

黃欣周編
沈雲龍校

常燕生先生遺集

常燕生先生七旬誕辰紀念委員會印行

常燕生先生遺集

總目

遺像

參加政治協商會議攝影

手稿真蹟之一

手稿真蹟之二

手稿真蹟之三

手稿真蹟之四

手稿真蹟之五

手稿真蹟之六

手稿真蹟之七

序
專著

1. 哲學的有機論	一—二〇七
2. 歷史哲學論叢	二〇九—四八〇
3. 生物史觀與社會	四八一—六五四
4. 社會科學通論	六五五—七八〇
5. 生物史觀研究	七八一—一一〇〇
6. 中華民族小史	一一〇一—一二二六
7. 西洋文化簡史	一二二七—一三七二
8. 文藝復興小史	一三七三—一四九八
9. 法蘭西大革命史	一四九九—一七〇二
10. 德國發達簡史	一七〇三—一八七四

11 十九世紀初年德意志的國難與復興 ····· 一八七五—二一六九

政論與時評

雜著

1. 蠻人之出現 ····· 一—八八五

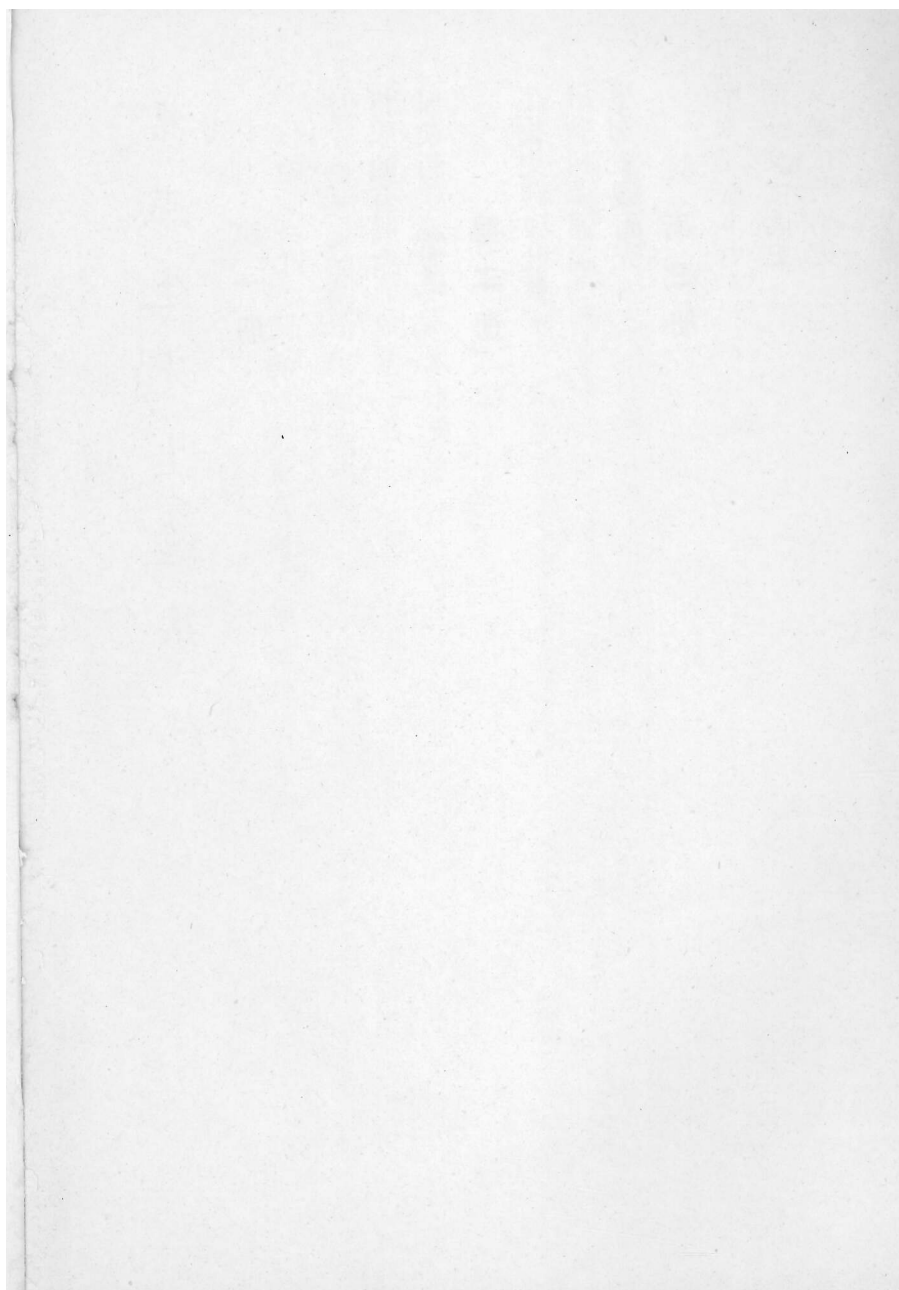
2. 老生常談 ····· 一—一五六

3. 無常與無我 ····· 一—一三二

詩詞

哀輓錄 ····· 一—一〇六

跋



常燕生先生遺集

第一冊

總目

序

哲學的有機論

歷史哲學論叢

第二冊

生物史觀與社會

社會科學通論

生物史觀研究

第三冊

中華民族小史

西洋文化簡史

文藝復興小史

法蘭西大革命史

第四册

德國發達簡史

十九世紀初年德意志的國難與復興

第五册

政論與時評(上)

第六册

政論與時評(下)

第七册

蠻人之出現

老生常談

第八册

無常與無我

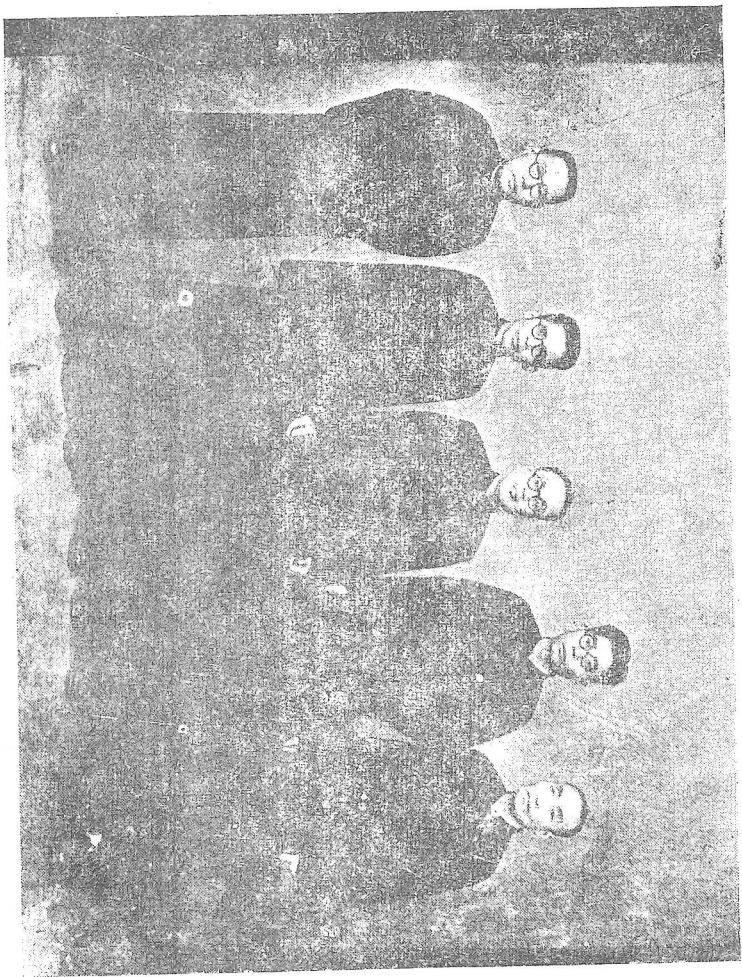
詩詞

哀輓錄

跋



常 燕 先 生 生 遺 像



、菊家余、生燕常：左至右自）像遺時議會商協治政加參生先生燕常
（。月四年五十三國民時。浚永楊、天啓陳、琦曾

常燕生先生手稿之一

史学新义

一 历史与历史学

中国民族是世界上最早富于历史观念的民族，中国历史著述及文献的丰富在世界各民族中亦居数一数二，但是因为中国历史的传统偏重实际而不长于理论及理论之故，历史学^本及^史学^史的分离和史学^史的分离，^史学^史一般关于史学史^史及史学^史通论的^史学^史，^史学^史和^史学^史的巨别多未^史，因此某一时代史学^史的分离就^史为史学^史的分离。这种说法不^史把^史和^史的^史理^史的一^史为^史的^史本身^史就当^史作^史的^史。为^史的^史。去^史一^史代^史中^史的^史为^史的^史，我们^史可以^史说^史这^史一^史代^史中^史的^史为^史的^史。

是非

這非字樣，指有學識者，本其源而辨，但只說人一般，說其苦

的著作，却往往在這種錯誤，深而不自知。譬如印加男任公先生說

中國於各種不同中，將史學為最發達。史學在世界各國中，中國為

最發達。又法蘭西為各國史學最發達。時代。這都是深抱史

史學之史學。又法蘭西史學家，在社會學與歷史學。種一類之史就

實之史學。三部是沒有懂得史學，必在言以後說。

一、種言樹必有其研究的對象。這對象便是本學問行在研究

的事業。以問者之言，以本史學史學對象。生物可以以知事之有對象，

之類。單從地地錄，天文的現象，不得謂為天文學。單從地地錄，是地

的現象，題不得謂為生物學。所謂學問，必以對此事，其現象加以

清華玉林長印行

常燕生先生手稿之二

一 历史哲学是什么

历史的四種形式

人類對於歷史的認識，是經過了四個時期的。

第一種是神話的歷史。神話的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

第二種是宗教的歷史。宗教的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

第三種是哲學的歷史。哲學的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

第四種是科學的歷史。科學的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

以上四種歷史形式，是人類對歷史認識的演進過程。

第一種歷史形式，是神話的歷史。神話的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

第二種歷史形式，是宗教的歷史。宗教的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

第三種歷史形式，是哲學的歷史。哲學的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

第四種歷史形式，是科學的歷史。科學的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

以上四種歷史形式，是人類對歷史認識的演進過程。

第一種歷史形式，是神話的歷史。神話的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

第二種歷史形式，是宗教的歷史。宗教的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

第三種歷史形式，是哲學的歷史。哲學的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

第四種歷史形式，是科學的歷史。科學的歷史，是人類在原始社會中，由於對自然現象的認識不足，而產生的。

必係作對

關於這歷史研究法一內，我認不這是這學史研究法與哲學的問題

，根本不與一中之意。譬如把文法教文章讀為一講一講的訓練。

太史公所說的直去人之教，這在今之變一，不能把指上更說一二

字。因此只有歷史哲學不能專直心的史子，只使一切記述的和故

事的歷史，都成了是治史子的一種初步準備工夫而已。

歷史與哲學的關係 自古有種不同的學之，經說哲學，要問這學

於文獻價值以歷史與不以不備哲學的意義。只這歷史若真要做

到一中之意，則就沒在哲學的保護。歷史是研究人類社會發生法紀

鏡的，人類的生後自有一種秩序，產了這秩序就產了秩序不談及

哲學的範圍，人類的生後又是法在初自然環境打發後的，自然界

的秩序自然法則是一哲學的問題。這有哲學的歷史，祇是歷史，

史則，史錄，而非歷史。

歷史哲學 歷史哲學是一個比較廣義的學科，十九世紀後半

期，德國的哲學家在自法哲學的唯理主義流行，乃不談及

哲學，德國的哲學家在自法哲學的唯理主義流行，乃不談及

常燕生先生手稿之三

四

人類精神的奴威中解放出來以後，才因此由天上國到地
才因此用自己的觀察與研究世界。哲學從精神的是思
強，批評家則常用觀察和實驗。

我們說，我們不能破壞一件最要緊的事務，就是所有這
一切及與初是生物進化有密切的關係。只是用保是腦，就深用眼
。笑臉開手，所有這一切即是為生命中生動無斷變化的結果。

生物進化的過程中，漸次發生了一個能觀察、能思想的腦。腦
後和輔助的這中神經系統去觀察經驗的現象。這樣後是逐漸的
。人類的腦則比這一切更為發達，高貴出若干倍，然而其力量也不過

一個三年僅化能中尚未成功的一個報製品。在我們今日自命文明
的人類則看那為十幾年的石器時代的人類祖先們的狹小腦力可憐
的腦殼固然是比之身不更其自滿自足，一些功若隱隱初知十幾年

將要出現的起人們的腦力大發達的腦徑比短了來，又何嘗不自自

常燕生先生手蹟之一

影鷺贖草

結禱二週年紀念呈嫻姊

丙辰

燕生

畫堂春夕憶前年屈指光陰又二遷。慰我方知屋宇樂，
為卿才不讓人先。遙知衾枕應單薄，可有情思正統
纏。此後還須各努力，他時攜手碧窗前。

寄嫻姊

丁巳

燕生

平時漫遣韶光過，別後方知意味深。兩月溫存猶在眼，
幾人談笑可如心。深恩已負千尋極，遠念還勞萬里
臨。碎骨粉身何所益，歡雲天月鑒此忱。

答燕生見贈之作

丁巳

嫻清

驚君悔誓感君恩，勾起離情復淚痕。遠處已堪勞
夢寐，新詩何爾又溫存。閨房自愧無
婦職當

然敢過論。

偶感 丁巳

燕生

愛情我說如宗教，要與勞生定此心。莫向西方覓佛石，
榴叢下法雲深。

自君之出矣 丁巳

嫻清

原作九章，謹憶得其四，尚有餘，和作九章，及後，碧梧
迤和九章，原稿均在，家中，茲不具錄。

自君之出矣，慘然靜不歡。思若如玉鏡，日夜照容顏。
自君之出矣，形單影復隻。見彼雙飛雁，增我長相憶。

常燕生先生手蹟之二

水龍吟

春感

夢回遊鶴東來，有人夜半持山去。吳宮漢苑，祇今惟賸，斷腸詩句。淚動珠愁，天低雲
嘯，隴雲已雨。渺青山一髮，黃河九派，酒堪買
來時話。漫問東隣西閨，掩芳菲，共傷遠景。
心香蕪盡，雁字空排，錦書誰度。水遠山遙，
碧迴辜轉，布帆難舉。怕秋風一夕，相吹散，滿
化為飛絮。

心學白沙復危吟獨渡
高嶺南數陳氏期子繼
前豪溫潤人如玉醇香
味比醪書城今坐擁何
必夢三刀

陸以同志錄

燕生



常燕生先生手蹟 之四

一 藝術的黃金帝國

研究中國歷史的人，都必以盛漢兩朝為中國史上最生動，最
迷人，最能騁人物想的時候。在中國史上很少像這樣一個時代，
是最富於熱情和想像的，是最美的，^最最有興趣的，^最最豐富多采的，
最神聖的，最尊嚴的，最富於宗教熱情的。這是^{夏商}黃帝是遠古的未來
，才子的文章，美人的歌舞，和聖徒的禮拜。一九三九年閏閏官殿
萬國衣冠彙覽，這是一口偉大的時代，也是一個迷人的時代。
在人看大辭典上我們可以看到一打以上的名人來點綴這一個時代
，這些人那是有生命的，有血脈的，才一流的領袖人物，他們是這

一个时代而生，这个时代也是他们而生，他们人祖是黄帝的子孙。

过去有一千多年了，他们所遗留的精神却永远留在我们民族

的纪籍上，替我们民族装置了一日完满的回忆。在这裏我们仅仅以

以举几个最伟大的名字：唐太宗、武则天、薛仁贵、李白

杜甫、白居易、苏轼、颜真卿、吴道子、颜真卿、郭子仪、李德裕

、慧能、吕洞宾、……够了，这已说不止一打了。那一个时代

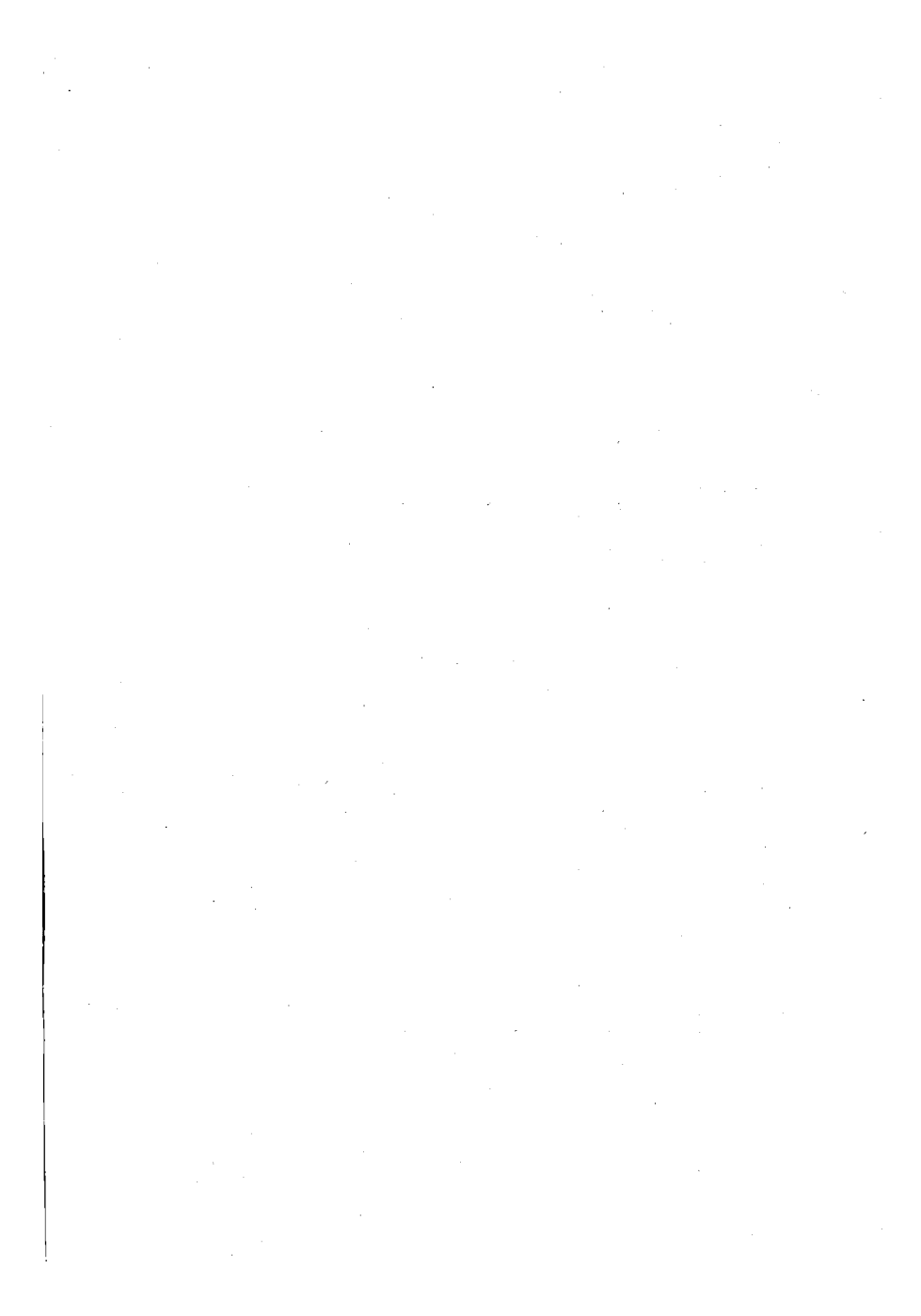
的继承者这撮着的伟大人物中曾经产生过这样第一流的天才，在政治

军事、文化、艺术、宗教各方面都造过这样丰富的遗产，从中国

史上截去了这一个时代，我们的民族将感到何等的光荣！我们感谢

这一个时代，我们骄傲地自觉我们的民族曾经有过这一个时代。

序



編者序

燕生先生生於民國三十六年七月二十六日病逝於成都，因為世局的劇變，人事的無常，我們直到九年後的今天才來為先生出文集，這是我們最感到歉然與不安的。

先生早歲在北平高師讀書的時候，即不斷與當時的文壇鉅子討論有關文化的問題，在學術思想界嶄然露頭角。以後先生獻身革命救國運動，前後歷二十餘年，始終站在堂堂祖國陣線上，與一切反國家反民主的勢力作戰，毫無妥協的餘地，他是我們這一時代文化界最卓越最英勇的鬥士。

今天，國步之艱難，生民之痛苦，可以說是歷史上空前的。然而這種慘酷的現狀，在民國十六、七年時，先生早已大聲疾呼向國人提出警告了。先生在

民國二十年左右所以要創立「生物史觀」的學說，以對抗引人墮落的唯物主義思想，就因為看到這一人類浩劫之快要到來，想從最根本的文化思想方面去徹底糾正幾種時代錯誤的思潮，以挽回祖國的命運。

先生平素研究的自以文史爲主，不過他的興趣是多方面的，他無意於支離破碎的考據之學，而要建立一個系統整然的歷史哲學，爲新國家的創造指出積極的正確的方向。先生的歷史哲學觀點，就是「生物史觀」。生物史觀是一種科學的生命史觀，它一方面將人類的社會文化和整個生物界緊緊連繫起來，認爲人文現象也受生物學根本法則的支配；一方面它和先哲「天地以生物爲心」的觀點，即以宇宙爲普遍生命流行化育的觀點，也是一貫的。近代西洋思想的特徵是把高貴的生命價值還原到呆滯的物質機械系統，這是人類精神的墮落，從這裏導出現代的極權暴政是無足怪的。生物史觀即針對此點，積極肯定生命的價值，主張高揚人性，光大國性，發展個性，而歸宿到以民族性或國民性爲推動歷史文化演進的因子。民族性中最精純的部分當然是民族的世界觀（包括宇

宙觀、社會觀、人生觀、價值觀等等），德國文化形態學者斯賓格勒所謂一個民族的「基本理想」或「文化靈魂」，其實就是指的這種民族的世界觀。其次，生物史觀的理論基礎建築在「哲學的有機論」之上，「哲學的有機論」和英國懷德黑教授的「通體相關的哲學」最相近，這種哲學是以生物有機體各部分休戚相關的性質來解釋宇宙及人生；現在有機主義的概念已擴充到物理世界中，認為整個宇宙就是一個有機體，這與古人「以天地萬物爲一體」的思想也是完全一致的。說人類是一個有機體，國家是一個有機體，正是「天下一家，中國一人」的最好的說明。即使是當代史學家湯比教授的「挑戰與反應」說，雖然據他自己說是受了歌德詩劇浮士德的啓示，實際仍是生物學上適應環境論的變相，不過其意義較爲積極而已。

先生以仁者之心，體會到天地間磅礴的生物氣象，給我們指出了博大深厚的人生理想，爲祖國奮鬥的光明大道。不過，先生畢竟是站在時代的最前綫，今天的時代既是空前酷烈的戰爭中心時代，與古人所處的大一統時代完全不

同，因此先生的學說吸收了達爾文主義的精華，並且將生存競爭說應用到集團鬥爭方面，生物史觀成了最具有戰鬥性的思想。關於這一點，因為與國人一向的和平習性不甚相容，難免有人要發生誤解。殊不知任何一個偉大的理想，當其實踐時總有個下手處，要實踐就不能不顧到現實，一觸及現實就不能不發生戰鬥。一種思想具有戰鬥性，就證明它不是離開現實的空想。先生之所以念念不忘於建立新集團主義的理論體系，以促進現代化國家建設之早日完成，就是爲了要應付當前這個極端無情的「新戰國時代」。

先生的一枝神采之筆，給苦難中的中國青年帶來了無限的熱力和希望，也爲我們這個晦塞的時代增添了不少的聲光。然而，先生的人格比諸先生的文章實尤爲偉大，像先生這樣胸襟之沖虛，德性之完美，精神之淡泊，感情之豐富，待人之渾厚，不僅在現代是罕有其匹，就是求之古代，亦不可多見。有人說先生是「以老子之道自牧，而以孔墨之道救世，」確是深知先生者。願天下後世讀先生之書者，不要祇是讚歎先生文章之佳，而忘掉他的偉大仁慈的可敬

可愛的人格。

先生學問淵博，著作等身，不過平時對於自己的作品很少保存，在這大動亂的年頭，散佚既多，搜集更感困難。這裏所編印的只是先生全部著作中的一部分，甚至這一部分還不足以代表先生最後的思想。先生計劃中的幾種鉅著，如「生物史觀之理論體系」、「歷史哲學大綱」、「社會學原理」、「中國文化史稿」、「歷史認識論」等，有的剛動手寫，有的還只起了一個綱要，所以先生的全部思想，我們還是無從窺其堂奧的。

末了，本書倉卒付印，錯誤在所難免，希望將來再版時能够改正。

後學黃欣周謹序於台北，時中華民國四十五年八月廿二日。

黃欣周編
沈雲龍校

常燕生先生遺集 專著一

常燕生先生七旬誕辰紀念委員會印行

哲學的有機論

哲學的有機論目錄

一	信與力·····	一
二	重新估定一切價值·····	六
三	人類怎樣從神的權威中解放出來·····	一二
四	理知萬能的時代·····	二〇
五	浪漫主義對理知所起的反動·····	二六
六	有機主義新福音的降臨·····	三一
七	動的宇宙觀·····	三七
八	新宇宙觀中的幾個基本概念·····	四三
九	古典哲學的錯誤·····	五〇
一〇	有機論的形而上學·····	五八

哲學的有機論目錄

一一 關係與實在	六四
一二 部分與全體	七二
一三 存在與發展	七八
一四 機械的進化與創造的進化	八六
一五 突創與層進	九二
一六 理與力	一〇四
一七 動與事	一一三
一八 圓與中	一一八
一九 宇宙本來是活的	一二八

附錄

一 宇宙	一三三
二 空間的架構	一三九

三	空間的性質	一四六
四	時間的架構	一五二
五	時間的性質	一六〇
六	能力・物質・生命・心靈	一六九
七	有機論的生命觀	一七八
八	有機論的社會觀	一八七
九	論生老病死	二〇一

信與力

青年人：

祖國危急了，我們往那裏去？

蘆溝橋的砲火，驚醒了正在沉睡中的整個中國民族。達官貴人們再也不能過南京上海那樣「南朝金粉」的生活，善良的中國農民，也不能照舊無知無識地「日出而作，日入而息」了。我們看：

有二十個以上的省市區已經縱橫着敵寇的戎馬；

有四千萬流離失所的同胞從淪陷區域逃到後方；

有幾百萬的軍民男女被屠戮在疆場；

有幾千百個城市被佔據；

有幾百萬棟的住宅被焚燬；

有幾千萬畝的土地被砲轟，馬踏，火燒，水淹，不能耕種；

信與力

哲學的有機論

有幾千萬的勞苦農工變做了失業者；

有幾千百萬的壯丁從後方農村裏徵集出來送上前線；

有幾千所學校被逼迫而停閉；

有百萬以上的青年男女脫下長衫，穿起戎裝，走上前線去，拿起武器來為保衛祖國而作戰。

這是什麼景象？這是五千年中華民族歷史上空前未有的大變局，這是一個偉大無比的时代，一方面有腐爛的舊中國的瓦解，一方面有光明的新中國的誕生，創造光明的新中國的主人翁是誰？無疑地，是新中國的新青年。

有人說，中國之陷於如此的悲慘地位，青年要負大半責任，這話是我們青年死也不能承認的。過去中國國事的敗壞，自有其負責者，那些汽車洋房的達官貴人，那些窮兵黷武的軍閥，那些貪污奔競的官僚，那些挑撥離間的政客，那些包攬把持的軍閥，那些清談誤國的名流，那些出入公門，魚肉民衆的土豪劣紳，那些甘心媚外的奴才，那些摧毀國家思想為異族工具的各色漢奸，所有這些人，對於中國應負完全的責任。青年人對於過去中國的腐惡根本不負什麼責任。

相反地，一個新中國的誕生却已經放在青年身上，自抗戰以來，青年人對於保衛祖國表現了最大的努力，直到現在，我們不能忘記了還有百萬以上的青年在正規軍隊裏，在游擊區中，在後

方民衆裏，英勇地，耐心地，做創造新中國的偉大工作。

什麼力量能够推動中國青年走上這偉大的戰場呢？不是傳統的孔孟之道，不是英美式的自由主義，不是世界大同思想，不是馬克思恩格斯，不是浪漫、頹廢、與幽默，不是拜金主義，不是某一個人物，不是某一種黨派，而是一個「國家至上，民族至上」的信心。一切的落伍思想、人物和行動，在嚴厲的現實鞭撻之下，一齊爲「保衛祖國」的觀念所激動了，所粉碎了。

第一次歐戰以後，曾有一個國際主義的反動時代，那時代的人們誤信人類可以永久和平，中國可以取得國際的保障，軍備可以永久解除，民族國家的界限可以取消，於是中國民族便可以袖手而取得「世界公民」的高尙資格。這迷夢從九一八的慘變以後突然被打碎了。一切以錯誤思想教訓青年的名流學者到現在都捲起他們的舌頭，不再敢對青年胡吹亂噓了。但是國事已經敗壞於這班妄人之手。現在覺悟的青年，已經不再相信這些國際主義、和平主義的騙子的話，要自己起來尋找保衛祖國的正道，而且，我堅決地相信，有一天，這些獻身於保衛祖國的青年，在覺悟了過去的受騙之後，必然要拿起他們對外抗戰的短刀來，轉回身去割這一班名流學者騙子的舌頭。

一切國際主義、和平主義的名流學者騙子，都有形無形地做着帝國主義侵華的思想工具。帝

國主義者要侵畧中國，必須先消滅中國民族的國家思想，而這些騙子便是他們御用的工具。他們的理論無論是站在種族的立場上，宗教的立場上，階級的立場上，或者全人類的立場上，用意總之是一樣，總之是勸你不要愛國，要愛一個比國家還大的東西，要放棄一個立場，要歸化世界大同。然而事實上他們正是有意無意地做了他們主子的工具。一切對華懷抱侵畧野心的國家，要征服中國，要使整個中華國族變成他們永久使用的奴隸，必須先利用中國人中的敗類，宣傳一種反愛國的思想。必須先使中國人（特別是前途有無限希望的中國青年人）拋棄了國家家的觀念，忘記了國家的獨立與自由，而沉醉到虛無縹緲的世界大同觀念裏，然後才能放心下手宰割。強盜謀劫人往往要用蒙汗藥，世界和平大同的思想就是麻醉整個中國國家意識的蒙汗藥。我們要拯救垂危的祖國，首先必須辨清毒品，不要上了蒙汗藥的當。

我們應該堅決相信「國家的愛」有絕對不可動搖的科學根據；我們應該相信一個尙未脫離奴隸境地的民族不配來講世界大同；我們應該堅決相信一切王道主義，大同主義，國際和平主義都是侵畧國家麻醉弱小的工具；我們應該堅決相信和平是奴隸的道德，戰爭才是主人的道德；我們應該堅決相信國際間從古到今永無所謂公理、正義、與人道，只有強者才能生存；我們應該堅決相信道德是為國家而存在的，不是國家為道德而存在的；我們應該堅決相信中國的自強完全須靠着

自己，不能仰靠任何外國的同情；我們應該堅決相信中國決不會亡，就亡了我們也有力量將她恢復起來；我們應該堅決相信拯救中國危亡的不是虛無縹緲的觀念而是力與血；我們應該堅決相信中國的前途不是變成萬劫不復的奴隸，便是作全世界的主人翁；我們應該堅決相信只有中國才握着解決世界問題的關鍵；我們應該堅決相信中國的命運是握在中國青年手裏。一切的力量發生於信仰，我們先要奠定了「信」的基礎，在這上面長出了建國的力量。

但是我們需要正確的信心，不需要似是而非的錯信，迷信。信仰必須經得住批評與檢討，一個正確的宇宙觀，人生觀，社會國家觀，在建設之前，必須大胆地推翻一切傳統的成見，「重新估定一切價值」。

在懷疑上建設了批判，在批判上確定了價值，在價值上產生了信條，在信條上建築起力量，由力量灑出了血，這血灑在可愛的海棠葉形的國土上，開出了自由燦爛的花，中華民國的國魂便寄託在這自由的花朶裏面。

無數中國青年的魂，也寄託在這裏面。

廿九年一月

重新估定一切價值

因此，我們青年在獻身於祖國之先，第一件入手的要務便是養成一個獨立批判的懷疑精神，對於一切既存的事物都要給它們來一個「重新估定價值」。

「重新估定一切價值」這句話是大思想家尼采（F. Nietzsche）在前一世紀中所喊出來的，這句話至今還有光彩，而且也將永遠有光彩。

這句話的意思便是教人不要服從一切權威，對於任何既存的事物必須還它一個正確的判斷。多數的常人生於傳統的沿襲中，被征服於當代權威的思想和習慣，但是青年不應該如此，因為青年的世界在未來，青年是未來的創造者，應該永遠保留一個對於既存狀態反抗的勇氣。

我在這裏特別指出對於一切思想觀念的重新估定價值，因為對於現實人物和制度的不滿，是一切青年所共有的趨向，不必再來推動，但對於思想觀念的不加考慮地接受，却是一般青年們的通病。青年們容易反抗一個家長的專制，但沒有勇氣拒絕同學的嘲笑。現代的中國少女很有理由去拒絕纏足和蓄髮，但却遏制不住燙髮，穿高跟鞋的欲望的引誘。成千成萬的青年為反抗帝王的

專制而死，但又情願站在另一種變相的帝王之下甘受他們的鞭策。青年和一切人類一樣，永遠是矛盾的，不自覺的。但是人類的進步却靠在有少數特立獨行之士能够不爲一切時代的權威制度，思想，和人物所征服，有勇氣對一切既成事物去「重新估定價值」，作一個時代的叛徒。

當婆羅門教統治印度的時候，釋迦牟尼有勇氣去反抗這種頑固的思想，而創造了一個佛教。

當猶太的先知們壟斷教會的時候，耶穌基督有勇氣去反抗他們，開始散佈基督教的新福音。

當希臘的神權思想正在鞏固的時候，蘇格拉底 (Socrates) 胆敢站出來說，人是判斷事物的標準。

當儒家思想正在極盛的時候，王充胆敢出來「問孔」，「刺孟」。

當中古歐洲正爲羅馬教會所統治的時候，馬丁路德 (M. Luther) 胆敢宣布九十五款的教皇罪狀。

當托利米 (Ptolemy) 的地球中心說正在爲全歐洲所信服的時候，哥白尼 (Copernicus) 胆敢說地球不過是天空中的一個小星，地球繞日而非日繞地球。

當佛教的繙譯註解之學正在極盛的時候，慧能胆敢出來呵佛罵祖，創立不立文字直指本心的

重新估定一切價值

禪宗。

當六朝選體正在流行的時候，韓愈胆敢出來主張恢復古文。

當紅教勢力宰制西藏的時候，宗喀巴胆敢出來創立黃教。

當宋明理學正在爲帝王士大夫所尊信的時候，戴震胆敢說理即是欲，反對「以理殺人」。

當「朕卽國家」的王權神授說正在瀰漫於法國的時候，盧騷（Rousseau）胆敢說「天賦人

權」，人人生而是平等的。

當上帝創造人類的宗教傳說尚在有力的時候，達爾文（C. Darwin）胆敢說人和猴子是同一

祖先。

當資本主義的工業文明正在黃金的時代，蒲魯東（Proudhon）胆敢說「財產卽是贓物」。

當民主主義，平等思想正在流行的時候，尼采胆敢說人和人是不能平等的，和平是奴隸的道

德。

當滿清專制帝王赫赫威嚴的時候，章炳麟胆敢罵當時的皇帝載湉爲「小醜」。

當文言文唐宋八大家和六朝選體正在文壇流行的時候，胡適陳獨秀胆敢出來攻擊「選學妖孽

，桐城謬種。」

當無產階級革命風潮正在瀰漫全歐的時候，墨索里尼胆敢出來反抗這種無秩序的風潮，建設法西斯的統治。

當牛頓（Newton）的引力學說支配着物理界思想至三百年之久的時候，愛因斯坦（Einstein）膽敢出來創立相對論的新宇宙系統。

我們想想，假使全世界人類的歷史上，把以上所舉的這一些人和他們的努力根本抹去，世界歷史還有多少可讀的？由此可知，世界歷史所以每一個時代都有嶄新的一頁可讀，就因為每一個時代都有這樣不肯隨聲附和的時代叛徒，要拿出他們的獨立精神來，對於一切既成的思想、制度、與人物，不客氣地給他們來一個「重新估定價值」。

現在一般中國人好談時代潮流，而且有許多青年深以趕不上時代潮流為恥，這種心情是可以尊重的，因為趕不上時代潮流的人就成了落伍者，成了阻礙進步的頑固分子，是人的渣滓。但是一個國家所期望於其青年的，卻不僅僅在能够趕上時代潮流，而是要超越過時代潮流。把握住時代潮流是中年人的任務，努力趕上時代潮流是老年人的希望，超過了時代潮流却是青年人應有的本分。青年人是屬於未來的時代，而不是屬於現在或過去的時代，是屬於正在創造的時代，而不是屬於已經完成的時代。因此青年人對於時代潮流的任務不是順應，而是懷疑，而是給他一個「

重新估定一切價值

重新估定價值」。

對於一切的人物、制度、思想、觀念，都可作如是觀。

每一個觀念，每一個口號，每一個習焉不察的名詞，都應該給它一個「重新估定價值」，無論這些觀念、思想在時代潮流中佔着如何重要的地位，有何等的權威。

青年人要有反抗全世界的勇氣，即使是全世界古往今來一切人類所公認的標準，我如果認為有批判的必要，也膽敢重新加以估定，這樣，才可以堂堂地作一個人，才是新中國所需要的新青年。

現在世界上有許多流行的觀念，每一種觀念都有它的成立的歷史，也都有一部分擁護的人。譬如說：民主政治，獨裁政治，科學方法，和平，人道，國際主義，自由，平等，博愛，理性，人類合作，世界大同，社會主義，法西斯主義，競爭，互助，階級鬥爭，種族觀念，仁義道德，忠孝節義，上帝，教會，信教自由，思想自由，思想統制，社會革命，統一，富強，進化論，自然淘汰，無政府主義……所有這些觀念，以及一切未經舉出的許多觀念，我們在接受之先，必須經過一番思想上嚴密的檢討，必須重新一一給它們估定一個相當的價值。

就是對於愛國觀念也應該如此。我們不歡迎盲目的，感情的愛國主義，我們不歡迎沒有正確

理論根據的愛國思想，我們不希望青年說「因為大家愛國，所以我也愛國」，我們希望青年有勇氣把愛國的觀念和其他一切觀念擱在一個平等的位置上，毫不客氣地還給它一個相當價值的估定。

必須有勇氣說：「我如果找不到愛國的正當理由，我便不能愛國。」有這樣思想獨立勇氣的青年，才是一個危亡的國家中所迫切需要的。因為人如果不肯做一切既成思想的權威的奴隸，當然也就絕不會做異族的奴隸了。

重新估定一切價值，是否認一切未經批判的權威，却不是不要一切權威，單純消極地否認一切權威，而不思建築一個新權威，結果便陷於極端懷疑的虛無主義的絕路。虛無主義是低能人類迴避現實的空想，青年而走入虛無主義，是青年的自殺，也是民族的自殺。重新估定一切價值是對於一切既存的事物觀念加以正確的批判，批判的結果，應該推翻的，便毅然加以推翻；應該存在的，却也應該有勇氣去承認它的存在。

廿九年二月

重新估定一切價值

人類怎樣從神的權威中解放出來

以下我們講一段反抗宇宙間最大的權威而進行「重新估定價值」運動的故事。

人類和其他動物有一個最重要的不同之點，就是對於環境的一切（包括自己在內）發生好奇心，而定要「打破砂鍋問到底」。

當人類蒙昧初開的時候，好奇心逐漸發達起來，而開始對於支配自身最有勢力的自然環境發生種種疑問。

譬如說，當他聽見空際隆隆的雷聲的時候，他想：莫不是天上有人敲鼓嗎？他看見日月晝夜輪迴，周流不息的時候，他想：莫不是有人拿鞭子趕着他們走嗎？他聽見暴風的怒吼，流水的聲音，他想：莫不是自然在歌唱嗎？他嗅見玫瑰的芳香，看見牡丹的鮮艷，他想：莫不是自然在獻媚嗎？他看見人生老病死，莫能自主，他想：莫不是冥冥中有主宰者嗎？

那時候人類的理解力還沒有發達，他有疑問的能力，但沒有充分解答自己疑問的能力，他祇能以眼前習見的自身及其同類的生活情形擬之於自然界，於是他以為自然界也一定和他自己一樣

，有許多有生命的人格在那裏活動。

最初，他想這些山水花鳥本身就是一些有意識能活動的人格，不過其面貌和人不同，而且比人能力較大而已。於是他可以對着一株古樹祈禱，對着一條白蛇禮拜，或者和一隻狐狸講戀愛。這就叫做萬有神教的宇宙觀，至今全世界的大多數人民還沿襲着這種觀點。

其後，他漸漸曉得這些山水花鳥的本身是蠢蠢無知的，並不比他自己更聰明，更有力量，不過他以爲這些物質的背後，在遙遠的天空中，在神妙而不可見的幽靈之國，有許多爲這些具體物象的主宰者。譬如雷有雷神，土有土神，馬有馬王爺，茅廁有坑三姑娘。而且他以爲不但具體的物象有這些神管領着，就是抽象的原理法則觀念之類，也可化爲擬人格的神的形式，如同希臘的神雅典娜 (Athena) 是象徵着智慧，而亞富羅底 (Aphrodite) 是象徵着愛欲。El 比倫的神辛 (Sin) 是象徵着光明，而涅爾加爾 (Nergal) 則象徵着戰爭。波斯祆教的兩位大神，代表善與惡兩種倫理的審美的觀念。就是像中國人這樣專務實際的民族，也有關於春夏秋冬四季之神，和東西南北中五方之神，以及掌管生死輪迴的天齊大帝，注生死的南北斗，和掌握貧富窮通的黑虎玄壇財神之類比較抽象的觀念神。所有這一切，都叫做多神教的宇宙觀。

漸漸，人們感覺到這些森羅萬象的神靈彼此之間似乎欠缺一些統一的秩序，人世間既然有帝

人類怎樣從神的權威中解放出來

、王、臣宰等等階級秩然的官爵序列，天上似乎也應該有同樣的秩序才好，於是從這許多神靈之中，選出一個比較權力最大的神叫他做天地三界十方萬靈的真主宰，其餘的神便只好算做他的輔佐，驅使。這樣一個大神，在巴比倫叫做馬杜克（Marduk），在印度叫做梵天，在希臘叫做宙斯（Zeus），在羅馬叫做宙比特（Jupiter），在猶太叫做耶和華（Jehovah），在中國便叫做玉皇大帝，其實都是一樣的性質，不過在有些民族如猶太人中，他們的大神排他性更加強烈，幾乎把一切小神都消滅了，但是他依然免不了有天使之類供他驅使。這樣的觀點，便叫做一神教的宇宙觀。

無論是一神或者多神乃至萬有神，總之在過去若干年中，全世界的人類把宇宙萬有的現象歸之於一種高高在上的神靈力量的支配，而自己甘心做這一切杜撰的神靈的皈依崇拜者。就是到現在，世界上最大多數的民族，無論是黃種人，白種人，黑種人，他們的日常生活還不能不依賴「神道設教」的權威約束。

但是，漸漸地，少數有獨立思想的時代叛徒，不肯隨聲附和這種一向如此的神權觀念，而到處發生了「重新估定價值」的運動。

二千五百年前，中國的哲人已經不相信神的權威，已經敢說「國將興聽於人，國將亡聽於神

」了。但我們爲解說便利起見，姑且把近代歐洲人類用理智的工具反抗神學權威的故事敘述一番。

歐洲的基督教是一切神道設教中最有權威的一種組織，從耶穌紀元後六世紀起到十五世紀止，是羅馬教會的統治時代。中古末期的羅馬教會，根據着所謂經院哲學的神學理論，堅持擁護一切有利於神學的權威學說，如同亞理士多德（Aristotle）的哲學、邏輯和科學，托利米的天文學之類，而拒絕有任何的修改，凡膽敢修正者即是大逆不道。

但是自十六世紀以後，少數的時代叛徒，對於這些神權擁護下的傳統思想開始作「重新估定價值」的運動。

一個波蘭人哥白尼，創立他的新天文系統，他說托利米的地球中心說是錯誤的，地球不過是太陽系內的一個行星，是地球繞太陽，而非太陽繞地球。

一個英國人佛蘭西斯培根（Francis Bacon）修正亞理士多德的演繹法邏輯，而創立了科學的歸納方法。

像這樣的新運動有許多，大家可以從任何一本西洋思想史上去尋找，不必多舉。

我們所應該知道的，是當時一些勇敢的時代叛徒發表他們的新奇理論時，並不是怎樣容易的

人類怎樣從神的權威中解放出來

事，因為他的主張一旦被當時有權威的教會注意了，就會發生意想不到的危險，有時須以生命殉他們的主張。

哥白尼是一個膽小的人，他雖然發現了對於傳統的宇宙觀根本革命的偉大系統，但他一生一世都小心謹慎不敢把他的見解流行得過遠，以致引起教會的注意。他的主要著作在他生前始終沒有敢出版。五十年後，意大利人白魯諾（Giordano Bruno）因為勇敢宣傳哥白尼的學說，而被教會用火燒死。

但是反抗權威的叛徒不是用火燒得完的，與白魯諾同時有意大利人伽利畧（Galileo）和日爾曼人刻卜勒（Kepler），仍然努力宣傳並證明哥白尼的天文學說，澈底從傳統的舊宇宙觀中解放出來。

伽利畧是近代科學精神的始祖，他首先用實驗的方法打破一切習而不察的迷信權威。根據歷史的記載，我們可以想像：伽利畧是有些浮浪兒的樣子，年紀很輕時，他就有意大利的比薩（Pisa）大學當數學教授，但是薪金每天只一角半。他起初好像沒有想到一種非常重大的使命要降臨在他的肩上，但是他生性就好和一般流行的慣習做對頭。他起始寫了一篇論文，反對大學裏穿袍戴帽的服制，結果同事的教授們把他當作一個浮薄而好出風頭的少年，對他發生嚴重的歧視。

他覺得對於這些頑固的頭腦似非尋些開心的把戲故意使他們難堪一下不痛快。那時候一般物理學教授奉亞理士多德的物理學爲聖經賢傳，亞理士多德的物理學以爲十磅重的物體經過一定距離而下墮的時間必爲一磅重的物體所歷時間的十分之一，換言之，便是物體下墮所需要的時間，在同一距離中，與物體之重量成反比例。伽利畧不肯附和這種權威學說，他存心要使這班頑固派教授們難堪。有一天早晨他特地跑上比薩當地著名的斜塔，帶着一個十磅重的彈子和一個一磅重的彈子，正當那班教授們雍容肅穆地在衆學生面前踱入各個教室的時候，他立即喚起他們的注意，把那兩個重量不同的彈子同時從塔頂下擲，結果竟然發生了一件空前的奇蹟，兩樣重量不同的物體竟然同時到地。亞理士多德的舊物理學權威經此一番實驗，開始崩潰，而伽利畧和牛頓的新物理學系統，就從這一實驗開始。一個新時代已經光臨，開闢這個新時代的是青年伽利畧，那一班和他同事的頑固派教授們，雖然眼見這種新時代的降臨，却始終不肯相信，他們以爲他們的眼睛一定是欺騙了他們，因爲亞理士多德是無論如何不會錯的。

伽利畧既不孚衆望，遂成衆矢之的，頑固派的學生也隨着教授讐視他，在他讀書的時候時時發現嘶嘶的輕蔑之聲，這個味道三百年後愛因斯坦在柏林也會屢次嘗過。於是伽利畧製造一架望遠鏡，邀請那班教授們從這架鏡子裏窺望木星的幾個月亮。他們拒絕，因爲亞理士多德並

人類怎樣從神的權威中解放出來

哲學的有機論

沒有提到這些衛星，所以如果有人真看到了這些衛星，也不過是被魔鬼迷了而已。

伽利畧的重要還不在他對天體物理學上種種重要的貢獻，而在他的對於傳統權威思想不肯隨聲附和的獨立批判精神。亞理士多德的學說相傳了二千年，二千年中從沒有人敢懷疑他的學說是否正確，即使心中有些輕微的懷疑，也沒有人肯去當衆加以實驗。青年時代的伽利畧居然有這樣的勇氣，這就是伽利畧之所以爲伽利畧的主要原因。

當時一般紳士派的學者們非常討厭伽利畧的輕薄樣子，罵他是「浮薄少年」，但是我以爲一個青年，與其有十足的官僚、紳士、老爺氣，不如有些分浮浪的流氓氣，因爲流氓至少比奴隸還自由的勇氣，獨立的人格，人一有了官氣，便是水滸傳裏石秀所罵的「與奴才做奴才的奴才」，便是道地的不可救藥。

到了晚年，伽利畧因爲主張哥白尼的新天文學說，致遭教皇處以終身禁錮之刑，那時伽利畧已經七十歲（一六三二年），年老氣衰，禁不住威嚇，在教會裁判中宣誓悔過，自認以後再不敢宣傳大逆不道的太陽中心說。但是相傳他背誦過這一篇悔過書之後，口中還低低喃了一句：「牠（地球）總歸還是動的」。

果然，無論教會怎樣壓迫新興的思想，但是神權的時代畢竟已經過去，一個基於理智和實證

的新興時代已經到了。

廿九年二月

人類怎樣從神的權威中解放出來

理智萬能的時代

人類從神的權威中解放出來以後，才開始用自己的獨立思考作用去探索大自然的奧妙。

在神權時代，人類一切都是靠天吃飯。自己沒有思想，以神的教條爲思想；自己沒有作爲，靠神來替他安排命運。這時候的人類正和在母親懷抱裏的嬰兒一樣，萬事沒有獨立自主的能力。

神權打破以後，人類就入於一個失母的孤兒時代，獨自徬徨地、盲目地，向大自然的曠野中摸索前進。

但是這時候的人類並不感覺慌張失措，因爲他們對於自己的能力很有自信，他們相信人爲萬物之靈，因爲人有一個爲一切生物所沒有的特別秉賦，這就是一個虛靈不昧的理性（Reason）或者理智（Intellect）。

這種對於理性的自信還是從神權時代沿襲下來的，因爲在神權時代，人類自以爲人是照上帝的模樣特別造成的，所以人對於上帝或者他神雖然是比較卑微，但却首出於庶物之上——照基督教

的說法，上帝特爲人類而創造世界，地球是宇宙的中心，而人類則是這宇宙中心地球的天授主人翁。

神權雖然被打破，但人類的自尊自傲心並未打破，所以理性的權威便代替神的權威而支配了一世的人心。

理性到底是個什麼東西？古今中外哲學家對此的解釋各有不同。東方的哲學家如程朱陸王等宋明理學家，以爲理性是一種道德的先天規範，即是一種至善的標準，他們的着眼在於道德倫理方面；而西方的哲學家如笛卡兒（Descartes）斯賓諾莎（Spinoza）萊布尼茲（Leibniz）等大理性派之流，則以爲理性是一種真理判斷的絕對標準，他們的着眼在於知識方面。到了康德（Kant）出來，才覺得偏重知識的理性不足以表現人類理性的全面目，而建設了純粹理性（屬知的）和實踐理性（屬善的）兩大部門。

中國的學問向來就注重人生倫理的實踐方面而輕視純粹知識的探討，印度思想和一切東方精神都是如此。這種態度比較地切於實用，而流弊較少。西方的文化，自希臘時代就已偏重於知識的探討而忽略了知識與人生的關係，雖經過蘇格拉底的人本主義，羅馬人的實用精神，和基督教的苦行鍛鍊，但主智的傾向始終不會消滅。到文藝復興以後，傳統的神權既已動搖，於是就開始

理知萬能的時代

哲學的有機論

了一個理知萬能的世紀。在這種空氣之下，十七八世紀大陸派理性哲學家把理性的作用專限於知識方面是不足怪的。所以我們若想舉出這一時代的特徵，可以「理知萬能」四字代表之，因為他們之所謂理性實與理智同義，換言之，這時代可以謂之為主知的時代。

這種主知的時代潮流可以從當時文化學術的各方面表現出來。

第一、文藝復興時代建設起的人文學派(Humanism)就是主知潮流之一種。有許多學者畢生獻身於希臘羅馬古文字的搜集、校勘、考訂工夫，埋頭於故紙堆中，孳孳不休。為一兩個字的考訂可以打幾年的筆墨官司。他們為學問而學問，並不為什麼目的。他們的精神和中國清代的漢學考據派完全相同。他們在知識方面是成功了，但却忘記了人生，忘記了知識不過是人生工具之一種。現代一般歷史考證家和考古學家所繼承的就是這種精神。

第二、大陸派的理性哲學家，相信理性是萬能的，相信人有先天的理性就足以認識一切真理。他們的精神正和中國陸王學派的相信良知良能一樣，以為「萬物皆備於我」而不待外求。十八世紀末年法國啓蒙運動(Enlightenment)的思想家把這種理性的權威抬高到至尊無上的地位，他們憑了自己相信的萬能無誤的理性判斷去攻擊一切他們所認為不合理的事物，結果養成一種淺薄躁妄的批評空氣。到了法國大革命時代，居然在理性崇拜的名義之下施行極不合理的屠殺政策

。清儒戴震所攻擊的「以理殺人」，竟在法國大革命中找到了最慘酷的實例。

第三、英國的經驗派哲學家如洛克(J. Locke)之流，雖然反對先天理性之說，而主張知識是由後天經驗中攝受的，但其偏重於理性的功用則同。他們從嚴刻的理知分析入手，把整個的人生和宇宙看作是一種知識的奴隸，由此產生了十九世紀英國的功利主義(Utilitarianism)和法國的實證主義(Positivism)。他們對於知識的起源及性質問題雖然和理性派看法不同，但同樣相信理知可以解決一切。但是他們既不能如大陸派之武斷人有一先天圓滿具足的理性，不必再加以任何解釋，結果就不能不對於理知的本身先加以理知的分析，分析的結果竟把理知分析成七零八落的片段，而產生了支解心理現象的聯想主義心理學，和休謨(D. Hume)的極端懷疑主義。主知主義走到了懷疑主義，就證明了主知主義的破產。

第四、十六世紀以後的自然科學也是從同一主知的潮流上興起的。從培根和伽利略起，一般科學家迷信自然界有絕對一致的公律，為人類憑仗理知的工具，就可以一步一步發現自然的公律而應用之以駕馭自然。這種迷信造成十七世紀最盛行的機械主義的唯物論觀點。在這種觀點之下，不但把自然界看作是一架死板板的機器，而且把人類和一切有生命的生物也看作是一架機器。既然是機器，所以用理知可以將它分析為無數的片段，同時又可將這些片段再構造起來仍不失為

原物。理知萬能的迷信造成了科學萬能的迷信，現在仍然流行於一般思想界。這種科學萬能的信仰，一方面固然產生了利用厚生的許多工具，一方面却也產生了殺人的科學利器和資本主義的經濟制度。直到二十世紀，人才覺悟科學的任務並不僅止是了解自然，或者把人生當作是純粹的自然產物，而在乎了解人生和被人生所創造的世界，並且也了解人生是一種複雜的整個活動，並不止是單純的理知作用，換言之，人不是單純的一個大腦。

第五、十七八世紀的文學藝術也是建築在同一主知主義的原則之上，當時的文學以明晰、快利為標準，當時的藝術以整齊、劃一為標準，一般藝術理論家以為美的標準也存在於客觀的自然齊一的法則之下，自然界是整齊而有條理的。其末流產生了嘲笑理知的羅可可派藝術（Rococo），專門從事於纖巧細弱的矯揉造作。這種藝術表面上以與整齊劃一相反，實際上却建築於同一主知精神之上。

直到達爾文出來，人才知道人類的心理作用乃是數百萬代生物演化的結果，目前尚可在演化之中，並非已經完全成熟可靠。直到佛洛伊德（Freud）的心理解析術出來，人才知道人類的心理活動，理智僅佔其極小部分，大部分是受着感情、意欲、以及存在於意識閾下的潛意識活動。直到愛因斯坦的相對論出來，人才知道自然界也並不是完全客觀的現象，可以用純粹機械的法則

去支配。直到格式塔 (Gestalt) 派心理學出來，人才知道人類的心理作用和外部的環境是不可分的，單純用理知的分析方法永遠也得不到宇宙人生的真相。現代的思潮並不會忽視理知的功用，但理知萬能的迷信早已開始動搖了。

廿九年三月

浪漫主義對理知所起的反動

從十六世紀以後，人類解放了神的束縛，而開始了理知萬能的信仰。

理知萬能時代的整個的觀點是一個機械主義的觀點，他們把宇宙看作是一架大機器，人生看作是一架小機器。既然是機器，所以儘管表面上有種種運動，但這運動是盲目的，不能自主的，運動的方式完全依照着機械的法則，任何人只要得到了關於機械運動的法則的知識，便可以依照方程式的推演預測這個運動的前途。

這種的宇宙觀和人生觀曾經支配着整個數世紀的人心，從十六世紀直到十九世紀。就到二十世紀的今日，還有許多不長進的自命科學信仰者，依舊堅決迷戀着這樣陳舊的觀點。

但是這種機械主義的理知萬能的觀點，自一開始就有兩個根本的矛盾無法避免。第一、如果說整個的宇宙乃至人生都是機械的，則誰是機械的主宰者？機器既然是一個死物，不能自己作主，故必有其主人。科學家不肯相信上帝創造世界的神話，但必須解釋機械所以能够不恃外力而自行推動的原因。他們的解釋歸之於質和力的推盪。但是問題又來了，作為宇宙最基本的材料的質

和力，他們本身是否為一種有自主的生命抑或不過是一種死的機械呢？如果承認質力是具有自主生命的東西，那就根本打破了機械主義的觀點而接受了比較接近近代思想的生命主義的觀點了，但舊科學家不肯這樣做。如果承認質和力都依然不過是一種機械的材料，而此外又不肯承認在機械之外另有一種生命的力量如上帝或者精神之類，則怎樣解釋這個機械的宇宙的起源？又怎樣保證這個機械的世界必然會永久遵循着機械的軌道，不會有一絲變更。

此外還有第二個難題。在機械主義的觀點之下，是不承認有任何目的的活動的，這種觀點在人生方面很難得忍受。人生誠然應該接受理知的指導，但理知不過是一種工具，並不就是人生的本身。人生所以需要理知，為的是依靠理知可以用最經濟的手段達到本來追求的目的。因此，必有人生所要追求的目的，才感覺有使用理知的需要。但是極端相信理知的結果，就會走到一種盲目的機械主義的觀點，在這種觀點之下，一切都是機械的必然現象，並無所謂目的。人生如果堅持這種信仰，則一切大可委心任運，理知的探討也是多事。因此理知主義發展的結果必然會連理知本身也否定完事。

十九世紀的初期，人們已經不能忍受這種機械的理知主義的觀點，而要求加以修正。但是這時代正確的生命科學和心理科學還沒有成熟，相對論以後的新物理學的觀點更為當時人們所未會

浪漫主義對理知所起的反動

哲學的有機論

夢見。人們要求反抗理智萬能的權威，但找不出一個正當的代替品，他們不得不乞靈於盲目的感情，乞靈於建築於主情主義基礎之上的浪漫主義。

於是來了一個浪漫主義的反動時代。

浪漫主義所追求的是一種夢幻的世界，他們以為世界本是一團純情，毫無條理可言，因此理智主義者所想像的機械化的世界，並不是宇宙的本來面目。依照理智主義所指示的道路也決不能解決宇宙人生的根本問題。人生與其依賴理智，不如依賴熱情。理智所造成的世界，是人和宇宙打成兩橛，人只是站在宇宙之外以冷酷的眼光去看世界，甚至看自己，只有熱情所創造出來的世界，才是人生真正自造，自享的世界。

浪漫主義者不要求真和假的區別，他們以為夢幻和真實是一樣的存在，他們不管現實是怎樣的黑暗，只要在夢幻中獲得一種渺茫的陶醉便滿足了。因此他們所建立的宇宙觀和人生觀根本是超實際的，但他們並不重視這種區別。

在這種觀點之上，建立起菲希特（Fichte），謝林（Schelling），詩萊爾馬赫（Schleiermacher），叔本華（Schopenhauer）的浪漫主義哲學。

在這種觀點之上，建立起席勒（Schiller），賞俄（Hugo）的浪漫主義文學。

在這種觀點之上 建立起拿破崙 (Napoleon) 亞歷山大第一 (Alexander I) 的世界帝國
和神聖同盟。

在這種觀點之上，建立起德意志國家主義派的史學。

在這種觀點之上，建立起溫克爾曼 (Winckelmann)，勒新 (Lessing)，赫得 (Herder) 的浪漫主義藝術觀。

在這種觀點之上，建立起盧騷以後的自由主義民主運動。

在這種觀點之上，建立起托爾斯泰 (Tolstoy) 的平民主義，柏格森 (Bergson) 的創化哲學，烏托邦的社會主義，以及二十世紀以來的一切文學藝術上的新浪漫主義，象徵主義，未來主義，表現主義等新運動。

在反抗理知萬能的潮流上，浪漫主義給了人生一副興奮劑，他們使生命不至完全為冷酷的理知所桎梏而死亡，他們給與了人生一副美妙的幻境，他們使人暫時陶醉。但他們並沒有根本解決了宇宙人生的根本問題，因為他們並沒有把握了宇宙人生的真實形相。

他們是逃避現實，而不是把握現實。他們是理知的戰敗者，他們反抗理知，但是他們對於理知的機械觀無法擺脫，因此才陶醉於一種桃花源式的夢幻世界以自求安慰。

浪漫主義對理知所起的反動

哲學的有機論

他們沒者面對現實的勇氣，他們不過是一些天真無邪的兒童而不是鐵一般鍛鍊出來的戰士，但這世界需要戰士。

浪漫主義的功用不過是一種酒和鴉片的功用，麻醉的效力不過是片時的，一旦麻醉效力減退之時，便是浪漫主義破產之日。

理知主義祇看到了人生的一面，浪漫主義也祇看到了人生的另一面，他們都沒有把握了整個的生命和環境對於生命的關聯。主知者是學究，主情者是兒童，主意者才是鐵一般的戰士。

在十九世紀下半期，生命的整個意義才漸漸為人們所了解，首先站在這一陣綫的前頭，高舉主意主義的烽火的，就是鐵一般的哲學家尼采。

廿九年四月

有機主義新福音的降臨

現代人類對於宇宙人生的觀點，既不是建築於冷酷的理智之上的機械主義，也不是馳騁於幻夢的感情之上的浪漫主義，而是澈底打破宇宙和人生的對立，把宇宙和人生相互滲入，組成一個主客雙融，物我一體的有機主義的宇宙觀和人生觀。在這種觀點之下，人生即是宇宙，宇宙即是人生，多元即是一元，一元亦是多元，一切武斷分析的名詞都用不着。要了解其中真意義，不能用主觀的獨斷方法，也不能用客觀的分析方法，必須把一切主客對立的成見澈底打破，切切實實從物我的一體上去加以體驗。所以最新的科學方法，不是研究或分析，而是體驗。

這個有機主義的觀點當然也和一切學術思想上的觀點一樣，不是最近才發生的，在人類思想史上老早就出現了。我們在前面已經畧畧提過，在人類文化的啓蒙時期，已經開始流行着對於萬有神教的信仰，在這種信仰中把一切萬有都看作有機的生命現象，把它們和有生命的人類一樣看待着。其後，在各大體系完整的宗教中，也仍然潛布着這樣的思想。印度的婆羅門教老早就把梵天當作一個滿布於全宇宙的可機生命現象的象徵，他們歌詠自然和人生的合一，他們用神秘的喻

哲學的有機論

迦之力瞥見宇宙萬有的生命的活躍。現代印度教的教徒，仍然保持這種觀點，詩人泰戈爾就是一個代表。原始的佛教似乎偏重於分析的唯物主義，但後來流行於東亞各國的大乘佛教，則已經屏棄了這種唯物的淺薄觀點而接受一種比較接近有機主義的結論。華嚴宗的「帝網重重，剎塵互入」之喻，禪宗的「瓦礫也有佛性」之說，都是一種有機主義的說法。綜觀佛教教理的發展史，顯然表示了一種由唯物論經過唯心論而發展到有機論的進化階段。原始的印度小乘佛教如俱舍宗之類，頗有唯物的傾向，大乘佛教無論是法性宗或唯識宗，都已經超過唯物的思想而發展為一種圓滿的唯心論。中國日本的佛教，天台也好，華嚴也好，乃至最革命的禪宗也好，就都已經跳出唯心的圈套而採取了更進步的有機觀點了。中國的儒家也是比較接近有機主義的，易繫辭的作者，把周易解釋為一種宇宙萬有有機現象的原理總說明。後來的宋儒雖然為冷酷的理性之說所誤，但其中也有像周敦頤，張載那樣主張「天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾同胞，物吾與也」的儒者。

所有這些古代的有機思想與近代的有機思想不同之點，就在乎他們得到了這個結論是憑着一時的臆想而不會經過科學上的證明。而且，他們雖然意識到整個的宇宙萬有是一個生命的躍動，但他們對於生命的真正意義還沒有明瞭，他們不會得到近代生物科學和心理科學的幫助。因此他

們心目中之所謂生命不過是一點模糊的觀念，有點偏重於精神的意味。這樣一來，便容易走入生機主義（Vitalism）的錯路。生機主義者以為在宇宙萬有的軀殼的背後，隱藏着一種瀰漫宇宙的精神之力，或曰天心。所謂「三界唯心」的口號，便是從這個觀點來的。這樣的觀點是唯心論的觀點，與機械主義的唯物論同一錯誤。自從生物科學和心理科學逐漸發達以來，再加之以自然科學上的種種新革命，使人們逐漸了解生命的整個意義。生命既不是純機械的物質，也不是純虛靈的精神，而是一個複雜萬狀的有機結構，問題的重心是在「結構」而不是在造成這個結構的材料是心是物，因為材料的性質是隨結構而變化的，所以唯心唯物之爭成爲無謂的爭端，而生命主義或生機主義的名詞，也不如有機主義（Organism）之較能表現這個新觀點的意義。

這個觀點的成立，也是經過種種步驟才得到的。機械主義的思想在十七八兩世紀最爲流行，到十九世紀而開始動搖。康德的哲學體系，雖然是建築在嚴密的理智主義之上，但已開始感覺到意志自由與機械主義兩種觀點的矛盾。他的後繼者，德國浪漫主義派的哲學家，拋棄了康德哲學中所殘留的十八世紀機械主義的觀點而專門向反理智的路上去發展。菲希特提出了自我意志的威力期望以此作爲宇宙的中心，謝林把我與自然合一，而建設了唯美的藝術化的同一哲學，黑格爾（Hegel）是擁護理知化的理性的，他的機械主義的觀點比康德還充分，但在他手裏，理性的本

有機主義新福音的降臨

哲學的有機論

身已經不復爲一個平靜清澈的明鏡，而變成一個矛盾衝突的生生不已的變化體了。這就是現代觀念和陳舊觀念的根本不同之點。黑格爾的辯證哲學，在一方面是機械的，因爲他以爲辯證的發展必然是循着一種矛盾的綜合軌道，所以仍不脫機械主義的臭味，但他同時已將變化發展的觀念引入到他的哲學體系內，這裏面已經包含有反機械主義的重要發展了。所以在人類思想史的有機發展的進程上，黑格爾哲學和一切沿襲他的辯證觀點的哲學，如什麼唯心辯證法，唯物辯證法之類，都代表一種新舊思想的過渡階段，即是從機械主義進化到有機主義的過渡階段，這是半明半昧的人類思想狀態。到了叔本華和哈脫曼(Hartmann)才徹底擺脫理知主義的機械觀點，而建設了意志本位的新哲學。因叔本華的思想基礎是從理知讚美的環境中訓練出來的，所以他一面明明曉得這個宇宙萬有不過是黑漆一團的意志衝動所造成，但却不能舒舒服服接受這個新認識，於是才形成了他的厭世悲觀哲學。他的心目中仍存有對於這種盲目世界的厭惡，而憧憬着一個純粹理智化的觀念世界，他要求以毀滅這個萬惡世界的方法而取得自由解脫，這種心理也是東方佛教徒的心理。佛教與儒家的根本差別即在此點。只有尼采，才真正採取了最勇敢的近代觀點，他不但承認意志而非理智支配着世界這個事實，他並且衷心讚美着這個意志的世界。他不但不咒詛意志，並且還要積極發揮意志的權威到最大程度，這才是近代人的觀點。

十九世紀下半期，生物科學和心理科學已經逐漸進步。達爾文的種源論出版以後，生命的真正意義才逐漸爲人們所了解，由生物學、生理解剖學、和心理學所建設起來的生命觀，充分把生命的有機意義暴露出來，登時，這種思想就支配到一切思想的領域，從生物科學到社會科學，從政治到文學藝術。我們若說十七八世紀的中心思想是物理機械學的，則十九世紀的中心思想不能不說是生物學的，這是公認的事實。

但是在當時，機械主義的勢力依然存在。這因爲：這種生命主義的觀點僅能支配着一切有關生命的科學，如生物學、心理學、和社會科學之類，而對於基本的理化科學尙未能侵入。在理化科學界中，尙充滿着機械主義的陳腐觀點，這樣便是生命與物質的對立仍然存在，充其量祇能說生命的現象可以用有機的觀點去解釋，而無機的現象則仍舊祇能應用機械的解釋，這種說法當然是不能使人滿足的。其次，即在一切與生命有關的科學之中，對於最基本的現象，仍然不能不乞靈於機械的解釋。譬如達爾文主義把生物的演化純粹歸之於環境的物競天擇，生理解剖學者把人體解剖成一個構造複雜的機器，就是心的現象也不過是神經系統的一種作用，心理學家根據這種機械的觀點產生了陳舊的聯想主義和新穎的行爲主義，行爲派心理學家打算把人類的一切思想動作還原到一種機械的反射。社會學家斯賓塞（H. Spencer）是首先鼓吹社會有機觀念者，

有機主義新福音的降臨

哲學的有機論

但他的哲學的基礎還不能不以質力的機械現象做出發點，人類反抗機械主義的觀念的權威是何等的繁雜啊！

因此有機主義對機械主義的革命，便只好等待最根本的事實到臨。這事實便是物理化學界的革命。從十九世紀末葉起，物理化學界中開始了革命的新運動，到二十世紀第二個十年中，經過大物理學者愛因斯坦和許多學者的努力而完成。這一個革命便是把有機主義的觀點引入到新物理化學的領域裏去，而建設了一個與已往嶄然不同的新宇宙系統。機械主義的舊王國已經根本崩潰，唯心主義和生機主義的反動企圖也不能成功，新世界從物理化學起，直到一切生命有關的科學和思想，都充分受了有機主義的洗禮。由新的宇宙觀引出了新的人生觀，由新的宇宙人生觀建設起新的信仰，新的政治和社會運動，新的思想藝術，新的國家和新的世界，最後是一個新的人類組織出現在陳舊的地球上。

廿九年五月

動的宇宙觀

十九世紀的西歐科學界正如十九世紀的西歐政治社會一樣，對於一切現狀覺得非常之滿足，以爲從此以後不會再有什麼大進步了。當時的人，以爲最好的政治就是維多利亞式的立憲政治，最好的社會就是資本主義的社會，最正確的科學就是機械主義唯物論。

這種機械主義唯物論的科學學說是這樣的：他們以爲宇宙萬有的性能分析到最後可以歸納成三個基本的概念，就是物質，能力，和以太。所謂物質是宇宙萬有的本體，它的最小的單位是原子，原子有幾十種，各有各的特性，彼此不能變化。原子和原子化合起來才組成各種物質的微粒——分子。分子是物質的物理單位，原子是物質的化學單位，原子再不能分析成別的更小的東西，所以它是物質的最小單位。它雖然小到人眼睛都看不見，但它依然是物質，因爲它有物質所共具的兩種特性——惰性和引力作用。原子和原子雖然可以因化合而組成各種不同的物質分子，但全宇宙的物质總量總是不增不減的，這就叫做質量不減定律。

但是有些現象，如光、電、熱、磁之類，並不是物質，但却的確確在宇宙間發生重大的影

響，所有這一類東西，就給它們另外起一個名字叫做能力。能力是附麗於物質的一種作用，一種能力可以轉化為他種能力，但宇宙間的能力總量也是不增不減的，這就叫做能量不減定律。

能既然是必須附麗於物質才能存在，那麼太陽的光是怎樣經過真空的空間傳到我們地球上面來的呢？我們又怎樣能夠感覺到它的光和熱呢？爲彌補這個缺陷，十九世紀的科學家創造了以太或能媒(ether)的概念，他們以爲以太是佈滿全宇宙的最微細的媒質，它比物質的原子還要小得多。因爲在廣大的太空中，雖然沒有物質，但還有以太存在着，所以光才能從太陽經過真空而到達了地面。

物質，能力，和以太，是十九世紀機械主義唯物論的三大柱石。當時的人以爲宇宙的奧妙已經完全發見了，再不會有什麼根本的修正了，不由得發生了一種過分的樂觀和自信心，正如那時代的政治經濟學者對於民主主義的政治方式和資本主義的社會經濟制度有過分的樂觀和自信心一樣。

但是就在十九世紀快要完結的時候，一八九五年樂琴(Rontgen)發見了X光線，第二年柏苦勒爾(Bequerel)發現了鈾化合物中放出的一種放射線，此後相繼發現好幾種有放射性的物質，並證明此種放射性乃出自物質本身，並非受外界的影響如溫度等物理影响而發生的。由此可知

放射性係原子特有的性質，放射時產生的能非存在原子的內部中不可。所謂放射性物質，即是說原子有一部分正在陸續崩壞，而原子經過放射後，即可由一種原質變化爲他種原質。這樣一來，原子爲物質最小單位之說，根本推翻，物理學家才集中注意去研究原子的構造情形，結果，到一九〇四年湯姆孫(J.J.Thomson)遂綜合各種研究而發表關於原子構造的理論，證明原子是由若干電子和質子所構成的，電子是負電荷，質子是正電荷，電子繞質子周圍而運行構成一種平衡，這便是原子。因電子質子的數目和運行軌道之不同而形成了各種不同的化學原質。電子在運行時能由此一軌道跳換至彼一軌道，因此跳換而放射出一部分能力，結果使原子的構造改變而性質也隨之改變，由某種原質可以變爲另一種原質。

這種發現供給我們對於物理學的舊觀念有幾個重大的修正。否！無寧說是革命更好。

一、原子既然可因放射性而由一種原質轉化爲他種原質，則舊物理學所想像的原子爲物質最小單位，即原子不能分解和變化之說，已根本推翻。

二、原子既係由正負電荷所構成，則物質的本質並非物質，而係一種能力。從前以爲能力必須附麗於物質，現在則以爲物質乃由能力所產生，唯物論的粗淺信仰不攻自破。

三、原子所以表現種種特性，乃由於電子圍繞質子運行時的軌道和數量之不同而然，由此可

動的宇宙觀

哲學的有機論

知原子內部的組織形式如何是基本的問題，而性質如何反成第二義。這樣便引起了組織可以變性的新學說，這種新學說在現代哲學和一般科學界中都成爲最主要的理論。

四、電子在運行時既可以跳躍，而其跳躍的原因經過種種試驗又證明其並非純然由於外界的影響，也無法加以正當的解釋，只能歸之於偶然的自由，這樣一來，機械主義的宇宙觀就不能不根本發生動搖，因爲物質的最根本成分電子既然保有或然的自由性，則一切機械的必然法則便不能不留幾分例外了。

但是物理學上的革命還不止此。我們知道在舊物理學的觀念之下，質量是有一定的，質量在任何環境之下也要永遠保持常態，這就是所謂質量不滅定律。但是湯姆孫在很早以前就試驗出來，一件充電的東西如果很快地動起來時，那東西就因速度的增加而質量也隨之增加，速度越大，質量越多。後來愛因斯坦證明出來，不但動與質量俱增，就是一切的能力也必全有質量，因之輻射也必同時帶有質量。比如太陽在一分鐘內向外面放射出來的光，總數就是兩萬五千噸量，因此物質並不是不滅的，因爲它可以轉變成輻射。

而且動的速度不但和質量有關係，並且和那東西的體積也有關係，動得越快，體積也越縮短。和時間也有關係，動得越快，那東西就可以覺出時間是在弛緩下來。這樣一來使我們對於時間

和物質的概念都有了重大的改變。從前的人以為時間是獨立的，好比一條流水一樣，均勻地向前流着，永不回頭，而物質則不過是擺在時間之流上的一件東西，時間與物質兩不相涉，換言之，即使宇宙全無物質，我們也以爲時間仍在照常進行着。現在的觀念則以爲時間與物質是扭結在一處的，如果沒有物質，或者說沒有動，也就沒有時間。宇宙間各事各物動的速度各有不同，因此也就各有各的時間，這就是愛因斯坦相對論對於時間觀念的修正。

根據相對論，不但時間離不了物質，就是空間也因物質的堆積而彎曲起來。只有完全無物的空間才會平鋪。在有物質的宇宙裏，因爲物質的引力使空間形成彎曲，既然有彎曲，所以必有限度。愛因斯坦所想像的宇宙空間是一個放大的胰子泡，從泡的彎曲面上一直向前雖無邊而却有限，並且既然因物質的吸引或排拒而生彎曲，則空間有時可以漲大，有時也可以縮小，甚至也許有時可以像胰子泡一樣，因膨脹過度而虛空粉碎。

此外，愛因斯坦還把時間也化作空間的性質，命之曰第四度空間，時間既然也會受物質的引力而彎曲，即是時間也可以倒轉，我們生在二十世紀的人，如果一直生活下去，永遠不死，也許有回到十七世紀的一天。

