

艾思奇著

實踐與理論

讀書生活出版社經售

論 理 與 踐 實

著 奇 思 艾

社 版 出 書 讀

1 9 3 9

中華民國廿八年八月六日初版
 中華民國廿八年八月再版
 中華民國廿九年二月三版

實踐與理論

SHI/AN Y LI/LUN

版權所有
 不准翻印

著者 艾思奇
 總經售 讀書出版社
 (讀書生活出版社之簡稱)

上海	香港	桂林	貴陽	昆明	成都	重慶
靜安寺路斜橋弄七十一號	擺花街三十三號三樓	桂西路十七號	中華南路五十七號	華山南路九十號	祠堂街七十二號	武庫街一百號

實價：國幣一元
 (成水匯及費運郵加酌地內)

目 錄

民族解放與哲學

第一章 幾個基本問題

用得着學哲學嗎？——三個問題——什麼是正確的哲學呢？——哲學只在實踐中才會發展

第二章 唯物論和民族解放運動

唯物論的原則——反唯物論的種種傾向——機械唯物論的偏向

第三章 唯物辯證法和民族解放運動

對立統一法則和聯合戰綫——質量互變律和民族解放運動——否定之否定和民族解放運動——

結語

民族的思想上的戰士——魯迅先生

論思想文化問題

四五
五七

新啓蒙運動和中國的自覺運動·····	七六
孫中山先生的哲學思想·····	八四
一 爲革命而戰鬥的哲學思想·····	八四
二 行易知難學說中的唯物論要素·····	九一
三 物質和精神的關係·····	一〇二
抗戰文藝的動向·····	一〇九
共產主義者與道德·····	一三一
一 唯物論者和道德·····	一三一
二 進步的發展的道德觀·····	一三五
三 共產主義者與民族道德·····	一四二
×	×
×	×
哲學講話(十一卷)·····	一四九

哲學也有不空洞的.....	一四九
吃了虧的人的哲學.....	一五八
人生的三大真理.....	一六五
各式各樣的生活.....	一七二
有冤無處訴.....	一八二
除去着色眼鏡.....	一八九
舊戲不夠反映生活.....	一九六
老虎打架和人類打仗.....	二〇四
從二加二等於四說起.....	二一〇
命運的時代.....	二一八
河爲什麼向前流.....	二二四

x

x

x

受不住熱，也受不住寒	二三一
民族解放運動的鏡子	二三二
阿比西尼亞失敗的教訓	二四〇
紀念「六·二三」慘案	二四二
科學的國防動員	二四五
「文明」又輸入到中國來了	二五一
賽金花的風波	二五三
論批判	二五五
再論批判	二五九
從哲學的用處說到愛國自由	二六三
身邊瑣事與偉大的遠景	二六九
談談現實主義	二七四

對於『撤退』應有的認識	二七七
論信任政府	二八一
『人——機械』	二八五
生產要素的問題	二八八
文學論爭所得到的結果	二九一
關於『思想方法論』的問答	三〇一
沉悶時局中應有的態度	三一二
拾零(十三則)	三二一

附 錄

關於辯證法的筆記（列甯）	三三五
一 關於辯證法的問題	三三五
二 辯證法的諸規定	三四二
三 黑格爾的辯證法（論理學）的方案	三四六

民族解放與哲學

第一章 幾個基本問題

一 用得着學哲學嗎？

哲學是有它的時代任務的。每一個時代的每一派哲學，都有一定的人們的行動做它的基礎。它配合着這些人們的實踐步調，發生着一定的作用。明白地站在大衆立場上的前進哲學，把『改變世界』和推進社會的問題，當做主要的研究課題，這自然是具有着最高的實踐性，盡着最大的時代任務的。同時，就是那空理論的書齋哲學，它玩弄着文字和公式的魔術，使人們從現實離開，把心思空費在名詞術語的推敲上，這樣的哲學，在它的麻醉性上也未嘗沒有一定的社會作用，不同的只是：這種作用是有毒的，是我們所要嚴防的罷了。

我們現在當面的最大的實踐問題，是民族解放運動的問題。在目前的階段，民族危機更達

到了生死存亡的最緊要的關頭，解放運動已發展到非來一個廣泛的武裝抗爭不可了。凡是不願出賣民族的生存權的人，都不能不把一切活動集中在這一個抗爭運動的推進和開展上。哲學在這時候，應該和這運動聯繫起來，擔負起一部分的任務。它應該在文化的戰線上進行它的戰鬪。它應該對於救亡的戰術和策略問題有正確的鑽研和指示，它應該檢討和擊破一切歪曲的有意或無意的漢奸理論。

常常人有懷疑：我們用得着學哲學嗎？在這要「加緊做」的時期，我們爲什麼要把精神耗費到理論的研究上？是的，如果一種哲學會空空地消耗了我們大衆的精神力，我們的大衆就應該把它拋棄；如果這哲學不能擔負起救亡的任務，在救亡運動中的實踐者當然應該極力排斥它，防範它，甚至於要擊破它，使得它的毒害不至於散佈開來。但這只是指那空理論的有麻醉性的哲學，真正的進步的哲學，我們仍是可以學的，並且，爲着我們的實踐的利益，我們還是非學它不可的。

爲什麼我們非學哲學不可呢？因爲在我們的救亡運動上，有：

二 三 個 問 題

需要哲學幫着解決，所謂三個問題：

第一是把握正確的世界觀的問題。我們相信，每一個參加救亡運動的人，都有着一個起碼的認識：即敵人的侵略，已經到了全然不能容忍的地步了。容忍，就等於走向死滅，只有起來抗爭，才是唯一的活路。但單單這一點起碼的認識，是很不夠的。這只是看見了眼前最明顯的事實，這事實把我們抗敵救亡的熱情鼓舞起來，卻不一定能夠給我們的前進指示正確的路途。這事實使每個不願做亡國奴的人團結到一條戰線上，卻還不能夠告訴我們怎樣去應戰。我們需要對過去和將來的民族運動發展過程有一個正確的評價和估量，爲什麼中國所受的一切屈辱會達到目前的狀態？將來發展的可能前途又是怎樣的？要看清楚了客觀現實裏所橫在着的道路，我們才能夠一直沒有錯誤地走下去。這一條道路的認識的問題，就是一個世界觀的問題。把握到了正確的世界觀，才能夠正確地認識民族運動發展的道路，（雖然同時我們也要在經濟政治等方面作具體的研究）這一個正確的世界觀，是要從哲學的鑽研裏去獲得的。

第二是方法論的問題。怎樣才能夠獲得正確的認識呢？我們在抗爭運動中時時刻刻要遭遇到許多困難的問題，我們將怎樣去解決它呢？這是一個方法論上的問題。對於現實的正確認識，對於問題的正確解決，不是隨隨便便可以得到的，這需要正確的方法。各種人有各種人的方法，和尚道士可以用陰陽五行的方法來解釋中國民族的危機，說這是「天命」，是「氣數」，是「劫難」，要免除這危機，只好等待氣運回轉，或者祈禱天神，求得「和平」。這是他們的認識和解決，然而誰都知道這決不是正確的認識和解決。其所以會不正確的緣故，是在他們的方法裏就有着根源的。要能夠把握到正確的方法，對於問題的認識和解決才不會走到錯誤的道路上，而這正確的方法，又是要在正確的哲學裏去找的。

第三是理論鬭爭的問題。在民族解放運動的戰線上，我們是必然要遭受到漢奸的襲擊和破壞的，漢奸的襲擊和破壞，並不僅僅限於用武力來實行強壓，他們也製造出他們自己的理論，宣揚着他們對於民族問題的認識和解決方法，想用說服的方式來麻醉我們的大眾。各式各樣的漢奸，會用各式各樣的理論來施行他們的欺騙，他們常常有許多冠冕堂皇的大道理，包含着

哲學的意味，他們利用孔子，『王道』也利用佛學的教義。也有的人，雖然並不是明白的漢奸，卻向我們宣傳忍讓主義，不抵抗主義，更有的人，雖然明知道中國民族除了抗爭以外沒有第二條出路了，然而懷疑、動搖，對於救亡統一戰線的力量不能夠相信；這一切的人，他們的言論或理論，都包含着一定的世界觀和方法論，並且是以它為基礎的。他們的言論和理論的錯誤，在這世界觀和方法論的錯誤上就找得到根源。因此，當我們要和他們的理論進行爭鬪，要暴露他們的錯誤和欺騙，或糾正他們的動搖和懷疑的時候，正確的哲學，就成爲我們最需要的東西了。

正確的哲學，是正確的世界觀，正確的方法論，同時又是理論鬪爭的利器。

三 什麼是正確的哲學呢？

我們要把哲學的研究和民族解放運動的實踐任務聯繫起來，在民族運動的現狀和前途的認識上，在戰術和策略的問題上，在理論鬪爭及其他一切困難問題上，他們都需要把正確的哲學理論貫徹起來。所謂正確的哲學，直接了當地說，就是辯證法唯物論的哲學，它是新哲學，因爲：

第一，它是全世界哲學史上發展的最高成果。它批判地包攝了過去一切哲學家所供獻的最積極的東西和精華，而除去了它們的毒害和渣滓；第二，它是跟着現代最前進的人們的實踐活動而發展起來的，這些人們在近代歷史舞臺上幾十年的鬭爭經驗，構成了它的理論的內容，使它成爲無比的具體的現實的真理；第三，近代自然科學的發展也是辯證法唯物論哲學的「試金石」，自然科學界新發見的不斷的出現，也不斷地證明着新哲學的真理性的。西洋的別的哲學，常常只是建築在一種新發見上的，因此，當另一種新發見又出現的時候，就被打倒了。辯證法唯物論卻相反，每一種新發見都成爲它的新的確證，都把它真理更加抬高起來，使它本身得到更進一步的發展。

這樣，辯證法唯物論是最前進的新哲學，是最高的實踐的真理，在民族解放運動的實踐上我們必須把它當做唯一正確的指導理論來把握，這是毫無疑義的。這一個哲學是唯物論哲學，因此它要反對一切的觀念論；這一個哲學又是辯證法的哲學，因此它要和一切形而上學和機械唯物論鬭爭。當我們把它運用到民族解放的實踐問題上來的時候，我們也當然要嚴防着觀

念論，形而上學，以及機械唯物論等等的歪曲傾向。

在民族抗敵聯合戰術之下，我們是可以，而且也應該容許各黨各派來參加我們的陣線的。在這樣的一個戰線之下，各黨各派他們自己所帶來的各種各樣的哲學，各種各樣的理論，我們也不能，而且也無法絕對加以排斥。聯合戰線是各黨各派在同一的目標和策略之下的共同行動，在不妨害這共同的目標和策略的範圍之內，我們的戰友中間不應該引起無意義的紛爭，所以，離開了實踐問題的空理論的爭鬪，我們是要盡可能地避免的。但要注意的，是不正確的哲學理論，常常會把我們的隊伍引到錯誤的道路上去，理論錯誤的戰友，在主觀上即使願意堅強地站在我們的戰線上，然而錯誤的理論在客觀上會使他們不了解正確的策略和戰術，會使他們走向目標去的道路弄錯，因此也就常常會被敵人所利用。我們對敵人的欺騙的理論固然要無情地給與打擊，而對於戰友的迷途尤其要加以善意的警戒。我們雖然不應該在空理論上大家引起學究式的紛爭，但在戰術和策略的問題上，我們要時時刻刻給他們友誼的警告和友誼的辯論，當然，在這中間，就得要貫徹我們的正確的理論。

四 哲學只在實踐中才會發展

站在戰術和策略的問題上實行辯論，而不必作「純理論」的論爭；這是我們在民族抗敵聯合戰線上應該遵守的原則。自然，策略的問題也就是理論的問題，如果因為不作「純理論」論爭，就以爲這是要取消理論論爭，那是絕大的錯誤。我們的要求只是一切理論論爭都必得要充分地跟實踐聯繫起來，對於每一個理論的論爭，我們都得要顧慮到它在戰線和策略上的影響和作用。我們是要以實踐作爲理論的基礎，以戰術和策略的正確性來驗證哲學理論的正確性。

新哲學本來是實踐的哲學。它的主要問題不是要「說明世界」而是要「變革世界」。不是冒牌的新哲學，決不會把離開人們的實際行動的「純理論」作爲研究對象，它要跟着人們的實踐的進步，而提起新的問題，而獲得新的內容。爲什麼同是新哲學，會有伊里奇階段和馬恩階段的分別？爲什麼我們可以說伊里奇階段上的新哲學是比馬恩階段上的更加發展了？答覆是：因爲伊里奇階段的哲學是在新的歷史實踐中建立起來的。伊里奇處理了許許多多馬恩時代所沒有出現過或沒有明顯地遭遇過的變革世界的實際問題，才使新哲學取得了更新的，更

具體的面貌而發展起來。新哲學的理論發展，不是「純理論」的發展，而是和實踐問題密切地結合着的發展。

因此，我們把新哲學從屬在民族解放的實踐問題上來研究，並不會降低了新哲學的「純理論」性，反而是可以發展它的理論的。半殖民地解放鬪爭的實際經驗，一定有許多新的寶物，可以讓新的哲學去發掘的。我們一方面要用新哲學來幫助解決民族解放運動中的「變革」的問題，另一方面，這些問題也就反過來幫着新哲學向前發展。在實踐問題的解決中，新哲學的理論不但不會降低，就是停止也不會。相反地，離開了人的行動問題，而以「純理論」或「純邏輯公式」來誇耀的「哲學者」，才是把新哲學阻止在公式主義上了。

新哲學是堅決地反對公式主義的，不管你是觀念論者也好，或是標榜着新哲學的人也好，如果你以為哲學所研究的只是「純理論公式」，如果你以為有了這麼一套公式，就可以嵌到無論什麼實際問題上去，新哲學都認為是極大的錯誤。不幸中國現在的「新物質論」者葉青，恰恰就是這一個錯誤的好例。掛着辯證法唯物論的招牌的他，就是把新哲學當做「純邏輯公

式」來研究的。照他的意思，這一個「邏輯公式」是在馬恩的時代，甚至於是在更早的黑格爾身上就已經絕對地完成了，此後人們的研究，只是對於這公式的把握和展開。在這樣的錯誤觀點上的葉青，自然就不了解什麼是伊里奇階段，他把伊里奇階段加以曲解，以為這只是馬恩的公式在政治戰術和策略上的應用，而抹殺了它在這階段上的發展。

現在我們不是要討論伊里奇階段的問題，因此對於這問題也不能再詳述下去。但我們要證明把哲學和民族解放運動的問題結合起來，並不僅僅是死的公式的應用，而是同時有可能使新哲學在理論上發展起來的（雖然在這一極小的冊子裏還不能使這可能性成爲現實）。因此，我們也可以舉出伊里奇階段上的幾點發展的特徵，作爲我們的根據和例證，如在伊里奇階段上，關於相對真理和絕對真理的問題，矛盾的絕對性和統一的相對性的問題，理論的黨派性的問題，認識論辯證法和論理學的同性的問題等，都是把馬恩時代所未會發展的東西發展出來了的，只要是認真讀過辯證法唯物論教程而不存心曲解的人，對於這一切都一定能夠充分明白。

以下，我們就要依據着辯證法唯物論哲學的幾個根本原則和法則，從世界觀、方法論、和理論鬭爭的三個問題上，儘着這小冊子的篇幅所能容許的程度，來對民族解放運動的實踐問題作一個概略的鑽研。

第二章 唯物論和民族解放運動

一 唯物論的原則

民族解放運動爲什麼在中國會發生的呢？民族救亡聯合戰線的號召爲什麼會被人提出來呢？這樣的『時勢』是不是由於少數民族『英雄』或某種政治黨派的野心和鼓動，而憑空『造成』的呢？抑或是廣大民衆的客觀的要求呢？

當我們把哲學聯繫到民族解放問題上來研究的時候，以上的問題是首先要答覆的。真理是在唯物論方面，抑或是在觀念論方面，就可以從這答覆裏得到一個判定。

如果這一個聯合戰線的運動真的僅僅是根源於少數人的野心或少數黨派的政策，和廣

大民衆的客觀要求沒有關係；或者說，廣大民衆被號召到聯合戰線上來，是受了少數人或少數黨派的利用，那麼，觀念論的世界觀是可以勝利的。因爲這說明人的野心可以隨便左右客觀世界的運動，這說明意識可以決定存在，這說明觀念是世界的推動者甚至於主宰者。

現在全國的愛國運動已經高漲起來，這運動漸漸形成了一個反日反漢奸的聯合戰線，我們常常聽見漢奸之流對這運動拚命地造謠詆毀。他們說，這運動是某種黨派的少數人的運動，他們說，這愛國運動不是真正的愛國運動，羣衆都是被少數人利用了，（甚至於胡適，對於學生運動也是這樣看法的。）這樣一來，他們就有理由可以來壓迫愛國運動，可以逮捕愛國學生，使愛國成爲罪狀。

