

黃文山 著

唯生論的歷史觀

南京正中書局出版

月八年四廿國民

贈 著 者

館書圖平北立國

601.46

169

3

唯生論的歷史觀

——民生史觀論究——

目次

- 一、 史相與史觀……………一
- 二、 由史的「偶然論」說到史的因果法則……………五
- 三、 史觀之史的發展……………一三
- 四、 民生史觀的發見及其公式……………二五
- 五、 唯生論的歷史觀之科學的基礎……………三三
- 六、 由史的唯生論的立場所見到的文化演進……………四三
- 七、 關於民生史觀的幾種解釋之新評價……………五一

目次

一

27378



3 0647 0667 8

唯生論的歷史觀

二

八、史的唯生論的方法論……………六三

九、綜結……………七七

唯生論的歷史觀

一 史相與史觀

往古來今無數英雄豪傑仁人志士以至億兆京垓羣衆的廣續的活動，構成了人類社會在空間和時間的發展；同時，這種集體發展的形相，歷程，與變象也就是史家摹述和說明的對象。什麼是史的形相，歷程，與變象？取譬言之，史之爲相，如激水然，一波才起萬波隨，金門之夜沙與吳淞之午潮，鱗鱗相接，浪浪相應，其始固爲一無始，其終亦是一無窮。史的歷程，萬古不息，孔子臨川，所以浩歎：『逝者如斯夫，不舍晝夜。』赫拉頤利圖（Heracitus）說：『濯足長流，抽足復入，已非前水。』史的變象，正如大易所謂：『變動不居，周流六虛。』莊周所謂：『若騫若馳，無動而不變，無遷而不移。』（註一）王船山亦說：『長空一絲烟靄，任翩翩蝶翅冷冷花外，笑萬歲頃刻成虛，將

（註一）莊子，山水篇。



鳩鷲鯤鵬隨機支配……」(註二)集團活動，由一種狀態推移到他種狀態，由一個階段進步到更高的階段，如由軍事而法律，由法律而產業(孔德 [Comte] 語)如是輾轉遞增，輾轉遞脫，而世運乃日進而無極，這就是通常所謂歷史進化。

古今史家，因時勢不同，觀點各異，或以爲史是宇宙的總帳，或以爲史是人類活動的資鑑，或以爲「歷史是過去的政治，政治是現在的歷史」(費立民 [Freeman] 語)或以爲史是人類文化的客觀的紀錄，或更謂史是「敘述人類在智識線上的進化現象，使我們明白自己同人類類的現在及將來」的一種科學。(註三)然而我們相信歷史不單是一種敘述的科學，同時也是一種說明的科學。人類的思想發展，爲什麼會由神學進爲玄學，由玄學進爲科學？圖騰文化，爲什

(註二)王船山詞：「生緣何在，被無情造化推移萬態，縱儘力難與分疎，更有何閒心爲之做睬。百計思量，且交付天

風吹籟。到鴻溝割後，楚漢局終，誰爲疆界。長空一絲煙靄，任翩翩蝶翅冷冷花外笑。萬歲頃刻成虛，將鳩爲鯤

鵬隨機支配。看爛漫春光如海，向人間到處逍遙，滄桑不改。」(玉連環，述家莊大旨答問者，見鼓棹初集)

(註三)朱謙之，歷史哲學大綱，頁四一。

麼也見諸中國古代的社會？(註四)封建制度，在中土起源於周初，爲什麼到春秋戰國便會沒落，其在西歐則起源於公元後二三世紀，而能苟延到十八九世紀？法國革命的原因何在？拿破崙爲什麼會失敗？民族資本主義爲什麼在西歐會勃興，在中國則至今仍不發展？中華民族的社會組織，分治合作，交迭推移之因果如何？總括地說：歷史進化有沒有因果法則和最後的動因，社會事變是不是只有函數關係而沒有一個中心？過去三百年間，物理科學家發見許多自然法則，我們對於史象的毗連和關係，史程變動和路向，能不能找出同樣的實證法則，用以『上窮王道，下挾人倫』？(註五)假使史象的動因是有的，牠是一元的，還是多元的，是心理，還是物質的，是有機的還是超機的？凡此種種的追求，殆莫不以研討現在的結果，由什麼因子造成，將來在相似的情況之下，能不能憑藉已得到的知識，來控制新氣象，新環境，爲共同的目標。這樣的目標，大抵爲古

(註四)參閱拙著中國古代社會的圖騰文化，新社會科學季刊第一卷，第一期。

(註五)劉知幾史通自序語。

今中外高瞻遠矚的史家所同認。溫伯威格 (Ueberweg) 說：『從客觀的意義講，史乃自然和精神所由發展的歷程，從主觀的意義講，史是對客觀的發展之探討和陳述。』(註六) 佛林得 (Flint) 則謂歷史乃人道生存的整個，社會運動的全部。回憶和摹述其過去，屬於藝術，表見其與宇宙一般體系的關係，屬於哲學，分析其元素，跡尋其法則，屬於科學。(註七) 中國先哲言史之要旨，亦在於闡釋實理，尋繹公例，如易經：『知變化之道者，其知神之所為乎？』老子：『執古之道以御今之有；』管子：『管子疑今者察之古，不知來者視之往；』鬼谷子：『知存亡之門戶，籌策萬類之終始，達人心之理，見變化之朕焉；』太史公自序：『原始察終，見盛觀衰；』報任安書：『究天人之際，通古今之變。』故我們可以斷言，解釋歷史，追究其變遷的法則，歷程，因子，是史學的最高目的；史學最高的目的也是社會科學共同的目的。(註八)

(註六) History of Philosophy, Vol. 1, P. 5.

(註七) Philosophy of History, 1894, P. 2.

(註八) A. E. Rowse, Science and History, 1928, P. 8.

二 由史的「偶然論」說到史的因果法則

史學底目的，既如上述，但是爲什麼近人如胡適之先生喜談「偶然史觀」，謂偶然加上模
仿 (Accidents + Imitations = History) 便是歷史的公式？梁啓超謂「歷史爲人心力
所造成，以人類心力之動，乃極自由而不可方物，心力既非物理的或數理的因果律所能完全支
配，則其所產生之歷史，自然與之同一性質？今必強懸此律以馭歷史，將有時而窮，故曰，不可能。」
(註七) 又說：「人生爲自由意志之領土，求『必然』於人生，蓋不可得，得之則戕人生亦甚矣。」
(註八) 曹聚仁更說：「世間萬事萬物，都是湊泊而成，並沒有什麼因果律，」所以他提倡什麼「

(註七) 中國歷史研究法，第一版，一百頁。

(註八) 先秦政治思想史，二五五頁。

適然史觀，『取莊周『時勢適然』之義，欲以說明一切史蹟的起源。』（註九）

歷史的一切，果是偶然或適然產生的嗎？人生真是變化無端，莫得其朕的嗎？自然科學的因果法則與社會科學的因果法則真是不同，及不能拿來說明歷史的變遷嗎？這些都是研究史觀的先決問題，我們在此處雖不能作詳盡的說明，但也可以簡單地爲之答覆。根據科學的邏輯之立場來說，偶然的根本觀念有二：第一，爲純粹的偶然；第二，爲數學的偶然，茲分別說明如次：

（一）純粹偶然的概念，以爲世間萬事萬物，毫無因果，來去適然。這種概念，顯然是玄之又玄的。如果一個毫無『因果』，毫無『齊一』，『毫無『常則』的世界，真是存在的話，則今日能滋養人們的食料，明天也許成爲毒藥，今日人們相信的幾何原則，明日亦可完全推翻，在這樣的一個

（註九）見所著適然史觀試探。我對於以上三家的學說，曾在拙著史則研究發端（社會學刊第一卷第三期）已

略加辯正。其實這樣的說法，還比不上佛家所謂一切法由因緣生的『緣成史觀』爲近真，參閱太虛大師

著的自由史觀。

純粹偶然的世界，一切秩序既無可言，人類理性亦絕對無用。我們的思想，既不能找出自然的法則，則科學知識根本就不能存在。這種概念顯然與一切人類的經驗違反，所以斯賓挪沙 (Spinoza) 說：『一件叫做偶然的東西，只是因為我們缺乏對於內部的了解……不知道牠的原因。』(註十) 穆勒約翰 (J. S. Mill) 也說：『我們說任何現象，由偶然產生，都是不對的……』(註十一) 莊尼 (E. P. Cheyney) 很堅決地說：『史是人類事蹟的大途徑，不是偶然的結果；史蹟是受不變的，自存底法則之支配。』又說：『人類只是法則支配的世界之一部分。』(註十二) 班思 (H. E. Barnes) 亦說：『人類行為的歷程，受嚴格的決定論所支配，其遵依科學的法則，正如遵依萬有引律一樣。』(註十三) 總言之，世間萬事萬物，在最後的分析，都不能離乎法則；心理

(註十) *Ethics by Baenoech, Leipzig, 1919, p. 30.*

(註十一) *System of Logic, Bk. III, Chap. XVII, p. 2.*

(註十二) "Law in History". in *American Historical Review*, 39, (1924), pp. 231-248.

(註十三) *Living in the Twentieth Century*, p. 51.

現象不能離却物理的基礎，所謂意志自由原是哲學家的幻想。每種歷史事變，表面雖是偶然，實際上沒有不受某種原因所支配，所謂史的偶然論，不過是許多原因相交的時候，我們只知道一些原因而已。胡適之先生何以提倡文學革命，梁啟超何以做中國文化史稿，曹聚仁何以著適然史觀試探——一切史蹟，由至隱以至至顯，由至微以至至鉅，都不是偶然的；牠們受種種原因所支配，正如宇宙一切東西一樣，故我們以為社會科學如果要脫離玄學的階段，必先打破適然或偶然的觀念始。（註十四）

（二）反之數學的偶然，是一種極有用的概念。例如，我們投擲骰子，自然不能預知其向背如何，但這種投擲有沒有一定的邏輯可以推尋，投擲的結果，有沒有的『齊一性』可以發見，我們毫不懷疑地給以肯定的答案。我們對於這種事件，名之為偶然，不過因為牠的原因複雜隱約，不易加以詳盡的觀察，並不是說其結果是無原因的。這是「數學的偶然」或「蓋然說」(Theory

（註十四）參閱 Buharin, Historical Materialism, 1928. pp. 42-48. 氏謂「偶然論」乃上帝存在的「宇宙

論的證明」之根據，此蓋由於承認宇宙不受因果律所支配而來。

of Probabilities)之根據。我們投擲一個骰子，雖不知其向背如何，但同時投擲一百個骰子，那就可以知道它們的向背之蓋然數，如果繼續投擲到一千回，則其常規的蓋然性，便可發見了。所以從數量看來，凡屬偶然的事情，皆有統計常規可尋，邏輯家名此為『大數法則』(Law of Large Numbers)。社會科學家研究繁蹟的社會現象，不是像自然科學家那麼容易，得到種種斷定，所以這種蓋然說的概念，對於社會科學，實在有絕大的貢獻。我們雖不能預說一個人何時死亡，但人口學家從精密的計算，可以發見一年之內，每千人中性別或年齡別死的多少，由是得到死亡的法則，使我們預知每年死亡的數目，約略相同。人生的各種事情，由結婚，離婚，自殺，以至戰爭及政治現象，只要能仔細分析比較，總可以尋出其原因，表見其法則，因而加以統馭。

(註十五)

一條確當的科學法則，可以定義為『對於現象的不變的類型之敘述。』同時這種敘述可以用一種公認的學說為之說明，而這種學說又可以用適當的假設為之闡釋，如此然後現象的

(註十五) Hankins' An Introduction to the Study of Society, Chap, 1.

