

生物史觀與唯物史觀

常燕生等著

國論叢書

生物史觀與唯物史觀

常燕生等著

國立北平圖書館藏

生物史觀與唯物史觀

史觀的意義及其可能性……………一

各派史觀述評……………一四

生物史觀研究……………五〇

從生物學觀點上所見的國家……………七七

生物史觀與唯物史觀的比較……………一〇四

辯證法與唯物史觀……………一一一

渝1605

新書

1. 曾琦戰時言論集 (曾琦) 五角
2. 新中國文化運動 (李璜等) 七角
3. 生物史觀與唯物史觀 (常燕生等) 七角
4. 戰時青年訓練 (左舜生等) 四角
5. 世界名人印象記 (張希爲) 四角
6. 中尉之妻 (左幹臣) 四角
7. 懷舊京及其他 (姜蘊剛) 四角

史觀的意義及其可能性

「史觀」是甚麼？史觀就是我們人類對於過去自己所作的歷史的一種系統的理解。每一個人都有他的史觀，不必是歷史哲學家才有的。大多數人所持的史觀，是由一種不求甚解的混俗和光態度中產生出來的，就是紙管依照一般的世俗見解去人云亦云，而不作一番系統的思考。譬如社會上說人類生而平等的，多數的人也就跟着說人生而平等，而並不去仔細考察考察人果然生而平等或否？社會上說和平是人類最高的道德，多數的人也就跟着說和平果然是人類最高的道德，而並不去仔細考察和平果有道德上最高的價值與否。多數的人們所以如此不求甚解，因為他們以為這些問題是本來應該如此的，用不着去再考慮，他們從小的時候在父母師長指導下就習慣了如此的觀念，長大之後社會環境又告訴他們人人都是如此觀念，因此他們覺得這些觀念是應該本來如此的，就再不感覺到有新思考的必要了。有些思想家更從而辯護之，創造出什麼「理性」的學說，說人的先天自具有判斷是非的理性，可以不學而知，「凡是是的都是合理的」，於是對於一切問題更用不着去深討了。從生物史觀的立場看來，大多數人這種習焉不察的庸俗史觀，自有其社會的價

常燕生

(滄)

值。因為若是人人都想矜奇立異，每一個人都要製造一種與衆不同的史觀，則社會失去公認的標準，集團組織難免因之解體，而這個社會也就要隨生存競爭的淘汰力量而落伍或滅亡了。所以大多數人持有一種不求甚解的混俗和光史觀，乃是爲社會生存所必要的。

但是在另一方面社會也要求對於自己的過去歷史加以智慧的考慮。因為社會要求生存，就不得不時時自動地加以改革，以求適應於本身日新月異的生長過程，和四圍變化多端的環境。凡是思想，生活一切趨于僵化的社會，往往因為不能適應這些新需要而也陷于落伍或滅亡。特別是智力發展到高階段的社會，更應以自己的智慧來指導或統治自己的生活，因之史觀的需要遂應之而起。不過像生物個體的有機結構一樣，社會集團也有分工的組織趨向，所以用智慧考慮自己過去史迹，探索指導自己生活的原理，乃是一部分專門工人的事，正如將鐵打成煮飯用的鍋是另一部分專門工人的事一樣，大多數人仍可以不求甚解，而接受他們探索的成績，把來化成一種混俗和光的處世哲學。這自然是指平常狀態下的社會而言，若是社會的歷史走入了極端變革和動搖的時代，則史觀的正確與否不只是一部分專門工人的任務，而且也非成爲社會大衆或全體社會細胞的共同任務不可。因為對於歷史的觀點如果錯誤，足以導社會集團於自殺自滅之路，即使有社會自身的天然治療力量爲之補

救，恐怕也受不少的損害了。所以到了非常時代，史觀是社會中人人所必要的。

廣義的史觀，包含人類對於宇宙，物質，精神，認識力，種種世間根本問題的考慮，這是屬於神學，哲學，和各種自然科學的範圍，本文勢不能多加討論。狹義的史觀，就是人類對於人類自身造成的史跡的理法的考慮，這是本文的目的。不過在本文作者所擁護的生物史觀的立場看來，人類歷史與整個生物的歷史是分離不開的，所以我們討論人類的歷史不能不牽涉到人類以外的生物學的智識。在生物史觀者看來，歷史不是人類所獨創的，整個的宇宙發展是一部大歷史，整個的生物演化是一部較小的歷史，而人類自出現以後，乃至自有文化以來若干年中的歷史，又不過是小之又小的一段落，即使我們把歷史集中於個體產生了社會作用這一點上，也不能說是應該以人類為限，因為在人類未出現以前，社會關係已建設於其他生物中間。不知有若干萬年了。所以我們認為史觀的研究，大體雖以人類活動為對象，但高等生物乃至較下等生物的生活，也不能全然屏除於歷史問題之外的。

關於歷史的看法，歷來有種種不同的意見，以後我們當另加敘述。大體上說起來，有把歷史看作為一種超實在的精神現象的，如同海格爾說歷史是理念的發展一樣，也有把歷史看成一種實在現象的，因為歷史是由人類所作成，人類既是實在的，當然所作出的歷史也是實在的。關於歷史是精神現象之說，我們實在不能了解。

因爲所謂精神，理性，理念等等名詞究竟是個什麼東西，很難確定其意義。如果說精神不過是每個人心裏的一種認識思考的作用，那就是說精神不過是人體的副產物，我們要研究歷史，依然要從個人心理方面研究起。但個體的機能是很複雜的，如果心理作用的產物如一種學說，一篇詩歌，可以叫做歷史，那麼生理作用的產物如飢餓、死亡、生殖、運動、以及身心合產的物如一件製造品，一座樓房之類，也不能否認說不是歷史的現象。如果這樣說仍就非採用實在高歷史觀點來研究歷史不可。如果說精神是一種超實在而自存的東西，所謂精神、上帝、理性、觀念、豈不倚靠個人心理而自存的，甚至說個人的種種歷史活動不過是一種精神的幻象，並非真正實在，或不是具體的實在而是抽象的實在，那就未免是玄學家的玄談，這種玄談是無從證明的，對於歷史的解說實在無甚用處。所以我們應該採用實在論的觀念，承認歷史是一種實在的事實而非抽象的精神，並且也只有實在的人類才有所謂精神現象，並沒有所謂超類人的虛無縹緲的精神原則。

假使我們採用歷史實在論的看法，我們就要再進一步主張歷史的主體是有機的人或生物，而非無機的物質。無機的物質當然是歷史材料之一，如同一座名山也可成爲歷史的古蹟一樣，但任何物質若要成爲歷史的材料之時，必須是在牠和作成歷史主體的人類或生物發生關係之後。一塊天然的石頭沒有歷史意義，但一塊女媧煉

過的石頭便有了歷史的價值。所以歷史是屬於人類的，而非屬於自然的。不過我們以為單將歷史限於人類，又未免太狹隘了一點。科學地說起來一切生物有機體都是歷史的主人翁，不過生物演化階段愈高，則其在歷史上的地位愈加重要罷了。這種看法，我們可以叫牠做有機的歷史觀。

再其次，承認歷史的主體是有機的生物而非無機的物質之後，則我們應當再進一步追問歷史向作成者純粹是個人呢？還是由個人集合而成的社會呢？這個問題也是很容易回答的，我們知道絕對孤立的個人不能構成歷史的事實，漂流荒島的魯濱孫在他與自然環境艱苦奮鬥的時候，雖然也是歷史的材料，但假如他始終老死於荒島，無人知道，則其事實就超出歷史的範圍以外，魯濱孫之成爲歷史的人物，須在其和他人發生接觸以後。就是說魯濱孫之成爲歷史英雄，是由他與其他人類的關係而生而產生的，若無此種人與人的關係，則歷史無由構成。這還不過是一種極端的例子，若就普通事實看來，所謂歷史到處都是須在多數人羣之中產生。一件事實，如果不和多數人發生交涉，就不能成爲歷史。嚴格說起來，魯濱孫就在脫離荒島回到人類社會以後，仍沒有歷史的地位，必須是第福將他化爲一種小說，得到了多數讀者的注意之後，才有了文學史的地位，必須是多數英國人受他的影響，冒險從事海外的流亡生活，打開殖民地的運動之後，魯濱孫才真有了普通歷史的價值，雖然魯

滾孫不過是個虛構的人物，他仍是有歷史的地位的。由此可見，歷史並不是單獨個人的產物，而須是多人產的。這種多人我們普通即叫做社會。關於社會的意義雖然有各種不同的看法，但說即是多數人的集合是無人反對的。因此，我們可以得到第三個結論，就是歷史的主體是社會，而非個人，這就叫做社會的歷史觀。

從上面的幾段話看來，我們可以明白作成歷史的主體者，既非虛無縹緲的精神，又非蠢然無知的物質，也非絕對孤立的個人，而是由多數個人集合而成的社會。無論我們對於社會是怎樣看法，總之離開了社會便沒有所謂歷史，這是絕對正確的事實。因此我們就可以得到一種結論：我們要研究歷史，就不能不對於這個作成歷史主體的人類（或生物）社會加以研究；也只有從社會的研究入手，才能得到歷史的真相。從這種觀點說來，歷史學和社會學的意義是完全相同的，除非歷史僅限於記述事實這一方面的工作上，否則聽便不能不走入社會學的範圍，而應用社會學及一切社會科學所已經得到的材料。因此，所謂史觀，在這種意義看來，也就是一種社會觀，而且除了社會觀之外，再不能有別的意義。

關於這種歷史學和社會學合一的觀念，有許多歷史哲學家以及極少一部分的社會學家，也許要加以反對。因為他們依照舊日歷史哲學和社會學分道揚鑣的習慣，以為兩種學問應該各有各的立場，不容相消。事實上這種理由殊不能成立，我們以

爲歷史哲學和社會學的分別，不是性質上的不同，而是方法上的不同。所謂歷史哲學不過就是在科學方法未發達以前，根據玄學方法以構成的各種社會觀。孔德將人類智識的發展定爲三個階段。就是：

一 神學時代

二 玄學時代

三 科學時代

歷史哲學的出現，遠在社會學尚未成立之前，甚至於生物學也尚未受過達爾文的洗禮，當時的人對於社會爲作成人類歷史的主體的觀念尙未注意，更不知根據化學和生物學來研究社會的形態和法則，因此祇能用玄學的方法來構成許多種似是而非的歷史觀。到了今日，社會學和其分支的各種社會科學研究已經相當發達，舊日玄學的歷史觀念早應廢棄，無奈人們積重難返，有些人還在抱殘守闕，矜燕石以爲寶玉，這祇能認爲是傳統的思想作梗，而不能認爲別有理由。有些歷史哲學的著者如拉波播爾雖然勉強替歷史哲學爭一個獨立地位，以爲「歷史哲學應該放在比社會學還高的地位。因爲，哲學者的歷史家研究人類發展底條件和法則，要先假定社會學的現象爲已知已識，「其實」人類發展的條件和法則，「正是社會學研究的主要任務，若是將這種任務另外劃開，則社會學也就不能成立了。因此，除非我們本

認玄學的方法比科學的方法更高，否則我們不能說歷史哲學有離開社會學單獨成立的必要。並被播爾的說法，祇足以證明他雖然自稱為科學的歷史觀，實際尚未脫了玄學的臭味罷了。

如果勉強一定要替歷史哲學和社會學劃分疆域，我們也祇能說兩者之間範圍廣狹稍有不同，即歷史哲學所要研究的不過是社會學之動的方面。歷史的事實，即是社會在發展方面所經過的屬於時間上的種種事實，這不過是社會生態的一方面，整個社會生態的研究，除了這一部分動的以外，應該尚有另一部分靜態的研究，如社會的組織，材料，機能等等，與歷史關係較少。普通所謂歷史哲學，往往祇注意歷史的發展情形，而尤其注意找出支配歷史發展的原動力，所以這個說法，也可勉強說得過去。不過嚴格講起來，社會是一個有生命的有機體，永遠是在生長發育之中，並無所謂絕對的靜態，社會學家所謂社會靜態，不過是為研究便利起見，假定的一種理想中的狀態，並非事實上有這麼一種絕對不動的社會。所以動靜之分很難嚴格劃開，而歷史哲學和社會學的區別也仍然是很困難的；再退一步說，即使我們承認歷史哲學所研究的祇是社會動態及動因的一部分，在這種研究之先，也勢不能不對於作歷史主體的整個社會有一個系統的概念。所以史觀的研究勢不能不牽涉到整個的社會學研究，也只有在整個的社會學基礎之上建設起來的史

觀，才是正確的史觀。

一切學問研究的目的，都是爲滿足人類求知的欲望，人類對於自身及環境的事物，不但要了解其全部的真相，並且要進而尋求造成這種情形的原因，由此而構成一種普遍的法則。一切學術均由此心理發生。人類智識的發展有高低，故其對於事物因果解釋和法則有神學的，玄學的，科學的階段之不同，但其根本精神是一樣的。社會學和歷史學的研究，亦不外此求因果，求法則之一念。所謂史觀，當然不僅是要了解歷史事實的真相，並且要就此衆多事實上建立起正確的因果和法則來。史觀之集中於支配歷史動因的研究，乃是當然的。

不過這種素樸的說法，在現代社會科學家已發生了許多反對的論調。有許多大認爲歷史事實並無絕對的因果可尋，也有人認爲歷史現象並無一定的必然軌道，所以一切階段說的假設，都爲人所反對，甚至個別的法則也不許成立。照這樣說來，所謂「史觀」根本就不能成立。固爲史觀的目的，不僅在要發現歷史發展的一般法則和個別法則，而且要进一步求其主因乃至最後因，若是歷史發展根本無法則可尋，也無因果的關係，則史觀當然就不能成立了。關於這個問題，我們的意思可分兩點分述如下：

一、關於因果的問題 所謂「最後因」的說法，是一種神學式的目的論的說法

，在科學上未能證實，我們姑且置之不論。普通科學上所謂因果，祇不過是指前後兩項事實間不絕的關係而言，譬如某前項事是如此，則其承之而起的後項事，也必然如彼。兩件事項有機械的齊一性，如輕二養化合必成爲水。這兩項事中，屬於前項的便叫做因，或稱爲動因以別於本證論因或目的論因，屬於後項者便是果。所謂因果，並非因是一個能動的東西，有計劃地將果造出來，如人造用其一樣，也並非因是一個懷胎的母親，將果懷在她腹中。現在所謂因果關係，祇不過是說兩者之間有一種時間上必然連續發覺的關係而已，這種因果概念，和舊日學者腦中那種種的因果概念有些不同，所以近來許多社會學家多主張以函數關係代替因果關係，也未嘗沒有道理。由嚴格的科學意義講來，這種因果關係，祇不過是一種蓋然性的假設。任何科學的定律都是假設，不過是在實證上尚未發現錯誤的假設。若有人說他的學說不是假設，而是絕對的真理，那祇能證明他是一個武斷的神學家罷了。根據這個道理，我們以爲歷史的絕對原因，雖然是只有神學家或玄學家才能武斷地找出來，但科學的歷史，也並不否認從大量的蓋然推論上找出尚未能反駁的動因來。

二、關於法則的問題。有許多歷史家，以爲歷史的現狀是偶然的，並且是有個性的，一件歷史事實不能再重複出現，歷史和科學的不同之點就在此。所以他們主張歷史沒有法則可尋。也不能成爲科學。其實這種說法實在是玄學家的詭辯之談。

每一件事物都有特殊的個性，不能重複出現，這本是個普通的事實。不但歷史事實是如此，就是自然科學上研究的事象也是如此。譬如輕養二元素化合成水，嚴格說起來，每次所化合成的水也各有各的特性，並非絕對相同。去年的地球繞太陽，和今年的地球繞太陽，嚴格說起來也並非一事。今年的地球重量也許比去年較輕一格，緯度，經度也許又縮小一分，熱力也許又放散了一點，甚至於繞日的軌道也許比去年稍微向天狼星方面傾斜了一點，至於地球面上人物山水的變化更不必提了。所以今年的地球嚴格說起來並非去年的地球，同樣，今年的太陽也非去年的太陽，今年的地球繞日也並非即與去年的地球公轉完全相同。每一件事自有其個性，在自然科學上也不能例外的。不過這種個性並不妨礙其構成重複出現的法則，因為科學上的所謂法則都不過是一種大量的概括，其單位是類而不是個別的事物。譬如輕養化合成水，所謂水者即是一個類的概念而不是個體的概念，今次試驗之水與昨次實驗之水只要大量相近就可以成了一種法則，至於所謂水者，是河水，井水？是開盆中的水，方池中的水？是流水，止水？是蒸溜水，礦泉水？一切這都是屬於不的個性的，化學法則上並不去詳細考究這些。自然科學上的法則是如此，社會科學上的法則也是如此。我們說人口依幾何級數而增加，食物依算學級數而增加，這也不過是一個概括的法則，並非嚴格說人口和食物的比例必須照此關係，一個人也不許加多。

一顆米也不許減少的。照這樣說來，歷史事件的個性並不妨礙其構成法則，正如地球繞日事件的個性也並不妨礙其構成法則一樣。認歷史與科學根本性質不同者，不過仍是受了將人類看成是超物質的靈物的玄學舊觀念之蒙蔽罷了。至於所謂歷史法則必須階段化，則又是一個問題，此處不必討論。

以上的說法是言明歷史事項也可以像自然科學一樣法則化和因果化，但尚未說明歷史事象必然像自然科學一樣受法則和因果關係的支配，現在我們就補說此點。從反面來說比較容易說些，一切反對歷史之法則化和因果化的理由，不外兩種。一種是說歷史的事象都是偶發的，並無一定的軌道可尋，這就叫做歷史的偶然論或偶然史觀。另一種是說歷史是由個人的自由意志產生的，不必依賴什麼法則，這就叫做歷史的意志自由論或意志自由史觀。這兩種說法都非事實。歷史事象的發展根本是彼此先後連繫的，不能分作許多孤立的單位。譬如歐洲大戰與奧皇太子的被刺就是絕對連繫的事象，我們不能說歐戰純粹是偶發的事件，與奧皇太子被刺事件並無關係。而奧太子之被刺又可溯源於大塞爾維亞主義，大塞爾維亞主義又可溯源於奧國的合併波林兩州，奧國之合併兩州又可溯源於土耳其的革命，如此遞推上去直可追溯到盤古的開天闢地。既然歷史事象每件均有其先行的事件，並且根本不能分割，如何能說都是偶然的呢？其次，意志自由論也不能解釋歷史，如果每人意志都是

絕對自由的，而歷史事象也僅由此種自由的意志發展成功，則拿破崙的自由意志在統一全歐洲，爲什麼終久不能如其所願呢？可見每個人的意志即使是自由的，當其表現於歷史事象之後，也必受其他勢力的干涉阻礙而不能真個自由了。找出這種自由意志與自由意志間的均衡軌道，那就是歷史法則和因果關係了。所以意志自由論也不能否認歷史事象之法則化和因果化的，而同時歷史的必然法則也並不妨礙意志自由的說法。

根據上述的理由，我們主張「史觀」可以成立，即歷史事象並非絕對偶然或自由的，應該有法則和因果關係可尋。不過這種法則和因果關係並不妨礙歷史事象的個性。並且任何法則和關係說到頭來也只是一種概然的假設，只要這種假設未經事實反證其錯誤，就可以當作是相對的真理。反之，如能用事實證明其錯誤，則其假設就不能成立了。一切科學研究均當抱如此的態度，至於絕對真理的探求只好說一般坐井觀天的神學家玄學家法閉門造車。真正科學家應該放棄這種妄想。

各派史觀述評

常燕生

敘 各派史觀思想之分野在歷史理論的研究上是一件必要的事，也是一件困難的事，最困難的就是各派思想內容相去過遠，幾乎無法加以比較，更談不到分類了。本文祇能依純粹邏輯的敘列，將過去中外學者對於歷史理論的主張，勉強分別敘述如下，間亦略加以批評。

甲、歷史的無元論 史觀研究的目的是在求支配歷史發展的根本動因，亦即通常所謂之「一元」現在即以各種對於歷史的意見作為標準而分類敘述之。首先我們應該注意的是歷史的無元論，即不承認歷史發展有何等法則和因果關係的意見。這種主張實已根本否認史觀有成立的可能，嚴格說起來，只能叫做反史觀，而非史觀；不過我們為討論便利起見，姑且將牠列入史觀的第一類，而加以審查。歷史上的無元論，因其出發點的不同，又可分為五派：

一、偶然史觀 此派以為歷史上一切現象皆出自偶然，既無法則，亦無因果關係可尋，故根本否認史觀的研究。在學者中主張此說者雖然不多，但亦未嘗沒有一般常人心目中，對於歷史多數僅抱直觀的態度，而不欲追尋其因果法則，雖未明

白否認上二者，但無形中亦有此傾向。

二、價值史觀 此派根本認歷史與科學不同，歷史的對象不是同一事件的反覆，而為只一度起的，故歷史現象各有各的個性，並無法則可尋。歷史哲學的研究，不是要找歷史現象的一般法則，而是要研究牠的特殊的意義和價值。如果要把這種研究也算做科學，則只能叫做「事實科學」，以別於一般自然科學研究的一法則科學。這種主張是德國西學派的學者文德爾特(Windelband)·E·凱特(Ricker)·第爾泰(Dilthey)等提出來的。他們因為抱着這個信念，所以將社會科學叫做文化科學，以為和自然科學全然是兩種性質各別的學問。

三、藝術史觀 這一派主張歷史的現象根本是詩的，藝術的性質，與科學不同，故根本無成為科學的可能，科學不過是概念的系統，而歷史則只有直接的經驗，一切普遍的法則都不能應用於歷史的研究，因為歷史是特殊的事件。主張這種藝術史觀最有名的，要算德國的哲學家叔本華(Schopenhauer)他以為歷史和小說是一樣的東西，本性就是虛偽的。現代的意大利海格爾派哲學家克羅采(Croce)，德國的牛德主義哲學家杜里舒(Drusch)，以及著歐洲之沒落的德國文化大師斯賓格勒(Spencer)，其主張也大致相近。克羅采在歷史敘述的理論及「史一書中，曾說：「一切的歷史哲學很明白地都具有詩的性情的。把歷史事件看做各民族各家

族的神與神之間，或各個人的守護神之間的戰爭，或是光及真理之神對於黑暗及虛偽之力的戰爭，這種戰爭表現於古代的歷史哲學，是可認為詩的風格的一。這種說法，可以代表藝術史觀的說法。

四、生命史觀 此派由生機主義出發，認歷史為生命的表現，生命的發展是創造的，無所謂必然的軌道，故對於歷史的宿命論大加攻擊。他們反對主知的歷史觀，而主張直接經驗的歷史觀；反對靜的歷史觀，而主張動的歷史觀；反對分析的歷史觀，而主張綜合的歷史觀；反對階段的歷史觀，而主張綿延的歷史觀；反對宿命的歷史觀，而主張自由意志的歷史觀，故此派又可稱為意志自由史觀。法國現代的哲學家柏格森 (Bergson) 和前舉的德國生機主義學者杜里舒等均主張此說。

五、英雄史觀 此派認歷史為偉大的英雄（或天才）所造成。所以研究歷史只注意這許多英雄的個人心理和活動便够了。此外無所謂必然的法則。英雄的活動既然純出於個人的自由意志，所以也無一定的法則可尋。主張此說最力的如英國文學家卡萊爾 (Carlyle) 他所著的英雄論一書，即竭力推崇英雄偉大對於歷史的重要性質。