由上看來，十九世紀舊物理學家所相信的三種概念，即質量不滅，能量不滅，和以太空間，

到了現在只用得着質量不減這一條定律了，物質已經轉化爲電荷，質量不但隨速度而增減，並且隨輻射而消滅。以太在經過種種嚴密的試驗以後，已證明其並無此物，在新物理學的空間中也不用着再假設此物。在現代新物理學的結論中，宇宙的最後原來不是帶物質性的分子原子，而是帶電磁性的電荷，電荷不是一個質點，而是一種波動系統，這波動造成了空間，造成了時間，造成了一切萬有的物質和能力。

由動的時空物質觀產生了動的哲學，動的宇宙觀，動的人生觀，動的社會國家觀。這就是我們現代人類的基本指導觀念。

廿九年六月

新宇宙觀中的幾個基本概念

要詳細說明現代自然科學和根據自然科學而建立的自然哲學上種種的新概念，不是我們這本書所要做到的任務。事實上，現代的科學和哲學在基本趨勢上雖然大體一致，但各家學說也還有細微的不同，並且也難免有彼此抵觸之處，尙待以後繼續的研究，如同光的波動說和微粒說之爭，即其一例。我們現在正和以往一切時代的人們一樣，期待着一種偉大的組織系統的到臨，可以解釋盡自然界中一切的疑難衝突。自然，這種期待永久祇是一種期待，因為宇宙既是動的，則疑難衝突本屬宇宙的本分，而變動修改也是永遠不會停止的。

因此我們只能大畧地把新宇宙觀中幾個最重要的基本概念提出來解說一下，以幫助我們對於這個新觀點的認識。因為新觀點是對舊觀點的一種革命，所以我們提到新觀點的時候，不能不處處對照着舊觀點來比較一下。

這些新宇宙觀中的新基本概念是些什麼呢？

第一是用變動的觀點來代替靜止的觀點，這在前兩節中已經解釋過。在舊物理學中以物質作

新宇宙觀中的幾個基本概念

哲學的有機論

爲基本的材料，而這種物質的終極概念是靜止的，只有受了外力的干涉才會動起來。現在唯物論的舊物理學既已崩潰，代之而起的是把能力作爲宇宙基本材料的唯能論，而一切的能又都還原爲電磁的波動系統，因此動的概念便代替了靜的概念。在生物科學和社會科學上，進化的觀點也代替了一成不變的舊觀點。尤其重要的，是在哲學上對於終極不變真理的追求逐漸變爲對於真理的變動性的認識。黑格爾對理性賦予了一種開展的和辯證的概念，便與以前認真理爲絕對不變的觀點大不相同。到美國的實驗主義 (Pragmatism) 出來，更根本推翻了絕對真理的觀念，而承認真理只是一種相對工具。

第二是用相對的觀點來代替絕對的觀點。這和前項大體相似，但說法稍有不同。從前的人總以爲世界上有絕對的真理其物，而一切科學哲學成立的動機都不外以追求此終極的真理爲目的。但我們知道，自然科學上和人事規範上的所謂真理，既因相對論和進化論等思想的出現而逐漸了解其爲相對的，即認識論和邏輯上所追求的絕對真理，也有人懷疑起來。如辯證法邏輯認真理自身具有矛盾的發展性，實驗主義認真理的標準只在於用，就都是對於絕對真理的一種否定。固然有人說，「沒有絕對真理」就是一條絕對真理，所以世界上至少有這一條真理是絕對的，其實這是詭辯之談。這一條所謂真理既是只有否定的作用，不過是一種言說上的便利，並非肯定的存在

於世界上，如何能謂之爲絕對真理呢？

第三是用關係的觀點來代替本體的觀點。以前一般的哲學和科學往往要把體和用分開，而認體先於用，其實這不過是一種常識的錯誤看法。我們常識上總以爲先有一個人存在，然後才有人的種種作用發生，殊不知仔細研究起來，所謂人的本體不過就是種種他所表現的作用總合而成，如果把一切作用都刪去，那裏還有什麼人的本體存在。宇宙亦然。舊物理學認物質爲宇宙組成的本體，新物理學則把物質這個概念轉化爲電磁的概念，因此物質本體論便被推翻。有些人以爲這不過是把本體由物質轉變爲能力，於本體之存在並無影響。其實所謂能的實在也不過因能量是可以測度的，並且其數量是常住不變的而已，並非真人能看得見，摸得到，或者有任何更確實的方法證明能眞存在。換言之，能與物都不過是一種便宜上假設的概念，本身並非有超經驗的實在價值。至於哲學上的本體論比自然科學的研究更加精微，但也不外兩派：一派以經驗當作本體的自身，既以經驗爲本體，經驗是利那間變化不居的，其結果必流於馬赫(Mach)一派的唯感覺論，也就等於否定了本體。另一派是以經驗與客觀的本體對立，而認宇宙間有超經驗而存在的本體，其爲物質或精神在所不論。但既說是超經驗的，則吾人當然決無法知道，又如何能判定其爲存在，並且如此所謂存在又有何意義，因此其結果勢必流爲斯賓塞的不可知論，也就等於否定了本

新宇宙觀中的幾個基本概念

哲學的有機論

體之說。此兩派既都不能幫助本體說的成立，故現代哲學家多棄本體不談，而以關係代之，如羅素(B. Russell)、懷特黑(Whitehead)等皆是。現代的觀念是以爲「關係」並非由「關係者」所產生，相反地却是由關係才顯現了關係者。自然，這種說法如果偏執下去，也會造成一種關係本體論，或邏輯本體論，不過我們如果採取心理主義的觀點，否認了邏輯的先天超絕性，則所謂關係也不過是生命上一種便宜的指辭，與本體的一般意義毫無相似之處。至於實驗主義者對於本體之說早經棄絕，更不必言。

第四是用綜合的觀點來代替分析的觀點。近代科學之發達起於充分應用分析的方法，不但科學分類愈趨愈細，每一學者畢生只能專攻一小部分的專門智識，即就科學研究的方法而論，也是完全以嚴密的分析精神去解剖其對象，這種方法叫做簡單定位的方法，意思是把研究的對象切作許多各不相涉的對象而分別研究之，但是事實上大自然中的各種現象從沒有一樣是絕對孤立的，如果不了解事物間的相互關係，則對於事物的本身也絕不能真正了解。因此現代的哲學家多以綜合的觀點來代替過去分析的觀點。懷特黑以「通體相關」作爲他的哲學的基本概念。斯末資將軍(Smuts)主張全體主義，並以「場」(field)的研究法代替「簡單定位」(Simple location)的研究。在自然科學上，自從以原子爲電磁現象的說法獲得物質學界的承認以後，「場」的概念也代

替了「定位」的概念，斯末資的學說就是受了科學的影響而產生的。

第五是用結構的觀點來代替實質的觀點。以前的科學其研究對象爲物質及其作用（能力）。但是研究來研究去，最後的結果把物質最小的單位——原子——轉變爲一種電磁系統，換言之，就是物質完全消滅了，只剩下非物質的電子才是構成世界的要素。但是同一的電子如何能構成九十幾種性質不同的原子，因而造出世界的形形色色呢？理化學家研究的結果才知道是由於構造的不同使然。因此覺悟我們的世界，材料問題并不重要，而最重要的是材料的安排，配合，組織，排列，和結構；換言之，便是材料與材料間的關係如何決定了所要構成物質的性質。但是哲學家們的法法還是更進一步。照我們常識的想法，結構對於物體的構成雖然重要，但總以爲必須先有材料然後才能談到結構，而且無論結構如何，對於原來所用以結構的本性總不能稍有變更。實際上這是一種迷誤。照現代哲學的講法，是材料在結構成物體之後，其本性即已改變。如化學上的鈉與氯都是有毒的，但兩者化合成食鹽以後，反變爲人生不可缺的養料，可見結構可以變化原來的性質。摩根(L. Morgan)根據這些事實，建立了突創進化論(Emergent evolution)的新哲學，他以爲宇宙的進化是層進的，下層的材料是造成上層的基礎，但每進一層便突現許多新性質，故上層反改變了上層的性質。懷特黑的通體相關之說，也承認關係比關係者還重要，關係者只有在

新宇宙觀中的幾個基本概念。

關係中才能顯現出來。

第六是用全體的觀點來代替部分的觀點。根據上項的看法，可知凡物一經結合成全體以後，即產生了一種新的生命，比較未結合以前的各部分大不相同。因此部分與部分之和並不能等於全體，而全體必大於部分之和，或異於部分之和。這樣的看法也可說明爲什麼用分析方法不能真正了解事物的真相，因爲事物一經分析便失去了全體本來的狀態，而另成了一些東西。譬如一個人經過解剖之後，決不會再是原來全體的活人，有些人的通性決不能從解剖上看得出來。因此，現代的思想便趨重於全體主義，主張用整個的觀點來研究整個。斯末資甚至名他的哲學爲全體主義（holism），就是這個道理。

第七是用有機的觀點來代替機械的觀點。根據上面六項的觀點來看，我們可以知道現代思想和過去思想不同之點，約有三方面：第一是，認宇宙爲動進的，而非死板的，即宇宙本身爲一正在創化中的生命，而非一切已經預先安排好的死機器。第二是，認宇宙創化的動因並非另有一主宰推動者，如宗教家的上帝或玄學家的精神之類，只不過由於組織方式的不同。第三是，認宇宙雖由組織所推進，但組織後的集團即突現許多新性質，非僅僅將原來的材料排比一下即可知其奧妙，且任何材料均無自性，必待關係而顯現，故欲了解全體必須對全體整個認識，不能夠從分析的

部分的研究而了解全體。以上三種觀點綜合起來，可以歸併成一句話，這就是要用有機主義的觀點去了解宇宙，認宇宙爲一大生命，爲一活潑潑的有機體，既非死板的機器，也非虛無縹渺的心靈，這就是現代思想所以與過去一切宗教神學，玄學，和唯物論，唯心論，生機主義者等類思想的主要不同之點。

第八是用體驗的態度來代替觀察研究的態度。現代思潮既然採取了這個有機的觀點，其結果不但在理論方面發生很大的變化。即在研究的方法和態度方面也大大地與前不同。宇宙既爲一大有機體，人是在宇宙之中，並非在宇宙之外，故不能用純粹客觀的態度去對面觀察自然和研究自然。因爲自然與人生，主觀與客觀本是渾然一體，只有在相互融爲一體時始能真正地了解，獲得真正的知識。因此現代思想便以體驗的態度來代替過去一味站在客觀地位觀察研究的態度。現代思想認純粹客觀爲不可得，純粹離開整個生命影響的獨立理性也無其物，因此知與行不能分開，即知即行，知行合一，才是真正了解自然的方法。關於這一點，德國第爾泰(Dilthey)一派的精研科學學派和美國的實驗主義者，雖然出發點大不相同，但認真知識須從行爲去體驗則同。柏格森的哲學以直覺(Intuition)較理智更重要，雖尙未完全脫離依賴心理作用的觀點，但也是向這一方向走的。

二十九年六月

新宇宙觀中的幾個基本概念

古典哲學的錯誤

在前幾節中我們已經扼要敘述了現代思想發展到現階段的經過，這思想的中心可以「有機論」一語概之，這有機論既不是唯物論，也不是唯心論，也不是二元論，也不是中立一元論，是超越過這一切不圓滿的思想而發展的一種「圓教」。

綜合現代思想的精華而建設一個系統的有機論的宇宙觀，是我們的任務，根據這種正確圓滿的宇宙觀，而指導我們對於社會，國家，人生應有的人生觀，是我們的目的。

照理應該從最基本的原理方面叙起，這便是從哲學叙起。現代的思想已不認哲學與科學是對立的，更不以爲科學發達以後，哲學便可以取消。一般以爲哲學是諸種科學研究結果最高的綜合，特別是有些問題，非科學的實驗所能證明者，不能不訴諸純粹應用思辨方法的哲學。

通常對於哲學研究的内容約分三部分：第一是形而上學部分，内容包括本體論和宇宙論等；第二是知識學部分，内容包括認識論，邏輯學等；第三是價值學部分，内容包括價值論，倫理學，人生哲學，社會哲學，美學等。依照有機論的觀點，不承認有所謂超絕的，先驗的價值判斷標

準，故認關於價值的問題仍應屬之於人生的範圍，是社會科學的事，而非哲學的事。哲學的任務仍應只限於關於宇宙基本性質的研究和人類知識的起源和限度問題，即形而上學和認識論。

原始的哲學都是先從形而上學出發，而尤其要追問的是宇宙的本體究竟如何，因此發生唯心，唯物，二元，多元等等派別。其後自英國經驗派哲學出來，方注意到不從人類自身的知識問題下手研究，則所得到的任何結論都是獨斷的，因為任何哲學家研究問題時都只有靠着自己的認識能力，如果這個認識能力是有錯誤的，或有限度的，則所得到的結論安能保證其可靠，因此近代哲學便漸漸放棄了形而上學的研究而先致力於認識論。但是談到人類的認識力問題，如果不肯武斷接受先驗的理性之說，則不能不承認認識問題與人類和生物心理及生理的構造，乃至整個的自然環境，人為環境有關，這樣一來，形而上學又不能不與認識論同時研究，互為發明。因此現代的哲學又從認識論的單獨研究轉向到形而上學與認識論的綜合研究。哲學上這三階段發展的經過，正反映着由客觀本位（唯物的），經過主觀本位（唯心的），到主客雙融（有機的）的三階段發展的次第。

爲着這個，我們在本節中仍然先從形而上學方面入手，以後再次第發揮有機論中關於認識論和邏輯問題的見解。

形而上學主要的問題是宇宙本體的問題。人們通常對於世界一切形形色色都感覺其變幻無常，總想像在這變幻的現象之外另有一個不變不幻永久常存的本體。本體是一個托子，變幻無常的現象不過是本體浮在經驗中的一種表現。至於本體究竟是個什麼，則各家說法各有不同。唯物論者說是物質，唯心論者說是精神，二元論者說是心物兩項，中立一元論者說是非心非物，此外還有多元論者也有唯物的多元論，中立的多元論，唯心的多元論等等區別。從有機主義的觀點看來，所有這一切都是不能自圓其說的。

先破唯物論。唯物論最淺薄，最容易破，故先破。原始的素樸唯物論如希臘最先哲學家泰利斯(Thales)以水為萬物之本，赫拉克利圖(Heraclitus)以火為萬物之本，以及希臘與印度人以地水火風四大為萬物之本，中國人以金木水火土五行為萬物之本之類，早已不攻自破，不待辯駁。唯希臘哲學家德謨克利圖(Democritus)所主倡的原子論(印度小乘佛教的俱舍宗也有此思想)經過近代理化科學的研究而確立，化學家發現了組成宇宙的本質不外九十幾種原子，唯物論者即根據此種理論而堅信唯物思想之正確。但二十世紀以後，物理學已證明原子非最後的單位，原子乃由電子所組成，電子是能力而非物質，故狹義的唯物論已失其立場。唯廣義的唯物論則認為電子雖非物質，究係實在的，與精神之虛幻不同，故宇宙之根本仍係唯物。實際上此種思想已不能

謂爲唯物論，而只能稱之爲唯實論。有機論者認爲問題到了這裏，唯物論所斷斷爭執的問題已不成爲問題，因爲唯實論並不是唯物論者所特有的思想，一切哲學所追求的都是究竟的實在，卽如唯心論者所想像的精神或「大心」，也必承認其爲實在，然後才能立論。不過各派所認爲實在的定義不同，因之所認爲最實在的事物也各不相同。卽如邏輯上的符號是一般認爲毫無實體的東西，但羅素一派的新實在論者偏偏以爲這才是最實在的。如果把實在當作有形有色講，則只有物質才是實在，而電子並無一定的形色，何能謂之實在。如果把實在當作能夠對於他物發生一種影響講，則一個夢，一本小說內的情節，也可對於人的生理行爲發生影響，則夢及小說情節也與原子同爲實在，如此世界卽非唯物論所能包括。如果把實在當作世界組成的終極要素講，則最新物理學已經把電子的內部構造作進一步的研究，而認爲其構造仍極複雜，並非一不可再分析的單位。而且所有這一切都不過是一種數學上抽象的符號，蘇利文 (Sullivan) 在「宇宙之物理的本性」一書中說：「電子不是別樣，就是電的本身。世界上完全沒有「尋常物質」這樣東西。於是，物質由電子組成之理論，實在就是說，物質是由「脫離實體的電荷」所構成。這理論似乎使整個的物質宇宙更加虛空。」(見殷佩斯譯本) 又說：

『我們已經知道，物質的原子論，和從伽利畧以來的一切認識已經變化了。物質之科學

的觀念，已愈變愈抽象了，直到現在，科學所能告訴我們的，只是它的算學的記載。一種持久的物質之習見的舊概念，已被一組算學的符號代替了。」

如果所謂電子只是一組算學的符號，則唯物論尙有何顛撲不破的道理？在現代思想中，即使是比较傾向唯物論的新唯實主義者，也不能不以邏輯的符號原子來代替物質的原子。即使退一步承認電子實有其物（此話毫無意義），但同時也不能不承認單有電子還不能構成現在的世界，還須電子有一種向前發展成爲別種形式（原子和能力）的趨勢，以及電子與其他電子之間發生的一種結構關係，這「趨勢」和「關係」也不能不認爲是宇宙構成的要件之一，宇宙不是單純用電子所能解釋的。

次破唯心論。通常所謂唯心論也如唯物論一樣，有狹義廣義兩種。狹義的唯心論，以爲我們對於外界的知識都不過是我們自己心中的意象，除意象之外別無外物存在，因此才有三界唯心之論。英國經驗哲學家柏克萊（G. Berkeley）主張此說最力。此種唯心論也早已不攻自破。因爲此種狹義的唯心論否定了外物的存在，而認心爲實在的本體。但事實上個人的心理狀態也不過是一些片段的感覺所組成的一種流動的過程。心與物同其無自體，如何能認心比物更實在？因此狹義唯心論到柏克萊的後繼者休謨手裏，便已自行否定了。至於廣義的唯心論實際上不應呼作唯心論

，只應呼作唯理論，因為這一派的思想，像前之柏拉圖 (Plato)，後之黑格爾，以及東方的佛教思想，他們之所謂心，並非指一個個人的內心，而指的是人同此心，心同此理的大心，有時又叫做精神、觀念、理性等，亦即我國宋儒之所謂「理」，故正名應譯作唯理論。此派學者以為平常世界上的事物都不過是一種現象，而現象背後另有獨立超絕的理念世界，此理「如有物焉，得於天而具於心」(見戴震孟子字義疏證)，所謂「天地有正氣，雜然賦流形」(文天祥正氣歌)是也。這種廣義的唯心論雖在現代哲學界中仍佔很大的勢力，實則其根據也非常淺薄。其所謂人同此心，心同此理之理，如果係指分別善惡是非的倫理之理，如康德所謂實踐理性，則社會科學上早已有許多例子證明全世界人類對於善惡是非的標準並非一致，此地以為善而彼地以為惡者，所在皆是。故是非之心乃後天的而非先天的。如係指分辨真偽之條理，如一般以為數學和邏輯的認識是人類一致的，如二加二等於四即是絕對的真理，實際上這種見解仍然是一種固陋之見。數學和邏輯上之所謂自明公理，實際仍不過是人類進化到現階段的一種思想的產物，並非永久不變的。不但其他星球上如有類人之動物，其所具之數學和邏輯觀念是否果與吾人完全相同尚不可知，即以地球上的生物而論，一般動物植物何以並無此理？即人類的幼兒何以也並不懂此理？幼兒初習算學，未必不以爲二加二等於五，設使全人類的腦髓皆僅發達到幼兒的程度，則安知不以二加二等

於五爲自明的真理。可知數學上的公理，幾何上對於空間的觀念，以及邏輯上的推理方式，縱使不認爲係由後天社會環境中所學習而得，也應認爲係由生物數千萬代逐漸進化而得來。將來人類再演進到數千萬代之後，則視此種自明公理之錯誤可笑正如我們現代人視初民的推理方式爲可笑一樣。何況人類所生聚的地球，在全宇宙中所佔位置渺小到幾不足數，此一小微塵上細菌式的人類幼稚腦筋中所勉強想出來的一些條理，竟認爲可以超過全宇宙而有絕對的實在性，非固陋之見而何？非誇大狂而何？

唯心，唯物既各無是處，心物二元論更不足一駁。因爲二元論假定心物對立，其對立之關係將如何？如心物互不相涉，則人物如何能同時佔有兩個互不相涉的世界而又知其爲兩個世界？如係相互關係，則心物兩端之外另有關係之一物，即成爲三元；如心物乃屬一物之兩面，即笛卡爾所謂「神性」，則仍係一元而非二元，且此一元者其性質如何殊難指定。故無論如何說，二元論終無是處。

至於中立的一元論也可以叫做中立的多元論，如新實在論者認宇宙的本質爲一些非心非物的邏輯原子，實際上邏輯不過是人類發展到現階段腦中的一種產物，其根柢仍可用心或物的觀點來解釋，且既云中立，則必承認中立之兩端尙有心物二極存在，是不過把二元添作三元，多增些糾

紛而已。

以下各說，既各有所偏，故一與有機論的形而上學相遇，即相形見拙。我們在這裏既不能備評各派學說的錯誤，也不能具體詳盡地介紹有機論的學說體系，我們只能用幾個最簡單的概念，把現代哲學的有機論的幾個基本觀點扼要敘述出來。

廿九年七月

有機論的形而上學

現代哲學的有機論的基本觀點是什麼呢？

第一、有機論者根本否認於現相之外別求所謂超絕實在的本體之說。本體和現象的差別，本是一種常識的看法；常人總以為一物先有體，然後有用，譬如先有張三其人，然後才有張三的形象容貌性格行為種種現相和作用發生，殊不知張三不過就是這些種種現象和作用所假合成的，若把這一切現相作用都丟掉，何處更求張三的本體。現代科學研究的結果，不但知道人的形體和意識都是假合，即宇宙最根本的物質原子也不是真正的實體。事實上是先有能力，後有物質，即是先有作用而後才有假合的本體，故舍作用之外求所謂本體，即是錯誤。唯理論者知道唯物論者所認為本體的物質和唯心論者所認為本體的心靈都是假合的，但總想於這些變幻無常的現象之外另求所謂超絕不變的實在本體，於是以為只有理才是超絕存在的。殊不知世間一切理法，都不過是人類在發展過程中的一種對付環境的產物，都不過是歸納一時一地的現相所得，都是相對的，那裏有什麼普遍超絕的共理存在？宇宙根本就是變化無常的，那裏能求所謂不變的實在？人類這種妄

見乃由於生物求生存的本能而來，無足爲怪。有機論者也並不是不許人去找本體，但以爲現象就是本體，作用就是本體，並非於現象作用之外另有本體。並且依照層創進化論的看法，宇宙的發展後來者反較先存者爲實在，故也可說是先有作用，後有本體，本體是宇宙進化的目的，而非其出發點。最穩妥的說法，是本體即是作用，作用即是本體，這就叫做「體用一致」。

第二、上面說本體即是現象，又說即是作用，現象是從靜的剖面去看，作用是從動的過程去看，兩者本是一樣，但有機論者認爲宇宙是純動的，故作用比現象一詞還更適當些。不過這所謂作用與唯用論者（即實驗主義者）所謂用，意義稍有不同。唯用論者所謂用是專指對於人類的作用而言，未免把人看得太高，和唯理主義者同樣犯了誇大狂的病。有機論者所謂體用一致的用，則係指事物在結合以後所呈現的無目的的純用，也可以叫做純事。有機論者認宇宙不是一個體，只是一件事，這事的全面相不是人類的腦筋所能完全認識的，但人類可以用理知去將牠橫切爲無數斷面去分別加以認識，這斷面便是現相，也就是事的發展過程中的一個段落，猶如一棵正在生長中的大樹之有年輪一樣，這就叫做「事事相關」。

第三、現代有些哲學家如羅素之流，都已經受了有機論的影響，把「事」的觀點代替了「體」的觀點，但他們還未能盡脫離科學家分析方法的錯誤，他們總想把這純事分析爲最小而不可分

有機論的形而上學

哲學的有機論

的單位，即所謂事素，於是才有多元的中立原子之說。就是層創論者加亞力山大(S. Alexander)也要把「點——刻」當作宇宙的根本，仍未免多元的宇宙觀的錯誤。有機論者認為「事」即是一個全體，不能再分析爲什麼「事素」，因爲用事素的觀念不能解釋全體的事。把每一件事分析爲事素以後，已經另外成了一個全體，每一件事也可以作爲其他事的事素，並且嚴格說起來，宇宙間不但無所謂孤立的事素存在，也無所謂孤立的事存在。宇宙根本是一個有機的結構過程，只有一件事，並無許多事，但我們爲方便起見，可以任意選一個坐標把它看作是許多事的聯結。這就叫做「事事無礙」。

第四、用這個觀點來看，則多元一元之爭，可以無須。因爲所謂多和一，都不過是人類理智上的一種分別，事的本來並無此分別。「純事」並非一「純體」，故非「一」；「各事」並非各成一孤立的體系，故非「多」。各事都受了全宇宙一切事相的影響，故「多」即是「一」；「一」非渾然之「一」，一事有無數相，故「一」即是「多」，這就叫做「一多相容」。

第五、有機論者認宇宙爲純動的。所謂動，不是物理學上的動，而是含有生物意義的一種生長。照有機論者的觀點看來，宇宙是一大有機體（體字稍有語病），所以它的動，不是受外力干涉而發生的被動，乃是一種日新不已的自行擴續過程。宇宙即是一個過程，而不是一個固定。

但是如果宇宙永遠是一個過程，並不固定在任何一點上，則宇宙是否有「存在」的意義呢？因為通常所謂存在是含有在同一時間內固定於同一空間的意義的。有機論者認為存在和生長並不相妨，譬如一個人是時時生長的，但也是時時存在的。宇宙的有機的概念也是如此。這就叫做「生住不異」。

第六、有機論者最注重形式結構的問題，而不重視質料的問題。他們認為決定宇宙間一切事物的性質等等，是繫於其結構的方式如何，這已經由現代科學予以多數的證明。但是我們通常總以為必須先有質料，然後才能談到結構，故結構問題無論如何重要，總是由質料所引起的，因此各派哲學家常好研究構成宇宙的質料是什麼，因之有唯物，唯心，一元，多元之別。有機論者則以為這個問題不能分開來談。世界上固然沒有無米為炊的離開質料，單有結構，但也沒有不加入任何結構的質料。換言之，質料不加入結構便不能顯現出來，也就是世界上並無斷絕一切結構關係的孤立的質料。因此形式與質料實是一個問題，並非兩個問題，這就叫做「形質互現」。

第七、有機論者又最注意「全體」的問題。他們以為「全體」不能用部分去解釋，全體不等於部分之和，而應該是大於部分之和，這因為是部分組合成一全體時，便增加了一些新東西，故有些學者自稱其學說為突創進化論，又有稱為全體主義的。但有機論者所謂全體，不是一個黑漆一

團的圓圖整個，而是一個層次井然的複雜結構。並且層創論的寶塔式結構還不足以包括這個有機宇宙的全貌，因為層創的進化是直線式的，是以人爲本位的看法，未免稍嫌誇大而單純。若離開了人的本位，用較客觀的鳥瞰式去看全宇宙，應該承認宇宙是一個極複雜的結構，其中大小小有無數的分化單位，譬如一個機器有大大小小無數的齒輪，而且這種複雜結構是愈進愈繁，柏格森放烟火的比喻爲近似些。這樣的宇宙不是直線進化式的層創論所能代表的。但是全體儘管分化作無數的部分，但沒有一個部分不是反映着全體的關係，嚴格說起來，部分與全體並無大小之別，部分即是全體，全體即是任何一部分，譬如大海水任取一滴都是海水。這就叫做「小大相齊」。

第八、有機論者對於唯心論者和唯物論者所爭論的客觀的外在世界和主觀的我孰先孰後的問題，也有特別的見解。從一方面看，有機論者承認宇宙是一個大有機體，似乎是一種變相的實在論，與認客觀世界存在於主觀經驗之中的唯心論思想根本不同，但仔細追求起來，有機論者並不承認有脫離任何結構關係而孤立存在的實體，則與唯實論又不一樣。有機論者特別注意到結構關係的問題，因此反對一切分析的孤立系統。依照這個觀點，我們的宇宙既非獨立在於客觀的外界，也非存在於心靈，並且根本即無一個孤立的客觀的外界和主觀的心靈，只有在一種相互關聯中

，才能產生心和物以及心物共同創造的宇宙。這個見解讓我們在以後討論到有機哲學的認識論時，再詳細說明。這個見解就叫做「主客雙融」。

關於有機論的形而上學的內容，我們只能談到此處為止，此外有許多問題，只好等到他處再詳細說明了。

二十九年七月

關係與實在

現代思想與十九世紀以前的舊思想主要的異點在那裏呢？我們可以說：現代思想已把傳統思想中關於實體的觀念根本拋棄了，現代的觀念，認為宇宙萬物根本無所謂實體，有的只是關係。

舊式的思想家，無論是唯物論者或唯心論者，都認為哲學的研究是要求得宇宙萬有現象背後的一個顛撲不破的實體，以為這個實體一經求得，宇宙的奧妙便可真正解決。

這種見解其實只是一種常識的信仰，並無確切的根據。常識以為宇宙間萬事萬物都是如實地存在，一個人就是一個人，一把火就是一把火，一場戰爭就是一場戰爭，在日常生活之中，我們對於這些事件都覺得非常可靠，從不懷疑。靠着這種簡單的信仰我們才能安穩穩過日常的日子，若是當一盆麵包拿到桌上來的時候，我們先要追問這究竟是麵包呢，或者不過是一組電子的波浪，我們的肚皮就難免要永遠感到空虛了。

然而這種素樸的實在論畢竟不過是一種常識的信仰，經不起理智的探索。一個人平常活在世

上，我們相信他是一個人，但當一旦他死去了，消失在這世界上以後，我們就不免要懷疑到這個人究竟是到那裏去了。人死之後還存在嗎？人死之後既和未死前顯然不同，那麼兩者之間誰是真的？既能追問到死後，便也能追究到生前，未生之前人是否已經存在？又是什麼樣子？並且，人的一生之中，從少到老，是天天變的，究竟那一個時代的人才是真我？對於我和其他的人既然發生如此的懷疑，對於一切周圍的事物，如一條狗，一棵樹，乃至天上的星辰，地面的人事，無一不是變化不居，從無生有，轉瞬間即已消失的，即無一不可作如是觀。所以事物的變滅性，萬象的「無常」，使我們對於事物的實在不能不啓疑念。

因此人們不能不撇開常識的見解，把現相與本體分開，在變化無常的萬象之外，另尋求其永久不變的實體。

最初的解答，是以爲每一件物體都有其不變的精靈，物體可滅，而物體的精靈不滅，因此宇宙間存在有無數的精靈，這種見解叫做「萬有有生論」。

漸後，人們感覺到如果每一件物體都有它的不滅的精靈，那麼未免太麻煩了。難道天上一閃的電光，人間一粒的微塵，方生方死的蜉蝣，日新月異的服裝器物，也各有它們的精靈嗎？那未免太費解了，因此不得不把類似的事物分別歸納爲若干種類，而每一類的事物賦予一個擬人格的

神靈，事物可變，司事物的神靈不變，這樣便產生了多神教。

漸次，又將複雜的多神歸納爲一個主宰萬有的大神，這大神變成了宇宙事物唯一的總源泉，不變不滅的真實存在者，由此人類探到了「本體」的觀念。

宗教的時代過去之後，哲學的黎明期開始，擬人化的神靈本體不復爲有思想的人所信仰，才更進而用理智建設一個比較合理的本體論。

最初，人們循着素樸實在論的舊路，想從物質方面探得一個本體，希臘的哲人們以水、火、或「四大」爲本體，中國哲人們則以金木水火土等五行爲本體，都是這一脈的思想。

漸後，唯物論的思想不能滿足人的疑問，唯理論因而代興。柏拉圖的理型說，老子道德經的無名有名論，顯示人類思想又展開一個方面。

唯物論的思想，至近代自然科學發達以後，而探極精微，由化學上的原子論，到物理學上的電子論，物質的分析達到一個極點。現代的唯物論，並不承認一個個的事物是真正存在的，他們以爲真正存在的是一束一束的電磁波動系統。

唯理論的思想到黑格爾的「絕對精神」而也發展到極致。柏拉德萊（Bradley）的「現相與實在」，把本體觀念建設在「絕對」這個概念之上，一切現相都變滅，但絕對則不變不滅。這種

唯理論又稱爲「客觀的唯心論」或「邏輯的唯心論」。

唯物論和唯理論雖然主張不同，但其相信宇宙事物有其客觀不變的本體則一，不過一個說本體是電子，另一個則說本體是絕對理性而已。

然而很快地這種信念就都一齊崩潰，電子已經不是一種物質，而不過是一種帶電磁性的波動系統。由於量子論及新量子論的發展，更使我們根本拋棄了擬物質的電子概念，現代科學家並不會真告我們以電子的質量是如何如何，他們所告我們的，只是電子的概念不過是一種算學的符號。唯物論發展到現在，已經根本拋棄了物質實體的觀念，越來越虛玄了，因此唯物論也就不成其爲唯物論。

至於唯理論之所謂「理」，本來就是一個虛玄的東西。現代主意派哲學的發展，已根本推翻了絕對理性的迷信。就叔本華和尼采說，本體不是理性而是一種盲目的意志；就柏格森說，是一種生命的衝動；就精神科學派說，認識是生命自己活動所產生的，因此先有生命，後有理性；就實驗主義者說，理性不過是人生爲實用所創造的一種工具；即就義大利的新黑格爾派說，理性或精神也並不是完成的實在，而是正在創造中的實在，因此它也不能說是宇宙的本體。新黑格爾派已經不得不承認理性或絕對精神不過是一種創造中的產物，然則創造者是誰？

現代思想已經不需要回答這個概念。也承認於現相之外另有本體的假定，無論這本體是物質或是名理，都不過是一種初民信仰的變形，其根源當溯之於生物自己保存的本能。人類因為想永遠活下去，又想周圍的環境和他們一樣永遠活下去，因此不得不於變滅無常的實際之外，另求一個不變不滅的常住世界，以安慰自己，欺騙自己。人不能不死，但希望死的是軀殼，而靈魂則永遠不死；世界不能不變，但希望變的是現相，而本體則永遠不變。然而事實上科學哲學的發展，已使我們觸到了問題的根柢，在現代思想之中，我們不需要本體的假定，猶如我們不需要靈魂的假定一樣，因為我們知道世界上沒有一件東西是常住不變的，連電子和理性也不是例外。

我們如果根本拋棄了本體的概念，是不是承認世界如夢幻泡影沒有實在？是不是使我們感到生活的空虛？不然。現代的思想承認無需本體，但却一樣承認實在。不過這實在的世界，不是像舊思想家所想像的常住不變。實在是動的，是變的，實在就是現相的世界，並不是在現相世界之外另有一個實在的世界。把動的實在觀代替了靜的實在觀，是現代思想界的一大革命。

既然現相無需本體，現相就是實在，是不是現相的實在世界可以從無中生有？無中怎能生有？不錯，無中不能生有，是我們常識上一向的認識，常識是從日常生活經驗中歸納出來的，但現代科學却早已告訴我們這常識是錯誤的。事實上宇宙間萬事萬物都是從無中生有。一張棹子不是一

張棹子，乃是物質的電子波浪和眼睛的視覺接觸而後才生起的印象，這是稍治哲學者都能知道的，但海森堡教授（W. Heisenberg）却告訴我們電子的位置和速率無論如何不能同時測定，愛因斯坦却告訴我們一切物質的位置和運動都是相對顯現的，沒有位置，不能確定它的運動，沒有運動，也不能確定它的位置，一切都是相對的。

因此可以使我們導入一個新觀念：一切現相都是相對地存在，都是在相對的關係中表現其實在性，一切現相是相互依存的，是一種有機的連帶。一切現相若從分析的方法使他們各各孤立起來，就都失了實在性，都是一個「無」。現相根本不能分析，一經分析便失了現相之所以為現相的意義，一切神學、哲學、科學的錯誤見解都從分析而起。現相是整個的，活生生的，但思想家却硬要將他們大卸八塊，結果所得的只是死的名詞，而不是活的宇宙。從分析的立場看來，一切現相歸根到底都是無，但從綜合的立場看來，一切現相却都是相互倚賴而存在的，這相互倚賴便是造成現相的實在的根柢，無中生有便是這樣生法。這種認識使現代思想看關係比實質還重要，不是實質產生關係，而却是關係產生實質。

我們前面已提過層剝突現論的名詞，這理論承認每一層的現相都是由突現產生的，所謂突現便是前無其物，便是無中生有。突現的原因便是在於各分子間產生一種新關係。水的性質不存在

於氫中，也不存在於氧中，而存在於氫氧二元素按一定比例發生關係的一刹那。食鹽的性質不在於鈉和氯中，而存在於鈉氯二元素按一定比例發生關係的一刹那。一切物質都是因元素的關係不同而突現了各種形質，一切元素都是由電子的關係不同而突現了各種形質。關係是一個複雜的名詞，內容包含數量、體積、位置、運動……等等性質，所有這些都不能分析來看，必須將這一切關係合為一個總關係，也可以叫做結構或組織，才能够決定這個物質的性質。

這種說法可以叫做「關係的實在論」，亦即有機的實在論。這種關係的實在論，不但可以應用到物質的問題上去，也可以應用到心理認識的問題上去。一切事物由關係而突現，由此突現的新事物又與原有事物發生關係而更產生新事物，我們的世界就是如此成立的。舉例來說：我們眼前有一朵花，這花不是單獨存在於客觀世界中，因為非由視覺傳入我們的腦中我們不知有花，即使我們不用眼看，至少也必須心想才知有花；但這花也不是單獨存在於主觀心理中，因為如果在客觀世界中沒有花，我們無論如何用眼看，也看不見有花。至於錯覺、夢幻、和想像中的花，那另是一個問題，因為那和我們親眼看到的花是兩件事情。因此花的實在性是發生於主客接觸的一頃，即由主客接觸的新關係才產生花的新事實。我們固然可以假定客觀世界中有一朵花可以離開我們的感覺而獨立存在，但這假定無論說它是有一朵花，或者只有一束電子的波浪，總之必須待

我們的心去看它或者想它，花的實在性才算完成，反之，單用心去想而客觀世界中並無此花，則花亦仍不算實在。由此可知我們對於花的認識是由一種主客接觸的新關係而始發生的，單有主觀或單有客觀，或主客雖並存而不發生關係，則花的事實無從成立。至於分開來講，主觀能動的心，和客觀獨立存在的物，也各自都是由種種複雜的關係所構成，此處無須細講。

華德 (L. F. Ward) 是一個心理學派的社會學家，不是有機哲學派，但在他的純粹社會學 (Pure Sociology) 中，曾有一段描寫社會由結構關係而層進的道理：

共能 (Synergy) 的涵義在乎把相反的元素作最後的聯合，以及把它們歸併和同化，一步一步地增高的社會結構，都是這樣由此種自然綜合的歷程創造出來的，而社會也就是這樣由一個階段發展到第二個階段，競爭中的集團，每個都把最強健的質素注射到其他集團，且把一切遺傳的血統相互調易，而在每種互易當中，即加倍地增進它們的效率，由是把每種新產品安放在生存的較高之平面，這就是「文化的接殖」。

華德的話是指社會和文化現象言，但也可以應用到宇宙發展之任何的一方面。

部分與全體

舊式科學家犯了分析的流行病，把一切事物都想用分析的方法分來分去，分析到無可再分的最後，便以為明白了事物的奧妙，却不曉得一切事物都是由有機的關係而成立的，分析的方法就是斬斷了有機的關係，剩下只是大卸八塊的零骨碎肉，而不是一個活生生的宇宙。

生理學家研究人，他們把人解剖成無數零塊，仔細研究每一塊的性質和作用，自以為已經得到生理構造的奧妙了，但是不知道在活人體中的組織和細胞，和從死人身上宰割下來的組織和細胞，根本性質已經不同。神經學家解剖人類的腦，無論如何不能解釋人腦所以靈妙的秘密，以為人的聰明與否繫於腦量之大小者，固然是錯誤，即以爲聰明與否繫於大腦皺紋之多少者，也仍然是似是而非之談，因為解剖的結果，證明有些常人的大腦構造，不但與某一天才的大腦皺紋多少相同，即皺紋的部位也全一樣，但是事實上一個是常人，一個是天才。到近來，經過蘇俄學者的研究，才漸漸知道聰明與否，也許與腦內的電流多少有關，但電流的通過腦筋，却只有在活的人身上才有，從死人身上割下的大腦，根本已經不是活的大腦，因為他已經與全體的其餘部分脫離

關係了。

從前的心理學家研究人心，也是用的同樣分析的方法。聯想派心理學把整個的心理經驗割裂成無數最簡單的感覺元素，並且杜撰許多聯想的公例，以爲把這些簡單的感覺元素依照公例聯合起來，便可以了解意識的奧妙，這種說法已經證明是錯誤了。構造派心理學也同樣把複雜的心理經驗分析成簡單的元素，然後再把他們構合起來，和聯想派犯的是同樣的錯誤。直到機能派的大師威廉詹姆士（W. James）出來，才知道人心是一種有機的綜合，具體的統一，意識像一條滾滾不斷的水，與全體的生命活動有密切的關係，我們單就心來研究心，決不能懂得心的奧妙，把圖圖的心理經驗分割成無數片段，更不足以了解心理的奧妙。到了佛洛伊德派的心理解析術出來，心理學家才又曉得浮在意識閾上的心理狀態，不過是整個心理經驗的一小片段，心理的主要活動，潛伏在下意識的閾內，隱隱支配着人生的觀念和行動，而這下意識的產生，不但與整個生理組織有關，且遠遠聯繫於整個種族的經驗。晚近雖然有些行爲主義派的心理學家，強欲把心理經驗一筆抹殺，一律還原爲肉體機械的動作，其實是一種拙劣可笑的說法，其不通處已爲多數心理學家所批駁。到了最近更有一派格式塔的心理學家，以最新穎的論據和實驗，證明心理的活動與其周圍的行爲環境有密切的關係，我們要了解一個人的心，不但需要同時了解這個人的身，並

部分與全體

且還須了解這個人的整個生活環境，因為心理的活動根本是一個全局的活動，不是離開了環境別有一個孤立的心，這是心理學上最進步的看法。

社會學上在從前也有許多社會原子論者，以為社會不過是個人的集合，研究了個人便懂得了社會，法國的心理學派社會學家達德 (Tarde) 甚至說：『我總難了解把個人屏除之後，還有一個殘餘的社會存在。』但同時涂爾幹 (Durkheim) 學派已經對於達德這種說法有了反駁。自社會心理學發展以來，一般社會學家和心理學家知道社會或者集團另有其心理的實在，社會心理並不等於個人心理的總和，我們無論怎樣研究一個個人的心理總不能說就已經了解社會的集團心理，因為全體比部分之和總還要多出一點。

生理學家、心理學家、和社會學家所以有這種同樣誤用分析方法之錯誤，都是由於模倣自然科學的方法而來。自然科學從伽利略以後，採用簡單定位的方法，把複雜的理化現象還原到最簡單的數量關係，根據這些數量關係製出許多方程式，據以推測物理的變化，得到了卓著的成績。天文學、物理學、化學的觀測實驗，證明了數量測定的正確，因此更增加了科學家的信念。於是生物科學和社會科學也想應用同樣的方法，去把複雜的生命及社會現象還原為簡單的數量關係，這種企圖不為不大，然而必定是失敗的，因為物理化學的進展，已經告訴我們自然的現象也不能

純粹用分析的方法去求了解了。

普朗克教授 (M. Planck) 的量子論告訴我們，物質放射時每一個單獨量子的行動和其羣聚時的放射行動不同，我們不能根據羣聚的放射性質以推得單獨量子的性質。

海森堡教授的不決定性原理告訴我們，我們如果知道某一個電子的空間位置，就無法確定它的速度，知道它的速度，就無法知道它的位置，因此我們平常在物理學上所測定的種種公式，只能應用於大量的電子運動中，只是統計性的決定，而不是因果性的決定，因為一個電子的行動和一群電子的行動根本不同。

康普頓教授 (Prof. Compton) 和勞厄 (Laue) 及布拉格 (Bragg) 對於光及一切的放射現象的實驗，告訴我們光量子既像微粒，又像波浪，並且最近對於電子和質子的研究，知道這兩種東西的本性也像光子一樣，能夠同時像微粒又像波浪，布魯利 (L. De Broglie) 和施魯丁格 (Schrodinger) 由此發明了波動力學。物理學家如果只研究大規模的物質和放射現象，可以說它們全像微子，但如果研究較小規模的現象，則又可以說它們全像波浪。由此可見，一個單獨的量子 and 由數量子所組織成的大羣，性質是不同的。

化學家也提供我們許多證據，譬如說：水是由氫氧二元素化合成的，但加入水的組織以後的

哲學的有機論

氫氧，便和單獨的氫或氧性質完全不同。化學上有所謂同位素者（Isotope）最足以表明此種現象。鉛是一種化學上的元素，但事實上可以有錒鉛（Actinium-lead）、鐳鉛（Radium-lead）、釷鉛（Thorium-lead）和尋常的鉛等八種之多，各種鉛在化學反應中它們是相同的，但內部的組織却有些微的差異。因此我們知道物質的性質決定於全體的結構如何，把全體拆散後去一個一個分別研究，無論如何不能把握了事物的全相。

生物學上的例證更多，因為生命是一個活的東西，所以更不能將他零碎割開而得到真相。一切生物都是由細胞所組織成的，但爲什麼有些細胞組織起來是一棵樹，有些細胞便組織成一個人，可見人和樹的差別，主要地還不在乎細胞的性質不同，而要看細胞依照什麼方式去組織？生物學家拚命在實驗室中想製造出新的生命，一切材料都安排好了，但是缺少幾萬萬年前生物初出現時那樣的環境配合，所以生物永遠造不成功，造成了也另外是一種新東西，決非舊的。

由以上的許多實例看來，可知全體決非即部分的集合，全體決不等於部分之和，而必大於部分之和，所大的這一點，便是由組織的關係把部分的功能諧和了，更發揮了部分的能力。因此我們的方程式不是：

全體 = 部分之和，而是：

並且部分不但不是全體的基礎，全體反是部分的基礎。部分只有在全體關係中才能顯現它的性質。性質不存在於任何單獨物質原子之中，所謂孤立的原子無論其為物質的或精神的，根本決無其物。我們無論如何不能看見一個個孤立的原子，即在思想中也不能有之。我們所看見的只是一個個的關係架構，每個架構都是一個全體。在每一個全體架構中我們強分之為若干部分或若干單位。每一個架構又套合於另一較大的架構之中，層層推進，以至一整個有機的宇宙。部分或單位的性質被決定於整個架構的性質，並且被決定於其在整個架構中所佔的地位。全體架構變了，部分單位的性質隨之而變，全體的架構雖未變，部分的地位有了變移，它的性質也隨之而變。一個活的單細胞，一棵樹組織內的細胞，一個人體的細胞，人體死後從組織下分裂出來的細胞，都叫作細胞，但實際各自一物。同一人體內神經細胞和肌肉細胞，臟內細胞，名為同一細胞，而其形態和功能也各不相同。由此可見，全體不是由部分集成成的，實際上是先有了全體然後才有部分，至少也得說全體和部分是同時存在的。

存在與發展

「生存」是生物的基本要求，每一種生物，小自阿米巴，大至我們身為萬物之靈的人類，無不要求生存，連無知無識的草木也不在例外。生物的兩大基本要求是個體生存和種族綿延，後者其實也是一種變相的擴大的生存要求。在有社會生活的生物中，除了個體的生存要求以外，還要求集體的生存，現代的國家民族的生存要求，比個人還來得強一些。

無機物質有生存而無生存的要求，因此它們的生存只能叫做存在了。有機體當然也是存在的，但它們於存在之外，又加上了求存在的意志，這就是「生存」了。所以生存不是別的，只是存在的一種特殊形式罷了。我們現在不談生存，只談談存在，因為存在是可以包含生存問題在內的。

人們使用「存在」這個名詞，有兩種意思，一種是常識的，凡一切物體，在空間上佔一個位置，在時間上佔一個段落的，都可以說它是存在的；另一種是哲學的，凡不變不壞，永久常存之體，才能叫做存在，世間的物質沒有一個是不變不壞的，因此物質是非真正存在，只有物質背後

的本體才是真正的存在。

常識之所謂存在，實際上並非真的存在，不但從哲學上可以證明，即從科學上也可以證明。譬如眼前有一張桌子，在常識上自然說它是存在的，但在科學上，桌子並非一個真正的實體，實際上是許多跳動的電子在那裏週流不息，因此實際存在的並非桌子，而是無數的電子，而電子也並非常住不變之物，電子的生命至為短促，它毀滅了就化爲一道放射的光，所以世間無一物是常住不變的。

哲學上的所謂存在，就是承認世間一切現象都是變動不居的，但却又想在這些變滅的事物之外，另外尋求了一個不變不滅永久常存的本體，這樣的本體，基督教叫做「神」，佛教叫做「真如」，老子叫做「道」，宋儒叫做「理」或「太極」，西洋的唯理主義者也呼之爲「絕對理性」。

既然實際上的萬事萬物無一不是生滅無常的，所以這個常住的本體必須是遠離一切世間事物所具有的性質，不但無形色質料可言，甚至需要絕於思議。所以老子說：「道可道，非常道」，佛家也說「真如」的性質是「非有，非無，非非有，非非無。」這樣一個東西當然是不能證明的，所以只能由神秘的內心經驗去直觀得之，內心經驗人人不同，因此一人之所得無法求證於他人。

存在與發展

，所以這種意義的存在至多不過是一種假定，無法成爲討論的問題。勉強從理論方面去討論，我們只能說：雖然萬事萬物無一不是變滅無常，但既然萬事萬物可以彼此發生關係，或者說彼此可以相提並論，則事物之間總該有一點共同的屬性，事物是變的，這一點共同的屬性或關係就是事物的不變的因素。蘇東坡說：『自其變者而觀之，天地會不能以一瞬，自其不變者而觀之，則與我皆無盡也。』就是這個意思。

但是這個話也只能說明世間萬事萬物必有其共同的屬性，而不能說明超乎世間萬事萬物之外還另有其常住不變的本體。因爲如果這個常住不變的本體是超乎萬事萬物之上，與萬事萬物毫無關係，則它便不能與萬事萬物發生關係，因此萬事萬物就不能由它生出，所以它也就不是萬事萬物的本體，對於這樣一個東西，我們簡直用不着去理會它，想理會也不可能。如果它是萬事萬物的共同關係或共同屬性，則必須從萬事萬物的情態上去加以逐個體驗，既然萬事萬物是無一常住不變的，所以無論如何體驗必體驗不出一個常住不變的性質來。所以我們儘可以說，世間萬事萬物或有其共同的關係或屬性，而這關係或屬性却不是「不變」，而是「變」。世間萬事萬物都是變的，惟有「變」却是「不變」的，所以宇宙的本體就是變動，這話也就等於說，世間萬事萬物並沒有常住不滅的本體，也用不着假定有這樣一個本體，萬事萬物的本體就是「無常」。在這

種意義之下，「本體」和「存在」都被否決了。

哲學上持這個見解的人也很多，周易繫辭傳說：『神無方而易無體』，又說：『易之爲書也，不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要。唯變所適。』

莊子齊物論說：

『物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之，故曰，彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是，是以聖人不由而照之於天，亦因是也，是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰，莫若以明。』

莊子這段話，是指明邏輯上的理體也是「方生方死」，「因是因非」，全由對待而成（方卽對待而成之意），並無所謂常住的性質。

希臘的哲學家赫拉克利圖（Heraclitus）首先提出以「變」爲宇宙的本體，他以火來象徵。近代西洋哲學的初期，因爲受了機械主義的影響，誤以爲宇宙間最高的原理，也和自然界物理的法則一樣是一成不變的，是常住永存的，這種態度尤以大陸派理性主義的哲學家如萊布尼茲

(Leibniz) 之流爲最武斷，所以康德稱之爲獨斷主義者。自從休謨 (Hume) 從認識能力的分析上發展出了一個懷疑主義的結論，理性派的武斷之說才稍見廓清，康德繼承這個潮流，專事分析人類認識能力的內容，實際上是取消了舊理性主義而建設了新理性主義。康德以前的理性主義者，認理性爲一成不變的靜的法則，康德以後的理性主義者則認理性爲生不已的動的法則，這種態度尤以黑格爾爲最顯明。黑格爾曾經說過：

「真理不是鑄就的制錢，真理也不是沒有生命的方式，真理乃是依其內在性質而活動着的。」

他的唯心主義辯證法就是一種動的方法論，也就是一種動的理性觀。

現代的新黑格爾主義者對於此點尤特別發揮，可知現代哲學上之所謂存在，已經不能與變動的意義分開，雖唯理主義者也不能反抗這種潮流。

存在既然含有變動的意義，所以在存在概念中就必然包含着發展。發展也是變的一種方式，但與單純的變的意義稍有區別。單說一個變字，也許是機械的變，譬如鐘擺向左右循環擺動，週而復始，這可以說是變，而不能叫做發展。宇宙的變動不是這種機械式的，如果只是機械式的變動，則變來變去總是那一套，不會有什麼創新的東西，我們也可以依照定律來預先測定他的途程

，但事實上宇宙的進程是不能完全預測的，我們在「機械的進化與創造的進化」一篇中已另有討論。因此宇宙的變動，應該格外包含一些新的意義，這新的意義就是「發展」。

近代哲學上最注意發展這個概念的，就是黑格爾，他的辯證法哲學就是一種發展的宇宙觀。其次是新黑格爾主義者，把黑格爾主義中的機械的部分完全拋棄，而代之以創新的觀念。照他們的想法，理性不是個已經圓滿具足的超經驗的本體，而是正在創新中的未成品，因此了解理性的本質不應該從抽象的思考去尋求，而應該從歷史文化的進展中把握住理性發展的意義。

雖然我們對於黑格爾主義中的絕對理性的原則和他的仍不脫機械臭味的辯證法不能表示贊同，然而對於新黑格爾主義者這種新穎的觀點却不能不相當同意。新黑格爾主義者的錯誤在將文化與自然對立，認為只有文化現象才是有價值意味的創新的，而自然現象則仍受支配於機械律。其實照有機論的觀點看來，自然現象與文化現象並無本質的差別，整個宇宙的發展都可以作為歷史文化的現象而說明之。

所謂發展並不是單純在空時上的位置的變動，更不是機械的循環的變動。「發展」這個名詞是從生物學上引用過來的，在生物學上之所謂發展，便是生命內部生活的充實和外部生活的擴延。宇宙的全體是一個大生命，具有有機生活的根本情調。宇宙間的萬事萬物沒有一個不想作無限制

的發展的。因為存在若離開了發展，便無所謂存在。所以發展乃是存在的本質，兩者並非異物。

從反面來說，發展也就是存在的發展，發展若離開了存在，則亦無所謂發展。所謂發展，不外兩種意思：一種是存在的延長，一種是存在的充實，前一種是量的變動，後一種是質的變動。每一種存在的單位，在空間上擴充了位置，在時間上延長了點刻，這種發展是屬於量的。如果不是不注意外部的延長，而單求內部自身的充實，使存在增加了許多新的意義，這種發展便是後一種質的變動。這兩者當然不是全然異物，實際上要求量的發展不能不改造自己的素質，而量的發展經過後，也可以促成質的變化，質與量之間是有相互的變數關係的。

就表面上看，存在的發展是存在的肯定，同時也就包含着存在的否定，因為存在的發展若是指量的延長，則必是從這一點延長到那一點，當他延長到那一點的時候，這一點便被否定了。譬如一個人從十歲長到二十歲，壽命是延長了，但當他到了二十歲的時候，十歲的他實際已成過去，若是指質的變化，則構成舊日存在的素質既已變化，表面上雖似延長，實際上已是舊的消滅，新的生出，譬如蠶化為蛾，蛾已非蠶。因此從表面上看起來，似乎黑格爾所謂辯證的發展真有道理，因為肯定之中已經包含着否定。但如果再進一步去思想，存在的發展和存在的否定，兩者之間必有點差別，無論是張三從十歲發展到二十歲，或是蠶化為蛾，我們總承認他們前後兩階段之

間必有點關係，不能說是截然兩物，爲什麼呢？因爲後來的存在是包含着前者的存在的，不過又增加了許多新的關係而已，所以並非否定。

從有機論的觀點看來，所謂存在既非純粹體質的存在（如唯物論所說），也不是另外有什麼存在的精靈注入的存在（如唯心論及生機論所說）。存在與不存在的，根本區別是在其組織的方式上。一個存在的國家一旦滅亡了，並非人口消滅，也非文化滅亡，所差者只是沒有一個有主權的國家組織，所以國家存在的要素是在其國家的組織的形式，組織若變了，量和質都要隨之而變。

因此存在的發展也就是向組織的更高的路上去發展。由單細胞集合而成爲人類個體，組織的程度高了，存在的意義也就越豐富些，發展的機會也就越多些，這樣的發展並非切斷前後際存在的連繫，這不是存在的否定，而是存在的更積極的肯定。

三十二年八月四日

機械的進化與創造的進化

我們且撇開宇宙本體的問題暫時不談，先看看宇宙怎樣由太初變化到今天的樣子，這就引入了進化的問題。

我們通常都知道，自從拉馬克(Lamarck)和達爾文以後，物種是由進化而來的學說，已獲得科學家普遍的承認。達爾文的學說，只限於解釋生物的現象，到斯賓塞手裏才把「進化」這個概念擴展應用到宇宙間的萬事萬物，包含偉大的天體，渺小的原子，和繁複的人事現象。斯賓塞的體系是偉大的，他的學說可以說是集十九世紀自然主義思潮之大成，但同時也就因此跳不出自然主義即機械的唯物論的舊窠臼。斯賓塞的進化論是機械的，他受了物理學中機械的原子論的影響，以為宇宙間最基本的東西是些物質的微粒，名之曰太素，一切東西都是由這些太素安排湊合成的，所謂進化不過就是宇宙間這些物質太素的積聚和畫分。他把宇宙的進化分為三期：第一是積聚時期，例如太陽系宇宙最初由物質微粒的積聚而產生星氣，又由星氣凝聚而成球形；第二是畫分時期，這時候星氣漸漸分化而為各天體，天體又分畫而為各部分；第三是安定時期，這時期

積聚的勢力(向心力)和畫分的勢力(離心力)兩力間獲得暫時的均衡狀態，由此呈現現在我們的宇宙間暫時安定的物質狀態。將來何時雙方的勢力失去了均衡，物質界即再陷於混亂而開始另一階段的進化。

斯賓塞思想的大體方向是正確的，用「分」「合」和「均衡」的概念來解釋進化的原理，也不失為一種煞費苦心的經營，就是這種說法容易給我們以一種印象，即以爲宇宙的現象完全是一種機械的現象，質力分合推演的結果雖然變出許多花樣，然而變來變去，仍不過是一套質力的推演，質力的推演是可以應用力學的法則去推算的，因此未來的進化就完全包含於最初的質力存在狀態之內，假如我們能够完全明瞭太初時代物質太素存在的真正狀態，則一部宇宙的進化史，就可以完全推算出來。照這樣說，宇宙其實並沒有什麼進化，有的只是質力的變化，好比小孩子用積木去建造樓台一樣，雖然形式繁多，變來變去終不過是幾塊積木。這樣的進化論實際上是根本取消了進化論，而承認一切進化現象都不過是一套機械法則的演變，這種思想正是十九世紀西洋社會上普遍流行的思想，不獨斯賓塞爲然。

爲什麼說不獨斯賓塞爲然呢？西歐英法兩民族的思想，向來即偏重於機械的唯物觀點，法國孔德的實証哲學代表這種觀點的主要潮流，固不待言，即號稱反抗唯物論思想最力的德國唯心哲

機械的進化與創造的進化

哲學的有機論

學家，他們所抱的觀點，也仍然不能完全超脫出機械論的門戶。康德所精心結構的哲學體系，實際上是說明人類精神或理性的自體具有萬變不變的法則，由此不變的法則（即所謂先驗的法則）普遍支配自然，統率客觀，而成爲人類生活。人類精神不受外部（或客觀）被動的諸原理法則的支配，而仍受理性自身法則的支配。黑格爾進一步說明理性的創造宇宙是依着其自身所具的辯證的法則而次第展開的。這些說法在表面上看來雖與機械的唯物思想極端相反，實際上他們所反對的只是唯物的觀點，而不是機械的觀點。德國唯心主義的哲學家所企圖的不過是用絕對理性來代替物質概念作爲宇宙的本源，而並不會放棄機械的概念。所謂絕對理性的自身既然有一定不易的法則，且必依其自身的法則而活動，則與唯物論者所懷想的物質依其自身所具的法則而創立宇宙，有何區別？試把黑格爾之所謂絕對理性與斯賓塞之所謂物質太素作比較，試把正反合的辯證法則與斯賓塞所謂積聚畫分均衡的進化法則作比較，則兩者之間除了心物之爭而外，其餘一切有什麼分別？照斯賓塞的說法，宇宙雖然千變萬化都已經包含於物質太素的最初狀態之內，可以由計算而推知，並沒有什麼創新。由黑格爾的說法，也仍然是以爲一切變化都已包含於絕對理性之內，理性的展開也仍然是依照着一種機械的法則即所謂辯證的法則而推行，一樣地可以預算，一樣地沒有創新。因此我們說十九世紀上半期的德國唯心主義哲學是反唯物的，但不是反機械的，這

句話雖然驚人，却不是毫無理由。

十九世紀思想界之所以有這種機械主義的普遍趨勢，自然是受了十七八世紀以來合理主義思想的影響。十七八世紀的西洋人，以爲萬事的安排都是合理的，有秩序的，學問的任務並不追問這個宇宙果然合理與否，而只是替這種合理的事實加以適當的說明，唯心派所謂精神，唯物派所謂物質，雖然所崇拜的偶像不同，但都建立在「合理」的假定前提之上，對於這個前提的假定價值是否可靠，都沒有去追問過。

這種觀點到十九世紀的下半期漸漸起了反動。叔本華首先否定了絕對理性的秩序而大膽主張盲目意志之說。照叔本華的說法，宇宙的本體並非秩序井然的理性，而是一種盲目的衝動，既無目的，又無意義，爲生而生，爲生而盲動。這種思想演變而爲尼采的權力意志說，替近代思想放一異彩，姑不待言，即正統派的唯心哲學，到了十九世紀末年，一方面雖有新康德派中的瑪堡學派和西南學派，仍然繼續發揮先驗的理性活動和普遍妥當的價值意識之說，以爲一切事物的形式和標準俱已存在於先驗的理性之中，但同時已接受了現代的觀點，把康德哲學中的機械意味畧加修正。瑪堡學派中如柯亨(Cohen)等已把先驗的純粹理性的認識作用不但當作是離感性或經驗而獨立的寂然不動的本體，且解爲積極的創造作用或能動作用，而主張「思維創造實在」之說，這

機械的進化與創造的進化

就是把死的理性轉變爲活的理性，這一轉變關係很大。西南學派中如文德爾班(Windelband)黎卡特(Robert)等則認哲學非研究事實之學，而爲創造價值之學，也就是生命之學，也已接受了現代的觀點。但其轉變最大者尤推義大利的新黑格爾學派，其代表人物如克羅采(Croce)任提勒(G. Gentile)等人，竟把黑格爾的絕對理性之說顛倒過來，翻了一個大身。照黑格爾的講法，宇宙的本體是一個絕對的理性，一切事物的秩序，早已全體整個地實實在在地擺在那裏，以後只有展開，並無創造。新黑格爾派則把理性當作一個活動的，自己創造自己的活東西，理性的活動創造了實在，並且時時在創造實在，一部宇宙史就是理性自己實現自己的過程，實在就是一個永遠沒有完成的變化。照這樣說，並不是先有了理性然後依照理性本來的秩序去展開世界，而是我們正在創造理性，也就是理性自己創造理性，這一個變動來得多麼大！

德國以外的哲學和科學思潮，也正在照着這個方向去走。法國的哲學家柏格森，首先改變了達爾文斯賓塞以來對於進化論的機械的看法，而認爲生物的進化原因不是機械地受客觀環境的影響去講求什麼適應，而是受着生命力的衝動自由向前發展，時時有一種創造，有一種變新。柏格森的思想雖然因爲另外假定了一個「生之衝動」作爲進化的原因，頗有生機主義的嫌疑，爲人所不滿，但其把自由創造的觀念引進了進化論的範圍，其功自不可沒。

所有這些趨勢，都表示我們現代的思潮對於過去那些呆板的機械宇宙的看法已經不肯接受。無論我們的宇宙其本體是精神也好，是物質也好，總之不是已經完成的東西。這個宇宙並不是由什麼先天的絕對理性，或者原始的物質太素所建設成功的，並不是先有了精神或物質然後才據之以安排這個宇宙。現代人的觀念，是把宇宙當作一個正在創新中的未完成的東西，宇宙是一個過程而非一個實體，是一件事而非一個物，是一部歷史而非一架機器，是流水而非艮山。精神或物質並非先宇宙而存在的東西，精神和物質都是宇宙發展過程中自己創造出來的一個階段，已經創造，正在創造，時時刻刻去創造，也許永遠沒有完成的一天，因為完成就是死的別名。因此不是精神或物質建設了宇宙，而是宇宙（包含我們自己）創造了精神和物質，一個自由奮鬥的人類是樂於接受這個觀點的。

突創與層進

英國的懷特黑教授曾說：現象就是某物突現而成實際罷了，世界上一切活動確實都可以認為是一種「突現而成實際」。他又說：自然之普遍的狀態，就是那種「進化的擴拓性」。

甚麼叫做「突現而成實際」？甚麼叫做「進化的擴拓性」？在本節裏就要回答這兩個問題。

二十世紀思想和十九世紀思想有一個絕大不同之點，這就是我們在上節所講過的，「創造的進化觀」和「機械的進化觀」的分別。照十九世紀的人看來，宇宙的本體無論是心是物，總之是已經不增不減地擺在那裏，所謂進化實際不過如小孩子擺七巧板一樣，花樣雖然繁多，總體是不增不減。這樣的進化其實祇能叫做「變化」，而且變化的也不過是些幻相，真正的本體是不會有所變。這一種宇宙觀，有人已譏為「木頭宇宙」，因為他實際上是把宇宙認為已經完成的一個死東西，並不會有所創新。代表這種木頭宇宙觀的思想家，在唯物論、唯實論中，可以斯賓塞及其前導的英法實證主義哲學家為代表；在唯心論、唯理論中，可以黑格爾及後繼的黑格爾正統學派如英國的柏拉德萊（F.H. Bradley）等為代表。

二十世紀以後的「現代思想」就是要反抗這種機械的「木頭宇宙」的看法，所有一切學派從義大利的新唯心論派、新黑格爾主義、美國的實用主義者起，到相對論以後的「科學的哲學」止，一切思潮都是向反抗機械宇宙這一條大路上去走。在現代思潮之下，宇宙是正在創新的，不是已經完成的，是自動的不是機械的，理想的絕對真善美是在最後，不是在最先，我們的命運不是已被什麼人預先安排好了，命定在那裏，而一切須看自己的努力。

這種思潮曾經從各方面各個觀點上同時表現出來，我們現在祇能談到與進化問題有關的這一方面。我們在前節已經提到「創造的進化」這一個名詞，談到「創造的進化」自然要聯想到柏格森。柏格森是首先反對十九世紀實證哲學家所相信的「機械的進化法則」的一個人。他以為斯賓塞等人的進化觀實際不過是把進化既成的屑片來重新構成「進化」其物而已，這種進化觀是假的。柏格森以為要講進化必須着眼於創新，換言之，即必須有些新東西從舊的裏面變生出來。所謂創新有兩個意義，即一必須有些「新的」，二必須是「創」出來的。柏格森拿放烟火來作比喻，烟火的放散由於一衝，在一衝之後便四散而各有許多新花樣創生出來，所以宇宙不是一個大鐘錶，而是一架大烟火。

柏格森的創化論自然有許多精義，但是還不能夠滿足人們的欲望，因為宇宙如果祇像一架烟

突創與層進

火一樣，盲目地一衝而散，豈不是毫無條理，又何能謂之爲進化。持這樣見解的人，勢必如叔本華的意志哲學一樣，認宇宙祇是黑漆一團，亂衝亂放，人生更無任何價值可言，其結果多流於悲觀厭世，與進化論的原意恰好相反。

現代一般的「創造進化論」，不是柏格森那樣盲目衝動的創化論，而是基於「突創」與「層進」兩個概念所建造的「新創化論」，也可名之爲「層創進化論」，代表這種觀點的思想家在現代思想界可以說是很多，有摩根(Morgan)、亞力山大(Alexander)、斯末資(Smuts)、康節(Conger)、波丁(Bodin)、山勒斯(Sellars)、諾貝爾(Noble)等人，特別是在英美思想界中佔有勢力。如今以摩根和亞力山大兩家的學說爲代表，而畧述其所謂「突創」與「層進」的道理。

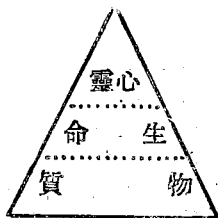
什麼叫做「突創」？斯賓塞一流的機械進化論表面上雖然承認宇宙是進化的，但實際上他們所謂進化不過是把太初的質力重新拼合一下，並無所謂創新，因爲一切進化中所產生的新事物，都可以用質力的變化法則去加以預測，一切事物的性質都已包涵在太初的質力原素之中，當然無新之可言。現代的突創進化論者，也並不否認宇宙的進化是以太初的質力狀態作起點，但以爲質力在相互結構中可以創生一種新性質的事物，而這新事物所具有的特性是在結合以後突現出來的，並非早已包涵於原來的成分之中，因此宇宙間事物的每一層結合即創生另一新事物，突現另一

新性格。就現代物理化學研究的結果而論，一切原子都是由電子所結合而成，但因電子結合的排列方式不同，而產生九十幾種性質各不相同的原質。同樣的電子何以會因排列方式不同而產生性質不同的原質？可知每一種原質的特性是在電子結合以後才突現出來的，並非早已包涵於電子之中，因此我們決不能從電子的研究中預測原子的性質，因為原子另有原子的個性，這個性就是突創的產品。再以化學現象為例，氫氣和氧氣化合成水，但水有水的特性，如零度結冰之類，氫或氧都沒有此現象，可證其為突創的新性質。食鹽是由鈉氯兩種原質化合而成，鈉和氯都是有毒的，但鈉氯合成的食鹽不但無毒，而且反有益於人生。可知鈉是鈉，氯是氯，食鹽是食鹽，三者不能相混。化學上有所謂同質異性體（allotropy），如碳與黑鉛及金剛石三者同為碳素的分子所成，但性質和結晶的形狀各有不同，實際上完全由於分子與分子間的排列方式不同所致。這種情形也同樣見於生物界。每一高等生物都係由父母兩性配合而成，但配合以後所生之子女，即自具一種個性。既非完全同於其父，也非完全同於其母。同一父母生產若干子女，彼此的性質也各不相同，可證生物的個性雖有一部分可由父母的性質遺傳預測，但其全部的個性則為突現的（由父母遺傳因子的結合關係中突現的），決非完全由於遺傳，因為如果完全由遺傳所決定，則同一父母之子女彼此性格應完全相同，而下等生物之由雌雄同體以營生殖者，其子孫的性格更應絕對相同

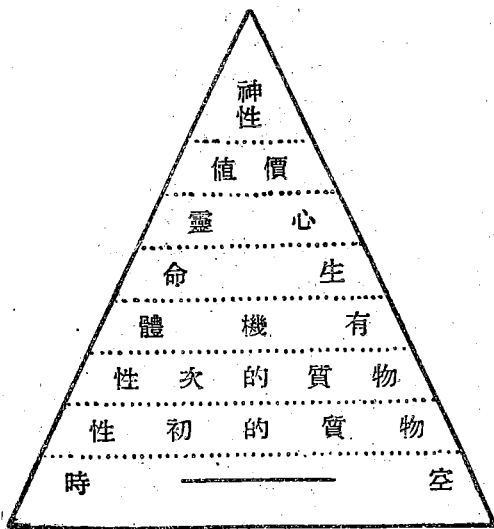
，生物的種族也就決不會有進化可言了。

什麼叫做「層進」？宇宙的事物既因每結合一次而突現一種新性質，因此從太初的質力狀態做起點，可以把宇宙的進化分作若干層，每進一層即突現一種新性質。層創論者關於宇宙的進化的次第究可分為若干層，彼此說法稍有不同，如摩根分為「物質」，「生命」，「心靈」三層，用

圖來表示，其形狀如次：



亞力山
大的圖形，
則較為複雜，
其層次如下：



亞力山大以爲物質和能力還不是宇宙的太素，宇宙的起點或底子應該是無所不在，無所不入的空間和時間，但空間和時間並非兩物，實係一體，有空必有時，有時必有空，故命之曰「空——時」，此「空——時」與「空」及「時」均不同，實際就是一個「純動」，亦曰「純事」。「空——時」在方便上可以分作若干最小的單位，即「點——刻」，亦即懷特黑所謂「事素」。這個「空——時」是一切的根底。由此而上則結合而突現爲「物質的初性」，即所謂「礙」「形」「動」等。由此而再進則產生「物質的次性」，即「色」「香」「味」等。物質的初性和次性之分，是笛卡爾以來歐陸哲學家的共同見解，並非亞力山大所特創。由此而上則爲有機物，其中最發達者如膠質，具有與生物相似的現象，但尙非生物。再上始出現生物，其中如植物等尙祇有生命而無心意和知覺，可見生命與心靈尙是兩層。由此再上則爲心靈，一切高等生物皆具有心靈現象。心靈再上一層，亞氏謂之爲「第三性」，即眞僞、美醜、善惡、是非等觀念，總名之曰「價值」，這是人類所特有的。形礙是第一性，色香是第二性，故美惡等謂之爲第三性。宇宙進化到現在祇到產生「價值」而止，由此而上是未來的，是不可捉摸的，無以名之，故名之曰「神性」。這種突創層進論的學說，大體說起來，有六個與衆不同的基礎概念是值得我們特別提出來的。

突創與層進

哲學的有機論

第一個即是所謂「突創」(Emergence)的概念，前面已經講過。突變的概念在生物學上已有齊佛里(De Vries)的突變論(theory of mutation)鼓吹於先，近來新物理學中普朗克(Planck)的量子論又證明電子的進程是跳躍的。突創論者較這些學說所以更進一步者，不在其發明「突創」這個概念，而在其能够由結構的關係來說明突變的由來，這是其他學派所未會想到的。

第二是「層次」(levels)的概念，前面也已經講過。突變而不講層次，則便變為柏格森的放烟火式的進化論，只見一道一道煙火散放出去，而見不出彼此之間的聯屬，則這個宇宙豈非成爲一大堆各自存在互不相涉的垃圾堆，失去了有機的意義，因此層次的概念在新創化論中也是非常重要的。

第三個概念是所謂「包底」(involution)，何謂包底？即謂每一層之上必另有一層，但上層必包收此下層。如電子是下層，原子由電子而成所以是上層，上層的原子必包涵下層的電子於其中，而層級愈高者其所包之下面各層也越廣，如有精神作用的高等動物，不但包含下層的生命，也必包涵更下層的物质。

第四個是「上屬」(dependence)，何謂上屬？即下層的性质不但不能決定上屬，反受上層的支配。人體是由細胞所結合而成，但細胞在人體內即受全體的性质所決定，而與單獨生活在人

體組織外的單細胞生物大不相同。

第五個是「關係」(relatedness)的概念。這就是說，雖則每層都有些新性質突現出來，但此突現的性質並非完全新創，不過是由下層的結構稍形變化而產生，因此上下層之間仍有聯屬的關係，而各不相涉。摩根說：

『若有人問：你所謂突生出來的是什麼？——則可簡單答曰：就是有了新種類的關係。逆溯原子，分子，結晶體，有機體，人格，在每一層其上層必有一個新物，此則由於有了一種新的關係在其內部而成。每一新物表現其自身的運動與對外的反應皆有特別步調。』

由此而產生的第六個重要概念便是「全境」(integral situation)的概念。摩根說：『所謂關係就是在關係中的關係者與關係者所有的關係凝和在一起而成一個全境。』亞力山大也說：『關係即是一個全境，關係者以關係而織入其中。』可見既承認與事物之間彼此具有關係，則關係者與其所有的關係自能構成一個全境，這全境即是懷特黑所謂「通體相關」，也就是格式塔派心理學之所謂「全形」，關於這個問題須要在後節中另外去講才得明瞭。

突創層進論的大意是如此。在現代思想界中，這種學說自不失為比較結構精美的學說，因為他調和了唯心論與唯實論的爭點而貢獻了一大批新的看法。不過我們對於這種觀點，却也不是無

突創與層進

條件一律接受的，應該附條件的修正而後始能予以通過，這應該修正的是那幾點呢？

第一點，從全宇宙的立場看來，物質的存在是一個比較普遍的狀態，而生命和心靈不過是地球上小一部分的現象。地球在廣大的天空中所佔位置已微之又微，地球上的一部分膠質體所構成的生命和心靈現象和廣大的全宇宙比較起來更微末到不足齒數。若把這些微末星塵上更微末的膠質體所發生的一部分現象竟拿來冠在整個宇宙的進程之上，當作宇宙進化的最高目的，未免有點誇大狂。如果一粒灰塵上的細菌們把他們的生活狀態拿來當作宇宙進化的較高目的，其誇大的程度也不過如此。

第二點，心靈、生命、和物質並不是三層各自突現的現象，也不是先有了物質然後才突現了生命以至心靈，心和物是個分不開的東西，都是一個有機生命的各部分機構之一，整個的物質宇宙中都存在有心靈的現象，猶如整個的心靈世界都離不開物質的結構一樣。毛廁裏的石頭對於物理和化學的刺激也有反應現象，這就是人類心靈的起源，不過程度有精粗之不同而已。而其所以有精有粗則全在於有機組織程度之不同，在高等有機體中，不但心理機能有了顯著的進步，即物質機能也同樣有顯著的進步，所以說心理現象是上層，物質現象是下層，這話是不對的，我們祇能說整個的有機組織在程度上有進步不進步之異，層次之分應以有機組織的程度為標準，才比較

