



胡繩全書

第一卷 (上)



胡繩全書

第一卷（上）

人 民 出 版 社



胡繩全書

趙樸初題





1985 年



作者小传

胡绳 原姓项，祖籍浙江钱塘。1918年1月11日生于江苏苏州。1934—1935年北京大学哲学系肄业。1935年下半年起在上海一面自学，一面写作，同时参加中共党组织领导的文化工作，并投身于爱国救亡运动。抗日战争开始后到武汉。1938年1月加入中国共产党。以后几年中，先后在武汉、襄樊、重庆、香港工作，主编和编辑多种报刊，并在这些地方参与党在文化方面的领导机构的工作。1942年又到重庆，在党的机关报新华日报社工作，直到抗日战争胜利。1946年至1948年，先后在上海、香港工作。1948年10月离开香港，辗转进入河北省平山县解放区，在中共中央宣传部工作。1949年参加第一届人民政协，为社会科学界代表团成员之一。中华人民共和国建立后，在政务院出版总署、中共中央宣传部、中共中央党校、中共中央政治研究室、红旗杂志社等机构工作。“文化大革命”中遭受迫害，被撤销一切职务，停止工作。1973年后渐渐恢复工作。1982年起任中共中央党史研究室主任。1985年起任中国社会科学院院长。他是中共第十二届中央委员（1982—1987），第四、五届全国人大常委会委员（1975—1983），第七、八届全国政协副主席（1988年起）。

胡绳从青年时代起就致力于马克思主义理论的宣传和哲学、历史、文化思想等方面的研究及写作。他在抗日战争时期和解放战



争时期,在中华人民共和国成立以后的各时期,除了某些特殊的年份外,在报纸、刊物上发表了大量的论文和其他文章,还发表了一些在哲学和历史学方面的著作。他的著述在知识青年中,在学术界、文化界中,在社会上起了很广泛的影响,是文化普及、学术研究和思想教育的宝贵财富。



《胡绳全书》前言

这套书称为《胡绳全书》而不是“全集”。《全集》应该点滴不漏、无所不包地把一个人的全部作品编在里边。坦率地说,出这样的《全集》,作者自认不配。《全书》也不是《选集》,《选集》应该把一个人的著作的精华编在里边。如果是出作者的《选集》,其篇幅不可能像现在的《全书》这样大。

这里所谓《全书》,是界于《全集》和《选集》之间的一种文集,比较完全地反映了作者一生的写作生活的一种集子。

《胡绳全书》包括作者从 1935 年起 60 年间的大部分作品。按照作者的意见,没有收入 1935 年以前发表过的文章,并将现在还能收集到的 1935 年以后的文章淘汰了一部分。

《全书》共分六卷,有几卷有上下册,一共是九册。

第一卷到第三卷是文集,把历年发表在报纸刊物上的文章编辑而成。第一卷分上下册,收的是 1935—1948 年的文章,也就是中华人民共和国成立以前的时期。第



二卷收的是 1949—1961 年的文章。第三卷分上下册,收的是 1979 年以后,也就是在实行改革开放政策以后的时期的文章,这一卷到 1996 年。在作者有生之年可能还会加上一些文章,但也不可能很多了。

第四卷到第六卷可以叫作专集,就是把原来出版过单行本的书收集在一起。第四卷中主要包含几种哲学方面的书。第五、第六卷包含了几种历史方面的书。第六卷所收的《从鸦片战争到五四运动》这部著作篇幅较大,所以分为上下两册。这些专著有几种在成书前曾以单篇发表在报刊上,也有几种虽单篇发表过,但在当时没有印成书。由作者主编和参与编写的专著没有收入。

在各卷的卷首都有作者写的引言及序言、前言,对卷中的内容作了作者认为必要的说明。

编辑这部《全书》得到白小麦同志的帮助,没有他的帮助,这部书是出不来的。选编中的缺点则要由作者自己负责。人民出版社乐于出版这部书并为它的出版出了很多力,是值得感谢的。



《胡绳全书》总目

第一卷 文集一(1935—1948)

第一辑 思想文化评论(1936—1948)

第二辑 史事评论(1939—1948)

第三辑 时事政治评论(1946—1948)

第四辑 杂 文(1935—1947)

第二卷 文集二(1949—1966)

第一辑 (1949—1953)

第二辑 (1954—1956)

第三辑 (1957—1961)

第三卷 文集三(1979—1996)

第一辑 政 论

第二辑 史事评论

第三辑 论 学

第四辑 先贤和故友

第五辑 短 文

第四卷 专著一(哲学卷)

新哲学的人生观(1937)

哲学漫谈(1937)



辩证法唯物论入门(1938)

思想方法(1940)

中国问题讲话(1946)

怎样搞通思想方法(1948)

第五卷 专著二(历史卷)

二千年间(1946)

帝国主义与中国政治(1948)

孙中山革命奋斗小史(1948)

中国近代史提纲(1960)

附录 太平天国革命运动

第六卷 专著三(历史卷)

从鸦片战争到五四运动(1981)



胡绳重要论著年表

年 份	题 目	见《全书》内
1937 年	新哲学的人生观	第四卷
1937 年	哲学漫谈	第四卷
1937 年	胡适论	第一卷第一辑
1937 年	论近两年来的思想和文化	第一卷第一辑
1938 年	辩证法唯物论入门	第四卷
1940 年	思想方法	第四卷
1940 年	谈思想与思想自由	第一卷第一辑
1940 年	论英雄与英雄主义	第一卷第一辑
1941 年	论反理性主义的逆流	第一卷第一辑
1942 年	评冯友兰著《新世训》	第一卷第一辑
1942 年	论卓别林	第一卷第四辑
1943 年	评冯友兰著《新事论》	第一卷第一辑
1943 年	“无穷的远方，无数的人们， 都和我有关”	第一卷第四辑
1943 年	论“诚”	第一卷第一辑
1944 年	评钱穆著《文化与教育》	第一卷第一辑



- | | | |
|-------|----------------------|--------|
| 1944年 | 论历史研究和现实问题的
关联 | 第一卷第一辑 |
| 1945年 | 论所谓“毕其功于一役” | 第一卷第一辑 |
| 1946年 | 二千年间 | 第五卷 |
| 1946年 | 中国问题讲话 | 第四卷 |
| 1946年 | 论发展生产力 | 第一卷第一辑 |
| 1946年 | 一年来人民努力的成就 | 第一卷第三辑 |
| 1946年 | 制宪不如散会 | 第一卷第三辑 |
| 1947年 | 论自由主义在中国 | 第一卷第一辑 |
| 1947年 | 要民主就要“造反” | 第一卷第三辑 |
| 1948年 | 帝国主义与中国政治 | 第五卷 |
| 1948年 | 孙中山革命奋斗小史 | 第五卷 |
| 1948年 | 怎样搞通思想方法 | 第四卷 |
| 1948年 | 路是怎样铺成的 | 第一卷第三辑 |
| 1948年 | 鲁迅思想发展的道路 | 第一卷第一辑 |
| 1949年 | 五四运动的历史意义 | 第二卷第一辑 |
| 1949年 | 太平天国与资本主义外国的
关系 | 第二卷第一辑 |
| 1950年 | “为什么?” | 第二卷第一辑 |
| 1950年 | 立场与方法 | 第二卷第一辑 |
| 1951年 | 爱我们的祖国 | 第二卷第一辑 |
| 1951年 | 纪念太平天国革命百周年 | 第二卷第一辑 |
| 1952年 | 马克思主义辩证法的科学性
和革命性 | 第二卷第一辑 |



- | | | |
|-------|----------------------|--------|
| 1954年 | 中国近代历史的分期问题 | 第二卷第二辑 |
| 1954年 | 邹韬奋同志一生的工作和斗争 | 第二卷第二辑 |
| 1955年 | 论胡适派腐朽的资产阶级人生观 | 第二卷第二辑 |
| 1955年 | 中国近代史学习绪论 | 第二卷第二辑 |
| 1955年 | 唯心主义是科学的敌人 | 第二卷第二辑 |
| 1956年 | 向列宁学习怎样进行思想斗争 | 第二卷第二辑 |
| 1956年 | 社会历史的研究怎样成为科学 | 第二卷第二辑 |
| 1957年 | 关于哲学史的研究 | 第二卷第三辑 |
| 1958年 | 西方资产阶级社会学输入中国的意义 | 第二卷第三辑 |
| 1960年 | 中国近代史提纲 | 第五卷 |
| 1961年 | 在学术研究中坚持百花齐放、百家争鸣的方针 | 第二卷第三辑 |
| 1979年 | 论五四新文化运动中的民主和科学 | 第三卷第二辑 |
| 1981年 | 从鸦片战争到五四运动 | 第六卷 |
| 1981年 | 关于中国近代史研究的若干问题 | 第三卷第三辑 |
| 1981年 | 辛亥革命的历史意义 | 第三卷第二辑 |
| 1981年 | 辛亥革命中的反帝、民主、工 | |



	业化问题	第三卷第二辑
1983年	马克思主义和中国国情	第三卷第一辑
1985年	研究方法和叙述方法	第三卷第五辑
1985年	在孙中山研究述评国际学术 讨论会结束时说的话第	第三卷第三辑
1985年	关于加强社会科学研究的几 个问题	第三卷第三辑
1986年	艾思奇走出的第一步	第三卷第四辑
1986年	谈哲学社会科学在社会主义 历史时期的重要作用	第三卷第三辑
1987年	为什么中国不能走资本主义 道路	第三卷第一辑
1987年	谈党史学习中的几个问题	第三卷第三辑
1987年	忆家英同志二三事	第三卷第四辑
1988年	维护党的团结的楷模周恩来	第三卷第四辑
1988年	社会科学面临的形势和任务	第三卷第三辑
1988年	怀念侯外庐同志	第三卷第四辑
1989年	“五四”和反封建	第三卷第二辑
1989年	中华人民共和国成立四十周年	第三卷第二辑
1990年	纪念鸦片战争一百五十周年	第三卷第二辑
1990年	关于近代中国与世界的几个 问题	第三卷第一辑
1991年	论中国的改革和开放	第三卷第一辑
1992年	坚持党的基本路线不动摇	第三卷第一辑



- | | | |
|-------|---|--------|
| 1992年 | 纪念郭沫若诞辰一百周年 | 第三卷第四辑 |
| 1993年 | 毛泽东一生所做的两件大事
附：对《毛泽东一生所做的两件大事》一文的几点说明 | 第三卷第一辑 |
| 1993年 | 纪念著名史学家顾颉刚先生 | 第三卷第四辑 |
| 1994年 | 什么是社会主义，如何建设社会主义？ | 第三卷第一辑 |
| 1994年 | 党的十一届三中全会的历史意义 | 第三卷第三辑 |
| 1994年 | 马克思主义是发展的理论 | 第三卷第一辑 |
| 1996年 | 从党的历史看中国共产党是伟大、光荣、正确的党 | 第三卷第一辑 |
| 1996年 | 中国在二十一世纪世界上的作用 | 第三卷第一辑 |



第一卷引言

第一卷包括我在1949年以前的文章。

我曾在1988年编成《胡绳文集(1935—1948)》一书,由重庆出版社在1990年10月出版。本卷以这本文集为基础增补了十几篇短文。1988年我为这本文集写的自序仍保留在卷首。

在抗日战争胜利后一年1946年,我在上海把抗战期间写的文章编了几个文集,交付出版,那就是《理性与自由》、《在重庆雾中》、《思想方法和读书方法》。这几个集子中的大部分或一部分已收入《全书》的这一卷中。在抗战中期,1940年在重庆,我还编过一本小的文集,叫《夜读散记》,但未能出版,因国民党的出版物审查机构把送审的原稿扣留了。这本原稿在全国解放后一直保留在南京的第二历史档案馆内。1994年我参观档案馆,馆中同志把这本原稿提供给我,于是在1996年才在北京印出这本迟出了五十几年的书。这本书中的多数文章也已收入《全书》的这一卷。

在1949年前的十几年中,我还写过一些小书及系列文章,它们现编入《全书》的第四卷和第五卷。编入第四卷的是《新哲学的人生观》、《哲学漫谈》、《辩证法唯物论入门》、《思想方法》、《中国问题讲话》、《怎样搞通思想方法》,编入第五卷的是《二千年间》、《帝国主义与中国政治》、《孙中山革命奋斗小史》。

1995年11月8日



第一卷引言二

问：胡绳同志，最近我们看到了《胡绳全集（1935—1948）》。这本书收有170篇文章，70多万字。根据时间推算，这些文章是您在18岁到30岁时写的。您能不能谈一谈，为什么您能在这样年轻时就写出这么多文章？

答：我在30岁以前写的文章，实际上还不止这些。我在编辑这本文集的时候，把收集到的文间选择出大约一半，编在这个集子里面。其他还有些文章已经收集不到，而且大多我也不想收集了。在那些年代里，我还写过、出版过六七本专题的书。在那时期，我写的东西可以说是相当多的。

为什么要写这么多？主要由于客观的需要。那时是抗日战争、解放战争时期，客观上确有许多问题、许多现象使人心神不安，使人苦恼，使人激奋，需要思考，需要评论。而且也有些报纸、杂志要我写文章。我当时虽然有些别的工作，但主要工作就是为报纸、杂志写文章。

问：那么胡老，请问您是怎样开始写作的？

答：要说开始写作，那么我和其他所有的人一样，最初的写作就是在小学、中学的作文课上。但我在学生时已经开始写作文课以外的文章。记得在初中时候曾和两个同学一起，把个人写的文章誊写出来，订在一起传阅。到了高中，我还和一些同学办壁报。那一



年是1933年，正是马克思逝世50周年，我们为纪念马克思出了一期壁报。至于说把文章用铅字排印出来，除了给学校的校刊和作为中不投寄到沉重杂志上的文章以外，我开始在报刊上发表文章是在1934年。那时我搞稿给《中华日报》的一个叫“动向”的副刊。这个副刊是左翼作家聂绀弩编辑的。当时我并不认识聂绀弩，他发表了我这个高中学生投寄去的一些小文章。这些文章现在我都没有再去找寻了。在鲁迅先生的《花边文学》中有一篇《汉字和拉丁化》的文章里面提到胡绳，他指出我在《走上实践的路去》一文中的说法是不恰当的。那时鲁迅先生在“动向”上发表了不少文章，不过用的是笔名，我并不知道这是鲁迅先生的文章。虽然我开始写文章在报刊发表是在1934年，但是收在这个文麻里的最早一篇文章却是在1935年写的。

问：你在集子里收的最早一篇文章是哪一篇呢？

答：我这个文集里按文章性质分了四个部分，也就是四辑。每一辑里的文章，按照时间顺序排列。最早的一篇文章是第四辑“杂文”中的第一篇。这篇文章题目叫《报复》，那是1935年我在大学一年级时写的（我只在大学读了一年）。文章的末尾还记明是“3月16日晚在北平图书馆”，那就是在北海旁的图书馆。对这篇文章也可以简单说几句话。我本来已经忘记了这篇文章。但是有一次偶然看到1927年到1936年的《新文学大系》（杂文卷）中收入了《报复》这篇文章。这篇文章当时是投寄给上海由曹聚仁主编的《芒种》杂志的。我很佩服杂文卷的编者丁景唐同志，他竟然这样勤于爬罗剔抉，注意到了这篇短文。因为《新文学大系》选登了这一篇文章，就使我有勇气把我在20岁以前写的这篇文章收入这本文集里。

问：那么，您在20岁以前写的文章，在文集里还收了多少篇呢？



答：我在1938年1月满20岁。所以1936、1937年写的文章都是20岁以前写的。在这个集子中大概有十四五篇，当然只占极小部分。这十几篇里多数是收在“思想文化评论”这一辑里的。对这些文章我想就其中的两篇说一说。一篇是《胡适论》。那时我参与办一个名叫《新学识》的杂志。这个杂志起先叫《生活知识》，被国民党当局查禁了。改名《新知识》，又被禁，然后才改成《新学识》。参加办杂志的有一位搞戏剧的张庚同志他和我商量，想在这个刊物上搞点新的栏目，于是我们就设立了一个人物专栏。张庚写了一篇《梅兰芳论》，我写了一篇《胡适论》。这篇《胡适论》写在1937年抗日战争开始以前。后来在50年代开展批判胡适运动时，有人找出了这篇文章。有的同志觉得这篇对胡适的评论还是比较公允的。附带说一下，在我的这个文集里面涉及胡适的文章有好多篇。在1946年7月胡适从国外回来，准备担任北京大学校长时，我还写了一篇对他表示欢迎的文章（即《新文化运动的根、枝叶和所需要的阳光》）。胡适在回国后，参加了国民党一党包办的“国民大会”，而且从蒋介石手里接受什么宪法草案。我于是写了一篇很尖锐的批评文章，这就是“时事政治评论”中《制宪不如散会》这一篇。后来胡适又向学生说什么“理未易明，善未易察”，我忍不住又写了篇短文加以驳斥，即“杂文”辑中的《理未易明么？》。

现在回过来还是说1937年我写的另一篇文章《我对于现阶段中国思想的意见》。这篇的题目不大引人注目。当时，在《新学识》杂志上，我的一个朋友写了一篇文章，认为既然要抗战，各方面都有抗日的共同要求，那么就不必再有什么各派、各种思想的区别。他的说法是要大家都“把各种主义中的高远理想暂时搁起，而共趋于民族解放之途”，因此他主张“思想的统一”，而且要由政府来统一思想，“消除人民思想的纷争”。我看了这篇文章，认为这个意见



是错误的，就写了《我对于现阶段中国思想的意见》。我认为，在抗日这个共同大目标上应该求得一致，但是这并不妨碍各派不同思想的存在，而且要容许各种思想相互争论。我在文章中说：一定要各派思想都在抗敌救亡的大目标下自由地发展，这样才能保证中国思想的活泼的发展和光明的未来。这些话当然是针对想用一种错误的思想来实行统一的国民党而说的。因此我也就不能不反对写上述文章的那位朋友。我记得当时我这篇文章发表以后，在参加这个杂志的一些同志聚会座谈的时候，还有人指责我对自己的朋友提出批评是不对的。现在看来，我以为我的这篇文章的基本论点是站得住的。当时正是从10年内战转入抗日统一战线的时候，在进步人士中间不免由于误解统一战线而产生某种糊涂观点。我这篇文章提出的论点可能是有意义的。我记得，夏征农同志在抗战开始时选编出版的一本关于思想文化问题的文集中曾收入这篇文章。附带说一下，我在1937年虽然提出和那位朋友不同的意见，但他是个很好的同志。我们以后还曾一起参加地下党的组织生活，合作得很好。他就是已经逝世的经济学家狄超白同志。

问：你曾出过《理性与自由》论文集。有些研究抗日战争时期的思想发展的书，提到这本集子中的文章。不知道这些文章是不是都收入这本文集中了？

答：《理性与自由》是1946年出版的一本思想文化评论集。这些文章大部分都收入现在这本文集中的第一辑“思想文化评论”中了。但是，这一辑比那一本论文集集中的文章多得多。刚才提到的在抗日战争开始前的那些文章，都没有收入《理性与自由》这本集子中。

“思想文化评论”这一辑，也许可以说是我这本文集中的最重要的一部分。在这里我评论了当时存在着的各派的思想、若干家的



学说。用现在的话来说，我参加了当时的百家争鸣。在当时的历史条件下，马克思主义处于被压迫的地位。马克思主义者参加百家争鸣，不可能采用打棍子、戴帽子的简单的方法（如果用了也没有任何效果），而只能具体地进行分析，认真地讲清道理。记得在10年前，我在美国遇到一位从台湾出来的学者，他不是马克思主义者。他对我说，他对于我评论钱穆的文章很感兴趣，曾经在台湾复制了这篇文章，并在朋友间传阅。最近有个朋友看了我的文集的第一辑以后，表示欣赏这些文章，并且引用禅家公案的话“有理不在高声”加以赞许。他的意思大概就是说，这些批评文章不是靠放大嗓门、虚张声势来压倒人。这些文章难免有缺点，有失误之处，但如果在写法上还有点可取之处，恐怕超不过这位朋友的说法。

问：您刚才说，第一辑“思想文化评论”是这本集子的主要部分，但我们对第二辑“史事评论”和其他两辑的文章也很感兴趣。我想问您，为什么在第三辑“时事政治评论”中只收了1946年到1948年的文章？是不是在这以前您没有写过这方面的文章？

答：在1946年以前，我在一些报纸和杂志上已经发表过不少有关时事政治评论的文章。但是那些文章比较零碎，我觉得已经没有保留的价值，不会引起现在读者的兴趣了。但我对1946年以后写的这些评论文章有点偏爱。1946年到1948年是中国经历着剧烈的巨大的荡的时期，从抗日战争后的和谈转为大规模的内战。我们党先是按照人民的意愿努力争取和平民主的局面，进行自卫战争，然后由于客观局热的发展，转入团结全国人民用革命战争来把旧中国改造成新中国。在这样一个关键时期，局势发展迅猛，各方面的情况变化很快，出现了极其错综复杂的形势。这是决定中国命运的一个重大时期，对于写时事政治评论的人，可以说是千载难逢的时机。当时又有上海的几个进步刊物，包括柯灵、唐弢主编的《周



报》，马叙伦、郑振铎主编的《民主》，黎澍等编辑的《文萃》，需要我写文章。后来到了香港，也有《群众》杂志和其他一些杂志需要我写文章。因此，我在这个时期，陆续地跟着时势的变化写了一系列的文章。虽然局限于当时的见闻，也难免有不足之处，但这些文章集在一起，也许能让人比较系统地看到那个时期的政治形势的发展。因为这些评论文章带有身历其境的人的感情，并且涉及一些生动的细节，我觉得现在的读者看这些文章，可能比看事后对这个时期的论述更有一种亲切感。所以这本文集在“时事政治评论”这一辑中，特别收集了这3年的文章。

问：那么，您能不能再谈谈您文集里的最后一辑“杂文”？按篇数说，这一辑的文章最多。

答：这一辑的篇数确实最多。但是，按篇幅说，却不是最多的一辑。因为这里面大多数都是很短的文章。我在这本文集的序言里说，这一辑中的文章有一些可以说属于文学界赋予特定含义的杂文，例如这一辑的第一篇《报复》。其他许多文章可以说是属于随笔、杂感、短小的散文、短小的论文等。这一辑涉及的内容也很广，有对当时国内政治社会现象的评论，也有涉及国际政治的评论和涉及文化艺术问题的评论。甚至我还写了篇对于电影大师卓别林的评论，这样的题目是我以后再也没有涉及过的。我之所以把这些文章收集在一起，因为我觉得这些文章从各个侧面多少反映了那个时代。那个时代是中华民族和中国人民正在经历着严重的苦难，并且进行着艰苦奋斗的时代，也是对于光明的明天充满着希望的时代。

问：最后我还想请教胡老一个超出您的文集范围的问题。在中国近代文化界、著作界里30岁以前已有著作问世，编成文集的有没有先例呢？



答：这样的先例很多。试举文学界最突出的例子：郭沫若在30岁前出版诗集《女神》，曹禺在24岁发表《雷雨》，他们的这些作品已成为中国现代文学史上的经典作品，我是望尘莫及的。至于出版文集，据我现在想到的，梁漱溟曾印过《漱溟卅前文录》。近代中国的学者，年轻时著作丰富，且有巨大影响的，我想应该首推梁启超。梁启超生于1873年，他在参加戊戌变法时只25岁，那时他已经发表不少引起世人注意的文章。从《饮冰室合集》可以看到，他在30岁以前所写的专著和论文，方面之广、数量之多是惊人的。他的青年时期的论文当时已编辑出版，广为流传，而且影响了一代人的思想。从这方面说，在近代著作界中，恐怕是没有人能比得上梁启超的。

这篇访谈录由姜千里同志记录整理。原载《读书》1991年第9期，9月10日出版。《胡绳文集（1935—1948）》由重庆出版社于1990年7月出版。



《胡绳文集(1935—1948)》自序

本书书名表明,收入书中的文章都是作者在1949年以前写的。1949年对于中国的命运,是划时代的转折点;对于生活和工作在那个时期的每个人来说,都不能不具有分水岭的意义。

本书选录的文章都曾在1935年到1948年间在各种报刊上发表过。1935、1936年是抗日战争的前夕,在这以前,虽然我已发表过一些文章,但那些是更为幼稚的习作。1948年10月,我离开香港,辗转到华北解放区,而于1949年2月进入刚解放的北平。所以,在新旧中国大决战的最后几个月中,我没有再写什么文章。这14年中,我除了在香港先后居住过两次(共约两年半)外,其余时间都在国民党统治区内。这些文章一部分是发表于党在国民党统治区公开出版的机关报刊(《新华日报》、《群众》)上,其他都是在受党领导和影响的进步报刊上发表的。这些文章的措辞和写法不能不照顾到当时所处的历史环境,也要照顾到各个刊物的身份。在抗日战争时期,国民党统治区和香港官方都对报刊的原稿实行严格的审查制度,从本书所收的有些文章中还可看到审查官所留下的痕迹。

全书分为四个部分。

第一部分,即第一辑,称为“思想文化评论”,共收文30篇。其中,1940年到1945年写的若干篇曾编入1946年在上海出版的一



本名为《理性与自由》的论文集中。可以说,这一辑的内容,总的说来,贯串着的主题就是在马克思主义立场上捍卫理性和自由。这一辑的文章中,至少有一两篇文章的内容超出思想文化评论的范围,但所论述的问题仍和这个主题有联系。

本书第二辑“史事评论”中,除一篇在1940年发表的为鸦片战争一百周年写的文章外,其余6篇都是在1946年到1948年间所写。在1946年我曾出版过《二千年间》一书。1948年,又出了《帝国主义与中国政治》一书。这两本属于史事评论的书,和其他我所写过的小册子一样,均未收入本书。作者写这几篇史实评论,是认真地探索历史,但在当时发表也的确在不同程度上具有现实的政治评论性质。

第三辑是“时事政治评论”。在那十几年中,适应于我所参加的报纸刊物的需要,写了不少时事政治的评论。这里只收了在解放战争时期所写的一些较有连续性的文章。1946年6月到9月,我在上海为马叙伦、郑振铎二先生主编的《民主周刊》每期写一篇《时事述评》(用李岱青的笔名)。9月19日起,又为黎澍同志等编的《文萃》周刊几乎每周写一篇评论(用公孙求之等笔名),直到1947年初。从这两个刊物上发表的文章中选出了22篇,再加上1946年在上海其他刊物上,1947年至1948年在香港发表的10篇文章,就构成了这一辑。这些在当时所写的评论也许能使读者得到些比事后的历史叙述更亲切的感受。

以上三辑,都是按文章内容分类的。第四辑却有点不同。这一辑称为“杂文”,共收入文章101篇。其中多数是不足千字的短文。在中国近代文学中,“杂文”是被赋予特定含意的一种文体。收入本辑的文章,有些也许可算是这种含意的杂文,但有些则说不上。这一辑之称为杂文,不过是杂七杂八的文章之意而已。其内容是杂七



杂八的,其文体也是杂七杂八的。

把这些旧文章编集出版,有什么意义呢?作者自己不能对此说什么。我要说的只是,产生这些文章的时期是中华民族在极端苦难中进行复杂的战斗和抱着明天的希望的时期。这些文章当然不能全面地但是从某些侧面反映了那个时期的面貌。这些文章既有那个时期的特色,也有那个时期文化产物的弱点。这些文章表现着生活在那个时期的一个年轻写作者的特色,当然也带有一个年轻写作者的弱点。

记得在1960年左右的时候,我曾偶然重读十几年前自己写的一篇文章,觉得还有点意思,但又觉得不满意,于是就动手来加以修改。改了两页后,发现每一段落都改了不少。这样改出来后,到底算是什么时候写的文章呢?于是,我放弃了这种愚蠢的做法。现在编的这个集子,就采取了对原文不改动的原则。除了错别字外,个别处做了修改的也只限于句子不通、事实材料错误的地方。但也许还有这类应该改而没有改的。引用的文字多数经过核对。每篇文章之后都注明了最初发表的时间和报刊名称,如果原署名是笔名,也都一一注明。

这本书之所以能编出来,还有一段故事。在那令人回想起来就痛心的“文化大革命”中,我处于“受审查”的地位,曾被勒令“交待”过去写过些什么文章。我说,要把文章篇名都讲出来,这不可能。于是我就凭记忆把发表过的文章的报刊名称和我所用的笔名列举出来,告诉他们。不料,他们居然花了一番工夫,找到我所举出的报刊,为我历年的文章编出了一个不算完整的目录。这份目录,在“文化大革命”结束时又居然落到了我的手里。这大概可以说是我从这场灾难中得到的意外的收获。

几年前,我的一个老朋友孙洁人同志离休了。他知道我有这样



一份目录,就向我建议,由他根据这个目录把文章收集起来。他用了两三年时间,把这些文章找全了,而且还补充了一些。这就为编辑这本书造成了可能性。

在编辑这本书的过程中,除了孙洁人同志外,还得到殷国秀、白小麦、孙立峰等同志的鼓励和帮助。

在1935年到1948年间,我除了在上海、武汉、香港等地外,住在重庆的时间较久。收入这个集子的文章,很多是在重庆写的。重庆出版社愿意出版这本书,这是我要表示感谢的。

1988年10月



目 录

作者小传	1
《胡绳全书》前言	3
《胡绳全书》总目	5
胡绳重要论著年表	7
第一卷引言	13
第一卷引言二	15
《胡绳文集(1935-1948)》自序	23

上 册

第 一 辑

思想文化评论(1936—1948)

评《给青年的十二封信》(1936年)	3
胡适论(1937年)	10
——对于胡适的思想方法及其实际应用之一考察	
论青年思想的独立(1937年)	20
——读《青年思想独立宣言》后	
我对于现阶段中国思想的意见(1937年)	25
“五四”运动论(1937年)	30



论近两年来的思想和文化(1937年)	43
谈理性主义(1937年)	59
读《哲学与政治》(1937年)	63
战争与文化(1940年)	67
——为抗战三周年纪念而作	
谈思想与思想自由(1940年)	73
论英雄与英雄主义(1940年)	84
论反理性主义的逆流(1941年)	92
纷歧错杂的思想在何处(1941年)	101
目前思想斗争的方向(1941年)	110
评冯友兰著《新世训》(1942年)	117
一个唯心论者的文化观(1942年)	146
——评贺麟先生著《近代唯心论简释》	
怎样结合书本知识和实际经验(1942年)	153
评冯友兰著《新事论》(1943年)	163
这就算是批评么(1943年)	179
论“诚”(1943年)	193
评钱穆著《文化与教育》(1944年)	209
什么是世界文化的危机(1944年)	231
是圣人还是骗子(1944年)	248
——论唯心论在实际中的表现	
论历史研究和现实问题的关联(1944年)	263
——从钱穆先生的《国史大纲引论》中评历史研究中的复古倾向	
论所谓“毕其功于一役”(1945年)	278
论发展生产力(1946年)	292
新文化的方向和途径(1946年)	305



——抗战时期的文化运动的回顾

新文化运动的根、枝叶和所需要的阳光(1946年)	313
--------------------------------	-----

——为欢迎胡适之先生回国而作

论自由主义在中国(1947年)	321
-----------------------	-----

关于知识分子问题(1948年)	334
-----------------------	-----

鲁迅思想发展的道路(1948年)	348
------------------------	-----

对中国文化学术的意见(1948年)	367
-------------------------	-----

第 二 辑**史事评论(1939—1948)**

论鸦片战争(1939年)	379
--------------------	-----

——中国历史转变点的研究

辛亥革命前知识分子和群众的结合(1946年)	407
------------------------------	-----

辛亥革命旧事(1946、1947年)	418
--------------------------	-----

康有为与戊戌维新(1948年)	430
-----------------------	-----

梁启超及其保皇自由主义(1948年)	444
--------------------------	-----

洪秀全和冯云山(1948年)	461
----------------------	-----

——他们怎样开创太平天国革命运动

马克思主义与近代中国社会思想发展概观(1948年)	476
---------------------------------	-----

下 册**第 三 辑****时事政治评论(1946—1948)**

释和、战、拖(1946年)	499
---------------------	-----

中国不该是一个战场(1946年)	506
------------------------	-----



一年来人民努力的成就(1946年)	512
——为抗战结束一周年而作	
“坏政府”必须改组(1946年)	520
剥夺他们的武器(1946年)	527
面对着内战与分裂的深渊(1946年)	533
五人会议是如何产生的(1946年)	539
究竟是什么(1946年)	545
五人小组流产以后(1946年)	550
放眼看战场(1946年)	556
和平商谈走入绝境(1946年)	566
真打和假谈(1946年)	573
全面破裂能否挽救(1946年)	579
破裂的局面已经出现(1946年)	585
和平商谈中的“距离”(1946年)	594
从议场到战场(1946年)	602
我们面对着一颗计时炸弹(1946年)	610
十一月八日的新花样(1946年)	617
“国大”开幕以后(1946年)	625
论“第三方面”(1946年)	631
制宪不如散会(1946年)	638
当宪法公布的时候(1947年)	645
如何实现真正的和平(1947年)	653
迎向爱国民主运动的新时期(1947年)	663
从学生运动中所看到的(1947年)	672
要民主就要“造反”(1947年)	678
不再幻想,不再上当(1947年)	689



路是怎样铺成的(1948年)	695
——一年来政治形势的总结	
关于“第三条道路”的破产(1948年)	704
美蒋导演下的一种政治运动(1948年)	711
透视南京伪国大(1948年)	718
怎样认识新政协的号召(1948年)	727

第 四 辑

杂文(1935—1947)

报复(1935年)	735
鸦片、开矿、田赋等(1935年)	739
帮闲的学者(1935年)	741
论客的丑脸谱(1936年)	743
最后的笑(1936年)	746
肃清悲观,建立自信(1937年)	749
新的中国人与新的中国(1939年)	753
——为抗战二周年纪念作	
平凡的英雄主义(1939年)	761
认识中国(1939年)	763
学习鲁迅的文体(1939年)	765
夜读散记(十三则)(1939、1940年)	767
新年致词(1940年)	790
论向前看与向后看(1940年)	793
论发展的两个前途(1940年)	798
二月偶记(1940年)	(803)
谈学习(1940年)	805



诗与真实(1940年)	807
论谣言攻势(1940年)	810
由纪念“五四”想到思想自由(1940年)	815
怎样继续生活下去(1940年)	820
学与思(1940年)	824
疲劳与麻木(1940年)	826
——“社会象”之一	
“没办法”(1940年)	832
关于谣言(1940年)	834
辞旧迎新(1941年)	837
“为仇者所快”(1941年)	839
报销主义(1941年)	841
审查官的文化观(1941年)	843
“在监人”的自由(1941年)	845
悼许地山先生(1941年)	847
谈“全盘西化”(1941年)	849
人的改造(1941年)	851
马列主义使人谦虚(1942年)	854
不守“规则”的英雄(1942年)	856
真理的爱(1942年)	858
工厂矿穴中的战士(1942年)	860
赛珍珠的话(1942年)	862
老实是科学的态度(1942年)	864
论卓别林(1942年)	866
何以读书人少(1942年)	872
何为科学(1943年)	874



做更强的人(1943年)	876
希特勒还没有死(1943年)	878
“死魂灵”(1943年)	880
爱与憎(1943年)	882
入世与出世(1943年)	884
科学研究的態度(1943年)	886
中国的声音(1943年)	888
献给音乐节	
黑影(1943年)	890
墙(1943年)	892
科学与民主(1943年)	894
潘麟的漂流(1943年)	896
民主与诚实(1943年)	898
墨索里尼和马志尼(1943年)	900
向西挺进(1943年)	902
科学不是招牌(1943年)	904
“无穷的远方,无数的人们,都和我有关”(1943年)	907
读《且介亭杂文》的笔记,用以纪念鲁迅先生逝世七周年	
感激与祝贺(1943年)	912
寿叶圣陶先生	
从学习说起(1944年)	914
读《儒林外史》(1944年)	916
保卫“五四”(1944年)	918
历史可以捏造么(1944年)	921
谈陋规(1944年)	925
“理想中的中国新文艺”(1944年)	927



记梦(1944年)	929
纳粹是胜利者么(1944年)	932
不要上纳粹宣传者的当(1944年)	934
天是怎样亮的(1944年)	936
阿Q的幻境(1944年)	938
在全世界到处都是胜利的时候(1944年)	940
——“九一八”十三周年纪念有感	
变(1944年)	942
再没有可退的地方了(1944年)	944
韬奋先生的道路(1944年)	946
谈规矩(1944年)	948
史事札记(1944年)	950
血不是白流的(1944年)	955
人民的力量决定一切(1944年)	957
民主主义是生命的活力(1944年)	959
法西斯的末路(1944年)	962
混与狠(1944年)	964
感情的麻醉剂(1944年)	966
两种读书人(1945年)	968
争民主的战士永生(1945年)	970
——纪念蔡元培先生	
言语和武器(1945年)	974
怎样做“读书笔记”(1945年)	976
是不是代用品呢(1945年)	983
正视农村中的黑暗(1945年)	985
谈破落户(1945年)	987



梦的制造者(1945年)	989
一种文章的读法(1945年)	991
隔膜(1945年)	994
红十字(1945年)	996
人民的胜利(1945年)	998
为中国民族的新时代的 开始而欢呼(1945年)	1000
快活的人和不快活的人(1945年)	1002
“秘密”电台(1945年)	1004
关于出版物的审查制度(1945年)	1006
勿给日本强盗当宣传员(1945年)	1008
反共新术(1945年)	1010
忠臣和好人(1946年)	1012
“理未易明”么(1947年)	1015
“新”从何处来(1947年)	1018
帮忙与帮闲(1947年)	1023
读秋白遗文(1947年)	1026
当一个朝代覆灭时(1947年)	1033
中国非袁不可吗(1947年)	1037

· 辛亥革命所得到的一个教训



第 一 辑

思想文化评论

(1936—1948)



评《给青年的十二封信》

—

朱光潜的《给青年的十二封信》最初是在《一般》杂志上陆续刊载,1929年又印成单行本出版,有过极广大的读者群。单行本的销数,据《开明书店十周年纪念特刊》中所报告,有5万本以上,是该店出版的销路最好的书之一。销数既在5万以上,读过这书的青年的数目恐怕更要大了,而且这书中如《谈动》、《谈作文》等文是常常发现在各种中学国文课本中间的。但是对于这一本在青年中间保有这样广大影响的书,却似乎至今还没有过一篇严正的批评文章,这不能不说是遗憾的事。

打着教育青年的幌子,却在青年中间散播不健康的,甚至有毒素的言论,这样的书在市场上委实有不少。进步的通俗化运动就应该负起清扫这种错误理论的任务来。所以,这本《给青年的十二封信》,虽然可以说是已经“过时”,在目前对于青年的思想和行动已不能起很大的作用,但是我们还是不应该忽视它。现在我来把这本书中间的思想做一个简单的分析和批评,总不会是毫无意义的事吧?

首先我们应该想一想,为什么这一本充满浅薄的温情主义,廉价的玩世逃世的主张的书会在1928—1929年那时代那样地被青



年所热烈地接受？我们知道，这书出版的时候正是大革命的直后时期，整个的社会和思想界都陷入了动乱的、恐怖的情况中间。许多在失败中间感到幻灭的小所有者，许多不能顽强地禁受实践的锻炼的青年，一时都彷徨着无路可走。正在这时候，有一个作家住在“海外”（见夏丐尊序），悠悠然地用轻快的笔调，漫谈着人生中的“静”的趣味，“十字街头”“嘈杂”的可厌，“摆脱”一切“行吾之所安”的愉快……这正如对于当时的“烦躁”的青年思想的一剂凉药，无怪乎要一时非常风行起来了。

二

在大革命的直后的时期，一般的青年的烦闷可说是已经到了极点。这烦闷自然决不是“闻鸡生气，见月伤心”那样的浅薄的感伤，而是有着深刻的社会意义的：它是经济的、思想的、政治的……这种种烦闷普泛在青年——特别是小所有者的知识青年中间，是没有一个人能够加以忽视的。写《给青年的十二封信》的朱先生当然也看到了，但是他却抹煞了产生这种种烦闷的社会原因，只是说：“我只觉得忧来无方，不但人莫知之，连我自己也莫明其妙”（《谈动》）；又说：“愁生于郁，解愁的方法在泄；郁由于静止，求泄的方法在动。”（同上）这样就算是把现代青年的烦闷解释掉了，于是他便向青年忠告道：“朋友，闲愁最苦！愁来愁去，人生还是那么样一个人生，世界也还是那么样一个世界。假如把自己看得伟大，你对于烦恼，当有‘不屑’的看待；假如把自己看得渺小，你对于烦恼当有‘不值得’的看待；我劝你多打网球，多弹钢琴，多栽花，多搬砖弄瓦。假如你不欢喜这些玩艺儿，你就谈谈笑笑，跑跑跳跳，也是好的。”（同上）现代青年真有那么工夫来“闲愁”么？在朱先生的意



思中，似乎青年的烦闷是主观地产生的，又要加以“不屑”或“不值得”的看待，就可使它消灭掉了。自然我们并不主张青年应该“愁来愁去”，恰恰相反，我们以为青年应该积极地从事于改造“人生”和“世界”的事业，来消除一己的烦恼。朱先生的那服治“闲愁”的药看来是只好送给饱食终日的老爷少爷，深闺里面的小姐少奶奶去应用的！

在《十二封信》中，有一封信是论“情”和“理”的冲突的。的确，在动乱的社会中间，一般青年，因为小所有者的阶层性的限制，便在生活 and 思想中产生了许多矛盾；若是只拿感情和理智的冲突来解释这样的矛盾固然还只是皮相的，究竟也可以多少说明了一点了。但是我们看朱先生是怎样地解决“情”与“理”的矛盾的：他的结论是“情感的生活胜于理智的生活……理智的生活只是片面的生活。理智没有多大能力去支配情感，纵使理智能分配情感，而理胜于情的生活和文化都不是理想的。”（《谈情与理》）其实我们知道当一个社会阶层在历史上占有进步的地位的时候，它的情感和理智是一致的；只有在这阶层感到了没落的恐怖，在理智上已经找不到任何的出路，它才要高抬出个人主义的情感做恣意的活动（例如德意的法西斯运动便可说是无理智的）；但是在没落中间奋起，企图追随新的阶层向光明去的人，那必然要扬弃过去时代所残留下来的情感，在理智的锻炼和生活的实践中造成新的情感——和新的生活、新的理智一致的情感。明白了这些，我们就不但可以明白朱光潜高唱情感生活的原由，而且也可以解释在朱先生文中所说的在十八世纪以后，哲学和心理学上的反理智主义的社会根据了。（在朱先生发表《情与理》这封信的当时，有一次情感和理智的辩论，这场“公案”现在也无需来给以详细的清算。我们固然不赞成朱先生所主张的生活应受情感支配，但也决不同意张东荪和杜亚泉



所说的生活应受理智支配的主张。总之，抽象地提出情感和理智来，想在生活中间强调某一方面，丢弃另一方面都是错误的见解。）

事实上，朱先生对于青年的矛盾和烦恼根本不知道其“症原”和“症情”，那当然是开不出一张合意的方子来的。于是他在无法中间便只得向青年宣说“解脱”的道理了（《谈解脱》）。他引了黑格尔的“凡悲剧都生于两理想的冲突”的主张，而以为解决的方法便是单纯地舍弃冲突的某一方面。其实在黑格尔哲学中，矛盾的解决是向着更高阶段的发展，这便是黑格尔哲学中的革命的方面。但是一到庸俗的学者手里，矛盾的解决却成了消极的“逃世”，成了佛家所说的“解脱”的同义语了。我们青年不是天上的神而是地上的人，我们不能不执着于世间的一切，我们不能摆脱了一切“以行吾心之所安”！倘然生命真是“一幕最大的悲剧”，我们也只有在“悲剧”中间打出一条向光明去的血路来，朱先生的“摆脱”的教训，只好谢谢壁返了。

三

只要是在生活实践中间打过了滚的青年，都会明白《十二封信》中的好意的忠告和教训，其实都只是欺骗和麻醉。现在让我们来更进一步，看一下贯穿在这《十二封信》中的对于人生和社会的基本态度。

第一，对于人生的观照的态度。譬如在《谈静》的一封信中便是发挥“万物静观皆自得”的道理的。在《谈升学与选课》的一封信中说：“我所谓‘生活’是‘享受’，是‘领略’，是‘培养生机’”。这简直是超然物外的哲人的生活观，不是我们“烦躁”（《谈静》）的青年学得来的。我们不能站在生活外面，用“一副冷眼”来“静观”生活，我们要



钻到生活里面去。倘若采取了那种“对人生的观照态度”，结果便自然要走入玩弄人生，以人生为游戏的态度，最后恐怕还归结到生活的取消主义，那便是从生活中“解脱”出来了——《谈人生与我》的一封信便是最好的证明。

第二，庸俗的市侩主义。市侩主义和那样的高雅的超世的态度照理是合不起来的，然而奇怪得很，它们居然同时存在在这 12 封信里面。前面说过，朱先生告诉青年“解愁”的方法便是“动”，而他所说的动是什么呢？那只是“打打网球”，“弹弹钢琴”，以及“谈谈笑笑，跑跑跳跳”而已。要是青年都相信了朱先生的话，那末这个社会真是十分安谧了，应该感谢朱先生的人多着呢！再如说《十字街头》一文中一方面喊着“打倒一切市场偶像”（按：这是指风化、习俗、时尚等等），一方面又说：“本来风化习俗这件东西，孽虽造得不少，而为维持社会安宁计，却亦不能尽废。”真正懂得社会学的人都会告诉朱先生风化习俗的来源、作用和它的前途的。但在朱先生看来，风化习俗虽不为我辈所设，但对于一般“庸人懒人”却是非有不可的。那末“风化习俗”究竟要不要打倒呢？在这里，朱先生碰到了矛盾。我看朱先生爽新“解脱”一下，干脆去做“社会安宁”的保镖人好了。——虽然在《谈在卢浮尔宫所得的一个感想》一信中间，是在攻击着美国人的只讲“效率”的市侩主义，但是朱先生自己的市侩主义也是再明显也没有的。

第三，对于宇宙人生的多元的混乱的看法。朱先生在《谈多元宇宙》一信中明明白白地说，“人生是多方面的，每方面如果发展到极点，都自有其特殊宇宙和特殊价值标准”。于是“恋爱的宇宙”，“科学的宇宙”，“道德的宇宙”，“美术的宇宙”便各自独立，互相排斥，成为多元的混乱场面，评价一切事物的时候也没有一个确定的标准，变成“此亦一是非，彼亦一是非”了。这样的看法显然是错误



的，而这样的看法的由来是：代表了没落阶层的哲学已经失掉了用统一的理论来认识、解释世界人生的能力了，因此他们自然只能市侩主义地接触到什么便以为什么。譬如站在资产阶级的立场上当然要反对封建社会的种种朽恶的传统，可是在教训青年读书时却说：“许多流行的新书只是迎合一时社会心理，实在毫无价值。经过时代淘汰而巍然独存的书才有永久性，才值得读一遍两遍以至于无数遍。”（《谈读书》）像这样的前后自相矛盾的地方在《十二封信》里面到处都是，大概可算是多元宇宙的哲学的实践吧。

第四，小所有者的个人主义。从上面一路说下来，我们已可以知道这本书里个人主义的气味是很浓厚的。现在再举几个例。《谈中学生与社会运动》一文里教青年不一定要做大事，只要“诚诚恳恳”地做些小事便行。这意见表面上说起来自然是对的，但是“小事”的积聚便是“大事”，做“小事”也是要在做“大事”的整个目标下进行。不然便是个人主义的我行我素，便是借做小事之名来逃避社会改革的大事业了！《谈十字街头》一文中个人主义更明显了。他根本害怕十字街头，他说：“十字街头的空气中究竟含有许多腐败剂，学术思想出了象牙之塔到了十字街头以后，一般化的结果常不免为流俗化。”这是充分显出了小所有者害怕群众的心理。于是，结果便或者是逃回个人主义的温暖的小窠——象牙之塔里去；或者是像朱先生这样高喊：“让我们相信世界达真理之路只有自由思想，让我们时时记着十字街头浮浅虚伪的传说和时尚都是真理路上的障碍，让我们本着少年的勇气，把一切市场偶像打得粉碎！”“市场偶像”固然要打倒，但是朱先生还不曾教给青年们客观地辨别“偶像”和“真理”的方法，却先要不分皂白地一阵乱打，这也还是一种盲目的唐吉河德的个人主义！



四

现在对于这《十二封信》的批评可以结束了。在写完这批评之后,我不能不感到怅然:为什么含有这样的内容的书能尽量地在青年中间流传,从来没有人加以指摘?许多中学国文教师莫明其妙地把些《谈动》、《谈静》的文章,硬生生地塞到青年脑子里去,也不管这会有什么影响。懂得这 12 封信中的麻醉性的人仿佛都不屑加以批评,结果只苦了些摸索求知的青年!这不能不说是可悲的现象!

