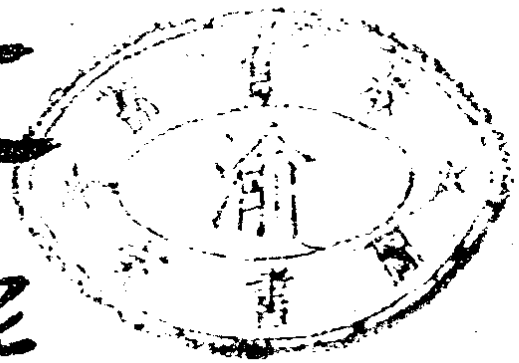


10
44444
蔣靜一編

唯
生
論
文
選

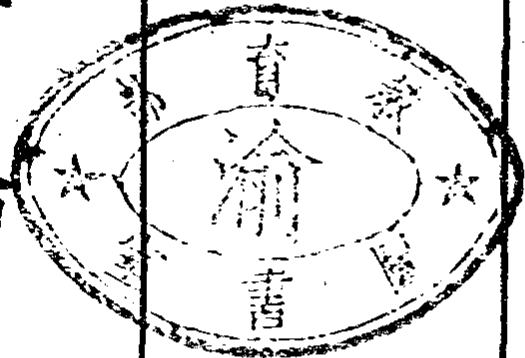
于
友
五



孫潤
芝印

蔣靜一編

唯生論文選



唯生
廿二年四月
七月十日

政治通訊社出版

512

生活的目的在增進人類全體之生活

生命的意義在創造宇宙繼起之生命

蔣介石先生中央軍校聯語

編者言

幾個基本概念的綜合

「生是宇宙的中心」，「民生是歷史的重心」

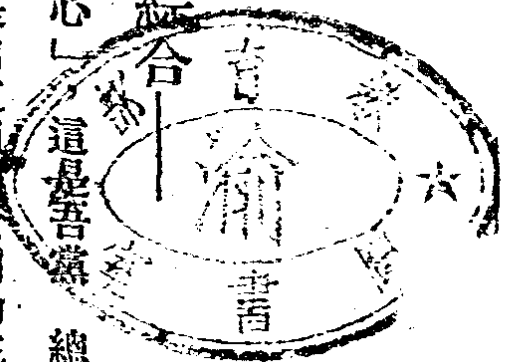
這是吾黨

總理孫中山先生偉大的發

明；一部三民主義，建國方略，建國大綱，都是由這田園所開的花，所結的果。國人祇見花之燦爛，果之甜密，而忘却了選種這步重要工作。淺見者流，遂妄想移花接木，或以紫亂朱，致釀成十餘年來擾攘不安之局。理論為事實之先聲；復興運動，應先樹立復興運動中之理論基礎。本編之輯，意在乎斯。雖明知難免以莖擊鐘之嫌，然獻曝之情，請自隗始。茲謹將關於唯生論幾個基本概念，綜合之于卷首，對候國人明教！

一 時代的巨輪衝突了唯物論的積霧

政治，經濟，哲學，以及一切社會科學，都是時代的產兒。時代的巨輪，不間斷地向前湧進；所以，政治經濟及一切的社會科學，也步時代的狂奔騰不舍晝夜；雖其速率有



(南)

緩急快慢的等差，其進度有遠近滯暢的不同，要皆不是停止的，退化的！

我們知道，中世紀的人類，相信一切山川草木，都有鬼神寄託其中，認為宇宙萬物的生長衰老，都是上帝意志的表現；其生也，有所主宰而生；其死也，亦有所歸宿而死。這種唯神主義的積霧，到了十九世紀，被唯物論的巨爪抓破了！斯時人類，儼如大夢初醒，對於四周的環境，重新估計，對於宇宙的萬物，重新認識；許多政治家、哲學家、社會科學家，也不得不改頭換面，重新努力：一方面破壞過去遺留下來的偶像，一方面開闢現代科學的自由園地。這都是唯物論的寵兒，所給與人們的渲染！

到了廿世紀，物換星移，所謂「天之驕子」的唯物論，已由黃金時代，走入黑暗的地獄！這到不是唯物論本身有什麼腐化，實際因為科學的進步與時代的前進，唯物論不得不退居于古物陳列所，僅供人類歷史的賞玩！何以言之？自從美國密克爾生與莫萊（Michellson-Morley）測光實驗成功後，於是愛因斯坦（Einstein）便據以宣告牛頓（Newton）所根據以建築他絕對論的物理學體系的「以太」的死刑。愛氏于一九〇五年在物理學雜誌發表

相對論的論文，過去被認為絕對真理，有無上威權的物理基礎，如空間、時間、運動、質量等非大加修正不可。過去認定物質為宇宙的本體；其實，在今日科學上所謂物質，只是一堆電荷；憑電磁力維持成一種均衡的狀態，便成了物質的質量。如物體一入運動狀態，電荷間便發生了新的磁力，于是原有的均衡狀態破壞，電荷間的空間繼續變化，直到新的均衡發生為止。同時被視為金科玉律之質量常住律與能常住律，也非結合為一不可。因為古典物理學派認為「質量是永恆不變的，所以靜止中的物體，其質量恰與運動中的質量相等；但是相對論證明「質量」，是隨「能」而增減。質量雖儲蓄豐富的「能」，但決沒有無「能」的質量。于是兩條常住律，遂合而為一了。再由愛因斯坦數理上的計算來看。愛因斯坦證明物質惰性的質量，是隨能之增減而變動。所以他常說：「設有物質點，其質量為 M ，其運動時之動能，并非常人所共知的 $\frac{M V^2}{2}$ ，而為

$$\frac{M C^2}{\sqrt{1 - \frac{V^2}{C^2}}} \dots \dots \dots (1)$$

唯生論文選

……若依馬克斯威爾(Maxwell)電動力學基本方程式——設一物體以速度V飛行，吸收放射之能 E_0 ，其速度不因此而變，物質質量之增加如下式：

$$\frac{E_0}{\sqrt{1 - \frac{V^2}{C^2}}} \dots\dots\dots (2)$$

合一二兩式則物體之能應為：

$$\left(M + \frac{E_0}{C^2} \right) C^2 \dots\dots\dots (3)$$

這時該物體的質量是 $M + \frac{E_0}{C^2}$ 。由此可知物體吸收能 E_0 後，其惰性質量即增加 $\frac{E_0}{C^2}$ 。是物體之惰性質量非永存的，乃隨能之增減而變動。』

這一種重要理論的發現，在物質認識上起了更大的革命；第一，認定「物質」是「能」的屬性，「能」能增加質量，就是「能」為母而「物質」為子；第二，在十八世紀時代

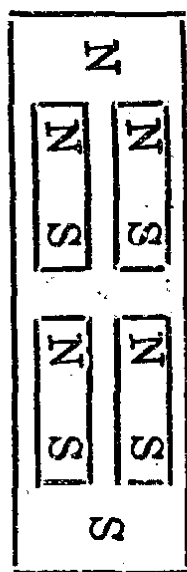
一般機械論者所想像的物質本質，以為沒有能力，物質可以單獨存在，現在知道，決未有這樣的物質。由此可知能力（精神）與物質是不可分的。物質可以作同量的能力去看，能力也可以作同量的物質去看；所以物質永存和其轉換法則，與能力永存和其轉換法則，也成爲不可分了。愛氏曾這樣說過：「若干物體之惰性質量，即作爲能觀亦無不可，質量永存定理與能量永存定理合而爲一。」能力與物質中的鴻溝，被愛因斯坦填滿了。

茲用數字方程式表示之于下：

$$\boxed{\text{物質} + \text{能力(精神)}} \quad \text{——} \quad \text{X 本體} \dots\dots\dots (1)$$

因爲物質與能力既不能單獨存在，必有一有機的統一關聯性和整體性；換言之，牠們有一不可思議的本體。在昔認物質與能力（精神）爲二元。其合，往往用「+」符號，以代表之，這個實不妥當；因爲既可以相「+」，則明明表示物質與能力（精神）各爲一單獨體；所以，作者特用一矩形 $\boxed{}$ 以規範之。在此矩形中，物質與能力（精神）的分界，祇有相對的互異，而無絕對的分離。猶如一塊磁鐵（如下式），可分爲南北二極，無論紛碎

至如何程度，每一細粒，仍含有南北二極的特性，能質也是如此。X代表「能」「質」的某本體，即宇宙間一切萬物之所由發源，終分爲萬殊。惟此X究竟是什麼東西？此本文所即須研究者。



老子有云：

「道之爲物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物。」

「象」先于「物」，這是老子的「道」。換言之，就是老子先肯定「惚兮恍兮，其中有象」，「象生而後有物」，故次言，「恍兮惚兮，其中有物」。這個推翻了一般尋常認爲「物生而後有像」的錯誤觀念。孔子接着這個意思，也主張「象生而後有物」。象是原本的模型，物是仿效這模型而現的現實。故孔子在易經繫辭傳說：

「在天成象，在地成形，變化見矣。」

關於「象」「物」解釋最詳明的，又莫如易經一部書。蓋「易者，象也，象也者像也。」擊辭上也有一段說：

「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象于天，俯則察法于地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，于是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」

這裡所謂「在天成象，在地成形」，象形就是「能力」（精神）「物質」的兩面觀，其本體爲何？易經以「天地之大德曰生」一語統攝之。孫中山先生據此發明他的生元學說，并進而說明生元之現象。他說：

「生元者，何物也？曰，其爲物也，精矣微矣，神矣妙矣，不可思議者矣。……人身之結構精妙神奇者，生元爲之也；人性之聰明知覺者，生元之構造物也，生元之構造人類及萬物也，亦猶乎人類之構造屋宇舟車城市橋梁等物也；空中之飛鳥，即生元所造之飛行機也；水中之鱗介，即生元所造之潛航艇也；孟子所謂良知良性者非他，即生元之知，生元之能而已。」

「生之爲用大矣」！因此，由第一式產生了下列第二式：

能力(精神)+物質

——生之本體……………(2)

此與西方科學所發明——能質常住律，有不謀而合之處。

自愛因斯坦發明相對論後，古典物理學派的基石，完全崩潰了；自孫中山先生發明生元學說後，唯物論哲學的喪鐘也開始播音了！人類生來就是天之驕子，不像其他低級動物一樣，只受環境的支配，不能控制環境，創造環境；由唯物論的立場過度到唯生論的立場，這就是人生偉大的光明之路！

二 時間空間與運動

在前節我已提到過愛因斯坦的相對論，其中關於時空及運動觀念的改變，就是他這學說的基石。過去物理學家認時空運動是互相獨立的，現代科學家，已將時空運動三者，扭成一團。因爲這個問題太重要了，有詳細闡明之必要。茲分述之于次。

1 牛頓時代的時空觀

牛頓認時間空間是互相獨立的，而且是不依附于物體運動的

東西。他說：

「絕對的空間在其性質上，不問外界的事物如何，總是同一的，而且靜止的。」
他又說：

「時間平靜地恆速地流去，與萬物無關。」

這種說法，從十七到十九世紀是很有威權的，一切自然科學，都奠基在這上面。所以，古典派的物理學家，要想解釋此大千世界的萬物，第一步就得從空間上將他和其他事物隔離，同時在時間上又將他和過去與未來的關聯切斷，使他自成一孤立的系統；并且假定這系統以外的事物對他不生影響。開普萊(Keppler)發明的天體運動律，加利流(Galileo)發明的墜體律，牛頓發明的三大運動律，莫不根據這個假定作出發點。至于在哲學方面，康德完全相信這樣一個時空觀。他說：

「空間是先驗的，我們不能想像沒有空間，雖然我們可以想像沒有物體充塞這個空間。」

「只有以時間爲先驗的，我們才能想像某些事同時或不同時發生。」

「我們不能從一般現象中將時間取出，但是我們却可以從時間中取出現象。……

一切現象都可以消滅，時間却是永遠存在的。」

這種時空觀，好像將時空視同無底的空箱子，或大容物，在那裏保存着一切物理對象，一切物理歷程也都在這裏面進行着。這一說，到現在已無存在的價值了。

2 愛因斯坦的時空觀 這是與牛頓絕對相反的學說。愛認定時間和空間是互相關聯的，不是單獨的；而且是變化無常的。要說明某椿事情在什麼地點和什麼時間發生，需用四量，如用緯度、經度，距地面之高度，同時也要加入時間。照以前的舊見解，前面三量是定空間之位置，而第四量則用來定時間的位置。因此，空時有一種特殊的結合，是相互變化，并相互爲用。閱考夫斯基說：

「單獨空間及時間，都成影子，只有這倆特殊的結合才有獨立性。」
不特此也，時空與物體運動，還有不可分離的關係。愛因斯坦這樣主張：

「相對論……使時間與空間完全關聯于運動之體系。」

「過去以為沒有任何物體時，空間與時空依然可以獨立存在，現在知道不然了。」

時間與空間并不是宇宙之容器，假使沒有內容，他們是根本不能存在的。」

因此，閔可士幾 (Minkowski) 于空間的三度坐標上，加入時間一度，成爲四度坐標，認世界爲四度的「空——時」連續體。茲用數學上的解釋來解釋，較爲明瞭。

舊物理學家認時空是互相獨立的，所以空間一點位置，可用三直綫互相垂直于一點作標軸而定其坐標，其與原點距離，可用下式表示之：

$$S^2 = X^2 + Y^2 + Z^2$$

但是閔可士幾認爲世界點 (Weltpunkt) 需用 X, Y, Z, T 四值來規定。 T 軸也和 X, Y, Z 三軸互相垂直。不過在三度空間裏要作這樣的第四軸是不可能的。 T 軸在數學裏表示的方法如次：

設 C 代表光之速率，則 c 代表光行之距離。今設於 T 軸表示光行之距離。 X, Y, Z

三軸既各與T軸成九十度，則對於T之關係必爲 $\sqrt{-1}X$ ， $\sqrt{-1}Y$ ， $\sqrt{-1}Z$ ，故世界點與原點之距離爲：

$$\begin{aligned} S^2 &= (Ct)^2 + (\sqrt{-1}X)^2 + (\sqrt{-1}Y)^2 + (\sqrt{-1}Z)^2 \\ &= C^2t^2 - X^2 - Y^2 - Z^2 \end{aligned}$$

這就是證明宇宙間的萬物，就是這X，Y，Z，T的連續體。

其次再就中國古代哲學對於時空的關係來看。代表空時這兩個名詞者，就是「宇」和「宙」；宇就是空間，故曰上下四方謂之宇，宙就是時間，故曰古往今來謂之宙。顧名思義，「宇宙」是互相關聯的！言宇必及宙，舉宙必及宇。易繫辭上有言：「闔戶謂之坤，闔戶謂之乾；一闔一闢謂之變；往來不窮謂之通。」一闔一開是指乾坤的空間，一往一來是指不窮的時間；由空時的交合，然後構成「變」與「通」的感應作用。于此可知中國先哲，對於時空的觀念，也認爲有不可分性。

以上三種時空觀：若以哲學的眼光來看，牛頓時代的時空觀，已成爲過去的事實，毋

庸贅辭，中國的時空觀，因為太不科學，缺少了實在性；愛因斯坦的時空觀，雖比較進步，但僅就時空而論時空，尙未討論到時空的真實特性。時空既非獨立存在者，又非宇宙間一大容器，然則這時空的種種形態和表現，其變也，何由而變？其化也，亦何由而化？這又是現代科學家哲學家所不能解決的問題。

黑格爾說：

「宇宙來自以太，……以太有兩要素，時間與空間。……空間是他的自等素，時間是他的無限素。」

「實現了的時間是直接空間的。」

「時間從空間中自生出來。」

「空間也正是自己所產生的時間。」

「空間與時間之無限，不落于兩要素之固定，而落于直接的相代，這實在的無限，就是運動。」

黑格爾把時間與空間認爲是以太的屬性，同時并認定空間時間與運動是根本統一的東西，可算較以上幾種時空觀，有獨到之處；不過以太這個東西，早爲現代科學家所否認。因此，黑氏的時空觀，也在搖動。

其次，安介時（H. H.）與李冶凝（Z. F.）也發表了一個不同的主張。安氏說：

「如果沒有物質，那麼不消說，物質這兩種形態，就只是一個「無」，只是存在于我們的頭腦之中的一種空虛的概念和抽象。」

安氏與黑氏的觀點不同之處，就是一個以太爲主體，而以時空爲以太的屬性；一個以物質爲主體，而以時空爲物質的屬性；前者認定沒有以太，就沒有時空；後者認定沒有物質，也沒有時空。李冶凝對於安氏之說，并很明白地宣言，空間與時間就是物質之運動形態。黑氏之說，至今固不能存在，即安氏李氏之主張，雖能捉住了客觀實際的條件！物質以爲例，使之可觸可摩，但揆之現代科學，值不啻百步之笑五十步！物質已不能單獨存在，已說明于前，故安氏今日所認定的物質，猶之在愛因斯坦時代以前，黑氏所認定的以

太，一而二，二而一者也。

時空運動係某種本體的屬性，這是我們不能否認的。但此種本體必須備具了三種特性；第一延續性，第二活動性，第三現實性。何以言之？請分述于次：

第一，就延續性來說。我們知道，所謂時間，是一個長流不息的東西；惟其長流不息，故「語往天下莫能追焉，語來天下莫能止焉。」換言之，即「其往無前，四來無後。」譬之流水，「逝者如斯，不舍晝夜，因為「源遠」，故能「流長」。假使水源是不能延續的供給，則流必斷，「流」一名詞，必不能永遠長存。次如在生物界，生物之所以不滅，是因其細胞有生殖的延續作用，代代繼承，無論在任何環境之下，變異雖然多端，但乙以襲甲，丙以襲丁，由此而戊己庚申以延至無窮。再次，如在人類，「我們的父母，到了平均的生殖年齡，他的生命能力，已經非常豐富，于是把他多餘的生命能力不斷地給我，以生以育以教以養；這時，我這條新生命，便在父母的舊生命保育之下，因為接受他一筆巨大的生命能力之儲蓄而得逐漸發榮滋長。……隨時間繼續不斷的重複表現，人類的生命，

便藉此過程而延續。這個生存能力不斷的儲蓄與還本，便可以代表生命之長流。」（參考陳立夫先生唯生論道德觀）這種延續性，是否「物質」單獨可以表現呢？物質不滅律，到現在已不能成立（轉變而為質能不滅律），縱能成立，也不能擔負此偉大的功作。時間之不可視為物質屬性，已不言而喻。

第二、就活動性而言。活動者某本體擴散或凝集之謂。空間就是這本體擴散凝集之體量的發育。須知天地萬物的變化，都起於一個動字。何以會動呢？因為天地間有兩種原動力：一種是剛性，叫做「陽」，一種是柔性，叫做「陰」，這剛柔兩種原動力互相衝突，互相推擠，於是生出種種運動，種種變化。故易謂「剛柔相推而生變化」。又謂「太極是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，由八卦變為六十四卦，便可以代表種種的「天下之至賾」，和「天下之至動」。空間在此「至賾」「至動」之下，表現了牠的種種形態。因此，凡備具了這樣至動至賾（澎散凝集）的特性者，然後才可以創造空間，才可以表現這「其大無外，其小無內」的空間屬性。由此推論，單單的物質，可以辦到這一層嗎？

第三、再由現實性來說。人們于某種事物中，要能用感覺試驗，首先須免除了抽象的觀念。時間與空間是不可嗅，也不可觸的東西，黑格爾把牠看作先驗的抽象，所以僅留下了一個空虛不可捉摸的概念。安介時李治凝把牠看作物質變化的形態，這到是他們聰明不可及之處。但是，他們僅見到了空時的表現之一面；因為物質僅為宇宙本體（生元）化變之一種形態，牠雖有現實性，但無延續性與活動性，仍不足語于時空之存在與變化。

凡備具以上三種特性者為何？曰，非他，生元而已矣！惟生元然後有延續性，故「生不已」，表現時間之無窮，惟生元然後有活動性，故「一關一闔」，變化不居，表示空間之廣闊；惟生元然後有現實性，故「天地網緼，萬物化醇，男女構精，萬物化生」，表現時空及運動三者關連之種種形態。由此以觀，時空與運動是統一于生元之中；舍生元則無時空與運動，舍時空運動，而生元亦無由表現。換言之，就是生元為體，時空及運動為用。茲用數學方程式表示之于次：

時間 + 空間 + 運動 —— 生之用

在這個方程式，時間，空間，與運動之合，也加上一個矩形以規範之，其意義與前相同；蓋時空與運動也是不可分離的連關體；凡生元在空間據有一點極小的位置，必亦占有一瞬極短的時間；同時在此極小的空間，與極短的時間內，開始作種種活動，現表種種形態。有其一必具備其二，失其一則三者必同時逃逸；是即「生命來去中共生共存共進之道」。

三 生物不是一架機器

唯物論者，把生物也看作一架機器一樣，企圖用數理的公式及機械的法則來支配生命現象；如心理學者，用數量還原的方法先將心理現象化為生理現象，然後再化作物理現象，認意識不過是神經系統中理化反應的表現；生物學家將機體分析為細胞原生質，再將原生質分析為十餘種化學元素，認生物機體的滋長，不過是原子的加入，初無異于無機結晶的長大；于是活躍的生命即變為死質了！這是一個大大的錯誤！

「講到生物的造成，除掉需要相當的有機物質成分外，尚須具備下列二要件：（一）要

有複雜的組織，(二)要有悠久的時間容其進化；而複雜組織，也正是悠久時間進化的結果。我們知道任何生命都是經過極悠久的時間一步步進化來的。有人說，由生命的生成到發生一片草，當中所經過的時間，約有一百萬年之久，至于達到成爲人獸的時間，則更爲久遠，約在一萬萬年左右。且在此悠久的時間中，因適應環境的變遷，又是常常在變異，常常產生新性質的東西，並沒有什麼預定的路線；例如鳥類的進化階段高出于爬蟲類，但最進化的哺乳類却是由爬蟲類進化而來。總之生物不是一個簡單的東西，它是一長串的生命史。他包含過去無數年以來的種族遺傳及與環境奮鬥的痕跡，同時又潛伏着未來創造的可能性。吾人所以不能將蛋白質等組織起來造成一個活的細胞，大概就是這個時間的因素無法辦到的緣故。」

所以，「生物決不是一架機器，生物與機器不同之處，至少有下列六點：(一)生物自有其全體性或個性。一個生物機體的內部是互相連帶互相諧和的，假使機械的一部分損害了，自己能夠修補好損失的部分。有些低級生物經過割裂後，它的任何部分都有恢復成一

個完整機體的可能。一架機器，我們可以把牠折散而復合之，但是絕不能把生物各部分復合成生物。這就是因爲生物是一全體。各部分的質物，乃由其全體之部分而來，部分離開了機體的連鎖，已失其爲全體之部分，將變成絕不同的另一物，這和唯物主義者認爲如「全體的肯定必須依據部分，部分的成立不必依據全體」的看法，恰恰相反。(一)生物自有其抉擇的自由與目的性。許多刺激同時向生物襲擊，生物除將他所注意的選擇過來，其他一切概忽略過去，有的且未進入生物的意識畛域之內。人類因神經組織發達，能夠控制當時的環境，在行爲之先，便已豫期到動作後所生的效果，所以能夠推定如何去做是正當，如何去做是不正當。在許多可能的途徑中，我們可以運用意志選擇其一，由此生出道德觀念來了。(二)生物與外界環境的諧和，生物遇到環境改變，立刻感受這個改變的刺激，從它形體上或生理上發生適當的反應，以謀主客的諧和。機體與環境契合無間，形成一種內外無違的格局。任何生物都不能離環境而生，無怪乎英國的生物學家海爾登(J. S. Haldane)要說環境亦是完整生命的一分子。環境可說是生物的「場」。(四)生物能夠川流不息地

把外來的物質改變成自己的機體，又把自己的機體變成排洩物，這便是代謝作用。(五)生物體內各部原生質增加，引起機體生長(Growth)的現象。(六)生物能從自己身體上分出許多細胞，這些細胞後來能長成許多與前代相似的生物來，這是生殖作用。」(參考黃欣周科學觀點之轉變)據此以上六點，生物，尤其是人類，不能看作一架機器，于事于理皆甚顯明。歸納起來，生命的特質，可以包含于一個公式內。即：

物質 + 精神

+

時間 + 空間

|| 生命

☞ 生之體 + 生之用 || 生命

生之體加生之用，然後才有生命。這中的道理，豈是一般「食古不化」，和「毛皮歐化」的人們所能解得！

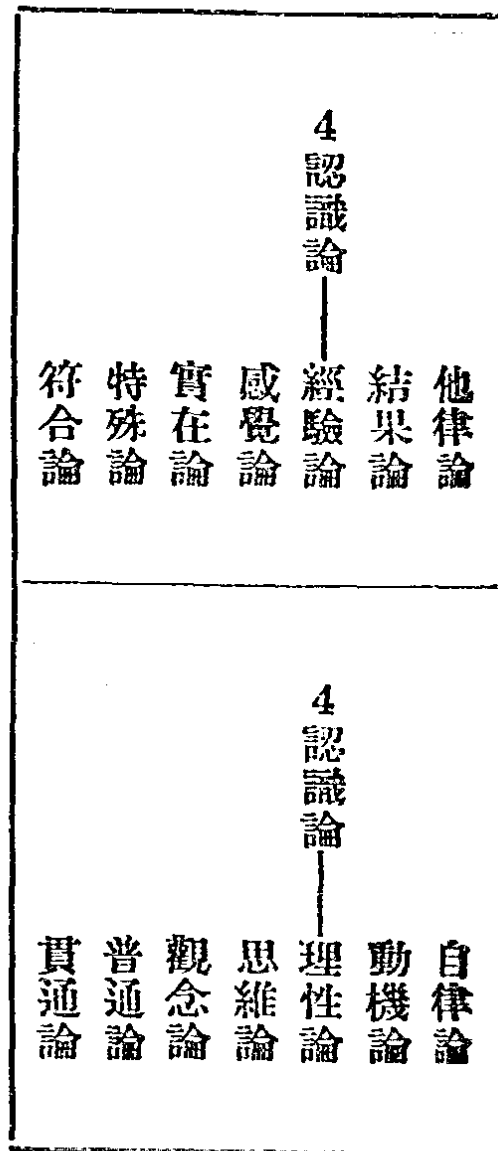
四 唯心唯物唯生本身就是證辯的結果

唯物論者每高唱辯證法，往往拿「矛盾」「對立」「統一」各名詞做牠唯一的好武器

。其實，他自己本身，已走入矛盾對立統一的圈套中而不自知！

二千多年來哲學上的歷史，可以說就是唯心唯物鬥爭史。物質論自泰利士(Thales)到費爾巴哈(L. Feuerbach)，唯心論(或稱觀念論)自柏拉圖(Plato)到黑格爾(Hegel)，各是其是，各非其非，旗鼓相當，真真是一個絕對矛盾，絕對對立的兩方面。若是將他們發展的過程，作一個抽象的模式和完整的體系來比較，可概括之下表：

唯 物 論	唯 心 論
<p>1 本體論——物質論</p> <p>2 宇宙論——機械論</p> <p>3 人生論——自然論</p> <p>必然論</p> <p>快樂論</p>	<p>1 本體論——觀念論</p> <p>2 宇宙論——目的論</p> <p>3 人生論——人類論</p> <p>無定論</p> <p>自由論</p> <p>苦行論</p>



這兩種互相對立互相矛盾的發展，已有二千多年的歷史，其中雖有若干派生的學說，但始終未獲得一統一的解決。最近葉青先生，在中山文化教育館季刊第三卷四期，發表一篇一個新的哲學理論。其中有一段這樣說：

「怎樣統一呢？（指物質論與觀念論）？……在物質論為把握客觀，因之為把握根源；在觀念論為把握主觀，因之為把握現象，就成功了。試以物質與精神而論，依物質論自用物質去說明精神，即是說物質產生精神，以公式表之，即：

物質——精神(物質論)

如果依觀念論，則是用精神去說明物質，即是說精神產生物質，以公式表之，即：

精神——物質(觀念論)。

現在我們將物質論的是在把握根源，便把「物質——精神」一公式放在前，觀念論底是在把握現象，便把「精神——物質」一公式放在後，合成這兩個樣子：

物質——精神精神——物質

銷去重複的精神，就得次一公式：

物質——精神——物質

……這樣否定的過程，即是統一過程對立物統一底過程。……」

這就是葉青先生新物質論的根據。他認定此公式中兩端的物質不同，據他的解釋說：

「世界底生成，就如物質——觀念——物質」之所表示。世界在最初，原素很簡單，只有一個。從塊體上說，則是星雲，由他產生星球，地球。有地球纔有植物動物

。又後乃出現人類，有人類纔有精神作用，認識行爲，形成觀念，這是由物質到觀念的階段。有了認識；人遂在謀生行爲中改變自然，發達生產，造出了工具，消費等等物質，由此纔有經濟，纔有建築在經濟上的社會和文化，這是由觀念到物質的階段。這個階段合起來，就是我們今天的世界。卽：

自然——精神——經濟（附社會文化）

……依前面世界底生成事實：「自然——精神——經濟（附社會和文化）」看來，則原始的物質是自然，新生的物質是經濟。換言之，前者爲自然物質，後者爲社會物質，但自然之外無物質，而經濟爲自然物質之社會的加工，這加工是含有精神作用的。……」

葉青先生這個公式「物質——精神——物質」，可算是他的新理論基礎；但從另一方面，我們也可以求得另一新公式：

精神——物質物質——精神

銷去重複的物質，就得：

精神——物質——精神

葉青先生根據舊的觀念，謂物質在前，精神在後；其實，能力可以創造物質（參考前節）的現代發明，葉先生想未研究過。這個是非，姑置勿論。葉先生所謂新物質論，其發展過程，純以精神為前提，物質不過如此發展過程的產品。且此發展的原動力，真是如葉先生所說「人遂在謀生行為中改變自然」（見前文）。葉先生既知道「人在謀生行為中改變自然」，為什麼舍本求末，不在「求生」的重心中覓對立的統一，而強名之曰「新物質」，這實在是不可解者！

唯心論唯物論擾攘了二千多年，到如今已走入唯生的統一途徑，其本身即是辯證法的結果。在科學上的基礎，前二節已述其梗概，茲用辯證的方式，結論如次：

唯心論——唯物論——唯生論

即：

五 須用人演糾正天演

達爾文觀察自然進化，發明天演論；主張物競天擇之說，後世人類受其影響不少。其實，達爾文此種天演論僅僅看到進化論的一方面。總理孫中山先生謂進化的途徑，應分爲三方面，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。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，此世界進化之第一時期也。今太空諸天體，多尙在此期進化之中，而物質之進化，以成地球爲目的，吾人之地球，其進化幾何年代而始成，不可得而知也。地球成後以至於今，按科學家擬地層之變動而推算，已有二千萬年矣。由生元之始生而至於成人，則爲第二期之進化，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，再經幾許萬年之進化，而始長成人性；而人類之進化，於是乎起源。此期之進化原則，則與物種之進化原則不同，物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則。社會國家者，互助之體也；道德仁義者，互助之用也，人類順此原則者昌，不順此原則者亡，此原則行之於人類，當已數十萬年矣，然而人類今日獨未能盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化，爲時尚淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之原則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的爲何！卽孔子所謂，大道之行也，天下爲公，耶穌所謂，爾旨得成，在地若天，此人類所希望，化現在之痛苦世界，而爲極樂之天堂者是也。』

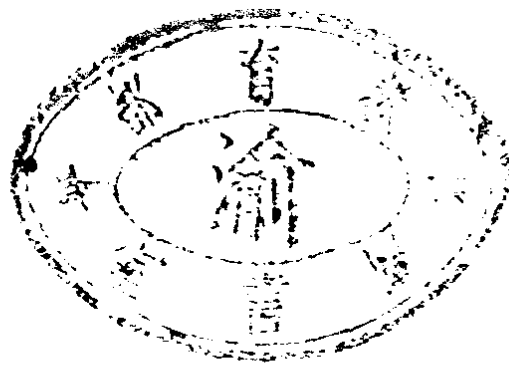
在道德觀念未曾發生以前，人類的進化，本與物種的進化無異：認社會的機構，是階級對立的機構；認國家的產生，是統治階級壓迫被統治階級的工具。這樣，驅人類走入殘殺，傾軋，報復的途徑。周谷城在他中國社會現狀一書中，竟這樣大聲的呼着：

「中國幾千年的歷史，幾乎完全是鬥爭的事跡所造成。……可分爲下面幾個時期，……第一期是種族鬥爭到階級對立，或由橫的鬥爭到縱的鬥爭的時期，秦以前屬于這一期。第二期完全爲階級對立的局面或縱的鬥爭所占據，自秦至清鴉片戰爭時屬于這一期。第三期則是由階級對立到新的種族鬥爭，或由縱的鬥爭，到另一種橫的鬥爭的時期。自鴉片戰爭到現在屬于這一期。第四期由新的種族鬥爭到新的階級對立，或由橫的鬥爭到另一種縱的鬥爭，自今以後，屬于這期。」

我們現已進化到了人類的時代，周谷城先生偏偏要自儕于物種之列，處處拿鬥爭的方式，來解釋社會歷史，何自菲薄至此！物種是鬥爭的，是競擇的；人類乃是相愛的，是互助的；物種競擇的結果，當然是適者生存；但在人類則不然，適者固應生存，卽不適者，亦協助之使變爲適者而能生存。蓋「大道之行也，天下爲公」，「人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，」卽「矜寡孤獨廢疾者」，亦「皆有所養」。這才不愧爲萬物之靈的人類！國家社會的組織，就是基于這個需要而誕生。所以 總理說：「

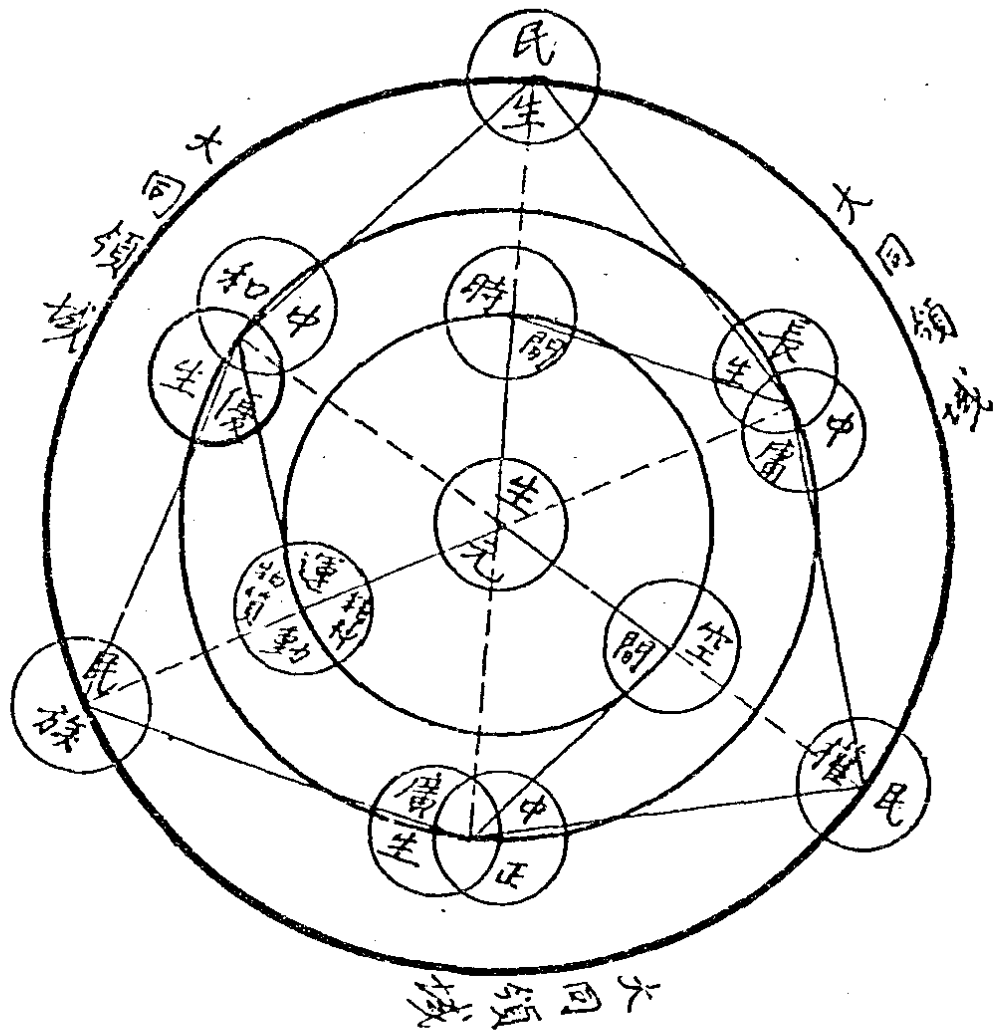
國家社會者，互助之體也」。基于這個互助的有機體，同時并激發道德仁義的良知良能，俾皆「以服務爲目的，不以奪取爲目的」，人類生命才有保障；社會生存，才得延續；國家進化，才得不間斷地猛進！「人類本從物種而來，入于第三期之進化，爲時尚淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除」，所以，我們今日應用人演（人類進化）的方法（互助），來糾正天演（物種進化）的錯誤（競擇）。

六 唯生四「三」循環朝元圖

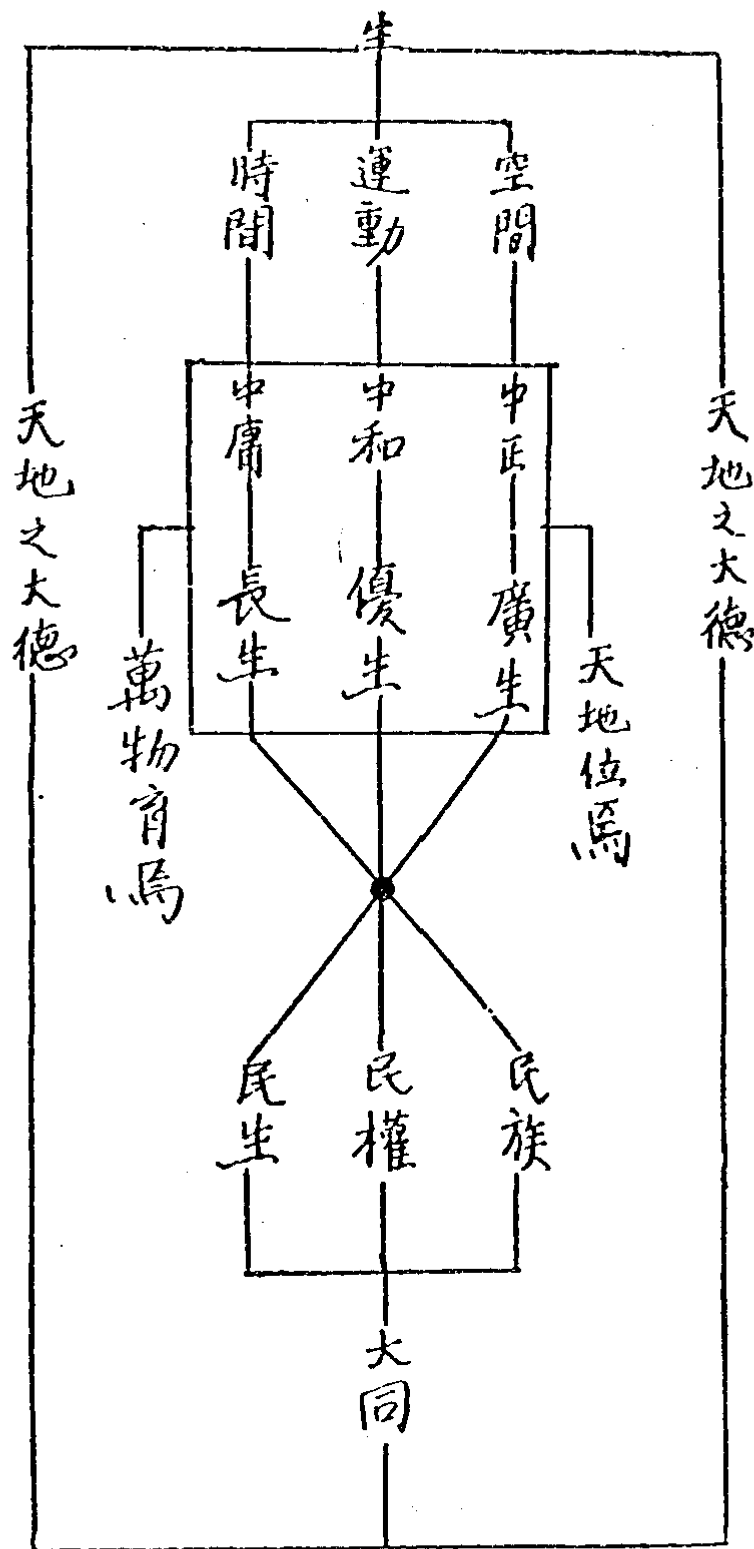


編
者
言

唯生四三璣環朝元圖



上圖又可表示于次；



1 上圖及表命名的意義：

甲、本圖表為四「三」組織層，所謂四「三」者，就是空間，時間，運動為第一層

三元素；中正，中和，中庸爲第二層三元素；廣生，優生，長生爲第三層三元素；民族，民權，民生爲第四層三元素。四「三」層層擴大，于是天地位焉，萬物育焉。

乙、四「三」雖層層擴大，但統攝于一元——生。無論民族，民權，民生也好；中庸，中正，中和也好；廣長，優生，長生也好；時間，空間，運動也好；皆直接由中心的生元發出。所謂天地之大德曰生，萬派皆朝于宗，故又以「朝元」名之。

丙、四「三」層的組織，雖各個朝元于生，但互助之間，仍本其自強不息的相互作用，循環交流：時間，空間，運動，中庸，中正，中和，長生，廣生，優生，以及民族，民權，民生，好像姊妹花，祇有先生後生之別，常能融和爲一體，故又以循環二字名之。

因此，本圖表故命名曰「唯生四「三」循環朝元圖」。

2此圖係本書全部的結晶，讀者如能看完此書，自然了瞭，茲爲節省編幅起見，不再作詳明解釋。

× × × × × × ×

以上六種概念，可算是本文研究的主旨。似此稀微的晨光，當不能有副國人雅意；惟嗣後灌溉與愛護之責，願與國人共負之。

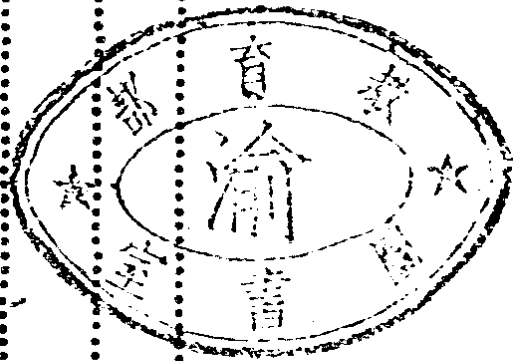
最後，還有幾句話，我應當申明者！本書各文，半選自前政治月刊唯生論專輯，其餘一半或由友人直接惠賜，或摘自各報章雜誌。特此一并鳴謝！

一九三七年二月十五日蔣靜一于南京

唯生論文選

目次

一 生之原理·····	陳立夫(一——二〇)
二 唯生論與現代思潮·····	陳家駒(二一——二六)
三 生的理則論綱·····	郭重衡(二七——七四)
四 唯生辯證法·····	周毓英(七五——九八)
五 民生史觀論究·····	黃凌霜(九九——一四六)
六 唯生論與社會哲學之研究·····	胡一貫(一四七——一六六)
七 唯生哲學概論·····	梅養天(一六七——一八四)
八 唯生經濟學之基礎知識·····	蔣靜一(一八五——二二八)



著者(頁數)

唯生論文選 目次

三

- 九 唯生論與中國本位文化建設……………蔣靜一(三二九—三四〇)
- 一〇 唯生論道德觀……………段麟郊(二四一—二七四)
- 一一 民生主義中的四生……………雷儀方(二七五—三〇〇)
- 一二 唯生史觀與法律進化……………王晉伯(三〇一—三六六)
- 一三 由唯生論的歷史觀說到革命理論的建立的必然性……………一得(三六七—四一二)

生之原理

陳立夫

民國二十三年四月三十日在中央黨部 總理紀念週報告

動加靜成爲生之象，

物質加精神成爲生之體，

空間加時間成爲生之用，

生之體加生之用成爲生命。

物質精神之配合務致中和，中和則能優生。

空間之管領務致中正，中正則能廣生。

時間之把握務致中庸，中庸則能長生。

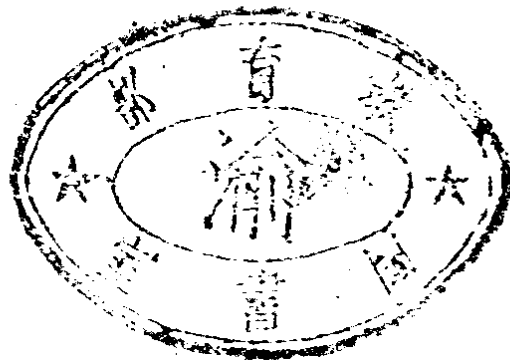
中華民族向以執中，用中之故，文化發皇，臻於極盛。

可惜近代忽於生之原理，致民族危岌，國運衰微。

三民主義基於民族一貫之思想，復適合現在之潮流，故爲最確當之救國主義。

不僅自己民族要優生長生，更要廣生，使全世界人類都得到長生和優生，是之謂大同。

生之原理



07530

今天報告的題目是「生之原理」。爲什麼要講這個題目？各位研究總理遺教，一定都記得總理這句話：「民生是人類歷史的重心」。總理更有系統地來說明這個道理：「民生是進化的中心，而進化是歷史的重心，所以民生是人類歷史的重心」。全部三民主義，最重民生，「建設之首要在民生」；民權發達，民族平等，可以說是輔助民生的解決的。

各位總都知道：總理所謂民生，包含甚廣：（一）人類的的生活，（二）社會的生存，（三）國民的生計，（四）羣衆的生命。要維護社會的生存，國民的生計，就要講到社會與經濟的組織，所以民權之訓練，非常重要。要光大人類的生活，羣衆的生命，就要講到共存共進，所以民族精神之振奮，非常急迫。民族民權民生三條大道，實在都是包括在民生之中。所以總理斷然地下了這個定義：「民生是人類進化的重心」——民生史觀。

這樣偉大的發明，正如光芒萬丈的明星，照耀在全世界上，不僅是給我們民族一條生路，實是給全世界一條生路；所以三民主義，不僅可以救中國，更可以救世界。

要說明這種道理的內涵，先要追究我中華民族歷數千年依然能夠存在的理由。有許多民族，從前和我們同在生存進化的途上走的，現在已成爲陳跡；而我們居然碩果猶存，決不是倖僥。由於這種真理的認識，才能產生出民族自信的力量，才足以應付目前嚴重的國難。

說到這點，希望大家先有個根本認識，即「什麼是生命」？我先寫出幾項「化學」的方式，再來逐步推究其內容：

- (一) 靜 + 動 = 生之象
- (二) 物質 + 能量 = 生之體
- (三) 空間 + 時間 = 生之用
- (四) 生之體 + 生之用 = 生命

第一個式，我想大家很易了解。一切生之現象莫不是動和靜二態的變化。或動中有靜，或靜中有動，不過沒有絕對的靜和絕對的動態罷了。

第二個式，所謂物質和精神者，譬如我在此既有形體可見，又能發生動作，是物質既

在，精神亦存，當然是活的人。不然，只有軀殼而無靈魂，那是「死屍」；徒有精神而無物質，那無以名之，名之曰「鬼」。

什麼叫做物質，什麼叫做精神（以物言謂之動力）？依一般的看法，僅是相對的差別。譬如我的手很快地一揮，能使人意興奮發，就是精神。如果我的手要到明年此日，才由桌的這邊舉到那邊，簡直看不出他的移動，那就是無精神——只覺其有物質。再如運動會中一位短跑家，跑得非常之快，我們一定以為他很有精神；但是如果將他的動作，攝入影片中，再用「慢映法」開映出來，我們所見的這位運動家，一步一步，比老太婆走路還要慢，那當然以為他是毫無精神了。兩班火車在並行的軌道上，向同方向前進，這車的座客和那車的座客，可以憑窗對語，並不覺得車在進行，這就是因為兩車等速的緣故。所以物質和精神，僅是生元組合，而具有相對的動態差別。換言之：以最短之時間，佔領最大之空間，其所表現者為精神；以最長之時間，佔領最小之空間，其所表現者為物質。總理在孫文學說中，名一切生之分子單位為生元。生元能動能靜，因而有各種的組織，各種的

形態。所表現之可見者爲物質，不可見者爲精神；兩者合起來就成爲整個生之體。一人如此，一個團體也如此。唯物論和唯心論者，只見到生之一面，所以走到錯路上去了。

有了生之體，尤應懂得時空間之運用；不然，是無用的廢物。蔣委員長爲什麼常能打勝仗，以其能活用其軍隊，即能知道時空間之運用，有很適當的配備的緣故。譬如閩變發生，一般人很恐慌，以爲浙江南部一定不得了；那知道蔣委員長早以派遣軍隊，駐在閩浙邊界，即在正確之時間內，已經占住正確之空間，所以不到四個星期，便有八師軍隊集中浦城，不旋踵而將閩亂救平，就是時空間運用得當之故。十九路軍雖有豐厚的槍械鬥力——生之體雖經健全，但是臨事倉皇，舉措不定，不懂得生之用，所以依然失了生命。

人之成功和失敗，就在這個關鍵上；如不在適宜的時間發表言論與發生行動，這話等于空話，這動等於亂動；不在適宜地方的言行，也是等於空話和亂動。無論說話做事，都要把握得住時間和空間，然後才有效用，才有生命。思想如此，事業亦如此。所以一切組織的變化，都離不了這幾項程式。

生之體加上生之用，卽有全部之生命。這不獨是生，還在不斷地由生而長而衰而化。人之由生而死，團體之由組織而解散，都是照此過程。總此全程，謂之生命。

中國一部易經，就是闡明生命原理之偉大著作。不過他所用的名詞，並不和我剛纔所說的一樣，而爲理實無二致。

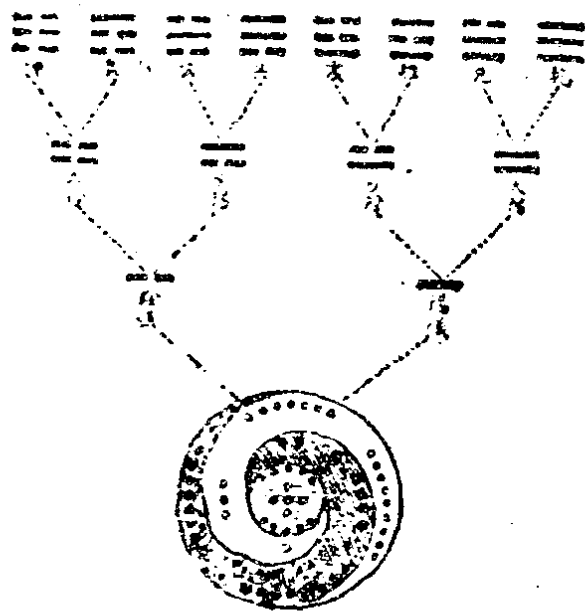
易經中說陰、陽、時、位。

何謂陰陽？靜態超過動態之事物爲陰，動態超過靜態之事物爲陽。這顯然又是個相對的差別。譬如天與地較，天空風雲變幻，動態勝於大地，所以天爲陽而地爲陰。人與物較：人之動態較強，所以人爲陽，而物爲陰。男與女較：男子志在四方，所佔領之空間大，卽動態較強，所以男爲陽，而女爲陰。卽就人體來分析：手足位於外較動爲陽，五臟位於內爲陰；肺與心較：肺爲陽，心爲陰；而心與肝較：卽心爲陽，而肝爲陰。所以完全爲對比之看法，易經中予陰陽各一符號：陽是☰，陰是☷。

陰陽配合，各有其所占之時間與空間，卽所謂時位。本此陰陽時位，遂演成八卦，更

由此而六十四卦，三百八十四象，以至於無窮……。

最早的狀況是混沌的，——無極。從無極一轉而成太極，陰陽遂分。圖中帶有陰影者，表示爲陰；無陰影者，表示爲陽；其曲線則表示爲互相環抱的意思。這種陰陽合抱的繞



動，也可以說是緩急互調的活動。於是兩儀四象，乃至於萬物，皆隨之而生。回看我們生元的假設：現在所知道的生元爲電子，而電子則爲陽電荷與陰電核所組織，而且電子本身也時時在旋轉飛動。於是電子與電子組合，便成原子、分子、細胞，以至於演成宇宙的萬殊。豈不正是這個道理嗎？

陰陽時位的配備，就演成各色各樣的生命，其理由已如上述。我們再用人事來比喻其適宜與不適的道理。陽的人跑則很陰的地方，會沉悶得要死；陰的人而跑到很陽的地方去，又會給人討厭。譬如這裡二個人很相得，但再加上一

個脾氣不好的人，就會將這個結合攪壞，均衡的局勢爲之打破。所以必須陰陽時位，都配合得很適當。易經就是專門研究如何方爲適當的配合之一部大著。

陰陽配合之最高理想爲致中和。中卽合理之謂，和卽配合或均衡之謂。譬方舉行會議，如果大家都靜默不作一聲，一定開不成會；大家都吵吵鬧鬧，也一定把會攪壞。一個戲班子，必須有些人做文，有些人做武，有些人做老，有些人做小，然後才能爲完備的班子。中和的結果，一面能維持一切組織本體而生存。一面能運用動力而推進。所以說：「致中和，天地位焉，萬物育焉」。

空間佔領之最高理想爲致中正，卽適當之位置，過正則不動，不正則偏；過與不及，都不是適當。所以必須致中正。「居天下之廣居，立天下之正位，……此之謂大丈夫。」時間控制之最高理想爲致中庸，卽合理之長存。庸者用也；不偏之謂中，不易之謂庸。不偏不易，就是合理的不變之意。持續和運用適當的時間，謂之致中庸。

致中和之目的爲優生，一個有生體，假如物質缺而精神盛，或者精神缺而物質豐，雖

然都還可生存，但不是良好的生存。譬如辦一個刊物，經費短絀，而主事的人，能拚命去幹，天天寫稿編行；是物質雖只有百分之三十，精神有百分之七十，依然可以加成百分之百，以成刊物之生命，但不甚好。假如後來呈准主管機關，每月資助很多錢，物質條件是很夠了，但是主事的人敷衍塞責，物質豐足而精神廢弛，雖然照常刊行出來，但也不好。最好是按月有若干元津貼，主事人又精神奮發，那就是中和之配合，刊物一定很有精采的了。

家庭就是陰陽適當的配合。我們知道世界上決無一個組織可以有兩個重心的。一國三公，各行其是，那自然更糟。但是夫婦之合，乃為延續民族生命之不可避免的事實；唯一的辦法，只有適當的分工。譬如家庭中男主外女主內。現在生命的維持，是男的責任較重，將來生命的延續，是女的責任較重。這并不是絕對要這樣，如果男不宜出動，女不慣家居，就對調任務，也未嘗不可；正如廣東有些地方，丈夫在家裏撫養小孩，妻子到田耕種。不過說到此處，我又要講點題外的話：如果照現在這樣女子教育辦下去，出外活動，專

以加增消費，則現在之生命，既不足以維持，將來的生命（兒子），又無人照顧，國家未來的生命，一定毫無希望的了。受了高深智識的女學生，只知道裝束要時髦，住處要舒服，一天看電影跳舞，對於未來民族的責任，都丟在九霄之外，這如何可稱為受教育者呢？中國家族制度，固然也有不好的地方，但是歐美的社會制度，也未必一定完全好。德國女子嫁了丈夫，都不願生育，所以希特勒近來不是在強制執行婦女要主家政，并獎勵生育嗎？既不中又不和，是向死路前進之象，危險孰甚！

致中正之目的爲廣生。能正就是公。惟其中正，才有天下爲公之至理之發現，即希望大家都得公平的生存。所以是廣生。

致中庸之目的爲長生。譬方我穿的這件衣服，既不過長，又不過短，已經穿了七六年，覺得還合時，還可穿下去，這件衣服就算比較的長生了。摩登女子一件旗袍，或者將腰窄了又窄，或者長度披到腳後跟，幾天一穿就不合用；去年的時髦大衣，今年或許連當舖都不要，這件衣服的生命，真是短極了。

中華民族因發明了陰陽時位，又進而發明了中和中庸這些道理，——專門講和、正、庸、還不夠，必須爲合理之和，合理之正，合理之庸，所以要中。中譬如是一個樞紐，和、正、庸，便是系於中的三個不同機關。莊子齊物論說：「樞始得其環中，以應無窮。」。這些道理是中國哲學上很偉大的發明。

堯是我國古時之聖人；他傳位與舜，叫他「允執厥中」。舜後來傳位於禹，也是這樣誥誡他：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中！」商湯也守執中之訓。到了周朝文武王之世，文化輝皇，到了極燦爛之時代，文周一部易經繫辭，就更闡明生之全體大用之原理。由周公而至孔子，又是個偉大之發明者；他說：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也」。大學中庸，對於中的涵義，都有很多的發見。更降而至總理，他的思想，真是集古今中外之大成，民族主義，爲求各民族間的不偏；民權主義，爲使政權不被少數人所盜據，而又不妨害管理衆人之事者行使其能，所以發明權能區分制；民生主義，主張平均地權，節制資本。所以總理對於中的道理，尤爲發揮盡致，對於中的應用

，尤爲廣大而適當。

由上觀之，我們可以簡括的說：由中所發出之和，其目的爲優生；由中所發出之正，其目的爲廣生；由中所發出之庸，其目的爲長生。則所謂和、正、庸，可以說：「一是皆以中爲本，而以生爲用矣」。那麼我們就可以認爲這便是「生之一體三位」。

中國有了這麼多聖人、革命家，對於生之原理已發揮得如此透澈，爲什麼還不能很強盛很優越？就是因爲現代多數智識份子，在革命破壞之趨勢中，都將這些道理，一古腦兒丟到字紙簍裡去了！總以爲自己的都不好，外國的都好；殊不知歐美的文明，也正在走向死路去。我們可以把他的思想史翻來看一看。

歐洲古代，猶太思想充塞，專講唯物，曾入於黑暗時代，正如莎士比亞劇本中所寫：追討朋友的債，連肉都要割下來。人與人之相愛相助的正確關係，完全斷絕；利之所在，父母可殺，愛於何有？孝於何有？長此下去，真是不了之局，所以耶穌基督出來，他想將這種唯物的生活，轉變爲唯心的精神的生活，所以叫人要做好，要愛人，將來才可以升天。

堂，不然墮入地獄；希望將地方觀念，改爲世界觀念；將唯利的人生觀，改爲尙義的人生觀；將損人利己的心理，改爲犧牲自己以成人的心理。這種偉大的思想，正是針對那時弊病的救藥，而對猶太人攻擊最烈。可惜舊猶太思想太深，耶穌生前終於沒有成功，爲門徒貪利而出賣，至在十字架上，以身殉道。然而他的犧牲，種下來他成功之種子；十字架上之事蹟，顯然表示百分之百的精神生活。所以耶穌死後，歐洲文明的確爲之一大轉變。

但是轉變之後，依然未能趨善；天堂地獄之分，反造成爲人間階級之形態。從君士坦丁大帝移教爲政而後，教徒變爲政客，教會階級，轉爲社會階級的模範；教徒與異教徒間或與俗人之間，便出現了恨和罵，種下很深的惡根。於是所謂尙義，所謂愛人，都只成個假面具，弱肉強食，反成了天經地義；高文明人壓迫低文明人，也爲基督敎人所視爲當然。以此在國內造成了資本主義，對國外造成了帝國主義。

到馬克思出——一位猶太的思想家——他看清了基督思想與弊病，所以斷然地說：你們都是僞善者，都不過是奴隸。弱小的被壓迫的聯合起來，向共產的路上努力。所以他唱

唯物史觀，以為物質是一切生活之基礎，精神是虛渺的不足憑的。又將歐洲文明來一個大轉變。他這種救世救人的志願，當然有很可佩的地方，可惜仍然脫離不了恨的出發點，唯利的窠臼，所以依然是以暴易暴。

凡是共產黨勢力所及的地方，都很攻擊基督教。民國十五六年間，本黨尚在容共的時期，所以革命軍所到的地方，很快的便有反基督教大同盟等等組織起來。而共產主義一到了俄國——待猶太人頂殘酷的國家，乾柴遇烈火，自然一發而不可制。但是如此唯物的結果，只看見物，看不見人，又和歐洲中古時的黑暗生活一樣。於是最近又來個大轉變，即法西斯運動，完全提倡精神，鄙棄物質。意大利的墨索里尼，德意志的希特勒，其所行事，很可概見。希特勒執政之後，第一個受打倒者，即猶太人。像愛因斯坦，不管在科學上有如何偉大的發明，還是要驅逐出籍。他的愛人雇用了兩個猶太人做樂師，他便馬上與他的愛人斷絕關係。這樣看來，這個新的法西斯運動，雖然一時頗見精神，但其實也不過是基於恨的出發點，而為一種報復行動罷了。

所以歐洲二千年來，全是一忽兒東風壓倒西風；一忽兒西風壓倒東風的喜劇；不過是猶太思想與非猶太思想之鬥爭，時代推移，各有他傳統的背景，與我國可以說全不相干。我們如果十分明瞭三民主義，一定相信什麼共產主義、資本主義、法西斯主義，都沒有三民主義的偉大。因為他的好處，三民主義都包括盡了。

譬如說資本主義：資本是體，無所謂好壞，全看其用如何。他們雖然極力發展生產，但用之為少數人謀利潤，所以不好；而三民主義也主張發展生產，但由國家來統籌來節制，那就只有利而無弊了。

共產主義講統制經濟。近來我國要人看得眼紅，也統制統制喊得鑼天價響；殊不知十幾年前，總理早已說過了。何不再翻翻建國方略與民生主義，而唯外人馬後是從？

中山先生說：土地如何能平均！山上的田三畝和山下的田三畝，雖然同是三畝，而其肥瘠即有不同。所以土地不能平均，地權可以平均。俄國革命後，起先用呆板的分配法，每人一頓一塊黑麵包；結果食量大的人，吃了不夠，食量小的人，吃了有餘，還是弄得不

能平均。所以總理不主張愚笨的不切實效的共產，只要先做到節制資本平均地權，自然共產主義的好處，無所不包的了。

說到精神的恢復和運用，民族主義講得非常透澈。而軍政訓政憲政三個時期中各種不同方式的運用，更非法西斯主義所能望塵而及。軍政時期中，總理也主張以武力來掃除革命建設的障礙，不過不能如他國任意暴動罷了。說到組織的制度，中山先生亦主張領袖制，即總理制；國民黨組織之特殊演化，并未違背現代世界的潮流。

所以無論從那一方面看，舉凡世界上各種主義的好處，三民主義無所不包。他們或唯物或唯心，僅見生之一面；唯有三民主義，才是建設生之全部，得其全體大用。

建國方略就很明白告訴我們：一方面要懂得知難行易的道理，未知的努力去求知，已知的趕快去實行，就是心理（精神）的建設；一面衣食住行種種資料如何去補充，去創造，就是物質的建設。物質既充，精神又備，當然整個生之體是健全的了。

