

劉炳藜著

三民主義之哲學

獨立出版社印行

三民主義之哲學體系

劉炳藜著

——心物綜合論之研究——

目錄

自序

第一章 緒論

第一節 三民主義是什麼.....

第二節 三民主義與中國固有思想.....

第三節 三民主義與心物綜合論.....

第四節 本書的體系.....

第二章 本體論

第二節 本體論是什麼

第二節 唯神論批判

第三節 唯心論批判

第四節 唯物論批判

第五節 心物調和論批判

第六節 心物綜合論是什麼

第三章 宇宙論

第一節 宇宙論是什麼

第二節 宇宙的起源

第三節 宇宙的體系

第四節 宇宙的進化

第四章 社會論

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

第一節 社會的起源.....五五

第二節 社會的結構.....五八

第三節 社會的進化.....六四

第五章 認識論

第一節 認識的起源.....七七

第二節 認識的過程.....八〇

第三節 認識的本質.....八五

第四節 認識的作用.....八八

附錄

三民主義與心物綜合論

自序

二十年來，作者就開始研究三民主義的中國革命理論問題。數年來，作者大膽地提出心物綜合論以爲三民主義之理論基礎，且以之批判唯物論和唯心論之主張。數年來對此新提出的理論問題，曾發表了一些論文，且曾得到海外作家和師友的批評，有的贊成，有的反對。去年春，總裁召見作者時，曾詢及作者近來研究何種問題，作者直舉研究心物綜合論以對，且詳細說明心物綜合論有如儒家的天人合一之說，可視爲三民主義之理論基礎。總裁當時曾舉黑格的著作以告作者。總裁殷殷垂詢之後，曾再三叮囑用力研究。但因生活工作之緊迫以及材料搜集之困難，經過一年又半之時期，直

至今日，方勉強寫成這本以心物綜合論爲理論基礎的三民主義之哲學體系一書，在作者實感覺十分慚愧：因爲這個新約理論體系尙未能臻於健全，且草率成篇，實無以對總裁之叮嚀垂詢。謹將斯冊貢陳於世，尙希海內賢達，不吝賜正，幸甚幸甚！

劉炳藜

卅年十一月
于陪都西郊

三民主義之體系哲學

劉炳基著

——心物綜合論之研究——

第一章 緒論

第一節 三民主義是什麼

三民主義，一般地說，就是民族主義、民權主義與民生主義的總稱。吾人下提到三民主義，最初便想到民族主義，民權主義與民生主義。三民主義單民族、民權民生三種主義，幾乎是不可分解的名辭。

除民族、民權、民生三種主義以外，三民主義為總名辭外，吾人亦可以三民主義作為全部國父遺教的代表名辭。吾人固可以說，全部國父遺教中最重要部份是三民主義，但吾人往往將全部國父遺教總稱為三民主義。三民主義與國父遺教是混同的名辭。前者雖是後者的重要部份，但却可以概括地代表後者。

國父自認爲繼承堯舜禹湯文武周公孔子之道。這個道就是中國傳統之道，亦即中國固有傳統思想學術的精華。這個道傳到國父，便結成而爲三民主義（當然包括全部國父遺教）。所以三民主義又可視爲中國固有傳統思想學術的代表名辭。

總裁曾說：「總理的學問，乃是古今中外學問的大成。他把現代最需要的東西和古今中外思想之精華，集合起來，成功了他思想的體系。」又說：「總理的遺教，是淵源於中國固有的政治與倫理哲學之正統思想；而同時參酌中國的國情，以擷取歐美社會科學和政治制度的精華，再加以所獨創的許多真理所融鑄之整個的完全的思想體系。」一方面是崇高博大的學問，一方面又是切實可行的方案。」這樣說來，三民主義不僅包括得有中國固有傳統思想學術的精華，而且包括得外國思想學術的精華。

所以，三民主義，狹義說來，是民族主義，民權主義與民生主義，廣義說來，是全部國父遺教；牠（三民主義）不僅包含得中國固有傳統思想學術的精華，而且集古今中外學問思想的大成。總之，三民主義包含或代表下列四個部門：其一是民族主義、民權主義與民生主義；其二是全部國父遺教；其三是中國固有傳統思想學術的精華；其四是古今

中外學問思想的大成。這就是三民主義的整個內容。吾人所稱的三民主義是指上述一部份或全體而言。

第二節 三民主義與中國固有思想

繆裁說：「總理的遺教是淵源於中國固有的政治與倫理哲之正統思想。」三民主義是全部國父遺教的代表名辭，當然是淵源於中國的固有思想。但是，中國的固有思想是什麼呢？吾人一談到中國的固有思想，最初便不能不提堯舜湯禹文武周公孔子之道，這是國父曾經再三提及過的。但是這個道又是什麼呢？這個道傳統下來，便是儒家思想的結晶。所以，中國固有的傳統思想，便可以儒家思想爲代表。

儒家思想是什麼呢？

從孔子一直到現在，凡儒家思想的精華，即中國固有傳統思想學術的精華，可以中庸一書爲代表。

在中庸一書中，開始便說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」性，道與教

三位一體，便可以說明世界事物。在中庸總論中，曾說：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也；致中和，天地位焉，萬物育焉。」這里所謂中和，就是中庸的要旨。惟有中和與中庸能說明萬物，概括萬物，化育萬物（所謂萬物就是世界事物）。

以中庸為代表的儒家思想的中心要義可以誠字一字為代表。關於誠之道，在中庸中曾說：「自誠、明、謂之性；自明、誠，謂之教；誠則明矣，明則誠矣。」誠是主體的，即心理的；明是客體的，即物理的。誠就是明，明就是誠，那就是主體與客體相混合，即心理與物理一致化。心理與物理一致化，在現在哲學上的名辭，可叫做心物綜合。

在中庸中，關於誠之道，又說：「惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」在這段話中，說明了誠是心與物之中心；說明了以誠為中心，方可以由小我以至大我，即是由個人的性以至天地。小我是性，大我是天地。以誠為中心的發展，可以由性以至與天地相合。由盡性以至贊天地之化育且與天地參，這是個多麼偉大的發展啊。這是一種天人合一的學說。這種學說是以心理與物理一致化為基礎理論的學說

換句話說，爲儒家代表思想的偉大的天人合一說，是以心物綜合論爲理論基礎的學說。因爲心理與物理一致化，卽心物發生綜合作用，故天與人能合一。所以心物綜合論是儒家思想以及中國固有思想之理論基礎。

關於以心物綜合論爲理論的天人合一之說，在中國學術史上記載得很多：

『天地與我並生，萬物與我同一。』

『人之心，卽天地之心。』

『天命之謂命，命非聖人不行。……是故王者，上謹於承天意，以順命也。下務明教化民，以成性也。正法度之宜，別上下之序，以防欲也。修此三者，而大本舉矣。』

『宇宙便是吾心；吾心便是宇宙。』

『心，一心也；理，一理也。至當將一，積義無二。此心此理，實不容有二。』

凡此所述均是心理與物理一致化，卽以心物綜合論爲理基礎的天人合一說。

天人合一說是儒家思想的代表，儒家思想是中國固有思想的代表，中國固有思想是三民主義的淵源；則心物綜合論既爲天人合一說的理論基礎，便可基爲儒家思想，中國固有思

想以及三民主義之理論礎基。

第二節 三民主義與心物綜合論

如上所述，心物綜合論是三民主義的理論基礎，然則心物綜合論與三民主義有什麼關係呢？

人類思想，直至現在止，其在哲學上的研究，尙不能脫離心物關係的範圍；因爲直至現在爲止的哲學研究，莫不以心物關係爲關鍵。如以爲人類思想的研究尙不能脫離心物關係的範圍，則以心物關係爲範圍的人類思想，卽世界哲學研究，在世界哲學史可有下列四種形態：一、唯心形態，卽唯心論或觀念論；二、唯物形態，卽唯物論或物質論；三、心物並行形態，卽心物並行論或心物調和論；四、心物綜合形態，卽心物綜合論。

凡對於世界事物之說明，以主觀的觀念、精神或意識爲主，而以客觀的自然物質爲附屬者，可稱爲唯心論。反之，凡認定客觀存在的自然物質爲意識而獨立的原素，而認定主觀的思想、精神與觀念等爲附屬原素者，爲唯物論。凡認定主觀與客觀並重，精神與物質

等量齊觀者，則爲心物並行論或心物調和論；所謂心物調和論者，乃對於世界事物的說明，既不出以唯心的態度，復不出以唯物物的態度，而折衷於二者之間以得其平和。至於心物綜合論，其對於世界事物的說明，既不用唯心的方法，也不用唯物物的方法，復不用心物調和的方法，乃用心物一致即心物化爲一體的方法；所謂心物化爲一體者，乃是心與物兩者經過化合的手續將其化合後除非另用其他的手續將其分解便不能分離單獨存在而祇可以共同存在（即化合存在）的單一體。故唯心論與唯物論均是一元論，以其單以心或單以物來說明世界事物；心物調和論是二元論，以其既以心又以物兩個並存體來說明世界事物。心物綜合論亦是一元論，以其以心與物兩者化合後的單一體來說明世界事物。

作者嘗研究世界思想的產生有三個條件；其一是地理條件，其二是歷史條件，其三是人爲條件；而後二者又可視爲前者之演變，故三條件又可稱之爲自然條件。如以爲人類思想之產生，果然是由於自然條件，或受自然條件的影響，或以自然條件爲背景，則熱帶的自然條件容易產生唯心的思想，寒帶的自然條件容易產生唯物思想，溫帶的自然條件容易產生心物調和思想。爲什麼呢？因爲具有熱帶自然條件的人類，容易獲得食物，對其維持

生活的工具或方法可以不甚攷求，因而可以寄其心思於玄妙的境域。吾人旅居熱帶森林之地，見其景象浩瀚無垠，因而容易發生虛無漂渺的唯心思想。印度的思想文化，便由此產生的。具有寒帶自然條件的人類，適與相反，終歲勞動，尙不易獲衣食，故須集其精力以求獲得食物，因而將虛無漂渺的唯心思想拋向九霄雲外去了。馬克思主義之容易被在寒帶的俄國人信仰，也許就是這個理由。具有溫帶自然條件的人類，其對食物的獲得，既不甚易，也不甚難，「多耕耘幾鋤，多收穫幾顆。」工作之暇，可以運用自由思想。思想與實際是並重的。住在溫帶之英美人民之容易發生自由思想和心物調和思想，也許就是這個理由。實際上說，英美的德謨克拉西就是政治上的心物調和主義；英美的自由思想就是哲學上的心物調和主義。至具有熱寒溫三帶綜合的自然條件的人類，因其生活條件是熱寒溫三帶人類生活條件之綜合，故其思想的方法，既具有心理的要素，也具有物理的要素，尤其具有心物調和的要素，但這三種要素不是分別單獨存在的，而是經過化合後綜合地存在的。這就是心物綜合思想產生的條件。

人類的自然條件就是人類生活的基礎條件。人類不能離開自然而生活，離開了自然而

生活的人類，幾乎是不可想像的人類。人類離開了自然，幾乎是不能生活。人類思想是人類生活反映。人類有唯心，唯物，心物調和與心物綜合諸思想形態是人類生活的反映。這種反映是基於自然條件的。故吾人既可以說，人類生活反映人類思想，亦可以說，人類思想是自然條件產生的。人類思想就是這樣產生的。

中國是素稱地大物博，人口衆多的國家；其經度起自東經一百三十五度二分，迄於一百七十七度五分；其緯度起自北緯五十三度四十分，迄於五十七度以下；擁有三千餘萬方里之土地及四萬萬五千餘平方公里，具有熱帶溫三帶（但以溫帶為主）之自然條件，因其自然條件具有熱寒溫三帶之緣和，故其人民的思想自古以來便是不偏不激而合乎中庸之道的思想。這種不激而論乎中庸之道的思想，便是既非唯心，又非唯物，且非心物調和，但具三者之要素而將其化合起來的心物綜合思想。爲中國固有思想之代表的儒家思想固是合乎中庸之道的心物綜合思想，而爲其繼承者且指導今日四萬萬五千餘萬人民生活的三民主義思想亦是合乎中庸之道的心物綜合思想。

三民主義思想與心物綜合思想幾乎是不可分開的同義名辭，實際上說，三民主義思想

不僅建築在心物綜合思想的基礎之上，而且牠（三民主義思想）本身就是心物綜合思想。我們以後在本書的敘述，就用心物綜合論代替三民主義哲學，雖然我們以後還要提及三民主義哲學甚至把心物綜合論當作三民主義哲學的基礎，正是爲的要闡揚三民主義與心物綜合論密切關係的緣故。我們當重視三民主義與心物綜合論的密切關係。

第四節 本書的體系

本書既標名爲三民主義之哲學體系，又標名爲心物綜合論之研究，爲何是要將三民主義理論基礎建築在心物綜合論之上，故本書亦可標名爲「三民主義之理論基礎——心物綜合之研究」。理論是哲學的柱石。三民主義的理論基礎就是三民主義的哲學基礎。

一般哲學有三個重要的部門：其一是宇宙論，研究宇宙的起源，體系與進化等；其二是社會論，研究社會的起源，結構與進化等；其三是認識論，研究認識的起源，過程與本質等。這個範圍是由大至小，即由廣闊的天空以至細微的思想。但對這個廣闊的天空以至細微思想的究竟不能不加以考察，那就是本體論的研究。而且我們要先將考察廣闊的天空

以至細微的思想的究竟的本體論研究了之後，才及於廣闊的天空以至於人類細微的思想，那就是我們在本書中最先要研究本體論，然而要研究宇宙論，社會論以至辯證論的原因。這就是本書的體系。

第二章 本體論

第一節 本體論是什麼

本體就是事物的本質。吾人如其意認識或瞭解世界事物，無論是自然界的事物或社會界的事物或人類思想界的事物，便先須要認識或瞭解世界事物的本體或本質。吾人如沒有把握世界事物的本體或本質，便沒有確定一定的立場，也便不能確確實實認識或瞭解世界事物。吾人對於世界事物的認識，如果把立場弄錯了，縱屬認識，也是錯誤的認識。所以確定立場，認識世界事物的本體，乃是對世界事物認識的最重要的關鍵。

如果你確定神的立場，識定神爲世界事物的本體，那末你便以神來說明世界事物，而將陷於宗教論的錯誤。如果你確定精神的立場，認定精神爲世界事物的本體，那末你便以精神來說明世界事物，而將陷於唯心論或觀念論的錯誤。如果你確定物質的立場，認定物質是世界事物的本體，那末你便以物質來說明世界事物，而將陷於唯物論或物質論的錯誤。

如果你確定心與物二者並行的立場，認定心與物二者同時是世界事物的本體，那末你要以心與物二者並行來說明世界事物，而將陷於心物並行論或心物關和論的錯誤。祇有心物綜合是世界事物的本體，離開了心物綜合，便不能說明世界事物。所以祇有確定心物綜合的立場，認定心物綜合是世界事物的本體，那末你便將以心物綜合來說明世界事物，而能說明趨於正確。世界事物的本體，決不是惟神的、唯心的、唯物的、或心物並行的，而是心物綜合的。祇有心物綜合論是正確的本體論。

