

社会进化论

社會進化論目錄

一 緒言 研究社會進化的意義

一，人生的研究

二，學術界的兩大傾向

三，小結

二 什麼是社會

一，社會的定義

二，社會與國家的異同

三，小結

三 什麼是社會進化

- 一，社會是否在進化
- 二，社會進化的性質
- 三，小結

四 社會的動因

- 一，社會有機體說
- 二，模倣說
- 三，惟心史觀的說法
- 四，唯物史觀的說法
- 五，惟生史觀的說法

六、小結

五 社會發展的定律

- 一，在物質生活方面吾人可將經濟組織之發展求其定律
- 二，在精神生活方面可求得政治發展的定律

第一章 社會進化的事實

第一節 經濟的進化

第二節 政治的進化

第三節 法律的進化

第四節 民族的進化

第五節 結論

社會進化論目錄

- 一·緒論——研究社會進化的意義
- 二·什麼是社會
- 三·什麼是社會進化

胡一貫編

六五四
· · ·
社社社
會會會
進發會
化的展的
的事完動
實律因

艾
聖
律
編

社會進化論

胡一貫編

一 緒言——研究社會進化的意義

一，人生的究竟

宇宙是這樣茫茫的，光陰又是這樣的悠久。上數幾春秋（八千歲爲春八千歲爲秋）我們不能規定時間（Time）的開始，橫飛幾萬里，我們不能規定空間（Space）的際涯。人生的活動是有限的，人生的壽數是短促的，拿這種有限的人生放置在這不可思議的宇宙裏面，其渺小微弱，未免覺得可憐。這正好像是海洋上一葉待朽的扁舟，是黑夜裏一個將殘的幽夢呵！到底我們人生能幹的是些什麼，要幹的是些什麼，質言之，人生究竟爲的是什麼呢？這個問題不能解決，我們就好像是巴斯特兒監獄裏一員待決的死囚，行坐不安，徬徨無所，由走頭無路的人生，肆變而爲憂愁放肆的生活了。人生畢竟是要

合理的，憂愁放肆的生活，總是失却人生的真義。我們要從不可知的人生裏，尋出他的究竟，這才是人類意識的表現，拿這個究竟做人生活動的出發點，這才是宇宙的奧藏，這才是人生的真解，這才是社會的歸宿。

一一，學術界的兩大傾向

那個究竟是怎樣去尋找呢？有的在那裏說正心誠意，致知格物（儒家的思想），有的在那裏說道說名，一本自然。（道家的思想）也有的再那裏亂用 *Q. Q.* 虛擬 *Logic*（基督教的思想）也有的主張販真反玄，超却一切苦痛的生老病死。（佛家的思想）像這樣尋找人生的究竟是可能的嗎？拿無生來解釋有生，固然是文不對題，喪失了生活的意義，拿 *Q. Q.* 及 *Logic* 來規定人生，亦徒見其空想而不切實際，至於一本自然為人生的究竟，那更是蔑視了人生的意志，忽略了人生與自然奮鬥的歷史。若儒家的思想則稍有可取，然而無方法的格物，亦見其為虛偽的致知了！怎樣才是有方法的格物呢？這就是要從以往的事物尋找現社會事物的來源，要從以往的知識，印證現社會知識的真實，再由這個

起源和知識，來決定將來進行的法規。質言之，就是格物的方法，要為真正的歷史觀念。

自從大戰以後，學術界裏發生兩種傾向，一種是研究古代的史實，一種是把這個歷史，作綜合的世界的研究。這兩種新傾向，勾引出所謂歷史觀亦可謂社會進化論者。

為什麼要研究古代的史實呢？這因為現代文明已經走到途窮的高原程度，乃追溯此文明之源流於尚未途窮的古代文明當中，更從此種結論來引導新興的路程。為什麼要綜合研究世界的歷史呢？這因為帝國主義之恐怖的鬥爭觀領導文化於錯誤的方向，因反其所為，以世界的歷史教訓引導民衆向世界主義的協同觀而努力。這兩種研究，雖然是互有所屬却難劃分一個正確的界限，本書注意歷史的研究，却又引證世界的歷史的進化事實，除這個道理則無他因。

三，小結

我們在上世界上生活着，就不能不明了自己是個什麼情形人生是個什麼究竟，更不能

不明了此刻資本主義的文明，已完成其歷史的使命，正在向社會主義的文化而推移，因而定我們生活的目的和活動的方針。要明了以上的事情，我們就不能忘記了古代的事實和教訓。現在在中國革命，已在相當的沈悶時期，將來的路途究竟向何方發展呢？這個極重大的問題，現在是人異其說，衆口紛紜，莫衷一是。無已，我們且找歷史上進化的行程，來決定我們將來的趨向吧。

二 什麼是社會

一，社會的定義

我們要了解社會的進化，首先就要認識清楚，社會是個什麼東西。假使社會的定義弄不清楚，那一切的下文，都成空論。社會這個名辭，最近用得非常地混淆，他的含義，可以因人而變。有的用社會兩字，指住居一定地方的人民，例如說北京社會，上海社會，都是我們日常所聽到的口頭禪。也有的用社會兩字，指職業地位之相同者，例如政

治社會，勞動社會等等，也是現在的流行語。更有拿社會兩字來對個人而立論的，那社會的義意又成爲公共的解釋了，譬如我們應當替社會服務，不也是常見的漂亮話頭嗎？社會二字用來既無標準，實有爲之下一定義的必要。

我們先就這兩字的來源，加以一簡單的考察：

社會是 *Society* 的譯語，這是無可致疑的。*Society* 與 *Association* 等名詞，其語源都是從羅典語的 *Socius* 來的。*Socius* 一語指同僚或同伴而言，其意義係爲二人以上的人人其間有相互的心理的連絡。這樣說來，社會或即爲二人以上的人們，其所發生感情的關係了。再從中國字義上說，社會二字，始見於近思錄，其中載有『鄉人爲社會』一語，這種意思，也是指人與人間的集合，其集合的原因，或以感情，或以物質關係，其較前此的定義，實爲圓滿，但其空洞無物，還是一個通病。

進一步說，文字的含義是隨時代而變遷的，當文字初造出來的時候，雖然是普通的解釋，及他成爲專門名辭的時候，他的含義也就有專門性了。現在社會科學，已經有嚴

確的證明，是一種專門科學，則社會二字的解釋，無論他與本來面目有多少的相似，現在至少是專門化了。在現今而言社會，大體上有四種的解釋，第一種的解釋是和國家與國民，爲二語而同義，許多政治學者和社會學者都是這樣使用的，Spencer, Worms 就是這種解釋的代表人。第二種的解釋是指有教養的一羣民衆，凡具有共同文化 Culture 或文明 Civilization 的形式者，其所造成的集團皆屬之。第三種的解釋是指具有永久關係而羣聚的人們，這個定義每爲現代社會學者所採用，如 Yurovniks 者卽其代表。第四種的解釋，是更從第三種的解釋而演進之，認爲一集團的人們，其有意或無意間經營共同的生活者，才是社會。後二派的說家有許多，舉例以言之：Hillwood 以爲有相互關係的個人之集團，或有心理的相互影響的個人之集團，卽爲社會。Giddings 以爲社會是有類似心理或同類意識 (Consciousness fo Kind) 的個人之集團。Serkant 以爲各個人們由其相互的影響作用，而有心理上的密切關聯，卽可以造成社會。Simmel 以爲人們由自己保存的本能，遂有心理的相互作用，而社會遂以開始。Bucharin 以爲社會是人們交互作用

之現實的總體。田所輝明更從而加以解釋，說社會不是完全統一體，或單一物體，如一個人或一匹牛者，他是把各個人們在某種程度時，為獨立的要素而造成的統一體，這種統一的組成之量才算是總體。這個總體，也不是要素集積的總體，如嬰兒的統計者；只有這個要素人們之間有永久不斷的交互作用，（結婚，生死買賣）才是現實的總體。總之，這許多說法，都不外指社會為人們有永久關係或共同生活的集團。

照着上面的說法，社會一辭，實指社會生活之任何部分，互有影響，而為各種機能的團體與制度之互相作用與輔助性質之總和。此社會生活即二人以上的交互生活，此制度作用，即為生產關係，此輔助性質，即為由生產關係所反映的生活意識。一有生產關係即有生活意識的。因此吾人可簡下社會的定義如下：

社會是二人以上為生存而成立的生活體。

一一，社會與國家的異同

前面曾經說過有些學者認社會與國家為同義的名辭。究竟社會是否是國家呢，這個

問題，現在有很激烈的變論，他在社會進化論中，實有值得專章討論的必要。我們要明瞭一個物自體，是很難的，最低的程度，我們要有兩面的研究始能得其梗概。要認識社會，也是如此。前面下社會的定義，是完全從社會的正面說的。然而以本身言本身，恐怕還不能令讀者完全明了。莊子說過，『以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也，以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也』這真是解釋物體的好方法。所以在我未寫到下章以前，再詳細地說一說，國家和社會的同異，一方因為這個問題的重要，同時是要暗示出社會的反面，使讀者對於社會的概念，更為深切。

國家即社會說：十七世紀的哲學家盧梭（Jean Jacques Rousseau）主張國家即是社會。他以為個人是向社會的共同生活而結合的，社會和國家，即伴此種結合而產生者。國家是契約（Contract）擴大的結果，而在國家的形成以前，必先有由契約而結合的家族共同團體，種族共同團體和土地共同團體的存在。這種說法，盧梭是不承認的。他以為離羣索處的人們在有生之新，即再度表現古代自由人的現象。這就是說自由的人們，

是以自由的意志，與他人而結合，因而達到社會的共同生活云云。

但是人類是孤立的嗎？不他先有家族的結合。盧梭在這一點，也是知道的，因為他以爲向社會的結合，是別種的結合，是最古的而且自然的結合。但是盧梭所認識的家族，不是家族的共同團體，而是狹義的家庭，包括夫婦及未成年的子女者。未成年的子女是需要保護與撫育的，他以爲沒有這種保護，自然的家族紐帶就要歸於消滅。但是，子女們既爲着需要保護，而結合爲家族，那這種家族，就不是自然的結合，實有基於相互一致的狀態了。

進一步說，盧梭之所謂家族，不以未成年的子女，爲契約的單位，而或以父權爲有締結自由契約的資格之個人，則婦人與子女，在某種意思時，已經成爲附從的屬物了。盧梭是不承認人類有附屬的，這一點盧梭將不能自圓其矛盾。此外更發生一他種問題，即盧梭之自然法觀，不能產生合法的社會與社會的法律狀態。這是怎樣說呢？人類本來是自由的，任何人對於其他的人類，都沒有自然的權力。國家是法律的秩序而法律制度

的實施，實由於肉體的能力有強弱。屈服於力，是聰明的行爲，然而決不是自由的意志，若力與服從同時消滅，則形式上的法律，又將歸於無效了。

更進一步說，各個人能自由地讓渡其一己之自然權利嗎？不加任何之強制，而能對他人（自族或他族的家長）居從屬地位嗎？盧梭答此問題，曾設一假定，認爲是『不可理解的愚劣。』這是人類的不可理解嗎？還是盧梭學說的不可理解呵！

總之自由契約說，是難以立足了。伴此而生之再度表現說，更是找不着根據，那末，國家與社會，爲同時發現的事體，又是不攻而自破了。國家與社會既不是同時發現的事體，則所謂國家即社會的說法，其合理與否，真可不待煩言以解決呵。

社會非國家說：在社會的定義中，著者曾介紹普哈林氏對於社會所下的定義，認社會僅爲生產關係者。此說蓋即含有社會不是國家的意味。他的學說的起源實承襲馬克斯（Karl Marx）的衣笈。現在請述馬氏對於社會及國家的概念，再下社會非國家的說法以一個適當批評。

在馬克斯以前有一位哲學家黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）他亦以為社會與國家有所區別。依黑氏的見解，社會生活的存在是以經濟過程為媒介，引導各個人為相互關係的結合，來滿足人類物質的慾望。黑氏在其法律哲學中曾有如此之觀察，說『慾望及手段，是一種實際的生活，對於別人而言之者。所謂滿足，是由他人的慾望及勞働而相互以為約束的。』

因此，社會生活的基礎，為慾望之滿足。為着獲取必要的生活資料，因而『出入相友，守望相助，疾病相扶持。』從此獲取一般的生活資料之過程，遂產生一種相互的經濟關係，而為社會關係的基礎。以此，所謂社會乃是一定時期中，人們直接或間接地所做成交互關係（生產關係）的結合。

馬克斯就是踏襲這種社會觀的。他雖然沒有做過特別的論文，把社會觀和國家觀，弄成一個有系統的敘述。然而以其資本論中所論之『勞働行程與價值行程』及『勞働與手工之分科』，可以推論出來的。

馬克斯學說的出發點，決不是孤立的人類而爲『社會化的』人類。他以為孤立的人類，只不過是空想的假定，在大小團體中，人們總是經營共同生活的。最原始的共同團體，就是游牧羣衆（Hirte）就論其欲望的滿足，也是社會的東西。游牧民衆的成員之間，都是互相扶助的，例如食物的探尋，不是個人的獨占事體。人類最初之勞動僅限於自然物的探求和捕獲。他們用着自然力如手足之勞動來占有自然物以維持其生存。因此原始人全然被自然的環境向左右，爲着滿足欲望的勞動過程，就是社會的過程，其附帶的條件就是集合的協力和集合的經驗。所以馬克斯說：

『在生產裏面，人類的作用不單是對自然的，他們實有相互的作用。人類用一定的方法而協同努力，只有照着他們活動的相互交換，才有生產。因爲生產，人們才走了一定的相互關係。只有在社會關係的範圍裏，才行使對自然作用的生產。』（賃銀勞動與資本）

以此，在各種生產階段裏，所參與的人們遂發人諸種相互關係及從屬關係。（即黑

（格爾的社會的交互關係）人類因為有社會的共同努力，遂解放其自然的從屬狀態，而益受社會變化之生活條件的影響，亦即受社會的環境之影響。馬克斯於此種道理更篇解釋之。

「在一個家族或發達的種族中，由性別與年齡的差異產生出自然的分工，純生理學的基礎隨之以定。這種生理學的基礎，隨着共同團體的擴張，人口的增加，尤其是隨着種族間的爭鬥，和種族間的屈服，而擴大其材料。他一方面，在各種家族，種族，共同團體間接觸的地方，發生生產物的交換行爲。何以言之，不是個人的家族與種族，其最初的文化，都是相對的獨立。不同的共同團體，在自然的環境中見其用不同的生產手段，與生活手段。所以其生產方法，生活方法，及生產物都是不相同的。際夫共同團體的接觸，遂促起生產物的相互交換。而此生產物遂次第變為商品，以正與自然的為相異。在生產範圍裏的交換，並沒有什麼區別，只因爲社會的全生產，有多少相互的從屬關係，因而有所變化。」

馬克斯的這種見地，是不承認個人的任意結合與集團，爲具有社會學意味的社會。他的社會概念，決不是單純的集合概念。股分公司和村落，固然不是社會，學術協會和種族，也同樣不是社會。在社會的符號之下，馬克斯只着眼於一羣人們，以一定的經濟方法而發生之交互關係與交互作用，也就是指着這些成員依一定之經濟條件，的生活關係而結合的一團。簡言之，馬克斯的社會觀，是以爲社會生活決不是任意的共同生活，這是由於滿足一般的經濟欲望在一定的經濟條件之下而成立的。

至於馬氏所認識的國家，則爲公共的共同體，或亦爲馬氏所常說的政治的共同團體。他是一個憲法組織，既不是社會，也不是社會的一種形態。馬氏所說的憲法（*Verfassung*）並不是成文的有秩序的憲法，（*Verfassungsgesetz*）却是一切法制，能結合共同體之成員爲相互的關係，且附之以義務者。所以社會與國家雖以一定的方法有複合的關連，但俱爲特殊的並存之物，二者之範圍的界限和生活的內容，都不是一一致的東西。

然而這種理論未免有點抽象，具體的說起來，可以用一種比較的敘述，使之易於了

解。今日資本主義的社會，橫跨種種國家，德法英奧匈等邦，俱為資本主義的社會。然此等諸國決不是社會的單一種類，因為隸屬於此等國家的共同團體，同時並不屬於特定的社會形體。一國家的成員，其物質的交互關係，全然適應於不同的經濟方法。換句話說，國家成員的一部，自其經濟上之發展階段言之，則為屬於近代資本主義的社會，反之其他之一部則仍止於封建的或原始的自然科學之社會狀態中。例以言之，瑞典羅基埔人是屬於資本主義的國家，却是決不屬於資本主義的社會。喀爾額民族加魯泯古民族亞古多民族等等同屬於資本主義的俄羅斯國家，却同樣不屬於資本主義的社會。法德英等國人民在理論上是屬於資本主義的社會，但其結彼等以約束課彼等以義務的政治法規（共同憲法），則又非一物。如上所述，馬克斯認國家和社會的範圍與界限決不是一致的，而是互相交錯的東西。

至於馬氏所認識的國家其起源又為什麼呢？這可以引用康魯的話來解釋一下。康魯（Heinrich Cunow）在其馬克斯的歷史，社會，國家學說中曾說過馬氏國家起源的概念

『古代社會學者，視社會的概念，與集合的概念爲一體，而以社會與個人對立，現在却與此說相反，個人在最初發展階段裏，已造成許多大小的共同團體了。例如家族共同團體，部族團體，(Totem) 血族團體，種族，家族，及村落團體等等，都是介入於社會與個人之間的。這許多原始的共同團體，後來不過是國家共同團體的先驅。只不過這些共同團體，其內部的關連各爲不同罷了。原始的共同團體，實基於原來血緣關係，後遂漸漸長成，爲地域的共同團體。國家與此二者爲相反，他是由一部人口的征服與屈伏而發生的政治的共同團體。他又是中央集權的政治支配，及領有一定地域(國家領土)的支配制度，這也就是基於屈伏的政治支配，或地域共同團體』

(上卷第十章馬克斯所見之社會及國家)

馬克斯的說法，看來是有很深刻的理由，但他分析的敘述，究有種種矛盾，至少他

把所謂社會者，看得太狹小了。他的矛盾點是什麼呢？他既說「由性別與年齡產生出自然的分工，」那他就得承認分工由於性別。性別既爲分工的起源，則性別的本身，當然亦有相互關係的存在。只承認分工的（產業的）相互關係是社會，而不承認性別的（血緣的）相互關係是社會，（嚴格言之，血緣的關係於分工的關係可以說是一物，因爲血緣可以決定分工，分工影響血緣，的原故。二者的不同，只不過是互有輕重，猶之一物的兩端罷了。這不是一個矛盾嗎？生產關係，是生活的一種要素，血緣關係，也是生活的一種要素，人們之所以成立社會，就是爲維持生活的，即使性生活不能影響物質生活，他至少是生活要素的一種，那我們說到社會，就不能忽略了性生活。現在馬氏只承認人們爲生產關係而給合的是社會，不承認爲性的相互關係而結合的是社會，照社會是人們爲謀生而組成的學理說起來，簡言之，就是照唯生史觀說起來，馬氏這樣偏重偏輕，不是把社會看得太狹小嗎？

馬氏既把社會看得太狹小，所以不承認國家是社會，因爲國家的起源照康氏的解說

，至少含有性的演進的意味。進一步說政治支配，也是人民爭生存的結晶，他也是社會進化的要素。馬氏對於社會只承認生產關係而忘記其他一切生活關係，所以他反對國家是社會，國家是社會的一種形態。這種矛盾的狹小的學說，我們不承認他是有科學的根據的。

國家是社會的一種形態說：國家既不是社會，復不是全然地與社會兩樣，則社會與國家的區別果在何處，留心的讀者，察看上文，當已知國家是社會的一種形態了。然而上面的暗示，或恐仍不能使讀者明了。此地特再將此種說法，作一個系統的敘述。

社會契約說，以爲一有社會卽有國家，這只博得十七世紀的贊美，十八世紀初葉以來，就漸漸失其學理上的位置了，這是因爲兩種原故：第一是人們以一己或一家而生活，只不過是虛玄的假定。因爲子女的保護與教育，其依賴於慈母嚴父者，實爲必要，而且此種共同生活，就到了子女長成，仍然沒有廢止。此外，有許多弱小的動物，每集隊而羣趨，以防禦其外侮。因爲這種原故，原始時代的人們，最低限度，已有家族的集合

，或家族的羣來營其共同生活的。第二是大西洋對岸新世界的發見，給與人們以人類學研究的機會，而他們的習慣與組織，遂惹起人們熱狂的注意。他們最野蠻最未開化的當中，據宣教師和旅行者的敘述，已經有家族之羣，村落共同團體或種族，來營其共同生活了。因為這兩種原故，人們的確不是孤立的，而契約說遂失其根據。

反對契約的人，有許多國家學者及社會學者，唐門卜（William Temple）沙夫滋伯里（Anthony Earl of Shaftesbury）抱靈不魯（Henry St John Bolingbroke）休穆（David Hume）斯密斯（Adam Smith）物古生（Adam Ferguson）等，皆其著者。他們的議論，現在不暇一一詳載，舉一二例，或也可以充分了。

歌德斯密斯（Oliver Goldsmith）曾在其斷片或小論文（Fragments or minutes of papers）中，作以下之論說：

『無論怎麼考察最初的人類，當時總有社會的存在。有了最初的一男與最初的一女，此二人與其子女，即造成最初的社會。……稍一間時，其家族即形擴大。而

權威，從屬，規則及結隨之而自然地發生。何以言之，蓋即最野蠻的人們，亦可以作上述之考察，因此等事體實幸福上之必要也』

保靈不魯更進一步地說明；血族關係的家族怎樣地擴大而為社會，同時，還說明；在現存共同生活的統制裏，必要的法律規則是怎樣地擴大而為複雜化。他說：

『在大體上說起來，家族更結合而為大的社會與否，僅以單純的規則與自然法的初步原理，已早不充分，他的擴張與複雜化實為必要。哲學家與立法家於此以生。他們建設一種政府，不管他是巧是拙，是否適用事物的狀態，但法律總要創設的。假使沒有根本法，則賦有法律的社會或不存在，而給與此法律之機會與採用此法律的傾向，亦將無有。——所謂根本法（*Prima val law*）者，在原始的家族中既已指示出來，而將來之政府，亦以此為基礎的法律者。』