概念的統一才告完成。社會科學家的旨趣，如上所述，當然在於找尋真正的因果法則，用以控制社會現象，有如物理學者利用他們關於物理法則的知識，來預測和控制物理現象一樣。哈爾（K. D. Har）曾把社會科學所已找得的歷史法則，社會法則分爲五大類，一曰：方法論的假定，如奧國社會學家甘蒲羅域（Gumpłowicz）的所謂『在社會乃至物理和精神現象上都是正確的普遍法則』是。二曰：目的論底法則。目的論底法則與因果法則之分別，在乎前者採用最後因（Final Cause）來敘述及評量社會現象，後者則注重動力因（Efficient Cause）如經濟學上所謂『社會目的底法則』（Law of Social Aims）便是前者底例子。三曰：統計學的法則，如皮耳（Pearl）的『人口法則』，恩格斯（Engel）的『消費法則』，戈爾登（Galton）的『遺傳法則』，均有極高度的蓋然性，便是好例。四曰：近因果法則，如戴格里夫（De Greef）的『交換發展的法則』，斯賓塞的『社會運動』法則是。五曰：辨證法則，黑格爾，馬克思，斯賓塞，霍欽格（Hocking）等主之。（註十六）

（註十六）參閱揭譯哈爾著社會法則（Social Laws）。

原來所謂科學也者，牠本身也不過就是一種概念的統一，其統一越圓滿者，其科學越確實。社會科學如要完成統一化，必須把一切所謂社會法則或歷史法則，歸併在一種確當的基礎之上，才有希望。過去的社會科學之歷史，就是各人隨性之所近，學之所專，或由生物學，或由人類學，或由經濟學，或由歷史哲學，企圖這樣的統一之不曾成功的歷史。我們試進一步，對於歷史哲學上的史觀之派別，作簡單的檢討。

唯生論的歷史觀

三 史觀之史的發展

一切的學說，都有其社會的背景，受着時空的條件之支配。歷史的解釋——史觀——無疑地，從史學史看來，免不了文化環境及時勢主要趨向的影響。

小亞細亞岸之伊安尼亞 (Ionia) 爲古代東西文化接觸的中心區域，因環境異常複雜，刺激非常頻繁，所以歷史的批評精神，很早就在此地誕生出來。(註十七)我國司馬遷生當商業發達的漢代，要『通古今之變，成一家之言』，其成績如何，姑置勿論，但其貢獻，蓋可與西洋史學之父的希羅多德 (Herodotus) 媲美，毫無愧色，繼起者如鄭樵、曾鞏、劉知幾、章學誠之流，雖各擅專長，然其對於歷史哲學的探究，可謂絕無成就。(註十八)

(註十七) Shotwell Introduction to the History of History. Conclusion 參閱何譯西洋史學史(商務)

(註十八) 章學誠志稿自序說：「鄭樵有史識而未有史學，曾鞏輩具史學而不具史法，劉知幾得史法而不得史意，此予文史通義所爲作也。」

歐洲到了中古時代，與外間不相往來，學者生活，以農村為背景，故多趨於靜穆，因襲與保守，在意識形態上，自然相信奧古斯丁（Augustine）的歷史之神學觀為不祧之祖。迄乎十四五世紀，東西交通，忽開新頁，當時佛羅稜薩（Florence）、威尼斯（Venice）、良諾亞（Genoa）的商人，經營商業於地中海岸，因經濟發達，遂產生馬基雅弗利（Machiavelli）的政治學說，馬氏思想偏於勢利，側重霸術，與我國法家縱橫家之流為近似。美國當代史家蕭威爾（Shotwell）以為這種學說為時勢之反映，正如笛卡兒（Descartes）、培根（Bacon）、休謨（Hume）、服爾泰（Voltaire）的理性主義反映着伽利略（Galileo）之發見及航海家赴中國之航程，沒有兩樣，這話是一點沒有錯的。

十八世紀下半期以後，歐西發生了技術革命與產業革命，一切因襲的文化，為之頓易舊觀，新興的文化，取材既宏，內容亦復豔異，於是新的歷史解釋，遂跟着這種文化環境與時代精神而誕生。本來十八世紀批評派和理性派的思想，與羣衆的知識水平，相去甚遠，所以十九世紀初葉，唯心論乘機勃興。康德、黑格爾生於理想主義和浪漫主義的時代，其思想乘法國革命後之反動，

聞揚盡致。同時民族主義，又跟着法國革命的史潮而崛起，波瀾之壯闊，爲有史以來所僅見，於是史家對於社會的情形，以政治解釋稱者，觸目皆是。然而有達爾文時代的科學的傾向，乃有巴克爾（Buckle）對於文化變動之環境的解釋，有汽機的發明，乃有馬克思的唯物史觀，開產業革命解釋之先路，（註十九）自是以後，一切膚淺的見解，便如秋風之遇落葉，無復當年萬卉爭榮的景象了。

如果十九世紀是一個科學的世紀，二十世紀可以稱爲一個綜合的世紀，中國在這種東西文化交流之會，一切文化莫不受歐風美雨之震盪，在學術方面，必有能吸取西方思想之精華而遺棄其糟粕，領受貫通，發輝之，光大之，從而放萬丈光燄於簡冊者；特新思想新精神之代興，漸而非驟，從整個上看，固儼然若一有機體之發達，至今日而葱葱鬱鬱，有方春之氣，其起而集東西思想之大成，對於人道生存的整體，社會思想的全部，作綜合的解釋者，是爲總理孫中山先生的民

（註十九）Shotwell前書何譯頁1。

生史觀。

從史學史看，史觀可分爲下列種種：(一)二元的精神學史觀；(二)唯物論的史觀；(甲)生物學的唯物論；(乙)經濟學的唯物論；(三)實證論的史觀；(四)康德派歷史哲學；(五)人生論哲學。(註二十)美國新史家班思(H. H. Barnes)以爲近代史家對於史象的解釋，最少有八種定型，這就是偉人史觀；經濟或唯物史觀；地理或環境史觀；精神或唯心史觀；科學或技術史觀；人類學史觀；社會學史觀；最後爲綜合或集團心理史觀。(註二十一)茲將八種史觀的代表者及其所主張的歷史的動因，列表如下。(註二十二)

(註二十)史學者何，第一章，第二節。

(註二十一)H. H. Barnes, *History, Its Rise and Development*, Conclusion.

(註二十二)參閱拙著史則研究發端，見前引。

史觀的派別	代 表 者	歷史發展的動因
1. 偉人史觀	Carlyle, Fagnuet, Froud, Thayer,	偉大的人格
2. 精神或環境史 觀	Fichte, Eucken, Hegel, Mathews	觀念，精神
3. 地理或環境史 觀	Bodin, Semple, Montesquieu, Metchnikoff, Buckle, Demolins, Ritter, Huntington Reclus,	地理或環境的因子， 氣候，太陽黑點及其 他
4. 經濟或唯物史 觀	Feurbach, Lenin, Marx, Buharin, Engels, Plehkanov,	經濟或生產方法

<p>5. 科學或技術史觀</p>	<p>Candorcet, Tannery, Marvin Comte, Lilly, Thorndike Buckle, Sedgwick, Sarton</p>	<p>科學知識或技術的一般情形</p>
<p>6. 人類學史觀</p>	<p>Boas, Lowie, Goldenweizer, Kroeber</p>	<p>文化</p>
<p>7. 社會學史觀</p>	<p>Vico, Turgot Comte, Ferguson Spencer,</p>	<p>物質的生物的生理的原因之聯合運動</p>
<p>8. 綜合或集團心理史觀</p>	<p>Lamprecht, Durkheim, Leuy-Bruh1, Robinson, Fouillie, Shotwell, Veblen, Seignobos, Barnes</p>	<p>一時代的集團心理</p>

拉波播爾 (Charles Roppaporte) 把一切歷史哲學的進化，從縱的方面，分爲三個時代，即神智說時代，觀念說時代，實際說時代。(註二十四) 這是依照孔德的三階段法則來分的。朱謙之先生對於歷史哲學的派別亦有三個主要分類：『(一) 宗教的歷史觀即神學史觀；(二) 自我的歷史觀即形而上學史觀；(三) 社會的經濟史觀即科學史觀，而這三種史觀又形成了歷史哲學的三個主要階段，即從宗教的歷史觀到自我的歷史觀，從自我的歷史觀到社會的或經濟的歷史觀，這二種史觀，在現在則爲綜合的表現，即(四) 綜合的生命的歷史哲學即藝術史觀。(註二十五) 其實，據我看來，以上二者的區分，沒有什麼根本不同，所異者朱君加上藝術史觀這一個階段而已。我以為史觀的演進，乃由神學的或作意的 (Volitional) 進至玄學的或抽象的 (Abstractional) 由抽象的進至科學的，今日則把科學與人生打成一片。(試看 Whitehead, Life and Nature, Wells, Huxley, Wells, The Science of Life 等書可證) 更進到唯生

(註二十四) 歷史哲學，育銳譯，頁八五。

(註二十五) 朱謙之，歷史哲學大綱，第一章。

論的歷史觀，或民生史觀的大道來了。茲將朱君原表略為改造，演成下表：

歷史階段	發展時代	代表思想家	集大成人物	代表著作	根本觀念
第一階段 神學的或 作意的歷 史時期	中世紀至 宗教改革 時代	Eusebius Augustine Orosius Bousset Luther	Augustine	上帝之城 City of God	以基督救 世為中心 的神學史 觀
第二階段 玄學的或 抽象的歷 史時期	十八世紀 至十九世 紀	Voltaire Rousseau Herder Kant, Fichte Hegel, Schelling Rank	Hegel	歷史哲學 Geschichts der Philosop hie	以偉人或 時代天才 為中心的 個人史觀 或精神史 觀

第三階段	科學的歷史時期	十九世紀至二十世紀	Marx, Comte, Engels, Bueckle, Dietzgen, Breysig, Kautsky, Lamprecht, Plechanov.	Marx Comte	經濟學批判序文 實際哲學 講義	以社會學或經濟學為中心史觀或經濟史觀
第四階段	民生的歷史時期	二十世紀及以後	孫中山Lippert, William, 高田保馬	孫中山	孫文學說 民生主義 演講錄	以民生為歷史之中心的民生史觀