以上歷史的無元論中之五派，事實上均不承認歷史有所謂法則或因子，或者如英雄史觀派雖主張英雄為創造歷史的因子，但也反對歷史可以有法則可尋，因此版

這五派的說法看來，歷史就根本無成爲科學的可能，或者即使成科學，也與一般自然科學上之所謂科學的觀念截然不同。關於這幾派的意見，我們可以略加批評如下：

第一，偶然史觀派主張歷史現象根本出自偶然，並無因果法則可尋，此說之錯誤我們在別處已加以批評。須知歷史現象從一方面看固似乎爲偶然的，但偶然之中自有其不偶然者在。歷史上往往有很微細的事件，可以影響到全部的大事變。如羅素 (R. Russell) 說，如果一九一七年的德國內政部長偶然因胃病而發怒，因此不許列寧 (Lenin) 通過德國回俄，則布爾什維克的大革命也許不會爆發，或不能成爲現在的狀態，這話誠然未始無一部分道理。不過我們要知道一切偶然的事件對於歷史所發生的作用，並不妨礙歷史法則的探求。因爲歷史法則的目的是要找出蓋然的，普遍的歷史性質，而偶然事件只能對於歷史的特殊，表面的性質加以影響。俄國革命是遲早必然的事實，列寧的參與與否不過使其時間的遲早以及部分的性質有所改變而已。人都以爲馬其頓大王腓力 (Philip) 著不被刺，則希臘可統一於其手，其子亞歷山大 (Alexander) 亦不至早夭，而東歐西歐或早成一長幼統一的大帝國，不至再成分裂。不知希臘的民族性與波斯的民族性根本不能調和，無論由耕力之手或其子亞歷山大之手，西歐和東歐僅能建設一暫時的統一國家，而決不能永

久聯合在一起。只有民族的統一才能造成國家的統一。後來奧託曼土耳其帝國 (Ottoman Empire) 之崩潰，也是證明東歐西亞絕難合一。反之，如果各民族的本質是統一的。則雖經偶然的事變也不足動搖其必然的基礎，如羅馬獨裁者凱撒 (Caesar) 被刺後，奧古士都 (Augustus) 仍能繼之建一統一的帝國。中國的秦朝雖因二世之不肯而瓦解，但漢朝的統一帝國仍建設在這個基礎之上。卽列寧死後，斯達林 (Stalin) 也仍然能繼續統一俄國。可見歷史的根本現象祇能因偶然的事變而暫時歪曲，但絕不能使之發生根本的改變。再者歷史科學所研究的既然是一種蓋然的法則，則縱有一二特殊事變，也祇能影響部分的事實，不能影響多數同樣的事實。如個人生理的研究，知道人的眼睛是有視覺作用的，即使事實上有少數人因偶然的關係而損壞視覺，成了盲人，我們也不能否認視覺作用的存在。歷史現象的類似和重複，乃是社會學家所承認的。這種類似和重複便是歷史法則建立的基礎，並不因偶然事件有所變更。譬如社會學家素羅金曾研究歷史上革命的現象，而歸納出許多階段，這種階段的法則可應用於任何革命事實上。卽以法國大革命和俄國大革命作比例，法國大革命中雖因馬拉 (Marat) 之被刺及羅伯士比 (Robespierre) 之幻想，不能如俄國革命中之獲得列寧似的有實際眼光手腕的領袖，以致一則終於失敗，一則繼續到今，但若從久後的發展情況看來，兩者之間依然相類，卽革命初期的

幼稚狂熱以及國際主義的理想，終歸消滅，而逐漸建設一穩健深實的國家主義國家。不過法國是盲目的依歷史發展之軌道自行發展，而俄國則由革命黨人有計劃地自動退却而已。再以俄國革命前與革命後之政治社會情況比較看來，雖然在主義上，形式上是極端相反，但實際上政府之極端專制，政治之貴族化（共產黨的貴族），人民自由之受符制，對外政策之帝國主義化，外交之聯法路線，以及農民之喪失土地所有權，形成農奴（集團農場下的農奴），其情形表現出可驚的相似。可見歷史自有其不能改變的法則，非偶然事件所能動搖的了。

其次，價值史觀注重以倫理的判斷代替法則的探求，以善的概念代替真的概念；藝術史觀注重以藝術的欣賞代替法則的探求，以美的概念代替真的概念；就其本身說起來，都有一部分理由。歷史是人類活動的記錄，無論任何活動，均包含有真美善三方面的意義，上舉兩派史觀能够注意到歷史的價值性和藝術性方面，以補一般歷史科學家祇注重歷史法則的探求態度之不足，這是他們的長處。但是如果說歷史祇有價值性和藝術性，根本不能成爲法則的科學，甚至說歷史只爲一度起的，有特殊個性的，與自然科學不同，那就未免是過偏之談了。這兩派之所以錯誤，都因爲唯心主義的玄學見解未能化除，總覺着人爲萬物之靈，與其他生物不同，因之不願將人類的歷史與自然科學中研究的對象等視，殊不知人儘管是萬物之靈，但仍然是

生物之一支，所謂精神現象也不過是生物有機體演化到某一階段時的產物。一切精神現象如價值的判斷，藝術的欣賞，以及知識的探索，都不過是人類神經系統發展後的產物，如果沒有神經系統，則這些精神概念一齊就都消失作用，有何永久的特殊本體可言。人類的發展神經系統，正和古代爬蟲類之發展巨大的軀體，魚類之發展鰭，鳥類之發展翅，豹虎之發展爪牙，鹿牛之發展蹄角一樣，都是生物在競爭的結果，並無何等神奇，亦非特蒙天懸。說人爲萬物之靈也不過和說馬爲萬物中之善跑者一樣，言其某種機體的發展因演化的結果而特殊進步罷了。人類因神經系統的發展而產生真善美種種精神作用，也不過和鳥類因爲羽翼的發達而產生高飛的作用一樣，是一種生物演化的結果，毫無什麼稀奇。所謂價值的概念和藝術的概念，也不過是生物演化的產物，並非是什麼神妙莫測的宇宙的表现。過於將他們看的神祕，不過是人類自己誇大狂而已。

再就價值判斷和藝術欣賞乃至知識探索的實際作用看來，都不能不承認是社會的產物，生物有機體因演化的結果，由單細胞有機體進化到複細胞有機體，由複細胞有機體進化到複細胞有機體即社會有機體，乃是明確的事實。社會有機體並不是由人類的精神或心理作用而產生，因爲在其他生物如昆蟲類白蟻，蟻，蜂三種中，並沒有發達極高的神經系統和精神作用，也可以產生比人類社會更組織化的社會

有機體。這種社會有機體一經出現以後，便依生物的根本現象而自行發生生存，營養，保衛，繁殖等現象，一切智識的探求，價值的判斷，藝術的欣賞，都不過是這個社會生物有機體在演化的路上爲生存繁殖起見而產生的自保工具。所以所謂真善美種種概念並不是什麼先天絕對的精神原理，不過是社會有機體爲自行便利而產生的。因此也沒有所謂絕對的客觀標準。我們所謂善的價值判斷，也只是以某一社會有機體的立場爲標準，並無所謂絕對的善。如這個社會中以殺人爲善，而那個社會中則以殺人爲惡，就是因爲善無絕對標準的緣故。藝術上所謂美的欣賞也是如此，並無所謂絕對的美的標準，如黑人以黑爲美，白人以白爲美，中國舊日婦人以纏足爲美，現在則以天足爲美，可見美的標準也是社會的，而非絕對的。甚至真理也並無絕對的標準，二加二等於四並不是什麼先夫自明的真理，祇不過是人類神經系統發展到現在階段中所產生的一種數理概念罷了。假如另有一種生物，也有數理的能，安知牠們的數理概念不是二加二等於五呢？這並不是說辯，譬如歐克里特（Euclid）幾何中的許多基本公理，如「兩條平行線延長到任何長度不能相交」，「三角形三角之和等於兩直角」，在先前都以爲是絕對的真理，但現在因人類神經系統的發展，已有非歐克里特幾何出而反對這些公理了。可知最基本的數學概念也不過是人類神經系統的產物，並非普遍的真理，其他智識更不必提。這些真理法則在

人類社會有機體的發展以後，牠的標準又不但爲人類個體的神經系統而決定，而且也爲社會有機體的神經系統所決定。一切真理都是爲社會而設，都是社會的產物，這種道理不但生物史觀者如此主張，即實用主義者和馬克斯主義者亦如此主張。而自相對論發展以後，不但社會科學上之所謂真理是因社會之不同而各異，即自然科學上之所謂真理，也證明其因觀察者之地位而變化，並無所謂絕對的標準。

由此看來，價值史觀和藝術史觀雖各得歷史作用之一方面，但不能因此抹殺法則的探求的必要。一切學術的研究照現在人類的思想系統看來，都應該同時注意到法則探求，價值判斷，藝術欣賞三方面。而這三者又均無所謂絕對普遍的標準，只能以社會有機體自身的利益爲標準。如果說歷史能够脫離作成歷史的主體的人類社會有機體而另有其普遍的精神存在，那就是玄學家的神祕之談，不值一駁。

再次，所謂生命史觀，也和價值史觀及藝術史觀差不多，因爲牠是主張歷史是生命發展的創造物，有價值的意味，有藝術的意味，但不必有法則的意味。他們以爲生命根本就是一種創造，既然是創造，所以不必受任何客觀的法則之支配，是可以意志自由的。因此他們的主張，就傾向於動的意志自由論，而反對一切邏輯的構命論（如海格爾和馬克司）及實證的宿命論（如自然科學）。

生命史觀也未嘗無一部分真理。近代物理學的發達，已逐漸懷疑十九世紀古典

物與學機械觀念之錯誤，而承認意志自由論也有一部分價值。不過這種科學的意志自由論和以前那種玄學的意志自由論有不同之點。現代物理學者雖承認宇宙之間不能純以機械的自然法則推測，似有心靈的作用，但所謂心靈並非指個人的心靈而言，尤非如生命史觀派所講的，是一種虛無縹緲的「隱得來希」(Enlechy)或者其他東西。大抵生命史觀派對於生命本質的解釋往往游移於科學與非科學之間，如果他們說這種「生機力」，「生的衝動」或「隱得來希」是生物肉體組織所產生的一種現象，那麼與科學並無衝突，但是這一來就不得不承認生命的根源應該從肉體的理化性質方面去解釋了，如果說肉體是肉體，而生命本質是另外一件東西，與肉體無關，並且可以支配肉體的進化，那麼就是玄學的說法；這樣的說法對於實際生命根源的說明並未能有多少幫助，因為我們勢不能再追問這種超實在的生命本質是從何產生的，上帝造的嗎？無因而生的嗎？這樣最後仍不得不接受佛教無明心動之說，認為世界全是幻想，而真正的實在是一非有，非無，非非有，非非無的了。

至於用生命哲學來解釋歷史現象，認為歷史是生的創造，是衝動的，不受任何必然法則的支配，這話也是半對半不對。因為生物的演化就是生命與自然環境的鬥爭，這種鬥爭的結果誠有逐步克服自然環境的樣子，但生物本身的演化若說純出于盲動，毫無理法可尋，則未免又過高看了生物。生命史觀派的錯誤，只在誤認有機

生物史觀與唯物史觀

體與無機物爲兩種截然不同的東西，不知兩者之間並非性質的不同，而祇是組織階級的繁簡不同。生命現象同樣可用理化原理說明，同時理化的根本現象，如原子、電子等，經近代新物理學家的研究，已證明其也有相當程度的意志自由。因此生物與非生物並非兩種截然不同的東西，我們也許可以採用生命史觀派的說法，說一切生命都有一種根本的生機力，但這種生機力並非生命所專有，一切無機物乃至電子，也有他的生命，也可以認爲是一種生機的衝動。宇宙萬物都可用統一原則解釋，不必定將生物劃出一個特別的單位來，而另賦以特別的古怪性質。

至於英雄史觀的說法，完全是個人主義的思想表現。社會的演化，歷史的變遷，當然不能抹殺個人的努力，尤其是英雄天才的努力。但是我們如果承認英雄的出現是受着種族遺傳和祖先遺傳的決定，出世以後，一切思想才能的養成，又須受社會文化環境陶鑄，而他功業的和成績又是文化累積和社會機緣所造成的，並且無論任何英雄偉人也必須在社會的合作組織之下，才能得到成績，拿破崙若無兵無將，則決不能成爲名將，康德若無人研究他的學說，也不能成爲大思想家，瓦特若無人使用他的蒸汽機，也不能算發明家的名譽，所有這些因子若都算進去，則英雄偉人對於歷史的地位也就有限得很了。所以這種史觀，雖也不必完全否認，但其重要性總是有限的。

以上是對於無元史觀中五派思想的略評，以下再看歷史的一元論的內容。

乙、歷史的一元論 凡是想拿一種原則來說明歷史現象的動因的，就叫做歷史的一元論。歷史的一元論，並不否認歷史上有許多重要的現象，這些現象也可以互相影響，改變歷史的現實。不過他們總以為一切現象的背後，有一個最深沉，最根本的勢力在那裏支配着，這個勢力才是歷史的「元」。歷史哲學的目的，就是要找出這個「元」來。不過舊式神學玄學的想法，這個「元」是超然於歷史現象之外的，即本體與現象是對立的，而現在科學的想法，則多數主張這種元與勢力是隨着歷史現象發展的，不能強分為二罷了。

照來思想家對於人類歷史的看法，意見非常紛歧，故所謂「元」者，很多，事實上不勝枚舉。現在祇擇其最有勢力者，按照孔德的知識發展三階規律，依次分列如下：

(一)神學的歷史一元論 神學與宗教是不能分家的，故神學上意見的分類應以宗教的分類為參攷。現在世界上的宗教名目雖多，大致可分為一神教，多神教兩種。婆羅門教，猶太教，回教都是一神的。埃及的太陽教，佛教，道教，希臘羅馬的古神教，日本的神道教，以及一切原始民族的拜物教，都是多神的。一神教當然是主張歷史的一元論，而多神教則主張多元。但是這個區別並不是絕對的區別。因為

所謂多神教，並非主張諸神之間都是平等的，任何多神教均有一比較最高之神，如希臘神話中之宙斯（Zeus）羅馬宗教中之周比特（Jupiter）中國道教中之玉皇大帝，埃及太陽教中之奧斯里斯（Osiris）日本神道教中之天照大神，均為比較最高級的神。在另一方面，一神的宗教，亦並非說上帝之外，另無他神為之羽翼。如基督教之上帝之外，另有與之一體的聖子，聖靈，聖母馬利亞，及衆多天使，都是有神性的。所以這兩種區別並非絕對的。

因為兩個緣故，每一種宗教，無論一神，多神，總承認有一個比較最高無上的神，是創造世界的主人，是歷史現象的暗中操縱者，比較完整的學說，可以五世紀的基督教神學大家奧古斯丁（Augustine）的上帝之城作代表。奧氏在這本書裏，指出上帝創造世界的用意，和人類世俗勢力與上帝勢力的衝突，最後歸結到上帝的勝利，末日審判的到臨，天國的完成。這實在是一種宿命的歷史觀，借神學的形式表達出來，後來的許多歷史哲學家，雖然觀點各不相同，但其理論系統的構造大致均不出此範圍。如馬克思的經濟史觀，其辯證法唯物論的哲學，其階級鬥爭的史觀，其社會主義最後勝利的預言，都是從奧古斯丁這種天人交戰說和末日審判說模倣而來的，不過將上帝的觀念換成經濟的觀念罷了。

由奧氏這種神學史觀看來，也可知他表面上雖是一元，實際上却是二元，因為

他是承認上帝之外還有魔鬼勢力的存在，不過後來神學家的解釋，多把魔鬼也當作是上帝意志的創造物罷了。

現在科學發達，人都知道宗教家的神話沒有根據，所以神學史觀無論其理論系統如何能首尾一貫，總是沒有價值的。

(二)玄學的歷史一元論 玄學是人類理智稍開明時的產物，差不多任何民族，在神學的時代將過去以後，總有許多玄學思想出來，這些玄學思想，若一一列舉起來，也不勝枚舉，我仍只能按性質大致分類，比較可以分明些。對於玄學的歷史一元論，可以分為以下數類。

(1)唯物論玄學史觀 玄學也有唯物論，並不真是唯心。而且一切玄學最初多半是先天唯物論，才有唯心論。希臘哲學在最初都是唯物論的，如德黎 (Democritus) 以水為宇宙萬物之祖，即此種思想之開端。其後有許多希臘的玄學家，或以火為宇宙之祖，或以地水火風為宇宙之祖，或以原子為宇宙之祖，這雖然都是宇宙觀而不是歷史觀，但歷史觀當然也包括在內。最顯著的如赫羅克利圖斯 (Heraclitus) 以火為萬物之祖，而同時即主張萬物流遷之說，辯證法尚先導，可見一般宇宙哲學涉到人事方面就容易變成一種歷史觀的。印度的玄學也有唯物論的，如順世外道，及佛教的小乘派，都是唯物論的。中國玄學家，主張唯物者更多。中國哲學的基礎是

由拱範的五行說及周易的八卦說演得而來，五行八卦就都是一種唯物的宇宙觀，到了魏國的陰陽家手裏，將牠演成一種五德終始說，就成爲一種唯物的歷史觀了。唯物史觀多半是和歷史循環的觀念相結合的，這也是可注意之一點。

(2) 唯心的玄學史觀 唯心史觀是較唯物史觀後起的，在哲學史上地位較高。最極端的唯心論，就成了唯感覺主義者，如奧國的馬哈 (Mach) 學派，這是極端個人主義的看法，在這種看法之下，當然就無所謂史觀。佛教的唯識宗，雖然將心理現象分析爲若干心法，以爲三界唯心，萬法唯識，這是唯心史觀的代表，但其最後意義，仍在主張世界是夢幻泡影，因此根本否定了宇宙，否定了歷史，這是唯心論詮釋到極端富然的結果。這些極端的唯心論以外，比較溫和一點的唯心論，則尙不致將心的本體也否認了，所以尙有構成史觀的可能。這些唯心的玄學學說，派別種類極多，幾乎佔全部哲學史之大半，我們不能一一枚舉。大致說起來，可分爲完整的唯心史觀，卽以心爲一完整的主體，由此而演出自我人格的哲學和意志自由傳史觀，如菲希特 (Fichte) 的自我哲學，及中國孔孟的儒學，均屬此類。孔子說：「我欲仁斯仁至矣，」曾國藩說：「風俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心而已，」都是這種完整的唯心史觀的代表，此派又可稱爲人格史觀。此外有分析的唯心史觀，卽將心之本體分析爲若干單位，或各項均重，或偏重其一。偏重者，有偏重理智學

唯智史觀，如康德哲學是。此派容易變爲唯理史觀，因其所謂智識者，即易與理相混也。有偏重感情的唯情史觀，佛家以世界由無明情動而起，亦可謂爲唯情史觀。託爾斯泰的無抵抗主義，亦是重情的。有偏重意志的史觀，此派又可分爲兩種。一種認意志是惡的如叔本華哲學，一種認意志爲善的，如尼采哲學，兩者是相反而相成的。

(3) 唯理的玄學史觀 一般人多將唯理哲學和唯心哲學混爲一談，原因在古代哲學家往往濫用心之一字，以爲理之代表。如佛敎說三界唯心，柏拉圖說宇宙的實體是觀念，究竟他們之所謂心或觀念，是指每個人有感覺有意識的心靈呢？還是指個人以外超實際的一種理法呢？這兩種之問不能說是沒有分別，所以我們爲清晰起見，將唯理史觀另劃在唯心史觀之外。所謂理者，即宇宙萬物的秩序，此理雖可表現於心或觀念中，但理非即心，因爲心之外自然界的萬物也受此理之支配的。唯心論與唯理論之大分別，即唯心論可以主張無理性的意志自由，而唯理論則只能主張有理性的意志自由，前者如叔本華哲學，後者如海格爾哲學，因爲照唯理論看來，意志既是理性的發展，當然只有善的目的而沒有惡的自由了。

關於唯理史觀的代表，在中國當以程朱的理學爲代表，但程朱是主張理氣二元論的，尚非絕對的唯理。在西洋則笛卡爾以後的理學派大陸哲學，多半是唯理的，

而海格爾 (Hegel) 集其大成。海格爾的歷史哲學以為歷史的本體就是理念，而其現象即為理念的發展。理念的發展是依辯證法的程序相反相成的，故無絕對的是非，可以說是的都是善的。這種說法可以彌補理欲二元論的缺陷，將欲性也視為理性的發展過程。海格爾的歷史哲學，現在國人注意者漸多，不必詳述。

(4) 唯數的玄學史觀 無論唯心，唯心，唯理，都是就歷史的內容條件去研究的，另外還有一派，是就外部形式來研究的，這就是唯數學派。正和現在社會學上的形式學派一樣，在玄學史觀裏有唯數的思想出現，也是當然的事情。古代人對於數字的神秘性比今日還看的重，所以數的思想更容易演成一派。在希臘有畢達哥拉斯 (Pythagoras) 的學派，在中國有五行八卦之說。五行八卦說最初雖是唯物的，但到了戰國的陰陽家時代，所謂五行的意義已由實質的而變成了符號的了。漢代五行家之所謂金木水火土實際不過五種抽象的符號，把這些符號依數學關係排列成各種形式，就構成了種種史觀。漢朝的學者大半脫不了唯數主義的影響。焦延壽的易林，揚雄的太玄，都是這種思想的代表。到了宋朝還有邵雍的皇極經世一元會運世之說，也是唯數史觀的一種。

以上唯物，唯心，唯理，唯數四種玄學史觀的分法，不過是大概的分類，若仔細考究起來，四種思想的分野很難十分確定，因為思想是隨時代而轉變的，常有

種思想到了另一種時代便轉化成另一種思想。如陰陽五行之說在原始本是唯物的，但到後來就變成唯心的，大陸派的理性哲學，起初本是唯心的，後來又變成唯理的。理之與心，是一是二，在古代玄學家思想家更常是混淆不清。嚴格說起來，理性本是一種自然秩序的意思，詩經說：「天生蒸民，有物有則」，便是這種自然秩序的唯理觀念。但所謂理者既是一種秩序，必須由一種東西中表現出來。認此理為萬物本具之理者，是唯物派的思想，認此理為人心固有之理者，為唯心派的思想，認此理為神所賦者，為神學家的思想，若認此理雖表現於心物神之中，而另有其超然普遍之本體，心物神反為其所造者，即為唯理派的思想。但如果說理是超然於實際心物神之外的，則似乎理僅是一種抽象的秩序，又與唯數思想差不多了。

以上是玄學的歷史一元論之大概，這些玄學思想，無論牠的本身是否含有真理，但在方法上總是缺少實證精神的，所以不能不為科學史觀所代替。

以下我們再看看科學史觀的內容種類。

科學的一元史觀，也就是在現代社會科學基礎上建設起來的科學的社會觀。社會學是個晚出的學問，依照孔德的說法，必須在天文，理化，生物等科學依次發達之後，才有建設社會學的可能。社會學雖是晚出，它的歷史還不到一百年，但是成績却是突飛猛進，各派的主張意見也很多。我們不能如社會學說史那樣完備的敘述，只

能大概依照其學說的特性分類如下：

(一)機械史觀：此派以人類社會爲一機械，想以物理學，化學，和機械學的術語和概念來解釋社會和歷史的現象。社會學之創立，正當十七八世紀理化機械等自然科學極端發達之後，人類以機械的法則研究自然現象，既已獲得顯著的成功，遂思以同樣法則駕馭人事，所謂「社會物理學」，「社會機械學」的概念，遂於此時產生。他們以爲人和人所組成的社會也是一種機器，生命和行動是「人機的適度的功用」，因此他們努力於發見這種支配歷史的機械法則，使之成爲數學式的科學。昔賴社會學的孔德，便是依據此種概念而將社會學分爲「社會靜力學」和「社會助力學」兩部。在現代社會思想中，這種思想仍有一部分勢力。

這派思想的根本出發點是不錯的，因爲人類社會是基於生物學的原則而構成，而生物的構成和演化根本又是由於理化的作用，所以人類社會的歷史變化，根本仍是自然界物質現象之一種，用理化法則來解釋社會的本原，原是不錯。不過這一派並不能說明什麼。因爲理化法則對於人類社會的控制，僅有間接作用，而非直接作用。人類社會是由生物有機體所構成的，有機的生命是物質組織的最高形式，本身雖由理化原則所構成，但構成之係自己就另具有獨立的生命，自己成爲自己歷史的主人翁，不能如無機物之永遠受理化法則之支配。因此我們研究社會，不能不以