可是现在在《申报周刊》上朱光潜先生又继续开始写起给青年的信了。读者中一定有人看过那些信的,那里面也还是《十二封信》里面的一套老调儿——从 1928 年到现在,8 年过去了,8 年中的社会实践已经使现在的青年不像 8 年前那样地容易受骗了,但是这 8 年对于朱光潜先生却只是使他从中学教员(见夏丐巧尊序)升做大学教授。此外什么也没有了!

1936 年 9 月 8 日

最初刊载于 1936 年 9 月 8 日《读书生活》(上海)
第 4 卷第 11 期。



胡 适 论

——对于胡适的思想方法及其
实际应用之一考察

— 引

“五四”运动是中国的布尔乔亚在历史上的一幕最精采的演出，在这一个运动中间它养成了它在思想上的代表人物——胡适便是这中间的最不会被人忘记的一个。

但是中国的历史过得太快了，“五四”运动到现在不过 20 年，在当时激烈地打过一番“硬仗”的战士，虽然大半都还健在，却已经在时代的背景前经过不止一次的蜕化，在今日的进步的青年的眼前都已经成了模糊的影子了。单以胡适而论，他的向溥仪跪拜的故事，他的“中国的五大仇敌”的说法，他的“好人政府”的主张，他对于李顿报告团的歌颂，他在两广异动、陕西事变中发表的言论……这些都使他在历史的实践上成为退掉颜色的人物。“胡适”两个字，在现在已被看做是保守的、中庸主义的、绅士派的学者的代名词了。

但是我们绝不应该把胡适看做一匹“死狗”，甚至也不能只把他看做“历史的人物”，对于他在“五四”时的功绩称颂一下就算了事。假如我们不否认在即将爆发的中国的民族解放的抗战中间，布



尔乔亚也可以有它的一个峭岗的话，那么对于为其思想上的代表者的胡适以及其他的人，我们都不能不求更多的理解，再作一次估价。

老实说，对于我们的新文化的启蒙的思想者，我们所知道的实在太少了，我们所曾做过的，几乎只是抹煞和颂赞。譬如对于胡适，有人说：这是中国最好的思想家，是新文化的创始者，这样地颂赞一番就完了；有人说：这是彻头彻尾的个人主义的、买办的布尔乔亚的意识形态的代表者，这样地一笔抹煞，也不加以更多的申述了。

在这里，我想对于胡适做一番新的考察。但我们并不打算把他的文化活动上的成绩全部细细检查一下（这工作虽已有人做过，但也等于没有做，是应该有人重新做一下的），我所要做的，主要的是在于：从当前的实践的立场上，对于贯彻在胡适的全部活动中间的他的基本的思想方法，做一个新的认识，新的估计。

二 先天的软体动物

在任何一个民族的历史上，布尔乔亚伴随了它在政治上、经济上的胜利，一定还得彻底地争取思想上的胜利。17、18世纪是欧洲各国的布尔乔亚抬头的时期。在这时期，在荷兰出现了斯宾诺沙；在法国出现了笛卡儿、加桑地以及18世纪的百科全书派的光辉的唯物论者；在英国出现了培根、霍布士、洛克，他们都以不同程度的战斗的姿态出现在历史的舞台上，反抗教会的独断论，而建立或较隐晦，或明显的唯物论的思想体系。在他们的手里的最有力的武器是理性主义，是实证的自然科学。他们用理性战胜了中世纪的迷信和盲从，用自然科学战胜了宗教的信仰。



理性主义和实证的自然科学也正是中国的“五四”运动的大旗上面的标志。胡适曾提倡过一种“有意思的生活”，他说：“畜生的生活只是糊涂，只是胡混，只是不晓得自己为什么如此做。一个人做的事应该件件事问得一个‘为什么’”（《胡适文存》一集第4卷）这正是叫人过理性的生活，对于一切事情都要根据理性追究一个“为什么”的道理。至于实证的自然科学的提倡，那更是在胡适的文章中到处找得到的。譬如他说：他所提倡的“新人生观是建筑在二三百年的科学常识之上的一个大假设”，且说：“根据于一切科学，叫人知道宇宙及其中万物的运行变迁皆是自然的——自己如此的——正用不着什么超自然的主宰或造物者。”（《科学与人生观》序，《文存》二集第2卷，旁点原有）

这两种态度岂不都是代表了布尔乔亚的进步的方面的么？理性主义的生活正是对于传统的礼教、盲从的习俗的一个有力的反攻。科学的宇宙观和人生观，在反抗玄学的、命运论的人生观时，其进步的意义也是不容忽视的。

但是我们不能过分夸大了胡适的思想中的进步的方面。拿他（以及他的同伴们）的思想和英法的启蒙思想者的一比较，我们不能不替我们的启蒙思想者惭愧了。在向上时期的西方的布尔乔亚靠了理性和自然科学的帮助，建立了一个在神的力量以外的完整的宇宙观，达到了彻底的无神论和机械唯物论，他们和一切传统的偏见对立，勇敢地相信着真理是在自己的手里。但是我们的布尔乔亚呢？他们在历史的向上时期只是“昙花一现”，随后就俯身在帝国主义的铁蹄和金元英镑的势力之下，甚至为了维持自己的存在，和封建的势力相结合，而成为柔软的、卑屈的存在了。因此，胡适思想的弱点也紧紧伴随着他的进步的所在而来了。

17世纪的欧洲的理性主义的哲学家主张从理性中间可以得



到真理，笛卡儿虽然从怀疑开始，但他对于数学的方法本身毫不怀疑；斯宾诺沙更进一步说：人类的理性能够渗透宇宙的本体，得到客观事物的真理。但是我们的启蒙思想者——胡适却没有这种鲜明的唯物论的认识论。首先，他并不以为他能把握到真理，即使他的科学的人生观也不过是一个“大假设”而已。他还明白地说：“真理原来是人造的，是为了人造的，是人造出来供人用的，是因为他们大有用处所以才给他们‘真理’的美名的”（《文存》一集第2卷）。拿这样的话和斯宾诺沙所说的“观念之秩序和联络，与事物之联络和秩序相同”（《伦理学》）一比较，岂不是有着太大的差别么？照后者，真理应该是和客观的事物相照应的；照前者，真理便只是人类为便利而随手造出来的罢了！因此胡适对于他自己所信仰的是否真理是并无把握的，譬如他虽然自称为“无神论者”，但是却又说：“我们的信仰是根据于证据的：等到有神论的证据充足时，我们再改信有神论，也还不迟”（《科学与人生观》序）。好聪明的说法啊！相形之下，坚决地和教会作战的斯宾诺沙以及法国的百科全书派都是太傻的人了！

而且，和17、18世纪的欧洲思想家相反，胡适常常回避许多世界观中的根本问题。譬如他对于“人类未曾运思以前，一切哲理有无物观的存在”的问题，认为“简直是废话”，是“不成问题的争论”（《文存》一集第2卷）。又如他说：“灵魂不灭的问题，于人生行为上实在没有什么重大影响；既没有实际的影响，简直可说是不成问题了”（《文存》一集第4卷）。可怜他虽然自认为有了科学的人生观和宇宙观，却又不得不说，他只“注重在具体的事实与问题，故不承认根本的解决”（《文存》二集第3卷）。连灵魂是否不灭这样的问题也只好“存而不论了”！反看欧洲17、18世纪的思想家，他们中的大部分都把宇宙的一切看成是一个有机地联系着的整体，从任何一个



角落里把观念论的、有神论的思想赶逐出去。我们真不能不说：我们的启蒙思想者真是先天的软体动物！

胡适虽然在反旧礼教、反文言文、反“精神文明”的时候，显出了战斗的光芒，但是在他的思想的本质上已经包含着脆弱性和不彻底性了，这些就注定了他在思想和实践上表现出来的落后。譬如他的“整理国故”，虽然他自称是“捉妖打鬼”，是在试用他的新方法，可是难道古书的版本字句的考订成了比“灵魂灭不灭的问题”，对于“人生行为”反而有较重大的影响么？

然而这种脆弱性和不彻底性不是胡适个人的责任，中国的新兴的布尔乔亚无论在经济上、政治上、思想上都患着显著的软体病，这真是个历史的悲剧！

三 树木和森林

中国的布尔乔亚在历史上占到个大便宜，那便是：西方的布尔乔亚在三四百年苦苦建立起来的文化可以让他们自由地选取。帝国主义的大炮带来了资本主义的生产制度，也带来了资本主义的“文明”、科学、“自由平等”的思想。在欧洲，经过了16、17世纪的许多哲学家科学家的不顾生死的奋斗，科学和哲学才脱离了宗教的泥沼而独立。可是20世纪的中国布尔乔亚只要乘总统号大轮船向外洋去一趟，就把这一切带回来了。胡适口口声声地颂赞西方的近代文明，决不是没有理由的。可是他不知道：也正是帝国主义的大炮使中国成为半殖民地国家，使中国的新兴的布尔乔亚不能挺直它的腰干，使作为它的代表的启蒙思想家们不能达到像17、18世纪的西方思想家们那样的战斗的姿态！

而且在中国的思想家去到欧、美的时候，西方的布尔乔亚的思



想家也早已和他们的伟大的启蒙者们永远地诀别了，因为这时代的西方布尔乔亚已经不是历史上的向上的阶层，而是一步步向下，走向没落的命运中去了。胡适到美国去搬运来的皮耳生、詹姆士、杜威的实用主义哲学正是没落的布尔乔亚的思想的一支派。他们也放弃了对于宇宙的根本问题的解决，只从对于自己目前有用与否的标准来验证一切事理，也放弃了对于客观真理的追求，甚至重复投身到宗教的泥沼中去了（如詹姆士说“如果‘上帝’那个假设有满意的功用，那假设便是真的”）。这一切特征岂不都是照式照样地表现到胡适的思想中了么？先天软弱的东方布尔乔亚和后天衰老的西方布尔乔亚拜把子，这可算是一幕历史的趣剧！

19世纪以来的西方没落阶层的思想，比较他们的前辈的，不但是动摇不定，而且也狭窄得多了，他们只是把目光集中在局部的、零碎的问题上，探求“较满意”的解答。这种态度也是非常适合于半殖民地的新兴的布尔乔亚的。胡适所说的“多说问题，少说主义”，正是这种态度的具体表现。

胡适在1920年写过一篇《问题与主义》，里面说：“我们不去研究人力车夫的生计，却去高谈社会主义；不去研究女子如何解放，家庭制度如何纠正，却去高谈公妻主义和自由恋爱；不去研究“安福部”如何解散，不去研究南北问题如何解决，却去高谈无政府主义；我们还要得意洋洋夸口道：我们所谈的是‘根本解决’。老实说吧，这是自欺欺人的梦话，这是中国思想界破产的铁证，这是中国社会改良的死刑宣告！”（《文存》一集第2卷）这篇文章在当时已受到很多驳难，可是反驳的人说的话，实在有些是难使胡适心服的。事实上，在那时的思想界中空谈主义而不切实际之病确是有的，但是真正是正确的“主义”本不是空洞的“理想”，而应该是密切地和每一个实践的问题相结合着的：它是解决一切问题的理论上的原则。



一切个别的问题不是杂乱无章地出现的,而是在其内部有着必然的联结,这种必然的联结就反映在“主义”上面。但胡适的思想方法却全然与此相反,他所看见的只是一个个的零碎的、枝节的问题,这正叫做“只见树木,不见森林”!

在1935年的《独立评论》还有过一次很有趣的讨论。胡适说:“今日思想界的一个大弊病”就在于大家滥用抽象名词,譬如“胡适打骈文古文就是打封建主义”。这话就不对,因为在胡适看来,打骈文古文就是打骈文古文,打缠小脚就是打缠小脚,打“孔家店”就是打“孔家店”……并没有什么打“封建主义”这回事。同样,他也不赞成“帝国主义”啊,“资本主义”啊……这种种说法。显然这决不只是一个“用名”的问题,这实在是表现了实用主义的思想方法的。他的这种思想方法就决定了他的实践的不彻底,他在打倒了缠小脚,打倒了骈文古文之后便“得意扬扬”,却不知道“封建主义”那个东西(这难道只是个抽象名词么?)又用着各种各样的形式出现了。“一点一滴的改良”终于是一点一滴的失败!

用了这样的思想方法,胡适无论在什么场合所看见的都是孤立的事物、局部的问题、表面的现象,他看不见在个别之间的联系,看不见横在现象里面的本质。因此他在美国只看见“平均每五人有一汽车一辆”的含混的统计,只看见穿晚餐礼服的“劳工代表”(《文存》三集第1卷),在国内也只看见鸦片、八股、小脚,只看见“贫穷、疾病、愚昧、贪污、扰乱”是我们的“五大仇敌”(《新月》2卷10号,《独立评论》18号)。近年来,他对国内政治所发表的一些引起人反感的意见也和他的根本的思想方法有关系。譬如他在两广、陕西的事变中都竭力主张“明令讨伐”,这是因为他虽然看到了全国的统一的需要,可是忽视了统一与和平是不可分地联系着的。两项事变都和平地解决了,这对于实用主义者的胡适应该是极好的教训吧?



夸大了一点，忘却了其余的一切，这是实用主义的思想方法的根本弱点——一个手指横在眼睛前面，也会遮住对于整个平原的展望的啊！

四 新的认识 新的觉悟

以上，我们已经极粗疏地说明了胡适所负着的进步的思想及弱点了，然而正如我们不应当过分夸大他的思想中的进步处，我们也不应当过分夸大他的缺点。胡适不能达到我们的唯物论，更不用谈动的逻辑，这都是很显然的，可是虽是这样，我们也应该承认，在他的错误的思想方法中也有着合理的成分。

中国的布尔乔亚虽然在“昙花一现”之后，就没有了气力，可是在日本帝国主义的积极的进攻之下，在全民族的救亡运动的高潮的刺激之下，他们不能不得到一点新的觉悟、新的认识。近年来，胡适曾几次地被现实情势所逼迫，不得不承认他对于《塘沽协定》，对于华北局势估计的错误，终于在去年年底在太平洋学会中说出了“日本的最后目标显然是要在政治上完全控制中国”这样明白的断语。并且大概因为在国外看到了各国舆论对中国解放运动的态度，回国后在上海演讲说：“日、德、意几个侵略者已经合在一起，中国只有加入英、美、法、苏几个民主国家的阵线。”这些言论，都可算是我上面所说的“新的觉悟、新的认识”的反映。

我们应该宝贵这种新的觉悟、新的认识！

前面我曾说，胡适的思想方法是贩运来的西方的没落的布尔乔亚的哲学，这确是可悲的事实。但是我们也得注意，在胡适的书里的实用主义是用来打击封建的宗法社会的传统的，而在杜威、詹姆士的手里，它除了是哲学和科学的堕落以外再没有别的意思。二



者之间多少是有点不同的。靠了实用主义的训练，胡适至少得到了这样两点我们至今不能全盘抹煞的好处：第一，他能拿紧此时此地，虽然他也正因此而常常忽视了远处和将来，但是比了全然在梦想中过日子的人是较为清醒的，比了只是用漂亮的空谈装饰自己的人也是更可爱的。譬如他要反对“独爱的个人主义”的新村，他说：“我们的新村就在我们自己的旧村里！我们所要的新村是要我们自己的旧村变成的新村！”“我们放着这个恶浊的旧村，有什么面孔，有什么良心，去寻那‘和平幸福’的新村生活！”（《文存》一集第4卷）固然他不能知道“旧村”的“恶浊”的根本原因，而他所提出的改革的方法也只是“一点一滴的改良主义”，可是就在这改良主义中也未始不含着现实主义的成分。第二，实用主义的方法常常使他看不到事实的全体和真相，但也使他知道要“尊重事实”，因此，在事实逼紧了他的时候，他还不至于完全抹煞事实而不顾。像在1926年他到过苏联，他写给朋友的信中说：“我这回不能久住俄国，不能细细观察调查，甚是恨事。但我所见已足使我心悦诚服地承认这是一个有理想、有计划、有方法的大政治试验。……”（《文存》三集第1卷）固然他始终看不出苏联和美国的根本不同是什么，可是他自己说：“我的实验主义……不容我以耳为目，附和传统与狭窄的见成”（同上）。也正因为他能尊重事实，他才能在太平洋学会中和回来后发表如前所节录的话。一个能知道尊重事实的学者还是比较有望的，尽管有时因此他不免成为现状的妥协者，可是在目前，很显然地，谁能“尊重”民族的危机的“事实”，谁就不能不或急或缓地用各种方式加入为民族的自由与解放的抗争。在汉奸和战士之间的妥协的路是一天天地狭窄而终于会消失的！

尽管胡适近年来发表过许多离奇甚至荒谬的议论，尽管他被有些人骂得一钱不值，可是他在读者群中还是占有相当力量。他在



《独立评论》的4周年纪念号(1936年5月)中说他这刊物在一年中从7000读者增加到1.3万读者,这个数目字在中国目前的出版界中已是不容轻视的了。他说他的刊物的特色是:“我们不说时髦话,不唱时髦的调子,只要人撇开成见看看事实,因为我们深信只有事实能给我们真理,只有真理能使我们独立”;又说:“我们不作刺激性的文字,不供给‘低级趣味’,又不会搬弄意义模糊的抽象名词。”这些话也许真是说出了他仍能保持一部分读者的原因。而这原因,岂不就是我上面举出的两点么?我们不能忽视,他的实用主义的言论是仍能投合目前的小市民层的需要的。

自然,靠了他的实用主义,他在实践上的成绩其实是有限的。对于封建的宗法社会的传统,他也不曾得到决定的胜利。“五四”运动中未了的工作,仍待我们来配合了当前的民族救亡运动彻底地完成。我们当然不能挪用胡适的方法,可是在反对复古,反对封建的传统,反对神秘主义的玄学,反对汉奸文化,反对一切愚民政策的战斗中间,理性主义和自然科学仍有资格做我们的战友!而且比较起有些买空卖空的“学者”、“政客”来,倒还是胡适的遇事不苟且,尊重事实,注重具体问题这种态度是值得在战斗中间学习的。

在当前的民族救亡运动和伴随着这种运动而来的新文化运动中间不会没有一个位置,可以让真正的民主主义者、理性主义者、科学方法论者立足的。

1937年3月16日深夜

最初刊载于1937年3月20日《新学识》(上海)
第1卷第4期。



论青年思想的独立

——读《青年思想独立宣言》后

去年年底，偶然得到一本北平出的《学生与国家》杂志，里面有一篇蒋蕪华先生写的《青年思想独立宣言》。读过后，很是感动，颇想写一点读后感，但是因为这刊物随即被朋友拿去了，便没有写成。今年年初又在上海出的《书人月刊》创刊号上看见这宣言被作为“中国文化界最近两个重要宣言”之一而发表了，最近，《月报》上也转载了这篇宣言，想来它一定被许多人所注意到了，而且它也确是值得我们注意的。

青年的思想应该独立，脱离一切传统、一切权威而勇敢地往前走自己的路——这是这篇“宣言”的中心的要点。这一点，有谁能够反对么？

在“五四”时代，思想的自由与解放是最明显的标志之一。我们的勇敢的启蒙运动者在当时用思想自由的口号反对“定于一尊”的封建传统思想，正如他们用民主政治反对封建军阀的割据，用白话文反对文言文一样。可是他们虽然提倡思想自由，却也提出了自己的思想体系做为青年的模范，他们提倡实用主义的哲学、科学的人生观、写实主义的文学……这样做，难道是他们的错误么？不是的，思想自由原是反抗传统的、因袭的思想的武器，也是创造新的时代中心的，和新的人类的实践相配合的思想的武器。然而中国的历史



前进得太迅速了，“五四”运动立刻便成了陈迹，随着新的时代，许多更新的思想起来了。我们的启蒙思想家中有许多人忘记了自己所鼓吹的思想自由的口号了，他们对于和自己的体系不同的思想加以漠视，甚至加以讥笑，更甚至加以迫害。他们曾在前一时期配合着时代的进展而提出和传统勇敢地对立的思想，但在后一时期却怕听见“时代”这两个字了。然而时代究竟是拗不过的，中国从“五四”到“五卅”，到“九一八”、“一二八”，到“一二九”，到现在，青年的思想永远在发展着，从一个阶段进到一个阶段，没有一个权威能压杀思想的发展！

可是在现在，明眼人都可以看见：一方面，有人在提倡读经，提倡礼教，提倡思想的统制，提倡盲目的信仰和愚昧的崇拜，而另一方面也有人用了最漂亮的五彩缤纷的言辞，拿了和实践脱离的空洞的“理论”向纯正的青年的脑筋中灌注。正在这样的的时候，蒋蕪华先生在他的“宣言”里面大声疾呼地说：“让我们呼求全国对于民族需要和自身需要具有觉悟的青年，赶快抛弃一切不健全的和信仰，走上救亡运动的道路。凭着自己所仅有的一点信念，挺直地站立起来。莫再傍人门墙，好回到自己的天真，认清自己的愿望，树立起自己的意见（意见，一个有内容的东西，并非华而不实的谎言和无聊的鹦鹉学舌）。哪里是青年人特有的勇气和热情？快拿来支持自己的意见，强迫国人的考虑和接受；并且把它向着世界申说，放它到人类的历史里去试炼它的真价……”。这一个号召是个有力的号召，这号召是会使那些思想统制论者，使那些玩弄术语（术语是他们的全部的法宝）的无聊论客感到头痛的！

不久以前，有人曾提出新启蒙运动的口号，因为“五四”的时代虽然过去了，可是“五四”时代的口号在现在需要全国人民总动员来挽救民族的危亡的时候，仍然有着实践上的进步意义。正因此，



把作为“五四”时代的标志的青年思想独立的口号，在今日重提，也是有着实践上的进步意义的。

我们要严正地宣告：在今日来提倡盲目的信仰和愚昧的崇拜是没有用的，因为青年已经知道了，而且学会了：我们要用理性来思考一切问题。我们还要宣告，用空洞的术语和抽象的理论来把青年拖上幼稚病的路上去也是心劳计拙的，因为青年知道了：正确的理论要耐得住实践的检证，而当前的最重要的实践便是动员一切爱国人士的民族解放的战争，和这实践违背的一切“理论”，一切徒有“刺激性”的高调都要被历史所否决！

这以上的话是和蒋蕪华先生的“宣言”的根本精神大体一致的。可是对于那“宣言”，我们认为也有一些地方值得商榷。第一，“宣言”中说：“青年运动必须让真正的原始的感情支配。不要给我们太多的理性的责难……”（在前举的一段话中也有类此的意见）；可是他也说：“把知识供给这些青年，使青年自重自爱，自求发展为崇高完美的人格”，前后的话是不是有点矛盾呢？我们决不看轻青年的感情，那种一往直前，不顾利害的勇毅的感情是值得宝贵的，但是我们不能全拿个人的感情做思想行为的标准，不能单拿“青年人特有的勇气和热情”来“支持自己的意见”。我们要把感情在理智之光下检查，有时我们甚至不能不把过于奔放的感情压制，使它能和理智相配合。我们反对传统的思想和权威的信仰，可是我们不能憎恐一切思想和信仰。假如我们不从理智和实践中追求新的思想、新的信仰，那么我们真的只有“原始的感情”了。可是一个小所有者的感情虽然有时是奔放的，但不一定是完全正确的，而且奔放之后常会一泻千里地退潮！第二，在“宣言”中说：“在青年的生活里再找不出青年人的朴茂倔强的生命，泼辣果敢的精神。那种泼辣果敢的精神曾经爆发为“一二九”以后的普遍全国的青年运动，随着运动



的落潮，那种精神也似乎日渐消沉”。这观察是不是对的呢？也许是部分地对的。在运动中，有许多青年因为只靠“原始的感情”的奔放，所以在运动稍稍受到未曾预料的挫折的时候，便轮到感情的退潮的时候了。可是我们不能忘记：现在大多数的青年已经在实践中锻炼出了结实的理智，已经在实践中知道他们应该信仰什么，应该走什么路了。细观“宣言”的全文，似乎“宣言”的作者对于目前大多数青年的思想和信仰都看做是“不健正的”，是学时髦的。——假如我们没有看错，那么我们不能不觉得这是把今日的青年看得太低能了，难道他们真的除了“原始的感情”以外就一无所有了么？

我的篇幅不能容我再详细地说了。我只能很简单地把我读过了蒋菲华先生的《青年思想独立宣言》以后的感想归纳成下面的几点：

第一，青年的思想要独立，不要依傍传统和权威；但是我们的思想要服从历史和时代！服从历史不是盲目地崇拜圣哲才智之士，而是接受人类的思想在漫长的历史中发展到今天的最后的总结（这总结当然还要在今天以后的历史中间更加被充实起来）；这一个总结对于今天当然最现实的。我们的思想要和时代的发展一致，这是用不着怕人讥笑为学时髦的。

第二，历史和时代给我们以理智的武装，没有一个人能够把我们缴械！要用理智说服我们的浮浅的、过于奔放的感情，这样才能使我们抵御许多“花言巧语”。要珍重使用我们的感情，只有在理智和感情的和谐的基础上，我们才能建筑起坚实的思想以至生活。

第三，我们不是人云亦云，我们在思想上也要有自我的表现，历史和时代并不抹煞自我。但是自我的发展绝不是走向英雄主义，我们也不用自我来抹煞历史和时代。不要看不起“流行的腔调”，不要看不起普遍的信仰，在流行的腔调和普遍的信仰下面自有其现



实的基础,这些难道不值得我们细细地考虑一下么?我们接受一个理论,接受一个信仰,都得经过自己的思考,自己的体验,这里岂不是自我的表现了么?我们要在历史和时代中间表现我们的自我。

第四,所谓忘却自我的人常是把人家说是进步的理论“囫囵吞枣”地咽下去,也不管它的滋味,也不管自己的消化力。因此,我们不能不最后提出理论和实践的统一这一点来。不要怕抽象的观念,“差不多”的理论,只要这种理论和观念是配合着历史和时代的,它就能在生活实践中间起影响。只是拿到了几个“时髦”的名词和“进步”的观念,常常摆在嘴边笔底来装饰自己,那确是可羞的事;但是假如压根儿瞧不起这些名词和观念,不能从生活实践中接受它们,理解它们的现实的、具体的内容岂不同样是可羞的么?我们要从实践中学习理论,锻炼思想!

理智和实践使我们的思想独立,所谓独立不是在历史和时代以外的独立,而是在反传统,反权威,反对盲目的信仰的意义上说的——这是在最后我们不得不郑重地提出来的。

最初发表于1937年约3、4月间上海的某刊物上,又见1937年7月上海一般书店出版的夏征农编《现阶段的中国思想运动》论文集中。



我对于现阶段中国思想的意见

最近,思想的问题很受到各方面的注意,而这问题也的确是值得我们注意的。在中国的广大的民众中间,神权的迷信和封建的思想仍然占有极大的优势,而在知识分子中间,近四五十年来的思想的发展呈现了非常复杂错综的形态,门户和派别的对立绝不下于政治斗争的“残酷”。可是现在正是需要集中一切力量来抢救民族生命的时候,我们不能再容许广大的民众沉沦在迷信与无知中间,不能容许思想界把精力化费在不必要的枝节的论争上去;在此刻,发动一个极广泛的,和整个民族为生存的斗争相配合的文化运动是必需的了!

因此我们就不得不重新把近四五十年来的中国思想的发展做一次再估计,对于目前的思想界的活动做一次严正的批评。关于前一方面,还有待于人来大规模地从事;关于后一方面,我们在最近出版的各种杂志报纸上已陆续看见有人在尝试着提出自己的意见来了。

当然,大家都认识到目前中国的思想是有着缺点的,否则思想问题的再提起便是无意义的了。这里我不想把各方面的意见都罗列起来,只想根据我最近看到的两篇文章申述一下我的私见。一篇是朱光潜先生的《中国思想界的危机》(《大公报》4月4日),另一篇是狄超白先生的《如何消泯思想上的对峙》(《新学识》第1卷第



6期)。前一篇文章的主旨是认为现在中国的思想的危机是在于没有“信仰”，没有“思想”，褊狭的、独断的，政治的信仰代替了“根据事实与逻辑而辛苦探讨”的思想。后一篇文章则是主张拿“思想的统一”来“消泯思想上的对峙”。

诊断现在的思想界的病态究竟在哪里，这是很重要的一步。假如诊断结果说：“危机”是在于大家没有“正确的思想习惯”（这是朱光潜先生的主张），那么我们自然应该“把形式逻辑颁为初级中学的必修课”（借狄超白先生语）了；假如危机在于左与右的各派思想的分歧，那么当然我们要如狄超白先生一样主张“政府是应当以最良好的方法消除人民思想的纷争的”了。

但是我对于这两位先生的意见都不能完全赞同，虽然在他们的意见中也有一部分我很同意。现在我把我的意见写下来，希望两位先生和旁的人都来继续地开展这一个极有意义的讨论。

我认为，各种思想的对立与分歧，本身并不是“危机”，历史上文化最灿烂的时代也是各派思想充分自由发展的时代（如中国的春秋战国时代，欧洲的希腊时代和17、18世纪的时代……）。自然我们也承认客观的真理是唯一的，但是我们绝对反对用政治的力量来强迫地使思想定于一尊，要真正“统一”思想，只有在消灭了造成思想分歧的社会原因之后，否则一切努力都是不必要而且不可能的！在中国现在，正是需要一切阶层都动员全部的力量，那么我们更不能禁止每一阶层带着它自己的特殊的思想来加入神圣的民族战争。

狄超白先生说：“今日不论思想统一则已，若欲要求思想统一，则应当使各方面对客观情势有共同的认识和共同的要求而后方能奏效。这个‘共同的认识和共同的要求’已由中国社会之内的和外的的发展为我们具备了。今日不问是什么主张，只要他的目的是为中



国人民而着想的，那么都得把各该主义中的高远理想暂时搁起，而共趋于民族解放之途。”这段话大概可以说明狄先生的“思想统一”的中心意思。是的，现在中国社会的客观形势已使得一切阶级有了抗日救国的共同要求，这要求使它们统一在民族战争中间，但是假如只从这一点上来说明思想的统一，我觉得，这是把思想运动看得太简单了。

抗日救国的要求至多只能算是思想中的一部分。今日思想界中，不可否认的有着观念论和唯物论的对立，有形式逻辑和动的逻辑的对立以及其他方面的对立，这些难道都是“高远的理想”而可以“暂时搁起”的么？在我看来，这些对立是不必也不可能消除的，而且它们的存在并无妨于民族解放战争的开展，因为不论是唯物论者还是观念论者，不论主张形式逻辑还是主张动的逻辑的人，都可以得到抗敌救亡的基本要求和认识。这一个神圣的战争一定要赋予一切人以完全的自由，让他们开展他们的思想体系。只有在各种思想的相互论争中间，思想才能有发展，才能从相对真理发展为绝对真理。

我觉得思想统一论很可以发展为两种危险，那便是：或是使思想还原成最简单的政治要求；不然就是拿客观的唯一的真理马上强迫地使一切人相信——假如这真理真是客观的唯一的，那么人们在实践中也自然会慢慢地走近它的。不用多次的说服，而用一次的强迫来散播自己的真理，这是比了各派思想的自由发展反而较有害于民族解放战线的团结与巩固的吧？

对于民族解放战争绝对有害的思想不是别的，而是：一、殷汝耕、郑孝胥式的汉奸思想；二、封建主义的思想。这两种思想是互相联系的，封建主义要把历史拉回“中世纪”去，使全民族分崩离析，造成出卖民族利益的汉奸，而汉奸常常利用旧礼教，利用“孔子之



道”。这两种思想才是中国民族的敌人。其余一切思想——不论是实用主义，是康德主义，是唯心论，是唯物论……在现在，都应该有绝对自由地发展的权利。它们在抗日救亡的一个共同的大目标上说，也许可以算是“统一”了，但这统一并不抹煞它们的不同的立场，它们在理论问题上的歧异。

· 思想的各种各样并不是危机，倘若任何一派思想要靠政治力量和武力来强迫地灌输到民众中去，使他们盲目地信仰，那才是危机！

只有从思想的斗争中间才能产生思想的统一——这不是简单地统一在一种政治力量和武力下面，而是统一在真理的旗帜下面。只有实践能证明某一派思想是真理或是接近于真理。

因此在目前，任何一派思想所应该做的只是努力充实自己的理论基础，努力使理论和实践配合起来。

狄超白先生说：“在左的右的方面，我们看到他们并没有细心把他阵营内的思想研究得透彻；两方面都只握着他们思想上的ABC就耀武扬威去了”；朱光潜先生也说：现在有些人把“旁人的意见”“加以刻板公式化，制为口号标语”而当做自己的思想——假如这些情形确实存在，那么这实在也是思想的危机。我们既反对盲目的信仰，当然我们也反对任何一派思想不能配合实践的要求，不能适应具体的客观情势，而只拿空洞的口号来号召。要克服这种危机，一定要各派思想都努力发展，充实自己的理论。

既有各派思想的存在，当然他们之间要有论争，这论争不是骂这派理论是“汉奸”，骂那派理论是“拿卢布的”——这样做不是理论的论争，而是褊狭的宗派主义的倾轧。这种倾轧应该马上停止。我同意朱光潜先生说的“思想的最大的障碍是任私见武断，而成功的要诀则在自由研究与自由讨论”；但我不同意他所说的“从多方



面的虚心的探讨中，我们会明白每一个问题都可以有许多不同的看法，而绝对真理是极难寻求的”。绝对真理是客观的存在，是唯一的，我们承认各派思想的存在，但并不承认它们都是真理。每一派思想都要有为真理而奋斗的勇气和决心，要有为自己辩护的勇气，但也有接受旁人的意见的勇气；不是顽固地把自己封为真理，而是要时时刻刻从实践中接受教训。

一定要各派思想都在抗敌救亡的大目标下自由地发展，这样才能保证中国思想的活泼的发展和光明的未来——这是我对于这一问题的中心意见，还有些旁的零碎的意见限于篇幅不能毕述，只得留到有旁的机会时再说了。

4月28日

最初刊载于1937年5月5日《新学识》(上海)
第1卷第7期，署名沈于田。



“五四”运动论

一 为什么要论“五四”运动

从“五四”运动到现在，整整 18 年过去了。18 年不是很长的时期，可是在许多人（不论是亲身参加这运动的人或是未曾参加的人）的记忆中，这好像已是“三代以上”的事情了。北平天安门外的游行示威，赵家楼的大火，全国各地的罢市、罢课……以及“德赛”二先生的提倡，“礼教杀人”的宣告，对林琴南、王敬轩和一切复古守旧的人的斗争……这一切已都成为历史上的事迹了。可是历史毕竟不是和现在生生地斩断的。特别在此刻，空前的国难使得大家觉悟：为了建立配合当前的需要的新的全民的文化运动，我们要重新检讨近四五十年来中国民族的文化运动的发展的历史。因为，正如提倡“新启蒙运动”的陈伯达先生所说的：“我们的新启蒙运动，是当前文化上的救亡运动，也即是继续戊戌以来启蒙运动的事业。我们的新启蒙运动是五四以来更广阔，而又更深入的第二次新文化运动。五四时代的口号，如‘打倒孔家店’，‘德赛二先生’的口号，仍为我们的新启蒙运动所接受，而同时需要以新酒装进旧瓶，特别是要多方面地、具体地和目前的一般救亡运动相联结。这些口号的接受，也就是我们和五四时代的人物合作的要点。”（《新世纪》第 1 卷第 2 期《论新启蒙运动》）由于这样的原因，“五四”文化运动的再



检讨,对于我们不只是有着历史的意义,而且是有着实践的意义

的。

并且又因为过去(也许是至今)许多人对于“五四”运动的理解常是歪曲的、片面的,因此对于“五四”运动理解的再批判更是必需的了。像为“五四”时代的健将的胡适先生始终把“五四”运动看做是几个人的事情,他在1935年的“五四”纪念日发表的文章中把“五四”运动简单地看做是威尔逊和平主义的尾巴(原文不在手边,不能详细征引了)。这种理解显然是对于历史的歪曲。还有人以为“五四”运动在表面上虽已过去,在骨子里“五四的精神”始终不曾消灭,至今仍在一贯地发展,他们看不见“五四”运动的特殊的时代背景,也看不见它的缺陷,更看不见现在和“五四”时代的不同。还有人判定“五四”运动是整个儿地过去了,他们说:“五四是过去了。文化革命的领导已经落到新的阶级手里。今年这种剧烈战斗的年头,文化战线上的战斗正在开展着许多新的方面。中国式的中世纪的毛坑,以及中国买办和资产阶级的奴才性的“精神文化”,应当同着绅商军阀和帝国主义的统治——扫除得干干净净!”(1932年《北斗》第2卷第2期《五四和新的文化革命》)这种议论的发生固然也是适合于当时的客观环境的需要的,但是在目前倘仍继续发展这一观点,便是对于整个文化运动有妨碍的了。

“五四”运动是一个内容非常复杂的运动,在这一篇短短的文章中要加以全面的评述几乎是不可能的,我们只能很概括地从它的本质上指出它的特征,指出它的局限性,并且指出它和今日的待开展的又一次新文化运动的关联。



二 从“戊戌”到“五四”

“五四”运动虽然是以 1919 年 5 月 4 日为爆发点,但是我们对于作为文化运动的“五四”运动的时间性不能看得太机械了。我们把《新青年》的创刊(在 1915 年 9 月,那时还叫《青年杂志》,直到 1916 年 9 月才改名为《新青年》)看做是“五四”文化运动的开始是比较妥当的。而要明白“五四”运动,我们还不得不追溯到再前 20 年的戊戌变法时代的思想家。戊戌变法在政治上的要求(君主立宪)虽然失败了,可是在文化上却有了相当的收获。康有为用《新学伪经考》和《孔子改制考》对于正统的经学、古书的权威首先掷了一个炸弹,又由《大同书》(但到辛亥革命后才发表)表示了他对于一种新的(资本主义的)社会秩序的幻想;更勇敢的谭嗣同则在《仁学》中用粗糙的唯物论同“伦常名教”的封建思想做了一次肉搏;梁启超虽然在思想上没有深刻的建树,但是在他初期的重要著作《新民说》中他建立了布尔乔亚的伦理观和国家观,就靠了这种思想,他在辛亥革命前后的十多年中间成为一时青年思想的权威。这个权威者的位置直到“五四”时代才为陈独秀所代替。

诚如陈伯达先生所说:“中国启蒙运动开始于戊戌变革运动的时候”(同上),但是这个时候的文化运动是有许多弱点的。这时候的知识分子只是模糊地感到“变法图强”的必要,却还没有坚实的社会经济基础——中国的布尔乔亚还没有开始自己的独立的生命——因此,他们在政治上只能提出君主立宪的口号,而在思想上仍然不能和封建思想割断关系,康有为的托古改制说最表现出他们对于传统思想的妥协。辛亥革命在改革的方式上是对于戊戌变法的否定,而在辛亥革命以后的“五四”文化运动也是对于戊戌时代



的文化运动的否定。

在戊戌时代被模糊地提出来的反封建思想的诸要求，在“五四”时代才被明显地作为战斗的标志而揭出了，但是“五四”时代不只是戊戌时代的继承，也不只是它的简单的扩大，因为一则，戊戌时代的代表人始终想在“东方文化”（也就是封建文化）的基础上建立新的文化，而“五四”时代的代表人对于旧的文化是全然抱着否定的态度的；再则，尽管康有为曾联合千余人而“公车上书”，梁启超的文章也成为当时进步的青年群的“圣经”，但是毕竟他们的文化活动正如他们的政治活动一样是游离在群众以外的，不曾和群众紧密地联系起来而成为普泛的群众运动。而“五四”文化运动却无论在思想上、在实践上都表现为轰轰烈烈的群众运动。——就在这样的意义上，我们可以说“五四”是“戊戌”的否定。为要明白“五四”运动能脱离戊戌时代的范畴而大大地飞跃了一步的原因，我们不得不考察一下“五四”时代的政治、经济的大概的情势。

虽然辛亥革命扬弃了戊戌变法的改良主义而发展为革命主义，扬弃了戊戌变法的君主立宪的要求而发展为民主共和的要求，但是反帝反封建的任务并不曾被明白地提到日程上来，至少是不曾被直接间接参加革命的群众所明白地认识。在革命以后帝国主义的力量始终紧紧地扼着中国的政治与经济的咽喉，而彻头彻尾是封建势力的代表人的袁世凯和一系列北洋军阀仍然使中国政治离开真正的民主政治很远很远。中国的新布尔乔亚在经济和政治上既然都是软弱的存在，它在意识上自然也建立不起来自己的思想体系，因此在辛亥革命后的四五年中，为思想界的“权威”的依然是驳杂的梁启超的思想。直到欧战爆发，西方帝国主义不得已地放松了对中国的侵略，于是从1915年以后中国的面粉、纺织、火柴……各种工业都飞跃地发展起来了，中国的新兴布尔乔亚这时才



开始意识到要建立自己的社会经济秩序,要摆脱束缚自身的发展的各种镣铐了。封建军阀的统治显然是于民族工业的发展有害的,袁世凯终于在全国人民的反对的呼声中打消了做皇帝的梦,虽然继袁世凯后的北京政府仍是北洋军阀的赃物,但是这政府始终不能遏止知识分子和新兴资产者的反感。日本帝国主义提出的二十一条更是送中国新工业到十字架上去的 21 根铁钉,在条件提出后的几年中北京政府和帝国主义的偷偷摸摸的勾当更使民众明白了这两种力量原是互相结合着的。巴黎和会的失败激起了民众的普遍的愤怒,中国民众第一次用自己的声音喊出了“打倒帝国主义”、“打倒封建军阀”的口号!

