

任覺
石
著

唯
生
論
與
民
生
史
觀

南
京
拔
提
書
店
發
行



任覺 著

唯生論與民生史觀

南京拔提書店發行

中華民國二十二年一月初版
中華民國二十三年一月再版
中華民國二十四年二月三版
中華民國二十五年八月四版



版權不准
翻印

唯生論與民生史觀(全一冊)

定價大洋三角五 外埠酌加郵費

著者 任 覺 五

地址：國府路

發行者 南京拔提書店

電話：二二六〇六

地址：朱雀路

印刷者 拔提書店印刷所

電話：二二六七九

分售者 各埠各大書局

序

從現在世界的潮流看，理論方面是有唯物論與唯心論的兩大陣營，行動方面則有左派與右派的劃分。對於華民族當着這個潮流，理論上是否不唯物就唯心，不唯心便就唯物呢？行動上究竟還是不左即右抑或是不右便左呢，這實在值得我們共同注意與研究的問題。

現在的中華民族就好似此刻着筆的著者個人一樣，雖然浮沉在大洋一隻孤舟裏，畢竟還是有一個確定的目的地（就是國民大眾的需要的。這即是說，它不能無目的的，任憑北風吹來向南去，南風吹來北方行的。即使風濤如何的險惡，前途如何的遙遠，然而它的行動路線和目的地，終是不能改變的。如是它的駕駛正確，不斷的努力前進，它是可以成功的，可以很迅速的成功的。否則，徒在大洋漂蕩，不但終無歸宿，抑且增加痛苦和危險！

唯物論與唯心論，已經是學術上過去的名辭了。只要我們把握得住真的科學知識，正確的去推論，就會明白。因此，從宇宙論引伸到社會論的唯物史觀與唯心史觀，亦不過詭辯家故意虛構的術語，徒自欺欺人罷了。

我們認定：宇宙是質力合體的有生論。質與力不過宇宙生命體的兩大表象，或可謂之為兩大屬性，都是不能單獨存在，亦不能單獨解釋或代表宇宙的。我們可以肯定的說宇宙就是一個大生命體，而且這個生命體，不管在任何時間任何空間，都是有一個「求生之成遂」的要求或衝力的。正因為有這一個衝力，所以宇宙（社會也是如此）就會不斷的動，不斷的變化前進。

古今來，所謂改良，改造，以及革命諸事業，均不外乎緣於「求生之成遂」這個基本理論，那麼，中華民族現今的國民革命當然亦沒有例外，中國的民生不遂，不但在物質上是如此，就是在精神上何獨不然？正因為有了這種原因，纔需要革命。不過，中華民族的生存不遂，自有其不同的情況，形式，與特性的。所以他的革命方式不能（亦不

必)硬要拿着旁人的方式來施用，他另有他的適合的方式，適合於他的環境的方式——三民主義的國民革命，來解決他的問題。惟有這一個獨一無二的革命方式能够拯救中華民族，我們只有努力的幹去，左與右固非所計矣！

這本小冊子內的幾篇文章，主要點就在從科學的事實上，根本否認唯物論或唯心論的存在，進而說明唯物史觀或唯心史觀之非是，然後再根據客觀的材料建立我們正確的理論——唯生論與民生史觀。不過著者個人知識有限，加以外務繁冗，所以這本小冊子雖說脫稿許久(注)，欠精密嚴整的地方尚多，事實上已不容許我有機會再去整理它。爲了朋友們的催促，我只好草草付印罷了。但是，希望讀者們能給我以不客氣的指教！

離上海的前七天(六日)，接炳陽兄由京來信說稿已付印，所以這一篇所謂「序」，不能不在搖蕩的舟中作起寄回祖國。我去國後，炳陽兄又給我作封面和校對，在這裏我不能不感謝他。

(註)關於「唯生論與民生史觀」這個理論，我在十九年十二月以前，就作有一篇短

序

四

文。因爲太短，而且太簡陋，所以去年在東京時，纔陸陸續續的改成現在的緒論及第一章至第三章，先後登載於東聲月刊之七八九號裏。至於第七章是今年三月在南京完成的。

著者識，一九三二，十，十二，於距新加坡

十二小時航程的康佛羅素輪中。

唯生論與民生史觀目次

緒論.....一

第一章 知識的問題

(一) 思想之分派.....一四

(二) 知識之限制.....一五

(三) 知識與無神.....一八

(四) 神與二元、唯心、唯物論.....二〇

(五) 科學與知識.....二四

第二章 生的宇宙觀

唯生論與民生史觀 目次

唯生論與民生史觀 目次

二

(一) 前言.....	二九
(二) 中國古書裏所見生的宇宙觀.....	三〇
(三) 西洋哲學家所言生的宇宙觀.....	三二
(四) 近代科學所證明生的宇宙觀.....	三六
(1) 無機界有機界之統一.....	三七
(2) 炭素理論與自生理論.....	三八
(3) 推觸作用與物質代謝.....	四〇
(4) 萬物有生命的幾個例.....	四三
(5) 人類與他物之比較.....	四七
(6) 宇宙之最高法則.....	五三

第三章 生與質和

(一) 物質之存在……………五七

(二) 能力之存存……………五八

(三) 質力之關係……………五九

——質力之數學的關係——二元、唯物、唯心之謬誤——牛頓時代與愛恩斯

垣之豫言——質物之合體

(四) 統一質力的生命……………六四

第四章 生的宇宙之進化

(一) 前前……………六六

(二) 字恆之進化……………六八

(三) 地球之進化……………七〇

(四) 人類之進化……………七一

第五章 精神及生存本能

唯生論與民生史觀 目次

(一) 精神之義意·····	七三
(二) 精神之官能·····	七五
(三) 精神之發達·····	七六
(四) 精神之胎生·····	七八
(五) 生存力之本質·····	八〇
(六) 唯生論之妥當·····	八三
第六章 吾人之思想體系	
(一) 生的思想體系·····	八四
(二) 生之本體與現象·····	八七
(1) 本體與現象之意義·····	八七
(2) 本體與現象之關係·····	九〇

(3) 認識問題.....	九二
——經驗派(唯物派)之主張——理性派(唯心派)之主張——唯生論者之主張	
(三) 生之結構與成遂.....	一四〇

第七章 民生史觀

(民生的社會觀或綜合的社會觀)

(一) 生與民生.....	一〇九
(二) 八之所以異於禽獸者.....	一一二
(三) 社會之目的性.....	一一七
(四) 社會之進化.....	一一七
(五) 所謂勞動工具.....	一二〇
(六) 社會進化的定律.....	一二一

(1) 生之成遂的生理性…………… 一一一

(2) 社會進化的民生觀…………… 一二三

附 錄

序言…………… 一二九

(一) 三民主義經濟思想的基礎…………… 一三〇

(二) 三民主義經濟的特性和科學性…………… 一三一

(三) 三民主義的經濟政策…………… 一三八

(四) 世界經濟狀況與三民主義經濟理論…………… 一四二

結論…………… 一四六

唯生論與民生史觀

緒論

(一)

在現在的社會進化過程當中，不幸發生了許多的病態出來，依據孫中山先生的觀察（註一），從一方面看是強大民族（或國家）對弱小民族（或國家）的高壓，從他方面看，是統治者對被統治者的橫暴，再從第三方面看，是存產者對無產者的剝奪。因此社會上遂產生民族與民族或國家與國家的民族戰爭，統治者與被統治者的民權戰爭；資本地主與勞苦羣衆的民生（狹義的）戰爭（如第一圖）。

因爲強者對弱者的壓力愈大，所以其反抗力亦愈大。革命思潮溢流五洲，任你用何強大的力量，終是遏止不住。

唯生論與民生史觀

然而這三種鬥爭的方式，因為環境的不同，其表示出來的程度亦各有差異。若是圍于環境，不將眼光放大，而昧于世界整個的事實，竟以井蛙之見構成學說或社會革命

(圖一第)

圖式形抗對的存生求類人今現



的事實是整個的，問題的性質是連鎖的，即以其所長而補其短，在某種特殊環境之下領導革命，猶未見以為可，其將何以領導世界之革命乎？孫中山先生幼小時在異族專制的

思想，其所主張雖或有獨得之長，然同有所短。譬如說，馬克斯主張階級鬥爭，若單在資本帝國主義的國家裏去講，這種鬥爭的形式或鬥爭的理論，是有獨到之處的，然若以之適用於一切社會問題的解決，或更建立一個所謂階級史觀的學說，這可把我們這些貧弱的半殖民地或次殖民地的國家害了。而況世界

中國，首初所感覺到的是民族問題，及至漫遊歐美各國歸來，乃知民權民生問題之同樣

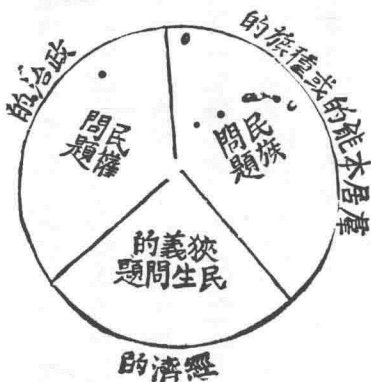
重要，遂倡三民主義之說，認世界的事實

是整個的，民族，民權，民生這三個問題

，不過是世界整個問題之三樣相而已。

(如第二圖)

(圖二第)
人類求生存所發生的問題圖



這三個問題不能連鎖的解決，世界永不會入到真正和平的局面。所以從前雖經過多少人的奮鬥犧牲，有的解決了民族問題，而沒有解決民權民生問題；有的解決

了民權問題，而沒有解決民生問題；結果一場努力，都落得一空，于事無濟。因為我們若拿缺少了民權民生主義的民族主義去解決民族問題，民族主義會變成帝國主義；拿缺少了民族民生主義的民權主義去解決民權問題，民權主義會變成普爾喬亞階級御用的德

謨克拉西政治；拿缺少了民族民權主義的民生主義去解決民生問題，民生主義會變成資本主義。革命固然要努力於部分的特殊性，但同時要保持連鎖的統一性；努力於連鎖的統一性，同時又要保持部分的特殊性：這就是先生觀察歷史事實，洞悉世界情勢，給我們的一個革命原則。

而且孫先生認定，這一類的鬥爭，其起也都是爲的人類爭生存，所以他談到勞資問題，便說：「大部分工人的工作，都被機器奪去了，一般工人不能夠生存，便發生社會問題。」又云：「古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存，人類因爲要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進化。」所以孫先生認社會進化的定律，是人類求生存，因而樹立「民生史觀」學說。

（註一）據孫先生的觀察，人類奮鬥的歷史可以分爲三個時期：第一個時期是人同獸爭；第二個時期是人和天爭；第三個時期是人與人爭。到了現在，人與人爭的社會問題，其內容來的更爲複雜廣汎。然而，所謂左派的社會主義者，每以勞

資鬥爭的階級問題就作為社會問題，這未免過於偏狹。我們以為：自有人與人爭的歷史以來，直至最近，其程度雖有差別，社會鬥爭的形式，最低限度可以從民族，政治，經濟三方面去觀察。不過產業革命以來，近代的社會問題著著受其刺戟而展開。十八世紀以前，科學尚稱幼稚時代，工業都是手工業，家庭工業。而機械發明以來，工業變成工場工業，機械工業。工場工業之特徵在大資本的需要，機械工業之特徵在大量的生產。其弊害就在發生賃銀奴隸而使勞動之商品化，產生壟斷利益的資本家與不能得到正當利益的勞動者的差別。貧者愈貧富者愈富，社會上因此遂發生極相懸殊的事實出來。所以階級問題，在現今是最緊要的社會問題了。然而民族的鬥爭與乎政權上的劫奪，至今仍是增加無已未嘗稍殺，世界許許多多的人還為着這兩個問題在那裏流血犧牲！如其單把勞動問題階級問題或經濟問題視作為社會問題，那就錯誤了。

(11)

十九世紀，有一位馬克斯，因為他生于產業革命後的商品生產社會，受了十八九世紀唯物學說的影響，每天所見所聞都是一些資本主義的罪惡，遂立定主意，一面提倡階級鬥爭，一面則曝露資本主義社會的經濟法則。為勞動者打不平（孫先生說革命就是打不平）着想，在這一點我們並不反對。可是馬氏因此而產生他的偏見，主張什麼「階級史觀」「唯物史觀」以至「經濟史觀」，這未免太囿于一時一部分的事實，而忘却全般的問題了。

他這「唯物史觀」是攷察人類社會進化原則的一種學說，即其社會哲學。至于馬派宇宙哲學的唯物論，馬克思本人很少談及，其系統是由他的信徒根據唯物史觀而作成的，然而「能力法則」發見，這唯物論已經是勉強的很。為什麼呢？在美國勞動者協會（第一國際）的大會演講時，馬克斯曾給他作如此介紹語「我等的哲學者」的德茲肯，他亦嘗說：「無力的物質和無物質的力均不是實在。」這就是說：「力之精神的性質」和物質之占領空間的性質，兩者一體，才是實在。夫眼之概念，是由其肉體組織和見的作

用構成，在一方面固可以說「給吾人之眼以見的作用」(注二)，在他方面也可以說給吾人眼以肉體的組織。宇宙萬物有體必有用，有用必有體，一體一用而萬物於存。在本源上，吾人固不可認有體斯有用，亦不能說有用斯有體，二者同時並存，無先亦無後也。從自然科學的觀點去攷查，質力同時并存，同樣在哲學的觀點上，物質精神決不可分離。但是馬吉斯的信徒說：「所有以物質爲第一義動因的哲學者，是屬於唯物論的陣營；所有以精神爲第一義動因的哲學者，則是觀念論者。」(注三)這第一義的動因不知從何說起。在這一點，馬克斯派的唯物論已經是錯誤了。而況物質精神同屬一體(生命體)之兩樣性，馬克斯派沿用着舊時質力對立思想的名詞，取用「物質」兩字，而主張唯物論，這與唯心派沿用舊時質力對立思想的名詞，只取用「精神」兩字，而主張觀念論，全出同樣用心，以使牽強附會，建立其所謂「唯物史觀」或「唯心史觀」的基礎思想。然而，因爲取用字句的不同，兩派在自然科學裏對質力的解說，須有同樣主張，所謂差之毫釐，謬以千里，其理論的演繹上，則兩派大相懸殊，絕不相容，結果均是一樣

的錯誤。我們常常否認唯物論以及唯心論的成立，其理由亦就是在這裏。

(注二) 以上三個引用符號中的話，見德茲肯著勞働者所見人類頭腦活動之性質（

日本山川均譯本）

(注三) 見蒲萊哈羅夫所著史的一元論（日本川內唯彥譯本二頁）

七八年前，記得有幾位同志，常和共產黨員爭論，我亦是參加辯論之一。共產黨員常說：生產工具發達，則社會物質的基礎，勢必發生變動，由物質的變動，因而發生社會進化的事實，社會進化源於物質的基礎，故唯物史觀的理論是正確的。我們常因此反問：（一）爲什麼生產工具會發達？生產工具的發達，是否人類爭生努力的結果？（二）而且只是生產工具發達，物質方面進步，世界若還有許多橫暴之徒存在，精神方面的道德性消失，世界成爲殺人放火的世界，試問社會還能有進步嗎？——在這兩個反問之下，他們自然沒有話可以回駁，而我們亦覺得爭生爲社會進化重心的民生史觀是絕對正確的。不過在那個時候，我們對於民生史觀，還沒有比較深刻的研究，而且當時的

腦子裏。亦只知哲學界限於兩大派，不是屬於唯物便是屬於唯心。然則，民生史觀的哲學基礎，究竟是唯物，抑或是唯心呢？這個問題放在腦子裏，直至十九年暑期以前，自己還沒有一個正確的答復。

本來一種學說，要成就一個完整的體系，非經相當的時間，和許多同志的努力，雖不能成功的。孫先生的著述和講演，讀起來好似容易，然深刻的了解，亦覺困難。他雖然沒有有系統的告訴給我們，他的宇宙思想基礎如何，可是，在我們努力參讀羣書後，再把先生的著作翻來重看，便知先生對一切問題，都有相當的正確認識，而且他的思想體系是一點不亂的。這不止作者個人有如此的感覺，凡是研究過先生學說的人，都有同樣之感。先生對哲學的問題，曾在軍人精神教育講演中說：「精神雖為物質之對，然實相輔為用，致從前科學未發達的時代，往往以精神與物質為絕對分離，而不知二者本合為一。」從這幾句話當中，我們即可以推知先生之意，斷定民生史觀的哲學基礎，不是唯物論，亦不是唯心論，更不是兩面都抓着，像一般人所謂：民生史觀的基礎是唯心論

，又是唯物論的。因爲，吾人從科學的攷查，已經證明質力不能分離，而合於一體（卽生命體，因爲宇宙就是一大生命）。原子論倡行的時候，大家只知有物質，而能力附屬之。電子說發明，眼光一新，大家又知只有能力，而物質追隨之。到了愛恩斯坦的預言實現質力合體之說成功，於是唯物論也，唯心論也，物心二元論也，都不過成了歷史上名詞，沒有科學的根據。有科學根據的理論，就只有質力（或物質精神）合體的生命進化論，或曰唯生論（詳見各章）。唯生論才真是代表先生之正確思想，拿去解決一切問題，方不至發生錯誤出來的。

(三)

我們明白了民生史觀的哲學基礎是質力合體的生命進化論，那嗎我們對於「生存」兩字的科學意義，亦就不難說明。夫人類求生存，其衝動之發現，要不外乎質力合體的生命之精神的一重要現象的本能。生存本能，並不是原來賦與，是基於生命之理知的適應和合理的思想及決心，與有目的的意識行動，漸次習成爲自動的，無意識的。遺傳

子孫，全被吾人視為原有似的。理解得到這層，那嗎我們主張「求生存為社會進化重心」的「生存本能」，就不能夠說他是唯心的，或是唯物物的。而民生史觀的思想基礎是唯生論，亦就用不着再多費唇舌了。

然而，宇宙是「萬物并育而不相害，道並行而不相悖」，換言之，世界就是各遂其生的世界。所以唯生論視宇宙進化的原則是生理的，推而至於人類社會，亦正如孫先生批評馬克斯說：「階級戰爭，是社會當進化的時候，所發生的一種病症，這種病症的原由，是人類不能生存，因為人類不能生存，所以這種病症的結果，便起戰爭。馬克斯研究社會問題所有的心得，只見見社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理，所以馬克斯只可說是一個社會病理家，不能說是一個社會生理家」。在這一點，我們與馬克斯的主張不同。

再從他方面說，馬克斯認生存的物質手段為社會進化之基礎，而吾人則以為社會進化的定律，是八類求生存。人類因為有了求生存的本能衝動，所以他不能不有兩個方向

的努力。一個是向外的努力，而發生人與自然的交涉；一個是向內的努力，而發生人體心的活動。因心的活動，而人類之精神生活以起，因與自然的交涉，而人類之物質生活以生。總括起來講，人類整個的生活，從一面看是對客體的物質生活，從他方面看，是對主體的精神生活。而人類生活之進步，不是片面而是整個的，整個的生活進步，社會始可言進化。否則科學昌明，物質文明雖進步，而經濟組織不能改良，和道德退步，以及種種不平等的事情，像階級戰爭，工人痛苦，那些種種壓迫不能消滅，社會文明是不會發達的。而況物質生活與精神生活，是相輔爲用，而不能相離的。物質可以供給精神之活動，從一方面言，精神器官得物質以營養，從他方面言，精神活動因客觀而求得資料。精神之創造力可以影響物質之變動，從一方面言，科學發明，技術進步。物質文明因而發達，然而物質進步，而道德退化，或道德不能與物質并進，社會上發生種種矛盾的事情出來。進化亦要停止，所以從他方面看，精神的創造力，要使吾人進德以維持物質的進步。蓋發明是精神在自然科學範圍內的努力。進德則是精神在社會科學範圍內的

努力。兩者均是物質生活進步所決不可缺的因素。故物質必有精神的影響，吾人始有物質生活的向上，精神必有物質的影響，吾人始有精神生活之向上。物質生活向上，精神生活向上，亦就是人類整個的生活向上。人類整個的生活向上，亦就是社會進化。故推溯其源，社會進化，是以人類求生存為起點的。社會進化又是歷史的重心，故歷史的重心是求生存，以民生史觀去解釋歷史，就一點也不會錯。馬克斯以生存的物質手段為進化的基礎，其第一缺點是放棄精神，而不能與唯物論主張『有質（占領空間的性質）必有力（德茲肯所謂精神的性質），有力必有質』的原意相符，這是唯物論與唯物史觀相左之點。其第二缺點，依照馬克斯和恩格斯之言，他倆亦曾說：「所有人類史的第一前提，用不着說，是生活着諸人的生存。」（註一）而馬氏等不以生存為進化之原動，只以物質手段為起點，似有越級之嫌。若照馬氏之意，謂求生存不能使人類與動物有所區別，竟取生存手段以代之，如此赫胥黎亦可以說理智的言語是社會進化的基礎，而主張「唯言語史觀」，這豈不是基礎愈弄愈多，分不出誰是誰非嗎？所以馬克斯派的唯物論

既不能成立，其唯物史觀亦只是一種淺薄之偏見。

(註一) 見果力克曼著唯物論與經驗批判論解說(日本永田廣志譯)

第一章 知識的問題

(一) 思想之分派

數千年以來，有思考的人類就不斷的努力，想對這奧祕的宇宙求一個明白的解答。有的人把自然現象物質所有的性質，都拿精神的某種性質去說明，主張精神本源的存在，或精神第一義的動因，這一部分人認宇宙之本體是精神，謂之唯物派。另一些人把精神現象或精神作用，都拿物質的某種性質去說明，主張物質本源的存在，或物質第一義的動因，這一部分人認宇宙之本體是物質，謂之唯物派。因之思想外遂形成：心對物，靈對肉，精神對自然，意識對存在，我對非我，或主體對客體的兩大陣營來，各執己見，互不相讓。此外，更有所謂宇宙本體是兩個相互獨立的物質和精神的二元折衷派，這

