

9

『真理的追求』續集

在文化陣綫上

陳伯達 著

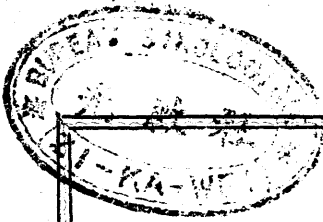
生活書店發行



上海图书馆藏书



A541 212 0016 16198



在文化陣線上

(眞理的追尋集)

陳伯達著

各地生活書店發行

中華民國二十八年五月

在文陣線上

(每冊定價八角五分)

每冊實價八角五分
外埠酌加郵費

著者 陳伯達

發行者 生活書店

印刷者 生活印刷所

衡陽	南甯	吉安	貴陽	長沙	西安	香港	桂林	重慶
南鄭	南平	金華	上海	昆明	馬坊	嘉善	中街	武庫街
迪化	宜昌	沅陵	蘭州	梧州	成都	后街	南門	
麗水	萬縣	柳州	南昌	成都	成都	道街		

版權所有 ◆ 不准翻印

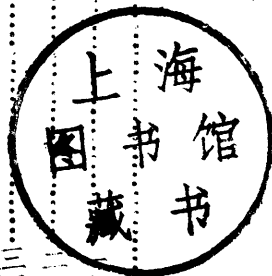
中華民國二十八年四月版
中華民國二十八年五月再版

Hc0649
2000-3500

目錄

新啓蒙運動論文續集

思想的自由與自由的思想	一
思想無罪	九
學習批評	二八
舊形式的利用	三四
文化上的大聯合與新啓蒙運動的歷史特點	三六
論抗日文化統一戰綫	四七
論文化運動中的民族傳統	六六
附錄：我們對於目前文化運動的意見	七八
哲學研究	
關於知行問題的研究	九七



斷片二則……………一八

中國思想史散稿

論五四新文化運動……………一二一

論中國啟蒙思想家——譚嗣同……………一六三

新啓蒙運動論文續集

思想的自由與自由的思想

——再論新啟蒙運動——

二千餘年來在專制主義的淫威下，中國人民被獨斷（教條）和迷信剝奪了思想，中國人民的物質生活，過的是奴役和飢餓，而精神生活所過的，則是愚昧和盲從。數十年來中國人民在文化上的奮鬥，就是要擺脫這種愚昧和盲從的桎梏。國民革命的首領——孫中山先生，當他生前，是以很大的熱情，來幫助這樣的爭鬥的。當五四文化運動的時候，他在「與海外國民黨同志書」這樣寫道：「自北京大學學生發生五四運動以來，一般愛國青年，無不以革新思想為將來革新事業之預備，於是蓬蓬勃勃，發抒言論，國內各界，輿論一致，同倡各種新出版物，為熱心青年所舉辦者，紛紛應時而出，揚葩吐豔，各極其致，社會遂蒙絕大之影響，雖以頑劣之偽政府，猶且不敢攔其鋒。此種新文化運動，在我國今日，

誠思想界空前之大變動……遂至輿論放大異彩，學潮瀾漫，全國人皆激發天良，誓死爲愛國之運動，倘能繼長增高，其將來收效之偉大且久遠者，可無疑也。」中山先生這裏是很了解了文化上發聳振聳的運動與民族振興運動的聯結的。不幸的，就是那爲中山先生所頌揚的新文化運動，因革命的中折，而再受了許多極苦痛的遭遇。不幸的，就是隨着民族危機的發展，有人正在企圖文化上的復辟。

雖則我對於許多事實的了解，和朱光潛先生所了解的並不一樣，然而我很同意朱先生在四月四日大公報星期論文上的標題：「中國思想的危機。」中國存在着思想的危機，這是事實。這種思想危機就是民族危機的一種反映。朱先生也說的很對：「思想的最大障礙是在私見武斷，而成功的要訣，則在自由研究與自由討論。」不幸的，就是在民族危機的前面，我們國內現在偏偏有關於復古，偏見，武斷，盲從，迷信，因襲——這一類的強調的提倡。更不幸的，就是有些人過去曾經是反對復古，偏見，武斷，盲從，迷信，因襲的人，現在竟然也參加了這一類的提倡，鄭孝胥的「王道」的獨斷，復古的獨斷，居然到處被

人直接間接地翻版起來了。撒謊造謠，脅肩諂笑，顛倒黑白，淆亂事非……這些會是我們民族過去最壞的德性，曾是我們過去的官僚政客，士紳晉身的法門，現在有些公開的「文化人」「教育家」居然公開接受了這一切的「流風餘韻」，並且變本加厲地運用起來，並且公開拿來「教育」我們的青年，「教育」我們的孩子了。理智被看成陳腐，武斷盲從被當成新奇。試想：這怎麼不是「中國思想的危機」？這怎麼不是中國文化的危機？

有些人已同感了這樣的危機，這是幸事。可是不幸的，就是有些同感了這樣危機的人，他們自己也竟然是那樣的免不了偏見和武斷。比如：蕭公權先生在施行憲政之準備（大公報五月二日星期論文）他呼籲理智，呼籲思想，這是我所很同意的。但他所譴責的中心，却不是思想上之外來的權威，却不是那種提倡復古，武斷和盲從的人，而倒是一些遭際不幸的書籍，倒是一些青年們的天真。誠然，對於這些，可加以批評，批評他們不夠深刻，批評他們還缺少修養，但却必要宣告他們在思想上無罪。他們在思想上何罪？他們要求的是要得宣洩自己的思想，他們追求着民族與人類的光明，而却受盡了荊棘。他們

在思想上何罪？還有一位梅凱先生在國聞周報第十五期發表了「給我自由」他吶喊着：「讓我呼吸些自由空氣給我光亮！」這是值得同情的。然而他却又罵那些追求自由和光亮的人是「毒蛇」是「飲鴆」。這又是極不可解的。在文化落後，思想多難的中國，一些不幸的文化人，殷勤辛苦，經過許多的轉折，寫些通俗的文章，打算稍來喚醒民族的靈魂，而一些精神飢渴的人們，也拿了這些東西來當文化的食糧。這是應值得有理智的人的同情，還是值得有理智的人的咒罵？難道這種咒罵，不恰是不顧事實的偏見和武斷？難道那一些通俗的文章，在千辛萬苦中還得有一部分的讀者，不正因為是適合於讀者之思想上的需求？為什麼那些讀者不去讀經？為什麼那些讀者不去讀太上感應篇？為什麼那些讀者不去讀希特拉的我的奮鬥？為什麼那些讀者不去傾聽慕沙里尼的說教？難道那些讀者甯願「在深夜中，燭光搖曳中」去讀那些不幸的書籍，而不去盲從傳統和權威，這還可以稱他們是「盲從」？難道那些（應該說是許多許多）青年們在行動處所，表現着自己大無畏的天真，那不正是表現着青年們追求真理的勇敢？

反對偏見，獨斷和盲從，這絕不是說，和我意見不合，而別有主張的，就算是偏見和獨斷；也絕不是說，那些不同意我的意見，而同意別人的意見的，就算是盲從，偏見和獨斷的特點，就在於拒絕批判，拒絕新真理的發現。而盲從的特點，就在於對事物不思想，不批判。我們了解了這種偏見，獨斷，和盲從的特點，我們才能夠真正洞澈現在中國思想的危機。否則，反對偏見和獨斷的自己，倒先陷在偏見獨斷中了。

挽救目前思想界的危機，惟一的道路就是思想的大解放。要掃清數萬萬同胞數千年來的愚昧，使他們能普遍走上救國的覺醒，惟一的道路，也就是思想的大解放。每人都應有自由思想的權利，每人都應有自由的思想。每人都應有批評的權利，每人都可以被批評。我們所提出的新啓蒙運動，其要求總括來說，就是思想的自由與自由的思想。我們不是空想主義者，我們知道思想的自由與自由的思想之完全可能的歷史遠景，然而我們却必要了解這二者的提出，在目前有自己具體的歷史意義。所謂思想的自由，就是說：應該廢止思想上外來的權威，思想應該從外來的權威獨立起來。一切關於思想的外來

鐐銬（物質的鐐銬）都不應存在。所謂自由的思想，就是說：應該喚起每人的自覺，每人都應當思想，都應當對於所遇見的任何事物，從事批判，每人都應當重新估値一切，都應當擺脫傳統思想的束縛（精神的鐐銬），從事發現自己的真理。

思想大解放的運動，批判的運動，同時也即是理性的運動。張申府先生在他的「五四紀念與新啓蒙運動」文中說得很對：「這個啓蒙運動必是理性運動。必然要反對衝動，裁抑感情，而發揚理性。……啓蒙的本意本在開明。沒有理性，如何能有開明？……」

我們是需要反省的時候，理性正需要反省。「教育者自己先要受教育。」一切人不但要大無畏地批判事物，同時也正需要大無畏的自己批判。所以在批判運動中，我們還應有「自己批判」的運動。每個人不掩瞞，不敷衍，不塞責，不撒謊和造謠，在中國人民的面前，公開地檢查自己。敢這樣大無畏批判事物和批判自己，而有受批判的勇氣的，這就是中華民族最好的子女，這才可以成爲真正衛國殉國的戰士。比如：在文化界中，在教育界中，一切人都不應當只譴責別人，而缺乏自己的反省。諷笑左方淺薄的人，應該問問自己

有沒有比左方淺薄的地方！左方有笑人落後的，也應該問問自己是否已夠克服人家的落後？最近有人在文學上提過「反差不多」，誠然，應該反對千篇一律的「差不多」，應該反對僵死的公式主義。可是，用「反差不多」來反對他方文學的，也應該問問自己的同伴中，有那些作品不是「差不多」？有那些比較「吶喊」偉大有那些比較「女神」偉大有那些比較「子夜」？「八月的鄉村」？「雷雨」和「日出」偉大至如在一些科學哲學範圍中，老文化人也應該想想：數十年來，除了清末嚴復所譯的亞丹斯密「原富」，孟德斯鳩「法意」，赫胥黎「天演論」，穆勒「名學」……五四時期馬君武所譯的達爾文「物種原始」，赫克爾「二元哲學」等名著外，除了譚嗣同的「仁學」，康有為的「大同書」，章太炎的「國故論衡」，胡適的「中國哲學史大綱」，吳虞「文錄」這些可看的著作外，還提給了中國文化界什麼寶貴的東西？幾十年中老文化人是否會比起一些少數的青年文化人在幾年中所貢獻給中國文化的為特多？一些老文化人對於青年文化人總是那樣老氣橫秋的不屑似的譏笑他們，然而可應該想想呀！對於青年人的求知求真，採

取那種無理的，刻薄的譏笑的態度，不正是一種獨斷的態度嗎？

我們絕不故意爲青年文化人自己辯護。我以爲我們青年文化人（如果像我這樣不學無術的人也勉強可以算在內的話）有極大的弱點。他們有求真理的熱誠，但一般說來，還嫌潦草，還嫌不夠。他們在文化上已介紹過一些世界上劃時代的著作，但還缺少自己劃時代的著作。郭鼎堂（應該算他是青年文化人的一個）的考古勞作是劃時代的，但在理論上却多欠缺；他的「中國古代社會研究」雖則算是空前的著作，却不能說是不朽。艾思奇對於哲學之通俗化的試作，也算是劃時代的，可是其中也還有潦草的地方，而特別與中國歷史諸現實的聯結，還是不夠。一直到現在，我們還沒有關於中國社會史的偉大著作。一直到現在，我們還沒有關於現代中國經濟的偉大著作，一直到現在，我們還沒有關於中國思想史的偉大著作。何幹之先生所寫的「差不多在社會科學界」是需要一切青年文化人的深省的。我們這裏需要不斷的自己的批判。我們需要有這樣的警惕：淺薄雖然不是獨斷，但淺薄却也是會有流於獨斷的危險的。

新啓蒙運動是民主主義的思想運動，是愛國主義的思想運動，說是民主主義的，就是說：思想的自由與自由的思想。說是愛國主義的，就是說：這種思想的自由與自由的思想，在目前是爲着喚醒四萬萬同胞起來保衛我們垂危的祖國。有人說：新啓蒙運動是「守舊」，是「復古」，如果照這種別有肺腑的人的話說來，那就是說：我們現在不應做民主主義的思想運動，我們不應做愛國主義的思想運動。照這種別有肺腑的人看來，那末，鄭孝胥「王道」的獨斷才是「維新」，而讓祖國滅亡才是「革命」！

愛國主義在我們這裏是「反動」，是「復古」，法國大革命的人們都稱自己是「愛國者」，難道他們是「反動」，是「復古」？難道法國大革命的人們保衛垂危的祖國，反對叛賣祖國的法奸，那算是「反動」，是「復古」？不錯，在第一次世界大戰當中，革命者曾反對了第二國際的社會愛國主義者。但我們要問：第一次世界大戰是什麼樣的戰爭？難道雙方從事戰爭的帝國主義者在當時是因爲自己的「祖國」有滅亡的危險？難道他們的從事戰爭不是簡單地爲着重新瓜分世界？難道革命者應當擁護這樣掠奪的

戰爭？現在的我們，現在的中國人，所處的情形又是怎樣的呢？是否和法國大革命的人們相似，是否處在亡國的危境呢？難道我們民族和日本帝國主義者的爭鬥，是兩個帝國主義者瓜分世界的爭鬥？難道我們民族不正在被人豆剖瓜分？難道我們應該坐視我們祖國變成高麗，變成印度，變成整個的「滿洲」？那時我們再來高談「革命」！

我們的新啓蒙運動是要把四萬萬同胞從復古，獨斷，迷信，盲從的愚昧精神生活中喚醒起來，要使四萬萬同胞過着有文化的，有理性的，光明的，獨立的精神生活；但那種別有肺腑的人却說是「與大衆無涉。」我們的新啓蒙運動，要推動四萬萬同胞爲中華民國生存而走上戰鬥；爲自己的幸福而走上戰鬥；但那種別有肺腑的人，却說是「與大衆無涉。」法利賽文士說「啓蒙」只是「市民」的，「大衆」就用不着啓蒙。這樣，「大衆」就應該永遠愚昧。法利賽文士說「啓蒙」業已過去了，我們現在用不着「啓蒙。」這樣，我們現在應該讓鄭孝胥宣傳「王道樂土」，讓人復古，我們應該擁護迷信，武斷和盲從。我們必要說：啓蒙是大衆的，啓蒙是現實的中國並未過去。「啓蒙」固然開始於西

歐「市民層」思想家向中古獨斷的鬥爭，而這名詞在歷史上特別會和法國十八世紀的偉大思想家的名字相聯結。但「啓蒙」這範疇並不是屬於「市民」的專有，「啓蒙」之歷史的意義是文化的民主主義。「啓蒙」這範疇，不能當成「市民層」的專有，正如不能把民主主義當成市民的專有。反之，「市民層」對於啓蒙，對於民主，却時常是很狹隘的；「市民層」却是最容易在私利的情形下，成爲啓蒙事業的變節者，成爲民主事業的變節者，雖則法國市民的啓蒙運動，曾是偉大的文化革命運動，雖則法國市民領導下的民主革命曾經是大革命。在某種歷史的情勢之下，啓蒙事業恰如在政治上一樣，却只好由另一種的歷史掌舵人來引路，來担戴。在這種新歷史的情勢之下，啓蒙運動顯然不是法國啓蒙運動之簡單的再版。這裏是最深刻的最實現的辯證法，而不是法利賽文士的詭辯。

當前的新啓蒙運動不但是法國十八世紀啓蒙運動之簡單的再版，同樣地也不是戊戌五四啓蒙運動之簡單的再版。同樣地，我們新啓蒙運動之所謂理性運動，也不是

舊理性運動之簡單的再版，而是新的理性運動。我曾這樣寫過：「我們的新啓蒙運動是五四以來更廣闊，而又更深入的第二次新文化運動。」這裏所指的意義是很明白的，但我們這裏同時也要聲明：新啓蒙運動並不是如某些人所說，是屬於「左翼」的。不，新啓蒙運動是一切愛國文化人，一切理性主義者，一切民主主義者，一切科學家，一切平民教育者，一切開明的教育家……的共同文化運動。我們認為：一切最合理，最現實，最勇敢的愛國文化人，必將成爲新啓蒙運動的核心，但他們不是包括着全體的新啓蒙運動者。

中國是這樣偉大的民族，中國人民缺乏教育的是這樣的衆多，而傳說的獨斷和迷信是這樣的深厚，敵人和漢奸進行文化的復辟又是那末的賣力，這怎麼不急需全國文化人的大團結？這怎麼不急需全國開明教育者的大團結？

新啓蒙運動不是空口號。新啓蒙運動需要結實的工作。問題提出了，這只是第一步。更困難的是真實的具體的工作。現在我們應當舉行具體的討論，同時轉化爲具體的工作。一切文化人，首先是先進的文化人，在新啓蒙運動中，應該首先拿出自己具體的「貨

色」出來，而在工作方式上，應該進行民主的大轉變。應該由個人的研究轉變為集體的。研究應該由亭子間、圖書館中、科學館中的個人工作轉向文化界的大眾，轉向作坊和鄉間的大眾，應該認為所謂文化界的大團結，這不只是一種號召，而是真的需要工作上的聯合。我們應該和一切開明的哲學家科學家聯合，普及地組織科學哲學的演講會，研究會，無神會；對於神學，獨斷，禮教，一切侵略者漢奸的邪說，進行廣泛的批判；對於世界最好的科學著作，哲學名著，一切幫助民族解放，人類解放的最好理論，分工合作地進行介紹和翻譯。應該和一切科學家聯合，去作民間的科學化運動，應該和一切平民教育者一切小學校教員，一切開明的教育者，一切文字改革者及一切大中小學生聯合，去作民間的通俗教育運動，廢除文盲運動，各種式樣的破除迷信運動。應該轉變教育羣衆的死版方式，（比如：一些從事新文字運動者不估計民衆的目前急需及其自己的願望，就生吞活剝地要去教他們新文字，結果他們不能接受。）應該認為「由簡體字到新文字」這個口號在廣大落後羣衆中之最現實的意義。應該和一切新文學家聯合，去消滅那荒唐，

迷信，誨淫誨盜的舊小說，舊鼓詞，把最廣大的下層社會讀者奪取過來。在文學上，在一切藝術範圍內，應該強調「人的文學」「國民文學」「通俗文學」「爲人生而藝術」的口號。用這些口號把一切開明的文學家，藝術家團結起來。應該和一切考古疑古的歷史學者聯合，繼續考古疑古的工作，反對恢復舊歷史學的教條。（李季在「讀書雜誌」中國社會史論戰中，反對顧頡剛等人的「疑古」工作，在一些新歷史學的研究者中，頗發生了影響，並且有人即襲用李季的理論來寫成專書；這種無根據，無分析的籠統恢復舊歷史學的教條，在歷史學上，是開倒車，是不足爲訓的。）應該努力糾正過去文化界中互相謾罵，互相輕視，互相標榜的惡習。應該多做實事，多說實話，少誇張，少說廢話。

我們要向當局呼籲，特別要向一切教育當局，一切文化機關呼籲：請他們幫助全國文化人這個新啓蒙運動，請他們和一切啓蒙運動者合作，在各方面給這個啓蒙運動以一切必需的便利。

爲着獨立自由的祖國，爲着文化的祖國，全國的文化人，全國的教育者，全國的大中

小學生，以及全國的教育當局，全國的文化機關，一致聯合起來呀！

追記

拙稿寄給「認識」編者後幾天，得到了「國際知識」第一期，其中有一篇「開展新文化運動」對我有所批評，甚謝甚謝。那篇文章批評我「實際上容量太狹，和不曾把握住活的現實的確阻礙這一運動的開展。」所謂「容量太狹」就是因為我這樣說過：「新哲學者乃是目前新啓蒙的主力，動的邏輯之具體的應用，將成爲目前新啓蒙運動的中心。」那位作者江凌先生把這段當成這樣解釋：「你應該跟着我走，你應該接受我的意見，我是主動者。」我想，江先生這樣解釋，實在是不應當的。因爲隨便一個普通的讀者，都不會把我的話當成這樣解釋的，只要他懂得中國文字。如果不做這樣曲解，那末，我本來那些話，也只是在說明目前新文化運動和過去新文化運動的在人事上和在認識世界的工具上之主要的變化而已。我想，如果我們

了解歷史是由人做的，而且人在不同的階段上還會做出不同的歷史，那末，關於我的那些話，倒是不大用着爭辯的。江先生還認爲：在打破宗派主義的門戶，聯合全國愛國的開明的文化人，以從事抗敵、反禮教、反獨斷、反迷信的思想爭鬥中，要是像我所說的，新哲學者還要努力不倦地根據自己獨立的根本立場，站在思想界的前頭，從事于中國現實之唯物辯證法的闡釋，——這也「就不大妥當了。」這樣說來，好像在新啓蒙運動中，新哲學者是不應站在思想界的前頭，不應有獨立的任務了，新哲學者應該取消自己的哲學。你說，這樣妥當不妥當呢？我希望江先生自己想想！

我想：目前各種人之有共同的立場，並不妨礙其各自獨立的立場，而且一般人目前之共同的立場，實在還是根據于各自獨立的立場而來的。這是歷史的事實，却不必掩諱。如以爲指出了這樣的事實，合作就成爲不可能，這就是對於具體歷史關係，還缺乏深切的了解。如說，因爲我說過上面那幾句話，便已阻礙了運動，這是小視天下事了。

江先生說我「不曾把握住活的實現」據說這「特別」是因為我沒有把握三中全會後中國政局的新轉向。一般說來，我前此所表現的幾篇文章，或遠在三中全會半年前，或在三中全會幾個月前，我不是傳說中的劉伯溫，當然不會預先寫下關於三中全會後的事情，這算是沒有辦法的。至于我提出的問題，是否「緊緊地把握住」一般政治情勢，有文章爲證，我也不必多費筆墨了。

問題的討論和批判，當然是最好的。不過，我希望在這種討論中，對於對方的意見，要先盡量地考察。如對於對方的意見加以一種明顯的曲解，這樣就會引起無謂的糾紛，妨礙了正當問題的討論。

在答覆江先生之後，我在這裏要特別強調地說幾句話：第一，像我在這篇文章中所再特別闡釋的，新啓蒙運動的確是全國文化人的共同的文化運動，而不是「左翼」的文化運動。所以，我們希望從事這種新文化運動的人，必要嚴謹地提防自己的宗派。（本來江先生如來強調這點，不強曲解別人的意見，我也以爲是完全

正確的。)在我所有的文章中，關於這點，我實在採取了審慎的態度。比如，關於孔子的問題，我算是強調地指出了孔教的奴役作用，但還是留了與崇信孔子者合作的餘地。艾思奇先生在一些文章中關於「孔家店」的態度，我認爲是完全正確的。五四時代「打倒孔家店」的口號，在目前應由反獨斷、反禮教、反復古的口號表現出來。第二，我們雖則在做着文化鬥爭，但民族統一運動，是絕對不受文化鬥爭限制的，民族統一，是容納着一切不同信仰的人們，就是說我們在文化上反對獨斷，反對迷信，但對於那迷信任何獨斷，任何宗教的同胞，我們不但不應反對他們，而且要盡力避免刺激他們的宗教感情和家族感情，號召他們合作，以引進他們到民族鬥爭的漩渦中，使他們能夠在鬥爭中克服自己的迷信。這點是極重要的。忽視了這點，則將造成極大的錯誤。過去在民間做破除迷信的運動的，時常在任何情形下把破除迷信簡單地變成教條，時常不使民衆經過生活的教育，即大刀闊斧地拆毀寺院，以致惹起當地人民的反感，惹起陣容的分裂。這個教訓不可忘記了。

五月十六日

思想無罪

——我們爲「保衛中國最好的文化傳統」以及「爭取現代文化的中國」而奮鬥——

在專制時代的中國，在中世紀的歐洲，在希特拉的德意志和墨沙里尼的意大利，思想是犯罪的。在民主共和的中國，我們要宣佈思想無罪，在這正要喚起民衆來拯救自己祖國的中國，新思想更應當無罪，新啓蒙運動更應當無罪。

啓蒙思想不是別的，乃是救中國的思想。啓蒙思想，在我們這裏，本來不是稀奇的，也不是新奇。數十年來，我們曾經有過不少啓蒙思想家。中山先生的三民主義，便是一種偉大的啓蒙思想。中山先生關於知難行易的哲學學說，同樣的是對於舊傳統思想（「知易行難」）的一種反叛。死在中華民族罪人——慈禧太后刀下的譚嗣同，曾經「流涕

哀呼，強聒不舍……衝決倫常之網羅。「康有爲宣傳過變法改制和「大同」的思想。梁啓超宣傳過「新民」的學說。嚴復介紹過自由和天演的學說。在五卅時代，胡適反對過「不孝有三，無後爲大」的舊倫理，反對過所謂「東洋精神文化」。吳虞，這個老人，如胡適所稱的，曾經是在四川「隻手打倒孔家店的老英雄」。錢玄同先生也是激烈主張過「祛除三綱五倫之奴隸道德」的好漢。在現在的「黨國要人」中，還有不少在過去是這種啓蒙思想的倡導者或叫喊者（如蔡元培，吳稚暉，邵力子，張繼，李石曾……諸先生。而現在，也還是有人繼續保留這種思想。陳公博先生最近在「民族雜誌」發表的一篇文章，這是需要一切反對啓蒙思想的人讀一遍的。北平教育界名流陶希聖先生最近也再三地說，需要「文化上的啓蒙運動」和「思想界的民主運動」。

如果我們稍爲涉獵一下過去一些啓蒙思想家的著作，那末，我們就可看到他們對於一些問題的提出，有時甚至比我們現在所提出的，更爲無顧忌地激烈。一般說來，我們對於許多問題的提出是很慎重的。這點主要的，就是因爲我們要更「歷史地」來提出

問題，了解問題和解決問題。

不錯，我們和過去啓蒙思想家一樣，反對吃人的舊倫理，和舊教條。吃人的舊倫理和舊教條需要反對，這是不可駁倒的；因為我們要做人，因為我們要使每個中國人成爲頂天立地的自覺的人，因為我們要使每個中國人都能起來救中國，所以我們不能容忍人吃人的舊倫理；因爲這種人吃人的舊倫理，是奴隸的倫理，是容忍敵人滅亡中國的「倫理」，也即是鄭孝胥的「倫理」。錢玄同先生在五四時代，就大胆地宣言道：「欲使中國不亡，欲使中國成爲二十世紀文明之民族，」就必要反對這種舊倫理。（「新青年」第四卷第四號「中國今後之文字問題。」）然而，我們要鄭重聲明：我們並不是要推翻全部中國舊文化的傳統，我們對於舊文化的各種傳統，都採取了批判的態度：好的，我們要繼承下來，並給以發揚；不好的，我們就絕不顧惜。我們不但喜歡古代最深的哲學——如墨子的哲學。我們對於孔子，雖則厭惡其愚民的哲學，（如所謂「民可使由之，不可使知之。」）雖則厭惡其虛偽的哲學，（如所謂「吾豈瓠瓜也哉，焉能繫而不食？」）但同時我

們也認爲其舊愛國思想（如所謂「微管仲，吾其被髮左衽矣」），在今日的愛國運動中，有了自己的意義。孔子門弟子如子張的所謂「士見危致命」，如曾子的所謂「士不可以弘毅，任重而道遠」，這種人類奮鬥的精神和做人應有的氣節，現在正被漢奸們所消滅，而我們却必要特別加以發揚。

我們厭惡一切的虛偽。從來以維護舊道德自命的人，正是表現了那種所謂「舊道德」的虛偽。陳公博先生對於這點會說是「二重人格，相率爲偽」。他說「自己所未能行的，而強制人以行，甚至自己不是這樣做的，而偏以此爲號召天下的工具。如果我們還拿這些胡說去宣傳和訓練民衆，無異自白無法以安天下，只有胡說以騙人民。上下交征利，固然可以使一國危亡，上下交相騙，更可以使一國廢滅。」又說：「……平日無論他口裏怎樣高談道德，標榜清高，一至危難，遇責任則躲避，遇犧牲則潛逃。那些臨難不苟和殺身成仁往往出自引車賣漿者流，而不出於峨冠博帶之輩，因爲引車賣漿者流的天性未泯，而峨冠博帶之輩的良能早沒罷了。」要找現代的證據，那末，鄭孝胥池宗墨便是一個

最大的證據。鄭孝胥、池宗墨，便是以維護舊道德自命，而去當漢奸的。

數十年來最勇敢站在思想界最前頭，向虛偽的吃人的舊道德舊禮教宣戰的代表者，差不多都是對於民族、對於社會、對於父母兄弟、對於友誼，都表現了最崇高的德行。譚嗣同爲國家的死難，是如何的悲壯？魯迅對於民族、對於青年，供獻了自己一切的血，同時對於他的母親又是如何的盡自己的孝道？對於朋友又是如何的盡情盡義？

中國民族最覺悟的子女，他們反對吃人的禮教，反對忠於那「視天下爲其囊橐中之私產，而犬馬土芥乎天下之民」（譚嗣同）的君主，反對對於個人的愚忠；反對那種所謂「苦塊昏迷」的偽孝，反對那種盲從的愚孝，反對那種無人道地強迫婦女的愚節，反對那種奴隸要爲主人犧牲生命的愚義。但我們同時要提倡效忠民族，效忠社會，我們提倡民族的和社會的正義和氣節。我們主張每人都應當合理地孝敬自己的父母，合理地友愛自己的兄弟，能彼此互相規勸，互相號召，而爲民族的社會的合理事業而效死。我們要把隸屬個人的道德轉變爲民族的社會的道德。隸屬個人的道德，是奴隸的道德，而

民族的社會的道德，却是抗爭的道德。

我們認為要提倡民族解放和人類解放的道德，那就不應當束縛人們的思想，不應當用教條和獨斷來規定人們的信仰。人們應當有思想的自由與自由的思想，因而使他們都能成爲衛國殉國，爲社會正義而犧牲之真正的自覺戰士。我很同情胡適之先生這句話：「自由平等的國家，不是奴才建造得起來的。」要使四萬萬同胞不成爲奴才，那末就不應宣傳奴才的教條和獨斷，不應使同胞們保留奴才的信仰。關於「名教」譚嗣同曾寫過極痛切的話：「名之所在，不惟關其口，使不敢昌言，乃並錮其心，使不敢涉想。」譚嗣同所要衝決的這種名教，正是一種奴才的教條，而那宣傳這種名教，如鄭孝胥殷汝耕所做了的，正是要叫同胞好好當奴才。我希望一切民族的自覺之士，一切救國的豪傑，一切不願使自己和全體同胞當亡國奴的，都應當對這點有深切的了解。

當然，中國自有啓蒙思想運動以來，都同時出現過一些所謂「衛道」之士。戊戌時代，有葉德輝的「翼教叢書」，五四時代，有康有爲林琴南王敬軒的頑抗，這些都算是彰

明較著的。然而歷史只給了這些「衛道」的戰士以最大的嘲笑。我想：現在一些想奮身起來做這種「衛道」之士的，想做現在的葉德輝、康有爲和「荊生」的，首先應當考慮一下：歷史曾給了葉德輝、康有爲「荊生」……以什麼的座位？歷史究竟給他們得到了什麼樣的結果？這樣，也就很可以「廢然知返」了。

據說「衛道之士」要保衛的是「國粹」。然而，我就說：他們要保衛的，只是中國文化最可笑，最庸俗，最無用甚至最野蠻的渣滓，也不是真正的「國粹」。正如我上面所說的，我們並不是要全部推翻中國文化的傳統，而且事實上，有啓蒙運動以來，一切啓蒙思想家都曾極力發揮過一些最好的文化上的「國粹」；如中山先生和康、譚的發揮「大同」思想，如章太炎的「國故論衡」和胡適的「中國哲學史大綱」都曾整理過一些中國古代哲學思想的精華。如錢玄同、顧頡剛、徐炳昶、郭沫若都努力發現過或在發現着中國古代文化的真面目……要說保存真正的「國粹」，那末，他們都曾做過真正保存國粹的多少工作。而現在我們也正在繼續着這樣的事業。我們是爲保衛中國最好的文化

傳統而奮鬥的。

可是，我們不自欺欺人。我們認為對於過去中國最好的文化傳統，應該接受而光大之。同時，我們還要接受世界一切最好的文化傳統和文化成果。我們還要中國多方面地創造新文化，我們要為「現代文化的中國」而奮鬥。如不這樣，那末，我們就只簡單地走到「整理國粹」的泥坑中去了。為「現代文化的中國」而奮鬥，這是我們新啓蒙運動的着重點。最近有一位名教授出來做「衛道」的事業。聽說，他是一個自然科學家。我想：「荊生」是不必要做的，還是盡量地發揮自己關於自然科學的智慧，來參加這一個新啓蒙的事業吧。如果這樣，歷史且將給他以文化上的光榮。

至於如果有人要藉此來企圖造成當局與文化界的分裂，來進行分裂教育的舉動（所謂「毋使其匿迹學界」），我想，這是一種文化上的罪過。我們回憶蔡元培先生在五四運動時代答覆林琴南一信所寫的一段話，是極有意義的：「至於弟在大學，則有兩種主張：（一）對於學說，仿世界各大學通例，循思想自由原則，取兼容並包主義……無論有

何種學說，苟其言之成理，持之有故，尙不違自然淘汰之命運者，雖彼此相反，悉聽其自由發展。(二)對於教員，以學詣爲主；其在校外的言動，悉聽自由；本校從不過問，亦不能代負責任……」

蔡先生的態度，是光明而偉大的。

一九三七年五月作

學 習 批 評

真理是需要從批判中發現出來，發展起來的。中國人以前就是太缺乏批判的精神。暴君們把所謂「聖經賢傳」當成「放之四海而皆準，傳之百世而不惑」的教條，而這樣地告訴了中國人民：真理都在這里了，你們如果不要向這里磕頭，那末，你們就是叛逆，你們就應當去掉腦袋。暴君們就是這樣地把中國人民和真理隔絕起來。從秦始皇的焚書坑儒起，已有兩千多年了。

宋朝的時代陸象山（陸九淵）提出了「六經注我，我注六經」；詰問過朱熹「堯舜會讀何書？」把思想從「六經」的死文字中解說出來，這總算是一個大進步。可是陸象山究竟還是沒有批判了「六經」的教條。陸氏認為要「知道」不必要讀「六經」的文字，但陸氏的所謂「道」也並沒有認為會超出「六經」的範圍。因此，陸氏究竟還得在孔廟先儒的神位中佔了一把椅。到明朝，李卓吾（贇）主張不以「孔子之是非為是非」，這才算是

一個大膽的反叛，他曾說過「夫天生一人自有一人之用，不待取給於孔子而後是也。若必待取給於孔子，則千古以前無孔子終不得爲人乎？」這就很濃厚地表現批判的精神了。可是李卓吾就因此慘死于獄中，而著作也被焚燬，暴君們的不能容忍批判，就是因爲暴君們是畏怖真理的批判的進行和道理的發現，總是不可避免地要聯結在一起的。所以我們必要認識批判的重要，我們必要學習批判，去向真理接近，去把握真理。

啓蒙運動的精神，總是批判的。五四時代「重新估定價值」的口號，便是一個批判的口號。在目前新啓蒙運動中，我們就強調着重新估定一切價值。我們不但要重新估定古代的，中古的一切生活制度學術思想的價值，而且也要重新估定戊戌以來一切生活制度學術思想的價值。我們不但要批判「聖經賢傳」，而且也要批判戊戌以來一切的啓蒙思想。我們接受了戊戌以來的啓蒙思想，但却不簡單的接受。

