

黃欣周編
沈雲龍校

常燕生先生遺集 專著二

常燕生先生七旬誕辰紀念委員會印行

生物史觀與社會目錄

第一章	歷史科學上的幾種觀點	四八三
第二章	何謂生物史觀	五〇三
第三章	民族意識的構成與發展	五一四
第四章	國民性	五三六
第五章	民族與自然環境	五四二
第六章	生物史觀與政治	五六四
第七章	生物史觀與經濟	五七四
第八章	生物史觀與宗教	五八四
附錄一	各派史觀述評	五九四
附錄二	生物史觀與唯物史觀的比較	六三五
附錄三	生物史觀與社會學	六四四

第一章 歷史科學上的幾種觀點

科學的主要工作，就在努力從複雜多端的現象內，抽出一個主要的原則，來說明現象的關聯所在。科學家深信沒有一種現象不是可以用法則駕馭的，不但自然現象是如此，人事現象也是如此。從前的人以為人事現象是凌亂的，偶發的，不可以法則來說明的，這個觀念自社會科學內各種分科相繼成立以後，漸漸地打破了。歷史是社會科學的一種，但直至今日尚僅限於紀述科學的低級狀態，沒有抽象的法則歸納出來，就嚴格的意義講起來，還不能算做『科學。』歷來的歷史家和哲學家，也有人努力想拿一種或數種原則來說明歷史的現象，但他們的說明多數不根據於事實的歸納，僅憑一己冥想獨斷而成，所以不免陷於玄學的窠臼。自斯賓挪莎至黑格爾所有歷史哲學的結構都是玄學的，而非科學的。中國儒家的易繫辭和道家老莊中所有的歷史哲理，也都是玄理的，而非科學的。這種玄學的歷史觀，在社會科學已

發達到相當程度的今日，應該早已退避了。近代社會學家，雖然有許多人也想努力從事實中求得若干法則以說明社會的現象，但其說明的範圍較歷史為廣，因之觀念也較歷史為泛。社會學和歷史學所研究的內容固然同以人類的活動為對象。但其觀點各不相同，故結果也不相同。社會學是將人類的全部集團活動分析開來，抽象地加以研究的，歷史學則比較地具體一點。社會學的領域較大，而歷史學則較小。社會學的研究結果雖然可以幫助歷史學者對於歷史現象的了解，但不能因此就省畧了歷史學本身的理論研究。近代的歷史學在一般人觀念中看起來，似乎還是和古代歷史學一樣，專致力於事實真相的記述，而忽畧了理論的了解。一般人以為歷史的研究只要考據精詳，不悖於事實真相，功用便已够了，甚或疲精神於瑣屑的考據問題，而目理解為外道，這種觀念是錯誤的。我們以為事實真相的紀述當然是歷史家很重要的工作，但不能謂歷史的工作就全止於此。我們要想使歷史真正由記錄進化為一種獨立的科學，就不能不努力於歷史理論的說明，這種嘗試我以為是很有價值和興味的一種工作。

自來有獨立見解的歷史家，在他們的歷史著作之中，也常能發現一二理論的解釋，雖然多數是片斷的，但歸納下來，也可成爲種種不同的歷史觀，我們且將最通行的幾種歷史觀列舉在下面，以供我們的研究。

第一派的歷史觀，也可說是已往多數歷史家最通行的見解，可以叫做『英雄史觀。』他們以爲歷史的現象常是由於當時的一二有關係人物所造成的，沒有這樣的人物，便造不成這樣的歷史。法國若沒有拿破崙，大革命的結局就不會那樣的奇突；俄國若沒有大彼得，俄國便不會在十八世紀之初變成開化的國家。這種『英雄史觀』在實際上就是否認歷史有受法則支配的可能，因爲所謂英雄的出現都是偶然的，不可預測的，承認了這種見解，便無異於承認歷史不能構成一種科學。這種史觀當然有一部分的真理。譬如項羽在鴻門之宴若決心將劉邦殺却，則決不會有漢朝的歷史出現。羅馬共和末年，屋大維和安多尼的戰爭，若不是因爲埃及及女王婁巴屈拉的塞甲先逃，則安多尼也或者不至全軍覆沒，勝負尙未可知。並且這種史觀所注目的地方，尙不在一二特殊的人物，而在於全般事實中偶然爆發的現象。就全部歷

史考察起來，這種偶發的事件常有左右整個歷史的力量。三國時代有一個鮑信，就現有歷史關於他一生的言論事實的片段紀載看來，他確是一個上乘的英雄人物，在曹操初起兵的時候，只有他認識曹操是個英雄，曹操也只佩服他一個人，假如他不死，或者後來變做曹操的佐命元勳，或者會與曹操並爭天下，都未可知，但不幸他在剛起兵的時候，碰到黃巾賊，在兗賊匪交戰的亂軍中死了，於是他的政治生命就完了，歷史也不會因他的出現而有所變更。然而他的死却是偶然的！一七六八年法蘭西王國政府偶然向意大利人購買了科西嘉島，過了一年這個島上生了一個小孩子名叫波那帕脫拿破崙，後來變為法國空前絕後的英雄。假使法政府不購買這個島，則拿破崙長大之後始終還是意大利人，無論他將來能否有所建樹，總之他不能變為法蘭西的皇帝是一定的，法國的歷史，意大利的歷史，和全歐洲的歷史都將因之變色。然而法政府當初之購買這個荒島却是偶然的，他們的王國當局並不能預料這個小島上將來會產生那樣掌握法國命運的大人物。以上還是就偉人遭際的偶然幸運與不幸運而言，還有許多歷史上的大事變是由於一些無名的人物在純粹偶然的機會中

所造成的。一個葡萄牙的水手偶然藏了許多航海地圖，又偶然把他的女兒嫁給了哥倫布，就引起新大陸發現的動機。兩個採桑的女子在吳楚兩國的邊界上吵了一架，就使楚國滅亡在吳國的手裡。像這些事，其中所含的偶然成分當然是很多的，所以這種英雄史觀平心論起來也未嘗沒有一部分真理。但是這種史觀最大的錯誤是只見其偏，不見其全；他們祇從一件一件具體事件的片段去看，而忽略了事件全體整個的結構。從片段的事實去看，偶然的成分是很多的，但若就這許多片段的事件聯合起來成一整個的機構時，這種偶然的成分便減少了。事實的輪廓越展開，內中所含偶然的成分便越少，而必然的成分便越多。譬如「八月十五月光明」是一件較普通而且必然的事實，但是也許有某年的八月十五，或者某地的中秋，因為偶然的風雨無情，將月光遮蔽了，我們不能因為這種偶然的變遷而否認「八月十五月光明」的事實。哥倫布娶不到一個「家學淵源」的太太；或者他永不會發現新大陸，但新大陸在那個時代始終要被人發現的。吳楚邊界上的姑娘們不吵一架也維持不了兩國間的和平親善。所以歷史上的事件儘管是由許多許多的偶然事實湊合而成，但這些

偶然事實能够聯合到一處構成一個全體的結構，便不能不說是另外受一種必然法則的支配才成功的。沒有這種必然的原動力在支配歷史的進行，則這種偶然的事變便不能發展成一種重大的形式。誰人沒有娶過水手的女兒？誰家的小姑娘們不吵嘴？但是在某種情形下這種事件是不成大問題的，在另一種情形下便造成了歷史上的大事變，這就不是單純的偶然論所能解釋的。所以有野心的歷史家總想在萬萬千的偶然事變中尋找出一個總綫索來，以說明這種「偶然」之所以「偶然」的道理。一切的科學家對於所治的科學都有這種野心，我們不能單指摘歷史家的這種野心是不應該的。我們既然承認人類的行爲也和自然界的現象一樣，是受有必然的法則支配的，則我們便有權利來尋問這種支配人類的總法則在那裏？不能以單純的英雄史觀來抹煞一切尋求根本法則的努力。

『英雄史觀』雖然在名義上是一種史觀，但他的理論中心在否認一切歷史事實中必然的原動力的探討，而看重了偶然事變的價值，他是否認歷史是受某種原動力的支配的。用哲學的名詞代表起來，可以叫他做『無元論。』我們現在不滿意於這

種歷史的『無元論』，而比較地傾向於有元論方面。現在讓我們從有元論方面來研究研究。歷史上的有元論，大體上可分爲『一元論』與『多元論』兩種，讓我們先看一元論的說法。

歷史上的一元論，就是想拿一種原因來說明一切歷史上事實的根柢。普通的一元論並不否認歷史上有許多重要的現象，這些現象可以互相影響，造成新的事實，但以爲一切現象之背後有一個最深沉、最普遍的現象在那裏支配着，這個現象才是歷史的『元』，其他現象都是受着這個現象的勢力的支配而成功的，或者是直接由這個現象所產生的。借馬克思的話來說，一切現象都是『上層建築』而爲『元』的現象才是『下層建築』。一元論的歷史學家都想從歷史上努力尋找出這個歷史的唯一的『元』來，不過每一派的歷史學家心目中所認爲『元』的各各不同，假使搜集起來可以成爲無數的說法。我們現在不是做歷史學說批評史，用不着去一一列舉來研究。現在祇檢幾種比較最有勢力的說法，來畧畧分別敘述並批評一下。

歷史上的一元論也和哲學上的一元論一樣，可以分爲『唯心論』和『唯物論』

兩種，唯心論中又可分爲以下幾派說法：

第一派是唯神史觀。他們以爲一切歷史都是神意的表現，如同希伯來人以爲他們的民族是耶和華神的選民，將來一定要占最後勝利之類。中古歐洲的政治家都以爲國家是由神意所建造的，也是唯神史觀之一種。這種史觀沒有批評的價值，用不着多說。

第二派是唯理史觀。他們將歷史的發展看做是純粹理性的一種開展的過程，理性是早具於人心的，他的內容是早已完成的，歷史不過將這種早已完成的理性順序發展起來而已。在神學與玄學過渡的時代，爲調和宗教與哲學的衝突起見，學者們往往主張一種汎神論，將宗教家所崇拜的神，和哲學家所講的理性，附會爲一體，如斯賓挪莎就是這一派主張的健將。以後宗教勢力日益衰頹，學者們可以不必再牽強附會去敷衍神學家的意旨了，於是將理性專屬於個人或全人類心中共具的秩序。十九世紀的德國哲學家，多數主張這種說法。康德發揮這種理論最圓滿，黑格爾將這種理論應用於歷史的解釋，以爲歷史就是本來圓滿具足的理性的一種展開。黑格

爾以爲歷史的經過都是早已具於理性的本體中的，理性譬如是一幅名畫，所有歷史上的事迹早已都畫在這幅紙上，不過這幅畫本來是捲着的，慢慢地才順着次序打開來給人瞧，這種依序展開的畫中故事就構成了歷史的進程，並且因爲理性是本來圓滿的，所以所展開的歷史事實也都是『對』的，就是殺人放火也都是合乎理性的善事。因爲照黑格爾的理論講起來，凡事相反而相成，惡事也是爲善事的一方面，他的本來仍是善的。這種學說雖然一時曾支配人類的思想，但沒有事實上的根據，專憑玄想構成，也用不着詳細去批評。

第三派是唯數史觀。這一派以爲歷史的事件都是數理的自然排列，或者是幾種心理元素或物質元素的依數學的順序而排列成的。這種理論是介於唯心論或唯物論之間的，因爲所謂「數理」有的人認爲是人心中的一種主觀範疇，有的人認爲是客觀世界中的一種自然的範疇；所制馭的材料有的着重心理的元素，有的着重物質的元素，有的名似物質而實爲抽象的觀念。如同中國古代陰陽家的『五德終始』之說，是以金木水火土五種元素的交遞運行而構成歷史的順序，這種學說最初是唯物的

，但後來漸漸將這五種元素抽象化，便變成唯心史觀之一種了。古代東西各國的宗教家以天文現象可以影響歷史的事變，也可以說是介乎心物之間的唯數史觀之一種。以上這些說法不合乎科學事實，當然也不必深究。到了十八世紀以後，自然科學逐漸發達，有些科學家想純粹拿物質的公式來解釋人事現象，因而發生機械社會觀的機械史觀的理論，這種理論是比較傾向唯物的唯數史觀，現在也已經過去了。

第四派是唯性史觀。自從奧國的心理學家弗洛伊德發明精神解析學以來，引起一部分學者的野心，想拿性欲來當做人生的根柢，來解釋一切社會的現象。在文藝方面，這種理論已占一部分勢力，在歷史方面雖然似乎尚未聞有完全應用這種觀點來做解釋的，但這種學說之可以應用到歷史的解釋是顯然的。譬如說，拿破崙的好大喜功完全是一種性欲的變態也未嘗不可以言之成理。這種學說的是否能成立，我們不是心理學家，不能輕易斷定。但我以為這種學說即使證明為確實的，也只能可以應用到個人心理的解釋方面，歷史上的事變，重要的綫索是在羣衆而不在少數天才，這種學說很不容易應用到羣衆運動的解釋方面去的。我們不能說法蘭西大革命時

代的羣衆都是性欲發狂，在革命時代，性欲特別發達，性道德特別紊亂，這都是事實，但這似乎是革命的果，而不是革命的因，即使認爲是革命的因，也只是原因之一，而不是唯一的因。並且除去革命時的變態心理以外，在通常社會中，很難應用這種理論去解釋史實的。

第五派是本能史觀。這一派的主張比唯性史觀的主張稍廣泛一點，他們不單拿一部分的心理機能來作歷史的解釋，而以各種人類的本能來當作歷史的根柢；並且不單注重個人的心理，而注重於羣衆的心理。近代社會心理學發達的結果，這種理論漸成爲一種主要的社會學說，歷史方面也可以應用這種學理去解釋一切。譬如弗洛伊德的唯性史觀，和馬克思的經濟史觀，也還都是建設於人類「食」「色」兩種本能之上的。這種解釋當然是很科學的，但是這種解釋太簡單了，太原則化了，在社會學上可以應用，在歷史學上沒有多大用處。譬如說經濟的本能是人類所同具的，何以在某種時代這種本能的表現於歷史方面與他種時代就不同？所有的經濟制度都是基於人類經濟的本能而產生的，何以有私產制度，共產制度的區別？這都不是

單純的心理學說所能解釋。我們知道人類的心理機能雖然大致相同，但因個人和民族的不同，在程度上就大有差異。有的人性欲要求亢進，有的人性欲要求淡薄，這兩種人的性格表現於實際活動就大不相同。民族心理也是如此。中國人與猶太人雖同具宗教信仰的本能，但一則淡薄，一則強烈，所以在民族歷史上的表現大不相同。中國人是歷史觀念豐富的民族，印度人是歷史觀念淡薄的民族；南歐人感情豐富，北歐人理智和意志豐富。像這些民族心理的差別都要乞靈於他種學說的解釋，不是單靠本能所能解釋的，所以我們也不取。

以上都是唯心論中幾派史觀的說法。底下再讓我們看唯物的一元論中的幾派學說的內容。

第一派是物理史觀。他們拿社會的現象當做純粹自然界現象之一種，以為可以純粹拿物理學的方法和公式去解釋人類的行為和歷史。這種主張在前述唯數史觀時已畧說過。這種理論將來能够成熟與否，不可得而知；就目前而論，他們對於人類行為的公式還絲毫沒有發現出來，所有的只是些模糊的影響，強拿物理學上的名詞

來附會到人事的解釋的謬說。我們靠這種學說，不能將歷史事變的原因正確解答出來，更不能憑之以建設人類行為普遍的公式，推測未來的事變，如其應用於自然科學上的一樣。所以這種學說我們可以存而不論。

第二派是地理史觀。這一派人着重地理的勢力，以爲地形、地勢、氣候、物產等因子，是支配歷史的最根本原因。譬如說，因爲愛琴海和希臘半島的地形，才產生希臘式的文化；因爲尼羅河的汎濫，才產生埃及的古文化。新疆塔里木河流域的古文化爲什麼到今日完全衰頹？是由於近一千年來氣候乾燥，雨量減少，使土地完全變爲沙漠的緣故。西藏爲什麼到今日還是一個秘密國？是因爲四面高山環繞的緣故。中國的國家爲什麼那樣大？日本爲什麼那樣小？因爲一個是大陸，一個是島國的緣故。印度爲什麼始終是農業社會？歐洲爲什麼早已進入工商業社會？也是因爲地勢和河流的關係。中國南方的人吃魚，所以思想銳敏而活潑；歐洲的人吃帶血的半生牛肉，所以性質猛烈而進取。像這些都是純粹以環境的理由來解釋歷史的演進的。這種學說可以說是純正的『唯物史觀』其中所含的真理自然很多。不過純粹

注重環境而忘却了支配環境的主人公——人類——本身的重要，終未免是一偏之見。我們知道在同樣的環境中，因為民族性的不同，他們的成就也大不相同。紅印度土人和白種人同占據過環境優良的北美洲，但是所成就的文化大不相同。日本人和朝鮮人所占的地位都差不多，然而一個變為強國，一個國都亡了。還有同一地域中的同一民族，有時就很盛，有時就衰滅。尼羅河流域的地理至今沒有什麼大變化，但是七千年以前的埃及文化却不能再興了。像這些問題不是靠單純的地理史觀所能解決的，所以我們也不取。

第三派是經濟史觀。這一派人主張經濟是歷史的原動力，在某種經濟制度之下，產生某樣的政治、宗教、思想，譬如農業經濟之下的政治制度和工業經濟之下的政治制度就不一樣，思想、文化、也都是經濟生活的反映。這種學說在系統上講起來，本也是地理史觀之一支流，因為所謂經濟環境本也是包涵於地理環境之內的。不過這一派的學者如馬克思等，他們的理論並不重在經濟原料如天然物產等對於歷史的影響，而着眼在人為的經濟制度和生產工具上，所以和地理史觀比較起來，他

們的主張含有唯心的色彩很多，並不純然是唯物的。普通將馬克思的經濟史觀喚作「唯物史觀」，實在是不正確的。這種主張當然有一部分道理，經濟生活本來是人類生活中最重要的一種，他是根據於人類求生存的天性而來的，這種天性支配人類生活的一大部分勢力，所以對於歷史的影響很大。但是經濟史觀的缺點在不知道人類除求生存的天性以外還有別的天性也很重要，如同求權力的天性，求智的天性，求虛榮的天性，都不是單純的經濟欲望所能包括的。宗教家犧牲性命以求信仰的解放，難道是專爲着吃飯的目的嗎？大戰爆發的時候舉國國民的熱狂心理，難道都是由追求經濟利益的動機所造成的嗎？至於經濟制度和生產工具的變化，可以影響到歷史的形式，固然有一部分理由，但是他們忘記了經濟制度和生產工具都是人爲的，爲什麼農業經濟生活在中國和印度可以維持這麼久，在歐洲便早一世紀就變化了呢？爲什麼蒸汽機發明於白種人，而不發明於黑種人之手呢？這都不是單靠經濟本身所能解答的。我們在後章裏對於這種主張再詳細討論，現在暫時擱起。簡單說，這種學說也是不能自圓其說的。

第四派是種族史觀。這一派是純粹從生物學的見地來解釋歷史的，他們以爲人類本是生物之一種，他的一切行爲都受生物學原則的支配，所以歷史完全可用生物學的見地來解釋。這一派的主張恰好與地理史觀派相反對，地理史觀派側重環境對於歷史的影響，而種族史觀派則特別提出遺傳的重要。他們以爲世界的種族都是固定的，高尚的種族才能產生高尚的文化，低下的種族就不能夠。種族各有各的特性，所以所表現的文化也各有特色。雅利安人種是世界最優秀的民族，所以產生的文化決非卑劣的尼格羅人所能企及。他們以爲歐洲的最優秀種族是「長顛族」，其次是「圓顛族」，這兩種人的性格才力都不同，所以產生的文化也不同。這種以生物學的見地來解釋歷史，是很有見地的，本書所主張的『生物史觀』也是大體依據於種族史觀的理論的。但是這種學說太將種族的特性看成固定的，因此有些地方就不易解釋。譬如他們說歐洲的白色人種是優秀的，爲甚麼在五世紀以後的歐洲就黑暗了一千年，當時歐洲日耳曼人種的文化程度遠比不上遠東的中國人和西亞的阿拉伯人呢？這種種族的優秀地位不是要動搖了嗎？所以這種學說的缺點，就是不懂得

種族是變化的，種族有幼稚，有成熟，有衰老。兩個以上的種族可以化合爲新種族，種族的天性雖有一定，但因環境不同，其成就也不同。這些道理，種族史觀都不足以說明，所以我們也不能完全採取它。

以上所舉的都是『一元史觀』的最重要的幾種說法。這些學說的主張雖各不相同，但其努力想從一種原則來說明歷史的現象則是相同的。底下我們再看不以一種原則來解釋歷史，而以一種以上的原則來解釋歷史的『多元史觀』的說法。多元史觀再分析起來，可以分爲『二元史觀』和二元以上的『三元』『四元』乃至無量數元的真正『多元史觀』兩種。我們先看二元史觀的說法。

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

第一派是善惡對立的二元史觀，如古波斯的祆教以光明與黑暗兩種勢力的交戰，支配全宇宙和全人類的進程，就是這種史觀的一種。中國的周易哲學和黑格爾的辯證法哲學也有這種傾向。這種說法完全是神學的，或玄學的，沒有事實的根據，

我們不必評論。

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

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

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

總之二元史觀的共同優點是在持論平允，能够顧及於事實的各方面；共同的缺點則在不能提出一個中心觀點來，因此所說明的等於未說明的一樣。我們誠然曉得

精神和物質，遺傳和環境，個人和社會，都是歷史進化的原動力，但這些原動力中間的共同關係在那裏？沒有共同的關係，則精神自精神，物質自物質，兩者截然爲兩個世界，無法交互影響，造成歷史的活動。假如有一種關係將這兩種對立的原動力聯合起來，則這支配聯合關係的原動力又是什麼呢？若不將這種最後原動力找出，祇舉出幾個對立的勢力來說明歷史，事實上所說明的仍是歷史現象而不是造成歷史的原因，仍是知其然而不知其所以然，所以說等於「未說明」一樣。二元論之所以不滿人意者在此。

多元史觀的說法比二元史觀更複雜，他們承認歷史的事變是由許多種的原動力所造成的。所舉的原動力也言人人殊，我們這裏不能列舉出來。前節所說的本能史觀，也可目爲多元史觀的一種，這種史觀的優點和缺點也都和二元史觀一樣。他們比二元論的說法更近於事實，但所說明的也更少。多元史觀的說法，猶如化學家以九十餘種原質的化合來說明物質的構成一樣，宇宙間物質的成分有九十幾種原質，這是不錯的，但是何以氫不必都與氧相遇而化爲水？氫與氧之能否相遇而發生關係

，則必另有其緣故。並且人事的變化和自然界的變化尤有不同之點，在自然界中雖然氫與氧不一定處處相遇，但如相遇則必化爲水，這個公式是很簡單而固定的。人事的現象，則不能如此。同樣的地理，同樣的種族，同樣的歷史遺傳，所產生的歷史現象就不一定相同，其中的關係是很複雜的。假如我們承認凡事出於偶然，則不必追究，假使我們要追根到柢，則不但偶然論的說法不能滿足我們的欲求，即多元論的說法也不能滿足我們的欲求。我們需要一個統一的『一元史觀』來解答歷史之謎，但是我們的『元』在那裏呢？我們在底下就要努力解答這個問題。

第二章 何謂生物史觀

在前章所舉的許多觀點之外，我們另提出一種觀點來解剖歷史的真相，我們以為只有這種觀點才能真正說明歷史的一切現象的原因和法則，這種觀點我們就叫做『生物史觀』，因為他是從生物學的觀點來看人類的歷史的。從廣義上講起來，凡是企圖以生物學的一切法則來說明人類歷史的現象的，都可以叫做『生物史觀』。但是我們對於這樣廣義的生物史觀並非完全無條件接受而毫不加以選擇，因為同一以生物學觀點來說明人類歷史的現象的『生物史觀』中間可以分出無數的派別來。譬如達爾文的生存競爭說和克魯泡特金的互助說，都可以說是用生物學來解釋社會現象的學說，但在表面上看起來卻是互相衝突的。在社會學上所謂生物學派可以分出無數不同的小枝派來，我們所主張的生物史觀自然也是這許多枝派中之一種，我們的說法特別注意在人類社會的有機組織上，我們認為這種社會有機組織的特

性乃是支配人類歷史的主要原因。

爲什麼要從生物學的觀點去解釋歷史的現象呢？我們知道在第一章所述的各種一元歷史觀之中，大致分起來不外唯心、唯物兩種。唯心派把人類的社會看做是一個抽象的觀念，或是一篇史詩，自然是不對的；唯物派把社會看做是一部機器，也是不對的。社會既不是一個觀念，也不是一個機器。觀念是空虛的，社會却是實在的；機器是死的，社會却是活的。社會是由許多人類集合而成，由人類與人類相互的活動上才產生了歷史的事實，我們縱使不承認社會是一個有機體的概念，但是總不能不承認社會是由人所集合成的，人類既然是生物之一種，其一舉一動當然不能不受生物學公例的支配，由此而產生歷史，自亦不能超出生物學公例的範圍，這是我們所以要用生物學的觀點來解釋歷史的一個粗淺的理由。

但是生物學的活動是非常複雜的，生物學上的公例也是非常之多，我們單說用生物學的公例去解釋歷史，其勢必陷於枝枝節節，支離破碎，如已往一切生物學派的社會學家一樣。我們在這裏勢必找出一個主要的公例足以說明一切歷史的事實的

，方可以免蹈多元論「說而不明」的覆轍。

我們在這裏要提醒大家注意的，就是歷史是人羣的活動，而不是個人的活動，單獨一個人無論如何不能構成歷史的活動。歷史既然是人羣活動的紀錄，因此凡屬於支配個人行為的生物學公例都不足以說明歷史的事實。譬如英雄史觀就是以一個天才活動為主的一種史觀，從任何天才的傳記上研究下來，都可以找出許多與生物學公例相合的地方，用這種公例可以說明這個天才的一生活格及行動的發展，但這不是我們所需要的生物史觀。我們知道個人的活動無論如何奇特，總脫不出受社會影響的範圍，每一個天才的成就是由遺傳、教育、經驗，和機緣幾種成分相合而成。遺傳直接是受自父母，間接是受自整個的種族；教育、經驗、和機緣更完全是社會的產物，天才離了社會便無所成其為天才，因此即使是單就天才者個人的一生而言，也只有用社會的眼光才能解釋明白，更不必說關係多數人類所構成的歷史活動了。

假使我們的認識只達到了這一步，再不能向前作進一步的研究，我們就不免要

陷入近來一般個人主義的社會學家的共同誤點。這些社會學家，他們承認歷史是人羣的活動，要了解歷史須要從整個人羣的活動上去求解釋，但是他們以為人羣或社會只是由個人所集合而成的一種關係而已，社會只是一種關係，而個人才是真正的實體。他們把社會看做是個人的一個工具，一個俱樂部，他們以為只要認識了個人的真相，便可以連帶的認識了社會的真相，猶如將一顆顆的樹研究明白之後，便可以了解森林全部的狀況一樣。殊不知個人與社會的關係，並不是樹與森林的關係，植物是一種純粹個體生活的生物，雖然有許多植物因機緣的關係常常可以聚集在一處，構成一種森林或叢薄的生活，但這並不能成爲一個社會，因爲植物沒有神經系統，沒有意識的生活，因此也就不能發生意識交換的作用；同時植物也不能行動，不能與其他植物形成任何組織的活動，這是植物與動物根本不同之點。在動物乃至人類的生活內，也常常有這種烏合的羣的關係發生，如同野生的牛羊麋鹿之類，但是動物畢竟是有意識能行動的生物，所以在一羣的動物生活在一處的時候，在心理上和生活習慣上常常發生交互的作用，不能如植物一樣除物理的關係以外，別無交

涉。因此單了解了個體還不能就算是了解了羣生活的全部，必須從整個社會的觀點去看，才能了解社會的真相。

我們對於社會是怎樣一個看法呢，從生物學上看來，一切生物的演化有一個根本的趨勢，就是由無組織趨向有組織，由簡單組織趨向複雜組織，這種趨勢我們可以呼之為組織化的趨勢。由原始的單細胞組織的生物演化為複細胞組織的生物，由組織簡單的低等生物演化為組織複雜的高等生物，都是受這種根本趨勢的支配。為什麼會造成這種趨勢？生物學家的意見雖各不相同，但是只拿達爾文的生存競爭說就足以說明。生物在生存競爭上，越是組織複雜的，生活的能力越強，因此在生存競爭上越占便宜，結果遂造成生物界組織化的趨勢。誤解達爾文主義的人，往往以為生存競爭的原則只適用於個體，其實是錯誤的。克魯泡特金已知羣居的動物比較個體的動物在生活上更占優勝，因此有互助論的主張，但是他還不知道無組織的羣在生存競爭上更不如有組織的羣為便利，他的主張無治主義而反對強制的國家統制勢力的存在，正因為犯了這種錯誤的緣故。

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

大體分起來，可以分作四個階段。

最初出現的是以血統關係爲中心的家族社會，這種社會存在於多數原始野蠻人類之中。這種社會最初除去自然的親子長幼關係外，幾乎別無組織，後來逐漸有長老出現，以爲全族的領袖。這種社會因爲組織的力量不強，所以其發展有一定的限度，超過限度以後，便發生分裂，另成立新社會。這種家族社會的組織，相當於個體複細胞動物的最下等形式，如海綿動物及腔腸動物的時代，可以視爲由個體演化到集體的第一步。

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

椎動物的較高形式，即節足動物的時代。

部族社會因生存競爭的結果，再加以擴大和合併，便進入於第三階段的民族社會。這時候集團的核心組織已顯然成爲複雜的形式，以國王、貴族、教士及官吏合組而成的政府，代替了部族社會會長的位置。社會內全體民衆也漸漸發生分業的作
用，職業及階級的制度，由此成立。在意識方面，已由簡單的巫術進化而成爲高等的宗教，崇拜祖先及偉大先靈的信仰也連帶產生，附加以文化上及歷史上種種的成績回憶，造成了鮮明的複雜的民族意識。這種意識一經成立之後，集團的組織便越加鞏固，不容易消滅，而有機體的機構也逐漸表現出來。有史初期的一切游牧民族及舊式的王國，大抵多屬於此階段，三千年來的中國，也多半停留在此階段上。這種民族社會的組織大畧相當於脊椎動物的初期，即魚類、爬蟲類的時代。

民族社會到了近代，逐漸進化而達於第四階段，即以近代國家爲模型的國族社會。這種近代式的國族社會，在組織方面已具備了極複雜的結構，同時國家意識及國民性的成熟，在集團意識方面也表現極強烈的自覺生活，這種情形頗類似高等脊

椎動物如鳥類及哺乳類的階段。關於這種近代國家有機體的組織和意識發展的情形，我們留在下段再講。

自然社會演化到了國家社會的階段，已具備了有機體的諸種要素，實際上已形成了一個獨立生命，無論如何，不容易再將他消滅。試看近代所有被強權吞滅的國家，無一不在作復興獨立的運動，可見整個有機體生命消滅之困難。但是社會進化到了這一步，就再不能往前進了嗎？我們以為不然。我們以為欲想消滅國家的獨立組織和意識的世界大同的思想，雖然是空想，但是未嘗不可以各個獨立國家為主體，聯合而成爲互助的世界聯邦，猶如高等個體生物之聯合而成立互助的家族生活一樣。但是這種世界聯邦的構成，必須在多數國家已完成了國家有機體的組織以後；簡單說，世界的聯邦的構成，必須以尊重各個國家的有機組織爲條件，不能以消滅各個國家的有機組織爲條件。因爲這種以生物本性爲基礎的有機體集團生命一經成熟以後，就不容易消滅的。

以上所舉的自然社會演進的四階段，乃是指一般演進的常態軌道而言，但是並

非每一個原始的自然社會都能如此順利圓滿發展下去。自有人類以來，有無數的家族社會，無數的部族社會，乃至一部分的民族社會，都因生存競爭失敗而滅亡或被吞併了。自然社會的演進也和個體生物的演進一樣，雖然本身具有生長的作用，常向成熟的方面去發展，但是因環境及有機體本身的阻礙，中途不免時時發生挫折。有的因生長過速，物質供給不能適量而發生分裂的；有的因自身的集團組織和意識都未成熟，而為其他較進步的社會所吞併的；有的在吞併以後，逐漸與征服者同化而融化為一體的；也有始終不能融化，壓迫力一減退，立即復興的；也有兩個自然社會彼此文化相等，利害相同，逐漸因聯合而融化為一體的；有的因社會本身所產生的文化已成固定，與社會的生長力不能適應，需要蛻變時期的；也有社會精力已經衰頹，因而自然死亡的。以上生長、分裂、吞併、融化、復興、聯合、蛻變、衰頹、死亡……等等現象，都是社會演進過程中自然出現的現象，要詳細研究這些現象的原因和情形，非本書所能及，但是我們應該知道自然社會的演進確有這許多形態，要對於一個國家的政治及社會問題求一個解答的方案，非明瞭他是屬於那一

種形態不可。

在自然社會發展到民族階段以後，集團的組織已經相當完備，集團的意識也逐漸成熟，而構成了固定的民族意識與民族性。社會發展到了這個階段，差不多已經構成一個堅固的單位，輕易不容消滅。我們在歷史上所說的文化時代就由此開始。從廣義講起來，野蠻人的巫鬼生活也可以叫做是低級的文化，但是我們普通所說的文化却專指內容已經相當完備的文明人的生活而言。這樣的文化生活，只有在民族社會階段以後才能發現，因為社會到了這個時候，內容已經擴大，吸收了許多部落的精華，同時因集團意識的成熟，使社會的活動漸漸從無意的進化到有意的，從反射的進化到意識的。由此再演化下去，便進入於第四階段的國族社會組織，民族意識更成熟而變為國家意識，民族性也更固定而成為國民性。我們以下對於這兩階段的心理發展狀態及其對於整個社會以及自然環境的影響，分別加以研究。

第三章 民族意識的構成與發展

一個民族所以能成爲獨立的民族的主要原因，就在有一個共同的民族意識去團結他，支持他，所有同民族的分子，大家感覺同是一體，感覺到自身與民族集團組織有不可分解的命運關係，對於集團的榮辱禍福感覺到同身受一樣的敏切。沒有這種共同的自覺心的民族，就容易有分裂的危險。民族意識越強，個人爲集團犧牲的可能也越大，這個民族的團結也就越穩固。所以民族意識是一個民族所以成立的最主要原素。

民族意識並不是一個哲學上的名詞，並不是幻想中構成的意象，是一個實實在在的東西，他的實在，和個人意識的實在是一樣的。研究社會心理學和個人心理學的人，都知道羣衆心理並不就是個人心理的總集，他是一個另外有獨立性的東西。一個獨立有理智判斷的個人，被裹到羣衆潮流之中的時候，常常失去了自己的自由

判斷力，而爲羣衆心理所同化。一時烏合之衆尙猶如此，至於社會上各種有組織的團體，其集團意識的明顯更是易見。民族集團的性質比他種社會集團——如政治、經濟、文化等集團——其組織性之堅固遠有過之，因爲民族的集團有遺傳和環境上種種一致的條件作基礎，爲人類團體生活中最主要的一種團體。別種團體是人爲的，而民族團體則是自然造成的，因此他的意識狀態比較任何社會集團更爲明瞭而堅定，乃是當然的事實。

研究民族意識的發展情形，自然應從個人心理方面說起。我們知道，每一個發展已經完成的高等動作，都有一個獨立的自我意識，這種意識到人類中更發展得明顯而完備。人類不但有明顯的自我意識，並且有完全的理智去決定自己的行動，支配自己的生活。在個人方面是如此，在由個人集合而成的社會方面也是如此。原始極野蠻的時代也營着羣居的生活，最初的集團單位是以血統爲中心的家族。在家族生活之中，因爲都是直接從一個祖先遺傳下來的，各個分子之間相互的關係很是明瞭，所以同類意識最容易發生，這以我們現在人類的心理也可以證明。原

始的家族不但是一個血統的結合，並且是爲達到爲個人直接謀生存時所必要的團結。在求食物的時候，在與自然環境戰鬥的時候，在與敵人戰鬥的時候，都需要一個密切的團結互助，因此原始人類之對於家族集團的需要比我們現代人更重要，他們對於本族的命運也更爲關切。這種家族生活並不限於直系父母所生的兄弟姊妹而已。原始人的家族常是一種比較大些的團體，因爲當時的環境在廣漠無垠的平原或森林之中，與異族結合的機會並不多，而爲求食等便利起見，也常有保持較大的團體的必要。不過這種團體的範圍也常常被環境所限，不能無限制地增大下去，有一個一定的界限。但無論如何，年代越多，家族的分子必越增加，範圍必較直系家族爲大。這種大的家族，我們叫做氏族或部族。在直系家族的時代，同族的意識是靠直覺得來的，因爲人人都自知是從一個父母所生，而且從幼時便同處在一個環境之中，容易發生同類的感覺。到了氏族、部族的時代，團體既大，對於直接祖先的記憶已經模糊，各分子雖同處於一部族之中，生活未必都時時共同着，所以靠直覺去意識同族的觀念是比較困難的。這時人類發明了兩個工具去維持同族的心理關係：一

個工具是言語，另一個工具是風俗習慣。言語的發明，實在是人類社會進化的主要原因，動物因為沒有言語，所以他們的團體生活不能擴大。高等動物中雖然有不少的營羣居生活的，有些動物有時可有千百以上的大羣，但這種團體不過是一時受環境逼迫而造成的烏合之羣，團體的維持靠本能比靠理智爲多。至於下等動物如昆蟲中之蜂、蟻，其團體生活更是全由於本能。人類在原始時代，固然也因本能的關係而始營團體生活，但自言語的工具發達以後，遂由本能的漸進於意識的。言語的最大功用表示意思，人類用言語將每一個事物和每一個思想都化成一定的形式表現出來。每一個分子，凡使用同一語言的，就是將個人的思想路歸納到同一的言語，則彼此的思想方式必接近，彼此之間有許多概念是相同的。時間越長，言語的內容越豐富，陶鎔個人的力量也越大。每一個部族所使用的言語差不多就可以將這個部族所有各分子的思想狀態完全規定出來，因爲人類離了言語就再無法去獨立表現思想。在與異族相遇的時候，因爲言語不同的緣故，最容易發生「非我族類」的感覺，而因之更覺得同族的可親。言語爲一個種族或民族構成的主要要素，一直到現

代還是如此。言語還有一件最大的功用，就是將人類的心理生活時間延長了。在沒有言語的動物生活之中，對於過去的生活祇憑記憶，最容易遺忘，所以一切生活都限於現在的一剎那，不能展開，不能累積起來。人類發明言語之後，過去的生活就可以靠言語的幫助保存到現在。一個人對於他的遠祖雖是並不認識，也無從記憶，但是可以從故老相傳的口說之中，認識遠祖的聲音笑貌，認識遠祖對於此刻同族的關係，因此也就認識了同族的意義。一個部族所有歷史的遺迹，也全靠言語保存下來，時間越久，言語所保存的歷史遺迹也越多，漸漸形成了一種固定的傳說，和固定的儀式，直接支配了全部族的生活。若沒有言語，全部族的生活、記憶、習慣就無從統一，因之團體也就無從穩固起。所以言語是維持民族生活的主要工具。

民族意識的構成，不僅靠着共同的言語，還靠着有共同的風俗習慣。一個民族中的各分子，因為遺傳相同，環境相同，所以很容易養成一致的風俗習慣。有許多風俗習慣是從言語中互相傳習得來的，有許多是從實際生活中互相模仿得來的。這些風俗習慣是一個民族與其他民族相區別的主要原因。在一個團結堅固的民族中，

這些風俗習慣漸漸形成了一種統一的教條，用迷信的形式表現出來，甚至用實物象徵出來。所謂圖騰社會的構成，就全靠這種以實物象徵的教條作中心。一個民族之所以能團結不散，不是靠理智的自覺，不是靠血統的聯繫，不是靠環境的逼迫，所靠的是一個全民族一致崇拜的神祕象徵物。有的民族崇拜某種圖象，有的民族崇拜某種木偶，有的民族崇拜某種動植物，全民族的精神就都寄託在這一種有形的物體上，全民族可以為這種物體而犧牲，全民族可以為這種物體而奮發，得之則生，不得則死。我們現代的人不明瞭原始民族的這種心理，以為對於一個蠢蠢的物象這樣崇拜，未免過於迷信可笑了。殊不知這種物象的功用並不在本身的形態，也並不是僅由於祈福避禍的迷信心理，這種物象最大的功用是能夠將民族的精神凝聚為一種實物的形式，使全民族可以直接感觸出來。野蠻民族的理智不發達，要他們抽象地意識一個民族的整個概念是不可能的，只有用這種方法，才能將民族的概念實際烘托出來，民族的精神才可以集中到一點。所有一切民族的風俗習慣，都可以簡單地包括在這個實際象徵物的意義之中。因為有這種民族象徵物的權威作後盾，所以本

來可以自由採用的風俗習慣便化爲一種有拘束力的教條，這就是一切倫理、道德、宗教的起源。

以上所講是原始人類從家族進化到部族時代，其民族意識表現的形式，和統一的方法。言語進化的結果，便變爲神話、文字、詩歌、故事；教條進化的結果，便成了禮俗、宗教，這兩種都是民族團結的主要工具。但是我們不要誤會，以爲這兩種工具是造成民族意識的原因，而民族意識則是他們的果，如果這樣看法，就不免有倒果爲因的危險。因爲言語和教條不過是民族意識初步發達時所表現的兩種徵象，我們看了這兩種徵象的表現，就可知一個民族意識已經初步建設起來了，却不可認爲這兩種徵象出現之後，才有民族意識由此產生，猶如一個小孩子的自我意識漸漸發達以後，才會說話，才會從話中學得一個「我」字。說話是意識發達的結果而不是他的原因，這一點區別是很要緊的。

民族意識的造成，不是一種突然的事情，是慢慢進化成功的。最初的人類，只有簡單的同類意識，而這種同類意識又是很模糊的。他們只覺得自己同族的人和異

族的人比較起來，似乎有點不同，但是爲什麼不同的緣故，他們說不出來。這一點簡單模糊的同類意識是民族意識的萌芽形式，民族的組織越加發展，同時意識方面也漸形進步。到了圖騰社會的部族時代，因爲有實物的象徵，所以民族意識就比較地又明顯了一些，對於同部族或異部族的人其待遇是絕不相同。這種圖騰的象徵意識，到民族組織力進步，民族對外的競爭日趨激烈之後，遂更擴大內容，樹立系統，轉變而入於第三個時期，就是『宗教』的出現。

我們研究世界人類文化發達的過程，有一件事情頂可以注意的，就是沒有一個民族沒有經過宗教的信仰時期的。宗教這東西，在我們二十世紀的人，尤其是在我們脫離宗教統治較早的中國人看起來，似乎是極端沒有道理的一件事。初民的信仰宗教，似乎只可以當做是理智未發達的時代的一件謬妄舉動。這種解釋似乎是很簡單直接，而其實是很粗疏的。假如宗教祇是建立在人民的理智不發達的這一點理由上，爲什麼全世界的人類沒有一個民族不經過這階段？爲什麼宗教統治的時期會這麼長久？爲什麼在二十世紀科學已經發達的時代，有些號稱文明程度極高的國民，

如同美國人和日本人，其大多數的人民還在受着宗教思想的支配？尤其可注意的是爲什麼在實際上宗教的範圍總是與民族的範圍相同呢？有一個獨立民族便有他們的「民族的宗教」；民族的勢力及到何處，他們的「民族宗教」的勢力便隨之而及於何處；一個民族而有幾個信仰不同的宗教對立着的，其民族就有分裂的危險——如印度。我們假使稍稍留心這種歷史上的事實，就可以知道宗教的成因決不是單純用「謬妄」兩字可以忽畧過去的。

我們尋求世界上各種宗教發展的史迹，就可知約有兩種不同的形式。有些宗教是由一個偉大的教主創造出來，有些宗教則並找不出偉大的創始人，他的發展是由自然演化而成的。現在世界上流行的宗教，如佛教、基督教、回教，都屬於前者，而許多原始的宗教，以及上古民族中流行的宗教，如埃及的太陽教，希伯來人的猶太教等，則均屬於後者。以現今世界上宗教流行的形勢看來，似乎占有勢力的宗教都是由個人所創造出來的，而自然演化成功的宗教則多歸消滅。其實並不是這樣。沒有一個宗教不是由民族思想結晶而成的，所謂教主不過是一種箭垛式的人物，他

的偉大是由許多年的傳說話神話附會而成，傳說話神話是民族思想的表現，所以教主本身就是一種民族思想的代表，他的教義，就是民族思想的結晶。自有歷史以來，癡心妄想以教主自命，創立一種宗教系統的人不知有多少，然而大多數都失敗了，成功者至今不過寥寥幾個。凡是成功的宗教，必定是有民族思想做背景，能夠適合於民族的志願、思路、和需要的；凡是失敗的，都是沒有民族思想做背景，不適合於民族的志願、思路、和需要的。這個理由，我們到以後講到民族與宗教的這一章再去解釋。我們現在所注意的是第二種形式的宗教，即是既沒有創始的教主，又沒有系統的教義，不識不知的在各個民族中自然發達起來而又具有無上權威的原始宗教。這種宗教在民族意識的發展上很占重要地位，所以在本章中我們要特別研究他。

我們在前面已經說過，在原始民族由家族生活變為較大的部族生活之後，以前直覺的同類意識已不可靠，所恃以統一全族的意志，確定全族的關係者，就在代表族徵的圖騰。整個部族的民族意識，用圖騰就可以統攝出來，由散漫的化為凝聚的，由模糊的化為明顯的，由抽象的化為具體的。圖騰對於民族的功用是如此，所以

沒有一個原始民族沒有經過這個時代。但是圖騰不過是一個圖象，一件實物，何以能對於全民族發生這樣大的心理作用？可見圖騰的價值不在本身，而在全民族所賦予的一種神祕勢力，這種神祕的勢力付與了任何人，任何物，這種人物便由普通的地位一變而為全民族的中心代表。我們現代的人，用投票去選舉國家的領袖，古代未開化的人，則用神祕信仰去選舉他們的民族領袖。這種民族領袖不一定是個人，一桿旗子，一塊石頭，一種動物，都可以有被選作民族領袖的資格。他們的選擇領袖不是一時的事情，是多少年來靠傳說和神話的力量慢慢建造起來的。原始民族若是經過若干年還不能選擇出自己的領袖，這個民族就失去民族的統一和獨立的力量，就不免分裂或被他族吞併。所以凡能維持獨立的生命民族，沒有一個沒有產生這種民族的領袖的。一件東西，一經被民族公認為代表民族的領袖物以後，就立刻對於全民族發生很大的威權。一個平常的耕牛，可以認為民族生命的象徵，一塊石頭，一桿旗子，可以被崇拜為民族勢力的源泉。這種事物的地位的造成，既然由於一種神祕的思想，所以本來就含有宗教的意味，時間越久，地位越加穩固，越加增

大，這種事物便由民族的象徵意味，一變而為超民族以上的獨立的神祕勢力了，這種變化我們可以叫他做『民族人格的神化』。一切的拜物教，都是起源於『民族人格的神化』，這種民族人格的神化，同時，也就是神的人格化。因為原始民族決不容易想像一個抽象的神學原理，他所崇拜的，能够引起他們的信仰心的，必定是具體一點的東西，所以原始民族崇拜的神必定是擬人格的，儘管承認他們有許多神祕的力量，但在生活、習慣、舉動、嗜好等方面，必定與人類相似。抽象的神學，不容易得原始民族的了解，過於卑下的動植物及一切物象，又不容易得人民的信仰，所以原始宗教所崇拜的一定是人格化的神。拜物教所崇拜的對象雖是實物，但在民族意念中却是一個人格化的神；譬如中國人所崇拜的牛王，馬王，在用偶象具體表現出來的時候一定是做人的形像，決不是做原來牛馬的形像，至多不過留一個牛頭，與人身配合，以表示其動物部分的意義罷了。

無論是圖騰，或是神化的物體及偶象，他的最大作用總在代表一個民族的人格。由圖騰進化為神靈，可以表現出全民族對於自己的集團人格的意識的進步。在圖

騰時代，民族所自己意識的集團人格不過僅僅是一件具體事物，不能包含任何複雜的內容，到神靈時代，民族人格便由簡單的物格而化為複雜的人格。圖騰是無思想，無志願，無嗜好的；神則是有思想，有志願，有嗜好的，這種趨勢表現出民族集團人格的進化極為明顯。在圖騰時代，集團人格僅是一種漆黑一團的自覺意識，此外別無內容；到了神教時代，民族的集團人格，便有了思想，有了志願，並有了一切的命令、動作。民族意識進化到這個時代，就需要一個複雜的組織來供他使用，所以凡有宗教思想的民族，必定相伴而有維持宗教的組織，並且這種宗教組織在全民族組織中占了最高位置，可以統攝全民族的一切活動。這種情形在民族組織方面固然是一種進步，在民族意識方面也是一種進步。因為有了宗教的組織，所以產生許多宗教的儀式以範圍全民族的行動；因為有了專司事奉神靈的祭師，所以有一部分人可以專門整理宗教的理論，使民族思想漸進於系統的，這都是宗教對於民族精神上的貢獻。總而言之，所謂神靈既然是民族集團人格的化身，所以由此神靈產生的一切思想教訓，也就是代表民族集團的思想教訓。我們看一個民族的思想程度如

何，可以從他們的宗教思想方面去測驗。

原始民族的發展並不純粹是由一個系統自行孳乳而擴大的，差不多所有歷史上的大民族，都是由許多原始的小民族混合而成。最初的民族集團單位是家族，由許多家族混合而成部族，由許多部族混合而成民族，由許多小民族混合而成大民族。混合的方法有由於爭鬥的，即以一民族征服他民族；也有由於和平的，即兩民族因婚姻、經濟、文化上種種關係，漸相接近，而終至混合。無論由於那一種方式，這種混合總不是短時間內所能够成功的。當兩個或兩個以上的民族，在形式上已經混合，而在民族意識上尚未真正融化的時候，必定發生精神上的混亂，這種混亂情形從宗教上最可以表現出來。每一個稍有獨立程度的民族，必定有他們民族的宗教，在他們的民族宗教之中，必定有崇拜的神靈，或是一神，或是多神。在一個單純的民族之中，縱使同時崇拜許多神靈，也必定有一個主宰的神，在神的系統之中占主要的地位。當一個民族與其他民族相遇的時候，每個民族都抬高自己的神，而鄙視他族的神，甚至非加以絕滅不可。倘若一個民族為另一個民族征服，則優勝民族的

神必定取得宗教上最高的地位，而失敗民族的神則大遭壓迫。這時候神的存廢就全繫於民族精神的實力如何，倘若被征服的民族是比較征服者的文化程度較低的，對於擁護本族的宗教的信念不強，而本族宗教的內容又較為淺薄，則這個被征服者的宗教必逐漸漸滅，因之民族意識也隨之而逐漸漸滅，終至完全為征服者所同化為止。假如被征服的民族精神未死，對於自己信仰的宗教用全力去擁護，而且本族的宗教程度又遠較征服者為高，則被征服的民族可憑藉這種宗教的力量，恢復民族的獨立，或竟以宗教征服統治民族，反客為主。假如兩民族的宗教程度相差不遠，則兩民族在政治的鬥爭以外，必同時發生宗教的鬥爭，鬥爭的結果不外兩種：一種是彼此的宗教始終不能融洽，結果因宗教的對立而演成民族的破裂；另外一種是兩宗教互相調和融洽，化為一種新宗教，這種新宗教採取了舊日各種宗教的幾點，同時也棄去了幾點。這種新宗教的運動倘若能成功，則以前兩個對立的民族便可拋棄獨立的意識，化為一體。歷史上的許多古文明國，都是經過這種方法，將各原始部落的信仰調和統一起來，才造成了統一的基礎的。這種調和形式的表現在宗教裏最顯而

易見的便是多神主義，世界上所有多神的宗教大半都是從調和原始各民族的個別信仰而成的，多神崇拜的原因不能拿個人理智的原因去說明，只有拿民族的原因去說明。這種宗教與宗教的調和融會，在原始民族中較易見效，在已經進步的民族中則較難，因為原始民族的宗教系統不堅固，故易於與他種宗教相融會，文明民族則難些。

由上面所述，可見宗教對於原始民族集團意識的創造、保存，是有莫大的關係的。凡是有獨立宗教的民族，政治雖然失敗，民族團結不散，終有復興的希望。猶太民族亡國已經二千多年，但因有堅強的宗教信仰，所以至今猶保持民族意識，這是最顯著的例。沒有宗教的民族，則一被征服，即有亡種的危險。為什麼宗教有這樣大的威力呢？因為宗教的本質不僅在其神學理論的方面，最重要的，是在宗教系統之下所保持的許多文學和儀式。沒有一個宗教沒有文學的作品的。古代最偉大的文學無論是傳說，是文字，或是歌辭，沒有不是以宗教神話作為內容的。文學最主要的功用就在將集團的意識和史迹灌輸到每一個個人心裏去，對於民族意識的團結

功用極大。所以原始文學都是敘事的文學，所叙的都是民族的光榮歷史，所發揚的情感都是民族共同的情感，決沒有爲個人呻吟不平的作品。個人抒情的作品乃是民族精神已經轉變以後的事。至於宗教的儀式方面尤其重要，凡是一個獨立的宗教，必有一種很繁複的儀式，每一個人自幼就受這種儀式的陶鑄，他的一切思想行動就不知不覺與集團同化了。在宗教統治時代，這種儀式之中最重要的有兩種：一種是從幼童到成人時期所舉行的一種儀式，我們中國所謂冠禮，這種禮節在任何民族中都有，而且都伴有宗教的意義。這種禮節的意義在表示個人與集團已發生了直接的密切關係。在圖騰社會時代，小孩子到某種發育程度時，便被引到一個平常不能見的「聖地」，由長者拿出一個神祕物件來，令小孩子看了，又由長老述給他一些神話，然後令小孩子舉行一種儀式，又在小孩子身上取一點血來抹在這個神祕的物件上，於是禮畢。這種禮節受過之後，小孩子便變爲集團中的成熟分子，要負有擁護集團的利益和信仰的一切責任了。另外的一種儀式是「聖餐」，這是借用基督教的名辭，這種典禮就是將與全民族共同崇拜的神靈有關係的物品——如同祭祀過的犧

牲、麵包、酒等——拿來大家分吃，便分享了神靈的一部分，換言之也就是分享了集團生活的一部分，中國古代所謂歃血爲盟也就是這個用意。

以上所說的都是宗教對於民族意識養成的關係，因爲人類當宗教統治的時代，正是民族意識由模糊而漸趨明瞭的時代，這時候宗教的關係最大，沒有宗教的民族，其民族意識必漸趨黯淡，而終爲他民族所征服，所以我們研究民族意識的發展道路，對於宗教的貢獻不能不特別留意。不過宗教的統治不是長久可以維持下去的，人類到了理智比較進步以後，宗教的神祕思想就不能應付人民的需要，而必須有一種新的信仰起而代之。最初在舊的宗教權威已經沒落，而新的權威未經建樹之前，必定發生思想上的混亂，這時候個人主義極端披猖，集團倫理根本動搖。假如民族自身對此沒有救濟的辦法，則必因思想的分裂而造成實際上民族的分裂。如果要民族仍舊團結光大，則必定有一種代舊宗教而起的集團新信仰，這種信仰或許是一種含有神祕性的新宗教，採舊宗教之長，而棄其短的，否則或許是一種哲學學說。這種信仰在理論方面的主張如何沒有多大關係，對於維持民族集團最有關係的是這種

信仰之下能否仍包含許多有關文學或儀式的部分。人類對於宗教的解放，至多只能排除其神祕思想的一點，其餘宗教中所含的許多有用之點，是不能排除的，因為這都是與民族生存團結有直接關係的。舉例來說，譬如文學、歷史、音樂、戲劇、法律、倫理、禮儀、教育事業，所有這些都是從前附屬在宗教之內的，但他的作用並不在乎維持宗教的信仰，而在乎維持民族集團的意識，所以宗教中的神祕部分可以推翻，而這種直接與民族集團生活有關的部分斷不能推翻，不但不能推翻，而且人類在從神祕的宗教中解放出來以後，覺悟了宗教不過是為集團生活而設，這時候便不必借宗教的力量，直接認識集團生活的需要，直接對於自己民族集團中的一切文化發生愛慕保護的觀念。代表民族的象徵，從神靈一變而為英雄豪傑，再變而為聖賢哲人，這些英雄賢哲就成為維繫民族集團的中心人物，他的本身就帶有民族精神的精品。一切文學、歷史都向他身上去附會，一切倫理、教條都算是從他出來的。一個民族若多有這樣幾個民族的偉人，則這個民族的團結必穩固，否則必渙散。民族意識發展到了這個階段，在民族組織方面就必推翻神權政治，而產生王國。

這種英雄時代的文化，與君主政治的民族集團組織是同時存在的。這種時代在人類中經過了好幾千年，一直到最近時代才發生了新的進步。在民族社會組織方面，已經從神權組織，王權組織，進步到民權的國家組織；在民族意識方面也同時有了進步，人民對於自己的集團，不必再借實物或神或人來做象徵才能意識到，人人都直接意識到一個密切的集團生活，人人都同具有國家的意識。這時候雖也需要文學、歷史、戲劇、音樂、乃至新聞紙來培植愛國心，但他們的內容已不是鋪敘一個神靈的奇蹟，或者一個偉大人物的傳說所能滿足，他們最大的任務乃在將整個國家的活動，和整個國家所屬下的全民衆的活動，認真傳達到每一個國民的心上，使這些國民都同分着國家的憂樂休戚。社會意識發展到了這一個階段，便與個人從兒童時代發展到成人時代一樣，有了很複雜的心理結構。在近代國家的最進步的組織裏，一切國家的行動，都要經過很複雜的決意行爲。譬如一件有關國家的事件發生，先要經過新聞紙的宣傳和討論，然後引起全國民衆的注意，然後引起議會中中國民代表的討論和決議，在國會中又有各種專門委員會分別去研究這個問題，國會決定之

後，將結果交給政府，再由政府去加以研究，如果確實可行，再交主管機關去執行。可見在這種組織之下，一件事情由發生到了實際見諸行動，要經過很繁複的手續，不是一時感情衝動所能指揮。這是在意志和行動方面是如此。在理智方面，則有最完備的學校、研究室、圖書館、博物館、和報紙、雜誌來培養智識，發揚學理；在感情方面，則有歷史、文學、戲劇、音樂、圖畫、彫刻、建築、舞蹈、和盛大的國民令節，去培養國民的情感，統一國民的靈魂。在近代國家組織下的人類，實在和已成熟的個人一樣，心理狀態已經很發達成熟，與未開化的民族幼年時代不同了。

與民族意識的發展同時的，就是民族性的鑄成。一個民族到自覺其為一個民族的時候，同時也就造成一些比較固定的特性，這種特性不是純粹由遺傳得來的，也不是純粹由環境造成的。這種特性一經形成以後，便表現到政治、經濟等各種制度和各種思想上去。所以世界上有種種不同的制度，不同的思想，主要的原因只有從民族性的方面去解釋他。一個民族的生長過程並不是始終一律的，民族也同個人一

樣，有幼年期，有成熟期，有衰老期。在民族的生長的各期過程之中，民族性也隨之而有升降變化，所以民族性也不是一個絕對一成不變的東西。所有這些問題，我們在以後各章再去解釋他。

第三章 民族意識的構成與發展

第四章 國民性

現在我們討論到國民性的問題。國家與民族本是同一社會發展的兩個不同的階段；民族是未進步以前的國家，國家是既成熟以後的民族。民族意識與國民意識，民族性與國民性，雖在中文中用語不同，其實本是一物，不過就發展的次第言分作兩個階段更好些罷了。我們在前章已討論到社會的發展怎樣到了民族的階段以後便產生了集團的意識，現在我們再看看社會發展到較高階段以後，怎樣產生一種集團的性格，這種集團性就是支配整個社會組織和形態的原動力。就他現在發展最高的形態言，我們呼之為國民性。

在通常習慣上，我們所說的國民性大致有兩個意義：一種是指在個人的性格方面能够代表國民或為國民的典型的部分而言；另一種則指一個集團的全體國民所共有的性格。社會學家費利愛（Fouillee）主張第二說，因為他以為國民性不但是現

代國民的性格表現，並且含有過去國民所遺留的影響在內。他以為國民性並不單是各個國民的性格的總和，在有組織的社會集團之內，各個人間發生精神的相互作用，這種作用既不是孤獨的個人生活所能代表，也不是個人精神活動的總和。這種集團的精神本身成爲一個獨立的人格，有了感情、思想、意志等複雜的心理作用，由此構成一個統一的性格。這種性格我們不能用統計的方法去求出他來，因爲他不是由各個人的性格總和而成的。這種國民性有制限各個人性格的能力，他是一個國家從組成以來無數代國民活動的總結果，同時又是造成過去、現在、未來、無數代國民活動方向的總原因。我們不能拿現代任何一個普通國家的國民的性格來完全代表這個國家的國民性，因爲他還有過去許多年的歷史傳襲在內。法國人的國民性和英國人的國民性的區別，並不是二十世紀內才造成的，他是一千多年來長期培植的結果。

國民性的養成是由於先天種族的遺傳呢？還是由於後天的學習呢？這是研究國民性的時候首先要碰到的問題。有許多學者以爲國民性完全是種族遺傳的產物，每

一個種族自原始以來就具有種種特殊的性格，永遠不變，這種性格可以決定一個國家的前途命運。譬如白人與黑人因為智力根本相異，故結果自然優劣不同。又如在歐戰以前有許多德國學者主張條頓民族是先天的優於拉丁民族，他們以為德國人是天之驕子，應該為支配全世界的主人翁的。這種說法未嘗無一部分道理。從生物學的見地看來，每一種生物與他種生物之間，天然的差異很大，同一人類中的各民族間也有許多天然的差異，不過這種差異並不是生物的本質如此。生物從原始簡單的種類發展為無數複雜的種類，其中自經過許多後天學得的作用在內。原始的人類雖然未必如基督教的說法是同出於一個祖先，但現今散佈世界的黃白黑諸種，總是由一個原始的民族所分化而出，是大致可信的。這些種族在原始時代智力的相差未必甚遠，只因後天的環境和努力的程度各不相同，經過長時間的演進，遂有現在的高下懸殊的狀態。由此可見國民性的構成，並不是種族先天的遺傳不同，而是受了後天環境影響所成，不過這種後天的影響經過許多年的繼續演進也就變為先天的了。

很不允地說起來，國民性的構成，有三種要素都是不可缺少的：

第一種要素是各國民間先天遺傳性的根本不同，這就是我們上面所談到的，國民與國民間，其種性的差異雖不至如人類與動物，或黃種與黑種間差異之甚，但些微的差異是不可避免的，這種差異就是每國民族需要構成一個獨立國家而不能和他民族混合的原因。這種差異可以分感情和智力兩方面去看：在感情方面，如英吉利人和愛爾蘭人的國民性之不同，就是很顯著的例。我們通常都知道英吉利人是穩健冷酷，喜怒不形於色的民族，但與之同國的愛爾蘭人則恰相反。愛爾蘭人喜怒無常，易動感情，頗與南歐民族相似。這種種性的根本不同，使愛爾蘭人不能長此受英國的宰制，必須要建設一個獨立國家。在智力方面各國民間的差異也是很大的，這種差異又可分為程度的差異和種類的差異兩種。文明人與野人的差異，是程度的差異；文明國民與國民間的差異，是種類的差異。如英國國民重經驗與歸納，法國國民重論理與演繹，就是種類的差異。

第二種要素是自然環境的影響。自然環境對於生物的影響是很大的，人類雖然能够征服自然的生物，但是也不能不略受自然的影響，如同熱帶民族與寒帶民族

精神體魄的差異，濱海民族與山地民族的性情習慣的差異，都是自然環境所造成的。日本與中國的分立為兩國，英國的孤立於歐洲大陸以外，美國的脫離英國而獨立，都不能不說是受自然環境的影響。不過人類是能够征服自然的動物，文明程度愈進，征服自然環境的力量也越大，所以自然環境的影響並不能作為構成國民性的主要原因。關於這個問題，我們在「民族與自然環境」一章中另有研究，此處不必多談。

依我們看來，種族遺傳和自然環境對於國民性的構成雖都不無影響，但都還不是主要的因子。一個國家的國民性的構成乃是社會在演進時期所產生的文物制度自相薰陶的結果，這些文物制度我們籠統叫做社會環境。一個自然社會所產生的宗教、風俗、文學、歷史、倫理、道德、以及政治經濟等等制度都可以叫做社會環境。社會在演進期間因生活力的衝動，或因環境的需要，造成許多文物制度，這些文物制度又轉而薰陶每一個社會的分子，使之養成共同的習慣和信仰，由此以構成一個統一的國民性。社會環境的力量可以改變遺傳的性格，可以反抗自然環境的壓迫，

所以是最有力的，最主要的。這些社會環境也就是國民性的一部分，說社會環境是構成國民性的主要原因，也就無異說國民性本身的薰習力是造成國民性的主要原因。

國民性的構成並不是剎那間的事情。一個自然社會在原始演進的期間，就開始有種種細微的特性在那裏慢慢發揚滋長，隨着社會組織的進步和社會集團意識的進步，這種特著的國民性也漸漸形成。國民性一經形成以後，這個社會就更不容易被同化，且更爲堅固。這種國民性一經形成以後就變成了整個社會進化的原動力，具有規定全體文化形態及性質的能力。馬克思派從唯物史觀的見地，認經濟是決定社會制度和文化形態的原動力，這個見解是錯誤的。支配社會制度和文化形態的原動力，不是經濟的組織，不是生產的工具和技術，而是國民性。一個國家的政治、經濟、宗教等組織及思想都爲國民性所支配。我們在以後三章分別就政治、經濟、宗教三方面來看看這些制度所受國民性的影響，至於其他方面的問題，我們在此處暫不討論。

第五章 民族與自然環境

我們要想在歷史學家或社會學家中找到純粹可稱爲「唯物史觀」的學說來，那麼恐怕數不到馬克思的「經濟史觀」罷。因爲經濟史觀是企圖拿人類社會的生產工具和經濟組織的變化，說明一切史實的，生產工具是人爲的，經濟組織也是人爲的，我們即使承認這兩種的變化是一切社會歷史變化的最高原動力，但終不能禁止我們追問：「誰使這兩種原動力發生變化的？」沒有蒸汽機，造不成今日資本主義的社會，這句話也許是真理；但是沒有瓦特或其他同時代的發明家，誰能使蒸汽機出現呢？若說前期的生產工具和經濟組織到了末路，自然會有蒸汽機的發明家出現，這種解釋似乎和說天上的星宿走到某種經度，則地下必定產生某種偉人一樣，終未免是玄學化的奇談吧。所以經濟史觀的學者對於此點往往故意避而不談，而此點也就是經濟史觀的致命傷，我們以後在另章中再詳細討論。總之，即使我們承認經濟史

觀的說法是對的，而追求原因的原因也必定要追溯到人爲的努力上去，所以經濟史觀不是純粹的唯物史觀，而含有唯心史觀、唯人史觀的成分很多。要求真正唯物的史觀，應該光顧到另一種歷史學說上去，這就是自然環境史觀或地理史觀的學說。

『環境』是與『遺傳』相對的名詞，一切非種族的，非先天的事物都可以叫做環境。環境又可分爲『社會環境』與『自然環境』兩種：社會環境是由社會中的各分子造成成功的，是介於種族遺傳與自然環境中間的一種勢力，是純粹人爲的力量。我們所主張的生物史觀也就可以說是特別看重社會環境的力量學說，此處姑且置之不提。社會環境不是純粹唯物的構造，這是很顯然的。純粹以非由人力所支配的自然環境來說明歷史上的一切事象，這種學說才是真正唯物論的歷史觀。這種學說在歷史學和社會學上占有很大的力量，我們要建設一種關於歷史的系統學說，對於這種學派的說法不可不加以一番討論。

自然環境史觀——爲使概念更清晰一點起見，還是稱爲「地理史觀」的好——是以自然環境中的一切勢力爲支配歷史的最高動因的。所謂自然環境或地理環境，

包含以下的各項：氣候、溫度、土壤、地形、河流、物產、以及颶風、地震、潮汐等現象。這些現象都不是由人所造的，人類也無法加以多少的變化。人類的生存始終不能與這種自然環境脫離關係，因此由這種自然環境的性質、活動，可以影響到人類的性質、活動。這種學說，當然很有討論的價值。

關於自然環境可以支配人類歷史的學說，老早就有過。原始人類生存於自然環境的壓迫之下，對於偉大的自然現象常存一種恐懼、崇拜、信仰之心，因而將自然現象人格化，敬以為神，認為有主宰人事的力量。一切的宗教，都起源於這種崇拜自然的信念。一切的宗教學說，無寧都可以叫做自然環境史觀，或地理史觀的先導學說。因這種宗教信念的推動，天文學首先成立為最早的科學。古代人研究天文學，並非純粹出於求知或實用於農業的目的，最大的目的還是要從天文現象中尋找出支配人類歷史的因子和軌範來，所以伴天文學而起的占星學，在任何古代文化國家裏都占有很重要的地位。用天上的星變、日月蝕、以及地震、山崩、川溢等自然現象來說明人事的變化，是古代人類的普遍信仰。這種觀念不但成爲一種學術思想，

並且進而支配實際政治和社會。中國歷代在天象變化之後，常有君主避位，罷免大臣等舉動，可見在實際事業上人類是很信仰這種學說的。

以上這些非科學的自然環境史觀，自然不值一駁。到科學進步以後，人類制馭自然的力量日見增大，這種崇拜自然的觀念似乎應該減少了，但事實上則恰與此相度。因為科學的進步，使人類對於自然現象的真相越加明瞭，因而也就對於他和人類的關係越加看重起來，由此產生許多地理史觀的學說，都是想努力從科學的觀念來說明地理環境的因子所給予人類歷史的影響的。近代學者中主張這種學說最有力的，有白拉治（Vidal de la Blache）、布崙（J. Brühnes）、發盧（Vallaux）、漢廷頓（Huntington）、得克斯忒（Dexter）、森帕爾（Semple）、摩西爾（Morcelli）、拉曼（Lehman）、西丁（Shyten）、穆爾（Moore）、柏味立芝（Beveridge）等人，由此產生一種科學叫做人生地理學。

這一派的學說細微地方雖各不同，但大體上都是認為自然環境可以完全支配人類的一切活動現象。茲撮要說明如下：

第一，他們認爲人類的衣、食、住、行四種生活必需的條件，都是受地理環境的支配的。寒帶人穿皮，熱帶人半裸體，這是衣服受地理限制的證據。中國南方產米，故南方人吃米；北方不產米，故北方人不吃米而吃麥，這是食物受地理限制的證據。埃及地方產石，故埃及的建築多用石築；巴比倫不產石，故巴比倫的建築物不用石而用磚，這是建築受地理限制的證據。濱水的地方交通用船，大陸用牛馬，沙漠則用駱駝，這是交通受地理限制的證據。總之人類既然生息於自然環境之中，一切衣食住行的需用必須取之於自然環境，因此受地理的限制是免不了的。

第二，他們認爲地理環境完全可以決定人類的經濟生活和制度，譬如蒙古民族在二十世紀的今日還在維持遊牧的生活，當然是受地理的限制；埃及、巴比倫、中國等古文化國之能夠早就進於農業時代，就是受氣候、河流、土壤之賜；英國老早就變成一個工業國，因爲英國是山多，礦多，而不宜於農業的緣故；希臘的商業在古代就很發達，因爲希臘是個港灣複雜的半島；意大利半島因爲適當地中海之中心，所以在十字軍戰役以後，會發生新式的商業都市和資本階級。以上都是地理環境

可以支配人類經濟生活和制度的證據。

第三，他們認爲人類的種族性質也是受地理環境的限制的。大多數地理史觀派的學者，對於種族遺傳的學說多不肯相信，而主張環境可以改變種性。譬如人類的體格、顏色、皮膚的厚薄、頭髮的性質、胸膛的大小等生理方面的差異，受地理環境的影響很大。熱帶地方的人皮膚總是黑的，就是一例。至於在種族的性格方面，也有關係。寒帶的人多堅忍耐勞，熱帶的人多輕躁易動，這都是受地理影響的一例。地理史觀派學者多數主張人類出於一源，因受地理環境的影響，才分爲許多不同的種族。

第四，他們以爲地理環境完全可以決定人類的政治組織和社會組織。譬如亞洲北部廣大的平原，是遊牧的部落政治和往來遷徙無定的劫掠式軍事行動所以屢次出現於歷史的原因，而氣候、地質、和物產等惡劣情形，又阻礙居住在這一帶的人不能進化成一個都市的王國。中國因爲四面有天然的地理限制，所以五千年來，永遠保持一個和平的王國的狀態；並且因爲農業生活的關係，發達了以家庭爲基礎的

特別社會組織。希臘半島因爲山脈縱橫的緣故，所以在古代分裂爲許多小國，不能統一。日耳曼蠻族因爲森林中自由生活的關係，所以養成愛自由，尊重個人權利的社會習慣。此外歷史上如北方人多征服南方人，也是受地理環境的影響。

第五，他們認爲人類的一切學術、宗教、文藝等文化事業，也是受地理環境的影響的。漢廷頓以爲氣候和天才有密切的關係，譬如文化較高的國家多出於溫帶，就是一例。至於信仰和藝術的資料多取材於環境，所以當然要受環境的影響。希臘的神話多海上故事，印度多森林故事，而中國便缺少此兩種色彩，可見地理對於宗教和藝術都有影響了。

以上是這一派學說的大概，本書不是替這派學說做宣傳，所以用不着再詳細發揮。底下我們畧述對這一派史觀的批評意見。

我們先討論一下人類或民族的歷史，以及民族的本身是否都爲自然環境或地理環境所決定的。人類自始至終生存於地球之上，一切衣、食、住、行的生活直接條件都取材於自然環境，所以若是說人類的歷史絕對不受地理環境的影響，這是不可

能的。但是所能影響的到什麼程度，是不可不細辨的。人類的政治、社會、經濟等組織，以及思想、信仰、藝術所受自然環境的影響都是間接的，暫不必論。衣、食、住、行等生活直接條件應該受地理環境的限制很大了，我們看看是否如此呢？我們首先知道自然環境只能供給我們生活的原料，而採取原料還是人類本身的事情。人類若不向自然界中去採取原料，則自然界無論如何不能影響到人類身上。可見造成人類生活方式的主動力還是在人類自身，而在自然環境上面。自然環境是個死板的東西，除了地震、水旱、颶風等動的現象可以作為是發動於自然界本身，而人類是被動的以外，其餘地形、地勢、地質等都是比較的靜的現象，不能作為發動的勢力。就是地震、颶風等動的現象也是有一定的區域的，人類若不生息在這個區域內，就不會受他的影響。颶風算是最動的東西了，但是印度洋的颶風吹不到西伯利亞，若不是人類自動去就它，它不會對於人類直接發生影響。人類因為非食不可（衣、住、行等尚可緩），而食料非向自然界中去取給不可，（哲學上的觀念，數學上的符號，在今日尚不能當飯吃。）這是使人類不能完全脫離地理限制的一個最有

力的原因。但是人類雖不能完全離開自然環境去製造食物，但卻能運用智力，變更自然產物的形式，另發生許多新花樣。在今日最進步的人類生產方法之下，自然界的限制幾乎是很微小不足計的。我們試將食物的進化情形研究一下子，就可知人類戰勝自然環境的程度到如何了。原始的人類，在狩獵制度之下，與動物一樣，所受自然環境的影響很大，假如人類永遠是這種生活，則地理史觀的學說或者可以成立。但就使此種生活，人類也有戰勝自然的可能，因為人類和一切動物一樣，是會動的，這就是脫離自然環境羈絆的第一步。在生物界中，就嚴格的意義講起來，只有植物是完全在自然環境宰制之下的，而動物則已開始同自然脫離了。譬如一個地方，忽然地質上發生變化，水源枯竭，這個地方的植物必然枯死，因為他們是不能動的；但動物却可以離開這片地方，另尋水源豐富之地，所以地理的變化，不能完全宰制動物的生命。從這種事例看來，絕對的地理定命論在動物界中就行不通。動物的出現，是生物對自然環境革命的第一步成功；由水棲動物變為陸棲動物，這是第二步革命的成功。到人類出現以後，革命的成績就越發顯著。原始人類在狩獵生活

之下，與動物的狀態差不多，到了牧畜事業發明之後，人類生活就更進了一步。牧畜事業的最大特點，就是懂得食物的尋取不必全憑偶然的機會，可以由人類自己畜養，自己用方法來蕃殖他。純任自然環境的支配，有時食料就不免完全斷絕，但是人類懂得了怎樣飼養牲畜，怎樣使它蕃息，並且懂得將死的牲畜的肉冷藏起來的時候，自然界對於人類的壓力就又減少了一步，這可以叫做第三步的革命成功。底下第四步的革命就是農業方法的發明。農業的生產方法與牧畜的生產方法有類似之點，因為都是由自然食料用人工培植起來的，不過一個是對動物的培植，一個是對植物的培植。後者較前者為難，因為農業需要長時間的忍耐性，和生產以後的種種複製手續，所以也可以目之為進一步的革命。與農業生產方法同時發現或較早一步的，就是簡單手工業的發現，只有人類才發明了簡單的工具和發明了火。人類用簡單的工具將自然的原料改變成另一種形式，這是對自然環境革命成功的第五步。這個成功比較以前幾種都更偉大些，單就食物的進化而論，應用植物為食料，是許多動物所同具的習慣，但是將植物用工具複製起來，使成為另一種形式，則是一切動

物所不能的。牛羊食草，僅止食草而已，人類則懂得將穀物化成麵粉，製成食品，完全改變了自然的形狀，並且能夠將許多種自然產物混合起來，成爲一種新的食物，這種新的食物不但形狀上全與自然界產者不同，即在性質功用上也絕對不同。拿醫藥做例，最容易明瞭這種區別。本草上的幾百種藥，大半都是自然界的天產，但是人類拿來選擇一番加以配合，加以焙製，便可以發生特種的治病功用，這種功用在任何自然產物中找不出來的，要由人類製造才產生出來。一劑湯藥治病的功效，並不是每一種藥的單獨功用，乃是由人工配合之後所發生的新功用，這不管就是人類在自然環境之外另造了一個新世界。現代文明的人類一切起居飲食就完全生活在這人造的新世界之中，與自然環境的關係早已很少很少了。不久，人類又發明了運輸和商業，這是對自然環境革命的第六步，這個革命的效果也非常之大。從前人類在缺乏某種自然食料的環境之下，只有離開這個環境去另覓優良的物源地，這個方法雖可行，但仍是很困難的。自交通器具進步和商業的組織發達以後，人類可以坐在一個地方不動，單靠一部分人的努力，就可以運別的地方的食物來補本地之所

無。直隸是產米很少的地方，但是自運河開通以來，每年可以從南方運輸大批的食米來『轉漕京師。』北京現在的一百萬居民，內中有十分之六七都是以米爲主要食品的，這個現象在交通器具未發明以前就絕對辦不到。運船之後有海運船，海運船之後有輪船火車，北方人吃米的機會越便利了，自然環境的威力也就越減少了。最後而且最有力的革命，就是科學和機器的發明。機器是從原始簡單工具的一種繼續的改進，他的結果使人類有完全超出自然環境的可能，飛機發明後空中旅行的進步，就是人類可以超出地球以外的預兆。這個結果爲期尙遠，暫時不必下結論。科學的進步，特別是應用化學的進步使人類的食物方面更起了大變化。一片荒旱不毛的地方，利用化學肥料的作用可以產生豐美的糧食。人造食物的企圖雖然尙未完功，但也並非絕對不可能的。人類現在依靠科學和機器的力量，逐漸地另造了一個獨立自主的新世界，雖然不能說與自然環境所支配的舊世界不是完全沒有關係，但是關係已經很稀微了。新世界和舊世界的區別，並不僅是形式的區別，實在還是性質的區別。我們前面已經說過，人造的食物——醫藥是最顯明的例——有許多功用

都不是自然產物中所具有的。並且我們還應當更注意的，就是這個新世界並不是現在才出現的，從人類發明了石器時代的工具以後，這個新世界已出現了。醫藥也是太古文明的產物，可見人類從太古起已有了自造新世界的準備。假使新世界和舊世界僅止是形式的變化，則我們還不能完全否認地理史觀的學說，因為地理支配人類的力量仍然可以說是存在，不過換一種形式而已。但是新世界之對於舊世界——人造環境對自然環境——實在是一種性質的改變。譬如一個患重病的人，在自然環境之下是非死不可的，但是人造的醫藥可以將他救轉過來。反之，一個在自然環境之下本來可以無病的人，但是文明一來，種種傳染病都來了，有多少人的壽命就因此而短促了。在純粹自然環境之下，人類受地理的限制，只能成爲狹小的部落，但是文明一來，城郭居室都築起了，交通路線延長到幾千萬里以外，無論居者行者，都有了很大的自由，於是人羣的結構自然可以擴大起來。由此我們可以曉得，在現代文明社會之下，人類所受自然環境的影響不過十之一，而人類受人類自身所造的環境的影響則有十之九。食物是直接出於自然界的，又是人類所一日不可缺的，但是

人類從食物中所接受的自然影響還是如此之微，何況衣服、住宅、交通等比較非絕對必要的事項？一個人不穿衣服，不住房屋，不走路，不至於就與生命直接有危險。文明人才發明了衣服，發明了居室，發明了人造的交通器具，所有這三種生活的原料雖取自自然界，但都是經過人類的複製始成功的。規定這三種生活的性質和方式的主要原因，乃是人類的心理和社會的習慣，而自然環境的影響則是次要的。一件衣服，一所房屋，一種交通器具的形式和質料，多半是由人類的心理和社會習慣造成的，自然環境的影響至多只占三分之一。中國人穿長袍馬褂，歐洲人穿短服窄褲，並不是氣候和地形的不同所致。雖然綢緞出於中國，呢絨產於西方，地理的限制不能說絕對沒有，但中國的綢緞在中古以後就成爲西洋社會的珍品，而呢絨在近代也成爲中國人的主要衣料，可見地理的限制是很有限制的。中國本來不產棉花，但是近一千年來棉花已成爲中國的主要產品了，難道是這一千年中的地理有了大變化嗎？無非還是人爲努力的結果而已。

衣、食、住、行等生活直接的條件是屬於物質的，與自然環境直接有關，而所

受自然環境的勢力支配尚不過如上所述，其他政治、社會、經濟等制度，和思想、信仰、藝術等屬於精神方面的產物當然距自然環境的關係更遠了。譬如遊牧生活的政治組織就不一定是受地理的限制，日耳曼民族在五世紀以前是遊牧的民族，在五世紀以後就逐漸變為農業和工商業的國民了，這並不是中歐的地理有了變化。歐洲森林的減退，可認為是使日耳曼民族由遊牧的進步到農工商的社會組織的原因，但是如果我們將事實考察一下，就可知這種解釋是有點倒果為因。歐洲的森林是因為文化進步以後才減退的，並不是因為森林減退才促進文化的進步。亞洲西部在上古巴比倫人、波斯人的時代，和中古阿剌伯人的時代，都是文化最高之區，但是破壞成性的蒙古人和土耳其人一來，就將有五千年文化的幼發拉底斯、底格里斯兩河流域的菁華破壞無餘。蒙古人和滿洲人進了中國本部以後，便變為有較高的政治組織的民族，這並不是因為中國本部的地勢使他們受了感化，還是因為漢民族的文化的影响。滿洲民族和蒙古民族同樣地曾經征服過中國本部，但是國祚的修短，政治的成績，和同化的深淺，兩民族就大不相同。蒙古人在他的本土始終是遊牧部落的組