三派人的思想，都不能夠充分的給我們問題一個滿足的解答。其理如何，下面再述。

(二) 知識限制

吾人處在這奧祕不可思議的宇宙中——吾人自身即是其中的一部分，如日常自己的浮動，感覺，思致，以及種族的繁殖等——常想對自然求一個明白的解答。因為受了經驗和觀察的限制，吾人知識的範圍，在時間和空間上也要受相當的限制。希臘的大思想家他納斯(Thales)，以水為萬物之源，伊倭尼亞(Ionia)的哲學者，以水和土為萬物之源，恩派多克乃斯(Enpedocles)，則主張水土風火為萬物之四元素，亞里士多德說：土乾而冷，水冷而溼，空氣溼而熱，火熱而乾，「水土風火」乃四種根本元素，而「乾溼冷熱」乃四種根本性質，但是這些大哲學家的說話，以今觀之，殊不值吾人一笑。古代的人，都以為天圓而地方，把天體看的太小，地面看的過大，可是現在的小學生也知道地球是圓的，地球不過太陽系八大遊星之一，而且太陽系以外，天體中尚不知還有多少的

星系。大科學家牛頓 (Newton) 發明了引力的原理，但若問他電子爲何，X線是什麼，他亦是不能回答的。電子說未發明以前，大家都承認原子是宇宙中不可再分的原素，這是天經地義的，可是原素被人工崩壞，電子說成立以來，原子便失了宇宙本源的資格，同時原子不可再分，元素不能變化的說話，簡直全被推翻了。又譬如說，同是二十世紀的人，熱帶的人就沒有雪的常識，鄉僻的土人也就不知道電車火車是什麼。中山先生在他的行易知難學說裏曾說：「當元代時，有意大利人馬哥波羅者，曾游仕中國，致仕後回國著書，述中國當時社會之文明，工商之發達，藝術之進步，歐人見之尙驚爲奇絕，以爲世界未必有如此文明進化之國也，是猶中國人士於三十年前見張德彝之「四述奇」一書，所誌歐洲文明景象，而以爲荒唐無稽者同一例也。」這些事都是很顯明的告訴我們，知識當是受時間和空間的限制的。但若吾人在時間上的經驗多，空間上的觀察廣，「冒險猛進」(註)，不斷的去求知，則知識的進步，宇宙奧祕的範圍亦自然會縮小。換言之，知識進步一分，則奧祕的範圍減縮一分，知識正與奧祕的範圍成反比例而行的。

(註)採取中山先生行易知難知行總章內「而中國人幾盡忘其遠祖所得之知識皆從冒險猛進而來」句四字。

但是，在這裏我們須要明白下之一點，即：我們所謂的知識受限制，並不是斯賓塞爾 (Spencer) 等所主張的「不可知界」的意思。我們承認宇宙真的物自體，是獨自存在的。因為我們的經驗和觀察有限，所以我們的知識也受了相當的限制。客觀的存在，通過吾人的感覺，發生了我們對客觀的認識，由正確的認識而產生的知識，是我們對宇宙認識的已知部份。物自體究竟是怎樣的存在，吾人雖不能盡知，但是我們決定的相信，已知部份與物自體，原則上并不是相背，而是相近的。相近的已知部份，是我們對宇宙認識的已知界。已知界與物自體間的差異，就是吾人對宇宙尚未認識的未知界。然而，吾人所云未知界者，并不是斯賓塞爾等所謂的不可知界。照斯氏的主張，他區分宇宙為現象世界和實體世界兩種，人類的知識只限於現象界，而不能及於實體界，人類對實體界全然無知，實體界之於人類，不過解釋為不可知的世界而已。康德 (Kant) 說：物自體

在現象之彼岸，同樣亦是主張人類的知識是限於有限的相對的現象界，而不能達到實體界，至於無限的絕對的實體界，乃吾人永遠不可知之世界，所以物自體在現象之彼岸。這永遠不可知的實體界，實在就是他們在哲學上的一種虛構，一種空想。簡潔言之，這不可知，不可感覺的絕對實體界，就是莫虛有的絕對主宰罷了。這簡直與吾人之主張相反。我們主張未知界，是指對宇宙尙未認識的部份，因為物自體自存在，所以我們可以感覺，既可以感覺，在原則上是可以知的。換句話說，就是未知界的範圍愈縮小，我們對物自體的認識愈接近，假使未知界——已知界與物自體間的差異——的範圍縮小愈趨於零（科學的進步有可能性），則我們所認識的現象（吾人對於物自體之表象），亦就是物自體了。所以在這裡不能不分別清楚彼我之態度。

(三) 知識與精神

上節曾說：知識進步，宇宙奧秘的範圍縮小。譬如說未開化的人，都把風雲雷雨當作不可解的神看待，而現在我們可以用科學的常識去說明。心靈現象，從前以為是絕對

不可以科學解答的，除了不可思議的感慨而外，別無他法。可是，自十九世紀生物諸科學發達以來，到了現在，我們雖然對這些現象仍懷着神秘的感慨，所知的比不知的還差的很遠，然而，我們總用了科學的方法去解決了一部份的神秘，並且還相信剩餘的神秘部份，一天一天的會被新知識的進步，漸漸消滅。所以在這裏我們又可以說：知識進步，「神」的觀念亦會消滅。因為「神」是意味着超自然的奇蹟的信仰，與吾人對合理的真知識的信仰，絕對不能相容。宗教家以及追隨僧侶的哲學者，把科學所未知所未承認的東西，以及其他一切幻想的產物，拿來假定一種超越的「神」，這全是不合理性的的一種迷信，而且與自然法則矛盾，所以真知識的進步，常使神學家發生很大的恐慌。哥伯尼加（Copernicus），發明地動說，爲了與聖書所說的地球和人類爲世界中心的話相反，被視爲異端邪說。布魯羅（Bruno），爲了地動說的影響，主張地球太陽皆以軸爲中心而回轉，宇宙常變化，自然即真神的顯現，竟被法王處以火刑。加利略（Galileo），由天文的觀察，宣言地動說的正當，法王令他到教宣堂去誓，廢棄自己的學說，命他以後謹慎

墊居，相傳加氏退出法廳時：嘗竊謂：無論如何，地球總是動的。可見真知識是不可以用神去消滅的了的。達爾文 (Darwin) 的進化論出世，說人類是由一種動物經過若干的進化過程而達到現今之狀態，因此而觸犯了聖書上神造人的傳說，宗教家則大加以非難排斥。主張自然主義進化一元論的赫克爾 (Haeckel)、其宇宙之謎一書出版，哲學教授和神學牧師，則用盡千方萬法對赫氏施行誹謗殲滅；有名的英國物理學家羅季 (Lodge)，因此會着手於「神」的防衛；一九〇八年春，曾發生企圖暗殺赫氏的事件，他常時接到威赫信，罵他為「犬」，「猿」，「無信心者」，他的研究室亦曾被大石頭投去打碎過。甚至到了最近一九二五年，美國一位高等學校的教員，因為教授進化論，被送到裁判所宣告有罪。這些事實都是很顯明的證明：神與真知識是不能並存的。真知識的要求，同時就是神的觀念打消，故真知識與無神是不能分離的。

(四) 神與二元，唯心，唯物論

再說主張物心二元論，唯心論和唯物論的各派思想家，據我看來，他們都免不了與

神發生交涉，爲什麼呢？且看他們的主張如何。

第一派的人（物心二元論者）以爲精神和物質是兩個不同的東西，人的身體是物質，精神乃是一種特殊靈力。心靈，靈魂，從外而寄宿於人體的，吾人之運動感覺及其他一切生活作用，皆緣於此特殊的非物質的靈力。靈力是支配有生命的物質的，意識器官的人類腦髓部分，實際不過是顯現精神作用的機械（工具）而已，并不能自主活動的。且人類之理性，與高等動物之知能，下等動物之本能絕對相異，人死了即云靈力離開了肉體，形骸雖然歸土，而靈力則永遠不滅，獨立生存，因此宗教信仰於此胚胎。

第二派的人唯心論者以心的作用爲主，認物質界所有的現象，都歸諸於心。若是有位偏重唯物思想的人說：心的作用是物自體的一現象，精神現象亦是從物自體引導出來的。那嗎，這一派人將如此回答：關於此問題，心是一個現象不是一個現象的問題）給我們解答的最明瞭的，算是笛加爾 Descartes 『我思維故我在』（*Cogito ergo sum*）的一句標語，假使從現象來說，就不能不有使此現象發生的某體存在，而現象發生之究

極原因的某體自己，決不是現象或影像，這是毋容說的，然若問其究極原因的某體是什麼，就不能不說是精神意識乃至我，若是這樣攷慮下去：吾人必捨以心的作用亦不外一個現象的主張，而依歸到精神一元說去。笛加爾對精神的解釋有如下：精神之爲物全與物質異其性，無廣袤，無運動，無重量，又無礙性，乃超五官非物質的東西。康德(Kant)又把人類理性這最高能力當作原來賦與。如此說來，唯心派的主張綜合起來不外是：(1)精神是宇宙的本體(2)精神是無(3)精神是原來賦與。這樣講起來，宇宙本體，原是一個超感覺的無體，這不可知的無體的本體，實在就只是遺了一個不能解釋的問題在我們面前，換句話說，唯心論者並沒有解答了我們的問題。而康德又把精神的理性作用當作原來賦與，這不是明白告訴我們：被賦與者是人類的肉體，賦與者乃天國之神嗎？難怪唯物派的人嘗說：精神派(唯心派)與基督教常有聯絡，這實在是沒有枉冤他們。

第三派的人(唯物論者)主張：心的現象是由物質之某性質，人體或一般生物之官

能 (Organization) 可以說明。赫克爾說：「腦之比較解剖學，生理及病理學與個體發生學及系統發生學，其結果一致，認人類之精神活動乃其「普羅乃馬」之官能，「普羅乃馬」之精神細胞 卽思致器官細胞，是所有精神生活之真正的基本器官，這是導入一元論的確信的。所以精神活動之種種現象 不能不歸於器官之「能力」(Energie) 代謝。故近代之「能力」說，把「精神的能力」(於其所有的形態) 與「神經能力」(所有他之形態)，及有機自然界以至無機自然界之其他能力現象，從同一之見地去研究，全是當然的」。因此唯物論者就不客氣的，以爲：宇宙現象，其本體是物質，有生物的器官，才有精神作用，有其他自然界的物質，然後才有「能力」現象，所謂精神(能力)不過是物質的派生，或其從屬品，物質爲宇宙第一義的動因，其理由卽在此。但是主張「能力世界觀」的化學大家倭斯陀瓦兒德 (Oswald)，則又云：物質乃因種種「能力」之結合，吾人始得而認識之，一切構成物，結果歸都着到「能力」，所謂物質意思，不過推從屬意想罷了。這兩派——一派主張物質第一義，一派主張能力(精神)第一義——的是

理，老實講，都免不了先立自己的假說爲其前提的毛病，一個說物質是主體，能力（精神）從屬之，一個說能力（精神）是主體，物質從屬之。但是，從本源上講，爲什麼物質的存在便有能力的從屬，或能力的結合便有物質的顯現呢？這是他們都不能夠回答的。所以這兩派的推理方法完全把抽象超過了正當的限界以上，簡直在說鬼話罷了，那裏在解決我們的問題呢？馬克斯主義者常罵支配階級感覺着不安，利用神的宗教觀念，使一般被搾取階級屈從以忍耐現世。這是不錯的。但是唯物論者，口裏雖講唯物論與無神不可分離，事實上，他們已把我們領到不可解的鬼界去了。這又作何解呢？

總而言之，不管二元論者也好，唯心論者也好，唯物論者也好，他們同一的缺點，都在：急於想解決宇宙本體的問題，而以自己的成見作前提，絕對的範疇行推理，到了不能解說的境界，還是拿出神來作符護，這樣速求不得的方法，我們實在不敢贊同。

（五）科學與知識

剛纔我們講過，二元論，唯心論，以至唯物論都是犯了先假定絕對的範疇——即物

心二元，心一元，以至物一元——行推理的毛病，到了推理的歸結不能解說時，則非以神作護符不可。要是這種錯誤不改過來，我們永久求真理，真理永久尋不出來。因為我們求真理本為不知而求，若是先給以真理固定化的範疇，謂之已知，何用乎求，而且歸結又不能以所給的範疇去解說，其方法之謬誤自不言而喻。此所謂不尊重科學事實，遠踏入形而上學的假想（空想）境界去了。

但是，數千年以來，所謂萬物之靈的人類，不斷的思致，其所要達到的，都是真理（本體）這一個大問題的解決。所謂哲學也，宗教也，都不過是要解決這「斯芬克」（Sphinx）之謎的努力的產物。不但哲學宗教是如此，自然科學發達以來，也著眼到這個最高意義的問題來了。可是，為了自然科學者注重經驗的記述，哲學者注重純粹的思考，科學界遂形成兩極端，在一方面偏重經驗的自然記述，不以哲學為助，將萬物只歸諸經驗，地方則偏重思致的哲學不顧經驗，將宇宙純歸諸由思致的構成，彼此分道而馳，論難辯護，其實均放棄了真的科學方法，所以他們永久也不會把握着我們問題——真

理。

然所謂真的科學者何？就是拿所有集成的經驗做基礎，再將此經驗用合理的連結（思致），而得到一個廣大的哲學（或科學）結論是也。數十年前威爾曉（Vichow）關於柏林大學創建的講演裏——說明「從哲學時代遷向自然科學時代」——說自然科學唯一的任務是「在事實之知識裏，在個個自然現象之客觀的研究裏」；但是，他却忘記了以前自己建設的「細胞病理」是一個偉大的哲學事業。他結合無數的觀察，從基於此所得的結論，是一個新的包括的「疾病之學說」。一般人和學校的教員，亦每把哲學當作一個純粹思辨的東西，拿來與純粹的經驗的自然科學對峙，排斥一切經驗，以為所有的知識都與經驗無關係。但是他們又忘記了近代哲學飛躍的進步，都是由自然科學發達的幫助。

我們是主張科學的，於研究問題的方法上，在自然觀察（自然科學經驗的方法）後，我們接着便要行合理的連結，在合理的連結得到結論以前，我們先已有多種自然的經

驗作基礎，所以我們的研究方法是統一的。於研究問題的範圍上，自然科學研究的領域，亦就是哲學研究的領域，決不似一般淺薄者所見，自然科學研究的對象是物質的空間的，反之、哲學研究的對象是精神的（非物質的）、非空間的，勉強去分出一個境界來。所以我們的研究對象也是統一的。

赫克爾有幾句話說的很對：『所有的自然科學是哲學。而所有的真的哲學是自然科學。但是所有真的科學是自然哲學』。可是自然哲學所要解答的最高問題是什麼？是宇宙的真理。宇宙的真理應該向什麼方向去求？是應該向生命去求。換句話說，真理就是存在於生命，生命之謎能解答，宇宙的真理自可得而認識（我們主張歸納上求生的本體亦就是這個意思，因為這是很科學的方法。若研究的對象不統一於生命，生命之謎未能解答，先去立出一個偏見的。固定化的範疇去求真理，此所謂求而不知，是未尋着求的對象，不知而知，蓋先下定絕對的範疇，赫氏又說：『人類之科學悉基於經驗之認識，實驗的哲學，換言之，即哲學的實驗是也。思攷的經驗，或基於經驗的思攷，乃達到

真理的認識之唯一道程且方法是也』。這種方法論實在是很正確合理的。但是一般唯物者唯心論者，在未解答宇宙(生命)之謎以前，他們就先假定唯物一元，唯心一元，承認宇宙的本體是物質，或精神，這并不是他們基於經驗的思致之結論，而是超越了正當限界以上的臆測和偏見所產生出來的一種形而上學的空想。所以我嘗說：唯物論或唯心論的人們，總應該檢點，並且不要以為不主張唯物論或唯心論就算是不澈底，要知道澈底者，是要自己的知識正確合理，決不能拿臆說空想，胡亂吵鬧一陣，就謂之澈底。而主張二元的人們，亦不要自命得意，以為可以折衷兩說。以上三派同是犯了空想的形而上學的毛病，我們不能承認其知識是真的，真的知識，還是中山先生講的好：『夫科學者統系之學也，條理之學也，凡真知特識，必經科學而來也，捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也』。

第一章 生的宇宙觀

(一) 前言

前面所講的，都是一些關於求真知識應有的態度，和唯心派唯物派及二元派方法上謬誤的話。現在要講的，就是我們的宇宙觀是什麼？本來過去和現在許多學者，都曾主張過萬物有生論的，而今我來主張「生的宇宙觀」，亦不算是很新奇的事。

在中國古代的學者中，本來都不肯輕易發表宇宙理論的，孔子的哲學亦以言政治倫理者爲多，所以他的子弟嘗說：「夫子之文章可得而聞也，夫子之言行與天道不可得而聞也」。中山先生也是這樣，他的講演著述，大都注意實際問題，純粹理論很少談及。但是，一部易經和代表儒家正統思想的中庸，其中關於「性與天道」的宇宙理論，也談的很深切；中山先生在他的軍人精神教育講演中，也曾說：「精神雖爲物質之對，然實相輔爲用，致從前科學未發達時代，往往以精神與物質爲絕對分離，而不知二者本合爲一」。這樣看來，並不是他們不注意宇宙問題，不過他們一方面是虛心，孔子說：「假我數年以學易，則可以無大過矣」，他方面是因學道精深的人，本不願牽強附會，勉強去立

出一個機械式的理論，如唯心唯物或物心二元出來，以欺騙世人，在這裏我們可以分別出東西學者的態度不同。但是有許多青年，過去的我也是爲此，以爲民生史觀其出發點，既不是唯心的，又不是唯物的，更不是二元的，然則是什麼呢？在他們的腦子裏，總覺的：民生史觀的哲學基礎，在上述三派中，總應該占一個，否則無基礎可言，謂之騎牆，這種想法，實在是大錯特錯，因爲主張唯心的，唯物的或二元的，都是牽強附會之論，古昔科學不發達時代的產物，現在科學進步，這些謬論都沒有成立的價值。觀乎主張唯心的人，結果都要利用物才把問題談的清楚，這何能謂之唯心呢？主張唯物的人，結果都要牽入心才把問題談的明白，這何能謂之唯物呢？主張心物絕對分離的二元論者，最後仍免不了說到心物的密切關係，這又何能謂之二元呢？所以宇宙不能單獨以唯心或唯物去解釋，亦不能以兩個獨立二元去觀。其可解釋宇宙者，可以包括了宇宙森羅萬象者，惟有生而已，在這裏我們先看中國的古書裏這樣說：

4 (一) 中國古書裏所見生的宇宙觀

易繫辭云：「天地之大德曰生」。這是說生是天然，即宇宙是生。

論語：「逝者如斯乎，不舍晝夜」。易：「天行健，君子自強不息」中庸：「至誠無息」。焦楮云：「一陰一陽，道之所以不已」。這不舍，不息，無息，不已，都是釋明宇宙是繼續不斷的前進，此是生之一義。

易繫辭：「日新之謂盛德，生生之謂易」。又「剛柔相推，而生變化」。天地感而萬物化生。「天地變化，草木蕃」。中庸：「天地之道可壹言而盡也，其爲物不貳，其生物不測」。這日新，生生，變化，不生，都是含着變化的意義，即是說宇宙是繼續的變化，由變化而萬物以生的。此是生之二義。

易云：「至哉坤元，萬物資生……含宏光大，品物咸亨」。這是描述宇宙萬物的繁榮發展。此是生之三義。

易云：「物極必反」。道德經：「天之道，其猶張弓歟！高者抑之，下者舉之，有餘損之，不足者補之，天之道損有餘而補不足」。這物極必反，高者抑之，乃敘述宇

宙萬物變化的過程。必由繁榮的發展期而至於衰退期。此是生之四義。

但是物極必反，而不可以終止。序卦云：「震動者也，物不可以終動，故受之以艮，艮者止也，物不可以終止，故受之以漸」。這就是宇宙的生，或曰生的宇宙。總括起來講，整個宇宙就是繼續不斷的動，繼續不斷的變化的。其動也。止也，漸也，或曰其繁榮也，衰退也，漸化也，都不過是生的各種表象而已，西洋學說如海格爾辯證法的「正，反，和」亦即此意。

以上是從中國古書說明生是包括了全宇宙的。其次我們還要引幾位主張生的宇宙觀的西洋哲學者出來。

(二) 西洋哲學所言生的宇宙觀

西歷紀元前四百餘年，有一個古代最足注目的哲學者海拉克里特 (Heraclit 535—475 B. B.)，他的根本思想在「萬物或有，或無，因為萬物流轉」一句話中可以表現的出，他認為萬物僅在生滅流轉之姿中可以瞻望，而「火」即是世界之根源，因為火就是由流

轉而現其姿的，並且世界生成流轉之間，有一定的法則。拍拉圖視世界如一瀑流，終日變化，無有停止。亞里士多德雖與柏氏之主張有異，然亦認世界誠如一瀑流，永久不斷的變化。近世法蘭西哲人柏格森（Bergson）出世，亦主張「宇宙是一個大生命」永遠的流動。這些意見都是很對的。然而柏氏說：進化就是生命之噴發，生物的進化，非由外界偶然的事情，乃由生命內部的噴發和創造發展而來的，生命是時常進化的，是有目的的創造一切，亦就是具體的真實在。這所謂「內部的噴發和創造」，與尼采 Nietzsche「內部深處流出」的口吻有何差別？亦不過變相的「精神元素」罷了。因為英國的哲人歐立根曾說：精神元素之作用，為一種深遠能力，非常人所能察知，同樣「內部的噴發和創造」亦非吾輩凡人觸摩的到了。最近德國一派學者，受了柏氏思想的刺戟，成功一個生命學派的哲學出來，於是「生命哲學」漸為世人所重視。這一派的哲學者，其所言論雖不一致，但是他們同一的缺點則大都不以自然科學的智識為本據，而趨向於神祕的「生命力」之主張。德爾泰（Dilthey）算是這一派的領袖，他就很想把精神科學拿來和自然科