批判就是在精神上恢復我們爲人的人格發展我們爲人的人格。批判就是發展自由的思想，發展獨立的思想。但我們認爲發展自由思想，獨立思想，絕不是說：世界根本無

是非。世界一切的發展，是有一定的法則的，研究世界各種事物法則的學問，這就是科學。我們在批判中，在研究中發現的法則，這就是真理。可是我們怎樣能斷定我們所發現的是合乎客觀的法則，是真理呢？第一，我們之所以可能發現真理，我們必要在批判中，在研究一種事物的法則中，佔取一切可能的材料，從這所佔取的材料中，來抽出它的法則。同時我們又要把我們所佔取的材料，給以反證的證明，並繼續不斷地去佔取新的材料，來作新的證明，新的充實。第二，「實踐是真理的標準。」我們所發現的是否真理，那末，實踐便是基本的標準。否認世界有真理，而且否認有真理的標準，這不是追求真理，而倒是放棄了真理的追求了。

最近有人在「國聞週報」發表一篇文章，認為人們提起社會科學和歷史唯物論就「可以叫做思想上的宗派主義，也就是獨斷主義。」我以為，要斷定歷史唯物論是否宗派主義，是否獨斷主義，這必要問問，歷史唯物論是否拒絕批判？歷史唯物論究竟是否「科學」？是否「真理」？要斷定歷史唯物論的是否科學，是否真理，這必要問問歷史唯物論

建立的基礎，是否曾把握過無數活生生的生活材料？歷史唯物論是否被歷史現實生活所千百萬次地證實？是否與歷史的現實相適應？是否被人們的歷史實踐所千百萬次地履試而不爽？

是的或許也會有人簡單的把歷史唯物論當成獨斷。這是因為他把歷史唯物論從現實生活割裂出來。但歷史唯物論的創造者早就警告過：「我們的理論不是獨斷，而是行動的指導。」如有人把歷史唯物論當成獨斷，那是他自己的錯誤，而歷史唯物論却顯然不是獨斷。當然人們更不能因為有人把歷史唯物論當成獨斷，而即斷定歷史唯物論是獨斷。要不會把歷史唯物論當成獨斷，這只有從活生生的生活的批判中來了解歷史唯物論，發展歷史唯物論，我們的所以承認歷史唯物論的原理，就是因為它在科學上已被證明，就是因為它是被過去和現在的生活所證明。但是我們也絕不是說：自從歷史唯物論被發現以來，真理的發展已到了盡頭了。絕對地不認為真理已發現到了盡頭，這恰是和歷史唯物論相反的觀點，和辯證法唯物論相反的觀點。我們認為我們的歷史生

活是發展的，所以歷史唯物論的真理也是發展的。我們必須從活生生的生活，來分析具體的社會，解剖具體的歷史，展開歷史唯物論的新歷史場野。

和獨斷相反的是批判。歷史唯物論正是從批判中發展出來的，而歷史唯物論也正不禁止人們對歷史唯物論的批判。如果歷史唯物論經不起人家的批判，那末，歷史唯物論就不成爲真理，就不成其爲歷史唯物論了。俗語說得好：「真金不怕火來燒。」歷史證明過許多人想打倒歷史唯物論，但它却不但沒有被打倒，且越發被證明是真理了。許多人想打倒歷史唯物論，但它却不但沒有被打倒，反使歷史唯物論者更加努力地去做闡發活生生的事實，把歷史唯物論進一步地發展了。真正的批判是不會打倒歷史唯物論的，因爲真正的歷史生活，是「擁護」了歷史唯物論的。

在新啓蒙運動中，我們正要學習歷史唯物論的批判精神，從事一切事物的批判。加重地說：我們的承認歷史唯物論，並不是因爲根據它的原理，而恰是因爲根據我們的生活。我們目前要強調對於歷史唯物論一切文獻的學習，來幫助我們進行批判的事業。

合理了解中國的歷史，合理解決中國的現實，但是我們不是要空背了它的原理：一方面，我們要去了解那些原理是怎樣地從無數的事實，具體的批判中抽引出來，而又怎樣經過無數的事實，具體的批判，把那些原理證明了，因此那些原理會成了行動的指導。另一方面，我們應該把那些原理和中國的歷史現實對照來看，要把握中國無數活生生的事實和材料，進行具體的批判，來發展那些原理，使那些原理具體地成爲反映中國歷史現實發展的原理。

在新啓蒙運動中，在我們的批判運動中，我們對於文化，不只要能「破」，而且要能「立」。我們的啓蒙運動，和先前啓蒙運動不同的歷史本質，就是我們已有能力在批判中來具體地從事指出中國歷史現實的合理法則，合理地揚棄中國的舊文化，創造中國的新文化。

舊形式的利用

語文編輯先生：

貴刊這次特別提出通俗化的問題，來徵求各方面的意見，我以為這個事情實在是很有意義的。

通俗化運動在目前整個文化運動中，無疑地是主要的一部分。在目前整個文化運動中，應該提出一個「擴大通俗化運動」的口號來。

關於通俗化運動，我以為利用舊形式來裝進新內容，將具有特殊的效力。過去「讀書生活」發表的童振華先生的「五四演義」和「國難記」都給我感到很大的興趣。在華北，有一個在顧頡剛先生領導下的通俗讀物社，一二年來也同樣地在進行着這樣偉大的試驗，而且是已具有很大成功的試驗。他們主辦的「民衆週報」和主編的小讀物（這種小讀物，民間稱爲花皮書），在民間中都很受歡迎，而特別是那些小讀物。可惜的，顧先

生等這種埋頭苦幹的工作，還沒有惹起全國文化人的注意和熱情幫助。我覺得我們應該學習他們做過的一切經驗（包括寫作、印刷、發行。這種讀物的發行，是需要經過另一種書商的系統，才能達到下層社會中去），把通俗化運動進一步地開展起來。

在全國各地方的通俗化運動中，對於各地方自己的方言土語，以及各地方「小書」的特別寫作形式和印刷形式，都應當盡可能地加以利用。一種小讀物，最好在各地方都能用自己的方言土話和特別的「小書」文體，來進行翻版。

提倡簡體字，我以為在通俗化運動中，也是一個極重要的工作。前幾年大家很熱烈地討論過這個問題，並實在應用起來，可惜現在又擱置了。事實上，要接近大眾來推廣新文字，第一步經過簡體字，還是很現實的一個辦法。這是有許多經驗為證的。

拉雜艸此，諸望

教正！

五月二十三日

文化上的大聯合與新啓蒙運動的歷史特點

自從新啓蒙運動的問題提出之後，得到了南北許多文化人的討論和贊助，這是很足感謝的。誠如許多作者所一致指出的：這個運動的提出，並不是因爲大家的好標奇立異，而是因爲中國民族和中國社會之現實的需要。但有一些人對於這個運動也有過責難。關於那些責難在「認識」第一期我那篇文章中，我曾答覆了一部分。不久以前，「文化城」裏面因爲這個運動，起了一個波瀾，我也用了一個筆名寫了一篇文章，登在北平一個報上。呼籲爲「保衛中國文化最好的傳統」和「爭取現代文化的中國」而奮鬥，剖白了啓蒙思想是救中國的思想，證明了反對者的缺乏歷史根據，但一般說來，我們對於各種責難，還是沒有答覆得完全，而最近所發現的責難，又更有答覆的必要。

有一種法利賽文士，因爲我們主張文化上的大聯合，於是裝腔作勢地提出了「哲學的黨派性」聲稱他們是「哲學的黨派性」的「勇士」，而把我們的意見稱爲所謂

「聯合哲學。」可是這些法利賽文士還只和他們那個現在墨西哥的祖師一樣，終究是戲子，而不是英雄。認為哲學有黨派性，就不可能進行文化上的聯合，這是很可笑的。伍梁若夫在論到和宗教爭鬥的時候，在論到發展無神論的爭鬥的時候，就時常主張過要和市民進步分子進行某一定的提攜。他說，「就和十八世紀的進步的市民的代表者，也不能不提攜。」可是，大家都是都知道的，伍梁若夫是最光輝地發展了哲學黨派性理論的大哲人，根據具體的歷史情勢：文化上的聯合，正如政治上的聯合一樣，不但是可能，而且是極必要。文化上的聯合，不是取消哲學黨派性，正如政治上的聯合，不是取消社會的人類類型。一味否認這種聯合，這如不是無知，便是別有陰險的存心，其目的就是要破壞現階段這種聯合的結成，而給敵人以方便。

所以，我們必要能分別特定時機之哲學上的聯合與那種法利賽人之聯合的「哲學」，我們毫不掩飾地號召，為着反對我們民族目前的仇敵，我們主張全國文化上的大聯合，主張哲學上的抗敵民主大聯合。但像葉青之流的混合「觀念論與物質論」的哲學，

却是法利賽人之聯合的「哲學」，而不是特定時機之哲學上的聯合。葉青一方面混合「觀念論與物質論」，另一方面却反對目前特定時機之哲學上的聯合；正如譚輔之的反對目前特定時機之哲學上的聯合，必然要轉爲法利賽人之聯合的「哲學」。

這些法利賽文士同時還稱我們主張全國文化上的抗敵民主大聯合爲「愛國哲學」。正如我所屢次說過的，我們並不羞稱我們是愛國派，問題是因爲我國是在帝國主義者蹂躪下的弱小民族。我們的哲學本來的任務是在於改變世界，而目前在我們這里，我們哲學的任務，就是在於爲保衛祖國而服務。我們的哲學是全人類解放的哲學，同時却也是我們中國人民目前愛國的哲學。我們的新哲學不是抽象的教條，而是要在每個具體的歷史情勢下，具體的歷史環境中，爲每個現實的進步事業而奮鬥，成爲這每個進步事業的指導，而在這被人吞併着的中國，民族解放的事業，就是一個很偉大的進步事業。在我們目前這里，稱爲「愛國派」，不但不是恥辱，而且是光榮，而我們的新哲學被稱爲「愛國哲學」，也正證明我們的新哲學是最現實，最能拯救全人類和弱小民族的

哲學。像那些法利賽文士以反對弱小民族愛國爲職業，以作希特拉黨徒和日本軍國主義的間諜爲職業，把他們的「哲學」變成了這些吃人野獸的間諜學，在他們的字典中，早已挖去了「羞恥」兩個字了。

除了上述那些法利賽文士以外，還有一些人對我們所提出過的新啓蒙運動，也有過一些的誤會，（或許是善意的誤會）太原出版的「文化引擎」第二期有一篇「新啓蒙運動時代問題的探討」，就是一篇極大誤會的文字。可怪的就是作者沒有看過任何一篇論新啓蒙運動的文章，而就「塗聽道說」，寫了一大篇文章。他不說我們是在現時代提出「新啓蒙運動」，而却說我們規定了一個什麼「新啓蒙運動時代」。作者「檢討」了這「時代問題」以後，於是給了一個這樣的結論：「總之，新啓蒙運動時代，不但含義混駁，而且顯明地不正確地曲解時代，因而對於目前救國的主張，至少是有歪曲的傾向。」作者說我們曲解時代，是因爲十八世紀啓蒙運動「反對不自由，然而却主張特殊的不平等。」「他們宣佈一般的平等，而主張財產的不平等。」我很不了解作者爲什

麼一定要把我們的啓蒙運動，放在十八世紀啓蒙運動的框子裏面。十八世紀的法國，和二十世紀的中國，彼此對於解決過去的問題，雖有其基本相同的地方（這相同的地方，該作者是不應忘記的），但負解決責任的人事是變動了，而且關於過去的問題，我們這裏波及得更廣泛，更複雜，而問題解決後的將來，必將不是法國大革命後社會的重複。正是因為有這些基本的不同，所以，把我們的新啓蒙運動放在十八世紀的啓蒙運動的框子以內，這就是不了解時代的運動，而因此來否認我們的新啓蒙運動，也就是不了解運動的時代。

法國十八世紀啓蒙運動（和英國十七世紀啓蒙運動同樣）所要建立的秩序，是市民社會。十八世紀的啓蒙運動要宗教、自然科學、社會、政府，都要受最嚴酷的批評，都要到「理性」法庭面前受裁判，判定其生存或宣布其死刑。「理性」變成了一切事物的最高尺度。他們這「理性」是什麼東西呢？「這個理性不是別的，只是理想化的資產階級的統治……所謂理性的國家，盧梭的『社會契約』已經出現了，這個國家不是別的，

只是市民的民主共和國。法國大革命實現了這個理性社會和理性國家：如果新制度對於過去制度是比較理性的，可是這些新制度距離絕對理性的制度還很遠。（上面引文均見「從空想到科學」）一般說來，十八世紀啓蒙運動的唯物論者，都是當時理性的擁護人，他們用理性去反抗迷信、偏私、獨斷和特權，這種「理性」的發現，就是一種偉大的革命；但當時啓蒙人物理性的狹隘性，又是很顯明的。他們哲學上的認識論，是形式邏輯，是形而上學，而他們的見解，在社會生活的範圍內，仍是唯心論的。他們把他們理想化的市民制度，當成歷史最後的和永久的準則；把市民理想化的理性，當成人類永久的真理，永久的正義。但現在我們所提倡的新啓蒙運動，是否就是那樣的啓蒙運動呢？我們現在所提倡的新理性運動，是否就是那樣的理性運動呢？

在「再論新啓蒙運動」一文內，我曾說過我們的理性運動乃是新的理性運動。什麼是所謂「新理性運動」呢？就是說：我們要廢除民族壓迫和封建制度的不合理，同時我們又努力不要像十八世紀啓蒙運動以另一種不合理的社會來代替一種舊不合理

的社會，我們而努力由保衛祖國大抗戰運動的合理，由民族解放和封建殘餘解除的合理，轉變到更新的社會的合理。在我們新啓蒙運動中，「發展」的學說正在代替着形而上學做了啓蒙運動的中心。這種「發展」的學說，要求合理的全國大抗戰，要求合理的解決國內舊制度，而又要求一種最合理的新制度。這種「發展」的學說，也就是最合理的自由思想。依據民族新力量的發展，社會新力量的發展，在自由思想的廣大發展中，這種「發展」的學說，這種新理性的學說，必將更有力地成長起來。

我們並不是以「發展」的新理性的學說來當做目前文化上聯合的準則。我們是以一般的「理性」來當做目前文化上大聯合的準則。可是我們相信：現代中國一切有理性的人都不但會感到自己民族受壓迫和舊制度的不合理，而且還都會感到歐美一般市民社會的缺憾。「大同」的思想曾經是我們有啓蒙運動以來主要傾向的思想，這其中有許多是主觀的幻想或者是「資本主義變態的寫法」，但無論如何，這對於中國歷史的前途，却是具有現實性的暗示，是或多或少地反映了中國反帝封建之不可避免的

轉變的遠景的。張東蓀先生不久以前發表的「思想自由與立國常軌」雖則其中有許多「自由主義者」的天真和缺乏常識的獨斷，可是他也承認了這「大同」的原則。他「承認今天的自由確尚未澈底。……尚未做到人人都有生存權的經濟「自由」……」（張先生所說「今天的自由」不是指的中國，而是指着歐美，事實上，張先生所指的歐美資本主義國家的政治自由，即使在未經法西斯蒂摧殘的國度中，這自由本來也還是很有限的。）不久以前，「國聞周報」有幾篇討論中國時局和歷史前途的文章，也承認了中國抗戰後不應跟隨歐美資本主義走。根據中國的現實歷史看來，從中國現實歷史的動力看來，我們根據我們的努力，將可能轉變到法國大革命後所不同的社會。我們的大抗戰運動是朝着這樣可能的歷史轉變方向的，而我們的新啓蒙運動也是朝着這樣可能的歷史轉變方向的。

在現代，理性主義的深入發展，自由思想的深入發展，是不可避免地要得到需要從全國大抗戰轉變到沒有掠奪的新合理社會的結論的。不過，我們不贊成把這新理性主義

當成獨斷，叫人們放棄舊獨斷，來迷信、盲從新獨斷。新理性主義需要是從中國現實生活中抽引出來的法則，需要是現實生活活生生的反映，新啓蒙運動就是要在發展自由思想的運動中，從現實生活上來發展合理的自由思想，最合理的社會思想。

有些人也批判過我們只是要重複五四時代的「德賽二先生」。我曾寫過一篇「我們還需要德賽二先生」，這當然是表示我們對於這口號的接受。但是我們並不是簡單地重複了這口號。我們接受着這個口號，一方面是在使這口號更合理化，充實更新的內容，另一方面却又正是提醒那些當年曾爲這個口號而奮鬥的人，要重新提起他們當年的勇氣。新啓蒙運動和五四啓蒙運動顯然不可同等起來，拙作論五四新文化運動正是表現了彼此的不是同等的。新啓蒙運動不但不就是十八世紀的啓蒙運動，而且也不就是戊戌和五四的啓蒙運動，所謂比起戊戌五四啓蒙運動更深入的，就是說我們在運用「發展」的學說，來進行深刻地分析中國各方面的現實生活，指出中國最合理的現實，奮鬥和最合理的歷史前途，所謂更闊大的，就是在目前的民族歷史情勢中，我們的

啓蒙運動一方面將要聯合起更廣泛的文化人，另一方面則將更普及於最廣大的人民，與更廣大的人民銜接起來。（拙作再論啓蒙運動）曾說新啓蒙運動是全國一切文化人的共同文化運動，而不是屬於「左翼的」，這所謂「不是」應該是「不只是。」

在拙作「新啓蒙運動雜談」中說過：「……這個時機的特點，也就反映到新啓蒙運動本身的特點，這特點便是色彩最濃最明的愛國主義。」不過，我們同時也要指出：我們愛國主義的內容及其歷史的前途，並不是「平常的」愛國主義。我們的愛國主義是包含着可能更迅速地轉變爲新合理的社會生活的內容的。愛國主義是我們這時機的特點，但我們的愛國主義同時是有其自己歷史的特點的。

「新啓蒙運動時代問題的檢討」的作者有一點很大的錯誤，就是他把愛國運動反帝運動從民權主義分開出來。第一，他不知道我們的愛國主義運動，反帝運動，本身就是一種民權主義的運動；第二，他不知道所謂反帝抗戰高於一切，這並不是不要強調民權主義，反之，歷史上證明：要戰勝強敵外寇，非強調民權是不能成功的。第三，他所謂「

新啓蒙運動不過是特殊意義的一種民主運動，忽略抗戰救亡現實的時代精神，「我們不知道他這里所謂「特殊意義」指的是什麼東西，至於說人家「忽略抗戰救亡，現實的時代精神」這簡直是無的放矢了。沒有看過人家的東西，而就來這樣批評和檢討，這總算是太輕率了。

一九三七年夏天，北平。

論抗日文化統一陣線

一 爲保衛中國文化而戰鬥

中國在歷史上被稱爲有四千餘年文明歷史的國度。偉大的中華民族居住在這個國度上，對於全世界文明歷史，所提供的貢獻，是永遠留下不朽的光芒的。可是不幸的，我們中國因爲在現代是非常落後的國度，竟淪而爲半殖民地的國度；不幸的，我們這個半殖民地的國度，九一八以來，竟被日寇公開蠶食鯨吞，大片的河山業已變色，幾乎半數的同胞業已在過着慘不忍聞和目不忍睹的亡國奴生活。

中國偉大民族正都逢着曠古未有的大災難。在這大災難中，橫在中國民族面前的問題，已不單是落後的問題，而是亡國滅種的問題了。在這大災難中，凡是日寇炮火所到的地方，日寇飛機所到的地方，日寇鐵蹄所到的地方，中國文化即遭受了可怕的野蠻的毀滅。無數的文化機關，無數的學校，或者于頃刻間被日寇的炮火化成灰燼，或者變成日

寇的兵營。一二八上海戰爭中世界聞名的東方圖書館及其他大學的被燬，蘆溝橋事變後，歷史悠久的天津南開大學的被燬，這些事實，都曾震驚了全世界文明人類的心坎。北平——這一個號稱中國文化的都城，在那里每年鍛鍊了我們民族的千萬精英，但當陷落以後，凡是民間所存的愛國文獻，新文化的和革命的書籍和雜誌，（這些不論是國民黨的，共產黨的，或完全沒有黨籍的）差不多於數日之內，被迫得焚燬殆盡，而千萬青年更被迫而流離四散。在那里，除了一二特殊的以外，一切國立私立的大學都被迫關門了。山東是中國古代的齊魯之邦，是中國古代封建文物制度的偉大創造者——周公和古代偉大軍事家——太公的子孫所居住的地方，是中國古代封建哲人——孔孟的聖地，現在那里也正陷在日寇鉄蹄的蹂躪之下了。

凡是日寇佔領的地方，第一步即從事毀滅中國數十年來在那里的新文化果實，提倡古代奴隸服從的教條，遍佈愚民政策，以便進一步地斬絕中國的文化。

凡是日寇佔領的地方，對於我們祖宗披荆斬棘所創造的，所遺下的文獻圖書（如

遼甯的「四庫全書」和金石寶物，所幸未被日寇炮火所毀滅的，也都即劫掠而去，成爲對華作戰的贓物。

凡是日寇佔領的地方，一切機關，一切還殘存着的普通學校，都被日寇強迫了使用日文日語，來代替中國的言語文字。

日寇對於中國的政策，是使中國亡國滅種的政策；日寇爲着進行這政策，不能不企圖根本消滅中國人民的民族意識；日寇爲着根本消滅中國人民的民族意識，不能不企圖根本毀滅中國的文化。

文化的鬥爭，如果離開了當前的民族生死的鬥爭，這是完全沒有意義的。我們當前的文化鬥爭，必要爲保衛祖國的流血鬥爭聯結起來。在保衛祖國的流血鬥爭中，我們在文化上的任務，必要爲保衛中國文化而戰鬥！

我們現在對於我國過去的文化，所採取的態度，不是自傲的矜誇。我們的祖宗在世界文明史上雖則吐了不朽的光芒，然而我們中國在現在，不但在世界上還是一個很落

後的國度，並且連祖宗所創造的一切優美文化傳統，也正在被我們的仇敵猛烈的毀滅之中。這種事實，需要我們慚愧，也需要我們悲憤。這種事實，告訴了我們：我們在文化上，不但對於世界先進的文化，需要迎頭趕上，我們需要「創業」；而且對於自己過去的文化，還需要保衛，我們還需要「守成」。

團結全中國的同胞，不分界別，不分階級，一致為保衛中國文化而努力，這在全國大抗戰的發展中，完全是一種真實的可能，而且也已成為真實的現實。凡是不甘中國文化被敵人所毀滅的，凡是不願中國過去的任何「聖經賢傳」被敵人利用為愚弄同胞的工具的，都應該在這個大目標上團結起來。山東孔廟奉祀官孔德成氏的離開曲阜，證明我們在文化上正在走上這樣的團結。敵人從來是極端仇視中國新文化的發展的，因為這種發展正是中國人民愛國意識的發展；敵人從來把中國「四書五經」當成了愚弄中國人民的「奇貨可居」；然而孔德成氏這次的決心離開曲阜，却正證明了：凡是孔孟最好的子孫，都是愛中華民族的，都是和日寇不兩立的。孔德成氏在漢口的談話，這樣

說：「本人要職，在奉祀聖祖林廟，不幸敵軍內犯，形勢日急，雖經我們浴血抗戰，節節抵抗，終以敵方砲火過猛，致曲阜不守，東方文化發源地之聖祖林廟，也淪陷于敵人之手，痛心曷極。」孔德成氏這個談話，是完全引起了我們關於祖國命運「風雨同舟」的同情的，而且我們對於孔林的淪陷，也正和孔德成氏一樣的代表痛心。

不論我們如何批判了舊封建時代的教義，如何批判了不合時宜的「聖經賢傳」，（這種批判，正所以喚起我同胞的民族自覺，）然而爲着保衛我們古代的文化，保衛我們古代的聖地，爲着使中國古代的「聖經賢傳」不被敵人利用爲愚弄同胞的工具，我們却願意和一切反對日寇的同胞聯合一致，而且我們正是站在這種戰鬥的前鋒。

中國古代哲人說：「皮之不存，毛將安附？」如果中國民族滅亡，那末，中國文化即失其存在和發展的根據。一切爲着抗日戰爭，一切服從抗日戰爭——這是中國今日基本的「國是」，而要保衛中國文化，就必要動員全國文化界，爲這抗戰而服務，動員全國文化界的工作服從於抗戰。

保衛中國文化的存在和發展，這在全世界文明史上，將具有極重大的意義。法西斯蒂國家正在各方面從事毀滅人類文明的精華，而日寇在東亞，在中國，正是在執行着這世界法西斯蒂的任務，企圖使東亞，使黎明中的中國，使地球上佔四分之一的人口，回歸到野蠻的沒有文化的生活中去。日寇如得完成這樣的企圖，毫無疑義的，對於世界法西斯蒂所要製造的可怕的黑暗的世界，即將起極大的作用。所以，我們保衛中國文化的存在和發展，同時是關係到世界文化的存在和發展的命運的。

二 關於新啓蒙運動

新啓蒙運動是保衛中國文化的運動，同時也是發展中國新文化的運動。新啓蒙運動是服務於抗戰的文化運動。或者可如張申府先生所說的，「……新啓蒙運動便可作戰時文化動員的主腦。」

新啓蒙運動是一二九運動後被提出來的，而在一二九周年後，在一二九的發源地，

在當時國防最前線的北平，曾起了一陣風暴。羅敦偉先生在「新啓蒙運動總批判」一文中，雖則對於這種運動提出了消極的批判，然而在他文章的開頭，也不能不承認了以下的事實：「最近救國文化界，因為『新啓蒙運動』的展開，起了一些騷動。在岑寂多年的思想界，有了這些狀態，似乎是一種好現象。」（「文化建設」第三卷第十期）這個運動當時的所以會引起「騷動」，就正是因為這運動是抗戰文化總動員的運動。

新啓蒙運動不是別的，就是要喚起我四萬萬五千萬同胞在現階段上之民族的自我覺醒，而這種覺醒首先就是關於抗日戰爭的覺醒。羅敦偉先生在「新啓蒙運動總批判」一文中認為今日「中國思想界的立場應該是：第一，民族第一主義，第二，全民族的大團結，尤其是與勞苦大眾的一致團結。第三，新鐵血主義意識形態的構成，是科學的，現實的，而且是鬥爭的，抗戰的民族精神」。羅敦偉先生雖則在批判新啓蒙運動，然而他所主張的立場，却正是新啓蒙運動從來所主張的今日中國思想界所應採取的立場。在拙作「論新啓蒙運動」一文中，曾提出過關於新啓蒙運動的三大標志：「保衛祖國，開發

民智。」我想，這是羅敦偉先生所不可駁難的，如果要駁難新啓蒙運動這二大標誌，就無異是駁難了羅敦偉先生自己。

不錯，新啓蒙運動的精神是批判的。然而這種批判的精神，並沒有違反了「抗日第一」。只有能具批判精神的，才能是真正的覺醒，也才能成爲民族真正自覺的戰士。「科學的，現實的，而且是鬥爭的，抗戰的民族精神，」難道是不需要批判的？在歷史上，那一種現實的鬥爭的科學，不是從批判中建立起來的？那一種現實的鬥爭的精神，不是從批判中發展起來的？

我們要求中國今日思想界達到抗日的統一，而批判又正是爲達到這種抗日的統一。我們在思想界要檢查一切有害於抗日的毒素，同時又要發展和創造一切有利於抗日的美麗之花。羅敦偉先生說：「救亡圖存，決不能夠再來重新建立什麼新的思潮。」然而，事實上，要救亡圖存，在文化上，却必要建立這樣新的思潮。

批判是否和保衛中國文化的運動相衝突？這是不相衝突的。在今日，我們如果不

能發展我們的文化，也就不能保衛我們的文化。這正如：我們如不能發展我們民族的力量，我們也不能保衛我們的祖國。而批判就是爲着發展我們的文化。觀察敵人毀滅中國文化的步驟，是首先要毀滅數十年來的中國新文化，這就很值得我們反省了。

有人這樣說，新啓蒙運動是不要中國的文化傳統，不要中國的道德傳統，其實這完全是最大的誤會。不錯，我們否認有不變的文化，有不變的道德。這種所謂不變的文化，不變的道德，在歷史上是不可想像的。新歷史時代的到來，同時不可避免地會有新文化和新道德的出現。中山先生是承認過這點的。中山先生在「世界新道德之潮流」的演講中，也曾這樣說過：「現在文明進化的人類覺悟起來，發生一種新道德，這種新道德，就是聰明能力的人，應該要替衆人來服務。」中山先生不但承認新道德的存在，而且也承認「打破舊思想」的必要。中山先生宣稱過：「三民主義是打破舊思想的主義。」他說：「就人羣進化的道理來說，舊思想是妨礙進步的，總是束縛人羣的，我們要求人羣自由，打破進步的障礙，所以不能不打破舊思想。」在這裏，我們完全和中山先生站在同一的立

場。不過，我們是歷史論者，我們認爲新道德的產生是不會和舊道德的發展沒有關係的，而且對於所謂「打破舊思想」也不是認爲舊思想沒有任何傳統遺留給新思想；而這一切的關係，都依賴於社會存在的變化。關於中國的舊道德，如「忠孝節義」、「禮義廉恥」、「仁愛和平」……這些東西，我們認爲在新的歷史內容上，可有其存在的價值。我們認爲這些道德在現代可以成爲新的美德；但要成爲新的美德，必要把這些道德由服從個人的道德轉變爲服從民族的，服從社會的，服從大衆的道德。舊時代的支配者，把這些道德當成個人的工具，當成奴役人民的教條，要人民在這種教條下去盲從那支配者的個人，利用這種教條去抑止人民智慧的發展，把「忠孝節義」當成對於個人的愚忠、愚孝、愚節、愚義。這是事實。在這種事實下，這些舊道德就成爲奴隸的道德。現在我們就要把這種奴隸的道德轉變爲奮鬥的，反抗民族壓迫，反抗黑暗和不合理的道德。每個人應當盡忠於民族，盡忠於社會，合理地孝敬自己的父母，友愛自己的兄弟，互相勸勉，以服務於民族和社會的事業；而對於祖宗真正能善盡孝道的，必會在這祖國存亡千鈞一髮

的時候，挺身而出，爲捍衛祖國的事業效死。捍衛國土，要能如張巡、陸秀夫、文天祥、史可法的守節。對於民族的仇敵，要能如伯夷、叔齊的「義不食周粟」。每個人在民族的和社會的事業前面，應該不是從盲從和迷信出發，而是從理智出發，來發揮這種集體的道德，而成爲自覺的戰士。

張申府先生是說得很對的：「現在新啓蒙運動不但是民主的，大衆的，并且是帶有民族性的。」這所謂民族性，不但是因爲新啓蒙運動是抗戰的文化動員，而且還因爲新啓蒙運動在我們這裏，是具了很大的民族歷史的色彩。

新啓蒙運動的工作，一方面是文化的大衆化，另一方面則應是理論的深刻化。而這些工作就是要使：我們在大抗戰中，充實和武裝全國抗戰同胞的頭腦，使我全國同胞，不論先進的或落後的，能自覺地，縱橫自如地，隨機應變地，進行民族的大抗戰，領導民族的大抗戰。決定民族歷史的前途。

新啓蒙運動主張思想的大解放，主張發揮理性，反對復古、武斷、獨斷、迷信和盲從，使

民族的正常思想可以得到健全的發展；中國舊文化中最好的傳統可以得到合理的闡揚，而在文化上，打開廣大地掃除民族愚昧的途程。不論從那方面看來，「愚昧」都是民族衰弱的贅瘤。而愚昧對於抗戰更是有害的。這是不用多說，而是誰都可明白的。要民族不愚昧，則復古、武斷、獨斷、迷信和盲從，就都是要不得的。

在思想上，在理論上，歷史唯物論者，從來就是反對獨斷的。「我們不把世界從獨斷的先見出發，而是從舊世界的批判中，才找出新世界。」我們「是不贊成張起獨斷的旗幟的，而是相反，我們必須開導獨斷主張者使他了解自己的命題。」「我們決不再向世界舉示一個獨斷的新的原理而說真理在這裏，在這裏跪下來……我們決不向世界說：『停止你們的鬥爭，這是愚蠢的，我們教你以鬥爭的真詮。』我們向世界指出：『原來是怎樣鬥爭的，不論世界是否願意，必須獲得意識。』」（卡爾一八四三年致露格信）所以，我們「對於現實的理想」是需要有「精確的見地」的。在這點上，就需要理性的新發展。在這點上，我們不但要求一般文化界人士的三思，而且也要求先進的思想者的三思，

並加緊自己在思想上各方面的工作，（如用新哲學來深刻地分析抗戰在各方面所必要的發展，分析中國社會和各種的歷史，分析中國各方面的現實，和有害的思想或教條奮鬥，以指示中國人民的出路。）

我們會再三說過：新啓蒙運動必要是民族的教育運動，必要聯合全國的文化人、科學家、教育家、大、中、小學生，以及一切文化機關，一切教育當局，進行文化的廣大合作；普遍地實施戰時教育，讓全體同胞儘可能地都能學習到在抗戰中每個國民所應有的最低限度的戰時常識，提倡通俗教育運動，識字運動，科學化運動，防空、防毒、防疫運動，爲抗戰貢獻國家的運動，參戰運動；普遍地設立短期的民衆學校，小先生制，鄉村閱書報社，抗日的通俗小報和小書……

不可否認的，數年來新文字運動，曾經有過不少的成績。中國文化真正的普及，終究是要依賴於新文字的普及的。這里，我們不能不指出：有些從事新文字運動者把新文字當成死的教條，不顧某種羣衆思想的落後，不顧現實生活對於普及新文字還需要有不

少曲折的過渡，不顧政治的環境和條件，不顧漢字在數千年中歷史悠久的影響，不顧新文字書報的供給還是極端缺乏，而即刻版地非新文字不談，非新文字不教，而對於漢字採取無原則的鄙薄態度。他們會認為：簡體字還是漢字，和新文字沒有關係；而却沒有想到：在某種具體環境上，簡體字還可以用為普及文化的工具，可以用為接近大眾的工具，可以用為普及新文字運動的先驅。新文字運動者那種宗派和性急的態度不改變，是不能把新文字運動變成真正的大眾運動的。

誠如我們已說過的，中國文化雖有數千年的歷史，然而現在中國的文化，和世界先進的國度比較起來，却是很落後的。中國文化的發展，絕對需要借助世界先進國度中的科學及其各種解放思想。關於這點，在翻譯的工作上，我們不能不認為還非常落後，就是比起日本，也落後得可驚。在新啓蒙運動中，這個作業已不止一次地被提起，現在全國文化人，是應該馬上有系統地來組織這一個工作的。而在這個工作上，不但對於還沒有翻譯過的，要馬上擇要進行翻譯，而且對於已翻譯過的，也要加以重新清理，特別要檢討

托派在所翻譯的東西中加進的曲解。

創造中國的百科全書。在新啓蒙運動中，也不斷地被提起，就在現在，這個工作，也還是

要做的。這個著作應當是全國文化界大規模的著作，而成爲現代中國民族戰鬥的宣言書。

三 抗日的文化統一陣綫與抗日民族統一陣綫

我們的抗日文化統一陣綫是抗日民族統一陣綫的一部分，同時服從和附屬於抗日民族統一陣綫。「批判的武器不能代替武器的批判。」文化運動不能代替全民族的抗戰大統一運動。

在文化運動中，我們要嚴防一種容易犯的幼稚錯誤：用抽象的教育來代替生活的教育，用抽象的教條來分化抗日統一陣綫的鬥爭。在文化運動中，思想上的爭論是不可避免的，可是要了解，抗戰的統一，比一切都要更重要，而抗戰的實際教育，比任何抽象的教