織，而滿洲人自鮮卑、遼、金、以至前清，當建國之初，老早就有了國家的規模。可見民族性的不同是政治和社會組織形成的主要原因，而地理不過是次要的了。

一個民族的表徵，不外是三方面：衣、食、住、行是屬於物質生活的，政治經濟等組織是屬於社會生活的，思想、信仰、藝術是屬於精神生活的，這三方面的形成都不是純粹爲自然環境所決定的，那麼一個整個民族是否自然環境決定下的生物，也就不言可喻了。我們雖然不贊成種族史觀派的學說，以爲種族是一成不變的，種族的特性是純粹由遺傳得來的；但也不能贊同地理史觀派的學說，以爲種族和種族性純粹是地理環境下的產物。一個民族——我們不說種族，因爲世界上就沒有純粹真正屬於一個血統遺傳下來的種族，世界上所有的種族，都是經過人爲陶冶後的混合血統的「民族」——的形成，是人爲的結果，是民族本身自造的社會環境的力量，既不是種族遺傳的功勞，也不是自然環境的力量，我們之不能承認地理史觀的真理，猶如我們不能承認種族史觀的真理一樣。

我們不但主張民族是爲地理環境所支配的，並且主張地理環境可以受民族的

支配，而呈種種不同的形態。自地球有生物以來，就開始了生物對自然環境勢力的鬥爭。生物的進化原因，從前的學者以為完全是由環境所造成的，但是近代的生物學者否認這種過分重視環境力量的學說，而側重生物本身所自具的適應環境的力量。「適應環境」這四個字有些人往往誤解以為純粹是生物去遷就環境以圖生存的方法，其實是不然的。廣義的適應環境可以解作是「改良環境」及「創造環境」的意思。生物產生於自然環境之中，猶如嬰兒產生於母親懷中一樣。最低等的生物只能適應環境而不能改良環境；較高級的生物能改良環境而不能創造環境；最高級的生物不但能適應環境，改良環境，並且可以創造環境。人類是最高級的生物，所以改良環境，創造環境的力量也最大。一部人類的進化史，就是人類怎樣從自然環境的壓迫下去努力改良他，以至在自然環境之外另創一新環境的歷史。人類因為種種自然的和人為的不同關係，形成了種種不同的民族，每一個民族有他的特別長處和特別短處，猶如每一個人的性格不同一樣，因之他們應付環境的方法和力量也就不同。但最能征服自然環境的民族就是最優秀、最久長的民族，這個公例是鑿不破的。

所以每一個民族生存競爭的路綫上儘管有成功、失敗、前進、後退之不同，但綜合人類的進化方向看起來總是一步一步征服了自然環境而不爲自然環境所征服的，所以拿自然環境當作人類歷史進化的主要動因的學說，是不足說明歷史的真相的。反之，在各民族不同的性格和力量之下，自然環境反隨着有了變化。我們底下試舉幾個例來說明民族怎樣支配自然環境的事實。

第一，我們知道民族可以改變地形、地質等自然環境的原始狀態。「愚公移山」和「精衛填海」的故事，雖是一種寓言，但事實上一切高級生物小至螻蛄，大至獅象，都有改變自然環境的力量，人類更富有此種力量。荷蘭人因爲與水爭利，所以國境竟拓到海面以上；中國長江一帶的人也與水爭利，所以洞庭湖的面積一天一天縮小，四圍竟添出好幾縣來。這都是近代的實例。在歷史上這種例也很多。古代的亞洲西部本是文明燦爛的區域，溝渠制度很完備，但是遊牧民族的土耳其人一來，對於水利農政全不講究，以致地質一天壞似一天，竟成了許多不毛之區。東三省本來是荒寒的絕徼，但是韃靼民族能創建了都市文明的渤海國。蘇彝士和巴拿馬運

河開通以後，幾個大洋的水可以混合爲一。這都是用人力去改變地形、地質的實例。二千年前的迦太基人能够在非洲北岸建設一個很文明的國家，但是二千年後的突尼斯土人倒反不能，可見民族的性格怎樣影響到地理上。

第二，民族可以改變自然環境的經濟能力。這個例更多了：中國南部在漢以前還是沮洳縱橫，不適於農耕的地方，禹貢所以定揚州的土壤爲下下，但是漢朝以後，地利逐漸開闢，今日竟成爲中國主要的農產區域。東三省在歷史上向來是遊牧區域，但是近百年來關內民族的大規模移植，使牧區一變而爲農區。慣種水田的朝鮮人一到東三省，更將旱地變爲水地。香港在中國是個山石确犖的小島，但是英國人拿來變成遠東的商業中心。菸草是新大陸的物產，但是現在已普遍於舊世界。蠶桑是中國的特產，但是近年來日本、意大利等國蠶桑事業竟駕中國而上之。中國明明是煤、鐵、森林都豐富的國家，但是每年要向美國輸入大量的木材，煤鐵也決不足本國將來工業發展之用。這都是民族影響物產的實例。

第三，民族可以改變氣候、雨量、風向等自然動力。東三省百年前的氣候和今

日的氣候比較，誰也承認有鉅大的差異，這種差異的原因當然純粹是由於人爲的影響，與自然環境無關。黃河流域近一千年來雨量逐漸減少，洪水層出不窮，都由於森林水利不講求所致。反之森林水利講求的國家，如德意志、瑞士，其雨量顯然有逐漸的增加。巴拿馬運河開後，太平洋的海流也起了變化。人力雖不能完全改變自然，但已經能改變一部分了。

第四，民族可以制止或特別發展自然環境中某種對於人類有害或有利的力量。陸地的障礙，可以用運河和各種陸路交通器具去戰勝他；海洋的障礙，可以用船舶、指南針去戰勝他。一樣的水，既能防止他爲災，又能利用他灌田。這都是有志氣的民族戰勝自然的好例。至於沒有志氣的民族也可以將好的自然環境變爲壞的。不講水利可以使農田變爲沙漠，不培植森林可以使平陸變爲澤國。甚至本來是農產豐富的膏腴之地，硬要種害人的罌粟，以戕賊國脈。這都是不長進的民族的作法，我們不必多舉實例，大家自然很容易自己尋找出來。

第五，民族可以自己創造一個新的自然環境。這種極端完全的例自然還不能舉

出，因為現在人類還沒有進化到這個地步，但是部分的例是可以舉出很多的。如同運河就是完全人造的河流，在三四千年以前人類就發明開鑿運河的技术了。埃及的金字塔，當然不失為一種人造的山。近來報紙喧傳美國擬在太平洋中建築幾個人造的島嶼以作船舶停息之所，此舉雖然沒有實現，但是如果決意去做，當然沒有造不成的。現在往來海洋中噸數最大的船舶，在實際上不也就是一個小島嶼、小浮動社會嗎？以上都是就實際地理的創造而言，至於在同一地理環境之上，因為民族不同，可以完全創造出許多不同花樣的社會環境來，更是人類所優為的了。

就以上所舉的五種事例而觀，可知民族對於自然環境確有改變或創造的力量。那麼地理史觀派學者所主張的自然環境為人類歷史活動的主因之說，無寧反過來主張民族是自然環境形成的主因了。其實這兩種說法都是錯誤的。我們承認民族和自然環境是兩種互相倚賴的實體，自然環境當然不是完全由人力所造成的，民族的區別也不是完全由自然環境所造成的；不過兩者可以互相影響罷了。倘若講自然環境的歷史，自當以自然現象的法則為主，人力的原因不過占一小部分。若欲講人類的

歷史，則應該以民族爲其原動力，而自然環境的影響也不過占很小的一部分。自然環境是歷史的舞台，人類才是各種不同的角色演員。戲的好壞固然不能說完全與舞台無關，但是畢竟主要的原因在於演員的好壞。這就是生物史觀比地理史觀較合於真理的理由。

第六章 生物史觀與政治

現在我們先從生物史觀的見地來解剖人類政治活動產生的原因、政治組織的形成和變化的經過。政治這個名詞包括的範圍廣狹是很難確定的，我們只可以拿政治組織的形式來代表政治活動的全體。我們在前章已經看過，一個自然社會的演進大畧可分爲四個階段，這四個階段便是家族社會、部族社會、民族社會、和國族社會。這四個社會的階段在另一方面說起來也就是政治發展的階段，人類的政治組織也就是最簡單的家族組織逐漸依次進化到今日高等的國家組織。我們通常所謂的「國家」在英文中有 Nation 和 State 兩種意義。Nation 是指一個含有生物性和歷史性的人類集團而言的，通常又譯爲民族，但民族是一個廣泛無定而尚未成立政治組織的人類集團的名稱，與 Nation 的原意並不相合。Nation 在習慣上是指已有國家組織的國民而言，如英國、美國、是一個 Nation，但是紅印度土人、非洲澳洲的土人不能

叫做 Nation，所以 Nation 的正譯應該譯作「國家」，不應該譯作「民族。」至於 State 不過是政治組織的形式，以譯作「政邦」較為妥切，若譯為國家就不免範圍太廣泛了。我們在此處分別 Nation 和 State 兩字的譯法，就是要指出社會組織與政治組織兩者間的關係來。社會是一個廣泛統攝的名詞，一個整個的自然社會組織是由許多性質不同的人羣組織依有機關係結合而成的，政治組織也是其中的一種，他們彼此間的關係猶如身體上各部器官與全體組織的關係一樣。不過政治組織在全體社會組織中恰處於發號施令的地位，關係更為重要些，恰如神經系統之對於全身一樣。從生物史觀的見地看來，政治組織的成立和發展，完全是生存競爭的結果。一個散漫的人羣若想在生存競爭上取得勝利，必須以一種強力來鞏固他們的集團組織，使每一個分子都能服從集團的命令，為集團的利益去奮鬥。政治組織便是表現這種強力的機關，任何政治組織都必須含有強制的性質，否則便沒有發號施令的權力。但是任何政治組織也必須以全體的默認為基礎，即在最暴虐的朝代，也必然是得到多數人民對於統治者權利的默認才能站得住，否則必早已引起革命。因此一個自然

社會所需要的政治組織必須同時兼具了上列的兩種性質，即一方面這個政治組織必須有充分權力足以控制全集團的行動，另一方面這個政治組織必須是建築在全民同意之上的。在古代的社會，因為往往是由一個種族征服其他種族而構成的，所以往往施行一種階級政治，即戰勝的種族擁有政治上的特殊權利，形成了貴族階級，而戰敗者變為奴隸，毫無政治的權利可言。這種階級的政治制度雖不為現代人所贊同，但因為他是有生物的根據的，所以在古代社會中很普遍地存在着。到了後來，在同一社會中種族的界限漸漸混亂了，因此階級政治也漸漸失去了他的生物的根據，而僅因習慣關係殘留着。這種沒有生物根據的階級政治是不會為人所贊同的，為什麼同是一種民族，會分出許多不平等的階級來，這種思想一發現，階級政治的基礎便漸漸動搖，而全民政治的思想便代之而起。其實說起來，全民政治的原理和階級政治的原理是沒有什麼根本性質上的差別的。任何形式的政治都不能不以全體人民的同意為基礎，不過在階級政治之下，所認為的人民祇是極少數的戰勝種族，其餘大多數的被壓迫的種族是不在所謂全民之列的。近代社會因為這種種族的界限早已

消滅，所以全民的範圍也自然擴大起來。我們若祇看見近代全民政治的發展，便以為政治的演化是趨向擴大個人自由，縮小集團勢力的，這便是錯誤的見解。近代國家社會的政治組織，在一方面固然是人民參政權力的擴大，但他方面同時也是政府權力的擴大。現在的政府能够干涉到人民的一切衣、食、住、行的自由，而在社會主義所理想的國家組織之下，政府更是無一不能干涉，這種現象是從前的政治組織下所少見的。因此在近代國家社會之下，政治組織自然呈現這兩種似乎矛盾的現象，但是這兩種現象其實並不矛盾，因為都是基於社會有機體本身的存在需要上而造成的。一個社會有機體若是沒有一個中樞發動的機關，則便失去動作的統一作用，而不成其為有機體，因此政治組織的權力愈進化則愈強大。但是這個中樞發動的機關必須是與全體社會聯為一體沒有界限的分別，否則便成爲統治者與被治者兩羣對立的關係，這個社會集團便不免要破裂了，所以全民政治也是社會演化結果所必然要產生的。

現在我們從實際的政治更舉幾個例來看看，人類政治的演化所受生物史觀原則

的影響爲如何之大。就西洋的政治考察起來，全民政治的組織在希臘時代早已存在着，這是和亞洲諸古國所絕對不同之點。這種不同的緣故，不能用經濟史觀或其他史觀來解釋得清楚，只有用生物史觀才可以充分了解。我們知道專制政體的產生在人類社會中是很早的。在氏族社會和部族社會的時代，人類爲便於對外競爭作戰起見，已產生了長老或酋長的首領制，在首領的左右還有一部分參預機密的人，這便是後來君主和貴族的起源。這種不平等的政治制度所以構成的主要原因，或許是因爲一個社會爲對外的便利而產生的，也有的是因爲一個種族征服其他種族之後而產生的。在東方廣大的平原國家中，如埃及、巴比倫、波斯、及我們中國之類，因爲原始存在的部落很多，從一個部落進化到廣漠的帝國，必定經過了無數戰爭衝突，吞併過無數的小部落。所統治的部落越複雜，則統治者與被統治者中間的界限愈隔得遠些，由此便產生了「一君萬民」的專制帝國。在希臘，這種統一的帝國在亞歷山大以前始終沒有造成，每一個邦的區域很小，人口也很少，故統治者與被統治者中間的界限不嚴。統治者的行爲如果不合民意，則人民也很容易起來反抗，故希臘

有許多小國起初是君主制或貴族制，後來能夠產生一種民主制度，即在未變爲民主的國家，其專制的程度也是很低的。馬其頓帝國的最初，也並不是東方式的帝國，直到征服了波斯以後，才模倣了東方式帝國的組織，但是亞歷山大一死之後，帝國便立時分裂爲兩種形式。東方的敘利亞王國和埃及王國，仍保存東方的色彩，而希臘方面則仍爲聯邦分立的形式。羅馬民族的起初，因爲是一個小部落，故亦保存民主的形式，其後國土的擴張愈大，民主的形式便變爲名存實亡，終久會成立了帝國政治。由希臘和羅馬兩民族的例看來，可見民主政治制度在上古是祇宜於小國的，盧騷所謂小國才能實行民主政治，實在是切合事理之見。不過到了近代因爲交通技術的進步，人民教育程度的增高，故大國如美利堅也能實行民主政治，但是民主的程度比起希臘羅馬來，仍然是很低的。

日耳曼民族是一個遊牧的森林民族，在未侵入羅馬以前，只是習慣於部族社會的生活，到侵入羅馬以後，就把這些習慣帶到中歐和南歐來。中古時代的封建制度，便是日耳曼民族帶來的重要產物之一，由此可見政治制度是受社會性的影響的。

經濟史觀派的人把中古歐洲封建制度的成立置於經濟的原因支配之下，依我們看來，這種說法是不可通的。我們知道中古歐洲和羅馬帝國時代的歐洲，人民的生產方法和生產工具並沒有什麼不同，一樣的是農業社會的經濟組織，為什麼會產生兩種不同的政治制度？可見政治制度的變化並非為經濟情形所決定，而却是為民族性所決定的。封建制度自是日耳曼民族的產物，所以雖以羅馬帝國那樣廣大繁博的帝國制度也不容易同化了日耳曼人。但是羅馬帝國雖然崩潰，他所遺存的社會性的影響却並不是完全消滅。查理曼帝國的曇花一現，羅馬教皇的神權政治，神聖羅馬帝國的成立，都是受了羅馬文化的影響。一部歐洲中古史，就是羅馬人和日耳曼人兩種不同的民族性所產生的政治制度和思想的鬥爭，結果是兩者調和而產生現代的列國並立的制度。就法國所受羅馬文化的影響最深，故打破封建政治，建立君主專制政治也最早。西班牙受阿剌伯西帝國的影響，故也能很早就建立了君權統一的國家。德意志因為是日耳曼民族的根據地，所遺留的日耳曼民族的風氣自然很深，所以雖以神聖羅馬帝國的偉大規模，終久不能打破封建的勢力。這都是民族性影響到

政治制度的證據。

政治的事變，更完全受着生物史觀的支配，這是一般社會學家所熟知的。最大的政治事變如戰爭，根本是由於兩個社會集團的衝突。從非洲土人間的部落戰爭到大規模的歐戰，都只是兩個社會集團的衝突。固然有些戰爭是由於領袖者的好大喜功或少數人的自謀利益而引起的，但戰爭的勝敗和一切變化，都不能不與整個社會集團的勢力有連帶的關係。一種戰爭若是發動於整個社會，比較發動於少數人者，恆易戰勝。一個組織階段高的自然社會，與組織階段低的自然社會發生衝突，勝利恆在階段高的一方面，即使兩個社會的大小懸殊過甚，也是如此。如希臘之戰勝波斯，日本之戰勝俄國，皆屬此例。在平常的時候，這種社會與社會的鬥爭化為較和平的形式，即以商業競爭或文化競爭代替了戰爭，但其結果勝負之數仍以社會組織程度的高下為斷。以上是指社會向外發展而引起的事變而言。此外還有一種社會的內部變化，也可以引起政治上的大事變，如革命是。革命運動大約可分為兩種性質，一種是含有種族問題，即被壓迫的民族對征服的民族起反抗而革命，如愛爾蘭和

印度的抗英，朝鮮的抗日之類，此種事變可視為兩個社會的鬥爭，不能謂之為純粹的內變。至於另外一種的革命是純粹屬於內變性質的，這就是真正的革命，如法國大革命。這種革命的發生，馬克思主義者往往解釋為因階級的衝突而起，其實是不盡然的。從生物史觀的見地看來，革命運動的發生乃是一個自然社會需要蛻變的表現。一個社會在生長期間產生種種文化制度以保障自然的生存，這種文化制度一經形成以後，就變為固定的性質，不容易隨時代進化。但是社會的本身却是時時刻刻依生物生長的本性而向前發展的。社會發展到了某種程度以後，與傳統的文化不能調和而致發生障礙和苦痛時，這個社會便依生物的潛力而自行起了蛻變作用，這便是歷史上一切革命的真正原因。

政治思想也是受着生物史觀的公例所支配的。任何思想都是社會集團性的映影，社會發展到民族及國家的階段以後，集團性已經成熟，故其表現於思想方面更為顯明，政治思想亦不能外此。如同一社會主義，在英國則為基爾特和費邊社會主義，在法國則為工團主義，在德國則為社會民主主義，在俄國則為布爾什維克主義，

在中國則爲殺人放火的土匪，這都是因國民性的不同而影響到政治思想的例。

第七章 生物史觀與經濟

現在我們從生物史觀的見地來說明經濟制度和經濟活動的真正原因。普通的經濟學家，都把經濟事實的起因置於個人欲望之下，這個見解只有一半是對的。經濟的活動固起於人有欲望，但是經濟能構成一種社會制度和事業，却並非由於個人的欲望而起。生物個體的具有經濟欲望，是一個極普通的事實，並不僅人類為然；如最下等的昆蟲及一切海棲動物，也都有求食和避寒的欲望，可見經濟欲望不是人類所獨有的。但是在動物中這種欲望只是屬於個體的，並不能構成一種社會制度。只有在較高等的昆蟲，如蜂和蟻，他們的社會性已經發達，故經濟的欲望才變成一種社會合作的制度。人類是一種社會的動物，故經濟欲望自始就成為社會的。一個個人單獨有經驗的欲望，並不能成為經濟的事實，經濟的事實成立於兩個以上的人互相以物品交換之後。因此我們以為單純以個人的欲望來解釋經濟的起源，這是一般

個人主義的經濟學家的謬見。

階級主義的學者如馬克思之類，他們對於經濟的看法，也另有一種謬誤之處。他們將人類的經濟欲望看得太神秘了，以為可以為人類一切活動的總根源，所以他們說社會的構成完全是以經濟為基礎，生產工具和經濟制度可以決定社會的一切組織和活動。這種「唯物史觀」的根本錯誤在不懂得社會是一個有機體，社會的發展是依於生物的本性而推進的。他們與個人主義的學者一樣，以為社會是由個人自由結合而成的，個人為什麼要結合成社會，他們找不出適當的理由來。因此遂以為經濟欲望就是促成社會關係的唯一主因，其實這種看法是很淺薄的。社會的最簡單形式就是家庭，然而家庭的結合就決不是以經濟欲望為基礎的。父母的愛子女，夫婦的相愛，是家庭成立的真正基礎，但這種愛情是生物的，而不是經濟的。經濟生活不過是家庭成立以後的一種附帶的作用。經濟也並不是人類惟一的欲望，人類的欲望種類是很多的，即在最野蠻的人類裏，除了經濟的欲望以外也還有其他欲望：如戰鬥欲、愛美欲、遊戲欲、及性欲之類；文明的人更有信仰、智識、權力諸欲望發

生。這些欲望都可以支配人生行爲的一部分，並不止經濟的欲望爲然。把經濟欲望看做是根本欲望，而把其他欲望都看做是枝葉的，這乃是馬克思主義者極謬誤的見解。譬如以歐洲大戰而論，就馬克思主義者看來以爲完全是由於資本主義的衝突而起，這種見解是很粗疏的。經濟利益的衝突只是歐戰的原因之一，其他的原因尙多，如各國政治領袖的野心，軍人的衝動，國民間的惡感，都是歐戰的原因之一。而這些原因又都可統攝爲一個總原因，就是一個社會集團和另一個社會集團的衝突。一個社會集團是一個獨立的生命，和個體生命一樣，也具有種種的欲望，經濟欲望也是其中之一。社會集團爲本身的生存發展起見和其他社會起了衝突，也是很平常的事，促成這種戰爭的動因很多，決不是單純經濟原因所可以解釋淨盡的。

從生物史觀的見地看來，社會有機體和個體一樣地具有經濟的欲望。一個社會集團爲利用自然界的種種原料以營養本社會的整個生命起見，而產生了經濟行爲和經濟制度。在人類的原始時代，經濟的活動大致都是屬於集團的，而非屬於個人的。一個部落只有對他部落的集團貿易行爲，而沒有個人自由貿易的活動餘地。生產

和分配之權也是爲全部落所公有的。這種古代的共產社會的經濟組織是基於生物組織化的本性而自然發展的。社會發展到某一階段以後，因爲組織擴大的關係，集團的控制力不免鬆懈，個人私有財產和私人的經濟活動才陸續發現，由此漸漸把經濟的基礎由集團移到個人手中。但是在工業革命以前，私有財產和私有資本的制度雖實行已久，但因爲生產的技術未進步，所以個人間的經濟享受差別不大，不致對於社會一般的生活發生壞影響。工業革命以後，生產的技術既然有驚人的進步，而生產工具所有權仍然操諸私人手中，所以結果使社會上經濟的分配情形發生極大的差異，由此產生了社會的種種病害。社會主義者主張將生產工具收歸國有，而平均分配其經濟的利益於全社會，從生物史觀的見地看來，這種主張是與生物演化的根本趨勢相合的。不過社會主義的內容派別也很多，有些人主張不將生產工具集中於一個總機關，而讓各個人自由去使用，實行「各盡所能，各取所需」的原則，這是真正共產主義即無治主義者的主張，這種主張是與生物及社會演化的根本趨勢相反的。他們不曉得生物和社會的演化是趨向組織化的，社會越進化，集團的權力越大，

他們妄想取消集團的組織而讓個人獨立自由去生活，其勢萬不可能，所以這種思想只是一種反動的思想。馬克思主義者雖然自命爲共產主義，其實他們的主張和其他社會主義者一樣，只能叫做集產主義，不能叫做共產主義，因爲他們承認社會須有一個公共管理的機關，管理全社會經濟的生產和分配。他們這種主張比較無治主義者爲較能適合社會演化的趨勢。不過這些集產主義者也有幾個共同的錯誤：第一、他們不懂得這種共同管理全社會的機關就是現代的國家政邦，所以他們一面主張生產工具收歸公有，一面卻又反對國家的存在，這種主張是不切於事實的，所以實行馬克思主義的蘇俄不但不能取消國家的組織，反使國家的地位更強固一些。第二、他們不知道社會是一個生物性的有機體，具有生物存在的諸般條件，經濟不過是其中條件之一，他們理想中的社會主義國家只是一個執行經濟任務的機關，而不知一個國家除了經濟的任務以外，還有其他任務，這也可以拿蘇俄的現狀來證明的。第三、他們不曉得一個社會有機體的組織，一方面雖具有高度的控制性，同時又須使社會上各個分子獲得相對的自由，這個社會才能有生機。他們因爲不懂得這種事實

，所以妄想剝奪全體社會分子的自由，而施行階級專政或一黨專政的政治，這種政治是不能長久的，觀於蘇俄國內亂之頻起可知。第四、他們不知道社會集團的組成是以生物性爲基礎的，妄想取消人種、民族和國家的界限而高唱國際主義，這種主義當然是一種空想，不能實現的。以蘇俄之努力世界革命而終於不能完成其統一世界的夢想，所謂社會主義的運動也不能不以國家爲單位，甚至蘇俄的一切政策活動也不能不以本國的利益爲前提，這也可以證明國性的不能消滅。以上四點是馬克思派社會主義者的最大缺點，因爲有這四大缺點，所以馬克思主義的運動是終難征服全世界的國家的，除非他們完全改變了他們的理論和政策。但是從另一方面看來，社會主義者的主張畢竟比放任主義者的主張爲較能順應社會演化的大勢，所以未來的社會，仍然是社會主義占相當的優勢，而私人資本的社會組織必須修正。不過這種社會主義必須具備下列的條件：一、以國家爲單位而不以世界爲單位；二、政策的實行用民主的方式而不用專制的方式；三、只實行集產而不實行共產。如果違背了這三個條件，則社會主義永無成功之望。

以上是單就社會對於經濟管理及其分配方法的演化趨勢而論，以下我們再從另一方面來看看社會本身執行經濟機能的組織發展情形是如何？我們知道社會是一個有機體的組織，在這個獨立的社會有機體之中，包含有種種的欲望和活動，因此產生種種的社會制度，經濟制度也是其中之一種。社會有機體之有經濟的機能，猶如個體之有營養的機能一樣，是為本體生存上所必要的。這種執行經濟機能的社會組織也隨整個社會有機體的演化趨勢而向前發展，逐漸由簡單而趨向複雜、分化。最原始的社會組織即家庭時代，關於經濟的機能組織尚未分化，每個家庭分子都負有共同的經濟任務。其後社會愈進化，經濟的組織便愈複雜，而有分功化的傾向。在氏族和部族時代，經濟事業便成為專門的一種職業，由社會的老弱分子及婦女擔任之，而其他的人則另有專職，或變為執行政治職務的首領，或變為執行宗教職務的巫師，或變為執行戰爭職務的戰士。這些人雖然享受經濟的利益而並不執行經濟的職務，因為他們另有其他職務要擔任的，但是這時候經濟職務雖已與其他職務分立，而經濟職務的本身尚未分化。到了農業和手工業成為主要的經濟事業以後，經濟

職務的分化才漸趨複雜，尤以手工業爲甚，但是當時經濟的主要方法還是農業，農業的分功性是極不發達的，並且在私有土地制度成立以後，農業的生產大抵以家庭爲單位，數口之家，合有若干畝的田地，生產用合作的方式，分配和享用也用合作的方式。這種家庭本位的經濟制度在世界上實行過數千年，至今還是如此。不但農業爲然，即手工業方面，雖然一種職業與他種職業間的分立性已經顯著，但單就一種職業而論，仍然是以家庭爲單位，由全家庭各分子合作行之。這種情形表示一個部族社會已經崩潰，而國族社會尙未成立的過渡時代的特殊情形。因爲部族社會早已崩潰，而國族社會未能組成，故社會失去控制個人的力量，經濟的行爲不得不分裂爲以每個家庭爲單位。到了近代，社會演化的形態逐漸趨於國家化，這些家庭本位的經濟組織遂不能應付社會的需要，而有擴大組織的必要。工業革命以後新產生的資本主義的經濟組織，在一方面雖然是以個人爲本位的，在另一方面却是以國家爲本位的。因爲在資本主義之下的經濟組織已使經濟的活動超過了家庭和村落的範圍，而擴大到全社會去。在這種制度之下所產生的專注重個人利益的壞影響，逐漸

被國家的自救力量修正了去。自從李斯特的國家經濟學發表以後，國家逐漸覺悟經濟的活動是應該屬於國家全體的，因此有種種保護本國經濟利益的政策出現。自從國家社會主義的運動出現以後，國家更覺悟他的責任須要統制全社會的經濟活動，使生產和分配的現象趨於平均。因為國家表現這些自覺的力量，對於個人主義的資本家加以限制，故現代的個人資本主義雖然猖獗，尙不至完全破壞社會的統一和均衡。而同時因工業革命結果，使工業代農業變為經濟生活的主體，在機器工業之下，其分功的細密更遠非手工業的時代可及。這種細密的分業化的趨勢，使國家社會的組織變成了比較穩固而確定。以前的國家是建設在許多一盤散沙的個人或孤島似的家庭、村落之上的，這種國家不能具備有機體的特性，故活動的能力不大。現在國家則已將國民分別組成無數經濟的或非經濟的單位，然後再由這許多單位互相接觸起來成爲一個有機的國家，這樣的國家是不容易消滅或打倒的。

在這裏我們順便談一談階級的問題。社會主義者特別看重階級在社會組織中的地位，他們以爲階級的組織乃是社會組織中的主要現象。據馬克思派的意見看來，

階級制度是自有人類以來就存在着的，一部人類社會的歷史就是階級鬥爭的歷史。他們以爲階級的分化是起於經濟的不平等，故他們心目中之所謂階級，完全是經濟的。

這種意見，據我們看來，是不正確的。階級的起源並不是經濟的，而是生物的。古代任何國家的階級制度都是由於種族的平等而起，並非由於經濟的不平等而起。在一個戰勝的部落征服了其他部落之後，爲保持本族的權利和安全起見，常常創設一種階級制度，將全部社會劃分爲兩個或兩個以上的階級，在上層的階級享有種種政治上、經濟上、身分名譽上的特權，而在下的階級則須受種種慘酷的待遇。這種階級制度的產生完全是生物鬥爭的結果。因爲階級的不平等而所享受的經濟權利自然也不平等，這是一種事實，但這種事實祇能證明經濟的差別是階級的產物，而不能證明階級制度是經濟不平等的產物，馬克思派的說法未免有倒果爲因之病。

第八章 生物史觀與宗教

宗教是什麼？爲什麼會在人類社會中產生出來？在我們平常最淺薄的意見，以爲宗教不過就是一種迷信的產物，只是由於人類智識的未開化而產生的。如果宗教的成因僅僅如此，爲什麼會成爲一種普遍而持久的制度？爲什麼任何社會的原始時代都會有宗教制度產生，而且都占有很重要的地位？爲什麼在現在許多有文化的國民中間，宗教還成爲主要生活的一部？可見宗教的成因不是這樣簡單的，只有從生物史觀的立場，才能充分了解宗教所以產生的原因和對於社會的貢獻。一個自然社會主要的原素只有兩種：一種是社會的組織，一種是社會的意識。組織是社會的骨幹，意識就是社會的靈魂，兩者都是逐漸演化而成的，兩者合起來便成爲一個有機的社會。宗教是社會意識演進中間必要的產物。自然社會的最原始形態就是家庭，家庭的範圍是很小的，在組織方面幾乎可以說完全沒有發達。家庭的構成完全由於

血統的直接關係，所以可目爲自然社會最純粹的模型。在這樣的社會之中，集團意識是可以直接領悟出來的，用不着靠一種制度去幫助。每一個家庭的分子可以直接對於同一家庭的分子和整個家庭的本身發生一種親密一體的情感，這種情感不但表現於人類的家庭生活，即在高等動物中間也顯明地存在着，這就是我們通常所謂的「親子之愛」和「兩性之愛」。這種對於家庭分子的愛情是生物經無數年生存競爭的演化結果才產生出來的，在魚類以下的動物還沒有產生這種愛情，這種愛情便是社會意識的起源。到了家庭擴大爲家族、氏族、或部族以後，社會的範圍增大，每個分子便不容易直接意識到社會集團的存在關係。假使人類是如此，則社會組織便只能永遠留滯於家庭的狹小範圍之內，不會再有進步。因爲受生存競爭的公例所支配，人類需要擴大的組織以維持自己的生存，因此凡是能够生存於世界的種族便自然會產生一種制度以維持集團意識的凝結。最初出現的制度就是圖騰。每一個氏族都有一種共同的信仰，他們相信自己的社會是由某一種神物所產生的，他們認這種神物爲共同的祖先，他們採取這種神物的形體畫在旗上，繪在衣服上，或者刻在身

體上以作本社會的標幟。一個人只要見了佩帶同一符號的人，就立刻認他是一個同類，立刻發生了親密的情感。一個社會的分子見了他們所共同崇拜的標誌便立刻如同見了整個社會的集體一樣發生了神祕的集團意識，他們可以聽這種標誌的驅使，受這種標誌的譴責，爲這種標誌去犧牲一切，甚至於死。這便是在野蠻社會中普遍存在着的圖騰制度，這種圖騰制度的功用便在於形成一個集團的意識。因爲社會的組織擴大了，每一個分子不容易認識集團人格的存在，所以才不能不產生這種圖騰的制度。圖騰就是整個社會有機體的象徵。我們現在的人用投票的方法去決定他們的國家組織，古代的人則用神祕的信仰去建設他們的社會意識。無論是一桿旗子，一幅圖畫，一塊石頭，或者一種動物，一經被選定以後，便立刻成爲全體社會的代表物，在全體社會的分子心中發生神祕的力量。這種圖騰的信仰是許多年中生存競爭的結果自然淘汰而成功的，凡是不能造成這種圖騰信仰的社會，結果必不免分裂或爲他社會所吞併，因此凡是生存競爭優勝的社會都自然會產生了圖騰的信仰。這種圖騰信仰便是宗教的最原始形式。一個氏族社會的圖騰信仰最初本是用以表示他

們共同的祖先的形體的，後來逐漸演化的結果，距離具體的意義愈遠，而變為抽象的人格，就成了神的崇拜。一個氏族認牛為其共同的祖先，他們便將牛的形體畫在各種標誌上，以代表他們的祖先。其後相傳日久，牛的形相逐漸變化而變為牛首人身的偶像，同時其意義也由一種動物而變為超人類的神。這就是由圖騰變為宗教，或者說由拜物教變為拜神教的經過原因。在這種信仰轉變的期間，自然產生一種專司守護偶像的人，執行他們特殊的職務。他們根據社會的傳說製為信條以教育新進的分子，這便是巫師，我們後來叫他們為宗教家。這種巫師的職務自然是與圖騰的信仰同時並起的，不過最初是由一族的長老兼攝其職務，其後逐漸分化而成為專職，又其後逐漸增加為多數的巫師形成一種教會的組織，又由這種宗教的組織產生了多少儀式、禁忌，以及倫理、教條。教育和藝術也是由宗教制度之中副產出來的。宗教的正式成立，當在人類已進化到部族社會的階段以後。每一個部族社會都有他們部落的神，都有他們部落的宗教組織。每一個部落的強弱勝敗是與他們對於宗教的信仰有密切的關係；凡是信仰堅強的部落對外戰爭的時候必容易全體奮鬥而獲得

成功，在平時也不容易爲他部落所同化。一個部落與他部落無論由武力征服或和平接觸的結果而彼此混合，其原有的宗教也多易互相混合。所謂多神的宗教就是由許多部落的神混合而成的結果。

以上是由生物史觀去說明原始宗教的起因和其對於社會的功用。現在我們可以看看宗教的本身所受生物史觀的影響爲如何之大。我們知道原始宗教都是自然社會的產物，每一個家族或部族社會都有他們的共同信仰的宗教，由此可知宗教的起源是生物的而不是理想的，是種族的而不是世界的。現存的世界大宗教之中，以猶太教表現那種精神最爲清楚。猶太教只是猶太民族的宗教，並不是世界的宗教；耶和華也只是猶太民族的神，並不是全世界的神。猶太人因爲至今對於這種民族的宗教篤守不變，所以他們的民族意識至今未能消滅，雖歷二千年亡國的生活而未嘗滅種。我們看上古幾個文明的國家，如埃及、巴比倫、呂底亞、腓尼基、乃至希臘之類，都因爲失去本來的宗教而至於種族完全滅亡，就可知宗教對於一個自然社會的生存發展其功用爲如何之大。猶太教既然是純粹猶太民族的宗教，故他的內容完全代表

猶太民族的性格，受猶太民族性的支配，極爲顯著。其餘的現存宗教因爲傳佈得很廣，所以不能這樣簡單。回教的最初本是阿剌伯遊牧民族的宗教，含有遊牧民族武健強酷的性質極多，所以他的原始教義也富有武健強酷的色采。其後征服波斯，回教的中心漸由野蠻的阿剌伯民族遷到古文明國的波斯地方去，故教義也隨之改變。巴格達帝國時代的回教，文雅寬厚迥非大馬色時代的回教可比，這就是宗教受社會性的影響而改變的實例。到了回教教權移到遊牧的土耳其民族手中之後，回教又一反於武健強酷且比較更愚昧些，可見社會性影響於宗教內容之重大了。基督教的史迹也可以同樣看出這種社會性的重大影響來。原始的基督教本不過是猶太民族的一種新宗教，並沒有世界的宗教的意義。耶穌之爲人信仰祇是由於他自稱彌賽亞，彌賽亞是猶太人所希望降生的民族救主，並不是世界的救主，但是耶穌的教義太平寬恕了，與猶太民族性根本不合，所以終爲本族所反對，至被釘死。到保羅繼起之後，才將原始狹隘的民族宗教一變而爲世界宗教。保羅相傳是羅馬人，他的思想直接受自羅馬民族，間接受自希臘民族。羅馬在這時候已由意大利半島的一個小民族

一變而爲地中海的主人翁，他們已變成一個世界的民族，所以他們的思想文化反映出來也是世界的。希臘自波斯戰爭以後也是如此。基督教的教義自經保羅修改以後，已經含有希臘和羅馬的文化精神不少，故能迅速在羅馬帝國內發展起來。其後因希臘、羅馬兩民族性的不同，基督教也隨之而分裂爲東西兩教會。東正教的教義比較寬容些，教徒的生活比較奢侈些；西正教的教義比較狹隘，教規也比較嚴肅，這都反映希臘、羅馬兩民族性的不同。西正教之分裂爲新舊兩教，也是基於條頓、拉丁兩民族根性的不相容之故。同時在東方流傳的景教，又染了波斯民族的色彩而另成爲一種系統。社會性可以決定宗教的內容，從基督教發展的史跡上看起來，也是很顯然的。

佛教的變化比較繁複些。代表印度民族性的宗教本是婆羅門教，佛教在當時祇是對於傳統文化的一種反動。爲什麼一個社會產生和自己傳統精神相對的新宗教呢？要了解這種原因，須要從社會演化的整個過程去觀察。一個自然社會在演化的過程中產生種種文化、制度，以保障整個社會的生存發展，這種文化或制度相沿日

久之後便成爲一種傳統的權威，支配全社會的性質和方向。但是文化的內容一經形成爲具體的制度以後，往往不容易變更，而社會本身却是時時生長的，環境也是難免有時變化的，遇到社會生長到了某種程度與已經形成的傳統文化不能調和時，或者環境起了劇烈的變化迫使社會不得不改變向來的習慣以求適應時，社會與傳統文化之間便不免起了衝突，這便是社會的蛻變時代。譬如爬蟲類的蛻皮去甲一樣，必須將固有的已不適用的舊殼去掉，社會才有新生的可能。這時候社會基於本身生長的潛勢力，自然會產生一種去舊更新的蛻變作用。這種蛻變作用的第一步是在摧毀舊文化的壁壘，第二步則在創造一個適於社會生存的新文化系統。第一步所表現的往往是與傳統的集團文化相對的個人主義文化，第二步則爲新集團主義的文化。宗教是文化的主要成績之一，故表現這種趨勢也很顯著。印度的傳統文化自係婆羅門教，但是婆羅門教到了西歷紀元前七八世紀左右已經有僵化的傾向了，已經不能與社會的新需要相調和了。爲印度社會組織中堅的喀私德制度，已經不適於新時代的生活了。所以在印度民族之間自然發生了蛻變作用，而產生了許多與傳統宗教相

反抗的新思想，所謂九十六外道者是。佛教也是這許多外道中之一種。原始佛教的根本教義是純個人主義的，這是第一期蛻變作用常有的現象，中國魏晉之間的老莊哲學也是代表這種色彩。佛教在印度始終沒有造成一種集團主義的宗教，他們反對一切世間法，主張絕對的個人解脫主義，這種主義是與社會的生存根本相對的。一個社會若是充滿了這種但求個人解放的宗教思想，則整個社會勢必解體，滅亡。因此這種宗教是根本不能在一個有生氣的社會中去發展的，除非這種宗教改變了他的內容的一部分。佛教在印度傳佈的結果並沒有使印度民族趨於強盛，是很顯然的。有些外來的遊牧民族在征服印度之後，接受了佛教文明，旋即趨於衰弱，大月氏和嚙嚙都是如此。我們固然不能說完全是由於佛教的影響，但佛教的影響也占一部分勢力。原來印度民族自始就是一個耽於幻想而缺乏實際經驗的民族，自始就沒有建設過統一的大帝國，種族的成分是非常複雜的，所以印度民族的集團意識自來就很淡薄，而偏於個人本位的活動。佛教是印度民族衰落時期的產物，所以表現這種色彩更爲強烈。以後佛教由印度南部傳佈於後印度半島諸國，所經過的民族大畧相

同，所以南方佛教也一直保存原始的佛教色彩，沒有什麼大變化。至於向北方發展的佛教，經過中亞諸國以達於中國、日本，因為所經過的民族各不相同，故變化也較為顯著些。大乘佛教的思想發生於印度北部即突厥民族大月氏王朝統治的區域，其為北方較健全的民族思想，顯然可見。其後流入中國，更與中國尚實際的民族性相調和，產生天台、華嚴、禪、淨土等新宗派。這些在中國產生的新宗派是比較缺乏理論色彩而崇尚實際修持的活動，我們只要拿來和印度土產的法相宗一比較，即可發見兩者之間的很大異點來。日本的佛教其入世的色彩更為顯著，親鸞派的真宗且公然主張僧徒可以食肉娶妻，中古時代的僧徒且公然練兵講武與有力者相抗，這都是他國的佛教所絕無的。至於喇嘛教之流傳於西藏、蒙古，也與其他佛教迥不相同，而且西藏的喇嘛教也和蒙古的喇嘛教內容各異，可見宗教受社會性之影響為何之大了。

附錄一 各派史觀述評

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

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

的無元論，因其出發點的不同，又可分為五派：

一、偶然史觀 此派以爲歷史上一切現象皆出自偶然，既無法則，亦無因果關係可尋，故根本否認史觀的研究。在學者中主張此說者雖然不多，但亦未嘗沒有。一般常人心目中，對於歷史多數僅抱直觀的態度，而不欲追尋其因果法則，雖未明白否認上二者，但無形中亦有此傾向。

二、價值史觀 此派根本認歷史與科學不同，歷史的對象不是同一事件的反覆，而只爲一度起的，故歷史事象各有各的個性，並無法則可尋。歷史哲學的研究，不是要找尋歷史現象的一般法則，而是要研究它的特殊的意義和價值。如果要把這種研究也算做科學，則祇能叫做「事實科學」，以別於一般自然科學研究的「法則科學」。這種主張是德國西南學派的學者文德爾般（Windelband）、呂凱特（Rickert）、第爾泰（Dilthey）等提出來的。他們因爲抱着這個信念，所以將社會科學叫做文化科學，以爲和自然科學全然是兩種性質各別的學問。

三、藝術史觀 這一派主張歷史的現象根本是詩的、藝術的性質，與科學不同，故根本無成爲科學的可能。科學不過是概念的系統，而歷史則祇有直接的經驗，

一切普遍的法則都不能應用於歷史的研究，因為歷史是特殊的事件。主張這種藝術史觀最有名的，要算德國的哲學家叔本華，他以為歷史和小說是一樣的東西，本性就是虛偽的。現代的意大利黑格爾派哲學家克羅采（Croce）、德國的生機主義哲學家杜里舒、以及著歐洲之沒落的德國文化大師斯賓格拉（Spengler），其主張也大致相近。克羅采在歷史敘述的理論及歷史一書中，曾說：『一切的歷史哲學很明白地都具有詩的性情的。把歷史事件看做各民族各家族的神與神之間，或各個人的守護神之間的戰爭，或是光明及真理之神對於黑暗及虛偽之力的戰爭，這種戰爭表現於古代的歷史哲學，是可認為詩的性情的。』這種說法，可以代表藝術史觀的說法。

四、生命史觀 此派由生機主義出發，認歷史為生命的表現，生命的發展是創造的，無所謂必然的軌道，故對於歷史的宿命論大加攻擊。他們反對主知的歷史觀，而主張直接經驗的歷史觀；反對靜的歷史觀，而主張動的歷史觀；反對分析的歷史觀，而主張綜合的歷史觀；反對階段的歷史觀，而主張綿延的歷史觀；反對宿命

的歷史觀，而主張自由意志的歷史觀，故此派又可稱爲意志自由史觀。法國現代的哲學家柏格森和前舉的德國生機主義學者杜里舒等均主張此說。

五、英雄史觀 此派認歷史爲偉大的英雄（或天才）所造成，所以研究歷史只注意這許多英雄的個人心理和活動便够了，此外無所謂必然的法則。英雄的活動既單純出於個人的自由意志，所以也無一定的法則可尋。主張此說最力的如英國文學家卡萊爾（Carlyle），他所著的英雄與英雄崇拜一書，即竭力推重英雄偉人對於歷史的重要性。

以上歷史的無元論中之五派，事實上均不承認歷史有所謂法則或因子，或者如英雄史觀派雖主張英雄爲創造歷史的因子，但也反對歷史有法則可尋，因此照這五派的說法看來，歷史就根本無成爲科學的可能，或者即使成爲科學，也與一般自然科學上之所謂科學的觀念截然不同。關於這幾派的意見，我們可以畧加批評如下：

第一，偶然史觀派主張歷史現象根本出自偶然，並無因果法則可尋，此說之錯誤我們在別處已加以批評。須知歷史現象從一方面看固似乎爲偶然的，但偶然之中

自有其不偶然者在。歷史上往往有很微細的事件，可以影響到全部的大事變。如羅素說，如果一九一七年的德國內政部長偶然因胃病而發怒，因此不許列寧通過德國回俄，則布爾什維克的大革命也許不會爆發，或不能成爲現在的狀態，這話未始無一部分道理。不過我們要知道一切偶然的事件對於歷史所發生的作用，並不妨碍歷史法則的探求。因爲歷史法則的目的是要找出蓋然的、普遍的歷史性質，而偶然事件只能對於歷史的特殊的、表面的性質加以影響。俄國革命是遲早必然的事實，列寧的參加與否不過使其時間的遲早以及部分的性質有所改變而已。人都以爲馬其頓大王腓力(Philip)若不被刺，則希臘可統一於其手，其子亞歷山大亦不至早夭，而東歐西歐或早成一長期統一的大帝國，不至再成分裂。不知希臘的民族性與波斯的民族性根本不能調和，無論由腓力之手或其子亞歷山大之手，西歐和東歐僅能建設一暫時的統一國家，而決不能永久聯合一起。只有民族的統一才能造成國家的統一。後來阿圖曼土耳其帝國之崩潰，也足證明東歐西亞絕難合一。反之，如果各民族的本質是統一的。則雖經偶然的事變也不足動搖其必然的基礎，如羅馬獨裁者凱撒

被刺後，奧古士都仍能繼之建一統一的帝國。中國的秦朝雖因二世之不肯而瓦解，但漢朝的統一帝國仍建設在這個基礎之上。即列寧死後，史達林也仍然能繼續統一俄國。可見歷史的根本現象只能因偶然的事變而暫時歪曲，但絕不能使之發生根本的改變。再者歷史科學所研究的既然是一種蓋然的法則，則縱有一二特殊事變，也祇能影響部分的事實，不能影響多數同樣的事實。如個人生理的研究，知道人的眼睛是有視覺作用的，即使事實上有少數人因偶然的關係而損壞視覺，成了盲人，我們也不能否認視覺作用的存在。歷史現象的類似和重覆，乃是社會學家所承認的。這種類似的重覆便是歷史法則建立的基礎，並不因偶然事件有所變更。譬如社會學家索羅鏗（Sorokin）曾研究歷史上革命的現象，而歸納出許多階段，這種階段的法則可應用於任何革命事實上。即以法國大革命和俄國大革命作比例，法國大革命中雖因馬拉（Marat）之被刺及羅伯士比（Robespierre）之幻想，不能如俄國革命中之獲得列寧似的有實際眼光手腕的領袖，以致一則終於失敗，一則繼續到今。但若從久後的發展情況看來，兩者之間依然相類。即革命初期的幼稚狂熱以及國際主義

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

其次，價值史觀注重以倫理的判斷代替法則的探求，以善的概念代替真的概念；藝術史觀注重以藝術的欣賞代替法則的探求，以美的概念代替真的概念；就其本身說起來，都有一部分理由。歷史是人類活動的紀錄，無論任何活動，均包含有真善美三方面的意義，上舉兩派史觀能够注意到歷史的價值性和藝術性方面，以補一般歷史科學家祇注重歷史法則的探求態度之不足，這是他們的長處。但是如果說歷史只有價值性和藝術性，根本不能成爲法則的科學，甚至說歷史只爲一度起的，有

特殊的個性，與自然科學不同，那就未免是過偏之談了。這兩派之所以錯誤，都因為唯心主義的玄學見解未能化除，總覺着人爲萬物之靈，與其他生物不同，因之不願將人類的歷史與自然科學中研究的對象等視，殊不知人儘管是萬物之靈，但仍然是生物之一支，所謂精神現象也不過是生物有機體演化到某一階段時的產物，一切精神現象如價值的判斷，藝術的欣賞，以及知識的探索，都不過是人類神經系統發展後的產物，如果沒有神經系統，則這些精神概念一齊就都消失作用，有何永久的特殊本體可言。人類之發展神經系統，正和古代爬蟲類之發展巨大的軀體，魚類之發展鰭，鳥類之發展翅，獅虎之發展爪牙，鹿牛之發展蹄角一樣，都是生物生存競爭的結果，並無何等神奇，亦非特蒙天慧。說人爲萬物之靈也不過和說馬爲萬物中之善跑者一樣，言其某部機體的發展因演化的結果而特殊進步罷了。人類因神經系統的發展而產生真善美種種精神作用，也不過和鳥類因爲羽翼的發達而產生高飛的作用一樣，是一種生物演化的結果，毫無什麼稀奇。所謂價值的概念和藝術的概念，也不過是生物演化的產物，並非是什麼神妙莫測的宇宙的表現。過於將他們看得

神秘，不過是人類自己的誇大狂而已。

再就價值判斷和藝術欣賞乃至知識探索的實際作用看來，都不能不承認是社會的產物，生物有機體因演化的結果，由單細胞有機體進化到複細胞有機體，由複細胞有機體進化到複複細胞有機體即社會有機體，乃是明確的事實。社會有機體並不是由人類的精神或心理作用而產生，因為在其他生物如昆蟲類的白蟻、蟻、蜂三種中，並沒有發達極高的神經系統和精神作用，也可以產生比人類社會更組織化的社會有機體。這種社會有機體一經出現以後，便依生物的根本現象而自行發生生存、營養、保衛、繁殖等現象；一切智識的探求，價值的判斷，藝術的欣賞，都不過是這個社會有機體在演化的路上為生存繁殖起見而產生的自保工具。所以所謂真善美種種概念並不是什麼先天絕對的精神原理，不過是社會有機體為自行便利而產生的，因此也沒有絕對的客觀標準。我們所謂善的價值判斷，也只是以某一社會有機體的立場為標準，並無所謂絕對的善。如這個社會中以殺人為善，而那個社會中則以殺人為惡，就是因為善無絕對標準的緣故。藝術上所謂美的欣賞也是如此，並無所

謂絕對的美的標準，如黑人以黑爲美，白人以白爲美，中國舊日婦人以纏足爲美，現在則以天足爲美，可見美的標準也是社會的，而非絕對的。甚至真理也並無絕對的標準，二加二等於四並不是什麼先天自明的真理，只不過是人類神經系統發展到現在階段中所產生的一種數理概念罷了。假如另有一種生物，也有數理的能力，安知他們的數理概念不是二加二等於五呢？這並不是詭辯，譬如歐克里特（Euclid）幾何中的許多基本公理，如「兩條平行線延長到任何長度不能相交，」「三角形三內角之和等於兩直角，」在先前都以爲是絕對的真理，但現在因人類數理思想的發展，已有非歐克里特幾何出而反對這些公理了。可知最基本的數學概念也不過是人類神經系統的產物，並非普遍的真理，其他智識更不必提。這些真理法則在人類社會有機體逐漸發展以後，它的標準又不但爲人類個體的神經系統所決定，而且也爲社會有機體的神經系統所決定。一切真理都是爲社會而設，都是社會的產物，這種道理不但生物史觀者如此主張，即實用主義者和馬克思主義者亦如此主張。而自相對論發展以後，不但社會科學上之所謂真理是因社會之不同而各異，即自然科學上

之所謂真理，也證明其因觀察者之地位而變化，並無所謂絕對的標準。

由此看來，價值史觀和藝術史觀雖各得歷史作用之一方面，但不能因此抹殺法則的探求的必要。一切學術的研究照現在人類的思想系統看來，都應該同時注意到法則探求，價值判斷，藝術欣賞三方面，而這三者又均無所謂絕對普遍的標準，只能以社會有機體自身的利益為標準。如果說歷史能夠脫離作成歷史的主體的人類社會有機體而另有其普遍的精神存在，那就是玄學家的神秘之談，不值得一駁。

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

生命史觀也未嘗無一部分真理。近代物理學的發達，已逐漸懷疑十九世紀古典物理學機械觀念之錯誤，而承認意志自由論也有一部分價值。不過這種科學的意志

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

至於用生命哲學來解釋歷史現象，認為歷史是生的創造，是衝動的，不受任何

必然法則的支配，這話也是半對半不對。因為生物的演化就是生命與自然環境的鬥爭，這種鬥爭的結果，誠有逐步克服自然環境的樣子，但生物本身的演化若說純出于盲動，毫無理法可尋，則未免又過高看了生物。生命史觀派的錯誤，只在誤認有機體與無機物為兩樣截然不同的東西，不知兩者之間並非性質的不同，而只是組織階段的繁簡不同。生命現象同樣可用理化原理說明一部分，同時理化的根本現象，如原子電子等，經近代新物理學家的研究，證明其也有相當程度的意志自由。因此生物與非生物並非兩種截然不同的東西，我們也許可以採用生命史觀派的說法，說一切生命都有一種根本的生機力，但這種生機力並非生命所專有，一切無機物小至電子，也有它的生命，也可以認為是一種生機的衝動。宇宙萬物都可用統一原則解釋，不必定將生物劃出一個特別的單位來，而另賦以特別的古怪性質。

至於英雄史觀的說法，完全是個人主義的思想表現。社會的演化，歷史的變遷，當然不能抹殺個人的努力，尤其是英雄天才的努力。但是我們如果承認英雄的出現是受着種族遺傳和祖先遺傳的決定，出世以後，一切思想才能的養成，又須受社

會文化環境的陶鎔，而他的功業和成績又是文化累積和社會機緣所造成的，並且無論任何英雄偉人也必須在社會的合作組織之下，才能得到成績。拿破崙若無兵無將，則決不能成爲名將；康德若無人研究他的學說，也不能成爲大思想家；瓦特若無人使用他的蒸汽機，也不能享發明家的名譽。所有這些因子若都算進去，則英雄偉人對於歷史的地位也就有限得很了。所以這種史觀，雖也不必完全否認，但其重要性總是有限的。

以上是對於無元史觀中五派思想的畧評，以下再看歷史的一元論的內容。

乙、歷史的一元論 凡是想拿一種原則來說明歷史現象的動因的，就叫做歷史的一元論。歷史的一元論，並不是否認歷史上有許多重要的現象，這些現象也可以互相影響，改變歷史的現實。不過他們總以爲一切現象的背後，有一個最深沉、最根本的勢力在那裏支配着，這個勢力才是歷史的「元。」歷史哲學的目的，就是要找出這個「元」來。不過舊式神學玄學的想法，這個「元」是超然於歷史現象之外的，即本體與現象是對立的，而現在科學的想法，則多數主張這種元的勢力是隨

着歷史現象發展的，不能強分爲二罷了。

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

(一) 神學的歷史一元論 神學與宗教是不能分家的，故神學上意見的分類應以宗教的分類爲參攷。現在世界上的宗教名目雖多，大致可分爲一神教、多神教兩種。婆羅門教、猶太教、回教都是一神的；埃及的太陽教、佛教、道教、希臘羅馬的古神教、日本的神道教、以及一切原始民族的拜物教，都是多神的。一神教當然是主張歷史的一元論，而多神教則主張多元。但是這個區別並不是絕對的區別。因爲所謂多神教，並非主張諸神之間都是平等的，任何多神教均有一比較最高之神，如希臘神話中之宙斯 (Zeus)，羅馬宗教中之周比特 (Jupiter)，中國道教中之玉皇大帝，埃及太陽教中之奧斯里斯 (Osiris)，日本神道教中之天照大神，均爲比較最高級的神。在另一方面，一神的宗教，也並非說上帝之外，另無他神爲之羽翼

。如基督教的上帝之外，另有與之一體的聖子、聖靈、聖母馬利亞、及衆多天使，都是有神性的。所以這兩種區別並非絕對的。

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

由奧氏這種神學史觀看來，也可知他表面上雖是一元，實際上却是二元，因爲他是承認上帝之外還有魔鬼勢力的存在，不過後來神學家的解釋，多把魔鬼也當作

是上帝意旨的創造物罷了。

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

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

(1) 唯物的玄學史觀 玄學也有唯物的，並不祇是唯心。而且一切玄學最初多半是先有唯物論，才有唯心論。希臘哲學在最初都是唯物的，如德黎 (Thales) 以水爲宇宙萬物之祖，卽此種思想之開端。其後有許多希臘的玄學家，或以火爲宇宙之祖，或以地水火風爲宇宙之祖，或以原子爲宇宙之祖，這雖然都是宇宙觀而不是歷史觀，但歷史觀當然也包括在內。最顯著的如赫羅克利圖斯 (Heraclitus) 以火爲萬物之祖，而同時即主張萬物流遷之說，開辯證法的先導，可見一種宇宙哲學

涉到人事方面就很容易變成一種歷史觀的。印度的玄學也有唯物的，如順世外道及佛教的小乘派，都是唯物的。中國玄學家，主張唯物者更多。中國哲學的基礎是由洪範的五行說及周易的八卦說演繹而來的，五行八卦就都是一種唯物的宇宙觀，到了戰國的陰陽家手裏，將它演繹成一種五德終始說，就成爲一種唯物的歷史觀了。唯物史觀多半是和歷史循環的觀念相結合的，這也是可注意之一點。

(2) 唯心的玄學史觀 唯心史觀是較唯物史觀後起的，在哲學史上地位較高。最極端的唯心論，就成了唯感覺主義者，如奧國的馬哈 (Mach) 學派，這是極端個人主義的看法，在這種看法之下，當然就無所謂史觀。佛教的唯識宗，雖然將心理現象分析爲若干心法，以爲三界唯心，萬法唯識，這是唯心史觀的代表，但其最後勝義，仍在主張世界是夢幻泡影，因此根本否定了宇宙，否定了歷史，這是唯心論演繹到極端當然的結果。這些極端的唯心論以外，比較溫和一點的唯心論，則尙不致將心的本體也否認了，所以尙有構成史觀的可能。這些唯心的玄學學說，派別種類極多，幾乎占全部哲學史之大半，我們不能一一枚舉。大致說起來，可

分爲完整的唯心史觀，即以心爲一完整的主體，由此而演出自我人格的哲學和意志自由的史觀，如菲希特（Fichte）的自我哲學，及中國孔孟的儒學，均屬此類。孔子說：『我欲仁斯仁至矣』，曾國藩說：『風俗之厚薄奚自乎？自乎一二人之心之所嚮而已。』都是這種完整的唯心史觀的代表，此派又可稱爲人格史觀。此外有分析的唯心史觀，即將心之本體分析爲若干單位，或各項均重，或偏重其一。偏重者，有偏重理智的唯智史觀，如康德哲學是。此派容易變爲唯理史觀，因其所謂智識者，即易與理相混也。有偏重感情的唯情史觀，佛家以世界由無明情動而起，亦可謂爲唯情史觀。托爾斯泰的無抵抗主義，亦是重情的。有偏重意志的史觀，此派又可分爲兩種：一種認意志是惡的，如叔本華哲學；一種認意志爲善的，如尼采哲學，兩者是相反而相成的。

（3）唯理的玄學史觀 一般人多將唯理哲學和唯心哲學混爲一談，原因在古代哲學家往往濫用心之一字，以爲理之代表。如佛教說三界唯心，柏拉圖說宇宙的本體是觀念，究竟他們之所謂心或觀念，是指每個人有感覺有意識的心靈呢？還是

指個人以外超實際的一種理法呢？這兩種之間不能說是沒有分別，所以我們爲清晰起見，將唯理史觀另劃在唯心史觀之外。所謂理者，卽宇宙萬物的秩序，此理雖可表現於心或觀念中，但理非卽心，因爲心之外自然界的萬物也受此理之支配的。唯心論與唯理論之大分別，卽唯心論可以主張無理性的意志自由，而唯理論則只能主張有理性的意志自由，前者如叔本華哲學，後者如黑格爾哲學，因爲照唯理論看來，意志既是理性的發展，當然只有善的自由而沒有惡的自由了。

關於唯理史觀的代表，在中國當以程朱的理學爲代表，但程朱是主張理氣二元論的，尙非絕對的唯理。在西洋則笛卡爾以後的理性派大陸哲學，多半是唯理的，而黑格爾集其大成。黑格爾的歷史哲學以爲歷史的本體就是理念，而其現象卽爲理念的發展。理念的發展是依辯證法的程序相反相成的，故無絕對的是非，可以說是都是善的。這種說法可以彌補理欲二元論的缺陷，將欲性也視爲理性的發展過程。黑格爾的歷史哲學，現在國人注意者漸多，不必詳述。

(4) 唯數的玄學史觀 無論唯物、唯心、唯理、都是就歷史的內容條件去研

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

以上唯物、唯心、唯理、唯數四種玄學史觀的分法，不過是大概的分類，若仔細考究起來，四種思想的分野很難十分確定，因為思想是隨時代而轉變的，常有一種思想到了另一個時代便轉化成另一種思想。如陰陽五行之說在原始本是唯物的，但到後來就變成唯數的；大陸派的理性哲學，起初本是唯心的，後來又變成唯理的。

。理之與心，是一是二，在古代玄學家思想家更常是混淆不清。嚴格說起來，理性本是一種自然秩序的意思，詩經說：『天生蒸民，有物有則，』便是這種自然秩序的唯理觀念。但所謂理者既是一種秩序，必須由一種東西中表現出來。認此理爲萬物本具之理者，是唯物派的思想；認此理爲人心固有之理者，爲唯心派的思想；認此理爲神所賦者，爲神學家的思想。若認此理雖表現於心物神之中，而另有其超然普遍之本體，心物神反爲其所造者，卽爲唯理派的思想。但如果說理是超然於實際心物神之外的，則似乎理僅是一種抽象的秩序，又與唯數思想差不多了。

以上是玄學的歷史一元論之大概，這些玄學思想，無論它的本身是否有真理，但在方法上總是缺少實證精神的，所以不能不爲科學的史觀所代替。

以下我們再看看科學史觀的內容種類。

科學的一元史觀，也就是在現代社會科學基礎上建設起來的科學的社會觀。社會學是個晚出的學問，依照孔德的說法，必須在天文、理化、生物等科學依次發達之後，才有建設社會學的可能。社會學雖是晚出，它的歷史還不到一百年，但是成

績却是突飛猛進，各派的意思也很多。我們不能如社會學說史那樣完備的敘述，只能大概依照其學說的特性分類如下：

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

這派思想的根本出發點是不錯的，因爲人類社會是基於生物學的原則而構成，而生物的構成和演化根本又是由於理化的作用，所以人類社會的歷史變化，根本仍是自然界物質現象之一種，用理化的法則來解釋社會的本源，原是不錯。不過這一

派並不能說明什麼。因為理化法則對於人類社會的控制，僅有間接作用，而非直接作用。人類社會是由生物有機體所構成的，有機的生命是物質組織的最高形式，本身雖由理化原則所構成，但構成之後自己就另具有獨立的生命，自己成爲自己歷史的主人翁，不能如無機物之永遠受理化法則之支配。因此我們研究社會，不能不以生物學的法則來代替理化機械學的法則。因爲普通理化機械學上的種種法則，是從組織階段較低的無機體中研究歸納出來的，對於組織階段較高的有機體，就不夠用，必須另換一種高等的理化機械法則。生物學乃至社會學、心理學的法則，就是適應有機體研究的一種高等理化法則。在原則上雖然一樣，但程度之精粗大有不同。拿理化法則來研究有機體，就如以動物心理的法則來研究人類心理一樣是不夠用的。因此這一派思想結果仍不能不拿生物和心理的現象來解釋社會，結果這種機械史觀本身就不能單獨自成一系統了。不過若從另一方面看來，這種學說的根本原理是不錯的。社會現象根本是生物現象的一分支，而生物現象又是理化現象的一種高階段的組織形式，所以人類社會和歷史畢竟有法則可尋，所謂絕對的自由意志不過是

玄學家的一種空想而已。我們只要把社會有機的概念來代替社會機械的概念，則機械史觀的基本原理仍不妨加以採用。

(二) 地理史觀 機械史觀不過是對於社會性質的一種看法，並未指定某種勢力是社會發展的原動力，因此所謂機械學派之中，有注重心理現象的，也有注重人口現象的，其說不一，嚴格說起來，不能算做歷史的一元論。在本段中所要解釋的地理史觀以及以後的各派史觀，才能算是歷史一元論的範圍。地理史觀就是主張社會的特徵、行爲、組織、歷程、以及歷史的興替，都是受地理環境的支配的。他們企圖以地理因子解釋社會和歷史的事變。如同：人口之分播及密度，種族的差別，經濟的、政治的、社會的組織之特徵，民族的興衰，宗教觀念和信仰的性質，家庭和結婚的形式，衛生、多產、智慧，犯罪和自殺，文化的功績，天才的數目，文學、詩歌與文明的質素，經濟與社會生活的活動——以及一切的社會現象，他們以爲都可以用地理因子來解釋的。所謂地理因子，內容也很複雜，凡是氣候、溫度、土壤、地形、水道、天然動植物、季候與地質歷程的自然變動，引力、颶風、地震、

海潮、以及一切不受人類活動支配的客觀自然現象，都包括在內。這一派的主張者人數極多，說明的範圍也極廣泛，此處不必枚舉。

關於地理環境與社會有機體的關係，我們另有專門討論，此處也不必詳說。簡單說起來，一切生物和人類以及社會集團，既然都以地理環境爲生活的舞台，若說絲毫不受地理環境的影響是不可能的，故地理史觀自有一部分的真理。但是主張這一說的人，往往忘記了有機體雖是出於自然，而却能駕馭自然的這一事實。我們觀察有機物與無機物的主要區別，就在能否反抗自然環境的支配勢力這一點上。一部有機演化的歷史過程，也就是生命與客觀的地理環境爭鬥的歷程。爭鬥的結果，隨着有機演化階段的增高，生命反抗自然的力量也愈來愈強。今日至少在這小小的地球舞台之上，生命的勢力已代替自然的勢力做了暫時的主人翁。極端讓步來講，生命這一方面也已經反客爲主而對於自然界採取攻勢。只要有機的演化一天不停止，這種攻勢的戰略必然一天一天加強。況且我們研究社會學和歷史哲學的，所研究的對象既是有機的生命而非無機的自然，爲什麼反把這幾千萬年有機論的成績和其影

響一筆抹殺，而一味注意到不進化的自然現象呢？

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

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

也有支配的力量，那就是承認人爲的力量可以影響到人類歷史的自身，從狹義說起來，就不能叫做唯物史觀了。

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

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

關於經濟因子在社會集團生活上所占的關係，我們在此處不必多加批評。簡單說一句，即使我們承認馬克思派的說法，以爲生產工具和技術、生產力、以及生產關係都是社會演化的原動力，但是我們再追問一步，這些生產工具、技術、和生產關係是怎樣會發展的？舉最具體的例來說，蒸汽機是產生資本主義社會制度的原動力，此說我們姑且承認是不錯，但是蒸汽機會自己從石頭裏跳出來嗎？照馬克思派的說法，似乎生產力是一種自行發展的東西，儼如一棵果樹一樣，能够依辯證法的方法則自行開花結果，到了某種時期，便自然會爆出一架蒸汽機來，這種玄學而兼神學式的說法，除了可以欺騙一般頭腦不清的左傾幼稚病者以外，恐怕沒有人會相信的。

總之，經濟制度不過是社會上各種制度之一種，經濟活動也不過是社會上各種活動之一種，社會是一個完整的有機體，各項制度都有連帶的關係，各種活動也不過都是整個社會集團活動的部分表現。經濟對於社會有機體的關係，恰如血液對於個體的關係一樣，血液貧乏或是停止流動的人，是有生命的危險，這是不錯的，但

人身並非單靠血液所能活，血液也並非只能影響別的機關而不受別的機關的影響。我們只要明白了社會有機體的觀念，就能知道凡想以社會上一部分機體的活動——無論是經濟的、政治的、宗教的、文化的——作為支配社會發展的因子者，都是以偏蔽全之論。簡單一句話說：經濟是為社會產生的，社會不是為經濟產生的，這就是我們對於經濟史觀的簡單批評。

(四) 心理史觀 心理史觀是現在社會學上最占勢力的一派，一切個人主義的社會學家，都打算否認社會的集團實在性，而以個人心理作為單位來研究它。他們看社會不過就是一種個人心理的交互作用，除了個人心理的活動以外，不承認還有社會心的存在；或者即使承認社會心理有特別可以作為研究對象的必要，但是它的根柢仍建築在個人心理上。對於社會生理方面的實在性，更為這派學者所否認。他們認為社會不過是個人心理的交互作用，社會的本體就止不過是存在於個人心理的交互關係上，所以他們研究社會就止注重心理方面的現象，而忽畧其他一切現象。心理學派的巨擘達德 (Tarde) 對於社會實在論曾有以下的批評：『我很難了解，

把個人屏除之後，還有一個殘餘的社會存在着。假使一間大學，把學生和教授通通屏除了，我想所剩餘的，恐怕除了名義之外，不會有任何東西。」這話可以代表一般心理學派的學者對於社會實在論的普通意見。

據索羅鐸教授的分類，心理學派可分為本能派、行爲派、及以人類的心理經驗爲了解人類行爲和社會歷程的鎖鑰的第三派，這第三派之中，有將「信仰」、「欲望」、「意欲」等名詞作爲社會因子者，有將「興趣」作爲社會因子者，有將「意願」、「態度」作爲社會因子者，有將「觀念」、「情操」、「情緒」作爲社會因子者，其中異說也很多。以上三派中除了行爲心理學派極端注重個體生理的機械反射動作而否認有內省的心存在，因此根本否定了人類個體的心理作用，當然對於社會心及社會歷史的連續及相關性更根本反對，無構成史觀的可能外，其他兩大派均可成爲心理史觀。

心理史觀是個人主義思想的反映，他們的根本毛病，在只知道組成社會的個人是實在的，而不知個人和個人經過組織以後，就另產生一種新的實在。譬如上引達

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

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

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

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

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

(五)種族史觀 從廣義的生物史觀看來，種族史觀是生物史觀之一派，而且是最富有生物學色彩的。這一派人承認遺傳對於社會的重要，主張種族是一成不變

的，一切優秀的文明均出於優秀的種族之手，因此某種種族是天生優勝的，某種種族是天生劣敗的，一切社會的發展與沒落，政治的變動，經濟的變動，道德品性的優劣，均由於社會中某種高尚或低下種族成分的增減關係，現在德國國社黨便是根據這個理論，而進行他們的日耳曼民族純化的政策。

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

除以上兩個錯誤之外，還有一個更大的錯誤，就是種族史觀派的學者也犯了心

歷史觀派的同樣錯誤，祇知道個人，而不知道個人經過組織以後產生一個另外的新社會實在體。他們以爲一個社會的優劣，只以其種族中之高等血統和低等血統的比例爲定，如同油和水的比例一樣。殊不知社會不是混合物而是有機體的生命，一個種族的優劣，不能單純用數字的統計來計算，應該注意其組成一個有機體之後，各部分與全體的相互關係。一個社會中高等種族也許比下等種族的數目少得多，但是高等種族如果站在支配的地位，也仍然可以帶着這個全社會向優勝方面走。所以種族不是一個個人分子集合成的，而是一個有機的複雜組織。種族的優勝不在先天的遺傳好否，也不在每一個分子的血統是否純粹，而在組織階段高否。漢民族的先天遺傳從某點看來確比蒙古族高，但是在元朝時代曾被蒙古人統治百年之久，就因爲當時漢族的組織不如蒙古族的組織能使力量集中表現的緣故。如果說種族好的永遠是優勝，那就無以解於他們所謂優良的日耳曼長頭族，爲什麼在十九世紀俾斯麥出現以前，始終是個野蠻而比較落後的民族的那些史實了。

(六) 社會史觀 社會史觀是和個人史觀正相敵對的一派學說，他們不像心理

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

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

但這派史觀有兩個根本大缺點：第一，它沒有說明社會的真正根柢所在。他們承認社會是一種生活的統一體，承認它的超個人的存在，承認它是一切制度觀念的原動力，但是這樣一個實在的社會是怎樣發生的？難道是無因而起的嗎？如果尚有

產生社會的因，則社會就不能叫做歷史的最後原動力了。關於這一點，社會史觀派仍不脫心理史觀窠臼，他們以為社會是由心理的交互關係產生的，他們祇承認社會是一種心理的有機體，而非生物的有機體；祇承認社會的心理的實在，而不承認其生理的實在；祇承認社會是存在於心理關係之中，而不知社會並不僅是一種心理上的結合。這種不徹底的說法，歸根到底，還不脫個人主義心理史觀的範圍，如何能與心理史觀對抗呢？

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

因爲它是有階層的，並且各細胞的機能彼此並不相同，功用也不相等。若是交互的關係，則彼此之間就應該完全是平等的了。其次，交互作用容易使人誤會個人是真正的出發點，而社會不過是一種作用間的關係，如果是這樣的解釋，則社會仍是由個人產生的，而個人並非由社會產生，這不仍是社會原子論的觀念嗎？其實交互僅能構成一種關係，組織才能構成一個實體。譬如十個人偶然聚在一桌吃飯，這是交互的關係，這一桌客本身不是一個統一的實體，僅不過是一種彼此烏合的聚會，若是十個人組成一個探險隊，各人有各人分任的職務，就是一個比較有組織的實體，而不僅是一種交互的關係。社會史觀既承認社會是一個統一的實體，僅僅拿交互作用來解釋是不夠的，這一點也是社會史觀的缺點。

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

(七)文化史觀 文化史觀實際和社會史觀是一派，尤其是用心理的交互關係來說明社會的本質，更與社會史觀派的主張相似。不過他們更不如社會史觀徹底，他們不像社會史觀派承認社會是一個生活的統一體，他們對於社會的本質問題避而不談，而只注意社會表面的文化現象，如同各種制度和各種觀念。他們認這些制度和觀念總括起來就叫做文化，文化是人類進步的產物，每一個人生在世上都受着文化環境的影響，先天的遺傳和外界的自然環境雖然對於人類也够發生影響，但總不如人造的文化環境勢力之大。所以文化環境就是社會進化的因子，也就是歷史發展的因子。

文化史觀的學說有些地方也是不錯的，如他們主張文化環境對於人類的影響力最大，這與生物史觀的主張也有些相似。不過生物史觀用社會環境的名詞而不用文化環境的名詞，因為其中稍有不同之點。第一，文化不過是浮在社會表面的各種形態，本體還是社會，如只說文化而不說社會，似乎是有現象而無本體，如同研究生物學只研究生物形態而不注意其生理結構一樣，不知若不承認社會為本體，則文化

何從寄託？豈不是空中樓閣了嗎？現在所謂功能派社會學就是犯了此弊，他們不知道史觀的研究就是要研究歷史文化的發展動因，如果說歷史是由文化環境產生的，就如同說文化環境是由文化環境產生的一樣，未免犯了邏輯上重言的錯誤了。其次，文化史觀所謂文化環境是指各種複雜的制度和觀念而言，他們祇承認這些制度觀念有彼此交互影響的關係，而不承認這些制度觀念是一個統合體內的各部分表現；換言之，他們不承認社會是一個統一的有機體，而祇承認社會是由許多片段的文化補綴而成的，這種社會多元論的看法，也為生物史觀所不能贊同。大致文化史觀派的人，多半是社會多元論者，他們祇承認社會是多元的現象，而不承認這些多元現象之後，尚有統一的社會本體，因此他們的研究，也就只限於這種表面的文化現象，這種割裂社會統一性的看法，在生物史觀的立場看來，也是錯誤的。

生物史觀承認由社會集團組織所形成的特性（通俗叫做民族性）是決定各種制度和觀念的原動力，所謂社會環境也就是已經發展了集團社會性的社會有機體本身自造的環境，這種有機的統一觀念，是文化史觀派所不贊同的，所以兩派意見相違

。但從另一方面看來，文化環境和社會環境的範圍是一樣的，所以兩派的主張又有許多很可以互相同意的地方，特別是現在馬凌諾斯基（B. Malinowski）一派的功能派社會學，企圖以文化現象解釋文化本身的發展，並把文化當作一個各個相關部分的整體，一個完整的體系，而把一切社會制度、風俗、信仰看作是這體系的各分部，而考究其功能，反對文化特質的原子論，而主張「社會整合」之說。這些都是和我們的主張相同的。

以上對於科學的一元史觀之各派內容已大致說明，並略加以批評。總括起來說，各派思想均有其獨到之處，但亦均有缺點。生物史觀就是以生物的立場，來說明歷史現象演化的動因，而又能兼採各派史觀之長而避其短的。至於二元的及多元的史觀之各派內容，我在生物史觀與社會一書中已畧加敘述，此處不再重複。

附錄二 生物史觀與唯物史觀的比較

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

甲、從玄學觀點出發的玄學史觀。

乙、從實證主義出發的多元史觀。

丙、從馬克思主義出發的唯物史觀（正名應作經濟史觀）。

丁、從社會有機體論出發的生物史觀。

現在支配中國思想界最占勢力的，却只有唯物史觀一種。這種史觀，因為馬克思信徒的努力，已經漸漸成爲普遍化，甚至目不識丁的軍閥，也會說一句「小資產階級的意識，」乳臭未退的小兒，也會喊幾聲「打倒封建勢力，」這種馬克思一派的御用名詞，竟成爲中國思想界的天經地義，雖向來反共的人，也難免沿用「帝國

主義，「資產階級」等等馬克思派所特製的名詞，這真是習焉而不知其非了。

但是我們忠於學問的人，決不肯隨聲附和這樣習焉不察下去，我們必須要把一種理論，確實檢討清楚，才能決定我們的接受與否。以我看來，馬克思主義並不是正確的理論，其根本錯誤之點，就在於其全部理論最重要的唯物史觀理論是錯誤的。我們現在無暇把馬克思主義作全部的批判，只願意把唯物史觀這一部分提出來研究研究。

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

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

，以便對照。

先說兩者相同之點：

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

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

第三，生物史觀與經濟史觀同承認歷史的主體是社會而非個人，解釋歷史應注意社會全體，而不應該僅注意個人，與一般個人主義者、英雄崇拜論者認天才為社會發展的主力者不同。

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

第五，生物史觀與經濟史觀同承認物質為社會的基礎（廣義的物質），反對神

學家、玄學家以「上帝」、「理性」、「生機」等虛無縹緲的觀念爲社會原動力之說。

以上五點爲兩派史觀相同之處，以下再把兩派不同之點提出來比較比較。

第一個不同之點，就是：生物史觀是純粹由科學觀點出發的，而經濟史觀則未能脫盡玄學的窠臼。生物史觀乃由達爾文主義演繹而來，故又稱爲「社會達爾文主義」，達爾文主義爲純粹的科學學說，乃全世界所公認，無待說明。經濟史觀雖號稱科學的社會主義，實際由黑格爾的玄學轉變而成，故未能脫盡玄學的臭味。如科學家的方法是實證邏輯，即先歸納事實，後立原則，加以實證，而經濟史觀派則應用玄學家的辯證邏輯，先假定宇宙萬物是對立的，是相反相成的，然後再加以附會。這種方法根本是非科學的方法，科學家決不承認此種虛無縹緲的玄學方法。

第二，生物史觀認社會由生物關係而結成，經濟史觀認社會由經濟關係而結成。生物史觀認社會根本是一種生物現象，結合社會的中心是生物的血統關係，並非經濟關係。故個人先天的就屬於社會，並非因經濟的自利關係才結成社會。例如社

會最小單位的家庭，根本係由親子之愛、夫婦之愛所結成，並非純為經濟關係。經濟史觀者認家庭不過是一個經濟的最小單位，殊不知若認家庭僅為經濟而結合，試問家庭中的家長終日辛苦奔波，賺錢以養子女，豈非在經濟上是極端吃虧之事，何以不會打算盤至於如此。若不承認這種行為是由於生物天性愛情的驅使，將如何解釋？現在的社會雖因經濟關係而使男女老幼均出外作工，家庭組織似乎有解散的傾向，但親子之愛，夫妻之愛，則根本斷難消滅，可證明生物關係遠較經濟關係為重要，因為一個是先天的，一個是後天的緣故。

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

，已將舊物理學中的物質單位觀念，轉變為新物理學的關係觀念。即現時新物理學家的宇宙觀，已不是舊式所想像的一個原子微粒堆積而成的宇宙，我們的宇宙實在是個彼此關係（即組織）所相互構成的宇宙，離開了關係，便無從見物質的真相，愛因斯坦的相對論，就是這種新宇宙觀念的革命中心理論。自然科學家現在已有如此的大轉變，社會科學方面尚襲用舊式的物質觀念，不知組織關係之重要性，豈非謬誤？生物史觀之所以為最進步的社會科學理論，就此一點已可證明。（註）

（註）本節可參考黃欣周君進化與組織一文，生物史觀研究一三九頁，上海大光書局出版。

第四，生物史觀者眼中的社會，是一個永遠向前演化（複雜化，有機化）的社會，是一個永動的社會，經濟史觀雖也承認社會是動的，但他們誤以為社會的動是依機械的辯證法法則，一分為二，二分為四，正反相成這樣規則地變下去，這種幼稚的觀念，非常可笑，因為事實上一切事物的變化情形非常複雜，豈有只許一變為二，而不許一變為三、四……以至無窮的道理。其次經濟史觀者既承認社會是