學對立，並且很努力的把精神科學特殊歷史的發展（與因果的機械的發展相異，即詩的，情操的，生命的發展過程）分明出來。藝術，詩歌，宗教，學術，道德等乃超越個人的普遍絕對之生命的發現，這個生命之神祕的歷史發展，即不外一般精神科學之進步。藝術，不過是生命力之外皮而已。德爾泰從這樣的立腳點去敘述，事實上已把諸精神科學之歷史的發展，用詩人風的直觀慧眼去觀察罷了。

至說到生命的見解，學者亦主張各異，亞里士多德認生命為「自己運動之力」，有這樣力的只限於有靈魂之物，靈魂是命令形體的，換言之，生命就是具有統一性和目的的活動。這種思想，直自最近，康德·菲提（Fichte），倭德（Eu ken）諸家的生命觀，都受其影響。然他方面，亦有認生物以外之萬物皆有生命的物活論。叔本華（Schopenhauer）說生命就是「永遠生生的意志」。福爾凱兒提（Volkelt）則視生命哲學為生活力之哲學，即是在科學的確實之外，特別的去要求人性的確實性（道德的，教宗的，美的）之哲學。倭德認生命為本源的，活動的，創造的，形而上學的，亦就是精神生活之責任。

尼采則反是，他主張自然的，現實的，衝動的，生生的生命，而排斥理想主義的形而上學的傾向，他說生命就是「權力意志」。活力論者則在物理化學的能力以上，假定一種活力，活力就是生起一切生命現象的存在，一切生命現象都由此去說明。

以上種種不同的言辭，所謂生活力也，生命力也，靈魂力也，活力也，活素也，以致精神實在也，同是半斤八兩。其語氣何異城隍廟八字攤上道鬼說神的話呢，牧師在教堂裏，眼睛一閉，口頭一聲上帝，愚衆怦然起敬，只不過大家鬼騙而已。

我們主張「生的宇宙」觀，其態度全與之相反，若認宇宙是不斷的變化，萬物是生滅的流轉，宇宙是一個大生命，生命就是永遠生生的意志，這是我們十二萬分同意的，假若放棄了自然科學，不顧客觀的事實，超越正當範圍以上的抽象思考，換言之，就是不基於經驗的思致，這是我們科學的哲學者所大忌的。宇宙固然是一個大生命，但是生命並不是神秘的，有質有力，其活動變化，法有定則。質力的交互即是一切生命現象的生趣，生命的活動即是智力屬性認識的本源。現在我們來打一個譬喻，「一隻手，從一面

看，見着的是手臂，從他面看，見着的是手心，全手就是手臂手心合體而成的，見着手背同時必聯想到手心，見着手心亦同時要聯想到手背，手背手心不能分別代表全手，只不過全手之兩個表象」。但是無背和心的表象，手的表象亦就消失，無手的表象。手的背心之屬性亦就無從認識，生命之與質力，其關係亦正與此相同，生命好似全手，質力譬若背心，質力是生命的兩屬性，生命即質力的一總象。

科學的進步，吾人發見了生的——即物質不滅的化學法則和能力不滅的物理學法則之統一的——初步機械定律，及生命進化論。科學的努力，我們相信，若干年後更有進步的生之定律發見。在未依據科學的方法發見更完美的「生之定律」以前，我們誓不願空想一些什麼「生活力」，「生命力」或「活素」等等名詞出來，徒替教堂的牧師助勢。這是我們的態度，亦就是我們主張生的宇宙觀的異點，於此不能不希望讀者分別清楚。

(四) 近代科學所說明生的宇宙觀

在這裏我們所要努力研究的，就是用科學的材料去說明宇宙萬物皆有生，而且宇宙

的最高法則就是生的法則。

(1) 無機界有機界之統一

自然界本來就是一個大生命的統一，進化論未十分發展以前，二元論者竭力企圖維持自然界有機無機兩部門之舊的對立，其中最努力的份子要算是植物學家李因克，由他的著書「行爲的世界」(Well als That)中可以看出，這本書的說明和理路都是很巧妙的擁護宇宙二元論的，但是他所結合的目的論體系，由他的解說亦就難以支持。他以爲無機界的全領域只有物理的化學的力在活動，有機界中只可以見的出「睿智的力」，規律的力，或支配的力的。「物質不滅」和「能力不滅」兩法則，僅可適用於前者，而不能應用到後者，這是他的想像，亦是機械論體系和目的論體系舊的對立，但是進化學猛烈的進步以來，機械力，化學力，音響，熱，光，電氣相互變化而根本同一的力，不僅限於物理學化學的無機界全領域可以適用，就是生命現象的大部分，亦可用機械的及化學的力，或電氣及光之結果去說明，這已是很明顯的事。近代進化學對於舊的兩對立領域間

，實已成就了架搭橋梁的大工程，我們確信：有機界的生命現象，並不劣於無機界的現象，都是受宇宙最高法則即生之法則所支配的。所以近代進化學成功，宇宙有生論確頭，同時初期二元論也就崩壞。一般學者認有生命的自然物體爲有生物，無生命的自然物體爲無生物，實際上自然界並沒有有機無機的區別，吾人在其間強劃鴻溝，實在是過去的錯誤。而且從現在的科學試驗中，我們亦並尋不出礦物與植物，植物與動物中間判然的界限出來，生命與無生命的差別界說，至今也就沒有人確立起來過。

(2) 炭素理論與自生理論

數十年前，生物化學者經過無數的分析，得到五個基本的事實：(a)「有機體之內發見不出無機界元素以外之元素」；(b)有機的特有的(發生活力現象的)元素之結合，是從蛋白質羣合成之原形質的實質；(c)有機的生命就是基於這種蛋白質新陳代謝(即物質之交替)的化學物理的過程；(d)與其他之元素 酸素，水素，窒素，及硫黃)結合而成這種合成蛋白質的唯一元素就是炭素；(e)這種炭素原形質合成物，因有極錯雜的分子構造和不

安定的性質，更由其膠質的密度，與其他許多化合物很有區別。根據這五個事實，所謂炭素理論，就得到次之結論：「炭素之持有物理化學的特質，尤其是炭素之極精妙的蛋白性化合物之流動性及溶解性，使有機的實質和無機的實質生出區別，並且是發生普通語義所稱爲生命的特殊現象之唯一且機械的原因」。這種炭素理論，在某一方面頗被當時學者猛烈的論難，但是，今日細胞生命之生理學的研究，炭素理論更有長足的進步，其智識之優深，遠超過數十年以前，所以炭素理論更值得吾人之擁護。

自生理論，在昔頗有許多不同的觀念，議論紛紜，假說各異。但是乃格里 (Noë) 的「機械的生理學的成來理論」，和赫克爾自然創造史中的「自發發生理論」以及當時其他的學者，都是不期然而然的得到有機物質本來是從無機物生成的「一個相同的事實。赫克爾並且說：「我把自發的發生——或稱自生亦可——理念，限定在從無機的炭素化合物發達到有生命原形質的最初，生物發生之初，可以區別出兩個相面來即：(a) Autogeny (即形成液裏最單純的原形質之實質的發生) 和 (b) Plasmogeny (即從這種原

形質的合成物，「單虫類」形態裏個個的原始有機體的分化」(注一)這樣一來，自生假說和與之有開聯的炭素理論，已把久懸未伏的論爭——現象之「目的論的(二元論的)解釋和現象之「機械論的」——決定了。這算是很重要的一件事。一七五五年康德在他的有名的初期著作「一般博物學」和「天體理論」裏，曾表示出他對宇宙解釋的勳功偉績，他從牛頓的法則，確立了「宇宙之全組織的組成和機械的起原」之理論。一七九六年拉樸拉斯(La place)更供給了這宇宙機械論法則之數學的基礎。以此，有神論者早受莫大之打擊。接着又來一位英國的大生物學家達爾文氏，主張淘汰理論，把有機體多種多樣的傾向，都用機械的自然的原因去說明，於是十九世紀進化學說倡行以來，有神論者更無容喙之地，所謂超自然的神力等等，簡直成了歷史的名詞，而宇宙萬物統一於生(萬物有生)的理論，更成推搗不翻的鐵論了。

(注一)參看赫克爾著自然創造史第十五章，及一般形態學。

(3)接觸作用與物質代謝

拿生物形態學的性質或生理學的性質來講，有機體與無機體之間，仍然發見不出何等決定的區別來。有機體的唯一特長，不是物質代謝（生命活動所發生「懷拉斯馬」P. B. 目的消耗，由新生的生命物質補充，就是物質代謝作用）一件事嗎？生物之營養，生長，及稱爲過剩生長的生殖，都由於此作用而達其目的。但是，這個生活作用在無機化學中亦有類似之例，所謂接觸作用是也。一種物體不發生化學的親和力，只要有其存在，其他之物體便分解或化合，而本身并不受何等之變化，此作用學者謂之爲接觸作用。氧氣輕氣在低溫的時候，化合極爲緩慢，若是把海綿形的白金放進去，忽然化合成水，反過來說，將白金放去與過酸化水接觸，過酸化水分解爲氧氣輕氣，可是海綿形的白金在兩種狀態之下均不受一點變化。這恰與車軸上塗油，油不變化，而車得以輕輕的迴旋，速度加大，是一樣的。有機體內所行的化學作用，都是由於酵素物質的接觸作用有以致之，酵素的接觸作用或簡稱曰酵素作用，在有機體的生活中負着很重大的任務，生物體內的一切，均由此作用很巧妙的調節。在普通家庭中，吾人常用少量的酵素（或酵母）分

解或化合物多量的有機物質，但是此際酵素本身並沒有分解或化合。近代化學的智識發達，許多學者認定這樣的接觸作用，在「撲拉斯馬」或曰原形質的生活中，是一般的負着最大使命。新進的化學者及生理學家并且還有這樣的意見；「各種生命活動，都與「撲拉斯馬」的膠狀接觸物質之根本的生活化學作用有關係」。一九〇一年，火胡賈斯塔在他的「細胞之化學的體制」講演中，亦曾給我們說：「在細胞內發生化學變化的東西，是帶有膠狀性質的接觸物質。這種思考，極與其他直接證明出來的事實一致。蓋化學者之所謂酵素，非帶有膠狀性質的接觸物質而何？——酵素就是表示細胞之主要的化學機械，這個認識（理解得到細胞內的化學作用時）足以除去吾人對細胞微小所生出來的掛念。無論吾人把膠狀之酵素分子假定的怎樣大，但尚有幾百萬分子在最小細胞之內自由活動的餘地」。倭斯陀瓦兒德對於上述理論亦有同樣之意見。他說：「吾人可以見：在生物細胞生活期間生育，由其作用而生物可以達到其最大部分任務的接觸物質之酵素。不止消化，同化始終要受酵素之調節，就是一般有機物之根本的生活活動，消費空氣酸素

，由燃燒而發生的必要的化學能力之生成，亦要在酵素協同作用之下始能成功，無酵素是不可能的。蓋大家知道，遊離酸素，在有機體之體溫是很不活潑的物質，若沒有其反應速度之加速，生命是不能維持的」並且倭氏更指示我們說：「接觸作用與物質代謝，兩者同是受着能力之物理化學的法則所支配的」。

(4) 萬物有生命的幾個例

我們曾經說過許多次，「有生命物與無生命物之間，實在不容易尋出區別來。植物種子，微細的蠕蟲，顯微鏡下的小動物等，在乾燥形態之下，與枯死的有機體並無何等差別，一點兒活動的狀態沒有，經過長久時間仍然如此。然而，一旦受溼氣，在這種場合又重新開始表示牠們很明瞭的生活作用出來。然則，在這乾燥狀態之間，牠們還是生活不生活呢？」昔日的學者，很努力的去搜尋過生物與無生物間之嚴格的區別，而今這種時代已成過去。在他們的想像中，以為生物各有其個性，反乎此的無機物全然是同種類的原子及分子之重複的構成而已。但是，「近來某學者從數理的物理學的立場認定原

子中亦各有其個性，這樣看來，各個原子亦可以視作有機體之一員，只不過性質比較簡純，此外如原子體之構成，亦不亞於其他組織極複雜的生物合成體」（注一）。千八百三十四年間，幾位西洋學者亦曾有一件大事實發見，就是：「普通的微塵中並未絕然有生命的能力，而且微塵亦不能重新創造」。這種事實在當世頗被信奉活力論的生理學者及信奉二元論唯心論的哲學者之頑強的反抗，在這些反對者的意思，以為人類特有的「精神力」是不受「能力法則」限制的，只不過「自由力」之羣而已。這種觀念與「意志自由的」獨斷說頗有密接的結合，然而是不住科學批判的。人類在宇宙中間本來也算不了什麼，身體的組織，亦不過十四種無機原素，精神的活動仍不免與熱音電光諸物同樣是受「能力法則」的支配。「人類不經宇宙萬物的同意，便厚起臉皮自稱『萬物之靈』這已是不對，接着還要把普通生命活動所表現的一個力，另眼看待，尊稱曰「精神力」或「靈魂」等等，這實在是虛妄已極」。我們固然承認人類有生命，生命還有許多不可解的地方，但是其他鑽植諸物也是有生命，牠們的生命現象還是留着許多問題待我們解決。誠然，在現在科

學比較發達的常兒，世界上仍然沒有成功人類的製造，可是極單純的微塵我們沒有法子去創造，金剛石及其他寶石等，算是所謂礦物之類，然而市上販賣的人造品，畢竟光澤及其他性質都欠佳。這是什麼道理？是生命的關係。緣宇宙萬物各因其內部構造之差異而發生種類的區別，一物體從他物體新構成，必有一個新的結構關係，這種新的結構關係，就是表示牠的生命性質，而且這種關係是與自身的運動和對外的反應上有密接的因果的。吾人對物體自身的運動和對外的反應關係上沒有弄清楚，當然做造一切天然物均不能絕對的相同，而期其成功的。而況事實上物體自身的運動是非常之微妙的，外部的環境作用也是非常之複雜難以盡觀的，以吾人觀之，今日科學尙稱幼稚，所以生命的人造到現在雖費盡許多學者的心血，仍未達到一個較滿人意的結果。吳稚暉先生在他的一個新信仰的宇宙觀及人生觀裏說：『蒼蠅的感覺非即人的感覺，他們感覺的狀況，頗極差等，玫瑰樹的感覺，非即蒼蠅的感覺，他們的感覺，又極差等。如是焉能禁我來話說，毛廁裏的石頭的感覺，非即玫瑰樹的感覺，他們的感覺狀況，也極差等。若欲強分高

下，則石頭有其寂然不動的感覺，真所謂無私心而合天理，所以真固永壽，一塊毛廁裏的石頭，可以閱幾十代人而依然如故。見數百兆蒼蠅存滅，看千萬裸玫瑰樹忽而芬芳，忽而萎枯。彼如曰毛廁裏的石頭爲萬物之靈，理由亦未嘗不充足，彼另有彼之可感與彼之可覺，人與蒼蠅及玫瑰樹之感覺，皆非彼所需，故亦非彼所有，如是而已」。他又說：「萬物之靈的人，吃飽着煖了，神經系才能作用興奮。一位才子遇了一位佳人，才臭肉麻的直覺，不識羞的吐露出來，所位天上人間，獨一無二，全爲愛情衝動，始有此親和力。但是你不見毛廁裏的石頭麼，一旦爲化學家檢入玻璃瓶，用火精的食料供給着，他就排斥一部分故伴，一部分去尋着新的她，發起大的愛情，他的衝突的愛情，何嘗少異於才子佳人？而且他的衝動，能受理性的節制，可結合的結合，不可結合的完全不結合。他的意志的堅強，幾遠過於人。這樣的顯然明瞭，還說毛廁裏的石頭，是沒有感覺的東西嗎？」這些說話，雖近笑言，實是真理。毛廁裏的石頭既有感覺，還不算有生命的物體嗎？德國柏林西南離宮所在地的波旦謨（Potsdam）有一個試驗所，據那

裏學者實驗的結果，說：地球約十二小時呼吸一次，地殼下的地層因呼吸而行其整理。這算是最近的一個發見。地球呼吸，以受太陽月以及其他諸宇宙之影響，由複雜作用而與起，其與宇宙全體有密切的關係。據這種事實，地球這物體內部也有生命了。

(注一)參考威爾斯 H.C. Wells 著生命之科學 (The Science of Life) 序論第二節。

(5) 人類與他物之比較

在吾人自己的主觀上，每以爲人類的一切生命表現，都比其他萬物超拔，基督教徒以及與之有關係的學者們，尤信人類有獨特而非他物所具的靈魂，所以自稱爲萬物之靈。作者以爲人類生命的各種表現，謂爲平均比其他諸物較爲複雜高級則可，謂之超拔獨特則不可。爲什麼呢？「吾人試問嗅覺及得狗嗎？視覺及得貓嗎？聽覺又及得鼠嗎？鄉下土人對織物不及蠶之一繭，對建屋不及蜂之一房，這些可都是事實，相形見拙，萬物之靈又豈不慚愧?!」以下就把人類所有的一切生命表現，簡單的與其他諸物比較比較，吾人即知人類所有的生命現象，其他諸物均有，至少亦具有類似的東西。

新陳代謝榮養生長以及生殖，據一般學者云，算是有生物（人類包括在內）與無生物最差異的地方。但是我們在前面已經說明，代謝作用在無機界中也有類似的接觸作用。

結晶算是無機的個性之最完全的形態，有一定的內部構造和外部形態，這兩種性質是由牠的適當生長而獲得。可是許多原生動物，尤其是有硅酸殼皮的硅藻及放散蟲之骨格，有同一的形態，其規則的硅酸殼，與無機結晶同樣可用精密的數學去測定。有機的原形質產物和無機的結晶之間，有一中間產物，即由原形質及鑛物質共同之成形活動所產生的生物結晶者是，例如許多海綿類或珊瑚類等之結晶性的硅酸或石灰之骨格。「木乃拉」與結晶，其生長之差異，實際，前者如細胞一樣是由內插法（取用新物質於內部）而生長，後者則由簡單的接着（添加新的堅固部分於外面）而生長。然而，這區別僅是集合狀態之相異，原形質是半流動體（即粘液狀），結晶是堅固體。而且這區別亦非絕對的，因為接着與內插法之間尚有中間狀態，如鹽類溶液裏懸垂似球的膠狀質，不溶而

依內插法生長。多數的結晶，各部分之內部有相互關係，譬如正結晶的時候，切斷其一角，則反對角之生成遂不完全。又結晶時，分子向一定之方面流動，依着法則相互重疊。假定吾人不認結晶有感覺，這相互牽引的作用實在不能說明」。倭斯德瓦兒德在他的著作「自然哲學」中且說：培養液中生長增殖的某細菌，很顯著的類似母液中的結晶。如此，一般學者所認為生物（包括人類）中特有的代謝作用 生長，增殖等等，在無機界中亦是尋出來了，不過比較單純低級而已。

此外人類的肉體，其放散熱力，合乎「能力不滅法則」，其呼吸空氣與體內發生酸化作用，亦與機械的燃燒作用殊無二致，其排洩廢物於體外，與汽車之放噴瓦斯的複雜構成分子及機械運轉所飛落的鐵粉，亦正相同。他如肉體內的槓桿作用，唧筒與活瓣的機械要素組織，在任的表示肉體就是一件機械，並不是很玄妙不可解的東西。

其次，我們拿植物來與人比較比較。人類的運動，在植物中雖尋不着與之全相同而可以由此方步行到他方的東西，但是局部的運動在植物裏總算是很普遍的，不過運動太

過緩慢惹不起吾人之注意而已。「可是含羞草被接觸的時候，忽然低頭下垂，運動上亦不算不活潑，牽牛花（日名朝顏）在晨朝滿開，向日葵終日面着太陽迴轉，荳類等之葉夜間折疊起來行其就眠運動，「買哈季」之葉不絕自發的運動轉迴，人稱之曰「舞荻」，這些事實總是吾人注意到的」此外吾人還可以在植物中發見類似人的感覺精神作用和意志作用。植物與人一樣，同具有感受外界刺激和傳達的天職，構成植物體的原形質，雖傳達刺激沒有人類的神經系統部分的分化，但是傳達刺激之官能則是很有有的。學者試驗的結果，「物吉季索」之莖被外物接觸或創傷時，小葉片之基部或葉柄之附近，發生感覺運動，其刺激傳達之速度約略計算如下：創傷場合的一秒鐘十糶，突觸的場合每秒約三糶。此外食蟲植物之「哈海季角克」若接觸其葉面所生的六根小毛中之任何一根。其葉忽從中央分疊爲二，計算速度每秒可達一乃至五糶。這些植物其傳達速度比諸人類雖極微小，但是同樣具有感覺的生命現象，是可決定的。其傳達刺激的組織形態（現在尚無專門記述）雖較單純，但是官能是具備的。又植物吸收日光算是生存上很重要的問

題，所以植物常與其附近的同志競爭，總想一枝一枝的高出。「山斜面種植杉樹，就是利用這個競爭。下面植的杉樹，常恐上面的比牠長的高，覆蓋着不能當回日光，於是竭力延長其枝幹，上方的杉樹又怕大意了，比不上下方的，亦是不斷的努力，結果上下方的杉樹都長的枝葉繁茂。但是，同年齡的杉樹，下方植的總比較上方植的要長的高一些。人類亦是一樣，境遇好一點的好比上方的杉樹，境遇不好的好比下方的杉樹，雖說同是爲生存要努力，畢竟境遇惡劣的人的成功較爲偉大，因爲後者較前者更爲努力，其意志亦較堅強故也。山下植的杉樹生長的高，其成功還是努力大意志強有以致之耳。