此說並無最高的知識階段；至於沙夫滋伯里氏則有更深刻的見解。他在其人類之習

慣與論及時代之特質（*Characteristics of men manners Opinions and times*）中曾論

及社會之成立與發展。其意以爲人類本來是社會的（*Sociable*）。不是社會的人類，就失去人類的狀態。若必謂原始時代的人類，爲自然狀態（孤立，狀態）者，是則彼時之人類，不得不異於現今附以『人類』之美名的。他們既不懂得言語，而且於今日吾人所形成人類之概念如本能特性者，殆爲全然無有。是何以故，因此等之本能與特性爲社會的影響之所生者故。

人類既爲社會的所生，則人類之本質當必受全社會的影響。而原始時代的家族，遂會不多時，一變而爲『部族』，再變而爲『國民』了。

以上諸說都繁言而不中肯。吾人進而觀察休穆的言論，當更爲明了。他在他的政府起源論（*On the Origin of Government*）當中，有很簡要的言論。

『生長於家族的人類，由其自然的傾向與習慣，一定是具有社會的持續。此同樣之人類，更進一步，爲着行使法律，就不能不形成政治的社會。（國家）這個東西如付缺如，則各人間之平和與安全及其相互的交際，都得不到保障了。照着這個

假定，則吾人實施廣泛政府的究竟，除法的秩序以外，別無他種目的』。

然於此社會中，又怎樣產生國家的權力呢？休穆的回答是這樣。

『所謂支配云者，是為偶然的而且不完全的（More Casually and more imperfectly）開始。在戰爭情境當中，當有某一人焉，最初露其頭角於多數人之上，因戰爭的時候，勇氣與才能之卓越，可明明白白地表示出來，而且當時更需要共同與一致，無秩序的損失，將為人所共感者也。野蠻的部族之間，屢屢呈現此種狀態，而此種狀態的繼續，將馴使人民慣於其從屬的情境。於是為首長者既有賢明與勇氣，復有公平的心理，則於平時將為內部紛爭的仲裁人，而由此種親切與強制，將次第行使其某種程度的權威。此種力量所發生的救貧事業，將更相當為人羣之所共欣慕者。倘此人之子息，同樣的具有優良之特徵，則最初微弱的政府，將次第趨於鞏固與充實。經過長久時間，支配者遂能取有一定的收入。這種收入，可以使彼等參與支配，可以使彼等處罰反抗命令者及不服從的人們』。

休穆的這種概念，是以國家爲由國家以前之家族共同團體及種族而次第以生長者。何以言之，因爲團體愈擴大，則共同生活之法律的統制愈爲必要而切實。而家長與酋長之中，遂支持其四週的事情與必要，對於多數羣衆，遂行使其某種的支配與權威。

斯密斯關於市民政府 (Civil Government) 的成立，大致同意，惟對於首長的權威則認爲不僅基於戰爭的指揮，特別的是基於其所有。他說：

『老齡在吾人之表象中，當然的是智慧與經驗的結合。在權力之長時的過渡中，此實爲一種有效的力量。即於此優越以上；富亦爲樹立權威的動力』。

照這上面種種說法，國家初非社會本體，國家以前，亦既有種種社會，如家族共同團體，戰爭團體種族等亦皆然，可是國家在本質上，與社會本無區別，國家亦某種的社會，雖非社會的全體，實爲高階段發展的社會，實爲社會的高等形式。家族共同團體，羣衆種族等等，是原始的社會，人類有不斷的進步，此原始的社會遂發展爲政治的或市民的 (Civil) 社會。這個政治的社會，現在即付以國家之名。所以國家並非社會本身

，是一定的較高的社會的現存形式。

三二， 小結

這着上面所敘述，社會的哲學觀念。和社會的實際含義已經在重復中，比較中，得其概念了。今後的讀者，要認清社會是什麼？要認清社會的定義，社會的真實性，要認清社會的起源認清社會的發展，認清社會的性的關係（情）食的關係（生產）和法的關係（支配或分配）認清社會發展的階段，然後拿這個概念做中心，去研究社會進化的動力和社會進化的定律，然後才能了解社會，了解進化的社會。

三 什麼是社會進化

一、社會是否在進化：

一部歷史，是變動的記載，離了變動，找不着歷史。如果宇宙是一成不變，社會是凝結無移，那還有個什麼歷史。但是歷史畢竟是存在的，事實是不可以否認的，那末社

上之千變萬化，可以不用疑義了。

然而變動是變動的了。究竟這種變動，是進化？還是退化？還是循環呢？

老先生們開口就說人心不古，世風日丕，大道日微。因而鄙視現社會，推崇古昔社會，在那兒用一唱三吹的華法，大做其每况愈下的文章。他們理想中只認為社會的變動不過是在退化罷了！遂以追思往古憑弔前人，懷想臨風，依依盡致，大有若不勝其感慨之情者。其於中國，則有人贊美堯舜時代之文化，也有人歌詠三皇時代的功德，其於西洋則有反對物質文明，認為是社會病的淵泉，亦因而追念其所謂精神文明者。這種復古思想的總因，不過是社會在變動，在做開倒車的變動，往壞的方面去變動罷了。

這種退化的說法，誤謬得非常可笑。宇宙一切的變動都是向着複雜的善的理知性的方面去推移，任何聰明人，都是找不着例外的。生殖方法可以做一個代表的而且有力的證明。生物學家告訴我們，最初的生殖方法，不過是細胞分裂，其次進而為抽芽，再次進而為孢子出芽，再次進而為孢子生殖，再進而為交精作用。這種生殖方法進化的過程

，是由無性而趨於有性，這不就是證明社會的變動是由簡而繁，由劣而善，由非理智性而進為理智性的嗎？自謂有經驗的老年人呵，你們的有價值，是因為你們的有經驗，然而你們為甚抹殺歷史上的科學的經驗，而在那裏虛擬玄想，妄談不經呢？

還有一派人，主張宇宙的變動，是在那兒循環的。這種循環的動好像天體星球，遵循其一定的圓的軌道，在那裏周而復始。這那兜圈子式地變動，亦自有其理論的體系。天下之生也，一治一亂，否極泰來，泰極否至，這是孟子的政治哲學證明治亂二者，是互相循環，互相消長的。這是事實上的循環變動說。由無而有，復由有而之無。這種哲學的說明，可以見之於周易。我們曉得由咸卦而至恆卦，由既濟卦而至未濟卦。這是甚麼意思呢？咸字在古訓為感，青年男子誰個不善鐘情，妙齡女子誰個不善懷春，這是人間的至聖至神。一班青年男女們，本這種神聖的本能（Divine instinct）遂相見相慕相悅而相思相感。咸卦的意思，就是說男女戀愛的開端。恆字是悠久的意思。少年男女既由相思相感，而進為相互的同居關係，遂成立了家庭。家庭就是悠久的象徵，恆卦就

是家庭的意義。既濟卦言成功也，既有家庭，則人生之道庶乎盡矣，此其所以爲成功。未濟卦言破壞也。既已成功，則泰極否來，終必歸於破壞。這種由無秩序而進爲有秩序，由有秩序而進爲秩序破壞，這不就是循環變動說的哲學根據嗎？表面上看這種循環變動學說的系統，好像是煞有介事，能盡宇宙間一切秘密的奧藏了，然而却是大謬不然，事實上實與此相反。

歷史上的人類，其發展之行程，沒有一個走同樣路線的例子。在空間上雖各個民族以環境的關係，所演成的進化，不大相悖，進化的速度，未能一致，但是在時間上，進化的歷程，是次第不爽的，而這個次第的中間，決不會再現於同一社會。這樣不走重路向前直進的變動，其事實的根據已經證明循環說之不合事實了。

再從理論上看起來。機能心理學家告訴我們心理的發展，最初是由於興趣，次之爲注意最後的才是知識。新的對象鼓起了我們的興趣，我們才去注意他研究他，因而得到解決，去完成新的物體，推翻舊的物體。心理的興趣無已，故物質的變動無已，心理的

興趣總是在於新奇，故物質的變動，決不會再走往日的路線。這種說法，又足超過循環學說的哲學根據，而使後者變為塵垢秕糠，沒有一顧的必要與價值了。

宇宙的變動方式不外三種說法，一種是退化，一種是循環，一種是進化。前兩派的說法，既證明是此路不通，或百思而不得其解，那末宇宙的變動方式，只不外是進化的了。照着人們性生活的展開，生產關係的發展和文化的刻刻向上地推移，都足證明進化是宇宙的方式呵。

於此乃有一異義發生，這就是循環論者。每以進化論創始於達爾文，而達氏之言進化，蓋有時說到進步，也有時說到退步。(Retrogression)，其進步好像是一『治』。其退步好像是一『亂』。達氏既以嚴正科學的生物學進化為根據，則達氏之學說不可以推翻，達氏之學說既不可以推翻，則達氏進步與退步的定律，不可以否認，既有進步與退步，則循環之說，似不可以反對了。表面上，這話說得很有理性，很合邏輯。但進一步而加以考察，則此種說法，又屬似是而非。不錯，進化與進步，在達氏看起來，似為二

物，但達氏之所謂進步與退步者，要皆為適應環境的方式，而退步正所以為進化，沒有退步的基礎，那就沒有進化的源泉了。

現在請以喻言與實際，證明達氏之所謂適應的退步，亦即所謂進化者。

宇宙間形形色色的現象（Phenomena）可以歸納到兩條定律，一種是新陳代謝變易不居，一種是物質不滅，能力不滅，這個變生子的永存性和變易性，便是宇宙的成因。

所以從一方面看來，新的生機，是無時無刻不存在於本體，從另一方面看來，新生命的誕生，必然伴隨着紛亂與掙扎。當舊的物體，到了高度發展的時期，則此種物體，必然呈現着紛亂而不合於環境的狀態，破壞這種狀態，另以其本體中的新生機，做發揚光大的起點，而建設一新的秩序，以適應此環境的要求。當舊的秩序呈現着紛擾的狀態，是即所謂退步者，當新的秩序成立的時期，是即所謂進步者。『俗話說，『舊的不去，新的不來』，去舊即所謂退步；來新即所謂進步。要有新的必先有舊的，要有進步；必先有退步。舊的是新的根源，退步是進步的種子。那末，退步不就是進步的一種方式

嗎？

進一步來考察，這個新的建設之中，已包含着漸久漸舊的種子。舊的發展之中，已包含着新體建設的胚胎。嚴格的說起來，則新的正可以謂之退步，因為新的即破壞之根源，舊的正可謂之進步，因為舊的即建設的種子。俗話說『以退爲進』又說：『退一步進兩步』者，即退步正所以爲進步的。

總之，破壞與建設，正是退步和進步的比喻。破壞是爲的建設，即所謂建設的破壞，退步是爲的進步，即所謂進步的退步者。進化是什麼，進化就是合退步與進步兩者而成立的。進化好像是個整體，退步與進步，就是這本體的兩端。物體是必須有兩端的，只有一端的不成其爲物體，進化是必須有退步和進步的，只有進步而沒有退步，即不成其爲進化。孔子說，『我叩其兩端而竭焉』，若是只說退步或只說進步，那進化的意義，也就有所止盡了。循環說者的治與亂，是一成不變的，今日的治，也就是昨日的亂前之治，今日之亂，也就是昨日的治前之亂。這樣循環下去，永久是沒有新的物體產生的。

。達氏之所謂退步，不是昨日的進步前之退步，亦非進步也不是昨日的退步前之進步。這樣演繹下去，所生的事體，遂如江海的源流，互千古而不竭。這樣說來，達氏的說法，正與循環論者相反，二者是不可以苟同，更不可以假借的。

這種說法，未免有點抽象。舉個實證說：帝國主義在進化史上，是一個可咀咒的黑黯篇幅史（Park Page）了，但是他歷史上的使命，果沒有其他重大的意味嗎？我們曉得帝國主義，一方是資本主義發展之最後階段，一方是專有新社會秩序之種子，那末莫有疑義的，帝國主義是社會進化的一種過程了。表面上看起來，帝國主義是日趨於反動，日趨於退步，但是這種反動與退步不就是進化的源泉嗎？

帝國主義的歷史使命實際上是怎麼一回事呢？帝國主義既是資本主義發達的最後階段，則帝國主義所包藏之新的要素，又果為何？第一是產業的預算，這個預算之所以成立的，實由於資本家的協定，以達其維持價格，絕滅競爭為目的，故非為着眼於社會的利益。在壞的方面說，這種預算，實為使資本家之利潤的安定，這不好像是退步嗎？在

好的方面說，這種預算，實為社會主義社會之一種特性，這不又是一種進步嗎？第二要素是國家自身變為一大資本家，例如郵政，電報，鐵道等企業，多數為國家所占有，為一切國家的通例。但是這稱國家在資本主義時代，不是代表全國民之利益的，他是代表少數資本家之利益，那這種性質不好像是退步的嗎？可是這樣的產業國有，即為產業社會化的先聲，並收取從前有產階級之政權，還之於國民全體，那種質性，不又是一種進步嗎？第三要素是國際主義（Internationalism）。這種主義將代替從前之獨占，使資本主義能儘量做其弱肉強食榨取殖民地等不合理的動作，這不是替資本家謀利益，而為退化的特性嗎？然而這種主義，可以使各國設立和平機關，以應世界經濟之要求。萬國和平會議，國際聯盟，都是顯然向此以努力的。這種性質既為大同社會的先導，這不又是進化的嗎？這以上的進步的特性，起先總是退步的，然亦惟其有此退步，才能夠有此進步，而合此退步與進步，才能有一種進化呵！這種事實，一方面好像是不堪其矛盾，然而歷史的辨證法，就是這樣的。

總之社會的變動是退化的，這是老先生們懷古的假設，淺薄無理，可為發笑。就是循環論，也不能夠存在的。雖然他是拿達爾文的學說，做其有力的利器，然而他是風馬牛不相及的。最後，我且稍一敘述黑格爾的辯證法，以為這節的結記。

黑氏以為有『正』(These)的存在，則必有其否定，而包含着『反』(Anti-theses)。他們形成內部的反抗。理想把『正』克服了，兩者的均敗遂形成為『合』(Synthese)。對此合(正)又復生『反』，又復生『合』如此演進不已，遂成為歷史的成敗相因。於此可見循環論之謬誤，即該論不能產生『合』也。示之以表當更顯然。

辯證法正—反—合—(正—反—合—(正)循環論治(正)亂(反)治
『合』之不能產生，即變動之不為進化，亦即循環論之不合理的處所也。

於此，吾人可以簡言以概括前論。社會是變動的。(就其動的組織的方面言之以後容再申說)而這種變動不是開倒車，也不是循環，是向一直線的成成相因，以臻於至善。

二，社會進化的性質

前面是說過的了，社會是進化的。但其進化的性質又是怎樣呢？斯賓塞氏曾經說過，「天演者翕以聚質，闢以散力。方其用事也物由純而之雜，由流而之凝，由渾而之畫，質力雜糅，相劑為變者也」(Evolution is an integration of matter and concomitant dissipation of motion during which the Matter passes from an Indefinite. Inherent homogeneity to a definite Coarct heterogeneity and during which the retained motion undergoes a parallel transformation) 斯氏這種說法，可以說是大部分的進化定律。拿這種公式來觀察社會，好像是一種天幕，覆蓋一切；但是這種覆蓋下的出發點，覆蓋下的經歷，則沒有說出甚麼。換言之，就是社會進化的過程，進化的特性，莫有解釋出來。解釋進化的特性的，則有達爾文之學說。達氏以為進化，實包含有四種過程，一是變異 Variation 二是選擇 Selection 三是傳襲 Transmission 四是適應 Adaptation 達氏據此四種原則以說明物種的由來 The descent of Species 及生物界的確切對象。雖是社會進化與生物進化不同，但是社會進化的過程，也可以利用他去解釋的。現在所謂「社會的達爾

文主義』Social Darwinism 就是向這方面以努力的。海格夫 Haycraft 所著的達爾文主義與種族進步 Darwinism and racial progress 余哲氏 Ritchie 所著的達爾文主義與政治，Darwinism and politics 顧德氏 Kidd 所著的社會進化 Social Evolution 柏哲德 Bagehot 所著的物理與政治 Physics and Politics 以及洽萍 Chapin 所著的社會進化的導言 An Introduction to the Study of social Evolution 等等都是拿達爾文的進化論做研究社會進化的根抵，而得着許許多多的成績者。

以上所說的進化之四種過程中，變異，選擇，傳襲等三項過程，實為第四過程適應的預備，而適應實為前三種過程的結果。現在有人說革命與演進，為兩個不同之物，其實這是誤謬的，革命與演進，二者實為一物，其本體厥為進化。蓋演進是潛變，而革命是突變，潛變是在新與舊的衝突時期，突變是質或量的改變狀態。潛變是突變的開始，突變是潛變的結束，二者並存才有進化。變異，選擇和傳襲，就是潛變的，過程，適應，就是突變的同意語。社會的進化，就是這樣不斷地推演的。

進一步以論之，社會的進化，爲何有此四種過程，此四種過程中之每個特性，又果爲何呢？試請分條以縷述之。

變異是什麼呢？他是齊一 *Uniformity* 的相對名詞，他是分類 *Classification* 的基本原則。因爲在人類社會的當中，沒有兩個社會，其所有的制度爲同樣式的範疇的 *Line*。

Code。家族有家族的習俗制度，俱樂部有俱樂部的習俗制度，部族有部族的習俗制度，國家有國家的習俗制度。這各種的分類，其起源都一由於變異。因爲人類所天賦的聰明才智各不相同，圍繞此人類四週的自然環境，又屬各別，所以人類的維持生存，其方法亦各有不同。在一個同樣的地域中，因此形成了各種社會的存在。在一社會的制度，因爲與此一社會的生活情形，不相符合，於是此一社會的制度，遂突躍而步伍彼一已進步或能適應的社會制度。生活方法，畢竟是活動的，然而生產制度，或一切制度，都是習慣成自然，其自身不能更改。換言之，即社會環境是動的，社會制度是靜的。以靜的制度，去範疇動的物體，在某一時期中或爲適應，過此時期，適成爲障礙此動的物體的

發展，人類的意識生活，就是要除去這種障礙的。社會制度，與社會環境有不斷的矛盾，所以人類有不斷的努力去企圖解決矛盾使之變為適應，因此社會的變異，是無時而絕跡的。

制度既有固定的傾向，其後假使有了變異，社會常常發生恐怖現象，而視為大逆不道，洪水猛獸的。因此人們的活動，一定遵循着固定的軌道，而不敢越出此雷池。但是這並不是說，社會沒有發生變異的可能，是說變異發生是在一定的範圍之內，拿舊的特徵；造新的種子，使此種變異，有所根據，而水到渠成，極其利便。所以馬克斯說社會革命，必須有人的條件及物的條件為基礎，其語蓋非妄誕而不經者。此人與物的條件，沒有達高度的發展，以與舊制度作短兵相接的時期，則舊的制度，妨害了新的環境，此種制度，仍必回光返照，順續延長，以達到其惡貫滿盈之日。抑或倘此人與物的條件，已完全成熟，則舊的制度，一定蟬蛻而為新制度，雖加以阻力亦勢不可能。以此二種原因，吾人可更信，社會的變異，其存在為無已，其發生為必然的。

然則社會的變異，固應當有人與物的兩個條件了！但此人與物的二條件，就先孰後孰重孰輕呢？自其發生言之，應當先有物的條件，因為物質上，制度已不合於環境的需要，人們才感覺得到痛苦。自其成立言之，應當先有人的條件，因為人們既覺此痛苦問題的所在，遂思所以變異之，這種有意識的變異，即所謂社會實驗 *Social Experimentation*。因此人與物兩個條件的存在，是互為聯環，難劃分其所為先後的。進以論之，當制度不合環境時固有因物的條件之存在，然苟無心的條件之存在，則將不能發現或感覺此已成事實的問題。在人們思所以改革舊制度為新制度的時候，人的條件算是具備了，使此時苟無物的條件，則人們的理想，又將成為不切實際不能實行的空想。所以二者互相關聯，並沒有什麼輕重的。二者在社會變異之中，同為主要的因素，是同一結論語，而無可置疑者。

總之，社會變異，是由於靜的制度不合於動的環境，遂使人感覺得有變異的必要，於是創出種種試誤的行動 *Conduct of trial and error* 此種動作苟與此環境仍不相合，則

當受自然的淘汰而能成立，苟此種動作與環境相適應，則將為衆人之所仿襲，而因緣以成為制度。其所以稱為社會變異而不稱為個人動作的，是因為這種變異，起因於社會，而個人的理想，亦依社會環境而形成，且為社會環境所決定者。

復次，請論社會的選擇。社會既有變異，就要發生變異的衝突。因為制度這個東西，是有排他性的。在一種互為交通的區域以內，此制度與彼制度，或因實質上的互相抵觸，或因心理上的互相鄙視，遂造成此集團與彼集團的鬥爭。戰爭的結果，往往某一集團的制度，伴其集團而同時歸於消滅。文明愈進步，被征服之集團，其人民雖不至于消滅，然因其降而為奴，其制度習俗，不得不奉行征服集團之意旨，如水就下，如風掩草，征服集團的制度，遂行於被征服的集團，而後者之習俗制度，亦將趨於消滅。於是社會制度，有興有替，此之謂社會的選擇。

人類是有惰性的，歷史却是反惰性的記載。傳統的制度，已做成人類社會生活的中心，則有反此傳統者，當必受不合理的批評。然而社會環境，既非常住不變，社會制度

，却爲與日俱朽，爲此制度必適合於環境，人們還一反其惰性，而努力爲新自謀。社會的選擇，因此就運行不已。

請再論社會的傳襲 社會制度的存在不使限於一個時代一個範圍，他是可以輾轉傳襲，而無時間和空間的限制的。這種有意識的傳襲，在時間上賴有教育的傳播，在空間上，賴有團體的接觸，人類一方固然是好新奇，一方却又是懷安苟且。他於他自己的制度，總不欲獨自新創，却想去守成，因而照歷史上的事實做去。但是環境是有不同的，以彼時的理想，用於此時的社會，則現在所得之結果，或與彼時相反，因而造成新制度的模形，歷史上的社會傳襲就是這樣的。此外傳襲論者更有空間的社會傳襲。交通發達之後，種族間的接觸，日益增多，於是乃互相倣效。某某集團如果其勢力優越，極積發展，則倣效其他集團者較少。反之如其他集團，受彼集團制度之壓迫，則由於自衛，彼亦必起而倣效彼集團者。吾人常言資本主義制度，是具有世界性的，他可以衝破國防，來資本主義化別個國家。這就因爲封建社會或小手工業的社會，受着資本主義社會的壓

