



胡繩全書

第四卷

人民出版社



第四卷引言

第四卷里包含六本小册子。其中五本都是讲哲学的，还有一本虽然不是讲哲学，但也可以说是用历史唯物主义的观点来谈中国问题，所以编入这一卷里。这六本书是在1936年到1948年间写的。在本卷里按它们的写作时间先后为序。这里把这几本书的来历交待一下。

(一)《新哲学的人生观》 这本书是在1936年冬初开始写，1937年1月中旬写成。那时我在上海，离开学校后以写作为生已有一年多。促使我写本书的是生活书店当时的总编辑张仲实同志。他已经在1987年病逝。在遥远的记忆中有这样一件事，一天我在公共汽车上遇到仲实同志，那时我并不和他相熟。在略事寒暄后，他突然向我说，要我给生活书店出版的《青年自学丛书》写一本书。我问他写什么书，他就出了“新哲学的人生观”这个题目。我说，考虑几天以后再给他答复。几天以后我到福州路的生活书店编辑部，同他确定了写这本书。《青年自学丛书》是当时颇有影响的一套丛书，已经出版的有钱亦石、柳湜、艾思奇、何干之等人的作品。我的这本书虽然还能在1937年卢沟桥事变发生以前出版，但也许它是这套丛书所出的最后一本。我现在所有的这本书上记明是，1937年2月初版，4月再版。在抗日战争期间这本书可能在各地还再版过几次。我从中国第二历史档案馆所藏的国民党在抗日战争期间的图书审查机关的档案材料中看到有这样的记录：江西省有个出



版社想再印这本书，遭到当局断然拒绝。国民党江西图书杂志审查处在向重庆报送的文件中写道：“上海生活书店出版胡绳著《新哲学的人生观》内容有违审查标准，拟予查禁。”重庆的“中央图书杂志审查委员会”批复同意，称“查该书内容确系立论偏激，不满现实，触犯审查标准乙项第五条之规定，批准查禁。”所谓“有违审查标准”，按他们的说法是“该书以通俗笔调鼓吹偏激思想，全书主旨在阐述确立人生观须以唯物论作根据，以唯物论辩证法作准则”。

(二)《哲学漫谈》 在1936年，上海有一种小开本的刊物叫作《生活知识》，它的署名编辑人是徐步、沙千里二人。沙千里就是不久后被国民党逮捕的救国会七君子之一，他是一个律师。全力从事《生活知识》的编辑出版工作的只是徐步一人。徐步一无办公室，二无任何助手，他夹着一个大皮包整天奔走，找人写稿、编辑，解决纸张、印刷、发行等问题。这种办刊物的方式是现在人们很难想象的。我为《生活知识》写过些小文章，因而认识了徐步。《生活知识》在1936年10月被国民党当局查禁，11月它改名为《新知识》继续出版，开本也改大了。两个月出了两期后仍被查禁，又改名为《新学识》。在先后这两种刊物上都不再有编者的署名，但实际上仍由徐步一人主持。我成为这个刊物的主要撰稿人之一。《哲学漫谈》的第一、二篇发表在《新知识》的第一、二期，以后几篇发表在1937年出版的《新学识》的各期上。这个刊物半月出版一期。这一套连续的文章的最后一篇写作的时间已经是“七七”卢沟桥事变发生一星期后。“八·一三”上海的抗日战争爆发后，我和徐步一起到武汉。《新学识》在武汉继续出版过几期。记得当时我虽曾考虑把《哲学漫谈》加以修改，出版一个单行本，但没有这样做。所以这是一本没有印成书的小书。徐步同志在1938年武汉沦陷以前去了延安。全国解放后他曾担任南京市市长，后来又调到陕西担任西安市市长。



“文化大革命”爆发后不久，他受迫害致死。在他死以后好几年我才知道，究竟怎样致死却不清楚。现在在我重读《哲学漫谈》时，不禁想起了主办《新知识》和《新学识》的这个人。在此，我为这位在“文革”这场噩梦中牺牲的同志和朋友表示悼念。

(三)《辩证法唯物论入门》 这本小书是在1938年5月到7月间写的。那是抗日战争进行了一周年的时候，我在汉口。华北的北平、天津、太原等地，长江流域的上海、南京等地，那时都已被日本侵略军占领。国民党的政府事实上以武汉为中心。中国共产党在武汉设立名为长江局的中央局，并在武汉出版它的机关报——《新华日报》。中国现代史上有两个以武汉为政治中心的时期，都可称为“武汉时期”。一个是在1927年，另一个就是在1938年。我那时在武汉和柳湜同志合作编辑出版《全民周刊》，住在江汉路联保里。那是在汉口市区的商业中心地段，所以前记中说到“窗外至深夜犹不绝的烦嚣的市声”。虽然出版周刊是很紧张的工作，但年轻人精力旺盛，还能抽出时间，用现在看来只能算是很短的时间写出了这本小书，当然难免是粗糙的作品。推动我写这本书的，如前记所说是薛暮桥、徐雪寒、华应申三位同志。他们都是新知书店的责任人，所以这本书是由新知书店出版。（担任新知书店经理的华应申已于多年前去世。）这本书写成时是在日本侵略军占领武汉前两个多月。我在武汉沦陷前夕离开武汉时，还没有看到印出来的这本书。这本书在抗日战争期间和抗日战争后曾多次再版。我现在手里有两种版本。一本是新知书店在1946年即抗日战争结束后一年在上海印的本子。一本是新中国建国之初1949年12月由三联书店在北京出版的初版本。这本书写成以后没有对它再作什么修改。

(四)《思想方法》 这是在这六本小书中篇幅最小的一本。最初它发表在1940年重庆出版的《读书月报》上。其时从1937年7



月开始的抗日战争已进入第三个年头。重庆是国民党政府的战时首都。中国共产党也在重庆设立以周恩来同志为首的长江局。我1939年5月到重庆。在这以前不久生活书店出的《读书月报》已经创刊，由艾寒松、史枚二人编辑（他们现在都已去世）。在我到重庆时他们已经离开，就由我接编这个杂志。我在这个杂志上设立一个专栏，打算用简短的篇幅介绍各科的基本知识。每三五期连续刊载一种学科。但结果只实现了两种。赵冬垠同志为这个专栏写了经济学，我自己写了思想方法。1941年1月发生皖南事变，抗日战争虽然还继续，但国内政治形势恶化，生活书店在重庆很难存在，《读书月报》和别的在重庆的进步刊物一样只能停刊，我也到了香港。《思想方法》在《读书月报》发表后由生活书店出版单行本。全国解放后这个小册子还曾多次重印。我手里有一本由生活·读书·新知三联书店在1950年印的本子。书上载明是“1949年7月上海出版，1950年10月第9版”。这个第9版已经印到95000册。大概以后也还印过。

（五）《中国问题讲话》 这个讲话是在抗日战争刚结束后写的。抗日战争后期我在重庆。我是在1942年从香港再到重庆，在党的机关报——《新华日报》工作。抗日战争在1945年9月胜利结束，半年后我才离开《新华日报》到上海去工作。《中国问题讲话》共36段，每段只有800字左右，从1945年10月16日到1946年4月30日在《新华日报》上连载，署名“友谷”。每次发表一段。这时毛泽东主席已经到过重庆和蒋介石进行过谈判，国共两党间已经签订了在政治上和军事上实现和平统一的协议。国共两党还和其他党派及无党派的社会贤达举行了政治协商会议，共同规定了使渴望和平的人民感到大体上满意的建国的方针。但是国民党当局立即开始企图取消已经成立的这些协定，并且积极部署和扩大内战。这



时中国共产党的方针是对国民党军队的进攻积极实行自卫战争，并且准备出现更坏的情况，同时仍不放弃争取和平，以符合广大人民的要求。但因为国民党当局不顾人民的愿望和国家的大局，也不顾共产党方面的委屈求全的苦心，只图个人和小集团的利益，并且对形势作了错误的估计，以为依靠武力就可以压倒共产党和一切异己势力，全面的内战终于在1946年6月爆发。共产党也就不得不率领解放区军民把自卫战争逐步地发展为彻底推翻国民党反动统治的解放战争。我的讲中国问题的通俗讲话是在解放战争发动以前的形势下写的。这本小书固然是意图从基本理论上来说明中国问题，但是当然也具体反映了写作时的历史条件和政治形势。这些讲话在报纸上发表以后并没有由作者编辑起来交付出版，在当时的国民党统治区内也不大可能这样做。但是有好几个解放区的出版社汇集报纸所载出了小册子。我现在看到的有两种，因为封面、封底已残，不知道出版处是哪里。其中有一种（署大众文化出版社出版）大概因为收到重庆的报纸不全短缺了一段。

（六）《怎样搞通思想方法》 这本书原来是1947年到1948年我在香港时为上海出版的《中学生》杂志写的。1947年3月，政治形势使我不可能再在上海留下去。在我离开上海到香港以前，曾经根据党组织的意见和开明书店主持《中学生》杂志的叶圣陶先生谈过一次话。我向叶先生表示，党组织感到在当前形势下，在上海出版的一些直接议论政治问题的刊物将不能继续出版下去。我们希望《中学生》杂志能够在困难的情况下以传播文化知识的面目继续维持下去，使它起别的杂志所不能起的作用。叶先生同意我们的意见。到了香港后不久我就为《中学生》开始写一组以思想方法为主题的文章，署名“蒲韧”，这是我过去为这个杂志写文章用的笔名。这组文章写完以后，曾在香港对它进行修改和补充，增加了一些在



上海发表的时候不宜于用的材料。所以1948年在香港出版的这本书已经成了另一本书，署名也更改了。一年以后，解放战争得到了全局性的胜利。在解放后的上海，生活·读书·新知三联书店立刻重新出版了这本书。我现在看到的上海版的这本书的版权页上写道：“1949年6月上海三联出版，1951年3月第8版，共印104000册”。不久后，这本书改由在北京的中国青年出版社出版。我手里的一本中国青年出版社印的书，版权页上写明：“1952年10月第1版，1955年1月第7次印刷，共495000册”。在短短的五六年里这本书至少已经印了约60万册。可见那时读者对新书的渴望。在中国青年出版社出的本子上有一个作者在1952年5月的题记，全文只有一句话：“本书是1948年在香港所写，曾由生活书店、三联书店刊行；现在做了若干字句上的修改。”刊印在《全书》第四卷里的就以中国青年出版社的这个本子为依据。《怎样搞通思想方法》这本书有日文译本，译者是山口一郎（神戸大学教授）先生，由东京的三一书房出版。山口先生的译本中说明他是根据1950年1月中国青年出版社出版的原书翻译的。这个译本在1955年出版，20年后即1974年又出了“改订本”。1978年6月23日山口先生来信告诉我，到当时这本书的译本已出版近20万册。山口先生曾先后两次把他的译本送给我。第二次送给我的本子的版权页上写明：“1985年1月31日第3版第8次印刷发行”。为了便于日本读者的理解，山口先生把书名改为《对事物的认识方法和思考方法》，还有一个副标题“通俗易懂的哲学入门”。

以上是说明这些小书写作的经过以及有关的一些情况，并不是对于它们的评论。如果作者自己对于在50年前以至60年前写的作品进行评论，显然是很为难的事。既然现在翻出了这些纸张已经焦黄的书来重新出版，当然是认为它们多少还有一些历史文献



的意义。但是它们是一个青年作者写的幼稚的不成熟的作品，也是无可讳言的。现在如果进行修改来掩饰这些书中的幼稚和不成熟，既是不可能的，也毫无意义。印在这里的都是这些书的原貌。这些作品有些在最初印行时附有自序、前言、前记，也都照原样保存在这里。

1996年1月20日



目 录

第四卷引言	1—7
新哲学的人生观(1937)	1—89
哲学漫谈(1937)	91—158
辩证法唯物论入门(1938)	159—243
思想方法(1940)	245—286
中国问题讲话(1946)	287—364
怎样搞通思想方法(1948)	365—432



新哲学的人生观



自序

1923年，中国思想界对于人生观问题有过一次轰轰烈烈的大论战。论战的一方面是主张“科学的人生观”的丁文江、唐钺、吴稚晖——诸位先生；另一方面是“死抱着”“玄学的人生观”的张君迈、张东荪——诸位先生。这一番论战的结果是什么呢？主张科学的人生观的诸位先生自以为已经得到了最后的胜利，但是仅仅靠了机械的自然科学观是并不能把“玄学的人生观”彻底战败的。事实上，科学的人生观对于近十年来的青年的生活实践何尝有几分帮助，而主张科学的人生观的先生们自己有时还不自觉地跌到了玄学的泥沼里去。

要能够真正战败“玄学的人生观”，而且要能批判地接受“科学的人生观”中的积极成分，并克服它的错误的成分，这种人生观显然要把它的理论的基础建筑在新哲学上面——我们就在这样的意义上，提出我们的人生观。

但是我写这本书的主要原因，并不是为了要结算10多年前的那一笔老账，因此在这本书中并没有直接批判到那一次的论战。我所最希望的是，这本书能够对于青年读者们的生活实践有相当的作用，帮助他们更结实地、更合理地处理身边的一切事情，渡过这个艰难的年头。固然我知道，这本匆促写成的小书，未必真能给读者那么大的好处，但是只要我的希望能达到一分两分，也是我的极大的喜悦了。



因为这本书是拿新哲学作根据，拿生活的实践作中心的，所以在有些部分就不能不讲得简略一点。例如对于人生活动中的生理的基础和社会的基础，就是应当更多地说明的。但是为了要留下充足的篇幅给最后的三章，使本书在正面提出“新哲学的人生观”时能够较具体地说明一切，所以在旁的部分的简略，只好请读者们原谅了。

这书的原稿承孟起先生细细看过一遍，使我能够把这书弄得比较像样了一点，这是应该感谢他的。但是倘然在书中仍有不妥之处，那当然还是要由我个人负责的。我诚意地等待读者的批评。

胡 绳

1937年1月20日



目 次

自序	3
第一章 人·人生·人生观	7
一、“自然的人”和“社会的人”	7
二、人生的活动	13
三、人生观	18
第二章 哲学和人生观	23
一、哲学和生活	23
二、旧哲学怎样处理人生观问题	25
三、新哲学怎样处理人生观问题	29
第三章 观念论和机械论的人生观	34
一、现代人的各种人生观	34
二、虚无主义的人生观	39
三、享乐主义的人生观	43
四、定命论的人生观	47
五、厌世主义的人生观	49
第四章 人生的意义和价值(上)	53
一、偶然性和必然性	53
二、可能性和现实性	58
三、人类的自由	63



第五章 人生的意义和价值(下)	70
一、自我和不朽	70
二、悲观和乐观	75
第六章 人生中的客观标准	80
一、人生中的“好”	80
二、真理的认识	84
三、结论	88



第一章 人·人生·人生观

一、“自然的人”和“社会的人”

人是什么？这问题好像是用不着解决的。但是常常有些问题，尽管看似简单，但若寻根究底地一追问，就会觉得不是那么容易解决了。譬如文学是什么？科学是什么？解决这些问题，在各种百科辞典里面，在各种文学概论，各种科学概论里面不知有多少答案。“人是什么”的问题比较起来还没有那么的困难，但是答案的分歧却也不少。

要给一个东西下一个定义，原不是很容易的事。因为第一，我们不能只是看到了事物的某一方面就用来作为全体的特征，一定要从许多表面的现象中抉发最本质的特性，才能算是对于这事物有了明确的认识；第二，因为一切事物都是动的，我们要认识一个事物还不能只看它的某一阶段，我们一定要从它的发展的全系列中间去考察。

正因为有这样的困难，所以有许多学者对于“人是什么”的问题作了各种片面的、形而上学的答复。

有人要说：既然那些都是学者们的玩意儿，那么，和我们有什么关系呢？——但是不然，让我说下去，你就可以看出来：这种种错误的意见，只是由学者用更学术一点的词句表达出来，而实际上恐怕也是存在于我们中的许多人的观念中间的吧？而且不只是



存在于观念中间,因为这种错误观念也可以影响到我们的实际行为。

有些人把“人”定义作“有理智的生物”,或者说是“有智慧的生物”;有人则较具体地说:人是生物界中特别有着抽象的概念的。而在中国流行着的说法便是:人为万物之灵。

不论这种种说法如何地不同,它们共同地都是以为:人之所以为人是因为他有着一种天赋的精神上的特质。正如在拉瓦锡发现氧气以前,人们都以为物之所以能燃烧是因为有着一种“燃烧素”的原故。同样的,人们把人的特征也解释作有一种“人素”了。

这种定义的缺点正是因为它不能抉发出最本质的特性。把独立的精神的活动看作人的特征,而不再进一步地解释这种精神活动的由来和它的发展的条件,那么,结果就不免要堕入玄学的、宗教的泥坑中。是的,人是有抽象的思维能力的,而人类以外的动物是没有的,但绝不是上帝特别优待人类,在“创世”的时候赐给人类这些能力的啊。

根据实证的科学,我们都知道,人的一切精神的、心理的活动并不是什么玄妙的东西,都是和神经系统有关系的。各种较高级的动物多少都有心理活动,不过人的神经系统比较更是发达,所以心理活动也更加复杂了。——探究人的精神活动还是不能不根据物质来考察的。

根据达尔文的进化论,我们又知道:原来所谓“万物之灵”的人也是从单细胞生物一步步进化而来的,在生命的自然本质上和其他一切生物并没有什么不同。——并无所谓“灵”不“灵”。

在物质观和进化观的基础上,我们对于“人是什么”的问题,就可以有一种新的解答了。

生命的现象本来是认为不可解释的,但是从生物学发达之后,



我们也可以从物质基础上来说明它了。原来生命的千变万化，分析到结底，只是蛋白质和原形质(Protoplasm)的活动，原形质从外界摄取物质，储存在体内，吸收能力，然后再在运动中把体内的废物排斥出去，放出能力。在这种摄取和消费物质中间，形成了原性质的特色，也形成了生命的基础。——自然，我们在这里只是最简单地说明，读者若要得到更详细的阐发，请参看生理学的书籍。只要是不被观念论哲学所蒙蔽的生理学家都能一致地向我们证明：从最简单的单细胞生物到最高级的生物——人，在生命的基础上是同样的。

但既然人是从单细胞生物一步步进化而成的，那么他当然有比其他动物较高级的地方。这种较高级的地方却无需用意义不定的“灵”、“智慧”这样的字眼来解释，我们可以很具体地指出最主要的两点来：

第一，神经系统的发达。原始的阿米巴(Amoeba——单细胞生物)没有神经，其全体都营心的作用，动物较高等，便逐渐分化出专司神经作用的细胞了，到脊椎动物便已有了很发达的神经系统。人类的中枢神经器成立自脑髓和脊髓，在脊髓方面和其他脊椎动物还是大同小异，但脑髓的发达却不是任何其他动物所及得到的了。

第二，手和脚的分工。哺乳动物原是四足动物，人类的祖先不用说也是四只脚的。但后来大概是因为爬树的原故，前足举起，多做攀援的工作，便慢慢地和后足的构造不同，工作也不同了。有了手之后，人才能制造工具，实现劳动，当然是人之所以为人的一个重要特点。

所以吴稚晖曾给“人”下了一个定义道：“概括起来说，人便是外面只剩两只脚，却得到了两只手，内面是三斤二两脑髓，五千零



四十八根脑筋,占有多额神经系质的动物。”^①

这样的定义很科学,和常识也很一致。人就是人,“圆颅方趾”,有手有脚;肚子饿,要吃饭;还要养儿子……是自然的生物中的一种,并没有什么玄妙的所在。

但是像这样地给“人”下了定义是不是已经够了呢?是不是已经抓住“人”的本质了呢?

这种定义还是片面的,因为它只说明了生物学的人、在自然形态上的人,却忘记了社会的人。

有许多自然科学家因此碰了壁:他们把在生物界中证明是真理的进化论的“物竞天择”的原则搬来解释人类的事情,却常常是解释不通。为马克思、恩格斯的唯物论的先倡的费尔巴哈(Feuerbach)虽然大胆地推翻“上帝造人”的胡说,但是他自己也堕入了“人本主义”的陷阱,就是他把自然的人当做社会发展的出发点看了。

原来自从人站直了身子,把两只前肢离开了大地之后,于是人就可以用手做种种其他动物所不能做的工作,而且更重要的是他还用手来制造了工具。生产工具的发明才是使得“自然的人”变成“社会的人”的决定的原因。其他各种动物的适应自然环境,只是靠了它本身上的器官,像齿、爪、毛皮——但人类却制造了工具来适应甚至进一步地改造自然环境。在人类生活中劳动工具起了重大的作用时,才产生了人类社会的历史。人类有了工具,它才能去改变自然界的东 西成功人为的东西,像把木头、石头改造成我们的房屋、船只、器皿——这就是人类的生产行为。动物界的进化都是根据“生存竞争,天演淘汰”的法则的,但人类的社会却有了它自己的

^① 《科学与人生观》集中,吴稚晖:《一个新信仰的宇宙观和人生观》,第 39 页。



法则：生产工具的发展，推进了生产力的发展，生产力的发展便成为整个社会发展的基础。在生产力发展的最低级形态之下，人类只是过着最简单的集团生活。但在生产力一步步发展中，人类的社会组织的范围更加扩大，社会关系也更加复杂了，人类便一天天地更加不能脱离社会而过独立的生活了。固然，在蜜蜂、蚂蚁、猴子以及其他各种动物中间也有群体的互助和分工的生活，但是这种群体和人类的社会是大不相同的，因为前者只是由于生存竞争的必要，而并没有建立在一定的生产力上的生产关系。所以恩格斯说：“我们不仅在自然界中，而且也在人类社会生活中，而人类社会也有自己的发展的历史和科学，不减于自然界^①。作为社会的动物的人就不能不受这种“社会发展的历史和科学”的支配。

任何一个人都无法幻想他自己只是一个自然界的人，因为他必然地是这社会的生产关系中的一员，譬如他不能够自以为只是一个人，而并不是一个医生、一个工人，或是一个商店的掌柜。是剥削者还是被剥削者，社会的生产关系已经给他规定好了，不管他自己愿意不愿意。从社会的横面看，人是被安置在社会关系中间，绝对逃不走的；从历史的纵面看，人又是历史发展的一定阶段中的产物。人类的历史在生产力的发展中经过了各种不同的阶段，我们每个人生来就是在历史中的某一阶段上的，我们不能不接受过去人类的历史的影响，我们的一切行动也不能不配合着整个历史的发展动向。

作为“社会的动物”的人，就有许多复杂问题了。譬如吃饭，生物界中一般的规则是肚子饿就吃，但在人类的社会中就不这么简单。因为社会关系的决定，有的人能够吃过多的饭，有的人出了气

^① 《费尔巴哈论》（林超真译：《宗教·哲学·社会主义》），第312页。



力也吃不到；而道德家更有什么“饿死事小，失节事大”的话。所以，我们绝不能说，人类的吃饭只是一个生理问题，而不是一个社会问题。把人看成是纯粹的“自然的人”的科学家常被道德家骂作“纵欲者”，骂作“人欲横流”的人生观，那正是因为若照了彻底的自然主义，一切人生问题都会被看成自然现象，都根据了人的感觉和生理去求解决，譬如吃饭只是肚子饿不饿的问题，所谓爱情呢，也“全是生理作用，并无丝毫微妙”。……

我们虽然不是道德家，也反对“人为万物之灵”的说法，但是我们也不同意那种把社会的人还原到自然的人的主张。

我们对于“人”的看法可以归结成这样两点：

第一，根据生物学的知识，使大家知道人也是动物的一种，并没有什么超然一切以上的非物质的玄妙的精神作用，我们只能学富兰克林那样地说：“人类是制造工具的动物。”

第二，根据社会科学的知识，使大家知道人不只是单纯的“动物的人类”，而且是社会关系的总和，是历史的发展中一定阶段的产物。

我们对于人的解释，只能很简单地说明到这里为止。在生物学上，在社会学上，我们可以找到对于自然的人和社会的人的更详细的说明。但是在这一节里我们还只是把人作为一种客观的存在物来考察，可是人一方面固然是客观自然界和社会中的存在物，同时，它还有主观的思维。观念论者夸大了这种主观的思维而造成“人为万物之灵”的说法虽然是错误的，但我们也决不能否认人类的确是有主观的能力的，而且能靠这种主观的能力去积极地影响客观，不像自然界中一切其他动物那样地完全消极地受自然的法则的支配。我们应该怎样来解释这种主观的能力呢？——下面我们要作更进一步的讨论。



二、人生的活动

什么是人生？——人生就是人的活动。

这样的下定义其实只是“同意反复”，并没有多说出了一点什么。倘若作更进一步的研究，就又要发生种种的不同意见了。

在宗教家看来，人生是应该被估价得很低的。人的活动只是增加烦恼苦痛，要消灭这种烦恼，只有在内心中去追求神的生活。因而，人的一切活动便都不能不受神——一种超越一切以上的精神活动——的支配了。虽然宗教也答应给人类，只要能完全照着神的意旨，便也可以俨然如神一样，也可以有神的权威和能力。但是俗世的人既然永远做不到神，人生便只好永远是一种无生气的、受支配的过程了。

自然科学和宗教站在相反的立场上。自然科学绝对反对“上帝造人”的说法，而把“人”看作只是生物中的一种，这已在上节中说明了。现在若把这种自然主义移来考察人生，将有怎样的结果呢？

自然科学家冷酷地说：什么人生？人生不过是顺着自然界的机械要求，完全跟随着自然界的客观法则而前、而后，而进、而退罢了。像18世纪的法国唯物论便是抱这样的态度的，他们用纯粹机械的理论来解释人生，当时的拉·梅特里(La Metrie)写过一本论人的肌体的书，书名干脆就题作“人——机械”。

在18世纪，“只有机械学(固体——天体和地球——机械学，即重力机械学)达到某种成功程度。化学尚在其幼稚形式即燃素学的形式，生物学还在襁褓中，植物和动物的有机体还只经过粗浅的



研究。”^①当然是只能把人生活完全用机械的力学来说明了。但从达尔文以后,对于人类在自然界、在生物界中的位置有了更科学的解释,对于生命现象和人类的生理活动也找到了物质的根据,人生的自然主义便有了更充实的基础了。譬如近代的行为派心理学便是企图把人生的一切活动都用生理学的“刺激——反应”的机械的定则来说明,似乎也很能自圆其说。在他们看来,人生的活动正如一只在试验室里的兔子或老鼠的活动一样。

这种自然主义作为对于宗教的反动看,当然可说是有着积极的意义的,它把人生从天上移到了地下。但是自然主义虽然使人生脱离了神学的桎梏,却又使它作了自然的奴隶,结果人生免不了是一种无生气的、受支配的过程了。

对于这种人生的自然主义,在主张“人为万物之灵”的人看来,不能不提出严重的抗议。他们说:人有两重的生活,一重是外面的,还可以勉强用生理学来解释;但还有一重是内面的,那便是“灵”、“智慧”、“理智”——而这却不是根据科学的法则解释得了的。人生决不是机械的受外界法则所支配的活动,而是出发于内的精神的、无拘无束的、自由的活动。

好了,这样一解释,好像人生立刻就有了一种新的光彩了。做了“万物之灵”的人还要受什么法则的支配,真是太可怜,也太无趣了。倘然我们真可以有一个超越物质,超越客观环境以上的心灵,那么我们的一切活动都可以由我们自己来支配,人生便可以既不枯燥,也不是死板板地没有生气了。

说句笑话:宗教是叫人刻苦修行到西天去过“金光灿烂,慈眉善目”的“神”的生活,而这种“万物之灵”的说法却是叫我们去过吕

^① 《费尔巴哈论》,第 307—308 页。



洞宾似的“游戏人间”的“仙”的生活。但是人生究竟不是神的生活，也决学不来仙的生活。

从前一节里我们已经知道：人不但是生理的动物，而且还是社会的动物。人固然要受自然的生理的法则的支配，但同时人又因为发明了工具，能够在生产行为中间对自然做有意识的、有目的的改变和创造，于是单用自然法则来机械地解释人生活活动便不能不感到困难。譬如动物的生存一定要靠自然界的生活资料的供给，一旦生活资料的供给穷竭，这种动物便不能不死亡、灭种。但是人类不同，人类不只是坐着等待自然界的供给，而且还能用自己的力量给自己创造生活资料。这就是马尔萨斯根据生物界一般通则而建立的人口论却并不能行得通的原因。

生理学的“刺激——反应”的定律也只能解释人类生活中的一小部事项，如最简单的喜怒哀乐的情感活动，但对于较复杂一点的“爱国心”、“自我的牺牲”以及宗教信仰等等将怎样地解释呢？——这些都已牵涉到社会的活动，不只是属于生理的范围的了。而且人既然是社会的动物，其实任何一点最简单的情感发泄也都决不会是单纯的生理现象。

人是社会关系的总和，人生的活动也就决不能脱离了社会的生活，也决不能脱离历史的总的发展法则，这是很明白的。我们根据新的历史观知道：人类的历史是依据了生产力的发展和经济制度的变革，而在一定的道路上向一定的方向前进的。照此说来，那么似乎可以得到这样的一种结论，就是任何一个人都不过是这有着一定的运动法则的历史车轮上面的一个齿轮、一个螺丝钉，人生不过是追随着历史的车轮而活动罢了，但是这样一来，岂不是使人生从自然的定命论里跳出来了之后，又重新跌入历史的定命论里面去了么？



但是这种历史的定命论是误解了人类和历史的关系的，这是把人类完全看作被动的、消极的、历史的担当者，而忘记了他其实是“历史上的主动者”^①。

我们在前一节里曾特别指出，人之所以异于其他的动物，不只是因为除了受自然的法则的支配以外，还要受社会的、历史的法则的支配，而且更因为人类有主观的思维能力。在哲学上，我们也可以把人定义为人是主观和客观的统一，这就是说：人的主观并不是脱离了客观而独立发展的，但人的主观也并不是消融在客观中间，显不出一点能动的力量的。

像自然科学的机械论者便是把主观消融在客观中间，主观一点也没有能动性，人生便成为一架受支配的机械了；而观念论者却又使主观脱离了客观，高抬了主观的能动性，完全不顾到人生的被动性。——我们不能不在这两种倾向中打出出路来。

是的，客观的社会法则是存在在主观之先，人不能不受它的支配。但是卡尔已经警告过我们了，“唯物论学说认为人是环境和教育的产物，因此人的改变是环境和教育改变之结果；却忘记了正是人来改变环境，而教育者也应该教育其自身。”^②所谓“人改变环境”不正是说：人不但是客观的、被动的，而且还有积极的、主观的能动性么？

在一定的客观条件的范围之内，人的主观的能动性是无可否认的。人类能用主观的力量来利用自然，改变自然，征服自然，已经是周知的事实。恩格斯说：“所谓人类统治自然者只是人类找着自

^① 《费尔巴哈论》中说：“要从费尔巴哈抽象的人过渡到真实的人和活的人，必须将人看作是历史的主动者。”第331页。

^② 卡尔的《费尔巴哈论纲》第三条。（卡尔是指卡尔·马克思——1996年注）



然的法则而正确地运用之而已。”^①对于历史的发展也正是如此，人生的活动不是在社会历史前面的奴仆，而是找到历史发展的客观规律来创造历史。

人类有能制造工具的双手，有最复杂的神经系统，更有发挥出集体力量的社会组织——这就构成了它的主观的能力。它可以事先安排自己的行为，追逐着一定的目标而活动，不像其他动物的活动那样全是盲目的、不自觉的。其他动物用不着讨论“怎样生活”的问题，而人类却不能不讨论。这正是因为人类是能够有意识地指挥自己的动作，预先规定动作的步骤、目标和方向的。

但是我们决不是说，主观的能动性可以无限制的发挥。一个疯子的主观中间可以有无限的幻想，但是在客观的现实前面，这些幻想是要一个个破灭的。在人生活动中间，主观的能动性是相对的，因为要时刻顾到客观的条件；而客观的被动性也是相对的，因为它是可以用主观的力量去打破的。譬如说，在现社会中的属于小资产阶级的人往往在意识和行为上表现出动摇、徬徨，甚至退却的现象，这是客观的阶层性给他的限制，要想在一个短时期中克服一切旧的根性几乎是不可能的。但是他也有着能够打破客观限制的主观的能力，那就是一种追求光明的渴望，只要能够继续提高自己的认识，培养健全的人生观，推进生活的实践，那么，像巴比塞、罗曼罗兰不都已作为坚强的战士而踏上了战斗的前哨了么？

倘然谁一定要用一句话来说明人生的活动，我们不妨回答道，这是主观的能动性和客观的被动性的统一。——达到了这一个结论，我们就可以把这一节的讨论结束了。我们在这一节里只是简单地提了一下，而没有充分地发挥的意思，将留到本书的后面讨论人

^① 《自然辩证法》(杜畏之译本)，第 429 页。



生的意义和价值的地方，再作详细的说明。

三、人 生 观

正因为人生是主观的能动性和客观的被动性的统一，所以我们才能讨论人生观问题。

假如人生丝毫没有主观的能动性，那便正如 18 世纪法国百科全书派的狄德罗(Diderot)所说的：“我们是被赋予感觉和记忆能力的乐器。我们的感官是键盘，周围的自然在这键盘上而鸣，键盘也在其上而鸣。”^①倘人生一切行为都如感觉一样，那么，还会有什么人生观问题发生呢？自然要我们怎样“鸣”，我们就怎样鸣好了——不必违抗，也不能违抗。

但是反过来，假如人生在客观上一点不受到限制，那么人生观问题其实也是毋庸讨论的，因为讨论了也是不会得出结果来的。譬如在 1923 年的一场有名的人生观大论战中间，张君迈就以为人生是一点不受客观的因果律的支配的。他说：“盖人生观既无客观标准，故惟有反求之于己，而决不能以他人之现成之人生观，作为我之人生观也。”^②

一架五百马力的引擎，它自己不会有什么“人生观”，因为它应该怎样转动，应该做些什么工作，都已有有人给它安排妥当了。一个有大智慧、无所不能的“神”（倘若真有神的话）也不会有“人生观”，因为它不必要有固定的人生观来指挥自己的行动。人生观问题是只有界在“机械”与“神”中间的人能够有、需要有。

① 《唯物论与经验批判论》中引的《达伦博和狄德禄的对话》中语，第 18 页。

② 《科学与人生观》集中的张君迈人生观，第 10 页。



人生观并不是什么玄妙的东西。大哲学家柏拉图、黑格尔有他们的人生观，大英雄拿破仑、俾斯麦也有他们的人生观，不论是张三、李四、阿猫、阿狗、桥头三阿爹、吐血四官、赵将军、李县长……都有他们的人生观。

单说隔壁的张公馆吧，我们就可以从它的里面看出各种各样的人生观来。张家大少爷是在交易所做股票的，他也许一天就赚个十万八千，也许一小时中就破了产，这就造成了他的绝对的偶然论的人生观。在他看起来，人生就是碰机会，自己固然不能给自己作主，也没有什么上帝来作主，人生只好过一天算一天，不能预定计划，也不能推算将来。张家二小姐的人生观和她的哥哥不同，她反正有父亲、哥哥供给钱用，整天看电影，上跳舞场。你要是跟她说国家大事、社会问题，她就说：“谁管得了那些呢？一个人活着就是为的寻快活，我可不管什么国家、社会！”我们可以把这种人生观叫做享乐主义的人生观。张府上的看门老头子叫老黄，他一年到头，辛辛苦苦，养活一家老小，但他并不埋怨，他只觉得穷人反正注定了是苦的，也只好服服帖帖，咬紧牙关忍受，这是种定命论的人生观。老黄的大儿子在工厂里做工，父子一见面就抬杠，老黄说他儿子不安分，儿子说老子没出息。儿子的意思是：我们虽然生活苦，但是这和命运无关，我们可以客观地找出这些苦痛发生的原因，用我们自己的力量来改造现实的生活，——这就可以说是现实主义的或是唯物论的人生观。

张公馆里面的人当然不只这几个，但我随便说说，已经有了什么偶然论的人生观啊，定命论的人生观啊，享乐主义的人生观啊，现实主义的人生观啊……从这里我们可以知道：人生观并不只是哲学家、思想家的问题，而是植根在平凡的每个人的日常生活中间的。



人从“哇哇堕地”直到死都是在生活，即使自命为出家修行的和尚和远避尘世的隐士也还是在生活。既然生活了，他当然对于生活有他自己的看法，有他自己的认识，更根据了这种看法和认识来决定他的生活的态度和方法。——在这里，就有了他的人生观。有个观念论哲学家解释人生观说：“人生观包含有两部分：就是对于人生性质作静知的观察，而另一部分是关于自身行动与态度作决意的实践。”^① 这种说法也可说是有一点对的，因为人生观中是可以包含“人生是什么”和“怎样生活”这两部分的问题的。但是“人生是什么”已经并不是什么“静”的问题，而是和第二个实践的问题分不开来的。事实上，每个人的人生观的养成决不是先拿人生做一番“静知的观察”，然后才决定怎样去进行生活实践的。恰恰相反，我们是在一步步的生活实践中间养成了我们对于人生的态度的。譬如张家大少爷并不是先以为人生一切无非偶然，才去做“买空卖空”的生意的，而是交易所股票市场中的瞬息万变的环境养成了他的人生偶然论；老黄自然也并不是因为有了定命论的人生观才去投身做张家奴才，而是奴才的生活养成了他的奴才的人生哲学；同时，近代工厂中的工人生活却使他的儿子有了一种进步的现实主义的人生哲学。

一个人的阶层性、地位、生活环境规定了他的人生观。你能相信一个种三亩薄田养活一家八口的农人会有享乐主义的人生观么？你能相信一个有吃有用的“摩登小姐”曾有苦行主义的人生观么？当然都是不可能的。