再次我們拿動物與人類來比較。人類爲社會的動物大家都是認可的，可是社交性在各動物中都可以尋的出，並不是人類才獨有此稟賦的。現在把克魯泡特金對於鶴和鸚鵡的實例引錄出來，大家就明白了。鶴是極有社交性的鳥，不但對於同類是如此，就是對於其他之水禽亦結有親密的關係。其智力之發達，用心之深，尤堪驚異。「他們一羣休息的時候，用食的常兒，四方都派出望哨。若是被狩獵者驚逃，再歸回原地的場合，

先派出哨兵一名，其次派斥候一隊，等到先發隊歸來報告無危險，更派第二斥候隊去偵察報告之真偽，報告正確時，然後全羣出動。鶴從朝至晚都是不絕的活動的，可是求食物（主要是植物）的時間，僅僅在朝晨那一刻兒，其餘的時間都消費在社交生活上去了。因此鶴幾乎沒有敵人，有時雖不免爲鱸魚所捕，但除此以外亦沒有旁的，所以鶴可以長生，而且維持種的繼續亦不需生許多的卵。鸚鵡在智力的發達上，算是鳥類第一。彼等除交尾期外，常大羣同棲，設家於森林，每朝遠征，各隊隊員都是互相扶助，憂喜同共，爲全隊的安全計，常置哨兵不絕注意其警告，危險時便相互扶助而歸。澳洲的白鸚鵡，要到穀地去的時候，先派斥候隊占領穀地附近最高的樹木，再遣第二斥候隊占領穀地與森林間之樹木，以取聯絡，如認爲安全，有二十隻鸚鵡遂離全隊而飛翔於空中，以至離穀地最近的樹木上，待這一隊將附近的情況經過長時間的偵察後，於是始放出全軍行進的信號。若是隊員被狩獵者被害一名，其他之鸚鵡均悲鳴不止，翱翔於死骸之上，竟有因悲傷而致於死者。牠們的社會生活如此，因此頗受他物有力的保護，所以牠們大

部分的死，並不是爲的強敵之瓜牙而是老衰。但是克氏又說：鸚鵡這種驚異的智力和社會性，是其身心能力經過長年月充分的使用促進而成的。

這不是很明白的又告訴我們，智力居鳥類第一位的鸚鵡，和智力居萬物第一位的人類，同樣都是經過長年月的進化而始有今日狀態的智力嗎？人類與他物之比較，要詳細的說，本來非幾本巨冊不行，好在吾人的目的只注重在說明人類與他物並無區別，同是具着同樣的生命，能够引幾個例來說的清楚，那就算盡了職責。我們把上述事實總括起來，實在亦够明白：萬物同是具有同一的生命的。人類的代謝作用以及生長增殖等，就是在無機界中亦尋的出類似的例，其運動感覺以及意志作用，在植物界中亦是普遍通行的，其相互扶助共同防衛的社會性，在其他動物中亦是常見不鮮的，不過在比較上，人類的生命現象平均比其他諸物更來的複雜高級，換言之更爲來的進化一點兒罷了。

(6) 宇宙之最高法則

包括世界一切的自然法則，真的唯一最高宇宙學法則，就是「生之法則」。這個法

則，是擁抱着兩個起原和年齡相異的最高法則的，那年老的是「物質不滅的化學法則」，年輕的是「能力不滅的物理法則」，這兩個大法則本質上是不可分的東西，這是今日科學家所承認的。一七八九年法國化學家拉弗塞爾(Lavoisier)樹立「物質不滅」法則，有次之定式：即充滿無限空間之物質的總和是不變的。見着一物體好似消滅，其實不過變其形態。石炭燃燒的時候，與火氣中的酸素結合，變化為碳酸瓦斯。一塊砂糖溶解於水，亦不過從固體狀態移化為溶體狀態。同樣道理，一個新的物體產生，只不過形態變化的問題，從化學中的定量分析去看，就很明白，一物體的破壞，就是他物體的產生，且其質量無變化。再次說到「能力不滅」法則，是一八四二年德國買爾(Mayer)所發見的，可以定式如下：在無限空間中活動而發生萬象之力的總和是不變的。機關車沿鐵路疾行，蒸氣之潛勢能力，變形為機械運動的現實能力，氣笛一鳴，其大氣音波之震動，通鼓膜及三個耳骨而入於吾人之內耳，更由聽神經而達於腦髓灰白層中之顛顫葉，以移入聽感中樞或形成之聽覺神經節細胞。孰可以變化為分子運動或質量運動，以及光音響

電氣等等。工學驚異的進步，這類物理力從甲形態變爲乙形態的事實，是大家所知道的，並且精確的測定，更證明形態雖變，而使用之力的量還是不變的。這兩個宇宙的大法則，我們確信在根本上是統一的。爲什麼呢？因爲兩個理論的客觀——物質及能力或力——是密接的結合着，而在上面我們已經又證明了宇宙皆生，而物力不過生之兩屬性或曰兩權相而已。故在概念上物力雖分離而有兩個法則，實際上已有不可分離的關係，表現出統一的「生之法則」來了。兩個法則結合在一塊，本來是沒有問題的，只不過在法則的發見上，偶有時間的問題而已。赫克爾在他著的「宇宙之謎」第十二章內：曾說「這個法則之統一——現在尙有極大的爭論——已由許多科學者用「物質及力的恆存法則」公式表現過。並且他們都確信這個公式。這種根本思想，爲要實際的簡單的便利的表現出來，我在數十年以前，已經提議呼牠爲「實質之法則」或「根本的宇宙法則」稱之曰「普遍的法則」，「恆存之法則」，或「宇宙恆存之公理」亦何嘗不可以。窮極的分拆，這是因果律原理的必然歸結之發見」。然而，赫氏在「生命之不可思議」第十三章

，曾於「吾人一元的宇宙觀，認定凡物質均有心靈」一句內宇宙觀三字之下，有這樣的注解：「人以之爲能力說，或唯物論，或更正當的稱之爲萬物有生論」。這樣說來，結合「物質不滅」和「能力不滅」兩法則的宇宙最高原理，稱之爲「生之法則」，豈不更爲正當嗎？從前物和力的恆存法則，只可以在無機界的單純關係上確立，但是近代的生物學也把這兩個法則介紹進去，並且證明了有機界的全領域都適用，有機體所有的活力的活動，無例外的，全與生命物體最單純的過程相同，都是基於不斷的力之交互作用和物質之相關的變化，或代謝作用而起。不但動植物的榮華成長是如此，就是感覺及運動的機能、其感覺作用及精神生活亦是依存於潛在能力之變化爲運動能力，或運動能力之變化爲潛在能力的。又高級動物以及人類的所謂意志作用的神經系統，其精妙的活動，仍是受着這兩個法則的支配。這兩個大法則連宇宙全體都是適用的，所以我們又可以講「統一這兩個大法則的「生之法則」，也是通世界全體都是妥當的。

第二章 生與質和力

前面我們已經說明了「生的宇宙觀」，現在我們所要討論的就是：物質存在，能力亦是存在的，並且物質和能力是合體而統一於生命，生命亦是存在的。

(一) 物質之存在

查物質的存在，古昔以來，已是不成問題的了。伊倭尼亞學派(Ionia)的哲人，他們對世界本源的主張雖各有不同，但總以某物質為世界之根抵的存在。原子論之最初首創者路易克朴斯 Leukipos，以充實空間，不可分，其形狀，大小，運動相異的無數單元，為存在之本姿，并名之曰原子，德謨克里提 Demokrit)及受彼原子論影響至大的愛皮克爾(Epikur)亦說：除大小，形狀，輕重而外，原子無何等性質，從「無」不能生起任何東西，可以存在的東西，只有物體。檢查唯物論史，這類存在只有物質，物質即是存在的話，實在舉不勝舉，現在不必多敘。

(二) 能力之存在

單說能力，論議起來，亦不能與時間空間同日而語的，能力的存在亦是任何人所不能否認的。不過關於牠的智識比較遲一點而已。電子論倡行起來，能力說對物質論幾有取而代之之勢，而唯物論也帶着精神色彩似的了。這裏我們很想把關於能力所獲得的各種意思，對哲學發生很重要的價值的話約略說一說。按熱力學的原理告訴我們，運動是本體的變遷而生的，熱的消滅，同時即是運動出現，并且消滅一加羅 Calorie 的熱量，便產生四百二十五瓦米的機械運動量；同樣運動消滅的時候，熱即產生，且其當量亦與前一致。吾人若更將範圍擴大，這個原理不但適用於運動能力及熱能力，就是其他一切種類的能力也可以適用。電氣能力可以變遷為熱及運動，運動可以變遷為熱，同樣也可以變遷為電氣。所有的能力都是由此可以變化為彼，但有一定之關係，而能力之量亦是不變的。能力有各種各樣的狀態，熱能力，運動能力，電氣能力，磁氣能力，以及化學能力等，都是由同一活動的能力所表現出來的。然若因此便把能力同形而上學的本質

外觀一樣想像，這是我們的大錯誤。爲什麼呢？因爲我們有能力的意想，是起諸經驗，在能力的概念中決不能參加一點內生的觀念進去。能力是可以測定的，可以用數字表現的。并不似一般學者把自己不能了解的東西拿神去幫助說明的一種飾詞。能力可以測定的，亦就是實在。都市中有運動能力可以賣，也有電氣能力可以買，能力是可以作商品的。由能力各種狀態相互間的當量，我們可以得到能力恆存的意想。此謂之保存原理，即能力之量是不變的。這與物質恆存的原理沒有何種差別。

(三) 質力之關係

但是，物質與能力究竟有何種之關係呢？物理學的研究告訴我們，能力是最抽象的，拿數學的公式去表示，牠有 $Q - T$ 樣的函數，并與物質有 $Q - T$ 等於 m 樣的關係（ Q 表示能力之量， T 表示能力之張力， m 表示物質之質量）。然時能力與物質的意想，究竟是各別的呢？抑或是一塊兒的呢？

二元論者把能力世界和物質世界判然分爲兩個世界。一元論者則認世界只有一個

」，而這「一個」又因各人的主張不同而生差異。倭斯陀瓦兒德說：「所謂物質的意想，是從屬的意想」。他主張把能力抽象起來，以後什麼東西也沒有殘存着，物質並不是存在的。可是物質論者則與倭氏之主張相反，他們以為沒有物質的實體，能力是顯現不出來的，把所有的物質抽象起來，能力的意想已經是沒有了，所以這一派的結論又是反對能力的存在。緣二元論的發生，以為世界實有物質和能力的兩種存在，法人笛加爾（Descartes）認力或精神是思維的東西，質或物質是具呈廣袤的東西，兩者各自獨立，互無關係，於是世界二元本體的思想因以成立。但是在吾人的經驗中，物質與精神之間是有很密切關係的，若依笛氏之言，兩個本性不同的東西，怎樣會密接影響呢？因此笛氏又附會勉強的抬了一位神出來，說在實體論上這兩個東西是沒有關係的，其在經驗上如此者，不過「萬能神」之力有以致之耳，所以他又主張二兄是從屬於所謂「神本體」的。這種無科學根據的玄想，我們只好置諸一笑。其次唯物論的倡行，起源於古希臘哲學思想的原子論，發展於十七世紀以來的自然論，到馬克斯發表他的唯物史觀論以來，同

時能力原理發見，於是唯物論和物質的含義都改換了新的面目。英國魯查福特（Rutheford）教授，對某放射性原素施行人工崩壞，結果成功，這件事引起吾人對電子的認識，并且得以知道物質均由電子構成，電子之數與與結構不同，則物質亦異，世界的本源，因比遂由原子進而為電子。那嗎，物質與光熱等同樣的是能力之一種，其本源亦不外電氣作用罷了。於是電子論倡明，能力世界觀說風行，精神派的學者亦就搖旗吶喊起來了。但是最近的科學事實，又不是這樣的告訴我們了，從前單獨認物質的存在，固是不應該，後來單獨認能力的存在，亦有所不取，宇宙本來就是有物質有能力的存在的，并且牠倆不是分離無關係，而是合成一體的。

今姑引例以說明之：「以前據牛頓的萬有引力學說，大家都知道：有物質的存在，其間必有動之力，其力是與質量之乘積成比例，距離之自乘成反比例的。但是為什麼（ $M \propto 1/r^2$ ）有物質便有動之力存在，這是不能說明的。其可得而言者，不過承認有宇宙有物，能力，及充滿太空的「以太」三體存在罷了。自然界一切的現象，引用此三體便可說明

。但是，到了二十世紀，一位科學界的大革命家愛因斯坦出世。除了「以太」被否定外，物質亦因電子物質觀而隱匿其姿，物理學上所想像以為帶有永久性之姿的實在，如時間，空間，都不過便宜上之比較而已，就是所謂能力者，本源上也與物質尋不出什麼差別的地方來。他這種革命事業，把一切不正確不科學的觀念都消滅下去，只餘存着一個物質能力合體的世界概念，或正當稱之曰一個大生命的世界概念，真是科學界哲學界集大成以開繼來的大功績。愛氏嘗說：物質間所行的法則，同樣可行於能力間。又曾豫言星光經過太陽而達到地球時，被太陽重力吸引，生起一·七三秒弧度，光線究竟曲與不曲是個大問題。但若被吸引而曲，光線自身也就帶着所謂物質的特性來了，然而光線與電氣等，都是同屬於一種能力之各樣狀態的表現，在前面我們已經說過，如果實驗告訴我們，光線要曲，那嗎光線有能力的特性，同時也有物質的特性了，如此宇宙質力合體論的思想便有了根據了。再看愛氏的豫言如何呢？一九一九年的五月十九日，英國一個天文學會，為要證明愛氏提倡的學說，組織了兩組少壯天文學探險隊，一組往北部巴

西之索部拉爾，一組到亞非利加西海岸之孤島普林希普，利用日蝕，行天體攝影。其可驚嘆者，觀察的結果，星光果曲，并且在非洲的像版其曲率是一·六〇秒弧度，在巴西的是一·九八秒弧度，兩者平均得一·七九秒弧度，拿去與愛氏豫言的一·七三秒弧度比較，頗爲相近。這樣理論與實際的一致，我們還有什麼法子可以推翻得了質力合體的宇宙一元論呢？

德爾伯 (Delbet) 教授說：在諸致察中，不絕要起的問題，「就是物質和能力兩者的關係：這兩個意思有密接的關聯，不思維一方，他方亦不能思維」；物質論者能力論者，其推理方法，都免不了將抽象推進到正當界限以上的同一缺點；前者達到的是一種物質的結論，後者是精神的結論，雙方相等都是形而上學；加之，物質一元論者，能力一元論者，同是一樣，前者不得不再引入能力，後者不得不再引入物質。此外還有許多思想家科學者，有的說：實在唯一，因爲有兩樣的解釋法或觀察法，故思想中形成兩個概念系統。有的又說：本體唯一，但有兩個根本屬性，物質的意思想是充足空間性，力或精

神的意想是具有知覺性。這種種的說話，言詞雖各有不同，但是質力合體或質力統一的理說，則是大家決定的了。

(四) 統一質力的生命

自來主張唯物者唯力(心)論者，在他們自稱都是一元論，但是嚴密的說起來，唯物論唯力(心)論，都是二元論，實際上，物力二元合體的統一論才是真正的一元論。十七世紀荷蘭的大哲學家斯賓諾沙(Spinoza)，與我們有同樣的主張。他亦認物，心統一同於一本體的，因為物心是屬性，說來是二元，根本是一元。物的或心的各個樣式，均不外同一本體之屬性的各個式樣。照并行論的說法，物的方面有何等之現象，心的方面必有相應的現象發生，心的方面有何等的變化，物的方面必有并行的變化興起。蓋物心根本同體，同體的動，不過此方表現物的他方表現心的性質而已。斯賓諾沙這種統一物心的思想，遠在十七世紀，我們不能不表示相當的敬意。不過他假定一個絕對無限的本體，以作統一物心二元的實體，從今日科學的眼光去觀察，未免太超越經驗世界，

而走入論理的思維的獨斷的超絕境地去了。他的物心二元的統一原理，亦不過單在物心之上附加一個假定的超越體罷了，統一原理究竟如何，他一點也沒有解釋，所以無解決的問題還是在我們面前橫着。所以我們在這一點不能同意他的主張。

但是我們的主張是如何呢？說來也很簡單。我們承認萬物是有質有力的，宇宙間絕沒有質而無力的存在，亦絕沒有有力而無質的實體，言質則力存，言力則質在，質與力同體異名，一而二，二而一者也。一個物體，就其體而言曰質，就其能而言曰力。亞里士多德在他的心理學中嘗說：「如眼有生命，則「見」即其靈魂。因「見」乃表現眼之概念之真實；而眼之自身，則不過「見」之物質根據而已，如眼不能見，則已不成其爲眼」。此所謂眼之於見，即是質之於力，不可分，亦不能分者也。范縝神滅論云：「神之於質，猶利之於刀；形之於用，猶刀之於利。」亦正與此意相同。然而宇宙中，石頭也有感覺，所以萬物都是同一本源的生命體，因此我們又可以斷定：統一世界質力二元的實體也就是吾人常說的「生命」。生命的智識比質力來的更遲，但是，牠在宇宙的存

在，是學者所公認的，大之如星日，小之如電子，一切都是質力并存的生命體。生命是統一質力的，所以我們又可以用：「意想到生命的時候，不能不思維質力，思維及質力的當兒，又不能不意想到生命」這一句話來表示生命與質力的密接關係。並且物質和能力都有一定的法則，而是存在的。所以統一質力的「生命」也有一定的（統一質力的）最高原理（宇宙最高法則或生之法則），而是存在的，故生命絕不是形而上學的超絕體。

第四章 生的宇宙之進化

前 言

宇宙問題之中，最大最廣而最難的問題，要算是宇宙之起源及發達（即創造）的問題了。關於此問題的理論，自來應說甚多，如「全能創造主」說，主張神從無中造有，因為其科學的意義缺乏，在這篇短文章裏，我們用不着贅述。二千年以前，希臘自然論的哲學者雖曾企圖用自然的原因去說明世界的起源，用合理的理論去代替神話，終以科學智

識幼稚，沒有多大的成功。到了十九世紀，在某方面的意味上，這個問題的解決，略見端倪。解決這個問題的關鍵，據赫克爾說是從「一個魔術的詞句」即「進化」是也。因為創造的一切部分問題，是不可分而相結合的，一切部分就是代表單一的包括的宇宙問題的。

進化學的代表者達爾文氏，雖亦曾把有機體的生成問題當作不可知之點，嘗說：「精神的根本力之起源，非我所關之點」。但是，綜合各家經驗的思想，根據宇宙統一的原理，我們相信：宇宙一切是逃不出質力法則範圍，同時亦是依着階段變化前進的。古代亞里士多德早已主張，自然是依階段變化，由下等物漸次進化而為高等物，由不完全物漸次進化而為最完全物的。十九世紀的學者亦公認：有機物生成於無機物。下等狀態之所謂無機物，由生命的變化進而為所謂有機物，植物比諸無機物，其生命所表現的程度，前者較後者更為複雜高等完全，然而前者缺乏當人所謂感覺的作用，故與動物比較又相形見絀。但是，這都是比較的非絕對的。

基督教倡行的時候，「一種屬不變說」是一般人的信仰，直至十七八世紀，有名的生

物學者，均莫不如此，他們相信一神造物，萬有種類是神造就的，如謂物類由此物進化到彼物，在他們直視為夢想。譬如博物學界劃時代的名著「博物系譜」的著者，及近代分類博物學的始祖林乃（Line）亦曾說：生物種類之數，自天地開闢由神創造以來，即不增，不減，不絕。及至林乃死後，十八世紀末至十九世紀，拉馬爾克（Lamarck）等出生物種變說始負其基。拉氏在他的名著「動物哲學」裏，認為地上初有的生物，構造均極為簡單，都是從無機物化生而來，經長年月徐徐變化的結果，更因此分為一方的植物，一方的動物，而達到今日生物界的現象的。生物之變化，是因各部分使用不使用的結果遺傳而生的。不論那一類動物，都持有適於生活的身體，換言之動物的身體機關在生活上使用最多的部分極為發達。一八五九年，達爾文的名著「種之起源」發表，從發生學解剖學，形態學，分類學，分布學，古生物學等見地，把生物進化的事實無遺漏的證明，於是非進化思想始完全被克服，自然淘汰，生存競爭諸法則，也漸為世人所公認。

一七五五年康德的青年著作「地球一般史及天體理論」出刊，以數學及物理法則，說明世界組織及其機械的原因。不幸，九十年間簡直沒有誰去理他這種理論，到了一八四五年，佛謨駁爾始發見此理論，而引用於他的著作「宇宙論」中。當時法蘭西的大數學家拉撲拉斯也各別的得到與康德同樣之結論，發表「星雲說」。康德及拉撲拉斯的宇宙論，都是從通俗思想「世界有始」出發，而達到「一切天體，原來生於迴轉運動的星雲之凝縮」的同樣結論。從普通流行的星雲說去解釋，最初非常稀薄的輕物質變為星雲，全體作迴轉運動，宇宙運動因而開始，由此而天體之基礎現象，遊星之分離，皆因機械的數學的理法演釋而出。但是，這最初的運動從何而起，在列蒙則認為不可解的超絕東西，稱之曰第二宇宙之謎。而赫克爾則謂這運動與感覺同，原來就是宇宙實質（即吾人主張的生命）具備的內在本源性質，由此而第二謎可以解決。根據十九世紀後半的天文學和物理學的發見，無限空間的無限天體，所謂太陽也地球也都是由物質而成，時時進化途上流動。無限無窮的空間，無空隙的全被物質充滿，無始亦無終。生命的實質

或實的生命，隨處是自由運動和變化的。生命之流動，永久不休息，所以不是固定的，然而宇宙無限分量的物質和永久變化的能力是存在不變的。赫克爾的一元宇宙論，亦謂宇宙一切現象用物質能力兩法則可以說明，并且空間的實質其永久運動循環，或取進化周期過程的形態。