對於這些史觀，要明說的，有下列幾點：

(一) 因於現代自然科學的長足的進步，與乎知識的複雜性之增進，現在想努力造成美輪美奐的系統的歷史哲學，來表現歷史的發展，有如奧古斯丁和黑格爾的企圖，已屬不可能之數。現代史學與舊日古色古香的歷史哲學所以不同的，在乎減少目的論的質素，排除演繹的方法，

而以探究歷史變動的主因為鵠的，所以實際上就採取了科學方法，這恰似自然科學的法則之形成，構成實驗室中由觀察和實驗所搜集的資料之邏輯的完成一樣。

(二)由第一個階段以至第三個階段的史觀，只看見歷史的一面，不足以說明歷史的整體。詹姆士 (William James) 說：『若宇宙之一方面，引起一哲學家之特別注意，彼即執此一端以概其全』(見 Pluralistic Universe) 這是一點也不錯的。神學家蔽於天而不知人，玄學家蔽於文而不知用，唯物論者蔽於物而不知生。莊子說：『天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通』這話可為這些史觀寫照。唯物論經濟學，正如當代史學權威蕭威爾教授說的，雖較近人事，然亦限於一隅，未曾分析到生活本身上去 (It is itself escapes their analysis)。

(三)一部人類社會進化史，從頭到尾，不外是一部人類滿足『生』之要求的歷史。中山先生說：

『……人類初生之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性，而人類之

進化，於是乎起源。此期進化原則，與物種之進化原則不同，物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則。社會國家者互助之體也，道德仁義者互助之用也。人類順此原則則昌，不順此原則則亡，此原則行之於人類，當已數萬年。然人類今日猶未盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化爲時尙淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之法則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的爲何，卽孔子所謂大道之行也，天下爲公，耶蘇所謂爾旨得成，在地若天，此人類所希望化現在之痛苦世界而爲極樂之天堂者是也。」

只有第四個階段的唯生論的歷史觀——民生史觀——才能說明整部的人類進化史。然則什麼是民生史觀，請進一步言之。

唯生論的歷史觀

四 民生史觀的發見及其公式

生機主義者杜里舒 (Driech)、柏格森 (Bergson) 諸人，受了唯物論機械論的反動，努力唯生哲學的探究，頗多創獲，而尤以柏格森之創化論為能聳動一時。柏格森認生物之生都有一種衝動之力，叫做『生的衝動』(Elan Vital)。生物有了這種力，方能傳種，方能突變，方能進化，史家魯濱遜 (J. H. Robinson) 在其有名之新史學 (New History) 一書中有一段說：『這種重要的衝動，可以代表天然的維新精神，這種產生變化的精神，就是廣義的冒險精神，已經不是詩家或夢想家的觀念了。我們研究歷史的人同研究科學的人不能不注意了』(註二十六)。柏格森的概念，恰似摩爾根 (L. Morgan) 的「層創進化 (Emergent Evolution) 說」，對於自十八世紀以來支配歷史觀念的「綿延說」(Continuity) 給予有力的救正，然而他們的

(註)二十六(原書，頁二六五)何炳松譯，新史學，頁二六七

唯生的說法，對於歷史的觀象，尙未有十分確切的說明。

被稱爲與孔德、斯賓塞、巴斯鐙 (Bastian) 同爲社會學的創造者的李博德 (Julius Lippert) (註二十七) 曾宣稱文化發展的一致和綿延，乃單個基本的衝動——生命的保養——之結果。他用『生命保養 (Lebensfürsorge) 的原則，說明整部文化進化史，謂：『社會進化不外由於生命保養在時空上的擴大，換言之，即是增進預見和社會化而來』 (註二十八)。美之孫末南 (Sumner) 祖述其說，著民俗學 (Folkways) 一書，亦謂『生命的第一種業務就是求生存』 (‘The first task of life is to live’) (註二十九)。其弟子毛爾鐸 (Murdock) 說『求

(註二十七) Gumploviez 所說見 Outline of Sociology, p. 50. Julius Lippert 著見 Deutsche Arbeit;

Jahrbuch (19056) 英譯見 The American Journal of Sociology, Vol. XIX (Sept. 1913.)

(註二十八) Lippert. Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem Organischen Aufvat, (1886-87).

Evolution of Culture, tr. and ed by, G. P. Murdock, 1931. p. XIX.

(註二十九) Sumner, Folkways, P. 2.

生存的概念，是一個確切的概念，無論持何種思想的人，都不能否認。求生的衝動和求對生活條件的適應，是一種明顯的不可抗爭的事實，因為牠是一切生存有機體的特徵。」（註三十）迄乎威廉（William）著社會史觀，更適切地說明社會問題為歷史的中心，而社會問題中蓋以生存問題為中心，他說：

『社會進化是帶着強烈的實行性的，他的中心問題是要解決生存問題，要解決麵包問題』（註三十一）

中山先生在民生主義演講中說：

『近來美國有一位馬克思的信徒威廉氏，深信馬克斯主義，見得自家同門互相爭鬥，一定說馬克斯學說，還有不充分的地方，所以他便發表意見，說馬克思以物質為歷史的重心

（註三十）*Evolution of Culture*. P. XIX.

（註三十一）*Maurice William, The Social Interpretation of History*, P. 180. 劉蘆隱先生譯本（民智）頁一七二。

是不對的，社會問題才是歷史的重心，而社會問題中，又以生存爲重心，那絕對是合理的。民生問題才是生存問題的重心，這位美國學者的最近發明，適與吾黨主張若合符節。這種發明，就是民生爲社會進化的重心，歸結到歷史的重心，是民生不是物質。」

歐美學者對於唯生論的歷史觀，雖已有了不少的創獲，而集其大成者，厥惟中山先生。茲將民生史觀的公式，引述如下：

『生是宇宙的中心，民生是社會的中心。』

『民生爲社會進化的重心，社會進化又爲歷史的重心，歸納到歷史的重心是民生不是物質。』(註三十二)

『民生是政治的中心，就是經濟的中心和種種歷史活動的中心。』

『再不可說物質問題是歷史的中心，要把歷史上的政治和社會經濟種種的中心都歸之

(註三十二)民生主義 民智初版，第一講，頁二十。

於民生問題，以民生爲社會歷史的中心。」（註三十三）

「社會的文明發達，經濟組織的改良和道德進步，都是以什麼爲重心呢？就是以民生爲重心，民生就是社會一切活動的原動力……所以社會各種變態都是果，民生問題才是因。」

「古今人類的努力，都是求解決自己的生存問題，人類求解決生存問題，才是社會進化的定律，才是歷史的重心。」（註三十四）

以上諸段，不外反覆說明歷史的中心是民生，不是物質。什麼是民生，中山先生說：「民生是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」

依據上述諸義，我們以爲民生史觀說明人類歷史之發展，社會進化之原因，概括起來，有下

（註三十三）同上，頁四三——四四。

（註三十四）同上，第二講，六三頁。

民生史觀的發見及其公式

列諸點。

(一)人類求生存是社會進化的原因，一切文化的展開，經濟組織的改良，道德的進步，不外由人類求生存的努力造成。

(二)民生是歷史的中心，即求人類生存是歷史的動因。中山先生說：求生存有兩件大事，一是『保』，一是『養』。他根據保養兩個條件分析歷史爲人同獸爭，人同天爭，人同人爭三個時期。

(三)階級爭鬥是因人類不能生存而得的病症，所以階級爭鬥不是社會進化的原因。社會之所以有進化，是由於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相衝突。『民生史觀以社會利益調協補充馬克斯階級爭鬥之病理說明，正如克魯泡特金 (Prinopeter Kropothin) 以『互助論』修正達爾文派，特別是社會達爾文派的生存競爭說，而以生存互助爲社會進化之一要因一樣。

(四)人類既常欲其生之成遂，所以要需乎『保』和『養』。一切生存技術以至生產

關係，消費關係均因於這二個條件而發生。一切家族關係，社會組織的創造，都是人民生存的工具。說者謂：民生不同於物。社_一生活不同於經濟生活。民生所包括者二，一曰飲食，一曰男女。唯物之物僅包括飲食，但人生_自有二欲，飲食男女，缺一不可。人固知要錢，人也要戀愛，這是最淺而亦為最實之義。此二者為社會之動力，故巴拉騰斯基以為古之社會動力以性為主，以食為輔，今之社會動力，以食為主，以性為輔，此為不可否認之確論（註三十五）。所以我們以為弗羅乙德派（Freudians）所倡導的唯性史觀，與馬克斯派的唯物史觀，僅見真理之一面，惟民生史觀乃能洞見其整體。（註三十六）

（五）人類進化的歷史，有三個時期：『第一，由草昧進文明，為不知而行之時期；第二，由文明再進文明，為行而後知之時期；第三，自然科學發明後，為知而後行之時期。』人的性質，

（註三十五）胡一貫，社會科學概論，頁一四二，又參考作者譯巴拉騰斯基唯物史觀之改造。

（註三十六）參看拙譯 索羅堅，當代社會學說，上卷（北新）此書將歸商務萬有文庫第二集印行。

分爲三系，『其一，先知先覺者，爲創造發明，其二，後知後覺者，爲做效進行，其三，不知不覺者，爲竭力樂成。』由此可知人類只到了第三個時期，才知找尋良好的風俗，制度和信仰的標準，並有意識地計畫地採用社會工程學(Social Engineering)或人類工程學(Human Engineering)，去改進社會，亦惟有先知先覺然後能創造和發明。由此言之，人類文化或制度的興替，全視其能否適應人生的週遭(Circumstances of Life)以爲斷；人類生存到了發生障礙時，先知先覺不滿意其時的社會現狀，便起來革命，而革命實是文化轉向的一個因素(註三十七)

(註三十七)參看拙著

社會進化

世界書局。

五 唯生論的歷史觀之科學的基礎

由上所說，我們可以明白唯生論的歷史觀即民生史觀的意義了。

中山先生所謂『生爲宇宙之中心，』『生』非唯心，亦非唯物，何以見得呢。他說：

『總括宇宙的現象，要不外物質與精神二者，精神雖爲物質之對，然實相輔爲用，考從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者本合爲一』（註三十八）

由此可見唯生論的主張，既非唯心亦非唯物，但也不排斥心和物的存在。生是統攝心和物的，生之體的一方現象謂爲物，他方現象即可謂之爲心，分開來說，就是『體』和『用』，心和物既爲生之不可分的兩面，所以唯生是一元的不是二元的。

陳立夫先生對於「生命」提出幾項方程式，說的更爲明顯，茲引述如下：

（註三十八）軍人精神教育演講

唯生論的歷史觀之科學的基礎

(一)物質十精神 = 生之體

(二)空間十時間 = 生之用

(三)生之體十生之用 = 生命(註三十九)

生所以絕不是一個玄學的實體，而是一個科學的概念。中山先生說得好：

『我們要研究宇宙的道理，須先要靠事實，不可靠學者的言論，因為宇宙間的道理，都是先有事實，然後才發生言論，並不是先有言論，然後才發生事實。』

徵諸史實，這話是絕對正確的。約在百五十年前，屠哥 (Turgeot) 明晰地形成了歷史形相底法則，其方式即以尉勒德 (Willard)，季布茲 (Gibbs) 的理化的數學方式為根據。孔德於一八三〇年左右，宣布人類思想進展的三階段法則，也以物理的動學的法則做基礎(註四十)。人類

(註三十九) 生命之原理演講，又看唯生論第一篇，中央政治學校出版。

(註四十) Henry Adams: The Tendency of History, p. 62.

