集一切叛殷勢力，殷周兩軍會戰於牧野，殷代敗亡，西周代興。周族建立了自己的種族國家——周代。

第四、秦趙楚等：西周末年，兼併戰爭起，經過春秋的大戰亂，到戰國時，便併為齊楚燕趙韓魏秦所謂「七雄」。最後，「六國」都為秦所吞併，戰國結束，秦代繼起。燕宋諸國，為殷代之後裔，自殷亡後，仍在北方建立小國外（燕即胤（玄鳥）燕為殷族，宋為地名，宋亦殷族遺族）其中秦趙楚幾國，其種族淵源如何呢？先言楚。

楚之根據地在今湖北宜昌一帶，傳說楚之祖先曰昆吾，昆吾為夏族。

中國人種起源論

而昆吾為帝顓頊之後，昆吾之根據地在河北，是楚似乎本來亦是夏族，是北方氏族。大約因商周政治統治壓迫下，被迫而南遷於湖南湖北一帶，漸以此為根據地，到西周末便強大起來，為周之勁敵，獨立建國，曰楚。不過，在初，楚亦為周之從屬，為周之諸侯，後來強盛起來，便向四周實行兼併掠奪，由封建「子」的爵位，最後越級自稱為「王」。春秋戰國時謂之楚國。

秦：秦的根據地在甘肅天水一帶，亦為夏氏族之後裔，相傳其祖先亦為顓頊，而顓頊是夏族祖先，亦為周族祖先，夏周二族共主顓頊，今秦楚亦祖顓頊，是知秦與夏周二族有密切血緣關係。傳說顓頊時一部落酋長名叫伯翳，為舜牧羊，有功勳，乃賜姓嬴氏，後來伯翳傳到非子，非子根據地在山西陝西之間，當時定居於此，從事農業生產，至周孝王時，與周發生關係，受周封賜為附庸，土地甚小，勢力不大。再到周宣王時，秦之勢力漸漸龐大，時北方獠犬戎等異族侵周，秦率周令保守西墀，有大功，秦便被周分封為大夫，成為西周封建統治下的一個諸侯了！春秋戰國時，秦族勢力日大，最後竟併吞「六國」統一中國，繼周而建立了秦代。

趙：亦祖顓頊，與秦為共祖，當顓頊傳到非子時，非子就傳兩子一曰惡來，一曰季孫，惡來之後裔發展為秦，季孫之後裔發展為趙，是趙亦夏氏族可知。趙之根據地在山西，今山西有趙城，據載趙乃周穆王時所分封，趙在西周時和秦一樣，是周之一封建諸侯！春秋戰國後，兼併掠奪，便成一大獨立領主，為戰國時七大強國之一。

十一 中國是歷史的起源

綜上各節結論：可知

(一) 中國人種與中國文化起源於中國華北——蒙古南滿陝甘綏遠山西河北一帶。中國人種起源於中國；中國文化起源於中國；中國歷史起源於中國。中國人種不是外來的，中國文化不是外來的，中國是歷史的起源。

(二) 古安南緬甸暹羅台灣日本的人種與文化起源於中國；中亞北歐美洲都沾染着中國人種的血統和文化的因素；中國是世界人種與文化最發達

久最古老的搖籃；尤其是東洋文明的發源地。

(三)中國人種與文化起源於中國本土，中國民族文化獨具性格獨具體系，中國民族在世界上自應有獨立的國格與體系，不容有任何人種與文化的壓迫和統治，當然，中國民族與文化願以高尚的促進世界大同的優良傳統精神，加以闡揚，光輝於人羣；不願，根本也沒有任何屠毒他人壓迫他人的企圖。

人類怎樣為生存而和自然鬥爭的

——地理環境在社會發展中之作用的研究——

吳澤

國家在三民主義的民權主義第一講中說：人類最初的社會生活，是人同獸爭，第二個時期是人同自然爭。第一時期人同獸爭，是用氣力的時代，人們合力把毒蛇猛獸殺完了之後，開始馴養畜牧，走上畜牧時代，『到了那個時候，人類生活的情形，便發生一個大變動。所以，人同獸爭終止，便是文化初生。這個時代，可以叫做太古時代。到了那個時代，人又同什麼東西去奮鬥呢？是同天然物力去奮鬥』，就從這個時候起，世界進化便由「人同獸爭」的時代，進到「人同天爭」的時代，中國神話傳說中之伏羲神農時代，便由漁獵生活改進到畜牧生活，原來是人同獸爭的，那時就開始人同自然鬥爭了。

人類怎樣和自然奮鬥的呢？自然對人類社會歷史的作用如何？人類怎樣和自然奮鬥？怎樣克服自然，怎樣征服自然？怎樣統治自然？又怎樣利用自然？我們將怎樣認識自然的作用，進行我們對自然的奮鬥，把人從自然的奴隸解放為自然的主人；現在，我們提出「地理環境在社會歷史中之作用」的研究，對於國父遺教的闡揚，是有重大意義的。

(四)今中國全土，所有漢滿蒙回藏五大族以及僑居苗彝等少數民族，都是中國本源民族，是一家親，都是炎黃子孫，本諸種族精神，漢族多數民族自當與蒙藏苗彝等少數民族一律平等，親愛精誠，統一團結，一致求國家民族的生存，今日寇法西斯正在猙獰磨牙地侵略中國，夢想滅亡中國，「征服全支那」，我全民族自當統一團結，共同抵禦外侮，相當抗戰建國的重任，使國內各民族之平等，躋世界人羣於大同。

什麼叫做地理環境：我們要研究地理環境在社會發展中之作用時，開宗明義得首先明白什麼叫做地理環境。

打開地理書籍一看，就知道地理學是研究些土壤、礦藏、河流、氣候、海洋、地形，以及動植物的分布情形的。這些土壤、礦藏、河流、氣候、海洋等等，都環繞着人類社會客觀地獨自存在着。沒有人類以前，當猿猴還沒有變為人的時候，牠們是已存在着了；可是，他們確是人類生存所必需依賴的諸種自然條件，沒有他們，人類社會的物質生活，就不可能。所謂地理環境，就是指這種人類生存的諸種自然條件之總和而言。牠包括着土壤，地下的富藏河流海洋氣候以及動植物界。

人類的起源依賴着地理環境：就從人類的起源說起罷？據達爾文「物種之起源」中說：在最初，人類和其他動植物一樣，都是由一種有生命的單細胞進化來的。當地球的歷史尚在第一期的無生代時，地層上是什麼生命的遺跡都沒有的；往後，到第二期古生代時，地球的情形複雜了，產生出許多新的原子或原子的合成物，並且發生了有生命特徵的化合物——細胞。這個初期的生命，大都是存在在水中，如亞米巴等是。再往後，到第二期「中生時代」，隨着地球水陸冷熱的變化，許多生物便適應着自然的變化而變化。原來棲息在水中的生物，有的浮在水面，有的生長在河底泥土上，成為藻類植物，有的生長在水中，成為各種水產動

物。後來，這些動植物逐漸向水邊潮濕地方發展，藻類離了水變化為有根幹的植物，水棲動物離了水到陸上去。變化為有強韌的皮膚和肺能水陸兩棲的爬蟲類。更往後，到第四期近生代，地球愈冷愈凝固，植物的生殖地域也更擴展，朝向乾燥的平原發展為廣大的草原和森林，動物也向陸地森林生活，發展為各種各樣的鳥類和有皮毛有溫血的哺乳類，人便是由這種單細胞進化來的哺乳類，再一步進化來的。

單細胞生物適應着自然的變化而變化，依賴着自然的發展而發展，進化為動植物進出哺乳動物。據古生物學家研究報告，哺乳動物種類有七十二種之多，其中有一種名叫靈長類。猿猴便是靈長類之一，這種靈長類猿猴中之高級猿猴，隨着地理環境的變化而發展為人。猿猴怎樣適應地理環境的變化而發展為人的呢？據最近科學的人種起源論來說是如此的：

新生代的第三紀末，靈長類猿猴的分布在歐洲亞洲非洲很多，至今出土不少，到第四冰河期，大批猿猴，因受冰河的冰凍，森林苦寒，千里沼澤，樹上生活已不能再繼續，祇得下地來直立行走，站起來用手覓取食物的生活。為冰河氣候等的壓迫，猿猴就此會直立行走，前肢解放為手，變成為利用工具並能製造工具的動物，由猿猴轉變為能以勞作生產的人。據地質學家人類學家報告：今中國的華北，德國的內安得塔爾和海德爾堡，法國的波爾當等地方，發掘出許多由猿猴轉變為人的這種過渡「類人猿」。「立行八猿」等化石及遺骨。所有這些出土地帶，滿布着長臂猿猩猩大猩猩等的地方，其地質是沒有經過冰河期的。有以這些地方的靈長類高級猿猴，沒有具備有猿猴變為人的自然條件，沒有轉變為人，還是猩猩，還是猿猴。因為那裏氣候溫熱，食物豐富，猿猴們一貫地過着樹上生活，不會直立行走，前肢不會解放成手；從而只會利用自然，而不會改變自然，從事勞動生產，所以至今還是自然動物，不是人類。

可見人類之起源就依賴着地理環境的。

人類生存和社會生存以地理環境為基礎：人由猿猴轉變來，人由哺乳動物轉變來，人和其他野獸動物一樣，是自然發展過程中的產物，是自然發展的結果，離開自然條件，離開地理環境，人類的起源是不可能的。基督教徒們總說：「宇宙人類是超自然的神靈界的上

人類怎樣為生存而和自然鬥爭的

帝造成的」，這是反科學的宗教神話。

入雖然經過悠遠的生物發展過程轉變而成人，雖然是由動物界發展來的，雖然是自然發展的產物，是動物界的一部份。但自從猿猴轉變為人以後，這人類和其他動物甚至與現代還存在的黑猩猩長臂猿等不一樣，還是意味單純的自然存在物或自然的動物。相反，人類不像其他動物受着自然的支配。尤其在冰河期間，氣候惡劣，食物缺乏，許多動物是被淘汰滅絕了的。人類呢？他卻發展出能支配和變化自然，迫使自然來適應自己的目的——雖然是部份的幼稚的——力量了。這種力量怎樣產生的呢？由於勞作。動物們能以其自然的器官來征服自然，改變自然，使自然適應人的目的，開始統治着自然。所以說：「勞動首先是人類跟自然間的一個過程，即人類在其中以其自身的行為來媒介管制他自然的物質代謝的一個過程。他以一個自然力在跟自然資料本身對立，他為了佔有自然資料——在他足以利用工作為其自身生活的形態上——便運用屬於他自身的肉體的自然力即腕和腳，頭和手，他藉這種運動以作用他的外面的自然，這樣便同時改變了他自身的自然。他展開了蘊藏在他自身中的潛在力量，這這力的活動于自身之下」。

人類就從這勞作過程中，由猿猴發展為人，與動物區別出來的。所以說：勞作推動猿猴進化為人，勞作是區別人類與動物的根本特徵。

人類將怎樣從事勞作的呢？人類初初脫離動物羣，開始人類的勞作時，其勞作能力是和動物高超不了好多，幼稚的木枝石塊等天然工具，腕和腳，頭和手的潛在力不易發揮。因此，在覓取食物上，防禦猛獸的襲擊上，以及抵禦敵人的襲擊侵害上，是不能單獨從事，必需許多人合羣生活的。這種由人為着共同生存而組織成的人羣就是社會。所以當人類一出現，同時就出現了社會。社會和人類的起源一樣是自然史的產物，是自然發展的結果，是自然的一部份。

但是，社會與自然，是不同的；社會是由人類共同勞作共同生存的集體組織，自然則沒有這種特殊的組織性。

由此可知，人類以外的動物是自然的動物，而人類則已不是純粹自然的動物，而是「社會的動物」。如果有人把人類仍當作自然的動物，把人類

的關係，對自然仍當作是生物學的適應，那就錯誤了。如果有人忽視社會，或把社會與自然作混同的看法，把人類生活的關係即社會上各種關係，當作自然法則來觀察，不當作特殊的質的法則來考察，也是錯誤的。

人類能改變自然統治自然：人類脫離動物界，開始社會生活後，他們就不斷地展開其天賦器官的潛在力量，從事勞作生產，利用自然，改變自然，進而統治自然。恩格斯在「自然辯證法」中說：「隨着手和勞作的發展而開始的人對自然的統治，一步步地擴大了人的眼界。在自然界的事物中，他經常地發現了新的，前所未有的各種屬性」。

中國，在傳說中之「有巢氏」時代，人類已知運用木和石塊為工具獵取動物為食物，雖然是較小的動物。「燧人氏」時代，捕魚生活開始，捕魚的網罟當已發明。「伏羲氏」時代，大規模的狩獵生活，開展起來，人類成羣結隊利用弓矢標槍等工具發揮其社會力量獵取大大小小的獸類。大約在「燧人氏」時代，發明用火知識，人類對自然界的統治力就逐步增長。「火的利用首先予人類以對某種自然力的統治，因此，就使人類澈底地脫離了動物界」。故到「伏羲氏」時代，技術進步，人口增加，改變自然，征服自然的力量也增加。一切動物植物祇要是人類所可吃的東西都能吃到。就是生活地域，不論在海濱，在平原，在森林，他們可以捕魚為生，可以採集為生，可以狩獵為生。到神農堯舜夏禹時代，畜牧業發展，農業亦發明，人類在水草地帶可以畜牧為生，平原可以農業為生。自此，人類可以生活在一切地理環境中，一切氣候中，無遠勿屆，即北極苔蘚地帶，也滿住了人類呢（詳見拙著「中國原始社會史」）。

人類的祖先，有一個時期，跟猿猴一樣，是使用天然の木枝石塊等自然物當作勞作工具的；後來就學會了製造工具，本身成爲能「製造工具的動物」。人類學會勞作工具的製造後，人類自身的自然器官如腦和腳，頭和手，勞動能力，是有限制性的；現在他確能自己製造出人工器官——勞動工具——來補足來擴展了。從此以後，人類的勞作能力隨着勞作工具不斷的改進，（由舊石器到新石器，由新石器到金石器，再進而鐵器更進而到機器）而不斷地增大。從而對於地理環境如氣候，河流，動植物等的一切的壓迫的抵抗能力戰鬥能力，也就加強。例如古代存在過而現在已絕種

了的巨象——瑪猛(Mammoth)，是古代最強大的一種動物，因爲不能適應地上的生活條件而絕滅了；人類的體力比瑪猛弱得多，可是他不但能適應環境，繼續生存，而且至今人類繁殖，在全地球支配着統治着整個的自然界了。

有人說：原始人類所獲得的生活必需品是自然的自由饋贈——這是一種愚蠢的逸話。「在我們以前，任何黃金時代都不曾有過，原始人類曾經完全爲生存的困難，跟自然做鬥爭的困難所壓服」。人類越在原始時代，自然對人類的支配越利害。因此，人對自然的鬥爭也越殘酷。到後來，勞作工具進步，社會生產和科學發展，人便反過來爭取支配自然改變自然統治自然的地位。那時候，石頭骨器貝殼被利用而製作成斧、鏹、針、弓、箭等工具；就是地下的礦藏，如銅、錫、鐵、銀等金屬，亦被廣泛利用，製作爲斧、鋤、犁、剗、機器等工具。就是河流，亦被廣泛地利用爲水力發電，水利灌溉，直到今天，地理環境的任何一種自然條件，差不多都聽命於人類的自覺目的，即人類的需要和要求而被利用被改變了。在現在大機器工業生產的時代，我們試一環顧四週的地理環境，就知和人類還未出現以前的地理環境完全不一樣了。天然土地表皮被破壞了，野生植物被剷除了，地面起伏變化了。遍地皆是五穀，菓實，茶蔬，森林，多是人工栽植的；大羣的牛羊馬畜羣也是人類豢養的。在我們這個時代，地球像沒有人類以前的地理環境，已經是很少了。現在人類對自然界的統制與支配權是相當大的了。

地理環境是人類生活的一般條件：如此說來，將來人類社會的生產和科學再一步步地發達，人類勞動是不是可以代替自然力量呢？是不是可以把自然完全從社會生存的物質條件中排除出去呢？換言之，人類的生存，社會的生產，是不是可以把地理環境排除出去呢？我們的答覆是否定的。