“五四”运动正是在这样的政治、经济的基础上如爆发的野火似地蔓延开来了。最初团聚在《新青年》周围的作家用了素朴的文词道出了新兴布尔乔亚的抱负,他们提出了自由主义,个性的解放,功利主义,恋爱婚姻的自由,妇女的解放,文学革命……这一串的主张。这决不只是当时几个文化人的活动,因为他们提出的每一主张立刻就得到广大的反应,而且在青年的生活中立刻起了实际的影响。到 1919 年初,在北平,进步的刊物已不只是一种而且是许多种了(如《新潮》、《每周评论》等)。在青年学生中间,进步的,甚至带有社会主义的倾向的小团体也风起云涌。这隐伏着的潮流终于在 5 月 4 日的反对卖国贼的 5000 多人的大游行中冲决到表面上,而且泛滥到全国去了。关于这个运动的详细经过,这里不能多说,我们只需要指出:这个运动不是偶然的事变,而是中国自戊戌以来的民族解放运动的伏流受了当时的客观环境的刺激而迸发的一段灿烂的喷泉。我们还要指出这个运动是比了辛亥革命更为深刻而广泛的一个群众运动,虽然北平的学生是其发动者,但是他们立刻得到全国各地学生的拥护,并且还得到学生以外的市民与工人群



众的拥护：全国学联成立了，普遍的罢课实现了，而在六月里上海、南京、天津、武汉……各地的商界工界也自动宣告了罢市罢工，这是中国历史上第一次学商工各界自发地联合起来，为了自由与民主而奋斗。

因此，把“五四”运动简单地看做是一个文化运动是不够的，但是新文化运动正是靠了这种政治的斗争而渗透到群众中间去，成为群众的生活斗争中的一部分了——这一点，是20年前的戊戌时代的文化运动所万万比不上的。

三 光荣的战斗

对于“五四”文化运动的内容，我们应该做一次较深入的认识。在“五四”时代，思想界中究竟讨论了些什么问题呢？我们最好看一下《新青年》第6卷第1期（1919年1月）上陈独秀写的《本志罪案之答辩书》。在这答辩书里说：现在社会中有些人反对《新青年》，“无非是破坏孔教，破坏礼法，破坏国粹，破坏贞节，破坏旧伦理（忠孝节），破坏旧艺术（中国戏），破坏旧宗教（鬼神），破坏旧文学，破坏旧政治（特权人治），这几条罪案”。这答辩书接着又说：“这几条罪案，本社同人当然直认不讳。但是追本溯源，本志同人本来无罪，只因为拥护那德谟克拉西（Democracy）和赛因斯（Science）两位先生，才犯了这几条滔天的大罪。要拥护德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”

在“五四”运动的战士们的前面，飘扬着一面战斗的旗帜，在旗帜的正面写着“民主”，反面写着“科学”。这旗帜，在消极方面是对



于封建的黑暗的传统思想的反抗，在积极方面是助长了“人的发现”，助长了理性的发扬。

对于传统思想的反抗实在是表现了“五四”运动中最英勇的一面。公然喊出了“打倒孔家店”、“打倒吃人的礼教”的口号的陈独秀、吴又陵……诸人不能不说是思想史中的英雄，虽然这样的英雄仍是由历史所产生出来的。蔡元培答林琴南的信，刘半农答王敬轩的信，陈独秀向《东方杂志》的两次严厉的责问和他对于康有为的立宪论的驳斥，都是他们对于当时社会思想中各种恶劣的倾向的斗争的反映。在这一切论争中间都贯彻着毫不妥协的精神。在北平，后若干年有些“学者”所提倡的“费厄泼赖”的精神，在当时似乎是还不曾存在的。自然，在那时候，新文化运动的反对者不但不是“落水狗”，而且还保持着暂时的优越的存在；新文化运动为了坚持自己的营垒，扩大自己的阵营，不得不采取毫不容情的战斗态度，甚至后来有“圣人”之称的胡适在1919年也向青年说：“诸君有如此之才气，有如此之笔仗，甚望努力勿为正轨之文；甚望勿畏‘出辞荒缪狂悖绝伦’的批评，甚望时时以这八个大字自豪！”（《新青年》第6卷第3期）在那时候，这种态度的确很使“正人君子”如汪懋祖之流头痛的（见《新青年》第5卷第1期）。但是等到几年之后，新文化运动在表面上占了优胜，“学者”们在“费厄泼赖”的名义下轻轻地放过了“落水狗”，便把“五四”运动时的锐气，连同它的胜利悄悄地放弃掉了，但这是后话，暂且不论。

所谓“人的发现”是欧洲文艺复兴的最重要的一个成绩。在中世纪没有“人”的存在，只有教会的存在，因此个人没有自由与权利的。这情形也正是中国封建社会的影子。“五四”运动便拿恢复个人的权利与自由，发展独立的个性为任务。为了达到这目的，便向西方去胡乱运来些似乎相合的主张，如尼采、叔本华的意志论，易



卜生的个人主义……加以自己的解释,使得它们适合于新兴布尔乔亚的需要。自然,“五四”运动的“人的发现”和西方的在没落中的布尔乔亚的带有逃避现实倾向的个人主义是在本质上不相同的。“五四”运动在政治上主张:“立宪共和”要“建立于国民权利之上”,在人生观上主张“执行意志,满足欲望是个人生存的根本理由”,这正是打破权威,打破精神崇拜主义的大胆的宣言。譬如他们驳斥贞操论时,就过问,贞操对于女子自己是不是痛苦的?这问题本身已是和礼教对抗的了,因为礼教是只有严格的规定,却管不到各个人的苦乐的。

有人把“五四”运动叫做中国的文艺复兴,这确是有相当根据的。但是西方的布尔乔亚继续了在文艺复兴时代的胜利,通过17、18、19世纪树立了灿烂的文化,而中国的“文艺复兴”却只是纷乱地从西方输入了各种学说,于是达尔文主义、克鲁泡特金主义、尼采主义、杜威的实用主义,以至马克思主义,它们都半生不熟地出现在中国的文化立场上,叫人一眼看去,只觉得五花八门摸不着头脑。但是实际上,在“五四”运动向上期的几年中,这各种主义运到中国来时,都已和爱国主义有意无意地混合了起来,而和它们原来的面目不甚相同了。我们可以说:贯彻在这一切里面的“五四”根本精神在消极方面是对传统的封建思想的斗争,在积极方面是为了建立理智的思考,发展独立的个性斗争——这样的斗争在当时不能不算是光荣的斗争!

四 致命的弱点

但是这样的“文艺复兴”到底是非常脆弱的,中国的布尔乔亚终于不能继续维持(更不必说发展)他们的胜利而建立自己的独立



的文化。这原因是什么呢？

首先，自然是由于半殖民地的社会环境的决定。第一次世界大战时，虽然这半殖民地上的“民族工业”一时地繁荣了，但是民族资产者不能断然地发动一个民族解放运动，却幻想经过世界大战公理与民主是会胜利的。果然，“公理”与“民主”是“胜利”了，而中国却仍旧是一个半殖民地，“独立”的民族工业逐渐地成了帝国主义在华的分店。而在帝国主义羽翼下，封建势力又猖獗起来了。这种情形也就决定了“五四”文化运动不能一直地发展下去，不能把对于封建势力的胜利维持到底，不能继续地推动独立的思想文化运动。

《新潮》(这是“五四”时代很出风头的一个杂志，由北京大学的一些学生办的)中间有一篇主编者傅斯年写的《新潮社的前顾与瞻望》，里面有几句话说得很有趣味：“我们都是一群孩子，所以彼此相待也和孩子的喜怒哀乐差不多；至于对于殊异社会的态度，用个不好的典故，便是‘爱之欲其生，恶之欲其死’，用个好典故，便是‘见善若惊，疾恶如仇’。”这种态度其实也正是初期“五四”运动者的共同态度——这是他们的优点，同时也正是他们的缺点。这种态度带几分天真，表示了对敌人的绝对的嫌恶，鼓励起了上阵冲杀的勇气——这自然是优点。但缺点是仅仅这种态度不足以保证战斗的持久性。上举文中也指出他们自己的“短处”是：“我们有点勇猛的精神，同时有个武断的毛病。要说便说，说得太快了，于是乎容易错。观察研究不能仔细，判断不能平心静气。”所谓“武断”、“不能平心静气”，都是“五四”运动的反对者所利用的口实，其实倒不足以显示“五四”运动的最大病症，因为在一个新的运动开始时为了充分发挥它的战斗性，是不能不采取一种泼辣的、断然的态度。上举一文的写作时间已是“五四”学生运动由高潮而降落的时候，因



此该文作者已多少带有一点忏悔伤感的心情写那篇文章了，这样的心情在“五四”运动时的健将在七八年后写的文章中间表现得更是明显，而这种心情正说明了“五四”运动的一个真正的弱点，这弱点就是：虽然“五四”运动对于各种问题下了坚决的、进步性的“判断”，但是这些判断都是出发于对于时代的直接的感觉，而不是建立在稳定的理论基础上的。

“五四”运动所直接接触到的问题实在是多极了，从标点符号，公历纪元的使用，以至婚丧礼节，家庭制度，言语文字的改革，以至政治问题……这一切问题都要求给予解答，而且他们不只是要求个别的解决，还要求一个总的解决。“五四”运动在其向上时期，的确能够对于每一问题都立刻给予了新的解答，但是它始终只是把问题拆散了，个别个别地去解决，不曾发现这一切问题的总的根源，自然也不能给予总的解决了。而且也正因为他们不曾建立总的理论体系，因此对于个别的问题也不能看得十分清楚，这正是“要说便说，说得太快了，于是乎容易错”的原因。

也许有人要说：民主和科学岂不是“五四”运动的理论根基么？但是民主和科学其实只是当时的战斗的标帜，而还没有能力成为解决一切问题的理论基础。我们看 1919 年任鸿隽发表的一篇《何为科学家》的演说稿（见《新青年》第 6 卷第 3 期）就可以知道当时对于科学的理解实在是很庸俗的，芜杂的，最明显的是他把欧洲哲学史的经验主义与理性主义糊里糊涂地混成一家，认为是“同出一父”的“两兄弟”。在 1920 年的陈独秀发表的《新文化运动是什么》的一文（见《新青年》第 7 卷第 5 期）中把詹姆士、柏格林、罗素都当做科学方法论者，并且还承认宗教是有实际需要的，因此新文化运动还要建立新宗教。于是科学又跌到玄学的怀抱，结果就弄得“五四”的科学方法终于只是用来整理国故，而 1923 年的人生观的论



争中“科学的人生观”也只显出了那样柔弱的形态。

“五四”时代从西方搬运来了各种派别的学说、各种的主义来充实自己的理论，但是这许多主义本是代表了不同的时代、不同的社会阶层的。最初，它们在中国的宣传者还可以在反帝反封建的共同目标下立在同一条战线上，但是终于这种无批判的杂乱的介绍态度增加了中国思想的庞杂。假如历史容许中国的布尔乔亚从容地发展，它未始不可以把这许多“主义”经过一番挑选和锻炼，配合自己的斗争的实践而建立自己的完整的理论体系，但是可惜在大战时期的中国新兴工业只是一个暴发户，在未建立坚固的政治、经济的基础已经衰退了；同样的，“五四”运动在未唱完一曲进军歌的时候，已不能不鸣起退兵的号子了，它还没有把自己的后防布置得非常稳固的时候，已经从前方全面地崩溃下来了。

只有热情的口号，只有杂乱的思想介绍，而没有对于宇宙、社会、人生的全面的、一贯的、深刻的理解做理论基础——这是“五四”时代的思想的最大的弱点！正因为这弱点从“五四”运动一开始时就存在着而始终不曾被克服，于是在客观的形势稍一变动的时候，有些起初以英勇姿态而出现的战士便一败涂地向后退了，而且退得那样地迅速，那样地毫不迟疑！

1925年到1927年的巨浪掀起了；中国的人民把那本历史的大书轻轻地翻过了“五四”的一页！

五 新的“五四”运动

我已经指出，封建主义和帝国主义是“五四”运动斗争的对象，民主和科学是“五四”运动斗争的标帜。只要我们不抹煞事实，我们不能不断言，以这样的对象、这样的标帜为特征的斗争是至今仍然



有意义的。固然“五四”运动不曾充分做到我们要做的，但是真正地推翻封建主义，真正地推翻帝国主义，真正地发挥科学和民主的精神，仍是现在的思想界的重要任务。

“五四”运动的最主要的一点成功是它把文化运动扩大为群众的广泛的运动，可是我们也不能忘记它所接触的群众是有限制的，它只唤醒了一小部分人的“人”的自觉，它仍然把大部分的在重重的压迫下挣扎生存的人遗忘了。今日的思想界不得不更进一步的推动“人的发现”的运动。“五四”运动已经告诉了我们，一个文化运动要得到成功，一定要它所提出的每一个要求、每一个口号都能和群众的日常生活密切地配合着——从这一意义上说，“五四”的精神也是要接受而且扩大的。

“五四”运动是过去了，但也是没有过去。中国的布尔乔亚从战斗员的身分堕落后为帝国主义的附庸、封建主义的友人，但是在目前的抗敌救亡运动中间，它仍然有资格做一员战斗员。为了争取它的独立的存在，它不能不在这新的客观情势下面唤回它已失去的“五四”时代的战斗精神了。但是目前的社会层的关系当然和“五四”时代的大不相同，在反封建、反帝的战斗中的主力军不是民族资产者和学生群众了，虽然这二者都不能不参加这一个战斗。这点不同使“复兴”了的“五四”运动和1919年的“五四”运动有了显然的差别。今日的文化运动一定要彻底地解决“五四”时代所提出来的而没有被彻底解决的一切问题，但也一定要扬弃“五四”时代处理问题的态度——唯物论与动的逻辑是今日的文化运动的坚实的基础！

在新的文化运动前面仍旧可以飘扬着这面战斗的旗帜，在旗帜的正面写着民主，反面写着科学，但这面旗帜要用一块非常结实的布来制成——要给民主与科学建立起与历史的发展过程配合，与当前的救亡运动的实践配合的坚实的理论基础——只有这旗帜



能号召从“五四”以来的一切文化的战斗员集中起来，只有这旗帜能保持这一战斗的持久，一直达到封建势力的彻底崩溃，帝国主义势力的彻底肃清！

1937年4月30日夜1时写完

最初刊载于1937年5月5日《新学识》(上海)
第1卷第7期。



论近两年来的思想和文化

一 在新的基础上发展起来的文化动向

自从 1840 年国际资本主义以大炮军舰轰开了中国的大门之后,这老大的封建帝国便一步步地堕入了半殖民地的情况中间。这种情况一方面固然促起了中国民族的自我觉醒的政治运动和文化运动,同时却也决定了迄今的历次文化运动——正和历次的政治运动一样——在刚怀胎时,即已显示了先天的不足,而终于在瞬息之间可悲地流产——无论是戊戌时代前后的“中学为体,西学为用”和“立宪维新”的运动,还是“五四”时代的“科学精神”和“实验主义”的运动,都可说是如此。1925—1927 年直后时期的新社会科学运动也不免带有许多弱点。固然上述的历次文化运动自然都各自有其进步的意义,它们对于中国的整个民族文化运动的推进的功绩都是不可抹煞的。但是它们所具有的弱点也都是不容忽视的。这种弱点的存在使得它们都没有最适当地担负起来在半殖民地的中国社会中的文化运动所应负的任务,这就是说,它们不曾能号召全民来反对帝国主义的侵略,并且反对为帝国主义的帮凶、阻碍民族的自觉发展的封建主义。历次的文化运动虽然都非意识地或意识地、朦胧地或明晰地触及这两个任务,但是它们没有彻底地完成这些任务是很明白的事实。



然而我们说这些运动是流产了，那不过是譬喻，我们决不真是说：它们是绝对地死亡了。事实上，它们都是整个民族的自觉的文化运动的发展中的一个一个的阶段，后来的文化运动必然要以它们为基础，吸收它们所遗留下来的成果，并且接受它们所未能完全达到的任务。

整个文化的发展正如一条长链条，中间不能硬生生地斩断。我们在把握这链条中的任何一环的时候，不能忘记在它前面的许多环子。然而这决不是意味着一点一滴地进化的历史观，因为在每一新的情势下面，这链条上的每一个环子都要表现出它的特殊的形态的——中国民族的自觉运动在最近一百年来从戊戌到“五四”，从“五四”到1927年都是配合了每一时期的经济基础和政治形势而表现为蝉联着的，但各自具有自己的特色的文化运动的。

在1927年以后，“九一八”事变与“一二八”事变又给中国的社会政治展开了一个新的形势，这已是不待我来细说的了。“九一八”事变以及跟着“九一八”事变而来的军事、政治、经济各方面的侵略，显示了中国正面对着更从半殖民地的地位堕落一步的危险，同时也促起了中国人民对于自己的命运与前途的又一次的深刻的警觉。“九一八”、“一二八”以后有一时期的时事问题与政治问题的小刊物的风行，中国社会史论战的继续展开，大众语问题的讨论，中国农村社会性质的讨论……可算是上述的那种警觉在文化上的反映，因为它们都表现了中国人民是如何努力着要认识现实的境遇，解决现实的问题。然而只是这一些反映是不是已经足够了呢？我们都看到，社会史论战只是一场混战，大众语的问题也在刊物上讨论完毕时自动结束了，“救亡图存”的口号是喊出来了，但不曾有更具体、更周密的讨论，新的方法论虽是占了优势，但是公式主义的套袭和理论与实际之隔离这种情形是无可否认地存在着。而同



时,封建道德的提倡,金刚法会与祀孔大典的盛举,读经存文的滥调,本位文化的新鲜花样却是层出不穷地进行着。值得我们重视的在1935年7月里由十几个文化团体和一百几十个作家发表的《我们对于文化运动的意见》中说:“我们相信救国不必读经,读经和救国没有关系……同时我们相信民族自救的责任不是少数人所能负担的,必须大众来通力合作。怎样普及知识于大众是今日最重要的问题……”^①。但是究竟怎样普及知识于大众?怎样使大众来通力合作担负救国的责任?——问题并不曾被解答。

这一阶段的文化运动仍旧不曾充分做到深刻和广泛这两点,仍是落后在现实情势所要求的后面。

接着“一二九”学生运动爆发了。假如我们说“九一八”是使中国人民看到了自身的危机,那么“一二九”就是使中国人民看到了自身的力量,而且看出了只有国内一切力量的汇集才是真正能够抵抗侵略,救自己的力量。“一二九”又给我们展开了一个新的政治形势,全民族的大联合运动在实践中间逐渐地成为现实的存在了。但是我们假如把这政治形势看做是“一二九”以后突然出现的,也是不对的,因为全国统一救亡的要求在“一二九”以前事实上已经存在的,但到“一二九”以后中国人民才在政治上、文化上鲜明地提出这要求,并且为实现这要求而意识地活动了。

照理,文化运动虽然是政治经济的反映,它却不能是尾巴,而应该是先锋。但是现代的中国文化运动自戊戌以来一般地是落后的,因此在“一二九”以后的新的局势飞速地展开的时候,文化界就感到措手不及地恐慌了。但是过去各时期的准备毕竟也不是全然浪费的,一个新的文化运动终于逐渐地展开在我们眼前了。

^① 转录自《改造》创刊号,1936年1月。



这个新的文化运动到现在,事实上还不到两年,不但尚未达到开花时期,而且只是开始艰苦地举步。但是就在这两年不到的时期中,我们已看到了它所具有的若干特色,也看到了若干缺点。如何保留而且发挥这些特色,如何填补或是克服这些缺点,是今后文化运动所要努力的。在这篇论文里,我们想对于这在新的基础上面发展起来的文化运动做一个鸟瞰,一个概要的批判。

二 两年来文化运动的一般特征

“九一八”事变,尤其是“一二九”运动促起了在文化界中一切方面的人一个新的觉悟,也就造成了各种倾向的文化人在一个大目标前的逐渐互相接近——这一点是我们首先应该特别指出的。

在近两年来,我们看见许多学者,如罗隆基、梁实秋、马叙伦、顾颉刚、陶希圣、胡适、张东荪、冯友兰……诸氏都发表过许多有进步意义的文章,他们反对开倒车的复古运动,他们指出当前抗敌救亡的重要,他们主张唤起民众,主张全国合作,主张在政治与思想上的自由主义与民主主义。这些文章大半散见北平的各种杂志以及各种学生办的刊物中间,这里无法列举,只能就手边所有的材料略微引证一点。如胡适氏对于读经存文的复古现象始终保持着坚决的反对态度。顾颉刚氏主编的《大众知识》的发刊词中说:“我们尤其希望,和大众联络在一起,站在同一的战线上,扩大巩固我们的战斗力来对付我们共同的敌人。到了那时,你们我们是分不开的,还有什么我们你们的工作可言。”^①张东荪氏也曾曾在民主主义立场上对于全国大合作表示过极好的意见,譬如他说:“这种民主

^① 《大众知识》创刊号,1936年10月。



式的生活与思路有一最大的特点,就是凡事先注目于大者而小者总可相让……所以凡是具有民主式的运动无不是以一个大的‘点’来吸收许多小的‘点’。对于小点有相异的意见的党派却因为对于大问题相同遂成合作。”^① 这里虽然着重于政治方面,但自然同时也适用于文化运动方面。

是的,自“九一八”以后,一个大的“点”是逐渐地吸引了文化界的各方面的人的注意,而到“一二九”之后,这大的“点”更成了明显的存在,把各方面的文化力量逐渐地号召到“同一的战线”上来了。这个大的“点”是什么呢?我们借用蒋弗华氏的《青年思想独立宣言》中的话来说明吧,这“宣言”中痛切地说:“时至今日,举国民尚未能团结一赴敌救亡,依旧枉分左右,挟争恩怨,争主奴,坐待敌骑横行,中原当墟,而国人同罹浩劫”,接着他又说:“我们毫不为政治而政治,不要在左派与右派之间选择谁某,所选择的只是中国民族的生和死。”^② 虽然在这篇宣言中对于现在青年的思想的考察仍有值得商议的地方,但是“中国民族生和死”的问题是使一切教授和学者从课堂和讲台上抬起头来和现实接触的动因,这是毫无疑问的。

客观的现实逼得一切人马上回答我们要民族生呢还是要它死。假如要它生,我们不能不坚决地和侵略者的东方帝国主义者作顽强的斗争,和一切企图把中国拖往后去的“保守心理”和“反动空气”作战。爱国主义和民主主义在这新的形势下又重新露出了它们的战斗的光芒了。“我们现在需要组织全民族的抵抗,来挽救民族大破灭的危机。我们必须唤起全民族自我的觉醒。……我们当前

① 张东荪:《从拥护政府说起》,《自由评论》第11期,1936年2月。

② 这《宣言》最初发表在1936年底北平出版的《学生与国家》中。



的新启蒙运动——也就是我们当前文化上的救亡运动。在这里，我们要和一切忠心祖国的分子，一切爱国主义者，一切自由主义民主主义者，一切理性主义者，一切自然科学家……最广泛的联合起来。”^①

政治和文化的关系是被重新估计了，用一个固定的政治的圈子套在文化运动上面的那种倾向受到了严厉的批判。新的政治形势要求新的文化运动，这种文化运动，在两年来的实践中被证明，一定是一个民主主义的、爱国主义的（民族主义的，以民族的生死存亡为前提的）大团结。

然而这两年来文化运动并不就是简单地回复到了“五四”时代“德赛二先生”（民主与科学）的文化运动。目前的客观形势和各社会层之间的配置固然和“五四”时代的决不相同，而且经过了1928年后的新社会科学的洗礼，现在的文化运动也决不只是《新青年》和《新潮》之类的刊物的丝毫不差的“重版”。——动的方法论仍然在这两年的文化运动中占着优势的地位，这一点也是我们不能忘记的。正是在动的方法论的基础上，进行了对于从1928年后遗传下来的公式主义和宗派主义的清算工作，进行了和民主主义者和自由主义者的合作的。

公式主义和宗派主义的清算还不只是使得新的文化运动的阵营可能扩大，而且使得新的文化运动更有可能渗透入广大的群众中去。两年来文化运动者有了个一般的觉悟，就是文化运动不能始终盘旋在知识分子和学生中间，而要更大更大地扩大，不能只顾到进步的分子，而要顾到落后的、仍在封建传统思想影响下面的群众。这种觉悟就促成了国难教育的推行和通俗化运动的发展这两

^① 陈伯达：《论新启蒙运动》，《新世纪》第1卷第2期，1936年9月。



个工作。

对于书本的、呆板的学校教育就连有些学者也感到不满，如梁实秋就提议过“把现在的教育制度改变一下”而实行一种能“应付目前国难”的“特殊教育”^①。但只是把现在学校中的课程、教育方式改变一下自然还是不够的，所以许多人都主张教育的对象应当扩大到学校之外，普及到工厂、农村一切方面，教育的方式也更要有一新的改变——“生活即教育，教育即生活”，而且教育不但靠书本；演剧、演讲、闲说、唱歌，无不是设施国难教育的机会——只有靠了这样的教育方式，文化运动才能真正和大众联系起来。

通俗化运动在近两年来更是有非常成功的，自然这也是教育大众的一种方式。北平的“通俗读物编刊社”和上海有些作家利用了旧形式，用了最通俗的文体向大众说明国难的危急和自救的方法，这种努力是极可宝贵的。另外许多作家在把高级理论通俗化的工作上所达到的成功也是极可珍视的。理论的通俗化和庸俗化虽然似乎相隔只有一张纸，但差别却是极大的，因为只有靠了理论的深入，理论和实践的融合，才能开展理论通俗化。有些人以为近年来的通俗化运动的成功只是在于理论的普及这一点上，而理论本身并不曾有进步，这种看法其实是错误的。

三 两年来文化运动的各部门的鸟瞰

虽然只是短短的两年，但是要把这时期中的文化运动的每一部门都详细地检讨一下，在这篇短文章里实在是不可能的。我们只好大概地分成哲学、科学、语文、文艺这四部门来逐一讨论一下。

^① 梁实秋：《我对于学生运动的感想》，《自由评论》第6期，1935年12月。



(一) 哲学

在 1934—1935 年间,中国的老哲学家中已有许多人在嚷着中国需要一种什么哲学,这一问题的提出正显示了中国老哲学界中的理论的芜杂、混乱和空虚。从中国哲学会的三次年会^①中所提出的论文上,我们便可以看到中国的老哲学家空虚到了什么程度。他们一般地是走向两个倾向,一是反理性主义的倾向,他们逃避了宇宙的本体的问题,或是拿“直觉”看做“是一种研究生活的逻辑”^②,或是在经验论立场上,否认了客观的绝对真理^③。二是和现实隔离的倾向,如冯友兰氏就常把逻辑看做形式的规定,而和实际无关的,他说:“我们思及某类或说及某类不过对于实在作一形式的肯定。”^④这两种倾向是互相纠结的,而以这两种倾向来应付现实的问题的时候,自然会说出“中国民族的堕落完全是精神的堕落,并不是经济的失败”^⑤这样的话了。

可是从老哲学的圈子里,也逐渐有了新的气息在扩张。如冯友兰氏早在 1934 年已相当接受了唯物史观,而张申府氏、张季同氏也是倾向于唯物辩证法的;在第三次哲学年会中全增嘏氏还指出“融贯哲学与政治”的必要,甚至观念论者如张东荪氏对于救亡问题也有了相当合理的见解,这是我在前一节中已经指出的了。旧哲学向理性主义与现实逐渐接近的倾向,我相信,是将跟着全民族自救运动的日益扩大而也日益扩大的。因此在去年已有人指出:“我

① 三次年会举行的日期是 1935 年 4 月、1936 年 4 月、1937 年 1 月。

② 贺麟在第一届哲学年会提出的论文中的话,转引自陈伯达《真理的追求》第 119 页。

③ 如黄子通氏便否认绝对真理,他说:“宇宙是没有秩序的,所谓秩序不过是许多经验之积成耳。”二届年会论文,见《哲学评论》第 7 卷第 2 期。

④ 冯友兰:《哲学与逻辑》,三届年会论文,《月报》第 1 卷第 2 期。

⑤ 沈有鼎:《中国哲学今后的开展》,《月报》第 1 卷第 2 期。



们应该认为只要他们(按,指张东荪氏等人)愿意继续反对异民族的奴役,反对礼教,反对独断,反对盲从,破除迷信,那末,我们目前和他们就有合作的余地。”^①

“老哲学”忘记了哲学和大众的关联,和实际生活的关联,而恰恰是新哲学在这两年中间所最努力从事的。

在这两年中间许多人从新哲学的总的指示下,活泼地运用了基本的法则来讨论并解决各种青年生活上的问题,救亡工作的实践问题,整个民族的政治文化各方面的出路问题;在这两年中间新哲学肃清了自己的阵营,特别是批判了套着假面具招摇撞骗的叶青“哲学”,使新哲学能沿着一条正确的道路深入地发展——这是在这两年中间新哲学界中的光辉的成就。

但新哲学本身中所含有的缺点仍是不少。首先是它在理论上仍未做到深入,因此仍不能把理论充分地融会贯通在实践中间,有时甚至造成了勉强凑例子的现象,而哲学的通俗化,只做到说明的平易化,以至有粗率的毛病。其次是它还不曾对于西洋的和中国的过去各时代的哲学做批判和整理的工作,而这工作实在是很重要的,因为在继续开展理论的时候,向前人的思想学习是必要的。

对于哲学发展的概况,我们只能简单地说到这里为止。接着要讲到:

(二)科学

科学当然是包括了自然科学和社会科学的。自然科学是人类征服自然的工具,但在中国目前还说不到了征服自然;然而自然科学在民族救亡运动中仍有极大的意义,首先就在用它来和一切迷信和命运论斗争,因为迷信和命运论至今仍是普遍在民间,而为广泛

^① 陈伯达:《哲学的国防动员》,《读书生活》第4卷第9期,1936年9月。



的自觉运动的成长的阻碍。近年来“科学小品”与通俗科学文的发展正是配合了这样的实践的需要的。可惜做这样努力的作家还不多,成绩也还有限。

社会科学的成绩是很大的,但社会科学界中也仍有极显著的缺点。在这两年来我们常常看到社会科学界中的严格的自我批评,如有人说:“在我们这里,我们的作家对于今日的世界尤其是中国的变动还有‘不尽了然’之处,大家只认识了抽象的世界与中国,只把握住了一个大阶段(这还是就进步的说法)。在每一个阶段内,关于每一事变之内的联结的理解,那复杂错综的矛盾的斗争与推移都不能‘尽了然’。因此,一个写作者,在自己研究的领域,也不能更深刻、更具体,发出来的言论也不免只会说些原则的话了。”^①因此又有人特别指出:“差不多主义确是目前科学运动的主要危险,我们不及早尽可能把这现象扫清,我们决不能把科学运动提高到一个新的阶段,决不能把理论落后于实践的倾向彻底克服过来。”^②虽然这些批评都是针对着现在的社会科学界而发的,但是这种公式主义其实是从1928年以后的新社会科学运动的遗传,而近两年来的社会科学可说是已经发见了这种遗传的可怕,自觉地为医治这种遗传病而努力着了。

在这两年来社会科学界中最热闹也是最有成绩的部分是国际问题的研究和中国经济的研究,这自然是当前的国难使得大家不能不对于世界与中国求得更深的了解的原故。尤其可喜的是若干自由主义思想者在有些国际问题(如太平洋集体安全问题,西班牙内战问题,国际和平势力与侵略势力的对立的问题)上也达到了与

① 柳湜:《清一色的公式主义》,《实践论》,1936年版,第29页。

② 何干之:《差不多主义在社会科学界》,《文化粮食》第2期,1937年4月。



新社会科学相当一致的结论。而一切农村工作者的大联合的口号也已经有人屡次地提出来了。

当前的民族大危机还向社会科学界提出了一个新的要求,这便是:一切研究不应该只是分析客观的现在的社会诸关系和各社会层的配置,而且要积极地研究如何通过这一切社会关系而开展民族自救的抗战,如何动员一切阶层的力量到抗战前线上去。最明白地反映这一要求的是经济学的部门。我们知道,在国际的理论界中近两年也有人特别指出,政治经济学不能只以生产关系为研究对象,也要研究经济政策。在中国有人说,现在研究中国经济的人的中心工作就是“研究中华民族对敌抗战的物质和社会的基础”,并说:“我们一定要纠正过去对技术的范畴和社会的范畴机械地对立起来的错误,我们一定要从民族总动员的观点分析社会和技术的构成,而把社会关系和技术关系正确地联系起来。”^①这个新的认识是极重要的,最近的国防经济的讨论便是从这个认识中发展起来的。在社会科学的其他各部门——如政治学、历史学……也都相当地反映了这一要求,像“太平洋集体安全制度”的提出便是极明白地表示了现阶段的国际问题的研究也是以民族解放运动的政策的决定为目标的。

(三)语文

语文问题是从“五四”运动中遗留下来始终未被解决的一个问题,而在“九一八”以后这问题特别受到人注意并不是偶然的,因为在全民族救亡战争中开发民智、教育大众是必要的工作,所以作为教育工具、文化工具的语文的改革问题便显得非常重要了。新的拼

① 钱俊瑞:《目前研究中国经济的目标》,《中国农村》第2卷第7期,1936年7月。



音文字的运动便在 1935 年后飞跃地发展了。但是在发展中仍是有极显著的弱点,第一是它不曾强调现阶段语文运动的民主任务,却对它做了过左的估计;第二是它以过分勇敢的姿态却树立了过多的敌人;第三是它还是盘旋在知识分子中,未能深深地打进文盲群众中去。

1936 年开展起来的新的政治局势使新的语文运动者也有了新的觉悟。目前的语文运动决不应该狭隘地在方案的技术问题和政治见解上建立宗派主义,而应该向一切有改革语文的愿望(不管他在什么立场上来改革)的人把大门打开。新的语文运动的标帜不是某一方案、某一主张,而是普泛的、民主的“保卫中国语文”这个口号。这个新的认识一定是能使语文运动展开一个新的局势,得到更可宝贵的胜利的,虽然我们目前所看到的还只是有些语文刊物(如《语文》月刊,已出 6 期)已经能把各方面的语文运动者集中在一起,讨论各种问题了。在《语文》上面,有著名的国语罗马字运动者和新文字运动者不分彼此地执笔,这种民主精神的实现是个可喜的胜利。

其次,在近一年多来,新的语文运动者虽然对于汉字不断地批判,但对于汉字已有了更合理的认识。新的语文运动的最大的敌人并不是汉字,而是日本帝国主义者所加于中国民族的政治侵略、经济侵略相伴随的文化侵略。虽然新的语文运动仍要坚决反对“读经”“存文”的主张,因为这些主张,是把中国文化拖回“中世纪”去,而有利于侵略者的。但新的语文运动并不讳言对汉字文的改良态度,承认汉字文的历史生命并不马上结束,但要使汉字文做一切可能的改革,使它尽可能地“大众化”。

如何团结一切保卫中国语文的力量? 如何使汉字文大众化? ——这是语文运动配合了新的客观情势而提出来的两个中心



口号。

(四)文艺

国防文学的论争,创作自由的论争和对于差不多的现象的检讨——这三者大概可算是近两年来文学发展的道路上的三块“路标”。这些论争虽然在刚开始时往往夹着非必要的“火气”,甚至私人的爱恶,但我们决不能把它们只看做是“浪费的论争”,因为它们确是在现实的基础上一贯地、必然地发生的。从1934年以来,进步的文艺界已经对于文艺的社会性和政治性有了较正确的见解;因而在1936年初,在民族解放运动高涨的时候,“国防文学”的口号被提出了,虽然立刻有人提出另一新的口号(“民族革命战争的大众文学”),而形成“两个口号的论争”,但实际上两方面的意见在理论的基点上是一致的,他们都承认一切方面的文艺家应该有一个大联合,应该用他们的笔更深刻地反映现实,也就是反映当前民族的危机,因而使文学能在国防的前线和后方切实地负担起教育、宣传和组织的任务来。

可是国防文学的论争虽然相当有了结论,但在这论争中并不曾对于作家联合的方式和创作方法等等具体问题展开更深入的讨论,因此就可能招致极坏的结果:第一就是,倘把国防文学认为创作上的总的、绝对的、唯一的口号,而把非国防文学就当做“汉奸文学”来看待,这是造成新的宗派主义的基础;第二就是,倘一切作家真是除了直接有关国防的题材外旁的什么都不敢写,倘一切批判家只是机械地拿了国防文学这一支尺来衡量一切作品,这会造成创作和批评上的新的公式主义。——“创作自由论”可说是对于宗派主义的斗争,“反差不多”是对于公式主义的清算。

“我们必须告诉一切作家们,国防文学并不是一个总的口号,它只是文学上一个特殊的范畴,我们希望有许多优秀的国防文学



作品产生,然而不要忘记,在国防文学以外,你们还有广大的自由活动的天地。”^①——这是对于创作自由的极好的说明。但创作自由决不是让作者各自钻回自己的象牙塔里,而是叫他们更多方面地向现实学习,从现实中获得多方面的题材。而也只有向具体的现实学习,而不是向抽象的理论学习,创作上的公式主义才能被打破;文艺批评家更是要正确地理解文学与政治的关系,文学反映现实的特殊性,才能打破批评上的公式主义。——两年来的文艺论争给我们了这样的结论,但具体的实现还有待于以后的发展。

文艺的姊妹艺术——演剧与音乐这两部门在近两年来的成功也是极有意义的,但是在文艺论争上的结论,一般地也可以用到这两部门中去,这里不打算详细地论到了。

四 结论——对于两年来的文化运动的综合的批评

在上面已经指出了两年来的文化运动的现实的基础以及它的一般的特征,又分别地说明了,连带地也批评了文化运动的各部门在这两年中的发展,剩下来在“结论”中应该说的便只是两年来的文化运动的一般的缺陷了。我想,简单地提出下面的五点来。

第一,在第一节中已经说明中国近代文化的发展是和民族的自觉运动的发展密切地配合着的,在最近两年来,更因为敌人无餍足的侵略使民族生命到了生与死的决定的关头,因此两年来的文化运动也充满了爱国主义的色调,这决不表示文化运动的落后,恰

^① 光寿:《谈差不多并说到目前文学上的任务》,《光明》第2卷第7期,1937年3月。



恰是表示了它能面对现实,适当地担负了现实所赋予的任务。但是把这任务非常机械地、公式主义地理解却是可以招致极坏的影响的。只知道一般的国防的口号,而不知从特殊的、个别的场合上来实践这一口号——这种倾向是必须克服的。因为爱国主义的提出决不是使文化运动单纯化,恰恰相反,文化运动要从对于爱国主义的多方面的把握与实践更丰美地发展起来。

第二,近两年来的文化运动的另一特征是各方面的文化运动者在总的目标下渐趋一致。虽然两年来,这种一致已有了相当的基础,但意识地推动一个文化界大团结的运动是不曾做得很够的。包罗了各方面的文化运动者的组织固然目今还没有,甚至也没有一个刊物能容一切倾向的作家自由地发表意见,严正地互相批评的。——为要达到这一点,把宗派主义从一切隐蔽处赶开是必需的!

第三,固然两年来的文化运动已获得了较广大的群众基础,但是倘细细检查一下,我们仍不能不承认,这点胜利是非常可怜的。文化运动除了学生界以外更打入店员、公务人员中间以及一部分工人农人中间,这固然是事实,但是全国人民的四分之三以上仍旧沉沦在文盲与封建传统思想下面更是铁一样的事实啊!广泛地开展扫除文盲运动,使大多数群众有接受教育的可能。广泛地开展破除迷信运动,打破封建思想的堡垒——这才能给新文化运动号召更广大的群众,但这些工作迄今仍是做得不够的,虽然是已经在开始了。

第四,伴着文化运动的横的展开,它本身的理论的深入也是必需的。新的文化运动在急迫的客观要求下仓卒地建立了自己的营地,似乎一时还不曾顾及基础理论的深入,但这是必需补救的缺点。最近已很有些人见到这一点,作出各种具体的提议,还有人提



议一个百科全书运动也正是针对这一点而发的。百科全书的编辑，国际的理论的介绍，人类文化发展的历史的重新批判，新的批评家（在哲学、社会科学、文学各方面的）的培养……这都是为了补救过去的缺点而应该加强的工作。

第五，与新的文化运动的发展同时，各种抹煞现实、曲解现实的错误理论也仍是层出不穷，虽然它们一般地都没有极广的影响，但是对它们的批判工作是一刻也不能放松的。过去虽然对于各种错误理论也能迅速地予以批判，但是往往还不能给予它们致命的打击，使它们全面地崩溃。——自然，即使对于最错误的理论的批判仍宜用很严肃的态度的。

如上所述的种种缺点，我想，大家恐怕都不能否认其存在，但是它们并不足以使我们灰心。因为“一切事的开端是难的”，而“困难的也只是第一步”。新的爱国主义的、民主主义的文化运动已经得到了第一步的胜利了，我们可以有把握地预见它的胜利的前途。

1937年5月19日夜写完

最初刊载于1937年6月15日《认识月刊》（上海）创刊号。



谈 理 性 主 义

因为听到现在中国哲学界的联合以理性主义为标帜这样的话，有位先生就着慌起来了。他去查了查《哲学辞典》和《哲学史》，知道“理性主义者的代表为笛卡儿”，而笛卡儿的学说却是“怀疑论”和“二元主义”。原来“理性主义就是唯心主义”，这位先生得意起来了。

作为 17 世纪的新兴的市民阶层的思想上的代表者的笛卡儿，在理性主义的立场上发展了他的二元论的体系，这原是“哲学上的常识”，但是这位先生难道不知道 17 世纪另一“理性主义的代表”斯宾诺沙却是个伟大的唯物论者么？

这位抱着《哲学辞典》的先生其实不但不懂得理性主义是什么，连笛卡儿哲学是什么东西恐怕也不大清楚。笛卡儿哲学固然从怀疑论出发，但是他的怀疑论和“世纪末”的怀疑论是绝对不同的。笛卡儿自己说：“我……并非要摹仿怀疑派的哲学家，因为他们只是为怀疑而怀疑……我的计划和他们恰恰相反，我正是要找到确信的根据，要把松懈的沙土掷开，好来找得磐石或粘土……”（Discourse on Method）。他所要掷开的沙土是中世纪的传统的独断和盲目信仰，他所要找得的磐石是合理的思考和确定的真理。所以他的怀疑论仍是他的理性主义的表现，且是表示了新兴的阶层向传统的黑暗思想的勇敢的挑战。固然在历史生命即将结束的阶层中间也常会发生怀疑思想，但他们是“为怀疑而怀疑”，是用怀疑论来



掩饰自己对于客观世界的无知,来掩饰自己对于真理追求的失望。这种怀疑论却是反理性主义的了!

笛卡儿在打破了中世纪教会的独断思想之后,不幸他自己也用了—种独断的态度确说了作为万物之能生因的上帝的存在和能思维的“心”的独立的存在,但是同时他也承认:客观的物质是独立存在着,且按照了必然的、机械的法则而发展的。——这里表现了笛卡儿在观念论与唯物论之间的动摇,但这种动摇又是表现了工业革命以前的法国的尚未成熟的市民阶层的向上的企图。

无论对于怀疑论、二元论,还是理性主义……都不能单从白纸上的黑字去笼统地理解这个名词的内容。在笛卡儿手里的怀疑论,甚至二元论都是有着时代的进步意义,有着充分的斗争性的。同样的,17、18世纪的理性主义也是新兴阶层的斗争武器,它用这武器来打击愚蠢的迷信,来给实证的自然科学开道。用“唯心主义”四个字是抹煞不掉17、18世纪的理性主义的进步性的。而且理性主义不但不等于“唯心主义”,反而是和唯物论在各种不同的程度上相结合的,因为理性主义要求对于事物做清醒的、自由的观察,不根据教条而根据必然的法则来思考。在这一意义上,理性主义是和直觉主义、独断主义对立的。包含在笛卡儿哲学中的机械唯物论的契机正是它的理性主义的表现,而在斯宾诺沙哲学中,我们可以看见,这一契机是发展为更完满的形态了。因此,虽然一般的17、18世纪的哲学史都把英国的经验主义和大陆的理性主义相对照,但广义的理性主义是连一部分的经验主义者也包括在内的,如现代哲学中的经验论的鼻祖培根就是主张哲学要把从经验中收集到的材料“摆在理解力中加以变化和消化的”(Novum Aganum)。培根以后的唯物论者霍布士、托兰(Toland)、奥维敦(Overton)和二元论者洛克的思想都是英国市民革命时代的产物,因此也或多或少



地表现了对于反理性主义的斗争。但经验主义发展到贝克莱、休谟，反理性主义的倾向却抬起头来了。贝克莱根据“直觉”的“经验”否认一切事物的存在，独断地把思想的对象看做是依靠了思想的主体的，这自然是反理性主义的，至于休谟的不可知论更是不待说的了。只有 18 世纪的法国唯物论者才是 17 世纪的理性主义者的光辉的承继人。

但十九世纪以后，整个的欧洲的市民阶层在历史上一步一步地走着下坡路了，在哲学思想上，也完全放弃了前世纪的理性主义的传统。叔本华的生活意志的哲学，尼采的疯狂的超人哲学，马赫的经验批判论，柏格森的生命哲学，以至实用主义、新康德主义、新黑格尔主义，以至现在德意的钦定哲学……它们的一贯的中心是用朦胧的直觉、盲目的意志、主观的经验……来代替清醒的客观的观察和思考，是拿反理性主义代替理性主义。

那么 17、18 世纪的理性主义到什么地方去了呢？那是由新唯物论接受下来了。这样说，也许更会使得以为理性主义就是唯心主义的先生大吃一惊了吧？可是既然理性主义在 17、18 世纪的反封建的市民阶层手里表现为自然科学、机械的唯物论和不彻底的二元论，那么它在 19、20 世纪的新兴的阶层手里表现为战斗的新唯物论，这难道是不可理解的事么？

只有从历史的发展中间（而不是从一本哲学辞典中间）去理解理性主义的意义，才能懂得为什么中国现在需要在理性主义的旗帜上进行各派哲学的联合。

“五四”时代是中国市民阶层的抬头的、向上的时期，他们和封建的传统思想作战，努力对于自然、社会、人生找到新的真理，因此他们必然是站在理性主义的立场上的。他们发展了自然科学，也发展了低级的机械唯物论。但是他们的理性主义的倾向只是一瞥即



过,跟着他们也在西方传来的前面已经提到过的各派哲学思想中间和反理性主义相结合了——自然,这事实不能只是用西方思想的影响来解释,而是要从中国的市民阶层的发展史中来说明的。

但是西方市民阶层已经一步步地更深地走入反理性主义的泥沼中,不能自拔了,而近两年来中国的市民阶层的思想者在若干点上表示了向理性主义的复归——而这种倾向必然会在反帝反封建的斗争中间更加发展起来。原因是:西方的市民阶层一般地已经没落,但半殖民地的市民思想者对于民族的独立解放斗争却感到切身的利害,因而不能不相当抛弃他们的朦胧的、直觉的认识,而面对现实,思考现实的问题。

固然,中国的市民阶层的思想者决不会因此就达到彻底的新的唯物论的立场,但是市民阶层的理性主义的特征在消极方面是反封建、反独断、反神秘主义和反迷信,在积极方面是民主主义、自然科学的建立——这一切在中国现在岂不是急需的么?而且中国现在的客观环境更必然会使一切形态的理性主义者都站到爱国主义的旗帜下来。

有人问:理性主义就是爱国主义么?这是个愚蠢的问题。理性主义本身不是笛卡儿的二元论,也不是现在中国的爱国主义;它是在各种特殊的具体环境下表现为各种具体形态的。正如民主主义在雅典的奴隶社会、资本主义社会、半殖民地的中国社会、社会主义社会中间都表现为不同的形态一样。——然而这是一个从破破烂烂的辞典中去找 Democracy(正如他找 Rationalism 一样)的意义的人所能知道的么?