第一節 唯神論批判

唯神論認定神為世界事物的本體；神能主宰世界事物；神能創造世界；離開了神，便沒有世界。人類在原始時代，因為智識未開，對於世界事物的發生與變化，不能有科學智識的說明，但又不能不有說明，因而假定神以為說明的本體。原始人類之崇拜天地鬼神，便是認定神為世界事物主宰的意思。一直到現在，尚有崇拜神的民族之存在。聖經一書，便是神書的代表作。舊約說上帝在七日七夜內創造了天地，那便是神話。神話在歷史上頗

佔着重要的篇幅。一直到現在，尚有重視神話，甚至認神話爲客觀的真理的民族。

唯神的哲學就是宗教的哲學。宗教的哲學，無代無之，亦無民族無之。凡屬不能用科學說明的事物，都假定神來說明，那便是宗教的起源。宗教給予人類的影響至大且鉅。直至現代，尚有許多人崇拜神而信仰宗教。現在在宗教上佔有最大勢力的耶穌教，雖其所具迷信的成份甚少，但其所具神的成份却甚多。耶穌教之所謂上帝，就是吾人之所謂神。上帝是不能存在的，但因為當作神來看待，當作神來崇拜，故儼然覺其存在，即孔子之所謂「祭如在，祭神如神在。」回教教義中所包含的神的成份，比耶穌教教義中所包含的爲多。佛教教義中的天堂地獄之說，便包含得有極重要的神的成份。凡世界上的各種宗教，無不包含得有神的成份在其中，即通常所謂「神道設教」者是也。

所謂神，不僅是心理的，而且是超心理的。一般所謂精靈或靈魂，便是超心理的。那便是吾人之所謂神。神是虛無飄渺的。神之空虛，遠甚於心理上或精神上的空虛。神既空虛，更不能存在。在世界上不能存在的事物，可以當作真實的事物麼？依照心物綜合論者的看法，世界上的事物，越是完全的，越具備有心物綜合的條件。唯心，因其空虛，是

不能存在的。唯物，因其祇限於物質，雖然存在，但不完全，心物並行，因其不能綜合，便有衝突，既有衝突，縱是存在，也不是普遍的或完全的。至唯神，因其比唯心還要空虛，比唯心還要沒有着落，其中既無心，又無物，當然沒有心物綜合，焉能存在呢？凡不能存在的事物，當然不能假定其爲「有」。故以心物綜合論爲基礎的三民主義哲學否認用神來說明世界事物，卽否認唯神論之存在。神既不能存在，唯神論可以存在嗎？

第三節 唯心論批判

較唯神論爲進步，認定精神是世界事物的本體，以精神來說明世界事物的存在者是唯心論。唯心論者以爲：如其沒有精神，便沒有世界事物；唯有精神是最初存在的；在宇宙間，先有精神的存在，然後有物質的存在；精神是主體，物質是附屬品；物質要受精神的支配。他們重視主觀而忽略客觀。他們以爲精神，意識或觀念等心理作用是最超越的和最神聖的存在；有此存在，然後能說明世界事物。他們毋視客觀的存在與客觀的真理。他們甚至以爲精神能創造世界，那便與唯神論相彷彿，進而爲神祕主義了。唯心論在其最初的

階段上是與唯神論相近似的，也可以說，唯心論在其最初的階段上是從唯神論發生出來的。

凡觀念論，意識論，理想論，理性論，精神論，總之，凡毋視物質的唯神論和宿命論以外之一切主觀論，均可叫唯心論。唯心論在哲學史上佔有很重要的位置。在上古和中世紀時代，差不多可以說是唯心論獨霸的時代。雖然在上古即有唯物論之產生而且與唯心論相抗衡，但是當時人們對於世界事物的說明，不重視唯物論而重視唯心論，至於心物綜合論在當時當然沒有什麼基礎。在中世紀的人民極重視神，當時不僅是唯心論發展的時代，而且可以說是唯神論或神祕論發展的時代。中世紀是黑暗的世紀，當時所有的哲學也是黑暗的呀。時至近代，雖然物質論大倡，但是唯心論仍居很重要的位置，比如康德及黑格爾諸人及其徒派的哲學，在哲學史上便佔有很重要的篇幅。總之，唯心論，從古至今，無論在中國或西洋，均佔有很重要位置，其哲學著作，汗牛充棟，比其他各派哲學著作的總和還要多若干倍；其影響人心之深，幾乎使人信仰其為絕對的真理而難剔去其根基。直至馬克思及其徒派起而大肆批判，唯心論方稍殺其威勢；然而因其影響之深，規模之大，故其

遺風餘韻，猶有存者。今日之哲學世界，仍是唯心論盛行之哲學世界。

心是什麼？心是思想、意識、或觀念等精神作用的總名辭。思想、意識或觀念等可以單獨地存在麼？如其沒有客觀的外界事物的刺激，和身體感覺器官的接受，以及神經中樞的反應；思想、意識或觀念等可以發生麼？思想、意識或觀念等之發生，有三個先決的條件：其一是客觀的外界事物，其二是人類的感覺器官，其三是人類的神經中樞；若無此三種條件，則思想、意識或觀念等不能發生。所以思想、意識或觀念等不能離開外界事物、人類感覺器官與神經中樞而存在；換句話說，人類的思想、意識或觀念不能單獨地存在。

人類的思想、意識或觀念等既然不能單獨地存在，那末牠（心，即思想、意識或觀念等）怎樣可以作世界事物的主體而說明世界事物呢？怎樣可以主宰世界事物呢？所以唯心論雖然在哲學史佔有很重要的位置，但却是一種不科學的不健全的哲學理論。

思想、意識或觀念等既然不能單獨地存在，則依附於此等觀念形態而發生的其他一切觀念形態如意志與才能等當然不能單獨地存在。所以，唯心論者所倡的自由意志與天賦才能等學說，當然不能存在；我們當然不必重視牠們。

唯心論以爲心即精神作用是高尚的或聖潔的，而其他事物則是非高尚的或非聖潔的。其實，精神作用既然要因爲有外物刺激人類的感官，由神經中樞發生反應作用而存在，則如外物或人類感官或神經中樞等爲不高尙或聖潔，那末精神作用有什麼高尚或聖潔之可言呢？

唯心論又以爲世界事物是靜止的而不是變動的。其實世界事物是時時刻刻受自然法則的支配隨着自然運行在那里不停地運行的。易經上說：「天行健，君子自強不息。」所謂「天行健」就是自然的運行。自然既在那里運行，則受自然法則支配的人類的精神可以不以隨着自然的運行而變動麼？自然的運行要影響着自然間一切事物，無論是心理的或物理的。所以易經上的註文又說：「天行一日一周，而晦日又一週，非至健者不能。君子法之，以自強不息。」君子的自強不息，也就是人類意識隨着自然的運行而運行。總之，凡天地間之物，無物不動，亦卽無物不變，也就是無物不隨着自然的運行而運行。人類的精神作用是天間的事物之一種，可以不隨着自然的運行而運行麼？所以唯心論所主張精神作用是靜止的而不變動的理論是錯誤的理論。

世界事物決不是單由心理（當然也不能單由物理）可以構成的。世界事物越是複雜，其所包含的心物綜合條件越多。世界上雖是最微小的事物，亦必包含心物綜合的條件。若無心物綜合的條件，必然不能造成世界事物，甚至世界上最微小的事物亦不能造成。所以依據心物綜合論者的觀察，唯心論是不能存在的，因為他（唯心論）要以心理來說明世界事物，主宰世界事物而為世界事物的主體的緣故。唯心論既然不能存在，則依附於唯心論而派生出來的其他一切的意識上的理論當然不能存在。哲學上的唯心的理論，是僅較唯神論略勝一籌的理論。心物綜合論者否認一切哲學上唯心理論的存在。哲學上的一切唯心的理論是錯誤的理論。

第四節 唯物論批判

適與唯心論相反，唯心論認定物質是世界事物的主宰，以物質來說明世界事物。唯物論者以為：如其沒有物質，便沒有世界事物；唯有物質是最初存在的；在宇宙間，先有物質之存在，然後有精神之存在；物質是離開精神而存在的根本原素，精神是附屬於物質的附屬原素；物質是原有的，精神是後產的或派生的。從古代的唯物論一直至近代的機械唯

物論或辯證唯物論，雖其對於真理的解釋並不一致，然却均認爲：物質是世界事物的主宰，精神是物質的附屬品；祇有物質能產生真理並創造世界，精神則與真理無關，與世界亦無關。

世界事物，固然不能如唯心論者所說，是精神所能說明的，但亦非如唯物論者所說，是物質所能說明的。祇有單純的精神或單純的物質，均不能說明世界事物。世界上果然祇有物質的存在而沒有精神的存在麼？物質果可以產生精神麼？人吃飽了飯，精神也充足了。那便是物質產生精神的說明麼？精神就這樣附屬在物質或肉體之上麼？辯證法唯物論者以爲一切政治，道德，科學與藝術等，均附屬在經濟的基礎之上，由經濟關係所產生；但是如何產生法？其間的關係如何？其間沒有人爲的精神作用麼？吾人以爲，單純的物質，如其不加以人爲的精神作用或條件，決然不能產生人類的精神行爲，如政治、道德、科學與藝術等。加了人爲的精神條件於經濟基礎即生產工具，生產技術與生產關係之上，方可用或條件，方可以產生精神。精神並不是單純地由物質條件所產生的，乃是由物質與精神

的合作條件即由物質與精神化合的結果所產生的。物質與精神的化合，在哲學的術語上說，就是心物綜合。精神作用的產生是心物綜合的運動的結果（物質的產生當亦如是）。唯物論者以為物質是主體，精神是派生；但是這個派生，不是由物質所派生，乃是由物質條件加了人為的精神條件所派生。這個派生的方法，不僅精神如此，就是物質本身也是如此。因為物質本身也是條件加了人為的精神條件的結果而後產生的。換句話說，世界上的事物無論是心理的或物理的均是心物綜合的運動的結果。實際上說，世界上的事物單是心理的或物理的必然不能存在，一定要是心物綜合的方能存在。上面所說的經濟與生產，不僅單純是物質條件，而且包含得有精神條件；同樣，上面所說的政治、道德、科學與藝術等，不僅是單純的精神作用，而且包含得有物質條件在其內。總之，世界上凡屬能夠單獨地存在的事物，一定不是單純地只具有物質條件的事物或單純地只具有心理條件的事物，必然是具有心物綜合的條件的事物。

唯物論者，尤其機械的唯物論者，機械地認定物質是世界事物的主宰。他們以為，除了物質，世界上將一無所有。他們以為，祇有物質，而且祇是單獨的物質，方是世界事

物的主宰者。他們將世界事物看成呆板的機械的物質。這種機械的唯物論，辯證法唯物論所批駁的。然而辯證法唯物論却仍未顧到物質以外的其他活躍的事物。辯證法唯物論者雖然機械唯物論者高一等，認為世界是唯物辯證法的發展，但是此辯證法的發展，亦不過在物質活動過程中表示其矛盾的尖銳化而已，對於複雜的現象事物的演變，仍未找到解釋的真理。辯證法唯物論之批判或譏笑機械唯物論，在我們看來，不過是以五十步笑百步而已。

辯證法唯物論者公開地宣佈自己的階級性。他們一方面要根本消滅社會上的階級的存在，一方面就是在哲學上也絕對地站在階級的立場而作無情的鬥爭。一方面自己絕對地站在階級的立場，一方面又根本上要消滅階級的存在，這種矛盾的事實祇有辯證法唯物論才講得出並作得到。這個矛盾的事實也祇有辯證法唯物論才解釋得通。然而這是合於真理的麼？

辯證法唯物論者以為辯證法唯物論是哲學的最高形態。這種理論是正確的麼？吾人以爲，哲學的演進，正如人類生活的演進一樣，是無止境的。人類生活越向前演進，爲其指

導的哲學便越跟着向前發展。吾人不能以為現在的人類生活已演進到再不能演進的地步，因而不能說現在的哲學已發達到再不能發達的地步。辯證法唯物論不過是近代哲學中的一個部門，根本上不能作近代哲學的代表。一個尚不能作近代哲學的代表辯證法唯物論，可視為哲學的最高形態麼？

吾人以為，世界事物越複雜，越不能單以心或單以物來說明世界事物。以單純的唯物元素來說明世界事物的時代已經過去了。現在已是進步的時代，唯神論的主張固然不能應用了，就是唯心論或唯物論的主張也無所施其技巧。唯物論者固然反對唯心論，以為唯心論是不進步的；然而唯物論亦不是進步的健全的哲學理論，牠乃是幼稚的不健全的哲學理論。複雜的世界事物決不是單純的物質條件所能說得明白的。時代越進步，哲學理論也越前進。現在是已心物綜合論代替唯心論的時代了。雖然心物綜合論現在尚處於幼稚的萌芽的時代尚未被人重視，然而此旭日方升的哲學理論一定要普照人間為一切人們所接受。吾人應當重視心物綜合論而摺棄唯心論與唯物論。

第五節 心物調和論批判

在唯心論與唯物論之後有心物調和論（一名心物並行論），這也就是因為在哲學史上唯心論與唯物論太相衝突了因而產生出心物調和論來以爲之調和。心物調和論是唯心論與唯物論衝突達到尖銳化之後產生的。如其說與黑格爾諸人的哲學是屬於唯心論的部門的，費爾巴哈與馬克思諸人的哲學是屬於唯物論的部門的，則詹姆士與杜威諸人的哲學便是屬於心物調和論的部門的；如其說德意的法西斯主義的政治經濟制度有淵源於唯心哲學之可能，蘇聯共產主義的政治經濟制度有淵源於唯物哲學之可能，則英美民主主義的政治經濟制度便有淵源於心物調和哲學之可能。心物調和論是調和唯心哲學與唯物哲學之衝突；民主主義是調和法西斯主義與共產主義之衝突。

心物調和論具有唯心論與唯物論二者之特長；即凡唯心論與唯物論二者之優點，在心物調和論中都具備得有。心物調和論有如二稜鏡一樣，在這方面看是唯心論，在那方面看是唯物論。唯心論是心理的一元論，唯物論是物理的一元論，心物調和論是心理與物理相調和的二元論。

唯心與唯物是兩個絕對地互相不同的對立的哲學理論。這兩個絕對地互相不同的對立

的哲學理論可以同時並存作爲一個理論麼？在世界上，凡性質完全相反的事物是不能同時並存的。性質完全相反的唯心論與唯物論怎樣可以同時並存而合爲一個理論以爲世界事物說明的根據以至主宰世界事物呢？

吾人對於世界事物祇有一個合理的說明，不能同時有兩個矛盾的說明。唯心論以心理來說明世界事物雖然不免陷於錯誤的途徑，然而尙有其獨到的見解，唯物論以物質來說明世界事物雖不免陷於錯誤的途徑，但亦有其獨到的見解；祇有心物調和論，既爲心，又爲物，既非心，又非物，倘以之來說明世界事物便陷於雙重的錯誤，即既爲心的錯誤，又爲物的錯誤，更爲心物調和的錯誤。

心與物是永遠矛盾衝突着而不能同時並存的；因爲如此，所以二者，除非化合（即哲學上的綜合），是不能同時和諧地並存的。

如其說蝙蝠爲騎牆派的動物，那末心物調和論便是騎牆派的哲學理論，因爲他一面承認心，一面又承認物。無一定立場的騎牆派的哲學理論是可存在的麼？

心物調和論與心綜物合論不同：前者是將心物二者混起來成爲混合的複雜體；後者是

將心物二者化合起來成爲一個化合的單一體。混合體與化合體不同；前者是不經過特殊的條件而可以分解的，如物塵土得化合物一樣；後者是不經過特殊的條件而不能分解的，如化學上的化合物一樣。