育都更容易叫人民覺醒。列甯關於工人政黨對宗教態度，曾有一段話，極足供我們參考：

「一個馬克思主義者必須將罷工運動的成功，放在最前面，在這個鬥爭中，必須切實反對把工人分化成無神論者與基督教徒，必須堅決與這種分化做鬥爭：在這種情形下，無神論的說教，可以證明是多餘，而且有害。這並不是爲着不恐嚇落後分子，或害怕選舉失敗等狹隘胸襟的緣故，而是從階級爭鬥的實際進步來看。在近代資本主義社會里，這種進步，將變基督教工人成爲社會民主主義者及無神論者，會比粗魯的無神論者的說教，百倍有效。在這時候和這情形下，宣傳無神論，只有對教會和牧師有利益。因爲他們最希望把工人信仰上帝與否的區別，來代替參加罷工與否的區別。無政府主義者不顧一切地宣傳反對上帝的戰爭，實際上幫助了牧師與資產者。（事實上，無政府主義者永遠是這樣。）」

列甯這段話，對於我們今日，是極具現實的教訓的。我們必須把抗戰的成功放在最前面。我們的抗戰統一戰綫，包括了不同的社會層，不同的黨派，不同信仰的人們，這一點

是我們所需要牢牢記住的；不但如此，在我們今日這種非常的歷史情勢下，我們抗日的文化統一陣綫，也是包括了不同的信仰的，特別在保衛中國文化這點上，這是極明顯的。我們必要分別對錯誤思想的鬥爭與對人的鬥爭。我們在文化上反對迷信、盲從、和獨斷，但我們不是反對那受迷惑的人，不是反對那盲從的人，不是反對孔教、佛教、基督教的信徒，不是反對那迷信真主出現的人。我們對他們不能採取輕薄與漫罵的態度，反之，我們却必要（絕對的，無條件的必要）把他們和我們聯合起來，不分彼此，不分孔教徒、基督教徒、佛教徒、紅槍會會員、天門會員、馬克思主義者……一致為抗日而奮鬥。我們在實際的抗日鬪爭中，使錯誤思想者迅速了解自己的錯誤，迅速消滅自己的無知，使他們能迅速地成爲自由的思想者。如果把錯誤思想的鬪爭和對人的鬪爭，無條件地混合起來，那就是極危險的，那就將阻礙民族抗日統一陣綫的發展，而且也要阻礙文化運動自身的發展。

但在這裏，我們也需要警戒。如果有人把上述的態度曲解爲：我們應該放棄一切原

則，放棄社會科學，放棄對於先進文化的爭取，放棄對於中國各方面的歷史和現實作深刻的法則的分析，那是完全錯誤的。這種將加強中國思想界的混沌，而對於民族文化的真正發展，完全有害的。反之，對於上述那些，我們不但不應放棄，而且應該要像上面我們已說過的，必要加強起來。

在抗日的文化統一陣綫中，我們應該特別重視反對託派的問題，託派已成了一些無原則無思想的惡棍，和民族敗類；已成了一些無原則無思想的殺人放火的國際匪盜，（如在蘇聯所不斷發現的）已成了日寇在中國的直接間諜，（這在日本特務機關秘密文件中早已列入了的。）他們的破壞抗日統一陣綫，所用的挑撥離間的手段，翻來覆去，無微不至，無所不用其極，甚至於進行反對抗戰的暴動陰謀，（如在廣西）爲日寇進攻作先遣隊，而在文化界上，同樣地進行那各種形式的搗亂。凡是有利於抗日的統一的，託派沒有不破壞的；凡是足以分裂抗日的統一的，託派沒有不鼓吹的。近年來，對於文化上的統一戰線運動，首先出馬起來反對的，就是這些寡廉鮮恥的民族敗類。大家知道：如

託派所出版的「中國研究」和「思想月刊」他們惟一的任務，不但是爲破壞在政治上軍事上的抗日民族統一陣線。而且也爲破壞在文化上的抗日民族統一陣線。他們對於新啓蒙運動的咀咒，就是一個明顯的例子。他們在文化界中，在批評界中，極力捏造事實，顛倒是非，淆亂黑白，以求達到破壞的目的。他們的行爲，無一不是如魯迅所說的，「有背於現代中國人爲人的道德。」從活生生的事實中，揭破託派的真面目，這是絕對必要的，這將幫助於保衛中國文化運動的開展，這將幫助於抗日的文化統一陣線的開展。

一九三七年冬天。

論文化運動中的民族傳統

一

十年中新興文化運動在喚起民族覺醒的事業上是盡了很大的力量，做了很大的成績。新興文化運動者始終站在民族鬥爭的最前綫，站在保衛祖國和反抗黑暗的最前綫，他們善於分析和描寫民族的和社會的現狀，善於告訴民族生存的方法和道路；他們不但表現了中國民族的愁苦和嘆息，而且表現了中國民族的抗爭；他們激起了千萬大衆千萬青年的悲憤，他們也鼓勵了千萬大衆千萬青年在爲光明奮鬥中的欣快；他們傳給世界以中國人不願做奴隸的真相，他們也傳播了世界人類的福音給中國人民。毫無疑問的，今日民族偉大的覺醒，正是和十年中新興文化工作者的事業不可分開的。十年中的新興文化運動對於中國問題和世界問題的研究，對於社會科學思想大批的介紹，對於唯物辯證法在各方面問題上的應用，對於歷史唯物論科學成爲研究中國社會史

不可動搖之權威的樹立，對於各種陳腐理論和教條的批判，關於通俗化運動，關於中國字拉丁化運動，關於文藝大衆化運動，對於反革命託洛茨基派的鬥爭……這些在中國文化史上是劃開了一個新時代，是對於中國文化的發展給了不朽的貢獻，應該大書特書的。但是，我們也不是就這樣說：十年中新興文化運動就已做得盡善盡美，毫無缺憾。不是這樣說的。忠誠於中國歷史事業的人，忠誠於中國文化事業和全人類文化事業的人，他們之所以忠誠，不但在於他們的努力工作，不怕艱難險阻，而且在於他們不自滿，不怕檢討自己的缺點，而不斷地改進自己的工作。而且，任何工作都要一下子做得盡善盡美，這本來是不可能的。

如果要檢討十年中新興文化運動的缺點，可說是：其重大缺點之一，就是有些文化工作者對於文化的民族傳統注意得不夠，還發揮得不夠。魯迅先生在這點上算是最具眼光的，他曾是最不忘記民族文化遺產，而且是最努力去保存和發揮文化遺產的人（不說別的，在對於中國木刻的注意和保存上，魯迅的功績就永遠是不朽的。）但是我

們並不能因爲有過魯迅及其他文化工作者在這些方面的努力和成績，就把有過的缺點掩蓋起來。有些文化工作者對於民族舊文化形式的利用，還沒有給予最適當的注意。一些文化工作者還沒有具體地注意到，理解到斯大林關於蘇聯文化發展所提出的社會主義內容和民族形式的名論，而去根據自己民族的革命運動，根據自己民族的特點，根據自己民族所需要的文化運動，把這名論在實際中最廣泛地具體運用起來。

舊的文化傳統，舊的文化形式是根深蒂固地和人民年代久遠的嗜好和習慣相聯結的。最廣大最下層的人民羣衆最習慣於舊的文化形式，經過那舊形式而傳播給他們以新的文化內容，新的東西，他們是最容易接受的。不怕苛刻地，同時也是實情地說，自有新文學運動以來，我們還沒有一部新文學作品，可以比得上如水滸、三國志、儒林外史、紅樓夢、西廂記……這類舊文學作品所在民間流行的萬分之一；還沒有一部新戲劇，可以比得上如目蓮戲之類在民間中那樣的普遍和深入動人。可以比得上各種舊戲那樣使民間廣大地感到興趣而親切；各種「小書」歷來在各地民間廣大地流行着，銷行到各

角落，傳說到各角落，但是我們新興文化運動者還沒有一樣通俗的小書可以比得它們萬分之一。從那民間中關於舊戲、舊小說、小書之類的流行來看，我們能否說中國最廣大的下層人民羣衆，他們不會或不懂得欣賞文化？不，他們是會，也是懂得欣賞文化的。他們正需要欣賞文化來蘇息他們極度勞作的倦怠，也正需要欣賞文化來激醒他們被踐踏和被侮辱的靈魂。在沒有更好的文化食糧的時候，他們只得從那種甚至於是極猥褻和庸俗但却極賤價的東西中去求安慰，去表現自己勞苦的嘆息。他們是需要文化食糧的，更需要更好和最好的文化食糧，但這種文化食糧却需要採取他們年代久遠所習慣的形式，裝進那種舊形式，而給予適當的改造，才能使他們樂於接受和很好的消化。「通俗化」運動如果不知道在這方面發展，那末，真正的通俗化運動，就是不會有的。同時，因為中國各地方民間文化各有自己的特點；我們的羣衆文化運動就不但需要「中國化」，而且還要加上「地方化」，我們還需要能善於具體地利用各地方的舊文化形式，以適合於各地方民間的需要。

其次，我們還需要指出的，就是：十年中許多優秀的革命家，或者因為革命實際工作的忙碌，或者因為不自由的遭際，沒有可能集中精力於自己民族各方面歷史的研究或分析，但可惜的，一些從事新興文化運動的人們在這些方面也還沒有得到最大的成就，來抵補這個缺憾。雖則有些人在這些方面已下過苦工夫（例如郭沫若先生對於古代的歷史，魯迅先生對於文學史），但是，我覺得下苦工夫的人還不算很多，而且也應該坦白指出的：有些文化工作者時常以得到初步的知識而自滿起來，安於小就，沒有更努力進一步地去接觸和理解民族的和社會的更豐富而更複雜的生活，沒有更努力從千頭萬緒和千灣萬折的史實中去抽引中國歷史活生生的法則；有的陷於公式化、教條化，愛用速成的辦法，以片面的材料，斷章取義來概括某個的歷史；最不好的，就是有的竟至於安於互相重複，互相抄襲；也有些文化工作者時常只限於最注意世界的哲學，而太忽視了中國哲學的歷史，時常只限於注意世界的文學運動，而太忽視了中國過去文學的歷史，時常在論到世界某個問題的時候，而太忽視了中國的特點，時常不會辯證地把新文化

新思想在中國的發展看成是和過去中國文化思想的發展有其歷史的關聯的。這些缺點，使得新興文化不容易更進一步地去削弱頑固派在文化中的地位，另一方面也給了反革命託洛茨基派得到一種招搖撞騙的機會。

反革命的託洛茨基派，曾經利用過許多優秀的革命家因忙於實際工作和不自由的遭際，冒充「馬克思主義歷史家」或「經濟學家」的招牌，在文化壇上做招搖撞騙的工作，同時也正利用過一些新興文化工作者有過的缺點，冒充「馬克思主義歷史家」或「經濟學家」的招牌，去幹其無恥的勾當。下賤不堪的託派，如嚴靈峯，曾冒充過「經濟學家」，禮讚帝國主義者侵略中國的「進步作用」，頌揚帝國主義者在中國的統治。墮落爲日寇奸細的託派，如杜畏之，曾冒充過「中國歷史學家」，宣稱中國地主是歷史的進步力量，而中國農民是歷史的反動力量（杜畏之認爲：每次農民戰爭都把中國地主的「原始資本積壘沖散了」，如果沒有農民戰爭則中國早已走上資本主義的發展。我們的見解恰恰相反：中國農民戰爭，是中國數千年來歷史發展基本的動力，每次農

民戰爭的結果都把中國的歷史，把中國生產力的發展，向前推進了一步。杜畏之也冒充過「中國哲學歷史家」，否認中國哲學史上唯物論與唯心論兩個根本營壘的存在（杜畏之寫過一篇關於公孫龍的哲學，認為不能從公孫龍的哲學那裏得到唯物論或唯心論的說明，公孫龍的哲學只是公孫龍的哲學。）其他卑鄙下流的託派，如葉青等，更做了不少招搖撞騙的把戲。本來託派在中國民衆中的反革命活動是早已遭受了致命的打擊，是此路完全不通的。至於託派歷年託庇於反革命和漢奸親日派的勢力，在文化圈內所進行的反革命和漢奸的生意，也完全是「門前零落車馬稀」，是深受了民衆的吐棄的。但是，這並不就是說：他們就沒有任何招搖撞騙的空隙。而這正需要我們在理論上，在中國歷史各方面的問題上，要能更具體地、更完滿地更深入地研究和分析，去杜絕他們招搖撞騙的機會。我們必須承認，在這些方面，我們還是做得很不夠的。具體地、深刻地研究和分析中國各方面的歷史，並善於接受和發展舊的最好傳統，來教育中國的國民，教育中國一切革命的青年，使他們能夠正確地爲自己民族的生存和前途而戰鬥，這責任

是很重大的，而且對於中國馬列主義者是責無旁貸的。在這裏，恩格斯給孔拉·史密德的信（一八九〇年八月五日）所指出的那些教訓，對於我們也是完全適用的。恩格斯在那信中這樣說：

「應當很仔細的研究各種社會制度存在的條件，然後再將適應這些制度的各種政治、法律、倫理、哲學和宗教的學說鉤稽出來。因為銳意研究的人少，所以在這些方面所得的成績直到現在還是微乎其微。正在這一方面我們需要很大的幫助，這裏也正是英雄用武之地，只要認真工作，其建樹的一定很多，而成績是很有可觀的……」

是的，我們如果依照恩格斯這個指示去做的話，我們一定將獲得很大的成績，將有很大的建樹，不論在何種範圍裏面。而且這種建樹，將不但只是我們民族的，甚至對於世界文化思想事業也是一種重大的貢獻。

真正馬克思主義者都會了解：一種新文化是不會憑空掉下來而和過去的歷史發展及過去的文化發展無關的。而且如對於舊文化不能去作有批判的接續和改造，就無從創造新文化。列甯在「論青年的學習問題」那個演講中說到無產階級文化，他說：「除非我們清楚了解：只有運用對於全部人類進化所創造的文化之精確的知識，只有把這文化重行加以改造，無產階級文化才能建立起來，——除非了解這點，那我們就不能解決這問題。無產階級文化不是一種誰也不知道從什麼地方生出來的東西，它不是那些自稱爲無產階級文化專家們發明出來的東西。這完全是胡說。無產階級文化應當是人類在資本主義社會、地主社會和官僚社會的壓迫之下所積累起來的知識總匯之自然發展的結果。」（「解放」第四十期譯文）列甯這段話是一切從事文化運動者所要牢牢記住的金石之言。我們要創造中華民族嶄新的文化，就要能善於了解中國各方面的歷史，就要能善於研究和綜合過去我們民族歷史所創造過的文化事物，並加以新的改造，加以新的發揮。

關於所謂「國粹」實在需要從新來了解。記得「國粹」二字還是清末啓蒙運動者所提出的。什麼叫做「國粹」？翻成白話文，就是叫做「民族的精華」。保存民族的精華，這恰是我們新文化運動者所要做的。去年夏天，北平發生關於新啓蒙運動爭論的時候，我們會提到過這個問題，我們曾這樣說過：「據說『衛道之士』要保衛的是『國粹』。然而我們敢說：他們要保衛的，只是中國文化最可笑、最庸俗、最無用、甚至最野蠻的渣滓，也不是真正的國粹。……我們並不是要全部推翻中國舊文化的傳統。而且有啓蒙運動以來，一切啓蒙思想家都曾極力發揮過些最好的文化上的國粹。如中山先生和譚嗣同、康有爲的發揮『大同』思想，如章太炎的『國故論衡』和胡適的『中國哲學史大綱』都會經整理過或發揮過一些中國古代哲學思想的精華；如錢玄同、顧頡剛、徐炳昶、郭沫若等都努力發現過或在發現着中國古代文化的真面目。如說保存真正的國粹，那末他們都會做過真正保存國粹的多少工作，而現在我們也正在繼承着這樣的事業。我們是爲保衛中國最好的文化傳統而奮鬥的。」毫無疑問的，我們應該宣佈我們是真正國粹的保存者。

這裏沒有什麼把戲，也不是競逐口號標語，而却是歷史的真實。我們必須要這樣做，因為我們是忠實於科學，而且必要社會科學才能真正歷史地理解我們的國粹，保存我們的國粹，以創造中國最優美的新文化奇葩。

在去年的新啓蒙運動中，不少文化工作者是初步提到了關於利用舊形式，接受固有文化的優秀傳統和需要具體地理解自己民族各方面的歷史……諸問題的。可以說：這些就是新啓蒙運動的主要特點之一。本來關於利用舊形式這個工作是已有人在那裏做了的。考古學家顧頡剛先生所主持的「通俗讀物編刊社」在這方面曾做過不少的工作。但是，利用舊形式這個工作，實在還沒有成爲普遍的文化運動。北平失陷以後，一些從事新啓蒙運動的文化青年，從古城中逃亡出來，他們根據自己平日的提倡，曾個別地在嘗試着這個工作：如漢口出版的大衆報就是；另外在華北前綫的，也有些個別的作品表現。毫無疑問的，由於抗戰動員的需要，利用舊形式的問題最近已更進一步地引起了全文化界的注意，而且最近正有不少人已開始被牽動到這方面來工作。這個潮流將是

不可遏止的，現在就是要推動這工作成爲最普遍的文化運動。

在糾正過去文化運動的弱點和缺憾的時候，我們同時也須提防走向另一個極端：背着現代，面着古代，看不見新世界，忽視新知識，否認新道德，而往古書堆裏去鑽，對於舊的做盲目的歌頌，這就會成爲不可救藥的錯誤。在這裏，記起魯迅一段話，是極有價值的：

「近來有一句常談，是『舊瓶不能裝新酒』。這其實是不確的。舊瓶可以裝新酒，新瓶也可以裝舊酒，倘若不信，將一瓶五加皮和一瓶白蘭地互換起來試試看。五加皮裝在白蘭地瓶子裏，也還是五加皮。這一種簡單的試驗，不但明示着『五更調』、『攢十字』的格調也可以放進新的內容去，且又證實了新式青年的軀殼裏，大可以埋伏下『桐城謬種』或『選舉妖孽』的嚙囉。」

我們需要在「五更調」的格調中裝進新的內容，可是同時需要提防新式的青年變成「桐城謬種」或「選舉妖孽」，因爲這會妨礙民族文化在新時代的發展，這對於民族是有害的。

我們關於目前文化運動的意見

由於日寇對我民族野蠻殘暴的血腥的進攻，中國文化正如自己民族一樣，是遭逢着曠古未有的大災難。中國文化——這是我們偉大民族五千年來智慧的結晶，是我們祖先及近代一切先驅者所辛勤創造的偉大文明產業。中國文化不僅是我們這偉大的民族——世界上僅有的四萬萬五千萬人口的偉大民族——的共同的精神上的食糧，而且對於全世界文明史的發展，都曾供給了極偉大的貢獻。有人論及近世歐洲文明的發展，歸功於羅盤、火藥及紙的發現，而這三大發明，就正是由中國輸進歐洲的。中國文化的有功於世界文明史的發展，這就是其犖犖大者。在全亞洲，中國文化更是文化的搖籃，更具有決定的貢獻；不說別的，日本民族之所以有今日的文化，我們可以斷然地說中國文化的加惠於日本民族是特別優厚而深刻的。近百年來，中國與歐人接觸之後暴露了

自己文化在近代的落後，然而中國近代新文化運動的發展，偉大的民族思想的產生（如三民主義的思想，大同的思想），白話文的提倡，文字改革的進行，自然科學與社會科學的輸進及其新發揚：這些都在反映了這偉大民族的走向更生，表現了這偉大民族正在新時代中活潑自己精神上的性命，表現了中國文化在世界上的迎頭趕上前進，而正因為中國民族是這樣的偉大民族，中國文化有這樣悠久的歷史，所以中國文化的存在與新發展，對於世界各民族文化的存在與發展就日益具有重大的影響，日益具有重大的意義。

可是，日本帝國主義強盜——這種破壞人類和平幸福，摧殘人類文化的強盜，却不僅要毀滅我們這世界上歷史悠久的最偉大的民族，而且也正在以完全不顧惜的一切野蠻手段，進行毀滅我們這偉大民族的文化。凡是日寇的砲火所到，日寇的鐵蹄所到，不僅我們那裏的男女同胞，或萬、或千、或百、或無數的生命，橫遭慘酷無倫的毀滅，屠殺和姦淫；不僅我們那裏的財富，我們那裏數千年來由我們祖宗和我們這一輩同胞所血汗經

營而來的產業橫遭慘酷無倫的毀滅，洗劫和搶掠；而且我們那裏的文化，不管舊的或新的都橫遭慘酷無倫的毀滅，都爲之蕩然無存。北平——這是我們數百年來人文薈萃的故都，那裏有我們文化的精英，那裏是我們戊戌維新運動、五四運動、和一二九運動的發源地，那裏是我們近代幾次文化啓蒙運動的發源地，那裏在數十年來會培養出無數從事喚醒國魂的全國青年學子，那裏會培養出無數的近代中國之政治的、經濟的、科學的、文藝的人才，爲近代中國文明吐出奇葩，那裏曾經是我們一代民族偉人，三民主義的創始者，一代國民革命領袖——孫中山先生逝世的地方，那裏有集合我民族血汗而建成的在世界上美麗無比的城池、宮殿、園囿以及鬼斧天工的國寶，那裏有我們名聞世界的四庫全書。然而……這個中國的、東方的乃至世界的古代文化聖地，自去年八月以來，是沉淪在日本強盜的砲火鉄蹄之下了！學府變成了日寇的兵營，萬千學子和優秀的文化人士從那裏逃亡出來，失學、失業和流浪；百年來新文化的文獻，革命的文獻，被迫於數日之內焚燒殆盡；所有的國寶，所有的最寶貴的古代文物都被日本強盜劫走而去；而在北

方久著聲名且爲北方最高學府之一的天津南開大學，在日寇砲火下，轉瞬間已化爲焦土。上海——這是我們中國近代經濟的文化的中心，那裏有許多最高學府，那裏不斷地集合了全國最優秀的文化界人士，從事文化的工作；那裏有全國歷史最久最大的報紙，那裏有許多全國最大的印書館，印刷供給全國文化食糧的近代學校教科書，近代科學文獻，那裏時常有喚醒國魂，反映時代脈膊，而爲全國萬流共仰的刊物雜誌，那裏曾有世界聞名的東方圖書館；可是一二八的戰爭，由於日寇摧殘文化的暴行，已使上海的文化事業遭受了歷史上第一次的浩劫。而八一三以來，日寇更變本加厲；在日寇砲火之下，所有學府，所有文化機關，都相繼隨天津南開大學的命運而化爲焦土，即在租界以內的，也難倖免，全國最大最著名的報紙雜誌都相繼或被迫停刊，或被迫而遷移他地。那裏無數優秀的文化界人士或死於砲火，或被迫而流離播遷。不但上海如此，八一三以來，我近代首都的南京以及大江南北，江蘇、浙江、安徽……各地，這些在中國歷史上有名的富庶之區，那裏歷代人才輩出，蔚爲國光，那裏文化學校機關林立，本稱全國之冠，而日寇所加的

破壞摧毀，同樣是無微不至，無孔不入，凡是任何文化學校機關，都成爲日寇飛機轟炸的目標，無數的男女學童，就是在這樣的情形下，而身殉國難的。由北平南移的長沙清華大學最近的被燬，尤給全國同胞以極慘痛的印象。山東——這是我古代民族偉人周公太公的子孫發祥之地，那裏是古代齊魯之邦，那裏有我們 代的聖地，可是，自河北失陷以後，那裏就開始陷在敵人的砲火和鉄蹄的蹂躪之下，那裏的聖地已淪陷於敵手，那裏的近代最高學府，中小學校以及大小文化機關，同樣不斷地遭受敵人的毀滅。

總之，上述所有一切，都指出了：中國文化在現在所受的浩劫是曠古未有的，這不僅是中國文化的浩劫，而且是世界文化的浩劫，上述所有一切，都指出了：中國文化的存亡是取決於民族的存亡的，如果中國的民族滅亡，那就將是中國文化的滅亡，而這點正是需要我們全國文化界人士來深刻認識的，全國文化界人士正需要從這個認識來決定自己在這大時代中的使命的，這個使命就是：文化界人士需要把自己文化的工作和抗戰的工作深相結合起來，而且要一切文化的工作服務於抗戰，服從於抗戰，我們要在

抗戰中，在保衛祖國的戰爭中，來保衛祖國的文化，發展祖國的新文化，並由保衛祖國的文化，和發展祖國的新文化的工作中，來幫助我們抗戰的廣大動員，幫助我們抗戰的貫徹到底，幫助我們抗戰的得到最後勝利，而中國文化要得到最廣大，最普遍的發育繁榮，要使全國同胞個個都能成爲最有文化教養的國民，非全國抗戰的最後勝利則是不能達到的。

近代中國文化運動，本來是和救國運動不可分開的，文化運動是救國運動在意識上的表現，而文化運動最優秀的先驅者，時常就是救國運動中最具忠肝熱血的先驅者。戊戌啓蒙運動的先驅者譚嗣同，因維新救國的事業而身被斬首；五四啓蒙運動的先驅者李大釗，因革命救國的事業而身受絞刑；十數年來，更有無數的一身兼事文化啓蒙運動和救國運動，而遭際顛沛和不幸捐軀之士；近代中國文化的巨人，號稱中國民族文化之魂魄——魯迅，就是對於救國運動一個最具忠肝熱血的代表者。不僅近代中國如此，就是舊時代的中國最優秀的文化上的聖賢，也都是最熱愛自己的祖國而親與救國事

業，身經無數憂患或百死而無悔的。孔子曾經嗟嘆地說過：「微管仲，吾其被髮左任矣！」墨子曾經冒過萬險，爲救自己的宋國。我們有陸秀夫、文天祥、左光第、史可法——這樣的文人，爲祖國而身沉大海，或身陷大戮。中國民族有這樣偉大的文化上的聖賢，不但爲我祖國河山生色，而且也正是我民族長存至今之重大的因素。九一八以後，我文化界人士大抵都能根據自己文化上的崗位，在教育上，在科學上，在文藝上，盡自己救國的職責，喚醒國魂，幫助國防的建設，在每次抗戰中，如在上海一二八戰爭中，如在長城戰爭中，在東北義勇軍抗日戰爭中，更有許多親臨火綫爲抗戰服務之士，也有投身民衆，組織和指揮義勇軍的隊伍，而身死於敵人之手，或因苦萬難志不少衰之士，我們可以毫不誇大地說：今日不但是我民族遭受空前大災難的時代，而且也是我民族走上空前大覺醒的時代，而對於今日我民族偉大的自我覺醒，數年來我文化界人士是盡了很大的供獻的。蘆溝橋事件發生後，全國文化界，全國文化運動對於抗戰的發動，曾盡過很大的推動作用；首都失陷以後，全國文化界對於日寇漢奸妥協的陰謀，曾盡過很大的揭穿的作用，對於繼續

抗戰，曾盡過很大的幫助的作用；許許多多的文化人士，繼續投身於前綫，服務於軍隊，深入於民間，幫助了政府組織抗戰的動員，組織抗戰的新軍……這些都是昭昭在人耳目，不用多贅的。明白了這些，我們也才能明白日本帝國主義強盜爲什麼會那樣兇橫，那樣殘暴來進行毀滅我民族的文化。

然而，我們不是說：近代的中國文化運動，特別是十年來的文化運動，今日的文化運動，是毫無遺憾的。不，事情不簡單是這樣的。第一，在文化界中，我們曾看過了不少對於自己民族歷史的不了解和忽略，曾看過了不少的偏見和缺少理智，曾看過了不少的教條化和公式化，曾看過不少的錯誤的磨擦，曾看過了不少的糾紛和無謂的宗派之爭，曾看過不少的逆流；而這些對於我們文化運動偉大的開展，對於我民族自覺運動偉大的開展，都是不利的。第二，我們傳播文化的成就，我們開發民智的成就，和我們全國同胞所要求的，還是相離得太遠了。中國國民迷信和文盲的衆多，一直到今日，在世界各國國民的比例上恐怕還是要居第一位的。文化界和人民大眾的廣大結合，文化界廣大有組

織的深入民間，還是太不夠了。抗戰救國的民族教育運動，社會教育運動，還是太不夠了。同時也就可以說，文化界本身在抗戰上有組織的動員，還是做得太不夠了。而這對於目前全國抗戰動員的深度和廣度如何，正是有其相當的影響的。

在文化界上，我們還是看到有些人，他們只做復古厭新的空想，誇大自己的狹義的民族偏見，却不願意科學地和理智地去理解自己民族的歷史，並根據這種科學的了解，在文化各部門來教育自己的國民；同時我們又還是看到另有一些人，他們抽象地、公式化地空嚷着新文化，空嚷着科學，却不能根據科學去發揮自己民族的特點，去發揚自己固有的文化傳統，却不了解這種固有文化傳統在民間習慣上的深厚影響，不了解應該怎樣善於利用各種曲折的方式來改造固有文化傳統，使之成爲新時代的文化，不了解新內容舊形式在許多文化部門上對於最廣大人民的教育，是具有怎樣的重大的過渡的意義，他們用簡單的「否認」舊文化的空口號，來代替這種具體的、最需要耐心的複雜的接近人民大眾的文化工作。

在文化界上，我們還是看到有一些人，他們把文化當成「超人」的東西，當成孤芳自賞的東西，當成與人民大眾無關的東西，而且厭惡人民大眾的接近文化；同時，我們又還是看到另有一些人，他們知道文化應是大眾的，卻沒有去傾聽大眾的聲音，沒有去注視大眾的苦況，把「大眾文化」當成概念式的口頭禪。

在文化界上，我們還是看到有一些人，他們把文化從抗戰孤立出來，不了解文化存亡與民族存亡的關係，反對把文化服從於抗戰，在敵人砲火下，他們做着和平「絃歌」的幻夢，或者向着僻遠的地方逃亡；同時，我們又還是看到另有一些人，他們承認抗戰的文化，承認抗戰的文藝，却不能把自己的文化工作和抗戰各方面的實際聯結起來，他們不願把自己真實的生活面着抗戰砲火的現實，他們不願上前綫，他們不能確切反映抗戰的真實生活，他們要關起門來，空想「描寫」疾風暴雨的大時代，而結果是乾燥無味地粗作濫製。

在文化界上，我們還是看到有一些人，他們不喜歡新時代新知識的書籍雜誌，他們

不了解這是喚起國民覺醒的重要工具，他們不願意去創造這種東西以供大眾抗戰和改造自己生活的需要；同時我們又還是看到另有一些人，他們把這種東西簡單地當成投機的生意經，他們簡單地互相抄襲，互相模倣，在同一個地方，時常滿足於出版許多許多完全單調的、別無特長的、而且簡直是互相重複的、僅僅是改頭換面的刊物或書籍，做毫無出息的和無意義的競爭。他們不願意去創造更多的反映各方面複雜生活的東西，不去耐煩設法把集中在同一地方的許多單調的、互相重複抄襲的東西，較有組織地適當分配到全國各角落，在各角落建立適合於各地人民需要，而能真實反映各角落的特點的普通刊物，普通通俗報紙及其他……

我們認為必須糾正上述文化上的一切遺憾。

首先，我們文化界人士需要深切地認識自己現在所處的是怎樣的國度，現在所處的是怎樣的時代。如果不知道我們現在的國家和時代，那末所謂文化和文化運動都不免流於空談。像上面我們所敘述了的，我們的命運如何是和我們祖國的命運如何不可

分開的；因此我們可以斷定：我們現在離開了抗戰，就沒有文化可說。我們今日的文化就需要是抗戰的文化。同時，正像上面所指出的，文化在抗戰中是一個很重要的崗位；因此，我們可以斷定：我們文化界人士如不在抗戰中，守着自己的崗位，那就是給抗戰以重大的損失，那就辜負我們成爲民族的一員，那就放棄我們在文化中對於民族抗戰應負的責任。我們要創造抗戰的文化，就需要我們投身於抗戰中，不論誰願意不願意我們的時代，我們的民族，要我們這樣來確定自己的方向。這不是任何個人的命令，不是任何行政的手段，來強迫我們要確定我們自己的方向，而却是我們的民族和時代來強迫我們，而我們的是否能成爲時代的文化人，是否合乎現代中國文化人的資格，就要看我們能否確定這自己的方向，能否根據抗戰這大時代來改正過去和現在文化界中所存的缺點，來提出自己的新任務。

從抗戰中，從抗戰動員的需要上，我們更可以了解，在文化工作上，疏忽自己民族的特點，這是錯誤的。我們民族有四五千年的文明歷史，我們民族有深厚的歷代久遠反映

民族和社會生活的文化道德的傳統和習慣，有歷代久遠的各種藝術形式和技巧；而且正因為我們是偉大的民族，我們這裏有很複雜的生活，我們在各地區在各特殊的角落，文化的活動和教養都是有其特殊複雜的特點的。試想：如果不注意這些特點，如何能在最廣大的同胞中發展中國的文化？

我們文化界的戰士，必要明確不易地宣佈，我們是真正的中國文化和東方文化的傳統的繼承者。我們不但要「開來」而且是要「繼往」的。強暴的日本強盜一方面肆意橫行地、極殘酷地、野蠻地摧殘東方文化的古代搖籃，毀滅中國新舊的文化。凡是日寇鐵蹄所到，日寇搶掠、屠戮、姦淫一切的行爲，已毀滅了任何道德的藩籬；另一方面，則利用我們舊時代暴君民賊麻醉人民的慣技，利用那在我國落後人民中有深久歷史影響的封建盲從的意識和迷信之類，極無恥地宣稱以「保存東方文化道德」自命，企圖藉此散佈其麻醉的影響，驅使我一部分落後同胞爲敵順民，更有那些人性完全滅絕和狗彘不食的漢奸，他們叛賣了污辱了自己的民族（不忠），他們褻瀆了他們的祖先，出賣了自

己祖先的田園廬墓（不孝），他們引導了日本強盜屠殺自己的同胞，姦淫自己同胞的諸姑姊妹（不仁、不義），這是中國文化千古未有的蠱賊，然而他們却在那毀滅中國民族和毀滅中國文化的日寇保護下，不知人間羞恥事地，宣稱他們是爲保存東方文化。我們文化界人士對於這點，必要告訴全國的同胞，他們就是叛賣東方文化的萬世不赦的罪人。

本來文化道德是隨時代和社會的發展而發展的。舊封建時代專制的魔王曾把「忠孝」等道德作成爲服務支配者個人的奴隸道德，日本強盜和漢奸就是打算要利用這點來愚弄我們的同胞的。現在真正的時代的道德，決不是服從支配者個人的奴隸道德，而是正如孫中山先生所說過的，是「爲衆人來服務」的道德。因此，我們對於固有文化，如忠、孝、仁、義等道德，必要由服務支配者個人的奴隸道德，轉變爲，及改造爲服務民族，服務社會，服務大衆，爲民族社會大衆而犧牲的道德，這是道德歷史在我們民族新時代的新發展；對於道德這種歷史的新發展，我們須要深刻的認識與理解，這樣，我們才能鮮明我們真正的民族文化道德，才能不爲人所曲解，才能給日寇漢奸在文化上的欺騙企

圖以致命的打擊

文藝以及其他的一般藝術，是人民大眾日常最接近的文化食糧，二十餘年來，中國新文藝新藝術沒有對於這種舊文藝舊藝術的傳統的接受和利用，盡了最大的可能。在上面我們已着重指出了這種缺憾。一部「三國志」或者「水滸」或者「儒林外史」或者「紅樓夢」銷售在全國民間的，不知有多少千萬的本子，但我們最好的新文學作品，在全國所銷售過的，也不過幾萬本；各地方某種「小書」可以無孔不入地深入民間，為「略識之無」的人所傳誦，而內容可為廣大毫不識字的人所傳說，但是我們新文壇上，直到今日，還沒有任何一本通俗小冊子可以和那樣的勢力相比擬其萬一。各地的舊戲劇，舊歌曲，為各地民間所熟習，所最高興和嗜好的東西，而我們文化運動中的新戲劇，新歌曲，却還很少能那樣地打進最廣大的落後的人民的心坎。