思想的現在和未來，從科學史上看，泰半握在物理科學家的手上，民生史觀所由出發的唯生論，當然也以科學的事實為基礎，試就最近物理史學上之發明證之。

(一)三百年來物質科學，受宇宙之機械說所支配。這種學說假定『力』(Force)和『能』(Energy)是一致和不滅的運動的綜和，永遠是一個常數，因而創設『能量不滅的法則』。十九世紀中葉，新派物理學家相繼出現，如湯遜(William Thomson)，克爾文(Lord Kelvin)之在英，克勞孫(Chausin)，赫爾姆霍斯(Helmholz)之在德，創設動的第二法則，即『能量散逸法則』，以宇宙之熱，恆變為熱量而散失，如煤炭所具之化學能力，既經燃燒則直接化為熱而散逸。人類的一切行動，不過是『羣能』(Social energy)之表現，而羣能就是『生能』(Vital energy)。刻涅(Kerner)說：

『從前學者以為世間有一種特殊力量，即是生命的力量。近日科學家已把植物生命的許多現象繼續地還元到簡單的化學和機械歷程，於是生力遂為學者所懷疑。然而生力與任何其他自然力量不同，牠在自然亦既不是電力也不是磁力，牠表現一數列的特徵的結

果，與其他一切能力的形式均不相同，所以我們毫不懷疑地標示之爲『生力』，其直接的工具爲原形質，其特殊的效果，叫做生命。元形質的元子和分子，只完成那構成生命的作用，而生命則受生力所支配。（註四一）

（二）復次，六七十年來的科學進步，只堅決地說明『生能』受熱能的法則之支配。湯遜於一八五二年發表其自然界能力散逸之普遍的傾向』一文，後七年，達爾文發表他的『進化法則』，這與熱力學的兩種法則刺謬。本來物理學家數學家的湯遜只想到供給那推動這個世界的『能』，達爾文既非物理學家也不是數學家，對於能則一任自然，他只從廣義說：『世界上人民，在歷史的每個繼起時期，在生存競爭上已戰勝前人，而在程階上亦比前人較爲進步。』因此，我們有三種關於能的矛盾法則，同時流行於科學界，且同樣是有用的。這些法則就是：（一）不滅的法則——『能』在綜體上，無增加，無損失；（二）散逸的法則——『能』是無增加的，但強度常會

消散(三)進化法則——以『生能』可以增加，且在『位』(Potential)上，可以無限地升高。物理學家雖不曾爲『生能』的名詞下一明晰的定義，更不肯大胆地研究『羣能』，但他們肯定地把『內轉勢力的法則』(Law of Entropy)應用到一切生的歷程，甚至比應用到機械的歷程還要嚴格，巴黎大學物理教授達士提(Dastrie)說：『動物界耗費植物界所積貯的能力，植物界由太陽吸收能力，而動物結局則把牠還原，其形式爲將散逸能力，送回到空間』(●四二)

史學是『生能』與『時間』發生關係的科學，生既爲力，則其遵依力的法則，殆必爲然。(三)美國社會學家吉廷史(Giddings)以爲在社會的因果論中，通常有兩種解釋：(甲)自亞里士多德的政治學起，以至波丹(Bodin)、孟德斯鳩(Montesquieu)、重農學派，都是利用『種族』、『土壤』、『氣候』、『遺傳』和『歷史條件』的名詞，對社會作客觀的解放；(乙)他

(註四二) Dastrie. La vie et la Mort P. 109.

方則有哥律多 (Grotius)、霍布士 (Hobbes)、洛克 (Locke)、休謨 (Hume)、邊沁 (Bentham)、卜克雷 (Berkeley)、康德 (Kant)、黑格爾 (Hegel) 用『人性』、『功利』、『倫理的必然』、『理想』等作主觀的解釋。(註四三) 這兩派思想，離不了心和物。唯心派思想的路線，極力想把物納於心中，「大地山河，端由心造」。唯物派主張恰恰相反，論調是說一切心的動作，心理作用，都不過是物質的反射，所以要極力把心納於物中。唯物論得到科學的根據是始於元子說，及物質法則之發現，唯心論得到的根據，是始於能力法則之發現以及電子說之成立，但是愛因斯坦 (Einstein) 之預言證實後，質力合體論於是勃興，而唯物唯心以及二元論根本被推翻，近今科學進步，我們始知『生』才是宇宙的中心，生命是宇宙之總表象，質力不過是生之兩種形相。(註四四)

(註四三) Giddings, Principles of Sociology, p.400

(註四四) 參閱 任覺天，唯生論與民生史觀，頁一二。

再就今日最流行的唯物論來論，所謂物者究竟是什麼？希臘的德謨頡利圖（Democritus）承認物是極微的原子構成，現今物理學家證明原子不但可以剖分，而且元子的構造與太陽系一樣的繁複。元子中間是一個元子核，元子核周圍有電子環繞着牠旋轉，每一個元子核周圍有一個至九十個電子環繞。近代的電子論承認質量是動的表現，不是最後的物質，而蒲蘭克（Max Planck）的量子論（Quantum Theory）更說量子是由『能』和『時』構成的，現在科學界承認量子是最小的單位，只有力量未有物質（註四五）。愛斯坦因的解放，更進一步，以為前此所認為『能』的，牠本身只是『動作』，宇宙一切的物體，無論其為大地山河，抑或「文化形式」，殆不外電子所具之『能』的錯綜循環變化之表象。歸根到底，有能便有動，有動便有生，其實一切都是生的表現，正如佛家說「一切有爲法」，都不免經過生，住，異，滅的階段，所以生是不斷地轉化的，進展的，變易的。陳立夫先生講的科學的唯生的一元相對論所已得到的重要結

（註四五）Whitehead, The Nature of This Physical World, p. 185. 張東蓀先生等近亦主張物之終極，乃是波動而不是什麼元子。

論之第五端說：

『宇宙間無永久不變的組織，其生命的久暫，全視其有無不斷的新刺激以喚發其新
生機而持續並光大其生命（即剏造新生命）所以無剏（造）進（化）力的組織，或
無革命現象，必不能持續光大其生命。』

其第七端說：

『動的文明才是精神文明，不動的文明乃是物質文明，動得太過則均衡局勢失其均，
人重視物，人以物殺人，其結果只剩下了物，此即西方文明之所以終為物質。過於不動，則
其均衡局勢易為其他均衡局勢所摧破，人情愛人，人不知造物，其結果只剩下了人，此即
東方文明之所以終為精神。有物質而無精神，或有精神而乏物質之文明，都是『死的文
明，』有精神兼有物質的文明，才是『生的文明。』

其第九端更綜合唯生論之意義，而為概括的說明：

『唯生的一元的相對論，認定整個宇宙為一生命巨流，萬物皆有生命所以是『生的

哲學，「認定整個宇宙爲一不滅的精神與物質，空間與時間之一切相對的配合，而一切宇宙現象又無非一和諧的矛盾（如一元與萬象，大同與各異）」所以是「相對的哲學」；「認定宇宙卽生命，生命皆循環無端，川流不息，所以是『動的哲學』」；「認定整個宇宙爲『力的互競與均衡』之存立，而一切組織皆恆在掙扎奮鬥競存之中，所以是『力的哲學』」；「認定一切生命現象却是『破壞』」「剝造」與「進化」的連環演遞，所以是「革命哲學」；「剝化哲學」；「認定凡同類相殘者是違反宇宙之生的本意，而必趨滅亡，因主張全人類應當互助相愛，所以是『愛的哲學』」；「認定發揮剝造能力是人類共生共存共進的大道，也是人類征服自然，統制宇宙的途徑，所以是『人的哲學』」（註四六）

中山先生所謂「生爲宇宙的中心，民生爲歷史的中心」的公式，循上所述，自可不繁言而解了。我們固不必如近三百年來的社會機械學派一樣，把物理科學的法則，削足適履地應用到歷史，應用到文化與社會，但唯生論的科學的根據，卻不容我們輕輕放過。

（註四六）見 唯生論 第一篇，頁五五——五七。

唯生論的歷史觀

六 由史的唯生論的立場所見到的文化演進

我們要瞭解歷史的形相，須先對於牠的過程給予表達才行，因為牠的過程，與自然是同樣的。自從摩爾根 (Morgan) 的古代社會行世以後，一般學者都覺得他的文化階段論，有相當的便利（註四七）；我們如果把文化史像自然史一樣，分爲許多連續的階段，自然也有學術上的價值，不過事實上，我們不能不承認一切這些體系，本質上與敘述自然科學之武斷的分類相同。

依照社會進化論者的見解，文化發展的途徑，在各地大致不會有什麼差異，其所以然者，因爲一切人民的原始的衝動與精神法則是相契合的，所以我們根據文化演進中的基本因子，爲之分類，在實用與理論的文化學上，也許有相當的功用。文化發展的一致性和連續性，是由文化的展開，遵照着單個的基本衝動使然，這是我們已知的假定。文化史的單個的，優越的，基本的因

(註四七) Ancient Society, Chap. 1.

由史的唯生論的立場所見到的文化演進

素就是『生存』這在初民社會，例證尤夥。我們從文化人類學上看，便知在初民社會，每個人除却與自己的生存有直接關係的事象外，其他一切哲學問題，并非他們的想像所能企及，民族學者貝葛德 (Baegert) 曾詢諸加利福尼亞 (California) 的印埃安人 說：『太陽和月亮的創造和保存，究竟誰爲之主宰，你們可曾想到這個問題？』他們答：『沒有』 (註四八) 派克 (Park) 一次同黑人說：『太陽到了夜裏會變成什麼東西，清早起來所看見的太陽是同一的或不同一的？』黑人以爲這樣的問題，超乎人類的探究所能達到以外。 (註四九) 格林蘭 (Greenland) 的依士企模族 (Eskimo) 知識雖然比前二族長進，可是他們對於生活以外的問題，也覺不着興味。克蘭施 (Cranz) 問他們：『天地萬物是誰創造的？』他們說：『不曉得，或則答道：『牠們常是如此，將來也是如此。』 (註五〇) 斯賓塞 在其名著社會學原理 (註五一) 上搜集許多資料，說明野蠻

(註四八) California Peninsula, p. 330.