世界事物越是複雜越要以化合的單一體來說明，越不能以混合的複雜體來說明。對複雜的世界事物倘用混合的單一體來說明，便越說越模糊，越說越不清楚；反之，倘用化合的單一體來說明，便越說越明白，越說越清楚。因爲混合的複雜體是無一定的中心與立場的，化合得單一體是有一定的中心與立場。以沒有中心與立場的本體來說明世界事物，怎樣可以說得明白呢？心物調和論是混合的複雜體，不能作爲說明世界事物的理論基礎；心物綜合論是化合的單一體，當然可以作爲說明世界事物的理論基礎。所以心物調和論是不能存在的且不健全的哲學理論，心物綜合論是可以長存的健全的哲學理論。

第六節 心物綜合論是什麼

既不像唯心論之認定心爲宇宙之主宰，亦不像唯物論之認定物爲宇宙之主宰，也不像

心物調和論之認定心物二元爲宇宙之主宰，心物綜合論乃認定一元化的心物綜合爲宇宙之主宰。

心與物是不能分離的。國父曾經說過：「精神雖爲物質之對，然實相輔爲用。考從前哲學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，爾不知二者本合爲一」。精神與物質即心與物本是不能分離而應合一的。哲學越是在萌芽幼稚的時代，越以簡單的單一體來說明世界事物；哲學越是在發達或倡明的時代，越以化合的單一體來說明世界事物。唯心論與唯物論是哲學尚在幼稚時代的哲學理論；心物綜合論是哲學已進到發達時代的哲學理論。

離開了軀體的精神，與離開了精神之軀體，同樣是不可思議的。

能力之於精神，有如神之於軀體。離開了物質的能力與離開了能力的物質，亦是同樣不可思議的。

物質間的能力就是運動。物質論者恩格斯曾說過：「沒有物質的運動與沒有運動之物質，同樣是不可思議的」。

宇宙間的一切事物，都是心物綜合即精神與物質互相配合或化合的事物。凡有物質與

在，必然有物質的能力存在；凡有軀體存在，必然有軀體的精神存在。凡動植物都是精神（即運動或能）與物質互相配合的；換句話說，都是心與物互相配合的。心與物互相配合就是心物綜合。礦物所具備的精神成份不及植物所具備的多，植物所具備的不及動物所具備的多，動物所具備的又不及人類所具備的多。人類具有最大量的精神成份，而礦物所具備的最少，但雖少，總具備得有，可不至於無。現在科學已經證明了，鐵是礦物結晶，也有雌雄之別；磷有雌雄之別，便可以生長。凡可以生長之物，便有生機；有生機，便有精神。現在科學又已證明，無機化學可以變為有機化學。無機化學可以變為有機化學，則無機物與有機物即無生物與有生物之間的界限便很難分別；因為兩者同具備有精神與物質的成份。不過無機物所具備的精神成份較少，物質成份較多，有機物則反是。由此可知，動植物物的界限是很難分別的。不過較高等的動植物，較多具備有精神的成份而較少具備物質的成份，較下等的動植物則反是。凡下等動物與高等的植物以及下等的植物與高等的礦物其間分別的界限，也是很少的。如補蟲草，冬蟲夏草與食獸樹是介乎動植物之間的，可以屬於動物亦可以屬於植物；珊瑚形狀似植物，而其本質則為礦物，牠是植物

物之間的，可以屬於植物，亦可以屬於礦物。總之，動植礦物之間而界限是很難分別的。若以其所具備的精神與物質成份的多少列爲一表，則可表示如下：

- 一、動態較強之動物——狐、龍、燕、駒等。
- 二、動態得中之動物——人、牛、鷄等。
- 三、動態較弱之動物——龜、鶴、甲虫等。
- 四、動態最弱之植物——捕虫草、冬虫夏草、食菌樹等。
- 五、動態較強之植物——向日葵、含羞草等。
- 六、動態得中之植物——松、竹、梅等。
- 七、動態較弱之植物——黃楊、仙人掌等。
- 八、動態最弱之植物——珊瑚等。
- 九、動態較強之礦物——磁鐵等。
- 十、動態得中之礦物——銅、鉛、石英、雲母等。
- 十一、動態較弱之礦物——火成岩等。

上表中所列的各種動植物，其在前列者其所具備的精神成份較多，物成份較少。否則反是。總之，上表中所列的動植物均具備得有精神與物質即心與物二種成份，而且心與物二種成份是化地存在的；換句話說，一切動植物的屬性不是唯心的或唯物論的，而是心物綜合的。

現代科學有二大原理：其一是質量不滅說，這可視為化學的基礎；其二是能量不滅說，這可視為物理學的基礎。但從星球的物理學看來，物質可以消滅而產生等量的輻射能，現在有些科學家正在研究物質與能力相互轉變的原則。牛頓在其光學論中預言到宇宙間能力的變化。他說：「物體和光是可以互相轉變的麼？物體能從其組織中的光質點獲得活動能力麼？……由物體變成光復由光變成物體的轉移作用，是最適合於自然的程序的。」

「如果物質與光可以互變，即物質與能力可以互變，則宇宙間的心與物是無不可互變的。凡心與物可以互變的物體就是心物綜合的物體。由宇宙間的心與物可以互變就說明了宇宙間的心與物是綜合地存在的。這是現代科學上一個有力的說明。」

凡科學上一切化合物都是可以分別為最後的原素的。如果以為綜合存在的心與物尙有

以分解爲心與物二個原素，那末其中所包含的心與物即精神與物質兩原素是什麼呢？
父曾說過：「一室之內，一案之上，茶杯也，木頭也，手錶也，奔赴吾人眼中者，吾皆稱
僕指其名，以其有質象可求也」。這個奔赴吾人眼中與有質象可求的東西就是物質。這個
物質具備有下列三個條件：其一是實在性，即一定的形象，體積，質量等是；其二是客
觀性，即在我們意識之外可以客觀地存在的事物；其三是可感性，即由吾人的感覺器官可
以感覺得到的事物。凡具備有這三種性質的事物就是物質。比如茶杯、木頭、手錶等的
本身是實在物，其本身是可以客觀地存在的；其本身均可以爲吾人的感覺器官所感覺得到
，如目能視、鼻能嗅、耳能聽、舌能味等是。反之，凡不具備有實在性、客觀性與感覺
性的事物，便是非物質的事物。國父曾經說過：「凡非物質者，即爲精神」。精神沒有
實在性，即精神沒有一定的形象，體積與質量；精神沒有客觀性，即精神不能離開意識而
客觀地存在，換句話說，離開了意識，精神便不能存在；精神沒有可感性，即精神不能爲
吾人的感覺器官所感覺得到，換句話說，目不能視，鼻不能嗅，耳不能聞，舌不能味等是
。這就是說，精神與物質是分開的，是對立的。

然而對立物經過一定的手續之後是可以統一的。心物綜合論乃是消除唯心論與唯物論的對立而使其統一地即綜合地存在的最科學的綜合性的哲學理論。心物綜合論者認定世界事物不是唯心的或唯物的或心物調和的，而是二元化的心物綜合的；換句話說，心物綜合論認定宇宙間的事物都具備有精神與物質二者的成份。凡精神之不能離開物質而存在，猶如物質之不能離開精神而存在一樣。人若死亡，其精神固不存在，但其軀體亦必至於潰滅而轉化為他物。凡精神作用不能離開外物與神經中樞而存在。如其沒有外物刺激吾人的感覺器官而使神經中樞發生作用，則必不能發生精神作用。外物是物質，精神作用是意識；由外物發生意識，必然要經過神經中樞。神經中樞是媒介，且媒介於物質與意識之間而使其發生交互作用。這種交互作用，一方面可由物質產生精神，一方面可由精神產生物質。精神與物質雖是對立的，但經神經中樞的媒介，兩者是可以交互作用而綜合地存在的。所以心與物在吾人的神經中樞是綜合地存在的。

行爲心理學告訴我們，思維如語言一樣，均是一種喉頭動作，不過前者是沒有表現出來的喉頭動作或最少是一種神經動作，後者是已經表現出來的喉頭動作。行爲心理學又說

說我們古時個個俱用思維的。如哲學學家或科學家，其廣敘較不擅用思維的人如農夫或工匠的，要複雜些。這就是說，思維即精神作用之六種，不僅以物質為基礎，而且是物質間的種種運動，即甲物（如外物）刺激乙物（如感覺器官）而發生出來的一種運動或能力，這種運動或能力就是普通所說的精神作用或意識作用。這樣說來，運動或能力就是精神，而且精神是以物質為基礎，必定要有物質而後可以產生的。這就說明了，物質可以產生精神。反轉過來說，兩物質產生相來的精神亦可產生物質或對物質發生反作用。一個無精神的人簡直是一種不可思議的怪物。俗語說：「精神一到，何事不過為？」教育是一種精神作用；教育可以改變物質條件。科學也是一種精神；科學更能改變物質條件。凡物質中加入了精神的要素如教育或科學等，則此物質必然更加豐富或發達起來。這樣說來，不僅由物質可以產生精神，而且由精神亦可產生物質，最少由精神可以反作用於物質且使物質因發得了精神的條件而更加豐富或發達起來，甚至改變其（物質）原來的情况而使其發生轉化作用。這就是精神的偉大力量，也就是精神反作用於物質的偉大力量。物質可以產生精神，由物質產生出來的精神又可以產生物質；精神與物質是互相轉化變動的。這好像鷄生蛋蛋

由物質產生出來的精神不僅可以產生物質或反作用於物質，而且此種精神力量是偉大的力量，是大過於物質的力量。國父曾經說：「今人心理，往往重物質方面。……自來觀之，武器爲物質，能使用武器者全恃人之精神。兩相比較，精神能力實居其九，物質能力僅得其一」。這就是說精神力量大過物質力量。吾人雖不能說精神力量大過物質力量有九倍之多，然而革命時期之應注意精神力量乃是天經地義的事實。若無精神，則革命事業不能推動，這就是國父重視精神的原因。國父又說過：「試以武昌革命爲例，當日滿清之武器，與革命黨人之武器，以物質能力論何雷千與一之比較，……乃說革命黨人以兩盒子彈打破之。……余以爲打破武昌者革命黨人之精神爲之。兵法云：「先聲奪人」。所謂先聲，卽精神也。彈是以視，物質之力量小，精神之力量大」。這是國父重視精神力量之又一說明。總裁曾經說過：「人爲萬物之靈，亦爲宇宙之主宰。應當發揮我們前聰明才力，來認識宇宙，宰制宇宙，征服自然，利用自然，而不斷地創造人類的文化。宇宙萬事萬物，無論聲光化電，無論動植礦物，我們人都能發揮才智宰制一切，征服一切。」

「這也是精神力最大過物質力量的說明。的確，精神力在某種條件或某個時期是大過物質力量的。若無精神條件，則不能發揮應有的效力。但是若無物質，則不能產生精神。所以國父曾說：『全無物質，亦不能表現精神』。總之，物質可以影響或產生精神，精神亦可以影響或產生物質，二者的關係是至密且切的；換句話說，二者是「相輔爲用」，是一元化而綜合地存在的。心與物即心物本來是綜合地存在的。」

總裁曾經說過：「總理常講，精神與物質是不離分離的。……我們承認宇宙間除了物質之外，還有一個精神的東西存在。承認精神存在，便承認心意存在。有心意，便有「良知」。不過良知要能「致」，即是行。所謂良知不致落空，纔不會做一個空疏的唯心論者，同時也不會做一個機械的唯物論者。所以我們對於哲學的態度，不能承認唯物論者，亦不能承認唯心論者。古今來宇宙之間只有一個行字纔能創造。」他又說：「現在唯物論，僅是講唯物，完全排除了精神方面，這在東方民族一定立不住的。就是西方民族也不能離開了精神而講物質所能立得住的。……我們要成功新時代的國家，精神與物質，決不能偏廢的。我們要知道「知難行易」的「行」字爲唯一的人生哲學，而不能承認唯心哲學，亦

不能承認唯物哲學。我們只知道有「一行」字的哲學。」他又說：「因為人類全部歷史即是人類爲生存而活動的記載，不僅僅是物質，也不僅僅是精神，所以唯有以民生哲學基礎的民生史觀或以民生史觀爲出發點的民生哲學，不偏於精神，亦不偏於物質。惟有精神與物質並存，才能說明人生的全部與歷史的真實意見。」他又說：「所以我們的哲學基礎，不偏於物質亦不偏於精神，而要認識精神與物質並重而不能偏廢的。但是沒有行動的表現，惟有物質與精神，亦不能見其效用的。故我們的哲學，更應注意知難行易的行字。所以我主張行的哲學就是這個道理。」（以上的見總裁嘉的言類偏第五頁）總裁再三提出，我們的哲學即三民主義哲學，是既不偏於精神又不偏於物質，既不是唯心又不是唯物的哲學。這種哲學便是心物綜合哲學。三民主義哲學就是民生哲學，就是行的哲學，也就是心物綜合哲學。

第三章 宇宙論

這里所稱的宇宙，是指宇宙間一切自然現象而言。宇宙與自然是幾乎是不可分別的名辭。所以本章宇宙論亦可以稱為自然論。有哲學往往將宇宙論包含在本體論之中，或者將本體論包含在宇宙論之中，而不將二者分開來講；本書則因為要批判心物綜合論以外的各派本體論而顯出心物綜合論的本體論的緣故，所以在上章專講本體論。本章的主旨在說明宇宙即自然的現象是什麼，實際是說明宇宙本體的心物綜合現象是什麼。所以本章也可以視為上章的續章，凡在上章尚未說明明白的事物，在本章中可以繼續說明。

第一節 宇宙論是什麼

宇宙是什麼？在我國曾有這兩句話：「上下四方謂之宇，古往今來謂之宙。」這就是說：宇是空間，宙是時間。所謂宇宙，就是時空，時間是從過現在到將來，其過程是無窮遠的。空間是從極小廣袤到極大的廣袤，這廣袤是無窮大的。在這個無窮遠的時間與這個無窮大的空間之內，其所發生的一切現象都可視為宇宙現象或自然現象。所以吾人在此所

說的宇宙，是指時空間的一切配合而言。

宇宙論是研究時空間一切配合的起源與發展等的理論。這個理論的範圍是極其廣泛的。凡宇宙間一切現象的起源，發展與變化等，都在其討論，研究與敘述之中。但是因為要把這個問題的中心往往只研究宇宙間中心問題的即本體現象的起源，發展與變化等，而忽略由此中心所發生的其他新現象的起源，發展與變化等。要這樣研究，宇宙論才有比較確定的範圍，否則宇宙論便將成為深渺無邊的空泛的理論。

宇宙如何發生？發生宇宙的最初的單元叫做物元，又名生元，即一切物的元始之意。這個最初的單元如何發展變化以至形成宇宙間的一切形形色色；這個最初單元的構造變化如何；其本身的性質如何；其與人類以至與人類思想發生什麼影響，有什麼關係？凡此均是在宇宙論中所應該研究的問題。

