

民生哲學論文選輯

青年出版社印

引言

三民主義，乃國父集古今中外思想之大成而創立之主義，今三民主義不僅爲舉國所信仰，抑亦爲舉世所推崇，其內容之正確，其理論之權威，有如日月經天，江河行地。

願三民主義之理論，實建基於民生哲學之上，蓋有民生哲學爲基礎，而後三民主義之理論始能配合真理與時勢，而成爲切實可行之主義。

在民生哲學中，民生史觀尤爲出色，由於國父瞻絕今古之民生史觀的發明，使全部民生哲學構成近代最輝煌之哲學體系，由是可知民生史觀不啻全部三民主義理論之源泉，整個民生哲學體系之樞軸，學者不可不窮究而闡揚之。

茲特選輯論文數篇，使讀者在此小冊中，能一覽而得民生哲學之大要，尤其對於民生史觀，能得深切之概念，今後俟彙集佳構，當再增刊也。

民生哲學論文選輯目次

民生哲學體系提綱

民生史觀的初步研究

民生史觀之研究

民生史觀的實際與內容

民生史觀與各種史觀之比較

民生主義的思想淵源與經濟學說

民生哲學與三民主義之關係

胡一貫

譚小岑

何適

王冠青

吳曼君

祝世康

李旭

民生哲學體系提綱

一 民生哲學的實踐性

學術是不能離開人生的，（總裁語）學者，所以談理，術者，所以致用。談理與致用，二者是本末一貫，相輔共進的。哲學亦是學術，哲學亦不能離開人生的實踐。

知人則哲，哲學的根本任務是知人，而其所以談宇宙者，這固然是由於「愛知」，一種打破沙鍋問到底的愛知；而亦由於藉宇宙以明人生，藉天道以明人道，因為人之大原本於天，天道人道本來是一貫的。易經才講天行健，立刻就加一句，君子自強不息；才講坤厚載物，立刻就加一句，君子攸行；才講山下出泉，立刻就加一句，君子以果行育德。易經上經的講天道，正是為下經講人道去立基本的。所以總裁之三民主義體系及其實行程序表，既以民生哲學為三民主義之原理，更以「民生為歷史之重心」（民生史觀）為民生哲學之始基，這就是說，宇宙是要以生民為基礎去觀察的。

天道是幽渺難言的，人道是平易可知的。由人道以見天道，則所謂「下學而上達」。由天道以證人道，則「當然」即是「必然」。只下學而不上達，則不能算是大教大德。

只講當然而不講必然，則理論失其根據。天道人道同講，才是純正的哲學。

中外哲學亦嘗言及理與事的區分。理是共的 (Universal)，事是殊的 (Particular)；理是抽象的，事是具體的。依形式論理說，理與事絕對兩件：甲是甲，甲不是乙；理是理，理不是事。但這只是表面的觀察，靜態的觀察。如果作內部的、動態的、關聯的觀察，則其理却即是殊事的顯現。我們不贊成帶唯心論色彩的人說先有理而後有事；也不贊成帶唯物論色彩的人說先有事而後有理。我們以為理事是同時的，理在事中，事即顯理，兩者是無礙的。

自聖言之，於之則彌六合，卷之則退藏於密，這是難說的。自專言之，挑水砍柴，都是人生日用，這是易見的。自理學無礙言之，挑水砍柴，都是妙道，當相應對進退，都是形而上者。不離日用常行內 (事)，直到先天未始前 (理)，所以中國傳統的哲學，是極高明而道中庸的。黑格爾的哲學，也說「凡是現實的，必是合理的」。我們現在講革命，革命是極艱鉅而極平實的工作。革命必須實現一種理想，所以艱鉅；革命就是向上的生活，所以平實。空談理想而不去實踐，這是秀才造反；只去亂幹而無計劃，這是亂民暴動，二者都非革命。革命是理想與實踐的一致，革命的哲學，是理想之實踐的哲學。談哲學而忘記實踐，這是國勢能的殘廢哲學。

哲學是人所造的，哲學是為人而造的，哲學是人們為其生存而造的。「為人生」是

哲學的唯一任務。但不而。不「同」者，有的只爲個人生存，於是具有資本主義的個人哲學西洋的近世哲學史，只是「我之自覺史」（蔣方震語），而個人之自由與權利，乃瀰漫於思想界。有的雖非只爲個人的生存，但仍只爲某一部門的人的生存，於是具有癩產階級的戰鬥哲學；階級鬥爭的理論，乃成爲一切思想的公式和範疇，階級鬥爭的癡狂，乃成爲宗教的一種宗教。只爲個人而不爲團體，則團體夫其起律，亦不足以保障安全。故曹澤之「個人自由」的口號，一變而爲「集體安全」的口號，其間盈虛的消息，說起來殊覺可慨！講階級鬥爭的哲學，其目的在於廢除階級的存在，固屬理想高超，但以其出之鬥爭的方法，一會兒東風壓倒西風，一會兒西風壓倒東風，其極也，遂爲「兩階級以供倒」（馬克斯語）亦未免令人感慨係之！因此，其以「爲人生」而始者，正以害人而收場。

另有一種「爲人生」的哲學，不爲個人，也不爲某一部分的人，而是祕着全國家的人民，乃至全世界的人類。中國的古學，正屬於這個系統。先儒發揮仁愛的人性，懸出大公的理想。惟其大仁，故體愛人；惟其大公，故不爲個人的或階級的自私；而天下爲公的精神，乃瀰滿於中國的思想界。孔子言仁，子思言誠，孟子言仁義，荀子言禮，董仲舒言三綱五紀，周濂溪言中正仁義，張橫渠言民胞物與，程伊川，朱講格致誠正以修身，陸王講正心明理以爲行，黃黎澍講體用二元以達用，王船山論寶有主動以致事功

，節孝綱六德（知仁聖義忠信）六壽（禮樂射御書數）身壽六行（孝友睦婣任恤），這一脈相承的正統哲學，總不外講內聖外王的大道理，民生日用的細工夫。「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」，這是中國哲學的傳統精神。其間以天地生民為最高理想，道并行而萬物并育，何嘗以個人或階級的生存而自限。

總理更繼承天下為公的精神，而創導三民主義的革命。民者，非個人也，乃有組織有團體之謂也。（總理語）三民主義乃以社會生存為理想；故言革命民權，而不言天賦人權；言團體自由而不言個人自由，言國家資本而不言私人資本。其革命不是個人的，也不是階級的，而是全民的。其動機不是仇恨的，不是自利的，而是博愛的。故總理之哲學，實發揚古代民生思想的精神，而其要義，則「民生為宇宙大義之所在，仁愛為民生哲學之基礎」，二語盡之。這種哲學是以民生為理想的，所以說是民生哲學。哲學是有實踐性的，民生哲學的實踐性，是為全民求生存。為全民求生存而不為個人或階級求生存，這哲學是中國哲學的哲學。

「一個獨立的國家民族，必有其獨立的哲學」。如果我們能光大我們民族固有的哲學，遵照總理革命哲學與三民主義，努力實行，那我們國家就可以獨立，民族就可以復以興。總裁這幾句話，正是民生哲學的綱領。

二 以行爲知的認識論

我們講宇宙民生種種理論，是一種「所知」。如何「能知」此「所知」呢？這是認識的問題。如果我們的能知（認識）錯誤，則所知的理論亦必錯誤；要想「所知」無誤，必先「能知」無誤。故我們講宇宙民生種種理論之前，先要講認識論，認識論是研究如何「能知」的。這裏有四大問題。

第一，是認識的起源問題。有人以爲認識源於先天的理性，又有人以爲認識由於後天的經驗；前者偏於主觀，後者偏於客觀。但認識果真由於吾人的主觀，則人之主觀不同，何以能有相同的認識？認識果真由於外物的客觀，則對於同一外物，何以又有認識的差異？由此可知認識，是主觀客體均有關係的；主觀與客體對立，而由行爲以統一之，這就是認識了。我們先可以從認識的過程來證明。當我們無心走到花園裏，最初是毫無所知的，亦即是不起名言色相種種區別的，這就是所謂「純粹經驗世界」。後來我們逐漸覺悟了，先分別我與花，後分別我在看花，再分別我在花園裏看什麼花。這種種分別，即是認識，這認識是從逐步進行的行爲過程中產生的。例如劉姥姥對於大觀園，本沒有一種認識。當他走進大觀園時，一切的風景人物，都和他從前的環境不同，這就有初步的認識。後來他又吃了鴛子蛋，豬頭肉，他又走過蘆葦王的寶房，林黛玉的臥室，

他對於大範圍的知識，就逐漸的豐富親切起來。他在大範圍的種種行為，產生他對於大範圍的種種認識。由此可知認識起於行為。我們更可以從知識發展史來證明。平民是行而不知的，行先知後，「知難行易學說」上已有很好的說明了。所以總理說，「必待行之成之，而後知之」，總裁亦說，「不行不能知」。

第二個問題，是認識的標準。知識是一種判斷，對於外界的一種判斷，而判斷則必有其共認的標準，然後才有普遍的妥當性。有人以為我們對於外界的判斷，如符合於外物，則為真；否則為偽，怎樣符合呢？這有賴於感官。但是我們要知道：感官是最不可靠的證人。在平常的狀態之下，感官是有絕對性的。對於同樣的水，手冷時觸之為溫，手熱時觸之為冷，到底水是冷是溫，憑感官是說不住的。而且感官有錯覺，有幻覺，更不能得外物之意。於是有人把認識的標準，自外物而移至內心，以為論理的系统是可靠的。然而一人造椅一日可成，十人造椅，一小時可成，推而至於十萬人造椅，必為剎那可成。這固然合於理論，但決不合於事實的，我們以為認識的標準是行，是行之而有效。行之有效則為真的認識，反之則為偽的認識，譬如一個人患病，若太婆認為是觸犯天神，可以念咒救治；中醫說是傷風，可用小柴胡醫治；西醫說是腸炎，可用炭屑醫治。誰的認識是真的？那我們可以看他醫治的結果如何。醫得好病，他的認識是真的，醫不好病，他的認識是假的，知識的標準是行之有效，所以總理說，「真理對與不對，一

定要做成事實，行之有效，才可以說是真理。

第三個問題，是認識的界限。有的人以為認識是根本不可靠的，我們根本不能認識外物的「自體」。一切認識，都是可以懷疑的。連明天的太陽，是否從東邊出來，這也是極疑之測，因為明天的太陽，現在還不得而知。這樣的說法，根本破壞了認識的可能性。我們固然是獨斷論者，但亦不贊成這樣絕對的懷疑。我們以為認識之是否可靠，一定要經過實驗。只要實驗其為真，就無須再有懷疑了。但一般實驗論者，却也有個缺點，他們以為有的認識可以實驗的，有的認識，如關於本體者，則不可以實驗的，於是我們的認識，是有其界限的。然而有沒有本體呢？這已經成了問題。縱使有之，是不啻絕對不可以實驗呢？佛家之所謂真如，也許就是本體，（西洋之本體，是產生現象的；佛家之真如，是不產生現象的，二者不同在此，故說也許。）但佛家之所謂證真理者，豈非專說本體也可以實驗嗎？因此，我們固然贊成認識要經過實驗，但我們不贊成，宇宙之真如有什麼不可以實驗的東西。我們的行為，是無限繼續的，由行而產生的知識，在其界限是無限地擴大的。總算於行為，而行為無其止境。所以，總理說，「宇宙之範圍，即知識之範圍」；總教也說，「學問是無盡的，知識是無窮的」。

最後一個問題，是認識的本質問題，即是認識的對象，能不能離認識而獨立自存的問題。有人以為客體的現象，只存在於主體的意識當中，我有一種論理的知識，據此理

以推現象，故現象只是論理的構成之物，他就是論理構成的，所以他不是離主觀而能獨立立的。然而外界的現象，是明自存，誰說他離主觀的論理就不能存在，未免太違反事實。我們固然不是實在論者，說外物之爲物，一如感官之所得者而獨立自存的，這未免太常理，太庸俗，太蠢笨本不可靠的感官。但我們也不能作主觀唯心論的解釋以爲萬物是空虛的理體。我們以爲外物本身是實在的，但他們不是認識上的實在呢？這却要看看這外物已否攝入於我們認識之中。外物固然是實在的，但我們如不認識他，他就不是我們認識上的實在。外物之被吾人認識者，換言之，外物之爲認識上的實在者，是由我們的行爲把外物攝入於主觀之中的。所以物攝於行，這是我們的認識本質論。

把以上四個問題綜論起來，即是知源於行，知攝於行，物攝於行。知源於行者，能所雙攝之認識論也，因爲行爲是把主觀和客體統一了。知攝於行者，客體攝於主觀之認識論也，因爲行爲把主觀之理與客體之事統一了。知攝於行者，一多互攝之認識論也，因爲行爲把無限大的多與無限小的一互攝了。物攝於行者，常變不二之認識論也，因爲行爲把虛理之常與實事之變互攝了。認識論上的問題凡四，而我們底答案唯一，這就是一個行字。「導源積石歸東海，一字源流莫萬瞻」，所以總說說，「我們只有一行的哲學」。

歷史上研究知行問題的人是很多的，但他們每每把知行分開來看，而不知道行中有知

，屬屬先生把這關打壞了，他以為知行合一，道自然是進一步的見解，但此中仍有缺憾，即是把知行的範圍看做同樣的範圍。我們的看法，是以行統知的。唯其以行統知，後行先而知後，行易而知難。這是知難行易學說與力行哲學之特點。

力行哲學，雖云力行，但并不廢知，他是知行并重的。無知之行，只是實行，而不是力行。力行者，有條理，有計劃，有目的之行爲也。這條理、計劃、目的等等，無一而不是知，所以雖主力行，仍屬重知。而且一如 總裁之所訓示，「以行易致其用，而以知難致其知」。

力行哲學，是邊行以就知，而不是抑知以就行的。知之初也，隨源於行，知之積也，乃又可以導行。只有健行以就知，我們才有進步的知識，如果抑知以就行，那我們的哲學，將變成退步的庸俗的哲學。

力行哲學是富於科學精神的。他處處着實驗，即是處處講科學。而他之所以不廢於科學的，是因為他能由科學之材料，進而解答認識之根本問題的。有人以為哲學只談理，科學只談事，科學與哲學了不相干，這見解我們不能贊成。我們以為是理事無礙的。哲學之理而離開科學之事則虛，科學之事而離開哲學之理則盲。哲學之理是建築在科學之事之上的，所以孫文學說這部書，所談的問題，固是哲學的問題，而所舉的例證，却無一不是科學的例證。

力行哲學是富有革命精神的。有的人只注意到理之常，而不知道事之變，於是他就主靜了，但主靜不能革命。又有的人只注意到物之變，而不知道理之常，於是他就違反人性而亂動起來，亂動也不是革命。革命是在變中求常的，是由變事以求合乎常理的，只有理事無礙的哲學，才是持常應變的革命哲學。

力行哲學是富有生命性的。一般未知的哲學家，只在知上用工夫，而拋棄了情與意。其實力行是知情意合一的。惟其拋却情意而談知，離開力行而談知，於是知識變爲虛靈的，死板板的。中國主理哲學的末流，養成一般槁木死灰的學者。西洋未知哲學的結果，才有柏格森一般人主張生命哲學的反動。力行就是生命，力行哲學就是富有生命性的哲學。以這點看，力行哲學實與唯靈哲學相通，所以總裁說：「生也爲行而生，所以我們也要爲生而行」。生是體，行是用，即用可以明體，於是我們的認識論，不僅解決了認識上的問題，而且也能上通宇宙的問題。認識論本可以與宇宙論貫通的，所以佛家從八識的認識論，以解決「阿那邪」的真如。於是我們進論宇宙。

三 民生爲宇宙大德之表現——宇宙論

講到宇宙論，裏面可分爲三個問題，第一是實質論，第二是生成論，第三是究竟論。我們先說實質論。

宇宙的實質，自數說言之，則有無元，一元，二元，三元……；自質言之，則有唯物，唯心，唯識，力子，力點諸說。這些，現在都不能評論了，我們以為宇宙只是個大有，大有是至高的；動而後有心物之分，乃至萬象之別。

何謂大有，大有是包括現實的有和可能的有而言的。現實的有是已有，訂確的有是現在未有而將來會有的有。宇宙固然是時空的組織體，但離開萬物之延長性，便無所謂時間；離開萬物之雜多性，便無所謂空間。萬物是實有的，故宇宙只是有。但宇宙有沒有所謂絕無呢？絕無是沒有的。「於物或未有，於事非無，於事或非有，於理非無。諦求而不得，怠惰而不求，則曰無而已矣，其矣，言無之陋也」。船山先生這幾句話，是把有的範圍擴大。不僅從現實的有說，而且從可能的有說的，這正是大有，宇宙就是大有的總稱。

宇宙既是大有，所以人在宇宙之間，就不應當講消極的虛無主義。我們是不能從無中生有的。但我們可以從可能的有，生出現實的有，這也可以說是無中生有了，所以說，「革命就是無中生有」。

這有，我們分聖王之爲太極，太極就是萬物的起源。所謂無極而太極者。這無極還是做可能的有去解釋。實有是有這個有那個的有，可能的有則是沒有這個與那個的分別之有。因爲他是無分別的有，所以叫做無極。又因爲無分別之中，已有兩個，故說無極。

而太極。並不是說在太極之寫以前，先有無極之無存在，這道理我們最要用功夫去辨別的。

「夫有，神乎變者也」。大有是至動的。一切的事物，都在不斷的變動之中，宇宙之間，從無靜止的事物，有有，動之體，而力者，動之用也。有之動，有其本身的力，亦有其環境之勢。大有之動，是橫散四溢的。一物之動，乃其各分子間總之總和。這各分子的動都是向四方振幅的；於是此分子之力與彼分子之力，或因相反而相消，乃成靜止之狀，這我們就叫他做「靜」，又或因方向相同而力乃增加者，這我們就叫他做「動」。黑格爾以為一切都是矛盾的，然而為什麼矛盾呢？他並沒有解釋。現在，我們可以就動礙二動之狀態，把他解釋明白了。

動之二態，是屬於有之本身的力的。有既動了，必與環境發生關係。於是有的遇着阻力，這我們叫他做遠勢，有的遇着順力，這我們叫做順勢。故大有之動也，自其本身言之，則力有動礙，自其環境言之，則勢有遠順。

有之動也，其力動而勢順者，則其動極強，其力動而勢阻者，則其動極弱。極強則有跡象可見，更強而為人目可見之物，這我們就叫他做物質。極弱則難見其跡象，既無跡象可見，所以我們不叫他做物，而叫他做精神或心。於以知心與物者，本是一動之二態的，本來是同一的。所以總理說，「人皆知精神為物質之對，而不知二者本為一」。

；總裁也說，「精神與物質，只是一體之二面，或是一物之二象」。

心物二者，是同屬於一動之體的，而且是同時發生的。自其體而言之，我們是心物同一論。我們不贊成唯物論者所說的物是本體而心是現象，也不贊成唯心論者所說的心是本體而物是現象。自其同時發生言之，我們不贊成唯物論者所說的物在先而心在後，也不贊成唯心論者所說的心在先而物在後。但自力之動而勢阻者大於力之，而勢阻者以言之，我們說「精神的力量大於物質的力量」。

總理說，「太極動而生電子，電子而成元素」。電子者，動力之極大者也，非人目之所可見者也，故曰動。元素者，動力之較小者也，乃人力之所可見者也，故曰道。動二字極其吃緊，我們不可以隨意看過。唯其大有動有之動，濛二態之分，所以宇宙間的事物，乃顯現為精神與物質之異。心物本是同一的。唯物唯心都不對。此同一的大有，動而分心與物。動也就最廣義的行。所以易經說，天行健；總裁說，「我們不能承認唯物哲學，也不能承認唯心哲學，我們只知道有一行的哲學」。

第二，我們要講生存論，實有之生成，是依照因果律的。但因爲學者重因果重果之不同，而發爲機械論與目的論之爭執，而在人事上的反映，即是必然論與自由論的爭執，機械論者以爲結果決定於原因之中，有此因則有此果，種瓜得瓜，種豆得豆，其間的關係是必然的。目的論者以爲在配合原因之前，先有一個目的，按此目的而着手計劃，

以預期成功，故與其說是必然，不如說是自由，與其說是因緣性，不如說是目的性。這兩方面的爭執，其實是可以調和的。

前面說過，凡物之動，一面有其自力，一面有其環境。自由者，理也，環境者，勢也。中國哲學，嘗以理與勢對。自理言之，一物之動有其必然之理，但無其必然之勢。理有固然，而勢則無必至。譬如瓜子，可以生出瓜來，這是必然的，任何瓜之生成，必須由於瓜子。但不是任何瓜子，都可以生出瓜來，這就因為環境有不同，亦即是勢有不同。因此，我們要使瓜子生瓜，一定要造成其能生瓜的環境，如土壤，水分，施肥等等。故自瓜子之可以生瓜言之，其理是必然的；自瓜子不一定生瓜言之，其勢是無必至的；自吾人播種瓜子生瓜之勢言之，其用力是自由的。所以，萬物之生成，必合於其必然之理，更有其自由配合之勢，換言之，即不僅是必然，亦不僅是自由，而是合理的自由。欲酒必酸紅，必然之理也；但吾人可以不欲酒，此選擇之自由也。如果僅為機械的自由，則可以視人為造大甕的機械；如果僅為選擇的自由，則吾人亦可以置身於海市蜃樓的幻想之中。唯其二者是不可以偏廢的，所以「總理主張『合理的自由』」。他說，「革命要合於天理，順乎人情」。合於天理者，此理之必然也；順乎人情者，此情之自由也。