我們知道人和社會本身是以自然爲基礎的，沒有自然，人和社會的生存是不可能的。根本上，人和社會是自然發展的產物，人類自身也是自然的一部份，人類總是生活在自然中的。儘管人類社會的機器勞作工具進步到如何高度，離開了自然，就不能生產。就沒有任何作用。而且機器和勞

作工具本身也是自然的一部份。由此看來，用人類勞作代替自然力量之不可能，正如不能利用稱重量的秤代替量長度的單位尺一樣。在工業和農業中，人假如認識了各種自然力的作用，他祇能利用這種作用；並且靠機器和勞動工具的幫助，來增加這種利用的效率。

這誠如皮契金所說：「即在現在這個時代，那怕人類對自然的統治權如何大，人類還是生活在自然中，要超出自然的界限，是不可能的。」而且說：「因此，事情不在於用人的力量代替自然的力量，而在於以最大的效力與方式去利用各種自然力量。」

如是，有人或許會這樣說罷：深入到海底裏去的潛水家，升到同溫層中去探險的飛行家，失去了天然的空氣，他們肺呼吸着預先在實驗室裏準備好了的養氣，土地對於他們不復成爲生活的基礎了。這看來似乎確是這樣的。其實，我們是不能這樣想的，你以爲潛水家和飛行家對於地理環境已不復成爲他們生活的條件了。事實上，他們所呼吸的養氣，是從自然物質中取得的。地心吸力，不論對於飛行家或潛水家也都一樣地發生作用的。潛水家和飛行家是不能離開土地而生活的。

就拿我們穿的衣服來說罷，衣服是棉花或者是動物的皮和毛做成的；棉花要有土地來種植的，風雨氣候不宜，棉花是不能生長開花結果的；皮毛取之於動物，動物沒有水和草，沒有植物作爲生活資料，是不能生存不能生殖的；棉花紡織成布，布做成衣服，需要紡織機，需要針和剪刀；紡織機針和剪刀又需要地下的鐵礦。不論是生產原料或是生產工具，那一樣物質資料都是由地理環境供給的。所以說：地理環境是普遍的勞作手段。地理環境中供給着一切勞動生產的物質條件；一切人的活動都是在地理環境中進行的。

排除了地理環境，社會的生產不可能，人類的生存也不可能；地理環境實在是社會的生產和人類的生存之經常的必要的條件。

三

地理環境對於社會發展有影響：地理環境對於人類社會的總體，與此重要，那末，地理環境之對於人類社會的生存與發展有

▲地理環境在社會和自然鬥爭的

影響，是無可懷疑的。

例如有一條河流，人民可利用牠互相往來，便利人民的商業交換，給人類社會以積極的便於發展的作用；可是某幾個大山，隔絕了兩方人民的往返，就阻礙社會發展，引起相反的作用來。

我們知道，所謂地理環境，是土壤氣候河流礦藏等自然力量構成的，而社會歷史是由人類所創造的。人類和社會是自然發展的結果，是自然史的產物。地理環境從人類社會歷史開始時，才出現了歷史的舞台，成爲作戰方法的武器儲藏所，助長進步或阻止進步之初步的和物質的條件的總和，所以，「地理環境是歷史的可能性的原因」，當然，「要使這種可能性成爲事實，歷史就需要有人」；因爲歷史是人創造的，不是地理環境造成的，地理環境不過是人類創造歷史的材料而已。

勞作生產率是跟自然條件相關聯的。所謂自然條件，是指人類自身的天性和外界的自然條件而言的。關於人類自身的天性，這裏姑且不論，外界的自然條件如土壤的肥沃，水中的魚類富有等等，人類生活資料的富藏以及可航行的河流，可利用的瀑布，樹林和五金礦藏等等，當作人類勞作手段的自然財富，這些自然條件的完全富足或部分缺乏，或多或少，是能影響勞作生產率，能影響人類經濟生活的。

很自然的，在北極苔蘚地帶的氣候和生產條件下，那裏的居民，不能從事茶樹，葡萄，蜜柑等等食物的種植，祇能從事畜鹿和捕魚，因此人民勞作生產率低下，經濟生活困難，這是外界自然條件不足的地理環境的作用所造成的。

至於，在氣候溫暖，土壤肥沃，河流多，礦藏多，現代歐洲亞洲與美洲等外界自然條件富足的地帶，在原始時代，這地帶居住的人類，是如何受着自然的壓迫等苦難，而跟自然拼命地鬥爭。有着肥沃的土壤，不會種植；有了豐富的礦藏，森林河流，也不會利用，勞動生產率低下，過着比北極苔蘚地帶的居民還要苦難的生活，這是什麼道理呢？這是自然條件之一，人類自身的天性未發揮的緣故。

地理環境影響社會發展的程度被歷史條件決定着：地理環境能够影響勞動生產率，影響人類經濟生活，影響人類

社會發展是無意識的。至於其影響程度如何，則依據當時歷史條件來決定。大體說來，社會歷史越是古代原始的低級階段，人類改變自然的能力越薄弱幼稚，勞作生產力越低下，對於土壤的肥沃，水中魚類的豐富，即對於生活資料的自然條件的依賴性越大；反之，社會歷史越是發展到近代高級階段，人類對於生活資料的自然條件依賴性就降低，對於河流，瀑布，電力，樹林，五金鑛等，即對於勞作手段的自然財富的依賴性則提高了！

就中國歷史發展過程中來觀察吧，傳說中之「有巢氏」「燧人氏」「伏羲氏」時代，人民過的是集體經濟生活。他們雖然會利用工具，製造工具，獵取動物，採集果實，但他們所採集的獵取的植物和動物，祇是利用現成的生活資料，並未改變外界的自然形態。土地就是當時現成食物的棧房，土地對於蒙昧人的依賴性是有決定作用的。至於「神農」「堯」「舜」「禹」「夏」時代，人們就開始生產經濟的生活，他們會製造銅耨農耕工具，從事農業生產，從事畜牧業生產，這時人們就開始墾殖土地表皮，剷除野生植物，人類開始影響地理環境。「堯」時傳說洪水為災，到舜時就命禹以人工鑿通龍門，開九河；「夏」時金屬工具出現，地下銅鑛等鑛藏被開採出來，冶鑄鑄造為工具；土壤也被改變模型，燒成陶器磚瓦，林木也被砍伐做成工具和房屋，勞作手段的自然財富，對於野蠻人類社會的作用提高起來。再到殷代西周，青銅器出現，大概在西周中晚期，冶鐵知識發明，地下五金鑛藏，廣被利用，農業發展到高度，所有稻、麥、粟、黍等農產物都發現了，差不多大部土地都被墾殖成農地。動物的皮肉和毛骨，都被改變為用具衣服，河流被利用為水利灌溉，人類對於地理環境的改變權統治權，逐日在發展。但是土壤的肥沃性等自然條件，對於人類社會發展的作用與意義，雖然已沒有像原始時代那樣決定地位，但仍有其重大意義。例如：黃河流域是黃土地帶，地質多沙，土地肥沃，宜於農耕，確是古代天然的「農業溫床」。由於地理條件的優越，可以不一定需要鑛器技術的助力，青銅器就可以相當出高度的農業生產。因此古代中國民族活動歷史就以黃河流域為中心，比較長江珠江流域的文化早期成熟。因為

長江珠江流域沒有像黃河流域那樣優越的地理條件，直到西周末年，春秋時代，長江流域才有荆楚吳越等民族高度活動的形跡。在春秋戰國以前，中國古代文化中心，不在長江流域而在黃河流域。春秋戰國後，因為鑛器技術的發明發現，生產工具進步，人類改變自然力量增大，黃河流域與長江流域以及珠江流域等的地理環境，對於社會發展的作用與影響，就逐漸消滅，南北文化的發展水準，不久就平衡起來。南方的吳越荆楚，一個個「後來居上」，北向號令諸侯，成為霸主。

秦漢及秦漢以後，直到現代，中國還是一個農業國家，對於地理環境中之氣候土壤等生活資料的財富的依賴性，還相當大。雖然鴉片戰爭以來，機器工業漸次建立起來，但對於河流瀑布五金鑛等勞作手段的自然財富，還不能大量利用，還不能十分提高人類對地理環境的自覺性作用。因此在漢唐元明各朝，一旦風雨氣候不調，土地乾涸，或水患一起，農業穀物固然燬滅了，即人畜房屋亦被沖沒或饑餓至死，就是災禍未致人民立時死亡，因為不能生活，也紛紛成羣結隊，為盜為賊，甚至結黨「造反」。歷史上有名的赤眉、黃巾、黃巢、流寇等的農民大暴動，差不多總是由統制者腐敗，水旱災荒造成的。鴉片戰爭後，太平天國義和團「捻匪」等農民革命，主要固由於封建統制的榨取壓迫，而水旱災荒促成了動亂。

拿英國和中國來比較罷，英國是先進資本主義國家，中國則是落後的半封建半殖民地國家。英國的工業發達，他需要的主要物是地下常藏，像煤鐵油等等以及大批商品運輸國外市場去所需要的海道。對於土壤等生活資料的依賴性小，對於河流鑛藏等勞作手段的自然財富的依賴性大。中國呢？是一個作為帝國主義的商品市場，銷納外來工業品的國家；是一個作為帝國主義的原料供應地，以農產品供給帝國主義的國家。一言之，中國是一個落後的農業國家，牠需要大大地依賴於土壤的肥沃，風雨氣候的調節；如果一旦氣候不調，由苦旱和水災，土壤便馬上乾枯或浸沒，造成大饑荒，引起人口的大死亡；從而又牽連起社會秩序的紊亂，社會經濟結構破壞。這樣，對氣候土壤等生活資料的自然條件的依賴性，是不易加速國內生產力的發展的。反之，由於歷史階段的落後，歷史條件的不足，有了瀑布，無力利用；有豐富的鑛藏不能開採，當作勞作手段的一切自然財

實不能充分利用。

我們知道，沙俄時代，俄國是一個落後的農業國家，時常發生水旱災候的作用很大；可是到十月革命，蘇維埃制度建立起來，在同一自然條件下，把一個落後的農業國家轉變為世界嶄新的工業國家後；人民經濟生活對自然條件的依賴性較沙俄時代，遠遠不同了！蘇維埃制度對於地理環境的改變、支配、統制力量，越過了任何一個歷史時代。

地理環境的作用可以根本消解嗎

或者有人會直

覺地問，歷史條件愈增高，地理環境作用人類社會發展程度愈小，最後，歷史條件再繼續發展，人類社會的發展是不是可以根本消解地理環境的影響呢？這個問題的提出，是和前面所說，可不可以把自然完全從社會生存的物質條件中排除出去，是不是可以用人類勞動代替自然力量的問題，是一樣不必要的。

前面說過，人和社會都是自然史的產物，地理環境是人類社會生存的基礎。問題不在用人的力量代替自然的力量，而在以有效的方式去利用各種自然力量；同樣，問題不在於用人的力量來根本消解地理環境對人類社會的作用，而在於以最有效的方式去利用地理環境。

我們是把外界的自然條件，分為生活的財富和當作勞動手段的財富兩種。文化歷史階段愈是原始低級，生產資料的財富影響人類社會發展的作用愈大。反之，文化歷史階段愈是近代高級則愈小。但這祇是說明地理環境的作用的一方面。另一方面，文化歷史階段愈是原始低級，當作勞動手段的財富影響人類社會發展的作用愈小；反之，歷史階段愈是近代高級則愈大。

如此說來，是不是地理環境影響人類社會發展的作用減小一面，而又加強了另一面呢？不是的。我們的歷史條件愈高級，我們對河流瀑布，五金礦產等勞作手段的財富利用愈是有效。也就是說，人們的勞作生產率愈大，對於改變自然統制自然的力量也愈大；地理環境對於人類社會發展的作用也愈小，自然對人類生活社會生產的壓力也愈小。以前，人類是生活在被地理環境奴役着的，現在則一步步的解放出來，走向創造人類的社

人類怎樣為生存而和自然鬥爭的

會的更自由的環境中生活的途程了。

德國觀念論者康德說：社會生活跟自然界的的生活無關係，社會是遵循上帝所賜予人類的理性法則而生存的，這是不對的。而且理性本身不是什麼上帝賜予的東西，而是在人類的控制自然物的生活實踐的基礎上發展起來的，離開了生活實踐的基礎，理性成為空話。社會生活是必需以自然界為基礎的，即必需以地理環境為基礎的。

四

地理環境的優裕影響社會經濟的發展

世界各國和各民族的歷史告訴我們：肥沃的土壤，豐富的植物，較多的河流和湖海，適度的氣候等優裕的地理環境，頗有利於國民經濟的發展，有利於社會經濟的發展。埃及在古代農業經濟時代，尼羅河的水利灌溉和定期的泛濫，使泥土自然施肥，氣候又適宜，這樣特殊肥沃的土地，加速繁榮了埃及的奴隸制經濟，使古代埃及的社會歷史的發展，高超於其餘奴隸制國家之上。中國的夏殷周三代古代社會歷史，都是建立在黃河流域黃土地帶之上。那裏土地肥沃，宜於古代農業生產，故黃河流域古代社會經濟歷史的發展，在古代高過於長江珠江流域之上。

就拿春秋戰國的各國來說，第一個「九合諸侯」，中原會盟成為霸主的齊國。其他處黃河下游，東臨海濱，據海傍河濟水陸交通之便，與齊爭霸的晉國，地處汾河流域土地沃饒。西方的秦，不獨管壤沃野千里，且東通三晉集隴蜀貨物，商業繁盛，亦為黃河流域西部一大國，後來鄭國渠等水利大興，農業生產高超六國之上。再經商鞅變法，開闢了地主經濟的大道，秦使國富兵強，天下無敵，統一六國。（詳見拙著「中國社會簡史」）

地理環境優裕，會影響社會歷史的發展是無可疑義的。

但是，最優越的地理環境，是不是社會歷史發展得最快，發展得最高級，却不盡然。中國的資源較日本豐富，較蘇聯還富庶。拿原料來說，原料很多，自己不會利用，反而大量的去供給外國人去利用，連年農產物原料大宗輸出，許多煤礦自己已不開採，反被外國人開採利用。記得是明代，有廣平府吏王允道呈書明太祖，請開涪州鑛冶，說被太祖「杖之而流嶺南

「。還有一次，『山東近臣請開銀鑛，太祖謂銀鑛之弊，利於官者少，害於民者多，不可開』。明代初年，東部海岸和長江下游一帶，鑄造農器衰退，作坊停閉，工業衰落。至今很多鐵礦、水力、土地，還是不知利用。故中國歷史在最近百年來，落後於日本，落後於英、美、蘇聯。

地理環境能影響歷史的發展，却不能決定某一個國家社會歷史的落後或進步。當然，更不能說明原始社會到奴隸制社會，由奴隸制社會到封建制社會以及由封建制社會到資本主義制社會的發展過程，由舊社會到新社會，由這一階段轉變到另一階段的發展法則。以前有人下個這樣荒謬的結論。『彷彿最肥沃的土壤，最宜於資本主義方式之發展』！這在歷史過程中告訴我們，這結論是相反的：『太豐富的自然，一能引起人類像嬰孩一樣의 依賴性』。他並不使人類自身的發展成爲自然的必然性』。如前所說，人種的起源地，不是現今滿佈着長臂猿猩猩的非洲森林地帶的熱帶地域，而是經過冰河侵襲的溫帶地域。資本的誕生地也不是物產豐富生活容易的熱帶氣候的國家，而是溫帶氣候的國家。印度即因有『太豐富的自然』而發展到資本主義生產方式，反而落後在殖民地階段，被英國資本主義國家奴役着，統制着。

地理環境的影響是可改變的：再從世界各國歷史來考察，如果兩個相類似的地理環境的國家，其社會經濟的發展水準，是否完全一致的呢，也不盡然。

拿埃及和塔吉克蘇維埃共和國舉例，兩地都有溫熱的氣候，都有蜜柑葡萄棉花出產，鑛產也相類似着，在古代埃及會輝煌一時。現在呢？埃及和塔吉克比較，埃及落後，塔吉克進步，相差不少。