中國現在真是危險得很！就物質的條件來看：衣，老百姓都是穿洋布；食，每年進口

如許米麥糖果；住，木器電器都是外國貨；行，各種車輛也都製自外廠；他如教育用具、樂器、自衛槍械，大半倚賴外人的供給。物質的窮乏如此，國家真是不得了！再就精神的條件來看；上面已經說過，我國最重在中中的運用；加以民族過去的偉大，所以蔚成我們民族性是「至大、至剛、至中、至正」。惟其大，故能容。什麼文物到我國來，都會受我人的同化。本性最強的猶太人，在任何地方，都是獨行其是的，但到我國來，也受中華文化同化了。離開封二十五里有個村落，便是這些已化的猶太人所聚居的地方，惟其剛，故能久。任何強暴所不屈，任何利誘所不惑。便是到國家將亡時，也還有許多忠烈之士，以身殉國。試讀文天祥正氣歌，是何等浩然之氣！惟其中，故能和。上下、左右、前後、老少、尊卑，各有其適當的配備和關係，而成和平之集團。惟其正，故能公。「大道之行也，天下爲公」，這是何等高尙的懷抱！但是現在却消失了！大之流弊，入於敷衍，苟且偷安，大而無當。剛之流弊，入於虛矯，己所不爲，却責人幹。中之流弊，入於隨便，無是無非，萎靡頹廢。正之流弊，入於呆滯，一無動作和進取，創造何來？

所以 中山先生說：我們要趕快起來，一面恢復中華民族的固有道德智能——如忠孝仁愛信義和平諸美德，和創造力組織力，一面應迎頭趕上西洋的文明，用以補充物質條件之不足。所以他又告訴我們：革命不能專門抄人家的成法；我有我之歷史背景（時間），我有我之特殊環境（空間）和方法。忘了時間空間之關係，那簡直不成革命，更談不到生之用了。所以他說：「務須依照余所著建國方略、建國大綱、三民主義，及第一次全國代表大會宣言，繼續努力，以求貫徹。」

中山先生是一位醫學家。他運用醫人之理來醫國家民族醫世界，以求優生、廣生、和長生，所以他又是生理學家。他所應用的，全是生之原理。有一次，我請了一位名中醫來看病；他按按我的脈搏，審度我的聲音容色，說我身體各部尚發育得平均，只恐怕用得無節制一點，因為我已告訴他年來革命生活的狀況。由他這一番診斷，我再想一想易經的道理，才使我明白 總理民生主義的深義。因為人之病因，不外二者：體之不均，用之無節。而社會國家，亦正類此。 總理民生主義中舉出二個大綱領：平均地權，節制資本，地

權是體，所以求其均；資本是用，所以求其節；豈不和醫理恰恰相符？於此亦可見三民主義的偉大，真是奧妙無窮；必須經過深切的體驗，和不斷的研究，才能懂其含義之萬一。

蔣委員長最近發起新生活運動，也就是本乎這生之原理。所謂以「禮義廉恥」之素行，習之於日常生活——「衣食住行」之中，以之充實民族的精神和物質的條件的。禮義廉恥四德，簡單來分析：恥者，消極之稱謂，即不要作壞的事情。廉者已進一步，要做好自己本身範圍以內的事，而不妨礙人家。義則更進一步，不僅自己做好，更要助成別人。而禮，則於分配時讓其先者多者大者良者與人。所以說禮就是分配的積極準則，廉是分配的消極準則，義是生產的積極準則，恥是生產的消極準則。人人能夠做到這四點，就個人講，謂之盡忠盡職，就國家民族來講，就是團結的要素。所以管子說：「禮義廉恥，國之四維」；而新生活運動之所以以禮義廉恥為中心者，也就是如此。

中華民族，過去已有如許的偉大發現，今後如更發揚之，光大之，必可成為長生優生的民族；而且不但自己要長生優生，還要廣生，即求全世界人類都得到長生和優生，是之

謂大同。

年來國民革命的積極進展，已予垂危的民族一種偉大的生機；今後更應依據生的原理，發展其建設的能力。一方面恢復我國固有的德性智能，將從前的文化，從根本救起來；一方面對西洋的物質文明，迎頭趕上去。革命的事業，方得完成，我們既擔負了這個責任，就不能不對生之原理，有深切的認識。今天報告的意義，亦即爲此。

註：陳立夫先生關於唯生論的著作，不下五六十萬言。有專著唯生論及其講演集。讀者如欲作進一步的研究，請參考以上兩書。

編者附誌

唯生論與現代哲學思潮

陳家駒

一、現代哲學思潮的動向

哲學亦如宇宙中的一切事物一樣的具着不斷的演進性，我們只要打開哲學思想史來看，便可以知道牠是經過許多演變的階段的，而且與人類社會之進化，具着同一的步調，且每每先於社會變革而出現，或為社會變革的前哨，而使人類社會演進不已。所以在封建社會的階段中，便有奧古斯丁的神學史觀；在資本主義社會裏，便有康德等之唯心論出現；在近代，因資本主義社會之破綻的擴展使大部份的人類過着慘酷的生活，而有唯物史觀的哲學思想的發生，而成爲一新的前進的思想，支配着近代的一部份人類思維，而演着狂烈的社會運動，在近代思潮中與唯心論爭鬥着成爲現代哲學思潮中之三大主流，這可以說是新舊社會之爭霸戰的前哨衝突。但是我們知道唯物論的基點，是立於一個階級層上，牠對於宇宙中一切現象，都以「物」的方法去認識了解，而忽視了人類社會演進之精神作用

，所以牠不能完全代表「將來的人類。」所以在這二大哲學思潮爭戰中，便有一嶄新的前進的以人類全體為基點之新的哲學觀念出現了；那便是唯生論。牠融洽空間時間的限制，將人類歷史的發展，看為一整體的發展演進。這發展的法則，不偏於「心」，亦不偏於「物」，而站在人類全體的一致性上而探討這發展法則是人類的求生存。這求生存的力，推演人類社會前進發展的。而唯心和唯物之偏於一面，受了狹隘範圍的限制的觀念，不能不讓這以人類社會的整體和統一的人類社會組織為中心而代表着「人類的將來」。而在近代的哲學思潮中，無疑的。唯生論已指示着牠發展的動向了。

一、唯生論與「唯心」「唯物」之比觀

從「資本生產」的萌芽，而神學史觀便日就衰微廢頹，而成為阻止社會前進的障礙物了。此時基於資本生產的新觀念的唯心論的思潮，正適合着個人主義的資本社會的前進，而成為新興的哲學思想。所以唯心論者，要完成其使命，對於神學史觀，便施行攻擊，而達

到牠的社會使命。但因其正是個人主義的資本社會之思維觀念，所以亦反映着個人資本主義之純以個人的立場，以獲得利潤爲目的一樣，在自己的陣營內，而有許多不同的派別發生，即所謂唯心論，唯理論經驗論，與不可知論等之發生。但在資本社會之末期，資本社會之破綻日益擴大，社會病態，愈演愈沉重，而唯心論之哲學思潮，不能不隨之而漸就廢頹，而表示衰老了。所以唯物論便應時而出現於思想界，對唯心論施行爭霸戰了。但是唯物論基點，是站立於人類的一部，所以牠雖然佔在一新的前進的地位，與唯心論構成現代哲學之二大主流，而演着重要的角色，然而因其具着不完備性，不能代表人類的整體，而成一狹隘的階級觀念之故，而不能不讓新的哲學思想——唯生論來代替其地位了。我們從這簡述中，可以將三種哲學思想，作一比觀，以顯示其所具的內含及偉大性。

唯心論，是以個人主義爲立足點，所以倡個人主義的意志至上主義；唯物論，是以階級爲立足點，所以倡生產力推演社會前進的唯物史觀；唯生論，是以人類整體爲立足點，以人類的生存力推進社會的演化，所以以世界大同爲最高目的。

二、唯生論與宇宙現象

唯生論之成爲新的哲學思潮，是在牠之能融洽民族革命與社會革命而實現人類社會之統一組織於一個世界上，使人類具有充分自由發展之條件，而組成人類的互助社會，使人類走上正軌，而消滅人類互相爭奪的行爲，所以牠對於宇宙中的一切現象的認識與了解，便具有牠獨特的法則，故在宇宙現象中的一切現象，都具有一定法則和組織，這一定的法則和組織，便是宇宙中的一切事物的生存與基本條件，在自然科學上來說：宇宙中一切物的構成，都是由基本元素電子所構成，而電子便有定一的法則和組織而活動的。所以生物由無數的電子而構成細胞，由無數的細胞而構成生物，在宇宙中便有無數的物在演變着，而成爲宇宙現象。故有機物和無機物都具有活動和繁衍的機能，而存在着，同時所謂聲，光，熱，電，力的自然現象，都依一定法則活動和一定組織而存在。而都依「一相對的中正法則」的。地球之繞日活動，便都在離心力與向心力之交互中，構成地球的軌道，成繞

目的活動及季候之變遷。所以在自然現象上說，一切的物都具有一定法則和組織，而且都有一定的中心，爲其活動的主腦。

在人類的社會中，用唯生論的思維方法來探討時，更能驗明唯生論的廣博性。我們知道，人類社會之構成，是依各個份子之不斷活動而成的碩果。人類精神文明，卽爲各個份子活動經驗之集積的紀錄。人類活動和社會演進之唯一原動力，爲生存力而推動的，因爲人類要求生存，而不能不講求保和養，而保和養是要社會各個份子之不斷活動才能實現的。這些活動的經驗，累積起來，便成爲人類的精神文明，所以政治的設施，和生產力的發展，卽是人類不斷的講求保和養的改善而演進的，而這改善保和養的力，是人類的求生存而實現的結果，求保和養之更善的改進，而有社會制度變革的運動的發生。而政治，社會法律，道德等之演變，都由此而得到完滿解答的。所以從宇宙現象中來探討時，唯生論便成人類思維的唯一方法，而必然地成爲近代哲學思潮中之新的發展之動向。

四、結 論

現代哲學，不是完整的哲學，因他正基於個人資本主義社會，以個人活動之至上主義，去獲取利潤爲目的，必然會陷大部份人類於不幸之域，資本社會已實踐地證明了，而現代之發生民族革命和社會革命運動，正企圖衝破這社會組織，而實現新的社會。偏於「唯物」的哲學，因其基於狹隘的階級基礎上，將社會的一切，均置於物的支配之下，使人類社會，受物的限制，而忽視了人類的精神文明，而不能爲整個人類謀福利，因此這二大主流的哲學思潮，必然在這新的哲學思潮中被淹沒的。

我們知道哲學是引導人類對於自然現象及社會現象的認識與了解及其他發展的思維方法；即是指給人類如何向前的指針；亦即是指導各科學之範圍和方法的方法論，表着牠的實踐與理論的統一的。所以基於人類整個發展爲範圍之唯生論之必然成爲近代哲學思潮之主流，指示着各種科學發展之新領域，而支配着人類的思維的，這些成果，是要治科學者加急研討的。

生的理則論綱

郭重衡

(一) 前言

(二) 理則的意義

(甲) 理則的理論意義

(乙) 理則的方法論意義

(三) 理則的真理觀

(甲) 思維與存在的問題

(子) 觀念論諸流派的錯誤

(丑) 客觀與主觀之辯證的關係

(乙) 相對性問題

(子) 絕對相對論與觀念論斷論的本質

(丑) 相對真理與絕對真理之辯證的意義

(四) 認識的基礎

(甲) 存在是什麼——心？物？還是旁的東西？

(乙) 現象與本質的關係

(丙) 生的理則

(五) 生的理則的理論體系

(甲) 時間與空間的意義

(乙) 生的理則的基本規律

(子) 質量互變律

(丑) 否定之否定律

(丙) 生的理則的基本觀點

(子) 漸變與突變循環轉化的觀點

(丑) 矛盾和諧的觀點

(寅) 普遍和相對的觀點

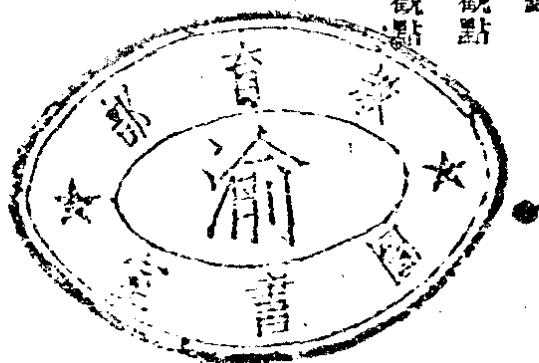
(卯) 特殊和絕對的觀點

(六) 生的理則的革命意義

(七) 後語

生的理則論綱

二七



一 前言

人類對於客觀的自然現象，社會現象，以至於其自身認識此自然現象和社會現象的精神活動的思維過程的認識與理解，永遠在一定的客觀主觀條件之下，受着制約；因而，隨着時間的進展，客觀主觀條件的變易，他們的認識，也發生變易。這種變易，是建築在舊的認識基礎之上，對舊認識的不合理處加以批判的拋棄，對舊認識的合理處加以批判的發揚的一種「奧伏赫便」的進展。這種事實，貫穿了全部人類精神活動，追求真理的過程。這個過程，正像客觀的宇宙歷史一樣，永遠無完結的時候，因之，目前人類對於客觀的宇宙歷史的認識，祇不過是人類精神活動過程中的一個階段，並不是最後的定論。但就因為這樣，我們可以明顯的看出來，一切的學說理論，固執著自己的絕對性，是怎樣的錯誤，尤其是已經成爲歷史上過程時東西的學說理論，要固執自己是「絕對的真理」，是怎樣錯誤的一種偏見。——凡是存在的，都是合理的，黑格爾有過這樣的名言。我們固然承認每

一種學說理論，在產生它的當時，都有它的必要，而且，它是繼往開來，連接過去與將來的一道不可少的歷史橋樑；但當它過了時，我們便不能抱着這個殭屍不放手。

最顯然的是哲學。在古代，人類的知識壘積還不夠知道什麼力支配着一切天然現象時，他們便祇有把變化無常的一切天然現象歸之於神意。這種認識在今日看來很可笑；但在當時，沒有它，人類的認識便沒有方法往前進。這是正和沒有德國唯心論古典哲學的大成，近代的唯物論便沒有方法建立起來一樣的。近代唯物論的創始者馬克思，自己也承認他是黑格爾的學生，他的信徒們也承認。唯物論在十九世紀放出它燦爛的光輝，當然也盡了它歷史的任務。它無情的批判了唯心論，澈底的打倒了唯心論，又從被包藏於唯心論的不合理的外衣中救出了人類數千年思辨的結晶的辯證法，這是它不可埋沒的功績。然而，目前已不是唯物論的時代了；唯物論在今日已經不能圓滿無缺地解釋宇宙間一切自然現象和社會現象了。今日一切自然科學上的新發現，在在都證明以物質為宇宙本體，並把它深刻化，普遍化，而應用到人類社會現象上以構成唯物史觀的唯物論，是須待批判的。因此，

產生了更高級的生命哲學，生機哲學；而從唯心基礎被移植到唯物基礎上的辯證法，也必須搬到唯生基礎上來，方能合理，而顯出它革命的意義。

目前，生命哲學正在蓬勃的生長。它是一個人類精神活動上最新的產兒。「後來者居上」，它對人類過去精神活動的總成績，加以「奧伏赫便」，而建立自己嶄新的哲學的、科學的體系，比之舊有的一切學說理論都要合理而完全。然而，它還在生長過程中；它還沒有發育得很完全。凡是站在探求真理立場上的人，都應當爲它而努力。

因此，研究唯生論的著作，是目前一切出版品當中最值得留意的文獻。

生命哲學是歷史過程當中必有的產物。因此，不單是中山先生發明了「生是宇宙的中心」；在西方，柏格桑杜里舒之輩，也都是有生命哲學或生機哲學（生機主義）的著作的。這種東西學者的不謀而合，說明了人類現階段探求真理的傾向。然而這祇是一種傾向；具體的理論體系的建立，是有待於現代學者們的努力的。陳立夫先生的唯生論，可以說是這當中的一部重要的收穫。在這本大著裏，哲學上比較基本的問題，大致都得到了很好的

解決。在這本書之後，許多學者研究起唯生論的各方面的具體的運用問題來了，其間最切要的方法論問題。

關於方法論問題，許多人因為辯證法是人類理解客觀自然現象和社會現象的最進的工具，所以主張在唯生論立場上來運用它，而名之曰「唯生辯證法」（或「唯生論的辯證法」）。這自然是對的。但我以為，所謂方法，乃客觀的宇宙現象和社會現象和存在運行的法則，為人類把握到組織起來的結果，它是一種自然的理則，並非出於人類的臆造。依照

中山先生在孫文學說中所說的話，那便是「諸學諸事之理則」。中山先生曾說過，名學，論理學，……都不足以譯「邏輯」之意，惟「理則」足以當之。（這裏所謂邏輯，自然不是指形式邏輯）所以，我們如果認為辯證法的法則，可以說明客觀自然現象和社會現象的存在和運行的律規，那它本身就是這個規律的體系。我們既已知道宇宙間一切現象都是生的現象，我們就可以說明這種生的現象的存在和運行的規律的法則，就是「生的理則」。同時，我們只要把唯生論的整個理論仔細的玩索以後，很顯明的，它不是囫圇吞棗

的無條件的接受了「辯證法」，而是敏活的在運用着「揚棄」的功用，有許多汰劣留精的獨特創見的地方。這是我不用「唯生辯證法」這個名詞的原因。中山先生是極重視「正名」的，希望讀者予以注意，並加以指教！

二 理則的意義

一般人往往誤解理則的意義，尤其不了解作爲理論看的理則和作爲方法論看的理則的辯證法的關係；大半把理則的方法論意義強調而忽視他理論的意義，甚至把方法論同理論游離開來，當作兩樣東西。這是錯誤的。現在且先把理則的這兩重意義（或兩重作用），略加考察。

（甲）理則的理論意義

理則是什麼？他是人類依據客觀的「諸學諸事之理則」建立起來的，就是以此來解釋這「諸學諸事」的發生，進展轉變滅亡的規律性的一個理論體系。他是一種世界觀和歷史

觀。他被建立於人類認識客觀的「諸學諸事」的存在和運行的規律性的過程中，可以說是人類認識客觀的「諸學諸事」的存在和運行法則的結論，也可以說是客觀的「諸學諸事」的存在和運行法則投於人類腦中的映影。但人類不能有見無蔽，因而，他們所組織起來的理則，是否和客觀的真理則相符合，是成爲問題的。所以，作爲方法論看的理則，其能否成爲很好的訓練思維，觀察現象，分析本質，決定行爲的工具，是須作爲理論看的理則是否圓滿，是否合乎客觀的真理則以爲決斷的。

這就是理則的理論嚮導作用。

理則理論是正確的，運用時又沒有錯誤，所得的結果自然能如所預期而正確；理則理論有錯誤，則不論你運用如何小心，推理與實踐如何精細，結果都不免於錯誤。所以，理則的理論探究，比運用的積極更爲重要。歷來的學者都重視理論，不是偶然的。在革命の場合，尤須格外慎重，自然是不用說了。

所以，作爲方法論看的理則，首先必須作爲理論看，而從其本身加以研究。要有圓滿

的理論作嚮導，我們纔可以解決一切思維上和行動上的實際問題。目前中國學者們的注重理則的理論研究，實在是個可喜的現象。理論爲行動之母，沒有理論就沒有行動。

中山先生說「知而後行」，這都是勉人從事於理論研究的話。在這意義上說，我們所當作方法論看的理則，理論上就是一個主義的學說體系。這即是說，所謂方法論，本質上就是一種主義——一種學說體系。不是一種完美的理論體系，也就不能成一種完美的方法論。歷來哲學上以至於政治上的各種理論的分歧，無不是方法論上的爭持。而方法論上的爭持，也無不是理論上的爭持。所以，西歐有許多學者都說，所謂學問，就是方法。或者說，方法以外，沒有學問。從此我們可以知道，把方法論同理論游離開來，把方法論看作與理論無關的東西，或者把方法論看作並不是根本東西的簡單的工具，像裁縫的刀尺一樣，而忽略了他的理論意義，不了解在理論意義上他正是使得一個學說體系成其爲該學說體系的原動力，不了解他正是一個主義的神髓，是怎樣的錯誤。

所以，理則，是一個完整的體系；他可以是方法論，同時却本質地是一種學說的理論

體系。

(乙)理則的方法論意義

理則本身自然是一種體系，他是人類綜合地和個別地解釋一切宇宙社會現象的學說。但一切的認識或解說，本身並不是目的；它是人類用以適應環境，並進而改造環境的一種工具。人類的一切努力，都不是白費的，「都爲了求生存」，所以，一切的似乎「爲學問而學問」的研究，最後都還是爲了生存，或更好，更愉快，更美滿的生存。不了解一樣東西，自然不能利用一樣東西；不完全了解一樣東西，自然不能合理地，盡量地利用一樣東西。人類對於客觀的「諸學諸事之理則」的認識，是想把握着這種規律性而駕馭他。黃河的水災，可怕；然而倘使能依據水性而加以濬導，那也未始不可變成利藪。一切的東西，你沒有認識他時，會爲他所支配；認識了他，把握住他的規律性時，他便立刻變成你的奴隸。所以，認識，是把人類從盲目的反映，無計劃的行動，渡到意識的，計劃的，自主的行動的彼岸的慈航。理則的可貴，不在於他能夠成爲一個自圓其說的體系（能夠「自圓其

說「而實際不通的似是而非的理論，是常有的），而在於他能爲人類改造環境駕馭自的工具。理論，原來必須是一種工具，纔有意義。所以，理則，並不是一種空談，並不是一種「不計事功」的研究，而是一種工具。一切把理論看得高高在上，莫名其妙地「神聖」（如「至上主義」……）不著「煙火氣」的見解，都是錯誤的。

但以上僅說明了理則的目的性和功用性，那還是原則上的話。我們所說的理則的方法論意義，並不指此。

理則的方法論意義，可分兩方面來考察。

首先，我們應了解，理則是否合乎客觀的「諸學諸事之理則」，完全視其行於方法論的運用中——即實踐中，有無礙誤以爲決斷。這即是說，作爲理論的理則，其理論系統的真正完成，是在被作爲嚮導原理而進行思維的，或實驗的實踐過程當中；他必須在被當作方法論時，纔能夠完成。離開了方法論意義，他同時就失掉了理論意義。一種理論，必須是一種方法論；不是方法論；它就不是理論。這是方法論和理論的同一的觀點，即方法論

乃理則的當然屬性。

其次，所謂方法論，當我們爲了某些方便而把他假定爲一種不含主義學說性質的單純的各種學派的人所應當共守的訓練思維，觀察現象，分析本質，處理材料，搜求證例的一般的共通的研究法則時，由於各人所用的方法論，實際上並不見得共通，就產生了對同一問題的不同結論。在歷史上，這種例是很多的——譬如，馬克思說國家，政府是一階級壓迫別階級的工具，中山先生則說，政府的作用是管理衆人的事，解決民生問題，這完全因爲他們用了不同的方法論的緣故。

所謂「不同的方法論」並不一定指不同名稱的方法論而言。黑格爾用辯證法，馬克思也用辯證法；然而他倆對多具體問題所發表的意見，是完全不同的，這就是因爲他們運用的方式不同。具體說來，就是，黑氏是站在唯心立場來運用的，馬氏是站在唯物立場來運用的。我們知道，一牽涉到立場，那已經是理論上的問題了；所以離開理論的方法論是沒有的，我們不能看見辯證法這個名詞就說黑氏的方法論和馬氏的方法論完全相同。這種不

同處便是認識的基本視點作用於方法論的地方。基本視點的差異，就造成方法論的差異；作爲方法論看的理則是依作爲理論的理則爲轉移的。世間不能有如一些學者所說的「純方法論」，可以從理論分開。這也是方法論和理論的同一的觀點。

同時，不同的理論體系的建立，既是由於不同的方法論，那麼，方法論的功用，不僅在於可供不同意見的人作彼此論爭的工具，而且在於他是各派用以造成他們的理論的工具，是很顯然的。這即是說，方法論不僅是理論的工具而且是造理論的工具。方法論在這裏，便是一個主義學說的創造者，一個人學問事業上成功或失敗的裁決者。理論既是方法論所產生，其必和方法論一致，更是不待說的。

由上面所說，我們可以知道，理則的方法論意義，在於（一），證驗和完成理則的理論意義；（二），依理論的理則爲轉移，（三），又是產生理論理則的工具；理則的方法論意義是和理論意義完全和諧一致的。

以上是一方面。另一方面——

方法論既是和理論分離不開，理論可以是——而且必須是方法論，並決定方法論，同時又是方法論的產物，那麼，先有方法論，還是先有理論呢？這即是說雞生蛋呢，還是蛋生雞呢？

問題這樣提法，未免太機械了一點。這是不了解理論同方法論乃是理則的兩種屬性的結果。他們是一物的兩面，在一致性上互相要求統一，所以互相影響，制限。但把人類用以思維的方法論爲了方便而專門加以考察，並且把他單獨加以考察，有時是必要的。那種場合，對於我們探求真理的效率，是會有幫助的；對於人類理解客觀的「諸學諸事之理則」的意識發展過程，也是有幫助的。

實際上，人類知識愈發展，認識愈前進，雖是愈增加了綜合的研究的要求與證明了統一的一元的認識的必要，但同時却開拓了在一元觀點下各科的專門研究的疆土。爲要澈底究明宇宙間一切現象的合理的有機聯系，各種特殊個別的研究，是必須的。因此，上面我們雖是說明了方法論和理論的不可分性，事實上我們却承認，在某種意義上說來，方法論

不但有了獨立的研究，而且有了幾千年的研究發展的歷史。Neo也好，希臘克利太也好，亞里士多德也好，公孫龍子也好，近世的培根……都好，他們都是強調着方法論的功用而希圖加以獨立的專門研究的。這些研究，形成了人類幾千年來的方法論理則發展史。他們雖則視研究者的立場為轉移，但在人類精神發展史相當限度以內，却保持和造成了自己的體系，作為一種人類知識的產業，遺留給後人，影響着後人。（這就是何以胡適之先生們高調其「實驗主義」，另一批人則大談其「辯證法」，幾乎不知道世上還有別的東西的緣故）中山先生深究了中西各種方法論學理，慨歎着這門學問雖是有了悠久的歷史，汗牛充棟的著作意見，至今還沒有一個完滿無缺的理論，所以在孫文學說中表示了他建立一個生的理則的必要的意見。所以在一方面說來，理則的方則論，是保持着自己獨立的精神的，雖然所謂獨立是有條件的。（我們可以說，這就是先行於一個理論的理法，他本身也是一種學說體系的具體運用吧）。

三 理則的真理觀

(甲) 思維與存在的問題

理則這種東西，是存在於人類意識之外爲人類所把握而闡明的呢？還是完全由於人類的臆造，或者方便的假設因人的意識而存在的呢？這個問題的答案，把所有的哲學家劃分做兩大陣營：其一是觀念論，另一是非觀念論（或者勉強可以稱做實在論和新實在論，然而這裡的新實在論是和近代英國的新實在論不同內容的）。對於真理的認識，這兩派既有根本的差異，所以就產生了不可調和的爭論。這是認識論上一個根本問題，由於對這個問題抱持不同的意見，許多人就陷入哲學上許許多多不同的流派當中去。唯生論者是反觀念論的。中山先生曾說過一切學問都是先有事實後纔有言論（見民權主義）的話。又曾說過一切真知特識都從科學而來的話。而科學，則是承認被我們所處理的對象存在於我們的意識之外的。所以我們認爲：存在離開人類的思維而自在，人類可以用思維去認識他，却不是因有思維纔有他，而思維的本身，還須以生命的存在爲前提。換一句話：思維祇是生命的一種作用，決不是因有他纔有生命，更不是因有個別生命的思維纔有世界上所有的一切

生命現象，及生命本質存在的。下面我們將從對觀念論諸流派的批判中來建立我們的真理觀。

(子) 觀念論諸流派之錯誤

人類認識的進展，是沒有止境的。昨天當作天經地義的理則，也許等不到明天就會被推翻。至少，它會被修正。人類每天在追求真理，有時候，發現了一些理則，也自以為已經追求到了真理；但經不了多少時間的浸蝕，便又發現了從前當作真理的東西，乃是一個新的錯誤。於是，有人就發生出這樣的疑問來了：「客觀世界（或說物自體）是可以認識的嗎？」

有一派哲學家回答「不能」。這便是有名的不可知論。這種不可知論，猛看起來，鬚髮也承認世界生命現象是人類意識以外的存在，不過人類不能認識罷了，但一分析起來，它却是觀念論的一個流派。

所謂觀念論，即是：離開我們的思維，意識，什麼都不存在。觀念論老祖宗柏拉圖說

，人類，梨子，馬車，都不存在；存在的，祇是我們腦中一些觀念。這樣，一切的生命現象，都不存在了，祇有我們腦裏的觀念纔存在。不可知論雖然沒有明白說客觀的生命世界是不存在的；但它以爲那是不可認識的。不可認識，我們如何能證明他的存在，認識他的存在呢？這不等於說客觀的生命世界是不存在的一樣麼？這不等於說世間唯一真實的東西是我們認識的主體——思維，意識麼？

不可知論堅持着他不是觀念論時，便變成二元論。一方面他由於常識的見解，確認我們喫的飯，穿的衣服……的確不是人類主觀的觀念，客觀的生命世界的確並不因人類的觀念而存在；但另一方面，他又執着於「我思故我在」的說法，承認觀念論上「閉了眼一切顏色都不存在」那樣的命題，以爲，離開了我們的意識，什麼都不存在。我們意識上的先驗的範疇，纔是生命世界的形質典型。康德的純粹理論，和十二範疇說，正是如此。這又是由不可知論發展而成爲以客觀的生命世界爲人類主觀的觀念範疇的表象的觀念論了。所以二元論本質上也是觀念論的。

觀念論在方法論上，形成了形式邏輯，形式主義，形式邏輯和形式主義，祇在自己的腦筋中建築理論；這種理論唯一的特徵就是形式上圓滿，沒有矛盾，他是否與客觀的生命世界的生的理則相符合，他們是不問的，也不求在實踐當中去求得證明。他們認為真理乃是純理性的東西，不假外證的先驗的東西。他們祇拿了一條同一律當萬應膏盡量地去使用。於是，理性論，先驗論，仗了形式邏輯（實際上形式邏輯正是理性論的產物，他們是前面所說的那樣相生相成的）的力量，就爬上的觀念獨斷論的寶座，那是更其荒謬了。（中世紀就被這種獨斷論桎梏着）

一切觀念論者，不管他們出現的哲學寶殿的姿態是如何不同，在思維與存在這個問題的根本見解上，却是互相一致的，即他們以為：客觀的存在，被決定於主觀與思維。很自然的，我們可以得出如下的結論了：（一）一切的觀念論者，當他們還沒有被生出來時，他們的父母是並不存在的；他們的父母祇在他們能夠認識時纔存在。（二）他們睡覺了不能思維時，世界便不存在；他們醒了以後，世界又再存在。——這是多麼有趣的結論啊！

凡是頭腦清醒一點的人都不會得出這種不合常識的結論的。無怪觀念論者叔本華也要批評這是瘋人哲學了。

觀念論及其諸流派，在存在與思維，或客觀與主觀這個問題上，老早爲物質論者批判得體無完膚，不能立足了。在今日，我們實在再用不着費多大的力氣來打這隻死老虎。我們還是從正面來考察客觀與主觀的辯證的關係罷。

(丑)客觀與主觀之辯 的關係

一切把主觀同客觀純從對立意義上來了解的意見都是錯誤的。我們須了解，客觀與主觀，是統一的。我們在認識外界現象時，我們固然是主觀，外界現象固然是客觀；但卽在這時候，這所謂主觀的我，因爲也和客觀的認識對象一樣，是一個生命，是客觀的世界生命的一部份，所以，也是客觀。我們的認識事物，不過是生命的一種性能。離開了生命，這種性能便不存在。所以，離開了客觀的我，便沒有主觀的我，客觀畢竟是主觀的前提。沒有客觀的外界現象，我們就無從有主觀的認識；同時，沒有客觀的我的存在作前提，我們也無所謂主觀，更談不到認識。

所以，存在先於思維，客觀決定主觀；而存在與思維，客觀與主觀，又兼備於每一個生命。

(乙)相對性問題

前面已經說過，人類認識的進展，是沒有止境的。歐克里德的幾何學，牛頓的萬有引力說，在他們的時代都認為是天經地義的，後來都不能不有所修正。從前以為數學上若干定理是純理性的先驗的當然含有絕對性的東西，現在都覺得那種認識雖出於對真理的堅固的信仰，但終不免是一種愚妄。世間沒有一成不變的東西。宇宙的本質，本來就是一個「滔滔滾滾奔進不停的偉大的生命長流」(唯生論四九頁)。人類的觀念形態，不過是這個客觀的生命過程的反映(正確性是另一問題)，本身當然也是一個過程；我們實在不應當把握着過程當中任何一點而把他絕對化，定型化，殭屍化，認為是「最後的原理」，以阻礙人類知識的進步。這即是所謂相對論觀點。這種觀點，在今日已經成爲家喻戶曉的常識了；所以用不着我們再來加以強調。但由於一般人都明白了世間沒有絕對不變的東西，於

是，一些自以為徹底的人，就把相對論無限制地應用起來，成了絕對的相對論——即所謂絕對相對論，這又成了一種變態的絕對觀點。這個倒是必須加以論評的。所以，這兒我們想說明的，倒是一部份人矯枉過正抱持了絕對的相對論觀點是怎樣和觀念獨斷論一樣陷於錯誤當中。

(子)絕對相對論與觀念獨斷論的本質

我們要指出的是，絕對相對論因為把一切都看作不過是暫時的東西，因而都不是真實的東西，遂懷疑真理的存在必然的會陷於懷疑論的陷阱中。更進一步還會陷於不可知論的陷阱中。到了這種地步，便和觀念論緊緊結合起來，祇認世間有一個「相對」觀念是真實的，而成爲一種觀念獨斷論。所以，相對論雖是生命哲學的觀點，絕對相對論却是反生命哲學的觀點。這種反生命哲學的觀點，我們必須了解他是觀念論的，即他不承認過程就是宇宙的真實，而想從生生不已的過程以外去找求所謂「實在」和「真理」，那完全是一種離開現實的觀念論的企圖，那是一種祇憑主觀臆猜的獨斷的企圖。

所以，絕對相對論和獨斷論是同以觀念為主體的一種認識觀點，其本質，完全是一樣的。他們不了解過程中任何一點一段在其自己的時空作用上，都是不可懷疑的真實；離了他們，便沒有宇宙——生命世界；他們的相對的真實的總和，就是宇宙的絕對真實。

所以，相對論雖是生命哲學的觀點，但被歪曲了的反生的理則的非辯證論的相對論，却是反生命哲學的。

我們已經了解了對於真理相對性的了解祇消有程度上的不同就會造出質量上可驚的差異，那麼我們從正面來把生的理則對這個問題的見解稍加說明罷。

(丑)相對真理與絕對真理之辯證的意義

絕對相對論用相對來排斥絕對，把相對和絕對對立起來，看成互不相容的東西；理則既是相對的，就沒有絕對真理。這和唯生論者的意見不同，照唯生論的立場說，理則的相對論也是相對的，並不排斥絕對。排斥絕對，便無所謂相對了。爲什麼呢？相對以差別爲前提，根本必須有所對。動之存在，由於有靜；反之，靜之存在，亦由於有動。沒有動，

就沒有靜；沒有靜，就沒有動。所以，相對的理則之所以成立，乃因為有絕對的理則。若說相對不容絕對，那便是說絕對不存在；絕對既不存在，相對從何產生？相對還有什麼意義，豈不也是一種絕對？而且祇是一個絕對觀念？

那麼什麼是絕對的理則呢？絕對的理則就是永久不變的理則，他由相對的理則累積而成。科學發展的趨勢，在要求絕對真理的認識。就已往的歷史看來，這是可能的。科學歷史上所有的理則，都是給這個絕對理則增加構成部分的。所謂時時改變，就是這些相對理則的發現和修正。這種發現和修正，乃是人類的認識更加接近絕對真理的表現。若以不斷的發展而認定將來沒有完成的理則可達到，否認絕對真理的存在，那實在錯誤之極。理則的發展不是錯誤相循的歷史，而是由錯誤漸漸接近真理，由相對真理漸漸接近絕對真理的歷史。

而且，相對理則本身，也包含了絕對性。相對真理之所以為相對，乃對絕對真理而言；在其本身的時空範圍內他是一定不移，符合於一定的客觀過程，不容懷疑的。他和絕對

真理的不同，是程度上的不同；真實性是一般的。而且，進一步我們還可以說，錯誤也有正確性。這就是說，錯誤是相對的，祇有和正確性更豐富的理則相比較，纔是錯誤。地靜說的錯誤和地動說的真實雖然有質的不同，却也是量的不同。以我們生活在地球上的這個範圍來講，他實在沒有動；以我們生活在太陽系中這個範圍來講，則他實在是動。不過我們要了解地球的動比之於靜，是絕對的；靜則是相對的。而這動和靜的相對性和絕對性，却構成一個整體。這就證明：絕對的真實中有相對的錯誤，相對的錯誤中有絕對的真實。那麼又何必懷疑於相對真理中之包含絕對真理呢？

相對理則中既有絕對性，那麼，絕對理法中之有相對性，是用不着說的。是的，我們之所謂絕對理則，乃是相對的絕對理則。歐克里德幾何學之爲絕對，是說它在歐克里德空間內爲永久不變的真理；倘然歐克里德空間變了，假定變成李葉曼空間，則李葉曼幾何學就是絕對的真理。站在空間變化的歷史上觀察，歐克里德幾何學與李葉曼幾何學都祇是相對的真理，並不是永久不變的。所以前面所說的絕對真理，其永久不變是相對的永久不變

，非絕對的永久不變。在這意義上，真理是相對的又是絕對的；是絕對的又是相對的。相對是就認識的歷史看，覺得真理常變；絕對是從歷史中一定的階段看，覺得真理不變。這是生理則的真理觀。這告訴我們：對人類認識的發展史來說，孫文主義是一定時代的產物，它並不自榜為「最後原理」以自限其發展性，它祇是一種相對真理。但就自己時代意義上說，孫文主義是唯一的絕對真理，不容人絲毫懷疑。孫文主義也和別時代的代表理則一樣，它是兼備絕對性和相對性的一個真理。

四 認識的基礎

(甲)存在是什麼？心？物？還是旁的東西？

存在和思維的問題，我們在前面已經考察過了；我們並且已指出了觀念論的錯誤，以為，客觀的生命世界乃任何個別生命的認識以外的真實的存在；不是任何個別生命的觀念決定客觀的生命世界的存在，反之，倒是客觀的生命世界的存在決定個別生命的觀念形態

；沒有一個生命，就沒有這個生命的主觀的認識，沒有這個生命以外的其它生命現象的存在，就不會有任何的觀念能為這個生命的認識能力所造成；客觀的生命世界，為人類認識的源泉；人類對於客觀真理認識之可能的基礎，就是建築在這種客觀存在之並非心的現象之不可捉摸的有定論上。

那麼，現在的問題並不是存在與思維的問題而是存在是什麼的問題了。這個問題的答案，是我們認識的基礎。

觀念論已經沒有資格對這個問題作答案。觀念論自己以為他們也有答案，那便是「心」，但這是胡纏。他們的「心」，並不是我們所說的被作為認識對象的客觀的存在，而是一種主觀的認識主體。除了這個主體，他們否認有什麼客觀的存在，所以他們根本不承認存在。這裡沒有他們發言的餘地。

那麼，客觀的，離開人類的意識而獨立的存在是什麼呢？有數不清的哲學家 and 科學家，和普通人，說是「物」。這便是物質論，或說唯物論的答案。這個答案，是建築物質論

體系的基礎。

「客觀的存在是物」的答案，是人類認識宇宙現象和社會現象最合乎常識和直觀的答案。這種認識和哲學的歷史同其久遠（F. A. Lange 的話）。人類每天所接觸的，以物質爲最多，或最易引起注意，物質以外的東西（譬如地心引力），既不易看力（人類是最相信眼睛的），平常且感覺不出對自己有若何的關係，所以，人類最初就想拿物質作一切客觀的宇宙現象和社會現象的一元的解釋。物質論在和觀念論爭戰的場合，常常顯出了它的相對的真理，顯得比觀念論健康而結實。在人類認識的發展史上，在和觀念論作戰，把「存在」從「心」的幻象上爭奪過來還元於自在的存在的意義上，物質論是有不可埋沒的功績的。它爲現代的生命哲學肅清了障礙，打下了堅實的基礎。但是，它祇看見了一面，而沒有看見全面；它祇看見了宇宙存在當中的物質，而沒有看見物質以外的東西。宇宙現象當中不屬於物質部份的，它就不能解釋，也解釋不了。勉強解釋，那也不過是把宇宙中別種東西牽強地歸屬於物質的屬性罷了。

然而宇宙存在的本質畢竟不是物質；物質不過是宇宙存在的本質的一種現象。所以，無論近代物質論者怎樣引用辯證法，想建立出真能把宇宙社會現象貫穿起來作一元的系統的解釋的物質論體系，終於沒有成功。他們想把宇宙的真象弄清楚的企圖，並沒有達到；所達到的，祇是一個內容雖然豐富，然而和客觀的理則並不完全符合的龐大的理論體系而已。

顯然的，宇宙的存在，不祇有物質。而且，近代自然科學的各種發現，如原子、電子、以至於量子的逐次分解，更使得所謂物質的實在性發生了動搖。近代自然科學證明，物質以外不但還有別的東西存在，而且，物質本身也不是固定的東西，它可以在一定的條件之下轉變為物質以外的東西。所以，以物質作宇宙存在的本質的一元解釋的物質論的企圖，是失敗的。

於是，現代許多人都感到：存在的本質，是心和物以外的東西。物和心都不過是那種存在本質的現象，即所謂現象。而本質與現象的問題，在這兒便有順便加以考察的必要了。

(乙) 現象與本質的關係

我們所以說，觀念論和物質論之所以執着於心或物的一偏以爲那就是宇宙的本體，那是由於不了解現象與本質的關係誤把現象認爲本質所致。這種誤把現象認爲本質，乃由於認識者偏重於感官的倚賴的結果，即把感官所接觸到的東西，並不用腦筋加以究竟的思維推理，就相信那是實在的結果。物質論是這樣，觀念論也是這樣，它們把所看見的物質現象或思維作用當作宇宙的本質，並想把它來解釋宇宙的一切。這是一種低級的認識。綜觀人類認識發展的歷史，從所藉以認識的工具看來，是由感官的認識到經驗的認識，再由經驗的認識到理性的認識的。人類最初祇能憑感官認識個別的现象；其次則由於若干現象的倚存，連續的經驗而生出因果的認識。但人類的認識並不以此爲滿足。以後，人類還要求綜合的一元的對於宇宙萬有的整一的理性認識；想憑人類智慧的光輝去發現貫通於宇宙萬有各系現象之根底的本質的存在規律。這是高級的認識。目前人類的認識，正處於這個階段當中。顯然的，感官的認識，經驗的認識，和理性的認識之間，是有着判然的差異的

。感官的認識，祇看見個別的，不相關的，零碎的現象；經驗的認識，祇了解某些局部因果關係的法則；它們都祇認識了宇宙存在的現象部份和局部的規律性現象部份，而沒有認識宇宙的本質。祇有理性的認識纔專門以探究隱藏於一切現象背後，決定一切現象的演變的本質的究竟為任務。

宇宙現象和宇宙本質是截然不同的。探究宇宙的本質的，是本體論；探究宇宙的現象的是現象論。把現象同本質相混，因而得出不合事實的終論，是過去某些哲學家的錯誤。要免去錯誤，就必須明白現象與本質的關係。

現象是什麼呢？它是直接映入我們感官的客觀存在之一定時空關係上的一定的表象；它是本質發生一種作用的結果。它在時空關係有變更時，便將改變其形態。所以它是變動不居的。如果把現象當做本質去認識時，那便會自然而然陷到絕對相對論和不可知論，觀念論的陷阱裏；因為本來不是實在的東西，偏偏要把它當作實在，那研究祇有落空。

本質是什麼呢？本質就是宇宙間唯一不變的實質。我們把握住了這個本質，我們認識

了這個本質的一切性能時，我們便可根據這個認識去解釋宇宙間至誠無息演變不已的一切現象的演變的原因和規律。所以對於宇宙本質的把握，是我們認識的基礎。本質把握不到，認識便不會和客觀實在相符合。一切宇宙現象都是本質的一定的作用和表現，我們當然不能抓着這種作用或表現的一面（如觀念論抓着本質的精神作用——嚴格說起來是人類主觀的思維作用）去解釋其餘的現象。

然則我們如何去認識宇宙的本質呢？現象既不可靠，我們將放棄現象的認識麼？——這又不對。

現象和本質是不可分離的。沒有現象，我們不但不能進行對於本質的認識，而且我們根本就無從知道或假定有所謂本質。本質原來存在於現象之中。由於有現象的變化不居，我們纔假定有本質的永恆不變為決定這個變化不居的因子。本質，是必須通過現象，以現象作橋樑，纔能夠認識的。另一方面，現象的所以奔進演變，也祇有以永恆不變的本質的作用纔能夠說明。

這是本質和現象的不可分離的辯證法的關係。

(丙) 生的理則

我們利用過去人類知識的累積，和方法理則的遺產，加以自己的判斷，對客觀的宇宙現象加以分析的、綜合的、歸納的、演繹的、類比的、和類推的種種研究以後，我們便愈來愈明瞭，宇宙的一切現象，乃是全般的互相依存的聯系的有機的規律性的存在，它本身是一個天然的理則系統。這個系統，不但存在於自然現象，而且適用於社會現象；不但適用於社會現象，而且貫穿於我們人類的思維現象，成爲一個無往不通的鐵則。我們人類思維現象的和這個鐵則相符合，不僅因爲它也受這個鐵則所支配，而且也因爲它是這個鐵則的反映。

這個貫穿自然現象，社會現象，思維現象的鐵則是什麼呢？我們既已明白了宇宙的本質不是心，不是物，而是生命——生生不已的生命（請參看陳立夫先生唯生宇宙第一講唯生論的宇宙觀），心和物都不過是生命的作用和表現，這兩種東西又可以互相轉化（註），

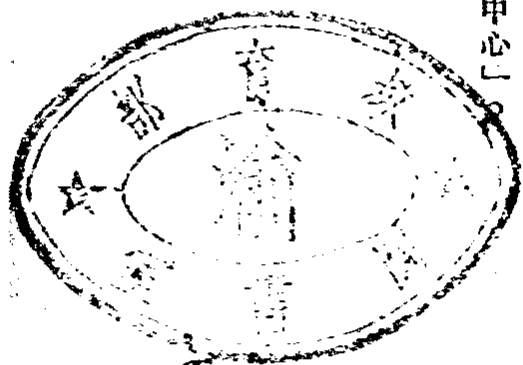
那麼，這個鐵則當然就是生命的鐵則，用我所提出，尚須待海內賢達來正的是的名詞，便是「生的理則」。

生的理則是一種嶄新的理論體系，而且是尙未完成的理論體系。所以，除了因篇幅關係，我在下節祇能作綱要的闡述外，錯誤矛盾的地方，大概還免不了有許多，極希望對此有研究的人加以教正。

註：辯證意義上的主客觀統一的話不用說了。項重要的是差不多照例是物質論的自然科學家們把物質這樣東西分解到最後時，物質便不存在了。而磁力、電、熱、聲……的互相轉化，在在都說明，宇宙的本質，既不是物，也不是聲光和能力；那些都不過是暫時的東西，都不過是生命作用的表現。宇宙間唯有生能產生一切，統括一切。所以 中山先生說：「生是宇宙的中心」。

五 生的理則的理論體系

生的理則論綱



五九

(甲)時間與空間的意義

一想到宇宙，我們就想到空間和時間；髮髯離開了空間和時間我們就無從想像宇宙——一切宇宙現象的存在。所以陳立夫先生在他的唯生論裏把空間和時間看作理解一切宇宙現象及其理則的經緯。（他根據「上下四方謂之宇，古往今來謂之宙」的概念說明：「就空間而言，宇宙祇是一個無窮小到一個無窮大；就時間而言，宇宙祇是由一個無窮遠的過去，經過剎那的現在，到一個無窮遠的將來。」（唯生論七頁））所以要了解宇宙，要了解宇宙萬有生命現象的存在和運行的法則，必須先對時間和空間有正確的概念。對於時間和空間沒有正確的概念，很可以陷於多元論的錯誤當中。不幸許多人就都陷在這種錯誤當中。

一種最普遍的錯誤觀念便是：時間和空間是先驗，不假經驗而可以理性推知的。這種觀念，是數學上純理性論的根源。康德把時間和空間歸納於他的「範疇」之中，那種先驗論範疇說的錯誤，前面已經說過了。但爲什麼時間和空間上的先驗論在今日仍有許多人認

作人類認識客觀存在的前提呢？（如張君勱諸先生就說：我們倘不假定哲學上的時間空間爲先驗的存在，我們就無從進行推理，無從承認經驗上的時間和空間的存在。——見其譯愛因斯坦相對論及其批評序）這就因爲人類對時間和空間的認識，不是訴之於感官的，而是訴之於經驗乃至於理性的緣故。理性認識的要求，是本質而不是現象，因此，對於時間和空間，也就和對於絕對理則一樣，先驗論者把它認作一種終極的獨立的存在。宇宙的本質既不是時間和空間，而時間和空間也是終極的獨立的存在，這是多元的宇宙觀了！是錯誤的。

錯誤在什麼地方呢？那便是由於先驗論者不了解時間和空間不是一種本質而是一種現象；他們不是和生命世界的本質同樣離開人類的感官經驗而獨立存在的，乃依人類的經驗而被感覺的；它們是人類經驗上的東西，和別的物质現存，運動變化現象一樣，同爲宇宙的本質的一種現象；離開了宇宙萬有現象的存在和運動，我們無從了解它們，也無從假定宇宙中有它們的存在。時間和空間，實在不過是一種經驗的存在，這種存在，和其它的宇宙現象，分離不開。正和其它的宇宙現象和它們分離不開一樣；它們是宇宙現象整體反映

於我們腦中的一方面的印象（「印象」這個名詞是暫用的，讀者不可誤認爲我無形中陷入印象一元論）；它們是與宇宙間其它現象同其生滅的，沒有物質存在我們無從知道空間，沒有運動存在，我們無從知道時間。物質和運動都是經驗的東西，所以把憑經驗以認識的東西當作先驗的東西的先驗論，是錯誤的。

不僅時間和空間必須依倚別的現象而存在，而且，時間和空間，和別的現象一樣，也相互依倚而存在。離開了時間，我們不但不能認識空間的象在，而且無從想像空間的存在。離開了空間，我們對於時間也是一樣不能認識和想像它的存在。這是和離開了運動，我們不能認識物質，不能想像物質的存在，離開了物質，我們不能認識運動，不能想像運動的存在的照應，相一致的。

確定了時間和空間的經驗意義以後，我們纔可以鞏固宇宙的一元的解釋的生命哲學的陣綫，不致於陷到觀念論裏。

（乙）生的理則的基本規律

存在——生命的存在永遠運動，現象——生命的現象互相聯繫，宇宙的一切，永遠流變不居；宇宙萬有現象依怎樣的法則而存在和運行呢？關於這個問題的答案，祇消稍微一翻哲學史就知道有很多。有的主張機械力是宇宙的支配主，有的主張神意是宇宙的法則，有的主張人類的意志纔是宇宙的規律……說法紛繁奇離，莫衷一是，究竟那一種說法對呢？上舉的各種主張，有的有部份存在的理由，有的完全是荒謬的妄言，不足以信任；而有部份存在理由的，也不過由於它們把握着了生的理則的規律當中的一些規律，並不能真的解釋宇宙現象的有機的整一性。

同時，存在於宇宙間的規律，總的、分的、基本的、枝節的、非常之多，我們要完全把握，在一時是不可能，同時，即使可能，倘若分辨不出主從，認識不清本末，也還是不能真的解釋宇宙現象的有機的整一性。那祇有引出煩亂。所以，開清單一樣臚列生的理則所有的大小規律，事實上固然不可能，即令可能，也不必。下面祇舉出生的理則的兩個基本規律加以說明，企圖這就能提綱挈領，使讀者對於客觀的生命世界存在和運行的法則

有一個雖然簡單但却明確的了解。

(子)質量互變律

宇宙的本質是生命，生命的特徵是生生不已，流變無窮。因此，宇宙間最爲人所感覺的就是變化。這個變化是有定的規律的呢？還是任意的，偶然的呢？對於這問題的答案，觀念論者以爲這些變化的客觀的有定規律是不存在的，存在的祇是一些任意的現象的觀念。因此，他們陷於客觀規律的不可知論；一切對客觀規律的把握的企圖和說明，他們都懷疑。於是我們每天看見的生命萬有現象都是一些雜亂無理的東西了。然而我們知道，這是不合理的；爲什麼一個蘋果往地上落不向天空飛，個個蘋果都是一樣呢？爲什麼白晝黑夜老是相循着，古時這樣，今日也是這樣呢？這顯然是「冥冥之中」有一個規律支配着。

生命世界的特質既在變，變又必有規律，那麼我們第一所想到的問題是什麼問題呢？不待說，那便是生命的變化是數的變化呢？是質的變化呢？還是數可以變質，質可以變數——即所謂質和量的相互轉化呢？

所謂數的變化論，即認宇宙間一切現象的變化，都是數量的增減。所謂質的變化論，即認宇宙間一切現象的變化都是本質的轉化。前者是機械論，後者是變相的機械論；它們都不了解宇宙萬有生命的變化有：（一）由量到量的變化，即我們所熟知的漸變律，（二）由量到質的變化，即所謂由漸變到突變的規律，（三）由質到量的變化，即螺旋發展律；它們不了解質量之間沒有不可逾越的鴻溝，可以互相轉化，並且這一種質可以由量的變化轉變為那一種質，所以它們把質和量機械的分離開來，不可調和的對立起來，這都是不對的。

生的理則在變化的數和質的關係的問題上，既認定質和量可以互相轉化，因此，就得出如下三個理則：（一）量的變化包含着質的變化，因此，量變也就是質變；（二）質的變化是量的變化的起點和終點，因此，質變包含量變，質變也就是量變；（三）量變既可以引起質變，質變又是量變的前提，因此，質量並不互相排斥，實相生而相成。

關於上述幾個理則的說明，觀念論者的黑格爾，物質論者的恩格斯，都有很好的說明，這是人類方法的遺產，我們用不着再多所贅述，讀者可參看黑氏的論理學哲學史和恩氏的

反杜林論自然辯法。這兒我們所必須再一次指出的是：他們對於這些理則的把握雖是正確的，但由於他們認識基礎的錯誤，他們竟使這些理則應用到歷史上的時候產生了錯誤的結論。辯證法必須和唯生論結合起來，方能合理。

(丑)否定之否定律

上面已經說明了生命世界變化的質和量的辯證的關係，並且指出了一切質的變化都由數的變化所引起，由此可知世界的變化法則是：由數的變化到質的變化（否定前一個質），又由新的質是新的數變的起點，漸變（數變）而到新的質變，以否定前一個否定。如是就構成否定之否定的規律。這個規律，是解釋宇宙萬有生命現象不斷向高級形態螺旋般進化的鑰紐：它能解釋和平的改進，也能解釋革命的飛躍，實是了解客觀的生命世界存在和運行的法則的大規律。

否定之否定律，在自然界，恩格斯曾舉了很多的例來說明，有名的麥粒例，是為我們所熟知的。同樣，在社會歷史以至於政治的場合，他也舉過不少的例來證明。這即是歷史

上正反合的三立論。最顯著的例是：（一）原始共產社會（正）發展的結果，由於經濟生產條件的要求，否定了自己，產生了（二）財產私有制社會（反），但財產私有制發展的結果，社會財富由兼併而集中到少數人手裏，引起社會民生的不安，由是蘊釀着，（三）新共產社會的產生（合——否定之否定）。不過這兒唯生論和物質論有不同之點，那便是，物質論的馬克思主義認為新社會的產生必須實行階級鬥爭，而唯生論的三民主義則認者階級鬥爭是病態，建立新共產社會必須調和社會上大多數人利益，使大多數人都成爲新社會的建設者，不容任何一個階級歧視或壓迫任何別的階級纔有可能，否則人類將永遠自相鬥爭不已。同時，我們必須明白：所謂否定之否定復歸於肯定，還元於共產那樣的事，並非開倒車的還元；新共產社會和原始共產社會，祇有形式上的相似，本質上，完全是不相同；即，原始共產社會是自然的，無計劃的，不自覺的，而新共產社會則是人爲的，有計劃的，意識地建立起來的；最好，爲避免字義的混淆，我們用「大同」二字來代表牠。所以歷史上許多循環的演變，並不是繞圈子，而是螺旋般向高級的發展。這是生的理則認識自然歷史和

思維所不同於沒有出路的循環論的地方。也就是深明形式與內容，現象與本質的不同和關係的生的理則所優秀於其它任何方法論的地方。

(丙) 生的理則的基本觀點

因為客觀的生命世界具備着那樣的規律，而生的理則即是這種規律體系的說明，所以，它在被用作方法論而考察事物時，便有如下的與它的基本規律相照應，相表裡的基本觀點。

(子) 漸變與突變循環轉化的觀點

機械論者把世界的一切都常做一點一滴聚集而成的。他們以為，一個東西的形成和消滅，乃是數量的一點一點的增加或減少的結果。他們祇承認一點一滴的進化，而不承認突然的飛躍的變易。機械論從前曾經支配着許多人的心。但是，科學發達的結果，證明了突然變易的事實的存在。人們從前對於進化論的意見，不過以為生物是漸漸地進向高級的，沒有任何跳級的飛躍——突然變易的，但是如今不然了；現代的生物學證明了新種的產生是由於突然的變易。在社會的領域也是一樣：「生命在長期的進化過程完備的時候，即舊的

生元均衡狀態進化到無可進化的時候，一定要進行一個革命的過程以另外開始一個新的長期的進化」(唯生論四九頁)平常的漸變，我們稱爲進化，非常的突變，我們稱爲革命。自然現象和社會現象以至於思維現象都是一樣，有漸變的進化，也有突變的革命。所以，生的理則考察對象的時候，不但注意其數量的漸變，和一現象與另一現象之間的質的差異，而且還注意漸變與突變的循環轉化。(請參看唯生論二二、二三頁)

(丑)矛盾和諧觀點

觀念論的玄學方法論對於對象的了解，有靜止的，孤立的。他們不從生命過程中考察對象，他們把一樣東西看作一樣東西，非是這樣東西不可，那完全是死邏輯的同一律的應用，那是不合於客觀的生命現象的。客觀的生命現象，固然容許同一律存在；但那祇存在於絕對同一的時間與空間之內。時空有變易，同一律便將失其效用。即同一律認爲「蛋是蛋，蛋非蛋」的，當蛋被孵化成雛的時候，這個同一律便不能適用，而必須用辯證法的矛盾和諧(或說矛盾的統一)的觀點，認爲：蛋固然是蛋，但也是非蛋(雛)。生的理則對

於一切的認識都是如此。生的理則認爲一切的存在，都是矛盾的和諧。黑格爾以爲矛盾是前進的動力，那就是說一物之內如果沒有包含可以發展成爲另一物的矛盾性的時候，這一物就不會發展成爲另一物，變化就無從產生。所以他說：「矛盾引導前進」。但這話不能像馬克思主義者一樣曲解成爲「社會鬥爭論」。所謂矛盾，祇是一種屬性。我們說，革命民權包含着完全民權的種籽（它是否定革命民權的），訓政包含着憲政的種籽（它是否定訓政內），是正確的；但我們如果照社會鬥爭論的說法來提倡完全民權和革命民權鬥爭，憲政和訓政鬥爭，那就大錯而特錯。這樣，並不是生的理則的矛盾和諧的觀點，而是危害生命發展的一種可怕的搗亂。生的理則的矛盾和諧的觀點，是從發展過程上來確認一物是這一物，但也是非這一物。祇有這樣，纔確能認識客觀的生命現象之演變的底蘊。

（寅）普遍和相對的觀點

因爲什麼都是相對的同時又是絕對的，是數量的差別同時又是本質的差別，是是又是非是，一切都是矛盾的同時又是和諧的，生命的存在就是矛盾的和諧，所以，我們對於對

象的把握，不僅要能明白各個個體的差異和特質，而且還要從各個個體間共通性，和聯繫上去了解它們的相對性普遍性。我們站在唯生論的立場，要確認不管宇宙現象，社會現象、和思維現象之個別的形態是如何的紛繁，但它們之間却有一種生的理則所支配的普遍性。祇有這樣，我們對於客觀的生的理則的普遍規律的認識，纔有可能，也祇有這樣，我們的認識纔能順利進行而不致鬧出「祇見樹不見林」的笑話。

(卯)特殊和絕對的觀點

但我們如果祇見到普遍和相對而忽視特殊和絕對的，我們又將陷於另一種錯誤。那時我們將變成無異個別實體，無異個別實體之特殊形態的空幻的原則的追逐者。我們承認宇宙客觀理則之存在，承認各個個體之間有一種共通的普遍性和相對性，但我們須了解這種普遍性和相對性乃依各個個體的特殊性而存在。沒有特殊，也就沒有普遍，正和沒有普遍也就沒有特殊一樣。普遍的觀點，也是相對的觀點，必須有特殊和它相對纔能成立。或者說，普遍是建築在特殊之上的。

唯生論者必須把如上的許多觀點毫不遺漏地運用純熟，纔能夠正確地分析一件事理。因爲，方法論固然重要；但方法論的運用在於人，運用時稍有疎忽就不能得出正確的結論。

六 生的理則的革命意義

生的理則的真正價值，在於它不但不阻礙革命，而且還積極承認革命。生的理則對於客觀生命世界的認識，最基本之點在於承認變易發展的質量互變性。它承認漸變的進化，也承認突變的革命。生的理則對於人類認識上的貢獻，在於它從生生不已的過程中考察對象。它揚棄了形式邏輯它承認一種生命，一種制度在一定的時間空間內的合理性和必要性，但它指出，當產生這個生命或制度的時間空間有了變動時，人如果還要固持這個生命或制度的永久性，那就是一種愚妄。舊的均衡狀態還適於人類的生存發展時，這種均衡狀態是應當維持；但倘成爲人類生存的桎梏甚或危害到人類的生存時，這種均衡狀態就必須打破。

。生的理則的異於經驗論，實驗主義……處，就在於它承認突變——革命的可能，和必要。
所以生的理則是一種革命的哲學，革命的認識論，和革命的方法論。它是革命的理論鬥爭的急先鋒。