生活环境的变动也使得一个人的人生观发生变动。假如张家二小姐的父亲忽然官做不成了，哥哥做股票又失败得一塌糊涂，她

^① 张东荪：《人生观 ABC》第 6 页。



的经济来源断绝了，舒服不成了，以前在她面前周旋奉承的朋友马上瞧不起她了，这时她原有的人生观也不能不起动摇了罢？种田人往往是靠天吃饭的，天时顺当，收成好，他的日子就过得好，人力所不能防的灾难一到，他就马上糟糕，这自然养成了他的定命论的人生观。但是农村中的情形也在一天天的变，现在是“丰年”也要“成灾”了，天虽帮忙，生活还是过不了；又加上内战时军队的骚扰，土豪劣绅的无情的加重剥削，更使他明白了生活苦难的根源，于是许多年轻的甚至年老的农人便不肯再在定命论的人生观面前低头了。——这些都是很明显的，谁也不能不承认的事实。

但是现在我们又碰到了—个疑难了。既然人是脱离不了客观环境的，我们的客观环境必然地规定了我们的人生观，那么，我们能不能够有意识地追求—种进步的人生观，用来改革我们的生活呢？

我们不能不再作进一步的讨论。

上面所说的这—些人，其实并没有意识到自己应该有一种正确的人生观，他们的人生观都是在生活中自发地产生的，并没有系统的一贯的组织；所以事实上，也并不会如上所述那样地简单。譬如张家大少爷的偶然论的人生观中间很可能也是参杂着定命论的成分的。

而这种自发的人生观并不一定是健康的。譬如老黄的儿子因为生活环境不同便有了进步的人生观，而其他的张公馆里的人却都在过着畸形的生活，因此，他们的人生观也都是很不正确的。人类在生活中既然有主观的能力，那么他当然可能脱开自己的旧的生活，在新的人生观的建立和培养中间去追求新的生活。

特别在社会转形期，新的社会和旧的社会，新的思潮和旧的思潮正在办理移交，—班处于中间阶层的人在新的与旧的夹攻中间，



最容易感到苦闷了。这种苦闷，现代的小所有者的知识分子是最明白地感觉到的。正确的人生观对于他们是必需的，因为它可以帮助他们去处理各种私生活问题，克服旧的根性，加强他们的意志和战斗力。

并且即使一个现代工厂中的工人罢，也并不一定有着正确的人生观。因为每个人的生活环境是很复杂的，还有各种传统的迷信和习惯都能对他的生活起影响。张家的儿子要是并不曾有意识地坚持着现实主义的人生观，那么他在遇到了一点挫折的时候，恐怕不免要对于自己的先前的信念怀疑，而觉得老头子的话也许是对的。但倘若他能系统地、一贯地、明确地把握着正确的人生观，用这种人生观来指导自己的生活，一切外界的欺骗诱惑都不能把他勾引去了。

一个坚定的战士一定有他的坚定的、正确的人生观。

所谓正确的人生观当然不是“哲人”的“静观”中的产物，它是配合了整个历史发展法则和具体的客观环境而得出来的。这样的人生态度，无疑问地，可以帮助我们来理解生活中的一切和指导我们的生活实践。



第二章 哲学和人生观

一、哲学和生活

我想读者们在看到“新哲学的人生观”这个题目时，有许多人恐怕要提出这样的问题来，哲学是否能够指导人生观？它又是怎样地指导的？所以这里先来说明一下。

我们从哲学和生活讲起。

许多人都以为哲学是非常空洞玄妙的东西，原因恐怕是在于在哲学中所讨论的都是些抽象的概念和最高的范畴。但实际上，我们知道，这种概念和范畴还是综合了各种具体的、个别的事物而得出来的。观念论把哲学研究的对象看作是并无物质基础的概念和范畴，当然会引起人神秘的感觉。

和观念论恰恰相反，新哲学指出，哲学决不是“观念的游戏”，它的研究对象是客观的现实和反映这现实的人类的认识。自然科学的研究对象是自然界的运动发展，社会科学的研究对象是社会的运动发展，但哲学的研究对象是更广泛的，是自然界、社会界以及人类的思维的运动发展。它要给这一切找出最基本的总的发展法则来。

正因此，哲学有了它存在的理由，无论在研究自然科学和社会科学的时候，首先都不能不有一个正确的世界观，更不能不把握到正确的方法论——于是，我们就不能离开哲学。



不但是在学术的研究时，不能不有正确的哲学；就是在日常生活中，正确的哲学对于我们也是有着极大的帮助的。

随便举一点例吧，譬如有人相信人是有灵魂的，人的肉体死了，精神便飘飘荡荡地离开躯壳而独立了。这种信仰不只是知识程度浅薄的老百姓有，甚至欧美的科学家中也有人这样地相信着。但是唯物论告诉我们，物质是本原的，思维（感觉、精神……）是派生的，离开物质不能有思维的存在，人死了，一切心理活动都停止了。那么，鬼神的存在当然是毫无根据的了。

再如，现在还有人迷恋着骸骨，提倡复古尊孔，主张恢复旧道德。他们以为，道德的标准是永远不变的，在某一时期是真理的便能永远是真理。这和“万物皆变”的哲学自然是冲突的。新哲学告诉我们，一切事物都是发展变化的，过去了的永远不能挽回，道德的不变的标准显然也是不可能存在的。

正因为新哲学是客观事物的运动发展法则的反映，所以它能帮助我们对于客观事物有更正确的认识。把握到正确的认识的人当然不会再有鬼神的信仰和“事物不变”的错误观念了。

而且哲学不但是能够帮助我们的日常生活，甚至无论哪一个人的生活都是表现着一种哲学的。譬如，能够在物质基础上否定灵魂说的人是个唯物论者，相信万物皆变，从变动中观察一切事物的人是一个辩证论者，即使他们自己并不曾意识到。同时，那种相信鬼神，提倡旧道德的人，在不知不觉中，已经做了观念论和形而上学的哲学的奴隶了。

我们在生活中常时保留着许多错误哲学的影响，使得我们在认识上，在实践上发生了种种的错误。因此，我们更不能不追求正确的哲学来克服我们的错误。

于是，我们的正确的人生观也不能不建立在正确的哲学上面。



而且,我们的人生观本来就可说是我们的哲学在人生问题上面的应用。

哲学史上从古到今,有着无数流派,真是“名目繁多,不胜枚举”。但是一切哲学的基本问题就是:“究竟是精神先物质存在呢?还是物质先精神存在呢?”对于这个问题的不同的答案,把一切哲学家分到了观念论和唯物论的两大营垒中间。因为哲学上的这个根本区别,在人生观上自然也有了观念论的和唯物论的这两大区别。——这两种哲学不只是在“人生的意义,价值是什么”的问题上有不同的答案,而是在“怎样讨论人生问题”这一问题上已经有了根本的差别了。现在就让我们来看一下新旧哲学在处理人生观问题时的不同的态度。——这里所谓旧哲学,除了观念论哲学以外,也包括机械的唯物论的哲学,而所谓新哲学当然是指辩证的唯物论哲学。

二、旧哲学怎样处理人生观问题

观念论哲学在人生观问题上有过极热闹的讨论,得到了各种各样的结论;但是他们的人生观,因为世界观和方法论的限制,都不可避免地是非常空虚的,是脱离了现实的人类的现实的生活的。

观念论的世界观是怎样的呢?这里只能最简单地说明一下。观念论以为物质是从精神中产生的,因此宇宙的本质就是精神(或说是观念、思维、心……)。既然宇宙一切是以精神为根据,那么整个大宇宙便都是有意识的、有目的的活动;上帝和神的信仰就偷偷地溜进来了。——观念论哲学虽然有种种派别,但他们的世界观的基本是不出乎此的。从这样的世界观中自然不免要推出空虚的,甚至带着神秘的宗教色彩的人生观了。



从柏拉图的有名的“精神恋爱”以至近代的倭鉴(Eucken, 他主张人类要追求一种超越自然的精神生活, 达到绝对自由的神的生活)、柏格森(Bergson, 他是所谓“生命哲学”的首创者, 他用“生的冲动”来说明宇宙创造的原动力)……他们哪一个的人生观是和实践的生活密切地联系着的呢?

旧哲学把人生观脱离了具体的生活实践, 从“内的良心”上来做玄妙的探讨, 这当然是他们的根本错误。

旧哲学又常常带来了形而上学的思考方法, 他们是用了形式逻辑(静的逻辑)来考察一切的。形式逻辑的最基本的法则是“A是A”, A中间没有非A。他们看不见内在的矛盾, 便无法解释事物的运动和发展了。

在人生观问题上, 一切的观念论哲学家, 几乎是毫无例外地, 都在追求着绝对的标准。他们看不见人生中间的矛盾发展, 看不见道德标准的随时代而变迁。固然他们也不能否认各时代中间人生观的变动: 曾经是合理的而现在成为不合理了, 曾经是善的而现在成为恶了……但是他们总以为: 在这一切的变动的里面, 还有一个不变的本质。他们想要抓住人生的绝对的本质、永远的目的、万古不朽的善恶标准, 以为能这样才能算是明白了生活的价值和意义, 也才能使人的生活更加完满。

站在形式逻辑的立场上, 对于人生观中的各种问题, 要想有合理的解决, 简直是不可能的。譬如, 人生观中有一基本的问题, 人生活是自由的呢还是必然的? 一切的观念论哲学家或者是说: 上帝安排好了宇宙的秩序, 人生一切都是前定的; 或者是说: 人的意志有无限创造性, 是绝对自由的。在他们看来, 自由和必然是有着绝对界限的两个范畴, 自由是自由, 必然是必然, 正如A永远是A一样。但是事实上, 自由和必然是对立地统一的, 是能够相互移行的;



不从动的逻辑来考察,人生有没有自由意志的问题是永远不能解决的。

固然,观念论哲学家中,也有能使用动的逻辑的,但是在观念论的哲学体系的束缚下面,动的逻辑是很难发展得完全的,特别在具体地应用到实践的问题中去时,动的逻辑往往立刻又被静的逻辑所篡夺了。

像黑格尔(Hegel),他虽然是光辉地发挥了辩证法的方法论的人,但是他的方法论是套在观念论的哲学体系中间的。虽然他没有系统地说明他的人生观的主张,但有人从他的历史哲学和法律哲学中推论出了一种人生哲学来。我们知道,黑格尔的历史哲学和法律哲学中是最明显地现出了套在观念论体系中的方法论的局限性和当时的德国的软弱的资产阶级的保守性的。黑格尔把历史的发展停止在“基督教的日耳曼世界”中,以为从此以后,历史就没有更进一步的发展了;因此,他就给普鲁士的君主立宪国找出了合理的根据,把普鲁士国家的现行制度看作国家的永远的本质。无疑地,这种看法是和辩证法的根本精神绝对冲突的。从这种保守的国家哲学中间发展出来的人生观当然也是非辩证法的,所以后世的国家主义者甚至援引了黑格尔来证明:人只有通过国家,才能达到至高的善,才能达到理想的人生。

哲学史上的机械的唯物论者,像法国的18世纪的百科全书派的哲学家及费尔巴哈,甚至可以连斯宾诺沙(Spinoza)也包括在内,他们虽然在唯物论的世界观的立场上考察人生问题,但是在方法论上还是不免作了形而上学的奴隶。他们在人生论上的最大的贡献,便是使人生从神秘的宗教中间解放到真实的自然界里来,这已如前述。至于斯宾诺沙哲学中是已经有了辩证唯物论的萌芽的,所以他对于人生的自由和必然已有了极正确的理解,虽然这种理



解还有待于后来的发展。

总之，一切的旧哲学家因为受了观念论的和形而上学的思维方法的局限，虽然努力研究人生问题，却永远得不到合理的解决。但是值得我们注意的是：正因为不能得到合理的解决，在旧哲学中又形成了人生问题研究的畸形发展的现象。

我们若把哲学史大致看一下，便可看出有这样的情形：在古希腊哲学中大都是以宇宙现象的实体的探讨作中心，他们追问着“宇宙的本体是什么”的问题。但在近代哲学（从笛卡儿以后）中，中心问题变成了“知识来源”的问题，对抗着的大陆的理性主义和英国的经验主义都是集中他们的讨论在“人类的认识是根据理性呢，还是根据经验”这问题上面的。在黑格尔以后，哲学又走了一个新的方向，继承了黑格尔哲学中的革命的方面的新哲学在方法论上得到了极灿烂的建设，它把世界观、方法论、认识论统一起来了。固然，旧哲学中的每一派哲学也是任何哲学问题都讨论到的，不过显然我们可以看得出如上所述的那样的偏重罢了。

但是黑格尔虽然结束了旧哲学的历史，旧哲学毕竟还有许多残余的痕迹。资产阶级还在度着他的临终前的历史生命，当然他们也有他们的哲学。这样的哲学有什么特征呢？我们不妨借用杜亚泉先生的话说明：“以生命为研究的中心，尤其以人类的生命为研究的中心实为近代哲学上的特征，‘哲学即人生，人生即哲学者’（原注：德人 Krause 语），这两语可以表明现代哲学和人生的关系了。”^① 这种情形，在旧哲学家自己是“沾沾自喜”的，但在我们看来，这只是表明了世纪末的旧哲学的堕落罢了。

濒于没落的资产阶级在历史上已经看不出自己的出路，不敢

^① 杜亚泉：《人生哲学》，第8页。



也不能深入地考察一切事物的本质，因此，他们很自然地把哲学研究集中在所谓“生命问题”上来做烦琐的、玄学的讨论了。从叔本华、尼采直到柏格森以及实验主义的哲学共同构成了一个世纪末的哲学的特点——那便是，畸形地发展了人生问题的讨论。

这种病态也曾传染到中国来。在前面提及过的“科学与人生观的论战”之后，一时中国哲学界都以人生问题的讨论作中心，你说尼采哲学，他说柏格森哲学……都想把自己的人生观作青年行为的标准，但对于青年的现实生活的影响其实是很小的。——这现象，不也是反映了中国当时刚兴起不久的民族资产阶级的没落的命运么？

三、新哲学怎样处理人生观问题

旧哲学把人生问题做抽象的研究，根据“不变的人性”、“内界的良心”做纯逻辑的考察，这当然是我们反对的。和这相反，我们所要求的是具体的、客观的研究。

卡尔责难蒲鲁东说：“蒲鲁东先生不知道：整个历史不是别的，正是人性之不断的改变。”^① 不论“性本善”、“性本恶”种种的说法都是忽略了“人性之不断的改变”这一事实的。然而“人性之改变”当然也不是绝对自由的、无限制的，那还是体现在历史中间，受历史上的每一阶段的客观的现实条件所限制着的。

试以恋爱问题为例吧。许多人都说：恋爱是一种人性的表现，“狗叫春来猫叫春”，同样，人也有其恋爱的“本能”。但不论把恋爱还原作纯粹生理的要求，或是把恋爱看作人性之自由的发挥，都是

^① 《哲学之贫困》。



不曾把握到恋爱的社会的本质的。在封建社会里面，恋爱以男子作中心，女子只是处于奴隶的地位；到资本主义社会中，才把恋爱看作神圣不可侵犯，并且在名义上给与女子在恋爱上的独立的人格。再看，苏联在大革命的最后时期，青年间盛行着恋爱的一杯水论，无保留地打破了恋爱至上主义；随后，跟着社会主义建设的开展和五年计划的成功才巩固起来了新的恋爱观。——这不足以说明，一切人生问题的解决都包容在社会的、历史的发展法则中间的么？研究社会的、历史的发展法则是社会科学的责任。

从社会科学的具体研究中，我们可以解释历史中每一种人生观发生的客观的社会根据。魏晋时代的士大夫，都抱着一种消极的末世主义的人生观，他们纵酒吃药，说几句“幽默”话，讲一点隽语，其余一概不管，有的甚至教仆人带了铲子跟着，说：“死便埋我”。——对于这种人生观，单是从空洞的道德的标准加以批评，显然是不中肯的，因为这明明是当时动乱的社会反映，只有从整个社会环境和当时的士大夫的阶层性中才能予以适当的评价。

从社会科学的具体研究中，也可以指导我们今日的生活，指示我们建立我们的人生观。一切仿佛只与个人有生活问题，其实都不能不和当前的整个社会发生联系。我们的人生观当然不是存在在想象中的，而是要的确能够应付当前的客观环境的。

所以，我们要把人生问题的具体解决权从空洞的观念论和形而上学的手里送到社会科学的手里去。但是这样一来，我们是不是把前面所说的“我们的正确的人生观不能不建立在正确的哲学上面”这句话否认了呢？

的确，有人是主张把人生问题全盘交给社会科学，哲学不必过问，正如把哲学中研究自然现象的一部分全盘交给自然科学，甚至有人以为在“思维”法则的研究中也消灭掉哲学，而另建立所谓“思



维科学”(这是叶青先生的“哲学消灭论”的高见)。但这种主张是错误的——他们根本不知道哲学是社会、自然、思维的总的发展法则,所以决不能无条件地“零拆碗菜”地解消到各部门中去的。

社会科学能具体地解决各种人生问题,那是不错的,正如自然科学能具体地说明各种自然现象、物理现象一样——但是,不论社会科学和自然科学,能忽视了总的发展法则么?能忽视基本的世界观和方法论么?显然是不能够的。

请容许我举一个譬喻。一只船能够在水里航行无阻,一定要有管理帆的人,有划桨的人,有撑篙子的人;但一定还要有一个掌舵的人,这掌舵的人能指挥一定的方向,全船的生命都握在他一个人的手里,固然他也不能没有司帆、撑篙、划桨的人的帮助。哲学正如这掌舵的人,住在生活的船中的我们就不能不在它的最高指导下面建立人生观,指挥一定的方向。

所以我们还是应该首先根据新哲学来确立我们对于人生观的基本的认识,然后才可以把人生的一切问题再放到社会科学中去作更具体的研究。

但是对于旧哲学的想建立独立的人生哲学的体系的要求,我们不能不反对。恩格斯说得好:“对于任何哲学家,‘体系’这东西都是应该消灭的。因为体系正是生于人类之或种不灭的要求,即想调和一切矛盾的要求。”^①所以根据新哲学而建立的人生观并不是万古不易的绝对标准,而是要在实践中时时被补充、被修正的,至于像旧世界中的没落阶层那样地把人生问题的探讨当作哲学中的中心问题,更是我们所反对的。

根据唯物辩证法看来,哲学是世界观、方法论、认识论三者的

^① 《费尔巴哈论》(参照柳若水译《黑格尔哲学批判》,第182页)。



统一体，唯物辩证法的法则本身是世界观，是方法论，甚至就是认识论。只有把握了这些有着丰富内容的法则，一切哲学问题的探讨才是可能的。——在新哲学的观点上考察人生问题时当然也是如此。在建立正确的人生观的时候是一刻也不能忽略掉我们的世界观、方法论、认识论的。

人生观和世界观是有密切关系的，前节已经说明了观念论的世界观怎样妨碍了正确的人生观的建立。人生本质是虚空的么？人生在这世界上的地位是怎样的？这些都是牵涉到我们的世界观的问题。

我们在人生观问题的讨论中不能不讨论到：人类能够认识客观的真理么？人类对于客观有实践的改革能力么？……这些显然又是和认识论有关的问题。

方法论在人生观的建立中的意义更是无庸说的，只有根据了科学的方法论才能认识人生活中的一切现象。

脱离世界观、方法论、认识论，我们还能够求得到什么“对于人生之道理”么？

恐怕还有人要表示怀疑，他们要说：现在社会中正有许多处世精明的人，他们吃也吃得好，穿也穿得好，到处占便宜，永远据上风，但是他们并不知道什么人生观，更没有什么哲学。这些人是根据“处世的经验”来处理一切问题的。但是依靠个人的经验来使旁人吃亏，自己占便宜，这也还是一种实利主义的人生观。胡适之博士们所推崇的实用主义有一句名言说：“一张能兑现的支票才是有用的”，这也正是市侩们的所谓“处世经验”。——而实用主义当然还是一种哲学，所以说“人生用不着受哲学的最高的指导”的人，其实却是偷偷地（甚至不自觉地）运进了一种卑劣的庸俗的哲学罢了。



新哲学一方面把人生问题的具体解决权交给社会科学,让这些问题配合着各种特殊的环境、特殊的条件,得到个别的圆满解决;但一方面决不放松哲学在人生问题上的指导权,要把我们的人生观看作是我们的正确的世界观、方法论、认识论在人生问题上的应用。——这是我们处理人生观问题时,和旧哲学绝对不同的态度。

于是我们的人生观就不能不是:

第一,拿唯物论作根据。因此,决不把人生问题脱离物质生活来考察,因为人的意识是由人的社会存在来决定的。“把人生问题的具体解决权交给社会科学”这一原则,其实也还是由唯物论所指示出来的。唯物论决不像观念论那样把人生观问题讨论的结果看作一个逻辑的公式,可以到处适用。我们认为,人生观只是一个最高的原则;在实践中间,我们应该把它和个人的特殊条件和客观的具体形势配合起来,才足以应付一切生活问题。

第二,拿唯物辩证法作根据。唯物辩证法要求我们在运动发展上,在“内的矛盾”上来处理一切事物。人生是永远在变化着,永远在产生着新的矛盾的,当然我们可以根据唯物辩证法来考察人生观问题。但是若把唯物辩证法的基本法则看成是死的公式,把人生发展按照“正反合”三阶段配置一下,那有什么意义呢?所以我们在讨论人生观问题时一定要把这几个基本的法则活泼地运用起来,从“偶然性和必然性”、“可能性和现实性”、“必然和自由”……等等法则上来考察人生现象。



第三章 观念论和机械论的人生观

一、现代人的各种人生观

既然每一个人的的人生观都是从他的现实生活中间出发的，那么我们在讨论现代人的的人生观之前，不能不先看一下现代人的生活。——但是“现代人的生活”这题目的范围太大了，我们只能简单地讲几句。

我们都是生活在自然科学无限发达的社会中间的。自然科学的发达对于人类不能说没有好处。首先，它打破了人类对于超自然的神秘力量的信仰，使人类更迫切地追求现实的生活；其次，它又加强了人类征服自然的可能性，使人类更加意识到自己的力量。这些的确是现代的生活和过去时代的生活很不同的地方。但资本主义社会中的一切动荡和不安——失业、饥饿、卖淫、贫穷、革命、战争……也在现代人的生活中烙下深刻的印痕，使人们发生了悲观、厌世、怀疑的思想。阶层间的尖锐对立使得一班中间阶层的知识分子更加感到自己不但没有力量应付现实的一切，而且也没有力量来支配自己的生活。特别在现在的中国社会中的一切事情是更加复杂而使人感到困扰。对于我们，时代真是变得太快了。仅仅是最近四五十年中间，我们好像已经飞跃过好几个世纪，而且还在用神奇的速率向前飞跃。因为跑得太快，在我们的社会中一切旧的事物还没消失掉的时候，新的事物已经在萌生了。在我们的社会中间有



尊孔读经的老古董，也有未来派、达达派的艺术；有未成亲的寡妇守节，也有最“摩登”的自由恋爱；有旧的、新的、半新不旧的、旧的却套着新的假面具的、已经变成新的而还脱不了旧的痕迹的……等等，等等。生在这个社会中的中国青年的确是更不容易应付现实的一切和支配自己的生活了。他们不能不使自己的生活的意义一点，更加有力量一点；否则就会在生命之途上不敢前进，而深深坠入失望和悲哀的深渊中去的罢？在不能适当地支配自己的生活的时候，要想应付现实的一切显然更是不可能的。

在这样的复杂形态的社会中间，自然产生出来了各种各样的人生观。胡适之在《科学与人生观》的序言中曾列举道：我们有“做官发财的人生观”，“靠天吃饭的人生观”，“安士全书的人生观”，“求神问卜的人生观”，“太上感应篇的人生观”……^①但事实上自然还不止这一些人生观，我们还可以再举出：“出洋留学的人生观”，“投机主义的人生观”，“香槟跳舞场的人生观”，“美金英镑的人生观”……这样地列举下去实在是举不完的。这许多人生观有些是建筑在封建社会的意识形态上的，有些却是资本主义的产物，但在半殖民地的中国社会中间可以“万花撩乱”地同时出现；这许多人生观自然又是反映了各种不同的阶层的人的生活的，但对于出身在小所有者的环境中的我们，却多少都可以有点影响。譬如说，虽然我们不会相信“靠天吃饭的人生观”，但是“人穷则呼天”——在我们对于一切都感到毫无办法的时候，说不定我们会一时觉得，也许暗中真有个命运之神在左右我们。为了不至于受现实社会中的各种错误的人生观的诱惑，我们不能不对于这各种人生观有明确的认识。

^① 《科学与人生观》，第7页。



但是既然有这许多形形色色的人生观,而且我们连列举出它们的名目来都不可能,我们怎么能一一地分析它们,来作正确的认识呢?——然而我们还是方法研究的。我们要从最高的综合下手,要根据这许多种的人生观的基本的特征,把它们综合在几个范畴中间来作总的研究。

冯友兰教授写过一本著作,叫做《天人损益之比较研究》(一名《天人损益论》),所谓“天人损益”是什么东西呢?原来这就是冯教授在比较研究东方和西方的哲学史上的各种人生哲学时看出来的各种人生观的基本特征。他自己解释道:“理想化天然境界者,谓不好起于人为,欲好须先去掉人为,其目的在损。理想化人为境界者,谓天然界本来不好,欲好须先征服天然,其目的在益。我书名所标“天”、“人”、“损”、“益”,其意如此。”^①因此,他把各种人生哲学分成三派,第一是所谓“损道”的人生哲学。这一派的哲学以为人类要脱离一切苦痛和丑恶,一定要解除人为的一切事物,而回到自然中间去,因为只有在自然中间才能得到美和好。另一派是所谓“益道”的人生哲学,这是说,自然是不仁的、是苦痛的,现实的人为世界才是好的、幸福的;所以他们对于人为世界的态度是“益”,而不是“损”的。还有第三派,冯教授称之为“天人之调和中道”的人生哲学,这又是什么呢?我们可以用冯教授自己的话来说明:这一派是以为“天然人为,本来不相冲突。人为乃所以辅助天然,而非反对或破坏天然。现在之境界即是最好;现在活动,即是快乐。”^②

根据冯教授所定的这一种标准来把现代人的各种人生观分

^① 冯友兰:《一种人生观》,第42页。

^② 同上书,第43页。



类,是不是办得到呢?我们觉得是不大妥当的。虽然在现实社会中,也有许多人因为看到了“自然科学所造成的罪恶”,而觉得用人为的方法来改革生活是不可能的,以为只有退回到无思无虑的自然界中才能得到生活的幸福和和平。但是这种人生观的基本特征却并不是在于什么“天”和“人”、“损”和“益”上。我们倘若进一步地分析这种人生观,就可以看出,这一种人生观的本质是逃避现实。因为对现实不满,而想凭着个人的力量跳到一个理想的境界去,——这种看法是出发于观念论的哲学的。假如还有一个人,他也对现实不满,但他不愿意退到自然中去,却想用个人的力量创造一个乐园的乐园——这种主张也许可算是冯教授所说的“益道”的人生哲学了。但在我们看来,因为他对现实的改造,并不看准了客观一步步地着手,却在主观中空想着一个什么乐园,那么,这也还是一种观念论的哲学,和前一种回到自然的人生观在本质上是差不多的。

所以,在我们看来,决定每一种人生观的基本特征的,并不是“天”与“人”、“损”与“益”的问题,而是怎样处理主观与客观的问题。

我们在前面已经说明了人生是主观的能动性和客观的被动性的统一。正确的人生观就是能够很正确地指示我们怎样地把人生中的能动性和被动性配合起来;而一切错误的人生观不是夸大了能动性,抹煞被动性,就是夸大了被动性,抹煞能动性。

以为人可以在空想中建立生活的计划,而且达到他的计划;也不论他所计划的是回到自然中去,还是跳到理想天地中去,我们都可说他是过分夸大了人生的主动性,而忘记了人生至少还得有这样的一个被动性的限制,就是人不能不生活在现实的社会中间。——夸大主观就是观念论的倾向,所以一切在人生活活动中间



只看见主观的能动性,那样的主张,我们都可以称之为观念论的人生观。

唯物论的人生观当然是决不忽视人生中的被动性的,因为我们的一切活动都不得受自然的、社会的物质条件的限制。但若只看见了人生中的被动性,以为人生一点也没有积极的能动性,不能够在主观努力中间去影响、改变客观环境——那么,这就是机械的唯物论的主张,是各种机械的人生观产生的根源。

所以,分析了各种人生观的哲学基础之后,我们可以把它们归入这三个范畴中间,就是:观念论的人生观、机械论的人生观和唯物辩证法的人生观(新哲学的人生观)。

我们在上一章里已经大致说明了新旧哲学在处理人生观问题时不同的态度和方法,现在就该说明它们在现代人的的人生观中所表现出来的具体形态了。

我们应该知道,同样是观念论的或机械论的人生观,在不同的时代中,对于不同的阶层的人都有不同的具体形态。倘然我们从哲学史上把许多用玄秘的术语和奥妙的言辞装饰着的人生思想一一搬出来,对于我们,恐怕是很少有帮助的。我在这一章里只想举出几种在现代青年中间比较有影响的人生观,指出它们的哲学基础,并且在现实生活的基础上各予以简单的批评。在下面,我首先要举出一种“虚无主义的人生观”,这可算是最积极地强调了人的主观能力的;作为机械论的人生论的代表,我们举出一种定命论的人生观。在这两种极端的人生观以外,我们再举出享乐主义和厌世主义这两种人生观,这两种人生观和观念论、机械论都有点渊源,但它们表现在现代人的生活中时,前者常是观念论的,而后者却是机械论的。



二、虚无主义的人生观

倘若把人生中的主观力量无限地夸大,结果就不免要把客观的限制全部抹煞。有人说:“我们的一切行为只要凭我们的意志好了,譬如我要用右手拍一下桌子,我就马上举起手来,而且果然拍下去了。”他们把人类的一切行为都看成和拍桌子一样的简单,所以是用不到受任何客观的条件的限制的。

只要是他愿意做的,他就能够做到。抱这样的态度的人在生活中就根本不追问“是不是”、“对不对”、“应该不应该”的问题,他所认为值得考虑的问题只是:“这样做,对于自己是不是合适。”既然自我的意志成了生活中的标准,因此他们就可以无条件地否定了一切社会中的既成法规,甚至否定一切客观事物存在的价值,因为在他们看来,这些东西是束缚个人的自我发展的。他们不但否定了道德,以为人类行为根本没有标准;而且还把真理的存在也否定了。即使有道德和真理,他们也只是拿各个人的自我做中心的。

这样的人生观,把个人的地位抬得极高,把个人看成是脱离了历史和社会的独立的存在,因此我们可以称之为英雄主义。但从他们否定客观存在的一切事物这一点上说,我们可以用“虚无主义的人生观”这一个名称。

说到这里,我们不免想起尼采(Nietzsche)的超人哲学。尼采反对用低级的享乐来调剂人生的苦痛的主张(这就是下一节中要说的享乐主义的人生观),也反对对人生抱消极厌世的态度(这就是再下面要说的厌世主义的人生观),然而他也没有力量从现实的根基上来理解人生的活动,却空洞地提出了权力意志。他以为人生的最高法则就是每一个人努力发展自己的权力来压倒旁的人,所



谓宇宙真理只是为了强有力的人存在的。在尼采看来，什么宗教、道德、哲学、科学，在和个人的权力意志冲突的时候都是毫无意义的。他的人生理想就是创造“超人”，这所谓“超人”是在肉体和精神上都比一切人更强壮、更高贵的，是能在宇宙、历史和社会中间独往独来的。——从这种超人论里发展出来的人生观显然是染着浓厚的虚无主义色彩的。

虚无主义在俄国，19世纪沙皇的黑暗统治下面，是在青年中间非常普遍的。屠格涅夫在他的名著《父与子》中间用主人翁巴札洛夫给当时的虚无主义思想的青年画出了一个典型（虚无主义 Nihilist 这个字就是屠格涅夫首先创用的）。在中国，有一个作家给虚无主义作了一个解释道：“虚无主义以脱离一切的羁绊，获取意志之自由为出发点。凡所谓社会、国家、宗教、家庭所强加于个人身上的一切义务责任之负担，它都藉口于个人的自由对之一概否定。”他还引证了俄国虚无主义者中的一个，毕沙列夫(Pisareff)的话：“每个生物对于他自己乃是宇宙的中心，宇宙的意义。甚至对于一个最平庸的庶民，他的个人的苦乐与愿望也是比较他所未参加而且对于他的个性之命运毫无影响的宇宙革命重要得多。”^①这岂不是绝对的个人主义的说教么？人生就是“个人的自由”的发展，要用“个人的苦乐与愿望”来冲破“一切的羁绊”。

为什么在那个时代的俄国会产生虚无主义的思潮呢？我们可以再引用一段在1851年俄国的历史家格拉诺夫斯基(Granovsky)追悼柏林斯基(Belinsky)的话：“柏林斯基得以早死，是多么幸运的事！那般有力量的人都陷入在绝望里，对于他们周围的事情全然沉默，不作一声了。呵，怎样才能把这个愁苦的世界化为灰烬呵！到处

^① 巴金：《俄国社会运动史话》，第97—98页。



都听得见怨恨之声，然而力量在哪里？这生存的重担，我们实在把它担负不起了。”^①这段话很清楚地反映了那个时代俄国的知识分子的青年的苦闷。他们深感到现实的压迫，有无限热情要摧毁旧的时代，但是除了自己以外，却看不见旁的“力量”。——这一种情形正是培植虚无主义人生观的肥料。

把19世纪的俄国和现在的中国对比是很有意思的事。虽然那时俄国的客观环境的配置未必全同于我们的，但是那时的俄国青年的苦痛在有些点上和我们的是很相似的。虽然科学的社会理论在我们的青年中间已经比较普遍，但是阶层性的限制常使他们不能把自己溶化到群众中去，在人生观上也就发生了虚无主义倾向：漠视了客观条件的限制，一意夸大个人的力量，想用如火如荼的热情来点燃自己的生命。

在虚无主义人生观中间也多少有着积极的意义，那是我们不能否认的。虚无主义意味着对于传统的一切事物的反抗，不像因循主义者那样地抱着得过且过的人生态度，他们是积极地企图使自己的生命更加有意义一点的。他们并不用低级的享乐和廉价的逃世主义来逃避现实，却毫不顾虑地把自己和整个的现实社会对立起来；从这一个意义上，我们甚至可以说，在虚无主义中也多少染有着唯物论的色彩，而事实上确也是如此。然而虚无主义的人生观中的积极意义是有限度的。虚无主义只告诉我们要毫不留情地和这“愁苦的世界”作对，要把它“化成灰烬”，却不曾告诉我们怎样创设新世界。新世界是从这“愁苦的世界”中转化出来的，好也是从坏中间转化出来的，仅仅否定了坏的方面，否定了“愁苦的世界”，我们还是得不到新的好的事物的。虚无主义又告诉我

^① 用巴金译文，见《俄国社会运动史话》，第56页。



们要发挥自我的力量，却不曾告诉我们怎样适当地运用自我的力量。自我的力量不和历史的发展密切地配合起来，是不能得到任何效果的。——所以虚无主义者对于现实的认识虽然是唯物论的，但他们对于改革现实的力量的估计却还是观念论的；而且正因为这种观念论哲学的障碍，他们对于现实的认识还是不完全的，譬如只看见丑恶而看不见包含在丑恶内的光明，只看见个人力量而看不见历史。在虚无主义人生观中，观念论的要素是超过了唯物论的要素的。

接受了虚无主义人生观的人在人生实践中一定对许多事情不能很好地处理。我们读屠格涅夫的《父与子》，看到巴札洛夫对于父母那种冷淡的表示，总觉得太不近人情。然而那种态度正是从虚无主义人生观中产生出来的。在我们的社会中间，也处处演着父与子的冲突，有许多青年，因为憎恶旧的社会关系，便想断绝这一切的社会关系；但我们以为，我们既是生活在这社会中间，就不能脱离这些社会关系，我们倒是可以，而且应该尽量地利用这一切社会关系。想断绝各种家庭的、同事的、亲戚的这许多旧的社会关系而去过自己所愿意过的自由的生活，这和想脱离社会而建立理想的“新村”，是同样地出发于观念论的空想的。在恋爱关系上，虚无主义者常会表现出一种肉欲主义来，像阿志巴绥夫所描写的《山宁》，那种赤裸裸的性欲观是会教绅士们头痛的。自然我们并不以为山宁真是“禽兽不如”的人，因为他那种性欲观正是出发自对于绅士们的虚伪的“恋爱神圣论”的极端憎恶的，但是作为虚无主义者的他却没有力量建立新的恋爱道德来代替绅士的虚伪道德，便只能消极地发挥了“一杯水论”了。

而且从虚无主义的人生观中常会造成人生的悲剧。那是因为虚无主义是禁不起在社会实践中的试验的。虚无主义者以为生命



的意义就是尽量发挥个人的意志来毁灭现实的一切，但是个人意志的发挥究竟要受客观环境的限制，而现实的一切又决不像献给死人的冥屋那样的东西，可以用一把火在片刻间烧得干干净净。当实践使他们明白了这些事情之后，他们就失掉了他们本来所固执着的生命意义，于是许多虚无主义者起初是怀疑现实的一切，结果也要怀疑自己的存在，便不得不用一把刀来结束自己的生命了。