生物學的法則來代替理化機械學的法則。因爲普通理化機械學上的種種法則，是從組織階段數低的無機體中研究歸納出來的，對於組織階段較高的有機體，就不够用，必須另換一種高等的理化機械法則。生物學乃至社會學，心理學的法則，就是適應有機體研究的一種高等理化法則。在原則上雖然一樣，但程度之精粗大有不同。拿理化法則來研究有機體，就如以動物心理的法則來研究人類心理一樣是不夠用的。因此這一派思想結果仍不能不拿生物和心理的現象來解釋社會。結果這種機械史觀本身就不能單獨自成一系統了。不過若從另一方面看來，這種學說的根本原理是不錯的。社會現象根本是生物現象的一分支，而生物現象又是理化現象的一種高階段的組織形式，所以人類社會和歷史畢竟有法則可尋，所謂絕對的自由意志不過是玄學家的一種空想而已。我們只要把社會有機的概念來代替社會機械的概念，則機械史觀的基本原則仍不妨加以採用。

(二)地理史觀 機械史觀不過是對於社會性質的一種看法，並未指定某種勢力是社會發展的原動力，因此所謂機械學派之中，有注重心理現象的，也有注重人口現象的，其說不一，嚴格說起來，不能算做歷史的一元論。在本段中所要解釋的地理史觀以及以後的各派史觀，才能算是歷史一元論的範圍。地理史觀就是主張社會的特徵，行爲，組織，歷程，以及歷史的興替，都是受地理環境的支配的。他們全

圖以地理因子解釋社會和歷史的事變。如同：人口之分播及密度；種族的差別；經濟的；政治的，社會的組織之特徵；民族的興衰；宗教觀念和信仰的性質；家庭和結婚的形式；衛生，多產，智慧，犯罪，和自殺；文化的功績；天才的數目；文學，詩歌，與文明的質素；經濟與社會生活的活動——以及一切一切的社會現象，他們以為都可以用地理因子來解釋的。所謂地理因子，內容也很複雜，凡是氣候，溫度，土壤，地形，水道，天然動植物，季候與地質歷程的自然變動，引力，颶風，地震，海潮，以及一切不受人類活動支配的客觀自然現象，都包括在內。這一派的主張者人數極多，說明的範圍也極廣泛，此處不必枚舉。

關於地理環境與社會有機體的關係，我們將在另章專門討論，此處也不必詳說。簡單說起來，一切生物和人類以及社會集團，既然都以地理環境為生活的舞台，若說絲毫不受地理環境的影響是不可能的，故地理史觀自有一部分的真理。但是主張這一說的人，往往忘記了有機體雖是出於自然，而却能駕馭自然的這一事實。我們觀察有機體與無機體的主要區別，就在能否反抗自然環境的支配勢力這一點上。一部有機體的歷史過程，也就是生命與客觀的地理環境爭鬥的歷程。爭鬥的結果，隨着有機體化階段的增高，生命反抗自然的力量也愈來愈強。今日至少在這小小的地球舞台之上，生命的勢力已代替自然的勢力做了暫時的主人翁。極端讓步來講

，生命這一方面，也已經反客為主而對於自然界採取攻勢。只要有機的演化一天不停止，這種攻勢的戰路必然一天一天加強。況且我們研究社會學和歷史哲學的，所研究的對象既有機的生命，而非無機的自然，爲什麼反把這幾千萬年有機進化的成績和其影響一筆抹殺，而一味注意到那不進化的自然現象呢？

總之，從廣義的唯物觀念看來，無機的地理環境固然是物質，有機的個體生命乃至集體生命也都不外是物質的另一種形態。有機無機的區別，乃至自然環境與生命的區別，並不是物質的區別，而祇是組織形式的區別。生命就是比較組織複雜的物質。如果說組織階段簡單的地理環境能夠對於社會人事發生很大影響的話，則組織階段複雜的有機體個體生命乃至集體生命，其所發生的影響應該更大。忽略了有機的因子而專注意無機的因子，難免有輕重倒置之弊。

(三)經濟史觀 經濟史觀中之馬克司主義者，往往自稱爲唯物史觀，其實若從廣義的唯物概念說起來，一切科學史觀都是唯物的；若從狹義的解釋，則只有地理史觀才是唯物的，其他一切承認人爲勢力的影響者，都不能算作唯物。經濟史觀如果是祇主張氣候，溫度，土壤，天然動植物等天然的經濟環境是歷史變化的因子，那就和地理史觀無甚分別，不能自成一派，如果除了這些天然經濟現象之外，還承認經濟制度，生產工具和技術，以及其他種種社會經濟活動對於歷史進化也有支配

的力量，那就是承認人類的力量可以影響到人類歷史的自身，從這裏說起來，就不能叫做唯物史觀了。

以經濟因子解釋社會及歷史現象的經濟史觀說，並不始於馬克司，也是一個很古老的觀念。管子上說：「衣食足而後知禮義」，這個道理，東西的哲人大多數也都承認。不過多數的意見，雖承認經濟因子可以影響到社會的一切制度和觀念，但他們也並未否認社會的其他制度和觀念也可以影響到經濟的事實，只有偏狹的神學式理論家如馬克司之流，才硬說經濟是下層結構，而其他一切社會制度和觀念都是上層結構，似乎經濟制度本身的演化是無因而來的一樣這是理論上通不過的。

再說，經濟這個名詞，內容也太廣泛，主張經濟史觀者其學說內容注重的是經濟事實中之那一方面，每多含混不清。是經濟的欲望呢？還是經濟制度呢？是生產工具呢？還是生產技術呢？即以馬克司主義而論，其學說中所舉的經濟因子，即含有生產工具，生產技術，生產關係種種不同的歧義，因此他們在被反對者駁得無法立足的時候，就用遁辭的方法遁到別的歧義上去，以便欺騙一般頭腦糊塗的讀者。

關於經濟因子在社會集團生活上所佔的關係，我們在別處另外去講，此處不必多加批評。簡單說一句，即使我們承認馬克司派的說法，以為生產工具和技術，生

產力，以及生產關係，都是社會演化的原動力，但是我們要再追問一步，這些生產工具，技術，和關係是怎樣會發展的。舉最具體的例來說，蒸汽機是產生資本主義社會制度的原動力，此說我們姑且承認是不錯，但是蒸汽機會自己從石頭裏跳出來嗎？照馬克司派的說法，似乎生產力是一種自行發展的東西，儼如一棵果樹一樣，能够依辯證法的法則自行開花結果，到了某種時期，使自然會爆出一架蒸汽機來！這種玄學而兼神學式的說法，除了可以欺騙一般頭腦不清的左傾幼稚病者以外，恐怕沒有人會相信的！

總之，經濟制度不過是社會上各種制度之一種，經濟活動也不過是社會上各種活動之一種，社會是一個完整的有機體，各項制度都有連帶的關係，各種活動也不過都是整個社會集團活動的部分表現。經濟對於社會有機體的關係，恰如血液對於個體的關係一樣，血液貧乏或是停止流動的人，是有生命的危險，這是不錯的，但人身並非單靠血液所能活，血液也並非只能影響別的機關而不受別機關的影響。我們只要明白了社會有機體的觀念，就能知道凡想以社會上一部分有機體的活動——無論是經濟的，政治的，宗教的，文化的……——作為支配社會發展的因子者，都是以偏蔽全之論。簡單一句話說：經濟是為社會產生的，社會不是為經濟產生的，這就是我們對於經濟史觀的簡單批評。

(四)心理史觀 心理史觀是現在社會學上最佔勢力的一派，一切個人主義的社會學家，都打算否認社會的集團實在性，而以個人心理作爲單位來研究牠。他們看社會不過就是一種個人心理的交互作用，除了個人心理的活動以外，不承認還有社會心的存在；或者即使承認社會心理有特別可以作爲研究對象的必要，但是牠的根柢仍建築在個人心理上。對於社會生理方面的實在性，更爲這派學者所否認。他們認爲社會不適是個人心理的交互作用，社會的本體就止不過是存在於個人心理的交互關係上，所以他們研究社會就止注重心理方面的現象，而忽略其他一切現象。心理學派的巨擘達德 (Tarde G.) 對於社會實在論曾有以下的批評：「我很難了解，把個人屏除之後，還有一個殘餘的社會存在着。假使一間大學，把學生和教授通通屏除了，我想所剩餘的，恐怕除了名義之外，不會有任何東西」。這話可以代表一般心理學派的學者對於社會實在論的普遍意見。

據素羅金教授的分類，心理學派可分爲本能派，行爲派，及以人類的心理經驗爲了解人類行爲和社會歷程的鎖鑰的第三派，這第三派之中，有將「信仰」，「欲望」，「意欲」等名詞作爲社會因子者，有將「興趣」作爲社會因子者，有將「意願」，「態度」作爲社會因子者，有將「觀念」，「情緒」作爲社會因子者，其中異說也很多。以上三派中除了行爲心理學派極端注重個體生理的機械反射動作而否認有內省的

必存在，因此根本否定了人類個體的心理作用，當然對於社會心及社會歷史的連續及相關性更根本反對，無構成史觀的可能外，其他兩大派均可成爲心理史觀。

心理史觀是個人主義思想的反映，他們的根本毛病，在只知道組成社會的人是實在的，而不知個人和個人經過組織以後，就另產生一種新的實在。譬如上引達德反對社會實在論的說法，乍聽似乎有理，但又我們如果依照他的說法說：「假使一個人人類個體，把全身的細胞都除去之外，所剩餘的，恐怕除了人的名義之外，沒有別的」。這話也不能不說是可以言之成理，但是我們就能因此否認個人是實在的東西，說我們只要研究組織人身的各種細胞，就不必再研究整個的人了嗎？即單就心理方面而論，單細胞生物的心理狀態（假定可稱爲心理的話）是非常低能的，但是許多單細胞組成了一個人體之後，就發生出很高等的心理機能來，可見細胞通過組織之後另產生一種新性質了。心理史觀派的學者，大都不明白這種「組織變質」的道理，所以他們否認社會有機體的實在性，而妄想純粹用個人心理來說明社會的性質，正如有妄想用單細胞的心理狀態來說明人類個體一樣，其錯誤是當然的。

平心而論，社會的發展不能不受個人心理的影響，這是不錯的。但是他們不知道個人心理只是種族心理的遺傳，本能派的心理學家，已證明人類的心理作用有許多是先天就具有的，這只能用種族遺傳的道理來解釋。如果每個人的心理機能都是

由整個種族遺傳下來的，我們還能說社會是由個人造成，而否認個人是由社會造成的嗎？我們還能說個人是本體而社會只是派生證據？

以上所舉科學的一元史觀之四派，除了機械史觀是另一問題外，其餘三派——地理史觀，經濟史觀，心理史理——都是和生物史觀主張相對立的。地理史觀注重天然環境的勢力而忽略人為的勢力，心理史觀注重個人的勢力而忽略集團組織的勢力，在某一種意義看來，都可以算作生物史觀的正敵。至於經濟史觀派本是社會史觀之一支，在承認社會集團的實在性這一點上與生物史觀頗有相近之處，不過他將社會看成一個機械物，而妄想以經濟的因子來加以解釋，不免尚未找到社會的根源罷了。

以下再講三派與生物史觀主張相近，或者可以說替生物史觀開路的史觀，這就是種族史觀，社會史觀，和文化史觀。

(五)種族史觀 從廣義的生物史觀看來，種族史觀是生物史觀之一派，而且是最富有生物學色彩的。這一派人承認遺傳對於社會的重要，主張種族是一成不變的，一切優秀的文明均出於優秀的種族之手，因此某種種族是天生優勝的，某種種族是天生劣敗的，一切社會的發展與沒落，政治的變動，經濟的變動，道德品性的優劣，均由於社會中某種高尚或低下種族成分的增減關係，現在德國國社黨便是根據

這個理論，而進行他們的日耳曼民族純化的政策。

種族史觀有許多不可磨滅的真理，是確實的。每一個人的才能品性多得自先天的遺傳，每一個同種之中的各份子因為推上去是共同祖先的關係，所遺傳的才能品性大致相類，因此構成了種族的特性，這也是不錯的。但是這一派有兩個大錯誤：第一，他們以為種族是個永遠純粹的東西，而不知事實上絕對的純種是沒有的，任何種族都不免是混血的。第二，他們以為越是純種越好，血統混雜能使種族低落，這也是不盡然的，事實上文明的種族都是混血的，如果兩種互相補助缺點的種族結合起來，能够產生更優秀的種族，只有澳洲的塔斯馬尼亞(Tasmania)土人之類才是比較純種的，然而也顯然是低等的種族。

除以上兩個錯誤之外，還有一個更大的錯誤，就是種族史觀派的學者也犯了心理史觀派的同樣錯誤，祇知道個人，而不知道個人經過組織以後產生一個另外的新社會實在體。他們以為一個社會的優劣，只以其種族中之高等血統和低等血統的比例為定，如同油和水的比例一樣。殊不知社會不是混合物而是有機體的生命，一個種族的優劣，不能單純用數字的統計來計算，應該注意其組成一個有機體之後，各部分與全體的和互關係。一個社會中高等種族也許比下等種族的數目少得多，但是高等種族如果站在支配的地位，也仍然可以帶着這個全社會向優勝方面走。所以種

派不是一個個個人分子集合成的，而是一個有機的複雜組織。種族的優勝不在先天的遺傳好否，也不在每一個份子的血統是否純粹，而在組織階段高否。漢民族的先天遺傳從某點看來確比蒙古族高，但是在元朝時代曾被蒙古人統治百年之久，就因為當時漢族的組織不如蒙古族的組織能使力量集中表現的緣故。如果說種族好的永遠是優勝，那就無以解於他們所謂優良的日耳曼長頭族，為什麼在十九世紀俾斯麥 (Bismark) 出現以前，始終是個野蠻而比較落後的民族的那些史實了。

(二) 社會史觀 社會史觀是和個人史觀正相對的一派學說，他們不像心理史觀派一樣，企圖把社會學建築在心理學之上，以為社會活動不過是個人活動的一種派生體；反之，他們主張社會或社會性是特異的心理社會實體，與組成社會的個人不同，而且是一樣實在的。社會的合律性與心理的合律性殊科，且不能改變為後者的合律性。他們以為社會性的本源和內蘊就在「社會的交互作用」的現象裏面，因此對於某種社會或心理的事實，都可由社會總體的原因去解釋。他們注重歷代的集羣交互作用，而輕視那些一時代的個人心理現象，因為後者是由前者產生的。

社會史觀是一種極複雜的學派，內容包涵意見甚多，同派學者彼此間的觀念也不盡相同，不過大體上說來，這派思想的特點有許多是絕對正確的。社會本身是一個實在體，社會心理是超乎個人心理之上的，一切制度，觀念都是社會性的反映，

這些理論，都是絕對正確的，與生物史觀的生張完全相異。

但這派史觀有兩個根本大缺點：第一，他沒有說明社會的真正根據所在。他們承認社會是一種生活的統一體，承認牠的超個人的存在，承認牠是一切制度觀念的原動力；但是這樣一個實在的社會是怎樣發生的？難道是無因而起的嗎？如果尚有產生社會的因，則社會就不能叫做歷史的最後原動力了。關於這一點，社會史觀派仍不脫心理史觀的窠臼，他們以為社會是由心理的交互關係產生的，他們祇承認社會是一種心理的有機體，而非生物的有機體；祇承認社會的心理的實在，而不承認其生理的實在；祇承認社會是存在於心的關係之中，而不知社會並不僅是一種心理上的結合。這種不澈底的說法，歸根到底，還不脫個人主義心理史觀的範圍，如何能與心理史觀對抗呢？

第二，他們用心理的交互關係來說明社會現象，也是不澈底的。社會的現象除了生理的作用外，尚有心理的作用，這是不錯的，但「交互關係」或「交互作用」這幾個名詞尚不足以說明社會結構的真性質。因為既稱交互，當然仍是以個人心理為根本，而社會心理是由個人心理的交互而產生的了，這不仍是社會原子論的觀念嗎？他們的錯誤在不明白社會的實在是由組織作用產生的，而非交互作用產生的。組織與交互名相似而實不同。交互是各分子間平等的合作，而組織則是分工的合作。

如假體以細胞與細胞間的關係，就是組織的關係，而非交互的關係；因為牠是連續層的，並且各細胞的機能彼此並不相同，功用也不相等。若是交互的關係，則彼此之間就應該完全是平等的了。其次，交互作用容易使人誤會個人是真正的出發點，而社會不過是一種作用間的關係，如果是這樣的解釋，則社會仍是由個人產生的，而個人並非由社會產生，這不仍是社會原子論的觀念嗎？其實交互僅能構成一種關係，組織才能構成一個實體。譬如十個人偶然聚在一桌吃飯，這是交互的關係，這一桌客本身不是一個統一的實體，僅不過是一種彼此烏合的聚會，若是十個人組成一個探險隊，各人分任各人的職務，就是一個比較有組織的實體，而不能是一種交互的關係。社會史觀既承認社會是一個統一的實體，僅僅靠交互作用來解釋是顯不夠的，這要點也是社會史觀的缺點。

總之，社會史觀對社會現象的看法大體雖尚不錯，但他們沒有說明產生社會的真正原因。社會史觀中也有以生物的因子來說明社會產生原因的，但多數祇講心理的交互關係。不知心理現象若不拿生物因子來解釋也是講不通的，何況社會現象。所以社會史觀的缺點，不能不有待於生物史觀的補正。

(七)文化史觀。文化史觀實際和社會史觀是一派，尤其是那心的交互關係味顯明社會的本質更與社會史觀派的主張相似。不過她們說不如社會史觀徹底，她們

不像社會史觀派承認社會是十個生活的統一體，他們對於社會的各個問題避而不談，而只注意社會表面的文化現象，如同各種制度和各種觀念。他們認這些制度和觀念總括起來就叫做文化，文化是人類進步的產物，每一個人生在世上都受着文化環境的影響，先天的遺傳環境和外界的自然環境雖然對於人類也能夠發生影響，但總不如人造的文化環境勢力之大。所以文化環境就是社會進化的因子，也就是歷史發展的因素。

文化史觀的學說有些地方也是不錯的，如他們主張文化環境對於人類的影響力最大，這與生物史觀的主張也有些相似。不過生物史觀用社會環境的名詞而不用文化環境的名詞，因為其中稍有不同之點。第一，文化不過是浮在社會表面的各種形態，本體還是社會，如只說文化而不說社會，似乎是有現象而無本體，如同研究生物學只研究生物形態而不注意其生理結構一樣，不知若不承認社會為本體，則文化何從寄托？豈不是空中樓閣了嗎？現在所謂功能派社會學就是犯了此弊，他們不知道史觀的研究就是要研究歷史文化的發展動因，如果說歷史是由文化環境產生的，就如同文化環境是由文化環境產生的一樣，未免犯了邏輯上重言的錯誤了。其次，文化史觀所謂文化環境是指各種複雜的制度和觀念而言，他們祇承認這些制度觀念有彼此交互影響的關係，而不承認這些制度觀念是一個統合體內的各部分表現，換

言之，他們不承認社會是一個統一的有機體，而祇承認社會是由許多片段的文化組織而成的，這種社會多元論的看法，也為生物史觀所不能贊同。大致文化史觀派的人，多半是社會多元論者，他們祇承認社會是多元的現象，而不承認這些多元現象之後，尚有統一的社會本體，因此他們的研究，也就只限於這種表面的文化現象，這種割裂社會統一性的看法，在生物史觀的立場看來，也是錯誤的。

生物史觀承認由社會集團組織所形成的特性（通俗叫做民族性）是決定各種制度和觀念的原動力，所謂社會環境也就是已經發展了集團社會性的社會有機體本身自造的環境，這種有機的統一觀念，是文化史觀派所不贊同的，所以兩派意見相違。但從另一方面看來，文化環境和社會環境的範圍是一樣的，所以兩派的主張又有許多很可以互相同意的地方，特別是現在馬凌諾斯基（B. Malinowski）一派的功能派社會學，企圖以文化現象解釋文化本身的發展，並把文化當作一個各個相關部分的分部，而考究其功能，反對文化特質的原子論，而主張「社會整合」之說。這些都是和我們的主張相同的。

以上對於科學的一元史觀之各派內容已大致說明，並略加以批評。總括起來說，各派思想均有其特剷之處，但亦均有缺點。生物史觀就是以生物立場，來說明

歷史現象演化的動因，而又能兼採各派史觀之長而避其短的。關於這派史觀的內容，我們在以後另加說明，此處暫不必提。以下將二元的及多元的史觀之各派內容再略加敘述一下，以補本節之不足。

二元史觀，就是拿兩個對立的原則來說明歷史的現象的。大體分起來，又有幾種說法。

第一派善惡對立的二元史觀，如古波斯的祿教以光明與黑暗兩種勢力的交戰，支配全宇宙的全人類的進程，就是這種史觀的一種。中國的周易哲學，和海格爾的辯證法哲學也有這種傾向。這種說法完全是神學的，或玄學的，沒有事實的根據，我們不必評論。

第二派是精神與物質對立的二元史觀，這一派人主張歷史一面是物質環境的影響所造成的，一面是人類精神努力所造成的。這自然是很公允的主張。但是對於精神和物質間的相互關係如何，無法為綜合的說明，容易將這支配人類歷史的兩大勢力看做是兩個各不相干的東西，各自做各自的事，這就是他的缺點。

第三派是遺傳與環境對立的二元史觀。這一派的說法與前派略同，不過將「精神」與「物質」等玄學化的名詞改為較切實一點的「遺傳」「環境」罷了。這種學說的缺點也和前派相同。

第四派是個人與社會對立的二元史觀。這一派人主張歷史是由天才的努力和環境的影響合成的，與前兩派的主張也略同，不過特別提出個人活動的重要。這一派的缺點也在沒有提出一個綜合的主張來。

總之，二元史觀的共同優點是在持論公允，能够顧及於事實的各方面；共同的缺點則在不能提出一個中心觀點來，因此所證明的等於未說明一樣。我們誠然曉得精神和物質，遺傳和環境，個人和社會，都是歷史進化的原動力，但這些原動力中間的共同關係在那裏呢？沒有共同的關係，則精神與物質，物質與物質，兩者當然爲兩個世界，無法交互影響，造成歷史的活動。假如有一種關係將這兩種對立的原動力聯合起來，則這支配聯合關係的原動力又是什麼呢？若不將這種最後原動力找出，祇舉出幾個對立的勢力來說明歷史，事實上所說明的仍是歷史現象而不是造成歷史的原因，仍是知其然而不知其所以然，所以等於「未說明」一樣。二元論之所以不滿人意者在此。

多元史觀的說法比二元史觀更複雜，他們承認歷史的事變是由許多種的原動力所造成的。所舉的原動力也言人人殊，我們這裏不能列舉出來。前節所言的本能史觀，也可目爲多元史觀之一種，這種史觀的優點和缺點也都和二元史觀一樣。他們比二元論的說法更近於事實，但所說明的也更少。多元史觀的說法，猶如化學家以

九十餘種原質的化合來說明物質的構成一樣。宇宙間物質的成分有九十幾種原質，這是不結的，但何以氫不必都與氧相遇而化為水，氧與氫之能否相遇而發生關係，則必另有機緣。並且人事的變化和自然界的變化或有不同之點。在自然界中雖然氫與氧不一定處處相遇，但如相遇則必化為水，這個公式是很簡單而固定的。人事的現象，則不能如此。同樣的地理，同樣的種族，同樣的歷史遺傳，所產生的歷史現象就不一定相同。其中的關係是很複雜的。假如我們承認凡事出於偶然，則不必追究，假如我們要追根到底，則不但偶然的說法不能滿足我們的欲求，即多元論的說法也不能滿足我們的欲求。我們需要一個統一的「一元史觀」來解答歷史之謎，但我們的「元」在那裏呢？我們在以后就要努力解答這個問題。