第一節 宇宙的起源

最初我們假定，宇宙是個由無窮小的，以至無窮大的怪物。這個怪物，其起初是無窮小的，甚至小到爲一般人所看不見；往後由這個無窮小以至發展到無窮大，這個無窮大亦

真是一般人所看不到的。但這個無窮小以至發展到無窮大，是要經過無窮遠的時間。所謂宇宙就是這樣無窮大與無窮遠的位物。

這個位物必有一個根源。這個根源是誰？有人假定這個根源是以太，國父稱之為太極。國父曾經說過：「元始之時，太極動而生電子，電子凝而生元素，元素合而生物質，物質聚而成地球。」無論以太也好，太極也好，總之是宇宙間的最元始之物。這個最元始之物，我們稱之為元子，即萬物元始之意。這個元子起初假定是分子，往後才知道構成分子的是原子，更後又知道構成原子的是電子。直至最近又知道構成電子是量子，以後也許還要發明構成量子是X以及構成X的是X呢。但是以後無論如何發明，以至發明到至微小處，其最後的最微小的元始之物便是元子。所以元子是宇宙間最微小的元始之物，是構成宇宙的最基本的元素。這個元素就是宇宙的根源。我們現在假定這個元子為量子，也許更物為X。元子是一個代表名辭，他是構成宇宙的最微小的最基本的最元始單位的代表名辭。這個名辭沒有絕對性，他可以隨時代的發展而代表那個最微小的最基本的最元始之物。

元子不是純物質的，也不是純精神的。老子曾說過：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不解，闔行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道。」這個「道」就是吾人所稱的元子。老子又說：「道之爲物，樞恍與惚；惚兮恍兮，其中有「象」；恍兮惚兮，其中有「物」。」「象」與「物」是什麼？就是元子，也就是「造物者」或一般人所稱的「造化小兒」。當我們提及這個造化小兒的時候，我們決不能以爲他是物質的或是精神的。他不是純物質的，也不是純精神的，無以名之，名之曰非物質性心力的居處。這雖既非純物質又非純精神的心力居處的屬性是一心物綜合的屬性，所以元子是心物綜合的。元子是宇宙的起源。元子既是心物綜合的，則宇宙的本質乃是心物綜合的。

元子是宇宙的根源。由於元子的發展或變化，乃構成宇宙間的各種現象。吾人可以說，宇宙間各種不同的現象，乃是由於元子間之各種不同的排列與組合；由甲排列與組合發生甲現象，由乙排列與組合發生乙現象，就是宇宙間各種現象之誕生或死也不過是元子之改排或改組而已。但是無論元子如何改排或改組，宇宙的本身是不增不減，即是增於甲者由於減於乙增於乙者由於減於甲。「不生不滅，不增不減」那才是宇宙間的現象也。

是元子的真本相。這種「不生不滅，不增不減」的真現象或真本相，乃是心物綜合的真現象或真本相。因為元子的屬性是心物綜合性的，故宇宙間的一切現象或變化是心物綜合性的。國父曾經說過：「據最近科學家所考得者，則造成人類及動物，乃生物之元子爲之也。生物之元子，學者以譯之爲細胞，而作者今特創名之曰生元，蓋取生物元始之意也。生元者，何物也？曰，其爲物也，精矣，微矣，神矣，妙矣，不可思議者矣。按今日科學所能窺者，則生元之爲物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作思維者也，乃有主意計劃者也。人身結構之精妙神奇者，生元爲之也；人性之聰明知覺者，生元發之也；動植物狀態之奇奇怪怪不可思議者，生元之構造物也。生元之構造人類萬物也，亦猶乎人類之構造屋宇舟車城市橋樑等物也；空中之飛鳥，卽生元所造之飛行機也；水中之鱗介，卽生元所造之潛航艇也；孟子所謂良知良能者非他，卽生元之知，生元之能而已。自圭哇里氏發明「生元有知」之理而後，則前時哲學家所不能明者，科學家所不能解者，進化論所不能通者，心理學所不能道者，今皆又由此而豁然貫通，另闢一新天地爲學問之試驗場矣。」由此可知國父所稱的人類及動植物的生元，不是純精神的，也不是純物質的，乃是心物綜合性的。

。這種生元就是吾人所稱的元子，元子的本質就是心物綜合性的。

第三節 宇宙的體系

與太極相對立的名辭是太空。太極是宇宙間最微小之物；太空是宇宙間最廣大之物，我們稱太極爲元子，即宇宙的根源；我們稱太空爲星雲，即宇宙的體系。

每當天高氣爽星光燦爛的靜夜，吾人翹首仰望太空，往往想到宇宙間的問題：究竟是與星間有多少遠的距離？這些星是離離落落接續羅列下去直到渺茫的空間呢，抑這些星只是無限太空中的孤島？這些星上面呈現着如何的狀況？這些星的運行是否受一定的法則的支配？凡此問題每當清秋之夜吾人仰所太空時，總是縈結於心而得不到適當的解釋。

用着最近製造出來的最大最好的望遠鏡遠望，可以察出在天空中約有三百億顆星。他們是在太空中稀密不等地分佈着。直對天河中心的空間，比天河中心的平面，更顯現出星數的零落與暗淡。星雲體系中的星球，只佔無限太空中的有限部份。這個大星雲體系的中_心，是在天河中_天蠅宮_下至人馬宮_內的_地帶，太陽適居從其中心至其對面邊界直徑上四分之一

的地點。

現在科學家已經觀察出，天空中的螺旋星雲或天河以外的星雲都是我們星系以外的獨立星系。光波每秒的速度爲一八六、〇〇〇哩。由太陽至最近星雲的距離，約須一百萬光年；若至吾人觀察所及的最遠星雲的距離，則約須一百五十萬光年。至在吾人觀察所及的一百萬多星雲中間的相互距離平均算來，約須一百萬光年。

現代天文學家均已相信，實際上各個星雲都能依着其重心的高速度地轉動。他們已經斷定，我們的天河系，確是依着天鵝宮至人馬宮的地帶爲中心而轉動；但其轉動一週，便須時二萬萬年。

吾人生存所在的地球有三種轉動：其一，是依着自己的軸心而轉動，那就是吾人所稱的自轉；其二，是依着太陽而轉動，那就是吾人所稱的公轉；其三，是依着太陽在星系中的轉動而轉動，吾人可稱之爲移轉。至於地球是依着渥羅系轉動而轉動，則非目前的科學所能觀察得出，吾人亦可以不必過於作幻想的推測。吾人生存在地球上，好像在空中旅行一樣，這和旅行的速度是每小時約爲一千哩之自轉速度，每小時約爲六萬八千哩之公轉速度與

每小時約爲四萬四千哩之移轉速度之合力。這些轉動，除自轉以外，非是強硬的器機不容易測知。至於太陽系以外的星系和行星也都各自轉動。這是何等奇妙的事體。這些轉動都是很調和的，而且絕對的服從規律。吾人若將各種觀察分析一下，便可知這是一種確切而有秩序的制度，又是一種非井有條的機體，而不是一種直衝橫撞的亂動。

太空中的各種星球並非均勻地分佈在空中，仍顯係分佈在天河的中央區域。這就是我們的肉眼也可以看得出來的。在天河的中央，每一方度中散佈的星要比天河兩端的，約多三倍半，而最模糊的星却有十倍的多，最暗淡的星更多四十四倍。這是用較強大的反光鏡可以看得出來的。

用現代最大的望遠鏡，可以察出我們的星系中約有三百億顆星。他們在天空中稀密不勻地分佈着。我們星系中的星球只佔據了無限空間的有限部份。我們深入局中，不易觀察其輪廓。若能從外界觀察，便能觀察其輪廓，好像一隻蠟燭或一束煙圈，四周充滿了螺旋紋。

用強大的反光望遠鏡和精密的測量新法，可以知道，螺旋星系或天河以外的星系實在

都是我們星系獨立以外的星系。

太空中的星系雖以高速度依其重心而轉動，天河星系自然也不能例外。天河系是依着天鵝宮坐人馬宮地帶的中心而轉動，其轉動一週大約須時二萬萬年。

我們的星系固是碩大無朋，但她却如吾人所居的小小的地球和人體一樣而有統一的機體和整個的機體。她之依着軸心轉動，正如地球、太陽、和其他星球一樣；他之在空間運動，正如我們觀察所及的三百萬顆行星一樣，他當然不過是宇宙間更大星系中的一個單位。若到將來觀察的工具越新，計算方法越廣為時候，我們對於宇宙的秘密的發現也必越多。

近近星的光彩有深血色的，有橙黃色的，有淡黃色的，亦有青白色的。有些星的光輝更比太陽的大一百萬倍，有些却不及太陽的光輝的百分之一。有些星的光輝始終不變，有些却在數小時至數年增加二倍至一萬倍光度。有些星的溫度要比太陽的高至五倍或八倍（攝氏三萬度或五萬度），有些星的溫度却低至不難發光。到如今尚未發見太過太陽一倍或不過十倍的星。

星雲和星雲構成的元素，與我們在地球上所知道的原素是一樣的。太陽以及其他各星系中的化學元素都在我們的實驗室中實驗過。吾人以前雖以為氫氣只存在太陽的氣圈中，現則知道可用氫氣使飛機上昇。從前祇由星系中特知的氫，現已證實為普通的淡氣與氦氣經過離子化而合成。凡地球上、太陽中、星球里以及其他星系中一切物質都是由同樣基本元素所構成。

星球與星系進化與生物界進化的原理可說是完全相似的。不過星球和星系的不得進化，不容易為吾人所觀察得出來，因為有些星系所發出的光要到一萬年甚至一百萬年才可以觀察得明。等到觀察到那些光的時分，其發光體已經發生變化了，這個變化不是吾人所能觀察得出來的。

有許多著名的宇宙論者依據其觀察螺旋星雲視線速度的材料，說明宇宙間為望遠鏡所及的部份在漸漸擴大而再經過數千萬萬年，就增比現在的範圍要大一倍。如其觀察是對的，那末在數千萬萬年以前，在某一個時期，每個星雲在它的部份的空間是互相混雜的。如星雲系存在的時代更早，那末其種類或形式一定比現在的不同。大體說來，宇宙是變幻而

空際中忽然發現了電子，其中有些成為穩定的物質元子，有些漸漸分解為純粹的輻射線。總之，我們現在的科學知識雖然還不足以窺察太空中的秘密，然而我們可以相信，我們對於偉大的宇宙已經能獲得相當的了解，而且這種了解正在日趨前進。假使原來我們觀察所得的事實對於偉大的宇宙，可以得出這樣簡短的確論，我們的太陽系，即是巨大的宇宙，其本質和思想價值的確體；其結構的形式是對稱的；其組織的基本原素是相同的；其中管理的法則也是對稱的。這個確體不能說是純粹物質的，也不能說是純粹精神的，而是物質與能力的綜合，即心物綜合的。所以在心物綜合論看來，宇宙的確體是心物綜合的。宇宙的確體既是心物綜合的，則宇宙間的一切事物當然是心物綜合的。

第四節 宇宙的進化

我們現在沒有時間並且也沒有相當的科學智識來討論與我們生活少有直接關係的宇宙的進化，我們坐落生天薄塵系繞太陽廣脫胎出來而進球之正前那末我們現在所要講的宇宙的進化，即就着重地球，以及生存其上的生命的進化說。

地球是從天際星系的太陽脫胎而生的。太陽是射出火熱的氣體。這些氣體集合起來，遇着冷便變成液體，再繼續下去，便變成固體。地球是這樣形成的。這是對於地球形成的一種通常的見解。另一種見解是星雲說。星雲說以為，從太陽內部深處脫離出來的氫分子構成了雲氣較密的部份，由這較密的部份結成了一個核心，便是如今地球的中心。核心造成以後，就將星雲集合起來而變成直徑四千里長（約等於地球直徑之半）的物體。他又繼續聚集各種星雲，那大半是較重的礦物。因此人類以為地球形成的時候是一種冷的固體，並沒有經過液體的時期。只有在形成核心的時期，也許是一種流質。這是地球形成的星雲說的見解。在這兩種學說之中，我們以為星雲說比較地更與事實相符合。

地球因為本身吸力而造成一種空氣圈。僅是地球的核心就可以保持一種空氣。因為有這種空氣圈，而且保持適當的溫度，即是等到天空中有了氣，地球上有了水，於是生命就有出現的可能。

地球是一種爆發體，常從兩極噴出熔石來。因為這種熔石經過分離的順序上昇，變冷而變為各種火成岩。其一是質量較輕的花崗岩。其二是質量較重的玄武岩。由於

變遷造成了大陸的高源，由於後者造成淺處的盆地。

因為高源高於盆地，即是陸地高出海面，生命方有進化之可能。在海濱的動物，因其變化甚少，所以進化甚慢，甚至幾千百年而不改變其生活的形式。在陸上的動物，固其變化甚大，所以進化甚快。陸地隆起就是地理上的進化。地球之分為高源與盆地，大約總在十萬萬年以前罷。

依據推測，生命的發展，至少須經過三個時期：其一是靜止的物質時期，那是生命所由來尚未形成膠質體的動質時期，例如水晶是；其二是膠質或原形質時期，那是無知覺的生物時期，例如藻類植物細胞是；其三是高等動植物時期，那是有感覺的生物時期。由此可知，宇宙間生命的進化，是物質與精神不能分離的進化；換句話說，宇宙間生命的進化，乃是心物綜合的進化。

在靜止的物質時期中，從太陽爆發出來的物質大概是鈣質，鐵質與輕氣原子等物質。牠們是從一種動的環境中變化出來的，所以牠們具有變動的能力，也能適應運動與冷熱以及地上變化的環境。牠們在化成固體的時候，便將其活動力蘊藏在內面，那就是靜止的物

質。

自從由地面上的溼氣及其他氣體中發現了氫氣、氧氣與氮氣以後，便到處發現了對於平衡勢力感覺銳敏的原子與分子。從這些複雜組織的反應動作中，便找到了生命的根源。生命是由物質到精神的心物綜合的進化。在生命中的物質與精神是不能劃分論。

靜止的物質一受刺激，就會有變動的趨向，因其內部的平均勢力已被擾擾，而基本的勢力就要形成新的調整。我們如將電流通過一種溶液的時候，其中原子就會分離開來而成爲許多更微小的離子，這就是物質的離子化。

有人假定古代地球溶液經過離子化，這就是靜止物質到活動物質的過渡時期。我們試設想小小的地球已有了空氣圈而可使雨水潤溼泥土；在泥土的所包含的物質分子也許會合成那些複雜的有機體而蘊藏於靜止的物質之中。在此情形之下，我們不妨再假定熱帶中太陽所發生的影響。牠在早晨將溼氣貯藏於空氣內，且造成積雲於高空中。地面上的物質都感受熱力而達到適合化學作用的溫度，於是內部的分使活躍起來。不久，積雲中會發出閃電和雷聲。如果這些靜止的物質溶液觸着了閃電而發生離子化，那便成功了生命。這種假

定是科學的合於事實的假定。這種現象就是自然界創造的功用。自然界創造的功用是使物達到精神的即物質與精神不能劃分的心物綜合的功用。

生命發生以後的最簡單的生殖方式就是分裂作用。一個細胞可以分裂而變為兩個細胞，有時因為體積的增加而構成雙重的分裂的條件。表面的張力固然能將球形的物體束縛起來；但若內部的力濺擴張起來，其結果必然分裂。或者在那些球形的有機體中，表面上的發展能力和進化作用是和他們的質量很有關係的。僅是體積上的增加，會引起饑餓的感覺。表面區域的生長不過是直徑的平方，體積上的生長則為立方。因此生長中的個體也許覺得龐大不便，還是分裂開來，以得到更平衡的功能。生命是由於這個緣故而生殖以至發展的。