事实上，虚无主义者虽然强调个人的力量，但还是和悲观主义一脉相通的。这也不必细加说明，只看尼采的超人哲学原是受了叔本华(Schopenhauer)的悲观哲学的影响的。尼采以为，正如悲剧的艺术是最高艺术一样，悲剧的人生也是最高贵的人生。——一个以为权力意志是万能的哲学家却不能解除人生中的悲剧，这真是对于虚无主义人生观的一个讽刺。

中国目前，虽然也有抱着虚无主义倾向的青年，但究竟因为在半殖民地中的社会斗争的情形比了在19世纪的农奴制度的俄国，更要来得急激而显著，所以不能容许青年真正做像一个巴札洛夫了。——中国目前的社会中是产生不出那样彻底的虚无主义者的。他们在半途若不能更进一步抓到现实主义的人生观，便跌下来成为享乐主义和厌世主义的人生观的奴隶了。

三、享乐主义的人生观

“今朝有酒今朝醉”，这是享乐主义的人生观的最明显的表示。在历史生命快要结束，但在目前的片刻时间中间还可以寻求一点物质享受的上流阶层中间，这种人生观是最普遍的(就如前面举过的张家小姐)。然而在“下流社会”中间也有这种人生观的影响，譬



如在意识落后的工人和保守性的农人中,也有人把辛勤得来的一点工资换取片刻间的享乐,暂时忘记了现实的一切,仿佛他们一世的劳苦就为了这一忽儿的麻醉似的——这不也是享乐主义的人生观的表现么?虽然他们的现实生活使他们不可能永远继续这一种人生观。

享乐主义的人生观常是意味着在现实世界中找不到出路时的自我麻醉——他们因为不敢也不能向远处、向广大处眺望,便只能追求一点肉体的、个人的、直接的享乐了。没落的阶层不必说了,在进步的青年群中也有人向享乐主义的人生观投降了的。在时代的大变动的过程中,每个战士在生活中必然会遭受到重大的压迫和痛苦,于是不免就有一部分原来是小所有者的人向后退却了。他们故意回避了现实的生活,故意忘却了动摇矛盾的当前的世界,因为他们已经失掉正面对付生活和改革这世界的勇气了。他们感叹地说:那些都是太空洞也太伟大的事业,我们的渺小的生命还是在一杯酒、一支烟中能找到更多的意义。于是他们追求强烈的刺激,恶性的麻醉,使自己能和世界隔离得更远。

享乐主义和个人主义也是有联带关系的,因为享乐主义者只有力量顾及自己的生活。享乐主义和市侩的“今日主义”又是有联带关系的,因为享乐主义者主张,我们只要顾及今天的快活,更不必管到明天的悲哀。

从这里看来,享乐主义在其本质上是以观念论的哲学为基础的。医治享乐主义者,也只有用唯物论的现实主义这一味药:使他们和客观的现实碰面,把现实社会中的各种矛盾暴露给他们看,而且让他们知道,个人是逃不开社会的,个人的享乐是维持不到几分钟的。

但也有人,享乐主义是唯物论的,因为享乐主义看重肉体的



享受,而且把它看成唯一的真实。特别是反对唯物论的人更故意把唯物论看成饕餮、酗酒、纵欲、贪财……的同义语。——然而事实上,唯物论者,并不像这些人所想象那样,一定要放弃精神和理智上的活动,只是追逐肉体的片刻的享受。“衣食足而后知荣辱”,这固然可说是唯物论思想的萌芽,但倘若根据这一点就说,人生的意义只是追求衣食上的温饱和舒适,那却并不是唯物论的必然的结论,而只是机械的唯物论的思想。

我们已经说过,一种人生观在不同的时代原可有不同的表现。在古希腊,有一派在本质上是机械的唯物论的伊壁鸠鲁(Epicurus)哲学是拿享乐主义做他们的旗帜的;他们为了反抗观念论的柏拉图所主张的“超感觉的理想生活”,便大胆地主张人应该注重现世的生活,拿感觉上的快乐与否做人类道德的标准。伊壁鸠鲁哲学本是代表了当时刚兴起的民主主义的商人阶层的意识形态,而反抗贵族政治的,这种享乐主义中所含有的唯物论在当时不失为进步的倾向,而且也并没有发展到纵欲和贪婪的地步,譬如伊壁鸠鲁有句名言道:“我只要有面包和水,快乐已经不比上帝差多少了。”这种主张和世纪末的享乐主义是大大地不同的,因为它并不是叫人忘记现实,却是叫人不要追求空想中的幸福,而要追求感觉生活中的现实的幸福。自然,伊壁鸠鲁的享乐主义中的缺点也还是很多的,所以它立刻就被巨商,甚至贵族利用了去做他们的荒淫卑劣的生活的掩饰,但他们只是借用了伊壁鸠鲁的幌子,把他的唯物论的本质完全剥脱了。

在我们的社会中间,没落阶层用享乐主义来阻止自己展望悲惨的前途,从现实斗争中退出来的青年用享乐主义来暂时忘却现实的苦痛和生活的压迫——这些都是以逃避客观的现实为特征,哪里还有什么唯物论的气味呢?倘然说,虚无主义是积极地强调人



生中的主观能力来反抗客观,那么,享乐主义就是消极地强调主观能力来逃避客观。

有一些享乐主义者端着他们的酒杯说:只有酒才能给我愉快,其他一切都是空虚的。这种享乐主义显然是立足在很深的悲痛上面的,绝对不是积极的乐观主义。在我们的四周,我们可以看见有不少的青年,对于现实既感到绝望,对于改革现实的力量也感到怀疑,便逃到一种个人享乐的方式中去,或者是恋爱生活,或者是酒精的自杀,或者什么也不是,只是随时找点消遣和娱乐,来时时给自己一点刺激,使自己能够意识到,自己还是活着而并没有死掉。你假如责备他太糊涂,他便回答你:“人生反正这么一回事,要不糊涂又怎样呢?”你再告诉他:我们还有更重大的社会事业要做;他也会反问你:“人生顶多也只能活一百年,假如我们吃尽艰辛,去干什么事业,事业未成,人先死了,我们未必能看得到我们的成就。不如还是趁现在的时候享受一点,还能马上得到快乐的感觉。”对于这样的享乐主义者,我们要怎样地说服呢?我们怎样才能使他们重新走上积极的生活的道路呢?

然而享乐主义本身也是立不稳脚步的。它是从悲观中间产生的,其结果也会回到悲观里面去。这是因为享乐主义者虽然想要和现实脱离,但是事实上,一点个人的愉快究竟敌不过时代的袭击。所谓“借酒浇愁愁更愁”,正是因为时代所给我们的苦痛是现实的存在,绝对不会在一杯酒中间消失掉的。享乐主义只是一种逃避的手段。但事实上,我们若没有正面去处理一切生活问题的勇气,生活中的不论是大的还是小的烦恼都不会因为我们逃避而不跟着来的。

这个时代已不容许享乐主义的人生观存在了。



四、定命论的人生观

上面我们已经说明了两种人生观：不论是企图用主观能力来破坏客观一切，还是在主观的享乐中来忘记客观一切，它们都是逃不了观念论的哲学基础。在它们的相反的一面，便是机械的唯物论的人生观。我们在本书第一章已经说过：对于人生的解释中有一派人把人生看成完全是一架机械，只有被动性，而完全没有主动的能力；从这种对人生的看法中间自然就产生了机械论的人生观。

倘然观念论者把一切人生行为都看做是和用手拍桌子一样地简单，都可以随意地自由支配的；那么机械论者却以为：连用手拍桌子这样简单的事情，也是有着必然的根据，不能够由人的意志能力参加进去的。

假如你是在一个公司或是机关里做事，一天到晚奉迎上司，周旋同事，觉得生活很是乏味，便想把自己的生活重新整顿一下，把时间好好地支配一下，抽点空暇出来做点较有益的事；这时，一个机械论者就会对你说：“别瞎操心了，你的环境是这样，你有什么办法呢？”——这种人很看重环境，所以可算是唯物论者；但是他们把环境对于人的支配力量看得非常机械，所以就不免造成了定命论的人生观了。

再举一个例：在现实社会中间的小所有者的知识分子有着许多妨碍他进步的传统的根性，那都是应该，而且可以在一步步的实践中加以克服的。但是一个机械论者却绝对地否认了克服根性的可能性。克服的过程原来并不是很简单的事。我们看见，有许多青年不能认识这种过程的艰难，想一跃就洗净旧时代遗下的根性，结果当然是失败了。这时，他就会发生这样的念头：“我既然是在小所



有者的传统中生长起来的，是无论如何走不出这个圈子的了。”——定命论的人生观抬头起来了！

抱着定命论的人总是缺少对于生活的积极态度，他反正已经把生活的方针全部交给“环境”了，“环境”要他怎样，他就怎样。他也没有人生的理想，只是“随遇而安”。

在封建社会里面，身份的关系非常严密固定化。贵族的子子孙孙永远是贵族，士大夫的子子孙孙永远是士大夫，商人的子子孙孙永远是商人，农奴的子子孙孙永远是农奴……因此，在人的意识上就自然而然地要把这种阶层的分裂看得神圣化起来，以为一切都是命定的；一种超自然的力量把各个人的命运都安排妥当，人力是一点也不能违抗的。封建的势力仍然弥漫在半殖民地的中国社会中间，所以在封建社会的基础上产生的定命论的人生观在“老”的中国人中间也还是很占着优势。

受过科学洗礼的新青年对于超自然的命运说当然是不相信的，但是仅仅靠机械的科学观的力量并不能彻底克服定命论的人生观，恰恰相反，倒是把它重新培植起来了——那便是前面曾批评到的“历史的定命论”。

封建社会中的定命论既然是和超自然的命运的力量相结合着的，所以常在宗教的神秘的外衣下出现，这种人生观显然是形而上学的。机械论，因为不能够理解人类认识中的实践的作用，更不能理解在历史中间的人类的主观力量所能起的作用，所以从它里面发展出来的人生观也是形而上学的。抱着这种观点的人尽量强调环境的作用，但是他们把人的环境看成是死的，是不能加以变革的。在这样的理解中的环境是独立在人的力量以外的存在，人类除了服从它以外，一点旁的办法都没有。但我们的现实生活中的环境却并不是这样的。譬如大家庭的环境对于我们有着某种的束缚，那



是不待说的,但是我们决不以为除了顺应这环境做个孝子贤孙以外就没有旁的办法;虽然我们也并不以为我们能在观念论的意味下,纯主观地解除环境对我们的束缚。

一个真正能够对客观的现实有本质的、全面的认识的人决不会抱定命论的人生观;因为他一方面看到客观环境对自己的支配,另一方面也看到了逐步地打破这客观环境的可能。于是人生就充满了积极的、能动的意义,成为乐观向上的了。

而定命论的人生观却是消极的、被动的,而且也不免是悲观的。

许多观念论的哲学家反对唯物论的人生观。他们把唯物论的人生观看作是“自然主义”,说是倘然采用了这种人生观,那么,“人类的内部发展就从此停止,于是一切行为都归依自然而不归依意志。由是而人类最大努力的真正目标,就与一切精神生活同归于尽了。”^① 这个批评用来针对机械论的人生观是很对的,但是机械论却只是唯物论的一个变种罢了。

五、厌世主义的人生观

机械论既然把环境对于人的支配看得是命定的,不可打破的,那么人活着还有什么意义呢?我们不能够改变现实,也不能够创造将来,这样的可怜的生物,活着和死掉岂不是一样的么?——从这里,就产生了一种厌世主义的人生观。

绝对的厌世主义者显然是除了自杀以外没有旁的出路的,因为除了死掉之后,我们什么时候可以脱离现实环境对于我们的支

^① 倭鉴:《人生的意义和价值》,第30—31页。



配呢？特别是在现代的、充满着生活的苦难的社会中间，许多人因为痛恨于自己无力改革这社会，改革自己的生活，便更深地坠入厌世主义中间去了。

对于现实的不满，那是在虚无主义、享乐主义和厌世主义中所共有的。但是虚无主义者强调了个人的力量，想用热情来冲破这现实；享乐主义者已经失掉了这种勇气，只能寻求一点感觉上的快乐来设法忘掉现实；而厌世主义者的消极程度是更进一步了，他们只能用绝灭自我的办法来逃避现实。我们前面也指出过，虚无主义者的冲破现实的企图毕竟只是观念论的空想，在实践中证明了这是不可能的时候，他们不由得对于过去所轻视的环境力量惊诧起来了。这时他的思想上就会因为矛盾而感到非常苦闷，还是继续着过去的不顾一切的虚无主义的生活态度呢？还是投降了环境的力量做定命论的俘虏呢？这种思想矛盾的苦闷是使一个虚无主义者走向厌世主义去的原因——这证明他是在现实的面前败北了！

在 19 世纪，德国有个有名的厌世主义哲学家叔本华(Schopenhauer)，这是大家都知道的。叔本华的厌世哲学产生的时代背景是值得说的。在 18—19 世纪德国资产阶级的力量很是薄弱，绝对不能像法国的资产阶级那样，发动一个反封建贵族的革命。叔本华在 1820 年到柏林大学担任教授，那时在民主主义的立场上和梅特涅的反动政权斗争的只有学生群众，然而在这一年的 8 月，学生同盟被解散了，一切知识分子的出版结社的活动都被监视，大学里的自由主义教授也被取缔。在这样的黑暗恐怖的时代，德国的知识分子一方面蓄积着对于旧势力的不满意，一方面又看不见新的历史的创造者，对于打破现状的可能性完全失望——叔本华的厌世主义哲学正是产生在这个时期。

所以叔本华的厌世哲学同样也是出发于对现实的不满的，但



是叔本华是个观念论者，他以为宇宙的本体不是物质，却是一种“生活意志”；所以世间一切苦痛都是从这意志中间产生的，倘若断绝意志，便能够脱离这些苦痛，达到另一个完满的境界，正如佛教幻想一个西方极乐世界一样。但是对于那个境界，叔本华却不愿加以具体说明，因为那一境界原是不可见，也是不可想象的——这真是代表了在世纪末的知识分子逃避现实的最可怜的幻想了——他们在幻想中建立起来了“彼世界的幸福”。

但是现代的机械的科学观却把这一种幻想也打破了，所谓“彼世界的幸福”，在我们看来，显然是毫无意义的空想。因此，今日我们的社会环境，在某几点上，和叔本华所处的社会很是相同，也同样产生了一部分的知识分子的绝望悲观。但是我们在今日却不易看到叔本华型的厌世主义了，因为现代人的厌世主义大半是从机械论的定命论中出发的。这种机械论的定命论使现代人的厌世主义更加成为一片灰色的了。因为叔本华还可以用理想的彼世界来安慰自己，但这种安慰在现代已经很难生效力了。现实生活使许多人感到，只要生活一天，就不得不做一天的牛马，要不就做牛马，除非绝灭自己的生命——那就是自杀了。

但是真正采用自杀这一手段的彻底的厌世主义者，到底还是很少的。即使是叔本华，在乡间霍乱流行的时候，也还是要爱惜自己的生命，到柏林去避疫。现代有许多青年，虽然已经看不见生命的意义，对于整个生活都厌倦了，但也还是不能不对于这个世界有点留恋，用了各种方法来打发这“弃之可惜，食之无味”的生活，——抱着这种不彻底的厌世主义的人，在我们周围，我们是不难发现的吧？

厌世主义者打发他们的生活的方法倒也值得我们来分析一下。



一种方法是得过且过地敷衍岁月。他们也不想找寻什么刺激，也不想用什么手段来麻醉自己了。他们觉得，人既已注定了做牛马，就做做牛马吧。能做一天，就算一天。我们大概都读过鲁迅的一篇题目叫做《在酒楼上》的小说，那里面描写了一个不彻底的厌世主义的典型人物，他对于做一切事情都感不到兴趣了，但既然按照社会的习惯应该这样做，按照通常做人的道理也应该这样做，那么他也就应景地做一下算了。——这种生活态度可说是慢性的自杀。

但是还有一种厌世主义的很可怕的表现，我们给它杜撰一个名称，叫做“烈性的自杀”，但不真是用手枪对准自己的脑袋。有许多人，对于自己的生活已经绝望的时候，便想把他的仅有的生命力在最后一分钟里痛痛快快地发散一下，或者是痛痛快快地恋爱一场，或者是到战场上去痛痛快快地肉搏一下，甚至是痛痛快快地“革命”一下。他们在恋爱、战争、革命上……本没有什么大的企图，也只不过借此来打发掉这“无聊的生命”而已。

打发生命的办法，此外也许还有许多吧？但我们不能再继续写下去了。要说服这些厌世主义者并不是靠几句空洞的说教就能成功的；我们除非能够给他们找寻出人生的意义和价值究竟在哪里，否则，抱厌世主义的人生观的人不但不会减少，而且在惨酷的社会加在个人身上的苦痛一天天加重的时候，我们很有把握地相信，那样的人也一定会一天天地增多起来的。

观念论和机械论的人生观都无力帮助我们解决人生的意义和价值的问题，我们还是试用唯物辩证法的武器提出一种新的人生观来吧。



第四章 人生的意义和价值(上)

一、偶然性和必然性

在前面的几章里,我们首先对于人、人生、人生观的意义提出了我们的解释,并且说明了新哲学在处理人生观问题时所取的态度,接着又指出了各种错误的人生观的哲学基础——在这几章里面,正确的人生观是什么,这问题虽然还没有讨论到,但其实已经给我们看见了一个大概的轮廓了。现在我们可以更进一步讨论到人生的意义和价值。

首先我们要提出哲学上的两组范畴来讨论一下,这就是“必然性和偶然性”和“可能性和现实性”,这两组范畴原是宇宙论方法论中的基本范畴,而也是一切旧的哲学所不能给以圆满的解释的。对于这两组范畴的错误理解影响及于人生观的建立是很大的,所以我们不能不在新哲学(唯物辩证法)的立场上予以详细的说明,当然,主要地是要说明这两组范畴是怎样地表现在人生的活动中间,然后我们可以进而讨论人生问题中的中心问题的“意志自由问题”。

前面我们曾说过,生活在股票市场中的张家大少爷把人生一切都看做是偶然的,一个偶然的的机会可以使他破产,又一个偶然的的机会可以使他恢复过去的财产,所以在他看来,人生的进行都是听随偶然性的播弄,既不能预知,也不能做任何计划。



这种看法是不是对的呢？似乎我们也不能完全否认，人生中的确有许多偶然的的机会，往往一个不期而来的偶然会改变了我们的整个的生活。譬如一个穷孩子，虽想求学，却没有钱进学校；偶然一天遇见了一个富翁，这富翁的独养子新近害病死了，而这穷孩子的容貌身段和那死掉的孩子很相像，便被富翁收养了去，得到了求学的机会。——这故事我记得是在什么电影上看见的。试想想，容貌长得和另一人相像，那是何等偶然的事，但就是这偶然性改变了他一生的命运，而小时候和他做同伴的另一个穷孩子却始终拾破布、捡垃圾过日子。——我们应该怎样解释这种偶然性呢？

倘若人生真是完全受偶然性所支配，那么一个穷孩子要想受教育，除了等待有富翁肯发慈悲心给他求学机会以外，是一点办法也没有了。

偶然性的问题在哲学史上也是最令人困惑的问题之一。一切观念论的和形而上学的哲学不是把偶然性从必然性绝对地分离开来，使二者互相独立，就是把偶然性还原做必然性，把一切现象都看作是机械的、必然的。

把必然性和偶然性绝对分离开来的见解是这样的：他们以为必然性是合法则的，能用法则解释的便是必然，无法解释的便是偶然的。一种东西不是必然就是偶然，偶然和必然是丝毫也没有关联的。譬如旧道德家说：一个人，只要勤勤恳恳，就能发财。这是他们的最高的法则。勤恳之后，跟来发财，在他们看来是必然的。但是事实上，尽有人苦苦劳作一世，一个钱也没有，这样的事便不能容纳进他们的法则中了，他们只能说，“这是偶然的”。所以，这种说法其实只是逃避了对于偶然性的解释，用偶然性来掩饰自己对于某些现象的无知。——在人生中间处处都有偶然事件的发生，倘采用了这种“不了了之”的办法，那么对于人生现象是一点也不能说



明了。

和上面这一种见解在形式上是相反,而本质上其实是相同的另一种见解说:偶然性是根本不存在的,一切东西都具有绝对的必然性。老王偶然在马路旁边买了一张航空奖券,开出奖来,偏偏就发了二十五万的财;阿狗因为长得像一个富翁的死掉的儿子,被富翁收养了去——倘然说这些事情都是绝对的必然性,那么我们除非相信天上有命运之神的主宰。所以这一种见解和机械论的宿命论原是一脉相通的。我们看,城隍庙里的“星相家”们就是压根儿否认偶然性的人。在他们看来,不但房子失火、人口丧亡,甚至死了一条狗、一只鸡都是有着必然的命定的意义的;而且人生中每一件小事件对于整个人生都有决定的意义,譬如造房子时把门面偏了一点对于子子孙孙都可以有无穷的影响。不要笑这只是江湖术士的胡说,许多历史家也有着同样可笑的见解,他们有的说,假如克莱俄拍特拉(Cleopatra 古埃及的一个女皇)鼻子高一点,整个历史就要变一个状态了。这种说法其实正是承认了绝对的偶然性。若以为这女皇的鼻子的高低和社会生产力的发展对于历史同样有决定的意义,那么,正如恩格斯所批评的,这“并不是将偶然性提高到必然性的水准,却是使必然性降落至偶然性了”^①。根据这种理论,我们不论是对于历史还是对于人生都无从说明。所以简单地否定了偶然性,把偶然性還元到必然性——结果我们的人生还是不能不永远受着偶然性的播弄;因为假如人生中的每一偶然事件都有着必然性,这一切必然性我们如何能够觉察呢?只好说是天晓得了。

只有根据辩证法才能说明必然性和偶然性这两个范畴。

^① 恩格斯:《反杜林论》。



必然性和偶然性并不是两个静止的范畴，我们不能不从运动和发展中去观察它们，在运动和发展中它们互相渗透着，而且能够互相转化。

辩证法决不否认偶然性，而且认为必然性是不能够脱离偶然性而存在的。必然性是由事物发展的内在本质所规定的。譬如资本主义的没落，那是由资本主义社会的本质所必然规定的。偶然性只是必然性的发现形式，但也能补充必然性。——我们举一个实例来说明这意思。

我们可以用鲁迅先生的一生奋斗做个例子。鲁迅起先是在进化论的立场上反对国故，反对封建的腐朽传统，更进而反对“费厄泼赖”，反对自由主义，到1929年左右才接受了新的理论，站到新兴阶级的立场上面。这一种“转变”当然决不是偶然的，它的必然性的根据是在于这两方面：第一，当然是近20年中国社会的急激发展迫着他走这样的一条路的；第二，是鲁迅本身的永远战斗的不屈服、不妥协的精神也使他必然放弃了进化论的立场而走入新的阵营。但在鲁迅一生中也可看见许多偶然事件，譬如他在1925年在北平遇见陈源教授之流增加了他对于绅士学者的自由主义的反感；1927年又刚巧到“革命策源地”的广州，看到了新的恐怖和黑暗，感到了新的失望；1928年到上海又被创造社的作家们一“挤”，被逼着看了些科学的文艺论的书……这些事件，对于鲁迅的整个一生的发展，都可说是偶然的。也许有人要说，假如没有这些偶然，鲁迅会永远老死在残缺的进化论里了。但实际上鲁迅的进步原是必然性的，即使没有和创造社的论争，鲁迅也终于会发现过去自己的偏颇的吧？不过对于一件事情的促进或延迟，偶然性却多少有着作用；正是通过了这一切偶然性的事件，鲁迅才迅速地发挥出了“从旧的立场移向新的立场”这一个必然性。——从这个例子中我



们已能很明白地看出：偶然性并不是脱离必然性的，这两个范畴也不是绝对地对立的；恰恰相反，它们是一个贯串着一个的。

偶然性和必然性当然还是有差别的，我们并不像机械论那样糊里糊涂地把它们混同在一起，但也不能形而上学地把它们绝对分开；我们要认定：偶然性是必然性的契机，这种契机，在它作用增高起来的时候，也可以转化成为必然性。——下面，我们也举一个例来说明：

假定有一个在北平读书的学生，他一向是除了死读书以外什么也不管的，偶然在马路上看见了“友邦”军队的威武的行列，感到了愤慨。这一种偶然的愤慨就可能转化成救亡行动的必然性。自然，也有些人在一时愤慨之后就漠然无动于衷了。所以我们还不得不指出，一种偶然性，若要转化为必然性，还得具备其他一切必需的条件，像上举的那个学生大概还看了一点关于国难和救亡的书，也许他本来是出身在没落的中产家庭中的，这就更容易使他参加救亡运动的行列了。

承认了偶然性的存在并不就是否认因果性和规律性。事实上，一切事物的发展还是建筑在有规律的必然性上面的，而且甚至，偶然性也还是客观存在的现实性，还是有种种原因和条件的。我们决不以为偶然的事件是毫无原因和条件，脱离了现实而独立地出现的。

最后，我们还要指出：一方面必然性通过一切偶然性而发现，一方面必然性更能积极地克服偶然性。这也是很明显的。例如在勤恳的自学中可以得到成功，这是有必然性的。假如在自学中忽然生了一场大病，这种偶然的事情会不会把必然性完全打倒呢？并不。当然这个偶然性对于他的自学是有重大的影响的，但是一个真正刻苦自学的人决不会因为偶然的妨害而断绝了上进的意志。



所以我们并不抹煞偶然性的作用,但也不夸大它的作用,我们用不着害怕人生会被偶然性所播弄。人生的发展还是以必然性为基础,而偶然性只是必然性的发现形式。我们要把握每一个偶然性的机会来开辟必然性的道路。我们上面已经举了鲁迅一生的奋斗作为我们的模范了,但是在我们的现实生活中间,还存在着种种偶然性和必然性的发展的具体形态,我们不能不从实践上去充分把握到这两个范畴的具体的意义。

二、可能性和现实性

大概我们都经历过追求中幻灭的悲哀,就是想要得到什么东西而终于达不到目的的悲哀。任何人在生活中都不能不有某种幻想和希冀,而且自然希望能把在脑子里的幻想转变成为现实中的存在。但是在追求中间,理想常常被现实所压扁;所谓“画饼充饥”只是在无力促进现实性的产生时的解嘲的话罢了。

所谓现实性这一范畴当然决不是建筑在空想上面的,它一定是反映了客观的实在性,它是把客观实在的发展中的全面的内容都表现出来了。沙滩上建立不起摩天楼,空想上也建立不起现实性来。但是不论是在自然界还是社会中,而在人生中间也一样,永远是有新的事物产生的。人生更永远是在有意识地追求着新的事物。新的事物怎样地产生的呢?是怎样地从本来没有而变成现实的呢?

自然,从纯粹“没有”中间是产生不出任何东西来的。新的东西在未变成现实性以前其实已经预伏着一个不曾显现出来的可能性了——在这一节里我们就来讨论现实性和可能性这两个范畴。

我们还是从人生说起。有一些悲观的人以为,人生永远是在追求和幻灭中间,自己总是以为所憧憬的事物就在眼前,但实际上他



们是永远达不到他们所憧憬着的事物的，因此，人生永远是在苦痛的深渊中间。譬如为建立新社会而奋斗，却屡次失败的人就常会有这样的悲观的论调。现实社会制度的一切已指示给他们了新社会建立的可能性，但是怎样使这种可能性发展成为现实性呢？他们踌躇起来了，甚至以为是不可能的。不但在社会改革的大事业中会有这种情形，在小至于日常生活中的各种事项中间，因为觉得无力使可能性发展成现实性而感到绝望悲哀的人也是很多的吧？

像这一种看法可以说是把可能性和现实性绝对地分离开来了——可能性永远只是可能性，永远不能转化成现实性。但是还有一种对于这两个范畴的错误理解，那是把它们机械地看成同一的东西了。

照机械论的说法，一件事物既然已有存在的可能性，那么它“自然而然”地会转变成现实性的。好像一粒种子既然它里面已经有了产生出来一棵植物的可能性，那么你不必去管它，这棵植物就自然而然地会生长出来的，但实际上，你若不去浇水、加肥，恐怕这颗种子不免要死亡在泥土里，——产生植物的可能性根本被斩断了。这一种把可能性和现实性看成同一的东西（只要有了可能性，跟着就一定产生现实性，这岂不是把二者同一看待了么？）的机械论就是产生了宿命论和机会主义：反正要来的总是要来的，那么大家岂不是只要安坐下来等待好了么？

那么，我们对于可能性和现实性这两个范畴，究竟应该怎样地来说明呢？——一方面我们要克服把可能性和现实性绝对分开的观念论，另一方面也要克服把二者看成同一的机械论。

从可能性到现实性的转化是以现实的发展为根据，而并不是建立在空想上面，这已在前面说过了。但是我们要知道，并不是一切事物都能在发展中间充分实现它的本质中所包含着的一切可能



性的。从可能性向现实性的转化中间有一个决定的条件,那就是不能缺少人们的主观的能动作用。

事物存在的可能性倘已经有了,但这可能性并不已经是现实性,要使可能性变成现实性就要人们去努力,去奋斗。不然的话,可能性将永远只是可能性,正如一颗种子得不到浇水、施肥,就要枯死在泥土里面一样。

一个穷苦的商店学徒不放弃求学机会,企图能在自学中得到成功,这是有可能性的。但是假如他只是每天得便读一两页书,恐怕终于是不会成功的吧?他真想得到成功,就不能不努力,设法加入什么读书会,接近任何一个可以给他学业上的指导的人,并且尽量争取读书的时间……那么他的自学成功的可能性才能转变为现实性。

在说服一个人的时候,也很可看出可能性和现实性这两个范畴的转化的情形。要想使一个小工厂主人努力从事救国运动,并不是不可能的。这个小工厂主人因为私货的充斥,外国资本的排挤已经感到很大的威胁了,这里就显示了他参加救国运动的可能性。但若以为他自然而然地会参加救国运动的,那就错了,所以我们还是不能不用种种方法去说服他。说服正是我们的能动的活动,这种能动的活动保证了可能性向现实性的转化。

机械论把可能性和现实性看成是同一的东西,二者间即使有区别,也只是在于量上。他们以为新的东西原是以极微小的形态存在于旧的东西中间,这微小的东西本来我们看不见,后来慢慢地增大了,便变成新的东西。但实际上,我们知道,可能性和现实性的转化并不是这么一回事。鸡蛋有变成小鸡的可能性,但是鸡蛋里面并没有一个很小很小的鸡存在在里面。所以可能性和现实性之间并不只是有量的界限,而且有质的界限的。像上举例中的那个小工厂



主人,他转变成救国运动者的这一可能性向现实性的发展更显然是一个质的飞跃——机械论者把质的界限还原为量的界限,便很自然地发展成为宿命论,把在历史和人生中间的人类的能动力量全然无视了。

我们还要进一步分析一下可能性的范畴。事实上并不是一切的可能性都能转化成为现实性的。今天还是一个穷光蛋,想象明天就会成为百万的大富翁,这种空想哪里能够转化成为现实性呢?——即使你怎样地努力。能够转化成为现实性的只有在现实中间有着必然的基础的可能性。

所以我们有两种范畴的可能性:一种可以叫做抽象的可能性,另一种可以叫做实在的可能性。

倘若不顾到现实的环境,尽管“锲而不舍”地抱紧了一个“抽象的可能性”,结果在和现实碰面的时候,就不能不感到幻灭的悲哀了。许多人生的烦恼其实是因此而来的。有些诗人憎恶这个社会中的黑暗,以为靠了他的诗人的灵感就可以避开这个社会去过自由自在的生活,这显然只是一种抽象的可能性。反之,倒是想用集团的力量来推翻这个社会,重新建立一个万人幸福愉快的社会的理想是具有实在的可能性的。为什么呢?因为后一种可能性是从现实的矛盾的分析出发,有着客观的必然的基础的。

但是我们还要指出来,实在的可能性和抽象的可能性也并不是机械地对立的两个范畴,它们还是能够辩证地互相转化的。在现实社会中,一个小店员想靠自己的劳力挣起钱来进大学,这只能说是一种抽象的可能性,事实上是无论如何也办不到的。但是在社会环境整个变易了的时候,教育已不用洋钱和支票做大门了,那时候,小店员想进大学当然是不成问题的——这就是抽象的可能性转化成实在的可能性的例子。这种相互转化也还是由整个发展过



程和具体条件的变迁来决定的，并不是一切抽象可能性都能转化成实在的可能性。前面举过小工厂厂主变成救国运动的战士的可能的例子，有人也许要怀疑，认为那只是一种抽象的可能性，他们以为，民族资产者是根本没有可能变成爱国者的，但他们忘记了中国目前的客观形势的变动了，因为在帝国主义的进攻加剧，民族资本的整个破产这种客观形势之下，本来是抽象的可能性的也变做实在的可能性了。

仍旧用小工厂厂主的转变做例子再来继续研究一下。在目前的客观形势之下，这位厂主先生是不是只有变做民族战士的一个可能性呢？仔细分析一下，并不。横在他面前的还有一个可能性，那就是爽新去贩卖私盐，做一个小小的汉奸。这种可能性难道不是有着现实的基础的么？所以事物的发展不一定只有一个实在的可能性，可以有两个，甚至更多。

中国古代有个“歧路亡羊”的故事。说是杨子追赶一只走失的羊，赶到一个三叉路口，不知道应该向哪面追去好，掩面哭起来了。人家问他，他回答道：“歧路尚且亡羊，人生的道上正不知道有多少歧路呢！”这故事正可以用来说明人生的发展中常是有着几个可能的前途的。但是我们却不能站在歧路口，以一哭了之。靠了主观的努力和奋斗，我们可以在几个可能的前途中间拣选一个来大踏步地前进，正如那位厂主先生只要有决心，他便能逃开汉奸的命运去做一个光荣的民族斗士。

到这里，我们可以把这一节里的讨论做一个结束了。

可能性和现实性，正如偶然性和必然性一样，虽然是客观宇宙中间的总的范畴，但这些范畴的正确理解对于人生实践是具有重大的意义的。人生中的现实主义的战士一定要能够在实践中清楚地分辨出抽象的可能性和实在的可能性，再用主观的积极的努力



来促进每一个实在的可能性向现实性的转化,甚至他可以创造现实的条件来使得抽象的可能性也转化成实在的可能性。——只有这样,人生才不只是盲动,也不是消极的、被动的;恰恰相反,是有着正确的目的和方向,是积极的、能动的。甚至我们可以说:人生的意义在这里已经被我们发现大半了。

三、人类的自由

人生,在其基底上,是以内的发展的必然为根据的。偶然性是必然性的发展形式,而可能性到现实性的转化,也仍然是拿必然性做基础的。倘若否认了人生活动的必然性,那么每一个人都可以成为自由自在的神了。但是我们也不因为承认必然性而达到机械论的宿命论的见解,因为我们同时承认人类是有他的特有的自由的。

说到人类的自由,这实在是一两千年来哲学家所最纷争不绝的一个问题,但是对于我们,我们既已经说明了人是一种有着主观的能动性的社会动物,而现在又解决了偶然性和必然性、可能性和现实性的问题,那么,人类的自由这一问题也并不是怎样难以解决的了。

对于自由这一范畴,我们也应该分析一下:正如可能性有实在的和抽象的两种,自由也可分成抽象的自由(或者竟可称之为形而上的、神秘的自由)和实在的自由。倘若以为人类可以脱离一切自然的因果性和历史的必然性而绝对自由地活动,在这样的理解中的自由显然只是一种抽象的自由:想用人力来改变地球绕太阳的轨道,或是一个穷叫化子想一跃而成为大总统,这种自由是人类所没有法子具有的。我们所能够有的只是实在的自由。一个火车头在轨道上风驰云卷地走着,在道旁的乡下人看来,也许要以为这东



西是有着无限的自由吧？但实际上并不，火车行驶的自由是有限制的。第一，它一定要有轨道，它显然不能开驰到一个没有铺着轨道的村庄里面去；第二，它要有充足的煤和水……但是我们还是可以说，火车头是有着有限制的自由的。在现实的因果性的限制里面的自由是实在的自由。

也许有人要说：人生所有的自由倘像火车头所有的完全一样，这种自由有什么可贵呢？自然，譬喻究竟只是譬喻，社会的人和机械的火车头是不能相提并论的。这譬喻只是用来说明，人生的自由，也要受现实的因果性的限制，正如火车头的自由一样，我们不可能具有一种抽象的绝对自由。

恩格斯说：“自由不是在于想象中的对于自然法则的独立，而是在于认识这些法则，而能有计划地利用它们来达到一定的目的。”^①但是有一些哲学家却否认人生活活动有目的，他们以为，人没有目的，正如山没有目的、雨没有目的一样。当然我们不能夸大了目的性，造成含有宗教色彩的目的论的宇宙观和人生观。山自然不是为了给雅人游览而产生的，雨也不是为了给人灌溉便利而产生的；但是作为“社会的动物”的人却不能和这种自然物一概而论。固然人的产生也并不是注定了为什么目的的，但是在他的生活实践中，却的确可以在每一个活动之前预悬一个目的，这样的目的，决不是上帝给我们规定的，却是根据科学的预见而得到的。

我们并不是城隍庙里的星相家，不能够未卜先知地知道你哪一年交大运，哪一年要家破人亡；但是因为一切事情的发展都有着必然的因果性，所以我们可能根据今天的事物，预见它的未来的发展的动向。虽然我们不能算定你在哪一天死，但你终于要死的，这

^① 《反杜林论》，第127页。



是我们可以断定的。若你以为,人人都要死,这是常识,这种预知一点也不稀奇,那么我们可以举一个大的例子。我们虽然不能知道中华民族要在哪一年、在怎样的具体情形下复兴,但是在全民一致抗敌中,中华民族将得到新的生命,这却是我们可以预知的;正因此,我们就可以拿发动全民抗敌这一事作为我们的活动的目的了。