七 後語

一種新理論體系必須建築於所有人類已往智識累積的基礎之上，並且它必是從對於所有人類已往知識的批判——存揚與廢棄（奧伏赫便）中建立起來的。我們要闡揚或研究生理的理則，自然也必須對所有人類已往的知識加以考察。但是很遺憾的，我們沒有足夠的篇幅來作這種詳論的工作。現代科學上還有好多新的發明都足以證明生命哲學及其理則的正確性的，我們都沒有引用。在論述方法論的時候，形式邏輯我們批評得太少。而自亞力士多德確立起來的演繹法，以及倍根所強調的歸納法……我們簡直提都沒有提到。孔德的實證哲學實證主義，及其門徒詹姆士的「實驗主義」，以至於我們中國胡適之先生的「科學

方法」，我們都沒有提到。所以，這篇文章恐怕難免掛一漏萬之譏了，雖則題目原祇說「論綱」。

唯生論的辯證法

周毓英

一 哲學的方法

哲學與宗教，同是一種由人生的憧憬中產生出來的學問，不過宗教着重情和意，哲學則要將人類在心理學上智情意的現象綜合起來，而且統一起來。宗教往往只限於神的憧憬。哲學便要在現實的人生中探求真理；宗教專作着來世的空虛的迷夢，而哲學却企圖在現實的生活中求得人生的美化，所以就在這空虛與現實這兩個支點上，宗教與哲學二者一天的遠離開來，最後哲學差不多完全把宗教打擊下去了。

宗教的理想，全部都是神話，或者可說是一個具體化的有組織的神話。哲學却想離開神話，盡力掙脫神話的束縛而與現實相接近。雖然我們從本源上探究起來，哲學與宗教同樣都是從原始神話演化出來，但一則被拘禁於空幻的神的領域中，一則向現實的人生積極進攻，所以雖然同出一源，走的路却差得很遠很遠。哲學與宗教二者走的路既然不同，那

末他們所藉以達到目的的手段當然也不同了，宗教重儀式，利用儀式以加深情意，堅固信心；哲學重方法，利用進步的方式分析人類智情意的活動，探求人生的真相。所以宗教不能沒有儀式，哲學便不能沒有方法。

哲學的方法問題，不單在哲學處理牠的各種任務的時候，例如對於各種人間科學的建立以及處理社會變動中的道德倫理政治經濟等問題，需要有完備嚴密的方法。就是當牠處理自身的存在的時候，沒有適宜的方法，那些憑空臆測的「推理」和「懸想」，也許會全部落空，弄得一步都走不通呢。

解決人間的一切問題，什麼都有一定的方法：截木頭用鋸子，鑿石頭用鑽錐，化學物理學數學等也有一定的公式和定律。不過哲學是最抽象最奧祕最難把握的學問，即使有了什麼方法，也不會個個人都能夠明白，個個人都能夠運用。截木頭和鑿石頭，因為有明顯的實物放在面前，不論智愚強弱的人，都能相當的做到一份工作。就是化學物理學數學等類，也可以隨時有現成的實物以作證明。人們祇要記熟了公式和定律，更經過相當的觀察

實驗，便也能夠得到一份成功。

可是哲學是最抽象奧祕的科學，不能有一個「哲學的實在的物體」放在我們面前，好讓我們來自由自在的用手用力。更不能找着什麼實在的東西，好讓我們安安靜靜的去做法地試驗的工作。所以哲學的方法問題的解決，竟是難之又難了。哲學可以有了幾千年，爲哲學而耗盡了心血腦汁的人也已經記不清數目，但正確完備而嚴密的哲學方法却至今還沒有呢。

最早希臘的大哲學家亞里士多德創立邏輯——中古時代西歐最普遍的哲學方法——這算是最先的哲學方法了。可是這都不過是一些學者們互相傳授誦習的專門名詞和一些三段推論法的經院式的聚集而已。把人們的推理和懸想，都納入這個邏輯之中去活動，活動的結局最多不過在一個極小的哲學的範圍中得到一個練習和研究的頭緒，在哲學範圍以外，這個邏輯的方法便很少用處了。

亞里士多德的邏輯的方法成立了很久以後，演繹法具體的成立起來，並有人發明了歸

唯生論的辯證法

納法，大大的擴充了邏輯的範圍。歸納法與演繹法的完全成立，的確使當時的許多科學得到了成立的基礎。不過這些方法，——演繹法和歸納法雖然有幫助成立科學的力量，在哲學方面發揮出來的力量却是十分微小。補充了演繹法和歸納法的邏輯，最多還只能解釋一些宇宙間的平面的形式上的現象，對於整個宇宙的歷史的社會進化的現象，却一點辦法都沒有。

我們的哲學，牠的任務是非常廣泛遠大的。哲學不單要解決空間的形式問題，更重要的還要解決時間的歷史的問題。宇宙永久是一個活動的無限的過程，哲學便必須在這一無無限的活動過程之中去認識人生，認識世界，並且更進一步的改進我們的人生，改進我們的世界。不幸邏輯所能擔負的工作，只限於空間的各種形式問題，對於時間的歷史的活動問題竟毫無辦法，如果我們的哲學祇有邏輯這一個方法，那末我們的社會只好叫牠停留下來，宇宙也只好變成死的了。因為宇宙不死，宇宙便將永無窮期的活動下去，社會不停留，社會也將永無窮期的進化下去，以邏輯為唯一方法的哲學，對這種永無窮期的宇宙的

活動現象和社會的進化現象自然只有熟視無睹或者掉首不顧了。

傳統的哲學方法的邏輯，現在已經到了急須補充的關頭，否則無用的哲學便祇有死亡了，限於傳統邏輯中的哲學，實已到了絕頂「貧困」的地步，沒有援救，必將全軍覆滅。這支援救貧困哲學的生力軍，便是德國哲學者赫格爾所發明的辯證法。必須將邏輯與辯證法組合起來，那纔造成完全的哲學方法。因為哲學處理的任務有兩方面，一是空間的，一是時間的，傳統邏輯的方法祇能解釋空間的現象，辯證法纔能解釋時間的現象，邏輯有了辯證法來補充，哲學便可以有處理整個的宇宙和人生的力量。哲學就有了完備嚴密的方法了。

不過現在的哲學者，多數都抱有成見。正統的哲學者迷信着邏輯，認為辯證法是騙人的魔術，宇宙根本沒有辯證法這一回事。反對傳統哲學的人，又迷信着辯證法，特地立了一個所謂「形式邏輯」的名詞，以詆罵的態度把邏輯硬壓下去。結果邏輯被侵逼着不能再發展一步，而辯證法也祇在不合理的狀態下被人們運用着，畸形的存在着。其實邏輯與辯

證法之間並非扞格不入，並沒有隔着什麼萬里鴻溝，二者正急須相互組合起來，藉以造成完全的哲學的方法呢。

一一 辯證法的探源

辯證法的出現，很早就有了端倪。古代的希臘人盛行着所謂「辯術」，那時候的希臘人都喜歡辯論。都是些雄辯家。正當的辯論術，要當着聽衆的面前，指出反對者的錯誤。使反對者完全屈服下來。但所謂指出反對者的錯誤，並不是單獨的提出自己的意見。去和反對者的意見對抗起來，這樣的互相對抗的意見是不能證明反對者的錯誤的。必須在辯論的進行之中，說明反對者的自相矛盾，或者使他的話與大衆所公認的事實互相矛盾。這樣的互相辯論下去，反對者的意見矛盾百出，這個矛盾百出的意見經過澈底的推論以後。便的確的變成無意識的空話了，希臘最著名的哲學家蘇格拉底，他便有這樣的辯才。當蘇格拉底和一個對手的詭辯家開始辯論的時候，他必定提出許多問題，問得對方理屈辭窮，將反對方面的根本意見分析出來，逐漸證明給反對者和大家聽。使大家明瞭這些根本意見和

概念，的確有模糊的地方，有自相矛盾的地方，雖然開頭彷彿看不出來，但經過澈底的推論以後，便發現出許多根本的矛盾，逼得反對者非取消自己的意見不可了。

辯論術的進行，可以得出進步的意見。——其實不單辯論術如此，各個人的概念，也都是在一種思辯的過程中得到進步，得到發展。一個人獨自在那裏思考，同時也就在自己對自己駁辯，剔除自己的概念中的矛盾，不過這種思辯的現象，常常容易被人們忽略過去。辯證法的始祖赫格爾，他便根據這種思辯和辯術的現象，在哲學上建立了辯證法的方法，利用矛盾的互鬥，藉以得到思想的發展，更進而以這個「矛盾進展」的方法去解釋宇宙，解釋歷史。

整個的宇宙是一個動態的存在，而歷史也是在時刻不停的進行當中，赫格爾的提出辯證法來，當然是很真實的。不過唯心論的赫格爾過於重視「絕對觀念」，認為社會的存在，祇是觀念的存在。社會的進步，完全在於人類的觀念，社會不過隨着人類的觀念，改變其形式而已，他以為那種「形式之永久遞代」，永久只是一種形式消滅了，又有別種形式

來代替，好似宇宙祇是隨着人類「觀念」的發展，在觀念的互鬥之中而不斷的改變其形式

赫格爾的絕對觀念的理論，在歷史進化的某一個截斷面上說，這也許是對的。譬如我們中國人口頭常說的兩句話：「時勢造英雄，英雄造時世：」我們如單執着「英雄造時勢」的一句話，好像英雄是從天而降，所謂觀念也是從天而降，那末赫格爾的絕對觀念論便完全對了。可是事實上英雄決非全由天造，觀念也須有客觀的依據，絕對觀念論的辯證法的基礎便完全變成空虛了。

繼赫格爾而起的辯證法，那是馬克斯所提出的唯物史觀辯證法。馬克斯認為赫格爾的絕對觀念的辯證法，祇顧人類的觀念，把現實完全抹煞了，必然流入空想的泥潭，他更要從這個泥潭中把辯證法救出來。馬克斯又認為赫格爾以觀念去決定社會，這是頭足倒置了：辯證法雖是一個哲學上的良好武器，但這個武器在一種頭足倒置的狀態下的時候，這個武器便會一點用處都沒有，甚至反而還有害處，他自己提出唯物辯證法來，算是把頭足倒

置的現象改正轉來了。

馬克斯的辯證法，在現實的應用上，的確是實際得多了。因為絕對觀念的辯證法，祇能使哲學成爲更虛玄神祕的玄學，並不能使哲學成爲有用的實際的學問。由唯心論而跳到唯物論的辯證法，這時使哲學與現實融和起來，哲學就變成實際的有用的學問了。但不幸當馬克斯把辯證法從絕對觀念的牢籠中救出來的時候，又把辯證法送進「絕對存在論」的牢籠中去了。馬克斯用右手把辯證法提了起來，却又馬上用左手把牠打了下去。

馬克斯的辯證法，也和赫格爾的辯證法一樣，也只能解釋歷史進化的某一個截斷面，而對整個歷史進化的現象仍舊無法解決。他是恰恰和赫格爾相反，赫格爾的絕對觀念論的辯證法祇解釋了「英雄造時世」的現象。馬克斯的絕對存在論的辯證法却祇解釋了「時勢造英雄」的現象。可是在歷史之神的面前，我們中國人所說的「時勢造英雄，英雄造時世」的兩句話是能夠機械地截斷開來的嗎？

如果只有「時勢造英雄」，而英雄不能再有所作爲，那末這樣的英雄在歷史上究竟有

什麼意義呢？又如果只有「英雄造時世」，都末英雄竟是從天而降的嗎？所以我們在這裡如果承認片面的赫格爾的辯證法是錯誤的，那末片面的馬克斯的辯證法也是錯誤的。

馬克斯說：「不是人類的意識決定社會的存在，而是社會的存在決定人類的意識。」這句話在歷史進化的某一個截斷面的片面，我們可以承認牠是對的。但要以之解決整個歷史進化的現象，弱點却正多着呢。第一，人類是能夠創造的動物，動物的「白熊」只能適應北極的環境，昆蟲的「綠蟲」只能適應青草的環境，人却於適應環境之外還能改造環境創造環境，在這個環境的改造與創造的動機下產生了進化的歷史，所以歷史是人類創造的，人類是歷史的主人，不是歷史的奴隸。若照馬克斯的說法，只有社會的存在能決定人類的意識，而人類的意識却不能決定社會的存在，那末整個人類的生存奮鬥都將毫無意義，人類不過是歷史的奴隸罷了。第二，既只有社會的存在能夠決定人類的意識，人類的意識却絲毫也不能發生主觀作用，不能去改變社會，創造社會，那末人類爲什麼不也和其他的動物一樣，永久保持現狀，停留在原始社會的階段上呢？

我們相信人類是要奮鬥的，而且是抱着着堅強的自信力來奮鬥的，在長期奮鬥的過程之中，人類不能一天離開現實，但也沒有一天會放棄過自身的意識的力量。換句話說，就是人類的進化從來都不能超出現實的存在以上，離了現實只是一片瘋狂無聊的空想，但人類也沒有一天會忘記自己是歷史的主人，人類時時刻刻都在不惜犧牲生命與熱血拚着命要使自己的空想或理想成爲現實！我們不要以爲古代神話的騰雲駕霧空中飛行是空想，也不要以爲穿山越海水中行走是空想，人類雖其是繼續奮鬥自強不息的動物，人類沒有忘記自己是偉大的歷史的主人，所以雖然只是一個空想，經過幾千百年的奮鬥之後，飛艇潛水艇等相繼發明出來，神話中的那些飛行涉海的空想也都一一成爲現實了。這些神話的空想，由唯物論的見地看來，也許要說牠是毫無價值的空想，甚至以爲是含有毒素的幻想，但在整個人類奮鬥的歷史上，在人類做着歷史的主人的地位上，神話也正是人類意識力的發揮呢！

在赫格爾馬克斯等片面解釋之下，辯證法祇限於解釋歷史的截斷面的現象，却不能解

決整個的歷史的全部諸問題，這對哲學的方法講，真是一個最大的缺憾，現在，我們爲了要求得完全的哲學方法，我們應該下着怎樣的決心和努力，來救救辯證法呢？

二 唯生論的辯證法

我們如果能夠將辯證法從泥坑中救了出來，建立了一個健全的歷史的哲學方法：那末我們既有了傳統的邏輯的方法解決空間的問題，又有辯證法來解決時間的問題，邏輯與辯證法綜合的運用起來，我們的哲學就有了完全的方法了。不過我們將辯證法從唯心論和唯物論的泥坑中救了出來，更必須爲辯證法建立一個新的立場，這個新的立場，便是孫中山先生所說的一句話：『生是宇宙的中心，民生是人類歷史的中心。』也就是陳立夫先生所主張的唯生論的哲學。

也許有人說：唯心論與唯物論的辯證法既都能夠解釋歷史進化的某一個截斷面的現象，那末我們將唯心論與唯物論相加起來，將辯證法遷徙到二元論的立場上去，這樣辯證法不是可以成爲完全的解決人類歷史現象的方法了嗎？

又有人以爲辯證法既是動態的矛盾互鬥的方法，那末人類觀念的發展多半還得根據於生活的經驗，我們如能把辯證法搬到實驗主義的哲學立場上去。辯證法不就更強大有力嗎？

把辯證法搬進二元論的立場，或搬進實驗主義的立場，不幸這都是空想，真正要照此實行的時候，辯證法會變成沒有靈魂沒有信心的東西，因爲二元論和實驗主義的哲學，都是沒有絕對中心信仰的理想，一會兒傾向於彼，一會兒又傾向於此，隨時隨地首在動搖着，這樣的理想可說絕對沒有成功的希望。

唯生論的哲學，原是中國數千年來的傳統思想，也是西洋哲學唯心論與唯物論的最偉大的綜合，甚至也可以說是東洋哲學與西洋哲學的最後的綜合。心與物，本只是生的現象的兩面，從這一面看去是心，從另一面看去却是物。中國向來只知道「生」，不相信什麼「心」，什麼「物」，所以說「天地之大德曰生」，「生生之謂易」。由前一句話，已明明白白的承認了宇宙的中心是生，由後一句話，則又明明白白的承認了由「生生」相續

的現象纔造成進化，造成歷史。

同時辯證法的理論，在中國的古代哲學中也就有着的。在一部易經裏面，很多就是闡述宇宙的動態和矛盾推移的現象。易經中講宇宙的動態的，約略看一下，就可以得到許多顯明的例子：

豫象傳上說：「天地以順動，故日月不過，而四時不忒。聖人以順動，則刑罰清而民服。」

噬嗑象傳上說：「剛柔分動而明，雷電合而章。」

革象說：「天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人。」

恆象傳上說：「天地之道，恆久而不已也。」

繫辭傳上說：「易窮則變，變則通，通則久。」

總之易經中解釋宇宙動態的例子，真是舉不勝舉，因為整個的易經就是講的「剛柔相推」「陰陽相交」的事情啊。

其次，辯證法的鼻祖赫格爾規定辯證法的變化，有正反合，有否定之否定，這在易經中也明白說出了。序卦上說：

『夫婦之道，不可以不久也，故受之以恆，恆者久也。物不可以久居其所，故受之以遯，遯者退也，物不可以終遯，故受之以大壯。物不可以終壯，故受之以晉，晉者進也。』

——第一個正反合，或第一個否定之否定。

『進必有所傷，故受之明夷，夷者傷也。傷於外者必反於家，故受之以家人，家道窮必乖，故受之以睽，睽者乖也，乖必有難，故受之以蹇，蹇者難也。物不可以終難，故受之以解，解者緩也。緩必有所失，故受之以損。損而不已，必益，故受之以益。』——第二個正反合，或第二個否定之否定。

『益而不已，必決，故受之以夬，夬者決也。夬必有創，故受之以姤，姤者遇也。物相遇而後聚，故受之以萃，萃者聚也。』——第三個正反合，或第三個否定之否定。

『聚而上者謂之升，故受之以升，升而不已必困，故受之以困，困乎上者必反下，故

受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。』——第四個正反合，或第四個否定之否定。

『主器者莫若長子，故受之以震，震者動也。物不可以終動，止之，故受之以艮，艮者止也。物不可以終止，故受之以漸，漸者進也。進必有所歸，故受之以歸妹，得其所歸者必大，故受之以豐，豐者大也。』——第五個正反合或第五個否定之否定。

『窮大者必失其居，故受之以旅，旅而無所容，故受之以巽，巽者入也。入而後說之，故受之以兌，兌者說也。』——第六個正反合，或第六個否定之否定。

『說而後散之，故受之以渙，渙者離也，物不可以終離，故受之以節，節而信之，故受之以中孚，有其信者必行之，故受之以小過，其過物者必濟，故受之以既濟，物不可窮也，故受之以未濟，終焉。』——第七個正反合，或第七個否定之否定。

一部「生生之謂易」的易經裏面，牠整個的闡述了辯證法的變化的現象。但易經中的辯證法，並不是什麼唯心論的辯證法，也不是什麼唯物論的辯證法，而是一部整個的「生

生相續」的辯證法。唯心論者不能使心與心相續而產生進化的歷史，唯物論者也不能機械地使物與物相續而產生進化的歷史。惟有在「生生相續」的辯證法現象之下，於是進化的人類的歷史便產生出來了。

這個「生生相續」的辯證法的發展的現象，陳立夫先生在唯生論第四講裡也說得非常清楚。陳先生指出五種生命變化的法則：

「第一種是生命之來去，我們拿父子關係來代表。……我們的父母，到了平均的生殖年齡，（假定廿五歲）他的生命能力已經非常豐富，於是把他多餘的生命能力不斷地給我，以生以育以教以養；這時，我這條生命便在父母的舊生命保育之下，因為接受他一筆巨大生命能力之儲蓄而得逐漸發榮滋長。……人類的生命，便藉此過程而延續，這個生命能力之不斷的儲蓄與還本，便可以代表生命之長流。……可稱爲「生存能力之縱的銜接的兩面觀」。」

「第二個是生命之分合，我們拿兄弟關係來代表。——剛才已經講過，我們在未成年

以前，生存能力非常薄弱，能需要父母以其有餘補我不足；但其父母的能力畢竟有限，先先後後生出的兒女們所需要父母的生命活力之補助每每超過父母之所餘蓄而可提供的數量。然則怎麼辦呢？幸而先生出的子女，（兄或姊）通常要比後生出的子女，（弟或妹）生存能力要早臻豐富狀態，這時他看到父母多餘的生存能力不夠培植後生的兒子，他便會自然而然得很慷慨地把自己所餘的一部份生存活力向他的阿弟放款，以補父母之不足。……可稱為「生存能力之橫的接受的兩面觀」。

「第三種是生命之反合，這是專講夫婦的關係。……每個人到了成年以後，有三個問題要解決，或是有三種責任應擔負：第一是維持生命，第二是延續生命，第三是光大生命，換言之：是扶助一般不能謀食，或生存能力較低的人謀生存。要盡到這三種責任，夫婦的結合是必要的，而丈夫和妻子的合作也是必要的；即關於第一第三兩種責任，應當比較的多交點給女子。就是說男子在外擔負維持和光大生命的工作，女生在內擔負新生命延續的工作，各盡所長，互補所短。而在這樣的分工之下，夫婦間應當隨時隨地有一種和諧的

精神，以維持悠久的合作。……可稱爲「生存能力之截長補短相互成全之兩面觀」。

「第四種是生命之時間的利用，這是指朋友關係而言。……朋友關係緣何而生？要解答這個問題，必須回復到前面我們已經講到的光大生命，或扶助生存能力較低的人底生存那個問題。原來維持和延續生命兩種能力，爲一切生物所具有，而人類之所以異於禽獸者爲知義也。這就是說人類不但應爲本身持續生命之責，且能光大其生命爲他人盡相當之責也。所以我們生活之最高意義就在能夠運用多餘的生存能力來扶助他人的生存。然而各個人多餘的生存能力實在太有限，要想達到上項目的，必須結合許多的朋友，而使生存能力所賴以存在並發生效果之時間獲得最經濟之利用。具體的說，就是聯合若干的X（求食本能）共同謀一羣衆生存問題之最有效的解決。用方程式寫出，可作：

$X + X + X + \dots \parallel$ 聯合生存問題之解決（光大生命之方程式）

許多X爲什麼一定要聯合起來呢？各人終其身孜孜爲人去努力不就很可以了嗎？我說：不錯！你竭一生之力，採取一切必要材料，製造一切工具去造一隻大船供人們應用，這

也是你扶助人家生存，貢獻，也是好的！不過，好雖好，祇做了第二移山的愚公，試問經濟不經濟？所以我們要想使各人的生存能力，能夠作最有效的運用，只要大家聯合起來分工去幹！朋友的關係，便是甚於這種生存能力聯合的必要而發生的。……就許多人來說，就是「以若干X之合力運用適當的時間做適當的事。」這便是朋友間共生共存共進的大道；也是人類進化過程中從有了生命進而尋求好的生命，光大其生命之必要法則。」

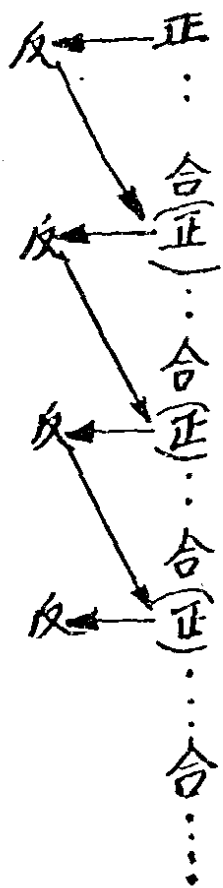
「第五種是生命之空間利用，中國人一向拿君臣關係來代表；現在我們改用「社會」來說。……社會可說朋友關係的擴大的空間組織，這個組織差不多可以包括着整個的羣集或整個人類，好像聯合了全體人類的生存能力，這才產生了一個進化的社會。

上面這五種說法，正都是敘述生生相續的辯證法的現象。因為就生生相續的原理而論，在縱的歷史方面，從蒙昧一直到現代，這其間的數千萬年固然是一個巨大的連續；在橫的社會的方面，那許多父子，兄弟，夫妻，朋友，君臣（或社會）的接合關係，也是一個巨大的無限的連續呢。所以我們講起人類生命的變化和發展來，不單在縱的歷史方面是辯

證法的「生生相續」，就是在橫的社會方面也是一種無窮無盡的辯證法的生生相續，不過我們在講辯證法的時假，歷史方面的矛盾進展現象更為重要更為明顯就是了。

又陳先生在唯生論第五講中講到「誠」是生命的動力，說：「誠的過程即中庸所謂『誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化』七個階段。」承認「整個宇宙的現象，無論是『人』『事』『物』的進化和變化化，都不外乎這一個『誠的過程。』這一個誠的過程，在方法論上講起來，便正是一個辯證法的過程。

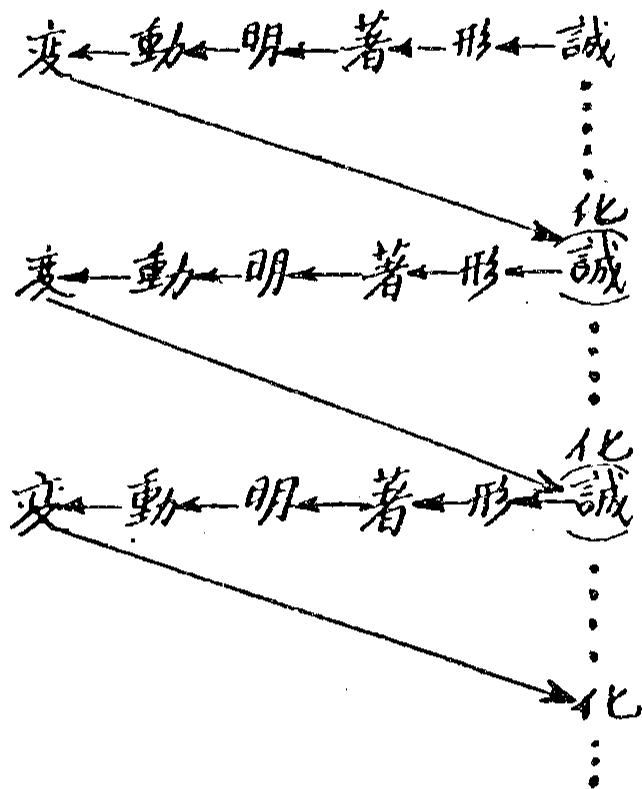
赫格爾規定的辯證法的歷史形態是：



唯生論的辯證法



中庸裏面的辯證法的歷史形態則是：



「正反合」的辯證法的演進與「誠形著明動變化」的辯證法的演進，本有相同的形跡，可是「正反合」的辯證法，完全機械式的活動，所以牠在黑格爾的手裏是一個機械式的方法論，到了馬克斯手裡更是一個機械式的方法論。宇宙間的矛盾進展的現象，固然是誰

都不能否認的事實，但我們如單只看見矛盾的對立，而不看見矛盾的對立之中有我們的生命在發生作用，這樣的辯證法自然就難逃機械化的弊病了。

四 結論

我們既承認辯證法的變化是宇宙進化的當然現象，即是辯證法存在於歷史之中而不是孤立於歷史之外，那末我們說起辯證法來，在辯證法之中便應該顯出牠的立場來，不應該像機械辯證法那樣，一忽兒在黑格爾時代強行戴上一頂唯心論的帽子，一忽兒在馬克斯的時代又強行戴上一頂唯物論的帽子；這些強行戴上去的帽子，祇蒙蔽了辯證法的真相，給予詭辯派的學者以若干巧語飾詞的便利，對辯證法的本身並不曾有一絲一毫的幫助，所以講到真正的辯證法，黑格爾馬克斯等人的辯證法實在祇得到了一些外表和皮毛，祇是一些機械的方法，而易經的「生生之謂易」和中庸的「誠一（生命的動力）形著明動變化」纔是真實的辯證法。雖然在易經與中庸之中，從來沒有提出辯證法的說話，也沒有斤斤然爭什麼唯心唯物的立場，但事實上一切辯證法的方法和立場都已同時包括進去了。易經與中庸

所指出的辯證法，本來已經是一個完全的詞，用不着我們再加任何的形容詞或解釋的字眼上去，不過爲便於對唯心論的辯證法和唯物論的辯法有一個分別起見，我們不妨稱牠爲「唯生論的辯證法。」

關於唯生論辯證法，在這節短文裏實在沒有敘述牠全豹的可能，不過最後可以提出八句歌訣以作總結：

宇宙恆動，物質恆變。

矛盾死生，生生相續；

數量漸變，進於質量；

民生發展，乃有進化。

民生史觀論究

黃凌霜

一 史相與史觀

人類廣續的活動，構成社會在空間和時間的發展，而這種發展的形相，歷程，與變象，同時也就是史家摹述和說明的對象。什麼是史的形相，歷程與變象？取譬明之，史之爲相，如激水然，一波才起萬波隨，金門之夜汐與吳淞之午潮，鱗鱗相接，浪浪相應，其始固爲一無始，其終亦是一無窮。史的經程，萬古不息，孔子臨川，所以浩嘆：「逝者如斯夫，不舍晝夜」，赫拉頡利圖（*Heracitus*）說：「濯足長流，抽足復入，已非前水」。史的變象，正如大易所謂：「變動不居，周流六虛」，莊周所謂：「若騾若馳，無動而不變，無遷而不移」。（註一）王船山亦說：「長空一絲煙靄，任翩翩蝶翅冷冷花外，笑萬歲頃刻成虛，將鳩鶩鯤鵬隨機支配。……」（註二）這種集團活動，由一種狀態推移到他種狀態，由一個階段進步到更高的階段，如由軍事而法律，由法律而產業，如是展轉遞增，而世

運乃日進而無極，這就是通常所謂歷史進化。

(註一)莊子，山水篇。

(註二)王船山詞：「生緣何在，被無情造化推移萬態，縱儘力難與分歧，更有何閒心爲之依係，百計思量，

且交付天風吹蕩，到鴻溝劃後，楚漢局終，誰爲疆界？長空一絲烟靄，任翩翩蝶翅冷冷花外，笑萬歲頃刻成塵，將鳩鵲鷓鴣隨機支配，看爛漫春光如海，向人間到處逍遙，滄桑不改。」玉蓮環，述莊蒙

大旨答問者，見鼓棹初集。

古今史家，因時勢不同，觀點各異，或以爲史是宇宙的總帳，或以爲史是人類活動的資鑑，或以爲「歷史是過去的政治，政治是現在的歷史」，或以爲史是人類文化的客觀的紀錄，或更謂史是「敘述人類在知識線上的進化現象，使我們明白自己同人類的現在和將來的一種科學」。(註三)然而我們相信歷史不單是一種敘述的科學，同時也是一種說明的科學。人類的思想發展，爲什麼會由神學進爲玄學，由玄學進爲科學？圖騰文化，爲什麼也見諸中國古代的社會？(註四)封建制度，在中國起源於周初，爲什麼到春秋戰國便會沒落，其在西歐則起源於公元後二三世紀而能苟延到十八九世紀？法國革命的原因何在？拿

破崙爲什麼會失敗？民族資本主義爲什麼在歐美會勃興，在中國則至今仍不發展？中華民族的社會組織，分治合作，交迭推移之因果如何？總括地說：歷史進化有沒有因果法則和最後的動因，社會現象是不是只有函數關係而沒有一個中心？過去三百年間，物理科學家發見許多自然法則，我們對於史象毗連和關係，史程的變動和路向，能不能找出同樣的實證法則，用以「上窮王道，下挾人倫」？（註五）假如史象的動因是有的，她是一元的，還是多元的？是心理的，還是物質的？是有機的，還是超機的？凡此種種的追求，殆莫不欲以研討現在的結果，由什麼因子造成，將來在相似的情況之下，能不能憑藉已得的知識，來控制新事象，新環境，爲共同的目標。這樣的目標，大抵爲古今高瞻遠矚的史家所同認，溫伯威格（Unherweg）說：「從客觀的意義講，史乃自然和精神所由發展的歷程，從主觀的意義講，史是對客觀的發展之探討和陳述」。（註六）佛林得（Flint）則謂歷史乃人道生存的整個，社會運動的全部。回憶和摹述其過去，屬於藝術，表見其與宇宙一般體系的關係，原於哲學，分析其元素，跡尋其法則，屬於科學。（註七）中國先哲言史之要旨，亦在於

闡釋實理，尋繹公例，如易經：「知變化之道在，其知神之所爲乎；」老子：「執古之道以御今之有；」管子：「疑今在察之古，不知來在視之往；」鬼谷子：「知存亡之門戶，籌策萬類之終始，達人心之理，見變化之朕焉；」太史公自序：「原始察終，見盛觀衰；」報任安書：「究天人之際，通古今之變。」故我們可以斷言，解釋歷史，進究其變遷的法則，歷程，因子，是史學的最高目的；史學最高的目的也是社會科學共同底目的。（註八）

（註三）朱謙之，歷史哲學大綱，頁四一。

（註四）參閱拙著中國古代社會的圖騰文化，新社會科學季刊，創刊號。

（註五）劉知幾，史通自序語。

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

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

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

二 史觀之史的發展

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

小亞細亞岸之伊安尼亞 (Ionia) 爲古代東西文化接觸的中心區域，因環境異常複雜，刺激非常頻繁，所以歷史的批評精神，很早就在此地誕生出來。(註九) 我國司馬遷生當商業發達的漢代，要「通古今之變，成一家之言」，其成績如何，姑置勿論，但其貢獻，蓋可與西洋史學之父的希羅多德 (Herodotus) 媲美，毫無愧色，繼起者如鄭樵，曾鞏，劉知幾，章學成之流，雖各擅專長，然其對於歷史哲學的探究，可謂絕無成就。(註十)

(註九) Shotwell, Introduction to the History of History, Conclusion 參閱何譯，西洋史學史。
(商務)

(註十) 章學成志隅自序說：「鄭樵有史識而未有史學，曾鞏擅具史學而不具史法，劉知幾得史法而不得史意，此予文史通義所爲作也。」

歐洲到了中古時代，與外間不相往來，學者生活，以農村爲背景，故多趨於靜穆，因襲，與保守，在意識形態上，自然相信奧古斯丁 (Augustine) 的歷史之神學觀爲不祧之宗

。迄乎十四五世紀，東西交通，另闢新頁，當時佛羅稜薩(Florence)、威尼士(Venice)、良諾亞(Genoa)的商人，經營商業於地中海岸，因經濟發達，遂產生馬基雅弗利(Machiavelli)的政治學說，其思想偏於勢利，側重術術，與我國法家縱橫家之說為近似。美國當代史家蕭威爾(Shotwell)以為這種學說為時勢之反映，正如笛卡兒(Descartes)，培根(Bacon)，休謨(Hume)，服爾泰(Voltaire)的理性主義反映着伽利略(Galileo)之發見，與航海家赴中國之航程，沒有兩樣，這話可謂知言。

十八世紀下半期以後，歐西發生了技術革命與產業革命，一切因襲的文化，為之頓易舊觀，而新興的文化，取材既宏，內容亦復艷異，於是新的歷史解釋，遂跟着這種文化環境與時代精神而誕生。本來十八世紀批評派和理性派的思想，與羣衆的知識水平，相去甚遠，所以十九世紀初葉，唯心論乘機勃興。康德，黑格爾生於理想主義和浪漫主義的時代，其理論遂乘法國革命後之反動，闡揚盡致。同時民族主義，又跟着法國革命的史潮而崛起，其波瀾之壯闊，為有史以來所僅見，於是史家對於社會的轉形，以政治解釋著稱者，

觸目皆是。然而有達爾文時代的科學的傾向，乃有巴克爾（Baker）對文化變動之環境的解釋，有汽機的發明，乃有馬克思的唯物史觀，開產業革命解釋之先路，（註十一）自是以後，一切膚淺的見解，便如秋風之遇落葉，無復當年萬卉爭榮之景象了。

（註十一）Shctwell前書：何譯，頁一。

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

從史學史看，史學解釋之變遷，本來不下於史學範圍之改變。依照柏哈姆（Bernheim）的分類，史觀可分爲下列種種：（一）二元的神學史觀；（二）唯物論的史觀；（甲）生物學

的唯物論；(乙)經濟學的唯物論；(三)實證論的史觀；(四)康德派歷史哲學；(五)人生論哲學。(註十二)美國新史家班思(H. H. Barnes)以為近代史家對於史象的解釋，最少有八種實型，這就是偉人史觀；經濟或唯物史觀；地理或環境史觀；精神或唯心史觀；科學或技術史觀；人類學史觀；社會學史觀，最後為綜合或集團心理史觀。(註十三)茲將八種史觀的代表者及其所主張的歷史的動因，列表如下：(註十四)

史觀的派別	代表者	歷史發展的動因
1. 偉人史	Carlyle Froud Faguet Thayer	偉大的人格
2. 精神或唯心史觀	Fichte Hegel Eucken Mathreus	觀念，精神
3. 地理或環境史觀	Bodin Montesquieu Buckle Ritter Reclus Semple Metchmikoff Demolins Huntington	地理或環境的因子，氣候，太陽黑點及其他
4. 經濟或唯物史觀	Feurbach Marx Engels Plehkanov Lenin Buharin	經濟或生產方法
5. 科學或技術史觀	Condorcet Comte Buckle Sarton Tannery Libby Sedgwick Marvin Thorndike	科學知識或技術的一般情形
6. 人類學史觀	Boas Goldenuelizer Lowie Kroeber	文化
7. 社會學史觀	Vico Ferguson Turgot Comte Spencer	物質的，生理的，心理的原因之聯合運用
8. 綜合或集團心理史觀	Lamprecht Levy-Bruhl Fouillee Seignobos Durkheim Robinson Shotwell Veblen Barnes	一時代的集團心理

(註十二)史學者何，第一章，第二節。

(註十三)H. E. Barnes, *History, Its Rise and Development, Conclusion.*

(註十四)參閱拙著史則研究發端。(社會學刊第一卷第三期)

拉波播爾(Charles Rappoport)把一切歷史哲學的進化，從縱的方面，分爲三個時代，即神智說時代，觀念說時代，實際說時代，(註十五)這是依照孔德的三階段法則來分的，朱謙之對於歷史哲學亦有三個主要分類：(一)宗教的歷史觀即神學史觀；(二)自我的歷史觀即形而上學史觀，(三)社會的經濟史觀即科學史觀，而這三種史觀又形成了歷史哲學史的三個主要階段，即從宗教的歷史觀到自我的歷史觀，從自我的歷史觀到社會的或經濟的歷史觀，這三種史觀，在現在則爲綜合的表現，即(四)綜合的生命的歷史哲學即藝術史觀。(註十五)其實，據我看來，以上二者的區分，沒有什麼根本不同，所異者朱君加上藝術史觀這一個階段而已。我以爲史觀的演進乃由神學的或作意的(Volitional)，進至玄學的或抽象的(Abstrational)，由抽象的進至科學的，今日則把科學與人生打成一片，更進到唯生論的歷史觀，或民生史觀來了。茲將朱表略爲改造，演成下表：

歷史階段	發展時代	代表思想家	集大成人物	代表著作	根本觀念
第一階段 神學的或 作意的歷 史時期	中世紀至 宗教改革 時代	Eusebius Augustine Orosius Bousset Luther	Augustine	上帝之城 City of God	以基督救世 為中心的神 學史觀
第二階段 文學的或 抽象的歷 史時期	十八世紀 至十九世 紀	Voltaire Rousseau Herder Kant, Fichte Hegel, Schelling Rank	Hegel	歷史哲學 Geschichts- Philosophie	以偉人或時 代天才為中 心的個人史 觀或精神史 觀
第三階段 科學的歷 史時期	十九世紀 至二十世 紀	Marx Engels Dietzgen Kautsky Plechanov Comte Buckle Lam Drecht Breysig Barth	Marx Comte	經濟學批判序文 實證哲學講義	以社會學或 經濟學為中 心的社會史 觀或經濟史 觀
第四階段 民生的歷 史時期	二十世紀 及以後	孫中山 Lippert William 高因保馬	孫中山	孫文學說 民生主義演講錄	以民生為歷 史之中心的 民生史觀

(註十五) 孫中山傳，青島雜誌，頁八五。

對於這些史觀，要說明的，有下列幾點：

(一) 因於現代自然科學的長足的進步，與乎知識的複雜性之增進，現在想努力造成美倫美奐的系統的歷史哲學，來表現歷史的發展，有如奧古斯丁和黑格爾的企圖，已屬不能之數。現代史觀與舊日古色古香的歷史哲學所以不同的在乎減少目的論的質素，排除演繹的方法，而以探究歷史變動的主因為鵠的，所以實際上就採取了科學方法，這恰似自然科學的法則之形成，構成實驗室中由觀察和實驗所搜集的資料之邏輯的完成一樣。

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

活本身上去(Life itself escapes their analysis)。

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

「……人類初生之時，亦與禽獸無異，再經幾許萬年之進化，而始長成人性，而人類進化，于是乎起源。此期之進化原則，與物種之進化原則不同，物種以競爭為原則，人類則以互助為原則。社會國家者互助之體也，道德仁義者互助之用也。人類順此原則則昌，不順此原則則亡，此原則行之于人類，當已數十萬年。然人類今日猶未盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入于第三期之進化為時尚淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也，然而人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之為而為，莫之致而致，向于互助之法則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的為何，即孔子所謂大道之行也，天下為公。耶穌所謂爾旨得成，在地若天，此人類所希望化現在之痛苦世界而為極樂之天堂者是也。」

只有第四個階段的唯生論的歷史觀，——民生史觀——才能說明整部的人類進化史。

然則什麼是民生史觀，請進一步論之。

三 民生史觀的發見及其公式

生機主義者杜里舒 (Driech)，柏格森 (Bergson) 諸人，受了唯物論機械論的反動，努力唯生哲學的探究，頗多創獲，而尤以柏格森之創化論為能聳動一時，柏格森認生物之生都有一種衝動之力，叫做「生的衝動」(Élan Vital)。生物有了這種力，方能傳種，方能突變，方能進化，史家魯濱遜 (J. H. Robinson) 在其有名之新史學 (New History) 一書中有一段：「這種重要的衝動，可以代表天然的維新精神，這種產生變化的精神，就是廣義的冒險精神，已經不是詩家或夢想家的觀念了。我們研究歷史的人同研究科學的人也不能不注意了」。(註十六) 柏格森的概念，恰似摩爾根 (T. Morgan) 的層創進化 (Emergent Evolution) 說，對於自十八世紀以來支配歷史觀念的綿延說 (Continuity)，給予有力的救正，然而他們的唯生說法，對於歷史的現象，尙未有十分確切的說明。

(註十六)原書，頁二六五。何炳松譯，新史學，頁二六七。

被稱為與孔德，斯賓塞，巴斯堂 (Bastian) 同為社會學的創造者的之李博德 (Julius Lipert) (註十七)曾宣稱文化發展的一致和綿延，乃單個基本的衝動——生命的保養——之

結果。他用「生命保養」(Lebensfursorge)的原則，說明整部文化進化史，謂：「社會進化不外由於生命保養在時空中的擴大，換言之，即是增進預見和社會化而來」。(註十八)美之孫末南(Sumner)祖述其說，著民俗學(Folkways)一書，亦謂「生命的第一種業務就是求生」(The first task of life is to live)。(註十九)其弟子毛爾鐸(Murdock)說：「求生存的概念，是一個確切的概念，無論持何種思想的人，都不能否認。求生的衝動和求對生活條件的適應，是一種明顯的不可抗爭的事實，因為牠是一切生存有機體的特徵」(註二十)迄乎威廉(William)著社會史觀，更適切地說明社會問題為歷史的中心，而社會問題中蓋以生存問題為中心，他說：「社會進化是帶着強烈的實行性的，他的中心問題是要解決生存問題，要解決麵包問題」。(註二十一)

(註十七) Gumpłowicz有此語，見 Outline of Sociology, p. 56. Julius Lippert 論，見 Deutsche

Arbeit Jahrgang V (1905-6) 卷五 The American Journal of Sociology, Vol. XIX

(Sept, 1913).

(註十八) Lippert, Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau, (1886—

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

(註十九) Sumner, Folkways, p. 2.

(註二十) Evolution of Culture, p. XIX

(註二十一) Mauryl William, The Social Interpretation of History, p. 180.劉蘆隱譯本，頁一七

二。

中山先生在民生主義講演中說：

「近來美國有一位馬克斯的信徒威廉氏，深信馬克斯主義，見得自家同門互相爭鬥，一定說，馬克斯學說，還有不充分的的地方，所以他便發表意見，說馬克斯以物質爲歷史的重心是不對的，社會問題才是歷史的重心，而社會問題中，又以生存爲重心，那絕對是合理的。民生問題才是生存問題的重心。這位美國學者的最近發明，適與吾黨主張若合符節。這種發明，就是民生爲社會進化的重心，社會進化爲歷史的重心，歸結到歷史的重心，是民生，不是物質。」

歐美學者對於唯生論的歷史觀，雖已有了不少的創獲，而集其大成者，厥惟中山先生

，茲將民生史觀的公式，引述如下：

「生是宇宙的中心，民生是社會的中心。」

「民生爲社會進化的重心，社會進化又爲歷史的重心，歸納到歷史的重心是民生不是物質」。(註二十二)

「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。」

「再不可說物質問題是歷史的中心，要把歷史上的政治和社會經濟種種的中心都歸之于民生問題，以民生爲社會歷史的中心。」(註二十三)

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

「古今人類的努力，都是求解決自己的生存問題，人類求解決生存問題，才是社會進化的定律，才是歷史的重心。」(註二十四)

(註二十二)民生主義，民智初版，第一講，頁二十。

(註二十三)同上，頁四三—四四。

(註二十四)同上，第二講，六三頁。

以上諸段，不外反覆說明歷史的中心是民生，不是物質。什麼是民生，中山先生說：

「民生是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。

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

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

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

(三)階級爭鬥是因人類不能生存而得的病症，所以階級爭鬥不是社會進化的原因。「社會之所以有進化，是由於大多數的經濟利益相調和，不是由於社會上大多數的經濟利益相衝突」。民生史觀以社會利益調協說補充馬克思階級爭鬥之病理的說明，正如克魯泡特金(Prince Peter Kropotkin)以「互助論」修正達爾文派，特別是社會達爾文派的生存競

爭說，而以生存互助爲社會進化之一要因一樣。

(四)人類既常欲其生之成遂，所以需要乎「保」和「養」。一切生存技術以至生產關係，消費關係均因於這兩個條件而發生。一切家族關係，社會組織的創造，都是人民生存的工具。說者謂：「民生不同於物，社會生活不同於經濟生活。民生所包括者二，一曰飲食，二曰男女。唯物之物僅包括飲食，但人生卽有二欲，飲食男女，缺一不可。人固知要錢，人也要戀愛，此爲最淺而亦最真實之義。此二者將爲社會之動力，故巴拉騰斯基以爲古之社會動力以性爲主以食爲輔，今之社會動力以食爲主以性爲輔，此爲不可否認之確論」。(註二十五)所以我們深以爲弗羅乙德(Freudians)派所倡導的唯性史觀，(註二十六)與馬克思派的唯物史觀，僅見真理之一面，惟民生史觀乃能洞見其整體。

(註二十五)胡一貫，社會科學概論，頁一四二。又參考作者譯巴拉騰斯基著唯物史觀之改造。

(註二十六)參看拙譯素羅堅，當代社會學學說，上卷。

(五)人類進化的歷史，有三個時期：「第一，由草昧進文明，爲不知而行之時期；第

二，由文明再進文明，爲行而後知之時期；第三，自科學發明後，爲知而後行之時期。」人的性質，分爲三系：「其一，先知先覺者，爲創造發明；其二，後知後覺者，爲做效進行；其三，不知不覺者，爲竭力樂成。」由此可知人類只到了第三個時期，才知找尋良好的風俗，制度和信仰的標準，並有意識地有計畫地採用社會工程學 (Social Engineering) 或人類工程學 (Human Engineering)，去改進社會，亦惟有先知先覺然後能創造和發明。由是言之，人類文化或制度的興替，全視其能否適應人生的週遭 (Circumstances of Life) 以爲斷；人類生存到了發生障礙時，先知先覺不滿意其時的社會現狀，便起來革命，而革命實是文化轉向的因素。(註二十七)

(註二十七)參看拙著社會進化，世界書局。

四 唯生論的歷史觀之科學的基礎

由上所說，我們可以明白民生史觀的意義了。

中山先生所謂「生是宇宙之中心」，「生」非唯心，亦非唯物，何以見得呢？他說：

「總括宇宙的現象，要不外物質與精神二者，精神雖爲物質之對，然實相輔爲用，考從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者本合爲一。」（註二十八）

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

（註二十八）軍人精神教育演講。

陳立夫先生對於生命，提出幾項方程式，說的更爲明瞭，茲引述如下：

（一）精神十物質＝生之體

（二）精神十物質＝生之用

（三）生之體十生之用＝生命（註二十九）

生所以絕不是一個玄學的實體，而是一個科學的概念。中山先生說得好：

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

徵諸史實，這是絕對正確的。約在百五十年前，掘哥 (Turbot) 明晰地形成了歷史形相底法則，其方式即以尉勒德 (Willard) 季布茲 (Gibbs) 的物理家化學家的形相的數學方式為根據。孔德 於一八三〇年左右，宣布人類思想進展的三階段法則，也以物理的動學的法則做基礎。(註三十) 人類思想的現在和未來，從科學史上看，泰半握在物理科學家的手上。民生史觀所由出發的唯生論，當然也以科學的事實為基礎，試就最近物理科學上之發明證之。

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

羣能就是「生能」(Vital Energy)。刻涅(Kerner)說……

「從前學者以爲世間有一種特殊力量，即是生命的力量。近日科學家已把植量生命的許多現象繼續地還元到簡單
的化學和機械歷程，于是生力遂爲學者所懷疑。然而生力與其他自然力量不同：牠在自然上既不是電力也不是磁力，牠表現一數列的特徵的結果，與其他一切能力的形式均不相同，所以我們毫不懷疑地標示之爲「生力」，
其直接的工具爲原形質，其特殊的效果，叫做生命。元形質的原子和分子，只完成那構成生命的作用，而生命則
受生力所支配。」(註三十一)

(二)復次，六七十年來的科學進步，只堅決地說明「生能」受熱能的法則之支配。湯遜于一八五二年發表其「自然界能力散逸之普遍之傾向」一文，後七年，達爾文發表他的「進化法則」，這與熱力學的兩種法則刺謬。本來物理學家數學家的湯遜只想到供給那推動這個世界的「能」，達爾文既非物理學家也不是數學家，對於「能」則一任自然，他只從廣義說：「世界上的人民，在歷史的每個繼續時期，在生存競爭上已戰勝前人，而在程階上亦比前人較爲進步。」因此，我們有三種關於能的矛盾法則，同時流行於科學界，且同樣

是有用的。這些法則就是：(一)不滅的法則——能在綜體上，無增加，無損失；(二)散逸的法則——能是無增加的，但強度常會消散；(三)進化法則——以生能可以增加，且在「位」(Potential)上，可以無限地升高。

(註二十九)生命之原理演講，又看唯生論第一篇。

(註三十)Henry Adams: *The Tendency of History*, p. 62.

(註三十一)Anton Kerner: *The Natural History of Plants*, p. 72.

物理學家雖不會為「生能」的名詞，下一明晰的定義，更不肯大胆地研究「羣能」，但他們肯定地把「內轉勢力的法則」(Law of Entropy)應用到一切生的歷程，甚至比應用到機械的歷程還要嚴格。巴黎大學物理教授達士提(Dastrie)說：「動物界耗費植物界所積貯的能力，植物界由太陽吸收能力，而動物結局則把他還原，其形式為將散逸能力，送回到空間。」(註三十二)

(註三十二)Dastrie, *La Vie et la Mort* p. 109.

史學是「生能」與「時間」發生關係的科學，生既為力，則其遵依力的法則，殆為必

然。

(三)美國社會學家吉廷史(Giddings)以爲在社會的因果論中，通常有兩種解釋：(甲)自亞里士多德的政治學起，以至波丹(Bodin)，孟德斯鳩(Montesquieu)，重農學派，都是利用「種族」，「土壤」，「氣候」，「遺傳」和「歷史條件」的名詞，對社會作客觀的解釋；(乙)他方則有哥律多(Grotius)，霍布士(Hobbes)，洛克(Locke)，休謨(Hume)，邊沁(Bentham)，克羅(Berkely)，康德(Kant)，黑格爾(Hegel)用「人性」，「功利」，「倫理的必然」，「理想」等作主觀的解釋。(註三十三)這兩派思想，離不了心和物：唯心派思想的路線，極力想把物納於心中，「大地山河，端由心造」。唯物派主張恰恰相反，論調是說一切心的動作，心理作用，都不過是物質的反射，所以要極力把心納於物中。唯物論得到科學的根據是始於元子說，及物質法則之發現，唯心(力)論得到的根據，是始於能力法則之發現以及電子說之成立，但是愛因斯坦(Einstein)之預言證實後，質力合體論於是勃興，而唯物唯心(力)以及二元論根本被推翻。近今科學進步，我們始知「生」才

是宇宙的中心，生命是宇宙之總表象，質力不過是生之兩種形相。(註三十四)

(註三十四) Giddings, *Principles of Sociology*, p. 400.

(註三十四) 參閱任覺天，唯生論與民生史觀，頁一一二。

再就今日最流行的唯物論來論，所謂物者究竟是什麼？希臘的德謨頡利圖 (Democritus) 承認物是極微的原子構成，現今物理學家證明原子不但可以剖分，而且元子的構造與太陽系一樣的繁複。元子中間是一個元子核，元子核周圍有電子環繞着牠旋轉，每一個元子核周圍，有一個至九十個電子環繞。近代的電子論承認質量是動的表現，不是最後的物質，而蒲蘭克 (Max Planck) 的量子論 (Quantum Theory) 更說量子是由「能」和「時」構成的，現在科學界承認量子是最小的單位，只有力量未有物質。(註三十五) 愛因斯坦 的解釋，更進一步，以為前此所認為「能」的，牠本身只是「動作」，宇宙一切物體，無論其為大地山河，抑或「文化形式」，殆不外電子所具之「能」的錯綜循環變化之表象。歸根到底，有能便有動，有動便有生，其實一切都是生的表現，正如佛家所謂「一切有為法」

，都不免經過生，住，異，滅的階段，所以生是不斷地轉化的，進展的，變易的。陳立夫先生所講的科學的唯生的一元相對論，所已得到的重要結論之第五端謂：

「宇宙間無永久不變的組織，其生命的久暫，全視其有無不斷的新刺激以喚發其新的生機而持續並光大其生命（即創造新生命），所以無瓶（造）進（化）力的組織，或無革命現象，必不能持續並光大其生命」。

其第七端謂：

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

其第九端更綜合唯生論之意義，而為概括的說明：

「唯生的一元的相對論，認定整個宇宙為一生命之巨流，萬物皆有生命，所以是『生的哲學』，認定整個宇宙為一不滅的精神與物質，空間與時間之一切相對的配合，而一切宇宙現象又無非一和諧的矛盾（如一元與萬象，大同與各異），所以是『相對的哲學』；認定宇宙一切質，能，動，靜，都是源于元子之一物，所以是『一元哲學』；轉

定宇宙卽生命，生命皆循環無端，川流不息，所以是「動的哲學」；認定整個宇宙爲一「力的互競與均衡」之存在，而一切組織皆恆在掙扎奮鬥競爭之中，所以是「力的哲學」；認定一切生命現象却是「破壞」：「創造」與「進化」的連續演遞，所以是「革命哲學」，「叛化哲學」；認定凡同類相殘者是違反宇宙之生的本意，而必趨滅亡，因主張全人類應當互助相愛；所以是「愛的哲學」；認定發揮叛逆能力是人類共生共存共進的大道，也是人類征服自然。統制宇宙的途徑，所以是「人的哲學」。(註三十六)

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

(註三十五) Whitehead, *The Nature of The Physical World*, p. 185 見下引。

(註三十六) 見陳立夫唯生論第一篇，頁五五—五七。

五 由史的唯生論的立場所見到的文化演進

我們要瞭解歷史的形相，須先對於牠的過程給予表達才行，因為牠的過程，與自然是同樣的。自從摩爾根 (Morgan) 的古代社會行世以後，一般學者都覺得他的文化階段論，

有相當的便利；（註三十七）我們如果把文化史像自然史一樣，分爲許多連續的階段，自然也有學術上的價值，不過事實上，我們不能不承認一切這些體系，本質與敘述自然科學之武斷的分類相同。

（註三十）Ancient Society Chap. 1. or Engels, Ursprung der Familie.

依照社會進化論者的見解，文化發展的途徑，在各地大致不會有什麼差異，其所以然者，因爲一切人民的原始的衝動與精神法則是相契合的，所以我們根據文化演進中的基本因子，爲之分類，在實用與理論的文化史上，也許有相當的功用。文化發展的一致性和連續性，是由文化的展開，遵照着單個的基本衝動使然，這是我們已知的假定。文化史的單個的，優越的，基本的因素，就是「生存」，這在初民社會，例證尤夥。我們從文化人類學上看，便知在初民社會，每個人除却自己的生存有直接關係的事情外，其他一切哲理問題，并非他們的想像所能企及。民族學者貝葛德(Bageet)曾詢諸加利福尼亞(California)的印埃安人說：「太陽和月亮的創造和保存，究竟誰爲之主宰，你們可曾想到這個問題」

？他們答道：「沒有」。(註三十八)派克(Park)一次問黑人說：「太陽到了夜裡會變成什麼東西，清早起來所看見的太陽是同一的或不同一的」？黑人以為這樣的問題，超乎人類的探究所能達到以外。(註三十九)格林蘭(Greenland)的依士企模族(Eskimo)知識雖然比前三族長進，可是他們對於生活以外的問題，也覺不着興味。克蘭施(Crin)問他們：「天地萬物是誰創造的」？他們說：「不曉得」，或則答道：「牠們常是如此，將來也是如此」。(註四十)斯賓塞在其名著社會學原理上，(註四十一)搜集許多資料，說明野蠻人除對於一切與生之成遂有直接關係的事件，會引起他們的注意外，雖使遇着特殊的現象，亦絕不會令他們發生好奇的心理，丹比亞(Dampier)說，當澳洲土人看見歐洲船隻抵岸時，他們絕不恐慌，他們跑到船上，除却注意食物外，什麼都不管。(註四十二)斯賓塞對於這種現象的說明，大意謂初民不懂得自然的因果關係，由小孩以至成人，他們一向以週遭的環象，是從古如斯的，不可避免的，又因缺乏自然法則之運用的觀念，所以便相信一切都是自然的便無足驚奇的了。

(註三十八)California Peninsula, p. 390.

(註三十九)Travels in Aferica, 1. 265.

(註四十)Grönländ, p. 233.

(註四十一)Principles of Sociology 1. 37-9.

(註四十二)Howittt, History of Discovery, 1. 88.

初民社會，沒有歷史，不注意過去與未來的時間觀念，他們的思想，完全注意日常生存的需要，這與動物的生活，全然相似。他們每天看見的既是生存事實，由這種事實所繙出來的結論，就是怎樣才能夠維持生命。生命的維持，本來用不着高深的臆測，在動物中，牠們完全依賴本能，人類當然也有這樣的天性。有生之物，都受這種衝動的驅逼，作適宜的活動，使自己的種族，得以保存，到了這種原始的要求被摧毀了，或不能以有效的辦法來表現時，這種生命的枯枝與本幹分離了，所以無論在什麼地方，只要發見生命，而保養生命乃其一切表情與行爲之主要的衝動。在生命保養時不同之階段中，基本的衝動有二，在低等的階段中，一種生物能夠保存，除以食料為滋養外，還要生殖他的同類，所以

性也是動物共有的基本的衝動。人類社會進步以後，次要的衝動，如禮，義，廉，恥，就附加在主要的衝動之上；一種民族或一個人在某一個時空上，究竟受原始的衝動支配呢，還是受次要的衝動所約束，完全靠當時存在的生命保養之狀況爲斷，而這種狀況也就是文化發展的尺度。

原始的或主要的衝動，可說是自然的，次要的衝動，如果沒有社會關係的影響，斷不會發生，因爲只有在社會之內，牠們才是一種有價值的適應。一個民族，所以發展禮，義，廉，恥，的行爲，也因爲牠已演進到相當的階段，對於生命的保養，有所預見，才成爲可能，誠以次要的衝動在於把主要的衝動，加以暫時的限制和壓逼，在最低等的蒙昧人當中，這種行爲是不會存在的。人類的衝動之表現，雖有種種，但這些現象都可以歸原於一種根本的原則，即是民生的成遂。在低等的文化階段中，生命的保養，受着時空上種種的限制，自然的衝動得到滿足以後，便蠢然不動，所以首次對於時間上的預見之擴大，必然是很困難的。我們想對於這種發展，加以分析。實非容易，不過其中有幾種重要的步驟，

似乎不能完全忽視。由原始的石器與棍子的使用，進到工具與器械的製造，就是這樣的步驟之一種。工具的利用，使人的整部精神活動，得到新的動向，而牠們的製造，尤其能提示一種預見的機緣，所以人們遇着季候的變遷，在衣食上自能有備無患了。

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

人類遠勝原始的祖先，由於三個步驟，第一，是上面所說的工具之發明，第二，為火的使用，第三，為言語的發展。火之使用，使生存的預見因而擴大，超出自我以外；至於言語，則為社會生活不可缺少的交通工具。文化進步，到了科學發明的今日，已漸漸把人類舊有的障礙打破，最少也承認人人不獨「親其親，子其子」的大同社會，成為未來的最高理想。

人類這種偉大的理想，由大公無私的情意所養成。似與生命的保養，毫無關係，然而牠們的根芽，最初也由同樣的田土滋養而成。法律與道德的發生，乃生存預見的極重要之二階段，牠們不特在空間上，有無限的擴展，在時間上，也引伸到距離很遠的未來。前者固然是人類集團組織的屬性，後者也終歸成爲人道最有價值的產業，宗教偏於出世，一若與人類生存無關，然而孫末南給宗教下的定義，謂爲要在人世以適當的行動，獲得未來世的幸福，(註四十三)其弟子克洛(Keller)謂宗教的行動，爲「設計論」(Projectivism)或「來世論」(Otherworldiness)，所以一切宗教，簡直要把生的範圍擴大，生的綿續延長了。(註四十四)

(註四十三) Sumner, *War*, p. 143.

(註四十四) 又參閱 Lippert, *Evolution of Culture*, Introduction.