迫，遂不得而自身一變而為資本主義化的社會以企圖反抗。於是資本主義的制度，遂得奉行於各個社會當中。這就是空間上的社會傳襲，於此又有一言，可為讀者告者。即時間的傳襲，每受空間的影響，而空間的傳襲，又每為時間上的傳襲所左右者。工團主義在法國則為急激的赤色組合，然亦流傳播及於英國，則變為黃色的黨人，這就是時間的傳襲，受影響於空間的例證。資本主義在英美各國，可以造成勞資的兩大壁壘，使社會日日陷於恐怖和不安，人生每每流於無情和無理。但這種制度，傳襲及於中國，則可以使全國資本化，為建設新社會的階梯，而不至於發生資本主義者，這就是空間的傳襲要為時間所左右的例證。所以一切社會制度如政治法律宗教生產等等，必需皆有其進展的社會背景，始能運用靈活。設有一社會或有一國家歆羨他國的社會制度，即貿然以做學之，因自命為改革社會的張本，是則大錯而特錯。吾無能其所學絕不能得到同樣的結果，即有同樣的結果，亦不能即可斷定其適合于該社會環境而可以保存者。

前面既詳言社會進化過程中的變異，選擇與傳襲了。此三種過程的目的，是以適應

環境爲歸宿的。人類自有歷史以至于現在，對於生產技術及其組織，都是很有進步的。因爲沒有這種進步，就不能滿足人類無足的繼長的欲望。又因爲有了這種進步，則其他的上層建築如政治法律，都要爲適應這種進化，而向前推移。環境是時時變動的，他從無一成不變的道理，故社會的適應，無論何時，絕對的不能臻於完善地位。社會自有改進的餘地，則社會的適應就無終了的日子了。

無論那種制度，就其時代的背景而言，其有存在之可能。就視乎與環境相適應的。人類一方努力以競生存，一方謀實現其理想生活，主要的原因，就是避免不能適應的痛苦。所以他們的行動，驟眼看起來，好像有不合理的處所。但是進一步而加以考量，則他們的目的，都是爲着生活問題。

前曾言及蓄奴制度了。（敗者爲奴）這種制度，在文明人看起來，可以說是野蠻人的窮兇極惡，穢德敗行。但亦考其背景，則奴隸制度之在於彼時，固與社會環境相適應者。摩乃（John Morley）說過，「古代野蠻部族之間，遇有戰爭則將盡殺戰敗者之俘虜

靡有子遺。其後蓄奴制興，俘虜因得以苟全其生命。故此時蓄奴制度，實為社會一大進步，而不可以今日歐羅巴人之眼光以斷定的。』而且當時的經濟制度，又多建築于奴隸之上的，因為有了奴隸，則優勝的民族，可以役使奴隸不必自己多多勞動，去尋求衣食資料。他們利用其剩餘的時間力量，因得為種種發明，在文化史上，貢獻一異樣光彩。所以有人說，文化的起源是奴隸所給與的。因為奴隸制度有上述兩種適應環境的功能，所以才能實現所以才能繼存。我們批評從前的社會，是不能忘記其歷史的進展意味，而肆口加以短長的。本黨總理中山先生，嘗謂神權制度，君權制度，民權制度，各以其時代的背景，而有存在的價值，其理由亦即在此。有人以為初民的社會，有三種環境。這三種環境，就是（一）慘酷猛烈的自然環境，（二）單純的社會環境和（三）怪誕的鬼神環境。因為這種特殊環境，所以才有特殊制度的。

文明人固不可以學野蠻人的社會制度，野蠻人也不可以學文明人的社會制度的。例如愛斯記摩（Egiptho）人曾一度使用歐州的來復槍去隨意轟擊野獸，以為樂事。結果

野獸突滅愛斯記摩人的衣食來源，於是驟然短乏，而不免於飢寒。此又可證明文明人的良好發明，又未必適宜於野蠻人的應用。適應社會，固是人類最切要的事體呵！

我們常聽見人說過，以文化制勝自然（Power over nature）實際言之，並不是制勝自然，不過是適應自然罷了。社會演化的途徑，就是文化的途徑，這個文化，就是一切制度的總和，一切典章文物一切風俗宗教，一切經濟生活，皆可以歸納之為制度。制度之功用既在於適應環境，則人類的一切除適應環境外，又還有個什麼呢？

照着以上的說法，社會的進化的特質，蓋亦可以生物進化的特質以說明之。吾人據上述之理由，可知一切現社會的制度，一定經過變異選擇傳襲諸種作用，以達於適應之地位。而社會制度如有變異的傾向，一定是由於於環境的改變，以及新需要的發生。某種社會風俗，雖曾經盛行一時，然不久即歸於消滅，一定是由於社會選擇或社會傳襲諸種作用之所致。此種種問題既得解決，即可以判明社會生活，是一定有進化的迹象了。

於此吾仍有一語，欲為讀者告者。即社會進化的特質雖可以生物進化的特質以說明

之。但社會進化，究不同於生物進化，此點讀者千萬不可忽視。此二種進化的區別，果爲何乎。這就因爲生物進化適僅僅順從本能的要求，而人類則加以理性的判斷。譬如適應環境，爲人類社會與生物的共同要求，以達到逃避『天道不仁，以萬物爲芻狗的』殘酷。但是動物適應的方式，惟在改變其體質的構造，而人類社會，則在理想之發展。天行慘酷，其道有三。一是饑饉，二是疾病，三是暴力，這都是傷害生物的種類，或妨礙其孳乳繁殖的。人類於此可以憑其理想，敵抗天行，或避讓之。至於動植物的蕃息，假使過剩，環境食物不敷分配，則惟有分散之一法。或是經過長久時間，一任天演作用，各個俱改變其體質上的構造，以相煎相迫。結果適者生存次適者敗亡，而動植物的能事，也就止於此點了。至於人類適應環境的手段，那就大有不同。人類是有理想的，而理想又是有變遷的。於此變遷的理想之中，人們可以擇其最良者，以適應新環境的需要。因爲人人能有理想所以才有發明，所以才能使生活的技術，時有進步，所以才能增加食料的產額，不必如其他動植物的受制於天行。卽此一例，可以知在名辭上社會進化之四種

過程，雖同於生物進化之四種過程，但此二者之四種過程，在性質上，就大有區別了。

社會進化既以理性判斷優於僅恃本能之適應的生活進化。則吾人於社會變異之時，即當加以撰擇加以判斷，使此社會變異，為無價值的變異，而變異又復不能存在；而更待乎變異，那吾人於社會進化，可以探得其直解了。

于此吾人可以簡言來概括前論，即社會進化的特質是依着一定的社會律，包括四種過程，來適應人羣的需要的。

三、小結

社會的本質是永恆的，社會的現象是變動的，社會的組織是固定的。惟其有永恆的本質，所以社會能永久存於人間，惟其有變動的現象，所以社會能有繼續的改善，惟其有固定的組織，所以社會要求繼續的變遷。社會一方有改善的可能（Possible）一方有變遷的必要（Necessity）所以社會有不斷的進化。因為社會本質是永恆的，所以社會現象與組織的變遷，並不是社會本質的死滅，而是社會內容的進化。部族社會是死滅過了

，家族社會是死滅過了，國家社會，也是向死滅這條路上去推移。然而這是死滅嗎，物質不滅，社會是不會死滅的。向上述的死滅不過爲新的生機而死滅，一方面是死滅，一方面是新生，這才是社會不滅，這才是社會進化。

四社會的動因

社會現象是受自然法則所支配的。但此法則的對象和特性，究係如何呢？要明了這個問題，不得不先攷察社會的靜態與動態。社會靜態學是研究社會的存在條件，社會動態學是研究社會的變遷。社會靜態學也是研究社會的組織，社會動態學是研究社會進步的理論。

社會靜態學的真義，可以就勞動的分工狀態以觀察之。要想這種考察完全，則不得不就論社會存在條件，此種條件可以就個人與社會兩面以考察之。a 先就個人方面言之，則有四種條件，爲決定社會存在的特性的。第一吾人欲獲取幸福，則必由知識以領導

勞働而企圖之。第二同情的能力爲唯一的能動物體，此種優越之點，可以決定社會的方
向與目的。這兩種條件的對立，即產生革新精神與保守精神之鬥爭的萌芽。第三性的生
活爲家族生活的構成婚姻制度之於我國及希臘羅馬諸邦，各異其形式，這是由於政治
哲學的絕對精神所決定的。第四，年齡是支持家族的存在，因爲有年齡的差別所以才
有從屬關係規定了支配與服從。b次就社會方面言之，則人口增加與才能特性之分化及
由此而生之勞働與協働感情，同爲決定社會之關係。這個關係是很重要的，所以有人說
，分業的研究，是社會靜態學的基礎。此外關於社會動態學者，則後有專章茲不多贅。
凡此靜態學即所以說明社會之所以爲社會者。換言之亦即所謂社會的動因，或亦名
之爲社會力。

關於社會動因，爲社會根本問題，至爲重要，而各派之討論此種問題，亦極爲複雜
，茲不憚煩言，試分述以詳論之。

一，社會有機體說：關於社會的成立，有以爲因爲社會是有機體者。亞斯賓（

Fe spms) 爲此說之健將。他以爲社會現象，不一定僅限於人類，即滴蟲類之下等動物，蓋亦有此現象。所謂社會觀念，是對各個生物之共同行爲的扶助觀念。營養和生殖是生物存在上不可缺少的要件。爲營養而結成共同勞動關係的，這就是動物社會，如滴蟲類和珊瑚虫類的。關於生殖而結合的，則有所謂家族社會。其中有母系家族的，可見之於昆蟲類，有父系家族的，可見之於魚類爬虫類，鳥類哺乳類等。動物因爲有次第的進化，遂由單純的營養關係的社會，進而至於母系家族，更進而爲父系家族，最後遂組織爲集團。集團中的社會關係，是基於同情和利害之上的。照着以上的觀察，亞斯賓氏遂有下列的決論。

A. 共同勞動：全社會是一個生物體，由各個部分而成立的。各部分爲着保存其全體，遂由個別行爲而爲共同勞動。最低等社會中的共同勞動，完全是生理的，由各器官連續以運行。在家族社會中，其共同勞動則半爲生理的，半爲心理的。家族如無有機體的連結，就不能存在，他的成立，是由於特殊個體之神經中樞所傳播的作用。最高等集團

之共同勞動，純粹是心理的。總之，無論任何社會，其通性俱建築於部分之連帶與協力的基礎之上。高級社會也好，低級社會也好，都是有機體的組織，其所差異之點，不過在組織上，前者較後者更爲良好罷了！

B. 部分的差異：1. 同時的差異，社會體的構成部分，愈下級則組織愈簡單，愈高級則組織愈複雜。部分的構成愈確實則全體的構成愈鞏固，部分的個性愈濃厚，則全體社會的個性愈顯明。2. 繼續的差異。社會有機體在時間上是繼續的。這個愈是高級，則時間的結合愈確實，而且有愈爲進步的可能。

C. 發生的成立：社會亦如卵化的生長，由混沌的一團之中先發生主要部分，各部分間由其互相關係，遂漸次成立，全體的社會遂以形成。

D. 分業，在那種成立過程裏面，共同勞動發現之初先有一種條件，即各部以其共同機能分化爲多數機能，質言之，即爲分業。但是分化是向分散以行之，而共同勞動則有統一整齊的必要。因此發生兩種狀態。

E. 同類部分之引力與並列的統一整齊：第一，共同勞動是在同類部分結合中以行使之。下等社會為受生理條件所支配的，其中在同一條件之下，由同一部分而派出之小部分，必然地是類似的結合。高等社會是受心理條件所支配的，其情節更為複雜，對於凡有表現與一己為類似的，則有一種快感意識，由亦意識遂互相結合，質言之，亦即由同感同情而結合也。第二，同一原因之類似情形，必有同一之結果，準此法則以演繹之，則從同一的外的環境，能得同一的結果，基此結果，而共同勞動遂以運行。

F. 機能的委任與從屬：復次：共同勞動的行使，是在於機能的委任之中。爾多數的個人不能分擔同樣的重要機能。某者司優越的機能：則為主角。於此遂生集中作用，即某一個人代表有機體之全部。社會有機體中之所謂機能的生活。即括約於此代表。這個時候，共同勞動反為極端的發達，為首長者當其受外部的某種印象，勢將起一種反作用，但此反作用未起於首長之前已起於其部下的從屬成員了。

不獨上述六條可以證明社會的有機體為確實，即志向衝動的自發性，工業或其他制

度之有機的性質，社會形態的進化，要素的數量，社會事象的普遍性，社會生命的持續事象的決定等等，其中俱可尋出一種法則而為社會是有機體的證明。

斯氏而外復有望兒母(Rene Worms)在其有機體與社會(Organism and Society)中亦主張社會有機體說。他以為社會這個東西，是在持續而且集約此全部活動力，使之發揮於共同勞動之中。所以真的社會之名稱只限於國民，而聽衆也，乘客也，組合員也，園藝的訪問者也，凡具有一時的或一面的性質，皆不可以列入于社會之中。此種社會限於國民的問題，在當絲會蒙言論界重大的打擊，於望氏說法、大為不利。

綜觀各家社會有機體的說法，其中共同的基本觀念，即在勤勞的交換與分担。然其根本上錯誤之點，亦即在使以共同勞動為社會中心，不能說明階級制度與社會的鬥爭關係。一九〇〇年左右法蘭西社會學界，即以此點為中心，排論有機體說，使之處於不利的地位。達爾多(Gabriel Tarde)以愛的社會學做立場去非難有機體說的功利之基點，即其一例。

不獨如此，假使說明社會現象，一定要以生物學的知識為基礎，始算成功，那末社會學之為社會學者，不過是生物學的一個部門罷了，更不能有一種獨立自守的資格。然而社會學畢竟是在生物學之上位的，社會學之所認識，有時是生物學之所不可了解的。於此吾人可直接以求結論，社會有機體說，決不能算是社會的動因。

二，模倣說：其次更有人說社會的動因是模倣的。主張這種學說最有力的健將，為前節所介紹之達爾多氏。達氏在其模倣的法則（The law of imitation）第一版的敘文中，有如下之敘述。『實在是有無限的可能的，換言之，即在某種條件之下，可說明其必然的結合。實在沈浮於可能的範圍之內，好像星辰運行在無限的空間之中。法則的觀念，即使諸種事象沈浮於大空中者。』照着達氏的見解，模倣的法則，可以抱括社會現象，且可以說明社會現象的。科學是什麼？達氏回答此問題，說是一種學問，能在龐雜而不統一的現象羣中，求得其相似體的反復者。例如天文學是研究天體運行週期的反復，而生物學是此相似的分類中以發見的。社會科學亦與自然科學相同，以架空的類推為根據

，以成熟的普遍化爲基礎來蒐集多數小事體之爲類似而反復，以求得其間之確實的相似。初期的社會學亦可於混沌龐雜地社會事象當中，識別週期的規則的各種事體。

反復固然是科學的指導概念，然使以現象的再現說之，猶不充分，蓋同時有反對性存在，如關於現象分離的特性，譬如平衡的偶力，對照的形態，與生物的鬥爭等等。而其最重要之部分厥爲現象的順應。學者之任務，即把持此創造的調和，而加以說明之。由反覆而至於分離，由分離而至於新的調和與統一，再以此而反復之，此種事體，就是物理世界，生物世界社會世界的共同法則，宇宙和社會的進化，即運行於此法則的無限循環之中。這種法則之於社會，則反覆即模倣的法則，而順應即發明。社會中最要部門，除開反復（模倣）與順應（發明）之互相結合外，並無他點。

然而社會又是什麼呢？達氏對於此問題，回答之如次述。即今而言社會，是各個人互換勤勞的集合。這種經濟的概念，是以相互扶助爲基礎的。人類社會之中，雖不能不承認牧人與農夫，獵人與漁夫，麵店與肉舖之交換勤勞互相扶助，然而白蟻的社會，則

將更爲進步了。所謂生命，是原形質對刺激的感受性之組織，所謂物質是「以太」(Ether)的彈力組織，所謂社會也不過是模倣作用的組織罷了！社會亦與有生命的物質相同，於組織自己之外並欲擴大自己。擴大亦即所謂世代的反復，就是拿模範做目的，拿組織化做手段的。所以社會即模倣，模倣即社會的惟一動因。

達氏既確定模倣的法則爲社會學之目的，遂進求種種條件爲必然地決定此種情形者。其中第一爲論理的法則，達氏於此曾著有專章，題爲社會論理 (The Social Logic, La Logique Sociale) 以研究之。一論模倣之爲物是從內面的事情以移至於外面的事情，例如先就教義，讚美觀念與目的而模倣之，然後傳達而爲儀式，羨慕，表現與手段。二論模倣爲由上而移至於下，例如在封建時代，由貴族而傳之於庶民，在現社會中，由大都市而傳之於鄉村。三論模倣爲由風俗而傳之於流行，復還爲擴大的風俗。凡此三種論理，即社會之中心動因，而皆一本於模倣者。

綜觀達氏說法，吾人又有許多不贊同之點。一，社會既爲模倣矣，如果模倣上等階

級，則上等階級本身，即爲社會制度了！模倣說之於此點，將會變爲空虛而無味。人類爲什麼要有模倣，蓋人類之相互模倣與服從，就是社會的事體，這是不可以不注意的。

二，模倣是一種喪失個性，而爲夢游的狀態。欲企圖改革與發現，則將由此國民之夢而覺醒過來，因此個人不得不暫時離此社會而獨立。大胆地說起來，我們叫這種人，與其謂爲社會人，毋寧爲超社會人了。三，模倣既爲結合的準備，則模倣之外，不得不有何特質，爲形成社會的元素者。模倣的社會現象既是共同社會之內才開始發現出來，則社會決不是由於模倣而產生的。本此三種理由，吾人可斷言模倣爲社會動因說之不確。

三，惟心史觀的說法 解釋社會動因的，除上述二種外，還有許多說法。有的認社會動因是集合的行動，有的以爲是同類意識有的以爲是精神的全體，有的以爲是相互作用，有的以爲是經濟組織，種種說法，不一而足，各有各的理論，各有各的出發點，議論紛紜，各衷一是。作者限於時間及篇幅，不能把各家說法，作一個詳細的介紹。只好就其重要說法，歸納而研究之，再比較其得失，以定最後之結論。

歸納上列各種說法，可分兩類，一種是唯心史觀，一種是唯物史觀。請先論唯心史觀的見解。

唯心史觀的見解，大體上是以觀念（Ideas or God）做出發點，求社會現象於心理的過程當中。以心的接觸來研究心的動靜兩體。人與人以心的相互而成爲集團，因之此集團生活不外乎心理現象。所以社會學這個東西，不過是研究人們心的相互關係之起源，發達，構造及機能。社會既爲人們經營此心的相互作用而成立的集團，故其動因不外是心的相互作用。凡同類意識說，精神全體說，皆是屬於這一派的，而又成爲種種說法者，不過是這派的分枝罷了。爲此說之最有力者，當首推金母媽氏，其學說可得簡而言之。許多人們的集合，或者就是共存，苟使盡此而止，則不能成爲社會。如果想成爲社會，則此羣居人們之中，一定要有統一的事體。我們嘗聽見經驗的統一之語，究其爲物，也不過有密切的相互作用，存在於其要素之間罷了！至於就社會的統一以言之，則一無區別。爲社會要素之各個人間，其行使於相互作用之意味，就是社會的統一。因爲這種相

相互作用是心理的現象，所以社會之所以爲社會者應名之爲心的相互作用。就此構成社會之人們的生活以言之，藝術，宗教，經濟等等，都是滿足各方面欲望的活動。由此等利害與目的，遂有相互作用之時，社會卽於此時以形成的。於此吾人應當考慮，如果以由相互作用而發生的種種活動，做社會的內容，則格鬥競爭等等，當亦爲心的相互作用了！形式與功用，是不可以相離而獨存的，我們經驗中所感覺得的社會，就是合二者爲一體。儘有內容者不能算是社會，社會之所以爲社會的，不得不承認其存在於形式之中。心的相互作用，既已包括此社會於內，則社會以外的事體，當亦爲其所含蓋了。所以激烈的相反性質，如格鬥競爭，亦應歸之於心的相互作用。社會既是統一的，統一就是相互作用。社會的統一是在於其所結合，而不存在於其所分散。因此如認戰爭亦爲相互作用，則此種相互作用，將不能認之爲社會了。

金氏於此問題，作以下之回答。格鬥競爭等等的相反性，也是社會的一種。相反性這個東西，不是由於結合的分子所產生之結果，也不是一種極其微細的副現象，是由於

相反性的本身也是一種總合。統一之爲物，除總合外，別無其他。這種總合，實有廣狹二義。狹義的總合，是結合一致的意味，廣義的總合，則於此等意味之外，更加上格鬥，競爭等等性質。就此種廣義的總合以言之，不問是在結合的性質之下，或者是在相反的性質之下，心的相互作用，總是有統一的形態的。這就是心的相互作用，這就是社會的動因。

進以論之，金氏以爲社會學是考察社會生活的形式的。他拿心的相互作用，做社會的形式，滲透此形式的經濟藝術宗教等等活動，卽爲此形式的內容。形式的意味是普遍的通常的，內容的意味是特殊的偶然的。例如以資本主義經濟爲一種形式，則由此經濟組織所給與之宗教，是新教，或是佛教，彼等的家族是大家族還是小家族，這些內容都是偶然性的事體。

總觀金氏說法，吾人可得而批評之。這個批評大體上可分爲二種，一種是內容的，一種是形式的，換句話說，一種是社會學的，一種是方法論的。

先從方法論的立場加以批評：（一）心的相互作用說，過於趨自然科學的了。複數的個人，使以相互作用的現象，為自然科學的現象而考察之，則不能表示出任何社會特有的象徵，所以自其相互作用的觀念上以夷考之，吾人的眼界之中，將不能見其有社會的意味，而所得者，儘為自然的認識。（二）心的相互作用，是心理的現象。社會與心理的事象，全為異物，心理的心的相互作用，不得作為社會的唯一動因。（三）心的相互作用，儘能認識作用單位之個人的真實性，不能認識社會的特有現象。