生物史觀研究

常燕生

一 研究歷史科學的必要

今天所要講的「生物史觀研究」這個題目，是很難講的，因為裏邊包括着歷史學，社會科學，生物學，以及哲學種種智識在內。這個題目本是屬於歷史學科的，但是却不是像普通的歷史著作一樣，單敘述種種事實，我們的意思是從歷史的事實中歸納出一條或幾條法則來，要從歷史的現象中找出他的警後深沉的意義來，換言之，這就是「歷史哲學」的研究。

在現在這樣困難嚴重的時期中來講哲學，似乎有點迂遠不切實用，其實不然。我們一個人日常生活中無時無地不與哲學發生交涉，譬如一個人走路時偶然不小心，被石頭絆了一交，起來之後必定想一想這是因為什麼緣故，這個思想的過程便是哲學。如果認為絆倒是受了什麼神鬼的戲弄，因而疑心生病，這是思想的錯誤，也就是因哲學觀點的錯誤而直接影響到個人的生活上。人生行動之正確與否，和他的哲學思想正確與否有聯帶的關係。所以研究哲學並不是迂闊，乃是要指導人生得一個正當的生活，要求個人的生活正確，必須研究有關個人的哲學，要求全體人類

社會的生活正確，必須研究歷史哲學和社會哲學。

從前有一個和尚，篤信吃齋，不殺生物，有天晚上走路，覺得足下光滑，靜然一聲，他以為踏死了一個青蛙，回家就生了大病，後來有人去實地調查，踏破的乃是一個茄子，回來告了他，他纔恍然大悟，癩就好了。所以我們必須有正確的思想，纔能產生正確的生活。

但是正確的思想拿什麼做標準呢？就以剛纔所舉的例子看來，那和尚以足踏光滑，耳聽有聲，便誤信爲踏死青蛙，這純是臆測的方法，這種思想的方法是很容易錯誤的。別人實地去看了一下，纔證明是茄子而非青蛙，這便是用的實證的方法。前一種方法是神學或玄學的方法，是不正確的方法，所得的結果也難保正確。只有一種纔是科學的實證方法，由此方法纔能得到正確的哲學觀點。古代的思想家多半用臆測的方法來判斷一切，所以常有錯誤的理論，直到十九世紀中葉法國的社會學家孔德 (Auguste Comte) 出來，纔提出這個實證的方法來。他把人類思想的發展分爲三個階段，第一是神學的階段，第二是玄學的階段，最後纔是科學實證的階段，一切的科學結果，都是由應用實證的方法所得來的。

一個人的生活，要有哲學的觀點和科學的方法，一個國家社會也必須如此，譬如德意志瑞典挪威丹麥等國，因爲科學發達，人民生活都有規律，飲食起居都合乎

衛生，所以民族強健，文化非常發達；可見科學對於民族、國家，和社會的關係是
非常之密切的。

中國現今是在國難時期，怎樣應付這個問題，是很困難的，因為這裏面牽涉着
政治，經濟，社會，文化種種問題，要想應付國難，必須先對於上面的許多問題都
有正確的認識，又必須先由正確的思想歷程歸納出正確的社會科學觀點，否則根本
觀點既然錯誤，則所提出的方案當然也就錯誤，不但不能應付國難，恐怕反有時不
免要增加國難的糾紛性了。試以中國歷史上的大亂來說，向來中國歷史每隔二百年
必然要大亂一次，從前的人認為這是自然不可避免的現象，孟子說「天下之生久矣
，一治一亂」，三國演義上也說「天下大勢，分久必合，合久必分」，這都是認為
社會的治亂是循環的，是不可避免的現象。但是近代社會學家有人研究，說社會的
亂，多由於人口增殖，食物不足所致，並不是不可避免的，如英國近三四百年來，
國內工商業發達，殖民地增加，人口有了出路，所以內亂就很少發生。又如荷蘭故
府實行節制生育的政策，來改良人口，也可以防止內亂，這就是應用正確的社會科
學觀點，來改良社會的。我們一個人得了病，要請醫服藥，尚必須先知病源，何況
社會現象複雜，千變萬化，如果不能得一個正確的社會觀點，如何能够使社會入了
正軌呢？這就是今天我們講這個問題的意思。

二 歷史哲學上的幾種觀點

歷史哲學上的觀點很多，各家有各家的說法，我們在講到「生物史觀」的內容以前，可以先把別派的學說大略審查一下，看看他們有什麼缺點，然後再提出我們所認為比較正確的「史觀」來。

1. 唯神史觀

唯神史觀和唯理史觀，這兩種都是在科學發達以前，人類臆測的思想。唯神史觀，現在雖不足道，但是他支配人類思想數千年，如歐美人之信仰上帝，以為社會為神所造；中國墨子尚同篇所說的「尚同於天」，古代人對於一切問題都要問之於天，出兵要先卜卦祈禱，勝利也歸功於天，這種思想就到現任，除少數有智識的人外，多數人還受他的支配。自從達爾文發明進化論以後，證明宇宙是漸漸的進化來的，不是神所造，這種神權學說始耗了。

2. 唯理史觀

唯理史觀，也可說是玄學，宋明的理學家，即屬此類。如朱子所說的天理人欲，天理者，理也；人欲也，氣也；人之秉賦好壞，就以此分。西洋如海格爾說人類歷史是理（或精神）的發展，理好像一軸環轉，展開時，即為生活的過程，此一也就

是歷史。一切事物，皆先具於理中，譬如桃樹之生機，必先具於桃核內之仁上。社會萬物發展，亦先具於理，理是先大地而有的，如孟子說：「萬物皆備於我矣」。陸象山說：「六經皆我註腳」。佛說：「須彌納於芥子」。其餘的玄學家叫做「道理」。「精神」，「心」等名，其實都是一個東西。袁才子不語上有一篇哲學寓言，可以代表這種思想的。他說：「有一人在海外經商，遇颶風至一島，全船人皆死，僅餘他一人，後被島人引見國王，國王命取盤石成案，內載某年某日某人漂流此地，其人哭，欲求國王送回，國王說數已前定，哭亦已定」。這個說法是根據宋朝邵康節的學說謂十二萬九千六百年輪迴一次，宇宙開闢，由盛而衰，過了一盤古，還有不斷的盤古。這就是唯理史觀的一種，但是這個說法從何證明，無人能够回答，所以是玄學而非科學。又如王陽明說「良知良能」，——即良心問題，他的學生問他，如何知道良知良能？他不去回答，只令該生脫去褲子，其人面紅，他說：「這就是良知良能」。唐李渤問某禪師，「無明由何而起」？某禪師只說：「李渤你是什麼東西？也配來問我」。李聞之大怒，即時面紅。禪師便說：「無明就從此處起」。他們都以爲人心之理，無不相同，人同此心，心同此理。不過我們研究過社會科學的人，覺的此說有毛病。人類穿褲子，是社會制度，不是良知良能。南洋羣島和非洲的土人，一輩子也不穿褲子，自然不怕脫去了！再如我們常說殺人爲非，心上纏

是不安，但合灣的生番，以殺人爲榮，死後以人頭在墓前立一碑，越多越好；當兵的亦以殺敵致勝爲貴。古代人以忠君爲理性，但民主國就以人人平等爲是，以忠君爲恥。中國家庭以孝爲最好，西洋人就父子不相求助，以能獨立爲美。這都不社會上需要不需要，不能一概而論的。可見理不是先天而有的，更沒有天生下永久不變的理。所謂唯理史觀也是科學以前的學說。

3. 心理史觀

心理史觀是現在支配社會科學理論最有力的學說，英美二國學者多屬此派，這一派以人類的心理作用如「模倣」，「同類意識」，「交互刺激」并爲社會建立的根本上，人類與動物比，此種人與彼種人比，都可以看出模倣的程度，同類心理的關係。所以此派謂社會不過是一種心理上交互的關係。個人纔是真的。研究社會應從個人研究起，社會的現象，都是由個人交互感應而成的。社會祇是一種抽象的觀念，離了個人，就無所謂社會。我們普通的常識也是如此看法，其實他們不知道社會和個人一樣，說真都是真的，說假也都是假的。社會也有意識思想行動，個人也是由許多細胞所組成，每個細胞也都有自己的生命，我們不能因個體爲細胞所合成，就否認個體是實在的，我們如何能因社會爲個人所合成，而否認社會社會是實在的生命呢？

4. 地理史觀

地理史觀認人類的文化是受地理的支配，如熱帶的人怠惰，寒帶的人奮勉，歷史上寒帶的人常常征服熱帶。烏獸蟲魚之保護色；歐洲文明起於尼羅河，中國文化起於黃河。都是受地理的影響。但是他們不知道人類愈進化，受環境支配的力量越小，支配環境的力量越大。所以人類的文化不是全受着環境的支配，主要的還是一人。如希臘文明由於港灣之多，為何後來地理沒有變？而今日的希臘就不能如古代希臘之富強文明呢？又如中國古代文明在黃河流域，為何現在移至長江流域？古代的日本不強盛，為何現代成了強國？美洲以前為印第安人佔據時不發達，為何現在美洲就能強盛呢？這種事實，都能證明地理環境並不是歷史發展主要的原動力。

5. 經濟史觀

經濟史觀並不是自馬克斯纔有的，馬氏以前就有社會學家說到了，馬克斯不過集其大成。這派最簡單的理論，就是社會的一切現象，完全受經濟支配，經濟是社會的下層構造，人類的思想活動制度，是上層的構造，下層一變動，上層也要變動起來，但是事實上人類一切的活動且不全為經濟。如耶穌死於十字架上，古代的宗教戰爭，歐洲大戰，都不是完全為經濟的。日本至九一八後侵略中國，也不是全

對於經濟的動機，大部分是由於他們少壯派軍人的虛榮心。爲爭權奪利所驅使。譬如我們的家庭結合，父母之養子女，爲性愛和互助的天性，不是爲經濟的目的，許多偉大人物的事業，也不完全爲經濟，說到他們個人經濟的生活，反而可憐。蘇聯的革命，也是先改造政治然後由政治力來支配經濟的改造，並不是俄國的經濟已經發展到非革命不可的階段，如果說蘇俄革命是由經濟關係所決定的，那就應該英美先起革命了，因爲英美的資本主義比俄國爲發達啊。

種族史觀

種族史觀，以爲人種的活動，各有其種族遺傳性，如德國有一派學者自十九世紀時，即主張日爾曼人爲最優種族，猶太人爲最劣種族。他們分人種爲長顛類和圓顛類二類，日爾曼人，諾曼人，和一般條頓人爲長顛類，其餘爲圓顛類。每一種族各有他的特性，和形狀，人類的活動，都受種族性的支配。現在德國的國社黨，即根據此理論而實施之於政治，這種學說自然有一部分真理，但是他們認種族是永久不變化的，是一大錯誤。其實日爾曼民族在一千年以前，還是遊牧民族，這是野蠻人種，他的光榮的史蹟，只是近百年的努力罷了。如果優秀的種族，永遠優秀，何以他們在一千年以前就不優秀呢？

由上看來，前列的種種史觀，都有缺點，都不是正確的史觀，我們在第二講中

再把我們所認正確的歷史觀點提出來和大家研究研究。

二 生物史觀即社會有機體論的派別

前講中已把歷史哲學上各種重要的觀點略略批評了一下，現在講到生物史觀學說的本身。

生物史觀又稱「社會有機體論」或「社會達爾文主義」，在西洋是發生於十九世紀中葉。向來一般學者對於「社會」的看法，雖有種種派別在上面已經列舉過，但約起來不外四種意見：（一）玄學派的觀念，把社會看成是一種超現實的精神的發展，社會自有其精神的本體，不與實在的個人相混。（二）社會機械派的觀念，把社會看成是一個機械系統，受物理學法則的支配。（三）個人主義派或元子派的觀念，把社會看成只是個人，個人以外並無超個人的社會，所謂社會不過是一種相互關係的個人之體系。（四）社會有機體派的觀念，把社會看成是一個生活的統一體，承認他有超個人的實在，及其自然的始源和自動的存在。我們現在所講的生物史觀派，便是上列的第四派，把社會當作是一個有機體的生命，和個人及細胞的生命實在性一樣。

俄人素羅金教授在所著「當代社會學學說」（黃文山譯）內，把社會有機體派分為

三小派。(一)哲學的有機論，(二)心理的有機論，(三)生物的有機論，以我看來，其實只有第三種算是真正的社會有機體論。第一種是把社會看作是一種精神的有機的發展，性質是屬於玄學的。第二種是講中所舉的唯理史觀和前段所說的玄學派的觀念，就是屬於此種，近來在德國所鼓吹的生機主義，也是這一派的學說。這一派把生機看作是一個玄妙不可實測的東西，拿來解釋社會歷史的現象，所以是玄學的，或唯心的，而非科學的，唯物心。第二派就是心理史觀之一種，其學說不出於個人主義的觀點，不過把社會看成在心理上有實在性罷了。這兩派不在我們所講的範圍之內，我們所講的生物史觀就是屬於第三派的生物有機體觀。

生物有機體觀是什麼呢？簡單說起來，就是不認社會本身是一種生物，是生物有機體的一種特殊類型。社會在性質上功用上以至始源，發展，趨異等等整個生命歷程，都與任何有機體的特相相似，受同樣的生物法則之支配。不但有心理的實在，也有物理的實在。主張這種學說的，古代中西學者均有之，不過一鱗片爪，尚未構成系統的學說。至十九世紀中葉以後，此學派受達爾文大演學說的影響，始大為興盛。其中最著名的學者，如李里菲 (P. Lillienfeld)，謝富勒 (A. Schaeffé)，華牧 (R. Worms)，諾維科 (J. Novicow)，斯賓塞 (H. Spencer)，愛斯賓 (A. Espinas) 等等。有些反對的人說，這一派學說在二十世紀已經消滅了，實際

上這派理論在現今仍佔很大的勢力，繼起的生物有機體派社會學家，如啓依林 (K. Jellen)、洛勃斯 (M. Roberts)、斐利尼 (La Ferriero)、西摩拉 (Schmoller)、富爾巴克 (Fahlback)、斯泰因 (L. Stein)、薩樂曼 (G. Salomon) 等均各有特別的發揮。

四 從生物學上證明社會是有機體

爲什麼把社會看成是一個有機體呢？要明瞭這個，先得把生物有機體的定義明瞭一下。據賓塞說，所謂有機體有下列幾種現象：(一)有生長的現象，(二)在生長的歷程中，生物本身在結構上，功用上都顯分化作用，(三)有機體各部分之間，有相互依賴的存在，(四)有機體是由小的單位(細胞)構成的，(五)有機體毀滅之後，其單位仍可生存，(六)有機體具有特別的營養系統(特別是分泌系統)，和特別的管理系統(如神經系)。以上這六種現象，是一切生物個體所同具的現象。但是社會也同具此六種現象。如(一)社會能生長，(二)社會有分功作用及分功的結構，(三)社會各部分亦相互依賴而存在，(四)社會之有個人猶個體之有細胞，(五)社會解體之後，個人仍可存在。社會亦有營養系統(經濟)和管理系統(政治)。從以上的例證看來，社會也是一個有機體，和生物個體之爲有機體是一樣的，生物史觀使由此決

本觀點出發。

但是我們常識上都把個人認為是一個生物有機體，而不承認社會也是一個有機體，其故因我們能自覺個體的實在性（譬如我們看見一個人，或蛙，能直覺其為一單獨的個體生物），但對於社會的實在性頗難認識。不但常人，即許多社會學家之中，反對社會是一生物有機體的，也大有人在。所以我們不能不特別提出來研究一下，以破衆惑。

普通人認個人是一個生物有機體，而社會則非生物有機體，其誤在拿現代任何種型的社會和人的個體相比較。我們人類是生物有機體發展的最高階段，其組織非常複雜，其意識非常顯明，都非社會所能比擬。如（一）人有一發展完備的神經中樞，故「自我」的意識非常顯明，「我」與「非我」之區別也非常認得清楚，而社會則自我意識尙未十分發展，「我」的觀念頗為模糊。（二）人類個體組織非常嚴密，每一部分肢體和本體切開後即不能單獨生存，而社會則分裂一部分後仍可各自生存。（如美國脫離英國後，仍可各自建一國家）。（三）人類個體組織內的細胞已失其獨立存在的生命，不能自由行動，自由思想，但社會內的個人則有意志和行動的自由，常能因個人的活動而改變社會的性質。甚至個人亦可脫離社會而獨自生活（如荒島上的魯濱孫）。由以上三點看來，社會似不能和人類個體相比。

這個說法的根本錯誤，在拿「社會」和人來相比。我們要知道人類是生物之一種，而且是生物個體在進化最高階段的產物。「社會」的有機程度自然不能和「人」的階段一樣高，我們不能因社會的意識和組織不如「人」的明顯複雜，就說社會不是生物。譬如海綿動物的意識和組織也遠不如人，難道我們可以說海綿不是生物之一種嗎？現在我們就在底下舉出幾個例來，證明生物個體的個性，並不是都像人類那樣完整，也有和社會相似的，也有儼不如社會的。以假社會不是生物有機體之感。

先就人類來看，人類的個性是完全整極了，不但自我意識完全明瞭，並且組織也非常嚴密，人身的細胞都已分業化，每部分細胞各管一職，沒有自由行動的餘地，細胞脫離了人體也不能單獨生存。這都是一般認為和社會絕不相同的地方。但是我們知道人身上的細胞雖然已經失去個性，但其構造實在和單細胞生物（如阿米巴）的構造完全相同。試從人體的任何部分（無論是從腦上，肝上，胃上，筋肉上）取下來一片組織，用顯微鏡察之，則見為無數細胞所組成，每一個細胞無論形狀如何，內中總是由十個細胞核和許多液體的原形質所結合而成。再取水中的單細胞生物如阿米巴之類看之，也完全是一樣。所差者，單細胞是活動的，能夠捕食別種生物，能躲避中趨避，而人體的細胞則不能。這似乎兩者並不相同了。其實若把各種生

的形態比較一下，就可以知道人體細胞這種專門化的情形，乃是多數代在動物演化的結果，並不是原來就是如此。這些人體內的細胞，也並不是完全失去他的個性。譬如人體之中，就有兩種細胞尚保有個性，尚有行動捕食等性質的，一種是白血球，平常自由游泳在人的血液中，並不固定，一遇細菌等毒物侵入人體，這白血球便要聚集到一處來和細菌開仗。白血球之吞食細菌，實和鼠下等單細胞動物阿米巴之吞食物品完全相同。另一種是精蟲，不但可以自由行動，而且能夠脫出其男主人體之外，而另和別種細胞（卵球）結合，產生新的生命。由此看來，人體內的細胞們皆毫無個性呢？至於其他的人體細胞，雖不能如以上兩種細胞之自由，但其個性也並未死去，如近來生物學家能夠從人體（或其他動物體）中取出一個任何細胞，培養在適當的環境和營養液中，竟能自由行動，自由生長，而且還能由分裂而生殖，其情形完全和一個單細胞生物相似。如果培養法，其壽命竟能比原來的本體還延長若干倍。由此可見人體中細胞並非失去個性和生命力。但這些有個性有生命的細胞聯合起來，可以組成一個大的有個性有生命的人（或其他動物），兩者並不衝突，然則由許多有個性有生命的人聯合而成爲社會，又何嘗不可以算一個另外的極大生命呢？

如果說社會無論如何不如人類個體之意識明瞭和組織精密。則請看生物中也有

許多意識並不明瞭，和組織並不精密，而仍不失為一種有機體的生命。先就意識方面來看，人類之所以有明瞭的意識，以及感情，智力，意志等等高等精神作用，完全由於有一個完備的神經中樞（小腦和脊髓）發生作用之故，如果將這神經中樞切去或損壞，則人類即失去意識。這種神經中樞並不是任何生物所同具的，只有高等動物如哺乳類，鳥類才有。其餘如兩棲類及魚類便只有脊髓，而沒有完全發達的腦髓。再往下去，一切無脊椎動物之中，等級越下的，神經系統越加簡單。下等動物的活動多半是本能的，反射的，或化學作用的，而並非受意識支配，因為他們根本就沒有意識，所以用刀割他他也不疼，把他們分裂成數段而每段均可成一獨真的生命。由此可見在生物界中並不是個個都有明瞭的自我意識的了。

再就組織方面來看，個體並不是絕對不能分裂的。脊椎動物之中，如鱗蠟蜥蜴之類，把他們的尾或肢體切去一段，不久仍可再生出來。再下等的環蟲動物如海產環蟲之類，身體是由無數環節連合而成，每一個環節到了成熟時期都可以另外長出一個頭來，和他的前部分裂，由一條蟲變為兩條蟲。又如扁蟲類中的片葉蟲，有時在尾端另生一頭，一頭向前，一頭向後，就這樣可以由一條蟲分裂為兩條蟲，各有生命，仍不失為有機體。一個身體既然能分為兩個而各自活着，那麼所謂自我意識又在何處呢？再下等的動物如沃貝里亞（*Obelia*）一屬其組織更為奇怪。他的形態

好像一棵樹，分出許多枝條，每一個枝條的尖端生一個盃形開口，盃內住著一個活的水蠅，這水蠅能膨脹開觸手以捕獲生物，他的組織非常簡單，祇是構成於表裏兩層組織，中央一層薄薄的膠質。沒有心臟及五官。他的神經系統是周敷於全身。牠們由其所住盃下面的特條與空體沃貝里亞相通。這些水蠅多數是肉食性的，牠們吃飽了可以營養沃貝里亞全體，另外有一種寄生殖水蠅，也是住在枝條尖端的，牠們並不捕食，牠們只等到成熟以後便脫離沃貝里亞母體，而落入海中，變成了自由行動的水母。這些水母在海中產了卵和精蟲，又生出名叫普拉奴拉 (Planula) 的幼蟲，幼蟲固定在木片海藻之上，又發出枝條和芽苞來，便成為新的沃貝里亞。這種生活你說他是羣體也可，說他是個體也無不可。牠們的組織非常鬆懈，從任何部分切下一片來，都可以生出新莖而產生新的枝條和水蠅。再下等一點如珊瑚蟲及海綿之類，則更是由無數細胞集合而成的一個不定形的個體，牠們沒有固定的組織，也沒有什麼機關肢體，切開海綿為數片或用極細的濾紙把他的組織完全分開，使成為一個個的單細胞，仍然可以都活着，並且可以再集合起來另成一個新個體。像海綿這種東西，說他是一個複細胞生物也可，說他是無數單細胞生物聚族而居的大公會也無不可。

從以上所引的各種生物的例看來，可以知道生活的意識和組織並不是一律都生

來完整的，有許多動物很難說他是一個個體或僅不過是一羣集合體。然而他仍不失為一個有機體的生命。人類社會的組織和意識雖然不如人類個體之複雜顯明，但和海綿等生物比較起來，有過之無不及。且其具備有機體的條件則無不同。海綿如果可算為生物，人類社會又何嘗不可算為一個生物。

五 社會在有機進化階段上的位置

我們為什麼在上次要舉許多生物學上的例來說明呢？就因為一般人對於生物的觀念往往好拿我們人類作例，以為任何生物都是有完整的形態，獨立的個性，明顯的意識，和精密的組織，但是實際上生物的情形並非如此。從下等生物到高等生物其意識和組織的演進可以分作無數階段，種種出人意料外的情形都有。不過他們在根本上却都具有有機生命的幾種條件（見前）與無機物迥然不同，所以我們把他們叫做生物。現在社會也是如此，在一方面社會的形態和其他個體生物並非完全相同，自有其特別的生活方式，但另一方面他也具備有機體的諸基本條件，比下等動物如海綿之類還要更有機些，故可認為也是一個生物有機體，用通常的話來講，這便是說社會也是一個生物，也是一個獨立完整的生命，並非僅是個人的集合體，或者個人心意交互的一種關係而已。這就是社會有機體論或生物史觀派的社會觀，和其他

各派的社會觀是大不相同。

假如我們接受這個觀點，承認社會果然是「個有機體」，是一個生物，那麼社會在生物界中所佔的位置是如何呢？換言之，即應該把他歸入生物學上的那一門，那一類呢？我們知道，現在普通生物分類學中是沒有「社會」的位置的，因為一則社會是否生物，尚爲學者爭論的問題；二則社會的現象非常複雜，應該專闢一門社會學及幾門社會科學去詳細研究，故不必再勞普通生物學者的心。不過我們如採取生物有機體派的社會觀點，則不可不先明瞭社會在生物系統中的位置和關係，才能對於社會的本質更加認識得清楚。