(註四九) Travels in Africa, I, 265.

(註五〇) Greenland, p. 233.

(註五一) Principles of Sociology, I, 87-9.

人除對於一切與生之成遂有直接關係的事件，會引起他們的注意外，縱使遇着特殊的現象，亦絕不會令他們發生好奇的心理。丹比亞 (Dempier) 說，當澳洲土人看歐洲船隻抵岸時，他們絕不恐慌，他們跑到船上，除却注意食物外，什麼都不管。(註五二) 斯賓賽對於這種現象的說明，大意謂，初民不懂得自然的因果關係，由小孩而至成人，他們一向以週遭的環象，是從古如斯的，不可避免的，又因缺乏自然法則之運用的觀念，所以便相信一切都是自然的，無足驚奇的了。

一初民社會，沒有歷史，不注意過去與未來的時間觀念。他們的思想，完全注意日常生存的需，這與動物的生活，全然相似。他們每天看見的既是生存事實，由這種事實所紬繹出來的結論，就是怎樣才能夠維持生命。生命的維持，本來用不着高深的臆測，在動物中，牠們完全依賴本能，人類當然也有這樣的天性。有生之物，都受這種衝動的驅逼，作適宜的活動，使自己的種族，得以保存，到了這種原始的要求被摧毀了，或不能以有效的方法來表現時，這種生命的枯枝便與本

(註五二) The Evolution of Culture.

由史的唯生論的立場所見到的文化演進

幹分離了，所以無論在什麼地方，只要發見生命，而保養生命乃其一切表情與行爲之主要的衝動。在生命保養的不同之階段中，基本的衝動有二，在低等的階段中，一種生物能夠保存，除以食料爲滋養外，還要生殖他的同類，所以性也是動物共有的基本衝動。（註五三）人類社會進步以後，次要的衝動，如禮，義，廉，恥，就附加在主要的衝動之上；一種民族或一個人在某一個時空上，究竟受原始的衝動支配呢，還是受次要的衝動所約束，完全靠當時存在的生命保養之狀況爲斷，而這種狀況也就是文化發展的尺度。

原始的或主要的衝動，可說是自然的，次要的衝動，如果沒有社會關係的影響，斷不會發生，因爲只有在社會之內，牠們才是一種有價值的適應。一個民族，所以發展禮，義，廉，恥的道德行爲，

（註五三）英國功用人類學家馬凌諾斯基（Malinowski）說：「文化是滿足人類的需要而產生的。爲着滿足性的需求，乃創立家庭組織，戀愛的風俗，氏族，族外婚姻，及道德的一部分，爲着滿足營養的需求，乃支配環境，征服自然，並產生初民時代的公共聚餐，圖騰宴會，這種宴會又是社會的，藝術的，宗教的價值之淵源。」（

“The Life of Culture”, in *Culture, The Diffusion Controversy*, Norton Co, N. Y. 1927.

也因為牠已演到相當的階段，對於生命的保養，有所預見，才成爲可能，誠以次要的衝動在於把主要的衝動，加以暫時的限制和壓逼，在最低等的蒙昧人當中，這種行爲是不會存在的。人類的衝動之表現，雖有種種，但這些現象都可以歸原於一種根本的原則，即是民生的成遂。在低等的文化階段中，生命的保養，受著時空上種種的限制，自然的衝動得到滿足以後，便蠢然不動，所以首次對於時間上的預見之擴大，必然是很困難的。我們想對於這種發展，加以分析，實非容易，不過其中有幾種重要的步驟，似乎不能完全忽視。由原始的石器與棍子的使用，進到工具與器械的製造，就是這樣的步驟之一種。工具的利用，使人的整部精神活動，得到新的動向；而牠們的製造，尤其能提示一種預見的機緣，所以人們遇着季候的變遷，在衣食上自然有備無患了。

文明的階段越進步，生存的預見便越增長，始初不過由短時期發端，後來乃擴展至極長的時期。農業最初的實驗，大抵試諸短時間內能夠生長的植物，至於果樹的栽植，需時數年，自非有較長久的預見，不肯努力。希臘人以他們能栽植柑橄，爲文明之一大造詣，這不是沒有道理的。時間上的預見之發展，既如上述，空間上的平行的發展，亦值得注意。人類原始的祖先，由於三個步

驟，第一，是上面所說的工具之發明，第二，爲火的使用，第三，爲言語的發展。火之使用，使生存的預見因而擴大，超出自我以外；至於言語，則爲社會生活不可缺少的交通工具。文化進步，到了科學發明的今日，已漸漸把人類舊有的障礙打破，最少也承認『人人不獨親其親，子其子』的大同社會，或如威爾思所稱的『未來主義』成爲人類社會發展的最高理想。

人類這種偉大的理想，由大公無私的意趨所養成，似與生命的保養，毫無關係，然而牠們的根芽，最初也由植基同樣的田土。法律與道德的發生，乃生存預見的極重要之三階段，牠們不特在空間上，有無限的擴展，在時間上，也引伸到距離很遠的未來。前者固然是人類集團組織的屬性，後者也終歸成爲人道最有價值的產業。宗教偏於出世，一若與人類生存無關，然而孫末南給宗教下的定義，謂爲要在人世以適當的行動，獲得未來世的幸福，（註五四）其弟子克洛（Keller）謂宗教的行動，爲「設計論（Projectivism）或來世論（Otherworldiness）」，所以一切宗

教，其目的不外要把生的範圍擴大，生的綿續延長而已。(註五五)

總而言之，歷史的事實，建基於生的追求的單個衝動之上，這種衝動爲人類與低等生物所同具，但人類爲欲繁衍生命，保障生存，發展生計而表現之一切行爲，因時代與環境之遞嬗變遷，方才呈現不同之形式，演化不同之方法。擴而觀之，人類對於智力的尋求，藝術的羨慕，對於一切動物的好意，莫不與生活相連繫。質而言之，人類生活的中心，不外乎民生，而民生不外『食』『性』二事，由食的方面，演生一切的經濟制度與經濟關係，其進化的階段，最初爲自然經濟，其次爲金融經濟，今日則爲信用經濟，或分爲五種階段：(一)漁獵，(二)游牧，(三)農業，(四)手工業，(五)工業。(註五六)在性的方面，演生一切血緣關係與婚姻制度，如摩爾根謂兩性關係，最初爲『亂交』(Promiscuity)，第二爲『血族結婚』(The Consanguine Family)第三爲『亞血

(註五五)又參閱 Lippert, Evolution of Culture: Introduction.

(註五六)經濟階段的分類，學者之說不一，此處所舉者，前者爲 Hildebrand 與 Engels 的見解，後者爲 呂 的劃分。

由史的唯生論的立場所見到的文化演進

族結婚』(羣婚) The Punaluan Family, 第四爲『數家同居』(The Syndyasmian Family) 第五爲『父權家庭』(The Patriarchate Family) 最後才是現代社會的『偶婚制』(The Monogamian Family) (註五七) 由經濟關係與血統關係的綜和, 遂產生政治的組織, 其演進的階段爲(一)游羣, (二)家庭的各種形態, (三)部族, (四)種族國家, (五)由爭鬥和兼併組成的國家, (六)國際關係, (七)世界聯合。

最後, 史的唯生論所燭見的文化形態, 是以血統關係及經濟關係爲基礎, 而產生相應的政治組織。每種文化質素, 文化業體, 文化模型的成立, 統由於人類求生的衝動所造成, 其目的則在:

- (一)維持生存,
- (二)充實生存,
- (三)延續生存,
- (四)保護生存。(註五八)

(註五七) 見所著 Ancient Society, 對於這些階段分類之批評, 看拙著對於中國古代社會初研究的方法論之檢討, 新社會科學一卷三期。

(註五八) 參閱管直, 中國社會性質與政治任務的新估定, 新中國, 第一卷第二期。

七 關於民生史觀的幾種解釋之新評價

向來解釋民生史觀的學者，多半不明唯生是一元的，與民生爲歷史的動因的真義，以至對於『本體』和『史觀』的闡釋，一人一義，十人十義，其人滋衆，其所謂義者亦滋衆，所以鬧來鬧去，還沒結論。站在唯心論的立場者，輒喜以個人的見地，援彼入此，強爲附會，戴季陶先生著的孫文主義之哲學的基礎說：『民生是歷史的中心，仁愛是民生的基礎，』（註五九）這便等於說：仁愛這個倫理觀念是全部人類社會生活的基礎。此與麥獨孤（McDougall）以『本能』爲社會變動的原因，及亞丹斯密、克魯泡特金以同情心爲道德的起源，沒有什麼差別。（註六〇）

周佛海先生繼起，著三民主義之理論的體系，謂『民生是社會進化的重心，生存技術又爲

（註五九）原書民智三版頁三四。

（註六〇）見McDougall, Introduction to Social Psychology 及 Kropotkin, Ethics 等書。

民生的重心，』這樣一變，便把民生史觀變成技術史觀或唯物史觀，而與戴先生的結論恰恰相反了。我們知道馬克思說過：『手推的磨子，是封建時代的生產工具，蒸汽機的磨子，是資本主義時代的生產工具，』因此刻力士 客樓茨 (Kerles, Krauz) 遂解釋經濟是一種技術，技術便可決定一切歷史，而德之孫巴特 (Sombart)，美之罕森 (Hansen) 對於此說，尤多所抉發，蔚成技術史觀的學派。(註六) 周氏想把民生史觀變成技術史觀，不知技術史觀本身已有許多缺點，安能援彼入此，許為勝義者哉？茲推論之。

(一) 經濟生活之構成，原由於人類有求生存之慾望，人類為應付生存的需求，乃創造種種生存技術，例如為運輸而作舟車，為捕漁而作網罟，為耕稼而作鋤犁，為增進動作的速率與效能而發明機器。這些生存技術能夠說是歷史的最後決定因子嗎？我們須知馬克思主義者的拉布

(註六) W. Sombart, "Technik und Kultur", Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. 3, 1911, p.

315, A. Hansen, "The Technological Interpretation of History," Quarterly Journal of

Economics, Vol. XXXVI.

立阿拉 (Labriola) 對於馬克思的技術與社會現象相關的方式，亦不贊成，並說：『假如照這種辦法，就是天下之最愚，亦可把整部歷史，還元為商業的數學！』(註六二) 俄國的波格達諾夫亦以為生產技術並非屬於物的範疇，而照涂爾幹 (Durkheim) 哀賓納 (Espinas) 杜華爾德 (Thurwald) 馬思威 (Max Weber) 的提示，在原始時代生產技術與魔術及宗教的現象，不能分離。蓋技術本身都是由心理上的恆常的因子，空間上發生差別的地理因子，及因時間而有不同的因子，如發明，發見等等所決定。達德 (Tarde) 說：『工業與技術本身的進步，乃許多愛好真理的思想家所造成的結果。火藥和汽機皆夢想家的發明。』(註六三)可見技術的發明，是要靠社會的某量經驗和知識，才能成功。馬克思把技術與科學分為兩事，謂技術多半要靠科學的條件才能產生，然則技術不是一個全智全能的主宰，有決定一切的能力，更昭然若揭了。

(註六四)

(註六二) Essays on the Materialistic Conception of History, tr. by Kerr, pp. 204—205,

(註六三) Tade, Annales of Institute International de Sociologie, Vol VIII.