再從內容的立場加以考察：（一）戰爭既為心的相互作用之一種，如以心的相互作用，為社會之唯一動因，則戰爭亦為社會的動因了。（二）假使從相互愛好裏面，來觀察社會。則社會相互作用為純然獨立的事物。相互作用的內容，反為社會所決定，更不能認為是社會的唯一動因了。

唯物史觀的說法：上述的唯心史觀也可以說是精神史觀或觀念史觀或第一史觀，都是以人人心靈的相互關係之發展，為社會成立及變動的中心。他以為精神這個東西，

決不受其他事物之決定，而且因爲其自身可以決定歷史的原故，所以認爲精神是歷史的終局決定者。與此對立的有所謂唯物史觀，或經濟史觀，也可以說是第二史觀。（依高田保馬的定名）這派的主旨，以爲人們的意識，不能決定社會的生存，社會的生存，可以決定人們的意識。唯心史觀是以人們與欲望的精神對象之交涉爲社會歷史的中心，唯物史觀却是以人們與欲望的物質對象之交涉，爲社會歷史的中心。後且以精神本身的發展，有個經濟的背景存在。經濟的變動可以支配精神的變動，所以歷史的原力，社會的動因，在於經濟。主張唯物史觀最有力的人，可以數馬克思恩格斯（Marxists）請簡述其理論。

馬克斯在經濟學批評裏面，說「不是人們的意識決定其存在，反之，是他們的社會的存在決定其意識。」他更以爲存在與思維（意識）不是互相對立的東西，與意識爲對立的，不是單純的存在，而是人們社會的存在。馬克斯的立場，決不致疑於吾人的思維可以決定吾人的行爲，但以爲思維內容的觀念，不是精神的自由產物，其最後的終結，

蓋皆受社會的存在之決定，所謂社會關係的反映者。所以馬克斯的唯物史觀之中心，是社會的存在。在說明歷史的變動與其形成裏面社會的要素是不可以忘記的。

馬克斯在經濟學批評裏面，以生產關係爲經濟史觀方式中最重要的事體。『在人們生活之社會的生產裏面，一定的而且必然的，有一種生產關係，來適應他們物質生產力之一定的發展階段。這些生產關係的總和，是社會的經濟構造，他也是法律的政治的上部建築，也是一種一定社會的意識形態之真實基礎，物質生活的生產方法，一般的制約政治的精神的及社會的生活過程。』因此，生產關係是唯物史觀根本動因的樞紐。由此生產力本體的展開，遂決定歷史的進行。

唯物史觀，在上面已見其骨格的所在。至於生產關係的意義，生產力與生產關係之解釋與關聯，生產關係與其所謂上層建築物的關係等等問題，詳細地考察起來，非有專書，恐難以盡情而洽意。茲篇不認承唯物史觀是社會的動因，所以不能於唯物史觀詳加紹介。只能就上述的骨格裏面，略一批評罷了。

在馬克斯的史觀裏，支配一切歷史的根本動力，厥爲生產力（Productive force）生產力之變動，可以帶來社會各方面的變動。然而在生產力支配社會以外的事體，即支配政治法律及各種精神活動，一定要有一個媒介物，這個媒介物，就是生產關係。所以生產關係，可以看做唯物史觀的樞紐。這種生產關係，雖是付以 *Des Materiale* 的名稱，但由其最後的終結，與各種的限制，始可以了解之，換句話說，就是指人與人的關係。生產關係之決定一切社會現象，實由人與人的關係以一方面支配政治，一方面支配觀念的生活。而此人與人的關係，亦即人人的結合，亦即社會。換句話說，就是生產力包括于人與人的關係之中，也就是人與人的關係，決定了社會的歷史，而不是生產力決定社會的歷史。如以生產力爲社會的動因，那就是馬克斯倒果爲因了！即如承認生產力也是決定社會的一種，但在人們直接生活的時候，換言之，就是從手到口（*From hand and mouth*）的經濟時候，並沒有生產力，而社會還是依然存在的。恩格斯之于此點，就自己放棄其唯物的一元立場，在其「家族，私有及國家的起原」裏，曾有這樣的說法：「照着一

定的歷史，和一定的國家，人類的社會實施的活動，有兩種生產條件。一個是勞動的發達階段，一個是家族的發達階段。假使勞動的發達，甚為微弱，那生產物亦隨之而不豐富，社會之富，也就有所限制了！社會之富愈受限制，則社會秩序，愈為性的紐帶所支配。』這就是說，社會的動因除富或生產力外，尚有性的紐帶，于此，唯物史觀的歷史的哲學體系，不就有放棄其根本思想的可能吧，至少唯物史觀，是狹而不全，與惟心史觀的說法，同其弊病。

五，惟生史觀的說法：關於社會的動因，歷史上的說明除唯物史觀與惟心史觀的二種解釋以外，可以說是再難找出別個了。然而這兩派的解釋，照上面說來已是不合理至少是狹而不備了！這兩條路既是走不通，還有別的道路可走嗎？有的，這就是惟生史觀。主張這種學說的，威廉·威廉說：開其端緒，而吾黨總理孫中山先生集其大成。請分述其梗概。威廉說：

「他（馬克斯）所堅持的，是一切社會制度，都有一個經濟基礎，要解釋每個

制度先須了解每個制度的經濟基礎。這是他錯誤了嗎？但是很多的人，想推翻這個原則，而挑戰者却都被反攻得失敗了！」

「他說社會制度改變，是隨生產方法與交易方法的改變而改變的。他這一說又錯了嗎？這沒有人能夠駁倒的」

「然則馬克斯的錯誤，究竟在那兒呢？我們怎樣能把他的錯誤，證明出來呢？尋馬克斯的錯誤，不可在他的原則上尋，而必須在他原則的解釋上面尋找。馬克斯的錯誤，不在他的原則上，而在他的原則的解釋上」

威廉先生一方面知道馬克斯的弊端，一方面却又承認馬克斯的原則，其所以限于此種矛盾狀態的，一方證明馬克斯學說之不合理，一方是威廉自己，只有民生史觀思想的萌芽，却沒有一種能力，用唯生史觀來根本推翻馬氏的學說。

中山先生却有進一步的見解了！他說

「物質到底是不是歷史的重心呢？牛頓考究太陽在宇宙之間，是我們的中心。

照天文學和各種科學的研究，那個道理是很對的。馬克斯發明物質是歷史的中心，到底這個道理是對不對呢？經過歐戰後幾年的試驗以來，便有許多人說是不對。：威廉說馬克斯以物質為歷史的重心是不對的，社會問題才是歷史的中心，而社會問題中，又以生存為重心，那才是合理。民生問題就是生存問題，這位美國學者最近發明，適與吾黨主義苦合符節。這種發明就是民生為社會進化的重心，社會進化又為歷史的重心，歸結到歷史的中心是民生不是物質。」

威廉只見到歷史的重心是社會問題，不是唯物史觀，而沒有見到社會問題，除民生外，別無其他，所以就仍是自限于矛盾。中山先生有見及此，所以拿民生問題代替社會問題，以民生為歷史的中心。所以說：「古今人類的努力，都是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。」這就是說，惟有生故須維持此生，惟持此生，故有生的問題，惟有生的問題，故求解決，惟能解決此生存，所以才有社會，才有社會的進展。所以社會的動因，是唯有生存。這就是唯生史觀。

拿這種唯生史觀，可以把馬氏學說，一駁卽倒。中山先生因又舉出種種實證，以示馬氏學說之非理。中山以爲工業生產的盈餘價值，不專是工廠內工人勞動的結果，凡是社會上各種有用有能力的人無論是直接間接，生產和銷費雙方都是有所貢獻。這是證明馬氏的剩餘價值全賴剝奪工人說法的不確。他又舉汽車工司爲例，證明資本家也有大的盈餘，在乎減少工時增加薪金，這又與馬氏學說相反，中山先生又引用修正派的說法，認爲大企業愈集中，中小企業不但不減少反形增加，以證明中小企業家因大企業家之發達而沒落的說法爲不合理。因此，中山先生又下一結論。

「社會之所以有進化，是由于大多數的經濟利益相調和，不是由于大多數的經濟利益有衝突。社會上大多數經濟利益相調和，就是爲大多數謀利益。大多數有利益，社會才有進步。社會上大多數的經濟利益之所以要調和的原因，就是因爲要解決人類的生存問題。古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存，人類因爲要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化。所以社會進化的定律，是人類求生

存，人類求生存，才是社會進化的原因，階級戰爭，不是社會進化的原因，階級戰爭，是社會進化的時候所發生的一種病證。這種病證的原因，是人類不能生存。

中山先生這種說法，可以算是精確無倫了。他這種說法，好像是偏于互助的方面的。然而他這種的考察，完全是着眼於現世的。總理學說第四章曾有論進化的過程者。他說：『進化之時期有三，其一爲物質進化之時期，其二爲物種進化之時期，其三爲人類進化之時期。……物種以競爭爲原則，人類以互助爲原則……人類今日之進化，已超出物種原則之上，……人類自入文明之後，則天性所趨已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之原則』。照這樣說起來，中山先生對於人類求生存的手段，是一方面爲互助，一方面爲競爭，而達到某種文化階段時，則生存手段，當重乎互助而輕乎競爭了！總之，中山先生是說，因爲求生所以才有競爭與互助，這又是唯生史觀的兩種現象，而此現象之目的，則在於生存。

A 惟生史觀之哲學根據 社會的動因是民生，既如上述。然此僅空洞之理論，按之事實是否符合，這是要待確實證明的。要證明惟生史觀的說法，能否解釋社會的動因，即首先要明了惟生史觀之哲學的根據。

現代社會進化論者，對於社會的動因，不是唯心，就是唯物，大前提既為錯誤，則其論社會進化，當必有不確實之結論。惟生史觀是本黨的特有主張，而且是前人未曾說過的奧義。從宣揚黨義上說，從研究學理上說，從社會進化的立場上說，都應當把惟生史觀，解釋清楚，所以不憚煩言，來簡述惟生史觀的哲學根據。

惟生史觀的哲學根據是什麼？一言以蔽之，曰生的本體。拿這個生的本體，來觀察宇宙的繼續，來觀察人類社會的演化。

宇宙這個東西，只是個運行不息的物體。所以易經上說『天行健君子以自強不息。』詩經上說：『惟天之命，於穆不已』這種不已與不息，就是宇宙的本體，惟其有不息不已的本體，所以才有的繼續的時空。在這繼續的時間裏，所以才『剛柔相推而生變化』

。因變化而萬物以蕃，所以說『天地感而萬物化生』。所以宇宙是有不斷的變化，而此變化的目的，就是在於生生不已。

因為宇宙變而萬物蕃，故宇宙生生不已，萬物也生生不已。因為生的本體是自強不息，則所以維持此本體者，與繼續此本體者，當必有各種的過程，『相演相生』，『不逝晝夜』，『而無盡滅』。這種生的本體，可賦以專名謂之生命，(Life) 生的本體的維持，可賦以專名謂之生活，Living 生的本體的繼續，亦可賦以專名謂之生存 Existing。請進而論此三種專名之含義與關係。

生命是生的本體，他是一本於自然的。宇宙有此生之本體，所以人生才有此生之本體。照哲學上說，『物自體』是人所絕對不能完全看得清楚的，生的本體這個東西，也是人之五官所不可及的。假使沒有這個本體的生命，那就沒有生的世界了，所以生的本體雖非人五官之所可及，然其存在之確實性，則不可以置疑。譬為光與熱，其所以能流傳不息者，則賴有『以太』的作用，此生太雖能傳光傳熱，為光與熱的生之源泉，然以

太也爲人感官之所不可及的。這種不可及的本體，吾人名之曰生命。這個生命，亦即古人之所爲『道』所謂『自然』。蓋『一陰一陽之謂道』陰陽偶而萬物化成故即道即生。

似此說來，未免有所謂玄學鬼的嫌疑了。不！本體這個東西，本來是難以詮釋，只可以意會，而不可以言傳。但此亦非爲惟心說法。宇宙雖有此生的本體，然其本體之所以能存在能表現者，厥難離開物質。心的東西是上層建築，而此物的東西，則爲下層建築，下層建築沒有了，更找不着上層建築了。譬之腦袋與思想，果無此腦袋，則更無此思想了。思想好比是生的本體，而腦袋好比是本體下的物質建築。前節吾下社會定義時，以共同意識爲共同生活的輔助性質者，亦即此理。然此輔助性質亦非如馬克斯之公式，只以下層建築物爲一元論，而忽略了上層建築物。吾之所謂扶助所謂上層物，於人生活動上實演有主要角位，甚或重于此物的條件所演成者。譬之以太雖借光與熱之體而動，然以太之地位，價值，絕不讓于光與熱也。明白這個道理，則生命本體的實在性，與其價值，當能思過半矣。

既有生命的本體，而且此本體是生生不息的，則其中必有種力量以資維持。這個力量就是生活。易經在『一陰一陽之爲道』的後面，即承說『繼之者善也，』生活的目的，就是善，善即是生活的向前。所以生命的本體，發生向前的力量，而此種的力量是分兩條線向外面外延的，一條線是精神方面，一條線是物質方面。精神方面的，就是精神生活，物質方面的，就是物質生活。在精神方面的，就要尋出生的真路，遂演出生的倫理與哲學在物質方面，就要求生存的權利，遂演出政治，經濟，法律等各種科學。

在精神生活方面，有所謂宗教信仰，同類意識倫理一致等等意識。合於上面幾種條件的，遂發生一種同感而能互相結合。這種結合之中有兩種性質，一種是自我的，一種是排他的。因爲有自我性，遂發生一種優越的觀念（*Superior Ideas*）而互相團結以資維持。因爲有排他性，遂視不同宗教不同倫理與不同種族的人，爲野蠻而卑鄙。歷史上的宗教戰爭十字軍東征，種族戰爭，如所謂大斯拉夫主義的號招，倫理戰爭，如雅典，斯巴達之戰，都是流血飄杵而無所遺憾的。

在物質生活方面，遂發生兩種力量，以資維持。一種力量是戰爭，一種力量是互助。看到戰爭方面的，以為世界只是一個戰爭的世界，看到互助方面的，以為世界只是一個互助的世界。馬克斯是前面的代表，所以他主張階級鬥爭，克魯泡特金是後面的代表，所以他主張互助。因為人類的智力不平等，所以其所享之生存權利不平等，社會上遂發生階級。有了階級則各階級為爭生存權的優越，遂發生階級鬥爭。法蘭西革命之後，各國有產階級，打倒貴族階級，而成立了資本主義的社會，降至今日，各國勞動階級又欲打倒有產階級，而建設大同社會，都是很有力量的證明。階級鬥爭的結果，適者生存，不適者滅亡，是即前面所謂社會的選擇。然或在階級未形成之前，或鬥爭而無良好之解決，（即不適應社會的需要）則階級鬥爭的結果，不為進化而反為滅亡。鼓吹階級鬥爭之馬克斯亦曾說過：『全社會或因此而變革，兩階級或因此而俱亡。』所以階級鬥爭雖為爭生存的一種手段，但這實在是一危險的手段。馬克斯是主張階級鬥爭的，亦有不主張階級鬥爭，但認階級鬥爭是社會的現象者。例如中國道家的學說。莊子是說得很明

白的：

『莊周游於雕陵之樊，覩一蟬方得美蔭，螳螂執翳而搏之，異蟬又從而利之』（外篇山木篇）

這種寫法，可以把自然界物類鬥爭的現象，弄得是活潑潑地象徵。螳螂要殺蟬，異鵲又要殺螳螂，這是多麼地悲慘呵！然而這種殺伐的戰場，道家是不與鼓吹鬥爭的馬克斯一樣，却認爲這是很不道德的事。所以老子說，『天地不仁以萬物爲芻狗。』對於自然界的悲觀，也就是對於人類社會的悲觀，所以就接上說，『聖人不仁，以百姓爲芻狗。』道家對於人類，雖不忍其互相廝殺然因爲着生存的競爭，他又是否認不了的。

再說互助說的見解：克魯泡特金在其互助論的序文裏：就說他游歷了許多地方，都沒有看見過同類相殺的慘事。他更進一步說不單單同類是互助，異類也是互助的。他引用別人的一封信，說喜鵲的巢裏，曾看見兩隻別種小鵲，而這種小鵲，却是受喜鵲所養的。他並且說，假使這種現象是很普遍的，那麼世界的異族互助說，可以完成，世界

上永不再有競爭了！不單喜鵲是這樣，我們知道，雞子可以羽化小鴨，也是一個通例呵！儒家的說法，比較的要挾一點。他說同類是互助的，所以孟子說：『出入相友，守望相助，疾病相扶持。』他們雖未說過異類互助，但是也不承認異族的廝殺。所以中庸上說：『萬物並肩而不相害，道並行而不相悖，』易經上說：『乾道變化，各正性命，保合太和。』孔子說：『小德川流，大德敦化。』這樣說來，小德大德，各自有生的出路，各自保合太和，並育俱存而不相賊害的：這樣去觀察生物世界，則有所謂『江上小堂巢翡翠，苑邊高冢臥麒麟，』而可以『細推物理須行樂』了！這樣去觀察人類社會，則有所謂『四時嘉興與人同』了！所以在克氏和儒家看起來，人類要求生存，一定是要互助的。

這兩家學說，或是注意於互助，遂否認鬥爭，或是注意於鬥爭而否認互助。然而鬥爭與互助，畢竟是事實而不可以否認的。因此吾人可以斷定，鬥爭與互助，是社會上並存的事實。人類是為爭生存而競爭，為競爭而互助的。這種競爭的方法，不一定就是悲

慘的撕殺，除撕殺的競爭之外還有兩種和平的方式：第一增厚自己的能力以圖生存，譬如一塊地上只可容一顆植物，而同時有兩顆種子放下去，這兩顆小植物，就要各自努力以求生存，結果，遂成爲優勝劣敗。第二使自己的個體極力與自然環境相適合，例如鯨魚生在水中，就把自己的前肢變作泅水的工具；田鼠生在土中，就把前肢變作鋤頭式的工具。生物中能夠這樣與環境適應的，就能繼續生存，否則就自歸消滅。這就是適者生存的道理。這兩種方式不能否認他不是競爭，然而這種競爭，又不是殘很的撕殺。就是撕殺的競爭，其撕殺程度也有一定的界限。例如有某種鳥是以某種蟲爲食料的，而這種蟲又以這種草爲食料的。可見鳥是殺蟲，蟲是殺草了，促是這種鳥如果把這種殺得乾乾盡盡，這種鳥將來再不會有食物了，也必趨於餓死。這種蟲把這種草吃完了，這種蟲也不再難尋食料而生存。所以鳥的殺蟲，蟲的殺草，都有一定自然的限度。結果，這種草，蟲，鳥，都保持其相當限度內生存，這叫做『生物的均衡』可見在互相撕殺的情境之下，各種物類，都在向前作生命的掙扎 (Struggle for Existence)。

既有競爭，則各個利益不衝突的個體，於是互相團結，以爭生存。譬如獅屬動物合羣的甚少，就因為他們競爭的對象少。山羊之類，結伴成羣，這就因為他們競爭的對象多。他們既為爭生存而團結，更由團結而互助。這時遂有兩種現象發生。一種現象就是並存不害。他們想要消滅其競爭者，並不是他們的目的，都是他們的手段。他們的目的是在這手段完成後，各自尋求其所需。彼之所需要的，或者是此之所不要的，此之所要

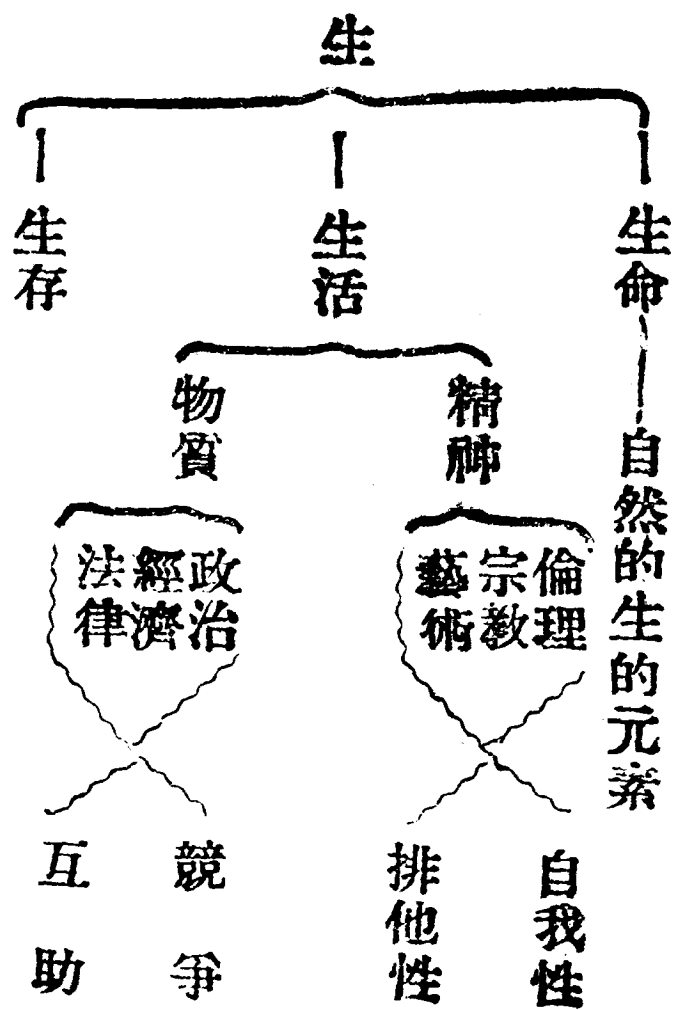
求的，或又為彼之所不取的。他們各取所需，而所需又不衝突，所以在同一競爭的目的之下，而可以並存不害。第二種的現象，就是互相為利。例如動物在空氣中生活，是吸進酸素而呼出炭素，植物是吸進炭素而呼出酸素。就是水中的動植物，也是一樣。凡是養魚的人都知道在水缸中放些水草，就是這個道理。不單是異種生物是互相為利的。人類社會亦然。例如弱小國家反對帝國主義的競爭榨取，是同一目的的。但此國之中，有的地方是工業區，有的地方是原料區，他們反對帝國主義國家的榨取，為是保持原料還是維持工業，其目的雖不同，但亦為反榨取的大前提同樣，遂互助起來，而此工業與原