要研究這個問題，讓我們先從最下等的原生生物研究起。我們知道生物界最原始的生物是一些單細胞組織的生物，這些生物的組織和生活形態都非常簡單。但是他們也有生殖的能力，他們是用分裂法去生殖的，即一個細胞分裂爲兩個，兩個又分爲四個，如此以至無窮。普通單細胞生物一經分裂以後即離開母體，各自生活。但也有偶然因環境或其他關係，分裂以後子細胞與母細胞仍然聚集在一處共同生活的。這種共同生活的單細胞日久之後就變爲一種羣體。每個細胞犧牲他們一部分的個性自由，而成了互助的組織和形態，這便是由單細胞生物演化到複細胞生物的起源。複細胞生物一經出現，組織便日趨堅固，以致不過是許多單細胞之間彼此略爲

分工互助而已，如海綿珊瑚蟲之類即屬此種，到後來組織日趨固定，有了一定的形態，有了專門的組織，於是細胞的個性便日趨潛隱，而羣體的個性日趨顯明，這便是較高等的複細胞個體生物。再往前演化，又漸漸演化出一個神經系統來，又漸漸形成了神經中樞的腦髓和脊髓，從此全身有了統制指揮的中樞機關，個體的意識日漸明瞭，而細胞越不能單獨活動了。這便是複細胞個體進化到現在的最高階段，以我們人類為代表。

複細胞個體演進到人類的階段，似乎組織和意識都已經完整，此後人類個體是否仍往前進化，自然尚不可知。但我們從文化史上看來，人類越有文化，似乎個體的能力越顯退化的樣子。如野蠻人比較我們文明人有種種完備的機能，一個野蠻人能打仗同時又能兼做造屋，行舟，煮飯，縫紉種種工作，野蠻人的體力比文明人強，感覺也比文明人銳敏。若就一個單獨的野蠻人和單獨的文明人相比較，似乎文明人在生活方面的各種能力反比較退化些，這是一個事實。這事實在單細胞生物和複細胞個體生物中的一個組織細胞相比較也可以看得出來。單細胞生物在生活時有種種自動的能力，但組織下的細胞就把這些自動的生活能力失去了。所以單就細胞和細胞比較，則複細胞生物是退化而非進化，文明人和野蠻人比較，文明人也是退化而非進化。然而若就整個生物界的情形比較起來，則複細胞生物的全體確比一個單

獨的細胞生活方面進化得多。同樣，一個有社會組織的文明人，比社會組織簡單的野蠻人在生活方面也進化的多。所以我們應該明白，人類的進化並非仍沿個體進化的階段，而另有了個超個體的階段，即是「社會體」的階段。社會本身將逐漸形成一個有機的實體而把個人都組織起來，使之協同動作而生活，猶如從前幾萬萬年前複細胞生物個體初出現時的狀態一樣。

從以上看來，我們就可以確定社會在生物演化中的階段了。即生物演化大體上約分三大階段，最初出現的是單細胞生物，以後逐漸演化而到了複細胞生物，現在又進至複個體生物的階段，這個複個體生物便是「社會」，試列表如次：

(最初)單細胞生物 複細胞生物(個體) 複個體生物(社會)

這種複個體生物(社會)不止我們人類社會一種，此外尚有蜂，蟻，白蟻三種生物，也是向複個體生物演化的階段開始進化的。

生物爲什麼一定要向這個方向演進？這是一個生物哲學上的問題，我們在此不必詳細研究。照我看起來，只要用達爾文「生存競爭，自然淘汰」的學說就可以說明。任何生物最大的目的是在競存(包括傳種在內)，競存上佔優勝則自然必須體方智力強大，或富有適應環境的能力。個體與個體比較，其優勝是有一定限度的，但如個體與個體能相互合作而成爲一羣體，則在競存上優勝的可能性必更大。所以凡能

成爲羣體的生物，其種族比較地可以傳衍，羣的結構越進步者，種族也越爲優勝，所以單細胞生物日久即進化爲複細胞生物，組織簡單，意識散漫的低級複細胞生物，又久而進化爲組織複雜，意識明確的高級複細胞生物，再進而有複個體的社會有機體出現。這都是生存競爭原則支配的結果。人類之所以爲萬物之靈，所以能支配宇宙，完全是由於發展了社會生活的緣故，並不在乎個人的聰明智慧問題。如蟻類並無智慧，然也能稱霸於昆蟲界中，可見競爭的關鍵在彼而不在此了。

六 社會有機體的發生及演進

底下我們就可以從發生學上來看社會有機體構成的經過。我們在前面已經看過，一個單細胞生物之演化爲複細胞生物，乃是由於單細胞自行分裂增殖的結果，一切複細胞生物的胎生史，也可以證明這個事實，即原始精蟲與卵球化合之後，成爲一單細胞，由此單細胞依倍數分裂的法則，逐漸發展而成爲一胎兒。故一種複細胞生物雖係由無數單細胞合組而成，但並非取任何若干各不相同之單細胞擺在一處，即能構成一複細胞個體。一個複細胞個體必須是由原始祖的一個單細胞增殖而成的，即個體中的若干細胞，彼此之間必須有一種血統上的關係，始能配合無間，由此我們就可證明，任何複細胞個體的構成，是依生物的基本成功的，與無機物之僅

依化學物理基礎而構成者不同，這便是有機之所以爲有機的緣故。同樣一個社會的構成，也是有生物的基礎在內。如果僅是出於個人心理的感應或利益的結合，這種社會，祇能叫做「人爲社會」不在我們討論的範圍之內，我們所要討論的是「自然社會」，即是依血統關係而構成的，如家族，民族，國族之類，這種「自然社會」是社會主要的形態，其基礎是物質的，其他「人爲社會」，如學校，軍隊，公司，俱樂部之類，是自然社會統制下的某種組織的形態，其基礎間接雖也可以說是物質的，而直接則是心理的。

「自然社會」的起原可以完全由生物學原理來說明。即生物在原始即有生殖的本能。生物和無生物，有機體和無機體之最大區別之一，即在有無生殖的能力。原始單細胞用無性生殖法，由分裂而生殖。低級的複細胞生物也是無性生殖（發芽法）較進化的複細胞生物如蚯蚓之類，漸有兩性器官的分化出現，但兩性具於一體。再進而兩性分具於兩體，於是有雌雄之別。一個生物必須由雌雄兩種生殖細胞接合而成，這就是生物超出個體而進展到羣體的開始。但高等生物如魚類等其配合仍只由精卵於體外會合，故雌雄兩生物直接不發生關係，同時母之與子亦不生關係，故生物仍祇限於個體，而無所謂社會體。生物再往上進化，才有母親養護子女的必要，更進而雌雄協力同居以養護子女的必要，這樣便使個體與個體（母與子，夫與妻）

因為性或血統關係而營同居生活。生物到了這個階段，發生了「愛」的本能，即個體對於另外一部分個體發生愛情，而非同居不可，這便是家庭，家庭便是最初出現的社會有機體，其結合主要由於生物的形態，所以和其他「人為社會」不同。

由此而上，社會有機體便漸漸發展，向更完備的階級生命去進行。由最低形式的家庭，到最高形式的近代國家。其中可以分為無數階段，無數形式，社會學家人說法不同。大體上說起來，可以分作以下四個階段

- 一、家族社會的階段，包括家庭，家族，血族等形式在內。
- 二、部族社會的階段，包括氏族，部落等形式在內。
- 三、民族社會的階段，包括游牧王國，前期帝國，市府，聯邦等形式在內。
- 四、國族社會的階段，包括後期帝國，民主共和國，及最近發展的集團主義的新國家在內。

關於以上四階級有機社會的較詳說明，請參考拙著「生物史觀與社會」及「社會科學通論」二書。

七 社會有機體演進的特徵

社會有機體最初出現的形式是家庭，由家庭而漸次擴大，經過家族社會，部族

社會，民族社會，而有近代的國族社會組織出現。這些詳細的經過，我們可以不必細說，只就他的兩種特徵來說。

我們知道在普通生物界中，山下等生物進化到高等生物，其進步主要的特徵約有兩方面：一種是組織方面的複雜化。即下等生物組織非常簡單，到高等生物則組織日趨複雜，有了中樞機關，有了極端精密的分功作用，有了協同一致的動作，這些都是比下等生物進步的地方。另一種是意識方面的顯明化，即因神經中樞的長成而有了明顯完整的自我意識。在社會有機體的進化過程中，也可以看出這兩方面的特徵來。

社會組織進化的過程，即從最簡單的家族社會，逐漸而演進為部族社會，民族社會，以至現代的國族社會。其進化的特徵為：(1)分子的增加及範圍的擴大；(2)機關的複雜化及層化；(3)中樞機關的成立及控制力之增大；(4)各部分間相互倚賴之關係愈密切；(5)分子間的分業作用日益細密；(6)全體社會活動的能力增加。研究以上種種情形是社會學及政治學，經濟學等社會科學的責任。

社會意識進化的特徵，即如最初簡單散漫的族類意識，演進而為鮮明統一的集朝意識，在這種演進的過程中，最初以宗教，其後以文學，歷史，及各種公民教育的運動來促進集團意識的發展。研究以上種種情形的是社會心理學及比較宗教學。

文化學，文學，教育學的責任。

社會既然是一個有機體，所以也具有有機體普遍的特徵，即有生長，分裂，衰老，復興，滅亡，融合，鬥爭，種種現象，在我們這個短期講演中，對於這些問題不能一概而論，底下我們祇提出一個國族性的問題來研究一下。

八 國族性是支配歷史演進的原動力

在社會集團意識演進的過程中，社會有機體在精神方面逐漸締成了一種社會集團人格，又可以叫做社會集團性，這種集團性本身是一個完整獨立的東西，猶如我們人格個性之完整獨立一樣。每一國有一國的集團性，由此集團性產生出一切思想，文物，制度，風習。人類歷史上一切思想，文物，制度，風習的構成，其根底全出于這個社會的集團性，其發展也受社會集團性的決定。故社會集團性就是決定歷史進化的原動力。這個社會集團性就高級社會中的情形而言，我們普通便把他叫做民族性，國民性，或國族性。我們底下簡單舉例以說明之。為求一般容易明瞭起見，即用「國族性」的名詞以代替「社會集團性」，但大家必須記住，國族性不過是社會集團性發展的最高形式而已。

一，國族性可以改變自然環境的壓力 生物產生於自然環境，故不能不受自然

環境的影響，但生物越進化，則其控制自然之力量越增加，昔為自然之奴隸，今已逐漸變自然之主人。人類社會為生物發展的最高階段，故其控制自然之力愈大，而國族性轉可以決定自然環境的利用與否。如北美洲在紅人手中，並未富強，而到了白人手中，即有今日之發達。又如南北美洲情形大致相似。而一為條頓民族，一為拉丁民族，故其結果治亂強弱亦不同，可見國族性可以決定自然環境的命運。

二，國族性可以決定政治經濟等制度的形式。如同一民主制度，英法美各不同。同一工業革命。英德美日亦各不相同，這都是受國族性的影響。

三，國族性可以決定文化思想的形式。同一基督教，因民族之不同而分為三派；同一社會主義，因民族之不同，而分為若干形式，這都是受國族性的影響。

關於國族性決定歷史演進的形式理論，在此地也不能詳講，以後有機會再詳說罷。

結 論

由以上的說明看來，可知社會進化不過生物進化之另一種形式，其根本原理並無二致。我們在生物界中看見生存競爭的現象非常激烈，決無所謂和平讓渡等行為，生物在競爭中拮抗勝者，必須有二個條件：一、內部各分子間絕對協和一致；二、

、對外須富於鬥爭性，此二條件缺一不可。目下中國對內既有人批接階級鬥爭種種自相殘殺的行動，對外又有人鼓吹和平大同等思想，以懈怠國族的對外鬥爭性，國家之沒有出路實由於此二種錯誤的思想有以致之。我們如果接受生物史觀的觀點，則應該集中全力促進中國早日完成國族社會的組織和意識，一切政策主張都要以國族利益為中心，建立「國族利益高於一切」的人生觀，方能倣倖渡過難關，否則必為其他意識及組織俱強的國族所吞併，而變為永劫不復的奴隸。

從生物學觀點上所見的國家

常燕生

自法蘭西大革命以後，國家主義的潮流征服了十九世紀的歐洲，漸漸影響到亞洲國民中間，日本，土耳其，阿富汗，印度，波斯，以及尚在呻吟掙扎中的朝鮮，安南等國民，都感動國家主義的潮流，起而為獨立自由的運動。中國雖然是幾千年閉關自守以大一統自豪的國家，但是也不能不受歷史的命運所支配。從鴉片戰爭以來，九十年中，國家主義的運動漸漸在中國發揚滋長起來。中間雖因種種關係，它一部分中國國民，遁入個人主義和階級主義的歧路，但是時代的主潮是任何民族所不能避免的。從九一八東北事變以來，中國國民的國家意識重新覺醒，重新向祖國的獨立生存的前途上去奮鬥，就是在蓄謀消滅中國民族國家意識的共產黨所屢次操縱的許多運動之下，也不能不打着救國運動的招牌，這種現象未始不是悲觀失望中的一種較可樂觀的現象。

但是二十世紀是一個科學的世界，是一個一切事物都需要從新估定價值的世界。國家的信仰雖然是基於人類的天性，為任何壓力所不能消滅的，但我們信仰科學和理智的人，不能單以接受簡單的原始信仰為滿足，我們必須要拿科學和理智試驗

一下。如果國家的信仰僅由於簡單的感情作事，別無科學上的根據，則這種信仰是不能說服一切現代有理智的人類的。國家主義能够征服了二十世紀的世界，能够在一切有理智的，受過科學洗禮的國民中間發揚光大起來，一定是這種信仰的本身有科學的堅強基礎，經得起科學和理智的嚴格試驗的。我們現在要救祖國，要救祖國效馳驅，應該首先找出愛國意識的科學根據來，建設科學的國家主義，代替感情的國家主義，以打倒一切反科學，偽科學的政治社會的信仰和運動。

科學的國家主義，應該是從檢討國家的本身入手的。因為國家主義的信仰是基於「國家」這個事實而發生的。國家主義的思想並不是任何哲人所創造，也不是任何一個抽象的原則所演繹而出，這是它與一切人爲的信仰根本不同之點。國家主義的理論任務只是說明這種國家存在的自然事實，國家的存在是早已顯然的事實，到人們自覺地認識了這種事實的意義和價值以後，才發生了自覺的國家主義運動。科學的國家主義，應該建設在這種純粹事實的說明上。

國家的存在是一種事實，這是無人能加以否認的，但是國家是如何發生而存在的呢？以何種理由發生而存在的呢？關於這個問題在政治學上，社會學上就有無數不同的解答，由此引出無數不同的信仰和主義。在說明我們對於國家的理論之先，應該先將其他不同的意見，選擇最重要的幾種，簡單介紹並批評一下，以作理論的

前導。

關於國家性質最古的理論，是神權說，持這種意見的人，以為國家是由神的意思而成立的，委國家政權的人就是受命託付的人，因此他應該有特殊的神賦權利，在任何民族的古代，都可以尋出這種神權的國家學說來。這種思想根本是反科學的，不值一駁，所以我們用不着多所討論。

與神權說類似的，就是玄學的國家觀。哲學上的派別很多，每一個哲學家對於國家的觀念，各各不同，我們不能一一列舉，現在只舉海格爾對於國家的學說為例。海格爾是十九世紀德國最偉大的哲學家，他的思想影響很大，是一般人所熟知的，現在中國有一部分學者，因鑒於馬克思派唯物哲學在中國猖獗，想拾出海格爾來與之對抗，因此海格爾思想的研究在中國也漸漸流行起來，並且有人以為海格爾是國家主義的哲學家，在國難期間更應該特別提倡，其實這個說法是很錯誤的。海格爾並不是像菲希特那樣愛國的哲學家，當一八零六年拿破崙在耶拿大敗普魯士軍隊的時候，海格爾還在草他的太著 *Phenomenology*，他還在讚美拿破崙的天才，對拿破崙表示敬禮。像這樣自命心胸廣大，毫無國家觀念的哲學家，在中國今日可以找出許多來，用不着我們再來提倡。況且馬克思本是海格爾的徒孫，他的階級鬥爭說，他的唯物史觀辯證法，都是從海氏哲學轉手而來，根本都是一套玄學鬼的把

戲，拾海格爾以打倒馬克思，無異於拾老鬼以打小鬼，結果徒使鬼氣越發冲天罷了。即單就海格爾的哲學思想而言，他以為宇宙是一種已成而未展開的圖畫，依預定的計劃逐漸展開，國家也是這種圖畫中的一部分，這種觀點根本是非科學的，無論他怎樣贊美國家的價值，但是我們不能接受這種玄學式的國家觀。

中國傳統思想上對於國家的見解，我們可以叫他做家族主義的國家觀。這種思想看國家不過就是多數家族聯合而成的，所以說必須先要齊家而後才能治國。並且在極端家族主義的學者（曾參一派的儒家）看來，人類只有對於家族的義務，對國家服務也是基於家族倫理而來，所以有「移孝作忠」之說，這種思想至今尚深深支配多數中國人的思想和行動。在春秋以前的封建時代，這種學說是可以適用的，因為那時的國家不過就是許多大家族聯合而成的團體，對家族服務就是間接對國家服務。但是二十世紀的現代國家，是一個獨立的有機體，並不是由家族聯合而成，所以這種說法不但不適用，反足以妨礙國家的統一與發展。

在中國支配政治社會組織的最有力的思想是家族主義，在西洋便是個人主義。從十三世紀以後，宗教的權威日漸衰落，個人主義的潮流便乘機而起，最初是對於宗教的反抗，其次便移於政治及社會方面。十八世紀是個人主義的政治運動勃興的時代。盧梭的民約論在政治思想的建設方面貢獻很大的成績。照盧梭的意見看來，

國家是由個人自由結合而成的，國家不過是個人的工具。唐梭對於國家社會起源的說法，雖不為後來的社會學家所承認，但是這種「國家工具說」却成為民主主義的基本原理。不但在十九世紀，即在二十世紀的政治學說上，也仍然佔有很大的勢力。但是我們平心而論，這種國家工具說是不盡然合於事實的，從社會史及政治史上考察起來，任何國家的起源都是自然發生的，並不是由每一個國民以契約關係而編造的。即以毫無歷史淵源的北美合衆國而論，也是先有了統一的国家基礎然後才形式地建設起國家來。況且自有人類以來，即習慣於社會集團的生活，所謂絕對獨立自由的個人，畢竟不過是一種空想。血族社會及部落社會下的人民，雖未享受近代式的國家生活，但其受社會集團的統制則一。由此看來，國家並不是由個人自由結合而成，怎麼能謂之為個人的工具呢？推這種國家工具說的錯誤，在於將國家的範圍看的太小，他們所說的國家，乃是指 *State* 而言，*State* 的正譯，應該叫做「政邦」，但是中國人承襲日本人的謬誤將它譯做國家，而把真正應譯做國家的 *Nation* 反譯為民族，由此發生許多歧義。其實政邦不過是政治組織的一種形式，叫他做工具是可以的，但是祇能說他是整個國家的工具，却不能說是個人的工具。國家在生存發展的程途上，需要一種政治組織來統制自身，因此有政邦的發生。這種政邦當然是國家的工具，猶之乎每一個階級，每一個個人，都是國家的工具一樣。如

果國家工具說是這樣解釋，我們是可以承認的，但是如果把國家當做是個人的工具，那就錯了。

與個人主義的國家觀有同樣的錯誤的，就是階級主義的國家觀。階級主義的政治哲學本來是由個人主義轉變而成的，不過把個人變為許多個人集合而成的階級，其視國家為一部分的工具則一。階級主義的學者馬克思，認國家不過就是特權階級的工具，所以他認為資產主義國家也不過就是無產階級專政的國家。其實他不知道階級不過是國家組織下的一種形態，無論是經濟的階級，抑或他種性質的階級，都是國家發展過程中的自然現象之一。這些階級制度的成立，有時對於國家有利，有時對於國家有害，某種階級發展過大，有妨害國家的常態生活時，猶如個人之生了癩癩一樣，不過是一種病理的現象。在近代國家組織之中，職業的分化比較階級的分化更為合理些。馬克思把病理的現象當作國家組織的主要原因，真是視指大於身了。

其次還有一種時髦的政治理論，也犯同樣的錯誤，就是基爾特社會主義的國家觀。這一派人以為社會是由許多性質不同的集團組成的，國家不過是許多集團中的一種，與其他社會組織立於平等的地位，故可以謂之為多元的國家觀。這種學說的錯誤，在不知人為社會與自然社會的區別，由個人以自由意志結合而成的社團叫做

人為社會，如公司，工廠，學校，教會，軍隊，政黨，慈善團體等都屬之。由自然演進而成的叫做自然社會，如家族，部落，民族，國家等屬之。兩者間的區別是很大的。一切人為社會的組織，都不過是國家演進程序中自然成續之一種，拿這些人為團體與國家相提並論，猶之乎拿臟腑器官與全身相提並論的一樣，其為錯誤也是很顯然的。

最後我們談一談無治主義的國家觀，無治主義者根本認為國家的組織為一種罪惡，根本不要國家，要返之於原始的個人獨立自由的生活。這種學說的錯誤，在不明原始人類的情形。從人類學及社會學上考察起來，人類生而就是社會的動物，生而受集團組織的統治，實際上絕沒有所謂獨立自由的個人，以後永遠也不會有。況依社會進化的趨勢看來，只有越組織嚴密的生物越能獲得生存競爭的勝利。如果無治主義的理想真能實現，也不過使人類走到退化滅亡的路上而已。至於國家既非任何人類的工具，則善惡與否更無從討論起，這些話更不必談了。

以上所舉各派對於國家性質的理論，我們都認為是不滿意的，因為他們都犯了同一的錯誤，就是把國家看做一個死東西，他們心目中的國家是一副機器，儀器。一定是由人所造的，所以他們一定要找出一個造機器的工程師，神學派說是神，個人主義者說是人民，共產主義者說是階級，說法雖各不同，其務欲尋出機器的製主則

一。他們既然認國家是一副機器，所以有目的與手段之爭，有善與惡之爭，一切政治學上的異論皆由此而出。然而事實上國家並不是一副機器，機器是一成不變的死物，國家則有起源，生長，衰滅，死亡，分裂，再生，種種生物的現象。所以國家應該是一個生物，是一個有機體，我們應該從生物學上找出支配它一切生存發展的原則來。

我們先從生物學上考察一下生物演化的趨勢。很顯而易見的，生物的演化有一個根本的趨勢，就是由無組織趨向有組織，由簡單組織趨向複雜組織，這種趨勢我們可以呼之為組織化的趨勢。由原始單細胞組織的生物演化為複細胞組織的生物，由組織簡單的低等生物演化為組織複雜的高等生物，都是受這種根本趨勢的支配。為什麼會造成這種趨勢，生物學家的意見雖各不相同，但是祇拿達爾文的生存競爭說就足以說明。生物在生存競爭上，越是組織複雜的，活動的能力越強，因此在生存競爭上越佔便宜，結果遂造成生物界組織化的趨勢。誤解達爾文主義的人，往往以為生存競爭的原則單適用於個體，其實是錯誤的。克魯泡特金已知羣居的動物比較個體的動物在生活上更佔優勝，因此有互助論的主張。但是他還不知道無組織的羣在生存競爭上更不如沒有組織的羣為便利。他的主張無治主義而反對強制的國家統制勢力的存在，正因為犯了這種錯誤的緣故。