(註六四) Sorokin, Contemporary Sociological Theories.

(二)馬克思分歷史爲四個時期，即亞細亞的，古代的，封建的，和近代資本主義的社會，謂四個時期都有相應的生產方法，即是民族的，奴隸的，封建的，和資本主義的經濟。依照這個方式，每種特殊的經濟基礎，必有一定的上層結構和觀念形態與之相應，但實際上，照波巴（Bober）所考見的，建築在奴隸基礎上的希臘和羅馬社會，他們的政體殊不相同，雅典政制之變遷，由世襲的君主制，而貴族政治，而民主共和，而暴君專政；羅馬最先的政制爲選舉元首，繼而貴族政治，又繼而民主共和，最後爲凱薩之絕對主權。如果說一種經濟的或生產技術的基礎，可以適應各種政制，則唯物史觀上下層結構相應之說，適足以自暴其矛盾而已。（註六五）俄國社會學家高華利威斯基（Kovalovsky）在其著名之當代社會學者一書中，亦指出英國由第六至十六世紀，農業技術以及生產的工具和方法，實際上沒有什麼變更，但經濟關係的領域上，由社會和政治的制度，乃至精神和道德的生活，則發生過許多重要的轉移。（註六六）由此可見技術或經

（註六五）Bober, *Kare Marx's Interpretation of History*, p. 26.

（註六六）Kovalovsky, *Contemporary Sociologists*, 俄文本 pp. 244, ff.

濟基礎的變遷不必是社會的，政治的，知識的現象之許多變遷的絕對的必要條件。

(三)根據上述兩點理由看來，我們以為把生存技術做民生史觀的中心之理論，恐怕一無是處。陳君志行對於周先生的理論，有一段極精彩的批評，摘錄如下：

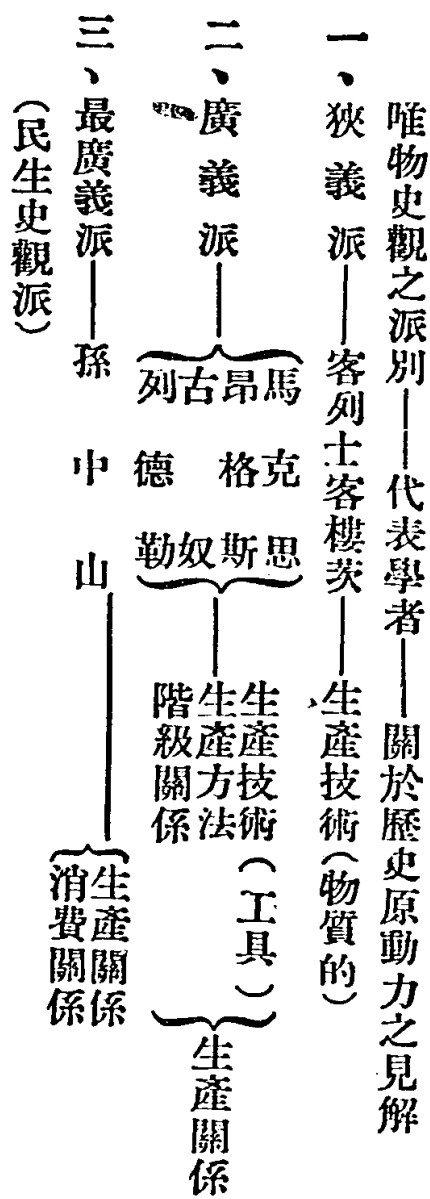
「周氏理論上的毛病，全由於沒有分清民生史觀的原因論和條件論。中山先生告訴我們，求生存有兩件大事，一是保，一是養。求生存是原因，兩件大事是條件。需要是求生存定律，供給是兩件大事的『保』和『養』。原因和條件是互相限制，但條件是寄附原因而存在，我們必要把握這個理論，才能認識民生史觀和唯物史觀根本的分野，才能知道唯物史觀拿歷史的一個條件——經濟——當做歷史原因的錯誤，才能了解中山先生所說：「民生就是政治的中心，經濟的中心，和種種歷史運動的中心，好像天空以內的重心一樣」的正確。」(註六七)

(註六七)見所著中山先生思想系統，政治評論第二十四號。

贊同先生的理論而作進一步之附會者為高君承元。高先生著孫文主義之唯物的哲學基礎，一方把中山先生認為與本黨之主張若合符節的威廉氏社會史觀攻擊得體無完膚，並使與民生史觀分離，一方又把民生指為經濟，進一步，便大胆斷定民生史觀就是唯物史觀的一派，更名之為新唯物史觀。高氏在自序中說：

「……中外學者間歷史史觀有四種，民生史觀係站在唯物史觀唯心史觀社會史觀三種之外的一種。這是很不邏輯的。後來我大胆地斷定民生史觀不過是唯物史觀之一派別。」

他對於唯物史觀各派之差別，作表說明如下：



我們不明白爲什麼民生史觀站在唯物史觀唯心史觀之外，便很不邏輯？這種邏輯不知何所據而云然？高氏說我們研究學問，最忌爲感情所擾亂，這不是感情是什麼？我們研究高氏所以硬要把民生史觀納入唯物史觀的原因，實由高氏認：『孫文主義是一個革命主義，是一個爲中國四萬萬人求解放更進一步爲全世界十二萬萬五千萬人求解放的主義，照上述的原則推論，自然要有一個唯物的哲學基礎，不應是一個唯理的哲學基礎呵。』照依這段話看，可見高氏完全站在主觀的見解上，要把民生史觀賦予一個唯物的哲學基礎；這種企圖的價值，我們當然不能輕輕一筆抹煞。從西方整部思想看，我們知道自然的生物觀派或唯心論者，將自然比作動植物的生長，在政治上常贊成貴族主義保守主義，反之自然的機械觀派或唯物論者，將自然比作工人製造貨品的歷程，在政治上所以常贊成平民主義，革命主義。（註六八）然而我們已說過，中山先生的民生史觀既非唯理史觀或精神史觀亦非唯物史觀或經濟史觀。他的主張澈頭澈尾是一個唯生論的，所謂唯生論者，當然比那所謂『喪盡心靈，祇餘骨頭』的唯物史觀進一步，因爲

(六八) John Dewey, *Types of Philosophical Thought, Syllabus*, pp. 24-25

社會變遷內面的原動力，是求解決生存問題，人因怕死亡的痛苦，不得不盡力求生，所有已往的歷史，不過是人類努力求生存的成敗之記載，我們深以為只有站在民生的立場上，才能自覺地去要求社會的改進，計畫文化的整理。民生史觀乃是中山先生的革命哲學和行動哲學，是先生數十年革命行動中獲得的一個革命學說，牠可以做我們研究歷史的鎖鑰，為我們實際行動的南鍼，牠是二十世紀最高的新綜合，我們用得着回到古色班然的而以物質為歷史中心的十九世紀的產物之唯物史觀，要牠做革命的嚮導嗎？高先生的理論，打着革命的大招牌，說來娓娓動聽，彷彿是物觀可靠的，但一經分析，就覺得牠是『彌近理而亂真』，物觀的面子，骨子裏純是主觀的罷了。

再就高氏對於唯物史觀的派別之區分來論，亦不能說是毫無瑕疵的。原來馬克思生平所用的術語，每多歧義，所以後來學者的詮釋，衆說紛紜，莫衷一是。列寧和考次基終生研究馬克思主義，但他們對於他的「國家論」和「階級爭鬥論」之解釋，便不一致。（註六九）因為這種情形。

（註六九） Lenin, Staat und Revolution

所以主張唯物史觀的學者對於歷史動力的因子，有取一元的觀點與取多元觀點之別。站在前一方面，如馬克思主義者柏里罕諾夫（Plekhanov）與非馬克思主義者的愛爾烏德（Ellw-ood），均以經濟因子爲一切歷史和社會歷程的動因。站在後一方面的，如塞利格曼（Seligman），拉布立阿拉（Labriola），除了以經濟因子爲主要外，同時却還承認許多次要因子，也有決定力量。馬克思和恩格斯的後期著作，亦表現此種傾向。這裏所謂經濟因子，考次基（Kand-tsky），孫巴特（Sombart），罕孫（Hansen）則指生產技術而言，恩格斯，馬沙克（Mosaryk），塞利格曼（Seligman），古奴（Cunow）則指一般的生產情形來說，一般的生產情形，自然包括地理環境，自然源料，運輸，商業，分配的機構等。依照第一派的解釋，歷史的因果敘列，便成下式：

（一）生產技術的變遷決定（二）社會的經濟結構——『生產關係』和『財產關係』上的變遷，旋又決定（三）一個社會之政治的，社會的，知識的生活之變遷。依照第二派的解釋，其公式如下：

——一——生產與交換的一般條件之變遷，決定——二——一個社會的階級結構之變遷，這旋又引起——三——階級敵對之變更，結果成爲——四——一個社會之政治的社會的知識

的上層結構之變遷。(註七〇)依高氏的看法，民生史觀便應該成爲這樣的公式：(一)生產關係和消費關係之變遷，決定(二)一個社會之政治的社會的知識的結構之變遷。高氏爲什麼敢斷言民生史觀就是以生產關係和消費關係爲歷史的原動力？其根據何在？他的唯一論據，便是以民生主義第一講關於漢冶萍公司的事實來做證明。中山先生說：

『實業的中心，是在什麼地方呢，就是在消費的社會，不是專靠生產的資本，漢冶萍雖然有大資本，但是生產的鐵鋼，在中國沒有消費的社會，所以不能發展，總是不能賺錢，因爲實業的中心，要靠消費社會，所以近來世界上的大工業，都是照消費者的需要，來製造物品，近來有知識的工人，也是幫助消費者，消費是什麼問題，就是解決衆人的生存問題，也就是民生問題。』

這段話並沒有表見高氏所謂『中山先生則以消費關係與生產關係同為社會的中心』之二元的歷史動力論，高氏如此胆大，謬為附會，無怪梁漱冥先生說：『自十三年後，國民黨人之有小聰明者，都由此開竅，莫不以援彼入此為能事，明偷暗竊，花樣繁多』了。（註七二）

（註七二）見所著中國民族自救運動之最後覺悟，頁二六，又近見中華月報特大號有人談到中國近二十年來哲學的進展，對於唯生論頗致不滿，作者以膚淺的猶太人思想為根據，未具充分理由，我們大可不必置辯了。