料又正是互相爲利的。這種相利與並存的兩種現象，都是由互助而發生的。而其所以要有互助，就因爲爭生存。所以吾人可重述前言以爲結論：就是人類爭物質上的生存權，遂由相爭而進爲互助。

總之，人們要維持其生命的本體，遂有要求精神的自我和物質的生活。精神的生活，有自我與排他的兩種力量，物質的生活，遂由爲生活的競爭而進爲互助。

此生命之本體不得不要繼續。生存的問題，就是繼續生命的本體的。所以易經在『繼之者善也』又加上一句『成之者性也。』生命的繼續，正是人們神聖的本能（Divine Instinct）呵！生存當中一方面因爲要繼續其生命，固然，是要含有生命的原素的，同時，生存之所以能繼續，其中又必含有生活的元子。所以生存當中是有生命與生活的因素，而且賴此因素以成立，同時還要把這二種原素，發揚起來的。

綜觀上面的說法，吾人可以列一系統以示唯生的意義。



乙、根據唯生史觀說明社會的動因：既明了唯生史觀的哲學系統，換言之，即明了生的哲學，吾人即可本此認識，來研究社會的動因。

意識生活的要素，是決定於意志的。意志這個東西，怎樣才能感覺得到呢？這是因為人人有求生的慾望，與求生的衝動。由此慾望所發生之動機，就能夠認識意志。意志決定了，生存方式也就決定了。慾望是由於求生，意志是由於慾望，生存方式又由於意志，所以生存方式的根本動因，在於求生的慾望，而求生的慾望到了最後階段的時候，

可以做人類一切行爲的決定力。社會的成立是人與人的積累，所以社會也是各人的生存方式的一種具體表現。各個人要求生存，於任何時間，都爲着這種衝動所趨使，而隨地都有動的狀態。因此社會活動的動因，除滿足各個人求生的諸種慾望之外，並沒有任何東西存在的。

人類的生存欲望，可以區別之爲五種。(一)是追求直接生活及肉情滿足的生理的欲望，(二)是性慾的衝動，(三)是同情的衝動，(四)是自我認識的優越慾望，(五)是超利害的(不立脚於實際生活利害之上的)衝動。這五種慾望之中有的好像不是爲着生活的，但其歸結之目的，却還是生存。其理由如下述：

甲、自己保存慾：上面所揭舉的第一種慾望，是各個人生活的心理基礎，人類及一切動物，皆有此共同性質的。

馬克斯所稱爲「直接生活的生產」就是滿足這種慾望的活動。這種直接生活的生產，就是生活資料之生產，人類一切活動，都拿這個做必然地預備條件。恩格斯 Engels 從

這種事實，對唯物史觀引出些重要的論據來。他不憚煩的用着反覆的語句，爲左列敘述——「人類在享有政治，科學，藝術和宗教等等之前，不得不或飲或食或穿或住。像這樣直接的物質的，生活資料之生產，發展爲一民族或一時代底各個場所中底經濟階段，唯有這個經濟的發展階段，才是實施人類國家的基礎和發展藝術法律宗教觀念底源泉。

飲食沒有了，政治就不能使用，這是不可爭議的事實；恩格斯於此點，言之固得其當。然而「直接的生活資料之生產」，與政治，藝術，宗教等等的關係，究竟是怎樣呢？單拿上面的真理，是不可以解決這個問題的。這個關係實際上並不像恩格斯所說底假定的那樣簡單，我們可說生活必需品的生產是政治宗教等等的基礎，又可以說政治宗教等等，也是生活必需品之生產的基石。這種區別就是唯物史觀與唯生史觀的區別。唯物史觀只承認物質生活，惟生史觀則除物質生活外，尙承認精神生活，而此物質生活與精神生活，互爲影響，同爲生的表現呵！

現在拿衣服的生產來起個證例。穿衣的欲望是不可缺的生活欲望之一種，衣服的生

產，是經濟上一般生產中的重要部門。照着近世人科學的教訓，「人類在具有穿衣的習慣以前，就有文身的習慣，故穿衣一事在一方面說起來，不過是文身習慣的展開罷了；」（見里擺特著的文化史第一卷）有不穿衣裳的民族，却從無赤身民族的民族。「從別人當中區別出其個人，注意其自身具有任何非自然所賦與之特徵，爲人類早已發達的傾向。——唯有這種人類固有的努力，才能和使用器具等動作同爲使人類與其他近緣動物，有區別的特徵」（出處如上）

澳洲的人們，雖在寒冷的時間，其所着的衣裳，僅用文身的獅子之毛。（見挪祖爾著的民族誌第二卷）非州的許多里古兒民族拿衣服做文身具看待。他們雨天則裸體而行，晴天則着飾以趨。（見斯賓塞著的社會學原理。）

衣服這個東西，本不僅爲禦寒之用，這已爲不可置疑的事實。而穿衣的習慣，寧可說是發生於裝飾及名譽的特徵，經過了長久的時間，遂轉化爲不可缺乏的生活欲望。

然而認自然民對族於裝飾的熱中爲他們審美慾望的起源，那就是大誤的特誤。他們

之所以尊重其身邊的裝飾，並不是基於審美的觀念，完全是基於別他的感情或虛榮的心理，努力表現其自家的威風，引起別人集中的注意。與其說衣服是見美一己風雅的手段，不如說是使他自己印象在別人為更加深刻的方法，故裝飾的主要評價，為名譽的標徵及支配階級的記號。（各種民族當中一定種類的裝飾，為支配階級的專有，這是有不少的例子）譬如野獸的皮毛，是領導者和優秀武人的標徵。「穿衣的歎望和文身的習慣雖有其密切的關聯，但我們照着這欲望的展開，可以認識其結果是向着區別和尊重社會中卓越地位而努力」。（見古羅葉著的人類欲望之發達）所以就論衣服的發生，政治與宗教實表演着很重要的動力。「人類的裝飾當中，本屬於宗教上禮拜的領域，或屬於與此領域有密切關聯的事情，這的確不是少數，但是裝飾現象當中，究竟好多是起因於禮拜，好多是起因於衣服慾呢？這是不可以正確規定的」（見里擺爾著的文他史）

營養資料生產之發達，也是受着與營養欲望沒有通性的諸種欲望之影響。這種欲望推移到動物的馴養及飼蓄時就成為經濟發達上最重要的一個階段。動物的馴養並非基於

經濟上的考慮，在現在已是不必疑惑的事實了。『泮撒野呼南美印度人爲馴養動物的名人。同時他又特別主張，這些土人喜歡把這馴養法術，和其所馴養的猿和鸚鵡給與其游頑的伴侶。家蓄的獲得是社會發達上極重要階段，但是當人類開始蹈進這個階段的時候，與其說是爲着利用的念頭，倒不如說是爲着社交的衝動，到用的念頭不過在後來才發生的。總而言之，人類最低階段的文化過程中，只照着心之所好處做去，就是有用的事物，如果不逼迫着他做時，他總是不理，這是一個通例。

爲甚麼要行其心之所好呢？心之所好又是什麼呢？唯物史觀是不能說明這個問題的。在唯物史觀遇着此路不通的時候，只好照著惟生史觀的說法去解釋了。心之所好，就是得遂其生，人類要行其心之所好，就是人類有各遂其生的本能的要求，這就是自己保存慾的真實性呵！

再舉一個例子說：照着摩爾康的意見，馴養動物的開端，好像是由於養狗以打獵，此後單因爲愛物的觀念所以捉些動物的子孫來馴養。（見爾緒「古代社會」）留攏爾又

有這樣的說法——「動物飼養的開端，是不可以研究的。追溯這事的開端，實與兒童的遊戲癖混而爲一。……狩獵的人捕獲了小狐，就認爲一個很好的禮物，拿回來給與好頑的童伴。這種情形在現在還是如此的。」——見古代社會」

總之就家畜飼養的發生以論，其最大的貢獻，怕就是人類的遊戲衝動罷；在這方面宗教也大大地表現其動力。狗子是最古的家畜，許多民族把他當成神獸，很尊重地飼養着。就論其他的獸類，亦見有同樣的現象。原始人類所以要野獸來畜養。是由於虛榮心的趨使，想藉此以獲得社會上勢力。現今原始種族的酋長們，仍保存着飼養獅豹豺狼等習慣。民衆對於酋長，見其馴服猛獸的護衛狀況，常刻着很深刻的印象。

照上面的說法，經濟的發達，是在經濟以外的諸種動機上，受着很大的影響。像名譽的表彰，裝飾的追求，都不是迫切的需要，然而生活必需品生產的重要部門，却多直接的爲之所喚起。這與恩格斯所說的正相反對，人類選用無用的物件，常比選用有用的物件爲多。人類開始作家畜馴養，與其說由於經濟的利害的動機；無甯說由於同伴們的

遊戲衝突。到了後來，家畜的蓄養與經濟上以冀大利益，這只是意識的結果，而不是動機。一方面感着必要物的缺乏，一方面卻爲着無用物的勞心，不用說這是不智慧的動作。然而人之所以爲人，「尤其是自然人」總是常常做這樣無理性的舉動，人們欲了解世界歷史的無理性的經過，是不可以不把這種事實，常記念於腦海當中。

然而上面所說的，並不是講我們生活資料的生產，不是社會生活的任何基礎。原始人的生活，以取得榮養資料爲第一義。至於生存競爭能在有機體的發達史上，表演着極重要的活動，這是近代科學的教訓啊！這種生存競爭的事實，最先是爲着去爭取榮養資料而發現。尤其是原始人的生活，較着獸類的生活爲豐富，故其活動的苦心，決不局限於保存一己，不單單原始人是這樣的，就是多數的文明人，對於生活問題的攷慮，也是很關重要的事體；當情節沒有變化的時候，勞動生產力愈小，人類生活所需要的勞動時間就愈大，「雖是占有地利的人們，在沒有發明用具及火的製法以前，一切的時間，都爲着獲取生活資料，與疲勞後的休息而消費了」；「見里擺爾著的文化史」『狩獵和

採蒐的結果，既是貧弱，又不安定，就是防止最極度的窮乏，亦屢見其為猶感不足。普休門和澳州的土人，常攜着『飢餓之帶』，這也是未始無因的。夫天壤的人們其窮乏幾無間斷。飢饉就是埃斯客木人的譬語，這可想見他們生活上飢饉的威脅，到着怎樣兒的程度了』、『見古爾斯著的『家庭及經濟之各種形態』。『營養上的缺乏，就決定了他們全生活的樣式。他們也沒有力量，去結合大規模的社會，不充分的營養只能做成弱小之羣，而且他們許久住在一地，就恐怕營養資料的枯竭，其勢又不得不過無定的游牧生涯。唯有富裕的種族，才能接受和傳播精神的與物質的文化，所以勞動生產力的發展，達到了一定的階段，是一切文化的不可少的預備條件。當社會苦於生活資料缺乏的當兒，生活必需品的生產條件，就是社會的決定因子；一旦到了沒有飢餓脅迫的時候，人類的心裏，就感覺着種種的缺望，而這種缺望，與營養欲望並沒有任何通性的。這種種的缺望，受直接的生活的資料之生產影響，以施其發展之行程。

乙性的衝動：人類種族生命的保存上，除食慾外，還有一種必要而不可缺的衝動，

和食欲同其重要的，這就是性的衝動。借用瀉魯來的名句來說，食欲和性慾，實在是自然之『維持其機運』的兩大動力。這些衝動，於任何時間，在人類之動物的性質裏，總是根深蒂固的。主張唯物史觀的人們，拿人類史之自然科學的確立爲目的，承認性的衝動，也和食欲力爲社會的決定力。這種唯物史觀的趨向，遂活躍於恩格斯的『家族，私有和國家的起原』一書當中。照這種理論，那一元的唯物史觀論，其嚴密立場，算是廢除淨盡了！

美國社會學家摩爾康，在其所著的『古代社會』中闡述過適用全世界的家族發達史。他以人類的單源信仰爲基礎，主張家族發達的階段，在任何種族當中，都是完全一致的，他認爲任何種族內之家族，其蟬變的諸種形態。別無二致，而這種家族形態，無論在什麼空間，都用一律而不變的系統來互植交代。

但是他的企圖，目前已全歸失敗了！最近人種學上的研究，其論證使他的全發展方式，難於自存。因爲他以『血緣家族』爲發展的起點，而其血緣家族的存在。『在提供

這個家族形態的本身以外，不得不別求左證，以資論列』，這又是摩爾康自己的說明。嚴密地說起來，所謂家族形態，只存在於『古代社會』的著者之幻想當中。他因而在各種種族間，把其他種種的家族形態，加入了這個方式。因此各種族間的一切發展，遂有一個通用的直線系統。

然而這樣架空的學說畢竟是難以自存的。在社會生活的任何方面，經濟的生活條件，要有決定的作用時，則這方面，正是家族方面；所以家族的發達，決定于經濟條件。『摩爾康的學說，對於人種學上的事實，恰成反比，故漸失其信仰之根基』，古魯塞的這種批評，的確是簡潔而中肯。爾摩康以為在父權制度之先久已有母權制度，這就是原始的家族組織。這種說法的錯誤是很顯然的。嚴密攷察的結果，在各種低級種族裏，父權的分立家族，是個通則。這種種族裡面，夫人是丈夫的奴隸，兒女的生命丈夫有自由支配的全權。而摩爾康的最大錯誤，就是把家族的發達系統，當作各種族中一致的根本觀念。拿事實做左證，這種信仰，是沒有根據的。不同的種族有不同的生存條件，家族

的形態如何，就是受生存條件所決定的，因此家族的發達，並沒有普遍的系統。家族這個東西，不能離開他種的社會要素，成爲獨立的社會現象，他到是與他種要素，作全般的交互作用，所以家族並沒有特殊的發達律。家族之所以爲家族，正決定於生存條件的啊：

譬如雖有一種種族，母系占主要的地位，而發展爲母權制度。但是這種現象，也可以由經濟條件去說明的。母系的現象，是社會發達上比較後年的屬物，僅見於經營農業的社會中，獵種族裏，男性占着主位而成爲分立家族，到了牧畜種族，父權制度，更有森嚴的形態。這許多區別的說明無論在什麼時候都是根據於經濟條件的差異。狩獵和牧蓄是男子的任勝；農業則由於採取植物而展開。植物的採取，是女性的生產形態，所以在農業種族裏，認土地爲婦人的所有物，並不是什麼稀奇古怪的事體。婦人因爲占住經濟上的主位，所以在宗族和家族當中，婦人的位置也是主要的，而且原始的農業是需要多數人的協作，延長下去，就喚起了血緣者之繼續的共同體。至於狩獵種族依其所得榮

變資料的條件，遂生活於小羣當中，父權制的分立家族，也就反映出來。到了農業時代的場所，遂一轉而為大規模的母系形態由多數血緣者以型成。

因為有了這一種的道理，馬克斯的信徒，說明家族的發達基於經濟條件，亦如古挪認經濟條件為原始民族之生活的第一事情。就不是馬克斯主義者亦站在與古魯塞的同樣立場上說明家族的發展。因為他們不是唯物史觀的信奉者，所以他們的見解，在這種場合之下愈趨重要。他們研究各種民族的家族形態，其所得的結論，是「任何文化的形態之物都為適應於經濟事情及欲望的家族形態所支配」。

總之，拿家族的發達本身使之脫離經濟條件，而成為獨立系統，這是沒有何等根據的。性慾與自己保存慾在人種保存上，是同不可缺餽動力雖不殆言。可是就社會發達的意義以言之，兩者當中就有顯著的差異。要求改善生活條件的衝動，是拿人類去和自然作不斷的鬥爭使之有所刺激而前進，到了經濟發達之一定階段時又向達到更高的階段而努力。可是性的衝突，同這個就是反對了，性的衝動，是保守的傾刻即達到飽滿的狀態

態，在人類進程中，經濟方面是一個直線的無限繼續，而性慾方面，却是一個連環的運動。原始種族和文明國民，其所表示的家族形態，實在沒有什麼差異的。就家族內婦人的位置來說，歐美國民拿他一切的文明，恐怕還在磨爾康所敘述的印魯荷人以後的狀態。這樣看來，性的衝動的要旨喚起於今日社會之龐大進步，其貢獻是怎樣的微弱；拿性慾來與食慾，做成同其重要的社會發展的因子，其虛偽是怎樣的可笑，是可得而知了！

丙。同情的衝動：人們的性質當中，有一種同情的衝動，與其他一切衝動，都有區別。這種衝動的基點，有兩種根源。一方面他是從母性愛展化出來的。母性愛是人類強有力的感情之一，他與自己保存慾和性的衝動，同為與生俱生的本能。動物的中間固有不愛護其子息的，可是多數的動物，仍為保護其子息而努力而奮鬥，母性愛就是這樣發展以形成的。這樣底本能上的差異，是基於自然淘汰之影響的。保護子息要在自種的保存上成為必要的時候，母親對於產兒，就非常地愛惜，如果保護子息在自種保存上，不為必要，那母親對於產兒也就冷淡起來了。在許多產卵的動物裏，保護子息全是無益而勞

心的事體，縱然母性愛的薄影，也就不表現出來。人類的幼兒，其需要父母的保護，比其他任何動物更爲迫切，假使要沒有母性愛的存在，人類只怕早已絕跡於大千世界之上。母性愛的感情，所以在人類有顯著的發展者，就是這種理由。同一家族與同一血統的人們，其同情心，尤爲發達者，其理由亦卽在此。

同情心的成立，是有一種衝動爲其基礎的。這種衝動就是人類的社交衝動。社交衝動與母性愛同爲本能的性質，他可以將各人融化而爲一爐。這種社交衝動不單是人類的特性，其他動物也有這種通性的。動物當中，有的是僅生存於羣體生活，有的是沒有羣居的本能。這種差異，也是基於生存競爭的條件的。例如獅子和老虎等巨獸，並不羣居一地，這是因爲他們的食物範圍很狹，羣居一地，就難尋求食物的來源。反之，牛馬羚羊等等野獸，因爲社會生活的範圍廣大，所以其羣居本能爲特強。進一步說，食草的動物，食物既豐，而且要預防猛獸的襲擊，思有以與之對抗，更不能離羣而索處，這又是這種動物所以要羣居的有效原因。牠們只有在羣居中，能繼續其存在，所以他們中間的

羣居本能，特爲發達。

古羅斯的意見認爲社交衝動，更有兩種衝動爲其成立的元素。『第一是依附於同志間的衝動，第二是嗾喊衝動，表示警戒和誘惑，及其回應』。這兩種本能，比較是單純的，一切高級的社交動物中間，都有此種通性，而人類尤爲顯著。不管你是什麼人種，要不結成大羣或小羣的社會，其生活爲不可能。因爲成立社會，是生活上的必要，人類的社交本能遂成爲極強烈的欲望，這種欲望要不能滿足，人類就要感覺得不可忍耐的痛苦。

血統間的相愛本能，和人類一般的社交本能，在人類共同生活上，構成最重要的心理基礎。人們在同一的共同社會中，同情心和相互愛，多少總是發達的。

同情衝動，雖是人類共同生活的心理基礎，好像是唯心論者的理論，但是這種衝動畢竟是以生存爲目的的。同情的起原，是由於母性愛。母性愛之所以爲母性愛的，也是爲着自種保存的必要啊！同情的成立，是由於社交衝突，然而社交衝動也是以生存競爭

爲條件的呵！唯心史觀只注視於同情衝動的觀念，而不注意於同情衝動之起源與成立的實際問題，因而陷於偏見，淺見的錯誤。唯生論者之不同於唯心論者，就是在同情的觀念上，尋出一個生的根據來，其優點亦即在此。

照看上面的說法，在人類性質中，要否認愛他心的感情存在，那是不可能的了。所以康德（Kant）拿愛他心和利己心對立，是不可抹殺的理論呵！於此吾人又發生一種問題，就是愛他心的感情，其力量究爲怎樣。換句話說，就是感情中所見的有力底社會因子，究竟反映到現實上，是怎樣一種情形？這是一個待解決的問題。

英國社會學者，葛特，曾經舉出許多證據，說近世社會是爲愛他心所決定的。他這種論斷的根本思想，是說民族間生存競爭的勝利保證，不是理知而爲道德。這種見解，自有其相當的理由，但他對於保障勝利的道德標準，判斷不免錯誤。從世界歷史上說，戰爭的足跡不斷，愛他心實難望其展開。苛刻的性格，敵對的苦痛，同情心的缺少，正是勇敢武人所必具的資格，葛特也曾贊美安格羅薩克森民族，說他們愛國的國民性，是

政治上和經濟上成功的重要原因。這種說法，不要引起國民的迷妄嗎？安格羅薩克森人，所以在生存競爭上有勝利者的資格，與其說是由於愛他心，不如說是由於利己心，用頑強的精力，忍耐的勇氣，來克服一切的抵抗。葛氏注意現在榨取社會中支配階級的溫情主義，則應有很嚴正底駁論的必要呵！

從來的社會，爲甚麼有廣大愛他心的民族，不能佔有勝利的地盤呢？這可以從生存競爭的條件以說明之。斯賓塞在社會學原理中，曾有很透澈的言論。喚起社會的最初團結，固然是在於戰爭，但是戰勝的自然民族，決不是親切而溫良的種族，實現在粗暴而勇猛的種族。此後隨着外部的無理壓迫和內部的殘忍行爲，政治的現象因以發達，所以形成社會底良好組織的本來是剛毅而狡猾的蠻人。這種現象，每歷久而不變。就在現今社會，他們的行爲，雖有表面的變更，進而爲自由，但是這種狀態，與從前比較起來，並不有顯然地改善呵！