最初刊载于 1937 年 6 月 15 日《认识月刊》(上海)创刊号。



读《哲学与政治》

在今年1月里举行的中国哲学会第三届年会中全增嘏先生宣读了他的一篇题目是《哲学与政治》的论文,这篇论文后来又发表在《哲学评论》7卷3期中。现在我想谈谈我读过这篇文章后的感想。

全先生在他的论文的开端,首先就说明他所说的“政治”意义是很广泛的,“我们或者用社会科学一名来代替之也未尝不可”。因此,“哲学与政治”,换言之,也就是“哲学和社会科学”。

接着全先生批评了对于哲学与政治这个问题的两派“大可以有商量的余地”的“说法”。“一派是有一部分‘学院哲学家’(Academic Philosophers)的看法,以为哲学完全与政治无关。他们认定哲学的任务只在用逻辑来分析思想使其变为明澈……哲学既然变成逻辑的一部分,故只能将自然与社会科学中的概念加以分析,或者讲得更清楚一点,只能把科学概念所用的符号加上定义,看哪许多概念是叙述事实的,哪许多只是一套语言的说法而无事实的根据(换言之,就是玄学的)。哲学不能解决科学中的事实问题,更不能将科学中的命题作为本身的基本假定。”

全先生所指责的这一倾向显然是在今日的旧哲学界中很普遍的。远的不论,就是在这一次中国哲学会的年会中间有好几篇论文都明显地表现了这种倾向。如冯友兰先生在《哲学与逻辑》中说:



“哲学乃自纯思……所以哲学中所有之命题，多为形式的、逻辑的，而不是事实的、经验的。哲学对于实在，只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定。”洪谦先生在《关于外界的实在性问题》中说：“所谓世界的真实性的内容，仅是关系的组合(Komplex Von Beziehungen)，这个关系的组合的模写，或是有论理性的符号(Zuchen)句子，或是有文法性的言词(Ausdruck)句子。问题如：世界舍‘形式模写’的理解外，还有他的最后的实在性(Virklichkeit an sich)否？是无意义的，是不可答复的。”(均见《哲学评论》7卷3期)依冯先生，哲学上的“纯思”是和客观的事实毫无关系的。依洪先生，外界的实在性根本是不可知的，哲学所讨论的不是真实的外界，而只是“形式的模写”罢了。

造成这种倾向的来源，在我们看来，正是洪先生所提出的“外界的实在性”这一问题。假如否定了外界的实在性，或认为外界的实在性是不可知的，那么结果自然会达到“哲学与事实无关而只是语言的分析”的结论了。全先生没有从根本的世界观上批判这种倾向，而只从研究哲学的“态度”上来批评，在我们看来，是还不够的。而且全先生又说：“社会科学中的确有许多不是关于事实问题而是关于价值问题的讨论”，所以社会科学中并非“不容哲学置喙”。这种说法很可能使人以为哲学所顾及的只是价值问题，而并不是事实问题。但是我们不但以为价值问题与事实问题是不可分的，而且相信在事实问题上哲学也是要“置喙”的。假使不积极地这样肯定，岂不是又给了全先生所批评的那种倾向一个新的出路了么？

其次，全先生又批评了“投机的政客的见解”，“他们以为政治方面用不着‘玄谈’，政治或社会活动，照他们看起来，完全是实践的，无需乎理智的根据……这种可说是一种反理性的倾向”。这种“反理性的倾向”，不用说，是在今日世界上极其普遍的。全先生对



于那种不根据理智而以“个人的盲目冲动”为出发点的倾向的批评，我们完全同意，但是全先生又说：“反理性之说也是一种哲学，反理性者尊重直觉，重行动而鄙弃理性。但欲大家接受这种主张，还得说出一番道理来（换言之，还得用理性自圆其说），所以越发说得动人，越发证明理性之不可废。”这样的批评恐怕倒可以让“反理性的倾向”用来自己辩护，因为即使最重“直觉”与“行动”的法西斯独裁者也未尝不努力“自圆其说”，努力要“说得动人”。假如理性的意义就是“自圆其说”，那么他们也未尝不可以自称是理性主义者了。我们以为，在今日，理性的哲学与反理性的哲学的差别不在于他们是否能“说得动人”，而在于他们所说的是否以客观的事实做根据。不根据事实来推理，而拿理论去凑合教条，这是反理性的倾向发生的根源。

全先生所批评到的两种倾向的确是非常值得我们警戒的，虽然对于全先生的批评我们稍微做了点补充，但是在大体上我们都同意全先生的意见。因此对于全先生的融合哲学与政治的“大声疾呼”，我们自然也愿意投一票表示赞同。

今日的法西斯主义者唾弃理性主义的哲学，而以“独断的态度建立有利于他们的政治活动的哲学”。在表面上，他们倒是融合了哲学与政治的，但是他们之融合哲学与政治，我们以为其实倒和中世纪时宗教与哲学的融合一样，因为在中世纪时，哲学是做了宗教的奴婢，是不以研究客观的事实，而以证实圣经中的教条为任务的。全先生和我们所说的融合哲学与政治自然和这不同（虽然全先生曾以中古思想家之融会宗教与哲学而类推到现在我们也能融会哲学与政治），因为全先生对于哲学与政治的融合是从如下的两层意义上来理解的：第一是以社会科学的观点来研究哲学；第二是用“哲学态度来研究人事问题”。



全先生所举出的两层说明显然是针对了前面所说的否认哲学与政治的关系的两种倾向而言的。因为有些哲学家把哲学看成是纯粹思维的活动,却不知道思维也是有社会性的,因此全先生说:“固有的认识论最大的弊病即在以为认识的来源是个人的心灵,所以结果把认识变成一种非常神秘的活动。孰不知认识是一种社会活动,换言之,个人思想总是被社会中种种团体之旨趣所决定,认识论应该从社会学的立场来研究,单从心理学形式逻辑的立场来研究是不曾收到好的效果的。”又因为有些政治家唾弃理性而尊重盲目的行动,所以全先生主张拿哲学研究破除政治上的偏见,“把政治上的很不清晰的概念加以一种分析及定义”。

虽然我们总觉得全先生在“政治与哲学的关系”的问题上的积极主张仍很不够(譬如全先生说哲学只是为政治上的概念下定义),但是全先生能断然指出哲学的政治性,指出政治的理性化的必要,又指出哲学不应和实际的事实脱离,不应和“经济或经世之学”脱离;作为对于腐败了的观念论哲学界的一个新的建议,作为向反理性的政治倾向的一个抗议,这篇文章是值得我们珍视的。

6月28日

最初刊载于1937年8月1日《认识月刊》(上海)
第2号。



战争与文化

——为抗战三周年紀念作

生命不怕死，在死的面前笑着，跳着，从死里向前进。

—

1个月来，重庆遭遇到敌机16次的轰炸。大量的重磅炸弹、燃烧弹倾落在市区中。每次在薄暮的光下，走出防空洞，踏着满地的瓦砾废墟，四望着冲天的浓烟，人人心里的感触是深而且剧的。前天我才从城里跑到乡下，想使因受空袭影响而紊乱了的工作重上正规。这里是面临长江的一块小平地。江上的船夫虽在月下还是发出劳动的呼声；6月的田野充满着生气，在阳光下蓬勃发扬着；这里那里散布着土木工人，于是一座座房子奇迹似地在这山间水上的荒野中竖立了起来；遥远的伪装了的大烟囱突在冒着烟，与晴空中白云相混合。寂寞的乡村其实也并不寂寞，只有在看不到一点人类劳动的痕迹的原始的荒原冷谷才真正是寂寞的吧。

然而在我们用劳动来装点着、改造着大地的时候，我们的敌人却用了也是劳动的生产物——飞机、炸弹——来破坏着这大地。这是何等深刻的对照啊！

并且炸弹在破坏着那造出那些作为轰炸目标的一切事物的劳



动的时候,同时也就在破坏着那造出炸弹,造出飞机的劳动。这种劳动,在不制造这些侵略武器的时候,将造出各种有益于人类进步的东西,那是不待说的。

劳动创造出世界,而侵略者的武器毁灭劳动!

发展在西欧的战争是基础于更高度的资本主义文化的技术水平之上的,它对于劳动的破坏性更是规模广大而深刻了。当我们读到在报纸上描写着在法国的春天的美丽的原野中,“天空满布着黑点,地下密集着爬虫”的时候,又当我们想到有千百万人民被集中在工厂中努力建造着这种飞兽与爬虫,又有千百万人民被驱使到战场上去喂养这种飞兽与爬虫的时候,岂不是如同在展览一出人类的悲剧么?人类在战争的方法与技术上的进步发展,不过是更加深了这种悲剧的意义:所谓全体性战争就是对本国内的全部劳动生产力的毁灭,所谓闪击战就是对敌国内的全部劳动生产力的毁灭。

是的,被侵略的我们也拿起武器来了;是的,我们也使用刀,我们的刀也杀伤人命,我们也使用炸弹;我们的炸弹也破坏物资。但是,我们中间每一个人人都知道我们为什么而战,我们只是为了我们的自由地劳动、自由地生存的条件受到了压迫,才不得不进行战争。我们战争是为了劳动,为了生存。

但是,法西斯主义国家中的人民知道他们为什么战争么?假如他们没有自由地劳动、自由地生存的条件,那么使他们失去这些的并不是在战场上的当面的敌人。

几百万人不知道为了什么目的而被卷入到战争中间,被摆到杀人而又被杀的情势中,被摆到破坏自己的生存条件而又破坏对方的生存条件的情况中,这是人类文化的大悲剧!



二

为什么说是文化上的悲剧呢？我们试来讨论一下文化是什么。

文化的基础是劳动，而劳动是“人与自然间的过程”。也许我们可以说，一切生物都是经常实行着劳动，但是只有人类才是在严格意义上的劳动者，因为只有人类才是有计划地、有目的地从事劳动，从事对自然界的事物的加工与改造。当人类开始这样的劳动的时候，人类也就开始建立了自己的文化。文化是不断地发展的，其发展的途径虽是迂回而曲折，但总是不断地向前，向着一个目标，这目标就是“自由”。能够在劳动中充分实现一切预定的计划，完满地达到一切预定的目标，那就是自由。很显然的，人类文化的不断地发展，并不是为了可以不劳动，而是为了在劳动中获得最大的自由。

由此，我们可以得到一个标准，来衡量文化的进步与退步，这个标准就是：看它使人类更接近于还是更远离了自由。

为什么农奴制度比古典的奴隶制度在文化上更进一步呢？因为前者开辟了在生产劳动上的较大的自由。奴隶对于自己的劳动从来不能建立任何自觉的目的。农奴虽然还是依赖着自己的地主，但是他们到底可以在劳动中有一点自己的目的，相当地（当然非常有限）来实现自己的目的。资本主义把农奴对地主的依赖性打破，进了一步，造成了“自由的”工资劳动者。当然，如众所周知的，资本主义不是真正自由的社会。在资本主义之下，整个社会不能够有计划地实现其生产，个个生产劳动者也并不能够有自由的目的，但是资本主义在人类的文化发展上毕竟是一个大大的进步，因为它使人类更加接近自由的领域了。



是的，西方的资产阶级曾经为自由而斗争过，他们曾经在斗争中争取到“人的解放”，个人的独立自主，思想的自由，科学与理性的发扬。他们向来就是以这些他们斗争所得的东西作为夸耀的。

然而，假如奴隶是附属于奴隶主，农奴是依赖地主，那么目前在法西斯国家中全体人民是附属于依赖着战争这个无形的巨兽，而在这巨兽后面操纵着的是若干金融寡头的意志与企图。每一个人被剥夺了独立的人格，而成为以恐怖的新式武器所组成的庞大的队伍中的附属品；被剥夺了个人的意志，而被统一于战争挑拨者的个人意志之下。在他们那里，所谓全国经济的战时编组是什么？那就是说，一切生产劳动都得为了战争，而不是为了生活。所谓集中营是什么？那就是说，一切个人都不被承认为有独立的人格的人。所谓战时统治是什么？那就是说，一切个人都不准有任何的思想、感情、意志、欲望。

这还不是人类文化史上的大退后么？

三

历史是人所创造的，人是文化的发动力。法西斯侵略者所进行的战争是正在破坏着、毁灭着人，不仅是在肉体上实施破坏，而且是在精神上实施破坏。——这种战争的不义性也就从这里最深刻地表现着。

但是当有人在阻止、在破坏文化的时候，也就有人来保持、发展文化。而当人们用暴力，用战争来阻止和破坏文化的时候，人们也不得不用暴力，用斗争来保持和发展文化。因此我们不是单纯的战争憎恶论者，不是单纯的和平主义者，不是汪精卫式的妥协和平论者。



当帝国主义战争在以暴力毁坏着文化的时候,同时它也给人们以一种新的觉醒:为了发展人类的文化,必须反对这种暴力。1914年起的大屠杀,教育出了罗曼·罗兰,教育出了巴比塞,教育出了在世界的六分之一领土上的新的人民。这种新的觉醒、新的力量显示着,人类文化将不因战争的破坏而毁灭,而将开展新的道路、新的方向。当必须以战争的暴力来开展人类的文化时,人们是不应该放弃暴力的。

因此有正义的战争与非正义的战争的对立,后者绝灭自由,前者为了自由;后者毁灭着文化,前者发展着文化。在当前的世界战争中,我们看到了,而且将更明白地看到正义的、非正义的战争的错综。

我们的已经继续了3年之久的抗战是正义的战争,是发展人类文化的战争。从什么地方看出了这个呢?

去年为纪念抗战的2周年,我曾写了《新的中国人与新的中国》一文。我强调地指出,民族战争的火焰普遍地启发着人的自觉,广大的人民从愚昧、落后、沉寂中间觉醒了起来,他们有对于战争的自觉的明确的意识,开始对于自己与世界,对于现在与将来作深沉的考虑。是的,我们的战争就是这样地尽着文化的启蒙作用,而由此在培植着新的中国人。我们将是新中国的创造者,新文化的担当者。

当法西斯战争绝灭着个个人的感情、意志、思想的时候,革命的战争则发扬着个个人的感情、意志、思想,因为只有绝灭个个人的独立的人格,法西斯主义者才把一切人熔合在以少数人的意志所操纵着的战争这一个庞大机器中,但对于革命的战争,正是人的普遍的自觉能形成整然有序的战争的大行列。因此,法西斯国家中毁弃了在150年前、200年前资产阶级向中世纪体系争取得来的



理想，资产阶级曾用以自夸的民主政治也被抛到垃圾箱里去了。而我们则恰恰就在这3年的战争中，建立着民主政治，而且向着更完善的民主政治前进。

在抗战3周年的时候，让我们来回顾一下吧。人类文化史上，我们还能找到旁的事情是比四万万五千万人在3年的艰苦而坚决的抗战中，打出一条自觉的向自由去的路更为伟大的么？是的，有许多人都在说，中国在抗战中有了文化的进步，但他们只是把这种进步归属于若干学院，若干研究机关，而我们却从广大人民中间看出这种进步。我们看到，甚至在100年来的无数次的风暴中没有受到显著影响的最僻野的山村，在这3年中也发生了自觉的激荡。既然人是历史的创造者、文化的发动力，则四万万五千万人的普遍的自觉，是我们抗战必得最后胜利的保证，同时也就保证我们必能为中国文化史写上最新的一页，为世界文化史增加上一些新的东西。

文化是生，战争是死。我们的敌人以死来威胁我们，法西斯主义以死来威胁世界，但真实的生命不怕死亡，要从死亡中间向前迈进。世界与中国都将从战争中间开辟出更接近于自由的大路。

最初刊载于1940年7月1日《读书月报》(重庆)
第2卷第5期。



谈思想与思想自由

第 一 篇

承认人人都有思想，是思想自由论的前提。假如一方面主张思想自由，一方面却说，思想只是少数人的专有品，那是自己打自己的嘴巴。两千多年前，孟轲老老实实说：“劳心者治人，劳力者治于人”，这就根本取消了劳力者的思想的权利。梁实秋先生最近也发表意见说：“人类的整个的文化之所以愈积愈高，即是因为有若干有思想的人随时在贡献他们的智力，随时在提高文化的标准。”这是说：人类中“有思想的”只是“若干”人而已，所以他认为“若是希望青年们个个人都有思想，那未免是陈义过高”。因为，“严格的进，思想是一种很难能可贵的东西”。然而梁实秋先生却自己认为是“拥护思想自由这个原则”的人，这真是很奇怪的事情！

把劳力和劳心对立起来，从而把思想神秘化起来，这种魔术必须加以打破。思想并不与劳动脱离，恰恰相反，人类倒是在生产劳动中发展了他们的思想的。“劳动过程终末时取得的结果，已经在劳动过程开始时，观念地存在于劳动者的表象中了。他不仅在所工作的自然物中，引起一种形态变化，同时还在自然物中，实现他的目的。他知道他的目的，并以这个目的，当作法则来规定他的行为的种类和方法，并使自己的意志从属于这个目的。”在劳动过程中，



目的性的表现就是思想的端初形态。固然，今日社会中的思想已非原始社会中的思想所可同日而语，而且思想已渐渐地似乎更加远远地站在生产劳动之上，但一切思想总不能绝对地与实践的任务无关，因此无论什么思想，其根本上的中心内容总不能不是“做什么”和“为了什么目的而做”。我们不能无目的地推进人类的文化，在实践任务上的目的之不同，决定各种思想倾向的分歧。

古之所谓“愚民”就是说：这些人活着不知道为什么而活。自古以来历史上有些统治者就努力着造成这种不思不想的愚民，统治者的谋士们则努力着建筑起思想的象牙塔，而向一般民众说：你们不“配”有思想。

然而真实的思想并不出于象牙塔，而来自实际的生活，凡生活着的人都“配”有思想。固然并不是个个都能明确地、完整地建立自己的思想体系，但个个人都有思想，是无疑的。尤其是在3年的抗战中，民族生活经历着巨大的飞跃，广大的人民都张开自觉的眼睛，知识青年更是在思想的深度与广度上大大地开展了，在这时候，站出来说“只有少数的若干人才配有思想”，这是很可诧异的。

思想与信仰的关系到底是怎样呢？在我们看来，是有着无思想的信仰，有着有思想的信仰的。每一种思想都在找寻它的信仰者，只要它不是凭着武力的威逼，权力的压制，利禄的诱惑而从人们的理智上使人们信服，那就不是宗教的愚民政策。每个人都不能不从既有的各种思想中有所选择，只要他是运用过他的头脑通过他的思想而确定他的选择，那么他就不是一个盲目的信仰者。既然并不是个个人都能独立地建立自己的思想体系，都不能不对于过去人类思想的成果有所依傍，那我们就不得不严格地分开盲目的信仰与清醒的信仰，前者是有背于思想与思想自由之原则的，后者则否。假如向青年说，配称为思想的，只有“独树一帜”的见解，陈义虽



高,其实却是使青年与过去人类的思想文化的最好成果绝缘,而驱之于胡思乱想之途!

我们主张,青年应该独立地、自由地运用他们的思想。他们应该在一切偏狭的成见,各种外力的逼诱之外独立地、自由地去考虑、研究他们所看到的,所听到的。然而他们不能胡思乱想。什么叫做胡思乱想呢?第一,假如脱离了客观的现实而思想,那就是胡思乱想。我们的思想不应该向现实宣告独立,不应该自由到现实之外去,固然也有人是这样做了的,那么他们的思想就不能不是错误的,他们在思想上所规定的目的也就决不能实现。第二,谁假如根本不去管自古以来人类思想的既得成果而建立自己的思想体系,那是妄人,他的思想也常常只是胡思乱想。完成的思想体系是对于客观现实的完整的说明,这不是一旦一夕所可获得,而是整个人类活动的历史的结晶。我们不得不去向过去人类学习,倒并不是出于无可奈何,却是生于现代的人的幸福。因为几千年来的人类活动,已经宣示了哪些思想是合乎于现实的,是实践上的有力武器,哪些则否。但是既成的思想体系未必见得就是绝对地完满了,我们要把它在我们的手里继续地加以发展。因此我们并不是“不动天君”地去接受一种现成的思想。我们在各种思想中进行选择,根据客观的现实加以判别,使之融化在我们自己的脑子里和行动中,而继续地发展它。

梁实秋先生说:以别人的思想为思想,那只是信仰,而不是思想。但严格说来,没有一个思想是属于某一个人的。人类思想的发展是向着真理前进,客观的真理只有一个,真理的获得是整个人类的事业。梁先生又说:“信仰若不是强迫的,而是由于青年们的理解而来,那么信仰与思想仍可以是不相悖的。”这话是和前文矛盾的,然而这句话是我们可以同意的。但是接下去又有如此的话:“青年



们一面尽管有坚强的信仰，一面还要培养自己的思想能力，等到成熟的阶段努力试求发展自己的思想。自己的思想不见得就能超越前人，不见得就能独树一帜，甚而至于根本不见得就能成立，但是经过自己的思考研讨的工夫而下的判断，那绝不是单纯的信仰，好歹也可以配称为思想了。”这依然是在把信仰与思想绝对地分开。既然获得坚强的信仰与发展思想的能力是两件事，那么主张思想自由的梁先生就在这里暗示着青年，不妨有不经思想的信仰，既然任何的信仰算不得思想，而单凭自己的头脑所造成的甚至“根本不能成立”的思想，反而算得是可以赞美的思想，那么，我们有权利责问梁先生，你到底是在和青年开什么玩笑！

欧洲中世纪末叶有所谓以信仰归于宗教，以思想属于科学的说法，那还是在宗教权力的压迫下的无可奈何的说法。而现在梁实秋先生却落在这种说法之下去了，因为一方面他在暗中鼓励盲目的信仰，一方面要把青年引导到胡思乱想中去。青年们将回答梁先生，我们自己知道应该怎么办，我们要在独立而自由的思想中建立我们的信仰，并且在信仰的基础上开展我们的思想。

今日中国青年都信仰抗战的必胜，民族的光明前途，这种信仰是从慎重的思想中产生的，因此他们也以一切力量、一切思想建立在这一信仰之上。

思想之不能自由不是由于外力的迫害，而是由于青年人自己的懒惰，这是梁先生在这篇文章中的最精采的“创见”。按照梁先生的理论说来，在以前，梁先生不过是白璧德的信仰者，而现在却是有思想的人了，因为他已经有了创见，虽然这个见解也许“根本不见得就能成立”，但“好歹也可以配称为思想了”。不过梁先生最好再多费点脑力，把他的创见说得更完满一点。像在这篇文章中所说：“青年们的知识欲是很盛旺的，对于知识食粮攫取常有一种饥



不择食的样子,但是在可择的时候,也常常不能做合理的选择”,这样的话是露了马脚的。从这里看起来,原来梁先生是已经在主观上给青年们规定了一种“合理的选择”了,青年们之所以被目为懒惰,不过是因为他们所认为合理的并不就是梁先生所认为合理的罢了。

既然主张思想自由,就该尊重个个人在思想上的选择,假如因为青年不选择白璧德而选择旁的,便怒斥青年懒惰,这未免有失自由主义的绅士风度了。

然则真正的思想自由应该是怎么呢?为了“懒惰”起见,我就抄一段 2400 年前的苏格拉底老人的话吧:“世界上没有人有权利对别人说他须信仰什么,或剥夺他自由思想的权利……各人必须赋予一种机会,使有完全自由,以讨论一切问题,而无当局方面的干涉。”由此可见,思想不自由是由于外力的压迫,已经是 2000 多年前的老见解了。

第 二 篇

有些人永远不愿意去分析一种现象发生的根本的、客观的原因,而宁可把它归之于人们在主观上的某种倾向。为什么会有贫穷呢?因为社会中有部分人不愿意勤力作工。为什么会发生革命呢?因为人们的性格(受了天时、地理或者旁的什么影响)特别偏激。同样的,为什么思想不自由呢?因为人们懒惰。用这样的方法来解答一切问题,实在是容易不过的。但我们倒不愿意把有些人之所以选择最简易的解释方法,归因于他们在主观上的懒惰,不是的,他们喜欢这样做,只是因为这样做,有利于他们的暗中的打算。

假如贫穷是因为人们不勤力作工,那么贫穷者就不应该嗟叹



怨恨了。假如思想不自由是由于主观的懒惰而并非由于外来的迫害,那么要获得思想的自由就不必去消灭这种迫害了。梁实秋先生说:“恶劳好逸是人的天性。在运用脑力的时候,我们也往往喜欢走捷径,走抵抗力最小的路。”这就是说:人在思想上天生是懒惰的,因此思想不自由的现象并非人为,乃是天然的。自古以来的专制的魔王,焚书坑儒的暴君,一切为压制开明人类的思想而设的制度,将多么感谢梁实秋先生啊!就在这样的感谢声中,梁先生傲然地说:“我是拥护思想自由这个原则的人!”

思想自由,在梁实秋先生手里,不过是一个空洞的原则而已,在这原则下包含着意义只是:人人克服自己“在精神上的惰性”。——好的,就让我们把惰性克服吧,既然梁先生叫我们不要轻信,我们就撇开梁先生的意见好好地想一下思想自由在实际上到底应该具有怎样的意义。

首先,我们认为,思想自由的提出决不能无限制的,这就是说,不可能没有任何例外地给一切思想以充分的自由权利。当一种思想显然地直接违背着整个社会的利益及其进步,而仍旧容许它充分发展,那是伪君子的宽容。这种绝对的自由主义,其实反而是在客观上限制了合理的思想的自由,因为放纵了吃人的猛兽的行动,就是对于人的行动的约束。我们倘承认社会的发展进步有着一定的客观标准,我们就显然可以判别何种思想是对于整个社会有害的。假如专制的暴君是以其一个小集团的利害为前提,是从维持自身的政权而出发来限定思想的范围,那么,这是不能和以整个群众的利害,以整个社会的进步发展为前提而规定思想自由的范围相提并论的。在目前的中国,我们能容许人们在抗战与和平妥协之间有选择的自由么?显然的,对于任何主张在抗战中途可以和平妥协的人,应该给以最残酷的压迫,而这并不违背思想自由的原则,因



为拥护抗战,反对和平妥协,这是广大的中国民众的意志。

英国历史家房龙在他的描写人类为争取思想自由而斗争的书中,曾经很正确地批评了在沙皇俄罗斯时代对思想的压迫,但他又惋惜于在十月革命及其后的时期中,不能发现他所想象的对思想的宽容。房龙是自称为自由主义者的,但他的自由主义正是无原则的、有害的自由主义。因为他不知道为了争取广大人民的自由权利而奋起的革命斗争是决不能把自由轻授于反革命者的。剥夺少数反革命者的自由,正是保障了多数革命群众的自由。

由此可知,我们主张思想自由就应该反对以少数人的利益划定思想的范围,而要把这种自由建筑在广大群众的利益之上(在今日中国,这种群众利益就具体表现为民族利益)。——很明显的,在这里,二者间的差别并不只是思想范围的宽度的不同,而是在根本性质上的差别:前者是思想的统治,后者才真是思想自由的发扬。因为当少数人统治着思想的时候,他们所要求于群众的不是思想,而是盲从,他们只是造就若干教条令人知其然,而无法令人知其所以然。当广大群众从自己的理性上开展思想的道路时,这些教条是马上站不住的。

因此,主张思想自由,就要反对一切独断的武断的教条而发扬理性。独断的武断的教条是在培植盲目的信仰,而理性则展开活泼的思想。

在思想的自由竞技场上,独断武断的教条是根本无所施其技的。假如今日有人大喊,太阳是围绕地球而旋转的,不过是被入目为疯子罢了。但在欧洲中世纪时代,教会却曾经以上帝与圣经的名义在民众中造成地球中心论的信仰。那不待说,是因为教会凭借着政权的力量把这种独断主张强迫地灌输到民众中去,而且它准备着宗教裁判所、牢狱与火刑场来对付表示怀疑地球中心论和主张



太阳中心论的人——由此可见，盲目信仰之所以能造成，并不由于独断的教条的本身的力量，而是由于这种教条思想有着一定的政权力量在支持着它，没有权力、武力的支持，任何独断武断的思想不能发生何等作用。因此一种思想倘必须依靠权力、武力才能站得住，那也就证明它不是出于理性而是出于独断的。

“天下不归杨，即归墨”，但杨墨之说却并不是依靠政权力量而发展起来的。倒是儒家学说，自汉武罢黜百家，独尊孔氏以后，千载之间，在统治者手里，却成为了束缚思想发展的独断论。

因此，我们要反对独断论，发扬理性，就要反对权力与武力对思想的直接干涉。因为“顺我者昌，逆我者亡”用在思想上就只是一种愚民政策，因为在利禄的诱惑与皮鞭的惩罚之下，不但谈不到思想自由，也根本谈不到思想。

假如梁实秋先生还要问：“什么不配叫做思想？”那么，回答应该是，依靠权力、武力而造成的盲目信仰不配叫做思想。假如梁先生还坚持说：“恶劳好逸是人的天性”，那么在思想上最偷懒的办法恐怕倒是跟着指挥刀与皮鞭而“思想”吧，因为这才真是“抵抗力最小的路”，这不但是思想的“捷径”，而且还是升官发财的“捷径”呢。

真正的思想自由，就是在消极方面，没有权力武力对思想的直接干涉，在积极方面，除非直接违背广大人民的利益，一切思想都有充分发展的自由。真正代表民众利益的权力武力当然不会去干涉民众的理性发扬，虽然它不会对民众的思想采取不关心的态度，但它的任务应该是为民众安排自由而充分地发展其思想的条件。在没有外力的干涉下，民众的理性的思想是会充分发展的，学者们倒无须担忧他们会在精神上懒惰下来，仿佛脑子是必有皮鞭督促才会动的。

思想自由还包含着发表思想的自由。假如思想可以自由，而偶



语则须弃市，书籍尽付秦火，没有把思想说出来写出来的自由，那是假的思想自由。

我们所理解的，由人类历史发展上所看到的思想自由，就是如此。——梁实秋先生和青年谈思想自由，一则说并不是个个青年都配有思想，再则说，青年们因为懒惰而自动放弃了思想自由，他不过是说了些“帮闲”的废话而已。

而在这一切废话之后，梁实秋先生表演了一出动人的“狸猫换太子”，他说：“‘左倾’、‘右倾’都是有作用的名词，制造出来骗诱人的，所以我们不要做任何‘倾’，我们要有自由思想。”当然，梁先生有充分权利宣扬他的“自由思想”，但他把思想的自由轻轻地调了个包，变成了他的“自由思想”（也就是自由主义的思想），那却是有加以明辨的必要。

“左倾”、“右倾”这两个名词，如众所周知，是起源于法国大革命时代，而那时还没有共产主义；以后就被沿用开来，引伸开来，用来分别各种思想倾向对于现实所保持的态度。我们很奇怪为什么这样平常的名词在学者的透视下显得那么可怕，而且神奇。梁先生说：“大概制造这名词与喜欢引用这名词的人有一种用意，以为人的思想非左即右。‘左’即是进步的、前进的、民主的、科学的、革命的、平民的；‘右’即是退步的、腐化的、顽固的、专制的、迷信的和贵族的。好听的形容词都归在左边，不好听的名词都归在右边。这种观念宣传开了后，不甘落后的和爱好时髦的便自然而然的被引诱到左边去了。”本来名词不过是代表一种意义，那么使得人们的思想都不是退步的而是进步的，不是专制的而是民主的，不是迷信的而是科学的，这有什么不好呢？

其实，在我们看来，左右二字倒未必有如此神奇的魔力。在抗战以来，也曾有些无耻的论客高唱“左”的调子，而实际上与“右”的



汪派相应和,但并没有引诱到什么入。因为对于一种思想,重要的不是它的招牌,而是它的内容。我们尽可不必采用左右的名词,而只是审视每一种思想,在实际内容上对于今日的民族抗战所能起的作用好了。

但是大惊小怪地谈着“左”、“右”的梁实秋先生所给青年们的忠告:“不要做任何倾”,那是什么意思呢?是说我们既不要科学,也不要迷信;既不要进步,也不要退步;既不要专制,也不要民主么?或者是说不要有任何政治倾向么?假如意思是前者那是无原则的、有害的自由;若是后者,那么,生在今日的人们的思想可以无关于政治么?无论天文、地质、数学、音乐的研究,哪一样可以无关于抗战建国呢?——归根结底,梁实秋先生的一切废话不过是为了排斥他所不喜欢的某种思想,而企图偷偷地把他的“自由”主义的思想灌输到青年的脑子里去罢了。这是可怜而无效的企图。

我们并不绝对排斥自由主义的思想。自由主义思想在思想的自由竞技场上,自然也能有它的适当的位置。所谓思想自由就是要形成这样的一个公平的竞技场,在这竞技场上一切“选手”都获得平等的机会与权利;在这竞技场上只能以思想影响思想,而不能以权力影响思想;在这竞技场上理性与客观的现实是最后的裁判员。

然而梁先生或许不免要丧气的:当他兴高采烈地宣讲着青年思想因自己懒惰而不自由,所以应该“要有自由思想”的时候,另一篇文章(同一刊物上紧跟着梁先生的文章)却在说:中国青年思想太自由了,所以应该集中起来。青年学生假如同时相信了这两位“朋友”的话,是不免于越想越糊涂的。

关于意志集中与思想自由的问题,在这里,我想可以不必多说什么了。前面论及思想范围所说的话,已足够说明这点了。那正是说,全民族的利益是意志集中的准则,但在这种准则下,还尽有充



分的范围来作为思想的自由竞技场。那也正是说，思想自由的权利不能给予主张妥协的汪派，同样也不能给予企图超然于抗战之外的那一种“自由主义”。（超然于抗战之外的自由主义最后也不会是自由的，因为它终于要走到妥协投降的倾向上去！）

7月11日半夜

最初刊载于1940年7月13日、20日《全民抗战周刊》（重庆）第128、129期。



论英雄与英雄主义

我们展望人类的历史就正如鸟瞰大地一样：一片洋洋的大海与荡荡的原野之中，我们在这儿那儿看到了耸立着的峰峦山丘，它们拔海而起，高出于周围的事物，这就是在历史中的英雄巨人。人们崇拜山，因为它们是大地上的突出的存在。人们敬仰英雄，因为他们是历史中的突出的人物。

是的，拔海的尺度就表示山的高度，拔海越高，山也越伟大。然而无论是拔海几千尺，山的“根”还是依附于大地，而且是深入在大地的腹中。

我们这样地了解在大地上的山，我们也这样地了解在历史中的英雄。

但是古代的人类，因为不知道地形的构造与变化，没有关于山的形成的知识，于是就把山神秘化起来，赋予山以精灵，视为神圣而加以崇拜。同样地，因为人们不了解历史发展的科学，不知道人在历史中的真实的地位与作用，和英雄在人群中的真实的地位与作用，于是也把英雄神秘化起来，视之为人中的神，不但是高于常人，而且是超脱于常人。因此就发生了历史与英雄的关系的问题，英雄与群众的关系的问题。

从这样的问题所发生的混淆，到了今日其实已经是而且应该结束的了，然而却仍不乏人用着（他所自以为的）20世纪最新



的头脑来在旧历史家所写成的糊涂帐上再涂抹上“新”的符咒，那是必须加以辨明的。

旧的历史家曾经造出了些什么错误呢？他们把统治者中位居首要的人物当做英雄，而把英雄当做历史发展中的唯一的主角甚至唯一的角色，用少数英雄的意旨来作为整个人类发展的根本的决定力量，把历史发展中的一切成果归属于少数英雄的智能与能力的创造物。历史本身否定着这种糊涂的历史观。为求适合于这样的历史观，旧历史家在没有英雄的场合也会创造出他们的英雄：黄帝、伏羲、神农、尧、舜、禹之类。然而当这些人物被证明根本不存在或并不具有这样重要的意义时，中国古代史并不成为一张白纸，反而是更清楚了，因为在社会的劳动人民的基础上，我们建立了新的古代史。以后的历史也是一样，正确地估计了英雄的意义与作用，就使得作为历史的真正创造者的人民群众的姿态更加明显，且使历史发展的途径更加清楚了。

否定旧的历史观并不是要否认人在历史创造中的积极作用，更不是要抹煞一切真实的伟大英雄。历史是在一定的社会物质基础上的人类的活动，人类推动着、创造着历史，但假如人类不能全凭自由的意旨而任意地改造历史，那不过是因为人并不是神而已。有人想以人类的求生意旨来解释历史，那并不是提高，反而是减低了人在历史中的意义，因为这是把人与非社会的动物作等量齐观。千百万人民的从事生产的活动，才是历史的真实基础。至于英雄，那也只是人中的杰出的人，而不是人中的神。不是因为有了高山才有大地，而是在大地的基础上显出了高山。同样的，不是因为有了英雄才有历史，而是在广大群众的历史的基础上显出了英雄。我们为什么要抹煞英雄的存在呢？我们只是要改变旧历史观中对英雄的神秘看法。我们要改变这种看法，这种看法把少数英雄当做历史



中的积极的能动者，而把多数群众看做是消极的受支配者；我们要改变这种看法，这种看法抱着成则为王，败则为寇的成见，而把统治者的帝王将相都看做英雄，其实他们中大多数不过是庸人傀儡。因此我们就要从旧历史家所抹煞了的地方找出真正人民中的英雄，而当我们把个别英雄的事业和整个群众的活动之间的密切联系指出了的时候，那并不是降低了英雄的地位，而却是把真正的英雄摆到他们所应有的崇高的位置上去。

因为我们所要研究的是人的历史，而人是不能不生活在一定的社会物质环境中的，因此人的历史就脱离不了社会物质的基础。这是不是重视了“物质”而轻视了“人”呢？不，恰恰相反，是把人的活动的意义与作用给了正确的说明。请看那些自以为重视了人在历史中的作用的先生们的议论吧，他们难道真是重视着人么？他们不过是重视了少数的英雄——这种英雄在他们看来不是“人”，而是“超人”，至于千百万在劳动着、在生活着的真实的人，在他们看来是一点意义也没有，一点作用也没有的。昆明有一个教授们办的杂志，叫做《战国策》的，所宣传的思想正表示着这一种旧历史观的新化妆，请看他们是这样解释这个问题的：“群众要没有英雄，就像一群绵羊，没有牧人。”（第4期，陈铨：《论英雄崇拜》）“人生是一局棋，超人是国手，人类不过是他的棋子。”（第9期，陈铨：《尼采的政治思想》）在鞭子下的绵羊，全凭国手来加以安排的棋子，这就是陈铨先生对于历史上的人民群众的估价，而英雄就成了超人，在绵羊前面的牧人，全凭一心妙用的国手。

然而陈铨先生的这种思想也并非出于杜撰，他傲然地向反对他的沈从文先生和《荡寇志》社（在昆明出版的另一个刊物）说：只知英美思潮的人怎配了解我的高见？原来他的高见，如上海人所说，是“茄门货”。上海的市民看到一只“Made in Germany”的钢表



就以为德国的工业尽在于此矣，我们的学者当然也不妨捧着一本《查拉图如是说》便欣然地为“德国新思潮”输入中国的先锋队。至于在尼采、叔本华、领袖希特勒、戈林将军、戈培尔部长以外，德国还有席勒、海涅、马克思、李卜克内西、台尔曼，那自然不在眼下的了。

尼采的思想代表着 1870 年以后为强大的社会敌人所震慑了的，在堕落着在崩溃中的德国中层市民的绝望的幻想。而他对于伟大的不可思议的超人的出现，求挽救市民的命运与现社会秩序的想象就恰恰成了国社党的法西斯主义可得而利用的一种思想。但在抗战中的中国再把它贩运一次有什么意义呢？难道是为了要证明抗战不是发生在伟大的全民动员的基础上么？为了证明中华民族的这一历史的剧变，不是依靠着广大民众的战斗的自发性的昂扬，不是必须由 4 万万人的奋斗而才能实现的吗？

法西斯的英雄观念是怎样的呢？那不过是把传统历史的英雄观再加以神秘化与宗教化而已。这样的英雄不能是女人，因为女人的天责是烹饪与生育；这样的英雄不能是寻常的老百姓，因为他们不是“贵族”，不是执皮鞭而是挨皮鞭的。那么英雄到底是什么呢？“假如宇宙间万事万物都靠力量来推动一切，那英雄就是伟大力量的结晶。没有他们，宇宙间万物也许就停止了。”“我们只觉得他们伟大，神秘，不可想象，不可意料。无论在什么时候，无论在什么地方，无论在什么表现，我们都发现他们与平常人不同。他们好像有一种不可思议的魔力。”（陈铨：《论英雄崇拜》）总之，英雄就是宇宙间的一种不可知的神秘。既然英雄是一种神秘，英雄崇拜也就是一种宗教了！揭穿了说，就是英雄应该管理与支配群众，群众应该“无条件地”崇拜英雄，跪倒在英雄前面，让英雄来安排自己命运。

谢谢这些“德国思想”的康伯度！这套玩意儿我们用不着。国



货的“民可使由之，不可使知之”的思想已经被埋葬了；舶来的尼采牌的超人思想与英雄观念也没有人领教。汪精卫就曾想做这样的英雄，他高喊反共，高喊和平，想违背群众的意志而改变历史的道路，但是对不起，群众唾弃了他。群众爱戴与拥护他们的真正的英雄，不是因为英雄神秘不可知，而是因为英雄的呼声、行动清清楚楚地就正是与群众的呼声、群众的行动相一致。法西斯的英雄主义不过是为了巩固少数“英雄”对于广大人民的统治，这种统治并不为人民所欢迎，因此要把英雄神秘化起来，使之获得宗教式的盲目崇拜；但真正人民中的英雄恰恰相反，其所以成为英雄，被认为是英雄，却正是因为他们不神秘，是可了解的。

因此，我们就无需因为在法西斯主义的论客们的手里英雄二字获得了如何腐恶的意义而根本加以唾弃，绝不。我们要在健康的现实的意义上建立新的英雄观念，发扬新的英雄主义！

我们的新的英雄不是偶像，而是健康的人；不是“人上人”，“超人”，而是人中的的人；不是脱离了群众的，而是生活在群众中间依靠着群众的；不是企图自由地改变历史道路的疯子，而是顺应着历史的发展，发挥出无限的战斗的积极性的自由人；不是天才，而是平常人；他们的伟大不表现在神秘，而是表现在平常的中间。

人，都可以而且应该生活得正直、勇敢、健康，向上发展，因此人人都可以而且应该成为英雄。传统的与法西斯的英雄观说：英雄只是少数的“得天独厚”的天才，寻常人只配崇拜英雄，不能成为英雄；而新的英雄观则说：英雄产生于劳动、生活与战斗中，凡劳动着的、生活着的、战斗着的人都可能成为英雄。

陈铨先生说：“尼采的著作，根本不是替奴隶猴子写的。”陈铨与尼采瞧不起奴隶是当然的，因为他们心目中的英雄是驱使奴隶的主人。奴隶假如甘心为奴为隶，且以奴隶的命运为荣（这就是如



陈铨先生所说的：“真正能够无条件崇拜英雄的人，正表明他自己本身中也有英雄的成分。”那就叫做奴才。奴才是不可救药的。英雄不产生于奴才中，而产生于奴隶中。4万万中国人民在这100年来为奴为隶，同时也在这100年来不断地为解脱奴隶的枷锁而斗争。当这最后一次的全民族的解放战争中间，恰恰就从这些奴隶中间，产生了多少的人民中的英雄啊！我们摆脱奴隶的枷锁不是为了使自已成为驱使奴隶的主人，而是为了要成为自己的主人。凡能自觉地勇敢地从事解放自己的斗争，让自己来决定自己的命运的人就是英雄，这样的英雄，在民族解放的战场上已经有了千千万万了。