唯生論的歷史觀

八 史的唯生論的方法論

史的唯生論以採用那種方法爲最適宜，這不是一個容易解答的問題。方法論的自然史告訴我們幾件重要的事實：

(一)任何方法之確實性的最後試驗，不在方法本身，而在所獲得的結果。無論什麼方法，只要能獲得良好的結果，實際上便是一種確當的技術。通常一種問題可以採用多種問題來解決，我們對於方法的選擇，自然以最直接最確當的方法爲最適宜。

(二)一切方法都是常試的。顧理 (Cody) 嘗勸人不要變成方法論的武斷者，把牠當作宗教迷信，這是對的。嘗見許多人相信某種方法論如崇拜偶像然，只講形式，不求實際，若此者，其人雖存，其形已鬼！我們一方固然不能一天離開方法，可是永遠不會達到一種固定的原則或結論。在高度系統化的領域如理化科學等，新的方法常常代替或改變舊的方法，乃至舊方法所根據的邏輯。在歷史變動的探究上，又何獨不然？

(三)由方法論演進的歷程者，人類能了解和統制物質世界，皆由自然科學的方法造成。這種方法曾給予人類很大的成果，這是一樁極明顯的事實。然而在應用上，這種方法在各領域內的具體過種與運用，殊不一致。物理家採取的工具，概念，材料與生物學兩樣，惟雙方所根據的邏輯，則仍屬相同，自然科學方法在物理世界的成功，曾引起百多年來的社會科學家之深切的注意，孔德既有建立社會物理學之企圖，而達爾文，斯賓塞，華德 (Ward) 柏烈圖 (Pareto) 亦皆想利用這種方法，來剖析社會的奧突，找出歷史社會的法則，影響所至，竟如皓月當空，水銀瀉地。(註七三)

我們對於史的唯生論的方法論之態度，很可以從這些事實來決定，因為事實的確勝過雄辯。但向來談民生史觀的，頗多皈依辯證法，要採取牠做邏輯上的武器。蘇君中常於所著唯物史觀之揚棄與民生史觀之闡明一文的附錄，對於辯證法之我見說。

(註七三)見拙著文化學的方法論，中央大學社會科學叢刊，創刊號。

『我始終認定真理是普遍的（非絕對的）存在，決不因我們的愛憎而轉移。我們只要問這個理論本身是否正確，不應因馬克思曾經應用過它而迴避不用。其實，對於事物之辯證法的觀察，原是人類思想之一般的特徵，初非一二人所得私有……所以我以為不應拋棄了辯證法，因為這是世界發展的程序，亦即反映人類思想之一般，不過淺學者流，攬得一『正，反，合』之死的公式，到處以既成尺度，衡量事物，鮮不遭陋鑿之譏的。』（註七四）

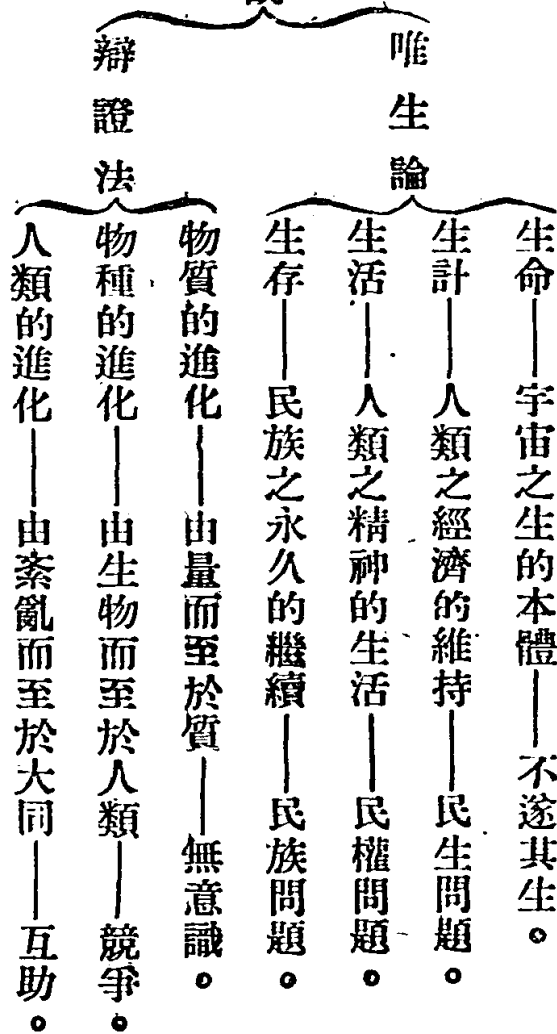
胡一貫先生更主張『辯證法是唯生史觀中的次要部分』因而定立如下的公式：（註七五）

（，七四）原文見政治評論第四十七——四十八期。蘇君此文，亦免不了『援彼入此』之譏，其吸收唯物史觀的神理，注入民生史觀，手段自比高承元先生高強，然其用心則彌苦。蘇君附錄：（一）引易經，老子等爲辯證法在中國思想史表見之證明，其實古代所謂陰陽，剛柔，盛衰，動靜，闢翕，窮通，泰否，風伸，往來，長短，高下，諸義，只有「正」和「反」並沒有進一步的「合」，這顯然與黑格爾的辯證法有很大的分別。（看陶希聖，中國政治思想史中卷。）

（註七五）見所編社會科學概論，頁五八，胡先生原著修正版，已將此公式刪除，合併註明。

(一般社會組織) (現代社會的病態)

唯生史觀



我們要決定辯證法是不是民生史觀的次要部分，先要審察辯證法是不是普遍的真理，要審察辯證法是不是普遍的真理，又要說明辯證法的真義及其與馬克思主義的關係，不然則明偷暗竊，花樣未嘗翻新，而識者已取笑於其旁，民生史觀闡釋云乎哉！

誰都知道辯證法是馬克思的歷史哲學底根本之根本，全部馬克思主義，建築在辯證法之

上，所謂辯證的歷史觀與辯證的唯物論，不過是這個基礎上的附加物而已。依照馬克思與恩格斯所說，辯證法也就是進化的法則，他們以為一切現象在矛盾的基礎上，不斷地生長，進步，反覆地演變，造成正，反，合的歷程。『四時之運，功成者退，』世上沒有永遠存在的東西，有甲必有非甲，有非甲必有非非甲。萬事萬物在對立中誕生，由不調協中孕育，從矛盾裏產生，以否定而『異』而『滅』。恩格斯說：『辯證法的法則是從自然史與人類社會史抽引出來的。然而牠們並不是別的東西，不過是這兩種發展及思想發展之最普遍的法則，老實來說，他們應總結為下面三個法則：

『從數量到性質，與從性質到數量的轉量法則，

對立互相熔解之法則，

否定之否定的法則』(註七六)

(註七六) 恩格斯，自然辯證法，頁，一〇九，神州國光社譯本。

本來辯證法家對於辯證法的根本法則，現在還沒有一致的意見。（註七七）我們單就否定之否定或綜合的歷程論，據恩格斯所說，這是一切現象轉變的必然的法則。數學上否定一個數量，得 1 ，再否定這個否定，即成爲 $1 \times 1 = 1$ 。在力學上，作用與反作用；在物理學上，陽電與陰電；在化學上，原子的化合與分解，在社會科學上，階級爭鬥，都屬此類。思想的演進，亦不能脫離辯證的方式，古代哲學肇端於唯物論，唯物論後來被唯心論否定了，二千年後，才又由近代的唯物論創生一個新綜合。從史的唯物論看，歷史現象的動的形相之基礎和原因，爲物質元素。社會的生產關係之成立，與當時的生產力相當，生產力繼續發展，生產的式樣及其相應的關係，也自然跟着生長和變動，生產力從來是不會僵化的，反之却永遠地演進和擴大，他方，生產關係及其相應的社會關係，因缺乏彈性，所以容易僵化，到了僵死時，雙方便發生裂痕，形成不能調和的矛盾。最後，解決來臨，舊的生產系統崩潰，新的生產系統，包含着新發展的生產方法成立，於是乎

（註七七）李季，辯證法還是實驗主義，出版所同上。

在新的基礎上，建立相應的上層結構和觀念形態，這時，一個新的綜合就發生了。（註七八）原來這就是馬克思派所認為歷史進化的法則，其與馬克思體系關係之不能分離，用不着我們細陳了。

這種辯證的思想，有時稱爲『法則』，或又呼爲『歷史觀』及其他。辯證法是不是一種普遍的真理，當以其成不成自然法則爲斷。據歷史之所昭示，辯證是一種沒有規律的，非齊一的，不確定的，易變的，無常的『力』，有時動作極速；有時極慢；而在某個期間或某種文化區域，則又完全中止，不生作用。何以言之？本來辯證的展開是無止境的，生產力的生長，社會關係的破壞，觀念的形成，繼續的運動之不斷的變遷，生生不已，新新不住，所以新綜合成了均衡後，正，反，合的歷程。

（註七八）『恰好是「對立」或「反」才使事物運動，才是進化的原動力，才能引起和發展實有的潛力和機能力。向使地球永遠是一個火一般的氣體，沒有矛盾，換言之，沒有冷和凝，那麼，就沒有生命會顯現了。向使國家永遠是專制的，中產階級的自由不會因矛盾而產生，那麼，國家的生命，會變成殭屍，而文化的吐夢，也變成夢魘了。向使資本主義萬古如斯，沒有無產階級的矛盾，那麼，他也會回復到工業的封建主義去了。』

Beer, *The Life and Teachings of Karl Marx*, pp. XViii-XIX.