社會的政治組織，和戰爭相攜以前進，所以只有最好戰的猶猛種族能早達文明的境

域。原始種族當中，其愛他心的發達，也有不少遠勝於文明國民的，但是他們的政治組織，總是以放漫薄弱爲其特徵的。

最近的資本主義其不能助長愛他心的發達與古代戰爭的專制社會，固無所謂上下存在於其間。當然，現在人類的風氣，愈趨於和平，戰爭場所中不允許種種可怖的殺人與暴行，這的確是事實。就是戰爭本身，比從前亦爲稀少，戰爭的時間，較從前也爲縮短。但是一方面，人性中減少狽狽的面目，一方面資本主義的社會制度又不能給與愛他性以普及的餘地。暴力的形態是漸次的軟化了，然而暴力並不能從此絕跡。資本主義社會制度，其立足于少數榨取多數，並不讓于奴隸制度和封建制度的社會。在資本制度社會裏，競爭是經濟向上的最高原則，生存競爭的激烈，着實有驚人的高度。生存競爭的殘忍性，在外表上是減少了，但是各個人爲此競爭而努力，那尤高於從前。在這種狀態之下，愛他性的不能發達，是不待繁言以解呵！

總之，在人類歷史進行中還沒有看見愛他心是社會發展的動力，古代史中是這樣，

近代中國也是這樣的。同情心的意義，只能在狹小的社會羣中，有相當的表白。所謂對人家的歡喜與苦痛，寄以同情，是把人家的生活的意識，激起自家的意識，這種激起的能力，是先要把他人的意識生活，有充分的了解。這種了解，只有在雙方心的經驗裏，有很多的通性，才有可能。人羣間相互交通的範圍愈小，那他們的同情心，也就愈強。同情心發動最強的，是在家庭內部，只有在這狹小的社會內部，才能看見人們離開利己的心腸，而有溫和的相互之愛。此外，一個人對於與他同一階級的人，其同情心的熱度，要比較對於異一階級的人為更高，這種階級的同情心，更和利己慾優越衝動等結合，遂形成階級意識，這種階級意識是促進歷史發展的有力動力。再則在國民的精神裏，因為優越衝動（國民的自負心）是站在主要地位，純粹的愛他心，也就難以說道了。

種族的異同，同是近代人們同情心的最大限度，異種民族之間，同情心全付缺如，歐羅巴對有色人種的殘酷行為，畢竟是這樣發生的呵！

，優越的衝動：現在的人們，對於他人苦痛的同情，缺乏力量，而對於人們所

毀與自身之毀譽褒貶，則感覺敏銳。他們總是想去被人家來認識，來賞贊、來服從的。他們追尋社會上的最大勢力和幸福，有人要比他更有聲望，那他們就妒火中燒了，這種感情，是人類的通性，是行爲的有力動機，文明人和元始人都是這樣的。

甲派特說『無論是怎樣粗野的人類，他總不滿意過獸類的生活，他是切望着其他的人們認識他而且注意他在同類間的價值』（見文化史）斯賓塞也說『文明人的虛榮、無論其爲怎樣強烈，總是抵不上野蠻人的。野蠻人的酋長其文身欲望，比現代上流階級婦女爲尤強』（社會學原理）野蠻人爲着要使一己風度，在他人間有深刻的印象，就是需要肉體上的最大苦痛，也在所不辭。他們不知道是怎樣，總要文身和使身體殘廢化，這是盡人所深知的。『夫應見土人的酋長，蓄其頭髮如棕毛，使之四而逆立，就是睡眠的時候，也以柱支頸，不願使頭部亂偏。他們還在鼻尖之上繫上鐵環，上唇之端繫以木節，並使齒之先端尖出口外，這種種習慣，絕不能增加生活之愉快的。但是他們總忍受下去，好像修行家爲着媚事鬼神因忍受種種苦業。』（見論理學）。

懼畏輿論的觀念，是人類行爲強有力的動機，這在斯賓塞的『社會學原理』當中，已經指示過了。有強盛愛他心的人們，固然是不可多得，但是不屈服或轉移於輿論之褒貶的人們也可以說是絕對沒有。這種理由，可按照人類社會的生活條件，來加以說明。一社會內部組織愈趨於鞏固，那各人對社會全體的依賴也愈趨於密切，因此各人恐懼輿論，隨輿論的移轉，而左右其行爲。任何社會都因爲有政治的組織，可以有一種權力來使各個人服從。反對社會的行爲，應受恐怖的處罰，依從社會的行爲，就有贊美的酬勞。階級戰爭與戰爭，都妨礙愛他心的普及，助長虛榮心的支配感情。里子久主張權力意志，是人類世界的神髓，這確有許多真理的。

基督教的道德理想，是說是純粹的人類愛和至上的愛他心之表現，可是人類的現實行爲，並不爲此種倫理的理想所支配，舉個例子說，容忍侮辱是基督教的精義，可是現在社會有所謂名譽者，認爲寬恕侮辱，是最大的羞恥。服從基督教的教義，較服從名譽律，尤爲勇敢，這種人是極其少數的。基督教的命令是其愛爾敵，戰場上的命令是殺敵

致果。而一般基督教的國民，却從事於大不慈悲的殺敵工作了。現今的道德，重富賤貧，這又與基督教義相反。總之，要實行基督教的道德，就要把現社會的根抵從根本上來破壞，因為現今人類的一切行爲，都在與基督教義相反的規律裏，決定其趨向。而現今社會，正在那兒避免根本的破壞，而繼續以維持的。這種與基督教義相反的規律，其成立的根基，完全在於優越的感情。

在同一階級的成員間，其協同一致的精神，就是階級意識。這種精神的成分，有種種複雜概念，但其最主要的，就是利己心和優越上的衝動。

在生活條件相等的人間，同情心是自然地湧出。然而這雖能助長階級精神却不能算做階級的精神核心。有許多事實，證明同一階級的人間，仍然缺乏相互扶助的心理。例如相互競爭所發現於同一階級的人間，比較相愛的事實爲尤多。但是在兩階級對立時，則協同精神，特別地發揚光大；彼犧牲自己的性命來擁護階級利益的，固屢見而不見。法蘭西大革命時，貴族爲着門第的名譽與其階級的輿論，取一致的動作，使自己的

利害，與階級的利害有密切的關連，這就是很好的例子。

不單單是這樣，就是少數與輿論反對的人們，也難免受輿論的全般影響。他們輕視現在，篤信將來。惟其輕視現在，所以敢於與輿論挑戰，惟其篤信將來，所以畢竟有依賴將來之理想輿論的結果。

愛國心是由愛他心利己心和優越的衝動三種要素而形成的。這二種要素當中，後兩種要素，尤其是佔有優越。愛國心的決定要素與其說是同一國民間的相愛，不如說是對異國人民的嫌惡和敵視。只有這強國屬民的誇大狂共同利害的意識，和對於難解的異國風俗與習慣之懣惡，演成愛國心的重要根基，從遠古的歷史，一直至於現在。

在社會上求勢力的努力，和想保存自己求肉慾享樂的努力，是社會行爲的兩種大動機；榮譽競爭與生存競爭在人類是同樣底激烈。人類的歷史與其他動物進化史，有顯著區別的原故，就在此點。

然而猶不止此，追求經濟上福利的努力，常常和追求社會上權勢的努力，互相對立

；在實際方面，後者更有決定的力量。人們之所以追求財富，不是只因為財富能使肉慾的享樂為可能，更還因為財富能帶來社會的勢力。貪得無厭的心理，是可以用第二個動機去說明的。假使財富之追求僅為着肉慾的享樂，則其追求的途徑，應僅限於獲取肉慾的享樂，適可而即止了，但是在財富慾的當中，沒有人能看見這種的限度吧！

在任何大規模的社會運動當中，各個人的勢力意志，都是與羣衆的勢力意志，有直接的關聯。譬如戰爭的起因，是個人的功利心和全國民的功利心之互相結合，這是不可否認的事件。假使沒有優越衝動，演出支配民生的種種活動，那世界上的歷史，在社會上和政治上，都應有別樣的特徵呵！

綜之，優越衝動，是決定於社會的生活條件的，同時，這種衝動，能可使生活的繼續競爭。——這已經在上面說得明白了。唯心論者，只注意到優越衝動的表現而不能以生活條件去加以說明，遂決定同類意識為社會唯一動因的種種武斷。唯物史觀，只注意到優越衝動的解釋上去，而忘記其本體。果如所言，則人們追求富裕，應為有限，而其

所以貪得無厭者，正是優越衝動在物質以外，還有其本體的因素呵。唯心論者，以優越衝動為生活條件手段，遂得勝此二派而獨尊。這是讀者所應加深切的注意呵！

戊，超利害的衝動：人類的意識生活，不單單為實際的利害所支配，他還有各種超利害的欲望的。這種超利害欲望之中，最單純的，可以算是遊戲衝動。

遊戲的發生並沒有意識生活，發生得那樣早，下等動物之中，也有不遊戲的。在動物進化最初的階段時，他們一切精力都用在怎樣生存的苦心積慮當中，更沒有餘力去遊戲了。雖然，遊戲之為遊戲其與生存苦心相區別而存在的，亦為時甚早。動物的飛與跳，除其運動本身發生一種快感外，別無他種目的。這種無目的的活動其原因一本於精力過剩。即人有餘勇既不用之於有用勞動，乃行使自由活動，以圖增進嫻快。蓄積的勞力既不必發揮為有用的動作，則其剩餘的精力愈多，遊戲衝動，亦愈為旺盛。

一種動物其活動力旺盛，動作又頗機敏，則其遊戲衝動，甚為強烈。猛獸最喜遊戲，其故以此，尤其是具備貓族性質的猛獸，其傾向更為顯著。自然人也是喜歡遊戲的。

比安在其勞働與韻律中，曾說過：『原始人以極大之熱心與不可理解的持久力去做一種帶有遊戲性質的活動，這是盡人都知道的。……無論是那種的自然民族，都喜歡去跳舞，卒至張爪奮興，倒地而不顧。』

比安復以許多的事實材料為基礎，歸納為一個結論，說『在人類發展的初期，勞働與遊戲，是不可以區別的。勞働與遊戲在經濟上之分化，為時更後，自然人之遊戲，常與我們的勞働，為同樣的態度，又把我們所算入遊戲領域的諸種要素，加入於勞働之中。他們勞働的時候伴之以清歌，有時亦隨之而舞蹈，其與遊戲之別，蓋亦為幾希矣。』

勞働之能從遊戲中區別出來的，是在高級文化的時候，這個時候，舊時的低級遊戲，已經喪失其意義了。文明民族之身體的遊戲，甚為顯著而發達，這有時亦能做重要的歷史之力，例如羅馬所流行之曲馬術，在政治上，獲得一種重要的意義。生活必需品與遊戲，居於同等地位，這在羅馬，特為顯著，所以有『麵包與曲馬』的一句成言。

吾人就論遊戲，有一點不可以忽視的，就是貴重的精神活動，如藝術之愛好者，是

從遊戲中發生出來的。西魯來這位先生，最初指示出人類審美活動與遊戲的關係。他的這種論點，雖不過是把康德的判斷力批判中所包含之若干根本思想，發揚而展開之，但是藝術與遊戲間之密切關係，有明了的思考者，總是他的功績呵！美的要求是具有超利害的自由境地。『因為爲着自家的興味而活動，故具有遊戲性質，』所以藝術之爲物，畢竟不過是遊戲的一種形態。後此有斯賓斯氏，與西魯來爲同樣之意見。

照着比安的研究，詩和音樂，本來與經濟上的勞動，有密切接合的。不獨如此，這種做成藝術本質的音律，實從勞動的動的律度作用而發生的。最初之音樂不過爲經濟的勞動之補助用具罷了。這個東西經過了長久的時間，遂成爲一種最高的美術，與人以純粹的美之快感。至於音樂所給與社會生活的諸種形態上，以如何之影響，則爲不容易認識的事體。例如英吉利人是缺乏音樂才能的，然而這種特徵，果與英國社會的發展以如何不利之影響呢？意大利具有優秀的音樂才能，然而這種特徵果與該種人民的社會發展，以如何有利之影響呢？這兩個疑問，到底是不可以正確認諤的。

以上所論，雖可應用之於其他藝術，但是沒有像音樂的顯著。蓋音樂之爲物，與實際生活上之利害，距離爲最遠。至於文藝，則雖確爲社會得之爲物，但在一定的觀念內容之內，畢竟不過是結合了美的形態，僅其觀念內容，與社會思維之其他各部如哲學科學者，其間始有共同之所。文藝之所以能爲偉大的歷史勢力，要爲知的結果，而並不由其嚴密的審美觀。

純粹的審美領域不能給與實際生活以任何影響，這是當然的事實。美的本質是脫離一切實利而獨立的。照着康德的定義，超越一切利害而能與人以滿足的，這就是美。美與善之間，有一定關係的存在，這也是當然的事實。美的享樂之中有一種醇化的要素，美的生活，可以把陷溺於肉慾的人們，提出而達於倫理意志的彙準。話雖如此，拿藝術之美的要素，爲偉大的歷史的動力，也是沒有理由的。我們的現實生活距理想世界尙爲遙遠，藝術雖具有道德的醇化力，但就社會學立場以立論，還是沒有重大意義的。此點與近世社會中之愛他的精神，在立場上爲一致。時至今日人類的社會生活，首先是慘酷

的生存競爭及勢力競爭，美的興味只能表演副作用罷了！

知識於超利害之點，亦與審美慾有通性。認識之爲物，並非企圖任何實利的，單只涵養自家的興味而已。『大千世界有具有知的天才者，亦如具有音樂的天才與詩藝隨特性一樣者。後者只在那兒感覺虛偽的音調和拙劣的詩句之痛苦，前者亦與此相同，只感覺矛盾，不明，與缺少聯終的懊傷。』（見海夫家著的心理學）有知的天才的人們，只是爲真理而尋求真理的。在人類發展進程中之最初階段，其認識衝動極爲微弱，到了後來，就大多數人以言之，知識慾的強度到底是不及審美慾的。而且具有知的天才的人數，又不及具有詩及音樂的天才的人數之多。小說與戲曲，能給與多數人民以興味，純科學的工作，到底難期有同樣的效果。這樣說來，純科學的慾望，就大數人以言之，其是否微弱，雖不可知，然而總因爲他是一個獨立的生活慾望，不能在人們精神生活中，加以任何蔑視的。

科學的發生與發達，不能盡歸之於這種慾望的。蓋科學的發生並不基於學說上的興

曉，換句話說就是，不基於追求客觀的真理之認識衝動，而實言之，這却是基於實際生活上之利害。這在抽象的純粹科學，也與實際的應用生活相等，無論任何的科學部門，其最初之發展階段，皆是為實際生活上之利害以決定的。

這種事實在各種科學歷史上，可以找着證明。『數學的兩大部門，曰算學曰幾何者，在古代是互相分離的。牠們獨自發展。在通商上及測量上，是沒有多大必要的』（見溫特著的「論理學」）在測量及建築術的必要上，遂要求幾何學的產生，同時為着物價價格的計算，又有算術產生的必要。自然科學同樣是為實際的必要所喚起的。『定形物體的墮落，其支持為如何，一定力之運轉，應為何似，為着增加力量期底於某種程度，則弦之開弛，應為如何的強度。亞爾克邁得斯與亞兒克山多尼亞等等學者，其所以研究力學者，厥為這種實際問題所引導的。』（見前）

就論力學之發達，則種種估量物價之實際必要，實表演着大動力。『合理的力學，其出發點之為物，除着秤以外，別無什麼吧！』（見斯賓塞文集）天文學的起原，亦不

可於實際生活之利害以求之。『滿足對於天文現象之學理的興味，普魯東與亞尼士多德等人所見到的，只以天體回轉之不定觀念爲充分。但是因爲要做個正確歷數，則各種量的決定爲必要。因此遂引起核子巴魯吉與普多兒米的天文學體系』（見溫特的論理學）

喚起鍊金術的，也不是學理上的興味，是由於實際生活之利害，想把一切物件轉化成金的手段。由此種鍊金術更發明了化學科學。就是生物學，也是受應用部門的醫術，動物解剖農業經營等等的影響而發達的。『科學與各種技術有不可分的結合，不過在習慣上，是看做與技術分離的獨立科學罷了。本來這兩個是一體的。如何而能確定宗教上之祭日，何時播種，商品之如何秤量，土地之何如測量，凡此種種實際問題，遂爲天文學，力學，幾何學等等科學之先導。』（見斯賓塞文集）

精神科學的起原，亦爲相似。倫理以及政治上種種問題，其能爲科學的思維對象者，乃爲比較的後年之事。『紀元前五世紀，詭辯學徒輩出，將從見關於自然現象之一切思維，皆認爲無用而排斥之，因注意於個人利益，及對於政治教育之生活要求，思所以

適應之而活動。自從他們出現以後，與修辭及政治上活動有關之學理的問題，遂爲人認識其興味之所在。」（溫特著方法論）至言語學之成爲獨立科學，實屬之於這般詭辯學徒的功勞。他們站在雄辯術實際教師的立場上有把言語與姿勢的要素，研究而分析之之必要。

更進而論法律科學，則益與實際生活有密切關係而發生的。羅馬人中間，最初研究法學對象的，是有關於經濟生活之法律部門，（即所謂私法者）至於公法，則當是尙未有系統的研究。社會科學之其他部門的經濟學亦同樣以社會生活之實際的必要爲根抵，至於今日，則更與實際生活之要求相結合。

總之，人們知的發達之主動力，與其謂爲由於學理上之興味，毋甯謂爲由於實際生活之利害，與其謂爲由於悟性毋甯謂爲由於意志，這在科學的歷史上已經是完全證明了。這種關係在認識的領域裏，在藝術的領域裏，都是沒有區別的。「審美的感情，是由於保存個體或種族的本能所展開，這種感情的存在，並不用於生存競爭，却利用之於

其他方面的活動』(見海夫家古著的心理學)

純粹的智識欲則與此相反，他是後來人們智識發達的結果的。雖然如此，學理上的興味，是科學認識之不可缺的動力。只顧慮實際生活上之一切，而沒有自由的學理的興味，則任何科學，恐怕也不能繁榮吧！知的發達之最初階段，學理上之興味極為微弱，然科學發達，則此種興味愈為有力。學理的科學的智識部門，最初是實際的智識部門之從屬物。到了後來，實際的智識部門，反為學理的智識所支配。科學的自然地發展系統，就是存在於此中的。

技術上的發明，是由於兩方面而成立的。其先是實際生活上之必要，課責人類意識中一定的實際問題，許多人都從事於此問題的解決，到了結局，他們中任何一人，始達成其目的。喚起產業革命的十八世紀之大發明，就是這樣以行使的。英國紡織機械的發明，有急激增加綿絲需要的結果，而織機的發明，又是為着增加機織能力的必要而逼出的。

技術發明的成立，則又由其他方面的理由。這是由於學理的認識之結果，屢屢不是預期而偶發的。學理上之興味，喚起一定的研究，在這研究的進行之中，能有意想不到之重大實際問題之解決。這種發明是十九世紀的特徵，與十八世紀的發明成立於實際問題者爲對立。例如十九世紀的電氣工程，一半由於溫爾他的學理的研究一半由於費爾德之爲學理的工作而喚起者。最近之無線電信，實爲一最大發明，實由於黑爾孜以解決光之電學爲目的，進而求得之者。

總之，實際生活之必要，遂產生出科學，蓋爲事實，一方面科學就革了實際生活之命。人類不僅爲實際利用而能認識，就是認識本身所伴隨的快樂，也是一種目的，使人得以認識者。即在進步的民族之間，能感覺此種快樂，蓋非少數。然此問題中欲望之力至爲微弱，此蓋由於社會學的意味，因該種意味實包含有習史的勢力。在最少數人的中間，這種欲望的充足，能給與許多不知道知識慾的人，與以運命上之極大影響，全體人類之科學的宏壯建設，乃是少數者孤獨研究的結果呵！求真理，喜歡論理的衝動，與

審美欲望同樣是超利害的。這因為他不是對於實利的思維之結果。藉古溫爾特嘗就論學理的與實際的興味之最普遍的特徵，有次列適當之敘述。

『當其最初，欲望與生活上之必要，使自己苦於思維，而以意盪追尋目的。……但是活潑潑地知識衝動，到了徹頭徹尾超越於實際必要的時候，遂要求正確地認識其事物與其關係。我們的思維，全為着認識本身，而探求事物的性質，我們主觀的知識總體之中，不得不於客觀界的事物，給與一個完全真實的印象。所以在滿足認識衝動之中，實包含有達於實際思維之目的的因子；觀存事物之認識，實為運轉吾人思維而決定其方向者。』

人類的所有超利害欲望之中，占主要地位的，實為宗教欲望。這也不是任何人類的通性，因為當然；但是他與知識欲及審美欲，並無相異之點。就宗教之本質而給以定義，修拿埃爾馬子哈說得最好。照他的意義，宗教是：『不加修飾的倚賴感情』或是『一切有限的事物，在無限當中，一切時間性的事物在永遠當中，有一種普遍存在的直接意

識。」（見修氏之宗教講話）宗教上的特殊情感，可以算是畏敬的念誠。這種感情在人們性質的根本衝動之中，比起人類社會生活基礎的愛着感情，並無多讓。

具有這種意味的宗教，決不是與對於超自然力的信仰，同爲一物。「魔神的信仰，亦能發生驚異的念頭，然此信仰當中，幾乎尋找不出宗教的敬畏心之痕跡」（見溫特的倫理學）低級民族信仰死人之方與僧侶之魔術，並且或供養偶像，然在他們中間，並找尋不出，吾人所謂之宗教者。他們信仰妖魔的最大動機與超利害的畏敬心，和不加修飾的倚賴感情，全然有別。原始人目擊種種現象，遂信死後有靈魂的存在。他們的禮拜畢竟不過是爲死者「靈魂之慰撫」罷了！而且他們以爲不去慰撫這種靈魂，必有釀成禍及身家的恐怖。所以他們的禮拜，純然是利己心的衝動，而他們對於其所禮拜的神亦與對於其可怖的強敵，爲同樣之態度的。他們用許多供物，努力以邀神之恩寵，其對於神的概念，與其說是畏敬，毋寧說是恐怖爲妥當吧！

文明的社會裏，其所稱爲宗教者亦爲相同。法蘭西社會學者拿康，以爲人類之宗教

的禮拜，其重要動機大多數可於利己的衝動中以求之，斯言的爲妥當。但他更進一步的說，一切宗教不過是一種生計。所以一切人類的宗教活動，不過是拿觀念的超自然力之幫助，來確保其一定的利益，這是一種手段，而不是一種目的呵！因此他更斷定人們性質之中，並無任何宗教的特殊情感之存在。