依辯證法則永遠變動的，但到了社會主義成文之後，是否還有反社會主義的否定出現，他們又避而不談，這也是自相矛盾之一。生物史觀者則根據達爾文的演化論觀點，承認社會永遠向前演化，絕無止境，不過演化有一個大致的趨勢，即越演進化越有機化罷了。

第五，經濟史觀雖承認社會可以支配個人，較之個人主義者的觀點已爲進步，但他們仍把社會看作是一羣民衆的集團，或一個階級的御用品，這仍不脫社會原子論的舊見解，生物史觀則確認社會本身爲一有機的生命，先個人而存在，不墮入社會原子論的舊窠臼。

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

第七，經濟史觀既認經濟現象爲社會的下層基礎，故主張生產工具和經濟組織的演進，可以決定歷史的形態。生物史觀則不承認生產工具等是決定歷史進化的原

動力，而主張國民性爲歷史進化原動力之說，認國民性爲決定歷史進化和社會形態的主因。質言之，經濟史觀以「上下」的範疇解釋歷史，認爲經濟的下層建築可以決定政治、法律、宗教等上層建築；生物史觀則以「內外」的範疇來解釋歷史，認爲一切外部的文化形態都是內在國民性的顯現。

第八，經濟史觀既以經濟爲中心，故對於社會進化的階段依經濟關係而區分，分爲原始共產社會、奴隸社會、封建社會、資本主義社會、社會主義社會等階段。生物史觀以社會集團的組織關係爲劃分階段的標準，故分社會爲家族社會、部族社會、民族社會、國族社會四階段。

第九，經濟史觀不知物質經過組織之後，可以另產生一個新生命，故對於社會仍未脫個人主義的舊見，仍用分析的觀點，把社會橫分爲有產階級、無產階級等界線，生物史觀則主張全體主義的觀點，認爲事物一經組織之後，另發生新的全體性，故對於社會應以全體整個生命看之，社會上的各種職業的劃分，乃是有機組織中的一個條件，部分不能脫離全體而獨立，強把部分劃出全體以外，即等於割裂肢

體。

第十，經濟史觀因爲仍未脫個人主義的窠臼，故仍認部分的利益大於全體的利益，而主張階級鬥爭的錯誤觀念；生物史觀認社會集團利益大於部分利益，故反對以爭權利爲最高道德，而主張以犧牲、服務、秩序、協同爲最高道德，卽以義務觀念代替權利觀念。

以上十點，爲兩派史觀相異之處，我把它列舉出來，以便對於歷史哲學有興趣的人參考。至於孰是孰非，那就只好讓讀者拿出自己的理智來加以判斷了。

附錄三 生物史觀與社會學

我在十年以前提出「生物史觀」這個名詞的時候，用意不過是想給國內學術界貢獻一個歷史理論的新觀點。廣義的生物史觀，本是一個並不新奇的觀念。近代科學開始於天文、物理、化學的探討，十七世紀因為數學和這一類物質科學的長足進步，使一般知識分子知道一切自然和人事的現象俱可依機械的原理以為解釋，而且也只有這種解釋才是正確的。這種思想一直影響到十八世紀。十八世紀是個個人主義和原子論披猖的時代，在政治上出現了盧騷的民約論，在自然科學上便產生了拉瓦節(A. L. Lavoisier)的質量不滅定律，和道爾頓(J. Dalton)的原子說。但到了十九世紀，思想界的情況就開始轉變了。德國的觀念主義哲學雖然所走的路徑和科學迥不相同，實際上哲學思辨的發展和科學實驗的發展仍然顯出平行而且相互影響的情形。十七八兩世紀的哲學家，無論是唯理論或經驗論，總之是把所研究的對象從絕

對存在於認識範圍以外的實體到人類自我的認識能力都當作一種靜止不變的東西，以爲用機械的論理的分析方法就可以把握到實在的意義，這種思想正和當時的科學界大勢相符。這種思想到康德而登峯造極。康德以後，十九世紀開頭的德國哲學家開始轉變一個新的方向。菲希特根據康德哲學的實踐理性部分而發揮爲道德意志自由的一元論。照菲希特的看法，真正的實在並不是那些客觀的機械的自然或者清明的純智的理性，而是活動的自我意志。謝林用泯主客的「同一」來代替菲希特的自我主體，然而他又賦與這超絕的「同一」主體以一種「發展」的意義。黑格爾的哲學建設於邏輯的觀念論基礎之上，然而他的邏輯主體與笛卡爾所謂理性有根本絕不相同的一點，就是他的觀念是依辯證的程序而發展的。由上述這三家的哲學學說看來，可知十九世紀的哲學家已開始應用變動和發展這兩個觀念去解釋實在，雖然他們所擬議的發展仍不能脫盡機械觀的色彩，即必須依照辯證的程序而發展，事實上不過是一種開展，然而至少在引入「發展」這個重要的觀念到實體的解釋問題上，已顯然暗示一種新時代的產生。哲學家已開始用有機的觀點代替機械的觀點去解答

實體問題。我們所以把這一時代的哲學家喚作浪漫主義的哲學，就因為這個緣故，就因為哲學上的這種精神是和同時代的文學、藝術、以及歷史、文化、考古學方面所表現的精神相符合的緣故。十九世紀下半期，從表面上看似似乎孔德的實證主義精神已代替了德國派的觀念主義，就是在文學上寫實主義也打倒了浪漫主義，然而事實上孔德所打擊的是玄學的思辨方法，而不是他們所獲得的一切重要觀念如同變動、發展之類。豈但不如此，孔德在社會學的新建設裏面已使人類思想更走上有機論的正路，他的知識發展三階段說，他的科學史發展的六階段說，已顯然指示給人類知識的發展也不是絕對的，不變的，而是一種有機的發展過程。因此孔德在最初雖想用機械的原理去奠定他的社會學的理论基礎，實際上後來社會學的發展却不依照他所指示的道路，而一步一步以有機的觀念代替了機械的觀念。就是他所提出的純粹客觀的實證研究方法，經過後來的大科學思想家如潘加勒(H. Poincaré)等的修正，也使這種方法不能不自限於一種函數的概然的假設效力界限之內，而否定其絕對客觀，不變，不疑的因果必然性。在同時，達爾文的「物種由來」的發表，轟動了

十九世紀下半期的思想界，無論人對於自然界的研究仍抱如何機械的態度，至少對於人類歷史和作為歷史主體的人羣社會的研究，已不能不注意到生物因子的方面。一切企圖用生物的因子如同遺傳、淘汰、趨異、適應、生存競爭、以及有機體之固有衝動（反射、本能、非被制約的反應）等概念去解釋歷史和社會現象的學說，都可用廣義的生物史觀派這一個名詞包括起來。就是心理現象也本是生物現象的一部分表現，因此最廣義的生物史觀似乎也應該更連這些企圖用心理因子去說明歷史和社會現象的學說包括在內。我們如果注意近代社會學和歷史理論上這種生物因子和心理因子的重要地位，就可明白廣義的生物史觀對於現代社會科學的影響是如何之大。即使把心理學派的解釋屏除於生物史觀範圍之外，剩下的純生物史觀的勢力也仍然是不可忽視的。

但我所要提出的還不僅是這些哲學的有機論，以及一些企圖用生物的因子去解釋社會現象的廣義的生物史觀派。哲學的有機論在過去曾受過科學家的鄙視，但在現代新科學理論發現之後，又復活了。生物史觀的用意本在專門解釋社會的歷史的

各種現象，對於超社會以外的一切科學的及哲學的理論，祇能當作一種基礎的建設去加以注意，而不必過於重視。尤其是爲避免一切玄學上無謂的爭辯起見，作者在開始就把他的理論的主要範圍限於社會現象之內，雖然因爲社會現象係連繫於他種自然的現象，勢不能不對於這些整個的問題先加以一番探討，但總儘可能地把關於這一部分的討論縮短。我所主張的生物史觀自始就不僅是一種哲學的有機論，而是比上說更有實在論意味的生物的有機論。這種理論也不僅是企圖用各種生物因子去說明社會事實的廣義的生物史觀派，其中如人種學派和人口學派，用遺傳、淘汰以及人口的變動去解釋社會事實的學說，根本並未脫離社會原子論的舊觀念。他們不認社會爲一實體，而仍以爲不過是個人的集合，因此將個人的生物因素闡明以後就以爲可以說明社會的真相。他們看社會不過是一大斗米，祇能用數量去測定這一斗米的好米和壞米的多寡，一斗米中好米的數量增多，全體便呈現好現象，否則便相反。這種一斗米的理論，深中於社會學者之心已久。他們祇懂得「質」和「量」的重要，而不懂得「組織」比上兩者都重要。因此這些生物學

派和一切其他企圖用心理、地理、經濟等等因子去解釋社會事實的各種社會原子論者陷於同一的錯誤。作者以爲：要建立生物史觀的正確理論，必須廓清一切社會原子論的錯誤見解（包括生物因子說在內），而老實承認社會本身是一個實在體，而不是個人的派生體。

近代闡發社會實在論的理論最有力者，莫過於法國都爾幹（H. Durkheim）一派的學說。這一派認社會或社會性是特異的心理社會實體，與組成社會的個人不同，而且是一樣存在的。他們以「社會的交互作用」去說明社會的本源和內蘊，這些見解都是很正確的。我所主張的生物史觀的理論在許多方面和都氏的學說相同，（當然細微之處互有詳畧）本來叫做「社會史觀」也可以，或比「生物史觀」的名詞尚可減少許多誤會。但我最初所以不用「社會史觀」而用「生物史觀」之名者，也有一個很重大的理由。社會史觀的理論，無論怎樣爲個人主義的社會原子論者所駭怪；然而在我們主張生物史觀的人看來，還覺得它不徹底。社會史觀者祇敢承認社會有心理的實在性，尚不敢（或不欲）承認社會也有生理的實在性。身心是分不開

的東西，若僅承認其心的實在而否認其身的實在，則無異於連心的實在也否認了；因爲我們不能想像一個僅有心理交互作用而並無形體的東西可以謂之爲實在。我們不否認心理現象是社會現象的重要部分，用心理現象（特別是集體的心理現象）可以說明社會許多主要的事實；我們也不否認社會與一般生物個體有不同之點，有其突現的性質；但我們反對把社會的實在祇局限於一種心理的現象之內，因爲我們如果承認了社會祇是心理的交互作用的產物，或者社會祇是一種功能，則不能不承認這種社會心理的本質仍不過是許多個人心理的綜合，不過因交互影響而多少發生形式的變化而已。如此，則所謂社會實在不過是一種想像中的名詞，或者一種飄浮在太空中的游魂，我不相信社會僅是一種游魂，游魂式的社會史觀理論也不足以說明社會上的許多事實。因此我不擬採用社會史觀的名稱，而仍主張保留生物史觀的原名。

照上面所說看來，我所主張的生物史觀顯然是一種和社會原子論相反對的社會實在論；又是和社會機構論相反對的社會有機論；而且不是哲學的實在論，也不

是心理的實在論和有機論，而是社會實在論的最極端類型，即生物有機體派的社會學說。生物有機體論也並不是一個新奇的學說，或許在一部分社會學家看來已經是陳舊落伍的學說，十九世紀下半期這種學說會風行一時，我們如果把李里菲、謝富勒、華牧、諾維科、斯賓塞等人的著作繙一下，便可以知道當時社會科學界的一般空氣。二十世紀以後，因為社會學的研究多半側重於心理方面，因此生物有機體派的學說爲之相形見絀。事實上這一派學說衰落的主要原因是由於當時一般科學的趨勢使然。十九世紀末年的理化科學仍建築在機械觀原子觀的理論基礎之上，十九世紀的進化論也不過是一種機械的進化論，以爲進化完全是自然淘汰的結果，對於有機化的趨勢根本不了解，社會學者想在這樣反有機的自然科學基礎上建設社會有機體的學說當然是很困難的。因此十九世紀的生物有機體派社會學家提不出一種有力的論據來，證明社會不是個人的總和，換言之，即是全體不是部分的總和；因之，社會是一個獨立生命的說法自然更不能成立了。但是二十世紀以來，自然科學上的種種新理論，已使有機的宇宙觀代機械的宇宙觀而興，生物科學受了這種影響，也有

新拉馬克主義代新達爾文主義而起的趨勢，哲學上的層創進化論，對進化觀念更提出一個新異而合理的見解。在心理學方面，格式塔心理學也應這個趨勢而興，在社會科學方面，史班教授（O. Spann）的全體主義經濟學雖然是比較富於哲學意味的一種著作，也顯然表示了這種趨勢；純正的社會學由心理因子派轉變到社會史觀派和文化學派的興起，正是這同樣步驟的一種先驅階段，順着這個趨勢下去，生物有機體派理論的復興是當然的，不過這種新生物有機體派的社會理論當然應該有較舊派進步之點，而這種進步是二十世紀以來各種新興的科學及哲學思潮所賜予的。

歷史哲學和社會學的關係，在過去是分道揚鑣，互不相涉；在今日也仍然沒有一致的意見。社會學是一門新興的學問，它的歷史不過百年，歷史比它遙為古老，就是歷史哲學也比社會學的正式成立早得多。不過在社會學未成立以前，一般歷史哲學還跳不出玄想和臆測的範圍，就是有些和後來社會學上所得的結論相類似的，也依然是臆測的結果。直到現在，德國西南學派的歷史哲學家還把歷史學當作是和科學範疇各別的學問。這種說法當然有他的理由，不過這並不妨礙社會學對於歷史哲

學的影響。從社會學出現以後，不但對於歷史的編纂和史料的搜集，鑒別，貢獻極大的影響，就是對於歷史理論的研究，從前在歷史哲學的名義之下曾經單獨發展過的，也給予了極重要的改變。現在我們若說歷史哲學和社會學以及一切社會科學所探討的結論即是一物，並且離開了社會科學的研究就別無所謂歷史哲學，這話實不為過分。歷史哲學根本是一種陳舊的名詞，不但應為歷史科學所代替，並且也應為社會哲學（這也是一個陳舊的名詞）及社會科學所代替，而尤其是應該為社會學所代替。我們現在對於那些十九世紀上半期德國觀念主義哲學家的臆說，無論在形而上學和認識論方面是否仍承認其價值，但在歷史文化方面必須儘可能地脫離這些玄學的臆想而把理論基礎建設在真正科學方法探討的結果上，即使這些科學的基本趨勢有逐漸哲學化的傾向。因為這種理由，我必須解釋我最初所以採用「史觀」這個名稱，不過是為便於一般思想界的易於了解及注意起見，實際上「史觀」這個名稱早應該為「社會觀」那個名稱所代替，並且應該以系統研究結果的「學」字代替臆測的「觀」字而改稱為社會學。歷史學所研究者是人羣的事實，人羣由其組織性的

生物史觀與社會

方面看來即是社會，所以社會就是作成歷史的主體，這個道理毋須多加發揮。社會學的範圍較歷史學爲廣，歷史現象不過是社會現象之動態方面，完整的社會學至少應包括動靜兩方面的社會形態的研究。根據這個看法，可知生物史觀實際所欲討論的範圍已超出史觀範圍之外，而包涵全部的社會學系統了。

（本篇係由先生未完成之遺稿中摘錄而成）

社會科學通論

社會科學通論目錄

自序

第一章	導言	六五九
第二章	社會有機體演進的階段	六七五
第三章	社會的集團意識的進化與民族性的形成	六九〇
第四章	社會的集團組織的進化	七〇七
第五章	政治的根本動因	七二〇
第六章	經濟的根本動因	七三二
第七章	宗教及文化的根本動因	七四二
第八章	社會的生長與衰老	七五四
附錄	社會的本質	七六七

目錄

自序

自序

這部小書本是由中華書局委託友人李幼樁先生編著的，去年秋季，幼樁臥病了好幾個月，因為對出版者保守信約的緣故，就轉託我來代編。而我也因為種種事故的牽扯，直到此時才將它編成，這是對讀者要抱歉的。

我不是一個專攻社會科學的人，編這本書本有點勉強。但是有一點却可以告慰讀者的，就是本書決不是抄襲雜湊的社會科學概論之比，本書理論自有一貫的系統，本書所採的生物有機體派社會學說的觀點，或不為其他派的社會科學家所贊同，但社會科學本來是一些正在發展途中的學問，各派的觀點誰是誰非，本無定論。我們既然反對「雜碎」式的網羅百家異說的膚淺無聊編製法，就不能不以一派主張為骨幹，至於主張的是非真偽，讀者可自行判斷，無待在此多說。

民國二十一年五月著者

第一章 導言

何謂社會科學 在號稱爲科學的各種學術之中，沒有比「社會科學」這個名詞的內容再複雜，再不確定的了。所謂「社會科學」是一個晚出的名詞，它的內容包含有許多獨自發展的科學，如社會學、政治學、經濟學、比較宗教學、歷史學等。這些科學各自有各自的研究領域，有各自的研究方法，有各自的獨立發展的歷史，本來可以不必強拉在一處並談的。不過這些科學所研究的對象雖然不同，但是彼此之間確有一種聯帶的關係，就是所研究的都是有關於人類社會活動的問題，與自然科學之以自然現象爲研究對象者不同，所以將這些科學聯合起來加以「社會科學」的總名，是比較上可以給研究者以一種綜合的印象，對於學術的會通方面，很有種種的便利。

綜合的敘述 社會科學既然不是一個單純獨立的科學，而是將許多在根柢上彼

此有關的科學總括起來，加以研究，所以在敘述上非常困難。現在世界上關於社會科學的綜合敘述的著作並不多，普通的形式是將社會科學中所包含的各種科學，分門別類敘述一下。這樣的敘述雖然簡便，但是失掉了綜合的精神，結果不過成爲各種社會科學的分類概要，我們現在不取這種摘要式的辦法。我們現在敘述社會科學，是要從它的綜合的方面去研究。找出社會科學所研究的一致的對象是甚麼？這種研究的對象其本身有無一定的理法？這種根本對象與各種派生出來的科學有何關係？如何形成一個一致的活動？這就是我們此地所要研究的社會科學。

社會科學的種類 要從綜合方面去研究社會科學的根本法則，先要明瞭社會科學的內容包含那幾種學問，照現在普通所認爲屬於社會科學的學問，約有以下幾種：

第一種是社會學，這是對於社會現象爲綜合的、純理的研究的科學。這種科學可以說是所有一切社會科學的根本，因爲別的社會科學都是取社會現象之一部分而加以個別的研究，社會學則是取社會全般的現象而加以綜合的研究。這種科學雖是一切社會科學的根本，但在研究的發展歷程上却成立最遲。直到一八三八年法國的

學者奧古士都·孔德 (Auguste Comte) 才創出社會學 (Sociology) 的名詞，十九世紀下半期才漸漸發達，成爲一種獨立的科學。

第二種是政治學，就是以人羣的政治活動爲研究對象的科學。這種研究開始較早，在希臘的大哲亞里士多德 (Aristotle) 時代，此學已經成立。不過後來因受中古黑暗時代的影響，科學研究漸歸停頓，直到十七世紀以後才又漸漸發達起來。

第三種是經濟學，就是以人羣的經濟活動爲研究對象的科學。這種學問的研究雖是較早，但多是片段的，不成爲科學。直到一七七六年英人亞丹·斯密 (Adam Smith) 的原富 (The Wealth of Nations) 出版以後，才成爲正式的科學。近百年來因爲人類的經濟關係越加複雜，所以這種科學更加重要。

第四種是宗教學，就是以人羣的宗教信仰行爲爲研究對象的科學。宗教本是人羣活動中最重要的一個現象，但是成爲科學的研究却最遲，因爲宗教是以信仰心爲基礎的，與理智的研究最不相容。故宗教的研究多偏於獨斷的神學，而不容易成爲科學。直到近代宗教勢力衰頹以後，才有比較宗教學成立，以純客觀的眼光，拿各

種流行的宗教綜合比較起來，加以研究，才成爲社會科學之一種。

第五種是倫理學，就是以人羣的道德規範爲研究對象的科學。這種學問成立頗早，但也因爲人類懷抱倫理道德是一成不變的思想，故最初的研究與神學一樣，多出於演繹的、獨斷的。直到近代科學方法進步以後，才有學者用比較的方法，綜合各民族的倫理道德加以研究，成爲真正的科學。

第六種是教育學，就是以人羣的教育活動爲研究對象的科學。教育學自德國學者海爾巴脫（Herbart）以來，成爲一個獨立的科學，不過直到現在爲止，教育學的內容還是僅止以教學技術的研究爲止，仍不脫應用科學的範圍。但是教育的活動也是人羣的主要活動之一，教育制度是人類社會上各種主要制度中的一個制度，所以在理論上對於教育制度的演變的研究也該成爲一個獨立的社會科學。以前的教育學關於純理方面的研究多附屬於宗教和哲學的範圍以內，自教育社會學成立以後，教育漸有變爲獨立的社會科學的可能了。

第七種是歷史學。歷史本來不能算是一個獨立的科學，因爲它所敘述的是人羣

中的各種活動的現象。供給各種社會科學以研究的資料，而一涉及理論方面，就易與其他社會科學相混淆。不過歷史所叙的既多半是屬於人羣活動的現象，所以雖然不能變為純理的科學，也不失為社會科學之一種。

以上都是社會科學中幾種主要的科學，此外如專以研究家庭問題為目的的家庭社會學，專以研究都市為目的的都市社會學，專以研究人羣心理為目的的社會心理學、羣衆心理學等，也都是社會科學的支流。又如人類學、考古學等歷史學的支派，所研究的範圍一方面雖接近自然科學，一方面也接近社會科學。

社會科學的共同點 在這許多獨立發展的社會科學之間，有沒有一個共同之點呢？有的。第一個共同之點，就是它們都是以「人」為研究的對象；與天文、地質、物理、化學等科學之以自然現象為研究的對象，及生物學之以生物為研究的對象者不同。第二，它們都是以人類的「羣」生活為研究的對象；與心理學之研究個人心理，生理學之研究個人生理者也不同。我們要從綜合方面去瞭解社會科學的真相，對於這一點共同的基礎就不能不留意。

羣生活 什麼叫做人類的羣生活？就是集合多數人構成一個集團的生活，在心理上和行爲上都彼此互相影響，與單獨的個人不同。這樣的羣生活不但在人類中間，即在動物中間也是很普遍的。下等動物如蜂蟻，高等動物如馬、牛、羊、象、猿猴，都營着一種羣的生活。就是兇猛如虎、豹，雖然不能構成大羣，但是最小的家庭的組織是有的。至於人類之中更沒有絕對不營羣生活的個人，小說中的魯濱遜（Robinson Crusoe）雖因環境的逼迫，流落荒島，營着十餘年的離羣獨立生活，但是他的思想，以及所恃以在荒島謀生的種種方法和工具，仍是在未入荒島以前所受之於社會的。所以他不過是人羣中偶然游離出來的分子，並不是自始就獨立存在與社會絕緣的個人。所謂獨立存在與社會絕緣的個人，僅止是在哲學家的玄想中存在着，實際上並沒有這樣一個東西。

羣體的實在性 所謂羣生活僅止是合許多個人所集合而成的烏合之衆呢？還是另有其獨立的實在性呢？這是一個很重要的問題。假使我們承認羣的生活不過就是個人生活的集合，那麼，有許多社會科學就不必成立，因為我們只要從個人方面去

研究明白，同時就可以明白社會方面的情形了。譬如對於個人的心理學有了充分的研究，就可以不必再去研究社會心理學，但是事實上並非如此。社會心理自有其獨立的實在性，並非就是個人心理的總和。譬如有一個五千人的大集會，內中有過半數以上的人也許對於某種事件並不贊成的，但是為會場空氣所轉移，所通過的主張就不一定與每個人的平日主張相同。法國大革命時代，國民會議的議員大多數都不願意處法王路易十六（Louis XVI）以死刑，但是到投票決定態度的時候，雖極端反對的人也不得不公然表示贊成死刑，可見集會中的意思並不就是個人意思的總和。集會不過是一種臨時的集合體，尙不能盡以個人心理為轉移，何況在有組織的社會集團之中，所有集團的思想行動，全是由複雜的組織中發動出來，更不僅是個人意思的集合了。

社會有機體說 要明白社會集團的實在性的道理，須要從生物演化的歷史去研究。我們知道最初出現於世界的原始生物，是單細胞生物，這種單細胞生物是沒有複雜的結構或組織的。其後生物進化的結果，由數個單細胞結合而成為複細胞生物

，在這種複細胞生物的個體組織之中，每個細胞逐漸失去它的獨立存在性，而變為複雜的個體之中的一個機件。這種組織叫做有機體的組織。這種有機體是有獨立的意識的，它的實在性無人能加以否認。譬如我們人類便是有機體生物的一個最高的模範，我們斷不能承認我們「個體人」的存在是假的，而說它不過是許多單細胞的集合體，因為每個細胞在我們人體之中已經失去獨立存在的生命，而變為人體的一個機件。我們人體每日在循環作用，新陳代謝作用之中，不知要排去許多舊細胞，產生許多新細胞，而我們的人的個性並不因這些細胞的分解而失其存在性。一個人得了病可以割去肢體的一部分，但是與人的生存並無關係。可見人的存在是一個實在的，並不僅是許多細胞的集合體。由個人而集成為社會的道理也是一樣。在一個有較高組織的社會集團——譬如國家——之中，每日死去的個人不知許多，但是於集團的存在毫無影響。反之，一個國家被他國吞併滅亡之後，雖是全體的人民仍然存在，但是集團則已經亡了。

有機體說的要點 這一種拿社會集體與生物個體作同類觀看的學說，在社會學

上叫做生物有機體派。英國的社會學者斯賓塞（Spencer）、俄國的社會學者李里菲（P. Lilienfeld）、諾維科（J. Novicow）、德國的社會學者謝富勒（A. Schaffle）等都是這樣主張的。這一派學說常常爲其他各派社會學者所反對，主要的原因是由於他們將社會有機體與高等生物有機體比擬得過於近似，未免有時失於牽強附會。譬如德國的政治學者伯倫知理（Bluntschli）甚至說社會也有兩性之分，國家是陽性，教會是陰性。這種說法顯然是牽強附會，所以不免爲人所詬病。但是這種主張的原本原理，是在『闡明社會現象須注意生物學原理，人類社會不是人造的東西，社會是一種生活的統一體，與孤立的個人之綜和不同。』（註）這種觀點是大多數社會學者所承認的，不承認這個觀點，一切社會科學便都無從成立。

有機體的意義 但是我們還需要比這個觀點更進一步，就是我們不但承認社會是一種生活的統一體，還須承認它是一個有機體。所謂有機體的定義有以下幾點：（一）是逐漸生長成功的，不是一成不變的；（二）部分與部分間有相互依倚的存在；（三）有分功的組織；（四）全體的組織是由各個小單位所集合而成的；（五

（）有機體毀滅之後，構成的單位仍可以存在。依這個定義，社會的集團組織與生物的個體組織顯然同符合這些條件。一個社會的集團，有他的生長作用，有他的分功作用，與普通生物實在沒有多大的分別。

反對社會有機體說的理由 但是反對這種學說的，也有許多理由：第一，他們以為生物個體是有一個統一的意識，而且是集中於神經系統，社會則雖有意識，但並無集中的表現機關。第二，他們以為生物的個體是可以具體看得見的，而社會的集體則不能具體看到。第三，他們以為生物個體不能分裂而仍存在，譬如一個人只有一不關重要的肢體可以分割，其他若神經系統及臟腑則絕對不能分割，社會則無妨於隨時分裂，分裂之後仍可各保其存在。

反對理由的錯誤點 這種反對的理由由根本錯誤之點在拿社會集體的最低的形式與生物個體的最高形式去作比擬，自然覺得擬於不倫。其實社會有機體說不應該這樣的固解。我們知道生物個體有種種不同的等級，社會集體也有種種不同的等級。生物個體中進化最高的等級是人類，拿人類的一切組織狀態去比較社會，當然是

相差很遠的。社會集體的組織也有種種的等級，一個遊牧時代的部落，一個商業公司，與一個統一的國家，彼此之間是差異很遠的。一個低等動物，如蚯蚓之類，並沒有有一個集中的神經系統，並且個體分裂之後，每段都可以單獨存在。再下等一點的如有孔蟲、珊瑚蟲，其每個細胞的活動雖在複細胞組織之下，仍然可以看到，這樣的組織與國家的組織比較起來，程度反是較低。本來生物的組織和意識都是逐漸演化而成的，個體如此，集體也是如此。若因為社會組織不能和人類的個體組織相比，就否認它是有機的實體，那麼我們也可以否認有孔蟲、珊瑚蟲、蚯蚓之類是有機的實體了。至於具體可以看到與否，這是與看者的地位有關的。我們人類因為生存於社會的內部，所以祇能看見每一個個人的具體存在，而看不見社會的具體存在。設想人體中的每個細胞如果有獨立的視覺的話，它也必只看見有每個具體的細胞活動，而看不見整個的具體的人了。用顯微鏡去分析人的血液，可以看見有無數紅血輪、白血輪的活動，但用肉眼只能看到一片血液，可見觀者的地位與所見的實象是有關係的了。

由以上的討論看來，可見社會的生物有機體學說，在大體上是無可非議的，是一個比較切於事實的學說。一部分學者所以仍支持反對的意見者，不過蔽於英美派個人主義的思想，不肯承認社會集體有超個人的存在罷了。

社會集體的單位 我們既然明白社會集體有其實際的存在性，與其他有獨立生命的生物無異，那麼我們可以進一步研究社會集體的單位是甚麼？通常我們看到人類社會上有大大小小無數種類的集團，如同一個商業公司是一個社會集團，一個學校也是一個社會集團，一個軍隊也是一個社會集團，一個家庭、一個國家也是一個社會集團，這許多集團之間相互的關係是如何呢？一個人同時是學校中的教師，又是家庭中的一分子，不是同時可以參加兩個以上的集團嗎？那麼集團的固定性又在那裏？關於這個問題的回答，我們仍然可以拿生物個體的組織來做比例。凡是進化階段較高的生物，它的本身的構造並不是直接由細胞集合成個體，乃是由細胞先集合成各種組織，然後由組織再集合成全體。人的全體顯然可以分爲許多組織，如司血液循環的有心臟，司吐納呼吸的有肺臟，司視的有眼，司行的有足……等等

，這些組織都是集無數細胞合成的，但是都沒有離開全體而能獨立生存的個性。譬如人的一隻眼，斷不能離開人身而獨立生活着。因為這些組織並不是一個生物，而不過是全體中的一個機件，它們離了全體決不能生存，但是全體離了它們有時還可生存，如殘廢者鋸了手足仍可生活。個體這種現象，也可以應用到羣體上去。一個社會上有大大小小許多的集團組織，如政治集團、經濟集團、宗教集團、學術集團、戰爭集團……等等，每一個人在上必須有一種職業，就是必須加入一種集團，如同學商業的和當兵的，他們的生活、習慣、技能、志願都不相同。社會越進化，這種組織的分化越複雜，同一學商的，就有種種的階級，種種的組織，甚至同一工廠的工人，因為分工的關係，也變為許多細小的專門職業。有些人祇看見社會上這些組織的分化情形，而忘了社會的綜合方面的力量，因此誤認這些分別的組織每個都是一個獨立的小社會，因此發生一派社會理論，叫做多元的社會觀，或多元的國家觀。他們以為社會和國家都不過是一個臨時聯合的名詞，並沒有真實的存在，真實存在的乃是這許多獨立的職業社會。社會上有許多獨立的職業，每一種職業中

容納有許多人，因此組織成一種特殊的職業社會。同一職業社會的人，他們的性行習慣都相似，志願和要求也都相似，而與其他職業社會則相差甚遠。世界上只有這許多獨立的職業社會是真正實在的社會集體，至於各社會聯合而成爲大的統一組織——如國家——則不過是一時便利的聯合，隨時可以解散。這一派理論的主張最力者，就是英國的基爾特社會主義（Guild Socialism）派的學者。

多元社會觀的錯誤 這一派學說的錯誤，只要從社會演化史上一加研究，就很容易指出來，社會的演化並不是先有這許多分立的職業社會，然後才有全體的社會組織的。我們知道在原始人類中，生活方式極爲簡單，幾乎沒有職業的分化。到了上古文化初開的時代，職業分化雖有，但是也很簡單，如中國古時僅有士農工商四種職業。直到近代機器發明以後，職業的分化才越複雜，可見並不是自始就有獨立存在的職業社會。況且人之加入某種職業，並不是先天固定的，乃隨時可以變遷。一個賣報童子可以變爲大總統，一個軍人可以變爲汽車夫。不但個人職業隨時可以變遷，就是職業的本身也隨時可以消滅，變化。自火車發明以後，舊日的車夫、驢

夫、駝夫等職業漸歸消滅，紡紗工廠普遍之後，家庭的紡織業也歸消沉，可見職業社會本身就無固定性，怎能拿這個當做社會的根本基礎呢。我們知道所有一切的職業社會都是應全體社會的需要而設的，它們本身也不能離了全體社會而存在。無論任何職業不能離了供它們的食料的農人，但是農人也離不了他種職業。可見全體社會的關係是互相倚立的，正如心臟之與手足，手足之與耳目一樣。多元論的學者，自然也承認這種理論，不過他們以為所謂社會全體就不過是這許多職業社會互相倚賴的一種關係，並沒有一個真正全體的實在組織而已。

社會集體的實在性 社會的全體僅僅是一種虛的關係呢？還是一種實在的有機組織呢？這個問題仍然可以從社會演化史上去回答。假如全體社會僅是由各種職業社會互相倚賴中所發生的一種關係，而不是實在的組織，則試問在各種職業社會未發達未獨立以前，原始社會難道就是一盤散沙的狀態嗎？絕對不是的。自有人類以來，就有了社會集體的有機組織，社會越進化，這種組織的發展越大越強，這種現象是我們研究社會科學的人所不可不留意的。讓我們往後解釋這個道理。

社會科學通論

(註) 參看素羅堅著當代社會學學說，黃凌霜譯，北新書局出版。

第二章 社會有機體演進的階段

社會是真實的 我們在前章已經曉得，世界上不僅祇是個人是真實的，社會也是真實的。社會不僅是許多個人聯合起來的一個契約團體，隨時可以解散，個人無權可以解散社會，因為社會的成立先於個人，個人不過是社會的一個機械。社會是一個有機體，個人不過是這個大有機體組織下的一個細胞。因此社會不僅是一種為達到個人目的的工具，它的本身就是一種目的。同時社會也不是以經濟和職業而分野的，社會的組織並不是僅僅以經濟為中心的組織。社會有機體是生物進化上的一個階段，促進社會組織進化的原動力是生物的本性，不僅是經濟一端。社會組織的進化完全受着生物學法則的支配，與一切個體生物一樣。

生物演化的方向 要明白這個道理，需要從生物演化的過去史迹上加一番說明。地球上最初出現的生物，是單細胞生物，單細胞生物經過若干年的演化，逐漸有

聯合其他單細胞而構成一個複細胞生物的傾向。最初出現的複細胞生物，其有機體的性質是不十分固定的，每一個構成分子的單細胞隨時仍有脫離本體而獨自生存的可能。珊瑚蟲、有孔蟲之類的生物個體，與其說是複細胞組織，無寧說是單細胞聯合而成的一種組織。後來生物的演化逐漸進步，複細胞的個體遂逐漸有固定的傾向，構成個體的各個細胞，失其獨立的生命，不能隨意與個體分離，於是個體變為真實的存在，而細胞變成祇不過就是個體的一個機械了。這種複細胞有機體的組織到人類出現大約已到了最高度，組織的發展已經很完備，似乎不容易有什麼新的進步了。這時候，生物演化的方向便有了一層新的轉變，從個體的演化轉變到羣體的演化上去，社會遂變為超個人的存在了。

家族與親子之愛 生物之有社會組織，並不是專限於人類，人類以前的高等生物，都曉得有社會組織。鳥類和哺乳類表現這種趨勢最為顯著。社會組織的最小單位是家族，從鳥類到人類都有這種最小單位的社會組織。家族的組織並不是由於經濟原因，也不是由於政治原因——如對外鬥爭的便利等——主要的原因是由於生物

本性中到了此時有一種超越個體與他個體親密融合的傾向。我們曉得在脊椎動物的魚類尚無此傾向，魚類雌雄之間並不接觸而產子，更無同居之愛；魚類中父母對於所產的子女也毫不關心，無所謂親子之愛。這種情形證明生物的進化傾向完全集中於個體，尚不能超出個體以外。兩棲類、爬蟲類的情形也大體相同。到了鳥類、哺乳類則不然，這種生物除了個體之愛以外，發生了愛護其他個體的心理，最初的表現即在兩性之愛與親子之愛中顯露出來。兩性之愛，親子之愛並不是出於個體自利的動機，乃是個體可以為其他個體犧牲一切的表现。這種個體與其他個體發生親密融合甚至可以犧牲自己的一切的情感，就是由個體進化到羣體的起點。這種情形的發現，在生物進化史上其重要不亞於單細胞生物之初變為複細胞生物。而家族制度，就是這種進化的初步組織。

部族的起源 人類一般的智識程度，不見得比其他生物都高，譬如家族的制度，在鳥類中發達得已經很久，但是最初的野蠻人類還不能完全維持這種制度。有些民族夫婦同居的時期極短，有些民族子女離開母親的時期也很早，這都是家族制度

不完備之證。但是這種家族制度的不完備，並無害於人類社會的集團化，因為較家族範圍遙為廣大的集團組織，早已成立於初民時代了。每一個家族在傳過數代之後，孳生衆多，自然會由很小的集團變成一個較大的集團，這種較大的集團，社會學家雖然詳細把它分爲血族、氏族等等階段，但我們不妨統名之曰部族。這種部族社會的組織普遍於初民之間，就到現在世界上還有許多半開化的民族是採取這種組織的。

部族的構成原因 我們不要誤會部族社會的構成，完全由於血族關係，這種觀念是錯誤的。血統的關係在部族社會的構成上並不重要，因爲一個部族的分子構成，由於血統孳衍的關係不過一部分，還有其他種種關係，如同由戰爭而虜掠人口，由用貨幣而買入人口，由婚姻而吸收人口，都是重要原因之一。

部族與個人 部族社會構成的分子雖然這樣複雜，但是它們的團結力並不鬆懈。部族社會不是一個普通的羣衆組織，它自身有超個人的存在和威權。每一個個人生下來就是屬於本部族，除非部族決定，他沒有自由脫離部族之權。他一生的思想

言語、行動，完全受着部族的薰陶，沒有自由可言。

這種社會在組織方面也有了相當進步，就是有了一個中心的政治樞紐，在頭上的是一個長老——酋長，其下有巫師、戰士圍繞着他，受他指揮。

社會的自覺 這種部族社會既然不是純粹以血統來結合，那麼怎樣維持這個集團的堅固呢？我們知道，個人之所以爲個人，完全靠着有個人的自覺心，社會能够造成一個堅固的團體，也完全靠有一種社會的自覺。在普通由任何人爲目的而結合的小社會——如商業公司、政黨、工人團體之類——雖不能說每一個分子絕對沒有社會的自覺，然而這種自覺是有限的；他們結合的動機大半還是爲着個人的自利觀點。至於由自然而成的社會則不然。自然社會的組成不僅是事業的聯合，還有一種心理的聯合更爲重要。每一個參加這種自然社會的分子，對於社會的命運感覺有不可分離的聯帶關係；對於同一社會的個人感覺非常之親密；對於本社會以外的社會感覺一種歧異；這些感覺綜合起來，就叫做社會的自覺。部族社會是自然社會發展中的一個階段，這種社會的自覺就是維持社會的重要原動力，比血統關係還重要。

同一血統的分子，如果沒有這種社會的共同自覺存在，也許會分化作幾個社會。不屬於同一血統的分子，如果有了這種社會的共同自覺，則自然成爲很親密的結合。任何自然社會的維持，從最小的家族到最大的國家，都是靠着這種社會的自覺。

言語的功用 這種社會的自覺由什麼地方產生出來的呢？我們可以從個人方面的自覺情形看起。每一個個人，乃至每一個生物都有一種自我意識存在，但是程度低下的生物，這種自我意識的存在是很模糊的。生物的等級越高，這種自覺的意識越加明瞭，由此產生種種複雜的心理作用。這種自我意識並不是如宗教家所想像的靈魂一樣，它不是一個虛無縹緲的東西，它是由身體上的神經系統所產生的一種機能。生物的等級越高，神經系統越完備，自覺意識也就越發達。個體的自覺意識在現時自然以人類爲最高，這是無庸懷疑的。人類神經系統發達完備的結果，不但產生複雜的思想和感情作用，並且產生一種爲他種生物所不具的新作用，就是言語。自有了言語以後，人類相互之間，可以自由交換一切思想感情，社會的組織才有擴大的可能。言語不但能結合同時代的人類使之爲心理的交通，並且能保存過去人類

的一切思想感情傳給後來的人。因為這樣，社會才能維持其整個的和持續的存在，才有統一社會自覺的可能。人類以外的一切生物，因為沒有言語，所以一切思想感情無從傳達和持續，因此羣的結合全靠本能和直覺，結果社會的範圍就無從擴大。低級生物多數沒有社會的組織。昆蟲類中的蜂蟻是社會組織最完備的，它們之所以能組織社會大部分靠的是本能，然而同時也因為有一種交換意識的生理器官幫助它——如觸鬚。但是蜂蟻雖然能組織社會，却不能繼續改良社會的組織如同家庭，在一部分鳥類中組織得很好，但是鳥類的家庭組織永遠不能擴大，因為小鳥一經成熟就要脫離父母而獨立。至於比家庭較大的羣的生活，在多數鳥類和哺乳類中都存在着。最大的動物羣有至數千分子以上的，並且在這種大羣之中有類似首領的，有專司偵察職務的，似乎已具社會組織的雛形。從這些地方可以證明生物的社會生活，多少是出於本能的，但是這種本能的社會生活，因為沒有改進的工具，所以永遠停滯於最初的狀態，無法擴大、持久，成爲一個堅固的集團，始終不過是烏合之衆而已。到了人類，原始的社會生活，雖是由生物的本能遺傳而來，但因為人類有思想

並且有言語以爲傳達和交換思想的工具，所以能够使社會的組織擴大而且持久下去。因爲言語的幫助，我們可以了解一個廣泛的同類觀念，假使沒有言語，我們就祇能靠直觀的方法認識了社會和其同類的關係，這樣的認識範圍當然是很狹的。至於較開化的人類，又由言語而改進爲文字，對於維持社會意識的功用就更大了。一個人從落地以來，除去先天所遺傳的幾種性質和本能以外，所有一切後天的所得，都是從言語和文字中得來的。言語和文字中所傳達的思想，就是整個社會所固有的思想。人類除非是不說話，否則就不能不與所處的社會同化，而分享了社會所有的一切思想、感情和信念。從這樣看起來，言語就是結合各個個人爲一個整個社會的最主要的工具，猶如神經系統之爲結合各個細胞組織爲一全體的主要工具一樣。並不是言語本身有什麼奧妙作用，祇是因爲人和人祇有靠言語的幫助才能交換思想和感情的緣故。

宗教的功用 原始的人類，因爲發明了言語，才使直觀的同類意識變爲抽象的同類意識，社會組織始有擴大的可能。沒有言語的時代，社會生活祇能限於家庭的

範圍，並且家庭的關係也不能持久，因為子女長成之後就無法再記憶與父母的關係了。但是單靠言語，社會組織的維持還是不夠的，言語祇能引起人的同類觀念，不能再進一步將這種觀念凝聚起來成爲一個社會集團的整個觀念，因此必須再有一件工具來幫助它，這件工具便是宗教。宗教並不是自有人類就出現的，從原始人類到宗教的出現，不知道還須經過若干年。人類自有了言語就有了社會的組織，同一社會之中，藉着同一言語的力量，自然有比較一致的風俗禮儀產生出來；另外一個社會，因爲言語不同，所以風俗禮儀也自然不同。每一個小社會，因爲與他社會比較和競爭的緣故，自然需要社會的控制力強，個人的離心力弱。每一個原始部族社會當然都向這種方面去努力，結果也許有成功的，有失敗的。依照達爾文主義的解釋，這種自然淘汰的結果，必定是社會控制力最強的能獲得最後的生存。社會怎樣能獲得最強的的控制力，那必定不但在形式上約束了各分子的行動，並且需在精神上統一了各分子的思想、感情、和信念。宗教便是應這種需要而產生。最初的宗教不過是將社會的固有風俗習慣加上一層神祕的保障，其後社會的發展越大，對外鬥爭越

激烈，需要社會集團的鞏固越強，因此自然會形成一種有組織的社會核心，在精神上，在實際上，都統治了全社會的分子，這種核心，在部族社會中最初出現的就是宗教的組織。

宗教的競爭與混合 在原始許多部族並立競爭的場合中，每一個部族一定有他們所信仰的宗教，宗教的內容雖有拜物、拜神、一神、多神之別，但一部族必有一個宗教則同。每一個部族的對外競爭都是受着宗教的鼓勵，宗教心越強的，其分子的團結必越堅固，對外競爭也必易占勝。兩個部族相遇，即為兩種宗教相接觸而起發酵作用之時。如果在平時，則兩宗教的教理、教儀可互相交換模倣，而漸漸有產生一個混合的新宗教的趨勢；若在戰時，則戰敗的部族其宗教即為戰勝者的宗教所征服，而漸歸漸滅。無論在平時或戰時，部族間的接觸既繁，宗教的混合也越容易。結果因宗教的混合而促成部族的混合，由此遂產生比較大一點的民族社會來。

宗教是社會集團性的表現 以上所說的宗教，大半是指原始民族所崇拜的低級宗教而言。這種宗教理論既極簡單，組織和儀式又極粗陋，正是原始民族組織未進

化時的表現，故易與他宗教混合或被征服。若是現在流行的幾個成熟的大宗教，其本身理論和組織都已比較完備，就不易爲他種宗教所征服。總之，宗教完全是社會集團性的表現，社會集團的程度高者，其所表現的宗教程度也必高；社會集團的組織強者，其所表現的宗教組織也必強。反是，則社會集團的程度和組織低且弱者，其宗教也必隨之而低且弱。我們前面說宗教的興衰可以表示民族或部族的強弱，並不是說宗教可以轉移民族，實在還是民族轉移宗教，因爲民族本身不行，所以他的宗教才易被征服同化罷了。

民族社會 由部族社會競爭的結果，逐漸混合而成爲較大的民族社會。混合的方法不外兩種：一種是平等的混合，即各部族彼此互相接近，互相模倣，終至混合爲一民族是；一種是不平等的混合，即有一個部族比較其他部族優勝，以其優勝的文化或武力征服其他部族是。無論由何種方法，總之部族競爭的結果，逐漸有較大的民族出現，則爲事實。

民族社會的意識進化 民族社會與部族社會的比較，不僅是人數的超越，最重

要的還是集團意識和集團組織的進化兩點。民族集團意識的表現；大部分仍寄託於宗教的形式之下，這是前面已經講過的。但是民族社會的宗教與部族社會的宗教其相差的程度很遠。在部族社會中，宗教就是唯一集中意識的寄託點，除了宗教的自覺以外，再沒有一種部族的自覺意識了。因此在部族社會中所有對外競爭，都是以神的名義行之的。到了民族社會中則不然，宗教在民族社會中的地位雖然仍是很重要，並且內容更比較完備些，但是集團的自覺對象已移於民族的本身，而不是所崇奉的宗教。宗教變成了指導民族自覺意識的工具，而不復是意識者的本身。宗教對於民族社會最大的貢獻，乃是為它們指出有一個共同淵源所自的祖先，有一部繼續長期的奮鬥的民族的光榮歷史與文化。宗教給民族的分子指出一個民族集團的影象，全體民族就為這個影象而奮鬥。這種民族的影象經宗教的幫助逐漸滋育發展而成為明顯的、強烈的民族意識，不必再賴宗教的幫助了。

民族社會的組織進化 在組織方面，民族社會也較部族社會更為進步。部族社會受環境的限制，分子不能過多，故組織殊為簡單。民族社會既係合併若干部族社

會而成，其分子既增多，活動的範圍也擴大，尤其是在游牧生活的時代，遷徙往來日無寧所，若沒有較複雜的組織，勢必因分徙而渙散，解散了一族的集團。故凡能存在於競爭場中的民族，其本身必漸漸發達出一種複雜的組織，這種組織最初是與宗教的組織合一的，但進化的結果單純的宗教組織不足以應付需要，於是在宗教組織之外漸漸產生一種為民族集團生活所必需的組織，這就是政治組織的起源了。

國族社會 社會有機體的進化，由家族社會進化到部族社會，由部族社會進化到民族社會，在集團意識和集團組織兩方面，都顯然有很分明的進化，恰如由下等生物進化到高等生物一樣。這種進化的趨勢再往前走一步，便踏入現代的國族社會的階段。就目前的情形看來，國族社會似乎是社會有機體進化的最後階段，恰如人類個體之為生物個體進化的最後階段一樣。所謂國族社會，並非單指目前各國分立的國家而言，即令將來世界各國全合併起來，成爲一個整個的「世界國」，其爲國族社會的本質仍然無殊。因爲國族社會的成立，並不是以單純的種族爲依據，主要的標準還是在有一個明顯強烈的國家意識，和複雜完備的國家組織，這兩點不具備

的，不能叫做國族。

國族社會的意識進步 在意識方面，國族社會時代集團的自覺意識不但遠勝於部族社會，抑且遠勝於民族社會。民族社會時代的所謂民族意識不過僅依賴共同祖先的回憶，和種種形體的相似及風俗習慣上的相似以爲區別而已，除此以外，還有借少數民族偉人的神話以爲維繫之具的，再求進一步明顯的認識就沒有了。國家意識則不然，國族社會下的各分子，不但能顯明的從地理、風俗、歷史、制度、文化各方面認識自己國家整個的形態及其他的國家的區別，並且因爲組織的完備，國家有了中樞的機關，猶如高等動物之有了神經系統一樣，能夠爲理智的考慮，系統的計劃，具備了智識、感情、意志種種個體心理所已具的要素；換言之，在意識上已經進化到一個複雜的心理結構了。

國族社會的組織進步 在組織方面，國族社會同樣的也有很顯著的進化。最主要的是神經中樞系統的成立，任何國家都有一個中央政府和各級的地方政府，他們執行整個國家所需要的任務。並且有聯絡中央政府與全體國民間的種種的媒介組織

，猶如腦神經藉神經系統的力量可以與全體發生聯絡的一樣。在政治組織統攝之下，產生了經濟組織、文化組織、軍事組織等等附屬的機關，將整個國家變成一個敏捷的有機體，無論對外對內，一切舉動都是一致的，猶如一個有理智的人類個體的活動一樣。這就是國族社會與以前各級社會的不同之點。

國家是社會進化最高的階段 嚴格講起來，現在世界的一切國家，在意識上和組織上，都還沒有達到理想的國族社會的地步，國家的心理組織和生理組織都還沒有進化到統一完備如人類個體所已達到的程度，並且有許多民族還未具備初步的國家形態。但是生物進化的方向確是向這個方向而趨，則是很顯然的。沒有社會生活的生物，斷乎競爭不過有社會生活的生物。部族社會競爭不過民族社會，民族社會競爭不過國族社會，任何落後的民族想在競爭場中維持其生存和發展者，不得不趕快成立國家的組織，否則必被淘汰而至滅亡。

第三章 社會的集團意識的進化與民

族性的形成

社會是廣義的生物 由前兩章看來，我們知道社會的本質與個體的本質一樣，都是生物進化綫上一個必要的階段，社會也是生物的一種。說社會是一種生物，在不加深考的人都要懷疑，其實仔細說起來，並不足深怪。我們知道一個生物與非生物的區別，最主要的只有兩點：第一點是在心理方面有自覺自主的意識作用。第二點是在生理方面有分工合作，新陳代謝的有機性組織。最下等的個體生物，連顯明自我意識也沒有，但是基於本能的生物自衛的心理作用倒是有的。社會集團無論是屬於何種階段，這心理的生理的兩種生物所必具的要素是具有的。現在社會的最高形式如同國家，其心理生理兩方面發展的程度，比個體生物之低級者，有過之無不

及。因此我們說社會是廣義的生物之一種，並不為過分。現在我們將社會的心理及生理兩方面的機能作用，再詳細解剖一下，以供我們對於社會本質的明確認識。

生物個體的心理發展狀態 在說明社會集團的心理作用以前，應當先把生物個體的心理發展狀態，作一個簡單的概述，才能明瞭社會的本質也是屬於生物的這一個原理。現在我們人類，有一個完全複雜的心理機能，有感情，有思想，有意志，這是我們人人所能够自覺出來的，但這並不是一切生物普遍的現象。我們知道人類以下的生物雖最高級如哺乳類及鳥類，也不具有人類一樣複雜的心理機能。再下等的生物，更不必說了。所以人類的心理機能，並不足以代表一切生物的心理機能。生物的心理能力與其生理組織一樣，是經長時期的演變慢慢才發達進步起來的。原始的單細胞生物，幾乎與無機物一樣，沒有一點心理的作用，它的動作完全是受物理定律的支配，與行星的游蕩於天空，磁石的吸引着針鐵，是一樣的道理。這種最低級生物所以與無生物區別者，祇有一點，就是有滋生繁衍的作用，這是有機物的特點，這種特點當然是屬於生理的，而非屬於心理的。到了生物的等級較高，生理

的結構較爲複雜，而後有種種簡單的本能發現。生物的等級越高，本能的種類也越複雜。到了有脊椎動物的時代，不但種種較高尙而複雜的本能都已成熟，並且有了感情，有了記憶，所差者祇思想的作用而已。人類始有思想的能力，由此其行爲遂脫離本能的限制，而走入理性的生活。在這種生物的心理發展的程序中，有一點特別應注意的，就是生物的等級越高，「自我」的意識越加明顯，雖在節足動物的昆蟲類中，也有類似自我的意識存在。他們能爲自身的營養而找尋食物，能爲自身的安全而與他物爭鬥或逃避，能分辨自身與身外環境的區別。這種自我意識，就是一切較高等的動物的特別標識。到脊椎動物時代，因爲神經系統的集中，構成一個神經中樞，所謂自我意識便由這種神經中樞的生理構造中表現出來。任何脊椎動物，我們將它的神經中樞取去，這個動物便失去了統一的心理作用，失去了自我的意識，僅有反射作用存在，與最低級動物無異了。

家族社會的心理狀態 我們且看社會集團的心理發展狀態，是否與生物個體的心理發展狀態相似呢？我們發現在較低級的社會組織裏，如同家族，一種集團的自

我意識就存在着，不過是不很明顯的。因為在家族社會裏，組織很是簡單，沒有中樞的政治組織，正如生物的尙未構成神經中樞的時代一樣，因此這種集團的行動僅不過是個人行動的綜合。譬如一對夫妻帶着子女的小家庭組織，遇到尋求食物或逃避危險等機會，自然也會協同商議，協同動作，但這種協同的商議和動作都是偶然臨時爲應付環境而起，在平時並無一定的爲團體設計及指揮團體行動的機關。即在臨時的協同動作之時，所恃的也僅在分子間的感情關係，並無強制的作用。譬如一個家族遇到敵人的侵襲，每個分子的相互援助祇是由於感情的維繫，假如有一個分子畏縮却避，其他分子也無強制干涉的權力。這種情形，正如下等生物，其動作均靠反射的和本能的指導，並無所謂決意行爲。

部族社會的心理狀態 到了部族社會，集團的組織更進了一步。部族社會漸漸產生了一種中樞的組織，可以指揮全部族的行動。任何的部族社會中都有領袖分子存在，這種領袖或是由血統關係而產生的長老，或是由宗教的關係而產生的巫師，無論他們出身如何，總之他們在部族中是佔有至高無上的地位。在領袖的左右，必

定有一部分次要領袖輔佐着，領袖與次要領袖合併起來，構成一個中樞的組織，由這個中樞發號施令，指揮全部族的行動，這個中樞的命令有強制的效力，每一個分子都要強迫服從。這種情形，恰如脊椎動物之初有了神經中樞的時代一樣，雖然構造很是簡單，所有一切決意的經過程序也很粗陋，但大體上已經有了一個統攝全體的中心，集團的組織就密切而不可分了。

神話的功用 在部族社會裏，不但神經中樞已經構成，並且有了記憶的作用，這種作用便由神話文學中表現出來。任何部族社會，都有關於本部族的神話存在着，這種神話是歷史的和想像的兩種原素合構而成。這種神話代表一種社會的低級記憶作用和低級想像作用，大約與人類以下的高等動物所表現的差不多。

集團自我意識的成立 集團的自我意識，也是自部族社會起才凝結而顯露起來。在以前家族社會的時代，固然每一個家族中的分子對於所處的家族都有一種愛護的感覺，但這種感覺只能叫做同類意識，而不能叫做集團意識。同類意識是個體對於其他個體起一種類似的感覺，因而對於這種與己相類的同伴發生一種親密的感情

。他的意識的對象在於個人，至於對於自己和同伴所共處的社會集團，並無若何的深切認識，至多只有一種模糊影響的家庭觀念而已。這種同類意識可以說是集團意識成立前的一種預備階段，而不能即謂爲集團意識。個人主義派的社會科學家，只知道生物有同類意識，而不知同類意識以外，還有集團意識，這也是一種錯誤。所謂集團意識者，乃每一個集團的分子對於所處的集團有一個整個的具體凝結的印象，他們可以爲這個集體的印象去効死，去犧牲一切，甚至連自己同類中的一部分也可以爲集團而犧牲。這種意識的潛在，固然自生物有了社會生活以後就已萌芽了，但是用具體的形式表現出來，使集團意識正式成立，則自部族社會才起始。

宗教與集團意識的關係 部族社會的集團意識，我們可以從什麼地方找尋出來呢？最好是向原始的宗教中去找。每一個原始的部族，都有一種部族性的宗教，這是我們所已知的。這些宗教無論它的性質和程度如何，總之有三種必需的條件是在任何宗教中都存在着。第一、無論任何宗教總有一部分專執行宗教職務的人和由此而組成的教會；第二、無論任何宗教總有一種相沿的典禮和儀式；第三、無論任何

宗教都有一個崇拜的中心對象，這種中心對象必須用具體的物或偶像表現出來，並且還要加以種種具體的裝飾（如神龕、宮殿、祭器……）以爲襯託。這三種要素爲什麼必不可缺呢？每一個原始民族爲什麼必須要這樣宗教生活呢？這個理由不能單以民智低下去解釋。我們知道宗教的生活在初民社會中所占的地位極高，幾乎與穿衣吃飯同成爲生活必需的條件。爲什麼宗教在原始社會中占如此重要的地位，就因爲宗教的發生不是基於個人的禍福利害趨避的觀念，不是因爲個人智識未發達的緣故，宗教是應集團生活的需要而起的，宗教是維持集團生活最有力的工具，沒有它，集團生活便無法鞏固而發展。宗教的最大功用在於供獻給原始部族社會的各分子以一個具體的整個的集團意識。任何宗教都有一種崇拜的對象，無論是物，是人，是禽獸，是神靈，總之沒有一不是一個具體的東西。一桿旗，一張圖畫，一頭牛，或一尊偶像，無論任何形態，總之都是具體的。在原始部族社會中，這種具體的崇拜物便是集體生活的化身，借着神話教理的掩護，這種具體的崇拜對於每一個部族中的分子發生一種神秘的不可思議的靈感。他代表整個部族的命運，他的榮辱就是整個

部族的榮辱。每一個部族的分子，可以爲這種崇拜的對象犧牲自己的生命，犧牲自己的一切。沒有勇氣的可以鼓動了勇氣，沒有智慧的可以啓發了智慧。並不是所崇拜的宗教真有如此的靈感，實在是整個的集團意識借着宗教的形式表現出來。在自然淘汰的鐵則之下，凡不能進化到集團生活的動物及人類當然會被集團生活的人類所戰敗，所以任何在世界上能够生存發展的部族社會沒有一個不是有宗教的信仰和組織的。甚至在人類已由部族社會生活進化到民族社會生活以後，宗教在民族集團的生活中，還保留很大的權威。

宗教的作用 由此可知，宗教的作用完全在應維持集團生活的需要而起的，原始的宗教不但貢獻給原始社會以一種較嚴密的組織，並且貢獻一個比此更重要的心理方面的創造。有了這種集團意識的出現，使生物的進化轉變了一個新方向，確是世界演化史上一件極端可注意的事。種種的宗教儀式，宗教典禮，宗教文學，都是爲擁護和發展集團生活的需要而起的，這個讓我們在後章講宗教與社會的關係時再詳細講。

民族社會意識的新發展 由部族社會進化到民族社會，集團意識的發展越加顯著。這種發展有兩個徵象，一種是集團意識的本身越加分明，一種是集團意識的內容越加豐富。這種發展最初仍是假手於宗教，以後漸由神秘而趨於實際，由宗教過渡於民族的自身。

宗教競爭影響部族的競爭 原始分立的許多小部族社會，因競爭接觸的結果，久而久之自有由分而合，由小而大的趨勢，部族社會漸趨消滅，民族社會代之而起。這種合併的趨勢，或由於戰爭，或由於和平，方式各有不同，但合併能夠成功與否，主要的條件全視小集團意識能夠混合而為大集團意識與否而定。原始部族社會的相互競爭之時，必然是以宗教的競爭為中心，而武力不過是競爭所用的手段之一種。宗教與宗教的競爭實際就是集團意識與集團意識的競爭，其勝負固然有時決於武力的強弱，但主要的勝負標準還是在集團的意識程度如何。假如一個部族社會，其集團意識很顯明，而且精神程度很高，則所表現的宗教也必強固而高尚。若遇到集團意識較低的部落，競爭的結果當然是程度高的占優勢的機會多，即不幸而偶為

低級部落所征服，也可以其高級的宗教文化同化異族。若在平和接觸的環境之下，則有較高宗教文化程度的部族更容易征服低級部族。在此文化的競爭場合之中，漸漸地集團意識未發達的低級部族，為高級部族的集團意識所征服，在宗教信仰上，風俗、習慣、儀式、條文上，乃至在語言、文字、及政治組織上都同化於高級部族。他們漸漸完全忘記了自己的宗教，忘記了自己部族的神話，而採取了他部族的宗教和神話。在這種情形之下，兩個部族在意識上便合而為一，由小的分立的部族社會混合而成為大的民族社會了。

由神的崇拜到偉人崇拜 由部族社會進化到民族社會以後，宗教固然在最初仍占重要的地位，但其內容漸漸蛻變而有一種新的精神出現，這就是將以神為中心的崇拜變為以民族偉人為中心的崇拜。虛無縹緲的神話和圖騰社會的象徵物已經不能維持一個較大民族的共同意識，但是民族意識的統一又是一個大民族生存上所絕對必需的，因此歷史的神話就代表宗教的神話而起。每一個民族，無論它是由若干異種的部族合併成的，必定相信一個共同的祖先為全民族所同自出。這個祖先必定

是一個文武兼資的偉人，並且是神靈的後裔；這個祖先一生必有許多出人意表的豐功偉烈可以供後人的追廻誇耀。這個首出庶物的偉人祖先之後，必繼續着還產生一大串較次的偉人，這些偉人的表現或以武功，或以文治，或以器用，或以神奇，其表現的種類視乎民族性而定。如同中華民族是一個實際的民族，所以中國的偉人如有巢、燧人、神農、黃帝之類，都是以教民利用厚生見長的。希臘和印度民族都是較重理想的，所以他們的民族偉人也是理想的色彩較重。由這種偉人的歷史神話聯合起來，使一個民族每自覺其為神靈所特予的優秀民族，因而發生民族的自尊心。

民族性的形成 社會的進化到了民族社會的階段，集團性已經趨於凝固，而有了較為固定的民族性成立。民族性就是一個民族的嗜好、習慣、和趨向。在最初而最小的社會如同家族社會裡，雖因血統的關係各分子也有一種共同的嗜好，但這種共同嗜好是沒有強制性的。到了部族社會裏面，因為宗教和言語的成立，使一部族的嗜好、風俗、和趨向，漸漸形成一種固定的形式，這種固定的形式有強制社會中各分子都要學習和服從的威力，因此每一個部族社會漸漸都形成一種特有的性格。

不過部族社會因爲集團的自覺意識尙未十分強烈，其特性的內容也未十分固定而深沉，因此一與文化較高的部族相遇，就易爲異文化所同化，結果捨其固有的特性而模倣他社會的特性。這種時代可以謂之爲民族性尙未成熟的時代，猶如一個人在幼年時容易模倣別人的性格一樣。到了由部族社會進化到民族社會，經過長期間部族間特性與特性的混合，由此產生一種較爲複雜高尚的民族性。這種民族性因爲內容較爲豐富，所以有固定的凝聚性，非遇特別大壓力不易爲他種民族性所同化。這種民族性的凝成，是社會進化上一件極端重要的事情，從此社會上的一切制度和事業的演進推動，都有了一個暗中主宰的原動力，有了一個方向。一個民族性已經形成的民族，所有政治、經濟等等制度，都是受着特有的民族性的支配，而表現出一種特色來。

民族性形成的原因 民族的形成，當然不能說不與自然環境有關係。譬如在赤道下過炎熱生活的民族，容易養成一種懶惰的民族性；在寒帶冰天雪地中的民族，容易養成堅忍深沉的民族性。這種例證當然很多，不過我們決不能誤會以爲一個民

族的民族性的形成，完全是自然環境的產物。我們只能承認自然環境是鑄成民族性的助因，而決不是主因。助因是可有可無的。自然環境對於民族性的影響，有時可以很大，有時也可以很小。因為有的人類固然不免受制於自然，有的人類却可以適應自然，征服自然或改造自然。所以民族性形成的主因還在乎民族的本身，而不在于環境如何。民族本身怎樣去鑄成民族性呢？第一是靠種族的遺傳和混合；第二是靠民族自身所產生各種制度的相互熏習；第三是靠民族與環境壓迫的鬥爭中所產生的一種突變力量；第四是靠民族自身的理智指導。由若干部族混合而成爲較大的民族社會，其民族的特性——尤其是智力和體力——必定是由於遺傳和混合而產生的。黑種人的低能，黃種人和白種人的智力優秀，這不一定是自然環境的影響。同樣在美洲過了若干代的白人與黑人，在智力測驗上仍然相差很遠，可見種族的遺傳是很有關係的了。這種遺傳不僅在智力和體力方面，就在感情、氣質、和嗜好方面也同樣可以遺傳。印度人是玄學的民族，希臘人是美術的民族，賽米人是宗教的民族，中國人是實用的民族，未必都是後天文化所熏染成的，先天的遺傳也很有關係。

中國人接受了印度的佛教而結果仍產生中國式的實用色彩極濃厚的天台宗和禪宗，可見民族的遺傳對於種性是很有支配的能力了。

民族因遺傳的特有傾向而產生各種制度，由各種制度的相互熏習又產生固定的民族性，也是很普遍的現象。譬如日耳曼民族因有武健豪勇的種性而產生普魯士的軍國民教育制度，由此種教育制度更陶鎔民族性使越趨武健。社會任何制度都可以影響民族性的形成，不止是馬克思主義者所指的經濟制度。但是我們要記得一切制度是由於民族性的支配而成，由民族性造成制度，又由制度推進民族性的完成。民族性仍是根本的原動力，而各種制度不過是原動力所產生的次等力量。這個問題等以後討論到民族性與社會各種制度的關係的各章時再講。

環境的突變有時也對於民族性形成的影響很大。所謂環境包含自然環境和人為環境兩者而言。水旱、地震、癘疫是屬於自然環境的；戰爭、交通、地理的發現，機械的發明，是屬於人為環境的。環境的突變是民族淘汰的一種極好的機會，在這種突變當中，若干舊的不適用的民族性被淘汰了，若干新的有用的民族性代之而起

。在表面上看起來，這完全是由於環境的力量，其實並非如此。環境的突變只能誘導民族性以一種改進的機會，但是民族性能否改變，如何改變，却全在於民族本身的性格與能力如何。有的民族能善應新環境而發展，有的民族不能善應新環境而衰亡。同樣的環境壓迫而應付的方法也各不相同。中國人與日本人同受歐洲人的侵略，但一因民族性的善變而自強，一因民族文化太深，趨於保守而衰弱。同樣的天災水旱，有的民族以遷徙的方法應付之，有的民族以改良土地的方法應付之。像這些問題，單靠環境的理由能够解釋得了嗎？

民族用理智來指導自身的行動，改進自身的生活，是一件很晚近的事。社會集團與生物個體一樣，最初的活動都是本能的而非理智的。家族社會與部族社會固不必言，民族社會的初期，尚在一種游牧生活狀態之中，也沒有多少理智的活動。直到民族定居於一地，有了城郭、居室、和複雜的政治組織，漸漸將由民族社會進化到國族社會的時期，才漸漸有理智的行動出現。如同教育制度的成立，就是民族用理智來指導自己將來的發展之一種最重要的工具。蒙古民族的長於騎射，希臘民族

的長於航海，固由於民族天性使然，但後天教育之功也不爲小。

由民族到國族 社會進化到了民族集團的階段，大體的輪廓已經確定了，在社會的外延上再不能有所發展了，此後的進化方向便全注重在內部意識和組織的凝固方面去。因爲由許多小的部族社會合併到成爲一個大的民族社會之後，凡是在種族上、地理上、文化上可以合併爲一個民族的，大致都已化合了。其不能化合的，必是本質上和環境上有絕對不能化合的原因。並且由部族社會進化到民族社會以後，集團的意識已經非常明顯，不似部族社會時代的模糊。因爲歷史和文字的發明，使民族對於自身的獨立族格，意識得很分明。社會進化到了這種程度，除非對方有絕對優越的文化，不能輕易將這個民族完全同化。縱使有時武力不競，舉族變爲他民族的奴虜，但因其民族意識不亡之故，遲早終有恢復之一日。甚至在地理上已經分割爲數區的民族，如現今的猶太民族，也不容易將其民族意識消滅。社會進化到了這個程度，自然任何集團想再向外發展，吸收他民族加入本族，已經很不容易，縱使勉強做去，也只是徒惹糾紛，並無補益。因此，社會的正當進化途徑，便都趨向

於內部的凝固方面。由民族社會再進而變為國族社會，就祇是在內部凝固的程度上了有了進步，而在外延上不但不容易有進步，有時反有分化大民族建設小而完整的國家的傾向。

● 國族與民族的區別 國族社會之較優勝於民族社會者，不但在組織方面之複雜，並且意識方面也較為明顯。因為國家的組織形態已經很是完備，故每一個國民對於本國與他國的分別，很容易分辨出來。因為國家政治組織很完備，故人民對於國家的一舉一動感到深切的利害與同情；因為國家教育組織的完備，故人民對於本國的集團文化有整個的認識與熏陶；因為國家歷史的保存與編纂已很完備，所以人民對於集團過去的奮鬥痕迹能够深切地感觸。同時因為國家的中樞組織和社會上一切組織都已發達，故其一切行動都是理智的，非如其他社會之非理智的。所有這些情形，我們生在現代國家社會中的人類，都能明切地感覺到，所以不必多說。

第四章 社會的集團組織的進化

社會組織的起源 我們在上章已經詳細解剖了社會心理狀態發展的情形，現在本章再講講社會的生理方面——即組織方面——發展的詳細情形。我們知道原始人類所過的社會生活是一種最小單位的家族社會，在這種家族社會之中，除了靠血統的關係維持集團生活的存在以外，別無其他硬性的組織。並且有許多進化程度較低的人類，其子女到長成以後，即脫離家庭而獨立游蕩於森林中，像這種情形，可以說社會的組織全未形成，人類尚留滯於個人生活的時代。但是這種全無組織的人類生活是斷難長久存在的，因為生存競爭的結果無組織者必為有組織者所戰勝，故人類的社會生活漸漸組織化，乃是天然的趨勢。在家族社會傳到好幾代以後，若因環境的關係仍然保持其團結而不分散，則這種家族社會便漸進而已有了部族社會的雛形。以家族社會進化到部族社會，中間原仍有許多小的階段，但本書為省畧起見，

可以不講。總之家族社會傳衍了好幾代以後，社會的內容漸大，分子與分子間的關係已非直接的親屬關係，故不能純恃感情維繫，由此便有產生組織的需要。最初的組織是很簡單的，就是一個年齡和輩分俱長的長老爲這一羣的領袖，此外便無所謂組織。社會的演化再往前進，因爲與他部族相接觸的關係，社會內部有分功的必要，無形之間便分爲兩部分組織：少數勇武強健的青年男子，專負對外戰爭，保衛本族的責任；大多數的老、弱、婦女，則負採集糧食等通常責任。這就是後來武士階級與平民階級分化的起源。這種組織在昆蟲動物的蜂蟻社會中也存在着。再經過相當的時期，社會的分子越多，一個長老不尙負領導的責任，於是在長老左右產生一部分次老者，他們幫助長老處置全集團的事務，由此產生一個社會中樞機關的雛形，這個中樞雛形的產生，對於集團的進化幫助很大。

部族社會的組織 以上都是由家族社會過渡到部族社會中間期的情形，到了部族社會完全成立以後，情形的需要又不同了，於是有更新的組織機能應這種新需要產生出來。部族社會是一個比家族大幾十倍以上的社會，其中的分子不一定都是由

於血統關係，多半是由征服合併而來。這時候要維持全社會的團結，便不能不借助於精神的力量，因此宗教便應這個需要而生。我們在前章已經知道，在部族社會時代，一頭神牛，一座神龕，一件神祕的物品，都是社會集團生存所必需的要素。但是怎樣使這些平凡的物具變成神祕有力的集團象徵，就不能不靠有一部分專業的人去替它做宣傳的工夫。這種宣傳的人便是宗教家——叫低一點是巫師。這種宗教家的出現，對於社會有極重大的影響。一方面為社會構成一個很堅固的中樞組織，以前部族的領袖分子，純是靠自然的結果產生出來的，並沒有理論的根據，有宗教家出來，才為這種組織加一層神祕的保障，使社會的團結不至鬆散；另一方面則為社會創造一個理智的組織。宗教在現代人看起來，自然是反理智的，但在上古人理智蒙昧的時代而論，宗教却是一個培植理智的重要機關。自有了宗教的組織，人類才能有一部分人專門從事文化的工作，古代的文學、科學及教育，都是由宗教機關中培養出來的。這就是人類拿理智指導自己社會演化方向的第一步。

社會組織的演進方向 社會組織的演進方向，也與生物個體的演進方向一樣，

一方面是中樞系統的進化，一方面是社會全體結構的進化。社會之有中樞機關猶如生物之有神經系統一樣。在原始家庭社會裏，中樞機關尚未構成一種固定的形態，到了部族社會的初期，由酋長及其左右次等領袖所構成的中樞，漸漸具備了組織的形態。宗教的勢力擴大以後，社會中樞更加入一個新分子。任何原始部落社會的中樞，都是由酋長、武士、及宗教家三部分人合組而成的。由部族社會進化到民族社會，中樞組織更加發展，就構成了政府的雛形，政府所執行的職務也漸漸複雜起來。最初政府的任務僅有宗教的和軍事的兩種，至此遂漸漸兼涉及司法、教育、財政、及民生計等職務，並且每部分都有專員以執掌之。同時因社會內容的擴大，單層的組織不能應付，因此有地方制度的成立，以至逐漸具備了現代國家的行政組織。這些情形我們在普通政治學中都可以看到，不必多說。

社會全體結構的進化 關於社會全體結構的進化，比中樞系統的進化，更值得注意。原始的家族社會，可以說是並無分工的組織，到部族社會成立，然後有酋長、武士和宗教家三種職務出現，由此遂有階級制度產生。任何上古初開化的社會，

都有階級制度存在，並且階級的區別大致都不外是貴族、教士、平民、奴隸四級。階級制度的起源，許多經濟史觀的學者認爲是由於經濟的不平等所產生，這實在是倒果爲因的說法。近代由工業革命結果所產生的資本階級與勞動階級對立的情形，當然可視爲是受經濟原因所支配，但這種理由並不能拿來解釋歷史上的一切階級的起源。古代社會階級制度的產生，根本是由於民族鬥爭的結果。凡一部族與他部族爭鬥的結果，敗者恆變爲俘虜、奴隸。奴隸到兩三代以後，漸漸取得了一部分從事和平職業的自由，這就是平民。無論奴隸或者平民，都是被治者，不能享有參政及武裝的權利，這兩種權利是優勝民族的特權，貴族階級便是優勝民族爲保持自己的優越地位而特設的制度。至於宗教師的存在也完全是爲民族團結所需要的，在前面業已說過了。總之，一個民族征服其他民族之後，爲保持本民族的優越地位起見，乃有階級制度出現，這是很顯然的事。階級分化之後，因而始有不平等的經濟待遇，經濟的不平等是果，民族的不平等是因。經濟史觀派的說法，故意將因果關係顛倒，不是忠於真理的態度。

階級制度的演化及轉變 在部族社會的時代，社會的階級嚴格說起來，只有兩種，優勝的部族是主人，是治者階級；被征服的部族是奴隸，是被治階級。因此社會上只有貴族與奴隸兩個階級，教士階級則本屬貴族階級之一部分，平民階級則根本無有。部族社會擴大為民族社會以後，合併的部族既多，各部族合併的時間久暫又各不同，因此遂有種種待遇的差別，其介於統治民族與被征服民族中間的民族，遂漸取得自由的地位。民族脫離牧畜生活而進入農業生活以後，大部分人民因猶陷於農奴的地位，而一部分人民已因社會的需要而改操工商業，自由民的出現便始於此時。社會的演化愈久，舊日民族的界限早已泯滅，階級存在的需要已經沒有了。同時因社會內容的擴大，組織力和統制力不能伴之而增強，整個的社會遂呈現鬆散的狀態。少數的統治階級僅知憑藉遺傳的特權，為自己謀快樂，不復顧及全社會的控制，在下的被治階級遂因這種統治的鬆散而漸漸抬起頭來，這時代是一個個人主義的時代，治者與被治者都祇知個人的利益，而忘記整個社會的利益。這種情形在一部分個人主義的學者或認為是好現象，中國古代道、儒兩派學者所歌頌的「無為而

治，「就是這種時代。在以前社會的組織力堅固的時候，一切分子祇有集團的活動而無個人的活動；如經濟的活動在部族社會及初期民族社會就是屬於集團的，所有物產的收穫、保藏、及交易都是由整個集團處理，而不屬於任何個人。直到社會的組織因擴大而鬆懈的時候，個人始有私人貿易行爲及私有財產制度出現。婚姻制度也是如此，在部族社會的婚姻是以團體爲單位的，後來始變爲以個人爲單位。以上這種情形，從社會集團的地位看來，與其說是進化，毋寧說是退化，因爲這種情形就是表現社會組織力的鬆散。凡是一個民族社會的向外發展過於迅速，而構成一個廣大帝國的時候，這種情形多半要發現。這種情形可以視爲社會的不消化病，即社會因增加分子過速而不能使之組織化時所發生的病象。這種情形的社會若與其他組織嚴密的社會相遇，必致失敗。羅馬之被征服於日耳曼民族，中國之屢爲北方民族所蹂躪，都是這種緣故。不過從另外一個觀點看來，這種階級制度的消滅，自由民的出現，也未始不是社會進化上的一個好現象。因爲階級統治的社會組織，只有在小規模的部族社會中才能維持鞏固。部族社會中統治民族與被統治民族的分野很顯明

，故統治階級易於團結一致而控制全社會。到部族社會擴大為民族社會以後，舊有的階級政治斷難控制全社會的團結，故不得不轉變一個新方式。這種轉變就是由階級制度的社會組織轉變到全民平等的社會組織。當階級制度已經崩潰，民主自治的制度尚未成熟的過渡時期，自然不免要發生過渡的個人主義，和一時的無政府現象。但這種現象不過是一種過渡時期的變態，不必認為社會組織從此就永久鬆懈下去。這種過渡時期的現象大半發生於民族社會的後期，為國族社會將要出現的預兆。

從二元組織到多元組織 部族社會及初期民族社會的階級制度逐漸崩潰之後，社會組織失其中樞，一時呈渙散的現象。在上者雖負統治之名，實則除役使人民以圖個人及一家一姓之幸福外，其他一切皆取省事主義。故被統治的階級雖受許多剝削，却同時也獲得許多自由，如經濟的自由即其一例。以前在部族社會及初期民族社會的被統治階級，在經濟上毫無自由，全是為社會做公共奴隸，如牧畜時代的牧奴及農業時代的農奴皆是。到了後期民族社會，人民漸獲得各項自由，由農奴而變為自耕農，私有了土地及財產，並有工商業出現。自此以後，以階級制度為中心的二

元的社會組織就逐漸消滅，而變爲以政治、經濟、文化……各種活動爲中心的多元的社會組織。人民依其生活的方法及嗜好習慣而各自組織爲小社團；如普通所謂商人、農人、學者、宗教家、軍人、官吏等均屬小社團之一種。這種組織祇能謂之爲職業，不能謂之爲階級。因階級的意義含有身分不同及同一階級利害一致之兩義。在人民自由選擇職業的社會組織之下，相異的職業並不即是有相異的身分，同一職業也不見得利害就相同。馬克思主義者謂近代工業革命後產生資本階級與勞動階級對立的現象，嚴格說起來，用語實不免錯誤。因爲所謂資本家者並不構成一整個的階級，資本案與資本案之間利害衝突極烈，反之對於勞動者却各想利用，故世界上並沒有一個站在一條戰綫上的資產階級。至於勞動者本身職業既已各不相同，利害更不一致，更無造成階級陣綫的可能。現在所謂階級對抗的現象，僅於極小範圍的某種職業中可以發見，如同一工廠中工人與廠主對抗的現象。但如就整個社會而觀，則此種階級的對抗即顯然不存在。譬如兩個工廠，在本廠中顯然各有階級對抗的形勢，但將兩廠合併而觀，則見甲廠的廠主與乙廠的廠主因營業利益，競爭很烈

，決無階級的一致陣綫；反之甲廠的廠主或欲與乙廠的工人合作，乙廠的廠主也欲與甲廠的工人合作，彼此又決無階級鬥爭的必要。若拿這種現象與上古部族社會中的階級制度相比較，就可見部族社會中統治階級與被統治階級中間的界限極嚴，絕對不許混淆，階級間的仇視也很深，同一階級中的親密感也很濃厚，這種階級制度的成立是由於種族鬥爭的原因而來，故不易於調和。現在的資本家與勞動者決不是如此情形，故不能謂之為階級之不同，只可以叫做職業的不同。但職業兩字也有語病，所謂職業係專指經濟生活的不同而言，但社會上各分子的社團組織，斷非單由經濟的目的使然，如同一個學校，一個軍隊，其組織之目的決非為經濟的。故職業這個名詞，若要採用，必須當做廣義的解釋才通得過去。

社會組織複雜化的原因 社會組織由階級的二元組織蛻變為職業的多元組織，在現代社會上是很顯然可以看得出來的。這種蛻變的原因，若單從個人的觀點去解釋是解釋不通的，只有從整個社會的觀點去解解才能了解真相。換言之，社會上組織的複雜化，並非由於個人的欲望和利害關係複雜的緣故，主要原因還是由於整個