總而言之，歷史的事實，建基於生的成遂的單個衝動之上，這種衝動爲人類與低等生物所同具，但「人類爲欲繁衍生命，保障生存，發展生計而表現之一切行爲，因時代與環

境之遞嬗變遷，而呈現不同之形式，演化不同之方法」。擴而觀之，人類對於智力的尋求，藝術的羨慕，對於一切動物的好意，莫不與生活相連繫。質而言之，人類生活的中心，不外乎民生，而民生不外「食」「性」二事，由食的方面，演生一切的經濟制度與經濟關係，其進化的階段，最初為自然經濟，其次為金融經濟，今日則為信用經濟，或分為五種階段：（一）漁獵，（二）游牧，（三）農業，（四）手工業，（五）工業，（註四十五）在性的方面，演生一切血緣關係與婚姻制度，如摩爾根謂兩性關係，最初為「亂交」，（Promiscuity）第二為「血族結婚」，（The Consanguine Family）第三為「亞血族結婚」（羣婚），（The Punaluan Family）第四為「數家同居」，（The Syndyasmian Family）第五為「父權家庭」，（The Patriarchate Family）最後才是現代社會的「偶婚制」，（The Monogamian Family）（註四十六）由經濟關係與血緣關係的綜和，遂產生政治的組織，其演進的階段為（一）游羣，（二）家庭的各種形態，（三）部族，（四）種族國家，（五）由爭鬥和兼併組成的國家，（六）國際關係，（七）世界聯合。

最後，史的唯生論所燭見的文化形態，是以血緣關係及經濟關係爲基礎，而產生相應的政治組織。每種文化質素，文化叢體，文化模型的成立，統由於人類求生的衝動所造成，其目的則在：（一）維持生存，（二）充實生存，（三）延續生存，（四）保護生存。（註四十七）

（註四十五）經濟階段的分類，學者之說不一，此處所學者，前者爲Hildebrand與Engels的見解，後者爲Huxley的劃分，參閱拙著文化學。

（註四十六）見所著Ancient Society，對於這些階段分類的批評，看拙著社會進化。

（註四十七）參閱魯直，中國社會性質與政治任務的新估定，新中國第一卷，第二期。

六 關於民生史觀的幾種解釋之新評價

向來解釋民生史觀的學者，多半不明唯生是一元的，與民生爲歷史的動因的真義，以至對於「本體」和「史觀」的闡釋，一人一義，十人十義，其人滋衆，其所謂義者亦滋衆，所以鬧來鬧去，還沒結論。站上唯心論的立場者，輒喜以個人的見地，援彼入此，強爲

附會，戴季陶先生著的孫文主義之哲學的基礎說：「民生是歷史的中心，仁愛是民生的基礎」，（註四十八）這便等於說：仁愛這個倫理觀念是全部人類社會生活的基礎。此與麥獨孤（Mc Dougal）以「本能」為社會變動的原因。及亞丹斯密，克魯泡特金以同情心為道德的起源，沒有什麼差別。（註四十九）

（註四十八）原書，民智三版，頁三四。

（註四十九）見所著Mc Dougal, Introduction to Social Psychology, 及 Kropotkin, Ethics等書。

周佛海先生繼起，著三民主義之理論的體系，謂「民生是社會進化的重心，生存技術又為民生的重心」，這樣一變，便把民生史觀變成技術史觀或唯物史觀，而與戴先生的結論恰恰相反了。我們知道馬克思說過：「手推的磨子，是封建時代的生產工具，蒸汽機的磨子，是資本主義時代的生產工具，」因此刻力士客（Kellies, Krauz）遂解釋經濟是一種技術，技術便可決定一切歷史，而德之孫巴特（Sombart），美之罕森（Hansen），對於此說，尤多所抉發，蔚成技術史觀的學派。（註五十）周氏想把民生史觀變成技術史觀，不知

技術史觀本身已有許多的缺點，安能援彼入此，許爲勝義者哉？茲推論之：

(一)經濟生活之構成，原由於人類有求生存之欲望，人類爲應付生存的需求，仍創造種種生存技術，例如爲運輸而作舟車，爲漁獵而作網罟，爲耕稼而作鋤犂，爲增進動作的速率與效能而發明機器。這些生存技術能夠說是歷史的最後決定因子嗎？我們須知馬克思主義者的拉布立阿拉(Labriola)對於馬克思的技術與社會現象相關的方式，亦不贊成，並說：

「假如照這種辦法，就是天下之最愚，亦可把整部歷史，還元爲商業的數學！」(註五十一)

(註五十)W. Sombart, "Technik und Kultur", Archiv für Sozialwissenschaft, Bd. 33, 191

1, p. 315. A. Hansen, "the Technological Interpretation of History", Quarterly Journal of Economics, Vol. XXXVI.

(註五十一)Labriola, Essays on the Materialistic Conception of History, tr. by Kerr, pp. 204, 205.

俄國的波格達諾夫亦以爲生產技術並非屬於物的範疇，而照涂爾幹(Durkheim)，哀

賓納(Espinas)、杜華爾德(Thurwald)、馬思威巴(Max Weber)的提示，在原始時代，生產技術與魔術，宗教的現象，不能分離，蓋技術本身都是由心理上的恆常的因子，空間上發生差別的地理因子，及因時間而有不同的因子，如發明，發見等等所決定的。達德(Tarde)說：「工業與技術本身的進步，乃許多愛好真理的思想家所造成的結果。火藥和汽機皆夢想家的發明」。(註五十二)可見技術的發明，是要靠社會的某種經驗和知識，才能成功，馬克思：技術與科學分爲兩事，謂技術多半要依靠科學的條件，才能產生，然則技術不是一個全智全能的主宰，有決定一切的能力，更昭然若揭了。(註五十三)

(註五十二)Tarde, *Annales of Institute International de Sociologie*. Vol. VIII.

(註五十三)Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*. Chap. on Sociological School.

(二)馬克思分歷史爲四個時期，即古代的，亞細亞的，封建的，和近代資本主義的社會，謂四個時期都有相應的生產方法，即是民族的，奴隸的，封建的，和資本主義的經濟。依照這個方式，每種特殊的經濟基礎，必有一定的上層結構和觀念形態與之相應，但實際

上，照波巴（Bober）所考見的，建築在奴隸基礎上的希臘和羅馬社會，他們的政體殊不相同，雅典政制之變遷，由世襲的君主制，而貴族政治，而民主共和，而暴君專政，羅馬最先的政制爲選舉元首，繼而貴族政治，又繼而民主共和，最後爲凱薩之絕對王權。如果說一種經濟的或生產技術的基礎，可以適應各種政制，則唯物史觀上下層結構相應之說，適足以自暴其矛盾而已。（註五十四）俄國社會學家高華利威斯基（Kovalevsky）在其著名之當代社會學者一書中，亦指出英國由第六至十六世紀，農業技術以及生產的工具和方法，實際上沒有什麼變更，但經濟關係的領域上，由社會和政治的制度，乃至精神和道德的生活，則發生許多重要的變更。（註五十五）由此可見技術或經濟基礎的變遷不必是社會的，政治的，知識的現象之許多變遷的絕對的必要條件。

（註五十四）Bober, Karl Marx's Interpretation of History, p. 266.

（註五十五）Kovalevsky, Contemporary Sociologists, (俄文本) pp. 244ff.

（三）根據上述兩點理由看來，我們以爲把生存技術做民生史觀的中心之理論，恐怕一

無是處。陳君志行對於周先生的理論，有一段極有精彩的批評，摘錄如下：

「周氏理論上的毛病，全由于沒有分清民生史觀的原因論和條件論。中山先生告訴我們，求生存有兩大事，一是保，一是養。求生存是原因，兩件大事是條件。需要是求生存的定律，供給是兩件大事的「保」和「養」。原因和條件是互相限制，但條件是寄附原因而存在，我們必要把握這個理論，才能認識民生史觀和唯物史觀根本的分野，才能知道唯物史觀拿歷史的一個條件——經濟——當做歷史原因的錯誤，才能了解中山先生所說：「民生就是政治的中心；經濟的中心，和種種歷史運動的中心，好像天空以內的重心一樣」的正確」。(註五十六)

(註五十六)見所著中山先生思想系統：政治評論第二十四號。

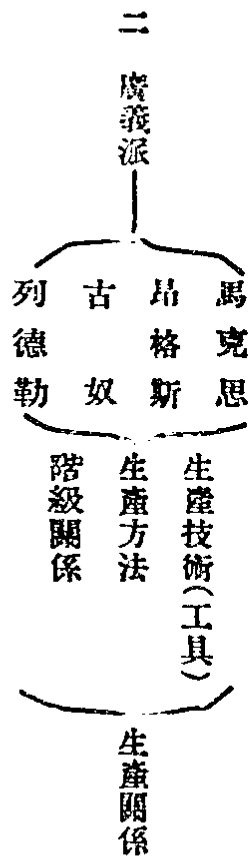
贊同周氏的理論而作進一步之附會者為高君承元。高氏著孫文主義之唯物的哲學基礎，一方把中山先生認為與本黨之主張若合符節的威廉氏社會史觀攻擊得體無完膚，並使與民生史觀分離，一方又把民生指為經濟，進一步，便大胆斷定民生史觀就是唯物史觀的一派，更名之為新唯物史觀。高氏在自序中說：

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

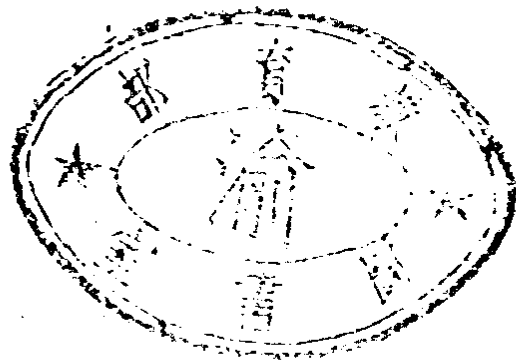
他對於唯物史觀各派之差別，作表說明如下：

唯物史觀之派別——代表學者——關於歷史原動力之見解

一 狹義派——客列士客樓茨——生產技術(物產的)



我們不明白爲什麼民生史觀站在唯物史觀唯心史觀之外，便很不邏輯？這種邏輯不知何所據而云然？高氏說我們研究學問，最忌爲感情所擾亂，這不是感情是什麼？我們研究高氏所以硬要把民生史觀納入唯物史觀的原因實由高氏認：「孫文主義是一個革命主義，是一個爲中國四萬萬人求解放更進一步爲全世界十二萬萬五千萬人求解放的主義，照上述



的原則推論，自然要有一個唯物的哲學基礎，不應是一個唯理的哲學基礎呵！。依照這段話看，可見高氏完全站在主觀的見解上，要把民生史觀賦予一個唯物的哲學基礎；這種企圖的價值，我們當然不能輕輕一筆抹煞。從西方整部思想看，我們知道自然的生物觀派或唯心論者，將自然比作動植物的生長，在政治上常贊成貴族主義保守主義，反之自然的機械觀派或唯物論者，將自然比作工人製造貨品的歷程，在政治上所以常贊成平民主義，革命主義。（註五十七）然而我們已說過，中山先生的民生史觀既非唯理史觀或精神史觀亦非唯物史觀或經濟史觀，他的主張澈頭澈尾是一個唯生論的，所謂唯生論者當然比那所謂「喪盡心靈祇餘了骨頭」的唯物史觀進一步，因為社會變遷後面的原動力，是求解決生存問題，人因怕死亡的痛苦，不得不盡力求生，所有已往的歷史，不過是人類努力求生存的試驗與失敗的記載，求生意志是普遍的經濟問題」。我們深以為只有站在民生的立場上，才能自覺地去要求社會的改進，計畫文化的整理。民生史觀是中山先生的革命哲學和行動哲學，是先生數十年革命行動中獲得的一個革命學說，牠可以做我們研究歷史的鎖鑰，為我

們實際行動的南鍼，牠是二十世紀最高的新綜合，我們用得着回到古色斑然的而以物質爲歷史中心的十九世紀的產物之唯物史觀，要牠做革命的嚮導嗎？高先生的理論，打着革命的大招牌，說來娓娓動聽，彷彿是物觀可靠的，但一經分析，就覺得牠是「彌近理而亂真」，物觀的面子，骨子裏純是主觀的罷了。

(註五十七) John Dewey, *Types of Philosophical Thought*, Syllabus, pp. 24. 25.

再就高氏對於唯物史觀的派別之區分來論，亦不能說是毫無瑕疵。原來馬克思生平所用的術語，每多歧義，所以後來學者的詮釋，衆說紛紛，莫衷一是。列寧和考次基終生研究馬克思主義，但他們對於他的「國家論」和「階級爭鬥論」之解釋，便不一致。(註五十八)因爲這種情形，所以主張唯物史觀的學者對於歷史動力的因子，有取一元的觀點與取多元的觀點之別。站在前一方面，如馬克思主義者柏里罕諾夫 (Plekhanov) 與非馬克思主義者的愛爾烏德 (Ellwood)，均以經濟因子爲一切歷史和社會歷程的動因。站在後一方面，如塞利格曼 (Seligman)，拉布立阿拉 (Labriola)，除了以經濟因子爲主要外，同時却還

承認許多次要因子，也有決定力量；和馬克思恩格斯的後期著作，亦表現此種傾向。這裏所謂經濟因子，考次基(Kautsky)，孫巴特(Sombart)，罕孫(Hansen)則指生產技術而言；恩格斯，馬沙克(Masaryk)，塞利格曼，古奴(Cunow)則指一般的生產情形來說，一般的生產情形，自然包括地理環境，自然源料，運輸，商業，分配的機構等。依照第一派的解釋，則歷史的因果叙列便成下式：(一)生產技術的變遷決定，(二)社會的經濟結構——「生產關係」和「財產關係」上的變遷，旋又決定(三)一個社會之政治的，社會的，知識的生活之變遷。依照第二派的解釋，其公式如下：——生產與交換的一般條件之變遷，決定——一個社會的階級結構之變遷，這旋又引起——階級敵對之變更，結果成爲——一個社會之政治的知識的上層結構之變遷。(註五十九)

(註五十八)Lenin, Staat und Revolution.

(註五十九)Sorokin, op. cit., p.538.

依高氏的看法，民生史觀便應該成爲這樣的公式：(一)生產關係和消費關係之變遷

，決定（二）一個社會的政治的社會的知識的結構之變遷。高氏爲什麼敢斷言民生史觀就是以生產關係和消費關係爲歷史的原動力？其根據究竟何在？他的唯一論據便是拿民生主義第一講關於漢冶萍公司的事實來做證明。中山先生說：

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

這段話並沒有表見高氏所謂：「中山先生則以消費關係與生產關係同爲社會的中心」之二元的歷史動力論，高氏如此胆大，謬爲附會，無怪梁漱冥先生說：「自十三年後，國民黨人之小有聰明者，都由此開竅，莫不以援彼入此爲能事，明偷暗竊，花樣繁多」了。

（註六十）

（註六十）見所著中國民族自救運動之最後覺悟頁，二六。

七 綜結

我們在以上的幾個項目下，已指出唯生論的歷史觀——民生史觀——在史學上的位置及其真正的意義。在這種簡單的估量中，我們感覺着中山先生的意見，以宇宙一切現象的變動，雖各有其一定的法則，然其變動的原因與傾向，却完全統于一個總的法則之下，——「生的法則」——包含絕大的真義。人類乃自然最高的產物，其一切歷史上文化上的創造和努力，更處處表現「生」的傾向，受着民生法則之支配。老子謂「天地之大德曰生」，大易亦謂「生生之謂易」，我們在世界整部的文化史，社會史隨處都可以找出充份的憑據，證明民生是社會進化的鐵則。人類求生存，並非單是爲着物質，也不單是爲着精神，而是爲着心和物合一的生命或生活。人類社會的發展，既是互助求生的過程——（向外競爭，也不離乎對內的互助）——人類社會或文化的轉變，當然以民生爲其動因。

摩爾根著古代社會把文化演進分爲蒙昧，野蠻，與文明三個階段，穆勒利耶（Muller-Lyer）在其有名之文化形相（Phasender Kultur）中，（註六十一）又加上第四個階段，即未來的「新社會秩序」。如果我們的觀察不錯，我們相信人類的確已漸漸發展到一個新的文化

階段。這種新階段與文明之不同，正如文明之於野蠻，野蠻之於蒙昧，在民生狀況中，有莫大的差別。文明的階段，產生了自然科學，新社會秩序的階段，無疑地會發展社會科學，文化科學，並且應用人類工程學或社會工程學正如前一階段之利用物理化學的工程一樣。民生史觀的學者，所以就在這個時期，要如化學家似的，創造一種新的綜合，使「社會自覺地改進社會」。(註六十二)他們也與社會史觀派一樣，以社會改進產生經濟改進，以生存為歷史的重心，不是以物質為歷史的重心，進一步，民生史觀的學者認文化是人類為生存的需求，在交互作用中，根據某種物質和經濟環境，由勞作和思想產生出來的偉大的「社會叢體」(Social Complex)，若乎唯心派認文化是心能創造出來的共業，唯物派相信物質文化的基礎，只可以說「詞各有當，猶如撫環，各循其端，而未嘗要於其中。」

(註六十一)即陶孟和等由英譯之社會進化史。(商務)

(註六十二)Ward; *Conscious improvement of Society by Society*, (*Applied Sociology*).

國家的起源，有兩種原動力，一曰食的追求，二曰偶的追求。由于前者的追求，所以元始有酒食會長的組織；由于後者的追求，所以元始有女性中心論。

——節錄編者唯生論政治學系體國家論——

唯生論社會哲學之研究

胡一貫

一 天地之大德曰生

易曰：『天地之大德曰生。』若以今語譯之，則爲『生是自然界的根本大法。』然而生是什麼呢？這是依其對象而異其定義的。如僅以人爲對象，則爲生命、生計、生活與生存。如以宇宙一切法界爲對象，則爲分統的完整或完整的統體（*Orderd Whole*）。社會爲自然的法界之一，欲證明社會之唯生，須先證明宇宙之爲生，故茲篇欲以廣義解釋之。

大至大千世界小至微生物界，無一事物不自求其系統的完整。在星雲系統中，太陽系尙爲極小之一物。此最大的星雲系統之動力跡象，乃在逐級的圍繞中心而旋轉，形成一個完整的統體。小莫小於人目所不見的原子，但其化合化分各有秩序。微生物亦有其完整的組織，一切生物之組織，皆有系統可尋，似乎由一偉大的創意所造成的。宇宙內一切皆以求系統的完整爲目的，故生之大德徧一切法界，『放之則彌六合，卷之則退藏於密。』所

以，『夫道一而已矣，』『莫現乎隱，莫顯乎微，』『可離非道也。』

二 生元之流轉法界

一切皆有一個最後的本體 (Ontogenesis)。本體只是「一」(The One)，此一卽生，生爲一切之原起，故名之曰生元，『取生物原始之意』也。(見孫文學說) 宇宙間一切之物，據現今科學所已知者，不外由九十二種原質變化而成，而此九十二種原質，又僅爲電子所積而成。『故宇宙萬物形雖殊而體則同。惟其體同，故能相與化合而有種種化學作用。如固體爲流體，流體爲氣體，氣體爲光體，光體更合氣體，流體而爲固體。』(見饒譯原羣之李序) 所以植物一本也而衆葉扶疎，宇宙萬殊也而一性簡易。自其本體言之，卽佛所謂『衆生卽涅槃，』多卽是一也；自其現象言之，卽佛所謂『法身流轉五道名曰衆生，』一不是多也。舉凡聲光電力，動植飛潛，無不爲生元之生生不已的現象。『生生不已而變化無窮焉，』『生生不已之謂易，』易者何，言進化也。欲明吾身，先明生物，欲明生物，先明宇宙，欲明宇宙，先明生元。故曰『致知在格物』。

三 生命力之四大表現

總理嘗謂「生元之爲物也，乃有知覺靈明者也，乃有動作行爲者也，乃有主意計畫者也。」此何以證明之？曰：由生元之生命力之表現方式以證明之。生命力之表現方式有四，一爲預備其完整的統體，二爲維持其完整的統體，三爲恢復其完整的統體，四爲繼續其完整的統體。

第一，任何生物俱以「預備」其完整的統體爲目的。馮德(Wendt)證明高等化合物的原形質(Protoplasm)，其唯一的性質在求完整的生活體。當在海底取出原形質時尙能蠢動。杜里舒(Driesch)曾實驗一個平常海豬的卵，如果分割之而爲二，則其發育完成以後，不是整個胚胎的一半，乃是一半大的整個胚胎。

第二，任何生物能自動適應環境以「維持」其完整的統體。開梅落(Kammerer)曾發現 Salamandra 兩棲動物的卵，其機體之組織能因水中發育或空氣中發育而異其適應狀態。普費佛(Pfeffer)發現菌類植物能從攪雜他物的食品裡，擇宜吸收其食品以維持生活。

第三，任何生物能於機體受破壞後「恢復」其完整的統體。柏格森(Bergson)以蚯蚓之斷頭能再生頭的事實，反對機械論。海綿之體與美人蕉之根可以分切之而播植。星魚切去一腕亦能發生全體。沙蠶截分數節，各節俱能生活。昆蟲及蝦蟹等，失去一足後能再生之。

第四，任何生物能由生殖以「繼續」其完整的統體。生物因個體發育過度不能免於死亡，乃由生殖以繼續之。或由個體分裂的無性生殖，或由兩性生殖，俱能遺傳其完整的統體。兩性生殖之方法極妙。水中生物則隨水流散佈其種子，陸上生物則藉風蟲散佈其種子，移動遲緩的動物則雌雄同體，亦若有事先之計畫者。

如果生元不是明敏而有計畫的，如何能預備、能維持、能恢復、能繼續其生命之完整的統體呢？預備其完整的統體者，在人類謂之生命，維持其完整的統體者，在人類謂之生活，恢復其完整的統體者，在人類謂之生計，繼續其完整的統體者，在人類謂之生存。生命、生計、生活與生存，就是達成人類之生的四大方式。

四 唯生的一元相對論

生之本體是絕對的，生之現象是相對的。由前觀之爲一元，由後觀之爲兩極。華爾德云：『自然有一貫的齊一的原理，欲以簡單的經濟方法表示此種真理，遂採用一元論。但是，對此宇宙的統一性，尙有宇宙的兩極性在。即如兩極性不如統一性的重要，然而事實上的宇宙，是有徹底的兩極性的。』（見Text Book of Sociology作者譯）天體有離心與向心力，而後能依軌道旋轉。任何的力須遇有阻力，否則就無任何的力。不僅力學如是，一切皆然。在宇宙方面則有時間與空間，在算學方面則有微分與積分，在物質方面則有陽電與陰電，在化學方面則有化合與分解，在生物方面則有遺傳與變異，在生存手段方面則有互助與競爭。這些一組一組的矛盾，即辯證法之「矛盾的對立。」故易曰：『闔戶之謂坤，闔戶之謂乾。』

然而這些矛盾不是孤立的，這種對立不是靜止的、外部的、形式的。因空間之發展，矛盾物互相關與，相反相成。因時間之發展，對立的形式互換其位置。「前後相隨，高下

相傾」五行相剋，亦復相生。是即辯證法之「矛盾的統一」。故易曰：「一闔一闢之謂變。」

變之方式如何呢？一組的矛盾中，甲爲正(These)而乙爲反(Antithese)，變而至爲丙則爲合(Synthese)。合又爲正，正又有反，一正一反，其合無窮。『一生二，二生三，三生萬物。』一爲正，二爲反，而三爲合。合無窮也，故有萬物。這就是辯證法言進化之公式。

總之，法界是無窮的，法界是相對的，而其本體是一元的。由一元生出無限的相對來，由無限的對立可以還元爲一元來，這就是唯生的一元相對論。明乎此理，則可知宇宙法界之生存條件的本質。

五 占領時間與空間

唯物論與唯心論，在歷史上的論戰，何以至今未得解決呢？因爲心與物俱非本體，本體爲生，生是統攝心與物的，心與物俱是生之兩極的現象。以現象爲本體，故愈說愈遠了。

。雖然，本體之顯現必待於心與物的現象。心與物二者如缺其一，值不足以顯現本體。心與物之由來，又是由於時間與空間配合量之差異的。『物質於最短時間占領最大空間則愈顯其精神，精神於最長時間占領最小空間則唯見其物質。』（見陳立夫著科學的宇宙觀）心與物既不可以偏廢，故生物必須占領悠久的時節或廣大的空間。原形質之生存時間既短，活動空間又小，故常人不能見其生命。植物以季候而枯榮，限於所生殖的土地，故其生命活動力，不如占領長時間與大空間的動物。一切生物，其所占領之時間愈長空間愈大，則其生命愈繁榮，反之，則其生命愈微弱。故生物之生存條件，第一是占領時間與空間。

六 遺傳與變異

死是生存的手段，當個體發育過度時，則由另造新體以繼續其生命，而舊體乃歸於死。所以求生有不能不死者。但生物如何而繼續其個體呢，是即賴於遺傳。生物將其自身由適應環境而經驗得來的特質，遺傳之於其自身之變相的子孫，使能繼續地適應環境而生存，不致於在生存途中浪費生命力與試誤（Try and Error）。但是，環境是與時變遷的，一

種的適應方式只適宜於唯一環境，故當環境既變，不得不改變其另一適應方式，是為變異。有遺傳而無變異，則不能適應新環境，有變異而無遺傳，則生物之變化將超出於常軌；人忽為獸，獸忽為植物，那只是無法則的魔術了。故遺傳與變異相反相成，而為生之第二條件。

七 儲蓄與浪費

生之表現為力，故欲生之繁榮，必由儲蓄以增加生命力。欲儲蓄則必有適宜的組織，譬如欲集中各處分散的電流而儲蓄之，必有待於發電機的組織。組織必須有一中樞機關，以調整互相衝突的力，使不因牴觸而相消，而因調整而集中。此中樞機關又不可以多於一，多於一就要彼此衝突而正負相消了。然而力是由阻力而表現的，給以一力必發生力量相等方向相反的阻力。無阻力亦必無力。鐵軌是火車的阻力，使火車行於冰上固屬減少阻力，但亦不能前進。空氣是飛機的阻力，使無空氣則飛機又不能起飛。故阻力不可以無。阻力是浪費，浪費不能以大，只應在最低的限度為之。故增加儲蓄、減少浪費為生之第三條

件。

八 競爭與互助

歷史上關於互相求生的方式，有競爭與互助二大主張。自由民之與奴隸爭，地主之與農奴爭，有產階級之與無產階級爭，一部歷史就是階級爭鬥史，馬克斯派是這樣的主張，生物之互相扶助、蒙昧人之互助、野蠻人之互助、中古都市之互助、近代社會之互助，克魯泡特金（Kropotkin）又有這許多的實證，其實，兩方面都「能」有也是「只」有一部分真理。全體的真理是這樣的：競爭與互助俱以求生為其動因，二者不是徹底的相反，而是一元的相對，同生於一地的生物，需要不同則互助，需要相同則競爭。競爭之中有互助，互助之中亦有競爭。是即相生相剋之理。又為生存而競爭，為競爭而互助。因此三種理由，吾人不能有所偏，而重競爭即斥互助，或重互助即斥競爭。不過競爭依其對象不同而異其性質的，與人爭則謂之流血的鬥爭，與自然爭則謂之創意的發明。故人類應減少競爭而增加互助，或轉移對人競爭為對自然競爭，但這是有待於智的作用呀。故增加互助使競

爭昇華，是生之第四條件。

九 致中和

中，就是不偏，也就是不發展過度。物嘗有其限度而不能超越之。壓力愈大則受壓力之體積愈小，但壓力無窮大，體積不能無窮小。華爾德曾舉出許多生物，是因發展超其限度而滅亡的。故華氏之結論曰：「發展過度就是特殊化，特殊化的作用顯示自己不能適應於現存的狀態，就是破壞的前提。」（見 *Pure Sociology*）易曰：「上九亢龍有悔。」上九為陽之極限，不能再發展了，發展則過度，故曰動必有悔。和是什麼呢？和就是「應物之處，無適不然，」也就是不固定。不固定才能適應環境，才可以維持生存。語云：「居安思危，思危是能不固定，唯其能不固定，所以才安定。故易曰：「危者安其位者也。」所以致中和為生之最後條件。

十 生的社會

社會之起源是由於人類之求生存存的，社會發展之途徑是受人類求生方法之規制的。社

會是什麼呢？提到社會就聯想到個人，因為社會是人為的產物，社會是對個人而言的。欲明瞭社會是什麼，先須明瞭社會與人的關係。對於此種問題，有兩個不同的觀察，一是歷史家的唯名主義，二是哲學家的唯實主義。唯名主義者之論曰：一切類名俱非實體，鳥獸蟲魚花草竹木，都只是說話時的音波，只是思想的理智活動，換言之，即概念而非實體。為實體者只有個別的事物。故社會非實體，只有社會中之個人才是實體。為此言者，蓋昧於社會之「外在性」與「強制性」。吾人言行動作，俱常受社會現象之束縛。舉日常之事以例言之。古代婦女油其頭而纏其足，今之婦女披其髮而革其履，此皆由社會力之強制使然，否則人誰願意受纏足或高跟鞋的痛苦呢？唯實主義之論社會則又矯枉過正。唯實主義之言曰：一切事物之真實性乃與其普遍性成正比例。個體之普遍性無類名之普遍性那樣的大，故個體常死滅而類名則永存。社會是各個人之集合體，其普遍性大於個人，故人非實體而社會為實體。為此言者，仍視社會為一概念之物；只以概念為實體，尚未言及社會之固有客觀實在性而為實體之一點。且社會亦非各人之集合體，而為個人之創造的綜合體。集

合體是量變而質不變的，綜合體是量變而質亦變的。人類之結合是量的變化，而其結合量之質亦因之而變化。社會是由個人之結合而創造的，但社會不等於個人，亦不等於各個人相加之和，社會是各個人由量之變化而產生的變質的第三物。由量而質的辯證公例的變化，就是社會之起點。總之，社會不等於各個人或其集合體，乃各個人為求生存而與相結合而創造的新體。

現在的社會常可分為兩型。一種是共同社會(Community)；一種是利益社會。『共同社會是共同生活的聯環體。共同社會不是為特別利益而存在的，共同社會不是有計畫造成的。共同社會較任何利益社會包括更廣的，同時為無意識的共同生活之全領域。』至於利益社會，乃是『某一定的人們，為着集中地追求其共同的或個別的利益，因而有意地造成的一種組織。但是這所追求的利益，常較共同生活之全領域為狹小。利益社會縱使是怎樣的重要，總歸是局部的。』(MrMacquior: The Elements of Social Science)共同社會是自然以生長，自然以發展的，亦即社會有機說所主張之社會；利益社會是人為的有意組織的

，亦即社會契約說所主張之社會（參考土田杏村著社會哲學）。社會有機與社會契約二說，論戰互數百年，而皆不知其各爲部分真理的學說。蓋共同社會之不能排斥利益社會者，亦猶利益社會之不能排斥共同社會。人類之生存方式有二，一種是本能的，一種是理性的。由本能的求生方法而結成之社會，謂之共同社會，由理性的求生方法而結成之社會，謂之利益社會。故社會於發展過程中，所以分爲共同社會及利益社會者，實因受人類生存方法所規制的。

總之，社會以人類求生而起源，社會以人類求生方法不同而異其進化途徑。故就社會之本身言之，「民生是歷史的中心」，就其與宇宙現象之一貫言之，就是「生的社會」。

十一 社會之生存

任何社會其所占領之時間愈長，則其所承受歷史之文化愈久，其所占領之空間愈大，則其所蘊藏財富之資源愈豐；以高深之文化運用豐富之物質，故此社會能有最大的機會以發展。但文化是有繼續性的，歷史愈久的文化，常使社會守舊而嫌新。然文化是有時代性

的，失去時效的文化，則不能適應變動的環境。故社會之遺傳尚賴於社會之變異以相反而相成。所謂變異者是捨其舊而新是謀。舊日基礎之完成已費却許多精力，另起爐竈，浪費可知。故社會不可無變異，但不能時時變異。時時變異那就有浪費而無儲蓄。社會是力的表現，有浪費而無儲蓄，如何而可以增加社會力呢？而且日日趨新，新的太多了，就會彼此爭鬥來。新主義與新主義爭，新制度與新制度爭。爭的結果則害，社會亦以自殺。奧國主張階級鬥爭的社會學者甘樸域危（Gumplovicz），結果不也是自殺嗎？

蓋自殺乃由於社會之聯帶關係切斷，而非由於經濟的原因，此為涂爾幹所主張者。有關爭而無互助的社會，那裏還有社會聯帶關係？由此觀之，生之條件實在於中和，不操切偏畸，不發展過度，然後社會始臻於健全。

社會是宇宙之最進化的產物，具有一切事物之性質，故一切事物之生存條件悉可適用之於社會方面。又因社會是最進化的產物，所以是最新的產物。最新的產物又必有其本身所特別顯現的性質；這新顯現的性質，在前此一切階段事物中，是具體而微尚未表現其偉

大之功效，故前此未嘗論之。這些性質是什麼呢？那就是仁義禮智信了。

十一 社會之仁義

仁是社會之共存共榮的條件。仁之於父子謂之慈孝，仁之於兄弟謂之友恭，仁之於夫妻謂之愛，仁之於朋友謂之義。總而言之曰仁，合而言之曰仁義。

因人之年齡不同，其生命力有強盛、衰老、微弱三期。人之初生時，生命力微弱不足以維持一己之生存，於是由父母分化其剩餘生命力以補足之，以長以育裨至於成人。人至老年其生命力衰老不足以維持生存，則由此子女以剩餘生命力以補足之，故斯賓塞（Spencer）曰：『慈孝人之天性耳，莫或使之，莫或止之。』推孝之天性而為兄弟之友恭。蓋兄弟同出一本，兄之撫弟，弟之事兄，乃各盡其天性。兄之撫弟者乃代表其精力已衰之父母的慈之行爲，弟之事兄乃曲盡其養父母之孝的行爲。故曰：惟孝友於兄弟。推孝之天性又為夫妻之愛。夫妻愛不是性愛。性愛是浪漫愛，是受異性相引之法則所規制的。夫妻愛是具有一德一心的性質。（Dealey and Ward: Text-Book of Sociology）夫妻如無一心一德的

性質，則不能得父母之歡心，不足以仰事父母。而且親子之關係不定的浪漫愛，不能撫養子女，即不能繼親之志，述親之事，這就是大不孝。故曰：不孝於父母。不合於夫婦矣。復推孝之天性而爲朋友之義。蓋人既孝其父母，亦必尊其父系與母系之祖宗，從而愛其父系與母系之子孫。民吾胞也，就是像這樣演繹而得的結論。此同胞的情感維繫着朋友之網。牽一環而動全網，故視人之飢寒猶己之飢寒，殺身成仁，這是至大至剛的朋友之義。分工合作，各盡其宜，以謀社會之利益。故義亦曰事之宜也。總之，友恭與愛義，各以孝爲根基。故孝經曰：『先王以孝治天下。』

十二 社會之禮

禮是社會結成的基礎條件，禮之義在嚴人我之分，禮之用在由社會制約而至於社會結成。社會之各個人各部分社會，俱有儘量發展自身之傾向。但社會利益是定量的，增於彼者必損於此，這就是求生以害人的行爲。人若知禮，則知人我之界限，己所不欲，勿加於人，故忠恕達道不遠。荀子曰：『人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則

不能不爭，爭則亂。先王惡其亂也，故爲禮以分之。」

禮由明人我之分而維持社會秩序。男女人之大慾也。異性相引，實有任意結合之傾向。苟無婚禮以制約之，則逾東家牆而撲其處子爲自由，朝秦暮楚，濮上桑間爲戀愛。妻子豈應關大計，英雄無奈是多情。異性之爭奪實爲戰爭之誘因。好逸惡勞，人之情也。人皆欲不勞而食，則委一己應有之工作於他人。既非分工合作之道，又爲階級爭鬪之因。故不能不由禮以分定之。物之不齊，物之情也。人性各有不同，或守舊則嫌新，或主急進則惡保守。或怨天憫人而悲觀，或曠達寧靜而樂觀。主張不同，入主出奴，交際之間，易傷和氣，故爲賓儀以制約之。「天尊地卑，乾坤定矣，尊卑以陳，貴賤位矣」。鄉黨叙齒，此爲重生活經驗之自然要求，朝廷叙爵，此爲重團體系統之必然法則。互爭雄長，猶之手足與神經中樞爭其指導之位置，寧有是理？故爲名儀以制約之。至於郊社之禮，禘嘗之義，旨在敬其所尊，愛其所親，此統一思仰之道也。言慶祝之禮則或愛先德而思其遺澤，或函弓矢以告於太廟。言凶喪之禮，則或絕食以示報復，或下半旗以示明恥。此統一信仰之道

也。故禮之作用，減少社會之離心力而增加其向心力，以達至於社會結成。無禮亦即無社會矣。

十四 社會之智

自知識之觀點言之，一部宇宙進化史，可以說是知識發達史。由星雲之混沌狀態（Nebular Chaos）進至普遍的宇宙（Universal Cosmos），再進而至於生物（Bios），更進而至於理性（Logos）。社會是以理性為特性的，故社會應注重此難得而可貴的知識，乃合於自然進化之要求。

人類知識之進化可分三個階段。最初的知識是神學的（Theological），因為在思想方面，在道德方面，在社會的生活方面，神學的思想很適宜於初民之社會生活。神學的知識，更進化為玄學的（Metaphysical）知識。玄學實含有神學與科學之兩重性質，科學之發展實受有玄學之庇蔭。非然者，由神學而一蹴至於科學，人類思想實不能受此種激變。玄學的知識又讓其使節於科學的（Scientific）知識。凡百事物之性質俱由實驗以求證之，凡百理

論之是非俱由分析以解決之。用此知識於精神方面則爲文化，用之於物質方面則爲文明。科學的知識既是最進步的知識，故現社會應注意科學的知識，也是合於自然進化之要求的。

十五 社會之信

信有三義，一是自信，二是共信，三是互信。有自信而後社會可以自立，有共信而後社會可以團結，有互信而後社會可以悠久。社會之能成立蓋因有自信之道。圖騰(Totem)是最初的社會，而圖騰卽代表自身優越的自信。現代民族都有謎一般的民族誇大狂，這就是鮮明的民族意識增高到了自熱度的時候而變成無意識的作用。如社會無此自信，妄自菲薄，甘於暴棄，這就等於沒有精神的死人。自古皆有死，民無信不立，故社會無信不足以自立。有自信矣，更須有共信，有自信而無共信，則一人一心，一團體一德，社會就成爲一盤散沙了。有了共信，然後知擴張小我爲大我，擴張小社會爲大社會，使小的爲大的而犧牲。於是社會之團結乃如鐵一般的鞏固。有自信與共信矣，更必須有互信。大家都自信

我能救國，大家都共信應當救國，然而沒有互信，以爲人不能救國，打倒人，讓我來。循環的打倒，社會也就倒臺了，故社會無互信不可以悠久。

自信、共信與互信，是有聯環性的。沒有自信不配講共信。其亡無日的人，還有勇氣講革命嗎？沒有共信不配講互信，日本的浪人和蘇俄的偵探相遇一地，各懷鬼胎，誰能相信誰過。反之，無共信互信亦無自信。自殺是最沒有自信力的人，而自殺就是因爲社會之聯帶關係切斷的。

總之，仁義禮智信五者乃社會之生存所特有的條件。此五者並不是自然界所完全缺乏的，不過是在自然界方面尙未顯著而已。在人謂之仁，在自然謂之元；元者乃萬物並育之義。『各正性命，保合太和，』故曰元者善之長也。在人謂之禮，在自然謂之秩序或常軌。在人智是覺醒的，在自然之智是昏睡、的夢遊的，所謂元子之知，細胞之知是也。在人，有信，在自然亦有經常。四時代謝，鳥以時鳴者是也。附言於此，明社會之生存特性，非爲自然之所無，乃爲自然之隱而未著者。

唯生哲學概論

梅養天

思想界的混亂，是政治不統一的要因；思想界的紊亂，則由於社會經濟政治文化發生矛盾，考諸歷史，實證纍纍。廿世紀來，我國政治上之混亂，冠于全世界，而我國思想之繁複紊亂，亦駕乎其他任何國家之上。儒釋道回耶等宗教及楊墨老莊等思想，固無庸說；而唯心唯物及實驗主義，在國內亦極流行；所有政治上之法西斯主義共產主義民治主義等更應有盡有。總之只要世界有一種思想發生，不管優劣，在中國莫不形成一部份或大或小的勢力範圍，在國內或明或暗的傾軋，以致造成世界上少有的一個內外交攻，戰亂相尋，民不聊主的國家。自孫中山先生首唱唯生思想，創三民主義為救國救民之原則以來，固有不少愛國志士，熱血青年，站到這革命思想的旗幟之下來努力國民革命，從事救國救民的大事業了。但目前國難日深，民生日艱，苟不努力發揚唯生思想之真理，以肅清一切危國害民之左傾右側之各種思想，則仍不能求思想界意志之統一，同時革命的組織不能加強，

革命的力量不能證實，國家政法不能統一，外侮內亂，不能終止，國計民生不能改善，由此可知統一思想爲統一意志之前提，更爲統一國家政治之基礎，故予認爲統一思想，爲經濟政治文化統制及復興之母。

唯物論者說他們的哲學是鬥爭的，但是我們的唯生哲學却不同，唯生哲學不是絕對否認鬥爭，只是反對唯物論的爲鬥爭而鬥爭的鬥爭。唯生哲學乃是爲全人類求生存，廣生，與永生而奮鬥。總理說「和平，奮鬥，救中國！」就是說以和平態度奮鬥，從鬥爭中求和平，以謀中國民族之生存與獨立自由。更可以說和平，奮鬥救世界，救全人類，這是唯生哲學的任務。本來自有人類社會的文明史以來，人類間的一切戰爭都可說思想的鬥爭，世界大同，必期于全人類思想統一的時代。

哲學是科學的科學，自然哲學又是哲學的哲學，前一句在說明哲學要領導科學前進，向自然界奮鬥；後一句是說明自然哲學要指揮整個哲學陣容向前進向真理奮鬥。哲學是求知的科學，是求真知灼見的利器。自人類理性發達以後，哲學思想的進步，極爲可驚。自

神學玄學唯心唯物，到現在進步至唯生論的思想，可說是登峯造極了。唯生論的體系一經成立，整個的思想界，必然地或快或遲的要求一個大轉動。一切以唯心唯物哲學作基礎的科學，必隨而破壞，將來必須從新在新的基礎上，脫胎換骨地創造輝煌燦爛的科學的新生命。神學玄學已在廿世紀科學的權威面前宣告了死刑。觀念論者之否認客觀世界的理論，早已巔覆于新唯物論淫威之下了。而尾巴主義——科學的尾巴——認精神現象是物質反映的新唯物論，也要在科學的唯生論面前，宣告它的生命的終結了。

考唯心唯物之爭，已歷數千年，誰是誰非，自有明眼人識之。但我認唯物較唯心進步，唯物論較唯心論接近于真理。而唯生思想，在我國已有幾千年孕育，易經一書，可以說是唯生哲學的巨作，是中國思想骨幹或泉源；在歐洲亦有柏格森，威爾斯，德爾達，米修等，亦發揮唯生思想，惜其未能完成科學的唯生哲學體系。自孫中山先生提出「生為宇宙的中心，民生為歷史社會進化的中心」的最高原則後，而唯生論的科學基礎於以確立；自陳立夫先生的唯生論上冊出版，蔣靜一先生唯生論政治學體系及任覺五先生唯生史觀與民

生史觀問世，而唯生論的體系，大致確立。將俟唯生哲學的體系完成，內容充實，他就是思想界的最高指揮官。由相對真理走向絕對真理，這是十分正確的觀念，因此觀念論較神學接近真理；唯物論又較唯心論接近真理，到了科學的唯生哲學，才走到了真理之宮。所以唯心論被唯物否決了。牛頓律的絕對性，也被愛因斯坦的相對論否定了。原子亦曾被科學家認為最後不可分的物質，結局是被電子論所否定了。但哲學科學，仍在不斷地進步，那末否定唯物論相對論電子論，又何嘗不是意中事呢！

我以為哲學的演化，也是唯生辯證法的過程，唯心論是正，唯物論否定唯心論是反，唯生論更否定唯物論是合。

唯生學理在中國孕育了幾千年，而能建立科學基礎的，則為孫中山先生，他觀察自然進化的途程說：「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，其三為人類進化之時期。元始之時，太極（伊太）動而生電子，電子凝而成元素，元素合而成物質，物質聚而成地球，此世界進化之第一時期也。今太空諸天體，多尚在此期進化之

中，而物質之進化，以成地球爲目的，吾人之地球，其進化幾何年代而始成，不可得而知也。地球成後以至於今，按科學家擬地層之變動而推算，已有二千萬年矣。由生元之始生而至於成人，則爲第二期之進化，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，再經幾許萬年之進化，而始長成人性；而人類之進化，於是乎起源。此期之進化原則，則與物種之進化原則不同，物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則。社會國家者，互助之體也；道德仁義者，互助之用也，人類順此原則則昌，不順此原則則亡，此原則行之於人類，當已數十萬年矣，然而人類今日獨未能盡守此原則者，則以人類本從物種而來，其入於第三期之進化，爲時尚淺，而一切物種遺傳之性，尙未能悉行化除也。然而人類自入文明之後，則天性所趨，已莫之爲而爲，莫之致而致，向於互助之原則，以求達人類進化之目的矣。人類進化之目的爲何！卽孔子所謂，大道之行也，天下爲公，耶穌所謂，爾旨得成，在地若天，此人類所希望，化現在之痛苦世界，而爲極樂之天堂者是也。L

總理這一段進化論，全是唯生辯證法的見解，這一點在後面再說。在這一段中，還可以看到總理的本體論，他認太極（伊太）爲宇宙本體，這是根據『易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦』的生生不已的理論，而加以科學的精神來立論的。現在再看中國數千年來，學者的本體論。

老子謂『萬物生于有，有生于無。』他在此所說的『無』卽是『道』，且說明『道』曰：『有物混成先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可爲天下母，吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。……視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可以致詰，故混而爲一，其上不曠，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸于無物，是謂無狀之狀，無象之象；是謂恍惚，迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。……道生一，一生二，二生三，三生萬物也。』

莊子謂『察其始而本無生，非徒無生也，而本無形。……天地與我並生，萬物與我爲一，既已爲一矣，且得有言乎，既已爲之一矣，且得無言乎；一與言爲二，二與一爲三，

自此以往，巧歷不得，而况其凡乎？故自無適有，以至于三，而况自有適者乎？」

淮南子說本體爲「達乎無上，至乎無下，運乎無極，翔乎無形。」

周敦頤創太極圖說本體爲「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽兩儀立焉。」

楊雄則謂：「夫玄也者，天道也，地道也，人道也。……玄者，幽攤萬類而不見形者也，謂陶虛無而生乎規攔，神明而定業，通同古今以開類，攤措陰陽而發氣。……仰而見之在乎上，俯而窺之在乎下，企而望之在乎，棄而忘之在乎後。欲達則不能，嘿則得其所者玄也。」

朱熹則謂：「天地之間，有理有氣，理也者形而上之道也，生物之本也，氣也者，形而下之器也，生物之具也。……未有天地之先，畢竟也卽是理，有此理便有此天地。若無此理便無此天地，無人無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。」

陸象山云「道徧滿天下，無些小空闕。……道塞宇宙，非有隱道。」

王守仁曰：『風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川土木，與人原卽一體，故五介禽獸之類皆可養人，藥石之類皆可以療疾，只爲同此一氣爾。』

劉戡山云：『盈天地間一氣也，氣卽理也，天得之以爲天，地得之以爲地，人得之以爲人，一也。……吾邇之未始有氣之先，亦無往而非氣也。當其屈也，自無而至有，有而未始有。及其伸也，自有而至無，無而未始無也。非有非無之間，而卽有卽無，是謂太虛，表而尊之曰太極。』

戴東原曰：『道猶行也，氣化不息，生生不息，是故謂之道。……天地之化不已者道也。』

以上所列皆吾國學者對本體之探討，可惜大部分皆缺乏科學性，在歐洲類似此等理論多得很多，其較著者，如宗教之主上帝，德謨克利圖之原子，雷波尼茲之單元論，康德之理性論，培根之經驗論，其更進自以爲有科學性者，如赫格爾之觀念世界，牛頓之力的世界，馬克思之動的物質世界，波格達洛夫的經濟世界，及愛因斯坦的相對論主張等等的宇宙本體觀，以予研究之結果，彼等皆未能把握科學的宇宙本體。

所以我站在哲學的立場以科學的精神來思維，同時把握自然界唯生辨證法的辨證法的發展法則，我認爲宇宙本體，是一種全知全能賦有生命的原生子，電子以至原素，是原生的否定，而自生元以至人類，又是物質的否定，而是原生子的合。可以排成簡單的公式如下：

正——非正——綜合。

原生子——無機物——有機物——人類。

此乃宇宙之科學的全進程，第一時期是原生子進化爲物質，由原生子之生化聚合而爲電子以太以至元素，成爲物質進化之時期，在一切現象形態上看來，物質是否定了原生子。第二時期由物質進化爲生元（細胞）成爲有機物進化時期，在一切現象形態上又否定了物質，第三期由生物進化爲人類，成爲人類進化時代，其一切形態，又否定了有生物。而爲原生子否定之否定。

孫中山先生說：『據最近科學家所考得者，則造成人類及植物者，乃生物之原子爲之也。唯物之原子，學者多譯爲細胞，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，乃有知覺靈敏者也，乃有動作思爲者也，乃有主意計畫者也。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。生元之構造人類及萬物也，亦猶人類之構造屋宇，舟車城市橋梁等物也，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。孟子所謂之良知良能者非他，卽生元之知，生元之能而已。自圭哇氏發明生元有知之理而後，則前時之哲學家所不能明者，科學家所不能解者，進化論所不能通者，心理所不能道者，皆可由此而豁然貫通，另闢一天地，爲學問之新試驗場矣。」

佛家之心經中亦曰：「舍利子生卽是空，空卽是色，色不異空，空不異色，受相行，亦復如是。舍利子是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」

王守仁說：「人的良知，就是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈僅草木瓦石爲然，天地無人的良知，亦不可以爲草木瓦石矣。」

楊雄曰：「知陽知陰，知止知行，知誨知明，其惟玄乎。」

根據以上之理論，不但人類不能私有良知良能，即生物界亦不能私有良知良能，而一切物質界也具有良知良能，惟其潛存而不易爲人所知也。因此我以爲宇宙間的一切現象，都是由一個惟一的本體聚散離合而形成。我認爲宇宙的本體，是一元的是唯生的，這種宇宙本體，是一種有「質量」有「性能」有「意識」極微而賦有生命的東西。這個細小的東西非「現在科學能力及見和證明」，將來科學進步定會認識它。我現在名之爲「原生子」——儒家所謂「天道」，道家所謂「道」釋家所謂「真如」，或類似之，質量不滅，能力不滅，已早爲科學家所證明，世人之公認。惟意識不滅——精神不滅，雖有明哲言之，至今尚未爲世人所公認。原子論者，雖說有靈魂原子；靈子論者以爲有主知覺之靈子，以其所見非真理，猶未爲世人所公認，但此似有認本體爲兩種原素之兩元論的嫌疑。以我個人所見，電子乃電子核陰陽電荷之配合，但電子有消失之時，電子消失後，究爲何物？或曰變爲電力，然則電力消失又爲何物？量子乎？以太乎？尙未能可信，而物質物力不滅

之金科玉律，絕不容我們懷疑。但在電子以下之物質，又非現今科學能力所能爲力。我敢斷定在電子或量子下，必有更微細的東西存在。過去已認宇宙間之有以太，然至今尙未經科學證明其形態及性質，因此我假定宇宙之本體爲「原生子」，電子或量子分解後，卽爲「原生子」，以太也是原生子所形成的一種形態。「原生子」自成一個小宇宙，每個「原生子」具有陰陽性質量。能力，意覺，且有不可分性。爲宇宙不生不滅，無增無減之本體。它充盈宇宙，化合萬物。

我不否認宇宙間之有物質的存在，但物質的形成是阻力壓力或突變，（非跳躍之意，乃環境突然變動之意）所致，不是漸進的，是當時主觀力量與客觀力量的不均衡所形成的新均衡。誰都不能否定房屋是物質的，但房屋是人力造成的，是各種自然物，受了人力的突變所致，是主觀力客觀力的不均衡所形成的新均衡。我不否認礦物的一部份是無機物，而牠的形成，是當時之溫度客觀力和時空之突變所致。而造房屋的原料與形成無機物的本質，我不敢說它是物質或無生物。

我認爲宇宙中的一切存在，都逃不了生原子的根本定律——原生子型——質量不滅性能不滅——意識不滅。「質量」是宇宙間萬物形態或現象的根源，「性能」是動化形態或現象的根源，「意識」是一切意識或組織形態或現象的根源。如礦物之存在，有各種礦物之形態，所以成其形態者則爲各種原子之組織，有新進的，有突變的，同時一切的礦物，又無時無刻不在變動分化，營其化生作用，動植物則更爲顯明。卽人爲之物，亦無不循此定律，如房屋之製造，基石牆壁棟樑椽瓦爲質量，而砌磚石架棟梁椽桁，製門窗堂室則爲組織，而有門窗堂室方能表現其作用與能力，所謂有之以爲利，無之以爲用是也。且人爲之物，亦時時腐化分解營其化生的「性」作用。

我認爲宇宙間沒有絕對的真空，此真空惟存在于原生子內，若說宇宙間有真空，真空管決不能成爲導光體，但是沒有空，也決不能發生力或作用。人沒有體腔，決不能有人的能力和行爲表現，碗杯不空，決不能盛水盛食物，宇宙無大空決不能容納萬物。礦物若沒有空，決不能行其變化及化生作用，而且空間大的化生快，空間小的化生慢，不過這些「空

「都是相對的。原生子有可分性，故必具有真空，方能發生能力。它是能活動的生命，所以必有真空。它有形態，所以有質量，它有意覺，所以能組成以太電子——或更高的形態。

我認爲宇宙間的一切現象，（原生子也是現象之一。）無時無刻不在「物」——「化」，沒有絕對的不變的存在。這一秒鐘的「我」已非「舊我」，這一秒鐘的水，何嘗又是前一秒鐘的水？這一秒鐘的宇宙，當然不是前一秒鐘的宇宙了。同一株樹上，沒有絕對相同的葉子，同一個葉子，其各部組織亦絕不相同。同時我相信宇宙間沒有一種現象不是原生子的造物，一切人爲的工具，都要根據原生子的定律或典型而創造。

現實之形態，乃原生子與「時」「空」配合之均衡，此爲無疑義之問題。但以原生子是不斷的流動與組織，及時空之不絕的流轉之壓迫，而一切現象乃有絕對的不同。又以原生子之不滅律——「質量」「性能」「意覺」不滅，而一切現象之存在，乃有絕對之原型或定律可把握。

「物」「心」「性」，可以作爲原生子的「質量」「性能」，「意覺」，之簡名，却

不能完全表現其涵義，儒家之主「正心率性」道家之主「持心適性」釋家之主「明心見性」，都明白「心」「性」之當分，我也把「心」和「性」分開來觀察，分開來說明，同時我們知道神經系亦分交感神經，運動神經和知覺神經。而易經說卦傳中之窮「理」盡「性」以至於「命」，亦即合「心」「性」「物」而言。理學家主「命」「理」「性」之說亦然。至于記言正心尊德性。孟子說，君子所性，仁義禮智根于心；養心莫善寡欲；盡其心者，知其性也，都分言「心」「性」之現象不同。而孟子之主「良智」「良能」，總理之主「分知分行」，亦見明此理。而孫中山先生在軍人精神教育中所舉一例，更爲明白，他說：「諸君不觀乎牛與童子乎？牛之力量，大于童子，人皆知之，而童子能以一繩引牛，東則東西則西，牛乃不能奮其一角一蹄以與童子抗，且甘心俯首，惟命是聽，是因何耶？童子之精神強，牛之精神弱，故童子之力量雖不如牛而能以精神（智）駕馭之，此又顯而易見之例也。」其實總理之三民主義，亦即包含這個「物」「心」「性」的合一定律。民生主義是三民主義的「物」，民權主義是三民主義的「力」，民族主義是三民主義的「心」，

三民主義雖可以分開來說，分開來研究，但必以統一性去認識，因為他是一個東西。「物」「心」「性」亦然，他是統一物的三屬性，不能分裂開來去認識。

同時陰陽性之能結合，亦非純物理作用，而實有意覺作用存乎其內間；同聲相應，同氣相求，亦不失有意覺作用，我以為一切物都具有物理化學生理心理等作用。同時我以為動不能作為精神的表現，物質也不絕對是靜的；實則動中有靜，靜中有動、凡有機物與無機物，皆賦有陰陽動靜之能性作用。惟人所能知者，僅極小之一部份，現代科學，亦極幼稚，生理心理科學，尚在孩兒時代，將來必隨哲學之進步而增進科學的能力，增多人類的知識，這是可以期待的。

總之：我認為宇宙間只有原生子不滅，同時也就是「質量」「性能」「意覺」之不滅。凡是宇宙間的存在，必各有其質量（形態），性能（動化），意覺（組織），否則即非存在。歸總說一句，這只是認宇宙為唯一的原生子構成，它有三種形態表現出來，若要用公式來說明，就是：

原生子 = 質量 + 性能 + 意識 所以物 + 理 + 心 = 生。

根據這個唯生的原生子的宇宙觀，認為全人類的最高目標是絕對一致地爲求生在，廣生和永生。所有世界上人類集團的經濟政治文化，却都是相對的，而不能求絕對的相同。所以以我不贊成中國去整個販運歐美的德莫克拉西政治，蘇俄的共產主義，或意德的法西斯制度。因爲中國的經濟政治文化的特性，有三民主義做規範，只要全體國民能統一意志去努力，自可達到救國救民之目的。

所以人類真正的文明，是生的文明，是物，心，能的文明的平衡發展。現在中華民族，須求質量的改進，能力的發揮，學術道德的發揚與光大，而後可救亡圖存，可圖廣生和永生。國家必須努力民生的建設，國力的充實，組織的嚴固，方可救亡圖存，日臻富強。

以人之所長，補己之所短，

以己之所得，貢獻于人羣；

此爲吾人對於世界文化

應取之態度與應有之責任。

——陳立夫先生序改良中式簿記概說——



唯生經濟學之基礎知識

蔣靜一

一 唯生經濟學概念

甲 經濟學意義——研究人與物間各種現象，以求達到共給共足共生共存的一種科學。以禮，義，廉，恥爲生產及分配的積極和消極的準則。

乙 各種經濟學派的比觀——(1)正統學派，(2)歷史學派，(3)奧國學派，(4)社會主義學派，(5)全體主義學派，(6)民生主義學派。

二 經濟學的機構——分三大部門，(一)有機部門，(二)間接部門，(三)直接部門。

三 協作價值論——物能與人欲皆不足解釋價值論，惟社會協作乃產生價值。

四 消費中心論——消費是人生的目的，生產祇是人生的手段。

五 生產論

甲 生產要素——注重有機組織體，以土地，勞動，資本副之。

乙 生產準則——以消費爲目的。

唯生經濟學之基礎知識

- 丙 生產質量——以時空為尺度。
- 丁 生產過程——以分工協作為前提。

六 分配論

- 甲 分配部門——分開接，直接，有機三大部門。
- 乙 分配方式——以合作為一體。

七 經濟學史的發展

- 甲 自給自足的經濟時期——農業時期，各製所需，各足所足。
- 乙 互給互足的經濟時期——商業時期，各供所餘，各易所值。
- 丙 不給不足的經濟時期——工業資本主義時期，各盡所能，各奪所欲。
- 丁 共給共足的經濟時期——大同時期，各盡所能，各取所需。

一 經濟學的概念

甲 經濟學的意義

什麼叫作經濟學？歷來經濟學的定義，各有不同，但認定經濟學以研究財富為對象？

這是他們共同的觀點，如：

1 約翰密爾 (J. S. Mill) 謂經濟學是研究財富，及生產財富與分配財富的諸法則之科學。凡是支配有關人生慾望之人類狀況，或人類社會狀況之發展或退化諸原因，亦皆直接間接含于此科學內。

2 沈尼兒 (Senior) 認經濟學通常所論者乃財富，他把政治經濟學所研究的根本前提分為四類：(一)一般的財富，(二)馬爾薩斯的人口論原理，(三)生產力增加的問題，(四)土地報酬漸減法則。

3 孔狄拉 (Condillac) 則以為經濟學是研究商業或交易的科學。

4 勞德道爾 (Lauderdale) 認為經濟學是研究私財的科學。

5 巴霞 (Bastiat) 的意見，以為政治經濟學是研究價值的學說，應該專論交貨價值。

他們對於經濟學的認識，僅能認識其一面，而未得窺其全貌。經濟學固然是研究財富的科學，但此財富研究的結果，是為滿足人類生存的慾望；且此財富如何充實，如何利用

，是全靠人類的努力。所以，「在財富的研究上，人的研究是極重要的，但此種重要性，每爲提倡這科學的人所忽視。他們祇把人看爲財富生產者，他們祇知道，生活的必需品，方便品與奢侈品是由人而創造的，卻不知道，這一些物品還是爲人而創造的。這個較大的真理，當然沒有人敢否認牠；但置之不問，亦就幾等于否認。這種蔑視人的結果，是：將人變成一架最好的製造機械。有些人全然不知道，將人變爲最好的製造的機械，就會將人變爲極弱的人；教人多供給其欲望，就會妨礙這些欲望的發展與改良。他們忘了世界有兩種窮苦：——其一是缺乏貨物，以供應較高級的欲望，其二是缺乏欲望，來使用更高級的貨物。富有貨物但缺乏使用貨物的能力，不幸在人類經驗中，是一種極普通的退步。」這是伊利（Ely）教授極開明的解釋。伊利教授最後又說：「人們切不可忘記，經濟學所要討論的諸種現象，乃是充滿着生命的精神。」此點實值得吾人之深刻注意。

在中國歷史上，經濟二字，解釋本極寬泛。史稱王安石以文章節行高一世，而尤以道德經濟爲己任，這裡所謂經濟，當然包括萬象。總理在民國元年對中國社會黨的講演詞

中有云：

「按經濟學本濫觴于我國，管子者，經濟家也。與漁鹽之利治齊而致富強。特當時無經濟學之名詞，且無條理，故未成爲科學。厥後經濟之原理，成爲系統之學說，或以富國學名，或以理財學名，皆不足以賅其義，惟經濟二字，似稍近之。經濟學之概說，千端萬緒，分類周詳，要不外乎生產分配二事。生產卽物產及人工製品，而分配者，卽以所產之物，支配而供人之需也。驟觀之，其理仍不甚高明深淵，熟審之，則社會萬象，莫不包羅于其中也。」

總理謂經濟學係研究生產與分配二事，可謂言簡意賅。其實，經濟二字，其本身的字義，已昭示無遺。「經」之一字，在中國原爲治理及度量的意思。周禮有「體國經野」的話，詩經上亦有「經之營之，庶民成之」的語句。又後通稱「謀作事物曰經營」。于此可知「經」，就是製造，製造就能生產。不特此也，而且富有科學的方法。古訓所謂「引其緒而分之爲經，比其類而合之爲綸」的「經綸」成語。故經也者，製造也，生產也，并引其緒分

門別類而管理之也。「濟」之一字，亦有深刻意義。易謂「知周乎萬物，道濟天下」，又謂「白杵之利，萬民以濟。」淺言之，就是「博施濟衆」也。由以上兩種意義歸納起來，經濟二字的涵意，實至深遠：一方面要「知周乎萬物」，經之營之，一方面要「道濟萬民」，共給共足；前者是指財富的研究——生產問題，後者是指享用財富的人——分配問題。這與 總理所主張者，不謀而合。因此，我們知道，經濟學者，是研究人與物間之各種現象，以求達到共給共足，共生共存的大同領域的科學。

達到此大同領域的途徑，其道有四：一曰禮，二曰義，三曰廉，四曰恥。「禮是分配的積極準則，廉是分配的消極準則，義是生產的積極準則，恥是生產的消極準則。」（參考陳立夫生的原理，人人能夠走上這四條大路，則理想的唯生經濟，當可樹立！茲分釋之于次：