這種見解，是完全錯誤的。宗教上之禮拜，每由於宗教以外之動機以行之，因爲事實，但是這是不純潔的宗教，而不是全體的宗教呀。與經濟並無何等通性，這才是純正的宗教。這種宗教，因爲立足於超利害的敬畏感情之上，故與實際生活之利害的經濟上，並無通性。全體的人類，不一定都有『不加修飾的依賴』之感情，然而具有這種感情的人，他的最高理想之神，決不是對於他目的的手段，毋寧是他自身的至上目的，是他最高評價的對象。

這種感情之爲善爲惡是問題以外的事體。善也罷，惡也罷，在現實上他總是存在的。具有純正宗教思維的人們，固不可多得，然而這種人至少總有幾個存在的。至於在全

總人類當中，說沒有一個人具有這種宗教情感，其假定亦無任何的根據呵！假使這種感情要全付缺如，在實證知識進步的文明人間，何以又要硬說所謂不純的宗教信仰呢？

最後我們要對於道德加以考量。道德是受宗教的影響而發達的。『成熟的道德，是宗教與習慣的產兒，達於成年。』此語爲溫特得意之語。沒有敬畏觀念，則沒有義務意識的存在。然而畏敬的感念，亦如曩述，爲宗教的特殊感情。現代人們的道德，與其說是受賜於愛他心，毋寧說是受賜於宗教心爲更多。愛他心之爲物，在現社會秩序的本源裡，其範圍甚爲狹隘。他只在家庭之內，有充分表演的可能。

然而宗教的感念，其純粹形態，多少總是普及於多數的人們的。人們由於純粹的愛他心，而行動之場合至爲稀少，只有宗教的狂熱，每每喚起轟轟烈烈的民衆運動，人們在這個場合裏，輒能發揮其以身殉教的精神。宗教是歷史的最大動力之一，今日還是保持這種歷史力而不衰呢。

上面同情衝動中所說及的各種慾望，有爲直接生活所喚起的，也有的爲超利害的。前

者如科學，後者如藝術與宗教。但是爲實際而喚起的研究，結果每變而與實際生活爲超利害衝動所喚起的，結果每變而與實際生活一致。這在上面可以看得清楚而不能忽略的

總之，就是某一種慾望滿足後，可以惹起某一種愉快感，此種慾望遂更和與此有關的別種慾望相結合，而轉向他種方向以進行。這樣慾望的轉換方向，到底是爲的什麼，原因於什麼呢？這個問題，在唯心論者與唯物論者，終究是個大迷。然而慾望的轉換，是不可抹殺的事實，不獨同情衝動是如此以上述各種慾望，都有轉換方向的傾向的。譬如自存保存慾，可以引起某種快感，而轉入於肉慾，家畜的馴養，本爲着社交的滿足，但一轉而爲經濟上的慾望。事實總是存在的，這種轉換的兩種問題，——原因爲何，目的爲何，——究竟是怎樣解決呢？唯心論者，因爲只以慾望做社會的動因，不能於慾望的背景，尋找清楚，所以不能解決慾望的轉換。唯物論者，根本於慾望二字諱莫如深，就是在字裏行間，承認有慾望的存在，然而也只以經濟慾望本身，解釋經濟慾望，這種弊端，與唯心論者相同，所以也不能解決慾望的轉換。到底慾望的轉換，爲遊是什麼，

原因是什麼？簡答之，爲的是生，原因也是生。何以言之？因爲有生才有欲望，欲望是生的手段，欲望的轉換，就是生的手段的轉換。生的手段是有多種的，欲望也是有多種的。若以欲望爲本體，爲至上目的，則欲望儘有一個，儘有一個的欲望，當然是不能轉換的，而且沒有別的關聯，當然是不需轉換的。欲望既爲手段，而有多種，則欲望都是適應生存，而互相轉換的。某時生活上需要爲某種，就爲某種欲望，爲別種，則欲望又爲別種。所以需望有轉換方向的必要與可能。簡言之，就是欲望不是目的而是手段，因爲適應唯一目的的生存，所以就互相轉換。這點只有惟生史觀才可以說明的，這點更可以證明唯物論與唯心論的不合事實，只有惟生論，才是解釋社會的動因。

六、小結

社會何以成立，關於這個問題，說法甚多。社會有機體說儘以共同勞動爲社會中心，因此不能了解階級鬥爭，同時，以生物學解釋社會學，又失了社會學的價值。摸倣說將以人們之于摸倣爲夢游的超社會的狀態。二說皆不能解釋社會的動因。唯心論者，

欲以觀念的立場，牢籠一切世參，在方法上內容上，遂都歸於失敗。唯物史觀之所謂生產力實包括人與人的關係，故以生產力為社會的動因，這又忘記了生產力的背景——人與人的關係——捨本逐末，終歸失敗。於此而有唯生史觀，認社會的動因，為人類求生存，求生存才是歷史的中心。唯生的哲學根據，則有生命生活與生存，而合成為生的世界。合此生命生活與生存，遂成為整個人生，此人生的本體，向外延長，遂有精神生活與物質生活，維持此兩種生活，遂有自我性與排他性，遂有互助與競爭。有此兩種生活，遂有各種欲望，此欲望之所以成立，為生存而表現而成立的。欲望既為求生的手段而有各種，則欲望為適應生存，遂有欲望的轉換。因為有了生存所以才有欲望，為滿足以生存為目的的欲望，而社會遂以形成，遂以變遷，遂以發展。

五 社會發展的定律

前面曾經說過了，我們要明了社會的自然法則，就要研究社會的靜態和動態，靜態

是研究社會的動因，這在前面已經說過了，現在再來研究社會的動態，觀察社會的變遷，歸納這些變遷來尋求些定律。在未觀察社會的變遷之先，請先論社會動態學是什麼？

社會動態學在康德學說裏，佔着主位。人類的進步觀念，使社會學與生物學分離，這就是屬於社會動態學的。進步這個東西，是社會之步驟，經過某種必然地段階，而達到一定的終局目的。所以社會動態學的定義是人類繼續的必然的進步科學。康德於此進步之中，以爲一切現象，可配列之於相互關係之內。這種思想，可以從觀察歷史分析歷史而求得證明的。請進而論其進步之定律。

文化的發達，常常表顯出新的形式，相聯相續有如串珠，「逝者如斯不捨晝夜。」我們實在看不出這種變化，有任何時間的停止。然吾人考察此變動之目的，都是爲着生存的，因爲生存才有生存欲望，因爲有生存欲望，才有種種組織。組織確定了，則此一定期間之內，不能變更。反之，人類因爲有兩種理由，要求這種組織的改造，終而有社會進化的事實。這兩種理由是什麼，第一是人口的蕃殖，第二是欲望的增加。人類皆有色

欲，故種族蕃殖不已，但食物不能應此而增加，遂要求變更經濟的組織。因為欲望是增加的，換言之，即欲望無止境的，則為滿足此種無厭的欲望，當必有不斷的改良，而各種組織又不得不改變以謀適應。此二種原因是個人的，至於團體本身，因為互相接觸，其組織亦常以改變。車同軌，書同文，行同倫，都是團體接觸的表現。劣下的團體，每受優勝團體的影響而變改其各種組織。不獨如此，制度本身是有傳染性的。兩制度互相接觸，則具有魔力的組織，可以使他種組織為同化。前例有如奴隸之對於戰勝階級，後例有如封建制度之對於資本制度。社會既有改變，則此改變之方向更為如何。吾人於此，可斷言社會是進化的，此種改變之方向，是向善的美的以運行的。

一，在物質生活方面，吾人可將經濟組織之發展，求其定律如下：甲，各國經濟體中，都蘊蓄着擴大的趨勢的。人們在最初團結的時候，為羣甚小，故其經濟活動，範圍甚小；其後組織範圍隨交通便利而發達，人們彼此之間，其關聯更為複雜，故其經濟組織，更為擴大。由地域經濟進而為國民經濟，更進而為世界經濟。最近經濟先進國，挾

其資本主義之威力，壓迫弱小民族，使其降而為殖民地之地位，並可使殖民地亦為資本主義化，故資本主義行之既久，則可支配全球，用經濟的鐵鎖，而連絡地球各部。終則資本主義，復由其本身之破綻，及各國人民之反抗而歸於破壞，進而為大同社會。這種破壞與更新亦有：(乙)形式的規律。就是在最後變態中所發生的元素，在繼起的變象上，就成為特徵。因為經濟組織之發展，是因為有新的元素加入，每有一個新元素，就發生新變象，但是這個新元素，不能立即代替舊元素的，却先與之相結合，到了含有此新元素的組織，日見繁多，後來始看見舊元素的凋謝。在此新元素加入舊組織之中，使工作上發生變化，此變化之定律即(丙)為簡單的合作，日益變為分工的合作。例如人們自使用機械生產以後，純粹的機械勞動，可以減少多數的人力。但機械畢竟是做有限的工作，作這部工作的機械，不能再做那部功能。人們既使用機械，則其工作亦為有限的。但是生活本體，畢竟是完全的。一部分功用的機械，當然不能完成適應全部的人生，所以機械在分工之中，寓有合作的條件。組織方面既為分工，則經濟系統上，就有(丁)

）綜合的規定。因爲分工與綜合，是有彼此相互關係的。在工業方面分工有了進步每引起貿易與交通方面的進步；反之，貿易交通方面的進步，也都引起工業分工方面的進步。在每個經濟團體裏，既有一種發達的趨勢，則其中一切能力，都應變成一個綜合的系統。經濟體既爲系合的系統，則生產方面卽有（戊）統一化傾向的規定，這就是各個經濟體，都集中而成爲一體。最初各種工業，完全爲自己而生產，彼此沒有關連，甚且互相敵視。以後爲節省勞動起見，同類的工業在一個區域內，互相結合，併而爲大的企業，如信托公司（Trust）卡特爾（Cartel）者。多數信托公司又可合併，而成爲更高的管理的中樞，以至於全體生產成爲管理一致的有秩序的系統。此爲經濟統系綜合後所引起經濟體間之集中者。此外卽各個經濟體中，亦同樣而發生（己）凝聚的規定。這就是各個經濟體都設法去凝聚他的能力，以謀節省勞動。譬如以前一百個鄉村的人民當中，各個人都應費其勞力來做他的鞋襪。後來這個勞力便凝聚於一個鞋匠。又譬如一列火車可以代替人足千萬，一個切肉機可以代替牙床成千，這都是盡人皆知的事實呵！

從以上的規定，吾人可總括一言，以盡此物質生活進化的定律。這就是各個經濟體都有使勞働日益趨於社會化的傾向。有組織的勞働，逐漸代替無組織的勞働（私人生產）最後便以更高的而且更完全的形式來代替他。這種社會化的傾向，不就是趨於善趨於美的趨向嗎？

乙，在精神生活方面，吾人可求得政治發展的定律。各個政治組織，都是有時間性的。此組織合於此時間，則此制度有價值，因而得以存在。反之則此組織當歸於消滅。人類之生存方法，既依時依地而異，故維持實際生活之政治組織，亦當變易不居。洪荒時代，人口與食物相比，則食物有餘，可以由人們樂意去使用。當時能威脅人類生存的，只有毒蛇猛獸，故人們使用氣力，以與之爭。及乎草萊既闢，土地漸開，人類或而牧蓄，或而耕作，但是水旱不時，疫厲流行，一切人爲的努力，不足以抵抗天然的破壞。人們就這樣灰心嗎？那人類早已絕跡了。但是人們是要求生存的，要生存就不得不努力，要努力就不能灰心，於是常利用神權，舉行祈禱，來鼓勵失敗人們的勇氣，以與不時

之天災相抗衡。所以當時政治的組織，是以神權爲中心的。而此神權制度，在當時極爲有用。到了文化進步，人們各自相爭，要不舉出一個聰明才力的人，來做他們的首長，來懾服他們的心靈，來統一他們的意志，則戰爭狀態，日日繼續。此恐怖狀況，繼續延長，則人民之生存，不能有一日的確定。故當時政治組織中心，雖由神權而進爲君權。而此君權制度，在當時極爲有用。到了民智啓發，覺得君主獨攬大權，以國家爲私產以人民爲奴隸，竭盡天下的人力財力，來滿足自己實質上及心理上的欲望。他們要在這種奴隸情形之下尋生活，其生活總是陷於悲痛的記載。他們爲要求合理的生存，遂復推翻君權而確立民權了！中山先生曾經說過：『從前人類的智識未開，賴有聖君賢相去引導，在那個時候，君權是極有用的。君權沒有發生以前，聖人以神道設教，去維持社會，在那個時候，神權也是很有用的！』這就可以說明一切制度，都是適應人們的生存的。

總括上面的政治發展，吾人可得一定律，卽爲人們向着自我以發展的。神權時代，人們根本不知道自己已有政權。君權時代，人們知道自己要有政權，但不知道怎樣去行使

政權，到了民權時代，人們才能使用政權。這種自我的展開，遂使政治日益趨於社會化的傾向。

總之，社會日趨於發展，則人類的精神生活，物質生活，都傾向於社會化。由自給自足的經濟組織，進而為社會連帶關係的經濟組織，由不知不問的政治心理，進而為萬民參加的民權政治。換言之，就是由不知道參加社會，進而為生存於社會之中。本此立場，吾人於社會主義文化的展開，實具有無窮的希望呵！

德意志社會學家里樂（Lyovet）嘗把人類社會分為三個歷史時期。最初的人類發展階段，名之為野蠻（Savage）其次名之為未開化（Barbarism）再其次為文明（Civilization）。將來的社會，或可與之以一新名稱，以與前三者對立吧！這個名稱，就是社會化（Social Action）。

社會化的意義，就是使一切產業社會化，應社會之必要，拿合理的預算，來產生一切物品。同時使一切一切政治法律，都要為全體人民所共有，應全體人民的享樂，來治

理全體人民的事務，這就這民有民治民享（By The People of The People for The People）的民權政治。

精神生活與物質生活，既為社會化了，則向來私有財產與獨斷政治，則成為歷史上的名辭，代之以起者，厥為社會的連帶觀念。社會生活既以連帶觀念為指導的原則，則社會主義的意味，可以在與個人主義為對立的當中，考量以得之。個人主義既向社會主義以推移，則人們生活之一切條件，皆有變化而為更善更美的預測。以人類共存共榮的理想，向博愛人類而推移。而其最終目的則為大同社會。

於此吾人遂復發生一種疑問。吾人既向共產的大同社會以推移，此種共產社會，將與原始的共產社會無別，而社會之為進化，適成為社會之退化！欲回答這個問題，當以知的發達為前提，進而求其結論。原始的人們財產固不為私有，亦無所謂政治組織。這確是共產社會的具體而微者。但是不然。元始的共產是不知不識的共產，將來的共產是以利益社會為前提的共產。原始人們固不受政治的束縛，然而將來人民，將以政治而

益趨於善。這種從不知而進於知，不是社會進化的真諦嗎？譬之小孩，固無所謂苦樂，但是到了知識發達以後，他們要能拿知慧的鐵劍，暫斷煩惱的魔障，魚躍鸞飛，心廣體胖，這不也是到了樂境嗎？從前固不知苦，亦不知樂，此刻知苦而不苦，知樂而大樂，就有價值，孰為進化，當然是不待煩言而解決了。

第一章 社會進化的事實

第一節 經濟的進化

社會是不斷的向前進化的。他的進化的原動力，雖則有人說是物質的生產力，物質的生產力變化了，一切社會的制度也要隨之變化——然使物質的生產力起變化的要素，却是民生。所以總理說：『民生問題才可以說是社會進化的原動力。』於此可見民生實是社會進化的中心，實是一切社會現象的動因了。換句話來說，就是一切社會現象，都是受民生的影響或作用而發生和發展的。經濟現象，乃是社會現象之一，所以經濟的

發生和發展，也是要受民生的影響或作用的。但是民生影響於經濟的發生的一方面，是顯而易見的，用不着多加說明。現在只研究經濟受民生的影響或作用而發展的一方面。

經濟發展的狀況，因國而異，就是同一人種之國，如歐美等，舊國與新國之間，其經濟發展之迹，也各不同。但就一般的經濟現象觀察，大體可分爲三期：

第一期 自給經濟時代 (Period of Self-Sufficing)

第二期 都市經濟時代 (Period of town Economy)

第三期 國民經濟時代 (Period of National Economy)

種不問黃白，地無分東西，原始人類最初的環境總是非常艱險的，他們既沒有天賦的強有力的爪牙，又沒有後來逐漸發明的各種工具；周圍四境晦蒙否塞的自然界，無處不給他們以困難，環居鄰處的毒蛇猛獸，無時不與他們以恐怖，他們所賴以生存的，只是「血族團體」。一個血族團體的人，都靠採取自然界所供給之鳥獸，魚蝦，和果實，以維持其共同生活。無論強者怎樣的強，弱者怎樣的弱，都不能不努力維持共同生活；

因爲除了共同生活之外，個體決不能爲單獨的存在。所以最古的經濟狀態，必爲「家族經濟」，又爲「自足經濟」。蓋當時的經濟團體，概係以血統結合之「大家族」，凡一切動產與不動產，均爲此大家族的共有物，而此大家族所需之財，又各自爲生產，自爲消費，雖家族之內常因老幼男女而行分業，然其消費，則仍歸於共同。所以當時經濟上的各團體，彼此是不相接觸的。既不交通，也不交換，只是各自盤踞一處而營孤立的經濟。其後家族的人口，日漸增加，流分派衍，遂支生多數家族。而此多數家族，血統相同，住居相接，戶口漸繁，遂成「鄉」「村」。鄉村既係同一的「氏族」，其附近所有的山林土地，率皆爲此鄉村卽一氏族的公有物。生長此地者，共同而耕，共同而食。這就是我們所謂的「村落經濟」，也可叫做「鄉土經濟」。像這種經濟狀態，仍未脫離孤立經濟的性質。總而言之：當時的狀態無論何種經濟，其生產者與消費者，概屬同一，所謂一切生產，一切消費，均起於同一經濟之內。人們所以從事生產，非爲與人相交換，專爲供給自己的消費，換句話說，人們所以從事生產，非爲他人而生產，直接是爲自己

而生產，即非他足生產，而爲「自己生產」。即當時的經濟，非他給經濟，乃自給經濟。這是當時的一個特色，所以後人把他叫做「自給經濟時代」。在這自給經濟之下，人們因爲不相接觸，不相交通或交換，所以他們的生存內容，不但不能充實，而且遇着大風大雨，不能出外採取自然界的鳥獸，魚蝦，木實，草根的時候，就是他們的單純生存，也不容易維持，遇着毒蛇猛獸的時候，就是他們的生命，也有失去的危險。

但是人類是要求生存的。因爲要求生存，所以一到自給經濟時代的末期，即人口增加，氏族逐漸膨脹的時候，他們的領地擴張慾便日益增加。因此之故，爭漁場，爭獵區，爭領域，境壤相接的氏族，幾無一日不在互相鬥爭之中。然鬥爭愈繁，氏族與氏族接觸的機會愈多，而分捕他人物品之事也愈衆。久而久之，一氏族對於他一氏族的製品，遂欲取之以遂其生存慾望。這種生存慾發生和發達之後，人類就感覺互相交易的利益和互相交易的必要。但是戰鬥的接觸，終不若平和的交通之便，所以人們便一變封鎖的孤立經濟的狀態，使各族之間，互相分業，互通有無，而成爲交通經濟的組織，不過當時

的交通範圍，只限於一個地方，是非常狹小的；交易方法，非如今日藉商人媒介之「間接交換」，乃是生產者與消費者自相授受之「直接交換」。惟其為直接交換，故必擇定一定日期，一定地址，致民聚貨，賢遷有無，因此，日中之「市」便勃興了。但當時俗尚強悍，人喜鬥爭，每值交易的時候，往往詐偽相加，爭奪四起，於是為避免攘奪的危險，維持市場的平和，每擇神社寺領為開市地點，且為謀圖多數人的集會，又嘗藉祭日為開市之日。這是東西洋一致之點，歷史中是可稽考的。市場平和，既能維持，領地諸侯，住寺僧侶，遂漸悟開市的利益。其市愈多，其地愈繁，人民生活，自易維持。乃設法保護，授與特權。市之現象，日見發達，而定住其地的人民，又次第增加，久之遂進而為「都市」。

都市勃興，其地日益富強，遂抗諸侯而倡自治，卒至獨立而為「自治都市」，又名「自由都市」。再進而為「市的國家」的，古來是不乏這種例子。然觀當時的地方，農民雖然脫離了動產狀態的奴隸境遇，然尚附着土地而與不動產相同。稍有志向的人，

都想脫這種「農奴」苦籍，跑到都市裏去作自由民；因為足跡一入都門，都市的空氣，即化人爲自由者的緣故。

都市繁昌，漸成文明的中心，內外人咸雲集而行交易。惟其間任交摺媒介的人，尙沒有像今日的商業；蓋當時地方的人民，主事農業都市的人民，主事工業，所以地方的人民，把許多農產物拿到都市裏去，換取都市的人民所製造的工藝品，以滿足其生存欲望。至於交易物品，多爲事前所預約；蓋當時手工業者之從事製造，非冒然爲之，乃應顧客之預約，而始着手。我們稱這時代的生產曰「顧客生產」又曰「預定生產」。稱這時代的經濟曰「都市經濟時代」。在都市經濟之下，因爲人們常相聚集，有無相通，自己只要有了不足之感，便可借交易以滿其慾，所以人類的生存，比較在自給經濟時代要好得多。換言之，都市經濟，比較自給經濟，能夠確保人類的生存。

但是人類不僅要維持單純的生存，而且還要充實生存的內容。要充實生存的內容，就要以多種多樣的資料，滿足多種多樣的慾望。在都市經濟狀態之下，雖然都市之民，

主事工業，地方之民，主事農業，然而農業生產物和工業製造品的種類，當時是有限度的。農業生產物和工業製造品既有限度，那末，人類的多種多樣的慾望必難滿足，人類的生存的內容必難充實。因此之故，近世便發生了國家統一的暴動。封建廢而羣縣之制興，地方分權熄而中央集權之制起，於是統一的國家，於國民之基礎上，遂現一大經濟組織。這就是「國民經濟時代」。但是經濟上的統一，非僅基於政治上的統一，自十九世紀以來，汽船，鐵道，電話等交通機關，陸續發明，交通的範圍，顯為膨脹，不但一國之內，可期交易之自由，就是散在世界各國國民經濟，也因之行分業；第交換換有無相通，盈虛相劑，以維持人類的生存，充實人類生存的內容。所謂國民經濟時代，乃更進而為世界交通時代。即世界經濟時代。