社會的發展到了某種程度，有了複雜組織的需要。個體生物在下等種族與高等種族之間，其生理組織的簡單複雜，相去不可以道里計。拿一個人類的身體與一個海綿動物的身體來解剖比較，組織的繁簡相差甚多。越是高等的生物，其個體組織越複雜。社會集團的演化也是如此。一個部族社會與一個現代國家比較，其組織的繁簡不同是很顯然的。原始的部族社會，僅有幾種為社會生存所必要的組織的大體雛形；具體說起來有宗教的、政治的、軍事的、經濟的四種組織。代表第一種的是教士，代表第二種的是酋長，代表第三種的是武士，代表第四種的是平民及奴隸。無論那一種，其組織內容都是簡單的。在近代社會則不然，近代社會中，這四種原始的組織當然都仍存在，但各自都複雜化；如同由宗教組織而分化為教育、學術等組織，由政治組織分化為立法、行政、司法等組織，由軍事組織分化為海、陸、空軍及各種軍事附業的組織，由經濟組織分化為農、工、商業。再詳細分起來，每一個組織又分化為若干的下層組織；如工業的分類可分成數千種。這些都是我們所熟知的，不必細說。

特徵 由此看起來，現代社會組織的特徵，就是複雜化這一點。因為社會的組織複雜化了，故社會的分功分到極點，每一個人都集中其一生精力於所操職業的最小範圍之中，儼如生物個體中細胞之分隸於某種器官的組織一樣，這種職業的分化，就是社會進化的明證。

社會多元論與一元論 但由此又引起一個問題，即現在社會的組織就是由這許多組織平等聯合起來構成一個整個的社會呢？還是有一種組織為之中心呢？現代的社會學家和政治學家，對此問題意見分為兩派：一派是多元社會觀或多元國家觀，主張前說；一派是一元社會觀或一元國家觀，主張後說。依我們看來，多元論的看法是錯誤的。他們以為社會上既然分化為許多組織，這些組織便是實體，此外更無所謂整個的社會體，這個說法猶如說人的身體祇是由循環器、呼吸器、神經系統、排泄器等組織所構成的，這些組織器官是實體，別無所謂整個的人的一樣。這種主張的錯誤在不知在各種組織中間，有一個中樞的組織可以支配其他組織。個體的中樞組織就是神經系統，人若沒有了神經系統，則縱令其他組織依然存在，人的生命

也就死去，神經系統是支配全體組織的原動力。社會上也有神經系統，社會的神經系統就是政治組織。政治組織支配全社會各種組織的大部分活動，僅留下一小部分自由給予各種組織。這種情形自然是指社會的最進步形式如現代國家者而言，在國族社會以前的各階段，如民族社會、部族社會等，其階段的排列越前，這種組織的統一性越少。猶如神經系統祇發達於脊椎動物以上，脊椎動物以下的下等動物，並無神經中樞，因之其個體的組織是鬆散的，隨時可以分裂或切斷。

社會組織最高的形式 現代社會最進步的形式，就是國族社會。在國族社會之下，依分功的原理，社會組織分化達於極點；但同時這許多分化的機能却統攝於整個國家的目的之下，以政治組織為中樞而支配之。這就是社會組織演進到現在所表現的最後階段。

第五章 政治的根本動因

整個社會的性質 在以上四章內，我們着意解釋的是整個社會的性質，認社會爲一有機體，社會的本身是生物進化中的一階段，與個體同其真實。社會並不僅是個人的集合體，也不能由個人任意去解散。社會之集合個人而成，猶個體之集合細胞而成一樣，都可視爲生物之一種。社會有意識，有靈魂，有複雜的心理機能，有社會的個性；社會有組織，有結構，有神經中樞，有內臟及肢體。社會並且不是一個一成不變的東西，因此它不是一架機器，而是一種生物。它與其他個體生物一樣，有生長，有成熟，有衰老。他的心理意識和生理組織都是循序變化的。社會演化就目前看起來，共已經過四個階段，即家族社會、部族社會、民族社會、國族社會。國族社會是目前社會演進的最高階段，並且也似乎是已臻於成熟的階段。以後尚有什麼新變化與否，非我們此地所欲討論的問題，可以置之不談。社會科學的派別

本來很多，本書以上四章所採取的觀點，是集團主義社會學者的觀點，爲現今流行的個人主義的社會學家所極端反對的。個人主義的社會學家，認爲只有個人是真實的，而社會不過是個人爲便利起見而結合起來的一種工具。這種社會工具說其實是很容易攻破的。要知工具是有人有意創造出來的，而社會則純由自然發生，並非個人有意的創造，盧騷的民約論早已失去價值了。我們無論如何解釋，總不能由個人的立腳點去解釋自然社會的起源。自然社會的起源，自有其社會的本身原因。所以個人主義的說法，錯誤之點甚多，不過我們在本書中不能逐一將這些理論批評罷了。

社會學爲一切社會科學之母 在以上四章中，我們所講的，盡是屬於社會學的問題，對於其他社會科學，尙未涉及。這因爲社會學是一切社會科學之母，不先明瞭了社會學所研究的根本問題，對於其他部分的問題，難以瞭解，故我們不得不首致詳於此根本的研究。由我們所主張的社會有機體說的觀點看來，社會學是研究這個整個有機體的學問，而其他社會科學則是研究有機體之一部分結構及其機能的學問。拿個體生理學來比，社會學是研究全體的生理現象的，而其他社會科學則是研

究某一器官的部分生理現象的。這個譬喻可以幫助我們對於全部社會科學的關係的認識。

分部的研究 現在我們於全體社會的組織狀態、意識狀態都已經過研究之後，讓我們進而做分部的研究。在本章我們要研究政治學所考究的問題，就是政治現象的具體形態及其動因的研究。

政治研究不應集中於現代國家的研究 現在一般關於政治學的著作，所討論的問題集中於國家的組織及其機能的研究上，因為政治學的目的在考究眼前的政治現象，故此種研究未嘗不對。但若從社會科學的見地去看，則近代政治學上之所謂國家 (State)，實在不過是社會發展到最後的一個階段，繩以嚴格的意義，他的成立是很遲的。近代式國家之成立，不過是數百年中的事，近代強國如德意志及意大利，其國家形成還不及一世紀，有些弱小民族到現在還未完全具備國家的組織及形態，故以國家為政治發展最高的形式是可以的，若以政治學的研究只限於近代國家的研究，則未免範圍太狹。因為人類的政治本能自原始社會時代即已具有，原始的部

族社會也有政治的組織與活動，不過較爲簡單而已。現在的政治學者因爲多數無社會學的訓練的緣故，故其研究對象僅着眼於近代國家，一似此種國家係自天而降，或由人類極完全之理智於利那間創造而成的，此種研究法，猶蹈襲舊式歐洲神學家及法學家之觀點，是應該糾正的。

社會多元說的錯誤 關於國家組織未成立以前的各種社會組織，我們在社會組織的演進一章上已經講過，此處不必複述。現在有一點要討論的，即社會組織與政治組織的關係如何，連帶的就要涉及社會的多元說與一元說的是非問題，這兩種學說的比較，我們在前幾章已經講過，此處仍要再提出來研究一下。我們知道，在現代社會之中，國家的組織不過是許多社會組織之一種，如同國家組織之外，還有教會的組織，經濟的組織等等。所有這些組織是否與國家組織立於平行的地位呢？還是有所統屬呢？這個問題我們在前幾章中曾畧畧談過，現在再詳細解釋一下。個人主義及階級主義的學者多認爲國家的組織不過是社會上許多組織之一種，與其他組織立於平行的地位，這種說法將社會看做一個多元的聯合體，沒有一個中心，在

我們看來，實在是錯誤的。我們知道國家組織與其他社會組織不同之點很多，最顯著的是有強制的性質，任何個人對於宗教、經濟等組織儘有選擇的自由，而對於所生長的國家決無選擇的自由，可見國家的組織決非其他社會組織可比。不但近代國家如此，即在國家組織未發展以前的民族與部族組織，也是具有強制性與涵蓋性的，他種社會組織決無此力。宗教組織有時固也具有強制性，如原始部落的宗教及中古基督教、回教的教會組織，與國家權力相等，但這種權力乃是由於宗教與政治合一的結果，即政治組織的目的著重在宗教事務上，並非宗教組織超於政治組織。中古歐洲的基督教目的在合全歐洲創一大國，當時教皇與各國帝王的衝突，可視為兩個國家的衝突，教會之所以有權，也因為其以宗教組織而兼政治組織之故，並非宗教組織本身有權與政治組織分離。

政治組織是社會的中樞組織。依我們的觀點，社會組織決不是多元的而是一元的，政治組織就是這個一元社會的中樞，猶如個體之神經系統一樣。除原始家族社會僅由血統的關係結合，別無需政治組織以指揮之而外，自部族社會起，即需要有一

政治的組織以爲中樞，故會長制隨之成立。自此以後，整個社會組織的核心即爲政治組織，社會組織越演進，核心的政治組織也隨之而演進。近代國家組織之複雜偉大，實由於應社會發展的需要而來。因爲政治組織是全社會的中樞，故所負的任務是多方面的，完全與社會全體的需要相適應。如原始部族社會的需要注重宗教，故當時政治組織的職務分配也側重事神之官；近代社會的活動多偏於經濟，故政治組織也側重於財政、民生等職務。這種情形稍微留心政治與社會的關係的人都可以了解，不必細說。社會組織的演進是從簡單趨於複雜，古代社會除政治組織外幾無他種組織可言，故政治組織即足以代表社會組織的全部形態。到了現在，社會組織趨於複雜化，政治組織之外，又發生宗教、經濟、文化、軍事等組織，此等組織各代表社會的一部分力量，但仍不能不統屬於政治組織之下，其關係正如全身之與消化器、循環器的關係一樣，僅可視爲全體社會與個人中間生了一種中間的組織，並不是將全體社會割裂爲數段。多元論的說法，實在是錯誤的。

神意說工具說與經濟史觀說

以上的解釋使我們明瞭政治組織在全體社會組織

中所處的地位，以下讓我們看人類政治組織及政治活動所以有種種不同的形態的緣故。關於政治組織及活動的原因，神學家以為由於神意的支配，個人主義的學者以為由於人民需要隨時不同，故所用的工具也隨時變遷，階級主義的學者以為受着生產工具及經濟組織變化的結果，這都是些臆測之談。神意之說固不值一駁，個人主義所得意的「國家工具說」也是不合於事實。他們不知道社會先於個人，個人受社會的影響大，社會受個人的影響小。政治組織無論是最低形式的部落和最高形式的國家，都是由自然發展而成，決不是人類自由意志所能支配其方向，故工具說根本是不能成立的。至於經濟史觀之說，其誤點更多。我們知道政治影響到經濟的力量遠大於經濟所能影響到政治的力量。譬如蘇俄的革命即係以政治的變更影響經濟的變更的最顯著的例，此種階級主義者本身所表現的事實，即足以證明其理論之倒果為因的錯誤，否則他們何必從事於政治革命而不待經濟組織之自動影響到政治呢？以上這些說法的錯誤都是顯而易見的，但是政治現象的變化又不是無因而至的，故必於以上各種學說之外，另尋真正的原因。我們以為政治的活動所以在社會各種活

動之中占一部分重要位置的原因，固由於社會集團的維持及發展上本身需要而來，而政治現象所以隨時隨地有種種不同的變化者，則完全由民族性的不同而然。以下我們畧畧解釋這個學說。

第一、政治組織的方式受民族性的支配。我們知道政治組織的方式（即政體）通常分君主專制、君主立憲、及民主共和三種，最近又有蘇維埃式的一階級專政及法西斯式的一黨專政的方式出現。仔細分起來，同一政體之中也有種種不同，如英國的君憲與日本的君憲不同，美國的共和與瑞士的共和不同，意大利的黨治與中國的黨治又不同。所以有這種種的變化者，實在是受着民族性的支配。如盎格魯撒克遜民族，富於實際性，凡事不趨極端，故英、美的民治發達最早，而其變化為漸進的。南歐的拉丁民族富於熱情，崇拜英雄的浪漫行爲，故拿破崙出現於法國，而法西斯黨成功於意大利。這種民族性支配政治組織的方式的例，在兩種名異實同，或名同實異的方式中最容易看得出來。如英國與美國，在形式上一爲君主，一爲民主，但因其民族性相差不遠，故實際上皆爲民治成功的國家。這是名異實同的例。又

如帝俄與蘇俄，在形式上其政體之相異甚遠，但在實際上同爲一專制苛虐，實行集權的國家，因爲俄國的民族性並不會因革命而有變更的緣故。又如日本立憲號稱四十年，而其政治始終未走入民治軌道，至今猶受軍閥的支配，也因爲它的民族性未改變之故。又如德意志在大體上本爲一和平勤奮的民族，中古時代的日耳曼人以工商業見長，並不以武力見長，故其民族實爲一容易實現民治的民族，十六世紀的宗教改革運動及十九世紀的自由運動均以德意志爲最熱烈，可以證明。但其國內含有一部分普魯士人，則爲屬於東歐系統的尚武民族。自十七世紀以後，此新民族加入德意志聯邦範圍以後，遂使德國成爲武力與民治兩勢力鬥爭的國家，從一八六二年到一九一八年，是普魯士勢力戰勝德意志勢力的時代，歐戰以後，普魯士的武力雖然失敗，但繼承這種思想的法西斯黨猶在德國占很大的勢力，今日德國政象所以不安，即爲此兩種民族性衝突的結果，將來必須一種民族性同化於他種民族性，德國的政治始可趨於穩定。

第二、政治潮流中的大小變化的發動及其方向均受民族性的支配。政治現象的

演進有兩種方式：一爲漸進的改良方式，一爲急進的革命方式，此兩種方式的使用及其成敗，胥視民族性而定。如英國民族慣以改良手段成功，而他國則難倣效。又如同一革命，而因民族性的不同，其結果也不同。法蘭西大革命純粹是一時民衆感情衝動的結果，充分表現拉丁民族的浪漫氣分；俄羅斯革命則純粹是有步驟有計劃的偉大陰謀，充分表現斯拉夫民族的陰鷲氣分。又如德、奧、捷克的革命，則其結果爲中庸的、民治的；中國的幾次革命，結果都是妥協的、調和的，也都是民族性的關係。同一民主革命，在英國則爲實際的不成文憲法運動，在法國則爲抽象的人權宣言，也都是民族性的關係。

第三、一國的政策、行動受民族性的支配。英國民族是重實際、尙功利的民族，故不唱高調，不作驚人的舉動，三百年來其國家政策專從檢實際便宜而避免犧牲入手，故有今日世界海王的成功。俄羅斯是個雄鷲偉大的民族，故布爾什維克宰制下的俄國與羅曼諾夫王朝宰制下的俄國同樣抱有統一世界的野心和擾亂歐、亞的陰謀。這種民族性的潛勢力可以直接支配一國的政治方向。如日本民族也是個尙感情

好衝動的民族，故中庸穩健的政治家多被暗殺，而政治趨於極端；條頓民族重理智，故英、德等國的極端派不能成功，而中庸派常得勢。共產黨運動所以失敗於中國，也是不容於中國民族性的緣故。

第四、民族性可以規定政治領袖的性格行動。政治領袖的出現，一部分雖由於個人的天才與能力，但其能成功與否則全視其能適應其本國的民族性與否。如列寧與大彼得同樣的雄鷲偉大，這種領袖就止能成功於俄國，在他種民族性的國家中就不免失敗，如李卜克內西之失敗於德國，就是其例。華盛頓與格蘭斯頓也只能成功於英、美，在法國則不免為吉倫第黨的被殺戮，在日本則不免為原敬、濱口、井上之被刺。路易十四、拿破崙、羅耀拉（耶穌會的創始者）、莫索里尼，都是重幻想、尚感情的拉丁民族英雄的代表，與這種人物同樣的虛無黨，就不免失敗於俄國。項羽、隋煬帝、洪秀全失敗，而漢高帝、唐高祖、宋太祖、曾國藩成功，就證明中國民族歡迎穩健實際的領袖而不歡迎好大喜功的領袖。這都是民族性支配領袖的成敗的實例。至於任何領袖其思想行動均不能不受傳統的民族性的影響則更不必說。

了。

第五、政治思想及政治潮流也受民族性的支配。任何思想文化都是民族性的反映，政治思想也不能外此。自由民權的激進思想產生於法國，改良思想產生於英國，馬克思主義產生於德國，工團主義產生於法國，基爾特社會主義產生於英國，都是民族性的關係。宗教革命時代北歐爲新教，南歐爲舊教，正與今日布爾什維克主義與法西斯主義南北對峙的形勢相同。同一馬克思主義，在俄國爲一種形式，在德國爲一種形式，在中國又爲一種形式。社會主義、集產主義的思想發展於北歐，而無政府主義、個人主義則發展於南歐，都是受民族性不同的影響。

第六章 經濟的根本動因

經濟史觀是錯誤的學說 經濟是社會的滋養品，它對於社會的作用，猶如血液之對於全身的作用一樣，因此經濟現象在人類社會中占有很重要的地位。任何社會學者研究社會的現象和原理的時候，都不能忽畧經濟的重要性，固不僅馬克思主義爲然。惟馬克思主義者特別注重經濟的地位，他們以爲經濟是社會的下層建築，其他一切社會現象都是上層建築，都是受經濟的影響成功的，經濟制度和生產工具的形式，可以支配整個社會的演進方向和形式。這種學說叫做歷史的唯物主義，簡稱爲唯物史觀。其實唯物史觀的名稱涵義太廣，不甚切合，不如稱爲經濟史觀，較爲恰當。這種學說的錯誤之點甚多，本已經許多經濟學家批評過了。但因爲這種學說與含有時代性的社會主義運動結合在一起，造成一套自圓其說的理論基礎，影響於實際很大，故在思想界仍占有一部分勢力。我們以爲社會主義實在是時代的正當潮

流，不必反對，但社會主義不必定與經濟史觀結合在一起，由經濟史觀所演繹的剩餘價值，階級鬥爭諸說，尤為不合真理的學說。我們儘可一面贊成社會主義的運動，一面却不能不指出經濟史觀的錯誤，而為歷史及社會的解釋另提一個正確的觀點。我們先批評經濟史觀的錯誤，然後再提出我們的觀點。

第一、經濟欲望非人類唯一的本能 經濟史論者以為求生欲為人類原始的本能，社會即由此原因而結合，故此種本能支配全部歷史的演進。求生存的欲望為人類原始的本能，對於人類的個人及社會行為，影響很大，自為事實。但吾人須知人類（或連其他生物在內）原始的本能不止求生欲一種，尚有求嗣續的欲望也是主要本能之一。「食色性也」，這兩種本能的同等重要已為古人所早知，今人也不能否認。即此一端，已證明經濟欲非支配社會進化的唯一原動力，尚有性欲也同樣的占重要地位。以後人類社會越進化，本能的種類出現也越多，如同求知欲、愛美欲、權力欲等，都與經濟的欲望不同，故單純以經濟欲解釋社會進化的原因，根本不合事實。

第二、社會非單由經濟原因而構成。我們既否認經濟的欲望是人類唯一單獨的本能，進一步我們自然可以了解社會的組成並不是單純由經濟關係促成的。經濟史觀的學者以爲社會的構成完全由於經濟的關係，因爲人類爲滿足經濟的欲望，所以有種種生產的方法及生產的工具發明，而使用這種方法和工具，非集合多數人的力量不可，社會關係由此構成。這種理論單解釋經濟社會的構成原因是不錯的，但他們想拿來進而解釋一切社會的構成原因，甚至連國家的構成也純視爲經濟的現象，則未免大錯了。社會的組織因其目的不同，可分爲許多種，如同公司、工廠之類，以經濟的目的而結合的，可稱之爲經濟社會，這種社會的組成由於經濟本能的支配，是可以承認的。但是除了這一類的社會以外，還有許多他種非經濟性的社會組織，如同官廳、學校、軍隊、教會、慈善團體，都不能以經濟原因而解釋之。至於全體社會集團的組成，更不能以經濟原因單純解釋。全體社會集團的演進階段，分爲家族、部族、民族、國族四期，前章業已講過。試取其最初階段的家族社會研究之。家族的起源乃由生物親子相愛及兩性相愛的天性所構成，決不是爲經濟的目的

而結合。家族的組成對於經濟生活有種種的便利，固爲事實，但也有種種的不便利。譬如一人得食物必須與他人均分，不能獨占，就是違反個人經濟欲望的一項證明。卽就現代的家庭而論，家長終日勤勞，得錢以贍養其妻子，若單純爲經濟的利益而組成家庭，則爲家長者亦何樂而有此家庭，豈不是自尋苦惱嗎？由此可知家庭的起源乃由於生物本性趨向於集團組織的進化結果而成，決不是簡單的經濟原因與生產關係所能解釋的。由家庭而上至於部族社會，民族社會，國族社會，其構成更非單純的經濟原因所能解釋了。

經濟史觀的錯誤由於出發點的錯誤 以上兩層理由雖然簡單，但已能將經濟史觀的理論出發點根本推翻。因經濟史觀論者以經濟爲人類的唯一原始本能，人類因滿足經濟欲望而發明各種生產方法和生產工具，因求使用生產方法及工具的便利始組成社會，社會組成之後始產生政治、法律、道德、宗教、藝術、哲學等思想及制度。故經濟爲社會的下層建築，而政治、法律等則爲上層建築。因生產工具的使用權及所有權不平等，始產生階級制度，始發生階級鬥爭的現象及需要，由此而產生

近代的共產主義運動。一部馬克思主義的理論及實際，無不從經濟史觀出發，而經濟史觀的學說則建立於經濟欲望爲人類唯一欲望的錯誤學說上。我們現在祇要指出經濟欲望非人類唯一的欲望，原始人類的性的本能即有與經濟本能同等的勢力，而求智、愛美、權力等本能又次第發現於人類之中，社會之組織因之有種種區別，決非單純的經濟原因所能包括，而經濟欲望也不見得比其他欲望有獨占的專利權。這個根本的錯誤一經攻破，則一切由此錯誤出發點而建設的空中樓閣的理論系統自會一齊倒塌下來，不足一駁。最淺顯的例，譬如經濟史觀論者說社會的形態全視其生產方法、工具、及生產關係而定，何以同一使用機器生產及個人資本的國家，而法國社會與美國社會不同，日本社會又與法國社會不同呢？由此可見社會的構成決非單純經濟原因所能解釋的了。

契約的社會觀與心理的社會觀也都是錯誤的。關於經濟史觀的詳細批評，非本書的目的，故此處不復具論。我們既知單純經濟原因不足以解釋社會的起源和構成，然則將以爲社會的構成乃由於經濟、政治、法律、宗教、文化、性欲等各種本能

共同的關係而構成的嗎？這樣想法，又未免墮入個人主義的錯誤見解了。原來社會學者對於社會本質的構成，說法雖多，最有力者不外以下三派：

- 一、契約的社會說，以爲社會是由個人自由契約而組成。
- 二、心理的社會說，以爲社會純由個人心理相感而組成。
- 三、經濟的社會說，即經濟史觀派的說法，以爲社會是由於個人爲滿足經濟欲望而構成。

個人主義的社會觀與集團主義的社會觀 以上三種說法觀點雖然不同，但其爲個人主義的社會學則同。他們都以爲社會是由個人集合而成的，個人是主體，而社會不過是一種工具。經濟史觀派的後半段理論，比較地合理些，即他們以爲政治、法律等制度思想都是社會形態的反映，這是不錯的，但他們獨將經濟提出高列於社會全體結構之上，以爲它是社會的爸爸，而不是社會的兒子，這就是大錯誤了。我們以爲個人主義的社會學說，無論注重那一點，都是錯誤的。我們所採取的是集團主義的觀點，即從整個的社會來解釋本身的起源，而不從任何個人的觀點來解釋。

因此我們以爲第四派的社會學說，即『生物的社會說』是合乎真理的。這一派學說認社會的產生非由於個人的利益和欲望，乃由於生物演化整個的階段有由個體進化到羣體的自然傾向。社會本身是一個有機體，循生物的法則以進化。一切政治、經濟、思想、文化，都是社會有機體的自發表現，而其根本原動力則在民族性（即社會集團的個性）。以上學說的詳細解釋，已備見於前數章，關於民族性支配政治、宗教等現象的理由，於另章中分別解釋，現在我們談一談民族性支配經濟現象的情形。

第一、經濟欲望的發展受民族性支配 經濟欲望雖爲一切人類所同具的本能，但其能否發展，及發展爲如何形式，則純受民族性的支配而定。我們知道一切生物都具有最簡單的求生存的欲望，由此而有求食物及居住的種種經濟性的活動，但因生物的種類性質不同，故其活動的方式也不同。植物與動物求食的方法不同，高等動物與下等動物的求食方法也不同，所以不同的緣故，當然都是由於各種生物的程度和性質互有差異而來。人類爲社會的動物，社會演進的結果，進成種種有機體的

集團，由此產生比較固定的民族性，對於人類一切本能的發展，加以指導。澳洲土人的經濟欲望遠低於歐、美的白色民族，其生產方法也絕對不相同，固爲很顯著的事實。即在程度相差不遠的民族，因其民族性的不同，經濟欲望的發展方式也因而不同。如中國與日本接受西洋工業潮流本在同時，但一則建設成功，一則失敗。盎格魯撒克遜民族的北美，與拉丁民族的南美，開化的遲早也相等，但工業建設至今相殊甚遠。又如英、德、美同爲資本主義的國家，而其工業特色各不相同。可知經濟欲望雖爲人類所同具，但其發展的程度及方式必須受民族性的支配。

第二、生產工具的發明及使用也受民族性的支配 指南針早發明於中國。而中國人不能用之以發展航海業，而希臘於二千五百年以前，即成爲海上的霸主，這當然是民族性支配發明工具的使用方向的緣故。某種民族擅長模倣，如日本人即是拙於發明而長於模倣的民族。幼發拉底斯河及底格里斯河流域，在五千年前的古巴比倫帝國時代，已成爲農業生產的區域，而自回教民族占據之後，反日見衰頹，成爲遊牧之區。內蒙及東三省，在漢民族眼中爲良好的耕地，在滿、蒙民族眼中則爲良

好的牧場，這不是民族性的關係是什麼？蒸氣機的發明何以獨首於英國？電氣工業的發明何以獨首於美國？這當然也是受民族性的影響。

第三、社會上經濟制度的形式及演進程度也受民族性的支配。民族因其演進程度之高低不同，而有各種不同的經濟制度成立。從漁獵社會經過牧畜、農耕、而到工商業的社會，在今日生存的各民族中，都有其例。程度相等的民族，則因民族性的不同，而所表現的經濟制度也不同。如英、美為個人資本極發達的國家，而德、法則比較的頗為減色。法國以農立國，而英國則以工商立國。西班牙自將摩爾人虐待以後，工商業始終不能發達，普魯士自十八世紀歡迎法國的新教徒工商業家入境之後，始成為經濟發達的國家。英、法同有殖民地，一則興隆，一則衰頹。在西班牙手中的菲律賓，與在美國手中的菲律賓，經濟情形大不相同。農奴制度在歐洲取消甚晚，在中國則早廢除於秦、漢以後。凡此都是民族性不同的緣故。

第四、經濟思想及各種與經濟有關的社會運動都受民族性的支配。任何思想都是民族性的表現，經濟思想也不外此。亞丹·斯密的重商主義思想出現於崇尚自由

的英國，李斯特的國家主義經濟思想與馬克思的共產主義經濟思想出現於尚秩序、重集權的德國。馬克思的階級鬥爭說尤爲崇尚武力的德意志民族的思想表現。至於實際的社會運動也受民族性的支配而各異其方向。英國的費邊社會主義與基爾特主義，法國的工團主義，德國的社會民主主義，與俄國的布爾什維克主義，各因民族性的不同而呈現相異的方向。

經濟是社會的兒子不是它的父親 從以上種種例證看來，可知經濟制度與其他政治、宗教制度一樣，同爲社會的產物，因此也不能不同受社會集團性格的支配。一個民族因民族性的不同，有自由支配其本身經濟制度的能力，世界上沒有一個整齊劃一的經濟制度可以通用於各國民中的。經濟是社會的兒子，不是它的父親。它與社會上其他勢力，如政治、宗教等同爲社會的上層建築，而由整個社會有機體所自行凝聚成功的民族性，才是真正的下層建築。馬克思主義的觀點，未免倒果爲因了。

第七章 宗教及文化的根本動因

宗教制度普遍存在的原因 宗教在現在雖然仍有一部分勢力，但就文化開明的社會而論，它已經不爲人所重視了。科學發達以後，宗教的信仰已完全證明爲迷信謬妄，不足一駁，故無論何種過去偉大的宗教，至今已漸歸消沉。雖然如此，我們能說宗教只是一種以迷信騙人的工具嗎？果然如此，何以這種騙術在已往能夠維持數千年——或許已經數萬年——以上的威權，並且任何民族都必得受它的欺騙呢？假使注意到這個問題，就可知宗教自有其不可磨滅的社會價值，決非單純騙人的法術了。

宗教的真價值 宗教的真價值，由單獨個人的觀點去看，無論如何不能發現，只有從社會的觀點去看，才能發現。宗教實在是社會凝聚的唯一有力工具。我們在前幾章已經看過，社會在脫離原始家族社會的階段而進入於部族社會之時，社會意

識的凝聚與顯明化實爲社會生存的必要條件，因爲社會意識若不成熟，則社會勢必分裂解體，不能凝聚發展，而社會意識則全賴於宗教。原始部族與部族間的競爭，實則就是宗教與宗教的競爭。某一部族的宗教程度較高，則其部族的團結必較鞏固，可以戰勝他族；反之則必爲他族所戰敗。由部族社會進化到民族社會以後，宗教仍占很重要的地位，不過已不能如以前的獨占了，因爲在民族社會中歷史觀念的發展，和崇拜英雄偉人的思想，都可幫助民族意識的構成，不必專賴宗教的維繫了。

宗教爲社會的乳汁 由此可見宗教實爲社會發展過程中必需的一個制度。社會在本體組織未成熟的時代，即部族社會的時代，隨時有解體或被他人社會吞化的可能，故必須賴宗教爲之維繫，猶如嬰兒的需要乳汁一樣。到了社會漸漸成熟，其組織已經固定而凝聚，不至有被消滅或同化的危險，宗教的作用也因此漸漸減輕。到了國族社會時代，社會組織已完全成熟，社會意識已完全明顯，正如幼兒長大成人以後一樣，宗教的乳汁就完全用不着了。

宗教不是超社會的 宗教雖然對於社會的成長有如此重大的功用，但我們決不

可認為宗教是超乎社會以外的東西，是另有一個勢力故意製造宗教制度來培植社會的發展的。宗教本身就是一個社會的產物，社會為本身發展的需要而產生宗教的組織，猶如昆蟲為保護自身的需要而產生甲殼一樣，只能歸於生物進化中自然淘汰的結果，並不是有人替昆蟲製造甲殼。因此宗教不能看作是產生社會的原因，只不過是社會的一種工具，猶如甲殼不是昆蟲生存的原因，而只是它的工具一樣。不但如此，我們進一步還可以看到，宗教雖然是扶助社會成熟的有力工具，但它本身的一切現象，却完全受社會的集團性質——即民族性——所支配的。

我們試舉幾個例來說：

第一、宗教的能否成立及其程度的高下完全受民族性的支配。我們知道，動物中差不多可以說完全沒有宗教的觀念，最低下的人類也沒有宗教的觀念，可見宗教的能否發生，全視這個社會的本質如何，社會本質的進化到某種程度，才有宗教觀念及宗教制度發生。而宗教觀念的高深與低淺，宗教制度的複雜與簡單，又全視社會的程度而定。美洲紅印度土人的宗教，與亞洲真正印度民族的宗教，其程度之相

去不可以道里計，這都是民族不同的緣故。

第二、宗教的性質及內容完全受民族性的支配。宗教思想是表現民族性最顯著的。印度民族和平而幽遠，故其宗教思想的表現，如婆羅門教及佛教，皆表現此種色彩。阿剌伯民族爲遊牧民族，武健剛強，故回教也表現此種精神。這種民族性支配宗教精神的情形，在同一宗教分布於各種不同的民族間所生的差異現象，最容易證明出來。試舉現今世界三大宗教，即佛教、回教、基督教的發展情形以說明之。佛教起源於印度恆河流域，承雅利安民族玄想的精神，故其宗教偏於思辨，幾與哲學無異。至傳入中國以後，因中國民族係長於實踐而不長於思辨的民族，故其內容逐漸實際化。原始印度思想的俱舍、成實、三論、唯識各宗均不發達，代之而起的則爲實用化的禪宗與淨土宗。以印度佛教與中國佛教比，其內容相去較之印度佛教與希臘哲學的相距爲遠。試觀希臘哲學家所討論的物質原子等宇宙起源的問題，皆爲印度小乘佛教所討論的問題，而此問題一到中國盡都消滅，不聞發展，可見民族性支配宗教思想的勢力。又如有高深哲理的佛教，一到蒙、藏，就變爲巫術的喇嘛教，

第七章 宗教及文化的根本動因

也是受民族性的影響。再如回教，最初起源於阿剌伯民族，故其宗教簡單直捷，與原始猶太教相類。其後到回教大帝國成立，巴格達變為帝國中心的時候，原始回教受了波斯民族思想的影響，變為高深複雜的宗教，並且和平博大，對他教及他族一視同仁，頗有東方文化的色彩。及土耳其民族掌握回教帝國的主權以後，回教又一變而為狹隘而好勇鬥狠的宗教。跡其前後變化，無不由於民族性的關係。再如基督教，初起之時，狹隘篤實，猶未脫希伯來民族的本色，自輸入羅馬帝國以後，受羅馬民族性的影響，始由民族的宗教變為世界的宗教——聖保羅是羅馬的公民，他是第一個改變原始基督教精神的人。自後分化為東西正教會以後，這種民族的色彩更為顯著。東方的希臘正教，崇尚理智及藝術，有希臘民族的遺風；而西方的羅馬正教，則長於組織，完全為羅馬帝國的繼承者。羅馬教之分為新舊兩教，也是民族性的關係。新教代表的是日耳曼新興民族的精神，與羅馬正教之代表羅馬帝國的傳統精神者顯有不同。新教各派的分野也全由於民族的關係，路德派代表德意志人的篤實穩健精神，加爾文派代表法國人的急進而尚感情的精神，英國的國教則代表英國人

的折衷調和精神，這都是很顯而易見的。

第三、新宗教的發生、成熟、發展、衰滅及分化，都受民族性的支配。一個民族不止信仰一種宗教，有時也許信仰兩種以上的宗教，如波斯人最初信仰祆教，其後又有摩尼教及景教出現。中國人則同時信仰儒、釋、道三教，而均無礙於民族的統一，其故安在呢？我們知道一個民族不是永遠固定不變的，他和一切個體生物一樣，有成長，有衰老，也有分裂，在這種生長的過程中，一切制度便呈現動搖變化的狀態，宗教也是其一端。凡是民族在極盛時代，他的宗教一定是統一的，堅固的，不可搖動。這時候在社會上不是沒有別的宗教存在，但這種宗教僅由於一小部分人的創造，與整個的民族精神不適應，故不能發展，終歸消滅。若是民族到了衰老時期，精力衰懈，一切社會制度都呈現弛緩的現象。這時候民族因頹廢而對於一切舊制度都發生懷疑，有一種新生命的要求，這種時代可視為民族的蛻變時代，猶如蛇的蛻皮一樣，最為煩悶苦痛。這時候社會上必呈現許多異樣不同的思想及運動，新宗教的紛紛競起也是其一端。這許多新宗教之中，與新的民族精神相符合的，便有

發展光大的可能。所謂新的民族即以舊民族為基礎而與其他民族舉行一種血統混合的結果，這種結果在名義上雖仍繼承固有民族的名義，實際上已蛻化為一新民族了，如五胡亂華後的中國民族便是其例。這種新民族當然要有一種新的宗教來適應他。如民族在蛻化時間社會組織不能鞏固，而分裂為兩個以上的民族，則其宗教也必隨之而分化。這種例在歷史上很多，我們不必枚舉。有時一個新宗教不能適合於本民族社會，而反發展於他民族社會，如基督教不發展於猶太民族而反發展於羅馬帝國，也是民族性的關係。

宗教的本質不滅 宗教思想及制度的發展祇是社會進化到某一階段的特殊現象，舉實例來說，就是祇有在部族社會及民族社會的兩階段時，宗教才特別表現功用，因為這兩個階段是社會有機體從萌芽到成熟的過渡階段。前乎此的家族社會的單位很小，容易凝固，故無需乎宗教制度；後乎此的國族社會，社會的組織業已完成，具備了有機體的一切要素，故也無需乎宗教制度。話雖如此，在社會進化到近代國家的階段以後，含有神祕色彩的宗教制度雖漸歸消滅，但宗教的本質却不但不消

滅，而反倒越加發展起來。因為宗教的本質並不在乎其神祕的色彩，而在表現社會的統一意識這一點上。社會越進化，社會意識越加凝固而顯明，故宗教的形式雖不存在，而宗教所代表的真精神却更加發揚光大，以另一種形式表現出來，這種新的形式便是我們現代所謂文化。每一個獨立社會必有其獨立的文化，文化的內容即是社會有機體的人格的表现，故一個國族社會的文化程度如何，完全與其社會的程度相應。

文化與社會意識的發展 社會進化的結果，其集團意識的內容越加豐富，有以下幾方面的進展，所表現的文化也與之相應而有幾方面的發展。

第一是社會意識的顯明化，使每一個社會分子都直接感覺其為集團的一分子，為集團利益可犧牲個人利益，近代的愛國思想即由此發生。以前宗教時代固然犧牲個人為宗教殉難的精神也是很強烈的，但這種犧牲的動機或由於信仰某一種超然的神力，或由於擁護個人的信仰自由的權利，雖其結果對於社會集團的凝固影響很大，但就動機而言，猶不出為個人禍福利害及對他人同情慈愛的心理。人我之見未泯

，個人意識猶存在，可以謂之爲個人本位的犧牲行爲，而不得謂之爲集團本位的犧牲行爲。到了近代愛國思想發生以後，個人對於整個集團的意識漸加明瞭，因此在愛國目的下的一切犧牲，不是爲個人禍福利害打算的犧牲，不是爲某一種神靈効忠的犧牲，也不是爲同情他人的犧牲，乃是爲整個集團利益的犧牲。所謂集團便不祇是一種抽象的理想，而變爲較個人更具體的實物了。這種集團意識，在戰爭時期表現得最明瞭，平和時期，社會的凝固力不免弛緩，一切個人主義的舊根性隨時仍要發作，如個人利害的衝突，階級利害的衝突，思想、宗教、主義的衝突，都隨時可以表現。這就是因爲我們人類進化尙未到造成完全社會有機體的時代，一切個人主義的舊根性尙有很大的潛勢力的緣故。

第二是社會智力的進步。在國家社會未成立以前的階段，猶如人類在幼兒時代一樣，社會的智力程度很低，渾渾噩噩，不能自主。到了近代國家成立以後，社會的智力大爲進步，內容逐漸複雜化，思想、感情、意志都已成熟，具備了人類個體所具備的種種智力，由此產生一個複雜完備的文化。這種文化的內容大致可分爲以

下三方面：第一是求知欲的發達及智識的進步，由此而產生科學、哲學及一切滿足求知欲的社會制度；第二是審美思想的發達，由此而產生文學及藝術；第三是發用人力去培植後代社會的方法，由此而產生教育制度。這三方面的發展也都受民族性的支配，試分別說明如下：

第一、科學、哲學的思想及制度受民族性的支配。哲學思想受民族性的支配，是我們早已知道的。如孔子的中庸思想產生於中國，佛陀的幽窈思想產生於印度，實用主義及實驗主義產生於英、美，康德及黑格爾哲學產生於德國，都有其民族性的背景，是很容易看出的。至於科學思想一般以為純係客觀研究所得，似與民族性無關，不知事實上也不能不受民族性的支配。如某種民族有科學天才，產生科學家甚多，某種民族則不易產生科學家，這是民族性對於科學發展的一種限制。又如美國的科學家偏重實用，故理論的發明甚少，與歐洲大陸的偏重理論者不同，這又是民族性對於科學發展的一種限制。再如同一科學發明，或應用於經濟事業，或應用於戰爭，或應用於人道主義，也因各民族的性情而異，這又是一種限制。就以上幾

點看來，可知「科學無國界」之說是錯誤的，科學思想也不能不受民族性或國民性的支配了。在思想方面既如此，在由此產生的社會制度方面更易看出。如美國的學術事業組織偉大而欠精細，日本則精巧而欠偉大；英美的學術機關多由個人私立，而日俄則多爲國立，這也是民族性影響學術組織的一端。

第二、文學、藝術的思想及制度受民族性的支配。文藝爲表現民族性最強烈的產物，人所共知。馬克思主義者雖牽強附會謂文藝是階級的表现，其實在實際上我們到處都可發現文藝是國民意識的表现，而决無所謂階級意識。我們試取英、法、德、意等國的文學作品比較，無論其作者屬於何種階級，其作品總表現極強烈的民族色彩，可見階級意識决無國民意識之強大。至於由此產生的社會制度，更強烈的表現國民的色彩。法國的戲劇，俄國的戲劇，中國的戲劇，其相異之點，是很顯然可見的。

第三、教育制度受民族性的支配。教育制度的發明，爲人類社會的一大進步。以前的社會發展純任自然，故其進化的遲速及進化的方向，社會不能自行爲有意的

規定，自教育制度發明以後，人類始發明自由改造自己的社會的方法。教育制度的起源最初是附屬於宗教制度之下的，本屬一種半意識的活動，自社會意識成熟以後，始自覺地感覺到培植下代人才的需要，於是教育事業變為有意的組織。近代國家之中沒有一個國家不看教育事業是國家最重要的職務之一的。但是教育制度的發展雖可以改造民族性，但同時民族性也可以支配教育制度的方向。如國民教育制度成立於德日，民治主義的教育制度成立於英美，法國的教育制度整齊劃一，美國的教育制度自由零亂，都是民族性的關係。

由上面所述看起來，可見自古代的宗教至近代的文化學術，無論就思想內容言，或就制度外表言，都不能不受民族性的規定。我們認民族性為社會根本原動力的理論，至此完全證明了。

第八章 社會的生長與衰老

社會科學原理的解剖研究 在以前的七章內，我們將社會學及一切社會科學所討論的主要問題，加以解剖的敘述。從這七章的敘述內，我們認識了社會生活是生物演化上一個必然的階段，它的演進情形與個體生物的演進情形大畧相同，即是從組織簡單到組織複雜，從意識渙漫到意識明顯。演進的經過階段大致可分四段，即由家族社會，經過部族社會，民族社會，而最後進化到國族社會。詳細分起來，自然還有許多小的段落夾在中間。到民族社會成立以後，社會的組織漸漸成了固定，不容易隨意擴大和縮小，同時社會意識也漸漸凝固，而有代表社會特殊性格的民族性出現。民族性是支配一切社會制度及活動的原動力，研究社會科學的人如果找到了這個綫索，則對於一切社會科學所研究的對象，有了一種共同的出發點，就很容易了解了。

社會演進與胎生學 以上人類社會演進的程序，恰可以人類個體發生的程序來比，家族社會好比社會的胚胎時代，部族社會好比社會的胎兒時代，民族社會好比社會的幼兒時代，國族社會好比社會的成年時代。現在世界上有許多獨立國家，就好比社會上有許多獨立的個人一樣，都已構成生存競爭的單位之一，不容易以理想消滅它。

社會的天亡 以上所說的，不過是就一個社會發展的過程，從胚胎達到完滿所經過的情形的概括的敘述。但是我們曉得世界上並不是個個社會都能從最低形式的家族自由發展到最高形式的國族。原始的家族、部族，不知有幾千幾萬個，但是現今能够存在於世界上殼得上稱為獨立國家的不過是幾十個，可見各個社會間生存競爭之激烈了。有些社會在僅成爲家族時代就被消滅，有的社會在進化到部族時代才被消滅，有的社會在進化成民族以後還會被消滅，從民族社會到國族社會，在組織和意識兩方面都已十分進步，似不容易被消滅了，但是國和國間的競爭也是極端酷烈的，若在進化時期稍一遲頓即有被凌辱的危險，若長期的遲頓下去，則也有歸於

消滅的危險。古代的巴比倫、墨西哥、印加諸王國，今日均已不存，就是被淘汰之一例。

社會的衰亡與復興 我們雖以人類個體胎生學來和社會的發展作比，但兩者之間實有不同之點。人類個體從受胎到成人，是從一條直綫來的，成人就是胎兒自行發展的結果，前後本是一體。至於社會的發展從家族、部族進化到民族、國族，並不是一條直綫的進行，國族、家族並不是從任何一個家族、部族自行膨脹發展成功的——雖然在名義上它們有時自認爲一系發展而成，如中國人自稱爲黃帝子孫，日本人自稱爲神武天皇後裔之類——實際上是原始有許多獨立的家族社會，彼此經過吞併混合而變成部族社會，又吞併混合而爲民族社會，又吞併混合而爲國家。每一個家族，每一個部族，每一個民族，都可視爲一個獨立的生命。不過因發展的程度不同，故其內容有淺薄與豐富之異。發展程度高的社會——如國族與民族——其內容生命力豐富，故不容易消滅或衰亡；程度低的社會如家族與部族，則容易消滅衰亡。但無論程度的高低，其本身既係一獨立的生命，自然須依照一切生物共有的原則

，須經過生長和死亡的程序。有些社會雖然現在尚未死亡——如現代諸國家——但不過其死亡期間未到，並非永遠不死。譬如我們看太陽系的諸星，月球因為體積小，儲能也小，故雖出生較後，而却早已死亡，地球和太陽因儲能較大，故至今尚未死亡，但終必有死亡之一日。社會的發展也是如此。不過社會和天體也有不同之點，社會是一個有機物，且為一尚未凝成固定性質的有機物，故雖依照生物公例不能免於死亡，但却能依生物營養的原則，於將近死亡之際，如能吸收新的營養品，將體內舊質轉變一下，則尚能繼續維持其生命之存在。我們以下就是要將每一個社會從生長到衰亡間所要發生的現象及補救的方法畧敘述一下。

各級社會的根本一致 社會發展的階段既各有不同，低級社會與高級社會的程
度相去甚遠，則其生長與衰老的種種過程，當然也各有歧異，不可一概而論。不過
社會的階段雖有高低，但其組成的根本原理則是一致，故在生長及衰老的過程中，
所有的主要因素及表現的主要現象都是一致的，所異者僅在細微之處不同而已。我
們現在就是將這些細微的不同之處置之不論，而但通論各級社會的生長及衰老時所

有主要的因素及所要表現的主要現象。

原始社會的產生原因 在低階段的社會——即家族社會及部族社會時代——因為組織及意識的未充分成熟，故可謂之為社會的幼稚時期，恰如下等生物一樣，其生活尚無完全自主之力，不免受環境的影響。下等生物的發生，必在某種條件的環境之下，如溫度、日光等等；低級社會的發生，也與此等環境有直接的密切關係。即原始社會初發生之地，必具有下列的幾種條件：一、食料豐富可以贍養，二、氣候和平雨量適宜，三、四圍敵人（包括猛獸及他種人類）不至過強，四、有相當可以聚族而居的根據地，五、有保障本族安全的地勢（如山谷洞穴），凡具備此五種條件之地，社會的組織較易發生，否則即難於發生。因低級社會須受此環境條件的種種幫助，故有的社會學家即認此等條件為社會發生之直接原因，而有經濟史觀及其他自然環境史觀的學說發生。這種學說是錯誤的，因為環境的條件不過是助成社會發展的原因，並不是產生社會的主因。產生社會的主因在於生物的合羣本能，即由親子之愛，兩性之愛為基礎而逐漸發展起來的血族關係，後來的社會雖不以血統

爲真正的範圍，但原始社會的發生却不能不從血統關係爲出發點。至於環境條件不過助因之一而已，有時不需要這種環境條件的助力也可以發生社會，如南北極附近的人類，得環境的幫助很少，但仍可以發生社會組織，可見環境條件不是主要的原

因了。

支配社會發展的三種因素 社會發生以後，凡能得到自然環境有利的條件幫助的，就可以向前發展下去，逐漸由低級社會進化到高級社會，這是一般的事實。但是社會越加進步，自然環境的影響力量就越加減少，而人類自身的力量越加增大。高級社會固不必言，即在原始社會之中，人類已經很有抵抗自然環境的能力，如衣物及居室的發明，遊牧生活的發現，就足以表明人類社會確有征服自然環境的能力。大多數的原始人類社會，都是流動的社會，從家族經過部族直到民族社會時代都是如此，這種流動的遊牧生活就是人類逃避自然環境壓迫的主要方法。故人類社會自有始以來就已並非完全受自然環境的支配而生存。因此我們研究社會生活的發展，不能不比較輕視自然環境的原因而重視人爲環境的原因。所謂人爲的環境者，可

分爲內部的與外部的兩種。內部的即社會本身所造成的條件，可以決定社會自身的命運；外部的即與他社會的關係，是社會發展的助因之一。內部的條件大畧可分爲以下幾種：一、血統新鮮，社會分子有活潑進取的精力；二、信仰統一，社會意識一致；三、組織鞏固，社會有控制個人的威力；四、文化程度較高，物質及精神生活均較爲優美。有此四種內部的條件，則此社會即具有優勝的主因，在生存競爭綫上不至失敗。至於外部的人爲條件則可分爲：一、有他社會並立與之競爭；二、有程度較高的社會以資模倣；三、有程度較低的社會以資吞併；四、有其他平等的社會以資平和的交換文化及經濟；五、無絕對優勢的他社會使本社會發生生存上的危險。以上五種外部的助因，有時不盡符合，因社會的發展主要原因還在社會本身的能力，本身能力特別優勝的社會，可以打破任何人爲的或自然的環境上之困難。

主要條件與附加條件 就以上說法綜合起來，我們可以說一個社會能否向上發展，須看那主要條件及附加條件的如何：所謂主要條件是社會自身內部的條件，所謂附加條件可分爲人爲環境及自然環境兩種。社會自身的條件是支配社會發展的主

要原動力，環境條件則不過一種助力，而環境之中，人爲的環境又較自然環境的影響爲大，因爲人爲環境是活動的，而自然環境則是靜止的，如天災地震，凡在與此區域遠隔的社會即絕對不受其影響，而人類的侵襲則可由一地遠及於他地。

社會的自力與環境力 社會本身條件既爲社會發展主要的原因，則我們可以肯定的說，凡社會本身的條件優良的，此社會必可向上發展，逐漸由低級社會進化到高級社會；反之如本身條件惡劣的，則此社會必呈現腐敗分化及衰滅現象，雖無環境的打擊也難免失敗。不過環境的條件，有時可以補救本身的缺點，或妨礙本身的優點，甚或有時也可以絕對的外來壓力覆滅這個社會，如外來武力的滅人國家，及天災疫癘的亡國滅種，但此種事實僅有於低級社會中偶一見之，如在高級社會，本身的抵抗力強，雖遭環境絕大的壓迫仍可設法自存。

遺傳說與社會環境說 社會本身的條件既爲社會生存發展主要的原因，則我們即可進一步追問此等社會本身的條件以何原因而造成？何以同一人類社會，而本身條件就有優良與惡劣種種不同的差別呢？環境的限制固可使社會本身條件受其影響

，但決非主要的原因，因為同一環境何以有的社會能夠利用以發展，有的社會則不能利用而反致衰滅，由此可知無論自然環境及人爲環境均決非造成社會本身條件的主要原因。欲求解釋此問題，必須另有說法。欲回答此問題，第一我們必定想到種族的血統遺傳上面。據種族學派的社會學家講起來，人類各種族的優劣是天生的，優秀的種族能夠抵抗環境並征服環境，劣下的種族則不能不爲環境所征服，因此社會的本質如何似乎全是血統遺傳的關係。這種說法的偏畸之處，我們在以前各章中已有說明，此處不必細講，簡單地說，一個種族自上古以至現在，並沒有永遠優勝而不失敗的，也沒有永遠劣敗而無暫時的光榮時代；並且事實上也沒有有一個種族從古到現在是血統單純，絲毫沒有與他種族混合過的。因此種族遺傳的學說不能解釋社會本質的全部性質的由來。在人類社會的原始時代，社會的本身性質未曾固定，因此血統遺傳與環境影響都對於這個社會的發展有很大的關係。一個原始社會，若是血統較爲優良，加以環境順利，就可以自由向上發展過去。等到社會越加發展，則社會本身就醞釀出一種文物制度，社會越加發展，這種由社會自身創造出來的文

物制度越加豐富，我們可以名之爲「社會環境」。這種社會環境又來熏陶各個分子的性行習慣，因此漸漸造成一種固定的民族性。這種社會環境影響社會本身的力量，遠比先天的血統遺傳和外來的自然環境的影響力爲大。因爲社會越發展，血統越加混亂，先天遺傳性的力量也就越少，同時社會環境越進步，應付自然的本領也越高，因此自然環境的力量也就減少了。因此我們可以斷定一句話說，社會本質的造成，主要的原因是社會環境自身薰習之力，遺傳和自然環境不過其助因而已。

社會的衰亂 從古到現在我們沒有看見過一個社會是由原始低級社會一直發展到高級社會，中間沒有經過絲毫挫折的。任何社會在某一階段的時候，都會經過表現衰老紊亂的狀態，這種狀態若繼續延長下去，不加糾正，則必至爲他社會所吞併滅亡。也有的社會能够以自身的力量，改良廢化狀態，從衰老而復興的。凡一個社會到了衰亂的時期，所表現的主要狀態，第一是社會控制力的解紐；第二是社會上各分子的個人主義思想猖獗；第三是對於社會本身固有文化（即社會環境）的信仰發生動搖；第四是懷疑思想大盛，凡事沒有積極的勇氣；第五是社會自身內部互相

猜忌屠殺，終至互滅。凡一個社會有了這五種現象，就是這個社會將要蛻變的預兆。

產生社會衰亂的原因 這種社會的衰亂現象何以會發生？只有從生物學的觀點去解釋，才能合理。我們知道任何一種生物，其本性都是向前發展的，社會是集合人類而造成，故其本身也遵照生物的本性，時時刻刻要向前發展。這種向前發展的要求，我們可以命之曰「生物的動勢」，即如一個物質的球，放在斜坡上，非向前滾走不可。但是無機物的運動，是由外來勢力的推動而起的，有機物的運動，則由於其有機構造的本性使然。甚至最下等的生物，也有生長、分裂、增殖等作用，這種生物一日不死，他的「動勢」一日不停止。社會也是如此。在這種社會受本身動勢的推動向前發展的過程中，產生種種的文物制度以表現一時的活動成績，這種文物制度便是我們所謂「社會環境」。這種社會環境在未造成以前是活動的，一經具體成功以後便變為比較靜止的了。這種比較靜止的社會環境，與那時時刻刻要求向前發展的生物的動勢彼此最初是互助的，最後便成為互掣的。因為社會環境一經固

定，便成爲障礙社會向前發展的有力工具，社會的產生越長久，則社會環境與社會的生物動勢相去越遠，因此發生障礙、衝突，結果使社會陷入一種苦悶的境地。若是社會環境本身固定的性質不強，尙可以隨時向前修改，以應付新的要求。但是在程度越高的社會，他的社會環境內容越豐富，因此保守性也越強，結果必至壓抑社會的「動勢」。壓抑的結果不外發生以下三種趨勢：

第一、因社會的動勢被壓抑過甚，因而萎縮，結果使整個社會變成懨懨無生氣的社會，漸至衰老而滅亡。

第二、因壓抑過甚的結果，激起反動，社會的動勢一發而不可復遏，舊的社會環境根本摧壞，另產生新的社會環境，這便是革命。

第三、因反動的結果，舊環境完全破壞，新環境又無法產生，結果社會趨於分裂。

救治的方法 以上三種趨勢都是單就自然演化的結果而言，若是在理智已經發達的社會，未嘗不可用人爲的手段去救治這個衝突。救治的方法不外兩種：一種是

逐漸改良社會環境，使與社會動勢的進度相去不遠，不至發生根本衝突；一種是借他社會的力量，在種族上及文化上輸入新分子，使固有的社會環境起了變化，就如病人的注射新血一樣。這兩種都是人爲的救治方法。

社會科學研究的目的 社會科學所研究的對象都是社會自身所造成的「社會環境」，我們在研究社會環境的時候，時時刻刻不要忘記了社會的趨勢是常動的，怎樣將那靜止的各種社會制度與那常動的社會趨向相調和，不使因彼此距離過遠而發生衝突，這就是社會科學研究者唯一的目的。

附錄 社會的本質

一切科學必有其研究的特殊對象，社會學研究的對象顧名思義當然就是「社會」。一個人從生到死無一日不在社會之中，雖然無一人眼中曾見過社會，但無一人不感到社會對自己的影響。因此即使是極端的社會原子論者，也只能說社會不過是個人的假合現象，但總不能說世界上祇有一個個孤立的個人，而並此假相的社會也否定之。所以社會之確然存在於世界而且對於個人能發生影響是無疑的。

如果根本否定社會存在的事實，則社會學失去研究的對象，也就不能獨立成爲一門科學了。所以任何極端的社會學家在理論上決不能否定了社會存在的事實，這事實也是常識所能接觸到的，意思到的。實際上社會學家所爭論的並不是社會是否存在問題，而是他們對於社會存在這一事實所下的解釋。

社會學雖然正式成立還不到百年，但已經發生許多不同的學派，彼此理論相差

甚遠。本文對於這些理論不能一一備舉，學者可另外參考其他較詳贍的專書。大體上分析起來，不外社會原子論和社會實體論兩派，許多學說都是依違於這兩極端派之中間的。社會原子論者認個人為唯一的實在，社會不過是為個人的便宜而設，只是一種假相，並無實體；社會實體論者則認社會與個人同樣有實在性，而且個人為社會之中轉成爲社會的一個附件。前者以個人為主體，社會爲工具；後者以社會爲主體，個人爲機件。就常識上說來，前者的說法容易使人了解，後者未免涉於虛玄，但是學術是不能僅以常識爲根據的，我們將來對於這個問題還要作系統的批判。

要研究社會的性質，首先必須確定我們所要研究的社會是哪一種社會？

習慣上對於「社會」這一名詞的用法太廣泛了，幾乎凡是有三個人以上的集合組織或集合行動都可以冠以「社會」兩字，如果社會學所要研究的對象是這樣泛濫，那麼社會學的內容、範圍、和系統就非常難定了。實際上一般所指爲社會的，多數不過是浮在表面的部分的社會現象，在多數複雜零亂的表面社會現象之中，我們必須將他分析出來，哪一種是枝節的現象，哪一種是較根本的現象，社會學的任務

就是要從較根本的社會現象中找出一定的理法來，然後再用以解釋那些比較屬於枝節的社會現象。

因此我們必須被逼迫去接受一種分析法，就是將一般泛濫的社會現象分爲兩種，一種是較根本的現象，另一種是較枝節的現象，前者我們叫他做「自然社會」，後者我們叫他做「人爲社會」。一個社會學者在進行研究之前，必須認識這兩種社會性質的區別。

把社會現象分爲兩種或多種，是一般社會學著作上常見的，但是因爲各派學者所據以分類的理論標準不同，所以所分的種類和性質也各不同，本文將社會分爲自然的和人爲的兩種，自認爲理由比較正確些。

什麼叫做自然社會？就是先乎個人而存在的社會，他的成立是自然而來的，並沒有一個或若干個人可以自稱爲社會的創造者。任何人不能自由脫離這個社會，社會對於社會內所屬的個人，不但決定了他們後天的心性、習慣，並且也決定了他們先天的氣質、體魄。因此社會不但非個人所創造，而個人反爲社會所創造。

什麼叫做人為社會？就是後乎個人而產生的社會，他的成立是由個人的創意而來，因此人可以自由加入這個社會，也可以自由脫離或解散這個社會。這個社會是無生命的，個人多數的決議就是他的意思。

用中國古哲學的名詞說來，前者可以叫做「先天的社會」，而後者則只可以叫做「後天的社會」。

前者如家族，氏族，部族，民族，國族之類。

後者如軍隊，學校，公司，工廠，俱樂部，球團，劇班，示威遊行大會之類。

有些學者的理論之所以錯誤，就因為他們沒有分清楚這兩種社會的性質，或者雖然分清楚這兩種社會的區別，但却誤將人為社會看作比自然社會是更根本的現象，將兩者間的關係顛倒。也有些人把前者叫做社會，而後者祇叫做「社團」。這種分法自然比較更明晰些。不過無論如何，我們總要承認這兩種社會現象確有區別，並且社會學的研究對象應該以自然社會為主。

在開始研究自然社會的本質以前，我們必須首先提出一個問題，就是所謂社會

(指自然社會)是僅存在於人類中的一種現象呢？還是不僅限於人類以內呢？

這個問題是非常重要的。因為一般個人主義的社會學者多把社會認為是個人的自由結合，而其中現在最流行的心理學派則更把社會的現象僅認為一種心靈的關係，企圖用「模倣」、「同類意識」、「交互反應」……種種心理原素去解釋他。如果社會僅為人類心理現象交互反應的結果，則社會的組織當僅限於人類以內，因為只有人類有高等的心理作用的。但事實上我們發現社會組織並非人類特有的發明，克魯泡特金在互助論中曾指出有無數的高等動物都有雛形的社會組織，即如最孤獨的猛獸如獅虎之類，雖無大羣，也有小小的家庭生活。鳥類和哺乳類是普遍都有社會生活的，最低級的社會現象在爬蟲類兩棲類中也可以找到。總之脊椎動物之中除魚類以外幾乎都已發生了有組織的社會生活，而魚類雖無社會的組織，但也有羣集的習慣，有好多種魚類它們可以在海洋中結成大隊游行至數萬里之遙。社會生活非人類所獨有是一個很顯著的事實。

如果說脊椎動物之有羣居的習慣，祇因為脊椎動物發展了比較完全的神經系統

，有了心理的作用才能產生社會，則我們應該注意到生物之另一大支派，全然沒有脊椎的，它們的最高形式昆蟲類中如白蟻、蟻、蜂之類，竟然發生，比人類社會還堅固的社會組織。蜂蟻的社會組織與其謂爲出於意識，無寧謂爲出於本能，其中含有心理的因素是很少的。

如果我們肯放大眼光來看，則社會生活實在是普遍於單細胞生物以上的各種階段的。海綿和珊瑚蟲之類，可以認爲一個個體，也可以認爲是許多單細胞生物的社會集團，但是單細胞生物並沒有我們一般所承認的心理作用是很顯然的，由此可見社會的組成並非必須以心理爲條件了。

以上所說並不是否認人類社會的組成含有心理的要素，也不否認心理要素在人類社會生活中所占的重要地位，但是我們必須曉得：（一）社會的組成並非專靠心理條件；（二）無心理作用的生物也能組成社會；（三）心理作用是由社會組織所產生，而非社會組織由心理作用所產生。

我們如果將眼光放到整個的生物界中，而不僅局限於人類範圍以內，則必然看

具有好多種生物都有社會的組織，其中如蜂蟻之類，就其社會性的統一看來，比人類社會階段還高。社會學的责任是應該把這全生物界中各式各樣的社會生活作一比較的研究，拋去我們人類自尊自大的偏見，將人類社會與鳥類社會、昆蟲社會、海綿社會等作同等的單位而比較觀察之，看這些社會其相同之點為何，相異之點為何，其間有無根本一致的法則，其發展的階段是否相同。

如果我們採用這個觀點，則必然可以知道用心理學的法則或文化學的法則去解釋社會是不夠的，因為這些法則祇能應用於人類社會，而不能普用於一切生物社會。支配一切生物社會成立發展的根本法則仍當於生物學中求之。所謂心理法則不過生物法則之一支流而已。

吉定斯 (Giddings) 在他的社會學原理上說：

「人獸之分佈於大地的面積上，並不是各個個體單獨的散處，一切生物都是羣聚而生。：在真正的社會裏，動物總是合羣的，凡一切哺乳類及鳥類，很少度孤獨生活的。甚至許多下等脊椎動物也是合羣的，並且無脊椎動物的生命

，亦大半受制於羣。」（見高達觀譯布葛來與納富爾合編之社會學原理第一章）這話已經說明了社會生活在全動物界中的普汎性了。

如果我們能將全動物界中的所有社會生活的形式作一廣泛的研究，則可以將各種動物在現代所演進的社會形式，按照其組織嚴密的次第分作以下幾種：

第一種是臨時聚集的烏合之羣；第二種是比較有短期固定性的羣，其中產生了首領等組織；第三種是有血緣關係的家庭，範圍不如前兩種廣大，但結合却較嚴密，也有首領即家長；第四種是由家庭擴大而成的家族、部落等；第五種是有複雜組織的社會。

以上五種形式可以包括盡動物社會形式的全部，人類社會也不外此各種生物向社會演進的形式之一種而已。

這些動物所演進的社會形式雖然可分爲以上五種，但這五種的區別不過是階段的高下不同，並非根本性質上有不同的地方。因爲一切動物社會的組織都脫不了幾種共同的原理，不過組織階段愈高者，這種原理想發展得越精密而已。

據愛斯壁那（Espinas）在動物社會一書中說動物社會的組織一致有下列的幾種形式：一、協助；二、各支部的區分；三、漸進發展的形式；四、分工；五、同類的吸引；六、事務的委託。由上我們可以引申到一個結論，就是一切動物均依一種同一的原理向發展社會的形式而演進，如同賽跑一樣，有向前的，有落後的，故其社會組織的形式精粗各有不同，但其組織的根本特點是一致的。所以我們可以默認在動物界中似乎有一種原理引導各種動物都向社會組織的方面去演進，人類社會不過此種演進階段之一種較高的形式而已。社會學的任务應該是把這些貫通於動物界中各種社會加以比較研究而發現其一貫的理法來。但這個一貫的理法是什麼呢？

要解答這個問題，還須我們把眼光更放大點。我們既然知道一切動物社會的組織一致有上面所舉的六種形式，即是協助，各支部的區分，漸進發展的形式，分工，同類的吸引，事務的委託等，我們不妨再把眼光超出社會以外去看看，在生物界中，除了社會以外，是否還有具此六種條件的組織？

我們放大眼光的結果，才曉得這六種原則並非社會組織所特有的條件，全體生

物有機體都是依此條件而組合的。質言之，不僅是社會組織依此六種條件而構成，就是一切動物個體及植物個體也依此六種條件而構成，甚至於單細胞生物的構造也不能例外。既然社會的構造和生物個體的構造是依同一種原理構成的，那末社會與生物個體是同類的東西了，是同什麼類呢？我們可以說他們都是有機體，那六種條件便是一切有機體所同具的條件，社會有機體與個體有機體同依此種原理而構成。

社會是一種生物有機體，因為它具有生物的種種特徵。但我們進一步要問，社會是何種生物？他在生物演化的階段上占何種的位置？

我們知道社會並不只是一種社會，它的組織有種種形式；我們又知道生物個體也並不是單純一致的，它也有種種形式；我們並且知道社會雖有種種形式，但其條件差不多，所不同者不過是適用此特件的形式精粗不同罷了。因此我們可以依其組織形式的精粗分爲若干階段，如同家族社會、部族社會、民族社會等。我們又知道各種階段的社會有機體其所以不同並非原始就如此，不過是演進的快慢不同，因而分成若干階段而已。因此我們就自然歸納到一種結論，就是社會有機體的基本構造

及其發展階段，與生物個體是平行的。

既然如此，兩種有機體間相互的關係如何？是彼此平行的呢？還是有前後的呢？要答覆這個問題，必須從社會有機體和生物個體相異之點去看。我們知道社會和個體最重要的相異之點就是組成社會的單位是個體，而組成個體的單位則是細胞。我們又知道生物演化的趨向，是從單細胞經過海綿等鬆散的複雜細胞羣體進而到高等有機體，而有些高等有機體又發展了社會的形式，其發展次第也是先從鬆散的社會羣進化到高等複雜的社會有機體。我們又知道一切生物個體演化的方向是逐漸發展了一個精密的有機組織，同時也發展了一個集團的心。社會有機體的發展既是循着同一的途徑，由此自然可以得到一個系統的觀念，就是社會有機體乃是生物演化的一個方向，整個生物的演化乃是向着一個大目的進行，即是從單細胞生物進化到複細胞個體，又從複細胞個體進化到社會有機體。因此我們可以得到一個生物演化的系統：（一）單細胞生物；（二）單細胞羣；（三）組織簡單的複細胞個體；（四）組織精密的複細胞個體；（五）個體羣；（六）組織簡單的複個體社會；

(七) 組織精密的複個體社會。

從上面的種種推論看來，我們又可以得到以下的幾個概念：

第一、社會是一種生物，其組織的基本條件和個體相似。

第二、社會有機體的組成材料，與個體用的是同一的材料，即是細胞——生命的基本單位。

第三、由單細胞到複細胞個體，又到社會，其間似有一定的綫列。

第四、社會雖由個體所組成，但社會並非即個體之總和，猶如個體雖為細胞所組成而非即細胞之總和一樣。

末後這一個觀念非常重要，因為建築社會的材料和建築個體的材料同樣是由生命的單位細胞所構成，因此社會也是一種生命，也是一種生物。這個結論是單就社會與生物之相同的方面去研究，十九世紀的生物社會學派學者祇達到這個結論便止步了。十九世紀是個分析方法發達的時代，以為一切宇宙的現象都可用分析的方法分析為若干最小的單位，得到這些最小的單位便算是已經得到了宇宙的真相。因此

他們在物理學方面分析到了電子，在化學方面分析到了原子，在生物學方面分析到了細胞或原生質，以爲用電子便可以解釋宇宙的特性。同樣，既然證明社會是一個生物，自然可用生物學的一切法則去解釋。因此他們以爲用遺傳學便可以解決了社會的一切問題。在他們眼中，社會仍是一個個的個人集合而成的，所以個人遺傳的素質如何可以決定了社會的性質，了解了個人的遺傳便可以了解了整個的社會。所以他們的生物社會觀仍不外將生物學的原理個別地應用到組成社會的個人身上去。這種說法是既不了解社會的性質，也不了解生物演化的真正意義。生物學派之所以爲人詬病卽由於此。

至於生物有機體論，雖比普通的生物社會學派進步，認識社會不僅是個體的總合，而別有其有機的生命，但他們對於有機的意義仍未明瞭。因爲他們仍沿襲舊生物學的錯誤，以爲生命的意義可由組成生命的物質完全解釋出來，因此他們雖然盡量把社會描寫成一個生物，充其量不過證明社會和生物是類似的或同質的，對於社會本身的意義仍無所說明。此外還有些生物有機體論者因爲不了解社會在生物演化

途中的敘列問題，誤將社會和高等有機體來比較，有種種的謬說，以致更將社會的意義弄得乖謬了。生物有機體派之受人攻擊，其故多由於此。

現在我們雖從「同」的方面證明社會與生物有種種的類似，而且社會本是生物，但同時我們又知道社會確與其他個體生物有「不同」之點，同時各種社會彼此之間也有「不同」之點，正如此一種生物與彼一種生物有不同之點一樣。我們研究社會學決不是單將種種生物學的原則應用到社會方面便算說明了，因為如此則與未嘗說明一樣。我們不但當觀其同，又當從其異處觀之，所謂於同中求異，於異中求同，這是研討社會本質時不容忽視的。

（本篇係由先生未完成之遺稿中摘錄而成）

生物史觀研究



生物史觀研究目錄

- 一 二十年來中國思想運動的總檢討與我們最後的覺悟……………七八三
- 二 從生物學觀點上所見的國家……………八一五
- 三 生物史觀研究……………八四八
- 四 除三害……………八八一
- 五 國族的血……………九〇二
- 六 對於現代中國個人主義文學潮流的抗議……………九二一
- 七 法家思想的復興與中國的起死回生之道……………九三五
- 八 救亡圖存須從解放殖民地心理做起……………九四六
- 九 從奴隸到主人……………九六〇
- 十 新戰國時代的人生態度……………九六七
- 十一 『國家至上』的新道德觀……………九七五

生物史觀研究

十二	社會人的時代·····	九八七
十三	救文莫如質·····	九九四
十四	非常時代下的中國國民和國策·····	〇〇〇
十五	五月悲劇之哲學的反省·····	〇〇八
十六	關於新戰國時代·····	〇一五
十七	第二次世界大戰與我們的建國·····	〇三八
十八	國際問題與哲學·····	〇四八
十九	表現於中國文學演變中的民族性決定因素·····	〇五七
附錄	賴朋的民族進化的心理定律·····	〇八二

一 二十年來中國思想運動的總

檢討與我們最後的覺悟

從鴉片戰爭之後，這九十年中，在中國已往整部歷史上算是踏入了一個空前的時代。過去的中國，雖然也經過不少的波動，即是整個的國土全被異族征服，也經過了好幾次，然而中國這個民族（那時還不配稱為國家）的整個機構並不會被摧毀，異族入主中國不過像大海裏投入了一股新流一樣，只能在海中攪起了一股新潮，增加了一種新的生力，對於海的本身並無傷害的。中國人依舊有他的傳統的一貫思想，孔子依舊被歷代尊崇，家族主義依舊成爲社會組織的中心，秦皇漢武所創造的大帝國概念依舊存在每一個中國人的心中，分裂不過是暫時的，被征服不過是一霎的，統一和獨立才是中國本來的形態，那些耀武揚威的新入夷族，不到一代以後，就會跪在中國文化的面前，一步一步爲中國固有的偉大潛勢力所同化，結果連本來

二十年來中國思想運動的總檢討與我們最後的覺悟

的祖姓也都改變了。中國是不怕征服的，中國的文化是永久超越於四圍一切民族之上的，這是二千年來每一個中國公民胸抱中所懷的自信，因為有這樣的自信，所以儘管朝代可以變遷，異族可以不斷地侵入，中國人的理想和實際生活依然可以照傳統的路線去進行，「天不變，道亦不變！」

然而鴉片戰爭一來，中國就不能仍然安於那種因襲傳統的理想和實際生活形態之下了。國際強權的鐵甲大礮，震醒了一向沉睡中的獅子的野夢。中國人已往過慣了按部就班的規律生活，不要思索，也不許你思索，每一件事都有傳統的老例給你規定好了，你愛辦也是這樣，不愛辦也是這樣。這種生活是懶惰的，但是安逸的，這是一種有機社會到了穩定時代的可羨慕的景況。如果環境永久是不變，則中國人的生活也許會永久這樣持續下去，吃酒，賦詩，討小老婆，耕讀傳家，父作高官子狀元，孫又生子，子又生孫，永遠輪迴不已，雖然最後也有完全僵化之一日，然而這種僵化的進度是非常緩慢的，至少總該還能延長到一千年以上。不幸也許是大自然的，環境不容許我們這樣永久安逸下去，工業革命的新流，把世界縮短到比蘋果大

不了許多的徑度，把東亞和西洋緊緊連合起來，關門睡太平覺的生活，是絕對不能容許的了，我們必須要睜開眼來，看一看四圍新奇的景象。像呂迨樊格爾一樣，中國人從二千年的大夢中醒來，猛然摩眼一看，嗟！世界大變了，天也異氣了，地也異色了，比從喬治第三跳到華盛頓還要跳過幾千百倍的進程，中國人帶着天方夜談中某王子的慌張氣色，一覺醒來，措手無地，自己華麗的宮殿那裏去了？溫軟的牀褥那裏去了？嬌柔的侍女那裏去了？山谷槎枒之色，虎狼咆哮之音，天地猙獰之氣，蓬蓬然如抽亂絲，如敲亂鼓，中國人將何來？何往？何去？何從？

當然，單是政治軍事的失敗，中國已往歷史上也不知道經過了多少次，從鴉片戰爭到塘沽協定如果祇是照抄南宋晚明的老例，則我們殊不必皇皇然大驚小怪，抱杞人之憂。因為蒙古、滿洲的結果是我們明明看得見的。現在也許還有人仍然抱着這種思想，以為就讓外國人來統治一下也不要緊，然而事實上兩時代間的差異是非常之大的。在從前，征服中國的都是些進化階段比中國低的人，漢人的中國已進化到民族社會的階段，而征服者的異族不過僅僅發展到部族社會的形式，（關於人類

社會的階段區分，請看我的社會科學通論中華版。階段高的方面在漢人，所以雖被征服，可以復興。仕則不然了，中國仍然留滯在民族社會的階段，絲毫不會進步，而來征服我們的却都是些已完成近代國家機構的國族社會的先進者。鴉片戰爭的教訓，就是證明一個未完成近代國家機構的民族是不能生存於現在的世界的。事實教訓我們，使我們抬起頭來，看到了社會進化的另一新階段。

從生物史觀的見地看來，生物進化的根本原則，就是從無組織進化到有組織，從簡單組織進化到複雜組織。因為生存競爭的酷烈，所以迫着每一個生物放棄了個體的自由，而逐漸進入一種集團化的生活，非此則不足以自存。從單細胞生物進化到複細胞生物，從組織簡單的複細胞生物進化到組織複雜的複細胞的生物，從個體生活進化到集團生活，都是順着這一條路線走去的。人類在一開始就走進集體生活的階段，所謂原始生而自由的自然人，僅僅是一種託之想像中的東西，事實上是先有了社會，後有了個人，因為社會生活在人類未出現以前已存在於各種高等動物之中了。近代講進化論的生物學者，往往把進化的原則祇應用到個體方面，這是極端

錯誤的。生物到了人類出現以後，進化的主體已經超過了個體的階段，而轉變到集體的階段。人類之所以優於其他生物，並不在乎個體的優勝，人類在體力方面比較其他動物已經遠為劣敗，人類的力大不如虎豹，快不如馬，捷不如猿猴，游泳不如魚蝦，飛不如鳥，這是我們所熟知的。即在智力方面，人類的感覺也遠不如其他動物。人類之所以能超越其他動物而為世界之主人者，完全在發展了集體生活這一點上。人類在組織上發展了集團的社會組織，在精神上成立了集團的社會意識，這是人類所以戰勝一切的根本原因。人類在無始以來就開始了集團的社會生活，最初是在家族社會的階段，以後逐漸經過部族社會，民族社會，而演進到今日國族社會的最高階段。這些社會階段間相互的差異，正如下等生物與高等生物間相互的差異一樣，它的表現的特徵是意識的逐漸顯明化和組織的逐漸複雜化，兩者統合起來，便使社會與生物一樣，逐漸構成了一種有機的發展的線型。這是十九世紀以來無數生物有機體派的社會學者的主要看法，在今日雖然還有無數個人主義者及階級主義者的社會學家，執持他們陳腐的意見，依舊祇認生物個體為唯一的實在，而反對有機

社會的觀點。然而事實擺在面前是無法否認的。無論是個人主義者的英美民族，或階級主義者的蘇俄民族，他們的祖國依舊順着有機社會發展的本性，一步一步走上近代國家有機體的建設線上。他們在口頭和紙上儘可以反對集團的控制力，主張保存個人或階級的無限自由，然而在事實上，他們的民族却不能不迅速地跨入國族社會的階段，努力向建設近代國家有機體的綫上去爭衡，因為不如此則不足以自存。

中國在春秋以前，是家族社會和部族社會交錯的時代，到秦漢以後，才打破了部族社會的殘壘，而建設了民族社會階段的大帝國。二千年來，因為環境的不變，因為四圍外族的進化階段比中國還低，無從因觀摩而進步，所以始終留滯於民族社會的階段，不能再有更高的發展。西洋的國族社會也是從近四百年來才開始發展起來的，到法蘭西大革命以後才開始成熟。十九世紀以後，西洋有些主要的國家，已發展成爲比較完全的國族社會（即所謂近代國家），而中國則仍留滯於民族社會的階段，甚至部族社會和家族社會的殘影還在那裏作怪。以既沒有近代國家意識又沒有近代國家機構的老大帝國，和意識及組織俱進步的近代國家相遇，正如海綿類、

腔腸類的下等生物與高等有機體的生物相遇一樣，失敗乃是當然的結果。日本人和中國人會同受過這樣的苦痛，然而他們能充分認識這種危機，所以迅速地將西洋近代文化的精髓，國族社會的精神和組織全盤接受過去，所以能夠於短時間造成一個近代的強國。中國人沒有認識了這樣意義，失了機會，所以才有今日的失敗。

國族社會與其他進化階段較低的社會的差別，並不僅僅在政治組織方面。每一個有機社會的階段都是統合當時全部的人類的生活形態的。每一種階段的有機社會，他的構造，他的分子，他的集團的和分子的意識形態，及由此而產生的一切風俗、習慣、制度、文物、學術、思想、觀念方式，都是一整套的東西，部分的採取，部分的拒絕，都是不可能的。每一個人，他的思想行動都受着所屬的集團社會的有機條件所支配，馬克思派說個人的思想行動是受客觀經濟條件所支配，這是錯誤的，然而他否認個人有絕對的自由，個人可以不要任何條件而自由創造一切，這是對的。從生物史觀派的觀點看來，個人的思想行動不是決定於個人，也不是決定於什麼經濟的客觀條件，而是決定於他所屬的集團社會的整個性質。一個部族社會的分

子和一個國族社會的分子，他們彼此間的生活形態和意識形態是絕對不同的。所以要採取一種階段的文化，必然要全盤採取，沒有自由選擇的餘地，因為文化本是社會集團的產物，社會集團的本身是一種有機的整體，他所產生的文化也是一個有機的整體，部分的採取或拒絕是不可能的。

鴉片戰爭以後的中國人，因為沒有這種認識，所以他們的維新政策就不免有舍本逐末的缺點。他們最初以為西洋民族之所以優勝，全在乎船堅礮利，所以維新運動的最初步乃是從學習槍礮入手。這個觀念似乎至今還支配一部分大人先生的思想。他們以為中國的傳統文化本來是優於他人的，只是物質的技能差一點，所以只要充分學得這一點便够用了。這個信念到甲午中日戰爭就打破了。甲午中日的戰爭，講到軍器、軍資方面，中國人並不劣於日本人。中國的海軍比當時的日本海軍尙占優勝，然而無奈中國的兵官和士卒根本沒有對於國際戰爭意義的認識，中國的一般國民更沒有認識，所以雖然船堅礮利，依然免不了最後的失敗。甲午以後，中國人的認識比較進了一步，大家以為西洋人的長處是在他們的政治組織，我們只要把這

種政治組織整個移柁過來便够了。當時的革命派和立憲派，雖然主張不同，然而根本的認識是一致的。這種運動的收果便是辛亥革命。辛亥革命以後，西洋的政治制度總算移植到中國來了，然而中國人的生活形態和意識形態是依然如故的。中國的社會依舊是一個家族、部族、民族三階段混合的社會，特別是由儒家所擁護的家族主義基本觀念，還支配着每一個分子的行動。一個中國人的參加政治不是爲着獻身祖國，不是爲着替公衆服務，乃是爲着仰事俯畜，乃是爲着所識窮乏者得我而生活，基本的觀念如此，所以政治和家族的私利糾纏到一處，這是民國以來政治失敗的根本原因。這種基本的觀念一日不打破，政治一日不能走上軌道。然而要打破這個觀念，所需要的是整個的社會組織和社會意識的改變，不是僅僅政治制度的改變所能成功的。

辛亥革命在表面上是成功，然而在實質上是失敗的，失敗的緣故就因爲對於社會根本的組織和意識都沒有變過，單是表面上政治形式的變更，當然不會有好結果的，所以跟着到來的就是袁世凱的復古反動思想。袁氏的復古運動，當然也代表着

一部分中國人的心理，他們眼見革命運動的失敗，革命以後種種現象的不滿人意，他們要求一齊反過去，要求恢復未革命以前的一切固有道德和固有禮教。然而他們不明白，假使固有的禮教道德還有權威，還可以支配中國人心和應付當前事變的話，則革命也不會起來。革命能够起來而且成功，就證明固有的文化道德已經不能控制這個社會了。「已餒之鬼不靈」，這種反動的復古運動結果只有趨於失敗之一途，事實上袁世凱洪憲帝國的瓦解，就證明了復古運動已到末路。