抑有言者，當我們選擇環境以成勢之時，亦必依據必然之理。譬如土可植瓜，瓜子

如未落於土中，我們固然可以自地之培以土，但我們決不培之以石。我們之培植是自由的，但培之以土而不培之以石，這是必然的。文惠孫附說，「自由即是認識了的必然」，和格森說「欲轉燼火直之方向，必須順應其軌道」，總說亦說，「認識自然，即所以率制自然」。

第三，我們要講究幾點。西澤普學談到宇宙完竟論，總是辯論神之有無的問題。然而神之有無，我們現在的知識，是不甚確定的；而且，即使能斷定其存也好，無也在，也和我們無甚關係的，所以我們可以擱置不論。我以爲宇宙的完竟，在於民生。完竟一類，以動物衷心的，我們名之爲物衷；第二類是物役心的，我們名之爲物物；第三類是物役心的，這就是我的入類。宇宙之發展，是自以物衷心，而至於以物役心，直至於物物力之強而能至於自覺也。我們人類雖唯心哲學，雖屬於環不全，究能把獨特點，若於大而言能物物，則不僅是於理不全，而且是退步的哲學；退步到物質階段的哲學。總理對於宇宙進化的階段，正是按本類那樣的劃分的。他說，第一期的進化，爲物質的進化，而以結成地球爲目的。第二期的進化，爲物種的進化，而以人類爲目的。第三期的進化，爲人類的進化，而以世界大同爲目的。蓋，物質進化以爲人類爲目的。

互助為原則，國家社會者，互助之體也；道德仁義者，互助之用也。人類順此原則則富，不順此原則則亡」。此所以第一時期，即以物束心之者。物質，第二時期，即以物役心之動物，第三時期，即以心役物之人類。

惟尚有仍須一言者，即人類之組織社會國家是也。人類是以心役物的，是心力大於物力的。但個人之心，仍向社會之心發展。依新創化論之學說，上一層對於下一層是「包底」，下一層對於上一層是「上層」。社會由個人而成，故社會下包個人，而個人則上屬社會。唯其個人上屬社會，故人類以組織社會為進化之目的。自理言之，天下最要目的，世界大同，乃社會發展的極致。但吾人距離世界大同之途程尚遠，在此途程之暇，其間有個跳板在，這就是民族與國家。民族是共同社會（Community）的最高形態，國家是目的社會（Association）的最高形態，人類之向社會發展，即是向民族國家發展。民族國家之用，是在於保存人類的生存的，亦即是為着民生的。宇宙向人類發展，人類又向國家民族發展，向民生方面發展，所以總裁和啟季陶先生，嘗說「民生為宇宙本德之表現」。而我們也可以說，宇宙的究竟就是民生。「萬古此乾坤，羣生既未濟，花木隨時有，細覓生之氣」，我們讀這幾句詩，實不禁手舞足蹈之情。

四 仁愛為民生哲學之基礎——社會論

社會之所以保養民生的，無社會則民生失其保養。但社會之基礎在於仁愛。無仁愛則社會難以組織；故言民生哲學者，應以仁愛為前題。今且先言仁愛之本源，次論社會之發展，更論歷史與文化。

論到仁愛的本源，還須從動方說起，一物之動，同時有動疑二態，這動疑二態，是互相矛盾的，而此矛盾則統一於一動之中。前言古人以太極示有，此有之動既必具動疑二態，今以此相對之二態為陰陽的兩儀。故云，「大極生兩儀」。於此可知古今畫卦之微蘊了。每卦蓋有三爻，初爻示太極，而二三兩爻，則所以示陰陽也。萬物均動，萬物均有此動疑二態，故曰，「萬物負陰而抱陽」。陰陽本是矛盾的，而太極則統攝此互相矛盾的陰陽。

黑格爾謂矛盾，這本是合理的，但其言「矛盾推向前進」，則非稱理之想，萬物本身，不具有矛盾性，而其物之所以成者，並不是由於矛盾的對立，而是由於矛盾的調和。民生哲學以調和為社會進化之原因，而唯物史觀則以矛盾為社會進化之原因，故唯物史觀中鬥爭，而民生史觀主互助，這是二者根本不同之點。唯物史觀以鬥爭為社會進化的原因，這固然是錯誤的病態的見解；但因爲反對唯物史觀，於是否認矛盾的存在，這也是不合事實。

互助之用在於仁愛。何謂仁，仁者，生之體也。桃仁杏仁之所以謂仁者，以桃杏之

如愛無差等，不將被孟子所譏，「愛是無父也」乎？

然而所愛同有差等，這卻確是愛親之性。仁是生，生是關係與養的。自養言之，則爲愛己，得深言之，則爲愛。孔子言仁，孟子言仁義，其總理雖言仁愛，其宗律極對貫的。鳳言仁也，但包括愛之二性，故孔子只言仁。孟子言仁義，但仁中自愛，義言在義亦包括在。義則言仁愛，但以仁中有義，故言仁亦包括義在。義主保，是正義感，是嚴然不可犯的。愛主養，是同情心，是盎然和平的。只有愛而不講義，這愛流爲溺愛。憑愛以爲講義而不講愛，那也只是中稱霸道，一片強權。我們固然講愛，但我們並不廢義。有些人忘了這一點，拿這辭調，對敵人不敢提。却說這邊仁愛，殊不知這邊愛也。唯唯仁者以爲愛人，能忘人亡，只能愛人而不能忘人。這也不是仁人。

現時的流行哲學，大概有兩種：一是只講義而不講愛的新學，攻擯已不利曉說戰爭。這這種仇恨的哲學，正好被帝國主義所利用。一是只講愛而不講義的哲學，打你左臉，你還換上右臉，這是奴隸的哲學，只好是麻醉殖民地的哲學。我們底新哲學是仁愛的，是愛而不廢義的，所以既不是侵略的哲學，也不是奴化的哲學。仁愛是民生商業動機異於另也種哲學的，我們從這一點，也可以說「仁愛爲民生哲學之基礎」。

其次，我想講社會之起源與發展，這完全由於仁愛的。社會之起源，學說很多。其中最好的程序，還是吉廷斯氏河類的認識。Y. Theory of Consciousness of A. J. A. J.

相與爲社會者，必定彼此之間，自覺是同類說。『非我族類，其心必異』，不是同類的人，很不容易組織社會，所謂同類者，亦可以說就是同性的。同性相引，故同類相愛，而社會乃以組成。

馬基佛分社會爲二種形態，一爲共同社會，這是出於情感的共同，不期然而然地形成的。一爲目的社會，這是由於利害或理想的一致，有目的有計劃去組織成的。政治學說所謂社會有機說與社會契約說之爭論，其實，社會有機說所講的社會，就是共同社會；社會契約說所講的社會，就是目的社會，二說各有所得亦各有所失。共同社會以家庭爲基礎，由家庭，而家族，而民族，而種族，而種族聯合，這樣一系列的發展。種族聯合亦歸所謂民族，故民族爲共同社會之最高形態。目的社會，其傾向於經濟者，有如公司，其傾向於政治者，有如政黨。綜合各種目的，而爲其最高形態的，則爲國家。所以民族是由於自然力而發生的，國家是由於人爲力而造成的，人爲力之最大者爲武力。國家是由武力造成的，這就是。總之論民族與國家不同的所在。

國家是由武力所造成的，這一命題，本黨與共產主義者均屬一致。但二者之不同點在於共產主義者，以爲國家之運用武力，目的在於掠奪，經過無產階級專政之後，國內既沒有掠奪的事實，則國家亦失其作用，而趨於死滅。我們的主張則與此相反。國家運用武力，不是去掠奪，而是去防止掠奪。不是去製造不平，而是去打不平的。等到

國內社會，真無嫉妒和不平的事實。國家仍應「以其羣力，促進社會之進化」，（聖經語）故國家是不會死滅的，這是本黨與共產主義者對於國家本質之不同的看法。

民族是由於同情感所造成，其因素爲言語、宗教、血統、風俗習慣及生活形態等。這些都含有神祕的感情，神祕的力量，所以民族要素是神的。國家由消極的打不平而發展爲積極的促進進化，亦即是由人道而發展爲王道，王道是聖的，所以國家本質是聖的。

共同社會與目的社會，在有些情形之下，看起來是很有區別的；但是社會的發展，而二者之區別，亦逐漸模糊。共同社會之中，每滲透目的社會之要素，有如家庭，本是共同社會，而現在亦滲入目的社會的契約，例如結婚證書。目的社會之中，亦每每透共同社會之要素，有如學校，本是目的社會，而現在所謂「以校爲家」者，這就是滲入共同社會的情感的。共同社會與目的社會互相滲透，故二者有時合而爲一。中國的民族，就是合國家一致的。民族是神的，國家是聖的，民族與國家之結合，即是神與聖的結合。所以國族是神聖的，我們對於神聖的國族，只應盡其神聖的心，致其神聖的愛！

社會之所以遞級發展者，是因爲我們的仁愛是逐漸擴大的。愛之擴大，就是推己以及人，推近以及遠，「君子善推其所爲而已矣」，不能推愛，不是君子。「故推恩足以保四海，不推恩不足以事父母」。我們推近以及遠，故推家庭之愛而爲國族之愛，這是

總理所特別訓示的。

有人說，「愛博而情不專」，既愛家庭，似不能愛國族，二者似乎有點矛盾。其實不然。科學家有所謂定量學說，在我看，頗有問題。如其是定量的，則何以由星雲而轉為世界？唯歐哲學，主張種子積現行，現行復生種子，交互作用，氣力大矣。此說頗然。種子是有無限擴大性的，宇宙是有無限擴大性的，唯愛亦然。愈不用愛的人，則愈冷，愈不用愛的人，則愈熱烈。愛不是物質，不是在算盤珠子上所能計算的，不是這裏加一個，那裏減一個的。「精神愈用則愈出」，「愛愈用則愈烈」，故惟其能愛家庭者，始能愛國族，所以說「求忠臣必於孝子之門」，「夫有其所厚者薄，而其所薄者厚也」。因此，要說社會之發展，亦是根源於人類之仁愛性的發展，社會是保養民生的，社會之起源與發展，均以仁愛為之根，從這一點講，也可以看出「仁愛為民生哲學之基礎」。

最後，我要講歷史與文化。歷史是社會現實的記載，文化是社會動力之淵源，二者都是社會論的主要題材，以史觀解釋社會，如果與文化脫節，那就是有形式而無內容了。故應並論二者。

但歷史為社會史實之記載，人所盡知，而文化為社會動力之淵源，則尚有待於說明。中古哲學家對社會本質之爭論，有所謂唯名主義與唯實主義，他們都在論理上印證

的。這也記了文化是社會力，社會之所以為具體之物者，正因其有力的原故。在爾後據此社會力以研究社會之外在性與強制性，確是不刊之論文。化表現為善惡的約束力，使人不得不受社會的約束，舉凡風俗習尚，乃至時樣學藝等等，不知約束了人們的幾許行動。

歷史的記載是傾向於客觀的，其間自有主觀的人論，但總不能改變事實的內容。文化以思想為主，其中雖亦有物質的表現，但總是向於主觀的。歷史與文化雖以重主觀與客觀之不同而有區別，但二者却是相關共進的。野蠻的文化，寫不出高明的歷史，歷史真是文化的反映。二者之所以相關，實因其同為社會之產物的原故。

歷史與文化記載，亦重解釋。解釋事實之變遷，如發現其間有一定的法則，這就是哲學，也便是史學。這種歷史哲學，其於歷史階段之分析，可分為人與獸爭，以向人而爭，以向天而爭三大階段；其於歷史動因的解釋，可斷言為由於五相；其於歷史上人力之作用，可斷言為人定勝天；其於史事變遷的形式，可分為順序漸進的天演與飛躍突進的革命二種。這種解釋，都為總理所主張的，而其出發點，則為人類求生存。所以說「民生為政治的重心，經濟的重心，和種種歷史活動的重心」；「社會的文化發達，經濟組織的改良，和道德的進步，都是以民生為重心」。

歷史有哲學，文化亦有哲學。觀察文化或批評文化的人，總歡喜運用哲學的思想。

文化批評的工作，是思想界最爲親切而有興趣的工作，也是對於個人和社會生活方式最有影響的工作。有許多不是哲學的專家，因爲批評文化，而於不知不覺之中，涉入哲學的領域；也有許多哲學的專家，因爲批評文化，而能使他們底思想與民眾發生關係。所以文化是溝通人生和哲學的橋樑，而說文化的人，應有哲學的素養。

歷史哲學是民生，文化哲學也是民生。「文化決不是奇怪的東西，也決不在虛無飄渺上面。人類具備了兩手兩足和靈敏的頭腦，用發明和創作的能力，利用自然的事體，供給人類衣食住行育樂六樣享受，這就叫做文化。離開了發明，便沒有文化可言；離開了創作，也生不出文化的成績」。（政季陶先生語）故「一切國家和社會的文化，皆是以人類的生存爲目的。以共同生活的組織，爲人類生存的手段，詳言之，就是人民的生存；社會的生存，國民的生計，羣衆的生命，便是文化的目的」。（同上引）

文化底起源和目的，既都是爲着民生的，故與民生無關者，不能說是文化，最低也不是人類所需要的文化。所以，總裁說：「離開了人民的衣食住行，來談文化，以爲文化之外還有文化，或竟以一知半解的寫作爲文化，未免輕視了文化。在中國經濟學說中，文化與民生是一體不可分的，民生之外無文化，文化之外亦無民生」。

民生有兩件大事，一是保，一是養。自保言之，則爲國防；自養言之，則爲經濟。但經濟二者如期有長足的進步，則必有賴於教育，教育是教保教養的。所謂民生之外無

寬化，亦即是保養教（管亦即教，故法作之君，作之師，故云政治教育。）三者乃文化之內含。簡言之，亦即是一國防、經濟、教育三體合一的文化。一國家的動力，是教育、經濟、武力的總和，故國防、經濟、教育三體合一的文化，正是建設現代國家，造新變歷史的文化。

惟此外尚須一言者，任何國家的文化，也都是在保民養民，也都是講求經濟與武力，但是他們如不以仁愛為依歸，則經濟之生產不為一般的人民，而只為少數人的利權；將變或資本主義。武力而不以仁愛為依歸，勢必超出自衛的範圍，一變而為侵略的工具，亦必變為帝國主義。所以，總之說：「其資本主義者，役使人生於生產技術之下，以為利權的進求；其帝國主義者，役使人生於戰爭技術之下，以求殖民地的開展。因而，在這些思想交織之中，國內的階級戰爭，國際的民族戰爭，乃充滿近代世界史的幕幟。」故不以仁愛為依歸，則保民適足以自戕，養民適足以自害，終於民生無益，而於社會有害；仁愛為民生哲學之基礎，於此尤覺言之有徵。

五 人生之意義

人生問題，說起來很多，我以為最重要的，不外是明男女之分，通人我之別，窮寬生之際的三種。

爲甚能有男女之不同呢？這是第一個問題。一般的答案，不外是綿延種族。但我們要知道，爲着綿延種族，不一定要有男女之性別的，生物學中有無性生殖的生物，故生殖不必定有性別。也有一般人，以爲要分工，所以有男女之性別，但據最近科學界果爲因的理論，以爲並不先分工而後有男女之性別，而是先有男女之性別，而後依其性德以分工的。

我們以爲男女之別，是因爲進化的關係。華爾德氏曾以爲差異律 (Law of Differenciation) 是一切進化的原因。爲男女之性差最大者，其所生之子女，愈聰明而愈健壯。而「同性不婚」，爲的是同姓結婚，血氣既同，性差不大，所以其生育不發達。中表姊姪結婚，「文明人亦多懸爲厲禁」，其家由亦復相同。故男女之性差，爲的是促進文化的。至於「性的」，此在自然界亦復如此。譬如欲電力之增強，吾人必增加其位差，欲果木之繁榮，吾人可用接種的方法。由此可知差異律是透於天人的，所以華爾德氏以此定律，列爲宇宙定律之一種。

從進化的見地看來，男女之性差可以自然發生。那現存的青年人，以爲男女雙方之結婚條件，爲年相若，性相若的，實屬不正確的見解。「一男子三十而娶，女子二十而嫁」，這是適宜的年齡差別；「夫容英武妻溫存」，這是正常的性情差別。

惟其男女具有性差的，故男子由內外，女子由外向內，生理如此，心理亦如此。男

子多愛海闊，空。女子多愛切身的玩好，且多有弄筆心，如去言裝儂態，男子多愛環顧不
的玄思，女子多愛具體的事物，這都是各依其本性的。因此，男女之分的定例，是發生於
外面女主內。

男女之分，是人造的；內外之別，是天造的。本來根於天理，當然即是必然。及職
近之婦，運動，其始也，爲求女子人之尊貴，女子束縛之解放，亦甚合於情理。其極
也，乃因爲爭男女之平等，而忽視男女之性別，遂欲鞭生母之不平而削滅之。於是與其
女之分定工作，女子亦爭爲之，種種過火的婦女運動，實在這預備勞化運動，男子的屈
巴運動。其目的固在爭男女之平等，其動機則在誇視女子的性體。如果不是輕視男子的
性體，爲什麼處處要男化？要做男子的尾巴呢？其實，男女之性體，價值並無高下之分
男子以保爲特性。女子以育爲特性，而保源與養育二者，其價值有何差別？豈獨女子
拋棄其本位的工作，必欲其離開家庭，方謂之婦女平等，未嘗不認婦女性之價值。而
錢傳中譯的婦女身，以爲在家庭中爲其操心，丈夫子女服務，據說這是不自由而得
爲在一個機關或公司裏，替一個陌生人工作，工作是家庭有時間的限備，却據說這是
解放，癡人說夢，一至於此。改今後之女運，必須承認清女性之價值，而後改變其歧途
，不至於流爲男化，無所歸宿的女運。

男有分而女有歸，男正外而女正內，這是自然的定律。男女本是相愛的，所以是二

實的，這樣，諸齊家，內齊家而後治國，這是中國傳統的政治哲學。所以，總理說：「我們要擴大家族之愛而為國族之愛」。所以，總裁說：「我們要了解人在家庭中的地位」。

其次，我們要說通人我之別。我是我，人是人，其區別固然很明顯，而我非我，外界是外界，亦是很明顯的不同。所謂人我之別者，即「我與他人」與「我與外物」之分別也。這分別不是靜止的，不是不可以貫通的。如果只在人我之別上用心思，而不從人我之貫通處用工夫，則我之所以為我者，將必陷於自私自利的深淵，而莫之能救了。所以我們要把人我之別加以貫通。

有些人以為我有小我和大我二種，我則以為除小我和大我之外，尚有全我。小我者，有形際的血肉之體的我也。對此有形際的血肉之體的我，則為無形際的精神活動的我。此種無形際的精神活動，自其通於社會而言之，則即一般人所說的大我；若更自其通於宇宙萬物而言之，是即我此處所說的全我。

人莫不知其血肉之體，人莫不善營養其血肉之體，而不顧及他人之利益，是則自私自利而已。但人總是社會的，其本性，其生存，均與社會有關。人如離羣索居，精神上受莫大的痛苦，所以古代有元軍的刑罰，就是叫罪人受離羣的痛苦，於以知人之本性是社會的。至於人，無父母既不能長養，無古代之典籍則不能增益智慧，無朋友則不能

求得逐漸發展，無社會之沿江會非，則不能一濟而兼百江也。以種種條件於現代。凡愛社會之思無大，人應發社會之思。因此，我與社會既在精神上，生活上不可以分離，故我與社會乃共生共存或共榮辱。至此，我與社會乃變為不可分離之二體。我是社會的成員，社會乃我之擴大，這顯社會的我，即是大我。

我不僅是社會的，我又是宇宙的。孟子所說的「萬物皆備於我矣」，即是我的所以爲我之理與萬物所以爲萬物之理，最後是共同的；我的精神活動與萬物的精神活動，其間是息息相通的。宋儒說，「宇宙內事，即己分內事」，這就是看透了我與宇宙萬物之關係而立言的。宇宙者，羣之大全也，故與宇宙相貫通的我，就是全我。亦即是先儒所說的天民。

小我者，世俗之我也。大我者，社會之我也，在社會中能盡個人責任之我也，亦即是聖賢的我也。全我者，宇宙的我也，亦即是聖而化之的我也，聖而不知之謂神，故全我亦即是神我也。人應當擴其小我爲大我，擴其大我爲全我，亦即是發展俗我爲聖我，發展聖我爲神我，吾人自由世俗而化爲聖神，則吾人之理想乃達，吾人之價值乃實現。所以總裁說的「生活之目的，在增進人類全體之生活，生命之意義，在創造宇宙繼續之生命」。增進人類全體之生活者，大我也；創造宇宙繼續之生命者，全我也。