交通範圍的擴張，於生產性質上生了很大的變化，即現代的生產，不是像自給經濟時代全為自己而生產，也不是像都市經濟時代為應顧客預約而生產，乃是以市場販賣的目的，察市場的狀況，應一般的需要而生產。所以這種生產，可叫做「市場生產」，又

可叫做「商品生產」。市場發展，機械發明，大規模的企業和大量生產便興起，而生產的要素，今與昔也不相同，即今日之一切生產，盡成「資本家的生產」，而現出「資本制」一名「資本主義」的世界。

資本主義形成的當時，其對於民生，也是很有功績的。人類的人口，日益繁殖，而慾望也漸次發展，所以無論從人口全體的需要或全人類中各個人的慾望出發，都是要求生活資料的增加。而要生活資料增加，又必須生產力發展，所以以發展生產力就是爲人類謀生活的滿足和向上。這種使命，資本主義能夠完成的。因爲要謀生產力的發展，就須改良勞動工具和勞動組織。進步的機器的發明和採用，就是在勞動工具方面，開一新紀元；細密的分工制度的成立，就是在勞動組織方面，開一新天地。機器之能增加生產力，自然是盡人皆知，分工之能發展生產力也可顯而易見。所以機器一發明和採用，分工一成立和普及，生產力遂得遂其空前的發展。然而機器的應用和分工的成立，都是資本主義所促成的。由此可知資本主義的偉大功績了。但在別一方面，他又釀成莫大的弊

響。比如就生產上說：一方面，資本主義的生產目的是在營利——獲得利潤，別方面，資本主義以自由競爭為原則，所以企業和企業之間，沒有意識的聯絡，而形成無政府的狀態。換句話說，在資本主義的社會，國家或社會，對於各個人的生活，不負責保證，由個人根據生存競爭，由各單位企業根據自由競爭的原則，去求生存。再就分配上說：在資本主義之下，一方面因有倚靠財產收入而生活的資本階級，榨取倚靠勞動所得而生存的勞動階級，就使大部分的勞動者沒有生的資源，別方面勞動階級，因為要受資本階級需要勞動力多少的影響，更使大部分的勞動者常感工資低落和失業的痛苦。換句話說，在資本主義的社會，勞動階級不但不能得到公平的分配，而且日處於動搖不定之中，時時刻刻有失業的危險。據此可見資本主義的經濟組織，現在是已不適合時代的要求，不適用於人類的生存的了。既是這樣，那末，現在的資本主義的經濟組織，必然自趨於絕境，而至於破壞。但是資本主義的經濟組織崩壞之後，又是那種經濟組織取而代之呢？我們可以肯定的答道：必係民生主義的經濟組織；因為民生主義是以養民為目的，換一

句話說，在民生主義的社會，國家或社會，對於各個人有保證生活的義務，各個人對於國家或社會，有要求生存的權利的緣故。

根據上述，我們就可知道經濟的發生和發展，其最後的動因，都是民生；所以民生，乃是經濟進展的中心。

第二節 政治的進化

政治的發生和發展，也是以民生這個要素爲原動的；如果離開了民生，政治就不會發生和發展。但是我們要知道政治發生和發展的究竟，就不能不預先了解政治的意義。總理說：『政就是衆人之事，治就是管理，管理衆人的事，便是政治。』明白了政治的意義，我們就可以研究政治的發生和發展與民生的關係了。

關於政治的發生和發展，我們可以分做三個時期來說明：

第一期 神權政治

第二期 君權政治

第三期 民權政治

政治爲甚麼會有神權政治，君權政治，民權政治的形式？這乃是我們第一要研究，要解決的問題。不過我們對於這個問題，最好是立在進化論的立場上去研究，去解決他。○換句話說就是某時代民生方面需要神權政治的時候，就可採取神權政治的形式，某時代民生方面需要君權政治的時候，就可採取君權政治的形式，某時代民生方面需要民權政治的時候，就可採取民權政治的形式。因爲一種制度或社會組織，不是偶然發生的，不是從空掉下的，更不是無故發展的，乃是長期的歷史發展的產物，乃是應着每個時代民族必要而發生和發展的。像神權政治和君權政治在歷史上之所以存在那樣的久，是因爲當時民生方面需要他們。現在我們要主張管理政治的力量，應該屬諸人民全體，是因爲這時代的民生方面已不需要神權政治和君權政治而需要民權政治。總理說：『世界自有歷史以來，政治上所用的權，因爲各代時勢的潮流不同，便各有不得不然的區別。比方在神權時代，非用神權不可，在君權時代，非用君權不可。』但是爲甚麼以前需要神

權和君權，現在却需要民權？『因為從前的人類的知識未開，賴有聖君賢相去引導，在那個時候，君權是很有用的。君權沒有發生以前，聖人以神道設教，去維持社會，在那個時候，神權也是很有用的。現在神權君權，都是過去的陳迹。到了民權時代，就道理講，究竟爲甚麼反對君權，一定要民權呢？因為近來文明很進步，人類知識很發達，發生了大覺悟。好比我們在小孩子的時候，便要父母提攜，但是到了成人謀生的時候，便不能倚靠父母，必要自己去獨立。』

以上是說明人類社會所以有神權政治，君權政治民權政治的形式的原因，以下則研究人類社會不一直專用神權政治，君權政治或民權政治，而必由神權政治進到君權政治，再由君權政治進到民權政治的所在，即研究政治的發生和發展與民生的關係的所在。

總理說：『古時人同獸爭，祇有用個人的體力，在那個時候，祇有同類相助。比方在這個地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，共鬪來食人的來殘害同類的。當時同類的集合，不約而同去打那些毒蛇猛獸，那種集合是天然的，不是人爲的。把毒蛇猛獸打完了，各人還是散去。因爲當時民權沒有發生，人類去打那些毒蛇猛獸，各人都是用氣力，不是用權力。』人類戰勝了獸類之後，便是人類文化初生時代，但又進到人同天爭的時期。人同天爭，不是可以用氣力的，所以當時的人類非常感覺困難。故總理又說：『驅完毒蛇猛獸之後，便有天災，便要受風雨的禍患。遇到天災，人類要免去那種災害，便要與天爭。因爲要避風雨，就要做房屋，因爲要禦寒冷，就要做衣服，人類到了能夠做房屋做衣服，便進化到很文明。但是天災是不一定的，也不容易防備，有時一場大風，便可把房屋推倒，一場大水，便可把房屋淹沒，一場大火，便可把房屋燒完，一場大雷，便可把房屋打壞。這四種水火風雷的災害，古人實在莫明其妙。而且古人的房屋，都是草木做成的，都不能抵抗水火風雷四種天災，所以古人對於這四種天災，便沒有方法可以防備。說到人同獸爭的時代，人類還可用氣力去打，到了同天爭的時代，

專講打是不可能的，故當時人類感覺非常的苦難。』後來有聰明的人出來替人民謀幸福，如發明用火，發明構木爲巢，發明網罟，發明種植，發明織造，發明醫藥等人，都能替人民謀幸福，所以人民便尊崇他們爲神聖之人，擁戴他們做酋長，在他們的指導之下作政治的集合。當時人民既有政治上的結合，當然就有國家的政權的發生，而這種政權，不待說，是掌握在他們所擁戴的酋長之手。但是酋長之所以能夠掌握政權，固然是由於實力，而要證明酋長壟斷政權的正當性，卻不能不要理由。於是酋長遂製造一種理論以支配人民，并說明其支配的合法。他們的理論，就是：國家的秩序，是遵從神意而執行的，如果反抗執行國家秩序的執政者的支配，就是違背神意，就是反抗神的本身。違背神意，神就要加以處罰，就要不許生存。所以一切人民應該尊從神意，服從執政者的支配。執政者利用僧侶，向一般民衆，宣傳這種理論。這種理論一成立，神權政治，因而發生。原始的國家和初期的封建國家，莫不以神權的形式，施行支配的。所以總理說政治上最初的權力，乃是神權。

但是會長——支配者爲甚麼製造神權的理論，被支配者爲甚麼也信從神權的理論？這也和民生有密切的關係的。在原始時代，人類的知識，是非常幼稚的，因爲知識很幼稚，所以他們就不能用自然科學，說明自然和克服自然。他們見着日月星辰的奇異現象，固然得不到正確的了解，遇着水火風雷的絕對威力，更是無法可以抵抗。這些現象，既不是人力所能主持，就不能不推到人以外的原因。因此之故，原始人類的幼稚心理之中遂發生一種宗教觀念，就是原始人類對於自然界的一切現象，都以爲是冥冥之中作其主宰的神所創造的，對於自然界所表現的一切威力，都以爲是神的威力。人類要求生存，就向神祈禱，請神保祐。因爲人類既不能以人力抵抗自然界的壓迫，以求生存，就不能不倚賴神力。於是神在原始人類的觀念中，就占有絕對的權威。在那個時代，聰明的支配者，就乘此機會，利用一般人對於神的敬畏心，而創立神權之說，作爲自己的支配理論。一般人也因爲要求生存，不敢違背神意，遂亦信從支配者所製造的支配理論。那麼一來，神權的理論，就告確立，而以神權的形式行使支配的政治，也因此誕生。所以神

權的成立，也是民生所促成的；如果人類不假神力以求生存，神權絕對不會發生。

在神權時代，其政治的組織，是一種很簡單的組織，還不是根據強權所組成，所以人民在政治上還是平等的。經過神權之後，便發生君權。有力的武人和大政治家，自己起來做了皇帝，他手下竟從變成特級階級。於是建立政治制度，創設了權力，設置軍隊，以便維持社會秩序，以便統御人民。於是有人同天爭的時代，變為人同人爭的時代。做皇帝的，把國家和人民當作一個人的私產，所謂『富有四海，貴為天子』便是這個意思。『普天之下，莫非王土』天子就在土地之上大徵賦稅，對於工商業者也是賦課租稅的。至於分鄉諸侯，也由皇帝公封土地，得以私土子民，在人民身上剝削。這種政治，就是所謂『天子統三公，三公率諸侯，諸侯制卿大夫，卿大夫治士庶人』的政治。在未流入於極端專制以前，人民納稅當兵，還可以仰賴天子或諸侯，求得保護或利益；及到專制已達極點的時候，人民便苦痛不堪，呼籲無門，而統治階級也是不過問的。這就是封建時代的政治。這種政治，也是以封建時代的民生狀況為中心成立起來的。所以君權的

確立和發達，其最後動力，也在民生。

國家的權力，由君主一人移歸人民全體的過程，換一句話說，由君權變遷為民權的過程，我們更容易由民生方面去說明。社會的民生狀況，近代確已大起了變化，這是人們周知的事實。近代的民生狀況，既然起了變代，那就不得不要一種和這民生狀況相適合的政治。因為近代是新式商工業的時代，而新式商工業發展的前提條件，是統一和平和秩序，而且要有一種政治力來維持助長，方能自由發展。又如海外通商航海移民等項，都要有本國政府的力量來作後援才能興旺的。

但是以前的封建政治，決不能適合於這個要求而且還有種種不良的舊制度舊政策，加以阻礙。這種政治，是有覺悟的人民所反對的，而且認為是不能為人民謀利益的，於是人民起來就要求民權，起來推翻封建的專制政治建設能夠替人民謀利益，能夠維持生存，改良生存的民權政治。到了這個時代，是『國內相爭，人民同君主相爭的時代，民權漸漸發達，所以叫做民權時代。』

根據上述，我們就可知道政治本身的發生和發展，都是以民生為其最後的動因，所以民生是政治進化的中心。

第二節 法律的進化

法律是專論所有權的關係的，他的進化，和政治的進化并行，也是以民生為中心的。現在我們可以把所有權的沿革，分做三大時期來說明：

第一期 氏族或村落共有制

第二期 個人私有制

第三期 社會共有制

第一期為氏族社會時代，土地財產屬氏族公有，所以這個時候的共同生活習慣的規律，以財產公有制為中心，由氏族共同團體執行，藉以維持社會的秩序和各個人的生存。這個時候的共同生活習慣的規律，適合社會全體人員的利益，沒有擁護一部分人的利益，侵害他部分人的利益之事，與文明人所謂法律的性質不同。降至第二期，則入於文

明時代，財產公有制崩壞而個人私有制代興，特權階級爲維持所有權計，乃創出國家的機關以統治下層階級，更以私有制爲中心，創制法律，藉公共權力強制執行，直接維持社會的秩序，間接維持本階級的利益。故這種法律在特權階級看起來，則含有經濟的剝削的性質，在下層階級看起來，則含有經濟的被剝削的性質。迨至第三期，則由資本主義時代入於社會主義時代。資本主義發展過程的結果，個人私有制逐漸化爲社會共有制，這時的法律，是以社會共有制爲中心的。明白言之，就是在古代社會，共同生活習慣的規律，便是法律。自從國家出現，爲政者便依據人民生活的要求，將共同生活習慣規律中之一部，採定爲法律，藉以維持社會秩序。不過已經的法律是很不完全的，到了近代，經濟生活，日益複雜，於是刑法，民法，商法，訴訟法等法律，都分門別部，用科學的方法，制定出來。又因爲國際的關係的規定，有國際法制定出來。更因已前的法律是由保護個人或一階級的利益而製定，遂有社會共有制的法律的出現。這是法律隨民生而發生和發展——進化的明證。

如上所述法律的沿革，則由於所有權的變遷，而所有權之所以變遷，則由於民生方面發生變動；所以民生實為法律進化的原動力。現在我們可以舉出實例來證明。

我們要想舉實例證明法律進化的趨勢，必定須從羅馬法開始，因為現代的法律，乃是羅馬法復活的延長。

羅馬建國之初，其貴族利用他的優越勢力掌握特權，一般平民都被排除於一切公權之外，惟得納稅當兵，購置田產而已。其後一般平民私有土地者日衆，工商業的財富，大部分屬於平民。於是平民一方面固然感覺生活的容易別別齒，更感知法律的不合理，因此，他們便起來向貴族要求賦予公權，并作一種要求公布法律的運動。幾經奮鬥，始有十二銅表法的頒布。但這十二銅表法雖經頒布，而平民除了解貴族的壓迫行動之外，並沒有受着甚麼恩惠，而且貴族獨占土地仍是如故。自此以後，羅馬營利主義經濟日益發達，貴族更利用他們的經濟勢力，擴張營利主義於農業方面，卒致小農破產，不能維持其生存。這樣一來，平民便感覺舊有的法律制度，足以阻礙生存，迫而要求新法律制

度，及農業土地制度，以保障生存。但是貴族方面因爲平民的要求有礙自己，絕不讓步，遂猛烈的加以壓迫。壓迫的結果，平民雖然歸於失敗，然而貴族也因此萎縮不振，遂促維馬的滅亡。

高級封建時代的法律，是以大土地私有制度爲本位，其擁護地主貴族或行車之利益，與初期封建時代的法律，完全是相同的。當其開始的時候，農奴或職工徒弟尙能藉以維持他們的最低的生活。但是到了工場工業勃興的時候，舊日的法律制度，如英國的殺物條例，法國的工業限制法，農業法禁止流通法等類，都足以妨害人類的生存。因此，現代的——資本社會的新法律便誕生了。

資本社會的法律，其精神爲自由主義，即以「自由」「平等」及「私產神聖不可侵犯」三種爲其根本原理。據自由主義的根本思想，私人生活有利無利，應由各人自身爲最上的判定者，所以法律宜任各人惟利自求，不得干涉其經濟生活，使得自謀生活，自求幸福。如果各人都能增進自身的幸福，則社會的幸福也必隨之增進。依此法律原理，

則生產及交易，均應放任各人自由爲之，這就是所謂契約自由。但勞動者也是人，也必惟利自利，而勞力爲財貨的一種，當其出售之時，也必受契約自由的原則所支配，而後社會的幸福才能增進。這就是近代法律所以採用自由爲原理的根據。

既然承認自由原理，則各人因惟利自求所蓄之財產，就不能不受法律的保護，并不能不保護其因獲得財產所發生的財產關係。所以法律規定私產之神聖不可侵犯，乃所以完成社會的幸福。這就是近代法律所以採用私產神聖不可侵犯爲原則的根據。

私產既經承認，然法律不可厚此而薄彼，故財的分配又非平等不可，換言之，即不能不於承認各人既得的財產權外，更期其平等，即承認私有財產權的平等。這就是近代法律所以採用平等爲原則的根據。

由上面所述的法律原理觀之，自由平等是以財產爲根據的，以財產爲根據的自由平等，是假自由，假平等，換句話說，現代的法律，是不適合於民生的法律，我們應當把他廢棄不用，創制一種以社會共有制爲本位的，能夠保護各個人的生存的法律。

根據上述，可知法律的進化，也是以民生爲其最後的動因的。

第四節 民族的進化

民族，乃是人類在生存鬥爭的過程中所發生的一種歷史的社會形態。在原始時代，人類因爲對自然界生存鬥爭的極度激烈，個人經營孤獨生活，絕對不能生存，也和現在個人不能離開別人的援助是一樣。所以人類最初就是社會的動物，就經營社會生活。不過當時社會結合的強度，因爲民生關係，比較微弱，社會結合的範圍，也比較狹小。但當民生發展至於一定高度時，人類社會，大都就成爲血族的共同團體以謀共同生活。在這個時候，民族與民族之間，每因取得食物和確保自己活動的地域，常行激烈的戰爭，以維持自己的生存。戰爭的結果，有勝有敗，戰勝的民族，就奪取戰敗民族的土地和財產，對於被征服的人民，或者作爲奴隸，使其從事生產事業，或者和本民族的平民一樣看待，使之同化。各民族因爲互相征服互相竊奪，就產出民族隸屬的事實來。這民族隸屬的事實，在封建時代，戰勝者把戰敗者的土地，完全歸併自己的版圖，把那人民併合

起來，實行統治。戰敗的民族，在政治上受異民族的支配，在經濟上受異民族的剝削。但是民族的感情如果不能融洽，戰敗的民族還是可以脫離異民族的支配。所以國家雖亡，種族則不必完全消滅。因為戰敗的民族，有時可以同化戰勝的民族，到後來仍有民族復興的機會，如中國漢族對於蒙古族和滿洲族，便是這種實例。但是到了近代，民族鬥爭的形式，和以前大不相同。帝國主義者滅人國家滅人種族的新法，是以前歷史上所沒有的。帝國主義者侵略弱小民族的侵略方式，不外經濟的政治的文化經濟的侵略是目的，政治文化的侵略是手段。弱小民族要和帝國主義鬥爭，總是被征服的。至帝國主義者對於被征服民族的處置方法，大概可以分爲兩種：一是獨占；一是瓜分或共管。比如被征服民族的土地若是可以獨吞的，他就獨吞起來，在那些人民之上，建設鐵統的支配，政治上不給以絲毫的自由，經濟上使被征服者變爲本國的生產的奴隸，使他們陷在最低的生活水平線，永遠做無產階級。他們的生活既然艱難，人口的繁殖便大受限制，而且還施行種種苛酷制度，使他們不但亡國，而且滅種。法國之於安南，日本之於

朝鮮，便是實例。至於被征服民族，若果因為帝國主義者間有競爭的事實而不能獨吞的時候，各帝國主義者就協商瓜分，不能瓜分時，就實行共管。於是在那民族上面，劃定勢力範圍，就用政治勢力把民族細綁起來，用宗教勢力把那民族麻醉起來，然後實行經濟的剝削。這樣下去，那民族的民生自然凋敝，那民族的人口自然減少，名義上國家雖不亡，而種族則漸就消滅。換句話說，帝國主義者，就是要把這種民族作為自己的生產的奴隸，向他們身上磨牙吮血，使其枯瘦而死。如各帝國主義者之對於中國，便是實例。但是被征服的民族，到了感覺到生存的威脅而努力掙扎以求生存的時候，便發生了民族的自覺。這民族的自覺，便是現在民族鬥爭的原動力。被征服的民族欲生存，除了團結起來咬斷帝國主義的鐵鎖，挖去帝國主義的核心以外，再沒有別的道路可走。現在民族鬥爭，是最後的民族鬥爭。最後民族鬥爭的根本解決方法，只有打倒帝國主義，實現國際上個個民族平等。所以中國民族主義的革命，一方面自求生存，自求解放，同時又要使別的被壓迫民族也能生存，也能解放。而對民族內部的人民，又要使個個都能生存

，都能平等。這種民族主義革命，和十八世的德意志民族統一運動意大利民族復興運動以及日本民族的自強運動都是不同的。因為德意日等國的民族運動，沒有解決民生問題，沒有樹立真正的民權，所以結果只能實現了資本階級的利益，遂至變成了帝國主義者。中國的民族主義革命，一面要消滅帝國主義，一面要用民族團結去消滅帝國主義的精神，實行民權主義和民生主義。這樣做去，國際上個個民族一律平等，國內的人民個個平等。這是不遠的將來要實現的民族關係。

根據上述，我們就可知道民族本身的發生和發展的動因，也是民生；所以民生，又是民族進化的中心。

第五節 結論

社會現象的複雜，這是盡人而知的事實，不過我們在這複雜的社會現象之中，不可不找出他的總動因，要是不然，宇宙之謎，就會沒有方法可以解決了。我們在複雜的社會現象之中，把握到民生，就和拿到複雜的機器的總樞紐一樣。機器的構造，無論如何

複雜，只要拿到了總樞紐，就可使全部機器動作或停止。如果沒拿到總樞紐，決不能發動或制止機器的全部動作。總理告訴我們，民生是社會進化的重心，是歷史的重心，就是於複雜的社會現象之中，指民生為總樞紐，以推動社會的進化。於以見總理的民生史觀的偉大了。

社會進化論

中華民國十八年四月一日初版
中華民國十九年六月一日再版

政治叢書
第九種
社會進化論

全一册實價大洋四角

版 所 有 權
翻 印 必 究

合編者

胡文

一聖

貫律

印行者

中央陸軍軍官學校政治訓練處