合理。

第三點，宇宙的進化應該是樹枝形的而非寶塔形的，進化不但不是直線的進化，也不是直層的進化。進化是多角的，多線的，向無數方向突出的，柏格森放烟火的比喻比較近於事實。即以生物進化而論，我們也決不能說生物的進化是向着產生人類的唯一方向去層進。人類不過是生物進化的一枝結果，其餘現存的高等植物，高等動物，也都是進化的另一枝結果，彼此之間不能一定分別高下。從人類的立場看，自然覺得從低級生物進化到人是有一種寶塔式的層次，從梅花、蜜蜂、犬馬的立場看，何嘗不可以另畫一個寶塔，另分出許多層次。單從生物進化去看已是如此，何況整個物質宇宙的進程。因此寶塔式的圖形祇足以表示從人的立場上的一種看法，而不能够認為全部宇宙只有這一種進程。

以上三點是我們對於突創層進論的重要修正之點，我們的主張是：突創的概念是一個可以接受的概念，層進的概念若從選定的一個坐標去看也是可以接受的。宇宙的層進現象並不是從物質一跳到了生命，從生命又一跳到了心靈，產生這三種不倫不類的現象，宇宙普遍的現象只有一個，便是有機的現象，亦即廣義的生命現象。生命現象即包含有特質和心靈兩種機能，所謂層進，只是說有機組織的程度由低級突進到高級。組織程度高的有機現象，其心理機能和物理機能都比

突創與層進

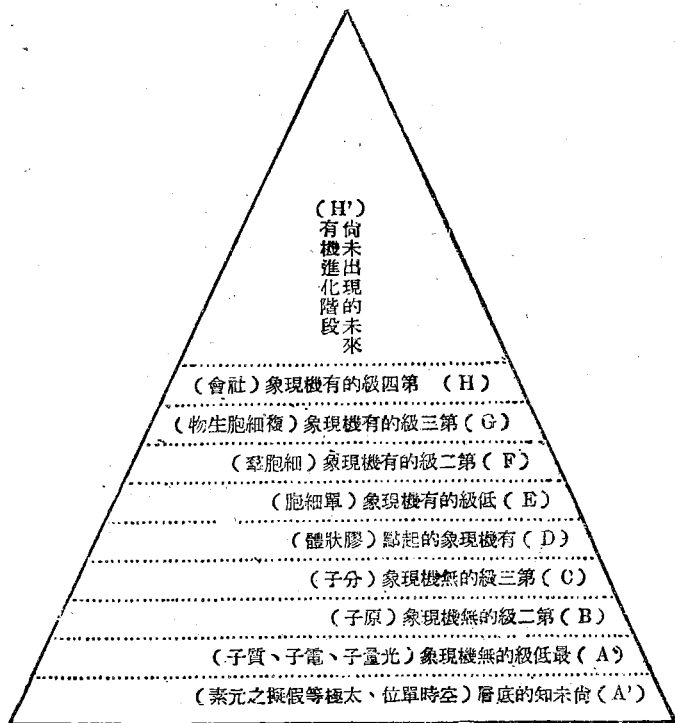
組織程度低的更顯著，更集中，更機動，更有鮮明的個性和自由自主的能力；換言之，即是更像一個有機體。若說宇宙有層進，這便是唯一的層次。

如果承認這個道理，則我們可以修正突創層進論的圖形而另畫一個圖形如下：

以上的圖形須得說明如下：

一、最下層的底質和最高層的未來現象現在都在未知之數，故以A, H表之。

二、把電子、原子等作為無機現象乃徇俗而名，正名應叫做



低級的或朦朧的有機現象。

三、每一層向上進展時必有沉滯於中途而進化落伍之物，結果變爲已進化者之攝取材料，如結晶體是由C層進化到D層時中途落伍之物，植物是由G層進化到H層中途落伍之物。

四、把社會代替心靈當作進化的高級狀態，此說甚長，須待後面細講。所謂社會不但指人類社會，亦包含昆蟲及高等哺乳類的社會組織在內。

五、在此圖形中無心靈的地位，但也無物質的地位，因各層中均有此二現象，亦即攝於一有機現象之中，前面已說過，不必另贅。

六、此圖形是以有機組織程度爲坐標而畫出的，如另選一個坐標，則其層次的劃分應又不同；如以體積大小爲坐標，則應以銀河系無知的恒星置於高層，而地球上的膠狀體生物反應置於下層。

理與力

中國人是最愛講理的民族，兩個流氓在馬路上捲起袖子將要打拳的時候，必定要先講一番各人的道理，打完了拳有和事老出來圓場的時候，還要到茶館裏去評一番理。趕馬車的，狹路相逢，互不退讓，對方劈頭的第一句話是「你講理不講理」？被人罵了即使不還手，也要講一句「天理良心」！

中國人這種講理的生活態度，是宋明以來理學運動的最偉大的收穫。「天理」是宋元理學家的口頭禪，「良心」是明朝陽明學派的主要口號。理學家的理論，竟變成了販夫走卒的口頭語，可見理學的力量和影響了。

中國古代只講「禮」而不講「理」，翻開國語左傳一看，春秋時代的士大夫罵人的時候常愛用「無禮」兩字，但從未用過「無理」兩字。從「禮」到「理」，這是思想界一個極大的轉變，「禮」是外在的，社會的規範，「理」却是內在的，心理的律令。從「禮」轉變到「理」，表示中國思想界的由主外轉變到主內，由社會本位轉變到個人本位，這一個轉變不是可以輕易看過去

的。

這種轉變不止中國思想界爲然，西洋的思想界也有同樣的趨勢。十七世紀以來西洋理性主義哲學的潮流一部分固由於基督教教義的啓示，一部分也許是由中國傳過去的，中國的理學又是從佛教教理轉手的。華嚴宗的初祖，隋朝的杜順和尙作「華嚴法界觀門」，便標出「理事無礙」的口號，把「理」和「事」對立起來，後來唐朝的李翱和禪宗和尙惟儼，天台宗的學者梁肅往來，著復性書三篇，宋儒性理之學實託始於此。由此看來，「天理」或「理性」之說，其起源是宗教的。

雖然中國人講理學，西洋人也講理學，但實際上理學本身就是一個亟需清理的名詞。一般思想家使用「理」這個名詞，至少有四種歧義：有物理之理，有名理之理，有事理之理，有義理之理。第一種理是指自然界的法則，第二種理是指思想上的法則，第三種理是指人事界的種種現象，第四種理是指道德上的規範，這四種理的含義實在彼此差別很大。

照唯理主義者看起來，似乎這四種理在形式上雖有差別，在本質上是一樣的，因爲他們以爲理是一貫的，貫通於自然的理也就是貫通於人事界，道德界的理，也就是邏輯上必然的推理，所以他們以爲這種差別可以無須注意。其實，這是不合於事實的。譬如說，邏輯上有一個「白」的

概念，就必然可有一個「非白」的概念，但事實上存在於自然界的，只有白的，黑的，紅的，綠的……五顏六色，却並沒有一種叫做「非白」的顏色，「非白」只是邏輯上的一個「類」的概念，而並非自然界的一種表象，公孫龍就因為利用了這種歧義，才有了「白馬非馬」的詭辯之談。馬克思因為不憚這種歧義的區別，才誤把黑格爾從名理分析的立場所建設的觀念發展的辯証法，顛倒過來應用到自然界的物理上去，建設了一場笑話的唯物辯証法。

唯理主義者和辯證法的唯物主義者不但把自然界的物理和邏輯上的名理常常混為一談，並且對於事理，義理和其他二種理的區別也常常忽畧過去，或者故意看成一理。唯理論者不甚注意事理之理，因為他們以為事理就是物理的一部分，但他們却極注重義理之理，他們以為義理就是自然界物理法則的延長，而物理又是依照超經驗的邏輯之理安排好的。因此倫理道德的規範不是人所制定的，而是由自然法則或者超自然超經驗的名理法則所規定好的，詩經上說：『天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好是懿德』，就是這個意思。

這種「理的一貫說」其實不過是一種蒙上理性外衣的宗教信仰而已。在初民時代，人類以為宇宙是由神造成的，宇宙間的一切事物，包含有靈性的人類在內，都由神一一安排成一種妥當的關係，人既是神所特別造成的動物，所以人性就秉賦了神性的一部分，人類社會的倫理道德就是

神性的表現。後來神權的信仰雖然動搖，但這種「天賦人性」的信仰仍然潛存在人類的下意識，用另一種形式表現出來，這就是把上帝換成了理性，而造成了理性主義的一貫論。

但是，事實上，這四種理的區別是不應該忽畧過去的。物理和事理，都是事實判斷，義理是價值判斷，名理則是思想結構的判斷，這四種理分屬於三種性質，不應該混爲一談。譬如我們說：『二物吸引之力與其質量之乘積成正比，與其相互距離的平方成反比』，這是物理。『供給多而需要少，則物價低落，反之則騰漲』，這是事理。這兩種理都是對於客觀事實的歸納的陳述，只要符合事實便是真理，並沒有什麼是非善惡之可言。『人應該孝順父母』，這是義理，這並不是事實的陳述，因爲事實上不孝順父母的人正多，但在義理上依然可以這樣說，因爲他談的是『應不應』，而非『是不是』。如果說「A大於B則必不能等於B或小於B」，這既非事實的陳述，又非價值的判斷，不過是我們心理上的一種思維的方式，只要在思想上能够自圓其說就可以了，不必去追求客觀的證明。既然這四種理的涵義各不相同，如何可以混爲一談呢？

從有機論的觀點看來，不但這四種理之間有極大的差別存在，就是四種之中的每一種，也有無數差別存在。宇宙間有的是無數的理，每一種理都是真的，也都是假的，世間有的是無數真理，但沒有唯一的真理。

哲學的有機論

作爲倫理道德規範的義理，並不是來自先天，他乃是社會的產物，每一種社會爲維持自己集團的團結秩序起見，產生了適合於本集團需要的義理，義理的效用只適用於本集團之內，而不能適用於集團以外。在多數動物生活中沒有社會生活的存在，因此也就沒有倫理道德的存在，弱肉強食，唯力是視，這時代力就是理，力就是義，別無不尙力的義理。但在一部分有社會生活的動物社會中間，同種的吞噬是不許可的，這就是爲維持集團生活的團結秩序起見而產生了類似道德的行爲。就在我們人類社會中，道德的效用也只限於本集團範圍以內，平時一個人殺了人，應該處死刑，但一個兵士爲保衛國家起見，或一個劊子手爲執行國家法律起見而殺了敵人或罪人，那就不但無罪，而且有功，可見道德是相對的，並且因時代和環境的變化，社會的需要也因時因地而不同，適用於此時此地的道德未必能適用於彼時彼地，忠君在舊中國是道德，在新中國便是罪惡，無神論在西歐是罪惡，在中國便無所謂，由此看來，世界上的義理是無窮的，有一種社會形態，便有一種維持社會形態的義理，只有固陋的井底之蛙，才相信本社會所需要的義理是普遍於全宇宙的義理。

義理既然是相對的，物理和事理就更是相對的了。莊子說：「民濕寢則腰疾偏死，鹵然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，粳鹿食薦，卿且甘帶，鴟鴞食鼠，

四者孰知正味？猿獼狙以爲雌，麋與鹿交，鱸與魚游，毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯？」二千多年以前的哲人就已經懂得這個道理了。

唯理主義者或者要說：你所說的物理和事理自然是不齊的，我也承認，但這些都是形下之理，不是我所謂的理，我所謂的理，是先驗的，是普遍妥當的，「道可道，非常道，名可名，非常名」，「我所說的理指的是「常名」「常道」，這就只有離開了一切現實而向超經驗界去尋理的根源，因此只有名理才是普遍妥當的，才足以當得起一個理字。這話果然是確實的嗎？一般唯理主義者所相信的普遍妥當的名理，約有兩種：一種是數學和幾何的理，如二加二等於四，三角形三內角之和等於兩直角之類；一種是邏輯的理，爲A大於B即不等於B之類。關於第一種數理之理，現代科學已證明其爲相對的而非絕對的。歐克里德(Euclid)的幾何公理，在從前以爲是唯一的公理，到現在已經知道有幾種非歐幾何學存在，三內角之和大於兩直角成小於兩直角，同樣可以算真理。歐氏幾何學只能適用於我們存在的中等空間之中，到了更的或更小的空間，便失却真理的效用了。至於數學上的二加二等於四，自然是完全屬於思考的，不能用事實去反駁，但羅素已經說，一個男人加一個女人，等於三個人（添了一個小孩子），這雖然是笑話，也可見我們平常

所謂數理，只適用於靜物，而不適用於正在發展中的動態物體。譬如我們種一顆種子在地下，照數理，一加零仍等於一，但實際上可以長成一顆大樹，生出無數的種子來。即撇開實際單就純粹思考而言，我們一般相信數學上的理是普遍妥當的，安知不是因為我們人類的腦筋發達到這個程度，才有這種認識，老子已經說：『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』基督教有三位一體的教義，黑格爾的辯証法也主張一可以變爲二（由正到反），二可以變爲三（由正反到合），一般腦筋未發達的小孩子或低能的成人，一加二可以數成五或三，至於大多數的動物更無數理觀念可言，由此可見高於我們一般人或低於我們一般人的人類，就可以另具有一種數理觀念，和我們的完全不同。數理是絕對的普遍妥當的嗎？數理是如此，邏輯之理也是如此。形式邏輯和辯証法的邏輯便迥然不同，各有各的真理效界。「同」不能爲「異」，但莊子可以說「萬物畢同畢異」；是「甲」則非「非甲」，但黑格爾可以說「甲」即是「非甲」，我們可以說這兩種邏輯都是真理，因爲各有各的實際應用的效界。

由此看來，所謂「理」者，無論是義理，事理，物理或者名理，都是相對的，多方的，世界上有的是各式各樣的真理，但沒有到處可以應用的唯一真理。

理是怎樣來的呢？由有機論的立場看來，理不是宇宙發展的原因，而是宇宙發展的結果。「

理」是由「力」所產生的。宇宙根本是一個動，由動勢中產生了力，力的本質就是無限的擴延，力是混亂的，盲目的，不合理的，力與力的衝突，抵觸，和糾纏，相引或相拒，結果形成了一種平衡的秩序，這就叫做理。理不是別的，就是「力的平衡」，沒有力便無所謂理。宇宙間先有了太陽和地球兩力的相吸相拒，才形成了地球繞日的軌道，並不是預先畫出了一條軌道，然後才擺上了地球和太陽。

因為力是動的，是變的，所以力與力的平衡狀態是不能永久保持在一定形式之下的，或者是本來各力之中有一個生了任何性質的變動，或者是外加了若干新的力量，都可以影響到平衡狀態的動搖，由舊秩序的動搖，產生了力的混亂，混亂的結果，一個新的平衡秩序又建設起來，於是新理代替了舊理，宇宙天天在變動中，所以真理也天天在創新中。

善於把握真理的人，並不是預先懷抱了一種主觀的成見，拿它去測定萬事萬物，能够平心靜氣，認清了力的放射狀態，把握了重心的所在，便把握了理了。

理不但可以把握的，也是可以創造的，因為理的構成的原素根本是各種的力，人能够發展了自己的力量，或者更精細一點說，運用各種現實的力量組織成了一個新的單位，加入了固有的力的平衡系統之中，這樣便可使舊的均衡秩序起了變化，而產生了新的秩序。

哲學的有機論

我們是真埋的創造者，因為我們是有力的。

三二年七月廿三日

動與事

哲學家所追求的是宇宙到底是個什麼樣子，這個問題是永遠不會得到圓滿的解答的，因為這樣的問題根本不是一個知識上的問題，而宇宙的真相也決不是單用知識就能發現的。用人類淺薄的可憐的理解去發掘宇宙的奧妙，正如坐在斗室裏看地圖以當旅行世界一樣，所得者只是地圖上的知識，而不是實際的經驗，何況這幅地圖又是錯誤百出的呢？數千年來一切哲學家所以異說紛歧而俱不免於盲人摸象之譏者，正因為人類的知識還去盲人的程度未遠之故。要認識宇宙須從整個的生活裏去體驗，不是單靠知識的思辨所能濟事的。

因此，我們現在要用言語文字來表現有機論的宇宙觀點，根本是不可能的，但我們現在也只能這樣做，因為著書講學本來就是靠的語言文字，這兩件工具所能表達的只是名相而並非名相背後所代表的實在情形。一個聰明的讀書人應該明白從文字語言裏去追求宇宙的真相根本不過是閉門看地圖，要體驗宇宙的真相，還須要一步一步用腳去走。

這幅並不十分正確的地圖是怎樣畫的呢？首先，我們知道宇宙間根本沒有各色各樣的物質，

哲學的有機論

有的只是能力。今日的化學告訴我們有七十五萬種不同的物體，只是由九十多種性質不同的基本物質組合成功的，這種基本物質的最小單位便叫做原子。今天的物理學又告訴我們，原子並不是不可分割的，原子是由更小的單位叫做電元的構成的，電元有陰陽兩種，有具有陰電荷的陰子，就是我們通常所叫的電子；有具有陽電荷的，叫做陽子，是一九三二年才發見的，陰電子和陽電子的質量彼此相等。此外尚有具有陽電荷而質量大於電子一千八百四十五倍的質子，及質量較小於質子而無電荷的中子 (neutron)，一切物質原子都是由這三種帶陰陽電荷及一種不帶電荷的更小單位組成的。

電子這一類的更小單位，雖然也有質量，但並非物質，因為一粒電元並不是在一粒物質之上充滿了電，因為如果這樣，則微粒的質量應該可以和電荷的質量分開計算，但實際上分開計算的結果，反倒證明電子的質量的全部盡屬於它的電荷，這就是說電子除了電荷以外再沒有別的什麼東西了，因此電子不是別的，就是電的本身，電是一種能力，而並非物質，但世界一切物質都是由這種不是形質的能力所構成成功的。

電子是有質量的，也許有些迷信唯物論的人會說：既然有了質量，縱然形式上和普通物質不同，但總算已有了物質的基本屬性。不過自從湯姆孫爵士 (Sir J. J. Thomson) 以來，已經証

明一個荷電的物體，可以使它運動而變化它的質量，運動得越快，質量增加也越多，因此一個電子的質量是依運動的速度而變化的，如果電子的速度和光一樣，它的質量也就增加到無限，這就証明了產生質量的原因不是什麼物質性的東西，而是運動。

並且，現在物理學上對於物質和放射兩種宇宙間根本現象的研究，已經証明其同屬一源。各種物質的原子是由含有陰陽的電子和質子組成的，如果這兩種荷電的粒子受它們相互吸引的影響，互相接近，最後合而為一，這就是物質的消滅，結果變成一道放射的光而放射出去。

現代的物理學研究當然還不能算是已經到家，但我們就從這一點微細的知識上已經可以想像宇宙並沒有什麼不變常存的本體，宇宙的本體就是動，就是變，動得快一點的便成為放射的光，動得慢一點的便是電能，動得更慢一點的便成為物質的原子。在運動之中產生了各級的組織狀態，組織最低的便成為放射的光，組織較高的便成為電能，組織更高的便成為物質的原子。照熱力學第二定律說起來，我們現在的宇宙却從組織較高的狀態往組織較低的程度上去走，最後的結果便是空宇宙的熱力程度完全平等。組織消滅，宇宙也就停止了運動。

因為宇宙的本體只是一個動，所以亦無差別，亦有差別。動是沒有什麼界限的，一粒微塵的運動，全世界都受到它的影響，因此全宇宙各個能量的運動是互相影響，互相滲入，組成了一個

動與事

哲學的有機論

整的有機全程，在這種意義之下，我說它是無差別，說宇宙是一而非多。但動的結果造出了空間的區劃，造出了時間的間隔，造出了放射、能力、物質三種不同的組織形態，造出了各式各樣的物質、生命和心靈，從每一個單位去說，這宇宙是被分割了，是組織化了，是有了差別了，是多而非一了。現代的科學家們把這宇宙的差別性分析到最後，提出一個單位的名詞叫做「事點」，每一個事點是站在三度空間和一度時間上的一個交叉點。其實這種事點的宇宙分割法不過是我們爲研究便利起見一個假定的單位，在宇宙本身所發生的却只有事情而無事點，我們不能把空間和它的左右上下分開而單有一點，我們也不能把時間和它的前後際分開而單有一點，因此我們只能承認宇宙間有許多事情而並無事點，這許多事情也是和它的前後左右上下不能嚴格分開的，因此我們談宇宙只有一件事情而並無許多事情，認宇宙間有許多事情甚至無數事點的，只是我們思想上的一種方便。

如此說來，是否宇宙的本體是一元而非多元呢？並不是這個意思。我們前面已經說過，宇宙的本體只是動，動的本身便包含有變的意思。我們常識上所謂運動，是指一件物體從空間的某一點上移動而言，作爲宇宙本體的動，是純動，並不是在空間和時間內的變換位置的動，因爲空時也是由純動所創造的，所以純動的意義是不可想像的，是不能用言詞表達出來的。但既然是動，

就必然包含有變的意思，不變就不成其爲動，所以說宇宙本體是純動，就包含有否定本體的意思，就包含有否定一元的意思，就包含有必有一件事或許多事的意思，在這種意義之下，一元或多元，都可以用不着，也都可以用得着。

我們可以想像宇宙是一鍋滾熱沸水，這沸水被自己的熱度所催動而騰起許多泡沫來，泡沫此起彼落，永遠不已，從每一個泡沫的立場看來，它自己是一個完整的單位，整鍋水就是由這許多泡沫組織成的，沒有泡沫便沒有沸水，所以用不着再找本體，一切現象都是本體。但同時我們也可以說，許多泡沫彼此的性質全是一樣的，全與總體的水並無分別，所以它並不是一個個的單位，而是整鍋水的一部分。這沸水永遠沸騰着，永遠有許多泡沫此起彼落，所以這個宇宙是未完的宇宙，是正在創造中的宇宙。在這許多泡沫之中，第一個微細的泡沫便是我們人類，我們這一泡沫雖是微細，然而也含有整鍋水所應有的種種屬性，所以我們也就是宇宙的一部分，我們也是未完的宇宙的一個基石，沒有我們這塊基石，全宇宙的建築上便要缺少些什麼，便要變得完全不同。我們這泡沫的運動也和全宇宙的一切泡沫一樣，能够使整個宇宙發生影響。是宇宙創造了我們呢？還是我們創造了宇宙呢？從有機論的觀點看來，這問題是可以不必分辨了。

動與事

三二年八月廿四日

圓與中

——子曰：道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。（中庸）

有機的宇宙是不可形容的，我們勉強要形容它，說它是一個「純動」，是一個「純事」，這兩個名詞仍然不過是個名詞，真正的意味是不可思擬的，只有慢慢從全部生活的體驗裏或者可以體驗出一點意味來。

因爲人生就是宇宙的一部分，人生的有機發展也就是整個宇宙的有機發展的一部分，所以這種體驗一定可以體驗出一個結果來，最大的成果便是人生與宇宙冥合爲一，「天機流行」，「從心所欲不踰矩」。一個有機的人生，就是與有機的宇宙符合爲一的人生。

「體驗」是一個哲學上的名詞，不但中國古代的哲學家講體驗，西洋哲學上從黑格爾以來就注重生活的體驗，現代德國的精神科學派更特別注重體驗的工夫。我們在這裏不打算詳談人生修養的問題，所以用不着對這兩個字加以詳盡的解釋。簡單地說起來，體驗兩字應該分開來講，體是指「行」的工夫，驗是指「知」的工夫。要體驗宇宙的真意味，必須知行並用。現代的科學家

單注重知而忽畧了行，過去的宗教家又單注重行而忽畧了知，這些都不足以盡人性之全。所以欲體驗宇宙的眞意味，不能偏於一方面，必須知行並用，更須知行合而爲一。

要形容這有機的宇宙，除了體驗兩個字外，我們可以再提出兩個字來，這便是「圓」與「中」。

單就宇宙來講，我們可以說這個有機的宇宙是「體圓」而「用中」。

若就人生從體驗的途徑以求自身的有機化的工夫來談，我們也可以說「知欲圓而行欲中」。

甚麼叫做「圓」，我們可以說「圓」就是沒有甚麼。凡物有主角者不得謂之爲圓，有障礙者不得謂之爲圓。宇宙的本體既然是一個純動，動得快到極點，一切都化了，一切都分不開了，這便是一個圓。我們平常看一件物體，只要動得極快，便看不見什麼內容，只看見一團圓影。宇宙既是一個純動，當然也就是一個純圓。我們平常分析宇宙的內含，分析到極點，無論是唯物論的所謂物質原子和電子，或者是唯心論者所謂精神原子，他們的概念總脫離不了一個圓字。就是較大的天體也都是近圓的，何以故？不如此則不足以存在於太空中故。所以我們可以說宇宙的體是圓的，這與我們反對宇宙有本體之說並無衝突，因爲說宇宙的體是圓的，就是說宇宙本無體。

甚麼叫做「中」，我們可以說中就是宇宙間萬事，萬物，萬力的均衡狀態，宇宙間既然存在

有萬事，萬物，萬力，彼此的衝突矛盾是生生不已的，這樣的單純的矛盾衝突是一分一秒鐘也不能安定的。這樣的宇宙何以不會虛空粉碎，何以還能够存在，而且繼續存在？便全靠這些萬事，萬物，萬力在互相衝突矛盾之下造出的一個均衡的局勢，這種均衡的局勢便是我們所謂的「中」。宇宙本無體，但可以由這樣的均衡而顯現，而存在，所以我們說宇宙是「體圓」而「用中」。

這個有機的宇宙的體與用既然如是，我們從人生的立場去體驗宇宙，也只有做到了這「圓」「中」兩字，便可以「以人合天」，「天人相應」。

何以「知欲圓」呢？知行本來不能分家，體驗原是一個純體驗，既然宇宙之體是圓，人生當然也應該全體做到一個圓字；不但知欲圓，行也欲圓。但是我們平常都把圓字解錯了，解作圓滑的意義，所以古人才說「知欲圓而行欲方」，為避免誤會起見，行不必說要圓，但知却仍舊「欲圓」。

所謂知欲圓者，人生如果想從智識方面去接觸宇宙的奧祕，決不可一起首就把自已禁閉在一個狹窄的天地內。宇宙是多方的，真理是無限的，人應該利用自己所有的幾種覺官，去多方地接觸外物，多看，多聽，多觸，多想。自己不可先立下一個主觀的見解，因為這樣一來，便把與外界知識打通的路遮斷了。人應該精心去考究一切的事物，虛心去研究一切的真理，越知道得多的

人，越能知道事理的無窮，便越能虛心，知識也就越能多方面地發展，而不致陷於拘墟之見。這便是知欲圓的第一步，第一步的工夫在「博」。

但「博」不過是知識方法的第一步，博的結果只能接觸到事物的外表，而不能接觸到宇宙的實際，所得的知識只是滿屋散錢的知識，對自己全無受用。真正的知識不是了解事物的外表，而是把握事物的關係，不把事物當作一個個獨立的單位去看，而去了解事物之間有一種有機的架構存在。把握了這種事物的關係，才可以以少馭多，執簡馭繁，善將兵與善爲政的人，都懂得這個道理。把握事物間相互和共同的關係，這是知欲圓的第二步，第二步的工夫在「通」。

把握了事物的關係，是已經接近了事物的實際了，但死握住這些關係當作活寶，永遠不肯放手，這便是笨伯。世界上執一理以爲真實而死不肯放者，大抵是些笨伯。須知道宇宙既是有機的，事物的關係決不會一成不變，事物天天在變化之中，彼此間的關係也當然天天在變化之中，所以要把握關係，必須把握住活的關係，而決不可僅把握了些死的關係。把握住事物間的活的關係，把知識變成了活的知識，與事物的發展同時發展，這是知欲圓的第三步，第三步的工夫在「化」。

能博而後能通，能通而後能化，知識到了與大化偕行的地步，可謂已臻圓熟了，但還只是隨

順宇宙既成之局，而不是開拓宇宙未有之局。須知知識不是單純被動地接受外界的事物，向外界中去尋取經驗，真正的有機的知識亦即是宇宙發展中的一個步驟。人生不是用知識去認識宇宙，而是用知識去改變宇宙，知識發展到了最高地步便不能與行分家，其故即在此。因此真正的知識是應該從已成的圓滿的宇宙架構中突現出一個「不圓」來，或者說，在已諧和的宇宙體系中突現出一點，打破了舊有的諧和體系，這「不圓」，「不諧和」正是「更圓」，「更諧和」。因為圓不是一個固定的形態，而是一個有機的過程，固定的圓不是唯一的圓。譬如幾何圖形上之所謂圓，在三度空間上不過是一個切面，三度空間的球形的圓，在四度的空間看來又不過是一個切面。永遠沾滯在一定形的圓局上，這圓便是死的，宇宙也是死的宇宙。真正的知識所以應該從已成形的圓局中突創出一點來，使圓機不盡，這是知欲圓的第四步，第四步的工夫在「創」。

知識到了創的地步，便是要拉着宇宙向前走，走到那裏，一部分靠自己的力量，一部分又靠種種環境中的複雜的關係和機運，這時候全憑主觀，一味閉門造車是不可以的；全順客觀，一味委心任運也是不可以的。必須能夠殺出客觀，把握主觀，又殺出主觀，把握客觀，造成了一個從容中道，然後知識才行得通，知識才做得圓。所以知欲圓的最後一步，便是要能夠把握住這個主客關係的中點，運用得圓轉自如，這最後一步的工夫便在「中」，也就是「行欲中」之所謂中。

因爲到了這個地步，知行已經完全打成一片了。

甚麼叫做中，我們前面已經說過，中就是萬事，萬物，萬力之間的平衡關係。宇宙只有靠着這種錯綜的平衡關係才能够顯現而穩定，說宇宙的本身就是一個中道，也可以說得下去。

中國的哲學裏自來就講「中」，但是有些說法未免太偏而失中。譬如中庸說：「喜怒哀樂之未發謂之中」，這句話開口便錯。喜怒哀樂未發之時，人心空無所有，何處去求中？因這句話的錯誤，直引得後來的理學家教人向喜怒哀樂未發時去求中的氣象，把中解釋成一個虛無寂滅的狀態，誤人之大莫過於此。我們現在須向這些受了印度思想影響而曲解中字的人打破他們的迷誤。我們知道，宋明的理學家，無論是程朱，是陸王，在方法論上雖有「主靜」，「主敬」，「尊德性」，「道問學」之分，而在本體論上則無不承認有一個「寂然不動，感而遂通」的心體，並且把這個虛靈不昧的心體當作一切事理的最高裁判者，也就是求中的唯一可靠標準。但是這種說法無異於實際的「中」之外，另造一抽象的「中」，甚至以爲這種抽象的「中」才是真中。而實際的中倒是從那抽象的「中」中流出來的。如果接受了這個說法，以爲離開了事物還另有一個超然的普遍的中，這「中」便成了一個概念，而並非實事，且亦難於實踐。卽就人情事理而言，必須是喜怒哀樂既發以後，才能判斷其中與非中，如果喜怒哀樂一切未發，則此心不過是渾然一物，無

哲學的有機論

所謂中與不中，更何從判斷其是中與非中。

與唯理論對立者，爲唯物論。從唯物論的立場看來，求中的方法只有用機械的方法去作實際的測定，如用尺去量或用兩腳規去求得一件物體的中點。但是這種機械的求中法，只能勉強應用到極簡單的物理現象上，稍微複雜一點的東西，便不能應用這種單純的機械觀點。若應用到人情事理方面，自然更行不通。

唯理論與唯物論關於求中的方法既都不能令人滿意，我這裏提出第三個觀點來正確地解決這個問題，這便是相對主義有機論的觀點。什麼叫做相對主義有機論的求中觀點？我們平常所謂中，必須與一事物的全面關係相互依賴而存在，否則便無所謂中。中既然不能離開了全面關係而存在，因此中不是機械地定着在那一點，如果全面的關係變了，中點也必隨之而變。照物理學的研究說來，一個看似靜止不動的桌面，實際上爲無數活躍的電子所組成，故整個的桌面也時時在大躍動之中，因此一物之「中」，也必然是時時躍動的，我們平常不過把眼所不能見的變動抹殺，而大致謂之爲一定而已。由此可見，只有從全面的相互依存的關係上，才能認識出一個中，離開了全面相互依存的關係，便無所謂中，物理上如此，人情事理上當然更是如此。中既不是絕對的，也不是靜止的，所以要了解中，必須把把握住「相對」和「動」這兩個重要的意義。

我覺得中庸這篇文字，對於「中」字却另有很好的解釋。中庸的作者對於中字提出三個註脚：一個是「時中」，一個是「中和」，一個是「中庸」。什麼叫做「時中」？孟子說：「孔子聖之時者也」，又說：「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。」這個可字便是一個中道，可與否的標準不在孔子的主觀，而在時代與環境。如果執一點以爲中，而不知與時變遷之義，這就是「執一」而非執中。譬如生在今日，定要執「女子從一而終」之義，反對寡婦再嫁，以爲「餓死事小，失節事大」；或者生在現代的人，評論古事，大罵古人重男輕女，封建思想，禮教吃人，慘無人道，殊不知古人社會組織與我們現代不同，我們所認爲不可的，正是古人所應認爲可的。這些都是執一，而非執中。所以中不是一個一成不變的絕對標準，而是個隨時代與環境的種種複雜關係而發展的一個有機過程，這就叫做「時中」。

然則如何去把握中的標準呢？中庸又提出了一個「和」字，這個和字最有意思。和是個音樂上的名詞，中庸說：「發而皆中節謂之和」，譬如我們奏音樂，音樂之美，並不固定在某一高音，或某一低音上，也不是把全體的音譜和樂器都雜亂連繫起來便可以造成諧和的美。一種美的曲調，必須在全譜裏的各個音階之間構成了一種諧和的秩序，又須樂器和奏樂的人都奏手。可知音樂的諧和之點是在樂音的發展之中，而不在樂音的發展之前。理學家教人向喜怒哀樂未發之前去

尋中的氣象，就好比在音樂未演奏以前去尋美的標準一樣，尙無音樂，何來音樂之美！因此我們可以說，「中和」不是別的，便是有機全體的一種諧和的節奏。但「和」與「同」不一樣，「同」是單調，譬如奏樂器，大家都拿一樣的樂器，吹一樣的腔調，這便是同；「和」是複雜，大家各拿各色的樂器，各吹各的腔調，但配合到一處却織成一幅動耳的交響樂，這便是和。所謂「中和」者，便是要從複雜的事物關係中選擇出一個最諧和的關係來而把握之。一個名手奏技，其與凡手不同之處，便在能够處理這些不同的音階和樂器到最諧和的地步，得於心而應於手，這便叫做「中道」。

最後，中庸上又提出一個「庸」字來替「中」字下注腳，這是最善於解「中」的。凡講「中」者，應先講「庸」。離庸而講中，即是虛玄之中，即是個人偏見之中。其實中是一個平常的道理，「中」就是「庸」，就是「平凡」，就是「常識」，就是「庸衆」。真正的中，就存在於多數平常的庸衆的常識中。一個善於識中的人，並不是要獨標妙理，以爲人皆失中，惟有我一個人才得了中道，而是要向大多數平常的庸衆的常識中去學習中的道理。凡悖乎常識的人，雖陳義甚高，亦必失敗。如宋代王荊公的變法，創意未嘗不善，但結果終於失敗，就因爲他缺乏常識之故。程子謂介甫亦無他惡，但執拗不聽事耳，執拗不聽事，即是不懂人情事理，即是沒有常識，即

是不知庸道，因之也就不知中道，所以非失敗不可。這樣說來，所謂「行欲中」者，當然也就是「行欲庸」，要講「中」就必須講「庸」，中的標準就存在於大多數庸衆的平常關係上，人生行為之極致也就在於把這些常識上的事物關係認識得圓滿，運用得圓活。一個名手奏技，也不過能够把樂譜和樂器都運用得圓轉自如，並無其他的奧妙。如果說有機論哲學還有奧妙，這也就是它的奧妙。

宇宙本來是活的

西洋的哲學從本體論入手，後來一轉轉到認識。希臘的哲學家們最初想探索的是宇宙的本體，究竟是個什麼，結果答案紛歧，莫衷一是，終於放棄了這個要求，最初產生哲人學派（Sophists）的懷疑主義，其次產生蘇格拉底的人本主義，又其次產生亞理士多德的科學實驗主義。從蘇格拉底以後，希臘的哲學精神似乎已趨重於人生實踐倫理道德的問題，而拋棄了探求宇宙最後體性的要求，雖然有柏拉圖的理型哲學在唯理論的形而上學上放一異彩，但柏氏一生的致力之處仍在人生社會問題的解決，和蘇格拉底的精神並無二致。這種精神到羅馬時代分化為斯多噶（Stoics）和伊壁鳩魯（Epicureans）兩派，末流趨於神祕，而有新柏拉圖主義（Neo-Platonism）的產生，為基督教鋪下一條道路。希臘哲學這種由主知到主行，由形上到形下，由理知到神秘的演變趨勢，正是證明純粹理知的哲學研究是不會有結果的，是終久要碰壁的。

一千年的中古歐洲宗教和神學的統治，只許信仰，不許懷疑，只許接受，不許探索，這正是理知碰壁後的自然結果，歐西的人類已從主知的時代轉變到主意的時代。近代的哲學開始便採取

了一個新的方面，他們所探索的不是宇宙的真相而是所用為探索真相的工具，即人類知識的性質，因為人類探索宇宙真相時所靠的唯一工具是我們自身的知識，若是知識靠不住，或是根本無法和宇宙真相接觸，則一切本體的研究豈非白廢，而結論也都不可信了。這種把探究知識的性質和界限當作哲學研究的第一步工夫的主張便叫做認識論。近代初期的認識論分為兩大派，英國的經驗派主張我們的知識都是從後天經驗得來的，人心在初生的時候是一張白紙；大陸的理性派則主張知識之來源在於人類先天的理性，理性是人人所同的。這兩派主張到康德出來把他綜合起來，建設了他的批判哲學，從此以後認識論便成熟了，在哲學裏的重要地位也奠定了。

但是專從內在的知識問題去下手研究，和專從外在的宇宙問題去下手研究，是同樣的勞而無功的事情。康德的批判哲學已經不能滿他的後繼者之意，康德以後的學者更不能如康德的條理晰密。認識論也和本體論一樣，終於走到無結果的路上去，從黑格爾以後，西洋哲學實際上又轉回頭來趨重於宇宙問題的研究以及人生文化問題的探索，這似乎表明哲學的勞而無功。

西洋哲學的根本謬誤在乎想用純粹的理知途徑來解決宇宙和人生之謎。他們以為宇宙和人生都是一架條理井然的活機器，哲學的任務便在徹底認識這架機器的結構和所賴以運行的法則。當初希臘的哲學家們自以為憑着理知（其實是臆想）便能替宇宙之謎提出若干自以為是的解答，但是

宇宙本來是活的

結果莫衷一是，才產生了懷疑派，蘇格拉底以後索性放棄這種追求宇宙真相的野心而單就形而下的人性倫理道德問題來立說了。近代復活的西洋哲學知道在解決宇宙之謎之先，必須先把這具解謎的工具——即理知——的效用檢查一下，因此產生了認識論，這種態度自然是進步的。然而不幸他們所注意的依然是認識的理知方面，而忽略了其他更重要的方面。他們把人心的認識作用解釋成爲一具徹底清明的鏡子，這鏡子或者是一無所有（如經驗派所說），或者是條理井然（如理性派所說），總之決不會有不合理的情形存在。但是這果然是事實嗎？我們的人心除了理知作用以外還有感情和意欲的衝動種種複雜的動因，我們的理知是這樣的脆弱，這樣的淺薄，我們平常所自認以爲徹底清明的理知實際上不過是一盆經過攪動的渾水，把渾水當作清水，這就叫做自欺欺人。唯心派的哲學家們也不能不承認這是事實，因此他們又造出一種遁辭來。他們把人心分作感性和理性兩部，感性就是我們平常所謂的人心，這是一盆不可靠的渾水，但另外有一種徹底清明的理性，這理性是天然合理的，所謂合理便是合乎邏輯的思維方式的，這樣一說，所謂人心的認識能力便變成了一架空洞抽象的邏輯公式，和實際的人心已經毫無關係了。這種邏輯主義的荒謬思想，始終支配着大多數正統派哲學家的腦筋，他們把人心看作是一套邏輯，把宇宙也看作是一套邏輯，弄來弄去不過是一套名詞戲法的變換，與實際的宇宙人生全不切題。表現在我們眼

前的宇宙人生的事事物物全是矛盾衝突，並沒有什麼條理，他們却閉着眼睛不看這種事實，在腦裏另外幻想出一套條理井然的邏輯系統來，把他當作宇宙和人生的實體，這樣的哲學是理論的遊戲，是哲學的自殺。

這種玩弄純粹邏輯公式的把戲，到了黑格爾手裏便弄不下去了，因為他已經發現邏輯本身並不是一個死板板的系統，而也是一個活潑潑的生機體，是動的不是靜的，是發展的不是一成不變的，內部包含着矛盾衝突，而並非完全合理，這就是說，邏輯自身的發展否定了邏輯自身的合理性，雖然黑格爾到了此處不能再進一步，他的辯証法的矛盾綜合的動的邏輯，依然是依照他所嚮壁虛造的死板方式進行的，他的邏輯只算是半死半活的邏輯，但單就這救活了的一半說，邏輯的合理性已經動搖了。邏輯本身既然並非完全合理，而包含着矛盾衝突在內，則我們的宇宙和人生即使退一步承認他是依照邏輯原則建設起來的，也依然不能說是完全合理化。事實上所謂合理與否只是我們人生在某一階段上應用的一種方便名詞，與宇宙本身毫無關係。事實的宇宙是既合理，也非不合理，它是超乎理性之外的。因為合理與否是一種價值判斷，而宇宙的存在却僅是一個事實判斷。一切唯理主義哲學家的錯誤，都由於不懂得邏輯是一個人造出來的價值判斷而非客觀存在的事實判斷而起。

宇宙本來是活的

哲學的有機論

十九世紀後半期科學的發展幫助我們認清這個事實。第一件是生物學的進步，演化論的發現，把生物學的精神吹入了哲學界；第二件是物理學的進步，由建設在機械主義上的古典物理學進步到相對主義的新物理學，以波動的觀念代替物質的觀念；第三件是社會科學的進步，使人們覺悟世界原有各種各樣的生活方式和思維方式，擴大了人生的眼界。這三件科學上的大變動，再加上哲學上邏輯主義的自行否定，把古典式的宇宙觀和人生觀一步步摧毀，一個新宇宙和新人生觀應時產生出來。人們再不把宇宙和人生看作是呆板板的物質或理性，物質被認為是變和動的，理性也被認作是變和動的。這樣的宇宙不是一個死板板的宇宙，而是一套活靈靈的人生。宇宙的生命化，這就是有機主義的精髓所在，被書呆子們的哲學家所武斷處死的宇宙現在又被有機論所救活了。我們原來是生在一個活人似的活世界中，而非生在鬼氣沉沉的木頭機械宇宙中，這該是何等欣幸的事！

卅二年十月廿五日

附錄

宇宙

讓我們先從大而無當的「宇宙」來說起吧。嘗聞古有「六合」之賦，爲有識者所嗤笑，因爲這樣的題目太大了，但我們今天要賦「宇宙」，「宇宙」比「六合」還要大。

有「有形的」宇宙，有「無形的」宇宙，有「實際上的」宇宙，有「想像中的」宇宙，要論宇宙，先要分別這兩個概念。

何謂「有形的」宇宙？我們以後在「宇宙的空間結構」和「時間歷程」中將要分別說明。大體上說起來，我們所處的宇宙是一個星辰的集團。地球是太陽系的一個行星，據最近研究，彼此相距九千三百萬五千哩，太陽系最外的行星冥王星，與太陽的距離比地球距太陽的距離要遠四十倍。太陽雖比地球大至十萬倍，但不過是銀河系中一千萬萬個恆星之一，而且是非常渺小的。銀河系的構造大約是一個車輪狀態，中心厚而邊薄，全銀河系的直徑約有十萬光年，厚度約爲其十分

之一。銀河系雖然這樣大，但此外還有三千萬個類似我們的其他銀河。每一個銀河間相隔的距離平均約爲一百五十萬光年。這些衆銀河系之間又因其相互的關係而組成許多更大的體系，即所謂超銀河系，這樣可以組成的超銀河系殆有四十處，更有人謂有三千處之多。簡單來說，我們的機器眼截到現在所能窺測到的宇宙空間的距離，約爲五萬萬光年直徑的範圍，其中包含有銀河系約三千萬，每一銀河系若照我們所處的銀河系的比例，各包含恆星約一千萬個，則全宇宙當有恆星三百萬萬萬個，在恆星與恆星之間，是廣漠的空間，除了一些極稀薄的鈣雲以外，可謂一無所有。

這就是我們所謂有形的宇宙，也就是「人類已知的」，而「實際上」存在的宇宙。

但是宇宙的意義還不止此，我們應該知道上述的數字不過是現今天文儀器窺測的能力限度以內所能計算到的，在這限度以外，也許還有更廣大的空間存在着，也許還有一個「無形的」，「未知的」，「想像中的」宇宙存在在那裏，待我們將來的發現。

談到這裏，我們就自然要連引到一個問題上，我們的宇宙是否有有限？如果有限，則有限之外更是什麼？我們不能想像一個宇宙是有邊的，因爲既有邊就必有非邊存在，如地球邊沿之外有空氣存在一樣；如果無限，則我們更不能想像，因爲我們在經驗中沒有一件事物是無限的。即令如

愛因斯坦所說，宇宙是無邊而有限的，因為它像一個大肥皂泡，空間不是平面，因物質有相互吸引的關係，空間形成一個彎曲面，因此它是無邊而有限的。但肥皂泡既有面必有裏，裏是什麼？肥皂泡無論是如何大，既屬有限便必定有外，肥皂泡之外是什麼？人吹的肥皂泡飛在空氣中，上帝造的肥皂泡放在什麼東西當中？

以上不過是單就空間一點來談，此外還有時間的問題。無論宇宙的時間歷程如何久遠，我們也許能想像其無終，但無論如何不能想像其無始。因為在我們的經驗中沒有一件事物是無始的。如果宇宙有始，則有始之前是何狀態？如果無始，則無始從何而始？即令我們承認宇宙是上帝所創造出來的，則我們也不能不再追問一下，創造上帝者又是何人？

像這一類的疑問，根據常識來解釋，是永遠得不到圓滿答案的；因為常識所依據的是此時此地的有限原理，祇能應用於此時此地，不能推之於無窮，強把一時一地的應用原理當作萬古不易的準則，以為可以範圍天地而不過，勢必釀成牴觸矛盾的不通結果。有許多互相牴觸無法解決的問題，都是由於強把一時一地的原理應用於他時他地之故。井底之蛙自以為天之大大不過如井口，由其所見之不廣，所以執固陋之理以為是，一切相信有絕對真理存在的人，所見都不過是井底蛙之類。

哲學的有機論

有機論者認爲宇宙間只有此時此地適用的真理，而沒有絕對普遍到處一律適用的真理。不但在抽象的邏輯方面是如此，即在具體的事象方面也是如此。譬如說大小吧，就完全是一個比較問題，太陽比地球大，但比起銀河系中的其他許多恒星來，就小得多。我們用尺去量物體，以爲可以得到一個準確的結果了。但依照費氏收縮定律，則尺子的長短也隨着所在環境而伸縮，尺子並不是絕對的標準。又如說方圓吧，似乎世界上的方形與圓形物體是各自絕對存在的，但事實上並沒有絕對的圓到無可再圓的圓，也沒有絕對的方到無可再方的方。所謂方與圓不過是個比較的名詞。絕對的圓與絕對的方祇存在於我們的概念中，事實上並無此物。唯心論者以爲既然在我們的概念中有所謂絕對的圓和絕對的方，因此就以爲絕對的標準雖不存在於具體的事物中，而仍可存在於抽象的概念中，因此創爲「理型」之說，以爲理型才是實在的。殊不知人類之產生各種理型的概念，乃是生物演化上的一種方便作用，我們把許多不同形狀的物體用類化的方法將他們分作方圓兩大類，完全是一時的方便，並不是真有如此的超現實的理型存在於虛無縹緲的理念世界中。所謂理念世界，實際上並無此物，人們常說「人同此心，心同此理」，似乎真有所謂絕對理性者，「如有物焉，得於天而具於心」。實際上所謂「人同此心，心同此理」，也不過是個大概的說法，譬如說，我們見一物以爲是圓的，他人見之也以爲是圓的，便以爲人心之理都以爲圓了，其

實我用這個「圓」字時，心目中所擬的形狀未必即與他人之所謂圓者吻合無間，即我在前一刻所
想之圓也未必與後一刻所想之圓同爲一物，可知所謂同者祇是名目上聲音上的同，而非實際上或
擬想上的同。嚴格說起來，即名目聲音上也無所謂全同，因爲不但寫的「圓」字，讀的「圓」音
，全有形體聲調大小輕重等區別，即腦中想此「圓」字時，意義也非全同，由此可見所謂「人同
此心，心同此理」，不過是爲實際上方便起見一種概括的說法，其起原是實用的而非先驗的，這
雖是唯用主義的看法，然而確是合乎事實的。

因此有機論的宇宙觀並不承認宇宙間有絕對客觀的標準，無論這標準是存在於理性抑或存在
於物質，有機論者以爲宇宙是一個大有機體，其中萬事萬物都是相互依賴而顯現的，沒有甲便沒
有乙，沒有乙也沒有甲，在甲和乙的各自個體觀點上，便有主客親疏的區別，在甲乙……等交互
構成的有機全體上，便失去了一切的分別。從每一個構成宇宙的單位上做出發點去看，世界便有
無數套的理，譬如中國人說日本在東面，美國人說日本在西面，都是理；若從整個有機宇宙的觀
點看去，則宇宙並無一理，因爲理是從有分別起的，全體的宇宙既無分別，何能有理？我們說宇
宙有理，不過是我們替宇宙所擬的理，並非宇宙自具的理，是人賦予它的秩序，而非宇宙的本來
秩序。一切關於宇宙的擬議，無論是大小，方圓，一多，有限無限，久暫……乃至存在與非存在

哲學的有機論

，一切分別都可作如是觀。

所以有機論的宇宙觀，歸終一句話，宇宙是不可思議的，因為它超於思議；同時也是可思議的，因為事事事物物都可以各自爲出發點而思議之。

空間的架構

哲學家的任務就在凡事不肯含糊過去，定要『打破砂鍋問到底』，因此哲學上的一切問題和答案，都是要追求到一個『究竟』。因為如此，所以哲學上的許多議論不是人人所能懂的，所能感覺與味的。我們在這裏，不妨先把關於哲學的一切問題暫時擱下，從現代科學的結論上，來看我們的宇宙和人生是怎樣安排的。

一個旅行者初走進一個城市的時候，第一件要緊的事便是辨明他在這城市裏的位置，然後才能不至於迷了方向。我們這宇宙對於觀察者——人類——雖不是個陌生的東西，但它似乎比世界上任何城市都要迷人些，因為一方面看它是太大了，另一方面看它又的確是太小了。

現在每一個受過教育的人，都知道我們人類是處在一個形似蘋果的地球上，這地球不過是太陽系中一個行星，距離太陽有九千三百萬五千哩遠。太陽系中像我們一樣環繞太陽公轉的行星還有七八個，其中最大的木星直徑要比我們地球大十一倍，最遠的冥王星距太陽的距離比我們地球與太陽的距離要遠四十倍。我們人類在地球上是非常渺小的，但是地球和太陽及木星比較起來，

哲學的有機論

也是非常渺小。一隻可容納木星的大箱子，可容納一千個地球，即一三三一一個地球，而太陽之大又可包容一千多個木星。

太陽雖是這樣大，但它不過是銀河系 (Galaxy) 中一千萬萬個恒星之一，而且是非常渺小的。現在天文學家應用物理學上的分光術以測定星光的光譜，按照光譜的顏色，我們知道最大的恒星是紅而冷的，中等大小的恒星是青而熱的，到了很小的恒星則又復紅而冷起來。最小的紅矮星大約有木星一樣大，即比我們地球還大一千倍。至於中等大小的青星，不但遠大於我們地球，即比我們的太陽也大一千倍以上，而最大的紅巨星則比太陽要大一百萬倍。但是所有這些恒星都不過是銀河系中的一員，我們所隸屬的銀河系，其中包含這些大大小小的恒星約有一千萬萬個以上，而恒星與恒星之間，還隔離着有廣大的空間，恒星和這廣大的空間比較起來，簡直微小到不足比數，最近的恒星距我們地球差不多比最近的行星恰遠一百萬倍，假如把五隻水果放在五大洲上，差可比擬恒星的大小，及其相互間的距離。

對於這廣大的距離，我們不能拿地球上的一切尺度去量它，祇得另造一種專量天空的大尺，這就是以世界上速率最快的光作單位，光每秒鐘速度為十八萬六千哩，光在空間行一年所經的速度約為六萬萬萬哩，謂之一光年。人馬座 (Sagittarius) 的比鄰星 (Proxima) 是距離我們太

陽系最近的星，約距四又四分之一光年。

恒星與恒星間的距離雖然如此之遠，但與更廣大的空間比較，則又不足比數。有許多星從遠處看來，實在是團聚在一處的，這就叫做星團。在我們的銀河系之中，約有兩種形式的星團：一種叫做疏散星團（Open Clusters），因其多集於銀河的平面附近，即約在銀河平面的三千光年境內，故又稱為銀河星團（Galactic Clusters），但為避免與大銀河系相混淆起見，似乎以稱為疏散星團較佳。現今星表上所測定的疏散星團約有三百多個。另外一種則稱為球狀星團（Globular Clusters），其分佈多在距銀河系的平面二千光年以外。星團並不是一個臨時集合的團體，其組織頗為整齊，同一星團之內的衆星其進行的速度和方向都相同，疏散星團每團所含星數較少，平均不過幾百個，球狀星團則含星甚多，每團含有幾萬到幾十萬的恒星，很像鄉村人口與都市人口的比例。疏散星團距離我們太陽系較近，大致都在四千光年以內，而球狀星團則距太陽多在一萬光年以上，至少有三分之一的星團距日十萬光年之遠。

但所有這些疏散星團和球狀星團，都不過是組成我們銀河系的一部分。銀河系是一個更高度的天體組織，其中包含羣星約有一千萬萬個之多。所謂銀河系並非專指我們在秋季晴朗之夜所見的天上光輝燦爛的銀河，乃指銀河內部以及銀河附近包含的許多星辰所構成的整個體系而言。銀

空間的架構

哲學的有機論

河系的構造乃由恆星星團和明亮的星雲以及黑暗的塵雲所合組而成。銀河系內的恆星雲是比星團包含恆星更多的大星系，成爲帶狀而非團狀，我們的太陽系就是位置在其中，一個或好幾個大恆星雲所組成的星系的近中心地帶。我們如果注視天際，即可見有一羣排列如帶的明星，穿過銀河，成一大團，對於銀河成十二度的傾斜角，我們平常眼中能見以及用小望遠鏡所能窺見的明星，多屬於此星系中，這就是包括我們太陽在內的星系，學者名之爲本星系（Local System）。本星系的直徑估計約爲一萬光年，與銀河系中其他恆星雲的大小畧相似。我們平常肉眼所看到的橫亘天上的銀河，實際上不過就是許多恆星雲的集合體。

關於銀河系的構造形式，現今天文家約有三說，尙未有定論。依照舊說，銀河系的構造是一個輪形狀，中心核約在人馬座大星雲處，近中心處散布的星較厚，愈近邊則愈薄，全銀河系的直徑約有十萬光年，厚度約爲其十分之一。在中央的核的兩對邊，相隔約三萬光年，發射兩道恆星雲所成的大星流，在同一平面，依同一旋轉方向而彎曲。依此見解，我們的銀河系似乎也是一個漩渦星雲的狀態。我們的本星系即位於銀河系核心點到邊界上的中點，距離銀河系核心的人馬座大星雲約四萬七千光年。近來發現恆星的運動，既非偶然的移動，也非均勻的排布，似乎是全銀河系繞一個中心軸而自轉，形如車輪之繞車轂而自轉，這大輪的自轉速度是每秒鐘兩百哩，就是

這樣的速度，也還得三萬萬六千萬地球年才自轉一週，但我們由種種的證明似乎這個大輪在過去已轉過不止數千百週。

銀河系雖然是這樣廣大，但近年來天文學家的觀察，已可斷定在我們的大銀河系以外，還有三千萬個類似我們的其他銀河系，有些是漩渦形的，有些是橢圓形的。其中距我們最近的，爲北三角座 (Triangulum) 之麥息厄氏表中第三三號星團 (Messier 33)，其距離約爲七十七萬光年，其直徑爲十五萬光年。此外爲仙女座 (Andromeda) 的大星雲，距離約爲八十萬光年，這兩個都是我們肉眼所能見的。最遠的星雲，距離有至兩萬五千萬光年之遠的，這是我們現代最精密的望遠鏡所能察及的最遠距離。每一個銀河系間相隔的距離平均約爲一百五十萬光年。

這些衆銀河系之間又因其相互的關係組成許多更大的體系，即所謂超銀河系 (metagalaxy)。(近來天文學家研究銀河系以外的衆銀河系，發現可以組成的超銀河系殆有四十處之多。平均每一超銀河系包含百餘銀河系，頗與疏散星團的組織相類。更有人研究后髮座 (Coma) 和室女座 (Virgo) 附近的高級天體，察知在十度範圍以內，超銀河系之數殆有三千之多。在南方半人馬座中 (Alpha Centauri)，約三度之面積內，有超銀河系一處，據哈佛天文台的測定，其距離約爲一萬五千萬光年，其直徑約爲七百萬光年。

空間的架構

哲學的有機論

現在我們機器眼所能窺測到的空間，已經如此之大，即五萬萬光年直徑的範圍，其中包含有銀河系約三千萬，每一銀河系若照我們銀河系的比例，各包含恆星約一千萬個，則當有恆星三百萬萬萬萬個之多，大多數的恆星都比我們太陽大百千萬倍，而每一個恆星與其他恆星間的距離，我們前面已經說過，簡直像五隻水果放在五大洲的一樣，又如將六隻黃蜂放在長千哩，廣千哩，高千哩的大籬中盲目飛行，也差可比擬恆星間的相互距離。若使這些黃蜂的飛行速度慢到僅及蝸步的百分之一，又可比擬恆星宇宙中的運動的速度來。請閉目想想，我們的宇宙空間是如何之大！

但我們現在最精密的望遠鏡中所能看到的天界，已經真達到了空間的極限嗎？我們知道決非如此。我們祇能說這種遠近的限制是受我們機器眼的限制所致，如果我們能更改良我們的望遠鏡，則我們的視界也許還能擴充到兩萬萬五千萬光年之外。也許所有這些超銀河系都還不過是一個更大的體系之一部，龍德馬克 (Lundmark) 把這個更大的體系叫做基本銀河系 (Metagalactic System)，也許我們所處的基本銀河系之外還有無數的基本銀河系，合組起來成一個更大的天體系統。所有這些似乎距我們使用的宇宙二字的真正意思尚遠，然則宇宙果真是永無限際的嗎？依照愛因斯坦的相對論，却又不然。空間雖無邊而却有限，因為空間的度數乃由空間所含的

物質來決定，物質愈多，則因物質相互吸引的關係，空間愈小，我們的宇宙因為物質吸引的關係，把空間吸成一個彎曲面，就像一個肥皂泡一樣，所謂空間就是指這肥皂泡的表面，至於肥皂泡的裏面和肥皂泡之外還有些什麼，是否還用得着這些裏面和外邊的觀念，這就不是現代科學所能解釋的，不得不讓哲學家去玄想了。

從一九二九年以來，天文學家始發現一切星雲的運動都在遠離地球而行動，而且距離越遠，速度也越增加，其增加率為百萬光年距離每秒鐘的速度百零六哩。這種觀察證明相對論的空間觀念還得修正，即空間的大小並非是固定的，我們的宇宙還在繼續擴大，它的量向是每一三萬萬年左右漲大一倍。這樣繼續膨脹不已的宇宙，像一個肥皂泡一樣，越吹越大，是不是總有一天也會像肥皂泡一樣，嘣地一聲，虛空粉碎，大地平沉呢？這個問題就讓我們在下面再討論了。

二十九年八月

哲學的有機論

從自然科學的觀點去看，宇宙間的一切現象可以還原為空間、時間、物質、能力四種現象，便連人類的精神現象也不是例外，因為精神現象的構成基礎是離不開物質的。因此我們現在要建設有機主義的宇宙觀，便應當先從這四種基本現象的解析入手。現在我們先談空間的問題。關於這個問題，我們在他篇裏已經談過，但那裏談過的是天文學上對於空間的事實描述，現在却要根據這些描述建設一個系統的觀點，故不妨重複檢討一下。

在古典物理學中，空間和時間的現象却是各自獨立處理的，照他們的想法，空間好比一個廣大的箱子，其中充滿了物質，和比物質微點更微細而不可見的「以太」。空間便是空間，與物質的存在與否毫無關係，假使宇宙間的物質全部消滅，空間依舊存在，並且一樣大小。物質的特徵之一便是運動，而空間却是絕對靜止不動的，因此物質的動向和速率便可以這絕對靜止的空間作為標準而測度之。

我們知道最初建下空間概念的基礎的是希臘的數學家歐克利得（Euclid），研究空間的科

學是幾何學，歐克利得先替幾何學建立起一大串公理，然後進一步由公理以推證出許多條的定理，用作支配空間現象的法則，定理是由公理推證出的，但公理本身却只憑直覺認識就建立起來，並無何種證明。在古人的心理，以為人是有理性的動物，公理是理性所直接證明的，所以用不着再求證明。但近代數學的發展，使一向認為「人同此心，心同此理」的歐克利得幾何公理，也發生了動搖。在歐克利得的公理中，有一條是規定平行線的特性的，這條公理說：『在平面上通過一點與設定直綫平行之直綫，只限於一。』這條公理的正確性並無人懷疑，但若欲由此公理本身自行證明其正確性，却是不可能的。二千年來有許多數學家企圖設立許多證明去證明這個命題的正確性，結果都屬錯誤。有些人假定了其他同等的性質的公理，企圖由此去證明平行公理的正確性，如三角形三內角之和等於兩直角，及大小不同的幾何圖形可以按幾何學的相似定律而成相似形之類。但這樣一來，不過是把問題的形式變換了一下，內容依然一樣，因為這些假定的正確性依然是與平行公理同樣是無從自證的。

直到十九世紀，這個問題才有一種完全新的解答。有兩個數學家波耳葉 (Boisjari) 和羅巴乞夫斯基 (Lobachevski) 始發見那平行公理可以從邏輯的全部組織中抽去，並且發見可用一種相反的敘述去代替那一向認為天經地義的平行公理，仍可產生一種並不矛盾的幾何學。譬如：『互

空間的性質

相微傾的二線，應當永不相遇』，這種新公理似乎與常識的直覺相反，在非數學家聽了似乎不能理解，但他們却可建設一種自圓其說的新幾何體系，不問與直覺是否矛盾。這樣的新幾何體系一般稱爲非歐克利得幾何學。照這種方式設立的非歐幾何學不止一種，上述的波——羅二人的非歐幾何學不過是一種特例，直到數學家黎曼（Riemann）才爲非歐幾何創立了普通的基礎。自此以後，我們就說黎曼空間是最普遍的一種幾何空間，上面所說的其他空間都是黎曼空間的特例。

又假設在這個表面世界的下方若干距離之處，還有一個平面世界，也有二度生物住在上面。我們還可幻想在這世界中有一種隱祕的力，能使光線從上方世界中穿透到下方世界，而使上方世界的一切物體的影子都投射到下方世界，結果下方世界的一切物體連量尺在內，都和上方世界相同。於是他們用同樣的方法去量圓周比率時，也必得到與上方世界同樣的結果，下方世界的生物是不是以爲他們的表面也有一個突起的瘤呢？他們可以這樣想，但實際上他們所住的却是一個真正的平面。

上述的兩個例正可以照樣應用到我們的三度空間的世界上去，我們真正空間究竟是平面抑或曲面，實在是一個無從判別的問題。我們測量時所據的標準是測量尺，但安知尺的長短不是隨所

在地域而伸縮呢？依照費慈格拉（Fitz Gerald）在一八九三年，勞倫慈（Lorentz）在一八九五年，先後所發表的理論，却證明一切物質在不同的方向運動時，可以伸縮其長度。因此我們的尺子與其他物體一樣的伸縮，即使到遙遠的空間去，那時物體在實際上儘管已經漲大了，但用尺量來依舊和未漲前一樣，正和抗戰以前一斗米換一尺布，到了現在米價與布價雖然飛漲，但米與布的比價依然不變一樣，所以糧戶與豪商們大可以說物價糧價並沒有漲。嚴格說來，物價的漲與不漲都是真理，就物價對法幣的比例說是漲了，却也可以說並沒有漲，但看我們隨便採取那一種標準罷了。

因此我們討論到空間問題便可以覺悟到幾件事實：

第一、歐克利得幾何空間並不是唯一絕對的空間，理論和事實上我們儘可以有無數種不同體系的幾何空間，都是真的，也都是實在的。

第二、這樣說法並不是說真理可以隨人製造，幾何空間可以隨人想像，真理與非真理之間自有區別，也自有標準，但這標準不是存在於另一絕對的理想世界，而是隨所在環境的配合而定。歐克利得幾何體系在區域的空間是真理，因為他能與環境配合而不發生抵觸；到了廣大的空間中，歐氏幾何便失去了真理的價值，便須另以他種非歐幾何體系代替之了。

空間的性質

哲學的有機論

第三、真理之是否真理，只看它所建立的幾何體系能否自圓其說而不發生矛盾，黎曼等之非歐幾何學之成爲真理，就因爲在他的體系內並無矛盾，我們隨便胡謔的幾何學之所以爲胡謔，就因爲不能自圓其說。

第四、空間中的物體都是隨便變的，尺子同樣也有變，因此事實上無所謂客觀的絕對測量標準，某某幾條尺相隔距離非常之遠，我們說它們的長短是一樣的，並非真正一樣，不過說它們與所在周圍物體的比例是一致便了。這種一致的定義，我們叫它做「同格定義」。我們若相信尺量的結果，定要問某地的鐵塔是若干「真」尺高，這是毫無意義的事。因爲世界上可以有許多「真」尺，但不能說那一條尺才是絕對惟一真正可靠的標準尺。如果我們以爲只有我們地球上的尺子才是絕對的標準尺，則我們必須記得地球上的尺子如果携到別一空間上去，它的長度也照樣要變化的。因爲事實上我們只能採用同格定義的真理觀，正如有些人說，美國每一公民的負擔是六百萬美金，中國每人還不到兩塊法幣，因此說中國人的負擔太低，但他們却不知道中國人拿兩塊錢的時候與美國人拿六百塊美元是一樣的艱難。

第五、依照古典物理學的說法，假使「以太」是一個絕對靜止的系統，一切物體的運動皆可以此靜止的「以太」爲固定的坐標而測量之，這種靜止的以太即與靜止的空間同義，其意即謂物

質與空間各爲獨立之事物，物質儘管在空間中運動，而空間本身則絕對靜止。但自愛因斯坦的相對論出現以後，已經把空間、時間、與物質扭合在一起，沒有物質便沒有空間。空間的度數乃依空間所含有的物質來決定，物質愈多則空間愈小，故空間不但並非絕對靜止，而且也無一定的範圍。從一九二九年以來，天文學家發現一切星雲都在作退離地球的運動，並且退離速度與星雲對我們的距離成正比例，這麼一來使我們認識了空間正在膨脹的新學說。這空間的運動性，也是符合於有機主義的新觀點的。

第六、由上所說，空間本身並無絕對獨立的性質，它必須與時間和物質相對而成，沒有後二者便沒有空間，沒有空間也沒有後二者，實際上三者本來是一個整體，不應該去分別，所謂分別，不過我們強爲之分別罷了，這種相待而成和萬物一體的事實，也證明有機主義的正確性。

時間的架構

從宇宙的空間架構的研究上，我們知道宇宙本身是一個層復的結構，以星爲其單位，每一顆星好像建造房屋時的一塊磚一樣，星的顏色不同，大小不同，但是所含的物質却似乎差不多。星的組織有雙星，有一顆主星與幾個衛星組成的一個系統如我們的太陽系，有疏散星團，有球狀星團，有含星更多的恆星雲，有包含無數恆星雲與星團的銀河系，有包含許多銀河系而成的超銀河系，超銀河系也許不過是一個更大系統如假設的基本銀河系的一部分，而這個假設的更大系統也許又是另一更大系統的一個單位，照理論上可以推之無窮。

照這樣看來，我們必然會引起一種問題，像這樣龐大的宇宙究竟是怎樣起源的呢？它的將來是怎樣一個結局呢？這樣一問，便會從空間問題轉到時間問題上了。

說到空間和時間的問題，我們普通的想法總以爲空間好比一隻箱子，時間好比一條流水，我們的物質便是散布在這隻無比的大空間箱中，沿着時間之流向前推進，永無回頭之一日。古典物理學與古典哲學也都是如此想法。但近代相對論的物理學，就不但把時間與空間扭合在一處，並

且把時間，空間與物質都扭合在一處，沒有物質，便沒有時間與空間，而物質還原到最後又不過是一片波動，這樣，空間與時間都是在宇宙之內，而非在宇宙之外，即有了宇宙才有空時，並非先有了一個空間的架子與時間的架子，然後才把物質或能力構成的宇宙系統擺了進去。

這樣的一個宇宙不是我們常識所能想像的。譬如說：我們前面看到物質宇宙的空間是這樣廣大，但這廣大的空間中所含的物質點（即星辰）與全空間比較起來實在並不算多。除了星辰之外，廣大的空間是否還有其他的微細的物質散布着，我們不得而知，但因為各星球的相互吸引和排斥的關係，我們可假定其在宇宙空間中即使沒有物質，必有能力。但這是指我們的全宇宙系統以內而言，如果我們接受宇宙繼續在膨漲的提議，則對於空間問題，就不能不發生一點疑惑，因為既稱膨漲，必有個膨漲的去處，一個肥皂泡的膨漲，是在空氣中膨漲，一個全宇宙的膨漲，更向何處膨漲呢？我們不能想像在宇宙之外還另有空間存在，因為一切空間都應該包括在宇宙這個概念之內，宇宙之外還有空間，簡直是不可想像，但是不如此又不足解釋膨漲的事實，因為通常我們所謂膨漲，就是指一個物體在空間所佔的位置增大的意思。

同樣，對於時間，我們也有些不能想像的地方。根據天文學者窺測遠處各種超銀河系的星雲的運動狀態的結果，我們知道各個星雲的形狀和一般外觀都很不一致，但是若把各種星雲比較起

來，卻可排列成一個順序，即有些星雲外觀上是一團大氣，作圓球形狀，辨不出其中的恒星，有些星雲卻像我們的星系一樣，變成一個扁平的車輪狀態，其中能分辨出有許多成顆的恒星，共繞一軸而自轉。前一種狀態表示星雲的初期，後一種則表示星雲已經凝結成各星球後的狀態。這樣的順序恰符合一個大瓦斯球逐漸收縮時的狀態，即球越收縮，旋轉速度越增加，球的旋轉越快，形狀越扁平，到相當程度，形狀扁平到再無可扁平了，那時候旋轉速度的增加便促成物質從這球的赤道部潰散，其結果一團大氣凝化為若干分離的小球，便成了我們銀河系的今日狀態。

如果這種推論是可靠的，則我們可想像宇宙的起源是一團混沌的瓦斯，瓦斯球裏的各個微點並不是平均分布的，因此常在擾動的狀態，結果會分別凝成無數較稠密的瓦斯片，這便是今日的星雲，又由此而凝成固定的諸星，其中極微小之一星上，產生了有機物，即我們人類的祖先。

計算這個宇宙自從由當初混沌一團的瓦斯球開始變化以後，直到現在，共經過若干時間，雖然是一件很難的問題，但居然有人去計算。這計算的依據便是各星球的放射能力。無數恒星和我們的太陽一樣，終朝放射大量的光，星的質量愈大，放射的光總量也愈大，並且這光一經放射出去，就永久週行於宇宙，不會回返到出發點。這放射出的光是由一個星球的儲藏能力所變成的，因此一個星球的光放射愈久，則此星之能量愈減少。光是有重量的，故任何放光的物體必會失去

重量。五十匹馬力的探海燈所射出的光，其重量失去的速度爲一盎斯的二十分之一，太陽面上每平方吋在一世紀中失去重量的速度與五十匹馬力相等，若以此數乘以全部太陽面的平方吋，則其積數爲每秒鐘全個太陽失去重量共約四百萬噸，每分鐘失去二萬萬四千萬噸，一天就要失去三千五百萬萬噸。不過太陽放射能力的速度並非永遠一樣，乃是質量愈大時，放射量也越大，即是越在過去，放射量越大，能量的消失也越大，越往後越減少。依照科學家精密的計算，可以算出太陽的年齡大約在五萬萬萬到十萬萬萬年之間，地球的年齡則不過二十萬萬年。不但巨大的星球有這種放射能力，即渺小的原子也有放射能力，我們或者可以說，星球的放射能力亦即由星球上所含的原子的放射能力積合而成。所謂原子的放射實際就是原子的消滅，即是由物質轉變爲光能。原子放射的原因是由於原子內部所包含的電子的構造變化而起，一個原子是由陰陽兩種電荷的粒子相互吸引而組成，陽電子即質子，居於中心，陰電子普通就叫電子，則圍繞質子的四圍構成一層或幾層的軌道，如果有時陰電子從更高一層的軌道上跳躍到低層去時，即離中心的質子愈近，這時能力便轉化爲放射而射出一部分，如果陰陽電子擠在一處而相互抵消，則物質的原子消滅，能力解放而爲輻射光。天空中的星辰放射如此大量的光，其意即表示星辰的物質原子在逐漸減少。依此計算，我們太陽的壽命大約還有一萬五千萬萬年之久。至於銀河系以外的大星雲，其重

量遠過於太陽者甚多，其壽命當然應比太陽為長，如大仙女座 M_{31} ，約有三十五萬萬個太陽之重，其全部壽命當為八十萬萬萬年。又星雲 $N.C.C.4594$ 有二十萬萬個太陽之重，其全部壽命當為一百一十五萬萬萬年。

整個宇宙共包含有若干質量的物質，當然我們無從計算，假定依照普通相對論的講法，認物質宇宙為一緊湊的曲面，則宇宙的半徑或為 10^{24} 哩，即十哩的二十四次平方，其包含的電子質子總數當為 10^{73} 個，亦即 10^{43} 噸。當然這不過是一個克己的計算，將來人類觀察天象的能力進步以後，所發現的宇宙容積也許比現在大萬萬萬倍也未可知。

又據愛丁頓 (Eddington) 的計算，宇宙最初的半徑等於十萬萬零六千八百萬光年，宇宙的總質量等於 2.14×10^{55} 格蘭姆，宇宙間的陽電子數等於 1.29×10^{79} ，宇宙最初的物質密度是等於 1.05×10^{-27} gm per c.c. (每1立方公分中的格蘭姆)，即等於一千五百八十立方公分中有一個氫原子。

也有的科學家把宇宙時期求出一個循環期，每一循環期為 10^{100} 年，即是說我們的物質宇宙由混沌初期起，至物質消滅淨盡變為又一混沌止，共為十的自乘一百次。這個數目比起宋朝邵康節先生的十二萬九千六百年為一元的元會運世之說來，真覺得古人的所見太小了。

在前章的末尾，我們已經提到天文學家注意宇宙正在繼續膨漲的事實，對於這個事實，天文物理學家的解釋各有不同，最可注意的是有些物理學家根據熱力學第二法則去解釋這個現象，並發出駭人的預言，說宇宙是一天一天向着消滅的路上去走，最後必有完全滅亡之一日。所謂熱力學的第二法則，就是說宇宙間的一切能力永遠是從較高的階度向較低的階度去走，直到能力完全平衡始告終止。這種變化是不能逆轉的，比如光與熱都是能力的表現狀態，一百萬愛格(ETTS)的光能很容易變為一百萬愛格的熱能，但相反的變化却不可能，一百萬愛格的光能既因為變為熱而消耗，就永無重變為一百萬愛格的可能的。在放射能力中，短光波變為長光波後，就永無復返為較短光波的希望。我們知道熱力學的第一法則是能量不減，即宇宙間的能力雖有光電磁熱種種變化，但其總量是不變的，這個法則現在已解釋為能力與物質共同不減，即物質也當作是能力的一種狀態，兩者合起來的總量是不增不減的。熱力學第二法則並未推翻第一法則，不過告訴我們全宇宙的能力總量雖然不增不減，但其作用却越變越少，因為能力只有在不同的階度間的傳達時才能做有用的工作，如果彼此階度都是相同，則沒有傳送的可能，即沒有能力的作用了。我們想像有一旦整個宇宙間的溫度會一律相同，則能力即將失其效用。我們的宇宙若照着熱力學第二法則的解釋，則正是向這個平均溫度的路上去走，因為高度的能力可以變作低度，而低度則不能

復返為高度，所以總有一天會達到全宇宙間能度一律平均的狀態，這便是宇宙的滅亡時期，因為這時候一切能力都停止了作用，變成一個死氣沉沉的空間。這種種情形又可以解釋為宇宙的能的組織程度的逐漸降低，從較高組織降為較低組織，最後就到了無組織的混沌狀態，所以我們可以說：宇宙的終極狀態必為每個能消滅的物質原子都消滅了，物質完全化為能力，而一切高級的能力又都化為低級的能力，即都變為溫度一律平均的熱能，永遠周游於圓形的空間中，這就是宇宙的最後極限。

應用這個理論，我們也可以推想在過去宇宙間的能的組織必然是較今日為高，越追溯得遠則組織越高，這程度也必有其極限。在已往的有限時間，宇宙一定有一個極限的組織形態，這形態不能從任何較低級的組織狀態中發育出來，這顯見得宇宙必有一個開始時間，也可以說，這是宇宙時間的開始，因為時間並不是超宇宙而存在的，他不過是宇宙的一種函度。瓊思 (J. H. Jeans) 在「神秘的宇宙」一書中說：「當我們把時間之流向後追溯上去，經過十分長的旅行之後，我們必然會達到時間之源，現在的宇宙還沒有存在的一個時間。」

照這樣，我們便可以說，宇宙有一個開始，也有一個終期。宇宙的形態是靠着各種程度不同的能力組織而表現，所有這些都是我們對於有機物的一種常見的狀態，因此「宇宙是有機的」這

句話並不是泛泛之談。所不同者，一切有機生命的進向是從低級組織進化到高級組織，而宇宙的進向則是從高級退化到低級，這種差別自然極關重要。但我們知道一個人的生命從中年以後也是漸向組織解散的路上去走，安知我們今日的宇宙不是個中年以後的宇宙，在過去還應當有他的少壯期和新生期呢？美國的物理學家密里根（Millikan）前數年曾發表新生宇宙論，主張放射光可產生新的物質原子；又有些科學家以為熱度在 10^{10} 度以下時，物質是逐漸分解，最後化為放射光，到 10^{12} 度為其極限，過此以上，則物質發生逆轉作用，即由放射光而重組為高級的能力形態以逐漸產生新物質，因此假定在熱度增高到 10^{12} 度的空間，即有逆轉作用產生，在最深處的空間是有這種熱度存在的。因此我們可以想像即使宇宙全溶解為混沌的狀態，也有一天會重新組織起來產生新的宇宙。不過這種說法只是數理上的推測，尙未能如熱力學第二法則之可以實驗證明罷了。

時間的性質

我們把時間問題和空間問題互相比較的時候，必須立刻注意到下面的這件事，就是時間和我們人類相接觸好像比空間近一些，和我們的內心互相交織似乎也要密一些，因為我們的精神流動起來，是只順着時間的次序，並不包含在空間的擴張之中的，時間彷彿一道長流的活水，一直向前，永不回頭，我們不能想像它有一個起源，我們也無法斷言它何時才會終止。物質的宇宙和生命彷彿浸潤在這一帶長流中，不知不覺被帶上前去，不知是生命創造了時間，還是時間創造了生命。

古典物理學的時間觀和空間觀是同樣的呆板，他們以為時間也是獨立存在與一切事物不發生關係的。古典物理學對於時間的研究是從「量度」開始。在他們看來，以為時間的過去有精確的勻稱性，時間可以分成相等而連續的段落，而且物理學家已創造了特殊的器械來測量這種時流。然而實際上，這種量度永無絕對的標準，時間的量度儀器叫做鐘，但是物理學家久已知道，尋常的鐘不能夠量度終極的時間，又必須把它時時撥動，時時校準，因此他們必須尋找一種特殊的

鐘，以作量度的精確標準。在天文學上他們採取了恆星作為標準鐘，這鐘所量度的時間叫做恆星時。

天文學家為什麼要採取恆星時而不採用太陽或行星作計時的標準呢？因為他們曉得太陽的貌似運動速率，看起來是變動無定的，從今天太陽正午到明天太陽正午的時間，依着地球在其橢圓軌道上的地位不同而日日變化。今天，明天，後天，在表面上同是二十四小時，但實際上經過時間的長短並不相等，因此，這隻太陽鐘並不可靠。同樣，我們地球上的時鐘也就是一樣不可靠。

但是恆星果然就是絕對可靠的時間量度標準嗎？我們說地球動，太陽動，但是恆星果然就絕對不動嗎？我們已經知道，太空中的多數星雲，正在以一定的速率對我們地球作退離或進向的運動，其中退離速率較大的，竟大至每秒鐘一千八百呎，就是等於一日間可以從地球走到太陽那裏。如果地球和太陽因為是運動不居所以難於當作測時的準確標準，則這比太陽的運動速度更不知大若干倍的恆星羣，就能够當作絕對的標準嗎？若再精確一點說，天體的運動與否原也不過是一種比較的說法，我們固然可以假定恆星為不動而認太陽系對之作相當的運動，但也不妨假定太陽系為絕對靜止而動的倒是恆星，但須記得，這一切都不過是相對的假定，宇宙間沒有絕對的運動

時間的性質

，所以也沒有絕對的時間。

由此看來，我們可以覺悟所謂時間的量度無論採用任何標準都不過是一種相對的說法，在我們的主觀經驗上大家都知道時間的長短是並無絕對一致的標準的，俗語說：『歡娛嫌晝短，愁人恨夜長。』在有機生命的發展過程上也沒有絕對一致的時間長短標準，一個靜坐深山的學道者，活到八十以上的高齡，看起來他算是比終日奔波勞碌的四十短命者壽長，但因為靜坐者的血液循環速度較慢，所以他在生命的享受方面並沒有比勞碌者更壽長些，兩者也許是一樣。生理時間和客觀時間的不一致，也是容易明白的事實。但常識的迷誤依然使我們容易誤會宇宙間除不一致的心理的經驗時間和生理過程時間以外，畢竟還有絕對一致的客觀時間存在於生命以外。但相對論以來的新物理學，早已把這個迷誤打破了。我們在宇宙間無論如何找不到一隻絕對準確可靠的標準鐘，無論它是地球，太陽，或者恆星。

因此我們對於時間的量度依然和對於空間的量度一樣，只能採用「同格定義」的相對說法。我們把地球公轉太陽一周叫做一年，一個人在地球上活到八十歲，意思就是說他活着在地球上隨轉了八十周。假如我們此刻有一種神力把地球的公轉速率弄慢了，使它繞太陽一周需要三十倍於現在的時間，即約等於土星繞日的時間，同時把自轉的速率也降低了，依然是三百六十五次自轉

等於一公轉，則我們地球上的人，無論依據時計或其他的度量標準，決不能覺察出時間已經緩慢，我們的生命躍動和想像，結果也隨之變了，則我們活了六十歲依然覺得是從前的六十歲，但實際上比從前已多活了三十倍，即一千八百歲了。如果生命的躍動和自轉的速度依前不變，則我們必覺得人類的壽命突然延長，個個都是千歲以上的神仙。這兩種說法都是真理，我們願意怎樣說便怎樣說。古語所謂「山中方七日，世上已千年」，在山中的神仙看來，也許並不覺得比世人更長壽些，因此他們的生活也並不比世上的俗人更爲可羨。

關於時間量度的問題是相對論宇宙觀的較重要的貢獻之一，相對論使我們知道時間的度量標準並不存在於時間的本身，也並不是絕對的，而只是宇宙間各種事物的運行間相互的關係之一，因此既非客觀的，也不是主觀的。

除了時間的量度之外，時間的次序問題也必須採用一種新的看法。時間之有繼續，事件的發生可以按照先後的概念排列，這是宇宙秩序上重要的根本事實。時間次序的背景便是因果的觀念，是一切事件因果關係的觀念，科學和常識都承認兩件事件之間可以發生因果關係，如報紙的出版必在印刷之後，印刷是因，出版是果，因果之間不能相反，因此它們的時間秩序就可以確定，這就是「時間的不可逆性」，與空間性的根本區別在此。

然而相對論的發展已使這種常識和古典物理學的時間觀起了根本的變化。相對論對於時間的概念是從「同時性」的討論出發的，所謂同時性是指事件在不同的地方同時發現而言的，但是兩地同時發生的事件，彼此之間必須有一種傳達之媒介才能發生比較的關係。譬如在遠處樹林裏開放大礮，我們要想計算開礮的時間，必須用聲音速度的知識，以及聲音所經過的路程長度，計算一下，才能够算出放礮的時間來。在廣大的宇宙中，我們不能靠聲音媒介，但可以採用更速的光作計算的依據。但是無論如何，要準確地判斷兩地事件是否同時發生的問題，是不可能的。譬如我們的地球在今天正午十二點時忽然爆發而燬滅，地球的火光在八分鐘後才傳達到火星上的居民的眼中，因為光從地球走到火星，需時約八分鐘。火星上的人看見這個火光是在十二點八分，而非十二點，火星上的人如要測定地球燬滅的正確時間，當然要從十二點八分中把光線經行所需的八分鐘減去，而斷定事件的發生為十二點。但是光線在天空中經行的速度是否和在地球上的一樣呢？他們無法知道。因為他們如想測定光綫的速度是否不因地域或來往情形而變，必須先與地球上的子遺居民校準時刻，但如欲相信地球與火星的時刻可以校準，則又必須依賴光線的傳遞，而又須先假定光線的速度不變，因此光線的速度終於無從確定，而遠地準確的時間也無從確定。這樣看來，所謂事件的同時性始終是一個無從確定的問題，事件的準確時間既無從確定，則我們就無

法知道何事發生在先；何事在後？何事是因，何事是果？譬如地球在正午十二點爆裂，而火星的氣流在十二點八分以後發生震動，我們固然可以說火星的氣流震動是果，而地球的爆發是因；但我們也未嘗不可假定光線由地球傳至火星需要八分以上的時間，而火星上的氣流震動並非受地球爆裂的影響，或許地球爆裂反是果，而火星的氣流變化反是因。兩者都是真理。天空的距離遙遠，所以這種時間不準確性容易發現，但近地時間的差別雖細，也何嘗不是如此。

由此更進一步，我們就可以知道「時間的不可逆性」也是一種常識的習慣看法，而並非絕對的真理。因為我們說時間是直向的，不可逆的，「時乎時乎不再來」，乃是由兩宗事件的發生次能逆轉之經驗而歸納得來的，譬如人生先有青春，而後衰老，但任何事件的準確時間既始終能確定，如何能判別其先後？我們目覩一件事情的連續發生，全靠光線的傳遞，假如我們旅行的速度超過了光線的速度，並且對事件傳來的方向相反而行，則我們必先覩所謂結果，後覩原因。如先覩人之衰老，後覩人之青春。則我們也許把因果次序倒置一下，以為報紙的出版是因，而刷是果。由此可見「時間的不可逆性」也不是絕對的真理。

愛因斯坦的相對論已經把時間和空間扭成一個交互的體系，在他的宇宙觀中，宇宙是一個時空連續的圓錐四度體，各種事情都是橫切地向各方面去活動。我們要把時間當作是一個單獨的體

系，與其他事物及空間不發生關係，始終是不可能的。

愛因斯坦的相對論對於時空問題的重要貢獻已如上述，然而這種宇宙觀也不是毫無缺點的，因為它是在完全靜止的狀態中立定假設的。一般相對論曾經假設宇宙存在是空間彎曲的惟一原因。如果一個空虛的宇宙，完全沒有物質，則其空間全然不會彎曲，因為沒有物質使空間彎曲，所以它必成爲無限大了。至於不空虛的宇宙，則其大由空間所含有的物質總量來決定，物質總量愈大，則宇宙愈小。據愛丁頓對於宇宙幾種量的計算結果如下...