这样的英雄，因为是自觉的、勇敢的斗士，他们有明确的方向与目标，不屈不挠，不因任何欺骗与压力而动摇；他们有最崇高的节操：“富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移”，这叫做大丈夫，也就是英雄。这样的英雄，因为是在工作与生活中的平常人，他们埋头于某一部门的工作，以其全部智力、体力奉献于他的工作，在他的工作中成为光辉的范型。他的局部工作，与全体人民的斗争息息相应着，他的工作是全体人民的事业的一部分。全体的成功是他的成功，他的成功也是全体的成功。这样的英雄，因为本来并非全知全能的天才，他有长处，也有缺点，但是他能不断地发挥其长处，克服其缺点，他能不断地发展进步。法西斯的英雄是神的幻影，是固定的完人，但真实的人却是不断地发展进步的，正唯其是不断地争取着而且实现了发展进步，于是才能不断地接近于完全的英雄。这样的英雄不是超人而恰恰只是一个人，正因为是成为一个真正的人、堂堂的人，所以才成为一个英雄。人中间没有“超人”，但却有下于人的人，所以这样的英雄要憎恨那些奴才，那些在皮鞭与金钱之下卑躬屈节或者耀武扬威的孱头，憎恨那些软骨病患者，那些无原



则、无立场地东摇西摆、朝三暮四的昏虫，因为这些都是下于人的人。这样的英雄要生得正直与勇敢，也死得正直与勇敢，假如为了正直与勇敢而必须死的话，他们就慷慨地死！

群众的英雄与超人的英雄是恰好相反的。超人的英雄只是一个两个，群众的英雄则是千千万万。因此我们的英雄不是个别的名词，而是集体的名词。托尔斯泰写《战争与和平》，经过好多年的思索与研究，终于发现他所要写的英雄，不是某一个别的人，而是俄国的人民。在这一点上托尔斯泰是对的，他发现了历史中的真正的英雄、真正的主角了。然而提出集体的英雄不是轻视个别的人，因为集体的英雄正是千万无名英雄的集合体。

我们就要做这样的集体的英雄中的一员。这就是我们的英雄主义。

传统的与法西斯的历史家宣传英雄主义，而却要教群众做“绵羊”。那其实是要杀死群众中的英雄。他们欺蒙群众，使群众在教条与偶像前面失去独立的见解；他们压制群众，使群众没有自由发展其才能智力的机会与可能。这是虐杀英雄而培养屠头与昏虫的教育。这样的教育的成功就是历史的倒退，就是人的堕落。

然而历史是不会倒退的，整个人类是不会堕落的。“世乱见义士，时危识忠臣”，在越是艰难困苦的局面下，群众将越加学会用自己的头脑来考虑问题，思索自己的命运，将越加明确地有所爱，有所憎，将越加决心奉献其生命于其所爱的，而以憎恶与反抗加于其所憎的——就这样，从群众中就必然地出现崇高的英雄与英雄主义。因为人的自由的发展，自发性的高扬，战斗积极性的提起，就正是英雄产生的根源。

尼采说：“人类是要超过的一种东西”，于是产生他的超人的英雄主义。但我们说：“人类是要向上发展的一种东西。”鲁迅说得好：



“一要生存，二要温暖，三要发展”。知道要生存得好的还不是有价值的人，还不是英雄，英雄是要向上发展的。人的价值就是要做一个英雄，就是要循着历史的道路，发挥出积极的努力，使自己向上发展，也使历史向上发展。

传统的教育、法西斯的教育阻止人的向上发展，也阻止人中的英雄的产生。而当一切束缚与压制解除了的时候，人的自由发展得到了充分保障，于是人都能成为英雄，历史的决定力就更加表现出不是在于少数的英雄而是在于多数的群众。有些外国人把我们的3年多的抗战视为奇迹，不能解释这奇迹是如何发生的。其实很简单，这“奇迹”是中国的人民英雄所创造的。千百万被轻视的、被践踏的、被视为皮鞭下的柔顺的绵羊，可以任由摆布的无灵魂的棋子的人民，渐渐地都成为战斗的英雄，来共同争取民族的自由发展，个个人的自由发展了。让那些孱头昏虫、皮鞭铁锁滚得远远的去吧，在我们眼前展开着一个伟大的新的英雄时代！

最初刊载于1940年11月30日《全民抗战周刊》
(重庆)第148期。



论反理性主义的逆流

—

谭平山先生最近在一个杂志中发表了一篇《纪念国父中山先生生日并敬告青年》的论文，在这里面，他向青年提出了几点“最值得注意的问题”：“第一，必须有远大的理想”；“第二，要有实际的精神”；“第三，不盲从，不迷信，反对独断”……他说：“在中国社会中，有种种的束缚，阻碍着青年思想的前进，不容青年怀有远大的理想。一方面是保守的封建势力以因袭的成见、独断的教条强迫青年接受，要青年照着老样子去生活，对一切不合理的现象处之若素，不许怀疑，对权威者的一言一动，盲目的信从，而不许问：为什么？青年要有远大的理想，开阔的胸襟，必须打破这种束缚！……”

破除盲从与迷信，推翻独断的教条，从现实中确立远大的理想，在实际中作实事求是的努力，这是代表着一种什么精神？是清醒的、现实的理性主义的精神。

我们的抗战是正义对非正义的斗争，是人类的理性对反理性的斗争。因此，在我们的抗战中所发展起来的思想文化潮流，其基本的方向，应该是理性主义。

理性主义要求科学，因为科学的精神是实事求是，这是迷信的对立物；理性主义要求思想的自由，因为自由才能保证思想的活泼



发展，这是治疗独断的圣药；理性主义要求合理的思考，而所谓合理就是要求逻辑与现实的一致，因为只有这样，才能把一切愚昧的盲从从根基上铲除净尽！

任何一个时代的文化思想在其发展向上的时期，都是理性主义的，而当它表现反理性主义的倾向的转化时，也就表现出了它的没落崩溃。“近代欧洲的文化”——如谭平山先生所说，“是在反对了中世纪的顽固的教条之后才发达起来的，所以英国近代的第一个大哲学家法兰西斯·培根首先提出要打破偶像与成见的主张。”17、18世纪的西欧文化是理性主义的（注意，这里所说的理性主义与说到经验论与理性论的对立时的理性主义含意有广狭之不同）。但是从19世纪中叶以后，随着资本主义的向上时期的过去，随着独占的资本主义阶段——帝国主义阶段的到来，随着西方的资产阶级已成为不是助长而是阻止历史的更新发展的势力，于是在文化上也崛起了反理性主义的思想。这种反理性主义表现在哲学上，就是直觉主义、神秘主义，唾弃客观的观察与思考，而推崇朦胧的直觉与盲目的意志；表现在政治思想上，就是对民主政治的怀疑，而以马基佛里的唯力主义为圣经；表现在经济思想上，就是庸俗的效用价值说，等等。法西斯的思想是反理性主义思潮的集大成者，也就是近代思想最反动的一个表现。

我们在实践上以民族自卫的正义战争来反对法西斯的侵略战争，因此我们也要在思想上发扬理性主义来反对反理性主义。也因此，我们就更要严密检查在我们今日的论坛上由于外在内在的某些条件而形成的某些反理性主义的倾向，加以及时的克服，因为这是有害于中国思想文化的发展的。



二

意大利的法西斯主义的诗人——所谓未来主义的艺术的创始人——马里内蒂 (Marinetti) 曾经歌颂战争说：“战争是美丽的，因为它建立了力与平静的谐和”；“战争是美丽的，因为它使枪声大炮声，休止时的沉默，以及腐烂时的芬芳的气味，都谐和起来了”；“战争是美丽的，因为它创造了新的建筑术，例如巨大的军用车辆，飞机飞行时的几何学以及焚烧着的村庄中的螺旋形的黑烟”；“战争是美丽的，因为它使男人的身体更加年轻，女人的身体更加可爱”；等等，等等。无须解释，这位“艺术家”正是“法西斯就是战争”这格言的最忠实的奉行者，所以他把他的“新美学”建立在战争上，而歌颂着尸身腐朽的“芬芳”，和村庄焚烧时的黑烟的“美丽”。

法西斯主义者这样地歌颂战争是不足为奇的，因为对于他们，除了战争，没有任何出路，没有任何更远大的希望。但是假如我们也跟着大声喧嚷道，目前是“大战国”的时代，一切都为了战争，除了战争，没有任何别的，那是什么意思呢？请看这样的话和法西斯疯狂的呓语有什么差别：“眼见欧洲已踏上大一统的门限，将来的世界大战恐怕是大陆与大陆的战斗，所趋的最后方向是以武力得来的全世界大一统”；“体魄健全的当政男儿不能不拿起枪来，准备二百年的苦战，大战国的时代只允许大战国的作风，大战国的作风只有二字”，第一字是战，“战！所以和平不可能，和平乃下次战争的准备。……”“愚蠢的俗人们，莫以为宇宙是一和平的机构，莫希冀世界大同，世界大同只有在我们的武力统治上才能实现”。（散见《战国策》各期）这些话若出于希特勒、墨索里尼与日本军阀口里是



疯话，而出于我们的教授们的口里只是梦话！

难道我们看不出来，法西斯侵略战争恰恰不是美丽的，而是丑恶的；人类文化的繁荣发展恰恰不是依靠杀戮与破坏，而是依靠自由与和平？难道我们看不出来，我们抗战恰恰不是为了战争，而是为了消灭侵略战争，这才是正义的战争，值得歌颂的战争？难道我们看不出来，恰恰就在目前的全世界的战火弥漫中，已显露了人类的永久的和平、自由、幸福的文明的道路？我们中国人民浴血奋斗正是为了实现这一道路。我们有这样伟大的理想，所以我们才能实现这眼前的斗争。

三

法西斯主义者高捧尼采，我们的学者也高捧尼采。尼采说：“爱和平吧，因为和平是对于新的战争的准备，短时期的和平是比长时期的和平更可爱的。我劝告你们，不要工作，而要战争”。所以战国策论客也说：“和平乃下次战争的准备”，而把战争当做时代精神的“母题”。尼采说：“奴隶性是构成文化的主要的必须条件之一”，所以战国策论客也主张民众应该像奴隶一样地崇拜英雄。尼采说：“男人底教育是为了战争，女人底教育是为了给战士安慰”，所以战国策论客也要在“大战国时代”高唱新贤妻良母主义。……

然而西方的法西斯主义者还不只是以尼采为满足，更想和黑格尔攀亲。黑格尔——这一个伟大的辩证论者，因为受了他的观念论外衣的束缚，在其思想体系中，特别在法律哲学的一部分表现了反理性主义倾向。因此黑格尔一死，他的继承者就循着两条道路发展：一方面，人们接受了他的辩证思想，发现其合理的核心，把它的



整个体系加以一次颠倒,使之成为现实的斗争武器;另一方面,人们发扬了他的反理性主义的思想要素,用直觉主义来解释他的辩证法,阉割了其中革命的要素,使之成为神秘的东西。所谓新黑格尔学派正是做着后一方面的工作。西欧的在没落中的市民层就利用了黑格尔的显赫的名字,而用新黑格尔主义的精神来对抗对于黑格尔思想的革命的改造与发展,这种办法在我们这里居然也发生了反响。

贺麟教授在最近发表的一篇论文中,就特别引证了德国克洛那(Kroner)教授的话:“黑格尔是最大的非理性主义者或超理性主义者,也可以说黑格尔是理性的神秘主义者”;且加以诠释说:“此语颇博得现代许多黑格尔学专家的赞许,盖最近的趋势皆欲纠正前此认黑格尔为纯理性主义者或泛逻辑主义者的偏误也”。接着他又引证哈特曼(Hartmann)教授的话说:“无论在任何情形下我们也不能否认辩证法中有暧昧不明处,神秘莫测处。此显系出于天才,虽可修养,但难于模仿。它实是一种特有的原始的内心洞观,而且是一种高远的洞观”。于是贺麟教授也跟着说:“黑格尔自己承认这是一种洞观,是一种有神秘意味的思辨的真理。但是所谓神秘的非是反理性的,不过此种由物的正面究极到其反面,由物之对立而洞观其统一的直观,非一般形式的分别的理智作用所可了解罢了”。尽管他声明并非反理性的,但用“直觉”与“洞观”来解释黑格尔,岂不正是把黑格尔思想反理性主义化了么?(贺麟教授文见《时代精神》第3卷第1期)

不能否认的,黑格尔的著作中有许多神秘主义的色采,但这并不是他的思想光芒之所在,而恰恰是掩蔽其光芒的黑雾。现在,所谓“黑格尔复兴运动”却并不在于去真正发扬黑格尔的思想光芒,而是企图把这神秘主义的雾罩得更浓,想使辩证法永藏在这雾中,



以消蚀它的革命性，因此，这也就是企图以黑格尔的反理性主义的发展来虐杀黑格尔的理性主义的发展。西欧在没落中的资产者早已做过这样的努力了，但并没有得到什么足资夸耀的成绩，中国的学者拣拾其唾余，有什么光荣呢？

四

“战国”派的林同济教授最近又发表了一篇洋洋大文，叫做《第三期的中国学术思潮》。据他在这篇文章中分析，从“五四”以来，现代中国学术经过了两个阶段，第一阶段是从民国 8 到 18 年，“可叫做经验实事时代”，以胡适之的《中国哲学大纲》为开山之作；第二阶段是从民国 18 年以后，是“辩证革命阶段”，以郭沫若的《中国古代社会研究》的出版发其端。而现在，是准备踏进一个新的阶段了。关于林先生对过去中国学术思潮的阶段划分与其认识，实在很有问题，这且不去说它，只看他心目中所要展开的新阶段到底是怎样的呢？于是我们就劈面遇着一大套的玄妙的论证：“乃是一种崭新的作法，迫近一种鸟瞰的姿势，代表航空时代的一种作风，有如列御寇乘风而行，两万尺下，山川陵谷，高低斜平，历历在眼底，呈涌出一幅浑成图画，自有它的母题 Motif，它的整个骨相的”。真是老子所谓：“道可道，非常道”，所以林先生也说：“我们无以名之，欲名之曰文化综合 Cultural Synthetic 或文化摄相 Cultural Configuration 时代”。读者恐怕简直就不知道这是在说些什么，请略加以诠释。

原来当今之世，战争有所谓“全体性战争”，国家有所谓“全能国家”，于是见猎心喜，文化也不妨来个“全体性文化”或“文化的全体观”了。这是其立意的由来。但怎样把握这“全体”呢？本来对一



个民族文化不要作片面的局部的观察，而要认识其总体与全面，是不错的。辩证唯物论者从来没有企图以局部的把握代替全面的认识，而正是要通过分析把握丰富事实而加以系统的综合。但林先生认为这样不行，他要高高超出于杂多的事实之上，而用慧眼的一瞥来洞澈于上下古今。这确是相当神秘而难以言传的，所以林先生不得不借助于种种比喻来说明他的见解，甚至借助城隍庙中看相先生来打比。原来他所谓“摄相”的“相”，即“看相”的“相”也。据说是看相的，虽也看你的面貌骨骼，但他还要看出超乎面貌骨骼以上的神气。怎样才能看出这个呢？——那就不能不借助于贺麟教授所说的“高远的洞观”，“神秘的直观”了。林同济教授自己也说，要认识整体“不是加减乘除问题，乃是灵机神会问题”，因此才要“航空”，而且越高越好！因此才要脱离了分析而谈综合，脱离了事实而谈玄妙的“体相”！

林同济教授有几句话说得还有点道理，“第一期的功绩在扫荡千余年道学面孔的淫威，捧出冷酷的事实来打碎那鳞甲千秋的载道设教的老偶像。细验此中，乃含有一股纯理性的精神”。是的，“五四”初期的学术思潮是贯彻着理性主义的精神的，那就表现为德先生、赛先生的呼声，而林同济先生所谓第二期的学术思潮也依然是理性主义的。现在林先生想对第一、二期来一个反动，那正是想以反理性主义来反抗理性主义。

然而在西方支持着反理性主义思潮的政治势力已在这世界大变动中日趋于没落的时候，人们却在东方为之摇旗呐喊，亦多见其不学无术而已。



五

正因为我们抗战不只是为了战，更是为了建国，而在建国工作中，学术文化的建设是最重要的部门之一，所以最近，似乎许多方面都在注意着今日中国学术文化发展的动向的问题，上举林同济先生的话正是其中之一。这问题确是一个远大宏阔的问题，但是倘明确地把握着整个世界政治发展的动向和中国政治发展的动向，这问题也不难得到结论。而也正因为目前整个世界处于最复杂的变化之中，一眼看去，似乎一切都在未定之天，这就闹昏了许多人的头脑，在各种问题上做出了荒谬的结论。在这里，我们不打算详细讨论世界与中国的发展动向，但我们可以断言的是：以世界范围来说，从19世纪中叶以后勃发起来而每况愈下的西欧反理性主义思潮，已经绝对地没有出路了，正如它们的支持者在政治上的没有出路一样；而在中国，既然从“五四”以后，在搬运西方的学术东来之际，早曾零碎地带进了许多反理性主义的出品，却并不能在国内起多大的作用，那么，在今日，正义的民族解放战争正在使全国人民的觉醒与力量飞速提高的时候，更难给反理性主义的学术思潮以任何发展的余地了。

整个人类将从战争的烽烟中获得理性的充分解放与发扬，中国的学术文化的发展路向也终归不能不是理性主义的。

这是一条坦荡的大路，洋溢的长流。然而在大路上有障碍，在长流中有逆流，这种反理性主义的思潮在今日个别地出现是深可注意的事，而其发生的原因也是不难解释的吧！

逆流是不能永在的。但正因为逆流的存在，我们就更不得不坚持主流的发展。



我们要坚持科学的精神,坚持思想的自由发展,坚持合理的思考,从这里面培植我们的远大的理想,实事求是的精神,反对一切盲从和独断,打碎一切反理性主义!我们一面要排斥因袭的传统的成见,一面要排斥西方腐败思想的传染,而在民族解放战争的发展中充分发扬清醒的、现实的、科学的理性主义

1940年12月

最初刊载于1941年1月1日《读书月报》(重庆)
第2卷第10期。



纷歧错杂的思想在何处

1939年初，在《国民精神总动员纲领》中提出了所谓“纷歧错杂的思想必须纠正”这样的说法，以后这种说法便成为法定的标语。在重庆和其他的各城市里，它甚至写成很大的美术字爬上了高墙，傲视着来往的行人。这个标语和其他类似的标语近年来是渐渐地起而代替了抗战初期在武汉墙上的“抗战必胜，建国必成”，“抗战到底”这种种的标语的地位了。

但是，我们不能不老实说，这些新制的标语实在并不比那些“旧”的标语来得更出色一些。而且，像“纷歧错杂的思想必须纠正”这样的标语实在是应列入意义最不明确，内容最是模糊的标语之类的。

假如说，所谓“纷歧错杂的思想”便是指错误的思想，那么错误的思想必须纠正，这不过是一种同义反复而已。并且什么是错误的思想呢？民族失败主义，中途的妥协和平论，宁赠外邦不与家奴论，都是最有害于国家的思想。为什么不在标语中明白地指出来所打击的方向是什么呢？故意用这种“纷歧错杂”的不明不白的说法，岂非正表明它所指的其实并不就是一般所承认的错误思想，但又不便或者还不敢公开说明其所指到底是什么！

热心于这标语的先生或者要起而为自己辩护说：我们除了这一消极意义的标语而外，还有积极意义的标语做补充，那就是：“思



想集中，意志集中”。所以所谓纷歧错杂的思想即指一切凡不趋向于我们所主张的集中之点的思想。那么我们就有权利要求，非常明确地把所谓中心思想指点出来。

在今年的二三月间我在重庆时，因为被思想统制与舆论统制压得透不过气来，便只好退而闭户读书，拜读了直到那时为止的几个内出版的十七八种完全“合法”的刊物（其中还有官办的）。想从其中看出合法的思想到底是怎样的一种思想，以便“有所遵循”。但是遗憾得很，当我因为想遵令纠正纷歧错杂的思想而去寻求标准的思想时，我却反而发现了可惊的纷歧错杂。幸而当时拜读这些杂志所写下的一些笔记尚保留至今，我不能不尽一点介绍宣扬之责。至于最近两三个月来的官方见解如何，因为在香港极难读到内地出版的杂志，所以在这里除了旧有的材料以外只能补充极少的一点。

我想从几个最根本的，为今日全体国民所一致关心的大问题上探讨一下。那么“中国将向何处去”，这应该是今日思想界所必须加以解决的一个问题——中国文化将向何处去？中国政治将向何处去？中国经济将向何处去？我们试来看一下，在这些根本的问题上，我们是否能找到合法的、标准的、统一的思想。

首先我们从中国文化问题上看。我们立刻就可遇到所谓中国固有文化的复兴论，似乎这确是合法的标准思想了。像《中央周刊》3卷19期上的一位作者说：“欲振兴民族必先振兴中国固有文化”。作为其立论根据的是：一，中国“在唐虞夏周时代文化发展已臻最高峰”；二，中国在历史上“对异族的同化力极大”；三，中国民族向来是“大一统”的。而另一纯官方刊物《力行月刊》在2卷2期中更说，自鸦片战争到“九一八”，“对外虽每战必败”，而在文化上“即使没有什么胜利，也能相当坚持”，由此证明：“中国在军事上对



外送次惨败，我们还能保持民族自信力，不能不归功于中国文化力量之伟大”。但是中国旧文化的精华到底是什么呢？那么，据《力行月刊》2卷5期的一位作者以及其他各刊物所论述，不外乎是忠孝仁爱信义和平的道德，格物致知正心诚意修身齐家治国平天下的“大学之道”，以及所谓“中庸”的哲学等等——好的，我们现在得到了第一个结论，中国的文化的出路便是恢复中国旧文化。只要把中国的旧道德、旧思想复兴起来好了，纵然在军事上惨败，一定仍能同化异族，仍能保持民族自信力；依靠这种旧文化，我们纵然没有什么胜利，也一定还能坚持。

但是这个结论是否即是标准思想，似乎也还是问题。因为从官办的刊物上也有异议起来了。就在《中央周刊》第3卷第21期上，我们遇到了陆曼先生的意见。他说，讨论文化问题必须“把握时空性”，那么现在的中国文化就不一定是和旧文化完全一样了。他又承认，中国旧文化有缺点也有渣滓，而现在是要建立新的民族文化，这种新的民族文化乃是“透澈的科学精神与合理的民族道德”，乃是“中西新旧涵容陶冶而成的新文化”——那么，我们在这里，就得到了第二种结论。中西合璧，新旧一炉，但这是否就是标准思想了呢？

且慢，我们看重庆出版的《星期评论》上已有人发出疑问了，他说：“假如我们要吸收那以征服自然为目的的科学，就不能再保持我们固有的唯命哲学；我们如果要接受那西洋的民主政体，就不应再保持我们固有的忠君思想；我们如果要采用那西洋的生产方法，就不应再保持自给自足的农村社会经济组织，因而也就不应保持固有的伦理观念。”这是李泰华先生的见解，但他虽是这样说，转念一想，却又觉得，中国的文化中又并非全部不能和西洋文明相配合，因此“我们采取西洋的生产方法，但不仿效西洋资本帝国主义



的精神，我们采用西洋的国防设计，却不必鄙视我们的和平哲学，我们效法西洋的小家庭组织，却不必推翻我们的老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼的高尚理想”。——按照这种说法，虽是一步一回首地望着过去，但比起中西新旧合璧论来确是已经打了一个大大的折扣了。《今日评论》上伍启元先生说：“我们唯一的生路就是就现有的文化基础上尽量吸收现代科学和科学所产生的文化”，也正是类似的见解。——这可算是第三种结论。

伍启元先生在他的文章中却已留下了一个破绽。他是反对全盘西化论的，因为他说，欧洲也已有各各不同的文化了，倘真要西化，则是学英美呢，是学苏俄呢，还是学德意，仍旧是问题。但是伍先生在指斥旁人时却忘记了反问自己一下，所谓在现代科学上所产生的文化到底是什么文化呢？从现代科学上岂不是已经建立着两种不同体系的文化了么？我们是不是准备尽量接受资本主义的文化呢？《星期评论》上的汪少伦先生出来讲话了，他说：我们所要的新文化“既不是过去道学先生式的文化，又不是欧美‘文明土匪’式的文化，而是兼有二者之长而无二者之短的综合的新文化”。这就是说，不但对自己的旧文化要大打其折扣，对所吸收的资本主义文化也要大打其折扣。——这是第四种回答。然而折扣如何打法，却越来越模糊了。

这种模糊就激出了第五种答案。谷春帆先生大声说：“中国文明只顾充分工业化好了，自然就能产生工业文明。”而且他说：“只有将中国充分工业化起来，才可使四万万五千万向来陶溶于小农自给文明的人口，能踏上世界文明的水准，而得以继续生存；才可以使二三千年来停滞于知足消极和平的旧文明重新获得新生命。”（见昆明〔？〕出版的《经济动员》）谷先生的此种见解想来还不至于被当做应加取缔的异端，虽然这是与全盘复古论绝对相反，在骨子



里是主张让中国文化走上资本主义的道路的。

于是一方面是全盘复古论，一方面是纯工业文明论，其中又有中西合璧论，又有修正的中西合璧论。然而以为中国旧文化仍有其精华的人，指不出能令人心折的真正精华；以为西洋文化亦有其缺点的人，却又根本无视了西洋文化已不单纯，而只是不关痛痒地批评了一下。所以我们也能从官办的刊物上听到了这样的苦闷的呼声，那并不是值得奇怪的：“我们处于前不见古人，后不见来者之时代，过去的有点模糊了，未来的还没有定形。我们愈觉着空虚和苦闷……我们到底是中国人！对于过去的抓不到了；对于西洋的想去赶上可是头绪太多，觉有无从着手之苦。我们为什么不苦闷焦急？为什么不感空虚？”（见《星期评论》第7期的一个讨论中国文化问题的特辑）结论虽多，还是一团空虚。而今后呢？“漫漫长夜，何时报晓？”（同上）这种无出路的苦闷之声，我们就当它是第六种答案吧。

因此，假如思想上是有纷歧错杂的话，岂不是就在这里表现着充分的纷歧错杂么？

说到在政治方面，那么我们不妨回想一下，在去年年初，闹着实行宪政的时候，官方的意见与舆论的步骤实在是非常不一致。当时还有人说，在战时根本不能实行民主政治的呢！一年以来，官方舆论似乎确已统一了，中国要走向民主政治。但什么叫做民主政治呢？陈之迈在《新经济》第4卷第4期上说：“民主政治如果要在世界上生存……要虚心整饬内部，接受新专制的刺激而顺应之。”耿修业在《新认识》第1卷第4期上说：“二党政治是虚伪的民主政治……在一党秉政之下，反而表现出充分的民主。”我们不知道这种见解是否即是对于中国政治前途的合法的定论。假如民主政治是要以“新专制”主义来加以渗和的，而且又要在一党专政的情形



下来“实行”的，这种见解才算是正确的见解，而像英美传统的各党的民主政治思想也被列入于应加纠正的纷歧错杂的思想，那么我们还能说些什么呢？

但是当我们再考察到官方舆论对于中国经济的前途的认识时，情形就更糟了。因为在文化上还可老着脸主张复古，在政治上还可昧着良心说，现状就是最好的理想，但在经济上，即使有些人心里以为半殖民地半封建的经济状况对自己未始无利，但是在表面上也不能不主张走一条新的路。这条路是什么路呢？

在《精神动员》季刊上高叔康先生论及中国统一问题时说，近代国家的统一只有从产业革命中完成，过去有内在外在的困难与压力阻止了中国产业革命的完成，而在抗战建国中正是一个好机会来完成它。所以“在抗战中正是唯一建设我们的新经济体系之机会，使旧经济从此解体”。此地所说的新经济当然就是意味着产业革命中成长起来的资本主义经济。但在《新认识》上的一位作者（李宗洛）却以为中国目前已和西欧产业革命时代不同，因为中国现在，他说：“第三阶级已用人工分化”，所以“中国不可能实行资本主义”。而另外还有些作者则从资本主义所造成的灾害上觉得不应该实行资本主义。如《今日评论》的吴半农说：“在这样世界环境中，如果有人还醉心于自由放任的学说，主张我们仍走个人资本主义之老路，把经济建设的重担放在国内薄弱散漫凋残零落的私人资本身上冀其自行发展，则何异痴人说梦！”

不走资本主义的前途又将如何呢？回答是实行民生主义的经济。

然而民生主义的经济又是什么呢？答案就有着显然的分歧。

吴半农先生似乎认为资本主义经济就是一种自由放任主义。而中国则应该“由国家管理资本，发达资本”，而建设国家资本制



度。他说他宁可称之为国家资本制度而不称之为国家资本主义，为了避免“抽象”。但他认为这种国家资本制度就是民生主义，并且有和平转入社会主义之可能，但“没有这种转变的必然性，其中并须经许多困难和奋斗”。

而李宗洛先生却说得妙极了，他说：民生主义是“资本主义与社会主义之辩证统一”，具体的解释是：“以国家资本主义开始，以社会主义之完全实现为目的，但它缺少一个长期和平的资本主义发展，缺少一个帝国主义前途。”

关于民生主义又岂止这两种解释？杨端六先生说：“民生主义在三民主义中最难了解，也最易发生争论。”（《中央周刊》第3卷第42期）然而争论却并不见得怎样热闹，各种纷歧错杂的解释之并存倒是事实。

陈豹隐先生说，资本主义、国社主义、共产主义在这次世界大战后都不足以解决经济问题，惟民生主义为“世界各国共同重视之宝典”（《三民主义周刊》第2期）。这可以代表对民生主义的又一解释：民生主义就是民生主义，与资本主义、社会主义全无关系，不但为中国所必要，且为世界所必需。但这种解释到底不能具体地说出民生主义经济的面貌来。而像吴半农先生所说的国家资本制度，虽是比较具体，但因其未能“毕社会革命于一役”，也仍为人所不满。于是就有人来加以修正说，民生主义诚然即是资本主义，但因这资本主义是“有组织的”，是“好的”，所以就一定能和平转入社会主义。而另外的人的修正是更加干脆了，国家资本主义原来就是国家社会主义，所以根本没有什么转入社会主义的问题。（均见《今日评论》第4卷第8期）李宗洛先生之所谓“辩证的统一”亦此意也。但资本主义可以和社会主义统一起来，实在是不可想象的事。那么为了减少理论的麻烦，有些先生就决定索兴说：民生主义就是社会主



义。这可以拿罗敦伟先生为代表,其言曰:“民生主义是国父手创的科学的社会主义。”“民生主义的计划经济原则上是社会主义,倾向上即总趋势上也是社会主义的,可是在方法上,推行的技术上有许多与资本主义相同。这个即是因为要完成产业革命与社会革命两大使命。”(《中央周刊》第3卷第40期)

假如在思想上有纷歧错杂的话,那么岂不是就在这里有着严重的纷歧错杂么?我们现在经济上的任务到底要完成产业革命呢,还是同时完成产业革命与社会主义,或者还是别的什么?我们所要建立的经济到底是否资本主义,而且是怎样的资本主义呢?民生主义经济和社会主义经济到底是有着怎样的关系呢?在这一切问题上都有着无穷纷歧!

在文化上建立民族的新文化,在政治上实行民权主义,在经济上实行民生主义。这是国民党从中山先生所接受下来的思想。但是假如国民党自己对于目前中国所需要的是怎样的民族文化,怎样的民主政治,怎样的民生经济,都还彷徨莫知所适,却想统一全国思想于自己的圈子里,岂非胡闹。

我们也知道,这种胡闹只是国民党中的少数最死硬顽固的分子在坚持进行。上引各种意见有些还是代表国民党中开明分子的见解,存在某些分歧倒是有价值的。但由此可以证明全国思想的清一色的局面是不可想象的。

我们认为,可以而且应该要求全国思想一起站到民主团结的立场,一起奔向了战胜敌人,建立新中国的目标。只要不违背于这立场与目标,思想界的分歧不但不可免,且是有益于思想之发展的。因此,纷歧错杂的思想必须纠正的口号倒确是必须纠正的。应该明确地规定为必须纠正与打击一切反民主团结的思想,一切中途妥协,出卖抗战的思想。



主张统一思想的先生们，你们到底拿得出什么思想来统一天下？

最初刊载于 1941 年 6 月 21 日《大众生活》（香港）新 6 号。



目前思想斗争的方向

在本刊新 6 号上,我们指出了高唱统一思想的先生们其实自己避不了思想的纷歧错杂。尽管他们认为凡违背统一的思想的,即须加以“纠正”和取缔,但是在许多官方的至少是被认为合法的书报上,对于一些最严重的根本问题也表现着很大的纷歧错杂。

但是仅如在那一篇文章上那样指出了种种纷歧错杂的思想还不够,我们必须进一步追问:为什么会发生这样的纷歧错杂呢?

—

今日的世界与中国正在最激烈的历史变化中。旧的已经衰亡下去,虽然还没有完全死灭;新的正在成长起来,虽然还没有整个显现。

4 年的抗战反映着这一切变化。它不能不是否定旧的,创造新的事业。然而处在这样的一个时代,处在这样的一个世界中,新与旧的斗争表现于中国的是何等地复杂啊。有许多在中国还没有完全出现的东西在世界范围内已经是旧的了,有许多在世界范围内早就死灭了的东西在中国还是现实的存在。

有些人被在眼前的一切复杂的变化搅昏了,他们弄不清楚所要消灭的旧到底是什么,所要创造的新到底是什么。他们各各按照



自己的理解来说明新与旧。

有些人因为自己本是依靠着旧的事物而存在的，只有旧的事物能使他们得到好处；但是正在发展向前的现实又使他们不敢公然主张维持旧事物，于是他们以各种方式来掩饰自己的企图，用各种解释来达到在实际上阻止进步之路，维持旧的事物的目的。

只是因为一时认不清发展的方向与步骤而形成错误，不是最严重的。倘在同一的立足点上——改变旧的现实，创造新的将来的立足点上，思想上纵然有若干“分歧错杂”也不是可怕的事。

成为危机的是那后一种思想的倾向。这种思想为残存的旧事物、腐败的现状寻求合理的根据，甚至给它们加上漂亮的外衣以与进步着的现实相对抗。

4年来的抗战中以雄伟的姿态而进步发展着的现实，本身就在批驳着这种倒退的思想者，而他们也就一天天地更加要以歪曲与诡辩为其遁逃蔽了。这固然是表示了他们的思想难以站得住，但同时也表示他们是学会了更狡猾地，更令人难以看清地把他们的思想的真面目隐藏起来，传播出去。他们可以用最进步的口号来容纳最落后的内容，他们可以在极漂亮的前提下引申出极坏的结论。

但是现实只有一个，而对于现实的歪曲与诡辩却可以有許多，当现实已经驳斥了这种歪曲与诡辩后，人们又会去找寻另一种歪曲诡辩。所以倒退的思想者虽然尽管念念不忘于统一，但其自身也不能不表现为无限的纷歧错杂。

二

为了不给这种歪曲与诡辩的纷歧错杂所迷惑，我们必须指出，在这种纷歧错杂之下，有着一致的目标，一致的本质。



他们的一致目标是什么？是维持与巩固现状，消灭在现状中的否定成分，因此也就绝灭了进步发展的前途。

所谓现状，是半殖民地半封建的现状。这是非常显明的。在我们的前一篇文章中曾经介绍过种种关于中国文化发展前途的见解，其中除了谷春帆先生的“纯工业文明”论还该算是比较进步的主张外，一切论调在实际上无非是企图维持与巩固半殖民地半封建的文化。所谓“中西新旧涵容陶冶而成的新文化”，所谓“就现在原有的文化基础上吸收现代科学的文化”，这中间，何曾有分毫的新的气息呢？事实上，倘不勇敢地冲破半殖民地半封建的文化，在文化上我们不能有任何前途。在政治上也一样。战时无民主论固然不过是给在抗战中仍旧继续着的半殖民地半封建的统治以一种“合理”的解释，□□□□“□□□□□□□□□□□□”□“□□□□”□〔注一〕，所谓“一党专政”的“民主政治”论也无非是把抗战四年来的表面民主，实为专制的现状加以“理论化”罢了。至于在经济上对于民生主义的见解分歧，也正表示了许多人对于半殖民地半封建的经济现状恋恋不舍。看他们那么热心地讨论着社会主义是非常有趣味的事，其实目前并没有人说，中国应该立即实现社会主义，然而他们却害怕半殖民地半封建的经济倘一加变革就或许将来会走向他们所害怕的前途上去。为了绝灭这种前途，他们是不惜把现状大大地赞扬一番，而认为中国已经实行社会主义了的吧？

因为他们要停滞现实的进步发展，他们在思想上就自然成为复古主义者。但不能以为复古主义仍如 10 年 20 年前的那样老实与愚蠢，它已经有了新的化妆。

对于在思想上的新专制主义与新复古主义的本质，我们有加以检讨一下的必要。



因为他们要巩固半殖民地半封建的统治，他们在思想上就成为专制主义者。但不能以为今日中国的专制主义就是历代高祖高宗的继承，也不就是欧洲法西斯思想的翻版，它也有新的化妆。

三

我们必须指出，在思想上的复古主义与专制主义正是和实际上的反进步、反民主的行动相一致。站在这一种政治立场上的当然要大大地宣扬这一种思想。但是同时我们也应指出，有着这种思想倾向的人，不一定是全站在这种政治立场上的。有些学者，自以为是在作着纯理论的研究，而实际上，却是助长了复古与专制思想的倾向，因而也就助长了反进步反民主的实际政治，而为站在这一政治立场上的势力有意地利用。对于这些学者的议论，正因我们十分惋惜，我们就更要明白地指出来。

比如说，复古的主张虽由来已久，但敢公然主张维持三纲五常之道的，恐怕只有一些不识字的军阀。但现在却有一个学者说，三纲实在是比五常更崇高的道德，因为君君、臣臣、父父、子子还容许：倘君不君，臣也可不臣，是相对性的道德；而“君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲”，才是绝对性的道德，他从这里面“发现了与西洋正宗的高深的伦理思想和西洋向前进展向外扩充的近代精神相符合之处”。（贺麟：《五伦三纲论》，见昆明出版的《战国策》）这安能不令人为之咋舌！

近代中国的最早的维新论者曾经力辩由西洋来的新东西并不违背中国的旧道德，这样来使得新的东西易于被接收。现在的复古论者则说，中国的旧东西其实倒和西洋的最新的最新的精神相符合，这样来使得复古更振振有词。对于老维新主义者的苦心我们很能谅解，



而对于新复古主义,我们不能不指出其恶劣的影响。

诚然,抗战提高了我们的民族自信心,但我们的自信心不能仅是建筑在过去的历史上。我们有信心,因此我们就要勇敢地向前看,而不是向后看。假装着向前看,而实际是死死地向后看,这正是新复古主义者的姿态。他们甚至还向前看到了社会主义呢,然而假如像在《新经济》(重庆出版)上的一位作者那样把汉武帝的“国营工商业、废止私田”当做是“国家社会主义”,而以之与五年计划作等量齐观,那么我们可以看出,所谓“国家社会主义”不过是幻想专制主义的经济的复归罢了。

近年来,有许多学者努力着分析研究旧道德教条,使之获得新的外衣,有许多学者在历史的研究中,夸大甚至虚报中国民族历史中无所不有的伟大,这只是辅助着或被利用来进行倒退的政治的新复古主义!

四

这样复古主义的思想也是日趋于专制主义的。三纲五常论的宣扬,国家社会主义的谬说,不都是专制主义的说教么?

我在另一个地方曾经指出过,有许多丑恶的论客把三民主义解释为建立在神秘主义上的,他们以柏格森来说明孙中山,以本能的直觉来代替科学的知识,而当知识脱离了科学的批判的精神时,就成为了独断的教条,叫人盲目地信仰,这正是专制主义的思想的出发点。(《华商报》6月22日,胡绳:《论思想上的专制主义》)也有人指出过,目前正有许多人歪曲了中山先生的主张,而鼓吹信仰与行为,他们所谓信仰,是无批判的、无怀疑余地的信仰。他们所谓行为,是直觉的、本能的行为。他们的本意就是要剥夺人民的思想



的权利与能力,而完成其专制主义的思想统治。《华商报》6月12日,沈于田:《信仰与行为》〔注二〕

而把专制主义的思想表现得尤其明白的就是昆明的教授刊物《战国策》了,他们自称是“德国思想”的信徒,他们宣传尼采的超人论、英雄论,他们在妇女问题上公然主张三K论,他们公然说,民众只该受支配,供驱使。所谓力行哲学也正是专制主义思想的结晶,那一方面是承认了“劳心者治人,劳力者治于人”的传统教条(所以,治于人只要劳“力”去“行”好了),一方面又是偷袭了法西斯的行动主义的思想。

所以专制主义的思想并不是叫人思想,而恰恰是叫人不思想。所以统一思想论也不是叫大家在同一点上思想,而恰恰是除了我思想之外,大家都不要思想。至于我们的思想是什么,甚至于你们不准过问一下。这就是愚民政策。然而传统的愚民政策加上了近代的法西斯的神秘主义的哲学理论,漂亮得多了,故曰:新专制主义。

五

中国思想文化为了光辉地向前发展,一面固然要和民族敌人所施于我们的奴隶教育斗争,一面不能不向在我们自己内部的专制主义与复古主义的思想作坚决的斗争,因为后者是有害于我们的民族,有利于我们的敌人的。

思想上的专制主义与复古主义,在实践上就是要把中国的一切:文化、经济、政治,维持其半殖民地半封建的现状,也就是阻止中国的进步,中国的民主化。进步与民主是抗战四年来的主潮,倘进步与民主不能充分展开,抗战也就没有前途。这已是不容置疑的事情。



评冯友兰著《新世训》

冯友兰先生在抗战以来，有“贞元三书”之作，《新世训》是其中的最后一本。本文就以这一本书做讨论的对象。但是如冯先生在本书自序中所说“书虽三分，义实一贯”，在《新世训》中所论的“生活方法”是在《新理学》中有其形上学的根据，又是和《新事论》中所论的“文化社会问题”有着密切联系的。所以单独评论这一本也许是不妥当的。不过因为它是直接接触着在这样一个大变动的时代中摆在个个中国人面前的严重而新鲜生动的问题：我们应该如何生活？因此我们就对这一本书特别感到兴趣，而觉得有首先加以讨论的必要。我们在讨论中也就只能把范围缩小一点，有些问题，本当联带谈到，但因按照冯氏原著的体系，是属于《新理学》、《新事论》的范围中，我们也留到以后另有机会时再提出。

《新世训》的内容，除了绪论外，有 10 篇，其题目就是著者所提出的生活方法的 10 个项目，它们是：一、尊理性；二、行忠恕；三、为无为；四、道中庸；五、守冲谦；六、调情理；七、致中和；八、励勤俭；九、存诚敬；十、应帝王。但我们以下并不打算按照原书的项目逐一讨论下去，因为枝枝节节讨论是不必要的，我们将提出原书中的几个根本观点来加以分析。



— “人的生活方法”

上文说,《新世训》这本书是直接接触着在此时此地每个人应该如何生活的问题,这话也许不能算是恰当的。因为照本书著者自己的意思,本书并不是讲在现在中国社会中的人的生活方法,而是讲“人”的生活方法,这就是:在任何时代、任何社会中的共通的生活方法。所以冯先生说:

我们……所说底生活方法是“生活”方法,凡生活底人都必须多少依照之,想求完全生活的人,都必须完全依照之,不管他是个老年人或少年人,中国人或外国人,古人或今人。犹之逻辑学上所讲底思想方法,凡思想底人都必须多少依照之,想有正确底思想底人都必须完全依照之,不管他是一个老年人或少年人,中国人或外国人,古人或今人。(第12—13页)
〔注〕

就冯先生对于生活方法的这种基本了解,我们不免首先要问,这样的生活方法是否可能,是否足以指导现实的生活,实现“完全的生活”?