生物在演進的途中，受組織化趨勢的支配，由無組織演進為有組織，由簡單組織演進為複雜組織，這種原則不但可以應用到一切個體生物的演進情況上，並且也可以應用到人類的社會生活上，從最高等的動物如鳥類及哺乳類時代，已發生了較簡單的社會生活，即是由兩性及親子關係構成的家庭。到了人類，更承繼這個趨勢，在內容上及組織上都逐漸擴大進步，而有了種種的社會組織。人類的社會組織大體分起來，可分為自然社會及人為社會兩類，前文已經談過。人為社會不在本文討論範圍之內，可以不提。自然社會即是人類基於生物的天性及演進趨勢自然成立的社會集團。這種社會本身是一種有機體的組織，有逐漸成為整個獨立生命的傾向。從生物學的觀點看來，生物的個體演化到了人類，已達於相當完密的境地，此後個體生物尚有何進化與否，雖不可知，但同時却已發現一種新的演進的方向，這就是將多數個體組織起來成為一個有機性的社會集團，這種社會集團由最簡單的組織發展而成為有高等組織和機能的近代國家有機體，所經過的路線正如單細胞生物之演化為複細胞生物，以及低級複細胞生物之演化為高級複細胞生物一樣。我們大體分起來，可以分做四個階段。

最初出現的是以血統關係為中心的血族社會，這種社會存在於多數原始野蠻人類之中。這種社會最初除去自然的親子長幼的關係外，幾乎別無組織。後來逐漸有

長老出現，以為全族的領袖，這種社會因為組織的力量不強，所以其發展有一定的限度，超過限度以後，便發生分裂，另成立新社會。這種血族社會的組織，相當於個體複細胞動物的最下等形式，如海綿動物及腔腸動物的時代。可以視為由個體進化為集團的第一步。

血族社會存在既久，因競爭及和平接觸的關係，逐漸與他社會合併而成爲較大的社會組織，我們叫他部族社會。在組織方面，這種部族社會成立了酋長制，以及酋長左右的長老，巫師，戰士等，造成了社會的核心。同時社會的自覺意識也漸漸發生。宗教在此時表現了很大的作用，每一個獨立存在的部落，必定有他的部族的神，這種部族宗教的作用就在於統一整個部落的心靈，造成一種粗淺的集團意識，沒有這種集團意識的部落，必不免於競爭的失敗。這種部族社會的組織相當於無脊椎動物的較高形式，即節足動物同時代。

部族社會因生存競爭的結果，再加以擴大和合併，便成爲第三階段的民族社會。這時候集團的核心組織已顯然成爲複雜的形式，以國王，貴族，教士及官吏合組而成的政府，代替了部落社會酋長的位置。社會內全體民衆也漸漸發生分業的作用，職業及階級的制度，由此成立。在意識方面，已由簡單的巫術進化而成爲高等的宗教，崇拜祖先及偉大先靈的信仰也連帶發生，附加以文化上及歷史上種種的成績

回憶，造成了鮮明的複雜的民族意識。這種意識一經成立以後，集團的組織便越加鞏固，不容易消滅，而有機體的機構也逐漸表現出來。有史初期的一切游牧民族及舊式的王國，大抵多屬於此階段。五千年來的中國，也多半停留在此階段上，這種民族社會的組織大略相當於脊椎動物的初期，即魚類，爬蟲類的時代。

民族社會到了近代，逐漸進化而達於第四階段，即以近代國家為模型的國族社會。這種近代式的國族社會，在組織方面已具備了極複雜的結構，同時國家意識及國民性的成熟，在集團意識方面也表現極強烈的自覺生活。這種情形頗類似高等脊椎動物如鳥類及哺乳類的階段。關於這種近代國家有機體的組織和意識發展的情形，我們留在以後再講。

自然社會演化到了國族社會的階段，已具備了有機體的諸種要素，實際上已形成了一個獨立生命。無論如何，不容易再將他消滅。試看近代所有被強權吞滅的國家，無一不在做復與獨立的運動，可知整個有機體生命消滅之困難。但是社會進化到了這一步，就再不能往前進了嗎？我們以為不然。我們以為欲想消滅國家的獨立組織及意識的世界大同的思想，雖然是空想，但是未嘗不可以各個獨立國家為主體，聯合而成爲互助的世界聯邦，猶如高等個體生物之聯合而成立互助的家族生活一樣。但是這種世界聯邦的構成，必須在多數國家已完成了國家有機體的組織以後。

簡單說，世界聯邦的構成，必須以尊重各個民族的有機組織為條件，不能以消滅各個民族的有機組織為條件。因為這種以生物本性為基礎的有機體集團生命一經成熟以後，就不容易消滅的。

以上所舉的自然社會演進的四階段，乃是指一般演進的常態軌道而言。但是並非每一個原始的自然社會都能如此順利圓滿發展下去，自有人類以來，有無數的氏族社會，無數的部族社會，乃至一部分的民族社會，都因生存競爭失敗而滅亡或被吞併了。自然社會的演進也和個體生物的演進一樣，雖然本身具有生長的作用，常向成熟的方向去發展，但是因環境及有機體本身的阻礙，中途不免時時發生挫折。有的因生長過速，物質的供給不能適量而發生分裂；有的因自身的集團組織和意識都未成熟，而為其他較進步的社會所吞併的；有的吞併以後，逐漸與征服者同化而融化為一體的；也有始終不能融化，壓迫力減退，立即復興的；也有兩個自然社會彼此文化相等，利害相同，逐漸因聯合而融為一體的；也有因社會本身所產生的文化已成羶回，與社會的生長力不能適應，需要蛻變時期的；也有社會精力已經衰頹，因而自然死亡的。以上生長，分裂，吞併，融化，復興，聯合，蛻變，衰頹，死亡……等等現象都是社會演進過程中自然出現的現象，要詳細研究這些現象的原因和情形，非本文所能及。但是我們應該知道自然社會的演進確有這許多形態，正

如同生物個體的演進有許多形態一樣，要對於一個國家的政治及社會問題求一個解答的方案。非明瞭他是屬於那一種形態不可。

以上所說，都是就國家有機體的動態方面的研究。我們明白了國家發生和演進的總原因，我們明白了國家是原始時代演進所經過的階段，我們明白了在演進中間，有許多種形態的變化不同，所有以上這些，都是從動的方面來研究國家的演進情形，現在讓我們轉過頭來，再從靜的方面着手，分析一下國家組織的要素，及其與各方面的關係。

我們從上文已經知道，現代國家有機體的組織是從原始極簡單的社會組織逐漸演進而來的。現代國家，是自然社會已經演進的最高階段，在組織方面，他表現很複雜的進步形式。我們簡單研究起來，知道現代國家的組織，具有以下幾種特點：

第二個特點是政治中樞組織的完備。政治組織是自然社會的中樞，猶如一個人有神經系統的一樣。在血族，部族，民族的時代，政治中樞雖已產生，但組織是很簡單的。到了近代國族社會的階段以後，政治組織才表現空前的完備形態。一部政治學所研究的，大半都是這種近代國家的政治組織的內容及問題。這種情形是很顯然的，我們不必在此詳述。

第二個特點是社會的分業化。國家與政治組織並不是絕對一致的名詞，政治組織不過是國家組織的一部分，國家有機體所指的乃是整個國家社會的結構而言。在現代國家有機體的組織之下，有一種顯著的特點，就是社會的分業化。每一部分人民，依自身的關係及國家的需要，專從事一種職業，在各種職業組織的互助之下，合成整個國家的使命，這就是近代國家應用分工合作的原理而產生的有機結構。因職業的不同致產生身分和權利的不同，這是現代國家社會結構的病態，把病態看做常態，以為歷史永遠是階級不平和鬥爭的歷史，這是一部分思想家的謬見。

第三個特點是整個國家生活聯絡的密切。下等動物與高等動物的區別點之一，就是下等動物的全體聯絡不如高等動物的密切，所以往往切去肢體尚不知痛癢，原因是由於神經系統未組織完備之故。未進化階段的社會組織也是如此，社會的一部分雖然廢爛，他一部分尚不知感覺，如中國雖然失去東北四省，而多數官吏人民尚不知照自如，就是因為社會的演進尚未達到第四階段的國家社會組織的緣故，日本人罵我們不是一個國家，我們雖然氣憤，但是也要平心靜氣回想一下，我們究竟已具備近代國家組織的條件與否。在近代國家的組織之下，有選舉以使人民參加政治有自由的出版物以傳達真實的消息，有各種性質的自由結社以團結一部分人的情感，有各種交通器具以使全國國家生活日趨密切，像這些特點我們還都沒有具備，無

怪乎敵人可以肆意侵略我。罵誓我丁。

我們在這裏不能簡單地舉近代國家有機體組織的特點來研究，只就以上所舉三點看起來，已可知近代國家已具備有機體的要素，並且具有獨立的完全意識，可以自由支配自己的生活行動，不復像以前各階段的社會尚無完全自覺意識的情形了。現在讓我們再來看看在近代國家組織之下，國家對於他所屬的各部分的彼此關係是如何？

第一先談國家與個人 所謂國家是由個人結合而成的「國家工具說」之要點，我們在前文已經批評過。我們知道國家是先於個人而存在的。在未有人類以前，高等動物的時代，已有了最簡單的自然社會生活，這種自然社會就是國家未成熟以前的狀態。到了人類時代更是一落地即為一家族，部族，民族或國族的一分子，事實上絕對沒有一個獨立自由毫不受集團管轄的個人。照這樣看來，個人主義畢竟不過是一種空想的主義，應該早已消滅，但是在事實上為什麼每一個時代的末期，總有一度個人主義思想猖獗的時代，而且每一個個人也常厭棄國家的束縛，想尋找獨立與自由呢？要了解這個趨勢的產生原因，必須從生物學上去尋找。生物的根本趨勢是組織化，這是我們在前面已經談過的，但是這種組織化的趨勢是與每個生物的惰性相反對的。每一個生物都有一種惰性想永遠留在固有的狀態上，不受新變化的束縛

，但是生物自身的生長趨勢和生存競爭的趨則常常逼使他趨向組織化的新生活，因此兩種趨勢之間便造成了生物界永久的衝突與矛盾。這種衝突應用到人類社會生活上，便是集團主義生活與個人主義生活的鬥爭。人類社會受自然界鐵則的支配，常向有組織的方面去演進，在這種社會發展旺盛的時候，集團的控制力極強，個人不但在實際生活上，即在意識也同化於集團的精神，這個社會便達於光榮勝利的時代。到了社會精力衰頹，或因社會演進中間造成同文化與制度漸漸鞏固，以至障礙了社會本身的發展的時候，社會本身對舊文化起了反抗，需要重新脫變，這時候個人主義的精神便乘機復活，個人主義的精神若僅在摧陷已僵化的舊文化，幫助社會的脫變，則為有益於社會的發展的。如果因個人主義的過度發展，使社會趨於解體，則這種個人主義為有害於社會。

其次談國家與種族的關係。原初的自然社會是以血統關係為基礎的，雖然社會的結成，不能不與種族有密切關係，是當然的事實。但是種族關係並不足以當作自然社會結成的全部基礎。如果把國家當作只是一個種族的政治結合，那就是錯誤。種族關係祇是在自然社會最初結胎的時候具有很大的影響，到自然社會形成以後，隨時演進，種族關係便不能完全支配社會的性質和形式。因為種族的血統關係是極難保持永久的單純的，現在任何生存的種族，攷起他的血統來，都已經過無數的

混淆，決沒有一個真正萬世一系，單純不變的種族。一部分生物有機體派的社會學者，不明白這種事實，妄想純粹以種族關係說明社會的本質，於是有些種族是天然優勝，某種族是天然劣敗的謬說，生物學派之受人攻擊，全是受這種謬說的影響。我們祇可以說種族關係是自然社會成立的要素之一，却不能認為要素祇有此一種。至於自然社會構成的要素是些什麼？我們在下文再談。

其次談談國家與政治組織的關係。自然社會在演進的歷程中，產生各種制度或組織，猶如生物個體在生長的歷程中產生骨骼，肌肉，臟腑，和器官的一樣，都是為生存發展上所必需的。政治組織之對於國家，猶如神經中樞系之對於全體的一樣，他的功用在於統制全體，使全體的行動成為意識同，系統的，在原始社會階段，這種政治組織的發達尚未完備，故社會的各部分常有獨立行動的危險，也如神經系統未發達的下等動物，肢體與全體常易分裂的一樣。只有在近代國家有機體的組織之下，政治組織才漸趨完備，而使整個國家社會的意識和行動趨於諧和一致。這種政治組織，西洋人普通叫做 State，政治學上所研究的就是這個 State 的組織性質和功用。中國人對於 State 和 Nation 兩個字的譯名和稱義往往弄不清楚，有的把譯作「國家」，有的把 State 譯作國家，把 Nation 却譯作「民族」，這兩個譯法都是錯誤的。Nation 才是真正的中文所謂國家，英國，法國，美國，以及國

聯。國際之所謂國，在歐文都是 Nation 而不是 State State 祇可以譯作「邦」，如嫌單音不使用，則可改為「政邦」，乃是指政治組織的一種具體形式而言。一個國家可以包含許多政邦，如德意志和美利堅都是聯合許多政邦組成的國家，但是沒有一個政邦可以脫離國家而獨立存存的。國家是一個有生命有活動的有機體，而政邦不過是一個組織的形式。猶如解剖學上之所謂人體雖與人身本為一物，但一係靜止的形態，一係活動的生命，兩者間的涵義本是不同的。至於「民族」這個名詞所包含的意義更為混雜，普通的用法乃指一部血統或語言相同的人羣而言，其已否進化到國家階段，無甚關係。把 Nation 譯為民族。因而生出贊成民族主義而反對國家主義的說法，竟似中國人不需要成立國家組織，只要保存原始民族的游牧生活就可以滿足的一樣，這真所謂「名不正則言不順」了。如果定要把 State 一字，譯作「國家」，則 Nation 一字應當譯作「國族」，不應當譯作「民族」，因為 Volk, people 等字，是非譯作「民族」，不可的。

其次我們再談談國家與經濟組織的關係。一部分社會主義者，即自命為科學的社會主義之馬克思派，因為要應從事改革現有經濟組織的緣故，不惜顛倒事實，創出唯物便觀或經濟一元論的社會學說，以欺騙一部分耳食的庸徒。照這一派學說看來，社會進化的原動力就是經濟，人類社會的發展及其組織的形態，完全以當時的

經濟組織和生產工具的性質如何而定。他們看國家也不過是人類爲滿足經濟欲望而組織的工具。他們以爲人類因經濟利益不同，可以分作兩個或若干個階級互相爭鬥，每一個階級戰勝了便拿國家做謀本階級利益的工具，他們所說的國家，通常也是指 *State* 而言。至於以生物性爲基礎的 *Nation*，他們根本沒有認識，所以主張根本廢棄，而實現國際大同的夢想。我們對於馬克思主義的全部理論之是非，此處無暇討論，現在單就與國家問題有關的部分略加批評。我們認爲支配社會進化的原動力是生物的天性，這種生物天性雖然也包括經濟的欲望在內，但決不能單注重經濟欲望而忽略其他欲望。我們知道即在人類以前的動物時代，除經濟欲望以外，一切生物還有性的欲望，爭鬥的欲望，遊戲的欲望，愛美的欲望等等。到了有文化的人類時代，更有智識，信仰，權力等欲望發現。每一種欲望都可支配人類生活的一部分趨向，都可在社會上產生一種制度和組織，都可對於他種生物天性及由彼產生的社會組織發生影響。單注重人類經濟的天性而抹殺其他的影響實在是不通之談。單就個人方面都是如此，若就社會全體的觀點看起來，則支配社會組織和演進的原動力，既不是人類經濟的天性，也不是上列其他的各種天性，因爲這些天性大半都是屬於個人方面的。支配社會的原動力，乃是人類合羣的天性，即前文所謂「組織化的趨勢」。這種天性是生物存在的根本要素，是一切生物天性的總源泉。生物若

沒有這種天性，就不會從單細胞組織進化到複細胞組織，就不會產生精巧複雜的高等生物，就不會由個人進化到社會。若單就生物個體方面來研究，在這一方面的性的天性（欲性）或比食的天性（經濟欲）為更重要。食的作用不過在維持生物個體的現狀，而性的作用則可以產生一種超越個體的新結合，這個新結合的出現，就是生物依照組織化的趨勢而實行以求適應的第一步。在單性生殖的時代，生物無論如何變化，總不能超過固有的遺傳程度，到了兩性生殖發明以後，一個生物個體才可以與他生物個體相結合，而產生了新生命。但是爬蟲類，兩棲類，魚類以下的動物，他們的生殖作用普通還是不需要兩個個體相接觸的，所以生物個體與個體並沒有親密接觸的必然關係，有的也只為鳥合之羣，而不是真正的社會生活。到鳥類以上，才有兩性同居以生殖并保育子女的家庭生活發生，這就是真正社會的起源，但這個社會的起源及其組織的基礎，並不是經濟的，而是基于兩性和親子之愛，也就是受生物的組織化的趨勢所支配。鳥類及哺乳類的結合為家庭生活，並不是因為他們能夠感覺找尋食物的方便而如此，實在是由於受一種天然的兩性之愛及親子之愛所驅迫而成。即現代受過文化的人類之所以仍有家庭生活，也並不是因為經濟的原因，而仍是由於兩性及親子之愛的生物天性所促成。不然一個父親就不會終日勤懇工作以養許多坐食的小孩子了。單從這一點看來，已可證明社會的起源不是經濟的。從

家庭發展到血族，部族，以至雄族，國族，社會的階段和內容雖各不同，僅其組織和演進並非受經濟欲支配却是同樣的。經濟欲之表現為社會經濟組織，乃是由於社會成立以後，為供給全社會及社會中所屬每一個人的經濟需要而成，與政治組織，文化組織之成立為同一原因。在這一點上，不但階級主義的學者如馬克思派的說法為鑿誤，即個人主義的經濟學者如亞丹斯密等的經濟學說也是謬誤的，他們都認經濟事實的產生由於個人的欲望，其實經濟活動的產生是一個社會的事實，而不是個人的事實，任何社會中的經濟制度及其主要的活動，皆是起源於社會的需要，而個人的需要不過附帶目的之一。這個問題很複雜，本文也不能詳細討論。總之社會為謀本身的生存及發展起見，自然經濟演進的結果產生種種社會制度，經濟制度也是其中之一。先有社會而後產生各種社會制度，各種社會制度的演進及變化，都是由於社會本身有機的發展之結果，認經濟制度為決定社會演進的原因，猶如認吃飯的舉動為產生人的原因一樣，一人非為飯而生，飯乃由人而生，這個格言，正可以指出馬克思派的因果錯誤之所在。

至於馬克思派之所謂階級，也是最含糊最不容易弄清楚的一個名詞。照事實看來，階級制度只有在古代社會才能存在，古代社會進化的階段較低，社會組織尚未分業化，只能分作很顯著的幾種人，如貴族，僧侶，平民，奴隸之類，故古代各國

的階級制度分割大半相同。這種階級制度的起源並不是經濟的而是生物的。任何社會中階級制度的起源都由於一個戰勝的種族爲保障自身安全而設的，經濟特權的享受不過是階級成立後的附帶條件之一。到了近代社會，這種簡單的階級制度早已消滅了。代之而起的是二種較複雜的分業制度。現在的社會組織只有多元的職業，並沒有三元，三元，兩元對立的階級。馬克思派之所謂階級是一種生做硬死的理想名詞。一個汽車大王福特和馬路上流浪的乞丐中間若分階級可以分出無數不同的階級來，決不是資產階級和無產階級兩個籠統的名詞所能概括。所謂階級的利益和階級的戰線更是空話。汽車大王與鐵路大王的利益是互相衝突的，苦力與苦力，洋車夫與洋車夫的利益也是互相衝突的，事實上只有同一階級（不如說同一職業爲合理）的人爭鬥得更兇些。馬克思派想把一個階級當做組織社會集團的主體，根本是不可能的空想。

再其次我們談談國家與文化的關係。有許多個人主義的學者認文化爲個人天才的創造成績。這種說法根本是反乎事實，文化根本是社會的產物，一首讚美詩，一篇文章，一幅名畫，都是社會精神的反映，不是任何個人可以平空造出的。就廣義說起來，一切社會的制度和理想都可以叫做文化，這種文化乃是社會在演進的歷程中自然產生出來以團結自身的意識的，一個有文化的社會，比較地不容易爲他社會

所合併而消滅，無論是宗教，文學，抑或科學，主要的功用都在於此。關於這一點，我在「非個人主義的新文化運動」一文中已詳細討論過，此處不必多贅。

我們將國家與所屬各部分的關係一一研究過之後，就要回到整個國家的本身性質的問題上去。照上文看來，國家既不是個人的工具，又不是階級的工具，然則所謂國家者究竟是一個什麼東西呢？我們平常用眼去看，不容易看得見國家具體形態，因此不免有人懷疑到國家不過是理想上的一個名詞，並不是具體存在的。其實國家的存在性不能單以眼見與否為標準，我們在日常生活上無時無處不受國家生活的影響，這就是國家存在的鐵證。從具體上看來，代表國家的實體就是全國國民，全國國民與國家也可以說是一，也可以說是二。說是一者，離開全國國民以外，別處就找不出國家的主體；說是二者，單有國民而不經過一番組織，也不能成為國家。在物質的世界，組織的關係與材料的關係對於整個物體的成立有同樣的重要性。同樣的化學原質，一樣的分量，但是因為原子排列的形式不同，所合成的物質也各不相同。同樣的細胞，因為組織的形式不同，所合成的生物也不同。一個國家，雖然也是由全體國民集合而成的，但是若不經過一番組織，畢竟不能成為國家。因此國家的公式應該是：

二者之間少了一個，也不能稱為國家的。

以上所說是指國家成立的一般成分，我們若再就每個國家的分別歷史來看，又可以發生一個問題，即每個國家的造成爲有什麼必然的原因呢？何以中國與英國各自發展爲一個獨立的國家呢？何以廣東福建成中國的一部份呢？何以美國與英國分裂呢？何以愛爾蘭人反對英國獨立呢？何以北美洲只有二個國家而南美洲就分裂爲十個獨立國呢？像這些情形都不能說是絕對偶然的結果。我們分析一個國家組成的要素極多，總括起來，可以分作以下三類原因：

第一個原因是物質的，這裏面又可以分作二項如下：

甲是種族的原因。種族是構成國家的主要要素，原始自然社會——即血族社會——的構成完全以血統爲基礎，這是很明白的事實。其後社會逐漸發展，種族的成分逐漸減輕，但終久仍爲主要因素之一。即如今日中國國家的構成，仍係以同爲黃帝子孫之一觀念爲基礎。不過在實際，絕對單純的種族血統已經很難找出了。在現代國家之下，所謂種族的成分已變爲一種觀念而非復實質的了。

乙是地理的原因。地理也是國家構成的一個要素。英美的分裂，德法的衝突，中國本部所能構成一個統一國家，地理的影響都很顯著。不過自近代人類征服自然的增加以後，地理的影響已經不甚重要了。但是像氣候，物產，地形等仍關

據可影響於國家有機體的構成。

第二個原因是精神的，又可分為三項如下：

一 甲是語言文字的原因。語言文字對國家的構成影響極大，因為他是造成國民統
一意識的重要工具。

乙是文化的原因，這裏面包含宗教思想，及一切制度，都是國家構成的主要要素。

丙是歷史的原因，歷史是社會演進的總記錄，一切國家的構成，都以歷史的回憶為重要的基礎。

第三個原因是社會的，又可分為二項如下：

甲是政治的原因，如希臘各邦因聯合對波斯，故能造成統一的基礎，美國因反抗英政府的暴政，致脫離母國而合眾獨立之類。

乙是經濟的原因，如愛爾蘭人因經濟生活與英人不平等之故，而終久脫離之類。

就以上三類八項的原因看來，第三類的原因就可以說是一種機緣，不能認為國家構成的主要要素，第一第二兩類都是很主要的要素，而第二類精神的原因尤為重要。譬如一個人類個體的構成，一部分要素是他的身體，一部分是他的思想意識，