饑餓是生物對於需求的一種最基本的反應。就是微生物也覺得饑餓。植物之將其根伸到肥沃的土壤中去以及將面部轉向太陽光，完全是因為饑餓而獲食的一種表示。這是一般生物的一種感覺力。這種感覺力是一般生物所具有的。再進化到人類，便由反射作用，本能作用，下意識作用，而進化的思想力與智力。由無知覺的物質發展到有思想的腦細胞。

這是個奇妙的進化。這個進化是由物質到心靈，亦即由物到心的心物綜合的進化；因為由物質進化到心靈的心物綜合進化，越進在到較高等的程度越難分別出孰為心孰為物，而只能認識化合了的心物。所以生命的進化是心物綜合的進化。

國父曾經說過：一進化之時期有三：其一為物質進化之時期，其二為物種進化之時期，其三則為人類進化之時期。元始之時，太極動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球，此世界進化之第一期也。今太空諸大體多尚在此期進化之中。而物質之進化，以成地球為目的；吾人之地球，其進化幾何年代而始成，不可得而知也。地球成後以至今日，科學家據地層之變動而推算，已有二千萬年矣。由生元之始生而至於成人，則為第二期之進化。物種由微而顯，由簡而繁，本物競天擇之原則，經幾許優勝劣敗，生存淘汰，新陳代謝，千百萬年，而人類乃成。人類初出之時，亦與禽獸無異，再從幾許萬年之進化，而始長成人怪，而人類之進化於是乎起源。此期進化之原則，則與物種之進化原則不同。物種以競爭為原則，人類則以互助為原則。社會國家者，互助之體也；道義仁義者，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

十萬年矣。然而人類今日猶未守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化，爲時尚淺而一切物種遺傳之害尚未能悉行化除也。」由此可知，國父所講的進化論實與我們所講科學的宇宙進化論全相符合。國父所講的三時期的宇宙進化學說，實是科學的宇宙進化學說。

科學的宇宙進化論，認定宇宙的進化是由物質到物種，再由物種到人類。由物質到物種，是由無機物到有機物；由物種到人類，是由感覺到智力。概括地說：無機物是物質的；有機物，感覺力與智力是精神的。如果以物質與精神的範圍來說明宇宙的進化，則宇宙進化之由物質到物種，再由物種到人類，乃是由物質到精神。然而物質中包含得有精神（即能力）的成份，精神中亦包含得有物質的成份，則由物質到精神的進化，乃是物質與精神的綜合的進化，即心物綜合的進化。所以宇宙的進化就是心物綜合的進化，科學的宇宙進化論就是心物綜合的進化論，也就是即三民主義進化論。

第四章 社會論

宇宙的進化，是由物質到人類，於是我們的敘述，便由宇宙到人類了。人類是社會的動物，所以這章不名為人生論而名為社會論，實際上社會論就是一般哲學所稱的人生論。

第一節 社會的起源

第一項 人類的起源

由物質進化到物種，需要若干萬萬年的歷史；由物種進化到人類，又需要若干萬萬年的歷史。直到地球新生紀的近代，才產生出人類。

一八九一年荷蘭某科學家在爪哇島上發現直立人猿的頭蓋骨；一九二五年達爾特（Dart）在南非洲發現阿非利加人；一九二六年又有某科學家在爪哇島上發現較完全的人猿的頭蓋骨；這些發現之物都是五十萬年以前冰川時代之遺物。一九〇七年某科學家在海得爾堡地方發現原始人類下顎牙床骨，這個發現之物是二十五萬年前冰川時代第二較溫時期

之遺物。一九一一年至一九一三年間在英格蘭秀色堯斯發現皮爾敦 (Piltdown) 骸骨，這
個發現之物是未滿二十萬年以前冰川時代第三較溫時期之遺物。在發現皮爾敦骸骨不久以
前曾發現黎安得爾達人 (Neanderthal Man) 骸骨（到現在發現三十餘個這樣的骸骨），
這個發現之物是七萬五千至三萬年前之遺物。這些骸骨是從猿類到人類過渡期間的祖先的
代表。三萬年至五十萬年吾人祖先的骸骨到如今樹擺在我們的眼前。

一八七一年至一八九一年間在捷克斯拉夫發現了布魯恩人種 (Bruna Race)，這個人
種大約是三萬五千年前的現代人類祖先的代表。往後又發現克羅麥格納人種 (Cromagnon
Race)，這個人種是三萬年至三萬五千年間現代一部份歐洲人的祖先。有些科學家以為布
魯恩人種是從黎安得爾達人到克羅麥格納人中間的過渡；又有些科學家以為現代歐洲人中
的色爾止 (Celts) 族和斯拉夫 (Slavs) 族是由亞洲移至歐洲的最初圓頭人。這些人種都
是現代有智人類的祖先。這些祖先遠活在三萬五千年至一萬年前之間。

由此可知在五十年前是人類開始發生時代，在三萬年前是有智人類開始發生時代。
人類在宇宙間的歷史實在太短了。

第三項 人類社會的起源

有智人類發達了之後，方纔有人類社會之組織。人類社會組織之歷史當較有智人類發生之期爲尤短。

人類是經營社會生活的動物。人類不能離年而孑居。人類倘若離開了社會，便不能生存。人類是自然物已經發達了以後之產物；在人類尚未發達的時候，自然物已經很發達了。所以在人類開始發達的時候，自然物已較人類爲多且繁。人類在此繁多的自然物中，要努力奮鬥方能夠圖存，因爲當時自然物的力量太過人類的，人類倘若不努力奮鬥，便有滅亡的危險。人類要與自然物鬥爭，事實上不能不組織團體，因爲團體的力量大於個人的，人類藉其團體的力量以與自然物鬥爭，方能夠獲得勝利而不至有滅亡的危險。所以自有人類（有智人類）的生存，卽有社會的存在。我們的祖先就因爲這個原故不能不認真經營其團體的卽社會的生活。

當人類開始生存的時候，一方面是洪水滔天，一方面是豺狼當道。人類處在這天災獸害的險惡環境中，一方面要改變山川的自然環境，以免洪水爲災，淘汰生命；一方面要抵

搏猛獸，以期生存無虞，生活有着。我們老祖先在開始經營其社會生活的時候，便組織團體，伐山林，導江河，驅猛獸，逐豺狼，使當時以及以後的人類能安居於自然之間而不為自然所壓迫，以至於滅絕。人類是要以社會的力量與自然物相鬥爭方能夠在自然界中圖生存。這是人類組織社會的重要意義。

人類開始組織社會之時，因其結合力甚小，所以其範圍甚狹。當時人類不過團結數十人以為集團，因為當時生產工具幼稚，生產技術窳陋，尤其交通困難，就是數哩之地，既無適當的道路可走，又無家畜可供乘騎，要團結較多之人數在一處可不容易。以這樣小的社會集團要在凶猛惡烈的自然而鬥爭，頗不容易。往後因為交通工具日漸發達，生產技術日漸進步，人類的社會集團力日漸擴大，而其與自然界相鬥爭的力量也日漸增加，因而人類文明也日漸進步。人類社會組織之進步與世界文明之進步是大有關係的。

第二節 社會的結構

人類因為要與自然物相鬥爭，故不能不有社會的組織。人類的社會組織是求生存的生活。以求生存為目的的社會組織，其構造的条件是一般的社會生活條件。一般的社會生活

條件，就是經濟、政治與文化。所以經濟、政治與文化是社會結構的基礎條件。國父曾說過：「建設之首要在民生，其次為民權，其次為民族。」這里所說的民生，其意是指經濟；這里所說的民權，其意是指政治；這里所說的民族，其意是指文化。民生，民權與民族三個名辭，實可以代表經濟、政治、文化的內容。所以國父所說的「建設之首要在民生，其次為民權，其次為民族。」實際上就是說：「建設之首要在經濟，其次為政治，其次為文化。」並且這里所指的建設，不僅是政治建設，而且是社會建設。實際上說來，國父所著的建國大綱一書，不僅是一部國家建設論，而且是一部社會建設論或社會結構論。社會結構是以經濟、政治與文化為基礎的。

第一項 關於經濟者

經濟是社會結構之首要條件。我們在這里所指的經濟包含得有自然物、財貨、生產工具、生產技術與勞動力等在其中。人類運用生產工具與技術，且加適當勞動力於自然物之上，便可將此自然物變為人類的財貨。生產工具、生產技術、勞動力、自然物與財貨，均屬於經濟的部門之內。這些經濟部門均是社會結構的基礎條件。

生產工具是生產必需條件之一。凡石器、銅器、鐵器、鋼器與電器等，均為生產工

具。人類因為有此等工具，方能生產此生產物。人類因為有生產物，方能有生存之可能。生產工具越發達，人類文明越進步。吾人可以說，生產工具是社會結構之柱石。

生產技術如生產工具一樣，是社會結構之柱石。人類文明的進步，是生產技術造成。生產技術是社會的構成物。如無生產技術常無法使社會結構日益光大與擴展。

介於生產力生產與關係之間者有勞動力，即是在生產工具與生產技術之上存在着勞動力。有了勞動力，方能一面使生產工具與生產技術進步，一面運用此生產工具與生產技術發達生產物而使社會進步。勞動力是發達生產的必要條件。勞動力是社會結構的重要條件之一。

自然物是自然界之實物，如山、水、木、草、虫、魚、鳥、獸等是。這些實物是社會的基礎。離開了實物的社會，是三個不能思議的社會。自然物的實物即自然物，當然是社會結構的重要條件。

了勞動力，運用生產和技術製造出來的物品，就是一般所稱之財貨，亦名商品。這

種物品也。影響社會的繁榮。凡財貨多聚者社會繁榮，否則間墮。此種財貨積聚如爲公有，則社會的公共權利優厚。如有私存，則形成私有財產制度的社會。資本主義社會便是私有財產制度達到最高領域的社會。

總之，凡生產工具、生產技術、勞動力、自然力與財貨等均爲經濟之一部門，均爲社會結構之重要條件。唯物論者重視經濟，視經濟爲社會建築的基礎，而認政治與文化爲社會的附屬建築。其建築於經濟的基礎之上。吾人可不贊同唯物論者之主張，但却重視經濟，故知國家所說以刻爲首要條件。

第七章 關於政治者

本書多處中表揚爲政治團體大會經說過：「政治就是衆人的事，治就是管理，管理衆人的事便是政治。有管理衆人之事而仍非管理，便是政權。今以人民管理政事，便叫做民權。吾人：其從政治的意義來研究以政與衆人之事，集合衆人之事的大力量，便叫做政權。政權就可以說是民權。治是管理衆人之事，集合管理衆人之事的大力量，便叫做治權。治權就可以說是政府權。所以政治之中包含有兩個力量，一個是政權，一個是治權。這兩個力

量，一個是管理政府的力量，一個政府自身的力量。……在我們的計劃之中，想造成的新國家，是要把國家的政治大權分開成兩個。一個是政權，要把這個大權，完全交到人民的手內，要人民有充分的政權，可以直接去管理國事，這個政權，便是民權。一個是治權，要把這個大權，完全交到政府的機關之內，要政府有很大的力量，治理全國事務，這個治權，便是政府權。一民權有四種：一是選舉權，二是複決權，三是創制權，四是罷免權。人民有了這四種權力，方可以管理政府。政權與治權分別的政治，才是清明的政治。政治不清明的社會，便是腐敗的社會。政治是社會結構的重要因素，有些國家論者甚至以國家或政治的結構來代替社會的結構。由此可知政治與社會關係之密切了。

第三項 關於文化或意識者

語言、文字、宗教、藝術等均屬於文化，或意識之範圍。

人類爲傳達情感、意見，或命令起見，不能不有適當的交通工具或媒介。語言就是這種交通工具或媒介。文字是語言的擴展，凡屬不能用語言傳達的，可用文字來代替。文字是較語言爲後發達的一種傳達人類情感或意見或命令的工具。社會的關係越複雜，越需要

複雜的語言與文字以爲媒介。語言文字是社會意識的重要部門，也是社會結構的重要條件。語言文字所代表的內容是思維。心理學家說，語言是思維的代表；而文字又是語言遠的工具。語言文字既是社會結構的重要條件，則爲所代表的思維無疑地也是社會結構的重要條件，因爲思維是社會意識的基礎條件。

觀念如思維一樣，同爲社會意識的基礎條件；實際上，觀念本身就是一種意識。所以觀念也是社會結構的重要條件。

人類不能沒有信仰；尤其文化水準較低的人類，因爲週圍環境的變化與天災人禍的襲擊，常懷一種僥倖或祈求幸福的心理，以冀轉禍爲福，變凶爲吉。由於這種心理的演化，便成功一種宗教的心理。並且原始人類因爲崇拜祖先而演化至崇拜動物諸神祇，因而安置了神的基礎而成功宗教的意識。總之，凡由恐怕或崇拜的心理均可成功宗教的意識。這種意識是一般人類所具有的。宗教意識是遠植於人類意識之中而爲社會意識的重要基礎，因而也是社會結構的重要條件。

因爲特別歡喜或悲哀，常發生歡呼或哀痛的表情，由於這種表情，就容易發生悲劇感。

畫劇式的各種藝術表徵，音樂或詩歌便是這樣產生的。建築也是重要的藝術部門之一。希臘空空的俄特式的建築，既說明了地與天相連接的心理，也說明了地上人類遙向天國的渴望，這是天主教的基本情調，也是宗教上的慰安的表現。彫刻與繪畫，隨着建築的發達而發達了，同為藝術上的重要部門，亦為慰安慶祝或悲悼心理的表現。這種心理是一般人類所具有的。所以藝術是社會意識的重要部門，亦為社會意識之重要條件。

由上所述，可知社會的結構是經濟、政治與文化三者之聯繫的發展，有此三者聯繫的發展，便形成健全的社會。唯物論者以為社會是純物質構成的，而忽略了構成社會之政治與文化要素，那種社會是純物質的呆板的社會，不能稱為健全的人類社會。唯心論者以為社會是純心理或意識構成的，而忽略了構成社會之物質要素，那種社會是虛玄的空中樓閣，不能稱為健全的人類社會。人類社會的結構是有心理的與物質的兩種條件的，換句話說，即心物綜合的條件。缺乏了心物綜合條件的社會結構，不是健全的人類社會的結構。

第三節 社會的進化

人類社會不是呆滯不變而是隨時代進步的。本節的目的在研究隨時代進步的社會進化的階段及其進化的法則。

第三項 社會進化的分期

對於社會進化階段的劃分，有幾種不同的方法：

其一是以生產工具為劃分的方法，如將社會進化劃分為下列諸階段：石器時代，銅器時代，鐵器時代，鋼器時代，電器時代。

其二是以生產形式為劃分的方法，如將社會進化劃分為下列諸階段：狩獵時代、畜牧時代、農業時代、工業時代、電業時代。

其三是以社會意識為劃分的方法，如將社會進化劃分為下列諸階段：原始時代、氏族時代、封建時代，資本主義時代，社會主義或大同主義時代，而資本主義時代又為劃分而黃資本主義時代，工業資本主義時代與金融資本主義時代。