又輪化地從新展開。但馬克思以爲這只能應用於社會主義以前或即所謂「史前」的社會，到了理想的制度湧現以後，新的境地已經達到，辯證的作用便停止了。不特如此，在甲地，辯證力雖然引起進步的變動，而在乙地却會使同型的事象，發生週期的輪化。恩格斯對於回回教的國度，謂：「回教革命不會產生進步，不會推翻舊制度，不會建立較高的制度；牠們只是經濟發展的同水平之週期的輪迴，所以他斷言這與西方耶教國度不同。」（註七九）準此可見辯證法在不同的時間，不同的空間，其動作與途徑既然不同，其速率與結果自然有很大的差別。近代科學以自然法則是連續的事象間之無目的底，無時間的絕對齊一的不變關係；徵諸數學方式： $X_s \parallel Y_s$ 既成事實，則其間不能有一個例外，倘有例外，便不能通。辯證的歷程，在特殊的時間與特殊的空間，既然發生不同的動作，那麼辯證法之非自然法則，於斯甚明。哈爾（K.D. Hart）批評辯證法說：

「……我們明白他的所謂法則，決不是與物理科學上的法則同義。如要把牠造成一

種實證上的法則，除非對於辯證的搖擺，加以量度，其結果的「合」亦能加以控制。實證派的法則決沒有只言擺子搖擺，便算成功，牠必要說明搖擺的距離是什麼。復次，在人事的領域中，「合」是極端變動不居的，預斷所以幾乎成爲不可能。辯證的進步乃是一種人生觀，歷史觀，也是一種重要的觀點，和研究的有效的方法，但牠既絕不是唯一的歷史觀，更不是探究上的唯一之方法……」（註八〇）

哈爾更進一步，把他的意見綜括如次：

（一）辯證法是一種人生觀，歷史觀，不是實證法則。——辯證進步的概念乃是一種人生觀，歷史觀，不是實證派意義上之所謂法則。

（二）反之耗費。——辯證法以「反」和「分化」是不可避免的，但所謂反究指什麼，往往不甚明晰。牠也許指變異而言，但變異不一定要引起鬥爭，且變異通常皆認爲事所應

（註八〇）K. D. Hays *Social Laws*, 1930, p. 201. 參閱拙著文化法則論及拙譯社會法則。

有，這是無人反對的。牠也許指矛盾而言，如馬克思所謂資產階級與無產階級對立的觀念，而這種對立，依照馬克思的正統主義說，除由無產階級的「直接行動」外，是不能解決的。或者牠也許指競爭而言，如運動上的競爭，爲競技成功不可少的條件；並且競爭越多，競技越精。兩個男子追求一個女子，其中必有一個成功，一個失敗，可是資產階級與無產階級間的「反」，與二求婚者追求一個女子，其對立的性質是同樣的嗎？馬克思說：無產階級專政是不可避免的；假定這種事情是會有的，不可避免的，則兩階級間的「反」，當然是耗費的了。

(三)「合」不一定是進步。——黑格爾對於這個法則的說法是目的論的，馬克思與斯賓塞是機械論的。黑格爾及其徒衆對於進步是用價值的名詞來看的，至斯賓塞則有時用構造發展的名詞看，有時則又用幸樂來看。在「分化」和「統整」來說明進步的觀念之底下，包括着一種假定：謂構造的發展，必有價值的相應的增加隨之而起。若乎黑格爾的所謂「合」，我們沒有理由可以說明爲什麼「合」必然是超出自己的程階，不會反身。

向後，退到較低的程階。常態的人士與殘缺者結婚，結果必產生殘缺而非正態的兒女。白種的僑民與北美土人之女子和西印度的黑女子接觸，結果惟有使種族駁雜化，而且往往把白的僑民也腐化了。「轉落」(Devolution)「隔世遺傳」(Atavism)與「進化」和「進步」是並行的。

(四)邏輯的構造並非事實的構造。——黑格爾發展的辯證進步之概念，是邏輯的，但是這種邏輯的構造，實際上不必是真實的。他自己承認精神在其戰勝世界的功業上之繼起的形式（根據他的敘述，）不一定是必要或不可避免的，因為人類也許不是一步一步的經過蒙昧人，奴隸的主人，和尙，俠士，革命家及其他的相連的階段，有如黑格爾對於「世界精神」所表現的一樣。馬克思和恩格斯雖然排斥黑格爾，說他爲着表證其預存觀念，把事實牽強附會，但他們也犯着同樣的錯誤。他們說無產階級專政是不可避免的，但世上果有這樣的不可避免嗎？自從他們宣稱無產階級專政之不可避免後，幾乎已有一世紀了，直至今日除却俄國外，其他各國都沒有實現的預兆，至於美國的無產級級，因爲購買股本，自

身已變成資本家，無暇思及無產階級專政了。

(五)辯證法則的價值。——黑格爾對於『世界精神』的描寫，姑不論有許多缺點，但也有其浪漫的和甚至英雄的氣概；其在命運上的事功之猛烈的升沉，很足以提示其受苦的能力與戰勝敵人的威勢。同樣，斯賓塞的「分化」與「統整」間的機械的搖擺之概念，亦能令人聞風而興奮。辯證法則對於我們的關於社會歷程的概念，提供一種浩大性，所以在科學上成一種偉大的走廊。辯證是富於想像的，但也只是社會法則的搜討之初步。」

(註八一)

我覺得哈爾對於辯證法的批評，總算是持平之論。蘇君中常以辯證法為普遍的真理。固然屬於一種觀念遊戲，胡君一貫以辯證法為唯生論的一部分，鄙意亦期期末敢苟同。誠以中山先生的民生史觀，自成體系，在方法論上，固無待乎外鑠也。先生把進化分三個時期，其一為物質進

化，其二爲物種進化，其三爲人類進化，這種歷程不能用正，反，合來解釋，正如電子合而成元子，元子合而成分子，分子合而成物體，在這中間，實尋不出正，反，合的過程來。

我們如果研究科學，『小之測定一電子的光波，大之如看星雲退離的速度，簡值如定一粒子之位置，複雜如求心之全形，』（註八二）我們必須進到實驗室裏，加以觀察，實驗，比較，分析，才可以得到相當的結果。我們研究環境對於人類體質的變遷有沒有影響，就要用人類測量的方法；（註八三）研究商業輪迴與社會現象的關係，就要用數學和統計學的方法；（註八四）研究集團對於個人思想的影響，就要用實驗的方法。（註八五）辯證法在今日幼稚的社會科學上，固然有牠的位

（註八二）陳範予，自然科學與辯證法，大陸，一卷，十一期。關於唯物辯證法的批評，最好參看張東蓀編唯物辯證法論戰，又看拙著唯物辯證法與社會法則，新社會科學季刊第一卷，第四期，此處不能詳論也。

（註八三）例如 Franz-Boas, Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants, 1910.

（註八四）例如 D. I. Thomas, Social Aspects of Business Cycles, N. Y. 1927.

（註八五）例如 "The Influence of Group upon Association and Thought", Journal of Experimental Psychology, III (June, 1920) pp. 59—82.

置，但我們知道社會科學所採用的方法，由自然科學的，以至發生學的，期成論的，款式論的，皆隨所研究的對象，因事利用，方不至鑿柄不入，進退失據。民生史觀既建築在科學的基礎之上，則其所採用的方法，當然是科學方法，而不是唯心的辯證法，亦不是唯物物的辯證法。

九 綜結

我們在以上的八個項目下，已指出唯生論的歷史觀——民生史觀——在史學上的位置，及其真正的意義。在這種簡單的估量中，我們感覺着中山先生的意見，以宇宙一切現象的變動，雖各有其一定的法則，然其變動的原因與傾向，却完全統於一個總的法則之下——『生的法則』——包含絕大的真義。人類乃自然最高的產物，其一切歷史上文化上的創造和努力，更處處表現『生的傾向』，受着民生法則之支配。老子謂『天地之大德曰『生』』，『大易亦說：『生生之謂易』』。我們在世界的整部文化史，社會史隨處都可以找出充份的憑據，證明民生是社會進化的鐵則。人類求生存，並非爲着物質，也不是單是爲着精神，而是爲着心和物合一的生命或生活。人類社會的發展，既是互助求生的過程——（向外競爭，也不離乎對內的互助）——人類社會或文化的轉變，當然以民生爲其動因。

摩爾根著古代社會把文化演進分爲蒙昧，野蠻，與文明三個階段，穆勒利耶（Miller-Ly-

or.) 在其有名之文化形相 (Phasen der Kultur) (註八七) 中又加上第四個階級，即未來的新社會秩序。如果我們的觀察不錯，我們的確已漸漸發展到一個新的文化階段。這種新階段與文明之不同，正如文明之於野蠻，野蠻之於蒙昧，在民生狀況中，有莫大的差別一樣。文明的階段，產生了自然科學，新社會秩序的階段，無疑地會發展社會科學，文化科學，並且應用人類工程學或社會工程學，正如前一階段之利用物理化學的工程一樣。民生史觀的學者，所以就在這個時期，要如化學家似的，創造一種新綜合，使『社會自覺地改進社會；』(註八八) 他們也與社會史觀派一樣，以社會改進產生經濟改進，以生存為歷史的重心，不是以物質為歷史的重心；還元來說：民生史觀的學者認文化是人類為生存的需求，在交互作用中。根據某種物質和經濟環境，由勞

(註八七) 即陶孟和等由英譯之社會進化史 (商務)

(註八八) L. F. Ward, "Conscious improvement of Society by Society", (Applied Sociology);

(註八九) 唯生論社宣言辭。

作思想產生出來的偉大的『社會叢體，(Social Complex)若乎唯心派認文化是心能創造出來的『共業，』唯物派相信物質文化為精神文化的基礎，我們只可以說：『詞各有當，猶如撫環，各循其端，而未嘗要於其中』而已。(註八九)

綜

結

唯生論的歷史觀

八〇

中華民國廿四年八月拾七日收到



物版出新局書中正

變態心理學	蕭孝嶸	精裝大洋二元
現代人口問題	柯象峯	精裝大洋三元
最近歐洲政治史	袁道豐	精裝大洋二元五角
中國土地新方案	殷震夏	平裝大洋二元
最近政治思想史	薛品源	平裝大洋二元
唯生論	陳立夫	甲種實價六角 乙種實價四角
國學入門	蔣梅笙	九角
教育研究法	朱智賢	一元四角
英國與其殖民地	姚定塵	一元
掀天動地的蘇俄革命	陳樂橋	八角
水滸傳與中國社會	薩孟武	六角
興國英雄加富爾	王開基	九角
中國小說的起源及其演變	胡懷琛	四角
兒童音樂故事	胡懷琛	二角
西康	宋壽昌	二角
風箏	梅心如	一元六角
	陳澤鳳	四角

川遊漫記	陳友琴	四角五分
現代外交家傳記	周子亞	三角
近代各國外交政策	周鯉生	五角
中國今日之邊疆問題	凌純聲	三角五分
軍縮戰債賠款問題	袁道豐	四角
世界軍備	史無弓	五角五分
山地行軍	鄒陸夫	一角五分
戰鬥綱要表解	彭萊父	七角
積極防空	周鐵民	一元二角
期待	王平陵	四角五分
毋寧死	方于	六角
恨世者	趙少侯	三角
波蘭的故事	鍾憲民	六角五分
偏見集	梁實秋	六角

新生活叢書已出二十種
每種實價一角五分

版 權 所 有

(70)

中華民國二十四年四月初版

唯 生 論 的 歷 史 觀

(唯生論社叢書第一種)

一 冊 實 價 二 角

(外埠酌加郵費)

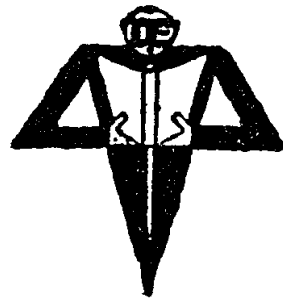
編 著 者 黃 文 山

發 行 人 吳 秉 常

發 行 所 正 中 書 局

總店 南京太平路 分店 南京鼓樓

印 刷 所 正 中 書 局



唯生論的歷史



角