(三) 地球之進化

至於說到宇宙一部份的地球，其進化歷史可分爲二，第一是無機的地球創造時代，第二是有機的地球創造時代。無機的地球創造，與太陽系其他之遊星的創造，同是經過一樣的順序的。即各種遊星，都是由圍繞太陽如帶形的環狀星雲，漸次獨立凝結而成的。依照英人萊愛爾 (Lyell) 的「地質學原理」(一八二〇年)，所謂地層也，生物也，決不是受斷絕的變革，地球時時都有不可察的微小變化繼續。地球最初是瓦斯體，不久變爲溶岩狀的液體，隨後表面始有薄薄的地殼，地殼乃由地球冷卻而成，物冷則容積減，地球因冷亦減其容積，其皺則成今日之山海。又因爲地球不斷的溫度下低，山海之皺亦不

時變化，所謂蒼海桑田諸現象，究竟不是急激的天變地異說，而是長久年月微小變化累積的結果。至說到地面上生物的發生，是地球溫度低降至某點時，周圍之雲變化爲雨，下落於地則有水之形成。水的最初形成時期，推測起來距今凡數百萬年，亦有說一億年的。從這個時期到今日的歷史，算是很饒興味的問題，直到十九世紀初，這種有興味的過程仍無法推測，但是生物學的進步漸次使我們明瞭起來。一八〇九年，拉馬爾克公刊了動物哲學一書，這個問題算是開始尋着了牠的科學解釋。至於拉氏的見解如何，上面剛纔簡略的說過，這裏用不着再談。

(四) 人類之進化

現在我們談談人類的進化又如何呢？達爾文的進化法則，本來是適用於所有的物類的，然而他的祖述者瓦納斯，只承認自然淘汰說適用於人類以外之生物，可是赫克爾及赫胥黎 (Huxley) 則與瓦氏之主張相反，他兩人一個在德國，一個在英國，得到同一的結論，就是說所有的現象均可由達氏之進化學說去解釋。赫胥黎並且在他的人猿同祖說

中，證明人與猿的腦子本質沒有差異。猿類之中，從比較嚙齒類稍高等的猿，到比較人類之腦稍下等的猿，其間有一個腦的系列。依他的主張人也猿也以及其他所有的生物，從發生學，解剖學，古生物學等方面，都可證明是由遠古同一祖先進化而來，各種生物最後到達的形態，都比原始生活時來的複雜。他列舉人類遺骨的化石及其他，詳細說明了人類進化的事實，更主張：一切物類從無機到有機，從盲目的力到意識的理知及意志，其間算是一個很大的進步階段。人類在實質上，構造上，與野獸無差別，並且與他的偉大也沒關係，不過人類持有理知的言語，其他諸動物其個體死滅時經驗即消失，而人類則可由此理知的言語，經過長時間的累積和組織以至於今日之進化。

又赫克爾對靈魂作用的主張，亦謂靈魂的進化，各生物間有一順的階級，從靜止的單細胞靈魂，順次高其階段，而至備有意識和理性的人類靈魂。人類與類人猿之間，其階段的相異，并不比類人猿下等猿之間相差多遠。並且他認普通的靈魂或精神作用，皆由於肉體內生命物質（即原形質）的變化而生，精神亦是自然現象之一。同樣是受能力

不滅之物理的和物質不滅之化學的總合（即生的）法則所支配。

上面的敘述中我們雖不能盡量的多寫，可是也够使我們明白：生的宇宙之進化，是一般公認的事實了。整個宇宙是如此，宇宙一部分的地球是如此，地球上的人類以及人類的靈魂也莫不如此。宇宙不斷的變易，不斷的進化，因此而演生出低級與高級，單純與複雜，不完全與完全之各樣的萬有生命體來，以致搆成今日之世界形態。

第五章 精神及生存不能

（一） 精神之意義

赫克爾說：『所有的生命「不可思議」中的最大而最有興味的東西，無疑是人類的精神。』一般人的見解，亦以精神爲人類之特性，拿去與其他動物區別。以故自昔關於精神起源的理論，曾有許多的臆說，什麼輪迴說，靈魂移人說，靈魂創造說，靈魂裝填說，靈魂分裂說，各色各樣不一而足，要而言之，都是不可以用科學去解釋的說話。在

前章說人類之進化裏，我們已簡略的言及精神也是進化，而且是受着質力法則所支配的，但是精神之爲物，常引起吾人對牠發生神祕的感想，所以在這裏我們還想用正確批判的攷察方法，去說明精神的本質，再次論到精神現象之一種的生存本能究竟是什麼。

查精神兩字的含義，在廣的意味上講，作爲與包括的「萬有精神」或活動的「宇宙力」同義，亦何嘗不可，在狹的意味上，精神僅僅是高等動物之心靈生活的一部，即與思想和意識有關聯的悟性和理性是也。悟性和理性這兩個心靈活動的差異，自來有種種的見解，但若強於其間畫出嚴格的境界，則有不能。不過在科學的精神生活上，悟性常常活動於實驗的研究，理性常常活動於思索的認識。然而這兩個腦的活動，據赫克爾云：「同是「普羅乃馬」(即精神器官)之官能，因此亦被這思想器官之正常的解剖學性質及化學性質所支配。康德，柏拉圖，亞里士多德，笛卡爾等有同樣之思想，認人類是從物理的肉體和超自然的精神組成的二重存在物，所以康德幾乎認哲學就是「理性科學」。但是，進化論的事實和結論告訴我們，肉體上精神上有近似古代下級野蠻人類的人猿

，人類也不過從猿類進化而來，所以兩重存在物的二元思想是不能成立的。

(二) 精神之官能

緣精神亦不過大腦中特別一種精神器官或曰「理性機械」的活動而已。關於灰白色大腦皮質部（大腦之皮質）物質的精細構造，經最造數十年來的研究，這種驚異的構造，是細胞之完全的形態學的產物，并且使我們知道，其精神活動的完全，在現今吾人所知有天然作用中算是最高等的。無數的心靈細胞，各個都有最複雜的纖微組織和分子構造，統結合於大腦之範圍內，而形成特殊之思攷器官，其結合更有不可思議的秩序和能力的統一系統。各思考器官細胞，好似一個小的化學作業室，對於精神之統一的中樞官能（即意識的理性活動），則各盡其職。中樞器官的存在，才是吾人精神作用的最初前提，這是學者一致的主張。所以我們又可以說精神活動之種種現象，就是器官的官能，換言之，就是器官的「能力代謝」作用。故能力說者，把「精神的能力」與「神經能力」及自然界有機無機的其他能力現象，從同一的見地去研究，很是合理的一件事。非乃爾

的精神物理學，已指示我們，神經能力的一部可以測定，並且適合物理學機械法則及數學法則。倭斯提瓦兒德在他的自然哲學中，曾力說：不特感覺和意志及思想和意識，就是精神活動的全表現，亦歸諸神經能力。故所謂精神器官的「精神力」者，只可與神經能力之其他表現區別而已。倭氏關於精神生活，意識以及意志的能力作用之研究，實有可注目的價值，不過，他拿能力的概念，去代替了純粹的物質概念，同時排斥物質的其屬性（質量），這是大大的謬誤。他的能力主義與首尾徹底的物質主義，都有同樣的偏頗。後者以物質爲力之前驅者，前者視爲物質之成果物。生的宇宙論者或曰唯生論者則避兩者之偏頗，正如赫克爾所謂：『萬物有生論的實質兩個屬性，即占領空間的物質和作用的能力，是不能相離的（如此還有什麼第一義第二義可言？——譯者）』

(三) 精神之發達

人類的精神活動，與身體之其他官能相同，呈現兩個方向的自然發達現象，即個人的個體發達和人類的系統發達是也。精神之個體的發達，吾人可以直接觀察，因爲個個

人從生活最初到死的各種精神生活所經過的進化階段，是可得而見的。初生兒沒有精神的痕跡，亦沒有何等理性及意識的徵兆，彼等與在母胎發達九個月的胚胎時期一樣，同樣缺乏這樣高等精神活動的，這高等的精神活動，是生後經過長時間徐徐的階段而來的。從解剖學去研究，初生兒的大腦皮質部尚沒有高等的體制及官能。幼兒開語之初尚沒有理性的意識。若照赫克爾的說法，個人的精神活動則有五個重要階段，即（1）從嬰兒至自意識的發生并言語的習得之精神；（2）從少年少女至思春期的精神；（3）從青年處女至入於性交的精神；（4）壯年男女之精神；（5）老人男女之精神。人類的精神生活，其進化行程，與其他的生命體相同，要亦不外乎上向進步，完全成熟以及下向衰頹三個大階段。

至說到精神之系統的發達，則不能直接觀察之，吾人只可從人類文明史和原始歷史以及自然人和高等脊椎動物之精神生活的批判的比較，所供給的材料，去比較合成起來，得到結論。比較解剖學告訴我們，所有的頭蓋骨動物（從魚類，兩棲類以至類人猿，

人類，從腦的外層所成的脊髓管之泡狀腫張物，是由同一方式形成的。這樣簡單的卵形細胞，由橫行收縮，先分爲三個腦，次分割爲五個之連續細胞，五個腦胞中，只是最初的胞發達，以後才變成「精神」的化學研究室。不過，下等頭蓋骨動物（魚類，兩棲類）之大腦甚小，其狀態亦極簡單，到了脊椎動物之高等的三綱（即羊膜類）其大腦始完成。呼吸空氣的陸棲有頭類，比諸其上等的同類，生存競爭之際，更感受許多困難問題，因而發生多數複雜的習慣。於是這遺傳的習慣，由官能的適應和繼續的遺傳，漸次變爲本能。高等哺乳動物，在意識完成時候，同時更由本能產生生理性。如此精神生活之階級的完成和其解剖學的器官之漸進的完備是兩兩相俟而進行的。近來「精神器官」之個體發生學和組織學的精細研究，使吾人對系統發生之玄妙的過程，能夠有興趣的透察明瞭。精神之系統的發生，經過數百萬年中，其階段之發達順序，與吾人直接可以觀察得到個體發生的事實同樣，都是可以無限制的適用生物發生學的根本法則。

（四）精神之胎生

自來視肉體和靈魂爲兩相對立之實在的二元心理學，畢竟沒有科學的可能性。精神的活動，還是生命現象之一，與其他的自然現象同樣，沒有體與能絕對不能實現。單細胞有機物植物，以及最高動物之下等的精神現象，換言之，這種有機物各自的感應性，反射性，自己保存之感情以及本能等，都是直接由其細胞原形質的生理活動所產生的。基於原形質之遺傳和適應，由物理及化學變化而來的。這種生理的活動法則，就是適用於人類的高等心理活動，即觀念，概念，理性，悟性等驚異的現象，亦無不妥當。爲什麼呢？因爲下等動物各各孤立的諸機能，仍然是統一的完成的，與吾人所見人類及其他之高等動物的活動是一樣的。

至於細胞生理學上的精神現象，吾人可用下之事實說明之，緣雌性的卵子與雄性的精子，其中各擁有一定量的生理財產，有運動和感覺的能力。兩細胞接觸時，便相互牽引，牢牢的結合着。這牽引力，本是帶有香味的原形質之化學的感覺動作，稱之爲「細胞親和力」，或「色情的化學傾向」亦無不可。從海爾提威（Herwig）氏一個可驚的

發見，這些細胞中，均有一種「細胞本能」和「一種之活的感覺」在動。所以卵子與精子的核相接觸，從受精卵的卵子便產生所謂基本細胞的重要新細胞，更由此新細胞重重分裂，於是全體的多細胞有機體因而發育起來。但若吾人從這受胎作用的生理上去研究，則可以得到次之各事實，即：（1）人類與其他之高等動物同樣，最初均是一個單純細胞；（2）這個基本細胞，乃由女性之卵子與男性之精子混交（或交合）而成；（3）各個生殖細胞，有各自之特異的細胞精神，換言之，各備特殊之感覺與運動；（4）受胎的瞬間不僅生殖細胞之原形質和核合體，其腦胞精神亦合體；（5）所以人類在身體上，精神上的性質，均負諸兩親，換言之卵子遺傳母之性質，精子遺傳父之性質。這類事實，第一使吾人打破一般人類神造的迷信，第二否定靈魂不滅的臆說。精神的起源，就是質力合體的一種細胞生命體所發生的現象，並不是什麼超自然的神秘東西。

（五）生存力之本質

至關於精神之一重要現象的本能，吾人的主張亦與二元論者不合，我們是擁護進化

學說的人，所以我們要拿進化理論去說明本能的性質，決不願糊糊塗塗的把本能亦當作原來賦與的超越體看，若是從科學的解釋，明白了本能之起源和發達的道理，那嗎我們主張爭生存為社會進化重心的「生存」本能，或曰「生存力」，其本質究竟如何，亦就不難解說。所以我們在這裏很想借敘述精神而說到本能尤其是生存本能的本質。

達爾文在他的「一種之起源」第七章說：動物之本能與生理的機能同樣，是適應生活環境，漸次發達而來的，在他的著書裏，達氏更擴大其思想說：「精精的進化，乃有機物全體之通則。人類動物植物悉受此法則之支配。」依據達氏之意，種的本能就是表示各個種之差別，成為身體構造之特質，並受種種複雜的變化。此變化概基於習慣之變化而生，遺傳於子孫的時候，漸漸集積而力強。人為淘汰也好，自然淘汰也好，總之，這遺傳變化而來的活動之中，不好特別選擇某物，保持適者，排斥劣者。以此，而心理的性質變化，遂產生所謂新的本能，這正與形態的特質變化，次第顯著時，遂形成新種是一樣的。再者，本能又可分為本源本能（不是原來賦與的意思）和二次本能兩種。本源本

能就是無意識的衝動，是從原始生活最初傳下來的，即所謂保存自己的衝動和保存種的衝動是也。從這根本本能發生出來的衝突，是無意識的，但從第二本能所發生的，決非無意識，是由理知的適應和合理的思想及決心，與有目的的意識行動而生的。可是，這第二本能，漸次習成爲自動的，無意識的，因遺傳之結果，遂全被吾人視作生來原有的一樣。人類以及其他高等動物，今日所持有的本能之中，不少是由帶着本來意識和熱慮，變成全然無意識行動的，但這決不是原來賦與之衝動，是從合目的的意識建築起來的。那嗎，保存自己和保存種的本源本能，和其他發展生活的二次本能，即生存本能，或曰「生存力」就不是原來賦與的衝動了。是經過長年月習慣的變化，遺傳子孫，集積而力強。才產生出來的。

人類因爲具有着生存的本能，所以要不斷的努力，在個人方面則維持其生活，在社會則維持其生存，在國家則維持生計，在吾人種則維持其生命，這些都是人類天天要努力的，但若問人類爲什麼要這樣的努力呢？亦就是孫中山先生所說：『古今人類之所以要

努力，是因爲要求生成」。而先生又說：『人類一切家族社會的組織，和一切法律制度的創造，都是爲羣衆生存的工具』。所以他主張爭生存爲社會進化的重心，而產生了三民主義的「民生史觀」或「唯生史觀」。

經了以上各段的科學說明，吾人知道「民生史觀」的「求生存」，其宇宙哲學基礎，決不是臆說的唯心論，亦不是偏頗的唯物論，是通世界而可行的唯生論。

(二八) 唯生論之妥當

現在，我們根據以上各段所敘的事實，認定所謂精神也者，與肉體同樣，全不過生命綱表象之一樣相而已，換言之，生命之總表象，在人類，從體的方面而言，有肉體各種現象，從能的方面而觀，則有精神的各種現象，無肉體的「官」而精神的「能」不生，無精神的「能」而肉體之「官」亦不存，「官能」並存而不可分者也。人體之官與能，其關係之結合是如此，進而推諸其羣各生物以及無生物，其質與力之關係，亦莫不如此。世界中尋不出一個無質的力，亦尋不出一個無力的質，換言之，世界就是一個有

質也有力的大生命，生命就是世界的總表象，質力只不過生命總表象之兩樣相而已。二元論者，主張肉體（或質精神）（或力）兩相對立，固犯了莫大的錯誤，然而，主張精神（或力）本源（或第一義的動因）存在的唯心論者，與所謂肉體（或物質）本源（或第一義的動因）存在的唯物論者，其同無科學的價值，自不待我們多論。故欲免去各派偏頗的主張，只有擁護「質力合體的萬物有生論」「質力合體的生命進化論」或「唯生論」。

第六章 吾人之思想體系

（一） 生的思想體系

在前面我們曾引證了許多主張「生的宇宙觀」的人物和言論，有的因為當時科學不發達，不能盡量利用科學的事實去說明。所以他們的主張不是被世人忽視，便是自己也弄不出條理出來。有的人雖說處在科學發達的近世，又因受了歷來哲學上傳統思想的影

響難脫其羈絆，不入於唯物，便流諸唯心。而一般人腦子裏所想像的，也以爲如此，宇宙的究極不是精神，便是物質，其實都錯誤了。宇宙就只有「生」才可以包括一切，解釋一切。爲什麼呢？因爲科學的進步，已給我們證明：在實體論上，物與心不能單獨的存在，亦不能單獨的包括宇宙；在認識論上，亦認定客觀非主觀之所產，乃由主觀之說出，總合主觀客觀才是正確的認識論。而過去許多學者亦已給我們明白的說過，物與力僅不過宇宙之兩大根本屬性，本源上是統一的，因爲其爲統一者的屬性，所以各個樣式，全不外同一統一者的屬性之各個樣式。然則這同一的統一者是什麼呢？在前面已經說明，就是「生」或「生命」，「生」也就是擁抱着宇宙兩大屬性——質與力——的，但是人類的知識，因爲受了空間和時間上的限制，宇宙之無限，萬物之繁多，科學知識尙未健全發達的今日，所以還有最大部分的問題尙未明白的解答。這些留在我們面前的問題，也就是構成我們對宇宙之謎。但是，吾人絕對的相信，在空間上的觀察廣，時間上的經驗多，科學更進步，則宇宙之謎也可漸次縮小其範圍。不過吾人於此，有不

能不注意者，即求知之方法不要錯誤是也。吾人若要求解答宇宙之謎，便先要解決「生命」之謎。生命也並不是超越人智的東西，是有法則可尋的，是在質力可據的。生命的問題沒有完全解決，便是宇宙的問題不能完全解決。所以現在正需要我們不斷的向科學去努力。

一切自然現象（質的，力的，以至於人類之肉體的，精神的），與社會現象觀察實驗的記述工作，就是要需要吾人在演繹上去求生之現象的努力，一切觀察實驗的合理連結而得到結論的工作，就是需要吾人在歸納上去求生之之本體（或物自體）的努力，一切宇宙個體，羣體以至部分的組織研究工作，就是需要吾人在理論上去求人之結構的努力，明白了一切現象和體的結構，我們便要順道而行，實際上去求生之成途的努力。人類應有的努力，在我們看來，是該如此，而且這樣的思想體系，才是正確的，否則永入迷途，徒勞多害。

若是把上面的意思條括起來，就是：

(1) 歸納的求生之本體(物自體)

(2) 演繹的求生之現象

(3) 理論的求生之結構

(4) 實際的求生之成途

才是吾人求知的合理方向，研究的科學方法，思想的正確體系，唯生論之正當的主張。然而，因此吾人關於宇宙學的分類及解釋，則有如下表

宇宙學

(生之學)

- | | | | |
|----------|-------|----|-----|
| 1. 宇宙法則學 | 求生之本體 | —— | 歸納的 |
| 2. 宇宙現象學 | 求生之現象 | —— | 演繹的 |
| 3. 宇宙組織學 | 求生之結構 | —— | 理論的 |
| 4. 宇宙生理學 | 求生之成途 | —— | 實際的 |

(二) 生之本體與現象

(1) 本體與現象之意義

唯生論與民生史觀

吾人日常所經驗的事物，是千差萬別，變轉無常的。種種狀態形相，不過生的宇宙之瞬息的流動過程。這一切都是吾人對物自體 *Ding an sich* 之表象，或認識所得之部分，稱之曰現象 (*Phanomen*)。至於物自體乃事物之本質，現象之基礎，宇宙之根本，古來又稱為本體，實體或實在 (*Noumenon. Substanz Sein*)。雪降霜結，霧張雲游，這些經驗事物全不外從水蒸氣所表出之現象。要是很粗簡的說。水就是雪霜霧雪之本體，而雪霜霧雲亦就是吾人對水自體之各種表象。但是，科學初步的發達，合理的結論告訴我們，水是由輕養二素合成，故輕養原子又是水之本體，不但水之本體是如此，宇宙萬物其基礎的本體，也都是八十幾個原素原子，原子的性質，不是一時的，生滅的，可分離的，而是恆久的，不變的，不可分離的。然而電子說昌明，宇宙本體更由于原而歸結到電子。於是電子較諸原子其恆久，不變，單一的性質更爲吾人所確信，宇宙自然界之物質的，能力的，以至人類之肉體的，精神的一切表現事物，大之如天地山川，小之如草木土芥，從經驗界所表現出來的固體，液體，氣體，生物，無生物，沒有差別，一切都

是現象；就是精神界中生滅出沒的思想，觀念，想像，喜怒哀樂之情等，亦是吾人經驗界所表現的現象。宇宙所有的現象，不管是怎樣的生滅流轉，森羅萬象，而且吾人感官對之常發生許多的錯覺，但是科學的經驗和合理的思索，常促吾人向現象之本體的要求。本體是支持現象之基礎，若不假定本體，現象之存在是不能解說的。然而宇宙中本體即物自體，究極是怎樣存在，吾人雖不得而知，但是基於經驗的思考已經告訴我們，宇宙之本體第一步求得的是八十幾個原素原子，近年來科學進步，求得的又是電子。原子與電子原則上不是相背而是相近的，所以我們又可以相信，電子與究極的物自體，原則上亦不是相背而是相近的。所以現象與物自體之間並不是相離而是密接的，其差異只不過認識的現象部分與物自體間之未認識部分而已。要是爲容易明瞭現象與物自體間之關係起見，設 \times 爲未認識部分，則現象 $+\times\parallel$ 物自體。