如將上列社會進化劃分的方法及諸階段綜合起來列為一表，便成下列有系統的記載。

社會進化分期表：

階 段 以生產工具劃分 以生產形式劃分 以社會意識劃分

第一階段： 石器時代 —— 狩獵時代 —— 原始時代

第二階段： 銅器時代 —— 畜牧時代 —— 民族時代

第三階段： 鐵器時代 —— 農業時代 —— 封建時代

第四階段： 鋼器時代 —— 工業時代 —— 資本主義時代

第五階段： 電器時代 —— 電業時代 —— 大同主義時代。

由上表看來，可知社會進化的階段，無論是以生產工具或生產形式或社會意識來劃分，各種劃分的階段總是相適合的，即以生產工具劃分的石器時代，綜合於以生產形式劃分的狩獵時代，亦適合社會意識劃分的原始時代；銅器時代正是畜牧時代，亦即氏族時代；鐵器時代，正是農業時代，亦即封建時代；鋼器時代，正是工業時代，亦即資本主義時代；電器時代，正是社會主義或大同主義時代。這幾種劃分方法既相適合，我們就可以視為劃分社會進化的準則。

第二項 社會進化的形式

在上述各階段內，社會進化呈現着如何的形式？

在第一階段內，因人類係由動物進化而來，故人類一切動作均極粗魯。當時的生產工具是石器。因為初由動物進化而來的人類，除用地面最容易獲得的石器而外，不知使用其他任何器具，且亦不能製造任何器具以供自己使用。人類最初使用天然形式的極粗陋笨重的石器始大石，往後便使用稍加勞力製造的石器，如小斧、小刀等；更後使用多加勞力製造的石器，如長矛與鑿子等。在此時期，人類求得食物的方法，在山為獵，在水為漁。那時的人類，也有極簡陋的社會意識，如數十人左右為集團的社會組織，也最極簡單的社會意識，如原始語言與原始歌唱等。此階段人類一切的動作，均是極簡陋而原始的，所以我們稱之為原始社會。

在生產工具方面，由使用石器往前進，漸漸發現了青銅。但人類使用青銅的時期甚短，故銅器時代，可視之為從石器到鐵器的過渡時代。因為人類發現了青銅，而且知道使用青銅器具，於是人類在求食方面進了一步，即是方面進了一步，即是由狩獵時代到了畜牧時代。畜牧時代如青銅時代一樣，也是一個很短的時代，可以視為從狩獵到農業的過渡。

雖然現在尚有從事畜牧的民族，然而這是限于逐水草而居的一部份人類的的生活狀況，不是一般人類生活的狀況。處在這個階段的人類社會的意識，較以前發達得多了。這個時代的社會組織，是以女性為中心的氏族社會。雖然氏族社會不是一般的社會現象，然而正如畜牧或游牧一樣，雖說不是一個普通的現象或長時期的進步，但因其可以代表一個階段，故在青銅或畜牧時代，我們稱之為氏族時代。

由青銅往下發展，便發現了鐵。人類一知道使用鐵，其求食形式和文化程度，便日發達了。鐵是關於農耕的重要工具。人類能知使用鐵器，便知道了農業的耕種方法。鐵器進步，農業便越發達。在此時代，凡政治形態與文化形態，均隨鐵器的進步而進步。在這時代，已經有國家的組織了。農業生活是定居生活。定居生活，容易趨於保守的形式，便發展而為封建主義。小農生產，土地細分是這個時代的經濟特點。因為尚保守，故尚專制。君主專制，是這個時代的政治特點。僧侶和教會是在這個時代產生並盛行的。中國式的士大夫，英國式的紳士和日本式的武士道，均在這個時代露其頭角。因為這個時代的經濟，政治和文化均是封建式的，故我們稱這個時代為封建時代。

生鉄久煉便成鋼。由鉄器時代便進展而至鋼器時代。與鋼器時代相應的生產是工業生產。正如農業時代之需用鉄器一樣，工業時代是不能缺乏鋼器的。凡一切工業機械之製造與使用，無不是鋼器爲之。正如農業生產之使用犁耨一樣，無不是鐵器爲之。工業生產適與農業生產相反，不尙保守，而尙自由競爭。自由競爭之反映於政治，是議會的政治形式。議會政治之具體表現是民主政治。所以在工業時代，在政治上產生了民主的形式。自由主義，高資主義，浪漫主義等是這時代的產物。然而漫無限制的自由生產勢必搖盪，起而代之者是獨占。與獨占相應的政治形式是獨裁，無論是個人的獨裁或集團的獨裁。從十八世紀中葉至十九世紀中葉以後的約百餘年間之時代，是自由競爭時代；十九世紀末葉至今可以說是由民主到獨裁之過渡時代。雖然現在的英美政治仍是新構的民主政治的招牌，但爲適應時代的需要，仍有時採取獨裁的形式。一方面既由商業資本主義進展到工業資本主義再進展到金融資本主義，一方面也就自由競爭進展到獨占，同時也就由議會政治進展到獨裁政治。無論在經濟、政治與文化諸部門上，表現其資本主義的景色。這時代是資本主義登峯造極的時代，一切社會建設無不帶有濃厚的資本主義色彩。

由銅器生產向前發展，便到了電器生產的階段。電器生產較銅器生產更加大規模化。在目前，宇宙間沒有一種力量能大過電的力量。電所支配的世界，是無比的大規模的世界。真正的電器生產的社會不是私有財產制度的社會，因為電的規模太宏大了，斷不是少數人或私人所能利用或操縱得了的。目前的社會是由工業時代快到電業時代的社會。因為工業社會的弊病太多了，於是有電業社會起而改造並代替牠。無論工業時代的私有財產制度或自由競爭或壟斷獨占，均是社會的弊病，均是妨礙社會進化的惡魔。社會進化走到了工業階段，其起而代之農業階段，打倒農業社會的封建的惡魔，其功績是偉大的。然而工業制度的本身又陷於桎梏，以至妨礙社會的進化了，所以又有電業化的廢止私有財產與自由競爭及壟斷獨占的社會主義或大同社會起而代之。社會主義或大同社會是自由平等的社會。禮運大同省說：「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者有所養。男有分，女有別。貨，惡其棄於地也，不必藏於家；力，惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同。」這一段話將大同社會的理想描寫得淋漓盡

教育與現代的社會主義理想不能過此。在資本主義社會之後，應該是大同社會或社會主義。大同社會是自由平等的社會，是我們目前的理想社會。這個理想社會是現代社會運動者所希望達到的。

國父曾經說過古人在太古吃菓實的時候，地廣人稀，人人都很容易覓食，不必作很多的工就可以生活。到了漁獵時代，人們就要打魚獵獸，才可以有魚肉吃，才可以生活。就獵獸工才有飯吃。到了遊牧時代，人類要從事畜牧，才可以生活；當時人們就逐水草而居，時常遷徙，所有的工作是辛苦勤勞的。至於農業時代，人們要樹藝五穀才可以生活。被時大額的生活更是複雜，所有的工作更是辛苦勤勞。到了工商時代，遇事都由機器不用人力，人類雖然有力，也沒有用處；想到賣玉，找不到買主。在這個時候，便有很多人沒有飯吃，甚至於餓死。所受的痛苦，不是一言而盡。……想要減少這種痛苦，令人人都可以得衣食，便發明了社會主義的學說來解決這個問題。——這是國父對於社會進化的「一個簡要的說明，這個說明可以當一部社會史讀。」

第三項 社會進化的法則

社會是怎樣進化的呢？怎樣從原始社會進化到現在的資本主義社會，將來還要到大同社會呢？支配這個進化的動力是什麼？換句話說，社會進化的法則是什麼？

以科學社會論說，「貧富至道社會進化的動力即戰爭」進化又是歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生不是物質。在受命痛苦，不是一言而盡……

「古今人類的努力，都是解決自己將生在而數個民族求解決生存問題，才是社會進化的定律。」才是歷史的重心。馬克思的唯物主義沒有發明社會的定律，不是歷史的重心。馬克思認定「要有階級戰爭，社會才有進化和階級戰爭是社會進化的源動力。」這是「階級戰爭為因，社會進化為果。」

「社會之所以有進化，是由於社會這大多數的經濟利益相調和，不是由於大多數的經濟利益有衝突。」社會上大多數的經濟利益相調和就是為大多數謀利益；大多數有利益，社會才有進步。社會上大多數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。古今一切人類之所以要努力，就是因為要求生存。人類因為要有不斷的生存，所以社會有不停止的進化。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，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。所以這種病症的結果便起戰爭。馬克思研究社會問題所有的心得，只見得社會進化的毛病，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家，不能說是一個社會生理家。

有人類求生存才是社會進化的定律，才是歷史的重心。人類求生存是什麼問題呢？就是民生問題。所以民生問題才可說是社會進化的原動力。

民生就是政治的中心，就是經濟的中心，和種種歷史活動的中心，好像天空以內的重心一樣。從前的社會主義，誤認物質為歷史的中心，所以有了種種糾紛。我們現在要解決社會問題的糾紛，便要改正這種錯誤，再不可說物質問題是歷史的中心。要把歷史上納政治和社會經濟種種中心，都歸於民生問題，以民生為歷史的中心。

社會的文明發達，經濟組織的改良和憲法的進步都是以什麼為中心呢？就是以民生為重心。民生就是社會一切活動中的原動力。因為民生不遂，所以社會的文明不能發達。經濟組織不能改良，和道德退步，以及發生種種不平的事情，像階級戰爭和工人痛苦

這些種種壓迫都是由於民生不遂的問題沒有解決。所以社會中的各種變態都是果。民生問題才是因。」

民生是什麼呢？照國父的指示，民生就是人民的生活，社會的生存，國家的生計。羣衆的生命。在生活、生存、生計與生命之中，不僅包含得有物質的成份，而且包含得有精神的成份；即是凡屬生活、生存、生計與生命，既不是單獨的物質的，也不是單獨的精神的，而是物質與精神兼具的；換句話說，民生專心的理論，不是唯物論或唯心論，而是心物綜合論。社會進化的重心，不是物質，乃是民生；換句話說，社會進化的重心的理論，不是唯物論或唯心論，而是心物綜合論。

由於唯物論誤認物質是社會進化的重心，所以發生一種謬誤的見解，以爲階級鬥爭是社會進化的原因。因爲物質論者既然誤認物質是社會進化的重心，必然要忽視或毋視精神之精神也如物質一樣，同是社會進化的要素，唯物論者既毋視精神了，精神當然要與物質鬥爭而爭取其在社會進程中應有的任務。因此在唯物論者的眼光中，當社會進化時必然要發生鬥爭的現象，於是就發生鬥爭的學說，而這個鬥爭是一階級與另一階級鬥爭，即唯心階

級與唯心階級鬥爭。這是階級產生的原因。其實社會是和諧地進化的，因為心物綜合的本身是和諧的，和諧的心物綜合的社會進化，必然不至發生鬥爭的現象。本來是一個和諧的心物綜合的社會進化，硬要將其組成物一部份的精神現象，撥開而代以唯物質的現象，毋怪乎唯物論要發生鬥爭的學說，即階級鬥的學說。階級鬥爭決不是社會進化的經常狀態，至多是當社會進化時其組合物之一的精神或物質發生阻礙時所發生出來的一種病症。所以國父所說的「階級鬥爭不是社會進化的原因，乃是社會在進化的時候所發的一種病症。」這種見解，不是唯物物的或唯心的謬誤見解，乃是心服綜合的正確見解。

所以唯物或唯心不是社會進化的法則，心物綜合乃是社會進化的法則。

與鬥爭學說立於反對地位的是互助學說。互助是和諧的別名。無論在動植礦物界中，尤其在人類，其生存的經常狀態必然是互助地即和諧地進行的，縱然有時發生競爭或鬥爭的狀態，一定是因其生存失常時所發生出來的一種病症。達爾文的天演競爭論，不能解釋動植礦物界求生存的經常現象；哈解釋動植礦物求生存的現象的，是克魯泡轉金的互助論。正克魯泡轉金的互助論之能代替達爾文的競爭論一樣，國父的和諧論是能代替馬克

恩的鬥爭論的。和諧論的理論基礎是心物綜合論，鬥爭的理論基礎是唯物論。心物綜合論是否認唯物論且取而代之的一種最高形態的綜合理論。

第五章 認識論

我們的敘述既由漂渺的宇宙推移到具體的人類社會，現在便由具體的人類社會推移到微妙的思維作用了。人類的思維作用在哲學上的研究是屬於認識論的範圍的。所以在這章研究認識論。

第一節 認識的起源

從前的哲學家對於認識起源有幾種不同的主張。其一以為認識起源於後天的經驗。這可以洛克與休謨為代表。洛克以為，吾人一切的觀念都是由經驗所產生的。吾人在經驗以前，並無觀念。吾人之心，猶如白紙，吾人一定要根據經驗所得的印象，方能形成各種觀念。經驗有二種：一為吾人感官從外部之所得，是謂感覺；二為內心之經驗，是謂反省。所有觀念，均由這三種經驗結合而成。繼承洛克的學說而加以發揮者是休謨。他把有來信以為本有的因果律加以破壞。他以為吾人實際上只經驗着事實上前後互相連續的因果

，並沒有經驗着其間必然的連絡。因果的原理決非必然地存在於事物之間的東西，也決非吾人本有的觀念。他乃是一種經驗的習慣的知識。這種知識決非普遍必然的。故休謨對於一切知識都表示懷疑，他們已進於懷疑論的領域了。

其一以爲認識起源於先天的理性。這一派可以柏拉圖與笛卡爾爲表。柏拉圖把世界分爲兩種，一爲理念世界，一爲現象世界。前者真實常住，後者變幻無常。吾人因爲感覺只能探知後者，所以必須依據靈魂方能探知前者。靈魂係不生不滅之物，在吾人出生之前固已存在，在吾人死亡之後仍然存在。靈魂與理念是一致的。總之，他以爲真理具於吾心，不待經驗而後得，由此可知他重理性而忽略經驗了。笛卡爾以爲關於數學的知識才是正確的知識，但數學知識的根源在於理性，所以欲獲得真正的知識，必須依據理性。數學的知識是從自明的公理演譯出來的。那種公理就是本有觀念，也就是人類生來所具有的觀念。吾人根據什麼得知這種觀念，並根據什麼由這種觀念來施演譯呢？他以爲這個根據點就是思維，也就是理性。他有一句名言：『我思故我在。』他把自我的存在，當作一切知識的出發點。自我並不是由精神與身體造成的，乃是由思維造成的。由此可知他重觀思維（即

理性)的重要了。

如上所述，經驗論與理性論對於認識的起源各有所偏，而且是互相水火，互相對立的。自有哲學以來，兩派就爭論不休，到如今不能得到一個適當的解決。

心物綜合論的三民主義者便企圖解決這個在哲學上從來爭論不休的問題。他們以為，認識的起源，既不由於經驗，亦不由於理性，乃由此二者統一或綜合運動的結果。專有經驗或理性，不能發生認識。認識乃是經驗與理性統一或綜合運動的結果；換句話說，認識乃是經驗與理性在人類意識上統一或綜合運動的結果。如以為經驗可以代表物，理性可以代表心，則認識的起點乃是由於心物統一或綜合運動的結果，即心物在人類意識上統一或綜合運動的結果。國父在軍人精神教育講演中講到智（即知識或認識）的起源的時候曾經說過：「智何自生？有其來源。約言之，厥有三種：一由於天生者，二由於力學者，三由於經驗者。中國古時學者，亦有「生而知之，學而知之，困而知之」之說，與此略同。凡人之聰明，雖各因其得失之厚薄不同，稍生差別，得多者為大聰明，得少者為小聰明，其為智則一。此由於天生也。若由學問上致力，則能集多數人之聰明以為聰明，不特取法