人类能够充分认识必然性,能够有科学的预见的能力,能够给自己的动作预定目标,所以人类的自由并不完全和山、和雨、和火车头一样。

为什么在必然性的认识和科学的预见中间能够产生自由呢?那是很明显的。既然宇宙的一切事物的运动发展都有必然性的法则,譬如水的流,好像是很自由的,但其实它也一定要依照了引力、摩擦、惯性等等法则而自由流动的,那么我们人类在彻底认识了必然性之后,就能有筑堤防水,开通运河,以至利用瀑布来发电力等等的自由。“呼风唤雨”那本是神话中的天神的自由,但在人类充分认识了自然的秘密之后,人工造雨,人工造风都是不难的事情。所以只有在认识了外物的必然性之后,人类才能不只是受这种必然性所播弄,反而能够想法支配这种必然性而发挥出来人类特有的自由。

在海上航行的船舶发觉了气象中的某一种变态的时候,便能预见到暴风雨的到来,于是他们就可以采用各种方法来逃避或是防御自然的灾难。但是在没有预见的能力的时候,显然这种自由是不可能有的,除了听凭自然界的惨酷的播弄以外一点办法也没有。人类正是靠了他所特有的这种自由而变成非常聪明,能够和自然界对抗,而且利用它。

海獭能够筑堤防水,鸟能够筑巢,蜜蜂也能自己建筑蜡窠,但它们这些行为和人类的建筑房屋的自由是不能相提并论的。因为



人类对于建筑术有科学的理解，所以他们能够在各种环境中筑各种形式的堤，造各种形式的房屋。在建筑上，人类有相当的自由（虽然他终于造不出一个“空中楼阁”来），但是海獭、鸟、蜜蜂却没有这种自由，因为它们子子孙孙所造的堤、巢和蜡窠是几乎没有一点不同的。

人类在自己的行动上也可以有支配的能力，正好像他们支配自然界一样。——这种支配自己的行动的自由同样也是建立在必然性的认识上面的。

在欧洲大战中间以及以后的一个时期，在战争中直接间接受到许多苦痛的人都对于人类的力量感到了无限的失望。战争仿佛是一个不可避免的恶运，我们并不曾有意去挑选这种苦痛，但这种苦痛却不管我们愿意不愿意，突然加到我们的身上了，我们哪里有什么自由呢？的确，战争的发生是有着必然性的，但是在认识了国际战争的本质和它的发生的必然性的时候，我们可能用各种方法去阻止它。譬如，现在在第二次大战又快爆发的时候，人们并不是束手待毙了，在国际间产生了种种的和平运动、保卫和平协会。有人说这只是空想的和平主义，但实际上并不是的，因为靠了国际间千万爱好和平的大众的力量，消灭帝国主义者的战争冒险和军火商人的军事投机并不是不可能的。但我们也决不过分夸大这种自由。有人想用“设坛祈祷和平”的方法来消灭战争，但这种方法因为并不是出发于对于战争的本质的理解，当然不能得到任何效果。

现在我们把我们的论题缩小一点，来看一下在个人的人生活活动中的自由。假如这里有一个人，他想将来做一个医生，那么他现在就可以去进一个医科学校（当然，他还得具备进医科学校的条件），这学校就可帮助他做成一个医生。在一个医科学校和一个音乐学校中挑选了前者，而终于达到他的目的，这岂不正是他的自



由？虽然这自由确是受了多方面的条件的限制的。

因为我们有科学的预见的能力，我们就可以在今天我们的一个活动中间，看出必然要跟着来的将来的一串结果；那么我们就能够决定今天应该怎样做法，同时也就是决定了我们的将来的命运。我们又可以预见到在人生中的几个可能的前途，而挑选一个前途努力走去；我们还可以根据现实的分析来决定我们的理想……在这里都表现了我们的自由。我们的自由不是抽象的，因为凭我们的努力，可以使这种可能性转化为现实性，可以在现实中达到理想的目的。做事而能够达到目的正表示我们有实在的自由。

“自由是对必然的认识”，这是我们对于“自由”这一范畴的基本的理解。不从必然的认识出发的自由是抽象的自由，是永远不能在现实中实现的自由。你不妨想象我们有从一个音乐学校里学成外科医生的自由，但这种自由既不能帮助我们达到目的，似乎也并没有什么可贵。我们宁愿守住我们所仅能有的有限制的自由，而充分地发挥它。对于那种抽象的自由论者，我们一方面要告诉他们，人类所能有的自由是受限制的；但同时还要告诉他们，这限制并不是从有史以来永不变更的。从前的人类想象他们有上天飞的自由，但在那时代，这只能算是抽象的自由；但是对于 20 世纪的我们这却是一个实在的自由。虽然对于现实社会中的一个穷叫化子，坐一下飞机的自由也还是不能有的；可是到了另一个新社会里，坐飞机的自由对于任何人一定都是不成问题的了。从这两个例子中，可以看到抽象的自由向实在的自由的转化——在这里我们又得到了一个对于“自由”这一范畴的很重要的理解。

既然自由是对于必然的认识，那么随着我们人类的认识的不断发展，自由当然也要不断地发展的。我们知道，有一些学者把人类看成是一种“自然的动物”，只从生理上来考察人生活活动。根据这



种看法,我们即使不把人类看成和自然物一样地毫无自由,也会认为:人类所有的自由是永古不变的。既然原始的人类和现代的人类在生理上并没有很大差别,我们似乎就可以得到这样的结论:原始的人类有那么多自由,现代的人类也还是有那么多自由。这种说法显然是不对的,因为事实向我们证明了,现代人类的自由比了原始人类的自由无疑地是大得多了。

古代的人类不能够充分认识自然界的“秘密”,完全被束缚在自然的必然性中间,风、雨、雷、电以及任何一个自然界的突变都能给他们的生活以威胁和阻碍,他们的自由的范围显然是很小的。但是随着生产活动的发展,科学知识的进步,人类对于自然的必然性有了较多的认识,对于自然界便逐渐有了较大的支配和利用的自由了。但是人类一方面受自然的必然性的限制,一方面还受社会关系的必然性的限制。古代人类没有上天飞的自由是由于前一种限制,而近代社会中的穷叫化子没有乘飞机的自由却是由于后一种限制。但人类在充分认识了社会关系的必然性之后,也可以在实践中打破这种必然性,正如他们打破自然的必然性一样。在那时候,人类自由的范围又扩大一层了。所以,我们可以说:自由并不是死的东西,而是不断地变更的,是在人类的社会的、历史的实践中间一天天地扩大,一天天地发展的。以为“人类的自由是不发展的”,这种错误理解的产生正是因为他们把人类的历史的、社会的实践忘记了。

在个人的发展途径中,自由的范围也是一天天地扩大的。初生的小孩当然说不上有什么自由,在生活实践中对于事物和人生逐渐有了本质的认识之后,人才能有较多的决定自己的“命运”的自由。每个人在少年时代对于前途常常有许多幻想,仿佛前途是一个无边的自由的广场,可以让自己任意去开发。这时所想的自由其实



是抽象的自由,并没有现实的根据。慢慢地,他就会对于自己的自由感到失望了。譬如要想升学,却因家庭经济关系而做不到;要想就职,又得不到一个合于自己理想的职业,除了听凭“命运”的支配以外,似乎是什么办法都没有了。但一个抱着现实主义的人生观的人这时就会觉悟到过去所想象的自由原是不可能存在的,他应该马上利用他目前所有的一切社会关系,根据他所处的现实环境重新建立起理想来。不能够升学,我们可以自学;不能找到合于理想的职业,就从现在所处的职业环境做起,在业余利用一切机会从事有意义的事情——这样,他就会觉得他的自由并不曾被社会关系的必然性所压制得死死的,恰恰相反,他倒可以在生活中创造更多的自由。

有一个生理学家在他的讨论人类的意志自由一书的结论中说:“整个的问题的结论,最好以古代的经文来表明之:‘你须知道真理,而真理必使你自由。’”^①我也借用这一句话来结束这节的讨论。——我的意思就是说:为了得到支配外物和自己的生活的自由,我们不能不深入地知道真理,所谓真理就是反映了事物发展的必然性的。在对于必然性的认识一天天地加深中间,我们的自由也一天天地扩大。

^① Herrick, Fatalism or Freedom, 第 66 页。



第五章 人生的意义和价值(下)

一、自我和不朽

我们有“英雄造时势”这一句老话,相信这句话的人就会把“自我”的力量抬高到一切之上,以为靠个人的力量能够创造历史和社会。这显然是一种英雄史观的夸大论。实际上,自我不能离开社会和历史而独立,是时刻要受后者的法则的支配的。我们又有一句话是:“时势造英雄”,过于相信这句话的人又会把自我的力量完全抹煞了:英雄尚且受时势的支配,区区小民有什么力量呢?现在为了要明白“英雄”和“时势”之间的真实的关系,我们对于自我不能不有一种新的估价。

自我的存在是无可疑的。在客观上,在某时期、某地方确有一个我存在;在主观上,我更能意识到自我的存在。“我在哪里呢?”这只是疯子的呓语。但自我却并不是孤立的存在,它是和整个的历史和社会甚至整个的宇宙界紧密地联系着而存在的,以为自我能脱离一切客观界的必然性的法则而独立地存在,那只是观念论的空想。

历史的发展法则是支配了自我的活动的。譬如生在现实社会中的人绝对做不成一个中世纪的骑士,即使你是一个堂吉诃德式的英雄。但是自我的活动对于历史的整个发展所产生的影响却也是不容忽视的。试想一个大工厂里,一切机器都依一定的法则而运



转着,在这里面的工人也都是依从着这整个法则而工作的。但这里并不曾完全绝灭了工人的自我。这工人可以更勤力地工作,使全部机器的活动也更活泼;倘若他忽然怠工了一会儿工夫,也不免要连累到全工厂里的工作的进行,——虽然他并不能因为自我的喜怒而改变全部机器进程。在历史中间个人的力量也正是处于同样的情形。

在一次革命行动中间,只要有一个人不能按照原定计划恰当地动作,整个行动都可能受到某些影响,那是很显然的事。在革命中间,领袖的决断力、预见力、规定策略和口号的才能,有着很大的意义也是不能否认的。当然我们并不夸大这种事实而造成英雄史观,因为每一个英雄都是作为历史的人物而出现的,在历史需要一个英雄的时候,即使没有这一个英雄也一定是有另外一个英雄出现的。假如没有拿破仑,一定有另一个人出来代替他;没有瓦特,也一定有另外一个出来做成了他的工作,整个的历史还是要同样的发展,虽然决不会是机械地在任何小节目上也完全一样。

因为历史毕竟还是人创造出来的,所以虽然历史依从着一种仿佛是独立在人的意识以外的法则而前进,但它的每一步发展都不能不从人的行动上表现出来。因此在历史中间,不论是一个英雄还是一个平凡的人都是负着历史的任务而活动的,最有能力的人当然能在历史上负担最重要的任务,他们就作为英雄而出现在历史的舞台上了,但我们不能忘记还有许多“无名英雄”对于历史也同样有着一部分的贡献。除了瓦特之外,在18、19世纪之间也还有许多无名的机械师同样为蒸汽机的发明而努力。这一切个人力量的总汇才构成整个历史的洪流。

正因为我们不否认个人的力量对于整个历史的作用,我们决不对自我的修养和锻炼。只有前述的虚无主义者在否定了一切



客观事物之后,往往连自我的存在也否定了。

所谓“个性的发展”,倘然不在观念论中去理解,也还是正确的。历史并不排斥自我,它容许各个人发展个性来尽更大的努力,这种努力并不是和历史的发展违抗,而是顺应,并且能加速历史的发展的。

但是历史的发展是无尽头的,而自我却是要死亡的——这又产生了人生的一个悲剧。

其实人是要死的,这并不是值得悲观的事。既生了就不能不死,生和死原是一个统一体。恩格斯非常精辟地说明了生死观,那大意是:作为“生的否定”的死原已包含在生的本身中间,倘若脱离了生的必然的结果(死),那么生命便是不可想象的了。所以他甚至说:“生就是意味着死。”^①照这样说来,那种假设了“灵魂不灭”的说法去安慰自己的行为显然是非常无聊的。想逃出生死界以外,达到“无生死”的“涅槃”境界的佛家其实也同样是没有什么看透生和死的本质。抱着现实主义的人生观的我们要肯定死,正如肯定生一样。

在科学的生命观相当普遍的现在,大概很少有人幻想长生不死的药或相信灵魂不死的宗教观了。使人苦恼的倒还不是肉体 and 灵魂要死朽的这一点,而是“人生的努力是不是‘及身而斩’的”这一个问题。假如人一死,他生前的一切努力都统统跟着死朽,那么人生岂不是太渺小、太无味了么?人生更何必要努力、要奋斗呢?

我们现在已经进而讨论到“不朽”的问题了。

中国的先圣先贤曾拿三不朽的说法来教训世人,说是一个人只要立了“功”,立了“德”,立了“言”,那么这人的臭皮囊虽然烂掉,他立的“功”、“德”、“言”是不朽的。这种不朽论确能安慰世人不少。

^① 《自然辩证法》,第185—186页。



但这种不朽论只使得人人都想做圣贤英雄。而且所谓“功”、“德”、“言”其实也并不是不朽的,孔子的学说也只是在封建社会中被尊崇了一千多年,到了现在,就其已不能像过去那样受尊崇来说,我们还能不说它是死朽了么?

于是有人修正这种不朽论。胡适之说:“小我是会消灭的,大我是永远不灭的”。这所谓“大我”其实就是社会。他以为社会是不朽的,而“小我”虽然要消灭,但小我的一切作为却都刻印在社会中间了,所以“小我”也能跟着“大我”的不朽也得到不朽^①。但是这种说法也还是只说出真理的一部分。社会明明是不断地发展的,旧的社会死朽了,新的社会生长了。上面说的孔子的学说的死朽就正是因为封建社会死朽了的原故。“小我”要死朽,“大我”也何尝不死朽。——所以我们不得不更进一步地说明我们的不朽观。

懂得辩证法的人都知道,宇宙的一切都是在发展的过程中,不但人要死朽,社会要死朽,连地球也要死朽,太阳系也要死朽。一切事物都是向着死走去的,形而上学的不朽的观念是和客观事物的发展法则违背的。

但是片面地抱住“不朽”的概念固然是形而上学的观点,而片面地拖住“一切皆朽灭”的概念却也还是形而上学的观点。辩证法要把“朽”和“不朽”的概念统一起来看,正如把生和死统一起来看一样。一切都要死朽,但死朽中间有新的事物成长起来了。这个太阳系死朽了,将有新的太阳系产生;人类死朽了,将有新的人类产生;宇宙永远是在死朽的过程中间,但同时也永远是在新生的过程中间。旧的事物死朽了,并不是意味着它变成了“无”,而是变成了新的事物。没有旧的事物,新的事物也不能产生起来。在这意义上,

^① 《胡适文存》,第一集卷四。



我们也未始不可说：旧的事物并不曾死朽，因为它是变成了新的事物了。

奴隶社会固然是已经死朽了，但是现在的社会正是从奴隶社会中发展出来的。倘没有奴隶社会，不但没有封建社会、资本主义社会，连未来的更高阶段的社会也不可能有吧？所以我们要从历史上去研究奴隶社会，而且在这意义上，可以承认奴隶社会是不朽的。

从这里，我们可以回到我们所讨论的“自我的不朽”的本题上来了。

现在倘有一个人在一棵极高的树顶上继续地住宿了几个月或者半年的时间，这大概很可以轰动一时了，而且也许到几十年几百年后还有人说起在一千九百几十年，有个某某人做过这样的事情。这也许可算是不朽了，但这种不朽显然是一点意义也没有的，不是我们所要追求的。

真正的不朽应该是对于历史的发展尽了他的最大的努力的。这样的努力决不是白花的，因为它推动了历史的发展，而且给后来的历史上的一切发展做了个基础。但我们并不是教人都去做历史上的英雄。像那在巴士底狱前流了血的人都是不朽的，因为靠了他们的牺牲才建立起来了近代资产阶级的民主的社会，虽然他们的名字早已被遗忘了。根据这种看法，我们对于孔子，也未始不可说他是不朽的，因为他在历史的发展中确是有他的功绩的，虽然这功绩只是历史的功绩，而不是应该保存在每一时代中间的。

所以我们的“不朽”观是在承认了一切皆朽之后而得到的。人生是要朽灭的，但正是在这朽灭中间包含着不朽。只要我们能够在认识了历史的发展动向之后，充分发挥出自我的努力来担负起历史的任务，推进它的发展，那么我们的自我已可说是不朽的了——



即使我们所做到的只是极微小的成就,即使我们的名字并不是不出现在后来的任何一本记载历史的书上面——因为我们的名字已经用光辉的颜色刻印在整个的人类历史的发展中间了。

二、悲观和乐观

我们的人生观的基础是建立在“人是一个能积极地创造自己的历史的生物”这一种理解上面的。人能够积极地克服偶然性,在必然性的道路上大踏步前进;人能够有意识地使一切可能性转化成必然性;人能够有达到他的目的的自由,而且在历史上一天天得到更大的自由。失败不能使我们悲观,死亡也不能使我们悲观,人生的渺小也不能使我们悲观,我们的人生观显然是乐观主义的。

这种乐观主义是建立在现实的基础上面的。人生只要能面对着现实,做一个历史车轮的推动者,那么这种乐观主义是无可动摇的。狄慈根(Ditzgen)说:“诚然世界是不稳定的、罪恶的、悲惨的。但这些都不过是偶然的表现,不过是世界的外形和边缘。它的永生,真、美和善是本质的,存在的和积极的。它的消极的,是黑暗,是来使光明更加明亮,所以它战胜黑暗而更光辉地照耀着。”^① 我们的乐观主义的人生观和这种乐观主义的世界观是一致的。

我们的乐观主义和前面说过的享乐主义是绝对不同的。因为享乐主义常常是意味着逃避现实,而我们的乐观主义却是从对于人生的意义、人生的价值的肯定中间得到的。

我们把乐观主义和悲观主义比较一下,便更可以看出我们的人生观的特点了。悲观主义者是否定人生的意义和价值的;他们把

^① 狄慈根:《辩证法的逻辑》(柯柏年译),第112页。



人生和整个宇宙比较，而感到自己的渺小；他们又把人生和无始无终的时间比较，而感到自己的短促。但我们以为人生的渺小和短促固然是不可否认的，但并不因此就要达到悲观的结论。因为人生虽是渺小，然而人能够支配并改变自然界，又能改变自己来适应环境，所以我们毫无理由要悲观，而应该积极地更加发挥出我们的能力来；人生虽是短促，但在短促的人生中正存在着不朽的价值，这已在前一节中说明。

没落阶层因为看到自己的时代的过去而对于人生前途感到悲观，但一个现实主义的斗士却能够清楚地认识到：旧时代退让给新时代是历史发展的必然法则，我们只应该努力去为促进这新时代的实现而斗争——在这种斗争中才可以实现我们的人生价值。

厨川白村在所著的《近代文学十讲》中间，曾举出近代人在生活中所感到的四种悲哀。他所说的，我们不能不认为是事实，但我们要来看一下，靠了我们的乐观主义，我们是不是能够冲破这一重重的悲哀。

厨川氏所指出的第一种近代人的悲哀是幻影消灭的悲哀。他以为在从前“浪漫的时代”，人类在空想中建立了许多乌托邦，但一到近代自然科学发达之后，这一切乌托邦都在现实生活中碰了壁，人类就领受到无穷的幻灭的悲哀。这种说法，在懂得空想的社会主义到科学的社会主义的发展历史的人看来，显然是错误的。从16世纪以后，因为对于现实的不满意，人类在空想中建立了各种各样的理想社会，甚至有人还召集了他的信徒，到一个荒岛或是未开垦的土地上去实施他们的社会理想，结果的确都是失败了。然而人类的前途却并不因为他们的失败而完全失望，恰恰相反，后来的科学理论的发达帮助了人去分析现实，于是人类就从现实中建立新的“乌托邦”了。科学的社会主义从生产力和生产关系的矛盾中说明



旧社会的必然崩溃和新社会建立的可能,它消除了人类过去的幻想,却带给了人类在现实基础上的乐观主义。我们对于社会理想的解释也同样可以用来解释人生产理想。厨川氏拿佛罗贝尔小说中的主角爱玛来做幻影消灭的悲哀的例子。爱玛幼年时所读的爱情小说和骑士小说使她对于爱情和生活建立了许多奇妙的幻想,但结果她嫁了个乡村中行医的医生,过着乡村中最单调的生活,接触到的也只是些最平凡的可怜的人。这部小说(《马丹波华荔》)我们大概都曾读过,我们不免要同情这个幻想过高,而不能在现实中间发现人生的价值的女人;但是真正抱着现实主义的人生观的我们却不会再感染到这种悲哀的了,因为我们不让抽象的可能性迷惑我们,我们的一切理想都是从现实生活中建立起来的,因此我们可以保证我们能抱着这理想达到目的。但是我们也不能不给自己一个警告,因为出身在小有产阶层的知识分子中的我们常会对于一切事物预存过高的幻想,把可能性向现实性的转化估计得太容易,那么,我们就不能不谨防如厨川氏所说的“幻影消灭时的悲哀”!

第二种人生悲哀是“由怀疑倾向所产生的悲哀”。有人以为知识的发达增加人类的怀疑思想。譬如科学的发达动摇了宗教的信仰,而对于科学的信仰又在惨酷的现实中间动摇了(战争、失业、社会的不安仿佛都因科学的发达而更加强);以前人类在“人为万物之灵”的观念中也得到许多安慰,但进化论又使我们不得不相信人也不过是动物中的一种。此外,像对于道德、法律的信仰也都被推翻了,人生便浸在怀疑思想中间,不知何处可以容身,正像一片萍叶飘在汪洋大水中间一样。这种论调也是“似是而非”的。怀疑思想动摇了我们过去的错误的信仰,但我们并不因此就说;在怀疑了过去之后,就不能追求将来。怀疑本身并不是真理,客观真理的存在是不容怀疑的,人类是有能力去一步步更加接近真理的。——关



于真理的认识,本书将有专门的一节来讨论,这里不多说了。现在我们只要指出,怀疑并不能毒害我们的乐观主义,怀疑了过去所抱的错误的生理理想之后,我们还是可以根据现实的指示去建立进步的新的生理理想。

厨川氏所指出的第三种人生的悲哀也是很值得我们注意的,那是所谓“二重生活的悲哀”。他以为,这种悲哀的产生是由于近代人的个人主义倾向的发达。个人怀抱自己的理想,而黑暗的社会却处处给他障碍——是应该放弃自我的发展来顺应这社会呢?还是应该任凭自我的发达,在这社会中做一个曲高和寡的孤独者呢?这种悲哀的确是很深刻的。但在我们,却绝对不把自我的发展和社会的发展完全对立着来考察。我们不让社会的黑暗来压倒我们,但也决不想脱离这黑暗做一个超人,我们是有新的路可以走的——那就是,深入到社会的黑暗中间,充分地理解它,然后在现实的根基上一步步地改革它。所以二重生活的悲哀也并不能毒害我们。

厨川氏又以为,站在积极的个人主义立场上想打破环境,那就产生前述的二重生活的悲哀,但在消极的个人的见地上,又会把个人看得完全没有力量;那么,这正是本书前面所论及的从定命论中产生出来的厌世主义,但在懂得了个人对于自然界和历史的主观的力量的我们,这种厌世主义也是不难打破的罢?

从各种错误的人生观中都必然要得出悲观的结论:前述的定命论和厌世主义的人生观固然是悲观论的,而虚无主义和享乐主义的人生观中也何尝不是包含着悲观论的呢?只有现实主义的积极的人生观才保证了我们的乐观主义,但这乐观主义并不是天然生成的,而是在人类的历史实践和生活实践中间用主观的力量一步步地创造出来的。

但是又有人说:人类发展到现在已经到了尽头了,过度的发展



必然招致灭亡。主张这一种说法的人其实只是表明了他对于人类历史的发展的无知。自然,从整个宇宙的发展看来,将来的人类一定会跟着太阳的死灭而同归于尽。但太阳的死灭的日子,据推算还在15万兆年以后,而人类从脱离开猿猴的阶段,发展到现在才只经过150万年。所以我们只能说,现在的人类还是在年轻的时代,我们正不必因为顾到15万兆年以后的人类的命运而预存杞忧。到今日为止,人类的一切成功,还只是人类的历史的第一步,只是未来的更光明灿烂的文化的序幕。

过去的人类,究竟还是受着自然和历史的必然性所支配的,人类还没有得到真正的自由发展。但现在我们已经接近一个新的社会了,在这社会中“生产手段既转入社会掌握中,商品生产以及生产物对于生产者的统治,也便同时归于消灭”,过去支配着人生活活动的一切法则将反转过来受人的支配了。在这时候,人才是真正地“脱离了动物界”,而成为“自然界的自觉的、真正的主人翁”。所以现在人类正在开始着真正的人类历史,正在从“必然的王国”飞跃到“自由的王国”去^①。在现实社会中,人生固然有许多苦痛、烦恼,但这一切苦痛和烦恼都是实现“自由的王国”的代价。消极的悲观主义者只是自己放弃了人类的光辉的未来,放弃了人在历史中的积极的活动能力。

我们就拿这一种积极的乐观主义做我们讨论人生的意义和价值的结论。

^① 这里的引文都见《反杜林论》,第386—387页。



第六章 人生中的客观标准

一、人生中的“好”

作为人生观研究中的主要问题的，当然是人生的意义和价值的问题：人生是为了什么？人生是不是值得？——这些问题在上一章里已经有了结论了。但是我们还有一个问题，是人要怎样地生？人生行为有没有客观的标准？虽然这问题根据上一章的结论也多少可以答复了，但为了更展开我们的讨论起见，我们就不能不论及人生中的“好”和“真”的问题。

“好”、“坏”、“真”、“假”这都是我们常常说的字眼。人的行为应该是照着“好”的标准走的，人是应该跟着真理做事的，这是谁都不能否认的。但什么是“好”？什么是“真”？人类是不是能够得到“好”，得到“真”？却是不容易回答的了。我们先来讲“好”的标准。

首先我们要指出，人类并没有永久不变的“好”的标准。这一时代的人所认为“好”的，在另一时代就会被人认为是“不好”。在现实社会中尊重私有财产是“好”的，但在原始共产社会里，这种“好”的标准就绝对不适用，在那一切财产都归公有的时代，事实上也不曾得有人发生私有的观念。在原始共产社会里，社会集团中的一切人都是平等的，但到了奴隶社会，蓄养奴隶的行为反而是“好”的行为，而在资本主义社会里剥夺任何人的自由又被认为是“不好”的了，虽然在资本主义社会里，用剩余价值的方式剥削工农劳动者却



还是“好”的行为。——我们实在无法找到一件行为，在任何时代、任何场合都被认为是“好”的。战争固然是不好的，但殖民地国家为争取独立自由而进行战争，对于这种战争，难道可以说不好么？

所以我们不能不说，“好”的标准是随着时间和空间的不同而变化的。有人想用抽象的道德概念（像正义、良心、善）来做人类行为的“好”的标准，但实际上这些概念并没有具体的内容；脱离了现实的客观环境，这些概念是空无所有的东西。“好”的标准决不是被这种抽象概念所决定的，而是被社会生活所决定的。社会生活在每一时代都有不同的形态，所以我们的“好”的标准也不能不随时代而变迁。

我们说：“好”的标准是变迁的，但我们并不是无道德论者，并不是说：人类的行为不必受任何“好”的标准的约束。我们所否认的只是永恒的、绝对的“好”的标准。譬如在两性的关系上，一夫多妻制，一妻多夫制，甚至用贞操观念装饰起来的一夫一妻制都并不是绝对的“好”，虽然它们在某一时代都曾被人认为是“好”的。这是历史的事实，我们无从否认的。但就是这历史也同时说明了，在每一时代都有一个最适合于那时代的性行为的标准，所以在苏联的新社会里也还是有性道德的，虽然它和封建社会、资本主义社会里的性道德都不同。——我们无论是在什么社会、什么时代里面，在性行为以及其他一切行为中都不能凭生理的冲动做任意的活动，而不受任何社会规约的节制。

拥护旧道德的人，甚至反对旧道德的人都常常保有一种错误的观念，以为推翻了旧道德，结果人类的行为就会没有“好”“坏”的标准了。但事实上，人既然都是存在于社会的集团中间的，人的行为固然是为了发展自我，但同时他也一定要为了发展集团而努力。使自我和集团的相互关系适当地配置起来，使自我的发展和集团



的发展不至于抵触——在这里，就有了人类的道德标准，也就是人类行为的“好”“坏”的标准。

所以，法利赛人所夸说的道德其实并不是什么神秘的东西，并不是从天上飞来加到人身上的约束，也不是如康德(Kant)所说的，道德律是绝对理性的最高律，而是“人们自觉地或不自觉地，从自身阶级地位所处的实际条件中，就是说从他们的生产及物品交换的经济条件中，取得自己的道德观念。”^①但是旧社会中的统治阶层却把从自己的“阶级地位”和“经济条件”中所取得的道德观念夸大成了“俟诸百世而不惑，放诸四海而皆准”的绝对标准，仿佛只有他们所说的“好”才是真正的好，他们所说的“坏”便一定是绝对的坏。

在我们的社会中间，抱着绝对的“好”的标准来教训青年的人真不少，他们说：你应该孝顺父母，因为孝顺是一切道德的基本；又说：你应该“唾面自干”，要“被打了左颊之后，再把右颊也送过去”，因为谦顺是美德；又说：你应该服从，不能服从的就是乱臣贼子；他们又教女人回到家庭去，因为“好”的女人是只要生活在厨房和卧室里面的——左一个应该，右一个应该，好像青年要能做到好的行为就非得照他们所说的“应该”做的那样做去不可。

有些青年真的上了这种绝对的“好”的标准的当，于是人生就成了奄奄一息的可怜的存在。

但也反激出许多青年的虚无主义的道德观。他们回答这种法利赛人说：不要拿应该不应该来束缚我们吧，我愿意怎样做，我就怎样做；只有我愿意做的行为才是好的行为。我们对于这种虚无主义的道德观，根据我们前面提出的我们对于道德的看法，也不能不

^① 《反杜林论》，第96页。



表示反对。

我们在日常的行为中间，还是可以分得出什么是应该做的，什么是不应该做的。但我们是从现实生活中去分辨什么是好，什么是坏，而不是根据一个绝对的道德律。放弃了社会的更重大的事业，拿赚钱供养父母做人生最大的目标，这样的孝，并不能算是好的行为；但是亲子也是现实社会中的社会关系之一，做儿子的只顾自己的生活，全不管父母的死活，这也不能说是好的行为。所以“孝”固然不是绝对的道德标准，“不孝”也同样不是绝对的道德标准。只有在具体的情形下才能决定我们对于父母应采取的态度。譬如我们在从事某种社会工作时，不得不把一切家庭关系都抛弃了，那就没有理由责备我们不孝。

所以在一定的具体情形下面，我们还是可以说：你应该怎样做，你不应该怎样做；而且自然也可以批评，你这样做是好的，那样做是不好的。

我们现在正是生活在旧的时代和新的时代轮替的时候，旧的道德标准还是保存着，虽然已显出“左支右绌”的神情；而新的道德标准还不可能马上建立起来。怎样找寻一个好的标准来指导我们的行为，这问题，对于我们特别严重的。

我们知道，有些青年是太性急了，他想超越时代地去跟踪新的道德标准。在青年问题中几乎还占最重要地位的恋爱问题上，我们可以很明显地看到这种情形。现在我们只举一个“借债还钱”的小例子来说明一下，借债还钱，这的确是在私有财产社会里的带着绝对性的一个道德标准，私有财产社会过去之后，这种道德显然是没有存在的可能，而且那时也不会有什么借债的事情发生吧？因此，现在有些青年就在这种金钱的事情上漫不经心，借了债之后即使在有还债的可能时也觉得没有如数归还的必要。因为那样做了，就



显得自己是个市侩了。这样想法的人是忘记了他虽然抱着一个进步的理想,但他本身,其实还是生活在现实的社会——私有财产制度的社会——中间,我们不能够以生活在现在的社会关系中间的人,采用未来的社会中的道德标准。——当然,我举出这个例子并不是教大家“锱铢必较”,不过是说明我们不能不站在现实主义的立场上来估计道德——“好”的标准。

不脱离现实,不逃避现实,不超越现实,我们才能知道什么是人生中所应做的“好”的行为,所以一切“好”的行为都不能不建立在对于现实的正确理解上面。只有认识了现实之后,才能充分发挥出应付和改造现实的力量,只有这种力量能产生“好”的行为。最后我可以引用一句赫拉克里特士(Heraclitus)的话:“好不是拱手可得属于天赋的东西,乃是一种功业。好里面包含可征服的恶,可获得的胜利,可达到的努力。”两千多年前的这个伟大哲人的名言是值得我们仔细吟味的。

二、真理的认识

客观的实在世界是独立在人类的意识之外的,但人类能够在认识中间去接近客观世界。在人类的认识和客观的世界完全一致的时候,人类就可以算是把握到真理了。

只有认识了客观世界的真理之后,我们才能在人生的活动中充分发挥出积极的力量。

对于“真理”的问题,在哲学史上有各种各样的议论。有人说,客观世界的“本体”对于人类是“不可知”的。这种说法是根本否认了人类的认识达到客观的真理的可能。有人说,人类是一次就完全认识了宇宙的秘密的,照这种说法,那么真理就有着绝对性,我们



只要把过去人类所认为真理的接受下来，再用不着加以发展了。又有人说，真理是相对的，每个人只是为个人的便利而制作一种真理，真理根本没有客观性。——要详细说明这些错误的意见，并加以批评，不是这一本小书里所要做的工作，我们只能就我们的人生观的本题来说一下新哲学的真理观。

客观的世界是不断地发展的，人类的认识也是不断地发展的。要是说，人类的认识在一次中就反映了客观世界的全部真理，当然是不可能的。事实上，我们无论在自然科学或社会科学中都看见一切旧的理论不断地被推翻、被修正、被增补。这就证明了人类的认识是不断地发展的，但同时这也证明了人类是在不断地向客观真理接近，因为在理论的每一次的修正中，我们对于客观世界就认识得更清楚一点；所以决不能因此证明客观真理的不存在和人类没有认识客观真理的可能。

我们现在所有的知识当然都还不能算是绝对的客观真理，而只能算是相对真理。但我们决不以为人类只能有相对真理。因为在相对真理的发展中间，我们已经逐渐和客观的真实世界更加接近了。同时我们也决不能看不起现在的相对真理，因为只有在相对真理的积聚和提高中，我们才能得到绝对的真理。

我们要向着真理做积极的、不断的追求，而且肯定我们将来总可以得到绝对真理，在这里正表现了我们的向上的积极的人生态度。没落阶层就不能有这种积极的人生态度：在他们本来以为是绝对真理的认识被证明也只是相对真理的时候，他们就全然坠入失望的深渊中间，不敢再在真理之途上继续前进了，因为再进一步的真理必然证明了他们的时代的灭亡，和他们的地位的崩溃。失掉了真理的信任的人就不能用现实主义来评价和指导人生的行为，他们或者是说教着抽象的道德观念，或者是直接了当在人生



行为上放弃了一切标准，只靠个人的生理冲动和便宜来应付一切事件。在这里我们也可看到享乐主义、虚无主义以至厌世主义的根源。

但抱了新的人生观的人决不在“人能认识客观真理么？”这问题上悲观。我们要继续地向客观的世界进攻，把握宇宙、社会、人生发展的本质，使我们今日的相对真理发展成为绝对真理。

为了说明不在真理的指示下建立人生观是非常危险的事，我们不妨拿张东荪来做例子，他曾说：“不信宗教的人或信科学，或奉主义，而亦依然是自己骗自己。以为科学是最后真理，主义是最终实在，殊不知科学自身在那里变化，主义更不必说了。”所以，在他看来，客观真理是不存在的，宗教和科学同样只是“自己骗自己”。他接着便说：“同为自己骗自己，我们须问哪一种骗法是于人生有益：如果科学的骗法较宗教的骗法能使人们安渡这种多难多险的生活，则我们不妨即主张科学比宗教好些。万一各有功用而不相侔，我们即不必硬须毁弃其一而独保其他。我个人的态度便是属于后者。”^①张东荪公认自己的人生观不过是自己骗自己，而且向宗教投降！这是否认客观真理的人的必然的出路。

难道我们在宗教和科学之间竟不能看出哪一个是真理么？显然，宗教不曾对于客观的世界有任何正确说明，而科学虽然“自身在那里变化”，但它始终是在一步步地更加接近客观真理。受科学支配的人生观无论如何要比宗教的人生观更接近人生的真理一点。我们决定我们的人生观决不能用“哪一种骗法是与人生有益”这一个标准，而应该用客观真理的标准。

但凭什么可以保证人类的认识能够达到真理呢？回答是：实

^① 张东荪：《人生观 ABC》，第 80—81 页。



实践。“实践证明宗教是错误，证明科学之到达于真理。生产上的实践，证明自然科学的客观真理。劳动阶级革命斗争的实践，证明科学社会主义的客观真理。”^①我们在人生中的实践也证明了对于人生的各种解释中间，何者是谬误的，何者才是真理。

有些哲学家教我们发展自我的精神，追求绝对的自由，但实践证明这是办不到的。又有些哲学家教我们不要悬什么人生理想，因为一切理想都是空虚的，但实践却证明从现实中产生的理想是可以达到目的的。人生中的客观真理只有一个，实践能帮助我们把握到这个真理。