冯先生回答我们这疑问说:“人的生活也有其本然底规律,任何人都必多少依照它,方能够生活。例如在人的生活的物质方面,无论古今中外,人都必须于每日相当时间内吃饭,相当时间内睡觉,在这一方面,有本然底规律,人必多少都依照这些规律。”(第2页)但关于“这一方面”人的生活有其本然的规律,那是谁也不会来打算否认的。在说到这一方面人的生活时,是把人当做“生理的人”、“自然的人”来看待的。而关于这一方面的生活方法也是属于生理学、生物学所处理的范围的。所以冯先生自己接着就说:“人



的生活的这方面，并不是我们讨论所及。我们于此所谓生活或人的生活，是就人的生活的精神的或社会的方面说。”（第2页）那么这是很清楚的，冯先生所讨论以及我们在这里准备来讨论的是当做“社会的人”来看待的人的生活，也就是人的生活的社会的方面。所谓人的生活的精神的方面，在我们看来，是可以包括在“社会的人”的概念中的，因人的精神生活是在其社会生活中发展起来的。“人的生活的物质方面”即生理的方面虽可有“本然的规律”，但我们不能据而推论到“人的生活的社会底方面”也同样有着本然的规律。那也是非常显明的。

第一，冯先生把“人的生活的物质方面”和“人的生活的社会方面”对比着看，其实是不对的，因为社会生活也是一种物质生活，不过所对付的不是自然的物质，而是社会的物质。但社会的环境和自然的环境不同，是经常在巨大的变动中的。冯先生以为无论社会怎样变动，总是一个社会，由此他所了解的社会是抽象的社会，而不是具体的社会。例如他以为，道德是社会组织中必要的规律，但并不是某一种社会的组织规律，而是说，社会无论怎样变化，都有共通的社会组织规律。把这种社会观用在生活方法上来，实在是更难用得通的。因为生活方法就是如何应付社会环境，如何应付社会中的一切人与事的关系的问题。假如把人所应付的对象看做抽象的社会，那么这种生活方法怎样帮助我们应付现实的社会环境呢？冯先生在说明他所谈的生活方法与宋明道学所谈的之间的不同时，所说的一段话是很堪玩味的：

……一种社会内底人的生活方法与别种社会内底人的，可以不尽相同。不过这些分别，前人没有看出，所以他们所讲的生活方法，有些是在某种社会内底人的生活方法，而不是人的生活方法。现在我们打算讲人的生活方法，所以与他们所



讲,有些不同。(第5页)

假如冯先生所讲与前人所讲的不同正是如此,那么冯先生能看出前人所讲的生活方法中有些只是当时的人的生活方法,这确是一个比前人进步的地方(而直到今日许多复古论者连这点也死不承认);但同时却也退了一步,就是假如前人——用冯先生自己的话说——除了“人的生活方法”以外,还谈及了适应当时社会的特别的生活方法,而冯先生则只讲了抽象的生活方法,而没有一个字讲到在现代中国社会内的人的生活方法。关于这一点在冯先生自己所用的文字上也表现出了矛盾。一面冯先生说:“能完全照着生活方法(这显然是指“人的生活方法”——引者)生活下去的人,即是圣人。”(第8页)这无异于说,只要按“人的生活方法”,而无须按照在现代中国社会内的人的生活方法,就能成为现代中国社会内的圣人,但这怎么讲得通呢?而另一方面,冯先生又说:“在某种社会内的人尽某种底人伦,即是圣人。”(第22页)这句话岂不是对前一句话的否定?正因为“在某种社会”内要尽“某种”人伦,那么人在某种社会生活内也必须按照某种生活方法生活。抽象地讲人伦,讲人的生活方法,对于人的社会生活的实践就只是一句空话、一个空洞的公式了。

第二,既然如上述,人在生活中还要发展其精神的生活,那么人就是有意识的、自觉的生活,那就是决不能同于无自觉的自然物。人的主观与自觉的最高表现就是人对世界的看法——也就是世界观——而只就生活本身的范围说,就是人生观。一个人对世界保持某种看法,他就用某种方法来对待世界。他对人生保持某种的看法,他就用某种方法来对待人生。所以我们以为,一般的方法论不能脱离世界观,生活的方法论也不能脱离人生观。不确定对人生采取什么态度,也就不能确定生活的方法。但冯先生不承认这说



法,他要我们注意生活方法与修养方法的不同:

如把修养方法当成一种手段看,则在不同底人生观中,人所要求得底目的不同,因此其修养方法自然亦异。……所谓修养方法,可随人的人生观不同而异。但我们于此所讲底生活方法,则不随人的人生观的不同而异。因为我们所讲的生活方法是“生活”方法,凡是生活底人都须用之。(第16页)

把人生观、修养方法与生活方法,这样分割开来的说法其实是说不通的。冯先生的论证方法是人无论抱怎样的人生观,都同样是生活着,既在生活着,就都同样用“生活方法”。但这只是一种形式上的论证。其实,抱着不同的人生观就不能不是在不同地生活着,用不同的态度和方法来对待一切人与事,其生活方法也就是不同的。修养方法,在我们看来正是生活方法的具体表现。譬如冯先生说:“佛家以人生为苦而欲解脱”,那么“以人生为苦”是佛家的人生观,“欲解脱”就是他们的生活方法的基本内容,而“出家吃斋,打坐参禅”等就是他们的修养方法了。若承认生活方法和人生观相联系着,那就谈不到“本然”的规律了,因为所谓“本然”正表示不容主观意识插足其间的意思。既说是讨论人的生活的精神方面,而又否定了主观意识在人生中的作用,将如何解释呢?既然承认有各种不同的人生观,而又认为不同的人生观不妨碍共同的生活方法——就是以为,一个以人生为苦而欲解脱的人会和一个人以人生为乐而执着于生活的人是用共同的生活方法的,那么这种生活方法的内容,除了生理的自然的意义以外,还能有多少呢?

所以,很明白的,脱离了具体的社会实践,脱离了基本的人生观,而讨论人的一般的生活方法,这就只能触到在生活中的抽象的形式问题。在前面引过的冯先生的话中,他把“逻辑学所讲的思想方法”来做他的生活方法的比喻,可说是很恰当的,因为这所谓逻



辑正是指形式逻辑而言。形式逻辑所讨论的本是思想所表现在语言上的形式的正确与否,而毫不牵涉到思想的内容的真实与否。形式逻辑的思想方法正是脱离了思想的内容(思想所处理的客观现实)而讲思想的形式,是脱离了世界观而讲思想方法。形式逻辑的思想方法是非问题我们不在此地讨论,我们不能承认思想的形式问题可以和思想的内容问题分别开来处理,更认为生活的形式问题和生活的内容问题无论如何也分割不开来的。谁也不能说,我在生活中只要在形式上做到正确,在内容上如何则可以不问。但是冯先生在《新世训》中所提出的生活方法,却极有可能成为生活的空洞形式。因为构成生活的内容的就是具体的社会实践和人生观,而这些都把他从生活方法中抽象掉了。所以冯先生自己也说:“能尽乎人的形式者,即是圣人。”(第22页)

旧的道德规律之所以为人不满就因为它只是些空洞的形式。人们可以把好的内容装进去,也可以把坏的内容装进去。《庄子》的《胠箧》篇中就有个故事说:

盗跖之徒问于跖曰:“盗亦有道乎?”跖曰:“何适而无道有耶?夫妄意室中之藏,圣也;入先,勇也;出后,义也;知可否,知也;分均,仁也。五者不备而能成大盗者,天下未之有也。”

而在《新世训》中几乎用同样的口吻说:“所谓盗亦有道者,其‘道’正是其生活方法也。……一个绑票的土匪,掳人勒索,亦必‘言而有信’。不然,以后即没有人去赎票了。”(第28页)《胠箧篇》的作者是因为看到在抽象的道德教条下即使可以为贤,但也可以纵恶,所谓“为之仁义以矫之,则并与仁义而窃之”,所以主张“攘弃仁义”,还于混混沌沌的生活——什么生活方法也不要。他的主张虽不对,但是“逻辑”上还能讲得通,但是《新世训》的作者却据此而以为可以证明这些教条正是人在生活中“所都多少依照底”“本然底



规律”，而依从这些规律，就可得到“完全底生活”，成为完全的“圣人”。——这是何等的奇怪的逻辑呢！

正因为冯先生对于生活方法的基本看法是这样的，所以虽然确定了他的生活方法论是讨论社会生活，而且努力把“人的生活方法……与我们眼前所见的生活底事联接起来”（第7页）以之指导现在中国人的生活，但是在他的生活方法论中，我们却常常遇到人的社会性与自然性的矛盾，纠结着成为解不了的死结——而这些正是我们在认真研究冯先生的理论时所不能不指出来的。

二 何谓“理性”

在《新世训》中所提出的生活方法的第一个项目就是“尊理性”。这的确是一个庄严的发端。在我们今日所处的时代中，正是理性和反理性斗争的时期。有人鼓励着反理性的热情，来造成迷信式的信仰，有人诱发着兽性的物欲，来造成盲目的追随。在这时候，我们更应该给予理性以高度的尊重。我们也以为，生活决不能受非理性主义的支配，在健全的生活中必须放逐反理性的成分。

但是什么叫理性呢？冯先生告诉我们说：

所谓理性有二义：就其一义说，是理性底者是道德底；就其另一义说，是理性底者是理智底。……人之所以异于禽兽者，在其有道德的理性，有理智底理性。有道德的理性，所以他能道德底活动。有理智的理性，所以他能理智底活动及理智的活动。（第22—23页）

假如理性的内容可以分成这两部分，那么比起旧理学家只注重人的道德的理性来，《新理学》的作者之同时注重理智的理性，是一个进步。但是倘仅把道德与理智看做是理性中并存的二个不同



部分,问题是沒有解决的。我们必须进一步问:理智与道德之间的关系是怎样的呢?

我们并不是主张取消道德,并不以为在生活中不应该有任何道德观念。但我们认为,任何道德律令都须经理智的审查,才能进入理性的境地。在经过这种审查之后,道德的理性自然同时就是理智的理性,于是理性内部才能构成完整的统一体,而与其敌人——反理性主义——壁垒森严地对立着。而假如不经过这种审查,事实上就会容忍僵死的道德律令混杂到理性的领域以内来,也就是容忍反理性的成分存在于理性之中,而不能不向反理性的敌人妥协。因此,《新世训》作者自己也不能不觉得他所讲的理性并不是一个完整的统一体,其中可能发生冲突。他向自己提出了这个问题,但其答案是难以令人满意的:

我们所讲的生活方法,注重人的道德底活动,亦注重其理智底活动,或可问,如此二者有冲突时,则将如何解决?于此,我们说,专就人的道德底活动及其理智底活动说,此二者有无冲突,虽是问题,但即令其可有冲突,但在我们所讲底生活方法中,则不会有问题。因为我们所讲底生活方法是不与道德的规律冲突底。(第 27 页)

由此可见,冯先生解决道德与理智之间的可能的冲突的方法其实就是:把道德规律看做是不变的定在物,而认为“生活方法”“必须是不违反道德规律的”,既然按照生活方法而生活就是理智的活动,于是理智的活动就不致于违背这种规律。——在此,很明显的,道德与理智不仅是平等对待的,而且道德高出于理智,对于理智有着约束的力量了。道德规律完全在理智的审视能力以外!所以我们可以看到在《新世训》全书中,虽然开宗明义是“尊理性”,但在所有应该提到理性的地方,却只是提到道德。



在这里我们必须指出,问题的发生是由于我们和冯先生对于道德的看法不同。冯先生以为,所谓生活方式不与道德规律冲突并不是后者约束前者的意思,而是天然的互相适合。因为冯先生是把其实常常在社会组织中是强制力量并且随着社会不断变更其形式与内容的道德,看做是社会组织中的本然的规律的。对于这种道德观,我们想在将来评论《新事论》时详细讨论。在冯先生的道德观中也仍承认除了“因社会之有而有底道德”(就是不因社会变动而变动的永远的道德)以外,还有“因某种社会之有而有底道德”,不过他似乎以为某一种社会死亡而代以另一社会时,“因某一社会之有”而有的特殊的道德也就自然而然地死亡了,因此就不会发生什么纠纷。其实文化的发展决不如此简单,人类意识的产物之递嬗决不会像生物界的新陈代谢那样地自然。旧时代的道德纵然已不适合于新时代的生活,但它在新时代中仍常保有一定的强制能力;在前一时代纵然它可以说是合于理性的,但在这一时代却已因其不能适合于现实的社会生活,所以被认为是非理性,甚至反理性的了。要根据现实的社会生活来判断某种道德规律之是否合于理性,那就只能靠理智的审查。纵然某些旧道德规律,在新时代中,可以用新的内容来充实之,因而能符合于新的现实,仍可被认为是理性的,但这也只有通过理智力量才能够做到。所以倘若放弃了理智对于道德的审查力量,甚至使理智服从于道德规律,其结果,将只足以让反理性的规律猖獗!

所以我们以为,不但要“尊理性”,而且要尊理智。因为理性的就是理智的。而这所谓尊理智又必然同时包含着——借用冯先生的话——“重客观”(第113页)的意思,因为社会环境经常会发生巨大的变动,所以理性的生活,就必须经常顾及周围环境的变动。冯先生讲“重客观”,是用以说明“守冲谦”的道理,和我们这里所



讲,微有不同。我们以为,要“重客观”就要尊理智,因为只有理智才能揭露客观现实的真象;要尊理智也必须“重客观”,否则理智成为悬空的东西,没有准绳了。必须是重客观而尊理智,然后我们才能真正做到“尊理性”。因为不仅道德须经过理智的审查,而且对于一切主观的产物——感情、欲望、意志、信仰等都应该承认理智有加以审查的权力,因此,所谓理性,在我们看来,正确的解释就是理智的综合。只有这样地了解理性,才能克服理性内部的道德与理智的二元论,或任何形态的二元论或多元论,以及由之而产生的理性和非理性的二元论。

虽然我们认为冯先生的“尊理性”说有如上所述的缺点,但是在这里我们也应该指出,正因为冯先生的生活论是以尊理性为前提的,而对于理性的内容,虽然把理智与道德作了不合理的颠倒,但在他的主观的了解中,道德只是指社会生活中的一些“本然的规律”,所以冯先生在这里所着重的仍旧是人的社会方面或社会的人,这是人文主义的观点,而这正是冯先生的生活方法论中的合理的片面。所以他说:“一个人若照着人之所以为人,人之所以异于禽兽者,去做,即是‘做人’”(第19页)。他也反对旧道学家的看法,以为“圣贤”并不是“社会特别的一种人”(第8页),而只是最能“照着人之所以为人”“去做”的“人”。一切反理性主义者则必然都是反人文主义的,他们或者以僵死的道德规律(被看为是超于社会上的先天律令)来统制人生,或者鼓动单纯的感情与欲望来造成盲目的意志和信仰,而其为压制理性,压制人性——作为社会的人的人性,则是一样的。所以他们是只承认一面有超于人上的圣贤,一面有下于人的奴隶,而人之所以为人是被否定了的。把这被否定了的人再建起来正是冯先生的光辉企图。

但是冯先生的尊理性论,既然因为有着如上所述的缺点,而不



免打开了向反理性主义妥协的后门，所以冯先生的人文主义也很难立得定脚跟。冯先生所谓“人之所以为人”，所指的“人”是抽象的社会一般的人，而不是具体的某一社会中的某种人；这样的“人”是无从令人索解的，而用这样的抽象的“人性论”怎样能战败反理性主义的人性论呢？于是冯先生就回过头去向“天人合一论”找援兵了。

三 情 与 理

现在我们来研究《新世训》中“调情理”的主张。

我们是主张在生活中重客观而尊理智的。但是重客观并不包含着绝灭主观的意思，尊理智也不包含着以理智来取消感情、意志、信仰与道德观念的意思。我们以为，在健全而完善的生活中，人是以重客观为前提，而在理智的光下使感情、意志、信仰、道德观念这一切都互相和融而像春雨下的百草一样一致地欣欣向荣。但是冯先生则一面，如我们所已看到的，在“尊理性”论中，以道德来凌驾于理智之上，一面，如我们所将看到的，在“调情理”论中，又以理智来取消感情——这就是根据了道家学说而来的“以理化情”说。

道家之主张“无情”是可以理解的。道家主张人的生活应该回到天然状态，因此主张一切人为的东西都可不要。人与天可以合而为一。他们所主张的生活方法正是出发于这种天人合一论，所以他们可以主张无情。他们描写他们所理想的圣人——至人说：

圣人不谋，恶用知？不斲恶用胶？无丧，恶用德？不货，恶用商？四者，天鬻也。天鬻者，天食也。既受食于天，又恶用人！有人之形，无人之情。有人之形，故群于人；无人之情，故是非不得于身。（庄子：《德充符》篇）



由此可见，道家所主张的无情论是一定要“无为”、“绝圣”、“弃知”这些主张相联系着的。他们不仅因为“多情为累”而主张无情，亦且因为“多知为败”而主张无知。所以按照古典的道家的说法，“以理化情”是应该解释做让人之情消泯于自然之理中，而并不是熟知自然之理以达到无情。因为在人的生活完全化入于自然界中的时候，所谓知之有无，情之有无，都是不成问题的了。但倘若不主张绝灭一切人为，而独主张无情，则在理论上是讲不通的，在实际上，更无从实行。冯先生固然并不主张绝灭一切人为，但是他主张：

对于宇宙及其间底事物，有完全底了解者，则即可完全底无情。（第 122 页）

对于理有了解者，则对于事不起情感。对于事不起情感，即不为事所累。（第 124 页）

不为事所累者，并不是不作事，只是作事而不起情感。……道家的圣人，完全无情，所以无入而不自得。（第 126 页）

实在是令人惊异的。而且冯先生对于“圣人”的解释本来是说“如人照着人所应该底去作，即是人。人之至者是圣人”（第 20 页）。这可说是人文主义的“圣人观”，其实比道家所论合理得多。而道家所说的“圣人不死，大盗不止”，正是指的这种“圣人”。但是冯先生为什么不能坚持人文主义的精神，一转而对于道家所理想的圣人表示心向往之呢？人文主义的“圣人”和“天人合一论”的“圣人”是并不起家来的，难道还需要细论么？

了解了事物的道理，就不会对事物有感情，这说法对于自然现象是用得通的，对于社会现象却是用不通的。社会现象因为有自觉的人参加在其中，所以我们对于任何社会现象，都可以有是非的判断。我们对于一个人的行为、一次战争、一种社会制度，都可以判断



其是对的还是错的,但是对于一朵花、一片云、一次暴风雨,却不能判断其是对的还是错的。对于自然现象,我们运用我们的努力,目的只能是为了充分了解其真相、其来踪去迹,而冷静地去对付它。在这方面,以理化情是可行的,因为对自然现象动感情是不必要的,是因不理解自然现象而发生的(诗的感情自然是另一件事)。但对于人事——社会现象,我们既然可以有是非的判断,自然就会有爱憎的情感。对于社会现象,我们的理解越深,越是了解其真相、其来踪去迹之后,则我们是非观念也越是分明,而爱憎也越是深刻了。倘在这方面也主张以理化情,则不仅取消爱憎的感情,而且取消了是非的判断,是把社会现象和自然现象等量齐观了。

人们对于真理本不仅是在理智上相信,而且因为有坚信,所以就爱真理;对于真理的敌人也不仅是在理智上反对,而且因为反对,所以就憎恨敌人。孔子说:“吾未见好德如好色者也”;又说:“知之者不如好之者,好之者不如乐之者”。这正是说人们对于德应有热爱,光是“知之”是不够的,还要用“好之”、“乐之”的感情来加以充实。所以“以理化情”纵然做到,也不是值得向往的。我们只要在理智统率下去除琐碎、狭小、无意义和虚伪的感情,而发展博大、深厚、真实的感情。这种感情不但不会妨害理智,而且使理智格外充实;不但不会妨碍做事,而且使做事格外有力;不但不是人生的累,而且使人生的内容丰富而光辉。

冯先生又以为可以用唯物史观来做以理化情说的根据。他认为,照“真正了解物质史观或经济史观的人”的看法,“人的行为,是为他的经济的环境所决定的”(第129页),所以我们对于任何人的行为好坏不必有爱憎的感情,因为任何人都不必为自己的行为负责;甚至对于敌人应该“虽抵抗之而不恨之”,“如修路工人之对付大石,虽必打碎之,但不必恨之”(第130页)。——但这只是从机



械的经济决定论中可能推得的结论，而不是历史的唯物论所可负责的。因为经济环境的影响表现到人的行为上，其间仍是通过了人的主观意识的。我们深刻地理解了日本帝国主义为什么侵略中国，那正帮助我们判断这种侵略行为是错误的，是非正义的，于是我们就更憎恶它。我们固然不恨拦路的大石——因为那是自然的物质——但不能不恨要加以抵抗的敌人。冯先生引用庄子的“虽有伎心，不怨飘瓦”的说法，以为可以把人的行为看成瓦的偶然飘落一样——人打破了我的头，我不必怨人；我打破了人的头，人也不该怨我。——但这种自然主义的看法和把人的生活从社会的精神的方面来看的基本观点是相冲突的。所以以理化情说表面上看来似乎是尊重理智，但实际上并不尊重理智，而是在自然主义的精神下消灭感情，也消灭理智。既然人生完全受自然法则所决定，则用理智来指导行为也是无意义的了。

但冯先生究竟不是在根本上站在自然主义的观点上，所以他在主张完全无情时已不能不露出许多破绽。他说：“一个人若能没有无益底感情，则可少受许多累，多作许多事”（第 126 页），又以谢安为例称赞他说：“谢安处理大事，没有无益底喜惧。”（第 127 页）所谓“无益的感情”，其所举生活中的实例也只是提到对警报的惧怕。这只是一种最琐碎、无意义的感情罢了。——惧怕本来就是低级的自然性的感情。但是为什么不能举像“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”、“孤臣危涕，孽子堕心”那样的博大深厚的感情呢？有着这种感情的人，固然也可说是背负着重累，但历史上许多伟大的人物所以是伟大的，岂不就是因为有着负起这种重累的勇气么？并且纵然不是这样深广的感情，也并不一定就可因其为无益而加以轻视。《论语》上说：“颜渊死，子哭之恸。从者曰：子恸矣。曰：有恸乎？非夫人之为恸而谁为！”这种感情的真实表现，其实是比之



庄子“鼓盆而歌”更为人性的，也更是合理的。在这点上也正表现了孔子的人文主义与庄子的自然主义的对立。

并且，倘真是“无益的感情”，要加以去除，仅以“以理化情”的办法也还是不够的。我们还须注意到把低级的感情提升到更高的感情的可能与必要。因为感情愈益提升就能够和理智的内容愈益接近，这样才能真正解决理智与感情间的矛盾，而使人生成为真正的完全的人生。历史上的殉道者之所以能视死如归，不为一般人的贪生怕死的感情所牵累，难道仅因为他们“看破”了生死的道理，而无所用情么？他们固然没有了贪生怕死的感情，但却代替之以一种人间最深厚博大的感情，而这种感情才使他们能够无留恋地为真理而死。但假如是用自然主义的观点来化除一切人间的感情，他们又怎样能为人类而死，为真理而死呢？——从道家的学说中产生不出殉道者的！因为照道家的全身保性论的看法，为爱真理而殉道，正是受了感情的累。但对于这样的看法不仅我们不能同意，恐怕冯先生也不会同意的吧？

所以冯先生也不能不觉得完全采取道家的“以理化情”说是不可能的，于是他退一步采取了宋明道学家之“有情而不为情所累”说（见第136页以下）。但一切问题仍然没有解决。因为，如前所说，即使情对于生活是一种累，但也不一定是无益的累。假如感情是“累”，知识又何尝不是“累”？那么我们也同样可以说，“有知而不为知所累”。这样，我们就可以主张，对外物纵可有知，但不必对于任何外物有所坚持；对事情纵可有情，但不必对于任何事情有所执着。而事实上冯先生正是这样主张的，他说，感情纵然可有，也只应该片刻存在，既过之后，便当“冰消雾释”，而主张对于一切事情抱着“事不干己”的态度，以达到“有情而无我”的境地。——从这里发展出来的生活是怎样一种超凡脱俗的生活啊！在下一节里我们



将继续讨论下去。

但到这里，冯先生的人文主义的立脚点确已开始“冰消雾释”了。固然这种“以理化情”说对于盲目的意志与信仰的鼓吹似乎是一服清凉剂，为了避免以先天的道德律令来束缚人的一切行为，这也似乎可以是一个安全的遁逃藪；但因为它其实却是走入了非人文主义的另一极端。己身不正，怎样能正人？冯先生既以道德归并理智，使理智不能指导人生，而在那一端开了走向反理性主义的后门；又因主张以理化情而使人生还之于自然，使理智无从指导人生，而在这一端开了走向反理性主义的另一个后门，这正是因为在重客观、尊理智的原则下确立彻头彻尾的理性主义与人文主义而在生活方法论上所必然陷入的矛盾。

四 “无为”与“无我”

道家既然主张无知、无情，以为是非是没有标准的，爱憎只是斲丧性命的“累”，所以他们当然认为在生活中，是没有什么值得争取与追求的。他们所主张的生活方法就是尽可能使自己不去干涉外界的事物，同时也使外界的事物不来干涉自己的生活，所谓“圣人处物，不伤物，不伤物者，物亦不能伤也”（庄子：《知北游》篇）。那么这正是对一切事物采取旁观者的态度，正如热闹的大街上的闲人，对于周围的一切是无所用心的一样。这就是所谓“虚己以游世”。道家以为“人能虚己以游世，其孰能害之？”（庄子：《山木》篇）此之谓“逍遥游”。

《新世训》中的生活方法虽然并不和道家主张完全一致，但上述的道家的生活方法论中的基本精神在《新世训》中是可以找到的，所以在《新世训》中也列着“为无为”一项作为生活方法中的一



一个重要项目。所谓“无为”，照冯先生解释，就是“无所为”的意思。实际上道家也并不主张绝对无为，其所谓“无为”也正意味着“无所为”。但何以“无所为”可以叫做“无为”呢？冯先生所给的解释还不充分。我们以为把“无所为”叫做“无为”是可以的，因为“无所为”就是“无目的”的意思，而人的行为和自然界的运动之间的差别就在于后者是本然的运动，是非目的性的，前者则因为人是有主观意识，是有目的性的。倘在人的行为中取消了目的性，则和自然界的运动没有什么不同。所以“无所为”就可以说是“无为”。但是在人的生活中，除了极度的白痴以外，只有婴儿时期是近乎自然的，所以道家和冯先生对婴儿生活都表示羡慕，冯先生说：“小孩的游戏，最有无所为而为的精神……他作某种事，皆是顺其自然，没有矫揉造作，所以他作某种事，是无所为而为，亦即是无为。”（第63页）这正是说，小孩子在游戏时是最无目的性。但成人，既已成为社会的和自觉的人，怎样能回到这种天然的生活呢？而且纵然这是可能的，难道这种生活就是好的生活么？

冯先生根据道家“率性而为”之说主张人随着他的兴趣所在而作事，就是“为无为”，“无所为而为”。

才是天生底，所以亦可谓之性。人的兴趣之所在，即其才之所在，亦即普通所谓“性之所近”。人随他的兴趣去作，即是发展其才，亦即是道家所谓率性而行。若一个人对于某方面底事，本不感觉兴趣，或不甚感觉兴趣，但因别的原因，而偏要作此方面底事，此即不是率性而行，是矫揉造作。（第69页）在此，冯先生把一切方面的“才”都归于天授，而这却是并无充分根据的假定。这假定在冯先生这里是必要的。因为道家的主张“为无为”，完全不计及“为”的结果如何，而冯先生则还不能完全脱开人文主义，因而要计及从“为”中所达到的成就。所以他不能不假定天



授的才，而认为有了某方面的才，则作某方面的事，就自然而然地会达到一定的成就；反之，假如没有某方面的才，则虽在某方面努力去作，也达不到任何成就——这样，他的兴趣本位的无为论才说得通。但才由天赋的假定既然是未必站得住，冯先生的全部理论也就极难站稳。并且纵然这假定可以成立，冯先生也没有敢断言每一个人都一定有某一方面的才，假如有人在任何方面都没有“才”（或所有的只是像饮酒那样的无意义的才），那么依照冯先生的主张，这些人做任何事都不免于“矫揉造作”，就不配做任何事，或只能做一些社会所强迫他的义务工作了。冯先生曾说，社会中“有些事是显然不容易使人感觉兴趣底，如在矿井里作工等”（第65页）。那么这类工作倒好让这些什么“才”也没有的人作——世间当然没有天生“在矿井里作工”的才的人。社会的分工虽因此可以确定，但是冯先生的“率性而为”说，只能专为“得天独厚”的人而准备，不是任何人都能依照着做的了。既然不是任何人都能依照着做的，这就和冯先生对生活方法的基本观念相违背了。这样看来，所谓“为无为”，就冯先生的理论体系本身说，也就是站不住的，不能算是一种“生活方法”。

更进一步看，冯先生虽不认为。行为之有否成就是无关重要的事，但他以为人们在行为中预先对于其所将达到的成就及其效果有所存心是不必要的，而且是对行为的进行有害的。——从这里产生一种绝对的反功利主义。原著以作诗为例：有诗才的人之作诗只是“他的诗才的自然之发展”，即是“无所为而为”，而没有诗才的人“因为羡慕诗人之可得名誉或富贵而作诗，所以他作诗是有为而为。他作诗是矫揉造作，所以他作诗是有为”（第70页）。但是为名誉或富贵而作诗，这只是目的不正当，不能据以认为目的在行为中是不必要的。我们也反对个人的功利主义，但是人既是社会的人，



则可以而且我们以为应该是一个社会的功利主义者。也以作诗来为例，我们以为纵然这人是“天生”的诗人，因“性之所近”而作诗，但他作诗仍可以是因某种社会的目的而作诗，这种目的之存在不会妨碍他的诗才，而且或者正因执着于这种目的，他的诗是更有价值的。我们可以用冯友兰先生之写他的“贞元三书”来做例子，我们当然可以承认冯先生在写这些书的方面是有“天才”的，但他也说：“我国家民族高建震古铄今之大业，譬之筑室，此三书者，或能为其壁间之一砖一石欤？”（本书《自序》）——这正表明了他在写这书时是有目的的，是有所为的。这目的的存在没有损害冯先生的工作，反而因为这种目的，我们对他的工作更多一分尊重。假如他写这些书只是“无所为而为”，我们也不会尊重它们而来仔细地讨论了。这种在生活活动中社会的目的之存在正因为人是社会的动物。道家只从自然意义来看人生，而自然的运动是无目的的，所以人生活动当然被认为是不应有目的的了。我们既然要从社会方面来看人生，我们当然主张在生活中贯彻着社会的目的。所以从现实的观点来看，为无为论也是站不住的，不能算是合理的生活方法。

冯先生自己也觉得道家在这方面的说法不能完全行得通，于是他又用儒家的“就道德方面说”的“无所为而为”来补充前说。这就是说，人们在生活中还有一部分事情是在道德上应该做的，做其所应该做的事，也不必计较功利。这所谓应该做的事，照冯先生的意思，似乎可以分做两部分：一部分就是“显然不容易使人感觉兴趣底，如在矿井里作工等”（第 65 页），另一部分是“正其谊不谋其利，明其道不计其功”所指那一类事（第 75 页）。对于后一部分的事，“不计其功”诚然是可说的，但也是说不计较此事对个人的利害，并非不计较此事对社会的利害；只是说不计较其事在自己手里的成败，并非不计较其事在社会的范围内的成败。所以就这一部分



的事情说：“为无为”是说不通的，因为这并不是“无所为而为”。就前一部分的事情说，那就连“不计其功”也说不通了。难道冯先生以为在矿井里作工，只要每分钟紧张地出力作工，不必顾到工作的效果么？而且也不应该计较工作时间是否损害自己的健康，工资是否能使自己一家人吃饱这一类个人的利害问题么？

最后，我们还应该指出，纵然我们能实行了冯先生的凑合道家思想与儒家思想而成的“为无为”的生活方法，结果还是如冯先生所说的：“一个人一生中所作的事大概可以分为两部分。一部分是他所愿意作者，一部分是他所应该作者。合乎他的兴趣者，是他所愿意作者；由于他的义务者，是他所应该作者”。“愿意作”与“应该作”，“兴趣”与“义务”的矛盾并未因“为无为”而解决。这种矛盾就是道德和情感间的矛盾。既然冯先生未能解决情感与理智的关系问题，并且又把道德看做超越理智的，则道德和情感在生活中就不免发生强烈冲突。宋明多数理学家对这种冲突是主张以“应该”的标准压倒“愿意”的标准，道家的主张则相反。冯先生在这里是偏向道家路线的，他之承认在生活中的“应该作者”这一部分似乎不过是为了迁就现实社会的不得已的办法。所以他说：“在道家所说底理想底生活中，一个人只作他所感觉有兴趣底事。在道家所说底理想底社会里，所有的人都只作他所感觉有兴趣底事。如果这种生活，这种社会，事实上可以得到，这诚然是最理想底”（第72页）。现实上的矛盾就从“理想”中得到了解决！

于是冯先生的生活方法，在这里也就成为教人怎样从生活中超脱出来的方法，怎样从此岸渡到彼岸去的方法，怎样从社会超越到自然界去的方法。在《守冲谦》篇中，冯先生说：

宇宙是无穷，把自己的眼界推到与宇宙同大，亦是一种“游心于无穷”。在这样大底眼界中，无论怎么大底事业学问，



都成为渺小无足道底东西了。这些渺小无足道底东西，自然不足介于胸中。（第 118 页）

若说，人的眼界应该放宽以祛除自骄自满的心理，这是我们所同意的，但人的眼界无论怎样放宽，也仍只能用“人间世”的眼睛看人事。冯先生所说的这守冲谦的修养方法的最高点，其实已经不是“生活”的方法，而是超越生活的方法，乃至是取消生活的方法了。再和前面已讨论过的“完全无情”与“有情而不为情所累”的主张联系起来看，我们就更可以明白按照冯先生的生活方法，我们所得到的方法不是别的，正是道家的“逍遥游”。

前一节我们只论到“无情说”在冯先生的理论上的矛盾和在事实上的不可能，现在我们可以再进一步看。冯先生的无情有两方面意义：第一是“对于事物有了解底人，应付事物，可以自己无情”；第二是“一个人若能循理而动，则别人对之，亦可无情”（第 130—131 页）。这就是说，人与人之间，不必有什么感情，不必有任何爱憎，对于人事，也不必有什么感情，不必有什么喜怒。完全无情的状态，谓之“恬愉”。其解释是：“圣人无情，其心中如无波浪底水。庄子说：‘圣人心如止水’，正是说此状态，此状态是静底，可以说是恬。此状态使人有一种静的乐。此静的乐即所谓愉。”（第 134 页）你若不能理解这种恬愉的乐，那么可以从婴儿生活中得到实例，“当小孩子时候的游戏——冯先生说——是人的生活中底最快乐底一部分”（第 64 页）。这所谓快乐就是指恬愉之乐。其实用小孩子做例尚不妥当，因为 10 岁上下的小孩子已经对人对事有爱憎喜怒了，古典的道家是用婴儿来例解的。老子说：“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。”你从吃奶的孩子身上，或醒或睡之时，的确似乎可以发见一种静底乐。但是人的生活进入了婴儿状态，那是一种什么生活呢？

真正的现实生活是应该爱人，憎人，也让人爱，让人憎的。子贡



问孔子说：“乡人皆好之，何如？”孔子说：“未可也。”“乡人皆恶之，何如？”“未可也；不如乡人之善者好之，其不善者恶之。”（《论语·子路篇》）爱某一些人，也为这一些人所爱；憎某一些人，也为这一些人所憎，这才是真实的也是真快乐的生活。

生怕有情即为情所累，因而纵不能绝对无情，也努力要做到“有情而不为情所累”，这种主张实在是害怕现实生活之累，害怕因对人对事有一定的态度，即有所坚持与执着，害怕旁人对自己有一定的态度，即可能发生冲突。所以冯先生认为要做到有情而无累，就必须“有情而无‘我’，亦可说是，虽有情而情非‘我’有”（第136页）。而这样的情就能在心中片刻消释，“如太空中虽一时有浮云，但浮云一过，太空仍是空空洞洞底”（第137页）。一个人倘能在生活中间取消了“我”的自觉成分，就自然对一切事情无所执着，也就自然能从生活的此岸跳跃到彼岸去了。所谓“忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天”（庄子：《天地》篇），就是这样的境界。

但是这跳跃毕竟只能是心理上的。因为实际的生活总是在现实的此岸。这个矛盾是无论道家，无论以儒家来修正道家的冯先生所解决不了的。实际上生活在此岸，却在心理上跳跃到彼岸，对生活采取观照态度；实际上是社会的人，却想用自然的眼睛来看人世，对一切人事采取不关心的态度；实际上是自觉的人，却以无我的态度来应付人事，在一切行为中采取“无所为而为”的态度。这难道就是冯先生向生活在这一个激烈的大时代的中国人所指示的生活方法么？难道在这时代中我们为了得到合理的生活，首先就应该学会对于环绕着我们的一切事变，尽量地采取不关心的态度么？



五 理想与现实

我们已经知道，冯先生在论“为无为”时，曾经把“理想的生活”和“理想的社会”联带着谈，那就是说：只有在道家的理想社会中，才能完全实现道家的理想生活。这是不错的。道家对社会的理想对不对，那是另一问题，我们现在无须来讨论人类所可能建立的完善社会到底是怎样的。但是我们也承认：只有在理想的完善社会中，人才能过一种理想的完善生活。那么也就很明白，假如想把只有在理想的完善社会中才可能的理想的完善生活，实施于并非理想完善的社会中，那就不能不处处遇到障碍。或说，在并非理想完善的社会中，人纵不能完全实现理想的完善生活，但也可以采取用以达到理想的完善生活的那种生活方法，来使自己的渐渐进于理想的完善，并使社会渐渐进于理想的完善。假如把冯友兰先生的许多主张都从这样的意义上来解释，我们不能不表示更多一点敬意。但我们也仍不能不指出他把理想的完善社会中的生活方法实行于并非理想完善的社会中，不仅是不可能的，而且也不能发生改善不完善的社会的的作用。事实上为了把不完善的的社会改进到完善的社会，那就不能不需要另一套生活的方法，依据这种生活方法的生活比起在理想的完善社会中的生活来，也许只能说是较不完善的，但却不能不说是是在不完善的社会中的最完善的生活——这是现实的完善生活、人到底不可能按照理想的完善生活的方法，而只能按照现实的完善生活的方法来生活；只有在理想的完善社会已经变成了现实的社会时，理想的完善生活的方法也才能变成现实的生活方法。

譬如说，我们也可以相信，在遥远的将来的人类社会中，可能



是所有的人都根据自己的兴趣而作事，许多在现在社会中被认为无兴趣的事——如在矿洞里工作——也因科学技术和组织的改进之故而成为是有兴趣的。所有的人都可以完全不必为自己的个人利害打算，因为社会组织能使人人满足，而且甚至可以不必太计较社会的功利，因为社会组织的完善已能使一切人的工作共趋于一定的社会目的。那么，冯先生的“为无为”的生活的理想只有在那种社会里才能成为生活的现实。由此可见，冯先生的“为无为”的生活方法从理想的意义上看，纵然是值得尊敬的，但从现实的意义上看，却仍无异于叫人的生活超脱现实，逃避现实，而这种生活方法之并不能帮助非理想的社会进入理想的社会是更不待说了。

冯先生所主张的“行忠恕”的生活方法也可以这样来看。照冯先生的解释，“己之所欲，亦施于人，是忠。己所不欲，勿施于人，是恕。”（第35页）假如在一个社会中，所有的人都能以这种方法待人，这社会的确是一个好的社会。但这样的好社会在现在还是理想而不是现实。

冯先生自己指出执行忠恕之道的一种困难说：“或可说：讲忠恕之道者，都以为人的欲恶是相同底。如人的欲恶是不相同底，则此人之所欲，或为别人之所恶。如此人推其所欲，施于别人，则别人适得其恶，岂不大糟？”（第46页）是的，这是一个困难。冯先生自己对这困难的解释却不能令人满意。他说：“凡关于人底学问，都是以人的大致相同为出发点。生理学及医学以为人的生理是大致相同底。心理学以为人的心理是大致相同底。若在这些方面，每人各绝不不同，则即不能有生理学，医学及心理学。”（第46页）但是生理学、医学及心理学都是把人当做一个自然的动物来处理的，而关于生活方法的学问却不能不把人当做一个社会的动物来处理。前者与后者，不属于同类的学问，不能相提并论。倘以“口之于味，有同



嗜也；目之于色，有同美也”，来证明人在社会的行动中欲恶也是相同的，那就是“不知类”。人在生理的行动中的欲恶即使也有相互差异，却如冯先生所说的是“大同小异”，好比人人都好吃美味是“大同”，有人好吃鱼，有人好吃熊掌是“小异”。但是在社会的行动中的欲恶，以全社会的范围来说，现在都还不仅没有“大同”，而且有大异。

正因现实的社会还不是在大同世界中，所以在人与人之间还有着许多不理想的关系。有侵略者，也有被侵略者；有高高在上的统治者，也有哀哀无告的小民；有重利盘剥的高利贷者，也有还不了债的穷人……以忠恕之道劝告侵略者、统治者、高利贷者纵出发于善良的心地，但其奈于事实无补何？而且坏人未始不可以在某些行为上利用冯先生的“忠恕之道”。人们可以说：我自己喜欢人逢迎，所以我也逢迎人；我自己喜欢金钱，所以我也用金钱收买人……而假如向被压迫被欺凌的人讲忠恕之道，难道是教他们用忠恕之道对付敌人么？冯先生曾说，在某种社会中要尽某种人伦，所谓人伦本来只指父子兄弟朋友这一类的，但是“四海之内，皆兄弟也”毕竟还只是个理想。在这个战斗的时代中，不能不公开承认敌人也是“人伦”中的一种，而且是重要的一种，因为生活在现代社会中，人是不能不除了学会怎样对待朋友外，更要学会怎样对待敌人的方法。冯先生解释忠恕之道说：“一个人于待朋友的时候，对于每一事他只须想，他所希望于朋友者是若何，则当下即可得一行为的标准。”（第41页）这正是说明忠恕之道是只能实行于朋友之间的。而很显然的，在敌对的关系中，我们却绝不可能从我所希望于敌人者是若何得到对待敌人的行为标准。我们是希望敌人投降，而我们自己则永远坚持立场；我们是要一面消灭敌人，一面要保存和发展自己。这正是现实社会中所必要的非忠恕之道。或说，对待敌人



也仍是实行忠恕之道的。真理与正义倘若其实是在敌人方面，我们就愿意放弃自己立场，投降敌人；真理与正义是在我们方面，我们也就要求敌人放弃立场，投降我们。这样说，固然可以讲得通。但是在这里决定行为标准的，显然并不是忠恕之道，而是真理与正义了。于是冯先生所说的“忠恕之道的好处，即行忠恕之道者，其行为的标准，即在一个人的自己的心中，不必外求”（第40页）。“己之所欲，亦施于人；己所不欲，勿施于人。此欲与不欲，正是一般人日常所有底欲或不欲”（第42页）就说不通，而冯先生所主张的作为生活方法的忠恕之道也就行不通。

人与人之间除了相亲的关系外，还有对敌的关系。有对敌关系，不能不有斗争。不过冯先生以为“提倡人与人斗争者是讲不通的”，“可以提倡者，只能是团体与团体间底斗争，不能是团体内底，人与人的斗争”（第104页）。但是既承认有团体与团体间的斗争，也就不能不承认这团体内的人与另一团体里的人之间的斗争。对汉奸的斗争固可以说是爱国者的团体与汉奸的团体间的斗争，但譬如说在上海那样的地方，过去几年内就直接地露骨表现着爱国者与汉奸之间的人的斗争。在现实的社会中，团体与团体间的斗争，真理与伪理间的斗争，正义与非正义的斗争，理性与反理性的斗争都不能不具体表现为人与人间的斗争，这是人在现实社会的生活中所回避不了的。

在社会中还有反理性，有非正义，有伪理，这自然表示这社会还未至理性的完善。在人的社会生活中还不得不包含着斗争，还不得不一面以忠恕之道对待朋友，一面以坚决的斗争对付敌人，这种生活确也不能说是理想的完善。但假如理想的生活是没有在人与人之间的斗争的，那么为了得到这种理想的生活和作为这种理想的生活之根据的理想的社会，人们却不能不采取斗争的手段，这正



像人们有时不得不用战争的手段来达到世界和平的目的。在表面上看去似乎是自相矛盾，然而却是现实的、合理的。

理想与现实的矛盾是存在于现实社会中，人们就不能不用这种表面上看去是矛盾的方法来处理生活。这种矛盾的方法的基本出发点就是：一面承认现实，一面追求理想。承认现实就是要使生活适应于现实，追求理想就是使生活向理想推进。但是这又并不是说，把生活划分为二部分，一部分是承认现实，一部分是追求理想（冯先生的划分“应该做”与“愿意做”就是这样的），而是说：这两者是同一生活中的两方面，在每一生活行动中，同时是承认现实，同时是追求理想。

我们可以看到这样的两种人。一种是所谓空想家。他们只知道追求理想，从来不打算承认现实。但因为他们抹煞现实而追求理想，却无能力认真改革现状，在实践上就只得向现实投降。另一种人是只肯承认现实而不敢追求理想，因为他们无理想，所以他们把现实中的一切既成要素都看做是不可触犯的理想，那就更是直接为现状保镖了。道家思想属于前一类型，儒家思想属于后一类型。儒家思想建立了为身分等级制辩护的道德规律与理论，所以 2000 年来成为封建社会的保护神，那是不待细说的，像《新世训》中从《大学》上来说明忠恕之道的“所恶于上，毋以使下，所恶于下，毋以事上”等语，正是封建等级制的合理化的说明。至于道家思想，虽然像是极高超的理想主义，但是向其反对方向的移行也是非常明白的。因为道家生活的出发点是“绝圣弃知”、“返朴归真”，所以主张要“毋以人违天”，要“率性而为”，所以要“从水之道不为私”，“以鸟养鸟”。但是生活到底不是专对“水”、“鸟”这种自然物，还要对付人。理论上是人与天合一，实际上还要过“人间世”的生活，也就不得不讨论如何应付人间世的问题。而根据其一贯的逻辑，就自然只



能主张：“形莫若就，心莫若和。……彼且为婴儿，亦与之之为婴儿；彼且为无町畦，亦与之之为无町畦；彼且为无崖，亦与之之为无崖。达之入于无疵。”（庄子：《人间世》篇）这就是说，在外形上一切随和旁人，旁人怎样，你就怎样应付他，但求无过，使人无疵可寻。纵然还有“心莫若和”的保留，但是在事实上已和从俗附世的人并无不同，是向丑恶的现实投降，并且加以支持了，是一种最可卑的市侩主义了。

这就是儒道可以携手的原因。在千余年来的封建社会的地主统治者，是常常在实际生活里面把儒道二者兼收并蓄的。我们现在在冯友兰先生的书中看到儒家思想与道家思想的合作，也不算新奇的事。从儒家借来了其道德观念，从道家借来了其对于生活的自然主义的看法或理想，拼在一起，虽然加上了新的意义，对二者的本质是改变不了多少的。而若以为从这里面可以产生现代中国人的理想的生活方法，亦何异于缘木求鱼呢？

我们要承认现实，但并不是承认现实就是不变的真理，而是在承认现实中追求真理，也就是深入到现实中，改革现实，而达到理想。我们要追求理想，但并不是把理想来当做渡过苦难的现实生活暂时用以自慰的蜜糖，也不是要一步跨过现实去捉捕不可触的鸟。我们要认真地、切切实实地生活在现实中间，承认现实中的苦难和从现实达到理想的艰苦的距离，因此就要一面忍受这一切苦难，一面用合于现实的武器来击退这一切苦难。只有采取这样的态度才真能解决现实与理想的矛盾，也才能够建立可能的合理的生活方法——这种生活方法是可能的，因为它是不脱离现实的社会；这种生活方法是合理的，因为它是现实向理想前进的斗争武器。假如“彼岸”确是好的理想，那么我们也只有以“此岸”的物质条件做基础来制造舟楫，横渡过去，才能真正达到彼岸；倘若只是在心理上



跳跃到了彼岸,而对此岸采取旁观态度,结果不过是让我们的现实生活永远在此岸,而永远保留着现实与理想之间的距离和矛盾。

1942年7月25日写完了桂林旅次

〔注〕冯友兰的书中“的”“底”二字用法是不同的:所有格用“的”字;形容词用“底”字,在引用原文时当然是照录。

此文最初刊载于1942年7月《文化杂志》(桂林)第2卷第6号。



一个唯心论者的文化观

——评贺麟先生著《近代唯心论简释》

站在唯物论的立场上,批评一个公开的唯心论者,倘从基本点上争来争论,那么我们不能不再提起在这哲学上的两大营垒之间已经不知道争论过多少次的许多问题,但在这个书评中却不打算这样做。我们所要评论的这本书,从其题目看,虽然像是本系统地解释唯心论哲学的书,但实际上却是一本论文集。其所以引起我们兴趣的地方是在于它的作者所企图进行的“文化批评”的工作。作者说:“批评文化”可以说是思想界最亲切,最有兴趣,对于个人和社会,对于物质生活和精神生活最有实际影响和效果的工作,因为文化批评一方面要指导实际生活,一方面又要多少根据一些哲学理论。所以文化批评乃是使哲学与人生接近的一道桥梁”(第257页)。我们在这里要讨论的也是:这书的作者从他的唯心论的观点与立场出发,在文化批评上到底进行了怎样的工作。

事实上,和本书同样观点与立场,并企图进行同样工作的著作目前也还不少,我们之所以独选择这一本者,是因为第一,本书作者非常正确地把自己归于唯心论阵营中,不像有些扭扭捏捏装做什么物心综合论者那样叫人作呕,其次则因为本书在同类著作中是算得比较有见解的,比较的能成一系统的。

现在我们就来讨论贺自昭先生——这一唯心论者的文化观,



但我们还不得不先说明一下他到底是怎样的一个唯心论者。

直觉论的神秘主义

在本书中,有一篇附录,是德国 Heinrich Meier 的分析近 50 年来西洋哲学的论文,其中说得好,“由注重直觉而陷于无理性,由理性的绝对主义,而走到无理性主义,此实现时哲学界最显著的事”(第 349 页)。虽然这位德国教授对于这种反理性思潮的分析是非常不完备的,但他正确地指出了直觉论与神秘主义和反理性主义相连接,认为这是“对于真理之反叛”,并且他指出这种倾向是肇端于十九世纪末年,而“自欧洲大战后愈益流行”。在我们看来,这种思潮正是大资产阶级腐败没落的表现,当然是代表不了这 50 年的整个哲学界的。站在古典唯心论立场的这位德国教授却不能不对唯心论的这种没落痛心疾首,认为“自此种哲学流行以来,哲学界显然弄成一种可怕的无批判无指针的状况”。

奇怪的是中国的贺麟教授在翻译了这一篇德国教授的论文后,并不能断然否认直觉的反理性的意义,却又自白道:“我个人对于此问题也异常徘徊迟疑,但经过很久的考虑,我现时的意思仍以直觉为一种经验,复是一种方法”(第 92 页)。终于说:“我们谓直觉方法与抽象的理智方法不同则可,谓直觉方法为无理性或反理性则不可”(第 94 页)。然则这到底是怎样的一种方法呢?他又用不确定的口气说:“直觉法恐怕更是基于天才的艺术”(第 94 页)。并且直觉又可以是“先理智的”,就是说,在运用理智前,先可以用直觉来慧眼一瞥地得到“对于实在对于理念的整个印象”(第 96 页)。而理智的作用却不过是分析这种印象而已。

唯物论者认为感性的认识是先于理性的认识的,人们透过感



觉的认识才能对于外物实行理智的思考。多数的唯心论者则相反，把理智置于感觉之前。但没有从感觉中所得到的实在的经验做基础，所谓理智岂不是完全落空的么？于是当唯心论发展到其最后阶段，就索性把理智也推翻了，在理智之前，更设一个所谓“直觉”的阶段，而这直觉是“天才”的“艺术”，平常人所无法企及的。这样他们就更远地离开实在的知识，而更深地进入神秘的境界了。

所以，贺麟先生虽自认为绍述康德与黑格尔，但实际上却是那些把整个康德、黑格尔学说神秘化，反理性化的新黑格尔学派——德国的 Kroner、意大利的 Croce 之流的同盟弟兄。这些侮辱了那位伟大的辩证法哲人的名字的德意学者，现在已经成为法西斯主义思想上的保护人，而我们的贺麟教授也跟随着把黑格尔学说和辩证法神秘化起来。他对辩证法的描写是“辩证法一方面是一种方法，一方面又不是方法，是一种直观”，“这需要天才的慧眼”，“理智的直观每为大诗人、小说家、戏剧家、政治家、宗教家所同具，且每于无意中得之”，“无论获得辩证观也好，运用辩证观也好，都需要艺术式的创造天才”。（均见本书《辩证法与辩证观》一文中）

很显然的，假如这样的“直观”，这样解释的辩证法，是成为方法的活，这种方法就只是神秘主义的方法，这种方法不能引我们到真理，而只能引我们到混沌。

想用这样解释的辩证法当做武器来攻打唯物论的辩证法，那不过是想以一个无处着落的黑影子来对敌辉煌的阳光罢了。

超历史的范畴

但要以慧眼的洞观，天才的直觉来在瞬息之间，了悟过去与当代的文化，这怎样能办得到呢？唯物论者从实际历史发展中讨论过



去的人类文化是经过怎样的历程,以后又将是怎样发展下去,但这种讨论,在贺先生看来是“形而下的”,与哲学无关。哲学却是要“单就理论上先天地去考察”社会文化所“应取的步骤或阶段”(第232页)。这就是说,可以不顾过去历史“是”怎样,而专从理论上讨论它“应该是”怎样;因而也就是不从现实的发展趋势来推究以后将“是”怎样,而只是从理论上推断其“应该是”怎样。这所谓理论是先天的,先经验的,先理智的。——这是何等奇怪的理论啊!对于主张这种理论的人,我们只好说:你愿意白昼做梦,你就去白昼做梦吧。你不管真理,真理也不会来理你!