這就是觀念論的一個榜樣，這樣的觀念論是不是真理呢？不是的！它只是欺騙，它是抹殺了全國廣大民衆自身的愛國要求，把愛國運動推到少數人的身上，它的結果是給出賣民衆利益的人得到一種口實，用這種口實去達到壓迫愛國運動的目的。我們要知道，觀念論常常是欺騙和壓迫的工具，這是在過去歷史上隨處都可以找到證明的。

現實的事實決不會替觀念論幫忙。如果不是喪心病狂，或受到侵略者豢養的人，看見了目前嚴重的民族危機，還能夠冷然地沒有一點自發的救國的熱情麼？如果不是喪心病狂或受到侵略者豢養的人，你能夠忍心說全國民衆的愛國運動不是他們自身的要求麼？全國的民衆難道都是木頭，在這樣殘暴的侵略之下，在不顧一切國際信義的華北增兵的事實之前，在無恥的武裝走私的經濟打擊之下，他們會一點痛癢，一點感覺也沒有麼？對於這些問題，誰都應該要答一個「不」字！

眼前全國愛國運動的高漲，民族意識的強化和普遍化，是由於民族危機進入了新的階段，是由於半殖民地的中國將要陷入全殖民地化，是由於敵人不單只要侵略中國，而且要獨吞中國，是由於大多數的民衆都明白：投降全是死路，只有抵抗才有方法圖存的緣故。是在這一切的事實基礎產生的。

這就證明了唯物論的原則：『不是人的意識決定他的存在，而是人的社會存在決定他的意識。』民族意識的強化和普遍化，是中國民衆的艱苦危難的社會存在所決定的，不是任何少數人的意思可以左右的事。

是的，愛國運動的首先發動，是由比較少數的人或黨派開始，然後才普及到全國各地的。然而這並不是少數人能左右歷史。這少數人只是民族危機的最敏感者，他們首先意識到民衆所要意識的東西。正因為他們的號召和全國民衆的要求是一致的，才會得到廣泛的響應。沒有全國民衆本身的要求做基礎，那麼，任何英雄豪傑以至於神明都沒有辦法推動起這全國的愛國運動。少數的人和黨派決不能左右歷史，而是歷史的要求在這少數人和黨派的身上首先爆發出來。

二 反唯物論的種種傾向

唯物論是真理，唯物論的真理反映在中國的民族解放運動上，是這樣表現着的：民族危機的現實，決定了中國民衆的民族抗爭意識。所謂民族危機的現實，是一敵人的瘋狂的侵略；二、在這侵略之下中國的各階層都感到了崩潰的威脅，中國的大多數人都走到了不抗爭即是屈服的地步，然而屈服卻是死路；三、中國的大衆於是都被逼着不能不走上聯合戰線的旗幟之下。聯合戰線的口號，是目前的民族抗敵意識的中心。聯合戰線的口號完全是客觀事實所決定的。

民族抗爭的意識的中心口號既是決定於客觀的事實。因此我們要了解中國民族解放運動中的一切問題，也必須要從具體事實出發。這就是說在方法論方面，我們也得要守着唯物論的原則，依據着現實的事實來研究這些問題。

然而，單單依據事實，並不一定就是真正唯物論（即辯證唯物論）的方法論。有的人只抓着事物的表面，這不是唯物論的方法論，因為唯物論的方法論是要抓着事實的核心和本質。有的人只抓着片面的事實，這也不是真正的唯物論方法論，因為唯物論的方法論是要盡可能地抓着事實的一切方面。如果單只抓着事實的一面或表面，並且把它「硬化」、「誇大」了，那麼，不但不會是唯物論，反而會轉化成觀念論呢！

抓着片面的事實而忘記了事實的全體的方法，在一般庸俗的思想中是非常多的。它常常是誇大了這片面的事實，而把有全體意義的主要事實忽略了。譬如女人亡國論，看見民族危亡聲中還有人花天酒地，或者聽見愛國學生要進舞場了，就拋開了民族敵人和漢奸不問，反而把大罪加在被生活逼迫而不能不出賣色相的女人身上，用性的關係來說明國家的問題。這不是

觀念論是什麼？又譬如同是民族主義，有站在真正唯物論的基礎上來講的，有用觀念論來歪曲了民族主義的，而這觀念論的歪曲，就常常是依據着片面的事實來進行。它說民族危機是起因於民族精神的衰落，民族精神的衰落在那裏呢？這它就歸在衣服不整齊，不講清潔衛生等等的細小事實上。也不問衣服的不整齊等是由於現實生活的困難，也不管這些小事還有它們的物質的根源。總之，它抓着了這片面的事實，就說這是民族精神衰落的表徵，以爲要振作民族精神，只要從這些事實下手就行了。於是乎，敵人的侵略倒被它放過，卻把極大的力量用到整齊衣服之類的小事情上來。

只注意片面的事實，而不注意事實的全體時，還有陷入「公式主義」的危險。它把社會科學當做死的公式，把能夠適合這公式的事實嵌在公式裏，而忘卻了更具體更重要的東西。在目前聯合戰線的呼聲很高的時候，有一部分人卻出來反對，而反對的方法就是利用公式主義。他們說：社會科學告訴我們，一切歷史都是階級鬭爭的歷史，階級的利害是不能調和的，因此，聯合戰線是根本不能建立，因爲要聯合就必須要調和。他們又說：勞苦大衆所關心的只是經濟問題，

勞苦大眾的真正解放是經濟的解放，聯合戰線的目的只在民族解放，這與勞苦大眾的利益有衝突，所以是要不得的。

這就是公式主義，在一般「左傾幼稚病」者中間特別普遍，它的錯誤是在於不懂得階級衝突雖然是社會科學上指明過的，但真理所要求的不單是這一個公式，它還要注意：這衝突的表現，在各種具體的歷史情勢之下就有各種不同的具體表現。當最大的敵人臨到面前來的時候，本來敵對的兩個或兩個以上的階級，爲了對付這敵人，是可能在戰略上攜手的。資產階級革命時代（例如法國革命）工人農民和資產階級的聯合戰線（當時共同稱爲第三身分）以及俄國革命時代資產階級和工農大眾的聯合戰線，都是最有名的事。在中國這新的民族危機前面，在一個企圖整個滅亡我們的大敵前面，全國各黨派各階層的聯合不是很可能而且很重要的事實麼？至於說，勞苦大眾所關心的是經濟解放，這也不錯的，但這也只是事實的一面。中國目前的經濟解放，和民族的解放有密切的聯繫，並且還可以說，目前的情勢是不求得民族的解放，經濟的解放也全不可能，因爲中國是半殖民地，而且這半殖民地是部分地漸漸向着全殖民

地轉化了。民族敵人的侵略，是怎樣摧殘着全國民的經濟生命，這也漸漸地被全國人看清楚了。因此，勞苦大眾雖然很關心經濟的解放，然而他們也漸漸明白，經濟的解放在目前是要以民族解放為前提的。

現在再談另一種反唯物論的傾向：只抓着事實的表面，而忘卻了事實的本質和核心，就常常陷入空洞的例證主義，把表面上類似而在根本上不相同的事件作為說明中國民族問題的例證。例證主義的最好的例子，就是誰都知道的丁文江的『退到堪察加』的言論。俄國革命後，在內戰時期受到了德國人的壓迫，當時的俄國革命者曾主張要對敵人退讓，即使是退到最偏僻的堪察加也好，只要能保全革命實力，是不妨事的。中國受到日本帝國主義的壓迫，這在表面上好像是和俄國當時的情形類似的，丁文江看見這類似點，而忘卻了俄國當時的環境和中國目前情形的根本不同，（當時的德國並不企圖全滅俄國，也沒有這種能力，而現在的中國則根本沒有堪察加可退，除了抵抗沒有生路。）於是說：我們也要照俄國的例子，準備退到堪察加去。這就是例證主義的害處，這例證在俄國當時是爲了革命的利益，而用到中國來卻是替不抵

抗主義者說話，替侵略者幫忙了。

用阿比西尼亞的戰敗，來說明中國的不能抵抗，也是只注意表面的類似而不顧本質的不同的例證主義之一例。中國和阿比西尼亞同是今日被侵略者，同是在帝國主義的侵略之下而有着殖民地化的危險，但不論從領土的大小，從民衆的政治水準，從兵士的戰鬥經驗說來，中國都和阿比西尼亞有不同的地方，都表現中國比阿比西尼亞具備着更有優勢的條件，更有戰勝敵人的可能性。不能因為阿比西尼亞的戰敗，就說中國不能抵抗。何況意大利的征服阿比西尼亞，現在還只是限於幾個大城市，大半的地方，意大利還沒有方法真正的征服呢。

這樣，在唯物論的方法論上，不能單單依據事實來研究問題就算滿足的，還要抓着事實的全面，抓着事實的核心。否則就會陷入「左」的公式主義和右的（退讓的）例證主義的危險。

三 機械唯物論的偏向

不能抓着事物的全面和不能抓着事實的核心，結果不但全陷入像上面所說的觀念的錯誤，即公式主義和例證主義，並且還會陷入機械唯物論的錯誤。

譬如，談到對敵人宣戰的時候，我們自然得估量這抗戰是否能夠獲得勝利。我們憑什麼來估量呢？只知道抓着片面事實的一部分人，就拿武器來做估量的標準。他們把中國軍隊所有着的武器和敵人的武器對比一下，於是伸出了舌頭，說：「打不得，打不得，我們和敵人抗戰是一定失敗的。他們有那麼多的飛機、軍艦和坦克車，我們有的什麼？敵人的武器的實力已經遠遠地超過了我們，我們的抗戰只有送死！」他們想單單憑着武器的優劣來決定戰爭的勝負，因此有人把他們稱做唯武器論。

武器優良的軍隊，在戰爭上佔有很大的便宜，這是不能否認的；我們不能完全忽視武器的作用。我們甚至於可以說，武器是戰爭的物質基礎。唯物論不能忽視任何物質的基礎，唯物論決不會主張赤手空拳可以抵禦鎗砲，更不會像前清義和團一樣，想用符咒魔法來戰勝敵人。在唯物論的方法論上來了解中國民衆抗敵的問題時，一點也不能忽視民衆的武裝。這樣，唯物論是重視武器的。然而，重視武器，並不等於把武器神聖化，並不等於要把武器看做唯一的決定勝負的力量。誰都明白，武器是握在戰鬪者手中的武器，經過戰鬪者的應用，武器才會發揮力量。

戰鬪者如果不善於應用這武器，甚至於表現厭戰的時候，即使有優良的武器，也是沒有作用的。這樣，當我們把敵人和我們的戰鬪力量加以對比的時候，不能單單用武器做標準而忘卻了戰鬪者（如兵士等）本身的戰鬪情緒和戰鬪經驗（如應用武器的經驗）。武器是戰鬪力的物質基礎，然而也只是基礎，它的作用並不能超出基礎之外。它在戰爭中，只是許多方面中的一面，要決定戰爭的勝負，就得要把許多方面連繫起來考慮，單單抓着武器的一面，是很不夠的。

一二八戰爭是我們舉不厭的例子，爲什麼這戰爭能夠給敵人不小的打擊？是不是我們的武器精良？不是！敵人在兇猛地侵略中國的當前，爲什麼對於他們侵略範圍之下的北平、天津市的大示威運動竟一點也不加以觸犯？是不是市民的武器比軍隊更優？不是！爲什麼敵人總想不費一兵一彈之力來滅亡中國，不願意以正式的宣戰來達到他們的目的？是不是因爲怕我們的武器優良？更不是！敵人怕什麼？怕的是政治上和經濟上的不利。因爲每一種戰爭至少都包括着這三方面的意義：一、武器在前綫上和敵人接觸，二、經濟在後方作經濟的後盾，三、民衆的政治要求支持着兵士的戰爭勇氣。單有武器，經濟的來源斷絕，是不能持久的，單有武器和經濟，在政

治上得不到廣大民衆的擁護，軍隊的銳氣也會保持不住。我們的民族敵人，在經濟上是處在第三期的總危機中，在政治上也正走到了沒落的階段，財政的困難和民衆的不滿，已經弄得它本身焦頭爛額。在現狀之下，如果和中國民衆直接發生戰爭，敵人是沒有把握能保證自己的經濟來源不枯絕和民衆兵士不叛變的，這樣一來，雖有堅強的武器，也是沒有用了。而在中國方面，民族的危機逼着廣大的民衆自動地要求抗戰，大多數的人都能夠抱着必死的決心抵抗敵人，因此，就是在高度武器的壓迫之下，也能發揮強大的戰鬥力量。這就是爲什麼一二八戰爭能夠打擊敵人，爲什麼敵人不敢輕易觸犯民衆運動，爲什麼敵人總想用不費一兵一彈之力的陰謀來滅亡中國的原因。

唯武器論者不了解政治經濟的方面和武器方面的聯繫，片面地誇大了武器的作用，因此他們不了解中國如果抗戰，爲什麼會必勝。他們把戰爭的物質基礎的一面孤立化了，所以是機械的唯物論。

另一種機械唯物論是只看見事實的表面，看不見事實的本質而產生的。葉青的外爍論，就

是一個好例。所謂外燄論，就是主張中國社會的發展完全是外來的原因決定的，完全是帝國主義的侵略造成的，中國社會的發展，本身沒有內在的規律性，『中國社會的發展是不合規律的』（葉青語）。外燄論是把外力特別誇大，抹殺了辯證法的最高法則：即內在的推動力。於是乎中國的一切變化，在外燄論者的眼中，就成爲全由外力造成的了。於是乎民族解放運動的前途，照外燄論的理論推論下去時，就全然沒有自身的規律，仍然要受外力的左右了。於是我們在民族解放運動中，也就不能對將來的發展作任何的預測了。因爲我們要預測任何事物，必須這事物的變化有一定的規律。沒有規律的變化，是沒有預測的可能的。不能預測，當然也就不能有確信，這就是說，依照外燄論的理論來說，我們對於民族解放運動的前途，是不能相信其必勝的。

外燄論是不是依據事實呢？是的！葉青會反覆聲明唯物論者在研究上必須依據事實。而他的外燄論也依據着一定的事實。即：中國社會最近百多年來的激烈變化，都是因着帝國主義的侵略刺激而成。這事實是很明白的，我們當然也不能否認。然而單單這樣的事實的承認，並不能幫助我們抓着中國近百年來的發展的本質。因爲帝國主義的侵略，可以引起種種的結果，帝國

主義的侵略對於美洲印第安人所引起的結果是使他們滅種，對於印度安南是使他們成爲完全殖民地，對於日本是使他們成爲同樣的一個帝國主義，對於中國卻形成了一個半殖民地的國家。這種種的結果，是爲什麼造成的呢？顯然不是單單用帝國主義的侵略可以說明的。石頭打在水上會起波紋，打在牆上卻不會起，同一個石頭打上去所引起的不同的結果，決不是單單用外力的石頭可以說明，這原因，還是在水和牆的本身的性質不同的緣故。同樣，單單帝國主義的侵略，會引起不同的結果，這本質的原因，也是在被侵略國本身的社會組織裏存在着的。因此，中國社會最近百年來的發展，一方面固然是帝國主義的侵略所造成，然而這發展的過程，仍是它本身的規律性，民族解放運動的興起，民衆抗爭運動的前途，都有一定的規律性可以把握。把握着這規律性的辯證法唯物論者，是可以預測將來中國社會的歸趨，可以確信將來勝利的前途的。

注意事實，固然很要緊，但外爨論只注重表面的事實，而不把握事實的本質，帝國主義引起中國社會的變化，這是明顯的事實，但單單這一點就成爲表面的事實。注意表面的事實而忘卻

了中國社會本身的內在規律性，注重外因而輕視了內因，這是機械唯物論的錯誤。

第三章 唯物辯證法和民族解放運動

一 對立統一法則和聯合戰綫

聯合戰綫是目前中國民族解放運動上所提出來的新的口號，在這口號之下所形成的民族統一抗敵運動，可以說是民族解放運動的最高形態。這形態是目標最單純而內容最複雜，性質最容易明白而應用又最困難的形態。接受聯合戰綫的口號是最容易的，因為人人都感覺到這種必要，然而要充分理解這個口號，卻不是容易的事。因為這口號是要利害不相同主張有差異的各黨派各階層聯合在一條戰綫上，這各黨派各階層中間的矛盾是很多的，怎樣能夠把這極其矛盾的許多東西統一在一起呢？

這使我們不能不首先提起對立統一的法則來。

對立統一法則是唯物辯證法的最根本的法則，這法則告訴我們的一切事物的內部都有

矛盾，也就是說，一切事物都是一個對立的統一。事物內部的矛盾，是事物變化發展的根本動力。有了這原動力，事物就能夠自己運動變化，而這運動變化不是依靠外力。外力的影響是有的，但這影響是要通過內部的矛盾才能夠發生作用。矛盾是內因，是決定的要素。唯物辯證法把內因看做第一義的原因，注重外因而忽視內因的是機械論。這是前面已經說過的。