在埃及，今日的埃及都市中，工業還落後在手工業的水準上，少數運用新式機器工業，如紗紡麻榨油廠等，則全爲外來資本主義英國人開辦的。農村中農業也落後在奴隸勞動制，應用着極原始生產工具，完全是小農生產制度，沒有一些資本主義的農業生產存在。而且埃及的人民，受着封建地主的資本家的帝國主義的殘酷的壓迫榨取，農村經濟破產，大多數人墮於赤貧境地，故埃及的光輝威風，現在不知消失到那裏去了。

塔吉克呢，完全兩樣。那裏的工業，不是手工業，而是現代的大機器

工業，石油業，大電話站等等都成立。農村中，生產工具，不再是原始的生產耕具，完全是現代的拖拉機和新式耕種機和收割機，工業現代化，電汽化，農業也現代化。塔吉克的人民，居蘇維埃共和國大聯邦中，沒有剝削，沒有壓迫，生活富裕。以前的苦痛，現在完全解除了。以前是落後的被奴役的，現在不斷地前進不斷地繁榮發展了。塔吉克的社會歷史發展到了新的階段。

兩個相類似的地理環境的國家，一個前進繁榮發展，一個貧困落後，是什麼道理呢？這要從地理環境的影響上去找說明，是徒然的。而完全由於兩個國家的經濟政治組織不同的緣故。

現今埃及的經濟政治結構，是殖民地性的，是便利於英帝國主義地主資本家們剝削的。所有人民的勞力，自然的財富，至今差不多完全被英帝國主義及地主資本家所控制着剝削着。而塔吉克在新社會下，一切地主資本家的剝削者都被消滅了。塔吉克的人民自覺地發揮着他們自身潛在的力量，自覺地有計劃地利用全部自然財富，共同生產共同享受。所以生活不斷地改進，文化不斷地增進，社會歷史不斷地向上發展着。

由此可知，社會發展，依賴於地理環境的影響，同時依賴於社會經濟政治的結構，地理環境對於社會發展的影響，不能是決定的，不可改變的。相反，是受動的，是可以改變的，而社會經濟政治的結構，對於社會發展影響，確有決定的不可改變的作用。

爲什麼地理環境不能決定社會發展呢：爲什麼地理環境祇能影響社會發展而不能決定社會發展呢？科學歷史觀指示我們說：

地理環境當然是社會發展的經常的必要條件之一，而且它當然影響到社會之發展，——它是加速或延緩社會發展作用的。然而它的影響，並不是有決定作用的影響。因爲社會之變更和發展，是比地理環境之變更和發展，迅速得不可比較的。在三千年中間，在歐洲更換過三種不同的社會制度，原始公社制度，奴隸佔有制度，封建制度，而在歐洲東部，在蘇聯甚至於更換過四種社會制度。十九世紀，資本主義繼封建制度而起，一九一七年十月革命後，社會主義又繼資本主義制度而代起了。中國，雖然

落後，在紀元前一七六六年殷代以前的史前原始公社制社會轉變到殷代奴隸制，紀元前一二二二年，西周封建制度又繼殷代奴隸制度而起，到紀元一八四〇年鴉片戰爭，中國如無帝國主義入侵，中國也已走上資本主義。現在正在進行着抗戰建國的奮鬥，朝向大同世界的新制度邁進。

在這個時期中，歐洲境內的地理條件或者是完全沒有變更，或者是變更得如此其小，甚至地理學都不肯提及。蘇聯和中國的地理條件，也無大變動。至於八十公里長的巴拿馬運河，一百五十公里長的蘇彝士運河，以及在蘇聯由窩瓦河到莫斯科河間的長約一百二十七公里的運河，由白海到波羅的海間長二百七十公里的運河，以及窩瓦河到頓河間的運河都打通了，引起地理環境上一些微細的變動，這是地理環境自然法則的變動，而是人類社會對於自然的變革作用的結果。

地理環境之稍許嚴重的變更，都需幾百萬年，而人們社會制度之最嚴重的變動，也只需要幾百年或一兩千年就夠了。由此可知地理環境決不能成爲社會發展主要的原因，有決定作用的原因。因爲在數萬年間幾乎仍舊不變的現象，是不能成爲那在幾百年間就發生根本變更的現象之發展的主要原因的。

那末爲什麼社會的發展會比地理環境的發展快得這麼多呢？這是明顯而易見的，社會發展與地理環境發展的法則是不同的，前者是社會法則的，後者是自然法則的；前者是由人類的民生方式決定的，後者則是自然的東西。

人類自從由動物轉變爲人以後，爲着跟自然界鬥爭；爲着生存，就集團地共同地社會地去進行防衛和生產。所以，生產在開始時，就是社會的生產。我們知道，生產時僅有能生產的人是不够生產的，必需要生產工具，和生產條件，就是「藉以生產物質財富的生產工具，以及由於一定的生產經驗和勞動習性而使生產工具與實現物質財富生產的人們——所有這些因素組成社會的生產力」。

這些生產力，已不是純自然的東西，而是被組織在人類社會生活中的社會的東西了。人的本身已不是單獨生存的自然動物，是社會的動物，生產工具也是通過人類的長期生活過程經勞作的結果才把自然物木枝石塊等

人類怎樣爲生存而和自然鬥爭的

改變成的製造成的社會的東西，而且是和人的生活經驗結合着進行社會生產的。所以說，生產力是表現着「人們對於被利用來生產物質財富的事物和自然力的關係」。生產力已不是自然的賜與物，而是人類民生方式發展的結果，他表現人類駕馭自然力的權能的尺度，表現人類對於自然事物的關係。如前所說：原始社會中生產工具幼稚，人類對抗改造自然的壓迫的力量薄弱；因此死於飢寒的，死於災患的，不知多多少少。往後生活經驗豐富，生產工具進步，人類自身潛藏力量發揮，生產力增高，人類利用自然，統治自然力量增強。到近代民生方式更進步了，大機器工業生產出現，把地下的富藏，河裏的魚類瀑布海岸等，都利用起來統治起來，差不多把自然力完全置於人類的支配下了。以前一百五十一公里的蘇彝士運河，要開鑿十年之久，八十公里的巴拿馬運河，費時十一年才開通，而今蘇聯，由白海到波羅的海間長二百二十七公里的運河，僅僅在廿個月中就開鑿完成。儘管太平洋大西洋汪洋遼闊波濤怒奔，儘是歐亞，亞美，亞非，歐美……大陸間遠隔重洋，千山萬水，大規模的汽船飛機的應用，把海洋大陸間的距離縮短了。社會越進步，然而人類統治自然支配自然改變自然的力量越大。

社會發展固然依賴於地理環境，而社會發展却反過來改變地理環境。在革命以前的俄國，由於沙皇制度的統治和國家經濟的落後，造成工業區域與農業區域的劃分；自蘇維埃政權建立後，不到二十幾年這種區域之舊的劃分，現在已經消滅，現在已經沒有專門拿麥子，牛肉，蔬菜來供給工業區域的純農業區域。同樣的也不再能夠打算到從外面從別的區域獲得一切的必需品的純工業區域。發展所引起的結果是一切區域都變成或多或少工業區域了。而且愈是往前發展，一切區域愈是成爲其工業的區域了。工業區域與農業區域劃分的消滅，改變了國民經濟的領域。這是民生方式表現在社會制度演變的結果。

五

孟德斯鳩的氣候決定論的批判：在以往，許多歷史學家，社會學家，哲學家們，他們對地理環境的真實作用，是了解不正確

，而陷於觀念論，擴大地理環境的作用有決定意義，而陷於地理史觀。幾種主要地理史觀思想者有孟德斯鳩，有卜克爾，有米契柯夫，有普列漢諾夫等。茲擇要批判之如左。

孟德斯鳩是法國史學者，他在「論法則精神」一書中說：「異常炎熱的氣候，損毀了人底力量和勇氣，而寒冷的氣候，則予人們的精神和肉體以及某種力量，這種力量，是使他們能夠從事持續的艱難的偉大的和勇敢的行動」。

他還說：「在北方諸國中，你可找出一些有過惡甚少，道德相當，誠實和樸直都多的人們，靠近南方的各國，你便以為道德本身也遠離你了，增多犯罪的情慾，更加活躍……在溫和的國內，你會看見人民的樣式，罪惡和道德各方面，都是變化無定的。似乎氣候會決定人類道德的「善」「惡」，決定社會的動亂，決定社會心理的。」

我們並不否認，氣候會給予社會發展以某種影響；但是，我們不能過分強調這種影響，而孟德斯鳩卻強調了。要知，人類的活動力社會心理不是對氣候有一定的依存關係，而是對社會的生活條件有這種依存關係。換言之，社會心理人類的活動力和精神，是隨着社會的和政治的結構制度而改變的。舉例來說：春秋戰國時代，諸子百家「爭鳴」，哲學思潮澎湃一時。如孔子孟軻荀卿等儒家，力倡仁義道德，主張禮治，維護封建等級名分，維護封建制度。申不害慎到韓非商鞅等法家，力反禮治，主張法治高唱非古務今等新封建制度與儒學對抗着，鬥爭着。墨翟許行宋鉞等墨家竭力主張兼愛非攻，反對等級名分，主張平等博愛，襲擊着當時封建制度的意識機構，他們以「自苦為極」，奔走風塵，向封建制度作勇敢的鬥爭。可是，另一方面，老聃莊周等所謂「道家」者主張無為，然思想萎靡墮落，消極悲觀，逃避現實，沉溺於出世主義。我們知道，春秋戰國短促的數百年間，氣候條件很少變化；同時，當時齊楚燕趙韓魏秦晉鄭……等國，氣候條件無何大差別之處，為什麼同一時間，同一空間，人類的思想觀點會有各種各樣的區別呢？很明白的，這從地理環境上去找原因，是自費精神的，而是由於當時社會經濟政治的結構中所產生的。

又如德國，近一百五十年來，氣候條件無何變化，而智力狀態則大有

變動。在先康德等萊費希特等，他們一個個如何勇敢地襲擊着德國封建制度的意識機構的；現在呢？德國在法西斯統治之下，以往勇敢的戰鬥的思想，全被壓倒，全德國籠罩着法西斯的愚民主義，蒙昧主義，奴役主義，墮落到黑暗時代，野蠻時代了！這，又與氣候有什麼相關呀！

更屬荒謬的，孟氏說：「炎熱氣候下的民族的懦弱，差不多總必引導他們落到奴隸地位上去，反之寒冷氣候下的民族的勇敢，使他們保持着自由的狀態」。似乎，氣候決定社會心理，又通過社會心理而決定社會政治的結構的。

從世界各國各民族歷史來考察，孟氏的炎熱氣候決定奴隸制社會論是不準確的。第一，奴隸制度國家，固然在熱帶中存在過波斯埃及加爾法罕等國；但在溫帶寒帶中也存在過奴隸制國家，如古代希臘，古代羅馬，古代中國，古代俄國，氣候條件，怎能說明奴隸制的產生呢？同時，也很奇怪，古代希臘羅馬和古代中國的殷代奴隸制，都數百年滅亡了，為封建制所代替。奴隸制的崩潰，難道是希臘羅馬殷代奴隸制社會末期的氣候變化了嗎？顯然不是的。奴隸制的發展發生與死亡，乃是奴隸制社會本身依民生關係發展的結果。

第二，就拿埃及波斯加爾法罕等國內來說，如果說因為炎熱氣候引導人們落到奴隸地位，所以出現了很多奴隸，可是為什麼同一熱帶氣候中，有一部人不墮落為奴隸，反而成為高貴的奴隸主人呢？像現今中國，多少不願當亡國奴的人民一致在為祖國民族的生存而對日寇法西斯戰鬥着，可是汪精衛王克敏等為什麼又甘願為日寇法西斯當傀儡，為國家民族的敗類呢？這難道說，南京北京淪陷區的大批的漢奸傀儡們的社會心理智力狀態又是受地理環境氣候的影響嗎？

孟德斯鳩的氣候決定論，並非始倡，而是亞里士多德地理史觀的發展。亞里斯多德，在其所著「政治學」中，有一段說得很明白：

「住在氣候寒冷之地的人民，歐洲人民，一般地具有充分的勇敢。但是他們確實在智慧方面和工業方面，都覺低下，縱使他們保存着他們的自由，而在政治上是不可訓練的，從沒有征服其他鄰國的能力。在亞洲就相反，人民對於藝術有更多的智慧，稟賦。然而他們缺乏了心，仍然留在

永劫的奴隸制度之羈勒下。希臘人種在地理風土上，都介在中間，所以結合了其他那兩種人的一切品質。對於智慧和勇敢，一併俱有。他知道保有他的獨立，同時又組織出善良的政府。如果他聯合成爲一個單獨的國家，就有征服世界的可能。

用氣候來考察亞洲人民與歐洲人民的社會制度，用氣候來解釋希臘文明的強盛，這對於孟德斯鳩地理史觀是一個根源。

孟德斯鳩的氣候決定論是荒謬的虛妄的，地理史觀立論是錯誤的。

卜克爾的地理環境決定論

孟德斯鳩遺囑說氣候決定社會心理，決定社會發展，到卜克爾，便發展爲正式的地理史觀了。他在「英國文化史」一書中說：『假如我們來考察；那些物質的原動力對於人類發生巨大的影響這個問題，我們就會發覺這些原動力可分四類；即氣候、食物、土壤和自然的一般狀況』。就是說，不僅是氣候一種決定社會的發展，而是全部地理環境，照卜氏的意見，不同的地理環境，就產生出不同的民族性。

氣候的『永久同一，生出懶散，可變的氣候，給身體和精神一種操練作用；而如果休息，和懶散，滋養了柔懦，練習和勞動就培植出勇氣』。

例如瑞典挪威與西班牙葡萄牙地理環境完全不同，一個過冷，一個過熱，兩種極端性的地理環境，又決定出兩個相類似的民族性，即懦弱的易變的特性。事實上卜氏的說法，是完全錯誤的。當法西斯侵略西班牙時，西班牙人民不是英勇地行過反法西斯侵略的戰鬥嗎？西班牙民族，何嘗懦弱易變呢？一向酷愛和平的中華民族，這次在日寇法西斯侵略下，也嗷嗷起來，爲着世界和平，人類正義，民族國家的生存，全民族統一團結，對日浴血抗戰，鬼哭神號的英勇地戰鬥，至今七年如一日。我們相信，地理環境能影響民族性，可不是決定的東西，民族性是隨着社會條件而變動的。當迎接自由幸福的新社會新歷史到來的前提下，當抵抗野蠻黑暗的法西斯侵略的共同目標前，人們潛在的偉大的戰鬥精神，在戰鬥過程中，是會日益發揮日益鍛鍊出來的。例如，現在，中華民族在對日寇法西斯酷烈的戰鬥中，全民族都鍛鍊出堅毅的勇敢的「至死不屈」「至大至剛」的性

格，愈戰愈強！在蘇聯，全民族也正在對德國法西斯侵略作酷烈的鬥爭。

在其偉大的神聖的歷史重任上，積極戰鬥着，愈戰愈強。真的，凡是有爲改善民生條件，向着自由幸福光明的新世界的鬥爭的地方，不論是嚴寒的北冰洋地帶或是酷熱地帶人們的性質，都會堅毅勇敢起來的！

普列漢諾夫及其他地理史觀的批判

在普列漢諾夫之前，有一位名叫米契柯夫的，他在「文化與歷史的巨河」一書中，說文化是起源於幾個大河流域中，說地理環境尤其是「歷史的巨河」，對於社會生產技術的發展有決定的影響；這種說法，當然也是錯誤的。其實，生產技術的發展，是決定於民生要求的。當英國工業還祇使用着手工業的技術時，普遍的感到生產品之不足以供與外國交換糧食等必需品，因而有瓦特發明蒸汽機，並完成了工業革命，這是基於民生的要求。而不是物質條件自身的發展。

普列漢諾夫也和孟卜米諸氏犯了同樣錯誤，把地理環境當作社會發展的決定原因。「普氏全集」第七卷中說：『生產力的發展，本身是被環境繞人類的地理環境的諸特性所決定的』。照普氏意見，以爲地理環境是通過生產力來決定社會發展的。事實上，生產力並不是純自然的賜予物，而是民生要求發展的結果。普氏把生產力當作是地理環境的產物，那就犯了「自然史觀」的錯誤；社會發展要從社會法則中去找！要從民生方式中去找！不論是人類的精神生活，思想觀點，政治制度，都是被民生方式所決定的，不是爲地理環境的影響所決定的。普氏沒有正確了解社會發展法則，所以當其接觸政治問題時，就無可避免進入歧途了。