另一部分則是父母種子時的機緣。我們不能說一個人是唯物的，也不能說是唯心的，兩者都佔很重要的勢力。

照上面說起來，國家的成立要素似乎是多元的了，然而不然，國家的發展始終是一個整個的動作，我們雖然可以用分析的眼光去分析他種種的成分，但是在實際上是一個整個不可分析的東西，正如一個個體生物，雖然可以從物質或精神方面分析出許多組織的單位，然而在實際上仍然是一個整個不可分的生命一樣。這種集團的生命從原始組織和意識都未發達的階段，漸漸依生物進化的本來趨勢而進化，到了某種階段，集團組織已經成熟，同時也形成了一種明顯的集團意識。每一個有個體組織和明顯意識的自然社會，依本身過去演進的努力影響，漸漸造成一種固定的集團性格，這就是我們現在所常說的民族性，或國民性。這種國民性一經形成以後，對於社會本身的一切制度和思想便起了根本的重習作用。我們要探討社會的本源和改造的途徑，對於國民性的重要作用不可不深深注意。（關於國民意識和國民性等問題，本文不能詳述，請參看拙著生物史觀與社會及社會科學通論二書）

從以上的全部研究綜合起來，我們知道了國家是一個有機體，他是從原始的自然而社會逐漸演進而成的，自然社會的演進是受着生物界生存競爭的原則所支配，常向組織化的方向去進行，國家是自然社會演進最高的階段。自然社會發展到民族社

會階段以後，受着生物演進本來的趨勢的敦促，必然要踏入第四階段，有些不長進的自然社會，不能隨着自然的法則向前去演進，便不免受生存競爭的淘汰而滅亡。在這些不長進的自然社會裏，有一部分不甘亡滅的分子，自行結合起來想以有意識的活動喚起整個集團意識的覺醒，趕快以人力促進國家社會組織的完成，這便是近代思想主潮的國家主義運動。這種運動的發動者雖然是一部分個人，實際上是社會自身的意識覺醒的一種表現，猶如人身受了毒菌的侵襲以後在血液中起的一種抵抗的勢力一樣。凡是能够自覺地發生國家主義運動的國家，還有幾分不致滅亡的希望；只有國家主義的運動成功以後，國家才有得救的可見。

生物史觀與唯物史觀的比較

常燕生

現在世界上各派學者對於社會歷史的看法，各有不同，因此就有許多種的史觀，就中最信勢力的不外以下四派：

- 甲、從玄學觀點出發的玄學史觀
- 乙、從實證主義出發的多元史觀
- 丙、從馬克司主義出發的唯物史觀（正名應作經濟史觀）
- 丁、從社會有機體論出發的生物史觀

現在支配中國思想界最佔勢力的，却只有唯物史觀一種。這種史觀，因為馬克司信徒的努力，已經漸漸成爲普遍化，甚至目不識丁的軍閥，也會說一句「小資產階級的意識」，乳臭未退的小兒，也會喊幾聲「打倒封建勢力」，這種馬克司一派的御用名詞，竟成爲中國思想界的天經地義，雖向來反共的人，也難免沿用「帝國主義」，「資產階級」，等等馬克司派所特製的名詞，這真是習焉而不知其非了。

但是我們忠於學問的人，決不肯隨聲附和這樣習焉不察下去，我們必須要把一種理論，確實檢討清楚，才能決定我們的接受與否。以我看來，馬克司主義並不甚

正確的理论，其根本錯誤之點，就在於其全部理論最重要的唯物史觀理論是錯誤的。我們現在無暇把馬克司主義作全部的批判，但願意把唯物史觀這一部分提出來研究研究。

我願意提出一種正確的歷史觀點來和這種錯誤的史觀作一比較，庶可使學者知所去取。我所要提出來的便是從社會有機體論出發的生物史觀，關於生物史觀的內容，過去本刊已說明，今後當另加發揮，此處不必煩述。讀者如覺不明白，可取拙著的生物史觀與社會（大陸書局版）及社會科學通論（中華書局版）兩書看看。

所謂唯物史觀，正名應作經濟史觀，因為他的理論根本是從經濟學的觀點出發的，與生物史觀之從生物學的觀點出發者，性質略同。今後即用經濟史觀這個名詞，以便對照。

先說兩者相同之點。

第一，生物史觀與經濟史觀同承認社會歷史現象並非偶然，可以提出一種原則來加以解釋，與一般偶然論的見解不同。

第二，生物史觀與經濟史觀同承認支配社會的原動力只有一種，即史觀是一元的而非多元的，與一般多元史觀派的見解，認社會現象不能以一元解釋者不同。

第三，生物史觀與經濟史觀同承認歷史的主體是社會而非個人，解釋歷史應注

意社會全體，而不應該僅注意個人。與一般個人主義者，英雄崇拜論者，認天才為社會發展的主力者不同。

第四，生物史觀與經濟史觀同承認解釋社會現象應用科學的方法，不應用玄學的方法，同反對玄學家的獨斷之論。不過這一點若就事實來看，經濟史觀的根本出發點，所謂辯證法，即仍屬玄學的非科學的，此點等後面再說。

第五，生物史觀與經濟史觀同承認物質為社會的基礎（廣義的物質），反對神學家，玄學家以「上帝」，「理性」，「生機」等虛無縹緲的觀念為社會原動力之說。因為這個原因，所以兩派同可稱為唯物史觀，馬克司派不應包辦這個唯物史觀的名稱。

以上五點為兩派史觀相同之處，以下再把兩派不同之點提出比較比較。

第一個不同之點，就是：生物史觀是純粹由科學觀點出發的，而經濟史觀則未能脫盡玄學的窠臼。生物史觀乃由達爾文主義演繹而來，故又稱為「社會達爾文主義」，達爾文主義為純粹的科學學說，乃至世界所公認，無待說明。經濟史觀雖號稱科學的社會主義，實際係由海格爾的玄學轉變而成，故未能脫盡玄學的臭味。如科學家的方法是實證邏輯，即先歸納事實，後立原則，加以實證，而經濟史觀派則應用玄學的辯證邏輯，先假定宇宙萬物是對立的，是相反相成的，然後再加以斷

會。這種方法根本是非科學的方法，科學家決不承認此種虛無縹緲的玄學方法。

第二，生物史觀認社會由生物關係而結成，經濟史觀認社會由經濟關係而結成。生物史觀認社會根本是一種生物現象，結合社會的中心是生物的血統關係，並非經濟關係。故個人先天的就屬於社會，並非因經濟的自利關係才結成社會。例如社會最小單位的家庭，根本係由親子之愛，夫婦之愛所結成，並非純為經濟關係。經濟史觀者認家庭不過是一個經濟的最小單位，殊不知若認家庭僅為經濟而結合，試問家庭中的家長終日辛苦奔波，賺錢以養子女，豈非在經濟上是極端吃虧之事，何以不會打算盤至於如此。若不承認這種行為是由於生物天性愛情的驅使，將如何解釋？現在的社會雖因經濟關係而使男女老幼均出外作工，家庭組織似乎有解散的傾向，但親子之愛，夫妻之愛，則根本斷難消滅，可證明生物關係遠較經濟關係為重要，固為一個是先天的，一個是後天的緣故。

第三，經濟史觀僅知物質為事物的基礎，生物史觀則知「物質」加上「組織」，才是事物的真性質。經濟史觀者不知「組織」可以改變「性質」的法則，他們誤以為物質的「量」，多了就可以變「質」，他們祇知道一個個的物質是實在的，而不知組織也是實在的，物質的量加多而組織未變，並不能就變質，質之所以變，乃由組織的方式不同，量雖不加，也可以變。如同量的化學原子，因為排列的方式不同，就

可以變化出許多種性質，可證組織關係可以產生新物質。近代物理學的進步，已將舊物理學中的物質單位觀念，轉變為新物理學的關係觀念。即現時新物理學家的宇宙觀，已不是舊式所想像的一個個原子微粒堆積而成的宇宙，我們的宇宙實在是彼此關係（即組織）所相且構成的宇宙，離開了關係，便無從見物質的真相，安斯頓的相對論，就是這種新宇宙觀念的革命中心理論。自然科學家現在已有如此的大轉變，社會科學方面尚應用舊式的，物質觀念，不知組織關係之重要性，豈非謬誤！生物史觀之所以為最進步的社會科學理論，就此一點已可證明。（1）

（1）本節可參考黃欣周君「進化與組織」一文，見「生物史觀研究」（上海大光書局出版）一三九頁

第四，生物史觀眼中的社會，是一個永遠向前演化（複雜化，有機化）的社會，是一個永動的社會，經濟史觀雖也承認社會是動的，但他們誤以為社會的動是依機械的辯證法則，一分為二，二分為四，正反相成這樣規則地變下去，這種幼稚的觀念，非常可笑，因為事實上一切事物的變化情形非常複雜，豈有只許一變為二，而不許一變為三，四……以至無窮的道理。其次經濟史觀者既承認社會是依辯證法法則永遠變動的，但到了社會主義成功之後，是否還有反社會主義的否定出現，他們又避而不談，這也是自相矛盾之一點。生物史觀者則根據達爾文的演化論觀點

，承認社會永遠向前演化，絕無止境，不過演化有一個大致的趨勢，即越演化越有機化罷了。

第五，經濟史觀雖承認社會可以支配個人，較之個人主義者的觀點已為進步，但他們仍把社會看作是一羣民衆的集團，或一個階級的御用品，這仍不脫社會原子論的舊見解，生物史觀則確認社會本身為一有機的生命，先個人而存在，不墮入社會原子論的舊窠臼。

第六，經濟史觀因為未脫社會原子論的舊窠臼，故仍抱和個人主義同樣的見解，即把社會當作是一個工具，一個機械；生物史觀反對此種機械論的看法，而主張社會本身是一個生命。

第七，經濟史觀既認經濟現象為社會的下層基礎，故主張生產工具和經濟組織的演進，可以決定歷史的形態。生物史觀則不承認生產工具等是決定歷史進化的原動力，而主張國民性為歷史進化原動力之說，認國民性為決定歷史進化和社會形態主因。

第八，經濟史觀既以經濟為中心，故對於社會進化的階段依經濟關係而區分，分為原始共產社會，游牧社會，封建社會，資本主義社會等階段。生物史觀以社會集團的組織關係為劃分階段的標準，故分社會為家族社會，部族社會，民族社會。

國族社會四階段。

第九，經濟史觀不知物質經濟組織之後，可以另產生一個新生命，故對於社會仍未脫個人主義的窠臼，仍用分析的觀點，把社會橫分為有產階級，無產階級等界線，生物史觀則主張全體主義的觀點，認為事物一經組織之後，另發生新的全體性，故對於社會應以全體全體生命看之，社會上的各種職業的劃分，乃是育養組織中的一個條件，部分不能脫離全體而獨立，強把部分劃出全體以外，即等於割去肢體。

第十，經濟史觀固為仍未脫個人主義的窠臼，故仍認部分的利益大於全體的利益，而主張階級鬥爭的倫理觀念；生物史觀認社會集團利益大於部分利益，故反對以爭權利為最高道德，而主張以犧牲，服務，秩序，協同為最高道德，即以義務觀念代替權利觀念。

以上十點，為兩派史觀相異之處，我把他列舉出來，以便對於歷史哲學有興趣的人參考。至於孰是孰非，那只好讓讀者拿出自己的理智來加以判斷了。

辯證法與唯物史觀

魏嗣鑾

康 馬

一天，康先生與馬先生在某地遇着，於是就糾纏着談論起來。

現在的主義，真多極了。聽說馬克斯主義，在中國的社會裏，很有影響，你自然是一個研究經濟的人，你能告訴我一些馬克斯主義的大意麼？

自然，我很願意告訴你。馬克斯的主義，可以分作兩部看。一部是他的歷史哲學，一部是他的政治主張。馬克斯將一切社會現象，分爲兩層建築。生產與經濟的組織或關係，即馬克斯所謂的下層建築。其他一切政治，宗教，法律，學術的現象，即馬克斯所謂的上層建築。這兩層建築，不是各自獨立的。下層建築是因，上層建築是果，經濟的關係變了，其他一切政，教，法，學的關係，也必隨之而變。所謂思想者，並不是歷史進化的原動力，思想不過是經濟關係的反映，明白些說，思想就是一些轉變了的物質。爲歷史進化的原動力的，只有生產與經濟的關係。康先生，這便是馬克斯的歷史哲學的大意。至於馬克斯的政治主張麼？自然是从他的歷史哲學演繹出來的。馬克斯以爲資本主義的社會裏，產業異常發達。因爲產業發達，所以資本集中。因爲資本集中，所以

貧富懸絕。因為貧富懸絕，所以勞資爭鬥。爭鬥久了。掠奪的，歸於失敗，被掠奪者，取而代之。這個時代，便是所謂的社會主義的時代。康先生，我們在這裏，有一點很要注意。馬克斯所說的資本主義之崩潰。並不是由於一二資本家之失策，其崩潰乃是資本主義內在的矛盾性。馬克斯所說的社會主義之實現，也不是由於一二革命家之得計，其實現乃是社會主義的自然必然性。康先生，這便是馬克斯的政治主張的大意。

康 很領教了。歷史演進的程途，與社會主義的實現，牠們的原動力，馬克斯不從捉摸不定的理想裏去尋，而建築牠在確鑿可憑的經濟上，這確是很值得我們注意的。不過我還想問一下，馬克斯說，思想不是獨立的事物，而是經濟的映影。那末，馬克斯的歷史哲學，我聽着說，又有人叫牠為唯物史觀，馬克斯的政治主張，我聽着說，又有人叫牠為階級鬥爭。究竟是不是思想呢？

馬 當然是的。

康 既是思想，那末，牠是不是經濟關係的映影呢？

馬 是的。

康 馬克斯的思想，既是經濟關係的映影，那末，他的話，祇是對於當時的社會有效嗎，抑或對於過去，現在，未來的社會，也有效呢？

馬 馬克斯的唯物史觀，是永久不磨的真理，當然對於任何社會，都是有效的。

康 恕罪。我在這裏，很懇切地請你，你可允許我麼？

馬 不要客氣。

康 馬克斯的壽數，究有許多呢？

馬 據說是生於一千八百一十八年，死於一千八百八十三年，大約不過六十幾歲。謝謝。我在這裏，又想談到唯物史觀了。馬克斯既活了六十幾歲，那麼，他當時的經濟，與他發生關係，或許也可以說，他當時經濟的關係，映射在他的

腦筋裏，共能有許多年呢？

馬 當然，至多七十年。

康 經濟的關係，映射到馬克斯的腦筋裏，既至多不過七十年，那末，照着馬克斯的唯物史觀，他的思想，因為這完全是經驗的晦影，自然也不能超過這七十年，馬克斯既不能未生而存，又不能既死而生，則那些過去幾萬萬年的經濟關係，與那末來幾萬萬年的經濟關係，當然不能映射到他的腦筋裏，馬克斯的腦筋，既未嘗為過去，未來的經濟所映射，則他的腦筋裏，當然沒有他們的映影，他的腦筋裏，既沒有他們的映影，即是對於過去，未來沒有思想。他對於過去，未來，既是思想都還沒有，如何說得上有效沒效呢？又如何是永久不磨的

真理呢。

馬 康先生，你這番話，未免過於粘滯了。過去的經濟關係，雖然不能直接映射到馬克斯的腦裏，而馬克斯却可以從許多記載中，間接得着古代經濟的映射。是則馬克斯豈不能直接與古代的經濟接觸，而在他的腦筋裏，却本質不啻對於古代的經濟而有思想。

康 不錯，我剛才實在太粘滯了。不過過去的經濟已過去了，馬克思何以知能那些記載，是正確的呢？

馬 過去的記載，誠然有時不免錯誤，但馬克斯是位聰慧的人，他自有標準去擇別。

康 我也是這樣想。但是這個標準，是不是思想，或經濟關係的映射呢？

馬 當然，也是的。

康 然則是何種映射呢？是直接的嗎？抑是間接的呢？我想，間接的映射，決不能作為選擇的標準。因為我們所以要來一個選擇的標準，正是因為間接的映射靠不住，今若以其中之某一種思想，作為標準，即是無異於以有待於選擇者，而使其自為選擇，這豈不是犯了論證上所謂的循環論證嗎？所以我想，這條路，是走不通的。

馬 經濟的映影，只有直接間接兩種。間接的既不能為選擇的標準，而標準又為不能不行，則能為標準的，自當為直接映影。

康 但是據我想來，直接的映影，也不能作為選擇的標準。因為直接的映影，也只是許多事實的反映。而這些事實的範圍，又只限於身所親歷。假如我們要把這些身所親歷的映影，應用到那些身所未經的映影上去，則照邏輯「異類不比」之律，我們至少得作一個「直接映影與間接映影有其性」的假定。這個假定，是何處來的呢？說他是從直接映影中來的麼，不可能。因為一切間接映影，都有待於審查，未審查而遽論其如何如何，與前犯同一的論病。說他是從直接映影中來的麼，也不可能。因為直接映影裏，不能包含有間接映影，我們把直接映影找種，無論如何，終不會逢着間接映影。從直接映影裏，且尋不着一個間接映影，更何從知直接與間接的映影，他們有共同的性質呢？從一方面看，我們要用直接映影作標準，我們就要滿足一個條件。而從他方面看，這個條件，又是萬不能滿足的。明白些說，前面所舉的那個假定，若唯物史觀是真的，牠在我們的思想裏，是萬尋不着的。所以我說，用直接映影作選擇的標準，在唯物史觀中，也是不可能的。由此看來，選擇的標準，在間接映影裏，固尋不着。在直接映影裏，也尋不着。明白些說，我們思想裏，就根本沒有一個選擇的

標準。我們既沒有一個選擇的標準，我們又何從辨日記載中所給了我們的映影，即是牠們所給予我們的思想，誰是真的呢？若是這些思想，都是假的。那末，我們固用不着說了。然而我們又何從而知其都是假的呢？若說牠們都是真的，那末，我們也用不着說了。然而我們又何從而知其都是真的呢？所以照看唯物史觀的說法，我們的映影，只有直接的，才可以相信。至於間接的，我們就無法相信。換一句話說，我們對於間接映影，就無法辨別其正偽。就唯物史觀說，我們就無法鑒定，牠也可適用於古代的經濟。至於牠永久有效，更說不上

馬

你前番的話，過於粘滯，你這番的話，則落於玄談了。世界上的科學，那一種不是由現在，而推到過去。應用馬克斯的唯物史觀於古代經濟，這種辦法，也無非是牠種科學所習用的辦法。你可以對於人不懷疑，而獨懷疑於唯物史觀呢？

康

我常聽着人說，懷疑是一切科學發達之母，我很相信這句話，所以我才懷疑，並非只懷疑唯物史觀。你若允許我，我還想說說。

高

請罷。

你剛才說，世界上尚科學，都是由現在而推過去。不錯，我的問題，就是問

這個「推」內以可能。我前回說了那麼多，其關鍵的核心，就只在這個「推」。承你用一句話，將他提醒。我是很感激你的。馬克斯所親身感受的，經濟的映射，至多不過幾十年，這幾十年，誠然也不算少，但是比較起他親身所未嘗感受的映射來，那却微乎其微了。從這些微乎其微的映射中，推論那些過去的，導之又遠，間接的映射，說牠們也是如何如何，這確是很可奇怪，至少值得我們研究的一個問題。馬先生，請問這件事是如何可能的呢？

馬

復好，我正想給你說。馬克斯哲學的根本方法，就是他大負盛名的辯證法。他以為宇宙的現象，尤其是社會的現象，常常變動不居。一種生產方法起來了，其時的經濟社會，就因之發生變化，其時一舊制度，就因之改一局而。但是這種局面，並不是一成不變的，牠裏面含有內在的矛盾。這個矛盾不久用自力突破了，又將另成一個局面。由此嬗進，至於無窮，這便是社會現象的辯證法的演進。其觀察法，就是馬克斯的辯證的方法。馬克斯因為有了這個辯證法，而這個辯證法，又是永久有效的，所以馬克斯能出現在推過去。康先生，你現在明白了嗎？

康

還是不十分明白。馬克斯的辯證法，的確有趣。但不知這個方法，是不是思想呢？

馬 當然是的。

康 那末，牠是不是經濟關係的映影呢？

馬 當然也是的。

康 那末，是直接映影嗎？是間接的映影呢？

馬 或許是直接映影。

康 那末，我又要提出從前的疑問了。搜得直接映影，斷不會迎着間接映影；而間接映影，我們又不能假定其為已知，應用辯證法，正是欲推知間接映影，然則我們何從而知辯證法可以應用於間接映影呢？

馬 那末，或許是間接映影。

康 但是我想，間接映影也不可能。為什麼呢？因為間接映影，正有待於推知，我們可能假為已知，若以辯證法為間接映影，即無異以待證者為前提，這如何可能呢？

馬 那末，辯證法，是直接映影，又是間接映影。

康 那就恐怕更辦不到了。所謂間接映影，就是非直接映影，若辯證法，是直接的，又是間接的，即無異是直接的，又是非直接的，那如何可能呢？所以我的意思，是：辯證法若果是真的，牠就不是映影，即是唯物史觀錯了。反之，唯物

馬 史觀若是真的，辯證法必是幻影，而幻影中又尋不着牠，則辯證法必錯了。你的話，表面聽來，似乎很有道理，但是仔細想來，確是玄學家的口吻。玄學是違悖科學的，所以你的話，是我絕對不能承認的。

康 領教了，而且恕罪。我剛纔所說的意思，經你的指教，我才知道牠是玄學。玄學的定義，我從前總不明瞭，現在經你這樣解釋，我才明白了。至於你所謂科學，牠的定義，我藉此也知道一點了。這是我很領教的。你是一個講科學的人，而我誤以玄學的口吻，同你長久的討論，這是我還要請你恕罪的。但是，我前面的意思，祇是我的疑問之一部。祇既是玄學的，所以是反科學的，那末，我們就不再往下說了，不知你還可以許我另自發生一個問題麼？

馬 我們講科學的人，是不怕質問的，因為科學的本身，是真實的。

康 好，我在前面說，若果思想是經濟關係的幻影，則馬克斯對於古代的歷史，就會不能解釋，你說這是玄談，我就不說了。但是，將來的歷史，馬克斯能解釋麼？

馬 自然，科學之所以可貴，正在其能預測將來。

康 請問這些將來的預測，是不是可想呢？

康

既是思想，是不是經濟的映影呢？

是。

康

那可奇怪了。未來的經濟關係，對於現在，牠還沒有存在，牠如何能映射到我們的腦筋裏呢？如我們必以牠們，也是映影，即是無異承認，未有放射，也有映影，與映影的概念，便矛盾了。但若假定，不是映影，又即無異承認，不為映影，而是思想，與唯物史觀，又違悖了。故我的意思，假若唯物史觀是真的，則我們對於未來，便沒思想，馬克斯的社會主義實現之預測便錯了。反之，假若社會主義的預測是真的，則這種思想，便非映影，唯物史觀就錯了。馬先生，你以為如何呢？

馬

你這番話，又落入玄學的圈套了。未來的經濟關係，雖然現在尚未實現，但我們以古代及現在的經濟關係為基礎，却可以推論到將來。是未來的經濟關係，對於我們，雖不能直接發生映影的作用，而我們却可以用因果的定律事先預測。

康

你這番話，仍然不能令我滿意。你或許是承認，不為映影，而是思想，那就與唯物史觀矛盾了。你若是堅以牠為映影，則是影不待形，無中生有，那就恐怕更說不去了。所以我的疑團，仍然不能解釋。但據你的意思，我這番話，無非

是玄學的圈套，我聽說，玄學是一個不好的名稱，我用不着再往下說了。不過我還有一點意思，請你指教，你剛才說，我們可用因果的定律，事先預測，請問這因果律是從那裏來的呢？

馬 當然是從經驗來的。

康 由經驗得來之因果律，對於未來的經濟組織，也有甚麼？

馬 未來的經濟組織，當然也有他的因果。

康 未來之經濟組織，他還沒有實現，我們自也無從經驗。由經驗而已得之因果律，我們何以知其能應用於經驗所未得之經濟組織呢？

馬 科學中最重要的方法，是歸納法。我們若把古代及現在的經濟用心分析，我們就會見着，有某種的因，便有某種的果。這種因果的關係，我們隨時隨地，都是可以察覺的。古代現在既都是如此，那末，將來自必也是如此。故因果律，完全是由歸納得來的。