一、宇宙最初的半徑等於 1,068,000,000 光年。

二、宇宙的總質量等於 2.14×10^{55} 格蘭姆，即等於 1.08×10^{22} 再乘以太陽質量之積。

三、宇宙的質子數（等於電子數）等於 1.29×10^{79} 。

四、宇宙最初的物質密度是等於 1.05×10^{27} gm. per c. c.（每一立方公分中的格蘭姆），亦等於一千五百八十立方公分中有一個氫原子。

所以據愛因斯坦的宇宙觀，宇宙受物質總量的限制，如果希在空間中於某種限度的物質之外，再加以物質是不可能的。換一句話說，他的宇宙是靜止的。可是這種靜止的宇宙是建築於萬有引力的吸引平衡狀態之上，若此平衡破壞，則不管由於什麼原因，就會出現兩個絕對不同的宇宙

一個是物質向中心收縮，一個是物質向四圍擴散。

一九一七年台錫塔(W. De Sitter)發見最遠的天體若向我們而去，則其光譜向赤色一端移動，移位之總量則視物體之距離而定，因此他以爲這種光譜的移位，是物體從地球退離運動的結果，並且不只是一個物體的獨立運動，而是一切物體一個離開一個的向更遠的方向移動，一切的星雲都在背我們而遠離，這就證明宇宙正在擴張中。因爲宇宙若是靜止的宇宙，則雖一極輕微的擾動，如一個電子的破裂，也可使宇宙的平衡不能維持，因此宇宙非是動的不可。因此可以使我們相信，這個物質宇宙必定有平衡的界限，在界限外的物質，拒力勝於吸力，自然漸漸向外擴張，界限內的物質，吸力勝過拒力，也必漸漸向中心收縮。

相對論的總基石在於認空間與時間是平等的股東，但這個平等的概念擴大到宇宙全體便不復見了。相對論的空間時間不可區別之公式，只限於宇宙中一部份的經驗，依閔可斯基(Minkowski)的四元世界觀，如從全宇宙的空間時間看，便不能見他們有何區別，即使我們否認兩者的實在，而他們依然能在我們的感覺上區別出來。因爲有星雲向四方擴張的事實，所以使愛因斯坦和台錫塔接收了動的宇宙觀的提議，空間和時間的性質俱因此改變。因爲物理事實證明離開空間的就沒有時間可言，所以空間性質儘可以改變，而時間則決不能單獨存在。

時間的性質

哲學的有機論

擴張的宇宙是各種物質在時間道路中，從一個物質中心向各方面播散。這種擴張，就是因為物質的能力要求獲得平衡，然而這種擴張歷程却表現於時間之中。換一句話說，因為存在着時間，才有這種擴張的現象。因此我們可以說，宇宙中心之點，即為宇宙時間之起點，時間因此成為空間的擴張之本身。這種情形，逼得我們必須承認時間是一個魚網的狀態，但其活動的方式則為與拋網情形相反，其動力是由中心向外發展的。

由此我們可以聯想到哲學家伯格森對於時間的看法，他以為生命在時間之流中像放煙火一樣，四面擴散，愈擴愈大，以至無窮，說法雖然不同，實際上與前說並沒有什麼牴觸之處。

有機論的時間觀，便是用動的立場，把時空和物質組織成一個不可分的連續體。離開了空間，物質，和運動，我們不能了解時間的真象，因為獨立的時間之流是不存在的。不是我們存在於時間中，而是我們的活動創造了時間。

能力·物質·生命·心靈

——宇宙的統一性——

在前幾節裏，我們會把根據現代天文學和物理學所觀察到的空間和時間情形，簡畧地敷陳了一下。在那裏，我們會指出古典物理學以爲空間和時間可以離開其中所包含的物質而單獨存在，『但近代相對論的物理學，就不但把時間和空間扭合在一起，並且把時間、空間和物質都扭合在一起；沒有物質便沒有時間和空間，而物質還原到最後又不過是一些波動；這樣，空間和時間都是在宇宙之內，而非在宇宙之外，即有了宇宙才有了空時，並非先有了一個空間的架子和時間的架子，然後才把物質或能力構成的宇宙系統擺了進去。』

上面所說的這一種對於空間時間及整個宇宙的看法，是相對論以後新物理學的看法，也是有機論的看法，而古典物理學和古典哲學便不是這種看法。古典物理學和古典哲學都相信空間時間是各自獨立存在的，不管宇宙有無事物，空和時依舊存在。

能力·物質·生命·心靈

關於這個問題，我們在此處不必再加討論，因為以後自然會明白。我們現在先討論另一個重要問題，就是不管空時是否獨立存在，抑或和他物扭合在一處，在整個宇宙之間總還有些別的東西，這些東西是什麼？

上面我們已經提過，在宇宙間存在着的一種東西，我們叫它做物質，此外還有一種似東西非東西的，我們叫它做能力，現代物理學認物質和能力並非兩種，也不承認能力只是物質的副產品，而相反地却證明物質也是由能力所轉化來的。

宇宙間除了物質和能力以外，似乎還有些別的現象，非能力，也非物質，譬如說生命的現象，和心理的現象，有些地方和物質及能力的現象似乎不同。一堆石炭和石炭內所儲藏的燃燒能力不同，一堆石炭和它未變為石炭以前的能生長的植物也不同，一堆石炭和思想上對於石炭的印象和觀念也不同。物質是有形的，能力是無形的，無機的物质如石炭是不能生長的，但當其未化為石炭以前的植物時代却能生長繁殖。一件物質，無論它是有機或是無機，無論它的質或者它的能，我們總可以數量去把它測定，但一個觀念便不能如此。我們可以說一堆石炭有若干斤重，但不能說一個「炭」的觀念有好多重；而且，我們可以吃一碗飯充飢，但「畫餅」却充不了饑。

因此我們便必須考慮這個問題，就是宇宙至少有四種不同的現象，即能力、物質、生命、心

靈，此外當然還可以加上別的，如同宗教的；道德的，及美學上的「價值」之類，也許是另外的一種現象。這些現象之間彼此間的關係如何，是一個哲學上的問題，當然也是科學上的問題。

多元論和二元論者以爲宇宙間應該有各種不同的現象彼此並行存在着，誰也代替不了誰；一元論者以爲宇宙間應該只有一種現象是真的，其餘的現象都是由這一現象所派生出來的。

我們前面已經提過多元論和二元論的主張，有一個根本的難題無法解答，如果宇宙間果真有二種或二種以上的現象並存在着，則這些現象如何能交互發生影響？譬如說：一個心靈如何能對客觀的物質世界發生一種感應？

所以儘管一元論也有種種困難，但哲學上持一元論的人畢竟比持多元論者多。然而，對於這許多根本性質不同的諸多現象，一元論者用何種方式去加以統一呢？

我們在前面已經駁斥過唯物論，唯實論，唯心論，唯理論種種錯誤的見解，但我們却不是接受一個多元論的宇宙觀。有機論在其根柢上也是一種一元論，因爲他是拿「有機」這個原理去解釋一切紛歧現象的，但他有一個和一切一元論根本不同之點，就是他並沒有建立一種實體（如物或心）去當作建築宇宙的基本材料，他所要說明的是宇宙根本沒有實在，只有過程，所謂「有機」並不是一個實在的質料，而只是一種過程，因此他不會有所建立，而只是有所說明。

在平常，「有機」這個名詞是只用以說明生命現象的，我們把物質分作有機、無機兩種，而把含有種種生命所特有的現象的物質叫做「有機物」，有機物之中又分動物、植物兩種，動物所以異於植物者，是於生命現象之外加上了心理的作用。所以從前瑞典的大植物學家林那（Linnæus）會有幾句簡單的話，說明物質界的三種類別，他說的是：『礦物有存在；植物有存在和生長；動物有存在，生長，並且有感覺。』這幾句簡單的話，就把純粹的物質和生命及心靈的區別描寫出來。

當然，通常用「無機物」、「有機物」，或者「礦物」、「植物」、「動物」這一類名詞的時候，已經暗含着一個前提：就是承認所有這些都不過是物質現象的一種，植物不過是在一般的物質現象之外又加上了一個生長的現象，動物是再加上一個感覺的現象。但是話雖如此，如果「生長」和「感覺」是另外加上去的，則宇宙之中到底有幾種不同的世界存在，一種是無生長無感覺的物質世界，另外兩種則是生長的生命世界，和有生長並有感覺的心靈世界。如果我們把物質和能力的區別再算到裏面，則這個宇宙至少有四種不同的世界。

我們不必否認宇宙間至少有這四種不同的現象存在，我們要問的是這四種現象之所以存在，是由於根本上就有這四種性質截然不同的世界各自存在呢？（這就是多元論和二元論所要建立的

）抑或是一種現象在發展的過程中所表現的各級形態呢？（這就是我們所要說明的）

關於物質和能力的區別，電子論出現後的現代的物理學已給予了我們以正確的解答。我們已經知道物質和能力的區別不是根本性質的不同，而不過是一種事態的發展過程中所表現的兩個階段。物質的最小單位原子是由能力的一種單位電子所集合構成的，電子因為組織方式的不同，而產生種種不同的物質原子，原子比電子當然性質不同，或者可以說是經過組織之後突現了一些新的性質，但這些不同之間仍然存在着一個最大的一致性，這便是血緣的一致（恕我借用生物學上的話），電子和原子，能力和物質，彼此間的關係，是父與子的關係，而不是張三李四兩不相涉的關係。因此物質和能力應該認作是同一眷屬，而非各自一家。

關於生命，生靈和物質的關係，就不是這樣簡單。儘管事實上生命的表現也不過是有機物質發展狀態之一種，而心靈的能力又是與神經系統的生理組織有不可分離的關係，但世界上依舊有許多人——神秘論者、宗教家、唯心論者、生機主義者等等——認為生命和心靈的現象另有其奧妙所在，非單純的物質現象所能解釋。

這些神秘家對於這物質與生命及心靈中間的歧異現象會下過種種的解釋，有的把宇宙分為二種——物質的和心靈的，有的分作三種——物質的，生命的，心靈的。不管他們怎樣解釋，對於

能力·物質·生命·心靈

一個這根本的困難無法解答，就是如果我們承認宇宙間果然有兩個或三個不同的世界並立存在，則這些世界彼此之間如何能發生並行的作用甚至相互的影響。

因此我們對於這些神秘家的議論只好敬謝不敏，我們依然要主張物質、生命和心靈根本是一種現象的不同階段的發展，大家都統一於有機原理之下，聯成一種眷屬的關係。

試先就生命與物質的關係來說，普通把前者叫做有機現象，後者則叫做無機現象，實際上兩者間並無如此嚴重的區別。從十八世紀以來，有許多唯物論者已經努力證明所謂生命現象和心靈現象不過就是物質現象的延長。生命和心靈的現象不僅生存於有機體之中，而且也存在於無機的物質之中。例如有機體所有保持環境使其經常不變的傾向，科學已示其為化學中熱力原理之一例。羅素說：

『廣義地說，一切生物的活動都是趨於求存，即留下許多子孫，但是，當我們退一步論到沒有個性只能以分裂去生殖的下等有機體的時候，我們很可以用一個較為簡單的見解。生物在某種限度以內有一種自續 (Self Perpetuating) 的化學特性，而且有授予自己的化學結合於其他由同一原素合成的東西的特性。一個孢子墜入不流動的水池中可以產生萬千小小的有機體，這些小生物又反過來可以使一個小動物產生無數依賴小植物而生活的子孫；這些反過來又

可以使較大的動物，如水蛭、蝌蚪、魚類等等得以生存。不過，這些純粹化學的自保作用（Self Preservation）與集合的生長，是較任何其他東西都基本的表示出生物的特性。」（羅素：哲學大綱第二章）

魯俠鐵梨意（Le Chatehier）也說：

『方決定一系統均衡之原素有所變更也，該系統亦將變更以與原素之變更相抗衡，藉以抵銷因原素變更所引起之影響。』（魯氏著科學宗教與實在第六篇——機械之生物學）

因此有機體適應環境的能力，在純粹無機物中，也可以發現，如酸質鹽基系統的中和作用，和氧化還原系統中平衡的作用，都可例證。貝立斯（Bayliss）也說：

『有機體之有方法能恢復其前次所達之情形也，吾人可稱之為鄉思情態（Nostalγια），然吾未見其足以別有機體於物理化學之系統也。』（科學宗教與實在第六篇——機械之生物學）

至於一般唯心論者所認為神秘而不可思議的心靈現象，實際上早已存在於無機的物質之中，如同磁石與鐵的吸引現象，也就是人類愛情的起源，一種結晶體浸透在一種溶液之中，第一次所起的反應和第二次所起的不同，而且一次比一次反應漸趨漸弱，這可見無機物也有記憶和疲倦的

能力·物質·生命·心靈

哲學的有機論

現象。貝立斯說：『矽酸的行爲和它以所遇水蒸汽的濃淡成正比例，矽酸在較濃的水蒸汽中和在淡的水蒸汽中所發的行爲彼此不同，因此我們還沒有精確的方法足以區別有機體的行爲和化學系統的行爲之外。』而且羅素說：『整個的進化歷程就是這種「化學的帝國主義」(Chemical imperialism)的流動，在這流動之中，人只是其最後(到此刻爲止)的例證。』

由此可見，心靈現象不是生物所特有的現象，其根源可溯之於無機物的時代，至於植物也有感覺、記憶等心理能力，則印度的植物學家波斯爵士(Bose)早已有種種證明，更不待言了。

但我們雖然同意科學家上面所提出的種種證據，承認物質、生命和心靈根本是一個東西，而非三種截然不同的世界，卻不能接受唯物論者的結論，認爲所有這一切都可以用機械的唯物的法則去解釋。因爲照上面所引的例證看來，我們只能證明物質也有生命和心靈的現象，而卻不能說生命和心靈只有物質的現象。

有機論者的主張是：物質和心靈並不是對立的，都是生命現象的一種表現，動物和植物固然是生命，電子原子也是生命，而生命就是有機，所以懷特黑說：『生物學是研究較大一點的有機體，物理學是研究較小一點的有機體。』考夫卡(Koffka)在「格式心理學原理」中也說：

『唯物論的本身在今日已無駁斥之必要。現在我只再加一句，唯物論以爲不該把物質、生命

、心靈分成三者，這一點唯物論是完全對的。不過唯物論已陷於一個不能挽救的錯誤，那就是他們故意的區別這三個概念在科學上的地位，他們只接受其中的一個概念，而不顧另外的那兩個概念。』

至於所謂生命的或有機的現象，也並不是一個玄妙的概念，也並不是如生機論者（Vitalism）所臆造的有什麼生活力（Vital force）和穩德來希（Entelechy）之類在暗中活動。什麼「生命之流」一類玄妙的話這裏也都用不着。有機論者認為生命的奧妙只在於組織或結構方式的不同。每一種組織方式可以創造許多新的性質，這便叫做突現（Emergence），所以懷特黑說：現象就是某物「突現而成實際」罷了。宇宙從最原始的生命有機體發展而為物質，生物，以至心靈，不過就是組織關係的層層創進，新性質的不斷突現，所以宇宙是統一的。

有機論的生命觀

從廣大的宇宙看來，生命的出現是一件極渺小的事實，並不值得特別注意。科學家告訴我們，在廣大的宇宙中除了我們這個渺小的地球行星之外，還不會發現別的星球上也有生命存在的徵象或痕跡。我們現在的天文學家從機器眼中所測見的宇宙約有五萬萬光年的直徑，所未能測到的尚不知有較此大若干倍。在這超銀河系的大宇宙中，我們所處的銀河系，不過是佔三十萬分之一的一個小單位。在我們的銀河系中，所包含的恒星約有一千萬萬個，我們的太陽不過是一千萬萬個中的一個，而且是比較小的一個，因為大多數能測見的恒星都比我們的太陽大。在太陽系所屬的九大行星中，我們的地球又僅屬其中的一個，而且是較小的一個。地球的體積比起太陽來要小十萬倍，比起太陽系行星中最大的木星來也要小一千三百多倍。就在這樣一個小行星上，才產生了生命的現象，而且即使在這小小地球上，生命現象也不是唯一的現象，還有一大部分的無機現象存在，在高空裏，在深水裏，在大部分的岩石和土壤裏，生命的散布是有限度的。

就時間上來看，生命的出現也是一件很短促的事。有些科學家推算我們這個物質大宇宙自混

沌初開至物質毀盡約需10,000年，即十的自乘一百次年，太陽的已往年齡約在五萬萬至十萬萬萬年之間，我們地球的年齡則不過二十萬萬年左右，比起太陽的年齡來僅佔二千五百分至五千分之一，這還是物理學家根據物質放射能量的速率推算而得的結論，其他種科學家根據其他材料所得的結果比這個數目還少得多。地球自從成立到如今，無生物的時間還比有生命以後的時間長得多，據生物學家和地質學家的推算，生命出現在地球上的年齡至多不過八萬萬年左右，比較地球的成立史不過佔五分之一，若將地球成立以來的年齡比作二十四小時，則有了生命以後的時間僅等於十個鐘頭，可見在整個地球的發展史上，生命的出現不過是短期內的一種插曲而已。

關於地球上生命如何起源的問題，至今還是一個謎，也許永遠是一個謎。從前克爾文(Kelvin)曾經主張隕星可自其他星球上帶來一種孢子狀態下的微生物來到地面，因為孢子生物可以經過天空的嚴寒而不死。阿蘭牛斯教授(Prof. Arrhenius)則主張有生物質可以無須隕星的媒介由一星以至他星，因為在最小的孢子中可以被光壓所帶在比較高速率下飛渡太空。但這兩種說法即使能自圓其說，也不過把生命起源的問題由地球上移到別的天體上而已，問題的謎仍然未決。

以爲生命與無機物根本不同，生命的形成是因爲另外含有一種神秘的「生活力」的緣故，這種說法雖然在現代科學家中仍有主張的人，但其實用不着這樣假借外力。生命並不是物質以外的另

有機論的生命觀

一種東西，不過就是一種組織較為複雜的物質而已。我們平常所認為生物的特有徵象如奧斯本教授 (Prof. Osborn) 在一九〇九年出版的「動物生理學綱要」中所舉的生物之六大作用：即 (一) 重新與修理，(二) 能力之吸收與工作之實施，(三) 適應環境變遷之能力，(四) 在外侮下之自衛，(五) 生長與生殖，(六) 記憶力與智慧，其實一一皆可於無機物中求得之。譬如第四項的自衛能力和第六項的記憶力與智慧，在現代生物中固然重要，原始生物未必即非此不可。在生物的第一代祖先時，尚無其他生物，當然也無需乎有抵禦外侮的自衛能力。智慧展開的時代更在後，至於記憶力則據查德教授說，結晶體的礦物中有保留記憶力過於任何生物者；如金屬物經過磁石的一度吸引以後，即保有更強的磁性，就是礦物也有記憶力的一證。至於適應環境的能力也不是生物所獨具的，貝立斯 (Bastin) 在「科學宗教與實在」第六篇——「機械之生物學」中說：矽酸的行為與其前此所遇水蒸汽的濃淡成正比例，矽酸在較濃的水蒸汽中所發的行為與在較淡的水蒸汽中所發者不同，由此可見矽酸也有記憶和適應不同環境的能力。

生物的生長由於在體內的吸收食物，而礦物的生長則為在外部的增加物質，用專門術語來說，前者是藉填充作用 (Intussusception) 來增大它的身體，後者則藉增加作用 (Accretion) 來增大它的體積，這或者可以作為兩者間的區別點。但實際上無機物中也有特填充作用而長成的，

甚至有發展成植物形態的。勒特克氏 (Mons. S. Leduc) 曾經試驗以種子狀的顆粒二份糖與一份硫酸銅相混合，置於含有一定分量的膠質、家用鹽、和鐵衰氧鉀的水中，結果可以發育成植物狀的凝灰岩，雖然它的生長是純粹機械作用的，然而其爲由填充作用以生長則一。

至於自食物吸取能力的能力和從事工作的能力，似亦爲生命的特有的現象，然而無機物也以純粹物理的方法吸取能力的；例如冰的溶解吸收潛熱，炭燃燒則放散能力，這和生物自食物中吸收潛熱而將其轉變爲工作的能力過程頗爲相似。

生物能够生殖別一生物，似乎是生命特有的徵象了，然而結晶體的形成也有一定體積，達到此體積之後就不能再行增大，但可以生長而成另一結晶體，此新生的結晶體也只能長到前代結晶體的大小爲止，和生物的生殖作用頗爲類似。

由此可見無機物與有機生命的界限，並不像一般想像的那樣分明，我們如果承認人類和猿猴是從共同的祖先分化而來，則也未嘗不可想像有機物 and 無機物也可以從共同的祖先分化而來，因爲分化的途程不同，所以後來顯現了彼此間鉅大的差別。若再推原上去，物質和輻射的轉化，也是同樣的情形。

生命和無機物間重要的區別，在原始時代或者即在其化學上成分的差異。普通礦物多爲硫酸

有機論的生命觀

哲學的有機論

鹽類及土質物質所組成，而有機物則含有碳、氧、氫、氮、硫、磷、鈉、鉀、鐵、鈣諸原質，其中最重要的是碳、氧、氫、氮四種原質，這些原質本身都是無機的性質，在無機物中也都會得有，所以組成生命的質料與組成無生命物的質料並沒有什麼不同，生物體中所含的各種原質分量也不比無機物特別多，所以也不是量多了就變質。然則生命的奧妙在什麼地方呢？從有機論的觀點看來，生命構成的奧妙就在以下兩點：

第一點，一切生命的物質含有特有的分子構造及組合方式，比見於無機界中的任何化合物複雜得多。這樣複雜的化合物只見於生命自身及其產物中，但其中最簡單的也可在化學實驗室中由人工造出來。這些有機化合物的組成分子都是自然界中普通的化學原質，並且都是在地面上常見的。這等有機化合物可以分作三類，即：碳水化合物（例如蔗糖、澱粉、纖維素等），脂肪，及蛋白質，其中蛋白質最爲重要，脂肪和碳水化合物只含碳、氫、氧三原質，蛋白質則更含氮及硫，所以它含有高度的複雜性。在蛋白質分子中和上面所說的五種原質一并化合的，更有少量的別種原質，如磷、鐵、氯、鉀、鈉、鈣、鎂等。蛋白質的構造方式非常複雜，即其最簡單的變種的實在方程式至今還不知道，但我們知道它的分子極大，含有幾百或數千的化學原子，特別結成碳、氫、氧及氮的羣。蛋白質及其他有機物質的高度複雜的組合或方式，就是生命所以異於無機物的主要

關鍵，一切物性決定於組織。

第二點，對上說這種化學組成的複雜性有關的，就是生命的物質有顯著而重要的各種化學物理性，即不斷的變遷的能量。它能交換物質和轉化能力，這種基本的過程，即一切生命活動的基礎，在科學上稱爲「代謝作用」。一個動物，一面不絕地攝取食物及氧氣，一面不絕地放出二氧化碳及別的廢料，所以有呼吸（從空氣中取得氧）和營養的必要。並且在這一具活的機器裏，不單是消費食物，機器自身也是變遷不息的，所以食品進去並非真的只如燃料一樣消失掉了，它又用以構造複雜的生活質，以成機器的自身。其一部分又在不絕地破壞復變爲無機物質，因此所謂代謝作用包含有兩方面的過程：一面將物質綜合起來，造成極複雜的質料，這時候將能力吸收進去，這就是所謂「構造過程」(Anabolic Process)；另一方面將這最複雜的物質分解爲簡單的物質，遂將能力放出，最後變爲廢料，這就是所謂「破壞過程」。(Catabolic Process) 生命是這樣變動遷流，這是生命之所以爲生命的第二義。

這兩義實際上說起來還是一義。變動本來是宇宙萬有的本性，不止生物爲然，不過因爲生命的組織特別複雜，在組織進化的階段上特別高，所以轉化的能力也特別顯得大罷了。

這樣說來，造成生命的物質也就是造成一切無機物的物質，並沒有什麼珍奇的材料，並且也

有機論的生命觀

哲學的有機論

一般受着物理化學法則的支配，那麼豈不是只要了解了支配一般物理化學現象的諸法則，便可以了解生命的整個奧妙，不必別求了嗎？這樣一說，我們豈不墮入陳腐的唯物論的窠臼？不然，在這裏我們須特別提起從前已經說過的「突創」問題來。講到進化，對於一件重要的考察不可不注意到，這便是「突創」的原則。水是由氫氧二原質所構成，但水所含的某些性質，如零度結冰之類，是不存在於氫氧二氣中的。水的分子加上一個碳原子，便成爲一個碳間質，它也突現了一些新的性質。由此一步一步繁複上去，結構的層級越高，新性質越層出不窮。現在就有機物質講，即使其分子的組織還未達到蛋白質的複雜程度，已有許多新的理化特性顯現出來。例如膠質（Colloid）的諸性質那樣，分子因爲變得太大，不能通過某種有機膜，因此遂被籠定，它們會在溶液中凝聚起來，並且表面張力會得發生新效果，將物質團聚在表面，於是膠質和外界遂分明劃開，因此我們可以知道，造成生命的各種原質，雖然即是造成無機物的各種原質，但因其組合的方式不同，故各有特殊的新性質不斷產生出來，我們不能就用解釋無機物質的各種原則來解釋一切生命的現象。從有機論的觀點看來，事物組成的質料問題，並不重要，重要的是在其組成的方式，一萬變磚可以建築樓房，也可以建築廟塔，但我們不能說廟塔即是樓房，更不能說磚頭即是廟塔。並且，根據突創論中「上屬」（dependence）的原則，下層結構的性質不但不能決定上層

的性質，反須受上層所決定，因此生命雖由物質原子所構成，但物質的性質並不能決定生命的性質，反之物質既成爲構成生命的分子，自身反受生命全體性質的影響而發生變化，換言之，在生命體中的物質，已經不是原來的物質了。

由此我們可以知道，在廣大的太空中，生命的散布僅出現於渺小一行星上，其微細似至不足比數。但是自從生命出現在這一行星上以後，宇宙間平空添了許多從來沒有的新性質，由此產生了許多新功用；譬如說，現在的天文學家坐在新發明的望遠鏡前可以觀察廣大宇宙的邊緣，這就是生命未出現以前所決沒有的。渺小和偉大，久遠和短促，本來都是相對的名詞，大者未必即眞大，小者未必即眞小，久者未必即眞久，暫者未必即眞暫，我們若說宇宙是爲生命而存在的，是由生命所創造的，也不算誇大。

生命出現以後第一個重要的事實，便是把物和我分開了。從膠質被內部的凝聚性和表面張力將自身和外界的環境顯明劃分開以後，宇宙便平空添了一層界限。一方面是生命的自身，組織越變越精密，凝聚的力量也越變越強，前後產生了一個個體性和人格的自覺，另一方面是生命自身以外的一切事物，空間，時間，物質，以及別的生命，在每個生命的本身看來，都是外境，也都是爲「我」而設的。生命不但要求無限的存在，並且也要求無限的發展。每一個生命都渴望把自

有機論的生命觀

哲學的有機論

身以外的一切環境轉化爲自我的一部分，這就是生命的貪慾。生命和貪慾是分不開的，沒有貪慾便也沒有了生命存在的意義。在這貪慾的無限擴張中，生命與客觀的物質環境，與其他的生命，便生了無數悲慘痛苦的鬥爭血史，在這鬥爭的過程中，有的生命落伍了，被淘汰了，被轉化爲別人的踏腳石；有的生命在優勝的境遇中繼續綿延，生存，發展下去。無機的物質沒有這種生命的基本需求，因此落伍或前進對它們都沒有關係，所留下的問題是如何調節一切生命的各自無限的貪慾，使之由自求其生而成爲共遂其生，不至因自求其生而反成爲互促其死，這便成爲宗教界、哲學界、科學界絞盡無數腦汁所不能解決的問題。

三二、三、二六。

有機論的社會觀

從生命出現於地球上以後，宇宙間平空添了三件事實：一個是演化，一個是心靈，一個便是社會。我們不知道別的星球上還有生命的現象與否，因此這三種事實只能假定僅存於地球上，在整個宇宙看來，這是幾件很微細的事實，但大小輕重都不過是比較而得的名詞，所以一方面是微細而不足道，一方面也就是重大而不可忽畧的事實，特別是從我們人類的立場來看。

關於演化的問題，我們不打算再繼續討論，因為在「機械的進化與創造的進化」一篇中已經討論過了。在有機論的立場看來，演化不僅是生命特有的事實，也是貫穿整個宇宙的主要原理。演化不是進化，也可以說是進化，當然也不妨說是退化，因為進退的標準是隨人選定的。演化只是一個變，變的原因是動，動不但是宇宙的主要現象，也就是宇宙的本質，沒有動便沒有宇宙，當然也就沒有物質，沒有動也就沒有變，沒有變也就無演化現象可言，演化是我們從雜亂無章的變化現象中清出的一條綫索，演化是有秩序的變，這秩序說它是存在於客觀的宇宙中可以，說它是我們主觀的心所賦予的也可以，因為從有機論的立場看來，這兩者間的區別是不必要的。

哲學的有機論

至於所有屬於生命特有範圍的演化事實和理法，我們也不必逐一去理會。從微細的單細胞生命演化到萬物之靈的人類個體，其間的差別雖然很大，但根本性質並沒有什麼大的變化。人和蚯蚓比較，在許多方面固然相差很遠，但在生命基本的要求上，如保有個體，綿延種族——食色——兩件大事上是一致的，所差者只是人食動植物而蚯蚓食泥，人找尋異性而蚯蚓是雌雄同體罷了。如果我們一定要找出蚯蚓和人的重大差別，我們只可以說有兩件：第一，人類有一個發展複雜的心理機構，而蚯蚓靠着沿腹側的一條中樞神經系統，只有很簡單的反射動作；第二，蚯蚓是始終個體單獨生活的，而人類則有了社會。這兩件——心靈和社會——可以說是生命演化中的重大成績。

自從奧古士德·孔德 (Auguste Comte) 把社會學直接排列在生物學之後以後，引起了許多特別看重心靈位置的社會學家的抗議，他們抗議孔德太輕看了心理學的位置了，他們以為社會是有一些有高等心理結構的動物的特產，社會基礎必須置於心理基礎之上，社會是心靈交互作用的產物，因此在社會學之前，緊接着生物學之後，應該還有一個心理學的位置。至於一般唯心主義的哲學家們，則不但把心靈置於社會之前，並且想把心靈置於物質之前，至少也和物質並駕齊驅成爲二元，甚至比較近代化的層創突現論派，也還以為由物質界經過生命界進化到心靈界是宇

宙層創的三個大層，大多數的哲學家看重了心靈的位置，他們至少以爲我們現在是心靈統治的時代。

關於心靈在生命演化途中應該如何安排一個適當的位置的問題，讓我們留在後面再講。我們現在要說的是：談到社會的起源問題，用不着乞靈於心理學，社會並不是心靈的產物，在動物未有高等心理作用以前，社會的事實早就存在了，所以我們依舊擁護社會學老祖宗孔德的學說，生物學之後便應該緊接着社會學，用不着把心理學安排在中間。

讓我們看，社會的事實並不僅存在於有高等心靈的人類或其他生物中，生物學家提到海綿的時候，常常用「海綿社會」或「細胞公社」的名詞，這不僅是一種比喻，也確切是一種事實。海綿是一個個體，同時也是一個社會，是由無數單細胞結合而成的一個社會有機體，但每一個細胞並沒有什麼高等的心靈作用，生物界這種例子正多，這證明社會的結合不靠心靈也能成立。

與其說社會的成立是靠心靈作用，不如說由於細胞的理化的本性更該爲切合些。斯塔爾（Stahl）、普斐斐爾（Pfeffer）、馬沙爾（Masart）以及後來的許多生物學家曾經從實驗中發現細胞有許多根本的性質，名爲向性（Tropism）或接性（Tactism），如化學接性、光接性、熱接性、電接性、固體接性、地心接性之類，其中有一種名爲細胞接性的，即同種細胞有互相連

合的傾向，許多由變形菌孢子中生出來的會變形的小生物能自己會集起來，互相接合一起，成爲一個內含許多細胞核的原形質，名曰「變形體」(Plasmodium)；絲褐藻的游走孢子能互相結合；蛙卵正在分裂時的分裂球，彼此相隔若在千分之六十耗之內，它們便能重新連接一團。這種接性的本質或許是一種物理的現象，凡是表面張力相等的細胞有互相集合一起的傾向，正和水銀小滴或水上油珠互相集合的現象相似，但生命的社會化趨勢却不能不溯源於此。

生命的社會化的第一步，是一單細胞中能够聚集多數的細胞核在一起，普通的細胞大抵是每一個細胞中只有一個細胞核，但有許多細胞中往往含有兩個以上的細胞核，這一類的細胞稱爲多核體(Plasmode)或裂核體(Synechium)，前者是由許多原來獨立的細胞彼此合併而成的，後者是由一個原始的細胞，它的細胞質過分增長而不自分裂，但只有細胞核單獨繁殖，成爲一個具多核的原形質。我們可以說，前者是細胞核的社會化，後者是家族化。

生命的社會化的第二步，是由許多單細胞團集在一處，營着協同的生活，但其組織非常鬆懈，各分子間的連帶性(Solidarity)不強，這樣的生物可以海綿爲例。海綿是組織很稀鬆的細胞公社，細胞與細胞之間雖也呈分工作用，但並沒有分化成各部器官，所以任意切下一片海綿來可以獨自生長，對於本體並無妨害。

生命的社會化的第三步，是由許多細胞組成一個個體，但這個體的組織和功用都不甚穩定，形狀也沒有固定。例如沃貝里亞（Obelia）這一種腔腸動物，它的本身像一顆樹，在每一樹枝的頂上長一個酒盃，內盛一個活的水螅，用它們的觸手上的刺毛去捕獲其他小動物，以營養全體，另外有些枝條則生着些棒樣的圓筒，稱為子莖（Blastostyle），它們不司食而司生殖，它們生出許多芽胞來，長成之後便變成雨傘狀的小水母，脫離子莖而自由游泳於海中，並且也可以捕獲生物。水母之間有雌雄性之分，它們的精卵遇合起來便發展成簡單而縱長的幼蟲，名叫普拉奴拉（Planula），這些幼蟲一旦在游泳時固定到木片海藻等物上以後，便又發展成樹枝狀的沃貝里亞，而生出酒盃中的司食水螅。像這樣一類的生物，個體性是很不明瞭的。我們可以說一顆沃貝里亞樹是一個個體生物，因為它的每一枝條上的酒盃中的水螅都和枝條的中樞管相聯，又由此中樞管而彼此相聯。但我們也可以說每一個水螅和水母都是單獨的一個個體，因為它們也是若干單細胞所組織成的，並且畧呈分工的作用；其中水母並且可以脫離枝條自由游泳，而且雌雄配合，這樣的生物是由細胞羣體（如海綿）進化到有組織的個體的過渡階段。它們的組織還沒有固定分化，並且與全體的連帶也尚不甚強，每一個司食水螅和每一個司性水母都彷彿一個單獨的生物一樣。如果我們的腸胃可以生在體外自由捕食，我們的精囊和卵巢可以脫離本體自由行動，則人類個

體的生活狀態便和這種腔腸動物差不多。

生命的社會化的第四步，是個體的組織固定化了，細胞與全體的連帶關係日臻緊密，已經失去獨立的生命能力，並且隨組織之分工而專門化，部分的諧和構成了全體機敏一致，但是有些部分還沒有連帶得很密切，因此部分脫離全體以後仍可獨立生存，全體失去的部分也可以重新生出。這裏面最低的例如扁體動物中的片葉蟲，一頭往前爬行，它端緊捉地面而不肯隨行，結果身體裂為兩段，各自獨立變成了兩個生物。又如環體動物中的節體蟲類，在後體中間的環節上忽然會又生出一個頭來，以致與前端分裂而成為兩個動物。稍高等點的如同海星海鞘之類，假如被裂為二，則每一半又會長出新的手來，成為兩個新的海星。還有些更高等的動物，如蜥蜴、蝶蛹之類，雖然一個個體劈開後不能變成活的兩個，但斷了的尾巴和腳可以重生出來，就和我們的頭髮、指甲剪掉之後可以重生的一樣。

生命的社會化的第五步，是個體已經完全固定而且分工化，全體猶如一個精密的機器一樣，諧和合作到最高的程度，一切高等生物都屬於此類。但即在最高等的生物如人類，細胞的獨立生命力也並未因組織之固定化而完全失却，人體中尚有獨立活動的細胞如精蟲和白血球，他們保有較大的自由和較獨立的生命，在許多無脊椎動物中如牡蠣之類尚有一些匍匐性的細胞，能夠通過

消化管壁而竄入於管內，攝取食物之後又爬回原處，並且能够完全離開牡蠣的身體而在外套腔中匍匐。蚯蚓的匍匐性細胞也可以離開肉體而在皮膚上巡遊。人體的一片組織如果在死後割取下來，放在適當的溶液中培養着，其中的細胞不但可以獨立生活着至數月或數年之久，並且還能由自行分裂而生殖，如一個獨立的單細胞動物一樣。可見細胞的生命在個體組織下不過是分功化了，並未失去他的生命力，但同時全體却因組織的精密而產生了更高度的新生命。

個體生命並不是生命演化的最高階段，由此而上又踏入了社會化的第六步，這便是我們人類之所謂社會生活的初基。社會的起源並不是心理的，也不是文化的，實在是由生物界最基本的親子關係而起。從生物演化的現象看來，個體保存並不是主要的目的，而種族綿延反倒比個體保存更爲重要。有許多生物，彷彿像專爲綿延種族而生存的一樣，一到傳種的任務完畢，立刻便走上死亡之路。（例如我們常見的蠶蛾）雖是最下等的單細胞生物，也會應用分裂、生芽等方式來綿延種族。到了高等的動物，不但以生殖子女爲盡責，當父母的對於子女還要同居相當時候以保護教育使他成熟，這種親子的同居關係便是集體社會生活的真正起源。

我們平常以爲只有高等動物如鳥類和哺乳類才有親子之愛，這是不對的，不但魚類中有許多種已知對於後嗣愛護的必要，即屬於下等的環節動物中之缸蛭，在產了光澤像絲絨的卵在一個空

的雙瓣貝殼裏以後，也知道自已守護它至數週之久，不讓泥污等來擾。當然這種行為在其他大多數下等無脊椎動物中間是不會發現過的。昆蟲類是我們熟知的營社會生活的動物，全世界已知的昆蟲約有五十萬種，其中約有六千種是營社會生活的，此外尚有若干「次社會性」的種類是介乎獨居與社會生活中間的，如歐洲普通的蠅螻，在產卵前預掘一穴，守護至幼蟲孵出後，仍與母體同居數日之久。又如喜馬拉雅足絲蟻，用絲質在石頭底下織成一隧道，雌蟲和幼蟲同居其內，至幼蟲成長後始分離。又如金龜子，產卵置於糞丸中，雌雄同守護之，至幼蟲成熟後才將它掘出。又如鞘翅目中的幾種扁蟲科昆蟲，與其幼蟲同居於某種樹的中空的葉柄裏，幼蟲用它的觸角打擊成蟲，使分泌蜜露供食，恰如我們的幼兒吮吸母乳一樣。昆蟲類中此種親子同居生活的例甚多，不勝枚舉。在脊椎動物中間，魚類、兩棲類和爬蟲類一般認為是尙不會社會化的，但魚類之中如魮屬和鮫屬，因為它們的卵外有角質頑殼，所以常產卵於海藻或石上，以免為污泥所悶塞，這表示已有了初步的護子行為。電魮和許多角鮫則常懷帶幼魚於腹內，直到它們能自衛為止。笨魚產卵於低潮帶的石堆隱蔽處，雄魚將卵推進石罅，上掘圓形深坎使水能注入，而守護其旁，並竭力收縮它的鰓蓋打水進去，使卵多得空氣，直到幼魚孵出為止。北美海岸的蟾蜍魚，由雌魚將卵安於石洞或空殼內，而雄者守護其旁，幼魚孵出後不到長成，總不遠離。弓鰭鰈咬去蘆葦的莖，留一

圓空來造巢，而產卵於葦根，雌者守護其旁，運鰓呼吸注空氣於卵，幼魚孵出後歸雌者領帶至數週或更長的時間。印度有一種 *Europlus* 魚，在水底渣滓堆裏掘一淺巢，並用綠色絲狀纖維襯裏，產卵約二百個，雌雄同守，時常仔細檢查它們的卵，並且似有喂幼魚的情狀，幼魚離巢後，暫時仍與其父母同來往，父母也拼命保護它們。有幾種楊枝魚或針魚，雄的胸面上有兩條直的摺紋，中間形成一腔，雌者產卵於雌腔中，以至於成熟，並且有些種中，兩道摺紋中的血管裏還滲出一些養料來，以供幼魚吸食。海馬魚雌者產卵後，雌者即刻藏它們在腹面上寬大的育兒袋裏，袋內有種海綿性的組織，富有血管，滲出養料，等幼魚長成後，才將摺縫裂開，放出一羣子女。此外還有些魚類，將幼魚載在頭頂上，或含在口裏，極盡保護之責任。至於兩棲動物類，對於產卵都要選擇適宜的地點，有一種囊蛙，背部有一個向後開口的產卵囊，讓卵在裏面發育。又有種雨蛙，它產卵在高懸水面的樹枝上用葉編成的巢裏，到相當時期，巢底鬆散，讓幼蛙落入水中。有些雨蛙帶幼蛙在背上或含在口中。巴西產的蘇立南蟾蜍，在產期雌的背上陷成許多小坑，由雄的幫助將卵放在它這坑裏，緊緊蓋住，等發育成熟再離母體。又有一種護士蟾蜍，雄蛙將雌蛙所產之卵圍在後腿的下段，約三星期後潛入水中，此時幼蛙已成無肢的蝌蚪，即自由散在水裏。爬蟲類之中，母性的發展更強；如鱷魚產卵後即埋於熱沙底，十二週後小鱷孵出，在沙底唧唧作聲，母鱷

即掘開沙土，放它們出來，可見對於它們的後嗣是很關心的。所有這些下等動物中親子之愛的發生，並且有短期間的親子同居生活，這便是生命社會化的第六步，也是生命超過個體範圍而形成一個更高度的集體生活的第一步。

生命的社會化的第七步，是由親子之愛發展成親子同居的家庭生活。我們在前面已經看到有幾種昆蟲和下等脊椎動物已經有了與幼兒短期內同居生活的習慣，這種習慣到鳥類和哺乳類而發展到高度，這些例子爲我們所熟知，不必枚舉。

家庭生活也並不是社會化的最高形式，要求社會化的更加廣泛，必須超過家庭的狹小範圍，而以羣爲範圍，所以生命的社會化的第八步是羣棲生活的開始，這在昆蟲類中已經有之，如瓢蟲當越冬前，許多個體團集在一處；蝗蟲在變成遠徙型時，成羣遠颺。在脊椎動物中，如魚類在產卵期，鳥類在因季候的變遷而遷徙的時期，哺乳類在草原奔走的時期，如克魯泡特金 (Kropotkin) 「互助論」中所敘述過的，都是生物羣棲的例証。最初步的羣棲生活，似乎比家庭生活階段還低，因爲它們只是一時的烏合之羣，並無固定的組織，但鳥類和哺乳類的羣棲就已經有了分功的組織，這就是大規模社會組織的起源。

生命的最高階段，一個有組織的集體社會由此出現。我們人類的社會是屬於這個階段的，但

社會並不是人類獨有的創作品。在昆蟲類中，我們一般知道白蟻、螞蟻、蜜蜂都是具有相當完備組織的社會形態，胡蜂也是真正社會性的昆蟲，此外如螻蛄、螻蛄、足絲蟻、嚙蟲、茶柱蟲、金龜子、黑艷蟲、木蠹蟲、偽步行蟲等，都是屬於「次社會性」的昆蟲，其社會組織的程度雖低，但已有了雛形。鳥類之中社會生活最發達者爲白嘴鴉和鸚鵡，哺乳類中社會生活最發達的是海狸，它們所住的地方叫做海狸之村，能够通力合作以造屋，築壩，掘河；其次如野鹿、羚羊、野牛、野馬、海豹、以及狼等，都是有組織的合羣動物，它們的組織雖不如海狸以及蜂蟻等完備，至少也不遜於原始時代在森林中遊蕩着的野蠻的人類。

上面這些事實會集起來，可以說明一件事實，這就是說：社會這個東西，不但不如一般文化學派的社會學家所武斷的，是有文化的人類的特產，也不如一般心理學派的社會學家所懸擬的，是有了高等心理機構的生物創製。社會生活是生命演化的一件基本趨勢，從單細胞生命的細胞接性中已可說明同種生物有喜歡團聚的根性，這就是生命社會化的起點。從這個起點出發，生命在演化的途程上一步一步擴大了社會化的範圍，加強了社會化的程度。上面所述生命社會化的九個步驟，若系統地歸納起來，可以約爲四個大階段：第一個階段是從單細胞生活過渡到複細胞個體生活的階段，如海綿、腔腸動物等；第二個階段是複細胞個體的完成階段，無脊椎動物的大多數和

有脊椎動物的一部分皆屬之；第三個階段是從複細胞個體生活到社會集體生活的過渡階段，從有了護子行為的下等無脊椎動物起，到一切次社會性的昆蟲、鳥類、哺乳類止；第四個階段是社會集體生活成立的階段，昆蟲類中的白蟻、螞蟻、蜜蜂、鳥類中的白嘴鴉，哺乳類中的海狸，以及我們人類，都屬於這個階段。在這一階段裏，當然以蜂、蟻、白蟻和我們人類四種生物的社會形態最爲進步。我們人類自詡是社會性的動物，但是我們的社會組織若和蜂蟻等比較起來，恐怕還難免有點愧色。

因此我們應該放棄一切誇大狂的人類獨尊觀念，老老實實承認社會化是生命界的一種普遍的事實，並不是有文化或理性的人類所特有的。蜂蟻之類並不曉得什麼叫做理性，也無所謂文化，僅僅靠着本能便可以達到這個最高的階段。當然，人類社會有他的特有的形性，正和其他動物社會也各有特有的形性一樣，我們既屬人類，當然也應該對於自己的社會特別注意一下，但却不能因此便抹殺了社會在生物演化上的普遍性。

我們可以說，社會化的趨勢是生命演化的主要趨勢，而且幾乎可以說是唯一主要的趨勢。如果演化可以當作進化講，則進化不進化的標準就可以社會化程度的繁簡爲標準。生存競爭的有力武器，並不是強大的身體，也不是聰明的腦力，而是合羣的生活，因此社會化程度越高的生物，

他們的生存機會越多，單這一件理由，就可以解釋爲什麼社會化是生命演化的唯一主要趨勢了。因此我們必須接受社會有機體派的觀點，承認一切高等生物如蜂蟻人類等的社會集體生活，不但是「一個集「羣」，同時也是一個集「體」。正如我們對於海綿動物可以稱它爲一個個體，同時也可以稱它爲一個細胞的集羣一樣，最高等的社會組織便具有這種性質。人類被迫接受這種觀念是很困難的，正如被迫去接受猿猴與我們同祖的觀念一樣，我們太過於重視我們個人的自由獨立生活而輕視社會的集體性格和行爲對於個人的控制力了。如果把這些成見打破，老老實實看看生物界的事實，內則注意我們個人身內白血球和精蟲的自由活動，外則考察那些個性不明瞭的下等海產動物的生活組織形態，則必然感覺到集體與個體的界限是很難劃定的。我們爲什麼不能把人類社會喚做一個有機體，如我們喚那海綿是一個有機體一般？爲什麼我們一定要否認社會是生物演化的另一形態呢？伊姆（A. D. Imms）在「昆蟲的社會行爲」最後一章結論裏說：

「一個昆蟲的社會，常被比喻爲超機體（Super-organism），根據此種理論，即認昆蟲社會裏之每一個體，雖僅從事於一部分工作，但其祖先則兼能從事於所有各種工作；就構造上和功用上講，昆蟲社會裏各階級之特化，好像動物體內各種器官的分工一樣，一個個體不能離開昆蟲社會裏其他個體而獨立，正和動物體內各器官之不能獨自生存一樣，職工階級和

哲學的有機論

兵階級可視為超機體體軀之一部，生殖階級相當於超機體上之生殖腺和種細胞。』

這不是一個比喻，乃是一件事實。所謂超機體只是指比個體生物的體積大點而已，並不含有性質的問題，譬如我們人類對海綿說，也可稱為超機體，說社會是一個超機體，並不含有絲毫否認社會是一個有機體的意思。

卅二年七月五日

論生老病死

前些時，在成都一個小小的哲學討論會上，有一位教授提出一個問題：宇宙如果有開始的一天，也有死亡的一天嗎？

這問題是一個天體物理學上的問題，不是一個哲學上的問題，但可以供哲學家的反省。

依照熱力學第二定律，宇宙間的一切能力永遠是從較高的階度向較低的階度去走，直到能力完全平衡為止，這時候便是宇宙的末日。

宇宙是否真有末日，我們這些渺小的碳水生物無從知道，也用不着去杞人憂天，但一切生物之皆有生老病死的有機現象，則是個公認的事實。

二千年前的宗教家佛陀，曾因為受了這種現象的刺激，發動了出家之念，在菩提樹下思索人生的真理，終於得到了覺悟。

佛陀的答案是消極的，他認為生命是苦痛，是錯誤，只有徹底取消了生命的活動，才能够獲得一種徹底的解脫即涅槃狀態。

佛陀這種答案不管在理論上正確與否，事實上佛陀並沒得到解脫，更沒有使他的信徒和全宇宙的衆生得到解脫，他和後代一切和尙們，依然不能超脫生死的輪迴，一代的和尙死了，又一代的和尙生出來，和尙的種子綿延不絕，和一切常人一樣。

後一代的和尙們只得放棄了超脫生死的妄想，以求得心的解放爲滿足，這是大乘的教義，他們不必超脫世間，但以不同的心觀察世間便滿足了，老實說起來，這叫作不得已而思其次。

心的解放是怎樣一種狀態？只有親証的人才會曉得，我們無從知道。如果說對於一切生老病死諸苦趣只要給他一個不聞不問便够了，甚至視瀕如同天堂，那麼一切夢囈酒醉的人都可以辦得到，吃鴉片烟的人也能感覺到一種半昏睡的麻醉之趣。在沒有神經系統的下等生物裏，更老早已經「親證」過這種狀態了。

一切宗教家所謂「入定」，所謂「出神」，所謂「般若三昧三藐三菩提」，質言之，和鴉片煙的麻醉狀態又有什麼分別呢？

中國的聖人不是這樣想法，他們並不認生爲苦，他們無寧認生爲樂，他們說「天地之大德曰生」，既然有了生，便應該順受其生，也應該順受其死，生無所用其愛，死無所用其戚。這種態度似乎平恕而較合乎人情。

但中國的哲學家，只是承認了生老病死的事實，對於生老病死的意義，卻沒有什麼說明。他們的態度是常識的，而非哲學的。

生命的現象照現在科學界的知識看來，似乎並不是一件很普遍的現象，宇宙間有無數的星辰，比我們地球大得多的多，但似乎只有地球這一撮星灰上才有所謂生命的現象，而所謂生命的現象也者，落實說起來，又不過是含碳的一種化學上的特別結構，如此而已，別無出奇之處。

我們自覺生命甚重且貴，但在宇宙的大眼看來，這又和滄海之一瀾，太倉之一粟，有什麼區別呢？所謂「天地之大德曰生」等類說法，也不過和「天上天下唯我獨尊」，同是一種碳水化合物的自我誇大狂而已。

但生畢竟生了，而且無生不自愛其生，就生命者的本身看來，也有值得研究之處。

生命的起源至今還是一個奧妙，自然發生說自巴斯德（Pasteur）以來已經銷聲匿跡，但一切生命似乎總有開始的一天，而其開始不必定是從無機物自然發生出來的。人們通常總是相信有機物的祖宗就是無機物，如同人類的祖宗就是猿猴一樣。但是我們何嘗不可假定：現代的有機物和現代的無機物都是自過去同一祖先而來，猶如現代的人類和現代的猿猴是自過去同一的祖先而來的一樣。而這過去的生命祖先又可能較近於無機物，較遠於有機物無疑，也正如人類和猿猴

哲學的有機論

的共同祖先是像猿猴的處所多，像人的處所少。

然則關於生命起源的問題，似乎也不妨採取一種進化論的看法，即假定原始的無機物是現代有機生命和無機物質的共同祖先，有機物是比較進化的一支，而無機物則是比較不進化，保持原來形性更多的一支，因此有機物便做了無機物的主人，猶如動物做了植物的主人，人類做了猿猴的主人一樣。

原始的物質分佈在地球上的也許並不比現在減少，經過時間的陶冶，進化的方向是紛歧而多端的，但看現在無機物種類之多便可知了。有機生命的出現不過各色進化中偶然呈現的一種形態，在廣大的物質中不過極小一個部門，因此，我以為生命與物質的關係，並不是上層與下層的關係，也不是平分春色的二元關係，這兩種看法都不免是過於誇大了生命的位置，生命不過是物質一族中較小的一個兄弟，這一支比較其他各支只不過較為長進些而已，但不能因此就說上帝為生命才先造了物質做他的墊腳石。在廣大的太空裏多的是物質，而生命不過是偶然出現的一微細現象而已。

所謂生命的奧妙似乎也可以就此求之。組成生命的物質基礎，也就是組成其他物質的共同基礎，並沒有在九十幾種元素之外另加出一種新元素。生命不是從神方面吹入的一種靈性，生命的

奧妙不在其組成的質素上，而在其組成的方式上，一切生命都含有碳原子，而碳在化合物中是方式最複雜的，這或者就是組成生命的奧妙之處罷。生命的最主要部分是蛋白質，而蛋白質的主要元素又是氮，氮在元素中是一種極不活動的氣體，但一經與他元素化合之後，即具有極活動的化學性質，如氮、硝酸等，這或者也是生命之所以為生命的奧妙之處罷。

組成生命的物料雖然和組成其他物質的物料並沒有什麼不同之點，但至少一經成為生命以後，便具有其他物質所沒有的種種特性，最重要的便是能够生長，從一點種子長成參天的大樹。有機體為什麼能生長，因為他能將外界物質收到體內而溶化為自體組織的一部分。這件事實表現有三種意義：第一，在一切平等的境界中有機物以自身為主體而劃成兩個境界，即是主和客，我和非我的兩個對立的境界。儘管大多數的有機物並沒有複雜的神經組織，因之也沒有明顯的自我觀念，但他們已經在實踐上開了我與非我的區別，他們以自我為主體，而視其他非我的環境物質都不過是供我生存的一種便利條件，因此我們可以說，生命一經出現以後，便打破了萬物平等的純原始境界，而開始「自我」置於萬物之上了。第二，既然以「我」為主，而要求我的無限擴張，便不能不以萬物為犧牲，這就是說，「我」必須征服「非我」，我對於非我有佔有的欲望。第三，我吸收了非我之後，必須將他消化，使他轉變為我的一部分，這就是說，變「非我」為「我」。

哲學的有機論

所以生命出現以後，宇宙間便成立了三種新的事實：即「我」與「非我」分開，「我」要求佔有「非我」，「我」轉變「非我」爲「我」的一部分。每一個生命都具有這三種基本的要求，宇宙間平空添了許多自以爲宇宙唯一主人的「我」，各想佔有整個的宇宙，天下從此多事矣！

無論生命自認如何尊貴，但經物質的眼光看來，依然不過是一架組織比較複雜的活機器而已。機器的維持靠的是力的平衡，生命也是如此。在生長的途中，各部分平均發展，隨時維持着平衡的勢態，一到過了成熟期以後各部分漸漸退化，最後失去了平衡，結果便是衰老和死亡。

因此我們可以說，生是平衡的合作，死是組織的渙解，生死大義如此而已。因爲生命是不住的變化，隨時有失去平衡的危機，所以有病和衰老，以至於死。死是生來注定的命運，沒有有機體能够避免了死，就是組織最簡單的單細胞生物也不在例外，因爲他儘管簡單，卻不能說是全無組織。

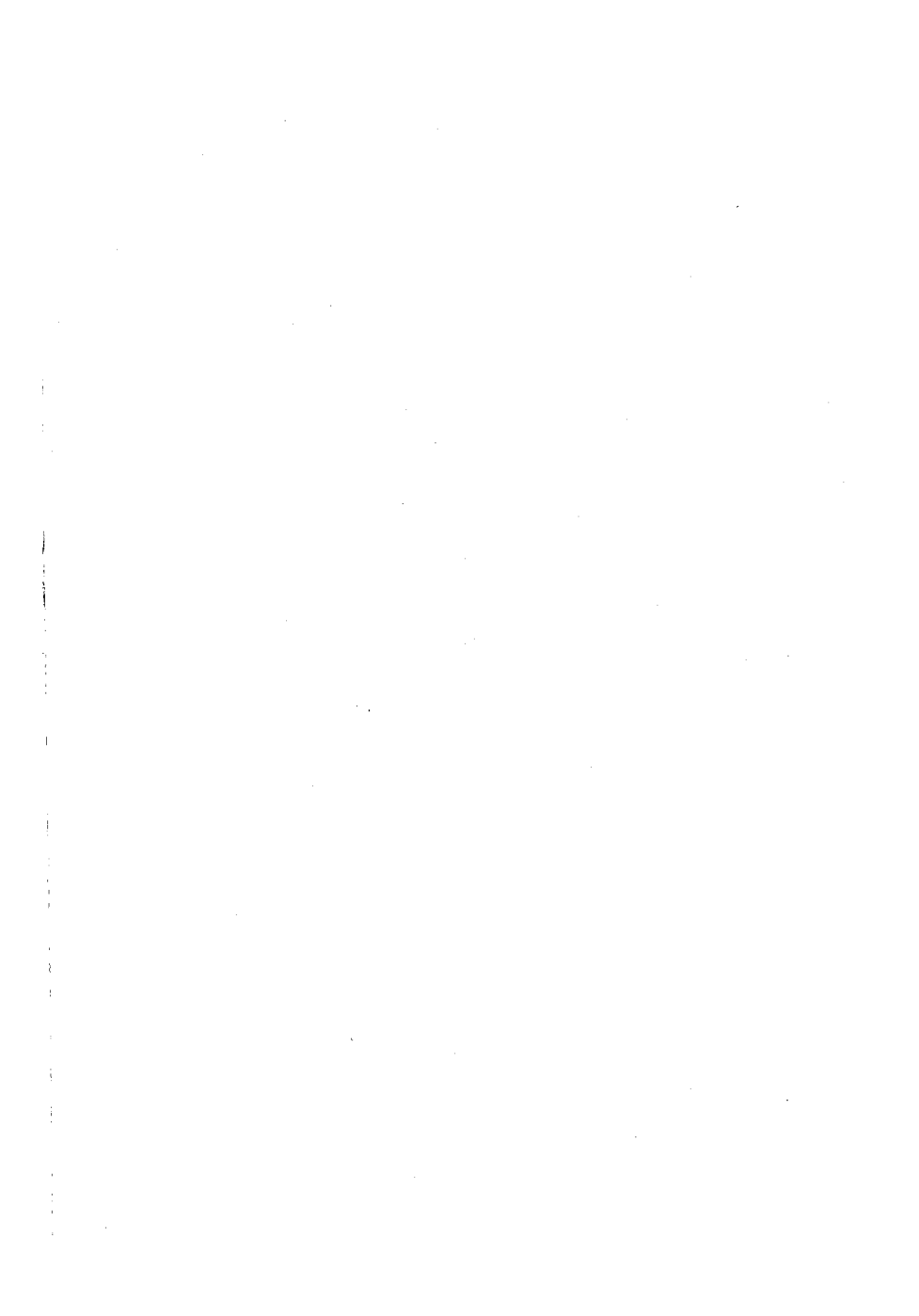
既然死不過是組織的渙解，所以死無可懼，但組織渙解之後，原來由合作而產生的種種勢能也就連帶地失去了，死之可悲正在於此。反過來說，生命之所以具有可寶貴的意義，也就在於此罷。

個體的生命如此，由個體而合成的集體生命也應該是如此的吧？一切有生命者能够善自調節

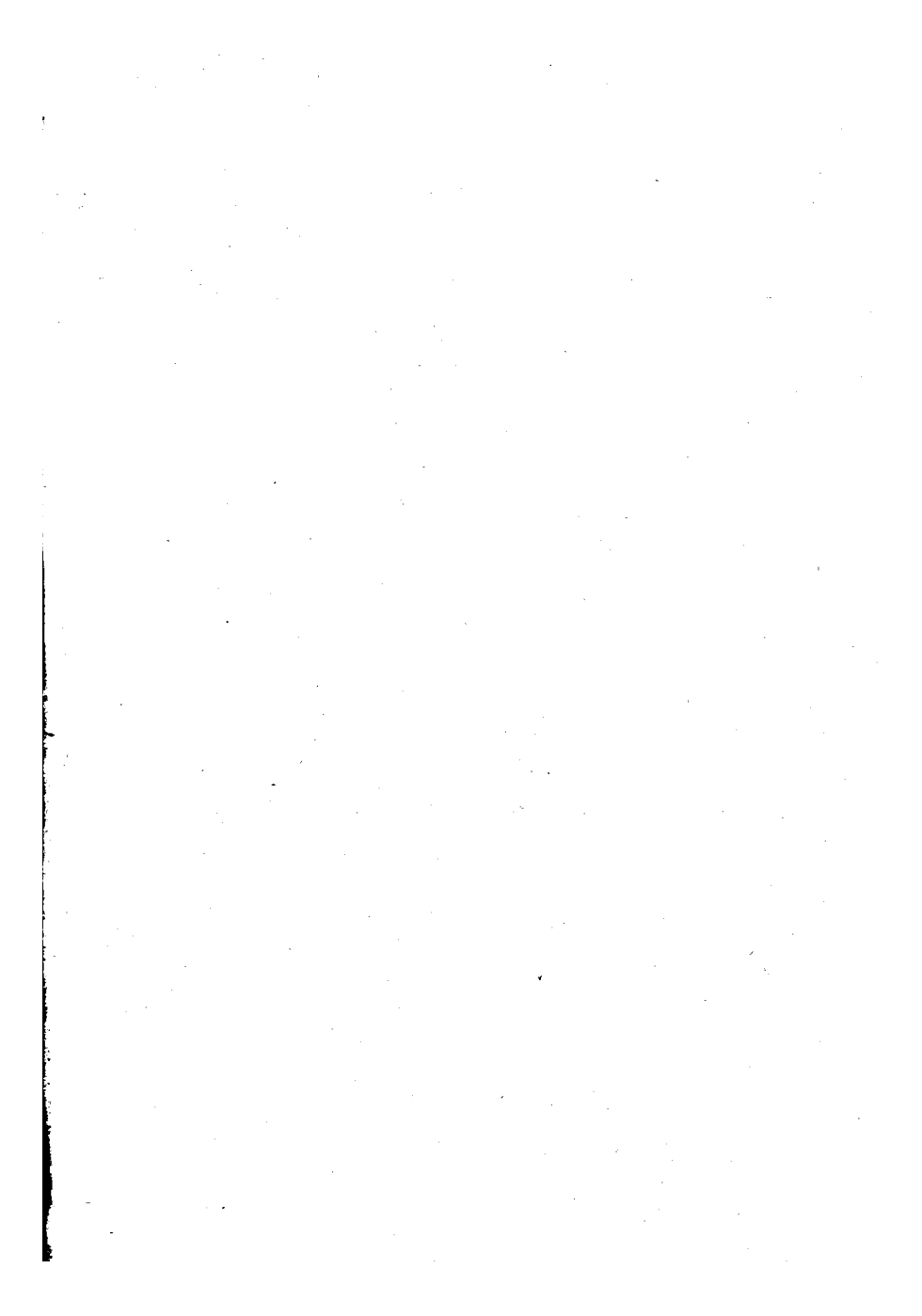
其勢能，不使過於浪費或偏枯，葆愛生命之道，莫有過於此者了。

三二年六月十二日

論生老病死



歷史哲學論叢



歷史哲學論叢目錄

自序

- 一 歷史與哲學……………二一五
- 二 歷史與歷史學觀念的改造……………二二一
- 三 史觀的意義及其可能性……………二二六
- 四 歷史的本質及其構成的程序……………二五二
- 五 歷史的重演問題……………二六二
- 六 關於思想……………二八〇
- 七 歷史文化之有機的發展……………二九三
- 八 人生的悲劇與國際的悲劇……………三四一
- 九 論文化病……………三六三

歷史哲學論叢目錄

- 十 生產力與生命力……………三七三
- 十一 文化與國家……………三八二
- 十二 中華民族在世界中的地位與其前途……………四〇四
- 十三 中華民族怎樣生存到現在……………四二五
- 十四 中國社會之史的發展……………四四五
- 十五 日本民族的人格分析……………四六四

自序

我是一個高等師範生出身，但自始的興趣便偏重於歷史文化的理論探討，對於實際的教育問題較少注意。民國八年五四運動之後，我受北京學聯會的委託，與周長憲、孟壽椿、黃日葵三君合編國民雜誌，曾於二卷四號上發表東方文明與西方文明一文，是為公開討論文化問題之始，自然以前在新青年上討論孔道問題的通信及論文不算在內。二十多年來思想屢有變遷，但大體的方向並不會變。從民國九年離開學校以後，到民國十四年，這一時期因為服務於中等教育而對現行學校教育制度根本起了懷疑，想以純粹社會科學的見地對於人類教育制度的演變加以批判，並進而創立純理的教育學以代替現有的專講教授術的教育學，這主張的一部分，曾結集於全民教育論發凡一書中，但純理教育學的計劃却至今尚未動筆。十八年以後，研究工作中於社會科學理論的探討，提出「生物史觀」的主張，出版生物史觀與社

會一書，此後十餘年來一直爲此理論闡發。但直到抗戰以前，我的思想還不曾超越過歷史及社會科學的境界。同年（十八年）任教於上海大夏大學，擔任歷史研究法課程，因對於當時流行的考據派歷史學不滿，曾爲諸生講「歷史相對論」學說，惜未繼續發揮。入川以來，對於哲學日感興趣，於是從生物史觀進展到哲學的有機論，從歷史相對論進展到歷史認識論，兩種理論漸漸可以結合成一個系統了。這本集子便是歷年來關於這些理論的零碎文字。

我理想中的歷史哲學系統至少應該有以下的幾方面：第一部分是歷史的認識論，即從認識的見地闡明研究歷史時所應具的態度。普通歷史學者多以爲歷史的任務僅在照事實真相加以描述，而不察事實與敘述之間存有許多不可越過的障礙，即其間存有認識事實真相的可能與否問題。此問題若不注意，則所有歷史紀載無論所用方法如何精確，俱難免於盲人捫象之譏。第二部分是歷史的本體論，即從歷史的本身建立一種系統的理解，此中又分三部：一、哲學的有機論，歷史是人事現象，但人事現象不過是宇宙間諸多現象的一部分，正確的歷史觀必須是從正確的宇宙哲學

觀點引申出來的，故不能不從最根柢處講起。在這一部分將闡述有機哲學的原理，使歷史的有機現象易於了解。二、社會的有機論，歷史現象又是社會現象的一部分，對於社會全般現象的了解也是幫助了解歷史現象的一個先行必要條件。三、才是歷史文化的有機論，也就是生物史觀的主要部分，在這一部分對於歷史文化的演化法則及歷史動因的問題應該有詳盡的探討。