人們如何能擴小我爲大我爲全我呢？這有待於同情心的修養。有人以爲我是我，只入

呼吸之間。把生與死既看做絕對的不同，生有而死無，生繁榮而死空寂，生快樂而死悲哀，故常人之情，是樂生而惡死，乃至貪生而怕死的。他們既把生死分得清楚，又知人生之必有死，故有一種無常的感觸，而覺所謂人生者，乃只是向着死字的墓碑，一步步的接近而已。

由此人生無常，遂對人生悲觀。覺着人是痛苦的，人是不潔的。佛家把人生的痛苦，說有幾百種，而大別之爲三類。一是苦苦，痛苦的事遇屬之。二是壞苦，就是所謂歡樂的事，也是痛苦的，因爲樂極生悲，今日之樂，正是明日樂事已過時之痛苦根源，故名壞苦。三是行苦，行者，生死流變之意，就是人們在不苦不樂的情況之下，仍須受生死流變的痛苦，故曰行苦。他們又以爲人是不潔的，美味食物，入胃則變臭，美潔衣物，著身則變垢，美潔的室內空氣，人住之若不通風則變濁。故人雖外表美好，而內部實爲藏垢納污的不潔之源。把這些人生無常觀，苦觀，不潔觀等等，合起來就是所謂悲觀。

，海分生死的看法相反的，是河死生。他們以爲死不是生的絕對對待名詞，而以爲死是生的歷程和手段。所謂死者，不是絕對的絕滅，而是捨生起生，捨此一階段之生而趨向另一階段之生。大化是生的總過程，而此分段的生死，不過是總過程的各個段落而已。故說死是生之歷程，沒有死，何來有生，沒有死，沒有歷程，這樣說來，死是很重要

的，有價值的，不是絕對可怕的。

而且，死又是生之手段，以個人之死，求民族國家之生，以個人之死為民族永生之手段，這是志士仁人的宏願。以物體之死，求精神之生，以人世之死，求天堂佛蘭之生，這是匹夫匹婦自釋於濛濛時的想法。唯其死為生之手段，故有求生而不得不死者。匹夫匹婦的想法，固然是愚妄，然其相信死不是一死了事，亦有見於真理。至於志士仁人，捨身犯難，由個體之一死，以成其成功成仁的事業，這就是精神的不朽了。由此而生死的看法，人生不是無常的，而是不朽的。我們並不是向死字的墓碑走死路，而是向著不朽的走上永生之途。

人生既可以是不朽的，這當然是樂觀的。因此，或者立德，或者立功，或者立言，於以累進社會之文化道德，促成個人的不朽事功。從這方面看去，人生又是光明的。所以總理說：「樂觀是事業成功之母」。

至於超生死的看法，就是以為萬古千秋，乾坤宇宙，總是一理之變化。自事而言之，雖然是千變萬化，生生死死，但自理而言之，則是一常不變，不增不減，不垢不淨的。他們有此認識之後，乃不從事上看人生，而從理上看人生。從事看，人生不能無死生，從理看，人生就無生死之可言，這人死了，但人所以為人之理並不與之俱死，這人生

了，但人之所以爲人之理，却不是隨這人之生而俱生。這樣看來，人事雖有生死，而人之理並無生死，所以是超生死。

儒家說，宇宙之事卽己分內事，我與宇宙合一，就是我之理與宇宙之理合一。我既與宇宙合一，則宇宙無生死，我亦何嘗有死生。道家說，「大澤滌天而不潮，大火燦金而不熱」，蓋道之理，並不隨火熱水深而俱去也。佛家說，「一毛端遍含三千大千世界」，蓋世界之理與我之理既屬相同，此理放之則彌六合，是卽三千大千世界，卷之則退藏於密，是卽所謂毛端也。須彌山可藏芥子之內，世界可藏毛端之中，其理同也。世界之理無毀滅，故人生之理無毀滅。像這樣的看人生，則既無所謂悲觀，亦無所謂樂觀，是乃超出於生死之外，悲樂之上的達觀。

達觀固然是看到理之深處，而對生死無所動於其中的，但這個境界最難達到。蘇格拉底是有入生哲學的最高境界了，然而在他的死時，猶以生死南途，兩相對照，還是有激烈的情感。就是以達觀知命的邵康節先生，在死的時候，諧謔以去，此種既有諧謔，亦可以說是有動於中。因此，真達觀的人，古今是很少的。而自命爲達觀之流，每每是口裏達觀，心裏執着，心裏愈有執着，口裏只說達觀。這和猴子吃着着葡萄，硬說葡萄是酸的一樣。「刻鵠不成尚類鶩，畫虎不成反類犬」，與其是假達觀，不如是真樂觀。真樂觀的人，亦可以置生死於度外，而以其有限之人生，勢力於創造服務，創造則隨物

感，服務則樂人樂。創造不是爲個人享受的，故繼之以服務；服務不是口說的，必須有創造的智識。創造與服務二者配合，是之謂革命的人生。

革命是一種力行，而力行乃人生之表現。什麼是人生呢？人生只是行爲之不斷繼續而已。離行爲即無以見人生。行爲有善惡，而力行革命的行爲，則有善而無惡。故革命的人生即是力行爲善的人生，力行爲善的人，始可以使小我積爲大我，使身體的死亡而爲精神的生。因此，人生的意義，千言萬語，不外是革命的力行。惟其「人生在行」，所以古語說：「我們要爲生而行」。（錄自三民主義半月刊三卷四期）

民主史觀的初步研究

譚小岑

作者近嘗對於民主史觀加以研究，深感歷史哲學確實是一種繁重而淵深的學問。而民主史觀又為三民主義各種學說的基礎。一個三民主義者如不瞭解民主史觀，不特不知道怎樣去把握三民主義與實行三民主義，即三民主義的系譜都會沒法弄清楚。因為三民主義係以民生為中心，而民生又為歷史的重心，三民主義的實現性又全賴把握住成為歷史重心的民生以運用以行動，才有可能。現在有許多批評家對於政治措施有種種的批評，但因其沒有把握民生重心，所以他們的批評都是膚淺的，不徹底的。而民生的概念一定要綜合的與分析而認識「人民的生活，社會的生存，國民的生存，國民的生計，羣衆的生命。」相互的關係方能確立。

譬如說，我們現在所進行的對日本帝國主義的抗戰，主要自然是為了社會的生存。可是我們可以立刻想到如果亡了國，則人民的生活，國民的生計，羣衆的生命，皆將受到嚴重而惡劣的影響。因之我們提出了「民族至上，國家至上，軍事第一，勝利第一」的口號，以保障我們民族國家的生存，而為了進行這一主要的任務，我們又不惜犧牲者

于生命和忍受若干生活與生計的痛苦來爭取。

可是，我們的犧牲決不能超過一定的限度，當人民的生活與國民的生計困難到不能進行抗戰的時候，我們是不會得到勝利的。為們前線的士兵一定要有很好的營養，執行公務與黨育工作的人員必須要得到適量的物資上的分配，我們方可進行抗戰而期待勝利，否則我們即將失去了支持抗戰的主要力量。這就是為什麼我們的政府重視經濟問題的理由。提到這裏許多的條件都混了進來，問題立刻呈現一種複雜的形態而難得作恰當的把握。

所以我以為民生史觀的研究是繁重而艱深的。

11

對於一個初步研究工作，至少應先弄清楚幾件事情：

第一便是「民生」的定義。民生的定義不僅是「人民的生活」，也不僅是「社會的生存」，而還包括「國民的生計」與「羣衆的生命。」若于研究者常將民生定義為「人類的生計」，或「人類的生存」，這確然是不夠的。

如僅抽象的說到「民生」，似乎「人類的生計」或「人類的生存」，即夠應用的了。

。但當我們想成爲歷史重心的「民生」時適，而又應着歷史事實的發展與「民生」的關係時，則「國民的生計」與「羣衆的生命」便立刻湧現出來居於重要的地位。

在歷史上，戰亂的發生多半由於國民生計的不均與不足，而國家之興衰又受着羣衆生命極其密切的影響。

在中國歷史上，若干次的農民大暴動，都是起於暴政之後繼以荒年。我們去考察漢末董卓黃巾之亂，唐代黃巢之亂，明末李闖張獻忠之亂，莫不如此。而越王勾踐之能以在亡國後復能滅吳，處於西陲的秦國之能以兼併六國，一則由於十年生聚十年教育；一則由於商鞅變法，注重人民的生計敬養使然。列邦武力不及項羽，因於入函谷關後，與民約法三章，保障民命，民心歸之，得以建立漢室的統治。羅馬帝國之所以爲日耳曼野蠻民族所滅亡，羅馬奴隸制度下勞作享用不均與奴隸人口之衰落實其最主要的原由。

是故，在作爲歷史動力的「民生」，生活與生存是不離包括生計與生命的。

人民的生活專指食住衣行之享受及其方式，屬於「養」的範圍。社會的生存是指因血統關係成立的社會，因政治關係成立的社會，或因經濟關係成立的社會的存亡問題，屬於「衛」的範圍。國民的生計乃指一個集團以內的成員所需的物質條件的生產與分配而言，屬於「管」的範圍。羣衆的生命乃指人類生命的保健心延續而言，屬於「教育」的範圍。四種的民生各有其特殊的意義，不可得而混淆。至若四者的相互關係如何，孰

先孰後，孰輕孰重，須視歷史環境以爲轉移，并非一成不變的。我們先不在這裏研究。

三二

民生的定義既明，我們就應研究甚麼是歷史與歷史哲學。

在這裏，我們先提供幾個概念：

首先我們之所謂歷史是專指人類的歷史。我們可以不必將宇宙的歷史或生物的歷史和人類的歷史混合在一起。整個宇宙的歷史到現在還是一個難以研究的問題。爲甚麼會有太陽？爲甚麼會有星辰？爲甚麼會有地球？爲甚麼會有人類和生物？誰在主宰這些事物的創造？却仍然是一些難以解答的問題。

對於民生主觀的研究者，一般的所謂歷史是人類的歷史。所以我們可以說民生史觀的歷史定義是人本主義的。在人類出現的宇宙史，生物史也是爲了研究人類的歷史才去研究。

其次，我們要認定自有人類起，就有歷史。甚至於還要說當猿猴還未進化到人類以前，生物還未進化到猿猴以前，那些生物和猿猴的歷史都可作爲人類歷史的一部份。所以我們反對有所謂「史前」「史後」的說法。近來有許多歷史家於寫到人類在洪荒時代

的歷史，多名之曰「史前史」，西方人也有這類說法，這是不通的。既號曰「史前」就應無所謂「史」，既名曰之「史」，就不能在「史前」。

他們的意思大概以為要有文字才能說有歷史。但「茹毛飲血，穴居野處」，「結繩爲字」，算不算歷史呢？我們認為那是當然的歷史，因為那正是民生方式的記錄，正是當時沒有文字的紀錄而已。一般的錯誤起於「史者記事之文」這樣的定義。對於我們，這種定義顯得是空虛而無實際的意義。

有些歷史家以爲歷史是少數個人活動的記載，這也是錯誤的。「歷史是英雄的傳記」，這是萊爾的一句名言。他以爲所謂歷史也者無非一些偉人豪傑活動的記載，其他的事物都因和他的歷史發生過關係受英雄的牽連而得載入歷史裏面。更因英雄的個性不同，所以完全由其創造成的歷史也并沒有一定的規律。

我他知道英雄對歷史并不是完全不發生作用，但英雄決不能任情放浪來對史發生作用。顯然的，他們如適合民生的要求以登臨歷史舞台，則他們容易成功，否則他們必然失敗。

拿破崙是歐洲歷史上的一個英雄。當一千七百八十九年，法國大革命後，暴民專政，內政混亂，而外侮日亟。因爲他抵禦了普奧諸國的進侵，維繫了法國的生存，乃取得了法國皇帝的地位，然後降服革命諸領袖，運用革命黨衆的要求，創制新法律，所以保

成爲英雄。但他窮兵黷武，征戰連年，不惜民命，想滅亡歐洲其他國家，不顧其他民族的生存，所以卒爲英俄普奧的聯軍所敗，流放荒島。顯然我們不能說當時歐洲的歷史還是拿破崙個人的傳記。

還有許多的人以爲歷史是影響人類活動的思想，（如克萊登教授所說），或自由理性之發展（如吉布特所說），認爲歷史是思想或理性的運動。

我們要問，人類爲了些甚麼在思想？理性依據些甚麼條件而成立呢？自由的發展是否有一定的範圍？

我們可以藉藉自說，人類的思想莫不直接間接爲了人民的生活，社會的生存，國民的生計與羣衆的生命，質言之，一切思想都是直接間接的爲了民生。無論是科學家，藝術家，政治家，經濟家，你們所設想的，不見得直接爲了民生，或者動機根本不是爲了民生，但間接的往往是爲了民生，或結果仍是爲了民生。一個科學家或藝術家或思想家常這樣。

所謂理性，決不是空虛無所依附的東西。應用到人類生活上來，凡所以致人民生活於康樂，致社會生存於治平，致國民生計於均足，致羣衆生命於安全者，我們即可以說那是合乎理性。反之，凡所以導人民生活於災患，導社會生存於危亂，導國民生計於貧乏，導羣衆生命於艱苦者，我們即可以說是非理性。所以理性的發展必然是依據着民生。

的要求而前進的。而自由則應在理性範圍以內，即民生要求範圍以內來發展的：

因此，我們說歷史以民生為其重心。我給歷史下一個定義，說：

「歷史是民生的積變。」

四

歷史哲學是對歷史怎樣看法的學說，普通又名：

Philosophy of History

History

對歷史怎樣看法呢？在歐洲，有三十

種。我們且舉幾種普通的如下

第一類我們名之曰無元史觀，以為

歷史是無規律的，內中又分對好幾種：

(一) 偶然史觀，以為一切歷史

均無關係，又無任何歷史法則，一切都出

自偶然。

(二) 價置史觀，認諸般歷史均莫不具有獨立的個性與特殊的意義，而為一度發

生者。

(三) 藝術史觀，以為歷史現象根本是詩意的與藝術的性質，其中并無科學概念的

系統。

(四) 生命史觀，歷史并非靜的，分析的，亦非宿命的，必然的，不可分階段的，

而爲創造的，縱合的，自體綿延的，自由意志的，與直接經驗的生命的表現。

(五) 英雄史觀，歷史乃許多英雄個人自由意志與天才的活動，故無任何規律之可尋。

(六) 還有所謂歷史的重演律，認爲歷史不外係以古測今，以今測古具有經驗共性的事象，也可屬於無元史觀。

第二類爲一元論與多元論，以爲一種原因與多種原因在主宰的。在這裏應首先提到的有唯神史觀，以爲一切都「起」中主持、宿命論與玄學史觀也可歸納在「起」。

(七) 一神論，以爲人類歷史是由

(八) 多神論，以爲主持人類歷史的

(九) 宿命論與天數論，以爲一切都

定的命運，或屬於上帝的意旨。

(十) 玄學史觀，以爲歷史的動力在於一種未經發現的絕對精神。

第三類爲科學史觀，從哲學的研究以說明歷史的規律。科學史觀在下面幾種：

(十一) 宇宙史觀，以爲人類歷史法則爲「宇宙因果律之引伸」。這一派的歷史哲

學確認人類爲宇宙的一構成份子，故一切都不能逃出宇宙存在的規律以外。

(十二) 地理史觀，認地理條件，地形、大陸、海洋、沙漠、島嶼、氣候、物產等爲支配歷史的主要因素，他們看見了在過去北溫帶的大陸上有着豐富的歷史活動，而寒帶熱以及南帶溫帶則否。

(十三) 生物史觀，認人類雖爲最高級的生物，其歷史發展仍不能脫離生物發展之規律。家庭爲社會原始形態，實係由血統關係組織而成。民族國家的組織亦不外血統關係。而人民有加生物體內的細胞，政府則似高等動物的腦神經，所以發號施令。社會國家組織的進步與生物之進化若同一律。

(十四) 機械史觀，認歷史爲機械式的構成。其視歷史若化學者，則以爲一切所謂善惡，都是像「糖與鹽」一樣爲自然的產品。又有人說歷史是數學的附庸。

(十五) 心理史觀，認爲歷史現象乃個人心理愛惡作用而形成。

(十六) 社會史觀，與個人心理史觀相對立，以爲社會乃超個人而存在的實體。一切歷史活動皆社會的活動。

(十七) 唯物史觀，認爲一切社會的政治和一般精神生活的過程皆由物質的生產方式所決定。物質的生產力，當其發展到了一定的階段上，便和原有的生產關係發生了矛盾。在這些關係內，由生產力發展的形式變成了他們的鎖，那時就到了社會革命的時

代了。因此，一切過去的歷史，除了原始共產時代以外，都是階級鬥爭的歷史。

(十八)文化史觀，認歷史現象即文化現象。

此外，尚有(十九)福祿德的唯性史觀，認家庭的起因，社會的成立，人類的繁複，無不起源於性的要求。(二十)高魯泡特金的互助史觀，以為歷史是人類互助而進行的發展。(二十一)柏拉圖的目的史觀，以為歷史乃各目的之創造。

(二十二) 德的知識史觀，認歷史為知識的發展。種種色色，莫不言之成理。

五

我們之所以舉出這樣多的歷史哲學的學說，乃所以證明這一門學說的龐雜性，實在難得把握。歷史哲學之研究須有淵博的學問才能進行的。

最後，我們知道，國父以為「民生是歷史的重心。」那就是說，國父所主張的是民生史觀。我們受了國父的答示，和其他學說比較起來研究，即可顯出民生史觀的正確性。

對於神學史觀，玄學史觀，無元史觀，我們在這裏已經須乎多所批評。在神權時代，神學史觀顯然佔過很重要的地位。那些做皇帝的人說不出為甚麼他們獨能統治萬民的原因，乃倡為「應天承運」之說，以為自己是「天子」。玄學乃無知的掩飾。歷史雖不

無偶然性，但實有其重心。

惟「知識之發展」一語，則確有所見。但知識乃吾人對宇宙萬物有益於民生關係之體認而言。而人類的目的顯在求民生之幸福。互助亦自以民生互助為範圍。性慾罔所以達到延續生命為目的。文化如定義為民生方式，則文化現象即歷史現象一語，尙少錯誤。但歷史非盡為文化，則人所皆知。社會史觀與心理史觀所言，皆僅符合局部的歷史形態。機械史觀與生物史觀則忽視了歷史自身的發展。

地理史觀與唯物史觀雖各有所偏，然皆對民生史觀之闡揚有所助益，宜多加評述。濱海民族賴漁鹽之利以為生。在生活過程中，漁船隨潮汐之漲落以朝出夕歸，鹽亦因潮汐而權置海灘。風濤海嘯莫不知有一定徵候，稍有不慎，生命隨之。以是濱海民族較大陸民族為智巧，人民容易產生應付控制自然的思想。

大陸民族則經營着春種、夏耨、秋收、冬藏的農業勞作，家給戶足，秉性醇厚，民生自少演變。

沙漠民族生活於與沙濤鬥爭中，居處無定，有組織的生活易為沙濤粉碎。故其戰鬥力強而組織力薄弱。

島國農產品每多不足，漁業生活不足以補給時，勢必賴工商業以從事國外的活動。熱帶易於覓食，人口繁殖，衣服居處簡單，不甚感生活的痛苦。寒帶當年為農時

，須長期籌備基本生活的資料以備冬季之降臨，冬季半年為夜，寒風凜烈，冰雪連天，活動艱難。故對於人民無歷史活動的必要，寒帶人民則歷史活動甚難。惟溫帶人民則因四時寒與晝夜長短之變易適於種種活動，民生乃易發生演變。

北半球多大陸，交通較便，海洋之阻隔，亦非遠達無涯。商電信使之往返，大軍之調動，文化知識之交換皆較南半球之被重洋所遠隔者為優。

這在實業革命以前，人類的活動受制於地理條件固無可否認。然歷史行程之仍以史生演變為其重心，已屬顯然。實業革命後，地球表面上的地理條件即開始不能影響人類歷史的活動。美國革命後節化落後的北美洲為先進的國家。蘇聯之建國使北冰洋岸的民族亦放出歷史上的光輝。是地理史觀在其所可說明的範圍以內仍不外民生的事實，時至今日，且已破產。

唯物史觀亦能說明甚多的歷史事實。其所以然乃人類生活資料的生產方式與生產力之擴大。民生有着不可分的密切關係。蓋人民的生活，社會的生存，國民的生計與羣衆的生命皆不能離開自然界的物質條件之生產與消費。所謂經濟也者，乃為了解決民生問題所需用的物質之採集，製製，分配與消費所從而發生的人與物間人與人間，物與物間諸關係之有效的調節而言。故經濟僅為解決民生問題最基本的條件。但經濟祇是民生的條件而已，其作用乃為了民生，且係人類為求生活，生存，生計，生命之和平幸福所加