直到現在一切法西斯史學者，還流傳着普氏的這種地理史觀的見解，他們說海洋國家，海岸線長，人民長於工商業，海外貿易，因此工商業發達得快，社會經濟也進步，反之，大陸國家高山峻嶺阻隔着，交通不便利，工商不易發達，社會經濟也就發展得緩慢，所以英美日本諸國進步爲資本主義國家，中國落後仍然發展在半封建半殖民地社會。就是說，海洋國家的地理環境通過生產力來決定社會發展的進步與強大，大陸國家的地理環境通過生產力來決定社會發展的落後與弱小。這個說法，黑格爾也會倡導過。其實，這種謬論，不值一駁，膚淺無恥到極點。我們試問：（一）你們所崇拜的希特勒德國不是一個大陸國家嗎？什麼道理德國進步，中國落

後呢？同是大陸國家呀！（二）南洋羣島、澳洲、非洲不是海洋國家嗎？爲什麼不進步，不強大。反比中國印度要落後呢？（三）蘇聯不是個大陸國家嗎？現在已從封建社會，通過資本主義社會，走上社會主義社會。用地理環境的區別，把世界歷史劃爲大陸國家與海洋國家兩個系別來解說，是錯誤的。

最後，是法西斯領導下的謊謬的地理史觀了，在法西斯最典型的國家內德國一般法西斯文化宣傳員，努力爲希特勒的侵略主義製造歷史理論的根據，就擬佈一種「地理政治論」，他們不特沒有接受新的歷史科學的影響，而對孟德斯鳩卜克爾普列漢諾夫有所批判，增加新的意見，反而更加後退，更加詭譎，說一個國家的界限「應該經過地理界限所經過的地帶」，似乎德國的國界，依地理界限來說，是包含着捷克斯拉夫，匈牙利，羅馬尼亞，奧地利，波蘭，就是烏克蘭和西伯利亞吧，也在德國國界內吧！他們說，以上這些地帶，是以德國爲中心的一個地理區域或是地理界限！這次希特勒魔鬼發動着瘋狂的侵略戰爭，暴力併吞奧匈波羅等歐洲十餘小國，進而對蘇作戰，向西伯利亞侵略，這是爲着完成「德國界限的」的歷史任務，似乎也是什麼「保衛祖國」「民族解放」的戰爭，這是何等謊謬絕倫！地理政治論的代表們，大半是法西斯的爪牙，狗嘴裏那會長出一象牙「來阿！

六

古代人類社會如何利用和改變地理環境的：

地理環境能影響人類社會的發展；反過來，人類通過社會發展過程，不斷地利用自然改變自然統制自然，使自然爲人類而服務，尤其是人類社會發展到近世資本主義社會和社會主義社會的階段，人類對於自然的利用改變與統制的能力，一天大一天。關於人類在自然界中所造成的變化，「自然辯證法」中寫着：

「人類把自己的印跡加在自然界上；他不但移植了動植物界，而且還改變了自己產生地域的行狀和氣候，並且在人類行動的結果，只能隨着全地球的毀滅而消失以前甚至也改變了動物和植物」。

可見人類爲了生活的要求，對自然界的改變作用，是非常重大的。

但是人類利用自然和改變自然界的能力或要求，是通過一定的民生要求與民生方式來表現的。在原始社會中，人們是不能個人生活的，他們結成團體，用合羣的力量向自然界爭取植物，最初，他們是過着採集經濟生活的，僅是剷滅林木的果實，河裏的魚和山林的禽獸，人類的勞動活動，對於地面氣候，動植物界，以及人類自身的改變作用，是很微乎其微的。到後來，原始社會末期，在中國傳說中堯舜禹夏時代，畜牧業農業發生發展，銅製的鋤耨農耕工具，翻土耕種，砍伐林木，用火焚山林，以墾殖土地和圍獵獸類的知識，都已發明，地面林木氣候漸被改變。同時，堯時的「后稷」就知道地理形勢之宜，「隨地造區」，「研營種之術」；野生植物種子也被研究改變，農業發生發展，水利灌溉自屬必要，傳說夏禹疏九河，治洪水，也許是可能的事。

原始社會中，人類不分男女老幼，分工勞作着，所有土地林木池沼等主要生產條件，都是人類所共有，人們爲着各自的生存，就合力生產，合力和自然界鬥爭着。但是因爲被歷史條件的限制，原始人類社會對於自然界的利用和改變作用是十分低能的。

到殷代奴隸社會，金屬工具與紫銅改進爲青銅，技術進步；同時離開勞動生產領域，而專事精神勞動的貴族知識分子出現，他們研究天文地理研究文學藝術，驅使着大量的奴隸，造築宮庭土木；從事大規模的農業生產；從事大量的鑛藏開採，和銅器冶煉。古代希臘羅馬巨大的精神文明，東方不朽的宮庭藝術，便都是建築在奴隸勞動基礎上的。

埃及的金字塔，共用青石二百三十萬塊，平均每塊重二噸半，動員奴隸二十萬，費時二十年而這種青石在埃及首都孟斐斯附近並沒有，他們需從遠隔二百哩的紅海岸邊去開鑿運輸到該地，這種浩大的工程，在原始社會中，沒有奴隸的勞動來相當，是不可能的！一到古代社會，人類對於利用自然的力量是一天一天地加大起來了。

古代大量的奴隸們，一個個用皮革或鐵鍊捆着頸子，鎖着腳，在主人的衛士監視下，冒着一切危險苦難，牛馬一樣地日以繼夜地，數千數百地驅使着開山鑿渠採鑛種地，人類自己產生地域的形狀和氣候，在古代社會

中，是比原始社會時代改變得多了。

但是，奴隸制社會中的奴隸勞動，一面因為奴隸供給逐漸減少，一面強迫的奴隸勞動，奴隸們不斷地破壞工具、怠工、暴動，希臘羅馬與中國殷代的末年，所有溝渠鑿冶農業等，均呈衰落破壞之狀（詳見拙著「中國社會簡史」）人類社會之對自然界進一步的利用改變，只有待後一社會——封建制社會來繼續。

中世封建制社會對於地理環境的利用與改變

：在封建制社會中，人口增加，工商業發展，政治疆域擴大，戰爭頻繁，因此，人類對於地理環境的利用與改變作用，也就增大。在中國西周冶銅知識改進為冶鐵，春秋戰國時，更出現了鍊鋼術，工具技術再進步，不論開山採礦等改變自然的力量，都增大了。

例如春秋戰國時代，由於商業資本，世界都市經濟的發達，黃河下游的齊，地臨海濱，海岱河流域交通便利，人民捕魚煮鹽之業大盛；荆楚方面，鑛藏大量開發；吳越則三江五湖的漁鹽，大被利用，章山之銅，亦多被開採，就是平地，土地肥沃，農業大盛，不論是河裏的魚，海水中的鹽，地下的鑛藏，亦廣為利用。而且秦國開鑿了鄭國渠，溉田數萬頃，築長城，防匈奴入侵，改變了地理形勢。全國開鑿廣大的驛道，水上航行，亦大大普及便利。

到漢代，商業資本更發達，要求向外發展；政府為着抵禦異族的侵略，便有張騫通域，班固使大秦之舉，政治疆域日益擴展，中外交通漸次開闢，到隋代，帝王為着便利漕運，人功鑿穿了貫通南北的大運河，把長江與黃河的水運也貫通起來了！後來在封建商業資本向外發展要求上，封建皇朝聲勢煥赫，侵略弱小國家，以遂其進貢制的剝削之願，「三保太監」——鄭和七次下「西洋」，開發了由中國通達地中海的航路，元代蒙古帝國建立後，歐亞交通也由蒙古族武力所開鑿，中國商人到外國去，外國商人到中國來，國際貿易興盛起來，地理環境被改變得更多了。

但是封建制社會的民生關係有着根本的矛盾。封建制社會中，土地主要是為封建地主所佔有，地主把土地佃給沒有土地的農民，命其繳納一定量的地租。一般地說，農民貧困的，無力施肥，天旱水災時，更無力挽救

，所以勞動力和自然力被消耗，土壤被破壞，生產力降低，促成饑荒，而封建戰爭——如農民戰爭，兼併戰爭，宮庭篡竊，異族入侵等，隨着封建統治的腐敗，官吏的貪污，溝渠失修，鑛業停閉，農村經濟破產，都市交通閉塞，百病具發，於是內亂外患，皇朝更替，萬事俱廢。這時候，人口死亡，勞動力毀傷了，田園荒蕪，土壤破壞了，礦夫們不堪貪污的壓迫榨取，就起而叛亂。像明代的流寇之亂，就是些農民、礦工、驛卒之徒的叛亂，自然財富也都被破壞了。

在封建制社會過程中，一方面像商業資本發達，封建的防禦與征服，宮庭的奢侈消費，是有助於人類利用自然改變自然而進行的，一方面高額的地租榨取，政治的腐敗，封建的剝奪等，反而成為阻礙的東西了。

近代社會對於地理環境的利用與改變；歐洲各國當資本主義社會代替封建制社會後，封建佃農制的小規模的農業生產改為用機器灌溉機器播土耕種的大規模的資本主義農業生產，原來是手工業的小工業開河採礦都是用手工土法進行的，現在開始了機器工廠生產，用機器向地下開礦，用機器開山鑿渠，以前是帆船航行海上的，現在是新式的載重幾千萬噸的機器動力的輪船了。工程浩大的蘇彝士運河巴拿馬運河開闢成功，牠切開了大陸，連接了兩大洋，地理上，經濟上造成了極大的變遷，陸地上汽車火車密佈，公路鐵路，密如蛛網，空中更有飛機可以交通往來，歐亞之間數小時就可往復？原來，海洋是隔絕各個國家的條件，現在變成經濟上使各國接近的條件了，原來全世界各個國家的中心與邊疆是隔絕着，難於往還的，現在鐵路公路航空無線電等等，確把全世界各國一切中心與邊疆城市和鄉村都密切地聯繫起來了。原來瀑布是不會利用的，現在可以用作大規模的發電動力，地下一切錫、鎢、鉛、鋁、鎳等鑛藏，以及各種煤、石油等自然燃料，都被開採利用，近代園藝學也大大進步，苗圃種子的改進，把動植物的樣子改變得幾乎令人不能認識的程度，甚至還有創造出一些全新的物質來，地面氣候動植物界以及我們人類自身，都在資本主義社會生產活動中大大地改變了。換言之，地理環境在資本主義社會中是大大地深刻地利用了，改變了。

為什麼社會歷史發展到資本主義時代，地理環境能被如此巨大地被利

用被改變？其動機是什麼呢？是資本家追求利潤。

拿哥倫布發現新大陸來說罷。哥倫布發現美洲新大陸後，大量的自然財富被人類社會吸收到生產領域中，幫助了歐洲資本主義的孕育成長，其意義之重大，誰都公認的。但是我們記得，我們在哥倫布以前第九世紀時，古挪威人早就發見過北美洲的西北海岸，為什麼被人遺忘得一無所知。甚至，哥倫布和西歐學者對於這一發見一些也不知道呢？原因就是因為第九世紀的封建制社會中，還不需要這個新發見，到十五世紀，商業資本發達，歐洲封建制的母體內孕育着資本主義的民生要求，他們要求找尋國外市場，而此時地中海諸國的商業資本，失去了阿刺伯人的媒介，而大量的香料織物，絲絹之類的商品，需要銷售，就祇得設法去找尋到印度去的新道路，哥倫布於一四九二年發見美洲新大陸，就是尋找新道路的要求促成的。「新大陸的發現，原因不是地理環境，而是十五世紀時代要求新土地和新道路的那些經濟力量，孕育中的資本主義的力量」。我們知道，原始資本的蓄積，原本就具有海盜般掠奪性格為着追求利潤，資本家是英勇地冒險地探險，萬死不辭的。

可是資本主義社會的民生關係，和奴隸制封建制的民生關係有同一性質，都是榨取勞動力，榨取自然力的一種剝削制度。他們為着儘其一切可能去剝削勞動和自然力以取得利潤積蓄資本，在大工業大農場生產中，對於勞動者的生活惡化和自然條件的毀壞等，是在所不顧的。今日資本主義國家，失業人數激增，人口死亡率大增，大多數人民生活陷於饑餓狀態，同時，那種掠奪式的農業經營，和礦產經營，水利灌溉不注意，土壤施肥不注意，播種不準確，在無情地消耗和破壞土壤，結果土地風化了，土地枯瘠了。如遇旱災，天氣乾燥時，一陣大風，把土地的全部表層和所播的種子，全被吹去了，頓時形成農村大饑荒，人畜無食無衣，陷於絕境。下面引證美國農業部長渥來斯對於旱災的描寫。

「土地受大風的打擊，在美國造成可怕的災荒，先前美國肥沃的土地，因風災而失却耕種可能的，竟達一千陸百萬公頃之多。尚有四千萬公頃的土地則完全失去了表面的肥沃土層，再有五千公頃的土地正在很快地失去這種肥沃的表層。在四千萬公頃的不毛之地上耕作的

農戶顯然已遭到破產的厄運」。 (見蘇聯與資本主義國家二十五頁) 資本主義生產的掠奪制度，不特毀壞着勞動力和土壤，同時毀壞着一切儲藏自然財富。據皮契金說：「五十年以前，美國的煤是被認為無盡藏的，可是現在由於掠奪式的經營，使得北美的煤，再過四十年即有斷絕之虞」。 (見地理環境在社會發展中之作用) 而在一九一四——一九一八年資本主義分割殖民地的世界大戰間，大量的自然財富被毀滅了。目前日本德國法西斯盜匪在西班牙中國法國的侵略戰爭中，又是多少自然財富被毀滅！今中國華北華中敵偽統治下的淪陷區域內，河南河北破天荒的水旱災，人畜傷亡不知數量，敵偽的苛捐雜稅，抽丁屠害，農村經濟破壞，近來蘇浙旱災亦烈，土地自然力盡被消耗，千百萬的勞動大眾都陷入貧困和破產的境遇，千百萬人民被驅逐着做殺人放火的魔鬼，資本主義掠奪制度根本毀壞了自然財富，資本主義強盜世界威脅着人類走上野蠻和崩潰的道路。「自然辯證法」中有一段寫資本主義的掠奪經營所造成的結果說：

「在再前進的工業國家中，我們征服了自然的力量，迫使它們替人類服務，我們藉此而無限地增加了生產，因此，現在一個兒童所生產的，要比以前一百個成人生產的還多，那麼，這種生產增加的結果是什麼呢？不斷增加剩餘勞動，不斷增加大眾貧困，和每十年一次的大破壞」。

可見資本主義存在一天，土地自然力的週期性的破壞和人民羣衆的貧窮化是不可避免的，要保存自然力，要救濟人類，不徹底消解資本主義，建立新的社會制度，便不可能。

蘇聯社會對地理環境的利用改變與統治：

一九一七年十月革命前的俄國，也和英美一樣，那種資本主義掠奪式的生產經營，不斷地毀壞生產手段，毀滅勞動力很多區域內大量的森林被強盜般的掠奪式的砍伐摧殘結果造成了廣大的乾燥地帶，成爲不能深耕的瘠土，旱荒災難，頻仍來穢，人民生活，陷於絕境。待十月革命完成，資本主義推翻，新的社會主義成立後，情形就完全不同了。在那裏，那種掠奪式的對付生產手段的事情就沒有了，社會活動的目的，以前是爲少數奴隸主封建主和資本家的利益的，現在則是爲着勞動者自己的幸福了。

在真正的民治民有民享的社會中，生產手段為社會所公有，生產經營的目的和動機，不是追求利潤，而是謀人羣幸福，不是資本家對勞動者的對立剝削，而是全體合作。以前是剝滅自然力，造成旱荒，造成災難，封建主資本家再乘機剝削勞苦人民，如把米麥囤積居奇，抬高物價，農民們受着旱荒的災難，封建主資本家反而因災荒而獲利，現在呢？蘇聯的情形已不同了，蘇維埃政府，確切着勞動人民的福利，大規模的從事森林的培植和乾燥區域內森林地帶的建立，努力和旱荒作有組織的鬥爭，並合理的利用一切自然力，以謀取人民生活的快樂與幸福。