以上的計劃祇是一種計劃而已，時代和人事的牽掣，何日能够完成，也許終身都未能完成，俱未可知。語云：「千里之行自跬步始」，這本小集子便是開步走的第一步，一步雖短，但終久已走了一步了。

這本集子編輯的次序，係依論文的性質而非依發表年代的前後，因為各文發表的時間頗不相同，相去有將近七年以上的，所以內容措辭頗欠一致。我向來對於個人發表過的文字懶於蒐集，更懶於編纂，此書的編輯全由友人黃君欣周一手完成，關於材料的搜集，編排的形式，以及內容字句的修校，黃君曾費過幾個月的工夫，一絲不苟，這是我應該特別提出來感謝的。

三十二年九月十八日，作者序於成都

歷史與哲學

(民國三十年十月三十日晚在華大哲學歷史系學會成立會講辭)

剛才羅院長和諸位談到，國內各大學中以哲學與歷史合成一系者，當以本校爲首，兄弟對於各大學情況不甚明瞭，想來當係事實。

從來哲學家專尙空談，而歷史家特重記憶。哲學家的言論，要字字皆自我心中流出，不許鈔人隻字半句；歷史家的撰述，要句句都有來歷，不許杜撰一絲半毫。這樣看來，歷史與哲學兩家不但不是一對老搭擋，並且還像一對生死冤家，無怪乎人們一聽到哲學和歷史會構成一系，要大驚小怪了。

但是哲學與歷史又確確實實是一對頂老的老搭擋，很像電影裏的勞萊與哈台。以何爲證，我們中國的第一位大哲學家老子，曾做過周朝的柱下史，這就是頂好的證明。哲學是思辨之學，但是憑空構想的思辨，不如從客觀的事實材料中去發展思

辨，所得結論較爲踏實，所以一個好的哲學家決不應該忽畧歷史；歷史是記述之學，但是一味從故紙堆中去鑽取材料，而不加一點思考的作用，這樣的歷史，也難免玩物喪志之譏，所以一個好的歷史家也決不能沒有他的哲學。哲學而離開歷史，好像孤魂野鬼，歷史而離開哲學，便是行屍走肉，只有哲學和歷史合作起來，才能構成一個活靈活現的人生。現在中國的歷史界，仍舊爲清代考據學派的風氣所籠罩，以爲歷史家的任務祇是在故紙堆中鑽來鑽去，結果辛苦一生，得到的不過爲一團渣滓，有何意義？現在中國的哲學界，我不大明白，也許根本中國還沒有產生一個哲學家，所有的不過是些哲學大綱，哲學概論式的編纂者和一些僞撰史實歪曲真相的史觀派，這都是哲學和歷史沒有真正合作的緣故。

我今天下午在歷史哲學班上曾講到司馬遷的歷史哲學，這位中國唯一的第一流大歷史家，就是最懂得這個道理的。司馬遷的史記在中國過去學術界曾備受崇拜，但是推尊他的，不是鑒賞他的文辭，便是誇讚他的史料，還有些莫明其妙的考據家，認爲史記的記述自相牴觸之處甚多，頗欠正確，照他們的看法，還不如班固的漢

書。其實太史公根本就不在寫歷史，他是在寫他的哲學，他著史記的動機是想：『究天人之故，達古今之變，成一家之言。』

他的書原來不叫史記，而叫太史公書，正和莊子、孟子、淮南子、呂氏春秋等書同一體例。如果僅從記述的眼光去看史記，當然會找出許多毛病的了。

但是太史公爲什麼不學老、莊、孟、荀一樣，自己著一部空談的書，發揮自己的哲學思想呢？這就是他所以過人之處。他也曾說過：

『子曰：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」』

孔夫子一生也沒有著過書，刪詩書，訂禮樂，都是就舊書的文獻去加以整理

論語是弟子們記載的，只有春秋雖是根據魯史舊聞，却是他老先生重新編定的。他編春秋，是著述，不是記錄，是創造，不是鈔襲，是要發揮微言大義，不是單爲魯國做起居注，所以是哲學，而不僅是歷史。太史公的史記，正是做春秋此物此志而作。

明白了這個，才知道爲什麼史記在中國歷史著述中佔獨一無二的位置，不但遠

非班固、范曄之流所敢望，就是司馬溫公的資治通鑑也遜之甚遠。因為這些人的著作只是鈔胥式的斷爛朝報，而太史公的史記却是一部「究天人之故，達古今之變」的「一家言」。

因此，我希望諸位要努力以我們中國第一位大史學家司馬遷為模範，學歷史的時候，不要只管死記事實，只管背年表，一個好的歷史家決不是祇會背年表就算完事，必須要加上點哲學的思考作用。一部好的歷史著作裏面必然是有點哲學意味的，一個好的歷史家必然有他自己的哲學，否則就絕不會寫成一部好的東西；反之諸位學哲學的時候，也要懂得一點歷史事實。一個哲學家的思想必須要建立在客觀現實的基礎上，若是不問現實，一味閉眼瞎說，那樣的哲學是空中樓閣的哲學，一與現實碰到就會倒塌的。

但是有了這兩種精神——哲學的與歷史的——還不夠，還須要更進一步。希臘人釋哲學是「愛智之學」，西洋文化的精神就在「愛智」兩字，他們的學者畢生所追求的是「理智的探險」。希臘時代是如此，現代精神也依然是如此，這種精神固

然可貴，也有很大的效果，但是不善用之，却也流弊甚多。即如現今世界大戰中種種殺人利器的使用，毒害學說的流傳，無一不是由於過分發展理智而與「人生」脫了節之故。至於專門發展理智的結果，把學問越分越細，把人越變越專門，越機械，弄得天下祇有「專才」，而無「通才」，祇有枝枝節節的瑣屑研究，而無體用兼備的「通人」，也是現代西洋文化的流弊。在這兩點上，我們中國古人的論學宗旨便比較高明。揚子法言說：

「通天地人爲儒」。

可見一個標準的學者必須要兼通天地人，決不可一味「見其偏而不見其全」。張橫渠先生說得更好，他的教學宗旨是：

「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。」

請看這是何等氣象！豈是現今一般以記誦研考爲學的人所能夢見的。諸位既學哲學，又學歷史，這兩種學問都是教人「通天地人」的。如果再能把橫渠先生的爲學宗旨，牢牢記在心裏，立志取法乎上，則雖不能爲聖賢，也不至於僅變成一個「

四體不動，五穀不分」的高等流氓。

諸位之中，也許有人會懷疑到出路問題，以為這一系是個冷門，不如學經濟，學工程的出路多。其實這是過慮。依我看來，出路之大莫有過於學哲學和歷史的，因為其他的學系不過是學些專門的智識技能，多半是受役於人，替國家社會或私人做個工具罷了，他們的出路要待人家去替找。諸位所學的才是闡天地造化，握人生國家社會樞紐的全體之學，諸位的出路是自己可以開創的，因此出路之大莫有過於諸位之所學者。諸位應該知道，創造宇宙和人間的是甚麼人，只有哲學家 and 歷史家。現今世界各國沒有一個沒有他的「立國指導原理」，而立國指導原理之堅固與否就全繫於其歷史和哲學的根據正確與否而判。現在指導世界動向，叱咤風雲的人物，如羅斯福、邱吉爾之流，那一個不是大哲學家 and 歷史家，不過他們的哲學是要見諸行事而非僅託諸空言，他們的歷史傑作是用行動寫出而非用筆墨寫出罷了。諸位要做一個好的歷史哲學家麼？以這些人做榜樣罷！

歷史與歷史學觀念的改造

一 歷史與歷史學

中國民族是世界上最富於歷史觀念的民族，中國歷史著述及文獻的豐富在世界各民族中也要數一數二，但是因為中國人的民族性偏重實際而不長於理論之故，歷史著述雖然發達而史學並不發達。近來一般關於史學史或史學通論的書，對於歷史和歷史之學兩者的區別多分不清楚，因此往往把某一個歷史著述發達的時代就稱之為史學發達的時代。這種說法不當把事實和理論混為一談，譬如植物學者把植物本身就當作植物學，如果過去某一時代中植物甚為繁茂，我們就可以說這時代的植物學甚為發達，豈非笑談。但是現今中國一般關於史學的著作却往往沿襲此種錯誤而不自知。即如梁任公先生說：『中國於各種學問中惟史學為最發達，史學在世界各

國中惟中國爲最發達。」又說：「晉代爲吾國史學最發達之時代」，這都是誤把歷史著述當作史學了。又如一個歷史家生平對於歷史會著述多種，一般人也就尊之爲「史學家」，這都是沒有懂得「學」字的本意的緣故。

一種學術必有其研究的對象，這個對象便是本學問所要研究的事實，如同天文學以天文事實爲對象，生物學以生物事實爲對象之類。單純地記錄天文的現象不得謂爲天文學，單純地記錄生物的現象也不得謂爲生物學，所謂學者，必須對此事實現象加以理解，加以吟味，加以研究，甚或組成一個系統，這樣才能稱之爲學。否則便是單純地訴之於記憶而不訴之於理解，在理不得稱之爲「學」。

一切科學以至哲學對於這個區別向來就很清楚，科學史家或哲學史家從沒有把科學的對象或哲學的對象當作科學哲學的本身，獨至於歷史學便常犯此錯誤，不但中國人如此，即西洋人關於史學的著述也常有此錯誤，何以如此呢？原來歷史和其他學術所研究的對象有一個根本不同之點，其他學術所研究的對象都是屬於空間的，而歷史則是屬於時間的，因此一切科學的對象都可以成爲歷史，如同天文現象史

、地質史、生物史之類；而各科學術本身也可以成爲歷史，如同天文學史、地質學史、生物學史、哲學史、社會科學史之類，而史學當然也有史學史。歷史既然是時間的東西，所以不能按照空間的平面排列去研究，只能按照時間的先後連續去研究，因此研究歷史學的時候，也必然像歷史著述一樣把歷史著述或歷史本身按其時間的連續次第先後系列起來去加以理解，這樣的方法便是歷史的方法。歷史學者去研究歷史時還不得不採用歷史的方法，這就是容易把歷史和歷史學兩個概念混淆不清的緣故。

此外，其他學術研究的對象有一大部分都是現在的，擺在眼前的，或並沒有時間性的（如哲學所研究的問題），對於過去只要用一部分工作即行，所以不至把研究的對象和學術本身混淆。歷史學所研究的歷史則全屬於過去的東西，必須用歷史的方法才能把他們聯繫起來，因此歷史學者要研究歷史必須先作一番歷史編纂的工夫，這本是一種預備工作，一種史學的敲門磚，但工夫用得太多了，便易把預備工作當作正式工作，把手段當作目的，把敲門磚當作本身。這是歷史學和歷史兩個概

念所以混淆不清的第二個原因。

我們現在如果想專談史學，就必須把過去關於史學觀念的錯誤糾正過來。我們絕對不可把歷史著述當作史學，一個學者生平關於歷史的撰述無論如何豐富，這個人只能叫做歷史家而不能叫做史學家。

此外還有三種與歷史有關的學問也不能叫做史學。

第一種是史論或史事批評。中國自孔子作春秋欲以正名分，別善惡，使亂臣賊子懼以後，開了史事批評一派，春秋三傳解經之說，就是這一派的始祖。唐宋以後，此風大盛，差不多每一個文人的集中總有許多論史的文章，有就善惡是非來立論的，也有就利害成敗來立論的。這一派人不過是對於歷史上的個別事件加以主觀的評論，他們雖然可以說是史學的先導，猶如鍊金術之爲化學的先導一樣，但還不夠稱爲史學。這一派是伴教訓時代的歷史而發生的，他們誤把價值判斷當作史學，而不知史學之本義不應如此。

第二種是歷史考證。史論之學盛於宋明，因爲當時也正是程朱陸王理學極盛的

時代，到清朝以後，學者厭棄理學的空疏而改趨考證訓詁，歷史家也受了這種影響而趨於考訂事實，搜求文獻一派，正如西洋文藝復興以後的文獻主義學者一樣。自近代科學的歷史發達以後，大家誤以爲考訂史料就算盡了史學的能事，所以越把工夫用到這一方面去。殊不知歷史考訂的工夫無論做得怎樣深，充其量不過是對於史料的搜集鑑別上有點功勞，祇能叫做史術，還不够稱爲史學。

第三種是歷史方法，這一派的大師自當以劉知幾爲首，他的史通一書就專論做史的方法，後人推之爲史學之祖。其實這仍然是一種「史術」而非「史學」。如果史通可以叫做史學，則一切歷史研究法，歷史編纂法，歷史教學法等類著述都可以叫作史學了。這一派和第二派一樣，他們所研究的不過是歷史著述的本身，而非歷史的本身。我們必須將「歷史材料」，「歷史著述」，「歷史」，和「歷史學」這幾個概念分辨清楚，才能了解史學的正當意義。

然則如何才能稱爲史學呢？最簡單的說法，就是必須對於歷史這一件整個的事實加上點理解作用，才能叫做史學，單純的記錄工作不能叫做史學。

照這個標準看起來，只有上述的史論一派還有點史學的意味，其餘三種都不過是記錄之學，是史學的預備工具而非即史學本身。至於史論一派雖有些微理解作用，但屬於價值判斷者多，屬於理法探討者少，即有少數論及因果法則的也都是枝枝節節的議論，很少能够成爲一個整個系統的，所以祇能說是史學的原始形態，還不能就配稱爲真正的史學。

中國歷史家中懂得史學的意義的恐怕只有司馬遷一人，他的史記是「欲以究天人之故，通古今之變」的一家言，所以他的史記並不是單純的事實記錄，而是和儒道墨法諸家著作同等的系統哲學，不過他不用抽象的玄想而用實際的事實材料來建築他的一家之學，比周秦諸子更進步，可惜後來的歷史家無人能够懂得他的意思，所以儘管出了許多模倣史記的正史，別史，而却沒有一種配得上稱爲一家言的。

在歐洲方面，歷史哲學較爲發達，自奧古士丁（Augustine）著上帝之城以來，就已建築了歷史哲學的基礎。晚近各派歷史哲學紛紛並起，什麼唯理史觀，經濟史觀，地理史觀，生物史觀，文化史觀等各成一家，史學到此才算真正進化到「學

「字的階段了。

不過我以為歷史哲學雖可以算是「史學」，但不能說是「史學」的最進步形態。因為這些學說都不過是把歷史當作一個客觀的對象而研究其理法形態，他們心目中的歷史是一個擺在人對面的死東西，人可以用解剖兔腦一樣的態度去解剖歷史，這還不能算是把握了歷史的真意義。

歷史是活的，不是死的，他的本身就是一種有機的構造，我們不能用解剖學的方法去研究歷史，也不能用建築學的方法去研究歷史，我們必須用歷史的方法，從歷史本身的發展次第形態去研究，才能把真正把握了歷史的意義。

所以，一個真正的歷史學，必須用歷史的眼光去追溯一個歷史的歷史。

二 過去歷史演進的三階段

歷史本身是一種有機的生命，歷史不是人造的，歷史不是歷史家寫出的，一切生命的本質是自己生長。

歷史也有生長。

過去歷史的生長大約經過三個階段，這三個階段是順序出現的，在另一意義看來，我們也可以把他們當作是一祖相傳的三兄弟。

這三兄弟中第一個出世的就是傳奇化的歷史，也可以說是藝術化的歷史。這時代的歷史觀念以求美爲主，因此充滿了浪漫化的矜奇誇大色彩。歷史之原本出於文學，而文學之源則出於宗教，希臘時代司文藝的七神之一，就有歷史之神 Clio；在中國，文史兩家的界限常是分不清楚，許多著名的歷史家如左丘明、司馬遷、班固、范曄、歐陽修之流，同時也就是著名的文學家，上古時代的歷史如國語、左傳、戰國策、以及後來的史記、吳越春秋、越絕書之流，都含有很多的浪漫氣氛，與穆天子傳、山海經等小說相差並不甚遠。這些書之所以能永垂不朽，就因爲他們有這種傳奇的作風。西洋方面也是如此。希臘的歷史起源於荷馬（Homer）的史詩，其中文學和神話的意味遠過於歷史。後來如希羅多德（Herodotus）的史記，以及羅馬布魯他奇（Plutarch）的英雄傳，也是同時具有歷史和文藝價值的作品。希臘末年

的歷史著作更特別受修辭學的影響，專門注重求美。在歐洲以外的白色人種之中，如猶太人的舊約，阿刺伯人的天方夜談，印度人的史詩和吠陀經典，也都是歷史的而兼文藝的，同時又是宗教的。

現在所謂科學的歷史家盡量鄙視這種藝術化的歷史傾向，認為邪魔外道，然而我們如果能平心靜氣去考察一下他們在當時的社會價值，以及後來對於一般讀者的印象和魔力，就可以曉得這一派的著作不是輕易可以一筆抹殺的。

繼傳奇化的歷史而出現的第二個兄弟，就是教訓化的歷史，也可以說是倫理化的歷史，這是人類社會從宗教時代演化到倫理時代的產物。這時代的歷史觀念以求善爲主，充滿了教訓的說理色彩。在中國，這一派的著作起源於孔子的春秋，到宋明理學時代，大爲發達，司馬光的資治通鑑和朱熹的通鑑綱目，可爲此派的代表。在歐洲，如希臘末期的波里比阿（Polybius），羅馬的李維（Livy），都是此派的代表。基督教統治歐洲以後，歷史著作更充滿教訓的氣味，大神學家奧古士丁的上帝之城，開闢了哲學的先聲，但其本質仍是教訓的。

這一派的歷史，現在也爲科學的歷史家所屏棄，認爲主觀成分太多，但我們如果能够仔細把歷史學的觀念探討一下，就可以知道單以主觀二字來抹殺這一派的價值，也是不很公允的。

三兄弟中最後出現的當然就是考證化的歷史，也就是一般科學化的史家所認爲合乎科學標準的歷史。這一派的精神是求真，因此既反對浪漫矜奇，又反對勸善懲惡，他們的目的是要把歷史做成一個死板板毫不動主觀感情的照相機，歷史的本相是什麼，就給他照出個什麼樣子來，科學的歷史家心嚮往之的歷史就是這一派。

在歐洲，古代歷史著作之中雖有幾種合乎這種標準的，但嚴格說起來還不够，真正的考證工作是從文藝復興時代的文獻主義者（*Humanist* 舊譯作人文主義者）開始的。他們拼命搜求希臘羅馬時代的文獻，隻詞片字，奉爲珍寶，在這種風氣之下，非旁徵博引考據確然者，不能稱爲歷史，於是歷史家和鈔書家合而爲一。在中國，所謂漢學考據家也走的是同樣的路。近代所謂科學化的歷史，雖然考證的範圍比文藝復興時代的學者廣博得多了，他們已不復以紙上的考證爲滿足，更費精神於

考古學、人類學、比較言語學等方面，期於發現歷史的真面目和全面目。

這一派的功績是不可抹殺的，他們的努力精神也很可欽佩，然而我總不以為這樣就算是盡了歷史的能事。科學的歷史家所奉為不刊的格言是「努力排斥主觀的成見，以純粹客觀的態度去搜求歷史的真相」。他們似乎以為歷史是擺在歷史家對面的一個世界裏，我們可以忘記自身去觀察它，如同我們觀察一個行星的軌道一樣。但是事實上能否辦到如此的絕對客觀的地步呢？從相對論發現以來，我們已經知道即使是天文學上的觀察，也不能脫離了觀察者的地位而另有所謂絕對超然的不變標準，何況由複雜人事所構成的而歷史家本身即屬於其中一分子的歷史呢？我們可以引現代德國歷史家福利德爾（E. Friedell）對於科學的歷史所下的評語來答覆這個問題：

『考證（原譯作援引）式的歷史，當他努力想成科學之頃，他已不是客觀的了；當他努力想成客觀之頃，他已不是科學的了。』——王孝魚譯：現代文化史上卷第九頁。

三 歷史觀念的改造

中國文化思想界現在剛開始與科學接觸，大家浮慕科學，然而却又不真了解科學。一般對於科學的認識仍是從十九世紀的舊式科學觀念中得來的，他們不知道二十世紀的科學觀點已有了重大的轉變。

歷史學者之接受科學觀念更是較近的事，所以對於科學新觀點之了解更爲茫然。一般以爲科學的歷史就是考證式的歷史，就是努力搜集些乾枯材料累積起來的工作，他們的理想標準是把歷史表冊化，令人打開一看除了乾枯無味的人名地名及數字之外再沒有別的東西了，他們以爲能做到這個程度才算盡了科學化歷史的能事。然而這種標準總是很難做到滿意的，即使做到了也沒有多少人喜歡看，更談不到什麼影響，所以他們不得已而思其次，只好以考證工作滿足自己，一個鈔得最多的歷史家，便是最好的史學家。

這種風氣一半固由於受了西洋文藝復興以後所謂科學的歷史派的影響，另一半

也還是清代漢學的遺風。漢學家鄙視一切理想，專重考據，他們談哲學要考據，做詩文也要考據，寫歷史更非考據不可。

在這種中西合璧的歷史考證派風氣之下，一般學歷史的人把聰明才力用到牛角尖裏去，他們可以爲一件瑣細到極點的不相干問題費上數萬字的考證工夫，換得一個博學的頭銜。現在一般歷史雜誌上多半充滿了這一類的材料，在西洋也是如此。假使程子復生，不罵他們一聲「玩物喪志」才怪。

我們現在想勸這些科學歷史家不要把聰明心力白費到這些地方，更不要貽誤後代的青年，效力是很小的。因爲他們根本迷信一個科學，以爲只有他們所慣用的方法才是絕對科學的方法。我們現在要糾正這種迷誤，只有另行提出一種更廣大更新穎的科學見解，根據這種見解來建立真正歷史科學的理論系統和治學方法，才能使一般學歷史的人覺悟到所謂科學化的歷史決不是表冊式的歷史，也不是鈔書式的歷史和化石展覽式的歷史，真正科學的歷史家，也決不屏棄主觀的成分，決不鄙棄藝術化和倫理化對於歷史著述的影響。這種工作成熟以後，才能使後代學歷史的學生

，展開了他們廣大的眼界，不至於一死地鑽向牛角尖裏去。

我們要提出的方法主要的是採用發生學的態度，把整個歷史的構造進程，從原始事實起，經過種種演化的階段，以至變成了我們眼前所見的歷史爲止，一層一層剖析起來。只有用這個方法，才能使一般歷史學生知道一部歷史是怎樣構成的，其中含有多少主觀的成分。

這種方法是科學的，所得的結果也是科學的。

如果科學的歷史家肯平心靜氣把歷史的構造過程分析一下，至少可以發見歷史的構造過程應當分作四個階段，即是：（1）原始的事實，（2）由事實變爲史料，（3）由史料整理爲史實，（4）由史實組織成歷史。這四種階段顯然是各不相同，考證的歷史所努力的不過是發見史料，然而史料祇是史料，決非即事實的本身，也非即歷史的全部。史料不過是原始事實留存到現在的片段化石，如同原人所殘存的骨骼頭顱一樣，不能即認爲足以代表原始事實的全部。史料是死的，原始事實是活動的，所以無論所得史料如何豐富，決不能從史料的排比上就能看出原始事實

的真相。要將零碎的史料排比成史實乃至歷史，必須加上點選擇組織的作用，而這些作用便是新加上去的，所以新組織成的歷史，其中所含的精神不但不能從零碎的史料中求得出來，也未必與原始事實真正相符，因為他已經是一件新產品了。所以西洋有一位學者說：「凡是歷史都是現在的」。

考證的歷史家，因為不懂得「事實」、「史料」、「史實」、和「歷史」這四個概念中間的嚴重區別，他們辛苦一生，搜集了無數的史料，便以為可以由此發現歷史事實的真相了，其實，他們不過發現了許多片段的史料，事實的真相永遠不會看到，等他們將這些史料排比成一部像樣的歷史的時候，他已經不是發現過去的事實真相，而是創造了他自己以及他的時代和民族的哲學了。（三〇、三、一二。）

史觀的意義及其可能性

「史觀」是甚麼？史觀就是我們人類對於過去自己所作成的歷史的一種系統的理解。每一個人都有他的史觀，不必是歷史哲學家才會有的。大多數人所持的史觀，是由一種不求甚解的混俗和光態度中產生出來的，就是祇管依照一般的世俗見解去人云亦云，而不作一番系統的思考。譬如社會上說人類生而平等的，多數的人也就跟着說人生而平等，而並不去仔細考察考察人果然生而平等或否？社會上說和平是人類最高的道德，多數的人也就跟着說和平果然是人類最高的道德，而並不去仔細考察和平果有道德上的最高的價值與否。多數的人們所以如此不求甚解，因為他們以為這些問題是本來應該如此的，用不着去再加考慮，他們從小的時候在父母師長指導下就習慣了如此的觀念，長大之後社會環境又告訴他們人人都是如此觀念，因此他們覺得這些觀念是應該本來如此的，就再不感到有重新思考的必要了。有些

思想家更從而辯護之，創造出什麼「理性」的學說，說人的先天自具有判斷是非的理性，可以不學而知，「凡是存在的都是合理的」，於是對於一切問題更用不着去深考了。從生物史觀的立場看來，大多數人這種習焉不察的庸俗史觀，自有其社會的價值。因為若是人人都想矜奇立異，每一個人都要創造一種與眾不同的史觀，則社會失去公認的標準，集團組織難免因之解體，而這個社會也就要隨生存競爭的淘汰力量而落伍或滅亡了。所以大多數人持有一種不求甚解的混俗和光的史觀，乃是為社會生存所必須的。

但是在另一方面，社會也要求對於自己過去歷史加以智慧的考慮。因為社會要求生存，就不得不時時自動地加以改革，以求適應其本身日新不已的生長過程，和四圍變化多端的環境。凡是思想生活一切趨於僵化的社會，往往因為不能適應這些新需要而陷於落伍或滅亡。特別是智力發展到高階段的社會，更應以自己的智慧來指導或統治自己的生活，因之史觀的需要遂應之而起。不過像生物個體的有機結構一樣，社會集團也有分工的組織趨向，所以用智慧考慮自己過去的史迹，探索指

導自己生活的原理，乃是一部分專門工人的事，正如將鐵打成煮飯用的鍋是另一部分專門工人的事一樣，大多數人仍可以不求甚解，而接受他們探索的成績，把來化成一種混俗和光的處世哲學。這自然是指平常狀態下的社會而言，若是社會的歷史走入了極端變革和動搖的時代，則史觀的正確與否不但是有一部分專門工人的任務，而且也非成爲社會大眾或全體社會細胞的共同任務不可。因爲對於歷史的觀點如果錯誤，足以導社會集團於自殺自滅之路，即使有社會自身的天然治療力量爲之補救恐怕也受不少的損害了。所以到了非常時代，史觀是社會中人人所必要的。

廣義的史觀，包含人類對於宇宙、物質、精神、認識力、種種世間根本問題的考慮，這是屬於神學、哲學、和各種自然科學的範圍，本文勢不能多加討論。狹義的史觀，就是人類對於人類自身造成的史迹的理法的考慮，這是本文的目的。不過在本文作者所擁護的生物史觀的立場看來，人類歷史與整個生物的歷史是分離不開的，所以我們討論人類的歷史不能不牽涉到人類以外的生物學的智識。在生物史觀者看來，歷史不是人類所獨創的，整個的宇宙發展是一部大歷史，整個的生物演化

是一部較小的歷史，而人類自出現以後，乃至自有文化以來若干年中的歷史，又不過小之又小的一段落，即使我們把歷史集中於個體產生了社會作用這一點上，也不能說是應該以人類為限，因為在人類未出現以前，社會關係已存在於其他生物中間不知有若干萬年了。所以我們認為史觀的研究，大體雖以人類活動為對象，但高等生物乃至較下等生物的生活，也不能全然屏除於歷史問題之外。

關於歷史的看法，歷來有種種不同的意見，以後我們當另加敘述。大體上說起來，有把歷史看作是一種超實在的精神現象的，如同黑格爾說歷史是理念的發展一樣；也有把歷史看成一種實在現象的，因為歷史是由人類所作成，人類既是實在的，當然所作成的歷史也是實在的。關於歷史是精神現象之說，我們實在不能了解。因為所謂精神、理性、理念等等名詞究竟是個什麼東西，很難確定其意義。如果說精神不過是每個人心裏的一種認識思考的作用，那就是說精神不過是人體的副產物，我們要研究歷史，依然要從個人心理方面研究起。但個體的機能是很複雜的，如果心理作用的產物如一種學說，一篇詩歌，可以叫做歷史，那麼生理作用的產物如

飢餓、死亡、生殖、運動、以及身心合作的產物如一件製造品，一座樓房之類，也不能否認說不是歷史的現象。如果這樣說仍非採用實在的歷史觀點來研究歷史不可。如果說精神是一種超實在而自存的東西，所謂精神、上帝、理性、觀念、是不倚靠個人心理而自存的，甚至說個人的種種歷史活動不過是一種精神的幻象，並非真正的實在，或不是具體的實在而是抽象的實在，那就未免是玄學家的玄談，這種玄談是無從證明的，對於歷史的解說實在無甚用處。所以我們應該採用實在論的觀念，承認歷史是一種實在的事實而非抽象的精神，並且也只有實在的人類才有所謂精神現象，並沒有所謂超人類的虛無縹緲的精神原則。

假使我們採用歷史實在論的看法，我們就要再進一步主張歷史的主體是有機的人或生物，而非無機的物質。無機的物質當然是歷史材料之一，如同一座名山也可成爲歷史的古蹟一樣，但任何物質若要成爲歷史的材料，必須是在它和作成歷史主體的人類或生物發生關係之後。一塊天然的石頭沒有歷史意義，但一塊女媧煉過的石頭便有了歷史的價值。所以歷史是屬於人類的，而非屬於自然的。不過我們以爲

單將歷史限於人類，又未免太狹隘了一點，科學地說起來，一切生物有機體都是歷史的主人翁，不過生物演化階段愈高，則其在歷史上的地位愈加重要罷了。這種看法，我們可以叫它做有機的歷史觀。

再其次，承認歷史的主體是有機的生物而非無機的物質之後，則我們應當再進一步追問歷史的作成者純粹是個人呢？還是由個人集合而成的社會呢？這個問題也是很容易回答的，我們知道絕對孤立的個人不能構成歷史的事實，漂流荒島的魯濱遜在他與自然環境艱苦奮鬥的時候，雖然也是歷史的材料，但假如他始終老死於荒島，無人知道，則其事實就超出歷史的範圍以外，魯濱遜之成爲歷史的人物，須在其和他人發生接觸以後。就是說魯濱遜之成爲歷史英雄，是由他與其他人的關係而產生的，若無此種人與人的關係，則歷史無由構成。這還不過是一種極端的例，若就普通事實看來，所謂歷史更到處都是須在多數人羣之中產生。一件事實，如果不和多數人發生交涉，就不能成爲歷史。嚴格說起來，魯濱遜就在脫離荒島回到人類社會以後，仍沒有歷史的地位，必須是第福（Defoe）將他化爲一本小說，得到

了多數讀者注意之後，才有了文學史的地位；必須是多數英國人受他的影響，冒險從事海外的流亡生活，打開殖民地的運動之後，魯濱遜才真有了普通歷史的價值，雖然魯濱遜不過是個虛構的人物，他仍是有歷史的地位的。由此可見，歷史並不是單獨個人的產物，而須是多人產物，這種多人我們普通即叫做社會。關於社會的意義雖然有各種不同的看法，但說即是多數人的集合是無人反對的。因此，我們可以得到第三個結論，就是歷史的主體是社會，而非個人，這就叫做社會的歷史觀。

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

一切社會科學所已經得到的材料。因此，所謂史觀，在這種意義看來，也就是一種社會觀，而且除了社會觀之外，再不能有別的意義。

關於這種歷史學和社會學合一的觀念，有許多歷史哲學以及極少一部分的社會學家，也許要加以反對，因為他們依照舊日歷史哲學和社會學分道揚鑣的習慣，以為兩種學問應該各有各的立場，不容相淆。事實上這種理由殊不能成立。我們以為歷史哲學和社會學的分別，不是性質上的不同，而是方法上的不同。所謂歷史哲學不過就是在科學方法未發達以前，根據玄學方法以構成的各種社會觀而已。孔德將人類智識的發展定為三個階段，就是：

一、神學時代

二、玄學時代

三、科學時代

歷史哲學的出現，遠在社會學尚未成立之前，甚至於生物學也尚未受過達爾文的洗禮，當時的人，對於社會為作成人類歷史的主體的觀念尚未注意，更不知根據

史觀的意義及其可能性

理化學和生物學來研究社會的形態和法則，因此祇能用玄學的方法來構成許多種似是而非的歷史觀。到了今日，社會學和其分支的各種社會科學研究已經相當發達，舊日玄學的歷史觀念早應廢棄，無奈人們積重難返，有些人還在抱殘守闕，矜燕石以爲寶玉，這祇能認爲是傳統的思想作梗，而不能認爲別有理由。有些歷史哲學的著者如拉波播爾（Rappotte）雖然勉強替歷史哲學爭一個獨立地位，以爲「歷史哲學應該放在比社會學還高的地位。因爲，哲學者的歷史家研究人類發展底條件和法則，要先假定社會學的現象爲已知已識，『其實』人類發展底條件和法則』，正是社會學研究的主要任務，若是將這種任務另外劃開，則社會學也就不能成立了。因此，除非我們承認玄學的方法比科學的方法更高，否則我們不能說歷史哲學有離開社會學單獨成立的必要。拉波播爾的說法，祇足以證明他雖然自稱爲科學的歷史觀，實際尙未脫了玄學的臭味罷了。

如果勉強一定要替歷史哲學和社會學分疆域，我們也祇能說兩者之間範圍廣狹稍有不同，即歷史哲學所要研究的不過是社會學之動的方面。歷史的事實，即是社

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

一切學問研究的目的，都是為滿足人類求知的欲望，人類對於自身及環境的事

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

不過這種素樸的說法，在現代社會科學家已發生了許多反對的論調。有許多
人認為歷史事實並無絕對的因果可尋，也有人認為歷史現象並無一定的必然軌道，所以一切階段說的假設，都為人所反對，甚至個別的法則也不許成立。照這樣說來，所謂「史觀」根本就不能成立。因為史觀的目的，不僅在要發現歷史發展的一般法則和個別法則，而且要進一步求其主因乃至最後因，若是歷史發展根本無法則可尋，也無因果的關係，則史觀當然就不能成立了。關於這個問題，我們的意思可分兩點分述如下：

一、關於因果的問題 所謂「最後因」的說法，是一種神學式的目的論的說法，在科學上未能證實，我們姑且置之不論。普通科學上所謂因果，祇不過是指前後兩項事實間不變的關係而言，譬如某前項事是如此，則其承之而起的後項事，也必然如彼。兩件事項有機械的齊一性，如氫二氧化碳化合必成爲水，這兩項事中，屬於前項的便叫做因，或稱爲動因，以別於本體論因或目的論因，屬於後項者便是果。所謂因果，並非因是一個能動的東西，有計劃地將果造出來，如人造用具一樣，也並非因是一個懷胎的母親，將果懷在她的腹中。現在所謂因果關係，祇不過是說兩者之間有一種時間上必然連續發現的關係而已，這種因果概念，和舊日學者腦中那種的因果概念有些不同，所以近來許多社會學家多主張以函數關係代替因果關係，也未嘗沒有道理。由嚴格的科學意義講來，這種因果關係，祇不過是一種蓋然性的假設。任何科學的定律都是假設，不過是在實證上尙未發現錯誤的假設。若有人說他的學說不是假設，而是絕對的真理，那祇能證明他是一個武斷的神學家罷了。根據這個道理，我們以爲歷史的絕對原因，雖然是只有神學家或玄學家才能武斷

地找出來，但科學的歷史，也並不否認從大量的蓋然推論上找出尙未能反駁的動因來。

二、關於法則的問題 有許多歷史家，以爲歷史的現象是偶然的，並且有個性的，一件歷史事實不能再重複出現，歷史和科學的不同之點就在此，所以他們主張歷史沒有法則可尋，也不能成爲科學。其實這種說法實在是玄學家的詭辯之談。每一件事物都有特殊的個性，不能重複出現，這本是個普通的事實。不但歷史事象是如此，就是自然科學上研究的事象也是如此。譬如氫氧二元素化合成水，嚴格說起來，每次所化合成的水也各有各的特性，並非絕對相同。去年的地球繞太陽，和今年的地球繞太陽，嚴格說起來也並非一事。今年的地球重量也許比去年減輕一格蘭姆，幅圓也許又縮小一分，熱力也許又放散了一點，甚至於繞日的軌道也許比去年稍微向天狼星方面傾斜了一點，至於地球面上人物山水的變化更不必提了。所以今年的地球嚴格說起來並非去年的地球，同樣，今年的太陽也非去年的太陽，今年的地球繞日也並非即與去年的地球公轉完全相同。每一件事自有其個性，在自然科學

上也不能例外。不過這種個性並不妨礙其構成重複出現的法則，因為科學上之所謂法則都不過是一種大量的概括，其單位是類而不是個別的事物。譬如氫氧化合成水，所謂水者即是一個類的概念而不是個體的概念，今次試驗之水與上次實驗之水只要大體相近就可以構成一種法則，至於所謂水者，是河水，井水？是圓盆中的水，方池中的水？是流水，止水？是蒸溜水，礦質水？這一切都是屬於水的個性的，化學法則上並不去詳細考究這些。自然科學上的法則是如此，社會科學上的法則也是如此。我們說人口依幾何級數而增加，食物依算學級數而增加，這也不過是一個概括的法則，並非嚴格說人口和食物的比例必須照此關係，一個人也不許加多，一顆米也不許減少的。照這樣說來，歷史事件的個性並不妨礙其構成法則，正如地球繞日事件的個性也並不妨礙其構成法則一樣。認歷史與科學根本性質不同者，不過仍是受了將人類看成是超物質的靈物的玄學舊觀念之蒙蔽罷了。至於所謂歷史法則是否必須階段化，則又是一個問題，此處不必討論。

以上的說法是說明歷史事項也可以像自然科學一樣法則化和因果化，但尙未說

史觀的意義及其可能性

明歷史事象必然像自然科學一樣受法則和因果關係的支配，現在我們就補說此點。從反面來說比較容易說些，一切反對歷史的法則化和因果化的理由，不外兩種：一種是說歷史的事象都是偶發的，並無一定的軌道可尋，這就叫做歷史的偶然論或偶然史觀。另一種是說歷史是由個人的自由意志產生的，不必依賴什麼法則，這就叫做歷史的意志自由論或意志自由史觀。這兩種說法都非事實。歷史事象的發展根本是彼此先後連繫的，不能分作許多孤立的單位。譬如歐洲大戰與奧皇太子的被刺就是絕對連繫的事象，我們不能說歐戰純粹是偶發的事件，與奧皇太子被刺事件並無關係，而奧皇太子之被刺又可溯源於大塞爾維亞主義，大塞爾維亞主義又可溯源於奧國的合併波赫兩州，奧國之合併兩州又可溯源於土耳其的革命，如此遞推上去，直可追溯到盤古的開天闢地。既然歷史事象每件均有其先行的事件，並且根本不能分割，如何能說都是偶然的呢？其次，意志自由論也不能解釋歷史，如果每人意志都是絕對自由的，而歷史事象也僅由此種自由的意志發展成功，則拿破崙的自由意志在統一全歐洲，爲什麼終久不能如其所願呢？可見每個人的意志即使是自由的，

當其表現於歷史事象之後，也必受其他勢力的干涉阻礙而不能真個自由了。找出這種自由意志與自由意志間的均衡軌道，那就是歷史法則和因果關係了。所以意志自由論也不能否認歷史事象之法則化和因果化的，而同時歷史的必然法則也並不妨礙意志自由的說法。

根據上述的理由，我們主張「史觀」可以成立，即歷史事象並非絕對偶發或自由的，應該有法則和因果關係可尋。不過這種法則和因果關係並不妨礙歷史事象的個性。並且任何法則和關係說到頭來也只是十種概然的假設，只要這種假設未經事實反證其錯誤，就可以當作是相對的真理。反之，如能用事實證明其錯誤，則其假設就不能成立了。一切科學研究均當抱如此的態度，至於絕對真理的探求只好讓一般坐井觀天的神學家玄學家去閉門造車，真正科學家應該放棄這個妄想。（二十六年、五月。）

歷史的本質及其構成的程序

治史學者，每以爲史學的任務即在搜訂梳爬，使與原來發生的事實完全一致，苟能達到此目的，則史學家之能事已畢，但若經仔細推求，此種見解不無疑義。

此說之前提，即必須假定歷史背後有一具體的事實存在，而此事實又確能經過若干年代如實地傳達到吾人之耳目前，苟吾人所用之方法無誤，而史料之搜求又極完備，則可以得到歷史之真相。所謂「歷史之真相」一語，即謂吾人今日所知之歷史終有與原來之事實完全相符之可能，而判斷一歷史陳述之正確與否，亦即以與原來事實完全符合與否爲斷，此一般史學家之共同見解，亦即常識的見解也。

在此見解之中，必須假定有三種情形之存在：一爲原來發生之事實（有歷史之價值者），二爲此事實長時間經過中所可能發生之各種情況，三爲今日史學家所得到之歷史印象。常識的見解即謂此三者完全一致，亦即謂原來事實猶如「一古器物

，可以經過長時間的歷歷而依然如實不變地傳達於吾人之耳目前。

假如此三者間有一發生疑義，則通常所持之史學見解不能發生動搖，而史學之意義及其任務亦不能不爲之改變，故此問題實史學上最根本之問題，而爲一切治史學者所不能不加以考慮者也。

在昔哲學之起源多屬於本體論，每一哲學家各有其對於本體之見解，唯心唯物，一元多元，其說分歧不一。及康德承英國經濟派哲學之說而光大之，始將哲學之中心由本體論移於認識論，即謂吾人先不必問本體之性質果如何，且先問吾人由何途以認識此本體而果能保證其無誤，吾人知識如何起源，有無一定之限度，凡此種種，皆認識論上所應討論之問題，故康德以後之哲學皆側重於認識之問題，而對於本體如何之問題反似不甚重視。誠以吾人知識之性質及其限度問題如不得圓滿之解決，則所有對於本體論上之各種見解，將俱不免於扣槃捫燭之見也。歷史之對象雖爲形而下之事實，但因其間隔有時間之長壁，過去事實無論如何不能直接顯現於今日，必藉種種媒介以傳達之，故吾人以爲認識論之問題，對於歷史學亦同樣重要，

特所討論者不必如一般哲學之涉及精微耳。

吾人以爲歷史之爲物，不應視作一固定而永久不變的質體，歷史家之對於歷史亦不應僅如低能之攝影師之對於物象，僅以如實傳達本相爲滿足。歷史本身實爲一有機的生命發展過程，由最初之起點經過長時間之淘汰累積而發展爲一連續之過程，過去之事實既經過去，永不能重現於吾人之耳目前，吾人今日所知之歷史，乃配合於吾人當代之各種環境而成之新創作品，其性質爲當前的，而非過去的，此吾人立論之大要也。

今試分析言之。吾人前已述及，每一歷史事件，可分爲三種情形：其一爲原始發生之事實，其二爲在時間之長流中所經過之情形，其三爲吾人今日所構成之歷史事件之輪廓；此三種情形實即歷史由起點發展至今日所必須經過之三階段，吾人可以「事實」、「史料」、「史實」三者命之，而綜合若干史實以構成一完整的歷史體系，則又可認爲第四階段之事，即歷史發展到最後之完成階段也。

先就原始發生之事實論之。常人每以爲原始發生之事實爲一封閉的體系(Closed

(System)，即自足孤立，可與其他事實劃然分開，實際上任何事件並無如此嚴格的獨立個性。所謂一個事件，不過吾人爲言說便利起見，於雜多之景象中，以某種意義爲中心，而抽出其間與此意義有關之活動，組成一種面相，而強名之爲一件事而已。每一事件無不與其他事件相互滲入，不能嚴格分開。以現代物理學上的術語借釋之，即每一事件並非一原子式的完整個體，而不過一種電磁式的力場(Field)；每一事件自其中心之事源向四圍放射出事件的光芒，以構成一事場，事場與事場之間彼此並無嚴格的劃然界限，故不能爲原子式的孤立宇宙。抑且所謂原始存在的事實一語，實際上意義頗爲含混，因吾人不能嚴格指定某一事件之最遠界限至某處爲止也。歷史上之事實因其加入時間的要素，故其「事之力場」又由三度空間化爲四度空間，遂使問題益形複雜。

如謂物理學上之電磁現象，必有中心之力源，此力源即爲電磁力之本身，而此外之場不過其影響，歷史上之事實亦必有一中心之「事源」，吾人所欲求得者即爲此「事源」之真相，至於在其四圍場內所交互發生之各種影響，則屬於另一問題。

歷史的本質及其構成的程序

但須知「事源」與「事體」不同，其本身並非一單獨的個體，在事之廣大場內，吾人不能強分何者爲「源」，何者爲「流」。另一方面言之，所謂事源亦不過若干小的事件之綜合而成之面相，亦即不過多數小的事場之一種交互錯綜關係而已，非必有確然明劃之完整性也。至於任何事件分析到最後，其組成之原料固均不外人物、地點、時間三者。然此三者之結合成爲一事相，則純賴動作爲之聯繫，人物、地點、時間三者在靜止之狀態下彼此互不相涉，並無意義可言，必須在動的狀態之下，三者打成一片，然後始得謂之爲事實，事實既爲動的，故其真相在初起時已難捉摸矣，況遙遙千百年之後哉？

關於事實問題，牽涉甚廣，吾人今不具論，姑徇俗假定原始確有一真確的事實存在，可資吾人之探索，然問其所資以探索之方法與其探索結果如何能保證與原來事實完全相符而無誤？則困難問題更多，而疑問亦由之而生。

夫原始事實既爲一種動態的存在，則當其時過景遷，瞬息之間，動作已成陳迹，吾人決無法使之復原，吾人但能據其遺迹以推測當時之真相耳。此種遺迹吾人謂

之史料。史料者事實之僵化者也，既屬僵化即與原來生動之事實並非一物，吾人雖由發掘之結果目覩龐沛（Pompeii）之遺墟，人物化石栩栩如生，住宅服裝遺物具在，亦不能謂之爲真正目覩羅馬帝國時代之龐沛，蓋當日龐沛市上熙來攘往之狀及其幕後之陰謀趣事，俱無法呈現於今日吾人之眼前也。夫十年以前之成都已決非今日之成都，何況千餘年前之龐沛，又何況事實之全由動作構成者，又決非若一城一市尚有遺墟可資憑弔者乎？老子曰：「子所言者其人與骨皆已朽矣」，執朽骨而認爲活人，是刻舟求劍之類耳。

抑事實之得以化爲史料，其間亦尚有種種條件。若物質的條件，如龐沛古城偶因火山之噴蓋而得保存，其他城市即無此幸運；若人的條件，如波斯戰爭偶因希羅多德之記載而得照耀耳目。凡此種種，所資於外力者甚多，其半由於偶然，其半則由於天時人事的選擇與淘汰。故今日倖得流傳之史料，皆幾經選擇淘汰之結果，既云選擇淘汰，則非原來事實之全部真相可知。執一二遺存之史料而認爲足以代表歷史，以搜求考證史料爲歷史家唯一主要任務，似尙不無可議之點也。

歷史的本質及其構成的程序

原來事實爲一整個流動的有機過程，而史料則不過一片段的僵化遺迹，兩者之間差別甚多。若欲根據各種不能搜得之史料以建築歷史的事實，則必須經過一番綜合工夫。史料譬如磚瓦，事實譬如房舍，房舍雖不能無磚瓦而憑空結構，然亦不能指一堆零磚碎瓦卽認爲房舍，同一磚瓦材料可以構成種種不同形狀之房舍，其間變化全繫於建築家之設計。事實之由綜合史料而成，亦猶房舍之賴設計而成也。然則爲歷史事實之設計者誰乎？

吾人以爲事實之設計者有下列數種因素：

一曰時間 原來事實一經化爲史料以後，即須經受時間之淘汰與選擇，有多少人物與事實，受長時間之淘汰所消滅，有多少人物與事實，受長時間之淘鍊而變形，時間愈久者，事實之變形愈巨，故今之事實皆時間淘汰與選擇之結果也。又如某種史料在某時代不甚顯著，而至他時代忽然顯耀者，亦時間爲之也。王充論衡顯於漢末，十九世紀以前西人不知有愛琴文化，而今人則知之，亦時間爲之耳。

二曰心理 事實之選擇與淘汰其間常含有心理作用，卽在目觀其事者之紀載中

，亦難免因主觀之地位而歪曲事實真相。兩軍交戰，執筆者如根據一方之材料，即使本人無意偏袒，亦難免歪曲事實。而事實上任何人觀察一件事實亦決無絕對的大公無私之可能，蓋如欲大公無私則必須完全超然於事件之外，既完全立於事件之外，即無法觀察事件之真相，是故所有記載，非根據本人之目觀，即根據他人之目觀，此兩者均難免主觀之弊，蓋既稱目觀即不能置身於事件之外也。

三曰社會 所謂心理，非僅指傳說者個人之心理也。歷史事實由起點至於今日，其間經過無數長時間中無數個人心理之交互作用的選擇淘汰，所謂「十口相傳之謂古」是也。故所謂時間及個人心理之選擇淘汰，歸并言之，實可謂為社會心理之選擇淘汰，而此社會心理又非僅指一時代之社會，乃無數時代之社會心理作用累積而成，謂之曰種族心理亦無不可。每一事實發生以後，其能否留傳為史料以致蔚成史實，少半繫於物質環境之選擇淘汰，而大半則繫於社會心理之選擇淘汰。一種事實之悖於社會心理或為社會心理所忽視者，即缺少發展之希望，反之，事實之為十口流傳而不絕者，皆事件之本質符合於當時社會心理者也。流傳愈久，每一時代之

社會心理對於以往相傳之史實皆加以選擇，淘汰，甚至修改作用。人物及事迹之愈偉大者，社會對之所加之作用亦愈大。堯舜禹湯之所以爲聖人，秦皇漢武之所以爲雄主，王荊公在宋史爲姦臣，在今日則爲政治家，王莽秦檜昔爲萬人唾罵，今則有人爲之鳴冤。列寧希特勒之流，其黨徒奉之爲神明，而反對者則惡之如蛇蠍。歷史真相，人各一詞，其能傳佈與否，全視其能符合社會之希望與否而已。故歷史者非他，社會之心理反映也。

由此觀之，吾人可知一切歷史均屬於現代的，創造的，過去者早已過去，決不能還原。偉大的歷史家其任務決不僅以搜求史料爲滿足，歷史家之任務在能接受時代的潮流，以其個人偉大的天才與社會心靈相互滲入，反映社會之要求，並進而指導社會的新趨向。根據既成的諸多史實，以其天才加以聯繫，組成一完整的系統，使史實與史實間配合成一周密的體系，由此體系表現一種意義，能如此者謂之歷史家。質言之，歷史家之任務猶如一高明之攝影家，攝影必須有客觀的背景，此攝影之所以異於繪畫，亦歷史之所以異於小說。然背景不過渾然一片，攝影家以其手腕

加入種種配景剪裁的工夫，始能成爲傑作。史記之所以高於漢書者，非取材不同，乃史家手腕不同耳。任何歷史均爲相對的，均爲歷史家個人及其種族社會集團心理之反映，故必有偉大的生命力者始得爲偉大之歷史家。（三〇、四、二〇。）

歷史的重演問題

歷史學和一般科學的分野如何，自來是一個爭論甚多的問題。若說歷史學也是普通科學的一種，則有些地方頗覺不類，譬如：一般科學所處理的對象多半是屬於空間範圍內的事物，即是把事物的時間關係抽出不問，而單論其在空間中的性質等等；歷史所處理的對象則以時間為最根本的要素，歷史決不能離開時間關係，是很顯然的。照這樣看來，歷史學應該和其他一般科學有迥然不同的範圍了，但是兩者間的根本區別在那裏呢？有些歷史哲學家如德國西南學派的利克特（Rickert）之流，以為歷史和一般科學是根本異其範疇的，即一般科學所處理的對象都是可以重演的，能够在屢次重複出現的相似事實中抽繹出共同的原理，這便是科學建設的可能性的根據；歷史則不然，歷史是一回性的，即所處理的對象只能出現一回，決不會再照樣重複出現一次。譬如歷史上有個漢高帝，決不會再有一個漢高帝，歷史上有

一次鴻門之宴，決不會再有第二次鴻門之宴。因為歷史有這種個性的特點，所以歷史決不是科學，歷史也決不能成爲科學。

關於這個問題，我們須從幾方面去加以研究。第一、歷史固是屬於時間性的，其他科學也並非盡能把時間的性質完全忽略不問，譬如生物學和地質學，就是以時間爲其主要原素，若將時間的性質完全抽去，則生物學和地質學的精神就完全失去了。也有些相信只有把一切現象都還原到數量才算盡科學之能事的人，他們對於生物學和地質學目前這種偏重歷史發展的趨向深覺不滿，以爲這是科學未進化以前的狀態，他們的理想仍然想努力把這兩門科學也化爲純粹抽象的數量關係，其實這種見解是否正確尚是一個問題。生命的發展，地層的累積，本是這兩者的根本現象，若把這些根本現象置之不問，而強令其步履化學的後塵，盡化爲抽象的數量關係，則是否真能達到這兩門科學的任務，恐怕問題尚多。況現今科學界的新趨勢，大致已趨於有機主義，反對簡單定位(Simple location)的分析法，而逐漸趨向於全體的，綜合的研究。現代的科學家，已承認數量的分析祇足以得到一個概然的統計，並

不足以完全窺測事物的真相。新物理學把電子也看作是一個有個性和自由跳躍的類似生命體，不能純粹以機械的公式律之。依照德國海森堡教授（Prof. Heisenberg）的不決定性說（Theory of Indeterminacy），我們更無論如何不能窺見一個電子的本性，所能得者祇是一種大量統計的概然結果而已。而因為因果律在現代科學內已失去信仰，我們縱能根據過去的現象統計而得到概然的假定結論，也不能據此以斷定未來必然如此，至多祇能說在千回之中有九百多回可能如此而已。可見即使在最能應用數量關係的理化科學，也不能盡靠此種方法而期其得以全盤明瞭事物的真相，何況以時間為本質的生物學和地質學？又何況歷史學？

其次根據相對論以後的新科學觀念，時間空間的區別已經根本不存在了。現代的觀念，是時間的空間化，是時間空間的統一，閔可斯基（Minkowski）和愛因斯坦（Einstein）把時間序列為第四度空間，這個意思便是說：時間也和空間一樣，是可以逆轉的。照此說來，所謂空間科學和時間科學的區別已不存在，一切科學都是屬於空間的，同時也是屬於時間的，即同為四度空間內的產物。一般科學固然不可

以專顧空間關係而忽畧其時間的關係，歷史也不能僅當作是時間的產物，而把它和一般空間的科學徹底分開。並且時間既可逆轉，則所謂不能重複出現的理由已經打破了，因為我們通常對於空間的觀念是可以重複出現，譬如我昨天在成都某地，今天仍可在同地重複出現。時間如果也是和空間同樣的性質，則理論上儘可有重複出現的可能。依據相對論的說法，時間既可以順行，又可以逆轉，也可以永遠不動，因為時間的認識乃是由與宇宙間速率最大的光行速率比較而言。設有一人以較光尤快的速率，自地球出發，向已發射的光線追進，則此人自其行程中回看地球上的事物出現順序必係逆轉，譬如我們通常先見項羽之生，後見項羽之死，彼則先見項羽 烏江自刎之後，然後見其復生。若此人進行速率與光行速率一致，則所見之事物永遠不變，雖逾二千年，彼仍可見鴻門宴正在擺設，范增的怒視，霸王的誇大，劉邦的提心弔胆，彼視之如同目睹。固然有人可謂此種感覺乃由速率之差而致誤，乃係一種幻覺，與事物本來發生之順序不同，我們不能因此種錯覺，而遂斷定事物發生本無先後的一定關係。但所謂先後的一定關係一語，若深探其意，必覺矛盾百出。我們

通常指一事在先，一事在後，其意即謂當後事發生時，前事必已滅，如謂當項羽自殺一事發生以後，項羽其人即不存在，但所謂存在不存在的標準，捨借光粒子或光波之傳遞於我們眼簾以構成「目睹」的事象外，更有何可靠的標準？我們通常所自以為目睹之事象中，其為另一時間系統中早已幻滅之事物不知凡幾。距離我們二千光年遠的大星，其光或已滅於五百年前，但我們非再過一千五百年後不能觀其滅亡，在我們的視簾中，此星依然存在，地球上的人類，或許依據此星的方位光度等等以占驗國家的災祥，人命的窮通，甚或對於實際歷史發生影響，如古來君主因星變而避位，大臣因星變而自殺，軍隊因星變而動搖鬥志之類。此星既能對於地球上的人類發生影響，如何能謂其已不存在，但事實上此星之本體或竟已不存在。此種矛盾，惟有依據相對論的時間觀念可以解答。即相對論者認宇宙之時間各因坐標之不同而異其系統，在此處認為已過去者，在彼處或尚在未來。由此看來，歷史即使是純粹屬於時間性的，也並非不能重複。

再其次，所謂一般科學所處理之事務無個性，而歷史為有個性者，也非至當之

論。個性和通性都是個比較的名詞，任何事物都有其個性，也都有其通性。一般科學的研究是將被研究者的一般關係抽去，而專研究其某幾點，即所謂簡單定位之法。在許多被研究的對象中，有某幾種是彼此相同的，於是科學家可根據此相同之點，認其為同一事象之重複出現，由此可制定公式，以之推測未來的同樣事象，譬如氫氧化合成水，雖經千萬次實驗，結果均同，故可認為係重複出現的現象。但事實上此種重演，僅係就化合成水之一點而言，其他有關氫氣、氧氣、和水的一般性質，則置之不問。事實上，此等物質，都各有其特性，如氫氣與水，均有地點、時間、形狀、密度、大小不同的關係，今天實驗的水，和明天實驗的水，除其係由氫氣化合而成之一點外，其他關係均各不相同，而此等關係綜合起來，即構成水或氫氧之個性，故謂氫氣與水無個性，是不合事實的。不過在科學的研究內，不能不棄置其個性不問而專就通性為大量的統計研究耳。歷史現象也是如此。若專就某一事象的指定關係去研究，誠然每一事象都有其個性，不能重複，但如僅就大致的情形而為概然的比論，則歷史現象依然可以重演，與一切科學所處理的對象同。

現在舉幾件事例來談談。我們通常知道世界上各種民族其文化發展的次第大致相同，固然近來文化人類學派中的播化論者每好抨擊文化發展的階段說，而認爲人類的文化進步並無必然的齊一階段，但此不過單就特殊的事例而言，若就大體而論，則文化發展的經過各民族均相類似，如由石器時代，經銅器而發展至鐵器時代，由狩獵，經過牧畜而發展至農工業經濟，這種現象不能不認爲係一種重複出現的現象。尤其最奇怪者，世界上有幾個文化系統，其發展的經過不但互相類似，且時間的遲早也大致相同。如中國、印度、和西洋這三種文化，均至紀元前六百年左右而大啓文化，至紀元前三四百年左右而達於極盛。中國的九流十家，印度的九十六外道，希臘的七賢，在此時中各極心力思考而爲人類文化留下不朽的理論學說，至紀元前二百年以後忽然衰歇，其間似非完全偶然的現象。

試取中國與西洋兩地的文化政治發展情形，作一詳細的比較，更可看出此種平行的現象。此處所指西洋，當然係以地中海爲中心而環繞其四圍的部分。當中國三皇五帝草昧初啓的時候，西洋文化在埃及及早已發榮，埃及文化固較中國爲早，也許

程度還較高，但其對於希臘文化的關係則頗與唐虞三代及其前之文化對春秋戰國之關係相似。紀元前六百年左右，中國正爲列國分裂的封建時代，希臘亦同。雅典與斯巴達的爭霸，類似晉楚的爭霸，底巴的帕興類似吳越的帕興，其命運均不長久，最後則兩方均爲一新滯文化的蠻族所統一。秦帝國與馬其頓帝國同由邊區興起而摧毀舊文化的諸國，劃一新時代。當時希臘諸國在大演說家德摩西尼（*Demosthenes*）煽動之下團結起來反抗馬其頓的侵略而卒無成功，也與山東六國在大說客蘇秦煽動之下合從反秦而卒告失敗相似。亞歷山大的帝國與秦始皇的帝國同樣短命。羅馬與迦太基的戰爭類似楚漢的戰爭，漢尼拔的英雄末路有似項羽。統一而綿久的漢帝國與羅馬帝國同時奠定了東西洋文化的主要輪廓，西漢相當於羅馬的共和時代，東漢則相當於其帝政時代。羅馬帝國的征服及統治方法均與漢帝國相似之處甚多，兩國內部也都發生嚴重的社會問題。格拉古（*Gracchus*）兄弟之均產運動失敗也類似王莽的失敗。東漢光武帝的位有似奧古士都（*Augustus*），因兩者都爲保境安民的文治提倡者，而自此以後帝國的向外發展遂告一段落。羅馬人與希臘人精神之

差異正如秦漢以後與春秋戰國時代之差異。在割據分裂時代，人心尙自由而重理智，在統一帝國成立以後，則自由探討之風逐漸衰歇，而代以重實利尙功名之風氣。羅馬與兩漢的學風都偏重於實際保守，故註疏、政論、及歷史之學特盛，而思辨之學則大衰。若以希羅多德（Herodotus）的歷史撰述比擬於左傳之浮誇，則太史公的史記可相當於布魯他奇（Plutarch）的英雄傳，司馬相如、揚雄、班固的賦有似福吉耳（Virgil）的史詩。斯多噶派（Stoics）的實踐倫理學風與東漢以後的儒風相似。羅馬帝國及漢帝國末年，思想界均漸趨神秘，新柏拉圖派（Neo-Platonism）思想的出現正與陰陽家及道教思想的出現同一趨勢。此種神秘思想實為一民族對於文化懷疑煩悶的結果，其流弊則產生極端的頹廢與淫靡，試以羅馬帝國末年的現象和東漢及西晉時代的現象作比，可以見其極端類似，至此時期，舊民族及舊文化機構均已爛熟而漸趨死滅，在民族方面和文化方面均需有生力軍的加入才能起死回生。在歐洲則有日耳曼蠻人的民族移徙，和希伯來文化的基督教輸入；在中國則有五胡亂華和印度佛教的東來。羅馬帝國分裂為東西兩部，東部保持正統，西部則為蠻族

割據；中國也分裂爲南北朝，南朝爲漢人的，北朝則爲蠻族割據。東羅馬茹斯底年帝（Justinian）的征服義大利半島與宋武帝劉裕的滅後秦南燕，都祇收到短期的勝利。中國北朝統一於鮮卑帝國的北魏，歐洲西部也統一於佛蘭克人的查理曼帝國。這時候基督教的寺院和佛教的寺院都在這兩個新地建設起來，傳教師的勇敢冒險，修道士的苦行制欲，神學家的繙譯著述，無論東洋西洋都可發現此種精神。

以上的比擬，在康南海的十一國遊記和威爾斯的世界史綱中都曾論及，惟兩書均以爲自南北朝以後，中國和西洋遂分道揚鑣，不復見有雷同之處。蓋查理曼大帝身死以後，其國旋即分裂，而北魏則自道武、太武以後，奕世相承，國運較長，遂奠定了北朝統一全中國的基礎。在表面上看來，東西洋歷史雖似從此各走一不同之路綫，然若將表面政形的異點置之不問，而深察其歷史底質，則兩者仍見並行的狀態。隋唐大帝國當與新興的阿剌伯帝國作比較。謨罕默德的崛起與唐太宗幾在同時，兩國的文治武功均達極盛，其文學上的浪漫傳奇氣氛尤極相似，而末路均陷於封建割據亦同。我們若將阿剌伯帝國加入西洋史部分之內，則兩者之間的平行現象仍極

顯著。自九世紀以後，阿剌伯帝國爲賽爾柱克土耳其人所侵據，中國也爲契丹、女真等蠻人所侵據，這個時期是遊牧民族勢力最膨脹的時期，文化在東西洋同時衰歇。十二世紀以後，西部歐洲和南部中國的文化逐漸代陳舊的東歐北華而起。歐洲的大學，中國的書院，同起於此時，經院派哲學與宋代理學其性質頗相類似，蓋兩者在形式上雖均似承繼傳統思想，而在內容上則同爲一種革新運動。明初鄭和等航海探險事業，與西班牙、葡萄牙人的海外發現恰在同時。張璉、林鳳、林道乾等在南洋的殖民運動，其精神與同時西歐各國之海外殖民完全相同。陽明學派的根本精神恰和馬丁路德等新教徒的改革運動相似，兩者均發揮良心的威力以抵抗傳統的權威。自元四家，經過唐文沈祝，以至清初四王的寫意派畫風可與文藝復興時代的畫家作比。明人的浪漫風流習氣也和文藝復興時代的義大利人相似，清代的考據派漢學同文藝復興時代的人文學派（Humanism）和十六世紀以後的科學精神相似，明清兩朝君主專制的淫威與查理第五、腓力第二、大彼得、路易十四、腓烈克第二、加薩林第二等專制君主的淫威亦同，而黃梨洲的明夷待訪錄和盧騷的民約論思想也適發

現於此時。

這種比擬也許有人認爲是未免牽強附會，但是如果肯平心靜氣把上面所舉的事例比較一下，則可見其所舉者均屬於民族興衰和文化起伏的大潮流，並非毛舉一二人物細故強爲附會之比。當然，中國與西洋過去發展的史迹，並非完全雷同，毫無異點可言，其中也有相差甚遠的地方。如歐洲地理環境是海洋爲主大陸爲從，中國則大陸爲主海洋爲從，此種地理的特點有關於兩民族不同的發展甚大。但就大體上言之，東西兩種文化體系的發展，彼此間實呈露極相似的平行狀態，事非偶然。再與其他獨立的民族文化體系如印度者與中國或西洋作比，其相似之點也甚多，如佛敎衰歇之後，印度敎徒起而恢復古代婆羅門的文化，其地位與中國宋以後的儒家及文藝復興以後的希臘羅馬精神的復活於西歐均頗相似，以此等事迹爲國人所不甚注意，故不復詳舉。

再舉其他較小的重演事例言之。如中國歷史上每一統一的朝代，其朝運大抵在二百五十年左右，必有初盛中晚四期，開國之君主必雄武，極盛時代必在距開國五

十年到一百年左右，過此以往，漸趨衰落，最後則亂起而亡。且任何朝代在表面上雖有亡於外族或爲外戚權臣所篡奪者，但實際上則幾無一不亡於流寇，西漢末的赤眉銅馬，東漢末的黃巾，唐末的黃巢，宋末的宋江方臘，元末的白蓮教，明末的闖獻，清末的教髮捻，其性質並無大差異，所以中國古人老早就視天下爲一治一亂，並非無因之談。

再以西洋史上的革命史跡例之。近代從社會學的觀點治革命史者，每發見各種革命之間似有一共通的變化現象，即革命潮流由微而漸著，達到頂點之後即漸往下降，最後歸復於平衡，其下降的軌跡恰與上升的軌跡可以對比。凡一種大革命將爆發之前，社會上必有許多思想家及文人以最輕薄的口吻詆刺朝政，造成統治者信用的破產。在革命將爆發之頃，其統治者必係甚爲柔弱或甚仁柔，並非如一般所想像的暴君，蓋在極端專制的政治下，革命反不能爆發，必須在統治力漸趨鬆懈之後始能乘機而起。又革命爆發的社會經濟背景並非如一般所想像的有大多數窮苦無以自立的人民，多數人民若爲窮苦所逼，每日孜孜於衣食，決無餘暇以從事革命，故革

命之起必在人民生計地位稍形改善之後，愈改善愈覺不滿，亦愈有反抗的能力。從政治上暗中贊助革命者必爲與統治者同一階級的上流有力者，實際指導革命的領袖分子也多出於上流社會受過教育的分子，一般羣衆不過隨聲附和。革命爆發之後，最初必爲溫和派的得勢，其次則溫和派必失勢，而激進派中之較緩和派得勢，最後則極端激進派完全得勢，進行恐怖屠殺的政策。在一切反對黨被肅清之後，極端激進派中的各派又必互相殘殺，而較左較右的分子一齊失敗，比較中派的激進分子最後掌握政權。革命高潮至此已達頂點，即開始下降，首先爲較緩和派驅逐極端激進派，其次爲溫和派驅逐較緩和的激進派，最後則保守派往往起而恢復勢力，政權至此又趨於獨裁之一途。

再就目前正在進行中的歐洲大戰觀之，我在歐戰縱橫談文中已舉古代西洋史上雅典與斯巴達，羅馬與迦太基兩次大戰與現在的戰事相比，而希特勒之類似拿破崙也已有入再三說過。從前曾有人根據法國大革命後拿破崙出現的歷史，推論在蘇俄國內將有第二拿破崙會出現，但結果有候補拿破崙資格之托洛斯基竟一敗塗地，所

謂第二拿破崙不出現於革命後之俄國，而竟出現於第三德意志之德國。蓋俄國位在邊隅，在消極方面受到列強圍攻的危險不大，在積極方面向外發展的阻力頗多，亦不能造成問鼎中原的機會。反之德國則具備此二條件，與百餘年前之法國相似，目前之希特勒正在提路斯特（Tilsit）會議後之拿破崙時代，當時拿破崙與俄皇亞歷山大會議於米麥爾河（Memel R.）中流的木筏上，議決平分天下，正與德蘇協定後之希特勒與斯大林關係相似。耶拿戰敗後之普魯士地位，即今日法國所處之地位。拿破崙之失敗在於攻俄，希特勒將來若失敗，亦必在與俄國發生衝突之後，而依今日俄國在巴爾幹發展之形勢觀之，將來必有與蘇俄衝突之一日無疑，此種趨勢直為歷史所命定，當時英法戰爭前後互及二十年，今日英德之戰無論延長到多少年，希特勒終不能免於拿破崙最後的命運。

又近來國內論壇，多以今日世界形勢與我國古代之戰國時代相比，其間亦顯有共同之趨勢。十九世紀下半期各民族國家興起以後，世界已由春秋進展到戰國之過渡時期，中日之戰自世界全局觀之，有似春秋末吳越之爭，驕妄之日本終必蹈吳夫

差之覆轍而爲勾踐所領袖之越國所覆滅。目前世界尙在戰國初年，距強秦之統一自尙早，任何大國如有商鞅變法之精神，均可取得最後勝利，但希特勒則充其量不過如宋偃王之稱霸一時而已，因秦之條件必須三面安全一面受敵之大國，而德國則四戰之地，其發展勢必受有限制故也。

以上所舉各種事例，其中固有出於偶然者，然不能完全以偶然的理由加以說明。因此對於這些重複的現象應作如何解釋，遂爲歷史社會學者所聚訟。然無論其採取何種理由對此現象加以解釋，要非先承認歷史上有此等重演現象存在不可，而此等重演現象的存在，即可證明歷史與其他科學同一性質，同樣可用科學方法加以部勒。歷史學與一般科學絕對分家之說不攻自破。歷史的重演與所謂歷史有個性之說並不衝突。蓋任何事物一方有其特有的個性，一方面又有與他事物共有之通性也。歷史現象的理論解釋，不外對此個性通性兩者加以研究而已。

陳登原先生著歷史之重演一書，所舉重演的事例極多，其結論謂：『歷史之重演共得十事，其一曰偶然或然之重演也；其二曰由環境而重演也；其三曰由經濟而

重演也；其四曰由抗衡環境而重演也；其五曰由人同此心心；此理而重由風；其六曰由沿襲古人行事而重演也；其七曰由沿襲古人言語而重演也其同八曰演也俗而重演也；其九曰由記載而重演也；其十曰由溢辭故而重演也。』所舉十種原因，除第一、第九、第十、三項無關宏旨外，其餘七項畧可分作三類：（二）（三）兩項爲環境的原因；（四）（五）（六）（七）四項皆可認爲係心理的原因；（八）則爲文化的原因。陳先生所論雖已詳細，惟有一最根本的重要原因尙未論及，故補論之如下。

所謂最根本的理由，就是歷史上重演事例的造成，主要的原因是由於歷史本身的發展即是一種有機的生命現象，不但作爲歷史的主體的個人或人羣社會本是有機的，卽由此等人物的行動交織而成的歷史之流也是有機的。凡有機現象彼此之間關係越密切者，其相互的類似現象也越顯著。中國社會和西洋社會之相似，猶一樹梅花與另一樹梅花之相似，皆爲有機生命發展的本來現象，無足爲怪。此問題已涉入專門之理論範圍，本文不能詳論，留待後談可也。

作者自按：歷史有重演亦有個性，本文係專討論重演問題，故對於個性問題未嘗置論，但並非謂各民族之歷史盡屬雷同，毫無特點，他日有機再就此問題一爲詳論，恐滋誤會，故附記數言於此。（三〇、三、三〇、修正後自記。）

關於思想

一 何謂思想

在普通語言文字裏「思想」這個名詞，它的用義是非常歧異的。有的人將一剎那間的感覺叫做思想，有的人則以為思想非有完整的體系不可；有的人以為思想是一個思想家閉戶靜思的結果，也有的人以為只要能夠流行於社會的共同意見就叫做思想；有的人以為只有關於哲學的見解才叫做思想，也有的人以為任何科學都可以成爲一套思想，所以有政治思想，經濟思想等名稱。思想的用義既然如此含混，所以撰一部思想史的人，首先就必然感到應該怎樣去決定它的內容材料和範圍是一件很煩難的事。

讓我們從我們的觀點來檢討一下思想的正確意義。第一，我們應該知道，既稱

爲思想，就必然是流行於社會的東西，一種思想必須有主倡的人，又有附和的人，如果只有主倡者而無附和者，甚至於主倡者只是閉戶默思，而始終沒有向任何人去倡導，則這種思想根本我們就無從知道。所以思想必須是流行於社會的共同（部分）意見，單純的閉戶靜思不能稱爲思想。釋迦牟尼在菩提樹下靜坐的時候，無論他的思潮怎樣起伏，若沒有後來說經四萬八千的努力，他決不能在思想史上佔一個位置。所以思想必須是社會的，而決非個人的。

其次，我們也應該知道，既稱爲思想，必須多少有點首尾一貫的理論，剎那間的感想不能叫做思想。我們早晨起來，對着方升的紅光照眼的太陽，高唱一聲『好光明啊！』這不能叫做思想，必須將這讚美太陽的感想，演化爲一種拜太陽的教義，才能在思想史上佔一個位置。所以思想必須是系統的，而決非衝動的。

再次，我們還應該知道，雖然每種思想的出發點各有不同，但是既被稱爲思想，就含有普遍的意思，不能僅以局部的理論功能爲限。一種思想就是一種新的對於宇宙、人生、或社會的見解，它的意義是普遍的，而非局部的。約翰彌爾的自由論

是一種政治理論，馬克思的資本論是一種經濟理論，但是他們的理論已經直接影響到人生觀、社會觀的全部，所以才能成爲思想。愛因斯坦的相對論，是一種物理學說，但是他已經改變了人類對於宇宙的整個的觀點，所以才和哥白尼的地球繞日說同樣稱爲思想。反之，如門德列夫（Mendeleef）的原子週期律說，雖然也是化學上的大發現，然而祇能稱爲學說，不能稱爲思想，因爲它對於宇宙人生沒有發生了整個的影響。所以思想必須是普遍的，而決非專門的。

從以上三點看來，我們對於思想的意義略略可以明白一點了。思想是什麼？思想是一種比較系統的理論，流行於社會之中，獲得一部分羣衆的贊同，而對於他們的宇宙觀、人生觀或社會觀發生影響的，這就是我們對於思想的定義。

二 思想與思想史

假使我們接受了這個定義，我們就可以知道「思想」和「哲學」是並非全然相同的，思想家不即是哲學家，而一部思想史也就不是一部哲學史。哲學是一種高深

而又專門的學問，它所討論的是超乎現實的根本理法，雖然有時可以影響於人生，但它的價值不以能否影響於人生爲斷。哲學是一個天才的哲學家運用他的思考力和組織力所組成的一套學說，雖然任何哲學家也不能全然避免社會和時代的影響，但畢竟他的學說是由他個人努力所構成的，不以社會之尊重與否而定其價值。所以寫一部哲學史，當然是以哲學家個人的思想爲主，每一個哲學家，自成一個單位，它是比較地屬於個人本位的。思想則不然，思想固然也須比較地有點系統化的理論色彩，但理論高深與否不足以定思想本身的價值，尤其是思想是不能遠離了人生的，儘管一種思想的出發點並未討論到人生問題（如愛因斯坦的相對論），但只要它成爲思想，就必然涉及人生問題。一種哲學有時可以稱爲思想，有時不能成爲思想；一種思想有時出於哲學，有時也出於非哲學。程朱的理氣二元論是哲學而兼思想，戴東原的孟子字義疏證就祇是哲學而非思想，因爲他並未構成一種有勢力的學風，直到近年來經一部分學者的鼓吹，才漸漸有了思想史上的價值。反之，如袁了凡的功過格，內容雖然非常淺薄，然而在羣衆中的影響是非常偉大的，所以思想史上

應該給他一個位置。

由此看來，我們應該承認思想家和哲學家是兩種人，固然有時可以兼差，但並非非兼不可。梁任公先生不是哲學家，然而他在現代中國思想界中有很大的潛勢力，所以他是思想家，思想史上應該有他的位置。

因此，我們更進一步，就可以知道作思想史和作哲學史，截然是兩種作法。思想史上的材料，不是某一個大思想家的個人的思想系統，而是某一時代，某一社會中流行的廣大思想。有些思想是有始創人的，有些思想是找不到始創人的，這些全無關係，我們所要注意的是這個時代中支配一般思想的究竟是些什麼東西？

既然如此，我們又可以知道，思想永遠是羣衆的產物，而非個人的產物，儘管思想有其創始者，但一種思想既成爲思想之後，就已經過多數人的修改，和創始者本來的意思是否完全吻合，無甚關係。思想既然是經羣衆的手所作成的，所以內容常含有矛盾，衝突，與一個天才哲學家的系統哲學不同。