的調劑。離開了人類的活動，經濟的本身即毫無意義之可言。

至若生產關係，乃爲解決國民的生計時，從事勞作生產與分配之諸般關係而言。勞逸消費之不均乃形成階級的對立，陷社會於不安。此種病態在過去私有制度建立後的歷史上固所在多有，然兩敗俱傷者實佔多數。羅馬帝國之滅亡，明末之亡國，卽其最顯著之例證。反之，社會之進化，民生之進步，仍賴階級利益之調和。生產力之擴大乃民生要求所促成，往往爲階級利益協調的結果。

生產力擴大以後，更賴生產勞作與分配之平均以促成社會之進化。倘分配仍不平均，則社會問題勢必益臻嚴重。是卽國民生計，失其平衡，社會必然發生動亂。在此種病勞之下，純粹由階級對立所發生的衝突并無釀成革命的必然性。倘統治者鑒於此種危機之到來，力事階級利益之協調，裁制富人以救濟貧民，以求國民生計之均足，則社會仍可達化。七十年來英、美、德諸國所行的社會政策顯然收到了這樣的效果。

現貧富階級之對立，在人類歷史上，自有私有制度以來，不及三千年。而人類的歷史已有四十萬年以上。今後的社會，自趨於共產大同，故「一切歷史皆階級鬥爭史」一語，顯屬武斷與虛構。

故唯物史觀之優點乃在其道着了若干與民生有關係的事實，其不足處則爲馬克思主義的要求工人階級起而革命，故發爲具有煽動性的學說，不符客觀歷史發展的行程，其

意雖不可厚非，其方法則失之毫厘，謬以千里。此國父所以再三批評的地方。我們就這許多歷史哲學的學說加以批判，更可顯出民生史觀的正確性來。

六

對於民生史觀，歷史階段之劃分應該以生活方式為前提。生活方式應包括生產方式，分配方式與消費方式而言。國父劃歷史為洪荒時代，漁獵時代，游牧時代，農業時代，與工商業時代，實至為妥善。吾人就過去歷史事實一加研究，即不難就此種劃分以分析其風俗、制度、藝術、法律、政治、經濟、宗教等形式。

馬克思主義的階級史觀，將歷史劃為奴隸社會，封建社會，資本主義社會。治史者在分析中國歷史階段時，聚訟紛紛，莫衷一是。蓋中國的封建制度，在秦以後既已完全變更，而自秦漢以迄鴉片戰爭，又非資本主義社會的性質。殷周社會之為奴隸，為封建，至今仍為論爭的中心。

孔德將歷史劃為神學時代，玄為時代與科學時代，雖亦有其體系可尋，然甚欠明確。國父亦有神權時代，君權時代，民權時代以及人與天爭，人與獸爭，人與人爭諸階段之區分，但此等區分仍附屬於生活方式之不同。

以生產工具為劃分歷史階段之用，不無可採之處。但所謂舊石器時代，新石器時代

青銅器時代，鐵器時代，合金時代，不僅指其為生產工具的質料而言，主要的還在用為生活所需的各種器皿。況生產工具的本身已屬歷史材料，用作歷史時代的概念自人明瞭。

萌昧時代，野蠻時代，文化時代之分在其本身亦乏明確。惟有生活方式之指示乃能說明一時代的內容。我們舉例來說即可明白一切。

在漁獵時代，我們知道人類打漁獵獸以為生，要做工才有吃飯。此際衣服舟車宮室已有所創製，石器、陶器、青銅器、製作用為生產器皿。社會組織已由女心中性的共產社會過渡到男性中心的團體社會來，各生活集團開始發生爭取生存空間的人與人的戰爭，結果，俘虜變成了奴隸，奴隸出現。但人類仍未能戰勝自然，為人與天爭，人與禽獸爭的爭鬥時代。象形文字與契約法律藝術處於草創時期。

在游牧時代，人類逐水草而居，從事畜牧以為生，工作辛苦勤勞。生活工具漸有鐵器以代青銅。衣服舟車更其體化。社會組織以男系氏族為中心，俘虜、罪人、婦女為奴，為人與人爭，國與國爭的神權君權混合時代。

在農業時代，人類樹藝五穀以為生，生活複雜，工作更辛苦勤勞。農民安土重遷，宮室建築，衣服製作，文字藝術法律進步，逐漸達於完美的形式。社會組織更堅定的以男系氏族為中心，在固定的地域內聚族而居。地主官僚最主要的剝削階層，屬於國與國

爭的君權時代。

在工商業時代，生產工具與工作者分離，商品生產居於統治的地位。商人以利潤為目的，壟斷生產與分配。他們更把持了代替人工的機器，因賣工的找到雇主，以致很多人沒有飯吃。曰號資本家的商人剝削着全社會，成為富而且貴的階層。拜金主義的思想統治着一切。惟世界交通便利，各國文明互相交換，科學發達，生產力擴大，成為過去人類文明進步最快階段。屬於國與國爭，民族與民族爭，善人與惡人爭的君權過渡到民權的時期。

歷史階段經這樣劃分，實至為明瞭。

今後的歷史動應乃在求「不生食之者寡，而愚食之者衆」的節制資本與平均地權的民生主義之實現。我們綜合今日世界人類的活動來研究莫非如是。那些想繼續把持新式生產工具以剝削別人的反動行為，行見其必然失敗的。（錄自青年月刊）

民生史觀之研究

何適

自十八世紀以來，社會思想，有如怒濤奔放，理論紛紜。各家學說，多從歷史進化中尋求至理，以爲其思想之中心。此「至理」之認識，卽所謂歷史觀也。然見理有真僞，故歷史觀亦有正確與不正確之分，此不可不辨也。

在各種歷史觀中，徭果之，有唯心史觀，有唯物史觀，有心物兩元史觀，此諸說各持一見，皆有所閉。獨 國父孫先生好學深思，能於歷史哲學中得不廢之至理，此卽民生史觀。

茲於研究民生史觀之先，略述各派歷史觀之內容，以較其得失。

首言唯心史觀——古代哲學家多尙心性，其思想大都以「唯心」爲基礎。洎十八九世紀之際，德國學者如康德 (Kant)；費西特 (Fichte)；黑格爾 (Hegel)；英國學者如格林 (Green)；勃拉特雷 (Bradley)；及鮑山葵 (Bossanutt) 等，更爲強烈之唯心論者。唯心論之理據，謂歷史之進化，以心理條件爲中心，亦卽謂精神支配一切。如柏拉圖在其認識論 (Epistemology) 中，謂觀念 (Ideal) 乃生命之主宰力，因此，更以爲觀念乃構成世界之工具。黑格爾則謂一切制度，均爲觀念之具體表現，每一時代之歷史，皆當時之觀念所造成。此說之失，在於偏重心理因素，常與客觀事象背馳。

次論唯物史觀——此說創自馬克思，而馬克思主義之全部機構亦莫基於焉。馬氏一反唯心之說，以爲物質乃人類活動之中心，人類思想；僅爲物質條件之產物。物質條件之具體表現，卽爲生產制度，每一時代之基礎，卽爲產生生活手段之方法，一切制度與觀念，均爲生產力之反映，生產力一有變動，則政治、法律、倫理、學術等（卽所謂上層機構），亦必隨之變動，換言之，歷史之活動，乃超離於人類意志以外，而須依循一定之經濟法則（卽所謂經濟宿命論）。此說經馬克思說明之後，儼然披上一科學外衣，而爲其信徒所樂道。顧揆之實際，此說亦非正確。蓋人類之活動，常受物質條件所支配，固難否認；然若謂人類活動完全出發於物質基礎之上，則實屬過於武斷。歷史上常有在一種生產方式之下，而發現許多不同之意識形態及社會組織。例如紀元前五六世紀間之希臘各城邦，同屬初期農業時代，其生產方法大致相同，惟雅典之民主政治與斯巴達之寡頭政治同時並存。厥後此類史例，不勝枚舉。又如歐洲產業革命後，英國與德國之生產手段，原無二致，但英政府始終維持民治精神；而德意志始終傾向於獨裁政治；此卽顯示生產制度，非人類活動之單純因素，蓋人類意志之力量，亦往往可以在左右一切。近代人類學界，在社會生物學中覺得許多材料，證明人類心理條件之重要，馮德（*Wundt*）在其人類心理學（*Elements of Folk Psychology*）一書中，更認爲世界歷史乃各民族心理生活之紀錄。吾人雖否認唯心史觀，但對於意識要素之作用，絕不能不加重視。

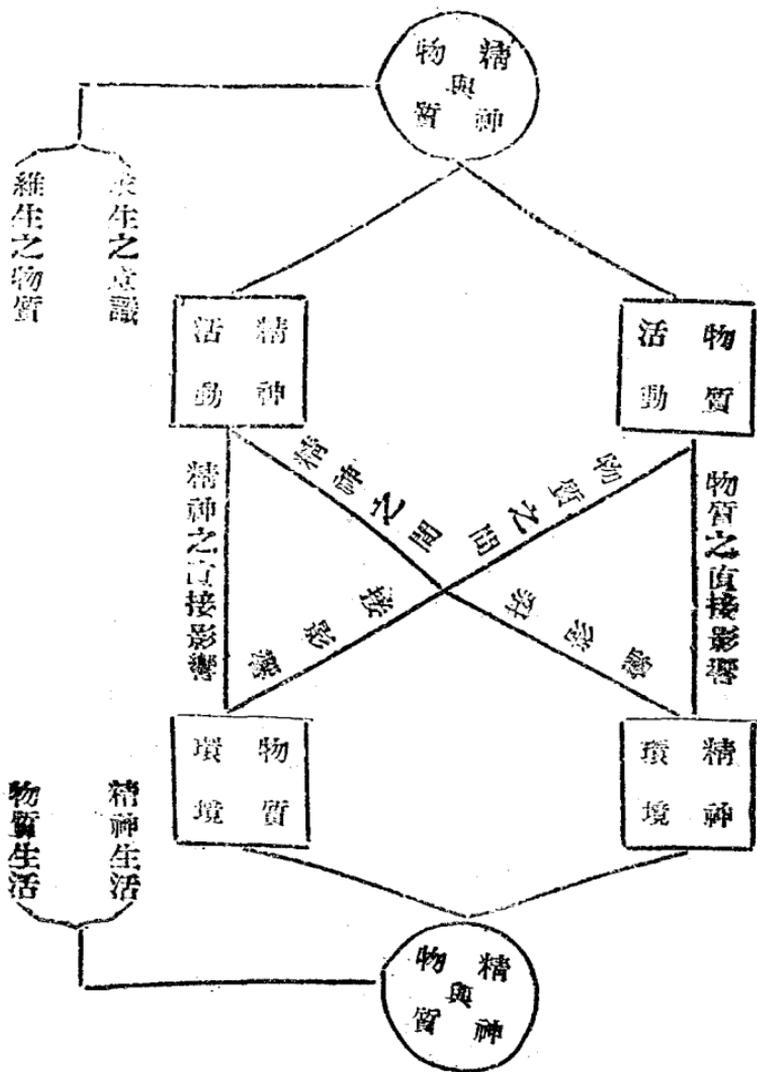
復次。論心物兩元史觀——超脫於唯心唯物兩說之外，而又介乎二說之間者，斯即心物兩元史觀。此說謂人類活動，既非純為意識所支配，亦非純為物質所決定，而乃由心性與物質兩者相互為用之結果。心性可以影響物質條件；物質條件亦可以影響心性。十九世紀中葉，英國地理學派的社會思想家巴克爾氏（H. C. Buckle），認為自然界與人類心理二者，各有其獨特之定律，人類可以改變自然界；自然界亦可以改變人類。德國修正派社會主義者柏恩斯坦（Bernstein），認為物質的經濟勢力與人類精神作用，均可為主動之因素，但兩方作用之大小，則隨社會進化而消長。在初民時代，人類幾全為自然力量所支配，故思想行為，均為經濟條件所決定；但社會越趨進步，經濟條件之力量日即減退，迄近代文明社會，非特經濟力不詔決定意識，而意識反有決定經濟環境之可能。此外，最近英國學者羅素（Russell）亦謂政治生活乃由物質條件與心性交互作用所決定。此說之理，當然較偏重於心或偏重於物之學說為切近事實。然而觀於理及物質兩者，在人類行為之發動上，為兩種分離獨立之因素，則尚嫌失諸淺近。誠以心物二者雖均為決定人類行為之條件，但二者之出發點，乃溶匯而不可分者也。

今試進而研究民生史觀——民生史觀者，乃謂歷史之活動及進化，其原動力實為民生。國父民生主義第一講中有云：「民生是歷史的重心」，「人類求生存，才是社會

進化的原因」，「民生就是政治的重心，經濟的靈心，和種種歷史活動的重心」，「民生就是人類的生括，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。(均見民生主義第一講) 是知民生之本質非純爲精神，非純爲物質，亦非心物二者之相互獨立，而乃心物兩者因素之融和。換言之，民生之基點，乃合心物而成爲一元，非二元也。(陳立夫先生所著唯生論，對於唯生一元之原理，發揮精到，實爲民生特質之有力說明，可資參考) 關於民生一元之原理，茲爲表以明之：

(點起之生民)

民生哲學論文選輯



何以謂民生之本質爲心物兩因素之融和？遵照國父之解釋（見前），民生之縱綫可上溯至生命，而生命之本體，卽爲物質與精神之結晶。人生如無精神卽爲死體；如無身體則更無生命可言。生命完成後，生活之起點，卽余具求生之意識（求生之意識，卽國父所謂「求生存」也），與維生之物質。蓋人之初生，卽稟賦意識上求生存之本能；同時，亦必有維持生存之物質條件以供給之，此求生與維生之條件，相應相成而不可須臾離，民生始由是而見。故民生之基礎爲一元，非虛言也。

前節之理論，乃對於民生起點之靜態分析，亦卽是橫面剖視。今更作動態的或縱的研究。在人類活動上，有許多事實，表面上是純屬物質方面，或反之，純屬精神方面，蓋唯物論者或唯心論者各有一部分之根據，此何以故？曰：此乃民生動態之表現也。所謂民生動態者，卽民生之基點雖溶匯精神物質而爲一，但人類之行爲，乃呈現一種複式反射之發展形態。在活動過程中，常有表面純屬物質活動；或純屬精神活動者。如穿衣、飲食、屬於前者之例；歌唱、舞蹈、屬於後者之例。有時物質活動可以直接產生精神環境，如有人焉，衣食足而知榮辱；又有人焉，遇飢寒而思盜竊，卽其例也。（此乃唯物論者所謂物質條件支配意識之根據）有時精神活動可以直接產物質環境，如因好音樂而製樂器；因思休養心志而尋山向水是也。（比乃唯心論者所謂意識支配物質之根據）就表面偏呈一種物質或精神形態之活動言，其出發點皆由於人類生存本質之演進，故無

論表顯爲物質活動抑爲精神活動，其本源卽已具時精神與物質之條件。就物質影響精神，或精神影響物質而言，表面上，物質或精神雖爲直接之影響力，實則在人類生活中，無論任何精神環境或物質環境，除受直接影響外，必尚有許多間接影響。如直接之影響來自物質，則必有若干間接影響來自精神；如直接之影響來自精神，則必有若干間接影響來自物質。（此卽複式反射形態）此固無需舉例而可明者也。人類整個之生活，實在精神與物質之複式反射下不斷活動，故以歸納法研究人類生活，則可證明民生之內容，實包含精神生活與物質生活。

民生之靜態內涵與動態關係，既已說明，茲更進而研究民生所以爲歷史中心及歷史進化之原動力之道。

細考歷史演進之事實，可得下列各原則：

第一、人類爲生存而發生各種思想，行爲，及社會組織（包括政治組織及經濟組織）

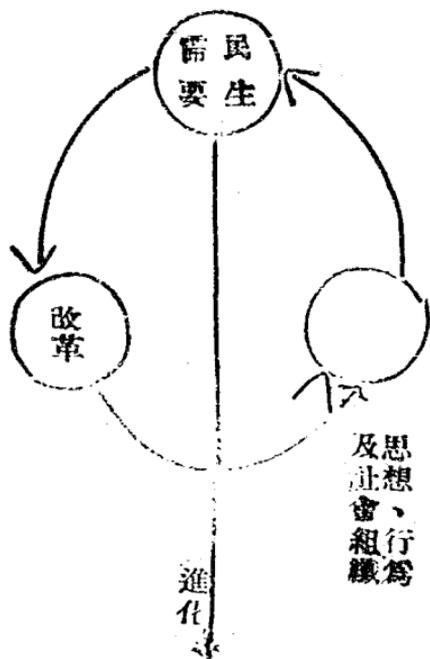
第二、在歷史過程中，每一時代之各種思想及人事，均在爲滿足當時民生需要之條件下發展及持續。

第三、在複雜的民生問題交織之下，各時代之思想，行爲，及社會組織，不能簡單化，一致化，因而常有若干思想，行爲，組織，與當時之民生需要相衝突，結果更引起此等變動因素（指思想，行爲，及組織而言）之變化。如倫理、政治、經濟之改革，均爲此等變化之表現。

第四、在每次前述變化中，必然發生兩種相反之動向。一種爲對於將失時代性之人

為條件取保守態度；另一種則改改革態度，（此所謂改革，包含改良與革命兩種意義）第五、每一種改革，均以適應民生需要為其成功之條件。凡在「適應民生需要」之作用下失之太過，或失之不及之改革運動，均必遭受淘汰。其具有適應性之改革運動，苟在空間及時間上未具備充足之「適應條件」，則仍須遭受頓挫，必待此等適應條件完全成立，始克成功。

第六、歷史上每次適應民生需要之改革成功，均為人類文明進步之表現。為表示歷史上變革關係起見，茲為圖表如次：



上述六則，卽民生爲歷史中心及進化原動力之詮釋也。

吾人於比較民生史觀與其他歷史觀之餘，更一論其影響以見立論真偽之成敗趨勢。唯心史觀在人類文明史上，佔一較長之時間範圍，在某種空間及時間條件之下，亦嘗有相當貢獻，如古代各習以唯心論爲基礎之倫理觀念，均爲文明史之一段階梯。惟以其只見進化動力之一部分，故流弊所至，或則產生離開實際之空想主義；或則產生頑固之思想——如君權主義，專制主義之類——以爲進化之障礙。

唯物史觀在使人類注重改善物質生活方面，誠有其良好之作用。然其弊也，往往使人失諸機械式之認識，而在社會運動中，則產生殘忍之恐怖行動。

心物二元史觀雖較前二者爲進步。然其弊也，使人迷於心物條件消長之關係，而不得其究竟。

民生史觀獨見真理，有各派之長而無其短，故由是而構成之三民主義，完全切合民生需要，此所謂「順乎天理，應乎人情」，其成功可計日而待。而整個歷史之進化，亦將永循此民生哲理而邁進，可斷言也。（錄自二十九年五月中央週刊）

民生史觀的實際內容

王冠青

一 國父留給我們的鑰匙

研究一種學問，須得其門徑，才容易發見其內容的大觀；特別是像哲學這一類高深的问题，我們在探討之初，非把幾扇門的鑰匙，找着不可。

關於民生哲學的研究，近來已比較從前進步。但一般的傾向，頗着重於宇宙論或本體論一方面，對於比較切近的民生史觀方面，發揮得反覺不夠。一般地提起民生史觀的概念，往往只是「民生為歷史重心」一類的輪廓觀念，至於其詳細內容和法則如何，分析探討之時，往往覺得無從着手，問題就在我們還要努力去找開門的鑰匙。

依理，民生史觀至少可以解說，國父所有關於歷史的各體分析；這種種歷史的分析應該都是由民生史觀而產生。應該都是民生史觀的註腳。國父關於歷史的理論，太豐富了。例如他把人類的進化，分為神權君權民權等時代，又把人類的文明，分為不知而後行，行而後知，知而後行等階段。諸如此類的歷史分析，不一而足，都是發前人所未發，以獨到創造的見解，發為高明新穎的學說。這種種歷史的發明，究竟和民生史觀，有沒有關係呢？我們相信是「有」，但是如何「有」法，其間的關係連鎖如何；我們需

鑿一鑿線索，也可以說，需要一把鑰匙。

更進一步，我們要知道民生史觀和民生主義的關係如何？民生史觀和全黨的邊界如何？怎樣根據民生史觀去批判其他史觀？更如何運用民生史觀來指導我們的日常生活？至整個人生？這一切一切，都有待於我們對民生史觀的內容，作進一步的探討，僅僅知道「民生是歷史的重心」的輪廓觀念，是不夠的。

有些人以為，國父在全部遺教中，提出民生史觀的詞句，太簡了。因此使我們缺乏秉承，難以發揮。乍着從前也曾有過這種模糊感想，但是現在看起來，這種感想是錯誤的。在我們細細研讀了所有國父關於民生史觀的遺訓以後，發見國父不但樹立了崇高偉大的民生史觀的學說，而且還審慎的留下了一把鑰匙，交給我們後人來叩啓他的門牆，以便登堂入室之用。如果我們輕易地忽略了這鑰匙，那麼，只能站在門牆之外，作一個外觀的崇拜與賞鑒者，而不能詳細領略其中蘊深瓌麗的內容。這鑰匙究竟是什麼呢？依個人的見解，就是「社會進化」四個字；我們可以；由這四個字把「民生史觀」和「總理的全部學說連繫起來」。