文化的新內容和舊的民族形式結合起來，這是目前文化運動所最需要強調提出的問題，也就是新啓蒙運動與過去啓蒙運動不同的主要特點之一。蘇聯各民族文化的

偉大發展的經驗，在這點上正是足資我們深刻的參考的。從我們過去一切文化運動的經驗已證明了出來，忽視文化上舊的民族形式，則新文化的教育是很困難深入最廣大的羣衆的。因此，新文化的民族化（中國化）和大衆化，二者實是不可分開的。忽視民族化而空談大衆化，這是抽象的，非現實的。在偉大抗戰的前面，我們急須喚醒數萬萬同胞羣衆的興起，以爭取民族之偉大的勝利。這種抽象的、非現實的、不切實際的空談，在文化上，是需要立即拋棄了的。

活潑地、生動地、理智地、科學地把民族舊的文化道德改造爲民族新的文化道德，把新內容由舊形式顯現出來；但這也不是說，我們不需要新形式。我們是說：我們文化的新內容，會生出新形式，但我們文化的新內容是在無論舊的任何形式中顯現出來，而文化舊形式的盡量利用，正所以便利於文化新內容的廣大發展，並且在發展過程中文化新內容將不斷地征服舊形式，不斷地使舊形式成爲文化新內容的附屬，而過渡到文化新形式。

理解自己民族的歷史，注意自己民族的特點，但是同時必須排斥復古、武斷、獨斷、迷信和盲從。一個民族的文化在這種束縛下是難望有突飛猛進的發展的，一個民族的文化，想得到突飛猛進的發展，就需要自由的思想與思想的自由。日寇進行毀滅我民族的文化，並企圖把我們拉回野蠻的時代，所以它的鉄蹄所到，就最殘酷地剝奪和摧殘我同胞自由的思想與思想的自由。「敵人所願非我所願」這是真確的真理，在我們文化運動中，也正是需要強調這個真理的。

有一種破壞者混到文化界中，他們違背中國人爲人的道德，受日寇的指使和豢養，專門以那反對保衛祖國和保衛中國文化、挑撥離間文化界的團結、擾亂文化運動的目標，搗亂批評界中傷或謀害文化上的優秀分子等這些工作爲能事，這種人人數寥寥幾個，但却善於利用文化界現有的弱點來從事他們上面的工作。無情地搗穿這些破壞分子，以保衛中國民族文化神聖的潔地，這點同樣地是我們開展文化運動所要注意到的。

我們要求一切文化工作者認識自己在這抗戰大時代中的使命，認識自己工作的

複雜和繁重；我們要求全國文化界人士不拘成見，不分畛域，不論新舊，摒絕破壞分子的挑撥離間，在民族抗戰的大旗下，進行大團結，進行分工合作，互相切磋，互相幫助，以求文化工作的迅速、活潑的開展，以服務於抗戰；我們要求全國文化界人士能夠言行一致，在抗戰前面更廣大地動員起來，善於利用十年來和數十年來文化運動的成果，組織成千成萬的幹部到火綫中去，到民間去，為保衛祖國和開發民智而服務，展開新啓蒙運動，發揮科學文化的教養，創造三民主義的文化，創造中華民族的新文化。我們認為達到這些任務，現在就急於進行下列的工作：（一）大量地組織抗戰文化工作團，這種抗戰文化工作團，或由服務於文化各部門的文化工作者個別組織起來，或由各門部的文化工作者混合組織起來，看具體情形需要及可能來決定之。首先，在每個戰綫上，都應分佈有許多這樣的工作團；（二）在各前綫，各戰區，各地方，應該普遍地建立新內容舊形式的抗戰報紙雜誌，內容和形式要具體化、地方化，適合於各地民間所習慣的；（三）在各地地方應該建立民間戲劇、歌曲改進會，使抗戰的內容裝進於舊戲劇歌曲的形式裏面，以激起民間

抗戰的覺醒；並應普遍地在各地民間組織各種舊形式的娛樂團體；（四）普遍地組織抗戰平民教育促進會，利用簡體字或中國字拉丁化，對於平民進行各種抗戰的通俗教育；（五）出版界之間彼此應有聯系或組織，在某種可能範圍，每人依賴自己的能力，決定對於抗戰文化某部門，進行特殊的貢獻；（六）我們同意最近一些文化界人士關於提出普遍組織「戰時文化局」的主張，我們請求中國國民黨和國民政府與各地文化界人士更進一步地合作，組織這樣的戰時文化局，而這種戰時文化局，應該起來幫助或主持各地方、各前綫、各戰區的抗戰文化各項工作。

我們相信，如上述的工作各方面具體發動起來，我們文化界對於抗戰即將有偉大的供獻，我們將有偉大的文化收穫，我們將有偉大的文藝作品，我們科學化將有劃時代的發展，我們在文化上將喚起一個大革命。

時代是我們的，同時，我們必須負起時代所給我們的偉大任務來！

全國文化界人士在抗戰前面團結起來！

五月四日

哲
學
研
究

關於知行問題的研究

在中國哲學史上，有兩個大問題：一個是關於名實問題，一個則是知行問題，而嚴格的說起來，前一個問題就是哲學上的本體論問題，後一個問題就是哲學上的認識論問題。

在中國哲學史上，首先完全地提出名實問題，而且還能給以唯物論的解決的，這是中國古代最偉大的哲人，當時下層社會的代表者——墨子及其門徒；而墨子及其門徒並且還由名實問題進而初步具體地提出了知行問題，初步具體地解決了知行問題。（僞古文尚書「說命」篇，有傳說關於「非知之艱，行之維艱」之說，但這篇本係僞作，所以還不夠作為那最早提出知行問題的根據；就歷史的發展說來，殷代的人也還不能這樣鮮明地提出知行問題。孔子有幾處提到言行，如所謂：「君子欲訥於言而敏於行。」「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。」「君子恥其言而過其行。」

言忠信，行篤敬。」可說他已是接近地提出了這問題；但是較明確地較具體地提出問題，而且能對於問題真正去處理並加以初步的正確解決的，還是屬於墨子。墨子曾引過一個很好的例子來闡釋知行的問題；他說：現在有個盲目的人說：「皚」就是「白」，「黔」就是「黑」，這話就使是明目的人也是不能變更的。但是如果給盲目的人拿取一件白而又兼黑的東西，他就不「知」到底那是「白」的那是「黑」的了。所以，我說盲目的人是不知白和黑的，不是根據於他的概念（名）而是根據於他的實踐（取）。（「貴義篇」）從墨子所引證的這一個例子看來，我們可以知道：墨子的意見是把「行」看成「知」的基礎的。墨子認為，盲目的人雖則口中會說出黑和白，但却不能在行為中辨出黑和白，所以就是不知黑和白。關於這點，墨子正是把實踐和行為看成是知的準則。同時，在這里我們也可以看見：墨子不是把知行看成分裂，而是把知行看成統一。墨子關於知行問題的了解，正如他對於名實問題的了解一樣，乃是近代中國辯證唯物論之原始的先驅。

後代在哲學上展開了知行問題的，乃是明代一個唯心論的大哲——王陽明。王陽

明是主張「知行合一」的。如說墨子是初步具體地提出了知行問題，那末，可說王陽明則是明白地提出了知「行合一」的問題。「知行合一」——在墨子那里，還是原始的性質，而王陽明却把這問題明白地提了出來，這是王陽明的展開問題上的一個進步。但是，如說墨子會原始地具體而微地解決了知行問題，却又可說王陽明則沒有解決了這問題。因為他是唯心論者，結果他不能正確地處理這問題，也不能解決這問題。王陽明的辯證法，是唯心論的辯證法，因此，要正確地處理這問題，就需要把王陽明的倒置的唯心論辯證法再倒置過來。

王陽明認為：「知是行之始，行是知之成。」把「知」看成「最初」，看成「開始」，這是王陽明唯心論的癥結所在。事實上，「行」是「知」的基礎，也是「知」的最初出發點。哥德是說得對的：「開始為動。」（或譯「泰初有行」）人類經過「行」（實踐），去接近世界，把握世界，改變世界，因而把握着真理，所以「知」正是從「行」中取得的；「知」把人從盲目變成明朗，「知」又反轉而作用於「行」，增強「行」的力量，成為「行」的指南，使人能

自覺地，更進一步地，更有效地以至最有效地，去把握世界，改變世界，把「自在之物」變成「爲我之物」，並從而又改變着真理，發展着真理。我們對於知行合一的關係，正是作如是觀的。誠然，在王陽明的學說中，是含有接近唯物論的因素的，比如王陽明說：「今人却謂必先知而後行，且講習討論，以求其知，俟知得真時方去行，故始終不行，亦遂終身不知。」在這里，王氏是認爲：不行就是會終身不知的，求知就須依賴於行。雖則如此，但是王氏在其整個學說中總是貫串了唯心論的曖昧¹¹；比如王氏說：「若會得時，只說一個知己自有行在，只說一個行，已自有知在。」這樣，王氏是把知行的關係混淆不清的，而且是把知行二者同等平列起來。

近代中國首先重新提起了知行問題的，爲孫中山先生。中山先生大胆地把自己的思想從所謂「知易行難」的舊說解放出來。中山先生引證了歷史的事實而道破了一個真理：人類的發展，首先是從「行」出發的，而「知」是在「行」中不斷地發現和獲得的。中山先生說：「不知固行之，而知之更樂行之，此其進行不息，所以得有今日突飛猛進之進步

也。」人類歷史的發展，首先是依賴於人類的「行」——人類的實踐。人類依賴行去獲得自己生存的方法，去從事生產，去獲得自己的衣食住。行是歷史基本的動力；沒有行，就沒有人類社會的存在，就沒有社會的變革；沒有人類的知識；沒有行，就是人類社會的絕跡和智慧之燈的熄滅。成爲人類思維（「知」的最高形式）的機關——人類的頭腦，如歷史所證明了的，這首先就是從人類的勞動實踐（行）中發展起來的。而這就有如中山先生的所謂「行其所不知以致其知」。除了「行」，人類就再沒有可以取得「知」的道路，而當人類從「行」中取得「知」的時候，這就是使人們能正確地或更正確地去「行」，更鼓舞了人們「行」的勇氣，使人們能更容易地，更輕快地，實行「行」的步驟，達到「行」的目的，使人類社會能更大踏步地向前邁進。這是中山先生的所謂「知之更樂行之」，也有如中山先生的所謂「因已知而更進於行」。毫無疑問的，中山先生關於知行的學說，在這些方面，比起王陽明關於知行倒置的觀點，是進了一大步；在這些方面，王陽明一般地是唯心論的，或陷於唯心論的曖昧，而中山先生却轉向於唯物論以至走上唯物論。同時，在實質

上，中山先生的所謂「行其所不知以致其知」和「因已知而更進於行」，却已自發地接近於正確的「知行合一」的見解。這正確的「知行合一」的見解，不是王陽明倒置的唯心論的「知行合一」，而是合理的辯證唯物論的「知行合一」。（中山先生曾批評了王陽明。是的，王陽明關於知行問題的唯心論倒置，正是該受到批評的。）

近代工業在中國的初步發現，中國革命運動的實踐，自然科學的輸入，達爾文進化學說對於中國人所起的發聳振聳的作用，（赫胥黎的「天演論」在清末經過嚴復翻譯到中國來，一時轟動了中國的人心）社會科學的初步影響，這樣，就引起了近代中國人在前一個革命的時期已能要重新來提出自己祖先所提出過的問題，並可能重新根據許多歷史的經驗和許多科學新發現，來初步體會這知行的問題。特別是近代中國革命的實踐，使得這個知行問題，成爲新歷史實踐的一個迫切的問題。承認「行」爲「知」的最初出發點，這對於中國革命運動就有很大的意義；這首先是在於打破中國人沉迷、遲暮、苟安的惡習以及空虛改良的幻想，激起人們的實踐活動。不但在清末，有不少人藉口「

先求知」來企圖阻止或和緩革命的實踐；而且在辛亥革命後，恰又有不少人藉口「知易行難」來阻止革命的貫徹，進行與反革命妥協，以謀苟安而把革命打消。如大家所知道的，也如中山先生的自述：他的「從事於知易行難」一問題，以研究其究竟，幾費年月，「這是在辛亥革命之後，而且是由於辛亥革命失敗苦痛的教訓所引起的，並且孫中山先生的公表自己的學說，還是在民國七年，即在中國革命運動另一個新紀元——五四運動的前夜。不和這中國革命運動的發展聯系來看，我們是不能了解近代中國知行問題的發展的。

把「知易行難」的舊傳統思想倒轉過來為「知難行易」這會是中山先生在中國思想史上的一個革命，是對於一種舊傳統思想的反叛。本來革命者一方面要善於繼承舊的最好的最優秀的文化思想傳統，另一方面却正需要看到舊統治傳統思想中所含和所存在的那種麻痺人心的渣滓和毒素，那種蔽錮人民耳目聰明的舊統治者的傳統教條，因而加以批判，加以抨擊，加以改革。舊統治的傳統思想傳統教條中所存在的渣滓和

毒素，時常能成爲阻止民族覺醒的很大禍害，這事實是我們在古今中外革命歷史上所遇見了的。中山先生在革命的實踐中正是遇到了這種禍害，而且是因爲遇到了這種禍害，於是更挺身而出，爲新的思想而鬥爭。中山先生在其「孫文學說」的序言上，對於「知易行難」的舊說，曾做了這樣沉痛的呼喊：「嗚呼，此說者，予生平之最大敵也；其威力當萬倍於滿清；夫滿清之威力，不過祇能殺吾人之身耳，而不能奪吾人之志也；乃此敵之威力，則不惟能奪吾人之志，且足以迷億兆人之心也。」從中山先生的呼喊中，我們可以更加證明：爲革命而進行思想的鬥爭，是一個怎樣重大的工作。

革命的知行問題，用近代的話來說，就是革命的理論與實踐的問題。革命的理論是和革命的實踐密切聯系中形成起來的，是從革命的實踐中，在革命的實踐基礎上，產生和發展起來的，中山先生的革命實踐就早於中山先生三民主義思想的產生；中山先生三民主義思想，是經過了相當長期的革命實踐活動，並且是在中國革命運動發展的基礎上，而產生了的。同時，革命實踐的往前發展，又必不可免地要使革命的理論更加充實

起來更加擴大，更加具體。中山先生的三民主義就是根據於中國革命實踐的發展，從而「因時而演進」的。五四以後，民國十三年國民黨改組的時候，三民主義的思想，比起同盟會時代的三民主義思想，已表現了劃時代的充實，已擴大得多，具體得多了；而且這時候革命方法（三大政策）與革命原則（三民主義）的結合，是更無比地豐富了革命原則（三民主義）的革命生命。

理論（知）一經被形成，被發現，這理論（知）如離開了實踐（行），這理論便是僵死的，不值錢的。這正如列甯對於共產主義所說的：「沒有工作，沒有鬥爭，只有一點從共產主義小冊和書籍裏面所得的關於共產主義的呆板知識，是一文錢也不值的，因為它會繼續從前那種理論與實踐的分離，這種分離是舊的資產階級裏最令人厭惡的一種表現。」必要把理論與實踐結合起來，必要把理論轉化為實踐，必要隨時在實踐中檢驗自己的理論，並且進一步地又把實踐轉化為理論，使理論走上新的發展。本來關於理論的發現和學習，就是為的去指導實踐。「理論假使不和革命的實踐聯系起來，就要變

成無對象的理論，同樣，實踐如果不受革命理論的指示，就要變成盲目的實踐。」（斯大林）理論和實踐聯系起來，理論轉化為實踐，理論的力量，即成實踐的力量。「理論一旦把握了大衆，就變成物質的力量。」（馬克思）理論是精神的力量，這精神的力量又可變成物質的力量。中山先生在其言論中不斷地提到革命中精神力量的偉大。完全正確的，精神力量在革命中的表現是極偉大的，而這種精神力量的所以偉大，就是因為它是把握着大衆，因此，這精神的力量即成爲物質的力量，即成爲摧毀敵人的物質的力量。這精神的力量怎樣能變成物質的力量呢？因爲經過革命的實踐。革命的實踐（行）是革命的理論（知）與實踐（行）之結合的基礎，也是使精神的力量變成物質力量的橋樑。而且在革命實踐的基礎上，這種物質的力量，就又再轉而進一步地去組織新的精神的力量。強化精神的力量，這也就是這種物質的力量同時也更轉化爲精神的力量，關於「抗日才能救國救家」和「抗日需要廣大人民的動員」的理論，一旦經過深入民間的實踐，把握大衆，這就引起着廣大人民的奮起，掀起着民族革命軍，這樣，這理論，這精神的

力量，就變成物質的力量；而這物質的力量，在實踐過程中證明着自己確能給日寇以極有效的打擊，並更從而獲取許多關於爭取抗日最後勝利的經驗與教訓，這就要更興奮廣大人民抗日的志向和決心，更在各方面充實關於抗日的理論，更便利於展開全國抗日精神上的總動員，這樣，這物質的力量同時也又轉化為精神的力量，而這精神的力量，經過抗日的實踐，又不可避免地要轉而成爲更強大的抗日的物質的力量。

知行是歷史的範疇。行是具歷史性的，知也是具歷史性的。人類在不同的時代，不同的社會，對於自然，對於社會，發展爲各種不同的「行」，也發展有各種不同的「知」，中國人最早的時候是「鑽木取火」，後一個時候，則擊石取火，在近代，則用火柴。同是取火，但是在不同的歷史時代，却表現了取火方法之知行的不同。在同盟會時候，中國民主革命，是三民主義的，在一九二五——二七年，中國民主革命，也是三民主義的，但是三民主義却已較明確地規定了「反帝國主義」，並提出了「直接民權」，提出了「耕者有其田」，而且還把三大政策和三民主義結合起來。在目前，三民主義以抗日爲第一，而實現三民主義，首先就

要經過抗日民族統一戰綫（同時，抗日民族統一戰綫的建立，鞏固和擴大，又必要以三大政策爲基礎。）同是三民主義的革命，但是，在不同的歷史時代，却表現革命的目標、方法以及方法的表現形式之知行的不同。比如，在法國大革命時代，那時無產者還幼稚，就不能提出由資產階級革命到無產階級革命的轉變問題，但在一八四八年歐洲資產階級民主革命中，馬克思已提出了這問題，而在二十四紀時代，列甯、斯大林在各國資產階級民主革命中就把這問題更具體化了。

不能把「知」「行」限制在千古不變的一定範圍內。沒有一種人在一定歷史時代內的「行」能說是已完結了人類歷史永久的事業；也沒有一種人在一定歷史時代內的「知」能說是已達到了人類知識最後的界限。關於這點，是知行問題最重要的一點。否認了這一點，那就是否認了歷史的進化，同時，歷史的進化也必將推翻了這否認。秦始皇認爲他所「行」的事業，不但是「空前」的，而且也是「絕後」的，認爲他的帝位可由一世傳至萬世；然而，中國的歷史很快地就已推翻了秦始皇的謬見。孔子的門徒，舊時代的帝王，把

孔子「君君臣臣」的學說奉爲神聖不可侵犯的教條，認爲可以「放之四海而皆準，傳之百世而不惑」，然而，中國的歷史發展，終究動搖了孔子道統的王位，終究發現了「打倒孔家店」的革命。所以，把「知」「行」看成歷史的東西，這對於我們並不僅是關於過去歷史的興趣，而特別是關於歷史的奮鬥，有極大的現實意義。

求歷史向前發展和擁護歷史向前發展的人們，他們力行以求知，又用知去力行。他們同意中山先生所答責的：「中國之變法，必先求知而後行，而知永不能得，則行永無其期也。」他們力行以求知，而求知，就是爲的力行，爲的便於解決和實現所提出的「行」的問題；而解決和實現某一種「行」，同時還爲的轉變到另一種「行」的領域，並把「行」進一步地發展起來，充實起來，而這「知」又是爲的更進而便於解決「行」另一種「行」的問題。由一種「行」的歷史階段轉變到另一種「行」的歷史階段，同時，在「行」的歷史基礎上，由「知」的第一步轉變到「知」的第二步。人們的「知」「行」是在一定的歷史條件之下進行的，而人們又不斷地經過「行」，經過「知」去改變歷史的條件，去創造歷史的新條件，使得

人們更往新的「知」行邁進，使得人們得一步復一步地走向「由必然的王國進於自由的王國之飛躍」使得人們得一步復一步地走向「成爲自己的社會存在的主人翁」因之，也就成爲自然界的主人，成爲自己的主人成爲自由人。」（上面括弧中的話，引自恩格斯：「社會主義從空想到科學的發展。」）

知行是具歷史性的，是在一定的歷史條件之下進行的，然而，人們每一次把歷史事業推進一步的「行」都是使得人們得進一步地接近自由的王國，逐步地走上而「成爲自然界的主人，成爲自己的主人——成爲自由人」人們每次從「行」中與「行」相適應並爲「行」所考驗而獲得的新「知」總是把人類的知識推進一步，是逐步地把握了絕對真理的部分，逐漸地逼近於絕對真理。「從近代唯物論或馬克思主義的立場看來，我們接近於客觀絕對真理的認識之程度，是爲歷史條件所限制的；但這種真理之存在，以及我們不斷逼近這種真理的事實，却是沒有限制的。畫像的一般外觀，是爲歷史條件所限制的，但畫像中反映出客觀存在的模型却是無條件的真實。所謂歷史條件的限制，就是說，

在那種狀況之下，我們對於事物本質的認識，着着進步。例如，煤油質中的阿力柴林的發現或原子中電子結構的『發現』，是爲歷史的條件所限制的；但是，每一種這樣的發現，是『絕對客觀的認識』之前進一步，却是無條件的。總言之，一切意識形態，都爲歷史所限制；但一切科學的理論（與宗教迥異），都有客觀真理即絕對的自然與之相呼應，這却是無條件的眞實。」（列甯）所以，或者把人類在一定歷史條件下的知行給以無限制的誇大（如一般守舊派所最露骨地表現的），那是不對的；或者看不見人類在一定歷史條件下的知行之逐步的進步意義和進步作用，而一概加以抹煞，那又是極荒唐的。

人類的知行是歷史地朝着「自由的王國」這自由的王國，就是沒有剝削和奴役的大同共產主義社會，在那自由的王國中，人類的知行，將得到一個有如「海闊縱魚躍，天空任鳥飛」的自由新天地（雖則魚躍在大海和鳥飛在天空，還是要爲一定的海面 and 一定的天空界綫所限制。）在那自由的王國中，人類的知行不是就中止不前了，恰恰相反，那里人類的知行，將更開足馬力，大踏步的突飛猛進；同時，那時人類的知行，也將更

表現了合一。

知行是歷史的，同時人類的知行，又必要經過歷史的考驗。人類的知行的是否正確，經過歷史的考驗，就完全被證明出來。在清末，有人想經過君主立憲的改良道路去「維新」中國，這種人咒咀革命，認為革命足以召滅亡和瓜分之禍；然而歷史事實却證明了：君主立憲的道路在中國是不可能的，而革命決不會召滅亡瓜分之禍，反之，却正是因為革命的沒有貫徹，所以就引起了帝國主義者侵略的貪婪，引起了民族的災難的重疊而至。辛亥革命後，有一些革命黨認為「革命功成，革命黨消」，進行和反革命妥協，以為中國政治從此可走入太平軌道；然而，歷史事實却證明了：革命黨人和袁世凱妥協，恰是授給袁世凱以刀柄，使他得在帝國主義幫助之下來屠戮革命黨人，荼毒天下，並且使袁世凱敢放胆地去出賣民族，簽訂二十一條，鑄成「五九」的大國恥。在民國十三年，中山先生鑒於革命失敗的痛苦，鑒於新俄革命的成功，於是毅然決然規定三大政策，有人被帝國主義者所煽惑，就「相驚伯有」地說：「這不是『赤化』嗎？『赤化』是會亡國的呀！」然而歷

史事實却證明了：中山先生的決定是不錯的；三大政策實是救中國的門路，是實現三民主義的門路，因為自從實行三大政策而後，國民黨的革命精神大大發揚了，廣東革命根據地逐步鞏固了，革命努力一日千里地發展了，廣東統一了，北伐得到了偉大的勝利，中國人民第一次實現了反帝的驚人大事業——把漢潯英租界收回了。一九二七年後，有人認為要在中國實現工農代表會議的政治制度乃是「海外奇談」，然而，歷史的事實却證明了這種政治制度在中國許多地方是曾經實現了。九一八事變以來，民族的一切慘痛奇禍的歷史事實又證明了以下的「知」「行」：國共的繼續分裂，不抵抗和親日的政策，不但不能終止日寇的侵略，而且恰是無限地啓發日寇侵略的狼子野心，而救中國必要抗日，抗日必要國共合作。是的，中國革命全部的歷史，同時也就是考驗關於中國革命的知行的歷史；這一切歷史的考驗，對於我們民族今日的抗日事業，對於我們將來歷史的事業，恰就是給我們投射了引路的光明。

中山先生說：「古人之得其知也，初或費千百年之時間以行之，而後乃能知之；或費

千萬人之苦心孤詣，經歷試驗而後知之。」在這意義說來，行是「易」的，知是「難」的。可是這「知」如不再經過「行」的考驗，這「知」就還是存疑的，而「知」如離開了「行」——如上面我們已提到過——這知就是完全沒有意義的。「關於離開實踐的思維是真實還是不真實的論爭，乃是純粹經院學派的問題。」（馬克思）所以，行是知的準繩。「從生活的立場來看，實踐應當是認識論之第一根本的標準。」（列甯）這是第一。第二，人們要把「知」在「行」中實現起來，這時常不能是一帆風順或易如反掌的；這時常是要經過極艱苦的奮鬥，而有些人在這種艱苦奮鬥中，有時就會表現了落伍，表現了退嬰。所以，「行」也本是一種艱難的歷程——特別是一切革命歷史所證明了的，更特別是中國革命的歷史所證明了的——事業愈大，艱難曲折就更多；人們的是否真「知」，並是否能為其真「知」而奮鬥（行）到底，這也是要在這「行」的艱苦歷程中考驗出來。中山先生關於辛亥革命前後的黨人，這樣地說過：辛亥前「黨人當時有奮厲無前之宏願魄力，卒能成破壞之功，而建國後則失此能力，遂致建設無成，此行與不行之效果也。」所以，「行」終是「知」。

的基礎的，「行」終是第一的；沒有「行」不能得「知」，沒有「行」亦不能把「知」實現。

人們從「行」中得到「知」，這表現人們可能把這「知」在實際中具體地再現出來；然而「可能」的東西還不就是「真實」的東西。要把這種可能轉化為真實，這首先是要依賴實踐（行）經過實踐（行）。季米特洛夫說：「只有正確的路綫是不夠的。」這話也正是意味着：只「知」是不夠的。經過國難歷史的慘痛教訓，關於「抵抗則國存，不抵抗則國亡」的真理，是為一般中國人所承認的了；關於「團結救國」的真理，是為一般中國人所承認的了；而經過蘆溝橋事件一年中抗戰的經驗，關於「必要持久戰，才能最後勝利」的真理，也是為一般中國人所承認的了。然而，只承認，只知道這些真理是不夠的，而是必要在實踐中，從各方面腳踏實地，不言行相違，不放鬆一絲時間，不留一個空隙，去組織一切力量，動員一切力量，去為實現上述的全部真理而奮鬥，否則，就不能真正地去克服我們亡國的危機。

所謂「行」是第一，這並不是說「知」一定要落後於「行」，理論一定要落後於實踐。這

見解是錯誤的。是的，先前的歷史是曾經這樣過了的。然而歷史的發展却已使人類能夠使「知」不落後於「行」，能夠依賴過去歷史的知行之積壘，提出預見，成爲「先知」，以指揮歷史的前進，以指揮未來的歷史。一九二九年斯大林在蘇聯馬克思主義者的農業學家會議上關於蘇聯土地政策的著名演說，這樣說過：「……尤其農村經濟方面……我們應該承認，我們的理論上的思想沒有趕上實踐的進步，實踐的進步與理論的發展兩者之間有些距離，但是，理論工作不但需要趕上實踐，而且要超過它，武裝我們的實行家爲社會主義的勝利而奮鬥。……大家都知道，理論如果是真正的理論，它會給實行家指示方針，指明前途，使他們在工作中有把握，使他們相信我們事業的勝利。」革命者不但不應在實踐中忽視理論，而且絕對必要珍重理論的學習，隨時從實踐中領會理論，並隨時用理論去指導實踐，而且絕對必要努力培養自己關於事業之理論的先見，趕上實踐趕過實踐，以便明哲地領導實踐的前進，獲得革命事業的成功。「沒有革命的理論，就沒有革命的行動。」——這是列甫的名言，這名言就必要爲每個革命者，每個共產主義者在

自己的實踐工作中所永遠記取的。我們還一定要記取：「實踐工作者忽視理論的傾向，是違反列甯主義的精神的，而且對於工作是包含着大的危險的。」（斯大林）同時，我們又要了解理論之所以能這樣地成爲實踐的指導，就又因爲它是歷來的實踐經驗之總和，是世界革命運動的「綜合歸納起來的經驗」。

綜合上面的一列問題看來（「行」是「知」的基礎和準則，「知」對「行」的指導作用，「知」、「行」的互相轉化，「知」、「行」的歷史性，——「知」、「行」之受歷史的考驗，「知」應該趕上「行」並趕過「行」——這一系列的問題），我們可以了解關於知行的合一，並且我們應該去發展知行的合一。誠然，這已不是王陽明唯心論的知行合一，而應是在近代歷史實踐的基礎上，在辯證唯物論的基礎上，集合我們先哲——從墨子經過王陽明到孫中山先生——關於知行問題的最好思想之大成，而加以新的發揮，並且是把王陽明唯心論的「知行合一」倒置過來的知行合一。

斷片兩則

——關於一個朋友著的哲學小冊子

(一)

一個朋友著的哲學小冊子關於論理學有個定義：「研究認識運動法則的學問，就叫做論理學。」這個定義，是不確切的。一般說來，論理學是研究自然、社會和思想（認識）的運動法則的學問，研究認識的運動法則，不能概括論理學的全部。而且，認識的運動法則，乃是根據於自然和社會的運動法則。這個朋友會說得很對：「思想的運動也就是外界事物運動的反映……思想的運動法則，同時就是反映着外界事物的運動法則。」惟其是如此，所以，論理學如果只成爲「研究認識的運動法則」那末，論理學（辯證法）就成爲架空的學問，把足和腦袋倒置了。誠然這個朋友是不會有這樣的見解的，然而這個

朋友有些部分說明的不清楚地方，有時就不免不自覺地陷入於這樣的模糊。比如，在另一個地方，這個朋友又這樣寫道：「……動的邏輯本來是研究思想的變化和發展的法則的。不過思想的變化發展，也是反映着世界的變化發展，所以動的邏輯裏所研究的法則也不僅僅能應用在思想上，它同時也是世界變化發展的法則。」前一句話顯然是偏頗的說法，後面的補充雖則是重要的，但對於辯證法研究的根本對象，還不是清楚的說明。

辯證法之所以被看成認識論，不但因為它是研究認識法則的學問，而且也正因為它是研究自然和社會歷史的法則的學問。特別是關於後者，我們有強調的必要，因為後者乃是辯證法（認識論）的基礎。

（二）

關於絕對真理和相對真理的問題，這個朋友寫道：「……在內容上來說，我們的真

理始終是絕對的，凡真理，都有絕對的內容，相對的形式。」把「絕對的內容，相對的形式」來了解絕對真理和相對真理，我也認為是不確切的。我們接近真理，但我們並不能一下子認識了真理的盡頭，而且真理的發展，也不能有一個絕對的盡頭，所以，我們接近的真理，只能是相對的，有條件的。另一方面，我們之所接近的真理，是反映着那在發展中的現實，而且是絕對真理的一部分，是認識絕對真理的更進一步，這又是絕對的，無條件的。人們認識的發展，依賴於人們實踐的發展，也依賴於客觀事物的發展。世界並沒有永遠固定的事物。相對真理的存在，不但是由於人們認識的程度，而且也是由於被認識的事物之自身，因為事物是在不斷地發展。這樣，事情是很明白了：絕對真理和相對真理之差別，並不是真理的內容和形式之差別，而是表現着人們認識真理之矛盾的發展，同時又是表現着客觀真理之矛盾的發展，所以，凡真理，在其內容和形式上，就一方面來說，都是相對的，就另一方面來說又都是絕對的。

中國思想史散稿

論五四新文化運動

——民國二十六年五四節的紀念文——

一

「五四」——這只是表示了這次新文化運動整個時代的里程碑。這次新文化運動的整個時代，事實上應該上溯到民國四年「新青年」的出版（五四前四年），而以民國十年關於社會問題的討論和民國十二年所謂「人生觀之論戰」為終點（五四後四年）。接着「人生觀之論戰」便是政治上狂風暴雨的時代了。

歐州大戰不僅給了中國民族以精神上的激動，而且還給了中國新工業發展的一個機會。十幾年前楊銓曾寫了以下的事實：「……歐戰發生，歐美之商品來源斷絕，其人從事遠東商業者，亦皆歸國從戎。日貨又以廿一條之要求，而受國人之抵制，於是吾國工

業乃得千載難逢之自動發展機會。」「申報」民十二年出版之最近五十年，楊著五十年來中國之工業。當然，我們深惡歐洲大戰。我們並不幸災樂禍。我們極端鄙薄那種企圖「趁火打劫」的不長進的心理。（這種心理正如現在有些人希望第二次世界大戰來解救國難的一樣。事實上，這種希望第二次大戰的心理，是更爲卑鄙和危險；因爲遠東帝國主義者對於我們國土的掠奪，對於第二次世界大戰之外綫作戰的計劃，正完全是企圖把我們的國土變成它自己炮火下的屠場。所以，我們民族決不是希望第二次世界大戰，而是要組織全民族的力量來抵抗侵略者，以防止第二次大戰的爆發或防止爆發後的蔓延。）雖則如此，我們却不能不指出：帝國主義者經過大戰在那裏毀滅人類的文明，毀滅勤勞者的肉體，可是他們又禁止不住了世界各方面在歐戰砲火下的新生。歐戰是帝國主義者劫掠世界的瘋狂，但也正是表現了帝國主義者的軟弱及其迅速的走向沒落。歐戰不僅促成了全歐洲的革命危機，而且也促成了殖民地半殖民地的自我覺醒。如果說全歐洲的革命危機的促成，是由於各國物力人力之可怕的大批毀滅；那末，許多殖

民地和半殖民地（如印度和中國）的自我覺醒，却又是它們在歐戰中獲得某些方面物質力量的發展所促成的。

然而，歐戰雖則使西方帝國主義者暫時無暇東顧，暫時寬鬆了對於中國的壓迫，同時歐戰在東方也造成了新的黑暗的恐怖。歐戰給了遠東帝國主義者增強自己力量的機會，給了遠東帝國主義者向大陸伸展的機會。因此，中國一方面雖則被寬鬆了壓迫，另一方面又被加重了壓迫。遠東帝國主義者對於中國不但施行直接的威脅，直接奪取新利益，直接提出滅亡中國的廿一條，而且還挑唆和造成中國不斷的內戰，造成中國極黑暗的逆轉的統治。袁世凱的專政及其稱帝，張勳的復辟，都是遠東帝國主義者所佈置的傀儡戲。可是，這些極污穢醜惡的傀儡戲搬演的結果，沒有麻醉了中國人民的靈魂，却反而引起了中國人民的厭惡和仇恨。這些傀儡戲都是在復古，尊孔的名義下進行的，結果反而引導了復古理論的大批判，引導了孔教的大批判，而這種思想上大批判正是發生在中國物質力量新發展的基礎上的。