我們不能否認聯合戰線是一個包含着許多矛盾的聯合，我們更要承認，中國民族內部的矛盾，還是形成聯合戰線和發展聯合戰線的動力。

但要充分地了解這個命題，我們得要先把矛盾統一和詭辯法分開。

矛盾統一律之所以爲矛盾統一律，是因爲同時看見矛盾而同時又注意到它的統一。這兩方面是要聯繫地來把握的。詭辯法的特徵，就在於在最初雖然承認兩方面的聯繫，而結果卻抓着了一方面，拋棄了另一面。譬如這裏有一個朋友，他的思想和大體上的行動都很前進，然而生活上，有時不免也有點享樂的傾向，這就是說，他的生活裏有的東西和他的思想是矛盾的。思想是在勞苦大眾方面，而生活卻常常有少爺小姐的傾向。在唯物辯證法上，對於這樣的人，我們

不能否認他的矛盾，但同時，當他的不好的傾向還只是偶然的傾向，並沒有走到反動的方面去的時候，我們仍不能否認他是一個前進的朋友。但詭辯論者卻不同，他說：「這位朋友是矛盾的統一。他又前進而同時又有不好的傾向。但前進者是不應該有壞傾向的，他有了這些不好的傾向，所以他不是前進者。」這是很明白的詭辯；他先承認了這朋友的矛盾的兩方面，轉一個灣卻單把壞的一方面誇大而全然丟了好的一方面。

在聯合戰線的理解上，我們也常常看見這種詭辯論，把矛盾和統一的一方面抓定了，而全然抹殺了另一方面；這也有兩種：有的人是看重矛盾，而忘卻了統一的可能性，有的人只看見統一，而忽視了矛盾。

第一種的詭辯論常常成爲左傾幼稚病的理論根據，在聯合戰線的結成上，這種詭辯論有很大的破壞作用，成爲最大的危險。在這種詭辯論者的眼中，各階層各黨派的矛盾是根本沒有益一的可能，即使勉強統一，也有分裂的危險。他們以爲，較上層的階層裏的人始終要壓迫和

剝削下層的人，下層的人也始終要對上層爭取經濟的解放。聯合戰線只有上層欺騙下層，把社會經濟上的爭執緩和起來的作用，決沒有忠實的為民族解放的結合。如果一定要真正的聯合戰線，就必得要先讓下層起來，把上層的階層壓倒下去，才談得上的。

又有人用同樣的意味說：聯合戰線的目的是要抗敵救國。而所謂「國家」，不過是上層階層壓迫下層的工具，這樣的國家，只有上層的人，才要去救，下層的人是用不着愛它的，所以這樣的聯合戰線也沒有意義。

這樣的理論，在所謂取消主義者中間叫得很利害。它的錯誤在那裏呢？像前面所說的一樣，它只看見矛盾，卻看不見統一，為什麼它看不見統一？這是因為它立足在死的公式主義上的緣故。所謂死的公式主義，就是把矛盾的統一看做一個固定不變的東西，而不知道在承認一切皆變的辯證法上，矛盾的統一本身也因着具備的條件不斷地運動轉變。在這運動轉變中，聯合戰線就有着它的可能和必要。兩個階層的矛盾，當兩個階層存在的時候，是不會消滅的，但在某種的具體條件之下，譬如，當兩者同時遇到一個最大的敵人的時候，為着對付這共同的大敵，為着

不聯合就有全然被敵人消滅的危險，在這樣的條件之下，它們就可能而且必須聯合成一體戰線。聯合戰線的成立，在世界的革命史上是屢見不鮮的事。法國革命時資產階級和工農大眾的聯合，俄國革命時工農和資產階級的聯合，都是很好的例子。中國的民族抗敵聯合戰線，性質自然和法國俄國革命時的情形不同，聯合的範圍也特別廣大，它是除了少數漢奸以外的一切黨派和階層的民族的聯合，它對付的是一個民族敵人，而不是單單階級的敵人。這一個聯合戰線如果不能結成，如果中國民族不能用聯合戰線的全力去對付瘋狂的敵人，整個的民族就有淪亡的危險。因為在嚴重的民族危機前面，一切階層如果要想真正圖存，就只有抗爭。各階層自己的真正利益，都和民族利益分不開。所以，如果像取消主義者那樣，以為勞苦大眾只知道自己的利益，用不着救國，那完全是抹煞了現階段的危機，抹煞了目前的具體條件，用死的公式主義來破壞聯合戰線，同時也是幫助敵人進攻的陰謀。

另一種看重矛盾而抹煞統一的理論，是從內戰狂的人們的口中唱出來的，他們的見解是，在內部矛盾存在的時候，就說不上統一的抗敵，統一是要在矛盾消滅之後。因此要先肅清國內

的各種派別，然後再來對外。現在還有矛盾，所以對敵人只好忍讓和平，而對自己人卻要毫不寬容。這一種論調，是抹煞了這樣的情勢：即在目前，中國內部的最大矛盾只有漢奸和愛國民衆的矛盾，所以在抗日反漢奸的旗幟之下，矛盾較小的各黨各派是可以聯合起來的。這也就是說，在目前，只有在抗敵反漢奸之下才有統一，除了抗敵反漢奸之外，一切的國內戰爭，都只是把不重要的較小的矛盾加強了，不但沒有促成統一的一天（因為國內各實力派是誰都不能把誰很快地打倒的），反而破壞了統一，給敵人以從中取利的機會。

現在總括一句：一個被壓迫民族的內部矛盾是多方面的，各黨各派的衝突也很複雜。但各種矛盾的相互關係是常常變化，矛盾的激化和統一的形式，是隨着每一個歷史發展階段上的具體條件而有不同。當各種矛盾中的某一個在民族運動上成爲最主要的危險時；其餘的各種矛盾就可以比較緩和下來，形成一個聯合來對付這主要的矛盾。在前清末年，滿族的封建統治是全民族的最大的危害，國內的各種勢力就聯合起來推翻了滿清政府。大戰後的帝國主義新攻勢會借北洋軍閥的手來破壞中國民族的利益，民族資產階級和工農大衆聯合的國民革命

就起來打倒北洋軍閥。但這一聯合戰線，因了資產階級的叛變而失敗了。民族危機又漸漸加深。現在是臨到了一個東方的帝國主義和漢奸串通了來獨吞中國，想使中國由半殖民地淪為全殖民地。於是，爲要挽救全民族的淪亡，全國不願做漢奸和亡國奴的人就要聯合起來，在最大的矛盾之前，緩和了相互間較小的矛盾而共同抗戰。

現在再略談一下第二種詭辯論：只注意統一而抹煞了矛盾。這種詭辯論的最惡劣者，是盲目的服從論，他們說，好吧，全國各黨各派既要聯合，那麼，把你們的一切意見完全丟開，走到我的傘底下來。『精誠團結』，誠心誠意地閉着眼睛跟我走，一切交給我，這才是聯合和統一。這樣的論調，是不值一駁的，這是封建主義的復歸，這意味着說：即使我帶着你們走到賣國或滅亡的道路上，你們也得跟着我；這意味着說：我要你們死，你們就得去死。這是『君要臣死，不得不死』的教條的復活。這不只是忘卻矛盾，抹殺矛盾，而是壓殺矛盾。

在比較良好的意義上，這種詭辯論至少也會把人引到英雄崇拜主義上去。譬如說：『我

們現在要建立抗敵聯合戰線，某人現在舉起抗日旗幟來了，因此我們要擁護他，無條件去追隨他。』這有什麼錯誤呢？擁護一個抗敵將軍，不是應該的嗎？不錯，應該的。然而這是不夠的。我們對於抗敵將軍，不僅僅要擁護，並且要督促。因為，一個抗敵將軍並不是生就的一個民族英雄，他可以軍閥出身，他的身上可以遺留着軍閥的劣根性，他的抗敵行爲，可以不徹底，而只是在軍閥可能的限度內去做。這是抗敵將軍自身的矛盾，也是抗敵將軍和我們民衆的要求的矛盾。我們民衆的要求，將軍不一定願意做到。這樣的矛盾，在我們民衆和將軍們建立聯合戰線的時候，是一點也不能忘記的。不但不能忘記，而且爲了聯合戰線的目的貫澈起見，還得要着重地注意這矛盾，不斷地設法克服這矛盾，也就是不斷地要在聯合戰線的內部和將軍們的不徹底的傾向鬭爭，糾正他，督促他。在這樣的意味上，聯合戰線的本身也是一個鬭爭的過程。如果我們不能在戰鬭中來建立這聯合戰線，如果我們對於抗敵英雄僅只知道擁護和崇拜，那結果也許得走到最壞的一途，而與盲目服從的所謂統一沒有分別。這不但毀損了自己的聯合戰線，而且也毀損了抗敵英雄，也可以說是白糟踏了抗敵英雄。

這就是只知道聯合，而忘卻了內部矛盾的錯誤。

總之，矛盾的統一，是同時矛盾而同時統一的把握，決不能丟了一面來單獨了解另一方面。然而，矛盾的統一並不是兩種力量的均衡，這也是要弄清楚的。因此現在我們又不能不把矛盾統一和均衡論分開。

在均衡論上來了解聯合戰線的人，每每以為只有勢均力敵的各派才能聯合，以為矛盾的力量只有均衡了，才不會有誰妨害誰或誰牽掣誰的可能，也就是才有統一。於是對於力量太弱的人們，就說，這是值得聯，對於力量太強的人們，又說，恐怕我們把他聯不過來，反而被他聯了過去，或者利用過去，結果是借着這不屑聯不敢聯的口實，根本把聯合戰線的運動打消。因為在事實上，世界上是決沒有兩種具體的勢力能夠恰恰相等，恰恰均衡，而不含有絲毫高低的分別的。

均衡論者的口實是在於要保證聯合戰線內部的安全，這好像也有理由的。其實他們不明白，聯合戰線內部的安全，並不在於要各成員互相勢均力敵，而在於他們對共同目標是否能

夠嚴格遵守。聯合戰線的強固，不在於成員相互間誰也無法妨害誰，或牽掣誰，而在於一點一滴的力量都能集中到抗敵的運動上去。因此，不屑與弱小的勢力聯合，是不對的，因為任何弱小的勢力也是一滴抗敵的力量，不敢和較大的勢力聯合也是不對的，因為較大的勢力如果能忠實聯合戰線的目標，那麼聯合戰線的力量也就會比例地增強。

均衡論在聯合戰線問題上的影響還小。在中國和帝國主義的國際關係的分析上，人們所受的影響卻非常的大。一直到現在，我們還常常看見各處的文章上都有着「某帝國主義和某帝國主義的勢力均衡」等類的理論。這意思是說：中國之所以不亡，中國之所以還能保持半殖民地半獨立國家的面貌，還是各帝國主義在中國的勢力衝突得保持均衡的緣故。這樣的理論所必然地能夠推斷出來的結論是：要救中國，不必靠民衆聯合戰線的抗爭，只須調整外交關係，把各帝國主義的衝突和糾葛好好地組織和應用起來，就可以達到目的。這樣的救亡見解，是早在李鴻章時代的「以夷制夷」的外交政策就開始被中國利用着了。

「以夷制夷」政策的運用，在李鴻章時代不但沒有好處，反而增加了滿清喪權辱國的事

件。「以夷制夷」的政策在九一八以後的中國也常常有人在想利用，想靠國聯打擊日本，想靠英、美趕走敵人。結果還沒運用得好，伎倆卻早已被更聰明的敵人看穿，侵略愈更加緊，而亡國的時候竟愈更迫近了。敵人並不因為中國還有其他的帝國主義勢力而受阻止，反而使英國不能設法和他聯合一致，來共同侵略中國。這就足以證明帝國主義中間的關係只是矛盾的統一，而不是一種均衡，這就粉碎了均衡論的理論了。

但是，雖然均衡論早已被事實粉碎了，而目前談國際問題的人，仍沒有脫卻舊習，均衡不均衡之類的話，仍然時時掛在筆頭上，這是應該注意的，也是應該改正的。

二 質量互變律和民族解放運動

事物的數量的發展會引起質的變化，也必須要發生了質的變化，數量才能夠得到更高的發展基礎。由量變到質變，由質變又獲得新的量變的基礎，這叫做質量互變律，是唯物的辯證法的三個根本規律之一。

不了解質量互變律的人，也不了解在目前提出聯合戰線來的意義。很多人總以為，從九一

八以來，民族敵人的侵略中國，只在侵略的深刻處（即數量上）增加，並沒有什麼質量上的改變或發展。他們以爲，九一八開始了東亞帝國主義者獨吞中國殖民地化中國的企圖，一直到現在，也只是在這樣的方式上進行着，侵略的性質不變，則抗敵的行動也就不必變更。過去的民族運動，是把勞苦大眾當做唯一堅決的鬭爭力量，把勞苦大眾的經濟鬭爭作爲運動的基礎。對於國防，是不把多少的力量放上去的，就是有時提出了國防的口號，主要的也只是爲要在這口號之下更順利地進行經濟的鬭爭。過去是這樣，那麼，現在不也應該是這樣嗎？侵略的性質不變，我們的鬭爭路線也不能變呀。在這樣的理由之下，他們認爲現在提出以國防或救亡爲唯一目標的聯合戰線，是沒有現實根據的。

是的，九一八是東亞帝國主義企圖使中國殖民地化的開始。一直到現在，中國還是處在這被殖民地化的整個過程中。但在整個過程的發展中間，不會有質的轉變嗎？唯物論辯證法的答覆是：過程的發展中間必然會有質的轉變。九一八後最初的一個期間，敵人的侵略是局部的，在侵略的步驟上沒有一個統一的計劃。敵人的軍閥的行動和政治外交家的行動常常陷於矛盾

的地位。對於中國民衆的影響，也是沒有引起最普遍的抗敵要求，一部分人還對敵人的外交家存着幻想，以爲他們可以鉗制軍閥的行動。但侵略發展到最近一年以來，情勢卻完全一變了。敵人自己也宣布從此要實行自主外交、軍事、政治、外交、經濟在侵略中已經有了很好的配合，侵略的影響遍及全國一切地方，武裝走私的無恥的行爲，破壞了全中國的國民經濟，而在軍事上又要『南北並進』。達了敵人侵略行爲的質的變化，而在這新的質裏，數量的發展獲得了更高的基礎：侵略的進行更加急激了，中國的滅亡危機更加緊迫了。這在中國方面的反響是，民衆的抗敵，已經不限於局部的，從前的抗敵要求，只在『失去了的土地上』來得最迫切，別的地方却比較和平些。而在現在，幾乎可以說全國到處的很多民衆都覺悟到不抗敵即是滅亡，漸漸地知道走上抗敵陣線上的必要。而且這些所謂『民衆』，在從前只限於勞苦大眾，在現在却連比較上層的不勞苦的民衆甚至於受威脅的軍閥也感到抗敵的必要了。在這新的侵略形勢之下，在這新的民衆要求之下，提出新的救亡聯合戰線的要求，不是很正當的嗎？

對於學生運動的過程，也同樣需要用質量互變律來評價。不懂得質量互變律，對於學生運

動的前途就會感覺到沒有出路。譬如胡適的意見，他以為學生運動是赤手空拳的運動，它的作用只限於對頑冥的政府來一下抗議，除此而外，沒有什麼作用。所以，他勸學生在遊行示威之前，仍然回到學校裏去安心讀書，不要再有軌外行動。

胡適的錯誤是在於不知道：學生運動的發展過程，在最初的階段，固然只是發揮一種抗議的作用，然而它的運動是不會停止在這初步的抗議行動上的。運動在發展下去，它可以走進組織民衆的階段，在這一個階段上，大多數的學生就走到民間去，走到軍隊裏去，走到各種可以結成實際抗敵陣線的地方去。在這時，學生運動就獲得了新的質，它不單只會抗敵，而且會實際組織抗敵了；並且也只有在這新的質的基礎上，學生才會發生更大的救亡力量和影響。

以上兩種錯誤的言論，都是只知道量變，而忘却了質變的例子。如果要叫唯物辯證法給它們分一下類時，它們是應該歸入機械唯物論的部門的。

三 否定之否定和民族解放運動

在中國的民族解放運動的發展過程中，否定之否定律也有很大的意義。不了解否定之否

定律的人，在民族解放運動中只看見許多事實的循環，十幾年前有五四的學生愛國運動，在現在又看見了學生的愛國運動，這是一個循環。在一九二五——一九二七看見一個兩黨派聯合戰線的國民革命，現在又聽見有人高叫民族聯合戰線，這又是一個循環。於是他們就悲觀地說，事情老是這樣循環下去的，中國沒有希望。學生現在的愛國運動，將來仍要做，現在聯合戰線，將來還要再來，國永遠救不好，聯合戰線也總要失敗，像一九二七年的失敗一樣的。