思想不但是社會的產物，並且也是時代的產物，一種思想可以比作一條河流，

從發源地到成爲大河以後常要經過無數的階段，時間的影響在此發生了顯著的作用。一種在最初很微末無人注意的思想，經過時代嬗遞以後，忽然變成巨流；一種原初很佔勢力的思想，因時代的變遷，忽成過去。又如一種思想，在某一時代中是這樣看法，到了後一代中又成了那樣看法，這都是時代對於思想的影響。

由此看來，作思想史和作哲學史顯然應有不同的地方。哲學史以個人爲單位，故每一個哲學家可以自成一個段落，這種靜的敘述法是比較容易着手的；思想史則不能以個人爲單位，它必須將一種思想當作一種河流看，用動的敘述法溯源竟委，將他畫成一幅系統的思想流域圖。譬如講周易不能單講本經，必須將周易從古到今所有在中國思想界中的流派演變都併成一個單位來講，才算真懂得了周易的思想。同時哲學史既以個人爲單位，故主要在敘述這一家學說的內容系統。思想史則不然，思想史不注重多述思想的內容，而注重在敘述這種思想的來源、背景、派別、演變，及其對本派、他派、及一般社會所發生的交互影響。思想不是一個簡單的手工出品，而是一個複雜的機器出品，所以哲學史的內容是手工式的，而思想史的

內容則是機器式的。

既然如此，所以思想史上對於時代的問題是很重要的。思想史上的時代位置應該和哲學史上的位置截然不同。一種思想不應單純的以其創始的時代爲次序，應該以其流行的時代爲次序。如王充的論衡固然發生於東漢之初，但其影響到思想界則在東漢之末，故在思想史上應放在馬融鄭玄之後，這樣才能使讀者領會時代的真正情形，否則對於思想的有機的演變便無從真正了解。又如顏習齋的學說，戴東原的學說，崔東壁的學說，實在是現代的產物，決非三百年前的產物，若不明白這種道理，則思想史是不能邏輯化的。

三 從社會科學觀點上所見的思想

現在讓我們從社會科學的見地，來探討一下思想的起源、動因、及其發展的種種形態。我們既承認思想不是個人的產物，而是社會的產物，所以研究一種思想的流變，不能單從個人方面入手，必須從社會的觀點來研究，才能充分了解一種思想

的真意義和其價值，所以思想的研究是社會科學上的問題，不是個人的問題。

思想是甚麼？從生物史觀的觀點看來，思想就是一個有機社會的集團意識的反映，具體地說，就是一個部族，一個民族，或一個國族所鑄成的特殊集團性格的表現。一個自然社會如部族、民族、或國族之類，本身就是一個有機的生命。在其有機發展的階段上，不但形成了有機的生理結構，並且也形成了有機的心理結構。這種有機的心理結構，就其自覺的方面來看，就叫做集團意識；就其不自覺的方面來說，就成為種種集團的特殊性格，我們通常叫它做民族性或國民性。每一個屬於某集團的分子，在其先天的遺傳上，在其後天的環境上，都自然接受了這個集團性格的熏染，其思想行動有形無形均受了所屬集團性格的支配。特別是一種思想，由個人的腦府出來流行到社會上變成了思想的潮流以後，社會的力量更充分壓倒了個人的力量，而決定了它的一切發展和變化。譬如佛教的思想，其創始者固屬釋迦牟尼，但釋迦之所以能創造此偉大之思想系統，實由其本人先天地遺傳了印度民族的集團特性，後天又接受了印度民族的集團社會環境的熏染，否則釋迦決不能成為宗教

關於思想

思想家的釋迦。到釋迦本人的思想成熟出而問世以後，能否發展爲今日佛教的形態，則更完全爲社會所支配。我們知道與釋迦同時創教者不止一人，何以獨有釋迦的思想能够發揚光大，而其他九十六外道俱歸消滅，若不從社會方面去解答這個問題，我們是絕對不能得到滿意的答案的。

以上所說是指由一個偉大的思想家所創造的偉大思想系統而言的，但我們知道，思想的起源，大部分並非由於某一個人的創造，其出現是無端的，我們指不出一個主名來爲其代表，只可以說，到了某一個時代，忽然有一羣的思想家都懷抱着這同一思想，忽然有一大羣人都信仰這同一思想，這種思想潮流的起源更是完全屬於社會的，雖然我們也許爲便利起見，硬把創始者的名稱加在某一個人頭上，以當作偶像讚美。

徹底說起來，一切的教祖，一切的偉大思想的創造者，都不過是一種箭垛式的偶像，他不過偶然受了命運的支配變成了時代思想的先鋒，他的出現是受着社會發展的必然原則所決定的，甚至於他的偉大的腦筋和長久的壽命，也是由種族先天所

賦與的。

在人類尚在部族社會時代，每一個部族就是一個集團生活的單位，因此每一個部族都有他的集團意識和特殊集團性格，由此而演成一種部族的集團思想，這種思想多半是由宗教的形式表現出來，到了各部族因有機發展膨脹的結果，而至與其他部族社會接觸或衝突，兩種部族思想遂有了交互接觸影響的機會，由此而發生對立、競爭、融會、選擇、消滅、統一種種的現象。許多部族合併成一個較大的民族以後，這種殘餘的部族特性未能悉數消滅，仍舊潛存在民族社會之中，由地方的形式表現出來，由此而影響到思想的分野。如我國戰國時代儒、道、墨、法、陰陽五家思想的分立，表面上反映着地方的色彩，實際上是反映着殘餘部族性或較原始的民族性的不同。這就是爲什麼在一個比較統一的民族社會之中，仍有種種不同的思想潮流對立的原因。

至於在一個民族已完全統一，部族性已消滅殆盡的社會，爲什麼還有不同的思想發生，這可以分外部、內部兩種原因去解釋。所謂外部的原因，即與異民族接觸

的結果，外來的民族思想與固有的民族思想因接觸而發生種種變化，如我國六朝時代的接受印度佛教思想是，這種例子我們容易明白，不必多說。不過我們要注意的是外來民族思想之能否為本民族所接受，仍然被決定於民族社會內部發展的情形，不是任何外來的思想都能在本土開花結果的。

至於社會內部的原因一層，較難了解，所以我們不妨多說一番。我們知道社會本身是一個有機體，有機體的主要條件之一就是能夠發育，一個社會無論他是在部族階段、民族階段、或國族階段，他都不是一成不變的死物，他是時時刻刻在發育的。在每一段發育過程中，產生每一段的時代思想。一個人從幼兒到老年他的思想是時時變化的，一個社會從幼年到成熟他的思想也是時時變化的。每一種支配當時的社會思想，自然都是因集團社會的需要而發生，受集團社會的需要而成立。但思想一經用名詞表現出來以後，就成為比較固定的形式，不能和社會的發育時刻相應。到了思想因固定而漸趨僵化以後，它不但不能成為社會發育的幫助，反而成為社會發育的障礙，這時候社會內部因着有機的發育需要的驅迫，自然發生思想的修正

或革命運動，一種新思想的出現常是應這種需要而起的，他是這個有機的集團社會自存本能的表現。如果社會的發育較遲慢的，這種思想的修正或革命運動也來得慢，否則便非迅速變化不可。如果思想的變化不能和社會的發育狀態相應，則社會的發育必受思想僵化之害，結果在社會與社會競爭劇烈的場合，或竟致本社會於滅亡的境地。

上述的理論，並不是完全否認個人思想家的努力。我們主張社會是一種帶生物學意味的有機體，但我們不否認個人也是一個有機體生物。就生物發展的階段看來（這個階段分判的標準就是組織的簡複），社會有機體的組織階段顯然比人類個體低得多。一切宇宙間的生命非生命的種種表現，無論是實質的或思想的，都是由組織所產生，組織是決定物性的總原因。有機的生命所以比無機物能有種種較大的性能者，因為他的組織方式較為複雜。高等生物之所以優於下等生物者，也因為他的組織方式更複雜。根據這個原理，我們既承認組織階段較簡的社會有機體能够發生思想，我們當然不能否認組織階段較高的人類個體能有更高的思想發生。研究集團

心理的人，都知道社會或羣衆的智能狀態平均常比個人爲低，這就是因爲社會組織方式較簡的緣故。不過個人的思想儘管高於社會，但是社會的力量總是大於個人，社會是由無數個人組織而成的，任何個人不能脫離社會的勢力而完全孤立，所以任何個人總是被捲在社會的大漩渦中而失去了自主的力量，這就是我們研究思想史的人，所以不能從個人方面來探討思想，却應該換一個新觀點來從社會方面看起的緣故。

要了解這種原理的全部意義，非接受一種的新社會理論不可，這就是社會有機體派的學說，關於這種新社會科學理論的內容，我們另外將陸續介紹，此處不必多說了，就此打住。（二十六年、四月。）

歷史文化之有機的發展

現在整個的世界上正進行着大規模的戰爭，這也許是人類自有史以來最大一次的戰爭，戰爭的結果不但決定了幾個國家的興亡，也許決定了幾種文化體系的成敗。一切關心戰爭前途及人類與自己民族命運的人，對於這個戰爭的文化的意義不得不特別加以考慮，也只有真正了解歷史文化發展途徑的人，才能够真正把握住了此次戰爭的深刻的意義。

我們自己的國家民族在今後世界上站得住，要獲得對外戰爭的最後勝利，要對於今後世界前途有切實有力的貢獻，必須建立一種能够正確地把握現實的歷史文化觀點，以幫助我們找尋自己的路徑。

文化似乎是人類的特產，實際上却並非如此。現存於人類社會中的各種文化制度，無一不可從高等動物的本能生活中發現他的萌芽。譬如：衣食住行方面種種的

物質文化，即是動物的營巢築穴及定期遷徙等本能生活的延長；家庭及部落的生活，在鳥類及哺乳類中早已有過，而昆蟲類中的蜂、蟻、白蟻、更已經有了更廣大的社會和國家生活。科學理智的探討，宗教精神的信仰，文學藝術的創造，雖似乎只有人類這樣具有理智的動物才會有的，但在事實上，高等生物界對於環境的驚奇，也就是科學的萌芽；對於同類異類的敬愛畏服，也就是宗教信仰的萌芽；對於色彩聲調的表現和欣賞，也就是文學藝術的萌芽。當一個猴子在以好奇的心理打破一隻自鳴鐘的時候，當一條狗搖尾歡迎他主人歸來的時候，當孔雀張開了美麗的屏風，畫眉引吭高唱的時候，我們不能不承認：一個科學家，宗教家，藝術家的種子，已經開始在這些動物的心靈中萌芽了。因此，我們要了解文化對於人類的意義，便必須從生物演化的觀點上去找尋。

一切生物的演化其目的均在種族的自存，要種族永遠自存，不受淘汰，便只有與環境適應，在適應的途徑上，生物演化出種種具有特殊功能的器官，以幫助種族的生存發展。普通的生物似乎只有從軀體構造方面去發展一種適應生存的器官，魚

有划泳的鰭，馬鹿有善跑的足，獅虎有銳利的爪牙，避役能夠變化膚色，刺猬有刺，鼬有臭腺，毒蛇黃蜂有毒牙或尾上的針；但也有些動物不僅靠身體的器官以適應生存，並且能夠將自然環境改變成一種新的環境以保護自己的身體，這裏面包含有善於營巢和定期遷徙的鳥類和高等哺乳類。這一類的生物所賴以適應生存者不是器官，而是技能，這些技能由於無數代演化的結果都變成不學而能的先天遺傳，因此叫做本能。我們要追溯人類文化生活的起源，就不能不注意到這種本能生活的動物時代。

人類自然是有理智的動物，為一切生物所不及，因為他發展了一個極端複雜的神經系統，因此人類所創造的種種文化制度，遠非禽獸所能夢見。但是所有這一切，都不過是程度的差異，而非性質的差異，人類固然有理智，但人類的文化制度却沒有一樣是單靠理智有意計劃而成功的。人類文化的發展大抵是出於演化的自然結果，生活於其下的人類是不識不知地接受了文化的洗禮，即使我們現代自以為高等的人類也是如此。因此我們對於文化的問題，不能用純粹理性的態度去解釋，必須

把他當作是一個自然演化的結果，才可以了解文化的真意義。

由此看來，文化對於人類的功用，正如本能生活之於高等動物，特殊生理構造（器官）之於一切生物一樣，是一種幫助種族適應生活的工具，是爲着這個目的而自然演化成功的，是有機體在演化過程中的一種有用的產物。

在這裏我們必須提醒，「有機體」這個名詞，並非單指生物個體而言。在生物界中，「個體」和「個性」這兩個名詞頗不易劃清楚他們的界限。我們固然容易舉出一頭鴿子是一個完整的個體，但較下等的生物如海綿和水母之類，他們的個體性則頗難確定。到底他們是一個具有多細胞組織的個體生物，或者不過是一羣單細胞集合生活的羣體？或者兩者兼而有之，似乎都可以說得過去。即在我們號稱「萬物之靈」的人類身體內，不是也有白血球及精子細胞一類的游離細胞，仍保留一點獨立的個性生活嗎？所以然者，因爲生物的演化原是從單細胞階段向複細胞個體階段走的。在兩種階段的過渡階段中，當然要呈現一種含糊不清的形態。但是生物演化並不是只到複細胞個體一階段爲止，由此向上，更產生了複個體的社會生活，也是

一件不容否認的事實。在昆蟲界中演化出了蜂蟻的社會，在脊椎動物中便演化出了人類的社會。我們通常自然祇認每一個個人爲實在的個體，而認社會不過是許多個體的集合，祇有個人可稱爲有個性，而社會不能稱爲有個性，但是我們如果承認海綿水母之類可以謂之爲個體，則比此組織階段更高的蜂蟻社會也不能不謂之爲個體，因爲一個蜂蟻社會對於其中每一分子的控制力，及分工合作的精密程度，至少並不比一個水母對於其中每一個細胞的關係更爲疏遠。人類社會的組織程度固然不及蜂蟻社會，但也並不比水母的組織爲低。事實上個體與羣體間的區別，也正和單細胞和複細胞生物間的區別一樣，是常常含混不清的。生物自演化到了兩性生殖的階段以後，便已經超越過個體生命的階段，而有更擴大爲集體生命的趨向。一切生物在性的接合中，常常犧牲個體以求利於種族的發展，雄螳螂一面在交尾，一面便爲雌者所吞食，這是一個最極端的例。如果把生命僅局限於個體，則這種事象便極難索解。只有了解了生命的演化是向更擴大的方向去走的，則對於這些事象便不必奇怪，猶如我們看見一個個體生物在饑餓時消化他自己的體細胞一樣，是不足怪的。

高等動物的集體生命真正開始於親子之愛發生以後，家庭的生活便建築於這親子之愛的基礎上。由家庭擴大而為家族，更擴大而為部族，而為民族及國族，這種演化的次第在人類生活中表現得最清楚，也最圓滿。因此我們至少須承認人類不是一個祇營個體生活的動物，同時他還是集體生命的一個分子。心理學大師威廉詹姆士（William James）遠在若干年以前，就已指出人類的「自我」不止一個，事實上更有「物質我」、「精神我」、「社會我」、「自我」四種。這種啓示給與心理學家以若干新的門徑，使人注意到意識現象以外還有無意識的境界更為重要，這裏面包藏有無數的潛伏的重要因素，對於形成一個人格及其行為有極重大的影響。弗洛伊德（S. Freud）由此開拓了一個新奇的（雖然不十分科學的）心理解析術研究，現在我們知道：人類自我的多重性格，不僅是一個心理的事實，並且還是一個生理的事實。我在三年以前的「人生的悲劇與國際的悲劇」一文中曾將詹姆士的四種自我改分為三種，即「細胞我」、「個體我」、與「社會我」。第一種為過去單細胞生命時代演化的殘迹，至今仍遺留於我們人類的個體內，如前舉之白血球及精子細

胞是，對於人類的生理及心理活動仍保有若干的支配力量，人類因一時性欲衝動而演出犯罪的行爲，實即細胞我支配個體活動之一例。一切生理上的嗜好欲求皆可以此種「細胞人格」的活動爲之解釋。第二種「個體我」爲一切複細胞生命主要的現象，無待解釋。第三種「社會我」則爲高等生命之新開展的階段，自親子之愛開始，而以國家有機體的組織爲其發展至今的最高形式。我們但看一個做母親的如何肯爲兒女犧牲自己的一切，一對愛人如何能因愛情不遂而情死，一個虔誠的教徒或愛國的勇士如何能爲宗教或國家而不惜殉難，就可以知道「社會我」並不是一個抽象的玄學概念，而是一個有實在性的事實，其實在的程度並不下於個體生命之實在。此三種「自我」同時並存於一人之心理組織及生理組織內，同時對於此人發生支配的力量，即一人同時具有三種生命，人生的活動受細胞的小生命支配強者，祇知一味追求肉欲，則爲小人；個體生命支配強者，爲中常之人；受社會大我之支配而犧牲一切小我者，則爲聖賢之人。孟子所謂「養其大體則小體從之」，就可從此得到科學的新證據。此三種自我發生衝突，則形成人生上的種種矛盾，一切悲劇的文學都

不外描寫此種矛盾，一切哲學宗教都不外爲此種矛盾求一根本的安頓。

單從心理現象去觀察，則此「社會」可以有種種形式。譬如一個人同時可兼屬於各種社會組織，同時可爲國家的公民，宗教的信徒，家庭的家長，政黨的黨員，公司的職員，體育界的選手，某一俱樂部的會員等等，所以詹姆士認「社會我」有若干種。但若從生物演化的見地去看，則我們祇能承認「社會我」只有一個。

要說明何以「社會我」只有一個，須從社會學方面略略加以申述。人類社會的組織形式固然有若干種，但此若干種社會組織彼此之間的地位並非如多元論者所主張的一律平等。我們通常所謂社會，實際上有兩種根本的區別：一種社會是由自然演化的結果所產生的，我們可以稱之爲「自然社會」或「生物社會」，如家庭、部落、及民族國家等；另外一種是由一部分人有意結合而成的，可以謂之爲「人爲社會」或「心理社會」，如公司、學校、工廠、宗教團體、俱樂部等。前者是天然的，固定的，強制的結合；後者是人爲的，一時的，自由的結合。這種區別有許多社會學家如修尼斯（F. Tonnies）愛斯賓納（A. Espinas）涂爾幹（E. Durkheim）等都曾主

張過。我以為「人爲社會」應該叫做「契約團體」或「社團」，不必稱社會，而以社會之名專屬於由自然演化所產生的「自然社會」，以便分別。「契約團體」祇存在於理智發達的人類中，是心理的產物，而自然社會則爲生物演化的產物，非個人心理所能自主。因爲這種社會早已先人類而存在，人類祖先在猿人時代，已有這種小型的部落社會存在。下至昆蟲類的蜂蟻，並無理智，但也產生了一個類似人類的社會。可見自然社會的起源，不是一個心理的事實，而是一個生物的事實，任何個人一經落地便存在於這種社會之中，毫無自由選擇之餘地，而且若再進一步說，每一個人的遺傳氣質都是自然社會所賦予的。斯坦來荷爾(Stanley Hall)和鮑爾文(J. M. Baldwin)都會指出個人的發展重演種族發展這一定律，個人從胎兒時代起至出世後的若干年中，無論在心理方面或生理方面，都依次重演了自單細胞動物至原始人類數千萬年中的史迹。一個人不能自由選擇他的父母，也不能自由脫離他的種族，同時他的身和心都是他的種族所賦予的。因此我們以爲這樣的社會——自然的生物的社會，或種族社會——乃是自然演化的產物，與個人之爲自然演化的產物同其爲

實在。因為若否認了這樣的社會是有實在性的，則個人一切心理生理上的遺傳發展都要失去了根據，所謂個人也就不成其爲實在了。因此社會學上的唯實論者，承認這樣的社會與個人同其實在，有些社會學家——如斯賓塞（H. Spencer）把這樣的社會叫作「超機體」，我以爲不如直捷爽快叫作「社會有機體」較好，因爲他和細胞及生物個體本是同一性質的東西，不過組織的階段有高低大小之不同而已。

這種生物社會是由血統關係上漸漸膨脹起來的，其起點自然是小家庭，由小家庭而大家族，而部落，而擴大爲種族，形式的大小雖有不同，實際上不過如一個單細胞之分裂作用而擴大爲無數單細胞的集合體一樣，根本性質是一致的，這樣的自然社會，是一個獨立的有機體，是有個性有生命的，是生物演化上的一個單位，與複細胞個體之具有獨立生命相等。

就是這樣的社會有機體，在演化的過程中，爲求集體生命的生存適應起見，產生了種種文化制度，以爲其生存發展的工具。在生物演化的見地上，文化制度之對於社會有機體的功用，與爪牙皮甲之對於個體生物之功用，並沒有什麼不同，所異

者祇是形式而已。

了解了這個，便可以明白一切文化都是爲社會有機體而存在，並非爲個人而存在，文化對於個人多半是祇有消極的制約作用，即制約個人使服從社會，惟有在個人的利益與社會利益一致時，文化始對於個人同盡保護或促進的義務。舉例來說，我們通常所謂文化，大約可分：（一）觀念的（思想藝術等），（二）制度的（政治、經濟、宗教、軍事、倫理等），（三）物質的（衣服、飲食、城郭居室、生產工具、運輸工具等）。以第一點論，一種新思想的起源誠常發於個人中之天才分子，但每一個人的思想觀念，不但在後天上無不受社會環境的影響而爲其反映，即在先天上亦無不接受種族生理心理的遺傳而形成一種特殊的結構，故絕對獨立創造的個人思想事實上是不存在的。這話不是否認個人天才的獨創能力，每一個人在某一點上必有其獨創之處，此即其個人之價值所在，亦即個人對於種族社會集團之貢獻，但個人思想之能否轉化爲社會集團的思想，則其權操之於社會而不操之於個人。凡一種社會能够繼續生存發展，則其所選擇之思想觀念必爲健全的，有利於集團

歷史文化之有機的發展

的，反之，社會若不幸而採取違反集團利益的學說思想，則結果必致社會的自殺，而此思想觀念亦必隨社會而淪亡。故若自某一單獨社會的地位去看，則社會所選個人的思想不盡都有利於社會自身的生存，如中國在魏晉時代因極端崇拜老莊的個人主義而致五胡亂華之禍是，但如將各種社會的演化史迹綜合觀之，則惟有利於集團的思想觀念始能繼續存在，因凡不利於社會生存的思想觀念必隨社會本身而滅亡。如個人享樂主義極端發達的羅馬帝國晚年自招滅亡，而集團精神極強的日耳曼蠻族即代之而興。由此可見思想、觀念、藝術之類，雖由個人所創造而實不能脫離社會的支配。至於第二點文化之屬於制度性質者，其必係社會的而非個人的，其理更甚明，因凡稱制度必係人與人之交互關係，決沒有某一單獨個人的可以稱為制度的。制度之關於倫理道德者，較為抽象，而實際也無不是社會的。因任何形式的倫理道德都是為適應社會生存而成立的，若倫理道德而不適於社會的生存，則此社會必自招滅亡，其理與第一點相同。至於第三點文化之屬於物質性質者，其中誠有一部分純係專供個人需要而起的，如衣服所以蔽體，居室所以庇身是，但在實際發展上

，此種物質文化的社會的意義，已超過個人的意義。斯賓塞已指出衣服的作用起源於美觀的心理而非起源於實用心理，衣食住行四種物質文化，無論在過去或現在，無論在質料上、分量上、形式上，都有十分之九被決定於社會的選擇而非被決定於個人的需要，此例多不勝舉。

因爲篇幅的關係，關於文化社會及個人的關係問題，此處不能深論。現在我們祇作一個結論：即一切文化的起源發展，無論其爲觀念的，制度的，或物質的，都是爲社會本身的需要而存在的，產生文化者乃是社會而非個人，而人類社會所以產生文化，不僅是由於集團心靈活動的結果，並且是爲生物的演化程序所規定的。即文化的出現，不僅是一個心理的事實，並且是一個生物的事實。正如爪牙皮甲，築巢哺雛之爲生物的事實一樣。

因此欲了解文化的性質，必須先了解產生文化的主體，此主體即自然社會，就現今的意義觀之，亦可稱爲種族集團。每一種族集團，在其最初演化的最小單位即家庭時代起，產生簡單的文化，如親子伉儷間的愛情（觀念的），同居互助的生活

方式（制度的），居室及產業（物質的）等。社會的範圍越擴大，組織越複化，則所產生之文化內容也越複雜。就文化發展的全部史跡及其與人類自然社會的相互關係研究起來，我們可以得到以下幾個概念：

（一）文化是一種生物的事實，是生物演進的自然結果，單就文化本身，或心理的原因，不能解釋文化，要了解文化的根底，必須溯源於生物學。

（二）生物進化的目的是個體及種族的生存和發展，為求達此目的，在進化途中產生種種工具以幫助自己，最初出現的是生理的工具，即器官；其次出現的是心理的工具，即本能；最後出現的是社會的工具，即文化。

（三）器官純粹是個體生命的工具，本能則界乎個體生命與集體生命之間，文化則純粹是集體生命的工具。

（四）從器官到文化是一種累積的發展，而不是平行的或獨立的發展，後起者以先行者為基礎，如器官是純生理的，本能則生理而兼心理，文化則在生理心理兩種基礎之上，又加上了社會的特性。

(五) 文化不是純粹社會心理的產物，它是社會心理與社會生理的共同產物，即整個集體生命的產物。(根據社會有機論的觀點，不承認社會祇是一種心理的現象，而必須承認社會兼有生理的現象，關於此點，本文不能詳細發揮，請參考關於生物史觀各論文。)

(六) 文化雖為社會的產物或工具，但它並非如普通人造的工具之為身外之物一樣，文化為社會所產生，同時亦為社會有機體本身的一部份，亦即社會構成的要素之一，猶如器官肢體為個體生物之特徵，本能心理為高等動物之特徵一樣，文化制度即社會有機體之特徵。故文化與社會是一非二，猶如我們可以稱復細胞個體生物為有器官之生物(單細胞生物無器官的分工現象)，高等動物為有本能現象之生物一樣，我們也可稱社會為有文化現象之生物。

(七) 文化既為社會有機體構成的諸要素之一，故其與社會之影響是相互的，即社會之既成性質可以決定文化之將成性質，同時，文化之既成性質，亦可以決定社會之將成性質。

歷史文化之有機的發展

(八) 文化對於社會的功用有以下四種：(1) 保護的作用，保護一種社會有機體，使免於自然環境的侵害，及他社會的侵害。如物質文化中衣食住行種種設備，所以保護社會使免於饑饉寒暑之侵害，戰爭的制度及行爲，所以保護社會使免於受他社會之侵害。(2) 凝固的作用，凝固社會中各分系的相互關係，使意識統一，組織嚴密，如宗教、文學、藝術、及一切屬於觀念的文化皆所以凝固社會的意識；政治、經濟及一切制度的文化皆所以組織社會，使形成一強固的有機體。(3) 延續的作用，保護社會中的幼稚分子，使能達繁衍延續之目的，如婚姻制度所以延續社會的後代，家庭制度所以保育幼稚使臻於成熟，教育制度所以教育幼稚使接受社會的標準，變爲成人。(4) 發展的作用，使社會由原始的小單位，逐漸發展膨脹，成爲較大的單位，一切含有進取革命新性質的觀念制度無論其爲戰爭的或和平的方式，皆屬此類。

(九) 一切文化的產生無論其爲觀念的，制度的，或物質的，皆由於以上四種對於社會的功用而自然出現，故一切文化的起源時期，皆與社會的需要相應，即皆

屬有利於社會的，由此我們可以得到一個結論，即一切文化在起源時代皆為社會而設，皆係社會的或集團的，而非個人的。

(一〇) 文化的起源雖係社會的，但文化一經產生而凝成固定形式以後，即不易伴社會有機體之發展而發展，文化逐漸與社會的需要相離，逐漸趨於僵化，至社會之有機發展達到某一階段，舊有已僵的文化完全不能適應社會的發展趨勢，反成為社會發展的障礙，此時社會必需突破既成文化的障礙，而獲取活躍的新生命，否則即為既成文化所窒息而陷於落伍死亡，在此社會生命力突破既成文化障礙的時代，即歷史上的革命時代。

(一一) 此種情形可比擬於生物的改造肢體運動，一種生物如某部份肢體發展過度，如中生代恐龍類之過於巨大的軀體即反成為生命的障礙，若不能及時改造則此生物種類即有趨於滅亡之虞。又如蛇類之有表皮本所以保護身體，但到身體發育到某一階段，舊有之皮不能與身體的發育適應，即須經過蛻皮的時期，在此時期蛇類蟄伏地下，忍受種種之痛苦，直到新皮長成後始重獲生命，蛇類經過表皮蛻變

時期可重獲一新皮，人類社會經過文化蛻變之後亦可獲一新生命的新文化。

(一二) 社會的蛻變運動依以下階段而進行之：第一階段，社會爲適應自己的需要而產生文化；第二階段，文化形成以後幫助社會的生存發展；第三階段，文化與社會的生長過程相去漸遠，在此時期漸發生許多不調適現象；第四階段，文化完全僵化並障礙社會的生存發展；第五階段，社會生命力力求衝破已成文化的障礙，而發生新舊的矛盾衝突，社會此時陷於極端混亂苦痛之境地，此時如遇外來社會的侵襲最爲危險；第六階段，社會蛻變成功，產生一完全適應新需要之新文化體系，至此文化與社會之關係復趨於平衡，社會又趨復興。

(一三) 外界環境之急劇變化，亦可引起文化的失調而產生社會革命的要求。環境過於安樂，又可使社會意識麻痺，精力發洩過度而使早衰。

(一四) 在社會蛻變時期，舊有的文化體系與社會的需要失調，失去作用，而新的文化體系尙未產生，在此時期集團精神解紐，懷疑、煩悶、但求滿足細胞生命要求的物欲猖獗，此即爲個人主義之時代，如中國魏晉六朝及西洋羅馬帝國的末年

皆屬此時代。

(一五) 由此可得到又一結論，即一切文化在健全的時期皆屬集團主義的，到解紐時期始有個人主義的暫時猖獗，此種個人主義的沒落文化是反社會的，反生存的，若社會不能自行矯正，則必招致社會之滅亡，如羅馬帝國之滅亡是。

(一六) 由此又可得到一結論，即一切文化的體系皆與社會的形式一致，每一種社會在同一時期祇有一種文化體系，每一種文化體系亦只出現於某一階段的某一社會。

(一七) 由此種一定文化體系所陶鎔成功之社會內容，即為其社會之集團性格，或曰國民性，此種集團性格在形成以後對於社會一切現象有決定的力量。

(一八) 由此我們可知，文化決不是枝枝節節的片段現象，而是一整個的體系，且為有機的體系。

(一九) 由此可知存在於人類歷史上的文化體系有若干種，直到現在，我們還沒有一種全世界文化的共同體系，而祇有若干完整孤立平行發展的文化體系叢。

歷史文化之有機的發展

(二〇) 人類在原始時代，存在有無數的家族社會，每一家族社會自成一個較大的體系，嗣後，若干家族合併發展而成部族社會，文化體系亦因之合併而成爲更大的體系，更後若干部族社會又合併發展而成爲民族社會，文化體系亦隨之合併而成爲更大的體系，內容亦更充實，今後的世界已由民族社會進化到國族社會階段，文化體系亦更爲擴大而充實，同時文化體系的單位亦日趨減少。

(二一) 文化雖爲有機體系，但並非如德國理想主義哲學家所想像的，是超然於現實世界之外的精神體系，文化不是純精神的，也不是純物質的，它是生命的，所以也一定是現實的，文化不是絕對精神的反映，也不是物質狀態的反映，它是每一個自然社會（小自家族大至國族）的集體生命的反映，因此文化不是一個普遍的、世界之流，而是每一種族集團的特產品。

(二二) 每一個自然社會即是一個複合的生物有機體，與一般個體生物同具生長發展的有機作用，有幼稚、成熟、衰老、死亡的有機現象，所謂文化的有機發展，即是在社會有機發展過程中集體生命力表現於文化體系的狀態。

(二三) 在社會的少壯期產生少壯的文化，此時的文化是活潑的，進取的，爭鬥的，集團主義的。社會生長達到成熟的階段以後，開始衰老的現象，此時文化亦逐漸表現衰老的狀態，舊時少壯的文化精神已不復存在，代之而起的是靜止的，保守的，苟安的，個人主義的文化，由此促成社會的死亡。

(二四) 因為社會有機體的組織尚未極端複雜化，故其在生物的演進的階段中尚不能與高等個體生物的組織相比，僅能比之於下等生物。斯賓塞等十九世紀的社會有機論者，以社會的生物性比高等個體生物更高，因此引出種種的怪誕的比擬之說，如伯倫知理 (Bluntschli) 甚至謂社會也有兩性，是錯誤的。社會有機學派之受人攻擊，主要即由於此。高等生物因其組織複雜，故一經衰老即不能復生，下等生物則不然，生長機能衰老之後，仍可因接合、攝取種種作用使之復生。社會既是下等生物，故社會衰老之後仍可復生，此種復生作用即前第十、十一、十二各條中所舉出的文化革命。文化之僵化可招致社會之衰老，但經過文化的革新或攝取外來文化或血統之後，可使社會由衰老而復蘇。若將文化體系比之一棵樹，則兩種以上文

化體系之混合好比樹木之接枝，可使衰老的樹重新獲得生命力量。至於社會依此過程是否可以永遠不死，抑或最終有一死，則爲另一問題，此處不必討論。以普通生物的現象爲例，雖最低級的單細胞生命，經過無數代的分裂併合以後，最後終有一死，似乎生命必須有自然的死亡，社會之生命的階級比單細胞生物爲高，故或許終有一死。複細胞生物所謂死的定義，乃指組織的崩潰，並非細胞分子的全部失去生命，依此爲例，則社會之死亡卽爲其組織之解體，此種死亡似爲不可避免的，不過普通社會並未到真正死亡的時期即死，猶如普通個體生物之死亡亦多非真達到自然死亡的年齡，其死另有原因，如救治得宜，則此種不自然的死亡可以避免。

(二五)普通生物不自然死亡的原因，除因天災人禍之意外侵害以外，多由於其本身組織之僵化，自己中毒所致，社會的不自然死亡，亦多由於文化僵化，自己中毒所致。凡一社會如沉溺於和平苟安之衰老文化日久，習慣於縱慾及偷惰，即有自中其文化之毒而招致死亡之危險。

(二六)普通生物之自然壽命長短，與軀體之大小，營養之豐富成正比例。社

會亦然。人口衆多，土地肥沃之社會集團，其自然壽命應比小國寡民者爲高。

(二七)普通生物之自然壽命，又與其組織的精密程度成反比例，即組織精密的高等生物，因其有機的關係密切，一部損害，全部即受影響，故壽命恆比組織鬆懈的下等生物爲短。社會亦然。故組織程度較低的社會，比較易於抵抗一切災害，而延續其壽命。組織程度高的社會，其中樞系統一受損害，全部即失去活動之力。

(二八)組織程度高之社會，雖易受損害，但其生命戰鬥力亦強，如同等條件之下，常能征服其他組織較低之社會而吞噬之。

(二九)文化衰老之社會，因其生命力受障礙而萎縮，故常易爲新興文化壯旺之社會所征服，歷史上常有文化衰老的民族被蠻人征服的通例。其實，蠻人並非無文化，蠻人所有的是富於集團精神的壯旺文化，而文化衰老的，個人主義猖獗，故易招征服耳。

(三〇)衰老之社會若避免征服，惟有實行自己刷新的文化革命政策，徹底拋棄個人主義之衰老文化，採取壯旺的集團主義的新精神，拋棄苟安和平的衰老思想

，而採取進取戰鬥的少壯精神，若不能如此，難免滅亡。

(三一) 醫治社會有機體衰老的方案，約有以下四種：甲、生物的治法，又分(1)採用優生政策以改良自己種族的血統；(2)與其他血緣相近之優良種族併合，以期產生一新種族。乙、地理的治法，即用遷徙，移殖等辦法，移民於新的環境，俾獲取新的養料及新的刺激，以改進其生理心理組織。丙、文化的治法，又分(1)採取文化革命政策以刷新社會；(2)吸收他文化體系之優點以補自身之缺失。丁、社會的治法，又分(1)變更社會或政治組織使陳腐的上層分子淘汰下去，而下層的新銳的未染文化毒的分子得以提升；(2)以進取的青年分子代替保守的老年分子執行統治權。

(三二) 每一種社會有一種主要的文化體系，此種文化體系即為其社會意識浮於表面的形式，此外尚有潛伏於社會意識闕下的文化潛流，在當時因不適於社會的需求，故不能成爲主要體系，但潛流自在，猶如個人意識之外另有潛意識的存在一樣。一到適宜時機此潛伏的文化支流或逆流，即有起而推翻過去的文化體系而另建新

體系之可能，所謂文化革命即指此兩種體系的代嬗而言。

以上各點均係單就文化的發展方面歸納出來的法則，關於其他各點，如文化的形式，內容等問題，暫不具論。爲求讀者對這些抽象的法則更爲明瞭起見，下面再將中國社會文化發展的史跡作一具體的簡單解析。

任何社會的發展，均係多元的，而非一元的。人類社會在原始時代，其組織的單位係家族而非氏族，有許多十九世紀的社會學家如繆勒利爾（F. Müller-Lyer）及摩爾根（L. H. Morgan）之流，曾主張氏族先於家族，已經證明爲錯誤之說。羅維（B. H. Lowie）在初民社會（Primitive Society）一書中曾批評摩爾根氏族先於家族之說道：

『雙方性的家族是個絕對普遍的制度，反之，單性的氏族分佈雖廣，究竟有個限度。……無論如何，這事實不能證明氏族先於家族。』

從古朗士（F. de Coulanges）的古代城市（La cité Antique）裏，我們也可以獲得原始的希臘羅馬人他們也是生活於一種以家族爲單位的社會組織之中的史實。

歷史文化之有機的發展

中國古代的社會組織正是如此，原始的中國存在有若干家族，稍擴大者則爲宗族，每一個家族有特殊崇拜的家神，紀念這種家神有種種特殊的儀式，這種家族社會的遺跡，到周初還可發現，左傳定公四年傳：周公相王室以尹天下，分魯公以殷民六族（條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏），使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公。……分康叔以殷民七族（陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏）……分唐叔懷姓九宗，可證夏商遺民，在周初猶分爲若干宗族，即可以證明所謂夏后殷商氏實即許多家族聯合而成的大部族之稱。舊約裏記載的猶太民族也正是由十二個宗族聯合而成的一個部族社會，這些家族或宗族中所有的特殊崇拜的家神及儀式，便是一家族的文化體系。生存競爭法則的催迫，使這些原始的小家族逐漸聯合吞併而成爲較大的宗族，更成爲較大的氏族，以至於達到部族的階段，所謂陶唐氏、夏后氏，殷商氏，便是部族的單位名稱。在家族社會聯合吞併的過程中，家族與家族間的文化體系也起了混合同化的作用，結果，社會階段的演進，文化體系也由家族階段進展到部族階段，夏商周三代的文化內容各有不同，所謂「質

文互嬗」的「三統」之說，實即部落的三種文化體系的遞嬗。當舊的部族統治日久，文化漸高而趨於衰老之時，即有新興的比較野蠻的部族起而將其征服，周初的封建制，即是將自己部族中的各大族分封於被征服的區域，以爲鎮壓，並強迫被征服部族中各家族爲之服役，久而久之，被征服之部族及其文化體系爲新興的征服者所吸收，而構成一更大的部族及更豐富的文化體系，但直到秦始皇統一六國以前，中國的社會還未完全進化到民族社會階段，文化體系也未統一。春秋時代的封建國家，仍是部族社會的形態。到了戰國七雄，中國境內才逐漸開始了幾個民族社會的雛形。反映這種社會形態於文化體系中者，便是幾派大思想的成立。儒家起於「猶秉周禮」的魯國，代表傳統的周魯民族文化。墨家尊天事鬼之說，得自殷商民族的遺教。墨子爲魯人，或云宋人，大約亦如孔子之先爲自宋遷魯者。惟孔子濡染魯國文化甚深，已同於周人，墨子則以反抗當時傳統的文化自命，而高唱恢復夏道，實則夏之時代去之已遠，文化久已湮沒，墨家之所謂夏道，實殷道耳，觀於博愛非攻之說，自西周以來，提倡之者，若徐偃王、若宋襄公、若宋向戌之流，皆爲殷商之同族

歷史文化之有機的發展

（徐即大彭氏，與殷民族血統最近，另有辨。）戰國時代，凡談及迂遠不切事情的舉動，輒舉宋人爲例，如「守株待兔」，「揠苗助長」之類，可證宋人在當時爲最涉空想的民族，故世多引爲譏笑。墨家思想，即代表此種迂遠而不切事情的宋民族思想，亦即殷商民族文化體系的反映。道家思想代表南方新興的荊楚民族文化，法家思想代表西北新興的秦晉民族文化，陰陽家思想代表東方濱海的燕齊民族文化，此五大學派可包括戰國時代學術思想的主潮，亦即反映當時中國境內五大民族文化體系的存在形態。近人講先秦學術史者，對陰陽家多加忽畧，不知陰陽家的思想與傳統的中國思想多有不同，其最根本的差別，即諸家學術多注意人生實用，偏於倫理政治的研究，即道家亦然，惟陰陽家始輕視實用而專主理智的探討，其學風與希臘及印度極近，而與中國傳統思想迥然不同，可證其爲另一體系的文化，所謂稷下大夫如鄒衍之徒，其態度頗類於希臘的哲人，乃純粹以理智遊戲者耳。

從唐虞夏三代以至春秋戰國，其間朝代的禪替，亦即部落民族的盛衰存亡，也可以看出文化體系盛衰遞嬗的痕跡來。唐虞夏商三代大約爲同一部落的三系家族，

當黃帝率其部落自河套侵入山陝，其子孫即定居於山西西南部，當時黃河中下流或許尚有土著的文化，所謂伏羲氏、神農氏之類，惟不久即爲洪水所淹沒，惟山西西南部因地勢稍高而得保存，故至唐虞遂爲諸夏文化的中心，這一系統的文化發展至夏末而漸趨衰老，遂爲東方的殷商民族所征服。其衰老的文化思想猶保存於詩經唐風蟋蟀山有樞諸篇中。殷民族與淮水流域民族關係至深，舉例言之，如滅夏後湯放桀於南巢，在今安徽境，一也；商時霸國有大彭、豷韋，皆在江淮流域，似當時東南文化轉較西北爲高，二也；商人祀天信鬼，以人爲犧牲，與東夷之俗最近，三也；商亡後，武庚以徐奄淮夷叛周，四也；至周穆王時猶有徐偃王作亂，五也；周封太公於齊，周公於魯，目光全注東方，六也；。由此六端，可見商人原爲東夷，其文化遠低於夏人，直到代夏後猶未脫遊牧遺習，其所以能征服夏人，即全賴此武健精神，惟後來傳世日久，逐漸濡染文弱之風，武乙射天，已以理智懷疑其固有信仰，加以酗酒之風日盛，故民族遂衰，而西方新興的周民族遂起而代之。綜觀三代遞嬗的史跡，頗類巴比倫、亞述及後巴比倫三代相繼代興的史跡。大抵一個民族，在

野蠻時代甚爲武健，故能勃興，到文化衰老，便流爲文弱而爲又一新興民族所征服。惟商人野蠻的程度似過於夏人，故雖亡而倔強不服，與周室爭持至三百年之久，看到春秋戰國尚有宋襄繼霸，宋偃稱王，較夏之子孫一亡不復者聊勝一籌，於此可以悟文化與部族興衰的關係。

春秋戰國的史跡，也足證明過重精神文化，對於一個國家並非有利的事。春秋時代，晉楚齊秦四大國皆起於邊隅，所混合的野蠻民族血統至多，精神文化也較低，反爲強盛，其餘中原的周鄭曹宋陳蔡諸國，則皆日就式微。讀鄭衛陳三國的風詩，表現一種靡靡的氣象，充分證明衰老文化的人生觀，與秦風之小戎駟鐵，同仇敵愾者相較，顯然不同。四大國之中，秦始終未開化，楚本蠻夷，晉亦混有戎狄血統，晉文公卽是犬戎狐姬之子，其強盛均非偶然。惟齊人開化較早，故齊先衰。吳越文化更落後，故吳越一興，晉楚皆非其敵。到了戰國，三晉中惟趙偏北，與胡人相混，故趙後衰，趙武靈王的用夷變夏政策，實不失爲最有眼光的處置，當時明白這個道理的只有法家，商君書農戰篇稱：「境內之民皆化而好辯樂學，事商賈，爲技

藝，避農戰，如此則亡不遠矣。』秦起戎狄，開化最後，文化的發展適當壯年期，故風俗淳樸，紀綱肅然，荀子稱其「四世有勝非幸也，數也。」以如此之民族，再輔以最實際的法家政治，其統一蓋非偶然。

春秋戰國時代中國較成熟的文化體系大約只有四個，即東方的燕齊文化體系，以陰陽家爲代表；南方的荆楚文化體系，以道家爲代表；西北的秦晉文化體系，以法家爲代表；再加上中原固有的殷周文化體系，以儒墨兩家爲代表。前面已經講過，此四大文化體系實以齊晉楚三大國及式微的周魯爲代表。秦本無文化，不過三晉之附庸，燕亦後進，爲齊之附庸，吳地已并入楚，吳爲東楚，戰國末期，楚的文化中心已由江漢漸向東移，其時三吳文化必另有可觀之處，惟距中原較遠，故流傳不廣，到漢後始漸漸表現出來，越國則文化更低於吳，亡國後漸漸又退化爲蠻夷。此外西南的巴蜀亦可稱爲文化中心，其文化來源甚久，自成一體系，惟以與中原隔絕，故未能發展和進步，也是到了漢朝才表現出來。燕齊的文化除表現於陰陽家思想中外，更有許多怪誕的神話傳說和冒險的故事，也都附着於陰陽家名義之下，到了

漢朝成爲時代思想的中心。楚國的文化除表現於道家思想之外，尚有楚辭在文學方面開拓很大的新園地，其實道家思想與其說是荆楚的，還不如說是陳蔡的文化，亦即衰老的周民族文化，並不足以代表新興的楚國民族精神。楚民族的文化發展，尙未到哲學階段，故所發達者，只是宗教神話和藝術文學，代表的作品便是楚辭，代表人物當然是屈原，以國風和楚辭來對照，處處可看出兩種文化體系的不同精神來。到了漢朝，這種新興的楚文學征服了整個中國文壇，也正和新興的楚民族（項羽 劉邦都是楚人）征服了整個帝國一樣。

漢朝大帝國，便是融會這上古四大民族文化體系——周魯民族的儒家倫理思想，秦晉民族的法家實際政治，荆楚民族的文學和事功，燕齊民族的陰陽終始五德之說——而建設起來的。這四種文化體系的交互融和，構成了漢武帝以後的中國民族統一的基礎。

如果每一種文化體系的發展是生命的有機的，則它也應當如一切有機的生命一樣，有其幼少壯老的有機生長過程。關於文化的有機發展，並不是一個新穎的觀念

，過去中國的文學批評家，已早以初盛中晚四期來分判唐詩的發展過程，佛教徒對於一種法輪的流轉，也有生住異滅四個階段的劃分，他們所謂「法輪」，用我們的術語轉譯起來，也就是我們所謂的文化週期。周易是一部講社會進化哲理的書，據序卦傳中各卦的排列次第，由乾坤屯蒙需訟師以至於小畜履泰否，也表現出文化發展過程的一部分。若把中國古代文化發展當作一個的體系來看，以植物爲喻，則虞以前的家族社會階段，好比文化的萌芽；商朝是由家族社會到部族社會的過渡階段，至此文化已由萌芽而蓓蕾；西周的封建，是部族社會的成熟階段，好比蓓蕾已含苞待放；春秋是部族社會到民族社會的過渡階段，部族的封建社會組織已到末期，漸趨崩潰，新的民族意識和組織正待孕育，好比蓓蕾之含英初吐；戰國時代部族形態已告終了，民族形態漸次完成，文化至此大放光明，好比繁花之怒放；從秦始皇到漢宣帝，是民族社會的完成階段，文化的發展已由開花而結果；漢武帝時代東征西討定下的一個中華大國的規模，便是中國這棵文化樹所結的一棵最重要的對於世界人類最有貢獻的果實。

歷史文化之有機的發展

不止中國文化體系的發展過程可作如是觀，一切世界上獨立的文化體系，如埃及、巴比倫、印度、希臘、羅馬、阿剌伯及近代西歐的日耳曼文化，皆可作如是觀。

文化既是一棵樹，世界上沒有不老的樹，也就沒有不老的民族文化。中國民族的古文化從西漢完成以後，極盛時期已過，開始衰老，這時候進取有爲的少壯文化精神已漸漸衰退，和平保守苟安無爲的衰老文化思想起而代之，光武常閉玉門關絕西域通道的政策，王充論衡的懷疑批判精神，織緯之學及道教的神秘主義，古詩十九首的悲觀厭世思想，都起於此時。這時候民族和文化都已漸漸到了秋季，如人到中年，萬事俱休，一派蕭瑟淒涼的氣象，過江名士的清談，竹林七賢的放蕩，石崇何曾的縱慾，僞列子的唯我主義，到這時候俱已成熟，民族已到暮秋，毫無生氣，異族侵襲之禍便大起了，羅馬帝國的末年也正是如此。

從此以後，中國民族的古文化便入了隆冬衰老時期，南朝的宋齊梁陳，便代表這種中國古文化和古民族的沒落過程，在生活上、思想上、意識形態上俱入於纖小

彫琢的自殺境界。猶如法國路易十五的羅可可（Rooco）藝術作風一樣，這時代的中國文化已如枯枝，沒有真花真葉，有的只是紙剪的偽花，玉彫的假葉，到玉樹後庭，臨春結綺，擒虎渡江，景陽投井，而中國的古民族與古文化體系俱亡，正如四七六年時代的西羅馬帝國的滅亡一樣。

但是後來中國民族和中國文化何以畢竟未亡，猶能復興，這就是民族混血，文化接枝的結果。從東晉以後，一個新的民族和新的文化體系已在北方開始孕育，這新民族主幹是鮮卑人，鮮卑民族本是一個很小的部落，但到東漢初竇憲擊破北匈奴以後，漠南北的匈奴餘種十餘萬部落俱改號鮮卑，鮮卑民族始突然坐大。由此可見五胡亂華之禍實際仍是秦漢以來漢與匈奴兩民族對抗的餘波。北方沙漠中的胡人，其發展的過程正和長城以南平原中的漢族一樣，也是自戰國末年始由部落社會進化到民族社會階段，匈奴大帝國便是這階段的代表。不過北方民族因開化較晚，所謂匈奴帝國仍不過是許多部落的聯合組織，尙未形成真正的民族生活統一體罷了。秦漢與匈奴二百年的爭鬥，到西漢末年，匈奴已經失敗，但民族的潛存生命力仍在，到

五胡亂華之禍才以另一姿態表現出來。從永嘉之亂到隋朝統一，北方經過胡漢雜居的情形凡二百八十年之久，東亞大陸的兩大民族，再加上西域來的許多小民族，相互混血，結果構成一個嶄新的民族血統，隋唐兩朝的光榮局面便是這個民族混血的偉大結果。唐太宗是中國歷史上最偉大的領袖，他的本身，便是鮮卑和漢族的混血兒，他母親竇氏是北周宇文氏的外孫女，顯然是一個胡人血統，唐太宗若不是含有鮮卑的新興血統，也許會和他庸懦無能的父親一樣，唐之爲唐也就尙未可知了。

在民族上的混血，也就是在文化上的接枝，南北朝時代最顯著的文化接枝是印度佛教文化的東來，正如基督教文化輸入西歐一樣。但佛教文化本身代表印度文化體系的沒落階段，印度的真正集團主義的壯旺文化是婆羅門教，佛教的個人解脫悲觀出世思想，在印度古文化發展過程中是屬於衰老的階段，因此它的輸入，並不能救治中國民族的衰老，反倒增加衰老的意味。不過任何一種文化體系在不同的民族中必呈現不同的色彩，文化內容受民族性的決定而改變其素質，文化盛衰視乎民族生命力的盛衰，因此一種衰老民族的衰老文化移植到新生的民族中間會全然改變其

內容。猶太原始的基督教不是羅馬帝國的基督教，羅馬帝國的基督教也不是日耳曼民族的基督教，同樣，印度的佛教輸入中國以後就變了質，而流行於南方民族中間的佛教又和流行於北方胡漢混血的新民族中間的宗教不同。同樣，到了今天，日本的佛教與中國印度緬暹的佛教又各不相同。

除了佛教文化以外，在南北朝時代，還有從西域輸入的希臘文化，波斯文化，以及較後起的阿剌伯文化，這些文化體系的交流，就產生了唐朝光華燦爛的文明。試以唐代詩歌音樂和戲劇爲例，若不是有西域文化的接枝，就不會於短期內這樣發達。李白岑參的豪放格調與中國傳統的詩歌情調完全不同，若不從民族混血，和文化接枝去尋求解釋，則我們無論如何也決不能把握住隋唐以後中國民族忽然又復興且大放光明的關鍵。

如果我們把秦漢大帝國叫做第一帝國，則隋唐兩朝連續建設的大帝國就可以叫做第二帝國，第二帝國是另一個新文化體系的結晶，但它不是與第一帝國的中國古文化體系全然各殊其系統，它是中國民族及其文化體系的復蘇，也是中國民族及

其文化體系的擴大，擴大就是復蘇的原因，一個生物要想延續其生命，必須吸收新血，一個民族及其文化體系要想復蘇，也必須實行民族的混血和文化的接枝，在實行混血和接枝時期必須經過一番苦痛的掙扎，這就是民族社會和文化的蛻變時期。蛻變不成功，便死亡，蛻變成功便獲得了嶄新的生命。歷史上有許多文化民族都因蛻變未成而滅亡了，但中國民族和文化體系卻一蛻再蛻，至今屹然存在，這是中國民族偉大神秘之處。

第二度中國文化體系的發展過程依然和第一次大同小異，永嘉之亂是上古中國文化體系的冬季開始，但同時也就是中古中國新文化體系的開始孕育之時，五胡十六國的大亂，好比春秋以前部族割據的狀態，北魏孝文帝華化政策好比戰國時代中國固有各民族的相互接合，北魏諸帝多娶漢女，故孝文帝亦是胡漢的混血兒。隋唐大帝國之完成第二度文化發展的成果，好比秦漢的極盛時代，這第二度文化體系的特點，便是更富於熱情，更多融會了異國的情調，特別是波斯文化的情調，這從唐代遺留的傳奇小說和音樂戲劇中，可以充分看得出來。

第二度文化體系的發展，以開元天寶爲極盛時代，從此以後又入於衰落時期，到五季之亂而又開始冬季，南唐西蜀的詞人生活，正和宋齊梁陳的南朝金粉一樣，是一種嚴冬的爐火旁的文化將死的回光返照。

這種嚴冬的文化季節一直延長到兩宋時代，在宋朝統治的三百年中，我們儘管看見有許多政治家、理學家、和偉大的詩人詞人，但是民族原始的生氣已經索然，苟安保守的意識形態瀰漫於朝野，宋太祖以玉斧畫大渡河爲界，這一件故事，便充分證明民族衰老時期的社會精神，以方興之宋，竭全國之力，不能禦一契丹，且不能制一西夏，政治社會上稍有朝氣的人才，如王荆公、蘇東坡、辛稼軒、陳龍川、陸放翁之流，無不受朝野的指斥，鬱鬱不得志而死。因此宋朝的文化，只可以目爲第二期文化的回光返照，與宋齊梁陳同其命運，匡山之投海與景陽之投井同其爲文化滅亡的悲劇，沒有什麼值得頌揚之處。

就在這時候，東亞大陸上又開始了第三次的異族接觸，醞釀着一個文化的新生時代，契丹、女真、蒙古、西夏與漢族的宋朝并峙於東亞大陸，這形勢正和第一期

文化的春秋戰國時代，第二期文化的五胡十六國時代一樣，發生了民族混血和文化接枝的第三度作用。所可惜者，異民族與漢族的接觸以東胡民族爲最久，可以數到滿清，但這個民族本身，並無文化，其背後也沒有偉大的文化體系可資傳遞，因此東胡民族的入侵祇替漢族增加了一部分新血統，而沒有增加了文化的內容。影響較大的倒是蒙古族的元朝，因爲他征服了歐洲的大部，統治了東西無數的異族，特別是阿剌伯的回教文化到元朝時代充分輸入，在天文數學和醫藥學方面都增添了許多新成分，而戲劇的發達尤爲特色。元朝的入主中國和北魏的建立北朝一樣，都促成了另一期文化的胚胎而成熟，而元朝尤其偉大的貢獻是海外殖民的發展，這趨勢到明朝而大著，鄭和及無數華僑豪傑的南洋冒險，替中華民族開拓了一個新生命，這個時期我們可目之爲第三帝國時代，元明清三朝都可以包括於這個時代內，在武功方面可與第一二期帝國媲美，甚或過之，在文化方面則遠有遜色。

第三帝國或近古帝國所以在文化上的成就遠遜於第一二期者，大約由於以下幾個原因：第一，爲帝國主幹的漢民族，這時已衰老，生活的精力已經漸趨消沉，有

點像東漢以後的中國民族一樣，宋太祖與漢光武，兩宋理學與東漢儒林，正是同一文化階段型鑄出來的人物。元明以後，儘管政治上武功赫赫，但大半是異族的，真正漢人在其領導階級中已充滿沒落的文化意識，元代雜劇散曲中所表現的消極厭世思想，元四家以至明之唐文沈祝，清初之四王所表現的寫意派畫風，禪宗和金元以後的新道教，都充滿了個人主義的色彩。明朝中葉以後，文壇上的性靈派的猖獗也是個人主義的表現，所有這一切都代表一個民族已經失去原始活潑進取的精力，因此在此文化上不會有什麼偉大的表現。第二，異族入侵在民族血統混合方面沒有如五胡十六國時代那樣成功，因此不能產生一個新民族，元朝的統治甚暫，且處處鄙視漢人，自居於外來的征服者，漢蒙兩族始終未同化。清朝的統治較久，在文化方面比較融洽，但滿漢禁止通婚的政策，使兩大民族的混血延緩了三百年，這對於中國民族的新生是一個莫大的損失。不過同時因為北族入侵的結果，使漢族屢次南移，以致與湖湘兩廣的土著民族發生接觸，逐漸在珠江流域產生一個新興的漢族，近百年來的中國就全靠這一帶的漢族新生分子來領道支持，這還算是不幸之幸。第三，滿

洲人對於文化的傳遞沒有什麼貢獻，蒙古人本身雖無高級的文化，但所征服的土地甚廣，故對於異域文化輸入不無微功。所可惜者，這個時代正是全世界文化衰歇的時代，阿剌伯的文化已到末日，名義僅存的大食帝國也最後爲蒙古人所征服，東羅馬帝國的希臘文化此時也瀕於末境，距滅亡不遠，印度文化也早衰歇，西歐的天主教文化也到了將近改革的時候，世界各大文化體系都已衰落，新生的近代西歐文化尚未出現，因此蒙古人的征服雖然遠邁前代，而對於中國文化的貢獻却不算大。第三期文化所以較遜於第一二期者，主要由於以上這三個原因。

第三期文化以兩宋爲春季，元明兩朝爲夏季，到了明末清初便入了秋季，清代的武功儘管也甚赫赫，但在政治社會和學術文藝方面却毫無新銳的氣象，詩主神韻，文主格律，畫主山水寫意，學術主考據，都是時代沒落的象徵，文化又入於蛻化時期，與東漢時代的風氣又極相似，到了乾隆的僞裝極盛時代一過，民族和文化的冬季又突然來臨，同光以後詩主江西，詞主夢窗，專以刻畫瑣細爲美，正是時代末的一種表現。

從鴉片戰爭以後，這一世紀中，中國受盡了異族的侵畧摧殘，至今未已。這個時代，社會的黑暗，民生的痛苦以及文化的衰頹，和五胡十六國及五代十國時代相較，有過之無不及，這是第三期文化的冬季，也正是一個新時代文化的醞釀時代。在東西文化接枝的大時代中，垂老的中國文化獲得了可以比擬於印度文化輸入的五胡十六國時代的絕好機會，而促成了文化的蛻變。自抗戰以來，中國的偉大前途已一步一步展放在前面，第四帝國的春季已經開始，我們可以預想到極盛的夏季在今後一世紀中將會到臨，我們現在所應努力者便是在文化接枝之外還應當加緊民族混血的工作，新文化如果沒有民族血統做基礎，則文化的繁榮終是暫時的。必須有了新民族，才會產生一個新的時代精神，近百年來中國所以危而不亡，主要是靠着湖南、廣東人物的努力，這兩個地方都是新經開發，富有新興民族血統的地方，所以才有朝氣。但是這個有限的源泉不久就會衰竭，我們若不趕快努力於新興血統的培植，則整個民族終有衰老的一天，那時候雖有外來的文化也無人承當。但是民族混血不是一件容易告成的工作，我們不希望像以前兩個時代一樣，被異民族征服以

再來混血，我們要以主動的地位來自己實行改造民族的計劃，所幸現在中國境內尚存在有許多未經同化完成的民族血統，自己境內既有此豐富的寶藏，便應當盡量開發，不必外求。我以為今後一個了解生物史觀的政府所應第一件辦的工作，便是境內各民族的通婚政策，舉例來說：

(一) 滿漢兩族的界限自革命以後業已打破，今後應竭力提倡兩族的通婚。

(二) 蒙藏兩族各有光榮的歷史和潛藏的民族生命力，今後宜竭力提倡與漢族互婚，以期三大族事實上融為一體。

(三) 新疆境內存在有若干異族，尤以纏回（突厥族）的民族精神和宗教組織更高於漢族，宜設法打破宗教的限制，發展西北的交通，實行移民政策，使漢族向西北遷移，以獲得西北各民族接觸混合的機會，將來中國西北境內必產生許多新的人物。

(四) 西南各省內存在的古民族也很多，如苗、黎、僳之類，他們的社會雖仍在部族階段，但因此他們的精華也就尚未發洩，前途希望極大，今後政府宜以大

力強迫將這些民族遷移於內地各省，以便與漢族徹底同化，秦漢時代對於民族的混合便會使用此項政策，而且收效極大。

此外對於中國境外的各異民族也應在可能範圍內盡量實行吸收新血統的政策。

如：

(五) 在南洋一帶的華僑，宜盡量與當地土人如馬來、緬、泰、菲等族通婚，但須保持我國的國籍，並施以華文的教育。此次抗戰後，中國國威必發展於南洋，推行此項政策當必較易，而不至如以前在菲律賓濱泰國的華僑，僅替他人改造血統。

(六) 日本現時雖為敵國，但在戰後其侵略政策失敗以後，仍可實行以前留學生的通婚政策，多娶日女回國以增加新血統，明末的鄭成功便是中日通婚後的偉大結果之一。

(七) 過去白俄流亡中國者甚多，此輩皆為斯拉夫之貴族血統，來源頗古，若當時政府有眼光，獎勵通婚，則二十年來中國當已產生許多新的青年，惜乎當時當局見不及此，但事實上自動通婚者當亦不少，今後宜在可能範圍內，盡量促進華俄

血統的混合。

(八)猶太民族雖爲納粹所侮謗，但實際爲一優秀民族，在歐洲各國中產生偉大人物極多，中國如能在內地關一區域，歡迎其來居，則以中國民族繁殖力之強，對宗教問題之寬容，必能逐漸促成猶之通婚，替中國民族增加許多天才。

(九)此外對歐美白人亦宜在可能範圍內實行通婚政策，國人宜多娶白種女子回國，以改良種族。

以上各種政策如能盡力推行，再輔以國內各地人民之相互遷移，新地之殖民開發，則中國民族在將來必可獲得若干新的動力，對民族復興和文化的再造影響莫大焉。(三一、四、一五。)

人生的悲劇與國際的悲劇

人生一悲劇也。悲劇產生之原因曰矛盾，人生之矛盾有二：一曰內在的矛盾，即內心自我人格之分化與衝突是也；一曰外在的矛盾，即人與人間之利害情感的衝突是也。國際亦一悲劇也。悲劇之產生原因亦曰矛盾，國際之矛盾亦有二：一曰內在的矛盾，即一國集團人格之分化與衝突是也；一曰外在的矛盾，即國家與國家間之利害情感的衝突是也。此二悲劇者——人生的與國際的——為產生一切世間相糾紛之總原因，一切文學藝術之所描寫者此，一切哲學宗教之探索者此，一切社會科學之所討論者此，然求其能深探此二問題之根柢而予以正確的解答者殆少。吾人以炯眼觀之，此二問題實通為一問題，且均可以正確之科學觀點解答之，此正確之科學觀點為何？曰「生物史觀」而已。

依生物史觀者之立場觀之，此二問題實一問題也：人生者國際之縮影也，國際

者人生之擴大也。有人人格，國亦有國格，人格非一單純之物，國格亦非一單純之物，世人不知心理解析之術者，誤以人格爲單純的，統一的，一成不變的，因是發生對於人格的誤解，結果對於人生內在的矛盾與衝突，遂無法加以解釋。自心理分析之術興，然後人知所謂人格實非一統一單純而一成不變之物，人格時時在變動之中，時時在矛盾之中，亦即時時在衝突之中。偉大之文學家，如莎士比亞之流，能抓住此點，故其作品能深入人生之堂奧，歷百世而不失其光芒。一切悲劇文學所描寫者多在此點。所謂靈肉之衝突，天人之交戰，皆不過描寫此種境地之一名詞而已。國格亦然，生物史觀者以民族性爲支配一切歷史動態之總動因，所謂民族性亦即本文之所謂國格。然所謂民族性或國格者亦決非單純的，統一的，一成不變之物。苟民族性而始終單純不變，則國際問題早可以簡單化，一切政法科學亦早可以簡單化，無奈國格之爲物並不如此，惟其時時在矛盾之中，時時在衝突之中，故演爲世界問題遂愈糾紛而不可究詰。研究生物史觀者，必須了解民族性並非一固定而單純不變之物，始能了解歷史之真相，亦猶研究心理學者，必須了解人格與自我並非固

定而單純不變之物，始能了解人生之真相也。

此種人生的悲劇與國際的悲劇，古今不少大宗教家、大哲學家、乃至大文學藝術家皆能看到此點，加以演述或批判。然古今中外學者對於此種悲劇原因之解析與結論多不能令吾人滿意。一般探究此問題者，其所得之答案，或為神秘的，或為虛玄的，或為純心理的，或為純社會的，而不知探原於生物科學之上，不知人生與國際皆為生物演變之一大階段，生物之演化通古到今，通萬物以至於人，實依一定之大方向而進行，在其進行之中，因進步之遲速而有前進與落伍之分，因結構之鬆密而有統一與分化之分，因此產生種種矛盾與衝突，而演成人生的與國際的內在外在悲劇，此種悲劇之根柢，惟生物史觀者能探得之，此種悲劇之解決，亦惟生物史觀之理論始能達到比較圓滿而合理之境地。

茲再具體言之，生物演化之大方向凡有三階段，曰原始生命之單細胞生物，曰由單細胞生物演化至複細胞個體生物，曰由複細胞個體生物演化至複個體社會生物。人類者，複細胞個體生物之一種也，人類者，又介乎單細胞生物與社會有機體中

間之一過渡階段也。自其過去而觀之，吾人一生實背負有數千百萬年以來自原始生命以至於最近親屬之猿猴無數代生物祖先與自然勢力鬥爭之演化的歷史痕跡，吾人自受胎以至出母腹之九個月中胎生之現象，已複演吾輩生物的祖先數千百萬年以來所經過之重大階段。生物歷史之重負加在吾人之身，亦猶其加於任何生靈之身，無人能洗刷之，拒絕之，人類雖為個體生命演化至目前之最高階段，其有機的組織程度遠超於其他生物之上，然謂其已盡能統制機體內各細胞之單獨活動，而泯滅其細胞之生命，則尚未盡然。人體至今尚有若干部分保存有細胞單獨活動之痕跡而不受個體意識的控制，如精子細胞之追求異性，如白血球之攻擊毒菌，皆為人體內細胞活動之最著者。可知人身於個體我之外尚殘留有細胞我之生命存在，此細胞我與個體我平時固能協同一致，然有時亦不免發生衝突，由此衝突遂演成人生一部分之矛盾與悲劇。其最著之例厥為男女性的問題。夫性的問題雖有種種之形式，然最根柢的原因實在於精子細胞之追逐運動；人苟無精子細胞之活動，則性的問題不能產生，一切文學藝術將失其精采。此種精子細胞之活動固為個體傳衍子孫而存在，然有

時其活動過於積極，反至個體受其控制，舉全體之生命利害以徇一時之情欲，細胞我之勢力遂超越個體我之勢力。所謂意志薄弱，以身徇欲之人，即謂其個體生命之控制力不能制止細胞生命之自由衝動而已。今日無人能否認性的問題對人生社會的重要，然性的問題實爲一細胞我之叛離個體我的運動，亦即爲生物演化大方向之反動的運動，則知者尙少。今日已有少數生物，如蜂、蟻、白蟻等，其向社會有機體演化的階段超過於人類，故在此種生物羣中，除少數個體執行性的機能外，多數羣衆皆已消滅性機能，亦即消滅最富於叛離性之細胞生命之存在。依生物演化的階段觀之，此三種生物之階段實較吾人爲高。故在彼等社會中性的問題已減至最低程度，吾人社會之所謂性的悲劇，在彼等社會中皆不復存在，吾人之煩悶與矛盾彼等皆不能了解。彼等可謂爲較人類進化之生物，以彼等不但消滅細胞我之反動且逐漸消滅個體我，而完成一社會有機體之大我組織也。

人生矛盾不但由於細胞我與個體我之衝突，而亦由於個體我與社會我之衝突。人類爲一社會的生物，依生物史觀之眼光觀之，社會雖由個體生命集合而成，然其

本身實爲一獨立之生命；亦猶個體雖由細胞集合而成，然其本身亦爲一獨立之生命。自摩根等之突創進化論學說出現以來，學者漸知全體不必即爲部分之綜和，全體雖不能外於部分，然全體依組織之方式將部分加以適當之配合，遂發生一新的功能，此在機械學上則爲一新的效率，在生物現象上則爲一新的生命。全體的新生命一經產生之後，原來構成全體之單位分子反受全體之支配而改變其原來性質，此即「組織可以變性」之說，爲生物史觀最精粹之一段理論。然生物演化之大過程中，全體的新生命與部分的舊生命中間發生之衝突摩擦亦爲一不可忽畧之事實；蓋生物之演化爲漸進的，非謂全體生命一經出現，部分獨立性頃刻間即消滅無餘也。此種全體性與部分性之衝突矛盾，於前述個體我與細胞我間之衝突矛盾的事實既已證明，同時又可於社會我與個體我間之衝突矛盾見之。吾人一身實兼細胞我、個體我與社會我三種矛盾性質。如衣服問題，爲保護體溫而設，亦爲辨別等級，誇耀社會而設，前者爲個體我之適應，後者則爲社會我之適應。衣服之起源，社會的功用實大於個體的功用，野蠻人有不着衣者，未有不插羽毛，不戴手飾者，有不蔽上下身者。

宋有不蔽恥部者，凡此皆所以爲社會的功用而已。社會的需要與個體的需要有時固可協同一致，有時亦不免發生矛盾衝突，如宗教之殺人以祀神，志士仁人之殺身以成仁，乃至貪夫之捨身以徇財，皆社會我犧牲個體我之一例。一切文學藝術所描寫之悲劇，亦不外此問題，而其間又參雜以細胞我之活動，於是人生悲劇遂益糾紛而不可究詰。今試以與人生最有關係之性的悲劇爲例而更詳切說明之。有人於此，因細胞我之活動而起追求異性之欲，然求媾女於坊肆，則有沾染惡疾之虞，不免妨及個體我矣；踰牆而攫其處子，則爲社會道德所不容，不免妨及社會我矣；強行制欲工夫，斷絕人道，又不免妨及細胞我矣，此三者皆我也，以我制我，而舍此三者外又無所謂我，於是我無能爲力矣，於是我苦矣，於是人生遂有矛盾衝突而演成無數之悲劇矣。有聖人者起，深知此三我者皆無從使消滅，人類之演化祇到此階段，此三種我者惟有依自然之演化得加以變更，決非人類短期之生命所能加以改變，於是順應其趨勢，設爲夫婦之制，使求牀第之好合者於此求之，則細胞我得其所矣；求生活之互助者於此求之，則個體我得其所矣；求嗣續之綿延者於此求之，則社會我

得其所矣；三我俱得其所而後人生暢遂，悲劇可以不作，然此談何容易哉。所謂細胞、個體、社會三我者，本身又皆非一成不變之完整物，三我皆時時在變化之中，時時在遷流之中，衝突之中更有衝突，矛盾之中更有矛盾，我之中更有我。情欲之追求，滿足前與滿足後不同，則細胞我無定也；情感之寄託，今日與明日不同，則個體我無定也；社會之公認標準，異時異地不同，則社會我亦無定也。以無定之諸我，應無涯之事變，方式有所窮，制度有所止，施之此人者未必可施之彼人，施之此地者未必可施之彼地。性欲固一問題也，而性欲之外又有其他諸多問題焉。於是乎人生之道難矣，於是乎人生苦矣，於是乎人生永遠不得不為一悲劇矣。

夫國際問題亦猶是也。國家之為有機體與個人同，國家之為一獨立的生命亦與個人同，積個人而為國家亦與積細胞而為個體同，此生物史觀者之理論也。代表個人者曰人格，曰個性，代表國家者亦曰國格，曰國民性。自其與他人他國之相異觀之，則所謂人格與國格，個性與國民性，固卓然為一獨立完整之物，自有其特異於其他同類，而不容漫然相淆者在。然苟以此而遂謂人格、國格、個性、國民性之為

物，乃始終固定一成不變者，則又未免誤解此數名詞之真意。吾人平時苟反躬自省，則可見所謂獨立完整之自我人格與個性，其本身實爲一既不獨立又不完整之物，雖聖賢有時亦不免含有盜賊之人格，雖貪夫亦不免有一念廉潔之成分，吾人所謂人格者，其本身實爲一複雜多端的意念及行爲習慣所構成，而其根柢則在於細胞、個體、社會三我之交互錯雜，迭爲領導，談下意識之學者，究心理解析之術者，雖尙未能洞知此種心理狀態實根據於生物狀態，然於其表象固知之甚悉，此種情形並不妨及自我人格個性之完整。惟至各種個性無法統一，人格分歧，致演成所謂「二重人格」之變態心理時，自我集團始公然分裂耳。

人格與個性何以非一獨立完整一成不變之物，則當於其發展之過程觀之。吾人心理之發展實伴肉體之發展而爲一逐漸長成之物，心理發展至某種成熟階段時，遂有統一之人格成立，所謂統一之人格者，其成立由於機體的遺傳與環境的刺激，既成立以後，仍不能脫此兩種勢力之影響，人格對於先天氣質與後天環境，一面固爲主動的，一面又爲被動的。研究一人之人格，苟不於其先天的祖系遺傳與賦生以後

一切社會環境、自然環境之影響，及其本身所逐漸構成之行爲、習慣、信仰、意念的影響，加以注意，則無法對於此人個性爲真切之了解。彼視人格爲一獨立完整之物，似乎一經賦生卽固定不變者，未可謂爲真了解人格與個性之意義者也。

惟國亦然，一國之國格與國民性，實由其先天的國族氣質與夫後天的歷史文化環境及自然環境逐漸養育而成，當其既成之後，固可以爲左右國家民族社會之主動力，在其未成之先，實不能不受遺傳與環境之支配。卽其既成之後，生物遺傳與自然環境之影響，固可以國民性之力加以修改，然歷史文化環境之影響則愈陷愈深，無法自拔，何則？所謂國格與國民性者，其本身卽一國家歷史文化環境之抽象的綜合的代表，國民性與一國家之歷史文化環境本身實爲一物，卽由歷史文化環境造成國民性，又由國民性改造歷史文化環境，自相熏習，自相演變，無始時亦無終境，說爲既成與未成，猶不過權宜之名詞耳。

惟其如此，所以一國之國格與夫國民性亦非一固定不變之物，蓋歷史文化之環境固無時不在遷流變化之中者也。因此，研究一國之國民性與夫國格者，不能但注

意於其一時表面之現象，尤不能視爲絕對固定之物，必須了解其內在的複雜性，尤當了解其歷史的背景。任何民族，不能斬斷其過去歷史所背負之痕跡，歷史文化愈長者，其國民性愈加複雜。吾人處於列國競爭之世，一國政策之樹立，不能不以並世其他國家之動態爲對象，故研究他國之國情遂爲立國二十世紀者最重要之任務。國情根於國性，不了解他國之國民性者，卽無法真正了解他國之國情，然研究一國之國民性而不能以心理解析之術馭之，則猶未能爲真知國性者也。

今試以日本爲例，今之談日本問題者，或以爲全屬軍閥暴行，或以爲係世界法西斯運動之支流，或以爲係資本主義發展至最高階段之內在的必然矛盾現象，皆未嘗不言之成理，然謂其爲真能了解日本之國情與國性，則未必然。夫視日本爲軍閥專制之國者，其所謂軍閥之意義先須加以概說，彼日本今日之所謂軍閥，固與吾國過去所謂軍閥之形態與性質截然有不同之點，無人能加以否認者也。謂日本今日爲世界法西斯運動之支流乎，則於日本法西斯運動與德意法西斯運動截然相異之點，又無以自解也。謂日本之侵華爲受資本主義之推動乎，則日本之資產階級固與一般

平民同爲反對武力侵華者，高橋之被殺，既成政黨之失勢，皆可覘其消息，而於英美等資本主義極度發達之國，何以不用武力推行其侵畧，又無以自解也。由此可知，今之談日本問題者，蓋猶未免皆掇拾唾餘，皮相之見耳。