物質力量的發展，使「市民層」的力量較壯大起來，同時又擴大了最新人類類型的陣容。「新青年」的創辦，事實上正是代表了當時「市民層」向北洋軍閥的統治，投下了一個抗議。近代最新人類類型在當時文化運動中，已逐漸在尋找自己的代言人，然而不論在組合的程度方面，或覺悟的程度方面，他們當時對於這文化運動，實在也還沒有成爲領導的力量。

戊戌啓蒙運動是個人獨立人格（我）的發現，現實主義的發現。（譚嗣同在「仁學」中，曾描寫了「數千年來三綱五倫之慘禍酷毒」，還大聲疾呼了：「古而可好何必爲今之人哉？」五四文化運動同樣地也是以個人獨立人格的發現現實主義的發現來開始的。（陳獨秀在「敬告青年」中所提出的「自主的而非奴隸的」，「實利的而非虛文的」，「科學的而非想像的」，在「今日之教育方針」中所提出的「現實主義」，「惟民主義」，「職業主義」，「獸性主義」；易白沙所提出的「我」……——這些都正是當時「市民層」關於個人獨立人格和現實主義的宣言書。）在獨立人格的面前，隸屬的舊倫理是被吐棄了。在現實

主義的面前，復古，因襲和迷信是被吐棄了。不過戊戌啓蒙運動與五四啓蒙運動是有了很大的不同：戊戌的啓蒙人物，無論康有爲，無論譚嗣同，都是披了孔學的外衣，都是假借了孔老夫子的名義，來做「離經叛道」的事業，而五四的啓蒙人物，却大抵是直截了當地，向孔老夫子挑戰的。歷史好像是給了人類很大的嘲笑：戊戌當時「叛經離道」的首領人物，在「五四」啓蒙運動時候，却正是頑固人物的代表者。康有爲到處成了革新的勁敵。他是張勳復辟運動中最主要的陰謀家，是主張用中古的宗教儀式，用三跪九叩禮，來崇祀孔子，主張定孔教爲國教，理論家，煽動者。因此，戊戌的啓蒙人物，在這時候，做了五四啓蒙運動的集矢之的。

五四啓蒙運動第一個偉大的勞績，便是敢於公開地向數千年來神聖不可侵犯的孔教，進行自覺的挑戰。陳獨秀的名字在當時的震撼，就是因爲他做過這樣的挑戰。陳獨秀寫過兩篇重要的文章，其一爲「駁康有爲致總統總理書」，其二爲「孔子之道與現代生活」。陳氏認爲：「現代倫理學上之個人人格獨立，與經濟學上之個人財產獨立互相

證明，其說遂至不可動搖。」因而陳氏認爲：「中士儒者，以綱常立教，爲人子爲人妻者既失個人之人格，復無個人獨立之財產，『實不適合』現代日常生活。」陳氏把「個人獨立之財產」的要求和「個人獨立人格」的要求結合起來，而且認爲「個人獨立財產爲個人獨立人格之根本，」這不僅是說明了陳氏自己反對孔教之真實的社會出發點，同時也說明了五四一般反孔運動之主要的社會意義。

當時抨擊孔教之主要的理論家，除陳氏而外，就應算是易白沙、吳虞和魯迅。易白沙的「孔子平議」比較帶有溫和色彩，帶有戊戌人物的遺風。吳虞——這位曾被胡適稱爲「四川省隻手打倒孔家店的老英雄」却是最無忌憚地，最勇敢地戳穿了孔教多方面所掩藏的歷史污穢。「吳虞文錄」——這是五四啓蒙運動中中國人民指責孔教罪過之最有力，最精闢的控訴書，而且也是中國數千年來文化史上最珍貴的一種文獻。吳老英雄這樣寫道：「莊子盜跖篇，直斥孔丘爲『魯之巧僞人』，謂其『搖唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下學士，不反其本，妄作孝弟而傲倖於封候富貴。』大揭其藉孝弟以

保持祿位之隱衷於天下後世，真一針見血之言。故余謂盜跖之爲害一時，盜丘之爲遺禍及萬世；鄉愿之誤事僅一隅，國愿之流毒遍天下。」這種悲壯的絕叫，一直到現在，都還能激動着我們的心，我們的血。民國七年魯迅在「新青年」上發表了狂人日記，裏面寫道：「我翻開歷史一查，這歷史每葉上都寫着『仁義道德』幾個字。我仔細看了半夜，才從字縫裏看出字來，滿本都寫着兩個字，是『吃人』。」吳老先生便因魯迅這篇小說，「發了許多感想」，寫了一篇「吃人與禮教」，引了很多事實作爲例證，使禮教的吃人真面目，無所逃於天下，而「吃人的禮教」——這名義就這樣地確立起來。吳老先生的文章不尙空談，不說廢話，而字裏行間，到處充塞着對於僞道德的仇恨。陳獨秀當時反孔的文章比起「吳虞文錄」來，還是遜色的。

魯迅是文學家。他不用理論文章的形式來發表自己的意見；但是他用極尖刻的諷刺的小說和小品文來「刺破舊中國的臉」。在他那許多諷刺的小品文中，實包含着豐富的理論的內容。魯迅寫道：「保存我們的確是第一義，只要問他有無保存我們的力量，

不管他是否國粹，（「熱風」十四頁）他是一個最清醒的現實主義者。「衛道之士」他鄙棄那些時行的所謂「國粹」，其實那些並不是什麼國粹，而只是舊的渣滓時代的廢物。他從歷史上證明那些事實上是渣滓的「國粹」並不能保存我們。他寫道：

「倘說：中國的國粹，特別而且好；又何以現在糟到如此情形，新派搖頭，舊派也嘆氣。倘說：這便是不能保存國粹的緣故，開了海禁的緣故，所以必須保存。但海禁未開以前，全國都是國粹，理應好了，何以春秋戰國五胡十六國鬧個不休，古人也都嘆氣。倘說：這是不學成湯文武周公的緣故，何以真正成湯文武周公時代，也先有桀紂暴虐，後有殷頑作亂；後來仍舊弄出春秋戰國五胡十六國鬧個不休，古人也都嘆氣。」（「熱風」——十三——四頁）

魯迅關於衛道之士的所謂「國粹」，又這樣寫道：

「試看中國的社會裏，吃人，劫掠，殘殺，人身買賣，生殖器崇拜，靈學，一夫多妻，凡有所謂國粹，沒一件不與蠻人的文化（？）恰合。拖大辮吃鴉片，也正與土人的奇形怪狀

的編髮及吃印度麻一樣。至於纏足，更要算在土人的裝飾法中，第一等的新發明了。」「〔熱風〕三五頁。〕「中國十三經二十五史，正是酋長祭司們一心崇奉的治國平天下的譜。此後凡與土人有交涉的『西哲』，倘能人手一編，使助成了我們的『東學西漸』，很使土人高興；但不知那譯本的序上寫些什麼呢？」（同上三六頁）。

魯迅當時誠然還不能了解我們社會歷史發展的法則；然而他是用了具體的事實，指出了「復古」不能救國，而且還會使「中國人要從『世界人』中擠出。」他認為：「舊偶像愈摧破，人類便愈進步。」（同上四十頁）他認為：「明明是現代人，吸着現在的空氣，却偏要勒派朽腐的名教，僵死的語言，侮蔑盡現在，這都是『現在的屠殺者』殺了『現在』，也便殺了『將來』——將來是子孫的時代。」（五七頁）他不僅是根據「現在」來否定「過去」，而特別是繫念着「將來」，關懷着「我們的孩子。」「狂人日記」最後的一句話，便是：「救救孩子！」在「熱風」上，他說得更清楚了：「舊賑如何勾消？我說，完全解放了我們的孩子！」（三一頁）除李守常外，這點魯迅比起當時一些主要的啓蒙人物都要偉大。因此，他

永久成了「叛逆」，永久成了戰士。在許多戰士退却和解甲之後，他還是「屹立着，洞見一切已改和現有的廢墟和荒墳，記得一切深廣和久遠的苦痛，正視一切重疊淤積的凝血，深知一切已死，方生，將生，和未生。」（「淡淡的血痕中」）他就這樣地作戰到死。魯迅當時要算是小市民的一個急進民主派。

五四的反儒教運動，不是做得太過火，而是還做得不夠，還不夠廣泛，還不夠深刻。吳虞寫道：「……儒術之弊與專制之禍，俱達於極點……二十四史，膿血充塞……」（文錄一七）錢玄同也這樣寫過：「二千年來所謂學問，所謂道德，所謂政治，無非推衍孔二先生一家之學說。所謂『四庫全書』者，除晚周幾部非儒家的子書外，其餘則十分之八都是教忠教孝之書。『經』不待論，所謂『史』者，不是大民賊的家譜，就是小民賊殺人放火的帳簿——如所謂平定什元方略之類……」（中國今後之文字問題）但是要使四萬萬同胞，對於這種民賊與儒術所共同寫成的殺人放火，膿血充塞的「二十四史」，都能夠驚心動魄地覺醒起來，這決不能只用幾個口號，幾句感嘆，幾篇文章，所能達到的；這必要依

賴於我們從「二十四史」中，從活生生的生活中，搜羅無窮盡的事實，一件件地挑剔出來，拿到四萬萬同胞的面前，解剖給四萬萬同胞看，叫他們真能知道是什麼一回事。吳虞對於這樣的工作，算是開了一個頭，是盡了自己的力量。然而決不能說：二千餘年來儒術的虛偽，殘忍，就盡揭露於「吳虞文錄」這本薄薄的小冊子裏面了。可惜的，就是當時沒有人能和吳虞一樣腳踏實地繼續和擴大吳虞所做了的工作，沒有千百來部的「吳虞文錄」繼續出現在中國的思想壇上，這是第一。第二，在反儒教運動中，却不懂得如何從另一方面去繼承舊的優秀傳統，去改造舊的東西而成爲新的東西。

五四啓蒙人物當然還不能真正了解儒學所以存在及其蔓延二十餘年的歷史基礎。當時的主要啓蒙人物大抵是哲學上的二元論者，而對於社會歷史的了解，更只能是冠履倒置。他們只了解儒教的遺毒無窮，「影響於亡國亡種實大。」（吳虞）然而他們並不了解：要根絕儒禍，要強國強種，還要依賴於根絕數千年來之「民賊」的社會關係，而反儒教的思想運動，只是這樣歷史的先聲。他們並不能把思想的爭鬥和歷史真實生活的

爭鬥結合起來。他們對於孔教的批評，還大抵是零碎的，看到寫到，而不是有系統的有組織的分析和綜合。吳虞論「家族制度爲專制主義之根據」，指出「君與父無異」，指出「儒家以孝弟二字爲二千年來專制政治與家族制度聯結之根幹，而不可動搖。」這誠然是天才的見解。但吳氏並不能從歷史的生活來追究這種「家族制度與專制主義」之結合的根據，而指出人們應該怎樣生活，才能真正擺脫舊倫理的桎梏。（事實上，家庭乃是封建社會的細胞，「專制政治與家族制度」聯結的基礎，乃是封建生產關係，而不是「孝弟二字」，孝弟觀念只是這種生產關係所反映的精神產物而已。）陳獨秀在孔子之道與現代生活文中寫道：「孔子生長封建時代，所提倡之道德，封建時代之道德也；所垂示之禮教，卽生活狀態，封建時代之禮教，封建時代之生活狀態也；所主張之政治，封建時代之政治也。封建時代之道德、禮、生活、政治，所心營目注，其範圍不越少數君主之權利與名譽，於多數國民之幸福無與焉。何以明之？儒家之言：社會道德與生活莫大於禮；古代政治莫重於刑。而曲禮曰：禮不下庶人，刑不上大夫。此非孔子之道及封建時代精神之鐵證。

也耶？」陳氏能從封建的時代與生活來了解孔教，並宣稱：「張康雖敗，而所謂尊孔會，孔教會，尚遍於國中，愚皆以爲復辟黨也。」這些在當時總算是有眼光的。然而陳氏並不了解所謂封建時代的生活究竟是怎樣的真實生活，而所謂「……禮教，卽生活狀態」亦還是顛倒的說法。因爲禮教乃是封建生活狀態的反映，而並不是卽封建生活狀態，真正的封建生活狀態乃是封建生產關係。

沒有從揭發儒教的不合理進而揭發社會基本生活的不合理，沒有對於數千年來廣大善良人民之飢餓、勞碌、悲哀、黑暗的真實奴隸生活，表示最廣大而深切的同情和仇恨，沒有從這點上來闡發吃人的社會實質，沒有在這點上表示最大的解放期待，沒有表示願爲這種解放而向舊制度拋擲自己的生命，這是五四反禮教運動一般最大的弱點。陳獨秀在他的文章中，關於這點，也是不露隻字的，並且，陳獨秀還認爲袁世凱的稱帝，張康的復辟，是由於「多數民意相信帝制，不相信共和」，「舊思想與國體問題」，這樣，陳獨秀輕輕地把真正的敵人放走，把造成帝制復辟的真正原因和真正背景扯開，把那種帝

制和復辟的罪惡加到「多數民意」上去了。袁張當時要做那些罪惡的時候，本來就是藉口「多數民意」的，而陳獨秀的意見，恰可以做袁張罪惡的辯護。

一一

五四啓蒙運動第二個偉大的勞績，便是對於白話文的提倡。文字是表達思想的形式。五四啓蒙運動對於舊思想之大胆的解放，在其形式上，便是對於古文之大胆的解放。首先提出這個問題的人是胡適，他並且首先嘗試用白話文做詩，隨後有陳獨秀和錢玄同用理論來支持他，這就是林琴南「荊生」小說中所謂聚會於陶然亭的田生、狄生和金生。陳獨秀繼胡氏「文學改良芻議」之後，發表了一篇「文學革命論」，這樣寫道：「余甘冒全國學究之敵，高張『文學革命軍』大旗，以爲吾友之聲援。旗上大書特書吾革命軍三大主義：曰推倒彫琢的阿諛的貴族文學，建設平易的抒情的國民文學；曰推倒陳腐的鋪張的古典文學，建設新鮮的立誠的寫文實；曰推倒迂晦的艱澀的山林文學，建設明瞭

的通俗的社會文學。」一般說來，陳獨秀這篇文章在當時是很有力的。胡氏在「五十年來之中國文學」也稱陳氏的文章是「正式舉起文學革命的旗子。」

五四的提倡白話文，可算是一種大革命。五四思想運動之所以能給舊社會以極大的震動，能成爲文化上的羣衆運動，如進一步地說來，就是因爲這種思想運動乃是用新的思想形式表現出來，而這種新的形式，對於舊事物恰表現是一種突變。一般說來，戊戌的啓蒙運動還只是文化上的改良運動，五四的啓蒙運動却真正已是文化上的革命運動。而白話文運動，在這點上，正是一個很有力的表現。不過我們又必要指出：戊戌啓蒙人物如譚嗣同梁啓超在文體上，如黃遵憲在詩體上，已表現了開步走向解放的路子。事實上，五四白話文運動所表現之質量上的突變，正是經過前此之數量上的發展的。

像上面所提過的，文字是表達思想的形式，所以，思想的變革必然要引起文字的變革，而文字的變革，又必然會使思想的變革更豐富起來，更廣闊起來，因爲這種文字的變革使思想的變革獲得更尖銳的武器，以便發揮自己的力量，以便摧毀敵人的障地。而在

文學上，文學革命同時也會轉化爲革命文學。首先在新文學上鞏固自己的陣地，在其形式和內容上，表現一種嶄新的革命，把五四的反禮教思想和白話文運動，在文學作品上結合起來，而最有成就的，就要推到魯迅。這不是我們當魯迅死後給魯迅獻諛，胡適在其「五十年來之中國文學」也做過這樣的稱道。魯迅在自選集序言上說：「我做小說，是開手於一九一八年，『新青年』上提倡『文學革命』的時候的。這一種運動，現在固然已經成爲文學史的陳跡了，但在那時，却無疑地是一個革命的運動。我的作品在『新青年』上，步調是和大概一致的，所以，我想：這些確可以算作那時的『革命文學』。」魯迅自己的話是不錯的。他的作品一方面是當時文學革命的模範，另一方面又正是當時革命文學的模範。在詩作上，康白情的豪放，郭沫若的熱狂，都正是表現了這時代之狂飆突進的色彩。郭沫若最近發表的「我的作詩的經過」引過康白情這樣的句子：「我們喊了出來，我們做得出去。」這是當時中國青年的呼聲，也正是五四文化運動轉化爲一九二五——二七年的大革命的預言。郭沫若對於自己的「鳳凰涅槃」也自己寫下了正確的話：「那詩

是在象徵着中國的再生，同時也是我自己的再生。」

一般說來，五四文化人物是已相當知道文字和思想的關係的。比如，胡適對於「要求語言文字的大解放」的問題，就這樣說過：「初看起來，這都是『文字的形式』一方面的問題，算不得重要。却不知形式和內容有密切的關係。形式上的束縛，使精神不能自由發展，使良好的內容不能充分表現。若想有一種新內容和新精神，不能不先打破那些束縛精神的枷鎖鏗聲。」（「談新詩」）錢玄同還進而認為：「二千年來用漢字寫的書籍，無論那一部，打開一看，不到半頁，必有發昏做夢的話」……「中國文字自來即專用於發揮孔門學說及遵教妖言。」因此，錢氏認為「欲使中國民族爲二十世紀文明之民族，必以廢孔學，滅道教爲根本之解決，而廢記載孔門學說及道教妖言之漢文，尤爲根本解決之解決。」誠然錢氏的提出問題，幾乎完全缺乏歷史的觀點（更不用說不是歷史的唯物論者），他沒有看到在漢字的書籍中，也曾有我數千年來民族文化思想優秀的精華；而其解決問題（如他不但主張廢漢字，且主張同時廢漢語）也完全是非歷史的事實上

在某個程度上，在某個階段，漢字也仍可作爲啓發民族覺醒之重要的不可缺乏的工具；可是他明目張膽地認爲二千年來漢字「只可代表古代幼稚之思想，決不能代表 Lamarck, Darwin 以來之新世界文明。」在某程度上，這就是對於文字與思想的關係，有所灼見。稍爲知道近代科學的，實在都能感覺到方塊字確是表現科學思想的鏤鏑。古文不用說了，就是用漢字式的白話文來發揮近代科學思想，也感到極多的困難。遠在白話文被提倡之前，因新思想的發展，許多改革漢字的方案就已被提出來了，其主要的就是要找尋拚音文字來代替方塊字。（如戊戌前後的沈學、蔡錫勇、王炳耀、盧贛章、吳稚暉、王照、勞乃宣等。）五四白話文的提倡，不能說是中國文字革命的極軌，而無甯說只算是中國文字革命的第一步，並且白話文的提倡就不可避免地要發展爲拚音文字的運動。這樣的問題，是被當時白話文的提倡者提出來了。（錢氏意見均見「中國今後之文字問題」）

在事實上，錢氏的同時廢除漢字漢語的主張，也並沒有得到其同輩的支持。陳獨秀主張「廢漢文，且存漢語，而改用羅馬字母書之。」這個意見曾被胡適所贊成。陳氏這個

意見算是較有歷史見地的，可是陳氏這個意見也還是抽象的，因為漢語並不只一種，（這也就是關聯到大衆的問題）如何能使拼音文字普遍地發展起來，這個問題是一個關鍵。

錢玄同的廢除漢字論，在後來就具體化爲國音羅馬字。國音羅馬字誠然還是狹隘的，（因爲以北平話爲標準音，同時還採用四聲）不能真正普及爲全中國大衆發表自己思想的工具，但要算是改革方塊字運動以來一個大進步，而成爲拉丁化新文字運動的先聲。拉丁化新文字運動不是從天掉下來的，而是五四白話文運動和改革漢字運動的發展所必然的結果。字母雖然是因便從國際上借用的，然而這運動却是中國真正的土產，真正的國貨。如果說白話文運動是中國語文的第一次大革命，那末，拉丁化新文字運動就是中國語文的第二次大革命。第一次大革命是給了第二次大革命開闢了廣大的門戶。

五四文化運動雖則是文化上的羣衆運動，五四白話文雖則可算是一種大革命，然

而我們必要知道五四文化運動一般的狹隘性。這種狹隘性一方面是市民本身的狹隘性的反映，另一方面是當時一般勤苦人民的力量還不夠壯大的反映。再說，五四文化運動雖則是文化上的羣衆運動，然而新文化運動上的一些主要人物，却是脫離羣衆的。胡適、錢玄同，不用說了，而陳獨秀事實上也始終是一個鄙薄大衆的人。在反禮教思想上，如上面所述的，他們究竟是還做得不夠廣泛，不夠深刻。這點在文學作品上，也恰是一個對照。真正把文學作品和廣大善良人民的生活聯繫起來的，當時除魯迅而外，幾乎找不到第二個代表。陳獨秀曾提出文學上的「三大主義」，可是也並不再起來推廣這三大主義，不再進一步地去提倡那真正與人民生活相結合，與民族生存相結合的國民文學寫實文學、社會文學。所以中國新文學，就這整個兒時代來說，是還處在貧困的狀態的。當五四那些啓蒙人物由白話文討論到改革方塊字的問題的時候，他們的不能切實關聯到大衆方面許多最具體的問題，這也恰是他們脫離大衆的一個說明。

說到五四一些主要啓蒙人物的哲學，那就最爲表現了這運動的狹隘性了。他們沒有提出偉大的哲學著作，而他們的哲學觀點，却主要是二元論的。陳獨秀自己就是一個二元論者。他在「今日之教育方針」（民國四年）寫道：「……微之近世科學，官能妄覺，現象無常，其說不誤。然覺官有妄，而物體自真；現象無常，而實質常住。」陳氏想用「物體自真」來說明自己的「現實主義」，來說明「現實之內有事功，現實之外無希望。」陳氏這點是唯物論的。可是陳氏又認爲官能的感覺是不可靠的，這樣把人類所憑藉以認識外界的官能和外界割斷起來了，而且還把「現象」和「物體」和「實質」和「真常」劃成不可過渡的鴻溝了。陳氏這點又是唯心論的。在民國七年，陳氏和易乙玄爭論有鬼無鬼的問題，陳氏固然是個無鬼論的傾向者，無神論的傾向者，然而他還逃不了哲學上的二元論。他一方面認爲一切事物，都是感覺所可及，這似乎是由不可知論（官能妄覺）者轉到可知論者了；可是另一方面，陳氏又認爲「無論真幻，均屬感覺以內之事。」這就成爲主觀唯心論者了。因爲真正的唯物論者認爲一切事物都是可知的，可感覺的，但並不

是認爲一切事物都在感覺之內，而却是認爲一切客觀事物都在我們的感覺和意識之外，離我們的感覺而獨立存在。陳氏和易氏辯難的時候，否認了自己是二元論者，可是他却真是一個二元論者，而這二元論正是給了有鬼論開放了後門。實在說來，陳獨秀從來是沒有擺脫過二元論的泥坑的。民國十二年，他以新唯物論的名義參加所謂「人生觀之論戰」的時候，也是一個二元論的立場。他寫道：「自然科學已經說明了自然界許多現象，這是我們不能否認的；社會科學已經說明了人類社會許多現象，這也是我們不能否認的。」事實上，自然科學和社會科學不只說明了自然界和人類社會許多「現象」，而且也說明了自然界和人類社會的許多法則。科學的研究，主要的是關於法則的研究，是要從現象深入到事物的本質，抓取事物的法則。加爾所建立的社會科學，如果只說明了「人類社會許多現象」，而不是說明了人類社會發展的根本法則，那還能算是社會科學？陳氏認爲科學只說明了現象，可見他還是一個二元論的立場，還是不可知論者。

陳獨秀二元論的哲學，一方面是反映了當時市民對於現實的覺醒，另一方面是反

映了當時市民握取現實的無力。陳獨秀當時就是一個悲觀主義者。他於民國五年「新青年」一文寫道：「予於國之老者壯者與夫比諸老者壯者之青年，無論屬何社會，隸何黨派，於生理上心理上，十九懷抱悲觀，即自身亦在詛咒之列。」畢雲程（是否則現在「世界知識」的主編人）曾給他一封信，指摘他這種悲觀主義的不當。後來顧克剛（是否即顧頡剛）又寫了一封信對畢信表示同情。然而當時市民雖則感到自己握取現實的無力，同時也還希望依賴和利用別的新力量去爭取自己的利益。所以，陳獨秀又寫道：「幸有一綫光明者，時時微聞無數健全潔白之新青年，自絕望銷沈中喚予以興起……」大衆新力量的發展逐漸引他向這方向接近了。新力量的發展啟動了他，他以市民左翼的立場走進歷史過去未有的營壘中了。可是，再從另一方面說來，如果以爲他業已放棄了鄙薄大衆的立場業已相信了大衆的力量，在事實上，這是完全不對的。在其所作的「中國國民革命和社會各階級」以及「布爾喬亞的革命與革命的布爾喬亞」各文章中，對於新大衆的力量是表示如何的輕視，而對於市民的力量又是如何的誇大呀。他參入新力量

之後，不說市民的無力，反轉而誇大它的力量了。所以說，陳氏是以另一種人的資格要來利用新力量，又要來腐化新力量，其歷史意義是很明白的。大革命的风暴，終於使他離開了那營壘，而還從此由市民的左翼轉到了市民層的右翼。他以創辦「青年雜誌」開始，而又終止於脫離一切新鮮活潑的青年。他現在不詛咒自己，而却詛咒一切新鮮活潑的青年。他詛咒了中國民族中國人民之現實的抗鬥。（參看「中國的一日」陳氏的文章。）他及其徒弟的言論，現在成了各色各樣破壞民族抗敵民主大團結的利器。二十年前陳氏自己寫了這樣的預言：「我相信世間萬事萬物，無一不是新陳代謝，進化無窮。我預料二十年後，陳獨秀也要做一部『翼教再續編』來罵他人。哈哈！後之視今，亦猶今之視昔。」不知那日葉德輝康有為陳獨秀三人作何等感想」這預言果然「不幸而言中」了。現在葉康都已死掉，三人中只剩了陳獨秀活着了。我不知陳氏自己讀了自己的預言又作何感想？

胡適的哲學也是陷在二元論的矛盾中。胡氏在人生觀論戰之後，給「科學與人生觀」寫的序言，綜括了吳稚暉「一個新信仰的宇宙觀和人生觀」的意見，並給予補充，而

提出以下的所謂「新人生觀」

「(一) 根據於天文學和物理學的知識，叫人知道空間的無窮之大。

(二) 根據於地質學及古生物學的知識，叫人知道時間的無窮之長。

(三) 根據於一切科學，叫人知道宇宙及其中萬物的運行變遷，皆是自然的，——自己如此的——正用不着什麼超自然的主宰或造物者。

(四) 根據於生物的科學的知識，叫人知道生物界的生存競爭的浪費與慘酷，——

——因此，叫人更可以明白那『有好生之德』的主宰的假設是不能成立的。

(五) 根據於生物學，生理學，心理學的知識，叫人知道人不過是動物的一種，他和別種動物只有程度上的差異，並無種類的區別。

(六) 根據於生物的科學及人類學，人種學，社會學的知識，叫人知道生物及人類社會演進的歷史和演進的原因。

(七) 根據於生物的及心理的科學，叫人知道一切心理的現象都是有因的。

(八) 根據於生物學及社會學的知識，叫人知道道德禮教是變遷的，而變遷的原因都是可以用科學方法尋求出來的。

(九) 根據於新的物理化學的知識，叫人知道物質不是死的，是活的，不是靜的，是動的。

(十) 根據於生物學及社會學的知識，叫人知道個人——『小我』——是要死滅的，而人類——『大我』——是不死的，不朽的，叫人知道『爲全種萬世而生活』就是宗教，就是最高的宗教；而那些替個人謀死後的天堂淨土的宗教，乃是自私自利的宗教。」

胡氏對於上述所提出的「人生觀」自己叫做「自然主義的人生觀」也即是他所盛稱的「純物質，純機械的人生觀。」是的，不管胡適上面所提的「人生觀」距新唯物論有多少遠，然而却具有機械唯物論的傾向，這是不可否認的。這是胡適進步的地方。但是，胡適對於自己唯物論的立場，在一個最重要的地方，就留下了一個開後門逃走的地方。

準備：就是，胡氏只要「叫人知道一切心理的現象都是有因的，」却不進一步叫人知道這「因」是什麼，却不進一步承認所謂「心理的現象」乃是物質的一種活動（是人的頭腦之產物），是物質（客觀存在）的反映，胡氏曾稱「我們正不妨老實自居爲『無神論者。』（序言一四頁）這是很好的。但胡氏還希望「等到有神論的證據充足時，我們再改信有神論，」而在上面所提出的那些具體的提綱裏面，就還希望建立一種「最高的宗教。」不錯，胡氏這裏或可以辯白自己對於宗教的解釋是和普通的不同。可是宗教總是歷史的產物，真正的科學與宗教不可調和，而科學是不可稱爲宗教的。

胡氏治學的方法，是赫胥黎的「拿證據來。」胡氏極力推崇清代「樸學家」覓取證據的精神。在這點上，胡氏是帶有經驗唯物論的精神的。可是胡氏從這點出發，因而「只承認一切『真理』都是應用的假設。」一切的真理，在這位受美國實驗主義所薰陶的中國五四啓蒙人物的腦袋中，都成了「假設」。科學不是發現過什麼真正的真理，而只建立了「假設」。現在所有的科學律例不過是一些最通用的假設，不過是現在公

認爲解釋自然現象最方便的假設。」（「實驗主義」引論）胡氏在這里完全成了哲學上的相對論，成了哲學上的主觀唯心論。我們認爲：一切科學的假設——「根據於被限定了的數量之事實與觀察」的假設，乃是發現真理的第一步；科學並不停留於假設。科學建立了這種假設以後，因而再經過更豐裕的實驗材料，「清除假設，除去其中的一部分，訂正其他部分，最後就至於確立純粹的法則。」（恩格斯）到了「確立純粹的法則」這已是真理，而不是假設了。難道哥白尼的太陽中心說到現在還是一種假設，而不是一種真正的真理？難道達爾文的物種由來的學說到現在還是一種假設，而不是一種真正的真理？誠然，人類科學不能一下子窮盡了絕對的真理，然而科學總是一步一步地向着絕對的真理接近的，是把握着絕對真理的部分，每一種真理的發現，都是接近絕對真理的進一步，那真理是絕對真理的一部分。人類對於某種真理的發現，還不就是窮盡了絕對真理的盡頭，所以這真理是相對的；另一方面，這被發現了的真理是接近絕對真理的進一步，是把握着絕對真理的部分，是當時最正確的真理，所以這真理又是絕對的。否認

了絕對的真理，否認了我們可以向着這絕對真理接近，並能去把握它，這樣，不可避免地就要流爲主觀的詭辯。

事實上，胡氏是把真理完全看成爲主觀的任意的。胡氏並不把真理看成爲客觀實在的反映。胡氏認爲「真理不過是對付環境的一種工具。」誠然，當人類把握了真理的時候，真理就可成爲人類「對付環境的工具」——確切地說，是改變世界的工具。然而這真理之所以真正能成爲改變世界的工具必然這真理是客觀實在的。胡氏恰和此相反。胡氏只認爲那對於人是適用的，才是「真理」（也卽假設）。到了人不適用的時候這真理便非真理了。事實上，人是有好幾種的。舊的人類世界是在沒落，新的人類世界是在興起，這是客觀的真理，但這對於勤勞者是「適用」的，而對於朽敗人物却是不「適用」的。試問這是真理不是真理？難道朽敗人物所不「適用」的，就不是「真理」？抵抗強敵，這是中國自存的惟一法門，這是客觀的真理，但這對於中國人民是「適用」的，而對於另有背景的人物却是不「適用」的。試問這是真理不是真理？難道另有背景的人物

所不適用的，就不是真理？所以，胡氏這種「真理」觀，除了成爲主觀的詭辯，是沒有別的道路走的。胡氏曾不滿意詹姆士的「太偏向意志的方面，帶的意志主義（Voluntarism）」的色彩太濃重了，不免容易被一般宗教家利用去做宗教的辯護。「（五十年來之世界哲學）」然而胡氏自己在事實上又何曾能避免自己所指出的危險？

惟其是否認了真理的客觀實在性，把一切真理都當成是「假設」，因此，胡氏對於真正的現實，總是不敢認真逼視，總是羞羞怯怯的。「世界是一點一滴一分一毫的長成的」，因此，也只好「一點一滴一分一毫的實驗」，「一點一滴一分一毫的貢獻」。根據胡氏的自供，如「照他的態度做去，文學革命至少還須經十年的討論與嘗試。」胡氏的「好人政府」的主張，是一點一滴的；在九一八事變後，胡氏的五十年準備論也是一點一滴的。在許多主要的政治意見，胡氏實在都是太離開現實了。而且對於民族都是很危險的。經過時間苦痛的試驗之後，胡氏也承認了自己的錯誤。但是他是如何不斷地重複自己的錯誤呀！一點一滴的理論，這是十足表現了中國市民層對於改造舊制度的軟弱和

小心翼翼，表現了他們對於現實總是偷偷摸摸地爬行，而不敢光明正大地開步走的。

民國十二年人生觀的論戰，曾轟動了一時。一般說來，這次論戰是五四新文化運動的一個終點，在這論戰中，五四一些主要啓蒙人物哲學思想得到了一個總結算。這個論戰，雖則如胡適所說的，爲「空前的思想界大筆戰」，却也表現了五四那些主要啓蒙人物之哲學思想是如何的貧困。胡適曾經指出過：「……這一次爲科學作戰的人——除了吳稚暉先生——都有一個共同的錯誤，就是不會具體地說明科學的人生觀是什麼；却去抽象地力爭科學可以解決人生觀的問題……」胡適指出這點，恰是指出了當時論戰是如何成了「黑漆一團」的一堆糊塗賬。可是，如果以爲論戰的各方都沒有道出自己的「人生觀是什麼」，那是完全不對的論戰中的「科學派」雖則不曾直接「具體地說明科學的人生觀是什麼」，總是已道出了自己的人生觀。我們且看這次論戰中第一個首先出馬向「玄學」挑戰的所謂「科學派」代表者——丁文江的人生觀。丁文江寫道：「我們之所謂物質，大多數是許多記憶的覺官感觸，加了一點直接覺官感觸。

假如我們的覺官組織是另外一個種子的，我們所謂物質，一定也隨之而變。……」（科學與人生觀第七頁）「……我們所曉得的物質，本不過是心理上的覺官感觸，由知覺而成概念，由概念而生推論。科學所研究的，不外乎這種概念同推論。……」（同上第九——十頁。）根據丁氏的意見：物質就是感觸（感覺），感覺決定物質，而科學所研究的，只是這種感覺所生的概念和推論。讀者如果稍為知道近代西方舊哲學的發展的，當然可以知道丁氏這種「人生觀」對於我們實在是非常面熟的，這就是馬黑的哲學，是主觀唯心論的哲學，是伯克萊以來的舊哲學。然而這却是我們這裏所謂「科學派」的人生觀！你想這和他的敵手——張君勸的主觀哲學有什麼分別？分別的，不就是一个（張氏）較為率真，另一個（丁氏）則較為走上灣路？不就是一个乾脆地否認科學，另一個則用科學的名義來剝奪真正的科學？