许多人在少年时代，在家庭和学校里面过着愉快的生活，便以为在社会和人生中，一切都是完美而幸福的。但是他一旦脱离了学校，和现实的社会接触到的时候，他不能不更正过去的理解了。现在他知道社会中原来布满了丑恶，人生的道路上也满是悲哀和失望的种子。这时，他对于人生的理解的确是更深了一层。但是他若停止在这一种理解上，便必然会走入悲观厌世的人生观中去了；我们不能不说，他还没有把握到人生的真理。只有再进一步的实践才能使他不但看到了人生的丑恶的一面，也看到人生的光明的一面；不但看到了人生的渺小和被动性，也看到人生可以在积极的活动中改变现实。——我们的人生正是在这样的一步一步的实践中才能发展我们的认识，使我们的认识一步步地接近真理。

实践是真理的试金石，而反过来，真理也正是我们的人生中的最高的客观标准。

^① 《辩证法唯物论教程》，第 24 页。



三、结 论

到这里,我们已经把人生观问题的各方面都大致地讨论到了。我们是在新哲学的指导下面,建立我们的人生观的,这一种人生观可以叫做现实主义的人生观。倘若要把本书中所触及的每一问题都充分地发挥起来,那么非要有更多三四倍的篇幅才够。我们的全部讨论最主要地是集中在这一点上的,就是:人生不只是被动性的,而且也有积极的能动性,虽然人生的能动性还是不能不顾及被动性的限制的。从这人生的能动性的把握中,我们的人生才是积极的、乐观的,而且是有前途的。

因为我们只是从哲学的观点上来讨论人生观问题,虽然我们在讨论中已经尽量地从现实生活中举出各种例子来说明了,但也许,我们的讨论还会使有些读者觉得太空洞。由于篇幅和全书系统的限制,我们不能够把我们讨论人生观的结论,更具体地说明它在各种实际问题(像恋爱问题、家庭问题……)上的应用;但我相信,我们若对于人生有了基本的、正确的认识之后,一切人生问题对于我们,都不会是难于应付的了。

观念论的哲学家都在脑子中建立他们的人生观,但我们的人生观却是从现实生活的熔炉中间锻炼出来的。能够指导我们的生活的显然不是前者,而是后者。同时,我们接受这一种现实主义人生观,也并不是把它看作几条空洞的法则而接受下来的。恰恰相反,我们要在实践中间去理解它、发挥它。因此,虽然在这本小书中不曾把人生问题中的一切都毫无遗漏、毫无缺陷地说到,而只是提出了一个基本认识罢了,但我希望这本书的读者都在生活实践中间来补充,并且发展(也许还要修正)这一个人生的基本认识。



生活在现阶段社会中的青年不能不遭逢到各种惨痛的经验，这种经验或者使他们过分激昂，或者使他们消极颓废；许多青年空想着改造社会，但是往往在一点小小的私人生活的事件上，就被打击得永远爬不起来。我们虽然不愿意像易卜生那样地做个人主义的说教，教人“在大海中翻了船时，第一要紧的是救出自己”；但是我们也不能不说，我们绝对不应该忘记了自己的存在，我们要坚强起我们自己来，然后才能担负更大的事情，我们在人生观的锻炼中间就可以培养起健全的人格，坚毅执著的“生之意志”和各种斗争中的最高的品德。——不要因为我用了“人格”、“意志”、“品德”这种抽象的说法而不满意，我的意思还是在这本书中反复说明的这一点：生活在这艰难的客观环境中间，背负着沉重的难以抛弃的旧传统的中国青年不能不加倍地提高主观的积极能力，来改造自己，改造客观环境。

我们知道，有一种只凭经验做事的人（这常常是所谓“世故”的人），他们自以为用不着人生观的指导。是的，假如我们的生活只是为了吃饭、睡觉、赚钱养儿子，那么的确我们用不着追求什么正确的人生观。但是为了使生活更充实，使人生有坚决的、向上的积极意义，单靠“世故人情”就办不到了。——假如以上我们的这些讨论还不是脱离实践的“哲学的”空谈，那么，我相信，我们所讨论得的结论是可以增加我们的生活的意义和勇气的。

谨以这本小小的书献给千万在自学中刻苦奋斗的青年，愿这本小书能帮助他们更积极地、更勇敢地生活！



哲 学 漫 谈



前 言

我的妹妹在一个中学校里读书，她要我跟她讲一点哲学上的基本常识。我答应了，每逢想到一点什么意思的时候，就随手写封信去。发表在这里的就是我的原信。因为是随手写的信，内容也许显得是太散漫一点，所以只能叫做“漫谈”；但因为看信的人是为了想得到一点哲学的基本常识，所以我不能不努力写得通俗明快，也多少有个系统。我想，随手写的信也许还有一个好处：就是可以不必受教科书式的限制；因此虽然本来只是写给一个人的，但对于更多的读者也不致于是毫无意味的吧。

——胡 绳



目 次

前 言	93
一、从《大学哲学》说起	95
二、“从一粒砂中看见宇宙”	100
三、我们怎样“转念头”	105
四、生活的态度和方法	110
五、反对迷信和偏见的斗争	115
六、改变这个世界	120
七、哲学内容的轮廓画	125
八、宇宙和社会的本体	130
九、物质为什么会运动发展	135
十、物质怎样地变动发展	140
十一、思想方法和行动方法	145
十二、知识也是发展的	149
十三、真理的追求	154



一、从《大学哲学》说起

——第一封信

妹妹：

你要我做你的哲学的老师，虽然我不能拒绝，但是我不敢说有绝对把握能把这工作做得“胜任愉快”。二千多年来人类思想的历史把哲学这个东西遮上了一重重的烟幕，弄得它变成了一个古怪奥妙的神殿；我们现在要讨论哲学，就不得不打开这些烟幕，一直撞进这神殿里面去。

我在学校里读哲学时，曾经写过一篇小文章，描写大学学校里研究哲学的情形，不知道你看到过没有？在那篇文章里面，我形容我所看到的哲学系的课堂：

“……三五个学生坐在顶前排，纸簿铅笔预备得整整齐齐。于是教授夹着大皮包上来了，于是乎开讲。讲的呢，不外是什么最高的绝对的‘善’啊，是‘唯物’和‘唯心’其实并没有什么分别啊，是‘肉眼’所见的物体其实并不存在啊……于是一大串人名：亚里士多德、休谟、康德、黑格尔……讲到玄妙得连教授自己也未必相信的时候，讲坛下十几只耳朵都张大了，——可惜耳朵是不会张大的，便把嘴跟眼睛一齐张大，似乎是来帮忙吸收这些‘理论’似的。——然而还是不大懂。不懂可不好意思问，可不是么：哲学的妙处就妙在不懂，既然做了哲学系学生，你好意思问么？”

“但是有一回有个学生问了，他不懂为什么明明看见一张桌



子，却偏说它并不存在。问题一发出，有人已经窃笑了。教授还是那副庄严样子，问大家意思怎样。有人说了，这理由很简单，倘然哲学同常识一样，那哲学就无需存在；因而正惟其常识说，有这桌子存在，哲学就偏要说它并不存在。显然这理由是充分到令人无话可说的，教授首肯，学生也都满意，只有那发问的学生暗暗惭愧于毕竟少读了几年书。……”

我的描写诚然是有点“谑画化”了，但是用这段话来讽刺那些有意把哲学弄得玄秘起来的先生们，并不能算是太过分的。

我又记得，有一次我和一个跟着教授们研究“佛教哲学”的同学闲谈。这位同学说：人类对于外界的物体是永远不能够认识的。我说未必，譬如从前我们只知道八大行星，但是后来我们知道了第九行星；本来我们所不认识的现在我们认识了。那位同学向我瞪了一瞪眼，说：“那是自然科学。”仿佛我提出了自然科学上的例证就是侮辱了神圣的哲学似的。

好了，倘若照这些先生们的说法，哲学和常识是势不两立的，和实证的自然科学又不相容，那么，我们还要研究哲学做什么用呢？

胃肠里空了，就有肚子饿的感觉；常识告诉我们，应该马上去吃饭。倘若这时候有位哲学家来说：“肚子饿不过是一种空虚的观念，而且饭也并不是客观存在的物体，只是人类感觉的综合罢了。”结果我们恐怕还是只能辜负哲学家的美意，而去服从常识的指示的。

我们谈哲学的时候，牵到了吃饭，不免要使哲学教授们冷笑了。但是假如哲学教授讲一点钟“叔本华哲学”也是为了可以向会计处去换五六块钱的话，他们似乎也没有理由禁止我们，在研究哲学之前，先追问一下：到底哲学和我们的吃饭问题——生活，有什



么关系？

我知道，你并不打算专门研究哲学，更未必立志于做一个哲学教授。因此，在我们看来的哲学和生活的关系就不能不和哲学教授们的方式不同，而且我们要研究的哲学也不能不和大学教授们所讲的那种脱离了常识和科学的哲学根本不同吧？

要把哲学说得和生活有密切关系，你也许以为是不可能的。自然科学和社会科学对于人类的生活有帮助，那是很明显的，但是哲学呢？——哲学和我们的生活的距离，在表面上看去，确乎是比较远一点的。这也就是许多人们以为哲学有神秘性的原因。

自然科学的研究对象是自然现象；从望远镜里可以看见天上的日月星辰，在化学馆里可以看见氢氧钾钠……。社会科学研究的对象是社会现象，也是我们在生活中间可以直接接触到的。但是一到哲学的园地里就糟了。无论我们翻开一本旧哲学的还是新哲学的书，我们讨论的题目总是：心和物啊，一元和多元啊，必然和偶然啊！……而这些东西却是我们拿不住，看不见，嗅不到的。“哲学真是空洞啊！”许多人都嚷起来了。

但是哲学尽管讨论的是最高的概念和最一般的法则，却并不能因此就证明哲学是空洞玄妙的。——我们先来看一看所谓最高的概念和最一般的法则究竟是什么。

譬如我们平常看见的人，这是张三，那是李四，这是赵得胜，那是黄阿虎，每个人都有他的特殊的形状神气，……但是一说到“人”，那么我们就把张三、李四、赵得胜、黄阿虎的各自的特点除外了，却把他们所共同有的特性综合起来，构成了一个“人”的概念。我们还有“动物”的概念，这比“人”的概念更高一级了，因为它把人、鱼、鸟、兽……这一切都包括在里面了。而哲学上所讨论的概念又是一切学科中的最高的概念，举个最易明白的例：譬如哲学上说



的“物”，固然并不等于一个桌子，一个星球或是一个社会，但是凡一切在客观上存在着的事物——不论它是自然界中的，还是社会的，不论是动物还是植物，是生物还是无生物——都包含在这“物”的概念中间。

哲学上的一切法则也是如此。自然科学上说：“气体的体积的大小和它所受到的压力成反比例”，这个法则应用的范围当然是很狭小的；社会科学上的剩余价值的法则也只是在解释资本主义的社会制度时用得到。但是哲学上的法则就不同了，譬如哲学上的运动的法则就不只是应用在气体、液体、固体的三态的变化上面，或只是应用在社会制度的变革上面，而是最广泛的、最一般的、对于一切事物都可以应用的。

有许多哲学教授说：哲学上的概念和法则，因为是最高的、最一般的，所以是用“肉眼”观察不到的，我们只有靠“纯理性”才能把握到它们。——完了，这样一来，这些概念和法则又跌进了神秘的坑里去了。

你相信这种话么？倘然这样说是对的，那么我们就可以说：并不是因为先有了张三、李四、赵得胜、黄阿虎才产生“人”的概念，“人”的概念是在哲学家的头脑里空洞地构成的。——这真是什么话啊！基督教的圣经上说：上帝照他自己的意思用泥土造出了人，他是先有了“人”的概念才造出具体的人的，难道哲学家是“上帝”么？

我们应该说：正像“人”的概念是综合了张三、李四……各个具体的不同的人而构成的一样，哲学上的一切概念和法则也是要从一切具体的、实在的事物中间构成的。概念和法则固然用“肉眼”看不到，但是假如没有能用“肉眼”看得到的一切具体事物，这种概念和法则也就不能存在了。



这样说来，我们还能说：“哲学上的概念和法则是空虚的”么？恰恰相反，它们的内容是最丰富的、最具体的。但在哲学教授们的头脑里的概念和法则却的确是很空洞的，因为那些是脱离了现实的基础的啊！

再举一个例：譬如“一二三四”这些数字也可以说是很空洞的，因为在实际上我们只能看见一块砖头、一根棒、一个人、一斤肉，而空空的“一”到哪里去找呢？但是除了有意玩玄虚的人以外，谁也不会以为“一加二等于三”这个公式是一个“观念的游戏”，因为这个公式原是综合了“一块砖头加两块砖头等于三块砖头”。“一斤肉加两斤肉等于三斤肉”这许多具体的事实，而后才得到的。

明白了这一点道理，我想，你再去翻翻哲学的书，看见了“物”和“人”，“偶然”和“必然”，这种种说法就不会再存害怕的心思了。因为这些东西，虽然是抽象的，却决不是脱离了现实的、没有具体内容的空想。哲学的玄秘性已经被我们打破了一大半了。

这封信已经写得很长了，但在这封信里还只是把大学教授们所盖在哲学身上的神秘的神幕拆穿了一下，旁的话留到以后再说吧。在这封信里提出的“哲学和生活有什么关系”的问题也还没有详细说明，以后我相信，一定还有机会说到的。现在，你不妨自己先想一想看。

1936年11月30日夜



二、“从一粒砂中看见宇宙”

——第二封信

真妹：

上次已经跟你谈过了哲学上的“概念”的意义了。现在我们再继续谈下去。

你总读过动物学的，我们就谈谈动物吧。在这世界上，正不知道有多少各奇各色的动物，在动物园里有的只是一小部分罢了。假如这许多动物都是各不相关的，那么我们要懂得它们，就非得把每一样动物都研究一下不可，这样恐怕动物学根本没有存在的可能了。但事实上不是这样。我们的动物学教科书并不教我们解剖每一样动物，它却把一切动物归属在几个概念中间（像哺乳动物、鱼类、两栖类……）来教给我们。一切科学之能够存在，甚至我们的思想之能够存在，其实都是离不开概念的。但是人们为什么能够把一切客观存在的事物归属在若干概念中间呢？在以前（19世纪以前）动物学家们虽也努力把一切动物分成各类各属，但他们不知道为什么这些自然生成的东西恰巧可以让我们整整齐齐地分出这许多类来。有些动物学家以为，这种分类只是为了我们人类的便利，仿佛我们愿意怎样分就可以怎样分似的。这种说法显然是不对的，倘若有人拿一条黄狗和一尾鳊鱼分成一类，叫做鱼狗类，那只是证明他的愚蠢罢了。又有人在没有办法的时候便说：这是上帝在创造世界的时候这样安排好了的。基督教的圣经上说，上帝在创世的第



五天在水里造了鱼，在空中造了鸟，第六天在地上造了牲畜、昆虫、野兽，因此一切动物就按照上帝所规定下的那种分类法一直繁殖下来了。这是多么荒唐的说法啊。你一定要奇怪，为什么自然科学家会有这种宗教的神秘观念呢？但这是不值得奇怪的：科学家在无能说明客观事物的时候，常常会自己跌进神秘的坑穴中去的。

但是自从达尔文(Darwin 1809—1882)提出了进化论之后，我们才知道这种种动物分类的概念并不是我们人为规定的，也不是天生的。原来这千奇百怪的动物界本来是从同一的起源来的。动物的分类并不是从我们的思想造成的，却是反映了动物界的历史发展的过程。动物分类也并不是不变的，鱼类发展到两栖类，两栖类发展到爬虫类，这一切类别都是互相联系着、互相转化的。

达尔文的学说，这里我们当然不能细说。他的学说不但在生物学上是一个大革命，就是对于整个人类的思想史，对于哲学史都有极大的贡献和影响。他的主要的贡献中的一点，就是他使我们知道一切生物并不是互相独立，各归各地发展的，恰恰相反，它们原来是在发展中间互相联系着的。一个号称“万物之灵”的人和一条在显微镜下才看得见的变形虫(Amoeba)似乎是没有关系的吧？但事实上后者却是前者的老祖宗。

我是和你谈哲学，为什么说到不相关的动物学上去了呢？

这是因为：正如动物学应该把动物界看成一个有机地联系着的整体一样，哲学也要把整个宇宙中所包含着的一切看成是有机地互相联系着的一个整体。这自然并不是我们故意这样地想象，而是因为宇宙中间虽然有着数不清、讲不明白的无穷的事物，但这一切事物并不是固定的、不发展的，也并不是各不相关地独立发展的，它们本来是互相联系，而且互相转化的。

自然我们可以把宇宙一切分别归纳到若干概念中去，正如我



们可以把动物分类成哺乳动物、鸟类、鱼类一样。但同时我们不能忘记整个宇宙还是一个统一的整体，一切都是在发展中间互相关联着的。

我们可以把宇宙譬喻做一只钟表。一只钟表中间有发条，有游丝，有长短针……但是你不能忘记这钟表中一切零碎机件是互相联系着组成一个有机的整体的，否则就不成其为钟表。

在一只钟表中，你可以把一只短针拆出来，它独立着的时候还是一只短针，虽然这时候，脱离了一切其他机件而独立的短针除了用来剔指甲以外，是一点用处也没有，其实已经不能称是一只短针了。在宇宙中间，任何东西却绝对没有法子离开万物而独立存在。

我的桌子上有一滴水，它很得意地坐在那里，似乎在说：“谁能管得着我？”但事实上只要现在的温度一变动，这滴水就要化成汽，或是结成冰。倘然把这滴水送到油里面，它固然还保存原状，但一到了盐里，对不起，它就不得不无穷地分裂，钻到盐的每一隙缝里去了。再说，这滴水能保持现在的状态，岂不还靠了太阳的光热和地心吸力么？这滴可怜的水滴之所以为水滴是和无限的事物联系着的，它是作为全宇宙的一部分而存在的。——脱离了这整个宇宙，一滴水滴的存在是不可思议的。

这个一滴水的故事告诉了我们什么呢？它告诉我们在研究每一个个别的、特殊的事物的时候，不能不把它和整个的宇宙联系起来；要懂得每一个个别的、特殊的事物的时候，就要先懂得作为一个整体的宇宙的总的发展法则。

从这个一滴水的故事里面，我们还不能知道宇宙万物究竟是怎样地互相联系的？所谓总的发展法则是怎样的？——这些问题我们现在还只能搁一下。但是我们不妨试从几个实例中间来想一下个别的事物和一般的发展法则的关系。



我们先从生物学上来举一个例。你大概听说过胎儿发育的很有趣的情形，胎儿在受孕两星期时（当然那时还谈不上是个胎儿）有着和鱼似的鳃，在继续成长中还有一个时期，生理的形式很像蛙，又一时期很像鸟，最后才显出哺乳动物的形式。这证明胎儿的发育不能和几千万年来生物发展的历史脱离。要懂得胎儿发育的历史就决不能把人作为孤立的存在物来考察，一定要先懂得生物界从单细胞发展到人的整个的发展法则。

从社会现象中我们也可看到同样的情形。为什么中国二千多年来尊孔读经，大家把那吃冷猪肉的老头子看重得了不得；而到了现在，尽管有人三令五申地下读经令，孔老夫子的威风好像总是抖不起来了。要懂得这个现象，我们非懂得整个社会的发展法则不可。孔子的学说原是反映了封建时代的社会关系，所以在这急剧转变的现实社会中间，它是无论如何维持不了它旧日的威风了。

自然，你还可以从你现实生活中找出许多实例来证明：要彻底理解一事实，不能不先把握到事物的一般的发展法则。在上举二例中，我只说到适用于生物界和社会的法则，但是我们还有通用于一切场合的最一般的法则。譬如说：“一切事物都是运动的，发展的”。倘不把握到这一法则，我们便会以为生物是从古以来就分成各种各类，永远没有变化；我们又以为社会中的一切现象也都是永远常存的——那么，对于胎儿的发育和读经的变迁都无法解释了。

上一封信里我告诉你，哲学是讨论最一般的法则的。为什么我们要讨论最一般的法则呢？你现在可以更明白了吧。而且在这一封信里面我还进一步地说明：我们之所以能有最一般的法则，还是因为宇宙的本身是一个有机的统一体，它本来是具有这样的法则的。要是宇宙是分散成许许多多各自独立的小片，各自紊乱地发展



着,那么最一般的法则也不可能存在,哲学的研究也是不可能的了。我在前面不是已经说过了么?假如动物界不是有机地构成一个统一体的,那么动物学的研究也是不可能的了。

但宇宙万物虽然是互相紧密地联系着的,却也是分成许多部分的。(所以我们才可以有把每一部分做研究对象的科学——像以生物为研究对象的生物学,以天体为研究对象的天文学,以社会为研究对象的社会学……)在每一个别的部分中间当然还是显现出宇宙整个的法则的。有一个诗人说过“在一粒砂中看见宇宙”这样的话。这话好像很难懂,其实是很明白的。这正是说:一粒砂也是宇宙的整体中的一部分,宇宙的一般的发展法则也显现在这一粒砂上面。这粒砂也许是从一块大岩石风化而落下的,以后当然还要经过无穷的发展的道路。那么,在这一粒砂中岂不就看出了整个宇宙的发展么?而且,要懂得一粒砂的究竟,也不能不先懂得宇宙发展的一般的法则吧?

我一会儿谈宇宙,一会儿谈一滴水、一粒砂,也许你会觉得太恍惚了。但我相信我并不是引你到神秘的路上去,而是在剖视给你看客观的事物。但请恕我没有用更明快的说法传达我的意思,以后我将努力写得更容易使你懂。这封信就到这里结束吧。

1937年1月5日



三、我们怎样“转念头”

——第三封信

妹妹：

现在你的学校里已经放假了。我想，你一定可以利用这两三星期的寒假多做一点要做的事，多读一点要读的书了。在学校里，你上着植物学、动物学、化学、物理、几何、历史、地理的功课，你的教师们只是把他们所知道的那一些知识“零拆碗菜”地送到你的面前，他们从来不曾把这些知识放在整个的联系中间来讲授，他们从来不曾告诉过你们藏在这一切个别的、零碎的事实后面的总的发展法则。所以有些人就嗟叹现在的学生只是在受“教材”，而并不是“受教育”。大概对于这样的教育，你也已经感到厌倦了吧？但是我写给你的信，却是把作为一个整体的宇宙做讨论的对象的，假如这讨论倒不致于使你厌倦的话，我要继续谈下去。

可是我的意思并不是说：一个人只要有了哲学的知识，其他像你在学校里所读的那许多便都是不值得学的。恰恰相反，我倒劝你不要根本瞧不起学校里所教的那些功课；即使教师们的一副“拍卖知识”的神气使人受不了，但是我们正不妨接受了他们所传授的那些知识来充实我们对于整个宇宙的认识。而且还可以更进一步把它们摆在我们的总的发展法则下面来予以评价。

我在前一封信中，已经根据自然现象和社会现象来说明“宇宙是有机地互相联系着的一个整体”这一点了，但是我们应该更进一



步地看一下，是不是整个宇宙间的现象界都已包括在自然和社会里面去了呢？细细一想，好像还漏掉很重要的一方面，那就是思维现象。

说起思维现象，那真是一个大大的秘密。自然现象和社会现象虽然是复杂，但是似乎究竟还是有着一一定法则的；至于思维是什么呢？说得容易懂些，思维就是“转念头”。我们转念头，真是无拘无束得很的。尽管我们的身体失掉了自由，被关在狭窄的囚室里面，但是我们的念头却可以野马样地奔跑，到处乱窜。对于这样的东西，我们也研究得出什么发展法则来么？

可是尽管我们的念头可以随便乱窜，但究竟还是有个范围。我们可以忽然想到一匹马、一条狗、一只狮子……但是我们究竟想不到一个根本不存在的东西；甚至我们可以想到一只“四不像”，但说是“四不像”，也还是头像马，身体像猪，爪子像猫，尾巴像鸡……人类甚至还能想象到上帝和神，但是，正如在两千四百年前的一个希腊哲学家说的：每个民族都是照自己的形状去描写神的，所以爱西阿比亚人以为神是黑身体平鼻的，而塞雷斯人却把神想象做是赤发青眼的。那么，可见得我们的思维到底也不真是毫不受约束的，因为它总是逃不过客观存在的事物的。

但是偏偏有些哲学家却说：思维不但不受客观事物的限制，反而是我们在思维中创造事物的，于是思维就成了神圣的、玄秘的东西了。旧的哲学家常常说：哲学研究的对象，就是人类的思维；而他们所说的思维却是脱离了一切真实存在的客观事物的，这样的思维恐怕是人类永远不能够有的吧？

上次的信里面，我说起了关于动物的分类的事，你已经看到，有些动物学家是把分类这样的事看作只是人类头脑里面想出来的玩意儿。但是在事实上，我们之所以能在头脑里面把动物界分成许



多类，还是因为在动物界的本身中含有着使我们这样地分类的可能。动物的分类不只是我们的思维，而且也是客观存在的事实；我们的思维不过是反映了客观存在的事实罢了。

不懂得客观的事实，我们能够说明我们的思维么？那显然是不能够的。但旧的哲学偏要这样做，他们给我们的思维定出了许多公式来，却不管客观的事实是否和这些公式配得上。这样地研究思维，是永远研究不出什么道理来的。

在你的代数或是几何教科书的一开始就告诉你几个“自明的公理”，那就是“用不着加以证明的公理”。譬如这样的公理：“假如A比B大，B又比C大，A就比C大”，“两点之间，直线最短”等等，等等；而全部代数学和几何学就拿这些“自明的公理”做基础。在你的教科书里面，你只看见一个公式变成另一个公式，一个法则化成另一个法则，好像是有个人在变戏法似的。你若不见这些公式和法则是怎样地和客观事实相联系着的，你也许以为这些玩意儿只是我们在思想中做的玄妙的游戏罢了，的确有许多哲学家和数学家也是这样地想的。但是事实上，这一切公式和法则都是拿客观的事物做根据的，连那所谓不用证明的“自明的公理”也还是在考察客观的事物中得到的。所以在我们更深入地知道了客观事物的时候，这样的公理也许会变成靠不住的，譬如“两点之间直线最短”，现在已经被相对论证明并不是绝对的公理，它在宇宙空间并不能到处适用。这并不是由于我们忽然发神经病，对于一向认为是“自明的公理”忽然不相信了，那只是由于我们的思维到底不能不屈服在客观的事实的面前的原故罢了。

没有客观存在的事物做对象，也就不可能有思维，这是很明显的。所以我们应该说：思维决不是纯主观的、超自然的。

而且我们还可以看一看思维本身究竟是什么东西。草木没有



思维能力,禽兽也没有思维能力;思维能力是只有人类才有的。是不是上天特别优待人类,特别给他这个能力,好像百货商店特别优待照顾生意最多的顾客,额外赠送他们一点什么“纪念品”那样的呢?显然不是这么一回事。人类有了思维能力,其实不值得骄傲,人类不过是在生物进化的历程中达到了最高的一层,除了得到一双能劳动的手以外,还有一个结构复杂的脑子,这脑子就给了他思维的能力。脑子本来只是自然的物质的状态的一种,物质发展到脑子那样的状态就有了思维现象,正如低级的物质只有重力、堕性那些现象一样。

宇宙间的形形色色的事物和同样也是物质的脑子互相作用便产生了人类的思维现象;那么,人类的思维也不过是物质活动的一种自然现象罢了。

不过,这里所说的自然现象是就它的最广义的用法来说的,广义的自然连社会也可包括在内;但狭义地说起来,自然是和社会相对的。那么,思维还不只是一种自然现象,而且也是一种社会现象。因为人类是生活在社会中间,所以他的思维也不得不跟着社会的发展而发展,受经济的条件的限制。

在前一封信中已经说明了整个宇宙是有机地联系在一个整体中间的,我们现在可以把这句话更充实起来了,我们应该说:整个的宇宙中的一切事物——连思维也包括在内——都是有机地联系在一个整体中间的。

思维的存在,正和草木的存在、天体的存在、社会的存在一样,都是整个宇宙中间的一个部分。我们在哲学上要研究思维现象,正像要研究社会现象和自然现象一样,但我们决不把思维现象脱离社会现象和自然现象来讨论。我们给思维找出来的法则绝不是和客观事物不发生关系,恰恰相反,我们要认定:客观事物的发展



法则反映到人类的头脑里面，才成为思维的法则。

懂得了这一点基本的道理，我们才不至于受那些把知识当做神秘的丸药出卖的先生的当了。

在结束这封信的时候，我要向你提出一个问题：根据前三封信，你能够回答出哲学是什么东西么？我想，你是能够的。

在第一封信中我说明哲学要研究最一般的概念和法则，但这些概念和法则并不是空洞的，而是有着实在的内容的。这所谓实在的内容是什么呢？第二、第三封信就给了回答：一方面是客观的自然现象和社会现象，一方面是主观的思维现象。要说明哲学是什么，就得从它的研究对象上说明，所以哲学就是拿自然、社会、思维这组成整个宇宙的三大现象领域做对象而研究它们的基本的发展法则的。

我希望，这三封信能使你对哲学有了个基本的理解。下一次我要开始从生活的各方面来谈哲学上的许多问题了。再会。

1937年2月1日



四、生活的态度和方法

——第四封信

真：

写信给你的今天是阴历的年初五。你在几天前已经到了学校，这几天想来你一定还是在照常上课。但是在这阴历的岁尾年头，你也一定看到许多事情了吧？你看见：母亲怎样为你筹到学费，怎样设法清理积帐；你也许还可看见：有些人怎样地享乐这个新年，另一些人又怎样地焦急着这年关的难过；从报纸上你还可以读到因为在年夜讨一角钱的债而闹出来了人命案子一类的事情……在这岁尾年头的几天里面，社会把它的复杂奇怪的全部现象都显露出来了。

我们每一个人都生活在这复杂的、奇怪的社会现象中间，我们每天都可以遇到各种各样的事情，我们不得不设法一件件的应付它们。在学校里时所遇见的人生的变动究竟还小，一个在社会里“混”的人就不能不天天防备突然而来的特殊的事变：或者自己的职业忽然在机关裁员的风潮下失掉了，或者政局的变动影响到了自己的事业，或者是任何一个不幸动摇了自己的生活。侥幸把一切事变都对付过去了，在一年的终了时把积帐都还清，和一家人团聚着吃一桌“年夜饭”，这样的人，在现实社会中便算是幸福的人了。

在这样的人看来，哲学有什么用呢？在前几次的信里，我已说明了哲学是什么。你知道，哲学是研究一切事物的最一般的运动法



则的；但是现在我们却不能不承认，人总是生活在各种特殊的事件中间的。那么，哲学对于我们的生活能够有什么用呢？

虽然我们已经再三说明了，哲学上的一般的概念和法则还是从各个特殊事件中抽出来的，甚至也是综合了穿衣、吃饭这许多琐细的事情的；但是我们还是可以怀疑：要能对付穿衣、吃饭这些事件，一定要懂得哲学么？

自然并不。许多人并不懂得哲学，他们还是可以舒舒服服吃“年夜饭”。但是我们应该注意到：即使这些人压根儿不知道哲学是怎么一回事，他们的生活只是处理许多琐细的、特殊的事情，但是他们其实在生活中已经养成一种对于一切事物的普遍的看法了——而这也正是他的哲学。

我这样地说法，不知道会不会使你觉得奇怪？你也许要问：照此说来，岂不是每一个人都有他自己的哲学么？

是的，差不多我们可以这样说：每一个人都有他自己的哲学，哲学原来是存在于各个人的生活中间的啊。我们都不能满足于对于各个个别事物的零碎的观察，我们在不自觉中养成了应付各种特殊事件的总的态度，而从这种态度中间就得到了应付一切事件的方法。

譬如一个 60 岁的老头子眼看着自己的孙儿一个个都“不学好”，做着自己所不能理解的“荒唐事情”，再看到市面的“不景气”，农村里的“谷贱伤农”、“米荒”等等事实，于是就发生了一种“一年不如一年”的感慨。过去的一切都是好的，现在是坏了，而将来还要更坏……现在的天气不及从前的好，现在的青年人也不及从前的好，甚至现在的犬守夜、鸡司晨似乎也不及从前那么尽责了，而一切的不好都是因为人心变坏了。试看，这位老伯伯岂不是从日常生活中遭逢到的一切事情中间抽出了事物的总的发展法则了么？从



这里就产生了他的生活的态度和方法。他也许要印发一万本“太上感应篇”，广劝世人行善，他也许要参加什么“金刚时轮法会”，祈祷上天降福给人类，改变他们的越来越坏的心，而且他自然要反对一切新的事情，因为那些只能使人心更坏。

对于生活的态度和方法正是哲学的基础。

但各个人的生活是各各不同的，他们的生活的态度和方法也就各各不同了。那位 60 岁的老伯伯因为是从旧时代的成见和传统中出身的，所以一切现实社会中的新的事物和新的行为都不能使他满意。但是一个青年人就会有相反的看法，他认为整个世界、整个社会是不断地发展的，他看见未来的光明的社会在向他招手；他又认为现实社会中的一切罪恶都是这个社会制度的赐予，不是什么“人心”决定的。于是他把他自己的生活也作为时代进展中的车轮了，这岂不又是另一种生活的态度和方法，因此，也产生了另一种的哲学。

从多种多样的生活中产生了多种多样的哲学；但真理只有一个，正确的哲学也应该只有一个。

我们在生活中间，常常因为社会关系的限制，因为生活经验的复杂多样，或是因为被社会的表面现象所蒙蔽，因此便不能把一切事物看得十分透澈；而生活的态度和方法便也不是正确的了。前面说的那位相信世界的一切都因人心的变坏而越变越坏的老伯伯，他的哲学显然是错误的。

正确的哲学却要更深入地、更周密地考察一切事物，要从复杂错综的事物中间看出它们之间的相互联系，看出它们的表面现象里面的本质，而且它要经过各种各样的实践而被证明是最正确的。

这样的哲学对于我们有什么用呢？虽然它不能变成钱币让我们买饭吃，但它至少可以帮助我们得到正确的生活态度和生活的



方法，而靠了这种生活的态度和方法的帮助，我们就可以更适当地应付一切生活中的特殊事件了。

一个不懂得会计学原理的人也会记帐、核算，但是倘然他学会了会计学原理，当然他可以得到更大的便利。同样的，一个不懂得哲学的人也能够生活，但懂得了哲学却可以生活得更合理。但是哲学和会计学也有不同的情形，就是学会会计学以后只是比以前更能把帐目记得清楚敏捷罢了，但是不会意识地追求正确哲学的人却会不知不觉地在生活中投降了错误的、有害的哲学！

但是我们毕竟也用不着把所谓正确的哲学看成是多么神圣的东西，因为它还是拿我们的日常生活做根源，否则它也没有资格来指导我们的生活。

我在给你的有一次信中说起有人主张：“倘然哲学同常识一样，哲学就无需存在。因而正惟其常识说，有这桌子存在，哲学却偏要说它并不存在。”这种人就是故意要把哲学远离开日常生活的经验，在空中去建造哲学的楼台的。

在日常生活的经验中有些本是正确的。譬如说，一切客观的事物——如桌子、椅子——都是独立地存在的；又如说，一切事物是在不断地变动的——这些都是在我们的生活中获得的朴素的经验。正确的哲学要采取这一类朴素的经验，加以提炼，加以系统化，而构成更高级的、更完备的哲学知识。在日常经验中，有时会误以为鬼神也是有着客观的存在的，正确的哲学便要坚决地反对；在日常经验中的发展变化的观念不能运用得很广泛，每每要把有些事物——如道德、国家——看作是在变动以外的，而正确的哲学却要始终一贯地把握着变动的观念。从这里我们就更明显地看出，正确的哲学虽然可以指导生活，但也仍旧是拿日常生活做根据的。

这一封信的结论就是：我们要从生活实践中间学习正确的哲



学,我们要把正确的哲学做我们的生活的指针。

试把你在岁尾年头看到的各种各样的人,分析一下他们的生活的态度和方法吧,你一定可以看出他们都是在不同的哲学支配下面的,虽然也许不是非常明显的。

哲学对于我们的生活的作用,这一封信里并没有讲完。我说:哲学至少可以帮助我们确定正确的生活的态度和方法,但我们还应该进一步知道哲学能帮助我们改变自然界,改变社会,改变生活。但这,让我们留到以后再说吧。

1937年2月15日



五、反对迷信和偏见的斗争

——第五封信

真：

在我的信里已经不只一次地提到日常生活的经验了，现在让我们来继续把它分析一下。

我们决不应该轻视日常生活的经验，但我们要常常提防不要受单纯的经验的欺骗，像前一封信中所举的“鬼神的存在”、“道德的不变”这些观念常是植根在许多人的经验中间的，而这种经验其实只是迷信和偏见的产物。

但迷信和偏见的产生也决不只是因为某些人的一味固执，不，这里还是有客观的原因的。在对于生理现象没有很明确的认识的时候，就自然会有“生和死只差一口气”的观念，以为一口气脱离了人的身体，这人就是死掉了，而那一口气却仍能独立地存在，便是所谓灵魂、精气、鬼神之类的东西了。对于一切事物的变动无法解释的时候，更不得不借了鬼神来，而把它们看作万物的支配者了。在社会的发展相当停滞，没有急剧的变动的时候，道德不变的观点也是很容易在日常经验中间生起根来的。并且统治阶层为了欺蒙、镇压老百姓，更常常故意利用那些偏见和迷信，来使后者失掉改革、斗争的情绪，这也是历史上屡见不鲜的事情。