吾人以爲欲了解國際問題之真相，惟有依據生物史觀之原理。生物史觀者以國民性爲一切政治社會活動的總動因，欲了解日本近數十年侵華之動機與一切對內對外的糾紛，皆須於其國民性方面探其消息，而欲了解日本之國民性，又須先了解國民性本身非一始終完整一成不變之物，實與過去之歷史文化環境有密切之關係，言之，今日日本之一切瘋狂性的舉動，不外爲其國民性與國格之內在的矛盾，衝突，而演成之悲劇狀態耳。

吾人試研究日本之歷史與文化，則可知今日之日本實爲四種性質不同之文化階段所雜湊而成。其一爲原始之神道教，依生物史觀分期之原理判之，厥爲家族社會之遺物；其二爲源平以來之封建武家勢力，其代表物爲武士道精神，依生物史觀分期之原理判之，厥爲部族社會之遺物；其三爲隋唐以來輸入之中國儒家文化，依生

物史觀分期之原理判之，是爲民族社會之產物；其四爲明治維新以來由歐洲輸入之近代國家思想，依生物史觀分期之原理判之，是爲國族社會之產物。原日本民族草昧之初，僅有神道思想，與南洋土人，台灣生番，本無以異。使無外力之刺激，僅依社會自然演化之階段而進行，則其遷演非常緩慢，雖至今仍留滯於家族社會或部族社會初期階段，與南洋土會同其命運可也。乃自六朝隋唐以後，中國大一統之帝國文明，踰海東渡，給與日本土會以嶄新之刺激，遂開大化革新，平安、奈良兩朝之治。當此之時，日本民族表面似由神道教時代一躍而至大一統帝國時代，其躍進之速，實開社會演進史未有之先例，倘其真能如此，則一切社會學上漸進的階段說皆可推翻，而代以突變的躍進說矣。無奈社會演化並非如此簡單容易，世界上亦無如此便宜之事。所謂平安奈良之文化，僅不過在表面上拾取中國文化爲皮毛，以供貴族社會之裝點，實質上日本全體民族之生活至今猶在神道教時代，與其上層社會所表現於外之文明狀態，相去甚遠，是之謂社會之脫節，此種社會之脫節，即爲產生社會矛盾衝突之總因。後此七百年中武家封建割據之慘局實由此而產生，亦猶其

明治維新以來，掇拾歐西現代國家政治之皮毛，不顧其民族本質猶在部族社會時代，致造成第二次社會脫節，而有今日對內對外之悲劇者，其情形蓋相類也。

依社會演進之通例，民族之開化大致先經過神權時代然後進而至於封建武權之時代，近世治社會學者雖多否認嚴格劃一之階段說，而認爲各種民族情形不同，演進之方向與速度各異，故不能均依一定之公式而進行。尤其是播化論者，認民族文化之進展非自發的，主要由於外界原因的刺激，故有時可一躍而越過許多階段。爲此說者，固不無一部分之理由，然不知社會文化演進分期之階段說，不過一大概之劃分，非謂各民族文化之演進之情形，無論鉅細，完全爲刻板式的一致。然同時亦不能否認其大端之一致，亦猶動物演化自其細微之處觀之，雖千變萬化，不能一概而論，然大體上固自原生動物逐漸演進經過一定階段而始至於高等殊靈之人類也。其次反對階段說者，蓋不知民族文化爲一集體完整之物，非枝枝節節修改所能部分見效。彼向異族採取文化，移植花木於不同之土壤，苟非土壤有可資發育之機，則所移植之花木未有能成熟者；又移植花木必須全部移植，斷不能採摘一枝一葉而遂

望其生長。一民族之向他民族學習文化，其始不過枝節之學習，此種學習所得之事物，一經與固有之文化環境配合，必然修改其原來之效能，其不能與原來環境適合，因不適應而忽歸消滅者無論矣（如摩尼教、猶太教之入中國）。即使幸而有發榮滋長之希望，亦必受原來民族文化環境之修改而變其性質，同時文化之躍進愈多，表面上似乎革命與突變者，其結果仍不能不受舊有環境之牽制而來一度或數度之反動。吾人研究革命史蹟者，常見大革命之後，必有一大反動之時期，其結果革命之所成就反不如循序漸進者之速，英法兩民主運動之往例，其最著者也。日本之立國，其初為神權時代與並世諸民族同，源平以後武家之政治，乃神權時代以後當然出現之部族社會的自然形態，其勢甚順，惟在神權未終，封建未始之中間期，忽攙入中國儒家大一統文化之一奇異階段，乃覺其不甚配合耳。實則依日本社會之自然發展階段論之，至德川幕府時代始開始進入民族社會階段，前此之儒教文化實為過早之移植，其不能成熟，固勢所必然也。德川開國至今不過三百年，直至幕末，封建諸侯勢力猶未削平，其社會組織殆尙未脫由部族社會到民族社會之過渡階段（略等於中國

（隋唐之際），而忽由歐美吹入近代國家之新潮，外勢所迫，使民族帝國尚未完成之落後的日本，不得不一躍而進入於國族社會的組織。明治維新以來，七十年中，日本所表現於世界者，表面上似乎如火如茶，儼如華嚴樓閣之可以彈指造成，為突變論者大張其目，而漸變論者亦瞠目不知所答。然考其實際，則社會內部之矛盾脫節更甚於七百年前武家政治初造之時。何則，今日之日本，有國族社會之成分，有民族社會之成分，有部族社會之成分，亦尚有家族社會之成分。彼政治家、外交家、資本家、與夫既成政黨所代表者為一物，軍部、少壯武士、法西斯政黨所代表者又為一物，老師宿儒學者所代表者為一物，一般崇拜神道之農民及由此出身之浪人（如所謂血盟團、神兵隊之類），其所代表者又為一物。即屬同一階級、同一職業與教養者，其所懷抱之思想見解亦大相逕庭。松岡之思想與幣原不同也，宇垣之思想與板垣不同也，西園寺之思想與南次郎不同也，北一輝之思想與河上肇不同也。此數人者蓋皆代表許多不同時代之不同社會組織與文化形態，彼此立於極端矛盾與衝突之地位。抑日本社會者，又非僅此數人所能操縱，不過姑舉此數人為代表耳。今日

日本之社會其本身實由於社會發展之自然狀態未經成熟，而由大化、明治兩度人爲的革新所勉強造成的表面躍進狀態，一到人爲之力漸衰，社會之自然反動遂起，因是以演成矛盾衝突的悲劇耳。用生物史觀的術語判之，則國民性之內在矛盾與國格衝突是也。此種國民性之內在的矛盾衝突使日本民族內則自相殘殺，演成政治社會上之煩悶與不安，外則戾氣無所發洩，遂集矢於鄰邦而吾華首受其害。探其本源，則皆國民性不諧和之爲厲也。豈惟日本爲然，今之德意志亦猶是也，今之意大利亦猶是也。覘國情者，苟不於其國民性之根柢處探其本源，徒執表面一時人事與夫制度之進退傾向以爲判斷，其所得結論之正確與否蓋不待言矣。

綜此人生與國際二問題合而論之，則吾人可得結論曰：此二問題實一問題也。個人之所以爲個人而異於其他人者，曰人格，曰個性；國家之所以爲獨立國而異於其他國者，曰國格，曰國民性。個人與國家皆爲生物有機進化之一階段，惟其爲有機的，故非自始至終一成不變者。就其大者觀之，則個體生物實立於單細胞生物與社會有機體之中間過渡期，而人類又爲個體生物之已進入於社會有機體階段者，故

吾人一生實含有過去（細胞我），現在（個體我），未來（社會集體我）三種之自我性能，此三種自我之矛盾衝突，即人生悲劇之所以造成也。國家為社會有機體在目前之最高形式，其本身為一完整之生命與個體生物同。彼其距單細胞生物之階段已遠，故細胞我之作用對於國事影響不大，然亦不能謂為完全無涉也。歷史上因女色問題而引起亡國滅種之禍者，至少有一部分不能不歸咎於社會中領袖分子之細胞我的活動，惟至社會組織階段發展愈高者，此種現象宜愈少耳。至於個體我與社會我之矛盾衝突，即個性與國性之鬥爭，則無時蔑有，而在近代國族社會組織文化之下，其現象愈著。一切政治革命，社會革命，皆不外社會中此兩種自我性之爭長衝突而已。故就其大者而觀之，則不但個人之自我有矛盾衝突，即社會集體之自我亦有矛盾衝突也。再就其細微處為更進一步之考察，則所謂自我者，不但可分為細胞我、個體我、社會我之三大階段，即此三大階段之任何一單位，亦均可為更詳盡之分析。如同一社會我也，而因社會有機體組織演化之先後，可分為家族社會、部族社會、民族社會、國族社會等四階段，因之有家族我、有部族我、有民族我、有國族我，

社會之演化依自然順序而漸進者，則由其最下階段之自我逐漸成熟而凝結為較高階段之自我，其勢較順，社會少痛苦。社會之演化因躡等而演成脫節之現象者，則表面上似由某一較下階段越過其中間階段而躍進至最上階段，實際上則因人工的擾苗助長，其應越而未越之階段的生命力既未消滅，不應越而輒越之階段的生命力亦未完成，一遇機會，即發生社會諸我之平行，鬥爭，乃至分裂諸現象，對內則起革命，對外則成戰爭，今之日本即此種狀態下之犧牲品也。至於個體我及細胞我詳細分之，亦可分為種種我性，以不在本文所欲詳究之範圍內，姑置不論。

此種脫節現象不但於非常時期始有之，吾人個體及每一國家，在日常生活中無時無刻不發生此種現象，此人生及國際問題之所以為永久的悲劇也。蓋生物之本質曰生長，而生物形體之所以存在則賴平衡，生長為動的，平衡則為靜的，無靜的平衡則生物無法存在，無動的生長則生物無法綿延，個體如是，社會亦如是。此兩種力量時時在衝突矛盾之中，因之亦時時在悲劇之中。若再徹底言之，則一切平衡的靜的狀態皆不過一種表面的概然狀態，實際上每一分子皆為躍動的。如坦平之桌面

從表面觀之，似乎完全平衡靜止，實際上依物理察之，則組成桌面之每一分子皆為躍動的，所謂平衡仍為動勢的平衡，而非絕對靜勢的平衡也。物質尙如此，生物更不待論。故靜勢的平衡依嚴格的理論言之，應作為較少動勢之平衡，此較少動勢之平衡與較多動勢之生長之永久不斷的衝突，即為產生人生國際的永久不斷的悲劇的總因。在較多動勢之生長力尙未衝破一時之平衡現象之時，則人生及國家在大體上可進入於一種寧靜的小康狀態，但此種境地至難長保耳。

然則此種悲劇遂無法解除乎？曰古今來哲人論之多矣，大體言之，不外兩種應付的方法：第一種吾名之曰東方式的，即縮減動的生長力至於最小度，而使人生及國家皆在長期時間內保留消極的平衡狀態，此種修養方法施之於人生，則為絕欲棄智，施之於國家社會，則為無為而治。此種方法在原則上與生物之動向相反，彼蓋忘記本身為生物之一，無論如何不能無生，即自殺亦不能達到無生之理想，蓋自殺者不過僅完結個體之生命而已，彼於死後在細胞分解時產生無數之蛆蟲生命，及其自殺前，自殺後，所遺留於種族的生物上及思想上的影響，決不能斷絕也。第二種

吾名之曰西方式的，即任其生長力之衝動而不加制止是也。此種方法亦有流弊，蓋生長力本身亦有矛盾，因組成一身之自我既有細胞的、個體的、社會的三種生命每一種生命皆欲生長，皆欲自遂其生而不顧妨及他生，彼持縱欲之說者，自命爲能遂其生，實則所遂者不過細胞之生，而個體的生及社會的生轉爲之犧牲焉，此豈可謂爲善養生者乎？

然則奈何？曰養其大體而小體從之而已。何謂大體？社會之大我是已，何謂小體？細胞之小我是已。生物之發展乃由細胞經過個體而向社會集體的方向演進，順此則爲進化，逆此則爲退化，此自然之趨勢非人力所能挽回。古今來一切道德義理皆爲適應此一種趨勢而產生。質言之，即一切道德義理皆不外教人如何爲社會我而約束個體我，更爲個體我而約束細胞我之自由活動能力而已。百千萬年來自然淘汰之結果，已使無組織的單細胞生物逐漸消滅而產生複細胞個體的集團生命，復使無組織的原始蠻人逐漸消滅而產生複個體的國家集團生命。生爲今日之人類，固不能完全停止細胞我之活動，斷絕個體我之生命，然亦何至倒行逆施，一味放縱細胞我

的卑劣生命，而忘記尚有較大，最大之崇高的大我乎？

夫生命進化之意義在於擴大其生命力，個體由多數之細胞組織而成，故其生命力大於細胞，社會由多數之個體組織而成，故其生命力大於個體。生命力大者，則其內容豐富，創造力大。而感覺之量與質皆大，如是之生命則爲有意義的。宇宙之進化如有目的，似卽向此一大目的而進行。往者英國功利派哲學家，以苦樂衡量道德標準，然於道義之樂何以較勝於肉體之樂，則苦難自圓其說。今吾人從生物史觀的見地，則可爲之答覆曰：肉體之樂，細胞我之樂也，道義之樂，社會我之樂也。社會集體之生命力千百萬倍於卑微之細胞生命力，故道義之樂亦千百萬倍於肉體之樂。世有持享樂主義者乎？吾患其所樂之甚小而暫也。（二十七年，十月。）

論文化病

世界上任何人無不願以文化自誇，而以野蠻爲恥，若有人指目某一個民族爲野蠻民族，則此民族必引爲深恨大恥。這因爲文化已成爲現代人類所不可少的裝飾品，人類陶醉於文化環境之中以自娛自傲，已有數千年之久，一旦剝去了這種裝飾品的徽號，正如剝去了面皮一樣，自然要感覺非常痛苦。

文化的歌頌論者，往往以爲文化之所以能够在人類社會繼續不斷滋榮增長，是因爲它對於人類生命的保存和發展有相當的功用，這話當然不錯。任何文化的起源無不是由於它對人類生命有相當的貢獻，但我們也不可以忽畧了問題的另一方面，即文化雖由於生命發展的需要而起，但有時文化發展到過度成爲一定凝固的形式以後，便有與生命對立的現象，結果文化不但不能幫助生命的發展，反成爲生命發展途中的障礙物。人類社會之產生文化正如古代巨大的爬蟲類動物之發展巨大的骨骼

與甲皮一樣，在當初是爲保護支持生命而設，但發展過度之後，反變成了生命的障礙，古代爬蟲類因過分發展軀體而滅亡，現代的人類則因過分發展文化而造成種族的衰弱。

如果我們肯不抱成見去考察歷史的現象，則我們必可發見充滿於人類歷史上有一件普遍的事實，就是：一個種族在野蠻時代是很強的，一到沾染了文化之後，便愈變愈弱，到後來文化愈高，種族愈弱，人口的減少，體質的衰弱，勇氣的減少，生活的奢侈，道德的墮落，所有這一切都發現於高度的文化種族社會之中，其結果必爲另一新興的文化較低的民族所戰敗，征服，最後滅亡。

在全部人類歷史之中，這種事例是舉不勝舉的。試就中國歷史的現象看來，原始佔據黃河流域，發明農業的神農氏，爲西北來的游牧民族黃帝軒轅氏所征服。農業文明的夏朝爲東方游牧民族殷商所征服。殷商到了末葉，文化已高，飲食起居都務趨奢淫，酗酒的風氣甚盛，原始勇健之風漸失，故又爲西方新興的周民族所征服。春秋時代沾染文化最深的魯衛等國均日趨衰弱，而新興的晉楚秦諸大國均屬比較

野蠻的民族。楚之爲荆蠻，秦之雜有西戎血統，固不待言，晉國亦是戎狄夏混合的新種，如晉文公之母卽係戎人，晉國的卿士多數與戎狄通婚，其雜有蠻族文化俱無可疑。戰國七雄之中，秦趙俱係戎狄之後，故其國最強。趙武靈王深知此義，故欲胡服騎射以一矯文勝之弊。山東諸國其文化程度均高於秦，故均不能敵秦。

秦漢以後，中國統一，故民族爭鬥之迹漸少，但文化之爲野蠻所代興，則事實仍甚顯著。漢族文化經過兩漢四百年之發展，漸趨爛熟，至魏晉時代遂呈崩潰現象，而北方新興之胡人代之而起。南北朝時代，南朝漢族之文化無疑地較高於北方，但終爲北方蠻族所征服。隋唐大帝國是建築於野蠻民族的新興文化之上，唐朝的帝王本身就是胡人血統，其部下蕃將尤多，唐代的武功全賴於此。五代十國之中，南唐西蜀文化均高，但竟爲野蠻的北方勢力所滅。自此以後，純粹漢人所建的朝代如宋，如明，其勢力均有限，而新興的蒙古滿洲兩帝國，却均能創建極大的帝國。

就西洋歷史而言，也有同樣的現象。地中海上文化較早的埃及帝國爲黑克索斯蠻人所征服，加爾底亞帝國爲亞述人所征服，亞述帝國又爲米太、波斯所征服，克

里特島的古愛琴文化民族爲野蠻的希臘所征服。波斯希臘戰爭中，希臘人較波斯野蠻，故能戰勝波斯人；雅典人較斯巴達人文明，故不能敵斯巴達人；希臘各邦都比馬其頓人文明，故爲馬其頓人所征服；迦太基人及希臘人均比羅馬人文明，故爲羅馬人所征服。羅馬帝國因文化過高而腐化，故當其盛時尚不能敵日耳曼人，最後終爲日耳曼各族所滅亡。亞洲西部的安息帝國因文化過高而爲波斯薩贊王朝所滅，波斯帝國又亡於新興的阿剌伯游牧民族。阿剌伯回教帝國後來又因文化過高而爲塞爾柱克土耳其人所征服。濡染希臘文明的東羅馬帝國亦日趨腐化而終爲奧託曼土耳其人所滅。蒙古民族在十三四世紀時比歐亞各國都野蠻，故征服歐亞兩洲。中古以後的歐洲，首開文藝復興的是義大利半島，但義大利始終是——被征服之地，直到十九世紀中葉始勉強湊成一強國，但實際外強中乾，沒有一回不打敗仗，阿杜華之役戰敗於野蠻的阿比西尼亞，的黎波里之役敗於腐敗的土耳其，最近又敗於小小的希臘。法國文化在近世歐洲諸國中發展最高，但一再敗於野蠻的日耳曼人。

有人以爲自火器發明以後，文明人已有抵禦野蠻人的武器，游牧民族的優勢

時代已經過去，如果把德法兩大民族，甚至拉丁、條頓兩大種族近幾百年的爭鬥勝敗史迹一爲檢討，則可以知道文化不如野蠻的公例仍然存在，並未爲人類的進步所修改。

據既往以推將來，今後世界上各民族的爭鬥，也仍然脫不了野蠻戰勝文化的公例。

文化民族何以結果必趨衰弱，而易爲新興的野蠻民族所征服，其根本當求之於有機的歷史哲學。歷史文化現象本爲民族生命的表現，民族生命的現象是有機的，故歷史文化現象也是有機的。一切有機現象均依少壯衰老的軌道而進行，個體生命如此，羣體生命也如此，民族有機體如此，民族有機體所表現的歷史文化現象也如此。每一民族在其初生之時，充滿少壯之氣，知進取而不知保守，知公義而不知私利，意志發達而理智較低，就其理智發達的程度比較而言，謂之爲野蠻民族。到了由野蠻而漸進於文化，環境既優，生命奮鬥的力量逐漸萎縮，一切生活形態均有定型，不必去創造，同時消耗精力的機會較多，一切物質的享受，理智的遊戲，和平

苟安思想的陶鎔，結果都使民族的精力日趨衰減，最後成爲一單純理智發達而行動能力缺乏的社會，此社會卽有趨於滅亡的傾向，通常呼此種時代爲世紀末的時代，魏晉六朝時代的中國，羅馬帝國末年的羅馬人，以及現代的法蘭西民族，都已經到了世紀末的時代。文化的爛熟卽是文化的衰老，文化的衰老反映着民族的衰老，更促成了民族的死亡。

不但一個民族要經過這由少壯到衰老，由野蠻到文化的有機發展過程，卽一個家庭也是如此。凡是新興的家族，其創業的祖先大多是樸僂少文，到了門閥高了，家業富了，子弟也就愈流於聰明而纖弱，自後家族血統日趨腐敗而衰亡。紅樓夢上賈氏的祖先，在東征西討喝馬尿的時代，正是創業的時代，到了賈寶玉一類公子哥兒們產生的時候，賈家的家運就到了衰敗的時候了。劉裕的子孫笑他祖父是田舍翁，但不知道與家立業全靠這位田舍翁。契丹 女真和滿洲人，在祖先創業的時代，風氣是何等樸質可愛，到了嗣主愛慕中原文化，大興文教的時候，民族就離衰亡不遠了。一般人都以爲希臘民族的黃金時代是大希臘時代，卽是蘇格拉底、柏拉圖、

亞理士多德、以及埃及托利米王朝的時代，殊不知希臘文化的大昌雖然是在這個時代，但同時希臘民族的衰微也起於這個時代。產生柏拉圖和亞里士多德的雅典，已經是被斯巴達、德巴斯、馬其頓征服後的雅典，希臘的黃金時代應該是在波斯戰爭前後，但這時候希臘人還沒有把精力用到文化藝術上去。孔子孟子的思想不產生於強大的秦趙，而產生於衰微的魯鄒；李白杜甫的詩歌不出現於貞觀永徽的向外征伐時代，而出現於天寶衰亂的前後；朱陸的講學不出現於強盛的女真，而出現於衰微的南宋；拉斐爾（Santi Raffaello）、彌啓耳安極樂（Michelangelo）的繪畫雕刻不出現於野蠻的北歐，而出現於分裂腐化的義大利半島，這不是民族之幸，正是民族的不幸。反之，在民族壯旺的時代，人類的精神才力都用到事功方面，由行動表現而不必由思想藝術表現，這時代所產生的是張騫、班超、王玄策、鄭和一流的人物，這些人物實際上都是強盜式的人物。近代西班牙、荷蘭、英吉利的海外殖民事業，都是幾個海盜所造成的，成功了便是英雄。一個強盛的民族，所需要的是產生幾個這樣實際行動的事業家，一個衰微的民族才需要思想藝術。文化工作在個人

是生命力缺陷的表現，左丘失明，厥有國語，子長被刑，始成史記，民族也是如此。一個衰微的時代，民族在事功方面已無發展的希望乃至興趣，才會產生許多偉大的思想家和藝術家，人在忙的時候決沒有閒工夫去吟詩作賦，吟詩作賦乃是窮極無聊的表現，是一生的恥辱，不是光榮。中國近代文人最喜歡刻詩集，這證明近代中國知識分子的墜落沒出息。

總而言之，文化不是民族的光榮，乃是民族的病態，民族的最光榮時代是在沒有文化的時代，即通常所謂野蠻的時代。以羅馬人而論，當共和時代，人人奮勇善戰，東征西討，無往不利，到了帝政以後，文化是開了，希臘的思想藝術和生活形式是輸入了，民族也就衰了，到後來竟至於人人不肯當兵，向外打仗必須雇傭外族，阿剌伯帝國的末路也是如此。由此看來，文化對於人類實在是有毒的，沾染了文化的民族猶如沾染了鴉片癮的人一樣，必致日趨衰弱而有滅亡的危險。所以我們可以大膽地替文化下一個定義：文化是人類的病。

任何種人類，在患了文化過深的病之後，必然發現以下幾種病象：

第一是耽於理智的空想而缺乏行動的能力，遇事遲疑徘徊而沒有果斷，故此時
哲理思辨之學必然發達。

第二是神經過敏，易動感情，喜衝動而無持久力，故此時代文學藝術必然發達
，而謠言亦多。

第三是多疑多忌，對任何人均不信任，故此時代政治上朋黨之爭必多，結果互
相掣肘，一事無成。

第四是生活奢侈，四肢懶惰，物質享受務求舒服，失去了原始吃苦耐勞的本領
，故此時代物質文明必然發達。

第五是怯懦苟安，畏戰怕死，故此時代和平人道之說必甚發達。

第六是對生命前途失去了自信力，厭世悲觀，忽視現世而希冀來世，故此時代
宗教神秘之說必甚發達。

第七是自私自利之風大盛，人人競圖個人的享樂而不願加重負累，故此時代人
口生產率必日趨減少，體質亦日趨纖弱。

第八是以生活爲遊戲而不以生活爲真實，人人競求形式而無內容，故此時代一切政令必多粉飾，多美言而少事實。

有此以上八者，謂之爲文化病，文化病深者，可以致種族於滅亡，致國家於覆滅，其次亦足使人口減少，社會紊亂，民族衰頹。

醫治文化病的惟一良藥，是野蠻，血統要野蠻化，體魄要野蠻化，制度要野蠻化，精神要野蠻化，行動要野蠻化。（野蠻絕非殘忍之意，不要誤會。）

處此新戰國的時代，要求競爭生存，只有屏除文化，力求野蠻，野蠻化是人類的福音，是民族的救星，是起死回生的良藥，因此我們在任何時代都不需要再提倡文化運動，我們需要爲我們的民族舉行一種野蠻化的洗禮，以洗滌五千年文勝之毒。

。（三十年、四月。）

生產力與生命力

陳獨秀先生在三月二十一日的重慶大公報上發表戰後世界大勢之輪廓一文，下篇未見登出，使我們無從拜讀全文。單就已登出的上半篇而論，確有許多未經人道的見解，除關於戰後世界將由民族國家發展到集團國家階段一點，與我的看法大致相同外，陳先生並沉痛地說：「此次大戰後，誰還要在資本制度世界標榜和平主義的幻想，在下次大戰中，誰就是失敗者。」這正是我們十幾年來所大聲疾呼新戰國時代已經到來的意思。

陳先生推測戰後的世界，如同盟國戰勝，則世界將成爲英美兩大國對立的形勢；軸心國家如戰勝，則德美兩國將領導兩大對立的集團繼續鬥爭，其餘各國「都不得不分別隸屬於這兩個領導國所領導的集團圈之內。」即日本和蘇俄雖有爭取領導權之心，而因爲生產力的落後，也不能不分別依附於兩大集團之內，其他新興的國

家更不必說，因為『若企圖由民族鬥爭而產生新的獨立國家，這樣的時代已經過去
了。』

關於後起的國家能否由民族鬥爭產生新的獨立國家一點，似乎在重慶已引起一些反響，孫哲生先生三月二十二日講演韓國獨立問題，即曾宣稱：『民族主義將在世界大大發揚，若謂不能由民族鬥爭產生新國家，極爲錯誤。』（見三月二十三日重慶大公報）似即針對陳先生的論點而言，可惜講辭全文我們尙未見到。我以爲這個問題其實不必爭辯，因爲所謂國家的獨立自由本來是一個相對的名詞，事實上任何強大的國家，她的內政外交也沒有絕對獨立而不受任何外國影響的，陳先生雖然說蘇俄和日本還不配爭集團領導權，然而若有新興的國家能够做到今天蘇俄和日本的地位，豈不是已經應該心滿意足了嗎？

陳先生論文的主要點，還是在他肯定生產力可以決定世界大勢和國家前途的這一點。陳先生雖然承認蘇俄「早已離開社會主義」，但他畢竟是一個老牌的馬克思主義者，仍然相信戰爭是資本主義社會制度下生產力過剩的必然結果，『資本制度

這個東西，一旦開始發生，利與弊都勢必順着他自身發展的邏輯逐日增長，『因為他們既不能消滅資本制度，便只得讓資本制度牽着鼻子走。』根據這種唯物辯證法的邏輯，因此他斷言（一）生產力的發展，是戰後世界仍然不能真正和平的原因；（二）在戰後的世界中，領導權必然握在生產力最高的國家手內，一切生產力落後的國家，包含蘇俄和日本在內，不用想爭取領導權。

關於這兩個論點，我們可以唯物史觀以外的另一個立場來加以評論。

關於第一點，世界戰爭之愈趨愈烈，乃由於資本主義制度下生產力發展的必然結果，非資本制度消滅，世界不能有真正和平，這是唯物史觀者的老調，但是與歷史上的事實並不符合。資本主義的發生是一個新東西，至多不過一世紀半，但戰爭却是一個古老的東西，自有人類以來（也可以說自有生物以來）就有了戰爭。戴梅斯特（De Maistre）在法國論中說：『戰爭從某種意義來說，乃是人類的習慣狀態。』換言之，人類的流血，在地球上循環不息的，每個國家的和平，不過是戰爭之「種」展期」而已。』發爾貝（G. Veltet）根據莫斯科公報的統計，謂『由公曆

生產力與生命力

前一四九六年至公曆後一八六一年，在這三千三百五十七年間，只有二百二十七年是和平的，其中有三、一三〇年都在戰爭的當中，或每十三年戰爭中，只有一年纔是和平的。歐洲在過去三百年中，有過一八六次的戰爭。』從這些學者的研究看來，可見戰爭是戰爭，資本主義是資本主義，在資本主義還未出現以前，戰爭既然老早已經存在，然則在資本主義消滅以後，戰爭就會消滅嗎？老實說，現在的社會主義比起資本主義來，是一個更集中化，更適合於戰爭的制度呢。我們假如把這些唯物史觀派的穿鑿附會之說，一筆掃清，另採取生物史觀的正確社會科學的觀點，更可以明瞭戰爭根本是一種生物的天性，除非人類都變了天使，戰爭永不會消滅。

關於第二點，陳先生似乎以為在現代國家之中，生產力已經發達到最高度的，便當然取得領導世界的資格，其餘生產力落後的國家，只有俯首帖耳，聽人領導，更無翻身的機會，這話也未免看得太死板一些。如果世界上生產力前進的國家，便永遠要佔優勝，落後的國家永遠也趕不上，那麼歷史上應該永遠沒有民族間的新陳代謝的事變發生了。古遠的事不必說，即就近一世紀半以來資本制度下的國際形勢

而論，英國在十九世紀初年是惟一經過工業革命的國家，生產力甲於全世界，何以還會讓後起的德國，美國，日本等迎頭趕上？上一次歐戰後，德國已經破產，生產力幾乎完全停頓，何以不到二十年又能復興？法國在此次戰前的工業基礎，至少不亞於希特勒初登台前的德國，何以會一敗塗地？由此看來，握有高度生產力的國家，固然支配的機會多點，但也可以為生產力落後的國家所趕上前去。為甚麼呢？生產力不過是個工具，使用工具的還是在人，若是一個民族已經衰老，或者為富庶文明的環境所陶冶麻醉了，一時失去了原始戰鬥的精神，則雖有良好的工具也無所用之。羅馬共和國初年，以一貧乏的山國民族，戰勝了擁有廣大海軍和富饒殖民地的迦太基，到了帝國末年，反倒得僱傭日耳曼民族替他打仗。若說羅馬帝國末年的生產力遠不如其初興之時，恐怕誰也不會相信。由此可見，決定民族興衰和世界形勢的，並不在乎純粹物質的生產工具的有無多少，而是在各民族本身的奮鬥的精力，換一句話說，決定歷史發展的，不是由經濟的因素所構成的「生產力」，而是由生物的因素所構成的「生命力」。

生產力與生命力

我們所謂生命力，不是一個玄妙的名詞，並不是如生機主義 (Vitalism) 者杜里舒 (H. Driesch) 等所主張的什麼「隱德來希」(Entelechy) 之類的那樣富有玄學意味的東西，它指的是有機體在生存期間的一種動勢。一切有機體（包含人類在內）在生存期間，都有一種向四圍環境發展的主動傾勢，這種動勢的基礎不是單純精神的，而也是物質的。羅素在哲學大綱中曾說：『生物在某種限度以內有一種自續 (Self-perpetuation) 的化學特性』，『每一種生物都是一種帝國主義者，盡量地轉變它的環境去適合它自己或它自己的種子。』因此生命的本質就是戰鬥的，一切有機體必須征服環境，必須與環境永遠戰鬥下去，這就是生命之所以為生命的真實意義。因此生命力就是有機體組織內所儲蓄的一種「勢能」，與機器在燃燒煤炭以後所發生的勢能有點相像，不過更富於主動性罷了。有機體因為是一種複雜的組織，所以他的生命進程是波動式的，從初生到少壯期，勢能的儲蓄和發揮逐漸達於最高位，這時候我們謂之為生命力的膨脹時期；中年以後，開始降落，至死亡而消失，這時候我們謂之為生命力的消失時期。如此一張一弛，構成了生命的一個循環。

個體生命如此，集體生命亦是如此。

民族國家是集體生命組織發展到現在的最高階段，它也具有少壯衰老的有機生命過程。在民族的少壯期，生命的向外發展力是很強的，這時候雖無高度的生產工具，仍能戰勝攻取，如有高度的生產工具可資利用，自然更可以發揮其力量。民族到了衰老期，生命向外膨脹的力量逐漸萎縮，戰鬥的精神逐漸為和平苟安的思想所代替，正如人之暮年一樣，雖有高度的生產工具無所用之，結果便只得雇別人替他打仗。雷海宗先生在大公報戰國副刊上，曾把西洋和中國文化體系的發展週期情形，作過說明（見二月二十五日及三月四日該報），和我們研究的結果大同小異。（參看作者在華西大學文化講座講演的歷史文化之有機的發展一文）但雷先生等尚未說明文化的發展何以會有此種類似的週期現象，我們從生物史觀的立場，認識文化乃是集體生命的一種產品，文化即是集體生命力的反映，因此文化之所以有少壯衰老現象，其根源當從集體生命的少壯衰老現象中求之。生命之有少壯衰老的有機生長過程，乃是生命的本質之一，我們不懷疑個人有這樣的過程，我們就不必懷疑民

生產力與生命力

族國家也有這樣類似的過程。

民族國家也和個體生物一樣，因其體積之大小，儲能之多寡，及其組織階段的高下精粗，而各自具有長短不同的壽命。太公老壽，顏回早夭，人之壽命長短已各自不同，集體生命也應該是如此。因此我們對於文化的週期長短不應該看得太固定，每種民族的文化體系都應該有少壯衰老的週期現象，是必然的，但每一期的年代長短却不必一律，要看各民族的先天稟賦和後天攝養情形而定。

一個民族雖未到衰老期，也會有高度生產工具而不能利用，這或者因為（一）民族的體積甚小，先天稟賦不强；（二）民族尚在少年，生命尚未成熟，因此不善利用工具，驟遇強暴，無法抵禦；（三）民族的生活環境太優裕了，把精力暫時麻醉，必須有重大的刺激，才會喚醒原來的生命戰鬥力；（四）民族的營養不足，使精力不能循正常的軌道發展，致陷於精力不足的虛弱症候；（五）民族不善攝生，慾望太强，刺激太多，把有限的生命力在短期內耗費淨盡，致陷於虛癆亢陽而死。以上這些問題應該在民族生理衛生學和民族病理學裏去分別研究，而了解這些道理

，才可以把握歷史演變的關鍵，和國際局勢的消長轉移。

今天的英美犯的是第三種病，中國犯的是第四種病，而日本和德義却犯的是第五種病。我們希望英美民族從和平文化的麻醉中解放出來，重新喚起原始的戰鬥性。我們希望中國民族從速營養鍛鍊，補救二千年來長期的營養不足的貧血症。到那時候，我們將注視軸心這一夥酒色過度的傢伙，在過分戕賊中最後因亢陽過度而死去。（三十一年、三月、三十日。）

文化與國家

一

王新命等十教授的「中國本位的文化建設宣言」發表以後，引起了許多的討論，差不多全武行的打手一齊出場，鬧得如荼如火，總算是一場熱鬧的戲。我們這些看戲的鄉下人，只貪圖戲唱得熱鬧，文武代打，花樣翻新，就已滿足欲望，至於究竟爲什麼要紅臉進去，白臉出來？打的是誰？唱的是什麼？那就只好請教內行的專家、博士、大王之流，區區鄉下人，實在有點莫名其妙，不知其所以然。現在戲已煞場，我們更不必畫蛇添足，來臨時加演一齣花子拾金，當場出醜了。不過有一個小問題，諸位名角們從來沒有提到過，而在我看來，確是最關根本的問題，不得不提出來補充一下，庶幾對於本問題的討論，不無小補。

我所說的小問題，就是諸位名角們所一向未注意到的「中國本位的文化」與「中國文化本位的文化」兩個命題間嚴重的區別。現在普通討論中國文化問題的人，無論是中国本位論者，或全盤西化論者，都有一種共同易犯的錯誤，就是把中國問題和中國文化問題認爲是兩位一體的東西，彼此不能分開。因此，凡是主張愛國的，一定就要擁護固有的中國文化，而反對中國文化的，也常常聯帶地反對愛國的意識，反對中國國家的獨立自主與生存。這種錯誤是不應該輕易忽畧過去的。文化和國家的關係，正如靈魂與肉體的關係一樣，在迷信神權的人，以爲靈魂是超肉體而生存的，靈魂是肉體的真正主人翁，肉體雖死，靈魂尚可長存，然而在我們相信科學的人，根本就不承認離去肉體之外尙別有獨立的靈魂那一回事。所謂靈魂，不過就是神經系統所表現的各種心理作用的綜合名稱，離開了肉體，還有什麼靈魂可言？同樣，文化也不是能離開國家而獨立存在的，文化只是國家在發展的途徑上所遺留下的一些痕跡。文化是應國家的需要而產生的，到了與國家的需要不適應的時候，當然就有廢棄的必要。一個人在十幾歲時候的思想習慣不見得到四五十歲左右還有

保存的必要，同樣，一個民族幼年時代的文化，在成年以後，也不見得還有保存的必要。反對自己幼年的思想習慣，不見得就是不愛身，反對民族早年的文化也不見得就是不愛國。一般人因爲不明瞭民族國家的本身是一個實際存在的生命，誤以爲只有文化才能代表國家，離開了文化就別無所謂國家，甚至於像前年北平某文化團體的通電，竟有『國家可亡，文化不可亡』的妙論發生，這種玄學式的國家觀與文化觀，真不知誤盡了多少蒼生！假如我們抱着這個見解，充其量就可以甘心願意做外國人的奴僕，只要他們肯替我們保存文化便成。向來統治中國的異族，很懂得這個秘訣，他們一面在事實上宰割中國，一面在文化上對中國讓步，從北魏孝文帝的變法改姓，到滿洲的開科取士，以至於現在某國人的尊孔，某國人的獎勵讀經，都是這一套把戲。我們現在爲防止中國人將來不再變成「文化雖存，國家已亡」的事實奴隸起見，必須嚴格地將過去一般錯誤的國家觀與文化觀糾正過來，正確認識了國家和文化兩者間的適當關係，然後才能知道一個愛國的中國國民對於本國文化外來文化，究竟應該採取怎樣一個態度？

我們現在大家生在中國這片土地上，自己承認是一個中國人，對於中國一切的問題也知道關心，這是一件很平常的事實，究竟這種事實是怎樣產生的？我們爲什麼要產生這種國家的意識？所謂國家（或民族）者他的本質究竟是一個什麼東西？關於這些問題，人人異說，莫衷一是。照所謂左傾的理論看來，國家祇是一階級把持壟斷的工具，民族意識是資本家製造來騙一般愚人的，如果事實是如此簡單，何以在資產階級業已消滅，社會革命已經成功的蘇俄，仍然不能消滅國家民族的意識？我們記得在十八年中俄戰爭的時候，蘇俄前綫的兵士一樣喊出衛護祖國的口號，一樣有國防的設備，也一樣有基於本國利益的外交政策。這些都是偶然的嗎？照我們看來，事實不是這樣簡單的。構成世界單位的幾個民族國家，他的存在不是由於一階級的製造，也不是僅僅感情作用的集合，他的本身是一個有機體的獨立生命，是生物演進到現在最高的階段。從無始以來，生物演進主要的趨勢是由無組織進化到

有組織，從簡單組織進化到複雜組織。原始單細胞生物之演化為複細胞生物，低級組織的複細胞生物演化為高級組織的複細胞生物，這都是有機進化的特質。到了人類出現以後，生物的演進又發生了一個新的方面，人類個體的進化也許是依然在運行的，然而主要的演化方面却從個體轉變到羣體。古人說『人類是社會的動物』或『政治的動物』，這句話是極有道理的。人類之所以異於禽獸，不是就在懂得過有組織的社會生活這一點嗎？從人類的原始時代，有機的社會組織就已出現了，人們從家族社會的階段，一步一步踏過部族社會，民族社會，而進入到國族社會的階段，正如從原始的下等動物進化到高等動物的階段一樣。所謂現代國家，在事實上已構成一個有複雜生命的機體。他不是如唯心主義者所想像的是什麼理性的發展，是一個觀念，是一篇史詩；也不是如唯物主義者所想像的是一個機器，更不是如個人主義者所想像的是達到維持個人權利幸福的一個工具。觀念是空虛的，而國家却是實在的；機器是死的，而國家却是活的；工具是為人所用的，而國家的本身即是一個主體。國家對於個人的關係，正如全身對於細胞的關係一樣。近代國家的有機組

織性雖然尚不如人類個體的複雜精密，然而比之於下等生物如蚯蚓和牡蠣之類，不見得就有遜色。我們既然承認蚯蚓和牡蠣乃至更下等的珊瑚、水母和海綿之類都是生物，爲什麼一個是有有機組織和自我意識的高級社會如國家之類，不能叫做是一個生命呢？

我在這裏不想對於這個問題再繼續下去討論，讀者可以參看一切生物社會學派或社會有機體派的社會學者的著作。我現在祇要說明國家的本身是一個有機的生命，並不僅僅是由文化思想所造成的一個抽象的觀念，國家的存在無待於文化，而文化却有待於國家。

文化是什麼？文化並不是個人的產物，也不是階級的產物，乃是整個有機社會的產物。文化是有機社會在自行發展的途徑上所遺留下來的種種痕跡。一個個體生物（如人或鼠）受了有機組織本性的推動，由出生至成長，由壯健至衰老，天天在那裏生長，變化。在生長變化的途徑中，有時生出一對角來，有時生出一部鬚鬚來，有時在心理上發生了愛情和性欲作用，有時學會了吸煙和喝酒的惡習慣，所有

這些生理方面及心理方面的特徵，有的是由於遺傳，有的是受了環境的熏染，有的是先天自具的，有的是後天學得的，有的是維持生命必要而發生的，有的並不必要甚至有害於生命而也不得不發現的。所有這些，都是構成個體生命特徵的一部分，然而他却不是產生個體的因，而只是個體發展的結果。一個有機社會（如民族或國家）在自行發展的途徑上，也會產生出某種政治和經濟制度，某種飲食起居的形式，某種思想和信仰，所有這些，我們統名之曰文化。在這些文化模式之中，有的是有益於社會的，有的是無益於社會的，並不見得都是非保存不可的。

有機生命的特徵就是變化，個體從出生到老死，天天都在變化之中。因此個體在某種時期所產生的生理或心理的形態，到了另一個時期，因為變化的緣故，也許就用不着了。一個人小時候沒有鬍子，到了壯年以後，鬍子就漸漸生長出來，到了老年時期，雖然多數是留鬍子，也許有人就反老還童，偏要興致勃勃將鬍子剃去。無論鬍子的有無，對於這個人的本身人格並無多大關係。一個國家或民族在發展的途徑上，有時產生一些文化制度，到了時移世改之後，這些文化制度也許全盤拋棄

，也許部分修改，無論如何，對於這個國家的國格也並無關係。有時候或許這種對於固有文化的推翻或修改，在國家本身的生存發展上反倒是有利的。一種水棲的魚類，本來是有腮而無肺的，到了環境忽然變遷，被迫而由水遷陸的時候，就不能不拋棄了固有的腮而別生出一對適應新環境的肺葉來。一條大蟒蛇，在幼年時候身上長了一層皮，到了身體發育過盛，舊有的表皮不但不能保護身體，反成了妨礙身體發育的障礙物的時候，就有蛻去舊皮另生新皮的必要。生命之所以絲絲不絕，正因為本身具有適應環境和自身新要求的改變能力。假如一切生物都是保守派，對於固有的習慣不肯隨時改良，則物種久已滅絕。一個有機社會本身也具有這種改變的能力，假如固有文化到了不能不蛻變的時候，自然要在蛻變和滅亡兩條路上自擇一條。與其保全了文化而滅亡了國家，不如保存了國家，而放棄舊文化另行創造一種新文化。

根據這種國家觀和文化觀，所以我主張要建設「中國本位」的文化，而不要建設「中國文化本位」的文化。所謂「中國本位」的文化，就是一切文化應以中國這

個國家有機體的生存和發展爲前提，凡否認中國國家的，企圖消滅或分解中國國家的有機組織的，有害於中國的生存發展的和制度和制度，無論是國粹或歐化都在應該剷除之列。至於中國固有的傳統文化，不過是國家有機體在發展期間所留下的一些痕跡，這些痕跡到現在是否還有用於今日的中國，須要平心檢討一下，沒有籠統地擁護保守的必要，當然也沒有籠統地反對打倒的必要。

三

對於中國固有文化（國粹）和西洋文化（歐化）作一個全盤的檢討，實在是一個極繁雜、極困難的問題，不是在區區一篇短文中所能說得完的。因爲所謂文化並不是一個固定的東西，他只是民族在過去無數年代中所留下的許多痕跡。每一個時代有一個時代的文化，通盤看起來，沒有一種文化形態在幾千年的演進中絲毫不改故觀的。中國人古代用車打仗，中古以後用馬打仗，到了現代又用飛機和鐵甲車打仗，究竟那一件可以代表真正的中國文化？我們也許說飛機和鐵甲車是從外國輸入

的，是歐化不是國粹，然而騎兵的戰術又何嘗不是從北方胡人學來的？有人說中國的文化就是纏小脚，抽鴉片烟，做八股文章，然而我們知道纏足和八股文章都是近代中國的產物，而鴉片煙更是由外國輸入的。假使我們因為反對纏小脚就反對整個的中國文化，那我們又何嘗不可以因為反對高跟鞋而就反對全盤的歐化，像這樣的說法是越討論越糊塗，得不到什麼正確的結果的。所以我以為不如單就「中國本位」四字作出發點，看看「現代中國」所需要的究竟是一些什麼文化。中國固有文化和西洋文化中那幾部分是適用於現代中國，應該繼續保存發揚。那幾部分是有害於現代中國，應該徹底剷除拒絕。把關於國粹和歐化的本體問題姑且付之不論不議，只就個別問題上分別來看一下。

乾脆說，中國本位的文化建設首先應該注意的一件事，就是建設一個完全明瞭的國家意識。中國社會過去幾千年中始終是留滯於家族社會的階段，對於民族僅有一個模糊的概念，對於國家連概念都沒有。然而在二十世紀國家林立的時代，沒有國家意識的民族或一羣家族，是無法生存的。過去支配中國傳統思想的主潮，只有

三派。一派是儒家的家族主義，一派是道家的個人主義，一派是儒道等家共同趨向的大一統世界主義。這三種思想都是與近代國家的思想相背反的。中國不幸幾千年來只在這三種傳統思想中繞圈子，比較具有近代精神的法家思想到秦漢以後即已消失，以至於一與集團意識發達明瞭的近代國家相遇，就着着失敗。現在要建設中國本位的新文化，決不能在這些舊古董中去搜求，因為它們去現代中國的需要太遠了。中國現在所急切要建設的一個國家意識，乃是近代的產物，在歐洲也是從十六世紀以後才發生，從法國大革命以後才完成的。中國人因為受傳統思想的影響太深了，所以始終沒有接受近代國家意識的洗禮，他們始終夢想在大一統的世界主義下討生活，所以歐戰以後許多西洋的反動思想，在國際主義，世界主義，無治主義種種旗號下源源輸入中國，而真正為近代文明中心的民族國家思想反不能發展。在我看起來，這還是傳統骸骨的迷戀在那裏作怪。在歐洲儘管有一些好奇的人在那裏高唱反國家思想，然而事實上毫無妨礙，因為西洋人的近代國家基礎已經建設得相當穩固了，並不怕這些胡說能發生作用，事實上這些胡說只能在不負責任的民間發生一

點影響，到了與事實碰頭以後，立刻就要轉彎。不但第二國際支配下的社會主義者在戰前戰後早已證明並未放棄國家本位的觀念，就是高唱世界革命的第三國際黨人，一到自己執政以後，還不是繼續採用國家本位的政策嗎？所以在西洋鼓吹任何反國家的思想是沒有妨礙的。在中國則不然，中國人至今還沒有踏入國族社會的階段，多數人還只有家族意識和一些模糊的民族意識而沒有明瞭的國家意識。假如在這時候還容許反國家本位的思想流行，結果必使中國的國家意識始終不能完成。在今日的世界，一個國家意識沒有完成的民族，還能够生存嗎？中國人真正能在世界公民的理想下取得與他民族平等的地位嗎？在高唱王道大同的滿洲偽國統治之下，在第三國際操縱中的外蒙共和國統治之下，中國人能够真正享受世界公民的平等權利嗎？讓這些戕害民族獨立精神的新舊思想一齊滾開，中國人的民族國家意識才能迅速培養起來，我以為這是中國本位的文化建設第一件應做的事。

和這個問題聯帶發生的問題，就是中國人傳統的和平禮讓思想，也是絕對不適宜於現在的世界的。從生物演化的整個歷史考察起來，種族與種族間只有很慘酷的

鬥爭，絕無和平禮讓之可言。和平禮讓只許行於本社會之內，斷不能行於本社會以外。中國人以及與中國文化相類的印度、安南、朝鮮人，因為數千年來處在比較和平的環境，把原始的鬥爭本能漸漸萎縮了，以至於相率變成歐洲人的魚肉，正如草食動物注定為肉食動物所吞噬的一樣，愛好和平的民族結果也只有為愛好鬥爭的民族所吞噬，什麼高尚的理想也救不了這種慘酷的下場。中國今日說不到去吞噬別人，然而「人家以機關槍打來，我們也要用機關槍打去」的吳稚暉主義，是絕對應該遵守的。和平禮讓的思想，只是懶惰民族自欺欺人的一種話頭，絕對不應該當作天經地義。自有生物以來，無數滅亡的種族，都是為這個生活態度所誤的。這種思想當然是中國固有文化的一部分，然而這種傳統文化是應該徹底掃除的。

中國本位的文化建設，又應該注意使中國在社會組織上趕快完成了國家有機體的整個結構。某國人說我們是「未具備近代國家組織形態」的國家，這句話是我們應該平心自反的。我們中國在今日究竟有那一點够得上算做一個近代國家？我們有一個真正貫徹全國的政治機構嗎？我們有一個支配全國人民生活的經濟機構嗎？我

們有一個動脈式的佈滿全身的交通系統嗎？我們的多數人民仍然生老病死於天高皇帝遠的部落社會生活形態之中，在政治上是村治，在經濟上是手工業，多數的都市還在以井水代自來水，以煤油燈代電燈，以騾車人力車代替電車，以鄉紳會議代替警察制度，以垃圾堆代替公共衛生的組織。這樣的社會組織誠然使人民比較有更多的自由，因此有些學者還在歌頌這種生活，夢想長久保持這種自由的生活，然而在實際上這種自由正是一種蠕蟲式的自由，經不住近代國家有機體的一擊的。自鴉片戰爭以來，中國這種舊式社會組織，外受組織階段較高的近代強國的壓迫，內受本身有機化動向的驅迫，已經逐漸崩壞，新式的有機社會機構已經逐漸在各地建設起來。中國本位的文化建設，應該努力促進這種有機組織化的提前實現，並且防止一切向後退的思想，把我們的社會仍然拉回到蠕蟲社會的時代。

在這裏聯帶又發生一個問題，就是西洋近代社會的組織一多半是建設在個人資本主義的基礎之上的。這種個人資本主義一方面雖有很大的成就，另一方面也發生了嚴重的流弊，這種畸形的經濟制度使社會發生了半身不遂的血枯病，多數資產流

入到少數分子的手中，專供私人的使用，而大多數的民衆仍然享受不到工業文明的利益，社會主義的運動就是由此引起的。我們對於這種畸形的社會經濟制度應該採取什麼態度呢？我以為爲這個問題到現在已有相當的解決了。經濟組織在西洋所以有這樣畸形的發展，是由於國家在工業革命的初期未注意到這個問題，未盡了他們應盡的責任。工業革命的結果，經濟組織發生了極大的變動，但是政治組織和思想不能伴之而進步，結果有些古老的國家如英國之類，仍執持舊式放任主義的態度，對於國民經濟的活動，放任他們的職權之外，以至於產生種種流弊。自十九世紀後半期以來，許多國家的政府已感覺到完全放任政策的危險，逐漸採用了國家統制的經濟政策，到歐戰以後這種趨勢越發顯著。不但在社會主義國的蘇俄，國家統制的經濟政策已發展到很大的程度，就是在法西斯主義的國家如義與德，乃至私人資本主義程度極高的國家如英與美，也逐漸趨向經濟統制化。中國是工業革命方在開始的國家，個人資本主義尙未形成很大的勢力，國家儘有預先實行統制計劃的可能。中國應該仿照若干國家的前例，趁早把大工業的創設權管理權收歸國有，對於全國國

民的生產和消費應該由國家統制，對於國外貿易也應該由國家統制。國家應該嚴格禁止分解國民團結的階級鬥爭思想和運動，但是國家也必須對於全國國民的生活負起相當的責任來，國家應該承認人民有要求生活權和工作權的權利，「一夫不獲，時予之辜」，中國本位的文化建設運動，應該注意到這一方面。

最後，我認爲中國本位的文化建設還有一個應該特別注意的問題，就是培植社會組織和分子的活動精力。我們假使接受國家有機體的觀念，我們就應該知道一個有機體不是平空造出來的，他是由無數的細胞和細胞集合而成的組織所構成的。人就是國家的細胞，社會事業就是國家的組織。一個生物個體如果他本身的細胞或組織硬化或僵死以後，這個個體必受極大的影響，有病或死的危險。一個國家中的國民或社會事業如果僵化，結果也是一樣。中國今日的危機，一方面在國家意識和有機組織的未能完成，一方面也在國民精力的萎縮。多數國民是愚蠢，是貧弱，是未受過組織化的訓練，拿這樣幼稚的細胞斷不能造成一個有活力的機體。中國本位的文化建設運動，應該注意刺激起每一個國家細胞的精魂，把暮氣中庸保守態度掃

除，另創造一個自由、活潑、進取、鬥爭的新民族精神。對於這一點，中國的傳統文化是無能爲力的，我們只有充分接受西洋人的人生態度，毫無徘徊瞻顧的餘地。

四

中國本位的文化建設所包含的問題當然不止以上的五點，然而這五點是最應注意的，其餘也就可以不必多說了。就以上所舉的五點看起來，我們所需要的新中國的新文化，多半不是從傳統文化中所能找得出來的。因爲傳統文化的精神是在家族社會的基礎上建設起來的，對於近代生活相去過遠，只有戰國末年荀卿韓非等家學說尚有可存的價值。就是西洋的古代文化，無論是希臘式或是希伯來式，也都不是我們現代中國所應追求的，因爲這些都是近代國家未發達以前的老古董，早應歸於淘汰之列。所謂近代西洋的文化，也不是可以全盤接受的，因爲近代西洋文化，內中包含兩種自相矛盾的趨勢，一種是集團組織化的趨勢，一種是個人分解化的趨勢，代表前一種趨勢的，是國家有機體的組織，是國民愛國精神，是重秩序的政治理

想，是集產派的社會主義；代表後一種趨勢的，是個人自由享樂的人生觀，是頹廢的思想，是政治上的個人主義，無治主義。這兩個矛盾潮流當然不是近代西洋文化中所獨有的，它是生物演化過程中的兩種根本趨勢。生物演進的主要趨勢是由無組織到有組織，由簡單組織到複雜組織，由個體生活到集體生活，在這種演化大道上，每一個時代都有許多過不慣集體生活的個體，夢想恢復個體的獨立自由，因而就產生了每一個時代的個性分解化的趨勢。生存競爭的鐵則，把生物越弄越集體化，由單細胞生物進化到複細胞生物，由個體生活的動物進化到社會生活的人類，這個演化綫是始終一致的，這是正動的潮流。每一個時代的個性分解化運動是反動的潮流。在生活力旺盛的社會，集團勢力超過個體勢力，這個社會就能獲得優勢的生存權。到了社會生活力萎縮以後，控制個人思想行動的集團勢力被個人的分解勢力戰敗，這個社會立刻解體。羅馬帝國的末年，中國的魏晉時代，都是這種個人主義猖獗潮流的代表，這種情形對於民族的生存發展是有莫大的壞影響的。不過從另一方面看來，個人主義也不是絕對無用的，一種傳統的集團文化已經僵化以後，對於

集團本身的發展發生障礙，如同蛇的蛻皮一樣，社會也需要經過蛻變的過渡時期。這時候個人主義的分解勢力便起而發生破壞作用，使傳統文化消解，以備新文化的產生。這時候個人主義是有用的，但祇是消極的用處，因為一個集團的有機社會所需要的乃是一種集團主義的文化，而並不是個人主義的文化。個人主義的思想祇能促進舊文化的分解，却不能產生一種新的代替物，新的集團文化必須在新的建設精神上創造起來。

中國的傳統文化在過去雖有很卓著的功績，然而到了近百年來早已因為不能適應現代的生活而自趨崩潰了。五四以來的新文化運動不過是站在個人主義的立場上對於促進傳統文化的分解加了一番助力罷了。我們的民族現在正站在一個需要蛻變的時代，如同蟒蛇的蛻皮一樣。在過去中國也曾經過好幾次同樣的時代。當春秋末年傳統的封建社會的文化已到崩潰的時期，社會便產生了長沮、桀溺、老聃、莊周一派個人主義的思想，對於傳統文化根本加以否認，在消極破壞方面做了許多事業。因為道家的個人主義思想除了消極破壞的功用以外是別無好處的，所以他們不能

對於新中國的建造有何大的影響，建設新中國的是具有強烈的集團主義精神的法家思想。法家幫助秦國的君主成功了統一的大帝國，才把殘餘的封建制度掃滅，而使中國由部族社會進入到民族社會的階段。到了漢末晉初，這種先法後儒的傳統文化又失去控制的力量了，於是個人主義的虛無思想又一時猖獗起來，演出魏晉清談的時代。這種個人主義的思想運動，一面促進兩漢儒家傳統文化的崩潰，（老實說西漢宣帝以前是法家時代，國家所以強盛；到元成以後儒家才盛，漢朝也就衰了。）一面却建設不起新的集團文化來，從印度輸入的佛教也是個人主義的，也不能挽救這個頹勢，以致神州板蕩，宗廟丘墟，到陳後主投井以後，漢民族的最後國家就亡了。隋唐的大帝國，完全是站在北方新民族的集團精神上建設起來的，並不是承襲傳統的舊東西。所以魏晉的清談誠然是一種新文化運動，然而這種文化運動是害多利少的，就因為他是站在個人主義的立場上，促進了社會集團的分解。五四以來的新文化運動，正是站在魏晉清談一樣的路綫上，消極上摧毀傳統的家族主義文化雖有很大的功績，然而在積極方面却毫無貢獻，以至於家族主義崩潰以後，個人主義

便代之而起，其流毒更甚於家族主義。因為家族主義雖然阻碍國家有機體的發展，然而他究竟還有一點集團生活的精神。在家族主義薰陶下的人物，究竟還有一點犧牲個人為全家族服務的集團精神，在個人主義猖獗下的今日，人們便祇知為自己一身打算，父母可以拋棄，妻子可以分離，甚至於一身也不必自愛，而有唱「刹那主義」但求一時間的快樂的。社會思想到了如此情形，自然非全體崩潰瓦解不可。結果別的具有強烈集團意識和組織的民族便可以不費吹灰之力將我們撕裂、吞噬了。近人如林語堂周作人諸先生，竭力提倡魏晉人和晚明人的思想，殊不知這些思想內容儘管高超，究竟是個人主義化的思想，對於民族之衰亡不能不負一部分責任。大約集團主義文化與個人主義文化的消長，與社會集團本身的旺盛及衰老有互為因果的關係。中國自宋朝以後，集團精神日漸衰頹，個人主義日漸猖獗，以藝術小道的繪畫論，古代偉大的宗教畫及人物故事畫，到唐末宋初便已衰頹，大家所崇拜的只是王右丞以後新興的寫意山水畫，這便是個人主義藝術代替集團主義藝術的表現。宋朝雖有畫院一派的工筆人物，究竟不為學士文人所重視，目之為匠人的畫，當世

所提倡的，祇是元四家的信筆揮寫，這都是民族集團精神衰頹之證。這種現象長此延長下去，民族國家的前途是不堪設想的，我們要想拯救國家於危亡，必須一面尊重五四以來新文化運動摧毀傳統壁壘的功績，一面認清這種運動的末流趨向於極端個人主義，是極端危險的。打倒孔家店未嘗不可以，但若拿老家店、莊家店來打倒孔家店，則其流弊更將無窮。領導五四以來的新文化運動的大師們，必須了解五四運動的結果祇是一個消極運動，祇是為未來新集團文化做一個驅除者，要想使五四運動在後來歷史上對於國家有功可表，不至為個人主義和階級主義兩種反動潮流所斷送，必須拿出超越五四的新精神，替中國建設一個真正國家本位的新文化。擁護舊文化的老先生們，也必須明白儒家的家族主義和道家的個人主義對於現代中國都是不適用的，中國之幸而有今日，還是仗着商鞅、韓非、李斯等法家幫助秦國建設了統一大帝國的這一點基礎，中國的舊文化只有這一點可取，不幸却中斷了。要建設中國本位的新文化，還須向近代國家的幾個鄰人中去乞取。這就是我於檢討過去，把握現在，創造將來的文化建設的一點意見。（二十四年、八月。）

中華民族在世界中的地位與其前途

戰爭的火在東亞與在西歐同樣地燃燒着，每一個亞洲人與每一個歐洲人同樣衷心掛念着自己的命運。中國這一個偉大古老的國家，她的前途將如何呢？這不但是亞洲的問題，也是一個世界的問題。

中國人現在正以自己的鐵和血創造自己的命運，每一個愛國的中國人都深信中國的前途是無量的。我——四萬萬五千萬中華民族中的一份子——更堅決的相信，中國民族不但對於自己國家的命運負有創造的責任，就是對於世界人類文化的前途也負着很重要的使命。

中國是世界最古文化民族中惟一能够綿延到現代而仍保持統一的民族國家形態的國家。中國人口佔全世界人口五分之一，領土面積比整個的歐洲還大，像這樣一個國家，對於世界人類文化前途會沒有什麼貢獻，這是不可思議的事情。

從有史以來，世界人類就分爲若干已成形或未成形的民族，在長時間的生存鬥爭裏，被消滅的民族誠然是不少，然而都不是偶然的。有些民族因爲文化發展的過於低級而被消滅，如同塔斯馬尼亞的土人之類；有些民族因爲天然的環境太惡劣而被限制了文化的發展，以致成爲被征服者，如熱帶下中央非洲的土人和北冰洋附近拉布刺達的哀斯基摩人之類；有些民族雖然已發展了較高級的文化，但因爲長時間與外界隔絕而失去了抵抗力，一旦猝遇重大壓迫而陷於滅亡的，如美洲紅色人種所建的墨西哥王國和秘魯王國之類；有些民族因爲人口太少，所遇的敵人大兇而被消滅，如古代的迦太基共和國之類：所有這些民族都由於她本身已具了亡國滅種的條件才會滅亡，非僅敵人之過。

在古代，一個民族滅亡的機會更要多些，因爲當時的人類還沒有很明確的民族意識，足以保護她自己的團結。古代文化最高的巴比倫民族，因爲民族意識不甚凝固，加以地理形勢也沒有天然的保障，所以自爲波斯人征服以後，就永遠消滅於世界。我們雖然曉得波斯、猶太、腓尼基、乃至阿刺伯人的文化，都直接間接地由古

巴比倫文化傳衍而來，然而這個古民族畢竟亡了。埃及和希臘的地位稍微好些，現在世界上還存在有這兩個國家，然而現代的埃及人和希臘人已不是古時這兩個民族的後裔，她們的文化也沒有直接傳遞給後代這兩個同樣國名的民族。埃及太陽教下的文化流傳到歐洲，啓發了希臘的文化，然而現代的盤踞尼羅河流域的埃及人，却是崇奉回教的阿剌伯人的後裔。現在的希臘人雖然號稱是古希臘民族的後人，實際上他們老早已摻雜入日爾曼民族斯拉夫民族的血統，而民族的智力上已無復古代阿波羅後裔的光輝，在文化上也是基督教的而非純希臘的。古希臘文化的精神復活於今日的西歐，而希臘半島却早已東歐化了。羅馬人的命運比較好些，羅馬帝國雖然早已滅亡，但現在的拉丁民族依然可認爲是承繼羅馬的正統，不過由一個統一的民族分播爲若干分立的民族而已。所有這些古文化民族，因爲所遭遇的環境過於變化急劇，衝突的機會較多，所以多不幸而致夭亡，譬如未成熟的幼兒，在暴風雨的侵襲下，也常因抵抗力尙弱而致病折。到了現在，民族的生理已經逐漸成熟，我們固然不能對那一個民族能保險永遠不亡，然而抵抗不幸的能力畢竟比較強些，是無疑的。

中國和印度是世界古文化民族中比較得天獨厚的，這兩個民族在歷史上也曾經過無數外族的侵略，但民族集團的意識始終未被消滅。印人雖然因階級制度的束縛和宗教信仰的分裂而尙未能完成一個獨立統一的國家，但一個統一印度的民族國家意識，已在每個印度人當中成熟，印度的獨立自由不過是遲早間的事情。至於我們中國，今日已經早脫離了危險的境地了，任何野心的國家，縱使能以一時的暴力征服我們的國家，也不能永久消滅我們的民族意識和文化自覺，何況在目前的國際環境裏，已不容有任何國家步古代波斯羅馬的後塵，征服這個擁有高尚文化和廣大民族的國家而作她的主人翁了。

中國和印度所以能做倖衝過古代民族侵畧的難關而巍然保存到現在，文化的優良自然是一種重要的要素，但也不可不感謝天然的環境較厚。第一，這兩個國家都處在一個廣大肥沃的平原，既不似古希臘的面積狹小，山脈橫隔，又不似古埃及和巴比倫的受沙漠海岸的限制，只能發展到那樣小的國境爲止，因此在未受嚴重的外族侵略以先，早已發展了廣大的人口，人口的衆多，就是不易滅亡的一個最有力的

中華民族在世界中的地位與其前途

條件。其次，這兩國在地理環境上都有天然的保障，一面是無涯的海面，一面是高峻的山嶺。在航海術未發達以前，向來侵畧印度的只有西部克什米爾一條山道，中國的侵畧也只有來自北方，但沙漠和氣候早已限制了侵畧者之高度發展。葱嶺和塔里木沙漠的阻隔，使中國民族能够和西亞紛爭的局面遠離，不受侵害，這對於古代幼稚中國文化的保育，影響很大。古代希臘亞歷山大大王的東征，和近古蒙古帖木兒大帝的東征，都因為受地理的限制而未能予中華民族以災害。中國是世界上具有最自然的國境的地方，而這自然國境所區劃下的中國國土又是這樣廣大而肥沃，這不能不感謝天賦之優厚。又其次因為地理的保障，所以中國四面沒有強大的文化相埒的敵人，足以為本國的勁敵，如古代羅馬人之於迦太基人。中國歷史上一貫的最勁敵是北方民族，然而因為天然環境的限制——如沙漠和氣候寒冷——北方民族始終不能發展成一個衆多的人口和高度的文化，因此雖經幾度的侵畧，終於為中華民族的廣大人口和高度文化所吸收，反成為促進民族進步的主動力。假使古代中國的環境也和古埃及及與巴比倫一樣，四周與強大而文化高的民族如波斯、希臘、羅馬

之類爲鄰，那時候民族的命運究竟如何，還是可疑的。

雖然如此，我們也不可誤以爲中華民族所以能綿延到現在，全賴天然環境之賜，而忘記了我們民族素質和文化的優點。我們不能否認自然環境對於民族幼稚時代所給予的有力的影響，然而自然環境的勢力在民族越成熟以後越減少，也是一種自然的事實。生物本是從自然環境裏生長出來的，但一部生物演進史實際就是生物對自然的控制能力的演進史。一個有文化的民族是依着自身所創造的文化機構的規定而發展的，不是依於自然環境的規定而發展的。自然環境替希臘人規定了一個貧瘠崎嶇的小半島環境，但是希臘人能够打破這個環境而創造了航海的商業殖民文化；自然環境替阿剌伯人規定了一個沙漠酷熱的半島環境，但是阿剌伯人能够從游牧民族的生活發展成一個文化燦爛的兩河平原大帝國。自然對於中華民族的賦予雖然較這兩個民族稍強，然而比起我們的弟兄之邦印度實就差得多了。黃河流域在土地、氣候上、交通的便利上就遠比不上恆河平原那樣的環境，然而四千年中印度人終沒有創造成一個統一的民族國家，就是至今雖經蒙兀兒帝國（Mongul）和英國人

中華民族在世界中的地位與其前途

統治達五百年，依然沒有打破宗教和階級的隔閡，部落的割據也未掃除，一個民族國家輪廓尚待繼續努力。中國民族在二千年前却早已完成了這樣艱鉅的工作，在古代歷史上，中國人的實際政治天才只有羅馬人可比，然而羅馬人長於政治而短於文化，能建設一個囊括地中海的大帝國，而不能建設一個切於實際的中心文化，以致為希臘文化和希伯來文化所侵蝕而陷於分裂。中國民族不但有創造政治帝國的能力，也有創造文化帝國的能力，秦始皇所創造的政治大帝國，孔子所創造的文化大帝國，同樣地永垂不朽，這兩種系統的結合完成於漢武帝時代，從此以後，政治帝國有了中心文化的支柱，就不會再陷於瓦解滅亡的境地。六朝時代異族的侵入和佛教思想的蔓延，儘管和羅馬帝國末年的形勢有類似之處，然而儒家的文化始終支配着統治階級的思想，就是胡人，在靈魂生活上雖然是佛教的，而在實際生活上依然是儒教的。北魏文帝的華化政策表示了中國傳統文化的極大勝利，在南朝，因為有世族制度的傳統文化的保障，民族思想更因而不致淪滅，羅馬帝國和中國的分野就在這個地方。

我們不要以為這種民族的史蹟是不值得特別回顧的，要知道全世界任何文化民族裏還找不出這樣同等偉大的成就。我們如果破工夫把有史以來世界上每一個文化民族的成績用文化比較的眼光檢討一下，就可以知道中華民族所成就的乃是全世界惟一的奇蹟，爲其他人類所企羨而不及的。一個民族能够久遠生存於世界，最低限度的基本條件須有五種：第一，要有廣大的人口；第二，要有健全的社會組織；第三，要有鮮明的民族意識；第四，要有統一的政治機構；第五，要有豐富的文化內容。這五種條件有一不備，民族便難免有覆滅之懼。世界上能够具備這五種條件的民族並不多，中華民族是最早能够完全具備這五個條件的唯一民族。以古代的世界各文化民族而論，我們可以依照斯賓格勒的說法，把全世界劃作幾個獨立的文化系統，最古的是埃及文化和巴比倫文化，其次是印度、中國、墨西哥、秘魯、波斯、希伯來、希臘、羅馬，又其次是阿剌伯和日耳曼。埃及古文化有四千年的歷史，在政治的機構，民族的意識，和文化的豐富方面都顯現有很高的成就，但因為文化過於偏重到宗教生活方面，長於保守而缺乏彈性，僧侶階級的專擅頑固阻礙了文化的普及

和社會的進步，在人口繁殖方面也因宗教過重未來生活忽視現世而未能猛進，以致先後爲波斯、希臘、羅馬、阿剌伯所征服，民族與文化同歸於盡，至今古埃及的文化不過僅因希臘人之學習而片段地流傳於後世，其餘大部份的文化和享有此文化的民族則早已與金字塔同埋藏於地下，徒供後人之憑弔而已。巴比倫的文化更不如埃及，因爲她的宗教組織不如埃及之完備，故民族意識也不如埃及之鮮明，一亡而不能復振。但因爲地處於歐亞中樞，交通便利，民族接觸較繁，故民族雖亡而文化未亡，波斯、希伯來、阿剌伯的文化都是從巴比倫文化承繼而來，猶如近代歐美各國的文化是從羅馬帝國承繼而來的一樣，即中國文化也多少受有巴比倫的影響。但古巴比倫民族已與其光輝燦爛的帝國同時滅亡，雖有文化，究有何益，尚不如埃及之猶有國家存於現代。波斯帝國繼巴比倫帝國而興起，在其初也不過如中國上古商之代夏，周之代商一樣，是一個北方的游牧民族侵入了一個文化的國家，而掠奪其統治權，對於固有文化並無大改變。在過去巴比倫之歷史上已有幾次這樣的民族侵略，亞述帝國的建設就是前驅，但是波斯人在建設一個大帝國上所成就的比亞述人既大

而又鞏固。在大流士時代，已經建設起一個中央集權的行省巡按制度，這正是四百年後秦始皇在中國所要建設的，波斯靠着政治組織的完備和武力的擴張，漸漸變成了世界第一個真正的大帝國，同時也把政治和文化的中心，從舊都巴比倫移到了新都蘇撒，於是巴比倫古文化的光輝漸漸失去，巴比倫這一個古國漸漸降低到不過是波斯帝國的一部份，失去了過去獨立的領導地位，波斯文化脫離了美索不達米亞的舊系統而漸漸獨立。亞歷山大的東征，雖然毀滅了一個舊波斯帝國，却並沒有毀滅了波斯的文化，相反地這個野心的帝王，自己在生前已被波斯文化所征服，由一個西方的部落會長變成東方式的帝王。我們讀歷史的人，不必為歐洲歷史家的偏見所誤，以為希臘文化較高於波斯，我們應該明白希臘人的天才，雖然超越，不過受了地理的限制，致使她們的政治理想始終沒有越過一個城市國家的範圍，所謂城市國家，實際不過是一種部落的變形，不過是從游牧部落進步到城市部落而已，像亞洲那種偉大帝國的理想，希臘人腦中始終沒有夢見，就在今日歐洲民族中也始終沒有達到這一步。波斯人西征希臘的失敗，不過如元朝的征倭失敗一樣，亞歷山大的東征

，也不過像成吉思汗的南侵中國，如豐臣秀吉的西征朝鮮一樣，祇是一種游牧式的掠奪。直到亞歷山大娶了大流士第三的女兒，承繼了波斯的地位以後，一個大帝國的理想才灌輸到這巴爾幹野蠻酋長的心中，亞歷山大的計劃雖因不幸的短命而致夭折，但後來盤據在西亞的承繼者，在統治朝廷中雖然包有希臘人和其他游牧的人種，如安息、大夏、大月氏之類，但在文化上則始終是波斯的。紀元後三世紀新波斯帝國的復興，波斯民族在政治上恢復了獨立的主權，直到今日，波斯民族仍不失為一獨立的民族，這是波斯文化的優秀之處。不過若與中國人比較起來，波斯人在政治方面雖然與中國人的政治天才相埒，而帝國的成立尙早於中國，在武功方面或更優於中國人，但在文化方面却始終不能貫徹種族同化的政策，以致波斯民族始終在西亞方面不能變成一個最大多數的民族，波斯人的真正勢力始終不出於波斯本土以外，其餘的地方一時儘管可以征服，而複雜的民族始終無法同化，就是在精神方面波斯的宗教也始終沒有消滅了其他民族的宗教而統一其信仰，到後來自己反倒變成阿剌伯民族的回教文化的被征服者，從這一點上，證明波斯人建設一個文化上大帝

國的天才遠遜於中國人。

在這裏我們應該提前將阿剌伯人所成就的偉業檢討一下。阿剌伯帝國的興起，是一個歷史上的奇蹟，因為阿剌伯人所表現的不僅是武力的卓著，而且是政治上和文化上的天才。武力的征服，是歷代游牧民族所擅長的，蒙古人的征服能力並不次於阿剌伯人，但蒙古人在建設一個帝國的成就上遠遜於阿剌伯人。阿剌伯帝國的突然成立和綿久命運，常常是歷史家的一個謎。然而我們如果仔細把阿剌伯人的史蹟檢討一下，便可以知道，並無奇異可言。我們應該知道阿剌伯帝國的史蹟須分作各自獨立的幾部分去看。從漢罕默德創教起，到大馬士克的四個哈利發時代止，是阿剌伯自己的光榮時代，這時候炫耀的武力侵略，本是游牧民族的本色，無足為奇，所異者阿剌伯人能够在一種堅強的宗教組織之下推進她們的侵略，因此這征服便不僅是純武力的，而變成了精神的了。阿剌伯人這種宗教乃直接從猶太人學習而來，亦即間接從巴比倫學習而來，甚或受有波斯教的影響，並非其完全自創，是很顯明的。從阿拔斯朝遷都到布達，建設東大食帝國起，阿剌伯帝國便顯然波斯化了。這

中華民族在世界中的地位與其前途

帝國的一切文化都是波斯式的，不過披上回教的外衣而已。因此我可以說，中古時代的新波斯帝國雖為阿剌伯人所征服，但波斯文化並未消滅，却借屍而還魂了，這和滿洲人入主中國而承繼中國的文化是一樣的情形，就是後來蒙古的旭烈兀汗滅了阿剌伯東帝國而建設起的伊兒汗國，也依然是波斯式的而非蒙古式的，我們可以說波斯精神至今尚洋溢於西亞全部，經過回教的嚴密組織和崇高精神而更加強化。古代文化發源的美索不達米亞和埃及至今同為回教勢力，亦即是巴比倫和波斯文化的勢力，如果回教的領導在民族混合方面和中國人一樣早早完成，則今日的西亞也許仍是一個統一的大帝國，不致為歐洲人所操縱宰割了。

墨西哥（阿茲忒克）和秘魯（印加）兩個古文化王國的滅亡，是兩個民族失敗的慘例，原因在地理的隔絕，和文化的過於孤立，前面已經論過，不必細述。這個古國的文化程度我們不深知道，難以詳論。但我們可以斷定既然一個有四千年文化歷史的古國，四周的土地又肥沃無障礙，而到了距今四百年以前，尙未能發展成一個人口衆多的龐大民族，也未能開化了四周的人，甚至這南北美洲的兩個古國，