康 好極了。不過據我想來，你這種歸納，實不足以證明因果對於未來之存在。因為你若不先假定宇宙間有因果，你就不能這樣的歸納。換一句話說，當我們方說「古代現在既都是如此，將來自必是如此」之頃，我們已經假定因果律對於將來之存在了。再換一句話說，你這種歸納法之能應用，是完全建築在因果

律上的。據此，得這一個很奇怪的事實。我們以為因果律，是從歸納得來的，而仔細一想，又覺得歸納之可能，是建築在因果律上的。這種論證，在邏輯為循環論證，是為論理所不許的。馬先生，我常懷疑因果之由來，你起初以為是從經驗得來的，但是經驗至多只能告訴我們，古代現在有因果，牠斷不能指示我們，未來也有因果，如我們必以牠為可能，則是未經而以為驗，及未驗而以為信，豈非自相矛盾嗎？末後，你又以為是從歸納得來的，而歸納正有賴於因果，以歸納如此證因果，是邏輯所不許的。馬先生，這因果律究竟是何處來的呢？

馬 那末，因果律是我們必要的思想。我們的地球，自有人類以來，不知已有幾萬萬年了。我們的祖先，傳到現在，每代都覺得，宇宙間有因果；種性遺傳，久而久之，因果律便成為人類必要的思想了。

康 因果律，果真是我們必要的思想嗎？所謂必要的思想者，乃「其反面不可能」的思想。而不可能又有兩種，有邏輯的不可能，有事實不可能。因果律之為思想的需要，然則是邏輯的嗎？抑亦事實的呢？若說牠是邏輯的，那末，請問，假定我們設想，宇宙是絕對無有因果的，這種思想，是違背了何種思想。宇宙假如果真沒有因果，我們誠然不能事先預測，我們對於外界，誠然不能再有系

統的思想，然而外界何必一定要有因果，以來麻煩我們思想或預測呢？由此看來，你說因果律，是我們必要的思想，當然不是邏輯的了。

馬 那末，就是事實的。

康 這種說法，恐怕也不能成立。我們謂宇宙有因果者，因為我們看見牠過去現在皆有因果，倘若從今日起，忽然沒有因果，抑或有因果，而非我們今日所謂之因果，誰能保證其無呢？這樣的事，誠然出乎我們意料之外。然出乎我們意料之外者，何以就敢決定為無呢？所以我謂牠無，固不能證明，你謂牠有，也不能證明，我不能證明，却不妨事，因為我對於未來，尚無確定的主張。但你能證明，就失敗了。

馬 這個話，如何講呢？

康 因為辯證法的應用，是建築在因果律上的，而照着唯物史觀的說法，因果律却不能成立，因果律且不能成立，辯證法如何能應用，所以我說，唯物史觀是對的，辯證法便錯了。辯證法是對的，唯物史觀便錯了。

馬 你的話，越見帶着玄學的色彩了。唯物史觀，正是要說明社會現象之變遷，有一定的，物質的，或經濟的因果，而辯證法上的正，反，合，亦正是要說明這因果遞嬗的形式。你今天這種說法，完全與唯物史觀及辯證法違悖，不是你絲

康

毫未懂着馬克斯的學說，即是你故意搗亂。

你說我故意搗亂，我不敢承。你說我不懂馬克斯的學說，我却很願意接受，否則我又何必向你領教呢？不過唯物史觀以思想為經濟關係的反映，我却有點懷疑，如果這種主張，真正是對的，則我們使無權將因果律應用於未來，假如一定要將牠應用於未來，則我們至少須有一個充分的證明。以演繹法證明嗎？則其前提，至多祇能包含過去及現在的事實，即是此時前提中，斷不能有未來的概念，前提中且無有未來的概念，結論中阿能忽有未來的概念，結論中未來的概念且沒有，則因果律應用於未來，如何可能呢？若以歸納法證明嗎？則歸納之可能，正有待於因果律，如因果律不預先假定，則我們的推論，仍不能超越過去及現在的範圍，則是歸納法也無效了。若說因果律是必要的思想嗎？則反因果律在未嘗，既不違停邏輯，亦不違停事實，未來的事實，根本還未出現，我們何從而知其順應與違反，是因果律又不是必要的思想了。主張唯物史觀的人，既不能直接從未來的事實，得出牠們的因果，又不能間接用論證的方法，推論其有因果，而牠們又絕對否認「唯心的因果」，則是因果律，對於唯物史觀的學者，根本不能成立，若是仍以牠能成立，則是以既不能親驗又不能推證者為存在，這豈不是龜毛兔角，無中生有，與唯物史觀的映影說，自相矛盾

麼？至於應用辯證法，當然要以「能預測」為假設，若是不能預測，或是無有因果，則前日之社會現象，依照正，反，合，原則進行者，安知其後來？不忽離開故道，另依他種方式進行；又安知現在的社會，不是變化終止的社會，即是正，反，合，原則忽然失了效用的社會。就此看來，辯證法能應用，全靠因果律。因果律對於唯物史觀的學者，既不能成立，則辯證法當然也同於戲論了。

馬 你這些話，實在過於糾纏。總之現在的社會，是含有內在的矛盾的。經濟的變遷，總會照着辯證法前進的。你信唯物史觀也好，不信，也好，牠自有牠的法則，決非人力所可阻撓的，思想祇是經濟的映影，影既不能變形，多辯是毫無益處的。

康 我何嘗敢好辯呢？不過我想從你學學唯物史觀能了。你說現在的社會，含有內在的矛盾。許多的馬克斯主義者，都是這樣說，而且預言其不久必將自行崩潰。現在的社會，不久將要崩潰，我似乎也感覺着。不過馬克斯主義者，以為社會現象，都含有內在的矛盾，我還有點不懂，你能告訴我一點矛盾的意義麼？

馬 自然，假如有一個論斷在此，其形式可作為甲是乙。又假如有一個論斷在此，

康

其形式可作爲甲是非乙。則這兩個論斷，便是一個矛盾。

很感謝你。我們若將你剛纔所說的話，分析一下，我們即會見着，一個矛盾中之某一論斷，必定是正的，其餘的一個論斷，必定是負的。要這正負兩個論斷相并，而後一個矛盾，才可以成。倘若單有正的論斷，而無負的論斷，則矛盾是斷無可成的。如果我這些話，是正極的，則社會現象，便不能包含有所謂矛盾。社會現象，無非是一些事實。事實所告訴我們的，當然只有正的，沒有定的，而絕沒有負的，或否定的。既是只有肯定，而沒有否定，則爲何有謂矛盾。故社會自身，絕無矛盾，矛盾之所以成，實由於論斷。因此矛盾這個概念，但能應用於我們人類思想的表现，而不能應用於社會的本身，簡單言之，矛盾這個概念，但能應用於名言，而不能應用於物質。若我們將牠應用到社會本身上去，簡直是沒有意義，即錯誤都還說不上。不寧惟是，一種現象的變化，我們可以視爲時間的函數，時間變了，現象也會隨之而變。這種辦法，自有自然科學以來，都無不認爲家常便飯的。今若以現象的變化，是矛盾的作用，豈不是一個函數，其中所含的，是無盡的矛盾，此在辯證法的學者看來，誠然新奇，但在自然科學的學者看來，却是笑話。自然科學從來未用辯證法，即到現在，聽說也還沒有用着。而自然科學的成績，固自昭然。唯物史觀用了這樣久的

辯證法，而成績比較自然科學，似乎還差得遠，則辯證法的效力，也可窺見了。這不但此也，一種現象，呈於吾前，我們真正能夠觀察的，只是他們的變化。科學的責任，就在規定這些變化的聯續，易言之，就是這些變化，對於時間的函數。除此之外，你要說牠們是辯證法的演進，或是矛盾的演進，我固然可以駁你。我要說牠們是非辯證法的演進，或是諧合的演進，你也可以駁我。你說：甲乙所以遞嬗，必是甲對於乙，有內在的矛盾，否則甲何以不永為甲，而為乙，你固然持之有故。反之，我說：甲乙所以遞嬗，必是甲對於乙，有先天的諧合，否則甲何以不變為丙，而為乙，我亦未嘗不可言之成理。總之，這些道理，都是憶測，都是玄談。我們的問題，都不是經驗的與邏輯的，而是超經驗與非邏輯的。簡單言之，牠們是「徒爾斯成登特」的。（註一）馬先生，像這樣的問題，哲學上還很多，有些人說，自然科學所得於自然者，完全與自然不符；至多不過是一些探探的影子。又有些人說，自然科學所得於自然者，完全與自然相符，而且無一點不對。這個問題，便是那些問題的一種。有些人說，上帝是存在的，又有些人說上帝是宗教家所瞎說，這也是那些問題的一種。這些問題，所以不能解決者，因為在經驗上，無可覆驗，在邏輯上兩俱可駁，從前韓非子說：

孔子，墨子，俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎。殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，而不能定儒墨之真，今乃欲審堯舜之道，於三千歲之前，意者其不可必乎。無參驗而必之者，愚也，弗能必而據之者，誣也。

馬先生，堅持辯證的演進，爲唯一的演進方式，與堅持辯證法，爲唯一的科學方法，恐怕有點蹈非愚則誣之譏罷。聽說從前有個哲學家，名叫黑格兒，他也主張辯證法。不過他將辯證法，用在概念上。他以為由一個概念，用一種負化或否定，便可以達到一個新的概念。如此遞進，可以得着許多較高的概念，這就是黑格兒有名的名實論。我又聽着說，馬克斯很不以黑格兒爲然，而且恰恰與他相反。黑格兒以概念爲實在，馬克斯則以物質爲實在。黑格兒以物質爲概念之現相，馬克斯則以概念或思想爲物質的映影。黑格兒以辯證法爲概念展進的方式，馬克斯則以辯證法爲物質變動的準程。黑馬兩位學者，意見不同，至於如此。據我們今天的談話看來，黑格兒的主張，雖然不對，但至少還有意義。至於馬克斯的主張，不但不對，簡直連意義都沒有。若客氣點說，牠至多也是一種玄談。天下往往有以深義的話，視作無義的，也往往有以無義的話，當作深義的。馬克斯辯證法，恐怕又將受「無義而深義」之譏罷。

馬 馬克斯是何等偉大的人，你敢批評他的話無意義，你何以知道馬克斯的辯證法無意義，黑格兒的辯證法有意義。

康 因為負的概念，我們還可以思議，至於負的事實，我們簡直無法解釋，既曰事實，就祇有正的，負的事實之無意義，猶如三角的圓之無意義，牠們是連不起的。

馬 豈有此理，我們在數學上，都有正數負數之分，何以在事實上，就不能分呢？這祇是表現你的無知識。

康 馬先生，數學中之數，誠然可以分正負，然你閒居在廬上的時候，曾經數過負的三支鷄麼？抑或曾經數過負的五尾魚麼？數在我們的理想中，而不在于外界的事物上，所以負數還有意義，至於負的鷄，負的魚，那就不好解釋了。

馬 你這些話，都是一些詭辯，辯證法的正確，豈是你所能駁倒的嗎？

康 正是，無知如我，當然不能駁倒辯證法。豈只我不能駁倒，就使任何人，恐怕也無此能力。因為一句話，要有批評的資格，牠必定要先有意義，若是一句話，連意義都還沒有，則以其為正確的，固屬無謂，即以其為錯誤的，亦屬無謂，至於駁倒，更說不上了。今馬克斯的辯證法，據我們看來，簡直還沒有意義，則我之不能駁倒，自是意中之事了。不但此也，據馬克斯的意思，經濟的現

康 馬

象，是隨着正，反，合，進行的，則是經濟，也是變動不居的。我所懷疑的，經濟既是隨時變遷，不知唯物史觀，有無變遷。假定其不變嗎，則照着馬克思的意思，唯物史觀——因為牠是思想——只是經濟的映影，形既變了，影烏得不變？苟其不變，還能稱為映影麼？假定其變嗎？則唯物史觀，便不能成立，若唯物史觀是正題，則照着辯證法，不久即將變成負題，若我們以唯心史觀為負題，現在甚囂塵上之唯物史觀，豈不是不久即將退却，為人唾棄之唯心史觀，又將再行當令嗎？不寧惟是，辯證法，當然是馬克思的思想，自然也是經濟的映影，不知辯證法，自己又是否隨着經濟變遷。如其不變，試問何以不變。如其亦變，則負的辯證法，又是何法。這恐怕任何馬克思的信徒，都不能解釋罷。

現在提倡馬克斯主義的人，都是革命鉅子，你今天竟敢公然反駁，你的思想何其反動；然則你也不贊成革命嗎？

革命是一事，馬克斯主義又是一事。提倡馬克斯主義者，未必就能革命。能革命者，未必一定要提倡馬克斯主義。我對於學問，誠然是外行，至於中國的革命鉅子，我却看多了，他們也不過是那麼一回事。其上焉者，不過是以國事為見戲，或逞其憤嫉之私。其下焉者，則徒藉革命，以求升官發財，這種人更無

唐討論了。

馬 我所說的，自然指的是真正革命的份子，他們看着無產階級橫被壓迫，他們不起來革命，未必還忍袖手旁觀嗎？

康 無產階級橫被壓迫，我們自然該革命，這是萬無可疑，我也十二分贊成，且願從事積極準備的。不過既要革命，何以一定要唯物史觀來作理論，這確是我所不能了解的。

馬 「普羅列塔里亞特」受經濟的壓迫，（註二）實在太深了。從前欲想解放他們的人，並不實繁有徒，而他們總以一種理想為論，不能得着社會的倫脊，馬克斯以為他們所以沒有成功，都太烏託邦底了，（註三）於是一反他們從前的辦法，以為社會自有社會的定律，其普遍與必要，初無殊於自然定律。現在社會的生產與資本家的掠取，太相矛盾了，所以其中一個勢必將其他一個「奧伏赫變」。（註四）「奧伏赫變」之後，「普羅列塔里亞特」的經濟權，才不會操諸「布爾喬亞」。（註五）在這個時候「布爾喬亞」的「意得約邏輯」（註六）自然會消失，掠奪自然會絕迹，社會也就自然萎萎了。人非瘋狂，孰不謀其利益，所以馬克斯主張唯物史觀。

康 好極了，你這番話，實在是名言偉論。不過你頃間所說，社會的生產與資本家

的掠取太矛盾了，我還有點疑問。社會的歷程既是有定的，不可轉化的，何以會不相應而相矛盾呢？反之，社會的生產與社會的分配，何以又適相應而不相矛盾呢？社會的歷程既是必然的，則社會的生產與資本家的掠取，姑無論具有無矛盾；即令其發生矛盾，而且很大很大的矛盾，我們亦但任天委運而已，又何以如此悲天憫人，大聲疾呼，要想將牠「奧伏赫達」呢？反之，社會的生產與社會的分配，姑無論其是否諧合，即令其諧合，而且很佳很佳的諧合，我們亦但拱手靜待而已，又何必如此勞心鉅形，嘆息奚我后，后於其蘇呢？我們既詛咒那一樣，而謳歌這一樣，則我們必不是盲動的，而且一定有個選擇的標準，這個標準是善惡嗎？如其如此，則我很可以懂。我之所以取此者，以我以此為善，我之所以棄彼者，以我以此為惡，善惡昭示於前，我自擇善而去惡，這個道理，中國幾千年都是那樣說，所以我還可以懂。但是聽着馬克斯主義者說，善惡在唯物史觀裏，并不足以為選擇的標準，唯物史觀之所以為科學，正在其能屏除善惡；善惡這些概念，對於唯物史觀的學者，根本沒有存在，則是善惡不能為選擇的標準了。善惡既不能為標準，然則利害可以為標準嗎？如其如此，則我也很可以懂。我之所以取此者，以其於我有利，我之所以棄彼者，以其於我有害，利害陳於台前，我自擇利而去害，這個道理，也是很通常的；

所以也可以懂。但馬克斯主義者，却就不能應用了。因為既以利害爲前提，則「普羅列塔利亞特」爭利，想達到社會主義，還是天經；而「布爾喬亞」爭利，想維持資本主義，亦是地義。何去何從，完全是一個權力的問題。「布爾喬亞特」失敗了，固只是牠們的晦氣或無能。牠們用不著詛咒我們。設不幸我們「普羅列塔利亞特」失敗了，這也只是我們的晦氣或無能，我們也用不着詛咒他們。若我們仍繼續做老朽昏庸的辦法，謳歌我們的目的，唾棄別人的宗旨，——因爲謳歌與唾棄，都是價值的判斷，而非事實的判斷，唯物史觀之所以爲科學，正在其中只含事實的判斷，而不含價值的判斷。簡單言之，正在其中只論社會主義之自然的必要，而不論社會主義之倫理的應該——則我們卽爲不忠於馬克斯主義，而無意識的又墜入封建社會或資本主義社會的「意識的邏輯」或意識形態了，這豈不可笑嗎！所以我的意思，唯物史觀若果是真的，則資本主義的社會何以當打倒，社會主義的社會何以當擁護，我們能直尋不出解釋。若我們勉強要尋個解釋，則我們只好說，我們要打倒某某，因只是止乎其所以不得不止，我們要擁護某某，也只是行乎其所以不得不行。簡單言之，我們的行動，完全是受自然的支配，完全是盲目的。如此說法，誠然不違悖唯物史觀的必要說，然而我們舉行的行動，竟成爲盲目的，却很可憐了。

馬

社會主義的實現，本來用不着人力幫忙的。但我們所以要大聲疾呼者，猶如接生一樣，時候到了，胎兒自然會落掉，不過我們要急於得子，所以要請人接生。

馬克斯主義者之努力活動，亦殆如此。

康

你這個比喻，誠然明瞭，但確有點疵漏。生兒往往有難產而死的，社會主義也會難產而死麼？如其能難產而死，則社會主義之實現，即不必要，與唯物史觀便矛盾了。如其不能難產而死，而其緩急，願以人力左右之，則可以使之愈者，亦自可以使之緩，可以使之甚急者，亦可以使之甚緩。甚急之極限值為無窮大，即謂其可以立生。甚緩之極限值為無窮小，即謂其可以不生，則是可以使之立生者，亦自可以使之不生，是社會主義又不必實現。又與唯物史觀相矛盾了。所以接生的社會主義運動說也是講不通的。

馬

然則你不贊成革命嗎？你這樣反動嗎？

康

革命，我是很贊成的，不過我懷疑革命的理論——唯物史觀罷了。據我的意思，革命的目的，在擁護正義。無產階級出血汗工作，資產階級坐安樂椅享受，這件事實太違反正義了，我們要爭，就是這個正義。

馬

正義人道，這都是民主革命時代的「意得約邏輯」了。現在是社會革命的時代，牠的口號，在爭奪經濟的利益。你那些話，儘可收拾着了。

康

口號新鮮與否，我自來便不措意。你既說「在爭經濟的利益」，然則究竟為誰爭呢？為個人爭麼，則革命的手段，就未免太拙了。當此資產階級橫行的時代，要想得到經濟的滿足，最巧妙的，莫如自己與資本家妥協，而另使別人作社會革命，如此則別人儘管冒白刃，嘗斧鉞，而自己却享良田，居大廈，這豈不十分靈妙麼？然而我們見着這種人，何以要深惡痛絕，詬厲之不足，而富子之難以死，這又是什麼道理呢？若單從利益着想，則由彼之道，得彼之利，固很合邏輯，我們貪難他，豈不是與我們的原則矛盾嗎？

馬

不然，他那樣做法，就把我們無產階級的聯合戰線打破了，這是很有損於我們階級利益的，所以我們非裁制他不可。

康

然則我們之所爭，在階級利益了。自有社會運動以來，工人為之赴湯蹈火者，不知已經有若干了。工人為之折骨捐軀者，也不知有許多了。工人死者雖衆；而階級却存在如昔，階級既不可死，則終將有時得其祈禱，這是很容易明白的。所可惜者，階級雖不即死，而亦未嘗有生，令其有生，則試問其服食者為何？其居處者為何？故階級與正義，其為抽象的概念，殊無少異，馬克斯以正義為空想，不能作為革命理論的根據，而且以主張正義的人為「烏託耶士特」。（註七）不知階級這個東西，亦何嘗不僅是存於我類人們之空想。既都是空想，

馬

康

——因為馬克斯反對正義，只以其為空想——又何必較之必是，而此之必非。如我們學學莊子，我們也可以當作笑話講：「若其為抽象的概念，則正義亦階級已。又惡取乎正義階級於其間哉？」不但此也，我們即使承認階級是有生命的，階級是有利益的，然而為他的利益，何以要犧牲我們的利益，他的利益，何以要比我們的利益重要些，要有價值些。就經濟的利害說，這是講不通的。馬先生，所以我們意思，如果我們要階級鬥爭講得通，我們還是只好主張正義。我們所以要打倒資產階級者，因為資產階級太橫暴了，太驕淫了，我們不勝其憤，所以要打倒他。我們要擁護無產階級者，因為無產階級太勞苦了，太可憐了，我們不勝其悲，所以要擁護他。這些批評，都是價值的論斷，而不是事實的論斷。這些行動，都是價值的鼓舞，而不是自然的指示，所以馬克斯階級鬥爭的主張，儘管可以十分正確，而其唯物史觀的理論，却儘可十分的錯誤，有些人以為主張階級鬥爭，就非廢廢唯物史觀不可。又有些人，以為放棄唯物史觀，就非排斥階級鬥爭不可。據我看，這些都是不衷於理的。

你這些話都太陳腐了，太簡單了。我們生在社會革命的時代，那裏用得着你這些話來。

你說我的話陳腐，簡單，我都承認。我想給你說一段歷史，作為我們今日討論

之尾聲，俟將來有閒，再繼續討論。蘇格拉第在雅典的時候，常常喜歡問街上的鐵匠木匠，討論正義道德的問題。他有個朋友，名叫希皮亞斯，是當時雅典一個有名的學者。當希皮亞斯遊歷小亞細亞多年，復回到雅典，他還看見蘇格拉第在街上問那些手工工人討論正義道德的問題。希皮亞斯忍不住了，喚着蘇格拉第說道：「你還在說這些東西麼？」蘇格拉第說道：「親愛的希皮亞斯，我不但說的還是這些，就是對於這些所說的，還是這些。至於你麼，你是一個很有才問的人，對任何事，你當然再會不說同樣的。」

(註一) 從朗斯威登特是德文 *transcendenz* 的譯音，從拉丁文 *transcendunt* 來的，哲學上稱超越經驗的東西，為從朗斯威登特。

(註二) 普羅列塔里亞特，是俄文 *Proletariat* 的譯音，從拉丁文 *proletarius* 來的，即無產階級之意。

(註三) 烏托邦，是希臘文 *Utopia* 的譯音，從希臘入口與 *Utopos* 來的，凡幻想中所有之天國或海外之寶地稱為此音。

(註四) 奧伏赫達是俄文 *Avkhada* 的譯音，即歸而不顧與離棄之意。

(註五) 布爾喬亞，是俄文 *Burzhua* 的譯音，從法文 *Bourgeois* 來的，為資產階級之意。

(註六) 意得約邏輯，是德文 *Ideologie* 的譯音，從希臘文 *idea* 來的，一般翻譯為意識形態。在哲學上，稱研究認識之根源的學問，為意得約邏輯。在社會學上，則以意得約邏輯，為凡人行動之思想的及心理的根據。

(七註) 烏託鄺斯特，是德文 *Utopia* 的譯音，凡人喜幻想一美滿之境界，而實不能達到者，皆得稱為烏託鄺斯特。

中華民國二十九年四月初版

生物史觀與唯物史觀

每冊實價國幣六角

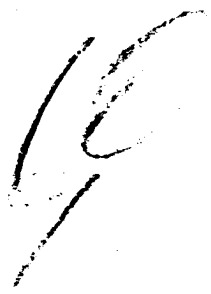
常燕生等著

左宏禹發行

(成都祠堂街九十六號)

國魂書店出版

各大書店代售



十
二
月
廿
二
日

魏國

500
1950