這時候政治革命的路已經絕望，一般有血性有思想的國民正在陷於極端煩悶彷徨的時代。少數先覺之士已經開始了一種更深沈的認識，他們認識了政治改革祇是表面的工作，單純的政治改革並不足以救了中國，還有更深沈的社會問題和思想問題擺在後面。梁任公先生在大中華上首先唱出了不談政治專談社會問題的議論，章行嚴先生在甲寅雜誌上雖然反對梁氏不談政治之說，然而甲寅的政談也是理論的而非現實的，他們不但談政治理論，還要進一步來談邏輯，談哲學，談人生的根本問題。這兩種表面立場相反的刊物都是代表着當時的一種覺悟潮流，代表已往從事過

實際政治的人物的一種更深的覺悟。這種潮流的合併便產生了新青年以後的新文化思想運動。新青年之所以能成功，就因為他們看清了時代的需要和中國的需要，他們自始就不談實際政治問題，他們知道中國的真正問題並不在表面的政治現象，他們知道中國的問題是一個整個社會的問題，是一個整個思想的問題，社會和思想的根本問題沒有適當的解決，政治問題是無法真正解決的，舊瓶不能盛新酒的比喻，恰好可以應用到政治與社會思想的關係上。新青年因為有這種根本的覺悟，所以他們在一起始就抓住了更深沈的思想文化問題，對於傳統的社會組織和思想大刀闊斧從事解剖，解剖的結果便是五四以來的思想文化革命運動。無論是贊成或反對的人，總不能不承認新青年對於現代中國影響之浩大。只要是稍稍留心當代情形的人，總可以看出二十年來中國社會和思想的鉅大變遷，這變遷也許是時代的自然演進所造成的，然而少數先覺鼓吹引導之功也是不可沒的，我們到底不能否認了當時少數努力者對於時代和國家的貢獻。

然則新青年的運動是徹底成功了嗎？不然，與這個意見正相反的，是我們不但

不以爲新青年的運動是真正的成功，並且以爲新青年對於近十餘年中國政治社會的混亂是應該負很大責任的。新青年派對於中國的功績，只在摧毀傳統的社會機構和思想這一點上。中國固有的家族主義社會組織和思想，到了鴉片戰爭以後，本來因爲時代的沒落而不能應付需要了，新青年在消極上對於家族主義制度和理想的攻擊，使這障礙國家發展的最後殘壘倒了下去。這是新青年派對於中國惟一的功績。然而不幸他們在積極方面對於未來中國的建造並沒有提供出有力的意見。他們這一派人共同的大毛病，就在對於中國當前的需要沒有徹底的認識，對於中國未來發展的途徑沒有徹底的了解，對於西洋近代文化的本質和社會演進的基本趨勢也沒有整個的觀念。他們當時所有的一點共同認識，就是一些淺薄的觀念，他們曾舉出德先生和賽先生來做思想運動的中心，然而他們不知道近代西洋的民主主義和科學都是建築在另外一個更廣大的社會基礎之上的。他們不知道民主和科學都是國族社會的工具，只有在一個完備的近代國家組織和意識之下，這些工具才會發生效能。他們沈迷於淺薄的個人主義，他們沾戀着個人自由放任的反動思想，他們不能替當時的青

年指出一種勇猛的、積極的、建設新社會的路徑來。因此他們所留給中國的，祇是消極的破壞工作，家族主義破壞了，傳統的文化道德破壞了，新的可以代替的東西在那裏呢？是胡適的個人主義嗎？是陳獨秀的階級主義嗎？是周作人、魯迅的虛無主義嗎？所有這些，在當時都沒有構成了一種具體的系統的思想，於是中國的思想界在五四以後就變成了一片白地，許多走頭無路的青年在這塊白地上憑個人的直覺幻想建造出許多空中樓閣來，空中樓閣是靠不住的，是經不住現實的試驗的。於是懷疑，煩悶，混亂……種種現象就相繼產生出來。

從五四以後，這十多年中，在中國思想史大體上可以說是一個個人主義猖獗的時代。個人主義是對於傳統集團文化的一種反動，一個集團社會若想在世界上生存發展，必然要產生一種富有集團性的文化，這種文化可以範圍每個人的思想行動，確立了集團的意識和集團的信仰。在社會旺盛的時候，每一個分子都感覺到集團生活的光榮和集團文化的權威，共生，共死，共歌，共泣，這時候個人主義的思想無從發生，即有也無從發展。集團文化成立過久，內容漸變成僵化而失去原始的活力

二十年來中國思想運動的總檢討與我們最後的覺悟

，不能與集團社會本身的發展相應的時候，然後集團中的每一個分子才漸漸感覺到固有文化的不足維繫人心，而漸漸發生反感，個人主義的思想便由此猖獗起來。在中國歷史上最著的例是魏晉時代，在西洋便是羅馬帝國末年。這時候社會上充滿了懷疑、煩悶、猜忌、傾軋的空氣，對於傳統文化的冷嘲，對於新理想的彷徨，構成了一個歷史上的虛無時代，所謂世紀末病就是指這種個人主義猖獗的時期，這是一個舊社會將要全體蛻變的預兆。社會如生物一樣，在需要蛻皮的時代要來一個蛻變時期，這時候社會中各分子的共同信仰都喪失了，一切理想都歸於虛無了，人類社會中已沒有共同規範可遵依了，這時代的人就剩下了一條路好走，最上等聰明的人，因懷疑而煩悶，因煩悶而否定了一切並否定自己，採取了自殺或者玩世放任的一條路，這是第一種人。中智的人因為否定自己，對於一切現實理想都無可依，於是盲目地投到一種神秘的思想 and 儀式中，接受了宗教的信條，這是第二種人。下等的人因為失去了共同的規範，個人的私慾便乘機大張，驕奢淫佚，無惡不作，這是第三種人。所有這些，都是社會破滅的預兆。如果這種個人主義的時代儘管延長下去

，不思補救，結果就是社會的整個自殺。中國不幸從五四以後這十幾年中就停留在這樣一個世紀末的時代。過去家族主義階段的一些含有集團性的美德，到現在都喪失了，新的集團道德的規範還沒有建設起來，一般老師宿儒們所慨歎的「人心不古，世道淪亡」，正是指着這個傳統的集團文化崩潰以後的無政府情形。但是傳統文化的復興雖是一般老師宿儒的本願，然而事實上是不可能的，理由是正因為傳統的文化不能適應集團社會本身的需要，才會引起舊文化的崩潰和個人主義思想的猖獗。如今却想拿復古來救正維新，豈不是妄想。要救治這種個人主義文化的反動時代，必須趕快建設一個新的，富於朝氣和適合時代需要的集團文化。救治羅馬帝國末年的個人主義的狂燄的，不是已經僵化了的希臘文明，而是新興的有信心和有紀律的基督教。我們現在去宗教時代已遠，宗教的形式當然不能應付時勢了，然而一切宗教的根本精神，紀律化的集團組織，和對於人生根本觀念的理解，以及勇猛實現這種理想的信心，是建設集團社會所必需的。我們需要一個偉大的理想來領導我們，啓發我們對於未來的希望，這個理想必須是集團性的，熱誠的，應乎實際的需要

的，有紀律和信心的，這根本是一種宗教性的東西，雖然這種理想也許不承認自己是宗教，也許根本和宗教是反對的。

我們深切驚痛現代中國青年理想生活的空虛和缺乏，我們回想到五四時代那時候的青年或許比現在幼稚，比現在無能力，然而大家對於未來總有一種理想的憧憬，大家在新文化運動的模糊影響的旗幟之下，對於未來激發了一種幼稚的好奇心，每一個富有朝氣的青年對於未來都構造起一種美妙的夢，這種夢可以引導每一個青年犧牲一切小己的幸福快樂，來獻身於一種不可知的理想。人類文化的進步，社會的開展，是要在這種偉大的夢想之下才能成功。沒有夢的人，就是沒有生活的人，雖然照樣會穿衣吃飯，然而不過是行尸走肉。一個國家若是缺少做夢的人，就是將細胞中最精靈活潑的分子除去，這個國家的前途也就很難樂觀。我們最痛苦的，是眼看着十幾年來，中國人中這種具有理想生活的分子漸漸減少，連最善於做夢的智識分子和青年也都一齊沉入在一種庸俗淺鄙的實利主義空氣之中。五四時代的青年，胸中所縈迴的問題是怎樣改造社會，獻身國家，現在的青年所縈心的是個人的

出路，怎樣找飯碗，怎樣找愛人，怎樣取得文憑和地位。我們並不否認一個青年人應該關心這些自己切身的利害問題，然而一個人除了吃飯討老婆之外不是至少還應該有被一點理想之光照耀着的餘裕嗎？人的一生不是總應該做幾場好夢嗎？連夢也不會做的民族，怎樣還有在實際生活中掙扎的勇氣？怎樣能够不消沈，墮落，流入到個人主義頹廢主義的絕路上去。

我們當然知道，青年的消沈，頹廢，理想生活的沒落，自有其客觀實在的原因。五四時代富有朝氣的一點理想之夢，經不住十幾年來現實的一步一步的嚴酷試驗。理想與現實碰頭以後，證明了理想的虛浮，空洞，沒有真正應付現實的把握和勇氣。十幾年來現實客觀環境的慘酷的演變，使無數理想在他的面前崩潰下去，人們在夢境^科消失之後，所餘下的是空虛，失望，以及對於夢想的反動。理想已經在實際教訓之下投降了，夢的生活已經過去了，於是國家和社會的問題只有交把在一切過於實際化而不會做夢的人的手中，而這些人呢？既然沒有夢，當然也沒有一個共同的理想和憧憬，於是在中國境內，我們祇看見一個一個忙於個人出路的現實的人，

而看不見一點理想生活的影子。這是一種民族末路的悲劇，我們在這幕悲劇裏，彷彿看到了希臘文化的滅亡，彷彿看到了羅馬帝國的沒落，彷彿看到了魏晉時代漢民族統治的瓦解，彷彿看到了貓城裏貓人國家的崩潰，彷彿看到了古往今來一切偉大民族的最後結果。我個人以為東北四省的淪亡不足悲，整個中國的淪亡也不足悲，惟有民族精力的消亡，民族集團精神的崩潰，民族理想生活的沒落，才是惟一最可悲哀的現實。如果我們的民族還有一點勇氣的話，應該挺身起來，打破這種現實的、枯寂、消沈、無聊的實利主義，個人主義空氣，重新用理想生活喚起民族垂死的精魂。我們不要那些祇會描寫個人悲歡愛慾的文學，我們不要那些刻板考據行尸走肉的國學和科學，我們不要那些吟風弄月頹廢消沈的人生觀，我們不要那些祇會當馬克思留聲機器的自命社會革命家，我們要的是一個活潑潑、熱氣騰騰的民族文化再造運動，在這個運動裏，我們應該重新點燃起每一個國民胸中理想的火燄，嚴肅地、深沈地、向着整個民族的大目的前進。

過去領導前期新文化運動的前輩，因為他們個人對於理想和現實都沒有深沈的

了解，所以除了消極的解除舊社會的障礙以外，沒有能够領導國民走入一種積極的方向。他們之中，多數仍沾戀於個人主義的殘壘，他們不知道中國所需要的不是單純的個人主義，而是經過了個人主義解放之後而蛻變出來的新集團主義，他們對於這個新要求並沒有多少貢獻。他們的時代已經過去了，有一個新的積極的文化建設時代需要繼續產生出來。但是在實現一切之前，需要一種追求理想的新火燄在每一個有朝氣的國民胸中燃燒起來。

我們不是唯心主義者，我們不相信祇靠單純理想的力量就能把事實改造過來。我們以爲一個理想若能在現實生活上發生力量並底於成功，必然須將理想的基礎建設在科學的、客觀環境的實際條件上。單純的夢，不顧現實的夢，是人人會做的，但是不會與現實發生交涉。人是現實的人，所以我們的夢不能不從現實出發，不能不受現實環境的限制。凡沒有現實基礎的理想，終於是空想，不會成功。舉一例來說，譬如馬克思派的布爾什維克主義，近年在中國曾發生很大的影響，然而終久是失敗的。他們之所以能在中國發生影響，因爲他們的理想比較是集團化的。中國在

五四以後陷入於個人主義猖獗的時代，個人主義祇能消極的破壞一切，却不能積極地建設一個新的理想，不能滿足社會的要求。馬克思派乘着這個空隙把他們似是而非的偽社會科學理論去迎合一般人的心理。他們給予了青年以一種理想，並且是比較集團化的理想，這是他們所以能暫時取得一部分羣衆的原因。然而他們的理想是建築在空中樓閣的假社會科學之上的。從經濟史觀到階級鬥爭說，他們構成了一整套的理論，然而這種理論的根據是非客觀的，非科學的，如同基督教的上帝創世論到末日審判說一樣，祇是一套騙人的把戲。現實的試驗，把這一派理論錯誤逐漸都暴露了。不但在中國，即在蘇俄，布爾什維克黨人在奪取政權上雖然成功，然而在理論上已經失敗。打倒資本主義的口號已經變為投降國際聯盟的事實了，煽動階級鬥爭的世界革命說已經變為縱橫捭闔的外交方畧了，戰時共產主義已經變為新經濟政策了，社會民主主義的理想已經變為斯達林的個人獨裁了。所有這一切都證明布爾什維克主義在客觀實際環境的嚴酷試驗之下已經顯然轉變（至少是修正），最要緊的是國際大同理想的行不通，俄國本身已恢復到一個單純的民族國家的地位，並

且積極向建設近代國家的路上去邁進。托洛斯基派的失敗，斯達林派的勝利，都是基於這種客觀環境事實條件的決定，中國共產黨的沒落，也是受了客觀實際環境的淘汰之故。

從這個顯著的例看來，可以證明中國今日雖然極端需要理想生活的引導，然而離開了現實的理想是不成功的，理想必須與現實結合起來，才有實現的可能。因此正確的理想，必須建築在正確的哲學和社會科學基礎之上。所謂正確，不是主觀好惡的正確，乃是從客觀事實中抽繹出來的正確原則。我個人以為中國的布爾什維克主義，雖然口口聲聲說唯物，其實是極端的唯心主義，極端的宗教精神，因為是唯心，所以能煽動一部分羣衆，艱苦流徙，効死勿去；因為是極端的唯心，所以不合客觀現實的需要，與科學真理抵觸，終歸沒落。我們今後需要的理想，不是這樣空中樓閣的理想，乃是從正確的哲學和社會科學出發，基於客觀現實而建設的切合現代中國需要的理想。只有這種現實與理想合一的運動，才能把中國拯救出來，建設一個獨立自主的近代國族社會。

二十年來中國思想運動的總檢討與我們最後的覺悟

我們所需要的理想是什麼呢？這個不必讓作者個人來杜撰，只引近來兩種當代名流的時論，就可以代替說明。五月十二日的大公報星期論文，有馬君武先生的立國精神一文，裏面有幾段話：

『九一八事件發生不久，蕭伯納到中國遊歷，有人和他談滿洲問題，蕭伯納說：「滿洲人要具有我們愛爾蘭人的精神，英國要征服愛爾蘭，須每一個愛爾蘭人有一個英國兵拿槍跟着他。」

愛爾蘭有這樣精神，所以世界上有獨立的愛爾蘭。

一二八上海戰事未久，有一位法國巴黎晨報的記者來遊廣西，他說：「我是初次到東方，看見許多事真令我們法國人莫明其妙。法蘭西遇有對外戰爭，不要說男子，就是老太婆或小女孩子，都要拿性命送與國家。我看這次上海戰事，離稍遠的地方，居然行所無事，仍舊過他們的太平日子。」

法國人有這樣精神，所以世界上有獨立的法蘭西。

總而言之，凡是獨立國家，國民皆有一種「甘爲國死」的精神，這就是我所說的立國精神。這種精神在日本尤爲旺盛，日本人稱這種精神爲大和魂武士道，一九零四至一九零五年日俄戰爭時期，我在日本讀書，看見凡應徵的兵士，都有親戚朋友歡送他入伍，手上拿了些白旗，旗上寫的是「祈戰死」三個大字。

.....

沒有勇氣怕死的國民！犬羊！蟲蟻！這樣的人，真不配做人類，不配做國民，不配成立國家。

捨棄自己的生命，以爲民族，以爲國家，這是很高尚的道德。但是這種道德，現在已經普遍了。凡是實行徵兵制的國家，已經看這種事爲國家不可違的法令和人民必須盡的義務了。

打倒「明哲保身」的舊學說，破除「苟全性命於亂世」的舊習慣，我們應當服膺的教訓是：

二十年來中國思想運動的總檢討與我們最後的覺悟

衽金革，死而不變；

見利思義，見危授命；

祖宗土地，不可以尺寸與人；

公爾忘私，國爾忘家；以及其他與此相類的名言。

人類與其他一切生物一樣，是永久競戰不斷的。有必死之志，然後可以圖存，合全國人民的總力量以捍衛國家，然後國家不至於滅亡。非武力抵抗不成名詞，要用武力抵抗；消極抵制不成名詞，要用積極抵制。印度甘地是一個很可憐的蟲蟻，我們不要學他。

幾段話：

在六月二日同報的星期論文中，傅孟真先生有一篇中學軍訓感言，裏面又有這

『……就國家的地位論，中國恐怕要在世界上倒數第一了，土耳其固遠遠在天上，即如「半黑人的非洲野蠻國」阿比西尼亞，還敢對義大利不屈服，而

我們此日何如？……說是中國人根本不行嗎？就我在西洋住和與西洋人之往來觀察之，毫不覺得我們中國人在智能上有「劣等民族」的嫌疑。中國人中聰明人實在不少，凡在國內好好用功的學生，到外國趕不上功課是很少的例外。就上層的才智之士論，中國人到現在也還很有聰明創作之天才，即就下層階級論，我敢說北平的洋車夫遠比英島的鑛工智慧大。只是我們有一件大缺陷，我們只是一個一個的單體，而強盛的國家都是大多數國民成一個合體，散沙中雖多黃金沙，總敵不上膠泥能成器物呀。……

中國人缺乏組織性之一件事實，可就兩面看。第一、組織是靠有一個大家共認的中央思想作重心，沒有這個中央思想，便如鐵屑不着磁石一樣，是集合不起來的。現代的爭雄國家，除蘇俄外（按蘇俄也是一樣，並無例外），其中人民儘管號稱信天主教、耶穌教、佛教、回教，其實大多數人是真不信任何教的，他們真正信仰，他們心神之真正寄託所，只是他們的國家。所以歐美人之在平日，居養舒服，遠非中國受教育階級者所能及，而一旦打起仗來，全不管

二十一年來中國思想運動的總檢討與我們最後的覺悟

了，又非中國勞力以外者所能受。中國人至今多數還未曾感覺到國家之存亡與榮辱如何影響到他國人之存亡與榮辱，無此見識即無此情感，無此情感即無此行爲。維新以來的教育，何嘗不是終年談愛國，這樣的空談，雖然引起不少的志士，革命的青年，滿清就滅亡在這一點上，然而多數人依然舊樣。到了今天，我們還不免驚着去認識，我們的第一患害，不在強敵，而在各種各類的漢奸之多，尤其在大多數人對國家之漠不相關。現在的中國學生，就全國的人口論去，已是社會中的優越階級，後來總是組成社會的中堅。他們空聽愛國的議論，是少用的，他們必須受愛國的訓練。他們應該知道國家需要他們執干戈以作捍衛，到現在更應該知道他們的生死榮辱是和國家的隆污存亡分不開的。此人此日此事，意思十分充滿。借此訓練加重愛國的認識，鍛鍊愛國的情感，是理當的。誠然，西洋有些詞章之士，形容一個人入伍出來成個和平主義者，或應云戰敗主義者，但這究竟是極少數，只應該出現於黷武的國家，大多數人是以入伍生活增加愛國興奮的。

第二、組織既靠中央思想，又靠訓練，訓練堅實者易於組織，缺訓練者不能組織，這都是二加二等於四，不用解釋的話。入伍集中的生活是化以紀律之最好場所，即是增加其便於組織性之最好機會，這道理也是不待解的。

馬、傅二先生一個認捨棄自己生命甘爲國死的精神是立國精神，一個認合體的組織是立國的要素，這都是探本窮源之談。這是中國的智識階級在九一八事實教訓以後所發生的一種深刻的覺悟。中國自五四運動以後，一部分領導新思想的人，受了歐戰後西洋反動思潮的誘惑，誤認世界大同是可以實現的，所以一切反國家本位的思想得以乘機發展，結果造成了今日的屈辱。現在事實的教訓把這些迷夢漸漸打破了，有良心肯說真話的智識分子，漸漸覺悟他們對於國家的關係而講出應該講的話來。當然，還有一部分至死不悟的人，或中了中國傳統的王道思想之毒，或受了羅布有分的影響，至今還執着他們做世界公民的迷夢，那只好讓他們等着嘗嘗做日本王道統治下或蘇俄第三國際下的公民滋味之後再說。肯睜開眼看看現實的人總

該一致來贊同馬、傅二先生的看法的。不過我以為愛國精神和集團的組織並不是兩件事，實是一個事物的兩方面。社會和個人一樣，有心理的和生理的兩種機構，社會的心理機構，便是集團意識；生理機構，更是集團組織。一個社會發展到了國族社會的階級，在心理方面成立了國族意識，在生理方面也成立了近代國家的機構。現代各強國莫不如此。中國人之所以缺乏立國精神和合體組織，正因為中國至今還留滯在家族等社會階段，而未進行到國族階段的緣故。

討論到這裏，這才抓住了問題的中心，就是我們以為過去的中國維新黨人，從堅甲利兵派到政治革新派，從政治革新派到五四以後的新文化運動派，雖然在思想上一代比一代進步，然而始終沒有認識清楚問題的核心。中國之所以失敗，不但不在區區兵器問題，也不僅在政治的不良或科學物質文明不發達的問題，中國的問題根本是一個整個社會進化階段的問題，中國的失敗，是非國族社會對於國族社會生存競爭的失敗。這完全是生物演化階段高低的基本問題，如同下等動物必然為高等動物所征服一樣，一個未進化到國族階段的社會必然為進化階段較高的社會所征服。

，這是天演競爭的公例。要想免於天演的淘汰，只有趕快促進中國社會的演進趨勢，趕快把中國造成一個最進步的國族社會，除此以外，別無他法。

這樣看來，我們就可以知道中國現代的問題，不僅僅是一個政治、經濟、外交、軍事的問題，而是整個社會演進階段的問題。我國所需要的，不僅是政治革命，而是社會革命。中國社會至今尙留滯於較低的階段，非有一個大規模的社會革命把整個中國過去的意識形態和組織形態都改變過來不可。我所說的社會革命，自然不是馬克思派所追求的社會革命。馬克思派的社會革命是扶起一個階級來打倒其他的階級，所注意者祇是經濟方面的利益，我們根本不承認經濟是一切社會制度動力，我們以爲經濟祇是集團社會多方面活動之一面。社會的演進是集團的不是部分的。一個社會的成功與失敗，全看他的整個組織和意識的集團化到什麼程度，祇知道求某一階級的利益，和祇知道追求某一個人的利益一樣，都是一種落伍退化的思想。階階主義祇是從個人主義進化到集團主義的一種中間的思想，他比個人主義者較能認識集團生活的意義，但他們之所謂集團，僅止限於一個階級，還沒有進化到整個

民族國家的觀念。尤其是從經濟史觀出發的階級主義，他們的根本觀點即已錯誤，他們以為經濟是支配社會進化的原動力，而不知道社會組成和演進的基本原則是生物的，而非經濟的，經濟關係是後天而生物關係則是先天。一個人人生下來是無產階級，到後來也許發財而變為資產階級，但是一個人人生下來是黑頭髮黃皮膚的中國人，却無論如何不能變為黃頭髮白皮膚的英國人，由此可見國家民族的關係比階級的關係遠為實在而不可變更。生物史觀之所以遠勝於經濟史觀，單就這一點來看也很了然的。

從這樣看起來，我們就可以覺悟，中國的問題，又不僅是一個社會的問題，又連帶地牽涉到思想的問題。在社會革命之先，還須來一個思想革命。思想是社會形態的反映，這句話在我們的意義雖與馬克思派不同，然而表面上是一樣承認的。中國過去的社會因留滯於家族階段以及其他不進化的階段，所以反映出來的思想也祇是一些家族主義的儒家和無治主義的道家之類，國族本位的思想始終不能發達。歐戰以後許多空想的世界主義，國際主義之類思想所以容易為中國人所接受，也因為

中國尙未進化到國族社會的階段之故。現在中國社會因內在的需要和環境的需要，漸漸要從一個非國族社會的階段進化為一個國族社會的階段，所以在思想上才發生了新的動向，上舉的馬君武、傅孟真二先生的論文，就代表這種社會本身覺悟思想的開端。我們應該順着這個趨勢，以全力促進思想界的革命，打倒一切沒落的個人主義、家族主義、及似是而非的世界主義的思想，使國族本位的思想得以充分發展，然後才能促進中國趕快造成一個近代國家，具備了近代國家的組織和意識形態。中國要免於滅亡，只有走這一條路。

我認爲一切社會偉大的變更，都不能不以深厚的系統的哲學爲基礎，我所謂的哲學，並不是祇憑玄想的玄學，而是以正確的社會科學爲出發點而建設的人生哲學和社會哲學。人類是生物的一支，所以生物學的原則乃是一切人類社會科學的根本。從生物演進的方向看來，從單細胞生物到複細胞生物，從複細胞個體到人類社會的集體，其演進的路線是一貫的，就是生物進化階段愈高的，其集體的組織越複雜，而集體的意識也越鮮明，每一個分子全棄了自我的意識而在一種較大的有機組織

二十年來中國思想運動的總檢討與我們最後的覺悟

之下聯合起來，才能取得生存發展的權利，才能完成了生物對於自然界偉大的任務。人類社會從家族階段經過部族、民族、而演進到國族階段，這種事實分明擺在我們的眼前。以日本祇有六千萬人口的小國而能壓迫人口多過七倍的龐大中國，豈不是因爲日本已經完成了國族社會的有機組織集團意識，而中國則至今尙是一盤散沙的緣故嗎？我們要想拯救國家的危亡，不能不從甚深的社會哲學及社會科學的基礎上建立一個正確的觀點。只有理想與現實結合起來，才能指導國民以一種正路。在國難嚴重的今日，需要正確的理想生活的指導比需要實際才能的政治家、外交家、軍事家還更過百倍。我們期待着中國有一個更深沈更徹底的文化運動時期到來，中國的復興必然地建築在這種理想的生活的普遍基礎之上的。

民國二十四年六月

二 從生物學觀點上所見的國家

自法蘭西大革命以後，國家主義的潮流征服了十九世紀的歐洲，漸漸影響到亞洲國民中間，日本、土耳其、阿富汗、印度、波斯、以及尚在呻吟掙扎中的朝鮮、安南等國民，都感動國家主義的潮流，起而爲獨立自由的運動。中國雖然幾千年閉關自守以大一統自豪的國家，但是也不能不受歷史的命運所支配。從鴉片戰爭以來，九十年中，國家主義的運動漸漸在中國發揚滋長起來。中間雖因種種關係，使一部分中國國民，遁入個人主義階級主義的歧路，但是時代的主潮是任何民族所不能避免的。從九一八東北事變以來，中國國民的國家意識重新覺醒，重新向祖國的獨立生存的前途上去奮鬥，就是在蓄謀消滅中國民族國家意識的共產黨所屢次操縱的許多運動之下，也不能不打着救國運動的招牌，這種現象未始不是悲觀失望中的一種較可樂觀的現象。

但是二十世紀是一個科學的世界，是一個一切事物都需要從新估定價值的世界

從生物學觀點上所見的國家

國家的信仰雖然是基於人類的天性，爲任何壓力所不能消滅的，但我們信仰科學和理智的人，不能單以接受簡單的原始信仰爲滿足，我們必須要拿科學和理智試驗一下。如果國家的信仰僅由於簡單的感情作用，別無科學上的根據，則這種信仰是不能說服一切現代有理智的人類的。國家主義能够征服了二十世紀的世界，能够在一切有理智的，受過科學洗禮的國民中間發揚光大起來，一定是這種信仰的本身有科學的堅強基礎，經得起科學和理智的嚴格試驗的。我們現在要救祖國，要爲祖國効馳驅，應該首先找出愛國意識的科學根據來，建設科學的國家主義，代替感情的國家主義，以打倒一切反科學，僞科學的政治社會的信仰和運動。

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

學的國家主義，應該建設在這種純粹事實的說明上。

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

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

與神權說類似的，就是玄學的國家觀。哲學上的派別很多，每一個哲學家對於國家的觀念也各各不同，我們不能一一列舉，現在只舉黑格爾對於國家的學說作例。黑格爾是十九世紀德國最偉大的哲學家，他的思想影響很大，是一般人所熟知的

。現在中國有一部分學者，因鑒於馬克思派唯物哲學在中國的猖獗，想抬出黑格爾來與之對抗，因此黑格爾思想的研究在中國也漸漸流行起來，並且有人以為黑格爾是國家主義的哲學家，在國難期間更應該特別提倡，其實這個說法是很錯誤的。黑格爾並不是像菲希特那樣愛國的哲學家，當一八〇六年拿破崙在耶拿大敗普魯士軍隊的時候，黑格爾還在草他的大著 *Phenomenology*，他還在讚美拿破崙的天才，對拿破崙表示敬體。像這樣自命心胸廣大，毫無國家觀念的哲學家，在中國今日可以找出許多來，用不着我們再來提倡。況且馬克思本是黑格爾的徒孫，他的階級鬥爭說，他的唯物史觀辯證法，都是從黑氏哲學轉手而來，根本都是一套玄學鬼的把戲。抬黑格爾以打倒馬克思，無異於抬老鬼以打小鬼，結果徒使鬼氣越發冲天罷了。即單就黑格爾的哲學思想而言，他以為宇宙是一種已成而未展開的圖畫，依預定的計劃逐漸展開，國家也是這種圖畫中的一部分，這種觀點根本是非科學的，無論他怎樣讚美國家的價值，但是我們不能接受這種玄學式的國家觀。

中國傳統思想上對於國家的見解，我們可以叫他做家族主義的國家觀。這種思

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

在中國支配政治社會組織的最有力的思想是家族主義，在西洋便是個人主義。從十三世紀以後，宗教的權威日漸衰落，個人主義的潮流便乘機而起，最初是對於宗教的反抗，其次便移於政治及社會方面。十八世紀是個人主義的政治運動勃興的時代，盧梭的民約論在政治思想的建設方面貢獻很大的成績。照盧梭的意見看來，國家是由個人自由結合而成的，國家不過是個人的工具。盧梭對於國家社會起源的說法，雖不為後來的社會學家所承認，但是這種「國家工具說」却成爲民主主義的基

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

是國家的工具，猶之乎每一個階級，每一個個人，都是國家的工具一樣。如果國家工具說是這樣解釋，我們是可以承認的，但是如果把國家當做是個人的工具，那就是錯了。

與個人主義的國家觀有同樣的錯誤的，就是階級主義的國家觀。階級主義的政治哲學本來是由個人主義轉變而成的，不過把個人變為許多個人集合而成的階級，其視國家為一部分人的工具則一。階級主義的學者馬克思，認國家不過就是特權階級的工具，所以他理想的共產主義國家也不過就是無產階級專政的國家。其實他不知道階級不過是國家組織下的一種形態，無論是經濟的階級，抑或他種性質的階級，都是國家發展過程中的自然現象之一。這些階級制度的成立，有時對於國家有利，有時對於國家有害，某種階級發展過大，有妨害國家的常態生活時，猶如個人之生了癭瘰一樣，不過是一種病理的現象。在近代國家組織之中，職業的分化比較階級的分化更為合理些。馬克思把病理的現象當作國家組成的主要原因，真是視指大於身了。

從生物學觀點上所見的國家

其次還有一種時髦的政治理論，也犯同樣的錯誤，就是基爾特社會主義的國家觀。這一派人以為社會是由許多性質不同的集團組成的，國家不過是許多集團中的一種，與其他社會組織立於平等的地位，故可以謂之為多元的國家觀。這種學說的錯誤，在不知人為社會與自然社會的區別，由個人以自由意志結合而成的社團叫做人為社會，如公司、工廠、學校、教會、軍隊、政黨、慈善團體等都屬之。由自然演進而成的叫做自然社會，如家族、民族、國家等屬之。兩者間的區別是很大的。一切人為社會的組織，都不過是國家演進程序中自然成績之一種，拿這些人為團體與國家相提並論，猶之乎拿臟腑器官與全身相提並論的一樣，其為錯誤也是很顯然的。

最後我們談一談無治主義的國家觀。無治主義者根本認國家的組織為一種罪惡，根本不想要國家，要返之於原始的個人獨立自由的生活。這種學說的錯誤，在不明原始人類的情形。從人類學及社會學上考察起來，人類生而就是社會的動物，生而受集團組織的統治，實際上絕沒有所謂獨立自由的個人，以後永遠也不會有。況

依社會進化的趨勢看來，只有越組織嚴密的生物越能獲得生存競爭的勝利，如果無治主義的理想真能實現，也不過使人類走到退化滅亡的路上而已。至於國家既非任何人類的工具，則善惡與否更無從討論起，這些話更不必談了。

以上所舉各派對於國家性質的理論，我們都認爲是不滿意的，因爲他們都犯了同一的錯誤，就是把國家看做一個死東西，他們心目中的國家是一副機器，機器一定是由人所造的，所以他們一定要找出一個造機器的工程師，神學派說是神，個人主義者說是人民，共產主義者說是階級，說法雖各不同，其務欲尋出機器的製主則一。他們既然認國家是一副機器，所以有目的與手段之爭，有善與惡之爭，一切政治學上的異論皆由此而出。然而事實上國家並不是一副機器，機器是一成不變的死亡，國家則有起源、生長、衰滅、死亡、分裂、再生種種生物的現象。所以國家應該是一個生物，是一個有機體，我們應該從生物學上找出支配它一切生存發展的原則來。

我們先從生物學上考察一下生物演化的趨勢。很顯而易見的，生物的演化有一

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

生物在演進的程途中，受組織化趨勢的支配，由無組織演進為有組織，由簡單組織演進為複雜組織，這種原則不但可以應用到一切個體生物的演進情況上，並且也可以應用到人類的社會生活上。從最高等的動物如鳥類及哺乳類時代，已發生了

較簡單的社會生活，即是由兩性及親子關係構成的家庭。到了人類，更承繼這個趨勢，在內容上及組織上都逐漸擴大進步，而有了種種的社會組織。人類的社會組織，大體分起來，可分爲自然社會及人爲社會兩類，前文已經談過。人爲社會不在本文討論範圍之內，可以不提。自然社會即是人類基於生物的天性及演進趨勢自然成立的社會集團。這種社會本身是一種有機體的組織，有逐漸成爲整個獨立生命的傾向。從生物學的觀點看來，生物的個體演化到了人類，已達於相當完密的境地，此後個體生物尙有何進化與否，雖不可知，但同時却已發現一種新的演進的方面，這就是將多數個體組織起來成爲一個有機性的社會集團，這種社會集團由最簡單的組織發展而成爲有高等組織和機能的近代國家有機體，所經過的路線正如單細胞生物之演化爲複細胞生物，以及低級複細胞生物之演化爲高級複細胞生物一樣。我們大體分起來，可以分做四個階段。

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

長老出現，以爲全族的領袖。這種社會因爲組織的力量不強，所以其發展有一定的限度，超過限度以後，便發生分裂，另成立新社會。這種血族社會的組織，相當於個體複細胞動物的最下等形式，如海綿動物及腔腸動物的時代，可以視爲由個體進化到集體的第一步。

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

部族社會因生存競爭的結果，再加以擴大和合併，便成爲第三階段的民族社會。這時候集團的核心組織已顯然成爲複雜的形式，以國王、貴族、教士及官吏合組

而成的政府，代替了部族社會會長的位置。社會內全體民衆也漸漸發生分業的作用，職業及階級的制度，由此成立。在意識方面，已由簡單的巫術進化而成爲高等的宗教，崇拜祖先及偉大先靈的信仰也連帶發生，附加以文化上及歷史上種種的成績回憶，造成了鮮明的複雜的民族意識。這種意識一經成立以後，集團的組織便越加鞏固，不容易消滅，而有機體的機構也逐漸表現出來。有史初期的一切游牧民族及舊式的王國，大抵多屬於此階段。五千年來的中國，也多半停留在此階段上。這種民族社會的組織大畧相當於脊椎動物的初期，即魚類、爬蟲類的時代。

民族社會到了近代，逐漸進化而達於第四階段，即以近代國家爲模型的國族社會。這種近代式的國族社會，在組織方面已具備了極複雜的結構，同時國家意識及國民性的成熟，在集團意識方面也表現極強烈的自覺生活。這種情形頗類似高等脊椎動物如鳥類及哺乳類的階段。

自然社會的演化到了國族社會的階段，已具備了有機體的諸種要素，實際上已形成了一個獨立生命，無論如何，不容許再將他消滅。試看近代所有被強權吞滅的

國家，無一不再做復興獨立的運動，可知整個有機體生命消滅之困難。但是社會進化到了這一步，就再不能往前進了嗎？我們以為不然。我們以為欲想消滅國家的獨立組織及意識的世界大同的思想，雖然是空想，但是未嘗不可以各個獨立國為主體，聯合而成爲互助的世界聯邦，猶如高等個體生物之聯合而成立互助的家族生活一樣。但是這種世界聯邦的構成，必須在多數國家已完成了國家有機體的組織以後；簡單說：世界聯邦的構成，必須以尊重各個國族的有機組織爲條件，不能以消滅各個國族的有機組織爲條件。因爲這種以生物本性爲基礎的有機體集團生命一經成熟以後，就不容易消滅的。

以上所舉的自然社會演進的階段，乃是指一般演進的常態軌道而言，但是並非每一原始的自然社會都能如此順利圓滿發展下去。自有人類以來，有無數的血族社會，無數的部族社會，乃至一部分的民族社會，都因生存競爭失敗而滅亡或被吞併了。自然社會的演進也和個體生物的演進一樣，雖然本身具有生長的作用，常向成熟的方去發展，但是因環境及有機體本身的阻礙，中途不免時時發生挫折。有的

因生長過速，物質的供給不能適量而發生分裂的；有的因自身的集團組織和意識都未成熟，而爲其他較進步的社會所吞併的；有的被吞併以後，逐漸與征服者同化而融化爲一體的；也有始終不能融化，壓迫力減退，立即復興的；也有兩個自然社會彼此文化相等，利害相同，逐漸因聯合而融爲一體的；也有因社會本身所產生的文化已成殭固，與社會的生長力不能適應，需要蛻變時期的；也有社會精力已經衰頹，因而自然死亡的。以上生長、分裂、吞併、融化、復興、聯合、蛻變、衰頹、死亡……等等現象都是社會演進過程中自然出現的現象，要詳細研究這些現象的原因和情形，非本文所能及。但是我們應該知道自然社會的演進確有這許多形態，正如同生物個體的演進有許多形態一樣。要對於一個國家的政治及社會問題求一個解答的方案，非明瞭他是屬於那一種形態不可。

以上所說，都是就國家有機體的動態方面的研究，我們明白了國家發生和演進的總原因，我們明白了國家是原始時代演進所經過的階段，我們明白了在演進中間，有許多種形態的變化不同，所有以上這些，都是從動的方面來研究國家的演進情

形。現在讓我們轉過頭來，再從靜的方面着手，分析一下國家組織的要素，及其與各方面的關係。

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

第一個特點是政治中樞組織的完備。政治組織是自然社會的中樞，猶如一個人有神經系統的一樣。在血族、部族、民族的時代，政治中樞雖已產生，但組織是很簡單的。到了近代國族社會的階段以後，政治組織才表現空前的完備形態。一部政治學所研究的，大半都是這種近代國家的政治組織的內容及問題。這種情形是很顯然的，我們不必在此詳述。

第二個特點是社會的分業化。國家與政治組織並不是絕對一致的名詞，政治組織不過是國家組織的一部分，國家有機體所指的乃是整個國家社會的結構而言。在現代國家有機體的組織之下，有一種顯著的特點，就是社會的分業化。每一部分人

民，依自身的關係及國家的需要，專從事一種職業，在各種職業組織的互助之下，合成整個國家的使命，這就是近代國家應用分工合作的原理而產生的有機結構。因職業的不同而產生身分和權利的不同，這是現代國家社會結構的病態，把病態看做常態，以為歷史永遠是階級不平和鬥爭的歷史，這是一部分思想家的謬見。

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

乎敵人可以肆意侵畧我，罵詈我了。

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

第一先談國家與個人。所謂國家是由個人結合而成的「國家工具說」之謬點，我們在前文已經批評過。我們知道國家是先於個人而存在的。在未有人類以前，高等動物的時代，已有了最簡單的自然社會生活，這種自然社會就是國家未成熟以前的狀態。到了人類時代更是一落地即為一家族、部族、民族或國族的一分子，事實上絕對沒有一個獨立自由毫不受集團管轄的個人。照這樣看來，個人主義不過是一種空想的主義，應該早已消滅，但是在事實上為什麼每一個時代的末期，總有一度個人思想猖獗的時代，而且每一個個人也常厭棄國家的束縛，想尋找獨立與自由呢。

要了解這個趨勢的產生原因，必須從生物學上去尋找。生物的根本趨勢是組織化，這是我們在前面已經談過的，但是這種組織化的趨勢是與每個生物的惰性相反對的。每一個生物都有一種惰性想永遠留在固有的狀態上，不受新變化的束縛，但是生物自身的生長趨勢和生存競爭的鐵則常常逼迫他趨向組織化的新生活，因此兩種趨勢之間便造成了生物界永久的衝突與矛盾。這種衝突應用到人類社會生活上，便是集團主義生活與個人主義生活的鬥爭。人類社會受自然界鐵則的支配，常向有組織的方面去演進，在這種社會發展旺盛的時候，集團的控制力極強，個人不但在實際生活上，即在意識上也同化於集團的精神，這個社會便達於光榮勝利的時代。到了社會精力衰頹，或因社會演進中間造成的文化與制度漸漸凝固，以至障礙了社會本身的發展的時候，社會本身對舊文化起了反抗，需要重新蛻變，這時候個人主義的精神便乘機復活。個人主義的精神若僅在摧陷已僵化的舊文化，幫助社會的蛻變，則為有益於社會的發展的。如果因個人主義的過度發展使社會趨於解體，則這種個人主義為有害於社會

其次談國家與種族的關係。原始的自然社會是以血統關係爲基礎的，故自然社會的結成，不能不與種族有密切關係，是當然的事實。但是種族關係並不足以當作自然社會結成的全部基礎。如果把國家當作只是一個種族的政治結合，那就是錯誤。種族關係祇是在自然社會最初結胎的時候具有很大的影響，到自然社會形成以後，隨時演進，種族關係便不能完全支配社會的性質和形式。因爲種族的血統關係是極難保持永久的單純的，現在任何生存的種族，考起他們的血統來，都已經過無數的混淆，決沒有一個真正萬世一系，單純不變的種族。一部分生物有機體派的社會學者不明白這種事實，妄想純粹以種族關係說明社會的本質，於是有某種族是天然優勝，某種族是天然劣敗的謬說，生物學派之受人攻擊，全是受這種謬說的影響。我們祇可以說種族關係是自然社會成立的要素之一，却不能認爲要素祇有此一種。至於自然社會構成的要素是些什麼？我們在下文再談。

其次談談國家與政治組織的關係。自然社會在演進的歷程中，產生各種制度或組織，猶如生物個體在生長的歷程中產生骨骼、肌肉、臟腑、和器官的一樣，都是

爲生存發展上所必需的。政治組織之對於國家，猶如神經中樞系之對於全體的一樣，他的功用在於統治全體，使全體的行動成爲意識的，系統的。在原始社會階段，這種政治組織的發達尙未完備，故社會的各部分常有獨立行動的危險。也如神經系統未發達的下等動物，肢體與全體常易分裂的一樣。只有在近代國家有機體的組織之下，政治組織才漸趨完備，而使整個國家社會的意識和行動趨於諧和一致。這種政治組織，西洋人普通叫做 State，政治學上所研究的就是這個 State 的組織性質和功用。中國人對於 State 和 Nation 兩個字的譯名和涵義往往弄不清楚，有的都譯作「國家」，有的把 State 譯作國家，把 Nation 却譯作「民族」，這兩種譯法都是錯誤的。Nation 才是真正的中文所謂國家，英國、法國、美國以及國聯、國際之所謂國，在歐文都是 Nation 而不是 State。State 祇可以譯作「邦」，如嫌單音不使用，則可改爲「政邦」，乃是指政治組織的一種具體形式而言。一個國家可以包含許多政邦，如德意志和美利堅都是聯合許多政邦組成的國家，但是沒有一個政邦可以脫離國家而獨立存在的。國家是一個有生命有活動的有機體，而政邦不過

從生物學觀點上所見的國家

是一種組織的形式。猶如解剖學上之所謂人體雖與人身本爲一物，但一係靜止的形態，一係活動的生命，兩者間的涵義本是不同的。至於「民族」這個名詞所包含的意義更爲混雜，普通的用法乃指一部分血統或語言相同的人羣而言，其已否進化到國家階段，無甚關係。把 *Nation* 譯爲民族，因而生出贊成民族主義而反對國家主義的說法，竟似中國人可以不需要成立國家組織，只要保存原始民族的游牧生活就可以滿足的一樣，這真所謂「名不正則言不順」了。如果定要把 *State* 一字譯作「國家」，則 *Nation* 一字應當譯作「國族」，不應當譯作「民族」，因爲 *Volk, People* 等字，是非譯作「民族」不可的。

其次我們再談談國家與經濟組織的關係。一部分社會主義者，即自命爲科學的社會主義之馬克思派，因爲要想從事改革現有經濟組織的緣故，不惜顛倒事實，創出唯物史觀或經濟一元論的社會學說以欺騙一部分耳食的信徒。照這一派學說看來，社會進化的原動力就是經濟，人類社會的發展及其組織的形態，完全以當時的經濟組織和生產工具的性質如何而定。他們看國家也不過是人類爲滿足經濟欲望而組

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

從生物學觀點上所見的國家

方面的。支配社會的原動力，乃是人類合羣的天性，即前文所謂「組織化的趨勢」。這種天性是生物存在的根本要素，是一切生物天性的總源泉。生物若沒有這種天性，就不會從單細胞組織進化到複細胞組織，就不會產生精巧複雜的高等生物，就不會由個人進化到社會。若單就生物個體方面來研究，在這一方面的天性（性欲）或比食的天性（經濟欲）為更重要。食的作用不過在維持生物個體的現狀，而性的作用則可以產生一種超越個體的新結合，這個新結合的出現就是生物依照組織化的趨勢而實行以求適應的第一步。在單性生殖的時代，生物無論如何變化，總不能超過固有的遺傳程度，到了兩性生殖發明以後，一個生物個體才可以與他生物個體相結合，而產生了新生命。但是爬蟲類、兩棲類、魚類以下的動物，他們的生殖作用普通還是不需要兩個個體相接觸的，所以生物個體與個體並沒有親密接觸的必然關係，有的也只為烏合之羣，而不是真正的社會生活。到鳥類以上，才有兩性同居以生殖並保育子女的家庭生活發生，這就是真正社會的起源，但這個社會的起源及其組織的基礎，並不是經濟的，而是基于兩性和親子之愛，也就是受生物的組織化

的趨勢所支配。鳥類及哺乳類的結合爲家庭生活，並不是因爲他們能够感覺找尋食物的方便而如此，實在是由于受一種天然的兩性之愛及親子之愛所驅迫而成。即現代受過文化薰陶的人類之所以仍有家庭生活，也並不是因爲經濟的原因，而仍是由於兩性及親子之愛的生物天性所促成。不然一個父親就不會終日勤懇工作以養許多坐食的小孩子了。單從這一點看來，已可證明社會的起源不是經濟的，從家庭發展到血族、部族、以至于民族、國族，社會的階段和內容雖各不同，但其組織和演進並非受經濟欲的支配却是同樣的。經濟欲之表現爲社會經濟組織，乃是由於社會成立以後，爲供給全社會及社會中所屬每一個人的經濟需要而成，與政治組織、文化組織之成立爲同一原因。在這一點上，不但階級主義的學者如馬克思派的說法爲謬誤，即個人主義的經濟學者如亞丹斯密等的經濟學說也是謬誤的，他們都認爲經濟事實的產生由於個人的欲望，其實經濟活動的產生是一個社會的事實，而不是個人的事實，任何社會中的經濟制度及其主要的活動，皆是起源於社會的需要，而個人的需要不過是附帶目的之一。這個問題很複雜，本文也不能詳細討論。總之社會爲

從生物學觀點上所見的國家

謀本身的生存及發展起見，自然經演進的結果產生種種社會制度，經濟制度也是其中之一。先有社會而後產生各種社會制度，各種社會制度的演進及變化，都是由於社會本身有機的發展之結果，認經濟制度為決定社會演進的原因，猶如認吃飯的舉動為產生人的原因一樣，「人非為飯而生，飯乃由人而生」，這個格言，正可以指出馬克思派的因果錯誤之所在。

至於馬克思派之所謂階級，也是最含糊最不容易弄清楚的一個名詞。照事實看來，階級制度只有在古代社會才能存在，古代社會進化的階段較低，社會組織尙未分業化，只能分作很顯著的幾種人，如貴族、僧侶、平民、奴隸之類，故古代各國的階級制度分割大半相同，這種階級制度的起源並不是經濟的，而是生物的。任何社會中階級制度的起源都是由於一個戰勝的種族為保障自身安全而設的，經濟特權的享受不過是階級成立後的附帶條件之一。到了近代社會，這種簡單的階級制度早已消滅了，代之而起的是一種較複雜的分業制度。現在的社會組織只有多元的職業，並沒有二元、三元、四元對立的階級。馬克思派之所謂階級是一種生做硬造的

理想名詞。一個汽車大王福特和馬路上流浪的乞丐中間若分階級可以分出無數不同的階級來，決不是資產階級和無產階級兩個籠統的名詞所能概括。所謂階級的利益和階級的戰線更是空話。汽車大王與鐵路大王的利益是互相衝突的，苦力與苦力，洋車夫與洋車夫的利益也是互相衝突的，事實上只有同一階級（不如說同一職業爲合理）的人爭鬥得更兇些。馬克斯派想把一個階級當做組織社會集團的主體，根本是不可能的空想。

再其次我們談談國家與文化的關係。有許多個人主義的學者認文化爲個人天才的創造成績，這種說法更本是反乎事實，文化根本是社會的產物，一首讚美詩，一篇文章，一幅名畫，都是社會精神的反映，不是任何人可以平空造出的。就廣義說起來，一切社會的制度和理想都可以叫做文化，這種文化乃是社會在演進的歷程中自然產生出來以團結自身的意識的。一個有文化的社會，比較地不容易被他社會所吞併而消滅，無論是宗教、玄學、抑或科學，主要的功用都在於此。關於這一點，我在「非個人主義的新文化運動」一文中已詳細討論過，此處不必多談。

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

二者之間少了一個，也不能稱爲國家的。

以上所說是指國家成立的一般成分，我們若再就每個國家的分別歷史來看，又可以發生一個問題，即每個國家的造成有什麼必然的原因呢？何以中國與英國各自發展爲一個獨立的國家呢？何以廣東、福建成爲中國的一部分呢？何以美國要與英國分裂呢？何以愛爾蘭人要對英國獨立呢？何以北美洲只有三個國家而南美洲就分裂爲十個獨立國呢？像這些情形都不能說是絕對偶然的結果。我們分析一個國家組成的要素極多，總括起來，可以分作以下的三類原因：

第一個原因是物質的，這裏面又可以分作二項如下：

甲是種族的原因。種族是構成國家的主要要素，原始自然社會——即血族社會——的構成完全以血統爲基礎，這是很明白的事實。其後社會逐漸發展，種族的成分逐漸減輕，但終久仍爲主要原素之一。即如今日中國國家的構成仍係以同爲黃帝子孫之一觀念爲基礎。不過在實際上，絕對單純的種族血統已經很難找出，在現代

從生物學觀點上所見的國家

國家之下，所謂種族的成分已變爲一種觀念而非復實質的了。

乙是地理的原因。地理也是國家構成的一個要素。英美的分裂，德法的衝突，中國本部的能够構成一個統一國家，地理的影響都很顯著。不過自近代人類征服自然的能力增加以後，地理的影響已經不甚重要了。但是像氣候、物產、地形等仍間接可影響於國家有機體的構成。

第二個原因是精神的，又可分爲三項如下：

甲是語言文字的原因。語言文字對國家的構成影響極大，因爲他是造成國民統一意識的重要工具。

乙是文化的原因。這裏面包含宗教思想及一切制度，都是國家構成的主要要素。

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

第三個原因是社會的，又可分爲二項如下：

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

乙是經濟的原因。如愛爾蘭人因經濟生活與英人不平等之故，而終久脫離之類。

就以上三類七項的原因看來，第三類的原因祇可以說是一種機緣，不能認爲國家構成的主要要素，第一第二兩類都是很主要的要素，而第二類精神的原因尤爲重要。譬如一個人類個體的構成，一部分要素是他的身體，一部分是他的思想意識，另一部分則是父母種子時的機緣。我們不能說一個人是唯物物的，也不能說是唯心的，兩者都占很重要的勢力。

照上面說起來，國家的成立要素似乎是多元的了，然而不然。國家的發展始終是一個整個的動作，我們雖然可以用分析的眼光去分析他種種的成分，但是在實際上是一個整個不可分析的東西，正如一個個體生物，雖然可以從物質或精神方面分析出許多組織的單位，然而在實際上仍然是一個整個不可分生命一樣。這種集團

從生物學觀點上所見的國家

的生命從原始組織和意識都未發達的階段，漸漸依生物進化的本來趨勢而進化，到了某種階段，集團組織已經成熟，同時也就形成了一種明顯的集團意識。每一個有機體的組織和明顯意識的自然社會，依本身過去演進的努力影響，漸漸造成一種固定的集團性格，這就是我們現代所常說的民族性或國民性。這種國民性一經形成以後，對於社會本身的一切制度和思想便起了根本的薰習作用。我們要探討社會的本源和改造的途徑，對於國民性的重要作用不可不深深注意。（關於國民意識和國民性等問題，本文不能詳述，請參看拙著生物史觀與社會及社會科學通論二書）

從以上的全部研究綜合起來，我們知道了國家是一個有機體，它是從原始的自然社會逐漸演進而成的。自然社會的演進是受着生物界生存競爭的原則所支配，常向組織化的方向去進行，國家是自然社會演進最高的階段。自然社會發展到民族社會階段以後，受着生物演進本來的趨勢的敦促，必然要踏入第四階段，有些不長進的自然社會，不能隨着自然的法則向前去演進，便不免受生存競爭的淘汰而滅亡。在這些不長進的自然社會裏，有一部分不甘滅亡的分子，自行結合起來，想以有意

識的活動喚起整個集團意識的覺醒，趕快以人力促進國家社會組織的完成，這便是近代思想主潮的國家主義運動。這種運動的發動者雖然是一部分個人，實際上是社會自身的意識覺醒的一種表現，猶如人身受了毒菌的侵襲以後在血液中起的一種抵抗的勢力一樣。凡是能够自覺地發生國家主義運動的國家，還有幾分不致滅亡的希望；只有國家主義的運動成功以後，國家才有得救的可能。

民國二十五年三月

三 生物史觀研究

一 研究歷史科學的必要

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

在現在這樣國難嚴重的時期中來講哲學，似乎有點迂遠不切實用，其實不然。我們一個人日常生活中無時無地不與哲學發生交涉，譬如一個人走路時偶然不小心，被石頭絆了一交，起來之後必定想一想這是因為什麼緣故，這個思想的過程便是哲學。如果認為絆倒是受了什麼神鬼的戲弄，因此疑心生病，這是思想的錯誤，也

就是因哲學觀點的錯誤而直接影響到個人的生活上。人生行動之正確與否，和他的哲學思想正確與否有聯帶關係。所以研究哲學並不是迂闊，乃是要指導人生得一個正當的生活。要求個人的生活正確，必須研究有關個人的哲學；要求全體人類社會的生活正確，必須研究歷史哲學和社會哲學。

從前有一個和尚，篤信吃齋，不殺生物，有天晚上走路，覺得足下光滑，砰然一聲，他以爲踏死了一個青蛙，回來就生了大病，後來有人去實地調查，踏破的乃是一個茄子，回來告訴了他，他才恍然大悟，病就好了。所以我們必須有正確的思想，才能產生正確的生活。

但是正確的思想拿什麼做標準呢？就以剛才所舉的例子來看，那和尚以足踏光滑，耳聽有聲，便誤信爲踏死青蛙，這純是臆測的方法，這種思想的方法是很容易錯誤的。別人實地去看了一下，才證明是茄子而非青蛙，這便是用的實證的方法。前一種方法是神學或玄學的方法，是不正確的方法，所得的結果也難保正確。只有後一種才是科學的實證方法，由此方法才能得到正確的哲學觀點。古代的思想家多

半用臆測的方法來判斷一切，所以常有錯誤的理論。直到十九世紀中葉法國的社會學家孔德（Auguste Comte）出來，才提出這個實證的方法來。他把人類思想的發展分爲三個階段：第一是神學的階段，第二是玄學的階段，最後才是科學實證的階段，一切的科學結果，都是由應用實證的方法所得來的。

一個人的生活，要有哲學的觀點和科學的方法，一個國家社會也必須如此。譬如德意志、瑞典、挪威、丹麥等國，因為科學發達，人民生活都有規律，飲食起居都合乎衛生，所以民族強健，文化非常發達。可見科學對於民族、國家、和社會的關係是非常之密切的。

中國現今是在國難時期，怎樣應付這個問題，是很困難的，因為這裏面牽涉着政治、經濟、社會、文化種種問題，要想應付國難，必須先對於上述的許多問題都有正確的認識，又必須先由正確的思想歷程歸納出正確的社會科學觀點，否則根本觀點既然錯誤，則所提出的方案當然也就錯誤，不但不能應付國難，恐怕有時反不免要增加國難的糾紛性了。試以中國歷史上的大亂來說，向來中國歷史每隔二百年

必然要大亂一次，從前的人認爲這是自然不可避免的現象，孟子說「天下之生久矣，一治一亂」，三國演義上也說「天下大勢，分久必合，合久必分」，這都是認爲社會的治亂是循環的，是不可避免的現象。但是近代社會學家有人研究，說社會的亂，多由於人口增殖，食物不足所致，並不是不可避免的。如英國近三四百年來，國內工商業發達，殖民地增加，人口有了出路，所以內亂就很少發生。又如荷蘭政府實行節制生育的政策，來改良人口，也可以防止內亂，這就是應用正確的社會科學觀點來改良社會的。我們一個人得了病，要請醫服藥，尙必須先知病源，何況社會現象複雜，千變萬化，如果不能得一個正確的社會觀點，如何能够使社會入了正軌呢？這就是今天我們講這個題目的意思。

二 歷史哲學上的幾種觀點

歷史哲學上的觀點很多，各家有各家的說法，我們在講到「生物史觀」的內容以前，可以先把別派的學說大畧審查一下，看看他們有什麼缺點，然後再提出我們

所認為比較正確的「史觀」來。

1. 唯神史觀

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

2. 唯理史觀

唯理史觀，也可說是玄學，宋明的理學家，即屬此類。如朱子所說的天理人欲，天理者，理也；人欲者、氣也，人之秉賦好壞，就以此分。西洋如黑格爾說人類歷史是理（或精神）的發展，理好像一軸圖畫，展開時，即為生活的過程，——也就是歷史。一切事物，皆先具於理中，譬如桃樹之生機，必先具於桃核內之仁上。社

會萬物發展，亦先具於理，理是先天地而有的，如孟子說：「萬物皆備於我矣」。陸象山說：「六經皆我註腳」。佛說：「須彌納於芥子」。其餘的玄學家叫做「道理」、「精神」、「心」等名，其實都是一個東西。袁子才子不語上有一篇哲學寓言最可以代表這種思想。他說：「有一人在海外經商，遇風飄至一島，全船人皆死，僅餘他一人，後被島人引見國王，國王命取盤古成案，內載某年某日某人漂流此地，其人哭，欲求國王送回，國王說數已前定，哭亦已定。」這個說法是根據宋朝邵康節的學說謂十二萬九千六百年輪迴一次，宇宙開闢，由盛而衰，過了一盤古，還有不斷的盤古。這就是唯理史觀的一種，但是這個說法從何證明，無人能够回答，所以是玄學而非科學。又如王陽明說「良知良能，」——即良心問題，他的學生問他，如何知道良知良能？他不去回答，只令該生脫去褲子，其人面紅，他說：「這就是良知良能。」唐李渤問某禪師，「無明由何而起？」某禪師只說：「李渤你是什麼東西？也配來問我。」李聞之大怒，即時面紅。禪師便說：「無明就從此處起」。他們都以爲人心之理，無不相同，人同此心，心同此理。不過我們研究過社會科

學的人，覺得此說有毛病。人類穿褲子，是社會制度，不是良知良能。南洋羣島和非洲的土人，一輩子也不穿褲子，自然不怕脫去了！再如我們常說殺人爲非，心上總是不安，但台灣的生番，以殺人爲榮，死後以人頭在墓前立一碑，越多越好；當兵的亦以殺敵致勝爲貴。古代人以忠君爲理性，但民主國家就以人人平等爲是，以忠君爲恥。中國家庭以孝爲最好，西洋人就父子不相求助，以能獨立爲美。這都看社會上需要不需要，不能一概而論的。可見理不是先天而有的，更沒有天生下永久不變的理。所謂唯理史觀也是科學以前的學說。

3. 心理史觀

心理史觀是現在支配社會科學理論最有力的學說，英美二國學者多屬此派。這一派以人類的心理作用如「模倣」、「同類意識」、「交互刺激」并爲社會建立的根據，人類與動物比，此種人與彼種人比，都可以看出模倣的程度，同類心理的關係。所以此派謂社會不過是一種心理上交互的關係，個人才是真的。研究社會應從個人研究起，社會的現象，都是由個人交互感應而成的。社會祇是一種抽象的觀念

，離了個人，就無所謂社會。我們普通的常識也是如此看法，其實他們不知道社會和個人一樣，說真都是真的，說假都是假的。社會也有意識思想行動，個人也是由許多細胞所組成，每個細胞也都有自己的生命，我們不能因個體為細胞所合成，就否認個體是實在的，我們如何能因社會為個人所合成，而否認社會是實在生命呢？

4. 地理史觀

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

5. 經濟史觀

經濟史觀並不是自馬克思才有的，馬氏以前就有社會學家說到了，馬克思不過集其大成。這派最簡單的理論，就是社會的一切現象，完全受經濟支配，經濟是社會的下層構造，人類的思想活動制度，是上層的構造，下層一變動，上層也要變動起來。但是事實上人類一切的活動並不全是為經濟，如耶穌死於十字架上，古代的宗教戰爭，歐洲大戰，都不是完全為經濟的。日本至九一八後侵略中國也不是全屬於經濟的動機，大部分是由於他們少壯派軍人的虛榮心，為爭權奪利所驅使。再如我們的家庭結合，父母之養子女，為性愛和互助的天性，不是為經濟的目的。許多偉大人物的事業，也不完全是為經濟，說到他們個人經濟的生活，反而可憐。蘇俄的革命，也是先改造政治然後由政治力來支配經濟的改造，並不是俄國的經濟已經發展到非革命不可的階段，如果說蘇俄革命是由經濟關係所決定的，那就應該英美先起革命了，因為英美的資本主義比俄國為發達啊。

6. 種族史觀

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

由上看來，前列的種種史觀，都有缺點，都不是正確的史觀。我們在第二講中，再把我們所認爲正確的歷史觀點提出來和大家研究研究。

三 生物史觀即社會有機體論的派別

前講中已把歷史哲學上各種重要的觀點畧畧批評了一下，現在講到生物史觀學

生物史觀研究

說的本身。

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

俄人素羅金教授在所著當代社會學學說（黃文山譯）內，把社會有機體派分爲王小派：（一）哲學的有機論，（二）心理的有機論，（三）生物的有機論。以我

看來，其實只有第三種才算是真正的社會有機體論。第一種是把社會看作是一種精神的有機的發展，性質是屬於玄學的，第一講中所舉的唯理史觀和前段所說的玄學派的觀念，就是屬於此種，近來在德國所鼓吹的生機主義，也是這一派的學說。這一派把生機看作是一個玄妙不可實測的東西，拿來解釋社會歷史的現象，所以是玄學的，或唯心的，而非科學的。第二派就是心理史觀之一種，其學說不出於個人主義的觀點，不過把社會看成在心理上有實在性罷了。這兩派不在我們所講的範圍之內，我們所講的生物史觀就是屬於第三派的生物有機體觀。

生物有機體觀是什麼呢？簡單說起來，就是承認社會本身是一種生物，是生物有機體的一種特殊類型。社會在性質上功用上以至始源、發展、趨異等等整個生命歷程，都與任何有機體的特徵相似，受同樣的生物法則之支配。不但有心理的實在，也有物理的實在。主張這種學說的，古代中西學者中均有之，不過一鱗片爪，尙未構成系統的學說。至十九世紀中葉以後，此學派受達爾文天演學說的影響，始大爲興盛。其中最著名的學者，如李里菲（P. Lilienfeld）、謝富勒（A. Schaffle）、華

牧 (R. Worms) 、諾維科 (J. Novicow) 、斯賓塞 (H. Spencer) 、愛斯賓 (A. Espinas) 等等。有些反對的人說，這一派學說在二十世紀已經消沈了，實際上這派理論在現今仍佔很大的勢力，繼起的生物有機體派社會學家，如啓依林 (Kjellen) 、洛勃斯 (M. Roberts) 、斐利尼 (La Ferriere) 、西摩拉 (Schmoller) 、富爾巴克 (Faulback) 、斯泰因 (L. Stein) 、薩樂門 (G. Salomon) 等，均各有特別的發揮。

四 從生物學上證明社會是有機體

爲什麼把社會看成是一個有機體呢？要明瞭這個，先得把生物有機體的定義明瞭一下。據斯賓塞說，所謂有機體有下列幾種現象：(一)有生長的現象；(二)在生長的歷程中，生物本身在結構上，功用上都顯分化作用；(三)有機體各部分之間，有相互依賴的存在；(四)有機體是由小的單位(細胞)構成的；(五)有機體毀滅之後，其單位仍可生存；(六)有機體具有特別的營養系統(特別是分泌系統)和特別的管理系統(如神經系)。以上這六種現象，是一切生物個體所同具

的現象。但是社會也同具此六種現象，如（一）社會能生長；（二）社會有分功作用及分功的結構；（三）社會各部分亦相互依賴而存在；（四）社會之有個人，猶個體之有細胞；（五）社會解體之後，個人仍可存在；（六）社會亦有營養系統（經濟）和管理系統（政治）。從以上的例證看來，社會也是一個有機體，和生物個體之為有機體是一樣的。生物史觀便由此根本觀點出發。

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

普通人認個人是一個生物有機體，而社會則非生物有機體，其誤在拿現代任何種型的社會和人的個體相比較。我們人類是生物有機體發展的最高階段，其組織非常複雜，其意識非常顯明，都非社會所能比擬。如（1）人有一發展完備的神經

中樞，故「自我」的意識非常顯明，「我」與「非我」之區別也非常認得清楚，而社會則自我意識尙未十分發展，「我」的觀念頗爲模糊。(2)人類個體組織嚴密，每一部分肢體和本體切開後即不能單獨生存，而社會則分裂一部分後仍可各自生存(如美國脫離英國後，仍可各自建一國家)。(3)人類個體組織內的細胞已失其獨立存在的生命，不能自由行動，自由思想，但是社會內的個人則有意志和行動的自由，常能因個人的活動而改變社會的性質；甚至個人亦可脫離社會而獨自生活(如荒島上的魯濱孫)。由以上三點看來，社會似不能和人類個體相比。

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

機體之感。

先就人類來看，人類的個體性是完整極了，不但自我意識完全明瞭，並且組織也非常嚴密，人身的細胞都已分業化，每部分細胞各管一職，沒有自由行動的餘地，細胞脫離了人體也不能單獨生存。這都是一般認為和社會絕不相同的地方。但是我們知道人身上的細胞雖然已經失去個性，但其構造實在和單細胞生物（如阿米巴）的構造完全相同。試從人體的任何部分（無論是從腦上，肝上，胃上，筋肉上）取下來一片組織，用顯微鏡察之，則見為無數細胞所組成，每一個細胞無論形狀如何，內中總是由一個細胞核和許多液體的原形質所結合而成。再取水中的單細胞生物如阿米巴之類看之，也完全是一樣。所差者，單細胞是活動的，能够捕食別種生物，能够自由趨避，而人體的細胞則不能，這似乎兩者並不相同了。其實若把各種生物的形態比較一下，就可以知道人體細胞這種專門化的情形，乃是無數代生物演化的結果，並不是原來就是如此，這些人體內的細胞，也並不是完全失去他的個性。譬如人體之中，就有兩種細胞尚保有個性，尚有行動捕食等自由的，一種是

白血球，平常自由游泳在人的血液，並不固定，一遇細菌等毒物侵入人體，這白血球便要羣聚到一處來和細菌開仗，白血球之吞食細菌，實和最下等單細胞動物阿米巴之吞食物品完全相同。另一種是精蟲，不但可以自由行動，而且能夠脫出其男主人的體外，而另和別種細胞（卵球）結合，產生新的生命。由此看來，人體內的細胞何嘗全無個性呢？至於其他的人體細胞，雖不能如以上兩種細胞之自由，但其個性也並未死去，如近來生物學家能夠從人體（或其他動物體）中取出一個任何細胞培養在適當的環境和營養液中，竟能自由行動，自由生長，而且還能由分裂而生殖，其形狀完全和一個單細胞生物相似。如果培養得法，其壽命竟能比原來的本體還延長若干倍。由此可見人體中細胞並非失去個性和生命力，但這些有個性有生命的細胞聯合起來，可以組成一個大的有個性有生命的人（或其他動物），兩者並不衝突，然則由許多有個性有生命的個人聯合而成爲社會，又何嘗不可以算一個另外的擴大生命呢？

如果說社會無論如何不如人類個體之意識明瞭和組織精密，則請看生物中也有

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

再就組織方面來看，個體並不是絕對不能分裂的。脊椎動物之中，如蠟蟻蜥蜴之類，把他們的尾或肢體切去一段，不久仍可再生出來。再下等的環體動物，如海產環蟲之類，身體是由無數環節連合而成，每一個環節到了成熟時期都可以另外長出一個頭來，和他的前部分裂，由一條蟲變為兩條蟲。又如扁體蟲類中的片葉蟲，

有時在尾端另生一頭，一頭向前，一頭向後，就這樣可以由一條蟲分裂為兩條蟲，各有生命，仍不失為有機體。一個身體既然能分為兩個而各自活着，那麼所謂自我意識又在何處呢？再下等的動物如沃貝里亞（*Obelia*）一屬，其組織更為奇怪。他的形體好像一棵樹，分出許多枝條，每一個枝條的上端生一酒盃形的口，盃內生着一個活的水螅，這水螅能够張開觸手以捕獲生物，他的組織非常簡單，祇是構成於表裏兩層組織，中央一層薄薄的膠質，沒有心臟及五官。他的神經系統是周散於全身。他們由其所住酒盃下面的枝條與全體沃貝里亞相通。這些水螅多數都是司食的，他們吃飽了可以營養沃貝里亞的全體，另外有一種司生殖的水螅，也是住在枝條尖端的，他們並不捕食，他們只等到成熟以後，便脫離沃貝里亞母體，而落入海中，變成了自由行動的水母。這些水母在海中產了卵和精蟲，又生出名叫普拉奴拉（*Planula*）的幼蟲，幼蟲固定在木片海藻之上，又發出枝條和芽苞來，便成為新的沃貝里亞。這種生活你說他是羣體也可，說他是個體也無不可。他們的組織非常鬆懈，從任何部分切下一片來，都可以生出新莖而產生新的枝條和水螅。再下等一

點如珊瑚蟲及海綿之類，則更是由無數細胞集合而成的一個不定形的個體，他們沒有固定的組織，也沒有什麼機關肢體，切開海綿為數片或用極細的濾紙把他的組織完全分開，使成爲一個個的單細胞，仍然可以都活着，並且可以再集合起來另成一個新個體。像海綿這種東西，說他是一個複細胞生物也可，說他是無數單細胞生物聚族而居的大公會也無不可。

從以上所引的各種生物的例看來，可以知道生物的意識和組織並不是一律都生來完整的。有許多動物很難說他是一個個體或僅不過是一羣集合體，然而，他仍不失爲一個有機體的生命。人類社會的組織和意識雖然不如人類個體之複雜顯明，但和海綿等生物比較起來，有過之無不及；且其具備有機體的條件則無不同。海綿如果可算爲生物，人類社會又何嘗不可算爲一個生物。

五 社會在有機進化階段上的位置

我們爲什麼在上次要舉許多生物學上的例來說明呢？這就因爲一般人對於生物

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

假如我們接受這個觀點，承認社會果然是一個有機體，是一個生物，那麼社會在生物界中所占的位置是如何呢？換言之，即應該把他歸入生物學上的那一門，那一類呢？我們知道，現在普通生物分類學中是沒有「社會」的位置的，因爲一則社

會是否生物，尙爲學者爭論的問題；二則社會的現象非常複雜，應該專闢一門社會學及幾門社會科學去詳細研究，故不必再勞普通生物學者的心。不過，我們如採取生物有機體派的社會觀點，則不可不先明瞭社會在生物系統中的位置和關係，才能對於社會的本質更加認識得清楚。

要研究這個問題，讓我們先打最下等的原生生物研究起。我們知道生物界最原始的生物是一些單細胞組織的生物，這些生物的組織和生活形態都非常簡單。但是他們也有生殖的能力，他們是用分裂法去生殖的，即一個細胞分裂爲兩個，兩個又分爲四個，如此以至無窮。普通單細胞生物一經分裂以後即離開母體，各自生活。但也有偶然因環境或其他關係，分裂以後子細胞與母細胞仍然密集在一處共同生活的。這種共同生活的單細胞日久之後就變爲一種羣體，每個細胞犧牲他們一部分的個性自由，而成了互助的組織和形體，這便是由單細胞生物演化到複細胞生物的起源。複細胞生物一經出現，組織便日趨堅固，以前不過是許多單細胞之間彼此畧爲分工互助而已，如海綿、珊瑚蟲之類即屬此種，到後來組織日趨固定，有了一定的

形態，有了專門化的組織，於是細胞的個性便日趨潛隱，而羣體的個性日趨顯明，這便是較高等的複細胞個體生物。再往前演化，又漸漸演化出一個神經系統來，又漸漸形成了神經中樞的腦髓和脊髓，從此全身有了統制指揮的中樞機關，個體的意識日漸明瞭，而細胞越不能單獨活動了。這便是複細胞個體進化到現在的最高階段，以我們人類為代表。

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

和細胞比較，則複細胞生物是退化而非進化；文明人和野蠻人比較，文明人也是退化而非進化。然而，若就整個生物界的情形比較起來，則複細胞生物的全體，確比一個單細胞生物在生活方面進化得多。同樣，一個有社會組織的文明人，比社會組織簡單的野蠻人在生活方面也進化得多。所以我們應該明白，人類的進化並非仍沿個體進化的階段，而另有了一個超個體的階段，即是「社會體」的階段。社會本身將逐漸形成一個有機的實體而把個人都組織起來，使之協同動作而生活，猶如從前幾萬萬年前複細胞生物個體初出現時的狀態一樣。

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

(最初)單細胞生物 複細胞生物(個體) 複個體生物(社會)

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

生物爲什麼一定要向這個方向演進？這是一個生物哲學上的問題，我們在此不必詳細研究。照我看起來，只要用達爾文「生存競爭，自然淘汰」的學說就可以說明。任何生物最大的目的是在競存（包括傳種在內），競存上占優勝的自然必須體力智力強大，或富有適應環境的能力。個體與個體比較，其優勝是有一定限度的，但如個體與個體能相互合作而成爲一羣體，則在競存上優勝的可能性必更大。所以凡能成爲羣體的生物，其種族比較地可以傳衍，羣的結構越進步者，種族也越爲優勝，所以單細胞生物日久即進化爲複細胞生物，組織簡單、意識散漫的低級複細胞生物，又日久而進化爲組織複雜、意識明瞭的高級複細胞生物，再進而有復個體的社會有機體出現。這都是生存競爭原則支配的結果。人類之所以爲萬物之靈，所以能支配宇宙，完全是由於發展了社會生活的緣故，並不在乎個人的聰明智慧問題。如蟻類並無智慧，然也能稱霸於昆蟲界中，可見競存的關鍵在彼而不在此了。

六 社會有機體的發生及演進

底下我們就可以從發生學上來看看社會有機體構成的經過。我們在前面已經看過，一個單細胞生物之演化為複細胞生物，乃是由於單細胞自行分裂增殖的結果，一切複細胞生物的胎生史，也可以證明這個事實，即原始精蟲與卵球結合之後，成為一單細胞，由此單細胞依倍數分裂的法則，逐漸發展而成為一胎兒。故一種複細胞生物雖係由無數單細胞合組而成，但並非取任何若干各不相關之單細胞擺在一處，即能構成一複細胞個體。一個複細胞個體必須是由原始祖的一個單細胞增殖而成的，即個體中的若干細胞，彼此之間必須有一種血統上的關係，始能脗合無間。由此我們就可證明，任何複細胞個體的構成，是依生物的基礎成功的，與無機物之僅依化學物理基礎而構成者不同，這便是有機之所以為有機的緣故。同樣一個社會的構成，也是有生物的基礎在內，如果僅是由於個人心理的感應或利益的結合，這種社會只可叫做「人為社會」，不在我們討論的範圍之內。我們所要討論的，是「自然社會」，即是依血統關係而構成的，如家族、民族、國族之類，這種「自然社會」是社會主要的形態，其基礎是生物的，其他「人為社會」如學校、軍隊、公司、

俱樂部之類，是自然社會統制下的某種組織的形態，其基礎間接雖也可以說是生物的，而直接則是心理的。

「自然社會」的起源可以完全由生物學原理來說明，即生物在原始即有生殖的本能。生物和無生物，有機體和無機體之最大區別之一，即在有無生殖的能力。原始單細胞用無性生殖法，由分裂而生殖；低級的複細胞生物也是無性生殖（發芽法）；比較進化的複細胞生物如蚯蚓之類，漸有兩性器官的分化出現，但兩性具於一體；再進而兩性分具於兩體，於是有雌雄之別。一個生物必須由雌雄兩種生殖細胞接合而成，這就是生物超出個體而進展到羣體的開始。但高等生物如魚類等其配合仍只由精卵於體外會合，故雌雄兩生物直接不發生關係，同時母之與子亦不生關係，故生物仍只限於個體，而無所謂社會體。生物再往上進化，才有母親養護子女的必要，更進而有雌雄協力同居以養護子女的必要，這樣便使個體與個體（母與子，夫與妻）因天性或血統關係而營同居生活，生物到了這個階段便發生了「愛」的本能，即個體對於另外一部分個體發生愛情，而非同居不可，這便是家庭。家庭便是

最初出現的社會有機體，其結合主要由於生物的基礎，所以和其他「人爲社會」不同。

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

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

關於以上四階段有機社會的較詳說明，請參考拙著生物史觀與社會及社會科學通論二書。

七 社會有機體演進的特徵

社會有機體最初出現的形式是家庭，由家庭而漸次擴大，經過家族社會、部族社會、民族社會，而有近代的國族社會組織出現。這些詳細的經過，我們可以不必細說，只就他的兩種特徵來說說。

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

社會組織進化的過程，即從最簡單的家族社會，逐漸而演進為部族社會、民族社會、以至現代的國族社會。其進化的特徵為：（一）分子的增加及範圍的擴大，

(二)機關的複雜化及層化，(三)中樞機關的成立及控制力之增大，(四)各部
分間相互倚賴之關係愈密切，(五)分子間的分業作用日益細密，(六)全體社會
活動的能力增加。研究以上種種情形是社會學、政治學、及經濟學等社會科學的責
任。

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

社會既然是一個有機體，所以也具有有機體普遍的特徵，即有生長、分裂、衰
老、復興、滅亡、融合、鬥爭種種現象，在我們這個短期講演中，對於這些問題不
能一一概述，底下我們只提出一個國族性的問題來研究一下。

八 國族性是支配歷史演進的原動力

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

一、國族性可以改變自然環境的壓力。生物產生於自然環境，故不能不受自然環境的影響。但生物越進化，則其控制自然之力量越增加，昔為自然之奴隸，今已逐漸變為自然之主人。人類社會為生物發展的最高階段，故其控制自然之力越大，而國族性轉可以決定自然環境的利用與否。如北美洲在紅人手中，並未富強，而到

了白人手中，即有今日之發達。又如南北美洲情形大致相似，而一爲條頓民族，一爲拉丁民族，故其結果治亂強弱亦不同，足見國族性可以決定自然環境的命運。

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

三、國族性可以決定文化思想的形式。同一基督教，因民族之不同而分成爲三派；同一社會主義，因民族之不同，而分爲若干形式，這都是受國族性的影響。

關於國族性決定歷史演進的形式的理論，在此地也不能詳講，以後有機會再詳說罷。

九 結論

由以上的說明看來，可知社會進化不過是生物進化之另一種形式，其根本原理並無二致。我們在生物界中看見生存競爭的現象非常激烈，決無所謂和平禮讓等行爲。生物在競存中占優勝者，必須有二個條件：（一）內部各分子間絕對協和一致，

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

民國二十五年五月

四 除三害

中國今日處在一個非常的時代，一切的腐舊制度和腐舊思想都發生空前大動搖，我們在這時代的戰士所需要的不是擁護已死的骸骨，替三千年以前的陳死人做孝子順孫，也不是苟且遷就以圖彌縫調和塗飾一時的耳目，我們所需要的是一種建設新中國的信心和理想，一種遠大的前途，一種勇猛的決意，一種鬥爭到底的人生觀，站在祖國的堂堂陣線上，與一切危害國家的思想和運動作殊死的戰爭。我們應該相信中國的前途只有一條路，就是中國國民自強自救自新自奮的路；我們相信中國國民今日只需要一種正確的人生觀，就是「國家高於一切」的人生觀。我們的敵人正向我們環攻，一切的強權都希望中國人拋棄了國家民族的立場，趕快和他們同化起來，日本人對我們講王道大同，俄國人對我們講無產階級聯合，英國人法國人對我們講國際和平，信賴國聯，他們的目的都是一樣，都是希望中國人趕快消滅了國家民族獨立自主的意識，去變做他們的奴隸。因着這些強權勢力的操縱，在中國便

產生無數強權的代言人，他們各爲自己賣身投靠的「祖國」効忠，製造許多麻醉中國國民愛國觀念的欺騙名詞，他們所一致聯合進攻的就是中國國民的國家民族獨立自主意識，因爲中國人的國家民族意識一旦發達，這些烏烟瘴氣的鬼影，不免要煙消瘴滅，所以他們要趁中國的國家民族觀念尚在搖籃的時代，聯合着向幼稚的國家思想進攻。我們要建設新中國就不能不先建設一個獨立自主向前進的新中國精神，就不能不首先向這些時代錯誤的人生觀進攻。要掃清一切時代錯誤的思想，才能剷除了新中國前路的障礙物。在這許多烏烟瘴氣的錯誤思想之中，底下的三種是最猖獗，最有勢力，最能盤踞在一般人心與妖作怪的。要掃除新中國前路的障礙，不能不先做一番「除三害」的工作。