現代，抑且尙友古人，有時較天生之智爲勝。例如甲乙二人，甲聰明而不好學，乙聰明不如甲而好學過之，其結果乙之所得必多於甲，此則由於力學也。此外亦有不由力學而由經驗得來者。諺云：「不經一事，不長一智。」故所經之事既多，智識遂亦增長。所增益其所不能者，此由於經驗也。要而言之，智之來源，不外此三者而已。這就是國父對於智即認識的起源的說明。國父說明力學係指經驗而言，因爲古今來的學者的學問都是經驗的積累，所謂致力於學問便是將古今來學者積累經驗由學習得來。所以由學問所致力得來的智就是認識，也就是經驗。這樣，力學一項又包含於經驗之中。那末，國父所說的天生，力學，經驗三種起源，可歸併爲二者，即天生與經驗，也就是理性與經驗。理性是主觀的，經驗是客觀的，認識就是主觀與客觀統一或綜合運動的結果；換句話說，認識就是客觀的實在體在人類主觀意識上的反映。所以認識是客觀事物加於主觀意識上統一或綜合運動的結果，亦即心物統一或綜合運動的結果。

第十一節 認識的過程

客觀實在體怎樣在主觀意識上發生反映呢？換句話說，認識怎樣進行呢？認識怎樣形成與發展呢？吾人在此應當研究認識的過程。吾人如果將認識的過程弄清楚了，便可以知道認識是怎樣進行以及怎樣形成與發展的。如上所述，認識乃是客觀實在體在人類主觀意識上的反映。這個反映不是實在世界的被動的反映，乃是對於實在世界採取能動態度時所必需的手段。如果這個反映是實在世界的被動的反映，則認識的意識作用的限度小極了，其全領域幾乎全為客觀實在性所包含；因為這個反映是對客觀實在世界採取能動態度時所必需的手段，所以認識不僅包含得有客觀的實在成份，而且包含得有主觀上意識的成份；換句話說，不僅包含得有物的成份，而且包含得有心成份；再換別的話說，認識就是心物綜合或統一運動的結果。雖然是極簡單的動物，其對外來刺激反應所得的結果，也能使有機體避免有害的作用而接近有利的作用；至於較高等的動物，便能把最簡單的反射組織，變為較複雜的反射組織，因而使有機體對於環境的能動關係，形成有意義的狀態或作用，這個狀態或作用，不但是物的作用，而且包含得有心作用；換句話說，這個狀態就是心物綜合或統一運動的結果。

人類認識的最初形態，是客觀實在性在感覺器官內的反映。這個反映是人類對於客觀實在性的直接意識。凡真正的知識，均以感覺為基礎而發生直接的意識或反映。一切認識均從感覺開始；沒有感覺，幾乎不能發生認識。感覺是認識的最低基礎或形式；思維、概念、判斷、推理等是認識的較高基礎或形式；而且前者是後者的準備基礎。這兩種形式是不能分離的；如其分離，也就不能發生認識作用。

感覺是外在世界在人體外部器官上作用之結果；故感覺有兩個條件，即外在世界與人體器官的構造。外界與人體器官構造越複雜，則感覺也就越豐富。感覺有種種形式，如視覺、聽覺、嗅覺、觸覺、味覺、溫熱覺、統覺等是，並且這些器官是有連繫性的，不是絕對分離的。比較發達的感覺器官，給與我們以比較發達的感覺，相應地也就給與我們以比較發達的認識。吾人也許可以說，如其感覺越發達，認識也就越高明。然而我們不可一概而論。比如驚的視力雖比人的視力強，但人眼識別事物的能力却比驚的識別能力強，這就是因為人具備得較高的社會生活條件而非驚所能有的緣故。這就說明了，認識雖是以感覺做基礎，而且由於感覺器官的複雜而決定認識的豐富，但除此身體器官的條件而外，人

類社會生活的條件亦是很重要的因素。這是我們在討論認識的基礎時應當明白的。

如果以為感覺是認識的最初步形態，那末表象是認識的第二步形態。表象是普遍化了對象感覺的特殊形式，他雖不能由外的感官直接知覺到，但却把記憶中的殘留着的對象的各個特徵統一起來而成爲一個形象，這個形象的統一體便是表象。表象對於認識的任務，在於將直觀概括化，一方面盡量正確而客觀地將過去對象中多方面感覺到了的事物的共通本質特徵反映出來，一方面同時得到對象的個別全體形象。表象不是死像，不是死了的凝固了的觀念的形象。他不是從感覺與概念分隔開了的領域，他是從感覺到思維前進時的認識的轉移、聯結和運動，是由前者向後者的轉化過程。

關於認識的過程，在敘述感覺和表象之核，應當輪到概念了。概念拋棄了表象內的本質的特徵及其單獨形式，並拋棄了關於具體或注事物的記憶的重荷。如其說感覺和表象接近實際事物，那末概念便較遠隔實際事物而爲抽象意念之開始。一秒鐘走三十萬公里的光波，感覺固然是不能感覺得到，表象也無法把握得住，而概念則能全然把握得住。如其說感覺和表象是思維的基礎，那末概念便是思維的開始。抽象的思維，除了概念以外，尚有

判斷和推理。概念較判斷和推理要單純而概括的多，故概念爲思維之初步形態。如其沒有概念，便不能把握思維。外界事物經過感官之後，非經過概念，不能成爲思維。如其要理解具體的現實的事物，便得要將他反映在具體的概念之內。如其我們將那種從感覺和表象進展到抽象地對具體的現實性的認識的運動叫做分析，那末思維上從抽象到具體的全體的逆轉，便無疑地叫做綜合。當做思維上的總體看的具體的事物，是理解的結果，也是概念的運動的結果。

在概念之後，關於認識的過程，應當輪到判斷和推理了。判斷和推理同概念一樣是客觀實在性在思維上的反映，不過判斷處在較高的形態，推理處在更高的形態，而概念則是較低的形態罷了。吾人可以說，判斷是由概念發展後的產物。判斷和推理，在形式方面說，是各種不同的對立着的概念的聯結和關係；從內容方面說，他們是客觀實在性的聯結和關係之反映。

科學的判斷是事物和過程的各個規定的規律性聯結的反映，科學的推理是這些聯結相互間的必然關係的反映。從形式方面來說，正如判斷是兩個概念的直接關係一樣，最單純

的推理，也是兩個判斷被媒介了的關係。推理不過是實在規定經過了判斷、概念、表象、感覺等而達到最發達的被媒介了的關係。正如判斷是被達了的觀念一樣，推理是發達了的判斷。

認識的過程，必然要經過感覺、表象、概念、判斷和推理；就是由外界事物刺激吾人的感覺器官，使吾人發生感覺，然後發生表象，且進而發生概念，判斷和推理。要經過這樣一長串的過程的認識，才是真正的科學的認識。這個一長串的過程的活動，是從物到心，復由心反映出物的活動；比如外界的事物當然是物，感覺以後一直到推理的活動是心的活動，由推理所反映出來的活動是真正的由心到物的認識的活動，這一長串的聯結和運動是心物關係的活動。所以吾人可以說，認識的過程是從物到心，復由心反映出物的活動，亦即心物綜合的運動。簡括的說，認識的過程，就是心物綜合運動的過程。

第二節 認識的本質

講到認識的本質，從來哲學上有兩種不同的見解：其一，是實在論者，以爲認識對象

(外物)與認識內容(觀念)的關係，正如人的容貌與其所攝的影的關係一樣；其意以爲吾人在觀念中所含的性質，乃是外界事物性質的描寫。其二，是觀念論者，以爲吾人的知識乃是種種的觀念，並未有任何外界作認識的根據，即是認識內容純粹觀念所構成，並非爲外物所構成。這兩種見解從來是互相衝突的，正如經驗論與觀念論互相衝突一樣，到如今，也不能得到一個適當的解決。

心物綜合論的三民主義者，也如企圖解決經驗論與理性論之衝突一樣，他們極力企圖解決實在論與觀念之衝突。他們以爲認識之本質既不能專憑客觀的事物，亦不專憑主觀的觀念，乃是客觀事物與主觀觀念之綜合或統一運動的結果。因爲客觀事物刺激吾人的感官，經過吾人的腦神經中樞，從而發生感覺、表象、概念、判斷與推理等作用，因而形成觀念，那就是對外物發生認識作用。這種認識作用是須經過主觀與客觀的複雜過程的；換句話說，這種認識作用不是單純的客觀或單純的主觀運動，而見複雜的客觀與主觀的綜合或統一運動之結果，亦即心物之綜合或統一運動之結果。如以爲實在論可代表物，觀念論可代表心，則認識的本質，便是物與心即心物綜合統一運動之結果，亦即實在論與觀念論綜

合統一運動之結果。

外界事物刺激吾人的感官，經過腦神經中樞，從而發生感覺、表象、概念、判斷、推理等作用，那就是認識作用。認識過程是個複雜的過程，即從物到心的複雜的過程，亦即心物綜合運動的過程。從物到心的認識過程，必然要經過腦神經中樞。由腦神經中樞，接收外界事物的刺激，因而發生反應，那個反應便是從感覺、表象、概念、判斷推理等作用一長串的過程，這個一長串運動的結果便是認識。如以為外界事物是物作用，則物經過腦神經中樞而後所發生的感覺等一長串的作用是心的作用，則認識過程是由物到心的過程，認識作用是由物到心的作用。這便從物到心的認識過程有三個重要的階段：一、外界事物的刺激，二是腦神經中樞作用，三是主觀意識之發生。如其沒有外界事物之刺激，腦神經中樞根本上不能發生作用，因而無從發生主觀意識。縱屬有外界事物之刺激，如其沒有腦神經中樞發生作用，便不能發生主觀意識。所以主觀意識之發生，有兩個先決的條件，即外界事物的刺激與腦神經中樞之反映。且腦神經中樞是外界事物與內在意識之媒介。這個中樞作用好像一個中堅作用。若無此中堅作用，外界事物便不能發生內在意識，亦即內外

不能發生作用，因而不能發生認識。所以腦神經中樞作用是發生認識作用一個重要機構。實際上說，事物是認識的根源，腦神經中樞是認識的實踐，意識或瞭解是認識的結果。有了根源，若無實踐，必然不能發生認識；有了實踐，自然會產生結果。實踐在認識過程中有重要的位置，即腦神位中樞在認識過程有重要的作用。

由外界事物刺激感官，由感官傳達至腦神經中樞，因而發生感覺等一長串運動，其結果便是認識。這個認識是從物到心的實踐過程，亦即以物為根源，經過神經中樞作用的心物綜合運動結果。物是認識的起源，心是認識的結果，腦神經中樞是認識的中堅，亦即物與心的媒介。所以心物綜合的認識作用，必然更經過腦神經中樞媒介；換句話說，綜合的認識作用，乃從物的刺激，經過腦神經中樞的媒介，因而發生心的活動的結果。由此可見，在認識作用的過程中物在先而心在後，且除腦神經中樞外，物是比心居於較重要位置的。

第四節 認識的作用

認識是外界事物刺激吾人感官，經過腦神經中樞作用，因而發生感覺等一長串統一連貫的結果。這樣的認識作用是從物到心，但必需經過腦神經中樞的認識作用，亦即心物綜合的認識作用。

心物綜合的認識作用，一方面是物理的，一方面心理的。但是二者何為重要呢？

爾父曾經說過：「宇宙萬物的道理，（即認識）作者都是先有事實，然後才發生言論，並不是先有言論，然後才發生事實。」又說：「要解決民生問題該用什麼方法呢？這個方法，不是一種玄妙理想，不是一種空洞學問，這一種事實。……我們拿事實做材料，才能夠定出方法。如果單靠學理來定方法，這個方法是靠不住的。這個理由就因為學理有真的假的，要經過試驗才曉得對與不對。好像科學上發明一種學理，究竟對與不對，一定要做成事實，能夠實行，才可以說是真學理。……所以我們要解決社會問題，一定要根據事實，不能單憑學理。」由此可知，爾父對於認識作用認為事實在先，學理在後，如果以為事實是物，學理是心，那末就是物在先而心在後，即物居於較重要的位置，而心居於較次要的位置。

但是物果居於較重要的位置而心居於較次要的位置麼？由事實可以產生理論；由理論不能產生事實麼？國父一方面固證明事實先於理論，但另一方面却又注重理論。視理論爲事實之母。他說：『當今科學昌明之世，凡造作事物者，必先求知而後乃敢從事於行；所以然者，蓋欲免錯誤而防費時失事，以冀收事半功倍之效也。是故凡能從意識而構成意象，從意象而生出條理，本條理而籌備計劃，按計劃而用功夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以樂成者也。』又說：『無論做什麼事功，都是在有好方法。』但是方法是從何而得呢？是自學間知識而得。先有了學問，便有了知識，有了知識，便有方法。有了好方法來革命，一經發動，就馬到成功。我們從前受良心上的命令去革命，做到結果，沒有成功大而快的原因，就是在沒有好學問，好方法。至於實行革命，大家都是各自爲戰去幹，實在是不知而行之。……此後革命，應該要先求知，然後才去行。本總理前學說「知難行易」，如果知得到，便行得到。從前的革命，不知還能行，此後的革命，能知當更能行。』由此可知，國父對於認識的作用又認爲理論勝於事實，即是理論在先，事實在後。

國父對於認識作用，既然主張事實在先，理論在後，又主張理論在先，事實後。豈不是矛盾衝突嗎？不然，實際不然。因為在認識作用的過程中事實可以產生理論，理論亦可以產生事實；而且由初步事實產生的理論纔可進而產生第二步的事實。事實與理論是可互為產生的因素的。換句話說，在認識作用的過程中，由外物刺激可以產生意識，復可由此意識以產生新認識，此新認識乃是第二步事實或事物的實現。心物綜合的作用是心與物互為先後的綜合作用，不是從物到心的簡單過程的作用。事實與理論之作用，亦如心與物之相互作用，兩者的先後程序可以互相倒置的。

總裁在行的道理中說得好：「要解決「知難」的問題，也唯有從力行中去求。總理說：「能知必能行」，我還要續一句：「不行不能知」。因為我們都是後知後覺，我們除了基本的革命大義以外，所知的實在有限。因此我們一方面固然應當竭力求知，同時還應該從力行中去求真知，凡是我們學問經驗中認為已經獲得的知識，如果不是經過實行而證明為有效，就不能斷定所知者果為真知。所以我們一切事業，必須實行而後始有真知。也唯有能行而後能知，大學所謂「至於用力之久而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到

，而吾心之全體大無不明矣。」這就是力行的效果，也就是革命成功的方法。如果經過實行或實驗以後，而我們所得的知識，所用的方法，證明爲不能見效，我們就可察覺從前所認爲已知者，其實不是真知。這樣我們就可以擴充我們知識見解的範圍，就與獲得真正的知識一樣，所謂「不知爲不知，是知也。」有所捨就必定有所獲。世上最確實求知方法，就無過於此了。」由 總裁所說的這段話看來，可以知道 總裁所說的認識的方法是注重力行與經驗，而不注重理論與理性，即是有了理論與理性之後，必然要經過力行與經驗方爲有效，否則這種理論與理性是空虛的而不是實在的。總裁所說的這種力行，可視爲經驗論，亦可視爲實驗論——然與其視爲經驗論，毋寧視爲實驗論。因爲 總裁所說的力行是認識了以後的力行，不是盲目的力行，這種力行有如科學上的實驗，故可視爲實驗論。這種實驗論是科學的，不是玄虛的。