否定之否定律告訴我們：世界上的事物發展好像是常常循環的，發展常常會回復到出發點。然而，這只是在某些特徵上才能這樣說的，就根本的性質來說，歷史（不論自然、人類、或思維的歷史）決不是完全地回復到出發點，而是在更高的基礎上恢復了出發點的一些特徵。這就是說，發展的路徑，並不是閉鎖的圓圈，而是一層比一層向上的螺旋；螺旋的每一圈，都代表一個新的規律性。唯物辯證法的創始者是這樣來說明這螺旋的發展的：譬如麥的生長，出發點是種子，種子在適當的條件之下發芽、成長，這就把種子否定了，而成爲麥，麥再生長下去，一直到成熟、結實，就產生新的種子，又把麥否定了；這就回復到出發點。但這回復了的種子，和原來的種子不

是完全同一，而是獲得了更高的基礎，在數量上，比原來的種子多（不是一粒，而是幾十粒），在性質上，也不一定和原來的種子一樣。原來的種子，在唯物辯證法上稱爲肯定的階段，麥，叫做肯定階段，而新的種子，就是否定之否定的階段。在否定之否定的階段，事物發展的規律性就告一個段落，而開始了新的規律性。

在否定之否定律上來理解學生運動和聯合戰線，我們是不至於把歷史發展的過程強看作簡單循環的。作爲出發點的五四學生運動，在主要的特徵上雖然和目前的學生運動類似，即是反帝國主義的愛國運動的形態，但目前的學生運動卻發展到了更高的基礎上。五四學生運動在範圍上是比較狹隘的，它本身帶着小資產階級的矇矓，沒有確定的目標、理論，沒有確定的步驟，它的影響是在工商業者方面比較大些，在最下層的勞苦大眾方面卻少得多。嚴格地說起來，這一個學生運動根本還沒有把下層勞苦大眾看做一個重要的對象。五四運動以後，一直到現在的階段，這中間，勞苦大眾有了極大的成長，民族革命的經驗和理論也在民衆中間增加和普遍化起來，以殖民地化爲目的的帝國主義的侵略形勢也和從前不同了。經過了這樣多的

變化，而達到了目前新的學生運動階段，運動的內容在數量上和性質上自然都和出發點的五四運動不同了。五四學生運動的發動是表示中國民衆對大戰後帝國主義新進攻的反抗，它的成就是在於新文化運動的勃興。但現在的學生運動卻是民族最後的生死存亡的問題，它是要喚起全民族（尤其是以都市農村勞苦大眾爲主體）的抗爭。五四運動是要在現狀的基礎上來保障國家的利益，用發展新文化的手段想追趕上先進國家。而現在的學生運動卻要組織起民族的武裝來爭取一個新的獨立自由的國家。這樣的學生運動決不是循環，並且將來也決不會再照樣循環，因爲目前的學生運動是五四運動的否定之否定的階段，它是這規律性的最後一個階段。現在的學生運動如果成功的話，就是打倒了民族敵人，建立起新的國家，如果失敗的話，就是殖民地化，不能像五四以後的情形一樣，還可以再讓中國保持半殖民地的形式發展下去，這樣以後也就不會再有一二九，一二一六相同的學生運動時代來了。

談到聯合戰線的問題，也是一樣，一九二五——二七年的聯合戰線，在數量上只是兩個黨派的聯合，在對象上，它的直接目標是北洋軍閥，在領導權方面說來，是以民族資產階級爲主。勞苦

大衆雖然已經是主要的角色，但他們的團結才是在剛開始的階段。現在的聯合戰線是要團結各黨各派，在數量上是很廣泛的，在對象上，它的主要目標是要對東亞帝國主義的侵略給以武力的打擊，在成分上，勞苦大衆是最勇敢最堅決的先鋒隊。這樣的聯合戰線，自然不是一九二五——二七年的單純的復歸。要說這樣的聯合戰線也會遭遇一九二七年時同樣的失敗，那當然是沒有理由的。

四 結語

忽忽地把這一本小冊子寫完，內容當然是不能達到充分的地步的，但在這裏的企圖，只是要給民族解放運動和哲學的關係問題作一個研究的開端。所以只把大體上最重要的問題說一說就完了。

把握唯物辯證法哲學的立場上來，看民族解放運動，對於運動的認識和開展有很大的幫助。同時，中國目前的解放運動，也提供了無限的新的歷史材料，在這些材料的基礎上，可以使新哲學的理論也得到更多的新內容，使它更豐富，更具體化，這對於哲學本身的發展也是很大的。

幫助。我們不要以為用新哲學來了解中國目前的解放運動只是邏輯公式的應用，我們要知道新哲學是解放運動實踐的指針，同時解放運動也推進了新哲學。在這本小冊子裏雖然只論到幾個最一般的原則和定律，但如果讀者細心地讀一讀，就可以知道這裏也有許多新的東西，新的東西並不是研究哲學的人「創立」出來的，而只是現實歷史自身提供給我們的。

唯物辯證法的法則不單只是這三個根本規律。此外還有許多更具體的規律，如「本質和現象」、「形式和內容」、「可能性和現實性」之類。在這些更具體的規律上來理解民族解放運動的問題，當然也是必要的，而且不論對哲學和對解放運動都是很有益的。爲了這本小冊子的篇幅關係和作者的時間關係，都只能暫時不談。這一點是特別要提起注意，並且要請讀者原諒的。但我覺得，新哲學並不是個人的事業，而是大眾的事業，每一讀者，在他的實踐中，都有可能發見一些新的東西，都可以對新哲學有所貢獻，讀者諸君自己也應該有自動的研究。我希望這本小冊子能夠作爲讀者諸君自動研究的例子，讓他們照着這個例子，也把他們在解放運動的實踐當中所遇到的種種問題用新哲學各種法則來加以研究。我在這裏還可以介紹一本我自

已翻譯的新哲學大綱，這本書對於要充分了解新哲學的人，是有很大的幫助的。

我希望同道的朋友能夠有成績更好的研究，我自己也要盡可能地準備將提供一些更詳細，更加深的貢獻。

(一九三六年)

民族的思想上的戰士——魯迅先生

我很想用虔誠的態度，根據充分的研究，寫一本評論魯迅先生的思想的書。無論做什麼事，都需要虔誠的態度和充分的研究，但對於魯迅先生尤其更要這樣。因為魯迅先生自己就是一個虔誠不苟的工作者，不論寫一個條子，一封短簡，凡是從他手裏出來的東西，都是非常工整的。這並不是封建時代循規蹈距的那種工整，這是一個前進的戰士所應該取法的切實和嚴整。魯迅先生所以能始終前進，始終成爲青年們的領導者，而對於中國人能夠給與極大的影響，就因爲他是這樣一個能使自己嚴整的戰士。真正的戰士並不是完全不負責任的破壞者，他要在破壞陳舊勢力的戰鬥中不斷地建立自己，約束自己。

對於一個勇敢的戰士，我們不抱着同樣勇敢的心情去看他，是不能了解他的，不以同樣虔誠的態度去研究一個虔誠的工作者，也同樣不會有好的結果。魯迅先生遺留給我們的工作遺

產，是豐富而且高貴。單就思想方面來說，他也開闢了一個新的境界。人們談起來的時候，總常說他並不單單是一個文藝家，同時也是一個偉大的思想家。是的，他在文藝上是給新文學建立了一個極其堅固的基礎，新文學不單只做了破壞工作，也做了建設工作，這雖然不完全是魯迅先生一人的力量，然而他卻盡了最巨大的力量。是的，他對於文字的使用能力和表現能力，在目前是沒有人能比擬的。他的思想，因了他的文字才有這樣的影響。但我們又可以反過來說，他的思想也是重要的，沒有他的思想，他的文字也怕不會這樣的光輝。

有人說過這樣的話：魯迅先生的文章的力量，是跟着他自己的思想走的。在寫最初的一篇小說狂人日記以前，他過着一段蟄伏的生活，對人生的失望和在思想上的懷疑，使他甚至不能寫作。狂人日記以後的吶喊和熱風的時代，他成了反封建的積極的戰士。這時他的文字就鋒利明快，而有生氣。當他作彷徨，華蓋集時，憂鬱的思想又籠罩了他，雖然也在戰鬥，但思想的苦悶使他的文字有了瑣碎無力的缺憾。他的文字的爐火純青時代，其實是在他接受了更新的思想以後，創作固然沒有了，但偽自由書之類的雜感文裏，卻表現着他的文字藝術的登峯造極，而影響

也最大。

這樣的意見，對於他的思想和文字不可分的關係是說着了一部分真理的。雖然他的思想進展的各階段中仍有一貫的線索，並不是突然積極又突然虛無，然而在思想的波狀起伏裏，他的文字的光輝也跟着波狀地消長，卻是可以承認的事實。

是的，魯迅先生的思想經過了幾次的轉變和懷疑，經過否定又肯定，但轉變必然要有所以能夠轉變的基礎。同是一時的戰士，爲什麼周作人先生會走進苦雨齋裏，爲什麼林語堂先生來專談幽默？而魯迅先生卻和前進的青年一道走？轉變不是魔術，而是現實，因此也要有現實的基礎，這就使得我們在魯迅先生思想轉變前後各階段中，能找出一貫的東西。有人說魯迅先生雖然有豐富的思想，卻沒有成爲系統。這樣的見解，只是指出了平庸的事實，卻沒有道着了核心的真理。事實是魯迅先生沒有把自己的思想基礎用系統的方式舒寫出來，並不是說他沒有一貫的東西。戰鬥的思想家不斷地應付着許多遭遇戰，就只好教科書式的『體系』著作，留給書堆裏的編纂者去做了。然而後者常只能複述，却少獨創。

一貫，是發展的一貫，不是靜止的一貫。魯迅先生在思想過程中曾跳過了兩個截然不同的階段：從個人主義到集團主義，從人道主義到社會主義，從進化論到史的唯物論。他曾經彷徨，站在個人主義的立場上看見了『集團主義的大羶』，却找不到跨過去的橋樑；他終於跳了過去，承認了自己過去『只信進化論的偏頗』。在這兩個截然不同的魯迅中間，我們能找到什麼共同的内容呢？

最重要的一個共同的内容，就在他的思想的時代和社會的使命上。他的使命是一個真正的中國人所擔負的使命。他生在這一個國家，在這同一個現實裏長大，他和中國的社會人物天天接觸，磨擦，他愛中國和中國人，因此也對中國和中國人的缺點深惡痛絕，切望着他們的改善。他起來和這些缺點作戰，不是一個單純的戰士，而是民族的戰士。作為思想家的他，就把這思想磨成了最適於民族戰鬥的武器。

從阿Q正傳裏就可以看出這位民族戰士的思想態度，阿Q正傳並不是不負責任的諷刺。魯迅先生給與阿Q的並不是漠不關心的嘲笑，他是抱着嚴父的慈愛的心情，看見了他的孩子

阿Q的愚劣，孩子的愚劣使父親痛心到啼笑皆非，然而又禁不住要寄與深深的同情和憐惜。魯迅先生眼中的阿Q，其實也就是他眼中的中國人。無論中國人是否全像阿Q，無論現在的中國人比阿Q時代更有了什麼進步（這進步，就是魯迅先生自己也了解的），他對於中國和中國人的熱愛，希望，對他們的缺點的痛恨，是始終一致的。

「我不但是一個作家，而且是一個中國人。」直到將死的前幾天他還是這麼寫着。不錯，魯迅先生是一個真正的中國人，做一個真正的中國人也不是容易的，因為這不是在國籍證明書上掛一個名字的事，而是要能夠為中國的進步和自由戰鬥，流血。魯迅先生是始終為中國的進步而戰鬥着過來的。我們甚至可以承認知堂先生的話，說「豫才（即魯迅先生）的思想，我想差不多可以民族主義包括之。」雖然知堂對魯迅的別方面的評判大都是胡說，而他所了解的民族主義也並沒有超過一個抽象的名詞。

用抽象的民族主義來形容魯迅先生的思想，那就等於說他是國家主義者或國粹主義者一樣，不僅是不適當，而且簡直是侮蔑。然而魯迅先生確實可以算得一個最勇敢的民族主義者，

倘若我們從具體的，現實的意義上來解釋這一個範疇。具體的民族主義有種種，魯迅先生的民族主義（也是真正中國所要的民族主義）是被壓迫者反抗的，求生存的民族主義，而不是狂妄自大而喝血的法西斯怪物。同是被壓迫民族的民族主義，也有立場不相同的，精神文明論者只求守着國粹的傳統，但另外的人却要爭取人民的物質生活。魯迅所要求的也正是人民的物質生活，他是唯物的民族主義者，他最痛心的是阿Q的精神勝利術！

說魯迅先生是民族主義者，會使我們想起從前文藝自由和第三種人的論戰。民族主義者雖然並不是自由無礙的天使，但却頗有第三種人的嫌疑：它好像是為民族而提出來的主義，並不是為民族裏任何一部分人的利益。這就是說，魯迅先生既是民族主義者或愛國的人，他在這國家和民族內部就不會以任何部分集團為立腳點，却成了一個高高在上的民族化的第三種人。

不錯，為着全民族的出路和利益才有民族主義。但民族主義者也有最勇敢和較勇敢的分別。最勇敢的民族主義者是和物質生活要求最切近的人們一致的，他決不會忘記整個民族的

命運，因為這也就是他的命運。他爲中國的整個民族的生存而戰，因爲他的生存也就繫賴於中國民族整個的生存。但無疑地，他是屬於最勇敢的民族鬥士的集團。

魯迅先生是一個一貫的最勇敢的民族戰士。這個「一貫」就是他的思想發展的基礎，就因爲有這個一貫，他才能跳過截然不同兩個階段。他是最勇敢的民族戰士，因此在封建傳統成爲中國民族生存的主要大敵時，在五四運動前後，他就和反封建的最前線的集團站在一道。他是勇敢的民族戰士，因此在正人君子把北京城攪得一塌糊塗時，他以個人主義的資格和他們搏鬥。他是最勇敢的民族戰士，因此在一九二八年以後，雖然橫遭左翼方面的「圍剿」，然而看看中國的前途是擔負在苦痛的廣大民衆身上時，他也就忍着傷痛，辛苦地翻了個身，站到他們的集團裏來。傷痛中的翻身，是談何容易的事！倘若是僞君子，他必定瘋狂地揭去假善的臉孔，露出青面獠牙，然而他是真誠的戰士，爲着「遠大的目的」（知堂先生註釋說：「簡單的一句話就是……救中國」）他就說着「投降也是常事」，走向大衆這方面來。

魯迅先生是一直向前走的。用自由人或第三種人的理論來看他自然不對，但要把他嵌在

一個死的固定的集團範疇裏也同樣不行，他是跟着時代的每一個重要階段趕上了前鋒。他生長在農村，有人就把他嵌進了『農民』的範疇，他的頑強不敗的戰績，就被人解釋成農民的執拗性使然。如果說魯迅先生還有農民性（也就是保守性），那麼，對於那從實驗主義和科學走向國故整理的胡適，農民性不是更十倍於魯迅了嗎？死守在苦雨齋裏談龍談虎的周作人又如何？自稱有點『蠻性』，死活也要幽默的林語堂豈不更極近於農民？爲自己的主張而百戰不屈，如果就叫做有農民性，那麼一切最勇敢的革命戰士都得到農村裏去找了。魯迅先生的不妥協的精神其實並不是來自農民性，恰恰相反，他和農民的愚昧的保守的傳統尖銳地對立着。他一點也不執拗，能在將近老年的時候跨過兩座思想的山峯的人，還算是執拗嗎？他不過是深深地愛着中國，對於他所信爲可以救國的思想把握得最確實，爲這思想的戰鬥也做得最堅決罷了。當他發覺了一種思想對於民族的生存有害時，即使曾經爲他所深信過，他也能夠毫不痛惜地『一脚踢倒』。

伊里奇說托爾斯泰是俄國革命的鏡子，因爲他在作品裏反映了俄國革命前社會各階層

的動態。魯迅先生也是中國民族革命的鏡子。但鏡子的反映是有條件的，因着它所放置的地位和角度的不同，就反映出不同的東西。魯迅先生是一面活動的鏡子，他依着民族生存的需要，屢次改換了自己的地位和角度，校正了自己的反映，甚至於不惜使自己犧牲。『爲了遠大的目的……而攻擊我者，無論用怎樣的方法，我全都沒齒無怨言。』『革命文學的第一步，必須拿我開刀，我也敢於咬着牙關忍受。』——他有着這樣以身殉道的精神，但並不因此他就不愛自己的生活。他愛民族，但他也要使個人的生活有意義；因爲個人也是民族的戰士。愛生活，也是魯迅先生思想中的一貫的東西。他的態度的嚴整，做事的不苟，就表現着他怎樣地愛惜生命，不願有一刻空洞的濫費。生活的要求，本來是人的常情，不是變態的人，不會平白無故地求死。人都是愛生活的，不同的是各人有他所愛的方式。自私自利，偷安苟活，也是出於愛生活。用虛縹的美夢麻醉自己或用誇大的狂想圖一時的快意，也是出於愛生活。然而這都不是真正愛生活的方法，前者是退縮，忍辱，庸俗的道路，只顧到眼前的小利，看不見生活的進步的前途，後者是輕浮，盲動，空想的道路，只耽迷於縹緲的幻夢，不能把握住生活的現實。魯迅先生所要的不是這兩種生活態