三 兩段論語和民生史觀的研究

國父論及民生是歷史的重心的時候，往往把「社會進化」四個字抑在當中，例如下

「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」。

「人類求生存，才是「社會進化」的定律，才是歷史的重心」。

「古今一切人類之所以要努力，就是因為要求生存；人類因為要有不間斷的生存，所以社會才有不停的進化，」

「人類求生存，才是「社會進化」的原因；人類求生存，才是「社會進化」的定律，才是歷史的重心。」

「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。」

本來 國父對於民主史觀的遺訓，就不多，而在這為數不多的遺訓中，却屢見不一見地提到「社會進化」四個字，而且把這四個字的意義，介在「民生」和「歷史」之間。這還是國父在講演之時，隨口提到這四個字呢？還是有深意存乎其間呢？還是不難用常識來判斷的。因為在這樣一種基本而精要的說明當中，決不容有不需要的閒詞雜乎其間，來混淆聽者注意的中心。國父所以常常把「社會進化」四個字，抑在民生史觀的說明之中，必然認為這四個字的存在，是民生史觀的說明或理解中的遺棄必要部份，那是無可疑的。然而一般的聽者或讀者却很容易地把這點關鍵疏忽過了。

在我們還未縱論社會進化和民生史觀的關係之前，想先引兩段論語，來說明我們研究民生觀的態度：

(一) 在論語子張第十九章裏，有一段說：「叔孫武叔語大夫於朝曰：『子貢賢於仲尼。』子服景伯以告子貢。子貢曰：『譬之宮牆，賜之牆也及肩，窺見室家之好，夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宇宙之美，百官之富；得其門者或寡矣，夫子之云，不亦宜乎。』子貢這一個譬喻，與當前民生史觀與唯物史觀的被人瞭解情形，頗為相似。因為民生史觀的理論高深，不得其門而入之時，真如站在數仞之牆以外；雖然對於它的牆高門大，能作一種外觀的賞鑑與崇拜，但是談到其精美豐富的內容，却不能具體指出。至於唯物史觀，雖然它的理論根據，不如民生史觀的崇高正大。但是因為「其牆及肩」，容易窺見它的內容。例如階級歷史論，唯物辯證法等那一套，大家都能談談，大家都能窺見這矮牆之中的「室家之好」。因此也就產生了許多以為唯物史觀實於民生史觀的叔孫武叔。現在我們研究民生史觀，首先必須找着論匙，將它的門牆開啓，使它的「宇宙之美，百官之富」，完全呈現在我們眼前，才能將今日之許多叔孫武叔的錯誤觀念，糾正過來。這是我們研究民生史觀的態度之一。

(二) 在論語先進第十一章，有如下的一段記載：「季路問事鬼神？子曰：『未能事人

，焉能事鬼？「敢問死？子曰：「未知生，焉知死。」——這一段說話，對於爲學的層次，有一種獨到的指示。一般研究哲學的人，特別喜歡從高處遠處下手。就民生哲學的研究上來說，一般人常喜歡在民生史觀尚未闡明之前，先從它的本體論或宇宙論方面致力，好像認爲在本體論或宇宙論尚未解決之前，便談不到民生史觀的研究與理解。這種爲學的本末先後的層次，對於我們研究的態度與結果，是有重大關係的。依照論語中孔子所指示的爲學層序，明明是要先理解「人生」，然後才能進而理解「人生」以外的東西。「人生」以外的東西，主要的是什麼呢？從季路的問語中去看他所以理解的人生以外的東西：第一是純精神的東西，如鬼神之類。第二是純物質的東西，如沒有精神與生命的「死」物之類。這兩類的東西，是否能夠獨立存在，以及它們存在的關係如何？實際上就引起了哲學上唯心唯物兩派數千年來的論爭。如果我們認爲先要把這些東西研究清楚，然後才談到民生史觀；那麼，我們首先便須加入數千年來懸而未決的唯心與唯物論爭，等到這種論爭得到結果之後，等到我們對於鬼神乃至人生以外的一切宇宙萬物都理解以後，再來探討人生，再來研究民生史觀。這種研究方法不僅有「俟河之清，人壽幾何」之感；而且因爲對於比較切近而現實的人生，既未先加理解；那麼，他們造成的宇宙論或本體論的認識，也未必澈底與正確。在民生哲學的初期

研究中，對於本體論探討，實際上便發生了「心物綜合論」與「物心綜合論」等紛歧。讀他們的論著，都是持之有故，言之成理，他們的研究精神，都是很可佩服的。但是如果把這種論爭擴大，便自然而然的會陷入數千年來心物論爭的結果，沒有工夫或途徑再回到民生史觀的正確體系與研究中來。究竟物利心的存在與關係如何？我們是應該求理解的，不過照論語的爲學層次，我們要求這種理解，還得從比較切近的「人生」與「民生史觀」理解起。由於民生史觀的澈底研究，而澈底的見解，解決心物的糾紛，這便是我們研究民生史觀的態度之二。

三 民生史觀與社會進化

這裏須先從 國父對於「民生」及「社會進化」的幾種定義說起，再論及其間的關係。在 國父遺教中，曾經有下列的提示：

一、民生的定義，「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」（民生主義）

二、社會的定義，「社會」兩個字，就有兩個說法，一個是指一般人羣而言，一是指一種有組織之團體而言。」（民族主義）又「社會國家者，互助之體也。」（心理建設）

三、進化的定義「進化者，時間之作用也。」（心理建設）

依據上述的定義，首先我們就可解答「歷史是什麼」這個問題。對此我們必須展開一些邏輯論點才易明晰：

甲、歷史是進化的，進化與變化不同，變化只是甲變成乙，乙變成丙，此倒彼起，此生彼滅，並不會增進什麼，也不會擴大什麼。好像冰化為水，水再結成冰；水化為汽，汽再凝成水一樣。人類的歷史，就是這樣機械的變化嗎？還是向着一定的目標在進化呢？假如有人說歷史是靜的不變的，當然無人相信；但是只說歷史是動的變化的，而沒有看出它變化的趨向與法則，仍然是知其一而不知其二。而古今多少歷史哲學者，對於這種趨向與法則，每未看透，往往混變化與進化為一談。舉例來說，如唯物辯證法的始祖赫拉克里特便這樣說：「土死則火生，火死則空氣生，空氣死則水在，水死則土生」。他把「土火、空氣、水」三種原素的循環轉化，看做「宇進」的軌迹。就算他所說的確有其事，結果也只是變化而非進化，正如水變為冰水化為水一樣。因為在這四種原素的循環轉化當中周而復始，永遠逗不出這個圈子，也永遠生不出四大原素以外的新進化來。不過他這幾句話雖然沒有造出進化的真理，也還指出了變化的形態。其另外一種說法，則較此項更為粗劣，那便是一般唯物辯證論者所常愛引的「人不能再入同一水流中」的說法，水流只是一種變動而

非變化，水從東流到西，水還是水，如果把宇宙的進化看做水流的變動，就如天空的微塵，盲目流動，流來流去，只是變動，連「水死則土生」的變化作用，都起不了，更談不上進化。如果人類的歷史只是像流水東西，微塵上下，那麼只是偶然的亂動，較諸機構的變化更是不如。國父特別指出「社會進化」是歷史的重心，重要的意義在於指出人類的歷史，不僅是一種變動，亦不僅是一種變化，而是一種進化；進化的原動力又是民生。唯物史觀者並沒有認清這點，馬克斯的唯物辯證法，儘管比較赫氏，形式上似更進步，然而他的「矛盾統一律」、「質量轉化律」、「否定再否定律」等依然只指出了變化，而沒有看透進化的道理。依照民生史觀中社會進化的道理，歷史的法則，乃是「進化再進化」而非「否定再否定」。所謂「進化再進化」，就是不停止的進化；為什麼人類社會能有不停止的進化呢？國父告訴我們：「人類因為要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化。」「矛盾統一律」或「否定再否定律」只能告訴我們，歷史的未來是現在的對立物，是現在的反面乃至再反面，而「進化再進化」却指示我們歷史的前途是同進化乃至更進化的目標前進。為什麼呢？因為只有進化才更適合於民生。唯物辯證法似乎告訴我們人類的歷史是向東走一步，再向西走一步，是東南西北在打轉兒，在矛盾統一的漩渦中打轉兒。民生史觀却指示我們人類的歷史，是在上進，一步步的纜長增高，向着民生

的目標前進。我們回頭看一看人類的歷史，由草昧以進文明，由文明再進文明，實際上不僅變化而是在進化。更把眼光放遠一點，宇宙由物質進化到物種進化，由物種進化到人類進化，亦不僅是變化，而是在不斷的進化。爲什麼有進化呢？原動力在自然方面是「生」，在社會方面就是「民生」。

乙、歷史是社會的。歷史的進化，是由全體社會的互助協力而造成。在君權時代，有些史家把歷史當作君主個人言行的記載，所謂「右史記言，左史記行」，「這種見解，固然狹隘而不切實際，稍進一點，把它當作王室或政府的記載；再進一點，把它當作社會上少數英雄的傳奇，中外古代的歷史多有上說的傾向。這種傾向固然狹小，然而他們還認識歷史進化的主體是「人」，不過他們只能刻畫少數人特殊的舉動，而不能把握全體進化的洪流。他們把歷史的主人翁，還諸少數人而不歸諸全體，是其缺點。至於唯物史觀者，則把歷史的主人翁，歸諸物質；以爲人類一切歷史的活動，該受物質的支配。這種見解不但不夠廣大，而且根本走入了歧途。把古今人類進化的成就，不歸之於人類社會本身的選擇與努力，而歸諸人類以外的物質。對於這點，唯物史觀的幾個根本觀念，分點列舉，而加以簡要的批評：

(人) 人們在能夠從事於政治、科學、藝術、宗教以及類此的事情以前，先要吃、喝、住房子，穿衣服。

（恩克司諾）人們爲甚麼要吃、喝、住房子，穿衣呢？唯物史觀者，並沒有發問，也沒有答覆。好像就是爲「房子」而住房子，爲「衣服」而穿衣服。常識告訴我們，人們是爲生存而穿衣住屋。人類的歷史，如果是爲衣屋而生存，那麼，「唯物」的歷史觀便不錯，如果是爲生存而穿衣住屋，那麼，唯物史觀便不夠，民生史觀才澈底。

（二）根據上述的基本觀念，推測一國家一時代，唯物史觀者便說：「一國民一時代經濟的發展，形成了一種基礎；從這基礎中，發展出國家機關，法律觀點，藝術以及他們的宗教見解」。這即是說，人們的宗教藝術法律政治等觀念，都是從吃、喝、住房子，穿衣服這些物質生活上發展出來。假如要證明這一說確爲真理，必須具體的指出，住如何的房子的人必有如何的藝術觀念，穿那種衣服的人必有那種的宗教信仰。但是事實每每相反，常識告訴我們是「做了和尚才穿袈裟」，並不是「穿了袈裟才做和尚」。又如「有了雕刻繪畫的藝術，才住雕刻繪畫的房子」，並不是「住了雕刻繪畫的房子，才有雕刻繪畫的藝術」。推之法律政治亦復如此。凡此宗教藝術法律政治，都是人類社會進化的產物，而這進化的原動力，是「民生」而不是「物質」。

（三）於是他們再說：「因此後面這些東西（指政治宗教等），應該從前面那個基礎中

去求解釋，而不應該用這些東西來解釋基礎。其實，經濟制度也和法律政治宗教藝術等一樣，都是社會進化中的產物，這些產物中有时也能相互影響，但是誰也不能絕對支配誰。有些民族宗教的觀念甚為發展，而政治和法律則無足稱道，如猶太是；有些國家有些民族宗教的觀念甚為發展，而政治和法律則無足稱道，如猶太是；有些國家文藝或法律特別進化，而其他則或尚不及，如古代的希臘與羅馬；有些國家經濟的發展甚快，而政治與道德的觀念，尚跟不上，於是政治等等受了經濟的領導，如同近代歐洲是，另外有些民族政治哲學和道德觀念早已進化達於高度，而經濟制度則尚落後，於是經濟便應受着政治等的領導，如我國是。政治經濟等等之間，誰受誰的領導，是看誰在社會進化的歷程中跑得最快；而要決定誰最進化的標準，又在誰最適合於民生。

丙、歷史是民生的歷史是社會進化的產物，而社會進化與社會變化有殊。社會變化中包含著「退化」與「進化」，以及無所謂進退的「轉化」。就歷史的一點或線來觀察，有時的確也有退化或轉化的事實，然而就整個歷史的全體來觀察，它實在是一個進化的洪流，退化或轉化只是歷史進程中的變態或行迴，最後仍然歸於進化之目標。因為有這退化的變態，所以有時會要用革命的努力除去進化的障礙；因為有這轉化的現象，所以在轉化中仍然要進着進化的目標，才不至由轉化而退化。然而就整

個歷史的洪流來看，盡管有退化或轉化的局部現象，結果總是以進化爲最後的趨歸，爲什麼呢？因爲只有進化才能適合於民生，適合於民生的就叫作進化。在錯綜複雜的歷史現象中，要看出誰是進化的主流，誰是退化的逆流，誰是轉化的支流，你要先認清「民生」的目標，所以國父說：「民生是社會進化的重心，社會進化又是歷史的重心」。唯物史觀者只看見物質，而未認清民生；只看見歷史在變化，而辨不出變化中誰是進化誰是退化誰是轉化，所以他們的論說，每多似是而非，每把自己陷於矛盾變化的漩渦之中而不能自拔。對於他們這歷史理論的昏眩，只有民生史觀指出其正確的南針。

根據上面的論證，我們可以看出民生史觀和社會進化的關係。根據這一理論的體系，去引證國父有關歷史的各種學說，我們可以發見國父只要在歷來所有的各種自然流傳的史實當中，指出他在社會進化意義中的歷程，而更把這種社會進化的種種歷程，歸納到「民生重心」的總論之中，在這種體系之中，所有古今中外的歷史記載與分析，都成爲民生史觀的資料與準備。即如他的「神權甘權民權」之劃分，以及「不知而行，行而後知，知而後行」等的歷史分析，雖然是一種獨創的說法，然而我們只要拿普通的歷史來閱讀，就會發見這種分析的註腳，而這種分析，就是在錯複雜的史實當中，指出了它社會進化的線索。此外一切固有的歷史的分析無論其對象或限於一端（如僅就經

滿或社會組織等一事而言），時間或限於一段（如僅就近代之革命時期言）地域或限於一方（如僅就中國或歐美言），只要它們不是曲解事實，只要它們能夠指出社會進化的一節，在民生史觀的體系，均可兼收並蓄，不加排除，而以民生史觀之原理，來講點睛，使歸納於一更崇高偉大之系統之中關於國父對於歷史的種種學說，與民生史觀之關係的詳細分析，尚須另著專文討論，始能詳盡，固非本誌所能盡言，但吾人如能把握「社會進化」之論匙，以進窺國父歷史之學說之內容，自可泛應曲當，左右逢源。

有人或以爲唯物史觀者，有其由封建社會至資本主義社會，由資本主義社會至社會主義社會之特別的具體的歷史說法，而民生史觀則否，一若民生史觀之內容，不及唯物史觀之具體者，殊不知唯物史觀之此種說法，將古今之一切歷史說法，摒諸門外，僅以其不合事實之主觀體系，編成由史觀的公式中派生之歷史，使讀其歷史者，不復看見恢宏偉麗的社會進化之種種事實，而僅看見一種抽象的簡單歷史幼景，正爲其狹小卑陋隱之處。至於民生史觀之內容，卽爲古今中外全部歷史之內容。國父曾經於其遺教中徵引者，固爲民生史觀內容之一部，而未徵引者，吾人亦可以憑「民生重心」及「社會進化」之基本原理，加以正確之認識與分析。有此門徑，則民生史觀之偉大內容，自能表現於吾人之眼前。更據社會進化的原理，以推廣於宇宙的進化。然後將宇宙之各種現象，歸納於「進化」以及進化原動力之「生」，則本體系之體系，亦可由歷史論之基礎，

推術求得。

四 小結論

以上已經指出了民生史觀的鑰匙是「社會進化」四個字，更對社會進化及其他民生史觀的關係，提出了一個初步的解釋。這篇小文的使命，只是想在民生史觀偉大內證的探討上，担任一種國人開啓門牖的工作。至於由這門徑登堂入室，以及其中「邱」一齣的詳細探討與敘述，則非此女所能盡。最後尚須一提的，就是以民生為中心的社會進化，有其進化的法則，這些法則，並非形式邏輯，亦非唯物辯證。例如前舉的「進化再進化」，便是其中的顯著之一。所以由社會進化之關鍵，以發動民生史觀之內涵，不僅可由歷史論而貫通宇宙論，亦可由歷史論而貫通方法論。換言之，社會進化的理則，總是民生的理論。在這種理則的展門光大之中，將會使唯物辯證的方法論，顯出狹小與不全，正如他的歷史論一樣，歷史是一種有關人類與時間的科學，對於人類組織的「社會」與時間作用的「進化」，倘無深切的理解，對於歷史的認識不能透澈。民生史觀從社會進化的觀點去理會歷史，更從歷史中看出了社會進化的重心是民生，所以才能，以一統萬，由萬歸一，完成其最完美的歷史哲學。（餘自青年月刊）

民生史觀與各種史觀之比較

吳曼君

關於民生史觀之綜合唯物史觀，我已寫過兩篇文章發表這個意見。現在覺得還有一些意見需要說出來，因此，有再寫一篇文章來發表的必要。

我在前兩篇文章中所說的唯物史觀與唯心史觀，是一種籠統的說法，而沒有作分析的說明。其實唯物史觀與唯心史觀中的種類很多，如果不把它們分開來說，是不容易得知其真象的。所以分析的方法，在這裏甚為必要。而我們要將民生史觀與各種史觀作一比較的論究，亦非如此不可。

現在就先從唯物史觀分析起。

本來唯物史觀的意思，是以物質為歷史的重心來解釋歷史的變遷和發展。但是物質有兩種三種是自然的物質，是天然存在的；一種是社會的物質，是人工製造的。由於物質可以分做這兩種，因此唯物史觀亦可分為自然的唯物史觀（或稱自然的物質史觀）與社會的唯物史觀（或稱社會的物質史觀）兩種。

自然的唯物史觀，是以自然的物質為歷史的重心而解釋人類歷史的變遷和進化的。但自然的物質種類很多，因此，自然的唯物史觀又可以分出許多種類來。舉其重要者而言之，則有天文史觀、地理史觀、生物史觀、種族史觀等等。天文史觀係以星球的現象

來解釋人類的歷史。譬如有人認為太陽中發現黑點，人類間便要發生戰爭，即其一例。地理史觀係以地理環境來解釋人類的歷史。地理環境中包括氣候、土壤、山嶽、河流、天然動植物等。地理史觀便是以這些地理因子做歷史的重心和歷史變遷的原動力。譬如有人認為中國社會之所以停滯在封建時期很久而未能夠如歐洲一樣發展到資本主義者，就是由於中國是大陸國不是海洋國的緣故。此即應用地理史觀以說明中國歷史發展的例子。生物史觀係以「社會集團性」來解釋人類的歷史。所謂社會集團性，據生物史觀者意見，就是社會有機體（即把社會看做一個生物的意思）在精神方面逐漸鑄成了一種社會集團人格，這種社會集團人格，就叫做社會集團性。由於各國有各國的社會集團性，因此各國就有各國的思想、文物、制度、風習。人類歷史上一切思想、文物、制度、風習的構成，其根底全出於這個社會集團性，其發展也受這個社會集團性的決定。由此可知生物史觀是以社會集團性為歷史進化的原動力來說明歷史的變遷。種族史觀係以種族遺傳性來解釋人類的歷史。主張這種史觀的人，認為種族遺傳是一成不變的，優秀種族天生優勝，劣等種族天生劣敗，永久不變。因此，一切社會的發展與沒落，政治經濟的變動，道德品性的優劣，都是由於社會中某種優秀或低劣種族成分的增減關係。由此可知種族史觀是以天生的種族性為歷史的重心和原動力來解釋歷史進化的。譬如德國的國社黨，便是以這種理論根據，認為日耳曼人為最優種族，其他種族為劣等種族，因而推

行它建立「歐洲新秩序」的日耳曼民族政策。

以上這四種史觀，是以星球現象、地理因子、社會集團性、種族性為歷史的重心和原則而解釋歷史的變遷。所謂星球現象，地理因子，社會集團性，種族性，都不外是自然的物質。所以以這些東西去解釋歷史的變遷，所構成的史觀，它的總名稱，就叫做自然的唯物史觀或稱自然的物質史觀。