先拿蘇聯的「五海聯絡計劃」來說罷，依照計劃，是要把白海，波羅的海，裏海跟亞索海和黑海聯絡起來，造成一條很深的水道。這水道有什麼用呢？可不是像中國隋朝，為了便利漕運而開鑿運河；也不像歐洲美洲為着商業資本交通運輸的需要開鑿蘇彝士運河和巴拿馬運河，而是為着適應勞動人民的福利而進行的。依照計劃，在這幾條水道上，「建築起許多力量異常大的運輸動力站，建立大規模的貯水所，來調劑每年水流的均勻化，以解決廣大地域內的運輸動力，水利，灌溉等問題。這樣偉大的建設的思想，在沙皇時代的俄國，確是任何一個主人翁的頭腦裏都不曾有過，祇有在社會主義國家內，在各種經濟生活的需要的概括的基礎上，才能產生這樣的計劃」。（皮契金語）

本來窩瓦河和頓河的聯絡計劃，在帝俄時代已感到需要的，彼得一世就曾驅策了大批農民和士兵開闢這條運河。結果，犧牲了不少性命，工程中途而廢。到蘇維埃政府時就很快的把它完成了。其次白海和波羅的海的聯絡，窩瓦河和莫斯科河的聯絡，也不到一兩年的工程，都完成了。以前

一切主人翁們不能做到的對自然改變的任務，現在都做到了。現今莫斯科就已變成了五大海的港口呢？

再舉一個例來說，革命前的俄國，工業區域與農業區域的劃分是很牢固的；很快的就把這個舊的劃分完全消滅。如有一次斯大林報告說：「現在我們已經沒有專門拿麥子、牛肉、蔬菜供給共業區域純農業區域，同一樣的，我們也不再能夠打算到從外面，從別的區域獲得一切必需品的純工業區域。發展所引起的結果是我國一切區域都變成或多或少工業區域了。而且愈是往前發展，一切區域將愈變成工業的了」。蘇聯自革命以來，自然地理條件差不多沒有什麼改變，可是蘇聯革命前與革命後的國民經濟狀況卻根本改變了，工業區域與農業區域劃分的消滅，五海聯絡計劃的實現，不是地理環境，倒是新的社會制度。

以前，革命前的俄國，大多數土地荒蕪着，許多鐵礦埋沒着，土地乾燥，四野荒涼，整個是落後的野蠻的崩潰的地球面貌；革命後，土地肥沃，森林叢列，新式都市滿遍着，落後荒涼的地面，變成人口密集空前繁榮的世界了！這個地球面貌的改變，不是地理環境，而是根據民生要求所產生的新的社會制度！

人類自從資本主義下解放出來，成為幸運的人類，生活在自由幸福的社會裏時，人類將充分地發揮其潛在的力量，利用自然，改變自然，統制自然，在新社會裏，人類將有極大的統制自然界的權威，使自然完全為人類幸福而服務，這在科學歷史觀關於地理環境在社會發展中之作用的觀念，可以預期着，而且在革命後的蘇聯社會中，明確地證實起來。

人口之歷史作用與人口史觀研究

吳澤

當生物還未由動物進化到人類的時候，有一種靈長類的猿猴羣，他們

是自然的動物，及猿猴開始直立行走，解放前肢為手，知道了製造工具武裝保衛自身及用工具獵取食物，征服自然改變自然的生活時候，就起了變革，由原始動物羣轉化為人類，由自然的動物轉化為社會的動物，開始人

類社會的組織了。人是社會的動物。

一切虎、狼、虫、蛇，牠們生存在自然界，一個個本能地向自然界覓取生活資料，牠們的生存，任物種進化原理的自然法則所支配，牠們不會直立行走，沒有手沒有複雜的腦，不會組織自己，改造自己，改造自然，創造新的生活，牠們受自然法則支配着生存着，牠們是自然的動物。可是事實上，人類社會開始了，人類就對動植物界開始干涉，現今的動植物也受着社會的支配了：已非純粹的自然動物了。人呢？就不然了，牠們有手，會製造工具改造自然，脫離自然法則的支配，反過來利用自然，利用自然法則，牠們不僅個別地本能地向自然覓取生活資料，而且能組織人羣，增加人類自己的力量，保衛自己，並向虎狼猛獸作生存競爭，向一切威脅壓迫人類生活改進的自然法則奮鬥，走向征服自然利用自然的方向。人類本來是由自然的動物羣進化而來，當其開始人類的生活時，便逐步由自然動物脫離進行征服自然，克服自然利用自然的鬥爭，開始團體生產，團體保衛的團體組織，這種人類自己爲着生產、保衛的團體組織，就是社會。人類就是依此團體（或社會）爲團結羣衆力量合力生產合力保衛的。有人說：「人們之和自然界鬥爭以及利用自然界來生產物質資料，並不是彼此孤立着，並不是彼此隔絕的單身資格，而是以團體爲單位，以社會爲單位來共同進行的。因此，生產在無論什麼時候以及在任何條件之下，都是社會的生產，人類正就是過着這種社會生活的社會動物。」

人類社會由人類所組成，所以人口是社會物質生活之必需的經常的條件，脫離了這個條件，人類社會就不能生存，人是社會生存的必要條件。原始的人們，雖然能使用木枝石塊武裝自己，保衛生命，並製作工具和個別的勞動，必須大家成羣結隊，共同保衛共同勞作才能獵取動物，才能防衛鄰近的人羣的侵害。否則，他們隨時隨地有餓死被毒蛇猛虎吞噬，被隣近敵人襲擊的危險。所以原始人類要求個人的生存，必需集合許多人組織共同團體，即組織人類社會共同生產共同保衛。最初的人類社會的組織形態，便是所謂「原始人羣」。

「原始人羣」的人數，最初因爲生產力幼稚不能太多，但總數應常在

數十人以上，兩三個人是不能抵禦猛獸，不能進行獵取食物的。尤其後來到了狩獵生活時代，必須數十人成羣結隊進行。所以一個部落或一個公社必須要有最少數量的人口，才能保持部落或公社的生存，人們必須要維持部落或公社的生存，個人才能依靠部落或公社的人羣的合力，才能生存，因爲個人離開了團體是無力生產的，所以個人離開了部落或公社的生存，就不能生存，勢必餓餓或被猛獸侵害，或被鄰近敵人殺害而死。我們知道，原始社會中不論部落或公社之酋長或成員，犯罪責罰時，最重的刑罰就是「流」「放」，即把罪人驅逐出部落或公社之外。被逐之犯人，就須忍受孤獨飢餓，而有生命的危險。可見，人固是部落或公社生存的必要條件，而人離開了部落或公社的生存也是難以生活的。

不特個人如此：就是每個部落或公社，如果人數太少，團結力量太小，無力獵取食物，無力抵禦侵害，往往要被消滅的，沒有最少數的人口存在部落或公社就不能生存，就是說部落或公社的生存亦即社會的生存必須具有最低限度的人數。

這最低限度的人數究竟該是多少呢？當然這是要看每個社會內部的組織及四週環境而不同的。同時要看人類社會之發展情形而遞變的。例如在原始公社時代，每一公社內至少終得數十人，否則不能與鄰近敵人抵抗，不能獵取食物，到古代社會，大批貴族脫離生產過程，成爲專事消費享受的奴隸主人，因之奴隸制的國家內，必須要大量的奴隸，從事生產，如果奴隸數量減少，生產縮小到某種程度，國家就要滅亡。希臘羅馬以及中國殷代的奴隸制社會，就是以奴隸人口減少，勞動力缺乏而崩潰的。

我們應牢記着，如果沒有一定的最低限度的人口，那末，任何社會的物質生活都是不可能，即任何社會生存，都是不可能。

二一

沒有人類就沒有人類社會，也就無人類社會歷史之可言，那末人口的多多少少，人口的增減，對於社會生產力對於社會發展所發生的影響是毫無疑義的。

在原始社會，人類初從動物羣進化而來，生產技術幼稚，勞動所得不

足消費，那時候人類生活艱苦，人口數量很少而且不易增加，生產力低下，到後來，人們的生產工具進步，有弓箭標槍，狩獵較大動物，生活稍為改善，生產力提高，人口繁殖率也逐漸增大。再到後來，畜牧業農業發明發現，人類開始生產經濟，個人勞動所得，不僅可以維持一己生活，漸漸有多餘了。自此以後生產力不斷地改進，同時人口也不斷地增加，剩餘財富也不斷地積蓄。人類社會一切物質的文明創制，也就不斷地增加。人口增加勞動力增加，社會歷史也就隨之推動着前進，前進，再前進。由此看來，人口之增減，對於社會歷史的發展，起着加速或阻滯的作用。中國自西周以來，人口數量之增減情形，據「文獻通考」所載，可列成如下一個統計表：

周成王時	一三、七一四、九二三人
秦時	一〇、〇〇〇、〇〇〇人
西漢平帝時	五九、五九四、九七八人
東漢桓帝時	五六、四八六、八五六人
晉初	六、一六三、八六三人
隋末	四六、〇一九、九五六人
唐太宗時	三、〇〇〇、〇〇〇人
唐玄宗時	五二、九〇九、三一九人
宋初	一九、九三〇、三二〇人
元世祖時	六〇、四九一、二三〇人
明洪武時	五九、八七三、三〇五人
明萬曆時	六〇、六九一、八五六人
清順治時	二一、〇六八、六〇九人

據上表看來，中國人口在西漢平帝時，就有五九、五九四、九七八人，後經三國魏晉南北朝長期大戰亂，人口竟減少近二十倍祇有三、〇〇〇、〇〇〇人。到明朝，人口大增，由西漢平帝時五九、五九四、九七八人增到六〇、六九一、八五六人，可是到滿族入據，連年大亂，清順治時，又急減為二一、〇六八、六〇九人，這數字雖不十分正確，大體上可以看得個大概，近三千年中，封建社會內在矛盾錯綜複雜，戰亂無已，人口在

人口之歷史作用與人口史觀研究

戰亂中受到大勦滅，勞動力大損害，社會發展受此影響而阻滯不能順利前進，影響着社會歷史發展的速度。人口之增減，確是會加速或阻滯社會歷史發展的。

但是我們要知道，人口之增減對於社會歷史的發展，僅僅是發生影響與作用，上表中國人口增減的情形，當然也不是中國封建社會發展緩慢的決定原因，僅僅是影響而已。

假如人口底增加量，是社會發展的決定力量，那末人口密度更大就當引起相當於它的更高形式的社會制度。可是事實上不是這樣，中國的人口密度四倍於美國，但是從社會發展的觀點上看，美國高於中國，因為中國現在還統治着半封建制度，而美國已經達到了資本主義發展的最高階段。比利時的人口密度十九倍於美國，二十六倍於蘇聯，但是從社會發展的觀點上看，美國高於比利時，而比利時較之蘇聯却落後了整個歷史時代，因為比利時還統治着資本主義制度，而蘇聯已經推翻了資本主義，建立了社會主義制度。

事實上，中國歷代的農民大革命，如漢代黃巾赤眉之亂，唐代的黃巢造反，殺人八百萬，明末流寇張獻忠李自成等領導的「歷史上最次的農民運動」，殺盡四川人，那一次不是為着農民失地，無田可耕，要求重新分配土地，推翻封建制度的大革命？為什麼一個皇朝在農民戰亂中倒下去，繼之而起的仍然是封建制度？封建統治？不是別一個新面貌的新社會或新制度呢？在人口的數量增減上是不能解釋的。

所以說，人口的增加不是亦不能是決定社會發展和社會制度的性質以及社會的面貌的主要力量。人口增長不能解釋社會發展過程，人口增長不是社會發展的決定力量。

前面說過了，人是社會的動物，人是過的社會生活；人類的生存是有其特定的社會法則。考察人類社會發展過程不能應用自然法則，而應用社會法則；自然科學與社會科學原是不可混同的，自然法則理論不能移植於社會法則的園地。人是社會的動物，人口數量的增減，是為社會法則所規制，不是純自然性的繁殖與死亡。考察人口增減，應用社會法則，不能當作純粹自然純粹數學的增減來移植於社會發展過程的論證。

原始社會中每個部落或公社的生存，必需要有一定數量的人口存在。如果我們以此來作自然法則的推理，以為人口數量越增長，社會就越發展得快，反之，就發展得慢。似乎社會的發展繫於人口數量的數學增加，社會制度之由舊的到新的，由低級的到高級的發展，如原始社會轉變到古代再轉變到封建社會，再轉變到近代社會，……這個社會變革的過程，用人口數量增加的數學法則來考察，永遠是得不到正確解釋的。又如我們如何能用人口增減來說明夏殷與殷周以及辛亥革命間的革命嗎？為什麼同時代中同一人口數量，夏代原始社會不能生存而滅亡了，殷人確能建立了新的古代社會起而代之？同一人口條件，殷代社會不能生存，而周人確能建立了新的封建制社會起而代之？辛亥革命，中山先生推翻了滿清封建專制，建立了民主共和的中華民國，我們又將用什麼樣的人口數目，來究明滿清封建專制的解體和中華民國的誕生呢？日本人口少於中國，日本已進入近代資本主義歷史階段，中國還在半封建半殖民地社會階段中，至今全民族還在進行着抗日民族解放鬥爭中。我們根據中日兩國各自的社會發展法則，根據世界歷史的動向，和我們全民族的統一團結主觀的努力，預知世界法西斯帝國主義必然崩潰，世界弱小民族解放運動必然勝利，中國抗戰必勝，建國必成？難道說，中國人口多於日本，人口多，力量大，抗戰必勝，建國必成？難道說，中國人口多，日本人口少，少數民族征服多數民族必然被多數民族同化，像元代清代，怕什麼亡國不亡國？如果誰還這樣想，那就是道地的亡國奴才了！

森谷克己和秋澤修二等歷史循環論退論者說：中國自東漢開始社會大戰亂後，三國時代又連年大戰爭，兵士膏血遍野，人民死於兵火，人口達到大剿滅的程度，各國打傷精疲力乏，無力籌措戰費，就採用屯田制度來支持戰爭的。當時人口減少生產亦降低；到南北朝時，北朝連年兵禍連天，人民喪亡，田園荒蕪，有地無人耕，經濟現象上表現着「倒退」到「自然經濟」的特色，據載東漢桓帝時，人口是五〇、〇六六、八五六人，到三國時，便激減為七、六七二、八八一人，晉武帝時便又激減為四、六八五、五〇一人，中國歷史在「六朝」時代，開始「倒退」，「復歸為自然經濟」，形成「大倒退時期」。後經隋唐宋三朝的恢復「復興」，到元

代由于異族征服的結果，社會經濟又大大的「倒退」；說中國歷史本質上是「循環式」的「反覆」的歷史。說中國社會自身不能發展到資本主義近代社會去。似乎「日本皇軍的武力」入侵中國，倒是為着推動中國社會發展而來的，那我們還應該抗戰嗎？這種法西斯侵略主義的說法，便完全是把社會歷史的發展，作自然法則的數學的有意誤解曲解！

我們承認「六朝」時代，人口是減少的，生產物的數量是減少的，社會財富的總數量上也是減少的，工商業確實暫時呈現着衰落的現狀，但是我們以此來解說社會歷史在「倒退」「復歸」就錯誤了！前面說過，區別各個經濟時代的，並不是製造什麼東西，而是用什麼勞動工具製造，並如何製造，生產工具才是再生產的尺度或指標。生產的數量，人口的多少，社會財富總數的多少增減，這些不是社會發展的尺度或指標，在人類社會生產全過程中，也不是再生產的尺度或指標。

事實上，三國晉南北朝，是否曾把秦漢社會的生活方式廢棄破壞不用，而「倒退」「復歸」應用秦漢社會以前的生活方式呢？元代是否曾把唐宋社會的生活方式廢棄破壞不用，而「倒退」「復歸」應用唐宋社會以前的生活方式呢？沒有，沒有！絕對沒有！三國魏晉南北朝一貫的沿用秦漢以來的生活方式和封建佃農制的生活方式。而且如呂振羽先生所說，當時「諸葛亮的木牛流馬，南齊溫沖之日行千里船，及唐代李皋之雙輪戰艦的發明，與鐵銀銅錫等冶鑄的發展，反而正表示着生產力之一步前進」，（所著「中國社會史諸問題」論文）三國魏晉南北朝社會歷史沒有「倒退」「復歸」，是繼承秦漢社會一往向前發展的！