雖有地峽的連繫和海洋的便利交通，亦尙未能彼此發生接觸，可見這兩個古國的文化和其民族素質必然有缺陷的地方，不是區區少數西班牙海盜就能够使之亡國滅種的。兩國如果能像印度和中國一樣，在人口的繁殖上早已達到相當的數量，縱亡國也未嘗不可以復興，何至於一亡而不復存在。

印度的經過前面也已經大畧說過，不必再多說。在這裏我們可以談到猶太人和其近鄰的歐洲雅利安人了。猶太的宗教直接從巴比倫學來，這是稍治宗教史者所知道的。像猶太人這樣一個小民族，靠着宗教組織的完備，居然維繫其民族的團結至今未渙，而且無論在智力方面，或事業組織力方面，猶太人都表現出一高級的天才民族，並非如歐洲雅利安偏見者所訾議的低劣。我們如果將猶太人的聖經——舊約加以研究，便可知猶太民族之能生存綿延至於今日，並非偶然。宗教信仰的堅定，家族組織的嚴密，民族意識的鮮明，都是猶太民族所以飽經壓迫而不屈的原因。至於近代猶太人所表現的經濟上的天才，古代猶太史籍下似乎還沒有發現。近代的猶太人似乎早已和其近鄰腓尼基人混合，腓尼基人是最古的商業民族，是第一個具

中華民族在世界中的地位與其前途

有近代觀念的民族，腓尼基民族雖已消滅，腓尼基人的血統卻混入於猶太人之中，而借屍還魂成爲現代的猶太人，這不是不可能的。不過這個問題當讓諸近東古民族史家的研究，一個東亞人對於這些問題，還未便就下肯定。無論如何，猶太民族因爲數量的過於微小，四週環境的壓力過強，和其宗教理論的過於狹隘，始終不能造成一個完美的民族國家，這是很顯然的。

代表猶太民族文化的當然是猶太教，原始的基督教也是猶太的，而非世界的。猶太民族在亡國的慘痛境遇下夢想一個民族英雄的出現，所以才有救主降臨的預言，從這種預言裏，我們想見猶太民族意識的堅強和其先知的深謀遠慮。猶太民族之能較古代西亞一切文化民族壽命延長，當然應歸功於其宗教的民族意識之強烈。耶穌站在社會革命的立場，想以一個世界大同的理想代替固有的民族理想，因此不容於自己的民族而殉難，但在基督教初起之時，耶穌的門徒並不能領會其主人的這種博大的精神，在彼得的領導之下，基督教仍然是民族的，而非世界的，觀其反對其他民族有接受福音的權利可知。基督教之世界化，乃是從羅馬公民保羅的改革運動

起，自此以後，羅馬人的世界帝國精神灌入了基督教，基督教才離歐洲越近，而離猶太越遠了。

現代西歐文化的來源，一半是基督教的希伯來精神，一半是希臘精神。希臘文化的研究自從文藝復興以後，日趨附會，我們現在的人受了西歐古典主義的腐儒們之騙，把希臘民族想像成一個前無古人後無來者的絕頂天才民族，把希臘社會想像成一個非常自由活潑的社會，實際上並不切於事實。近代歐洲的古典學者之崇拜希臘，正如中國保守派學者之崇拜堯舜禹湯一樣，多半的動機乃出於懷古的熱情而非盡屬事實。希臘民族在理智和藝術方面的成就當然不算不大，但我們如果記得在希臘民族開化之先，其四週早已興起了幾個有數千年綿長而高尚文化的民族，如埃及、巴比倫、波斯、海提、呂底亞、腓尼基、猶太、克利脫等國，希臘人從這些民族中學來各種智識，承繼各種文化上的遺產，其文化程度之能於短期間光輝燦爛，並不是很難能可貴的事。我們如果記得希臘文化之黎明時代乃起於小亞細亞諸殖民城市，其文字和航海的技術均自腓尼基人學來，而間接則學自埃及，就可知希臘人並無

多少天才，以視我中國民族之孤處於四圍野蠻民族之中，而猶能較早即發展了高尚的文化者，相去甚遠。從另一方面看來，希臘人的缺點則甚多：第一，希臘人始終沒有脫離城市國家的部落意識，一個統一的民族國家的觀念始終未能形成，亞歷山大大的帝國乃學自波斯人而並非希臘本土的。第二，希臘的宗教始終未能如埃及或印度度的宗教一樣成爲一種系統秩然的統一組織，控制了全部民族的生活，較之猶太人和阿剌伯人更相去甚遠。第三，在希臘的社會之中，思想也並非真正自由，觀於畢達哥羅斯和蘇格拉底的被迫害可知。第四，希臘的民主與近代的民主並不相同，不過是一種統治民族的合議制，這在一切原始的小游牧民族中均有此種民主制度存在，如日耳曼人和蒙古人，即在盤庚時代的中國人和摩西時代的希伯來人也有此種民主制度存在，所以也並不是什麼奇蹟。第五，希臘人在藝術方面的成就雖然很高，但其局面則頗狹小，仍不脫小民族的色彩，像埃及及金字塔和中國長城那樣偉大的建築，在希臘藝術中是找不到的。希臘藝術多的是精緻圓活，而缺少的是偉大。就這五個缺點已經限制了希臘人的前途，只能發展到如此，不能再大。現在我們在文化

史上所艷稱的希臘時代，實際上已在希臘衰微，亞歷山大帝國瓦解之後，文化的中心已由雅典移到亞歷山大里亞，早已是受過埃及波斯洗禮以後的亞非文化了。總而言之，希臘文化如像三百年前哲學家萊勃尼茲所設想的孤自立足的極微原子一樣，儘管圓滿，却並不偉大。

希臘人所未曾夢想到的事業，羅馬人却辦到了。文化史家的偏見多以為羅馬人在文化上的成績遠遜於希臘人，實際上這種見解並不正確。若單就理智和藝術方面去講，也許這話不錯，但文化並非單純的理智或藝術上的成績所能代表，文化的功用是在促進人類社會的團結、擴大、和綿延，若依這個標準來看，羅馬人的成就比希臘人偉大得多。羅馬人創造了一個偉大帝國，同化了四周的許多野蠻民族，建設了一個統一的拉丁文化，發展了一個系統的法律觀念，並且奠定了基督教的中心，這些成就都遠非希臘人所能夢見。我們可以說，拉丁的文化今天仍洋溢於全歐，而希臘文化則不過存在於故紙堆中或亂石堆裏罷了。從這些地方來說，羅馬人是世界上最類似中國人的民族，就是在宗教信仰和家族組織的兩點上也甚似中國人。

中華民族在世界中的地位與其前途

然而羅馬人不能像中國人一樣，把本身實際的文化建設一種系統的中心思想，以維護其民族的生存，轉不得不乞靈於外來的出世文化的基督教的幫助，以致文化與固有的歷史傳統脫節，徒使一個幻夢中的天上神國代替了實際存在的地上羅馬帝國，歐洲從此至今陷於分裂的悲運。假使中國民族沒有儒家文化做中心思想，縱使乞靈印度的佛教，其結果恐怕也難免蹈羅馬人的覆轍。由此看來，中國人的長處，畢竟非羅馬人所能及。

我們在上面不憚辭費來引證古代民族的文化情形，其目的在和中國文化作一比較。近四十年來，中國民族正在痛懲過去的過失，對於自己文化的缺點會有數度深刻的反省，同時對於西方的文化也曾表現無限的欣羨。關於中西文化的爭辯，至今尚爲中國思想界一大問題。作者並不願意盲目地崇拜古來的一切以增加民族的虛驕而且阻礙其進步，但也不願妄自菲薄，抹殺自己民族一切優點。我們在一切民族的史蹟上，還未曾發見一個民族能像中國民族這樣同時達到了繁殖、團結、統一、秩序和綿久這幾個目標的，如果說人類的生存福利不是指的上述幾種目的，那就罷了，

如果說是的，那麼中國民族在人類競賽的前途上總算已前進了幾步。中國民族這種有利的經驗不是不值得給世界人類仿效的。我們只要明白，中國的落伍祇是近一百年來的事，祇是與幾個近代國家相遇後的事，一直到了十七世紀的末尾，中國還是世界上的一等的國家，中國文化還是世界惟一無二的優美文化，中國民族還是世界上最偉大而進化的民族。工業革命後出現的現代文化和現代社會，是一種空前的變局，一切國家都隨之而變了內容。中國過去這些成就自然不足拿來做民族故步自封的藉口，但是我們眼中所見到的現代西方文化，在人對物的關係上誠然已有了很大的成績，但在人對人的關係上則尚待努力之處甚多。中國文化的精神就在特別注意人對人的關係，而其缺點則在於忽畧了人對物的關係。中國的自然科學是比較地不發達，中國人的思辨頭腦也不會真正分析化，但中國民族對於社會科學的建樹是極有希望，而中國民族對於實際政治社會的處理手腕，則古代只有羅馬人，現代只有英吉利民族可比。現代文化不過一百年，破綻已經百出，現代西方的人士正在憂慮文化的前途，而各竭智能期為未來人類締造一新的社會文化和政治形態。中國的舊

中華民族在世界中的地位與其前途

文化是過去了，但中國民族在數千年文化環境中所陶冶的經驗和獲得的才能，則無疑地將是今後新人類社會建設的領導勢力。這就是中國民族在現在世界中所佔的重要地位，也該是中國民族對於未來世界所負的使命。

五千年的歷史，四萬萬的人口，面積埒於整個歐洲的國家，都不是可以輕易小視的數字。我們的祖先已經在萬分困難的環境中達到了這個世界民族競賽的最高紀錄了。我們今後的責任，不僅是保持這個紀錄，還要努力創造更高的紀錄。故步自封和妄自暴棄都是低能者的表現，我們今後的責任只要向前創造！向前創造！向前創造！（三十一年、五月。）

中國民族怎樣生存到現在

要創造新世界，必須先認識這個現有的世界；要創造新中國以領導新世界的改造運動，也必須先認識這個現有的中國。新世界不是一個閉門杜撰的空中樓閣，新世界是從現實的基礎上建設起來的，不是從幻夢中結構出來的。因此，一切從事新世界建設運動的人，不能不首先從現實的認識着手，當然，認識現實並不就是迷戀現實，更不是已經滿足而不求進步。

現在面積和人口都和整個歐洲相埒的中國，並不是一朝一夕間突然建造成的，「羅馬非一日之羅馬」，中國也非一日之中國，如果能了解中國人如何從黃河流域的一些游牧部落進化成今日一個統一的大國，才可以了解中國文化的真精神。

在世界各文明古國中，中國民族的天賦環境是比較最清苦的，中國文化不起於肥饒的揚子江流域或珠江流域，而起於比較貧瘠的黃河平原。原始的中國民族，無

中國民族怎樣生存到現在

論是從西方侵入或由土著部落開化而來，總之，在有史之初就發現他們所處的環境並不怎樣有利於人類的生存。這裏沒有像尼羅河流域那樣定期的泛濫，也沒有像恆河平原那樣豐富的物產，黃河在古代大約已經不斷地給予兩岸居民以洪水的災害，岸旁的沙土雖不如今日之多，但也不怎樣減少，氣候相當的寒冷，西北方的山脈高度擋不住沙漠吹來的冷風。人類在洪水期間就只好躲到山西西南部的高原裏去，和毒蛇猛獸爭山林之利。黃河既然不能行船，因此人類的交通比較困難，智識的交換較少機會。在這一帶的人類需要終日胼手胝足才能維持他們的生活，因此沒有餘暇以騁身外之思，像埃及和印度那樣宏大的宗教組織和哲理，以及由宗教所發生的想像豐富的神話文學不能產生於中國，這樣使中國文化在搖籃時代不易於受狹隘的宗教統制而阻礙了以後的進步。中國原始的宗教除了一部分低級的巫術以外，大抵是與人事有關的神祇崇拜，這樣，中國民族老早就養成一種重實利而輕幻想的民族，中國民族老早就已經接受了現代世界人的觀念，中國民族是第一個生在地上的民族，古代中國人的思想眼光從未超過於現實的地上生活，而夢想什麼死後的天國。中國

民族是一切世界古文化民族中惟一生長於溫帶而非生長於熱帶的民族，這個事實使古代中國民族碰到了許多其他同時文化民族所未碰到的艱難，也因此鍛鑄了中國民族的氣質使更適於平凡的人的生活。

唐虞夏商是否真如古代史家所說，是一個黃金的時代，這個問題無足深論。但有一件事是我們所知道的，就是當時的中國在君主貴族的治權以外，並沒有一個與之并時的教權，埃及式的僧侶，猶太式的祭司，印度式的婆羅門，在中國史上還沒有發現有與之同等權力的宗教階級。當然，中國古代也有巫史宗祝之類，專掌事神的教士，中國古代的官職也是事神重於事人，中國古代的君主貴族一切行動也多須聽命於神示，但教權與治權自有史以來，就並未發現有分離的痕跡，教權不但未能駕於政權之上，並且也并不能與之分庭抗禮。中國古代的君主都是君而兼師的，政權教權合於一身，而因為他是以政治領袖而兼理教務，故其心思才力當然偏重於人事，這樣使中國社會早就脫離了宗教的支配。當然，中國的宗教，始終不能像埃及猶太印度一樣，發展出一個唯一大神觀念，這也是教權所以不能凌駕到政權以上

中國民族怎樣生存到現在

的原因。在宗教的統一天國尚未成熟以前，政治上的統一帝國已經先建設起來，因此宗教的統治便不能再出現了。商民族或許是古代唯一最先崇拜大神的人，上帝的觀念，自淮水流域的商人帶來，加入了中國文化的系統。然而商民族與其先進的夏民族的關係，正如亞述人與古巴比倫人的關係一樣，武力的征服儘管優勝，而文化上的建設能力並不充分。游牧的商民族在征服了農業的夏民族以後，不得不沿襲其被征服民族的文化遺產，因此上帝觀念的輸入，不過使舊有的多種宗教之上加添了一個較大的神，而並不能或消滅統治了原有的多神，並且，因為受了原始中國民族實際思想的同化，所謂上帝已與物質的「天」的觀念結合為一。中國古代文化的特質就是唯物，每一個神祇所代表的是一件有利於民生的實物，五行的哲理在原始也是唯物的，上帝不過是自然界一個最大物質的代表，上帝的觀念是如此樸素平凡，自然不會引到過分虛玄的思想。宗教的商民族到了末葉居然出了反抗天神的君主武乙，這就可見宗教的勢力在商朝並未形成一種有力的特殊組織，至多不過如巫咸、巫賢之類做君主的顧問而已。後來商民族的遺裔宋人墨翟，想替中國增設一個

以上帝崇拜爲中心的宗教，結果也歸於失敗，因爲這時代已經太晚了，人治的思想已經普及於智識階級的社會了。

周民族的興起，使中國由分據的部落社會進化到一個系統秩然的封建社會。因以前的中國，雖然有一個名義上的共主，然而並未能真正執行統一的權力，所謂天子不過由各部落諸侯擁戴而來，這些諸侯都是由土著部落自行成立的，並非由天子所封建，所以天子並沒有干涉的權力。商朝建立以後，也許封建了些同族的部落，如大彭及後來的徐人，大約就是因與商民族血統接近而得霸東夷的，但是究竟沒有建設成一種制度。到了周朝，封建制度因有宗法制度的支持，故更形完備。宗法制度乃由崇拜祖先的觀念演成，崇拜祖先的觀念又係由商人祀鬼的風氣演變而來。民族的敬天觀念在後世雖然未能形成一種十分有力的社會制度，但祀鬼的觀念却因周人的繼續發揚而成爲中國文化的中心。研究中國文化的，無論何人不能忽略了家族主義對於中國文化的重要性，家族主義的正式成爲社會制度，雖在周朝以後，但追其原始，不能不從商人的祀鬼觀念溯起。

中國民族怎樣生存到現在

周人是一個長於政治的民族，她以少數的西方民族東侵，滅了素以武力見長的商人，而以駐防式的封建制度來鎮壓東方文化較高的舊國。經過武庚管蔡淮夷徐戎屢次的叛亂，她知道純用武力不能長久鎮壓，於是歷史上第一個大政治家周公旦以其天才建設了許多新的制度，使中國的統一由此進步。周公旦的故事雖有許多附會，周禮一書雖係後儒偽造，但周朝開國規模確有非前代所可及之處。武王征商後不久即卒，則一切制度當然出於周公旦之手爲多。周朝統治的特色，第一在以禮教輔助武力所不及，由此遂養成一種尚文的社會，使中國民族對於四夷有了自我認識的標準，民族的意識由此造成。第二在建設一種以血族親疏爲等差的宗法制度，並且易商代之兄終弟及爲傳子傳嫡長制，使宗法傳授更加秩然，家族主義的社會基礎由此奠立。這兩件事業，都是由周公旦開其端，而到儒家手裏才完成起來。宗法制度之建立對於民族的自衛也有好處，因爲這樣使每一個封建國家不會因子系的衆多陷於分裂，結果大的基礎逐漸造成，才有力量去抵抗異族的侵畧。我們如果記得歐洲查理曼帝國的分裂就是由於沿襲過去部落時代的財產繼承制，把國家當作私產一樣

平分給子孫，才使歐洲永遠陷於列國紛亂的慘景，就可知宗法制度的建立，對中國民族的前途確有很大的功績。

當中國民族因封建、宗法、禮教三種制度的聯合而日漸開化的時候，四周的異族也日漸強大起來，民族的衝突日益鉅烈。當時的中國民族還不過是散在黃河中下游一帶的一些封建國家，每一個國家的大小不過今日的一縣或數縣，四週都是些強悍的游牧民族，騎術射術和鐵製的兵器，都比中國民族爲先進。中國民族處在這種環境裏，形勢是非常危險，幸而有大政治家管仲出而創霸主制度，以尊王攘夷爲號召，把許多的小國家團結到一個旗幟之下，中國民族才能倖逃出異族侵略的難關。就在這種霸業的基礎上，湧起了齊晉秦楚四個大國，爲後來中國統一的先進。

封建制度因爲這幾個大國的興起，漸漸趨於崩潰。因爲這些新國家之不同於舊國家者，不僅在國土的大小和國勢的強弱，主要的分別是在其政治組織之不同。在封建的國家，無論是天子或諸侯，都不能直接統治他的百姓，向百姓征收租稅或處理訴訟，必須要經過中間層層的貴族階級，因此所謂土地人民雖然名義上是受自天

中國民族怎樣生存到現在

子，實際上天子也和一切貴族一樣真正的權力僅能及於他的私邑。但在這些新興的軍國主義國家則不然，因為領土的擴大和舊有的封建小邦的被吞併，事實上不得不派出許多君主的代理人去直接管理人民，在大貴族勢力膨脹的國家如晉齊之類，每一個大貴族也有他的私人去管理他的私邑，這就是郡縣制度的起源。到了戰國時代，這種郡縣制度已經普遍實行於各國，封建的基礎逐漸崩潰，與封建有聯帶關係的井田制度也隨之而崩潰。僻處西戎的秦國，因為舊文化的牽制較少，所以更容易改革，經過大政治家的變法，遂奠定了統一中國的基礎。

因為封建制度的崩潰，學術思想也由少數巫史宗祝的手裏解放到民間，先是解放到一般的貴族，後來則普及於平民，這時候舊思想與舊社會秩序一齊動搖，新的社會秩序尚未建立，諸子百家都努力於新社會秩序的建設，正和今日相似。道家追懷過去，否認一切文化，想恢復理想中的原始人的自然生活，與盧騷在二千年後所夢想者相似。這種努力是反時代的，自然永不會成功，但在消極方面，對於舊社會傳統制度和思想的摧毀，頗盡了許多力量。秦漢以後，道家放棄了摧毀一切文化而

反諸原始的激烈思想，僅求一種與現狀妥協的苟安無爲生活，却因與環境的需要適合而得實現。墨家想以新宗教的建設來代替當時已趨崩潰的舊社會秩序，未嘗不是一種辦法，但因為出現的時間不甚合式，過遲一些也許是過早一些，所以竟完全失敗。儒家想保持封建社會的舊外表，而特別發展祖先崇拜的觀念以期造成一種以家族倫理爲基礎的社會秩序，這努力因為是遷就已成的事實，所以成功了，但在當時還沒有十分奏效。打開當時無政府的混亂局面，而締造一個新中國規模的最大功臣是法家，法家託始於太公望，自始就開拓一種與封建制度決不相容的政治社會理想。管仲、商鞅都是這種理想的實踐者，這種理想的主要原則是想以法律的觀念代替禮教的觀念，所以謂之法家。戰國末年，韓非出而集法家思想之大成，號爲新聖，他的同門李斯則輔佐秦始皇而完成了中國的統一。秦始皇的帝國，一切設施如廢封建、置郡縣、統一文字及度量衡、焚書坑儒、築馳道、修長城、以及北伐匈奴、南平百越等舉，雖皆承前代的規模而來，然若非始皇君相以絕大的氣魄手腕行之，恐亦不能如此之徹底。

中國民族怎樣生存到現在

從此以後，中國走入一個新的時代，這時代也同任何一個時代一樣，有好壞兩方面，從好的一方面說，中華民族在意識上和形式上已經完全統一，因為大規模的移民及拓殖政策，使全國民族血統日趨接近；因為文字的統一，而且所採用的是一種非拼音的文字，因此中國民族雖無共同的語言，而卻有了共同的文字，由此而促進共同的民族意識的成立；因為郡縣制度的成立，使全國的政治也實現了真正的統一。這三種統一——血統的、意識的、政治的、使中華民族的統一有了很堅固的基礎，並不因一時國內的紛擾或外族的窺伺而真正分裂。至於在經濟方面，雖然沒有一種統一的制度，但在戰國時代已因交通的頻繁而興起了商人的階級，打破了閉關孤立的封建經濟而建設了全國相互倚賴的經濟系統，秦帝國的經濟基礎就在這裏。

但是這樣的新社會也有它的缺點，法家的理想是在建設一個近代式的有機體國家，無奈當時的準備條件相去甚遠。當時的中國沒有現代國家的交通工具，沒有現代的大工商業，沒有普及教育的制度，所要統治的國家比現在任何一個西歐國家要大十幾倍，人民的生活大部分還靠着農業，像這樣一個國家，要貫徹真正的法治，

如何辦得到？所以秦皇李斯的理想不再傳而失敗，漢高帝繼起以後，儘管承襲他的統一規模，但在實際政治方面，却不得不採用儒道兩家的理想以補法家之不足。

秦漢以前的中國和秦漢以後的中國，無論從那一點去看都截然不同，這正如亞歷山大以前與以後的希臘之不同一樣。新的中國是一個國家，同時也是一個世界，新的中國不但從黃河流域一個分作許多土著部落互相雜處的民族拓展到中國本部的全面，並且也造成了一個東亞的世界體系，這體系即以中國本部為中心，將一切環繞的民族，如朝鮮、安南、匈奴、羌、氐、南蠻、閩越、以及西域諸國都成了他的拱衛。中國民族如何從一些分裂的小國家而統一成一個偉大的世界，他的經過步驟，頗值得我們注意。第一這個世界帝國的基礎是用文化慢慢統一起來的，並非純賴武力，事實上中國的文化先後由黃河流域發展到全國，再發展到四圍的民族，心理上早已造成了一致，因此形式上的統一就易於辦到，這於荆楚民族之加入中國系統可以證明。因為楚國始終並未為中原各國所征服，並且她常是個強橫的侵略者，然而在心理上她卻是一步一步逐漸華化，可見中國民族之擴大統一，並非全賴武力。其次

中國民族怎樣生存到現在

，中國的統一，也虧了秦皇李斯用快刀斬亂麻的手段，焚書坑儒，斷絕舊骸骨的根株，統一文字權量，創立統一的制度，若非經此一番政治上的鐵腕統治，則中國的真正統一尚不知須延長若干時代，也許還沒有統一成功，外患已經將這個民族擊碎了。又其次，秦漢兩代都會經實行過大規模的移民政策，秦徙六國豪族於咸陽，漢徙閩越民族於江淮，此外因軍旅饑荒等事，無意間促成各地民族血統上及文化上之混合者更多。這種血統上的混合使中國民族的統一便獲得了生物的基礎，因此我們可以總括說，中國民族的由分裂進而為統一的大國，其經過的步驟是先以文化，次以政治，最後則以血統，中國民族這種經驗，大可以供世界統一運動者的參考。

秦漢大帝國經過四百餘年的長期統治，最後即受到異民族侵略的慘禍，同時在文化方面，舊有的儒家的文化也發生了動搖，而在精神上受了印度文化的征服。這個時代在表面上看起來和羅馬帝國的末運幾乎相似，中西學者論之者頗多，然而我們却不能僅注意兩者的同點而忘記其異點。我們應追問，為什麼在同一的歷史經驗之中，羅馬帝國終不免於分崩離析，瓦解無存，而中國民族則在三百年後，還會變

成一個統一的大國呢？我們誠然知道，復興以後的中國，隋唐的時代，無論從那一方面看來，都已不是純中國的，滲入異族的成分極多極多，印度、波斯、希臘、阿刺伯及匈奴、鮮卑的文化，却已經滲入了中國的系統，甚至唐朝帝系，其中也加入了鮮卑的血統，這種情形和現今西歐日耳曼民族之復活神聖羅馬帝國和拉丁文化，似乎並沒有什麼大不同之處，然而在實際上仍有一大不同之點，這就是意識上的不同。今日的西歐各國，除義大利外，沒有一個民族是自認爲古羅馬人的後裔，比較最發達的德國，在意識上與其說是羅馬的，無寧說是日耳曼的。然而我們沒有聽說隋唐帝國的支持者，在意識上是鮮卑化的而非漢化的。這種差異，一定是中國民族比較羅馬民族有相當的不同或優勝之點，這是我們治文化史的人所不能忽畧的地方。關於這個問題，我已經略略論過，現在不防再補充說明一下。我以爲中國民族意識之所以能够縣延而且感化異民族，不僅由於在形式上有了儒教的中心信仰，並且由於儒家所保障的家族制度，使中國社會有了基本的組織，雖經多次政治上及民族上的紛亂，這種基本的社會組織始終不會動搖，直到現代工業文明侵入後爲止。我們

中國民族怎樣生存到現在

生在現代的人，當然不會滿意於家族主義的文化和社會制度，然而在當時的時代，如像中國那樣廣大而交通不便的國家，如果單靠政治的力量去維持，如何能維持得久遠？由儒家的家族主義所聯帶產生的觀念和制度，如慎終追遠，孝弟力田，立嫡立長，兄弟均產等主張，都使中國成爲一種平易近人的文化，任何民族都可以了解同接受，漢帝國的帝系因爲有嫡長繼承制的襲位標準，便不至於像羅馬帝室那樣半選舉半世襲的混亂，容易造成一個中心勢力。因爲家族主義的文化雖然範圍較狹，但仍然是一種集團主義的文化，而非個人主義的文化，人民在這種文化陶冶之下容易養成了集團互助的美德，並且也不至因個人主義的過分猖獗而陷於奢侈放縱以致戕賊了民族的精力，如羅馬帝國末年一樣。中國民族的個人主義文化在魏晉之後，對儒家文化起了反動，而老莊思想因之復活，但就是這樣，儒家的家族主義倫理仍在社會間保存有極大潛勢力，並且使一個龐大的鮮卑民族爲之心醉而自甘同化。

從經濟的觀點看，秦漢大帝國的末路似乎也和羅馬帝國的末路一樣，釀成一種貧富的不均，而發生嚴重的社會問題。秦漢豪門大族的虐使奴隸也不下於羅馬的貴

族。王莽社會改革的失敗可以比附於格拉古兄弟之失敗，不過其中仍有很大的不同之點。我們應該明白羅馬帝國的領土並沒有像中國那樣廣大的適於農業的區域，因此一個羅馬公民的生活並不是依靠着農業，而是依靠着向被征服民族的直接掠取，與後代西班牙人之對於美洲相似。因此，羅馬帝國領土與本部的關係，早已就是一種殖民經濟的關係，換言之，便是一種海盜式的生活，直到現在，歐洲人始終不脫這種本色。中國民族則自始就是一種樸實的農民，在中國本部之間，並沒有本土與殖民地的經濟關係，就是對於四方的異族也祇是政治的征服，而並無經濟的掠奪。漢代的讀書人以孝弟力田爲本色，沒有一個仕宦者不是出身於農民，而出身於掠奪式的軍閥，這就是中國和羅馬兩大民族經濟生活的不同之點。因此關係，使這兩個古國的政治形態也因之不同。羅馬人的政治始終是主人對奴隸的關係，而中國人的政治則是家人父子的關係。在黃河流域的中國人，並沒有把江淮巴蜀荆楚當作被征服的奴隸，而羅馬人對於地中海四圍的民族，雖然不像古代其他那些征服者的過分歧視，究竟和義大利人以及義大利半島中的羅馬人不認爲一族，這正是羅馬帝國

中國民族怎樣生存到現在

所以難於真正造成永久偉大統一國家的原因，這也許是地理環境不同的緣故罷。

家族主義對於中國民族的生存還有一個極大的好處，這便是人口的繁殖。中國在漢時代，據正史紀載人口已達到五千四百萬左右，實際當然還不止此數，羅馬帝國的人口始終沒有達此標準，不但爲這帝國主要公民的義大利人數目甚少，就連屬地居民一齊在內也不及此數。因此羅馬的末年不得不仰給於僱傭異民族爲兵，而且一經異民族侵入以後，舊有的羅馬人和希臘人一樣瞬即消滅，中國則縱經五胡之亂，也不會將漢人根本消滅，也不聽說秦漢魏晉時代，必須要僱胡人去打仗。

這種家族主義的社會基礎，就是佛教輸入以後，也不會動搖。儒家的教義，固然不如佛教的精深，能够使上智的人滿足玄想，在節文方面，也不如佛教之燦爛而繁複，以籠罩中流以下的常人，因此儒家不是一種宗教，因爲它不會具備宗教的條件，但儒家所擁護的家族主義，却已經形成一種人事的宗教。我們讀祭義祭法等篇所推論的慎終追遠的精神和祀禮的繁重，可想見其宗教化的程度。世界上任何民族斷不能不受宗教的陶鑄，現代人對於國家的崇拜，階級的崇拜，以及任何一個主義

及偉人的崇拜，也都是一種新式的宗教。家族主義是世界上第一個人化的宗教，明白了這個事實，就可以了解爲什麼中國民族有若干年沒有宗教也能生活到現在的緣故了。

但是家族主義和祖先的崇拜，範圍究竟較狹，中國人那時候還不會應用化家爲國的手段，還不能提出一個以始祖黃帝爲崇拜中心的大家族主義，但整個的民族心靈需要一種普遍的共同信仰，更需要一種超越現實的安慰，這更是家族主義所缺少的，因此佛教的輸入，雖不能消滅了固有的國家宗教，却能補家族主義之不足。近一千年來的中國人民，都是拜祖而兼拜佛的，只有最少數的士大夫，才想去關佛。

隋唐以後的新中國，就在這種血統上的洗禮——胡漢通婚，和文化上的洗禮——儒佛調和，兩種基礎上復興起來。而且這個新中國其世界化的程度比秦漢時代更大更深。當時的長安，一方面是吸收波斯、印度、羅馬、阿剌伯，以及北方游牧民族文化的中心，一方面也是向這些民族以及朝鮮、日本、吐蕃、南詔、南洋等民族方面散布中國文化的中心，在隋唐兩代的努力之下，東亞各民族已經組成一個合

中國民族怎樣生存到現在

作的世界系統，這個東亞的世界系統，中間雖經若干自相紛擾的波折，但在未來的世界問題解決中，東亞各民族仍必須以中國為中心，而造成一種隋唐盛世的東亞國際以進而謀真正世界國際的實現。

印度佛教文化的輸入中國，固然對於理智方面增加許多新的收穫，對於文學藝術也開闢許多新的境界，但對於民族的生存團結方面，却並沒有什麼好的影響，相反地，佛教的輸入，使許多上智有為之士都遁入空門，追求出世的生活，養成一種消極無為的生活態度；使許多中智以下的人，離棄家庭，獨身生活，不勞而食，糜費耗錢，對於民族的生物方面和經濟方面都有莫大的損失。幸而中國民族中如西藏主義，已經深入人心，因此尚不致影響到人口的增殖，但中國的少數民族中如西藏、蒙古等族，則已因喇嘛教的普遍崇拜，而趨向民族自殺的境地了。就是中國的漢民族，也因佛教的影響，在唐宋以後，興起了一種個人主義的思想，這思想在表面上雖仍以儒家自命，實際上已迥與戰國及兩漢儒家相異。先秦兩漢的儒家，中心在家族倫理的建設，其立場是集團的；唐宋而後受佛教洗禮復活以後的新儒家，即所

謂理學，中心在內心生活的修養，其立場是個人的。唐宋以後的新儒家，對於社會和政治的組織方面，除了沿襲舊有的倫理制度以外，並沒有什麼新的貢獻。相反地，中國社會自唐宋以後，日趨散漫，幾乎成了一種無組織的狀態，政治的力量既不足以真正控制這廣大的國家，從王莽、曹操、諸葛亮、以至王安石、張居正等許多儒法合一的政治家的改革，以及柳宗元、李觀、呂祖謙、陳傅良等功利主義思想家的鼓吹，都不曾把中國推進到一個法治的、有機的現代國家地步。社會的力量除了保持家族中心的舊式組織，以及小規模的農村公社的自治組織以外，也更沒有什麼較廣大有力的團結，這種趨勢，使中國民族成爲一個標準無治主義的國家，以致屢受外族的侵襲征服，最後碰到了近百年來的嚴重的國難。

宋明以後的中國，所表現的色彩處處是衰弱狹小，不但不復是東亞的中心，甚至連中國本部都不能完全統治。漢唐時代的中國民族在政治上，文化上的偉大精力早已萎縮殆盡，社會的團結和組織力早已逐漸瓦解，即使不與歐洲的現代文化相遇，必然需要有一番徹底的改變，才能起死回生。歐洲現代文化的輸入，給與了中國

民族一大契機，我們追懷過去祖先的豐功偉業，感傷近一千年來民族精力的破產，深深覺到中國目前已經踏上一個生死關頭，一方面是民族的悲運，一方面是起死回生的偉大前途，這關鍵就在現代的中國對於過去的優點劣點有深刻的認識和徹底改造的決心。（三十一年、六月。）

中國社會之史的發展

要討論這個題目首先有兩個問題應該解決：第一，社會的發展究竟有無一定的軌跡可尋？第二，社會發展的階段應依何標準而劃分？

關於第一個問題，自來社會學及民族學上有正反兩種意見：否認社會發展有一定軌跡的，多以為社會的演化大都出自偶然的原因，而各種文化間的傳播觀摩影響尤大，因此社會的發展本身並無一定必然的軌道，任何演化階段的劃分都不免是一種武斷；相反地，也有許多社會學者堅持社會發展有一定必然的軌道之說。筆者的意思是傾向於後說的。當然，任何一種社會都有特殊的地理、歷史、政治、文化背景，決沒有兩個社會是完全相同的，因此，各種社會之間，並無一定刻板的共同類似軌道，但任何一個社會既然都是由人類所組織而成，則支配人性的法則在任何社會中都可以應用，所以各個社會的發展也必有大致差不多的類似現象。譬如，中國

有封建社會，西洋也有封建社會，其他各民族間無一不曾經過一封建的時代，這能說祇是由於偶然的類似嗎？關於這個問題，牽涉許多理論，我們在此處姑且不必深談。

關於第二個問題，即社會發展的階段究應依何種標準而劃分的問題，在社會學上更有種種的異說：有依人類經濟生活的方式而劃分的，也有依人類精神生活的方式而劃分的，我們於此也不能一一細述，在這裏祇能提出我所認為比較合理的一種分類法。我以為關於社會性質的分類，不能以任何人類一部分的生活為標準，無論是物質生活也好，精神生活也好，都不過是人類所有活動的一方面，以任何一種活動作為中心來說明整個社會的性質、形態和活動，都不免是以偏代全，所得到的祇是片面的印象。每一個社會是一個生活的整體，社會生活猶如個人生活一樣，是多方面的，有精神，也有物質，但這多方面的複雜生活彼此之間必然須有一種相互的關聯，才能够統攝各種複雜的生活使成爲一調整的體系，使各部分的動作得以協調，這樣社會本身才足以當作一個完整的有機體，才可以作為社會學者研究的對象。

因此，要分辨某一社會的性質，必須把握住這一社會的全體關聯之點，即社會結構的形式。決定各時期社會性質的區別的，不是質的變化，也不是量的變化，而是結構形式的變化，即同一社會中個人與個人，階層與階層，及職業與職業間相互的關係的變化。所謂社會結構的變化，其主要意義在於這個結構的全體的重心起了變化。每一個社會結構如果是一個整體的話，則必然有一個重心，而且也祇能有一個重心，這重心便是全部社會結構的精英，重心在某一點，全部的社會結構便形成爲某種一定的形態，我們便可以根據這個社會的重心點，來概括全部社會的性質。所謂社會結構的重心，用通俗的話來講，即是社會的權力所在，每一種社會，總有一種掌握特權的分子，我們也可以叫他做階級，但階級的形成不一定是由於經濟的原因，所享受的特權也不僅限於經濟一項，與其說階級的性質是經濟的，還不如說是政治的更爲切於事實。因爲政治組織是全部社會組織的神經中樞系統，任何階級在政治上佔有特權，即是掌握了全部社會結構的重心，全部社會結構便依其需要而形成特殊的形態，權力階級在掌握了權力之後自然要滿足其本身的經濟利益，但須知

經濟利益的增加不過是人類生活的一方面，在其他方面如智識、文化、信仰、藝術等等利益也同樣必集中於權力階級方面，應權力階級的需要而形成特定的方式。最要緊的還是權力階級之最大欲望在控制權力，永遠把持政治的權力，用以作為支配整個社會生活的工具。所以我們若要了解一個社會的性質，只有從它的全部結構中尋出其重心點（即權力）之所在，而賦予一定的名稱。

單就中國社會之史的發展來看，我們就可以看出，每一個社會史上劃時期的轉變期，實際上就是社會權力發生移轉的時期，從社會權力的移轉，使社會的重心換了方位，因而引起全部社會結構的改變，使我們可以截然指出前一時代和後一時代不同的特徵來。從文化發生以來，中國的原始社會似乎也和其他民族一樣，是從神權社會開始的，這時候全社會結構的重心是在神，而代表神來執行這一特權的便是以事神為專業的祭司階級，這從上古事神之官多於治民之官，及巫史宗祝地位之崇高兩點，可以證明。不過上古時代史料殘缺，我們所有資料僅能從商朝末葉數起，而這已是神權時代漸成尾聲以後的時代，故此推測正確與否，姑不具論。從商朝

武丁以後（西元前十四世紀以後），因甲骨文的發現，以及各種實物及記載的流傳，我們漸有可考的歷史。甲骨文時代的商朝社會，實際已開始封建時代，並非如有些人所說的什麼「奴隸社會」。關於這個問題可以參看胡厚宣先生的甲骨學商史論叢，此處亦不具論。從西周以後，直到春秋禾葉，則顯然是一個封建社會，人所公認，更無問題。所謂封建社會，實際即是一貴族權的社會，權力的重心握於一大批貴族之手，所謂天子或國君，不過是貴族階級的領袖，至於庶人及奴隸，則全是為貴族服役的。社會的全部結構都以貴族階級的生存享受為重心，這種情形，也是治史者所熟知，不必申述。

從戰國以後，封建社會已經大體崩潰，中國的社會從此走入一個新的階段，這階段的特徵是什麼？這階段的時期有多麼長？這就是我們所要討論的中心之點。普通的歷史家，總以為從秦漢以後，二千年中，中國的社會長久停滯在同一階段上，並無變化，直到鴉片戰爭為止。這個說法實在是錯誤的。依我們的看法，中國社會自戰國至東漢末是一個階段，魏晉南北朝到唐初又是一個階段，中唐以後又是一個

階段，三個時期顯然不同。認中國社會自秦漢以後二千年中並無變化者，不但對於這一長時期中歷史的變遷未曾留心，而且也由於胸中先存一成見，以為歷史的演化必然是直綫的，既然沒有進化，便只有停滯不動，而決無向後轉之理。殊不知歷史的演化是有週期性的，魏晉南北朝時代，中國社會確曾逆轉而又開始了第二個封建時代，關於這一點，下文再說。至關於這一時代的特徵，則許多社會史家也未曾把握到要點，總是在「封建社會」、「半封建社會」、「資本主義社會」這幾個名詞中打圈子。其實這一時期的中國社會，顯然與春秋以前不同，如何能謂之為封建社會？又顯然與現代英美的社會不同，如何能謂之為資本主義社會？至於所謂半封建社會以及什麼亞細亞式的東方社會者，其涵義究竟何若？恐怕作者自己也沒有弄清楚。這些社會史家所以左支右絀，弄得自己不能自圓其說者，都是由於執着社會史的分期，必須以經濟關係及生產方式為重心的這一錯誤觀點上，我們如不一定採取這個觀點，自然不會發生上述的困難。如依我們所採取的以全部社會結構的重心所在為時代特徵的這一種分期法，則我們顯然可見，從戰國到東漢，社會的重心已不

在貴族階級之手，代之而起的是一君萬民的專制皇帝及其私屬的官僚。戰國時代，正是這種君權對貴族權鬥爭最激烈的時代，秦國君主對諸公子的鬥爭勝利最早也最徹底，因此在社會進化上爭了先着，而完成統一之功。其他各國，有的始終留滯於封建階段而自取衰亡，如魯衛；有的君權爲貴族權所戰敗，而停滯半途，如楚悼王和趙武靈王。這個新興的君權社會，全部的結構都是以君主個人爲重心，整個社會的財產，物質的，精神的，都認爲是屬於君主個人的私產，君主可以向全體人民徵稅，及要求各種的服役。在君主個人之下，萬民在法律上都是平等，君主個人不能統治整個社會，因此產生一大批的官僚，這些官僚並不是一個特定的階級，而祇是君主的委託人，在另一意義上可以視爲君主的化身。從戰國以後，中國歷史上出現了女后、宦官、外戚這三種人，這是以前的封建時代中所未有的。以前的時代並沒有這三類人，而是這三類人在以前未掌握到權力，爲什麼？因爲這三種人的權力都依附君主個人的權力而存在的，在以前封建社會中，君主個人尙無權力，何況依之而存的這三種人。如果說這三種人也可以叫做封建勢力，這不免是誤解了封建的意

義。其實這三種人的出現，正可以證明封建勢力已爲君主勢力所代替，這三種人才能憑藉中央集權的威力，以盜竊國柄。外戚階級是比較介乎貴族與君權之間的，宦官女后則純乎是君權的副產物。秦始皇的君權最徹底，所以不但「子弟無尺土之階」，封建勢力掃除淨盡，即外戚也不存在。秦王政與呂不韋的鬥爭，以及以前秦昭王與穰侯的鬥爭，都是君主在除滅同姓諸公子之後又打倒異姓外戚的鬥爭，獨有宦官得勢。但秦的改革太快，時代追不上，所以秦亡後封建勢力又一度的迴光返照。秦末之亂，可視爲殘餘的封建勢力對君主專制的一度反動，但代表貴族階級的項羽，畢竟爲代表平民的劉邦所滅，封建社會終於過去了。漢初尙不免對封建舊勢力讓步，而由封異姓諸侯王漸進到封同姓諸侯王，直到七國之變而封建貴族勢力始完全掃除，自此以後，我們就祇聽見有女后、宦官、外戚之禍，而沒有所謂諸侯王了。東漢一朝的歷史是外戚與宦官之爭，亦即是君權與介乎君權及貴族權之間的準貴族階級的鬥爭，結果兩敗俱傷，爲擁兵的軍閥所乘，成爲分裂的局面。但自此以後，外戚這一類人便永遠不成爲中國政治上一種特殊勢力，而宦官之禍，則屢見不鮮，

也可以看出中國的政治社會是往君主集權的路上走的了。

從三國以後，中國歷史上又分裂了整整四百年（一八九——五八九），一般論者多以爲這時代的分裂不過是政治上的分裂，至多也不過因異族入侵而引起中國民族間的接觸和混合，至於一般社會結構則仍然是兩漢之舊。這個說法，是不會明瞭中國歷史的真正性質。東漢以後四百年的長期擾亂，實在並不是一件偶然的事情，並不僅止是政治的或種族的波動所能造成；實在的原因，是秦漢以來所造成的統一帝國，在本質上已走到末路，必然需要有一個新的轉變，猶如封建社會在春秋以後已不能不自行蛻變而走向戰國以後的新興的君權社會一樣，其原因是內在的而非外來的，是本質的而非偶然的。關於這個問題牽涉到歷史哲學的基本理論，本文不能多說。這個緊接封建社會而起的君權社會，戰國是造形期，從秦皇到漢武是完形期，西漢武宣時代是這一期社會發展的最高峰，元成以後便開始下降，直到完全崩潰爲止。西漢東漢在政治上雖是兩朝，但元成以後的西漢在社會的及文化的意義上實密接於東漢，而與武宣以前的西漢相去甚遠。我們只看這一時期的特徵，如儒家思

想之代替法家，如神秘思想之瀰漫於上中下層社會，如新宗教的運動，如懷疑批評思想之漸起，如悲觀厭世乃至出世思想的形成，如政治上的保守主義代替了向外發展的主義，都可以證明這一個大社會已在由成熟而自趨腐爛，最後趨於滅亡。軍閥的內戰和異族的入侵乃是舊社會崩潰時所產生的結果，而不是招致舊社會崩潰的原因，因為在內亂外患未發作以前，一切病象都早已顯露了。

在戰國秦漢以來所形成的君權社會崩潰以後，代之而起的是怎樣一種社會呢？我以為是第二個封建社會。相信歷史演化是直綫論者，決不肯承認歷史還有退化，還能重返到封建時期。但歷史的演化實在是有週期性的，因為歷史發展的本質是有機的生命過程，而一切有機生命的發展都是有週期性的。羅馬帝國時代的君權社會會重返到中古的封建社會，為什麼中國秦漢時代的君權社會不會重返到三國以後的封建社會？關於魏晉南北朝時代中國社會的封建性，其社會經濟的部分已有專著加以說明，其他部分更容易明瞭。單就門閥制度之成立這一點而論，便可證明這一時期的社會實在是一個封建社會，貴族的權力又戰勝了君主的權力，全中國又分裂為

大大小小的若干封建領土，內中包含有流民的堡寨，公卿的莊園，以及寺院的領地，這些封建貴族的勢力並不僅是政治的，而實有其社會的基礎。這種封建貴族的造成也不全由於外患或內亂，並不全是由異族帶來的，因為門閥制度正是漢人所恃以抵抗胡人的社會基礎，可見並非學自胡人。這個門閥社會的勢力一直維持到了唐朝武后專政以後，才漸漸爲白屋公卿的科第制度所摧毀。然而直到唐文宗，還有「我家二百年天子不如崔盧」之歎，可想見封建勢力之根深蒂固了。

不過，我們也須注意，這一期的封建社會乃是緊接着前一期的君權社會而起的，這就是與春秋以前第一期的封建社會之主要不同點。第一期的封建社會（即春秋以前）是繼神權社會而起的，因此掌握這一期社會權力的貴族階級，所要奮力鬥爭的乃是依附神權而生存的一些分子，我們也可以稱之爲神權階級。至於第二期的封建社會（即魏晉南北朝），在其出現以前，雖也有短期的神秘主義流行的時代，與其他同時，雖也有佛道兩教僧侶階級的猖獗和寺觀的成爲社會結構的單位，神權階級與其他階級互爭社會的權力，表現於當時流行的許多爭議，如淘汰沙門，如沙門應

否拜王者，如佛道兩教間的鬥爭，如儒者的排釋老等運動之中；但這時期的主要問題乃是君主與貴族兩種權力如何協調的問題，這個問題却是第一期的封建社會中所沒有的，因為在第一期的封建時代，君權尚無歷史的根據，所以沒有造成與貴族對抗的資格，而在第二期的封建社會裏，則去君權萬能的時代未遠，並且擁護君權理論的漢以後的儒家思想在社會上仍佔勢力（羅馬帝國沒有這一套完整的思想，所以一變為封建社會便不能再完成統一，這是東西社會的大分歧處），君權既有歷史和理論的根據，所以在社會上仍保有殘餘勢力，新興的貴族階級對之也不能不有所顧忌，因此，這一時代的政治社會是君主貴族兩種權力階級取相互協調的態度，君主承認貴族的社會地位及其因襲的政治地位，在社會方面，君主因為朝代的變換無常，並且南北朝時代的多數君主，不是出自寒微，即是來自夷狄，對於固有的社會貴族，不但須加以尊重，且以與之攀附姻戚為榮，北朝來自夷狄，其部落本身即是一封建社會，故封建貴族之把持政權更甚於南朝。所謂九品中正制，即是適應此一時期社會需要而產生的保障貴族參政權利的制度，故在政治上貴族雖不能不因襲君

權時代的歷史傳統，在表面上以用人行政之權歸諸君主，而在實際上則君主並無充分用人行政的自由，因為貴族的社會勢力使他不能不尊重故。

從北周建國以後，封建貴族的集團勢力更形固定，宇文氏的政權完全靠着封建貴族集團的擁護，所謂八柱國，所謂府兵制，所謂均田及租庸調制，都是封建時代的產物。北周隋唐的朝代遞嬗，實際不過是這一個貴族集團內領袖的互嬗，與普通的平民革命意義不同。觀於隋唐兩代興起以後，仍舊引用前朝的舊人，及唐高祖之殺竇建德而赦王世充，都可以證明這種封建意識的力量。這種封建貴族的集團力量，到武后以後才開始破壞，到安史之亂以後才不能復原，到五代之亂才完全崩潰。

從隋朝統一以後，君主才開始敢向貴族權力挑戰，才開始想奪取貴族的政治力量，因此建設科舉考試的制度，但在最初半世紀內，這個制度並沒有多大影響，政權仍舊操於門閥之手，直到武后專政，才有計劃的去登用科第的人才，排斥舊有的門閥，中唐以後這兩種勢力的暗鬥，形成了牛李的黨爭（參看陳寅恪先生隋唐政制史論述稿），這時候也是中國社會進行大規模的蛻變之時，蛻變的結果，舊有的貴

族門閥完全崩潰，重新建立了宋明以後的第二期君權社會。中國的近古史（宋至清），即是第二期君權社會的歷史，這個時代的開端，實在應該從武后專政溯起。從此以後一切政治、經濟、宗教、哲學、文學、藝術都變了，新時代已開始了。

在第一期的封建社會裏，除了掌握社會權力的貴族（包含國君在內）及殘餘的神權分子即巫史宗祝之流此時已變為貴族階級的附庸以外，在社會上尚有三個階級，即士、庶人和奴隸，這三個階級都是屬於社會下層的，他們本身無獨立的存在價值，他們的社會價值是對於貴族而言的。士本是武士，即貴族家庭象養的打手，可以視為貴族權力的一部分，到了封建社會崩潰期，這些人和殘餘的神權階級及沒落的小貴族結合在一處，而構成了新興的自由的知識階級，入戰國時代，他們馬上變成了君主專制的工具，和他們祖先之效忠於貴族一樣。這一個階級在以後第一期（秦漢）和第二期（唐宋元明清）的君權社會裏，都扮演極重要的角色。但因為這一個階級自始至終，僅握有智識的權力，而未握有物質的權力，故在社會中始終必須依賴他一階級而生存，不能自己成為社會的重心。因為他們掌握智識的權力，所以

任何權力階級離不開他們，在任何時代都可以生存；因為他們沒有掌握物質的權力，所以進退不能自由，而必得受僱於他人。在封建時代，他們受僱於貴族，而成爲家臣；在君權時代，他們受僱於君主，而成爲官僚；在近代歐美的工業社會裏，他們亦受僱於資本家，而成爲技術人才。他們握有權力的鑰匙而不知或不能自用，故達則爲社會的權力階級供驅使，窮則亦不過獨善其身，做做隱士，或發點牢騷式的清議而已。但在中國史上前後兩度長期的君權社會裏，這一階級的影響卻是不可忽視的。所謂庶人，在封建時代又依其操業分爲農工商三等，但也都是貴族的附庸，並無獨立的地位。到了封建崩潰以後，庶人開始解放爲自由的平民，其中極少一部分人也爬上了知識階級和大商人的高位，但大多數的平民，卻因爲自由兼併的結果，更淪於悲慘的境地。在君權社會成立以後，因爲必須靠這一般人工作以維持其權力的緣故，自然也有時採用寬惠的政策，但事實上卻常是知識階級憑藉君主的權力造成官僚的法定身份，以剝削平民，在經濟方面便形成了官僚資本主義。因爲中國的君權社會時期特別長，不似西歐社會的短暫，故官僚資本在社會上所顯的作用也

特別重大，這是治中國社會史者所應該特別注意的地方。如果祇拿西歐社會的一套成例來做底本，則很難發現官僚資本這一重要的事實，因為西歐的封建社會結束得晚，而民主社會又開始得早，除了十七八世紀的法國以外，其餘各國君權社會的時期幾乎看不見，有幾個國家是在現代獨裁制的形式下才恢復了君權。所以拿西洋的尺子來量度中國社會，是永遠看不到真相的。平民在這種君主及其官僚的剝削之下，有的漸漸失去了最低限度的生活權利，便不得不鋌而走險，化爲中國社會史上另一種重要勢力的流寇。這流寇也是中國社會史上的特產，在西歐社會中很少見的，其原因與上述官僚之少見於西歐社會者正同。中國歷史上除了前後兩期封建社會以外，其餘凡統一的君權時代，其亂亡主因除外患以外莫不由於流寇，西漢末的赤眉、銅馬，東漢末的黃巾，隋末的李密、竇建德，唐末的黃巢，北宋末的方臘、楊么，元末的白蓮教，明末的闖、獻，清季的髮、捻，其來源和影響都差不多。但這種流寇勢力本身並無固定的任何基礎（精神的或物質的），祇能起破壞的消極作用，更不能產生積極作用。偶爾有一兩個流寇，如劉邦、朱元璋之類，爬上了政治社會

的最高峯，他們即時便必須和知識階級妥協（雖仍不時侮辱士人），自身沿襲社會的傳統而變成君主，並擁護君權的那一套儀式和理論；如果不知與知識階級妥協的，如洪楊，則即時爲知識階級與舊君權所結合的勢力所打倒。此例證之於近代西洋各國的平民革命史，也並無例外。

中國社會史上還有另外一個特殊的勢力，就是割據地方的軍閥，近來一般人好稱軍閥爲封建勢力，其實軍閥割據與封建時代的擁有封土的諸侯貴族，性質根本不同。封建時代的諸侯貴族，其封土及一切爵號權力均自封主合法授與，並非以武力取得；每一個受封的貴族祇對他的直接封主有法定的服役納貢義務，並不與最高的中央政權發生關係；封建貴族彼此之間各有一定的合法疆界，並不需要互相兼併；封建貴族在其領地以內，所有土地和人民都是屬於他的財產，不承認人民有私有的土地權和獨立的身份權。凡此種種，都是封建社會的特質，而中國歷史上的軍閥並無此種特質，所以軍閥決非封建勢力，而祇是比較小的專制勢力，即是許多化身的小皇帝。這是君權社會中的產物，而決非封建社會中的產物。除了中唐時代的河北

藩鎮以外（河北藩鎮自安史的統一失敗以後，才收斂了兼併的野心），歷史上每一個時代的軍閥，無人不想兼弱攻昧，以造成統一的局面，這便是君權專制意識而非封建意識的明證。說軍閥是封建勢力，猶如說秦漢至明清的中國社會都是封建社會一樣，都是一種錯誤。

從鴉片戰爭以後，中國社會受西洋文化的影響起了劇烈的變動，直到如今尚未停止，變動的前途如何？未可預料。但我們可以說，直到如今中國社會尚未脫離宋明以來的狀態，支配社會的仍是一班官僚。今天中國的社會問題與歐美工業先進國不同，歐美的問題，是怎樣防止一部分擁有資產的平民過分掌握社會權力的問題，故需要用國家統制的政策，來使財富及權力分配得均；中國的問題則在如何防止官僚階級的利用權力來偷取財富，國家的統制干涉適足以增長官僚的勢力，故必須採取相當時期的自由政策，以扶助平民的力量，使之長成。

今後中國社會的正當發展途徑應該如何呢？我以為應該把社會權力從官僚手中解放出來，交付與平民，但這平民卻不可以蹈歐美的覆轍，使重心移在握有財富者

的方面，而應當是使握有知識的知識羣衆，和握有生產力的生產羣衆，結合起來，構成一個主要力量，以作爲社會結構的重心。知識而脫離生產，便流爲官僚，生產而脫離知識，便流爲流氓，官僚與流氓，是過去中國社會的兩大害，今後決不可仍讓其復活。正當的知識階級和生產民衆的結合，是最理想的社會制度，今後需要我們努力。這個原則，不但可適用於中國，也可適用於今後的世界，觀於今後科學技術之改變世界的重要性，我們可以相信這個時代之遲早要到來！（三十四年、六月。）

日本民族的人格分析

四年以前，我在四川省動員委員會訓練班上曾講演日本問題，我認爲日本的國民性質由數種複雜的因素所構成，以致演成今日矛盾衝突的現象，不但使四鄰國家備受其害，而日本民族本身也同樣受害無窮，後來本此見地，寫成「人生的悲劇與國際的悲劇」一文，在那篇文章裏，我說道：

「人生一悲劇也。悲劇產生之原因曰矛盾，人生之矛盾有二：一曰內在的矛盾，即內心自我人格之分化與衝突是也；一曰外在的矛盾，即人與人間之利害情感的衝突是也。國際亦一悲劇也。悲劇之產生原因亦曰矛盾，國際之矛盾亦有二：一曰內在的矛盾，即一國集團人格之分化與衝突是也；一曰外在的矛盾，即國家與國家間之利害情感的衝突是也。此二悲劇者——人生的與國際的——爲產生一切世間相糾紛之總原因，一切文學藝術之所描寫者此，一切哲學宗教之所探索者此，一切社

會科學之所討論者此，然求其能深探此二問題之根柢而予以正確的解答者殆少。吾人以炯眼觀之，此二問題實通爲一問題，且均可以正確之科學觀點解答之，此正確之科學觀點爲何？曰「生物史觀」而已。

『依生物史觀之立場觀之，此二問題實一問題也：人生者國際之縮影也，國際者人生之擴大也。人有人格，國亦有國格，人格非一單純之物，國格亦非一單純之物，世人不知心理解析之術者，誤以人格爲單純的，統一的，一成不變的，因是發生對於人格的誤解，結果對於人生內在的矛盾與衝突，遂無法加以解釋。自心理解析之術興，然後人知所謂人格實非一統一單純而一成不變之物，人格時時在變動之中，時時在矛盾之中，亦即時時在衝突之中。偉大的文學家，如莎士比亞之流，能抓住此點，故其作品能深入人生之堂奧，歷百世而不失其光芒。一切悲劇文學所描寫者多在此點。所謂靈肉之衝突，天人之交戰，皆不過描寫此種境地之一名詞而已。國格亦然，生物史觀者以民族性爲支配一切歷史動態之總動因，所謂民族性亦即本文之所謂國格，然所謂民族性或國格者，亦決非單純的，統一的，一成不變之物

苟民族性而始終單純不變，則國際問題早可以簡單化，一切政法科學亦早可以簡單化，無奈國格之爲物並不如此，惟其時時在矛盾之中，時時在衝突之中，故演爲世界問題，遂愈糾紛而不可究詰。研究生物史觀者，必須了解民族性並非一固定而單純不變之物，始能了解歷史之真相，亦猶研究心理學者，必須了解人格與自我並非固定而單純不變之物，始能了解人生之真相也。

「……一國之國格與國民性，實由其先天的國族氣質與後天的歷史文化環境及自然環境逐漸養育而成，當其既成之後，固可以爲左右國家民族社會之主動力，在其未成之先，實不能不受遺傳與環境之支配。即其既成之後，生物遺傳與自然環境之影響，固可以國民性之力加以修改，然歷史文化環境之影響則愈陷愈深，無法自拔，何則？所謂國格與國民性者，其本身卽一國家歷史文化環境之抽象的綜合的代表，國民性與一國家之歷史文化環境本身實爲一物，卽由歷史文化環境造成國民性，又由國民性改造歷史文化環境，自相薰習，自相演變，無始時亦無終境，說爲既成與未成，猶不過權宜之名詞耳。

『惟其如此，所以一國之國格與夫國民性亦非一固定不變之物，蓋歷史文化之環境固無時不在遷流變化之中者也。因此，研究一國之國民性與夫國格者，不能但注意於其一時表面之現象，尤不能視爲絕對固定之物，必須了解其內在的複雜性，尤當了解其歷史的背景。任何民族不能斬斷其過去歷史所背負之痕跡，歷史文化愈長者，其國民性愈加複雜。吾人處於列國競爭之世，一國政策之樹立，不能不以並世其他國家之動態爲對象，故研究他國之國情遂爲立國於二十世紀者最重要之任務。國情根於國性，不了解他國之國民性者，即無法真正了解他國之國情，然研究一國之國民性而不能以心理解析之術馭之，則猶未能爲真知國性者也。』

我所以不憚繁長來引上面的幾段話，爲得是免去重新解釋何以須用心理解析的方法去研究一國國民性的理由。而下面對於日本國民性的分析，也正是應用這一原理。

我在那篇文章的後段，又曾說道：

『吾人研究日本之歷史與文化，則可知今日之日本實爲四種性質不同之文化階

段所雜湊而成。其一爲原始之神道教，依生物史觀分期之原理判之，厥爲家族社會之遺物；其二爲源平以來之封建武家勢力，其代表物爲武士道精神，依生物史觀分期之原理判之，厥爲部族社會之遺物；其三爲隋唐以來輸入之中國儒家文化，依生物史觀分期之原理判之，是爲民族社會之產物；其四爲明治維新以來，由歐洲輸入之近代國家思想，依生物史觀分期之原理判之，是爲國族社會之產物。……」

底下試依這種原理，把日本社會的矛盾形態解析一下：

構成現代日本民族文化的第一個有力因素，是原始的神道教崇拜。世界任何民族在原始時代皆經過一多神崇拜的時代，日本亦然，此本無足異。所異者，是這種原始的信仰到二十世紀的今天，還在日本大多數國民乃至其有力的支配者軍人中間，發生極大的勢力，這却是日本的獨特之點。神道崇拜是家族社會的產物，其來源即從原始各家族的祖神演化而來。現代日本軍閥自稱其國爲「神國日本」，這種說法來源甚古，豐臣秀吉在天正十五年（一五八七）放逐長崎的天主教徒，令上即有「日本爲神國之域，傳授基督教之邪法實屬不合」的話。三國志魏志倭傳記倭女王

卑瀾呼（似即神功皇后）亦有「事鬼道，能惑衆」之說。北畠親房的「神皇正統記」，亦有「大日本爲神國，自天祖開創基業，日神傳授垂統，此爲我國所獨享，異朝所未有，此所以謂之神國。」日本的神也和其他各民族原始時代的神一樣，最初是象徵各種自然界的勢力，例如天照大御神是象徵太陽，月讀命是象徵月，素盞鳴尊是象徵風，大山津見神是象徵山之類，這些神當初原是從圖騰主義起來的。所謂圖騰主義就是將人與人以外的東西使之發生血屬方面關係的概念，這正是家族社會時代應有的產物。日本民族在原始時代是由許多分立的家族及氏族構成的，每一個家族各有其崇拜的祖神，每一個家族都自認是出於某一種自然界神靈的後裔，這些家族的首領，小者稱爲「家上」或「氏上」，大者稱爲「君」。依照古事記和日本書紀兩種舊籍中關於神話的傳說，如胸形君一族奉多紀理比賣命等三女神爲祖神，瓊女君一族奉天宇受賣命爲祖神之類。後來由許多小家族聯合而爲較大的氏族，又由氏族聯合而爲氏族羣，就成爲日本史上所謂諸國（國即邦之意），許多小國又聯合而成一大國，其共同的首領稱爲「大君」（Yamato），這就是日本天皇的起源。

，天皇一家的祖神是天照大御神。日本古史自稱天地初闢之時，有神曰天之御中主神，次爲高皇產靈神，次爲神皇產靈神，此三神爲造化之主，傳七世至伊弉諾尊、伊弉册尊夫婦，皆居高天原，是爲神世七代。伊弉諾尊夫婦奉天神詔，始下居大八洲，卽日本，二神長子名大日靈貴，卽天照大御神，治高天原；次爲月夜見尊，治夜食國；次爲素盞鳴尊，治滄海原，天照大御神養素盞鳴尊之子天忍穗耳尊爲子，使降下方，治豐葦原之瑞穗國，天忍穗耳尊有子曰瓊瓊杵尊，生有聖德，奉天照大尊神命代其父統治下方，降居筑紫，傳三世，至若御毛沼命，卽神武天皇，始入人代，爲日本皇室的始祖，故稱爲天孫系統。日本書紀上說，天照大御神命瓊瓊杵尊下降治世之時，曾告之曰：

『葦原千五百秋之穗國，是我子孫可王之之地也，宜爾皇孫，就而治焉；行矣，寶祚之隆，當與天壤無窮者矣。』

由此可見日本皇室最初也和其他家族一樣，各有其所奉之祖神而自稱爲神裔，以後遂有「皇別」、「神別」、「蕃別」之分。皇別是從天照大御神的系統分出來

的，就是後世稱爲臣(One)或真人(Maheto)的，也就是與皇室有血統關係的諸族。神別是和天孫瓊杵尊降臨同時，或在此以前占據日本諸多氏族，雖與皇別同種，卻非近親，八百萬神爲大方神別，有天津神派和國津神派二階級，前者與天孫同種，後者異種，後世稱爲「連」(Muragi)或朝臣(Asomi)的，都是神別。蕃別則如熊襲或蝦夷之類，是與日本統治的大和民族異種的原始先入日本的土著民族。

像這樣的神人同格的神話，在世界任何民族原始時代都會經發現過。如希臘民族即自稱爲神裔，其神話的演變和家族祖神崇拜的情形極相類。所異者，是其他民族早已拋棄這種神話時代而進入於其他更高的階段，而日本民族的受神話支配，却有二千六百年之久，至今仍留滯於此極端幼稚的階段，與南洋土人及非洲黑人同其落伍，這不能不說是受了島國交通不便，文化觀摩較少之賜。

依照社會演化的通例，家族社會經過之後，繼起者應該就是部族社會的階段，而封建國家的興起，就是部族社會發展的最高階段，但日本社會的發展却沒有完全照着這個軌道。在神道教時代的末期，部族割據的形勢本已造成，但尚未等到進化

到封建國家的成立，就已經越過了這個階段而成立了大一統的民族國家，展開了平安奈良時代的文化。到了室町幕府瓦解以後，反又退化到封建時代，一直到明治維新才中止，這種反常的現象，當然是由於中國文化的平空插入，而日本現代的矛盾悲劇也就種因於此。

日本社會如同其他民族的社會一樣，最原始的社會組織單位是家族，其首領名曰家上，所謂家者，是以血統為主，構成團體，占居於某一地方，亦有收容其他份子作為其家族之一員者，名為「家之子」(Yatsko)；由家族的有機集合而成氏族，其首領曰氏上；由氏族的有機集合而成氏族羣，在日本名之為郡，後亦稱爲國，其首領稱君或公，如水沼君、宗像君、阿太君、佐佐木山公之類。到了這個時候，日本已演化到部族社會的初期。所謂郡或國者，就是許多原始的部落，而其中部落較大，勢力較強的天孫部落，即被承認爲共主，是爲天皇之起源。日本建國號稱爲紀元前六六〇年，實則自神武至景行之十代天皇，俱爲後代史家偽造，其真正建國年代，當在紀元後二百年左右，即東漢末年，與高句麗、百濟、新羅之建國約略同

時。卽至此時，始踏入部族社會階段，而有了名義上的共主天皇。但卽在當時，日本也尚未形成一真正的國家，各地部落會長的勢力尙大，可以直接對外交涉，如東漢光武時向中國入貢被封爲倭奴國王者，據日本史家考爲九州會長，三國時代向曹魏入貢，被封爲親魏倭王的女王卑彌呼，日本史家也認爲係九州之邪馬臺女王國，直到宋武帝永初二年（四二一年）倭王讚入貢中國，累代受宋封贈，始爲大和朝廷無疑。故謂日本建國在四世紀左右，比較可靠。

當時日本的社會情形，因爲史籍簡陋，無從深考，但大致不出部族社會形態是無疑的，與我國夏商時代的社會情形大體相類。自此直到大化革新（六四五）以前，日本的社會仍然是一個部族社會形態。大化革新的結果，把全國的土地從各部落會長及僧侶手中奪過來收爲國有，解放農奴，分全國爲若干郡縣，廢除各部落的私兵而建立國軍，悉收人民兵器納之國庫，所有這一切都是打破部族割據的勢力而實行中央集權的政策，在表面上看來，日本經此一改革，已由部族社會初期（尙未進至封建階段）一躍而進至民族社會階段，這當然是受了隋唐以來中國文化輸入的影響。

響。但事實上社會演進有一定的步驟，不是用人爲的力量就能夠一躍而越過的。即在大化革新當時，已不能不遷就貴族諸侯的勢力，一面雖下詔放免臣連伴造等私有之人民，收其私有土地爲國有，一面仍不能不別賜食封或布帛以爲報償，不過三十年，到清見原朝廷時代，就已有一部分恢復古制，慢慢地政權入於外戚藤原氏之手，天慶之亂（九三九）以後，平源兩家興起，封建形勢遂又造成，實際上日本社會始終未越過部族社會時代，大化革新雖用人爲的力量想扭轉時代，但結果仍不過曇花一現而已。

在這一千年的部族社會階段中，產生了武士道的封建精神，雖佛教徒也受此影響，日本獨特的淨土真宗和日蓮宗，就是這種部族文化的代表。

日本在紀元四世紀左右，雖已有共主天皇，政治的中心已經成立，但文化程度甚低，連文字也沒有，三國六朝以後，中國的儒教文化和印度的佛教文化經過朝鮮半島輸入日本，隋唐以後，遣唐使屢次西渡，日本的學生和僧侶留學中國者絡繹不絕，且仿照中國文字創製了片假名和平假名，日本所有用文字記載的古史，如古事

記、日本書紀之類，在此時代才出現，因此在這些古史裏所表現的日本開國事蹟，自不免有一部分係受中國文化影響而僞裝的。中國文化自秦漢以後，即已結束了部族社會的封建政治而踏入了民族社會的帝國時代，日本受此影響，故大化革新以後的一切改革都是仿照民族社會的形態，這種形態自源平亂後中斷了數百年，到德川幕府成立後始又復活。因此中國的儒教文化在日本社會中也發生一部分作用，而成爲日本文化構成的主要要素之一。不過這種文化因爲與日本的社會進步程度相去較遠，因此不能爲一般國民所普遍接受，祇流行於比較有智識的上流社會之間，根基既然不深，所以一遇反動，仍然不免烟消雲散。

至於佛教文化在日本的發展情形又與此不同。佛教因爲是一種宗教的性質，與日本原始的神道教比較接近，易於流行。但在輸入之初，也費過一番周折。佛教的正式輸入，據日本史家考證爲欽明天皇元年（五三九），當時百濟王遣使來獻佛像佛經，朝臣之中即分迎拒兩派，保守派的物部尾輿、中臣鎌子等主張拒絕，而進步派的蘇我稻目主張接受，結果天皇將佛像賜與稻目，令其自由供奉。以後蘇我氏得

勢，佛教信仰始經政府承認，但在民間仍與固有神道思想時起衝突。佛教徒爲適應當時環境起見，始提倡一種「神佛融合」的混合運動，例如以天照大神爲大毗盧遮那佛顯現於日本，而高唱「本地垂跡」之說。弘法大師亦宣稱高野山的丹生大明神喜保護佛教，以圖神佛的調和。以後到元仁元年（一二二四）親鸞上人開淨土真宗，公開食肉娶妻，實際上就是將佛教完全日本化了，神道化了，僅存佛教的外表而已。建長五年（一二五三）日蓮上人又創了日蓮宗，高唱日本國家正是在釋迦豫言的五百歲的末法時代，日蓮生於武士文化中心的關東，故其教義充分代表日本封建時代的精神，以「日本之柱」、「日本之眼目」、「日本之大船」自命，他的教義不是個人的，而頗富於法西斯的色彩。藤原時代的末期（十一二世紀），諸佛寺更私養甲兵，時常爭鬥，興福延歷諸寺最盛。延歷寺僧兇暴，世稱爲「山法師」，白河天皇嘗歎曰：『天下不從朕命者，惟鴨河之水，雙陸之采，與山法師而已。』由此可見當時的佛教無論在教義方面或事實方面都已經封建化了。所以儒教與佛教在日本的發展情形是不相同的。佛教因爲已完全日本化，所以雖屬外來的文化，而不

能認爲係另一獨立的因素。

日本的部族封建政治，經過鎌倉室町兩幕府的統治，到戰國時代（十六世紀）而達於極點。織田信長、豐臣秀吉的相繼興起，逐漸掃平羣雄，而樹立統一的規模，到德川幕府成立，日本纔開始向民族社會階段邁進。德川幕府採取種種方法，減削當時割據各地的大名（諸侯）的勢力。凡贊助德川氏者，稱爲「普代大名」，其他則稱爲「外樣大名」，普代大名常常受幕府的密令監視外樣大名的行動，所有大名的眷屬及其部下武士，必須在江戶居住，對外實行鎖國政策，以防止大名與外國勾結謀奪政權。在此種意義之下，獎勵儒教的中國文化，乃是當然的趨勢。

就是如此，日本的部族社會殘餘勢力仍未能肅清，到鎖國政策打破之後，遂又燃起了藩閥與幕府的衝突，德川幕府終於失敗。從此以後，藩閥出身的藩士們在明治維新的旗幟之下，又變相復活了封建的勢力，而其具體的代表便是以軍部帷幄上奏權爲特色的日本獨有的憲法。

明治維新的內幕，實際就是封建諸侯反抗幕府集權的一種運動。明治的討服德

川氏，全賴薩長諸閥，故維新之後，諸藩雖奉還版籍，實行統一，但中央政權已隱操於藩士之手。維新不久即因征韓論的衝突而起了西鄉隆盛之亂。西鄉代表的是薩閥的勢力。叛亂雖平，而朝中的藩閥勢力並未減殺，因此所制定的憲法仍然以保障封建勢力爲主，而其具體的代表便是軍部。維新七十年來日本的政治史，實際就是舊有的封建勢力和新興的財閥勢力的長期鬥爭史，前者的代表爲軍部，後者的代表爲政黨，但後者的勢力始終未能勝過前者，所以內閣的組織始終操於與軍部有關係的政客軍人之手，而真正政黨的內閣祇有原敬、濱口兩次，而兩人又皆遇刺身死。由此可見日本的政治勢力始終操於封建餘孽之手，六十年來毫未減殺。九一八事變是封建部族勢力與新興的立憲政黨勢力鬥爭的最後階段，鬥爭的結果，政黨一敗塗地，封建勢力遂完全復活。這十年來日本的法西斯運動實際就是封建部族勢力復活的運動，到去年政黨解散，東條內閣出現而達於頂點。

由此看來，我們可以說日本自四世紀以後一直到現在，始終未脫部族社會的階段，這一階段的文化主潮就是封建思想和武士道精神，此外還有三個潛流，一個是

家族社會殘留下的神道思想，在封建軍人和下層民衆中還保留着相當力量；一個是中國傳入的儒教思想，這是民族社會的產物，在六世紀到十一世紀，曾以人爲的力，量促進日本的開化，但其影響僅及於上流社會，不久反動即起。德川幕府時代又經一次人爲的提倡，對明治維新前的尊王討幕運動會有相當貢獻。但其實德川時代的日本儒家也已經封建化，當時的儒者如山鹿素行、山崎闇齋之流，已經把武士道的精神輸入儒教，德川義直的「禮儀寶典」更把儒教與日本固有的神道合流，王學之盛行於日本，也是這個緣故，因為陽明之學本來有點武士道的意味。明治維新以後，儒教的勢力日漸消失，到今天可以說只存於少數老師宿儒間了。還有一個便是從西洋輸入的現代國家主義思想，這是民族社會的產物，明治維新以來，表面上似乎這種思想已經成功，實際上却仍勝不過封建的勢力。九一八以來，名爲日本帝國的向外發展，實際則皇室與民衆的勢力日減，而封建軍閥的勢力日盛一日，今天的東條內閣如果對外能確保其勝利，則東條幕府之出現不過是時日問題，而分布中國及其他佔領區的軍人，也已經各自形成割據的勢力，如關東軍、華北軍、華中軍之類

日本民族的人格分析

，實際就是薩長土肥藩閥的復活。日本要想征服東亞，但日本軍人却將日本帝國仍舊支解了，恢復了封建的形態。

日本社會內部向前發展的生命力並不願日本長此留滯於部族封建的落伍狀態，世界的大勢和日本民衆的覺悟勢力也不許封建勢力長此猖獗，時代是不能倒轉的，因此兩者間的鬥爭衝突只有日深一日。二十年來許多爲民主思想犧牲的日本政治家，如原敬、濱口雄幸、犬養毅、乃至尾崎行雄之流，都是這個矛盾衝突下的殉難者，二二六、五一五種種事變，都是日本民族人格分裂後所產生的悲劇。在目前雖然日本的部族封建勢力已獲得壓倒的勢力，但這個時代決不會長久的，時代的巨輪決不許日本社會長此留滯於此種落伍的階段，害人又害了自己。有一天，日本的民主勢力總會抬頭，日本民主革命的爆發，封建軍閥勢力的徹底掃除，一個新興的民主革命政權的成功，用大刀闊斧的恐怖手段，毫不留情地清掃軍閥的殘餘力量，這時代已不遠了。東亞真正和平的基礎就建立在這個上面（三一、五、一八。）