現代中國思想界中的三害便是：

家族主義

個人主義

階級主義

家族主義是中國一向傳統的中心思想，是支配中國二千年來的有力工具。中國的社會組織一向建築在家族主義的基礎之上，到今日雖然大部分已經動搖，然而這種傳統勢力的陰影仍舊瀰漫於一般社會之中。在過去，家族主義有許多功績是不可磨滅的。它給中國社會奠定了一種雛形的組織，不至陷於土崩瓦解；它給中國人養成了一種集團生活的習慣，使個人主義不至猖獗。在家族主義的基礎上，產生了許多集團生活的道德教條，在這種教條上培植出許多肯爲別人服務犧牲的孝子賢孫良母節婦，並且由家族主義推廣起來，造成一種親親而仁民，仁民而愛物的廣大理想，使中國人能够早早脫離了個人主義的反動思想，知道尊重爲他人爲集團服務犧牲的可貴觀念，這都是家族主義的好處。

然而到了現在，家族主義已經遠離了時代的需要了。家族主義所演繹出來的禮教，已經變成一種虛僞矯詐的裝飾品，許多人口裏講忠孝節義而實際上做的是男盜女娼的行爲，提倡讀經的大老們本身的行動就沒有一點是合乎經訓的。這種事實證明家族主義在現代中國已失去支配人心的權威，家族主義的精神早已消滅，所餘下

的不過是家族主義的軀殼。

雖然如此，家族主義究竟曾支配中國人的思想行動至二千年之久，它的遺留在社會上的影響，至今還沒有磨滅，而壞影響却大於好影響。中國今日政治社會之所以不上軌道，根本還是家族主義在那裏作祟。一個政治領袖上了台，他的兄弟子姪姑表姻舅照例是要拔茅連茹而升，一個公司的經理，一個學校的校長，在他手下的人也大半是從血統和裙帶關係而來的。爲什麼？因爲在家族主義的人生觀之下迫他不得不如此做。一個閩人引用親屬去朋分公款不至於受人攻擊，但是一個人上了台不援引親戚故舊，就要被社會上說他忘本。因爲在家族主義的道德之下，一切都以家族利益爲出發點，它所注意的是家族的利益，而不是國家和社會的公共利益，把家族算做了社會組織的最高單位，把爲家族服務的理想算做了人生最高的理想。在家族主義之下，也有爲國盡忠的烈士，然而他們的行爲標準是從家族引伸而來的，他的目的不是直接爲國，而是爲的「揚名聲顯父母」，而是爲的「移孝作忠」。在他們看來，國家生活不過是一種附屬的條件，而家族生活才是人生本來最高的目

的。

這種情形，在家族利益和國家利益彼此不衝突的時候，是沒有什麼毛病的，但是到了兩種利益發生衝突的時候，就顯出絕大的破綻。譬如上舉的做官辦實業辦教育引用親舊的例，就是兩種利益衝突的表現，結果是犧牲了國家和社會的利益去滿足家族的利益。中國現今政治社會事業的腐敗，其最大的原因還是這種家族主義的勢力在那裏作祟。中國人一切事業都難於破除情面，法治精神自漢以後，便不能在中國樹立，其原因就在於家族主義的勢力過於龐大。家族主義是新中國建設的極大障礙。

我們現在處的是國際集團競爭的時代，人類的社會生活早已由家族、部族、民族、而進入於國族組織的階段。國家生活形成了人類社會最大的單位，在共同生活和集團鬥爭的目的之下，必須把整個民族統一於國家理想之下，一切思想行動皆須以國家利益為前提，道德的標準必須建設於國家基礎之上，如此方能免於自然淘汰而亡國滅種。在國難嚴重的中國今日，這種嚴格的國家本位人生觀更必須趕快建設

起來，而家族主義首先便做了建設的最大障礙。要建設新中國不能不首先向這「一害」進攻。

從五四運動以後，個人主義的潮流起來摧毀了家族主義的傳統壁壘，無論是在都市，在農村，家族主義的思想和組織都已經有形地動搖崩潰起來。然而因為家族主義它有二千年的長久歷史，所以一時要完全掃盡是不可能的。我們不否認家庭是社會最小的單位，我們不想去破壞夫婦親子團聚的家庭關係，我們也不反對親子夫婦應當互愛，親戚故舊應當互助的倫理觀念，但是我們反對家族主義越過了它本來的範圍，干涉到國家社會的公共事務裏去。我們所要剷除的是「家族高於一切」的家族主義人生觀，我們要求把家族生活統制於國家生活之下，家族的利益應為國家的利益而犧牲。

個人主義是近代西洋文化中一個有力的要素，在中國似乎不甚發達，因為中國社會是家族主義的社會，家族主義的人生理想統制了國民的生活至二千多年之久，所以個人主義沒有大為發展的餘地，然而也並不是絕對沒有的。在戰國時代，就有

老莊一派的道家，站在絕對個人主義的立場上，來和儒墨等家鬥爭；到了魏晉六朝，又有何晏、王弼、劉伶、王衍等一般清談的玄學家出來，鼓吹個人主義的生活和理想。差不多在中國全部思想史上，到處都可以看到道家的個人主義和儒家的家族主義相互抗爭的現象。現在，在林語堂、周作人等鼓吹之下復活的李贄、袁宏道等晚明思想家，也是這種道家思想的一支流。

個人主義是什麼？它本身並不代表什麼東西，它代表的是對一切集團傳統思想的反動。一切生物和非生物，永久被兩種矛盾的勢力相牽掣着，一種是組織化的趨勢，一種是分解化的趨勢。在物理界中，大自星雲，小至電子，都有這兩種相反相成的現象，一方面新的宇宙在依組織化的趨勢不住地在發生新的構造，一方面舊的宇宙也依分解化的趨勢天天趨於消滅。在生物界中，這種現象更加顯著。生物從單細胞生物演化爲複細胞生物，又從個體生活演化爲集體的社會生活，這都是組織化的表現。但是在每一階段中都因爲有許多反組織的分解化趨勢所牽掣着，以致演化的進度不容易迅速。在人類的社會生活中，這種現象更加顯著。每一個社會集團在

初創生的時候，爲着鞏固集團的組織，發展集團的生活起見，必然要產生一種集團主義的倫理道德風俗制度乃至整個的集團意識，沒有這些集團性的文化，這個集團便無法存在。但是在集團主義的文化正在昌旺的時候，也必有一部分不滿意集團生活的個人，在進行分解化的運動，他們的立足點，便是站在個人絕對自由獨立的理想上，來反對以集團的共同理想壓迫個人。如果集團這時候正在壯旺時期，能够控制住大多數分子的信仰和感情，則這種不平之鳴不過是少數人的空喊而已。但是到了集團文化過於凝滯固定，陷於腐舊保守，不能控制大多數人的精神感情的時候，這種個人主義的分解化趨勢便乘機大張，他們公開地反對集團公認的理想和制度，進行破壞和分解集團生活的工作，最後到舊日傳統的集團文化完全崩潰爲止。到了這個地步，個人主義的目的便算告成，它們再不能有什麼新的貢獻，因爲絕對獨立的自由的反集團生活，是不能存在於人類社會中的。一個集團要想維持生存和競爭，必然要產生一種集團的理想和制度，舊的集團文化雖因個人主義勢力的分解而趨於崩潰，但必須即刻有一種新的集團性的文化代之而起，否則這個社會必因個人主義

的過分猖獗而陷於瓦解滅亡。

中國在春秋戰國時代，是一個舊日封建社會的集團理想和制度已經不能適應社會的生長力的時候，所以在儒家、墨家、和法家的三種新集團主義的建設運動以外，還有極端個人主義的道家思想。他們在中國思想界形成了一支極大的暗流，他們否認集團傳統的封建文化，他們也譏笑一切新集團建設的理想，他們對於儒家的席不暇暖的救世精神尤其加以攻擊。然而結果奠定了新中國集團社會的生活基礎的乃是儒家和法家，而絕非道家。假使中國在戰國時代沒有儒法墨等家的新集團理想建設運動而祇憑老莊等個人主義的思想無限制擴張下去，中國社會早已崩潰，中國民族也許早已爲西戎北狄所征服了。

中國歷史第二個個人主義大猖獗時代是在魏晉六朝。秦漢大帝國四百年中在先法後儒的集團文化統制之下，舊文明已因爛熟而趨於陳腐，社會上已需要有新革命的出現，這時候個人主義便乘機而起。從王充的論衡起、到蔡邕、孔融、王弼、何晏、以至於兩晉的清談家，一線相承表現了極端個人主義的反集團精神。因爲當時

社會對於儒家傳統的家族主義禮教生活已經十分厭倦，所以站在儒家的立足點上不能抵抗這種個人主義的勢力，當時少數有眼光有魄力的大政治家，如同曹操、諸葛亮之類，都想以法家思想來救正當時個人主義的流弊，樹立一個新集團的理想，可惜他們的政治事業妨害了他們在思想界的工作，以致思想界的領導權始終落到個人主義者的手裏，許多聰明才智的第一等人才，都爲這種個人主義的思想所誤，在那樣內憂外患的時代，還在崇尚清談，不問世事，結果招致了五胡亂華之禍，把整個漢民族都斷送了。真正的漢民族帝國，到陳後主投井以後就已經亡了，後來新興的隋唐大帝國，是站在北方新興民族的基礎上起來的，因爲這些新興的蠻族，他們血管裏沒有腐化衰老的氣息，因此也沒有感染到個人主義的頹廢傾向，所以他們才能替中國建設了一個新的集團生活的大帝國。

五四運動是對傳統的家族主義文化制度的一個大革命，這時候起來担当摧毀傳統集團文化壁壘的工作的，也是個人主義者。新青年派在當時便代表這種個人主義的主力軍，他們的思想有兩個來源，一個是舊日中國道家的個人主義思想，周作人

爲其代表，一個是英美民族的個人主義思想，胡適爲之代表。這種潮流合并起來造成了一種當時具有很大破壞力的新文化運動。新文化運動的結果，把中國數千年來傳統的家族主義的倫理和家族主義的社會組織根本打破，雖然有許多人因爲這個而對於新文化運動發生反感，但在我看起來，中國的社會無論從內在的發展力或從四圍的環境看來，都有趕快打破家族主義的組織而建設近代國家有機的社會組織的必要，因此新文化運動的對家族主義進攻，乃是應乎社會本身的需要，乃是對中國國家有功的。也可以說，正因爲家族主義本已經走到末路，所以個人主義才發達起來。所不幸者，個人主義者不知道集團精神和集團組織對於一個社會存在的必要，他們拼命摧毀了家族主義之後，不能領導中國向一個新集團理想中去，他們仍舊沾戀於個人主義的殘壘，他們擴大散布了個人主義的精神，他們運動的結果使每一個受了新文化洗禮的青年除了個人的利益或興趣以外不知道有別的，這幾年來學校風紀的敗壞，社會現象的日趨於浪漫頹廢，一般人的醉生夢死處於國破家亡的狀態下而不知覺悟，我們雖然不能把罪因一齊歸到新文化運動的大師們身上，然而他們至少

要負一大部分責任。因為在他們領導之下的一部分青年應該都是社會中最優秀的分子，這些分子們假使接受了集團精神的洗禮，把他們的精神才力身體生命都貢獻於民族國家的集團理想上去，則中國的問題也許早點能夠解決。然而不然，在他們的領導之下，一部分青年沉醉到愛慾裏去了，一部分青年迷戀到考據裏去了，一部分青年拚命去學起幽默來了，一部分青年墮入到頹廢的迷淵裡去了。在這樣國破家亡的嚴重時代，他們向青年們介紹的是怎樣說笑話，怎樣扮小丑，怎樣把沉痛的感情轉化爲輕鬆的發笑，他們還要向一切認真爲集團理想作戰的分子們放冷箭，他們拿嘲笑的态度去抹殺一切的人，抹殺一切的運動，結果使中國變爲充分虛無主義的國家。在他們看來，一切集團控制的理想都打破以後，個人的真精神價值便可以顯現出來，然而這完全是空想，個人離了集團的組織永遠不能有所作爲，把集團的理想摧毀以後，所剩下的只是一盤散沙的個人，這些一個個的人在別的有組織的民族面前，只是一種待宰割的豬羊。我們中國今日就在這樣一盤散沙的豬羊狀態之下，等候敵人的宰割。

在西洋也有個人主義猖獗的時代，結果也大抵是不好的。希臘的盛時，是集團精神最昌旺的時期，這種精神在雅典和斯巴達的民衆中充分表現出來，所以能够戰勝波斯的侵略。到了波斯戰爭以後，希臘人的集團精神開始腐化起來，懷疑派的思想大起，卒招致馬其頓的征服。羅馬民族的初期，也是集團精神最昌旺的，在他們的向外鬥爭和發展歷史中，無處不表現集團的偉大勢力。到了共和政治末年，個人主義的精神漸漸起來代替了集團的精神，於是爭權奪利的軍閥政治由此產出，而羅馬遂一變爲帝政，再變爲滅亡。在今日許多史籍之中，我們可以看出在個人主義支配下的羅馬民族，當時是何等的荒淫，何等的放縱，其爲新興的日耳曼民族所征服乃是當然的。中古的歐洲在封建制度和基督教會的統治之下，個人主義可以說絕對不發達的，這種封建迷信的集團社會可以說是集團組織中極低級的形式，然而就是這種低級的集團社會，也曾一次把阿剌伯帝國向歐洲侵畧的軍隊在法國波亞擋住了，又七次興起了空前偉大的十字軍，肯渡海數千里去爲一個死人的墳墓作戰。到了十字軍戰勝以後，這種集團的精神漸漸崩潰，而個人主義遂復活起來。文藝

復興時代就是個人主義充分發達的時代，在一方面雖然文化藝術極度的發達（真正偉大不朽的文學和藝術如但丁的神曲和密支安琪羅的彫刻繪畫以及聖彼得堂的建築仍然都是集團主義的），但同時政治上宗教上的黑暗殘酷驕奢淫縱，也就百倍於從前，所以文藝復興發祥地的意大利半島，終久不能團結成一個民族的國家，而被征服者三百餘年。歐洲近代的文化當然有一部分是承自文藝復興時的，然而若說歐洲近代的文明強盛完全是文藝復興之功，這是根本錯誤的。歐洲近代的文化基礎，一方面受宗教改革之賜，一方面是受科學發明之賜，而最根本的原因是在民族國家的興起。歐洲社會之所以能鞏固強大，多半靠的是民族國家精神的功勞，而非文藝復興時代的個人主義精神的功勞。試觀文藝復興精神最深入的法國在危急時代仍然表現充分的愛國精神，法國之所以能自存，完全在此，然而因為受文藝復興時代個人主義精神過深之故，民族終比較衰弱一些，和德國民族比較就相形見拙。近代歐洲資本主義的猖獗，階級鬥爭思想的流行，各國社會內部的不安，都可以證明在近代歐洲各民族之中，集團精神比較已稍顯衰頹的現象，個人主義大有復活之勢，這

從整個歐洲民族的立場上看起來，並不是一個好的現象，將來的歐洲也許仍走上希臘滅亡的舊路。歐戰後布爾什維克主義和法西斯主義的出現，是集團主義對個人主義抗爭的一種新的方式，猶如基督教的新集團精神之代替了羅馬帝國沒落的個人主義文化一樣。歐洲若想自救，必然地要躲開了極端個人主義的毒氣，而在新集團主義的基礎上創造出一個新社會。

個人主義並不是絕對惡劣的思想，我們當然承認個人主義文化的功績，我們也承認一個集團若要鞏固強健，也必然須承認個人的自由精神，個人對於集團的自覺心，但是我們反對個人主義越過了它本來的範圍，我們反對個人本位的人生觀，我們要把個人生活統制於國家生活之下，個人的利益應為國家的利益而犧牲。

階級主義是一個新興的主義，是從十九世紀工業革命以後才正式成立。在現代西洋工業社會中，階級的分化自然是一個事實，但是現代所謂階級和古代之所謂階級是根本不同的。現代的階級是經濟的，古代的階級則是種族的。在古代無論那一種民族方面，多半有僧侶、貴族、平民、奴隸等階級分野的存在，而這種階級的

構成，完全是由於一個民族被其他外來的民族征服所致，與近代工業革命後因資本集中而產生的階級分化現象完全不同。馬克思等階級主義的學者把這兩個現象混為一談，硬說一部歷史都是階級鬥爭的歷史，這是犯了邏輯上的錯誤。

中國社會的情形和西洋社會有一個絕大不同之點。在西洋封建制度的消滅很晚，有些國家直到十九世紀中葉才算完全消滅，因此由封建制度所產生的農奴制度，也一直維持到十九世紀，所以在西洋社會中有地主和農奴對立的階級形勢存在。西洋的工業革命又進行得很快，現在西歐各國的工業化程度是很深的，所以又有資本家和勞工對立的階級形勢出現。這兩種情形在中國都沒有。中國今日的社會，既不是封建社會，也不是資本主義社會。中國的封建制度自秦始皇時代已經根本推翻了，秦漢以後，雖然殘餘的封建貴族尙不能說是全無勢力，但是已經不在政治上占重大地位，到了隋唐以後，君權無限擴張，封建制度就根本消滅了。近來有些講中國社會史的人，把明清的紳士算做封建勢力，真是笑話。紳士的地位是由做官取得的，在科舉制之下，一個貧士只要一舉成名，就可以立刻變成紳士，取得政治上和經

濟上的特權，他們的權利是由君主的恩典所造成的，與封建制度下貴族權利之由世襲和門閥所造成，雖君主也不能剝奪者，絕對不同。今日農村中的地主，多數是由官僚紳士身分所造成的。官僚們憑藉非法的手段，取得非法的蓄積，然後以此蓄積購買土地，造成地主的地位。這種情形是西洋社會中所少見的。從又一方面看來，中國社會至今未實行工業化，資本主義在中國始終尙未發達，資產階級也尙未成立。近來被一般人所指目的少數洋場資本家，其實都不過是外國資本主義的一種寄生物，即所謂買辦階級者是。中國與資本主義的關係，是殖民地的關係，壓迫中國的是外國的資本主義，而非本國的資產階級。在本國內，根本就沒有資產階級與勞動階級對立的形勢。在前幾年，某種左傾的雜誌中，曾有中國究屬封建社會抑係資本主義社會之爭，兩方面的人，都想從馬克思主義中找出有利於自己論點的根據來，然而結果仍然莫衷一是。所以然的原因，就因在馬克思主義中找不出中國社會的特殊形式來。馬克思生於西歐封建社會將近消滅而資本主義社會剛剛產生的時候，他根據在歐洲的歷史和經驗，只知道有這兩種社會，而且封建社會一消滅，資本主義

社會就要產生。他不知道這種情形完全是西歐社會的特殊情形，在世界其他民族中多半不是如此，而在中國則更不是如此。在中國封建社會在二千年前早已消滅，而資本主義社會則至今尚未產生，在這青黃不接的二千年中，另外有一種中間的社會組織，這便是君主專制下的官僚社會。在西洋有些封建制度消滅早點的國家，如英國、法國、西班牙之類，也曾產生過這一個時代，如法國尤為顯著。但是因為西洋的封建社會消滅過晚，而資本主義又出現過早，所以在君主專制的官僚制度尚未完全成熟的時候，資本主義的民治勢力已經起來，大革命已經發生了。所以在西洋社會史上，很容易忽略這個階段，而在中國社會上則絕對不容易忽略這個時代。拿魯這個時代的馬克思學說來解釋中國的社會，是無論如何講不通的。

我們分析中國的經濟問題，就感覺到中國的經濟問題是受政治問題所決定的，中國今日尚沒有像西洋近代社會中完全依賴經濟實力的資產階級，中國的問題，最大的是外國的經濟侵略，其次是本國軍閥官僚的非法剝削。中國的地主，中國的資本家，都是依賴於這內外兩種政治的特殊情勢而存在的，假如對於這兩個政治問題

有了解決辦法，則中國的經濟問題自然解決，用不着高喊打倒地主和資本家。在中國來高喊土地革命，來高喊階級鬥爭，這是無的放矢，而且根本解決不了社會的問題。中國的農村中官權紳權誠然是很重的，農民受紳土地主的虐待也是常有的現象，但是這種弊病不是用一般社會主義者的主張所能救治。即以土地政策而論，爲要實行社會主義者的政策，必然要加重政府的威權，以官力來取締地主，沒收土地。但這樣一來，就得增加許多執行這新政策的官吏，並賦以更大的威權。照這樣辦法，誰能保這些新官吏不利用他們的威權去培植私人的利益。即使讓共產黨統治了中國，誰能保不產生許多蘇維埃式的官僚來向人民施行大的壓迫。所以這些辦法，並解決不了中國的農村經濟問題。在工商業方面看，也有這同樣的情形。

假如對症施藥，則解決中國一般人民的經濟痛苦，第一步只有實行促進近代國家有機體的建設，使有力以外抗強權，取得經濟自主的利益，然後再以國家的力量去取締外資侵略，保障本國人民的經濟權利。其次則實行改革政治，樹立人民監督政府的民主制度，則政府的苛捐雜稅，官僚的貪贓枉法，紳士的作威作福，一齊可

以杜絕。這兩個辦法成功，中國人民經濟自然復蘇，用不着去高唱什麼階級革命，打倒本來沒有的地主和資本案。

假如階級主義是在常態的國家中去鼓吹，則雖然有點無的放矢，尚不妨聽其存在，姑視爲一種意見。但中國今日是在國難嚴重的時代，中國今日正需要全國絕對團結以對付外人的政治、經濟、文化侵畧。階級主義的運動，適足以破壞全國國民的聯合戰綫，移轉對外的目標以對內，給強權國家以放手侵略的好機會。試想中國共產主義傳佈以來，所受損害該有多少！反共者，中立者，固然爲共產黨所屠戮戕害，受不白之冤，即共產黨之中，何嘗不是有許多剽悍勇武的青年和農工，或死或傷、或流離轉徙而不知所終。這些人若非爲錯誤的思想所誤，則移其精神與才力，不從事民族內部盲目的自相殘殺，而從事外抗強權的國族鬥爭，則中國也許早已得救了。說到這裏，我們不能不對於階級主義的傳佈表示絕大的痛心！

我們不反對中國人民有階級的意識，但我們反對階級本位的人生觀，我們反對階級高於國家的理論。我們要求把階級生活統制於國家生活之下，階級的利益應爲

國家的利益而犧牲。

中國今日惟一的出路是趕快完成近代國家有機體的社會組織以保障民族的獨立，在自由與國家有機體建設的路程中，有三個大障礙物非掃除不可。我們要挽救國難，要趕快促進祖國的獨立自由，不僅是普通政治外交的手段所能奏效的，必須來一次偉大的社會革命，把一切障礙國家建設的社會組織和社會思想徹底清除。我們要實行除三害，這三害便是：家族主義，個人主義，和階級主義。

民國二十四年（月日未詳）

五 國族的血

中國今日最嚴重的問題，不是敵人的侵略，不是政治的壓迫，不是經濟的困窮，不是文化的落後，不是思想的分歧，而是整個民族的衰老，這衰老的現象從體魄和精神兩方面都可以表現出來。在體魄方面，我們看見燕豫一帶農民的日趨於枯瘦，也看見江浙一帶的上流階級日趨於纖小，有些人把民族體魄的瘦弱，完全歸咎於營養之不足，實則這話對燕豫的農民講是可以的，但是江浙一帶的上流社會分子，其營養不為不充足，何以也一代比一代瘦小？這恐怕就不僅是單純營養的問題了。至於在精神方面，所表現的更為顯著。在下流社會方面委心順命的苟安精神普遍深伏於大多數民衆的心裏，尤以北方民衆為最甚。在上流社會方面，代表民族智力的知識分子，也完全為苟安妥協的精神所支配，他們喜歡和平，歌頌大同，寧願自己民族的生命解決權付之於異族之手，而反對戰鬥的新精神，現在若是有人對中國的知識階級講，我們應該大家起來高唱「中國、中國高於一切」的新國歌，或者明白

主張中國人應該有作未來全世界主人翁的積極信仰，不是被罵爲反動的帝國主義者，就是要被目爲狂人，許多自命心胸廣大的知識分子聽了這話就要怕得連頭縮回被窩裏去，動也不敢動。這就是民族精神衰老的徵象。

民族是一個生命的有機體，一切有機體都有生長、發育、衰老、死亡的有機過程，民族也不能例外。每個民族都有他的青年時期，也都有他的衰老時期。希臘在對波斯戰爭的前後，是他的民族青年期的頂點，能够以三百名斯巴達的陸軍抵抗波斯的十萬大兵，到了比羅奔尼蘇戰爭以後，民族有機體開始衰老了，所以一個新興的小小馬其頓王國就能够征服了全部希臘。羅馬在共和時代的中期，是青年期的頂點，所以能够戰勝強敵迦太基，經略小亞細亞，開拓高盧，造成了地中海上的第一個大帝國。但是到了共和末期和帝政以後，民族開始衰老了，於是對於新興的日耳曼人只好用修長城的法子來消極抵禦，到末了對外作戰都得倚靠日耳曼的雇傭兵，帝國當然就非亡不可了。歷史上民族壯旺和衰老的例到處都是，不止希臘、羅馬是如此。

中國民族的青年時期是自戰國到西漢中葉，在這時代以前，中國民族尚未搏成一個整個的大民族，姑且不提，經過春秋二百四十二年的競爭接觸，到了戰國初期，中國民族的統一機構已經形成，中國民族開始了整個有機體的完整生活，雖然政治方面尚未統一，但民族已經完成了，也就是這完成的民族有機生活體，才促成了秦漢帝國的政治統一。中國民族在這時代，無論從那一方面來看，也都是正在民族的青年期和壯旺期，在政治方面有秦皇、漢武的豐功偉業，把中國領土和勢力推廣到東至朝鮮，西達中央亞細亞，南抵南洋；在文化方面只有活潑進取的精神，沒有呻吟頹廢的老態；在人才方面出了許多思想上、政治上、地理上、軍事上的冒險大家，替中國掙下一份偉大的精神和物質的遺產。不必說別的，就把史記刺客列傳上那些人物的可歌可泣的事實翻閱一下，也可以知道武士道的精神在二千年前中國社會上是怎樣地充滿着，和近數百年來的西洋及日本比，並不遜色。

東漢以後，民族漸趨衰老，在政治上便產生了儒道兩家的和平閉關政策，在思想上也產生了竹林七賢式的頹廢放任思想，因此招至五胡新民族的征服。南渡以後

的中國民族是日衰一日，到陳叔寶而終於滅亡，代之而起的是北方新興的胡人民族，猶如日耳曼人之代羅馬而興一樣，鮮卑民族事實上已代漢民族而統治了中國。隋唐大帝國是新興的鮮卑民族的成績，不是那衰老的漢民族的成績，這是個顯然的事實。就是在文學藝術方面，唐以後的詩歌、繪畫、雕刻、書法，也都是承繼着北方新興異族文化的系統，同時也就是間接受了由中亞輸入的希臘、印度、阿剌伯、波斯等異國文化的影響，而不是直接承繼着南朝的殘餘漢民族的正統的。最低限度來說，漢民族是經過五胡民族的新血輸入後才復生的，這復生以後的新中國，在精神形式各方面，都已經經過了一番嬗變，不是那秦漢時代的舊樣子了。

從唐朝以後，凡是漢民族自建的朝代，如宋、如明，都是苟安退守，結果日趨衰弱的，只有那北方民族新建的朝代，如元，如清，才有奮發蹈厲的現象。蒙古人侵入中國不久，與漢民族始終未曾融洽，因此在中國留下的影響不多，而滿洲人的入主中國，却替中國掙下一份很大的遺產，今日中華民國的版圖，除了本部以外，其他各區，都是滿洲人替我們掙下的，這也是個不容否認的事實。

凡是中國人，沒有不是以黃帝子孫自命的，沒有不願意把中國民族的地位提高的，像上面所舉的那些事實，頗足以傷及中國民族的自尊心，以為真正的中國民族在六朝以後已經衰亡，而今日的中國民族則是由北方胡人借屍還魂的。但是歷史的事實擺在眼前，我們無法否認。並且從正確的生物社會科學的立場看來，民族血統的單純，並不是一個民族有機體構成的最主要的原因。我們並不如那狂悖的國社黨人一樣，信仰種族史觀的妄說，相信種族血統永久不變，而高叫日耳曼血統的澄清，反之，我們却恰好相對地主張一個民族的健全，必須時時吸收新的血統，把新興民族的血注入進去，才能使民族常保青春，不致衰老，正如一個生物必須時時吸取其他新鮮生物的血液，才能滋養的一樣。中國民族的接受異民族的新血，並不是中國民族的恥辱，却反是中國民族的光榮。因為民族存在的中心是在組織問題，即有機的結構問題，而不是血統單純與否的問題。組織如果分裂了，縱使血統單純，民族已經亡了，反之，只要組織的機能未壞，縱使血統時時變更，也無傷於民族的統一性。一個個體生物的存在，是靠着血肉筋骨週身的細胞在一個有機的結構之下組

織成一個完整的體制，如果這種體制一崩壞，則單純的血液也救不了生物的生命。有機生命是建立在相互諧和的完整體制之上，是建築在各部分的相互依賴和統一行動之上，不是單純血液的問題，也不是單純皮毛骨角的問題。個體生物是如此，民族有機體也是如此。現今世界各強國連自命血統純潔的德國人也在內，無一不是經過若干民族的混血而成功的，民族的血混雜得愈多，毋寧就是一個民族能夠永久強盛的原因，因為已經衰老的細胞，經過新血的刺激，才能够復活了生活的精力，陳舊的血毒質愈積愈多，只有新血液輸入，才能使舊血液起了新變化而產生新的精力，所以除非是兩個種族程度相去過遠或血緣距離過疏的，則混血是民族的救星而決不是民族的恥辱。中國民族之所以偉大，所以能綿延數千年而為世界唯一僅存之古國者（印度尚未獨立建國，埃及乃阿剌伯人的遺裔，與古埃及全非一種，希臘亦然），故今日世界上獨立的古國仍以中國為第一），正因為中國是個血統最複雜的民族緣故。澳洲的塔斯瑪尼亞土人是世界上民族中血統最單純的，但也是世界上最不進化的民族，關於這一點，中國人應該有自傲的理由。

中國今日已經超過了民族社會時代而逐漸進到國族社會的建設時代，最近立法院的中華民國憲法草案明定國族與民族的區別，實在是一件比較進步的認識。但是在中華國族的輪廓之內，依然有漢滿蒙回藏苗夷各民族的單位存在着，這些民族在事實上不能分離而各自建設一獨立的國族，因為歷史的、地理的、政治的、經濟的各種環境限制他們彼此間命運的共同連繫，舉一個例來說，譬如外蒙在地理上和經濟上是不能構成單獨的國族的，他沒有具備國族的各種條件，他在目前的政治環境之下，不是依附中國，便須依附俄國。而在歷史的、心理的背景上看，外蒙與中國的關係遠較與俄國的關係為密切，這種關係在目前雖因中俄國力的相差，和交通上的便利與否大不相同，致使外蒙暫時歪曲了路線，變成了蘇俄陰謀下的一個犧牲者，然而畢竟黃種人總是黃種人，在血族的根本維繫力之下，不遠的將來，外蒙終有復歸母國的一日，這是我們敢堅決斷定的。外蒙尚且如此，其餘各民族更可想而知。所以今日中華國族輪廓下所包含的各種複雜的民族問題，仍然是一個值得費心思的問題，並不能以各民族脫離母國單獨獨立為解決的終點。

普通解決這個問題的辦法不外兩種，第一是以漢族爲中心，強迫其他各族使之同化，這個辦法是行不通的，不但在目前國際環境之下，如果採取這種辦法，無異於迫各民族离心力的加強，不是一個識時的辦法，並且在各民族的本質上看起來，漢族並不見得比其他民族較爲優秀。不錯，在文化方面，漢族表面上似乎比較見長些，但在體力方面，漢族早比滿蒙回藏諸族衰老，歷史上幾次北方民族的侵入和征服，便是證明。欲想以比較衰老的漢族爲中心，而征服或統治其他較青年的民族，是一件根本背乎生物社會科學的事實。歷史上以漢族征服北方民族的事只有一次，那就是漢武帝的征服匈奴。但是這正是在漢民族的壯旺時代，而且這種征服也並不徹底，因爲到了東漢，匈奴的遺族便化身爲鮮卑，在檀石槐大人的領導之下而復興了；到了東晉，竟戰敗漢族而統治北方了；到了隋朝，竟將漢民族最後的王朝陳氏打敗，而統一全中國了。隋唐兩朝的大帝國，名義上雖是漢人，實際上是鮮卑民族的帝國，隋文帝的統一事業完全憑着鮮卑宇文周的舊基楚，唐太宗更是鮮卑族與漢族的混血兒，唐朝一代的名將，如契苾何力、哥舒翰、高仙芝、安思順、封常清、

李光弼等，無一不是歸化的胡人。唐朝之征服四夷，全賴這些新民族的力量，與漢朝完全不同。至於第三次以中國本部爲中心而建立的滿清大帝國，更明白是滿洲民族的力量，又用不着多說。照這樣看，單純的漢族，在一千年前早已衰微，到今日何有統治異族的氣魄。卽就目前的情形來說，在西北諸省中回漢雜居的環境之下，在政治、經濟、文化、道德方面佔優秀的都是回人，現今的統治權也多數仍在回民族之手，最顯見的如漢人大半吸鴉片煙，而回人則否，單就這一點看來，已不能不使漢人自愧了。如果我們不承認民族生存競爭的天演公例便罷，如果我們承認優勝劣敗是不可否認的天演原則，我們還敢妄想以漢人來統治其他的民族嗎？所以這第一個辦法是根本行不通的。

至於另一個辦法便是依據民族自決的原則，讓各民族在平等待遇之下，實行自治，這是歷代專制王朝羈縻政策的變相，也是國民黨民族政策的中心，是蘇俄用以羈縻蘇聯內各民族的辦法，也是英國人用以羈縻各自治領的辦法。這辦法比較流弊較少，但也不是根本的解決。因爲一個國家內如果有許多民族各自保持自治的局面

和獨立的意識，則這個國家便始終不外是一種暫時的拼湊局面，終久難免有破裂之一日。這是個不得已的辦法，却並非根本的解決方策。

要解決中華國族內各族的問題，惟一的徹底辦法，是獎勵各民族間的通婚，使各民族因血統的調和而合爲一真正單純的國族。這個辦法不但根本消除了民族間的歧視，並且也挽救了中華國族的頹運，使國族血統因新混合而發生新刺激，產生新的生活奮鬥力。因爲我們既認新血的輸入是復活民族精力的主要辦法，在今日中國民族的衰老狀態之下，便應該趕快找尋新血，但是向那裏去找呢？白種人嗎？相去過遠了，人家未必肯來俯就。日本人嗎？將來或有這一日，此時尙非其時。好在目前中國境內還有這許多未經調和的各色民族，血緣上又是最近的，彼此混合有百利而無一弊。我們不向這裏去找，向哪裏去找？

讀者如果以爲我這話是空想，則請大家把漢民族構成的歷史重新檢討一下，便可以知道這個中國本部的四萬萬人口的龐大民族，正是不斷地用這種方法去構成的。漢族和其他滿蒙回藏苗各民族不同，後者是比較單純的民族，而前者並不是一

個單純的民族，只可以說是一個民族混合的大海。原始的漢民族，無論是從中亞侵入的也罷，本土發源的也罷，總之在一有歷史的初期，是局促於山西西南部的汾河下流平原一帶，他的政治組織的代表便是唐虞夏三朝。夏朝四百年的統治，原始的漢民族已經衰老了，才爲淮水流域東夷民族的商人所征服。商人是東夷民族而非諸夏之裔，這是從政治、宗教、風俗、思想各方面都可以證明的。這是第一次的混合。夏商兩民族混合後的新朝，統治了六百年之久，又衰老了，集團精神爲個人主義所代替了。傳統的拜天宗教也爲其政治首領如武乙，受辛等所懷疑了，飲酒宮室等淫修習慣也起來了，於是又爲西方漢水上游的周人所征服。周人的血統與楚人相近，抑與羌人相近，是一個尙待研究的問題，總之他不是中原的原始漢族，則可以斷言。周人侵入中原以後，與夏商兩民族混合，才奠定了漢族的核心。這個新王朝，經過了五百年的統治，到了春秋初年，又衰老了，於是北方的狄人，南方的楚人，又乘之而起。這兩個新興民族，把這中原的衰老舊民族，逼迫得幾乎又蹈夏商兩朝的覆轍而歸滅亡。幸而有大政治家管仲出來，發明霸主的政治，以齊國爲中心，糾

合漢族各小國，共同禦侮，才能苟安一時。齊國民族中含有許多萊夷，鬲夷的新血，他的國君是姜姓，正是荊蠻族神農氏的後人，這東南兩民族混血的結果，所以齊國成爲強國。但是這個混血的民族開化已久，也趨於文弱，所以齊桓的霸業只是彌縫一時，南既不敢戰楚，北又不能敗狄，不過虛張聲勢而已。真正的霸業是屬於晉國，而晉國正是與新興的戎狄民族混血之後才強大的。晉獻公娶戎女生文公、惠公、又娶驪戎之女驪姬，晉文公也娶狄女季隗，其臣趙衰娶叔隗，晉景公之姊嫁赤狄潞子爲夫人，後來趙襄子的姊也嫁於狄人，可見當時晉國貴族與狄人通婚之風甚盛，貴族尙且如此，平民更可想見。所以晉國民族根本是一個狄夏混血的民族，晉國的強大可以說大半由於這種民族混血的功勞。首創霸業的晉文公便是狄夏兩族的混血兒，所以能雄才大畧，與唐太宗相似，其異母弟申生，是純粹漢族的血統，便不免受了衰老血統的支配，而流於文弱循順。正因爲有這樣含有大量新興民族血統的晉國崛起於北方，才能够抵抗住另外一個純粹新民族的楚國的北侵。這晉楚兩國의 交爭，支配了二百年的春秋政局。結果不但混有北狄血統的晉國變成了漢民族的主

力，即新興的楚民族，以及吳民族、越民族也加入漢族血統之內，變成了一支新的生力軍。這南方長江一帶三支新民族血統的加入，不但使漢民族的政治變色，即文化方面也發生顯著的進展。如同楚辭文學的崛起，使中國文學開拓了一個非常新奇的天地，遠非那已經衰老的中原民族的鄭衛靡靡之音所可比。我們要了解中國文學的精神，我們應該感謝那一次新血的混合。

秦人是個最後興起的新民族，秦穆公滅國二十，遂霸西戎，秦民族中所含西戎的血一定很多。西戎歷來是很強悍的民族，犬戎曾將西周覆滅，所以秦人之勇武乃是先天的。當戰國初年，中原各大國乃至新興的楚國都已經衰老化，而秦人尚在蒙昧時代，所以能以新興民族的力量征服其他各國而造成統一的大業。中國境內各民族經過春秋戰國三四百年間的接觸混合，已經由許多獨立的民族逐漸混合成一個大民族，秦漢兩朝又勵行民族遷徙的政策，把六國遺族遷於咸陽，閩越民族遷於江淮之間，這種有計劃的移民政策，使中華民族的同化更進一步，從此以後，原始各小民族的殘影逐漸消沒，而一個龐大的中華民族的輪廓由此出現了。

漢朝一代，除了這種境內民族的遷移政策以外，對外雖有土地的開拓，政治的征服，但吸收新民族血統的事比較尙少。只有四川和江南的開拓，是兩件比較可注意的事。四川的巴蜀民族至戰國末始通中國，但這個民族本身的文化早已發達，『蠶叢及魚臆，開國幾千年』，到了和中原交通以後，這個民族也已經衰老了，所以他的血統和中原民族混合以後，只能產生大文學家司馬相如、揚雄、和大探險家張騫，而沒有其他政治軍事上的貢獻。蜀人常是被征服者，只有外來的人在蜀建國，而沒有蜀人去征服全國的。這雖然是地理的關係，也實在是民族的關係。至於長江下流的吳越雖早已通中國，但其血統的混合甚遲，直到漢晉之間，吳人還是以輕悍剽銳著名，猶存闔閩、夫差之風，孫堅父子即其代表，與今之江浙人迥不相同。今日文弱的江浙人乃是永嘉亂後漢族南遷的遺胤，在文化智力上雖然比較很高，但處處表現一種衰老民族的狀態。凡是衰老的民族無不是以文弱代替了武健，以風雅代替了野蠻，結果也就是由征服者轉變爲被征服者，由主人翁的地位轉變爲奴隸的地位。西晉初年的中原民族正是如此，這種民族衰老的性格由民族南遷而帶至江南，

遂造成今日江浙人聰明纖弱之風。至於浙東的風氣則迥與浙西不同，強健之風依然存在，即在學問方面也能表現出來。所以如此，乃因浙東的民族是原來土著的山越民族之後，山越在漢晉之間是一個極強悍的民族，雖經三國時代東吳屢次痛剿，漸歸消滅，但其遺民與南來的漢族混合以後，猶存強健之風。宋明末葉，替中國民族存一綫之反抗精神者，就是這個山越民族與漢人的混血兒。

五胡亂華是中國民族血統上自戰國以後的第一次空前大變化，他的影響非常之大，衰老的中華民族能够起死回生，完全靠着這一次民族的大移徙，猶如歐洲之復興，完全由於新興的日耳曼人的血注入了衰老的羅馬民族之中的一樣。特別是北魏孝文帝的有意義的同化政策，更使新舊血統的混合得到了人爲的幫助。所以經過北朝三百多年統治的結果，北方民族已由胡漢混血的結果產生了一個純粹嶄新的民族，南方比較血統單純的舊民族便不得不爲之征服，這一次征服產生之隋唐大帝國，前面已經說過，不必再贅。

從唐以後，民族血統的大混合，已經少見。北方的蒙古人、契丹人、女真人、

滿洲人、雖然屢次侵入中國，但除了侵入的一部分以外，其留在原土的民族始終未與漢人混合。滿漢的混合及滿洲的同化，乃是近五十年來的事。蒙古人則始終未經混合，至今猶成問題。至於西方的新疆、西藏等地，雖屢經與中國人發生接觸，但歷代的中國政府始終無有計劃的移民政策，以致回漢問題至今猶爲西北之主要問題，西藏更不必說。這不能不歸咎於唐以後各朝政府眼光之褊淺，而歷朝政府眼光之所以褊淺，也正是漢民族已衰老的徵象。直到清朝末年新興的湖湘民族起來，才由湘軍開闢了西北的移民地，使新疆變成了半同化的中國之一省。

自唐以後，歷朝對於東北、西北的民族問題，始終沒有根本解決了，所幸對於東南、西南的民族問題尙算得到解決。五代以後福建、廣東的逐漸中國化，使外來的漢民族與土著的閩粵各民族混合，產生了一個新興的民族，這民族不但開拓了南洋的殖民地，使中國民族有了一條新的出路，並且在近代中國史上產生了空前的支配勢力。今日的廣東人是中國民族中最有朝氣的民族精英，近百年的中國政治、經濟、文化史，完全被領導在廣東人手裏。這種新混血的結果所產生的新民族精神，

是今日中國挽救衰亡的一綫生機，這是公開的事實，不必多說。

其次湖湘一帶的苗族，自宋神宗時代實行開拓政策以後，才逐漸與漢民族混血。這兩個中國古民族混血的結果，產生了强悍蠻勇的湖南人精神。湖南人在近代中國史上，與兩廣人共同分擔創建新中國的大責，這也是歷史的事實，有目共見。假使近百年的中國史，把湖南人和廣東人完全抹去，我們想想中國史將要變成一個什麼樣子？中國的國家和民族又將變成一個什麼樣子？

廣西、雲南、貴州是最後加入中華民族血統的部分，廣西人的新民族精神的表現，自太平天國以來已經卓著了，今後還方興未艾。至於雲南、貴州更尙未入民族的青年期，其前途更屬無限。如果我們今後的政治家有遠大的眼光，能够迅速用方法將苗夷黎蠻等族和漢人全部互通婚姻，則五十年之後，中國的西南部必更產生一種空前的新動力，我們可以斷言。

從上面簡單的剖析看來，中華民族就是這樣一點一滴造成的，並不是一個黃帝能够滋生今日四萬萬五千萬的子孫，而是原始的許多小民族，彼此由血統混合的結

果，逐漸發展成今日這樣龐大的國族。中華國族譬如一條大河，最初發源於山西南部平原，不過是一條小水，在時間的流域上逐漸匯合了東夷、荆蠻、氏羌、巴蜀、吳越、閩粵、匈奴、鮮卑、苗黎等支流，而變成今日洋洋的大河。這一條河現在還有四條大水和許多小水未曾匯合，這四條大水便是滿蒙回藏，許多小水便是西南東北的各色小民族。滿漢兩水的匯合事實上現在已經成功，其餘尙待我們努力。中華國族這條大水因為經流過久的緣故，已經有些淤塞沉滯了，才產生今日水流渙漫的現象，我們今日急需引新水沖入使水質變換一下。拉丁、條頓、斯拉夫、印度、阿刺伯那幾條大水距我們過遠，地形的高低也不一致，目前尙無法混合。只有蒙回藏苗這幾條不大不小的水，地形和我們相等，水流的方向和我們相同，水的成分也差不多，但比我們新鮮些。我們應該趕快用人工的方法把這幾條水引進來，完全匯合成一條新水。則今後各水爭流的現象既不至發生，而中華國族這條大河更可以源遠流長，不至因淤塞而水道不通，成了斷潢絕港。這是負治水責任的人，研究水利工程的人，和大多數生於水，長於水，食息於水的人，共同應該注意的國族生死存

生物史觀研究

亡的最嚴重問題

六 對於現代中國個人主義文學

潮流的抗議

中國現代的新文壇，自普羅文學的呼聲沉寂以後，代表個人主義思想的性靈派的文學就乘機而起，形成了現代中國文壇的中心。這一派文學家是號稱不談理論的，然而並不是沒有理論，這一派的理論可以周作人先生關於中國新文學運動的源流的講演作代表。周先生的講演錄，雖出版於三年以前，然至今尙支配中國新文壇的大部分傾向，故不能視爲過去。我對於周先生以及其他性靈派文學家的人格、學力都很佩服，但對於他們根本的理論則不敢贊同，故提出抗議如左。爲求抗議的對象內容得以確定起見，暫仍以周先生中國新文學運動的源流這篇講演錄爲討論的根據，如果其他性靈派的文學家能提出更系統的補充意見，則亦不妨另作討論。

周先生在這篇講演錄裏，對於文學下的定義是：

對於現代中國個人主義文學潮流的抗議

『文學是用美妙的形式，將作者獨特的思想和感情傳達出來，使看的人能因而得到愉快的。一種東西。』

這樣純粹把文學當作屬於個人範圍的觀念，我們可以開頑笑地替他起一個名詞，叫做「個人主義的文學觀」。在古今中外的文學史上，這種個人主義的文學觀似乎佔很大一部分勢力，但並不能概括文學全部的運動。因為有許多文學是不屬於任何個人範圍的，是代表一個民族、一個地域、一個時代的羣衆思想的，雖然在表面上仍然是從一個文學家的筆下寫出來，但所以代表的却是整個社會的思想和情感，而不是個人的思想和情感，這種文學我們可以叫做「集團主義的文學」，和「個人主義的文學」恰好相對。歷來文學的演變就是這兩種潮流的互相起伏，周先生把中國文學的演變分爲「言志」「載道」兩種潮流，似乎也承認這個見解。但我以爲「言志」和「載道」兩個名詞不足以真正表現這兩種潮流的意義，「志」和「道」的區別是很難分的，因爲有的人也許「志」「道」合一。譬如杜甫的『自謂頗挺出，立登要路津，致君堯舜上，再使風俗淳』幾句話可以說是言志，也可以說是載道；

「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」，這兩句道學的詩似乎是「載道」了，但同時也未始不是「言志」，所以「志」「道」二者是很難分的，因為志是主張的意思，道也是主張的意思，兩者所差很微。譬如周先生等所提倡的公安、竟陵派文學，固然內容是言志的，但同時也未始不是提出一派的文學主張，因此也就是載道。如果說言志是傳達情感，而載道是發舒理知，這個區別似乎可以成立，但真正的好文學沒有不是以情感爲主的，只有寒山、拾得、邵雍一派的哲理詩，才可說是完全說理的，而這一類的詩在文學史上並無價值，根本不能與情感的文學對抗，在中國文學史上並不成爲一大潮流。所以周先生對於中國文學的二元的看法，我很同意，但對於他拿「言志」「載道」兩個名詞來概括這兩種潮流，我却不能同意。我以爲文學史的二大潮流，應該以「個人主義」和「集團主義」來劃分，凡是僅僅傳達個人思想情感並且含有反抗社會傳統潮流的文學，都是屬於個人主義的。反之，凡代表整個社會集團的思想情感，擁護社會的傳統思想和制度的，都是屬於集團主義的。前一種是懷疑的文學、破壞的文學、革命的文學、後一種是積極的文學、建設的

文學，正統的文學。說是我對於古今文學潮流的二元看法，我以為不但中國是如此，世界任何國家沒有不是如此的。

照周先生的意思，似乎真正好的文學都是個人主義的——言志的，而載道的文學只是一種無價值的反動，這個見解我也不能同意。我覺得世界上偉大的文學都不是僅僅以發舒個人情感爲主的、荷馬的史詩，但丁的神曲，都不是僅僅個人發舒性靈的作品，屈原的離騷也不是個人發舒性靈的作品。這些作品的內容是一個民族、一個社會、一個時代的集團思想，所表現的是整個社會集團的情感，這些作品之所以偉大之處即在此。從歷史演變的觀念看起來，我以為集團主義的文學是文學的正潮，而個人主義的文學只是末世的一種反動。要說明這個道理，須從整個文學的演變史述起。

講到這一點的時候，我很同意周先生的見解，他主張研究文學須以生物學和歷史爲基礎，並且承認文學是從宗教中分化出來的，這個見解是很正確的。周先生在中國新文學運動的源流的講演中，曾說：

「文學和政治經濟一樣，是整個文化的一部分，是一層層累積起來的，我們必須拿它當作文化的一種去研究，必須注意到它的全體，祇是山頂上的一部分是不够用的。」

不錯，因為文學是整個文化的一部分，所以它不僅是個人的產物，而且是社會的產物，我們不能說文學作品是完全屬於某個作家的成績，猶如我們不能說一輛汽車是完全屬於某發明家及某製造家的成績一樣，因為他們同樣的都是由社會集團的文化所累積而造成。屈原做不出曹植的五言詩，曹植做不出杜甫的排律，杜甫做不出辛棄疾的詞，辛棄疾也做不出馬致遠的曲，論他們各個人的天才是不難做出的，然而社會環境限制了他，所以他們不能把精力向當時最流行的格式中去發展。因為這樣，所以我們要研究文學，要替文學下定義，不應該僅注意少數文學家個人的天才、思想、情感、性靈、而應該注意到整個社會集團的文化發展的階段對於文學的關係。

既然談到這裏，我們就不能不超出文學的範圍去研究文學，我們應該遵照周先

生所提出的意見，從生物學和歷史的見地去研究文學。

從生物學的見地看起來，文學是有用的，並非無用的。文學和其他各種文化產物——如政治、經濟、交通、機械等——一樣，他的最大的功用不在發舒個人的情感性靈，而在爲社會集團效力。文學的功用是在表現社會集團的同意識。從達爾文以來，我們已知道「生存競爭，優勝劣敗」是生物界根本的大法，但十九世紀的個人主義思想家，大家多把這個公例解釋錯了，他們以爲所謂優勝者完全指個人的智力體力優勝而言，因此產生尼采的謬誤的超人哲學。殊不知生物的演化並不是完全循個體的直線進行的，在個體進化到某一段落的時候，便發生聯合多數個體以造成羣體的新路線。從前從單細胞組織進化到複細胞組織是這樣演化方向的一大變，後來從動物的個體生活進化到人類的社會集團生活又爲一大變。這些變化都是受生存競爭的公例支配而來的，因爲集團的生活比個體的生活較爲便利，較易獲得生存的勝利，故自高等動物以上即自然發生社會集團的生活。到了人類以後，這種趨勢更加顯著，由家族而部族，由部族而民族，由民族而國族，社會集團的範圍越大，

組織越堅固，生存競爭的能力也越大，優勝的機會也越多。社會集團欲求鞏固，必須一面在組織上有相當的團結，一面在意識上有共同的了解，宗教在原始社會的功用即在於此。一個原始的家族社會或部族社會，如果發達了相當的宗教信仰之後，則必可以培養一個共同的集團意識，在對外競爭上必佔便利，否則必受淘汰而滅亡，這就是宗教所以在上古普遍發生各民族中的真正原因。宗教是一個複雜廣大的制度，內中有種種儀式，種種工具，而文學也就是宗教儀式下的副產物之一，其作用在歌詠集團的共同精神，使集團意識格外明瞭，集團精神格外奮發，全體社會的各分子都陶醉鎔化於集團人格之下，這樣的社會才能對外競爭勝利，才能獲得生物學上生存競爭的錦標。後來民智進步，宗教的形式已不能維繫人民的信仰，但社會集團意識畢竟是必須培養的，所以就有國民的歷史和國民的文化代之而起。從文學的起源和發展上看起來，它的最大的功用就在培養社會集團的意識，它是社會在生存競爭上自然演化出來的產物，與其他一切文化制度一樣，所以我們說集團主義的文學才是文學的正統潮流。

然則何以又有個人主義的文學出現呢？我們知道生物的進化是從無組織進化到有組織，從散漫的組織進化到精密的組織的，但這種組織化的趨勢結果當然是限制個體的自由，使個體逐漸消滅獨立的個性，而化爲集團組織（我們通常又叫它做社會有機體）下的一個單位，如單細胞生物之失去獨立生命而化爲複細胞生物體中之一單位一樣。依物理學上的階性律說來，生物個體常有反抗這種組織化趨勢的運動，在文學上表現出來，便是反抗社會集團的共同意識和見解，而獨抒個人的特見，由此產生了個人主義的文學作品及文學理論。從生物演化的見地看來，這種個人主義的文學乃是反動，是與生物演化的趨勢相反的。一個社會中如果個人主義的文化（包括文學以外的一切思想運動）過於發達，則人人競求個人的享樂，競求個人的自由，社會綱紀必爲之解體，而同時這個社會必爲外來的集團意識強固的社會所破壞，所征服。周先生所說魏晉六朝五代明末等言志派文學極盛的時候，正是民族衰微，社會解體的時候。其中顯然是有因果關係的。假使李後主不去做「獨抒性靈」的小詞而稍稍留心國事，則自身也何至變作亡國的俘虜，公安、竟陵派的文學家，

生在明末外患孔亟，羣盜如毛的時候，還要摹擬山水，高談佛老，明朝之亡，這般風流文士們也未嘗不負一部分責任吧！

不過我們也不能盡責備這些個人主義派的文學家們，因為他們的出現也是社會發展中必然的過程，並且對於社會進化也有相當的功用。本來社會中自始即潛伏有個體自由的惰性運動，不過在正規的社會裏，集團的文化制度足以維繫各個分子的向心力，故反動勢力不至擴大。到了社會進化到一段落之後，固有的集團文化已形成殭體，不能與社會生長的本性相適應，猶如蛇到了相當的年齡，表皮不但不能保護它的生存，反成了妨礙它生長的障礙物，這時候便需要有蛻皮運動，社會也有蛻皮運動，便是舊文化已殭死而需要革命的時候。這時候因內在的及外來的諸種原因的催迫，社會集團本身必須用全力將已死的舊文化摧毀，實行將舊皮蛻去，然後才能從新生長新皮，這時候使自然產生反對舊文化的懷疑思想，因而產生個人主義的解放運動，一切懷疑派的哲學，性靈派的文學，都於此時大張旗鼓復活起來，直到傳統文化的皮完全蛻去為止。個人主義的文化（包括文學在內）其唯一的功用即在

對於現代中國個人主義文學潮流的抗議

此。但這種個人主義的功用也僅止於此，若在舊文化已經解體之後，不努力做創造集團文化的工作，而把個人主義的懷疑消極潮流延長下去，則整個社會必從而崩壞，結果只有爲其他集團意識鞏固的社會所征服。

單從文學方面去研究，中國文學史的演進方向是很分明的。三代以上的文學不可多見，大約那時尚在神權時代，文學未脫離宗教的窠臼，故無特別的表見。中國封建社會的崩壞，開始於西周之末，這時候個人主義的懷疑思想便應運發生，詩經小雅中保存的文學作品，都是屬於這一類的。到春秋末年，舊式的封建社會已崩壞將完了，新式的軍國社會代之而起，這時代的文學約分兩派：一派是代表舊社會崩潰過程中的頹廢思想的，如鄒衛的靡靡之音是；一派是代表新興民族的集團進取思想的，如秦的小戎、駟鐵以及吳越春秋、越絕書中所保存的故事是。戰國時代新社會已經成熟，幾個新興的大國，如秦、趙、燕等，都發生一種壯旺的活潑進取的新興集團文學。即楚辭也是如此。屈原生在楚民族文化成熟燦爛的時候，他的思想一方面雖然反抗當時的政治社會狀況，一方面却仍然是入世的，積極的，而並非頹廢

懷疑。漁父、卜居兩篇雖非屈原的作品，頗可表示此兩種思想的區別。屈原的牢騷是對於整個國家民族的不幸而發的牢騷，不是後世那些臭名士派爲個人不得志而發的牢騷。到了西漢，這種壯旺的集團主義的文學主潮仍在整個民族的血管中膨脹着。偉大的漢賦便在此時代產生。周先生似乎根本看不起漢賦，近來許多文學史家也似乎都忽略了漢賦在中國文學史上的地位。然而我以爲漢賦正是民族集團精神壯旺時代的產品，它是與詩馬史詩、但丁神曲一類的東西，縱然在文學技巧上不如他們。拿漢賦與魏晉以後的小賦比較起來，形式自然笨拙些，內容自然單調些，然而其氣勢之偉大，篇幅之宏麗，却遠非六朝頹廢纖巧的作品所能及，這是民族壯旺時代的產品。特別可以看得出來的是：漢賦之中無所謂個人的感情，個人的哀怨，只有整個民族及社會的希望和歡欣。也許在個人主義的文學家看起來，這是不合性靈的，然而却是超性靈的文學。不過這裏所說的漢賦是指在西漢強盛時代去楚辭未遠的偉大作家如司馬相如等的作品而言，其餘作品不是一概能如此的。東漢以後，漢民族漸漸衰老了，傳統文化也漸漸凝滯了，在政治上苟安的黃老思想和迂腐的儒家思

想漸漸得勢（西漢是法家雜霸的思想在支配着，所以能統一強大）；在文學上也成了重形式而忽畧內容的模倣文學，揚雄、班固都是模倣十足的作家，他們的賦生氣全無，變成了文學上的殭品，到張平子的四愁出來，文學轉變的風氣便開了。從此以後，中國自戰國以至西漢四百多年中建築的正統文化基礎和社會基礎漸漸動搖以至崩潰，民族精力一部分僵化，又一小部分則走上懷疑頹廢的個人主義反動潮流的路上去，在文學上我們只看見性靈派的纏綿悱惻的兒女文學，原始民族的淳樸壯旺之風再也不可復見了。周先生所極力表揚的魏晉六朝言志派文學極盛的時代，也就是國家民族極端屈辱的時代。在這時代我們再也聽不見「風蕭蕭兮易水寒」一類的歌聲，再也看不見「飲余馬於咸池兮，總吾轡乎扶桑」的偉大想像力，再也看不見「雲夢者，方九百里，其中有山焉，其山則盤紆狃鬱，隆崇峯萃……」的雄偉的描寫，再也聽不見「揚大漢之天聲」的絕叫了。所謂齊梁的艷曲淫辭，在這時代支配了一切有名無名文人的趨向，性靈誠然是性靈了，然而民族的光明和希望能够在這些作品中間找得出來一絲一毫嗎？反倒是在北方未盡華化的野蠻民族之中，還有

原始雄偉的文學如勸勒歌一類的作品發生，在那「天蒼蒼，野茫茫」的大聲歌唱之中，我們發現一個壯旺的尙未消解的民族文學精魂，這也是性靈，但他所表現的是整個民族集團的「性靈」，而不是個人的「性靈」；所言的是整個民族集團的「志」，而不是個人的「志」。隋唐以後中國文學的復興是建築在這種新興民族文學基礎之上，猶如民族的復興也是建築在這種新興民族血統之上的一樣。假如沒有這種新血灌輸進來，單靠那已經頹廢衰老的魏晉六朝的金粉文學去讓它自由推演下去，中國文學真不知要墮落到什麼樣子，恐怕早已連中國民族和文學都要一齊送到古墓裏去，和埃及巴比倫的文豪做伴去了。

此處不是做中國文學史概論，所以以下的事迹可以不必再講了，單有這一點，也就可以懂得中國文學的演變情況是如何了，也就可以明白那「言志」「載道」的似是而非的二元的看法不能代表中國文學演變的真相了。平心說起來，個人主義的文學自然有它的社會的功用，在傳統文化已因殭死而變爲集團進化的障礙的時候，個人主義者起來本自由的見地，廓清摧陷已死的殭殼，替將來的新文化掃開了道路

對於現代中國個人主義文學潮流的抗議

，這是它們的正當的功用。但在舊皮已蜕之後，必須要趕快生出新皮，這却不是個人主義所能爲力的。一個民族若想不至因舊文化的崩滅而陷入懷疑失望及一切虛無主義的深淵，就必須趕快勇猛地，積極地建設一個新的集團主義的文化。在文學方面，當然要趕快將個人主義的反動潮流踐踏過去，從新建造起一種光明俊偉而樸素的集團主義文學，在整個國民及國家的意識和要求上，喊出熱烈的呼聲，這就是我對於新中國的新文壇的鄭重的希求。我把這種主張叫做「集團主義的文學觀」，站在這種觀點上，我對於周先生及近來一般性靈文學家表揚「言志派」文學潮流的見解，提出抗議。

民國二十四年十二月

七 法家思想的復興與中國的起

死回生之道

在中國固有的文化寶庫裏，要找出有一種系統的思想，過去會替整個的民族和國家貢獻過極大的成績，現在正切於中國的需要，將來可以給國家發展和世界改造的前途指出一個具體的方向的，我想來想去，只有先秦時代的法家。

「法家」，這一個很討厭的名詞，二千年來，陋儒和妖道的勢力根深蒂固地交互盤據在中國民族思想的陣營裏，他們不許別的思想闖入進來，他們所特別討厭的就是法家，因為他們的精神是崇古的，而法家却偏要說『前世不同教，何古之法』；他們的人生觀是要求個人的放任舒服的，而法家偏要注重『威勢』和『賞罰』；他們的理想是攏統的，含糊的，而法家偏要用嚴刻的論辯將他們的議論駁得體無完膚。這樣看起來，法家的確是一般討厭的東西，與中國傳統的理想和人生觀有點不

法家思想的復興與中國的起死回生之道

合的，所以商鞅、韓非負了『刻薄寡恩』的惡名，而秦皇、李斯更成了千古的大罪人。直到現在，法家思想對中國當前的需要似乎還沒有幾個人懂得，在胡適之先生的中國哲學史大綱中，法家一章僅佔了薄薄的幾頁，地位遠遜於墨家；在梁任公先生的先秦政治思想史中，雖然對於法家思想的敘述比較稍詳一點，然而結果仍是取的駁斥的態度。這是法家在現代中國思想家眼中的地位，在他們看來，即使不必反對，至少也是不足重視的。

然而現在是萬事都需要重新估定價值的時代，陋儒和妖道的勢力雖然仍舊瀰漫於全國，並且在新思想文化名義之下，化身為無數名流學者來發揚他們的毒氣，然而客觀事實的需要，證明了這兩種思想（保守的儒家和頹廢的道家）對於現代中國不但無益而且有害。中國現在正處在要從一個民族社會踏入到國族社會的階段，在這個階段過渡期中，需要一種積極的，進取的，實證主義的理論來幫助社會的自然進化，在這個前提之下，法家思想必然要復活起來。

中國今日統一的國家基礎，是二千年前的法家替我們造成的，如果沒有商鞅、

李斯等實際的政治家，如果沒有慎到、韓非等系統的思想家，秦始皇的統一大帝國決不會出現，中國以後二千年中大國家的輪廓和基礎也不會完全描畫和奠定起來。我們今日在外患內亂的重重壓迫之下，尙能够保存這一點民族精神上的統一，而不分裂爲無數不成形的小國者，飲水思源，不能不感謝二千年前這幾位有魄力、有眼光的大思想家和大政治家之功。中國自有民族的歷史以來，至少經過了三次的大變局，每一次的變局都足致民族的死命，這就是春秋戰國時代，魏晉六朝時代，和今日。這三個時代之中，以第一個時代尤爲重要，因爲當時集團的民族意識尙未完成，統一的國家輪廓也未確定，如果沒有法家的努力，中國真不知要變成到什麼樣子。幸而在這個時代，有一批有眼光有氣魄的思想家和實行家出來，替中國民族奠定了最初的礎石，在這個礎石之上，開了二千年統一國家之花，雖然經過魏晉六朝這樣最嚴重的民族頹廢和外患猛烈的時代，國家的基礎仍然不爲之動搖，這是中國歷史上最可誇耀和最幸運的事情。我們試拿羅馬帝國的滅亡和這個事實比較比較，就可以知道法家對於中國的功績是如何之偉大。然而不幸這種最偉大的思想、事業

、和人物，在陋儒妖道的交相煽惑之下，却完全埋沒了二千年，甚至到了今日，他們的價值還爲許多短見的思想家所攻擊，所埋沒，不能與孔孟老莊同蒙國人的重視，這一件大冤獄，是我們必須要平反的。如果中國民族和國家還想渡過了眼前的難關，求一個起死回生之道，我相信只有法家思想的復興，只有把法家的基本精神普及到每一個國民的意識中，除此以外，都是死路。

法家的思想不是由任何人所創造的，它乃是由客觀事實的需要所自然產生的，這是它所以最合理的一點。韓非是法家的最後集大成者，却不是最初的教祖，和孔墨老莊之流在其本家中的地位完全不同。沒有孔子，也許沒有儒家；沒有墨子，也許墨家就不會產生。然而法家却不然，法家的實際活動在系統的思想未成立以前，早已開始進行了。中國在周以前，完全是部族社會的組織，到周朝滅殷之後，才用駐防式的封建制度，把本族的親貴分封到征服過的各地，以防止土著民族的叛亂，鞏固中央政府的向心勢力。這便開始了部族社會遞嬗到民族社會的重要的過渡階段，這時候在傳說上有兩個大政治家，一個是主張親親而愛仁的周公旦，一個是主張

尊賢而尚功的太公望，他們兩人每人分封到一個國家——齊和魯，每人把自己的理想實現到實際政治上去，便造成了後來齊魯兩國的兩種政治模型，也就是儒法兩家思想的所由對立。從儒家的觀點看來，齊國的政治制度是不如魯國的，所以孔子要說「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」然而在事實上却是「齊一變，至於魯；魯一變，至於亡。」到了戰國時候，我們就祇知道齊國仍爲巍巍七雄之一，並且與秦東西並帝，而魯呢，則早已成了亡國之民，在政治上沒有它的地位了。這就是儒家理想和法家理想在事實上的最後判決書。

太公望的事實也許是後來附會的，然而到了春秋時代，在他的子孫所統治的齊國，便真正產生了一個大政治家，這就是管仲。管仲是中華民族最偉大的恩人，如果能了解當時中國的真正情形的話，就可以了解管仲的功績。中國從夏商以來，雖然稍稍有了統一的規模，然而事實上仍然完全是一種部落社會的組織，被統治的土著國家對於中央政府統治民族的關係，不過僅止於朝貢羈縻的關係，所以說「武丁朝諸侯而有天下」，諸侯若不朝，他的天下便瓦解了。周朝的封建制度創立以後，

地方與中央的關係比較進了一步。然而自周的王權中衰以後，中國便又有恢復分裂的現象。這時候真正比較開化的中華民族（諸夏），勢力不過分佈在黃河的中下流一帶，四圍有許多異民族圍着，其中最強悍的是淮水流域的徐奄民族，江漢流域的楚民族，和盤據在河北、山西的狄民族，陝西、甘肅的戎羌民族。這些民族對於中原的華族都有封豕長蛇薦食上國之心，當管仲的時代，狄人的勢力已經侵略到黃河以南，而楚人的勢力則更干涉到許鄭陳宋之間。在這樣情形之下，中華民族却四分五裂為無數小國，周天子的號令已經失墜了，諸夏民族之間失去了中心維繫的勢力，這種情形是非常危險的。幸而這時大政治家管仲生於齊國，創立了霸主的制度，才把四分五裂的中華民族勉強結成一團，北禦戎狄，南伐荆蠻，防止了異民族的進攻潮流，使諸夏國家能够慢慢在霸主的保護之下培植了強大的勢力，這是管仲最大的功勞。孔子是個心胸廣大的聖人，他對於管仲並不像後來偏狹的儒家罵為功利，而却要稱讚一聲『微管仲吾其被髮左衽矣』，就因為他是很了然於當時諸夏民族危險的情勢的緣故。

齊國因爲四圍環境的不容易發展，和民族性的過於活潑流動，不容易造成堅忍刻苦的風氣，所以霸主制度雖創始於齊，而齊國不能繼續霸業，民族的領導權便轉到晉國手裏。在晉國的霸業統治之下，差不多維持了二百年民族團結合作以對外的局面，在這種局面之下，大帝國的基礎已經漸漸建立了，如同郡縣制度的出現就是一件很值得注意的事。這種統一建國的趨向，給予了當時人士以一種暗示，法家思想便在這種暗示之中滋生出來。

從生物史觀的見地看來，一切思想學術都是民族性的反映，在春秋戰國之交，支配中國思想界的五大派思想——儒家、墨家、道家、法家、陰陽家——正是當時在中華民族尚未統一的時代，代表各地方民族性的五派潮流。儒家所代表的是中華民族的正統思想，墨家代表的是殷商民族的法天重鬼思想，道家代表的是南方荆楚民族的安逸放任思想，陰陽家代表的是東方燕齊民族的海國自由活潑思想，而法家所代表的却是西方秦晉民族的篤實刻苦、重秩序、尚權力的法治思想。最初的幾個重要的法家，差不多都是三晉民族或晉國勢力下的小國出身的；如吳起、商鞅是衛

人，李悝是魏人，慎到是趙人，申不害和韓非都是韓人，只有李斯是楚人，算是例外，因為到了後期，法家思想已從地方民族傳佈到全中國，不能復以地域限之了。

商鞅是管仲以後第一個大政治家，雖然在他以前尚有鄭國的子產，也是法家的實際實行者，不過因為子產所憑藉是一個小國，所以成效不大。商鞅在秦國所建的功業，卻是古今來中國所有政治家沒有一個能相比的。中國的統一完全是他在秦國奠基的功勞，前此的管仲，不過畧開端緒，後此的李斯，也不過坐享他的餘蔭。他的開創精神可以說前無古人，後無來者，他掃滅了封建制度的殘迹，建立了軍國主義的偉大政治組織，並且以身殉法。這個非常的人物，却在二千年中蒙了無數的唾罵，至今還沒有討得一個公道！

但商鞅的學術也是有所自承的，史記商鞅列傳稱他少好刑名之學，可見當時已有所謂刑名之學了，這刑名之學大約起自春秋之末，如鄭國的鄧析就是最初的刑名學家，其後儒墨諸家皆注重刑名之學（刑是形的意思）故此學益昌。因為刑名之學日昌，大家的思想都漸漸趨於邏輯化，故以前籠統的思想不大能站得住，而最進步

的法家思想遂應運產生出來。第一個理論兼實行的法家大師，便是李悝，他還是商鞅以前的人，他的六章法經是後來中國法律的起源。同時還有吳起，也是一個實際的政治家，不幸以身殉主張的。到了戰國末期，法家思想便漸漸成熟，出了好幾部不朽的名著，不知何人澆撰的管子和商君書，慎到的慎子，尹文的尹文子，最後才有韓非的韓非子出來，集了法家思想的大成。

韓非不但是集法家思想之大成，也可說是集中國古代學術思想的大成的人物，他的哲學觀點是受之於道家的，他的先生是儒家的荀卿，他的前輩是墨家的尹文，當時儒道墨三家受了客觀事實的暗示，在末流都有投降法家的趨勢，韓非乘着這個機會出來，在思想上完成了大一統的功業，正和秦始皇在政治上的統一功業相等。

秦始皇和他的宰相李斯，雖然憑藉着先人的基礎才完成了統一帝國的最後工作，然而他對於中國民族的偉大功勞也是不可磨滅的。在李斯的指導之下，封建制度完全掃滅了，文字統一了，度量衡統一了，全國的交通網——馳道——建設起來了，完備的法律出現了，大規模的政治組織完成了，這些都是一個國家建設的時候所

法家思想的復興與中國的起死回生之道

必需的條件，而秦皇、李斯等於最短期間，不顧一切的反對，迅速地把它完全實現了。秦朝雖然三世而亡，然而四百年的漢帝國完全建設在這種法家政治的基礎之上，是一件不可磨滅的事實。

西漢時代是漢民族最光榮最偉大的時代，却完全是法家的功勞，這是宣帝自己說過的。從西漢元成以後，儒家思想漸漸起而代替了法家的地位，而中國也就從此衰弱起來。然而自漢以後，歷代偉大的、傑出的政治家，如曹操、諸葛亮、王猛、宇文泰、王安石、明太祖、張居正、以及近代的曾國藩，沒有一個不是竊取了法家的一部分或全體的理論方法來實施於政治的。不過從魏晉以後，法家在思想界受了儒道兩家的夾攻，變為民族的罪人，所以有些人雖然暗中用的是法家的理論，而在表面上仍不得不戴着別家的假面具罷了。

我們生在現代，一切傳統思想都在應該重新估定價值的時候，對於舊日因襲的對於法家的誤解，不能不糾正一下。中國今日是一個戰國以後最大的變局，今日的世界又是一個新戰國的時代，我們將要從那一條路去挽救國家的頹運，是值得鄭重

考慮的一件事。就事實上看來，並世各強國，沒有一個不是把國家統制的權力逐漸擴大，以期建設一個強有力的民族集團以備對外爭鬥的，法家的思想確正是往這一條大路走的。當然，二千年前的法家，他們的時代，他們的環境，他們的問題，和我們今日中國未必都一一相同，因此他們的理論不是絕對無條件一一可施行於今日的，然而他們的根本精神——一個法治的權力國家——卻是今日中國的一付最適宜的良藥。中國的起死回生之道，就是法家思想的復興，就是一個新法家思想的出現，對於這個結論，我可以毫不猶疑的向全國同胞保證。

民國二十四年（月日未詳）

八 救亡圖存須從解放殖民地心理做起

中國過去是一個獨立完整的國家，無論從血統和語言方面來看，從領土方面來看，從政治方面來看，從經濟方面來看，以及從歷史文化方面來看，中國都夠一個獨立完整的國家的資格。我的朋友邱大年先生（椿）說：

『民族形成之最基礎，有以下幾種：

1. 血統，最好相同，相同程度愈大，則凝固力愈強。
2. 語言，最好大抵相同。
3. 領土，最好有自然的疆界。
4. 政治組織，在歷史上有悠久的統一的政治組織。
5. 經濟關係，最好成一經濟單元。

G. 文化，最好大抵相同。

中華民族是以漢族爲中心，聯合蒙回藏滿苗諸種族所構成的一個人羣，如果要解決常爲外人非難的兩個問題，中華民族是一個整個是民族嗎？更具備了一個健全民族的基礎條件嗎？我們先須討論下列諸因素。

1. 血統：漢滿蒙回藏苗，在生理上或血統上並無顯著的差異，自上古直到現在，經過無數次的大混合，已找不到純粹的漢人或苗人；進一步說，即使諸種族血統仍略有差異，但漢族已爲國內最大多數的種族，佔全人口百分之九十以上，蒙古族僅 540,000 人，藏族約 2,000,000 人，回族約 2,000,000 人，苗族等約 1,000,000 人，共約 5,500,000 人，約當全國人口十分之一。中華民族中有百分之九十的人，在血統上是相同的，世界上沒有一個偉大的民族，有如此純淨的血統。

2. 語言文字：文字在幾千年來是大抵一致的。滿文已消滅，苗族無文字，蒙回藏三族雖有文字，但現在仍能運用者，至多有 4,500,000 人，而其中仍有

救亡圖存須從解放殖民地心理做起

不少的能通漢文。漢文則爲國內識字者百分之九十以上的人所通用。除蒙回藏苗諸族不能說華語，及江浙閩粵各省一部分人不能說普通話外，其餘多數人均可互相攀談而彼此傳達思想，現在大約有百分之六十的人在語言上可互相了解，毫無困難。

3. 領土：中華民族所佔疆土，有極顯明的自然界線，西南有喜馬拉雅山爲界，西北有阿爾泰山爲界，北有黑龍江爲界，東有東海，南有南海，在這山脈河海都是天造地設的自然界線，住在這個圈子裏頭的人民不能分裂，不應分裂。世界上沒有一個大國有如此完善的自然界限，這個圈子裏的領土自成一個單元，不可分裂的單元，任何列強不能把這塊土地分裂，即使勉強的分割，也是暫時現象，終久是要恢復的。

4. 政治組織：中國政治組織之形成，淵源於黃帝，至少也可說周代已經具備政治形式。秦始皇帝二十七年（公元前二二〇年）建立空前的世界大帝國，即從那時算起，到現在我國統一政治組織之歷史，也有二一五六年了。漢族統

治中國的時間，自周武王元年（公元前一一二二年）算到現代止，共約二六九五年……從周武王元年到今日，漢族統治中國的時間約佔百分之九十。其中統一時期佔二一九八年，割據或分裂時期，共約四九八年。可見統一時期的悠久，四倍於分裂時期。政治統一是正常的現象，政治分裂是暫時變態的現象。世界上沒有一國有如此悠久的統一政治組織之歷史。在政治的偉大與悠久上說，中華民族是一個健全的民族。

5. 經濟關係：在春秋戰國時，漢族即與匈奴東胡氏羌諸族通商互市，以其所有，易其所無。漢代以後，夷夏通商頻繁，漢人拿金幣換西域的馬，匈奴的獸皮，東胡的牛羊棗矢等，漢滿蒙回藏等族經濟關係上早已成爲一個單元。近代新工業發達後，再證明中國版圖內的各部分已混爲整個的經濟單元。在鑛產上說，東三省及晉陝冀豫等省產煤鐵最豐富，而南方產錫鎢最多，北方的鐵與煤，沒有南方的錫鎢則不能煉成鋼；南方的錫鎢，沒有北方的煤鐵也無用處。又如南方新紡織業頗發達，但若無東三省與北方的棉花亦不能維持。又如南方

救亡圖存須從解放殖民地心理做起

皮貨取給於北方，北方絲綢取給於南方，國內東西關係也是這樣。全國已成爲一整個的不可分裂的經濟單元，南北合一，則相得益彰；南北分裂，則兩受其害。在經濟關係上說，中華民族是一個健全的民族。

6. 文化：中國文化大混合，有幾個時期。始皇統一天下，爲漢族文化統一的時期，漢唐與西域交通，漢族文化與印度文化和古希臘文化混合爲一。唐代回鶻人爲當時東西文化的溝通者與轉輸者，這也是回族文化加入漢族文化主潮之最可紀念的事實。藏族在漢唐宋三朝代，建大月氏、吐蕃、大夏等國，溝通中國與印度文化。藏族文化現在亦已與漢族文化混而爲一了。滿族文化歷遼金清三朝至現在，已完全加入漢族文化。蒙古文化在元時亦已加入漢族文化的主潮。在宗教上、習慣上、國民性上，中華民族已成爲整個的民族，在文化上不但爲滿蒙回藏諸族，即日本朝鮮諸族亦早爲漢族所同化。——教育與中華民族之復興，見文化與教育第七十八期。

從上面所引邱先生的幾段話看來，可以證明中國人在世界上是絕對够稱一個獨

立完整的國家資格的，但是不幸近一千年以來，連續經異族的幾次侵入，把國民的自信力和自尊心都蹂躪殆盡，尤其是在三百年的滿清統制之下，以種種奴化的手段來陶鎔漢人，使全國人民逐漸變爲甘心奴化的性格。凡是奴隸，都是一面能諂，一面又能驕的。當時滿清末年對於外國人的種種妄自尊大的醜態，在表面上看起來是自尊心，是誇大狂，其實還是奴性的一種表現。自尊自信有兩種來源，性質也截然不同。出於真正自覺意識的自尊，是建築在人格和智識之上的，越受挫折越能堅強不屈。若是出於奴隸性格的自尊，則是虛偽的自尊，一遇強梁，便可以改頭換面上，一副脅肩諂笑的態度。被主人養熟了的狗，遇到生人，都要狂吠一陣以自鳴得意，但是若遇着來人拿鞭子教訓他一陣，就要改換態度搖尾乞憐起來。中國人在鴉片戰爭以前對於世界各國的妄自尊大態度，正如同家犬的吠客一般，是奴性的自尊而不是真正自覺意識的自尊。所以一遇到幾次嚴重的鞭撻，就立刻改頭換面，把諂視皇帝的手段拿過來諂視外國人。從庚子拳匪之亂以後，國民的自尊心完全掃地。這三十多年來，崇拜外國人的奴隸心理到了無以復加的地步。從名流學者到鄉下的老

救亡圖存須從解放殖民地心理做起

百姓，沒有不怕外國人的，沒有不以外國人歡心爲榮耀的。同時在各強權國家的文化侵畧和經濟侵略政策之下，直接間接培養出許多洋奴西崽式的人才。這些人才逐漸取得了中國政治社會的領導地位。近十年來，一面打倒帝國主義的口號儘管高唱，一面帝國主義所御用的許多洋奴西崽式的思想和人才却更加大大流行於中國社會。最奇怪的是，高喊打倒帝國主義口號的人，其本身就甘心變做另一種赤色帝國主義者的洋奴西崽，替另一種帝國主義死心塌地進行滅亡中國的政策。這種現象不是偶然的，這是由於幾千年來的君主專制和近一千年中的異族統治所養成的。在君主專制和異族統治下，中國的人民沒有平等的人格觀念，也沒有獨立自主的國格觀念，人人必須依賴一個主人，整個的民族也必須找一個主人。到了現在，君主是推倒了，五族是共和了，但是找主人的奴隸心理仍然沒有拋棄，並且在各強權國家的對華政治經濟文化侵畧種種陰謀操縱之下，使這種奴隸心理更加強化。用摩登的名詞說，這便是殖民地的心理。中國今日整個的國家已處於殖民地或次殖民地的地位，準備當中國主人的野心國家都拿出他們的全力來在中國製造御用的洋奴，

加倍培植殖民地的心理。這種心理若不解除，中國的前途是絕無希望的。

許多顯著的殖民地心理的事例用不着我們多舉，我只舉幾件習焉不察的小事，讓我們的知識分子反省反省。

第一件是學校裏和社會上把英文當作最時髦，最神聖的文字，以能做漂亮的英文，說漂亮的英語爲榮。這種習慣最初是從教會學校和海關洋行等專造就媚外人才的地方發起的，但是到了現在已經成爲許多通商大埠的一般中上流社會的普通現象了。在上海這種國際殖民地化的地方，連下層社會分子也多會說幾句洋涇浜的英語，這是何等的危險！本來中國的學校課程把英語定爲外國語主要學科，就是一種根本的錯誤。就政治社會的關係密切言，學英文不如學日文；就國際通用的便利言，學英文不如學法文；就科學研究的目的言，學英文又不如學德文。學英文的便利只有一種，就是利於和英國人作買賣。我們中國人學外國語的目的難道就祇是預備作一個買辦階級嗎？和說英國話一樣無聊而不合理的，就是各新式機關，特別是火車、輪船、郵政局等地方的使用英文的說明。這個惡習前幾年已經有人說過了，並且