據秋澤修二說，元代是奴隸制的「復活」期。當然奴隸制社會歷史比封建制社會歷史落後，然而元代也是一貫的沿用着隋唐以來封建佃農制的生活方式而且元的都市經濟是進一步發展了，造船業進步了，誠又如呂振羽先生所說：「這正表示在異族的殘暴壓制下，生產力仍在前進」，「在中國歷史的全程中，雖則每因戰爭破壞引起勞動人口與勞動家畜的缺乏——被屠殺與移民——及田園荒蕪，入主異族之野蠻殘暴的壓制與掠奪……而表現着勞動生產性之衰落等現象，但是暫時的現象，其在歷史的總過程上，仍是不斷上昇的」（同上揭）秋澤修二的說法完全是法西斯侵略的胡說。

三二

提到人口問題，誰都會想到一位大名鼎鼎的古典經濟學者馬爾薩斯的「人口論」來罷！現在我們來領教這位權威學者的宏論。

馬爾薩斯在所著人口論上說，如果要研究人口問題，以為應當立下兩個原則：第一，食物是人類生存所必需的，第二，兩性間的情慾也是所必需的。……祇是，人口若不被限制，便是幾何級數的增加，而生活資料不過是算學級數的增加而已。什麼叫幾何級數的增加呢？例如一增加為二，二增加為四，四增加為八，八增加為十六，十六又增加為三十二，再增加時便是六十四，一二八，二五六，五一二，……算學級數增加則不然，牠是由一出發，一個個接着加上去的，如一加一為二，二加一為三，三加一為四，再加時便為五，六，七，八，九，十，十一，十二……石兆棠先生在「科學概論」中說，照馬爾薩斯的假定：

「英國人口七百萬，而以英國人口增加率每二十五年增加一倍來計算，那末，他說：第一個二十五年，人口與食物都是一，這個時候假定所有人們都是豐衣足食，正過着黃金時代的生活。那末，第二個二十五年呢？人口雖然增加到一千四百萬，但是與食物是二與二之比，所以照舊是過着天國生活的。可是第三個二十五年便不同了，人口增加到二千八百萬，與食物之比是四比三，換言之，其中七百萬人沒有份吃飯而非餓死不可的，如果假定這七百萬願意半飢餓的生活，那也必然牽連另七百萬移出半食物給他們也要變成半飢餓狀態。但到了第四個二十五年，即一百年後；人口增加到五千六百萬，其與食物之比是八比四，簡直只有一半人口有食物，另一半願意半飢的話，就得牽連全體都成半餓狀態。然而大家半餓究竟還有一條路可走，若是到了第十個二十五年後；即二百五十年後，人口與食物之比，是五二比十，即每五百十二個人中，祇有十個人有食物能夠過如今日的生活的，其他的人，即 $502 \times 7,000,000 = 3,514,000,000$ 人口統非餓死不可。想根據人道主義，有飯大家吃，這時也已不可能，因為以七百萬人的糧食來分給二十五萬八千四百萬的人，簡直杯水車薪，

人口之歷史作用與人口史觀研究

勢必通通餓死為止」。

就這樣，馬爾薩斯的反動的經濟學理論就成立了，認為人口的自然法則的幾何級數的增加必然要超過食物增加的數量，就引起人口過剩，引起饑餓貧困，人類社會之貧富分化，都是自然法則顯示的必然結果；並不是人類社會的罪惡。現社會大多數勞動羣衆的陷於赤貧化，生活的饑饉與痛苦，認為不需要作任何憐惜與同情。就是饑餓到死，也是自然法則所使然，人類社會不需要去予以救濟。因為你去救濟他們不僅是徒勞無功，並且是違反自然法則，遺害社會的行為；因為這不過是以有用的資財，去養活非餓死淘汰不可的人口，是徒然牽連整個社會，陷於貧窮，陷於野蠻狀態裏去。何況這些饑餓無着的人，本來就是多餘的東西，自然界並沒有牠們食物資料的份兒，根本上沒有權利來生活，飢餓而死是自然的法則，是天然；人定不可勝天，自然法則不是人力可抗，餓死、凍死、是活該！至於勞苦羣衆，失業飢餓羣衆還要求什麼「麵包」，談什麼「平等分配」？「有飯大家吃」，鬧什麼「革命」，那簡直是多此一舉。現代，大多數學者，說什麼資本主義社會造成勞動大眾的窮困，勞動羣衆的貧困是資本主義的罪惡，是資本主義的責任，這些在馬爾薩斯看來，簡直認為是胡說亂扯，把所有人和人之間的一切不平等關係，不人道關係，即把一切封建制度資本主義的人為的社會罪惡，即把一切奴隸主人封建地主，與近代貴族統治的罪惡，完全一筆推在自然法則的身上，與社會上的政制完全無涉。大多數人的飢饉，痛苦，當人家奴隸，這誰也不能負責，祇有怨天，可不必尤人。我們知道，馬爾薩斯是英國的一位紳士學者，他為帝國主義辯護，為近代貴族統治辯護；可是馬爾薩斯又是一位牧師，他要為宗教上帝說教，他把社會人類的貧窮飢饉一切不平等現象，歸結到自然法則身上，而自然法則是人類智慧不可思議的，人力不可抗的神聖的東西。換言之是上帝，是上帝和天是至高主宰，無上主宰，自然法則為什麼規制人口增加與食物增加不同是幾何級數呢？似乎自然法則在說：「你們忍耐着飢餓痛苦罷，這是上帝的意志！」

馬爾薩斯這種荒謬理論，是被英國資產貴族們所歡迎，而奉之為古典經濟學的聖主；現在，也被法西斯奴僕們所宗奉，用來作法西斯統治和侵

略的偽科學理論。

然而馬爾薩斯的這種人口論錯誤的根據在那裏呢？一看我們就會知道，他把自然法則，和社會法則混同起來，把人口增加當作自然法則來解說，把社會自身發展法則所形成的罪惡；如貧窮飢餓等完全轉嫁於自然，以此來轉移人民的視線，隱匿社會的病態防止社會革命，這顯然是一套政治把戲。

如前所說：人口增長不是社會發展的決定力量，僅只有影響與作用而已。我們不能以人口增長說明社會發展的情形。至于人口，是不是幾何級數的增加？這問題，在上列中國自周朝到清的人口增減統計表看一看，我們就知道，人類生長在社會中受着社會法則的支配，近三千年中的人口增減數量，一直在增加與減少的曲線中，不是幾何級數的增加，而且也不一定。是算術級數的增加，至於食物即人類的物質生活資料的增加，是否就是離開人類的生產法則而獨自在自然增加呢？當然絕對不會，那末生產物的增加數量當由於技術的進步來決定，生產技術愈進步生產物愈增加。我們看用機器磨粉的一個工人的麵粉生產量，和用手磨白磨粉的一個工人的麵粉生產量相比，會多生產數千倍乃至數萬倍。食物的增加又何嘗有一定的什麼算學級數的規則呢？生產物的增加，完全根據民生的要求，受社會所支配，牠是人口——勞動力和生產技術在社會中生產的結果，我們不能離開社會中的人口和生產技術的生產過程來妄談食物的增加。有時候，人口多，技術進步，因為國民生計分配之不均，生產物未必增加，反而會減少。因此有人說：

『不言而喻的，對於馬爾薩斯用純牧師的虔心去崇奉貴族們的利益，更方便而更適合的是把人口過剩解釋成「永久的自然法則」，而不是純粹歷史的，自然的，資本主義的生產法則』。

綜上所論，馬爾薩斯的「人口論」，對於社會發展的攷察誤植了自然法則，混淆了自然法則和社會法則，蒙蔽社會發展法則，而且曲解社會發展法則，馬爾薩斯的「人口論」是荒謬的有毒素的理論，我們必需拆穿其偽裝，揭露其本質，把它澈底清除出社會科學門外。

四

每一國家的人口實際上成爲它的經濟的前提，人口是全部社會生產過程的基礎和主體，因此許多紳士學者們，多重視人口，從人口着手去開拓經濟的運動法則，馬爾薩斯以及馬爾薩斯主義者斯特朗威藍格等就是這樣做的，顯然這是錯誤的。

如前所說，人口固是社會發展的因素，社會生存的必要條件，但它對於社會經濟物質的生產法則，對於社會發展法則，祇有加速或阻滯的影響，沒有決定的力量。相反，倒是社會經濟的發展物質的生產的制度決定人口的增長。因爲根本上決定社會發展社會性質的，不是生產力，更不是生產力內含的生產工具和人口——勞動。而是人們生活所必需的生活資料的獲得方法，物質財富（食品，衣服鞋子，房屋燃料，生產工具等等，即人民生活與社會生存所必要的東西。）的生產制度。

自然界的動植物的增殖，可以有一個永久的自然法則的人口律，人類社會的人口增長則不然，因爲人類社會，是一個有機組織，一定樣的社會生產制度，民生方式就形成一定性質的有機體組織。人口就是這個機體組織中的部分，人口是要受這社會的機體或社會的生產制度所規定的，所以一定歷史的社會機體有其自己一定的人口增長律。所以說：『人口繁殖的條件，直接有賴于不同的社會機體組織，因此對於每一個這樣的機體應當單獨地分別研究它的人口法則，而不是一抽象地拋棄了跟各種不同的社會組織的歷史形態的關係去研究的』。例如，封建社會的生產機體中有其一定的人口律，近代工商社會的生產機體中，也有其一定的特有的人口律。至於說有一個一般的抽象的人口律，那只有『對於歷史地尚未被人類干涉的動植物界是存在的』，人類社會中是沒有的。馬爾薩斯所定出的什麼一般的抽象的幾何級數人口增長律，完全是反動的虛構，糊塗的臆斷，人類社會中是沒有這個事蹟的。

以下，我們來考察社會歷史發展全過程中，每個社會所特有的人口增長律罷。

在原始社會的「原始人羣」內，生產工具極幼稚，人數是相當稀少。因爲當時獲取生活資料的主要方法是狩獵，狩獵時需要廣大的地域，才能

獵獲足夠維持生活的資料。而且，狩獵物的獲得，是不容易，無保障的，有時獵取得很多，飽食一大頓，有時候多季冰天雪地時，動物深藏山谷穴洞，獵取不到，而樹木果實又皆枯落，採集不到，因此形成大飢荒，演成人吃人的慘事，據民族學家報告：

一、新幾內亞等地落後土人，他們過着狩獵生活，狩獵物豐富時，不知貯藏，大都大嚼一頓把所有的獵物吃完為止。當肚子吃得飽了，坐着吃最後躺着吃把肚子吃得像小山，不能行動，還是一面唱歌，一面把食物往嘴裏送；

二、可是獵取不到，饑荒時，就用獸皮做成一條皮帶，名曰「飢餓帶」，把肚子束得緊緊的；實在餓得難過了，就向老人轉念頭，當年青年人向老人說：「你願意死嗎？」老人答覆一句「願意」的話，就把老人殺了分而食之。有時候，小孩子也是飢餓時的救急物，常常被食。正當飢餓恐慌的時候，如果女子肚子大了，懷孕要生孩子，他們就着急了，食物已經不够吃，要是再生下一個來分食，那就更不必要了，可是野蠻人不知節育，於是直覺的，用石塊在女子肚子上錘打，甚或用尖木由小孩所由出生的生殖部分觸死孩子，結果女子與女子腹內的小生命，大多同時犧牲。這種愚蠢而又野蠻的舉動，是與當時狩獵生活發展程度相應的；因為生產技術生產方法太幼稚的緣故。在此情形下人羣的人口數量，顯見得是不能增大的。如以地域面積與人口比較，即人口密度在漁獵生活時代，小小一羣人就需要佔有極大面積的土地，當然是極稀疏的。幼稚的狩獵生產水準決定原始人羣人口數量的稀少和人口密度的低下。

→ 往後，生產工具改進，用舊石器轉變為新石器金石器，在採集果實的採集經濟生活中發明了植物的種植以至於農業的正式出現。在狩獵畜類的狩獵經濟生活中，發明了原始畜牧，以至於畜牧業的正式出現。於是社會生產力一步前進，人類勞動力也大大增加，原來小小一羣人，共同狩獵勞動，狩獵物共同分配，民生稍見改善。再往後，當農業畜牧一發現，少數幾個人就可以牧畜大羣的牛馬羊豕等畜物，少數幾個人共同耕種土地就可以獲得農業穀物，於是：一方面個人生產維持個人消費外，還有剩餘生產物，生活就比較安定；一方面在同一領土內即同一土地面積上，可以生產

更多的生活資料，即是說一塊牧場或農地，就可以滿足較多的人口的生產需要民生又進一步改善了，不像以前狩獵時，極大的一塊地域，還不够供給小小一羣人的生活。因此，原始社會經濟，由狩獵發展到畜牧和農業時代，部落的人口數量上便大大地增長起來，密度也大大提高了一步。

此時，社會生活開始重大的分工，有專事畜牧的，有專事農業的，畜牧業中，有個部落專事養羊，有個部落專事養牛，各部落各有自己的生產業。各部落的生產亦各各增加起來，例如狩獵時代只有獸肉獸皮獸毛可用，現在獸肉獸皮獸毛以外，可以有大量的牛奶，乳製品；當時已知紡織，各種毛織物也大量出產；各部落之間，「以有易無」的交換，在部落分工生產之下，是必需而且是經常必需的。「家族私有財產及國家之起源」一書中說：

「游牧種族從其餘的半開化人羣中劃分出來了：這就是第一次社會重大的分工。游牧種族不但生產了比其他半開化人更多的量，而且還生產了其他的生活資料。他們跟其他的半開化人比較；不但有更大的量的牛奶，乳製品和肉，而且還有皮革，羊毛，絨毛和隨原料量的增加而不斷增長的各種織物的數量。這第一次地使正常的交換成為可能，在以前的發展階段上，只能有偶然的交換。」

生產的增加，固保證了滿足多數的人口需要，交換的發展，又補足了更多的人口的需要。人口在生產的增加，交換的發展下繼續增長起來。誠如巴梯賽夫所說：「生產的增長和交換的發展，替人口的繼續增長造成了條件，同時又增加了它的密度」。（所著「人口問題與社會發展」論文）

到原始社會末期，畜牧生產繼續發達，達到旺盛的階段，農業亦正式出現，發生發展起來，在這種畜牧與農業經濟的條件下，銅鐵金屬工具出現，生產力前進了一步，剩餘生產物更加增多。尤其是農業生產的發達，加強了定住生活，於是每一血族公社就緊繫于一定的土地上面，成為固定佔有的，社會財富逐日增加着，公社人口也隨之增加；一定土地的人口密度亦隨之提高；此時公社內部的家族已存在；各血緣集團以家族為單位，家族人口隨着社會經濟的發展而繁殖着。

在先，當個人生產尚無剩餘的時候，種族間因仇恨而戰爭俘虜，是必

死了用作祭祀犧牲的；現在剩餘生產出現，俘虜不再殺死，用來作奴隸勞動的榨取了。同時，私有財產也出現，原始社會的氏族種族的族長酋長及種族聯合機關的軍務酋長等，為要積蓄私有財產，掠奪奴隸榨取奴隸勞動是再好沒有的；而此時的農業與畜牧生產業上，正可以擴大勞動生產，正需要擴大勞動生產；而擴大勞動生產的勞動力，運用無價的奴隸勞動，是最好不過的。原始社會在其末期孕育出奴隸制社會的胚胎。這種奴隸制社會的孕育，表示着勞動生產率的提高，表示着人口數量增加，表示着人口密度的提高。

由原始社會過渡到古代社會，以較高的人口密度及較多的人口增長為前提。中國歷史傳說中之「夏代」原始社會末期農業畜牧業發達，商業交換發達，私有制出現，家長制形成，人口數量增長，密度也提高，當時有虞、有禹、斟、鄩、戈，過及夏桀等，便是圍以城牆的人口密集的原初城市。據「周書殷祝解」傳說，夏桀時已有大批不事生產，終日「沉於酒色」，「荒墮厥緒」的寄生份子，當成湯革命，夏桀逃亡時，隨從桀奔命的貴族人員，有多達五百之數，可見當時密集在桀都平陽的人口數量是相當多，相當密。在歐洲，希臘羅馬前的原始社會時代，商業發達，人口繁多，「圍以塔及石牆的城壁的都市」，也有出現。