若是依從現在科學的事實，則電子加 \times 亦就是等於物自體。假使吾人繼續努力於現象的記述工作（演譯的），再根據的堆積的經驗材料，作更精微的思致（歸納的），則

科學不斷的進步，未認識部分的X，也就只有愈趨愈小，而吾人所認識的現象界與物自體間其相異亦就愈走愈微。假使到了差異微之又微的時候（雖說是不容易），吾人也就可以說現象即是本體。所以我們根據這種理由，絕端反對自體在現象之彼岸的主張。

(2) 本體與現象之關係

康德主張認識只能達於經驗的現象世界，而不能適用於物自體之本體，據他的主張唯自體就是吾人不可知之絕對世界罷了。但是根據他一七八三年的說話：『單從純粹悟性，或純粹理性所認識的事物，都不過假象，而真理僅僅是存在於經驗中』。康德已是自己指出了他的錯誤，而物自體在現象之彼岸不是真理，亦是他告訴我們的了。我們在哲學上的主張，並不與康德及其他學者同一樣的思想，而離了經驗世界，去空設一個超越經驗界以外的物自體。我們認定：通過經驗或在經驗世界立證之下，才可使物自體得到認識，從這樣達到的物自體，才是真理而非玄學的虛構。緣康德的假定物自體的存在，本認定感性的直觀之刺戟者從外而與的，這刺戟之原因即是物自體，換言之，物自體也

就是事物（現象）之未源。現象之爲現象，其意味既視作爲物自體之現象或發視，那嗎現象界即經驗界裏，在何等的意味上，何等的程度上，總不能說發現不出物自體之真相來，換言之，吾人在現象界是直可認識物自體幾分真相出來的。康德的批判論，本來是想批判以前理性論和經驗論的缺點，棄短取長而綜合兩派的，所以他說：理性之「先驗能力」拿去與「經驗」密接關係，在這一點，是與普通之理性論者很顯明的區別。悟性概念即範疇，是統一本來直觀之雜多的能力，離去直觀之雜多，這種能力也不能獨立的活動。「無概念之直觀是盲目的」(Anschauungen ohne Begriffe sind blind)，同樣「內容之思維是空虛的」(Gedanken ohne Inhalt sind leer)。純粹理性批判先驗的論理學序說。「內容」就是與直觀以雜多，即經驗內容者是，思惟範疇若是離去經驗內容全屬子虛。康德之如何的密接經驗和思維的關係，從此亦就很可明白了。然而，康德不顧其立論（經驗與理性並重），分明物自體要通過現象去求，他却主張人類知識不能及到物自體之世界，這簡直是表示他的徒事虛構，而遷就於觀念論罷了，所以歷來認物自體世

界與現象世界是兩對立的學者，與康德一樣，全不外是一些幻想而已。

在前面我們曾經說過，現象世界即經驗世界不外是實體或物自體之發現，或現象，所以通過現象世界吾人可以認識實體世界，如說實體世界不可思索，那簡直是沒有科學根據的臆說。現象世界既是實體世界之發現，那嗎實體世界亦就是藏於現象世界之奧底。吾人之經驗世界其範圍雖然有限，而宇宙之未知部分無窮，但若以經驗界的現象爲果，以實體即物自體爲因，努力現象之記述工作，由果推因，這種歸納方法雖難斷定確否，但若不背經驗和思致一致（或理論和實踐合一）的原則，從已知的現象，去求未知的物自體，也未必就不可能。實際上我們雖難明白物自體之確切的狀態，然而思想的發達順序上，有不能不使吾人從現象去研究本體問題的推動力。所以我們主張在生的宇宙中，固然努力求生之現象（演繹的），但同時也要努力求生之本體，其意義亦就在此。

（3）認識問題

關於認識的問題，自來議論分歧，莫衷一是。概別言之，則有注重客觀經驗材料的

經驗論與偏向主觀之理性作用的理性論。這兩大陣營，前者接近唯物論的主張，後者追隨觀念論的見解，在我們看來，都不能稱之為正確的認識，正確的認識，是要綜合經驗與理性或客觀與主觀，然後始能成立的。「理性」之爲物，在康德派的學者認爲是先驗的，或先天的，亦就是本具的或原來賦與的，但是，我們則以爲理性是學習得來的，理性作用有個體的進化，同時也是系體之進化的。所以我們主張的認識論，是綜合經驗與理性，同時又是拿進化原理去說明理性之存在，此與康德之表面主張批評論，事實側重觀念論者，很有顯明的區別。辯證法的唯物論者嘗說：「物與吾人之意識獨立，與吾人之感覺獨立，而實存於吾人之外」，這句話很不錯，但是物自存於吾人之外，假使沒有主觀的意識作用，試問還有認識之發生嗎？不能發生認識的存在，或存在而不能認識的東西，同樣都是幻想罷了。要是依據唯物論者的主張，物的存在先於意識，因爲有物論存在，然後意識受取，始有認識的發生，反轉來，觀念論著亦可以說，意識先於物的存在，因爲有意識然後始能認識外物之存在。如此依據物的存在或意識之先後，在認識的

中爭辯，而主張唯物論，或觀念論，這種無理之談，恰與爭物質或能力先後者，同出一轍。自己假定如此這般罷了，那裏是真理呢！

剛纔說過，關於認識問題，常有兩派之爭辯，在經驗派的陣營裏，主張一切認識從經驗而起，在理性派的陣營裏，則以為根本的認識不由經驗而存於先天的意識，這是兩派對於認識論之起源的不同點。現在先談經驗派的主張。康德在他著的「純粹理性批判」一之最初，曾以為所有認識是以經驗而始，這是不必多去爭論的。具體的認識，認識之能成立，必以經驗為始，沒有經驗，吾人不能有具體的認識，若是經驗論者單是這樣的主張，我們亦不好否定他們的真理。然而經驗論者不僅是如此的主張，此外更假定種種的事實。他們以經驗解作為純粹外來的意味，外來的印象即認為是經驗之全體。外來的印象，全是所動的或受身的經驗，猶外物之投映於鏡，全不外受身的感受印象（即認識）。但是，外來的印象究作何解？從假定的外物，印象是否與外物相同而直接投映於意識之上？這些疑問現在還暫且不提。然而，在這一點經驗論已經是發生困難，為什麼呢

？就說外來的印象可以不變的受身的感受，然而單是外來的刺戟（物理的，生理的刺戟），印象亦是不能成立的。必定要把這刺戟登諸意識之上，有了意識的活動，然後印象才能成立。譬如說，照像用的磨玻璃，本可接受外物的印象，但若沒有藥片而化學作用不起，印象也不能成立，其理由正亦相同。更簡單的說，外來的印象之能成爲經驗，至少使印象成爲印象的感受力的活動是一個不可少的條件。所以說，把經驗全當作受身的解釋，而否定何等主觀的或意識的活動，簡直是很漠視事實的一種空論。忽略了主觀，經驗既不能成立，那嗎經驗論者只注意外來的刺戟或外來的材料，這是其最大的缺點。

其次說到理性論，在認識的問題上，正與前述之經驗論兩相對立。理性論亦是承認由經驗所起的後天認識，但是主張人類之認識的根底裏，有不由經驗而生來的或生得的認識種類之存在。若把經驗作有後天的，那嗎先於經驗的東西亦就是先天的，視經驗論的認識起源爲後天的，那嗎與之相對的理性論亦就是先天的或生得的。先天論之遠祖柏拉圖氏，常以爲由知覺所得之認識即經驗的認識，不是真的認識，真的認識只限於理性

的認識。這完全否認客觀的材料，而主張內在的臆想。十七八世紀之理性論的代表者，如笛加爾斯賓諾沙以及萊蒲尼茲（Leibniz）認數學的知識為一切知識之根本或代表，普遍性及必然性乃數學的知識之本質，把這個本質取去，便不能思致數學的知識。而這種理性的認識，到底不是從經驗產出，是人心之原來本具的或生得的。這種解釋全是站在生的觀念（Innate ideas）的立場，離開經驗事實的。要是數學的認識不是從經驗開始，換言之就是缺少客觀的材料或外來的刺戟，那嗎為什麼作母親的人，常時不憚煩勞的要搬小孩的手指，教他數目上的認識呢？對初開話的小孩說：三加二等於五或者說三加二等於四，小孩亦無從認識誰真誰偽，必定要經過相當的成長，相當的實驗教授，小孩才判別的清楚。康德的批判論本來是想對經驗論和理性論作一種批判，而做一種綜合兩論的嘗試的，這在前雙已經提說過，但是爲了他的立腳點主要還是理性論，所以他又主張經驗的認識之根底裏，有先天的理性認識之存在，先驗亦就是先天的意義，照康德之意，先驗認識是不由經驗而獲得，乃先於經驗使經驗成爲可能的東西。沒有這種理性的認

識之基礎，所有的經驗的認識之成立是不可能的。康德這種先驗論的主張究竟與理性論沒有何種的區別。總之，理性論或觀念論者，是忽視客觀事實的，所以康德以後的康德學徒，深恐出了主觀範圍，故爾又排斥康德所主張的「物自體」世界，而單傾向於先驗的觀念論方面。單從觀念論方面着力，以先驗的範疇或形式作為構成現象界的基礎，故康德以後的康德系哲學其立腳點仍然脫不了理性論。菲提（Fichte）休寧（Schelling）海格爾等所代表的觀念論哲學，全然忽視經驗的方面，不談實在論，只主張先天的理性的認識之活動，強調理性的認識之無限的妥當性。新康德學派，大體也是傾向于同樣之觀念論的方面，而主張先驗的理性的認識之普遍妥當性的。因為他們的精神都是偏重於康德之先驗的觀念論，所以他們的立腳是內在論。內在論或內在哲學，主張：所有的物，實在的物，都是思維在意識之上，沒有在意識之上浮想着便沒有物的存在，故物的存在，與意識之上浮想着的全不能不說是同樣的東西。海格爾等之論理的觀念論，視宇宙所有的現象，不過先驗的觀念構成或論理的理性活動之發現，所謂實在，一切都是意識

內的問題，意識外的實在全不是他們所意思的。依照他們的主張，理性的認識是在意識之範圍內無限制的妥當，在這種範圍內，當然他們是超越經驗不顧事實而承認經驗以上之妥當性的。蓋從內在論的觀念論之立脚去看，宇宙是理性之論理的或觀念的構成，既爲宇宙現象，那嗎沒有一個不是由理性認識出的。一切都是明晰的論理之發現，這種宇宙全體單認爲是意識之觀念的或論理的構成的思想，簡直放棄了經驗事實，單從純粹論理的認識之發展去說明罷了。理性或觀念論的主張者，不管他們的派別怎樣差異，其同一的缺點都不外主張純粹觀念的認識，而追隨康德的先驗論。若是依照他們的主張，吾人用不着向自然科學去努力搜尋經驗材料，僅是獨居空想，由論理的絕對威力，便可以解決宇宙的一切問題了。宇宙法則是吾人根據客觀的事實，經過主觀的活動，所產生出來的結果，要是依據理性論或觀念論的思想，因爲先有了生得的理性的認識，然後宇宙始得構成，這何異說，先在了生得的法則，然後才拿這些法則去符合外界事實的。這豈不是大錯而特錯嗎？

在上面我們已分別的將經驗派和理性派批判的敘述過了，現在再來說我們的主張是如何。在認識的問題上，我們曾經說過，正確的認識，是要綜合客觀與主觀，或經驗（材料）與理性，然後才能成立的。換言之，就是理論要與實踐合一，然後始有真理的發生。沒有客觀的經驗材料，單從純粹的理性去思維，結果是空想。沒有理性的作用，只言外物獨自存在，吾人也無從認識。原子之先於電子使吾人認為真理（接近真理），是因為從理論方面的推想，從實踐（實驗）方面的攷察，理論實踐合一然後才產生出來的結果。電子之後於原子而為真理（比原子更接近真理）亦是根據許多經驗材料，從理性的判斷作用而達到的結論。然而電子說雖然昌明，而原子說仍未全部被推翻，且比諸古代他納斯主張萬物之源的『水』，伊倭尼亞學派主張的『水和土』恩派多克乃斯主張的『水土，風，火』，仍為接近真理而不相背，這是理論與實驗一致的效果，因為未得到科學的原子學說結論以前，已經有了許多經驗材料的基礎，和理性作用的正確活動故也。所以在我們的主張，吾人對宇宙之認識是不斷的進步的，換句話說，認識也是進化的，認

識進步一段，原則上是更爲接近真理的。譬如說，原子與本體（物自體）在原則上是相近而不相背，而電子與本體在原則上更是相近而不相背的。所以我們又可以說，原子說是根據實踐與理論一致的結果，故其真理的效用性是很大的，電子說用了同樣的方法，在認識上更爲進步，以此牠的真理的效用性比諸原子更爲來的大。科學不斷的前進，吾人必信：本體問題的認識，或真理的認識，也就只有一天比一天的接近，而其效用性亦是一天比一天的來的更爲巨大。

現在把我們對認識問題的主張簡約起來，則有左之數點：

認識構成的條件是：

(1) 客觀的存在（經驗材料）

(2) 主觀的人類使客觀成爲經驗

(a) 感覺——受取客觀世界的印象

(b) 理性——思維能力

客觀世界投映在吾人的感覺器官，或被吾人的感覺受取，再經理性作用的活動，認識因而成立。然而沒有客觀的存在，感覺便無所受取，則理性無由活動，認識不會發生。僅有客觀的存在，感官的具備，若沒有理性作用的活動，譬如電線（感官）雖可以受取彼方（客觀）之影響，但若無此方之各種裝置的作用活動（理性活動），一切印象亦是不能成立。有了客觀存在，主觀的單純理性，而沒有感官的感覺作用，則客觀自客觀，理性自理性，認識仍不會產生。所以感覺作用和理性作用，在人體中是兩個不同性質的東西，在這點要分辨清楚。感覺不能代表理性，只是傳達作用。然而接近唯物論的人們，嘗重視感覺少談理性，這或許是他們慣用的隱蔽方法罷。我們嘗以理性為主觀，拿去與外界經驗事實的客觀相對，不言感覺而以感覺之意存於主觀，這並不是輕視感覺，此點亦不能不順便聲明。

至說到理性作用，康德系的哲學者，常認為是先於經驗而存在的先天作用，或原來賦與的東西，沒有這種理性的基礎，認識便不會生起。然而，吾人之主張則反是，理性

之爲物是由長久學得，經驗，進化而來的。有機體受了環境的刺戟，感受許多困難，因此發生多數的複雜習慣，這些習慣遺傳子孫，再由官能的適應相遺傳的繼續，漸次發生本能，高等哺乳動物在意識完成的時候，由本能更產生理性，精神生活之階級的完成是與其解剖學的器官之漸進的完備兩相俟而進化的，這是理性之系統的發達，我們曾在前面敘說過。初生乳兒的哭泣，并無何等的意識與觀念，只不過盲目的混亂情感的感情。但是，經過長久時日，兒童的精神生活漸次複雜起來，能識別從環境所生的印象，而發生種種不同的感覺。到了官能作用徐徐的配置整頓起來，感覺經理性的活動而結合客觀的雜多，感覺更變爲複雜，結合這複雜的感覺，因而生起知覺。例如看見梅子感着青色，接觸觸感着硬性，吃上去感着酸味，這是感覺，然而梅之青色，硬性，酸味，圓形等等五官所得的感覺結合起來，吾人在理性上得着一個梅子的印象，通常謂之知覺。知覺的印象，就是把對象的物體從吾人面前奪去，尚有所謂表象殘存於心中，這謂之記憶。記憶，就是對象不存，而物之印象仍可再現的表象力。各種之知覺由記憶力而再現，集

爲過去經驗之一團，而爲新經驗之基礎與材料。照合經驗描寫新經驗之印象與表象，再由新經驗而改造舊經驗之表象與觀念，如此稱之曰統覺之活動。統覺之樣能發現，兒童將印象從過去經驗之內喚起，與新的事物兩相比較，而下判斷，如是類似，則有肯定的判斷，不相似則有否定的判斷。曾經幾度反復過的知覺，其知覺的喚起，雖無其物體生來的官能的刺戟，其物體之印象得以再現時，這謂之表象或觀念。人類積蓄日日的經驗而使之表象化觀念化，理性的作用亦就發達起來。蓋心不外一種生活機能，從其作用的自己改變，與環境（從內及外之刺戟）交涉是不絕的變化或向進化而去的。然而環境也常受思考及行爲之影響的改造，故人類之智識不單是認知的過程之結果，乃從人類生活與環境的折衝或衝突之中所燃燒起來的活火。

離開了外觀刺戟所與的印象，吾人不能承認物自體的存在，同時在他方面，吾人亦否定不影響心之構造的「心的作用」之存在。康德主張判斷形式（範疇）之先驗性，而吾人則以爲思維作用的理性，亦不外從經驗發生，故其形式即範疇亦不外從經驗而生起

。康德把空間及時間當作經驗之前提條件，視爲先於經驗而具備於主觀意識的。然而近時多數學者，認空間與時間不過是便宜上的比較，且其觀念之起源亦不外乎從生的宇宙之經驗而起。物有形相，有遠近，空間觀念因此而起，事有變化，有推移，時間觀念從此發生。兒童搥物不得，斯有相隔之感，飢而求食痛感屢屢反復，因悟時間之推移。并且望着物運動，同時而有空間與時間觀念的意識。就是關於原因結果的因果律，計算的數之概念，物的實體性等究竟都是基於經驗之反復而不是超越經驗的東西。

(三) 生之結構與成遂

在生的宇宙中，大而言之天體的星系，小而言之生物的細胞以及原子電子，都各因其組織結構的不同，能力的相異，而生出各別的物體來。科學未發達的時候，大家還沒有注意到體的結構問題，到現生，結構觀念可算是占領了全科學的重要位置，不僅化學物理學以及生理學心理學等自然科學的範圍內是如此，就是社會科學亦皆以此爲其基礎。明白的了一切結構關係的理論，始知宇宙萬物都是低級或高級的表示牠們生命意識的

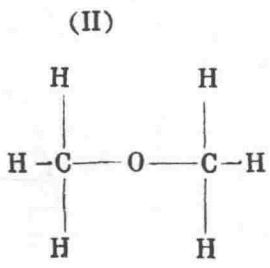
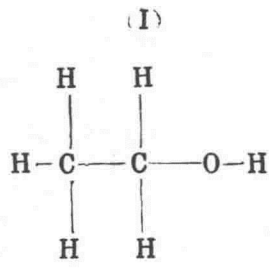
努力，而要求自身之成遂。

近世化學之專注重原素原子間的相互配列關係，有時原素相同，原子數亦相同，只因配列的位置不同，便截然成爲兩物；生物各種器官雖然都由細胞組成，然而細胞併合的組織不同，遂生出各種機關，其官能亦異，且一個生物是由各種機體合成，而此生物性質則與其內部各機體的性質則大相懸殊。許多細胞之併合成一個機體，與許多機體之組成一個生物，其與電子之合成原子，原子之化合爲分子（如水），同樣是因爲配列結構的關係。這類事實，是很值得吾人之注意的。

物理學自從電子論建立以來，關於舊的物質觀念完全打破，量子論出世，「能力」的觀念亦完全改造。從前以爲化學上八十幾個原素的原子是最后的不可再分的。現在知道甲原素的原子與乙原素的原子其所以不同，就在甲原素的原子內的電子，其結構與配列，與乙原素的原子內的電子結構配列不同。所謂週期律表就是大體上表示結構差異的次第。可見原素的原子所以互相不同，就在此諸原子內陰電子的數目與其運行的軌道各

有不同，而陽電子作核心的數目亦各有不同。

電子變成原子，原子的性質迥異於電子的性質，且各原子間又各異性而為另物。一滴水原由輕氣養氣化合而成，但是水絕沒有輕養二氣的性質。這新贏得來的性質從何發生呢？就是因為有新的結構關係。又如有機化合物，其最普通的特性是因結構配列的不同，原子的原素和數目雖同，但以內部的結構形式相異，其為物亦各有差別。例如 Methylether 與 ethyl alcohol 其分子式 (C₂H₆O) 雖相同，但其性質及反全應相異，所謂異性體 (isomer) 者是也。有機化學裏如此之異牡體頗多。分子式同而性質相異，其相互間之區別究竟如何，實在有考究的必要。同樣之 H 原子，H₂(SO₄) 之 H 用 Zn 置換，但是不能置換 NH₃ 之 H，同樣有機化合物裏，若是原子之結合狀態相異，同一的原子其化學行為亦每每相異，所以有機化學很重視表示原子間相互結合狀態和其質的構造式。例如前所舉 (C₂H₆O) 分子式，按其原子值連鎖列之，則得左之兩式：



ethyl alcohol 與 Na 發生作用時，輕之六分之一，（即一原子）量被置換，而變為 Na 化合物。其他六分之五量的輕不被 Na 置換。所以我們可以思想到：輕的六原子中一原子與他五原子其結合狀態相異。methyl ether 是與 Na 不發生作用的。再 HCl 瓦斯與 ethyl alcohol 發生作用時，便產生 (C₂H₅Cl) 化合物，便將此化合物與水共熱之，則得 alcohol。所以我們又可知道 O 與 H 是直接結合而成為 OH 基的。從這些事實的證明，吾人便可斷定 (1) 式是 ethyl alcohol (2) 式是 methyl ether 之構造式。

又如炭與黑鉛以至金鋼石，同為炭素分子所成，但其形狀絕對不同，其所以致異，

亦只在分子間的佈置。因此吾人便知內部的配列結構不同，在化學上實居最重要的地位。近來科學進步，一天更比一天的發見此種結構理論的重要，且結構概念頗有凌駕質料概念的趨勢。