這種自然的唯物史觀，現在我們把它來與民生史觀比較一下，看看它們間異之點何在？而民生史觀保存它或吸收它之點又何在？

民生史觀以人類求生存為社會進化的原因，這就是承認自然的物質史觀有其正確性。因為人類是由自然而來，是一種自然的物質。他之要求生存，是與動植物之要求生存無異，所以用人類求生存的觀點去解釋歷史，就無異是用自然的物質去解釋歷史。這一點，民生史觀在原則上是與自然的唯物史觀相同的。須知人類歷史為自然之發展，如果沒有自然的物質，根本就不會有人類之社會和歷史。這是任何人也不能否決的。所以民生史觀承認地理史觀、生物史觀、種族史觀等均有其相對的正確性。譬如以地理史觀來說，很明顯的，地理環境實為人造歷史之前提條件和基本條件，人不但不能離開地理環境而活動，反之，他必須依存它而始有所作為。所以地理環境對於歷史的影響很大。寒帶、熱帶、溫帶人的社會歷史各不相同，大陸國與海洋國的社會歷史也不相同，這不是

復顯明的事實麼？

所以自然的物質對於人類歷史的影響是不可否認的。民生史觀所同於自然的唯物史觀的就在這一點，它所保存並吸收自然的唯物史觀的也在這一點。因為這是自然的唯物史觀之正確部份，所以科學的民生史觀不能不吸收它並保存它。

但是民生史觀就完全與自然的唯物史觀相同了麼？不，它們還有不同的地方，民生史觀用以說明歷史之自然的物質，是自然物質發展到最高階段的人類。這個最高階段的自然物質——人類，是具有與自然物質不同的原素——精神。因此，他與星球、地理以及生物性、種族性是不同的。星球、地理條件等，祇可說是歷史中客觀的被動的因子，而人類纔是歷史中之主觀的自動的因子。所以歷史哲學家拉波播爾說：人是客觀的被動環境中之唯一自動的因子。沒有人則絕對不會有歷史，歷史是人做出來的。

人類這個自然的物質，何以與一般的自然物質不同，而能成爲被動環境中之唯一自動的因子，並且成爲客觀中之主觀而做出歷史來呢？一言以蔽之，就是由於人類具有精神作用，意識作用。所以人在自然環境中，不祇是消極的受自然的影響，而且能夠積極的反作於自然，改變自然而爲自然的主人。民生史觀之不同於自然的唯物史觀，就在它看重人類的精神作用、意識作用這一點。

民生史觀之看重精神作用，意識作用這點，可從它的創立者孫中山先生之特別看重

精神作用而得着證明。孫先生在一「軍人精神教育」中說：「武器爲物，能使用此武器者，全恃人之精神。兩相比較，精神能力實居其九，物質能力僅得其一」。又說：「物質之力量小，精神之力量大」。又說：「精神勝物質」。這都是孫先生看重大人精神作用的證明。所以他在歷史中，也特別看重大人作用，認爲「人定勝天」，人力可以決定一切。民生史觀可以說就是看重大人（精神作用）的歷史觀。

民生史觀之不以物質爲歷史的重心，而以人類求生存爲歷史的重心，就是它看精神作用的表明。因爲人是物質與精神的統一體，他之所以稱爲人，不是由於它之具有物質的肉體，而是由於他之具有精神。人類求生存之向上的努力，就是精神作用的表現，他與動植物求生存之不同處，他就在這個地方。動植物之要求生存，是出乎自然的的要求，沒有意識作用。而人類之要求生存，一方面是自然的，同時又是意識的。所以他不僅是適應自然環境而生存，而且改變自然使自然環境適應人類而生存。這使自然環境適應人類這點，便是人類有目的有意識求生存表現，這是爲他種動物所不能及的。所以民生史觀之以人類求生存爲歷史的重心，也就是表明了它特別重視人類的精神作用。換言之，它不但認爲自然環境影響人，而且認爲人亦影響自然環境。人是客觀的被動的，自然環境中之主觀的自動的因子。

自然的唯物史觀之主要缺點，就是祇看見自然環境影響人，改變人，而不知人亦影

澤自然環境，改變自然環境。一句話，它是祇看重自然的力量，而忽視人爲的力量——即人類精神意識的作用。不管天文史觀以星象現象說明歷史也好，地理史觀以地理因子說明歷史也好，生物史觀以生物集團性說明歷史也好，種族史觀以種族性說明歷史也好，它們一致的缺點，統統可以說祇是以自然的物質或自然力去說明歷史，而忽略了人爲的力量。然而歷史是人創造的，是人類爲生存而活動的記載。所以離開了人，就根本不會有歷史。譬如以地理因子來說，人固然不能離開地理環境而活動，因而要受地理因子的影響，然而人類如果完全受地理因子的決定，而不能予影響者以影響，予決定者以決定，則人類就會像動物一樣，不能創造歷史。所以民生史觀在這裏與自然的唯物史觀不同的地方，就是它在歷史中，特別看重人力的作用。

總括起來說，自然的唯物史觀對於歷史的變遷，是祇看重自然力；而民生史觀對於歷史的變遷，則在不否認自然力的條件下，而尤其看重人力。所以民生史觀對於自然的唯物史觀的綜合，是吸收並保存了它看重自然力的正確原則，而拋棄的則是它忽視人力之機械性。

以上我們已經把民生史觀與自然的唯物史觀之異同，論述過了。現在我們再來看看民生史觀與社會的唯物史觀之異同。

社會的唯物史觀，是以社會的物質爲歷史的重心而解釋人類歷史的變遷和進化的。

所謂社會的物質，就是自然的物質經人工改變而成的東西，通常都把它叫做經濟。所以社會的確物史觀，又叫做經濟史觀。馬克思所創立的唯物史觀，正確的名稱，應該叫做經濟史觀或社會的物質史觀，不能籠統地叫它做唯物史觀。這種經濟史觀是以經濟因子爲人類歷史一切現象的決定者，故又可稱爲經濟決定論。

經濟史觀中由於各人對經濟的看法不同，因此也可以分出一些種類。現在我們爲簡便計，就以民生史觀來與馬克思的經濟史觀比較論。

馬克思的經濟史觀是以生產工具爲社會歷史的根源和動力而說明社會歷史的起源和演變的。因此，他認爲有甚麼生產工具，就有甚麼生產關係；有甚麼生產關係，就有甚麼政治制度和觀念形態，因而構成整個的社會和歷史。適應於生產工具之生產關係的總和，就是社會的經濟構造，卽下層基礎，政治制度和觀念形態乃是它的上層建築。這便是馬克思之稱的社會結構觀。而他之縱的社會進化觀——卽歷史觀，則係以生產工具之變動爲變動的動因來說明歷史的變動。詳細點說，就是開始生產工具發生變動，然後生產關係亦隨之而變，於是社會的經濟構造便改變了。社會的經濟構造改變後，建築於其上的政治制度與觀念形態亦隨之而或急或緩的改變，因而有整個社會歷史的變革。馬克思對於歷史變革的看法，就是這樣。

但是這裏我們有一個問題，就是既然政治制度與觀念形態因經濟構造不同而變，經

濟器造又因適應於生產工具之生產關係不同而變，然則其究極的因子——生產工具又是因適應而變呢？馬克思所告訴我們的是生產工具因自身內在的矛盾而變。於是經濟史觀在這裏便與自然的唯物史觀之以自然力證明歷史，便沒有原則上的分別了。而民生史觀之不同於經濟史觀者，亦就在這個地方。

生產工具既是因自身內在的矛盾而變動，那末經濟史觀之用生產工具去說明歷史，便與自然的物質史觀之用自然力去證明歷史的見解如出一轍了。雖然生產工具係社會的物質，與自然的物質不同，然而其為物質則一。因為社會的物質，一經人造出後，它便離開人而獨立成為客觀的東西，有如自然的物質一樣，這種社會的物質，在人類歷史中，既有如自然的物質也是被動的，那末，祇要一離開了人力，它就永遠不會變動。所以經濟史觀使與自然的物質史觀一樣，是用客觀的被動的社會物質去說明歷史。民生史觀則不同，它之說明生產工具的變動，不是歸因於它自身內在的矛盾，而是歸因於人類求生存之向上的努力。很明顯的，生產工具為人類所製造，由於人類要求不斷的生存，因而便不斷的改良生產工具，因而生產工具也繼不斷的向上發展與擴大。這便是民生史觀之說明經濟變動與經濟史觀之說明經濟變動大不相同之一點。

正由於這個不相同，民生史觀對於經濟要素中以何者為重的看法也與經濟史觀有分別。普通所謂經濟的要素有四：（一）生產；（二）分配；（三）交換；（四）消費。

經濟史觀認為這四者中以生產為中心，其餘三者都是環繞生產而運行。換言之，就是分配是為生產而分配，交換是為生產而交換，消費是為生產而消費。民生史觀則恰恰與此相反，認為四者中以消費為中心。換言之，即生產是為消費而生產，分配是為消費而分配，交換是為消費而交換。按之人種社會全面的歷史的事實，完全如此。所以經濟史觀以生產為經濟的中心，是錯誤的，要消費纔是經濟的中心。孫中山先生說：「經濟」的中心是在甚麼地方呢？就是在消費的社會，不專靠生產的資本。……所以近來世界上的大工業，都是照消費者的需要，來製造物品。近來有智識的工人，也是幫助消費者。消費是甚麼問題呢？就是解決衆人的生存的問題。也就是民生問題。所以工業實在是要靠民生。民生史觀的創造者所說的這些話，完全是對的。所以民生史觀以消費為經濟的中心，這是它主張以人種求生存為歷史的重心之必然的應有的結論。

以上兩點，便是民生史觀與經濟史觀不同的地方。

我們明白了兩種史觀之不同點後，現在再來看它們相同的地方。民生史觀與經濟史觀有甚麼相同的地方呢？我認為這也有兩點。一是經濟史觀，民主史觀與經濟史觀。同樣看重經濟；一是社會觀點，民生史觀與經濟史觀同樣看重社會。這兩點，便是它們的一致處，也就是民生史觀綜合經濟史觀的地方。

關於經濟史觀之看重經濟這件事，這是衆人皆知，用不着加以說明。然而關於民生史觀之看重經濟這件事，便有許多人不知道，非加以說明不可。現在為簡明計，我們且

以民生史觀創立者的話來予以證明。孫先生說：「民生就是人民生活」。所謂生活，從物質上說，是食衣住行。人要過物質的生活，非從事經濟的活動不可。所以孫先生在「建國大綱」中說：「建設之首要在「民生」。故對於全國人民之食、衣、住、行四大需要，政府當與人民協力，共謀農業之發展，以足民食；共謀織造之發展，以裕民衣；建設大計劃之各式屋舍，以樂民居；修治道路運河，以利民行」。又在「民生主義」中說：「我們要完全解決民生問題，不但要解決生產的問題，就是分配的問題，也是要同時注重的」。民生史觀創立者的這些話，不是可作民生史觀之看重經濟的證明麼？所以經濟在人類社會歷史中，實佔「首要」的地位，可以用來說明歷史的演變。

因此，民生史觀之經濟進化觀便同於經濟史觀之經濟進化觀。二者都認為經濟是由採拾而漁獵而畜牧而農業而工商地進化。孫先生在民生主義中所說的由「太古吃果實」而「漁獵時代」而「游牧時代」而「農業時代」而「工商時代」的這段話，便是證明。所以這裏，民生史觀也用經濟進化去說明社會進化。這便是民生史觀與經濟史觀同樣看重經濟之相同的地方。

同時，民生史觀與經濟史觀之另一相同的地方，就是二者均看重社會。關於經濟史觀之看重社會，這也是用不着說明的。而關於民生史觀之看重社會，則還要說幾句。這也同樣可以用孫先生的話來證明。孫先生解釋民生二字，說「民生就是人民的生活，社

會的生存，國民的生計，羣衆的生命」。所謂「人民」、「社會」、「國民」、「羣衆」都不是個人，而是多數人的稱謂。我們可以說「人民」、「國民」、「羣衆」都是意謂着「社會」的同義複詞，實際上它們所代表的意義是一樣的。這不充分表明了民生史觀的創立者之看重社會嗎？是的，一點也無疑義。而且他在民生主義的講演中，屢次說「民生問題就是社會問題」、「民生主義就是社會主義」他簡直把民生看作社會，民生史觀看作社會史觀去了。與他的民生史觀「若合符節」的美國學者維廉氏的「發明」，不就是叫做社會的歷史觀，即社會史觀嗎？所以民生史觀之特別看重社會，是必然的邏輯。因此，它便與經濟史觀一樣，應用社會觀點去說明歷史變遷和個人行爲，而不是應用個人觀點去說明社會歷史的變遷了。

這樣，民生史觀便是用客觀的社會環境去規範人的行爲，說明人的行爲了。是的。因爲人造歷史要受社會環境的影響，而且要在一定的社會環境中始能創造歷史。因此，把握社會的進化法則，便是很重要的了。而在這一點上，民生史觀對於社會進化的看法又與經濟史觀完全相同。經濟史觀認爲社會的進化，大體上可分爲原始共產時代，私有財產時代，未來高級共產時代，這與民生史觀創立者的見解，大體相同。民生史觀的創立者孫先生說「共產這種制度，在古人時代已經是實行了。究竟到甚麼時代才打破呢？……是在金錢發生之後。……金錢發生，便以金錢易貨，便生出買賣制度，當時有金錢

的商人，便成爲資本家。到近世發明了機器，一切貨物都靠機器來生產，有機器的人，更駕乎有金錢的人之上。……現在資本家有了機器，蒙工人來生產，掠奪工人的血汗錢，生出貧富極相懸殊的兩個階級。這兩個階級，常常相衝突，便發生階級鬥爭。……於是變成與人爭極劇烈的時代。這種爭鬥要到甚麼時才可以解決呢？必要再回復到一種新共產時代，才可以解決。……所以共產主義就是最高的理想，來解決社會問題的。對於這段話，如果你不以辭害意，不吹毛求疵，那末你便知民生史觀的創立者與經濟史觀的創立者，一致認爲社會進化是由原始共產時代而私有財產時代而未來新共產時代，二者沒有甚麼分別了。所以民生史觀與經濟史觀，對於社會進化的看法，也完全相同。這便是民生史觀與經濟史觀之第二個相同的地方。

總括起來看，社會的物質史觀對於歷史的解釋，是祇看重經濟的份量，社會的力量，認爲歷史的演變，完全隨經濟的變化爲轉移，人的活動也完全受經濟的決定。這種見解，如前所論，是與自然的物質史觀之認爲歷史的演變，完全受自然力自然環境的決定，實沒有多大的差別。如果要說有，那不過自然的物質史觀用自然物質（如地理）來說明歷史，社會的物質史觀用社會物質（如經濟）來說明歷史吧了。當然，社會的物質史觀用社會物質來說明歷史，較之自然的物質史觀用社會物質來說明歷史，是更具有正確性。然而其不重視歷史中的精神作用，則與自然的物質史觀同。所以民生史觀在這裏，

對於它之看重經濟、社會這點，是保存並吸收了，而對於它之不重視精神作用，則予以拋棄，這便是民生史觀在看重經濟與社會方面與社會的物質史觀相同，而在說明經濟與社會的變動方面則與社會的物質史觀不同的所在。

論述到這裏，那末我們便可以把民生史觀與自然的物質史觀及社會的物質史觀作一總的比較了。就以上所講看來，自然的物質史觀以自然力去說明歷史的演變，社會的物質史觀以經濟力去說明歷史的演變，它們一致的觀點，就是祇看重歷史中之客觀的物質的力量，而忽視歷史中之主觀的精神的力量。然而歷史之造成，是由於主觀與客觀之統一，精神與物質之統一。沒有客觀的物質的力量，固然不會有歷史；同樣，沒有主觀的精神的力量，也不會有歷史。但是客觀的物質的力量，祇是歷史中之消極的被動的因子，祇有主觀的精神的力量，才是歷史中之積極的自動的因子。所以在歷史中佔主要地位的力量，不是客觀，而是主觀；不是物質，而是精神。民生史觀與唯物史觀（包括自然的與社會的）對於歷史看法之不同，便在這個地方。民生史觀是看重歷史中之主觀的精神的力量，而唯物史觀則是看重歷史中之客觀的物質的力量，它們最大的分別便是在此。

這種說法，完全合乎民生史觀創立者的意見。民生史觀創立者對於人類精神作用之特別重視。還可以從另一方面得證明。孫先生著「建國方略」一書，是由「心理建設」

而「物質（經濟）建設」而「社會建設」而「國家（政治）建設」，把心理建設擺在首要的地位。所謂心理建設，據 總裁蔣先生的解釋，就是國民精神建設。這不表明孫先生之改造中國和建設中國是由精神出發然後而經濟而社會而政治地進行麼？在這裏，孫先生便是把精神看作是建國之首要的東西去了。

同時，孫先生對於經濟建設，主張計劃經濟（「實業計劃」）；對於政治建設，主張計劃政治（「建國大綱」）；對於歷史建設，主張計劃歷史（「一次革命」）；這都是他看重精神作用的證明。所謂計劃是甚麼？就是要按照目的意識性去做的意思。經濟要按照目的意識性去做，政治要按照目的意識性去做，歷史也要按照目的意識性去做，一切都要按照目的意識性去做。而目的意識性就是人類的一種精神作用。於是孫先生在這裏，便把精神抬到一個很高的地位去了。

這樣看來，我們之把民生史觀認為是特別看重精神，並以人類精神為歷史中之自動的積極的因子，去說明歷史的變遷，這不是與唯心史觀之以精神去說明歷史，認為歷史是人類有意識的精神創造的見解一樣麼？是的，這的確是一個問題，也正是我們要來把民生史觀與唯心史觀作一比較論究的地方。

現在就讓我們來把唯心史觀分析一下吧。

唯心史觀是甚麼？如果拿它來比較，則二者的見解完全相反。唯物史觀以物質為歷

史的重心。而唯心史觀則以精神爲歷史的重心。由於唯心史觀者對精神的看法不同，因此便也生出許多種類。有以上帝爲精神來說明歷史的，這就叫做唯神史觀；有以觀念精神來說明歷史的，這就叫做觀念史觀；有以理性爲精神來說明歷史的，這就叫做理性史觀。唯心史觀中大體上以這三者爲主要派別。因此，我們就以這三派爲分析的對象。

先從唯神史觀開始。唯神史觀是以神這東西來說明歷史，認爲神是歷史的創造者和支配者。譬如歐洲人之信仰上帝，以爲自然界及人類社會，都是由上帝所創造；人類社會中一切幸災禍福，也都是由上帝所安排。因此，上帝便成爲人類社會和歷史的最高支配者。聖經中的「創世記」對此有很好的描述，基督教神學大家奧古斯丁的「上帝之城」一書，可以說就是唯神史觀之典型作品。在中國方面，普通一般人把「天」這字做是一切人事現象的支配者，舉凡朝代的興亡，個人的生死、榮辱、富貴、貧賤、禍福等，都歸因於天數氣運，認爲係由「天」來操縱；這也便是唯神史觀的思想。

現在來說觀念史觀。觀念史觀是以觀念來說明歷史，認爲觀念是歷史的支配者。所以這種史觀又可以叫做意志自由論。德國菲希特的自我哲學與中國儒家中的孟子，可以作這派代表。孟子說：「萬物皆備有我矣」。這不是說人可隨心所欲，意志可以自由擺弄？是的，觀念作用大於一切。

第三再說理性史觀。理性史觀是以理性來說明歷史，認爲理性是歷史之創造主和支配

觀者。所謂理性是甚麼？就是超然於宇宙萬物之外之三種理則或秩序，純粹是一種先驗存在的東西。人所共知的大哲學家黑格爾，就是這種史觀之集大成者。黑格爾的歷史哲學，就是以理性為史觀的本體，認為歷史現象不過是理性依辯證法之正反合的發展過程。換言之，理性是歷史的創造主，歷史不過理性之外部現象。這便是理性史觀的思想。

這三種史觀之以上帝、觀念、理性去要明歷史，雖然名稱多不相同，然而所謂上帝、觀念、理性也者，都不外精神的別名。因此，它們有一個共通之點，就是它們都重視精神，在歷史中看重精神的作用，唯神史觀中所說的上帝或神，雖然不是實有的東西，然而却是人類精神作用之反映。費爾巴哈在「基督教之本質」一書中說：不是上帝造人，反之，倒是人造上帝（大意如此）。就是這個意思，同時，觀念史觀中所說的觀念，很明顯的是一種精神作用而言，所謂意志自由者便是這種作用的表現。至於理性史觀所說的理性，則是人類精神活動之一種有規律有秩序的理則表現。所以這三種歷史，都不外是人類的精神作用在頭腦中所反映出來的思想。

民生史觀與這三種史觀有甚麼同異之點呢？現在我們來把它們比較比較。就民生史觀與唯神史觀來說，民生史觀認為創造史觀者是在歷史中，而不在歷史外。因此歷史的創造者是歷史中的，而不是超越於歷史外的上帝。唯神史觀以上帝為歷史的創造者是錯誤的。這是民生史觀與唯神史觀不同的地方。然而唯神史觀認為上帝萬能，創造一切。