假如你已经读过西洋史，那么，你一定知道，在欧洲的中世纪时，教会的势力是高出于一切之上的，它要人相信宇宙是以地为中



心的，上帝是宇宙的创造者……这一类的鬼话。然而在文艺复兴时代，从古代希腊传下来的和从东方输入的科学知识慢慢地抬头了，这时候，我们就可以看见在欧洲有一次反对迷信和偏见的激烈的斗争，这次斗争的主角是自然科学。

思想上的斗争和政治的斗争是一样地艰难的。最初发明地动说、主张太阳是宇宙中心的哥白尼在生前用了各种巧妙方法来掩饰自己的意见才免了受教会的迫害，而比他稍后几年的布鲁诺因为坚持科学的主张，却被教会活活地烧死！

然而自然科学终于一天天地发展起来，打破了教会遗留在人类思维中的迷信和偏见。自然科学虽然改正了人类的经验中许多错误观念，但许多科学知识也还是可以在日常生活中得到验证的。譬如“地是圆的”比“地是方的”的说法似乎是反而更难以理解，但是我想你一定知道，我们可以用各种实际事情证明前一说的正确。譬如在海边看远来的船总是先看见桅帆；再不然，一个人试去对准一个方向航行，结果终于能达到原来的地方，这种经验还不足以证明新的科学知识的准确么？

近一两百年来，自然科学是发展得何等迅速啊！现在，我们不论在物理学上、化学上、天文学上、生物学上、地质学上、生理学上……都有了很高的成就，就是你在中学教科书读到的一点，也决不是一千年前——甚至三百年前的人类所想象得到的。靠了这种实证的科学知识，社会中的偏见和迷信应该是全部肃清了吧？

然而并不。一方面，现在的社会关系阻碍了科学在民间的普遍流传，特别在中国社会里面，倒有绝大多数的人没有受教育的机会，哪里能得到科学知识呢？并且我们还得注意，在另一方面，现在的社会关系本身也促成了社会中迷信和偏见的扩展。这话似乎很奇怪，其实也很容易懂。你只想一想，现在一般农民的最大的苦恼



倒还不是由于不理解自然现象，而是由于不理解为什么谷子的价钱一会儿飞涨，一会儿暴跌，为什么在一切事情上吃亏的总是自己……因为无法解释这一切问题，农民们便不自觉地把社会关系看做是神圣的，由命运、由菩萨所支配的了。

要打破这一类的迷信和偏见不能不努力传布能解释现社会制度的社会科学，于是又一次的新的斗争起来了。这一次斗争的艰难决不下于前一次。在这一次斗争中恐怕有无数人受到比活活烧死的布鲁诺更惨酷得多的迫害吧？

自然科学能具体解释自然现象，社会科学能说明社会制度的结构和发展，那么哲学在反对迷信和偏见的斗争中间能有什么作用呢？——你一定会发生这样的疑问吧？这问题提得很好，我们应该来解释一下。

对于你的问题的答覆是这样的，科学虽在历史上已得到多次的胜利，但是它每次都不得不靠那说明宇宙间最一般的、最基本的原理和法则的哲学帮忙，否则的话，它不但不能彻底征服迷信和偏见，而且还会在不知不觉中，在某些问题上做了迷信和偏见的俘虏。

我们在自然科学中间已经看到了这样的危机了。虽然我在这里不可能详细说明近代自然科学的发展，但不妨拣一二最明显的事例来说一说。我们就拿对于物质的概念来做例子。照宗教的观点说起来，宇宙的万千事物都是上帝按照他心中的观念而创造出来的，因此实际存在的事物并不是真实的，真实的只有上帝的观念。但是自然科学却对一切物质做了精密的考察，发现一切物质原来都是很小很小的原子所构成，宇宙万象都是原子的变动，并无什么上帝在作怪。但是自然科学进一步又看出了原子是从更小的电子构成的，而电子呢，又是从更小的、不可以捉摸的、简直是无影无



踪的量子所构成的。这一下可糟了，自然科学懊丧地说，原来物质却是由不是物质的东西所构成的，于是他们也可以得到“实际存在的事物并不是真实的”这样的结论！再如，自然科学本来是很有把握地说明各项事物的真理的，但是自从相对论发生以后，忽然一切的真理似乎都从自然科学家的手指缝里溜掉了，于是他们便不得不说：真理并没有客观的确实性，一切都是主观的产物，那么连宗教，说不定也是有着部分的真理的了！——你看，在这里，岂不是自然科学在本身中产生出偏见和迷信来了么？

甚至在新社会科学家中也有人跌进了偏见中间的。像有人在解释社会的矛盾时应用了均衡论、调和论（关于这些说法，这里不详细说了，希望你用旁的书查看一下，即使查不到也不要紧，因为以后我还有机会说到它们），于是对于社会的改革和发展下了错误的结论——这也正是因为他们缺乏正确的哲学的原故。

本来，各种科学都是拿宇宙间某一特殊部分做研究对象的，而对于根本的、总的原理和法则还是要靠哲学来解决的。所以关于物质的总的概念，真理的相对性和绝对性，矛盾的生成和发展这些问题决不是某一特殊部门的科学所解决得了的。强要解决，结果，就会无形中投降了迷信和偏见了。

当然，并不是凡哲学都是在迷信和偏见以外的，有些派别的哲学本身就是迷信和偏见，像迫害自然科学的基督教也是有着它自己的哲学的。这种哲学不但不能指导自然科学，而且是非常害怕自然科学的。在这里我可以讲一段小故事。在17世纪时有一个有名的科学家叫做葛里略的，他和一个哲学家克勒曼尼尼同在勃笃亚大学讲学，据说葛里略有一次发现了木星的卫星之后，克勒曼尼尼就立誓以后永不再使用望远镜，因为，在他看来，葛里略的发现是和他的哲学不能相容的。这位顽固的哲学家一定使你觉得好笑了，



即使他不用望远镜，难道木星的卫星的客观存在，他能否认么？

正确的哲学决不抱这样的态度，他要帮助科学的发展，而且要接收科学中的一切新的成果。在某一特殊的部门中，某一种科学有它特殊的贡献，这是任何哲学家所不能、也不应该否认的。科学所缺乏的是对于宇宙的总的、根本的法则和原理的认识，这要由正确的哲学来供给，而正确的哲学也要利用科学中的一切成果来充实它的法则和原理。在这里，我们看到了正确的哲学和科学之间的关系。

所以文艺复兴时代，科学上各个部门的发展，最后就达到了一个和基督教哲学相对抗的新的哲学；而近代自然科学中的危机和新社会科学中的错误倾向也都要由最新的、最高级的哲学来加以克服和纠正，而这最高级的哲学正是建筑在近代自然科学和社会科学的发展上的。

说到这里，我们也可以知道，现在有些人主张有了科学、哲学就可取消这种主张实在是很错误的。取消哲学的主张本身就是一种迷信和偏见——过分信仰科学是迷信，不要哲学是偏见！

一切日常生活中的、宗教中的、科学中的偏见和迷信都将在新的哲学下面遇见最后的、最致命的打击。

这信写到这里，已经够长的了。这封信或者可以引起你对于哲学研究的更大的兴趣吧。因为不管你准备着专门研究哪一种的科学，哲学的基本认识都是必须具备的呢。

1937年2月28日



六、改变这个世界

——第六封信

真：

记得我在有一次信里面，说起有这样一些人，他们以为世界是一天天变坏了，原因是人心变坏。他们以为要改变世界就得从改变人心着手，因此他们提倡读经，恢复旧道德……这显然只是毫无结果的提倡。世界是在变的，这是不错的，但是世界为什么会变，现在的世界和过去的世界究竟有什么不同，——那些死抱着经书和道德教条的先生们其实是不知道的。

哲学家中也有许多人有着近于上述这一类人的主张，他们把人的心——观念看得很重要。他们不管现实的世界到底是怎样的，却在空虚的观念中间建筑起空洞的范畴和绝对的真理来，他们以为靠了这种观念中的产物就能改变世界了。但是他们的观念尽管是如何地巧妙，现实的世界却仍是按照自己的发展法则向前进行，全不理睬这些有学问的哲学家！

有些哲学家觉悟了，知道单靠观念中的空想是一点用处也没有的。哲学应该拿自然现象和社会现象做对象，研究它们的实在的情形，把握到它们的发展的法则。我们的哲学范畴是建立在现实上面的，真理也不是产生自我们的头脑中，却是产生自客观的现实中而反映到我们的头脑里面来的。

但是仅仅懂得了客观的现实的一切，有什么用处呢？有些人笑



哲学家是傻子，他们说：哲学家要发现一切事物中间的“秘密”，要把一切简单的事情“打破沙锅问到底”，但是即使你能把一切秘密揭穿了，有什么用处呢？譬如说，人类何必一定要知道宇宙的本源是什么呢？假如不知道，不也是一样可以生活么？再说，宇宙一切事物怎样地发展似乎也并不是非知道不可的，因为你知道了，它还是这样地发展，你不知道，它也照常发展……

这种说法对不对呢？

的确有许多哲学家是有这种看法的；他们把人类看得没有什么主观的积极力量，只能消极地观察客观的事实。假如哲学只是消极的观察，只是消极地接受客观的真理，那的确是没有什麼用处的。

但是正确的哲学却绝对不作如此想法。它认定人类在观察了客观的宇宙，认识了它的发展法则之后，还能参加到这法则中去，就是说，能用主观的力量来影响客观。这也就是说，人类在认识了这世界的“秘密”之后，还能积极地改变这个世界。

这道理原是很容易明白的。譬如我们懂得了人的一切生理现象，意义难道只在于认识么？并不。我们还可以进一步预防疾病，医治疾病，减少死亡率。这岂不是改造了我们的身体么？我们认识了气象，认识了风雨雷电的变动，我们甚至就可以改变自然界，把沙漠改造成平原的伟大工作已在苏联计划着实施，而人工造雨是已经有了相当成绩了。

你也许说，这些都是自然科学的成绩，哲学怎么能来居功呢？是的，我们并不否认自然科学的功绩，同样也不否认社会科学的；但是根据我在前一封信中所说的科学和哲学之间的关系，我们知道科学还是要受哲学的指导的。所以我们可以说，哲学不只是有打破偏见和迷信的力量，而且还能够积极地改变世界（包括人类的思



维、社会以及自然界)。我们凭什么能够这样说呢?这里我可以举出很明显的两点来说一下:

第一,哲学能够使我们有预知的能力。

预知的能力仿佛是很神秘的东西。你也许马上想起在城隍庙里摆着测字摊,张着“哲学家”招牌的张铁嘴、小诸葛之类的人。自然我所说的预知决不是这样的玩意儿,我们的预知是非常科学的,是根据了客观的事象的规律性而从已知的推测未知的。譬如在前一封信中我曾说起物质可以分析到原子、电子的事情,我们知道,在19世纪的末年,科学家们还以为原子是物质最小的元素,不能再加分割,而每一种原子都具有绝对的固定性,不能相互转化。但是当时的伟大的哲学家恩格斯却根据他对于物质的深刻的认识断言物质是可以无限地分割的,原子不是最小的、绝对固定的元素。果然,近四五十年来的自然科学的成绩证明这种预知是准确的。

哲学把握到宇宙间一切事物的规律性和相互联系,所以它能从这一部分看到另一部分;它又把握到事物的不断发展中的线索和法则,因此它也可以从今日的现象预知未来的动向。我们的思想,以及环绕我们的社会和自然界都在哲学面前显露出其一部分与全体,其现在和将来——因此,预见是完全可能的。

我们要改变世界本不是任凭我们爱怎样就可以怎样的,我们知道了它的发展的方向,我们才可以充分发挥出主观力量来。知道了物质可以无穷分割,我们便可以很有把握地向原子中间做深入的研究,于是才发现了电子、量子。至于在社会的领域中我们对于一个新的、更高阶段的社会预见能增强我们改变社会的决心和能力,那更是很明白的事。

第二,哲学供给我们以改变这世界的正确的方法。

我们的主观能力的活动决不是盲目的、任意的,一定要遵循一



定的方法。譬如我们要学游泳，决不是一跳下水，乱爬乱抓，就能成功的，游泳的方法记载在讲游泳的书里；而改变世界的方法，我们可以在哲学中间找到。所谓“方法”，当然不是天造地设的；正因为哲学能理解事物的本质，所以它才能得到改变一切事物的方法。

我们的思想要有方法，我们改造自然界和社会也得有方法。哲学提出了一个总的方法，它适用于客观的事物（社会和自然），同样也适用于反映客观事物的主观的思想，但是我们也并不能把哲学上的方法看成“万应灵药”。因为哲学的方法原是最具有普遍性的方法，假如把它们当做死板板的公式引用到各个特殊的场合上去，那就会显得这些方法都是抽象的并不能实用。但假如我们配合了具体的情势和特殊的环境来应用它们，那么它们就是在改革世界中的锐利的武器了。在民族解放运动中间有着许多战术和策略的问题，解决这种问题，我们是不能不靠哲学上的方法论的帮助的。

关于哲学的方法，我们以后还有许多机会要具体地讨论，现在还只能很简单地提一下。

总之，哲学虽然是理论，而且是比科学更加抽象的理论，但是它决不是和改革世界的实际行为相脱离的。我们的思想——只要不是胡思乱想——其实也是一种行动，因为思想也要接触到客观的事物，而再进一步便要表现到具体行为上改革和创造事物了。这种具体的行为叫做“实践”，正确的哲学能够指导人类的实践。

说到这里也许要引起你一个误会，你也许会根据我的话得到“人类是先有哲学的理论然后才有实践”这样的结论？不，这个结论是错误的。假如现在有一个人来问你：“人类是先有游泳学，然后才有游泳的吧？”你一定要觉得这人问得太傻了。很显然的，人类最初是多次地和水相接近，逐渐地熟悉了水性，然后才明确地知道了游泳的方法，人类是从游泳的实践中间学得游泳学的，而这游泳学却



又做了后代的人在游泳时候的指导。这岂不是很明显的事么？

同样的，正确的哲学理论是在近一百年来进步的人类的实践中间提炼出来的。人类在生产劳动中间努力把一切自然物质和自然力利用来给人类造福，人类又在社会实践中为暴露现实社会的弱点并为新社会的建立奋斗，正是靠了这种改革世界的勇敢的行为，人类才能深入到一切事物的内部，洞见它们的“秘密”，而造成了完整的、体系的新哲学理论。

现在这些理论固然都已经很明白地记载在书本上面了，但是我们也绝对不能以为读了几本哲学书，就算是懂得了哲学；只读了一本《游泳学》，难道就可算是学会游泳了么？我们要从生活实践中间学习理论，要接触社会中的各种人物、各种生产活动、各种社会变动和骚乱，亲身参加各种社会活动，然后我们才能到处活泼地运用从书本上学来的哲学的方法，才能在每一件具体的事情上面训练我们的预见的的能力，这样，这些理论对于我们才不只是抽象的公式，而是有着改变这世界的实践的意义了。

一个躲在书房里的人不可能把握到正确的哲学，这正是因为他脱离了实践的原故。我们的哲学不是在空想中改变世界，也不是消极地对世界旁观，而是在实践中积极地改变这世界——这个结论是每个学哲学的人不应该忽略的。

1937年3月13日深夜2时



七、哲学内容的轮廓画

——第七封信

真：

我已经写过六封信给你了，读过这六封信之后，你有什么意见呢？也许你要责备我说，你说得太散漫了。我不否认，我的信只不过是随随便便的谈天，但是假如你能够看出，在这些随随便便的谈天中间也有着一贯的线索，那便是我的最大的愉快了。你看，我在第一封信到第三封里是说明哲学的对象是什么，同时也就是告诉你：哲学是什么；第四封信讲了哲学和日常生活的关系；第五封信讲了哲学和科学的关系；第六封信又说改变世界是哲学的最大的责任——读了这三封信后，你对于为什么要学哲学，该不会再怀疑了吧？而且这三封信岂不是也告诉你学哲学的方法？要从日常生活中学习哲学，要拿科学（自然科学和社会科学）做基础来学习哲学，要在改变世界的实践中间学习哲学——这是这三封信中的“漫谈”的中心。

但是你不要误会我的意思，以为我们完全不必在书本中学习哲学。假如是这样，那么我谈哲学的信也是多余的了。你知道，假如一个人想学会烧菜，他非得到厨房里去不行；但是在他到厨房里去的时候或是以前，读两本“食谱”也还是有用的，因为“食谱”本身就是过去的人类在烧菜的实践中间产生的。但是我们不能承认一个只是熟读了一本哲学概论，甚至饱读了一屋子的书的人是哲学



家,正如我们不能承认熟读“食谱”的人就是好厨子一样。这样的“厨子”烧出来的菜不是太咸,就是太淡;而这样的“哲学家”碰到一切问题时一定是手足不知所措,满肚子的“理论”都拿不出来!

所以,你也不要以为在我这些信里以及在其他任何哲学书里所说的话都是“天经地义”,你应该独立地思考你所读到的话,应该在实践的生活各种具体的事情中间运用你所读到的各种法则;那么,你即使不是哲学家,但是哲学对于你决不是“奢侈品”,而是有力的武器了。

帮助你复习了一下以前的六封信后,现在,我要一步步地领你到哲学的园地里面去了。

首先,我要指出:哲学研究的中心问题究竟是什么?

你已经知道哲学研究的对象是自然现象、社会现象以及思维现象,但是哲学并不把这三种现象个别地去处理,而是在相互的关联中间研究它们的。因为,我们已经说过:“宇宙中的一切事物——连思维也包括在内——都是有机地联系成一个总体的”。现在,我们就应该进一步说明所谓“有机的联系”究竟是怎么一会事?

虽然我们可以把整个的宇宙分成三大现象领域,但是我们还可以把这三大现象领域归纳成两大类:一是主观的事物,二是客观的事物。“主观”和“客观”是什么意思呢?

我们可以说:“人在主观上总觉得太阳是面圆镜子,可是在客观上,太阳却实在是一个比地球还大得多的大圆球。”又可以说:“项羽很想做一个大英雄,做帝王,可是他的主观的企图被客观的事实打得粉碎,他终于在乌江岸上自杀了。”从这两句话里可以看出,所谓主观的事物就是人的感情、意志,以及思想、理智……这一切;而客观的事物呢?则是广泛的在主观以外的一切天上地下、自然界和社会中的事物。在哲学上,我们把客观的事物叫做“物”



(Matter)或是“存在”(being),把主观的事物总称为“心”(mind)或是“思维”(thinking)。但是我们要注意,主观和客观并不是用我们身上的一层皮肤分开来的,并不是在皮外的便是客观的事物,在皮内的便是主观的事物。譬如我们在皮肤上得到一种感觉,这感觉是属于主观的,可是皮肤却还是客观的存在;脑子是产生思想的总机关,思想是主观的,而脑子则是客观的存在。

那么你也许要问,主观的事物和客观的事物岂非并不是可以绝对地区分开的么?是的,它们之间还是有密切的关系的:没有感觉器官不能有感觉,没有脑子不能有思维;而且我们在第三封信里不是已经讨论过了,没有客观存在的事物做对象也就不可能有主观的思维。因此主观的事物是从客观的事物中间来的,不是思维决定存在,而是存在决定思维。但是有许多人却不这样想,有人相信有鬼,鬼就是躯体以外而独立的精灵;有人相信宇宙是神按照一定的计划和目的而创造的,那么就是先有主观的计划和目的,然后才有客观存在的宇宙。……更有许多哲学家用了各种歪曲的理由证明客观的存在其实不过是主观的幻想,根本就没有独立存在的事物;或是说客观存在的事物虽然确是有的,但却是被思维所创造的。所以哲学上的最根本的问题就是存在和思维的关系的问题。虽然常识已经使我们相信上述的那些传统的迷信和哲学家的歪曲理论是荒谬的,但是我们在哲学上不得不深入到存在中间去,研究存在的一般的特质。——这可说是“本体论”(Ontology)的问题,我们要深切地了解:宇宙的“本体”是存在呢还是思维,是物呢还是心?

我们单单知道了客观的存在是实在的,那是还不够的。我们一定还得知道它是怎样地存在的。譬如我们知道花是存在的有什么用呢?一定还得知道怎样地从种子变成树,再变成花,花又将怎样



地变成果实。哲学所要讨论的问题当然不只是一朵花的问题，而是要讨论宇宙间一切事物的普遍的发展法则。这种客观的发展法则反映到主观上来，就成为人类的思想和实践的方法。——这就是方法论(Methodology)的问题。

但是客观的事物是怎样地反映到主观上来的呢？譬如太阳是客观存在的一个庞大的天体，但在我们的主观的感觉中，它只是一面圆镜子，这种认识岂不是错误的么？人类究竟是怎样地得到客观事物的知识和真理呢？从感觉上以为太阳是面圆镜子，但是在两千年前已有人知道太阳是个巨大的火球，近代天文学的发达使我们对于太阳的知识一天天地更加丰富了。这就是人类认识的发展，研究认识法则的是认识论(Epistemology)。

本体论、方法论、认识论——这是哲学中的三大部门。

从以上对于三大部门的内容的简单的叙述中，我们已可以知道：它们并不是很严格地互相区别开来的，在它们中间是有着紧密的联系。在根本上，这三大部门都是讨论客观和主观的关系的。本体论告诉我们客观和主观的从属关系，同时宣示了作为宇宙本体的存在的特质；存在的发展法则就反映为主观的思维和实践的方法(方法论)；认识论是说明主观的认识的发展法则，也就是主观的认识如何透入到客观中间去的法则。

所以，哲学的内容虽然可以分成三部分，却依然还是一个整体。作为一个整体的哲学，也可以说，就是我们的世界观。世界观中间包含的问题不只是世界究竟是怎么样的东西，而且是世界是按照怎样的法则发展的，从此，我们就可以得到认识世界、改革世界的方法。

每个人，在活中间，常常会有意无意地想起人活着是为了什么的问题。人生是只凭主观想怎样就可以怎样的呢，还是应该受客



观的限制的呢？这是牵涉到哲学上的本体论的问题。我们在生活中有许多苦痛和烦恼，用怎样的方法改变我们的生活，改变这使我们发生苦痛的社会呢？这又是和方法论有关的问题。同时这又是认识论的问题，因为谁都想认识真理，真理才能使我们有勇气去进行生活的奋斗。我们对于生活的态度和生活的办法就是我们的人生观，而人生观也还是根据总的世界观（本体论、方法论、认识论）而来的。

这封信只是给你画出了一个哲学的内容的轮廓，在你刚开始学习哲学的时候，这个轮廓对于你多少是有点用处的吧？再会。

1937年3月26日



八、宇宙和社会的本体

——第八封信

真：

在上次信里，我大致地画出了一个哲学的轮廓，照理从这封信起，就该继续按照次序说明、充实这轮廓中的每一部分了。但是我不想很呆板地这样做，因为这样做就会使我的信成为一本哲学的读本了。你若想对哲学做较完全的研究，当然你还得读旁的许多书。我写这些信不过是想提起你学习哲学的兴趣，并且使你得到哲学的基本知识罢了，因此你尽可以把我的全部的信看成是一幅哲学的轮廓画。

从这封信起，我想对于哲学的各部分提出较重要的几点来谈谈；有些在一般的哲学概论的书中所忽略了的问题，在可能时，我也想特别指出来，说明一下。

虽然我过去的许多信中都很少用到哲学上的术语，但是其实里面已经包含着若干术语的内容了。譬如我现在向你提出“什么是观念论？”这一个问题来，也许你还不能马上回答吧？但是你可以重翻一下我说过的许多话：我曾说过有人以为哲学上的概念和法则并不是客观事物的反映，纯粹是人类主观中的产物；也有人以为思维不受客观事物的限制，而是我们在思维中创造事物的；又有人以为世界是上帝创造的；还有人以为改革这个社会要从改革人心着手——这一切正是观念论的表现。总之，观念论就是主张不是存在



决定思维,而是思维决定存在的。宇宙的本体是思维而不是存在,因为存在是受思维的支配的,这是观念论的本体论。可是观念论不只是一种本体论,而且也是认识论和方法论。

譬如在纷乱的社会中,有人希望伟大的英雄出现,他们以为凭一个大英雄的意志便可使整个世界变换颜色,这岂不是观念论的改革社会的方法论么?做任何一件事情,不顾到客观的环境、具体的条件,却一味固执着自己预定的目的和步骤走去,这也是观念论的方法论的反映。观念论者既然否认客观世界的真实性,对于认识论的问题当然也可以轻易地“解决”的。他们以为人类的一切知识都是主观中的产物,尽可以“公说公有理,婆说婆有理”,完全没有客观的标准;“是不是有客观的真理”这种问题在他们看来就是非常可笑的了。

有一个17世纪的欧洲哲学家曾说:“世间荒谬绝伦的事,几乎都有哲学家为之主张”。观念论哲学,一看上去,的确是非常“荒谬绝伦”的,但是假如我们看到了这种哲学理论也表现在许多人的日常生活和社会实践中间,那么,我们绝不能把观念论仅仅看做是“荒谬绝伦”,而要对它作坚决的斗争了。这个斗争不只是有着理论的意义,而且是有着实践的意义。

但在这里,我对于观念论哲学只可能最简单地说到这里为止,以后我们还可以随时把观念论和唯物论对照着来说明的。

唯物论是和观念论对立的。一切派别的哲学,不属于唯物论,就是属于观念论。不是思维决定存在,而是存在决定思维;物质在没有思维以前的时候已经存在着了,认识是存在的反映——这是唯物论的主张的中心。我们在过去几封信中对于许多问题的讨论都是站在唯物论的立场上的,从那些讨论中你对于唯物论也可以有一个大概的概念了吧?但在这里我们不能不对于“物质”做更进



一步的认识。

上一封信里,我说:存在是包括社会现象和自然现象的,也就是说在存在的概念中包括着自然的存在和社会的存在。从巨大的天体到不可捉摸的电子都是自然的存在。它们都是在人类的意识之外,独立地存在着的。在16世纪前,人类以为太阳是绕着地球旋转的,但是事实上,是地球总是绕着太阳旋转。在人类把原子看做最小的物质单位的时候,电子却并不因为不被人类所知道而不存在。人的身体也是自然的存在,化学家能把人的身体分析成若干以一定的比例而化合起来的原素;甚至能思想的头脑,既是身体的一部分,当然也可以说是自然的存在之一。

所谓社会的存在是什么呢?这问题好像是比较不容易回答的。我们知道,人类和其他动物的不同就在于前者能制造工具,生产工具的使用使人类的社会开始,而工具的逐步演进就是社会的逐步演进的最基础的动力。生产工具是用木、石、铜、铁……各种原料制成的,这些原料是自然的物质,但被人利用来,加以一番改造就成了斧、犁、刀、纺织机……以及一切的生产工具,这些生产工具便不是自然的产物而是社会的产物了。与生产工具相联系着的社会生产力、生产关系、社会关系、政治制度……这一切都是社会的存在。人类在用工具从事生产的时候,就“跌进了”必然的生产关系中间,某种生产关系就必然地形成了某种的社会关系和政治制度,这些都是在人类的意识以外独立地进行的,它们并不因人类想怎样就怎样,反之倒是人类的意识由这些社会的客观存在所决定的。在封建社会中,社会生产力发展到一定的程度,就必然要冲破封建社会的生产关系,尽管有些人还想竭力阻止历史的车轮,但封建社会终于被资本主义社会代替了,正如水烧到一百度,就不管你愿意不愿意,总是要化成气体的。



但是社会的存在也有和自然的存在不同的地方，那就是它的发展总是表现在人类的主观努力中间的。譬如封建社会向资本主义社会的转移，就表现为自然科学的发明以及自由平等的口号的鼓吹，因此有人就以为社会发展的原动力是自然科学家和政治家、思想家的努力，而并不是以社会物质为基础。但实际上，还是因为社会物质条件的变迁才使科学家的新发明和新的政治思想、社会思想有出现的可能的；要是以为一个牛顿和一个孟德斯鸠就能造成近代资本主义的社会，那便是观念论的看法了！

唯物论者把物质看做是自然的宇宙和本体的，而思维是被物质所规定的。唯物论者对物质所下的定义，最主要的一点，就是：物质是在人类的意识之外独立地存在着，独立地运动发展的。

自然的物质是永远地运动发展的，有了几千万年寿命的太阳也是没有一天不在变动着的。社会的物质更是一天天不停地变动。物质和运动是必然地结合着的，你永远看不到绝对静止的物质。你也许要反驳我说：“我们的物理学上明明说：物体静者恒静，动者恒动，要使静的变成动，一定要有一种在物体以外的力量作用在这物体上面。”但你不要太相信你的物理学教科书，他只是把三百年前的牛顿的原理重复着申说，却一点也没有吸收近一百年来哲学和自然科学上的新成果。物体绝没有永远地静止着的，而且物体是自己运动的，绝不因为外力的作用才运动。请问物体以外的力量究竟是什么力量呢？归根到底就不能不相信神的存在了，因为只有“神的力”才真是在“物体以外的力”呢！相信了你的物理学教科书上的话，那么，我们不得不假设：最初是存在着一个完全静止的世界，有一个万能的神来把世界推动一下，于是世界就不停地运动起来了——你看，原来牛顿的物理学是包含着观念论的气味的呢！

物质的自己运动，这是我们对于物质的一个极重要的概念。关



于物质是怎样地运动的，让我们留到以后再讨论。现在我应该再提出我们对于物质的另一方面的认识，那便是物质是可以认识的。物质虽然是在意识以外独立，却仍旧能反映在人类的感觉和思维中间，为人类所认识。并且人类还不只是认识客观的世界，更能……

更能什么呢？要是你不曾把以前我写的信忘记，你一定会抢着说：更能在实践中积极地改变这个世界。

这里我要插说几句话了。现在中国有一个自称是唯物论者的哲学家，他也承认“存在决定思维”的命题，但是他对于实践有着很滑稽的见解：他以为实践是意味着“思维决定存在”。他说新唯物论是主张“存在——思维——存在”的，这就是说：存在决定思维，然后思维又决定存在，因此新唯物论便是唯物论和观念论的相加。好一个新唯物论者！难道实践真是等于观念论么？我们都知道，观念论是主张心智的活动能不受一切物质条件的限制的，但是唯物论的实践论却是说人类能，也是只能在物质条件的限制下改变物质世界。譬如我们可以在实践中把一块石头改造成一柄石斧，却不能从无中变出有来，也不能把石头变成金子；我们能在持久的社会斗争中，顺应社会发展的趋势改变社会的生产关系，却不可能把资本主义的社会改造成封建社会。在实践中改变世界的行为是拿认识世界做前提的，绝不是任意的活动。因此我们所说的实践仍旧是在唯物论的意义上的，和观念论并没有关系！人类对于世界认识得越多越深，改变世界的力量也就越大，可是终于不是“思维决定存在”！

这封信里说的话太多了，但也不过是告诉你哲学上的物质的定义，以及观念论和唯物论对于存在和思维的关系的不同的见解罢了。下次让我们再讨论些旁的问题吧。再会！

1937年4月12日



九、物质为什么会运动发展

——第九封信

真：

记得在不久以前，有一天晚上，我独自坐在我的小屋子里，读一本讲宇宙的起源和发展的书。我读到在无限亿万年前如何从一团混沌的星云中间产生了太阳和太阳系的许多天体。我读到在周围我们的无限的空间中散布着的无数亿万的星球，它们都不被我们所知道，但都按照自己的法则运行发展着，而且在所谓银河系统的宇宙以外，也许还有无限的宇宙并存着。我又读到当星球与星球在天空撞击的时候所呈现出来的、那种我们简直无从想象的伟观，还有那些巨大的扫帚星（彗星）拖着长到一亿英里以上的尾巴横行于天空……当我读得出神的时候，偶然向窗外的乌黑、看不见底的空间一望，真觉得我们是处身在如何奇怪而神秘的环境中间。这时，我更不能不深深地感到宇宙的一切都是在无限的历程中发展着、变动着的，而这一切发展和变动都是在人类的意识之外独立地进行的。

看了这宇宙变动的洪流，再转眼看到今天晚报上的“英王加冕特刊”，那里面记载着英国人是如何地骄傲着他们保留了一千年前英王加冕的一切仪式，我不能不做幽默的微笑了。英国的社会在这一千年中间是经过何等激烈的变化，便是一千年前的英王睁开眼睛来一看，也不敢承认这是自己的国土了吧。——今日的英王



坐一坐 13 世纪时遗下来的宝座能算得是一回什么事呢。

然而这一切的变动和发展究竟是怎样产生的呢？这是使从来的人类感到无限困惑的一个谜。尽管我在前封信里已经指出，物质是自己运动的，但是假如我们不能指出物质运动的根源，那么我们要么承认物质是“活”的，要么只能承认有着超物质的什么力量来推动物质的运动了。

假如你读过讲述原始人类的生活的书籍，你会看到原始人类对于生物的概念和我们的理解不同。我们只以为动物、植物是生物，而且动物和植物的生命还有着性质上的不同。但原始人却很天真地认为一切事物都是生物，他们以为：在人看不见的时候，一切岩石、树木、川流……都能跳舞、游戏，交换他们自己的言语；一切的事物都能依照他们自己的意志而自由地活动。这的确是美丽的神话，但也真表示了原始人的世界观。我们可以称它是物活论 (Hylozoism) 的世界观。

这种世界观和我们的世界观是不是一样的呢？二者同样承认物质的存在，同样承认物质能自己运动，但是二者对于物质的自己运动的看法却是不同的。我们当然不承认一切事物都有像人类一样的生命。我们不能像原始人那样地把一切事物理解为“活”的，虽然我们也否认它们都是“死”的。

假如说物质是绝对死的，那么整个世界在原始时已和现在完全一样，而以后也将永远这样了。但宇宙的演变，生物的进化，社会的发展……这一切事实都使人不能相信物质绝对不变的说法。

我们也不相信神，自然不能相信超物质的什么力量来推动物质的运动。我们仍旧要从物质的本身中找出物质运动的根源。经过了几千年来人类向自然界不断地探讨，终于这个巨大的谜是被解决了。答案如果简单地说来就是事物之所以能运动，是由于事物



内部包含着矛盾。

请看吧，假如原始时的星云是绝对静止而调和的东西，那么从这里面是无论如何也产生不出来太阳和其他星球的吧？虽然我们至今还不能精确地说明太阳系的形成，但是至少我们可以断言：为太阳系的前身的巨大星云也正如我们今日在望远镜里还可看见的其他星云一样，是非常激烈地回旋运转着的。这样的回旋运转的发生没有旁的原因，只是由于在这星云内部所含的各个分子之间的吸引力和排斥力的矛盾。假如只有吸引力，那么一切分子都会积聚在中央的一点，不会有什么运动；假如只有排斥力，一切分子都会分散到无限的空间中，也不会形成这有秩序的宇宙。只有在吸引力和排斥力同时存在而互相矛盾的情形下，星云才能以一点为中心作扩大的螺旋形的回转，而宇宙才能产生并且发展。至今太阳和地球、地球和月球，以及一切天体之间岂不仍是维持着这样的矛盾的么？

关于宇宙的事情当然在这一封信里是说不了的，我们再来看社会的发展吧？社会的发展的根源是什么呢？读过了几本社会进化史的你一定会回答说：在社会的内部，根本上有着生产力和生产关系的矛盾，一定的生产力造成了一定的生产关系，但是这生产力同时又束缚了这生产关系的发展，这一个基本的矛盾便是社会发展的原动力。你回答得不错；而且此外，社会中的矛盾岂不是还有很多么？有社会上层建筑和经济基础的矛盾，有生产和分配的矛盾，有各社会阶层之间的矛盾，有保守力量和进步力量的矛盾……

矛盾促成运动的例子真是俯拾即是。我们在研究国际问题的时候，第一步就是要分析各种矛盾的力量，因为不知道这许多矛盾的对立，就无从说明一切国际政治经济现象的发展。再如在我们的生活和思想中也总是有着矛盾的：有权利和义务的矛盾，有思想



和情感的矛盾,有传统和理性的矛盾,……这一切矛盾的存在才使我们的思想和生活永远地要向前进,永远地活泼发展。

我在以前的信里曾再三说明整个宇宙是一个统一体,但统一并不是排斥矛盾的,恰恰相反,这统一乃是指矛盾的统一。光有吸引力不能成为宇宙,光有排斥力也不能成为宇宙,统一的宇宙中一定包含着吸引力和排斥力的矛盾;同样,光有帝国主义的世界也是不可想象的,一定同时还有和帝国主义相对立的殖民地的广大民众;再说,你不能脱离了上的概念而想象下,也不能脱离左的概念而想象右——从这些例子中,你不难推想到所谓对立的统一究竟是什么意义。

有人只看到物质的统一,却忽视了在统一体中间的差别和矛盾,把统一体看成是一滩全无波浪动静的死水(其实,现实存在的“死水”也还是内部有矛盾的,因此还是有运动)——这种看法的错误是不待说的,因为这样一来,就把一切运动和生成发展的现象都抹煞了。我们知道,事物的运动不只是在数量上、在位置上的变动,而且还是旧的事物的死亡消灭和新的事物的发生。像形成太阳系的星云是消灭了,变做了和它自身的形状本质绝不不同的旁的事物——太阳系的一切星球;在社会史中间新的社会代替旧的社会而兴起,那更是用不到我多说的。

对于新事物的产生又将如何地说明呢?在根本上仍是由于事物内部的矛盾。因为内部的矛盾,事物不停地发展,但开初的发展还是限于数量和位置上面的。譬如,星云因排斥力和吸引力的矛盾而回旋,这回旋并不老是同样的,一定是在回旋中逐渐地从中心的一点向外扩大,并且在周围逐渐地形成了若干局部的中心点……这就是数量上和位置上的变动,在本质上星云还是星云。但是这样的发展到了相当的程度,那最中心的一点便成为太阳,而那些局部