五

在古代社會中，農業繼續發達，成為當時主要的生產業，畜牧業在原始社會末期是主要生產業，現在已讓位於農業，成為補助的次要的生產業了。隨着農業生產的高度發達，人類定住生活就確立不移，土地上就少有像畜牧時代荒閒無人居住的土地，人口密度進一步的提高起來。同時，正由於人口增長，密度提高，大量的奴隸勞動的供給，大規模的農業生產才能出現。

在希臘羅馬古代社會中，土地已私有化，土地不再為公社所佔有，生產組織也就沒有公社組織的限制，奴隸主人可以盡力擴大佔有耕地，無限制地購買奴隸，擴展為大規模的大農業生產；同時，由於大規模的無價奴隸勞動的榨取，大批貴族奴隸主，極盡一切可能，驅使奴隸作富麗堂皇的

宮殿房屋的建築，作精緻美觀的飾品用品等一切高等技藝製作，奴隸勞動，創造了燦爛光輝的古代文化。手藝工業的發達，奴隸的買賣，促進古代商業都市的繁榮。古代農業，古代商業，古代工藝製作，古代城市，古代社會的一切物質精神文明的創建，都是建立在大規模的奴隸勞動上的。大規模的奴隸勞動的供給，首先當以人口之高度增長與高度密集為前提條件。所以巴梯賽夫說：

「手藝業的發展，城市的建立，表示着勞動生產率的更高階段，更高的人口密度大量人口的集中於城市。假如沒有大量奴隸，廉價的勞動力，古代世界諸城市的發展和繁榮是不可能的。幾千萬奴隸聚集于如雅典一類的古代城市中，是這些城市迅速發展和繁榮的條件」（「人口問題與社會發展」）

前面說過人口的增長人口的某種密度，是社會物質生活之必要的和經常的條件，沒有一定數量的人口，社會物質生活是不可能的。可是我們該知道，奴隸勞動的產生，不是由於人口增長，而是由於生產技術的進步，生產率的提高，即由於剩餘生產，從而民生的改進；古代社會的產生更不是由於人口增長所自然生成，而是由於貴族奴隸主人為着富裕其生活而設定的一種特定的剝削奴隸勞動的生產制度所造成，人口增長，祇是促成奴隸生產制度的一個必要條件。「奴隸的這種聚集是被奴隸制度被古代世界的具體歷史條件所決定」。數十萬奴隸集中在一個城市中的大規模奴隸生產，更不是人口密度的自然產物，而是奴隸制度，古代世界的具體歷史條件聚集了奴隸。密集了奴隸，人口密度，祇是促成奴隸大規模生產的一個必要條件。人口的增長與人口密度是不能指示我們去解釋奴隸制社會的起源的。

奴隸勞動是奴隸社會發生發展的條件，是無可置疑的事實。奴隸勞動供給愈多，奴隸社會基礎愈鞏固，反之，則不然。例如希臘羅馬商品經濟發達，土地私有化，公社古制消解完盡，大土地大生產高度的發展，商業資本，高利貸資本發達，小農家族被腐蝕被壓倒，大量地沒落為奴隸；同時，戰爭俘虜，對外種族奴隸的掠奪，為數亦大，故奴隸勞動供給不絕。當希臘人全盛時代，雅典一處，奴隸多至三十六萬五千人，自由民倒只有

九萬人，平均起來，一個成年男子，至少有十八個奴隸。這樣大量的奴隸勞動，希臘羅馬高級的典型的奴隸社會，創造出希臘羅馬高度的古典的一切物質的文明；就是建立在高度奴隸勞動基礎上的。

古代東方各國如埃及，巴比倫，印度，中國等，則因奴隸勞動供給的不足，奴隸制社會就未發展到希臘羅馬的那樣高級，那樣典型。拿中國說罷，中國殷代的社會中，土地並未轉化為私有。成湯革命後，把公社所有土地，收為國家所有，即「王有」，然後再用王的名義分賜給各公社，由酋長領有分配給各家族使用，徵取貢物。農業生產組織，仍照以前農村公社為單位，農業生產者，組織在公社內，作小規模的小農生產。公社制的殘存，阻滯了奴隸制的大土地大農生產，殷代工商業不發達，商業資本與高利貸資本脆弱，無力分解農村公社，無力腐蝕小農，使之沒落為奴隸。國內的奴隸供應不足，對外掠奪戰爭，又因中央與地方經濟發展的不平衡，大多數都是不知農耕的落後民族，如雀方，光方，土方，鬼方，呂方等，獲來的俘虜，多作畜牧奴隸之用。雖然周族羌族等是農業民族，但羌周勢力相當強大，無力作澈底的征服，農業奴隸供給不足，只得採用進貢制度作政治的收益。在此情形下，殷代奴隸生產制度的條件不十分充足，故發展得沒有像希臘羅馬那樣高級。

古代歐洲與東方各國奴隸制社會發展程度的高低與奴隸勞動的供給有關，而奴隸勞動供給由各國各種具體歷史條件所決定，不是由于人口增長與密度所決定。殷代人口不能說少，為什麼大多數人口不分化沒落為奴隸呢？殷代對外征服也不能說少，為什麼種族奴隸供給不足呢？為什麼殷代土地不轉化為私有？為什麼公社古制殘存着呢？這豈是人口自然增長律所能解答的嗎？根本上，人口增長與密度，不能說明工商業的發達及其消解公社的道理，不能說明商業資本與高利貸資本腐蝕農村及分化小農為奴隸的道理，也不能說明對外征服的種族奴隸關係及進貢制制關係。所以根據人口增長的多寡，根據人口的密度，不能來判斷某一國家經濟和政治發展的水準，如有人想從人口增長上，着手分析東西洋奴隸制的「完全」與「不完全」問題，那才正是徒勞。

奴隸勞動也是奴隸社會崩潰瓦解的條件，因為奴隸制社會是建立在奴

人口之歷史作用與人口史研究

隸勞動上的，當奴隸勞動來源枯竭，供給不足的時候，奴隸制社會經濟基礎就開始動搖，最後就趨歸於崩潰瓦解。

奴隸制社會，不把俘虜殺死，用來生產；把公社小農生產改變為大私有土地的大農生產；把束縛於家族單位內的少數人小生產改變為聚集千百奴隸作大規模的集體生產；無限度的榨取奴隸勞動，製造消費品，製造商品，發達了手工業，發達了商業都市……這都是奴隸制的一種進步的歷史任務，可是在加緊榨取奴隸勞動這根本上，奴隸制度又自斷了奴隸勞動的源泉。換言之，奴隸制度虐待慘殺與壓迫絞殺了無數奴隸，即絞殺了無數勞動人口，奴隸制度自身決定了牠的一定的人口死亡律。

在希臘羅馬，因為戰爭不斷地供給奴隸，所以奴隸買賣的價格比什麼都低廉，據說在雅典，一匹好馬值一千多特拉馬克（貨幣），而一個奴隸祇值一百至二百特拉馬克，俘虜更賤，祇值四個特拉馬克。如此廉價的奴隸，在奴隸主們榨取奴隸勞動時，苛刻虐待，迫其日夜勞動，直到不能支持而致死亡，奴隸主是毫不在乎，死一個，再買一個，沒有什麼不合算。同時，奴隸是同牛馬一樣的他們被主人驅使鞭撻，強迫着勞動，沒有人格，沒有自由，當然也沒有妻女，沒有家屋，沒有任何一樣私經濟，成天成月的被奴役着，鞭撻虐待至於死亡，一批批地死亡，奴隸生產制度造成了特殊的死亡率。同時，奴隸制度下，儉雅典，十九個人中，只有一個人是有家室妻女私經濟，能正常的繁殖其後繼者。十八個都是奴隸，他們被強迫勞苦而死，他們被強迫勞苦，不能生育子孫，奴隸制度造成了特殊的人口生殖率。生殖少，死亡多。到奴隸社會末期，奴隸勞動差不多被剝滅殆盡，人口大減，形成奴隸主間廣泛的奴隸勞動力的大恐慌。中國在殷代末年，奴隸主人們，為着奴隸來源枯竭，常作宗教占卜，卜辭中就很多「貞佳，我奚不足」語，奚即奴隸，我奚不足，即奴隸缺乏之意。希臘羅馬，人口大減少，奴隸勞動缺乏，大土地生產已不能，祇得仍作小農生產。後來，人口繼續減少，奴隸勞動更枯竭，奴隸主人便把大土地分割成許多小塊，出租給農民耕種，規定農民繳納一定租稅給地主。這樣，奴隸制社會內就孕育出中世封建農奴制社會，奴隸制社會趨於崩潰。羅馬奴隸制被日爾曼人推翻，中國殷代奴隸社會也被周人所推翻。這是由於奴隸制度的本

身已是一種社會的病態，結果招致了奴隸社會的滅亡。

六

中國殷代與希臘羅馬末期，人口大減，奴隸勞動缺乏，大土地的大農莊生產破壞，大規模的手工藝亦解體，從而古代商業都市也急急崩潰，整個社會經濟陷於蕭條淒涼，奴隸制度，再也不能繼續下去。於是奴隸主人有一部不得不自動採行農奴制的小農生產，把奴隸自由民們解放為農奴，建立了以農奴勞動為基礎的封建制社會，從奴隸制社會過渡到封建制社會的最初一個時期，可以想像到人口是大大地降低了的。例如：中國西周初期封建制社會時代，工商業都市仍然蕭條，農業生產，仍然束縛在公社組織內，進行着小農生產，而且家族人口也很少，公社土地的分配方式，和家族人口數量或勞動力，仍然有其合致性。所以西周有以公社組織為形式，以農奴制生產方法為內容的「井田制」小農生產出現。可見當時人口數量和人口密度仍是相當低下的。歐洲日爾曼人所建立的初期封建制社會，也是如此。因此一般流俗史學家們，硬說初期封建制社會是社會歷史「倒退」，「逆轉」的時代，其實這是錯誤的。

就生產技術來說，中國西周初期封建制社會中，生產工具有鋤有耨有鍤有耜（見詩經），殷代所有應用的農耕工具，在西周非特應有盡有，而且工藝技術上更加改進，種類亦比殷代為多，農業生產率是進步的，絕未「倒退」，「逆轉」；就生產制度上說，由奴隸制改進為農奴制，由奴隸勞動解放為農奴勞動，這難道不是進步，不是發展？而是「倒退」而是「逆轉」嗎？人口的多少，人口密度的高低，不是社會歷史發展的水準；生產物的多少，商品經濟的繁榮與蕭條，農村經濟的破壞與窮困等，都是社會歷史總過程上的暫時的現象，也不是判斷社會歷史發展的準則。

自從封建農奴制成立後，以前的奴隸勞動獲得了半解放。農奴們已經脫離了直接為主人所私有的奴隸地位，成為可以有牲畜，有妻女家屋，有私經濟的半解放的勞動者了。他們享受到私經濟的蓄積，對勞動生產懷着幸福的期望，雖然封建領主是盡一切可能在榨取他們。因此，生產率提高，生活較奴隸改進，封建制社會一開始就設定了其人口增殖的法則。中國

到春秋戰國時代，工商業逐漸繁榮起來。中世都市如咸陽大梁邯鄲臨淄等，就一一產生起來，臨淄一城，居戶達七萬之多。歐洲的威尼斯熱那亞，比薩和亞馬爾飛等，都是當時有名的商業大都市。人口密度是大大地提高起來了，農業生產也向上發展着。在中國西周中晚期金屬工具由銅製改進為鐵製，春秋戰國時代，更改進到冶鐵，風箱鍊鋼術（如莫邪干將等兵器之製作）農業生產力提高，農村人口增加，公社內勞動力增加，土地不夠應用，一方面許多剩餘農奴勞動力，從事手工業生產，漸漸脫離農業向獨立手工業者發展。一方面許多剩餘農奴勞動，從事商業買賣漸漸脫離農業向獨立商人發展。當剩餘農奴勞動無出路時，乃要求重新分配土地使用權，同時商品經濟發達，土地漸漸商品化，私有化，可以買賣。隨着農奴家族經濟的貧富分化，土地買賣，就突破了公社組織的土地分配與生產機構，故有廢井田開阡陌的改制。這時大批新興商人，成為新興地主。他們大量購買土地，大批僱傭佃農勞動，作大土地的佃農生產。到秦代統一六國後，地主經濟就代替了領主經濟，農奴再解放為佃農，由初期封建制發展到後期封建制社會。這一封建制的進步與發展，又促進人口進一步增長，人口密度也進一步的提高。所以據載周成王時代中國人口是一三、七一二、九二三人，秦代因上承春秋戰國數百年的大戰亂，人口死亡不少，減為一〇、〇〇〇、〇〇〇人，到漢代，社會承平，人口就急急繁殖，增加到五九、五九四、九七八人之多。後經王莽篡漢赤眉黃巾等農民叛亂，三國大內戰人口又趨減少。可是當大戰亂時期過去，像隋唐大一統封建國家基礎稍稍穩定一時，人口就又加速增殖，唐太宗時，據載，中國人口又恢復五二、九〇九、三一一人，封建社會規定着封建統治的治與亂，封建制社會規定着其自身的人口增長律。

這裏就得下個註脚，農民失地農民無地可耕，饑饉作亂，一句話，封建的農民戰爭，決定點不在於人口增長與人口密度，而在於封建農奴生產制度本身：豪族軍閥們兼併內戰，帝王與臣僚的篡竊爭奪，也不是政治道德問題，也是封建制度本身的有機矛盾。這些戰亂，自然都影響人口增長。封建制社會規定着其特定的人口增長律，不是人口增長決定封建制社會的盛衰治亂，這是要弄得清清楚楚的！

由此可知，中國封建制社會發展的阻滯原因，不應從人口自然增長律上來找解答。雖然自西周以至鴉片戰爭止，這近三千年間農民幾千百次的大叛亂，軍閥割據奪奪的內戰，不下數十百次，皇朝儼舞台演劇般一代一代的不斷地更替，一治一亂，人口增減，統計表現着明顯而清楚的很多很大的曲線，但這曲線，僅表示着中國，封建制社會發展的一些外的現象而已。

封建制社會經濟發展到末期時，人口增長密度更提高，工商業向上發展着，生產率也提高，農產品與手工業製作品廣泛的轉化為商品，因此，手工業工場發生發展起來，中國的宋代冶金織物諸官營手工場，雇用工人，多至數萬者，當時國內外貿易發達，泉州商港就很繁榮，貿易稅收，收入達三百萬之數。成為政府財政之主要財源。宋代已達「都市經濟」階級了。據載，當時隨安一城居民，有三十萬戶，百五十萬人口，人口密度大提高了。巴梯賽夫說：

「隨着農村經濟的發展，隨着封建國家內城市和商業的發達，人口密度又逐漸地提高起來了。封建制度創造了適當的條件使人口的密度提高到工場內部分工所必需的水準。一定的人口密度是工場產生過程中一般的物質前提之一」。

封建制社會決定着人口增長，而一定人口增長與密度反過來影響封建制社會發展。例如漢末三國魏晉南北朝期間，封建制社會內在的矛盾發展剝減了人口，而當時低度的人口數量也阻滯着封建制社會的發展；可是，當人口數量增大到一定程度，牠也會加速封建制社會的發展。宋朝以後，雖經元清兩代異族統治，阻滯人口的增長，但到鴉片戰爭時，中國封建制社會已發展到末期，如無帝國主義的入侵，中國社會早已完成近代社會的轉變了！

工場手工業本已是資本主義的「第一期」形態。當商業資本發展到支配手工業工場最後壓倒了手工業工場主，成為工業資本家，再經機器生產產業革命工業生產更加擴大需要人口量數更大，而人口數量增長又推動着工業生產的再擴大，封建制社會末期的人口增長律，正是近代工商業資本主義社會的獲得大工業生產的重要前提條件，資本家的生產基礎奠定，從

而要求其政治上的支配權，進行反封建的民主革命，終於封建制社會轉變為近代資本主義社會。高度的人口增長與密度是封建制社會發展的條件，同時是他的崩潰條件，而且也是近代社會出生的前提條件，封建制社會的人口增長律，準備了近代社會的人口條件，不通過封建制社會的人口增長過程，近代社會是不能出生成長的。