英國的大生物學家穆爾根 (Morgan) 對電子之突變為原子其性質迥異，解釋為「有了新種類的關係」。這「關係」兩字，就是我們所謂的「結構」。并且他曾說：原子，分子，結晶體，有機體，人格，在每一層其上層必有一個新物，此則由有了一種新的關係（結構）在其內部而成，每一新物表現其自身的運動與對外的反應皆有特別步調。並且他以為「新」即表示「不可推知」之意，因為新的結構成，其種類完全不同。譬如說：假使世界沒有水的存在，輕養未結合成水以前，吾人絕不能從輕養的性質推測其化合物的物質。中庸上說：「天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測」，這同是說：生的結構是變化不測的。而然新的表現其自身運動與對外的反應，皆有特別步調，譬如說原子都由電子突變而成。但是輕養兩原素以外的原素原子，決不能化合成

水·而電子沒有經過原子的一階段，決不能一躍而變成任何分子。所以生的變化，因為結構關係，可以突變而產生異的種類，同時也是有限制而不能不循着秩序前進的。

以上是舉物理化學的例來說明結構概念之重要。然若推而至於人類社會，社會科學內的結構（或組織）亦占同樣重要的地位。別的且不講，現在革命潮流震怒五洲，沒有一個革命黨不高叫着嚴密組織的口號，舊的「普爾」政治制度，經濟制度，大家都在那裏努力奮鬥的要去推翻而重新建造，這都是為的社會組織問題，而其目的則亦不外乎求人類生活之成遂。

第七章 民生史視

1 民生的社會觀或綜合的社會觀

(一) 生與民生

吾人從宇宙方面去研究，可以得到宇宙的理論，從宇宙之一部分的人類社會方面去

研」，又可以得到社會的理論，換言之宇宙有宇宙的哲學，社會有社會的哲學，所以我們談到孫中山先生主義的哲學基礎，應該從這兩方面去看。前面我們所講的都是關於宇宙方面的哲理（唯生論），現在我們所要研究的是社會方面的哲理，即所謂民生史觀，反過來說，民生史觀就是我們的社會哲學。過去孫中山先生雖沒有把「民生史觀」四個字，很顯明的提出來作為他的社會哲學，但是從他的著述和講演中去探討，「民生史觀」四個字實在是代表他的社會哲學的。

然而「民生史觀」之「民生」兩字，究作何解？先生曾告訴我們：「民生就是人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命。」緣宇宙萬物皆生，這是我們在前面已經證明了的，再說到人以外的行動，牠們也各有其生命，生活，生存以及生計，然而，因為人類之所以為人類，有其特徵存在，所以我們應當在「生」字之上加上一個「民」字以示區別。這就是說：宇宙的問題固然要用「生」字去解釋，但若單用「生」字去解釋，人類社會，是不能表示其特徵的，所以人類社會的事實一定要合用「民生」二字

去解釋。先生又說：「古今人類之所以要努力，是因為要求生存。」但是，求生存只是從飲食的維持生命和生育的繼續生命去講，人與動物并無區別，人類之與動物區別，就是因為人類求生存，除了維持生命，繼續生命而外，還有優勝慾和超利害的衝動，並且從其理知作用而能達到發展他的生活的事實。所以人類求生存，是包含了普通動物所有維持生命，繼續生命，以及人類特有的發展生命的。

然則「求生存」究竟是什麼一個東西呢？明白的講，就是慾望，而慾望又是精神作用之一種。如此，依據流俗的說法，社會之所以進化既源於人類之努力，人類之努力又源於求生存，求生存既係慾望，以及精神作用之一種，那嗎民生史觀豈不是近乎唯心史觀嗎？而國內少數學者，又有把民生史觀解釋為唯物史觀的。究竟民生史觀是屬於前者呢？抑或是後者？據我們的意見，民生史觀就是民生史觀，並不是唯心史觀，亦不是唯物史觀。為什麼呢？因為我們認定真理只能容許一個存在，真理如說是甲，就不會是乙，亦不會是丙。以前我們在宇宙論裏會說過；唯物論得到科學的根據是始於原子說，及物

質法則之發現。唯心（力）論得科學的根據，是始於能力法則之發現以及電子說之成立，但是愛因斯坦之預言證實，質力合體論興起，而唯物論唯心（力）論以及二元論根本被推翻，科學的進步，吾人又知道「生命」才是包括宇宙，解釋一切而無不通的。「生命」是宇宙之總表象，質力不過生命之兩樣相，或曰兩屬性，所以唯生論就依據學術進步的辯證方法而產生。在宇宙論裏，既然不容許唯物論唯心論或二元論的成立，那嗎社會哲學裏，亦不應承認唯物史觀或唯心史觀的正確性。求生存雖是精神作用，然而這種精神作用，並沒有離脫了對應的肉體組織去意思的，換句話說，人之所以能「求人的生存」，一方面是因爲有人（進化）階段的肉體組織，他方面有人（進化）階段的精神作用，精神與肉體是合一而不可分的，所以求生存（或曰民生）的含義，並不是普通所謂：精神的心理論，或物質的唯物理論的，這點我們應該分別清楚。

然則，民生史觀就是民生史觀的意義、究應如何呢，下面我們再慢慢的敘述罷！

誰也知道：人類社會之構成，是以人類自身和外界物質（言物質而能力存在）爲其前提的，不但人類社會如此，其他動物之社會（包含動物自身和外界物質）也莫不如此。沒有人類自身，便不會有人類的社會，沒有外界的物質，人類就不會單獨的存在，而且社會之物質創造，亦無其構成的基礎。

宇宙萬物，均是生命體之一員，已經我們證明，生就是他們的共通性，但是，這包羅萬象的生命體，因爲種類各異，所以同時各有其不同的特點。生命體有物質的表象，同時有能力的表象，譬如說：動物與人類，其肉體的組織是其物質的表象，其各種活動或勞動是其能力的表象，這是牠們的共通性。但是，人類與動物究竟在那一點不同呢？就是人類能力（言能力而肉體組織存在）的表現，比諸其他動物來的更爲複雜，更爲高級。從粗簡的方面去看，人類與動物，其能力的表現固同有其肉體的勞動，但是人類之所以異於動物，就是在前著精神能力之特殊的微妙表現。據華爾德（Ward）「宇宙之自然的綜合創造」說，宇宙萬物有如左之排列（注）：

質	特	物	產
績	業	會	社
能	知	類	人
情	感	物	動
命	生	物	植
力	運	質	原
		物	有
		物	無
		素	化
		太	普

人類既是以其知能或曰理知（亦可稱爲理性）別於其他產物，那嗎人類的社會或人類的生活中其微妙的精神能力的理知，是不可漠視的特徵了。所以人類社會別於其他產物的社會，「民生」之有以別於一切宇宙生命體的「生」，就在人類有理知的特徵這一點。故民生者社會之起點也，而且他是統一精神與物質使之一體以之解釋人類歷史無往而不利者。

人類與其他動物同，其求生存也，有兩個很強烈而基本的慾望，就是飢與愛是也。飢與愛從任何意味上講，都不是派生，而是很完全的典型的慾望。飢與愛是人類行爲的

主源，其他各種慾望均不外直接間接派生於此二者（注二）。此二者基本慾望，按亂的慾望是要保持生命的維持，愛的慾望是要保持生命的繼續（即繁殖子孫）的。但是，爲生命的維持吃飯，爲生命的繼續生小孩子，必須取用外界的物質資料，然而從取用外界的物質資料上講，人類仍不能從其他動物區別出來，必須要人類有了高級的認知或曰理性，以之作用於外界的物質，同時外界的特質影響於精神，物質精神互相作用，能創出物質的文化和精神的文化時，人類的生活（或生存）始可云與其他的動物有所區別。

誠如恩格斯所云，人類在與政治，科學，藝術，宗教等有關係以前，先不能不飲食居住穿衣（注二）。但是，僅以直接生存（生理上追求直接生存并因慾望滿足）的低級本能出發，而否認或忽視人類行爲之高級的動機，則人類仍不能與其他動物有所區別。所以學者嘗批評唯物史觀忽視了精神的認知作用，只從人類行爲中種種雜多的動機抽出保存自己的慾望，而給以解決世界史上所有問題的關鍵的地位。巴拉諾夫斯基謂：各有機體間之競爭，亦不單是以直接生存爲目的的，他們的目的，都是想得到更豐富的生活，

而人類更是如此；食慾自然是所有慾望中最切迫的東西，但是除了飢餓脅迫的場合以外，食慾對於人類的行爲上，是沒有決定的意義的。人類不僅是飲食，還是營求政治科學、宗教藝術等生活的，直接的生存慾望以外，性的衝動，同情的衝動，優勝慾超利害的衝動等，是何等的持有社會生活之力的，社會的發達愈前進，這種高級的慾望更形活動，但是這高級的慾望，爲何會依社會的進步而更形活動呢？這高級的慾望爲何達到目的呢？這全是人類有其特徵的理性關係。

(注一) 以太雖被現今的學說否認，然而此表之序列和說明。大體上是沒有錯的。

(注二) 據巴拉諾夫司基云：着衣服的慾望在今日看來好似不可缺的生活慾望，然而最初并不是爲防寒的直接生活慾望；着衣習慣發生以前，人類社會裝身習慣很發達；不着衣服的民族是有的，然而不裝身的民族則無之：從亞非利加洲的黑人，雨天裸體步行，晴天則盛裝而出這一點考察，吾人便知衣服本來不是爲寒氣凌人而後發達的；着衣的習慣，本來是裝飾及名譽的表

微而發達的，在相當的時間才轉變為不可缺的生活慾望。

飲食，居住（派生自飢愛）諸事自體，亦不是單純由直接的生存慾望而發達的。

（三） 社會之目的性

人類因為有了認知作用，他的行動就不單是應答外界刺激的一種反射作用。牠與環境發生交涉的時候，其觀察解釋的判斷（意識到的）就作為他將來的先見。從這許多的先見或過去經驗的集團中，牠選擇某種經驗製成將來的圖案，以指導其行爲，所謂將來之豫想，已在現在行爲之內活動，這並不是他本能的活動而是目的的活動。人類的行爲總是如此賦有意識，用反省或熱情而向着一定目的而活動的，無意識的企圖，無意欲的目標，總不至發生於人類社會的。鄉下土人對織物不及蠶之一繭，對建物不及蜂之一房，然而土人之所以異於蠶以及最好的蜜蜂，是因為土人在織物造屋以前，已先在腦子裏把那織物或房子作了一個圖案起來。換言之，土人最後所表現的結果，在開始的時候，

早已存在於他的觀念之中。人類追求自己有意識的意欲了的目的而行動，雖不見得常常是能順利的進行或竟能達到其目的，但是他總在創造他自身的歷史。

(四) 社會之進化

在前面我們已經敘說過，所有生的宇宙都是進化的，人類自身如此，推而至於由人類所組成的社會亦莫不如此。夫進化者變化之意義也，然而一切變化不一定都是進步，還是有退步的時候，不過從人類社會開始以來，中間雖然免不了有退步的當兒，大體上觀察，人類社會總是由簡單而複雜，由低級而高級，時時是向上而進步的。

人類具有羣居和協動的本能，其他動物也莫不如此，故人類有人類之社會，而比其他動物亦各自有牠們的社會。然而人類社會之所以異於其他動物的社會，就在前者是很顯著的在進化。因為人類（依據進化的理論）是由一種動物經過若干進化過程而達到現今之狀態的，牠的肉體機關組織（物質的）之複雜，以及生理機能（能力的）之微妙，平均計算起來，比較其他一切動物都高出多了，尤其是腦子之心理的理知作用，更非他物可

以倫比。華爾德嘗以「環境使動物變形，但人類使環境變形」一點，作爲人與動物本質上的區別。據華氏的講話，動物沒有理性的，至少是沒有使進化可能的理知，所以動物僅是受動的適應環境，但是人類始終是能動的，獨創的，應乎自己的機會可使環境變化的（在人類可以改變環境這一點，作者是很同意的，但若忽視了環境可以決定人，則亦不敢同意。因爲這已違反了適者生存的原則）。

人類在由某種動物進化而達到人類，更由人類而表現初級社會的時候，換言之，就是人類社會或人的生活（即所謂民生）開始的時候。人類求生存因爲持着有較高的理知能力，表現其行爲的意識性和目的性，環境固然影響人類，而人類亦在改造環境，外界的物質和內在的精神就是刻刻相關而不可離的在推進吾人的社會，推進吾人的生活。動物僅能營求粗簡的飲食，繁殖居住等事，而人類努力的結果，從一方面看，製作品的改進有其物質文化的進步，從他方面看，政治哲學科學等的形成有其精神文化的進步，所以人類社會是進化而動物社會不是進化的。

(五) 所謂勞動工具

依據馬克斯派的主張，人類之所以能與動物區別，就在使用和創造勞動工具。資本論裏說：『勞動工具的使用和創作。在其萌芽上，某種動物的種屬中雖然也有，却是特別的構成了人類勞動過程的特徵，故富蘭克林對人下的定義為製造工具的動物』。但是吾人若問：爲什麼人類需要工具？因爲人類求生存總是希望得到一個更爲豐富優美的生活，而工具是取得生活資料最經濟的手段。欲得到更豐富的生活，不但人如此，動物也是一樣。然而爲什麼其他動物不能像人一般的能使用工具和創造工具呢？其原因自然是：人類是擁有最高級的理知能力的，爲要達到生存的目的，人類始將物質（原料）通過理知作用製造爲工具。動物因爲缺乏理知，所以不能。一個木頭放在那裏，若是不經過理知作用，今天是木頭，明天後天以至於數十年後仍然是一個木頭。木頭之所以能製造成爲或變爲一條棹子，是經過理知作用構造成功的，換言之，棹子就是原料經過理知作用的一種物質創造，牠的產生是以人類理知作用爲前提的。所以我們不能橫腰一截，把

勞動工具，就作為社會的起點，或以之作為社會一切變動的中心，而忽視了精神的理知作用的，這就是馬氏很大的缺點。

而且人類羣居協働以求生存，不僅是得到勞働工具或物質創造的結果，他方面還有政治，哲學，科學，等的精神創造或精神產物的。

太古洪荒時代 人類求生存，其精神的創造雖極簡單，然而物質或工具的創造亦甚簡陋。物質（工具包含在內）與精神，本是相輔而進的，物質創造的進步是需要相衡的精神力或精神創造，精神創造的進步是需要相衡的物質環境或物質創造的。日人彬山榮所謂：物質創造或物質現象必須經過人類的意識纔能發生。恩格斯所說：精神創造或精神現象亦要依據周圍的事情而定。兩說綜合起來就是吾人正規的主張了。

（六）社會進化的定律

（1）生之成遂的生理性

宇宙萬物本各有其求生之成遂的一種要求或傾向，人類如此，人類以外的其他各物

亦莫不如此。譬如說：山斜面種植杉樹，因為吸收日光算是植物最緊要的一件事，所以杉樹爲要達到他們的生之成途，就不能不常與隣近的同志競爭，總想一枝一枝的高出；下面的杉樹，常恐上面的覆著牠不能當向日光，於是竭力的延長其枝幹，上面的杉樹，又恐怕大意了，自身之成途受其障害，亦不斷的努力生長。結果上下的杉樹都長的枝葉繁茂。然而，同齡的杉樹下方的總比上方的長的高一點。這就是萬物求生之成途的一個好例。

人類亦是如此，所有的歷史，都不過人們求生之成途的努力過程而已。然而，人類既是常意欲其「生」之成途，故不能不努力於預防其「生」之病症，所以一個社會生理家比一個社會病理家來得更爲切要而且高明。從生理上去預防病症以求生之成途，實在比有了病症去求藥石以求生之成途，來得更爲合理而且經濟。孫先生嘗說：階級鬥爭是社會當進化時所發生的一種病症，馬克斯研究社會問題所有的心得，只見到社會進化的毛病，而沒有見到社會進化的原理。所以馬克斯一生的研究，偏於病理的地方多，而孫

先生則不然，他在民生主義裏面所構的，都是從生理去觀察社會，從生理去健育社會的一些方案。平心而論，人類求生之成途，若能主要的從生理方面去着手，去努力，這是社會愈進步愈應該有的一種趨勢。

(2) 社會進化的民生觀

——參看第三圖——

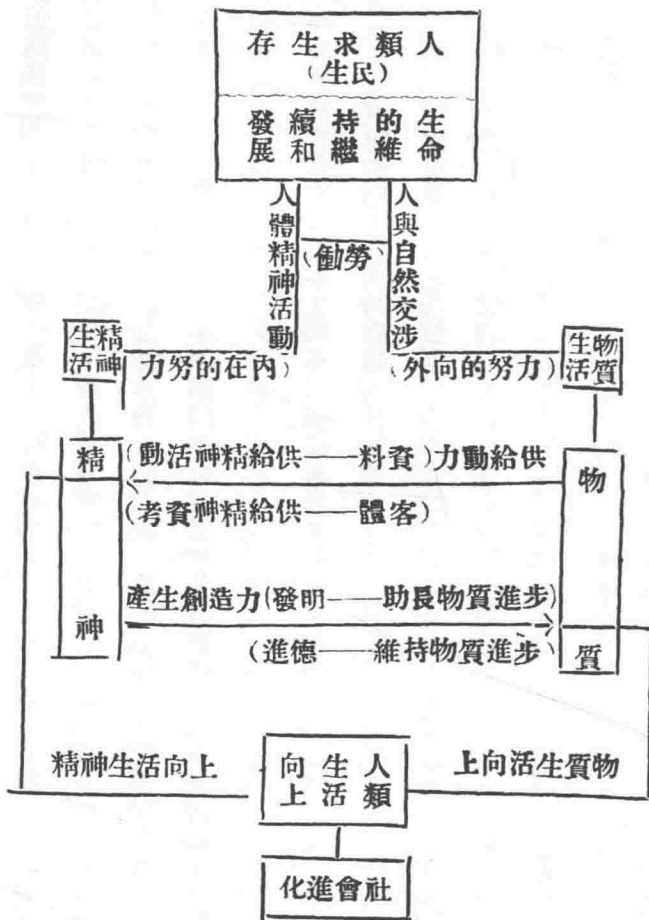
孫先生嘗謂：人類一切家族社會的組織，和一切法律制度的創造，都是為羣衆生存的工具。又謂：民生就是政治的中心，就是經濟的中心，和種種歷史的中心，好似天空以內的重心一樣。這已明白的告訴我們：社會進化的定律是人類求生存。人類求生存，除了與動物同樣的吃飯以維持生命，生小孩子以繼續生命外，他還有理智作用幫助他的優勝慾和超利害的衝動等以達成其目的，換言之，人類是能達到發展生活的目的的，所以人類的求生存，是總括了生命的維持，繼續，發展三者而言的。

人類因為有了求生存的本能的衝突，所以不能不有兩個方向的努力，從一方面看，

是外向的努力，而發生人與自然的交涉，從他一方面看，是內在的努力，而發生人體精神的活動，精神的活動，吾人可稱為精神的勞動，與自然發生直接的交涉，亦就是肉體的勞動。有了肉體的勞動與自然發生交涉，人類之物質生活以起，因為精神的勞動，人類的精神生活以生。換言之，人類整個的生活，從一方面看，是對客體的所謂物質生活，從他一方面看，是對主體的所謂精神生活。

圖 三 第

唯生論與民生史觀



「社會進化」四字，自來解釋各異，然而在我們的主張則以爲：人類整個的生活（合「物質精神兩者」向上，或曰進步，或是社會進化。否則，科學昌明，技術發達，物質文明雖然進步，而經濟組織不能改良，和道德退步，以及種種不平的事情，如像階級戰爭和工人痛苦，那些種種壓迫，不能消除，社會文明是不會發達的，如此就不得謂之社會進化，

夫精神與物質，本相軸爲用，而不可相離者也，物質可以借給精神之動力，從一方面言，精神器官得物質的生活資料以行其代謝作用，使精神作用能健全的活動，從他一方面言，精神活動因客觀（總括物質的精神的而言）的事實，而得到怎樣去思考的材料。精神之創造力可以影響物質之變動（即人類可以改變環境之意），從一方面言，科學昌明，技術進步，物質文明因而發達，換言之，發明就是能助長物質的進步，然而單是物質進步，而道德退步，或道德不能與物質對等的前進，社會上有種種矛盾的現象發生出來，進化亦要停止的，所以從他一方面看，精神的創造力要使吾人進德以維持物質的

進步。蓋發明是精神在自然科學圍範內應有的努力，進德則是精神在社會科學圍範內的努力，吾人所謂政治學也。經濟學也，哲學也，以及其他所有的社會科學，其目的都是直接間接在做進德的功夫，而社會上所謂革命，改良，改造等，全不過進化過程中，精神方面進德的努力。故發明與進德，二者均是物質生活進步所絕不可缺的條件。所以物質必有精神的發明的進德的影響，吾人始可言物質生活真實的進步或曰向上，精神必有物質的資料與客體的影響，吾人始可云精神生活的進步或曰向上。物質生活向上，精神生活向上，即就是吾人整個的生活向上。人類生活向上，亦即所謂社會進化者是也。

然而推溯其源，社會進化，是因人類生活之向上；人類生活之向上，則由精神生活和物質生活平衡的推進，生活的推進，又由於人類求生存的努力，故社會進化是以人類求生存為重心的。而社會進化又是歷史的重心，故歷史的重心亦就是生存或曰民生，所以拿「民生史觀」去解釋一切歷史，一點也不會錯誤。馬克斯派以生存的物质手段，或曰生產工具為社會進化之基礎，其第一缺點，是放棄精神而不能與他們在唯物論所主張