救亡圖存須從解放殖民地心理做起

也畧加改革了，但是還沒有徹底消滅。這表示中國的殖民地心理至今還沒有多少的覺悟。

另外一件和說英文有點相似的，就是最近一部分蘇俄走狗所鼓吹的中國文字拉丁化的問題。中國文字應否改革是一個問題，能否改革是一個問題，應該怎樣改革又是一個問題，這些都不在我們所討論的範圍之內。我們所要問的，是改用拼音文字爲什麼一定要把字母化成羅馬字母的形式？其次爲甚麼一定要採用俄國人代我們製的文字？假如中國文字應該改爲拼音文字，依我個人看，現在通行的注音符號也就很簡單易學了，再造一種文字未必比這個能够更簡易。但是許多甘心做殖民地民族的語言改革家，總覺得這個注音符號的形式不像歐洲文字，有些缺點。於是有的把注音符號改爲羅馬字的寫法，有的更另創出一種新式的國語羅馬字來。改注音符號字母的本來寫法爲羅馬式寫法，這本來就有點畫蛇添足，再另製出一種國語羅馬字來，更加無謂。因爲國語羅馬字的構造比注音符號實在笨重得多，不是進化，簡直是退化。不過這種改革雖然不合理，但是其動機尚不失爲好意，不過無形間受了

殖民地心理的影響罷了。至於近來在國內一部分人鼓吹的漢字拉丁化的問題，其動機更不堪問。拉丁化中國字母本來是俄國人製出來教授旅俄華工的，中國的一部分親俄派，因為這種字母是他們的祖國蘇俄所創造出來的便奉爲神聖，拚命宣傳和學習。照我們看來，國語羅馬字和拉丁字本是一類的東西，無所謂誰高誰低，但是這一部分親俄派却偏要一面高喊拉丁化，一面又要反對羅馬字母，這不是甘心做洋奴的心理表現是什麼？連中國文字也要請俄國人來改革，無怪乎共產黨要高唱「擁護祖國蘇聯」了。

其次，在普通應用的算術中，也可以表現出這種殖民地心理來。西洋人以千進，中國人以萬進，在西洋文字中沒有萬字，只有十千，這是西洋人的不進化。我們已經有了萬字的國家，已經習慣了以萬進位的算法，但是在最近一切算術書中和各種公文統計材料中，所用的却是以千進的辦法，每三個數字就要點一個小點，結果多添出許多本來可以省去的小點。這個小點的問題本來無關宏旨，但是這個小點往下挪了一位，就表示中國民族甘心做西洋人的附庸，甘心事事以西洋人爲模範，而

救亡圖存須從解放殖民地心理做起

不問其合理與否。這是何等殖民地化的心理！

同樣地，在文法改革方面也表現出這種殖民地化的卑劣心理來。從文言改爲白話，這是一個文化的進步，用不着懷疑的。但是在這樣改革之中，有幾件附帶的小改革，就表現出殖民地心理的影響來；如他、她、牠、它等性別字的創造，就是一例。文字越進化的文法越簡單，中國上古的文法也是比較複雜的，到後來越弄越簡單，把一切無謂的性別、單複數等等文法上的變化都去掉了。現在全世界的國家中文法最簡單的莫過於中國了。然而到了近來，偏要把西洋人的不進化格律拾來做至寶，這不是殖民地化的卑劣心理是什麼？

說到格律，又聯帶地想起一件事，就是近來一部分詩人鼓吹西洋格律詩的問題。中國舊詩格律過於拘板，陳陳相因，毫無生氣，所以才有白話自由詩的運動出現。白話詩成功以後，新詩的運動已經走上一條自由解放的大道了。但是有一班崇拜洋化的文人學士們，偏感覺到西洋人做詩要格律，中國人也應該如此；而且他們並不去恢復中國的舊格律，却要生剝硬造把西洋詩的格律也搬到中國來，以致中國也有

了十四行詩了，也有了商籟體了，這是何等的滑稽！我們看到近來的新詩，一致都仿照西洋詩的隔行押韻和句中韻，每一行話還沒有說完，就把底下幾個字抬到第二行的頭頂上去，真感到一種民族墮落的羞恥！中國號稱右文之國，文學歷史已經有了至少三千年，但是做詩的格律還待完全模倣外國人，這是充分卑劣的殖民地心理。

以上所說的都是近來一般社會上最流行而被人認為無關重要的小事，就是這幾件小事，已經充分表示中國人的殖民地化的卑劣心理。此外如同叫人不叫先生小姐，而要叫 Mr. Miss；寫年號不寫中華民國二十五年，而要寫一九三六年；印刷不要直行而要橫行；寫字不用毛筆而用自來水筆，所有這些，本身是否合理是一個問題，但是推原他的動機，却都是出於崇拜模倣外國人之一念。這是精神上的被征服，服所這是心理上的滅亡。過去許多滅亡的民族，都是由於這種盲目的精神被征服。德國人在一八〇六年以前，在文化上是完全附屬於法國人的；他們說話用法語，寫字用法文，吃法國式的菜，穿法國式的衣服，住法國式的房子，一提到德國的東西，就以爲賤俗不堪。在這樣心理之下，才有一八〇六年的耶拿大敗。耶拿戰後，德

救亡圖存須從解放殖民地心理做起

國人受了深痛大辱，才漸漸發生覺悟，許多前進的愛國領導者，立志不說外國話，不用外國貨，不模倣外國風俗，把本國的風俗、習慣、言語、文學重新復活起來。大哲學家如菲希特，更出而竭力鼓吹德國民族的高尚精神，才有一八一三年解放戰爭的勝利。德國民族這個前例是我們應該注意的。

我們並不說一切外國來的都是不好的，一切本國的都是好的，但是我們也反對時下一般盲目崇拜外國人的風氣。我們主張對於一切中外的風俗制度應該一律交付理智的審判，而審判的標準則應以整個國家民族的利益為前提。譬如取消中國文字，改用拉丁字，這是滅亡中國的文化，消滅中國人的國家意識的毒汁，是我們所應該反對的。但是改用白話，推行簡字，採用注音符號，却是利於平民識字的辦法，應該贊同的。又如不寫民國二十五年而寫一九三六年，不說先生而說密斯特，這是一種無謂的亡國心理，是我們應該反對的，但是吃飯分食，走路靠左邊，進門應該脫帽，這都是西洋社會的好處，是應該努力做效的。有意義的做效，是高等民族的自覺；無意義的做效，是劣等民族的盲從。中華民族不是一個劣等的民族，不是殖

民地，不是外國人的應聲蟲。我們要學外國人，自有我們應學的道理，盲目的模倣，是一種可恥的心理，應該把這一班自甘卑劣的人，摒之於中國之外，讓他們自己找自己的主人翁去。

民國二五、二、二二於太原

救亡圖存須從解放殖民地心理做起

九 從奴隸到主人

從前有人說過，世界上的民族只可以分作兩大類，一種是奴隸的民族，一種是主人的民族。說這話的用意雖在推尊白色人種的天生高貴性，而打算把一切有色民族都當作他們永久的奴隸看，如近來意大利所企圖施之於阿比西尼亞者。然而我們不妨斷章取義，拿來作一個問題去考慮一下。我也以為世界上的民族可分作主人的和奴隸的兩種，但所以區分的標準，却不是根據膚色，也不是根據貧富的階級，更不是根據一時國運的窮通和國力的強弱。我以為一個民族是奴性的或非奴性的，全視乎其民族的自待如何。一個自尊心很強的民族，縱使一時國力不競，受盡了凌辱摧折，然而民族的精神始終是不屈懦的，則這種環境的壓迫轉是助它成功的機會。反之，如果這個民族平日就是奄奄一息，慣於欺弱怕強，見風轉舵，則雖不遇困難，也難免於奴性之譏，而困難也終必要找到頭上。

中華民族在原始當然是一個非奴性的民族，這話不待多說就可證明。試想一個

黃河流域的小民族，逐漸能向外發展到秦漢大帝國的地位，奴性民族可能如此嗎？秦皇、漢武、唐太宗、元太祖、乃至桓溫、劉裕之類，所表現的事業雖是個人的，然而非在民族壯旺期間不能如此。張騫、班超、傅介子、李靖、裴行儉等的向外武功發展，法顯、宋雲，玄奘，義角等的宗教的冒險，這都是一個民族中最光榮偉大的舉動。一個奴性的民族，產生不出這許多人物和運動來，因為個人的意識和行動是受集團社會的條件所支配的。

中華民族的衰頹大約要自宋朝以後起，從宋朝以後，民族精神漸漸從主人性的轉變到奴隸性的，在政治上，在社會上，在思想上都漸漸成立了許多奴隸性的教條，慢慢地進行奴化全中國的運動。在政治上則主張保守穩健主義，反對一切的興革；在軍事上則放棄了向外征服的政策，而僅僅以防守為滿足；在社會上則一切遵循三綱式的道德，把臣民教化為君主的奴隸，把女子訓練為男子的囚徒；在思想和人生態度上則除了一切法古以外，更積極提倡關門自了的態度，『各人自掃門前雪，休管他人瓦上霜』，成了普遍的格言。專制帝王利用這種奴性的便於控制，故特別

從奴隸到主人

加以獎勵。到八股制度成立後，全國的智識階級就都受了奴性的訓練，再加上纏足制度對於女子的束縛，全國人口就有一多半是受了充分的奴性訓練了，剩下來只有一小半農工商等不入上流的人，還有些原始剛強之氣，然而這當然也是極少數。

在這種奴性氛圍之中，雖有少數豪傑之士，如王安石、張居正、王守仁、鄭和之流，以及無數下南洋殖民的海客，出西北塞外行商的賈人，在政治上、學問上、事功上都曾表現出一點民族尙未衰老的氣魄來，然而這畢竟是少數，就是這少數人也還不能爲社會所容，結果大抵是很悲慘的。

我們知道一個集團的有機社會最健全的生活形態是對外要有鬥爭性，對內要有協和性，但這兩者間的均衡是很難的。必須社會進化到了國族的階段，整個集團構成了一個複雜的有機體，個人的小我意識消沒到大社會的理想之下，則這二者之間才容易找求均衡。若是在國族社會未出現以前的階段，有機化的結構未經完成，則兩者間的均衡常易失去保持。過重向鬥爭的，必須時時獎勵分子的勇敢性，但是勇敢過度了，就難免變爲自相殘殺。過重對內協和的，必須時時獎勵分子的禮讓性

，但是禮讓過度了，對外的競爭就不免也禮讓起來。要求這兩者間永遠保持均衡狀態是不可能的，因為人類是一個有機體，是有生長，有變化的，所以必須於這二者之中自擇其一。在民族壯旺的時候，分子間的集團意識大於個人意識，故對於他人的建功立業，不加嫉妬，社會上崇拜英雄的心理勝於嫉妬英雄的心理，這樣的民族自然容易向外發展，容易變為世界的主人。到民族衰老以後，個人意識勝過了集團意識，人人對於他人的功業地位不但不肯崇拜讚揚，反處處加以破壞譏評，大發揮其嫉妒的本能，這樣的民族，決無向外發展的可能，只有在被人征服的奴隸境地下，才能苟延其生命。

在過去閉關自守的時代，外無敵國強鄰之擾，無論是主性或是奴性，都還不至於立刻就發生絕大的變化。現在則不然，四圍的國家沒有一個不是野心勃勃日日自強不息的，他們天天做的是要冒險的事業，縱使因冒險而失敗，而受打擊，也還是要冒險到底。試看墨索里尼統治下的意大利，若照東方人的眼光看來，人民安樂，國際地位日益增高，只要不發生什麼新問題，也未嘗不可以把現狀長久維持下去，

然而墨索里尼和他所領導的法西斯黨入以爲不足，他必定要挑動非洲的獵險，意阿戰爭在意大利、法西斯黨、和墨索里尼個人都是一種冒險的事業，成功固然很好，失敗則不免全盤動搖。然而墨索里尼明知道如此還是要幹，因爲法西斯的哲學是動的，是永遠向前奮鬥不息的，是不怕失敗準備着從困難中爭取勝利的。向前鬥爭失敗最大的限度，不過像凡爾賽條約宰割下的德國，然而因爲德國民族的鬥爭精神不死，所謂戰勝國家雖然能打敗德國，終不能征服了德國，不過十五六年光景，軍備的平等權就恢復了。就是歐戰前近東病夫的土耳其人，也因爲民族鬥爭精神未死之故，終久能夠取消不平等條約，卒得民族的自由獨立權。鬥爭是生物界永久的大法，只有能夠向外鬥爭的生物才能存在於世界。一個民族消滅了鬥爭性，就是消滅了生存於宇宙間最基本的原素，就是準備到奴隸世界去的先聲。

一種民族奴性之所以養成，全在於個人意識過於發達，尤其是負統治責任者的個人意識過於發達，防內之念重於對外，因此不敢鬥爭，不肯鬥爭。宋太祖能夠盃酒釋兵權而不能夠決心征遼，就是宋朝所以一亡於金，再亡於元的根本原因。有鬥

爭性的民族是不怕內部的擾亂的，因為內部擾亂，無論是張三倒了，李四起來，總之都是同一民族的分子，從整個民族觀點看來，並沒有什麼差別，誰能夠向外鬥爭而且獲得勝利的，都值得擁護崇拜。縱使有少數甘心爲異族作虎狼的分子，也許利用向外鬥爭的結果，從中搗亂，收漁人之利，然而只要民族的鬥爭性未消滅，只要領導者能始終把握住了民族生存最要緊的條件——鬥爭性，則能夠戰勝了第一個敵人的，也不難將第二個敵人打了回去。民族是不怕任何征服的，所怕的是自己的奴隸性意識勝過了主人性意識。

任何人的思想都是受社會集團思想所支配的，中國民族今日的日趨奴化，我們不能專責之於某一部分人，應該承認還是由於民族思想的日趨衰老之故。在今天，要恢復民族固有的光榮偉大，建立在世界上爭取生存權的資格，必須從思想上一洗過去苟安穩健之習，獎勵鬥爭，獎勵向外發展，提倡冒險性，崇拜英雄，甚至於不怕侵畧，不怕進取，不怕被罵爲一切至壞的名詞。空喊打倒帝國主義是無用的，我們必須有準備將來做帝國主義者的決心，才能够抵抗住人家的帝國主義。和平、禮

生物史觀研究

讓、王道、大同、是帝國主義欺騙弱小民族的假名詞，是弱小民族自殺的工具。一個民族要從奴隸變爲主人，必須將這些奴性道德的意識根本屏絕。我們今日不需要和平禮讓，我們需要的是鬥爭，需要一個永遠鬥爭到底的人生觀。

民國二十五年一月

十 新戰國時代的人生態度

我們正站在一個新戰國時代的開場，這時代是一個鐵面無情的時代，任何民族如果稍微鬆懈一分，便難免為時代的巨輪所壓碎。

應付這個時代，不是單單表面上的一些改革所能濟事的，我們必須徹頭徹尾發生一種大覺悟，把二千年大一統時代下所養成的一切和平苟安的思想澈底拋入毛廁坑去，另換一種新戰國時代所應有的人生態度，才能够倖免於滅亡之禍。『從前種種譬如昨日死，以後種種譬如今日生。』

我們在過去五千年的歷史中，只有兩個時代比較地經過長久，從唐虞夏商以至春秋，這二千年中我們所過的是一個封建的時代；從秦漢隋唐以至宋元明清，這二千年中我們所過的是一個大一統的時代。在這兩個時代中培養出來的觀念制度，都是不適合於現代的國際競爭世界的。在封建時代之下的人生，以禮教名分為主，國與國之間有一定的分際，人與人之間也有一定的分際，大家可以雍容揖讓地生活下

去，不必時刻短兵相接。所以那時代的外交家須要會「誦詩三百」，這正如十八世紀以前的歐洲外交家，最基本的條件是要燕尾服穿得整潔，大禮帽戴得高高地，風度十足，可以陪女賓說說笑話，跳跳交際舞之類，因為貴族社會的外交只需要些這一個。

在大一統時代下的人生，外交和國際問題根本是沒有的，唯一的需要是和平安定，因此所千方百計以求的是一個「安」字。因為要安，所以在政治上，在社會上，在人生的態度上都不需要動，所需要的是一個絕對的休養生息，「無爲而治」。但是這兩個時代下所培養出來的人生態度，即以儒道兩家思想爲中心的人生態度，一與眼前現實主義的世界相遇，便不能應付了。現在的世界，絕對沒有雍容揖讓而可以生存的道理，絕對沒有「無爲而治」的可能，一個民族如果還不覺悟這種道理，這民族的前途命運是可想而知的。

歐洲在過去也是一個封建的時代，在這時代中雖然也有國際的戰爭和摩擦，但止於戰爭和摩擦。戰勝者不過取得霸權，戰敗者也不過割地賠款，尙不至於國亡種

滅，因此一個小國可以苟且倖存於這樣的世界，但不能希望在眼前的世界中再來一次這樣的倖倖。

在中國史上只有戰國時代是和眼前這樣的時代相當，我們民族在那個時代中曾發揮了絕大的奮鬥力，那時代的支配思想，不是雍容揖讓的儒家，也不是恬淡無爲的道家，更不是兼愛非攻的墨家，而是法家和法家的支流如兵家，縱橫家之類。靠了這些最實際的哲學思想的努力，中國才能從列國紛爭走進了一個民族統一大帝國的時代，奠定了我們今日的民族統一生活體。

現在，在我們的眼前又展開了一個新戰國的時代，我們要求生存於這個時代，就必須徹底更換一種人生的態度，拋棄一切亡國滅種的保守退讓的思想態度和人生態度，另換一種生活。

我們應該更換到怎樣的一種人生呢？

第一是永遠的動。這時代不需要淡泊寧靜，不需要抱獨守雌，不需要成功者退，凡是祇能够成天躺在茶館的竹椅上打瞌睡的人，祇能算作豬，苦于南洋民族之所

以亡國，就因為他們民族中過這樣豬的生活的人太多，我們不需要這些，宇宙是動的，歷史是動的，所以人生也應該是一個永遠的動，除死方休，意志力偉大的人，到死後還能夠拿影響支配着全世界。

第二是永遠的戰鬥。一部生物進化史就是一個無情的戰鬥的歷史，能戰者存，不戰者亡。休兵罷戰，和平忍辱，都是亡國滅種的前提，張伯倫因為怕戰，才會有慕尼黑的屈服；達拉第甘末林因為怕戰，才會招致停戰協定的奇恥大辱；有宋襄之仁，楚懷之懦，才會招致泓水的失敗，武關的屈服。愛戰，好戰，求戰，永遠不避戰爭，這樣的民族才能生存於現在的世界。

第三是無止境的貪慾。貪慾也是生物的生活基本條件，沒有貪慾的人，便是生活力萎縮的人，便不配生存於活的世界。人生的青春時代，是一個無止境的貪慾時代，大吃，大喝，要遊戲，比武，找女人，人的生活便是如此。只有生活力萎縮以後的老人，才會感覺到一切欲求都無趣味，而渴望一種死的和平，死的休息。我們的民族，在二千來所崇奉的是一種衰老的哲學，這種哲學教我們知足守分，不貪

不爭，結果替我們招來了喪師失地亡國滅種的慘禍。我們今天要挽救民族，不能不先清除了這些亡國滅種的衰世思想，我們要鼓勵人生無止境地發展貪慾，在學術上作智識的冒險，在政治上作向外的征伐，在生活上作狩獵式的遊戲。

第四是浪漫的情熱精神。一切大事業的發動，都靠的是情熱而非理智。純理智的人，算盤打得最精，結果便一事無成。黃老的哲學是一種純理智的哲學，中國人二千年來吃他的虧太大了。無論我們在學術文化方面的成績比歐洲人怎樣不弱，但缺少情熱精神却是我們民族最大的缺點。因此我們以為在現今的中國需要一種新的浪漫主義的運動，把青年從「少年老成」的危險境地中拯救出來，把老人返老還童，使一切未老的人以老為恥，人人都不再自誇是「老大哥」，而以「大嬰孩」為無上光榮。

第五是建設國家至上的新道德觀。「國家至上」在過去算是落伍的思想，在現在却時髦了。但人們口誦國家至上的口號，而真能了解這個口號的真實意義者却不見得多。如果真要了解「國家至上」的意義，恐怕有些人要戰慄而却步起來。須知

國家至上不僅是空泛的一句話，而是一個徹頭徹尾的新道德標準。在這句口號之下，一切傳統的倫理道德標準都應該重新換過。這句話的意思便是說倫理道德不是爲個人而設，也不是爲家族、階級、或者其他社會關係而設，倫理道德是爲維持國家集團生存的一種工具，凡有利於國家集團者便是道德，否則便是不道德。譬如說殺人是不道德，但爲國殺敵却是道德，盜竊是不道德，但爲國家的利益去做間諜，幹盜竊，却是道德。反之，守信義是普通社會所謂道德，但外交家便必須爲國說謊。女子貞節是道德，但有時爲國家的利益必要女子去賣身，再嫁，甚至當娼妓。漢朝有個王昭君，爲匈奴單于之妻；又有個楚王戊之孫解憂，也曾爲烏孫國王的王后，但我們不但不責備她們的失節，反要尊敬她們的愛國。

第六是迅速爭先。現在的世界是一個一分一秒都要爭先的時代，不比過去那種太平日子，還可以苟且偷生渡過幾十年。試看法國自從一九三六年以後，軍備祇比德國落後了三四年，便被打得落花流水；英美的軍備也祇落後了一點，便弄得手足無措。現在的世界是一個流線型的高速時代，一切都必須敏捷迅速，因此在農業社

會下所養成的一些弛緩的生活形態，便非趕快改換不可。

第七是時時取攻勢。要爭先便必須得取攻勢，守勢的人生態度無論對於大小事件必然失敗。法國因為死守了馬奇諾防線，才會招致全軍的覆沒；美國現今的死抱住門羅主義的態度，也必然要碰一個大釘子。但是要國家採取攻勢的態度，必須人民先在思想和生活形態上習慣了攻勢的生活，特別是對於保守的哲學傳統要根本加以屏棄。

第八是組織和紀律。自從 Right 這個法律政治上的名詞譯作了「權利」兩個中文介紹到國內以後，不知誤盡多少蒼生！中國人以爲爭權利便是爭個人的私權私祿，因之你爭我奪，鬧哄哄了幾十年。殊不知我們目前所應爭的是國家的權利，而非個人的權利。因此我們主張以紀律和組織的觀念代替權利的觀念。個人所要問的不是自己應有什麼權利，而是自己對於祖國應盡什麼職分，而國家對於個人也應該追問他應盡的義務，不能容許絲毫的躲閃。

新戰國時代所需要的生活態度不止這八項，但這八項都是不可少的。總之，我

生物史觀研究

們生在一個新的時代，應該建設一個新的道德標準，一切舊有的信條和習慣必須用一種新的標準去重新加以評價，雖駭世驚俗在所不計。

民國二十九年十月一日

十一 『國家至上』的新道德觀

「國家至上」這個口號，自抗戰以後，已經成爲全國公認的信條了。從前懷疑這句口號爲狹隘的，落後的，或反動的，經過四年來血的事實的教訓，也不會再有所懷疑了。但是我們還需更進一步指出：「國家至上」並不僅是一個空泛的口號，也並不如一般人所想像的那樣平易近人，在這句口號的背後，含着有極重要的社會革命、文化革命的意義，必須在社會文化上實踐地完成了這一任務，才算真正實現了國家至上的理想，否則便只是一句空話而已。這話若在前幾年說出，必然是駭人聽聞的，因爲那時的人愚昧到連「國家至上」這句口號都不敢接受，更何論口號背後所含的深沉的革命意義。現在口號既已變成了全國公認的信條，則從理論上指出這一口號的背後所包含的深沉的革命意義，正是我們的責任，特別是對於以耳代目的愚昧之徒。

「國家至上」是什麼？它並不僅僅是如一般所想像的勸人愛國而已，最重要的
『國家至上』的新道德觀

還是「至上」兩字。所謂「至上」便是要把國家的威權、信望、利益置於一切人與人的關係之上，爲了國家的目的，可以犧牲一切，並且應該犧牲一切。「愛國」是一件普遍的行動，即在不承認「國家至上」原則的民族中，也未始沒有愛國的行爲，但那是把愛國這一條倫理行爲置於和其他倫理行爲平等的地位，或更隸屬於他種倫理行爲之下，這就不是「至上」兩字的意義。「國家至上」是要求建設一種新的社會關係，由此產生一種新的倫理道德標準，在這新關係之下，國家被放於一切關係的最高位，與固有的社會秩序完全不同，所以不能不說是一種革命。

我國過去的社會秩序是依「家族至上」的倫理標準而建設的，把對國家的服務看作是一種家族的延長，所以說『求忠臣必於孝子之門』，又說『顯親揚名，……孝之終也。』依據這種觀點來愛國的，不能說是國家至上的愛國，因爲到家族利益和國家利益發生衝突時，就要犧牲國家的利益以遷就家族了。

西洋在中古封建時代，是把對領主與從屬的關係看作至上的，人所要效忠的是封建的秩序，而非整個的國家，這種道德充其量只能叫作部落社會的道德。近代的

歐美，特別是在英美等國家，則把個人的權利自由放在第一位，認國家是一種工具，是為保護個人的權利而建設的，因此個人有權去廢止他。這種「個人至上」的道德當然也和國家至上的道德觀是不同的。

中國民族在過去既飽受「家族至上」的道德教條的訓練，自家族制度崩潰以後，又接受了英美式的「個人至上」的觀點，因此對於「國家至上」的新觀點始終難以澈底了解。加以第一次歐戰以後，一部分哲人還在鼓吹以世界人類的大同結合代替國家的分野，而目國家至上說為狹隘，更助長了中國人的反國家思想。雖然到了今天，這一切不合時代的信條——自家族至上，個人至上，以至人類至上——都為血的事實所掃蕩而暫時避位了，但一個新的道德標準還始終沒有建設起來。在國難這樣嚴重的時候，到處還看得見有許多為家族、為個人、乃至為封建集團的利益而損害國家利益的不幸行為。因此，從理論上建設一個國家至上的新道德系統，不但思想上所需要的，也是事實上所需要的。

要說明國家至上的信條是一種最合理的道德觀，我們需要先從社會科學的見地

上，指出倫理道德所以產生的原因，和其對於社會關係的重要性。

道德何以產生？

普通對於道德產生的原因，有先天、後天兩種說法。主張先天說的人，以為道德是人類先天的理性所賦予的，所以道德的標準在於內心，而不在于於外界，因為「人同此心，心同此理」，所以「非由外鑠我也」。我們不否認人類有先天的理性如「是非之心」，但不能承認理性是一成不變的，並且無論何時何地都是「人同此心，心同此理。」從生物學看來，理性的產生乃是生物進化的結果。生物為保存種族的生命起見，逐漸由本能的行為變為理性的行為，凡有利於種族生命的，逐漸在心理遺傳上鑄成一種固定的型式，而代代遺傳下來，這就是理性的起源。因此理性是以保全種族生命為目的：生物的種族生命是在一個極端劇烈的競爭場合中表演出來的，隨時隨地變化多端，因此先天的理性受着後天環境的修改，也是隨時進化的，如果認為我們現代人的理性和百萬年前人類始祖的理性完全相同，並且以後也永遠不會變更，那就是反生物進化的看法。

單有理性不能形成一種道德的系統，必須將理性與當前的需要配合起來，才能形成具體的倫理道德信條。從生物學的觀點看，高等生物之所以發展理性，是爲着種族生命的保全和發展；從社會學的觀點看，人類倫理道德的產生也是爲着維持一個社會集團的生存發展而演成的。道德是維繫人與人關係的一種工具，如果宇宙間只有一個人，根本就無所謂道德，道德不是爲個人而存在的，是爲人羣關係而存在的。因此我們自然會達到一種結論，就是道德乃是一個人類社會集團自衛的工具，猶如理性乃是一種高等生物種族集團自衛的工具一樣。從原始社會以來，每一種社會就有一種倫理道德教條，這教條的內容可以千變萬化，彼此不同，但總括起來可以歸納爲以下的幾個原則：第一，任何倫理道德教條的起源，都是爲着適應當初本社會的需要；第二，凡不能產生倫理道德的人類，必不能構成社會集團關係，因此即早已爲生存競爭所淘汰而滅亡；第三，一個社會集團的倫理道德教條，內容如果不能隨時適應本社會的需要，則此社會結果也必招致淘汰而衰亡；第四，所謂適應需要的意義有兩點，一是能幫助社會團結，二是能幫助社會進步；第五，倫理道德

既是爲着社會的目的而產生，因此一切倫理道德祇能適用於本社會之內，而不能一例適用於對外；第六，倫理道德是爲幫助本社會的團結發展而存在的，因此越是與外界鬥爭劇烈的場合，越需要鮮明的倫理道德教條，更需要全體擁護這一個教條。以上這六點若詳細說明起來，可以寫成一部專書，但稍有社會科學常識的人，想來沒有不首肯這個論點的。

根據這六點，我們就可以說明國家至上的新倫理道德標準所以必需的理由。國家是人類社會發展到現代的最高形式，關於這一點，我在「從生物學觀點上所見的國家」一文中另有說明，不必詳述。自近代國家的組織出現以後，一切舊有的神權社會、封建社會都已解體，而羣趨於國家集團的組織之下。我國固有的家族社會組織之崩潰也是由於同樣理由的。在今天的時代之下，有國者存，無國者亡（如非洲澳洲的土人）；國家的意識和組織強者存，散漫無力者衰滅，已成爲鐵的事實。因此我們所最需要的倫理道德就是要能夠幫助國家這個社會達到現在的最高形式的生存和發展的，與這個目的相違反的便是不道德。

這不是我們的創見，有許多既成的事實可以證明。譬如「仁愛」這兩個字，是任何人都承認其為基本道德中最重要的一項，但一般人却沒有追溯其起源。有些相信先天理性的人，以為仁愛的觀念是天賦的，「惻隱之心，人皆有之」，所以是一件普遍的真理，與社會的需要無關，但我們在事實上却證明「惻隱之心」固然是人皆有之，但相反地「仇恨之心」也是人所固有，這從兒童時代的心理和行為上可以舉出許多例來。由此可見，惻隱之心和其相反的仇恨之心都是生物的本能之一，不能謂其一為道德而其他則為非道德，道德的判斷只能視其施於實際時發生效果如何而定，無論是惻隱之心或仇恨之心，只要施之得當，便是道德，否則便同是不道德。而所謂得當與否的價值判斷標準，並不繫於此二者之本身，而全視對於另外一個第三者的需要而定，這第三者便是社會。仇恨之心如果施之得當，即有利於社會集團的時候，也是道德。我們不是很尊敬同仇敵愾的心理和舉動嗎？我們平常說殺人是不道德，乃是指同一社會中分子的互相殘殺而言，但如果一個劊子手執行國家的法律而殺人，或一個兵士在戰場上為祖國浴血歸來，我們不但不責備其為不道德，

反要尊敬他執行職務的勇敢與忠誠，何以故？以其係爲本社會盡力故。我們通常恆認仁愛之心爲善，而仇恨之心爲惡者，並非根據於什麼天定的真理，乃由於我們平常的生活是與本社會中各分子接觸時爲多，爲維持本社會的團結起見，不能不養成互相仁愛的習慣，這種習慣行之既久，視爲當然，但如果誤用此精神於對本社會集團以外的人，則結果難免招致本社會的自殺，現代有些大同思想家即多犯此病，這可以謂之爲一種「文明病」，即是在文明的環境中養育久了，忘記了生存競爭的嚴重迫害，才會發生此種虛僞的感覺，但到了外患嚴重的時候，此種虛僞的感覺自然避位，而生物保存的真實本能自然會復生起來。有些極端博愛的空想家，如佛教徒之類，甚至主張仁及禽獸，這不過是在人類已確保優勝地位以後才能發生的想頭，若把這些博愛家置之於數千百萬年前「草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人」的人類與其他生物競爭劇烈的時代，他們也必然要學古聖人的「烈山澤而焚之，禽獸逃匿」的英雄手段，而不敢高談泛愛萬物了，因爲泛愛萬物就是人類的自殺。

再舉一件最普通的例，譬如男女的婚姻，在現代過信個人主義的理想家看來，

婚姻或性愛完全是屬於個人的事，應該絕對放任當事者的自由，但我們無論研究任何時代的人類歷史，總沒有發現兩性的戀愛和婚姻可以完全脫離社會的關係而純粹屬於個人的。任何原始的民族，對於兩性關係總有許多法律或教條，也總有許多禁忌，爲什麼呢？就因爲兩性關係不是純粹屬於個人的私事，而是一個種族所以團結和傳行的基本大事。高等生物之由無性生殖進化到兩性生殖，並不是爲供個體的快樂，而是爲促進種族的繁衍和進步；上帝所以賦與人類成年男女以性的快感，並不是爲着使個人更幸福些，而是爲着使這些生物對於性的義務更樂於負擔，不至如他或她們學幾何三角時那樣苦澀無味，性愛是一種義務而非權利。因此一切關於性的道德便全以這個種族社會的利害爲標準，爲什麼一切社會都反對亂交而主張保持一種正常的婚姻制度？爲什麼有許多民族對於亂倫禁制得極嚴？爲什麼關於結婚離婚的事件在一切社會中都必须成爲國家法律的一部分？爲什麼在任何社會中對於子女的教養都必由社會分担其一都分責任，而不完全委之於父母？這都是因爲性的關係不是純粹個人的行爲，從遠的方面去說，它是與生物種族有關；從近的方面去說，

它是社會關係所以構成的一個重要部分，無論這社會是家族社會，部族社會，抑或是國族社會。

過去的人類社會單位雖有許多形式，但到了今日，便只有一種形式，這便是國家。固然，有些大同理想家要責備我們爲什麼不超過民族國家的陝隘範圍，而走了一個更廣大的世界人類的大同社會組織，實際上這話是不明白社會發生學的人所說的。社會的成立，並不是由於少數哲人的空想，而是由於實際生存競爭的需要所迫成。人類之所以發生社會組織，乃因爲人類在原始是一種最微弱的、最無自衛能力的弱者生物，因此不得不靠相互團結以圖生存。在古初，人類的壓迫是來自自然界，故社會之成立是由於對付自然環境；到後來，人類文化逐漸進步，自然環境的壓迫已愈趨愈小，而人類與人類間之爭則愈趨愈烈，這時候社會組織的功用便變爲保護某一種人類抵抗其他部分人類的侵害。因此社會的存在與對抗的競爭有不可分離的關係，如果事實上果然有合全世界人類以謀大同的一天，則對抗的目標既失，社會組織即無存在的必要，其結果即是社會組織的解體，而成爲一盤散沙的無政府

個人主義狀態，這種狀態對於人類進化是有利或是有害，是一個值得考慮的問題。即以中國歷史而論，在過去春秋戰國列國并立的時代，社會的組織和文化的進步是突飛猛進的，到了秦漢以後，大一統的局面既成，社會便黯無色了。在當時的中國，內部雖已造成一統一的世界帝國，但尚有境外其他的異族侵襲的問題，故尚有團結的必要。如果全地球變作了一個大國家，而火星上的生物又不來侵犯我們，那時候我們需要這個社會組織去做什麼？固然人類社會的本能是幾十萬代生物淘汰的結果，即使到了那一天，也不會就驟然使社會完全解體，但我們可以預言，在對外競爭的共同目標失去以後，人類社會也還要分化為幾個不同的團結，或許是依橫的關係而分化，如被統治者與統治者的衝突等等，那時候雖無外患，仍有內亂，內亂祇有外患的慘酷性而無外患的能够促進文化進步的附帶功用，這從我們中國秦漢以後大一統朝代下的政治社會現象可以證明，這種情形恐怕不是理想主義的大同思想家所樂見的吧！

因此，我們依然得以現階段的國家組織當作最高的理想，而且事實的教訓也非

逼我們如此不可。既然如此，我們就不能不希望從道德上建設一個「國家至上」的道德標準，以維護我們國家的生存發展。這個標準之下應該包含些那幾類的道德，應該廢除些那幾類的「非道德」，不是一句話可以說得完的，但我們可以歸總用一句話來說，道德的衡量必須以有利於國家的生存發展為標準，符是者謂之道德，反是者謂之不道德。

在這種新道德觀的建設之下，一切舊有的道德標準，無論是傳統的家族主義，或西洋的個人主義，都有重新檢討的必要。譬如應當以「忠」的觀念代替「孝」的觀念，以「義務」的觀念代替「權利」的觀念，以「犧牲」的觀念代替「享樂」的觀念，以「勇敢」的觀念代替「忍讓」的觀念，以「秩序」的觀念代替「自由」的觀念，以「分業」的觀念代替「平等」的觀念，以「社會連帶」的觀念代替「階級鬥爭」的觀念等等，要一一貫徹這些主張，便是一場文化觀念社會倫理的大革命，不是隨便的一句話。

民國二十九年十一月廿六日

十二 社會人的時代

尼采在六十年前老早就喊叫道「超人」，「超人」已經出現了，但非尼采想像中的超人。

尼采畢竟是一個自由主義的十九世紀的人物，他的思想無論如何勇猛，終久跳不過時代的限制。他不滿於常人而要求超人，這是對的，但他夢想中的所謂超人，不過就是比他同時代的人類腦力更聰明些，體力更健壯些，欲望更豐富些，意志更堅強些的傢伙，換言之，即是比個人更個人化的個人，這真是個人主義的十九世紀時代的想法，雖不失為奇想，然而不合事實。

現在，在尼采發出呼聲以後的六十年，超人畢竟出現了，但絕不是尼采所想像的超人。

佐利安·赫胥黎 (Julian Huxley)，著天演論的老赫胥黎的孫子，英國當今著名的動物學家，最近在九月號的美國 Huxspers 雜誌上發表了一篇題目叫做在革命的

中的文章，他指出現在世界最重要的事實，不是我們在「戰爭」中，而是我們在「革命」中。他說：

「革命一辭，本來有兩種意義：一種是變亂，對政治權力發生流血的反抗；一種是構成人類生活思想與制度所發生的強烈變化，我們儘可叫第一種作叛亂，而叫第二種作歷史的演變，但我喜歡革命這個名詞，只是我得聲明，我的意思並非說布爾塞維克主義之類。

「對付革命這件東西的第一個辦法，只有承認它是一種事實，可異的是，它的存在往往被人漠視了。今天有許多人正開始發覺他們生活在他們未曾知道的革命中，還有好些人要慢慢才會發覺這種可異的事實。

「現在的革命，是十九世紀的制度尤其是經濟放任政策和政治的民族主義崩潰的結果，彼得·杜魯克爾在他那本動人的經濟人的完結一書中已加論列，但他沒有把新制度怎樣由舊制度脫胎出來的特質指出。如果我們要用一句概括的話來說，我們可以把這個歷史的新階段叫做「社會人的時代」。」

不錯，佐利安·赫胥黎這篇文章才算抓住了時代的要點，超人早已出現了，但並非尼采所想像的超人，今天的超人不是任何強有力的個人，而是龐大的社會集體生命，比任何個人化的超人更強壯，更勇敢，也更兇殘。

社會有機體的出現，是生物演化的根本傾向，生命在演化的長途上，順着自然的趨勢，從單細胞生命演化到複細胞個體生命，從複細胞個體生命演化到複個體社會集體生命，乃是一線的進化。驅迫這種演化進程的，不是什麼上帝的意志，不是什麼預先的安排，而只是生存競爭，優勝劣敗的生命基本要求，因為只有這樣的演化，才能發展生命的要求，擴大生命的內涵與外延，取得生存競爭的最後決勝權。生命爲什麼要從單細胞演化到複細胞？沒有別的理由，祇不過是因爲後者比前者更適宜於生存些，否，無寧說是更適於發展些。達爾文的「生存競爭」之說我以爲還不足以表示生命的真正意義，我以爲生命的基本要求不是生存，而是發展，而是擴延，而是充實，只有在這個意義上生命才有步步演化的可能，才有跳出個體範圍而建築集體生命的傾向和事實。

辯證法也有他的道理，天下事都是相反而相成的，生命爲要求擴大充實他的生命，首先便不得不捨棄了他的生命；單細胞爲演化成複細胞，不得不首先放棄他在單細胞時代自由活動的權利；動物父母爲綿延他們的種族，不得不犧牲了他們自己的生命或精力；一個國民要想他的國家生存發展，不得不先作自我的犧牲。

我們現在正處在一個「社會人」將要或已經臨盆的時代，我們這些應該作時代犧牲的渺小生物，不得不忍受一些相當的痛苦。這犧牲是必然的，也是必要的。

赫胥黎的見解我也有些不盡能同意之處。第一，他把這種「歷史的演變」僅僅解作是由於「經濟和社會力量所釀成」，這仍不脫「經濟史觀」的看法。對於這種看法，我們不必詳細批駁，只要反問一句：造成社會革命的如果是經濟的力量，造成經濟革命的又是誰呢？我們如果明白這種演變的趨勢不僅表現於人類的歷史文化中，尤不僅表現於十九世紀以來工業革命後的人類歷史文化中，而可以溯源到整個生物演化的歷史上，我們就可以知道這種生命的無限擴延，小我的轉化而爲大我，個體生命的集體化，乃是生命發展的根本趨勢，支配這個趨勢的，不是什麼經濟力

或生產力，而是一切生物所同具的生命力。

第二，赫胥黎畢竟還不免是一個受自由主義文化薰陶甚深的學者，他儘管認識了「社會人」的出現是不可避免的時代潮流，同時還捨不得放棄了舊時代的傳統觀念，還主張「個人是衡量民主最後的尺碼」，不知道這把尺子早已因為「歷史的演變」而淘汰了，今天的標準尺已經是社會而不是個人了。十八世紀是個人主義最出風頭的時代，亞丹斯密的原富，盧騷的民約論，同時在經濟學和政治學兩方面替個人主義樹立了理論的基礎。十九世紀上半期是個人主義鼎盛的時代，到了十九世紀下半期它的弊病已經逐漸暴霧，而在經濟上就有社會主義的思想代之而起。到了今天，亞丹斯密所理想的孤立自足的經濟人的時代早已完結，盧騷所理想的自由放任的政治人的時代也應該完結了。至於尼采所想像的超人，則已經轉換了他的本質，由個人的超人轉變為社會的超人。今天的時代是社會人的時代，個人主義的世紀早已過去了，還說什麼「個人是最後的尺碼」！

第三，赫胥黎對於世界革命最後的理想不知究竟是怎麼一個樣子，他似乎和一

般同時代的空想家一樣，一面憧憬一個全人類的大同社會的出現，一面又不能否認現實的國際環境去這個理想尙遠，因此他的結論永遠是徘徊矛盾的。現實的真相告訴我們，今天存在於世界上的，並不是一個「社會超人」，而是幾十個超人。他們之中較大的巨人約有七八個，這便是中、美、英、蘇、德、義、日、法等幾個大國族有機體，這幾個怪物彼此之間正在拚着你死我活，把生物界生存競爭的活劇整個搬上了國際的舞台。在未來的一世紀中，這幾個巨人也許經過一番慘痛的教訓以後，可以尋求一個大家暫時相安無事的和平互助的生活，但彼此的個性一時總不會消滅，存在於地球上的仍是幾個「社會人」，而非唯一的社會人；並且既然是「人」，也就依然是「生物」的一種，生物界所演出各種驚心動魄的慘劇決不是短期內制度的改變就能够消滅了的，這是我們應有的警惕。

今天我們的民族裏，還有不少迷戀骸骨的時代落伍者，有的憧憬於中國的骸骨，也有的憧憬於西方的骸骨。有的依然以為儒家的禮教德治可以範圍人心，程朱陸王的理學心學可以復活應用於現代，甚至還以為讀經是救國的不二法門；有的則

把老莊的放誕任情生活當作人生的理想，這都是屬於所謂東方文化或國粹擁護論者的幾派。至於所謂全盤西化論也者，他們的思想也仍然跳不出維多利亞時代的社會原子論的窠臼，把議會政治和私有財產當作天經地義，還在背誦法國大革命時代自由平等博愛的舊聖經。但時代的巨輪已經一步一步輾了過來，一切落後的個人主義的時代錯誤者，在雄偉的社會人鐵踵之下，將一一粉碎了。

民國三十一年十二月二日

十三 救文莫如質

古代儒家評論文化形態，曾標出「文」「質」二義，此說起於孔子，「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」——論語

大抵文化初起之時，人民質樸未漓，則質勝於文；文化日久，人民習於虛文，而少實際，則文勝於質。任何民族開化的次第，均先質而後文，用現在的術語說，便是先野蠻而後文明。在孔子的時代，虞夏在前，殷周在後，故孔子又說：

「虞夏之質，殷周之文，至矣；虞夏之文不勝其質，殷周之質不勝其文。」

——小載記表記

孔子雖然是一個中庸主義者，他不主張偏於文，也不主張偏於質，而祇說「文質彬彬，然後君子。」然而他生於周末文勝之時，眼看浮文虛節，充滿一世，他應該也主張救文莫如質了，所以他又說過：

「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」

這就是說，與其用後來君子的繁文瑣節，還不如存先輩的質樸之風，雖受野人之譏而不辭；換言之，便是寧贊成先輩的野蠻，不贊成後輩的文明，孔子是一個野蠻主義的崇拜者。

孔子論文化只標文質二義，到了漢儒董仲舒想以三統說的歷史哲學來和鄒衍的陰陽終始五德說競勝，才把夏殷周三道分門，勉強又謊出一個「忠」字來，硬說是「夏尙忠，殷尙質，周尙文。」其實照表記，說苑，白虎通義那些解釋看來，夏人所尙的「忠」和殷人所尙的「質」，並沒有什麼大分別，何況表記又明明說「虞夏之質」，「殷周之文」呢？故我們以為用文質二義來批判文化便够了，用不着再加上一個忠字，因為「忠」「質」之義一也。

周朝是個文勝的時代，便是孔子也未能免俗，春秋是一個紀事的史冊，據事直書便够了，但是他老人家偏偏要撰出什麼春秋筆法來，替真實的史實塗上了一層文飾。明明「隱閔非命，惡視不終」，而卻說是「魯無篡弑」；明明踐土之會，晉文

救文莫如質

公實召周王，而却說是『天王狩於河陽』。這個例一開，以致後無信史，王八朱三之類，只要是微倖竊取到政權，便算是神聖文武太祖高皇帝，神功聖德，累牘難窮，一切攀龍附鳳的鷄鳴狗盜之徒，也就都成了開國功臣了。只有那頗富幽默趣味的魏文帝曹子桓，才在他受禪登極的時候，輕輕說了句『舜禹之事，吾知之矣』，算是自己肯戳穿自己的西洋鏡。

中國民族的一切政治社會風俗制度，都是從周朝奠了基礎的，再加以儒家的陶鎔訓教，因此這個文勝的風氣也就從周朝沿襲下來，歷三千年而變本加厲，日甚一日。外國人稱中國人是愛面子的民族，這「愛面子」三字便是「文勝」的注腳。明明父親死了，照樣吃喝談笑，卻要說『苦塊昏迷，語無倫次』；明明太太老了，自己想討小老婆，却要說『不孝有三，無後爲大』。從前清朝有一個大帥，打仗屢戰屢敗，自己想把事實奏了上去，却嫌『屢戰屢敗』四個字不甚好聽，「恐干天怒」，後來有一位聰明的幕友想出一個法子，只用筆輕輕把那四個字勾了一下，變成一個「屢敗屢戰」，便算是抗戰精神堅持到底了。因爲中國人這樣愛面子，所以儘管

對外戰爭喪師失地，締完了喪權辱國的和約，却要說『我國家愛育羣黎，視天下如一家，不忍干戈相繼。』外國人也懂得中國民族這樣愛面子的心理，所以和中國人辦交涉的時候，只要得到實際的權利，在面子上儘可以相當讓步，讓中國人得點面子，而中國的朝野上下也就揚揚得意，自以爲遠夷畏威懷惠，天朝強莫與京了。文勝之弊，一至於此！

大抵一個民族在文化初啓的時候，風俗質魯，淳樸未漓，所以能够上下一心，不識欺詐爲何物，這種民族當然日強一日，到了文化濡染既深，文勝於質，於是人心習於變詐，雖有良法美意，無從期其必行。金史世宗本紀云：

『十三年四月乙亥，上御睿思殿，命歌者歌女真詞，顧謂皇太子及諸王曰……汝輩自幼惟習漢人風俗，不知女真純實之風，至於文字語言，或不通曉，是忘本也。』

『十六年正月丙寅，上與親王宰執從官從容論古今興廢事，曰……女真舊風，最爲純直，雖不知書，然其祭天地，敬親戚，尊者老，接賓客，信朋友

教文莫如質

，禮意款曲，皆出自自然，其善與古書所載無異，汝輩當學習之，舊風不可忘也。
。」

柳翼謀先生的中國文化史也說：

『滿洲之興，固無所謂盛德大業，徒以部落褊小，上下一心，事多公開，不得欺隱，無明人之腐敗氣習，故能乘明之弊，力征經營，不三十年，遂竊神器。觀其初興之時，尙無文字，第藉蒙古字以創滿文，雖經達海之增益，亦未能造成一國之學術，僅可藉以翻譯漢籍，其人之鄙塞可知。』

可知女真滿洲之興，皆興於其風氣質樸，不識詐僞，及其衰也，亦均衰於習染頹風，文勝其質，一切民族皆然，固不僅此二民族，即近代西洋各國之所以強盛者，也何嘗不是由於其民族性的質勝於文之故。若我中國，文勝之弊既久，上下習於虛僞，談法治則人人善於舞文弄法，談人治則人人習於沽名釣譽，一切歐美的良法美制，一到中國便變了質，民主也好，獨裁也好；立憲也好，專制也好；東方文化也好，西方文化也好；國粹也好，歐風也好，總之變來變去，祇是在表面文章上做

工夫，人人嘴上說的是一套，心上想的又是另一套，文勝之弊不除，雖百變其法，千易其制，何濟於事！

救文莫如質，我們現在應該是提倡質野風氣的時候了，再不可以舞文弄墨，做些自欺欺人的把戲了。

何謂救文莫如質？用質樸的人，說老實的話，做言行相符的事，上以此倡，下以此和，風氣一正，萬事迎刃而解，此爲其綱，至若其目，以俟後論。

民國三十三年元旦

十四 非常時代下的中國國民和

國策

從對於環境的刺激和反應程度上來看，生物大體可以分作三個階級：最下等的生物，對於刺激的反應是部分的；即肢體的某部分受了刺激，某部分便反應一下，對於其他部分毫無關係，因為沒有整個的感覺神經的存在；稍高一等的生物，對於環境的刺激上有了整個的反應，但這種反應仍是被動的，消極的，受環境決定而不能決定環境；直到最高等的人類出現以後，才有了積極創造環境，改變環境的能力，生物對於環境成了決定的要素，而不復是永遠被決定的地位了。這就是生物進化的顯明的特徵。

一個國家的國策也是如此。有些國家根本沒有整個的國策，如同最下等的動物一樣，對於環境的刺激只是枝枝節節的反應，反應的範圍祇限於被刺激的部分；有

些國家對於刺激的反應是整個的，有了國策，但祇是消極被動的國策，而不是積極主動的國策，假如環境不來刺激，則仍陷於無國策的狀態；只有最高等的國民，對於環境才有積極創造的勇氣和能力，這樣的國民在世界上才是決定時代的主人翁，而不是被支配的奴隸。

近百年以來的中國不幸長久陷於無國策的地位，不但積極的國策無從創立，即消極的國策也始終沒有，我們看見的祇是枝枝節節的應付，環境對於某部分刺激一下，某部分便發生一點反應，其他的部分仍然漠不相關。鴉片戰爭是林則徐個人的反英運動，甲午之役是李鴻章個人的對日戰爭，義和團是一部分宮庭和下層民衆的盲目行動，在這些中間找不出一個整個系統的國策來。直到九一八事變發生以後，依然還是如此。讓張學良去應付瀋陽事變，讓馬占山去發動北滿戰爭，讓十九路軍去應付滬變，讓華北將領去應付華北問題。人家來刺激一下，這個偉大的民族便手忙腳亂地盲目反應一下，刺激過後，仍然沉睡下來。這樣的國家連蟲蟻的程度也不如，只可以說是阿米巴。

一個國家的國策不是單靠少數政治領袖和黨派所能決定的，它乃是整個國家在某一時代中必然共同採取的方向，支持這種國策的是全體國民，而不是某一部分人。在小的問題上黨派的意見容有異同，然而根本的國策不會因黨派的遞嬗而發生變更。帝俄換成了蘇俄，然而向亞洲南進的反英政策是始終不變的。威瑪憲法的德意志變成了希特勒的德意志，然而對於凡爾賽條約的反抗是一致的。英國任何黨起來，不會放棄印度；法國任何黨執政，不會承認德國的軍備優越權。這都是國策，這種國策比較有時間長久性，不輕易加以變更。

但這是指通常的情形而言，若在非常的情形之下，由於國家本身的生長力的壓迫和環境的劇變，也有改變國策之可能。如歐戰前的土耳其是親英反俄的，但在戰後則親俄而反英了；五年前的波蘭是親法以抗德的，但現在則聯德而疏法了。這種政策改變的是非姑且不論，但在非常時代必有打開非常局面的國策的必要，是顯然的。

中國今日顯然是處在一個非常時代，這話可以從世界大勢和本身情形兩方面來

看。

從世界大勢來看，自歐戰以後，大家以為戰禍的慘酷印象尙在目前，現狀當可苟安，所以歐戰後的十年間，大家所討論的都是怎樣促進國際合作以維持現狀的問題。但是這個現狀是不能長久維持的，因為一則凡爾賽條約種下了怨毒的種子，被條約宰割的德奧匈保等國，決不會安於現狀，永不反抗；二則新興的意大利和日本以及國社主義的德意志，有積極發展的雄圖，決不以現狀為滿足；三則蘇俄雖然採取了一國社會主義的路線，加入維持現狀方面，然而煽動世界革命的企圖並未真正放棄，不過暫時隱伏而已，這三種原因都是促成國際不安的主因。以上不過是單就國際政治的表面現象而言，若再往深裏去推求，則可知歐洲及整個世界的前途，實站在一個完全改造的歧路上，由十八世紀個人主義思想所造成的十九世紀的黃金時代，到歐戰以後，基礎已經根本動搖了。二十世紀的世界，在思想上、在政治上、在經濟上、在社會整個組織上，都已經踏入了一個需要全盤革命的時代。舊的傳統的觀念和人生態度都已趨沒落，一個新世界的觀念在普遍的人生上暗中滋長起來。

法國大革命和英國的工業革命把十八世紀以前的封建時代改造到十九世紀的憲政自由時代，這種革命誠然是非常值得注意的，然二十世紀也許還有一個更大的革命橫亘在我們前面。

講到中國本身，從鴉片戰爭以來，這九十年間的劇變更是顯然的。傳統的中國哲學，中國人生觀，中國社會組織，在九十年中早已一步一步崩潰完了，到今日這種傳統思想還能支配多少青年人，這是一個顯明的不用統計就可證明的答案。因此兩千年來一線相承和平穩定的中國，到今日已經完全失去了重心。中國這多少年的擾亂，不是一個單純的政治問題，而是整個社會組織和人生哲學的問題，這是我們人所絕對相信無疑的。

假如中國情形雖然劇變，而世界的情形還是穩定，則中國不妨依照西洋列強的已成路線去具體模倣，如日本在十九世紀末年所經過的路程一樣，則問題尚可簡單些。我們打倒了本國的偶像，還有外國的偶像可以膜拜。然而不幸這種外國的偶像本身也起了恐慌，西洋十九世紀公認的各種思想和制度，到今日已均發生動搖，世

界究竟往那裏去，我們還不敢預知，又何能拿來做中國改造的指南針。

從上述看來，我們就可知保存國粹論和全盤西化論之所以都不能得一個滿人意的答案，就因為所謂國粹和西化的本身都已經動搖、崩潰，我們雖欲保存模倣而不可得的緣故。

這就是今日中國思想界和政治社會所以發生混亂的根本原因，也就是中國民族所以日趨於消沉、頹廢、墮落的末期的個人主義的原因。

要打破這種頹廢的沒落的個人主義的意識和行動，只有重新喚起中國人創造的本能和勇氣來，拋棄了一切傳統因襲的心理，拋棄了一切模倣投機的心理，大踏步向前去，站在時代的前線，替中國開闢出一個新路線來。

我們不要做孔孟老莊程朱陸王的奴隸，我們也不要做馬克思、列寧、希特勒、墨索里尼的奴隸。我們應該知道，世界完全是人造的，社會的發展，歷史的演化，只有蓋然的規律，沒有必然的規律。一個積極有為的國民，應當有因自己的活動而改變了歷史方向的勇氣，而不當因襲一切歷史成例為現狀所拘束。我們要創造歷史

，不要被歷史鑄定了我們。

中國現在的形勢已經踏到生死存亡的最後階段了，我們也希望國家能夠在外交內政上求得一個相當的辦法，使暫時可以苟安下去，以便有從容建設的機會，然而事實上這祇是一種夢想，環境和內在的因素決不能使你存苟安之想。既然不能苟安，無從苟安，那麼全國國民就應該拿出最後的勇氣來，我們不去歡迎任何犧牲，但我們也不必怕任何犧牲，我們要準備去應付任何犧牲，我們應該充分認識中國的最後大犧牲是絕對不能避免的，要創造一個光明輝耀的新中國，要澄清中國腐化衰老的空氣，非經過一番死裏求生的大解脫不可。

二十世紀的人生觀，是動的人生觀，是向前創造的人生觀，只有不怕困難，不避艱險，永遠向前動，向前找事做的民族，才是在生存鬥爭上有優勝機會的民族。假如我們的環境容許苟安，我們也還應該拋棄這種軟化民族精神的苟安生活來找尋冒險的事業，何況環境並不容許我們苟安，我們終久不能被逼上了龍跳虎擲的大舞台，我們就該不要等人催迫，自己跳上台去，唱一齣滿堂喝采的好戲。

我們不要以為好戲是只許強國唱的，弱小國家沒有創造歷史的資格。我們要知道，只要有真正的精力和決心，弱小國家一樣可以發動旋乾轉坤的事業。塞爾維亞在一九一四年六月發了一彈，就推翻了俄德奧三個大帝國，改造了世界的地圖；土耳其在小亞細亞三年的長期抵抗，把綏佛爾條約打得粉碎；現在阿比西尼亞在非洲的種種對意方策，也許可以重新點燃起一個歐洲大戰和遠東大戰來。弱小國家一樣也是人，也有參加創造歷史的資格和能力。何況中國雖弱而並不算小，在最近一世紀內，中國在太平洋上一定要成為最有資格的發言者。我們不必為現狀而悲觀，我們却應當為將來而努力。我們祖國的命運懸在我們自己手上，我們要一個國策，並且要一個積極有為的國策。

讓動的精神充分支配了全中國，這民族是有救了！

民國二十四年（月日未詳）

十五 五月悲劇之哲學的反省

悲劇的五月，在民國第二十七年度，又開展在我們的面前，我們在偉大英勇的抗戰高潮裏，接受這個悲劇五月的到來，應該更有些不同的認識。

人生永遠是一個悲劇，國際問題也是根柢於人生問題之上的，所以也永遠是一個悲劇。人生永遠是一個鬥爭，因為人是生命樹上的一朵最後出現的花，一切生命永遠是靠吞噬他種生命而生存的，從始祖阿米巴大帝以來就是如此。人是阿米巴的後代，阿米巴的種細胞一直傳衍到現代人類的身上，形態雖然變異，種細胞是永久不變的，所以展開在人生現象裏的主要事實是鬥爭、吞噬，以至於互相殘殺。一切悲劇都建立於這種甚深源遠的根柢上，而國際的悲劇就是這種人生悲劇的更綜合而具體的表現。

鬥爭是一切生命向上發展的一個最有力的手段，生命的意義就在鬥爭，與自然界的鬥爭，與無生命的鬥爭，與其他生命的鬥爭，與同類的鬥爭，沒有鬥爭便沒有

生命，也就沒有了生命的意義。一切互助，合作等思想乃是生命的次級狀態，是爲着鬥爭的便利而起的，只有鬥爭，才是生命的唯一根本狀態。

在生命向上發展的形式中，一切鬥爭性最强的，就獲得生命發展的最高決賽權，沒有鬥爭性的或缺乏鬥爭性的，其結果是沉淪，停滯，被排斥於生命向上的門外。植物比動物缺乏鬥爭性，結果植物也就比動物缺少生命而變爲動物的食糧；綿羊比虎豹缺少鬥爭性，結果綿羊永遠懼怕虎豹；印度民族的哲學是慈悲忍辱，結果二萬萬人的印度人至今受制於四千萬人口的盎格羅薩克遜人。

中國民族至今尙以和平王道自豪，而不知造成五月重疊國恥的唯一根本原因，就是二千年來在大一統假寐狀態之下所苟且養成的和平王道的人生觀。

日本與中國同時接受西洋文化，然而日本人開始就接受了西洋文化中最根本的精神——鬥爭的人生觀，而中國則至今尙作和平大同的夢，五月重疊國恥的造成，畢竟這是一個最根本的原因。

日本人在甲午戰爭以前，就有了征韓的夢；在明治的時代，就有了建設亞洲大

陸帝國的夢；在田中時代，就有了征服全世界的夢。而中國人在二十一條嚴重的教訓之後，尚有許多人反對國家主義，理由是恐怕變成帝國主義；在目前這樣血的教訓之中，尚有人希望妥協而歌頌和平，要追問造成五月重疊國恥的根本原因，恐怕就在這一點的分別上吧。

豈但中日兩國如此，希特勒在未登台以前，就做過完成大日耳曼帝國的夢；墨索里尼在貧弱的意大利舊帝國之下，就做過恢復古代光榮羅馬的夢。反之，雖以英法之富強文明，祇因為受了和平主義一時的蒙蔽，稍為苟安了一年半載，軍備就落後了一大段路，到如今不得不含垢忍辱，向法西斯國家叩頭。

因此，我們以為五月國恥的意義不僅是政治的，而且還是一個更深沉的文化哲學問題。中國的傳統文化，和平、大同、王道的思想，實在是一種植物性的哲學，在過去已經因為這種植物性的民族哲學招致了匈奴、突厥、回紇、吐蕃、契丹、女真、蒙古、滿洲屢次異族侵凌的恥辱，到了現在新戰國的時代，這種哲學思想，這種文化態度，簡直就可以亡國滅種而有餘。我們要澈底洗雪國恥，不但需要政治軍

事的努力，在文化上更需要一個全盤修正傳統的植物性文化的澈底洗刷過程。必須將植物性的文化系統轉變為動物性的文化系統，中國民族今後才有永久生存向上的路，否則打倒了一個日本，也難免有第二、第三日本出現。

五四運動是修正傳統文化的起點，但却不是他的終結。五四運動只在消極方面盡了一部分破壞的工作，而卻沒有在積極方面給中國文化奠定了一個新基礎，以至於後來所謂「科學與玄學」之爭，「中國本位與全盤西化」之爭，都沒有搔到了這個癢處。

五四的起點是不錯的，但是到了後來，依然勝不過傳統文化鬼魂的作祟，植物性文化的傳統鬼魂，在歐洲戰後時代的反動潮流之下，蒙上了一件假衣，借屍還魂起來。在表面上王道主義變成了國際社會主義，苟安畏縮變成了愛好和平，慈悲忍辱變成了反對侵略，非戰非攻變成了反軍國主義，花樣是不同了，本質還是一樣，所一樣者就是植物性的文化精神，這種植物性，也就是被自然界鐵則所否定了其主人地位的植物性。

三年以前，我曾寫過一篇從奴隸到主人的文章，主張以主人的道德代替奴隸的道德，這話不是我發明的，過去也有些哲人曾講過這種話，最澈底者是尼采。德國因為有了尼采哲學，才產生了今日的第三德意志。中國民族至今還沒有受過尼采主義的洗禮，二千年來傳統的文化是植物性的文化，是奴隸的文化，這文化否定了中華民族生命向上奮鬥的發展力，才有五月重重的國恥造成。我們要杜絕以後的國恥，應該從文化方面把中華民族引導到動物性的文化系統裏去，引導到主人的道德裏去。

五四運動不會給我們在這一方面盡過多少力，我們今後需要第二個五四運動。在偉大英勇的抗戰中，中華民族潛伏了二千年的鬥爭性漸漸復活了，我們要以更強大的鬥爭性壓倒敵人的鬥爭性，我們要建設主人的道德以代替過去奴隸的道德，我們要澈底發揮動物鬥爭的本能以改造過去不自然的植物性文化。我們的新文化運動成功，中華國族才真有復興向上之望。

德國人在歐戰後極端殘破之餘，已竟夢想到一個大日耳曼帝國的產生；意大利

人在疲癯苟且的舊帝國之下，已竟夢想到恢復古羅馬的光榮；日本人在勢力未出三島以前，已竟夢想征韓、征華、南進、北進，完成亞洲大陸帝國。可憐的中國人，就是在今日偉大英勇的抗戰之中，也不過夢想到打退敵人，收復失地爲止，誰人敢說要征倭，誰人敢說要收復過去一切的領土，完成漢唐和成吉思汗時代舊中國的版圖？誰人敢說凡有華僑所在之處，都應該屬於未來大中華民國的勢力範圍？誰人敢說凡有日光所照之地都應該有中華的國旗？誰人敢說亞洲是我們的？誰人敢像希特勒一樣，把未來偉大的建國計劃一條條地預先都寫到紙上，而五年之間就把它大部實踐了。

在今日中國若有人敢像希特勒的樣子，把未來的夢都寫在一本我的奮鬥的書上，我敢說，他不但不能獲得羣衆的熱狂支持而成爲領袖，恐怕還要被罵爲非愚卽妄。可憐的中國人啊，可憐的已竟墮落到底的中國人啊！我們已竟把祖先從崑崙山上西望中國的勇氣都失掉了，墮落到連作夢的勇氣都沒有了。

只有血的教訓才能摧毀我們過去那種奴隸性的道德，植物性的文化系統，重新

喚起做夢的勇氣。我們的始祖黃帝從一個小部落的酋長完成了統治黃河流域的大夢，我們的偉大秦始皇從一個渭河流域的野蠻國家完成了統一中國本部的大夢，我們的英雄漢武帝、唐太宗、班超、李靖從外族極端侵凌的形勢之下，完成了統治中亞大帝國的夢。只有宋明以後那種奴隸的道德觀念，才否定這種民族的偉大勝利，我們今日不幸仍在宋明以後的奴隸道德支配之下，這才是深深的國恥，而五月各種國恥的根基就都在這裏可以找得出來。

讓血的事實摧毀了奴隸的過去，讓夢的理想建立了主人的將來，中華民族！中華民族！猛進！猛進！

民國二十七年五月

十六 關於新戰國時代

現在的世界是一個萬方多難的世界，亞洲在打，歐洲也在打，整個的東半球都在戰爭空氣的威脅之中勉強生存着，就連西半球的居民也不能真正超然事外。我們何不幸而生於這樣災難的時代，我們又何幸而生於這樣偉大的時代。

對於這個時代發生興趣的人，一定要聯想到十八世紀的世界，那時候世界上也正進行着各種同時並進而又互相聯繫的戰爭。在歐洲，普魯士腓特烈克大王所發動的七年戰爭正進行着，在亞洲的印度和北美洲，則正在進行着英法兩國殖民地的爭奪戰。就當時看來，似乎歐洲大陸的戰爭是主體，而殖民地的爭奪則不過為附屬的，但就後來的影響看來，則七年戰爭不過是一種大陸上循環不已的戰爭的一幕，實際上並沒有甚麼重要，而英法殖民地的爭奪結果，却決定了以後兩百年中世界霸權的形勢。

現在亞歐兩洲的戰爭，依我們看來，依舊不出十八世紀的老路。儘管歐洲方面

參加戰爭的都是幾個赫赫有名的強國，但實際上並不會有多大影響，因為根本誰也不會真正打倒了誰，結果依然是一個新均勢的樹立而已。而亞洲所發生的戰爭則不然，中國如勝，則東亞將湧起一新興的大國，對於安定今後世界局面上將發生重大的力量，正如一個統一的德意志帝國之湧現於中歐一樣；日本如勝，則將繼續進行其統治亞洲大陸的大計劃，而世界的紛亂將越發擴大；中日兩國如果長久相持，兩敗俱傷，則第三國的勢力必乘機突起，而使東亞均勢根本推翻；無論誰勝誰敗，其意義之重大俱非區區歐戰可比。

自去秋歐戰一發生，我們即預料此次歐戰在短期間決不會像上次歐戰一樣，真正打了下去，因為在客觀的事實上英法與德國並無非拚個你死活不可的形勢，爲着一個不相干的波蘭，而摧毀了整個歐洲的文明，這是交戰國雙方所都明白最不上算的。在主觀的心理上，現在任何國家都還沒有忘記第一次歐戰的慘酷教訓，除非希特勒判斷錯誤，不顧一切地向西歐進攻，大戰是打不起來的。因爲這個，所以我們自始就和一般人的看法不同，我們認爲這次歐戰不過是雙方秣馬厲兵一番，決不

會優到真正你殺我砍的地步。果然，自英法宣布以實力援助波蘭以後，六個月來，除了空軍和潛艇的衝突以外，根本沒有發動過主力的戰爭，在另一方面，羅馬教皇在義大利的諒解之下，於去年聖誕節發出呼籲和平的喊聲，最近美國的副國務卿威爾斯又將銜命赴歐，探詢各國的意見。在表面上，美政府雖再三聲明威爾斯的行動並不能正式代表美政府，但實際上以美國的地位，若非事先獲得部分的把握，豈肯輕易爲此一舉，可見和平運動的展開，不過是一個時間的問題，而且爲期也不過遠。兩月以前，何魯之先生在新中國日報上曾發表歐戰在將來一文，他認爲現在歐洲的戰爭決不是真正的戰爭，真正的戰爭是在將來，是英法德義聯合對蘇俄的一種戰爭。

何先生的看法，除了對蘇問題一段以外，我完全同意。現在兩月來的新事態，已逐漸證明何先生的推論大體正確。惟何先生以爲將來會有四強聯合對蘇的一場真戰，則我的意見對此有點不同。我以爲目前從事調停的中立國家，希望拿蘇芬戰爭來轉移各交戰國的眼光，藉以促成西歐的和平，是一種事實，如義大利的強調反蘇

反共，如羅馬教皇的指摘蘇聯侵畧，如美國羅斯福總統在派遣威爾斯赴歐之前，特意對蘇芬戰爭加以評判，其中都有一種用意，不問可知。但如果謂各國真有對俄聯合作戰的決心和勇氣，則又未免過於想得礙了一點。事實上，目前固然不會有真正對德的戰爭，將來也不會有真正對俄的戰爭。因為蘇俄不是一個弱國，也不是一個小國，攻俄並沒有什麼利益，而卻不免要有重大的犧牲。國際的關係是非常詭譎的，什麼條約都靠不住，誰敢相信在自己和一個大國如蘇伊者作戰正烈的時候，他的盟友不會來一下馬後砲。無論是希特勒、張伯倫、墨索里尼都不會來上這個當的。在二十年前，蘇俄正在革命分裂的時候，歐洲各國尚不能真正聯合大舉出兵對當時微弱的共產黨政府作戰，到了今天，蘇俄已經不可侮了，會有人真向她去挑戰，這樣事情是不可思議的。所以，除非蘇俄在併吞芬蘭以後，又向中東歐各小國一再進逼，逼得英法德義無法坐視，只得起而姑且擺個面孔給她看看以外，決不會真有對俄的一場聯合戰爭發生。現在，三個月來的蘇芬戰爭，已證明蘇俄的兵力並不如宣傳之甚，各國暫時無畏懼她的必要，當然也就用不着去對她作戰。

英法德之間目前既不會有真正作戰，而各國對俄又不會有真正作戰，然則歐洲將永遠和平到底嗎？不然，我以為戰爭是永久不會避免的，不過，強大與強大之間不會有戰爭，真正的戰爭只能發生於強大與弱小之間。今後的世界，強大者更將開始其無止境的貪婪的侵略，弱小國家勢必一一犧牲，到弱小犧牲殆盡以後，最強者與次強者之間才會發生你死我活的生存戰，而最後則世界統一於一最強者。這樣的時代，陳啓天先生曾名之曰「新戰國時代」。我在去年十二月十四日新中國日報上，曾發表新戰國時代到來一文，說明這個時代的特徵。茲轉錄於下，以供參考。

陳啓天先生在幾年以前就會經大聲疾呼地說過，現在的時代是一個「新戰國時代」，我們必須以整個國族的力量來準備應付這個時代。他的這種遠見，不幸為一般目光短淺的庸鄙之夫所輕視，譏笑，譽為狹隘，目為頑固。現在，事實證明了真理，新戰國的時代畢竟來了，九一八的砲火開其先聲，整個的歐洲和遠東都步其後塵而搏戰起來。

在這裏，我們必須對於「新戰國時代」這個名詞先畧畧加以說明。我國古

代曾有一個戰國時代，人所共知，現在的世界彷彿就像那一個時代。從十九世紀一直到第一次歐戰之前，國際戰爭和種種糾紛雖然無時蔑有，但畢竟還有會盟交聘的軌道可尋，條約不失其尊嚴，信義猶存於國際，這時代就彷彿我們古代的春秋，由今思之，可望而不可即。到了這七八年以來，國際形勢的變化，令人驚心駭目，迥出於意想之外。今天簽訂的條約明天可以隻手撕毀，昨天的朋友今天可以變作讐敵，今天的讐敵明天可以變作親密無比的朋友，弱小國家活該倒霉，強大的民族也時時須戒慎警備，保不住那一天突然會來一個照樣的九一八和萊茵進兵。國際聯盟成了周天子，堂堂的大英帝國也不免像春秋末年的晉國一樣，左支右絀，無力再為弱小國家的保障。這時代真是險惡，而首受此險惡時代之大禍者，就是我們中國，中國因為誤信了九國公約和國際聯盟的效力，首先做了時代的犧牲者。

新戰國時代這個名詞不過是一種比喻，當然我們目前的時代比當時封建社會革命後的戰國時代複雜得多，偉大得多，不能單用那種簡單的眼光來了解這

一個時代的真相。爲幫助人們更了解這個時代的真面目起見，我把這個時代又叫做「後期帝國主義時代」，或「新帝國主義時代」。

什麼是後期帝國主義？要說明這個，必須從較遠的時期溯起。我們知道現代國家的出現開始於十六世紀三十年宗教戰爭結束，威斯脫費利里條約締結之後。那時候，促成這個新時代的開展者有兩個原動力，一個是民族國家意識的覺醒，一個是資本主義的出現。西班牙首開其端，英法兩個老牌的國家相繼循着這個軌道而發展起來，然而，直到法國大革命爲止，宮庭的陰謀，君主的野心，封建貴族的鴟張，以及宗教的衝突，猶在國際事變中佔着很重要的地位，真正的民族國家和依據民族國家整個利益而樹立的各國對外政策，猶未成熟。法國大革命和比這更重要的工業革命，把新時代推上了舞台。十九世紀上半期各個落後的民族在反封建的自由主義和民族主義旗幟之下相繼開始了建國運動，當時的人們以爲一切國際的罪惡，戰爭的威脅，都是封建制度和君主教會的野心陰謀所致，只要推翻了這個舊的制度，人們必然可以享受一個長久的光明

和平幸福。到一八四八年以後，這夢想逐漸實現了，基於自由主義的立憲政治和民族國家的獨立運動在歐洲大陸首先獲得了成功，繼而普遍於全世界，然而結果並未能如人們所期，國際的衝突和戰爭的威脅不但不能消滅，反而更擴大了，更有力了。任何民族，在對內獲得了自由，對外獲得了獨立以後，即時變做了一樣貪婪的帝國主義，許多國家為爭奪原料和市場起見，對於比較落伍的民族開始更慘酷的榨取和壓迫，其方法之精密，統制之嚴刻，遠非以前封建時代所能及。

人們於是立刻把這些罪惡都歸罪於資本主義，或者更明顯地說，歸罪於乘着工業革命潮流而新興的私人資本主義及推翻封建地主勢力而崛起的資產階級。社會主義的思想從十九世紀中葉開端，到歐戰後而上了實際政治的舞台。從歐戰以後最初十年之中，一方面是國際主義思潮膨脹的時代，同時也就是社會主義思潮膨脹的時代。不但蘇俄的布爾什維克已經試行了有史以來最龐大的社會主義的實驗，就是英國的工黨，德國的社會民主黨，以及其他大大小小屬於

社會主義的政黨，也都曾有一個時期上過政治的舞臺，乃至法西斯主義，國社主義，以及美國羅斯福總統所標榜的「新政」，也都多多少少帶有一點社會主義的意味。然而結果怎樣呢？別的不必說，就拿自命真正老牌王麻子的蘇維埃社會主義聯邦共和國來說，左一個五年計劃，右一個五年計劃，所做出來的結果是造成了一個國防第一的社會主義，也就是以「國家至上」為中心的社會主義，原來所標榜的國際主義，除了利用以指揮潛伏在他國內的國際支部以為蘇俄做工具謀利益以外，早已變成了丟在毛廁坑中的貓腳爪，到了最近，更公然地顯露出侵略者的面目，和法西斯魔王希特勒站在一條陣綫，瓜分波蘭之外，更向波羅的海和黑海沿岸諸弱小國家，實行二十一條式的外交攻勢了。相信社會主義可以促成國際和平的人，到此可以把迷夢醒了吧。

我並不是拿這些事實去指斥社會主義以及某一些國家，相反地，我却以為二十世紀的社會主義正和十九世紀的自由主義一樣，是一個不可避免的高潮，是國家有機體發展上必然要經過的階段。把國家這個機關從少數封建特權者的

手裏奪出來，交還給工商業的第三階級，更交還給最大多數的勞苦農工大衆，這是一線的發展，最後做成一個真正全民的有機化的國家，這是國家發展的內在的目的，任何民族不能違抗。但我卻不以爲社會主義必須與國際主義或和平主義結合在一處。我以爲歐戰後二十年來的歷史，所證明的是社會主義的成功，同時也是國際和平主義的破產。我們今日必須接受社會主義，但絕不可相信任何國際主義或者國際組織會對於我們民族有好處，無論是國際聯盟也好，第三國際也好。

爲說明這種主張，我們必須先懂得一點這理論所根據的社會哲學。我們不能否認人類不是生物，我們也不能否認生物的生存發展不是靠着對外的鬥爭，縱然軟心腸的克魯泡特金想拿生物互助的理論去代替達爾文鐵面無情的生存競爭的理論，實際上克氏這種說法並不能推翻了達氏的結論。我們應該注意任何生物的互助只限於同種的內部，或者以其本族的利益爲中心，互助事實的存在是爲着便於對外鬥爭，互助不過是幫助鬥爭的一個工具，內部互助的程度越高

，對外鬥爭也越有力，故互助是第二義，鬥爭才是第一義。若不爲了對外鬥爭的便利，則互助便失去了應該存在的理由。一切道德都是爲着促進互助的關係而出現的，也就是爲着增加對外鬥爭的力量而存在的。互助的形式的永久的結合是以國族爲中心的社會，其最高發展的形式是國家。故一切道德只存在於國家之內，國際根本無道德可言。因爲道德的存在是爲着鞏固內部的秩序，而鞏固內部秩序的目的是在便於對外鬥爭，故一切道德只有國家性，超過了國家的利益而對他族去講道德仁義，實際是一種罪惡，除非是在認國際互助有利於本國的條件之下。要講「國家至上」的理論，便必須拋去一些個人主義者的傳統見解，老老實實接受這個理論。

由這種理論看來，便可以明白我上面爲什麼要主張我們應該接受高度的社會主義而又必須澈底排斥一切國際和平主義的趨向了。我主張接受高度的社會主義，因爲只有這樣才能把國家組成一個高度的有機體，發揮對外鬥爭的力量。爲什麼接受社會主義而反對國際主義？因爲接受社會主義的目的是在謀本國

民族的生存持續，免受亡國滅種之禍，不是想投到別個民族的懷抱中，變做他國的奴隸牛馬，也不是幻想世界會有國際大同的一天。我敢斷言，世界的統一終歸會有那一天，但那一天的到來，並不是靠着一些烏托邦者所夢想的什麼國際合作的方式，而必然是一個強大的國家，在發展了高度的社會主義化之後，以其國家巨靈的威力，粉碎了一切苟安、迂緩、畏縮、退化的民族的團結，逐漸將他們吞併，消化，而造成秦始皇式的統一。

我還須說明爲什麼國際戰爭不單純是私人資本主義的罪惡，而社會主義成功以後，不但不能消滅戰爭，且將有更慘烈的戰爭。在這裏我們不必舉出戰爭是生物的本性，沒有戰爭便沒有進化等等生物學派的說法，即單就經濟的觀點而論，私人資本主義爲什麼要鼓勵戰爭？一般的解釋，說是爲要奪取殖民地原料和廣大市場，其中心目的在於增加利潤。但是一個已經擁財千萬的大資本家，爲什麼還要無止境地向外發展去拚命增加利潤呢？這就不得不乞靈於心理的解釋，因爲人類根本是有貪慾的，物質享受越高越好，權力榮譽越大越好，這

其間永不會有止境。但是私人資本主義目的雖在爭取利潤，而爭取利潤的方法不一定要訴之於戰爭。資本家與資本家之間，彼此利害並不一致，有些資本家需要戰爭，有些資本家也需要和平。美國的一部分資產階級因為要維持他們的利潤，深怕美國捲入戰爭漩渦，主張孤立主義，甚至竟主張放棄菲律賓的統治。由此可見私人資本主義雖然是戰爭的有力原素，但同時也是和平的有力原素。但一個社會主義的國家又如何呢？這時候國內一切私人資本家的衝突矛盾都已消滅，而國家變成了唯一的大資本家，大托拉斯。我們不能想像個人要求物質享受和榮譽權力的無止境的增高，而一個國家民族倒會放棄這種野心或貪慾。在私人資本主義之下，國家向外膨脹的結果，得到利益的不過是少數資產階級，其餘的大多數人民（包括一部分利害相反的資本家在內）因為得不到利益，也許會要反戰；一個社會主義已經成功的國家，國家的所得能够分配於全民衆，國家越向外發展，越能榨取他民族的經濟利益，則越能取得本國民衆的擁護。我們不能想像在一個社會主義的國家內，全體人民忽然會變成了老子的信

徒，一齊知足寡欲起來。如果有人會這樣想，那不是表明他對於人性的無知無識，便是有意欺騙民衆，一個道地的僞君子。

我以為一個社會主義的國家不是別的，實際就是一個高度的資本主義，不過把資本的權力從少數私人手中奪來交給國家這一個龐大的機關，國家變成了一個龐大無比的托拉斯，全體國民都變成了股東。這個龐大的巨靈，因為他是無數懷抱貪慾的人類所集合成的，他決不會忽然消滅貪慾，同時依於社會組織的有機化程度之極端增高，國家本身已變成了一個具有權力意志的巨人，這巨人的出現是生物演化的最高階段，他的心理狀態遠高於任何個人，因此他的貪慾也就必然遠較任何個人為更大、更多、更狠辣、更慘酷。這個龐大的巨靈挾其獨占的資本實力，伸出無情的鐵腕，向世界任何個人資本家挑戰，那時候任何個人決不能當他的威力。這種國家資本獨占者的無止境的貪慾，我們可用一種最徹底的想法去描寫他，就是：即使全地球都變成了一個統一的社會主義國，他也必然地要伸出巨手去向月球、火星，去找求增加利潤。