但一种理论既和事实无关,到底有什么用处呢?与社会进化的事实无关的社会进化的逻辑,对于文化能起什么批评作用呢?——贺先生回答道,理论(先天的逻辑)与事实虽不相关,但却能往往相符合。为什么呢?他又告诉我们,这是因为理论本身既是合法则的,则虽是先于经验,经验的事实却不会违背它。这实在是很奇怪的。依照此说,则我们可以完全不知道历史,光凭空洞的逻辑,就能设想出社会进化的历程,而历史事实却刚好与这设想相符。这是无论如何也令人难以想象的。于是贺先生又补充说,事实之所以符合理论,原来是因为“事实本来是经理论逻辑,先天范畴加以组织整理而成”(第249页)。我们先有对于社会发展的幻想的公式(对不起,我们只好称这是幻想的公式),然后根据这公式去整理事实,于是结果事实就符合了理论。这固然是明白易晓的事,但如此做法,我们对于事实了解了一些什么呢?我们对于社会的发展了解了一些什么呢?那不过是任意改造事实来迁就理论罢了。

目前流行的对唯物史观的“批评”是说,唯物史观只依照主观的公式来安排历史材料。但这批评,如上所述,恰恰倒正是这些唯心论者为自己的写照。本来,一切唯心论者——特别是进入其腐败



时期的直觉论者，无例外的，是绝对的主观主义者。他们假设了“先天的范畴”而把历史硬装进去。

既然是依照“先天的逻辑”来纯主观地批评社会文化，当然他们就可以十分自由地，不顾古今中外的不同（用贺麟先生的话，就是“超时空”地）任意搬弄一切文化历史的现象。像在这本论文集把 17、18 世纪欧洲的人本主义和中国古代儒家之注重人伦混为一谈（第 275 页）。具体的文化历史条件，和由而产生的，在仿佛相似的面貌下的相反本质是完全被弃置不论的。这样一来，一切发展进步也就毫无意义了。所以贺麟先生说：“从旧的里面去发现新的，这就叫做推陈出新。必定要旧中之新，有历史有渊源的新，才是真正的新”（第 274 页）。固然我们也从以为，新的事物是与旧的事物完全无关，突然跳出来的，但这并不是说，“从旧的里面去发现新的”（这是承认新早已存在在旧里面），而是从旧的里面发展出新的：旧经过发展，变革而成为新的。

市面上现在流行着许多新字号的产品——新理学，新世训，新人生观，其所谓新，就正是如贺麟先生所解释的。在基本上，他们都是用超历史的范畴来抹煞新旧的差别，把旧货改装一下，当做新货来出卖。

人与天的关系

什么是文化？贺麟先生说，文化是“精神自觉的活动之直接产物”（第 2 页），文化的本质是精神。而精神呢，则是“指道或理之活动于内心而言”（第 263 页）。总起来说，“道之凭借人类的精神活动而显现者谓之文化”（第 262 页）。很明白的，在这里的意见不过是黑格尔学说中适合于神秘主义者脾胃的一部分的抄袭。其所谓



“道”是超越文化，超越一切自然与社会的物的，这实在是不可捉摸的东西，而要加以捉摸，就只有乞怜于宗教。所以贺麟先生在一切实物中，特别重视宗教，他说：“宗教以调整人与天（此所谓天，就是所谓‘道’的注解——引者）的关系为目的，道德以调整人与人的关系为目的。在此意义下，我们不能不说，宗教为道德之体，道德为宗教之用”（第265页）。既然说不从社会关系上来说明道德，而是把道德看成天意在人事上的反映，则道德自然要受宗教的支配。而现实社会中的道德——为了固定一定的社会关系而产生的道德，也就要被看成是神秘的东西，是由不可抗的天意所决定的了。在一定的社会中产生一定的人与人的支配关系，这种人与人的支配关系，在贺麟先生手里却被解释为天对于人的支配关系。经过这种解释，人与人的支配关系就被合理化、神圣化起来了。——这正是神秘主义外貌中的本质。

最清楚地表现这种本质的是贺麟先生对三纲五常的新解释。所谓君君、臣臣、父父、子子的五常，所谓君要臣死不得不死，父要子亡不得不亡的三纲，本是反映着封建等级社会中人与人的支配关系的道德教条，而贺麟先生则以为从这里发现了“新”的东西。他说：“三纲是说将人对人的关系，转变为人对理，人对位分，人对常德的片面的绝对的关系。故三纲说当然比五伦说来得深刻而有力量。”（第284页）他以为臣必须尽忠于君并不是表示君支配臣，而是“对名分，对理念尽忠，不是作暴君个人的奴隶”（第285页）。——这正是向一切奴隶说教，你不必苦恼，要知道你并非服从你的主人，你不过是服从那个在主奴之间的天理罢了。

然而贺麟先生却以为五常说和西洋的人本主义相当（第275页），三纲说更是和“西洋向前进展向外扩充的近代精神相符合”（第286页）。——他既然对于西欧思想，只是抄袭了其末期的发



着腐尸气味的糟粕，他根本就呼吸不到那与无神论相结合着的人本主义，与唯物论相联系着的健康的精神。“近代基督教是整个西洋文化的缩影与反映”（第 267 页）。——贺麟先生所看到的西洋近代文化就是如此。

那么，我们在关于中国现代的文化问题上还能向贺麟先生要求什么呢？他固然批评了中学为体，西学为用说，批评了全盘西化论，批评了本位文化论，然而当他自己主张说：“应该以道，以精神或理性作本位，换言之，应该以文化主体作为文化之本位”（第 272 页）时，其实和那些说法是一丘之貉，甚至还要更落后一点。假如还不懂贺先生的意思，那么请读下面这句话吧：“现在的问题是如何从旧礼教的破瓦颓垣里，去寻找出不可毁坏的永恒的基石，在这基石上，重新建立起新人生新社会的行为的规范和准则”（第 288 页）。

从欧洲贩运来大资产阶级的腐败时期的直觉论和神秘主义思想，回来加入到旧礼教的复古营垒里去——这倒的确是日前中国文化中的一个值得我们深思的现象。

1942 年 9 月 21 日

最初刊载于 1942 年 9 月 21 日《新华日报》（重庆），署名沈友谷。



怎样结合书本知识和实际经验

我们从事学习的目的是把理论与实践结合起来,使理论完全能运用到实践上去,使实践受到理论的指导。

在这里,我们要来讨论,对于一般人而言,书本知识和实际工作怎样才能联系起来。

大家都知道读书的重要是在于从书中学习到理论,学习到科学的知识;大家也都知道死读书没有用处,还要在社会中学习工作的经验。但是如何使书本知识和实际工作联系起来,却常常成为很困难的难以解决的问题。在抗战期间,我们曾经遇到很多青年为此而苦恼。典型地表现出这种困难的是那一种青年,他们在抗战初年,曾在战地或别的地方作过一个时期的“救亡工作”,而近年来则回到了学校或者在什么机关里服务。在前一时期他们在工作中,常发生不能把过去学到的书本知识运用到实际中来的苦闷,因而痛感到理论学习的不够;而在后一时期,虽然有较多学习书本知识的机会了,却又发生专门读书无用的苦闷,仍然感到所学的理论并不能完全解决过去在工作中所发生的困难,也不能指导目前生活中的一切问题,因而也没有把握用理论来开展今后的工作。——对于他们,书本知识与实际工作总是“两橛”的,二者总是联系不起来。要使这二者联系起来,无论对于学习书本知识还是对于从事实工作都首先必须确立正确的态度和方法。



一 “得言”和“得意”

那么在学习书本知识时，应该建立怎样一种态度呢？在这里，我想起《庄子》上的一段话。在《庄子》的《外物》篇中说：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言，吾安得夫忘言之人而与之言哉！”《庄子》原文的这一段话当然还有他的另外的意义，而我们却不妨用我们的意思来解释，这就是说：书本中的文句是给我们以某种知识的，因此读书本时，重要的不是记熟文句，而是要把握文句中所传达的意思，正如同捕鱼的人、捉兔的人是为了得鱼、得兔，不必死抓住捉鱼所用的“筌”，捉兔所用的“蹄”一样。固然一种意思要再表达出来，仍然要用语言文字，但却不一定就是本来的语言文字。反之，倘只死记住文字而并未真领略其意义，还是空的。所以《庄子》上才有“吾安得夫忘言之人而与之言哉”的感慨。毛泽东同志也曾这样锐利地指出：

“如果我们只知背诵马克思主义的经济学，从第一章到第十章，都背得烂熟了，但是完全不能应用，这样是不是就算得一个马克思主义理论家呢？大概不能算吧！这样的‘理论家’实在还是少一点好”。

这里所描写的在引号中的“理论家”正是“得言而忘意”的典型代表。光是记熟文句，当然无从应用，因为白纸上的黑字和实际生活完全是不相关的。只有文句中所传达的意思才能运用到实际中去。许多人伤心地说：我已经读了很多书，但仍不能应用，理论与实际的联系莫非是句骗人的话么？——我们要向他们说：其实你并没有得到知识，只是得到了文句；并没有得到理论，只是得到了书



本。既然只是把鱼网捧回家了，却并没有得到鱼，当然无从吃到红烧头尾！

光做到“得言”是很容易的，就像《资本论》那样的大书吧，把它“读了一千遍，以至于句句都背得”固然也很难，但比了对这本书彻头彻尾地“得意”其实还是容易得多。“背诵”实际上只是一种习惯的作用，人们可以不费脑筋把一篇文章读得琅琅上口，像私塾里小学生读三字经一样，但要能“得意”就必须费脑筋了。怎样才算读书而“得意”，我想起码要做到这几点：

第一，不要只记得原书中的结论，而要了解这结论是怎样得到的。

第二，不要只知道那里面是怎样怎样说的，而要知道那里面为什么这样说。

第三，不要为书中所讲的许许多多东西所困惑住了，而要想明白这许许多多东西是如何贯串在一起的。常听人谈到某种有系统的理论时说：像有一根红线贯串在里面。这是不错的，把握住这根红线就是最重要的事，能做到这点就自然不会只记住结论，忘记了前提，只“知其然”而“不知其所以然”。

综合这几项，其实就是说，读书不能只是用眼读，而且要用头脑来读。用眼读充其量只能知道书中有些什么话，用头脑读却能知道在这些话之间的逻辑系统。譬如读《资本论》，用眼睛可以读到商品、交换过程、货币、劳动力、生产过程、资本、剩余价值、工资、劳动日、机器、资本主义的原始蓄积……这一大堆东西。但原作者不是乱七八糟地把这些东西堆在那里的，这一切是被按照着其内在逻辑系统而安排着的。但一个不充分运用头脑的读者，却不免在这丰富的内容前眼花缭乱了。在实际社会生活中，我们要随时向自己问：“为什么”，读书时也是一样。因为这样的问题的提出就正是挑



拨脑神经的运动。“为什么资本论必须从商品讲起呢”？“为什么不先讲资本，而必须从商品讲到货币，再讲到资本呢”？“为什么在相对剩余价值的一篇里要提出合作、手工业工厂和机器这样的节目呢？”……等等，假如在读《资本论》时向自己这样的提出问题，而且能确实地给以答复，那么就可算是相当地做到了透过原书的文句而把握到其中的逻辑系统了。

像这样的做法，可以叫做读书时的“反省”。而实行反省的具体办法就是做笔记。读书笔记本来有各种各样用处，但对于一般的学习者，笔记的主要作用应该是在于帮助反省，帮助把握原书的“意”。假如读书笔记只是把原文拿来节录地照抄，以便于记忆，那就仍易陷于“得言而忘意”的错误中去。所以最好是在读过一章、一篇或一本书后，离开书拿起笔，用自己的话来复述一下原书中的意思，——是整个的意思，不是零星的意思，不是把原来有系统的东西分拆成一点一滴。假使能这样做得很好了，那么纵然对于原书，没有一句话记得住也不是什么可怕的事。

当然，在这里重要的事不是“忘言”，而是“得意”。其实真能“得意”也不会完全“忘言”。常有人悲观地说：我的记忆力坏极了，昨天读的书，今天就完全忘了。——但其实这不是记忆力弱，而是读书时没有用心。假如确实做到了如上所说的“得意”，则不仅隔一天，纵隔10年也不易忘记，而且甚至连原来的文句也可联带地想起。这是很显然的。比如读一首诗，“床前明月光，疑是地上霜”，小孩子要念几十遍才能背熟，过几天不念又忘了，那是因为他并不解其意，但我们明白这意义的人，甚至看过一次，就可以记住了。对于数学公式也一样，很多学生临考试前硬记住了，考完随即忘掉。但若明白了这公式是怎样产生的，则纵然忘记，也可以造出这公式来。



所以读书而能够做到“得意”，不仅是文句上的背诵，那么这就算得上是初步地使书本知识属于了自己。

但为什么还只算是初步呢？因为要使书本知识完全属于自己，还必须要能运用书中知识到实际生活中去，现在我们虽然做到了“得意而忘言”，但理论还是理论，并没有和实践结合起来。

理论与实践的结合就是使理论从书本上跑下来，走到实际生活中去。现在我们做到了使理论离开了书本的文字，而成为我们自己脑中的意思，这虽然还只是这一个运动过程的第一步，但确是很重要的一步。在以下我们就要从实践方面来谈一下。

二 向理论“上升”

结合理论与实践之所以是一件很困难的事，因为理论是一般地、概括地说明某一类或某一方面的事物，因此是带有抽象性的。而在实践中，人们所遇见的却总是个别的、特定的某一件事物，因此是最具体的。理论中最抽象的是哲学——方法论，而实际生活中最千差万别的是个人的日常生活。为了把辩证法引用到日常生活中来，有多少青年是碰过壁了。

你不要着急，既然马列主义理论是从前人的社会斗争的实践经验中发展形成的，那么当然它也可能和我们当前的生活实践联系起来。在这里，我们应该注意的是，所谓把理论运用于实践，并不是单纯的把一般的理论下降到个别的事情上去；而另一方面还要使从生活实践中所得的个别的具体经验，理论化起来——也就是向理论上升。假如让经验始终停止在个别的、特殊的形态上，那么理论是无从和它结合起来的。

经验固然可贵，社会上有很多人以阅历多、经验丰富而自傲。



但是只靠经验应付一切事,也是很危险的事。因为经验究竟只是一时的、个别的、零碎的。只有书本知识,以空洞的理论为万能,那就成为教条主义。只有实际经验,以个别的经验为万能,那就成为经验主义。事实上,我们可以遇到这样的人,他们也读过理论,也从事过实际工作,但是在读书的时候,所见者只是书上的文句而已;在做工作时,所得者又只是个别的经验而已。这样的人就是把两个方面的主观主义——一种是经验主义,一种是教条主义——集合于一身,对于这样的人,理论与实践当然不是互相结合的,而是格格不相入的了。

正如在读书时的反省,是使书本中的抽象理论下降到具体实践的第一步一样,在工作中也要反省。而很好地执行反省,就是使具体的经验向理论上升的第一步。为什么每一个工作团体在做完一个段落的工作,要开检讨会,执行检讨工作和自我批评?为什么每个人对于自己生活与工作要时刻反省?一定有人回答说:这是因为前事不忘,后事之师。但是“后事”毕竟不会与前事完全一样,要解决新的事件就必须注意到新的情况、新的条件,未必就能够简单地把解决从前事情的办法移用过来。那么何以由检讨前事所得经验,能够运用于后事呢?这就是因为在检讨与自我批评时,虽然常是针对某一件事的,但检讨批评的结论,却不应该只是关于这一件事的,而应该是关于这一类事的。因此,在将来又遇到一件与前事同属一类的后事时,前事才能成为后事之师。反之,假如我们天天检讨和反省,却始终黏着于特殊的事件上,永不能从其中得出比较一般性的结论,那么在以后遇到新的事件时,一定还是应付不了。这就是所谓徒凭经验,不足以处世。

当然,从个别经验中得出比较一般性的正确的结论来,并不是一件容易的事情。首先必须认真地工作,认真地反省。所谓认真的



反省又包含两方面意义，一方面，不是死死地就事论事（简单地判断这一件事对，那一件事错，是很容易的）；另一方面，又不是从半空中拉一个抽象的大帽子压上来（简单地判决：这是“机械论的错误”，那是“个人主义的劣根性”，也是很容易的）。因此，就要切实检讨具体的经验，加以分析研究，并和过去其他的具体经验比较参证，然后从中得到比较一般性的结论。——这样做，就是所谓“使经验带上条理性、综合性，上升到理论”。但假如经验还很贫乏，还不够加以综合，那么就必须首先更多地参加工作，去更多地吸取经验。

正确的理论——马列主义的理论，本来就是从实际中锻炼出来的。所以毛泽东同志这样地说明马克思的思想学说：“他参加了实际革命运动，他回到实际中去加以调查研究，概括了各种东西，这种概括的知识就叫做理论”。而且整个马列主义的理论，决不是几个创始者从他们所直接接触到的实际中概括而得到的，并且是概括了几千年来全人类在社会斗争中的全部的经验，特别是无产阶级在其产生以来的若干年中全部的斗争经验。假如有人以为只要把他一个人的经验概括起来，也能自己造出马列主义理论来，那不待说是不可能的。因此，使个人的经验带上条理性、综合性，那还只能得到比较一般的结论，只是向理论上升，还不能就产生有系统的理论。

因此，我们要得到理论，得到理论与实践的结合，就不能专靠个人实际生活的经验，而也要去接受前人总结其生产斗争与社会斗争的经验而写成的理论，——也就是，要去接受书本知识。



三 两方面的结合

所以结合书本知识和实际工作虽然不很容易，却也不是很难的事。只要我们能够做到这两方面：

一方面使书本知识脱离书中的文句，成为我们自己头脑中的东西。

又一方面对实际工作中的经验加以总结，使之带上条理性、综合性，使之受到头脑的加工制造，这样，理论与经验二者就在自己的头脑中结起婚来了。

不过我们虽然可以如上那样，分成两方面来讲，其实这又不是两件截然分开的事，而是相互辅助，相互为用的。我们不能说，使抽象理论具体化和使具体经验理论化这两件事中，哪一件更为重要，哪一件应该先做。我们只可以说，只有书本知识的人应该回到实际工作中去，只有实际经验的人应该去认真读书。这不仅是为了弥补其所缺的一方面，而且是——对于前一种人说，用实际经验来帮助他确实地掌握书本上的理论；对于后一种人说，用书本知识来帮助他总结、综合其全部经验。

很显然的，一个完全没有实际工作的经验而且从来不曾相当地把他的经验总结、综合了的人在读马列主义理论时，无论怎样加以思考，白纸上的黑字也还只是白纸上的黑字，他就只能背诵其文句而无从把握其意义。而一个完全没有书本知识的人，对于他的丰富经验，纵欲加以整理总结，也有无从下手之苦。所以我们就应该认真检讨自己的工作，来帮助自己吸收书本上的理论；又应该认真去把握书中的“意”（而不是其“言”）来帮助自己的经验上升。——人们能够这样地做去，理论和实践自然不是两概的，书本知识和实



际工作就可能打成一片。

无论是学习书本知识还是从事实际工作,要能收实效,最重要的一件事情就是用头脑来想。反对唯物论的人常把唯物论者曲解成是不重视头脑里的思想的,其实没有一种理论是比辩证唯物论更能了解头脑的真实价值,更能明白思想的伟大作用。我们上面已经说过读书不能只是用眼、用口读,而要用头脑读;同样的,做事也不能只是用手、用腿做,而要用头脑做。读书时不再思再想,包含在文字里的意思,不会自己跳到你头脑里来。做事时不左思右想,具体的特殊的经验不会自己总结成一般性的结论来。当然,尽管可以再思再想,左思右想,但决不能胡思乱想,是要根据由前人的实践中所证明是正确的理论来想,是要根据自己在实际工作中所得到的经验来想。

最后,我们还要补充一点意思。既然所谓理论与实践的结合,使理论从书本上跑下来,并不是一个很简单的过程,在这过程中自然有着若干层次,不容越级跳跃。许多人想用辩证唯物论与历史唯物论来直接解决个人的一件个别的生活问题——例如婚姻问题,但这是不可能的。这里面应该有几个过程:在辩证唯物论与历史唯物论的指导下,我们可以了解中国社会与中国革命的一般问题,又在中国社会性质与中国革命性质的理论的指导下,我们可以获得关于我们在这时期,对于家庭关系、伦理关系所应采取的基本原则,又在这些原则的指导下,我们才可以顺利解决所要解决的婚姻问题。不顾到这种过程,而狂跃式地把最大概括性的一般理论直接用之于某一最局部性的事件上,或从最局部的工作经验中直接抽绎出最一般性的理论原则,都是不可能的。倘要勉强这样做,就不能不陷于公式主义、教条主义、主观主义。

由此也可见,对于有许多只学了最一般的方法论,而嗟叹于理



论与实践结合不起来的人,我们还应该劝告他们去认真研究一下在抽象性上较低一级的理论,——社会历史的科学理论。再配合上他们自己在工作经验中的检讨与总结,他们才有可能真正了解辩证唯物论与历史唯物论,也才能够使最高抽象性的方法论如意地运用在生活实践中。

最初刊载于1942年10月15日《群众》(重庆)
第7卷第19期。



评冯友兰著《新事论》

《新事论》是冯友兰先生的“贞元三书”的第二本。在《新世训》序言中说,《新事论》是讨论文化社会问题的。在本书序言中说,本书是讨论当前实际问题的。的确,我们只要把本书目录一看,就可知道所涉及的问题实在很多,是把当前许多文化社会问题都放到著者的哲学家的眼睛前面了。生产建设问题,中西文化的关系与区别问题,家庭问题,妇女问题,教育问题,革命问题,以至抗战建国问题,都曾在本书中讨论到。而在序言中又有一句画龙点睛说道:“为说明此书宗旨,故又名曰中国到自由之路”。接着还有几句也不是空话:“27年为北京大学成立40年,同学诸子谋出刊物以为纪念,本书所论清末民初时代之思想,多与北大有关系者。谨以此为北大寿”。在本书中著者不仅提出了自己的“新”的见解,而且批评清末民初的思想,特别对于与北大有直接关系的“五四”时代的思想做了一个新的估价。——这些就是《新事论》的内容的要点。

对于这书所论的一切,我们认为,有些地方我们很愿表示同感,但也有些是我们所不能不提出异议的。但无论对于我们所同感或异议者,此地都只能提出基本的几点来说一下。



基本的观点

在本书第一篇《别共殊》中著者提出了一个根本观点，那就是要从文化的类型的观点来看西洋文化和中国文化。他以为，无论中国文化还是西洋文化，都是五光十色的全牛，只有从“类型的观点”来看，才能明辨其中哪些是主要的性质，哪些是偶然的性质，于是才不会笼统地把西洋东西搬运回来，也不会含糊地把中国旧的东西保存下来。他以为，对于西洋文化的那一类中所包含的诸种性质，“其主要底是我们所必取者，其偶然底是我们所不必取者”；而对于中国文化的那一类中所包含的诸种性质，“其主要底是我们所当去者，其偶然底是我们所当存者，至少是所不必去者”（第16页）。

把这样的观点正确地发展下去，无疑的，是比复古论、本位文化论好得多，因为后者正是主张保存中国旧文化中的主要部分，充其量只有舍弃一些偶然部分，而阻塞了中国文化的进步发展之路，也比全盘西化论高明得多。因为全盘西化论者是连欧洲中世纪文化与近代文化的区别，连希特勒与孟德斯鸠的区别都不重视的，以为要西化，就该把巴力门和修道院一起都搬来。而《新事论》的著者则确定地说，西洋化这名词不妥，应该说是现代化，中国不是要西洋化而是要现代化，不是要变成和欧西国家的文化一模一样，而是变成和欧西国家同属于一个文化类型。——这说法诚然也是比较正确的。

这还是概括的说法，具体地说，所谓“现代化”到底包含怎样的内容呢？这从本书第三篇《辨城乡》、第四篇《说家国》中可以看到。中国必须从“生产家庭化底文化”转变为“生产社会化底文化”，然



后中国才能在世界范围内从“乡下人”的地位进步为“城里人”的地位，这便是著者所说的现代化的意义。在这里，著者所采用的说法，对大家虽然是很陌生，但不可否认的，著者是用他自己特殊的用语和说法，说出了中国人民近 60 年来自觉地在不断斗争中所争取的目标：民族的独立和民主的建立。照著者自己的说明，所谓不再做乡下人就是不再停留在殖民地、半殖民地的社会和文化中的意思；所谓脱离生产家庭化的文化，也就是不再停留在封建、半封建的社会和文化中的意思。

这本是十分清楚的事。只要有良心肯看事实的人都应该看得出，中国文化之所以落后，在基本上就是因为一个半殖民地半封建社会所受到的种种障碍。那么踢开这些障碍就是解决一切问题的前提，改变半殖民地半封建的旧的状态就是中国走向自由之路的始点。本书著者虽没有用一般社会科学所用的术语，但他是说出了这个真理的，而且他的独特的说法，在有些地方是显得非常生动的。

著者在这里表现出了他的理论的特色，他不去参加那种寻觅一些空洞的标准来区别中西文化的徒劳的努力，而从根本上看出这种区别是由于社会物质基础——生产方法生产制度。他说：

产业革命使人舍弃了以家为本位底生产方法，脱离了以家为本位底生产制度。经过这个革命以后，人用了以社会为本位底生产方法，行了以社会为本位底生产制度。有了以家为本位底生产制度，即有以家为本位底社会制度，以此等制度为中心之文化，我们名之为生产家庭化底文化。有了以社会为本位底生产制度，即有以社会为本位底社会制度。以此等制度为中心之文化，我们名之曰生产社会化底文化。（第 56 页）

由此，一切中西文化的异同问题显得相当清晰。本书讨论的问题虽



多,却能很谨严地构成系统,处处贯彻着统一的线索,这是不能不归功于这个根本观点的。

但是我们也不能不指出,著者在这里的用语的含混,从而引起了概念的模糊。所谓以社会为本位的社会,照著者自己说,是有两类的:

生产社会化底社会亦有两类,一是生产社会化支配家庭化者,一是生产社会化支配亦社会化者。前者是普通所谓资本主义底社会,后者是普通所谓社会主义底社会。

这段话,在一定程度内,是可以说的,但联系到前面著者对于社会生产方法的说明就不能不发生问题。按照著者的系统,社会主义的生产方法与资本主义的生产方法都属于同一类型中,都是以社会为本位的生产方法。所谓支配形式不同诚然是对的,但支配形式何以会不同呢?倘不从生产方法中间,从何处可以找到解释呢?资本主义的生产方法与社会主义的生产方法其实是根本对立的,因为在前者的生产方法中包含着剥削关系,后者则否。但是《新事论》著者所说的生产方法则是和在生产过程中人与人的关系无关的,因此就只剩下了技术的意义了。只有把生产方法解释为生产技术,那么才可以说,资本主义和社会主义属于同一的生产方法类型中。但这种说法是不对的,因为这既不能说明资本主义的生产方法,也不能说明社会主义的生产方法。

显然的,这不是一个名词之争,不是一个不重要的问题。因为谁要是把生产方法看做只是生产技术,谁就会把从一种生产方法向另一种生产方法的转变,一种社会制度向另一种社会制度的转变,看做只是改进生产技术的事情,而用到我们当前的现实中,就会把“中国到自由之路”看做只是生产技术的不断的改进,认为中国脱离半殖民地半封建的方法就只是运用机器,建设工业。问题被



单纯化了，而问题就解决不了。——《新事论》的著者正是这样做的。

历史的翻案

因此，《新事论》的著者轻视思想意识的改造在改造中国过程中的作用——于是他抹煞了“五四”运动（事实上，“五四”运动还不但是思想意识的改造的运动，这里且不深论，就照本书所说明范围来讲）。他又轻视政治改革的作用——于是他低估了辛亥革命的意义。他所了解的中国到自由之路就是只来一次“产业革命”，而其内容就只是用机器，建工业，于是他引清末的洋务运动者为同调，而加以称赞。

在本书中受到最酷烈的批评的所谓“民初人”，就是指那些“要打倒孔家店，打倒吃人礼教”、“说女人应该学什么娜拉”的人，无疑的，那就是指“五四”运动时候的人。在本书中备受推崇的所谓清末人，就是主张“中学为体，西学为用”的人，也很显然的，那并不是指译权已政界论的严又陵，著大同书的康南海，撰仁学的谭浏阳，而只是指同光期间的张之洞等人。于是著者说：

如果清末人的见解，是“体用两概”；民初人的见解可以说是“体用倒置”。从学术底观点说，纯粹科学等是体，实用科学、技艺等是用。但自社会改革之观点说，则用机器兴实业等是体，社会之别方面底改革是用。这两部分人的见解，都是错误底，不过清末人若照着他们的办法，办下去，他们可以得到他们所意想不到底结果；民初人若照着他们的想法想下去，或照着他们的说法说下去，他们所希望的结果，却很难得到。（第51页）



这里每一句话都是一半对的，一半不对的。“自社会改革之观点来看，则用机器兴实业等是体，社会别方面底改革是用”，这句话里有一半是对的，因为从社会的整个发展过程看，当然没有相当程度的物质基础——就是相当程度的机器发展，则政治与文化上的民主改革是不可能的；但是这句话另一半是不对的，因为把社会的一般的发展过程和社会的改革过程混同起来是不对的。机器实业的发展是渐进的，这渐进过程到一定程度不能不引起巨大的彻底的社会改革，这种改革虽有先行于它的经济变革做基础，但作为这种改革的中心问题的却是政治上的变革。这正是因为政治是经济的集中表现，与旧的生产力相结合的旧生产关系是以旧的政治作为保障而成为僵化了的存在，阻碍着新的生产力。所谓社会的改革正是改变旧的政治，从而改变旧的生产关系，从而使新的生产力顺遂地发展起来。由这意义上，无宁说，自社会改革的观点看，政治的变革是体而社会的别方面改革却是用。同时“清末人……可以得到他们所意想不到的结果”，这句话也有一半是对的，因为“清末人”以为他们尽管开工厂，用机器，而整个社会、政治制度、思想意识仍可一成不变。但不料星星之火，可以燎原，事实上，他们在生产力方面所进行的那些局部的变革却成了促起整个社会变革的一个因素。但这一句话也仍有一半是不对的，因为说这句话的人以为只要让这批清末人按部就班地把实业渐渐地发展起来，不必用任何突变来“扰乱”它，则整个社会自然而然地就会变革过来。这说法是完全不合事实的。而其对“民初人”的批评也有一半是对的，一半是不对的，假如把“五四”运动和其前后的历史关联割断起来看，则“五四”时人主张之错误或犹甚于《新事论》中所批评者；但若从整个历史发展上来看，则“五四”运动的思想变革运动，正是截至当时经济政治上的变革的反映，并且成为了推动以后的经济政治变革的一



分力量。——这点却是《新事论》著者所未曾看到的。他以为“五四”运动不仅对于中国向自由之路毫无帮助，而且发生了“使清末人的实业计划晚行了三十年，此即是说，使中国的工业化，晚行了三十年”的消极作用。

《新事论》的作者对于上述诸点，是从对的一方面出发的，但却越走越远，越走向不对的那一方面去了。从而他以为清末的方向是完全对的，张之洞一班专制主义政权下的大臣们的错误，似乎只在于他们没有自觉到自己是在做着改造中国，使中国自由的伟大工作。他以为现在的工作也无非就是“继续清末人的工作”。却不知道，张之洞等的洋务运动在当时的帝国主义束缚与专制主义政治的压迫下已经走到了山穷水尽。李鸿章预备拿来办海军的经费不得不移用去做慈禧太后的生辰礼，用以建筑颐和园，由此一例也就可以见得兴实业、办工厂在当时的政治社会关系不变的情形下是如何无前途的一件事！就抗战前后的许多办工业者的实际经验也可以说明，使中国从“乡下人”地位，从半封建关系下解放出来，并不是工业继续发展的自然结果，而却是使工业能够畅遂地发展的前提。

《新事论》中不仅轻视“五四”运动，而且也轻视辛亥革命。他评论辛亥革命说：

中国的辛亥革命，是以种族革命始，而以政治革命终。我们在现在平心而论，清末当局在政治经济文化各方面所行底政策，并不能说是全盘底不对。若果没有所谓满汉种族问题，如果当时底皇室是姓刘底，姓李底，姓赵底，或姓朱底，辛亥革命可以没有，国家的组织中心不致崩坏，则中国的进步，即可少一番迟滞。（第199—200页）

推翻了一个封建的专制王朝，使亿兆生民开始从专制压制下苏醒



过来、站起来的辛亥革命，在冯先生看来，其意义却只是使中国的进步多了一番迟滞，是破坏了国家的组织中心！他所“平心而论”认为满意的清朝的政策，正是清朝政权为抵消当时革命运动而施行的一点最低限度的在政治、经济、文化上的改良政策，这在当时都没有能使人民满意，革命者更没有上这骗局的当，却居然能使 50 年后的学者认为凭这就可证明清朝政权乃是一个值得维护的“国家组织中心”！而在本质上这乃是一个反动的专制政权，却似乎反而是不值得重视的事！假如在辛亥当时的人，以为辛亥革命只有种族革命的意义，那是还可原谅的（就在当时，孙中山先生已经批评这种人了）。而在今日，仍作如此想法，却实在太奇怪了。难道我们可以说，中国在政治上是一个专制政体的国家还是一个共和政体的国家，对于中国毫无意义么？

对近代史的这个翻案，我们敢断然说是不合乎历史的实际的。

清末人的洋务运动对历史不是没有意义的事，而它在历史上的主要意义正是在于它给后来的政治与文化的变革开始准备下了物质的条件，并且由它第一次实际证明了若不根本改革殖民地半殖民地的地位和封建专制主义的政治，工业的自由发展是不可想象的。因此在洋务运动之后，紧接着就是戊戌变法，而这种由上到下的政治上的改良运动失败以后，跟着又有辛亥革命；但辛亥革命又因革命的力量和其各方面强大敌人对比之下过分软弱而不能完全成功，于是有“五四”运动，进行群众中的思想意识上的民主改造大运动，并从而发展出了民主政治的要求，确定了反帝反封建的要求；于是有“五卅”，有北伐大革命，一直到今日的抗战。这一连串的运动正是一个接一个、一步紧一步的，向着“中国的现代化”，“向着自由的中国”的目标前进的过程。我们无法想象，假如没有辛亥革命、“五四”运动等等，而让“清末人”的工作一贯发展下去，中国就



会自由；正如我们无法想象，假如在5年前不爆发抗战，只要和平地发展工业，中国就能自由一样。

而且问题不仅是对于历史的估计。对历史的估计就是对实践的态度。假如以为中国过去除了“中学为体，西学为用”派的工业建设以外，其余一切都是毫无意义的事，那么在实践上当然不能不把工业建设看做唯一的工作了。但是同样的工业建设，在本质上却可以有种种差别：清朝封建统治者企图举办一些工业，帝国主义也曾到中国来兴办工业，但照《新事论》中的意思，则只要工业发展下去，就能成为产业革命，就能发生改造中国的效果，就能使中国自由。因此，今后的工业建设也就无非是清末人的工作的直接的继续而已！而我们现在要使中国自由，也就只要努力去开工厂，兴实业，政治问题不必管，思想意识的改造更不必管。（那么，抗战的胜利要不要呢？）——这是把我们的历史何等地单纯化了啊！这是把我们的现实任务何等地单纯化了啊！

图式的失败

为什么会对于历史的估价和当前实际的任务形成这样的误解呢？我们不能不在这里多说上几句。

第一，改造社会是全面的工作。固然从纷繁的头绪中分辨出何者为主，何者为从，是必要的事；能够看出在一切社会现象中生产方法、生产制度之决定意义，因而认定社会的改造在基本上就是生产方法的改造，这也是合于科学方法的。然而所谓生产方法不仅是表示人用什么工具去工作，而且表示工具的主人是谁，并因人对工具的关系的不同而发生了人与人的关系——生产关系的不同。那么，改造生产方法就必然不仅包含着改造生产技术以发展生产力



的意义,而且包含着改造人与人之间的生产关系的意义。照冯先生那样以为只要改变人在劳动中所使用的工具,不必有意地去改变人与人的关系,而结果一切会自然而然跟着改变,是完全不对的。

第二,事实并不能完全符合于冯先生所那样机械地了解的图式:“生产方法随着生产工具而定,社会组织随着生产方法而定,道德随着社会组织而定”(第66页)。试把一辆最新式的耕种机摆到四川农村去,你看它的生产方法和社会组织变不变?人们固然可以说,这是只有一辆机器的缘故,要是有很多很多辆在使用,当然一切都会变动。是的,这话我们承认。但为什么我们在农村里至今不能使用很多辆的机器?是仅因为我们没有机器么?是仅因为没有人会使用么?当然不是,而是因为我们的农村的生产关系和社会组织中有着阻止机器使用的因素。所以生产关系和社会组织若没有相当改变,则新的生产技术(就冯先生所说的生产方法)也就不能发挥作用。这难道不是很清楚的事吗?为什么清王朝并不能真正使中国工业化起来?这并非因为它是满洲人,而是因为它是封建关系中的统治者。为什么当时孙中山先生所提出的革命口号是建立民国,而不是单纯的发展工业?那正是因为清王朝那个“国家的组织中心”对于新的生产力、新的社会力量,是一种束缚,必须加以打破,建立民主国家,才能使新的生产力获得顺利发展的环境,而实现新的生产方法。(至于辛亥革命的任务并未充分实现,那是另一问题。)我们丝毫不想否认生产技术改进所能起的作用,但这作用是有限度的,是一面的,它只能促进生产力在一定程度内的生长,从而影响到生产关系,使生产关系不能不变动。政治上的民主化正是具有着使生产力在旧生产关系的束缚下解放出来的意义。所以不能以为政治改革是因为生产技术改革而自然而然地引起的,相反,政治改革倒是生产技术的充分发展的必要前提。要改进技



术，而对政治改革表示不关心，或认为不必要，那是不对的。

第三，冯先生对“民初人”的批评，中心是说：他们“以为人可以随所意欲，愿行什么社会制度即行什么社会制度”（第66页），而不知道旧的思想意识道德也是在某种社会物质基础上的产物。冯先生认为“五四”时代说“吃人的礼教”是不对的，因为礼教曾是因某种社会物质基础而产生的。这种批评在我看来，至多只有一半是道着的。“五四”运动者不了解礼教产生的客观根据，而几乎完全归因于人的愚蠢上，这是“五四”运动者的弱点。但是他们说礼教是吃人的，就从新的观点来看，也仍是不可否认的。因为礼教在封建社会中虽曾因社会的必要而产生，但这必要是对于封建统治者而言的，封建统治者利用礼教来在肉体与精神上迫害人民大众。对于人民大众而言，礼教正是吃人的猛兽。“五四”运动者代表人民大众而喊出了礼教吃人的口号，这正是他们的光荣。不过因为他们对礼教了解还不够深切，所以他们的反礼教运动也不够深入而其效力也不充分。我们今天更清楚地了解礼教的本质，那就更应该深入地推进反礼教运动。然而冯先生不然，相反的他似乎以为找到一物存在的原因即是证明其为合理的存在，于是就不应该反对它。

固然，冯先生并未明白表示，应该维护旧思想、意识、道德的存在。他只是说，我们不必去反对它们，因为只要在“生产方法”发生改变时（就是在机器大量使用，工厂充分发展时），这一切自然会随之更变。在这里，冯先生也是拿对于社会发展的总方向图式来代替具体的社会改造的实践。事实上，社会的意识与思想的发展不是那么完全被动地受支配于社会物质生活的发展的。常常在新的物质生活尚未充分实现之前，新的思想意识已经开始和旧的思想意识搏斗，而促起旧的物质生活与旧的思想意识的崩溃；也常常在新的物质生活已经实现的时候，旧的思想意识依旧顽固地残存着，成为



新的物质生活与新的思想意识向前发展的障碍。因此，在整个社会改造事业中，思想意识的斗争必然要配合着物质生活的改造而成为一个独立的阵线，放弃这一面的战斗，实际上就无异于维护旧的思想意识道德的存在。

近两年来，国内有一种存心贬低“五四”运动的价值的风气，这种风气也不仅只是对历史的一种“新”评价，而且更反映着对实践的一种“新”态度——就是否认了在今日的实践中对于旧思想意识进行改造的必要。在这方面，我们不能不说，冯先生是理论上的先驱者。他不仅否定了“五四”运动，甚至于否定了辛亥革命，这也就是根本否定了在政治与思想意识上求改进的必要。而他所找到的理论根据却不过是些空洞无意义的图式。以为单纯生产技术的改造，就自然而然地能促起全社会的改造，这主张其实是早已经在历史的实践中被否定了！

守旧与革新

但在《新事论》中毕竟是主张，从一种生产方法、生产制度、社会制度，以至道德观念等，变到另一种生产方法、生产制度、社会制度，以至道德观念的。这和绝对的守旧论，走马灯的历史观比较起来，在基本上仍是更进步的。因此在《判性情》一章中对“民族性”与“国情”的解释有很多独到之处。他否认不变的民族性，认为“普通有些人所说的人性，是习而不是性”。他认为，性是会在社会环境变动时改变的，是可以有新性增加的。他以为“国情”也不是什么神秘的东西，“试把某一国或某一民族的历史，于某一时截住，他的历史，在此时以前者即是他的国情”。因此国情也是随时变更的。依照这种说明，就根本堵住了用民族性特异——国情不同为理由而



拒绝革新的说法。

所谓历史变革,就是在旧情的根据上发展新性。这既不否定国情的作用(就是现实的历史条件的作用),也不否认获得新性的可能与必要。我们认为这是科学的见解。但是更进一步,《新事论》作者却遇到了旧情与新性的矛盾,而无法越过。

这话是对的:“一个社会如有一新性,其有新性,虽在一方面不合旧情,但在又一方面,亦须根据旧情”(第174页)。但是在新性与旧情的两方面中,我们把发展新性看成主导的呢,还是把根据旧情看做是主导的呢?这实在是不容含糊的问题。

当《新事论》著者说:“一国或一民族在某种情形下必须有某种新性,否则此国家或民族即不能存在,而此种新性,又非用革命不能得到,则革命虽痛苦,亦是不得不有底”的时候,他是把主导的方面置于发展新性的一方面;虽然就在同时,他又承认,因为新性不合旧情,故“守旧者之反对任何改革,并不是没有理由的”,这已经是在自己的立足点上作了某种让步了。我们应该承认,只有从守旧者自己的利益观点上,反对改革是有理由的,但对于革新者,旧情对他并不合适,新性对他才是合适的,所以反对改革的理由是一点也没有的。

但是一到《释继开》的一篇中,着重点就显然地从发展新性方面彻底转到依据旧情方面了。这由原文中所举的用以说明其理论的实例来看,便可知。

上面我们已经指出过,本书对于辛亥革命是以为它除了种族革命的意义以外,并无价值。在这里我们可以读到 he 对于这点的解释:

就其是中国近代化所经底步骤说,这个革命是开来。就其是明末清初以来汉人恢复运动的继续说,这个革命是继往。



(第 177 页)不过在建立民国这一方面,辛亥革命在旧情方面,没有充分的根据。辛亥革命后来完全成为政治革命。不过这个政治是跟着种族革命来底,是种族革命带进来底。它本身的背后,并没有实力,至少是没有充分底实力……没有实力或没有充分的实力者,在政治上不能有什么功用。(第 179 页)

在这里,我们看到,冯先生是以为因为在辛亥革命以前已有反清运动,故辛亥革命作为种族革命是继往的,有旧情的根据的,所以它也有开来的作用,是现代化之一步骤。而辛亥以前并无建立民主国家的运动,故辛亥革命作为政治革命是无旧情根据的,亦不能对发展新性有什么作用,所以是不必要的。

但是民主政治的提出在辛亥革命的当时完全是“不合国情”的吗?在当时,封建专制帝国已腐败到证明自己无法照旧统治下去了,农民自发的太平天国运动中已经表现出了向民主政治的初步倾向,在国外华侨的经营和国内的最幼弱的工业建设中已有着新社会力量的萌芽,从欧洲传来的民主思想已开始动荡着知识分子的脑袋——这些难道不足以作为一个民主运动的政治革命的现实的根据么?假使在这样情况下爆发的辛亥革命还算不得有旧情的根据,那就只能主张,必须等到新的一切已在旧的肌体中完全成熟了,然后才能进行改革,但假若这样打算,那就根本谈不到什么革新了。

我们当然不反对,发展新性要对旧情有相当根据。但是“根据旧情”只是要顾到现实的条件,而不是要找旧情中已经成熟了的東西。新的事物不可能是已经成为一个完成的東西隐藏在旧的東西之中,而常常只是被压制在旧事物肌体之中的一些零碎的新的要素。革旧创新正是要打碎这旧肌体,使新事物的要素获得顺遂的发展,而长成为一完成的東西。假如在辛亥革命时的人抱着像冯先生



的观念,那么他们为了“根据旧情”,一定是在推翻清王朝之后另立一个姓赵、姓王的人(当时有现成的姓袁的人)来做皇帝。而那样一来,辛亥革命对于中国的现代化还能有什么“开来”的作用呢?辛亥革命对于中国的现代化具有开来的作用,并不只是因为它推翻了清王朝,而且因为它建立了民国,在今天还来否认这一点岂不是太奇怪了么?