：「有質（占領空間性）必有方（德茲有所謂精神的性質），有力必有質」的原意相符，這是唯物論與唯物史觀相左之點。其第二缺點，吾人即依據馬克斯恩格斯之言，他倆亦嘗說：「所有人類史的第一前提，無庸說，是生活着諸人的生存」，然而馬恩等不以「生存」為歷史的原動，或者只認人類求生存與動物一樣，就以物質手段為起點而行推論，不免越級而偏。若照馬恩等之意。謂求生存不能使人類從動物中區別出來，竟取「生產手段」以代「生存」，而主張唯物史觀，那嗎赫魯黎說，人類因為有理性的言語能與動物區別，他亦可以推論到言語是歷史的重心，而主張「唯言語史觀」了。若再囿於一隅一時的事實，而主張所謂「階級史觀」，那嗎馬克斯所理想的共產社會實現，階級消滅，而「階級史觀」的主張豈不是要由馬克斯自己收回成命嗎？再看弗勞特（S. Etard）的主張，他認為：性慾是一切行為主要的原動力，如此「唯性史觀」亦是有充足的理由可以成立了，這豈不是史觀愈弄愈多，分不出誰是誰非嗎？馬克斯着重於生產工具原不外着重於飲食居住着衣的諸物質生活問題，或曰吃飯問題，而弗勞特着重於性慾，或曰

生小孩子的問題，這都是淺薄一偏之見，未窺見社會全般的事實者也。

附錄三民主義經濟理論的研究

序 言

關於三民主義經濟的思想，中山先生，以及信仰他學說的人們，以前既未曾有過系統的研究或著作，若是要由我這學疏識淺的人來擔負這個重任——述說三民主義經濟的理論，未免遺笑大方。不過個人總覺得：（一）經濟問題在民生問題中的重要，尤其是政治發展的經路，社會運動的方式，種種各項，都是直接間接受經濟影響的現在，我們若是不先把經濟問題弄個明白，實在講：我們對於世界的情勢，好算是個目不識丁的人。（二）三民主義經濟思想的科學性，實在是自己具備有他的體系，有他的特性和正確性，我們若是不給他作一個系統的研究，深刻的認識，而拿錯誤的理論去觀察一切經濟問題，還是免不了要糊塗起來。所以個人不嫌淺陋，很想把這個意思，趁中山先生逝世五

週紀念的時候，寫一點出來，作個人研究此問題的開始，或者這個問題的一個序言，并希望從此能得到同志們共同的研究。最後，還要申明的：就是限於時間和篇幅關係，不周到不明白的地方在所難免，希讀者諒之。

(一) 三民主義經濟思想的基礎

學過經濟學的人們，都知道經濟是人類的物質生活。然而，經濟即物質生活，包括不了人的生活（民生）之全部，只不過其一面，他面還有精神生活之存在，并且人的目的生活，還不在經濟而在精神生活，經濟只不過是精神生活開始和完成的一個必要而且有力的前題生活，這是要我們大家明白的。所以三民主義的民生主義，除了物質的衣食住行生活外尚有精神的育樂生活。牠并不是唯物的，不過開始或要完成精神生活，物質的滿足是個先決條件。他亦并不是唯心的，不過最後的目的是在精神生活。他的主張是：「經濟組織要改良，道德要進步，然後社會的文明乃發達。」這就是說：社會文明的發達，其原動力不單獨在經濟的物質上，亦不單獨在道德的精神上，物質支配精神，精神

支配物質，兩者是相互作用的，不過普通一般物質支配精神的事實比較顯著而已。

孫中山先生講：『經濟組織不能改良，和道德退步，以及種種不平等的事情，像階級戰爭，和工人痛苦，那些種種壓迫，都是由於民生不遂的問題沒有解決。』『因為民生不遂，所以社會的文明不能發達。』這是明白的告訴我們：三民主義經濟思想的基礎，不是唯物，亦不是唯心，而是物心合一的民生一元論。物質缺乏，經濟組織不良，我們要想辦法去生產，去改良，或者去改造，道德敗退，我們要想辦法去維持，去振新，使得人類的全部生活，都能由物質生活再得到精神生活的滿足。如此民生以遂，而人類社會全體之幸福亦因之增進。馬克斯派的唯物哲學，偏重了物質，結果他們的信徒，所謂共產黨徒，都奉着「只論目的，不擇手段」為聖經，把人生道德擊個粉碎，社會便發生人對人不相信的恐怖。唯心派的經濟哲學，則偏重了精神，柏拉圖主張：欲望增加則貪，欲望減少則富，經濟是禁慾生活，節約是其目的。這樣一來，社會上物質的進步免不了要停滯，人類亦難免有饑寒之虞。所以我們可以斷定：唯物或者是唯心的經濟觀，都是走了

偏峯，防害社會文明發達的。民生的經濟觀則不然，他是統一了物心，更進一步，而確切注意到：『人民的生活，社會的生存，國民的生計，羣衆的生命』，即就是民生上面去的。他不但可以銷除以前由唯物唯心所發生出來的弊害，而且立定了，今後經濟哲學的堅固基礎。說到這裏，或者又有人要懷疑：民生經濟是與現代資本家學者所提倡的國民經濟一樣。我說：這又犯了分開談三民主義的毛病了。三民主義明明白白告訴我們：民族主義能實行，則種族間的政治壓迫打破，經濟壓迫，自然消滅；民權主義能實行，則人民的政治力量發生，貧富懸殊也會免除。種族間，人民互相間，既沒有了經濟壓迫的事實，那嗎三民主義的民生經濟，在根源上，也就不會和騙人的資本家學者的國民經濟相同了。所以我最後希望大家要認清楚的是：三民主義經濟思想的基礎是民生一元論，三民主義的經濟是三民主義的民生經濟，而不是資本家學者的國民經濟。

(二) 三民主義經濟的特性和科學性

我們要明白三民主義經濟的特性和科學性是甚麼，舉出幾句話來，亦就可以捉摸一

點。民族主義……一講說『二民主義就是救國主義』。民生主義第二講說：「共產主義是民生的理想，民生主義是共產的實行。」第一講又說：「故民生主義就是社會主義，又名共產主義，即是大同主義」。從第一點看來，民生主義中的經濟問題，是爲着時代環境的要求，而重在救國的經濟。從第二點看來，民生主義中的經濟問題，是爲着時代環境的要求，而重在實行的經濟。再從第二第三兩點看來，民生主義中的經濟問題，是要用科學的方法，達到社會主義的社會經濟，或是共產主義的共產經濟，亦即是大同主義的大同經濟的。

現在且說具有特性的救國經濟。要明白救國經濟的科學價值，我們不能不把中山先生當世的大勢，先作個鳥瞰。鴉片戰爭後，中國開始暴露其弱點，中日之役，被臺灣東鄰戰敗，於是藏儲豐富的老大病夫，竟有瓜分的消息，政府腐敗，官吏貪婪，海運開通，生產過剩的帝國主義，更拿着政治的力量，輸入工業品操縱我國經濟，而國內的手工業者及小農，因此逐漸破產，所謂物產豐饒土地肥沃的天富之國，結果只有淪於民窮財

盡不可收拾。我們既不閉關自守，那嗎抵制的方法，就只有使中國發達國家資本，振興實業，以解決人民衣食住行的各種問題。中山先生說：『外國生產過剩，中國生產不足』。這句話，實在是擊中了中國經濟特殊情形的要害，所以他的著述，亦是以談怎樣去建設，怎樣去發達生產的地方為最要最多。大家平心靜氣的想一想，辛亥革命及辛亥以前以後的革命戰爭，不知有過多少次，但每次戰爭之後，却造成了幾千百個勳章和幾千百個新官吏，對於人民生活的改造，經濟的建設，不但沒有人去提倡，反因兵亂而生出生產的減退，結果是不僅這些革命通通歸於失敗，而人民的生活更是越走越壞哩。中山先生提倡救國經濟，正合醫治這個病根，是很合乎科學性的。再說這種救國經濟，我以為不但是適合乎我們中國的情形，就是一般弱小民族的國家。——即生產不足的國家——也是非取法不可。所以我們還可以作個結論說：世界上的國家有兩種，一種是歐美民族生產過剩的國家，一種是弱小民族生產不足的國家，生產過剩的國家要急於去實行社會經濟，生產不足的國家，要急於去實行救國經濟。

再說具有特性的實行經濟，以及於大同經濟。「從前人類戰勝了天同獸之後，不久便有金錢的發生，近來又有機械之創出，那些聰明的人，把世界物質都壟斷起來，圖他們個人的私利，要一般人都做他們的奴隸，於是使變成了人與人爭的極劇烈的時代。這種鬥爭要到甚麼時候才可以解決，必要再回復到一種新共產的時代，才能解決。所謂人與人爭，究竟爭的是些甚麼？就是爭麵包，爭飯盤。到！共產時代，大家都有麵包和飯吃，便不至於爭。」把中山先生這般話看了後，我們知道：他是和一般社會主義者一樣是主張達到新的共產社會，即大同社會的。但是，他又說：「中國今日是患貧不是患不均。」馬克斯的經濟學我承認是有相當科學價值的，然而他只是根據英德諸國十九世紀生產過剩貧富不均的情形去下斷論，結果他的經濟方法，不免缺漏多端。并且他還忘記了：除了生產過剩的國家，世界上還有一部份是生產不足患貧而不患不均的國家，其經濟問題又是表現一個不同的形式。馬克斯派對於經濟學下的定義說：「經濟學是研究支配資本主義社會的經濟生活之法則的科學」。在資本論第一卷第一版序文中，馬克斯說

：「暴露近代社會之經濟的運動法則，是此書最後之窮極目的」。這樣看來，馬克斯派的經濟學，有三點值得我們注意：第一點，他們研究的對象是資本主義社會的經濟生活，第二點，是闡明支配這現象的自然科学法則，第三點，是暴露這個法則，以達他們經濟學的最終目的。換句話說，就是他們想曝露以後用革命方法，一旦打碎舊的經濟組織，重新造一個新的出來。所以他們除了破壞現在，與理想將來而外，對於怎樣去促成共產社會實現的過渡經濟制度，簡直少去研究，這簡直誤認革命就是進化了。中山先生的主張則不然。因為他不只是愛讀書，而且親身把世界上兩種經濟情形不同的國家精細觀察過，而且又有數十年革命的經驗，所以他的見解比馬克斯們到來的偉大來的正確。他并不反對用革命手段來解決社會問題，因為革命是促進社會進化的一種手段，不過不是經常的辦法罷了。但是他看清楚了中國環境，和世界的大勢：中國是民族地位不平等，政治地位不平等，經濟上生產不發達，社會上民生凋敝；歐美是生產過剩，貧富不均，少數資本家專制，多數勞苦工農受苦，演成人與人間的激烈鬥爭。所以他才不憚煩勞，脚

踏實地的循着進化軌道，斷然定下了過渡的經濟制度，即就是實行共產的民生經濟制度。這些制度都是一件一件可以拿去實行，並不是一些空論。中國需要生產的發達，所以先生確定：要發達資本。但右資本為私人操縱，則人與人間的鬥爭，又會重新發生起來，所以先生確定：要節制私人資本，發達國家資本。然而，生產發達，工商隆盛，情勢變動，頭一個難關就是土地問題，土地問題不解決，地主變富翁，富翁成資本家，所以先生確定：要平均地權。這平均地權、節制資本，都是容易實行，防患未然的方案。假使我們能够按着這些法子去辦，我相信：我們的生產必定是循着科學的進步而發達，社會上亦無階級的存在，經濟上的平等自由獲得，而人民的衣食住行育樂諸種民生問題，自然也就可以平安滿足的解決。如此，由盡我之分自食其力造成民有民治民享的中國，進一步也就可以達到各盡所能，各取所需的世界共產經濟社會或曰世界大同經濟社會了。

總括言之，就是：三民主義的經濟思想，是拯救中國危亡，實行新共產社會的一種

很科學的民生經濟。

(三) 三民主義的經濟政策

在上面，我們曾經把三民主義經濟中實行的科學價值，偉大見解，并彼此相關聯的地方，簡單的說過一下，但是這平均地權，節制資本兩個方案的方法，究竟如何，雖限於時間與篇幅，我們是不能不明瞭一個大概。所以這一節的使命，只是限於說明：平均地權與節制資本方案上的一個概念。

平均地權的方法——在人口增加，土地有限，資本發達的時候，農村的地價，必定高騰起來，小地主變大地主，大地主也就可以壓迫農民，城市中因了交通的發達，土地亦可漲價。這種經濟上不勞而獲的盈利，實在不是地主的功勞，而是社會，所以這種不勞而獲的利益，也應歸社會。要實行辦理此事，并消滅地主階級，只好用平均地權的方法來解決。但是提起解決土地問題，一般地主不免害怕起來，以爲中山先生的辦法，和馬克斯派一樣，要用革命手段無條件的收歸國有，這種辦法，在俄國過去已經是失敗了

。自然先生最終的主張，還是土地不應歸私有，而應歸國有。但制度的改變，是常根據客觀的事實，受着進化法則支配的。并不像一隻手，手心翻轉來，便是手背。平均地權的步驟，是必先辦到土地私有權的民衆化（耕者有其田），再推進到土地所有權的社會化（土地國有）的。中山先生說：「所以說到解決土地問題，如果我們的土地，是像歐洲那種大地主已經養成了很大的勢力，便很不容易做到，不過中國今日沒有那種大地主，一般小地主的權力還不甚大，現在就來解決還容易做到，如果現在失去了這個機會，將來更是不能解決。講到了這個問題，地主固然要生一種害怕的心理，但是照我們國民黨的辦法，現在的地主，還是很可以安心的，這種辦法，是甚麼呢？就是政府照地價收稅，和照價收買。究竟地價是照甚麼樣定法呢，依我的主張，地價應該由地主自己去定。」地主如果以多報少，他一定怕政府要照價收買，吃地價的虧。如果以少報多，他又怕政府要照價抽稅，吃重稅的虧。在利害兩方面互相比較，他一定不情願多報也不情願少報，要定一個折中的價值，把實在的價值報告到政府。地主既是報折中的市價，那麼

政府和地主，自然是耐不吃虧。地價定了之後，我們更有一種法律的規定，這種規定是甚麼呢？就是從定價那年以後，那塊地皮的價格再行漲高，各國都是要另外加稅，但是我們的辦法，就要以後所加之價，完全歸為公有，因為地價漲高，是由於社會改良和工商業進步。』……這種把以後漲高的地價歸諸公有的辦法，才是國民黨所主張的平均地權，才是民生主義，……其目的，就是要衆人能够共產，不過我們所主張的共產，是共將來不共現在，這種將來的共產，是很公道的辦法，以前有了產業的人，決不至吃虧，和歐美所謂收歸國有，把人民有了的產業都搶去政府裏頭，是大不相同。」「由國家規定土地法，土地使用法：土地徵收及地價稅法，在一定的時期後，私人所有權不能超過法定限度」。我們把他的話歸納起來，可得四點：（一）由地主報價，照價抽稅；（二）照價收買；（除少數反革命份子及大地主的土地而外），（三）土地的自然增值，收歸國有；（四）土地的所有權，須加限制（限田法）。這四個辦法，再由組織起來的農民去擁護，那就不難實行，我們最後的目的——土地國有——也就不會落空而辦不

到了。

節制資本的方法——資本之爲物，本來不是害人，而是用來生產以活人的，但是到了資本主義時代，反變作殺人的工具，這是不能不留意的地方。我們應該利用資本以生產，而爲社會謀幸福，却不可使之失去本性而遺害於人間。中國的情形，現在怎樣呢？內則生產不足，民生凋弊，外則受國際資本主義的壓迫，民生經濟瀕於破產，人民的衣食問題，住行問題，簡直沒法解決，唯一的救濟法，只有充分的利用資本，發展其效能，振興實業。但若大規模的實業，不由國家來經營，任由私人或者外國人來經營，將來的結果，還是資本主義社會復生，社會上還是貧富不均，所以我們要發達國家資本，就是發展國家實業，凡有獨佔性質，或規模較大爲私人所不能舉辦之實業，如交通，礦產，工業；銀行之屬，由國家經營管理，將所得之利益，歸人民共享，至於資本之來源，即可用輸入外資或小部吸收私人資本的方法，此在共產黨支配下的蘇俄，也頗實行有效的。但若各種實業的歸國家經營，不但中國客觀的經濟情形，不能允許，就在財政上亦

是辦不到的，所以同時我們要保護私人資本；凡可以委諸個人，或其較國家經營爲適宜之實業，由個人爲之，由國家獎勵之，更取消外人工業權。實行保護關稅，立法以保護之；使與外資相抗，而共謀事業之振興。但若任由私人資本的積蓄龐大，豈不又是養虎爲患，所以我們要設法節制私人資本，凡私人財產，須受嚴格限制，以防財產的集中，如規定財產限度，徵收所得稅，遺產稅，規定繼承制等是，并組織工人，改良工人之生活 and 待遇，以消滅貧富不均的趨勢；使資本使人民所役使，不要使人民被資本所奴隸。這三個辦法——發達國家資本、保護私人資本、節制私人資本——如果能够實行，生產既可充分，分配亦得公平，我們還怕達不到最後的目的——大同經濟社會嗎？

(四) 世界經濟狀況與三民主義經濟理論

歐戰後，資本主義安定化以來，資本主義國家的經濟，由回復原狀，進而生產能力增大，貿易額超過戰前，金融勢力愈形橫暴。但是，國內購買能力薄弱，市場狹窄，剩餘生產物與剩餘金融資本，自不能不向外輸送，於是，奪占殖民地的鬥爭，更不得不激

烈起來，這個現象，在不久的將來，總是還要再演一場民族間的大戰爭的。再拿工人的情形一看，歐戰後生活程度比戰前高，但是，查一查統計表，工人的賃銀反比戰前低，工人的痛苦豈不是比從前更大嗎？同時工場內生產裝置的改革，大批勞動力從生產過程中排出，這些勞動預備軍，將來是如何處理，實在也是個大問題，別一方面，殖民地的工業化，蘇俄的新經濟政策成功，這對於歐美的資本主義國家，實在又是一個大威脅。將來經濟問題的解決，是用革命手段，還是用緩進的和平方法，這實在說不定。因為我們知道，俄國用革命手段，已經失敗；馬克斯派預言，英美有實行共產的資格，只要工人團結起來，把生產工具收歸公有就可以行了，但是英美至今還是強大的資本主義國家，而美國的工人，並不感覺到他們的痛苦有怎樣的厲害，所以說將來不一定取革命手段，自然。世界上至今還沒有一個國家，曾用革命手段，改革經濟成功的試驗，但是進化的道上，有時需要革命手段，我們也是無法去逆轉的，故不能說就沒有這回事的發生，中山先生。不主張用革命手段，但也沒有反對用革命手段。不過在中國的進化線上，他

認清楚是用不着階級鬥爭的，所以他主張用革命手段來解決中國的經濟問題，所以他的經濟理論中亦未含階級鬥爭的成份。然而，國際情形而今險惡異常，勞動預備軍若再長此增長，安知二次大戰中或大戰後，資本家的勢力微弱時，世界上就不會沒有用革命手段，把舊制推翻，改建新制而成功的國家嗎？所以中山先生并不武斷，說用革命手段是不對的，這是關於經濟上用革命手段，與不用革命手段的一點兒討論，大家須要認別清楚，不要抵死的反對，亦不要機械的把『革命手段』奉若聖典。

但是，再進一步，我們要認清楚，一種制度的新建，由來已久，沒有到成熟的時候，我們就是用快刀斬亂麻的法子，也是沒用的。俄國革命，結果只是政治方面成功，經濟方面，還是非改用新經濟政策不可，這已給我們一個大教訓。在一個新制度未成熟以前我們不但不可學「老鷹待死狗」的法子，而且不可隨便使用藥石徒傷民生元氣，而使社會退化。要緊的還是設法去養育使其成長。中山先生的偉大處就在這點，他不但是個理想家，而且是實行的理想家。他主張：完成建設，要用軍政訓政憲政三時期；實行共

產，要先行節制資本，平均地權。這就是說他是一個善於養育的生理學家。我們若把現世經濟的趨勢，舉幾點出來觀察一下，更可明白先生經濟理論之不謬了。蘇俄實行新經濟政策後，國家大事業歸政府經營管理，其規模較小及適合於私人經營者，仍歸私人辦理；德國在經濟回復後產業趨於社會化；日本的鐵道事業，從前是私營多過官營，現在可是官營，超過私營；這就是說：不管是資本主義的國家，抑是所謂勞農的國家，資本的國家化，或是社會化，是現在一個不可諱言的趨勢，這就是說國家資本主義，在過渡時期，是一個不可缺的制度。現在生產上，技術的進步，製品的標準化（即單純化，定型化，規格化）；經濟上，托賴斯和加迭爾的規模擴大化，小企業的大企業化，全產業的中央統制化，等等所謂合理化運動，其結果，自然資本主義國內的工人和受外資壓迫的弱小國家，免不了大受痛苦。但是產業的合理化，科學化，規模的宏大化，實有新共產社會必要的條件。至於生產工具所有權的問題，到了相當時機，只要我們有了組織和訓練的工農民衆，收回公有，是不生問題的。上面這兩種情形，就是替中山先生證明

了節制資本原則上的正確性。再拿最近各國改革土地制度的情形來說：蘇俄在一九二二年，繼續規定農民可占有自力能耕種土地的面積，並承認其永久使用權，在一定條件下，仍可租借，一九二五年，又恢復農園賃銀制，政府專賣農具一事，也行廢止。這可看出，土地絕對國有，時機還未成熟；此外如巨哥斯拉維亞，捷克斯拉夫拉多維亞諸小國，他們改革土地的目的，雖不外乎土地國有，其實行制度，大約都是先行限田法，規定土地所有權的最高限度，普遍確立自耕農制，以實現耕者有其田的狀態，關於土地的沒收，大都給以相當的代價。這又是說：中山先生的平均地權，在原則上是正確的。

結 論

綜合各節的意義，我們可得一個結論，就是：三民主義中的經濟理論，是值得我們作有系統和深刻研究的，他的經濟哲學基礎是民生一元論，民生經濟是三民主義的民生經濟，不是資本家學者的所謂國民經濟，民生經濟的特性和科學性，在能救國，能按步就班的實行，以達於共產經濟的大同社會，節制資本和平均地權，不但是適合於中國的

兩個方案，而且世界的經濟情形和趨勢，已證明其正確性的了。

（一九三〇年三月二日於東京村居）

唯生論與民生史觀