總裁在行的道理中又說：「我們力行的時候，應該要知道「行」有「行」的法則。所以必須具備下面的要件：（一）必須有起點，（二）必須有順序，（亦即有系統，有條理，有計劃，就是科學的）。（三）必須有目的，（四）必須是經常的或恆久的。」這是力

行的科學方法，這種方法與杜威所倡實驗邏輯的五段論有異由同工之效。所以吾人可以說，總裁所倡的力行論有似實驗論而不僅是經驗論，因為實驗的科學性重於經驗論，實驗論是經過十八九世紀的科學倡明以後產生的，不如經驗論在科學倡明時期固然發達，但在科學未發達以前即已產生了。

由總理及總裁對於認識作用所說的話看來，可以知道他們既重理論或學問，又重事實或力行，但與其說他們重理論或學問，毋寧說他們重事實或力行；不過他們，尤其總裁所說的力行，是認識了以後的力行，不是空虛的力行，這種力行是心物綜合以後的力行，不是單獨的物理的或心理的力行。所以總理與總裁對於認識論的見解，是心物綜合論的見解，不是唯心論或唯物論的見解。總裁的既注重物，又從注重心的見解，固然是心物綜合論的見解；總裁的注重認識了以後的力行的見解，尤其是心物綜合論的見解。單是唯心論（如理性論或觀念論）或唯物論（如經驗論與實在論）的認識論不是科學的健全的認識論，心物綜合論的認識論乃是健全的科學的認識論。三民主義的認識論是健全的科學的認識論。

附錄

三民主義與心物綜合論

——三民主義方法論發凡——

世界思想不能脫離唯心、唯物、心物調和及心這綜合諸形態。

世界思想是怎樣產生的？

世界思想之產生，約有三個條件；一、地理條件；二、歷史條件；三、人爲條件。而後二者又可視爲前者之演變。三者總合而言，又可稱爲自然條件或自然環境。

人類在熱帶地方容易獲得食物；因此對其維生的工具或方法不甚考究，蓋以爲食物既容易獲得，何必多費心思於求生之一途。所以他們無視現實，而將其心思集於玄妙之境界。且吾人旅居熱帶沙漠森林之地，見其沙漠或森林浩瀚無垠，容易發生超然漂渺的思想

以爲世界於我如浮雲，現實與我無關係。所以普通所稱熱帶文明是空洞的虛玄的文明；印度文明可爲其代表。這就是熱帶人類容易產生玄妙或唯心思想的例證。

寒帶地方適與相反，人們終歲勞動，幾乎不得一飽。因爲人類求食難，故兢兢於現實工作，以求一飽。故寒帶人類，如其謂爲有思想，便是唯食或唯物是求的唯物思想。所以寒帶人類容易產生唯物思想。這個例子在寒帶或毗居寒帶的人類中可以找得出來。

溫帶地方，因爲氣候溫和，既不甚冷，也不甚熱，既不難於獲得食物，也不甚容易獲得食物，祇要努力，便可獲得食物，「多耕耘幾鋤，多收穫幾顆」。居住溫帶地方的人類，有寒熱二帶人類求生的長處而去其短，所以他們的思想適是寒熱二帶人類思想的調和，既不是唯心，也不是唯物，而是心物調和。

這是就地理條件上來說明唯心，唯物或心物調和思想產生之原因。

在歷史條件上亦可產生唯心唯物或心物調和的思想方法。因爲一個民族的思想文化傳播得太長久了，在其後代的子孫容易受到先代祖宗的遺風餘韻，故其子孫之思想或文化，多是先代祖宗思想文化之亦步亦趨。比如如今意大利的思想文化因襲得有羅馬思想文化的

餘韻，但羅馬文化是傳自希臘，而希臘文化則有一部分來自東方的巴比倫。與南方的埃及，則其根源仍帶有一些熱帶唯心思想的遺留。所以現在意大利人的思想文化，如其謂為具有唯心的彩色，在歷史地理條件上（而歷史條件差不多可以說是由地理條件轉變而來的）可以得到說明。至唯物或心物調的思想文化，雖其歷史甚短，其在歷史上亦可找到說明能。

在人為條件上，中國有句俗話：「飽暖思淫慾，饑寒起盜心」，可作唯心唯物或心物調和思想產生之說明。這句話的意思就是說，富裕的人容易發生空洞的求娛樂的思想，饑寒的人容易發生現實的求食思想；至於不甚飽暖和不甚饑寒的人，當然容易發生調和的思想。但飽暖或饑寒的分際，其中仍有寒熱帶地理的條件。所以人為條件亦可以說是由地理條件變革而來。

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

環境所產生。換句話說，人類思想是由自然所決定的。

二

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

唯心思想是主觀思想，是觀念論；權威思想和絕對思想容易由此產生。所以如以現今的世界政治形態比擬來說明，則唯心論可謂為法西政治的思想方法，或法西政治是由唯心思想方法產生的。因為法西政治是獨斷的權威的政治；這種政治有時崇奉絕對的精神觀念以為護符，如我們的敵人倭寇即假絕對的天皇的神的觀念以為一切活動的最高指揮。所以我們以為唯心論是法西主義的思想方法，法西主義是唯心論的政治形態，二者是有至密切的聯繫性的。

如其假定唯心論是法西主義的思想方法，法西主義是唯心論的政治形態，適與之相反

，則唯物論是共產主義的思想方法，共產主義是唯物論政治形態。因為唯物論適與唯心論相反，是以物質具體實在爲其說明的基礎的，在這種說明的基礎之上自然可以產生唯物史觀之共產主義政治形態。雖然費爾巴哈和馬克思所倡的唯物辯證法不一定與共產主義有必然的關係（然而在思想方法上講，應該是有必然的關係的），但是共產主義是離開不了唯物史觀以爲其說明的基礎的。所以唯物論是共產主義的思想方法，共產主義是唯物論的政治形態。

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

研究世界政治和時事問題者統稱目前世界政治有三大集團，即：一、法西斯集團，其主

要國家是德、意、日；二、共產集團，其主要國家是蘇聯；三、民主集團，其主要國家是英、美；以世界上其他大小國家則又分屬於三大集團之而不必另立門戶。吾人如果假定這種分析是正確的（每一種分析都是適應事實而產生的），那末吾人所假定的世界三大思想形態及其所產生的政治適與現實的世界三大政治集團相吻合。宇宙間的一切活動都是由自然環境所造成的，世界總與世界政治不過是自然條件的產生。所謂自然環境乃是自然法則或宇宙法則。由宇宙的星雲現象產生地球，由地球產生人類，由人類產生思想方法並產生政治形態，所以人類的一切思想方法和政治形態是由宇宙法則即自然環境所產生的。自然環境分配人類有熱寒溫三帶及其所產生的不同的生活形態，所以人類有不同的思想方法及不同的政治形態。現在的世界政治集團是在這種的宇宙法則或自然環境之下形成的。雖然這政治集團（即政治的集合）到現時才顯著，然而在歷史上在有政治史以來，早已形成了

的。

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

(一) 唯心思想方法——法西斯主義；

(二) 唯物思想方法——共產主義；

(三) 心物調和思想方法——民主主義。

那末中國的思想政治形態亦不能脫離上述的範疇，即是：

甲、中國思想（中國人的思想之簡稱）不能脫離上述軌範之一；

(一) 唯心思想方法；

(二) 唯物思想方法；

(三) 心物調和思想方法；

乙、中國政治（中國人的政治之簡稱）不能脫離上述軌範之一。

丙、中國政治（中國人的政治之簡稱）不能脫離上述軌範之一。

(一) 法西斯主義；

(二) 共產主義；

(三) 民主主義；

(四) 法西斯、共產、民主主義的綜合；簡稱為法西斯、共產民主綜合主義。

由於地理歷史，人爲條件的研究，換句話，由於自然環境或宇宙法則的支配，中國思想、政治應有何種形態？中國素稱地大物博，在經度起自東經一百三十五度二分迄於七十二度五十分，在緯度起自北緯五十三度四十分迄於七度以下，具熱寒溫三帶氣候（但以溫帶爲主）及其物產，擁有三千餘萬方里之土地及四萬五千餘萬之人口，其博藏有如歐洲全部之所有。自然決定人類的思想、政治；中國的自然寶藏既具有如歐洲全部的所有，則歐洲的全部思想政治必然實現於中國；雖然因爲位置之不同，其思想政治，不能具絕對同一之性質，但其軌範則必大體相同。所以歐洲的思想政治必然大體相同地表現於中國。但因中國前寶藏是彷彿整個歐洲的寶藏，不是歐洲寶藏的一部份，所以其反映於中國的思想政治，如其具有歐洲思想政治的軌範，則必是其整體而不必是其一部份。部份地或分割地而

言，歐洲思想是：（一）唯心論，（二）唯物論，（三）心物調和論；歐洲政治是（一）法西斯主義，（二）共產主義，（三）民主主義。因為歐洲的土地，民族，國家是分割的，所以有此分割的思想政治。中國土地，民族，國家是整個，包含全部歐洲之所有，故其思想政治是整個的，即整個歐洲思想政治的軌範的實現，那就是，在思想上，不是：

（一）唯心論；

（二）唯物論；

（三）心物調和論；

而是：

（四）心物綜合論。

在政治上，不是：

（一）法西斯主義；

（二）共產主義；

（三）民主主義；

而是：

(四) 法西，共產，民主主義綜合主義。

四

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

(一) 民族主義；

(二) 民生主義；

(三) 民權主義。

若以信這個主義與歐洲政治思想形態相配合，則爲：

(主義) (思想方法) (政治形態)

(一) 民族主義——唯心論——法西斯主義；

(二) 民生主義——唯物論——共產主義；

(三) 民權主義——心物調和論——民主主義。

這是思想、政治分割論者的看法，即將三民主義割分為三個獨立的主義，然後以三民主義在世界思想、政治形態上找到相與適合的解釋。但三民主義是整個的，不是分割的，這個論旨在前幾年吾黨先進理論家胡漢民先生早已說明了。他所倡導的三民主義連環性，便是反對這種分割的說法，不過他尚未將三民主義的綜合性說明，祇是將其非分割獨立性的連環性說明罷了。但是胡先生畢竟高人一等。後之論者應將此連環性擴充或發展而為綜合性或統一性，那就是吾人所倡的三民主義綜合性或統一性，這種綜合性或統一性的三民主義，在思想上，便是如上節所稱的：

心物綜合論。

在政治形態上，便是如上節所稱的：

法西、共產、民主綜合主義。

然而「法西、共產、民主綜合主義」這個名辭太繁瑣，我們不如稱牠（這個名辭）為三民主義綜合性；但因為三民主義本來的性質是綜合的，故我們簡稱牠為三民主義。總之，吾人一提及三民主義便是說綜合性的三民主義，其中絕未包含得有分割的成份。

綜合性的三民主義是以心物綜合論為其思想方法的。由思想方法產生政治形態故吾人也可以說綜合性的三民主義是由心物綜合論產生出來的。吾人一提到三民主義，絕對不可忘記為其思想方法的心物綜合論。

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

五

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

大學中庸是中國固有文化的表徵，也是中國固有思想政治的表徵或代表的或標準的說明。

大學開始一句便道：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」

這句話的意義包含得甚廣，就是說，凡治天下的各種主義，各種方法，無所不包，這就是說大學之道包含得有世界的政治的綜合性在其中。

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

「古之欲明明德於天下者，先治其國者，欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，弗德其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在

事物。這就是實踐。

(四) 物上思惟

(五) 知類知理

(六) 格物致知

(七) 慎。身。

(八) 身。家。

(九) 家。國。

(十) 國。天下。

若將上述內容用世界思想方法來分析，則為：

(一) 格物與致知——物。

(二) 誠意與正心——心。

(三) 修齊與治平——心物綜合（實用）。

總而修齊與治平是正心誠意致知格物而來的，這就是說心物綜合是由心與物化。

有而來的。這樣的心物綜合論才是真正的「心物綜合論」。這種「心物綜合論」就是「心物綜合實用論」。一部大學乃是一部「心物綜合論實用法」的說明；換句話說，一部大學就是一部以「心物綜合論」為思想方法的實用政治哲學；這部政治哲學是建築在「心物綜合實用法」的基礎之上；這部政治哲學是由「心物綜合實用法」發展得來的。全部大學不過是說明「心物綜合實用法」的應用而已。其應用是以修身為中堅或樞紐而從格物以至治天下的。

倘若以為大學一書是「心物綜合實用政治哲學或目的論」，則中庸一書便是實現此種政治哲學或此種政治目的的方法論。如果用「體」，用「二字來說明（這兩個字本來不好應用以作哲學或思想政治之說明），則「大學」可謂為是「中庸」之體，「中庸」可謂為是「大學」之用。

中庸開始「便何道」：

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

所以中庸總論說

「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」

這就是說祇有中和（即中庸要旨）能包括萬物，能說明萬物。

中庸關於行道之法，說：

「天下達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也。所以行之者，一也……好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

這就是說明心物合綜合治理天下國家之實用政治學。應用這種實用政治學以治天下國家，凡有九個經常的綱領，那就是：

「凡為天下國家有九經，曰修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，柔百工也，柔遠人也，懷諸侯也。」

以上是中庸心物綜合法之應用，即應用心物綜合法以治天下國家。

論心物綜合論在「中庸」比在「大學」還要解釋得明明白白。「中庸」關於誠之篇說：「自誠而明，謂之性；自明誠，謂之教，誠則明矣，明則誠矣。」

這裏所謂「誠」，就是誠意之誠，那就是「心」；這裏所謂明，就是明白萬物道理之明，那就是「物」。「心」誠則「物」明，「物」明則「心」誠；這樣豈不是「心」就是「物」，「物」就是「心」應？「心」誠就是「物」明，「物」明就是「心」誠，那就是心物綜合法應用得宜。中庸關於誠道，黃說：

「唯天下至誠，能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

這種心物綜合法用法的實際政治效方向其偉大，茲再新論。

大學中庸二書是中國古代的政治目的論和方法論。這個目的論和方法論到現在可以想其意而善用之，所以「繼往聖而興」大學中庸二書繼承前人其意亦不僅僅是發揚民主理想，政治基礎亦心物綜合法之說明，而且應實際應用於現代中國思想政治以爲推行三民主義思想。

劉炳藜編著各書

書名	出版機關	出版時間
近代教育思想	北新書局	民國十四年
社會問題綱要	中華書局	民國十九年
社會科學家與社會運動家	中華書局	民國二十年
教育史大綱	北新書局	民國二十年
鄉村教育	中華書局	民國廿二年
蘇俄經濟生活	中華書局	民國廿二年
社會主義史綱	中華書局	民國廿三年
社會進化史	中華書局	民國廿三年
商業心理學	中華書局	民國廿四年
蔣介石先生思想研究集	華中圖書公司	民國廿五年
總裁言論(四册)	中央宣傳部	民國廿八年
總裁言論簡輯	前途出版社	民國廿九年
總裁嘉言類編	前途出版社	民國廿九年
三民主義與中國革命	前途出版社	民國廿九年
三民主義之哲學體系	前途出版社	民國三十年

中華民國三十三年四月初版

三民主義之哲學體系

全一册定價一元五角正

版權所有
不准翻印

著者

劉炳燾

發行者

獨立出版社
重慶江北香園寺上首

印刷者

獨立出版社

經售處

正中書局
重慶中一路二三四號
中國文化務出版社
重慶磁器街三十九號

重慶市圖書館審查處審查證圖字第二〇八四號

721074

立獨

64