七

資本主義社會中資本家支配着工業，獨佔生產資料（如工廠房屋機器原料等）；生產工作者呢？沒有生產資料，為要不致餓死，他們就不得不出賣自己的勞動力給資本家，從事工資勞動。事實上，近代社會中，以前小規模的手工作坊和工場手工企業，都沒落失敗，都是以機器裝備的巨大工廠。原來是以家族為單位一夫一妻，一條牛一些粗笨的農具就可生產的小農生產，現代也沒落失敗，改為應用農藝學理用農業機器的巨大農場；這些大工廠大農場是要擁有巨大資本的資本家才能經營的，貧窮的手工業者農民是無能為力的。而且這些手工業者和農民們的小生產被資本家的機器大生產所壓倒不能繼續，貧窮沒落，田地沒有了，工場作坊沒有了！失去了一切生產資料，成為僅僅保有一身的勞動力外，什麼也沒有的無產者。他們要生活要生產就得賣其勞動力給資本家，到資本家的工廠農場裏去工作換取工資來生活。因此工廠農場生產越發達，封建的農民和手工業者，越沒落破產，一個個成為無產者成為資本家生產的後備軍。

當然，資本主義生產是具有進步和發展作用的，從工場生產發展為大工廠生產，從手工生產，發展為機器生產；從小生產發展到大生產；人口方面，資本主義在初也大大地決定出增長作用，因為封建制社會發展到末年，封建土地佔有制，迫使廣大的農民失地破產，造成普遍的農民叛亂。在歐洲資本主義革命前夜：一三八一年英國農民大暴動，一四一四年波希米亞農民大暴動，一五二五年德國展開農民戰爭，一五三八年法國農民也展開農民戰爭，在中國鴉片戰爭後的太平天國和義和團運動，便都是大規模的農民叛亂。農民在這樣「無出路」的窮形下，資本主義革命完成，資本主義確立了大工廠大農場，開闢了生產的大道；新的資本主義的生產關

係保持着生產力，前進發展，而且隨着資本家的工廠農場的發展，工廠農場需要勞動人口數量，也隨之而擴大；因此，人口加速地增長，人口密度也加速地提高。特定的資本主義生產制度，決定出特殊程度的人口增長與人口密度。英美法德荷比俄等歐洲各國在資本主義初期，人口增長與密度一般地迅速的提高了。

我們拿具體的統計數字來考察罷。自紀元起至十八世紀末止，世界社會經濟大體上都在前資本主義社會階段，人口增長極遲緩，可是到十九世紀發生產業革命，生產力一步提高新的資本主義的生產制度亦普遍出現，於是人口增殖數量大大提高，十九世紀初期，全世界人口約為八億五千萬，至該世紀末即增至十七億，一世紀之間人口就增加了一倍，這是人類史上空前的記錄。十九世紀人口增加之比例以歐洲各國最強，十九世紀末與二十世紀最初數年，歐洲各強國之出生率，平均均在百分之三十以上。

然而資本主義既把生產力發展到巨大的程度，於是它就陷入它自己不能解決的矛盾中，資本主義既然生產着日益增多的商品，並減低着商品價格，於是它就使競爭趨于尖銳化，使大批小私有主和中等私有主陷於破產，把他們變成無產者減低他們的購買能力因而就使生產出來的商品無法銷售出去發生生產過剩的危機，生產過剩危機一開始，資本主義各國便暴露出這樣一個明顯的矛盾的事實：就是資本家們既然因他們已使大批居民遭受破產之故而找不到有支付能力的需求者遂不得不燒燬生產品銷滅已製成的商品，停止生產毀壞生產力此時千百萬居民却不得不忍受失業和飢餓的痛苦，而這并不是因為商品不夠，卻是因為商品出產得太多。

我們知道，勞動人口是資本蓄積的基本，資本主義生產制度是建立在勞動人口上的，資本主義自製出大量的勞動人口，大量的勞動後備軍；可是當生產過剩危機一開始，就不得不縮小生產，甚至停止生產，因而形成大批的失業軍，形成人口過剩，當然資本主義的生產過剩和人口過剩是矛盾發展着的，因為生產過剩造成勞動人口的過剩，可是因為勞動人口過剩，準備了大批失業軍，資本家就可以不斷的降低工資，延長勞動時間，向勞動者加緊剝削；用此廉價勞動製造商品作生產競爭；沒有剩餘人口，生產競爭是不可能，發展也不可能，生產過剩與人口過剩是在資本主義

商品生產過程中相互伴隨着的，是相對意義的。資本主義的這種相對的人口過剩，是其生產的必要條件，財富積聚的手段是生產的特殊法則。

由此可知，資本主義社會中的人口過剩，絕不是人口的自然增長所致；而是資本主義特殊的產物，馬爾薩斯的信徒斯魯威用人口繁殖和生活資料的不適應性，來解釋十九世紀末俄國的人口過剩，在他看來當時農民經濟中食物的生產似太不夠了，所以形成多餘的人口，多餘的飢餓羣。這顯然是無恥的罪言。

隨着資本主義生產技術的不斷地改進，生產力也不斷地提高中，小私有主日益沒落，勞動人口日益增加，而大資本家生產日益擴大，人民的購買力日小，生產物日多，生產過剩危機越深刻；從而勞動人口過剩也越多；因此，資本主義生產越發達，人口過剩數量也越大，各國的失業軍飢餓羣，近數十年來，一般地是在擴大增加着。

正由於大多數人的失業飢餓，中小私有者之沒落窮困，民生惡化，以及在業的勞動者們，過度的勞動，不够養活家族的低廉的工資，也都陷於半飢餓狀態；因此，人口生殖率降低；死亡率增加。人口增長與密度，規律地下降着，看下面資本主義各國人口增長情況表罷：（表中數字以千人為單位，係指生殖的數量超過死亡的數量而言）

國別	一九〇一	一九一三	一九二一	一九二五	一九三二	一九三五
奧大利	—	六·四	三·二	〇·九	〇·四	—
英國	—	八·〇	四·九	三·三	三·二	—
匈牙利	一·一五	九·五	九·〇	六·六	五·六	—
德國	一三·〇	八·八	六·六	四·九	—	—
荷蘭	一五·一	一五·三	一三·三	一二·三	一一·五	—
意大利	一二·〇	一二·四	一〇·八	九·八	九·四	—
西班牙	九·二	九·六	一〇·六	一〇·七	九·九	—
拉特維亞	—	七·三	五·九	四·四	三·四	—
挪威	一二·二	一〇·七	七·〇	五·〇	四·三	—
波蘭	—	一七·八	一五·四	一三·〇	一二·〇	—
法國	一〇·二	二·一	一·四	〇·八	〇·五	—

捷克斯拉夫	八〇九	一一〇〇	七〇九	一二〇九	四〇三
瑞典	一一〇〇	七〇〇	三〇八	二〇五	二〇一
南斯拉夫	——	一四〇八	一四〇二	一四〇〇	——
美國	——	一〇〇七	七〇九	六〇四	——
日本	一一〇〇	一一二〇八	一四〇二	一三〇五	——

從上表看來，證知上半個二十世紀，差不多一切資本主義國家的人口增長率，都一致的規律地向下降落，在殖人數的下降，比死亡人數還要大，這一人口增長率的降低，是資本主義社會的生產制度所決定的。但是人口增長率是降低了資本主義各國內相對人口過剩不足也減少了呢？沒有根本沒有，相反，仍是在繼續增加着，且如巴梯賽夫所說：「在失業人數最多的年代，人口增長率的下降，反因失業軍的增長而更加厲害」。就是說失業人數越多，人民生活越惡化，因此，人口增長率越下降。事實上資本主義生產的矛盾資本主義自身是不能解決的，除非把資本主義毀滅了！那末相對人口過剩祇有繼續擴大，人口增長率祇有繼續下降，直到廣大飢饉羣不能生活而起革命，摧毀了資本主義而建立新社會新制度時，資本主義的人口增長律改變為新的人口增長律後，人口增長率才有上昇的前途，蘇聯的情形給了我們以事實上的例證。

上面我們對於人口發展史和各社會的人口律作了具體而深入的研究了，並且對於秋澤修二馬爾薩斯的人口史觀也批判過了；人口對於社會歷史的作用，也明確地究明了。可是，日德意法西斯帝國主義國家，他們為其內在的資本主義生產的矛盾而向外進行殖民地的掠奪戰爭；他們為要欺騙本國人民供其驅使當炮灰，為要掩飾其強盜侵略的野蠻狂暴，便利利用馬爾薩斯人口論來作號召作幌子。一九一四之歐洲大戰，顯然是德帝國主義向世界再分割殖民地而進行的強盜分贓戰爭，而德國偏偏說因為人口膨脹過剩，無法容納，必須向外分割殖民地，擴張生存空間！日寇對華侵略，也無恥放言說日本人過剩，無法容納，只有侵略中國開拓殖民地來解決這一個問題。這種說法，不但能加強日本國內人民對華侵略心理，且足以混亂世界人士之聽聞，更而使得自負為「地大物博」的中國人，也會糊塗地感覺到，似乎人類生存競爭，日寇侵略中國的行爲，無可厚非呢？這種法西斯

斯的騙子理論，完全是人口史觀的狂言，我們非揭破其陰謀不可。日本人口增殖的法則，和世界各國的增殖法則一樣，當封建社會末期，新的資本主義社會尚未建立之前，其人口增殖是很少的。據載德川時代，人口在一百多年中，並未增加什麼，請看下表：

年 代	西 歷	人口數字(千人)
享保六年	一七二一	二六、〇八五
延享元年	一七四四	二六、一五三
明和五年	一七六八	二六、二五二
天明六年	一七八六	二五、〇八六
文化元年	一八〇四	二五、五一七
天保五年	一八三四	二三、〇六七
弘化三年	一八四六	二六、九〇七

自享保六年至弘化三年計一百二十五年間，日本人口並未自然地增殖，反而受了封建制度的決定始終附滯於二千六百萬左右，歐洲十七十八世紀封建末期各國也是如此。

到明治大正年間，日本進行了產業革命，生產力一步步前進走上資本主義社會，於是和歐洲各國一樣，當資本主義初期新的生產方法就決定出新的口增殖法則，急速地增殖起來。原來在明治五年（一八七二年）日本內地人口為三千四百餘萬。可是，也和歐洲英美法一樣，到壟斷獨佔的帝國主義階段時，人口增加數量就減少下來，資本主義社會的矛盾厲害，死亡率提高生殖率降低，人口增加漸次走上極限，例如大正九年（一九二〇年）日本之出生率為百分之三六・一，到一九三四年便只有百分之二九・九。即就一九三四年之出生數與一九三〇年比較，也減少了約四萬餘人。這種下降情形，將隨着資本主義內在矛盾的急激而更急，終要走上極限。可見日本人口的增減，完全由於日本資本主義社會發展所決定！

日本人口過剩，是日本資本主義社會所造成，日本人民該覺悟，日本統治者以人口增加過速，或人口過剩為理由向中國進行侵略，現在事實上也不成立了！要解決日本人口問題，日本人民應該起來推翻軍閥資本家的統治制度——資本主義社會。中國一部份人口史觀的學者們，你們對日寇

使將祖國還該寄與分厘的「同情」嗎？

馬爾薩斯人口論的流毒正不小，不知傳染迷昏多少俗物們的頭腦。鴉片戰爭以來的中國社會，險在帝國主義殖民地化的過程中，成爲半封建半殖民地社會，雖然年年都在流血革命，革命流血，還未澈底獲得獨立自由，因此，中國社會內部矛盾交叉，反封建反帝國主義的三民主義的革命運動高漲。民國二十五年，正是「七七」抗戰民族「生死關頭」的前夕，就有一批所謂學者們對人口問題土地問題的關心，引起了一場，「中國土地與人口問題」的論戰其中陳長蘅一派的主張生育限制人口的高見頗堪注意！

當時陳長蘅一派的主張大體是如此的。他說：中國目前人民生活的困難，社會秩序的不好，是因爲人口繁殖太多，以致土地不够分配，形成人口過剩；並說：自然對人類的限制甚嚴，人類的文明，無法打破自然的命運，我們對於土地的改良和利用的可能性極小，目前中國土地的改良和利用的似乎已臻最高的集約，即是說，中國的土地其所能養活的人口數量，已臻極限，嗣後必無法增加其密度。好像，中國人口狀態，係世界各國中之最惡化者，如再不節育，即人滿爲患，無法容納。好像「所有社會亂象之主因，確均係人口過剩而起，一切帝國主義者之經濟侵略及本身經濟衰危諸現象，均不過副原因」（蕭錚駁斥陳長蘅語，見東方雜誌三十二卷三十一號「專號」土地與人口問題再擬訂）因此主張節制生育，限制人口增加，以圖「暢達民生」顯然這種理論是有問題的。

一、社會發展決定人口的增長，中國遠落後在半封建半殖民地社會內，生產力低下，封建的殖民地的剝削下，民不聊生，因此人口不會增加。如果我們這次抗戰勝利，建國成功，中國成爲獨立自由幸福的新中國新社會，生產力一步前進，土地改良和利用極力提高起來，人民生活改善，人口就繁殖，社會富裕。陳先生完全把人口與土地用馬爾薩斯的理論來考察

，完全離開社會來把人口與土地純數字的計較，作自然法則的研究，得出限制人口的理論來，是毫不奇怪的，拿幾個具體數字來說：蕭錚先生說如陳長蘅認爲歐洲的封建農業國，地理環境較優裕之區，每方英里人口尙僅說可至一八六人，而「我國無錫，峭岐鎮確有每方英里容二千五百人的事實，即使這個地方已爲「人間地獄」，但它已活着這許多人」（同上）又說：即如陳先生所說人口每方英里，達四千至一萬之數，又何以定是「人將相食」？可是世界上確有陳先生想不到的奇蹟存在，一九三五年「德國統計年鑑」統計，英屬直布羅陀海峽每方英里達一萬一千〇六十五人，摩拿哥每方英里更達四萬三千〇二十四人，「陳先生必倡每方英里到四千以上的地方，父母將吃了兒子，則上述各處，似尙未發現」！

陳先生對於社會歷史的發展與人口的關係似乎未注意，因此，想限制人口節制生育，以爲如此如此而後，便可解決社會矛盾，便可救中國至富強之路，這是不可能的！我們知道，社會越進步，地力的利用越提高，人口也越多；社會越落後，地力越不會利用，社會越困窮，人口也越少；社會的安寧與否？倒不在人口之多少，而在於社會的進步與落後。你住到每方英里有四萬餘人口的摩拿哥地方去，人家不會吃你的；你住到社會落後的中國的一個每方英里不滿百數的人口極少地方去，恐你一天也留不住呢！下面是蕭錚先生的一段話！有趣味得很，引在下面，以爲本文結論吧！

「我要反問陳先生，如不相信科學萬能，制度萬能，而單信人口節制萬能，難道便可有辦法了嗎？我請陳先生設想，如今日之科學落後，制度腐敗，單單節育以減少人口，陳先生便能在鄉村安居樂業嗎？現在人口很少的匪區，陳先生試去過過生活看，陳先生如能是：「鄙人當五體投地佩服他們的偉論」，而驚嘆節育主張之神妙，否則真所謂不知「世事之艱難」了」（同上）

——完——

編輯後記

這是中山文化教育館在民生組研究民生史觀的初步工作，集合幾位歷史專家，和三民主義理論研究者有關這一題旨的幾篇論文而成的一部研究集。除了編者本人對於史學是一個外行以外，執筆的諸位都對歷史學有深湛的研究，而且有過寶貴的貢獻。他們幾位都是出版界知名之士，用不着一一介紹。內中楊及玄先生一文係轉載自中山文化教育館季刊一九三五年春季號。楊先生在本館季刊上發表有關民生史觀的論文有幾篇，內容均十分精采，先選登此一篇。其餘諸篇均係應編者特約寫的，殊值得感謝。

以後，這類專刊將繼續出版，內容或不限於歷史哲學。由民生組主編專刊，將注意於有關民生主義經濟理論與經濟建設文字之刊載。歷史哲學的研究集也許再有出版，但不能預告出版日期。各種性質的專刊都是一種學術公開討論的性質，歡迎讀者公開討論與批評。

民國三十二年立冬日謹小岑於北碚