度，他愛切切實實的現實生活，愛一步步勇邁地進步着的生活，對於那庸俗的和空想的生活抱着極大的厭惡。他的厭惡的對象結果成了他的戰鬥的對象，於是魯迅先生就不斷地在兩條線上實行着鬥爭。華蓋集和彷徨時代，他痛擊過北京教育界的卑劣庸俗，被『圍剿』的時代，他雖然在遠大的目的之下看見了自己的錯誤，承認創造社的攻擊使自已『看了幾種科學的文藝論』是值得『要感謝』的，但同時他也批評當時左翼人們大都偏重口號標語的近於空想和不合實際。是的，魯迅先生在生活態度方面，以及其他的方面，都和過左的空洞思想以及右傾的俗物思想做過戰鬥，從這中間，產生了他的戰鬥的現實主義。

久經陣場的戰士並不能百戰百勝，中間也難免有失足跌倒的時候，偉大的戰士就在於能夠再接再厲。魯迅先生的現實主義就是在再接再厲的戰績中發展起來的，他的嚴肅的生活態度使他走上了這一個方向。他也曾經蹉跌，走上歧路。他曾經失望，感到虛無，曾經譯過阿志拔綏夫的虛無思想的作品，他曾經跟着廚川白村，謳歌過空洞的所謂『生命力』。然而他一點一滴地抓住現實，一步一步地走上前路，從反對精神勝利的舊唯物論思想，終於達到了科學的唯物

思想的境地。從這樣的過程獲得現實主義的思想，是最艱難的，然而也是最切實的，最有活氣的東西。這思想雖然是因了『幾種科學的文藝理論』的一觸才飛快地結晶，堅定地成形，然而不搬弄生硬的外國名詞，不空喊高大的口號，活生生地和日常生活的事實結合着，這却是普通靠書本得來的現實主義所萬難企及的。

這戰鬥的現實主義，同時也是魯迅先生的思想方法。他很少談抽象的理論，却最善於分析事實，他甚至沒入到最日常的瑣事裏。他不用理論的公式去套住事實，却愛從事實中找出具體的活的理論。自然，文藝是形象的現實反映，作爲一個文藝作家，應該都有具體地表現思想的能^力，不是魯迅先生所專長的。但他的專長並不在於寫出事實，而是能巧妙地暴露事實的矛盾。他善於出人意表地點出事物的負面，因此在論戰的時候，也最能用論敵所說的話，去打擊論敵自己的嘴巴，呈出一幅諷刺的，幽默的，然而却是真理的場面。他沒有有意地在講辯證法，但事實上却有意無意地在隨時應用。從來天才的思想家都常常要跳出形而上學方法的禁錮，而對於辯證法的發展多少貢獻一些東西。這在魯迅先生，情形也是一樣的——他深化了民族的反抗思

想，同時也就給世界的哲學增添了彩色。

(一九三七年)

論思想文化問題

一

記得在五四新文化運動的期間，關於新思潮的問題，曾有人給它規定了兩點意義：第一是價值的重新估量。這就是說：人們對於事物的看法改變了。曾被舊的傳統觀念蒙蔽過的人們，現在從新睜開了。人們不再依靠着傳統觀念的着色眼鏡來評價事物的價值，而是要用新的眼光來重新估量了。估量價值，是要有標準的，沒有尺子做標準，我們不能量布的長短。什麼是估量事物價值的標準呢？在解答這問題的時候，就給新思潮規定了第二點意義：還它一個本來面目。這就是說，事物的本來面目就是它的價值的標準。也就是說，事物本身的面目，或它本身的價值，是很客觀地固定在那兒的，傳統的觀念蒙蔽了我們的眼睛，使我們看錯了它的價值。新思潮就是要打破了傳統觀念，還給事物它本來的面目。譬如孔教，就是很好的例子，在舊的傳統觀念

之下，孔教的價值是無限的，孔子是萬古的師表，一遇到了新思潮的光輝，這無限的價值就被否定了，孔子的學說，只被看做春秋戰國時代百家學說的一派；而事實上本來它也只是這麼一派。

這見解，就新思潮的思潮本身來說，是對的。當思想文化成爲問題的時候，當傳統的思想文化被動搖，被懷疑，而新的思想文化需要建立的時候，思潮本身上的表現形態，自然是在於要把舊觀念否定，而對於事物建立起新的看法。如果舊的傳統觀念是建築在迷信的，獨斷的，神祕的教條之下，如果事物的現實的價值在迷信獨斷和神祕的霧幕下被歪曲，被錯看了，那麼，新的思潮的前進的意義，自然就在於要揭去這神祕的霧幕，更合理地去評看事物的現實的價值，這就是還它的本來面目。但僅僅那麼兩點，對於新思潮的理解，是不夠的。在這裏，思想文化的問題好像僅僅是觀念改變的問題：新思潮是什麼？是舊的事物觀念或思潮的否定和新觀念和思潮的建立。這是以思潮解釋思潮，以觀念說明觀念，用『想吃飯』來說明『肚子覺得餓』。如果進一步問：爲什麼我們中間會發生了建立新思潮的必要？爲什麼我們需要打破舊觀念？就得不到圓滿的答案。如果有人答覆說，因爲人們感到了舊思想的不合理，那我們又要追問：爲什麼恰恰在

這樣的時代會感到不合理，而在這以前的時代不會發生同樣的思想？「這樣的時代」的來到，是另有根源，不能單單用觀念或思潮來給與圓滿答覆的。

新的思想文化時代在人類歷史上出現，都有它的社會的根據，這是目前凡懂得社會科學知識的人都承認的事實。但在過去，人們常只能從觀念本身去解釋思想文化的新時代。歐洲的文藝復興時代，現在都承認它的社會的物質根源是新興資本主義勢力的抬頭，然而舊的歷史家只能從觀念上指出了它的兩個特徵：一、人的發現；二、世界的發現。我們固然不能說這兩個特徵不是文藝復興時代的特徵，也不能說指出這兩個特徵的歷史家沒有發見絲毫真理。文藝復興時代的新運動，確是表現人們從中古的黑暗的迷夢中驚醒，發見了人的生存的意義，神權的觀念被打破，人的力量和智慧被看重了。神聖的獨斷教義失勢的結果，人們對於世界的觀察，也就換了一副新的眼光了。這是事實，也是真理。但這只是片面的真理，沒有說出了更深的真理。更進一步的問題，在這裏是沒有解答的：爲什麼人類特別在那樣的時代發見了自己，同時又發見了世界呢？

新的思想文化的發生，並不是人類的思想突然發現舊觀念的錯誤，突然對於事物（自己和世界）有了新的發見和新的估量。相反地，是因爲事物方面發生了新的情勢和新的需要，才在我們的思想上反映出新的發見和新的估量。舊的封建社會用神權的名義來使自己的秩序鞏固，資本主義勢力在這舊秩序的硬殼裏面是不能自由發展的，要自由發展，就只有衝破這外殼，同時衝破這外殼的保護層：神權，而提高自由的人權。這就有人的發現。舊的封建社會是建立在分散孤立的自然經濟基礎上，人們在自給自足的小天地裏所看見的世界是非常狹隘的。傳統的迷信和聖經上的傳說成爲他們唯一的世界觀，資本主義勢力却打破了自然經濟，促進生產力的發展，他們的商品活動把世界各地聯繫成一片，他們依靠着自然科學的研究來進行征服自然的實踐活動，人們所能夠看見的世界是更廣、更深了，於是乎發見了聖經上所發見不到的世界的面貌。這就是世界的發見。文藝復興的新時代就是這樣以資本主義勢力的發生爲基礎的。

『人的發見』和『世界的發見』也正是一種價值的重新估量，中古的傳統下所衡量錯

了的人和世界的價值，現在是被放在新的天秤上了。神的霧幕被揭開，人和世界回復了現實的面目。同類的情形在我們的新文化運動裏也存在着。新文化運動也對於人的問題和世界的問題發見了新的看法，而在五四時代更具體地表現爲民主主義和科學精神（卽德先生和賽先生）的新要求。有人會把五四運動稱做中國的文藝復興運動。是的，在文藝復興運動裏支配着的歷史規律性，在中國的五四運動裏也同樣存在着的。中國的新的思想文化運動，同樣對於封建傳統是一個反抗運動，同樣是在資本主義勢力發展的新情勢和新需要之下所產生的價值重估的運動。

二

但我們自然不能忘記了中國的思想文化問題的特殊性。

如果因爲歷史的規律性在中國社會裏也存在着的緣故，就以爲中國社會也將要和歐美資本主義國家走同一無二的道路，而沒有自己的特殊性，這就是公式主義的錯誤。文藝復興運動出現在十三四世紀，中國的新文化運動是二十世紀的產物。文藝復興運動孕育在完全的封

建社會中，而中國的新文化誕生時，周圍已經環繞着許多帝國主義國家，中國自己已成了半殖民地了。時代不同，環境也有差異。資本主義勢力發生的一般法則，雖然也是中國所不能避免的，然而特殊的時代環境也產生了特殊的法則，而使那一般法則也不能不經由特殊的道路發展起來。我們現在有所謂的「物質論者」就完全抹殺了這一個特殊性，把一般法則無條件地拿出來應用，空洞地宣稱中國要從「封建」走上「資本主義」。這是濫用社會科學的公式，而閹割了社會科學的真精神。這是表面抬着物質的幌子，而暗地裏却偷運着觀念論。它雖然裝着要依據物質法則來說明歷史，實際上却把具體的物質事實抹殺了。

是的，中國也依着一般的歷史規律，從封建社會裏產生資本主義勢力了。五四時代的新思想文化運動，幾乎可以說就是歐洲文藝復興運動的縮影。但是，也僅止於是影縮而已。倘若是在資本主義初期的時代，那麼，資本主義照着自己的模型來改造世界是無條件地可以適用在中國的，商品經濟將會刺激着老大的中國，使中國像德國和美國一樣順調地在資本主義的道路上發展起來。但在帝國主義時代，情形却不是這樣簡單。一方面中國雖然想依着先進資本主義

國家的模型改造自己，另一方面，帝國主義的壓力却阻滯了這幼芽的滋生，這一個矛盾，就決定了中國社會的半殖民地的兩個特點：第一是民族資本主義的始終幼弱無力，第二是外力侵略的重大影響。

不把握着這兩點特性，空談從封建到資本主義，那只等於胡適所謂的抽象名詞的濫用，對於事實的理解是絲毫沒有幫助的。在帝國主義時代以前，即使是一個落後的國家，一旦從封建制度裏誕生了資本主義勢力，這新勢力就順調地向上，甚至於像日本和德國一樣，能夠飛速地趕上先進國家；而中國的新勢力却全然不能夠這樣繁榮滋長。在帝國主義以前的時代，一個落後的國家雖然也不是不會感到國外的侵略，然而這侵略的影響一般地總是反而更促進新勢力的成長，加速了民族新國家的建立，而在中國，外力侵略的力量是太強大了，民族的資本主義在金融資本的壓力（政治和軍事的壓力也是它的助手）下面弄得非常發育不全。各帝國主義者的勢力範圍的爭奪，又使中國的封建割據的狀態延續下來。這樣的兩個特點，使得中國的社會發展獲得了獨自的特殊性！第一是資本主義勢力無力擔負起它本身所提出來的任務，不

能獨立建立起資本主義的社會制度和思想文化。第二是民族解放的問題在中國前途上有着最重要的決定意義。

同是依着一般的歷史規律性，從封建發展向資本主義。但歐美先進國家的資本主義發展過程中，都是把爭取民權打破封建特權作爲唯一最主要的問題，民族問題只佔次要的甚至於不重要的意義。中國的新社會雖然也需要民權的建立，但同時却把民族問題也當作一個最大的問題。民族的解放，民權的建立，再加上人民生活困難也需要解決，即民生的改善。這就是中山先生的三民主義所提出來的三大問題。真的，三民主義所提出來的問題，確是把中國社會的需要、特點，全面地反映着了。只要有正確的方法去完成，不要像少數人那樣任意曲解，或僅僅當做幌子，那麼，中國所需要的不就可以說是真正的三民主義嗎？

三民主義所提出的問題和任務，是中國社會發展的特殊性的表現，是中國的資本主義勢力所遭遇到的特殊的問題和任務。而這個問題和任務却不是這資本主義勢力所能獨立解決和擔負的。資本主義勢力在中國的這一個特殊的弱點，使中國的社會政治和思想文化經過了一

種特殊的過程而發展下來。這一個特殊的過程是值得研究一下的。但關於社會政治方面，這裏暫且不說它。我們單就思想文化方面來談談，而附帶的談到社會政治方面。

第一是五四文化運動的未能完成。在中國，五四文化運動可以說是最典型的資本主義文化運動。它提出來的兩個要求，德先生和賽先生，前面已說過，是和歐洲文藝復興的人的發見和世界的發見等有着共通點的。歐洲的人權，由於共和政治或立憲政治的建立，繼續地在各個國家實現了。世界的發見，也因為自然科學的進步和產業的發達，而益更明確益更堅強起來，它們在每一世紀都獲得了更進步更合理的世界觀，而在中國呢？德先生一直沒有正式出現，是誰也看得明白的事。而那位賽先生，又因為沒有發達的產業，民族資本主義就沒有力量栽植它，自然科學水準，因此低得可憐。此外就只提出了一些科學方法，然而什麼是真正的科學方法，却沒有一個標準，最荒謬的是柏格森的直覺哲學也竟被人看做科學方法。在科學與人生觀的論戰裏，站在科學方面的第一員大將丁文江的方法論，也不過是從馬赫主義者皮耳生借來了一些觀念論的學說，他對於科學知識的眞理性，始終只抱着『存疑』的態度，對於科學的信念實際上

是很微薄的。胡適先生的實驗主義的方法論，要算是當時（就資本主義性質的方面來說）最進步的了。然而這實驗主義的武器無法用到征服世界的科學工作上，却只能拿去做舊文獻的考據。我們雖然不能完全否認整理國故的意義，我們得承認這也是價值的重新估計，這裏也有着新思潮的表現。但我們要說的是，新的思想文化剛纔出馬，就一步也沒法子走遠，只好攢到舊字紙箋裏，這也可以見得資本主義勢力是沒有能夠完成它的任務了。

這是中國的半殖民地的特殊性使然的。

半殖民地的特殊性使中國資本主義勢力無力擔負自己提出來的任務，沒有新的力量的出現，是只有沒落的一途的。因此五四的資本主義文化運動在未完成的过程中就被否定，而且必須要被否定了。否定並不是絕對消滅，而是過渡到新的相反的階段，或者也可以說是要在相反的發展階段上去獲取新的力量。一九二七年的新哲學運動的高漲，就是適合於這樣的過程的。

新哲學運動的高漲，是反映着新的民族力量的成長。資本主義思想文化未完成的結果，這

一個新的力量的成長就成爲必不可少的了。因爲半殖民地的問題和任務，需要有這麼一個堅實的解決者和擔當者。但重要的也就在這一點：新哲學運動只反映着新的民族擔當者的出現，但所擔當的任務却並沒有改變。中國所提出來的任務仍照樣是資本主義的任務，仍是要求民主主義和科學精神，仍是要求得民族的解放，民權的確立，民生的改善。一句話，仍是要促進資本主義要素的發展。自然，社會的將來的遙遠的前途，是另外一回事，但在今日的中國，不能提出反資本主義的任務。新哲學的擔當者不能孤獨地走他們自己的路。它是爲着歷史的現實的任務而存在的。這一個力量的成長，就是有着這樣的意義。它如果獨自走到極端，就會失去了它的現實的意義。它的作用也就要再被否定了。

這樣，就達到了我們思想文化問題的目前階段了。

三

五四以來的思想文化運動，和中國社會關係的變化，和中國民族的危機等是有着不可分割的關聯的，在目前的階段，思想問題的發生，明顯地是直接根源於帝國主義的侵略的激刺，和社

會關係上統一救亡的可能性和必要性的呈現。在民族危機最尖銳的目前，一切問題都以整個民族的生死存亡問題爲焦點。誰也不能走獨自道路而必須首先以整個民族的道路爲道路了。思想文化上的獨自性（或宗派性）和極端性，曾在過去形成了尖銳的對立，這是會妨害人們共同走上民族救亡的道路的。於是由於實踐的新的情勢和需要，在思想文化上不能不來一次反省，來一次價值的重新估量了。我們現在有着許多人在苦悶，在爭論，我們看見有人提出了許多的問題。我們看見有人反對過宗派主義和公式主義，有人提倡過思想的獨立與自由，有人主張放棄各人的立場求得思想的統一，有人又認爲應保持各人的立場，在自由爭論和研討中間去尋求真正的一致。問題的爭論已經做得不少了，然而除了少數人的故意破壞之外，這一個新思想運動的中心點是確定的，那就是，如何除去了各種思想派別的宗派性和絕對對立性，而共同担负起民族的任務呢？