高調精神的作用；民生史觀認爲「吾心信其可行，則移山填海之難，終有成功之一日。……心之爲用大矣哉」（「孫文學說自序」）！這也是高調精神萬能，可以支配一切。所以在高調精神作用這一點上，民生史觀與唯神史觀，在原則上是沒有分別。如果要分別，亦不過民生史觀以歷史中的人爲上帝，唯神史觀以歷史外的神爲上帝而已。就民生史觀與觀念史觀來說，民生史觀認爲觀念須在一定的範疇中始能自由，換言之，卽認爲必然者乃能自由。人類並不能隨心（觀念）所欲，爲所欲爲。所以意志並不是完全自由的。觀念史觀認爲意志絕對自由是錯誤的。這便是民生史觀與觀念史觀不同的地方。然而觀念史觀之高調觀念作用，意志作用，這一點是民生史觀相同的。再就民生史觀與理性史觀來說，民生史觀認爲理性是在自然和人類歷史中，並不能外於自然與人類歷史而存在。理性史觀認爲理性不存於自然和人類歷史中而超越於自然與人類歷史之上是錯誤的。民生史觀與理性史觀不同者在此。然而理性史觀認爲歷史依照理性而發展，卽認爲歷史發展有法則性，這一點是與民生史觀相同的。

總括起來看，民生史觀與唯心史觀之相同處，是在共同看重精神作用高調精神作用這點。然而關於精神的來源，民生史觀認爲精神係由物質而來，而且不能離開物質而存在，就是它的作用，也必須要藉物質而始能表現，故孫中山先生說：「全無物質，亦不能表現精神」（「軍人精神教育」）。唯心史觀則認爲精神是超越宇宙萬物而獨立存在

的，就是物質亦爲精神所產生，精神可以不藉物質而表現其作用。因此，唯心史觀之高調精神作用發展人類行爲，便祇是抽象地高調，抽象地發展，因而不能着於實際。這樣，歷史發展之現象，便祇是一個抽象思維過程，民生史觀之高調精神作用，發展人類行爲，是具體地高調，具體地發展，因而能着於實際。於是歷史發展之現象，便是一個具體的事實過程了。這便是民生史觀與唯心史觀之最大的不同處。

以上把民生史觀與唯物史觀的異同，及民生史觀與歷心史觀的異同，都一一分析論究過了，現在我們再要來作一個綜合的說明。不要忘記，我們論究的主要目的，是在證明民生史觀爲唯物史觀與唯心史觀的綜合這點。那末，民生史觀是怎樣綜合唯物史觀與唯心史觀呢？這是一個重要問題，爲我們所必須解答的。

縱歷以上所述，我們知道，唯物史觀是用自然物質或社會物質去說明歷史的，因而祇重歷史中之客觀的因子；唯心史觀是用精神去說明歷史的，因而祇看重歷史中之主觀的因子，然而歷史是主觀與客觀的統一，精神與物質的統一，任何單以一方面去說明歷史的史觀，都不過是「一偏之見」，決不能予歷史以全面的解釋。因此，民生觀史綜合唯物觀史與唯心觀史的辦法，便是統一物質與精神去說明歷史，因而既看重歷史中之客觀的因子，又看重歷史中之主觀的因子。然而這樣綜合唯物觀史與唯心觀史的民生觀史，是不是成爲了歷史的二元論呢？不是的。因爲它在歷史之客觀因子與主觀因子二者中

，指明了應以何者為主。換言之，民生史觀此二者中，明白的指出了半尊歷史中主觀因子的人，是客觀的發動環境（包括自然環境與社會環境）中之唯一的自動的因子。所以民生史觀不是二元論而是一元論，它是非常正確的。

這樣看來，民生史觀便不但正確，而且是一個十全十美的史觀了。是的，從內容上說，它包括了自然的唯物史觀、唯心史觀及社會的唯物史觀，對歷史能夠作全面的說明，沒有那個有它這樣完全。而當前之三種史觀單獨存在各有所偏時，民生史觀綜合它們則具有其優越而無其偏見。所以從理論上說，民生史觀是一個最完美的歷史觀。

另一方面，如果我們從歷史哲學上來看，那末，民生史觀是最後出的一種史觀。正因為如此，它便後來居上成爲一個最高級的歷史觀。由於宇宙的發展，是由自然的物質而精神而社會的物質，因此，人類對於歷史的解釋，也相應的而有自然的物質歷史、唯心史觀、社會的物質史觀。而在其成立的次序上，則是由自然的物質史觀而唯心史觀而社會的物質史觀。現在民生史觀即綜合它們而成立一種新的史觀，那末，它便可以說是歷史哲學發展史上的一個高級的歷史觀了。

總而言之，民生史觀實在是歷史哲學中的一個最正確最完美最高級的史觀。這是在把它的各種史觀作比較的論究後所得出來的必然結論。

二九、一一、一五於貴陽旅次。（錄自時代思潮第二十五期）

民生主義的思想淵源與經濟學說

一 民生主義的思想出發點

民生主義的思想淵源，學者聚訟紛紜，莫衷一是，中山先生曾說過是從中國文化中產生。但什麼是中國文化呢？照著者觀察，所謂中國文化有一特點，便是精神與物質兼顧，雖從事物的整體方面着手去研究，而不是偏重在一點或一線去作片面的觀察。民生主義既是從這種整體的思想形成，故不像資本主義那樣重視個人的私利，以個人主義為出發點。但亦不像共產主義所根據的唯物史觀，以經濟為進化的唯一基礎，致以無產階級的立場為出發點。同時民生主義的終極目標「世界大同」，亦不像柏拉圖的理想國那樣玄虛，偏重在空洞的理想。因為照柏拉圖的見解，是一種純粹的理論，僅以一元的善為出發點，沒有用科學方法去證實與分析。故柏拉圖的全部主張，單注重在教育方面，將經濟方面的因素，完全忽略過去。

照民生主義的見解，則理想與事實兼顧，從宇宙相反相成的原理中，去研究切於實用的方法。這對於經濟方面的問題，不過是認為人類整個的文化問題中的一部份。所以我們談民生主義，應當配合全部的三民主義的主張，然後可以重見人類的文化改造整

極世界的制度。因為這種主義是融合了物質與精神兩方面的文化，然後產生出來的一種基本思想。不特可以糾正資本主義的流弊，而且可以樹立世界和平的基礎，同時亦不像共產主義偏重於無產階級的觀念，而是拿社會全體的利益做思想的出發點。這種思想的淵源，便是根據中國的大同文化立論的。所謂大同文化便是中國古代固有文化的本質，不過中山先生又參照了歐美最新的經濟學說再加以一番研究罷了。故中國文化雖然是很陳舊的，但對於現代科學並不是隔膜。同時將人類社會的結構，更從事實方面去分析，所以成爲一種嶄新的理論。對於人種經濟行動，看做實現人生幸福的一套手段，而不將它看做目的。使文化與經濟可以相互爲用，推動人類社會的文化。

二 中國文化的價值

至於中國大同文化的價值所在，在過去很少人注意。照著觀察，在世界文化系統上可以與歐美文化和印度文化，配合而成爲三大系統。印度是偏重於精神的文化，形成了一種宗教思想。歐美是偏重物質的文化，形即了一種科學思想。至於中國的文化，則溶合物質與精神，形成了切於實用的倫理思想。這三種文化系統，本來就可說是種類的不同，而不是程度的不同，不過中國文化的特長，有一種融會貫通的妙處。便是從事物的整體上研究，不是在枝節上去分析。這種文化是從「一」與「中」的哲學觀點產生出

來的。這種哲學觀點不特在易經中已確立了基礎，其他如遠在數千年以前的尚書中也有幾句話：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」這種數千年的道統，便是中國實踐的平天下之道，堯舜禪，舜授禹，經文成周公而傳至孔子。過去關於「一」與「中」的哲學觀點，不論歐美的文化，或印度的文化，始終沒有看出它的重要性與關聯性。故在思想上不是研究枝節問題，便是各有所偏倚的。惟有中國的「一」與「中」，才沒有偏重一面的毛病，能從事物的整體方面，尋出發展的真理。所謂「一」便是從「一」的出發點，仍然到「一」的歸宿點。其中包括了宇宙一切事物演變的真理。故易經中的繫辭說：「天一地二天三地四。」老子亦說：「一生二、二生三、三生萬物。」關於「中」的原理，便是從「一」產生出來的思想法則。中庸發揮得最詳盡：「致中和天地位焉，萬物育焉。」程子在解釋中庸的時候，尤其說得很清楚：「不偏之謂中，不易之謂庸，庸者天下之正道，庸者天下之定理。」此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理，中教為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則退藏於密，其理無窮，皆實學也。「我們如用科學的詞去解釋，這中庸的道理亦是出於易經，即在物質、能力、空間、時間四大範疇之中，求得合理的存在與發展。它的重要性可以說等於化學的中和性，以及物理學的重心。中國的大同文化便是拿這「一」與「中」的思想發展中研究出來的。我們如簡單地解釋，這種中庸的思想體系

，便是無適無不及，以及不偏不倚的恰好處。故中國文化的價值，可以說是世界文化及的重心。如就邏輯方面說，可以說是主觀與客觀的統一，唯心論與唯物論的綜合，以及事物演變過程中的一種節數。在思想上不合偏執了一方面，祇能知其一不諳知其二。可惜這種思想的妙處，被近代偏重於物質科學的人們所輕視。甚至附會曲解，看做不變的妥協性，致對於中國過去的落伍，完全歸罪於這種中庸的思想。這種坐井觀天的皮相見解，這是把固有的文化自暴自棄了。

三 在不變中求變的大同文化

我們爲了解中國的大同文化，以說明其特點起見，不得不將普通人誤解中庸的地方，再提出來詳細說明。第一中庸不是妥協的折衷。因爲如照折衷二字去解釋，便是在相反的立場中去妥協。這種解釋錯誤的地方是在對於事物演變的節度沒有認識清楚。所謂事物演變的節度，便是一種應有的圓滿度數。到了這圓滿度數方才能夠稱之爲「中」。至於西方哲學家雖看出了相反的矛盾，但實際上僅是演變中的片段過程，如從客體上觀察，已經失却了中節的節度。因爲從表面上分析事物的演變，好像是常常發生矛盾的現象，必須經過破裂的鬥爭階段，才能從統一中得到進化。其實如用文化的力量，去消除或預防矛盾，便是把握住中節的實際，自然可以在統一之中求得事物的進化。中國的文

化能夠自成爲一系統，其價值便是在乎這個不變之中來變的哲學。由此以觀，歐美的科學文化與印度的精神文化，如與中國的哲學文化比較起來，都是有過與不及的缺點的。第二中庸不是固定的執中，如將中庸誤爲執中，便是固定不變，會成爲一種落伍的文化。因爲事物發展的節數，是隨着環境不同而不同的。倘將這節數看做絕對不變的東西，那末社會便不會有進化了。所以中庸的真實意義，是在乎適合事物發展的需要。所謂事物發展的需要，當然是隨時隨地而不同的。設中庸之道的節數，也是隨時隨地而有差異的。由此可見中庸的要點，是在發現矛盾相對性的竅隙。使人類認識了以後，可以應付萬事萬物的變化。所以有「君子而時中」的話，說明中是可變的，庸才是不變的。所謂「時中」的意義就是以不變應萬變；在不變的限定中以求變。倘捨却不變的一方面，而專講變的一方面，便會失去中節的節數，使人類在社會上的動作，沒有了重心而弄到亂變。其結果便形成事物演變過程中的矛盾，造就人類殘殺的局面。現代科學文化的缺點，便在這種執着一面的流弊。中山先生看透了這種「一」與「中」的哲理，故在民生主義中，很服膺中國固有的文化的。例如中山先生向馬林說：「中國有一道統，堯舜禹湯文武周公孔子相繼不絕，我的思想基礎，就是這個道統。」這一段話說明民生主義是根據中國大同文化產生出來的。

四 哲學科學與經濟學的關係

民生主義既是根據中國文化在不變中求變，以孔孔大同世界的理想為終極的目標，故與共產主義的不同點僅在手段方面，至於最後的目的則二者是相同的。並且我們如從理性的觀點去批判，中國的大同思想可說是一種更完善的民主制度。因為民生主義是存哲學基礎的經濟學說，與正經濟的經濟學說完全不同。所謂哲學，是在尋求真理之中研究應該如何的問題，所謂經濟學是從人對物的關係中，研究究竟如何的問題。故現存所謂經濟學是一種社會學，屬於科學方面的成份較多，不過經濟學如沒有哲學的基礎，則僅于現實而不會有指導性和創造性的，但是單純地研究哲學，亦有幾種缺點：即（一）哲學的判斷與立論的人有關。其原因為關於意志的成份較多，而關於科學成份較少，以致哲學的理論，因為立場不同而各有其真理。（二）過去一般哲學家傳授哲學的方式，往往是限於少數弟子。未能將哲學的知識，使人類普遍明瞭。（三）所謂哲學的知識，既各有其立場，故於分析宇宙間一切事物時，往往成為一種相對的理論。因為哲學有這些缺點，以往歐洲自文化復興後，便對於神權的信仰發生動搖，使人世觀念的科學精神，蓬勃發展起來。研究萬事萬物，都着重在個別的分析，以及力求知識而大眾化。這種學術上的趨向，便是科學精神的發展，所謂科學精神不外乎三條途徑。一為原則化，即

取極小之物體，以爲研究的資料。二爲分量化，卽化質爲量，以求事物相關之理。三爲數學化，卽用標記以確定事物的質與量。這三種方法，便使人類知識容易臻於確切與完全地步。關於經濟方面理論，亦由價值哲學形成了一種科學的經濟學。從實際方面，研究人與物間的關係。但所謂經濟學照廣義解釋，也不能完全離開精神文化。故照宋巴特的意見，經濟學有三種分類：一爲規制經濟學，卽根據哲學研究的。二爲整序經濟學。卽根據自然科學分析的。三爲理解經濟學，卽根據精神意識判斷的。故其結果經濟學竟成了一種派別紛歧的社會科學。我們如將中山先生平時發表的經濟學說，加以一番分析，便可曉得民生主義的經濟思想，則三者兼備，例如平均地權，節制資本，以及發揚國家資本等主張，都最根據這些經濟學說所產生的理論。我們在這幾種經濟學說極端複雜的時代，雖然不能將各派的學說逐一檢討，但應當將民生主義的經濟思想，與正統經濟學派和馬克思經濟學說不同的地方，再提出來研究一下。

五 現代經濟學說的對立性

現代的各種經濟學說雖然紛歧繁複，但就性質方面說，可以大別爲資本主義的經濟學說，和社會主義的經濟學說，二者主要的區別，前者是站在個人的立場，後者則站在階級的立場，不過在同屬一派的經濟學說中，各個經濟學家所下的定和見解，也並不是

一致的。因爲人類的經濟生活雖然是科學的，但文化究竟是生活觀點的根源。故不特經濟學的定義和見解，因文化的不同而不同，並且研究的範圍和主張，亦有種種見解上的差別。例如就研究的方法上說，社會主義經濟學說，注意到社會動態的重要性。例如馬克思的資本論從唯物史觀的立場，根據辯證法，說明商品經過了貨幣的程序，確立剩餘價值的原理。在理論上與資本主義經濟學完全對立，但一般蘇聯經濟學家的解釋，也並不是一致的。如簡單地說，可以分別爲兩派：一派以布哈林爲代表，一派以斯智們諾夫爲代表。布哈林派的經濟學家認爲經濟學是研究資本主義社會中生產關係的科學，斯智伯諾夫派則認爲經濟學是一切人類生產關係的科學，照這兩派社會主義經濟學者的見解，雖然都認爲經濟學是研究生產的關係，但前者則僅注重資本主義社會去研究，後者則對於各個社會的生產關係都要研究的。二者的觀點固有所不同，致研究的範圍有狹窄與較廣的區別。但就大體上說起來，這些經濟的出發點既是在社會上的生產關係，故所持的理論，是偏重在經濟學中的分配問題的。

至於資本主義經濟學，是拿個人主義做出發點。以私利的個人經濟爲單位，對於社會上相互關聯的價值在一種靜態的研究。故對於經濟學所下的定義，比較社會主義更複雜。因爲各家學說派別繁多，我們就可說比較重要的幾種路爲：(1) 例約翰密爾(John Mill)以爲政治經濟學是研究財富，及生產財富與分配財富的法則的科學。(2) 沈尼爾(John

Seeb 認為經濟學家通常所論者乃為財富，而將政治經濟研究的根本前提分為四類：（一）一般的財富，（二）馬爾薩斯的人口原理，（三）生產力增加的問題，（四）土地報酬漸減法則。孔狄拉克 Condillac 則以經濟學是研究商業或交易的科學。勞德道爾 Lawderdale 認為經濟學是研究私財的科學。巴斯夏 Bastiat 則以為政治經濟學是研究價值的學說。至於亞丹斯密所著的「原富」對於整個經濟學，便有一種綜合的研究。所討論的問題範圍很廣，可以包括分工，價格，貨幣，價值，工資，利潤，利息，地租，借貸，商業財政等部門，在研究分工制度時曾說：「分工為勞動生產力發展上最主要的成功」並且將商品價值分為使用價值與交換價值。但其立論的出發點，不特是偏重在生產方面，且祇知社會的價值現象，因為他的思想，是完全受了自由競爭和個人主義的影響。故對於分配方面的問題，根本上不去注意的。

六 民生主義經濟學說

中山先生的經濟學說。則生產與分配並重，從整個社會的立場作理論的出發點。對於工業革命以後生產發展的情形，和資本主義所發生的流弊，用科學方法，詳細分析，並且根據了中國的經濟歷史與中國的倫理哲學，從動靜二方面作正確的判斷。故民生主義的經濟學說，並不偏重在那一派的主張。例如在國元年中山先生向中國社會黨演

講時，對於經濟問題，有這樣的意見：「按經濟學本潛屬於我國，管子者經濟家也。韓愈之利，治齊而致強。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，或有系統之學說，或以富國學名，或以理財學名，皆不足以盡其義，惟經濟二字，似稍近之。經濟學之概論，千端萬緒，分類周詳，要不外乎生產分配二事。」這一段話便是中山先生對於經濟二字的概念，關於經濟中生產的要素，照中山先生見解，是分為土地，人工，資本三種，由這三種要素的配合，生產才有可能。至於經濟中的分配，就是以「土地，人工，資本所生產的物品，按土地，人工，資本的分量配定例。」換一句話說，勞力收入主義爲生產要素中最重要的一種，但並非生產的唯一要素。綜觀中山先生的經濟思想，是從整個社會的利益着想，故以貧民爲目的。經濟不過是達到目的的一套手段。於經濟學的範圍，認爲不僅是研究種種社會經濟的現象，而且還要尋找出種種經濟現象發展的法則來。這種經濟現象的法則，是從哲學方面作整體的研究，故是隨着環境變動的法則而不是斷定的。因爲每一種經濟法則，只能適合於某一種社會的進化階段。假若社會的發展到了另一個階段，那末這種法則就不適合，而另外有別的法則了。所以民生主義的科學性與實踐性，便是從這種隨着環境變動的法則分析出來的。例如在民生主義中說過的「是治個貧的國家，經濟還沒有發達，故在生產方面注重改善生產技術的法則，在分配方面又提倡改善生產關係的法則。」由此以察，民生主義的經濟

學說，是拿整個社會做出發點，對於社會的進化，作一種動態的觀察。與資本主義那樣以經濟的個人爲出發點，既有所不同，與共產主義之建立則濟階級，亦有不盡相同之處。而是從透視了個人類社會與宇宙的進化關係中尋求出來的真理。故民生主義的經濟學說，在現代經濟思想中可以另寫一頁的。（錄自三民主義半月刊六卷二號）

民生哲學與三民主義的關係

李旭

三民主義「完全是從博大高深的學問中創造出來的」。(註一)其內容為中西兼治，博古通今，言天徵人，徹上徹下，舉一切社會觀人生觀宇宙觀，無所不包，無所不融，實為各派思想精華的總結集，中華民族的革命導師，中國國民黨的總理，孫中山先生這一位歷史總工程師的天才的創造，從表面上看來，三民主義所演述的文字。確極淺易，這是因為總理領導革命，要喚起民衆，對於智識尙未發達的中國國民，不能陳義過高；所以不能不以淺顯的文詞，演述極精湛淵博的學理，務使一般人只要能將三民主義細讀一過，決無不能理會的道理。然而略一涉及三民主義所構成的邏輯的和哲學上的深湛學理，則雖窮年研討，不能必其完全領悟，融匯貫通而纖細無遺，因為三民主義的本身，自有其特殊的適用應時空的創造性；同樣具有其切合社會實踐生活的真實性，更具有其與其他主義絕不相同的特異性；和三種主義相互連繫如環，無端的連環性；以及其綜合中外古今各種學理而融匯貫通的涵蓋性和一貫性。自其創造性言之，不能從縱的方面，研究中外古今各種學說思想的史的流變，尋其旨趣，綜其脈絡，總其條理。考察其時代背景與社會環境，不能認識三民主義的結構與形成，自其真實性言之，不能從橫的方面，根據現代的科學和哲學的知識，從實證價値上尋求其理論的真實基礎，不能