的中心点便成为各个大的行星，其余的便是太阳系中的无数的小行星了。于是星云便消灭了，但并不是变成了没有，而是变成了新的物体——太阳系了。

写到这里，已经是深夜的两点钟了，疲劳使得我不能不搁下笔，睡觉去了。但是我忽然想起了二千多年前一个希腊哲学家（叫做赫拉克拉特士的）说过的大意是这样的话：“生和死，醒觉和睡眠，少壮和衰老都是统一在我们的身上的东西；它们在发展中间，前者变为后者，后者变为前者。”这的确是“对立的统一”的思想的素朴的表达，让我借用这句话来结束我的这封信吧。

1937年5月11日



十、物质怎样地变动发展

——第十封信

真：

我的信里面再三指出了物质的运动发展，你不要以为这只是很平凡的道理。你知道有些人根本不承认变动的事实，还有些人却因为事物的变动而非常的惶惧。譬如说吧，人的思想和性格原不是绝对固定的，有人就因此对于自己的任何一个朋友不敢信任，时刻地怀疑：他今天是我的朋友，难道明天不会变做我的敌人么？这样的怀疑正表示了他对于事物的变动发展毫无理解。因为事实上，一切事物并不是盲目地变动，无根无据地乱动的。生物从单细胞生物发展到人类，社会从原始社会发展到资本主义社会，其间的变动是谁也不能否认的，但其间也仍是有一定的法则的。假如有人害怕也许再过一些时候，人又会变回到单细胞生物，而社会又恢复了原始社会，这人是要被大家看做疯子的。

知道了运动发展的法则，就不会害怕运动发展，而却能适当地应付一切变动的事实。但这些法则是怎样来的呢？正像运动发展的起因是存在在物质本身中间一样，运动发展的法则也是存在在物质本身中间的。

因为事物内部包含着矛盾的对立，所以事物不是静止的，而是运动的；矛盾的继续展开，就造成事物的一步一步的变化——前一点，我已在上一封信里和你说过，现在我来把后一点谈一下吧。



我在上一封信里已说到过，产生太阳和各种天体的原始的星云，因为内部的矛盾，而发生数量上和位置上的变动。同样的例子我们可以举出许多，像人的年纪的增加、经济恐慌的深入、帝国主义侵略的一步紧逼……这些变动都可以用数目字来表示出来，因此都可说是数量的变动。而这些变动的原因是什么呢？答复是：生和死的矛盾的对立使人的年纪增加，资本主义社会内部的矛盾加深了经济恐慌，帝国主义内部的矛盾使它不能不拿向外的侵略做出路……但是仅仅数量的变动是不是就能解决这些矛盾呢？不用说，是不可能的，恰恰相反，倒是使矛盾更加尖锐化了。

矛盾一点点更加尖锐化，到了某一程度它是再也不能维持本来的存在了。正如尽管吹气到一个轻气球里，球里的气体向外膨胀的力和球面的收缩的力是一个矛盾的对立，但气球一点点地加大起来，终于是要爆炸的。在爆炸以前，气球的变动是表现在量上的，譬如说：从直径一尺变到直径一尺半，变到二尺……但爆炸以后我们已经看不到一个气球，看见的只是一堆碎屑了。这就不只是量的变动，而是质的变动了。

关于量的变动引起质的变动，我在前一封信中也稍微提到过了。像人的变动也是这样的：人从一岁长到二十岁到五十、七十岁，终于要死的；虽然有些人给死人做八十“冥寿”、一百“冥寿”，但事实上那个人已经变做了在质上完全不是本来模样的东西了。

因此，我们就可以知道：事物的变动不只是和平的、渐进的发展，而一定是要经过从一个质跳到另一个质去的“突变”的。假如没有突变，生物的进化，社会史的演变都是不可能的。因为譬如原始时代的水里的鱼，假如只是在量上一点点地变动，怎么会变做陆上的爬虫呢？社会史上不断地有着革命，而革命正是质的突变的最明显的表示。不过同时我们还要注意到突变仍旧是拿量变做基础的。



一个社会中间新的势力逐渐地在量上成长,或长到一定的程度,才能担负起革命的任务,否则革命就要流产。神话上说,有的人死掉了,会变成一只好看的鸟飞到窗外面去。从人变做鸟,这固然是质变,但是这样的质变是没有根据的,因为在活人的生理上并没有变做鸟的可能。新的事物的产生还是拿旧的事物做根据,“突变”并不是“乱变”。

而且从上面所述,你还可以看到另外一点很重要的地方,就是量和质是统一的。既然量的变动是由于矛盾的对立而来,而矛盾却是事物内部的质的表现,那么可见得量是和质分不开来的。事实上任何一个存在着的東西,一方面有着它本身独有的质,同时也表现为一定的量。质规定了量的变动,而量的变动又能引起质的变动。新质的产生自然要造成新的量,在新质的基础上的量的变动又和旧质的基础上的量的变动大大地不同了——这就是质的变动又引起量的变动。

质与量的互相转化是事物发展变动的法则之一。

你看过《三国志演义》么?那部书的一开头就说:“话说天下分久必合,合久必分……”,这句话岂不是也可以当做一个发展的法则看么?这句话就是说:事物变来变去,总是要变到老家去;“日光下面无新事”,无论怎样变,总是那么的一套。

这个法则是不是准确的呢?似乎也不是毫无道理。譬如在五四时代,爱国主义、民主主义是一时的思想运动和政治运动的标识,而现在呢,许多人在思想运动和政治运动上又提出爱国主义和民主主义的口号了,这岂不是“跑马厅里兜圈子”么?但是我们若能细细地看一下,便可知道,这毕竟不真是一切照旧地回到原来的地方。因为在今天提出爱国主义和民主主义不但比在五四时代有更多的意义,也可以有更广泛的作用。我们不是在跑马厅里兜圈子,



而是在一个旋转的楼梯上走；绕了一圈，似乎是回到原处，其实已经从二层楼走到三层楼了。

我们再来看“分久必合，合久必分”这句话，从“分”到“合”，再到“分”，这是发展的三阶段，但是在《三国演义》的作者看来，第二个“分”大概就是简单地回到第一个“分”，但在我们看来，这不是简单的回原，因为第二个分是有着比第一个“分”更高的形态的。倘然用哲学上的术语，我们就用“肯定——否定——否定的否定”来表示这个发展的过程。

就用质量互变的定律也可以说明否定的否定。我们知道一件事物起初只是量的渐变，但到一定的时期就发生质的突变，这个突变打断了渐变。所以我们若把渐变当做“肯定”，那么“突变”就是否定；但质的突变之后，在新的基础上质又产生了量的渐变，于是渐变又否定了突变，它对于第一个渐变而言，便是否定的否定了。

要举更具体的例子也是很多的。譬如蛋生鸡，鸡生蛋吧，这好像是简单的循环，但是谁都知道，一个蛋只是生出一个鸡，而鸡再生出的蛋却不是一个是许多了。从人的思想的发展中也可以找到例子，譬如人在青年时常常自信很强，以为自己了不得的人；但是渐渐地他会发现自己的许多缺点而觉得自己实在是一无所能，于是自卑否定了自信。但是再过相当时候，对于各种事情认识较多，阅历也较深，于是又恢复了自信。这时的自信是不是和最初的自信完全相同呢？显然不是的。因为从前只是狂妄的自信，而现在却是有把握的自信，是知道自己的长处，同时也知道自己的缺点的自信。——这便是到了否定的否定的阶段了。

但是，你要注意，不要太被“肯定——否定——否定的否定”这个公式迷惑了。事实上，并不是一切事物一定经过了一次否定，再到第二次否定就是否定的否定。公式的作用不过是把复杂的情形



简单化,使我们容易了解罢了。这个公式主要的意思是告诉我们事物常在发展的某一阶段上面显示出以前的某一阶段的形态,但这并不是简单的还原,而是使事物发展到更高的阶段上去。假如我们拿这三阶段的公式很呆板地应用,那就会发生出“既然封建社会否定奴隶社会,资本主义社会又否定封建社会,为什么资本主义社会和奴隶社会并没有相似点呢?”这样的疑问了。

所谓法则当然是带有普遍性的,但我们在讨论普遍性的法则时,总不要忘记特殊性的具体情势。这是因为辩证法的法则绝不是脱离具体事实的空洞的绝对性的法则。辩证法的法则固然是根据客观事实而得到的,但在应用到某个事实中去时,还得顾及当前的具体的情势。否则,把法则当做一套神符,以为到处往墙上一贴,便可“百无禁忌”,结果是一点好处也没有的。

这封信里已经说了不少话了。最近这两封信里讲的都是很重要的东西,在下次信里我将帮助你温习一下这两封信的内容;但在未接到我的信以前,你自己先多多地想想看。祝你好。

1937年5月27日



十一、思想方法和行动方法

——第十一封信

真：

前天我遇见一位老先生，和他在闲谈中间讲到了现在的抗战问题。他很感慨地说：对于敌人的侵略当然是应该反抗的，不过现在的青年人太热情了：一开口就是战争，他们实在还不知道战争究竟是怎么一回事呢！接着这位老先生就告诉我过去二十年来几乎年年不断的内战所直接间接给与他的苦痛，从这些苦痛的经验中他得到“战争都是没有好处的”这一个结论。自然从这个结论里他又可以推论到：抗日的战争也是没有好处的。对于这个最后的结论当然你也不会赞成，但是我很想知道，假如你碰见这位老先生，你将怎样地说服他。

你看这位老先生的思想并不是简单的武断，而是很有层次的。他首先从他的许多次的战争的痛苦的经验中得到对于战争的一般的判断（这种推理方法叫做归纳法，就是从许多个别的事物中归纳到一般的结论）；再，既然战争是苦痛的，而抗日战争也是战争，所以抗日战争也是苦痛的（这叫做演绎法，就是从一般的命题中推演出关于特殊的某一事件的结论）。假如我们说他的最后的结论不对，那就不能不说他的推理的过程是根本有问题的。

他的推理过程中的错误是怎样来的呢？很明显的，是在于他把战争这件事情看成是无差别的、无发展的东西了。他看不到军阀的



内战和全民抗敌战争之间的差别，也看不到现在我们提出抗战的口号并不是为了喜欢战争，恰恰相反，倒是为了要消灭战争——拿全民对外的战争来消灭内战，拿自卫战争来消灭侵略战争。正因为他把战争看成了无差别的、静止的东西，于是他就很简单地从他的经验中归纳到一个“凡战争都是不好的”的结论，再把这结论向当前的抗敌战争上一套。用了这样的推理方法当然是得不到正确的结论的。

我们之所以要学习哲学是为了认识世界，更是为了在实践中改变世界，那么我们的逻辑当然是要和客观的事实密切地符合的。在我们考虑问题和推理的时候，一定要注意客观事物的复杂性，注意事物是动的、发展变化的，否则，虽然好像是想得很周到，却还是会背离实际。

事物是怎样地运动发展的呢？第九、第十两封信里说过了。两封信的内容总括起来是这三点意思：第一，事物因为内部包含着矛盾的对立，所以有运动发展；第二，事物的量的变动引起质的变动，而质的变动又引起量的变动；第三，事物的发展是螺旋地向上发展的，在否定的否定的阶段上解决旧的矛盾。虽然这是并列的三点，但它们是一贯的——缺了任何一点，我们就不能算是把握到事物发展的全貌。

有人说：你所讲的这三点都是说明客观世界的，所以都是属于本体论的，哪里能算是思想方法——逻辑呢？

是的，我们在本体论上承认了物质是存在的本体，而物质是永远运动的，根据物质的运动过程，我们就得到了辩证法的法则（上述三点就是辩证法的基本法则）。但这辩证法的法则反过来又成了我们的思想方法。我们的思想方法决不只是空洞的、抽象的形式，而是有具体的内容的——是拿客观事物的发展做内容的。正因为



这原故，我们的方法论不能不和本体统一——辩证法法则就是我们的世界观；是本体论，同时又是方法论。

既然事物本身中所含有的矛盾是它的发展变动的原因，因此我们在考察事物的时候，也不能不用矛盾的思想方法。所谓矛盾的思想方法可以用“是——否；否——是”这个公式来说明。譬如我说中国民族的抗敌战争是战争，同时却又是消灭战争的，对于这句话，我想，你不会以为是不通的，虽然的确是矛盾的，但是客观的事物中本来包含着这样的矛盾的啊！如果说，是就是是，否就是否，战争就是战争，和平就是和平，二者不能互相转化，发展运动也就全然不存在了。

我们在思考任何一事物时，都要从矛盾的发展中间去考察它。首先就是要考察事物内部包含着怎样的矛盾。矛盾的发展可以使这一个事物被另一新的事物所否定，因此我们就要在一事物以肯定中间看出它的否定来，也就是要在“是”中间看出“否”来。我们要在资本主义中间看出反资本主义的要素，在资产阶级民主主义中看出反民主主义的要素……但对于一口咬定“是——是；否——否”的人，资本主义之崩溃与新社会的产生，民主主义的不彻底性和向法西斯的转移……这一切事情便都会是无从解释的了。

至于质量互变定律与否定之否定定律在思想中间当然也是占有很重要的意义的。试看，不懂得量变向质变转化的人就会把一切事物设想为永远是“一点一滴”地改良的（如胡适之）；而不懂得否定之否定定律的人又会把事物看做是永远循环地发展的，这都足以反证我们应该如何小心地把握着这些法则来思考一切事物。

但方法论还不只是指导我们的思想，而且又是指导我们的行动的。所谓行动可以包括改变我们自己和改变客观世界的一切积极的活动。有些哲学说他们的逻辑只是思维和说话的规则；这些规



则既和客观世界无关，自然更说不上改变世界了。但我们的逻辑，因为是活的、有内容的逻辑，所以不但是思维的法则，而且又是生活中的逻辑，是行动的逻辑。

我们可以说，最好的政治家和军事家常不能不是辩证法者。政治家在决定策略时，军事家在决定战略与战术时，都不能不分析当前的客观的情势，分析各方面的力量，看出各种矛盾的对立；而怎样在发展中间克服这些矛盾便是他们的主要任务了。

在行军中间，攻与守、正面攻击和迂回作战、主力战和游击战、阵地战与冲锋战……这些相对立的诸种战术都要在适当的情势下面很好地互相配合起来；并且要使多次的游击战争的胜利转化为全面的总攻击，要把对于自己有妨害的情势转化为有利的情势，要使守势转化为攻势或攻势转化为守势……这一切岂不都是对立的统一，从量变到质变的转化，对立物的相互转化……这些辩证法法则的具体运用么？

自然，也不一定要拿政治活动、军事活动这样的“大事”来做例子，就是在学生运动以至小到个人生活的变迁中……也无不是表现着辩证法的法则的，因而我们也就不能不充分运用辩证法的法则来指导我们的实践。这一封信已经写得很长，我不能再把各方面都详细地谈到了；但是学习辩证法本不应该只靠人家的传授，因为思想方法和行动方法是只有在各种现实问题的思考和生活实践中间才能确实地把握到的。我的信不过给你一个提示，而继续的学习还有待于你自己的努力！

1937年5月14日午夜



十二、知识也是发展的

——第十二封信

真：

知识是发展的，这是用不着再举例说明的。一个人从小学升到中学，再升到大学，这岂不是表明了他在知识上的发展进步么？即使不进学校的人在知识上也是显然有着逐步的发展的。从整个人类的知识上说，几千年来人类对于自然，对于社会的知识也是一天天地更加丰富起来，更加正确起来的，也就是说，是一天天地发展着的。

我已经说过：思维是外界物质的反映，那么知识当然也是应该和客观的事物相一致的。但是我又说过：一切事物都是发展的，那么我们的知识当然也要跟着事物的发展而发展。

但是我们的知识有时是错误的，就是和客观的事实并不一致。譬如从前人们说：天圆地方，而现在我们却知道：所谓“天”无非是一个包含着无限天体的巨大的无限的空间，而所谓“地”却是一个圆球。这显然不是因为在从前客观上确是存在着圆的天和方的地，而是因为在从前人类的认识能力还不能达到天体与地球的真实的情状。——从错误的知识慢慢地发展到正确的知识，这是知识发展的另一方面。

这些话，我想，一定会得到你的同意，而且也许你会以为在这里我不过是说了谁都知道的平凡的道理罢了。那么，我愿意说一说



有些人在这问题上发表的和我不同的意见。

他们说，人类的知识变动得太厉害了：昨天以为奴隶社会是最好的制度，今天又以为民主政治是最好的制度了；昨天以为物质的最小单位是原子，今天又以为最小的物质单位其实是电子……人类永远忙忙碌碌地寻求知识，其实一切知识都是靠不住的。即使最平常的东西如一块红布，在色盲的人看起来是绿色的，而假如拿它的一片到显微镜下看时，又和肉眼所见的完全不同了。谁知道最正确的知识是肉眼所见的，是色盲的人所见的还是显微镜中所见的呢？人类在几千年来都把动的地球当做不动的，而且以为这是天经地义，那么现在被我们当做是最正确的知识说不定也还是完全虚妄的呢！

在这样的人看来，所谓绝对正确的知识是不可能存在的。他们以为，我们的知识所及的不过是事物的表面罢了，在这事物的外表里面的还有一个事物的本体，这本体是没有人能够知道的。一个苹果是红的、圆的、甜的……但是还有一个“苹果本体”是既看不见，摸不到，也尝不到的。这样一来，所谓“知识和事实的一致”就完全被否认了。这种主张，在哲学上造成了不可知论——便是说：事物是不可知的。——造成了怀疑论——便是说：一切知识都不过是假设，绝对没有可靠的。

不可知论是非常错误的。请问：他们凭什么根据把我们所知道的一切当做事物的现象，而把不可知的归属于本体？既然是“不可知”的，怎么他们又知道它是存在的？其实他们之所以做这样的武断，主要的原因不过是由于他们被知识的变动发展弄得非常困惑罢了。但我们既已充分知道事物（现象与本体一起在内）是永远变动的，那么知识的变动不但不足以使我们惊奇，而且被认为是应该的，因为不变动的知识如何能够反映变动的事实呢？



自然我们也承认事物中有现象和本质的差别。譬如有人以为：中国贫弱的原因完全由于人民的愚蠢、穷困、衰弱、自私；但实际上，愚、穷、弱、私都不过是中国的贫弱的现象，而从本质上看来，中国的现状是帝国主义之所赐，是半殖民地的经济结构所决定。不察见本质，只夸大了现象是无从救中国的。但是很明显的，本质并不是“不可知的”，还是可以根据现象一步步地做更深入的探讨而弄清楚的。

正因此，在我们尚未能深入到事物的本质中去，而只根据表面的现象就下判断的时候，我们的知识便不免是错误的了。

我们承认知识有时是错误的，但并不承认知识永远是错误的。只有怀疑论者才把一切知识都看做是不可靠的。天圆地方的知识固然是错误的，但是地圆的知识已经在实践中间被充分地证明，现在谁还能怀疑地圆说呢？关于地球我们已经有了很多的知识，假如有人说：“这些知识都未必可靠，事实上还有一个不可知的地球本体呢！”这样的话是只有疯子和白痴才会相信。

知识是客观事实的反映，但是知识并不能一次就把客观事实完完全全，毫无遗漏地反映出来——从局部的知识到整个的知识，从现象的知识到本质的知识，这是知识发展的途径。

有人因为看到知识的发展变动而堕入怀疑论中间。但我们，恰恰相反，正因为知识能发展变动，所以才充分有把握能得到正确的，和事实一致的知识。假如知识是停滞不动的，那么不但不能反映变动的事实，而且只能永远停滞在事物的局部和表面现象上，不能揭发给我们看事物的全体和本质了。

对于求得知识的方法，我们也应该从发展的观点上来看。

我们怎样能得到知识呢？自古以来的哲学家对这问题的回答主要有两派。一派说：知识是从感觉中间得到的，视觉、听觉、嗅觉、



触觉……是一切知识的来源。另一派说：知识是从理性中间得到的，感觉常给我们错误的知识，只有理性能给我们超出感觉以上的真正的知识。

这两派都不是绝对错误的，但也不是绝对正确的。我们任何人都都是信任我们自己的感觉的，在正常的情形下，我们不会怀疑我们所看到的红的颜色，也不会怀疑我们所听到的轰轰的雷声。但是在有些场合，我们也不能完全信任感觉了，譬如我们不以为月亮就如我们所看见的那样大小，也不以为伸在水中的筷子真的是弯曲的。我们的知识究竟不能全靠感觉的经验。

但是感觉论者（经验论者）却把感觉当做唯一的求知方法。十八世纪的感觉论者巴克莱说：地球是动的这种知识也还是从感觉得来的，固然从没有人看见过地球是动的，但是我们只要远远地离开地球，就可以看见动的地球。但这显然是胡说。发明地动说的哥白尼并不曾离开过地球，而至今虽然我们已能坐着飞机上升到天空，但谁能看见地球的动呢？然而我们仍旧相信地动说。

不过从另一方面看去，也未始不可说地动说也仍是以感觉经验做基础的。我们看见天上星辰的移动，看见日夜和四季的转换，看见潮汐的现象……根据这一切感觉的经验，我们再运用我们的理解力，才能达到直接用感觉所不能达到的地动说的知识。

所以理性也是求得知识的方法之一，但也不是全部。理性论者的错误就在于我们只看见人的推理力，而不知道推理还是要拿感觉的经验做基础的。

感觉所告诉我们的知识往往只是局部的，是表面的；而要达到全面的、本质的知识就不能不靠理性，——我们只有在发展的过程中才能统一感觉和理性。片面的感觉论者和片面的理性论者的共同的错误，正是在于他们忘记了“知识是发展的”这一点上。



关于知识的问题,我们还有许多话好讲,不过在这一封信里不能再说许多了。希望你也不要满足于你已有的知识,更加努力地继续发展吧!

1937年6月27日



十三、真理的追求

——结 束 语

真：

现在我想把我的漫谈哲学的信暂告一个结束了。虽然我知道这一束信未必能使你感到很大的满意，但是本来我不过是用这些信来领着你同游一下哲学的汪洋大海的边岸，随时捡拾几颗有趣味的贝壳而已。

在前面我用了三封信(第九到第十一封信)来谈事物的发展法则和反映这法则的思想方法和行动方法，却只用一封信(第十二封信)谈到认识论方面的问题，这在有些以为哲学就是“思维科学”的先生们看来也许是不对的，而在另外一些把对于认识能力的批判与说明当做哲学的最高甚至唯一的任务的观念论哲学家看来，更是要表示反对的。但是我不以为离开了客观物质的存在和发展还可以谈什么认识的、思维的规则。我们的哲学研究的对象是整个的物质界和由物质中产生出来而能反映、适应，并积极地改变物质界的思维。假如我们说：哲学家只研究思维现象或人类的认识能力，那么我们岂不也可以说：摄影师只要研究他的镜箱的结构而用不着顾到周围的为他摄影的对象的一切事物和光线了么？

因此我们的认识论和有些观念论的哲学家的认识论不同。观念论者把认识看成是纯主观的活动；于是认识论就和心理学没有多大的分别，而我们的认识论却是讨论主观和客观之间的关系，是



讨论主观怎样反映客观，怎样一步步地达到客观的最正确的知识。只有客观存在的东西才能被认识，离开了客观的存在便只有空想和武断，没有认识！在这里，我请你回想一下我在第一、第二以及第三封信里说过的话，那里面我们说明人们怎样能有思维，怎样获得抽象的概念和法则，我特别指出客观的一切事物之间本身具有相互的联系和法则性，所以我们才能在思维中用概念和法则来把握它们——在那里，我其实已经接触到认识论上的问题了。

我们的方法论也同样有着这样的客观的意义，这是用不着我现在再来重复说明的了。——正是靠了对于客观世界的认识，我们才能在思维中，在行为中来适应、改变客观的世界。所以，对于我们，方法论和认识论其实是二而一的；而这二者又同以唯物论的世界观做根基。

有人说，唯物论是一种独断论（就是“武断的理论”的意思），因为它还没有能对于客观存在做完满的认识的时候，已经断定了独立于主观以外的物质的存在了。难道他们真以为几千年以来的人类对于自然界，对于社会的顽强的、艰苦的斗争的实践还不足以证明有着在主观的意志以外独立地存在的物质么？对于一个沉到了水里还说“水不过是观念罢了”的人，对于一个不理睬社会的客观环境决定人的思维与行动的一切历史事实而仍旧相信“人的意志是自由的”的人，我们还有什么方法使他相信唯物论的真理呢？

人类的社会的历史的实践正是真理的试金石！人类对于客观世界的知识正是实践中间一步步地发展起来的。

的确的，至今我们还不能说已经把握到了全部的客观的真理，因为真理的追求是非常艰苦的一个工作。

你也许读过梅特林克的一个题目叫做《青鸟》的剧本。人类在知识的发展的道路上，在真理的追求的道路上也常演出“青鸟”的



悲剧。所谓“青鸟”，梅特林克是用来象征那永远在被追求，而永远不能被紧紧地拿到的希望的，我们不妨借用来象征“真理”。人类常是企图着得到绝对的真理，自古以来的哲学家便是最热心的真理追求者，他们向自己提出了一切问题中的最基本的问题，他们要求自己对于宇宙和人生做最彻底的解决，而且常自以为已经做了最好的解决，得到了最终的真理了。但是倘若他们有机会看到在他们以后的知识的继续发展，他们也不能不惘然自失：青鸟原来并不会被自己握住，它还在不知什么地方飞呢！

不过梅特林克唱青鸟之歌是用了绝望的、悲哀的调子的，而我们却不能把人类的追求真理看做是一个悲剧。过去人类追求真理的努力并不是绝对的失败，因为在每一次的失败中间他们使人类和真理的距离缩短了一点——在失败中间他们也有成就。他们使后来的人可以拿他们的成就当做基础而做更进一步的努力。

人类的社会的、历史的实践每推进了一步，它对于客观世界的知识也就推进了一步，它也就和“青鸟”更接近了一步了。梅特林克所说的“青鸟”也许真是一个可望不可即的东西，但我们所说的“青鸟”却是客观现实的存在。所谓真理本不是什么玄妙的东西，我们的认识完全和客观的现实一致，我们就可说是得到了真理了。

哲学以探求最基本的真理为任务。整个哲学史就是人类的认识的发展史，是真理的追求史。

但为什么从前的人不能发现真理呢？自然不是因为他们缺少一只眼睛，或是他们的大脑的结构不完备，也不是因为他们努力得不够。他们是尽他们的能力努力过的，但是他们的社会的客观条件限制了他们的成就。在每一时代中间，哲学家虽然常自以为是用着超然的眼光展望宇宙和人生，但事实上，他却不能不是社会中的一员，不能不是社会中的统治者群或被统治者群中的一员。历史上



的哲学家多半是属于统治者群的。因为在阶级社会中,思维的特权常属于统治者,而代表了统治者群的哲学家虽然也在企图发现真理,但是到了某一程度他就停步了,因为再进一步的真理对于统治者群的利益并没有帮助。譬如万物的变动与相互转化是客观的真理,而统治者所希望的却是维持自己的统治至于永远!固然在历史上也有些哲学家是属于反抗统治者群的阶层的,如代表了新兴的资产阶级的17、18世纪的哲学家,他们曾在社会战斗的实践中努力发掘客观的真理,但是当资产阶级不久自己也成为统治者的时候,他们对于真理的追求,不但不能更前进,反而后退了。

从这里我们又可以知道,认识的发展并不是心理学的事情,而是社会学的事情。“青鸟”的追求不是诗人的空想,而是社会的实践。

只有历史上最进步的人类能把过去一切腐朽的社会制度和产生这些社会制度的根源,一古脑儿推翻,重新建立光明灿烂的新的世界。而在这样的伟大的社会实践中间,他们迫切地需要整个儿把握到客观的真理,因为真理和他们的行动完全一致,他们的行动是拿真理做依归的;而也只有靠了他们的伟大的行动,他们能达到人类历史中间最高的认识,达到客观存在的、本质的、全面的真理。

维持现状的人不需要真理,打破现状的人才需要真理。我们,不用说得,都是属于后一种人,因为我们,第一步就是要打破我们的半殖民地的奴隶生活的现状。在我们的面前是一个伟大的民族解放运动的实践,在这伟大的实践中间,我们需要真理来做我们的指示——我们将做民族解放运动中的勇敢的战士,同时也做真理的追求中的勇敢的战士。

过去人类在社会的实践中,在真理的追求中固然已有了很多的收获,但今天我们来学习哲学,一方面是接受这一切过去的收



获,同时我们也要以我们的斗争的实践为源泉,在追求真理的道路上播下一点种去。

人类永远是在改变现实的行为中间向前发展,因此永远需要真理;人类永远需要真理,因此永远需要哲学。

对于我们,认识与实践不是两件事,而是一件事;哲学与生活不是两件事,而是一件事,——就拿这两句话做我这一束信的最终结论吧。

1937年7月14日夜2时



辩证法唯物论入门



前 记

要在最简短的篇幅里，包罗尽辩证法唯物论的全部的、丰富的内容，这原是个吃力不讨好的工作，而目前我又不可能有从容写作的一段时间，因此这一个不到五万字的小册子拖延了两个多月才能写完。今晚总算把全书的最后一个字写下来了，听着窗外至深夜犹不绝的烦嚣的市声，多少感到了一点欣慰。

在把这本小小的书奉献给在前线上、在农村中、在最紧张的工作中、在最热烈的斗争中、在深刻地思索着、在坚强地行动着的一切相识的与不相识的朋友的面前的时候，作为这书的作者，我不得不在它前面写几句简单的“介绍”的话。

这本书的名字既然是叫做“入门”，自然是比较通俗的，是为了对于哲学还缺少基本的完整的认识的人而写的。我说它是“比较”通俗的，就是说它在通俗的一点上并没有能做到最大的可能。虽然我尽量求理论叙述的清楚易解，但我在写到中途时发觉：一本真正通俗的，能够给工人、农人阅读的辩证唯物论的读本，必须根本改变一般的叙述的系统，要从现实的具体生活的描写出发，加以分析，逐步达到客观现实的法则性的揭发，最后达到哲学上的最高理论的阐明。但要写这样的书必须有一个相当长时期的准备。在我这本书里则仍旧照样地用着一般的书中所用的系统。因此虽然我相信这本书不至于使读者们过分头痛，但是我仍不能不要求他们要耐心地阅读——特别是对于前面的两章。



因为要使这本书做到简明易读，我竭力避免牵涉到欧洲哲学发展史上的问题。虽然为了阐明辩证唯物论是如何在与各派哲学的斗争中发展起来的，哲学史上的问题是有提出的必要的，但是培根、巴克莱、休谟、康德、马赫、德波林……这些人的大名及其理论对于中国的读者既不是十分熟悉的，所以我宁可不在这本书里提到他们了。

我倒是极想在这本书里，于理论的叙述中，随时述及中国哲学史的遗产以及近三十年来中国的思想斗争。但假若要这样做，那就不得不有一倍于此的篇幅与写作时间，因此我只得暂时搁下这个奢望。不过为了真正做到所谓辩证法唯物论的“中国化”，这样做是有意义的，而且是必要的。因此我虽然没有能做到，我仍须在这里提一下。

用现实的中国的具体事实来阐明理论，这应该是所谓“中国化”的意义的另一面。但我却不必夸耀在这书里是用了许多现实的例子，因为假如离开了目前在每个中国人面前的无限丰富的急激变动的现实，我将从什么地方去找求“例子”呢？而且我应该承认在这书里举的例子实在还是不够多方面、不够丰富。

在应用例子的时候，我曾特别注意到一点，就是不使读者得到这样一个印象，例子（也就是事实）是用来凑理论的，因此我在许多地方宁可从事实的分析中说明理论。而我相信这是比较好的叙述方法。

我还要说明的一点是：这书的内容，虽然是辩证法唯物论发展到最近的总成绩的一个“复述”，但是因为是通过了我的头脑而经过一度整理，又通过了我的叙述方法，并且在有些部分中也不免加入了我自己的一些见解而写下来的。假如有什么应该受指摘的地方，一切的批评，不待说我是会接受的，而且我十分的企待着。我自



己所感到的最大的遗憾是在认识论的问题(就是最后的一章)上没有能够充分地发挥。

最后,我应该致谢于暮桥、雪寒、应申诸兄,他们的督促是使我终于能写成这本小书的主要的动力。

胡 绳

1938年7月30日



目 次

前 记	161
第一章 辩证法唯物论的战斗性	167
一、社会斗争的武器	167
二、思想斗争的武器	169
三、唯物论与观念论	172
四、唯物辩证法与形而上学	175
第二章 辩证法的唯物论	178
一、辩证法唯物论的对象	178
二、物质是什么	180
三、物质与运动	182
四、物质与空间、时间	184
五、宇宙观、方法论与认识论的一致	186
第三章 唯物论的辩证法(上)	189
一、矛盾的统一	189
(一)两种发展观	189
(二)发展运动成立在矛盾上	190
(三)矛盾的统一与斗争	192
(四)矛盾的方法	194
二、质与量	194
(一)质的规定性	194



(二)量的规定性	195
(三)在发展中的质与量的规定性	197
(四)渐变与突变	199
三、否定的否定	200
(一)矛盾的解决	200
(二)什么叫做“否定”	201
(三)什么是否定的否定	202
(四)在发展的全系列中把握否定的否定	204
第四章 唯物论的辩证法(下)	206
一、根据与条件、原因与结果	206
(一)根据是发展的基础	206
(二)条件是发展的外的动力	207
(三)根据与条件的辩证法	208
(四)发展中的因果性	209
二、本质与现象、内容与形式	211
(一)内的东西与外的东西	211
(二)内的东西与外的东西的联系	212
(三)内的东西与外的东西的斗争	213
(四)本质、现象、内容、形式四者间的关系	214
(五)几种错误的见解	215
三、偶然性与必然性	216
(一)必然性的来源	216
(二)什么是偶然性	217
(三)不能混同偶然性与必然性	218
(四)不能分裂偶然性与必然性	219
四、可能性与现实性	221



(一)新事物的产生	221
(二)抽象的与实在的可能性	221
(三)可能性怎样转化为现实性	222
(四)发展前途的两个可能性	224
第五章 辩证唯物论的认识原理	226
一、认识论的问题	226
(一)认识与物质与方法	226
(二)认识即反映	227
(三)认识论研究认识的发展法则	228
二、认识的基础——感觉	229
(一)感觉直接反映客观事物	229
(二)感觉的社会性	230
(三)感觉只是认识的基础	232
三、从感觉进入思维	233
(一)思维的物质基础	233
(二)感觉表象与概念	234
(三)思维是更深刻地反映现实	235
(四)感觉与思维的矛盾的统一	236
四、真理与实践	237
(一)真理是客观性的	237
(二)真理是发展的	238
(三)真理的绝对性与相对性	239
(四)在实践的行动中追求真理	241



第一章 辩证法唯物论的战斗性

一、社会斗争的武器

现代的辩证法唯物论的思想，在欧洲是产生在 19 世纪的 40 年代，而在中国是到了 1925—1927 年的国民革命后，才普遍盛行起来。

19 世纪的欧洲是处于激烈的社会斗争中间的。西欧资本主义国家已经逐渐强烈地暴露出自己内部的恐慌与矛盾，资产阶级已完成了它在历史上的进步任务，而成为阻碍社会发展的力量了，已不再是革命的，而是反动的社会力量了。这时工人阶级已逐渐强大起来，开始脱离资产阶级的影响，成为自觉的斗争的社会力量。1948 年普遍于西欧各国的革命是新的社会斗争时期开始的先声。1864 年，第一国际成立，工人运动便在国际的规模下进行其为推翻旧社会而建立新社会的斗争。马克思、恩格斯正是这一时期的工人运动的实际的参加者与指导者。他们在革命的实践中发展了他们的政治经济学、他们的社会主义的理论，同样的，也发展了他们的哲学——辩证法唯物论。

在中国，欧洲的思想文化的输入是始于五四时代，在五四时代虽然也有人介绍了辩证唯物论，但是并没有立即为一般人所接受，支配了当时的进步的思想文化界，以及进步的知识分子的头脑的，主要的还是实证主义，是庸俗的唯物论，而不是辩证唯物论。



1925—1927年的大革命的高潮中间,以及高潮过去的时期中,辩证唯物论才在中国获得了发展的根基。直到九一八、一二八以后,伴随着救亡抗敌运动的逐渐开展,伴随着文化运动上的新的方向的展开,新哲学运动也更向前走了一步。——一方面,纠正了前一时期的新哲学运动在理论上的错误倾向,一方面又努力求辩证唯物论的通俗化,现实化,并从通俗化现实化中求理论的深入。

从上面这两段简单的叙述中,我们可以得到什么结论呢?显然地我们看到:辩证唯物论从其一开始时,就和社会实践绝对不能分离,它是在近代的尖锐的阶级斗争中发展起来,而且是被在这斗争中的进步的阶级所坚持地把握着,用来做改变现实的武器的。

其实,历史上的任何一种哲学思想,尽管表面上是如何地玄妙高超,总是建筑在一定的政治经济的基地上而抽芽开花的,并且总是适应着某一阶级在斗争中的实践目的的。只是历史上的许多哲学家却常自以为是“纯粹的求知者”,是与俗世的一切事物不相涉的,换言之,就是他们不能意识到自己的哲学思想中的社会意义。只有历史上的一个最新的阶级出现的时候,他们意识地去改变几千年来的人剥削人的旧社会,意识地去创造新的自由的社会的时候,他们才在思想上,也正如在行动上,明确地,一点也不含糊地标出自己的斗争立场,因而辩证唯物论对于他们的意义就不只是一种思想、一种真理,而且又是一种丝毫不必掩饰的社会斗争的武器。

西欧的工人阶级以辩证唯物论来武装了自己的头脑,而不断地发展他们的斗争;俄国的工农大众在辩证唯物论的指示下推翻了沙皇制度,建立了人类历史上从来没有的新社会,并且在建设社会主义社会的过程中,不断地发扬充实辩证唯物论。中国的辩证唯物论也在长久的社会斗争中发展起来了。在今日,我们正要意识地



把握着辩证唯物论来使之服务于摧毁日寇的侵略势力，建立独立的和平幸福的新的民主共和国的斗争任务。

二、思想斗争的武器

上面说，辩证法的唯物论是在新的社会斗争时期中为革命的人群所把握着的武器，但并不是说，在这以前，从来就没有过唯物论，没有过辩证法。

正如近代的社会斗争是几千年来人类的社会斗争的总结一样，辩证唯物论——历史上最革命的人群的思想斗争的武器——也是几千年来人类的思想斗争的总结。

人类的历史，自从原始的共产主义社会变到阶级的社会以来，即永远充满着社会斗争。——压迫者与被压迫者的斗争，革命者、前进者与保守者、反动者的斗争。他们在斗争中不能不使用思想的武器，而思想的武器的最高的表现便是哲学。

哲学是对于客观事物的总的考察，是以阐明“真理”为目的的。假如一切哲学家都是毫无偏见地观察客观的事物，研究一切自然的、社会的存在，他们便不能不一步步走向辩证唯物论去，因为辩证唯物论正是客观真理的反映。但是历史上一切哲学家，尽管他们自以为对于真理是采取绝对客观的态度，他们却总是必然地站在一定的社会立场上，为了一定的实践目的而确立自己的思想，建设自己的哲学体系的。因此假如他们的褊狭的立场阻止了他们去发现客观的真理或是客观真理的揭发对于他们的社会实践无利，他们就往往回避甚至歪曲客观真理，而走向反唯物论，反辩证法的观点。——历史上每一时代中的反动的、保守的社会力量常常是如此的。



原来历史上,旧的社会由新的社会所代替;旧的社会力量削弱、崩溃,新的社会力量成长、强大,这原是必然的事情。反动的、保守的思想家企图违背这一历史的必然性,自然就走向真理的反面。反之,进步的、革命的社会力量正是顺应着这一历史的必然性而起来的,客观真理的揭发对于他们的社会实践活动,不但无碍,反而有利,所以必然地他们在哲学上是站在唯物论、辩证法的立场上的。

这样,我们就可以懂得,为什么人类开始走入阶级社会,即开始有哲学,同时也就开始有唯物论。奴隶社会在刚产生时培育了唯物论哲学,近代资产阶级在与封建主义斗争中也用唯物论做武器。而且他们的哲学中也多少包含有辩证法的要素。举例来说,譬如希腊的泰利士、黑拉克里特、德谟克里特的哲学,中国古代的易(八卦)的哲学、老子的哲学;近代欧洲的培根、霍布士、笛卡儿、斯宾诺沙以及18世纪法国百科全书派的哲学;近代中国的康有为、谭嗣同以至五四时代的哲学。不过他们的唯物论终于还不是十分完全的,在许多地方又常暴露出反唯物论的倾向;或者他们的唯物论是脱离了辩证法的,或者虽然带着辩证法的要素,但也是不充分的。直到现代无产阶级起来的时候,才综合了历史上一切流派的哲学中的辩证法唯物论的要素,建立了完整的辩证法的唯物论体系。

这是什么原故呢?