這一個新的思想文化運動，對於前一階段的運動，也就是對於一九二七年開始的運動，自然是一個否定，也就是五四文化的否定之否定。但這否定不是簡單地把前一階段的一切拋棄，

無條件地回復到五四文化運動的階段。否定之否定的意義，就在於把第一階段上所提出的任務抬到一個新的更高的更圓滿的基礎上來給與解決。從五四文化運動到目前階段所經過的過程，是半殖民地的中國所特有的，在先進資本主義國家，資本主義所提出來的任務，就直接由資本主義勢力本身馬上擔當過去了。但在中國，因為民族資本的勢力成長的無力，不能直接解決自己提出的問題，於是不能不通過相反的力量發展，而在更高的基礎上去解決。所以，目前文化的否定，並不是簡單地把一九二七年的文化成果拋棄，它否定了的是它的絕對性和獨自性，却承受了它的發展的積極方面，使它在目前文化中成爲一支生力軍，和其他較進步的思想派別共同擔負起五四文化運動所提出的任務。

這樣，像一些有意破壞的人們所想的那樣，把目前文化界的這一種反省運動看做簡單的否定，以爲這是思想立場的放棄，甚至於假惺惺裝着非常革命的樣子，說這是出賣民衆利益，對壓迫者投降。可惜了！諸位的苦心！你們撲空了。思想的反省，正足以使思想堅定，正確，更足以抓着事物的本來面目，更足以擔負起民族的任務。正是爲着民族和民衆的利益，才會有這思想文化

上的反省運動啊！

然而，不放棄立場，也並不是要爭取主導。資本主義所提出的任務現在已集中成民族的任務，凡是不甘民族滅亡的人都有份子的擔負，他的思想文化在這裏也可以盡一部分的責任。一定要以自己爲主導，那就是絕對性和獨自性的作祟。民族所需要的是各盡最善的義務，而不是互爭領導的權利。新哲學自然是會成爲最大的思想力量的，但並不要以絕對排他的態度來表現，如一些人所過慮的一樣。另一方面，像那濫用公式，空談從封建到資本主義的人所說的一樣，以爲這民族運動應該由資本主義勢力所主導，這也是等於夢囈。民族資本主義在五卅時代就沒有力量完成它的任務了。問題由誰提出是一回事，這問題是否由提出者獨力解決，又另是一回事。中國民族資本的力量，一直到現在都還很微弱，最大的資本勢力都是帶着買辦性的。民族資本可以像其他的民族勢力一樣，來盡它最大的責任，甚至於也可以成爲一支最有力的生力軍。然而要把它看做民族的最大力量，是不可能的；除非把買辦資本也算在一起！

四

現在我們可以就目前思想文化本身的性質來研究一下了。前面說過就在目前思想文化上的任務，仍是五四時代未曾完成的任務。德先生和賽先生，仍是我們所需要的，民族，民權，民生，這中國特有的三位一體的問題，也要在思想文化上反映着的。具體的詳細規定，在這裏不能多談，只能就最大的幾點說一說：

第一是文化思想上的愛國主義和民族主義。這首先是指以愛國主義或民族解放為依歸，並不是說每一種思想文化都一定要掛上愛國的招牌。譬如經濟的建設，對於民衆經濟的改善，可以加強民衆的抗敵救亡的信心。那麼，這樣的經濟改善我們是要的，不必一定要專談國防經濟。我們不口口聲聲談愛國，只問一種文化思想在終結的效果上是不是於民族有利，只要求它結局要能夠提高民族的力量。有人把我們這種主張比做第一次大戰時的社會愛國主義，這只是閉着眼睛不看時間空間的分別而亂說的瞎話。有人又把這稱做新國粹主義，說提出愛國主義就是想回復到封建社會裏去。這是完全不懂得歷史事實的裁評。歷史上明明告訴我們，敗壞國家的投降敵人的人，差不多全是封建遺孽，滿清時代國家利權不斷地喪失，就是因為有一個

封建的滿清政府。袁世凱答應二十一條條約，鄭孝胥替敵人宣揚「王道」，都是愛國主義和封建勢力絕不相容的明證。有人用咬文嚼字的方法來推敲，說愛國主義是封建的，只有民族主義才是非封建的。這種說法，不知道其理由從何而來。如果我們也可以咬文嚼字的話，那也可以反過來說，民族主義是封建的，因為溥儀就借着民族獨立建國而在敵人懷裏建立小小的封建王國，只有愛國主義是不封建的，因為愛國主義要維持整個的國家，反對封建的割據。有人說因為我們說過現在的思想文化不一定要直接以反封建為內容，就說這是投降封建派。但實際上我們不但並沒有說不要反封建，而且還主張對封建殘遺加以最大的警戒。不過說不一定要直接的，而是要在愛國救亡的總目標下做。在這樣的目標下，有些封建的文化遺留品（當然是極個別的，極少的，如舊戲中有民族意義的脚本等）如果還不失却意義的話，也不必一定要廢棄。又如宗教，如果反宗教是於民族統一有害的話，就不必太性急地去做它。（但相反的時候就要堅定地做。）

第二是思想文化上的自由主義，也可以說是民主主義。自由主義是指各種思想文化的自

由發表，自由批判，和自由論爭。有人怕論爭會妨礙統一，立場會引起對立，主張放棄立場專求統一。其實這主要地是態度問題。論爭和立場所以妨礙統一，原因是由於在論爭中採取着舊來的獨斷的排他的態度。倘若我們不是忘記了思想文化目標的一致，倘若我們承認民族的遠大目標是需要大家共同努力的，倘若我們不是有意來破壞統一，那麼，這種態度是可以改正，應該改正的。不取獨斷的態度來論爭，怕不但不會妨礙統一，而且只有在這樣論爭中才能得到真正的統一的罷。因為真正的正確的意見，是要在論爭中才能夠愈練愈精，愈練愈顯的。不從論爭中去求得統一，想簡單地放棄各人的意見，那麼，我們到那裏去找正確的意見來統一我們呢？即使有了這樣的意見，不在論爭中經過磨練，誰能心悅誠服地接受它？如果不讓它自己在論爭中成熟起來，要強制地栽到人的心中去，那恐怕只有『宋人拔苗助長』的結果，『非徒無益，而又害之』了。

第三就可以談到反對獨斷的問題了。獨斷是封建制度的特徵，迷信，傳統的教義等都是獨斷的形態之下存在着的。獨斷和合理主義相反，不是建立在理性的認識上，而是建立在信仰

的感情上。資本主義文化中的民主主義和獨斷不相容，所以必然要打破獨斷教義。中國的資本主義文化任務沒有完成，所以獨斷的存在，還到處可以發見。讀經的提倡，禮教的恢復，就是其中的一例，而變相的不合理的獨斷教義還以種種形態出現着。然而這所說的只是指右方面的獨斷。廣義的獨斷是指毫無理由地固持自己的主張，抹煞對方的意見，或不顧事實地濫用公式。這對新思想的自由發展很有妨礙，在前面已經說過的了。

目前的最主要危險是濫用公式的，也可以說是左方面的獨斷。右方面的獨斷是衆目昭彰，很容易被發見的。但公式主義者却裝着最前進的面貌，動輒以出賣、投降來中傷統一救亡的工人作者。在這思想沉悶的苦痛時代，性急的青年朋友是很容易不知不覺地中了他們的圈套的。我們應該嚴防不要誤入這圈套，這方法只有努力用科學的精神來研究事實，慎密地看清社會的前途，堅定地把握住合理的主張。切不要任憑感情的驅使，過分燥急而又過分地容易灰心。人們有一個錯誤的觀念，以為和平統一是一件容易的事。其實這是一件最艱苦的事。要把一個敵人痛快地打倒倒不難，要使兩個平常互相猜忌的人解除一切誤會，和平地站在一起，是更麻煩得

了。認清楚這一點，我們就得要對於思想上的性急病徹底診治一番了。

最後，關於目前的新啓蒙運動我們得談一談。有人以爲這名詞用在目前的思想文化運動上是不大妥當，理由是：啓蒙運動是資本主義勢力主導的文化運動。而中國目前的文化運動却不是這一回事。名詞的爭論，本來並沒有第一等的重要性，即使不必要揭起新啓蒙運動的旗幟，目前的思想文化仍可以照常推進。在事實上，我們的思想文化的性質，仍是屬於啓蒙運動的範疇的。啓蒙運動的意義其實並不在誰主導的問題，而在於運動本身的性質和任務的問題。在自由主義的、反獨斷的方面，現在的思想文化的任務和過去的啓蒙運動是有着共通點的。

目前的思想文化方面所需要做的事是很多的。舊的待要毀棄，新的待要建立。我們需要思想的深化工作，也需要普及的工作。要打破一切獨斷，同時也不是隨便地放棄主見。這許多工作的完成，並不是輕而易舉的。然而最重要的法寶，不怕重複地說來，怕始終不外這兩樣：

- 一、科學的、合理的研究。
- 二、自由的批評和論爭。

新啟蒙運動和中國的自覺運動

啟蒙運動是文化上的自覺運動。文化上的自覺運動和社會政治上的自覺運動是分不開的。後者是前者的基礎，文化上的自覺運動的出現，常常預示着一個社會變革運動的蘊釀成熟。法國大革命緊跟着法國十八世紀的啟蒙運動而爆發出來，中國的五四文化運動可以說是一九二五——二七年的大革命的先聲。現在所說的新啟蒙運動，是指我們目前所需要的文化運動，所以叫做『新』的，是對五四以前直到滿清時代戊戌前後的舊啟蒙運動而言。這一個名詞，是陳伯達先生提出來的。他在哲學的國防動員和論新啟蒙運動這兩篇文章裏，把這運動的意義解釋得很明白，並且也有許多人在響應（如北平的張申府先生等）。但直到現在，似乎還沒有普遍地引起人們的注意，也許因為目前的國難實在太緊張了，社會方面的實踐工作已經把人們的最大注意力吸收淨盡，沒有餘裕再顧慮到文化問題。然而文化問題也是整個社會問題的一

部分，民族敵人侵略中國，在文化方面也是絲毫不放鬆的。我們又那能拋棄了文化問題不問？因此，我希望國內的文化人對這問題多注意一下，這一個運動的性質、目標、和做的方式，是值得我們廣泛地深刻地討論一番的。

我自己對於這問題，還沒有系統的研究，只有一些零碎的意見和感想。爲要引起文化界的朋友們的注意和討論，我想將自己貧弱的意見拿來隨便談談。文化運動既然是和社會運動分不開的，那麼，文化運動的特徵，也會和社會運動的性質有着根本的共通點。目前的中國，是在醞釀着一個極廣泛的愛國運動，這是誰都知道的。敵人的侵略愈更加緊，愛國運動的潮流就愈更洶湧，從學生羣衆中間爆發起來的愛國運動，很快地就泛濫到下層民衆中間，泛濫到一切有良心的上層社會團體裏，即使是勇於內戰的軍閥，在愛國運動的影響之下，也會拉出抗敵的旗幟，甚至於不能不和敵人真正交戰了，目前綏遠的抗戰，不是一個明證嗎？社會運動既然是廣泛的愛國運動，那麼，文化上的一切新問題的提出，也必然取着愛國主義的形態，我們的新啓蒙運動，也必然要與民族解放和國防發生不可分的聯繫，這是當然的事。

但是，新啓蒙運動雖然要採取愛國主義的形態，愛國主義卻並不完全是新啓蒙運動的特徵，就好像愛國運動並不是目前中國社會運動的特徵一樣。半殖民地的一切反抗運動本來就帶着愛國的性質，五四運動以至一九二五——二七年的大革命是一個愛國的運動，辛亥革命也同樣有救國的意義，就是更早的戊戌維新運動和太平天國的起事，也同樣包含着救亡的目的。那麼，目前的愛國主義運動和過去的同樣性質的運動有什麼不同呢？

陳伯達先生在論中國的自我覺醒一文裏把中國的愛國運動的發展說得很透澈。他把新哲學的否定之否定律具體地應用到中國社會運動史上，更是值得注意的一點。把他的意見引伸一下，就可以對目前愛國運動的特徵得到一個明確的認識。近代中國的自覺運動是分兩個階段發展下來的，第一個階段是辛亥革命以前，自覺運動的主要對象是滿清專制政府，太平天國的運動是以推翻滿清政府爲目的的「自下而上」的運動，太平運動失敗以後的戊戌政變，是以改良滿清政府的政治爲目的的「自上而下」的運動。最後的辛亥革命又是以推翻專制政府爲目的的，然而成功。在這個階段（以專制政府爲目的的運動階段）裏，太平運動是

哲學上的肯定，戊戌政變是否定，而辛亥革命又是戊戌政變的否定之否定。一個運動是這樣經過否定之否定的過程而完成的。

但這一個階段的完成，並不是民族自覺運動的完成，只是反滿運動的完成，它的結果只是除去了一個最反動的政府。除去了這一個專制政府以後，中國的自覺運動又走上了一個新的階段，這新的階段的特徵是什麼？陳先生的文章裏有這樣的解釋：這一個階段一開始（即辛亥革命的成功），革命的領袖孫中山先生就提出了中國革命的三大問題：「民族，民權，民生。」這就是說，以孫中山先生為代表，中國人民現在是開始意識到自己的民族的整個的使命感了。三民主義雖然是國民黨一黨的主義，然而三民問題却是半殖民地化後的中國全國人民身上擔負着的普遍問題。從太平運動起，不願做奴隸的中國人就爲着這三大問題的解決而戰鬥起來了。然而在辛亥革命以前，中國人民只是無意識地在做着這戰鬥的運動，並沒有明白地整個地意識到自己的全部使命。只有到了辛亥革命，只有到了三民問題提出來時，中國人民才算在運動中看清楚了自已的三個大目標。如果說辛亥以前的自覺運動是在「自在」階段裏的發展，那

麼，辛亥以後中國人民就走上了『自爲』的階段，從此開始意識到自己的目的，並且追求實現目的的手段了。

這一個『自爲』階段上的發展，也是依着否定之否定的過程走去的。陳先生指出辛亥革命是肯定，一九二五—二七年的大革命是否定，目前的愛國運動是否定之否定，這是完全正確的。辛亥革命在反滿的種族思想的基礎上提出了三大問題，然而只達到了問題的提出，沒有達到問題的解決。一九二五—二七年的革命，在三大政策裏找到了問題的解決的手段。但因爲革命勢力的分裂，沒有達到解決的成功。到了現在，又在新的種族思想（反日）和新的『反滿』（反對傀儡政府，反對自治獨立運動）的基礎上，給一九二五—二七年來一個否定之否定，提出了最初的三大問題，並且要成功地解決三大問題。

以上大致都是重複陳先生的意見，現在我想來，一點引伸。

辛亥革命只達到問題的提出，沒有達到問題的解決，所以失敗了。問題的解決的關鍵在什麼地方呢？陳先生指出了在革命的方式或手段方面，指出三大政策就是三大原則（三民主義）

的靈魂，是三民問題的解決的根本手段，這是很對的。但僅僅指出這一點，只能算是主觀方面的說明，還沒有說明了客觀的基礎。問題的解決，不但是主觀方面要有正確的手段或方法，並需要客觀方面的物質基礎。這基礎是什麼，那就是人民中的革命的主體，運動中的健全的先鋒。

辛亥革命是民主主義性質的，也就是資產階層性的。倘若有堅強的資產者層做推動的主體，這一個革命應該可以成功。然而這一個主體在中國是太薄弱了，它還是依賴着各地封建軍閥勢力的幫忙，才算推翻了專制政府。同時也就被封建勢力和各帝國主義所利用，形成了一個名義上統一而實際上分裂的半封建國家。問題的提出沒有物質的基礎作推動力，是就連手段也無從說起的，因為這時是連手段也遷就着各地封建勢力了。

一九二五—二七年的運動的特徵，就在於主體的相當成長。五四文化運動，就是這主體的成長在文化現象中的表現，中國的資產者層在世界大戰中間漸漸發育健全起來了，它已經能獨立地站立起來，向封建勢力進攻。五四文化運動是一個猛烈的反封建文化的運動，千古崇奉的封建的神聖（孔子）竟被人起來推翻了。這是一個典型的啓蒙運動，雖然舊啓蒙運動在戊