《新事论》著者给现代史中的常识翻案,正足以表明他已经不自觉地采取了把根据旧情当做前进的主导面的观点了。

作为这种观点的理论基础的,依旧是他的机械的经济决定论的图式。他说:“所谓民主政治,即是政治的社会化。政治的社会化,必在经济社会化底社会中,才能行”(第179页)。这就是说,一个社会必须充分工业化了,换句话说,就是在经济上充分资本主义化了,然后来谈民主政治,才算得有旧情根据,这就国家而言,才算合乎国情。所以他又说:

一种新经济制度,在其完全实行以后,虽必引起人的思想以及社会制度的诸种变动,但于其初行时,则并不先需要此种变动。生产社会化的开端,始于工业。工业是一个相当进步底社会中所已有底。新式的工业与旧式的工业,所差在于规模的小大,及技术的优劣。所以所谓生产社会化的开始,不过是生产技术的改良,至于将来所要引起底各方面底变动,则是以后底事。(第186页)

真是简单得很。于是所谓社会的革新就“不过是”把原来已有的旧式工业在规模上扩大一些,在技术上改造一些而已。至于一切政治制度、社会制度、思想意识都一概照旧好了。因为那是以后自然而然会跟着变革的。

既然如此,《新事论》著者当然可以和主张中学为体,西学为用



的人拉手。他说：

如所谓中学为体，西学为用者，是说组织社会的道德是中国人所本有底，现在须添加者是西洋的知识技术工业，则此话是可说的。我们的“新事论”的意思，亦正如此。（第 228 页）这一段话是当作全书的结论而写着的，读到这里，恐怕所有的读者都不能不爽然若失的吧。著者曾主张道德意识是随社会物质基础的变化了的，现在却又出现了一种不变的组织社会的道德；著者曾说，在中国旧文化中其主要的是我们所当去的，而现在则是中学为体；著者预约指示我们一条中国向自由之路，而现在却使我们知道，原来这是 50 年前张之洞的道路！

1942 年 12 月

最初刊载于 1943 年 1 月 16 日《群众》（重庆）
第 8 卷第 1、2 期，署名沈于田。



这就算是批评么

近来在好些刊物中常常可以读到“批评”马克思的思想学说的文章。本来，只要是真正学术研究，总是有益的事，凡赞同马克思的思想学说的人，也不应该拒绝考虑人们所提出的不同意见。但是一切学术批评在根本态度上总该遵守这起码的两个条件：

第一，要批评一个学说，首先对于这个学说本身总该了解得很清楚。你可以不同意这个学说，但你决没有权利把这学说的真实内容加以歪曲、改造，以达到你反对它的目的。在民主主义的生活中应该有互相尊重的精神，在学术研究上也同样。假如在批评一个学说时，故意把它描写成完全不是它本来的面目，那就根本失掉学术研究的态度了。

第二，批评一个学说时，假如自己并不是第一个批评者，那末就该看看以前人们怎样批评的；假如自己的批评并没有超出前人的范围，那就得看看对方有没有答复过；假如答复过，而自己仍不认为满意，当然再可提出批评，但也就一定得有新的更有力的意见提出。反之，倘若说来说去，还只把人家说过一千遍，而且还被一千遍驳倒了的话，再说第一千零一遍，其不知厌倦的精神纵可佩服，但和学术研究也就相差得太远了。

我虽不敢说，今日国内一切批评马克思的文章都有背于这二原则，但我所看到的这类文章，很遗憾的，不能不令人怀疑：这些文



章究竟是出于学术研究的目的，还是职业的目的呢？

在这里，我只把随时看到的这类议论引证一点出来给大家看看。我不愿多加说明，因为这样的批评只要和马克思自己写的文句一比较，就已显得非常可笑了。用这样的态度来进行“批评”，则虽然是不同意马克思主义的人，只要他有忠实于学术的良心，也不能感到满意的。

—

先举一个歪曲马克思的最笨拙的例子。

有一位勇敢的“批评”者想证明马克思主义是“反理性与反理想的政治学说”^①。他说：马克思主义者“将马克思以前的社会主义思想家都认作乌托邦的社会主义，就因为他们头脑里充满了理性的成分”。他又抄引了恩格斯的两段批评乌托邦社会主义的文章和马克思的一段说明他的科学研究方法的文章。于是这批评者就努力使自己相信，马克思主义是主张在头脑里放逐掉理性成分的，所以马克思主义是“反理性”的。

但这个批评者的努力是徒然的。第一，他虽也引用了恩格斯说明社会主义从空想到科学的发展的书中文句，但他并没有读懂这本书。在这本书中，恩格斯并没有一句话是说因为乌托邦社会主义者“头脑里充满了理性”，所以应该反对，他说的倒是：“我们所极其喜悦的却是能享用最初社会主义者天才思想的萌芽，这些思想在幻想的外壳之下，散布于他们的著作之中，可是俗物却瞎着眼看不

① 《三民主义与马克思主义思想本质的比较研究》，《中国青年》第8卷第5期，5月15日



见这些。”这些空想主义者敢于把一切既成制度摆到“理性的审判台”前来，并想建立一个“理性及永恒的王国”，正是恩格斯的书中称道不置的。恩格斯批评他们只是因为“不懂得阐明在资本主义中雇佣奴役制的本质，不能发现资本主义社会的发展法则，也找不出能变成新社会创造者的社会力量”，因而也不能指示出实际的出路来实现“理性的王国”。因此社会主义才有从“空想的”改造成“科学”的必要。——这些其实都已是常识问题了，我们也犯不着因为“批评者”不懂而多所申说。其次，这个批评者居然想从马克思学说是一种科学，由而证明马克思学说是反理性的。他说：“反理性的成分，构成了马克思主义所谓‘科学的’特质”。——这个奇怪的说法恰恰表现了这个批评者的脑子里，代替了理性，是有着何等混乱的东西！关于这点，倒还值得我们来多说两句话。

原来西欧的资产阶级学者也曾“批评”说，马克思主义是不含“伦理判断”的。这意思是说：马克思主义只说明社会的现在和将来是如何如何的，而并不去判断社会应当如何如何。这个“批评”显然不足以伤害马克思主义。因为马克思主义是指出，社会并不因为人们以为应当如何便如何，它是遵循着自己的法则而进行的。所以我们第一步先要用科学的方法来了解社会到底是怎样发展的，而在了解了以后，人们也就知道了应当如何努力来推进社会发展，这种“应当”才会变成现实。所以马克思主义是把所谓“伦理判断”和科学判断结合在一起，假如它一点也没有“伦理判断”的意义，并没有指示人们应当做些什么，倒也不会引起资产者那样的反对了。西欧资产阶级学者倒并不真是不懂得马克思主义的意义，其所以提出这点批评却是因为他们所认为应当的，被马克思主义的科学分析所否定了。他们认为，社会应当不变，而马克思主义却指出社会是要变的，并应当努力使它变。但我们的“批评者”却在抄袭了这些话



后,表明了他不但不懂马克思,也不懂“批评”马克思的西欧资产阶级学者,所以他竟由此得到了结论说:马克思主义是“科学的”,所以是“非伦理的”,也就证明它是“反理性”的了。在低能的程度上,也的确“青出于蓝而胜于蓝”。——可是你既然“批评”马克思主义因为是科学,所以是“反理性”的,那岂不恰恰证明了你自己所主张的“理性”是反科学的么?

在今天的现实社会中,科学与反科学、理性与反理性正是分别民主与法西斯的标准。科学的分析说明了世界趋势是向民主主义的彻底胜利前进的,但法西斯主义者不顾这些,偏要胡作乱为,因此法西斯主义也就不得不反对清醒的、正视现实的理性主义,而提倡盲目的信仰主义了。这就是法西斯主义的反理性、反科学的特性。相反的,民主主义者,就以理性与科学作为斗争的武器,他们在理性主义的精神下发扬科学,在科学的基础上建立理性。理性与科学正是二位一体的。在人类对于社会的科学了解还不充分的时候,他们的理性不得不蒙着“幻想的空壳”。那就是伟大的空想社会主义者。而在已经有了充分的科学了解以后,却坚决加以排斥,并主张理性是反科学的,那岂不表明他的头脑中有着的正是法西斯主义的“理性”么?那不也就是挂着“理性”的招牌的反理性么?

此地所以把这问题说得很多者,倒还不是因为这个“批评”者诬蔑了马克思的思想(假如理性照这位先生所了解就是反科学的意义的话,那么马克思主义正以“反理性”为荣),而是因为他也诬蔑了孙中山的思想。他在“批评”了马克思主义以后,接着说:“三民主义并不需要假科学之名以行,主义自主主义,科学自科学”。这是把三民主义解释做是与科学无关的一种思想,是不根据科学的一种思想,是只有“理性”而没有一点科学成分的思想。这是何等可怕的说法啊。可是这位批评者居然还是很厚的一大本阐述三民主义学



说的著者，而三民主义者中尚未见有人出而批评此种谬说，所以我们就不得不多说几句了。

二

要“批评”马克思主义当然就不能不接触到唯物论和辩证法。

唯物论本不是专属于马克思主义的思想，但能推翻唯物论，当然也就把马克思主义的基础掘空了。请看他们怎样反对“唯物论”。

有人想根本否定宇宙间物质的存在，他们说，物质归根结底还是心。支持这见解，不外乎再去搬运一些从主观感觉论以至新康德学派的腐朽理论。但一经抄袭，不免每况愈下。所以为了证明“物之极为心”，甚至作了这样可笑的议论：“例如一种花从开至放，历时三日，而花之面积盈寸，如将此盈寸之花，放大之于银幕之上，而将三日过程加以缩短于一秒钟演出之，则见此花勃然怒放，生意欣然，向之见其纯为物质者，今乃见其有精神”^①。——这位先生的哲学原来不过是从电影摄影师那里学来的。

马克思主义更把唯物论运用到历史上去。在这方面，“批评”者以为他们找到好的进攻点了。但可惜他们所能使用的武器也都已上了锈。像把历史唯物论解释做是幼稚单纯的技术决定论，从而取笑之的方法那已经不值识者一顾，因为马克思所说社会发展的决定动因是物质生活中的生产方式，而生产方式（生产力与生产关系的结合）本不是单纯生产力，更不是生产技术。但“批评”者又说，马克思既把物质生活当做精神生活的决定因素，那么就可见得马克思根本否定历史发展过程中的精神力量——人的主观力量。“批评

^① 胡贯一：《宇宙新论》，《文化先锋》第2卷第17期，9月1日。



者”很兴奋地以为在这里的确就是马克思的致命伤了。他们说,假如马克思主义承认它否定精神作用,那么可见它主张的不过是腐败的物质的享受生活,可见它是根本否定人在历史中的主动性的,而假如马克思主义不承认它否定精神作用,这又和它的唯物论体系矛盾,就可证明唯物论和历史的唯物论根本站不住了。——前举那位“批评”者说马克思是“反理性”,其意也就是说他否定了主观力量,而法西斯主义的哲学基础正在于否定客观事物的规律,只从主观的意志出发来盲目地强调主观力量。答复这种“批评”,其实还不必马克思主义,因为从培根以来的自然科学家已经懂得了只有服从自然这个道理。随便找一个忠于他的工作的医生,都能答复这些“批评”者认为马克思主义不能通过的难关。医生在临床时,根据人这有机体的生理历程而进行医疗,在这点上他是唯物论者,他绝不相信他可以按照他主观的意志而进行医疗,但他也绝不以为自己的主观作用对病人无能为力。

马克思把唯物论从自然界发展运用到社会中,其基本原则并无不同。固然唯物论思想也有低级的,它完全忽视了人对客观的作用,但这不是马克思的思想。马克思批评过这种唯物论说:“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是:对事物、现实、感性,只是从客体或者直观的形式去理解,而不是把它们当作人的感性活动,当作实践去理解,不是从主观方面去理解。”并且说,这种唯物论是“认为人是环境和教育的产物,因而认为改变了的人是另一种环境和改变了的教育的产物——这种学说忘记了:环境正是由人来改变的,而教育者本人一定是受教育的。”(马克思:《关于费尔巴哈的提纲》)马克思把唯物论和辩证法结合起来,正是要克服那种旧唯物论的偏向。史的唯物论不是取消人的精神活动,而是给人的精神活动作了恰当の説明,并且因为史的唯



物论把人类社会发展的规律揭露出来了，便更加强了人对社会的主观作用和控制能力，正如同自然科学把自然现象的发展法则揭露出来，便更加强了人对自然的主观作用和控制能力一样。

以为承认人的主观作用便是否定了唯物论，这更是可笑的见解。唯心论和唯物论的区别并不是在于一个承认主观作用，一个不承认主观作用。恩格斯说得好：“推动人去从事活动的一切，都要通过人的头脑……外部世界对人的影响表现在人的头脑中，反映在人的头脑中，成为感觉、思想、动机、意志，总之，成为‘理想的意图’，并且通过这种形态变成‘理想的力量’。如果一个人只是由于他追求‘理想的意图’，并承认‘理想的力量’对他的影响，就成了唯心主义者，那么任何一个发育稍稍正常的人都是天生的唯心主义者了，这样怎么还会有唯物主义者呢？”（恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》）原来唯物论与唯心论的差别本不在此，而是在于对精神与物质的先后和依存的关系的看法上。一个唯物论者承认了物质是先于精神而存在，并且精神是物质的反映，而人的主观行为只有在符合于客观实际的发展趋势时才能够发挥真实的作用，那么他丝毫不必取消人对环境的能动力量。

“批评”者认为主张唯物论便是精神生活的堕落，这不仅是对马克思的侮辱，也是对一切唯物论者的侮辱。恩格斯曾驳斥过这种论调说：“如果有一个人为追求‘真理与正义的热忱’（就这一句话的最好意义来说）而牺牲自己的生命，那就是狄德罗”。又不客气地揭穿说：“庸人把唯物主义理解为贪吃、酗酒、娱目、肉欲、虚荣、爱财、吝啬、贪婪、牟利、投机，简言之，即他本人暗中迷恋着的一切齷齪行为。”（同上）他们把自己所犯的一切罪恶，不顾对方到底是怎样的主张，怎样的人，一古脑儿加上去，从而使自己感到的确比对方高尚，这就是唯物论卑劣的反对者已经使用了一千次、一万次



的老方法。但是想用这样的论证来推翻唯物论，其不自量力岂非是更有过于“蚍蜉撼大树”么？所以另一位挺身而出批评马克思主义的先生就在这一点上，懂得了藏拙乃是聪明的办法。他说：“唯心，唯物，哲学史上互驳几千年，毫无结果，再驳也不易加多，不驳也不必加少（这七字实在不通，但我们也不必于此苛求了——引者）。只插一句，‘我也不是绝对唯心主义者。’这也够态度明白了”^①。但他只能说出自己不是什么，而说不出自己到底是什么，恐怕他自己对自己还不“够明白”吧？

三

但这位“不是绝对唯心主义者”的先生却很有自信，要在反辩证法的战线上露一露身手。他对辩证法的批评是：“马克思等不讲辩证法则已，讲之，就不能不承认相对了。假使承认相对论，何以又要绝对唯物？……何以又讲绝对的必然性？……”^②这样的说明相对与绝对，只是他的杜撰，马克思自己和任何马克思主义者都从未如此说过，还亏他有脸说：“我知道辩证法是从绝对的基础上去观察相对，而克服两者间的鸿沟”。但对于这个公开表示接受意大利法西斯的“行业组合的精神与制度”^③的人，我们本来也不必要要求较高于胡扯的什么议论。值得我们来提一下的是这个“批评”者还有一层意思，虽然也许因为他文字能力较差，不大能表情达意，而说得不甚清楚。那是说：既然辩证法是讲“相对中的绝对”，那么也未尝不可以把它“趋中的运用”，使之归化于传统的中庸主义，那就

①② 刘文岛：《共产主义批判》，《三民主义半月刊》第3卷第2期，8月1日。

③ 参看《群众》第16期《论意大利法西斯主义——评刘文岛〈法西斯主义批判〉》。



可以使得这“可怕”的辩证法变成温驯的奴才了。

这一点也正是别的有些“批评”者所采取的方法。既然辩证法反对不了，何不就把辩证法拿来照自己的口味改造一下？这，正像庄子所说的，大盗在打开箱子的时候，就连箱子一起搬运去一样。不过大盗所要的还是箱中的财物，而他们所要的只是一空壳。本来，辩证法也并没有盖着“马记”的印章，在哲学史上有诡辩论的辩证法，有主观唯心论的辩证法，有客观唯心论的辩证法，最后就有唯物论的辩证法。辩证法之所以成为一个有力的武器，乃是因为它和唯物论相结合了，当二者一旦结合了的时候，辩证法就不再是可以听任主观的愿望而随意“运用”的了。你要把辩证法拉出来自由“运用”，那不过是使辩证法的生命绝灭，使它和你自己一起堕落罢了。但你既没有权利冒用马克思主义的招牌，也对马克思主义毫无损害。假如以为这样一来就算打倒了马克思主义，那不过是可笑的阿Q而已。

不过就在反辩证法中，也有不明了这种偷天换日的“策略”而起来反对。如有一位先生说：“不料近来在学术界中亦有人用辩证法来解释三民主义的，说：‘辩证法与三民主义极有相同之处，真能合辩证法者，亦唯有三民主义’。我对于这种说法，无论他的动机如何，认为均无成立的理由。这种奇怪的说法，如出普通人的口中，原可付之一笑，但出于‘学者’之口，我们认为影响很大，不能不提出讨论”^①。在这一段话中，除了对所谓“学者”不免估价过高一点（何尝有什么大影响？何尝不可付之一笑？）以外，其余我们也可同意。至于这位说话的先生自己对于马克思主义的辩证法的“批评”也还

^① 罗刚：《论辩证法与三民主义及马克思主义的关系》，《三民主义月刊》第2卷第12期，6月15日。



值得一说,因此也可代表一种“批评”方面。

这种“批评”把辩证法描写做是从先验的范畴与法则出发的演绎方法。比如这位“批评”者就说:“马氏的理论是由一个固定的公式演绎出来,所以理论的间架,十分整齐……他们先要承认自然界有一个客观的辩证历程 Dialectic process 的存在,而后在思维方面才可以运用这个辩证法去理解,先假定自然界有这个辩证程序,然后从这个自然程序推演出历史程序,从自然法则推演出历史法则,然后天人一贯,有源有本,才能构成一套形色完备的理论。”这“马氏的理论”和方法的描写,只要稍读过一两本马氏的书,而不故意加以歪曲,就显然可以看出完全出于捏造了。这段描写用来说明黑格尔的辩证法还有点近似,但用于马克思的辩证法却完全不合。“批评”者说马克思的辩证法只是从黑格尔抄来的也是枉然。因为马克思自己已经说过:“我的辩证法,从根本上说,不仅和黑格尔的辩证方法不同,而且和它截然相反。在黑格尔看来,思维过程,即他称为观念而甚至把它变为独立主体的思维过程,是现实事物的创造主,而现实事物只是思维过程的外部表现。我的看法则相反,观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”(《资本论》第1卷第2版跋)所以马克思的辩证的方法,正和这些“批评”者所想象的相反,是从具体的现实出发,搜集材料,分析研究,然后对于现实的运动,给以法则性的说明。

“批评”者从何处来证明马克思是由预先规定的固定的公式来说明现实的呢?显然他是找不出证明的。他只好说:“恩格斯一派对于麦的产生,小鸡的破壳而出,亦不肯轻易放过,说这些生物都是根据自然界的辩证法则而产生的”。好的,就看恩格斯。这里所说的麦子的例,大家知道,是出于《反杜林论》一书中。但这位批评者假如真读过《反杜林论》,而还敢如此大言不惭,就未免太厚颜



了。原来恰恰就在引证麦子等例子那一章上，恩格斯是那样切实地给了杜林一顿教训，因为杜林对马克思的辩证法的歪曲方法，正是我们这些“批评”者的洋祖宗。

杜林比我们的“批评”者还是高明一点，他究竟还看过《资本论》。所以他能更巧妙的引证歪曲说，马克思在说明资本主义的发展过程时，只是从“否定之否定”这一个预定的法则而演绎出来的。但事实上是如何呢？却正如恩格斯所回答：“当马克思把这过程形容为否定之否定时，他并不是用‘否定之否定’来证明这过程的历史必然性；相反的，他先在历史上证明，这过程一部分已经在事实上完成，一部分一定将要完成，以后，他更指出这是循着辩证法则而完成的过程。”很明显的，一切真正马克思主义者从来不用辩证法则来证明什么东西，而是指明现实的发展过程中的辩证法则。恩格斯之举出麦子的例子的时候，还特别说明：“我们只证明，否定之否定，实际上发生于动物及植物的两个有机界中”。他似乎已预见到后世也会有人来歪曲他举例的意义，所以才准备下这句话；但是他没有预料到有一等“批评”者连他们的话也看不懂，或根本不算看懂！

但我们也必须当真地说，对于马恩的辩证法的“批评”，今日的“批评”者不能超过杜林的范围，这也不能怪他们，因为除了反复说这些话以外，还有什么可说的呢？

总而言之，对辩证法的“批评”总不外乎这二者：或努力使它堕落为中庸主义，从而加以利用；或竭力把它歪曲为先验的图式论，从而加以攻击。二说虽亦间或发生抵触，但是其为把辩证法和唯物论硬分离开来，喷以主观主义的污血则一。假如马克思主义的辩证法真是主观主义的产物，正如它的唯物论假如只是物质享受主义一样，还劳诸公绞尽简单的脑子来设想出种种说法加以“批评”，以



至抛头露面,出了这许多丑么?

四

马克思学说还有政治经济学这一个重要的方面,职业的“批评”家们当然也不肯放弃在这一方面的出丑机会。但是智慧能力远比冒失的大胆落后,却是无可奈何的命运。比如有一位看来不过小学四年生程度的先生也来尝试一下“批评”马克思的剩余价值论,他说,“每一商品在生产过程中,虽然有由原料及补助材料之消耗而成商品的新价值,更有机器及其他设备——生产工具之一部分消耗而转变为商品的新价值,但马克思以为这些转变,在新商品的量上没有变化,因之不会创造新商品的价值”^①。说来好像马克思是这样的糊涂,竟不知道生产品的价值中也包含着生产时所消耗的原料和机器的价值。但实际上是怎样呢?原来马克思讲剩余价值时是在说明:新产品的价值中何以除了从原料、机器及劳动力等所转移过来的价值外,还能有多出来的一些价值,成为利润的基础。至于原料、机器等等价值当然又包含了生产原料、机器的劳动力在内。你要反对马克思的剩余价值论,你就得说明这形成利润的“多出来的一些价值”从何而来?否则你就老老实实再去读几年书的好,说些常识以下的话有什么用呢?至于这批评者又认为,“在流通过程中,商品价格何以增减剩余价值量”,这是马克思所不懂的。但告诉这位“批评”者吧,马克思不但说明了价值如何变成市场价格,而且还说到剩余价值如何转化为社会平均利润,这些虽不是什么十分艰深的理论,但用小学生的脑子来理解却也不是很容易的

^① 罗克典:《总理论剩余价值》,《文化先锋》第2卷第19期,9月21日。



事。

再举另一个自以为高明些的“批评”者出来看看吧，他说的是“确认资本家每月所付给雇工的工资是劳动力的合理代价，是不够的，是错误的。劳动是不能有盈余的。盈余价值乃取自工人工资的不足与工作时间的过长，而不是劳动的盈余。就工人寿命恒短促一事来说，即知劳动者不会有‘盈余劳动’以供资本家剥削了。”^①——这到底说了些什么话呢？第一，马克思从来没有证明工资是“够”的，“合理”的，他不过是说明劳动力的价值在资本主义生产中是如何决定的，正如他说明一切商品的价值是如何决定的一样。经济科学中的价值论的任务本是要说明各种商品价值是如何决定的，而不是主张这些商品应当值多少钱。但这些“批评”者却以为他们可以自由主张一切商品的价值应当有多大，那不过是从非科学的立场来反对科学罢了。第二，所谓“盈余劳动”（剩余劳动）的出现，正是表明资本家不是按照工人劳动所生产的价值来偿付给工人，而只是根据工人劳动力的价值来偿付。因此在工人的全部劳动时间所转化成的价值中，有一部分相当于劳动力的价值，而另一部分则形成“盈余劳动”，而为“盈余价值”（剩余价值）的基础。“批评”者却俨乎其然地起来乱说，好像马克思所说的“盈余劳动”是因为工资“合理”的结果，或是因为工人身体健强的结果，那岂不是太急于要表明自己的无知了么？

但是这样的“批评”家还进而批评《帝国主义论》。我们实在佩服这些“批评”家的大胆。在法西斯帝国主义已经遭受着严重的内忧外患的时候，居然起来为帝国主义辩护，说帝国主义内部社会关

^① 谏小岑：《三民主义的经济理论基础》，《三民主义半月刊》第3卷第2期，7月15日。



系十分完美,说是“那些先进国的工业劳工只要不为失业所逼迫,都有成为中产阶级的可能”^①。可惜他还没有大胆到连失业的可能都加以否定。我们更不能不佩服这些“批评”家的大胆,在中国进行对法西斯帝国主义抗战,除了自己努力以外,也要尽量争取各种外援的条件配合(其中包括法西斯帝国主义内部人民群众的革命力量)的时候,居然说,“帝国主义国(此地当有漏字——引者)特征都建立在对弱小民族政治经济的侵略压迫剥削的基础上,而不建立在其国内劳工剥削的基础上”,甚而公然说,“在日本这个新兴而疯狂的帝国主义国内,我们看不到所谓‘无产阶级革命’的运动”。——是的,一个脑筋因发热而糊涂了的人,是看不见什么真实的东西的。但是论者假如否定了日本国内人民群众对其统治者的政策反抗不满,从而爆发以日本无产阶级为中心力量的革命的可能,论者又将何以解释中国抗战中有和反战日本人民携手的必要呢?

所以这些“批评”家的大胆,虽然值得佩服,但是从大胆中不能产生“批评”,至少也还得更多有一点聪明吧。对于这样幼稚可怜的“批评”本来是置之一笑也就可以的,但是因为他们都冒用着孙中山先生的三民主义的招牌(但实际上却把三民主义解释成反科学、反社会主义的),略略加以点穿,也自有其必要。至于像那更无聊的叶青、郑学稼之流的“议论”,我们在此地是提也不必提到的了。

1943年9月13日

最初刊载于1943年10月16日《群众》(重庆)
第8卷第17期,署名沈友谷。

^① 谌小岑:《列宁帝国主义论批判》,《三民主义月刊》第2卷第12期,6月15日。



论 “诚”

释家所谓一字禅之说，儒家也常有所谓“从某一语中受用不尽”的话。自古来讲道德修养的，总想能概括出一个或数个最基本的概念，把这概念当做绝对的、最高的、而且不变的标准。孔子讲“仁”，“讲“忠”、“恕”，孟子讲“仁”、“义”。荀子讲“礼”、“义”，都是其例。“诚”这一个字，这一个概念，也同样是历来儒家所津津乐道的，如宋刘安世自称他从司马光学了五年，所得到的就是一个“诚”字。

我们固不必否认，这种种概念中，可以包含着很好的意思。但是因为这些概念是当做绝对的标准而提出的，既没有任何附加的条件，本身也不具有确定的解释，所以单从这一个字眼上看去，那就只是个纯粹抽象的概念。这个概念必须人来加以具体的说明才行。也许可以赋予好的具体内容，从好的意义上来加以说明，但也未始不可以赋予坏的具体内容，从坏的意义上来加以说明。意义含混正是把抽象概念孤立了的必然结果。甚至可以是在基本上完全相反的两层意思，同样包含在一个字中，这是我们来分析研究这类“一字口诀”时不能不注意的。

而且这种种概念，在其抽象的形态上，固然可以并行不悖；但既都被当作绝对的、最高的标准，于是在具体运用于实际中时，就常不免于互相抵触，而无法解决。某一个概念，在其抽象的形态上，纵然可以包括好的内容，但一进入具体的运用，因为有了特殊的条



件加以限制,其所发生的作用也可能恰恰走到了相反的方向。这更是把这种抽象的概念当做绝对的、不变的教条而必然产生的危险。

从“诚”这一个概念的分析中,我们可以证明上述各点。

这里我们还要作一个也许不必要的声明。当反对某一个抽象的概念时,并不就是主张与这相反的另一概念。“五四”时代,人们曾严格批评过“孝”。但反对“孝”的人显然并不主张为人子者应该不孝,应该“打爹骂娘”。他们只是指出在旧礼教中的“孝”这一个抽象概念实际包含了种种坏的内容,因此他们反对把“孝”当做绝对的、不变的、最高的行为标准。既反对把孝当做绝对的、不变的、最高的标准,当然也不会赞成把孝的反面,“忤逆”当做这样的标准。有些人常弄不清这一点,一听见反孝的主张,就罗织罪案,加以攻击,那其实不过表明他们自己钻在这些古老的教条中爬不出来,或在企图利用这些教条来达到自己的目的而已。

我们此地来分析批评“诚”这个概念,当然也并不是主张与“诚”相反的概念,主张人应该不诚,应该欺人欺己。恰恰相反,我们所要做的,只是来分析“诚”这概念曾经被赋予了哪许多意义,并且说明我们应该怎样来排斥其中的坏的意义,怎样从具体的情况中来发挥其中好的意义。

“诚”——“信”

“诚”字,在普通的用法,本来有不欺之意,所谓“诚实”,“诚信”是也。《说文》也说:“信,诚也。”儒家的最初一本经典——《论语》中不讲“诚”,只讲“信”。因为“诚”、“信”二者的意思本可相通,所以《论语》讲“信”的地方,也可以用来解释“诚”。

孔子是很重视“信”的。他说:“人而无信,不知其可也。大车无



税，小车无轨，其何以行之哉？”（《为政》）曾子的“三省”中，也有一条是，“与朋友交而不信乎？”子夏也说，“与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”（《学而》）由这些话可见，其所谓“信”，就是待人接物上的表现。人与人之间，是以言语和行为来相互交接的。手里怎样做，口里怎样说，这是信实的态度。这一刻说的话，下一刻一定要兑现，这也是信实的态度。所以孔子说：“古者言之不出，耻躬之不逮也。”（《里仁》）又说，“始吾于人也，听其言而信其行；今吾于人也，听其言而观其行。”（《公冶长》）——这都是要求，说出的一定要做得得到，言行一致。明末大儒朱舜水自述说：“不佞生平，未有言而不能行者，未有行而不如其言者”。——能够真正做到这程度，自然是“诚信”的极顶了。

就“诚”的好的方面来说，自然应该重视“诚信”这意义。提倡“诚”的人，首先就应该对朋友“言而有信”，不欺骗朋友。假如口里说“诚”，但实际上却是准备着欺骗朋友，那更是双重的欺骗了。

不欺人固然是“诚”的要义。但欺人的时候，往往同时又是在自欺，所以“诚”的意义又包含不自欺的一面。《论语》中说，孔子有一次生病很重，子路使门人充当“家臣”，意思大概是想万一孔子死掉，丧礼可以风光一点，但其实那时孔子已去位，并没有家臣。孔子知道了这情形，就说，“久矣哉，由之行诈也！无臣而为有臣，吾谁欺？欺天乎！”（《子罕》）像这样的不诚的行为，是孔老先生不肯做的。其实是无臣，却装出是“有臣”的派头，这固然是欺人。但也未尝没有人处在这样的情况中，自己也觉得有了这几个假的“臣”，好像身价立刻就抬高了一点，那便是自欺了。所谓君子远庖厨，实际上也还是自欺的表现。儒家修养中讲“慎独”，也包含不自欺之意。当一个人独处的时候，固可为所欲为，不致被人看破，倘就趁这机会做些明知是不该做的事，以为反正没有人知道，有何妨碍，那就



是自欺。以后遇见人时,当然是矢口否认,那就又是欺人了。同样的,明知某事不该为,却用种种借口来使自己相信,偶做一次也不大要紧,那也就是自欺,结果也必至于欺人。

欺人的人固然不一定自欺。但常常欺人,成为习惯,也会走上自欺的道路。没有人成天向朋友作种种允诺,其初本是口里一面这样说,脚下是一面划不字的。但说得多了,久而久之,连自己在说的时候也好像忘掉自己说的是假话了,于是更加可以夸夸其谈,心安理得。这就发展到自欺的极度了。

不自欺也不欺人,这在律己待人上,确是很重要的事。——就这意义说,“诚信”是值得发扬的。

但就在这一意义上,加以发扬,也仍不是把它当做是至高无上的绝对的标准。孔子虽重“信”,但在答复子贡问“何如斯可谓之士矣”的时候,列举了三等人,第三等人才是:“言必信,行必果,硁硁然小人哉!——抑亦可以为次矣”(《子路》)。因为假如只是做到句句话守信的程度,并不能表明已经达到生活修养的最高度。这在我们看来,是很容易明白的。坏人也未尝不可以守信,固然实际上,坏人因为其真正的言行不能公开在光天化日之下,往往不能不是欺人乃至自欺。但如孔子与孟子都曾讥刺的“乡愿”,就多半可以说是“守信”的君子。

而且假如把守信当做绝对的教条,施用于一切情况下,则必然发生许多困难。试就《左传》上举一故事为例。鉏麋接受暴君晋灵公之嘱去暗杀赵宣子,但他在看到宣子确是一个正派人物时,便不愿动手。这时他心里发生了矛盾,他自语道:“不忘恭敬,民之主也(按指宣子)。贼(害)民之主,不忠;弃君之命,不信。有一于此,不如死也”。于是他只好自杀了。(《左传·宣公二年》)这个矛盾在我们看来,却是很容易解决的,假如赵宣子真是一个好人。那么虽已



答应了灵公的嘱咐，但能断然悔约，这种“不信”，恰恰正是值得赞美的。反之，倘仍坚守信约，那倒是该受唾骂的了。在这时候，很显然的，信与不信并不是行为最高标准。钜麀的死不能引起我们的同情，正因为他把“忠”与“信”这两个抽象概念都当做了绝对的教条，于是就在这二者的互相冲突之下，使自己成为牺牲品。旧礼教的修养标准的种种概念之间都常会发生这样的冲突，如最常见的是所谓忠孝不能两全。而为了维持这些抽象教条的尊严，就只好牺牲钜麀这样的人，这也是“吃人的礼教”的一种表现。

由此也可见，有人以为儒家学说是说明人事关系，故为人本主义，这种说法实在是错误的。即以“诚信”这一概念而言，固然它是从说明人与人的关系而产生的，但人与人的关系既已被抽象为一个“诚”(信)字，结果这个概念却不是为了人的实际生活而存在，恰恰相反，倒是人的生活成了这个概念的附属品，乃至牺牲品了。单纯的抽象概念化做了绝对的教条，压杀了具体的生活。这种教条主义的倾向在孔子学说中固已显其端倪，而至宋明道学中更为盛炽。而且原始的儒家还敢于声斥乡愿，但后代，则不仅乡愿可以在诚信君子的面貌下进入“圣庙”，即巨奸、大恶、暴君、酷吏也可以假那些抽象的教条来做护符了。在这点上，我们不能不说，明末清初的一些大儒如黎洲、习斋、亭林、船山等人是唯一的一些能够大胆立论，转移风气的人。

假如是真正的人本主义，就必须肯定，一切抽象概念本身没有绝对的权威，它们是为了人而存在，不是人为了它们而存在。而人，是只能生活在具体的生活情况中的。因此在我们看来，固然也可以提倡诚信的态度与精神，但必须肯定，诚信的道德标准只能施于朋友，不能施于敌人，只能服务于广大人民的事业，而不能服务于人民的敌人。



“不 诚 无 物”

上面是就诚信的意义上来说的。“诚”的意义固然与“信”可以相通,但“诚”、“信”二概念也可以说是各有所偏重,可以互相区别。信是指对人态度而言。诚是更着重于对内的、对自己的一方面而言。由此也可以说,不欺人是信,不自欺是诚。所谓“诚于中而形于外”,正是说,内心中是实实在在有什么东西,那就自然会表现于外形上。反过来,也可以说,对外的表现应该是“由中而发”。倘若“言不由衷”,那就是不诚。因此,“诚”正是“信”的基础。

就这意义说,“诚”自然是很好的德性,而且值得我们来追求的。本来,人的言行倘只是为了对付旁人而作,那就不免于见人说人话,见鬼说鬼话,朝三暮四,东摇西摆了。我们有所言,有所行,必当真诚地出发于自己的内心。所谓“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”,正是因为自己的全心全力有所执着,决不只因外在环境的变动而在原则上有所变动。因此,讲操守,讲气节,也就与“诚”的精神有关。所谓“身在曹营心在汉”,常不过是自欺之谈。而像苏武宁在贝加尔湖旁牧羊十九年,决不觑颜事外族,也正是他对民族的感情,至诚不可撼动的表现。

我们常说,真正的诗人决不是说假话的人。因为必须是真情实感,从心底里流露出来的东西,形之于篇章,才能成为感人的好作品。至于所谓公式主义的标语口号作品,那就多半只是虚伪的作品,因为作者心中本无此感情,当然只好硬拉些现成的标语口号来填充了。——所以就一方面说,无物即是不诚,胸中并无此物,形之笔墨只是不诚的表现;就另一方面说,不诚也就无物,既非发于真诚,也就不会产生真正的诗,真正的艺术。



没有“诚”的态度，也就没有真正的信仰和事业。真正的信仰，不是为了趋时媚俗，摆在口上面上，当做幌子的。真正的事业，也不是抱着“得者时也，失者命也”的态度去敷衍了事的。也有人自以为真是抱着某种信仰，从事某种事业，但其实不过是欺人自欺。宋明以来的道学家很多就是如此。像清初的道学家李光第、方苞之流，口中何尝不忠孝节义，说得头头是道，论其行迹，却都秽污不堪。则其信仰，并非出于至诚是可断言的。人们因为智力学力的差别，对于所信仰的思想的了解程度，固然可以有程度的差别，但是既成为信仰，一定是经过他自己认真的考虑研究，断定其是正确的，因而用全副心力拥抱着它，不懈不忽。固然这种思想的来源，可以由于旁人的传授，但这种思想对于他已经不是在他外面的某种东西，而是融化在他自己血肉中的了，这时才能成为最坚定的信仰。从事一种事业也是同样。假如真是以真诚的态度去对付一件事业，那就一定是无保留地用尽一切力量去从事它。力量的大小固然因人而异，但竭尽所能，不屈不挠地去从事，却是任何人都可做到的。做事的时候，假如只出九分力，藏起一分来，甚至只出一分力，藏起九分来，这就正表明并不把这事业真正当做自己的事业。所以要求诚的态度也就是要求以全心全力来执着坚持其信仰，来贯彻执行其事业。

历史上，在每一次革命中，人民大众虽在残酷压迫之下，仍能一呼百应，前仆后继，断头流血，非达到目的不止。这正是因为他们真诚感到这种革命的行动和要求是对他们必要的。鉴于人民力量的伟大，统治者中常有人以为不妨设法利用这个力量，因此他们研究领导群众的“艺术”。但他们不懂得纵能使群众一时上当，但在群众并不是真诚地为自己利益而斗争时，那种群众运动就只是假的，不可靠的力量。以为政治就是耍花样，玩手段，欺骗群众，那是少数