第一，禮的道途 何謂「禮」？荀子禮論篇論禮之起源有云：

「禮起于何也？曰，人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能

不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈于欲，兩者相持而長，是禮之所以起也。」

又曰：

「凡用血氣志意知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提，； 食飲衣服居處動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌態度進退趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸衆而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。詩曰：「禮儀卒度，笑語卒

獲，」此之謂也。」（修身篇）

禮之爲用有兩方面：一方面在節人之欲使無爭，無爭則財貨得爲合理的分配，然後「欲不窮于物，物亦不屈于欲，」故禮能「養人之欲」。另一方面，在保持社會國家的安甯，社會國家安甯則不患貧（所謂不患貧而患不安），而宇宙資以生生不已。生生不已，則萬物豐裕，萬物豐裕則各取所需，無須再爭，故禮亦能給人之求。禮運篇又有云：

「孔子曰：「大道之行也，天下爲公，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，皆有所養，男有分，女有歸。貨惡其棄于地也，不必藏于己，力惡其不出于身也，不必爲己；是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作。」故外戶不閉，是謂大同。今大道既隱，天下爲家。各親其親，各子其子，貨力爲己，大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田里，以賢勇知，以功爲己，故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹于禮者也。」

「禮之爲用大矣哉」，此爲入「大同」之道第一重門戶。

第二、義的途徑 何謂義？周語謂：「言義必及利」。蓋「利者義之和也」(書周易)

。易繫辭傳說：

「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位；何以守位曰人，何以聚人曰財，理財正辭禁民爲非曰義。」

由此以觀，「義」的意義有三：（1）理財，（2）正辭，（3）禁民爲非。所謂「理財」，意甚鮮明，毋庸解釋。所謂「正辭」，就是說別異同。董仲舒春秋繁露，深察名號篇謂「春秋辨物之理以正其名，名物如其真，不失秋毫之末。」譬如在今日科學上，關於「物」「能」之爭，最初有原子說，後有電子量子說。由于原子說，發明物能常住律；由于電子量子說，而發明質能合一律。「名不正則言不順，言不順則事不成，」原子說一被搖動，不能再如發明者理想中之原子，故一切基于原子說所成之事物，都要修正，是皆猶董子所謂辨物之理未正，故名物不能如其真，一切製造將歸失敗。至于「禁民爲非」，即係「正名」反面的消極工作。名既正矣，民必須在此領導之下，勇往邁進。由此三種意義觀之，「義」在經濟上之價值，不待辨而明。周語謂言義必及利，此地之所謂利，蓋以義爲利，不以利爲利也。換言之，就是所謂義不僅自己要有利，還要助別人兼得其利也。

第三、廉的道路 陳立夫先生說：廉者，要做好自己本身範圍以內的事，而不妨礙人家，是分配消極的工作。古人所謂廉者不取，又說一介不以與諸人，一介不以取諸人，這

皆是廉者的素行。經濟上分配之所以不得當，就是一方面要求多，一方面不肯予。求多則妄取，養成爭奪鬥毆之風；不予，則擁財自肥，必驕奢淫侈，變成寄生階級；社會不安，民生搖動種種病態現狀，即由此勃然以生，詢至釀成革命流血慘劇，亦勢所必至！人們果能保持廉的道路，何愁有分配之不均。

第四、恥的道路 經濟上最重要的原則，就是要「各盡所能」。「各盡所能」，即無寄生階級，有閒階級。換言之，必無游手好閒的情民。「恥」即是這個原則的動力。陳立夫先生認恥爲生產的消極準則，可謂深得此道奧妙。

以上四條道路，爲走進共生共存共給共足的大同世界，亦即唯生論之最高經濟原則也。

乙 各種經濟學派的比觀

1 正統學派

正統學派，又稱古典學派，以英人亞丹斯密 (Adam Smith) 爲鼻祖，繼起者有馬爾薩斯 (Robert Malthus) 及李嘉圖 (David Ricardo) 等祖述而發揮之，儼然成爲十七十八世

世紀之權威者。其特質如下：

(1) 反對國家萬能說，奉個人主義，以爲發展經濟之基礎條件，謂個人之富，集之而成國民全體之富。

(2) 主張自由競爭，并認社會間各階級之利益，藉此可以調和。(譬如生產者因競爭而減低貨價)。

(3) 以發達生產爲經濟之中心。

(4) 反對對外保護政策。

(5) 認世界經濟現象，可用演繹法，依照劃一的經濟法則，以說明之。

(6) 主張勞動價值說。

(7) 僅注重物質資本，而忽略精神資本。

2 歷史學派

德人李士特 (Friedrich List) 于一八四一年著政治經濟學之國民制度一書，首樹反對

正統派之幟。一九四三年德人羅協（W. Roscher）又著合于歷史方法之政治綱要，改正經濟學之研究方法。于是歷史學派之名遂以成立。此派的特質有六：

- （1）排斥自由放任主義，鼓吹國民經濟思想。
- （2）排斥個人主義，主張國家干涉主義。
- （3）認經濟政策，須適應其本國經濟發達之階段，并不分地域，不論古今。
- （4）劃分國民經濟發達之順序爲五個階段：（一）漁獵時代，（二）牧畜時代，（三）農業時代，（四）農工業時代，（五）農工商業時代。
- （5）在農工業時代，工業幼稚，應採保護貿易政策。
- （6）根據歷史的事實及統計，發見經濟法則，用以支配一個特殊社會及一個特殊時代之經濟現象。

3 奧國學派

經濟學原理是奧國學派勉格爾（Carl Menger）的傑作，于一八七一年出版，爲經濟學

開一生面目。其後有威塞爾 (Wieser) 賁已衛 (Bohm-Bawerk) 二人，合稱奧國學派三雄。威著經濟值之本源與要律，賁著資本與利息并物值論大綱。其主張如下：

(1) 認一切事物，皆為因果律所支配，經濟學所研究之要件，為人類慾望。凡物具有充足人類慾望性質者，皆有效用，如欲納一物于經濟原因之範圍內，須具次列四種情形：(1) 人類慾望，(2) 物質能充人類慾望之效用，(3) 人類之認識此項關係，(4) 人類處分此物質俾能實際應用。

(2) 主張邊際效用說 (Marginal Value)。

(3) 排斥社會主義。

4 社會主義經濟學派

社會主義者，又分為兩大派，一是理想的社會主義派，一是科學的社會主義派。理想的社會主義派，類皆屬於空想：如法人加俾 (Cabet) 之義加利亞之理想鄉，及福利耶 (Fourier) 之法蘭求 (Phalange) 之共和團體。至科學社會主義派即今日盛稱之馬克斯主義 (Mar-

ryism)。其最重要特點：

- (1) 首創唯物史觀。
- (2) 相信經濟組織之改造，有賴于階級鬥爭。
- (2) 主張剩餘價值論。
- (3) 廢除私有財產制度。

5 全體主義學派

全體主義(Universalism)是從個人主義反映出來的一種主張。倡于奧國經濟學泰斗謝潘(Othmar Spann)。謝氏于一九〇五年發表社會科學概念形成之理論(Zur Logik der Sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung in Festgaben für F. J. Neumann)一文，已見其端倪。歐戰後，出版國民經濟學原理(Fundament der Volkswirtschaftslehre)。自此以後，益得新進學者之擁護。其特質如次：

- (1) 經濟行為為實現社會全體之目的的手段 謝氏于自著之社會學(Gesellschaftslehre)

He)內，曾將認爲目的世界的社會，分爲精神的部分，與行爲的部分二大類。精神的部分，其自身便爲人生之目的；行爲的部分，則爲此目的實現之手段。經濟之世界即屬于此行爲的部分。故經濟行爲便爲實現社會全體之目的手段。

(2)機能論(Leistungslehre) 謝氏認經濟爲實現社會全體之目的的手段，此手段參加于目的體系而能使其實現于現實，必須具有特有之機能。此機能具有超歷史的永遠不變的內容。內包括：(一)直接機能(消費機能)，(二)間接機能(資本機能)，(三)消極的資本機能(保險一切意外侵凌)，(四)高級的資本機能(包括一切法律行政等)，(五)優先機能(精神資本)。

(3)有機的全體觀的方法論 經濟現象是社會現象之一。吾人認識現象的方法，應從全體觀的有機觀。認「全體先于部分」，個體自己無生命，必須有全體乃能生存。故個體必須供獻其特有之機能。

(4)價值爲經濟手段對于目的所盡之機能量的表現 謝氏經濟之中心，既奠基于機能

論上，故其對於價值與價格之解說，亦本其機能的思想。謝氏說：機能量(Lestungsgrösse)表現于個別構造體內爲價值(Wert)，表現于多數構造體間卽市場內如價格(Preis)。

(5) 其他分配論生產論等卽多本此機能論。

6 民生主義學派

民生主義學派的經濟，這就是最近世紀的產兒，歐美各國的學者，雖皆有片斷的發見，尙無系統可尋。至吾黨總理，始集其大成，總理對於經濟縱無專著，然散見于各種遺著者，實不在少。茲將本文所研究的各特點，綜合歸納之于下：

- (1) 主張民生史觀。
- (2) 認各階級的經濟利益，是相調和的，不是相鬥爭的。
- (3) 注重全民不注重個人。
- (4) 經濟機構，分爲三大部門：(一)有機部門，(二)間接部門，(三)直接部門。

(5) 生產要素，注重有機的「組織體」，而以「土地」，「資本」，「勞力」爲此有機「組織體」的細胞。同時生產數量，要以全民的消費爲準則。

(6) 分配要依據三大部門——有機部門，間接部門，直接部門——的協作爲衡量，不僅限于「土地」，「資本」，「勞力」的「地租」，「利潤」，和「工資」。

(7) 主張協作價值論。

(8) 注重物質製造的機械，尤注重使用物質製造的機械的人。

以上各派，除全體主義派外，皆爲個人主義之經濟觀（社會主義派經濟，不過也是個人主義派之大同小異（見謝潘著個人主義與全體主義的國民經濟學之系統思想）。全體主義雖較個人主義派進步，然于「民生爲歷史重心」一語，似尙缺了解。各派之是非真偽，相較之下，不待辯而自明。茲僅就民生主義經濟學即唯生論經濟學，詳論之于下。

一、一 經濟學的機構

一般經濟學者，都將經濟學的機構，分爲生產，消費，交易，分配四大部門。在此四大部門當中，尤視生產爲首要。且認生產之目的在交換，交換之目的在所得；于是又成形成一交換中心的機構。由于這樣一個錯誤的認識，極端發展其個人主義的經濟學。同時并基于機械論的因果關係，採用自然科學方法，而將經濟現象原子化，更使物質橫流，充塞寰宇！須知經濟學的成立，和經濟行爲的完成，不僅在于物質條件的認識，尤賴于精神條件的協助，彌勒（A. Muller）所謂「精神資本」，誠爲不可磨滅之論。李士特（H. List）雖爲一歷史學派，然在其政治經濟學之國民體系中尙說得好，他說：

「一國之富，并不係于物質的之多寡，而係于生產與供給之能力。斯密只注意物質的富，而疏忽精神的生產力，故其說遂限局于交換價值之理論。吾人所謂精神的生產力，實不限于褊狹的經濟範疇，擴大之如貨幣，度量衡，印刷術，郵政，歷書，鐘表等之發見與創設，保安警察，自由，財產制度之確立與交通手段之普及等，皆可謂爲一國之精神生產力。賽（J. B. Say）謂法律不能生產財富，但法律却可創造生產力

。現代各國國富之狀態，其能遠勝于昔者，實因在過去數世紀之間，產生不少精神的資本，如科學，技術，發見，發明，改良及其他公私之設備教養的原故。」

是即精神部分，在經濟學上所佔的重要地位。謝潘（Othmar Spann）稱此為高級的資本機能（Kapitalleistung Höherer Ordnung）其解說頗為詳盡。緣經濟學本為經物濟衆之學，換言之，就是討論「人與物」間的一切關係的學問。凡人所供獻于物者，及物如何方能濟人，皆在研究之列。所謂供獻于物者當然不僅指技術勞力而言，凡一切科學上的發明，思想上的訓練，學術上的運用，信用上的保證，道德上的灌溉，以及其他政治上的組織，莫不參列于供獻作用。這樣的貢獻，并不是單一的，一方面的，機械的貢獻；而是複雜的，各面的，并有生機的供獻。所以，由于牠們互相的交織，而形成一「供獻網」。至于物之如何濟人，方能達到人人皆為所濟，這也不是一簡單的問題。在以前的經濟學者，他們承認經濟的要素，祇是「土地」，「資本」，「勞働」三項。所以他們想將物之所得，盡量分配于「地租」，「潤利」，「工資」三者上面。這是不對的。人對于物的供獻，既係

成形一「供獻網」，則物之所以濟人者，亦應着重于一「衆」字上面，方不失之于偏跛。譬如一個鐵工，花了十個鐘點的工夫，將一粗糙的鐵滾子，變成一有用的鐵滾子。在理這個鐵滾子的成功，應該歸功于鐵匠；其實，這個收穫，並不是鐵工獨有的收穫，不過他是從事于鐵滾的「供獻」之最後一「供獻」而已。因此，在此鐵滾「供獻網」中，同時包含着，若干預備的工作，如在汽機一旁燒火的工作；若干的領導工作，如工頭，營業指導，工程師和裝構師（鐵匠依着他的指導或發明工作）的工作；此外還有販賣指導和外勤們的工作；會計工作。而一般政治家和政客們的工作，也要一併計入，因為他們制定商法，信用法，契約法，勞工法，并且使之發生效力。還要添上國際貿易局局長的工作，因為他們與國際訂立商約，貨物才能運出國外銷售。于此可知在每一個單一經濟物的當中，都構成這樣一個「供獻網」，包括了整個國民工作和世界關係在內。因此，經濟的機構，豈能像個人主義者及唯物論者那樣簡單地劃分呢？

清代宗稷辰氏於其所著躬恥堂文集裕國篇有云：

『有周公太公之才，孔孟之道，而後可以言利。其爲利也，公而不私，優游而不追，密而不苛，信而不淪，正而不詭。一人利之，億兆人利之，天德王道之原，人情物理之準，胥出于此；五行于是乎調焉，百產于是乎充焉，九式于是乎裕焉。』

「言利」二字，就是經營財物代名詞。「言利」的要件，第一要有周公太公之才與孔孟之道。「才」與「道」的解釋很難。據作者的意見，「才」就是格物窮理的學術，「道」，就是因民之所利而利之，擇可勞而勞之的道。「才」與「道」俱備了，其次乃可談一切經財的法制和聚散的原則——公而不私，優游不追（不求速成），密而不苛，信而不淪，正而不詭，這是五大立法的原則。運用周公太公孔孟的「才」「道」，遵循五大法規的示範，于是「五行」「百產」「九式」何愁「不調」，「不充」「不裕」！必可達到「一人利之」，而「億兆人利之」了！唯生論經濟學，似有近乎此。其機構可劃分爲三大部門：

1. 有機部門——包括一切精神資本及不可數量的有機供獻，如科學與發明，暨「周公太公之才」，與「孔孟之道」。

2. 間接部門——一切關於經物理財的法制，如市場組織，租稅制度，關稅制度，法律，治安，通商條約，貨幣制度，及信用制度等。秉「公」，「優游」，「密」，「信」，「正」五大原則製定之。

3. 直接部門——即通常經濟學之主要部門，其內容為生產交換及消費等。宗稷辰氏所謂調合五行，充實百產，豐裕九式，殆有以近之。

以上三大部門，包括精神與物質兩方面，果得而充實之，人民生活，社會生存，國民生計，羣衆生命，當能發揚而光大之。

三 協作價值論

唯生論經濟機構，既如上述，其次，所謂價值論，當然不是獨立的。緣價值的起因，其說有四：（一）勞力說，（二）生產說，（三）再生產說，（四）慾望說。總括起來，僅可區分為兩類：

1. 物能價值論，以價值之發生，歸于物之本能及其性質，此即所謂唯物論。

2. 人慾價值論，以價值的發生，歸功于人之慾望，此即所謂唯心論。

兩說均失之偏狹。作者以爲價值的起因，不是單獨的勞力，也不是單獨的生產，再生產和慾望所能生產的，而是各方面的總合。這種總合，無以名之，名之曰社會協力。總理有言：「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份子，無論是直接間接在生產方面，或者是在消費方面，都有多少貢獻。」（民生主義第一講）豈特盈餘價值爲然，凡所謂價值，莫不是各方協力的結果。自然力的草創，人爲力的改造，社會習俗力的培養，各個都有其成分在。譬如一件皮衣，從動物身上剝下，工人製成皮統，復由裁縫製成衣服。皮衣製成後，可謂已備具了使用的價值。但是，假使天不翻北風（總理民生主義第三講）或在熱帶的地方，這件皮衣，仍無價值可言。天翻了北風，地又處寒帶，若社會習慣，厭穿皮衣，如現在一般時髦女子，不喜穿皮衣，雖在隆冬天氣，喜穿單夾衣服，或僅穿毛織襯衣了事，這件皮衣，仍無價值可言。由此以觀，價

值的產生，必須備具各種條件；天時、地利、人工、及社會習俗，通通備具，然後他的價值方可實現，若僅備具了物能和人慾，這還是不成功。

而且，物能的價值，是隨社會文明進步而附生的。譬如汽車，置于羊腸鳥道的深山中，全完失其價值。電燈廠設于自給自足古代的農村中，他們有天然的茶油桐油可以代燈，電廠亦將失其原有價值；蓋各時代有各時代的代用品，各財貨亦各有他們的時代價值，超時代的物與人慾，社會終不允許其發生價值作用。此無他，價值常隨文明進步而俱生，換言之，就是以時代的生活背景為基礎。因此，在唯生的觀點上，我們主張社會協力價值說；財物所需要社會協力大者價值大，所需協力少者價值少。

至于價格，乃係商品的價值，表現于貨幣方面而已。價格雖因供需關係而有高下，但純以價值為基礎。這種價格的變遷，往往隨生產指數，生活指數及工資指數而上下。總理實業計劃上說：「關鍵及根本工業發達，人民有許多工事可為，而工資及生活程度皆增高，工資亦增多，生活必需品及安適品之價格亦增加。」可是，這種變遷，并不是毫無節制的

。在國家方面，尤須設法使之調整，如中國昔日之平準制度，及今日之統制計劃是也。

四 消費中心論

一般經濟學家，大都以生產爲經濟主體，將全盤組織，注意在生產上面；機器的發明，技術的進步，分工的細微，資本的集中，企業的專營，可謂神乎技了。但其結果，過剩的生產，使失業的增加，釀成世界空前的恐慌。這樣的經濟學，僅能說是「生產經濟學」。須知經濟學是大多數人類物質生存維持學。消費是人類生存的起點，也是經濟學上的中心問題。西生孟底(Sisinondi)對於這個獨有深刻的認識。他說：

『政府的目的，不在抽象的聚集一切財富，而在全體公民都能參加那些財富對於生活所提供的快樂。』

于此可知西生孟底對於消費問題，非常重視。總理在實業計劃上也說：

『實業中心，要靠消費的社會。消費是甚麼問題？就是解決衆人的生存問題，也

就是民生問題，所以工業實在要靠民生。」

這就是說，一切實業或一切生產，不是因實業而開發實業，不是因生產而計劃生產，是應以消費爲目的，一切的生產，都是依照社會上各人的需要和各人消費的程度而決定。

楊幼炯先生在他如何建設三民主義的社會科學新系統一文中也有一段這樣說：

「我們根據『人類求生存，爲社會現象的中心』，這一個客觀的事實，主張今後三民主義的經濟學新系統之建立，應以消費爲中心。本來消費與生產是經濟學上兩個相對的名辭；所謂消費，就是人類滿足慾望的行爲；而生產便是使人類有滿足慾望的可能性行爲。我們若是說消費是毀滅無形財貨或有形財貨的效用，則生產就是製造無形財貨或有形財貨的效用。所以消費可以說是人生的目的，而生產祇是人生的手段。因爲消費乃是生產，交易，分配等經濟行爲的總因。他的範圍很大，如果我們的經濟觀點，是以生產或其他經濟行爲爲主，則其結果必定是「倒因爲果」。普通的人祇看到生產問題之重要，所以大家祇願討論分工，工業製造，機械與資本的積累等，但他

們却不知道消費之重要，蔑視生產與消費的關係。可知凡是經濟學家，如果他們不以經濟行為爲總因的消費論爲研究入手的方法，則他們的學說，必定是錯誤的。」

根據以上兩種理論，消費在經濟上之重要可知。因此，今後經濟現象，應有以下三種新趨勢：

(1) 公共消費的增加 如鐵路輪船、自來水、電燈、以及公園圖書館，爲公共消費起見，應日增繁榮。

(2) 經濟主義之消費增加 爲剷除商人之壟斷和剝削起見，消費組合，爲今日之新事業。由共同集資，以廉價購入生計必需之品，分配于各組員，是即合于經濟主義之消費也。

(3) 消費社會化 近日歐美大富豪，雖蓄積巨額之財產，不必盡與子孫，多有舉其遺產之一部分，創大規模之慈善事業，以私人財產，供社會公共消費，變奢侈爲慈善，化私財產爲公用，于私有財產制度下，而能使消費社會化，亦足以補分配不

平之弊。

五 生產論

甲 生產要素

「土地」「資本」「勞動」三者，這是古來一般經濟學者所公認的生產要素，其實，除此以外，還有一件首要的東西，他們都缺而勿論，殊為遺憾！這件首要的東西，就是有機的「生產組織」。請申言之。

一種物品，牠的效用的構造或形式的改變，與其說其是由于某特殊個體的供獻，不如說是由于某集體的構成；蓋一個有組織的社會集體，并不等于其構成負的總和，而是有高于其總和者，又備具其個體所不備具的新性質。「恩格斯(E. Engels)在所著反杜林論的哲學編，曾經引了拿破崙的例子來證明他的「量變質變」的辯證律。該例謂法國騎兵與孟美雷克騎兵(Mamelukes)戰鬥，孟美雷克騎兵善自為戰，但無紀律；法國騎兵雖不善乘

馬，而紀律極佳。兩個孟美克雷兵無疑地戰勝三個法國兵；一百個孟美克雷兵對一百個法國兵便不分勝負；然而三百個法國兵通常都是戰勝三百個孟美克雷兵；而一千個法國兵，一千五百個孟美克雷兵，則每次都獲勝仗。恩氏說這就是由量變到質的例證。其實在我們看來，這正是證明了人羣組織的重要。固然，我們亦承認組織需要「最少限度的量」，複雜的組織需要較多的「最少限度的量」，但是單純的量的增加，並不引起質的變化；不然孟美克雷兵的數量增加得更多，爲什麼不變得更強些呢？須知一千個法國兵所以能戰勝更多的孟美克雷兵，完全是一個組織問題——紀律是組織的產物。孟美克雷兵善獨自爲戰，其軍隊之缺少全體性可知。法國兵既有組織，兵之性能便不盡同，每個兵即不能離整個部隊而作戰，必須在司令指揮之下與其他兵士協同作戰，這樣一隊法國兵已具備了有機體的條件，實際上就是一個集體生物。假如全體等于部分之和，則三個法國兵既然敗于兩個孟美克雷兵，那末，一千個法國兵對於一千五百個孟美克雷兵，當然更有失敗了。然而法國兵因有組織，反能以寡勝衆，足見全體自有高出部分之和的新性質」。（見黃欣周科學觀點）

之轉變一文）此種組織物質，在生產上獨為重要；能在一極大限度內增加土地，勞力與資本的效率，同時幫助牠們合作，而使牠們勢力所生的效果，變為最大。

這于農業影響上較為暗淡，而于工業場中，則極顯著，所謂漸增與漸減報酬之確定，組織實居其主要部分。譬如某工廠以資本C，勞力M，土地L，而生產R量商品，若在改良組織之下，有七種的方式：

- (1) $C + M + L \rightarrow R \dots\dots\dots(1)$
- (2) $(C - x) + M + L \rightarrow R \dots\dots\dots(2)$
- (3) $(C - x) + (M - y) + L \rightarrow R \dots\dots\dots(3)$
- (4) $(C - x) + (M - y) + (L - z) \rightarrow R \dots\dots\dots(4)$
- (5) $C + (M - y) + (L - z) \rightarrow R \dots\dots\dots(5)$
- (6) $C + M + (L - z) \rightarrow R \dots\dots\dots(6)$
- (7) $C + (M - y) + L \rightarrow R \dots\dots\dots(7)$

以上七種方式，皆從第一式變來。在C、M、L、三者適當配合之下，(C—M)或(M—L)或(L—N)；或C和M或M和L，或C和L分別減低；或三者同時降落，均得同樣之生產品R。這皆是組織的神通；蓋組織改良，往往以極少限度的資本人力或土地，而得到良好的生產品，有時又可以增加其生產量。總理在民生主義第一講裏面說：

「大家都知道美國有一個福特汽車廠。那個工廠極大，汽車的出品極多，在世界各國都是銷行的。那個廠內每年所賺的錢，要過萬萬。至于那個廠內製造和營業的情形是怎樣呢？不管是製造廠或者是辦事房，所有一切機器陳設，都是很完備，都是很精緻，很適合工人的衛生。工人在廠內做事最勞動的工作，最久不過八時，至于工錢，雖極不關重要的工夫，每日工錢都有美金五元。合中國錢便有十元。稍為重要的職員，每日所得的薪水，便不止此數。廠內除了給工人的工錢薪水以外，還設得有種種遊戲場，供工人的娛樂。有醫藥衛生室調治工人的疾病；開設得有學校，教育新到工人和工人的子弟；并代全廠的工人保人壽險。工人死亡之後，遺族可以得保險費。又可

以得撫卹金。說到這個廠所製出來的汽車的價格，這是大家買過汽車的人都是很知道的。凡是普通汽車，要值五千元，福特汽車最多不過是值一千五百元。這種汽車價值，雖然是很便宜，機器還是堅固，最好的是能夠走山路，雖使用極久，還不至于壞。因為這個廠有這樣的價廉物美，所以風行全球。因為這種汽車銷路極廣，所以這個廠便發大財。」

福特公司就是一個組織最完備的廠。他能以最少限度的資本，最短促的工作時間，最昂貴的工人待遇，而生產最廉價的汽車；究其內容，製造機器的精緻還在其次，其組織完備，實其特長；有種種遊戲場，以供工作人員娛樂；有醫藥衛生設備，以調治工作人員的疾病；有學校以教育新到工人的子弟；有人壽保險，以撫卹被難的遺族；凡養生送死之事，莫不俱備。照此題外發揮，是不啻于資本主義場中，別開生面，化戈于（指階級鬥爭）為玉帛，易地獄為樂園，福特公司有之！組織對於生產之功，于此可見一般。

乙 生產準則

前節已詳述消費在經濟上的重要地位。換言之，這就是指生產當以消費為準則。總理民生主義第一講說：

「就是我們中國工業的情形來證明，是怎樣呢？中國最大的工業是漢冶萍公司，漢冶萍公司是專製造鋼鐵的工廠。這個工廠每年所出的鋼鐵，在平常的時候，或者是運到美洲舍路埠去賣，或者是運到澳洲去賣。當歐戰的時候，都是運到日本去賣。鋼鐵本來是中國的大宗進口貨，中國既有漢冶萍可以製造鋼鐵，為甚麼還要買外國的鋼鐵呢？因為中國市面所需要的鋼鐵，都是極好的建築鋼，槍礮鋼和工具鋼。漢冶萍所製造的，祇是鋼軌和生鐵，不合市面用途，所以市面要買外來的進口貨，不買漢冶萍的鋼鐵。至于美國每年所出於的鋼，有四千萬噸，鐵有四五千萬噸，中國祇有漢冶萍，每年出鐵二十萬噸，出鋼十幾萬噸。中國所出這種少數的鋼鐵，為甚麼還要到美國出賣呢？美國出那樣多的鋼鐵，為甚麼還可以銷受中國的鋼鐵呢？就是因為漢冶萍沒有好鍊鋼廠，所出的生鐵，要經過許多方法製造，才可以有用。在中國不合用途，所

以要運到外國去賣。美國有極多的製鋼廠，祇要有便宜鐵，不管他是那裏來的，便可以銷納，便可以製造好鋼來賺錢，所以本國雖然出很多的鋼鐵，就是中國運去便宜鐵，還可以買。漢冶萍公司所出的鋼鐵，因為是運到外國去賣，所以在歐戰的時候，對子工人減時加工價，還是很賺錢，現在是虧本，許多工人失業。漢冶萍既有鋼鐵的好出產，又有大資本，應該要賺錢，可以大發展。為甚麼總是要虧本呢？由漢冶萍這一個公司的情形來考究，實業的中心是在甚麼地方呢？就是在消費的社會，不是專靠生產的資本。漢冶萍這一個公司雖然有大資本，但是生產的鋼鐵，在中國沒有消費的社會，所以不能發展，總是不能賺錢。」

由以上看來，我們知道，生產是要靠消費的社會，沒有消費的社會，雖有機器生產，也是枉費氣力，徒耗資本！

尤有進焉，生產不僅要靠消費社會，生產尤須以消費為準則。為交換而生產者，為賺錢而生產者，皆非生產之本旨。因此，今後生產，應合乎以下二個原則：

(一) 生產必須根據國民之需要。

(二) 生產量之多寡，必視國民之需要額，無過剩亦無不足。

丙 生產質量

「時間效用」及「地方效用」，這是經濟學上生產論兩大原則；前者指時間而言，後者指空間而言。歷史是前進的，時間是長流不息的；所以，一切生產也隨歷史與時間前進。譬如在石器時代，一切用具，離不了石的原料。在那時候，製造石斧石戟，當然找得着消費的社會。一到了銅器或鐵器時代，則大異疇昔。如果還有不識時務者生產石器，祇有關門大吉。又如在炎熱的暑天，出售狐皮火爐；在積雪的隆冬，叫賣團扇冰塊，也要遭同樣的奚落！所以，時間問題，是效用的命運使者，也是效用的親生父母。其次，談到空間，有同樣重要。在甲地受打擊的貨物，在乙或受歡迎；在乙地落伍的出產，在甲地或許視為時髦，譬如在湖南長沙湘潭一帶的居民，人人都喜歡吮嚼檳榔。檳榔有石灰製的，亦有用糖製的。不但是他們自己喜歡吃，而且視為敬客的上品，猶如其他各地客來奉茶送烟一樣。

所以，檳榔在長沙湘潭有很大的生產，和很大的銷售。其次，如木屐在廣東也是一樣。廣東人無論男女老幼，都高興穿木屐。的的拍拍，木屐遂成爲市上的風行品。假使檳榔與木屐易地而處，那末，祇有各自認諱氣吧！這都是時空居中操縱。生產者，要想他的生產能銷售能推行，必須把握這兩個條件，方可期「財源輻輳，貿易興隆！」

丁 生產過程

現代的生產是專門化的生產，這是人們所不能否認的。不過在此專門化的當中，包含着一個重要元素；有此元素，則專門化方歸有利，無此元素，則專門化，反形其害。我們知道，專門化者，就是分工的細密之第二名詞。物產一專門化，各人所生產的物品，大都不能立即供自己使用；並且，一個人的生產物，不與他人勞動的結果結合，亦往往不能有用於任何人；譬如一個鄉間植棉的農夫，到一個成衣店的裁縫，就是一個長遠複雜的過程。再如美國福特汽車公司，更爲顯著。製車輪者僅製車輪，製輪軸者僅製輪軸，製機械零件者僅製機械零件，分工之細，非等最後結合，皆無以顯其用。推而廣之及於社會全體；

電車工人和馬車工人罷工，電燈廠的破壞，會使全社會感到不安；再推而廣之及于全世界；英國須要其他國家運送食物來交換製造品，美國突然停止棉與銅的輸出，歐洲就有許多工人感覺困苦。這些例子，都是充分地表示相互倚賴性及其協作的價值。于此可知，一種生產關係，不是一羣各別的自足的單位，而是一個統一的社會。換言之，這就是人與物間的生產關係。一般生產家，大半都忽視了這一點真理，他們祇知道照顧他們的工廠，他們的機器，這真是舍本務末呢！

六 分配論

甲 分配的部門

自古典學派以來，其間經過奧國學派，歷史學派，社會主義學派，他們所唱的分配論，皆大同小異。換言之，他們認定生產要素，僅有土地資本勞働三者。生產的所得，就是這三者——土地，資本，勞働——的總合。因此，三者就是分配時的主人翁；土地應得地

租，資本應得潤利，勞働應得工資；雖其應得的成分若何？各派有不同的議論，然着眼于物質的生產要素，先後如出一轍。此種分配法，無異將分配論視爲特殊價格形成論，而依物質的生產要素，區分爲土地價格，資本價格，和勞働價格等，殊爲不合。

經濟機構，應分爲大三部門（如前述），實包括精神物質勞力及其他各要素而言。凡參與于經濟機構之要素，卽爲完成各經濟物之價值之主角或屬角，無論主角或屬角扮演部分之久暫或多寡，然于分配上，應享有「分我一杯羹」之權。以前各派的分配論，祇局限于物質的技術的要素，須知除此物質技術的要素而外，還有精神的方面，如發明家之思想，經營者之腦力，以及國家的一切法制及約章等，亦皆直接或間接參與其間。因此，在分配的場合中，應分爲以下各方面：

- (1) 有機部門；關於此類的報酬，如發明家科學家的獎金，研究員教師之薪金等。
- (2) 間接部門；關於此類的報酬如國家租稅，公共團體的附加稅等。
- (3) 直接的部門，又分爲：

(a) 製造報酬：屬于此類者為創作者利得，作業利得，作業報酬，製造費及事務利得等。所謂工資即包括于此項內。

(b) 信用及信用媒介之報酬：屬于此類者為資本之利息，信用媒介之手續及對於金融捐客之報酬等。

(c) 土地報酬，屬于此類者即地租是。

乙 分配的方式

其次，要談分配與合作的關係。關於這一點，最好引 總理的話來證實。總理在民生主義裏面說：

「人類自發明了金錢，有了買賣制度以來，一切日常消耗貨物，多是由商人間接買來的，商人用極低的價錢，從出產者買得貨物，再賣到消耗者，一轉手之間，便賺許多佣錢。這種貨物分配制度，可以說是買賣制度，也可以說是商人分配制度。消耗者在這種商人分配制度之下，無形之中，受很大的損失。」

「外國人想做的的方法，是工人同農民合作，不要商家做經紀賺用錢，便可省却許多消耗費。……廣州此刻米貴，最大原因是商家壟斷，有中飽的弊端，要除去這項弊端，便要工人同農民合作。……米出于農民，原價一元，直接可以買二十斤，間接向商家去買，用銀一元，只有買米十斤，中間被商家賺了一半。要米價低，便要工人同農民辦一合作社，用工人所做的器具，交換農民所出的米，省去商家的中飽。那樣米價便可以平。」

至于工人工資方面，總理也有說明：

「余將使勞工得其勞力所獲之全部，將來中國實業，建設于合作的基礎上，政治與實業皆民主化。……對於待開發之產業，人人皆得按其應得之比例，以分沾其利益，享受其勞力結果之全部，獲得較優良之工作狀態，并有餘暇之機會，可以思及其他工作以外之事件，如此勞工必能知識日進，獲得充分之娛樂與幸福。此種娛樂與幸福，本為一切人類所應享，但在他國，勞工與窮苦之人，常無享受之權耳。」

七 經濟學史的發展

因為經濟學家各人的觀點不同，將歷史分爲若干時期，概括之，約可分爲四派：

(1)由生產的觀點上出發，分爲(一)漁獵時期，(二)牧畜時期，(三)農業時期，(四)手工業時期，(五)工業時期五個級段。

(2)由一般的經濟組織觀點上出發分爲(一)獨立的或家庭經濟時期，(二)都市或農村經濟時期，(三)現代的國民經濟時期或資本主義經濟時期三個大階段。

(3)由交換的觀點上出發，分爲(一)物物交換經濟時期，(二)貨幣交換經濟時期，(三)信用交換經濟時期三個大階段。

(4)由勞動的觀點上出發，分爲(一)勞動階級未分化經濟時期，(二)奴隸及農奴經濟時期，(三)自由勞働經濟時期，(四)個別契約經濟時期，(五)團體契約經濟時期五個階段。

以上各派的分類，在事實上均有不能否認的價值，不過僅係一方面的立論，而未嘗窺

得民生的全豹，若就唯生的立場來分析，作者以爲應分爲以下各時期。

一 自給自足的經濟時期

此期包括漁獵，牧畜及初期農業時期。他們都是鑿井而飲，耕獵而食，自織而衣，自巢而戶。其生產也，爲自己消費而生產，根本無所謂交換與分配。換言之，此卽各製所需，各足所足。

二 互給互足的經濟時期

是時已漸由漁獵農耕單調的自給自足，而走入商業的交易，分工作用，于以開始，交換機構，也於斯時胎育滋長。日中爲市，以粟粟而易器械，或以器械而易衣食，但此種交易，僅限於互給互足，甲有給於乙，乙方有滿足於甲；甲無給於乙，乙雖有贏餘，甲亦無從而得其唾餘。完全注意在一「互」字的作用，而毫未感覺到「給」與「足」的價值。換言之，就是「交易」劃分了此時期的特色，各獻所餘，各易所值。

三 不給不足的經濟時期

時輪的推移，農業進化到工業經濟時期。資本家操縱了一切生產工具，役使勞工；地主把持了廣大的土地，蹂躪農奴；貴族壟斷了政治機關，驅使平民。愛之欲其生，惡之欲其死。芸芸衆生，均聽命於他們喜怒哀樂的情緒。資本家借重工資制度；慈善者，則多給一點；殘酷者，則盡剝削之能事。地主貴族拿着耕佃關係，水旱蟲傷的減租，聽憑他們的口惠。似此情形，國民給足的全權，完全操之於二三巨室。他們既無力可以自給自足，他們又無財力，可以互給互足，惟有仰承資本家合地主的鼻息而已！此即所謂各盡所能，各奪所欲。

四 共給共足時期

此即大同世界之實現，亦即所謂共生時期，在此時期，各盡所能，各供所有，各取所需，家給而人足了！所謂共給，就是生產大衆化，所謂共足，就是分配普遍化。給的多寡，純視足的程度，又以大衆生活水平爲標準。但祇有「自然享受」，和「應分享受」之分，而無奢侈享受之弊。

中國今日生產落後，結果成爲貧乏；分配無方，結果成爲大貧小貧；大貧小貧之救濟，非從生產與分配二者并進不爲功。欲達此目的，則又非賴教育政治二者相輔而行不可。務使今後教育機關，成爲生產技能之製造所，政治機關成爲生產工具之分配處，人人在救國救民共信下，以組織的力量，達此偉大任務。

節錄陳立夫先生生活資料之貧乏及其救濟

唯生論與中國本位文化建設

蔣靜一

(一)文化的前提是「人民的生活，國民的生計，羣衆的生命，社會的生存。」

(二)文化的本位是「天」「地」「人」三位一體。

(三)文化的建設是「臨」「容」「執」「敬」「別」。

(一)文化的前提

文化是人類生活方式的堆積品，衛史萊(Wislar)與戴魯(Grator)也這樣地說明。但是，古代的文化，與近代文化略有不同。古代文化是人類生活方式的總成績，常隨生活的建設而建設。譬如言語，是人類最初文化的形態，爲社會聯繫的靱帶，感情交換的主要形式。考其發展，不過是生活過程中的呼聲。據波洛達諾夫所著經濟科學大綱說：

「當人類實行勞動時，其行動反映在發生器及呼吸器上，會無意識地發出一種與動作

相應的呼聲。「哈」(Ha)，這聲音是樵夫揮動斧頭時所發生的。「呵」(Ock) 這樣聲音，是船夫拖拉船鍊時所發生的；「唉——唉！」(Ai! Ai)，這聲音是砌路者舉落重槌時所發出的；這些都是勞動者的呼聲。」

我國的脚夫，和碼頭的工人以及泥水匠等等，在用力負重時，也有喊出「邪濟」(見詩經)的呼聲。又詩經所謂「伐木丁丁，鳥鳴嚶嚶。……，以求友聲。」皆爲言語成形的源淵。其次如藝術，歌謠，舞蹈，法律，俱爲社會生活或習慣風俗的結晶。現代文化則反是，他們先認定了一個文化的標準，然後由文化創造生活。文化爲因，生活爲果，以文化領導生活，并非由生活積纒文化，十八世紀以後的物質文明和精神建設，大多如斯。譬如以自由平等而言，祇憑盧梭一枝筆一張口鼓吹得來，而其他生活的改變，則全爲幾個實驗室的技术家所轉移。現在我們可以用方程式來表示這兩種截然不同的時代。

某時代人類生活的方式——→某時代文化的成績……………(1)

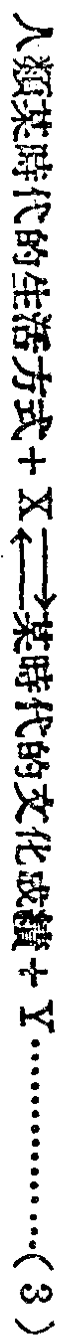
某時代理想的文化建設——→某時代人類生活的維持和充實……………(2)

在第一式，文化的成績，是人類生活方式的堆積，是順着自然的程序而成立的。在第二式，則係先有理想文化的建設，而後有人類生活方式的充實和維持，是反自然的。順自然的文化，往往合乎人羣的需要。反自然的文化，多少有與人類生活相矛盾。其所產生的結晶品：爲X或爲Y則無定質。近代歐洲文化發揚的結果，反引人類走入死亡的途徑，世界第一次大戰的慘劇，就是吾人的教訓！

我們知道，在化學上有種反應，叫做逆反應 (Reversible reaction) 其方程式如下：



在這方程式 $\text{Cl}_2 + \text{H}_2\text{O}$ ，可以反應 $\text{HCl} + \text{HOCl}$ 出來，同時 $\text{HCl} + \text{HOCl}$ 也可得 $\text{Cl}_2 + \text{H}_2\text{O}$ ，這是毫無疑問的。談文化建設者，亦應備具了這特點，而有下列方程式的反應：



在這方程式，文化與生活，係互爲因果。惟某時代的生活方式，因爲要適應時間與空

間起見，必須經過一番改善，而某時代的文化，為延續人類將來的生命，亦必須加一番整理和創造工作。方程式內的X就是代表改善工作或稱準備工作，Y代表整理和創造工作，換言之，就是某時代的文化創造，必須適應乎某時代的生存方式。在創造時期，文化為因，生活為果；在實行時期，生活為因，文化為果，其互相反應之價值，與化學之逆反應式，全無一致。這樣的文化才富有時代性和繼續性。因此，我們今日談文化建設，應以第三方程式為依據。不過，我們現在所走的路是第二式反自然的路，是由理想的文化建設而求現時代最適宜的生活方式。其工作之艱難，不言而喻。

總理在民生主義第一講上說過：「民生就是人民的生活，國民的生計，人羣的生命，社會的生存。」這四句話有個別的意義，而成為四個獨立的階段。第一，就「四生」來說——「生活」，「生計」，「生命」，「生存」。一個人自呱呱墜地，饑則食，飽則睡，他僅有生活的機構，而沒有生活的意義。及至長大，由單純的「生」和單純的「活」而趨向于求「所以生」求「所以活」的計劃。但此後的生活，是非純個人主義所能達到目的，

必須走入羣衆共同的道路，以擁護羣衆的生命，而維持個人的生活。最後由人羣的擴大而爲社會，再進而求得社會生存的方式。所以，由「生活」至「生存」四個階段，是隨「人」民「國民」「人羣」「社會」四個範圍而逐漸擴大。此係進化過程中必自途徑。文化既係人類爲「適應環境以求生存而所得進化的總成績」，（陳立夫先生中國文化建設論）自應以此「四生」爲最大前提。

（二）文化的本位

文化的前提，既脫不了「四生」的原則，然則文化的本位，又是什麼呢？易繫辭傳說：

「古者庖犧之王天下也，仰則觀象于天，俯則察法于地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，于是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」

易經爲中國古代哲學淵源，也算是中國文化的開基始祖。牠這幾句話，包羅萬象，然

總合其成，可三字以蔽之曰「天地人」。繫辭上面又說：

「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三才而兩之，故六六者非它也，三材之道也。」

何謂天？天之道何在？據乾卦象傳說：

「大哉乾元，萬物資始，乃統天。……」

何謂地？地之道何在？據坤卦象傳說：

「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。……」

「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者惟萬物，故受之以屯，……以蒙，……以需，……以訟，……以師，……以比，……以小畜，……以履，……以泰，……以否，……以同人，……以大有，……以謙，……以豫，……以隨，……以蠱，……以臨，……以觀，……以噬，……以賁，……以剝，……以復，……以无妄，……以大畜，……以頤，……以大過，……以坎，……以離。」以天地爲出發點，演出無窮的萬有。由「屯」而「泰」

，由「否」而「合」，由「賁」而「頤」，由「大過」，而「離」可分爲四個階段（參考中山文化教育季刊第二卷一期楊又玄由歷史觀的演變到民生史觀一文）。層層演變，這不僅是宇宙進化的掛圖嗎？其次，說到人事，所謂「男女」，「夫婦」，「父子」，「君臣」，「上下」，「禮義」，則更變化無窮。由「恆」而「遯」，而「大壯」而「晉」，而「明夷」，而「家人」，而「睽」，而「蹇」，而「解」，而「損」，而「益」，而「夬」，而「姤」，而「萃」，而「升」，而「困」，而「井」，而「革」，而「鼎」，而「震」，而「艮」，而「漸」，而「歸妹」，而「豐」，而「旅」，而「巽」，而「兌」，而「渙」，而「節」，而「中孚」，而「小過」，而「既濟」，而「未濟」。廣大悉備，是不啻社會進化的掛圖。

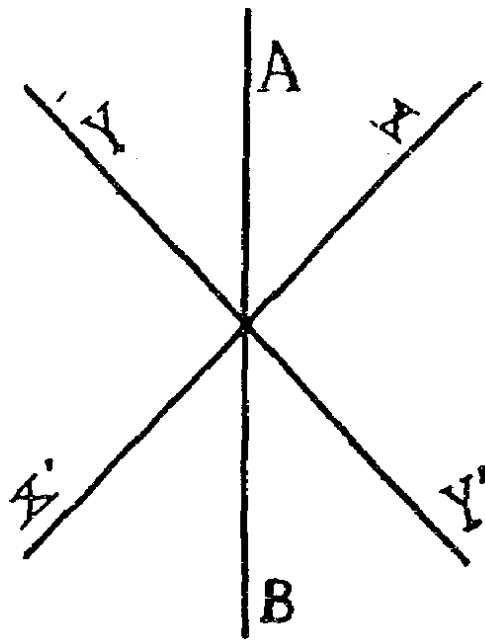
總合以上三方面觀之——天地人三位一體的進化史，歷歷如在眼前。人類由洪荒時期進爲漁獵，牧畜，農業，工業各時期，莫不基于三者的循環運用。考諸歷史。庖犧氏取諸「離」，結繩而爲網罟，以佃以漁；神農氏取諸「益」，斲木爲耜，揉木爲耒；又取諸「

噬」「噬」，立日中爲市，以聚貨致民而交貿；下及黃帝，堯舜取諸「乾」「坤」，則垂裳而治，取諸「渙」，則剡木爲舟，剡木爲楫；取諸「隨」，則服牛乘馬，引重致遠；取諸「豫」，則重門擊柝，以待暴客；取諸「小過」，則斷木爲杵，掘井爲臼；取諸「睽」則弦爲弧，剡木爲矢；應用「大壯」的意象，穴居野處，一變而爲宮室，上棟下宇；應用「大過」的原理，不封不樹的中野之葬，一變而爲棺槨。由此類推，書契文字的制度，是取諸「夬」；（普及博施的意象）兒童教育的設計，是取諸「蒙」，（蒙，君子以果行育德）；又「施命誥四方」和「省方觀民設教」的制度，曷常不是取諸「姤」和「觀」。由此以觀，可知古代器物的原起和近代文明的發揚，皆可于此中求之；而社會進化的程序，亦隨此而日趨光明，網罟作，漁獵時期開始；馬牛馴，牧畜生命誕生；耜耒成，農業萌芽于以滋長，此種事業，此種發明，抑誰之功呢？天地之意象與人類之努力，有以致之，換言之，就是天地人三位一體的結晶品。

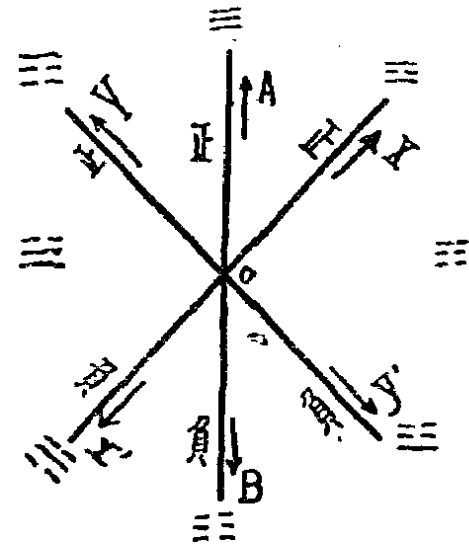
古之學者，對於此三位一體的進化原理，能瞭解者甚少。莊子「蔽于天而不知人」荀

子則囿于人而不知天。楊子法言云：「通天地人謂之儒，通天地而不通人謂之技」。儒技之分，蓋在于此。茲用圖解于下：

第一圖



第二圖



如第一圖，A B 軸，代表天，X X' 軸代表地，Y Y' 軸代表人。三者成形一立體式。把握此種立體式，然後可以把握時間與空間。三者縮至無形小時則形為一點，延至無窮大時，則垂千萬世而無窮。我們若將易經的八卦配合於此三軸上，又可得第二圖及表，文化的本位，胥于是乎在！

第二圖X、X'爲橫軸，Y、Y'爲縱軸，A、B爲立軸從O至X爲正，至X'爲負，從O至Y爲正，至Y'爲負，從O至A爲正，至B爲負。配成以下八式，此卽所謂八卦是也。

$$\begin{array}{ll} OX + OY + OA = \equiv & OX' + OY' + OB = \equiv \\ OX' + OY' + OA = \equiv & OX + OY + OB = \equiv \\ OX + OY' + OA = \equiv & OX' + OY + OB = \equiv \\ OX' + OY + OA = \equiv & OX + OY' + OB = \equiv \end{array}$$

(三)文化的建設

前段我們既認定文化的前提與本位。現在我們要研究建設這個的方法。

照上所述的文化前提與本位或許有點普遍性和世界性；但是，文化建設的方法，則各有特殊不同之處。本節所討論者，則僅限於中國本位文化建設而言。

在文化的前提一節內，我提出了下列的三個方程式：

- 某時代人類生活方式 → 某時代文化的成續……………(1)
- 某時代理想的文化建設 → 某時代人類生活的維持和充實……………(2)

人類某時代的生活方式 + X ↔ 某時代文化的成績 + Y …………… (3)

第一式，是順乎自然的；第二式，是反自然的；第三式，則係一二式的總合。處今日的中國，要想由理想的文化建設中，求出適合現時代的中國民族生存方式，無疑意地，這要以第三式為依據。因此，要適合這個條件。我們首先要瞭解中國目前的一切一切。

陳立夫先生在他中國文化建設論一文中有一段說：

「建設民族新文化，必先研究民族舊特性。中國的民族特性。是最優秀的，……中國人的標準人物，須具備下列條件：「聰明睿知，足以有臨也，寬裕溫柔，足以有容也，發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也，文理密察，足以有別也」。因此中華民族能應付繁複的環境（有臨），能接受人家的長處（有容）能保持自己的優點（有執），能專心致志，力求進步（有敬），能研究考察，精於擇選，（有別）」。

「臨」「容」「執」「敬」「別」五字，這是陳先生對中國民族認識獨具隻眼處，也可算是中國民族本位文化建設的惟一的途徑。譬如以中國文字的讀法及中國文字的排法——直排或橫排——而言。一般醉心西化者，主張中國文字完全化為拼音，而一般盲目追從

者，又將中國文字學西文橫排。似此毫無「執」「敬」「別」的精神的國民，實為文化前途的障礙。前劉廷芳先生在哥倫比亞大學時將漢文的字形字義字聲分爲六組實驗，經兩年之久，得着以下的結合：（一）初學單字殊覺困難，經習一定的字數後再遇新字，可以聯念力解釋之。（二）識字較多者，其聯念力亦大。（三）字形影響於字義，較大於字聲。（四）組織形聲結構，不能得助於英文知識。（五）因字形而知字聲與字義多屬盲記。以後蔡樂生與厄柏納塞（Abernethy）繼續實驗，均有極大之收穫。至于橫排或直排的實驗，陳禮江卡爾（H. A. Carl）與沈有乾各先生亦有精確的實驗。沈先生用很精確的照相機，攝取讀者眼球運動，以比較橫直閱讀的差異，據所得的結果，計算各被試者閱讀橫直文的速率，直快于橫。平均讀直文比橫文每秒鐘約快一字。文法讀法與排列，本是小問題，他們仍能本「有執」「有敬」「有別」「有容」的方法，作長時間的實驗，這是何等偉大的精神。

中國的文化，須要一番整理工夫，這是一般人所承認的。但是，鬧了這許多年還沒有結果。究其原因，無非因不明文化的前提和本位所致；而整理和創工作又缺乏科學方法。不知仿效劉蔡沈諸先生之所作所爲，故迄今仍漫無頭緒。作者不敏，謹供此一得之見，以備芻蕘之採。

唯生論的道德觀

段麟郊

一 道德的起源

大凡一個國家，欲人民生活安定，社會生存繁榮，必有其所以保障和維繫的要素，這個保障和維繫的要素，就是法律與道德。因為人與人之間，彼此為滿足其生活的需要，難免不發生衝突，正荀子所謂「人生不能無所欲，有欲則爭，爭則奪，奪則殺，」所以國家為保持人民生活的平衡狀態，和維持公共安寧起見，就訂定一種法律來保障之，如果有侵畧人家利益，紊亂社會秩序的時候，就援引法律來制裁；所以法律就是保障羣衆生活，制止人民非法行動之一種有形的力量。至於道德呢，是屬於國家社會倫理的和是非的標準。牠的作用，是當着國家法律的力量失掉效用，或有限量的時候，各人還可拿道德觀念範圍自己，抑制非分慾念，這是道德救濟法律的地方；所以道德就是維繫社會生存，消泯人心非法動念之一種無形的力量。例如一個人殺了人，當然根據法律的抵罪來制裁他，是毫無

疑義的；但是在他內心的動念要殺人還沒有殺人的行爲表現以前，就不能拿法律來約束他；因爲法律的制裁，是根據犯罪行爲的表現和證據的確鑿，倘沒有行爲的表現，證據的檢舉，法律就無從制裁他，在這個時候，祇有道德的權威，行使良心的監督，可以制裁他；因爲殺人是違反道德的，是欺滅良心的，他拿這個觀念，自己約束自己，範圍自己，還可以消泯他殺人的動機，所以說道德是救濟法律的所不及。要之法律與道德雖有密切的關係，然而法律的範圍小，道德的範圍大，道德無形的力量，可以收精用宏，而法律有形的力量，不免吞舟漏網，故曰「法令滋章，盜賊多有」。以彼伸此，足徵法律對於生活的保障，遠不及道德對於生存的維繫之偉大呢！

一一 唯生論道德的思想體系

我們借法律的旁徵，把道德基於「唯生」的功用而產生，已說明過大概，現進而討論以唯生論的立場，來確定國民道德的思想體系，認爲是復興民族，統一全國民衆信念的根本問題。總理謂「生爲宇宙的中心，」「生」非唯心，亦非唯物，何以見得呢？他說：「

總括宇宙的現象，要不外物質與精神二者，精神雖爲物質之對，然實相輔爲用，考從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者本合爲一。」由此可見唯生論的主張，既非唯心，亦非唯物，但也不排斥心和物的存在。生是統攝心和物的，生之整體，包括兩個現象，一方謂爲物，他方謂爲心，而其作用，又不能不顧慮到空間與時間的適應。陳立夫先生「唯生論」的思想體系，就是體用兼賅，宏中肆外的思想體系；試看他對於解釋「生命」題出的幾個方程式，更彰明較著了，茲揭舉如下：

(一) 物質 + 精神 || 生之體

(二) 空間 + 時間 || 生之用

(三) 生之體 + 生之用 || 生命

我們觀上列方程式，可認定唯生論的思想體系有兩點：(一) 認定宇宙爲一生命巨流，萬物皆有生命而精神和物質爲生之內包與外延，但不可分開，且有一不滅的兩面；而空間與時間，又爲生之並動和繼動的相對配合，所以唯生是一元的，不是二元的。(二) 生之

體是有常住性，而生之用是有變動性，生命既包涵生之體和生之用，所以生命是居常應變的，換句話說，生命就是具獨立存在之體而謀創造進化之用的。茲以唯生論來確定道德的思想體系，應當以此為範疇，來樹立觀通課實的道德方式，緣此抽繹思想體系，作為國民一切觀念和行動的基本信條。但在未確定以前，我們要首先認識清楚的：第一道德不是天之所生，地之所產，道德性根，確是偕有生以俱來，而不偕有死以俱去；因為生之理曰性，性之動曰情，道德之為物，就是緣於生理，因而含性表情，其蘊諸於意識生活的內律方面，是曰天秩，而其見諸於行動生活的外律方面，是曰人紀。天秩人紀，陶鎔為一，便是道德之體，以此規範，個人生活，不愧為健全自身人格，以此維繫社會生存，不愧為延續民族生命；故道德的本體所含的優越性，實有過化行神之妙，而其永續性實與天地同壽命，與人世相終始，可以說始于生而不終於生，蓋不如是，不足以立其體。第二，道德的條件，必須與時空以俱變：記曰：「五帝不襲禮，三王不沿樂」，是依時間而變的；諺曰：「十里不同風，百里不同俗」，是依空間而變的。人立於廣闊的空間，與悠久的時間，苟道

德的條件，不與生活動境以俱變，不是陷於棘地荆天，生不能廣，便是陷於時窮勢變，生不能延，蓋不如是，不足以宏其用。明於以上兩點，便可以確定唯生論的道德方程式如下：

(甲)意識生活的內律 + 行動生活的外律 || 道德之體(恆)

(乙)空間的適應 + 時間的適應 || 道德之用(變)

(丙)道德之體 + 道德之用 || 道德(居恆達變)

我們基於上列的方程式，抽釋出來，可以確定唯生論道德的思想體系了：

(一)由甲式的概念言，所謂意識生活的內律，加行動生活的外律，含有秉知指行，秉行正知的道德意味在，確認心物為循環無端，內外統一，均受命於生元的統攝作用之一元道德觀。

(二)由甲式的觀念言，所謂道德之體，係站在人類生活的目的上，勢必內以律其意識，外以律其行動，心身互律，律己律人，始能保持超越的獨立性，於以樹生存實在之鵠。

(三)由乙式的概念言，所謂空間的適應加時間的適應，實緣宇宙無永久不變的組織，道德體的生命大小與久暫，全視其有無不斷的新刺激以喚發其生機而持續並光大其生命；所以時空的適應，實為使道德創造和進化之唯一條件。

(四)由乙式的觀念言，所謂道德之用，係站在人類生活的方法上，勢必橫以圖廣生，縱以圖長生，時空適應，繼動並動，始不違反變通的普遍性，於以收生存轉化之效。

(五)由丙式的綜合言，體用兼賅的道德，一方基於維護人類生存的目的着眼，是有永恆性；一方基於運用人類生存的方法着眼，是有變易性。惟其以變易性的方法謀達到永恆性的目的，然後這種生命，乃能無窮地與無限地持續光大。故體用兼賅的道德，是居恆達變的道德，換言之，就是具永恆正德之實體，而謀通變利用之功用的。

道德思想的體系，既經受唯生論的洗禮確定了，現不妨放開眼孔，就客觀方面，檢討

西洋與中國各派的道德觀，有無錯誤，可就正於唯生論的道德思想，於以證明本文在人類道德進化史上所負使命的重大。

三 以唯生論的道德思想批評西洋各派的道德觀

我們對於西洋各派的道德觀，祇好就歷史的時間方面，選其性質相近而學說粗具系統者，分期擇尤撮述，同時兼唯生論的道德思想，逐一批評，似較開宗明義。下乃分期來檢評。

(甲)希臘時代

(1)蘇格拉底以為知識即是美德的本質，人要成為有德的人，他必定要有知識。知道了事務的道理，就不得作壞事情，所以智者必行善。因此如欲教人成善事，必先教人以知識。這是蘇格拉底的道德觀。

蘇氏應歸於主知主義的道德，他以智慧為道德，意在(一)在哲人所破壞了的道德上，給以理論的基礎，而確立其普遍性。(二)儘量使人類的人為合理化。所以智者必行善，這就是有名的知行合一說，與唯生論道德思想之主張心物合一者似相同。

(2) 柏拉圖的道德論，其主旨以爲人生最高幸福在脫離這種肉體的羈絆，而傾向於理想的世界。且除了脫離形骸而追求理想的一方面外，還主張在形骸的生活中好好地實現觀念的一方面。而將這兩者一貫的，卽是他的主知的傾向。柏拉圖以爲我們弄明白了知見後才可以脫離，理性成了主宰而爲其他百物的領導後，才可在現世的生活求優美的調和。理性固然爲生活的支配者，然支配理性的是智德。他如支配氣概的是勇德，支配物欲的是克之德。統理性氣概物欲三者而支配的，又是公正之德。這四德在西洋被認爲以後一切倫理學上的定論。行德不求報，德的本身便是報，這是柏拉圖對於個人的道德觀。又柏拉圖的道德論是與其國家論相關聯的，所以他主張國家在其目的上是道德的。國家的目的，在於教育組成國家的個人而使之營有德的生活。然要國家本身有德後才能使一切的個人有德。因此他開宗明義地確定：「治者所需要的特殊之德是智德，官吏和武人所需要的特殊之德是武德，而農工商所需要之德，是節制克己之德」。這是柏拉圖對於國家的道德觀。

柏氏應歸於主知主義的道德，他以理性爲道德生活的主宰，然認智德支配理性，理性

爲支配一切生活的主宰，然節理性又可以離開肉體而存在，純爲靈魂所支出，結果不免落於宗教的道德觀，與唯生論道德思想認定精神與肉體，互爲依倚，互相調節，互爲補充，以表現其再生作用的道德觀，可從生物學去證明，而不從宗教學上去臆度者，完然不同。至於國家的道德觀，在事實上主張政府與人民，須分別具備之三種道德，不啻爲現在中國痛下鍼貶。

(3) 亞里士多德襲希臘傳統思想，以爲人類最高幸福，是存在於人類自然的活動之中。這種活動，卽是理性的活動。他將這種活動的完全狀態，名之爲德。德有兩種：一爲究理上之德，一爲性行上之德。前者乃理性向真理研究的活動——卽純粹理智的美德。後者乃關於我們的品性及氣質的活動，換言之，卽表現於我們壓制氣質或情欲之中的美德。然而怎樣壓制情欲和氣質呢？據亞氏說，理性常取過與不及的兩端之間的中庸之道。換言之，所謂德行，就是中庸。美德極端和極端的中庸，例如勇敢是怯懦與粗魯的中庸，寬大是吝嗇與浪費的中庸，友誼是諂媚與無禮的中庸等。中庸是訓練實際與道德的金科玉律，而能採