戊前後已經開始，但沒有這一次那麼壁壘鮮明。因為運動的主體自己已鮮明地獨立起來了。

跟着資產者層的成長，也成長了中國的勞苦羣衆，這也是問題的解決的物質基礎，而解決的手段——三大政策——也是在有了以上兩種的基礎之後才建立起來的。

如果從這樣的基礎上來應用否定之否定的法則，那麼辛亥之所以是肯定，就在於它是種族的、反滿的、各階層各派的革命運動，同時也就是和封建勢力也聯合一致，並且受封建勢力的利用而失敗的革命運動。五四文化運動和一九二五——二七年的大革命之所以是辛亥的否定，是因為它的反封建的性質，是在於它和封建勢力的明白的對立。當然，這種對立在後來是漸漸變為不澈底，甚至於招來了一個大反動時期，然而資產者層及勞苦羣衆的獨立性的表現，階層派別的比較單純（只有兩派的聯合）始終是這一段過程的主要特徵。目前我們的愛國運動和文化運動之所以算做否定之否定，又是在那裏呢？這在於它又是要求一個種族的（民族的）統一救國運動。只要是於民族的生存有利益的話，就是對於一些封建份子攜手也在所不惜的。它回復辛亥革命的某些特徵。

這一個運動當然不是簡單的辛亥革命的回復，否定之否定是比肯定更高級的。因為它吸收了『否定』中的發展成果。一九二五——二七成長了的主體，在這時已形成了主要的力量，不像辛亥時那麼薄弱。因此，這一個運動裏即使聯合了一部分封建勢力，是不會被封建勢力所利用，而是把封建勢力引導到有利於民族生存的方面去。

現在的新啓蒙運動的特徵，也就是在社會運動的這一個特徵的基礎上產生的。這一個啓蒙運動不是五四運動時代的單純反封建文化的運動，而是要把一切文化應用到有利於民族生存的方面。國難的緊迫，也不容許我們完全推翻什麼或建立什麼，我們只能隨時隨地採取一切可用的工具去應付國難。就把『打倒孔家店』去做例子吧。這是五四文化運動的中心口號之一。這一個口號實際上直到現在也還沒有完全實現呢，因為孔家店又被民族敵人利用了。但我們現在所要做的，倒不必是要澈頭澈尾地把它打倒，我們要打破的，只是它被敵人利用的方面，同時也要找出它的好的一方面，使相信這家店舖的人覺悟到自己的民族的地位，使它從敵人利用的地位移到有利於我的地位罷了。

(一九三七年)

孫中山先生的哲學思想

一 爲革命而戰鬥的哲學思想

在這一篇短短的文章裏，要把孫中山先生的哲學思想從各方面作充分的說明，是不可能的。這裏所能講到的，只是它的最根本、最重要的兩三點。我對於中山先生的思想，是有着深刻的印象，我感到它是生動、實際，而且貫徹了戰鬥性。這一個特性，要在中國近年哲學理論的專門學者們的思想裏去找，是困難的。還有一點特別值得注意：從全體上來說，中山先生的哲學思想和辯證法唯物論自然不同，但在許多地方，仍然可以從它裏面找到豐富的辯證法和唯物論的要素，這使我們就是站在辯證法唯物論的立場上來看，中山先生也有着不少的寶貴的貢獻。

這並不是什麼奇事。從社會的基礎和本質上來說，辯證法唯物論是無產階級的哲學。但這

一個哲學的內容，對於其他派別的哲學並不是絕對孤立的東西，它是幾千年來人類思想發展的總的成果。凡是在歷史上有着前進意義的哲學思想，都包含着辯證法唯物論的某些方面的種子。中山先生的思想，是在他一生的革命戰鬥生活中培養起來的，它必然是充滿了革命性，因此也必然和辯證法唯物論有許多接近的地方。在這一篇文章裏，我們也想就這一方面多發揮一點。

孫中山先生的哲學思想之所以富於戰鬥性和革命性，是因為他從來沒有把理論當做純粹的理論來研究，他是爲着革命鬥爭而建立理論，他的理論，總是針對着、配合着一定的革命的實際任務，都是以解決某一個實際問題爲目的的。『知難行易』的孫文學說一書，可以說是中山先生發表他的哲學思想的著述。爲什麼要寫這一本書，在他的序言裏就明白地告訴我們是爲了政治的要求。滿清推翻了，但革命總是不能成功，因爲革命需要在破壞之後再來建設，而一提到建設，就受到了同志們的非難，說：『先生之策，閔矣深矣，其奈知之非艱行之維艱何？』人人都以爲中山先生理想太高，以爲他所提出來的一切意見都沒有實行的可能。這是他在實際間

題上碰到的極大難關。這難關使他「廢然而返，專從事於知易行難一問題，以研究其究竟，幾經年月，始恍然悟於古人之所傳今人之所信者，實似是而非。」於是才知道：「中國事向來之不振者，非坐於不能行也，實坐於不能知也，及其既知之而又不行者，則誤於以爲知爲易而以行爲難也。」他以爲知易行難的思想，是「數千年來，深中於中國之人心，已成爲牢不可破。」因此使他的「建設計劃，一一皆爲此說所打消，」知易行難的心理，他認爲是他「生平之最大敵，」其威力當萬倍於滿清，」因此爲要謀在政治上能夠成功，他不能不「先作學說，以破此心理之大敵，而出國人之思想於迷津。庶幾吾之建國方略，或不致再被國人視爲理想空談。」這不是很明白地告訴我們，中山先生的哲學思想，是爲着政治的要求，爲着要使三民主義和建國方略能夠順利地見諸實行，爲着要在這樣的目的前面來和他的反對者們作思想的鬥爭，才建立起來的嗎？

這是中山先生的哲學思想中最重要而又最可貴的要素。在中山先生那裏，離開實際任務的、懸空的、純理論的研究是沒有的，他的知難行易的學說，是服務於革命的政治鬥爭的學說。使

理論服役於政治，這樣的事情，在某些自以為公平無私的哲學專家們看來，一定要覺得非常快。他們一定要說這算不了什麼理論，只是政治上的宣傳鼓動的工具而已。倘若哲學這東西真的不能沾染絲毫政治的塵埃，那麼中山先生的思想裏自然也就談不上什麼哲學基礎了。但可惜專門學者們的見解恰恰是忘記理論與實踐的關聯。所謂理論與實踐的關聯，不僅是說理論是從實踐產生，理論又可以反過來指導實踐，僅僅這樣，只是庸俗的機械論的了解，這還免不了把理論與實踐當作兩個分離的東西，在它們中間只看見因果的關聯。辯證法的了解是要看出兩者的密切的統一：理論就是實踐的一個要素。理論是爲了實踐，服役於實踐，而且以一定的實踐的立場爲立場的。

這是中山先生的哲學思想和辯證法唯物論哲學接近的一點。世界上自然有許多僅僅是掛招牌的辯證法唯物論者，但真正的辯證法唯物論，都是坦白地承認自己的社會的基礎，公然地有意識地爲着一定的歷史時期的政治方針而鬥爭。在蘇聯，辯證法唯物論是爲着社會主義建設的大政方針服務；在中國，辯證法唯物論是爲着抗日民族統一戰線的鞏固和擴大，是要爲

着全民族的利益，爲着將來的自由幸福的民主共和國而鬥爭的。

孫中山先生也公然地承認着他的哲學思想的政治意義：『予之所以不憚其煩——他在孫文學說第五章裏這樣說——連篇累牘，以求發明行易知難之理者，蓋以此爲救中國必由之道也。』救中國的革命的實踐，是中山先生的哲學思想的前提，行易知難的學說，是救中國的實踐的一個要素。不是理論高於實踐，而是實踐決定理論。這豈不是失去公平研究的態度，在理論中攙進了主觀的要求，而不合乎科學了嗎？其實這才是真正合乎科學的。一切真正科學的理論，決不是毫無立場的理論。就是自然科學家，他也要站在實驗的立場上，爲着改變一件自然的事物，爲着完成一樁預定的實驗，而發明理論或改造理論。決沒有一個真正的科學家會離開實踐的任務而高談空洞的法則公式的。革命的政治家，就是一個社會的科學家，他不是改變一件自然的事物，而是要變革社會。整個的社會，就是他的實驗室。他要把一切力量用到他們偉大的實驗上去，要在變革社會的實踐當中去創造理論。如果一種自然科學的真理的理論能夠幫助某一新的實驗的完成，那麼，能夠有力量服務於變革社會的實踐，能夠幫助這種實踐的完成，這樣

的理論，難道還沒有科學的眞理性嗎？自然，理論也有錯誤的場合，這時它就不一定能和實踐的任務適合起來，而須待加以批判和改正，然而，只要這種理論是意識地服務於實踐的，那麼它的創造者在基本上就不能不算是有科學家的態度。

這樣，科學的哲學思想，是要反對客觀主義的。客觀主義在理論上就是要主張『公平無私』的、純理論的、也就是無立場的客觀的研究。這就是等於自然科學家離開實驗，要單憑個人頭腦的空想來發見物質變化的法則和理論。這樣的理論，事實上決不會有真正客觀的眞理性，事實上仍然只會成爲主觀的錯誤理論，不是誰也能明白的嗎？客觀主義的純理論的虛偽性不是很容易證明的嗎？自以爲是新『物質論』的正統派的葉青，不是曾經企圖把辯證法唯物論作爲『純理論』來研究嗎？而在現在他不是把這『純理論』發揮到政治問題上來，而成了俗惡有毒害的、破壞抗日民族統一戰線的無恥的思想了嗎？

這裏應該說明，實踐和『實務』或『實際主義』完全不同。我們說的實踐，是一貫的、改造社會的革命行爲，不是投機取巧，今天左，明天右，專以謀得個人利益爲目的的政客的實際主義。

爲政客的實際主義服務的思想言論並不是理論，而是沒有定型的花言巧語，是欺騙，和革命的政治鬥爭中建立起來的一貫的理論絕不相同。在中國的政治舞台上，這一類搖擺不定翻雲覆雨的實際主義者確是多如牛毛。但爲救中國而奮鬥了四十年的民族革命者孫中山先生，是絕不應該被拿來和他們比較的。

胡適先生曾說，中山先生是真正的「實行家」，因爲他有理想，有遠見的計劃，並且能「分開進行的程序，然後一步一步的做去。」而那些自以爲「專尙實際不務空談」的政客們，却「算不得實行家，祇可說是胡混。」這是很對的。這一個革命的實行家，是把他的哲學思想也全然貢獻給他的「實行」了的。這一個哲學思想（主要的是知難行易的學說），是貫徹了政治性，也就是貫徹了黨派性。胡適先生說孫文學說：「這本書不僅僅有政黨作用」而且「有正當作用。」這意思也等於說中山先生的學說不僅僅有黨派性，而且有真理性。這話也相當對，然而還不夠。我們還要進一步說，正因爲中山先生的哲學思想有革命的政黨的作用，所以才有正當作用，正因爲它有黨派性，所以才有了真理性。因爲它是服務於大政方針革命理想的實踐，所以才

有了許多科學的真理。

一一 行易知難學說中的唯物論要素

現在要談到中山先生的哲學上的中心思想，即行易知難的學說了。有一件很令人發生興趣的事，恐怕一般人都沒有注意到：我們都知道許多人對於中山先生生平的誤解是說他理想太高，不能「實行」；然而很少人注意還有一個可說是完全相反的誤解，那就是梁啟超說他的「爲目的而不擇手段」說「孫君之所以能成功者在此。」這又好像說他是善於「實行」。對於同一個中山先生，人們的看法竟有兩種。其實兩種看法都是看到他的一面，不能包括他的爲人做事的全貌的。只看見他的救國理想而不見他怎樣爲這理想而努力奮鬥，於是乎說他只有理想；只看見他用各種各樣的方法奮鬥而不知道這一切方法和他的理想目的的聯系，自然要說他是不擇手段。然而能夠用一切的方法去求理想的實現，正是中山先生的特長點。如果我們把他知難行易學說裏的知字先拿來研究，那麼，我們就可以發見中山先生的所謂知，是不但

要「知」道理想和目的，而且要「知」道一切達到目的的方法手段。不但要「知」道根據，依據一定的根據來決定我們的目的理想，並且要知道做的條件，通過這些條件去求得目的理想的實現。

爲什麼中山先生認爲行易知難是真理，而中國人千百年來偏要相信知易行難？這原因是由於相信知易行難的人所了解的知並不是科學的知，透澈的知。知道得透澈，做起來就容易，知道得不透澈，做起來就困難，甚至於無從做起。所謂要知道得透澈，就是不但要知道應該做什麼，那就是目的和根據，而且要知道怎樣做，那就是手段和條件。然而一般人對於事情，只看見了一個目的理想，就以爲算知了，不求再知道怎樣做。這樣的知，要拿來實行，自然是覺得沒有憑據，沒有辦法的。僅僅以這樣的知爲滿足的人，要他不相信知易行難的錯誤思想，是困難的。在民國十二年十二月三十日對國民黨員的演講裏，中山先生曾講到要使工人和農民合作的問題，要實行合作，他認爲是不難實行的，並且說：『難處是由於不知，不是不能行，是由於不知道怎樣去行。』要實行，這目的是誰也容易明白，但怎樣實行，却不是容易知道的問題。然而這正是中山先生的

「知」裏面所要求的。中山先生對於民主共和國的建立，也不僅僅是徒有理想。他以爲中國「欲由革命一躍幾於共和憲政之治」，也必須經過一定的條件；他認爲「中國人民知識太淺，政治能力太差，要實現共和，必須創一過渡時期爲之補救」，那就是訓政時期；「在此時期，行約法之治，以訓導人民，實行地方自治。」不管他對於人民的這種見解是否正確，不管這訓政時期的創想是否要有人反對，但達到目的必須有一定的條件方法，這根本的見解是無論如何可貴的。在這裏，中山先生不但不是一般人所誤解的那種只有理想而無實行的空談家；相反的他自己正反對那種輕浮躁進、有名無實的空想革命者。倘若我們把這歸入左派幼稚病患者之列的話，那麼中山先生是在這一個問題上曾經反對過左派幼稚病的。同志們不了解他的「行約法之治」的訓政時期的意義，想不經過任何條件即一直達到理想的共和憲政。他在孫文學說第五章裏批評到這樣的一個錯誤：「當時同志不明其故，不行予所主張，而祇採予約法之名，以定臨時憲法，以爲共和之治，可不由道而一躍可幾。當時衆人之所期者，實爲妄想，顧反以予之方略計劃爲難行，抑何不思之甚也。」

所謂知，用哲學上的術語來說，就是認識。中山先生的知難行易裏對知字的理解，就是他的哲學思想中的認識論。認識論是有唯心論和唯物論的分別的。中山先生的認識論是屬於那一方面呢？倘若以為認識只是屬於人的主觀理想範圍內的事，那就是唯心論的認識論。但中山先生的認識論却不是這樣，他不但要以事實上的要求為根據來決定理想和目的，並且會從事實的具體發展情況中去探求達到目的的一切可能條件。這在梁啓超先生看來，就以為是『不擇手段』那意思也就是說他濫用手段，或者是連不正當的手段也要用。其實中山先生能夠不斷地尋求手段，正是中山先生之所以為中山先生的過人的地方，這種探索尋求一往無前的進步精神，是任何頑固不化地只知道拘守着一種主觀上自以為是正當手段的人們所萬萬不能及的。這樣如果就算是能夠擇手段，那麼，至死不忘光緒皇帝的康有為先生，就要算最會擇手段的了。然而這只不過是完成了個人的封建的節操罷了，對於國家民族，有什麼益處呢？中山先生不是這種故作謹嚴的道學家，在他，救國救民族的任務是高於一切，個人的操守是絕對服從於這最高的任務，為着完成最高的任務，中山先生是不斷地進行着自我批評，不斷地在事實中間去

尋求更正確的方法和手段，中山先生是和一切固執主觀成見的人完全不同的。直到民國十三年，在國民黨第一次全國代表大會的演說裏，他還講道：「何以革命不能成功，皆由於方法未善之過，使反革命派能乘隙以入，施其破壞而不覺，雖至失敗，尙不知其所以失敗的緣由，若當時有辦法，有團體，先事防範，繼續努力奮鬥下去，建設起來，則祇需三年之時期，其效果已頗有可觀，決不至如今日之一無成績。」這種求進步求「知」的熱烈精神，正是所以要使梁啟超先生說一句「孫君之所以成功者即在此」的理由。成功嗎？中山先生是決沒有以革命的成功者自居過的，然而他能屢敗屢起，愈挫愈奮，再接再厲，時刻站在時代的先頭，沒有像其他的人沒落下去，這是他的不成功中的成功。這正是由於他的「知」，是以事實的根據和條件為基礎的。適合於中國現實情況的發展的知，正由於他的認識是唯物論的認識。「吾人之在世界，其智識要隨事物之增加而同時進步，否則即漸於老朽頹唐，靈明日鋼。」他在軍人精神教育一篇演講裏說的這一段話，正是他的認識論的唯物論要素的反映。