在人生觀論戰中，最富唯物論色彩的，要算是胡適所稱的「押陣老將」吳稚暉氏。胡適對於吳氏曾極盡了讚嘆。胡氏稱吳氏「一個新信仰的宇宙觀及人生觀」正是張君

勸先生所謂「機械主義」正是梁任公先生所謂「純物質的純機械的人生觀。」他一筆勾銷了上帝，抹煞了靈魂，戳穿了「人爲萬物之靈」的玄祕。這才是真正的挑戰。」胡氏復稱：「我們要看那些信仰上帝的人們出來替上帝向吳老先生作戰；我們要看那些信仰人生的玄祕的人們出來向這『兩手動演戲』的人生觀作戰。我們要看那些認愛情爲玄祕的人們出來向這『全是生理，並無微妙』的愛情觀作戰。這樣的討論，才是切題的，具體的討論。這才是真正開火。這樣戰爭的結果，不是科學能不能解決人生的問題了，乃是上帝的有無，鬼神的有無，靈魂的有無……等等人生切要問題的解答。」一般說來，吳氏的宇宙觀及人生觀，是有如胡適的評價的，是「純物質的純機械的人生觀」，是大胆的挑戰。吳氏在其「信仰」中，「開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂」，「認爲『所謂人生，便是用手用腦的一種動物』，把那被稱爲『萬物之靈』的人類，降低如「毛廁裏的石頭」一樣的地位；認爲「那種駭得煞人的顯赫的名詞，上帝呀，神呀，還是取消了好。否則，惟有我吳稚暉畢竟還笑笑吧了。深恐毛廁裏的石頭，塊塊都出來爭稱上

帝爭稱神，那就上帝神的奠嚴，終要掃地的呀。」這便是唯物論。不過我們有幾點是可以粗枝大葉地提出來和吳老先生討論的。第一，吳先生認爲：「在無始之始，有一個混沌得着實可笑，不能拿言語來形容的怪物，住在無何有之鄉，自己對自己說道，悶死我也……說時遲，那時快，自己不知不覺便破裂了。」這是吳先生關於宇宙原始的說明。吳先生亦稱這是「柴積上撒着謊。」不過我以爲像這樣的「原始」總來得有點突兀的神祕，是有被宗教家用爲解釋創世紀的危險的。第二，吳先生說：「當漆黑一團之際，自然先有意志，才起變動。」吳先生既然「開除了上帝的名額，放逐了精神元素的靈魂，」却再留下了這個原始的「意志，」這也就有點「前門拒虎後門進狼」的危險了。第三，吳先生認爲萬有都是「活物，」而「活物」是都有感覺的事實上，我們認爲宇宙萬有都是運動的，都在運動中，「原始爲動。」如認爲運動卽是「活，」那一切物也可叫做「活物。」但是，如果以爲能感覺才是物，這個意見就很危險的。因爲感覺是在生物界發展到某個階段才存在，是物質發展到某個較高階段的產物，而不是宇宙一切物都是具有了的。如說

能感覺才是物，這就等於反轉來說不能感覺的即不是物，這不是一個危險的結論嗎？第四，誠然，吳老先生似乎是感到有這樣的危險的，所以他又說：「……若欲將感覺的名詞專屬於動植物，亦無不可……我以為動植物且本無感覺，皆止有其質力交推，有其輻射反應，如是而已……所謂情感，思想，意志等等，就種種反應而強為之名，美其名曰心理，神其事曰靈魂，質直言之曰感覺，其實統不過質力之相應。」這個補充對於吳氏的唯物論是有力的。但是不把感覺與思想看成是物質發展到某個一定階段的產物，而籠統地為機械的解釋，這樣還是沒有根本地解決了思維與存在之關係的問題，還是給了唯心論者一個活動的餘地，因為唯心論者正可以借此招搖，說是：「純機械的純物質的人生觀」畢竟還是不能解答「人類為什麼能思維，而他物則否」的問題，這問題只好讓給唯心論來解答了。

雖則上面有那些問題可以提出來和吳氏討論，然吳老在人生觀論戰中，還總算是最富唯物論色彩的一個。胡適認為應該根據吳氏提出的問題，來「真正開火」來進一

步地解決上帝的有無，鬼神的有無，靈魂的有無……等切要問題。」這是很對的。可惜的，是後來的青年們繼續起來進行這一切問題的挑戰的時候，胡氏竟完全失掉了當年的勇敢了，而吳先生也沒有當年的興會了。

一般說來五四一些主要啓蒙人物，在哲學上，都曾聲稱是無神論的傾向者，並且有神論作過戰。陳獨秀，胡適，吳稚暉……他們都陸續發表了關於這類的議論，而蔡元培先生的「以美育代宗教」也正是爲無神論張目的。無神論的傾向，總算是五四一些主要啓蒙人物在哲學思想上之重要的光芒。可惜的是他們的二元論，這樣，使他們不能成爲一個完全的唯物論者，使他們不能更深刻更豐富的發展無神論，而且時常轉向於有神論的動搖。

最後，我們必須要特書一個已故的五四主要啓蒙人物——李守常的哲學思想。遠在民國五年，李氏即在「新青年」上發表了一篇「青春」這篇文章業已充滿了近代唯物論的氣息。他一方面認爲宇宙是無初無終，於空間爲無限，於時間爲無極；另一方面，認爲

宇宙有進化必有退化，有生必有死，有盛必有衰。他認爲宇宙「……其變者青春之進程，其不變者無盡之青春也……生死盛衰，陰陽否泰，剝復，屈信，消長，盈虛，吉凶，禍福，青春，白首，健壯，頹老之輪迴反復，連續流轉，無非青春之進程，而此無初無終，無限無極，無方無體之機軸，亦即無盡之青春也……宇宙無盡，即青春無盡，即自我無盡……」李氏把自己

這種哲學觀點和中國的現實結合起來，他不僅「說明了世界」，還要「改造世界」……吾族青年所當信誓旦旦，以昭示於世者，不在齷齪辯證，白首中國之不死，乃在汲汲孕育青年中國之再生。吾族今後之能否立足於世界，不在白首中國之苟延殘喘，而在青春中國之投胎復活。蓋嘗聞之：生命者，死與再生之連續也。今後人類之問題，民族之問題，苟有生殘存之問題，乃復活更生，回春再造之問題也。「中國二十年來的歷史，不正是證明了這位曠世哲人警告的正確嗎？不正是證明了中國「苟生殘存」是不可能的嗎？到了民國七年四月李氏又發表了一篇「今」對於近代唯物論，更走進了一步。他說：「大實在的瀑流，永遠由無始的實在向無終的實在奔流。吾人的『我』，吾人的生命，也永遠合所有生

活上的潮流，隨着大實在的奔流，以爲擴大，以爲繼續，以爲進轉，以爲發展。故實在即動力，生命即流轉。」在李氏看來，宇宙乃是「大實在」而這「宇宙大化，則刻刻流轉，絕不停留。」李氏在「今」這篇文章最後有這樣的話：「……人生本務，在隨實在之進行……至無窮極，以達『宇宙即我，我即宇宙』之究竟。」所謂「宇宙即我，我即宇宙」這兩句話，似乎是有主觀主義的色彩。顯然的，這是李氏思想還未成熟的表現。不過，我們應該深切地從李氏整個思想來了解李氏。李氏認爲：吾人的我，吾人的生命，是「隨着大實在的奔流。」李氏認爲：「人生本務，在隨實在之進行。」這樣，李氏思想，顯然是以爲：「我」乃是大實在的部分，大實在是「我」的決定者，而不是大實在爲「我」所決定。所以，他的所謂「宇宙即我，我即宇宙」事實上，只是在於要說明我與大實在的合流。然而李氏當時思想的還不成熟，這是不可否認的。

這位哲人永遠傾向着青春，永遠傾向着新生。他這樣向中國青年呼籲：「……青年之自覺，一在沖決過去歷史之網羅，破壞陳腐學說之囹圄，勿令僵尸枯骨，束縛現在活潑地

之我，進而繳現在青年之我，撲殺過去青年之我，促今日青春之我，禪讓明日青春之我。」
「青春」與「今」要算是五四文化運動中中國的人類新類型的原始代言書。隨着「新人」的發展，李氏的思想也在發展着。當民國七年冬間，一般庸人也在跟人喧擾「慶祝戰勝」的時候，這位哲人却以滿腔熱情喊出了「庶民的勝利」的呼聲了。試把「新青年」第五卷五號他那兩篇文章和同號陳獨秀的克林德碑這篇文章比較起來，先進與落伍，就很明顯的了。李氏那兩篇文章反映了中國「庶民」的覺醒，也是世界人類新曙光在中國奏起的凱歌：「人道的驚鐘響了！自由的曙光現了！」隨後真實介紹世界最新的社會思潮到中國來，還真實起來向五四主要啓蒙人物謬誤思想作爭鬥的，（如對胡適「多研究些問題，少談些主義」的爭鬥，）也要算他爲第一人。他的思想的進程，表現了中國社會關係的變化的轉移，也正是指出了啓蒙運動不可避免地要由五四的階段走向於另一個階段的發展。

四

新文化運動不是平安無事的運動。歐洲中世紀科學家的慘死非命，法國十八世紀啓蒙思想家在巴士提爾監獄中和亡命國外的生活，帝俄時代虛無主義者和馬克思主義者的一切被迫害，現代意德兩國文化人的酸辛……這一切都證明了一個民族文化者的獲得，都是經過了許多的苦痛的。在我們中國，新文化運動的歷史，也是一幅充滿了苦痛的歷史。在清末，如譚嗣同的「仁學」，如康有爲的「新學偽經考」和「孔子改制考」，如鄒容的「革命軍」……都是曾被過焚燬的災難。同盟會的「民報」是在海外出版的。「新民叢報」也是在海外出版的。北洋軍閥時代在巴黎出版的「旅歐雜誌」是許多民黨（如張繼，蔡元培，吳稚暉，李石曾……諸先生）亡命海外所創辦的。五四新文化運動也是受過了北洋軍閥許多的摧殘，受了許多腐敗人物的譏謗誣蔑……我們現在來敘述五四的歷史，應具有無限的同情和致敬。

蔡元培先生——這位在中國文化史上有光榮地位的老人，在民國九年曾寫過一篇文章叫做「洪水與猛獸」，認為「洪水好比新思潮」，「至於猛獸，恰好作軍閥的寫照」，認為時中國新文化與腐敗勢力之爭，有如洪水對猛獸之爭。當時從事新文化運動的人，不管其程度如何，後來志節如何，而在當時，總是一種對黑暗的抗爭，對猛獸的抗爭。當時一些主要的啓蒙人物，都曾表示了其對於自由的渴望，表示了其對於曙光的渴望。胡適沁園春詞及其序言，也正是表示了自己這樣的渴望。胡氏在該詞序言中說：「……讀報記（俄京）革命後，政府大赦黨人，其自西伯利亞赦歸者，蓋十萬人云。夫放逐十萬男女志士於西伯利亞，此俄之所以不振，而『沙』之所以終倒也。然愛自由謀革命者，乃至十萬人之多，囚拘流徙，挫折慘殺而無悔，此革命之所以終成，而新俄之未來，所以未可限量也……」又詞中說：「……北國名都，有烏衣藍帽，軒昂年少，指揮殺賊，萬衆譁呼，去獨夫『沙』，張自由幟，此意於今果不虛。論代價，有百年文字，多少頭顱……」從這里我們可以看到胡氏當年的氣概，而殷鑒不遠，我們目擊今日的國難和追憶國難的由來，讀起

胡氏當年這些沉痛的辭句，是更能贏得我們的慨嘆的。

現在中國是處在滅亡的危機，然而這偉大的民族是不可亡的，因為這偉大的民族已不止有十萬謀救亡的志士。五四之光明的爭鬥，現在正重新展開在我們的面前，而任務正壓在我們的雙肩。我們都是五四的兒子，都是一九二五——二七年大革命的兒子。過去的先覺們已給我們開了多少的道路，我們現在就是要繼續他們開路的工作，並去完成這工作，使四萬萬悲苦的同胞睜眼起來，救民族，救自己，使這東亞睡獅變成真正的醒獅，使這醒獅吼震整個的地球。

——民國廿六年四月二十九日，寫完于旅途中

論中國啓蒙思想家譚嗣同

前記

這本小冊子，是作者本年秋天在北平西山養病時所寫成的稿子，因為時間很匆促（約有四五十天的光景），而參考書又很少很少，內容的缺點，自知是不免的。最近曾將稿中可以不必要的補引和說明刪節了許多，然而，究竟因為自己是在生活的馳逐中，沒有很多的閒暇，來從事于原稿精密的整理，這是作者所深自抱憾的。

一九三三，十二，十五晚，于旅途。

大哉仁學書

勃宰天爲驚

金翅來大鵬

溟海掣長鯨

巨力燭龍擎

雷霆吼大聲

吾道有譚生

大地放光明…

節錄自康有爲六哀詩

(一)

十九世紀可以說是資本主義無遠弗屆的時代

在西方資本主義的襲擊之下，變換了地球上的自然界，變換了社會，同時也變換了人類的思想。資本主義的威力，結果使疆石也溶化爲漿乳，它不僅是解體了亞美利加亞非利加，澳大利亞，南洋羣島……等各種有色人種之原始野蠻社會的狀態，把他們和文明世界相接觸起來，使他們得呼吸一些所謂「文明」的風氣，同時是使那些文化發展較早，而在其某種特殊的歷史根基和條件之下，陷于停滯不振的國度和民族，從頑固死寂的狀態中開始大的震動，促進它們走進于新的歷史覺醒的道路上，如對於印度和中國。

西方資本主義的代表人，當其在地球上執行這些具有進步作用的歷史任務的時候，他們曾採取了極殘酷的，血腥的，醜穢的手段。就其不自覺地傳播西方「文明」到達落後的舊世界這一方面來說，他們曾是人類文明史某個新時代的開發人，就其自覺地在東西殖民地半殖民地的劫殺掠奪和毀滅許多人種這一方面來說，他們乃是殺人不自覺的公開發盜。我們不當掩蓋他們所做過的罪孽，但也不願抹殺他們有過的其他方面的作用。自然地，他們所表演的某些方面的進步作用爲時並不長久，當資本主義發展

到帝國主義階段的時候，資本主義宗主國對於殖民地的作用，更已經沒有「進步」的方面，而只有反動的方面，罪孽的方面，而且是更殘酷地去擴大這一方面；帝國主義者乃是殖民地文明發展最大的桎梏。

輸進鴉片到中國來，是愛體面的英吉利人最不體面的一個事件。鴉片在中國造成了歷史上最醜穢最悲哀的罪孽，這罪孽一直到現在還是在經過帝國主義者和中國腐朽統治者的手，而向全中國的人民，擴大的撒播着，無限制的引伸着，企圖把全中國盡變為鴉片及其變種——白面，金丹……的一個純粹「吞雲吐霧」的世界，把中國人民掃數毒殺淨盡，以補助火與劍，槍彈與鐵鍊之所不及。不過，我們在此應追溯到這一點：鴉片在最初時，也曾違反了麻醉者的意志，相反地蘇醒過中國人的靈魂。如馬克思所說的，「歷史之所以須要麻醉該國人民，爲的是要把他們經歷來的愚昧狀態中喚醒起來。」鴉片當時從中國刮出一大批一大批的銀子轉到英國人的荷包內，造成中國當時「銀子的飢荒」，而革命却正在這銀子的飢荒中點燃起來，並且夾雜在鴉片中而來的，不僅

是癩痺的毒藥，不僅是基督教的「聖經」，而且還有「自由、平等和博愛。」

世界史上著名的鴉片戰爭，是英吉利人第一次最無禮地褻瀆了這所謂「萬國來朝惟我獨尊」的「天朝」尊嚴；中國在這次戰爭中，表示自己不過是個裝飾得古香古色的木乃伊，不僅把滿清政府的朽腐和弱點指示給西洋人，同時是把這種朽腐和弱點指示給暗無天日的中國被統治民衆。因此，不管英吉利人是如何醜惡地來進行這最不體面的戰爭，不管他們在這次戰爭中是毀滅了多少中國人的骨肉，毀壞了多少中國美麗的江山，不管中國在這次戰爭中是如何可恥地喪師、失地和賠款，然而這次戰爭却是第一次給這個木乃伊注射了一針有力的翻魂劑。

鴉片戰爭確實是劃出了中國轉變的一個新時代。這是近代中國半殖民地半封建社會的起點。談論中國百年來各方面的歷史的，必須深切地認清這點。震撼東亞大陸歷十餘年的太平天國戰爭，可以說是英吉利人輸進鴉片和鴉片戰爭的直接產物。太平天國是世界史上稀有的偉大的農民戰爭，爲中國德謨克拉西革命的序幕，爲中國人民向

腐敗的，黑暗的，殘暴的統治者公開叛亂的第一聲巨烈的砲響。西洋人送到中國來的基督教，本來的目的是在要勸導中國人好好地吃鴉片的，却在此時披上了「自由平等博愛」的外衣，成了叛亂人的旗幟。太平天國在這旗幟下，公開地否認中國數千年來舊的文物制度，企圖由此建立一個農民的原始的康民尼斯姆的烏託邦——一個自由平等博愛的「太平天國」。凡是太平叛亂所波及的地方，從華南到華北，從華東到四川，奴隸變成了主人，「詩書」變成了廢紙，「惟爲難養」的「小人與女子」同樣地可以抵掌而談于「朝廷」之間，尊卑名分的堤防，完全被「自由平等博愛」的洪流所橫決，這許多無數千萬的粗野的硬幹的舊中國叛徒，毫不掩飾地道破自己的情緒和意志，公開地宣稱「大盜亦有道，詩書所不屑，黃金若糞土，肝胆硬如鐵」（石達開詩）。太平天國在當時的確不僅在土地制度方面，企圖加以天翻地覆的變革，即在思想方面，亦是在企圖賦中國人民以新的生命，這真是中國數千年來「文教」驚人的變局，是「孔孟所當痛哭於九泉」的「古今倫常之大變」（引曾國藩檄文）。而這種驚人的變局，這一個轟烈

的，而却是失敗的想使中國起死回生的一幕，我們不應忘記，這是英吉利人所促成的。

英吉利人在中國播下了起死回生的種子，然而却又自己出馬以血腥的手段來蹂躪這種子。我們更不應忘記：當時中國統治者的代表——朽爛的滿清朝廷及其御下的士大夫，是無能來消滅這如火如荼的太平天國運動的，太平天國之所以滅亡，是由于西方「文明」的強盜，特別是大不列顛帝國的保守黨，直接地，強有力地幫助了滿清朝廷及其御下的士大夫。大家都知道：英人戈登的常勝軍，實是最兇酷而有力的太平天國劊子手。

英國的「體面人」爲什麼會那樣地痛恨太平天國呢？因爲：這許許多多粗野不文的太平天國的叛亂者，不但要向舊中國的統治者要求「自由平等和博愛」，而且同樣地要向這些西來的「文明」強盜要求「自由平等和博愛」，以他們所傳授的，轉而向他們去索取去。太平天國這樣「蠻悍」肆志，不惹起英國「體面人」的憤怒是不可能。而英國「體面人」的一怒，使滿清朝廷得再暫時地「安定了天下」，演成了太平天

國滅亡的歷史悲劇。

歷史的發展，大抵都是走着異常迂迴曲折的途徑。粗野的、狂烈的、急進的變革中國舊文化的企圖，由于太平天國的滅亡，暫時的打擊下去，孔孟之道重新恢復了「萬世師表」的尊嚴，而基督教也重再一味地去勸中國人吃鴉片去。歷史好像是在嘲笑愚弄着這老大的中國，故意使這老大的中國多多嘗些酸苦辛辣的滋味，凌遲着，挫折而復挫折着，然後再使它走上坦平愉快的大道——一個新的太平黨人所夢想的「天國」。

接着太平天國的滅亡，重新放下了一個中國文化變革的新伏流，然而這伏流是非常迂緩的，幾乎像是「水波不興」的。暫時穩定下去的舊中國，在西方資本主義勢力的鞭撻之下，逐漸地開拓了自己內部資本主義關係的發展，商品與貨幣在城市鄉村間的流通已在激進起來，新式的企業經營已開始；在木乃伊的屍體上茁長，而在另一方面，太平事變則教訓了舊中國的統治者，需要未雨綢繆一種新式的銳利武器，如戈登常勝軍者，以便好鎮壓有類似太平天國再起之叛亂，那所謂「洋務」「軍用工業」的興辦，和

這點是有很大的關聯的。隨着上述的兩方面，泰西的「測算格致之學」向中國的貫輸，便更多起來了。中國文化發展的新潮流，就是由這樣子，存在了一些新的科學基礎。誠然，這基礎也是很薄弱的，這種是薄弱反映着當時物質發展的薄弱和遲緩，雖則這種物質發展是在進行着。

以爲中國新式企業，係從官辦企業發軔，這實是一種謬誤。不過，我們可以說，在某個時間上，官辦企業曾佔最重要的比重，並且，重工業的經營，都是在官家的手裏，而官家對於這種企業的經營，則大都是在外資與外國工程師的支持之下。世界資本主義發展到財政資本（帝國主義）的階段，其特徵之一，爲資本的向外輸出；在外資援助下的中國，官家企業的經營，適與帝國主義這個階段的步驟相協調。事態演變的結果，遂使操縱一個經濟命脈的一些基本重工業和鐵路，完全落在帝國主義者的支配之下。可見，滿清時代所謂「振興實業」的標本，絕對不能振興民族，而祇是增加民族的壓迫，並給民族企業的發展，以更大的桎梏。更深一步言之，這種官僚式的「振興實業」，不僅不能解決當

時正在演進着的社會生產關係與生產力的衝突，而反是使這種衝突更加尖銳起來，擴大起來。

甲午中日之戰，中國方面的慘敗，把滿清朝廷及其封疆大吏（李鴻章，張之洞，沈葆楨等）所謂辦「洋務」、「興實業」的欺騙，加以事實上的揭穿。第一，官僚式的和外資操縱下的「官辦企業」，確實不能致民族於富強；第二，「軍用企業」如不是建立在一般國民經濟發展的基礎上，不是建立在國內政治根本改革的基礎上，亦祇是華而不實的紙老虎，這種「軍用企業」最多是在所謂「戡定內亂」（對內屠殺）上能顯些身手，遇到外敵，完全也是摧枯拉朽，不堪一擊。社會生產力與生產關係的矛盾，隨着上層統治者戰爭的失敗，政治的失敗，而更加展開起來了。

鴉片戰爭的慘敗，造成了太平天國的運動，甲午的慘敗，也引出中國覺醒一個新的階段。從一八四〇年鴉片戰爭起到一八九五年中日戰爭，中經中法戰爭的挫敗，滿清政府在這長期中竭盡民間的汗血，所以昭示人民以「圖強」的準備的，而其結果，則祇是

海陸軍轉瞬間的燬滅，無數人民在戰爭中的慘死及其被敵軍的蹂躪，遼東、台灣、的割讓，兩萬萬兩的賠款。在這戰爭之後，人民對於代表舊中國的滿清朝廷的失望、激憤，已臻絕頂，同時，對於中國豆剖瓜分的聲音，在世界列強中，變成了一種普遍的潮流。東亞大陸上，在各方面，都佈滿了山雨欲來風滿樓的音兆了。

戊戌政變的首領康有為在當年「五月進呈突厥削弱記序」把突厥（按即土耳其）當時情形與中國比照之後，又這樣寫道：

「：突厥蘇丹以其黑暗守舊之治法，處諸歐列強狡唇之中，偃然臥國民憤怒革命之上，所謂寢積薪之上，火未燃而以爲安，虎未噬則且酣醉，豈有不危哉？突厥不亡國，則革命殆不遠矣！」（「不忍雜誌」彙編初集卷八，上海鍊石齋羣學社版。）

康有為這裏所指的，不僅是突厥，同時是指着中國，他不過是拿着突厥來襯托中國而已。康氏當時，可以說是眼光如炬的，他是這樣曲折地來指出了當時中國的兩個前途：即亡國與革命。

康有爲及其夥伴，當時所代表的社會階層，乃是一部分較開明的地主和買辦，以及一部分較上層的自由資產階級。他們在革命的前途顛抖着，可是又在亡國的前途，感覺到自己固有地位的沒落。康氏在戊戌五月的「進呈法國革命記序」對於革命這樣描寫道：

「：蓋民性可靜不可動也，一動之後，若轉石於懸崖，不致於趾不止也。傳曰，豈其使一人肆於民上？民愚不知公天下之義則已耳，既知之則富貴崇高者，衆之所妬，事權尊一者，衆之所爭也……民情大動，民心大變矣，昔之名分，不足以定之，適足以激之，嚮之權勢不足以壓之，適足以怒之……法國革命，跡其亂禍，誰無道已甚，而時勢所趨，民風所動，大波翻瀾，迴易大地，深可畏也，蓋大地萬千年之政變，未有宏巨若茲者，亦可鑒也。」（見同書）

康氏關於革命的狂烈，及對於舊統治者粗野和無禮的狀態，可以說是知道得很清楚的，其實這也不用博引廣徵，祇就太平天國這一幕，也就可略窺梗概了。

康氏在戊戌五月「進呈波蘭分滅記序」對於亡國這樣描寫道：

「波蘭君相，忍辱頻仍之苦，割讓漸次之盡，及將分滅，君王后妃，親王大臣，迫切囚擄之慘，如讀晉懷愍，宋徽欽，石重貴故事，豈徒富貴皆空，其戮辱困苦，求爲奴虜，不可得也……」

……其親貴大臣，守舊持祿，日以剝民，納賄，賣國，鬻權爲事，誅囚才賢，壓抑新法，蒙蔽人生，力拒國會，以爲一身富貴長久之計，而不知分地既盡，剝床切膚，家族誅夷，妻子囚擄，高台傾而玩好散，一身不保，白首同歸……」（見同書）

革命的「變亂之慘」，既如康氏所說的，是君王，貴族，富家的死亡暴骨，奔走流離，而亡國所表現的悲哀，亦不是與舊統治者完全無干。於是康氏及其夥伴替代舊中國的統治者——滿清朝廷，找出了一條第三條的道路——改良主義的自上而下的變政的道路。

「……相時勢，審民情，知變之不能復止也，動之不能復靜也，違之愈激，遲之生變，且夫

寡不敵衆，私不敵公，理之公則也，安有以一人而能敵億萬兆國民者哉？則莫若立行斬斷，不待民之請求迫脅，而與民公之……則必有泰山磐石之安，聃彭之壽……」（「追呈法國革命記序」）

康有爲——這位較開明的地主和買辦的代表者，這樣地來了解所謂「變」。

「詩緯曰：王者三百年一變政。蓋變者天道也；天不能有晝而無夜，有寒而無暑，天以善變而能久；火山流金，滄海成田，歷陽成湖，地以善變而能久；人自童幼而壯老，形體顏色氣貌，無一不變，無刻不變……」（「進呈俄羅斯大彼得變政記序」）

康氏之所謂「變」，是希望某個事物存在之「能久」的「變」，換言之，不是爲着毀滅舊的事物而變，而是爲着存續舊的事物而變，因此，所要變的，並不是舊的事物的質，而是舊的事物的某個方面。再換言之，他所希望的變，只是一種漸變，某個事物本身之一種漸變。

「……泰西之國，一姓累敗而屢興，蓋善變以應天也……一姓能順天時時自變，則一姓雖萬世存可也。」（見同上。）

康氏之所謂「一姓」表面上，指的是滿清朝廷，實質上，毋甯說是爲自己所代表的社會階層說法，他正是明白地說出了變政的目的，是在於杜絕法蘭西式的革命到來，使自己不覆滅於革命之手。康氏及其夥伴。何愛乎「一姓」所愛的是自己的社會階層和祖傳的家業。給下層人民一些便宜，一些聊勝於無的安慰，使民性可靜，民情不動，把革命消滅於無形之中，使自己的家業可以萬世而不朽，這是康氏夥伴當時所代表的較開明的地主和買辦，以及一部分較上層的自由布爾喬亞的幻想。中國布爾喬亞係從地主（土地佔有與商業資本高利貸資本的混合人）和買辦這兩方面脫胎出來，這是他們最壞的命根，這命根使他們總是愛惜舊的門風而厭惡新的播盪，而在他們的眼前已有反對私利的社會層的擺動，使他們這種命根更加惡化。

戊戌政變的意義，歸根到底，是一部分較開明的舊統治階級，爲着緩和並企圖解決當時社會生產關係與生產力的衝突一種手腕，一方面，企圖藉此消滅人民革命的暴發，在另一方面，時爲着適應于資本主義的若干發展，企圖使舊的地主經濟能夠逐漸地曲

折地轉變爲資本主義式的經濟。一些帝國主義者代表，爲着企圖使外國帝國主義在中國的殖民，商品的推銷，原料的吸收，投資，得些相當的便利，在某種程度上，曾經在背後幫助這次政變；如英國與日本。

曾經大吹特播的戊戌政變，以百日的生命而夭折。這個夭折，在實際上證明了自上而下解決中國民主革命任務的企圖爲不可能，這點後來繼續又爲各種歷史的事變所證實。

戊戌政變最有生色的一幕，是六君子的慘死。「各國變法，無不從流血而成，今中國未聞有因變法而流血者；此國之所以不昌也，有之請自嗣同始。」譚嗣同，這個英勇的革命先驅者，的確不但給戊戌政變在歷史上留下了惟一不朽的光榮痕跡，而且給中國自由布爾喬亞在思想史上留下了惟一不朽的光榮痕跡。

譚嗣同，他並不是從真正地道的布爾喬亞出身，他的父親還是滿清朝廷統御下的封疆大吏，而譚嗣同自己且曾一度爲候補知府。他的優裕的美滿的家世，使得他能在十

年之間，「來往於直隸、新疆、甘肅、陝西、河南、湖南、湖北、江蘇、安徽、浙江、臺灣各省，察視風土，物色豪傑。」（見梁啓超作的傳記）而得風氣之先。正是如此，使得他變成爲中國初期自由布爾喬亞的思想代言人，使得他從地主貴族的懷抱中解脫出來，投身於新的社會階級，成爲舊社會的批判者。

譚嗣同會是私淑康有爲，其學說並且是脫胎自康氏的。這也正是巧妙地襯托出當時中國較開明的地主與自由布爾喬亞的如何相聯繫和相摹似，而且又是巧妙地襯托出當時譚嗣同會和康有爲一流人，共同排演戊戌政變這一幕。

可是我們不應忘記：譚氏畢竟是青出於藍而勝於藍的。譚氏固不僅英烈地，無顧忌地，爲着政變，「橫刀向天笑」，走上斷頭台，不如康梁輩之臨難抱頭鼠竄而去，而其對於中國舊社會的理論批判，對於中國傳統禮教的理論批判，無情地揭破統治者一切的虛偽和造謠，在中國布爾喬亞階層之中，要算是第一個，而且甚至於可說是最勇敢的，最後一個。

譚嗣同——這位啓蒙英雄的名字，在目下的中國上層社會，是如何地落寞而無聞呀！中國布爾喬亞，老早就不會記得，他們是曾經從地主貴族中借得一個這樣的思想家來發洩過自己的意念的。

在戊戌政變時，譚氏在一些上流人物者的心目中，是一個「瘋漢」（袁世凱語），在戊戌後乃至於現在的上流社會的心目中，不消說，也只是一個瘋漢。上流社會誰還願意與瘋漢爲伍，而損傷自己的尊嚴呢？

我們重新把譚嗣同，這位可敬的啓蒙思想家，介紹到中國新思想界的前面。我們不是企圖把腐朽化爲神奇，但是我們要在譚嗣同的啓蒙思想中，淘汰他的渣滓和謬誤，採摘他的精華，準備對於尙未「衝決」的，而又日甚一日的「重重網羅」加以有力的澈底的衝決。

我們並不願怎樣故意去把譚氏誇大。在西方布爾喬亞啓蒙時代，我們在他們營壘裏面，找得了許多光明俊偉的思想家，在意大利有勃魯若，在荷蘭有斯賓挪薩，在英吉利

有培根、霍布士、洛克，在法蘭西有拉梅特里、笛德祿、霍爾巴赫、黑爾維奇、服爾德和盧騷，在德意志有康德、黑格爾和費爾巴哈。——這些偉大的思想家，在人類思想發展的歷史上，曾是畫出了偉大的時代和階段，其所餘下的較好的一部分傳統，一直到現在，還爲世界普羅列塔利亞思想家所尊敬和採取，而譚氏思想的內容，實在還不夠和他們同日而語。然而，譚氏思想，在中國却正有其歷史的眞價，雖則中國布爾喬亞在文化上的不能盡其歷史的責任，正如其在政治上一樣，這個責任——如對於封建社會的批判的責任——是要交給代布爾喬亞而起的新社會階層的思想家來負擔，來完成了。

一一

當一個新的社會階級跳上歷史舞台的時候，爲着認識自己的周遭和世界，爲着開拓自己的地位和利益，需要一種新的宇宙觀，爲自己精神上的武器。

西歐布爾喬亞的啓蒙時代，曾經是握取了一個這樣的精神上的武器——唯物論，

他們握取了這武器，無情地批判着宗教，經院哲學，和封建時代的各種各樣的思想。其代表的人物，即如我們在第一、二章所提過的那些思想家。

中國布爾喬亞的啓蒙代表——譚嗣同，他也曾是握取這樣的武器——唯物論，雖則這武器被握在他們的手裏，究竟是塗上了一層模糊的顏色，裝上了一副庸俗的內容。

譚嗣同的學說與斯賓挪薩的學說，其容貌有個相似之點，即他們的唯物論內容，都包上了一層唯心論，泛神論的外殼。他們都各借用了一個傳統的名字，以表現新興的思想，把新的東西貫入於這舊的名字之內，斯賓挪薩借用的是「上帝」，譚嗣同借用的是所謂「仁」，固然，斯氏唯物論的本色，是表現得更加顯明，具體，和澈底。

在譚氏的學說中，「仁」是宇宙惟一的本體，這正如斯氏以「上帝」爲宇宙惟一的本體一樣。譚氏（從康有爲脫胎出來）不僅從中國傳統的思想中，借用了一個「仁」的名字，同時從西來的物理學中，也借用了一個「以太」的名字，而加以改頭換面的應用起來。

「仁爲天地萬物之源……」（「仁學界說十一」）

「仁一而已，凡對待之詞，皆當破之」（界說十七）

「……蓋遍法界，虛空界，衆生界，有至大之精微，無所不膠粘，不貫洽，不筦絡，而光滿之一物焉；目不得而色，耳不得而聲，口鼻不得而嗅味，無以名之，名之曰以太，其顯於用也，爲浪，爲力，爲質點，爲腦氣，法界由是生，虛空由是立，衆生由是出，無形焉，而爲萬形之所應，無心焉，而爲萬心之所感，精而言之，亦曰仁而已矣。」（以太說——「譚集」第六冊，第二十一頁）

仁卽以太，以太卽仁，以太無所不存在，無所不充塞，六合之中，一微物之間，皆爲仁，皆爲以太；「任剖某質一小分，以至於無，察其爲何物所凝結，曰惟以太。」（「仁學」卷上三頁）「更小之於一葉，至於目所不能辨之一塵，其中莫不有山河動植；……至於一滴水，其中莫不有微生物千萬而未已；更小之又小至於無，其中莫不有微生物，浮寄於空氣之中，曰惟以太。」（「仁學」卷上四頁）很顯明的，譚氏之所謂「仁」，所謂「以太」，絕不是

一個什麼如基督教所謂「七天之內創造世界萬物」的上帝，也不是一個什麼蕃衍世界萬物的惟我獨尊而至高的抽象原則，如黑格爾的「絕對真理」譚氏的「仁」和「以太」却是自己存在的真實本體。一切事物，萬千世界，都存在於仁（以太），除了仁（以太），則一切均不存在，仁（以太）共宇宙萬物而同時存在，而非先於宇宙萬物而存在；仁（以太）並不創造宇宙萬物，而是爲宇宙萬物所自有，仁（以太）是宇宙萬物之內在的原因，而非宇宙萬物之外鑠的原因。仁（以太）沒有獨立的「形」，宇宙萬物的「萬形」，卽爲仁的「形」，卽爲以太的「形」。仁（以太）沒有獨特的「心」，（按卽精神）宇宙萬物的「萬心」，卽爲仁的「心」，卽爲以太的「心」。在此，我們可見：「萬形」與「萬心」乃是仁（以太）表現的兩方面，這兩方面展開自仁（以太）——這一個單一的本體。