因此二十世紀上半期憧憬於社會主義成功後可以促進世界和平的人，將來必和十九世紀上半期憧憬自由主義成功後可以促進世界和平的人，犯同樣的錯誤。自由主義把國家這個機關從少數封建特權者手中奪過來交給比較多數的第三階級，結果不過是使國家的向外膨脹成了比較多數人所擁護的政策，造成了私人資本帝國主義的出現，社會主義又把國家的權利從第三階級者手中奪來交給比較多數的第四階級或者全民衆（這是指理想的社會主義，蘇俄今天尙不足以語此），結果是使國家更成爲一個獲得全民擁護的有力機關，而必然要造成一個國家資本的帝國主義，比私人資本帝國主義更爲貪婪，慘酷，而有力。對十九世紀末期的私人資本帝國主義而言，我想把他叫做「後期帝國主義」。

爲應付這種險惡的巨潮起見，每一個民族都應當覺醒，都應當明白這種發展乃是依歷史法則所注定的必然的發展，也是生物演化過程上必然要經過的階段，任何國家不能違抗這種潮流，凡與歷史演進法則背謬者必遭覆亡之禍，唯一的辦法只有接受這個無情的鐵律，迎頭加緊趕上去。一切自由主義，和平主義

義，人道主義的落伍空想，應該徹底掃除，集中全力向建設高度有機化的全民社會主義國家的目標奮進。

現在正是暴露這種真理的時候了，中國兩年來鮮血的教訓和現在歐局所表現出來的劇變，已經粉碎了國際和平主義的夢想。中國這一個偉大的國族，也同其他一切全世界的國家一樣，正站在一個危險的歧途，退後一步是死路，停留不動是死路，只有向前趕去才是活路。要應付這個新戰國時代，我們必須：

- 一、在精神方面建立「國家至上」的歷史哲學，社會哲學，和人生哲學，根據生物的、歷史的正確法則，促進一個舉國一致的精神總動員。

- 二、在政治方面根據分工合作的「有機」原理，努力促進國家有機化，建設一個效能最大的政治制度。

- 三、在經濟方面，根據「一切屬於國家」的原理，努力促進高度的社會主義建設，實行電氣機械化，工業國防化。

- 四、在對外方面，努力發揮鬥爭的精神，養成獨立自由向前創造的自信力

，拋棄一切依賴外力的迷信。

其實「新戰國時代」這個名詞，也並非由陳啓天先生所始創，近年偶翻得三十二年以前（清光緒甲辰年）的外交報，有一篇論今日與戰國時之異同，內容也和我們的看法大同小異，今擇要轉錄如下：

『吾嘗讀史至李斯列傳，秦王乃拜斯爲長史，聽其計，陰遣謀士，齎持金玉，以遊說諸侯，諸侯名士可下以財者，厚遺結之，不肯者，利劍刺之，離其君臣之計，乃使良將隨其後，未嘗不歎古今之欲圖兼并者，其計之前後一轍也。爰爲疏其致此之因，與其所得之果，以資討論焉。按吾族自黃帝滅蚩尤，據神州以立國，分建子姓，以爲殖民。……其有外交政策可言者，則始於春秋。春秋時，強國之待列國者，其法有三：一曰夷爲郡縣，二曰歸已保護，三曰互相攻戰。平時有朝聘之通，臨事有攻守之約，將戰有宣告之文，戰後有媾和之款，悉與今日等，而從未有一人言混一天下者，蓋人心之理，其料後事必據其前事以爲推，若其果爲前事所無有，雖則其果已迫，而人心不易料及之。

關於新戰國時代

混一者，中國自羲炎以來所無之事，則人之無以混一為政策者，理亦宜然。然終必有人焉，始萌此意，而後天下乃真有一事。求其人而不得，意者其孔子乎。何也？春秋之義，始於「大一統」，大一統之義，孔子以前所未聞也。孔子之後，子思述之曰：「非天子，不議禮，不制度，不攷文。」（此文乃子思據儒家之理想而言之，非當時事實，若謂係指當時周室而言，則其辭誣矣。）孟子述之曰：「定於一」，皆大一統之義也。然一統不可徒手而得，必有所憑之地，與所行之法，而其為道遂分兩派：孟子欲用齊，而以仁義收拾民心以得天下。（按今見孟子書中者，其畫策絕迂闊，宜乎當世所不用。）李斯欲用秦，而以詐術離間諸侯以得天下。孟子之政策未試，不能知其效否，若李斯之政策，則秦之所以王也，李斯用而孔子之志成矣。……戰國之時，競爭劇烈，無被保護國，無羈縻部落，力所能郡縣者，悉郡縣之；養兵極其繁重，一戰則斬首數十萬級；外交家專務權謀，其傾險詐偽，無所不至。得便則相攻，不必有名理以為口實；失利則納土，不能憑善辭以為行成。其間大之於小，有納賄之

法，行刺之法，反間之法，欺騙之法，恫嚇之法，數國共分一國之法；小之於大，有割地之法，輸幣之法，獻國之法，稱臣之法，乞命之法，居兩大之間坐以待斃之法。一切無不與春秋大異而與今日尤同。九流百家爲種種之言，俶詭眇杳，凡人思力可到者無勿及，而從未有一人言平民革命者，此卽前所言之理，欲推後事必藉前事以爲憑之說也。李斯韓非法家之尤（法家卽儒家之一支，故兩人皆荀子弟子），其身所處與革命一彈指間耳，而抵死不悟。孔墨及其徒亦無有見及此者，僅僅老子書中有「民不畏死，奈何以死懼之」一語，差爲近是，而未究其義，甚哉人心之力之弱也。（持此以推，則知近日社會主義之能行不能行，萬難定斷。）至秦漢間，大革命起，而古人之局爲之一變，即古人之理亦爲之一變，遂以成今日之局，而黃金利劍又至矣。若以今日之大勢較我古人，則當在戰國之初，（因尙多被保護國與羈縻部落也）離秦吞天下時尙遠，其何國爲秦，亦尙未知，亦猶戰國之初，秦孝公以前，河山以東強國六，秦僻在雍州，不與中國諸侯之盟會，而諸侯以夷翟遇之也。十年以來，天下

咸以俄爲秦，自俄開戰以來，而俄之萬不能爲秦已曉然爲天下所共見。然則秦之何在，以往事推之，好戰之國，不戰之國之資也。有春秋戰國間齊晉楚吳越之互爭，耗其國力，而後秦人得以并中國；有拿破崙破之與俄普與義相殘於大陸，而後英人得以霸五洲，蓋一則力耗，一則神完，以完制耗，其勢自定，無告今一也。然則將來之一天下者，其務實業而不好戰之國乎？雖然，人心之理，必據往以測來，而天道之行，則每變而無滯，安見世界之必須混一也。然而無論須混一，不須混一，其必有一從來所未有之大變化起於二十世紀，可斷言矣。」

三十多年以前已經有這種明快的議論，真不可多得。惟其所謂將來之一天下者在務實業而不好戰之國，則猶祇見理由的一半。大抵一個國家的自存，不可專恃戰爭，也不可專恃和平，必須該戰則戰，不該戰則決不戰，秦人非不戰，但不浪戰耳。若一味苟安和平，以孤立自豪，如戰國時之齊，也不見得就於國有利。

第一次歐戰以後，德國的大思想家斯賓格勒著西方之沒落一書，推論西方文明

的將來。斯氏以爲世界上有若干獨立系統的文化體系，每一種文化各有不同的基本原理，但各種文化都是有機的，故其發展的經過大體相似。據張蔭麟譯之美國葛達德、吉朋斯二氏合著之斯賓格勒之文化論說：

『過去諸文化之發展，皆循一確定之路線，不獨西歐無離背此路線之理由，且就今日徵象察之，吾儕將來之途徑可見焉。十九世紀爲紛擾之時代，此在一切諸文化中皆然。斯賓格勒稱此時代爲「戰國時代」之一部分，此後卽爲廣被全文化區域之帝國及文化之終局。埃及之希克蘇斯（Hiksoos）時代如此，赫泰亞述文化自紀元前八〇〇至六〇〇年之時代亦如此。文化之中心，例向各方移徙（按卽指霸權中心的轉移），其移徙也極迅速，……：每地各有短期之煊盛，旋爲暫時成功之敵手所推倒。至此時代之末，乃有一國崛起（此國恆在文化主要區域之外），具煊盛超常之勢力，經若干次勝利之戰爭，遂囊括衆敵，成大一統之業，而廣被全文化區域之帝國肇始焉。此帝國乃文明最後之一幕，與之并始者爲空前之物質的興盛。……：』（學衡第六十六期七十六頁）

「今日之西歐猶在（或應在）「戰國時代」。當十九世紀各時期中，倫敦巴黎及柏林諸都會皆爲政治中心，難加畸重，而聖彼得堡及維也納次之。……然吾儕之文化，似不久當有一文物之中心出現，惟或不如舊日之所謂政治中心耳。今有可顯見者，在西歐世界中，財富卽是權力，而訓練將才及其他軍事上勝利之原因不與焉。國有殷庶之民則因之而強，無之則弱。是故一八七〇年後法國之艱危，不由於德國軍威之振，而由於德國人口之增。歐戰中俄國之所以不振者，實由其人口大部分爲農民，散居鄉間，不能集中於城市，以謀資本之積聚。使無大戰發生，則歐洲大勢所趨，德國之雄強當益甚，英國繼續保持其權力，而法意及其他小國相形見絀。惟同時海外之美國已張震世之聲威。美國土地大於西歐數倍，其人口有一萬二千萬，而積聚財富之能力復絕對無與倫比。在此巨靈之前，卽德國與英國亦當俯首。苟有一國將宰制全世界者，其唯美國乎。」（同上七十八頁）

「然美國之霸權，蓋不必藉戰爭而獲得。在西歐，權力卽是財富，雖有共

產主義之理論，然愛財富即不能不愛和平。在以大城市（其大遠逾於今日任何城市者）爲本位之工業世界中，國際貿易之綱維乃生活之最重要原素，而此綱維爲財政家所掌握，彼等操縱一己及他人所積聚之資本。惟此財富之原素將使美國獲世界之霸權。……」（同上七十九頁）

斯賓格勒所論與外交報社論的著者所論不謀而同。關於財富即是權力一點，吾人稍有疑問，因證之史冊，凡新興的強國皆爲廣大而貧乏的國家，若人民過於殷富，即易流於和平苟安，戰國時代之齊，希臘羅馬時代之迦太基，皆以殷富而失敗。以此觀之，美國將來是否真能控制全世界，殆猶爲疑問。事實上真有控制未來世界的主人翁資格者，就目前觀之，只有中蘇兩國。中國若能急起直追，採取商鞅李斯的法家精神以改造過去疲癯弛緩的社會，不但目前區區日本的侵畧不足畏，即完成世界大同的偉業亦非難事。所患者，在一般人心過於萎靡淺小，乍聽此言，恐不免掩耳疾走，大呼「打倒帝國主義」耳。

十七 第二次世界大戰與我們的

建國

從德軍進攻荷比以來，歐洲已踏入了真正戰爭的階段。雙方的勝負問題現在尚未可預料，我們判斷戰局必須運用審慎深遠的眼光，不可爲一時的戰象所迷惑。我們應該知道德軍今日雖然所向無敵，但實際上是被逼而出此的下策。德國的上策是祇用恫嚇獲取所要的利益而避免真正的戰爭，中策是滅亡波蘭之後立即講和，下策才是與同盟軍周旋於西戰場上。希特勒也明白此理，所以於波蘭戰事結束之後立即採取和平的攻勢，無奈英法窺破其弱點所在，堅持一個長期的戰爭，因此希特勒迫不得已，才冒險用孤注一擲的閃擊戰畧，傾其全力向法荷比進撲，期望於最短期間消滅同盟軍的主力，以確立歐陸的霸權。現在，當本文屬稿之時，德軍的優勢仍然保持，先鋒已達到英吉利海峽，企圖切斷英法的聯絡綫。但我以爲戰局前途仍未可

預料，因為也許仍如一九一四年馬侖河之役一樣，在初步勝利之後，被同盟軍擋了回去；也許如一八七一年普法戰爭一樣，逕將巴黎佔領。但無論如何，英法定將繼續抵抗下去，並且審慎地保存主力，不致輕於投降。因為同盟軍即使在軍事上蒙受失敗，結果仍然保持海外廣大的資源和人力，制海權仍然保持，美國的援助仍然繼續，則戰事即決無停止之可能。其結果，希特勒將步拿破崙的後塵，百戰百戰，縱橫全歐，而終不免於一潰而不可收拾。今天的朋友，如義大利，如蘇俄，到明天也仍有變為敵人的可能，斯達林與希特勒的聯合，正如一百三十年前亞歷山大與拿破崙的聯合一樣，而其為期也許更短些。因此，巴黎即使陷落，也不過如我們對日抗戰中之放棄南京一樣，其結果是使侵略者的泥足越陷越深，無法抽出腳來。

但是，在另一方面，我們也須注意，這一次戰爭的意義不僅在政治軍事方面，文化上的意義尤其重大。希特勒的第三帝國與俾斯麥和威廉第二的德國其中存在着一個根本不同之點，這就是希特勒的征服全歐運動，不僅是一種政治軍事上的冒險，背後還有一個世界革命的文化意義，而這種文化的新興力量是不容輕易抹殺的。

希特勒的軍事冒險可以失敗，希特勒的政權可以推翻，但希特勒的主義所代表的社會的和文化的世界革命意義却不是輕易可以推倒的；換言之，英法等同盟國家如果要戰勝德國，也不能不採取一部分德國所以於短期內能夠迎頭趕上的辦法，及其辦法背後所根據的哲學觀點。

希特勒主義是甚麼？普通以為這不過是一種個人的獨裁和軍權暴力的統治，這是完全不懂得希特勒主義的話。如果希特勒主義僅止是些這個，則與過去歷史上一切的君主專制和軍閥專制何異。要知道希特勒的政權不但不同於過去一切的君主專制，並且也不同於現代一切冒名法西斯主義的軍事獨裁制，如波蘭、匈牙利、葡萄牙、乃至日本之類。因為希特勒的政權是從羣衆組織的基礎上建立起來的，是先有了羣衆的支持然後才獲得政權，而不是靠着軍事或他種暴力方式取得政權以後，才來製造民衆。記着！這是真法西斯主義和假法西斯主義的一個嚴重的區別。其次，還有一個更嚴重的區別，便是，真正的法西斯主義其背後有一種對於現行社會秩序和人類固有的觀念制度徹底改造的革命精神，而冒牌法西斯主義的軍事獨裁制則不

過僅圖把持政權以維持個人及其黨羽的私利。

這種革命精神是甚麼？簡單說起來，便是要以集團主義的新秩序來代替百年來流行於西歐的個人主義舊秩序。納粹主義，法西斯主義，和布爾什維克主義，在其他的地方雖然各有不同，但其根本精神則一，都是從這個立場來出發的。

集團主義和個人主義的對立的鬥爭，是一部人類歷史的主要綫索，其背景還須索之於人類以外的生物演化史方面去。我在過去關於生物史觀的許多篇論文中，業已不憚繁瑣，再三指出生物演化上這一根本的事實。生物在原始即有一種個體完整獨立的需要，同時又有一種集體相互依賴的需要，這兩種需要構成了全部生物演化史上的衝突與進步。生物演化的方向，大體上是向集體生命的方向去演進。由單細胞生物演進為複細胞生物，由複細胞個體生物演進為集體的社會生活，這是一綫的發展。社會生活並不是人類所獨有的，在人類未出現以前的若干萬年中，鳥類和較高級的哺乳類已經發展了小規模的家庭生活和部族生活。而有些高級的昆蟲類，如白蟻、螞蟻、蜜蜂、胡蜂之類，更已經發展了一些比現代人類還要進步的集團社

會組織了。人類的開始社會生活雖然很早，大致是自有人類即有同居的生活，但其演進爲社會的較高形式即一個集團統制的國家，却是較晚進的事。在人類文化史上，集團主義和個人主義的鬥爭衝突隨處可以發現，因爲一方面生物演進的潮流逼迫人類走向集體生命的路，一方面個人的自主本能却竭力反抗這種趨向而渴望一個獨立自由的小生命活動。因此，在全部人類文化史上，這兩大潮流的衝突摩擦交織了全部人類的觀念、制度、和行動的進程。以歐洲歷史而論，希臘文化代表着個人主義的思想，而希伯來文化則代表着集團主義的思想。以希臘文化而論，雅典精神代表着個人主義，而斯巴達精神則代表着集團主義。這還是淺一層的看法，若較綫一層來看，則一切文化在原始的壯旺時期多屬於集團主義，而文化發展過度，社會控制力鬆懈以後，個人主義即乘之而起。原始的希臘精神也是集團主義的，無論從思想、制度、或行動方面去看，希臘人的個人自由都爲公共目的所抑制，並不如後世人所想像的容許個性的無限自由發展。以蘇格拉底和畢達哥拉斯的被處刑爲證，可以明白在希臘社會之下也並無真正的思想自由。思想上和物質上個人主義的放縱，

是希臘末期的事，而以亞歷山大帝國分裂後的大希臘時代（即亞歷山大里亞時代）爲尤甚，結果招致希臘民族的滅亡。羅馬在初興以及共和時代的大半期也是集團主義的，所以能東征西討，無往不利，帝政以後，才浸潤了希臘末期的個人主義放縱精神，結果促成羅馬的滅亡。羅馬教皇統治下的基督教會，雖然是極端集團主義的，但到十三世紀以後，教士私人的享樂精神代替了原始基督教的刻苦篤行，才招致了宗教的革命。從文藝復興以後，因爲羅馬教會和神聖羅馬帝國的相繼失勢，宗教上良心主義的得勢，封建割據勢力的膨脹，中產階級的解放，自由小市民的出現，於是遂形成一個個人主義的得勢時代，這時代一直維持到二十世紀。但就在這比較長期的希臘文化代替了希伯來文化的個人主義時代，也依然存在着集團主義的力量，並且與個人主義同爲推動世界的主因。如宗教改革時代新教方面的加爾文派，曾在日內瓦組織了一個集團化的教權政府；同時，舊教方面的耶穌會派，也形成了一個集團主義的嚴密組織。在政治方面，法國首先在幾個雄主之下完成了一個比較集團化的民族國家；接着，俄羅斯的大彼得和普魯士的腓特烈克第二也使這兩個落後

國家開始成爲近代國家。我們如果不忽略這種事實，便不能說支配我們這一時代的僅止是個人主義的精神，而認集團主義業已過去。事實上集團主義與個人主義的衝突摩擦，再沒有過於我們這個時代的，這因爲我們時代的個人主義者已經獲得一種理論，以與集團的勢力相抗爭，這理論便是十八世紀以來所流行的政治上（民主主義）和經濟上（個人資本主義）的個人主義。這理論的要點可以法國大革命時流行的「自由」、「平等」、「博愛」三個口號包括之，爲這種理論作宣傳者，有洛克、盧騷、亞丹斯密、邊沁、穆勒等幾個十八世紀的偉大思想家。但是，無論人類的感情怎樣偏重個人主義，以便於自己的自私放縱，但「自由」、「平等」、「博愛」這三個口號實際不過是從基督教神學裏演繹出來的三個人類的幻想，與自然界的實況並不相符。從達爾文的生物演化論出現以後，人類開始用生物學的眼光去研究人類自身，就曉得在嚴酷的生存競爭之下，實際上並無所謂自由、平等、博愛的事實存在，同時，這三個口號是否真正有利於人類進化的理想，也還是一個問題。自由與統制比較，平等與分化比較，博愛與競爭比較，誰爲最有利於人類的生存進

化？還是一個爭辯甚多的問題。

十九世紀是個人主義思想最發達的時代，但也是個人主義的勢力盛極將衰的時代。因為政治上的自由主義，經濟上的放任主義，國際間的無政府狀態，產生了許多悲慘不幸的現象，掠奪殖民地經濟所產生的西歐一隅的繁榮，掩飾不住潛藏在地下的許多慘狀，因此在十九世紀的末葉，悲觀煩悶的空氣充滿於西歐的社會，這種情形正和希臘羅馬的末年相似，預兆一個舊時代的崩潰和新時代的降臨。第一次歐戰正式結束了十九世紀的個人主義黃金時代。戰後二十年中一切思想、政治、經濟、國際上的紊亂不寧，充分證明了一個舊時代的垂死呻吟、和新時代的孕育生長。在這種偉大的過渡時代中，仍然執持陳腐的觀念和方法的張伯倫達拉第之流，自然決非希特勒斯達林墨索里尼之敵；沉醉於個人自由享樂的法蘭西民族自然決非集團協作的日耳曼民族之敵。現在英國國會已經迅速授權於邱吉爾內閣，俾享受完全的行動權力了。這就證明了同盟國家縱使能戰勝德國，也不能不充分接受德國人所以強盛的觀念和方法。

第二次世界大戰與我們的建國

我不是希特勒的歌頌者。在我看起來，法西斯主義和布爾什維克主義雖然因為接受了一部分集團主義的理想而獲得比英法美等個人主義國家優勝的地位，但距離真正的集團主義理想尚相差甚遠。德義和蘇俄的政治在表面上都有相當的民衆基礎，實際上却是建築在領袖的獨裁制度之上，依然是一種變相的個人主義。真正的集團主義必須盡量減低任何個人在集團中所佔的重要地位，無論他是一個英雄式的領袖，或屬於大多數的羣衆。集團主義必須以全體的機構代替任何多數或少數的個人，以整個國家的生命爲主體而使每個人在其機構下變作一種分工合作的單位。任何個人都沒有過分的自由，無論是領袖或是民衆；人與人之間不可能有平等，只有越分化才越能促進全體的有機性。這樣的一個國家，雖是我們現在一般人類所不能忍受的，但嚴重的生存競爭逼迫你非如此忍受不可，一如德軍進逼英吉利海峽之後，迫使愛好自由的英國人也不能不賦予邱吉爾內閣的全付權力一樣。

中國現今正在抗戰建國的途中，中國的復興將爲安定世界的要素之一。經過這一次大戰之後，歐洲人的優越地位也就該動搖了，至少對於亞洲大部，中國人根

據過去光榮的歷史和地理上、經濟上、人口上、文化上種種的優越憑藉，應該有領導一個新世界運動的決心和自信力。我們應該注目於西歐戰事的發展，但不必一味追隨於白色人種的馬足之後，一切白色人種的唾餘，什麼法西斯主義，社會主義，布爾什維克主義，都是不值得我們倣效的。我們的責任是根據科學的正確觀點，歷史的豐富經驗，和民族的天賦智力，來建設一個在有機生命進化綫上最高形態的國家。

民國二十九年六月五日

十八 國際問題與哲學

乍看，似乎像八股文裏的搭截題一樣，「國際問題」怎樣會和「哲學」搭到一處呢？往下看！

歐洲有一句流行的話：「要懂得一個國家的外交政策，必須懂得這個民族的哲學。」這就是我所以寫這篇文章的意思。

普通我們以為，一個國家的外交政策應該是以這個國家的整個利益為出發點；換言之，外交政策是一個民族的純理智的打算；擴大言之，一個國家的整個政策和行動，也應該是一種純理智的打算。因此研究國際問題的人，普通對於一切國際的事變，都看作是一種合理計算的結果，而以純利益的動機去解釋之。因此「外交無感情」，也是一般國際問題研究者所相信為不刊的真理。事實上這種看法僅祇看到了問題的一半，真正了解國際問題的人，必然可以曉得，歷史上有許多國際的事變，是不能純乎以理智的眼光去解釋的，外交實在含有重大的感情成分在內，如果不

懂得這些理智以外的成分的重要性，便不能說真正了解一個國家的政策和行動。

這理由是很簡單，因為國家也和個人一樣是一個生物有機體，現在佛洛伊德派心理學發達的結果，已經知道個人的一生行動，受理智支配的成分很少，大半的生涯是受着潛意識的支配。研究心理學而不懂得潛意識的重要性，便不能說是真懂得了心理學。對於國家的心理和由此產生的政策（包含對內對外整個的政策）和行動，也應作如是觀。

再具體分析言之，一個國家的政策和行動的決定人，在君主及獨裁政治國家中，為君主、領袖、及其左右的親貴、黨徒，在民主國家中則為大多數國民及代表國民的議員。這些分子中，除了為國家的整個利害的打算而外，還有他們個人或小部分人的利害也要牽涉在內，這是我們所已知的。除了這些全體及部分的利害關係以外，還有許多感情的以至無意識的動機也很重要，這却是一般人所忽視的。無論是君主或民衆，他們既是人，便不能不有時受着非理智成分的支配而影響到他們的意識，一個國家的政策和行動既是由這些人去決定，則這些人的非理智成分便可以造

成整個國家的非理智的政策和行動。而自有歷史以來，大部分的國際事變都是由這種非理智的成分所釀成的，不了解這個，便不配說了解歷史。

在古代君主或領袖個人的野心和欲望常爲造成國際事變的有力的因素，漢武帝的討伐大宛爲的是要索幾匹好馬，安多尼的討伐埃及爲的是羨慕婁巴的美貌，金主亮的南征爲的是想「立馬吳山第一峯」，穆罕默德以後歷代哈利發的東征西討爲的是要傳布一個新興的宗教，動機雖然不同，但其爲非理智的動機則一。

在近代民主國家的政策和行動中，也不是沒有非理智的動機。民主國家的領袖，他的政策不能不顧及多數民衆的贊同，而民衆多半總是感情的，因此越是獲得民衆擁護的領袖，他的政策越必須感情化。最聰明的領袖，是要能善於引導民衆這種感情，使他們不識不知走上理智的道路；拙笨的領袖，不是爲民衆感情所迫脅而捲入失敗之路，便是頑強地和民衆的感情宣戰，結果也難免爲民衆的熱情所衝倒。

如果說，一個國家的行動是純粹基於理智的，何以拿破崙第三會被捲入對普戰爭的險局？何以第二德國爲歐戰的狂濤所傾覆之後，希特勒的第三德國還要跟着這

種覆轍在二十年後又排演一次照樣的悲劇呢？

因此，我以為一個研究國際問題的專家，不但是要懂得這些民族的利害衝突的前因後果，還得要懂得這些民族的哲學。所謂民族的哲學，表面上雖然是基於純粹的理論系統，實際上都是受着一些潛意識的非理智動機所支配，正如一個個人的思想也是受着潛意識所支配的一樣。

所謂民族哲學能够影響到一個國家的整個政策和行動，並不是說當國的政治家和民衆個個懂得高深的哲學，也不是說一個書獃子的哲學思想居然會指導了一國的實際政策。真正的意思乃是說，哲學和國家的政策行動都是一個民族的整個有機文化模式裏的派生體，都是從民族文化的根據上產生出來的，都是受整個民族文化的有機結構所決定的。依據生物史觀的理論，一個國族社會的一切思想制度和行動都被決定於這個民族（或國族）的民族性（或國民性）。有些淺薄的批評家，曾指摘這種學說提到民族性便是一種「唯心論」，談這種話的人不但不懂得生物史觀的理論，並且也不懂得什麼是「唯心論」；對於這種淺薄的論調我們不值得去加以糾正

。不過爲避免以後類似的誤會起見，我以爲一般生物史觀的研究者，必須明白民族性的意義與唯心論的所謂「心」決不相同。生物史觀是從有機主義的哲學（*Philosophy of Organism*）出發的，不是從唯心或唯物哲學出發的，這話在他處另有說明。所謂民族性，即是指一個民族在演進中所形成的保存和持續民族生存發展的一般生活模式和意識形態，這種說法與其說近乎心理學派乃至哲學上的唯心論，無寧說是近乎社會學派和文化學派的看法。

在整個的民族文化形態中，表現於靜的方面便爲制度和思想，表現於動的方面便爲政策和行動。在靜態的文化模式中，表現於具體的便是制度，表現於抽象的便是思想，而哲學思想則爲一般民族思想的最高的系統的表现。因此一個民族的哲學和一個民族的政策及行動本來都是一源。在哲學上所反映出來的民族性格，和在國家政策行動上所反映出來的民族性格，是可以相互對比研究的。一個國際問題研究者必須懂得一些國家的哲學思想，正如一個哲學研究者必須懂得一些國家的行動的歷史，是一樣的重要。

現在我們舉些例來談談。

就拿這一次歐戰來說，我們都知道這次歐戰中一方面站的是英法兩民主國家，一方面站的是納粹的德國。上一次歐戰也是這樣的形勢，爲什麼遙遙二十年中，這種形勢老是不改變呢？爲什麼德國不能和英國站在一條戰綫去共同反對法國呢？固然其中有許多利害的關係，但是從哲學的分野上也早已表現出這種思想上的對立形勢來。在英法一方面，哲學上的主潮是現實主義。從十八世紀英國的經驗派哲學、法國的啓蒙主義哲學起，到十九世紀的功利主義派和實證主義者，都是一套的思想。英法兩國的哲學雖然彼此也不盡相同，英國的思想是純經驗的，歸納的；法國則是理智的，演繹的，但在反對德國理想主義的哲學一點上則立場一致。英國的經驗派哲學，是一種原子論的思想，這思想到現在還爲羅素等新實在論者所支持着；同時經驗派哲學又是從事實的歸納中獲得結論的，這立場也至今仍然爲雪勒(F. C. S. Schiller)、杜威等人本主義、實用主義者所接受。原子論的思想與政治上的民主主義同出一源，實用主義的哲學則爲英美商人政治的基本指導原理。這種思想和日耳

曼民族的理想主義哲學具有根本不能相容之點。從經驗派哲學的立場看來，一切事理都是先有了具體的事物然後才有原則，這種觀點便是一種民主主義的觀點；但是從理想主義的哲學看來，在具體的事物經驗之上，先有超經驗的普遍妥當的原理存在着，一切具體事物都是從這種普遍妥當的最高原理抽演出來的。在政治上，這種思想自然要建立出一種獨裁專制的制度，最高領袖，無論是世襲的君主或納粹主義之所謂領袖，都可以視作是這種超驗的先天原理的化身。領袖並不是由民衆所產生，而是超乎民衆以上的存在。一切德國的學術都是從這種觀點來出發。我們看，即使德國的社會科學也和英法的社會科學截然不同，這種思想體系的截然相反，正和國際陣綫上的截然相反有着密切的聯帶關係。明白了這個，我們才可以覺悟爲什麼民主政治在德國會得到一個失敗的結果，而同時也可以明白沒有這種民族思想的家也不能真正建設一個納粹式的領袖制度。

從同一個道理，我們也可以解釋義大利爲什麼會和德國站在一條陣綫，原來近代義大利在哲學思想上受黑格爾的影響很大，義大利的近代哲學領導人物，如克羅

采、金梯爾之流，都是黑格爾派的哲學家，也即是法西斯理論的指導者。再往前追溯上去，義大利雖是拉丁民族，但在文化思想上的關係距離德國却比對於法國近些，因為在中古時代，義大利半島曾屢次受着神聖羅馬帝國的統治，日耳曼的文化已在義大利半島以內生了根。試看十九世紀馬志尼的國家主義運動，在表面上堅持民主共和制度雖似乎是承繼法國大革命的人權思想，實則其出發點全不相同。馬志尼的民主國家主義是立足於「正義」和「責任」的觀點之上，而非立足於「權利」的觀點之上。這種正義觀念實由日耳曼哲學中學習而來，現在墨索里尼所高唱的「秩序」之說，也是從同一個來源來的。

同樣的理由也可以解釋爲什麼蘇俄會和德國接近而反和英法等民主國家疏遠。我們知道，現今蘇維埃俄國的最高指導原理是馬克思主義，馬克思主義是從黑格爾主義轉變出來的，在思想的系統上與英法的實證主義哲學相去甚遠，而與德國的理想主義却有相當的淵源。俄國在政治上之讎視英法的民主主義，正如其在學術思想上之讎視英法的經驗派哲學和實證主義，是具有先天的臭味不能相容之點，而其對

於德國的思想，無論其爲政治的或純哲學的，不過僅止是小別之不同，在根柢上則頗爲一致。

研究蘇俄問題的，必須知道在俄國文化思想上向來有兩種對峙的大流，一派是以斯拉夫文化爲中心的斯拉夫主義，一派則是模倣西歐的近代化主義，前一派是俄國所固有，其根源可溯之於蒙古統治時代及其以後的莫斯科大公國時代。當十四世紀以後，蒙古欽察汗國的統治瓦解以後，莫斯科大公伊凡第三乘東羅馬帝國爲土耳其人所滅亡，遂自稱承繼東羅馬的正統，而以希臘正教的保護者自命（因其娶東羅馬皇帝的公主）。這時代俄國人的思想純粹是東歐的甚至是亞洲的。彼得大帝出世以後，才竭力想把俄國改造成一個西歐的國家。由此俄國遂有斯拉夫主義與西歐主義之爭，在十九世紀中葉這兩種主義在思想上曾有極劇烈的爭辯。西歐主義者以赫爾岑所領導的改革派爲主，斯拉夫主義者則以克利福斯基兄弟的國粹派爲代表，兩派之爭頗類似近年來中國思想界的中西文化之爭。在十九世紀末期，這兩派之爭仍未停止，即以大文學家而論，屠格涅夫是一個自由主義的辯護者；托爾斯泰則是一個反

西歐主義者，他竭力咒詛西歐的工業文明，而渴慕恢復古代俄國農民的樸素生活；杜思退益夫斯基更是一個國粹派的代表人物。一九〇五年以後的俄國革命運動也顯然有這兩大派，社會革命黨人代表一種斯拉夫主義的農民本位觀點，而社會民主黨人（即馬克思主義者）則比較地傾向於西歐的觀點，想以產業工人為革命的主體。列寧是彼得大帝以後最偉大的西歐化領袖，是彼得大帝遺志的繼承者，他一生的夢想是建設一個電氣化的蘇維埃聯邦，以美國為其模範。這種夢想在後來的五年計劃中仍然繼續着，但實際上斯拉夫主義的精神仍然沒有消滅。列寧死後左右兩派之爭，也可視為這兩種文化精神之爭。托洛斯基派代表西歐主義的精神，他的夢想是建設一個世界主義的聯邦，而與之相反的史達林派則堅持一國社會主義的觀點，目的在建設一個俄國本位的民族國家，再以此為中心去征服全世界。從托派失敗以後，蘇俄一天一天復返於斯拉夫本位觀點，李維諾夫的去職，代表一個醉心西歐的時代已經告終，今後的俄國將仍復返於一個東歐國家的地位。目前蘇俄向芬蘭的進攻，與其說目的在干涉西歐問題，甚至掀動世界革命，無寧說是在鞏固波羅的海的門戶。

以防禦西歐國家的進攻。今後蘇俄真正的目的，仍在由黑海以窺地中海，由中央亞細亞以窺印度。研究蘇俄問題者如果能注意到這兩種文化精神在俄羅斯本土內的鬥爭和消長情形，則於今後蘇俄的行動可以思過半了。

同樣的原理也可以解釋日本近來的行動。日本在明治維新之初，政治社會上的領導人物本有留英、留法及留德三派，而幕末藩末後來執掌軍政大權的人則多出身於留德。當時日本甫脫離封建時代，與德國情形比較相似，而對英法等統一國家的社會情形相去甚遠，故德國文化精神之移植於日本，不但因其接觸較多，亦因其與日本的土質比較相宜之故。前年我在四川省動員委員會訓練班中講演日本問題，曾把日本文化分析爲四個要素：一爲原始的神道教思想，一爲封建時代的文化道德，一爲中國傳去的儒家大一統思想，一爲西洋的近代國家觀念，現代日本的悲劇就是由於這四種精神的鬥爭衝突所致，我在國論週刊重慶版第二期人生的悲劇與國際的悲劇一文中也曾說明這個道理，現在不必再加煩說。

中國自古以來就是一個民本主義的國家，在二千餘年以前，中國的哲人已經高

唱『天視自我民視，天聽自我民聽』，和『民爲貴，社稷次之，君爲輕』的理論。儒家思想建立在人格本位的哲學之上，反對刑治而主張德治，在中國的傳統思想裏比較近似英美現實主義的學說甚多，而近乎德國理想主義的思想却直到受了印度思想的宋明理學出現以後才成爲有力的思想。自海通以後，因爲種種關係，中國所接受的西方文化大部分却來自英美，而受德國的影響却比較地少。這一點是中日兩國大不相同的地方。可見今天中國的站在英美等民主國家方面，而日本則站在德義等法西斯國家方面，也並非偶然的事。照中國傳統的精神和近百年中輸入歐化的經過看來，中國的前途必然是走向民主政治的正路是無可疑的。要想在這樣一個國家建設起反民主的納粹式的領袖獨裁制度，恐怕結果是徒勞而無功。也許是經過一番大量的德國文化的介紹普及，在相當期間以後或許可以勉強做出一個德國式的政治制度，在這一點上也許左傾理論的傳佈反倒替德國文化鋪下一條先路。但文化本身是一個有機的東西，譬如一種植物的移植也須先有適宜的土壤氣候才能望其長成，單靠人工的生製硬造是否可以在短期之內竟能抹殺三千年來相沿的文化體系而培植出

生物史觀研究

一種玻璃室內的異種花卉，恐怕終久還是一個疑問吧！

民國二十九年一月三十日

十九 表現於中國文學演變中的

民族性決定因素

決定人類文化形態的主要動因是什麼？宗教家說是神意，術數家說是命運，玄學家說是普遍的理性，英雄崇拜論者說是偉大的天才，地理史觀派說是自然環境，馬克思主義者說是經濟制度和生產工具，……所有這些臆說，從生物史觀的立場看來，都是錯誤的，因為都沒有把握住了歷史的真正關鍵。生物史觀者應用達爾文主義和一切近代著名的生物學家的研究結果，證明社會的發展不是受着經濟學等法則的支配，而是受着生物學法則的支配，因為人類是生物的一支，人類的一切精神肉體各種狀態，不能超乎生物學法則之外。他們又更進一步發現人類所組成的社會也是一個有機體，不但有有機的軀殼，而且有有機的生命和有機的心靈，近代社會心理、羣衆心理、集團心理等科學的成立，便是由於這種進步的認識，而「集團的心

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

「便也成爲超乎「個人的心」以上的一個獨立機構。從這種認識再進一步，便發現決定人類文化形態的主要動因不是別的，乃是社會有機體在發展途程上自行凝成的社會集團性，我們通常叫它做「民族性」或「國民性」。民族性才是決定文化形態的主要原動力。

所謂民族性是決定文化形態的主要原動力者，可分兩方面來看：一種是橫的看，即同時代各種民族的相互交換影響而造成了當時文化的全面；另一種是縱的看，即單獨一個民族社會有機體在其生長的過程中，也有幼稚、成熟、衰老、復興種種現象，與一切個體生物無異。民族有機的生命發展到某種階段，則其表現的文化也呈現某種形態。把握住了全部人類歷史的關鍵，用不着再乞靈於什麼生產技術、地理環境、以及上帝、理性等等似是而非的東西。

我現在單就中國文學演變的史蹟來考察一下民族性決定因素在其中所發生的作用，因爲文學也是文化諸面相中的一種，而且是影響人類生活最有力的；中國文學又是我們比較熟悉的，引出的例容易使讀者了解，所以就選擇了這一個題目來說明

生物史觀原理的一部分。

任何民族的原始文學都是起源於神話，中國自也不能外乎此例，可惜中國的神話多已遺失，現在所保存的各種神話，如淮南子、呂氏春秋、楚辭、山海經、吳越春秋等書中的材料，似乎多半是屬於南方民族的，尙不能代表黃河流域的原始中國人的文學，所以這一段史實我們暫時不必研究。現在祇從信而有徵的春秋戰國時代講起，在文學上便是詩經和楚辭的時代。

春秋戰國時代中國尙未同化統一，故其民族的分野還顯然可以看得出來。除與中原各民族發生關係較遲，文化較遠的北狄、東胡、西戎、巴蜀、苗蠻、閩粵諸族以外，其在春秋戰國時代活動最昭著的有以下幾族：一、東方淮河流域的殷商民族，以商人後裔的宋及徐奄等國爲代表；二、渤海沿岸一帶的燕齊民族，以齊燕兩國爲代表；三、江漢一帶的荆楚民族，以楚荆庸等國爲代表；四、東南長江下游的吳越民族，以吳越兩國爲代表；五、西北的秦民族，以秦及西戎爲代表；六、北方的晉民族，包含有唐虞夏最古中國文化民族的後裔及一部分北狄血統在內；此外便是

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

在黃河中流一帶散布的中原民族，東遷以後的周及魯衛鄭許陳蔡都在內。

若再向春秋以前去推溯，則其民族的分布又稍不同。據蒙文通先生的研究，中國上古的民族可分爲三大族，即起於山東一帶的秦族，以伏羲氏爲代表；起於江漢流域的炎族，以神農氏爲代表；起於西北秦晉高原的黃族，以黃帝軒轅氏爲代表。蒙先生所謂秦族，即係殷商或燕齊民族的祖先，又可總稱爲東夷民族；所謂炎族，即荆楚或苗蠻的祖先，周人之祖先或亦與此族有點關係；所謂黃族，即唐虞夏三朝的祖先。中國大陸最初開化者爲秦族，近來「北京人」的發現，似也可證明中國原始民族起於東北。秦族的文化僅發展到漁獵時代，未能建設一個較統一的王國，以後便由南方侵入的炎族取而代之。在炎族統治時代，中國已發明農耕的技術。以後又由西北高原的游牧民族黃族侵入，取而代之。這個新民族以黃帝爲首領，從塞外南下，循着後來匈奴、突厥、蒙古等北方民族侵華的通路，進入黃河流域中部，征服了炎族王朝的前後君王榆罔及其別部會長蚩尤，而奠定一個新部族王國。從此以後，炎族被趕回長江流域，勢力不振，秦族也踞伏於山東半島一隅。這個新勝利民族

便以山西西南部高原爲根據地，而統治黃河中部。泰族所發明的漁獵文化，炎族所發明的農耕文化，都由此新民族繼承下來，再加以發揚光大，便使中國古文明光輝燦爛起來，中華民族的奠基禮實始於此時。以上的說法，其爲事實與否，須待後來考古學人類學進步以後，才能斷定。但無論如何，上古的中國，從黃帝以後，以至唐虞夏三代，政治的和文化的中心勢力漸漸構成，這是無可疑的。

商朝的興起，是東夷民族向黃族反攻的一個運動，當時黃族因文化較高，生活安定，已由游牧經濟進化爲農業經濟，武力不免衰頹，故東夷民族的商人起而代之。自此以後，中原文化中重新加入東夷文化的分子，最明顯的，如同敬畏上帝，迷信鬼神，崇祀祖先，及酗酒，好鬥，好獵，好卜，都是東夷民族的風俗，中國的古文學中，如商書的盤庚，周書的酒誥，以及詩經大雅裏許多敬畏上帝的話頭，還有甲骨文學中的打獵占卜的簡短記載，都可表示出這種東夷民族的成分來。當然這種表現是在已經與諸夏文化混合之後，並且有些還是西方民族的周朝興起以後才出現的。

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

東夷民族的商朝經過長期的和平以後，民族精力漸趨衰頹，於是爲西北新興的周民族取而代之。周朝似乎和後來的秦人一樣，是一種和西戎民族血統較近的民族，但也許是起於漢水上流，和楚人有點關係。周民族入主中原以後，直接承受殷商民族的文化，間接受黃族（唐虞夏）的文化，再加以周民族本來的文化，三者融會起來，便造成一種新的中心勢力。這個新朝代在封建的新治政組織之下，把自己民族的領袖分封在各地，與當地土著民族逐漸相互同化，對於促進中國民族的統一功效極大。到了春秋時代，黃河上下流的各小國，彼此文化已漸趨一致，不過有些邊遠的國家還可以看出他們特殊的民族文化遺傳的痕跡來。中國第一部文學結集——詩經——便產生於這個時代。

詩經是集合十五國風而編成的，本來就是以民族爲單位而結集的，所以雖在當時的人中，已經能夠看出這三百篇詩歌之中所表現的不同民族氣味來。左傳吳季札觀樂的一段議論，便是古人的民族文學史觀，我現在只能選出幾個倒來說一說。詩經裏面最能表現民族氣味的自以國風爲最，因爲這是民間的真文學，不是廟堂的假

文學，如雅頌之類所可比，故研究詩經的真面目自應以國風爲主，其次小雅也可以注意。國風中所採各詩，依其民族的分野，大致可分爲五組：周南召南邶風爲一組，是代表周民族未入中原以前尚在上流時代的作品，故其內容表現新興民族的活潑氣氛，而無衰老頹廢之風；邶、鄘、衛、王、鄭、陳、檜、曹等國風及小雅爲一組，代表這個民族已經衰老後的頹廢意識；唐魏兩國風爲一組，代表唐虞夏這個老民族的亡國之音，却不能代表新興的晉國；齊風和秦風各爲一組，各代表此東西兩大民族的特色。以下試略舉以說明之。

先就國風中以男女戀愛爲題材的詩篇研究一下。戀愛是任何文學中最主要的題材，在詩經中最好的詩也多是屬於戀愛，這是不必多說的。但是戀愛與戀歌不同，新興民族的戀歌是活潑的，熱情的，而衰老民族的戀歌則是悲哀的，感傷的。試看二南裏的戀歌或懷念情人的詩歌如卷耳的『陟彼崔嵬，我馬虺隤，我姑酌彼金罍，維以不永懷』；如標有梅的『標有梅，其實七兮，求我庶士，迨其吉兮』；如野有死麕的『舒而脫脫兮，無感我愷兮，無使尫也吠』，這些詩句何等天真坦白，熱

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

烈而不涉輕浮。卷耳的詩大約是一位貴族夫人騎馬上山的懷望情人之作，全篇中却只有蒼涼之情，而無頹傷氣，和曹孟德的短歌行有點相似。這便是民族壯旺時代的產品。到了鄭風裏的戀歌就不同了，什麼『不見子都，乃見狂且』（山有扶蘇）；什麼『子不我思，豈無他人』（褰裳）；什麼『挑兮達兮，在城闕兮，一日不見，如三月兮』（子衿），滿紙輕薄之氣，沒有一點敦厚的氣息，這便是民族將衰時代的產品。到了陳風裏的『月出皎兮，佼人僚兮，舒窈糾兮，勞心悄兮』（月出），就顯然有了騷賦的意味，這是因為陳國鄰於楚，多少總受楚民族影響的緣故。同時這首詩雖好，總覺得憂鬱的氣氛太多，不能不說是亡國之音。可見雖同作情詩，而因民族性之不同及民族盛衰幼老時代之不同，其作品的表現也不一致。新興民族的戀愛是樸素的，是史湘雲式的戀愛，而衰老民族的戀愛則多屬憂鬱的，林黛玉就成爲典型人物了。南北朝時代的情歌也可以證明，南朝的子夜歌之類無論怎樣細膩，總比不上北方新興民族的戀歌那樣的大方伉爽，總帶得有點鬼氣，這是不能勉強的。

再就詩經內其他性質的詩，也可以看出民族的氣質和民族盛衰的特徵來。就前者而論，如秦風小戎無衣的那樣忠勇，唐風山有樞蟋蟀的那樣齷齪頹喪，都可以看出這幾個民族的特點來。唐魏二風大約是這兩國將亡以前的作品，或亡國之民的遺作。這兩國是古代唐虞夏文化民族的後裔，到春秋初年爲新興的晉國所滅，其民族的頹喪是當然的。就後者而論，如同一封建社會，當民族興盛時，社會內各分子對於這個制度一致熱烈擁護，並無反對，到了末葉，上下便互相猜疑攻擊起來，而不復有從前一心一德、和氣融融的現象了。我們試拿邶風裡的七月及小雅裏的信南山、甫田、大田等篇，及魏風的坎坎伐檀、碩鼠及小雅的巧言、何人斯、巷伯、大東、北山等篇來比較一下，就可以看出這兩個時代的顯然異點來。在民族盛時，社會上各階級的氣象是和和融融的，平民對於貴族，農民對於地主的感情是『我朱孔陽，爲公子裳』（邶風），是『言私其豸，獻豸于公』（邶風），是（雨我公田，遂及我私）（大田），其親愛之誠，見於言表。到了衰世，則一般平民對於那些貴族要問道：『不稼不穡，胡取禾三百廛兮』（伐檀）了，要破口大罵道：『碩鼠碩

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

鼠，無食我黍』（碩鼠）了。而一部分沒落的貴族對於那些暴發戶的平民，也要譏諷道：『舟人之子，熊羆是裘；私人之子，百僚是試』（大東）了。這就叫做『上下交征利，其國必危。』

詩經上的材料大體上都是採於黃河流域諸國，這一帶的許多國家，雖然民族本來也許各不相同，但經過夏商周三代千百年的同化，大致已混合為一種人，故其表現於詩篇者，雖各國之間，小有差異，然而大體確是相差不遠的。詩經的特色大致是平實敘事，抒情的成分多，而高深的想像，幽窈的感情是比較缺乏些。只有陳風裏的『月出皎兮』一首，和秦風裏的『蒹葭蒼蒼』一首是別有風味，其表情的方法與中原各民族完全不同。「蒹葭」那一首是否為秦民族的固有特色，不得而知，而「月出」則確是受了楚民族文學的影響而作的，與九歌九章有很顯著的類似。

楚民族是起於漢水中流而擴充到長江中部的一個新民族，他的開化較晚，故受中原文學的影響也最遲。我們所知道的大文學家屈原是生於戰國中年，楚文學的發達最早也不過比他早一二百年，即春秋末戰國初的時代。這時候長江下流的吳越兩

新民族的文學故事也已有很好的流傳下來了（見吳越春秋及越絕書），故楚民族的文學成熟必不能晚於此時。

我們現在讀楚辭的人，無論怎樣粗心，也總能看出它和詩經相比，在內容及形式上都是截然不同的。詩經的簡單質樸的句法和平易直捷的感情，到楚辭裏就都不見了。楚辭裏的想像的偉大，和情緒的熱烈豐富，也是詩經裏所很少見的。這確是一個新民族的新作品，這個新民族成分的加入，使中國文學起了空前的變化，這是我們所熟知的，不必多說。

漢朝的代秦而起，是楚民族戰勝了秦民族的結果，也就是離騷一般楚國的愛國文學的結果。項羽是楚人，漢高帝也是楚人，他們的部下也以楚人爲多。「楚雖三戶，亡秦必楚」的預言，到此就中了。自漢朝得了天下以後，不但政治上楚人勢力大張，就是文學上也爲楚民族的文學所征服，漢賦就完全是模仿楚辭而起的，這也是人人所知的事實。

中國境內的民族經過春秋戰國時代互相接觸同化的結果，到秦漢以後已經搏結

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

成一個大民族，這個大民族中含有三個比較新鮮的血統：一個是楚民族，上面已經提過；一個是吳越民族，另一個是巴蜀民族，這兩個也都是新近加入中華民族系統的，比楚民族的融化還要遲點。吳越民族的文學在吳越春秋及越絕書中保存得很多，這一支文學在漢朝沒有發生大影響，雖然漢朝的吳民族中也出了嚴忌、嚴助、朱買臣等文人，但他們都受了楚辭的影響，以作賦出名了。巴蜀人是一個老民族，文化較高，但是和中原的接觸却最晚，在未受華化以前，他們已經有獨立的較高文化了（見華陽國志），所以一到和中原文化接觸以後，就產生出偉大的文學家來。漢朝的司馬相如、王褒、揚雄都是蜀人，而西漢一代的文學家也沒有出這三人之上的。就中司馬相如尤為漢代純文學的第一作者，他的賦才確是可以不朽的了。

一個民族當新興的時候，精力是壯旺的，所表現的文學也是壯旺的，到了日久之後，民族的精力逐漸因血統變化或其他緣故衰老下來，失去了原始鬥爭進取的精神，一切社會思想便由對外的轉而為對內的，由積極的轉而為消極的，由集團的轉而為個人的了，文學的轉變也不能例外。要轉移這種民族衰頹的心理，必須在民族血

統方面有一番改造，在老民族的血統中加入新民族的血，才可使民族復興；其次便是在社會文化方面發生一種大變動，經過一番大洗刷，也許可以重新振作一番。不過後一法還不如前一法之有效，因為只有血統的改良才能根本改造民族性的緣故。中國的原始中原民族，到春秋時代已經呈現衰老狀態了，東周王朝和魯衛兩國的政況便代表這種民族衰頹的徵象。這時候幸虧有齊晉兩國出來，創立霸主制度，才把北狄西戎等異民族征服中國的勢力抵抗住。齊國的民族含有東夷血統，晉國民族所含血統更複雜，故其民族精力較旺。到戰國時代，含有西戎血統的秦人，和純粹南方民族的楚人及吳越人，都加入了中華民族系統之內，才把中華民族的範圍擴大了，秦漢時代正是這個新造成的民族的壯旺健全時代，所以民族向外發展達於極點，建設了東亞第一個大帝國，把勁敵匈奴征服，這時候民族的第一流人才都投身於對外政治軍事冒險的事業，所以文學不免有遜色。但即以西漢一代的辭賦文學而論，雖然因為都是供應宮庭的，內容不免浮誇，然其氣勢的宏大，音節的響亮，態度的積極，終久不失為一種健全的文學，與西洋的史詩也差可比肩。直到東漢以後，民

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

族已漸趨衰頹，個人主義的思想代表集團思想而起，文學也同樣呈此病態。張平子的四愁詩便是這個形態的文學的開端，以後便是五言詩的時代，五言詩到古詩十九首而臻於成熟，大約在東漢末出現，正是民族精神極端衰頹的時代，在思想上有孔融張衡的個人主義，在文學上便有十九首的悲觀主義，十九首裏所表現的思想，都是些人生無常及時行樂的悲觀思想，什麼『晝短苦夜長，何不秉燭遊』，什麼『不如飲美酒，被服紈與素』，都是這種沒落民族的沒落人生觀的表現，美則美矣，然而而是「病態美」！

這種病態美的趨勢一直與五言詩的時代相終始。從東漢以後，中華民族一天比一天衰頹，在思想和文學方面的表現也一天比一天個人主義化，悲觀厭世代，何晏王弼及竹林七賢的清談，老莊思想的復活，佛教思想的流行，都是民族思想衰頹的表現，在文學方面也由十九首以至曹丕、曹植及建安七子的古詩，魏晉的小賦，齊梁的豔曲，都走的是一條路綫，這條路綫走到蕭梁諸王子的「宮體」便走絕了，結果和中華古代民族的命運同其沒落。

那時候幸而有北方異民族的輸入，與原來的中原民族混合，產生了一個新民族血統，才把垂危的民族救轉了來。在政治上北方新民族的隋唐大帝國滅了舊民族殘餘陳叙寶而開了新的局面；在文藝上北朝的新文藝精神也給了傳統文學以一種新力量，到唐朝以後便產生了空前的偉大文學時代。

北朝的文學在形式上雖然也用的是五言詩及樂府的體裁，然而在精神上却大不相同。敕勒歌等氣蓋一世的高歌自不必說，即一般民間閭巷情歌，也迥非江南子夜歌那種過分柔靡的氣味，洛陽伽藍記、水經注等偉大生動的描寫，更樹唐代散文復活的先聲。南朝的文人庾信、王褒等人到了北朝以後，便把南北兩種文風糅合到一處，給唐朝文學開了一條大道。

在北方五胡亂華的時代，侵入的五胡本身雖然沒有文化，然而因為也們多是從西侵來的，所以把亞洲西部的各種文化輸入中國。當時西亞的發展較高的文化共有三個：一個是印度的文化，一個是波斯的文化，一個便是希臘的文化。印度文化在西漢時已經傳佈到中亞一帶，東漢以後隨佛教的東來而輸入中國，六朝時代正是中

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

印交通最頻繁的時代，近人考之已詳，無待多說。印度文化的輸入中國，不但使中國民族的思想上發生一個空前的大變化，就在社會風俗和藝術方面，也產生許多新花樣。這些影響若一一細說起來，幾十萬字也說不完。所有這些思想上、風俗上、和藝術上的大變化，都一一反映於文學的體制和內容中、隋唐以後，神話傳奇的興起，語錄的出現，出世思想的盛行，都是受了印度文化之賜。關於此點，不必多說。

波斯本是古文明國，後來爲希臘的亞歷山大大王所征服。秦朝以後，希臘人在中亞一帶建設了一個大夏國，這時候希臘文化便與波斯文化相結合，而使中亞文化程度提高。大月氏滅了大夏，又將印度文化也輸入此地。這時候新疆和俄屬西土耳其一帶分布着許多小國，爲東西文明交通的媒介。自張騫通西域以後，波斯和希臘的文化便由此輸入中國，六朝時代中國和西亞交通益繁，又值波斯的薩贊王朝興起，波斯文化復興，故中西文明交流益頻。中國文學上所受最大的影響，便是戲劇和音樂的改良。中國民族本缺乏音樂天才，自和西域交通以後，才使中國音樂發

生空前的變化，間接就使戲劇文學成立。其次的影響，是邊塞的情調和游牧的豪爽之氣傳入中國文學之內，隋唐以後，詩人中如高適、岑參、李白、李益之類，其作品都深受異國情調的影響，給中國文學開了一個新天地。唐代文學的極端發達和唐代政治武功的鼎盛一樣，都是受了這種外來民族和固有民族混合調和的影響。試看下列的一首詩：

葡萄美酒夜光杯，欲飲琵琶馬上催，醉臥沙場君莫笑，古來征戰幾人回？

這一首詩不但意境是中國舊日所沒有的，連詩內所用的字眼如「葡萄美酒」、「夜光杯」、「琵琶」之類，也都是外國來的，可見當時文藝所受西方民族的影響。只因為這種民族的大抵觸，才使唐朝的文學超古軼今。

唐朝的小說作品也很發達，其所受印度及西域文學的影響自也很多，鄭振鐸的中國文學史第二十九章，叙得很詳細，我們不必再說。

中國音樂受西域影響最深，漢代樂歌已雜西域之聲，及六朝而更盛行「胡夷之曲」，隋書音樂志敘此種情形甚詳，唐書音樂志也說：「自周隋已來，管絃雜曲將

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

數百曲，多用西涼樂，鼓舞曲多用龜茲樂，其曲度皆時俗所知也。』這種西域曲調和樂器的輸入，使中國音樂頓開一新天地；到了唐明皇手裏，遂發展而成戲劇，不過這時候戲劇的結構似尚幼稚，而且也只流行於宮庭，尙未普及於民間，但其曲調則已爲民間所熟悉；到五代宋初，遂發展而成爲詞；到北宋末金初，又發展而成爲曲。中國的戲劇文學自以元曲時代爲最發達，元代兵威遠及西域，阿剌伯、印度的文化皆在囊括中，元曲之受外來影響，或亦可能。即暫置此問題不論，元曲的牌名調名皆由宋詞變化而來，而詞調又係西涼音樂輸入後的產物，故元曲之受異民族的影響已無疑義。

自元以後，長篇小說流行，其中最著名的第一流小說如西遊記，純粹是受佛教影響的作品，自不必說；如金瓶梅，如紅樓夢，其意境也全是佛教的。紅樓夢影響近代青年思想最大，其悲觀厭世的思想一方面由於民族衰老的表現，一方面也是受了印度文化的影響。

大凡一個武健野蠻的民族，一到感受文化漸趨衰弱之後，必然要產生許多工愁

善感聰明絕頂的文學家，替這個將亡的民族唱出回光返照的詩歌來，這些作品大抵在藝術上是很好的，不過充滿個人主義的悲觀厭世情調，而沒有一點猛勇進取之心。在文學史上這種例子很多，滿洲民族如納蘭容若的飲水詞便是此例。紅樓夢的作者曹雪芹雖然是漢軍旗人，然而他的環境是滿洲化的，所以紅樓夢的思想也和飲水詞一樣，代表一個武健民族文弱化以後的哀鳴悲叫。

從晚清到今日的中國文學演變，大半受西洋文學的影響，這是更不用說的。黃公度的新詩，我佛山人的新小說，胡適之的文學革命運動，以及近來的種種文學運動，直接間接都是西洋文明輸入中國後的產物。從六朝以後，中國今日又到了一個和外來優美文化接觸的新時代。六朝時代的中國人，因為肯盡量接受西來的文化，把西方的文學藝術精神輸入中國，與中國固有的文化調和，故能產生隋唐以後的新文藝復興。現在我們能否虛心盡量接受西洋文學藝術，使貧弱的中國文藝界再打一次補血針，這是我們中國文藝界當前最重要的問題。

此外，今日的中國還有和六朝時代最相似的一點，就是民族的衰頹和外患的嚴

重。中國民族自東漢以後已趨衰頹，到魏晉時代衰頹已極，故清談放任的個人主義思想大為流行，直到北方五胡亂華以後，五胡民族的新血和舊中國民族的血統混合，才產生隋唐的新民族帝國。唐太宗本身就是鮮卑和漢民族兩族的混血兒，唐朝一代的功臣多半是外國人。但是因為這些胡人在血統上已和漢族混合，故漢人不是被征服，而是換了一次新血。到了唐末五代，這個新民族又衰老了，偉大的文學產生不出來了，便只能產生南唐西蜀的性靈派小詞。宋明兩朝是老大漢民族自建的國家，處處都表現衰老的氣象；在政治上移對外的經營為對內的壓迫，處處採取保守政策，因之在思想上保守苟安的思想也成為社會的中心思想；不但理學支配了一代的人心，並且連宋元以後的詩歌詞曲裏面，也充滿得過且過的個人主義苟安思想。民族性這樣萎靡，其受異族的征服乃是當然的。蒙古和滿洲人侵入以後，本應與漢民族混合產生一個新民族文化，無奈一則這兩種人本來文化都較低，對中國舊文化不能多所補益，二則蒙古人入中國時期較短，並且根本輕視漢人，彼此不能互相同化；滿洲人時間雖長，但受滿漢不通婚禁令的限制，不能產生一個新民族血統，一洗

萎靡衰老的民族性，這是近代中國民族的大不幸。

我們今日欲改造中國民族，復興中國文化，必須一面促進中國境內漢滿蒙回藏各民族的互通婚姻，一面用科學方法改善中國人的體質，促進優種的繁殖，防止劣種的傳衍，同時在文學上應積極鼓吹健康的進取的集團主義文學，反對以魏晉、晚明的「病態美」為號召的個人主義文學潮流，使中國文學由人工的改造而復返於健全，這才是中國文學家今後應努力的一個大方向。

表現於中國文學演變中的民族性決定因素

附錄 賴朋的民族進化的心理定律

賴朋 (Gustave Le Bon) 是當代法國的有名學者，他的學問的興趣很廣，從物理學到心理學方面，都有相當貢獻，特別是在心理學方面的貢獻很大。法國的學風比較注重歷史文物的研究，讀他們的著作自然會感覺到一種議論宏通，貫串古今的通儒氣味，不像德國人的著作那樣過於系統化，也不像美國人的只知道注意瑣屑枝節的問題，這大約是由於法國的歷史文化深厚熏陶的關係。近三百年來法國的有名學者，如孟德斯鳩、如爾南、如涂爾幹，他們的著作都有這種氣味，賴朋也是如此。他的著作如革命心理、羣衆心理等，中國均早有譯本。受慣了美國化的教育，把測驗、統計當作唯一不二法門的中國心理學學生，我希望他們把賴朋之類的著作，多看一點，或許可以改變他們對於心理學及一切學問的淺薄觀點，這就是我所以要提出這本書來批評一下的原因。

我所根據的是本年四月份商務印書館出版的張公表君譯本，但對於譯文字句並

不想加以批評，因為我所注意的乃是原著的內容理論問題。

這本書的根本主張，用賴朋自己的話來說明，便是：

『本書之目的便是在描寫構成各種族精神之心理上之特性，並指示一民族之歷史與文化是如何的從此種特性中所引出者。』（張譯本第五頁）
所謂種族精神者就是指：

『道德上與理智上之特性，其全體構成一民族之精神，代表其過去綜合，其祖先之遺傳，其行為之動機。』（第十一頁）

『此種在一種族之全體分子中可以觀察出之心理要素集體，便構成人們極有理由所謂之國民性。』（第十二頁）

許多年來，歷史哲學家和社會科學家，都想找出一個根本原則來說明歷史的進化和社會的發展是受某種或某一些因子所支配着，地理史觀派的學者如巴克爾等認地理環境是決定歷史的唯一因子；經濟史觀派的學者如馬克思等則認經濟制度和生產工具為決定歷史的唯一因子，這都是錯誤的理論。從生物學、社會學、心理學及

附錄 賴朋的民族進化的心理定律

歷史學的綜合研究看來，支配歷史的原動力，不是地理，也不是經濟，更不是什麼上帝的意旨和理性的勢力，支配歷史的主要因子，就是一個依生物演化原則而成立的人類集團社會（家族、部族、民族、國族）所自行構成的個性；換言之，就是國民性。國民性是決定人類一切歷史的基本因子，這種觀點我把他叫做生物史觀，以便與馬克思派的唯物史觀（正名應叫做經濟史觀）相對照。我在生物史觀與社會及社會科學通論二書中對此曾有詳細的說明，賴朋是贊同這個學說的，所以他說：

『此種定律所指出者，即除了由於文化進步所生出之新的影響外，各民族之生活乃是被少數不變的心理上之因子所支配着。』（第十二版序第一頁）

所謂心理上之因子，便是國民性。

『很少受理智之影響，各民族乃特別被其種族之特性支配，即是說為代表各民族精神之固有的基礎之情緒，需要，習慣，傳統，心願等之遺傳集體所支配，此種民族精神給與各民族於此種偶然現象之不斷的變動之過程中以一種永續的固定性。』

（同上第二頁）

主張客觀環境可以支配人類行動的學說，如地理史觀，經濟史觀派等，並不能推翻賴朋這種學說，因為環境之能影響於人類歷史的發展，乃是當然的，生物史觀派並不否認客觀環境的影響，不過歷史的主要關鍵在人類怎樣去適應環境，或改造環境。同樣的環境，因國民性之不同，而其適應之方法亦各不同，歷史的變化即由此構成。所以賴朋說：

「蓋由種族決定各民族適應環境變遷與經過之影響下之反應方式。」

（第十二版序第二頁）

賴朋在本書中第三部第二章，曾特別提出英吉利人與西班牙人同時殖民美洲，在同樣環境之下建立獨立的國家，土地、物產、形勢、制度無不相同，而結果一則為北美合衆國之強盛，一則為南美拉丁國家之紛爭不已，地理史觀經濟史觀都不能解釋這個道理，只有從國民性的觀點去看，才能充分了解南北美所以歷史分歧的真正原因。即以中國和日本而論，與西洋文化的接觸是同時的，受西洋人的壓迫是一樣的，然其反應之方式則大不相同，請馬克思派用經濟史觀來解釋這個道理，是一

附錄 賴朋的民族進化的心理定律

萬輩子也講不清楚的，只有用生物史觀的理論才能說明。

在中國今日講社會科學的，除了馬克思派的經濟史觀理論最佔勢力外，還有一派也有相當勢力的，就是美國派的文化史觀派（我以為不如叫做多元史觀較為適切些）。他們以為支配歷史的因子是很多的，不只一個，所以不能拿一種原則來概括一切。這一派學說代表個人主義的社會科學觀點，猶如經濟史觀代表階級主義的觀點一樣，都是只注意到表面而未認識歷史真相的淺薄議論。賴朋對於這個學說，也有正確的答覆。

「無疑的，各民族之歷史是為許多極不同之因子所決定。他乃是充滿着特別的情形，曾經是的與曾經可以能够不是的偶然現象。但在此種偶然現象，在此種間或發生之環境旁，則有一種永久的大定律，指導着每一文化之進行。從此種永久定律中之最普遍最不能減少者中，便產出了各種族之心理組織：一民族之生活，其制度，其信仰，與其藝術，只不過是其無形的精神之有形的表現。欲使一民族改變其制度，其信仰，與其藝術，則必先改變其精神……」

多元史觀派的錯誤，乃在不知在「許多極不同之因子」之後，有一個「永久的大定律」支配着，這些因子的本身也都是爲「永久的大定律」所支配的。這「永久的大定律」便是生物演化的根本趨勢，由無組織到有組織，由簡單組織到複雜組織的集團化的趨勢。由於這種趨勢產生了各民族集團，由民族集團產生了國民性，國民性才是決定歷史形式及方向的總因子。賴朋在本書中雖未明白指出這種理論，然而大體上他的學說也是由此演出的，他所謂民族精神，並不是如玄學家黑格爾等所說的理念之類，他的思想仍是唯實的。他以爲：

『但欲發現種族意義之無限內容之全體，則有待於近代生物學之發明。』

(第十二版序第三頁)

這便是唯實的觀點，科學的觀點，與黑格爾等的玄學的國家觀的出發點大不相同。所謂民族精神或國民性，並非虛無縹緲的想像物，乃是確有其物的實在體。

『每一民族具有一心理組織，也如其解剖學上之組織一樣的固定。』

(本書第十一頁)

「此種特性在同一種族之個人中，初看來有時似乎乃是極有變化的：但一種注意之研究，即可證明出此種族中之各個人分子大多數常常都是具有一些共同的心理上之事跡，也如解剖學上之特別性一樣固定，而可根據之以區分種類，亦如此後者之情形然，心理特性是能由一種有規則的不變的遺傳而繁殖。」

(同上)

這種國民的特性，是有生理學上的根據的。

「一種族之大多數分子之心理組織的同一性，其生理上之理由乃是極簡單的，蓋每一個人不單是代表其直接親屬之產物，而且也是其種族之產物，即是說其全部之連續的祖先之產物。一個著名的經濟學者昔松先生 (M. Cheysson) 曾經計算過在法國，每一世紀以三代人計算，吾人中每一個在脈管中至少是一千年時之兩千萬同時代者之血。」所以同一地方，同一省區之全體居民，必然會有共同之祖先。從同一之本原所鑄製，戴的同樣之標識，並且不斷的爲此長

與重的鐵鏈所引回到平均的模樣上去，而他們則只不過此鐵鏈中之最後的一環。吾人乃同時是吾人父母之子女與吾人種族之子女，不單是情感而且還是生理與遺傳，使祖國成爲吾人第二之母親。」

根據這種科學上的很顯明的理由，就可以說明民族和國家的關係爲什麼遠強於階級及其他一切關係的事實，爲什麼階級主義者所拚命宣傳的什麼「世界無產階級聯合起來」的口號一遇到重大危機的時候（如歐戰），就會立刻轉變爲國民的感情呢？爲什麼世界大多數的無產階級並不贊助自稱無產階級祖國的蘇俄而偏要擁護自己的祖國呢？爲什麼蘇俄本身也會由「世界無產階級聯合起來」的空想而轉變到一個純粹民族的國家呢？根本的原因，就因爲民族和國家的造成是有生物學、心理學、社會學、遺傳學上堅強的科學根據，而所謂階級的觀念則僅限於某一部分經濟的關係，到了這種關係被馬克思主義者誇大宣傳起來，就已變爲純粹的幻想，與宗教家的天國，玄學家的理念是同一虛無縹緲的東西了。同樣，無治主義者妄想拋棄歷史鎖鏈，跳出民族國家的漩渦，自由自在做一個獨立的世界人，也是純粹的玄想。

他們不曉得一個人在母胎中即已含有民族的共同遺傳的血統和心理影響，在未出母胎以前即已受了歷史陰影的支配，對於民族過去的光榮和罪惡即已分担起來。僅僅靠一個人的幻想，而想打破民族的傳統關係，這不過是純粹唯心派的異想天開而已。中國的某一部分學者，根本不懂得這種道理，所以他們還要說明民族觀念不過是一種感情的觀念，其實民族何嘗是純靠感情所造成的，爲此說者，適足證明其對於民族之性質並無深切的認識了。

賴朋的這種主張，自然會引到社會有機體派即生物史觀派的立場上去，所以他接着就說道：

『一種族是能與構成一生物之全部細胞相比較，此億萬細胞之生存期乃是極短的，而由其聯合所構成之物體之生存，則比較極爲長久，所以他們同時具有一種個體之生命，他們自己本身的，與一種集團之生命，即他們所構成其本體之物體。一種族之每一個分子亦然，也有一極短之個人生命，與一極長之集團生命，此後者即種族的而爲他所產出者，他使之永續，且爲他常常所依靠着』

的。

『所以吾人應該視一種族爲一超越時間之永久物，此永久物之組成不單爲某一時期內之構成他的活的個體，而也爲其長期連續不斷的死者，卽其祖先是也。欲了解種族之真義，必將之同時伸長於過去與將來，死者較之生者是無限的更多，也是較之他們更強有力，他們統治着無意之巨大範圍，此無形的勢力的啓示出智慧上與品性上之一切表現，乃是爲其死者，較之爲生者更甚。……他們造成了吾人之觀念及情感，所以也造成了吾人行爲之一切動機。過去的人們不單將他們生理上之組織加於吾人，他們也將其思想加諸吾人；死者乃是生者惟一無辯論餘地之主宰，吾人負擔着他們的過失之重担，吾人接受着他們的德行之報酬。』

（本書第十四頁至第十五頁）

賴明本人雖然不是一個純粹生物有機體派的學者，然而祇就上面所引的兩段話來看，已經很可證明他對於這派的學說很有接近的可能了。在這本書裏，他提出了國民性的根本原則以後，隨即引出許多例來證明國民性對於一個民族的生活、制度

、信仰、藝術有決定他們的性質、形式和發展方向的全權。關於這些例證，大家可以找他的原書來看，此處不必多引。總之，從賴朋所舉的許多實例歸納起來，可以證明經濟史觀派所說的經濟制度和生產工具可以決定社會的形式及演進的話，完全是胡說。一個社會的形式和演進，完全是受國民性本身的支配的，連經濟制度的本身也是如此。

『此種種族精神，他支配各民族的命運，所以也支配其信仰，其制度，與其藝術。無論研究何種文化要素，吾人都會尋出此種精神，他乃惟一之強力而為任何別的所不能超越者；他代表百多代人之精力，即思想之結晶。』

（本書第九七頁）

『歷史之大綱能視為各種族心理組織生出之結果之簡單敘述，他之由此組織發生，如魚之呼吸器官由其水中生活所產出一樣。如不預知一民族之心理組織，其進化便成為一些混沌事件，似乎只是偶然在為其主宰。當一民族之精神為吾人知道時，其生活便完全表現出，乃其心理上之品性之有規則的與必然的

結果。在一民族生存一切表現上，吾人常尋出種族之不變的精神，在自己製造其本身的命運。」

(本書第九九頁)

這是賴朋所提供給我們的最有力的意見。

國民性也不是一成不變的，有時候可以因環境的變化而發生改變，但所改變的只是些附屬特性，其根本特性是不容易變化的。

『欲說明此種變遷之原因，第一吾人當記憶者，即心理性質如解剖學上之性質然，乃爲一極少數的不可縮減之根本特性所構成，在其週圍則聚集有可修改的與變遷的附屬特性。……』

『心理組織亦然，也如物類之解剖學上之特性一樣，有一種不動的根本特性；但他也一樣具有極容易改變的附屬特性。即此後者才能爲地域、環境、教育，與各種因子等所改變。』

(本書第二二頁)

至於根本特性當然也不是求久不變的，但是只有由『極慢的遺傳上之累積之結果而能感動之。』

『吾人並不因前面之一切而認爲各民族之心理特性是不變的，但僅像解剖學上之特性然，他們具有一極大之固定性，即由於此種固定性，所以各民族之精神在時代經過中之變遷是如此的慢。』

（本書第二五頁）

『雜交乃代表一種惟一根本改造一民族之品性之方法，只有遺傳才頗爲強有力以反抗遺傳，他們是能於長久後創造出一種具有新的身體上的與心理上的特性之新種族。』

（本書第四七頁）

因爲賴朋看得遺傳的關係過重，所以不知不覺演繹出一種種族差別的錯誤學說，而竭力反對平等的觀念，對於這個見解，我個人不大贊同。

賴朋以爲世界的種族，根據其普通之心理特性，可分爲四個階級：一原始種族，二下等種族，三中等種族，四上等種族。各種種族間的心理差異標準，一爲智慧，一爲品性。上等種族與下等種族間之差異，是品性和智慧兩者兼具的；上等民族間彼此的差異，則爲品性的而非智慧的。

賴朋特別注重民族的品性，所謂品性的定義就是：

『品性乃爲今日心理學家普遍用情感一名詞所指定之各要素之不同比例之組合所構成。在此種要素中佔地位之重要者，我便特別注意的有忍耐，能力，自洽力，由志願中所引出之才能；在品性之根本要素中，並且他雖是複雜之情感之綜合，而吾人却也要述出者，卽道德性是也。……』（本書第三一頁）

賴朋以爲『智慧上的性質是能爲教育可以畧畧改變的，品性之性質則幾乎完全逃出了他的勢力。』『智慧上的發明是很容易從一民族傳與另一民族，品性上之特質是不能傳的。』『由於智慧所產出之發明物，乃是人類所公有之產物；品性之優點或缺點，便構成每一民族所獨有之產物。』『一民族之品性並非其智慧，決定其在歷史上之進化並規定其命運。』（以上俱見本書三一頁至三二頁）

這是賴朋的品性說。

我對於這個理論的意見正好與賴朋相反。我以爲民族間智慧的差異是一件事實，但品性的差異尙待證明。文明人與野蠻人中智慧的差異是顯然可見的，不過這祇限於兩種相差過遠的民族，如原始石器時代的人和現在的文明人。至於凡能立國於現

今世界上的民族，其智慧程度彼此相去並不甚遠。賴朋把黃種人和散密的人列為中等民族，只有印度歐羅巴人才是上等種族，這確是歐洲白人誇大狂的表現。就過去歷史統計起來，黃種人和散密的人的智力並不比印度歐羅巴人為低，即就現代而論，中國人和阿拉伯人的智力並不見得不如歐洲人，不過因為這兩民族的教育程度不普及，所以平均起來不如歐人受教育者之多罷了。當我們的祖宗已經創出堯舜禹湯的文化時，歐洲的希臘尚在蒙昧之區，如何能說歐洲人比黃種人的智力高呢？再進一步說，就民族生存競爭的歷史看來，則智慧高的不見得對於生存有利，智慧高的漢人常為智慧低的蒙古人所征服，智慧高的希臘人也為較低的羅馬人所征服。拿中國人和日本人比較，中國人的確聰明得多，然而國力遠不如日人。可見智慧雖有差異，但於民族之優劣無甚關係。民族的優劣，完全依其組織力之強弱，即社會組織階段的高低和集團意識的強弱定之。智慧過於發達，則社會分子往往趨重於個人主義，轉易為智力較低而集團性強的民族所征服。近來研究文化史的學者，往往把智力的高下看做文化進步與否的惟一標準，其實在生物進化史上，智慧所佔的位置很

小，人類之所以勝於禽獸，並非因人類特別聰明（人類在視覺，聽覺，嗅覺等方面實不如禽獸），人類之所以優勝，乃是由於充分發展了集團組織的生活之故。

講到「品性」方面，賴朋的說法越發莫明其妙了。賴朋在本書中，往往將品性和國民性拿來亂用，似乎他心目中之所謂品性，即我們通常之所謂國民性，然而看上面所引的他的幾段話，則他之所謂品性又與我們所謂國民性有點不同。國民性通常是指一種民族的嗜好，習慣，特長的技能，和一般的趨向等等，都是屬於感情方面的，而賴朋之所謂品性，則特別提出什麼「忍耐」，「能力」，「自治力」，「由志願中引出之才能」，及「道德性」等。賴朋似乎以為一個民族的具有道德性與否是天生的，一成不變的，根據這個標準可以判別民族程度的高下。我則以為道德性是每一個健全的民族所必然具有的，與民族的高下無關。因為道德的起源是社會的，一個人獨處孤島，與萬物都不接觸，就無所謂道德。道德不過是人類維持集團社會關係的一種工具，一個集團社會為維持本身的生存和發展起見，才發展了道德的觀念，才成立了道德的教條。道德的主要原因，在對內維持集團的秩序，對外增加

抗敵的勇氣，自古到今，無論任何民族莫不如此。任何民族在旺盛期間，其道德程度必然甚高，即犧牲小己以利集團的觀念和行爲必甚普遍，反之，如在民族衰老期間，則其道德程度必逐漸低下，每一個社會分子專圖個人的利益而忽視集團的公益。羅馬共和國時代，國民的道德性是很強的，故能統一地中海四圍，建設大國，及到了帝政以後，道德性就衰了，故爲道德較高的日耳曼蠻族所征服。由此可見一個民族的道德性並非一成不變的，下等種族和上等種族同樣具有強烈的道德性，也同樣有衰落的時候。其餘忍耐，自治力等也是如此，爲任何民族所同具的，故賴朋根據品性以分別民族高下之說不能成立。

我以爲民族的高下不是以智慧或品性爲區別標準，民族高下之分全在組織力的強弱，組織範圍的大小，和組織形式的複雜與簡單，由此而產生人類社會組織的四階段說：有家族社會的階段，有部族社會的階段，有民族社會的階段，有國族社會的階段，種族的高下之分全繫於此。社會組織階段高的種族在生存競爭上遙佔便利，猶如個體組織階段高的生物在生存競爭上遙佔便利一樣。故賴朋的種族品性之說

我意不如代以種族組織階段說較為合理。

批評賴朋這本書的話止於此。末了附帶地對於何魯先生的序說幾句話。何先生似乎對於賴朋的思想立場根本不曾了解，他開首說賴朋「是個唯心派的代表」，這句話就有點語病。我不知道何先生意中所謂唯心派的定義是如何，照哲學上唯心唯物的普通區別看來，賴朋似乎還够不上說是唯心派。若說以心理因子來解釋社會進化就叫做唯心派，那麼一切心理學和社會心理學就都是唯心派了，請問心理學家承認這個見解嗎？何先生拿波動的理論來補充賴朋的學說，倒是很有特解之談，不過賴朋在這本書中也曾有相類的解釋，他在第五部第一章中曾說明一種文化如何從極盛而衰頹，心理組織的要素如何因環境的變遷而退後，變形，甚至消滅。我覺得賴朋的說法是生物學的看法，而何先生的波動說頗近乎中國古代相傳的一治一亂循環說，有點物理學看法的傾向。社會是一個有機體，不是一個機器，故何先生之說仍不如賴朋之說於理較妥。我以為民族心理和文化的改造，完全與生物的蛻皮一樣，是一件很艱難的工作。越是文化悠久，形態固定的民族，改變起來越是困難，正如

大蛇的蛻皮比小蛇困難一樣。中國的文化悠久，傳統的控制力要比日本大些，所以改變起來也比日本困難，似乎與民族精力的盛衰無關。假使中國在滿清康乾時代來談改造文化，恐怕比現在更困難些，因為那時民族的自信力更強些。最後，何先生提出經濟的條件來駁賴朋之說，這當然是受了唯物史觀的影響，現在中國的智識界領袖有形無形受了馬克思主義的暗示，多半跳不出唯物觀這個圈子，也不獨何先生爲然。關於這個問題是一個社會科學上基本的論點之爭，究竟是經濟條件支配國民性呢，抑國民性支配經濟條件呢？我想留在以後另外仔細討論，此處不必多說。在九一八以後的中國，站在智識界前綫的領袖分子，還在夢想建立和平光明的世界，而反對國界和種族之分，單就何先生這篇序的末一段而論，就可證明國民性怎樣支配民族的思想，傳統的心理組織怎樣難於改變，因爲中國本來傳統地是一個愛好和平，主張世界大同的民族呀！