估過其真正的學術價值。自其特異性言之三民主義的創造，是具有特殊的神聖性和空前的。我們從時間上和空間上來講，中國現在到處都有這三個部份問題的存在。換句話說，在中國的地方上，在今天的時代，中華民族到處都碰着這三部分問題，都得去處理它應付它，三民主義就是在同一空間，同一時間，同一的時代，同一的地方，同一的民族所適應的主義，因此它的本身是特異于其他主義的。我們知道古今中外的革命家，從來沒有抱三個主義來革命的，這種特異性，總理言之甚詳，他說：「我們抱三民主義的革命黨，和各國的革命黨都是大不相同的，各國的革命黨，不是只抱一個主義，最多就是抱兩個主義，向來沒有抱三個主義去革命的。世界上明明白白抱三個主義來革命的，祇有我們中國國民黨是頭一個。」（註二）我們現在如其不能認識此種特異性，就容易把它看作三個可以分割的主義，因而影響信念和整個的革命事實前途。自其連環性言之，軍閥主義，資本主義，官僚主義是世界上最連環的反革命勢力，而帝國主義又為此種反革命勢力連環的結晶，惟有連環的三民主義才能打破連環的反革命勢力。因為三民主義是以民族的生存為其基點的，同樣是以全人類的生存發展為其指歸的，唯其以民族為單位，所以才講民族主義，才講世界民族一律平等，才講民權主義，要中國四萬萬的人民都有自己管理自己的權，同時世界各民族的人民都要有自己管理自己的權，才講民生主義，要求中國民族的生計問題圓滿的解決，全世界各民族的生計問題也同時

要圓滿解決。革命的文化，一切都要在民族的單位上面。如此認定民族的單位，則革命必定要掀翻一切以個人為單位的帝國主義的思想和制度，要掀翻掠奪者于民族而組織的國家，要掀翻掠奪者于民族的生活需要的經濟制度，唯其以人類的生存發展為指歸，所以必歸拋棄那些以個人為單位的團體，或國家之生存，而是以全人類的生存福利為中心了。因為以個人為單位的社會制度和經濟組織，都會生出壓迫者和被壓迫者的兩種壁壘，甚至生出二層壓迫一層的壁壘，如果以民族為單位的社會制度和經濟組織，那便沒有壓迫者和被壓迫者的分別，現在世界上所有壓迫人和被人壓迫的組織和制度，應通幾百年來革命的摧毀，有的已經消滅，有的還是存在。然而即此就可以博得世界進化的趨勢，已向消滅壓迫者和被壓迫者的方向前進，而這一個進化趨勢的新紀元，必定是以民族生存為出發點，而不復以個人生存為出發點。（註三）三民主義就是如此地樹立在以民族為單位的生存問題的基礎上，其連環的要義則為（一）實行民權主義和民生主義的民族主義（二）實行民族主義和民生主義的民權主義和（三）實行民族主義和民權主義的民生主義，易言之，即民族主義需要民權主義和民生主義來充實他的力量成為一種對世界担負責任的民族；民權主義需要民族主義來牢鑿它的責任心，同時需要民生主義來推進它的實在性；民生主義需要民族主義來衝破它的前途的障礙，同時亦需要民權主義來保障它的恭敬的實施（註四），我們現在如果不能了解此種連環性的意義，根本就不會了

解 總理所說的「要解決民族問題，同時不能不解決民權問題，要解決民權問題，同時不能不解決民生問題。」是無法理解他所說的「三民主義的意思，就是民有民治民享」，這個民有民治民享的意思，就是國家是人民所共有，政治是人民所共管，利益是人民所共享和「不能有，焉能治，焉能享。」的意義了（註五），復次就其涵蓋性和一貫性言之，三民主義原貫古今中外學說之精華，因此對於各種社會學說和思潮，都具有其特殊的涵蓋性，即就中國社會的歷史底必然性 Historical necessity 和現實的社會思潮言之，中國近百年來自外來的資本主義文化的侵入和整個官僚主義封建文化的解體，中國人在長期的苦思和省悟中，祇是一個如何去爭取民族生存和適應現代化生活的問題，由於外來文化的吸收和適應，從「自力更生」中樹立全民族獨立自主的文化，以達到社會主義的種終目標，這一種偉大的時代任務，唯有以三民主義為理論，以國民革命為實踐所交織成功的為民族社會運動，才能達成，基於此種原則，一切時代思潮的嬗變，都成了三民主義這一主流的歷史演進的末梢，或各盡其協成的任務，譬如康有為梁啟超等的維新思想，李大釗陳獨秀等的共產思想，胡適丁文江等的改良思想，梁漢溟晏陽初等的教育思想，傅琦李璣左舜生等的國家主義思想，張君勱等的國社主義思想，乃至于毛澤東等之特種共產主義思想，都協成匯集而為三民主義大流中之支流，大流正如長江大海，蟠踞百川，自然形成其社會思潮方面的歷史總工程師的道的創導，再統其一。

實性言之，三民主義的創立，不僅融合中外古今學說思想的精華，實際上為中國五千年文化之結晶，在思想上具有其邏輯底必然性 Logical necessity，因為它是「中庸之道」的「一以貫之」的中極邏輯為其胚胎，進而融合歐美最進步的哲學和科學的方法底結果，中庸之道，即以忠孝仁愛信義和平的民族哲學綱領為中心，通常言忠于國家孝于民族，就是盡忠孝于國家民族的生存和發展，這種以民族生存為基點的思想體系，追溯根源，必須求之于全人類的生存發展為其指歸的民生哲學和民生史觀，（註六）

由此我們知道，要了解三民主義的基本原理，必需了解民生哲學和民生史觀，不能徹底了解民生哲學和民生史觀，根本就無法澈底了解上述三民主義的創造性，真實性，特殊性，連貫性，蓋性和一貫性，過去黨內一些同志，不能正確的認識三民主義的思想體系，其基本原因，就是不能了解民生哲學與民生史觀，他們根本不能了解總理革命思想學說的博大精深處，尤其不能了解三民主義為解決人類生存問題的基本法則。三民主義之所以成為解決人類生存問題的基本法則，就是因為它的內容不僅重視經濟價值，同時對於政治價值，社會價值和道德價值，也同樣重視，它不僅包括民族思想，政治理論，經濟理論，同樣包括論理哲學，和社會進化學說，以及其他思想等，假如我們不能根據各部份的思想系統，尋出全部學說思想的重心，而以一部份的思想學說，來概括全部的思想學說，其結果必致「捨本逐末」，使全部的學說陷于晦澀而不能融會貫通。

如把三民主義看作三個主義各自獨立的三元學說，認為民族主義的目的就是民族革命，民權主義的目的就是民主革命，民生主義的目的就是經濟革命，其結果必致割裂完整的思想體系，甚至影響革命的信念，關於此點，總理在民生主義裏曾有如次的說明：

「在沒有革命以前，大多數人的觀念，祇知道有民族主義，譬如當時參加同盟會的同志，各人的目的，都是在排滿，在進會的時候，我要他們宣誓，本是贊成三民主義。但是他們本人的心理，許多都是注意在民族主義，要推翻滿清，以為祇有推翻滿清之後，就是中國人來做皇帝，他們也是歡迎的，就他們宣誓的目的，本是要實行三民主義，同時又贊成中國人來做皇帝，這不是反對民權主義嗎？就是極有思想的思想，贊成三民主義，明白三民主義，是三個不同的東西，想用革命的手段來實行主義，在當時認為祇要能夠排滿，民族主義能夠達到目的，民權主義和民生主義便自然跟着做去，沒有別種交節，所以他們對於民族主義和民生主義，在當時沒有過細研究，在那個時候，他們既是不過細研究，所以對於民權主義固是不明白，對於民生主義更是莫明其妙。」（註七）

這樣把三民主義當做三個不同的主義，宜乎其影響信念及整個的革命事業，這種錯誤，根本在於不能把握全部革命思想的重心，縱或有人了解這個重心，他們也不能跳出三個主義本身範疇之外，尋求此三者所以關聯貫通之理，他們總以為這個重心，一定在

三民主義裏面，所以有的這同志或認民族主義是三民主義的重心，或認民生主義是三民主義的重心，民族主義和民權主義是民生主義的方法或手段，有些同志從三民主義的關係上，證明三民主義的整個性，認爲三民主義這三個思想系統，是互爲體用的。（註八）這些見解，固然都很進步，但是仍舊沒有把握到民生哲學和民生史觀的這個唯一的重心，徒然見其偏而未見其全，于此我們更加認識：本黨總理孫中山先生所創造的三民主義，其革理論既如此精深博大；而多年以來我們同志間由于研究的缺乏，只知祖述宣傳不知反復尋繹，圖精研微，終至有認識分歧理解錯誤的事實，這正是我們這些後知後覺者。應該積極起來加以改正的。總裁于此曾有如次的警示：

「總理所遺留給我們的主義，其眼光的深遠，內容的精確，系統的嚴整分明，實在

是全世界擾亂政治的要道，我們國家起死回生的必循的途徑，我們反覆尋繹，覺得他字裏行間，瀟灑着那慈悲天憫人，救濟世界的熱誠，真使我們覺得無限的慚愧，無限的痛悔，亦無限的興奮，爲什麼覺得慚愧痛悔呢？因爲我們革命黨員過去不努力，不長進，革命黨員不能實行三民主義，不能研究三民主義，因之全國人民也不能真切信奉總理這一個革命建國的寶典，同心一德把國家扶救起來，使得異說紛起，思想離亂，結果弄得強寇侵迫，國亡無日。」（註九）。

學理的研究，是最能發人深省，啓發思想，真立信仰，策勵行動的。總理說得好

三民主義是一種思想，一種信仰和一種力量。（註十）真正了解主義的人，沒有不能實踐的，多少年來本黨同志對於三民主義尙未能完全實踐篤行，根本原因就是沒有真知，因為知之不真，故踐之不篤，踐而不篤，實由知之未真，要真正了解三民主義，必須了解民生哲學和民生史觀，不能了解民生哲學和民生史觀，根本就無法窺見總理苦心孤詣以融合古今中外學說精華而創導的革命思想的真面目，所以研究三民主義，探尋民生哲學的思想體系，樹立民生史觀的新的社會科學系統，實爲本黨同志目前當務之急。

任何一種學說思想體系都必須是組織嚴密，本末兼賅，體分明，終始一貫的，總裁曾說：「大學所謂『物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣』，這就是告訴我們研究事物，一定要找到事物的重心；惟有我到事物的重心，才可以知道本末先後之分，不致捨本逐末，更不致舛錯倒置，必須對事物之本末先後，先能認清楚，辦得明，以後研究與做事，才有成功的希望，」（註十一）三民主義思想體系，過去之所以不能闡明，就是由於一般同志根本不能把握。總理學說思想的重心——民生哲學，而一切錯誤認識的形成，都是由於不能從根本上運用民生史觀的結果，年來總裁對於三民主義研精闡微，其三民主義之體系及其實行程序的表刻和講演，不僅認識正確，系統明析，程序嚴整，理論一貫，尤其總結了十餘年來各方對三民主義不同的認識和論戰，作爲了本

黨理論發展上之劃時代的創舉，爲從此三民主義的研究者闢一正確途徑。總裁獲得如此偉大的成就，其根本原因，就在于他能認識民生哲學爲三民主義的基本原理，他明確地指出，總理革命思想的博大，三民主義革命理論的精深，都是由于有民生哲學作基礎，所謂「一綱舉，萬目張，一本立，萬事理」，就是這個道理。他說：

「總理在三民主義第一講中，開宗明義的就說：『主義是一種思想，一種信仰，和一種力量。』又說：『大凡人類對於一件事物，研究其中的道理，最初發生思想，思想貫通以後，便起信仰，有了信仰，便生出力量。』根據這幾句話，我們要澈底明瞭三民主義，必須尋覓總理思想的出發點，換句話說，就是要尋出三民主義的原理或哲學基礎，什麼是三民主義的原理或哲學基礎呢？就是這圖上所表示的「民生哲學」。（按指三民主義之體系及其實行程序表）各位同志要知道，無論什麼主義，都有一種哲學思想做基礎，三民主義的哲學基礎爲民生哲學」（註十二）。

哲學是以科學爲其基礎的，總理製造三民主義，完全是依據運用科學方法所觀察的明確事實，作哲學上的理智的判斷的結果。他常說：「研究萬事萬物的方法有兩種：有一種是用觀察，即科學；一種是用判斷，即哲學。」（註十三）一爲客觀事實的存在決定，一爲主觀見解的理智的判斷，前者爲民生史觀之所由產生，後者爲民生哲學之所由形成。兩者之關係在此，兩者之差異亦在此，三民主義而即以者爲其科學基礎，而

以後者爲其哲學基礎，兩種基礎構成三民主義這一博大精深的革命理論，我們現在要闡明三民主義的基本原理，不能不研究民生哲學，而尋繹此種哲學思想之淵源，又不能不探究其科學基礎——民生史觀。

「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命」，「社會的文興發達，經濟的組織改良，和道德進步，都是以甚麼爲重心呢？就是以民生爲重心」，「民生就是社會一切活動中的原動力，因爲民生不遂，所以社會的文明不能發達，經濟的組織不能改良，知識無進步，以及發生種種不平的事情，從階級鬥爭和工人痛苦，那種種壓迫，都是由於民生不遂的問題沒有解決，所以社會中的各種變態都是果，民生問題才是因」。「民生就是政治的中心，就是經濟的中心，和種種歷史活動的中心，好像天空以內重心一樣」，「社會問題是歷史的重心，而社會問題又以人類生存問題爲重心，民生問題就是生存問題」，（註十四）這些話都是根據客觀的事實，作主觀的理智上的判斷的結果。故能形成「淵源於中國固有的政治與倫理哲學的正統思想，而同時參加中國現代的國情」，「瀛海獨自見到的真理所能融鑄的思想體系」，「這瀛獨自見到的真理所能融鑄的思想體系，就是三民主義革命的基本原理」，透開言之，有了如此的民生哲學思想體系，然後有三民主義革命理論的思想體系，變民生史觀研究，人類求生存，是歷史問題的重心，民族、政治、經濟三大問題，又是

人類求生存於表現的三個方面，歷史問題分開來說，是三個大問題，合起來說，又祇是個人類求生存的總問題，表列如次。（註十五）

以民生爲出發點，由羣衆的生命問題，發生民

族存亡問題，因而建立民族主義……

以民生爲出發點，由社會的生存問題，發生政

治改革問題，因而建立民權主義……

以民生爲出發點，由國民的生計問題，發生經

濟改革問題，因而建立民生主義……

民生

哲學

（人類求生存）

（民生史觀人）
民的生活

就民生史觀表現於民族方面言，總理所講的：「羣衆的生命」一語，經總彙的指示，就是民族的生命，民族的最重要元素爲民族生命，民命重在繁衍，民族構的成，基於自然的力最。此種自然力即爲血統、生活、語言、宗教、風俗習慣等，民族生命就在這個血統生活語言宗教風俗習慣相同人民的組合，繼續不斷的綿延繁衍中表示出來。民族的存在，不是因爲僅僅有了這許多血統相同的人民，而在於這許多血統相同的人祇具有民族的靈魂，民族的靈魂寄託於民族各份子間休戚相關利害與共的共同意識，和

歷史上的傳統精神，傳統精神之形成，基於歷史的傳遞；而其同意識的產生，一方面基於外部的生存競爭的刺激，一方面由於人們主觀的同類意識（Consciousness of kind）的發達，假如一個民族沒有共同的意識和傳統的精神，便沒有了靈魂，沒有了生命，一遇外力襲擊，立呈崩潰之勢，在現在國際社會中沒有生存的資格，假如一個民族，具有共同的意識和傳統的精神，這個民族就具有生命；雖遇外力侵害，甚至國家的政治機構不常亦經消滅，而民族生命仍然可以存在，民族的生存，全賴生命的繁衍，生命的延續，和生命的保衛，這是以血緣關係的擴大為其中心，亦即以生殖細胞的形成與發展為其基點的，民族主義的功能就在繁衍生命，延續生命和保衛生命。基於民族的演進過程，民族由民族而進於家族宗族和部族等，其發展都是自然的，同樣是社會的，因其不僅為自然的單純的血緣的擴大，而為以生活方式，地緣、言聲、宗教信仰和風俗習慣等社會組織的發展，我們看動物也能繁衍生命，但不能有共同的組織以保衛全體的生命，故民族主義以綜合人類自然的和社會的生存發展為其基點，而涉人類生活所表現的「保」與「養」兩件大事中，以保為其中心，即保衛民族生命的存在，保衛民族生命的衍繁。

納達（De Borda）說得好：「禽獸祇為生有同類而暫時度家庭生活，人為有理性的動物，應營羣衆生活以保衛家庭所產生的人類，禽獸生來是很完備的，一點不用學習其他同類，以謀保衛；人之初生是未盡完備的，並且全要從社會中學習他的同類，因為人

類只能在牠的相對的完成中，可以作形體上及精神上的保衛」。(註十六)

就民生史觀表現於政治方面言，政治社會實為其他一切社會的總體。社會學家愛斯璧那 (E. S. S.) 說得好：「社會的總體是一個組織的全部，就是說由各種不同的分部組合而成的，其每一分部由一種特別的動作去維持協助總體……那些社會全是有組織的，越是組織得最好的社會，就比其他社會更發達」。(註十七) 如此組織實為一切社會的中心，而政治社會又為建立組織的中心，總理說：「政是衆人的事，治是管理，管理衆人的事，便是政治」，(註十七) 政治以管理衆人的事為中心，而衆人的事，即以其共同生活、協作互助以求繁榮發展為其本質，這是基於人類求生存的正常生理說明的人類生活不外保護兩件大事，保全生命，養育生命，在政治的起源和實質上，都有種種的功能，若把政治變成剝削的工具，這種消極的弊害，是政治上的變態病理，而非正常生理，更從人類生存的立場上看，人類能夠生存，由於全社會之能生存，社會之能夠生存，由於政治組織與政治力量的保障，若無政治力量的保障，社會組織即可瓦解，社會生存即受威脅，民權主義就是適應此種人類社會生存的最合理的政治組織而產生的，其理想的政治社會的建設計，對內在維持全體社會的治安，調整社會的利益；對外為抵抗暴力的侵略，使人民能安居樂業，繁榮滋長，所謂「社會的生存」，「安所遂生」，「原本不能離開「民生」的原理原則」。

就民生更顯表現於經濟方面言，「國民的生計」，一語，即爲「民生」表現於經濟方面的定義。在總理遺教中，生計兩字都作經濟解釋，稱國民的生計，特別指出經濟與政治的關係，國民生計在人民的保養兩件大事中，以「養」爲中心，在人民的生活過程中，「養」實較「保」爲先，因爲無生計的發展，根本無生命繁衍之可能，總理在建國大綱中曾說：「建設之首要在民生，故對於全國人民之衣食住行四大需要，政府當與人民共謀農業之發展，以足民食，共謀織造之發展以裕民衣，建設各大計劃的各式房屋，以樂民居，修治道路運河，以利民行，民生主義就是要解決此種社會經濟問題而產社的，總理在「社會主義之派別與方法」一題講詞裏也說：「社會主義欲謀人類之幸福，當先謀人類生存，既欲謀人類之生存，當研究社會之經濟，故社會主義者，以人類經濟主義也，」（註十八）民生主義從「社會經濟」方面着想，欲從經濟學上之根本解決，以補救社會上疾苦耳，」（同上）如此解決社會經濟問題，即爲解決人民的生活問題；解決人民的生活問題，即爲民生更顯的客觀的事實上的依據。○載三民主義年月刊七卷十期）

（註一）總裁講：軍人的人生觀（民國二十一年二月五日及十二日在中央事核講）

（註二）總理講：三民主義之具體辦法（民國十年）

（註三）胡漢民著：三民主義的連環性第四節

(註四) 胡漢民著：三民主義的連環性第四節

(註五) 關於三民主義的連環性，戴季陶先生說：三民主義是一貫的，三部分都是同時代同地方，同一民衆所需要的。而這三部份民族民權民生是互相關連的，三個主義合成功一個概念，就是整個的三民主義，若把他一個一個分出去而不互生關係，那便非本黨總理所製造的，所努力的三民主義了。大家要認識清楚這一點，然後才能成功爲三民主義的信徒，才是真了解三民主義的人。」戴季陶講演集一〇八頁。

(註六) 中庸講「中」講「致中，和天地位焉，萬物育焉」的「位育」二字，就是指天地間的林林總總象的自然界「安所遂生」的發生和發展而言，在人類社會要把此種邏輯觀念，必要通過人倫生活，因而形成中庸之道的概念。

(註七) 民生主義第二講

(註八) 參見羅剛著：三民主義的體系與原由

(註九) 總裁講：三民主義之體系及其實行

(註十) 三民主義第一講民族主義

(註十一) 總裁講：科學精神與科學方法

(註十二) 總裁講：三民主義之體系及其實行程序

(註十三) 民權主義第一講

(註十四) 民生主義第一二講

(註十五) 參見羅剛著：三民主義的體系與原理

(註十六) *De Sorald Demonstratin Phiaspæque Des Principe Constitutivne*

De la Societe

見高遠觀譯社會原理(第八七頁)

(註十七) 民權主義第一講

(註十八) 總理講 三民主義爲創造新世界之工具(民國十年)

——完——

10
502282
12/

10
502282
(2)