在斯賓挪薩的哲學體系中，所謂上帝或譯神，卽本體，卽自然；辯證唯物論者，會很精明地打開了這哲學體系所蒙蔽的神祕外殼，而剖取其唯物論的真正血肉。在譚氏的學

說中，所謂仁，所謂以太，若用我們現在所用的哲學術語來說，亦即是本體，即是自然，即是存在，即是物質。誠然，斯氏哲學思想之博大，精深和澈底，及其所遺留以世界思想界的影響，遠非譚氏所可比。然而我們是有權利可以說，我們也應該打開譚氏哲學學說所蒙蔽的神祕外殼，而表白其所包含的唯物論觀點，這完全是正當的。

唯心論者，宗教家，他們都把靈魂（精神）看成一種和物質無干的特殊的，至尊的，高尚的不可侵犯的王國，把靈魂看成爲人所特有的天賦，爲某種神祕的主宰所特別加予，並且是先于物質而存在；唯物論則反是。唯物論者把精神看成是物質的一種屬性，一種形態，而且物質是先于精神。譚嗣同在這哲學史的基本問題上，曾採取過唯物論見地：

「……同一大圓性海，各得一小分，稟之以爲人，爲動物，爲植物，爲金石，爲沙礫水土，爲屎溺，乃謂惟人有靈魂，物皆無之，此固不然矣。人之知爲繁，動物次之，植物以下惟得其一端，如葵之向日，鐵之吸電，火之炎上，水之流下。知非一端，要非人所不能有也。」

在人則謂之知，在物乃不謂之知可乎？」（「仁學」卷上第十五—十六頁。）

我們如果不顧這些話裏面所包含的神祕的附會，「科學」的杜撰，則我們就可以從這些屎橛中，撥開出一些珠子。譚氏在這裏，不僅是把靈魂從特殊的，至尊的，不可侵犯的王國解放出來，而且也是把人從特殊的，至尊的，不可侵犯的王國解放出來，指出了人與穢濁不堪的屎溺，是出自同樣的根源——仁（以太，大圓性海），而靈魂也非特別鍾情於人類。如此，則還有什麼「人爲萬物之靈」呢？

譚氏把靈魂和肉體結合起來，指出了靈魂不是存在於物質之外，而是與物質俱在，否認了特殊靈魂的傳統觀念。可是，譚氏並未知道：靈魂亦不是宇宙間一切物質所盡具備的。有機界係從無機界發展出來，而靈魂則係有機界發展到某一定階段上的產物。有機物與無機物所構成的物質界限，沒有絕對的鴻溝爲界，在近代科學的研究院中，相信了有機物（生物）生活過程的基礎，也正是科學家們在研究無機物時所遇到的那些化學與物理的過程。這點是譚氏所近似地見到的。然而，如果因爲這種無機物和有機物

發展的關聯，而把有機物和無機物混同起來，那完全是錯誤的。有機物和無機物顯然有質量上的不同（經過數量的變化，對立性的爭鬥，突變），而在一般生物中，動物與植物也顯然有質量上的不同，人與一般動物，也顯然有質量上的不同。無視這種發展的質量上的不同，是機械唯物論的特徵。

誠然，我們可以說，在一般物質中，存在着可以發現靈魂（經過發展）這原素；然而無疑的，這種原素還不就是靈魂。靈魂的出現，必要經過很長的逐漸變化的過程，當在某種有機物具備了這種靈魂作用所必需的生理特徵的時候，這種靈魂作用才經過「突變」而出現。

譚氏亦曾知道各種物的「知」有着程度上的不同，如所謂「人之知爲繁，動物次之……」云云，可是他完全不會了解過（不會知道過）發展的學說，因此，他在這裏，就可以由唯物論者轉到唯心論者的污泥中去；他說：「知非一端，要非人所不能有也」試問，人爲什麼會特別地「知」得那樣多，那樣繁呢？是誰賦予的嗎？如果譚氏在這裏要求救於

上帝，那譚氏就是要把那已從特殊的王國解救出來的人與靈魂，重新送回特殊王國中去。這是譚氏學說結果要遇到的命運。

費爾巴哈這樣說過：在唯物論與精神論之間的爭論是關於頭腦的爭論。如果我們引用費氏的話，來判斷譚氏是屬於唯物論者或精神論者，則我們是可斷定譚氏是屬於唯物論者的。

「且夫人固號爲有知矣，獨是所謂知者，果何等物也？謂知出乎心，司紅血紫血之出納，烏覩所謂知耶？則必出於腦，剖腦而察之，其色灰敗，其質脂，其形窪突不平，如核桃仁，於所謂知，又無有也，切而求之，心何以能司血腦之其色何所於用？夫然是好惡攻取也歟？人亦一物耳，是物不惟有知，抑竟同於人之知，惟數多寡異耳。」（「仁學」卷上，十六頁）

在這裏，無疑的，譚氏亮以爲人類「知」的源泉——腦——是一種物質，而絕無何玄祕的存在。固然，譚氏的了解，是很淺薄的，很庸俗的，很杜撰的。我們重複的說，「靈魂」

——就其真實的意義來說，在一般無機界中是還沒有，也不能有；在有機界的一般植物中也是還沒有，也是不能有。這如我們在上面提過的，只有有機界發展到某個階段的時
候，方能發現出靈魂，換言之，只有在有機界的動物中，才能有「靈魂」存在，而「靈魂」
之在一般的動物中，也只能有片段的零碎的感覺，而祇有在人類中，這種靈魂才具有思
考的能力，才成爲具有活動之目的性的意識，這種意識可以多方面地認識事物，並改造
事物。

馬克思對於意識這樣解釋道：「我對於我周圍環境的關係，就是我的意識。關係的
存在，就是對我而言；動物並不與他物發生關係，在動物看來，牠與他物的關係並不是一
種關係。所以，意識一開始就是歷史的產物，而且當人們存在之時，總是歷史的產物。」（
見「德意志意識形態論」——借用自吳理屏編譯的「辯證法唯物論與唯物史觀」
的譯文。）意識的表現，祇有在腦力極高發展的時候，伊理奇這樣說過：「在人之前，存在
着自然現象之網。本能的人，野蠻人，並不把自己和自然界分開出來。有意識的人，就把自

己和自然界分開出來了：」（「黑格爾『邏輯科學』摘要」——借用自吳譯。）意識並不是當人類開始在地球上出現的時候，就已爲人類所具有。

意識的表現，是經過了人類頭腦長時期的發展了的。換言之，人類頭腦是曾經過了長時期的發展，才得成爲思考的機關，意識的機關。「人類頭腦雖則在基本結構上與猿的頭腦相近，但是其鉅大與完善的程度，都超過乎猿的頭腦」（恩格斯——「從猿進化到人的過程中勞動的作用。」）這個從猿的頭腦發展到人類的頭腦的過程，不知是經過了多少萬年，而其發展的原動力，乃爲人類的勞動——人類對於自然界之生產的實踐。

關於「靈魂」的解釋，只有辯證法唯物論，才給了一個澈底的圓滿的解決。

我們不應忘記：譚氏並未貫徹其唯物論的觀點，譚氏的學說，存在了一個顯然的唯心論大罅隙。雖則可說，他是看出過物質是靈魂的源泉，然而另一方面，他終究是把靈魂和「體魄」分開出來，把靈魂抬高於「體魄」之上，賤視體魄，而尊視靈魂，這樣，使譚

氏結果是從唯物者轉到唯心者的污泥中去，轉到僧侶，神父的懷抱中去。

「泥於體魄，中國一切誣妄惑溺，始由是起矣。事鬼神者，心事之也，卽自事其心也，卽自事其靈魂也，而偏妄擬鬼神之體魄。至以土木肖之，土木盛而靈魂愚矣，靈魂而體魄之說攬矣，風水也，星命也，五行也，壬遁也，雜占雜忌也，風雲禍福富貴利益而爲之者，皆見及於體魄而止；不謂儒之末流，則亦專主體魄以爲教，其言曰：吾所以異於異端者，法度文物，皆自親而及疎也，彼墨子之兼愛，亂親疎之言也。嗚呼，墨子何嘗亂親疎哉？親疎者體魄乃有之，從而亂之。若夫不生不滅之以太，通天地萬物人我爲一身，復何親疎之有？親疎且無，何況於亂，不達乎此，反詆墨學，彼烏知惟兼愛一語，爲能超出體魄之上，而獨任靈魂。墨學中之最合以太者也。不能超體魄而生親疎，親疎生分別，分別親疎，則有禮之名，自禮明親疎，而親疎於是乎大亂。」（「仁學」卷上第十七頁。）

譚氏的尊視靈魂，在這裏所表現的，是爲着抨擊民間傳說的迷信，抨擊土木的偶像，

抨擊「由親及疎」的禮教。他企圖藉所謂靈魂以消滅「人我」之分，認靈魂即爲「不生不滅之以太，通天地萬物人我爲一身」，爲墨學中所謂「兼愛」的體現。譚氏這種觀點，正是反映着初期布爾喬亞的一些「自由，平等」的觀念和要求，就這點來說，譚氏這種靈魂說，是具有進步意義的；然而譚氏由此，轉而承認且從而發揮所謂「天堂地獄」，「輪迴報應」這些宗教的教條，讚頌宗教關於靈魂說的荒誕，這無異是，又復擁護了這種反映在宗教上的封建等級觀念，而取消了「自由，平等」的要求，就這點來說，譚氏這種靈魂說，不成問題是反動的。

自然地，譚氏關於所謂消滅人我，無分彼此的靈魂說，和一切宗教的靈魂說一樣，在事實上都是荒誕的。靈魂誠如譚氏之所謂：爲「體魄中之精靈」——爲「體魄」之較高的一種發展，一種表現；離「體魄」而存在的靈魂是沒有的，因此，也就是，不會有超體魄的靈魂；因此，譚氏是屈服於體魄，是體魄的附屬物；因此，譚氏所企圖的建立一個屏絕體魄於外的靈魂系統，完全是徒然。在大自然界中，各物的「體魄」各以其發展，有本質

上和形態上的不同，（質量正是表現着這種不同）因之其所表現的靈魂，正如上面所提過的，在程度上和形態上有不同，不但動物與人類之間是如此，而且人與人之間，都各爲其社會物質環境、社會地位和歷史條件所決定，表現着各種不同的意識。譬如，地主所興趣的，是要從農民中榨取地租，資本家所興趣的，是要從工人中榨取剩餘價值，無產者所興趣的，則是要「剝奪剝奪者」，建立康姆尼斯姆的社會。這種意識的不同，「靈魂」的彼此之分，是無法逃避的，不管譚氏所說的靈魂，是如何地彼此相「通」。

誠然，譚氏在其學說中，曾有理由來這樣地自圓其說的，他不是說靈魂卽以太，卽仁嗎？不是說以太惟一（亦卽仁惟一，靈魂惟一）嗎？他可以這樣地來說，我們這裏所講的靈魂，已不是他的所謂「靈魂」，他所謂靈魂，乃是宇宙惟一的本體——卽仁，卽以太。這宇宙惟一的本體，呼之爲牛亦可，呼之爲馬亦可，呼之爲上帝，爲物質，爲存在，爲自然，爲仁，爲以太，爲靈魂，爲屎橛，均無不可。誠如所言，然而這裏，譚氏終不能自解決其矛盾。他的不健全的哲學學說，模糊的面貌，倒置了靈魂與體魄，結果終于分裂靈魂與體魄，把二者變

成爲不相干的東西，變成了靈魂自靈魂，體魄自體魄，如所謂「……體魄爲前人所遺，豈靈魂亦前人所遺乎？」（「仁學」卷上十六頁）又如所謂「……靈魂亦自有罪而自受之……復於生體魄不生靈魂前人何與也？」（同見前）這樣，譚氏的「以太」一元論已完全陷于分崩離析的狀態，既不承認靈魂爲體魄的表現，亦不承認體魄是靈魂的表現，譚氏這裏是完全糊塗了，輾轉的結果，終于把唯物論的觀點埋葬了，而皈依于「精微的荒誕」——「荒誕的精微」。譚氏從這裏走進于宗教的堂奧了。

譚氏哲學學說的矛盾是不可避免的：一方面，是唯物論的內容與唯心論的外殼的矛盾，另一方面，又存有唯物論的內容與唯心論的內容的矛盾。前一種矛盾，反映着中國布爾喬亞這種矛盾的心理：對於新的自然界物質環境的憧憬，而又表現自己勇氣的缺乏，對於舊勢力的怯懦。後一種矛盾，反映着中國布爾喬亞這種矛盾的心理：對於新的自然界物質環境的憧憬，而又渴望地對於故舊文物的抱殘守缺。前一種矛盾心理與後一種矛盾心理，乃是互相交叉的。

一般說來，譚氏當時所處的具體環境，也只能產生如譚氏的學說。譚氏主要的著作爲「仁學」。這本書寫成於甲午戰爭後二年，戊戌政變前二年。當時的新式企業的發展還是在初期，布爾喬亞還算很薄弱，普羅列塔利亞的情形亦是如此。當時西洋科學的輸入，也只於自然科學方面，粗具規模。江南製造局附設翻譯館所譯的這類的書，共一百數十餘種，其著名的，如埭麼甘之數學理，侯失勒之談天，雷俠兒之地學淺釋，代那之金石識別，蒲陸山之化學鑑原讀編，富里西尼之化學求數，化學考質，田大里之聲學，光學，電學綱目等。譚氏在其著作中所表現的科學智識，大概都是由這些得來。至若哲學，生物學及其他社會學說等類比較有統系的書，幾乎都尙未見面於中國。嚴復在一八九六年才開始翻譯赫胥黎的「天演論」（與譚氏作「仁學」同年）直至一八九八年「天演論」才出版，譚氏當然沒有讀過這本重要的著作；譚氏大概也不認得外國文字（傳記和年譜均未提及），不能直接讀外國書，所以對於西方的社會學說，哲學，以及當時西方流行的一切進步的學說，都不能知道得很多，這可於其著作中看得出來。在「仁學」中所涉及的西方

學說，大抵係得自傳聞，所以都極零碎，皮毛。

所以，如果辯證唯物論者，曾經以爲「時間先生已經在十八世紀法蘭西的唯物論上蓋下了陳舊和淺薄的印章，這個唯物論有時可以引起我們發笑」，則這個不健全的譚嗣同式的中國唯物論，自然地是要更加「引起我們發笑」的。

一八九五年，滿清朝廷與日本訂結的馬關條約，允許外人在中國通商口岸設立工廠，自此以後，外人的工廠紛起（特別是在上海），同時也反轉而給了中國新企業的建立一個刺激。這個情形，造就了中國普羅列塔利亞結集和壯大的一個較大的基礎，從此之後，在布爾喬亞營壘內，就是要再找像譚嗣同氏這種可笑的却是極勇敢的唯物論，却又是不可多得的。

三

當西方布爾喬亞悄悄地爬上地球角上的時候，他們知道自己當時的力量，還不夠，

而且也不願意去根本地顛覆舊的文物制度的時候，他們曾假手過封建時代所用以鎮壓他們的基督教，加以相當的泡製，拿來作自己的旗幟，藉以攫取自己的權利和地位。如反對羅馬教會的馬丁路德基督教改革運動，就是這樣的代表。

歷史又在東方複演。自然地，這種歷史複演的情形並不一樣。在中國，傳統的宗教，並不是基督教，而是所謂「孔教」，道教，以及從印度輸入的佛教，在一些比較開明的代表人物施用一些符咒之後，孔丘和釋迦牟尼這些屍體，都居然從荒老的墳墓中鑽出，改穿了西裝，在新的舞場上跳舞起來。而戊戌政變的代表人物，給這些從新跳舞起來的屍體，所做的西裝，最爲別緻有生色。關於所謂孔教，我們在後面將會有許多時間談到，這里先說一說佛教及中國老莊學派。

晚清年代，對於佛學的興趣成了一種潮流。這種潮流是由於兩方面所構成的：一方面，在所謂歐風美雨的播盪之下，弄得一部分舊時代的遺老遺少頭眩目暈，感得自己沒落的悲哀，於是便想從佛學中找到一些「寂滅」的安慰，而對於佛學特別興趣起來；另

一方面則係有些較有進步思想而爲當時布爾喬亞服務的士大夫，想從佛學中找些理論的根據，以發揮自己的思想，於是對於佛學也特別地興趣起來。

在清末，從士大夫出身而相當地接納當時的「新思想」，投身於「維新」事業的人，差不多很少不和佛學與老莊學派發生相當關係的。除了戊戌政變的代表人物之外，曾經一度參加過民族革命，同盟會首領之一的章炳麟，也是其中最著名的一個。在章氏的學說中，且一度閃露過唯物論的影子，他這樣說過：「佛家既言惟識，而又力言無我，是故唯物之說，有時亦爲佛家所采……其以物爲方便，而不以神爲方便者，何也？唯物之說，猶近平等，惟神之說，則去平等絕遠也。」（文錄第四。）

在某種程度上說，老莊學派之在中國，是一種「混沌初開」的唯物論（雖則只有一半是近似唯物論。）這個「混沌初開」的唯物論是產生在中國古代歷史一個大轉變的時代。當那春秋戰國時代，社會逢着最大的激動和戰爭頻仍的時候，不可避免地產生了一種潮流，這種潮流企圖歸返于自然，（這就形成了其唯物論的觀點）企圖與紛擾的

外界生活隔絕起來（這就形成了其唯心論的觀點）而過其清靜無爲的獨善和享樂。老莊學派，就是代表這種潮流。這個潮流，爲着發揮其莫往莫來，悠然自得的生活，不能不盡量抨擊一切道德的傳統，抨擊虛文縟禮，抨擊仁義道德，抨擊社會的文物制度，而歸返於自然。這種潮流，是反映着當時一部分破落貴族的意識，這一部分破落的貴族，在這樣時代劇變中，舊有的地位是崩潰了，新的地位，自己亦未握住，於是便趨于憤世嫉俗，而企圖把社會拉回「泰初」去，盡量享樂其自己生命的刹那。這個學派，在其企圖把社會拉回「泰初」去這一方面，是反動的，然而，在其闡發自然宇宙觀，在其否認封建時代的禮教，這另一方面，無疑地是有很大的進步意義。

佛教本是反映當時印度平民反抗婆羅門教的產物；它否認婆羅門教的階級原則，表現其平等的精神，宣稱無論何人，一切衆生，能修行見道，均可脫離塵世，登極樂國。在佛教經典中，所包含的，不僅是普通的宗教教義，而且有很深刻的哲理，即一般人之所謂佛學。在這佛學裏面，以「無我」和「普救衆生」代替婆羅門教的階級界欄，而以「五蘊

皆空度一切苦厄。」

佛學與老莊學派，在學說上，有個很大的相似之點，即二者都企圖擺脫塵世，清靜無爲。因此，佛教從印度輸入中土之後，即與老莊思想彼此相迎合起來，代表了一種潮流，而彼此都逐漸消失了其原來進步方面的面目，變成爲中國統治階層享樂消遣的玩物。中國的統治階層在其無出息的前途中，只得以其從農民和一般城市貧人中施行的殘酷剝削所得的，來恣意地盡量地消遣和享樂。而佛學與老莊思想中的消極方面之對於他們，正如在飽滿魚肉之後，喝一杯味清而香的茶，來消化油膩一樣。

現在，佛學與老莊思想，居然在某些方面又從統治階層玩弄的懷抱中稍解脫出來，重新又來吐露一些原有的光芒，這種光芒映射在戊戌政變的代表人物，及其他同時較開明人物（如章炳麟）的著作裏面。

譚嗣同的學說，借助於佛學和老莊的很多，佛說的「不生不滅」成爲譚氏仁學的一個主要的題材。

「不生不滅有微乎？曰：彌望皆是也。如向所言化學諸理，窮其學之所至，不過析數原質而使之分，與併數原質而使之合，用其已然而固然者，時其好惡，劑其盈虛，而以號曰某物某物，如是而已，豈能消磨一原質與別創造一原質哉？譬如水加熱則漸涸，非水滅也，化爲輕氣養氣也，使收其輕氣養氣，重與原水等，且熱去而仍化爲水，無少滅也。譬如陶埴失手而碎之，其爲器也毀矣，然陶埴，土所爲也，方其爲陶埴也，在陶埴曰成，在土則毀。及其碎也，歸還乎土，在陶埴曰毀，在土又以成。但有回環，都無成毀。譬如餅餌入胃而化之，其爲食也亡矣；然餅餌，穀所爲也，方其爲餅餌也，在餅餌曰存，在穀曰亡，及其化也，選糞乎穀，在餅餌曰亡，在穀又以存。但有變易，復何存亡……」

（「仁學」卷上，第十三頁。）

這是譚氏給了玄祕的佛學以物質的武裝，是佛學解釋的別開生面。譚氏這里所表現的，還不是把自己成爲佛學的俘虜，而是把佛學屈從於自己的目的。他在這里，是爲着證明：「……原質之原，則一以太而已矣，一故不生不滅。不生故不得言有，不滅故不得言

無。」據譚氏看來，不生不滅，故惟一；惟一則平等，惟一則無對待，無彼此，無分別，無絕對善惡之分；惟一則通——互通而不相隔閡。這裏譚氏是把原始佛教的平等精神相當地再現出來，這正是反映當時自由布爾喬亞的意念和要求，一些平等和自由的要求；要求商品的自由流通，要求舊的統治階級不得單獨壟斷政權，要求開放海禁，要求打破封建的界限。

在另一方面，譚氏這裏正是表現着自己的反動方面。「不生故不得言有。」這無異是對於將來新的文物制度的否定，而「不滅故不得言無」——這又無異是對於現存舊的文物制度的肯定。既「不生」何來新的文物制度？既「不滅」則舊的文物制度自然地可以存在下去。

宇宙是一個偉大的生滅過程，任何事物無一不在生滅的過程之中，一切科學的發展，都在證明着這個真理。我們在這裏，不憚煩地把辯證唯物論的先進大師恩格斯在一八八五年關於自然科學的進步，所寫的一段話，抄在這裏：

「從前不變的對立，劃然的不能超越的分界，逐漸的消滅了，自從最後『永恆』氣體，能成液體化以來，自從物體可以變成一種不能分別液體與氣體的狀態以後，凝集狀態，喪失了牠以前的絕對性的最後殘餘。根據運動力學的氣體學說，在自然的氣體中，個別氣體分子的運動速率的自乘，與分子的重量成反比例（在相等的氣溫下。）自從這個理論成立以來，熱度就轉成了一種可以直接測量的運動狀態。如果在十年以前，新發見的偉大的運動基本法則，還祇被人看作一種能力保持的法則，看作運動不生不滅的簡單的表现，就是說祇從數量的一方面看去；那末，現在這種偏狹的消極的表现，逐漸為積極的表现所排除——為能力的變化的理論所排除，在這理論中，每個過程的質的內容，得到了正當的理解；對於世外創造者的最後的回憶，也都消滅了……一切對於自然界的認識，都歸趨於這個偉大基本過程的理解上。自從生物學根據進化論來進行研究以來，有機界領域內部的決定的分類界限，也逐漸消滅了；幾乎不能分類的中間體，日增其數；更精密的研究，使一種

有機體，可以偏入別一種有機體中；幾乎已成信仰象徵的區別標誌，喪失自己絕對的意義……：如果在好幾年前，維爾霍夫因細胞發現的結果，不得不把個別動物的統一體，分解成細胞的綜合……：那末徘徊于高等動物體內的白血球的發明，使關於動物（因之也是人的）個性的概念，更複雜的多了。正是那種認為不能和合不能解決的兩極性的對立，正是那種強制規定的不動的界限與分類標記，正是牠們，使近代理論的自然科學帶着狹隘的形而上學的性質。要認識對立及區別，雖然存在於自然界中，但祇具有相對的意義。反過來，幻想中的不變性及絕對意義，祇是被我們的反省移入於自然界之中的——這個真理的認識，就是關於自然辯證法觀念的中心點。」（恩格斯著「反杜林論」三版序言，吳理屏譯本第十七頁至十八頁。）

近三四十年來，自然科學的進步，已遠過于恩格斯在世時的範圍。而其所有的發現，則是更進一步地發明了不生不滅的觀點是已經如何地陳腐。電子論的發現，證明了原

子並非最小而最終的物質單位，原子係陰陽兩種電子所組成；這是證明了物質的可以無限分割，而又證明了各原子間原有相通之點（各原子爲性質相同的陰陽兩種電子所組成），證明了從前以爲各原子皆有特殊獨立的本性之說不能成立。從前以爲各種原質自從世界開始形成以來，即係獨立存在，而且並不變更，不能互爲轉變，然自從與電子論有關的原質互變論發現以來，原質的互變（這原質轉變爲另一個原質）已成了公認的事實。而譚氏之所論不能「消磨一原質，別創造一原質」的重要論據，這裏是已宣布不能再存在了。

水化爲輕氣養氣之後，這即是宣布了水之不存在；輕氣養氣之存在，當其未化合爲水的時候，並不是水，而只是輕氣和養氣；當其化合爲水的時候，就已不是輕氣養氣。這裏此物與彼物之質量的界限，是存在着的；無論如何，當其沒有經過化合這過程的時候，不能以爲水就是輕氣養氣，也不能以爲輕氣養氣就是水。如有人指水說，「此非水也，此乃輕氣養氣也。」又指輕氣養氣說，「此非輕氣養氣也，此乃水也。」則必定會有人以爲這

個人的神經是不大健全。這是告訴了我們什麼呢？這是告訴了我們：此物與彼物在客觀上之質量的不同，同樣地反映於人的主觀；同時這也告訴了我們：物的生滅過程之存在。而且，某一壺水，當其由沸點而化爲輕氣養氣之後，這被化出的輕氣養氣，誠然可以再化合爲水，然而無論如何，不會化合爲原來的這一壺水。這不是更加證明了水的生滅過程之存在嗎？譚嗣同所舉的例子，都可以此類推。

自然科學的經驗與日常生活的經驗，不僅告訴了我們關於原質以及普通事物的生滅過程，而且也告訴了我們：我們所居住的地球和一切天體，並不是從來就存在，而且也不能終古這樣存在。自然科學證明了康德的宇宙星雲說，認爲太陽系和行星係從原始星雲體所形成的，而形成太陽系這一事實就含有其將來毀滅的不可避免。

不生不滅的觀點，乃是不變的觀點。譚氏一則爲自己的階級性所制限，二則爲當時中國的智識所制限，不能不採取這觀點，雖則這觀點在當時已爲世界科學所推翻。

然而，譚氏也留了自己的餘地。

「不生不滅烏乎出？曰出於微生滅……以太中自有之微生滅……時時投胎，時時住胎，時時出世，時時出家，時時成道，時時降魔，時時轉法輪，時時般涅槃。一刹那頃，已有無量佛生滅，已有無量時生滅，已有無量世界法界生滅；求之過去，生滅無始，求之未來，生滅無終；求之現在，生滅息過乎前而未嘗一住。是故輪迴者，不於生死而始有也，彼特大輪迴耳。無時不生死，卽無時非輪迴；自有一出一處，一行一止，一語一默，一思一寂，一聲一視，一飲一食，一夢一醒，一氣縷，一血輪，彼去而此來，此連而彼斷；去者死，來者又生，連者生，斷者又死……人之能出大輪迴與否，則於其細輪迴而知之矣，細輪迴不已，則生死終不得息，以太之微生滅亦不得息。」（「仁學」上，第七十八頁）

這裏表現出譚氏是走到一個不可走脫的牛角尖裏。所謂「一刹那頃，有無量佛生滅，已有無量時生滅，已有無量世界法界生滅……無時不生死……彼去而此來，此連而彼斷……」云云，這正是辯證法的所謂一切存在，一切又不存在，一切在不斷的轉變中，

在不斷的生滅中。而這種觀點，與不生不滅的觀點，顯然是背道而馳的。

「……莊子曰，方生方死，方死方生，吾謂方則無生死也。王船山曰，已生之天地，今日是也，未生之天地，今日是也。吾謂今日者即無今日也。皆自其生滅不息言之也。不息故久，久生不息……孔在川上曰，逝者如斯夫，不舍晝夜。晝夜即川之理，川即晝夜之形，前者逝而後者不舍，乍以爲前，又以居乎後，卒不能割而斷之曰，孰前孰後也。逝者往而不舍者復繼，乍以爲繼，適以成乎往，卒不能執而私之曰，孰往孰繼也。可攝川於涓滴，涓滴所以匯而爲川，可縮晝夜於瞬息，瞬息所以衍而爲夜，亦逝而已矣，亦不舍而已矣。非一非二，非斷非常，旋生旋滅，即滅即生，生與滅相授之際，微之又微，至於無可微。密之又密，至於無可密，夫是以融化爲一，而成乎不生不滅，成乎不生不滅，而所以成之微生滅，固不容掩焉矣。」（「仁學」上，第十八頁）

這裏辯證法的觀點與形而上學的觀點是交叉着的。莊子所謂「方生方死，方死方生，」這所謂「方」——正是表現着事物辯證法的過程，表現着事物在任何瞬間的轉

流不息。這與恩格斯關於生死的辯證法的名言，可以相互對照來看。恩氏說：

「生理學，如果不把死看作生的要點，如果不懂生命的否定，在本質上，已經這樣地包含於生命之中，使生命總被看成是與其不可避免的結果，與其中所萌芽的死，相聯繫着的——如果生理學不理解這些，那麼這種生理學，現在已是不能稱爲科學的了。辯證法對於生命的理解，正是在於……生即是死。」（自然辯證法）

然而譚氏在引用莊子的話之後，却又表示自己對於生死問題的形而上學的見解。譚氏謂「方即無生死」——這是譚氏因爲生死的轉流不息，因爲生含着死，隨轉而否認生死之存在，轉而消滅生死在質量上的不同，這種觀點，顯然是形而上學的。在另一方面，譚氏於引出王船山的話之後，所論「吾謂今日者即無今日也」——這却又存着辯證法的因素；因爲今日是在流徙着，今日即含着今日之否定，今日轉瞬即非今日。

古代希臘哲人（赫拉克里特）曾謂：人不兩次濯浴于同一之河。因爲河水是不斷地在流着，你第二次下水時候的河水已不是前次的河水了。譚氏對於孔丘所謂「逝者

如斯夫，不舍晝夜」的詮釋，以爲前者逝而後者不舍，乍以爲前，又以居乎後……逝者往而不舍者復繼，乍以爲繼，適以成乎往……這種理解，是可以與赫氏比美，雖則譚氏並未知道過赫氏的話。

譚氏從舊學說那裏脫胎來的一些原始的辯證法的觀點，並未礙其爲形而上學者。譚氏企圖把辯證法屈服於形而上學，而不是要把形而上學屈服於辯證法。他稱生滅爲「微生滅」而把生滅降作「不生不滅」的附庸，把生滅歸結於不生不滅，因此而又取消了生滅。

誠然，在事物的數量變化中，在其「漸變」的過程中，所謂「微之又微，密之又密」譚氏是有若干接近於一方面的真理的，然而如果偏執這一方面，結果就要陷於極端的謬誤上去。這裏，我們借用普列哈諾夫幾句話：

「有種意見，認爲沒有突變，而祇有漸變；另有一種意見，則恰與之相反，即認爲事實上永遠祇有突變，而我們所謂『漸變』過程，乃是無數的互相連接的小突變所構

成。正確的認識論自然應當綜合（還應說是『克服』——伯達）這二種意見，而成爲第三種意見，突變是漸變的前提，而漸變必然要達到突變。（普列哈諾夫「我們的批評者之批評。」）

突變是漸變的中斷——「不斷的中斷」是由數量到質量的變化——事物在質量上的變化。突變正是表現着事物的生滅，把舊事物的死滅與新事物的誕生分別出來。否認這種「突變」，必然地變成爲對於生滅的否認。而譚氏的「微生滅」，正是否認這種突變。

因爲只承認了「微生滅」，所以對於舊的社會制度，也只存着「微之又微」的改良之態度；因爲否認了「質」的死滅（突變），所以必然要進到否認革命（把舊的社會制度根本推翻）這裏是譚氏所代表的社會階級命根之所在，也是戊戌政變一個最好的說明。

不。斷。的。生。滅，乃。是。發。展。的。關。鍵。沒。有。生。滅，即。沒。有。發。展，然。而。生。滅。決。非。輪。迴。未。來。事。物。

的誕生，固然是現在事物演變的結果，承襲着現在事物的緒餘，然而未來的事物，究竟是未來的事物，而非現在的事物；未來的事物，比現在的事物，其內容和形態，都要比現在的事物來得充實和擴大。或人把唯物辯證法的「否定之否定」認爲即係簡單的循環和輪迴，那不是錯誤，便是故意曲解，我們上面解釋過的一個例子：某一壺水化爲蒸氣之後，固然還可以化合而爲水，然而決不會復元爲原來的這一壺水，這個例子，就可見出辯證法的觀點與輪迴說，循環說之如何差別。

辯證法認爲自然和歷史都是循着螺旋線發展，而不是循着直線發展，這所謂螺旋線與佛說的輪迴，無絲毫相似。

誠如上述，譚氏文章的次序，首先是闡發了形而上學的觀點，第二步把自己形而上學推翻了，第三步又回轉到形而上學的觀點上去。譚氏文章的發展，恰像是一個辯證法的過程。可是，譚氏究竟也沒有完全回轉到形而上學的觀點上去。看譚氏往下，又再留下了自己的餘地：

「今夫我何以知有我？比如非我而知之；然而非我，既已非我矣，又仍以我有我，追乎我，知有我，則固已逝之我也。一身而有四體五官之分，四體五官而有筋骨血肉之分，筋骨血肉又各有無數之分，每分之質點，又各有無數之分，窮其數可由一而萬萬也；今試言某者是我，謂有一是我，餘皆非我，則我當分裂，謂皆是我，則有萬萬我而我，又當分裂。……我之往來奔走也，昨日南而今日北，謂非在北，則昨南之我何往？謂我去南，則今者之我又非終於不去。確指南者是我，北者是我，不能也。……以生爲我，而我條滅，以滅爲我，而我固生，可云我在生中，亦可云我在滅中，故曰不生不滅，卽生滅也。……夫目能視色，追色之至乎目，而色既逝矣；耳能聽聲，追聲之至乎耳，而聲既逝矣。惟鼻舌身亦復如是，體貌顏色，日日代變，晨起而觀，人無一日同也。骨肉之親，聚處數十年，不覺其異，然回憶數十年前之情景，宛若兩人也。則日日生者，實日日死也。」

（「仁學」上第十九、二十頁）

這裏，譚氏給我們的觀點，又是萬物皆流，萬物皆變，日日生，卽日日死，在生中卽在滅

中：因此，他由所謂「生滅卽不生不滅」的觀點，又轉到「不生不滅卽生滅」的觀點上，又由形而上學的觀點，轉到辯證法的觀點上了。「我」非固定的，而是變化的；「我」非簡單的，而是複雜的；時時是我，時時卽非我，我本身不僅有一我，而且有萬萬我，萬萬我亦爲我。這裏譚氏是把「我」辯證化了，相對化了。