取這種中庸行動的，是理性的知見。這是亞里士多德的道德觀。

亞氏雖把柏拉圖哲學超越的觀念，換作普遍的概念，亦可歸於主知主義的道德，因他認定從理性的知見，採取中庸行動，便是道德生活的金科玉律故，然而從理性的知見，採取中庸行動，為的是壓制情欲和氣質，從這點看來，理性純居於能動的主觀的意識方面的節制力，以之去糾正被動的客觀的所謂身體方面的行動，與唯生論的道德思想，所謂以身互律，含有秉知指行，秉行正知的道德意味，而能整體化，調節化者不同。

(乙)近代時期

(1)笛卡兒的倫理說，是引申他的關於身心的關係的觀念而成的。綜合他的意見，可以歸結到由於意識的能動作用而指導所動的使用，誠實的神所賦與的理性，對於他是倫理的哲學基礎，同時又是道德上的原則。在這裏我們可以知道他是徹頭徹尾的合理主義者，祇有從理性的明瞭認識而發生的行動，據他看來才是善，感情和物欲情緒等為攪亂我們的思想而過重外物價值的是為不德的。此外斯賓挪莎從主知的道德說，主張由人心的思維上努力

，得到真的認識歸結到神的愛爲最大的德，和萊布尼茲採取以所謂莫納德(Monad)卽是實體，是活動的，獨立自存的，且不可分割的力的單元——的連續律，由無意識地的道德觀念向有意識的理性生活努力，歸結到對神的愛與對同胞的愛爲最大的德，都是與笛卡兒同爲唯理派的道德觀。

笛卡兒應歸於唯理主義的道德，他認定從理性的明瞭認識而發生的行動，便是道德，感情和物欲所發生的行動，都是不德的，未免重視精神而抹煞物質，與唯生論的道德思想主張心物調和，有理性而無情感的生活，都是死的生活，死的道德；有理性兼有情感的生活，不愧爲頭腦冷靜，感情熱烈，所謂情理相生的生活，才是生的生活，生的道德者不同。此外斯賓挪莎從主知說努力真的認識，在永恆相中觀取事務歸結到神的愛，與萊布尼茲採取連續律，自發自動，向莫納德最明瞭的東西——即理性的生活境地努力，歸結到對神的愛與對同胞的愛，皆不免近於宗教的道德思想，以爲傾愛至與永遠的神合一，才有「真的自由，「真的不滅」，豈知唯生論的道德思想者所主張「生的自由」，「生的不滅」，是

努力於人生活意義與價值的整體化并現實化之爲道德唯生觀，不是努力於理性生活意義與價值的畸形化并幻滅化之爲道德唯神觀。

(2) 洛克爲英國功利主義與自由主義的先驅。他在物理說上採取功利的立場，以有「獨自生存」，乃人類的本性，要求幸福，乃人類的自然天性。但道德并不在於滿足獨自的生存，而在於滿足一般的快樂。祇有以「公福」爲目的，才能得到真正的個人的幸福。這是洛克的道德觀。

(3) 休謨從經驗論出發，求道德行爲的主要元素於感情中，以爲德性祇是愉快之感，或與以利益的行爲或心之性質，而將牠分爲四種：第一種德性是對於自己與以快感的，第二種德性是對於他人與以快感的；第三種是對於自己與以利益的，第四種是對於他人與以利益的。這是休謨功利傾向的道德觀。

洛克與休謨同屬於經驗主義的道德。一則認從公福得到個人幸福，爲道德的主體，一則認感情利益爲道德的元素，雖出發點不同，頗與唯生論的道德思想認定發揮創造能力。

增進人羣幸福，實爲人類共生共存共進的大道，也是人類征服自然，統制宇宙的途徑之旨趣，不無相似。

(丙)最近代時期

(1) 孔德以其實證論爲基礎，而建立其倫理學說，主張極端的愛他主義。據他說，人生具有兩種性情：一爲利己的性情，一爲社會的性情。而社會要人類放棄卑污的動物的活動，採取理性的活動才有進步。所謂性的活動，即是藉理性以統率感情的活動。道德便是提高這種活動的東西。以社會問題爲思想的中心，而學問以及一切研究的窮極目的，不外求社會生活的進步而已。這是孔德的道德觀。

孔德實證主義的道德觀，可以說是以偏重知識的研究爲方法，而以偏重感情，謀人類幸福爲目的。所以孔德的中心思想，並不在於科學知識的尊重，而在於社會生活的提高，他主張以理制情，發展愛他主義，求社會生活進步爲道德的重心，這與唯生論的道德思想，認定凡人類相殘者，是違反宇宙之生的本意，而必趨滅亡，因主張全人類應當互助相愛

者可謂不謀而合。

(2) 斯賓塞對於道德的主張有兩點特色：第一在引用進化的原則以說明道德觀念的起源。第二在提出客觀的標準（從生物學上得來的社會的維持保存）為道德的目的而補充從來的快樂說。據斯氏說，良心是由於聯想及其他的法則從原始的感情發達而成的東西，一旦這樣情形成了的良心便代代遺傳下去。換句話說，從個人方面看來，良心是直接的直覺的即是所謂先天的，但從種族即進化論上看來，則為經驗地發達而來的。他的這種主張，想將直覺說和功利說調和。

斯氏又以快樂為人生的目的，道德的標準，這一點也屬於他的功利說的系統，不過他的功利說和功利主義者的功利說不同，功利主義以快樂為直接目的，反之他不以快樂本身為直接的目的，而提出產生快樂的客觀的標準。然則客觀的標準是什麼？客觀的標準即是種族保存和自己保存。換言之，資於個人及種族之發展的行爲是善的行爲，反之是壞的行爲。善的行爲適於個人及種族的生存，壞的行爲不適於個人及種族的生存，因而善的行爲

，壞的行爲發生痛苦，並不是爲求快樂而得快樂，乃是爲圖個人及種族的發展而自然發生感到快樂的結果。這是斯賓塞的道德觀。

斯賓塞是英國固有的經驗派的思想之集大成，他認定以資於個人及種族之保存與發展的行爲，爲善的和道德的行爲，則與唯生論的道德思想，認定人民的生活，社會的生存，皆基於自存存種兩欲之擴大，如欲表現自存道德，必謀國民經濟組——即自存欲之擴大——之合理，如欲表現存種道德，必謀國家政治組織——即存種欲之擴大——之進步者，雖彼此立場不同，而其展開線亦異，然就自存存種是人生之兩臂這一點看，不無先後同揆之感。

(3) 尼采生於十九世紀後，康德，菲西特提倡自我尊嚴的風氣已經式微的時代，一般人祇知崇拜自然力的偉大，而忘人格的尊嚴，他積思矯轉風氣，於是一方反對實證主義和功利主義，一方反對基督教的奴隸道德和慈善道德。他主張的理想生活，是積極的肯定的生活，人間性之積極的充實和進步。充實了人的強烈的生活，必須成立在人間性的積極肯定上面。據尼氏說，人間性是人一生下來就有的本能，而非近代生活所尊重的那種知識和理

知，這種本能，是根本的生之力，無限地開發自己力量的生命力。因此尼采以爲直覺，本能，和意志，是人間性的根基，而充實生命力的人便是本能強的人，有意志的人，而備有這種意志和生命力，就是他所謂理想的人格；所謂尼采的強者道德，不外就是以這種意志力爲最高目的的道德罷了。然而我們應該特別注意尼采所說的意志，是以責任感爲中心的道德的意志。據他說，責任感是意志的生命，無責任的意志，結果與無意志無道德無異。因此，越是偉大的人，他的責任感越是強大。并且尼采的意志更有以創造與立法爲生命的獻身的意志之意。換言之，所謂偉大的人或強者，不僅指有權力的人而言，并且指那創造新價值而將所創造的價值給與他人的人而言。故意志之力，決不是暴力和腕力，而是具備大的直覺和實行力的力。這是尼采的強者道德觀。

尼采的哲學雖近於新理想主義的代表者柏克森，然柏氏是以實在論的問題爲中心，而尼采是以倫理道德爲中心。他主張的強者道德，不外以具有責任感爲中心的道德的意志力最強的人，是爲道德最高的人，而他的根本精神則基於理想主義的所謂「自我尊嚴，人格

尊重」的思想。這種思想雖帶個人主義英雄主義并偏於精神主義的色彩，然處民氣消沈民志渙散，民德墮落的中國，苟採取之由自我尊嚴，擴充到全我尊嚴，由人格尊重，放大到國格尊重，未始不可以把暮氣頹唐的中國創造新生命。

(4) 倭鏗是代表尼采這種傾向而起的哲學家，他對於道德認為既不僅是爲保持自己，也不僅是爲追求快樂或幸福的東西。道德之爲物，本來就是絕對的，斷定「應該如此如此」，是道德的本質，所以關於道德生活，將牠作爲全體看來，是無限地永遠地具有活生命的東西，不是在一定時期中滅亡的東西。從永遠的過去向着永遠的將來，成就其無限進步和發達的，便是道德。如此說來，道德生活是絕對無限的存在。這是倭鏗的道德觀，與其說是倫理的無甯說是宗教的道德觀。

倭鏗的道德觀，是偏於唯心并唯神主義，他認定道德是絕對的，是從宗教的當然律着眼，并未從科學的必然律着手，闡明道德本體不變的原則。他認定道德是無限地永遠地具有活生命的東西，好像超過時空，然不從適應時空着眼，闡明道德條件必變的普遍性，則處

「變動不居，用流六虛」的人生世界，一味膠柱鼓瑟，違反時空，不僅社會法則，積久用窮，即自然法則，亦難保大動地靜之說與世界以終古。雖倭鏗基於他的宗教道德觀，思想尙不相矛盾，然自體用兼賅的唯生論道德思想者看起來，真正的道德，在時空環境演變或突變方面，必採變的道德條件，以適應生存之方法，然後在身心規律生活方面，可完成不變的道德本體，以達於生存之目的。

總之西洋各派的道德觀，就其性質言，無論主知主義派也好，唯理主義派也好，經驗主義派也好，以及實證主義派也好，新理想主義派也好，不偏於唯心，便偏於唯物，偏於唯心者，雖莫不有其思想的時代背景，人的性格，學說的傳襲，及理論的出發點各有出入，然充類至義之盡，不免陷於宗教的道德觀，近於拜神主義。然而人生實非天堂世界，故其流弊所及，歐洲中世紀宗教的毒遍社會，令人不寒而慄。偏於唯物者，雖亦莫不有其思想的時代背景，人的性格，學說的傳襲以及理論的出發點各有出入，然充類至義之盡，不免傾於共產的道德觀，近於拜物主義，致陷人生於地獄世界，故鑒於共匪之破壞中國社會，

更令人毛髮悚然。欲救其弊，惟有唯生論的道德思想，主張心物調和統一，既不贊成「囚首喪面」，「靜坐悟道」的道德思想，也不贊成「喪盡心靈，祇餘骷髏」的道德思想，祇有採取生物競爭互助的法則，共謀向上與合理的社會生活充實，生存繁榮，才是救濟人類的醴泉甘露。這是應當認識的第一點。再就進一步言，自希臘以至文藝復興以前，各派道德思想，雖碎金片玉，不無可採之點，然類多偏於觀念，宗教，貴族，專制，個人，保守，利己各種畸形的道德思想，直至文藝復興以後，社會科學進步，民治教育勃興，人文進化，人生觀念亦因之直轉激增，於是道德思想始暫超於經驗，現實，平民，共和，社會，進取，互助各種正規的道德思想，如洛克，休謨，孔德，斯賓塞，尼采諸人之愈至近代而日就進步，可想而知。這是應當認識的第二點。下開始檢評中國各派的道德觀。

四 以唯生論的道德思想批評中國各派的道德觀

中國道德，自三皇纂統，堯舜繼之，以樹放動重華之王道聖德而後，有若孔子，主張「仁以治內，義以方外」，他的含元吐貞的道德，可謂建人倫之正軌；有若老子，主張「見

素抱朴，少私寡欲」他的獨泊未兆的道德，可謂順天地之自然。之四聖者，姑無論其爲政爲教，對於東方道德，固已樹萬世渾厚和平之不基，昭百蠻梯山航海而遠貢，震古鑠今，亶乎莫尙；惟海通以還，中國處於產業落後的國家，物質生活，已經破產，精神方面，又在新舊思想蟬遞和衝突的時候，一般國民道德，也隨之破產，我們用什麼方法來補救呢？但是各派主張的意見極不一致，現可歸納爲四派來檢評。

(1) 思想與頭腦自認爲新穎的，對於現在國民道德墮落的時候，主張用新道德來維繫人心。

(2) 年老一點的冬烘先生，對於道德觀念，當然是很深刻的，平居常嘆世道不古，人心日非，所以他就主張恢復舊道德來範圍人心。

(3) 還有一般不新不舊的人物，姑無論其爲黨務方面，政治方面，教育方面的，都說我們作人處事的唯一原則，就是思想要新，道德要舊，主張這說的意思：以爲用新思想可以應付世變；是舊道德可以維繫人心，這不免流於折衷派的主張。

(4) 唯物史觀派，如共產這及一般左翼作家，他們主張革命無道德。成功即是道德，認為道德是封建社會遺留下來的毒物，要根本摧毀牠。

所以全國國民，甚至所謂士大夫階級的知識份子，因為以上各派主張的淆亂，對於道德沒有一個一定的標準去遵守，於是徘徊於十字街頭，莫知歸向，人云已云，亦不肯加以研究，惟任其人欲橫流，理性絕滅，挺而走險的赤匪，甚至以燒殺為政策，以破壞為道德，釀禍所及，大有國亡種奴，人生毀滅的朕兆。這都是主觀認識不清的原故。

然則中國道德問題之嚴重，可想而知了。我們惟有根據唯生論的道德思想把上面各派的主張加以批正。

先就第一第二兩派的主張言之，所謂新舊的問題，就是時間的問題，因為人羣的生活，不僅不能離開空間，且不能離開時間，所以時代的生活環境變遷，道德的條件也就隨之變遷，譬如昨天認為是新的，今天便成為舊了，今天認為是新的，明日又成為舊了。所謂新舊的解說，是依存於時間的解說，有之，不過屬於道德的條件，至道德的本體則時無古

今，人無中外，根本不能變更，更無所謂新舊的，例如：古代的婚姻制度，主張由父母之命，媒妁之言，把男女用一定的方式，結合成爲家庭，以端人倫之始，而開萬化之源；所謂易首乾坤，書先釐降，禮謹夫婦，詩重關雎。在離婚以後的周代，常然是很適合一般人的心理；而認爲是天經地義的。可是現在的新青年，認爲這是極不合理的制度了；這就是因時代生活環境的遷遷，而婚姻的條件，也就由包辦而趨於自由，完全隨之而改變了。至婚姻的本體，就其所謂以兩姓適當的結合，達到自存存種的美滿家庭生活之滿足這一點來看，根本不能變的。以依存於時代的新舊之婚姻條件，來釋婚姻本體的新舊，其錯誤正等於以依存於時代的新舊之道德條件，來釋道德本體之爲新舊的錯誤，二者是一樣的。所以新舊道德說之不合於唯生論道德思想之所主張，且不合於科學的邏輯法，是一二兩派見解的錯誤。

次就第三派的主張之批正：做如一個家庭，父親的道德舊，兒子的思想新，對於兒子的婚姻問題，父親的意思，不獨是門楣的高下，粧奩的豐齊要講求，并且迷信所謂良緣夙締，佳偶天成，注意年庚合婚等舊習慣。他的兒子呢？早認爲學問得到相當成功之後，要娶

一個合作互助根本具有愛情的妻子來幫助他，以適應其美滿家庭生活的欲求。在這兩種不同見解之下，具有舊道德者的父之主義，是要經過父母之命，媒妁之言，始為合理，而具有新思想者的子之主張，是要用男女自主的方式，打倒包辦式奴隸式買賣式的婚姻制度；而父親聲色俱厲，又詈為這係先行交易，擇吉開張，完全是禽獸的結合，不免要為周禮渙汗大哭；父子衝突的結果：非鬧一個婚姻的慘變，便演成父子脫離關係的慘劇。何以有此結果呢？因為道德舊思想自然不能新，所以不承認兒子的主張。又一方面思想新，道德一定不是舊，所以不贊成父親的主張，父子各走極端，如同冰炭，也是自然的結果。至於個人，尤其不能在同一時間，與同一空間，對於人生問題和社會問題所抱持的那種態度，而能保持一種新思想舊道德——換言之即新思想與舊行為或新心與舊身——的均衡勢力或統一力量於不偏頗的，不過執此作為口頭禪，以掩護其一刀兩面光的利己主義和投機思想之達到某種欲求，以欺騙一般缺乏唯生道德常識的青年罷了。證以心身互律，時空適應的唯生論的道德思想的原則，則這種主張思想新道德舊者所發生之一個有力的矛盾，雖彼自陷於不知亦

可憬然悟了。

至若第四派，如共產黨和左翼作家，拿唯物的眼光，主張沒有道德，那就根本錯誤；因為無論在任何時間與空間，如欲經營團體生活，沒有不用道德的條件，而能維持永續下去的；即以世界人類中最不講人道的所謂心術狠毒面目貓狎的共產黨來說：他們的信徒，站在那種革命的立場，和烏烟瘴氣的環境，儘管燒殺劫掠，壹意摧毀道德；然而生吞活剝地要強行他們的主義，擁護他們的領袖，服從他們的紀律，以及嚴守他們的祕密，這何嘗不是基於忠的片面的意義的表現呢？拿忠字的意義來講，也就是道德的一個信條；不過道其所道，非吾之所謂全民族共生之道，德其所德，非吾之所謂全民族共進之德罷了。

五 確定唯生論的道德觀

我們批評中西各派的道德觀，類多認為不健全且不合於時代進化的。然則我們欲確定健全的并合於時代進化的道德觀，到底從何處說起呢？我經過多年思維的考慮，經驗的證明，并根據上項唯生論的道德思想體系，原始要終，觀通課實，確認「生是宇宙的重心」，

「民生又是社會進化的重心」。故合於全社會整個生存所許可的思想和行動，就是道德所許可的思想和行動。且老子曰：「道生之，德蓄之，」以此證明道德之本體，就是生養的本體。但道德無體不立，無用不行，爲取精用宏，居恆變達變計，又認爲道德的本體不變的，而道德的用——卽條件，是隨時隨地變的，故老子又曰：「物形之，勢成之，」按宋范應元註：「陰陽相摩，物不得不形也，寒暑相推，勢不得不成也」，所謂陰陽相摩，卽指空間闔關並動的意思，寒暑相推，卽指時間往來繼動的意思。以此知道萬物之生，姑無論在老子目爲出自道德之來源，在吾人目爲出自生元之來源，雖認識不同，然道德本體之成立，由生而見其意義，爲生而見其價值，適生而見其永恆和存在。講到適生問題，便有兩個關係，必須顧及：一爲廣生的關係，一爲延生的關係。廣生就是萬物各得其所，因此不能不注意到空間的適應，延生就是萬物生生不已，因此不能不注意到時間的適應，是故道德不中正，便失其體，不變化，便失其用。然則體用兼賅的唯生論的道德到底是什麼？我不敢斷然說，以適合於人類任何時地心身互律的生活與生存爲目標所採取之信條之謂道德，這

就是說人類都是經營團體生活的，而能選守心身互律的生活與生存爲目的，也可以說物質與精神統一調節的生活與生存爲目的所許可之信條，斯爲道德的本體。這個本體，是不變的，但是道德的用卽條件，應隨時空的环境變動而謀適應的。以適應時間言，例如：歐洲中世紀的農業社會，下有封建領主的敲筋剝骨，上有羅馬政教淫威的窮凶極惡，以致養成一般民衆，都充滿和表現所謂墮落殘忍貪污卑劣放縱十個大字所範圍的思想和行動，換言之：就是民族精神非常銷沉，社會生活非常顛沛，於是一般文藝復興的學者，就秉悲天憫人的心理，發爲匡時救世福音，所謂現實主義，所謂古典的復活，所謂脫離中世紀或教會的縛束等運動，鬧到震天價響，而其旨歸不外提倡個性發展的個人主義的道德，以救濟歐洲中世紀後人類生存之窮。同時經過哥倫布的發現美洲，馬丁路得的宗教改革，以及達爾文的提倡物競天擇，於是歐洲的政治經濟思想文化，向前挺進，蓬蓬勃勃大有一日千里之勢，然而一切的雄飛突進，皆不能離開個人主義的思潮而活動而變化，所以個人主義發達的最高潮，就是歐洲大戰的開始。美國大總統威爾遜，看到利己的個人主義所賜與人類的利

益，就是爾虞我詐，鉤心鬥角，洋槍大砲，破壞摧毀，其慾火的燃燒強度，幾於要把人類世界，化爲灰燼，於是提倡民族自決，海洋自由，以紓其焦頭爛額之禍。同時世界學者，起而提倡所謂共存共榮互助互利的利人主義的道德，作爲滋養個人主義所演出淒涼悲慘的結果的醴泉甘露，以救現世紀人類生存之窮。由此看來，個性主義的道德和羣性主義的道德，皆足以救歐洲中世紀及現世界人類生存之窮，這是道德的本體不變。然而一則屬於利己主義，一則屬於利人主義，其條件係依時間而變的。至於「日月相推而明生，寒暑相推而成，往者屈，來者伸，屈伸相感而利生，」凡生物與人類皆不能離開整個時間的關係而獨自生成的，大抵論晝夜，日出則抑陰扶陽，道在行動，月入則陰盛陽衰，道在休息，能適應不背，便知生命靜極爲動動極必靜的道理，論季候則春以生之，夏以長之，秋以亨之，冬以養之，能適應不背，便知生理發揚爲生，收斂亦爲生的道理。論氣運，苟往者屈，道在忍辱負重，以防心灰意冷之陷於墮落，苟來者伸，道在杜漸防微，以防趾高氣揚之陷於驕縱，能適應不背，便知生存守雌必知雄，居高便思危的道理。然此猶不免偏於

個體向自然界時序之適應。至於整體社會和國家，尤應與時變通，以謀進步。所以易之爲道，原夫理準於易簡，原夫象寓于變化。變以道則治，違道則亂。論自強，曰進德修業。論法治，曰制法利民。論進化，曰革故鼎新。論大同，曰民族通志。論革命，曰順天應人。凡此種種，皆含有適應時間，把握時間的精義在，此種精義維何？意在示人使窮變通久之效，時勢阽危，民生憔悴，欲言拯救，端在不輕輕看過時間，惟有秉通亮的眼光，抱如傷的熱腸，踵時前進，奮袂而起，檢查過去民族生命的蓬勃，看清現在民族生活的痛苦，計畫將來民族生存的出路，俾重陰沍寒的中國，變爲黍谷回春的新邦，才不愧爲順時者昌。這是闡明道德條件必須適應時間而能廣生的道理。再以適應空間言。生物對於環境的適應，是生物界一個極普遍的現象，我們不能細講各種生物怎樣適合各種環境，只能遵舉幾個適應的例，提名如下，以備一格。例如金魚藻與魚類之適於水中生活，犬馬鷓鼠蚱蟻之適于陸上生活，樹獼之適於樹枝與空中生活，魚與蛙之冬眠，蛇與蝸牛之夏伏，雷鳥之爲隱身色，毒蛇之爲警戒色，蜂蠅之擬態，條蟲之寄生，寄居蟹與一種腔腸動物之共棲與共

生，以及蜜蜂蝶蟻之爲團體生活等，類皆以各種不同之形態，官能，色彩，爪牙，利器，爲不同的環境之適應。約言之，凡生物具有下之特徵如赫克爾所謂營養，自動，感覺，生殖，以及杜里舒所謂自主律這五個條件者，均須適應空間的環境而能生存。然而空間環境之整個使生物被適應而起生化作用的，又是甚麼東西呢？就是雷動以發其萌，風散以舒其氣，是曰生物；兩潤以制其亢，日暄以克其溼，是曰長物；艮止以成其質，兌悅以遂其性，是曰收物；乾君以主其樞，坤藏以蓄其機，是曰藏物。所謂生長，不外滋生以暢生，所謂收藏，不外斂生以養生。苟生物對於上述八種自然力，不能獲得其均衡的適應，於是不免有發育不分，或災稜薦臻，致生存遭淘汰之苦。再進而講到人類，不僅他們生命的機體，生計的經營，生活的資料，生存的法則，在在須因勢利導以圖環境之適應，而且努力是人生，頽唐是人死，還要秉生存進化的眼光，怎樣傳襲？怎樣變革？怎樣選擇？怎樣突創？以圖環境之改造，并達到人類征服自然，支配宇宙的途徑，這是闡明道德條件必須適應空間而能廣生的道理。要之道德何以說他的本體不變，而其條件之對於時空一定要變呢？因爲生存

的目的，是人類一致的目的。道德的本體，是基於生存目的的需要所產生，而以之擁護生存目的的實現去完畢其任務，所以不能變的。至於生存的方法，異時而利用，古與今不同，異地而厚生，彼與此不同。道德的條件，就是要適應生存的方法，因勢利導，而使生存的目的，達到美滿向上合理的境地的，正易所謂「通其變使民不倦，神而化之，使民宜之」的道理，所以要隨時隨地變遷為好。更舉通例以說明其事：夏葛而冬裘，儘管牠的質值不同，然而其為衛生則一；尚文尚質，儘管風尚不同，然而其為因事制宜則一；建寅建子建丑，儘管正朔不同，然而其為順天授時則一；抗日剿匪，儘管路線不同，然而其為既定國是則一；一者何？就是道德的本體不變。唯生論道德體用兼賅的見解，至此可謂闡發盡致了。

六 中國固有道德的唯生釋義

最後還有一點，要秉唯生的意義來釋解釋的，就是 總理恢復民族道德，主張忠孝仁愛信義和平革命化的八德，而一般老師宿儒，又主張孝弟忠信禮義廉恥古典化的八德，豈不是兩個主張不同嗎？要知老師宿儒所主張的八德，是基於中國古代農業社會生活的單純

範圍，以禮義廉恥爲個人修養的私生活信條，而以孝弟忠信爲家族或社會行動的公生活信條，人苟能禮以制心，義以度事，廉以潔物，恥以明志，自然能孝以事親，弟以敬長，忠以篤行，信以踐言，合言之，可以正心，可以修身，可以齊家，可以處世，并可以收治平之效。以上八德，具有德之用，卽信條，而未見德之體。大概德之體，可歸結到心身互律這一個法則上去，就是所謂「誠」。因爲誠是心意之德，具有純一之象，「故君子必自誠其意」。又具有精進之象，故曰：「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，惟天下至誠爲能化」。故由純一之「意的誠」，推廣到精進之「化的誠」，就是心身互律之至德表現，就是有諸中形諸外的一貫道理，也就是由意誠而心正而身修畢直到治國平天下的道理。由此可看出孝弟忠信禮義廉恥是八德之用，而其體歸結到誠字。然而這八德是否含有唯生的意味在？當然是有，因爲他們的體是「誠」，惟「至誠無息」，就是「生」的表現。所以上述古典化的八德是有用無體原體見生的唯生八德。至：總理的忠孝仁愛信義和平，是放大的國民八德，包含家族的社會的國家和世界的三大倫理生活而無遠弗屆無推

不準的，因為忠孝是處家族倫理生活的信條，信義是處社會倫理生活的信條，和平是處國家和世界倫理生活的信條。至若仁愛呢？就是忠孝信義和平三種道德信條之體，未有刻薄爲能，險詐成性，本身多涼德，而能對家庭盡忠孝，對社會講信義，對國家世界講和平的。所以然者，仁是心之德愛之理，故曰，「仁者，人心也」。惟其以爲人心，所以爲仁之人，端在作人，如從井救人之類是。故推原仁愛本體之德，實具有含英吐華之「元生」。秉這個道理向前推廣，於是有人爲父母所生，故鞠躬盡瘁以趨其事，溫清定省以問其安，旨甘滫瀡以養其體，繼志述事以慰其心，露霜儻僂以盡其情，俎豆墓祠以隆其禮，俾生榮死哀，於以見忠孝之德。故推原忠孝信條之德起於父母之「養生」。以人不能離開社會生活而自存，故謹言以示不欺，篤行以示不詐，俾社會化醇俗沕，和親康樂，於以見信義之德。故推原信義信條之德，起于社會之「適生」，以人羣不能脫離國家與世界生活而孤立，故對內團結精神，統一意志，化乖戾爲祥和，對外伸張公理，鋤剪強權，敦縉紵於壇坫，於以見和平之德。故推原和平信條之德，起于國家與世界之「共生」。上述三種道德信條的

實現，類皆由仁愛的本體所充周。積之深故發之豐；由生存的意志所決定，源之遠，故流之長。所以 總理忠孝仁愛信義和平的八德，是體用兼賅，宏中肆外的唯生八德。望國人篤信起來，力行起來，以仁愛作個人身心修養之源泉，蘊之爲天德，藏之爲王道；而以忠孝信義和平作處團體生活之寶筏，發之爲天則，見之爲事功。并以負責任，守紀律，養成創造能力，發揮武勇精神，達到團體生活充實健全之目的，然後可以改造個人，可以改造社會，并可以改造中國。中華民族復興之基，實肇於此，就是德意民族復興事業之炳炳麟麟以及生命發展之蓬蓬勃勃，也罔不端基於此。

我們人類的生存發展和一切進步，都是由于分工合作與協力互助而來，一個人離了社會連帶關係，生活便不能繼續，生命亦無法發展；因爲孤獨的生存，在人類幾乎自始就不可能。一個人自出生以後，除父母懷抱提攜勸勞教養以外，更無時無處不受親戚朋友以及社會上一切人的扶持教養。古人云：「一日所需，百工斯備」，這兩句話，就可以概括的說明個人與社會之不可脫離關係，亦即表示社會對於個人之不可計量的恩惠。我們既做了一個人，便應當對於社會有所貢獻，爲社會而勞動服務，以促成社會的進步，增進公共的福利。

節錄蔣介石先生爲學做人與復興民族之要道

民生主義中的四生

雷儀方

一 前言

在昔編著三民主義的理論概略時，對民生主義的定義，有次述一段的解釋：

「依總理自己的界說：『民生就是人民的生活，社會的生存，國家的生計，羣衆的生命。』這個界說裏面，有兩個極重要的因素：一個是人，一個是生。這裡人的對象，不是一個人或兩個人的人，是全社會的人，全人類的人。因為離開人羣而講人，便是個人。各個人都要發展他的生存慾，而不顧人羣，便幾成了個人主義或利己主義。所有一切反革命派如帝國主義者，資本主義，軍閥，貪官污吏，土豪劣紳，這皆是由離開人羣而講人的結果。『生』自然不是講生物的生，是人生。因為是人生，所以其對象不但是人類生理上的生，即是由心理上和品行上所發生出來的生活狀況的生，也包括在內。故生之滿足與成遂，實有賴於精神和物質的供給的。」

在上述二義中，不足以盡言民主主義之奧蘊。第一，生自然不是生物的生，是人生。但此種說法確嫌含混籠統，不能闡明其實質性與進化性。在總理之言生命，生活，生計與生存時，實有區分之深意存焉，不然，決不至重複再四，而貽「何許子之不憚煩」之譏誚。第二，在謀生之滿足與成遂，依上述為羣性的。換言之，自不願意僅限於解決一己之生，更必進而謀解決人羣之生。欲達此目的，勢必於其過程中，不但要集中力量，要互助，利用羣力征服自然以為吾人之滿足物，更必要假借基於私利向上的競爭，努力克制自然，羅致自然資源，以遂生之要求，始能達生之目的。否則，僅恃互助，則個人不以競爭而努力，謀生之技術必不進化；謀生之技術既不進化，而以生為其組織的核心，社會，亦必不能進化。故上述生——包括生理的生與心理的生同羣性——利他性二種含義，實不足以盡其奧蘊。茲特擴充其含義為：

不論人類為求滿足生命，生活，生計或生存的慾望而努力，總以一己或不限於一己——人羣之生為其唯一鵠的，欲求達此鵠的，又必以競爭與互助二者為其不可或缺之方

法。

一 生之進化觀

無論從人生的精神活動或物質活動而觀察，均爲進化的。以現代衣食住行的物質形態與初民之穴居野處，茹毛飲血的生活方式相較量，當然認識爲進化的而且爲長足的進化的。以現代之政制，風習，文藝以及科學等的精神生活，與古之渾渾噩噩，不識不知的狀態相比擬，更不知懸殊多遠。所以陳立夫先生在唯生論的人生觀與社會觀裏面這樣說：

「我認爲人類一切的進化，離不了三個字——真，善，美。……我且隨便舉幾個例來說：譬如人類關於食的進化，起初大家只要「有」食物足以充饑就夠了，以後漸漸要求山珍海味，講究烹調的方法想吃得「好」了；以後不斷的求好，花樣翻新，美味百出，有如中國菜一樣，在食品亦做出許多花紋，做出種種禽獸形狀等等，這就進化的到美的階段了。以後除就食物的本身講究以外，還要將餐室佈置得精美無倫，餐棹上

擺得鮮花燦爛，吃的時候還要開發留聲機傳出歡暢的音樂，那更是耳目交悅，極人間食事之美矣。……我們由這些例子推而至於人類衣食住行種種事物，乃至整個人類生活的進化，只要我們稍加體察，莫不同樣地依着真，善，美三種步驟。」

則知人類衣食住行種種事物，乃至整個人類的生活，都是進化的，都是沿着真，善，美的大道日益改進的。如果人生反乎此，則必爲單調的，退步的，甚至無意義的。故陳先生在同文中云：

「所以人類的生命，若僅僅能夠維持（現在有）和延續（將來有）而不能有所改進而發揚光大之，那便不是進化的生命，便失掉了生命存在之意義與價值，這樣的生命世界上有了既不爲多，失掉也不爲少，反正這生命與世界或人類毫無關係。」

所以人生不但要進化，而且不進化便失掉了生命存在之意義與價值。然則如何始能邁上人生進化的途徑呢？依前節所述以競爭與互助二者爲其不可或缺之方法。則知此二法必爲達到人生豐富，和諧而優美的妙境的唯一津渡，當無疑義。今根據各種學說一般理論之見解

，以實吾說：

(一)以政治學言 政治學者類皆倡言自由和秩序的功能。譬如照盧梭 Rousseau 的自然權利 *Natural Right* 說，人類都是自由平等的。後來法國的人權宣言和美國的獨立宣言均謂「人類權利，是生而自由平等的，是永保自由平等的。」「這權利便是生命，自由和求樂。」以此則知自由在政治上的重要了。但盧氏云：「祇有於我無用的東西纔可承認是屬於人的」，則此凡屬於我而不屬於人的，又正如其所云：「非苦戰便不能保持生存」，故人而欲自由之保持，實非假競爭則不可得。再次，如洛克 John Locke 的契約說，他以爲人類都有社會性協同性。浩布思 Hobbes 雖以爲人類天性祇有爭鬥性，沒有社會性，如無從外部加以法律強制他們，便一天不能安安靜靜過他們社會的協同生活，而承認契約說則與盧氏爲一致。故此種由社會性協同性所構成之契約，又非假秩序則不能保持。然欲秩序之遵守，以保持社會性之存在，則又非依據人類互助心，更不能達其所持之目的。故秩序與互助，在本質上實無若何區異。

(二)以物理學言 宇宙森然萬象，不論其為有機物或無機物則其能巍然存在，要必有恃乎離心力與向心力二種作用。設無以個體存在或發展為目標的離心力作用，則失却一切抗拒力，而個體自無存在之可能，更談不上所謂發展，宇宙萬物亦必同歸於盡。反是，如無以羣體存在或發展為目標的向心力作用，亦必失却一切吸引力，而羣體勢必瓦解，則宇宙中諸天體系亦必毀滅以盡，更無宇宙之可言。故以物理之離心力與向心力的作用而體察而考驗，則知此二現象確與競爭互助二者同其功效。

(三)以社會學言 社會學者動以成員與集體對稱。對成員總期許能自助自覺，質言之使各成員均具有戰鬥之能力，以克服所敵對之敵人。對集體施以極嚴格之紀律，使各成員格遵以集中力量而達共生共存共榮之目的。故社會學者有說：「社會先於個人」，又有說：「個人先於社會」。因此好的社會政策之目的，在發揚個性，而不抑遏個性，在激起個人勇於為社會服務之精神，又一面則言獨立的人格——自己特有之思想，自己特有之感情生活及自己決擇之自由，——乃社會的文化發達後之一種獲得。故此成員之自助自覺，有賴集

團文化之發達，而集體之欲進步，又必在激起個人勇敢於爲社會而服務。在此成員之覺悟與社會之發達，即可透視出競爭與互助之所作用於社會者。

(四)以教育學言 近代教育思潮規定青年教育之原理，早經教育史證明現時教育之正當要求爲社會的教育，與十八九世紀之個人主義的教育大不相同。蓋爾時以個人之充分發展爲教育之目的，而現時之教育目的——社會的教育之目的，則在灌注青年以社會的精神，並培養其社會的義務之感情。總此二種教育思潮，實爲構成近數世紀教育上之一切體態。然此以個性爲出發點的個人教育之目的以羣性爲出發點的社會教育之目的，馴其極亦不過以個人教育之目的而顯露其競爭作用與以社會教育之目的而顯露其互助作用二者而已。

(五)以哲學言 無論哲學上的認識論或本體論常常能藉小範圍的現象體會出比較有普遍性的真理來推斷大範圍的現象。卽如電子以至太陽系一切物體莫不逐級繞其中心而轉的現象可以推斷——至少可以假定整個宇宙一切的物體都有同樣的動象。故陳立夫先生在唯生論的宇宙觀云：

「宇宙一切的物體都是逐級繞其中心而轉動，這是宇宙現象一個重要的法則。」又在同文中有云：

「據人類現有之知識，已知道自電子以至整個太陽系，每一物體都有自動和對於一個固定的中心而被動兩種迹象。」

以此則知宇宙一切的物體都有自轉和繞其固定的中心而轉動的公轉兩種迹象。此二種迹象遂形成了「語往天下莫能追焉，語來天下莫能止焉」和「語大天下莫能載焉，語小天下莫能破焉」的長宙大宇。就此長宙大宇中一切的物體以個體之進化而運轉的自轉和以羣體之進化而運轉的共轉與前述以發展個性的競爭和以發展羣性的互助，其意義確無二致。此僅就宇宙觀而言，其他哲學各部門之原則原理，當亦不出此。

總上所述，無論從何種學說的見解，肯定一種物質或精神的存在和進展，無一不以競爭和互助為其成功之必要條件。以競爭本質言，達爾文 Charles Darwin 在物種原始 The

Origin of Species 生存競爭節說。

「或問變種卽予所名爲初生特種者，何以最後變爲良好分明之物種，彼此相異，甚於同物種中之變種。又物種之成爲有區別諸屬者，彼此相異，甚於同屬中之諸物種。此物種之諸部何由而起？……皆起於生存競爭之故。爲有此競爭也，則因任何原因所致之輕微變異，苟稍有益於一物種之諸個體，則因其對於他有機物及對於生活之物理境遇之關係，非常複雜之故，若是之個體，常得保存，且大概遺傳之於其後裔，因任何物種，有許多個體按期產生，惟僅有少數能生活，故後裔之具此項遺傳者，乃得生活之最良機會。此種原理，卽每一輕微變異，若有利益，卽被保存者，予名之爲自然淘汰，又名天擇。……而斯賓塞 Herbert Spencer 所用「最宜者存」一名詞，則更爲確切。」

此種每一輕微變異，若有利益，卽被保存而爲同物種中少數個體之能得生活的最良機會者，達氏名之爲自然淘汰，斯氏名之爲最宜者存，卽以生存而競爭之原理也。此種生存競爭，達氏謂「甚複雜之諸機體及諸本性，乃聚集無數微小變異各有益具此之個體者之所完成

「。又謂「體部組織之一切部分及諸本性，皆不過個體差異，為生存競爭之故，遂致保存構造及本性之有益歧異，且每一機體，皆歷級以進於完全，每級皆有益於此種類。」達氏以體部組織之一切諸機體及諸本性，皆為生存競爭之故，而保存為有益之歧異以進於完成質言之，即以此生存競爭為生物構造及本性進化之基石也。故競爭在生之進化觀中之重要，以達氏之說證之，當不待言。再以互助本質言，依克魯泡特金Mr. Kropotkin在互助論 *Mutual aid* 說…

「互助不獨為人類以前的道德本能底起原底論據，並且為自然底法則及進化底一要素。」

「畢毓勸底引例，差不多都是想證明動物之間的愛和同情底存在的。但是把動物底社會性只歸到愛和同情，就是減少他底普通性和重要性；就和把人類道德底基礎，只置於愛和個人的同情上面，反是使全體道德感情底意義窄狹是一樣的。」

「既不是愛，也不是個人的同情，這乃是比愛或個人的同情廣汎得多的感情；這

乃是在極長的進化行程之間，在動物和人底社會裏面慢慢地發達起來的本能。這個本能同樣地告訴動物及人類以可以實行互相幫助及維持而得的勢力，和可以在社會生活裏面找出來的歡樂。」

此互助不是愛，也不是同情，是動物底社會性並且是在極長的進化行程之間，在動物和人底社會裏面慢慢地發達起來的本能。利用此不但可以得到勢力，並可在社會生活裏面找到歡樂。更進一步，不但肯定互助爲人類道德本能底起原，而且承認爲自然底法則及進化底一要素。要言之互助卽爲人類道德的本能及進化的要素。設違反自然法則，決不能使人類有進化之迹象。以此當知互助之於人生何等重要！

依前述以論，競爭互助二者實人生邁上進化途徑的要圖。然總理在心理建設第四節中謂「物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則」，此又何說？在蔣靜一先生在所著唯生論政治學體系國家的進化節中的一段，可代爲解答如次：

「人類社會，由茹毛飲血穴居野處的上古野蠻時代的部落，進化到現在這個輝煌

燦爛新奇活耀的文明世界，這是全人類不斷地剝造所得的共業。因為要想將這個共業日新月異地繼長增高，人民必須不間斷地貢獻其智能於國家。各個貢獻其智能於國家，國家綜合其大成，分別配于各個國民，俾均能滿足其慾望和要求；蓋個人就是小我，國家就是大我，我為國家，國家為我。換言之「就是我為人人，人人為我」。人人競將其智能貢獻於國家，就個人立場而論，這是競爭，但就國家立場而論，這是服務。國家將其總合，分別分配於國民，就國家方面言，這是分配，但就各個相互間之關係言，這就是互助。這樣一個總合的周轉，是基於國民以服務為目的，而不以奪取或競爭為目的的惠賜。人類有了這種服務的精神與組織，人類生命才有保障，社會生存才得持續，國家進化，才得不間斷地猛進。」

即在總理「人生以服務為目的，不以奪取為目的」的創見中，則可明瞭其言人類進化，不以競爭相提並舉之深意，並可知雖不言競爭而此競爭已寓於所言互助之中。西哲挪虜山：

T. Lanessan 演講為生存而競爭，為競爭而協同 La lutte pour l'existence et l'association

pour le luttte 之言，亦可與是相發明也。

三 生之階段

在前節所述，生既爲進化的，則其進化之次序，亦必有嚴整之階梯存焉。故 總理於解釋民生主義定義時，接續而曰生命生活生計與生存。在此四生中即可體認出上之所謂嚴整之階梯。茲就生命生活生計與生存排列之次序，逐一分論如次：

(一)生命 總理有言：『人身之奧妙，尙非人類今日知識所能窮也，據最近科學家所考得者，則造成人類與動植物者，乃生物之元子爲之也，生物之元子，學者多譯之爲細胞，而作者今特親名之曰生元。……其爲物也，精矣微矣妙矣，不可思議者矣。按今日科學所能窺者，則生元之爲物也，乃有知覺靈明者也。乃有動作行爲者也，乃有主意計劃者也。人身之結構精妙神奇者，生元爲之也，人生之聰明知覺者，生元發之也，動植物狀態之奇奇怪怪不可思議者，生元之構造也。』無論生元之構造——形態或生元之性能——聰明知覺

，皆生元本體之所賦予。此種生元本體之所賦予，不論其「元子（或生元）最得意之作」——人，或非最得意之作——動植物，各個體均有此種形態與性能。此即謂之曰生命。有此生命，因為要維持其存在，必然的對於外界的物質起了要求而生慾望。慾望所表現出來的行為便是努力，努力的結果，就是獲得物質，以為保持生命的存在。此種保持生命的存在之工作，在政治上所表現的如莫爾幹 *Morgan* 所謂氏（*Gens*）氏族（*Clan*）底組織，或羣體時代 *Colony-stages* 羣體的組織，在經濟上則必為採拾經濟的自然供給而已。而在心理方面亦必多為本能或低級理智的作用。此在四生中生命為其第一階。

（二）生活 生命既為生之第一階，而「人類在萬物中算是元子（或生元）最得意之作」，當不以維持生之本體的階段中所表現之欲望與行為為滿足，自必為進一步的努力。此即由生之第一階——生命，邁進生之第二階——生活。什麼是生活？生活的意義，就是「生命向外向上發展的表現」。怎樣達到生命向外向上發展的境地呢？就是利用特別賦予，改善其環境，使生命不論其在精神的立場或在物質的立場，均有向外——由個體及於羣體，向上

——由低級進於高級發展的趨向。換言之，就是人生不僅要維持「已生之本體而已，而進」步要使羣體的精神處物質之諸般生活，有普遍而向上的發展表現。此即生活之所以異於生命者。是即四生中之第二階。

(三)生計 有了生之本體——生命，又進至要將生命向上向外求發展的階段——生活，然仍不以此為滿足，又必為進一步之努力，而生計即其階級也。總理云：「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。是故凡能從知識而構成意像，從意像而生出條理，本條理而籌備計劃，按計劃而用工夫，則無論其事物如何精妙，工程如何浩大，無不指日可以樂成者也。」計劃原從知識而意像而條理以構成，依此可收事半功倍之效，而無費時失事之虞。故造作事物者，無不競以此是尚。近代之計劃經濟，殆皆有見於此。總理之言生計，即指生之第二階——生活，再為有計劃的設施。換言之，就是使人生的精神與物質的生活成為有知識有意像有條理之具體計劃，再「按計劃而用工夫」，自可計日聿觀厥成。質言之就欲人

之一切精神和物質生活，均由計劃甚至周詳的計劃以進於生之豐富而和諧的境地。此爲四生中之第三階——生計。

(四)生存 依生存二字之意義，不僅有空間性的存在，而且有時間性的存在。生之進於生存一階，就是要人類生活美滿化，此種生活美滿化不僅限於一己，一家族，一民族或一國家爲對象，乃至推及於全社會全人類爲對象，此僅就空間言，若就時間而言，不僅將此種生活美滿化擴大小我——己而爲同時間之大我——全社會全人類，而且延續其生命以垂於無窮，換言之就將此種生活美滿化存留於世世子孫，使人類恆久邁上共生共存共進共榮的正當大道。此卽四生中之最豐富最諧和而最美妙的生之一境，亦卽生之最後階段。

總上以觀，則知「由生元之始生而至於成人」，必有其生之本體，此本體必有其構造與性醜之賦予，此賦予在人類卽總理所謂「羣衆的生命」的生命。有生命必有維持生命存在的欲望和要求，自然支配自身的智與力，利用自然征服自然以爲我之滿足物。故由生命擴大或進化以至於生活生計生存諸境地。換言之就是使人類不論精神生活或物質生活逐漸

擴大或進化以達於生之最豐富最諧和而最優美的妙境——生存的階段。故四生在其演進的程
序上則公式爲：

生命——>生活——>生計——>生存

在其比相上則公式爲：

生命 \ 生活 \ 生計 \ 生存

或圖爲：



民生主義中的四生

所以陳立夫在唯生論中這樣說：

「所以人類的生命，若僅僅能夠相延嗣而不能有所改進而發揚光大之，那便不是進化的生命，便失掉了生命存在之意義與價值。」（見前）

在同文中又這樣云：

「人類的生命不但能維持的延續，並能發揚和光大，使民族不但能自衛和自救，並能助人和救人，則世界的光明的前途，就在最近的將來。」

則知人類的各個生命，不僅要能維持和延續而已，是要將其有所改進而發揚光大之，換言之，就是不但能自衛和自救，並能助人和救人，以達到「我爲人人，人人爲我」的人與人互相充實，由真而「善」以至「美」的生之妙境。質言之就是由生命擴大或進化而生活而生計至最後生之階段——生存而已。

四 四生與羣衆人民國民社會四者之關聯

四生之釋義，已見前述，而與四生有關聯之關係的羣衆，人民，國民，社會，又不可

不作個別之探討，以益明生之進化觀焉。茲順上之排列次序，逐一分述如次：

(一)羣衆 總理言生命而曰「羣衆的」，則知此三字即所以切定生命二字之質性也。蓋羣衆依說文訓羣爲輩也，朋也，也，引伸會凡類聚之稱。小雅云：「誰蓋爾無羊，三百維羣。」則知羣爲羣衆也。又依說文衆，從三人，此會意也。國語曰：「人三爲衆」，而衆亦羣衆之意也。以羣衆二字的訓釋言之，則知羣衆可以謂爲人類本能上或低級理智上的羣性表現。換言之，就是初民一種無組織無紀律的自然集合。也就是克魯泡特金所謂蒙昧人底和平互助在同族或同種底內部營社會性的生活表現。在此種集合的場合裡，人生無論爲狩獵和貯藏食物，或爲互相防衛，或爲養育子孫，或爲其同享樂生活所表現在政治方面或經濟方面之一切動作云爲，僅知生命之存在而唯保持生命之存在是圖。故書云：「萬物資始，萬物資生，各正性命，保合太和，品物流行，品物咸亨。」此種「各正性命，保合太和」，即爲先民求保生命的呼聲。所以總理言生命而曰「羣衆的」，特別昭示着此階段中的羣衆之重視生命的意思。亦即確定此本能上或低級理智上的羣性表現亦僅能與生

之初階——生命相適應。

(二) 人民 爲一種政治組織之對稱，烝民之詩曰：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是夷德。」孟子又釋曰：「有物必有則，民之秉彝也。故好是懿德。」梁任公「以今語釋之，則謂凡一切現象，皆有其當然之法則，而人類所秉之以爲常也。」則知此時人民之政治組織，卽以爲宇宙間有自然之大理法而爲人類所當率循之形態。又閟宮之詩曰：「閟宮有恤，實實枚枚，赫赫姜嫄，其德不回，上帝是依。無災無害，弭月不遲，是生后稷，降之百福，黍稷重穆，植穉菽麥，奄有下國，俾民稼穡，有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，續禹之緒。」又知此時人民之政治組織爲一種「上帝是依」的天意政治，并爲有「下國」——「下土」的疆界的國家雛形組織，其經濟亦已進至「俾民稼穡」的農業經濟組織。此時之政治組織，卽政治學上所謂團體國家 Community state。這種團體國家的特質，據克魯泡特金云：「實在有非常的貢獻……他們給他以各樣的趣味，自信力，發意力，和現在有的物質的及知力的大精力。這些大精力乃是能夠：想應人生最深的慾望，和生命這樣充

實的文明中心」。此種想應人生最深的慾望和生命這樣充實的文明中心的大精力，確與「生命向外向上發展的表現」的生活相適應，故總理言生活而曰「人民的」，蓋此意也。

(三)國民 國民爲國家之對稱，欲知國民爲何物，必先知國家爲何物，繆爾 Ramsay-Muir說：

「國家不是人種，不是民族。我們暫時可以說：他是一些人衆因有一種愛力使他們結合起來的全體，這種愛力是如此強大，如此真實，可使他們心滿意足共同居住在一個地方。可使他們不悅，設若有將他們分開，他們是不能屈服於外人的。」

繆氏此種國家界說，僅注意生之精神作用——愛力的結合，未曾注意其活動之對象，不足以盡善。歷史家宋勒爾 Albert Sorel和法學家布朗達諾 Funck-Brentano比較說得簡單：

「國家是同風俗，同習慣，同歷史，遺傳人衆的集合。」

但此亦與繆氏所定之界說僅注意於生之精神作用，同一弊病。茲依楊公達在所著政治科學概論從國家物質基礎方面去分析國家的要素——人民，土地，政府，主權，以定國家的具體

界說，似較妥當。楊氏這樣說：

「一羣人民被相同的習慣遺傳團結起來，同心同力，爲共同的目的去活動，卽國家的人民；地球上的一部分土地，有一定的疆界，永久爲國家這個政治團體所佔有，卽國家的土地；一種機關，有最高統治權，而且代表公共意志去執行這種統治權，卽國家的政府；這樣統治機關，是獨立的，在他的上面再沒有第二種較高的統治機關，可以管轄他，使他附屬，卽國家的主權。」

然楊氏所肯定國家的簡切明瞭定義：

「一羣人民的社會，有一定的領土，有系統的組織，有獨立的統治權。」

却忘記了所言「一羣人民被相同的習慣遺傳團結起來，同心同力，爲共同的目的去活動」這一層中心意義。因國家失去此意義，無論人民，土地，政府，主權均爲無目的之物，蓋土地之所以載民，人民之所以活動，政府之所以執行，主權之所以無上，均以人民之同心同力，爲共同目的去活動爲對象。然則人民之共同目的爲何？要不外乎人民生活上的

精神與物質二者之需求而已。然又如何始能獲得此種共同目的之需求，亦必如總理所云：「從知識而構成意像，從意像而生出條理，本條理而籌備計劃，按計劃而用工夫，」以計劃爲此階段唯一途徑矣。故總理言生計而以國家之對稱——國民切定之，誠能把握進化之時空性矣。

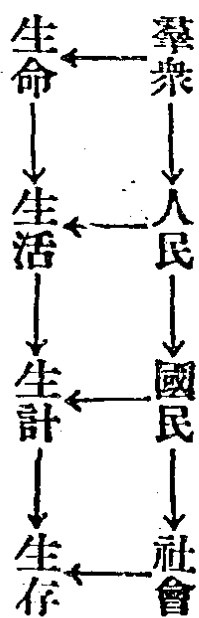
(四)社會 社會之種類，如家庭，學校，公園，民族，國家，國際等，不一而足。其理論如契約的社會說，生物的社會說，心理的社會說，唯物的社會說等，亦聚訟紛紜，莫衷一是。總理言生存而曰社會的，蓋不論爲低級的社會——家庭，或高級的社會——國際，均爲生存則一。在理論亦不論其爲何派，均予以否認，而以其所創見之唯生史觀而爲唯生的社會說，當可推見。故總理有云：

「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。」

以此則知人類之努力，因為要求生存，求生存就使社會進化。換言之，人類之努力，就是使社會進化，而達到生之最後階，——社會的生存。所謂社會的生存，就是使社會中各成員間不僅求謀一己生活之美滿化，而且擴大普及於全社會——全人類全世界，使個體與個體之間成生命之合流，以突破空間之局限，實現其「我為人人，人人為我」的美滿化的社會。不但在空間上到達上述之目的，而且將此美滿化的現時社會延續以垂無窮，以突破時間之拘束，而實現其「前無古人，後無來者」的合理主張。此即使整個的社會——不論佔領時間性的社會，或佔領空間性的社會，均適上優美的和諧的唯一生之妙境——生存。故總理言生存而所以言「社會的」就是聚精會神於此。

總上所述，則知生之進化歷程，係社會之進化歷程所反映所切定。有了社會某種形態，即由其某種形態反映而形成為某種生之慾求。所以在社會形態所表現出來之組織的羣衆，團體國家的對稱——人民，國家之對稱——國民與社會時，而其生之慾求亦表示為生命，生活，生計與生存。所以總理言「生命」「生活」「生計」與「生存」，即言「羣衆的

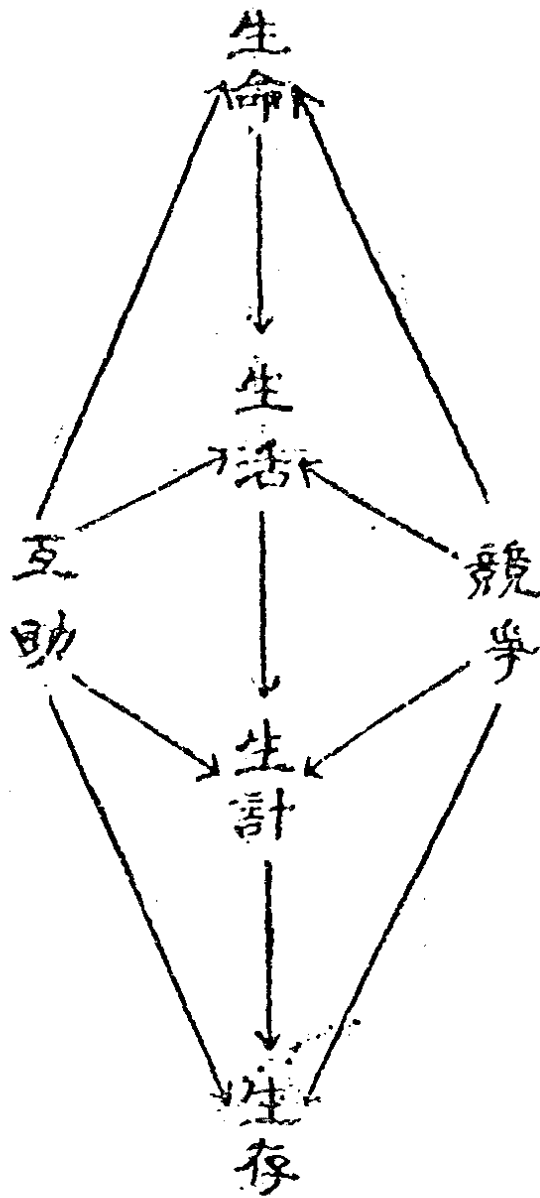
「人民的」，「國民的」與「社會的」，此不僅為民生定義之解釋，亦可由此體認出生之進化觀。茲為易於瞭解四生與羣衆，人，國民，社會四者之關聯及其進化觀，特圖表如次：



五 結論

總理說「民生是社會進化的重心，社會進化又是歷史的重心，歸結到歷史的重心是民生」。然則民生又是什麼？總理說：「民生問題就是生存問題」。以此則知生存為歷史的重心，也是社會問題的重心。所以生存問題得到解決，而全社會的一切問題都得到解決。故人類所努力所追求之目的，即在獲得生之最後階段——生存之解決，詳言之就是使整個

的社會——不論佔領時間性的社會或佔領空間性的社會，均達到優美的和諧的生之妙境——生存的階段。此外如生命，生活與生計，亦不過爲人類到達此生之妙境——生存的過程中的諸種軌跡所表現之形態而已。至競爭與互助二者雖爲推動生之進化之必要方法，然亦僅爲其手段並非爲其目的耳。茲以次作之圖表，以當本文之結論：



唯生史觀與法律進化

王晉伯

(一) 導言

(二) 法律發生之基礎

- 一、古代——自然說
- 二、中古——神意說
- 三、近代——人鳥說

(三) 哲學上各派之法律觀

- 一、唯心論之法律觀

二、唯物論之法律觀

三、唯生論之法律觀

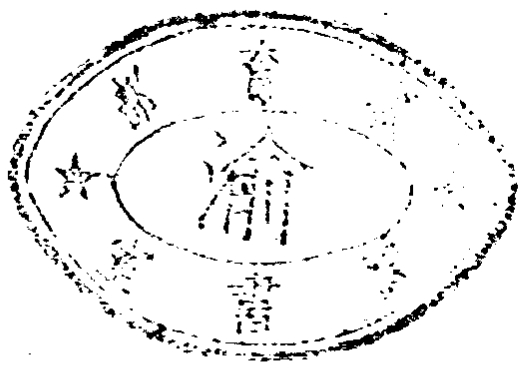
(四) 唯生史觀與法律進化

- 一、神權時期的法律特徵
- 二、君權時期的法律特徵
- 三、民權時期的法律特徵
- (五) 新唯生觀念與新立法主義

一 導言

人類是社會的動物，而法律是維護人類生存的要件，所以法律是人類的現象，國家的現象，社會的現象。歷來曾說人類在生活的必要上構成社會，但依現在的研究，證明人類的祖先是一種哺乳動物，漸次發展到可稱人類程度的時候，已經構成了社會，即社會先於

唯生史觀與法律進化



個人而存在可以說個人是社會進化的產物；而於人類的生存，繼續發達最適宜社會狀態是國家，人類及人類的諸制度——宗教，道德，禮義，語言，美術，直接間接的助長元始的社會進化而成國家，而其自身也因國家漸次發達完備，卒至產生一定程度一定範圍的全世界全人類的社會生活，故法律也是人類社會的產物，社會生存的要件，在人類社會還不曾成立國家以前，可以說已經有了法律。自元始社會，至有法律，就是進化為國家的端緒，隨着國家的發達，法律也漸次完備；且要規律比國家更廣汎的社會生活，全世界全人類的法律在某程度某範圍內也漸漸的發達起來了。所以複雜的社會，必須賴於精密而善良的法律，才能生在，才能安全，才能和諧，才能進步，人類社會生活，前後已有數千年的歷史，至過去幾千年悠久的歷史過程中，社會雖勉強存在，勉強生在，然而并未能安全，並未能和諧，也未見有長足之進步，這是因為社會組織之不良，未盡善；而社會組織之所以不良，未盡善；又因為社會賴以生存之法律，不良與未善所致。

因此，現在我們法理的基礎，必須以我們人類「生存」的事實，和充分的客觀科學上

的價值來建設，在這個原則之下，一切頑固的玄學的法律成見都不能有存在的餘地，所以我們現在的法律制度一定要建築在這一合於進化定律的，合於天理物性的原則上，才能掃蕩歷來的錯誤，和開闢人類的正當大道！

一一 法律發生之基礎

法律之所以成爲法律，並非由立法者隨意制定，乃先有一種合理的基楚，然後從此種基礎上產生而來，此爲研究法制史者之先決問題，不過法律有它原史上的沿革，它雖則是常常保守着，却終究跟着時代進化而生長，受過多少時代的影響，不是一朝一夕所能成熟的，所以經過這悠久的歷程就發生諸般互異的學說。雖古代學者，對於法律發生之基礎，亦試圖解答，自圓其說，然學說攸殊，英衷一是，老實說，到現在還沒有得到一個共信的結論，茲謹舉其有關法律基礎者，申論如下。

一、古代——自然說 愈古代人類迷信的色彩愈重，此爲通例，蓋太古人民，智識未

開，於是崇拜自然權威，以爲宇宙間一切變化，未由探其原因，結果信冥冥中主持一切，認自然權威高於一切，商周之際，對於天之憚畏虔恭，可謂至極，如書之高宗彤日，西伯戡黎，大誥，康誥，多士，多方，詩之文王，六明，皇矣等篇，儼然與舊約中申命記同一口吻，而法律之基礎，亦當然不能例外，以自然爲一切法律之根據，讀詩書兩經，常可見此輩無名法學家之宏論而西洋哲學家如蘇格拉底，柏拉圖，亞里斯多德皆本哲學上之理論，以論法理，主張法律根據自然律，而自然律的真理能夠收效，却又非神力不爲功，所謂自然律可謂此派之代表。