因为第一,历史上的每一时代中的进步阶级,其进步性与革命性常只是相对的。譬如,近代资产阶级只是在与封建势力斗争中间才是进步的、革命的,而当它刚产生时,作为其反对力量的近代无产阶级也同时产生了;对于无产阶级而言,资产阶级的进步性、革命性总是不彻底的。在资本主义向上时期,资产阶级的进步性、革命性还可算是占着优势,而到了其向下没落的时期,无产阶级已经



作为资产阶级的掘墓人而强大起来了；在这时候，资产阶级是整个儿地变成反动的、保守的社会力量了。正由于资产阶级在其发展过程中所包含的这种反动性与革命性、保守性与进步性的矛盾，所以在资产阶级手里的唯物论与辩证法自然不能得到充分的发展。历史上任何一个阶级都离不开上述这种矛盾的悲剧，只有现代无产阶级是人类历史中最进步的阶级，因为它的社会实践不是为了建设新的阶级社会而是建立没有人剥削人的社会。它的进步性革命性是无条件的，因此它也是无条件地面对真理，寻求真理。

第二，辩证唯物论是对于客观的一切存在（包括自然的、社会的）的综合的、总括的知识，所以在对于许多个别的存在尚未有完备的知识的时候，这种所谓总的知识还是达不到的。像在古代社会中间，人们对于各种自然现象所知道的还是极其有限，他们的辩证唯物论的哲学也就不能不是十分幼稚的了。近代欧洲资产阶级初兴时，自然科学的知识虽然比古代丰富一点，但也仍不足够。所以只有在长久的对于社会与自然做了各方面的考察以后，人们对于一切自然现象，对于无生物与生物，对于社会发展的历史……获得了完备的知识以后，人们才有可能建立完备的辩证唯物论的体系。中国的哲学史的发展中虽然也包含有辩证法与唯物论发展的要素，但比之在欧洲哲学史中，是更不明显，更少成绩，原因固然由于中国的社会长久地停滞在封建阶段中，而也由于中国自然科学一向就不发展（当然，归根结底说起来，自然科学的不发展也还是由于封建社会的长期停滞的原故）。

以上这两点，一方面固然说明了何以只有现代的革命阶级才能充分发扬辩证唯物论的思想，同时，在另一方面又说明了现代的辩证唯物论并不是完全脱离了以往的人类的哲学思想的发展史的，它必然要吸收过去时代中在哲学科学各方面的进步的收获。



这里,我们还要补充一点。就是在哲学史上虽然经常有进步的与反动的哲学思想的斗争,但是因为辩证唯物论是客观的真理,所以即使是反动的哲学思想中也不能不或多或少地受到客观现实的影响,而包含着某部分的唯物论或辩证法的要素,只是这种部分的合理要素在其整个反动的理论体系的压制下,往往是表现为被歪曲了的、被错乱了的形态。我们对于在这里的合理的成分是不是应该随着其反动的理论体系而一起加以抛弃,正如把婴孩连着盆里的水一起倒掉呢?自然是不应该的。但是这里的问题却也不像从盆里捞出婴孩那样地简易,因为从反动的理论体系里捡出来的合理的要素是已遭受了歪曲与蹂躏的。

批判地扬弃一切反动哲学思想,批判地接受在反动哲学中的合理的要素:——作为思想斗争武器的辩证唯物论就是在这样的艰苦的道路上成长发展起来的。

三、唯物论与观念论

一切反动的哲学,在本质上说起来,都是观念论的哲学。

哲学思想的开始和阶级社会的开始可算是同时的。人类在阶级社会中间不断地进行着社会斗争。这种斗争反映到哲学思想上便是唯物论与观念论的斗争:——进步的、革命的阶级以唯物论为武器,保守的、反动的阶级则常是站在观念论的立场上面。只是在各个不同的时代,不同的社会中,社会生产力发展的水平不同,各阶级力量对比的不同,社会斗争的情形不同,人类对自然认识的不同,因此在各时代各社会中唯物论与观念论也各表现为不同的形态。

所以我们在哲学史上可以读到无数种的“主义”、无数套的理



论,把人弄得眼花缭乱。但是任何一种哲学思想的流派总是或者属于唯物论,或者属于观念论。在这哲学上的两大营垒以外别立一个旗帜是绝对不可能的。

怎样划分唯物论与观念论呢?分界的标准是看对于精神与物质的关系的问题的答案。假如回答,物质是先于精神而存在,物质决定精神,那便是唯物论;反之,假如回答,精神是先于物质而存在,精神决定物质,那便是观念论了。

根据常识看去,我们也可以一口断定唯物论是正确的。所谓唯物论,较完全地说来,其内容至少要包含这三部分:一、物质是独立存在于精神以外的。这是很明白的。像桌、椅、山、河、日、月,……这一切物质都是外于人类的意识而独立存在,因为在根本还没有人类以前,宇宙的物质早已存在了;而在我们远离开某一个桌椅的时候,这个桌椅自然也还是存在的。二、精神是从物质中产生且为物质所规定的。这也是很显然的。在人类的肉体以外决没有独立的精神。加之,人类的意识思想……又是根本脱离不开社会物质基础的决定的(社会生产力,生产关系,社会关系……这一切也是独立于人类意识以外的“社会的物质”)。三、人类的感觉思想是要以外在的事物为范本,思想的正确与否,正是看思想是否与外界事物相合。——对于这三点,要是有人加以否认,岂不是会被我们笑做疯子么?

但是立于这三点的反对面的观念论的思想意识却不但是为许多哲学家所阐扬,并且也存在于一般的社会意识形态中间。

那么观念论是怎样产生起来的呢?

第一,原始的野蛮人类由于对各种自然现象迷妄无知,便假定了在这些自然现象之上有着不可知的神灵在指挥着。这种迷妄无知一直保留到封建社会中在重重剥削下过着非人生活的农民的脑



子里面。像现在中国乡村中的广大农民尚相信雷公、雷母,相信鬼(即独立于人的躯体以外的精神)。——这都是最原始的、朴素的概念论,对于上述的三个唯物论的要点只是否认了第二点,因为他们还只承认了独立精神的存在及精神对于物质的支配(神支配自然现象,精神支配肉体),而对于物质是否存在的问题尚未触及。

第二,在阶级社会产生以后,社会中分成了剥削者与被剥削者两大人群,被剥削者劳力工作,剥削者则坐享其成。剥削者为了使这种剥削制度合理化,便提出了“劳心者治人,劳力者治于人”这种说法。这样便是把精神劳动与肉体劳动的分别绝对化了起来,并且把二者间的关系作了不合理的颠倒:不是肉体劳动维持精神劳动,而是精神劳动支配肉体劳动。这种社会关系就做了概念论产生的基础,使概念论更进一步发展。于是人们就不但承认有在物质外独立存在的精神,而且否认物质是在精神以外独立存在的。他们主张,只有人们看见,听到,触及……某个事物的时候,这个事物才是存在的,这就是说:事物没有独立的存在,而是存在于人们(或者神——如宗教之所说)的感觉与意识中的。——这是连上述三个唯物论的要点的第一点也否认了。

第三,因此,概念论自然就要否认上述三点的第三点了。概念论不承认概念反映客观事物,却说客观事物倒是从概念中产生的。这种思想的来源是由于人们把特殊与普遍绝对地分裂开了。譬如“马”,这是个普遍的概念,而现实存在的马则是白的,高大的马以及其他各式各样的马,显然的,普遍的概念的存在是依靠了一切特殊事物的存在的。但在人们开始用概念来思想的时候,就逐渐习惯于把概念当做现实的存在,反而把特殊事物看做是概念里产生出来的东西了。于是就不承认人脑中的马是外界的马的模型,倒以外界的马是以人脑中的马为依据的。



观念论的要点就是如此的。

宗教思想是最观念论的思想，而一切观念论的哲学，其理论的发展的结果，总不能不和宗教相连通。

历史上的一切反动的社会力量必然利用了观念论哲学来使自己的地位神圣化，来蒙蔽被压迫者的认识，使他们安分守己。而革命的、进步的社会力量则恰恰相反，要用唯物论做武器来充分暴露现实的真相，打破遮在现实上面的一切欺骗与烟幕。

因此，唯物论与观念论的斗争就在哲学史上表现为不可调解的党派斗争。

四、唯物辩证法与形而上学

哲学的最基本的问题，如上所说是物质与精神的关系的问题。对于这问题的答复，使得一切流派的哲学思想划分为两大阵营。

接着我们就要提出第二个问题，那就是关于事物的发展的问题。回答，一切事物都是在永远的变动中间的，是辩证法的观点；反之，回答，有永远不变的绝对的事物的，那是形而上学。

假如光是承认物质客观地存在，物质决定精神，那是否已可算是把握到真理呢？还不够。我们必须更进一步确定，一切事物不但只是客观地存在，而且是在客观地发展变动；不但是每一件事物都在永远的运动中，而且在运动中还要转变成相反的旁的事物——“沧海变桑田，桑田变沧海”，“合理的变成反动的，正确的变成错误的。”

譬如，一般地提出，“民族主义是进步的还是反动的”这问题，就是形而上学的观点。因为社会是不断地发展变动的，在每一个特殊的社会情况下，民族主义也就包含着各个不同的意义，甚至完全



相反的意义。谁若是不去分别出在资产阶级向上发展时期与崩溃没落时期的民族主义的不同，不去分别出法西斯的民族侵略主义与殖民地半殖民地的民族独立运动，谁就根本不配谈民族问题。斯大林说得好：“恰恰就在此地，在民族问题上，要辩证法地提出问题。”

有一种唯物论者是形而上学的。他们承认物质的独立存在，但以为物质自身是不能发展变动的。他们相信宇宙与世界从前是这样，现在是这样，将来也还是这样；他们相信假如现在的生物界是分为动物与植物两大类，而在动物中又分为哺乳类、鸟类、鱼类……在植物又分为若干类，那么自古以来，从今以后，总是这样地几种几类的；他们相信社会尽管在表面上有变动，但实质上社会总是社会，是没有变动的。

从一切事物都是不变的这种观点出发，自然更造成了一切事物都是孤立的这种观点。既然每种事物都是自古以来就存在，自身不会变动，也不会变成其他事物，那么一个事物的存在自然是和其他一切事物的存在都是没有联系的。因此，正如恩格斯所批评的，形而上学是“只顾到个别的事物而忘记它们的关系；只顾到它们的存在而忘记它们的产生与死亡；只顾到静止状态而忘却它们的运动”。

这种观点显然是有问题的。事实上，我们从来不能发现一种自身不变不动的，并且孤立在其他一切事物以外的事物。形而上学者将如何解释在现实中存在着的变动发展呢？——于是他们就不能不或者把变动发展看成是虚幻的、观念中的东西；或者认为物质虽然自身不能变动发展，但却可以被非物质的东西所推动，由此造成变动发展的现象。不论他们的回答是前者还是后者，他们总是不自觉地堕入了观念论的泥坑里去了。



一个唯物论者，假如不同时是辩证论者的话，那就不能充分理解物质的真相，也就不能成为彻底的唯物论者，便在自己身上暴露出许多空隙，以致观念论得以乘隙而侵入了。

至于观念论者，大部分都是同时站在形而上学的观点上的。观念论者把物质的存在当做是从属的，无关重要的，而把观念与概念神圣化、绝对化起来，于是他们就有了永远不变的善恶的概念，绝对的、无条件的伦常观念，以至脱离了现实的具体情况的永恒的民族问题的原理等等。

辩证法唯物论者的看法恰恰相反，一方面确认物质是变动发展的，同时确认观念与概念是客观物质的反映。因此也就必须认定：概念决不是孤立的、固定的、永恒的，它是追随着客观事物的变动而变动的。

固然也有些观念论者是站在反形而上学的立场上，发展了辩证法的幼芽。就是：他们也认为概念是变动发展的，但他们认为，不是概念追随着事物而变动发展，恰恰相反，倒是事物追随着概念而变动发展。在不合理的观念论外衣的拘束之下，辩证法到底只能显出畸形的状态，而且总是不能十分彻底的，在许多地方仍必然地要暴露出形而上学的尾巴。

所以正确的哲学思想——完满地反映了客观现实的哲学思想——是辩证法的唯物论、唯物论的辩证法。



第二章 辩证法的唯物论

一、辩证法唯物论的对象

在规定研究对象的时候，辩证法的唯物论和其他一切反动的哲学已经表现出了根本的不同。

观念论者，一般地都把哲学当做是与现实无关的思维，因此哲学的研究根本就无所谓对象，假如一定要指出研究对象的话，那就只能回答是：人类的概念与思想。——每一个科学的部门都有其具体的研究对象，如动物学以动物为研究对象，政治学以社会的政治现象为研究对象，而只有哲学没有这样的具体对象。哲学与事实并无关系，只不过是对于概念——语言的分析研究而已。这正是观念论哲学家的典型的意见。

那么辩证法唯物论者是不是也要使用概念呢？当然是要的。思想是不能离开概念的。哲学思想更是永远要凭借着一些最高的概念，——如心与物的概念，运动与静止的概念，必然性与偶然性的概念，……而这些概念自然也不能不用语言来表现出来。但是辩证法唯物论者决不把他的研究对象规定为是概念与语言。

这是因为观念论者把概念与语言看做是没有现实内容的空虚的形式，好比是一个衣架，对于在这衣架上挂的是些什么衣服，是丝毫没有关系的。但辩证法唯物论者却认定概念（以及表现概念的语言）决不是空洞的架子。假如认为马的概念是一个空架子，而一



切白马、黑马(在现实中存在着的一匹匹具体的马)却只是可有可无的无足轻重的东西,那岂不是很荒唐的想法么?恰恰相反,要是没有这一切具体的现实的马,“马”的概念是根本不可能存在的。在动物学里研究的马诚然不是某一匹具体的马,而是一般的马,但假如动物学教授说:“我所讲的只是马的概念,而现实的马究竟是如何,则非我所顾及。”那么,学生们不用说得,一定会纷纷离开课堂了。

然而哲学教授却常常自以为有充分的权利来讨论与现实无关的最高的概念!

辩证法唯物论却不容许这种死的、空洞的概念的存在。它认定概念是从一切具体的特殊事物中间抽象出来的,而且因为一切具体事物都是发展变动的,所以概念也是发展变动的。

因此虽然辩证法唯物论不像其他科学一样以某一部门的特殊的事物为研究对象,但它也仍然有其实在的对象,它是普遍地拿自然界和社会中的一切事物做研究对象的。但这并不是说辩证法的唯物论就是各种科学的总和。辩证法唯物论是从总的观点上来研究一切事物的普遍的一般的运动发展法则。它要研究自然界和社会是如何地运动发展的,更要研究客观的自然界和社会中的运动发展如何反映到人类的头脑里去,而构成人类的概念和思维,并且还要研究人类的思维是怎样地运动发展的。

恩格斯说:“辩证法是关于自然人类社会及思维的一般运动法则之科学”。所以辩证唯物论的对象不是别的,就是自然界和社会以及作为这一切事物之反映的人类思维的一般的运动发展法则。



二、物质是什么

辩证法唯物论的宇宙观的基本原则是：“宇宙即物质”。构成整个宇宙的，除物质以外没有旁的任何东西。没有非物质的精神，没有空无所有的“空间”。——宇宙全体都是“有”，“有”就是物质。

关于有与无，物质与空间的问题，留到下面再讲。这里先讲什么是物质。

辩证唯物论中所说的物质与在自然科学上及在常识上所说的物质不同。但这并不是说：常识中和自然科学中所承认是物质的，一到辩证法唯物论中就不再是物质了。常识承认一块石头、一枝笔是物质，自然科学承认大至太阳，小至原子是物质，辩证法唯物论也坚决承认太阳、笔、石头、原子是物质。但是当常识与自然科学对某些事物的物质性犹豫的时候，辩证法唯物论仍然勇敢地为它们起来作辩护士。——常识对于小于微尘的东西是否还是物质，变幻的光体是否也是物质，不免要踌躇，自然科学则曾经有一时期认为原子是物质的最小单位，而当在原子之中又发现了电子之后，自然科学却不敢断然指出电子的物质性，误以为电子是非物质的。然而辩证法唯物论，在这里就要纠正常识与自然科学的错误，建立普遍的、统一的物质观。

辩证唯物论不是绝对地、全盘地否认常识与自然科学的物质观，只是认为常识与自然科学上的物质观仅仅暴露了物质界的一部分的特性。常识其实就是人们在日常生活的实践中得到的知识，人们在日常生活实践中看见树，抚摸到树，观察到树的成长荣枯的现象，而且利用树木来做出种种便利于生活的用具，人们从来不曾怀疑过树的客观存在，亦即从来不曾怀疑过树的物质性。但是对于



在日常生活中接触不到的物质,常识无能力加以判断。科学则更进一步,对于日常可视可触的物质做了深刻的研究,知道一切物质都可分析为极小极小的单位,像原子那样小的东西,虽然肉眼看不见,手指触不到,但也仍可用精密的方法计算出它的重量、体积,因此也还是物质。——这便是使常识的物质观更扩大了。但是一碰到那些比原子更小的,简直无所谓重量与体积的东西,如电子和量子,科学的物质观又走不通了。

辩证唯物论承认直接可见可触的一切都是物质,承认有重量与体积的也都是物质,但是辩证唯物论的物质观不停留在这里,而要进一步,宣布凡一切在人类意识以外独立地存在的事物都是物质。

因此,不但桌子、石头是物质,太阳、原子是物质,而且电子、量子、光线也都是物质,而且社会的生产力、生产关系、经济制度、社会关系也都是物质。因为,这一切,都是不依赖任何意识,不因人们主观要求而改变,是独立地存在并且独立地发展变动的。

辩证唯物论的物质观的要点是承认宇宙是为物质所统一,而物质是独立存在于人类的意识以外的。

但是辩证唯物论是不是把宇宙的物质和人类的意识看做是互相对立的呢?决不。只有在说明一切的物质都可以反映到人类的意识中,为人类所认识的场合,辩证唯物论可以有条件地承认这种对立。不在这样的场合,承认这种对立是无意义的。把整个宇宙划分成两部分,一部分是物质,一部分是意识,这是观念论者与二元论者干的把戏(二元论就是把物质与意识看做两个互相独立的东西的主张,而其理论本质上还是观念论的)。辩证唯物论不但承认物质的独立存在性,而且要确认:意识是依存于物质的。很明显的,没有人的头脑(这是物质)就不会有意识,社会的意识的发展又是依存于社会的物质的。



所以整个的宇宙都是物质，一切的存在都是物质。宇宙——存在——物质三个词是一个意义。从来不可能有非物质的存在。意识——思维只是物质发展到某一程度（发展到人的头脑与社会结构那样的程度）才能具有的一种属性。——不是意识支配物质，而是物质支配意识；不是思维决定存在，而是存在决定思维。

在抗战中，我们常说，我们是靠精神去战败物质。这话原来只是在于鼓励抗敌的情绪，假如给这话赋以哲学的意义，那便是根本错误的了。因为我们的抗敌的情绪、救亡的意识还是从物质中产生出来，是有它客观的社会基础的，而且必须也必然要表现物质的斗争中去。除非我们认为拜签念咒就能战败强敌，我们绝不能用精神战败物质这个口号来否定唯物论。

三、物质与运动

辩证唯物论对于宇宙的认识，仅仅得到宇宙是由物质统一的这一个结论还不够，必须更承认运动是和物质不可分的。没有无物质的运动，也没有无运动的物质。

我们随便举出任何一种物质，都不会发现绝对静止的现象。鸟飞，鱼跃，水流，花开花落，树木凋零繁荣；火山爆发，地球转动，从原始以来地层冲积与变动，生物从单细胞生物发展而到人类，社会从原始的共产主义社会发展为近代资本主义社会乃至社会主义社会……一切都在永恒的变动中间。没有谁去指挥这种变动过程，更没有谁能加以阻止。一切都是独立地、自发地变动发展的。

自然，每一件事物都有它的运动发展的特性。社会的变动和自然界的变动不同，树木的成长凋零与虎狼的诞生死亡不同……但是其为运动则是一样的。正如这些事物同样都是物质，但各有各的



物质的特殊性。同样的,这些物质虽然同样都是在运动,但各有各的运动的特殊性。运动的特殊性是由于物质的特殊性而来。树木与动物的物质的根本差别才使它们各表现为不同的运动方式,美国的资本主义社会和德国的资本主义社会在本质上的不同,使它们自身之发展形态及其将来向社会主义社会的转变都表现为不同的方式。所以物质与运动是永远互相联系着的,但是在这联系中间,主体是物质,而运动只是物质存在的方式。

因此,我们绝对不能想象无物质的运动,以为在实际存在的一切物质以外还有运动自身,那是观念论的幻想。

反之,假如以为运动只是物质存在的方式,因而认为物质可以离开运动而存在,那也是错了。因为任何一件事物脱离其存在的方式,也就不能存在。譬如说,资本主义社会表现出来的方式,是对雇佣劳动者的压迫,社会经济恐慌,战争危机,等等,但假如脱离了这些表现方式,资本主义社会还会存在吗?

所以运动不只是物质的外面的表现方式,而且又是物质的内在的必然的属性。所谓“必然的”,正是说物质是离不开运动的;所谓“内在的”,就是说物质本身中包含着运动,不是在物质外面,由旁的什么东西赋予物质以运动的。盘古开天辟地的神话就是把宇宙的原始看做是混混沌沌、不变不动的一大块物质,然后在宇宙以外来了一个盘古开辟了天地,使万物产生、发展。然而那只是神话而已。

物质的绝对静止固然是不可能的,但我们也不能因此就否认了物质的相对的静止。我们不能否认,昨天他是张三,今天他是张三,明天他还是张三;二十年前美国是资本主义社会,十年前美国是资本主义社会,现在美国也还是资本主义社会。这样说来,张三与美国的资本主义是不是就是绝对静止的呢?并不是的,张三在他



活着的一生中,不断地消耗着他的体力,又不断地吸收着营养。美国资本主义社会在其存在的时期中,生产力不断地发展膨大,使得生产关系逐渐地不能支持这种生产力。所以张三与美国资本主义社会其实仍是在不断的变动过程中的。不过在一定时期中,张三还是张三,美国资本主义还是美国资本主义,那是由于发展中的相对的均衡。张三身体上的消耗与营养还是同样地进行,美国社会的生产力还没有使生产关系完全崩溃。

承认物质的相对静止,我们才能把握、辨别一切物质;否则,假如张三这一刻是张三,下一刻就不是张三,那么我们还能对于张三得到任何的认识么?不过这一刻的张三和下一刻的张三到底也还是有了许多的不同的,所以假如把相对静止,看成是绝对的静止,那就根本错误了。

张三在其作为张三的一个时期中,也不断地发展,而这发展的结果终于使他变成不是张三——死人。有人会问:人死了以后,岂不是绝对静止了么!然而仍旧不是的。尸体的腐烂分散在空气之中,化合到泥土里面……岂不是也是一种运动发展么?所以“死人也是运动的”,这话并不是不合理。不过这种运动和在他活的时候的运动方式完全不同,——这是从生物的运动发展方式转化为无机物的运动发展方式了。

一切物质都在永恒的运动中间:一种运动方式转化为另外一种运动方式——这是辩证唯物论的普遍的运动发展观。

四、物质与空间、时间

所谓空间是什么呢?一般人把空间想象成一个“浩大无边”的空箱子。而宇宙万物都在这箱子中间各有着自己的位置。所谓时



间是什么呢？这自然更是人人都有的概念。空间与时间的不同是在于空间是向三方面——长、高、阔——发展的，时间是向一个方向发展的，从昨天到明天，从 19 世纪到 20 世纪到 21 世纪，是永远向一个方向发展的。用哲学的术语来说，就是空间是广延的，时间是绵延的。

然而在常识中的，同时也是在粗浅的自然科学中的时空观（对于时间与空间的见解）不是完全正确的，有许多缺陷。

第一，箱子和放在箱子里的东西是没有什么必然的关系的：可以有绝对空的（没有任何东西的）箱子，也可以有不摆在箱子里的东西。但空间和物质的关系是不是这样的呢？显然的，没有一个物质能不存在于一定的空间中的；脱离了物质的绝对空间也是不能存在的。同样的，时间与物质的关系也不是和箱子里的东西那样可以分离开来的。

第二，假如把空间、时间与物质看成是没有必然的关系，那么时间与空间便成为毫无意义的空架子，一个物质在这一个空间或在那一个空间，在这一个时间或在那一个时间都是无足轻重的了。就是说，在任何时间和空间中，某个物质还是某个物质。这就是走到形而上学的观点中了。

第三，既然使空间、时间和物质分离开来，结果就自然会把时间与空间看做是非物质性的。即它们不是客观的存在，它们只是在人类主观意识中的东西。中国传说中的樵夫入山观仙人下棋，一局棋罢，斧柄已烂，已是几百年时间过去了的故事，就是说明时间的长短都是由人类的主观来决定的。——这就是时空观上的观念论。

辩证唯物论排斥观念论的时空观，同样也排斥形而上学的时空观。辩证唯物论认定时间与空间都是客观的存在，并且又不是在



里面装着物质的空洞架子，它们却是必然地和物质联系着，是物质存在的形式。

物质的运动必然是施行于一定的空间和一定的时间中的。一方面，运动的物质是存在于空间与时间中间；又一方面，空间与时间离开了运动的物质也就不能存在。我们不能想象到没有任何物质的空间的广延，也不能想象到离开任何运动的物质的时间的绵延。因为物质是普遍地、永远地存在着而且运动着的，所以空间是无限的，时间也是无限的。

这样看来，在任何空间与时间中都是同样的物质是没有的。我们对于任何事物，都必须从一定的时间与空间中去观察去研究更是不言而喻的了。

五、宇宙观、方法论与认识论的一致

上面讲了物质、运动、空间、时间这几个宇宙间最基本的概念。我们必须在这一切基本概念上肃清任何观念论的幻影，那么才能坚决站在唯物论的立场。而且我们对于这一切概念的认识，又不只是唯物论的同时更是辩证法的。因为我们是在发展的、变动的观点上去把握这些概念的。

但是仅仅对于宇宙的基本概念有了明确的把握还是不够的；我们既已知道，宇宙是统一于物质，而一切物质都是变动发展的，那么物质是怎样地变动发展的呢？这是一个问题。

要懂得物质的变动发展的法则，就必须深入地研究辩证法。“辩证法是关于自然、人类社会及思维的一般运动法则之科学。”（恩格斯）所谓自然与人类社会，那是客观的存在，所谓思维，那是人类主观的认识。从恩格斯的定义中可以看到，辩证法一方面要研



究客观存在的运动法则，一方面又要研究主观认识的发展法则——这就是：一方面客观的辩证法，一方面主观的辩证法。

但客观的辩证法与主观的辩证法不是两件东西，而是统一的整个的辩证法。因为主观的思维是由客观的物质所决定的，那么，主观的辩证法就自然是由客观的辩证法所决定的。这就是说：客观的存在的运动发展法则反映到人类的思维上，就成为思维的运动发展法则。物质是怎样地运动发展的，我们就怎样地思维，只有这样的思维才可算是正确的。

譬如我们要懂得法西斯是什么，就要先理解帝国主义，而要理解帝国主义，就要先懂得资本主义是怎样的东西。这是不是只是主观的研究方法呢？诚然这是研究方法，然而我们之所以使用这种研究方法，正是因为客观上，是资本主义发展到最后阶段才形成帝国主义，而帝国主义发展到一定阶段才形成法西斯的。

所以关于主观的辩证法与客观的辩证法的关系，是非从坚决的唯物论的立场上去把握不行的。

然而接着还有问题，就是客观的辩证法是不是能完满地反映到主观中来呢？这也是辩证唯物论的重要问题之一，而这问题也只有唯物论与辩证法的观点上才能解决的。因为第一，必须从唯物论的观点上确认脱离了客观事物就没有主观的认识，认识必然是客观的反映，不能和客观分离；第二，然而认识不是一次就完满地反映了客观的全部内容，客观之反映于主观，也是逐渐进步发展的，这就是要从辩证法的观点上来理解人类认识的问题。

综上所述，在辩证唯物论中是有着三个基本问题：第一是宇宙的本原是什么？第二是宇宙间一切客观物质以及反映客观物质的主观思维的发展法则是怎样的？第三是客观物质怎样反映到主观中来？也就是人类怎样地认识外物？——然而这三个问题不是各



自孤立着的，它们是一个接着一个，是互相密切地关联着的。

依照传统的说法，哲学常被分为宇宙论、方法论与认识论三部分，所谓宇宙论是研究宇宙到底是怎样的东西，这是相当于我们上述的第一个问题的研究，并加上客观的辩证法的研究；所谓方法论相当于我们的主观的辩证法，所谓认识论即是我们在第三个问题中所研究的。而这三部门，在辩证唯物论哲学中，很明显地，也决不是各自分离独立的，客观的辩证法与主观的辩证法既然就是一个东西，则宇宙论与方法论的界限已无从划分，而认识论又因为是要研究：客观物质是怎样逐渐完满地反映于主观之中，亦即人类是如何地逐渐完满地认识外物，所以也带着方法论的意义。

在辩证唯物论中这三个部门的划分是非常必要的。宇宙论、方法论、认识论统一于辩证唯物论中，成为三位一体的东西。



第三章 唯物论的辩证法(上)

一、矛盾的统一

(一) 两种发展观

矛盾的统一是唯物辩证法的第一个法则、最基本的法则,也就是宇宙间一切客观的物质以及反映客观物质的主观思维在发展中的最基本的法则。

客观的一切事物都是在变动发展中的,但它们是怎样地变动发展呢?形而上学把事物的发展看做只是量的增减,这种看法是错误的。因为第一,依照这种看法,就会以为一切新的事物都不过是旧的事物的反复,譬如以为封建社会和资本主义社会并没有很大不同,同样在社会中都有农业和手工业或工业,只是前者农业普遍一点,后者工业普遍一点。他们看不见两种社会在本质上的差别;第二,形而上学的发展不能说明事物自身为什么会运动发展,而只能把发展的源泉归于事物以外的某种力量上去,这就是堕入于观念论中去了。

但事实上,事物的变动发展决不只是量的增减,而是万物的互相推移,旧的事物的死亡与新的事物的产生。而且事物之所以会发展而到死亡,再变成新的事物,这并不是由于在事物以外的原因,而是在事物的本身中有着发展变动的原因,这就是说:事物是自己运动的。——矛盾的统一法则就是揭发事物自身中发展运动的源



泉,说明事物因其自身的内部原因而运动发展。

所谓事物内部的运动的源泉,并不是说事物内部有着要运动的意志或愿望,因为除了高级的动物以外,一切事物都是没有意志与愿望的,而即使在人类社会中与人类本身中,意志与愿望虽然是明确地表现着,但它们绝对不是社会的发展变动与人的生长衰老的最后的决定力。所以唯物辩证法坚决反对一切从非物质的任何东西(精神、观念、意志、愿望……)中去探求事物运动的源泉的观点,而无条件地主张运动的源泉是在事物的内部,这就是在任何事物(物质)中都不能不包含着矛盾,而矛盾就是运动的源泉。

(二) 发展运动成立在矛盾上

任何简单的事物中都包含着种种差别的部分、要素、特质、方面,这是谁都知道的,但是假如说,任何事物中都包含着互相矛盾的部分、要素、特质或方面,就不免要引起人们诧异,以为事物内部自相矛盾了,怎么还能存在呢?可是我们只要仔细地深刻地观察一切事物,便可知道事物内部的自相矛盾是事物存在并且变动发展的必要的前提。

甚至最简单的一件事物的位置移动也是由于矛盾的,譬如一枝箭怎样才能从甲地飞到乙地呢?中国古代哲人有“飞矢不动”的说法,意思是说:箭虽然是在飞,但它永远是要停留在某一点上,所以其实是不动的。诚然,箭的飞并不是从一个地方突然一跃而就到另一地方,它必须要经过这两个地方之间的每一点。然而假如箭是在每一个时候都是停留在某一点上的,那么它又怎样能够从一个地方飞到另一地方去呢?所以箭的运动在实际上是这样的:一方面它在每一瞬间都是在某一点上面,另一方面,它在每一瞬间都是离开某一点而向更前一点驰去,——这是一个矛盾,但箭的位置移



动正是成立于这种矛盾上面。至于有机体的运动发展,是更复杂,其矛盾也就更为复杂。譬如人要吸也要呼,要饮食也要劳作,在吸与饮食中是增加了身体的营养,在呼与劳作中是消耗了身上的能力。这矛盾的两方面是紧密地互相联系的。人们不能够只是吸与饮食而不呼与劳作。体力的绝对的消耗就造成死亡,但在人们生存着的时候,也同时不能不包含着死亡的要素。没有生与死的矛盾的统一就不可能有生命现象。

再看和我们的实践更有关系的种种现象吧。像帝国主义世界中就必然有着帝国主义与殖民地的矛盾。假如没有殖民地,帝国主义也就不能存在。帝国主义为了要存在,就必然要寻找殖民地,而在找到殖民地的时候也就找到了自己的反对者。马克思曾说:资本主义国家按照了自己的样式改造了中国。这难道真是资本主义国家要使得中国也变成资本主义国家么?自然不是的,它们还是要使中国变成殖民地,来剥削中国人民。而中国在殖民地化的过程中,却必然地会逐渐资本主义化了,这样资本主义化在某一程度内是有利于帝国主义剥削的,然而同时中国发展了,民族的意识发展了,争取独立解放的意念与能力也发展了。——帝国主义一方面创造了供剥削的殖民地,同时也创造了反对自己的殖民地,这是帝国主义世界所无法解脱的矛盾,这种矛盾造成帝国主义世界中的一切动乱,也将造成帝国主义最后的崩溃。

自然,帝国主义国家的内部也是有矛盾的。人民大众与统治者、剥削者之间的矛盾是帝国主义存在的日子里始终不能消除的。帝国主义发展到最高阶段即施行对外侵略战争,而在战争中间,其内部的矛盾也就更加强了。这正是日本帝国主义眼前的命运。它一方面以对外战争的利益来欺蒙国内民众,一方面又不得不为了支持战争而加重对人民的剥削;一方面要以法西斯手段镇压国内