「一夢而數十年月也，一思而無量世界也；尺寸之鏡，無形不納焉；銖兩之腦，無物不志焉……同一空氣，忽傳聲，忽光而不殺也；同一電浪，或傳熱，或傳力而不舛也。虛空有無量之星日，星日有無量之虛空，可謂大矣，非彼大也，以我小也；有人不能見之微生物，有微生物不能見之微生物，可謂小矣，非彼小也，以我大也。何以有大比例於我小而得之；何以有小比例於我大而得之。然則但有我見，世間果無大小矣，多寡，長短，久暫，亦復如是。疑以爲幻，雖我亦幻也；何幻非真？何真非幻？真幻亦對待之詞，不足疑對待也；驚以爲奇，而我之能言，能動，能食，能思，不更奇乎？何奇非庸？何庸非奇？庸奇亦對待之詞，不足驚對待也……」（「仁學」上，第二十頁）

這裏所包含的，還是有辯證法的因素；但也有形而上學的因素；有真理的因素；也有謬誤的因素。所謂辯證法的因素，就是他認爲大小，多寡，真幻，庸奇……一切「對待」沒有不可過渡的鴻溝，他把一切「對待」的絕對界限打破了。所謂形而上學的因素，就是他因此而隨即否認大小，多寡……一切「對待」之在客觀上的存在，因此而隨即以爲「但我見，世間果無大小矣。」打破一切的「對待」的絕對界限，這是含有真理的因素：認一切的對待只有在主觀上——我見——存在，這又是謬誤的了。

譚氏學說的着力，是環住在「破對待」的周圍，這正是反映着初期布爾喬亞一些「平等，自由」的觀念。當其面向着封建地主，要求破對待的時候，這是進步的；當其面向着社會下流羣衆，宣稱「對待」在客觀上並不存在，而且因此企圖與封建地主消滅彼此的對待的衝突的時候，這是反動的。譚氏的學說，在各方面都是包含着這進步的和反動的兩種因素。

因爲否認「對待」在客觀存在，否認「對待」之客觀的真實性，終于使譚氏變成

爲不可知論者。

「……眼耳鼻舌身所及接者，曰色聲香味觸五而已。以法界，虛空界，衆生界之無量無邊，其間所有，必不止五也明矣。僅憑我所有之五，以妄度無量無邊，而臆斷其有無，奚可哉？……卽以肉眼肉耳論，有遠鏡顯微鏡所見，而眼不及見者焉；又有遠鏡顯微鏡亦不及見者焉；有電筒德律風所聞，而耳不及聞者焉；又有電筒德律風亦不及聞者焉。且眼耳所見聞，又非真能見聞也；眼有簾焉，形入而繪其影，由簾達腦而覺爲見，卽見者見眼簾之影耳，其真形並萬古而不能見也；豈惟形不得見，旣緣繪而有是，必點點綴綴而綴之，枝枝節節而累之，惟其甚速，所以不覺其勞倦，影迨成爲影，彼其形之逝也久矣；影又待腦而知，則影一已逝之影，並真影不得而見也。……耳有鼓焉，聲入而肖其響，由鼓傳腦而覺爲聞，則聞耳鼓之響耳，其真聲實萬古不能聞也；豈惟聲不得聞，響旣緣有而有是，必彼之旣終，而此方以爲始；惟其甚捷，所以不覺其繼續；迨成爲響，彼其聲之逝也，亦已久矣；響又待腦而知，則響一已逝之響，並真響不得而聞。

也；……眼耳之果足恃耶否？鼻依香之逝，舌依味之逝，身依觸之逝，其不足恃均也；恃五以接五，猶不足以盡五，况無量無邊之不止五？」（「仁學」上第二十一頁、二

十二頁）

人類不能一下子把宇宙間的事物認識到盡頭，因為宇宙間的事物及其發展是沒有盡頭的，無限的；然而我們不能因此而否認我們認識的真實性，不能否認我們認識是接近於真理，而且是把握着真理，是把握着絕對真理的部分；沒有神智清楚的人，會把太陽當作月亮，雖則人並未已經窮探了太陽和月亮各個內部的構造；也沒有人會把砲聲當作雷響，不管這種砲聲和雷響發出的時空和我們有多少距離。然而人們總能把這些分別出來。

人類對於事物的認識，是由於人類的實踐；人類經過自己對於事物的實踐以接近事物，而事物亦經過人類的實踐而接近於人類，人類就因此而認識了事物。因此，人類認識的過程與人類實踐的歷史過程相一致。在人類歷史發展的某階段上，人類還只能依

賴着五官去觀察事物，在另一個階段上，人類憑藉其過去歷史實踐的知識之積壘——與全般社會生產力的發展相一致——已經能製造某種工具，如望遠鏡，顯微鏡，德律風，無線電……等人工的五官，來幫助自然五官之所不及，以觀察極細小極遼遠的事物，聽取距離甚遠的聲音。這是人類五官在歷史上的發展。在僅憑賴着自然五官所見聞的，無疑地是接近於並把握着事物的真實性；在憑藉人造的工具——人工的五官以幫助自然五官之不及的所見所聞的，無疑地也是接近於並把握着事物的真實性；因為人類的實踐已給了這種證明。後者比前者要是更接近些，更深入些，更博大些；然而並不能因此而否認了前者是對於真實性的接近和把握，對於真理的第一步的接近和把握。並且，還要知道：沒有這第一步的接近，第二步的接近將是不可能的，而望遠鏡，顯微鏡，德律風，無線電也還要依賴着人類的自然五官，才能幫助人類對於事物的認識。

人類和一般動物不同。在一般動物間，還只能具有感覺，而人類則除了感覺之外，且還能思維（思維也是人類實踐的產物）。人類不僅能感覺個別的事物，且還能把所感

覺的一切個別事物，爲綜合的整理，在全部的印象中，去把握事物的變化和運動，因而去改變了事物，同時也改變了人類自己。爲什麼會知道思維是正確的是接近於並把握着真理，是具有事物的真實性的呢？因爲人們當應用了自己的思維，去改變事物，並去改變自己的過程中，把這點證實了；因爲人們所把握的事物的變化和運動，在事物的再現中，把這點證實了。

我們的思維和概念，誠然並不是立即與真實的活生生的具體事物，絲毫不爽地，完全地相符合，真實的，活生生的，具體的事物總要比我們的思維，概念，來得更完滿，更豐富，更複雜。我們的思維，概念，初時總還是大抵地，和具體的事物相符合。雖則是大抵地，然而無疑地總是具體事物的反映，是我們逐漸地接近於並把握着真實的，具體的事物之正確的表现。

如果以爲，我們的認識還不能立即絲毫不爽地和具體的事物相符合，而即認爲五官不足恃，而即否認了我們對外界認識這種惟一的源泉，這必不可免地成爲不可知論

者，唯心論者。譚氏正是走到一個這樣的結果。

當然，我們不企圖掩蓋譚氏的偉大。譚氏自有偉大的地方。例如對於宇宙構造的觀點：

「……地繞月，與金、水、火、土、天王、海王爲八行星，又有無數小行星，無數慧星，互相吸引，不散去也；金、水諸行星，又各有所繞之月，互相吸引不散去也；合八行星與所繞之月，與小行星，與慧星，繞日而疾旋，互相吸引不散去，是爲一世界；此一世界之日，繞行星與月，繞昴星而疾旋，凡得恆河沙數成天河之星團，互相吸引不散去，是爲一大千世界；此一大千世界之昴星，繞日與行星與月，以至於天河之星團，又別有所繞而疾旋，凡得恆河沙數各星團，星林，星雲，星氣，互相吸引不散去，是爲一世界海；恆河沙數世界海爲一世界性，恆河沙數世界爲一世界種，恆河沙數世界種爲一華藏世界，華藏世界以上，始足爲一元，而元之數，則算所不能稽，而終無有已時，而皆互相吸引不散去……」（「仁學」上第三頁）

這裏簡直像是一篇童話。可是這裏又包含真實的真理。譚氏在這裏，不僅是從「中國中心」的流俗觀念解放出來，不僅是從地球中心的觀念解放出來，而且也從太陽中心的觀念解放出來；在這裏，我們看到了一幅宇宙無限，無盡和無極的圖畫，雖則這圖畫是用可笑的臆想來渲染着的。

在當時的中國，譚氏已能看出地球之渺小，太陽系之渺小，這正是襯出譚氏的偉大。譚氏對於宇宙的原始，這樣說道：

「微生滅烏乎始？曰：是難言也。雖然，吾試言天地萬物之始：洞然，窅然，恍兮，忽兮，其內無物，亦無內外，知其爲無。則有無矣；知其有無，是亦有矣。俄而有動機焉，譬之於雲，兩兩相遇，陰極陽極，是生兩電，兩有異同，異同攻取，有聲有光，厥名曰雷，振微明玄，參伍錯綜，而有有矣。有有之生也，其惟異同攻取乎？其成也，其惟參伍錯綜乎？天地萬物之始，一絕焉耳。絕分萬絕，如鎔金汁，因風旋轉，卒成團體，日又再分，遂成此土，遇冷而縮，由縮而乾，縮不齊度，凸凹其狀，棗暴杲膜，或乃有紋，紋亦有理，如山如河，縮疾乾遲，

溢爲洪水，乾更加縮，水始歸墟，沮洳鬱蒸，草蕃蟲蝟，璧他利亞，微植微生，螺蛤蛇龜，漸具禽形，禽至猩猩，得人七八，人之聰秀，後亦勝前……」（「仁學」上第三十一頁、三十二頁）

這一段話，有一半是神祕的臆想，有一半是得自一些關於達爾文學說的傳說。我們可以說說關於譚氏所謂「有有之生也，其惟異同攻取乎？其成也，其惟參伍錯綜乎？」——這種宇宙的原始觀，簡直是辯證法的譯成較明顯的話，這就是說，宇宙的原始，乃是對立的矛盾的運動。

「……若乃日地未生之前，必仍爲日地，無始也；日地既滅之後，必仍爲日地，無終也；以以太固始終也。」（「仁學」上第三十二頁）

宇宙是無限的，無盡的，無極的過程，就這一方面來說，宇宙是沒有開端，又沒有終點的，譚氏這裏的觀點，也應該說是正確的。

在一個札記上，我引用了哥德「原始爲動」這句話後，這樣地說過：「宇宙的原始

爲物質底矛盾運動；宇宙底終點，亦爲物質底矛盾運動（不是還元的，而是擴大的。）宇宙是無限性底過程，而又是有有限性的過程；所謂無限的，即是宇宙底運動是無限的，所謂有限性的，即是宇宙不能在運動之外存在。在這裏，無限性和有限性沒有絕對的界限。」

在這裏，我借個機會把我這些話簡明地再說一遍。宇宙是有始終的，因爲宇宙的原始爲矛盾底運動；宇宙的終極亦必爲矛盾底運動；宇宙又是沒有始終的，因爲宇宙底矛盾運動，其原始爲不可窮極，其終點亦不可窮極。譚氏學說如從這兩方面來了解，就可以找出其合理之點。

譚氏學說內部形而上學的觀點與辯證法的觀點之交戰，唯物論的因素之交戰，正是當時布爾喬亞對於新的憧憬與對於舊的迷戀底兩重心理之交戰。

四

太平天國的英雄們，對於東方精神文，實施了第一次有力的武器的批判，而譚氏

則是第一人，以比較有系統的理論，進行着這「古今倫常之大變」的苦迭撻。雖則，不論是太平天國也罷，不論是譚嗣同也罷，都沒有完成了這個苦迭撻。

十八世紀法蘭西唯物論者，認為過去社會的黑暗，腐敗和墮落，是由於人們被偏見和迷信所引導，現在，「理性」已被哲人們所發現，人們將走進于新的「理性」的王國，而從黑暗、腐敗、墮落和壓迫的社會擺脫出來。我們中國的譚嗣同則認為數千年來，中國之所以會成爲大盜和鄉愿的國度，是由於老子「言靜而戒動，言柔而毀剛」的學說，以及荀子（卿）「法後王，尊君統，有治人，無治法」的學說，因爲好靜愛柔，所以成爲鄉愿，因爲「有治人，無治法」，所以成爲大盜。而老荀二學之所以得而統治中國，是由於孔教之亡，或如康有爲所說的，是由於孔子之道，闡而未明，鬱而不發。要把中國從大盜和鄉愿那里拯救出來，只有復興孔教，與佛教耶教治爲一爐。康有爲自號「長素」，曾以孔丘第二自居，而譚嗣同也毫不客氣地，希望自己爲孔教的路德。

孔教是什麼呢？孔教在實質上乃是宗教的變種。所謂「孔教」與一般宗教不同：一

般宗教把天堂地獄寄托於陰間，而孔教則老老實實地，赤裸裸地，把天堂地獄建築在陽世。宗教的本身及其觀念，係反映着人間真切的社會關係：「宗教是人民的鴉片。」「孔教」在中國，是一種特殊的宗教產物。數千年來的中國專制封建制度需要一種相當的觀念形態來扶翼，使無數萬千的奴隸羣衆，安心俯伏在這種統治之下。而孔子關於定尊卑的正名和守禮的學說，三綱五倫的遺教，便正適合於這種需要。

孔丘及其信徒所描摹的峻巍堂皇的禮教，正是一幅肅穆森嚴的皇圖。孔教基本的綱領，便是君權、父權、兄權、夫權的確立——即上下尊卑的名分的確立，而所謂「君子」與「小人」便是在這樣上下尊卑的名分的確立之下，表現了截然的分野。

「有子曰：其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。」（「論語」，「學而第一」）

這里，充分地表現了君權、父權、兄權、夫權的確立，與確立君子（宗主）與小人（奴役）的主屬關係的關聯之密切。能孝弟，便不會犯上；不會犯上，便不會作亂；既然沒有作

亂的，社會統治階層的地位，自然可以凝固于萬世，倫理制度是建立在經濟制度的基礎上，及其與經濟制度和政治制度的關聯，在這裏完全反射出來。

正如我們在上面指出的；孔教乃是宗教的一個變種，它赤裸地把天堂（君子）與地獄（小人）建築在陽世；因此，不管這種變種的宗教關於「忠孝仁義」的說教，是如何說得娓娓動聽，究竟是森冷的，嚴酷的，無情的，在一般「小人」中，只能感到這如「夏日之畏」，是天命所注定，不得不服從，在這裏，沒有任何的慰藉，任何的展望，任何的前途。這種變種的宗教，沒有其他宗教的幫助，是不能長期維持下去的，因此，原始的宗法社會的祖先神的崇拜，自然物的崇拜，以及佛教的輪迴報應和道家的長生成仙諸說，對於孔教，便恰如車之有輪，鳥之有翼，與孔教打成一片，成爲數千年來統治階層羈絆「小人」人心的觀念工具。

上面我們說過：中國是個偉大的農業國度。家庭構成了這個農業國度的經濟單位，變成了中國數千年來封建社會之細胞。而家長制度的存在，必不可免地，產生了祖先神

的崇拜。

孔教對於父權家長制度的確立，就是這種制度本身存在的反映，而孔教也轉而強固了這種制度的存在。孔教在實際上給了祖先神的崇拜一個理論的根基。

「春秋，修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食……」

「踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」

「郊社之禮，所以事上帝也，宗廟之禮，所以祀乎其先也……」（「中庸」）

爲什麼要「事死如事生，事亡如事存」呢？因爲事死所以昭示事生，事亡所以昭示事存。祖先神的崇拜，所以昭示孝，所以昭示家長制度的尊嚴及其不可摧毀。

這種祖先神的崇拜與農業耕種有不可離析的關係；農業耕種的發展，引起對於天時及自然力量的依賴，這種依賴一方面引起自然物的崇拜，另一方面又影響了加強了祖先神的崇拜，因爲人們希望得祖先靈魂的庇佑和呵護，使自己的農業耕種得到豐富順利的發展。中國古代的春秋二祭，便是和農業耕種季節的關係，密切地關聯着：當春天

開始耕種的時候，便即修其祖廟，薦其時食；而當秋天收成的時候，便又修其祖廟，薦其時食。

祖先神與自然物的崇拜，以及佛教的輪迴報應，道家的長生成仙——這些宗教的景仰，的確給一般小人們於枯燥的倫理說教之外，得到相當的慰藉和展望。

所以，數千年來，所謂「儒道釋三教」的會並行而不悖，是很明顯可以了解的。

社會的物質生活，決定社會的意識，而不是社會的意識決定社會的生活。孔教的存在及其發展，正是爲了社會生活所決定，正是爲了孔教內部的體系是社會生活的產物，與社會生活的制度相適應。孔門弟子及其私淑者，所傳述的孔子教條，雖則有些分歧（如孟荀的分歧），但其本質則還是歸于同流。譚氏所抨擊的名與禮，正是孔子教條內部的精髓，而非荀卿的曲解，以禮治國，是孔門治國的政治綱領。而當時這「禮」字恰就是代表了當時封建制度的秩序。制禮及守禮，必要正名正名也必要守禮，所以名教與禮教只是一個東西的兩個名字。

「子路曰：衛君待子而爲政，子將奚先？子曰：必也正名乎！子路曰：有是哉？子之迂也！奚其正？子曰：野哉由也！……名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。」（「下論」）「子路第十三。」

譚氏曾說得很對：「以名爲教，則其教已爲實之賓，而決非實也。」這正如莊子所說：「名者實之賓也。」祇是實的表现，是實的反映，以名決完實（事），這完全是賓主倒置，把真實世界倒爲概念世界了，這是孔教的顛倒是非，要人們背着具體的現實，面着抽象的名義，把名當作實，而反把實當作名了。這是一切宗教和唯心論的祕密，譚氏是相當地把這祕密揭開了。然而譚氏雖會勇敢地對於名教禮教加以抨擊，他却努力去替這個建立名教禮教的重要人物孔子辯護的。譚氏這樣來給孔子解說：

「孔之時，君主之法度，既已甚密而孔繁，所謂倫常禮義，一切束縛箝制之名，既已浸漬於人人之心，而猝不可與革，既已爲據亂之世，孔無如之何也；其於微言大義，僅得託諸隱晦之辭，而宛曲虛渺，以著其旨，其見於雅言，仍不能不牽率於君主之舊制，亦

止據亂之世之法已耳。據亂之世，君統也；後之學者，不善求其指歸，則辨上下，陳高卑，懷天澤，定名位，祇見其爲獨夫民賊之資焉矣。」（「仁學」上第三十五頁）

康有爲譚嗣同關於春秋公羊傳三世——即所謂據亂世，升平世，（小康）太平世（大同）——之說的推演，是康譚諸氏給孔教找到了最後的避難所。其實，對於一個觀念形態的現象，主要的，要看他對於現實制度的態度如何來決定。孔門對於現實制度的態度如何呢？尊君統，嚴名分，定尊卑，辨上下——這是孔門對於現實制度的態度，也是孔門教條的真正內容，而這些教條則完全反映了當時統治階層的心理，適合於數千年來中國統治階層所需要。孔教不能創造社會制度，乃是社會制度創造了孔教，而孔教又轉成爲維持這社會制度的工具。

在新的物質生活發展之下，資本主義勢力的侵襲之下，同時也開始變動着舊有的社會關係。萬世師表於是在大成至聖殿開始感到自己坐位的不穩了。比較開明的地主和自由布爾喬亞，爲着要適應資本主義相當的發展，企圖對於舊的政治制度，經濟制度，

和觀念形態，進行若干自上而下的變革，戊戌政變，代表人物的孔子改制說，不啻是這種企圖的一種精神上的宣言書。他們希望把孔教的衣裳，加以若干的改裝，這正如他們在經濟制度上政治制度上的態度一樣。

康譚諸氏以爲孟軻係承繼孔丘的正統，而孟軻則「暢宣民主之理。」其實，譚氏所抨擊的三綱五倫的倫理，這些倫理同樣地是孟氏學說的中心。固然，孔孟之間，並不一模一樣地相似；由於當時社會關係較進一步的發展，統治階級殘酷的掠奪，曾引起孟子在思想上的一些憂憤，並吐露了一些開明思想，這是不可否認的。然而，這並不使孔孟之間劃一道不可跳越的鴻溝，這種鴻溝，誠如康譚諸氏的見解一樣，是不曾存在的。

比如孟子說過：「無君子莫治野人，無野人莫養君子。」「勞心者治人，勞力者治于人。」「楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。」

孟子自己承認他的任務是在闡發君父大義，痛闢楊墨爲我和兼愛的「邪說。」楊墨本是代表當時萌芽的市民的較進步的思想，而孟軻却正認這些思想爲洪水猛獸。在

孟氏的基本思想中，是關於君父的思想，在大體上，這是很明白的。而在這點上，孟子與荀卿都一樣地是繼承了孔子的道統，而沒有分別的。

「體運」的「大道之行，天下爲公」之說，曾爲我民族一般優秀人物所樂道。（關於這書，早已有人懷疑這部書乃漢代的作品。）康有爲爲此，特地給他寫了一本「大同書」，自居於「發明家」之列，於是「浩然而嘆曰：孔子三世之變，大道之真在是矣；大同小康之道，發之明而別之精，古今進化之故，神聖憫世之深在是矣；相時而推施，並行而不悖，時聖之變通盡利在是矣。是書也，孔氏之微言真傳，萬國之無上寶典，而天下羣生之起死神方哉！天愛羣生，賴以不泯，康列聖呵護，幸以流傳，二千五百年，至于小子而鴻寶發見，闢新地以殖人民，揭明月以照修夜，以仁濟天下，將納大地生人於大同之城，令孔子之道大放光明，豈不異哉。」（見康著「禮運注序」）

究竟康有爲發現了什麼「鴻寶」？

某種社會思想，決不會憑空地脫離社會關係而出現。「大同」的學說，這是中國古

代優秀的人們關於共產主義的夢想；這是中國思想上極寶貴的光輝；然而另一方面：就其社會本質上，在孔門學說中，又正可以說是他們關於封建制度的理想國；古典式的封建制度隨着商業關係的發展，開始了新的變態的發展，在這樣時代，一種企圖永遠地鞏固封建制度的理想制度，便就這樣地產生出來，所謂「大同」和「井地」（井田）便是這種封建的理想制度的代表。

「禮運」上關於「大同」這樣說：「選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸，貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是爲大同。」我想，封建思想的代表者這里最興趣的，乃是「謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，外戶而不閉」這幾句話。因爲這幾句話在封建代表者的腦袋中，是可以作爲幻想封建財產的「億萬斯年」來解釋的。

康有爲及其私淑弟子譚嗣同的「大同」說，這已是孔丘「大同」說改制了的東

西。康譚諸氏的「大同」說，曾重吐了中國古代優秀思想的光芒，並加以新的發揮，然而在其社會本質上，却又是立在另一個新的經濟基礎上，是企圖由封建制度逐漸地遞變為資本主義制度的理想國。換言之，這只是孔子的理想國改制了的理想國。康有為的發現「大同」說，遠在戊戌政變之前。他寫道：

「吾中國二千年來，凡漢唐宋明，不別其治亂興衰，總總皆小康之世也（按卽所謂升平世——達）；凡中國二千年，儒先所言，自荀卿劉歆朱子之說，所言不別其真偽精粗美惡，總總皆小康之道也……今者中國已小康矣，而不求進化，泥守舊方，是失孔子之意，而大悖其道也；其非所以安天下，樂羣生也；其非所以崇孔子，同大地也……」（「禮運法序」）

此稿寫于光緒十年（一八八四年）遠在戊戌政變之前十四年。二千年來，據康氏的意見，中國都是處「升平世」（小康）自然地，康氏戊戌政變的目的，照康氏看來，是爲着實現「大同」。而康氏的大同制，在社會實質上，毋庸說就是變態的戊戌政變的

綱領。

什麼是康氏的理想國——「大同之制」康氏「思大同之治，非今日所能驟成，驟行之恐適以釀亂，故祕其稿，不肯以示人。」（見張篁溪著「康南海先生傳」）所以他的「大同書」僅在其門弟子請求之下，在「不忍雜誌」中發表了一小部分；我在寫這篇東西時，也只讀過這一部分，然而其基本社會思想的輪廓，已可在這一小部分中尋出。

「削除邦國號域，各建自主州郡，而統于一公政府者，若美國、瑞士之制是也。……于是無邦國，無帝王，人人相親，人人平等，天下爲公，是謂大同，此聯合之太平世之制也。」

「夫方今各國平等對立，而欲驟期至美國瑞士之界，固萬無可得之勢，不待言也。夫瑞士僅二十二鄉，其聯合至易至平，非天下所可學；即如美者削去邦國，而盡爲自主之州郡，爲聯合已成之太平世也，不可以一蹴成也……」（以上均見「不忍雜誌」

康著「大同書」乙部）

康氏之所謂「太平世」——即「大同」，在實質上，還是資本主義制度的標本國。

度——如美國與瑞士——的畫圖，爲康氏理想的資本主義的未來中國的畫圖。所謂「去國界，合大地」是希望消滅中國舊日封建殘跡的縮影；所謂「去級界，平民族；去種界，同人類；去形界，各獨立；去家界，爲天民」——是希望自由貿易，互通有無，緩和各種階級的敵視，男女老幼各得越出家庭的限制而均可服務於資本主義的工場，這一些縮影；所謂「去產界，均生業」是希望實現一些「社會政策」收入若干爲資本主義發展所需要的企業歸由國家經營，藉以緩和布爾喬亞自己內部矛盾以及布爾喬亞與普羅列塔利亞間的矛盾，這一些縮影；所謂「公議會，公政府」在中國，是希望議會立憲的縮影。

然而康氏關於中國歷史的觀點，是很迅速地轉換了的。戊戌政變之前，他認爲中國二千年來爲「小康之世」；戊戌政變之後，他已認爲中國二千年來的歷史，乃是「擾亂之世」而非「小康」。他說：

「……三世之說，不誦于人間，太平之種，永絕于中國，公理不明，仁術不昌，文明不進，

昧昧二千年，替焉惟篤守據亂世之法，以治天下……」（「春秋筆削微言大義考自序」作于一九〇一年）

又說：

「……升平太平之義不著，則二千年皆據亂之說，宜近人之疑攻孔子也。」（「刊布春秋筆削大義微言考題詞」——作于一九一三年，在辛亥革命後之第三年）康氏在飽更喪難流離之後，一方面感到「舊黨」的威力，一方面又感到「新政」頒發，必將激動民情，一發而不可止，將致越超自己的初衷，所以他懺悔了，他完全貼伏在「舊黨」的足下了。他供說：

「追思戊戌時，鄙人創議立憲，實鄙人不察國情之鉅謬也；程度未至，而超越爲之，猶小兒未能行，而學踰牆飛瓦也。」（「國會嘆」——見「不忍雜誌彙編」二集卷一參考附註一）

所以，他重新宣布了中國二千年來並非「小康」，祇是「擾亂」如此，則中國目前

祇能由「撥亂」而「小康」什麼是「小康」呢？康氏在「禮運注」說：

「……立禮以爲防，修義以爲限……國定君臣之義，俾天澤不得妄干……家有父子兄弟夫婦之親，俾人道得以相保……制度者律法也，因人情而制之，上下得所率由……然名分太嚴，則有暴殄壓制之患，性情強合，則失自立自由之本……」（康著「禮運

注」）

這一些是什麼呢？就是譚嗣同氏所謂數千年來「大盜」和「鄉愿」之政，就是要保守數千年來代表封建階級的暴虐專制的統治。在「舊黨」的威力與民情激動這兩方面的挾持之下，他宣布了自己的「太平世」——資本主義的理想國，尙在渺不可知的將來，而目前最好還是三綱和五倫。

戊戌代表人物之所謂「孔子託古改制」，在實質上，乃是戊戌代表人物的託古改制，而又成爲古制的俘虜。康有爲的如此發展，不但是他的理論體系所不可免，而且是他的階級本性的顯明的再現。於是他的「大同書」寧可「藏之名山，傳之無人」爲的是

恐怕激動了民情，實現了他的理想國，惹出了不可收回的大亂子。

譚氏曾經明目張胆地和五倫宣戰，揭穿舊教條的殘暴，這點是表現了譚氏比起康氏是青出于藍的。然而譚氏的歷史觀點，也站在唯心論的立場上。他同樣地認為中國數千年來如果沒有老荀的學說，沒有劉歆的改竄偽經，則孔子之道早已大明，「中國可先大地而太平矣。」總之，孔教的命運解決了中國的歷史和前途。

以為孔教的命運解決了中國的歷史和前途，無異是在阻塞人民對於真實社會的認識和批判。真實的歷史告訴了我們：中國的命運決非被孔教所操縱，中國數千年來的殘酷政治，死寂的生活狀態，亦決非老荀學說所決定的。中國統治階層的殘酷和偽善，這乃是封建統治階層在經濟上的多方面的關係，對於一般農民和城市貧人，施行無孔不入的，凌遲的，殘酷的剝削之反映。中國社會數千年來的死寂和停滯，這乃是中國封建生產方法之變態發展和演變的結果。孔教及其他統治階級所利用的宗教和學說，祇是這種真實生活的精神上的反映——上層建築的形態之一。沒有孔子，沒有荀卿，沒有老聃，

沒有劉歆……統治階級仍然可以找到和這些相彷彿的精神工具，把所謂「孔子之道」不明，歸咎于劉歆的改竄，尤屬荒謬可笑。遠在劉歆之前二百餘年，當劉邦與項羽之間還未知鹿死誰手的時候，劉邦居然會把儒冠拿來撒潑，可是當他登上皇帝殿的時候，他就會馬上以太牢奉祀孔子。爲什麼呢？因爲他還沒有做皇帝的時候，不需要孔子，到了做皇帝的時候，便感覺到這孔子的學說正合於自己的身分，而需要拿來給自己撐持門面。二千年來，正是孔子大道昌明的時候，正是孔教命運最通達的時候，所謂「孔子大道鬱而不顯，闔而未明」，這是戊戌政變代表人物的邪說。就一般歷史看來，孔教的昌明和人民生機的窒息和愁慘，曾是正相對照的。

我們應當指出康有爲與譚嗣同的一個不同點：康氏把孔教抬至極頂，譚氏雖則同尊孔教，但其視佛教却較孔教高一等。這正是原始的佛教尙存平等的精神，而孔教則是澈頭澈尾地嚴上下階級名分之防，這二者不同點在康譚二氏學說中的反映，譚氏對於「平等」的態度比較康氏總是較進一步。

世界史上沒有什麼特立的「精神文明」的王國；一切的「精神文明」都是「物質文明」的體現。把「精神文明」看成特別的王國，看成社會制度的原動力，這乃是宗教和唯心論者的倒置。「物質文明」——即生產力——進一步的發展的時候，必然要引起舊的「精神文明」的動搖。「精神文明」雖然是「物質文明」的產物，然而却又轉成爲維持該「物質文明」的制度的工具。維持這種舊的「精神文明」即是爲着維持舊的社會關係之存在而扼止新的「物質文明」——生產力廣大的發展和前進。一九二五——二七年大革命中香港政府的提倡中國國學，其他如安南殖民政府的保存八股取士，日本帝國在朝鮮的施行讀經政策，鼓勵研究漢學及其在滿洲煽惑所謂「王道樂土」，提倡讀經，鼓吹奴隸道德，並把這些推行其在中國侵略的一切所到之處。問題也就是因爲這些腐敗的東西，便於阻塞人民思想的覺醒。另一方面，則一切進步和革命的勢力，却又要對於這些腐敗的東西，進行反抗。譚氏曾吶喊說：「……流涕哀呼，強聒不舍，以速其衝決網羅……網羅重重，與虛空而無極，初當衝決利祿之網羅，况衝決俗學若考

據若詞章之網羅，衝決全球羣學之網羅，次衝決君主之網羅，次衝決論常之網羅，次衝決天之網羅，終將衝決佛法之網羅。」是的，譚氏這是勇敢的，是不朽的英雄氣概。不幸的，譚氏在某些方面却又自投於網羅中，所以譚氏又說：「然其能衝決，亦自無網羅，真無網羅，乃可言衝決，故衝決網羅者，即是未嘗衝決網羅。」譚氏是還沒有真正地衝決網羅的。

附註：當戊戌政變時，康有爲即已取消了自己開議院的主張。張篋溪者的「康南海先生傳」這樣寫道：「內閣學士闕普通武堂上疎請開議院。但先師指康有爲——達）曾於日本變政考中，力發議院爲泰西第一政，而今守舊盈朝，萬不可行。德宗乃不用闕普通武言。……」（見三十六頁）。

五

我們不能忘記譚嗣同的勞績，他對於舊中國恥笑怒罵的描寫的勞績。這種勞績，不僅給戊戌政變，留了歷史上不朽的痕迹，而且給了辛亥革命以有力的精神上的武器，開拓了五四運動的門戶。

五四運動會是繼承了譚氏的事業。這個運動的特點，在於把過去的少數上層分子的思想改革運動，轉變為羣衆的思想改革運動，雖則這個轉變並未澈底，而事業也並未完成。可是無疑地，五四運動會是開始準備了一九二五到一九二七年革命的精神上的基礎。

當然，譚氏對於舊中國，無論是如何地的恥笑怒罵，然而並未曾把這種批判，進行到底，而其所有的希望和企圖，亦未曾超出其所代表的階級的欄柵。他反對三綱五倫，要求男女平等，這是初期布爾喬亞的爲着要求自由貿易和平等買賣，要求不論男女老幼均可脫離家庭而受布爾喬亞僱傭；他反對儉，這是反映着要求貨幣流通於市場，要求把從土地、商業資本、高利貸資本中所剝削來之農民和一般貧人的血汗和膏脂，轉變爲資本主義企業的資本。

譚氏關於民主也曾有些頗爲卓越的見解。譚氏公開宣稱：「民主者，天國之義也。」然而他並未曾看到民衆的力量。他對於中國「民主制度」的實現，不是企圖依賴於民

衆的力量不是企圖依賴革命在，滿洲朝廷的頑強態度之下他，面着世界列強而，發出這樣的悲鳴：

「……爲各國計，莫若明目張胆，代表革改，廢其所謂君主而擇其國之賢明者，爲之民主，如墨子所謂選天下之賢者，立爲天子，俾人人自主，有以圖存……。」（「仁學」下，第十六頁）

這是地主化和買辦化的中國自由布爾喬亞的政治綱領，這個綱領就不會真正地企圖推翻專制制度，不會真正地企圖實現民主制度。這個綱領只看到帝國主義的列強，不會看到中國的民衆。如果這個政治綱領實現的話，結果是會違反譚氏的意志的，結果會成爲帝國主義列強對於中國的共管，中國進一步的殖民地化，那里來的中國自由平等獨立那裏來的民主制度？

惟其是沒有看到民衆及其力量，所以不管其如何惡毒地抨擊君主制度，抨擊滿洲朝廷，但只要滿洲朝廷送了一點秋波，他便可在滿洲朝廷之下做事業，而期待滿廷的改



A541 212 0016 16198

革。他吶喊說：「止有死事的道理，決無死君的道理；死君者，宦官宮妾之爲愛，匹夫匹婦之爲諒也。」可是當他爲戊戌政變而被難的時候，雖則一方面是要爲變法而流血，但另一方面又說是「不有死者，無以酬聖主。」

關於土地問題，也曾在譚氏學說中，略閃露過，如關於「井田」的提出，當然是限於空洞而不落邊際的。沒有民衆力量，如中國歷史所證明過的，是不能成就任何民族大事業，同樣地對於土地問題的事業。

然而不論譚氏的缺憾和錯誤多少，他究竟是近代中國民族特出的偉大人物之一。他的爲維新救國是那樣地視死如歸，他的思想是那樣地鋒芒畢露，敢於向舊社會挑戰，向舊教條挑戰，敢於言人所不敢言，實當爲一切後生所效法。我們是中國一切優秀思想的繼承者，同樣地亦是譚氏思想中最優秀部分的繼承者。我們要繼承譚嗣同氏在思想未竟的事業，而一切舊道德和舊思想之合理的揚棄恰正是需要和期待我們的工作。

2

活生

273