二、中古——神意說 中古時代，其時卽有傳述法理者，大抵帶有宗教上之色彩，以前皆認自然權威爲最高無上，至此時期乃一變抽象的自然上帝，此乃將天體人格化，宇宙間萬事萬物，皆由上帝一手剏造，上帝不僅統治天下，抑且兼理地上，故人類之法律，亦因彼之意思而定。歐洲中古時期，盛行之教會政治，君主教會之權，皆由上帝授與，因此多主張政教合一，於是政治上產出一新名詞曰「天子」。洪範曰：「天子作民父母，以爲

天下王」，此語最能表出「天子」理想之全部，天子即天之子，詩所謂「昊天其子」一面爲天之子，一面又爲民之父母，故詩亦曰，「豈弟君子，民之父母」，此種「天子政治」，則認定一人而執行天下，如左襄十四年「天生民而立之君，使司牧之，勿使失性……天之愛民甚矣，豈其使一人肆於民上？」此爲君主責任之義，最爲痛切明白，足代表此派之思想，如羅馬法學家奧古斯丁（*St. Augustinus* 354—430）著神國論一書，謂法律之淵源，出於萬物主宰者之神，若背神意而定法律，其法律無效，又如渥奇拿士（*Thomas Aquinas* 1228—1274）著最高神學一書，亦祖述前人之說，分法爲永久法，自然法，人定法，三種。永久法，由於統治萬物之神意，自然法，基於人類之理性；人定法，即準實際生活之事情而應用自然法；畢竟人定法必歸着於永久而適合於神意，是曰神法說，總之，認神意爲不可變更，法律即爲神意之表現。

三、近代——人身說 迄乎近世，因十字軍之結果，受東方文化之感化，又因宗教之改革，人智之開達，於是學術界脫離教會之羈絆，而神法學說，失其勢力，加以文藝復興

，史學哲學，非常發達，皆足供法學之取材，於是法學亦別開生面，學者始知自然法神意法無歷史上之根據，法律實產於人類社會，而爲人類社會之產物，於是法律基礎，從前以爲在於天上者，至此遂移于地上矣。主張人類皆自由平等，此思想至十八世紀發展成爲極端個人主義，一切法律上之解釋，莫不以個人主義爲出發點，所以法律精神，是主觀的，是個人的。但物極必反，在這個人主義發展到極端的時候，社會主義無政府主義亦於此時發端，無政府主義者，目見當時社會組織之不良，乃思想推翻此社會，然其主義之核心，亦以絕對個人主義爲歸宿，十九世紀以來，學者見個人主義流弊，而社會主義無政府主義，又偏頗而不全，因噫廢食，乃倡科學的法律觀，以歷史事實及現代社會理性，眞理解釋社會權威及個人自由之源，簡單的說，由個人主義變爲社會主義，由神權說玄學說的法制變爲科學的法制，但各國近世立法的根本基礎，都是個人的；質言之，就是根本上認個人爲法律的對象。例如拿破崙法典（註四）可說是代表歐美人思想的法律制度，（註五）亦可說是歐洲中世紀的封建主義破壞以後，個人主義代之而興的法律的結晶。但是細考歐美現在的

法律，還多是因襲從前認個人爲社會單位的舊觀念，而未有大的改變，推究他們從前的立法基本的原理，就是認定個人有其天賦的權利，有其不可侵犯的自由，所謂「天賦人權說」是也，因此其法律的效用，祇有規定個人與個人間權利和自由的界限，而不知個人以外尙有其他社會的利益。法學思潮，到了今日形成兩個對立的領域，一個是個人主義權利本位的法律思想（個人權說），一是社會主義義務本位的法學思想（社會權說）前者從十七世紀末季以來成爲傳統的法學的中心思想，後者從十九世紀，一至今日，才漸漸澎湃，而建設新法學的觀念，這兩個不同的傾向，使後世開燦爛之花，實在是法學思潮的方向轉變。

三一 哲學上各派之法律觀

在前面敘述法律之基礎，從古昔言之（即從中世紀以前言之），法律思想有一個共同的特點，便是崇拜自然權威，認自然權威高於一切，以自然法爲一切法律之根據，至中古時代，宗教盛行，當時思想無不受其影響，皆帶有神權色彩，以爲皆認自然權威爲最高無

上，至此乃一變抽象的自然而爲上帝，宇宙一切，皆由上帝創造，君主教皇之權，皆由上帝授與，因此都主張政教合一，自十八世紀以後，因科學發達，一般學者以爲人類行爲之準則，並非來自天上，亦非由於神意，乃依人類社會本身之法則而來，於是法律之基礎，至此遠移於地上矣。乃倡科學的法律觀，然因學者之觀點不同，有着限於人類精神活動者，乃倡唯心論；有着限於社會經濟者，乃倡唯物論，旗鼓相當，各成系統，茲分說如次：

一、唯心論之法律觀——認社會各種現象，要皆人類精神活動之產物，爲人類思想所左右，故於法律之基礎何在一問題，亦認歸諸人類思想所由出，細分之，又可分次列爲四派：

第一 主權命令說——法律是國家或主權者之創造物，創造的方法却有兩種：一種是主權者直接創造，一種是間接地由從屬的機關創造，所謂直接創造，就是主權者（包括君主或最高團體）在行使立法的或裁判的機能時所直接造成，間接創造，就是一個從屬的個人或團體在他們行使直接立法或裁判立法的權利或權能時所造成，並且此種權利或權能

是要君主或最高團體所明認或默認地授與的，剋此說者爲分析學派之中堅奧斯丁（John Austin 170—1859）蓋當時法律多由主權者之命令公佈施行，宜此派之但求其形，不求其因，而剋此說。

第二 國民意識根據說——認法律爲國民精神之表現，其基礎在國民法律之確信，故當時有「民信卽法」之成語，他說法庭所通用之法律，不必要自己去剋造，只要將國民公共意識中已經存在之物事，就是國民所認識的，拿來適用就是了。所謂公共意識這句話，那就是說生存於社會裏的人就有一種公共生活，各種制度就在公共生活中間自然生長，或變遷。這民衆的公共生活中間還有一種公共的意識存在，此爲歷史學派所宗探，能代表此派者，當推薩維尼（Kari Von Savigny 1779—1861）究其法理，其說曰：法律者，歷史之產物也，時代之現象也，非主權者之所制定，由國民精神（卽法律意識法律確信）所發現，此法律確信非一二人之法律確信，乃一般國民之法律確信是。

第三 人民契約說——法律非代表個別的特殊利益，仍是國民總意，各人把自己的身

體和一切權力，放在最高的總意指揮之下，在團結的資格之內，各個人便是全體不可分離的一位團員，所謂法律，祇是一種公共意志的行爲，法律祇有主權爲惟一之淵源；其他權力之命令不能成爲法律，同時，其非完全爲公共利益者，亦非爲法律，故此派以「主權在民」——「天賦人權」而曲盡其鼓吹與擁護之能事。契約說起源在希臘古代，羅馬學者也多主張，慮稜集其大成耳。

第四 社會心理學說——人類之心理勢力，爲法律唯一基礎，蓋人類學生物學日益發達，引起心理學之研究，多認人類所以成爲人類，不僅爲單細胞組織，而爲具有精神上特徵之有意識物，因對人類社會，則認爲由於心理勢力所產生，而社會現象之一——法律，亦認爲應基社會之心理勢力，（註二）美之著名社會心理學家烏德氏（Ward）主唱「活動社會學」以社會力之本質，如心理力，社會現象之真原因，不外心理力，即社會之基礎，繫於心理學也。德之威克（Otto Eickert）主團體說，設團體有意志，法律所賴以發生，而德四大法學家之一拉延齡（Rudolf V. Jhering）亦主心理力爲法律基礎。

二、唯物論之法律觀 認法律和經濟之間有密切關係，社會一切現象，即道德、法律、宗教、藝術等諸現象，那立在唯一的經濟現象根本基礎之上，其他一切現象，都是被經濟現象決定的，馬克斯（Karl Marx）及恩格斯（Engels）爲此派之首創者，他們的中心思想在一八四八年一月裏所發的共產宣言（Communist-manifesto）露布了，馬氏於其所著經濟學批評中曾云：「人類，於彼等生活所寄托社會生產上，加入於一定的，必然的，非彼等意志所能支配之一種關係中，即加入於生產關係中，此生產關係，又與彼等之物質生產力之一定發展相適應，此等生產關係之總和，構成社會經濟上之構造；而此等經濟之構造，乃法制上政治上各種上層建築物所憑藉以存在真實之基礎；且一定之社會意識形態，亦與此基礎相適合，物質生活之生物方法，一般爲限制社會上，政治上，及精神上之生活過程之條件。」俄國布哈林爲證實此說，更開宗明義謂：「事實上，支配某社會之一切法律，皆與其經濟關係相適應，蓋法律生長於經濟關係之基礎上，並與之俱變化消滅。」（註四）從前的法律學家皆擁護當時的社會組織經濟制度，自馬氏倡此說，乃一變其精神，力求澈

底的改造社會，馬氏等的中心思想，觀察社會之結論，以物質爲人類歷史的中心，階級鬥爭爲社會造化之動力，法律爲資產階級壓迫的工具，主張勞工階級聯合起來，把資產階級的政府推翻，建立一個無產階級的政府，由無產階級執政，爲法律主權者。

三、唯生論之法律觀 以上從唯心論與唯物論法律之基礎，都是主觀的，都是帶着有色的放大或縮小眼鏡而說話，在唯心論者，一切主張，以人類界之意思，代替自然界之意思，此固已由荒誕無稽之說進而比較實際之域，然人類意思，決不能獨立存在，必須先有現實的現象，而後始能發生意思，因之意思即不能獨立的改造社會上的一切關係，所以唯心論者，是些不可捉摸的東西，根本沒有價值，至唯物論者，以爲一切社會現象，都是被經濟現象唯一的根本基礎之上而決定的，因而，法律的思想形態，必是社會的經濟構成的基礎上決定的，其理論的缺陷，是混同原因和條件經濟要因之存在，爲心的要求及其他傾向等的結果。關於此點，以後還要說明。經濟價值之觀念，經濟之進化，技術等觀念也是離開人類精神不能存在的。至其以階級鬥爭爲社會進化之原動力，更爲荒謬絕倫，他們只

看到一段事實，並沒有完全看透整個的事實，要知歷史上之所以充滿了流赤血慘劇者，都是因爲爲食慾的衝動，食慾的衝動原因有二：一是內的，一是外的，內的是飢餓的壓迫，這是生理的，外的是物質的引誘，這是心理的。老子祇注重「不貴難得之貨，使民不爲盜；不見可慾，使心不亂，」却忽略了人民的痛苦是社會混同的大原因，現在各國在那裏鬧失業恐慌，正是生理的原因。在物質先進的國家，心理的原因當然也佔很重要，我們從歷史上來看，鬥爭只是一種手段，非至萬不得已時，人類絕不肯運用的，必不願互相鬥殺，人類是有求生的天性，鬥殺是違反求生存的，所以社會現象不能祇以「鬥爭」二字了之，必須深究其根本的意義，從社會現象觀察出來，便是互助。人類因爲有互助的天性，社會始可成立。法律之得以維持其效力者，完全靠這互助，否則，法律便失去其效力。

互助有積極的和消極的兩方面：後者就是「彼此需要依賴」，前者就是「彼此須要保育」社會的成立，不外是同樣需要和異樣需要二項。社會現象之所以如此複雜，也是由於兩要素的互相自乘。在同樣需要中，有了萬千的異樣需要；在異樣需要中，也有萬千的同

樣需要，人類縱要拒絕彼此倚賴，在事實上都是不可能，法律之所以成其無大威權者，就是建築在這種事實之上。在最原始社會，人類對於互助的認識，只看到一小部份，因此法律在最古的任務，祇是禁止同族的殺戮，較進步的社會，仍脫不了維持原有狀態——團結社會份子以禦外患，法律對於弱者祇給以生存的機會，却不積極的謀整個社會的幸福。延至近代，人類已不能脫離彼此倚賴與保育的事實，只是人羣未能看透這個真理，遂致社會互相吞併屠殺。試以極端的帝國主義和共產主義的法律來說，一是有產階級用以維持優越權利爲目的；一是無產階級用以壓制有產階級的工具，這兩種主義祇是爲了一個階級的慾望而已。他們的同一錯誤，也就在這一點，因此演成流血的世界，反乎自然的現象，因爲這種流血慘劇，是由於一部份人類要排除他部份人類的互助權利所激成，并不是人類在進行建設互助社會引起的必然結果。鬥爭不是社會的必然事實，是偶然的事實，雖說互助社會之中，免不了小衝突，但這好比夏季的熱度不一定完全沒有昇降的。倘若我們承認人類的慾望是無窮，絕對的和平生活，當然是不能達到的，故資本主義和共產主義祇是專政階

級的對調而已，對於整個的社會沒有完備的解決。如果我們能夠承認人人有互助的權利，那末，資本主義的世界固然是罪惡貫盈，但共產主義的世界也是難逃其咎，結果自必爲了特殊階級的利益而鬥爭。

我們明白了這個道理，就可瞭然鬥爭不是社會的必然結果，却是違反自然現象的一種表現，在貧富最不平的社會，鬥爭的表現必很劇烈，反之，則甚微弱，這是因爲前者的違法反社會自然現象較大；後者較小，故其表現的程度亦有強弱之別，反和物理上的物體的反影之大小，視物體之容積之大小而定，同是一個不可移的真理。

近代的社會政策和各種主義不能解決糾紛，就是錯見了病源，因此所產生的法律及不自然的制度，都應根本推翻。

證上各派所說，只看見歷史的一面，不足以說明歷史的整體。詹姆士(William James)說：「神學家蔽於天而不知人，玄學家蔽於文而不知用，唯物論者蔽於物而不知生。」這話可爲這些立論的寫照。

所以，社會現象之諸種解釋與學說，必以科學之合理方法以證之，方足爲定讞。而科學之認識上，第一重要的是研究過程中客觀態度之保持，一切主觀的好惡迎拒，都是科學之敵，真理是客觀的，伴着文明程度而增進其明確與堅實，所以它決不能被人以主觀去歪曲成隱蔽其真相，而總有實踐其合理性而有黎明的一天。所以我不自欺，不欺人，尤不被人欺，在這基礎上，我的懷疑態度，漸漸地建築起來，因此一般學者將過去社會現象變遷，證諸過去與現在之學說，咸覺牽強附會，不能說明真理之所在，於是不得不另求門徑。

我們如果願澈頭澈尾的，從實際於現象來思索一下，就可以知道世界歷史的中心，更是進化；而進化的中心，又在人類之生存，而人類解決生存問題之慾望，必須人類相互間有互助，故生存實爲一切社會之原動力，所以我們講一切科學，一切學問，應當都要腳踏實地，以解決生存問題爲起點，中山先生說：

「民生爲社會進化的重心，社會進化，又爲歷史的重心，歸納到歷史的重心是民生不是物質；」（註七）

「民生是政治的中心，就是經濟的重心和歷史活動的中心。」

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

「古今人類之努力，都是求解決自己的生存問題，人類求生存問題，才是社會進化的定律，才是歷史的重心。」（註八）

以上諸段，不外反覆說明歷史的中心在生存，社會之所以有進化，是由社會上大多數經濟利益調和，其所以必須調和之原因，即在解決人類之生存問題。是以人類之求生存，才是社會進化之原因；至於階級鬥爭，則僅一時之病態而已。

夫生存者，人類之慾望，而人生之營求，則由慾望而發出之行爲，且生存之爲慾望，甚基本，甚普遍，蓋未有不能生存而可發生其他慾望與行爲，推社會上之一切進化，無不以永生存爲其動力。社會進化之原因既在是，則法律進化之原因何能獨異？因爲人類爲營

共同生活，始造出相互之社會關係，爲規律共同生活之秩序，始有法律制度出現，所以法律不過將生活關係布告出來，紀錄出來而已。換言之，法律不過是反映人類共同生存關係於成文或不成文的條款之中，而此種成文或不成文之法律，卽隨人類圓滿生存之關係而時時發生變化，如司法獨立之訴訟制度，在封建時代的專制主義之下，得見之乎？又如人類完成共同生活起見，一方對實際之生活關係，固須有法律爲之直接規定，（如民法之分化），以爲共同遵守之規範，一方對於實際上此種生活關係之手段，亦須有完善之法則，（如由私力救濟到公力救濟之產生訴訟法等），方足以助成共同生活圓滿的達到目的。故法律不問爲何部門，既能爲當時之法律，卽係基於當時之人類生活關係而來，觀乎此，則一切法律俱爲人類求生存之產物，已是毫無疑義。且生存有廣狹二義：狹義的生存，每僅指生命之維持而言；而廣義的生存，則包括一切慾望之滿足。然則一切行爲，皆由慾望而生，而一切進化，又皆由行爲而生，宜其非由求生存之觀點不足以解釋社會之進化，卽此常識觀之，人類之一切活動，不論其在物產、政治、教育等之任何方面，其最要之衝動，

要不外乎名、利、權、性四者，然人類之所以無不有名、利、權、性之慾望，亦無非爲求生存而已。所以我要把我們的法律科學建立在這一個基礎上面，因爲如果不把法律科學建立在這一個基礎上面，將來的法律，仍然是不能迎合人類切實的需要。我們此刻研究法律，應當摒棄一切傳統的玄學的舊觀念，以及迷信傳統的舊說，應以客觀的事實做根據，復應以人羣進化的定律做旨歸；否則捨本逐末的做些違反本意的工作，使立法的趨勢，愈趨愈遠，以至不合社會進化的定律，如此那能使法律適應人類切實之需要？那能使法律不違背社會進化的定律？

四 唯生史觀與法律進化

法律爲社會現象之一，而社會現象因時勢不同非久經不變，故吾人研究法制史，須先問社會進化有沒有因果法則和最後動因，社會事變是不是只有函數關係而沒有一個中心？抑爲有動因而有條不紊？倘屬前者，則爲「偶然論」所主張，以爲世間萬事萬物，毫無因

果，來去適然，此種偶然的概念，顯然玄之又玄，則我們根本無研究各種之歷史之必要，靜待「偶然」事實之發生可也。所以穆勒約翰(T.S. Mill)說：「我們說任何現象，由偶然產生，都是不對的：」。(註九)班思(H.E. Barnes)亦說：「人類行為的歷程，受嚴格的決定論所支配，其遵依科學的法則，正如遵依萬有引律一樣」。(註十)故宇宙萬物，雖交錯不齊，皆有其根本法則在，社會科學家之旨趣，當然在於找尋真正的因果法則，用以控制社會現象，有如物理法則之控制物理現象一樣，此乃「必然論」者所主張。假使史象的動因是有的，它是一元的，還是多元的，是心理，抑是物質，是有機還是超有機的？凡此種種的追求，莫不以科學所持之根據，才能得到，吾人研究史學，唯依此見解，方能得一系統觀念，亦唯以此見解，方有研究之興趣，而歸併在一種確當的基礎之上。

法律演進之途徑，因觀點不同，而學說攸殊，議論盈廷，前章所舉之稱種法律基礎，因各派着眼互異，自有相互不同之理論，以予所信，當以唯生的一元論為是。

最後，據唯生論者研究結果，當以求生的衝動解釋社會之進化，歷史的事實，建基於

生的追求的單個衝動之上，爲其基本原動力，黃文山先生說：「史的唯生論所獨見的文化形態，是以血統關係及經濟關係爲基礎，而產生相應的政治組織，每種文化質素，文化業體，文化模型的成立，統由於人類求生的衝動所造成，其目的則在：（一）維持生存（二）充實生存（三）延續生存（四）保護生存（註十一）。

根據上述原則，知道人類因生的追求，才有不斷的進化，而現象爲人類求生存的衝動所造成，故法律之進化，固有其規律在，本論法律進化，從縱的方面，分爲三個階段：（一）神權時期，（二）君權時期，（三）民權時期，每期均分爲前後二期，各期將社會經濟政治等現象，以簡單敘述，因爲法律進化過程中，各種社會現象是互相聯繫的。法律的進化，決不是孤獨的發生，發達，當然是與宗教，倫理，乃至經濟政治等現象互相關繫，而有時代的背景。

在未論述前，還要附帶的說，我們應當注意的事，就是第一，我分爲三個階段，並非絕對的不能再分期，所以這種分期，是爲研究便利爲分的。其實在一個階段內，還有各種

的分期法。第二，所謂三個階段，不是絕對的互相不相容的分期，不是在第一個階段內，沒有第二個階段內的東西，而是在第二個階段內必然含有第一個階段內的事實在裏面；因而在後階段內，含有前階段的因子，每階段內又分爲前後期，也是同樣的理由，這是讀者應注意的。

一、神權時期的法律特徵

(一)前期神權

甲、諷諭

太古的人民，一生所希望的不過是充饑止渴，睡眠於樹蔭，免去猛獸毒蛇的患害而已。其生產狀況，極爲簡單，自我之意識，尙來萌芽。所謂獨立之判斷，亦不知所謂自律，心理狀態全與小兒無異，專以模仿爲事。在自己所屬社會集團中，到處願與人共同行動，都有遵守祖先傳下來的家風或習慣的義務，也是緣於血統關係，而且這個血統常常以宗教的形式爲象徵，卽如稱爲「圖騰」(Totem)的象徵是。通常採取動物的形式，以表示同一

種族的記號，同時表示他們崇拜的目的物。梁啓超先生說：「其時之神，一耶多耶？以理度之，蓋爲多神，觀文中「上下之神氏姓所出」一語，則知其神純屬「擬人」者，且徧於上下，其族孔繁。」卽此可表明那時的圖騰，在這種集團內，習慣的威力非常之大。換言之，原始人都是「習慣的奴隸」彼摩西受上帝十誡於西奈山，亦僅能使「人格神」與「自然法」一致之觀念確定耳。我古代蒸民詩云：「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」。後來孟子解釋：「有物必有則，民之秉彝也。故好是懿。」凡一切現象，皆各有其一定之法則，以爲冥冥中存在於天帝，禮無律文以定曲直，僅爲維持社會共同生活之秩序起見，有一種單純規則，則爲已足，故法律乃國家成立後始有，一切以取決於無意識之事實，共信其神意之能公平裁判，對於破壞社會秩序者，用威力加以制裁，卽法之所由起，僅不過維持社會之和平而已。因防止個人間利益相反之衝突，遂設立少許規定，此與近代法律允許損害賠償者不同，僅不過因慰藉被害者之復讐觀念而制定，所以法律之目的，與道德宗教相同，均在維持社會秩序，保持社會之利益。誠如日本穗積陳重所言：「在國家初

期，關於法律事項，民信卽法，始於刑罰爭訟。」（註十三）且其法律爲無形，並非如後世布諸官報可比，我古代其用刑也，畫象以示民，周代懸象形之法於闕，鄭人晉人鑄刑書於鼎，西洋古代，有印度人刻法於椰子之葉，哈姆姆拉比王刻巴比倫法於太陽神殿之石牌，克拉人彫土耳其法於審所壁上，羅馬十大官揭十二表法於公市，此皆以後之事，推求當事，當不可能。

乙、母系制度

此時社會重女輕男，婦女處於優越地位，一切以母系爲中心，其男女配合，是一母系之男女自由擇偶，再進而爲異姓兄弟姊妹之羣婚，在一八六一年巴霍芬（Barhofum）發表「母權論」最初收集，母系時代在歷史上存在的證據，除了母權論的生理的議論外，在法律的記錄中，仍可以看到古代尊重母系的例證。如達希士（Tascius）的「德國雜誌」中所記載，母方的叔父，有不劣於父方叔父的權利，就是一例。又如在結婚場中，新郎離他原來的家而附屬於新婦之家那種習慣；又如在會長因婚姻而取得身分的時候，如因妻死亡

，即失其地位。凡此事例，都是母系社會存在的證據。

說到此地，我們有一點必須認請，就是母系父系和母權和父權絕然兩事，母系是代表一種血族的系統，所以母系社會中並不是說政權就在女子手中，其實氏族社會中根本就是絕對民主的，會長也不過是名義上的領袖，隨時都可由氏族各分子公同決定去取的。現在我們更看一看母系制的遺跡，通志氏族畧序說：

『三代以前，姓氏分而爲二，男子稱氏，婦人稱姓，氏所以別貴賤，……姓所以別婚姻，……氏同姓不同者婚姻可通，姓同氏不同者婚姻不可通……。於文（說文）女生爲姓，故姓之氏多從女：如姬、姜、嬴、姁、僞、姁、媯始、媯、媯之類是也。

所以婦人之稱，如伯姬、季姬、孟姜、叔姜之類並稱姓也。』

這一段話說得很精闢，我們可以知道氏族社會母系制的整個情形，姓以女子爲基準，姓之字多從女，所以女生爲姓。而氏是一姓中拿來分別貴賤的，我們雖不敢斷定只限於男子，但我們可以認定牠只是姓底支別而已，因不同的姓中可以有相同的氏，所以氏同姓不同

可以通婚，而姓同氏不同不能通婚，換言之，卽族內婚在古代社會內是絕對的禁例。白孔六帖卷十七同姓婚條引左傳：「子產曰，僑聞之，內官不及同姓，其生不殖，美先盡矣，則相生疾的，君子是以惡之。」這自是上古遺下來的教訓，不特同姓婚妨害生殖，而且還會「相日疾」，同條引：「傳曰，男女同姓，其生不蕃」，這自然就是同姓不婚制成立底原因了。至周代還有母系意味，不過漸漸地這項原則，卻改爲以男系爲標準了。

丙、羣婚制度

上面說過了，古代氏族社會母系之存在，自然由此制度成立之始基，就生出羣婚（一稱集團婚）的存在，梁任公先生在中國文化史社會組織篇第一章中於列舉許多無父感生之例證後：「其所以不能確指其父之故，皆可以母系之一原則解釋之。」自然這也是母系之證，但「不能確指其父之直接原因，乃是羣婚而不能確指其父」一點，正是母系制之成因啊。

左傳成公八年：「凡諸侯嫁女同姓媵之異性則否」這媵制卽羣婚制之遺風，所以春秋

常見媵女，而基本的媵女，多即嫁女之血親如姪娣之類。所以梁任公先生也懷疑地說：「其事頗奇異，其習慣所由來不可考，不知與此制有關否？」（中國文化史社會組織篇第一章）我們可以斷定除解作羣婚之遺風外無他法可解。吾人觀「堯以二女同嫁舜則與其弟象共之」因為原始社會底羣婚制，到了男子在社會上占有勢力之後，因對女姓獨占心理的發展，共妻底形態逐漸漸滅。（即羣婚制逐漸消滅，民族社會也逐漸崩潰）而一半的共夫制還依然存在，到了周代因宗法制之發展，嫡庶之分辦很嚴，所以明明是一嫁多女（或一娶多妻）然不能不有嫡庶之分，所以便劃出稍賤的（如庶女之類）或幼的（如姪娣之類）嫁女另名叫做媵妾了。我們再說「夫婦有別」來解釋羣婚制，梁任公先生以「男女有別」或「夫婦有別」解釋婚姻，說：「未有婚姻則男女共，有之則男女別」，即「此男別屬此女，此女別屬此男而不與人共也」（中國文化史社會組織篇第二章）此實為極精之解說，否則「男女有別」成何意義，吾人既承認同姓不婚之原則，則男女共之共法，沒有別的方法了，可見「夫婦有別」的婚姻制成立，乃夫婦無別的婚姻制底滅亡。

丁、財產共有制

當社會創造之時代，我們生活上必要的社會各種物品，簡直沒有屬於個人所有的，無論巨細，皆屬團體所有，當時缺少所有的意思是很明瞭的。共同生活的人民，不知親族的組織，不過是除去個人觀念的烏合的團體，搜集各需用物，準備各自的防禦，非依靠鄉族全體的力量是不行的。這樣的事體下，雖然缺少個人所有的觀念可見沒有取得關於全體所有之觀念。至所有食物，均在平等主義下；認為一律公允分配，俾各人生活所需。在柏拉圖弟子彭達士關於杜巴亞人共產饗宴記述中：「在男女共同會食之時，各人俱獲得平等分配，惟長老會議議員之執政官爲例外，彼等分得四份：一份乃以市民資格而獲得，一份乃以總理會食堂資格而獲得，其餘二份是以照料會食堂員資格而獲得，會食堂各食桌，均在一位主婦監督之下，而負擔分配食物於會食者之責。」於此可見分配平均之精神。此種事實之例證，在現在的野蠻人民之間，還可以看見的，如愛克斯摩人種生息的地方，人民都共同居住，捕拿鯨熊以爲食；其他日用的食物，沒有不是共通的資產，其缺少「先見之

明「貯蓋觀念」，可見一般，即使一時發生了有權的思想，把持兩三件物品，如武器食料，也不過是一時的狀態，不願意永久的保存。所以終日營求，僅在求一日的飲食，一旦充滿了自己的餓渴，把那殘餘瀝腥，棄而不顧，這也是自然的趨勢。

這種野蠻人民，關於土地，當然沒有個人的所有思想，然這種烏合的蠻族，因想求漁獵的利益，所以也選擇方便的地方，決定一時的居住，這個時候，若是有他種蠻族的侵來，恐怕喪失生活的本源，就極力設法抵抗，想人類戰爭的起源，不外這個事實。然而不是發起土地所有的起源。何也？因為沒有永久定住的思慮的原故。若是占領一個土地，打算為所有物的時候。不可不定境界，施耕耘，表示永久的目的。然這等蠻族，僅要得一時代的利益，沒有永久生活的意志；且在烏合的團體內，動產的所有，屬於團體全部，所有土地的所有，也是常屬於團體全部；決不是屬於個人，這樣事實，在北部亞美利加洲的霍爾鳩人種，還可看到。如遇族內尚有各家亦須公均分配，俾各家維持生活，此種分配之土地有於每年收穫後歸還公家而重分配者，此在尼羅河二岸土地，因每年河水氾濫，洗去標界故

有一年一分配之必要。

戊、血族團體習慣之威力

人類當原始時代，法律道德宗教尙未分化。既如前述，故欲社會生活維持發達，個人不應爲之事與夫不可不遵守者，爲數甚多，一切衣食住之事，統人類全部生活，到處見到有嚴重之禁制，存在其間，倘有違犯之者，羣信其必受「神」罰。此種禁制，爲宗教上禁制之塔蒲(Toboo)，如日本古代所謂「穢惡」爲依神罰而制裁社會之禁制，且其違反社會秩序者，不限於身爲犯人之個人，或有加於所屬之民族及部落全體，好似現在之連帶負責。故同族中發現違犯之人，當即時殺死犯人以和神怒，使神罰不及於集團全部。不過此時之科刑罰權，係操於發現爲關係者等有志集團之手，不過如今日所謂私刑，這也是因他們的組織，基於血統關係上的一種表現，即因爲血統的同一，是結合的基礎，是互相扶助的基礎的緣故。所以當時法律雜亂無章，於社會生存上極不利，此職能延至公權力出現之際，逐漸委由公權力專行。

己、復讐制之範圍與限制

他們的結合基礎，既是相互扶助，這已如前面所述，社會的保護，不得不自給自衛。在那自衛作用中最主要的是復讐。復讐是身體上受下侵害的人，或他的親族友人等，對於加害者或他的親族的身體財產，加以損害，藉以報復。這適合人情的要求；對於元始社會維持秩序上最有力，故復讐讚為美德；並視為被害者或他的親族的義務。在元始社會，營最鞏固的生活的是血族團體，所以個人的復讐，即刻轉化為血族的復讐（Blood-revenge, Blutrache）這也是營團體生存的一個要求，此種復讐，係指甲族之一員，加害殺傷乙族之一員時，被害者乙族全員，除加害當然復讐外，對於加害者甲族全員，亦復為復讐舉動。因一個人的加害行為，血族全體，感覺報復的危險，即血族全體，基於連負責任的觀念，所以復讐變為組織了。這種組織的復讐，一方比較個人的復讐，更加有效，他方可以使血族團體內的團結，越發鞏固，遂成社會進化的一個階段，但在一族之內，濫行復讐的時候，妨礙團體的繁殖，危害治安，又因團體公權力，漸次顯著；且團體的範圍次第擴大，

因此復讐的事情，漸漸的加以限制了。〔註一三〕茲述其概要如下：

1. 復讐程度的限制 這是對於復仇最古的限制，以使加害者和自己所受的同種類同程度的損害爲限度，復仇爲正當，「以目償目，以齒償齒，以手償手，以足償足。」今人以爲古代法苛酷的一個證據；其實可以說是對於苛酷的復仇加以限制的起源。

〔註一四〕

2. 復仇者範圍的限制 不是被害者或他的親族，不復復仇。
3. 禁止未曾許可的復仇 未曾得允許，不得行之。
4. 限制復仇期間 設定復仇期間，在此時期行施之，否則不許。
5. 禁止非現行的復仇 過去之仇不得復讐。
6. 禁止更復仇 已復仇者，不能再行復仇。
7. 設立避難市 在元始社會，不問加害者是不是故意，同樣實行復仇；因此，有時生苛酷的結果。〔註一五〕故有此避難市之制度；不是故意的殺人者逃避到避難市以可以

免去被害者或他的親族的復讐；故意殺了人的人，逃入避難市的時候，那市上的長老或會衆審判，認爲沒有避難的資格，當驅逐於市外，交付於復讐者。

庚、損害賠償制

人類求生存之安全，爲維持平和的手段起見，除復仇的範圍方法等外，是以賠償代替復仇的制度，這個制度，是隨着安全生存慾望之熱情，於是生活代替了前制而滅殺復仇的風習。實行這制度的初期，復仇與賠償之選擇，全操諸被殺者意思，後來團體的公權力漸次發達，始有強制賠償領受，先前對於謀殺或故殺等重大侵害，被害者有復仇或領受賠償之選擇，不得隨意拒絕受領賠償；到了後來，關於一切被害，都不得拒絕領受賠償；惟加害者不實行賠償的時候，可以復仇。賠償額當初也是由當事人商定，不允用公權力干涉，由執法者就犯罪之重輕及被害者之身分階級預定賠償額之規，哈謨拉賓法典，規定詳細之賠償金額，書經呂刑，亦沒有規定。道破當時於一二、至其執行，仍須由公力參與其間，其償金之支付者，爲犯罪之家族，受領者則爲被害者之家族，被害者家族領受償金時，則

依血族關係之親疏，比例分配，至後更變為刑法上及民法之損害賠償制度，於此可見由私力制到公權力制裁之進化，民法的起源。也由此發端。〔註一六〕

辛、扣押制度

社會不斷的向前進展，生存的慾望更覺重視，要維持其生活，對於受損害或他人對於自己不實行義務時，所有的一切資財，予以救濟的辦法，於財產押收制，也就應時而起。此制度為財產之復仇，也可說是民訴法之發端，其進化可分三期：〔註一七〕

第一期 直接占據押收的財物，以充賠償，藉以慰憤怒。

第二期 以押收物為担保，總求加害者賠償或履行義務；若是加害者不應許這要求的時候，沒收押收物。

第三期 由押收物的物主，請求返還押收物，呈請團體的酋長或長老等裁判押收的當否。

(二)後期神權

甲、法律之形式與性質

此時生產狀況，已非如前時之簡單，所有權觀念亦已確立，團體組織，亦有相當之鞏固，人民在此情況下，不能無事，從前氏族社會以血族為基礎，族員間社會生活簡單規則，已不能適用，所以法律亦隨之而產生，為日常生活之準則。在費誓篇雖僅百七十餘字，已可見當時用刑之一般。這可說由私力的制裁，私力的救濟到公權力的制裁公權力的救濟的進化。這進化的端緒是對於復讎或押收的公權力的干涉，然當時裁制的目的，還不在事件的公正裁判；全在維持和平，法律的進化，忽然的顯著，一面禁止復讎，一面僅依個人間的賠償，不能免去對於犯罪的制裁，於是私鬪漸熄。這種現象，可稱「私力公權化」。此時法律雖存，不以形式公諸人民，全憑記憶（註一八）。以余所見，還在治者之專有法之知識，不欲使人民知之。如春秋之時，文字已有可觀，而法制仍守秘密，鄭子產鑄刑書，叔向等規之，何敢私人規定，甚至公佈。故法律為世知襲官職者之獨佔知識，僅存於專門法律家之頭腦，或傳諸門徒，使世界永保無失，即使備成文之形式，仍為秘密。又如日本德川

時代之百個條，其內容祕密，爲支配者任所欲爲，專恣偏頗，不言而喻，積年累月，人民久困於惡法之下，苦痛萬狀，人民求生存而爲裁判公平起見，不得不共起抵抗，要求公開，十二表法之公佈，卽其一例。因就法律之性質言，此時之法律爲少數人所專有。

乙、所有權之形式

隨着人類利用物的程度，逐日進步，所有觀念，也因之發達起來，「聖人承之，作爲土地貨財男女之分」却是經濟狀況發展私有財產制度已經確立，故當時私有財產最重要的，不外牛羊驢馬等家畜，觀羅馬王政時代（紀元前七五三年至五一〇年）第一賢君，紹前王遺志，改革民政，保護百姓，以財產多寡，定人等級，使人隨其財產，備置武器，證此當時法律最重要之目的，在私有財產之不可侵犯。

再就土地一項論，此時土地規定土地國有制，實則爲彼等所獨占，觀乎詩北山「普天下，莫非王土。」可謂曝露其真面目。孟子對此解釋有云：「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹。」（註一九）當離事實不遠，在外國貴族民會爲（*Comitia striata*）純

有貴族所組織，且其資格極嚴，以出生時之身分爲限，亦可定爲明證，所以所謂國有，徒由其名耳。

丙、奴隸制度

因由血緣社會漸成地緣社會，人民趨向肥沃土地遷居，從事農耕，於是發生衝突，殺戮戰爭之結果，被征服者淪爲奴隸，征服者爲當時國家與法律之支配者，於是卽有「身分」表現於法律中。在羅馬當時有所謂（*Cientes*），在我國有「黔首」「黎民」亦是此種意思，故法律亦承認蓄奴制之規定，考諸羅馬十二表法規定竊賊當場捕獲者，如爲自由人，卽降爲奴隸；如爲奴隸，卽處以死刑。債務人不能清償債務者，亦降爲奴隸，周初被征服之殷民，亦爲明例。不過我國古代不甚發達，其原因茲引梁氏所著加以說明：「我國古代奴隸制度何故不發達耶？其根本蓋緣人類平等的理想入人甚深，固不待言。然亦事實上自然之制裁焉。我國文化於大平原，而生計托命於農業，無論在部落時代封建時代，各國皆以地廣人稀爲病，競思徠他國之民以自實，觀孟子梁惠王篇商君書徠篇等，便知其概

；戰國且然，况在前此！民如見虐則「逝將去汝，適彼樂國。」此當時爲政者所甚恐也。嗷咻其民，勿使生心，實各國政府保持勢力之第一義，政治之所以常顧慮人民利益，蓋由於此，而民皆以農爲業，受一廛爲氓，自耕而自食之，此種經濟組織之下，自然不適於奴隸之發育，與歐洲古代國家發源於地狹人稠之市府者，本異其撰也」(註二〇)

丁、限制利息之規定

所百權既已確立，人民爲求生存滿足其慾望起見，人與人當然有借貸之發生，而借貸附以一定之報酬，債權債務之名義於是乎生，然當時認爲交易媒介物，卽貝亮貨幣是也，正如今日之金錢銀幣，故當債權債務而償還時，必以較原數加繳若干。此爲當時法律所承認。其加繳若干就是利息。可是當時利率甚高，如債務人不如期清償，債權者逕可拘禁其人，予以種種苛待，所以有一般慈善宗教家，如摩西，見此等苛刻，實非治安之道理，奔走呼號，勸人不取重利，於是假托意翹造「摩西法」卽有此種限制重利之規定，羅馬十二表法之產生，對此種重利，也稍予改良。

二、君權時期的法律特徵

(一) 前期君權

甲、神意造法之擬制

此時代之政權，仍帶有神權意味，皇帝必稱天子，與西歐執政者自稱「神皇」者相同，他如「天命」「天道」「天功」均托詞天神，以爲我乃受命於天，因此中國封建社會法律，不能謂與神意完全無關。所以法律觀念不合神意，即不能謂爲正常。西洋各國，中世紀政教不分，政權隸屬於教權之下，在歐洲十一世紀下半期，政教鬥爭，達於極點，結果仍歸教會勝利，此種自欺欺人，以神意擬造法律，行施神政，同出一軌。上者控制人民，既已借托天意，其所生之法律關係，當無平等之可言。結果官吏違反法律，侵害人民權利時，祇對國王負責，此種自欺欺人非神意支配不可之法律，人民無請求救濟之道，尙何平等之足言！至人民請求官廳裁判，僅官吏給與人民之恩惠而已。

乙、擴張嚴刑峻法

唯生史觀與法律進化

封建社會中之國王與諸侯，爲永保其地位，達長治久安之目的，於是在上者訂定嚴刑峻法，威脅人民，觀逸周書世俘篇，周禮之殺戮，實可驚人；書經中，康誥，酒誥，言刑綦詳，酒誥內云：「厥或告曰：羣飲，汝勿佚，晝拘執以歸於周，予其殺」。飲酒細故，而科孔罪，亦甚慘矣！費誓爲周公伯禽所作，全文僅百七十餘字，而「戊則有常刑有大刑無餘刑」之文凡五見，亦可想當時用刑之嚴；至戰國李悝造六經，首爲盜，定刑殊酷；秦用商鞅變法，更變本加厲，有夷三族滅宗室與其他連坐之例。足證當時嚴刑峻法之一般，爲此時代之一特徵。

丙、主從關係之訂定

當時社會之政治組織，根本精神爲主從關係，所以在法律上，處處可以表見此種關係。如農民佃種諸侯領地，乃下級對於上級，農奴對於主人之忠勤關係，就是將佃作契約，成爲一種忠勤契約；與現代佃戶租借地主土地爲債權契約者不同。照此種佃農契約履行之結果，佃農則爲奴僕，對於其主人之地主，一方繳納高租，他方須盡忠耕作，如有亟需，

更可重征再斂，其痛苦當可不言而喻。不過地主身爲主人，亦須負保障佃農生存權與耕作權，使不受任何侵害。

(二) 後期君權

甲、法條之增設

因社會交往日繁，人事接觸尤多，情勢變遷，礙難堅持法律形式之祕密，有待諸法律之詳細規定，於是編纂法典之工作，見於歐洲者尤不可勝記，足證人民求生存而牽動法律，亦自然一定之趨勢。

漢自蕭何作九章律，降及魏晉，雖沿用秦制，然魏明帝增漢九章，另成新律十八篇，晉武帝續成二十篇，北周加至二十五篇，及唐已大備，分律，篇，條，令，格，式，法條有加無已，與歐洲各國之修訂，擴充範圍，至拿翁集歐洲法制之大成，爲拿翁法典，於是強弱各有其所，始有法律上之保護。

乙、減除嚴刑峻法

唯生史觀與法律進化

前一則法律所訂，類多嚴刑峻法，視人命如草芥，嗣後人道觀念與時伸張，對以前之虐暴，極爲反感，已成朝野力爭之焦點，漢時即廢除肉刑，南北朝宋代，雖間有黥劓之制，惟此後無復言肉刑，以鞭杖代之，笞刑至多五十，杖至多一百，徒刑至多三年，流刑至多三千里，死刑僅存二，可見嚴刑峻法滅除之一般。

丙、抑強扶弱制之訂立

西律根據權利，常保護資本家，中律不特不保護資本家，抑且抑強扶弱爲其特質，如唐律官吏犯罪加重，禁止挾勢請託，禁止借用錢糧。明律如禁止親貴入仕，禁止長官援引私人，禁止官吏租住民房。至扶弱之例，唐律如保護囚人，保護懷孕未產女子。清律凡年七十以上，流罪以下收贖，八十以上，犯殺人者議定奏聞，取自上裁，盜及傷人亦收贖；九十以上雖死罪不加刑，至債權債務之關係，亦訂爲扶弱，如債務者果是窮困，即本錢亦可折扣償還，最奇者歷代凡大赦之年，將民間債務，一律免除，凡此均爲抑強扶弱之例也。

丁、杖笞刑制

我國漢時，惠帝令民有罪，得金錢贖免，所謂易科罰金是也。隋唐則以笞刑代之，何也，貧者無錢以免罰金，不得不以拘役代之，而我國向爲家族主義，一人拘役，未及星湖，妻子成爲餓殍，笞刑平民化之刑罰，豪強富者，罰以百金，未足損其毫毛，笞五十則顏面掃地，是以歷唐至清，迄不能廢。

戊、審級制之設置

法條既經增訂，殘刑又爲減少，對於人民之保護，較前爲周，因爲審級制因時而生，我國漢時宣帝，深悉犯罪與刑法，往往不相係之弊，乃置廷尉平，使掌囚獄，此詳載漢書。故漢時，審級制已略備雛形，明清又加改進，各級設吏掌之，審級制規定既詳，對於刑罰亦至慎重，層層覆審，極少冤獄，與現代數級數審制頗相近矣（二二）

三 民權時期的法律特徵

（一）前期民權

甲、自由平等與所有權之不可侵性

唯生史觀與法律進化

自工業革命以後，機器工業，取手工業而代之，由是生產規模，由小而大，生產技術，由拙而精，生產數量，由少而多，生產成本，由多而少，於是人民之生活，社會之狀況，與工業革命前，其簡陋複雜程度之差異，以及性質之不同，直如天壤之別。法律爲社會生活之要素，因社會生活之存在而存在；爲社會生活之經緯，應社會生活之變遷而變遷；又爲生活之反應，隨社會生活之進化而進化；所以立法，以自由平等與所有權之不分侵性，爲立法原動力與基礎之原理。吾人一考察爲近世立法標準法國人權宣言（註二二）本原理社會上一切交易，財貨之獲得，皆須放任各人自由處置，故法律政策上須採自由放任主義，亦即所謂契約自由之原則；同時，法律又因人類之利己慾，須更進而保護各個人所從事之生產與儲蓄，方可冀社會福利之完成，故所有權常有絕對之不可侵性（註三〇）然法律究不能厚此而薄彼，故對財產分配又須「平等」。惟財產私有權既爲現代法律所認，而此處所謂「平等」乃法律須於現存狀態之下，期其平等之謂。惟此種立法原則，名實不符，欲增進社會福利，適得其反，因承認私有權爲神聖不可侵犯之觀念，人民貧富懸殊，交易何能

自由，既無自由，何有平等，故積十百年施行之經驗，已為立法家所注意，無論於公法私法，均已呈變革之趨勢，此種趨勢之表徵，於歐戰以後，更為顯著。

乙、代議制度與公開立法

自法國人權宣言出後，各固競尙立憲民主政體，應時而生，故一切法律須由人民制定或由全體人民參與，大陸諸國轉相仿效，蓋法國自身雖受莫大的痛苦，然因人權思想傳播的方量，受其影響的，因而不少，十九世紀前半期的歐洲，遂成為政治改造時代的歐洲，德意志數邦如畢林（Pelze）於一八一八年制定憲法，巴登（Baden）於同年置定憲法，瓦敦堡（Wurtemberg）於一八一九年制定憲法，其他各國制定憲法的一八一五年普魯士荷蘭，一八二五年比利時，一八二六年葡萄牙，一八三四年西班牙，一八四三年希臘一八四九年丹麥，十九世紀半期，除土俄兩國外，立憲制度逐漸為歐洲各國共同的制度。東亞各國得歐化最先的，則為日本於一八八九年即制定憲法。我國當前清末造，戊戌變改，成假立憲的局面，迨一九一一年，始制定臨時的約法。一九一三年，國會成立，中經數次政變

，至一九二三年始制定不完美的憲法。這算是我國宣布憲法的開始了。惟人民直接制法，勢所難能，故由議會代為執行，而議會中議員之被選資格，常附有財產之限制，宜其專為自身所由出之資本階級謀利益，而置平民於不顧，然較諸前期法律由國王制定，且隨意興發，不能謂非立法之進步。且法律須由人民參與，或由人民派代表議之，其方法雖異，唯須由人民制定則一，故法律之形式與性質，當屬公開，並非如前期之祕而不宣也。

丙、法律科學之分化與裁判之均等

法律之形式既公開，對於人民日常生活及對國家等關係，皆須劃分部分，嚴訂厘分，使內容豐富，方足以之而治理，否則無完密之法典，仍不免曲解阿用。言公法，則有憲法、行政法，刑法，訴訟法等；言私法，則有民法，商法等。且普通法典之外，尚有特別法典，實體法典之外，尚有手續法典。執法者發生疑難時，亦唯請命解釋。總之，事無大小，皆由法律明訂，有所準繩，與前代合一規定分界不明者不可同日而語，故觸犯之者，無論何人，均應負法律上之責任，如有侵害人民權利者，屬於行政事項，則可依行政訴訟或

訴願之程序請求救濟，屬於民刑事項，則可以依民刑訴訟之程序救濟之，固不擬前期君主，官吏，富豪，地主，多為法律所不逮，有勢有財可左右立法，任所欲為，毫無顧忌，即令人民權利為彼等所侵害，亦不能有法律之救濟，此不能不祖為進步之一現象。

丁、司法獨立

自孟德斯鳩倡三權分立說，吾國風從，倡議國權分成三種之權力，其大略曰「凡一個國家有種權力，一立法，二、行政，三、司法，此三種權力，必分屬於各別之人運用，因為自古以來，權力過重的人，無不疏於濫用，如其不濫用，則除依權力之分配，而使權力與權力互相牽別外，別無他法，倘使行政官或議會兼有立法權與執行權，則人民之自由，就不能存在，司法權亦然，非具立法權與執行權分離，不能確保人民之自由，若以之併合於立法權，則對人民之生命財產精神，就隨其意之所欲而設施苛條，自制定法律而自適用，法律沒有的，他可以增設，法律所有的，他可以削裁，若使之併合與執行權，則以對外之勢力施之於裁判，更可以依法律而妄行壓制，所以三種權力必須各各獨立。

所以近世各國，多進入法治時期，法律形式既公開，法典編制既完密，根據國家政治之原則，認司法獨立，不受任何方面牽制，然後功效乃顯，審判乃得公平，所謂司法獨立，其義有三：第一裁判之效力獨立，即司法官所爲判決，一經確定，當有拘束力，無論何人，不得加以破棄，縱未確定前，亦祇能依法上訴，而不遽行否認其判決。第二司法官之地位獨立，司法官在未受刑罰宣告或懲戒處分前，不得隨意免職，停職等，此乃司法官之終身保障，使司法官能獨立行其公平裁判。第三司法官之職務獨立，即司法官行使審判上之職務時，無論何人，不得加以干涉，俾保獨立其公平裁判。凡此三者，非保護司法官之身，實保護司法獨立也。此等事實，吾人亦不可忽視的。

(二) 後期民權

君權固已推翻，而民權却又落在少數人操縱的代議政治，原來人民在民主專制之下，生計受了威脅，才積極參加政治，暴動，奮鬥搏取自由平等的地位，誰知變本加厲，民權被少數人所掠奪，形成了資本主義內在矛盾更形惡化的社會，釀成今日慘不可言的一種現

象，而日趨於違反社會進化的末路。

三民主義的創造者，澈底認清了全部歷史的總因果，澈底認清了人羣進化的總樞紐，要對於幾千年來人類輾轉呻吟，蠢動暴行所未能解決的大問題，給牠一個總解決。

中國革命，因為主義的精深與博大，其使命是非常偉大和繁重，非但是中國革命唯一的南針，而且也是世界革命最高的原則。在理論的體系上，非但是中國自古以來所有精神文化之結晶，而且又集了世界科學文化的大成。非但可以解決中國問題，而且可以解決世界各國的問題，不過革命的意義，不是單純的破壞，尤在偉大的建設，所以，我們要把三民主義理想的社會建設起來，其所恃以建設的要素和利器，厥為三民主義的法律，所以「如何使三民主義法律化」？這是完成三民主義建設的基本問題。茲提出二點來討論。

第一、新立法的完整性——三民主義是一個完整的體系，並非由民族主義民權主義民生主義三者湊合而成的東西。孫中山在三民主義講義上把民族列為第一，第二民權，再以民生殿之，不過為說明便利起見而已。三民主義之背景，是中國的民族衰微，政治萎靡，

及經濟凋敝三者互爲因果，無孰重孰輕。孫中山所說的三民主義這句話，有一部分是援引美國林肯(Lincoln)所以說的「民有」「民治」「民享」(Of people, by people, for people.)今稱爲德摩克拉西(Democracy)一語而來，用語順次固然相同，內容則大相逕庭矣。(讀三民主義講義集便知其詳，此處不再贅述)。不過美國的「德謨克拉西」，在形式上雖包含有「民有」「民治」「民享」三種要素，在實際上它還是着重「民治」一方面；蘇俄的共產主義呢？它簡直視「民族主義」與「民權主義」當插話，所剩下的祇有「民生主義」一方面。至德國的「國家社會主義」在形式上雖也包含有「民有」「民治」「民享」三要素，可是他着重於「民族」一方面，尤其認定德國民族爲世界上的無上國。具體的說，有些國家的民族是很強盛的，有些國家的政治是很完美的，有些國家的經濟是很發展的，所以，這些國家祇要在「民有」，「民治」，「民享」三者中擇一即可，並不像中國社會情形，事事不遂人意，祇有同時去把三者一併看重，去謀平均解均之一途者可比。因此所以中國社會祇有整個體系的三民主義，而不可分割。尤其不可偏於任何一方。這三方面現象是互相

爲用，又是互相爲果的，設使我們着重於任何一方面現象的救濟，決不能解決整個的中國社會問題。同一道理，以之創立法律學說，不消說也是一個完整的東西；不然的話，偏枯的法律學說，不是三民主義法律哲學，而是美，德，意，俄，乃至日本的法律學說，怎樣治療整個中國的社會病態。

第二、新立法的中心性——人是社會的動物，人是歷史的動物；然而社會是怎樣構成呢？歷史是怎樣演進呢？我們直斷的說：「是人類求生存」。人類求生存的行程，從橫剖面看是靜的，是空間的，就是社會的；從縱剖面看是動的，是時間的，就是歷史的。社會和歷史，同其實質，異其形態，社會是人類求生存的行程的擴大，歷史是人類求生存的行程的延長。因之，人是社會的動物，人是歷史的動物。所以孫中山先生說：「民生爲社會進化的重心，社會進化又是歷史的重心。歸結到歷史的重心是民生不是物質」。此處所謂「民生」是社會的本質，是歷史進化之最後的決定要素。由此可見所謂「民生」，與前面所謂「民生」，迥乎不同。二者是兩件東西，各自有它的性質。前者是社會的本質，後者是

由前者所生的社會範疇——三民主義中之一部。因此我們要實行三民主義的時候，處處不可忘掉「民生」這個本質。然在另一方面，我們必須知道「民生」這個本質，祇有發展的可能性，而沒有實現的可能性。那麼，又非依靠三民主義的社會組織不可！我們再具體說明，設使有人祇講民族獨立，民權普遍，民生發展，不把它作為社會的本質——民生之上，任你如何「天花亂墜」，實無異「隔靴搔痒」，「紙上談兵」一般，依然無補於社會之實際，其效果直等於零。譬如我們中國的法律，自五大臣考察一直到現在，天天談改革，而始終沒有效果，這就是因為從前的法律，祇知道空洞的立法，或者倡什麼法律學說，而不知道去溯本追源於中國自己社會的本質——民生，並不攷察牠究竟發展到什麼程度。吾國現在之立法，既未可效法歐洲十八世紀唯心主義之法律學家，祇知注重物質環境對於法律之影響，而忘却法律因人而立，非人為法律而生之明訓。必也法意於整個民衆之社會生活與社會力量之規範，此點戴季陶氏在孫文主義之哲學基礎一書中，言之甚為犀利，戴氏之言曰：「先生所謂領導之國民革命，最初之動因，最後之目的，都在於民生」。又曰「

三民主義思想之基礎，是民生哲學」，「三民主義原理全部，包含於民生之內，其全部哲學，可統名曰民生哲學。」

中山先生於民生主義第一講曾下民生之定義曰：「民生即是人民之生活，社會之生存，國民之生計，羣衆之生命」。是故現在法律之目的，即在如何充實人民之生活，維持國家之生存，發展國民之生計，延續羣衆之生命爲目的。那麼我們立法非隨時隨處照顧到中國社會的本質——民生不可！在本質方面講中華民國的法律，可以稱做「唯生史觀的法律」，它的法律學說，也可以稱做「唯生史觀的法律哲學」。

以上所述是一般的問題。現在我們再來說明法律這個事象，原來法律本是社會事象之一，若從法律史觀的見地看來，自下至上，法律的本質，就是民生。而位於上層構造之法律社會組織，好像一般社會組織一樣，它也是促進民生發展與實現之一種作用，因之我們談到法律的本質論的時候，我們須時時顧到「民生」這個社會本質。然在他一方面看來，我們談起「爲什麼立法」及「怎樣立法」——法律的目的論及法律的方法論的時候，那麼

我們又必須時時刻刻地經過着「三民主義」這個社會組織，去促進「民生」這個社會本質的發展與實現。由此可見三民主義的社會組織與「三民主義」這個範疇，又有區別的。即前者是在某時期內用革命的方式去取得的，後者是在革命以後隨着社會的本質——「民生」的變化而變化的。

五 新唯生觀念與新立法主義

總合上面所論，法律之進化，我們可歸納出幾個要點；第一由法律的觀念言之，法律的發達，是由神意到權力。第二由法律的形體言之，法律的發達是由習慣到成文。第三由法律的執行言之，法律的發達是由私力向公權。第四由法律的政策言之，法律的發達是由玄學到科學。其所以如此者，根本的原因，是解決人類的生存問題。人類生存問題之解決，生活狀況之改善，就是一切社會進化的總因緣！人類要生存，便有其必不可少的工具，所以法律本身不是目的，祇是一種工具，所以求生存須有條件的維持，條件須有工具的解

決，求生存是原因，物質是條件，精神是工具，然求生存有兩件大事，一是「保」；一是「養」。保是自衛，養是覓食，「保」的條件是政治的條件，「養」的條件是經濟的條件。猶之人身兩種血輪，一是紅血輪，一是白血輪。紅血輪專司消化營養的責任，白血輪專司消毒保護的責任，紅血輪與白血輪是生命兩個根本機能，同樣保養是歷史的兩個條件。

工具有「行」「知」兩種，由「行」產生「知」，由「知」改進「行」。「行」是產生「知」的工具，「知」是改進「行」的工具。「知」的工具的獲得，就是精神的產生。根據「保」「養」兩個條件，分析歷史為三個階段；「人同獸爭」，「人同天爭」，「人同人爭」；根據「行」「知」兩個工具，分析歷史為三個階段：「不知而行」，「行而後知」，「知而後行」。第一期「不知而行」是本能的行，第三期「知而後行」是意識的行。第二期「行而後知」是本能的行到意識的行的過渡，「行以求知」的「求」是意識的，因此錯誤。「行以求知，知以導行」，改為「行是知之母，知是行之師」，是正確的。母之生子，是本能的。不是意識的。「行是知之母」是第一期「不知而行」本能的行，「知

是行之師」是第三期「知而後行」意識的行。故說「行」是產生「知」之工具，「知」是改進「行」的工具。這是孫中山先生民生史觀的系統。所以孫先生所云草昧進文明，不知而行的時期，就是神學階段；文明再進文明，行而後知的時期，就是形而上學階段；科學發明以後，知而後行的時期，就是實證科學的階段。我們明白了這個系統，自然明白我們法律進化的原理。

人類的歷史，整個的過程，成爲野蠻人和文明人的兩個階段。野蠻人的無意識的，無目標的，被自然的支配，被自然的推動，人類是自然的奴隸。這個時期，孫中山先生一語道破：「不知而行」。所以那時期的法律，崇拜自然權威，自然法爲一切法律之根據，人民當然是處於「不知而行」的狀態。「不知而行」的時期，人類捉摸於黑暗宇宙之中，此時一切都被「存在」支配：換一句話說：最少數先知先覺的發明家，其意識支配存在，而最多數的不知不覺的實行家，其意識完全被存在支配；一切都是服從自然主人「你須要」（You must）的命令！此時人類生活在必然的王國。經過一個過渡時期，即是孫中山先生

名爲「行而後知」，此時的法律自中古時代，宗教盛行，皆帶有神權色彩，故法律亦皆以神權爲淵源，不論爲人造法，習慣法，皆爲神之意志，君主帝王之權皆由上帝授與，因此多主張政教合一，法律極端專制，人民無自由平等之足言。自十五世紀後，法律思想又有一轉變，主張一切人類，皆自由平等，此思想至十八世紀發展成極端的個人主義，一切法律上的解釋，莫不以個人爲出發點。可是十九世紀以來，人民覺得自然法神權法無歷史上之根據，同時個人主義亦流弊實多，乃倡科學的法律觀，以歷史事實及現代社會理性，真理解釋社會權威及個人自由之淵源；簡單的說，是由個人主義變爲社會主義，由神權說玄學說的法制變爲科學的法制，這期文明人是有意識的，有目標的，由認識自由到征服自由，自然的奴隸變成自然的主人。這個時期，孫中山先生謂爲「知而後行」。此時一切都被意識的支配，一切都是服從人類主人「我願意」(I will)的命令！此時人類居在自由的王國，人類馳騁光明之世界。所以法律也由非理智到理智，由玄學到科學，由個人到社會。現在我們可以明白「生是歷史的中心」，就是人類求生存是歷史的原因，而物質生產力是

供給人類求生存的需要。物質生產力是條件——經濟條件，譬如人類由漁獵生活進而為畜牧生活，再進而為耕種生活，再進而為工業生活；當初祇曉得謀食，後來漸漸曉得謀衣，謀住，謀行；最初是採取天然產物，後來能夠用人工去改變物質的形式以增加牠的效用，又能轉換產物的地位以調劑其有餘和不足，於是水陸的交通，便日漸發達了。在此進化期中，早已能製造工具，使用工具；學者稱人類為「製造並使用工具的動物」，這也是人類高出動物的一個特徵——人類欲望是無限的，自然界可供人類生活質料的「貨物」，也是無窮的；由人類的欲望去支配貨物，發生生產，用貨物來滿足欲望，發生消費。生產消費，交互演進，於是人類的謀衣，謀食，謀住，謀行，以至其他一切謀生的活動，日趨繁複，而所謂物質文明的進步，便沒有底止。總之，此種經濟生活前進的結果，是由人類求生存的原因而發生的。這是我們對於唯物史觀和唯生史觀的根本認識。

我們明白了上述許多的話，可知人類求生存是一切進化的原動力，而法律之所以進化，在確保人民之生存。因為人類之敵有許多種，有猛獸的敵，有天災的敵，有同類中異羣

的敵；故人類有抗獸，抗天，抗人的種種鬥爭。他的鬥爭方法，有積極的與消極的兩種，前者用武器替代爪牙，去征服猛獸和敵人；後者剝造防禦工作，以防天災，獸患，人禍。又有和平的爭，也可說是禮讓的爭，就是設各種信條和規約，使彼此間不發生互相侵奪的行爲，以消弭戰爭於未然。以上各種方法，除抗獸抗天幾種特別設備外，若專從人與人爭的一方面說：則古來有進攻退守的設備；有反抗，屈服，聯合，分離等權力關係的運動。這些都稱爲人類的「政治生活」；當鬥爭停止而相安一時的時候，則有一種規約，訂定相互的關係，限制個人的自由，維持公序，而增其組織的機能，這是稱爲「法律生活」。更從人類的內心方面求改善，不須強制而能以禮讓相待，有同情的結合，有共同的信條，這是稱爲「道德生活」；其餘「兩性生活」，「婚姻生活」，「教育生活」，「藝術生活」，和「宗教生活」等。以上種種生活，無一不有社會之關係，無一種不是社會之產物。因爲個人不能脫離社會而生存，所以我們總稱之爲「人類的社會生活」。而人類的社會生活，又可分爲「經緯」兩方面來觀察：易繫辭傳說：「天地之大德曰生」；禮記雜運篇說；

「飲食男女，人之大欲存焉」，人類本乎自然，生生不已的原則，不但爲自己謀生存，前者的根本行爲就是「飲食」，後者根本行爲就是「男女」，可見人類生活的重心，當然在自己保存和自己繁殖兩種作用。那末人類的社會生活，爲以經濟生活和兩性生活爲其「經濟」；人類既用其全力以從事於經濟生活和兩性生活，則個人的努力，終不免有過度或不及，由此往往衝突，阻礙人類本來的目的，於是防患於未然，剏造許多不可少的手段，凡政治，法律，道德，教育等，都含有消極和積極的防閑和輔導兩種作用。究其目的，不外求人類的生存和幸福，謀種族的綿延和進化而已。那末人類的社會生活，又當以政治，法律，道德，教育等生活爲緯。至於婚姻生活，不過爲調劑性交的一種手段，家庭生活，不過爲完成生殖的一種工具，也可算爲人類社會生活的緯。還有藝術生活和宗教生活兩種，乃是調劑人類一切生活的矛盾。由此看來，經濟生活和兩性生活，是人類的基本生活，也就是其他一切社會的生活的基礎。而法律現象又是社會組織的事實產生出來。然法律又怎樣能夠實現人類的利益呢？我們按上面所說人類營謀食物，抵抗仇敵，生殖，養育四大作用，

考察其進行，作用的方法，則不外乎「自謀」和「自衛」，人類自謀就是各個人都要實現自己的利益，同時也要使別人都能實現他的利益；人類「自衛」，就是各個人都不許別人來妨害自己的利益，同時也不可去妨害別人的利益。這種雙方相互的作用，便會使各個人自謀自衛，聯合成一羣人的自謀自衛，於是大家利用相同的性能，同來做一件事，以滿足他們共同的需要，所以有「合作」的出現！然另一方面人類又各有特殊的需要，各有特殊的性能，各自去做一件事，來交互滿足各個人的特殊需要，於是有了「分工」的必要，此種「分工合作」的事實，即狄曠（Durkheim）所謂「社會連帶關係」。而這個社會連帶關係，就是一切法律的基礎，所以我們現在的法律建設，要在正確的唯生哲學底基礎上，開展新的道路，所以唯生史觀，固不僅過去社會之史的觀察而已。歷史哲學的意義，自在其能根據過去，以指示將來，吾人觀察歷來法家，不明法律與社會之關係，不知適應客觀環境，人民需求，事實壓力，經濟變化，制定新制，以變世變，遂使法律與社會，法律與生活，法律與民衆，脫離關係。人民既失法律之保育，社會亦起嚴重之病態！此乃已往人類求

生存之方法，與求生存之目的相抵觸，而其生存之目的，則又與社會之利益相抵觸。歷來傳統法制精神，均以個人主義爲中心，人權宣言，拿破法典，卽其代表。其弊所及，對內遂發生資本主義；對外又發生帝國主義，此種偏狹主觀的法制，實已極盡人世之慘酷，其不能適於現代之生活，其不能容於現代之正義，其有礙於社會之發展，有妨於人羣之進化，尙復何疑！是以吾人立法對於唯生史觀，應有一新的認識，此新的認識，卽所謂新唯生觀念之立法是。故我國今後之立法，首應防微杜漸，後來居上，不可蹈人覆轍，既不能如歐美之個人的，亦不能如中國從前之家族的，當然需要社會的！換言之，卽是以社會一般人的共同福利爲目標，人民生活的實際情形，用革命之手段，剷除虛偽的舊觀念，確實爲社會一般人謀福利而立法。要謀經濟事業之發達，使產業之合理化，尤其注意經濟之變動，而來立法的。要謀一般人民生命財產之保障，確定人民與國家的權利義務之界限，以求國家社會之安定，而來立法的。

本文篇幅有限，不能詳爲討論，只可另爲專文，本文之目的，僅與讀者一個基本概念

，吾人欲明今後法律之去跡，亦非知前代法律之來跡不爲功；瞻往而察來，乃科學預言之根據。故對於未來社會之展望，實在待清算以往社會之工作。本篇之作，其目的如此云爾！願國人共勉之！

(註一) 參觀拙作什麼是中國法律目前最需要的。

(註二) 參閱詩經：小雅、殷武、書經、酒誥、堯典等篇。

(註三) 參閱張知本，社會法律學第三章第一節心理學派社會法律學。

(註四) 布哈林：唯物史觀第六章第四節中語(陶伯譯本)

(註五) 拿破侖法典一名，本係從一八〇四年到一八一〇年法國大法典(民法、民訴、刑法、刑訴、及商法)的總稱，可是現在一般普遍稱拿破侖法典，係專指法國民法法典而言。法國民法法典在一八〇四年頒布，後一八〇七年在拿破侖執政時，重用拿破侖法典之名頒布，後拿破侖敗後復稱法國民法法典。現在兩個名詞，可以混用。

(註六) 拿破侖被流在聖愛倫島上，日暮途窮，吩咐隨其同流島上之忠將孟得龍(Monthon)道「吾的真正勝利，不在得到四十次勝仗；滑鐵路之役，竟可將這許多戰功的紀念，完全湮沒，其絲毫致毀滅，甚至

唯生史觀與法律進化

唯生史觀與法律進化

三六四

永遠長存者，惟有吾民法典而已」的確，到現在看來，他很有見地，他馬上得來的助功，經滑鐵路一戰，盡成過去的光輝，徒供後人憑弔，而他的一手經營的法典，普遍於全世界，至歐洲不必說，直接型模他的，有比利時、西班牙、意大利、荷蘭和南歐各國，間接受他的影響，在歐洲有民法典存在的國家，總沒有例外。雖德、瑞兩國的法典，在編纂上，學理上，有許多勝過的地方，然其本身的組成，已受了不少拿破法典的暗示和訓導，成了青出于藍而勝于藍的現狀罷了。日本、暹羅和中國的立法程序，大都逃不出這個現象。

(註七) 民生主義 | 民智初版第一講頁二〇。

(註八) 民生主義 | 民智初版第一講頁四三—四四。

(註九) System of Logic BK. III chap. XVIII. 2.

(註十) Living in The twentieth Century R51.

(註一一) 黃文山：唯生論的歷史觀頁五〇

(註一二) 穆積陳重：法律之進化論第一部上卷第一編第一章

(註一三) 穆積重遠：法理學大綱第八章

(註一四) 以目償目，以齒償齒，以足償足之所謂反坐法，*Lex Talionis*見舊約全書埃及卅二十一章二十三至二十五節，摩西等古法，皆有此規定。

(註一五) 摩西等古法有「避難市」*City of Refuge, Asylum*之制度

(註一六) 我國古時罰金之制，見呂刑有：「墨辟疑赦，其罰百緡，閱實其罪。劓辟疑赦，其罰惟倍，閱實其罪。剕辟疑赦，其罰六百緡，閱實其罪。大辟疑赦，其罰千緡，閱實其罪。」

(註一七) 穠積重遺：見前

(註一八) 穠積陳重：法律進化論，將詔憶法別之一章論之

(註一九) 孟子滕文公

(註二〇) 梁啓超：前著頁七二

(註二一) 其詳見明律大清會典

(註二二) 人權宣言其首條有云「人類於其出生及生存中，皆有自由平等之權利」

(註二三) 人權宣言第十七條「所有權乃神聖不可侵犯之權利」之規定

一個人生在宇宙之間，自然有一種向上的爲他的活動，這活動是起于心意，而著于事物。一天二十四小時，我們的心意，沒有一時一刻不與事物接觸。我們要認識事物，就不能離開心意，心意就是精神。一個人離開心意，沒有精神，便成了一個死的軀殼。一個人成了一個死的殼，那還有什麼作用？更說不上有什麼革命。

錄蔣介石先生自述研究革命哲學經過的階段

由唯生論的歷史觀說到革命理論之

建立的必然性

一得

一 緒論

中山主義一向只被人們當作政治的範疇而把握，從純理論的尤其從純哲學的見地來探討中山主義，直至現在似乎還是一種新的傾向。只要我們一注意到目前整個中華民族的危急困厄狀態，則對於人們之：「賦予日常生活瑣末的關心以極大的重要性，而把精神之內面的生活付諸等閑。」（黑格爾小論理學）這一輕視理論的普遍趨勢，是不難抉剔其根源的。在這種潮流的激盪之下，一向被人們視為離日常生活太遠的哲學，遭受到厭棄與忘却，倒是當然之事。

然而這是非常危險非常錯誤的傾向。因為哲學離日常生活太遠的見解，只是在現象形

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

三六七

態上（即外觀上）才是適合的。實際上無論何人——從最偉大的人物先知先覺一直到阿Q式的愚夫愚婦，都有其「自己的哲學。」由其哲學的指導而從事其各自的日常生活。哲學這門學問，常是其所與的時代之思想的綜合形態的最高表現。沒有哲學的人就不能開始其思想，而『思想爲行爲之母。』（陳立夫唯生論上卷）

中山主義，無論就其所包括的內容來看，或就其所及於全國民衆的日常生活之影響之普遍與深入程度來看，我們都能夠說它是中國近百年來民生狀態所要求之最巨大的一個理論體系。事實要求我們對於這個過去支配了，現在也支配着全國民衆的理論體系的本質的把握，這是推動作者從哲學的見地來探討中山主義之唯一的動力。

在開始正面探討以前，有下列各點應先行聲述：

（A）客觀的研究態度之正確與必要

科學的認識上，第一重要的是研究過程中客觀態度之保持。一切主觀的好惡迎拒，都是科學之敵。因爲：內在於自然之中的本質（因果性的法則，同一性與差別性等等）是離

開一切人類的主觀而獨立存在發展的；人們想要科學的曝露其真相，把握其本質，惟有排除主觀，始有可能。固然科學的任務，在於解放人類對於自然的隸屬，使人類于可能範圍內，克服自然；但我們必須知道：人類之所以能夠利用自然，並不是起于抹殺支配自然的法則之客觀性。培根說：「你如果想要征服它，你首先就得服從它。」達爾文在生物學上的成功，莫爾甘在社會進化史上的發現，都在確證着研究上客觀態度的正確性。現在似乎有一般人，要貫徹黨派性于純科學的研究領域來，這顯然是把科學的範疇與政治的範疇混同一物了。只要實踐上是促進進化的個人或集團，則自然法則之每一步的新曝露，即均為其實踐上合理性的新根據與新證明，所以它沒有以主觀去歪曲或隱蔽真相的必要。真理是客觀的，它伴隨被曝露的程度而增進其明確性與堅實性。所以真理不怕曝露與說明，而怕歪曲與隱蔽。

因此，本文的任務，就在于從純學術的見地，始終貫徹着客觀的研究態度，對中山主義作一全面的探討，闡述其每個構成部分的特質及其相互間客觀的邏輯關聯，而指出其整

個體系的本質的特徵性，也許因為作者的不學，可能產生許許多多的錯誤，但決不能因此而疑及客觀的研究方法之正確性。

(B)綜合觀點的研究法之重要性

我們如果只有客觀的態度，而不知採用綜合觀點的研究法，依然不能避免錯誤結論之出現。因為凡是一種主義，都是一個完整的理論有機體；從其最抽象的宇宙觀，到其最具體之政治主張，其間的每一構成部分，都締結着邏輯上之緊密的關聯，而不可分離。

固然，從其單獨的構成部分來考察，往往有和其他主義的部分見解類似的甚至合一的地方。但此等類似與合一之部分，在其整個理論體系中，和其他主義比較起來，則各自佔着不同的位置與不同意義，依此而形成種種不同的甚至相反的意義。全部的社會思想發展史，都確證着這一觀點的科學性。

恰像人們的面孔一樣，解析開來看，均為同一的細胞；但綜合觀之，則有美醜風度的差別而不可混同。我們認識人們的面孔之美醜與風度之特質，不能單就其構成部分的細胞

來考察，必須把握其整個性的貌相，以及由動作而產生之風度。同樣我們理解一種主義，也不能把它的部分見解離開其整個的體系而分析。我們必須運用綜合的觀點，使其每一個理論構成部分，融解到其整個體系當中去，在其有機的連繫之下，在其相互作用之下，而把握其整個體系之內容。這樣才能避免見樹木而不見森林的形而上學的認識之一般的錯誤！這樣才能把握到研究對象的本質。（其運動法則）

（C）對於中山主義的諸偏見及其批判

在中山主義的闡揚與發展過程中，我們碰見了諸多的偏見。在這些偏見之下，致中山主義遭受了修正，歪曲，與乖離真實的評價。從科學上看來，這是不應該的，我們必須予以顛覆。於此首先要接觸到的偏見是：以爲中山主義的全部內容，只包含政治思想，並無所謂本體論。這一見解的支持者與倡導者，一方面是由於自身對於哲學缺乏正確的理解，誤以爲人們可以脫離自己的邏輯而思維；另一方面是由於沒有看見中山先生的純哲學的著作。誠然，中山先生沒有遺留下關於純哲學的系統著作，但我們根據他的『遺教』，看他處

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

處以如何的立場接近問題，處處是把他所控制的對象要向何方推動，並怎樣推動，這就是說，只要我們能從方法論的根底上從事探討，一定可能把握到中山先生的哲學。關於這點，現在，已經有了陳立夫先生的唯生論的著作的出現，似乎已不成大問題，故不多費筆墨。

第二種偏見可分兩組來考察：（a）以中山主義爲中國的馬克司主義，馬克司主義爲世界的中山主義。如果中山主義與馬克司主義是同一的，則目前中國的中山主義者與馬克司主義者的對立，將成不可思議的事象。這種偏見的來源，是由於缺乏研究上綜合觀點的把握，完全站在解析的觀點，發現了民族主義與世界主義，革命民權論與無產階級獨裁的理論，民生主義與共產主義均有其像似與同一的部分，因而得出中山主義即馬克司主義的錯誤結論。實則幾何學上同樣的點可以集成成直線，又可以集成成圓，我們能說直線和圓形是同一的嗎？再者，等長的線段，可以排列成方形，三角形，多邊形等等，我們能說這形體的面積與法則是同一的嗎？形而上學的孤立的研究法，當然要產生錯誤的結論。

（b）以爲中山主義與馬克司主義作爲主義看來是同一的，因爲目的相同；所不同者，

只在方法上。這是二元論者的錯誤！我們知道：所謂主義這一個範疇，原由兩部分所構成。其一，是主義所到達的理想境地——目的；其二，是實現這種目的的手段——方法。剝去了方法的目的，是空想；脫離了目的的方法，是虛無。所以，方法與目的，決不是孤立的兩個東西，而是在認識的基石上締結着相互依存的緊密關聯的混然一體。倘若我們對於環繞着自己周圍的環境，有了同一的認識，倘若我們對於環境之從何而來，其現階段之內的機構與外的條件之具體情勢如何，其前途之客觀發展將歸着於何點等等，這些法則性之認識，已經有了同一的結論：則不但要產生同一的目的，並且也必然的規定了實現目的同一的方法。在一定的時空條件的配置之下，所能夠實現的目的，只有一個；同樣，爲了實現這一特定目的的方法，也只有一個；這恰和幾何學上從A點到B點，只能夠有一條直線的定律是一樣的正確。那怕外觀上是同一的目的，可是一經聯繫於不同的方法之上，其同一性就會馬上喪失而無餘，而轉變成不同的，甚至相反的目的。反過來說，同一的方法，行使於不同的目的之上，也就顯示其不同的目的與價值。在思想上，許許多多的不同的

主義，相互鬥爭相互非難——例如「空想的社會主義」與「科學的社會主義」，「共產主義」與「無政府主義」等等，牠們的區別，牠們的對立之點，不恰恰都在方法上麼？「這個方法，正是對象之內在的原理及靈魂」，所以，「從哲學上看起來，最重要的不是結論，而是方法。」說着這樣話的哲學家黑格爾，在這裏，也同樣握住了問題之核心。方法是目的的實踐，目的是方法之完成。所以我們測驗主義的異同，評述主義的價值，最重要的着眼點，也就在方法上。這就是說：我們要「從爪上來認識獅子！」上面這一偏見，就是因為不明白目的與手段這兩個構成部分，只有在相互關係之中，才能顯示其本質。倘若我們採用形而上學的方法，脫離目的而談方法，或切斷方法而談目的，將見二十世紀的一切反資本主義的主義，都是同一的主義，甯不令人笑掉了牙齒？

第三種偏見，是根本否認或懷疑中山主義之系統性的存在。他們以為：中山「遺教」，包含着許多矛盾的見解，不能夠把牠當作一個有系統的完整的理論體系來把握。這是非常膚淺的見解——我們知道：中山「遺教」，大部分（除了二十五條建國大綱以外）都是爲了

實現他的政治主張而作的宣個講演的作品。既是宣個講演，就得顧忌到說話的對象與說話的環境。因環境與對象的改變，就不得不改變其所講的內容與形式；而且在組織上，也不得不不是片斷的；在外觀上似失掉其聯繫，因此就很容易被浮光掠影的讀者懷疑，甚至否認其系統性之存在。但是，實際上并不是如此。因為中山先生四十年的政治生活，都是爲實現自己的政治主張而獻身，一時一刻也沒有放棄過自己的立場。因此，我們探討中山主義，就必須擺脫咬文嚼字的腐儒伎倆，而在他的處理問題的方法論的根底上，把他的著作和他著作的時代的特徵，聯繫起來來研討，然後就可發現在片斷的背後有完整的體系；在不同的語句的內部，包含着邏輯的一貫。例如：我們在研討三民主義之際，首先要置諸念頭的是：這個時代以中國共產黨表示願意參加國民革命而實行容共政策爲特徵。中山先生根據着這種環境，顧忌到革命力量分散的危險，自然在這個演講中，就不得不在形式上放棄對於馬克思主義的迎頭痛擊的方式，而代之以委曲婉轉的說法。三民主義中一切類似矛盾的地方，在當時環境中，其作用上的一貫性，就在於要求馬克思主義者放棄其固有見解，

爲實現中山主義的政治主張而鬥爭。

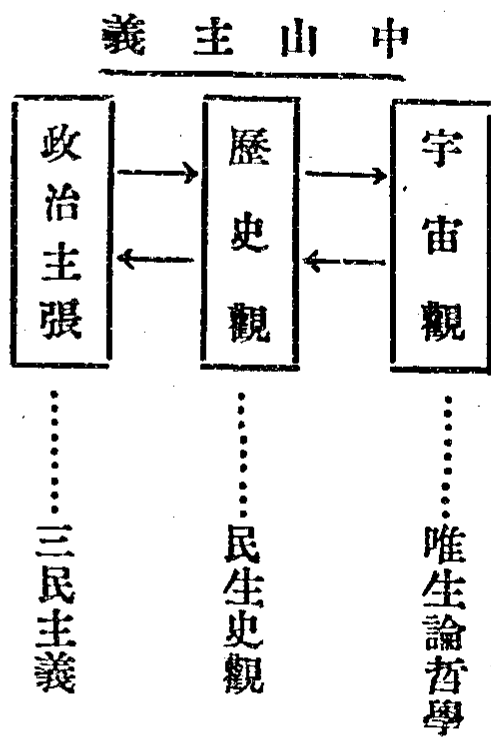
倘若我們探討一種主義，不能超出文字的限制，不能把握他的哲學上的最高基本概念，不能尋求他的所與的環境的變遷，而單從字句上着眼，也許可以得出一切的主義都是矛盾的這樣的可笑的結論。例如：『孟武伯問孝，子曰：『無違。』子夏問孝，子曰：『色難。』』（論語）其他問仁問君子等等，孔子都有不同的答法。難道這是孔子的矛盾麼？難道孔子學說不成體系麼？又如：孔子主張『尊周讓夷』，而孟子則主張『保民而王』，這種政治上具體主張之相反，難道就可證明孟子不是孔子的忠實信徒麼？否！決不是這樣。用古人的話說，這是『因時制宜』『因人施教』，用西哲的話說，這是『真理之具體性的把握』與『動的觀點』。所以，只有愚昧的形而上學者，才會否認中山主義之系統性的存在。

根據我們的觀點，探討中山主義的結果，也許在形式上，和中山『遺教』略有不同，但這現象上的分歧，却一點也不能影響到中山主義之本質上的一致性。反之，上述的各種偏見，他們雖然在推論的每個步驟上，都有中山先生的語句作根據，然而實質上，竟是些

修正歪曲中山主義的丑角！

(D)中山主義系統性的概觀

依照作者的意見，中山主義在哲學史上，一方面有着和其他一切哲學不同的獨自的本質，另一方面在其內部結構上又有着緊密的邏輯連繫，而自成一完整的理論體系，要約的表示出來，應如下圖：



上面這三個部分——唯生的宇宙觀，民生史觀，三民主義，恰恰形成一個無端的鏈環

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

，互爲首尾，互相依存，而不可分解。倘若我們不能把握綜合及客觀的觀點而任意與以割裂，孤立的考察它的構成部分；或增減修正其任一部分，都必然要影響到其整個體系之本質的特徵的突變，在實踐上惹起不同的或相反的結果。生命科學上相關變異的定律在這裏是非常明白的表現着的。所以我們對於中山主義，承認其一部分就不得不承認其全體，否認其一部分也不得不否認其全體，要正確就是整個的正確，要錯誤也是整個的錯誤，在這種只能有全盤承受與根本推翻，而絕對沒有「四分之三腦袋」的二元論者置喙的餘地！

中山主義的體系是如此完整！

中山主義的邏輯是如此緊嚴！

于是陳立夫先生說：「民生史觀是總理革命的理論的基礎，而唯生的宇宙觀又是民生史觀的根源。所以我們要真正懂得總理的主義，就要懂得民生史觀，要真正懂得民生史觀，就要懂得唯生的宇宙觀。唯生的宇宙觀，是總理最高遠最要緊的哲學思想。」（唯生論

上卷五頁）

這些話語，無論何人——中山主義的擁護者也罷，反對者也罷，恐怕都不得不承認這是事實！

(E) 本章的結論

如上面所說明，本文所採用的是客觀主義的綜合觀點的研究法，本文的中心任務，在於：

從哲學觀點強調中山主義的系統性。

揭穿中山主義修正者的鬼臉。

破除對於中山主義的諸誤解與偏見。

解明中山主義的本質之特徵。

一一 唯生論哲學的根本法則

唯生論哲學是馬克思主義宇宙觀，唯物辯證法之反對物。茲畧述其根本法則與唯物辯由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

證法作一對勘的探討，通過這種對勘，中山主義宇宙觀之特殊的意義與價值，將更易明瞭。

A. 均衡原理與對立物的統一

大家都知道：馬克思主義的宇宙觀，是唯物辯證法。而唯物辯證法的主要的——而且幾乎唯一的特徵，就是對立物的統一這一法則。所以列寧說：「如果簡單的說，辯證法可以規定為研究對立物之統一的學問。這個定義，已經把握住了辯證法的核心。」（列寧資料集第九卷）這個法則，賦與了內部矛盾在事物發展過程上之決定的作用；具體的說，馬克思主義者認為：宇宙間的一切存在物，從高級存在形態到低級存在形態，都是一個對立物的統一體，都是由充滿着矛盾性質的，相互鬥爭着的元子而成立的。物體的構成分子間的內在矛盾，對立，鬥爭的展開，就是事物一般發展過程上之唯一的原動力，所以列寧說：「發展就是對立物的鬥爭」。宇宙間的一切存在物，通過其內部矛盾之發展，從對立物的統一這個現存的階段，轉化成統一物的分裂另一階段；再從這個統一物的分裂的階段，而在較高形態上，歸着於對立物的統一之新的階段。這樣周而復始的不斷繼續的連鎖，就

是一般人所熟知的「正反合」與「否定的否定」，這兩個命題。所以列寧又說：「對立物的統一，是相對的，過渡的，有條件的；而對立物的鬥爭，則是絕對的。」他認為：對立物的統一這一法則，是貫通宇宙的大法則。其例證為：

力學上……動與反動

數學上……正與負

物理學上……化合與分解

生物學上……生存競爭

社會學上……階級鬥爭

（以上見列寧：關於唯物辯證法問題）

唯生論哲學呢？則對抗着唯物辯證法的對立物的統一這一基本法則，而斷然定立了本質上相反的另一命題——均衡原理。這一原理的內容如下：

「兄弟所講的自由和專制這兩個力量，是主張雙方平衡，不要各走極端，像物體的離

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必無性

心力和向心力互相保持平衡一樣。如果物體單有離心力或是單有向心力，都是不能保持常態的。總要兩方相等，雙方調和，才能令萬物均得其平，成功現在宇宙的安全現象。……政治上的憲法就是……調和自由和專制的大機器。」（中山全集第一冊「五權憲法」的演講）

「逐級元子圍繞其重心而轉動」，是貫通宇宙的根本大法則。陳立夫先生接着說：「宇宙間一切大小不同的組織（均衡狀態）各有其唯一重心之存在，沒有重心，或有兩個以上之重心的任何組織，都不能維持其均衡。（即生存）」（唯生論上卷五十五頁）

這樣看起來，宇宙間一切存在物，都是若干元子的統一體或集合體。這一點，是馬克思主義者與中山主義者所共同承認的。但是，各元子間之關係的性質，究竟如何呢？對於這一問題答案，雙方就互相矛盾起來。像我們上面所說，馬克思主義者以為：各元子間的關係，是一種相互鬥爭，對立，分裂性質的矛盾關係。相反的方面，即由中山主義者看來，則是一種被矛盾的和諧法則所滲透了的組織化的體系。由於「逐級元子圍繞其重心而轉

動」，消解了其內在構成分子間的矛盾，衝突等的離心力的性質，由於各元子與其重心間的向心力與離心力的調和，而維持其均衡——生存。

這個逐級元子圍繞其重心而轉動的法則的把握，在理解中山主義的特徵上，實有異常的重要性。宇宙間一切大小不同，均衡狀態，大而至於各行星對於太陽，月球對於地球，人民對於政府，社團的職員對其領袖；小而至於電子對於電子核，其關係都在圍繞其中心而轉動。所以中山先生說：「自然是不平等的」。這一原則，固然和馬克思主義的對立物的統一的法則，不能並立。但另一方面，在他貫徹到政治領域的時候，也會使資產階級的德謨克拉西的理論，從出發點上就喪失了成立的根據。中山主義政治主張中的革命民權論，以黨治國論，民生主義的反生產的無政府性質之統制經濟的原理，在這個逐級元子圍繞其重心而轉動的法則之中，早已奠定了哲學基礎。

其次，所謂矛盾的和諧定律，也是中山主義宇宙觀的特徵之一。茲以地球與太陽的關係為例證而與以如次之說明：地球一方面需要公轉——即被動；另一方面又有自轉——即自動。

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

被動與自動實爲一個矛盾。但據力學上考察起來，地球的自動——自轉之存續，不但不妨害公轉——被動，反而使公轉減輕其磨擦力，而爲公轉存續的條件與前提；反過來說：公轉在自轉上的作用，也是如此。這樣一來，則前述的自動與被動的矛盾，在這裡，又得到了和諧與調解。在一個範疇之中，所包含的類似矛盾的構成部分——元子，在實際上，則相反而又相成，互爲條件，互相依存，捨此而就失彼。所謂矛盾的和諧定律的含義，大抵如此。民權主義中的權能分立的理論，建國大綱中聯繫中央集權與地方分權之規定，以及用政治力量調濟階級鬥爭，而直接實現大同世界的理論，皆此矛盾的和諧定律之形而下的應用。

B. 向心的愛力法則與內部矛盾原理

在事物發展原動力一問題上，中山主義與馬克思主義也是支持着尖銳的對立的意見。馬克思主義根據其對立物的統一的法則，而以內部矛盾的展開爲一般事物發展上之原動力，這一點，我們在上面已經給與了比較詳盡的說明，茲不重述。中山主義者，則對角線的反對着這一見解，而堅決的認定；所謂發展的原動力，就是：

- 一、從內部矛盾的和諧所產生的向心的愛力之強大；
- 二、由愛力而生的動力——抵抗一切壓力與攝力的力量之昂揚；
- 三、在內的愛力強大，與動力充實的地基上，又有了不斷的新刺激，以煥發其新的生機。

上面這三個條件，實質上，嚴格的可以稱為發展的動力的，只有向心的愛力。動力係由愛力而產生，不是源的範疇；刺激只是發展過程之外的條件而不是動力。所以，唯生論者認為：只有向心的愛力才是事物發展，持續，擴大其生命之唯一的原動力。所以陳立夫先生說：『宇宙間的一切組織……：愛力強大，則動力充實。愛力強則組織不致發生內的崩潰；動力足則組織不致遭受外的摧毀。所以一切組織之存續興潰，全視愛力之強弱。』

（唯生論上卷五十七頁）

外來的刺激，在事物發展上之作用與位置問題，唯生論者與機械的唯物論者，也有看顯然不同的意見。這裏，舉出行爲主義心理學派，關於刺激與反應的定律和唯生論者意見

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

三八五

對照一下，是非常有益的。

行爲主義心理學派，把人類的行爲作爲對於外界刺激的反應而觀察。他們以爲刺激是原因，是動力；而行爲——反應則是結果，是產物，是被動的因素。從刺激到行爲——反應，恰和力學上的作用與反作用的關聯，是一樣的直接的機械的而沒有或然的餘地；這是該學派根據其機械唯物論的方法論，對於人類的行爲所定立的法則之全部內容。唯生論者，對於這個定律，不能不表示反對。

第一，唯生論者以爲：刺激與反應不但是在空間上分兩重，而且還在時間上成一串。例如：室中懸掛許多偉人的肖像，這並不一定對於室中的每一人都能成爲刺激。例如室中的某人，正在想念着自己的愛人，家庭或外國語的文法與生字等等；總而言之，在他自己的內在的意慾，完全和這些偉人的生平的事業，勞作，沒有關聯的時候，則無論如何，這些肖像對於他就不能成爲刺激，因而就不能發生反應這種刺激的行爲。即此可見，外界的事象之能否成爲刺激，能否引起行爲，就完全不是僅僅決定於空間的排列，而是時間空間

及主體的內部條件配合的結果。行爲主義心理學派，在刺激與反應中間竟把時間忽略了去，把主體之內的條件抽象了去，而僅就空間的概念來說明人類的行爲的起源，而無條件的把外的刺激作爲行爲上之唯一的原動力，這種形而上學的，機械的，一面性的研究法，在唯生論者看來，是非常不夠的。

其次，唯生論者以爲：越是高級存在物，在牠反應外來刺激之際，便越有擇選之餘地——什末時候反應，以什末方式反應，都能夠根據其自身的內在的條件而行使其自由意志。所以，機械的力學的法則，越對於高級的存在物，便不能適用。例如：如打擊於低級存在物——書桌，黑板，球等，則牠們便依照其自身的內的機構，而機械的反應，則毫無選擇的餘地；倘若加打擊于人類，則同樣的刺激可以引起種種多樣化的反應來；在牠估計自己力量不足的條件下，牠會暫時不反應，或故意作出假的反應，或從側面反應，爲後日的有力的反應預先奠定基礎；更進而倘若加打擊於最高級的存在物，即由廣大人類結合而成的社會或國家，則牠的反應將更加有大量的選擇的自由。從時間上看，牠可以故意拖長反

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

三八七

應於刺激的距離至十年二十年之久，這是歷史上常見的事實。從空間上看來，牠可以使其反應表現為多種多樣的方式，一切政治上的所謂策略，政綱，其基本精神正在這裏。在這裏，就顯示着唯生論哲學之相對論的物質。

統而言之，唯生論者認以為：外的刺激，只有在內的愛力強大，動力充實的地基之上，才能形成爲事物發展上之有力的推動力。倘若外的刺激不發生於內的愛力強大，動力充實的地基上，也許這種刺激會變成該事物毀滅的導火線。所以唯生論者斷定：刺激本身，是隨着主體的內的條件的變化而改變其性質的。真正能夠成爲事物發展的原動力的，只有該事物之內的向心的愛力。但是，這個向心的愛力的法則，和馬克思宇宙觀中的內部矛盾原理是正相反對的對立物。因爲前者的要求是結合，而後者的要求則是分裂，所以我們也可以說：馬克思主義與中山主義的對立是：對立分裂主義，與結合原理的對立。

(C) 時空配置決定性原理與由量變質

中山先生時常用中國國情的特殊情形，說明他的主義的形成及其正確性，並以此爲根

據而批評了馬克思主義的錯誤。這一思想，就包含着時空配置決定性原理的萌芽。陳立夫先生却把這一點發展了而使之成爲定式。他說：『甲：在一定空間中，元子因波動次數之多寡及每次波動範圍之大小的不同，造成環境之各種不同騷動狀態，遂生各種各樣遲速大小及性質不同之動力（精神）。』（唯生論上卷二十七頁）『乙：在一定時間中，元子因愛力攝力及排列方式之不同，占領不同之空間，而造成各級不同的均衡局勢，遂生各種各樣大小之物質形體。』（『宇宙間一切物質與動力（精神）；都能互相變換，而且都因時空之無窮盡的配合，而有各種各樣不同狀態之存在。』（上書三十一頁）

這就是說，那怕是同一的元子，因時間空間的配合方式不同，就可能形成種種不同的，甚至相反的存在。這裏，我們可以舉出下列的例證：

一、幾何學上同樣的點之集累，可成爲圓，又可成爲直線，以及其他種種法則相異的形體。

二、等長的綫段，因排列方式之不同，即因三角，長方，正方與周圍等的不同方式之配

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

合，其面積，其法則也就各個不同。

三、藝術上言語及文字的不同排列，產生不同的文學；色調不同的配合，產生不同的繪畫；線條不同的排列，產生不同的建築；音符不同的排列，產生不同的樂歌；身體不同的擺動，產生不同的跳舞。總括藝術中一切流派上，價值上各種的差異與對立，都由於同一元子之不同的配合而形成。

即此我們可以知道，唯生論者以為外界的存在，其性質是不固定的；牠隨着時空配置條件之不同，而互相轉變，互相統一，互相差別。所以陳立夫先生說：「宇宙是時空之複雜的配合。」（唯生論）上述這種道理，就是作者所名之為時空配置決定性原理的全部內容。

這個原理，是被相對論的精神所滲透了的。因此，牠就和機械的絕對主義者之形而上學所公式化了的定理——同一律；矛盾律，拒中律，總而言之，即「是……是」「否……否」的法則：根本不同，這是很容易明白的。但另一方面，牠又和唯物辯證法的基本法則即由量

質的法則根本不同。根據由量變質的法則所推論：事物只有經過量的增加，才能夠有質的變化，才能夠產生新的不同的東西。但據唯生論者的意見，那怕量不增不減，只要與以不同的配置，就能有質的變化，就能產生不同的甚至相反的東西。上面所舉的例證，就雄辯的證明着這一點。

(D) 本章的結論

據上論證，唯物辯證法與唯生論哲學，其基本法則上的差異，當如下圖：

中山主義宇宙觀

馬克思主義宇宙觀

均衡原理

對立物的統一法則

向心的愛力法則

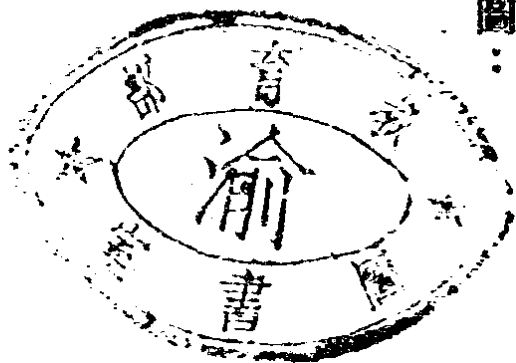
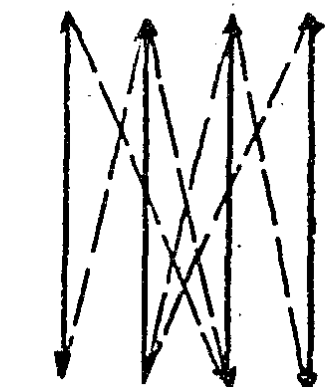
內部矛盾原理

逐級元子圍繞重心而轉動

統一物的鬥爭

矛盾的和諧定律

內在矛盾的展開



總而言之，唯物辯證法的特徵是內部矛盾，是內部鬥爭，是內部的對立分裂主義。而

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

三九一

唯生論哲學的特徵，則是內部均衡，是內部和諧，是內部之向心的愛力，是內部的結合原理。所以我們說：這個唯生論哲學與唯物辯證法的對立，是結合原理對立分裂主義的對立。支持這個結合原理之例證如下：

一、化學上，一切化合物，例如水，存在於H₂O之化合，而幻滅於其分解。

二、生物學上，證明生存競爭上弱種與強種間的均衡局勢，恆以互助原則之行使爲其唯

一可能原則解釋之鑰匙。且不談互助論者的克魯泡特金；單拿達爾文來講，他在其

人類原始及類擇一書中，也關說到了互助合羣諸性質，加強了人類之生存競爭的能力。

很明白的，唯生論者以爲：只有由和諧，愛力而生的結合原理，才是宇宙間一切均衡狀態的持續發展的唯一原動力。至於唯物辯證法則指爲事物發展原動力的由矛盾，鬥爭，而促成的對立分裂主義，在唯生論者看起來，其正常的作用，只是反作用，只是退化與潰滅的根源。雖然唯生論者有時候也運用對立分裂政策，但這只是在他認以爲：社會的病

態已經不能用和平方式來挽救，好像醫生施行解剖的手術一樣，在這種不得已的意味上而運用着的，並不會把牠當作發展原動力來看待。

所以：唯生論哲學是唯物辯證法的正反對物。

三 從唯生論哲學到民生史觀

好像唯生論哲學是唯物辯證法的正反對物一樣，民生史觀也是唯物史觀的正反對物。

內部矛盾原理，對立分裂主義等法則，在馬克思主義宇宙觀上，在馬克思主義者之思維的出發點上，既已看成了一般發展上之唯一原動力，那末根據這種法則而派生的歷史觀，即運用唯物辯證法于人類社會發展而形成的唯物史觀，牠的基本法則，牠的作為歷史發展原動力的法則，必然的就是階級鬥爭，就是作為社會內在矛盾原理之顯現形態的階級鬥爭。所以馬克思在他和恩格斯所共同起草的共產黨宣言上，劈頭第一句就說：『人類的歷史是一部階級鬥爭的歷史』。他從這一基本概念出發，就在這個社會的全部領域中，都貫

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

入了階級鬥爭的理論。例如：在經濟學上，發明了勞動價值說，即剩餘價值之榨取的理論；在政治學上，視政治為壓迫被統治階級的方法，視法律為裁判被統治階級的工具，視國家為用武力擁護統治階級利益的暴力機關；在教育學上，視學校為替治階級訓練幹部人材的裝置，視教員為替統治階級麻醉學生羣衆的宣傳員。其他宗教，道德，哲學，科學，藝術等等所有全部的社會範疇，一一都被馬克思主義者看成了階級鬥爭的武器。所以我們有根據說：唯物史觀的實踐的意義，就在于掀起無產階級對於現社會的仇恨，提高其奪取政權的決心，以便開發其階級鬥爭。馬克思在其「哲學的貧困」一書的結尾上寫道：「不是血淋淋的鬥爭，就是死；不是勝利，就是滅亡。問題是這樣是擺在我們面前了。」又在他和恩格斯所共著的「神聖家族」裏邊說：「我們的學說，不是呆板的教條，而是行動的指針。」

反之，根據唯生論哲學而形成的民生史觀，其基本的法則，作為歷史發展原動力的法則，是階級和諧的理論。這種階級和諧的理論，在其宇宙觀的根本法則中，即在其均衡原

理，矛盾的和諧，向心的愛力，結合原理諸法則之中，早就深深的植下了牢固根蒂。中山先生說：『社會所以進展，是由于社會上大多數經濟利益相調和，不是由于社會上大多數的經濟利益相衝突。……階級戰爭，不是社會進化的原因，……是當社會進化的時候所發生的一種病症。』（民生主義第一講）

在這裏，我們要問：社會上大多數的經濟利益相調和，有實現的可能嗎？其科學的基礎在那裡呢？

民生史觀論者如次的回答了我們：

首先運用亞里士多德的方法，第一步把人類的生存這一個範疇，消解在一般生物的生存的海裏，而歸納出，或者說蒸溜出牠們的共相來；然後再把人類的生存，從其他一般生物的生存分裂開來，作一對勘的觀察，而抉剔其獨自的特質。這樣就發現了：人類的生存與一般動物的生存，有着根本的差別。即一切生物，其生命的持續與擴張，都要打破他物的均衡狀態，攝取其生元以助自己的生長；甚而至于不得不以同類為獵取或掠奪的目的物

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

三九五

。這樣就造成了生存競爭物物相殘的慘狀。達爾文學說的根基，正在這裡。但是，另一方面，『人類的生存』，就不是如此。

據人類學家講：人類爲了長期營攀緣生活的緣故，其前足慢慢進化而成爲手。由于手的形成，而使直立成爲可能；更由於直立的姿勢，而促進了腦髓的發達——優越的智慧之出現；最後，更因此而獲得了製造并使用工具的能力。從這時候起，即從人類已經有製造并使用工具的能力之時候起，人類的生存方式，便躍進了一個新的較高級的階段，一個爲其他生物所絕對不能奉行的階段。這個階段上的特徵就是：人類已經能夠按照自己的需要來創造，或生產宇宙間原來所沒有的元子——均衡狀態（工業與農業）。這樣一來，便給予了人類以免除互殘，而履行互助的物質的基礎。

這些一系列的生命事象，都依照着生物學上的大法則——相關生長的定律，以相互推動相互關聯的姿態而確定了起來。

總而言之，人類因爲有了製造并使用工具的能力，他就能夠超越生物的相爭相殘的生

存方式，而使社會上之大多數的經濟利益的調和。中山先生在其心理建設中說：「物種以互競爲原則，人類以互助爲原則，順此原則則昌，不順此原則則亡。」也就是這個意思。

依此互助原則而成立的生存方式，適用於一般社會形勢發展史，叫做社會上大多數經濟利益相調和。適用於階級社會，就形成了民生史觀中的階級和諧理論。

誠然，民生史觀論者，不否認階級社會中有所謂依據對立分裂主義而成立的階級鬥爭的事實。但這種事實，民生史觀論者只認爲是病態的生存方式；其合理的正常的生存方式，則只有依據互助原則而成立的階級和諧。這種階級和諧的理論，爲唯生論中矛盾的和諧定律之直接的應用，這是很明白的。

在民生史觀論者看來，馬克思的唯物史觀是不能夠解釋人類社會的發展的，例如：原始社會與民族社會的內部，並沒有作爲內在矛盾的階級，因而更不能有作爲充滿着矛盾的，統一物之分裂的階級鬥爭。如果按照馬克思的理論，這種社會便永遠不能有進化。然而事實并不如此。原始社會的人們，雖然在很艱難的條件底下，也逐步逐步的進化爲民族社

會；民族社會，也同樣的進化而爲奴隸社會或封建社會了。其原因在那裏？又如：在將來社會主義社會裏邊，因爲階級已經消滅了，當然也就沒有了作爲社會內部矛盾的顯現形態的階級鬥爭。那末這時候的社會，是否要停止，或者說永遠要終結其進化了呢？！如果不然，動力在那裏呢？這些問題，在民生史觀論者看來，倘若捨象了互助原則，倘若捨象了社會的內部之向心的愛力的充實，與由之而生的動力的昂揚，倘若捨象了內部的結合原理，便都成了絕對不能理解的問題了。

在民生史觀論者看來，階級鬥爭，階級分歧，總而言之，在社會的內部失却和諧的均衡局勢之一切的場合，都要不可避免的招致社會生命力的浪費，甚而至于招致社會的退化與消滅。古代希臘羅馬社會的傾覆，與第一次世界大戰中各國階級鬥爭緊張之際，生產指數之飛速的降低，都是雄辯的例證。自命爲馬克思主義者的布哈林，在其轉形期經濟學一書中，竟描繪了無產階級用武裝暴動手段奪取政權——即階級鬥爭到達于白熱程度的最高形式的過程中，破壞社會生產力的圖型。這在民生史觀論者看來，是非常有趣味的。

階級社會的階級關係，不外下列三個形態；

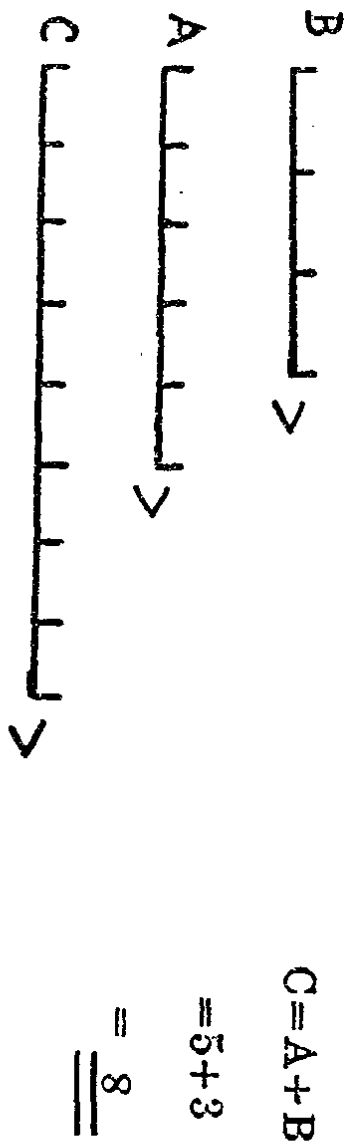
- (一) 階級和諧
- (二) 階級分歧
- (三) 階級鬥爭

倘若依據民生史觀的法則看來，則這三個形態，在社會進化上的作用，應如下示：

(首先假定階級社會中只有A B兩階級。其次假定階級A的力量為五；階級B的力量為三。最後做定C為社會進化的動力。)

(一) 階級和諧

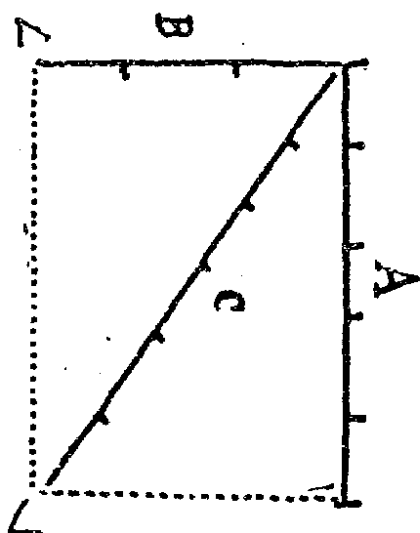
在這種關係上的階級力量，是依照力學上的合力原則，即二力方向相同，合力等二力之和的原則，而發揮其作用的。其圖如下：



由唯生論的歷史觀說革命理論之建立的必然性

這裏所說的和諧，并不是建築在一階級壓迫或欺騙另一階級上邊的，而是根據着擁護共同利益的互助原理而確立起來的。這樣形態上的階級關係，民生史觀論者認以為：只有在真正革命政黨的正確領導之下，才能實現。其作用為促進社會進化。

(二)階級分歧
其圖形為..



$$C = \sqrt{A^2 + B^2}$$

$$= \sqrt{25 + 9}$$

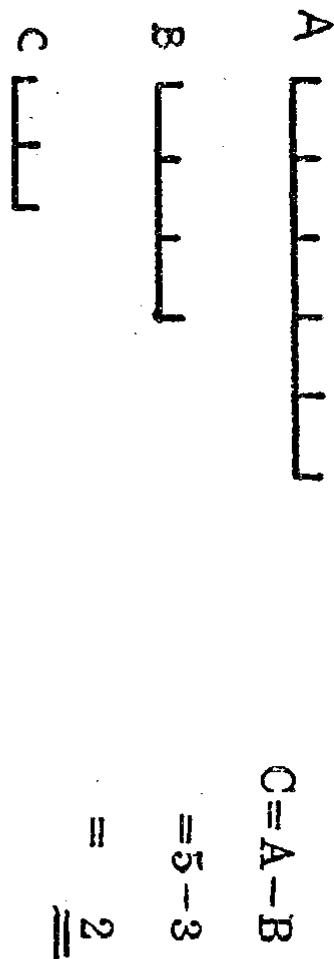
$$= \sqrt{34} = 5.83$$

這種形態上的階級力量，是依照力學上的力的平形四邊形定律而起作用。這時候的C，已經小于A加B了。這種階級關係，多出現于社會無統一的正確的健全領導的場合。各

階級僅根據其直覺的自私的利己主義的低級感覺，在各個分歧的狀態底下而求生存。牠在社會進化上的作用，為社會生命力之浪費，削弱社會進化原動力。而且如果社會永久停留在這種階級關係上邊，必然要產生出障礙社會進化的階級鬥爭。

(三) 階級鬥爭

出現于A B兩階級中的任何一個，由于客觀上社會進化有了病症，乃倒因為果的以互殘生存方式為合理的，正常的生存方式，而階級鬥爭以起。這時候的階級力量，是依照力學上的合力原則，即二力方向相反合力等二力之較的原則而起作用的。其圖形為：



這種階級關係，一定要招致社會的退化與滅亡。

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

以上我們爲了使問題簡單而易于明白起見，故意的放棄了唯生論哲學中的結合原理，而引用了力學法則，來說明階級鬥爭與階級和諧在社會進化上的作用與意義。倘若我們運用結合原理，馬上就會知道：階級鬥爭之妨礙進化，不是減法式的而是除法式的。而階級和諧之促進進化，也不是加法式的而是乘法式的。在民生史觀論者看來，也都是不容有懷疑之餘地的。

民生史觀論者認以爲：所謂社會的進化，首先便是一種社會的運動過程，是社會征服自然的力量與抵抗外來壓迫的力量之由小而大的一個過程，是人類的生活資料衣食住行等，量上從無到有從少到多，質上從低到高從劣到優的一個上昇的運動過程。倘若我們假定：

X || 社會生產總量

Y || 每人消費單位

M || 社會在某種特定消費狀態下所能養活的人數

則人口與生活資料的配合，對於社會生活的關係，可用數學公式表示如下：



依此公式而論，促進社會進化的途徑，總不外于：

(一)使X增大——努力生產，人類生活資料盡量創造，盡量增加。

(二)使Y減少——合理分配，社會上大多數經濟利益相調和，而不致浪費與不均。

民生史觀論者認以為：此二者缺一，便不能增加社會各元子間的向心的愛力，便不能保持社會內部的均衡局勢，便不能提高社會抵抗外來壓力的與征服自然的力量。

下面這一法則，好像一條紅線一樣，實穿着民生史觀的全部。即：

社會進化的原動力之大小，常被決定于社會各元子間（各階級間，各家族種族間，各產業部門間，各法團間，政治各上下級間）向心的愛力大小。向心的愛力大動力就大；愛力小動力也就小。從這一基本法則出發，民生史觀論者就在：

(一)政治學上，認國家為社會發展過程上調劑內部矛盾的均衡器，為替衆人服務的機關

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

四〇三

；而不是推動階級鬥爭的爲統治階級據爲自私的暴力機關。認政治爲管理衆人之事的實施，而不是統治階級壓迫被統治階級的方法。

(二)在社會學上，認法律與道德是國家社會向心的愛力之表現，是調劑社會均衡的大機器，而不是裁判并欺騙被統治階級的工具。其他如宗教藝術哲學科學等等，也不是階級鬥爭的武器，而是當時的民生狀態所必需的產物。

(三)在教育學上，認教育不是替統治階級訓練幹部人材的裝置，而是爲了滿足全民族全社會的迫切需要。

(四)在經濟學上，又發明了社會價值說以與馬克思的勞動價值說相對抗等等。

現在我們已經知道；民生史觀之根本精神，在於：

(一)調和階級鬥爭的病態；(二)糾正階級分歧的現象；(三)爭取階級和諧的實現。

這樣看來，民生史觀與唯物史觀的對立就階級和諧論與階級鬥爭論的對立。這種對立，不是偶然的，在其宇宙觀的根本出發點上，在結合原理對立分裂主義的對立上，早就有

了基礎。

四 由唯生論哲學與民生史觀所交織而成的二民主義

我們在緒論裡邊已經說過：馬克思主義與中山主義方法所以不同，即在革命上所採取的策略之所以不同，是在認識論的基礎上有着根基。現在我們就來把這個問題與以實證的論述。

中山主義者認定：中國民生問題病態之總的根源，在於國際帝國主義者壓迫着整個的中華民族；國內殘存的封建餘孽，又在帝國主義的扶植培養之下，而發揮其漢奸作用。所以中國革命的客觀任務，是外而推翻帝國主義的統治，內而肅清封建殘餘的遺毒，同時，因為這種壓迫之過于劇烈，以致農村破產與工業倒閉平行發展，因而國內的資產階級，既遠不如西歐十八世紀資產階級的壯大，而無產階級，更不似西歐今日的無產階級的成熟。然而另一方面，革命對象的雄偉，則遠遠的超過了一切時代與一切國民。在這樣形勢之下，

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

中國革命的客觀前途，只有整個民族的全體解放，而沒有任何階級的單獨成功的可能。無論資產階級的德謨克拉西與無產階級的迪克推多，在中山主義者看來，本質上都是些毫無客觀根據的主觀幻想的空中樓閣，與行會性質的職業利己主義的表現，萬萬沒有實現的絲毫可能性。中山主義宇宙觀中的均衡原理，矛盾的和諧定律，向心的愛力法則，內部結合原理等等諸法則，以及民生史觀中的階級和諧的理論，實以中山先生對於中國民生問題的分析為基礎而形成的。

中山先生的三民主義的政治主張，一方面是其宇宙觀及歷史觀所以形成生長的現實的地基；同時牠又是其宇宙觀及歷史觀的直接產物。這種由唯生論哲學及民生史觀所交織而成的三民主義，其基本精神正在於：

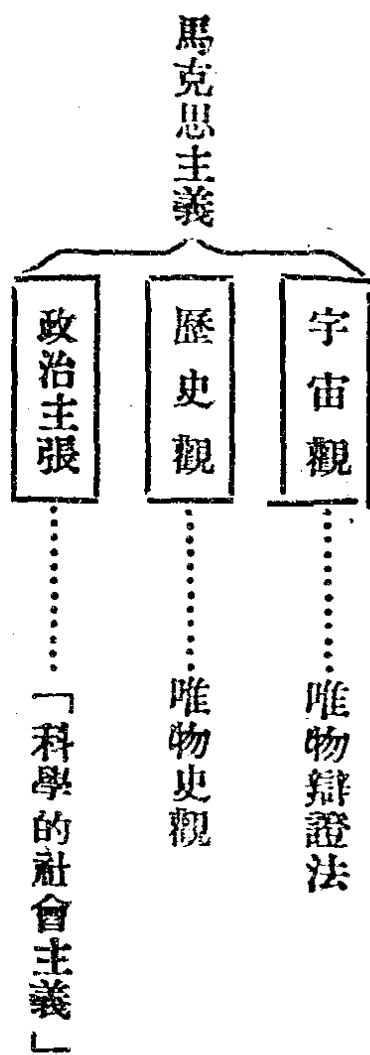
- (一) 完成各階級和諧的民族革命的統一戰線。
- (二) 建立代表整個民族利益的強有力的革命政府。
- (三) 運用民生主義原理實行統治經濟而直接躍進于大同世界。

實現三民主義政治主張的政策之一貫的核心，則爲：以階級利益從屬於民族利益，在不妨礙民族的共同利益的界限內，盡量保障各階級的個別利益。但另一方面又隨時隨地嚴防任何階級的過高要求與越軌行動。政權極力避免傍落于任一階級之手，而以聰明能力大者本服務精神管理之。在對內問題上，革命的主體不是某某階級而是民衆；在對外問題上，革命主體不提某某階級而提民族。在這裡只要我們想起了結合原理，想起了向心的愛力法則，想起了階級和諧理論，想起了逐級元子圍繞其重心而轉動的法則，就可以知道這是含有邏輯上的必然性的結論。并且爲了要加強重心的領導作用，中山先生會把他自己所創建的黨，規定爲總理制。所有這實踐領域中一切的一切，其最高的目的，無非是要：在有組織有秩序的動律之下，保持社會之內部的均衡與和諧，征取各元子間向心的愛力之壯大，與由之而生的動力之昂揚，中國社會能夠在鞏固的基礎上，不經過內部的階級鬥爭，而躍進于新的更高的發展階段。

以上，是我們對於三民主義所要說的一切。

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

作為馬克思派之行動原理的共產主義，原則上怎樣的密接于唯物辯證法的內部矛盾原理及唯物史觀的階級鬥爭理論，只要我們一讀恩格斯的「從空想社會主義到科學社會主義」這一古典的著書，馬上就可發現共產主義只是唯物辯證法及唯物史觀之實踐上的運用。而唯物辯證法及唯物史觀，又是共產主義的理論基礎。此三者，互為條件，互為前提，其聯繫之緊密，大有一髮牽動全身之勢。如果我們把馬克思主義這一個體系，簡約的表示出來，則應如左列之圖形：



一般的講來，無論何時何地的馬克思主義者，其行動上之哲學的特徵，總不外于要在實踐上實現馬克思主義的宇宙觀及歷史觀。處處以促進階級分化，開發階級鬥爭為己任；

處處以對立分裂主義代替結合原理。他們以爲：促進統一的分裂引起內部矛盾的展開，就是促進進化，就是革命工作之唯一的標幟。列寧在第一次世界大戰當中，提出了「變對外戰爭爲對內戰爭」的政治綱領，其理論的基礎正在這裡。

在中山主義者看來，這種理論，適用於西歐，雖然也不是完全沒有錯誤，但在大體上尙不失其爲革命學說之一派。若適用於中國，未免牛頭不對馬嘴吧！

根據中山主義者的分析，一切學說都是適應着其所與的時代的民生狀態的要求的產物；同時，另一方面，又是解決其民生狀態的原理。馬克思主義產生于西歐資本主義國家的自由競爭時代，這時代的主要特徵就是：工業在生產的無政府狀態之下，在大資本吞併小資本的過程之中，急劇的發展着；另一方面，伴隨着資本集中，就出現了龐大的成熟的無產階級，并且又促成了鍛鍊了他們的奪取政權的要求。馬克思挾其對於無產階級的同情，就完成了其作爲無產階級革命之一派的學說。馬克思以爲：只有推翻資本主義的統治，無產階級才能獲得解放；因此他就根據着黑格爾的辯證法，費爾巴哈的唯物論，而系統的建立了

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

他的矛盾鬥爭而生發展的對立分裂主義原理。所有的馬克思主義者，那怕他們在具體性質的政治主張上，在個別行動上有着分歧與爭執，但他們在總的原則上，總是回繞着馬克思的對立分裂主義原理而旋轉。

誠然，中山主義者并不否認中國民生問題的嚴重程度與西歐無異；但以其來源與性質而論，則迥然不同。西歐的社會病源，由于資本主義之高度發展；而中國恰是其反對：各帝國主義者挾其過剩的商品與雄厚的資本，深入中國內部，扼住了民族工業的咽喉，使其不能抬頭；而另一方面，又催毀了中國的固有生產力，使大批的小手工業者與廣大的農民羣衆，脫離生產過程，而求生不得。這樣，便只有當兵爲匪，匪變爲兵，兵變爲匪，替國內的軍閥混戰奠完了社會基礎。愈窮愈亂，愈亂愈窮，果，如環無端，更給與了國際帝國主義者統治中國一個很大的方便。從此可知：西歐的民生問題，發生于富而不均；而中國的民生問題，則發生于上下交貧；由貧而弱，因弱更貧，這本是頂通俗而頂真實的道理。以既貧且弱的國家，而想着打退各帝國主義的侵略，推翻各帝國主義的統治，其征取

最後勝利的戰術，自然只是結合原理的實現，向心的愛力之完成，而不在于內部矛盾的開發與對立分裂主義的執行。

總而言之，中山主義者認以為：全中華民族的客觀出路與共同要求，在于團結一致。所有依據于馬克思主義的對立物的統一這一法則，而[]作為促進統一物的分裂的民族內部的分裂政策，是正相反對的。

我們綜合以上各章的探論。已經證明了中山主義，從其唯生論哲學的宇宙觀，到其民生史觀，更到其三民主義，是有着邏輯嚴密的一貫性的。所以我們可以確定的說：中山主義是一個完整的理論體系，彼對於中山主義否認或懷疑其系統存在者，當然是錯誤無疑。

蔣靜一先生三大著作

由唯生論的歷史觀說到革命理論之建立的必然性

四二二

一、唯生論政治學體系

本書根據 總理生的原理，應用科學的方法，及歷史的事證，將政治學加以系統的剖析。全書共十五萬餘言，內分八章，計三百餘頁。實價陸角，正中書局代售。

二、中國鹽政問題

本書共分七章，計十萬餘言，首述鹽之出產與製造，次及鹽政沿革與鹽稅概計，終乃詳叙鹽政改革運動之史實，并闡明新鹽法之精神，本末賅備，條理明晰。實價肆角伍分，正中書局出版。

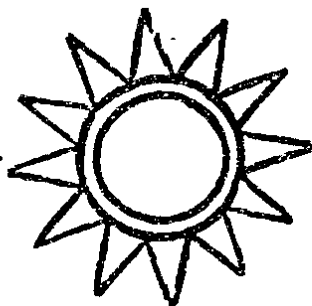
三、總理實業計劃與中國經濟建設

本書約四十餘萬言，對於農、工、交通、海港之開發，匪特在理論上有詳明之研討，統計上有正確之調查，即在技術方面，亦多所貢獻。不久即可出版，特此預告。

縣政問題

蔣靜一先生主編

本書係討論目前縣政實際問題的專集，如縣政中的教育、建設、用人、行政、田賦、警政、稅收制度，及各項疑難問題均有具體的說明，與翔實而可行的辦法。關於馳名於國內的五個實驗縣——鄒平、荷澤、定縣、江寧、蘭谿——組織制度，實施狀況，素為外界所不輕易知者，本書搜集各縣實驗材料，將其施政實況之得失利弊，多所闡發，更屬難能可貴。凡現任縣行政人員，及留心地方自治問題，夫與準備從政志士，均宜人手一冊，勝於為政十載也。全書約二十萬言，實價六角，南京正中書局總代售。



版不
權許
所翻
有印

中華民國二十六年三月初版

唯生論文選

全一冊實價國幣壹圓

外埠酌加匯費

編著者 蔣 靜 一

出版者 政治通訊社

印刷者 仁德印刷所

總代售所 正中書局