只知理想，不知方法，只知要做，不知怎做，只知目的，不知手段，只知根據，不知條件，這就是主

觀的知，唯心論的知，不是中山先生所需求的知。這樣的知，自然是『易』的，然而不是真知，只是俗流的淺見。中山先生對於俗流的淺見是沒有關係的，他並且明白地反對俗流的淺見的錯誤，而極力擁護科學的真知。在孫文學說第五章裏，他說：『凡真知特識，必從科學而來也，捨科學而外之所謂知識者，多非真知識也。如中國之天圓地方、天動地靜者，此數千年來思想見識，習爲自然，無復有知其非者，然若以科學按之，以考其實，則大謬不然矣。』中國古來常以螺贏以螟蛉爲子，於是稱人的養子爲螟蛉，而從科學上研究起來，才知道螺贏並不是把螟蛉作爲自己的子，而只把它弄成自己的子的糧食，普通人只從表面上看事情，所以不能夠了解到真的事物的內容。如果以這樣的知爲知，那自然也是很易的，可惜不是真知識，而一般人偏偏要以這種『知』爲滿足，所以中山先生說：『吾國人之所謂知之非艱，其所知者，大都類於天圓地方、天動地靜、螟蛉爲子之事耳。』這就是說，俗流的淺見是只看見表面的現象或假象，而不能夠滲透到事物的真正的本質裏去。中山先生，不但是要依據客觀事物來獲得認識，而且要求事物的本質的認識，本質的認識，是只有藉科學的力量才做得到的。

以上是從「知」的內容方面來說到它的唯物論的要素，從知的根源方面來說，又怎樣呢？中山先生曾把「智」的來源分爲三種：（一）由於天生者；（二）由於力學者；（三）由於經驗者。中國古時學者，亦有生而知之、學而知之、困而知之之說，與此略同。『軍人精神教育』依據這三種「智」的來源的分別，中山先生又把人類也分作先知先覺、後知後覺、不知不覺三種。那麼，從來源上說，中山先生似乎是說人類中有天生的認識，不待學習經驗，就可以獲得真理，也就是真理不必來自物質現實的反映，而可以憑人的主觀自生了吧？如果知識可以不必建立在物質現實的反映上面，那麼，從知識的來源上就只好承認唯心論的正確了。但這只是皮相的看法，若加以認真的分析，那麼，中山先生智由天生的見解也並不見得就是唯心論的認識論的見解。這裏所說的是「智」由天生，並不是說「知」由天生。也就是說，人的聰明資質可以得自天賦，但這並不是指認識得自先天。有的人生來有一種特別明敏的認識能力，他的頭腦的構造特別健全，不必依靠別人已發見的知識（即經過力學，『集合多數人的聰明以爲聰明』）不必一定要依靠親身經歷（即經過經驗）能夠獨力找到事物中的新的知識，發明前人所未發明的

道理，這就叫做先知先覺。先知先覺的認識，仍是對於物質世界的認識，他雖然有過人的發明和發見的天才，然而過人的也只是天才，只是智，只是特別敏銳的觀察和發見的「能力」而已，至於他的發明發見的內容，他的「知」、「認識」仍是根源於現實的物質世界，仍是「要隨事物之增加而同時進步」。中山先生決沒有說先知先覺者的知識是完全由天然生成的。

我們試進一步研究中中山先生知難行易的學說，就可以證明在知的來源這一方面，中山先生的學說也是有着唯物論的要素的。就「知」和「行」的關係來說，中山先生告訴我們的是行在先，知在後。也就是實踐先於認識。大多數的事情，我們常常是不自覺的做了，而對於所做的事情的真正的內容，自己仍然不知道。「行」爲什麼「易」呢？因爲不知亦能行，不知的時候我們已在行之。中國人最善於飲食之道，而對於飲食衛生的科學一點不知；人們天天在用錢，而對於錢的真正的性質通常都沒有真實的了解，只有一個錯誤的金錢萬能的觀念。國家的變革大事，也常是首先由不知而行的。日本的維新變法，當初也並不是有意看清楚了維新變法這一條道路去做的。最初不過是由於他們「朝氣尙存，忽遇外患憑凌，幕府無措，有志之士，激於義憤，

於是倡尊王攘夷之說，以鼓勵國民，是猶義和團之扶清滅洋，同一步調也。」（第五章）在變法維新運動中，日本人的無知，也和中國的義和團是一樣的。然而不知不覺之中，「攘夷不就，則轉而師夷，而維新之業，仍全得師夷。」這就是說，日本自以為是在做尊王攘夷的事業，而不「知」實際上所行的是「師夷。」「是故日本之維新，多賴冒險精神，不先求知而行之，及其成功也，乃名之曰維新而已。」

行在先，知在後，是中山先生在認識來源問題上的唯物論的見解。這是說事實在先，知識在後，認識是在實踐之後產生的。在這裏，中山先生不但有了唯物論的認識論，而且反對了唯心論的認識論，即王陽明的知行合一說。知行合一說是主張即知即行，即行即知。如果說即行即知，那麼行和知就是同時，然而中山先生是認為行在先，真正的知在後，和行同時的知，自然也有的，然而那常常只是僅看見表面現象，不能滲透到本質的不正確或至少不完全的知。如果以這樣的知為滿足，那就是以主觀的現象的認識為滿足，這是唯心論的。如果說即知即行，那就是說，知道了的時候就要來行，因此，不知的時候也就不能行。這種見解，仍沒有超出知易行難的錯誤思想。

的範圍。它的目的不過在於勉人行難，本身並不是真理。『推其意，彼亦以爲知之非艱而行之維艱也。』『以人之上進，必當努力實行，雖難有所畏，既知之，即當行，故勉人以爲其難。』『其勉人爲善之心誠爲良苦。無如其說與真理背馳，以難爲易，以易爲難，勉人以難，實與人性相反。』所以雖然用心良苦，『而究無補於世道人心也。』真理是行易知難，不知亦能行。要得到知識，常常是在反覆實行之後才能達到的結果。『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。』這幾句話，使人想起了恩格斯用能力轉變法則做例子，向我們證明的關於人類認識的真理：人類從太古以來，實行鑽木取火的方法，不知道多少萬年，才發見了摩擦生熱的道理。又過了不知多少年，才知道一切機械力都可以轉化成熱的法則，再經過不少的研究，又才知道各種能力（如熱、運動、摩擦、光、電力等）都可以互相轉變。這就是恩格斯所說的由行到知的過程，這過程不是和中山先生所說的話很相似嗎？

由不知到知，由不認識到認識，都是在不斷的實踐行動的基礎上發展着的過程。能夠這樣來把握認識的問題，不但是唯物論的，而且是辯證法的。因爲舊的機械唯物論都不能了解到認

識發展中人的主觀努力和實踐行動的作用。舊唯物論都以爲認識是直觀的，也就是說認識並不是在人的實踐活動中發生發展，而是外物在人類頭腦中的消極的反映。在這種觀點之下，人並不是改變世界的實踐的主體，而只是一面不能自動的鏡子。知識的增加，僅僅是由於新的外物的出現，人類不能在改變世界的實踐中去愈益深刻地認識事物。這種對於認識的直觀的瞭解是怎樣錯誤，只要看一看本文的第一節就可以了解了。科學的真理，是在一定的實踐的立場上和行動中才能達到，自然科學有它的實驗的立場和行動，社會科學有它的黨派的立場和行動。沒有實踐，沒有行動，就不能獲得真知識，想先求知而後行動。那就是想離開實踐先來求理論的了解，是不會成功的，至少這不會使我們得到真知。所以中山先生說：『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。』不下水游泳，而想先懂得游泳的方法，當然是不可能的。所以中山先生特別強調『冒險精神』的重要，不知也要行，行了以後再來求知，並且告訴我們，由不知到知，也是要靠冒險精神的。『中國人幾盡忘其遠祖所得之知識能從冒險猛進而來，其始則不知而行之，其繼則行而後知之，其終則因已知而更進於行。』（上都引自第五章）

「人類之進步，皆發生於不知而行者也。……夫習練也，試驗也，探索也，冒險也，此四事者，乃人類文明之動機也。生徒之習練也，卽行其所不知以達其欲能也；科學家之試驗也，卽行其所不知以致其所知也；探索家之行探索也，卽行其所不知以求其發見也；偉人傑士之冒險也，卽行其所不知以建其功業也。……是故不知而行者，不獨爲人類所皆能，亦爲人類所當行。」（第七章）有這樣的冒險精神，在行動中就可以獲得知識，更依據知識，幫助我們更進一步的實行。這叫做「以行而求知，因知以進行。」由實踐到認識，又由認識到新的實踐，這樣的過程的了解，是合乎辯證法的。所以，從認識論這一方面來說，也可以證明，在全體上，中山先生固然不是辯證法唯物論者，然而却可以給我們在他的思想裏找出這麼多的辯證法唯物論的要素。

三 物質和精神的關係

中山先生強調冒險精神的結果，有時，對於精神的作用就特別加以誇揚。在軍人精神教育一篇演講裏他把物質和精神作了一個比較。以爲「物質之力量小，精神之力量大；」「精神能

力，實居其九，物質能力，僅得其一。」辛亥革命的成功，是由打破武昌開始，而「打破武昌者，革命黨人之精神爲之。」此次北伐，亦惟有精神能制勝，可勿問敵人子彈多少，但問我之精神如何。」在這些地方，自然會有人說：這是有點唯心論的傾向的。又如關於人類社會的問題，中山先生沒有像馬克思主義者一樣，把物質生產關係的發展作爲社會的基礎，他給與了一個觀念的原則：互助。「物種以競爭爲原則，人類則以互助爲原則，社會國家者，互助之體也，道德仁義者，互助之用也。」不論人類社會的體和用，都是建築在互助這一個觀念原則之上的。在這裏，又會有人要說，中山先生在人類社會的問題上，是屬於唯心論者的。

雖然如此，中山先生的整個哲學思想在基本上仍可以說是唯物論的，試把他的關於物質和精神的關係的思想拿來研究一下，我們就會明白；雖然他也有點像西洋的舊唯物論者那樣，在人類社會的問題上，常常把精神的要素誇揚起來，但這並沒有使他整個的思想，在基本上離開了唯物的原則。

中山先生反對把物質和精神絕對分離。「精神雖爲物質之對，然實相輔爲用也。」「二者

本合爲一。在中國學者，亦恆言有體有用。何謂體，卽物質，何謂用，卽精神。譬如人之一身，五官百骸爲體，屬於物質，其能言語動作卽爲用，由人之精神司之。『這樣的見解，如果有人把它看做二元論，是不對的。二元論是把物質和精神同樣都看做相對相等的兩個體，兩者互相分離。而中山先生恰恰是明白地反對了這樣的思想。中山先生的思想決不是二元論，而且是傾向唯物論的。首先我們要注意的是：物質才是體，精神却是物質的用，也就是物質的作用。這是唯物論的傾向之一；其次，中山先生以精神爲物質之用，是專指生物界特別是人類而言，離開生物的範圍，就無所謂精神之用了。在無生物的現象裏，體用都是物質的東西。在孫文學說的第七章，講到銅、鐵、機械和炭、油、汽、電在實業中的關係，他說：『夫鋼鐵者，實業之體也，炭油汽電者，實業之用也。』可見精神這種作用是不能離開一定的物質的範圍的東西。中山先生從沒有說過離開了生物界的範圍還有精神作用的存在，精神是以一部分高級發展了的物質爲基礎的存在。物質比精神的範圍廣大，物質存在在精神之先。在中山先生的思想裏，並沒有那把物質和精神的體用關係普遍到全宇宙裏的俗流思想（樸素的、俗流的唯物論思想），我們不能說他的思想不是以唯物

論爲基礎的思想；我們只能說，他的唯物論與辯證法的唯物論仍有些不同。辯證法唯物論認爲物質本身都有自動發展能力，而在中山先生，物質是不會自動的靜體，他的運動變化，須待有另外的『用』來加以推動。炭油、汽電推動鋼鐵的機械，精神的『用』推動物質，使能言語動作。因爲這樣，所以才會說物質的力量小而精神的力量大了。

再說到精神，承認精神作用的存在，不一定就是唯心論的思想，問題是要看對於精神是給與了唯物論的了解或唯心論的了解；唯物論也不一定否認精神的作用，它只是把精神放在物質的基礎上，把精神理解作物質的反映，而不是脫離物質的獨立的精神。中山先生給軍人們講精神教育，對於精神的作用，固然是估計得很高。但我們試一研究它的內容，那又可以看出它決不是一種懸空而無憑據的精神。中山先生規定軍人的精神的內容是智、仁、勇三者。這就是說，智、仁、勇三者，是軍人這種物質基礎上所必須具備的精神，有軍人（並且是革命的軍人），才有智、仁、勇的精神。而這智、仁、勇三種精神，也不是空洞的道德公式和教條，中山先生對它們作了新的解釋，給與它一種適合於革命軍人的物質存在的內容。我們看見智、仁、勇三個字，也許會發生厭

惡，以爲中山先生是在講舊禮教，而其實它却有着很現實、很能反映現代中國軍人生活的解釋。智是要能別是非，明利害，識時務，知彼己，首先就說明軍人的精神是要能夠從是非、利害、時務、彼己等方面去認識現實事物。仁是博愛，軍人是要有「救國之仁」，要爲三民主義而戰，這樣的仁，也不是空洞的。軍人的勇也不是鹵莽滅裂的勇，是要「長技能」、「明生死」。而在長技能這一點，又根據着中國現實的物質條件，規定要有游勇戰術的技能，那就是要能夠「一曰命中，二曰隱伏，三曰耐勞，四曰走路，五曰喫蠶。」這「游勇戰術」的技能，不妨說就是今日的游擊戰術的一個思想方面的發端。

根據以上所舉的一切，已夠說明中山先生所理解的精神，決不離開物質，而是以物質現實爲依據，在物質現實的基礎上產生出來的東西，這樣的精神，也正是唯物論的精神。然則，爲什麼中山先生另一方面又可以把精神的作用加以誇揚，說它的力量是高於物質，而且唯有它才能戰勝一切呢？這一方面是由於沒有在物質本身看出自動的能力，於是就不能不以爲精神是一切的推動力。一方面也因爲事實上精神對於物質也確有着相當的推動的反作用。而在中山先

生的政治鬥爭的實踐中，對於這種精神的反作用的誇揚，有着迫切的需要的緣故。

中山先生一生爲中國革命奮鬥，雖遭受多次失敗，仍然百折不回，繼續進取。辛亥革命成功，本來想趁此機會，把他的「生平之抱負，與積年研究之所得，定爲建國計劃，舉而行之，以冀一躍而登中國於富強隆盛之地。」不料在革命的同志中間，右傾的思想忽然抬頭起來，破壞雖然告成，而對於建設却沒有人看重。中山先生的計劃被人人認爲理想太高，而致不能實現。此後屢次的革命鬥爭，都因爲革命同志中間右傾機會主義的不斷的發生，又遭到了多次的失敗。對右傾機會主義的鬥爭，成了中國發生在辛亥革命以後的一切活動中不可分離的任務。右傾機會主義的一般特點，就是對敵人害怕，而對自己的勇氣和力量不能信任，只看重眼前利害，而不顧將來的目標，於是乎小則行動遲疑，坐失時機，大則妥協投降，斷送一切。這一方面最大的例子，就是袁世凱圖謀稱帝時，中山先生是怎樣主張出其不意地以先發制人的迅速行動打倒他，而革命同志們却總是遲疑不決，以致於坐誤一切時機，結果歸於失敗。這在陳英士致黃克強的信裏說得非常詳細明白。要打破右傾機會主義的思想，必須首先提高自己的勇氣，提高對於自身力量

的信任，消滅對敵人的恐怖心理。中山先生對於精神作用的某些誇揚，是在這樣的實際鬥爭的要求裏可以找到它的根源的，基本上那並沒有離開了唯物論原則，因為，就是說到精神作用的發揮，中山先生也沒有忘記要依據時勢才能夠完成。在時勢成熟的情形下，我們精神力量的發揮，才能夠「如摘已熟之果，穫已熟之稻，既至其時，應手而落；又如，由高山推石使之墜下，乘勢便利，毫不費力也。」時勢成熟，我們的精神努力就有決定的力量，「若推石下山之例，順而且易，祇問推之與否。」重要的也就是「祇問推之與否，」如果不推，縱有好的時勢也是徒然的。

在目前的抗日戰爭前面，中國民族所碰到的困難很多，而且將來還要更多的。右傾機會主義會要不斷地出現，來妨礙我們神聖的抗戰。我們的抗戰是在完成中山先生救中國的遺業，爲着這樣的目的，我們也要接受中山先生精神上的遺產，接受他的理論的精華和他的一切革命鬥爭的經驗，並且把它發展起來。我們要用一切力量防止和消滅妥協投降的右傾思想，團結我們的力量，加強我們的戰鬥勇氣，堅定我們的最後勝利的信心。務必要把敵人打退，務必要建立獨立自由幸福的新中國，以彌補中山先生終生不能施展他的建設計劃的遺憾。（一九三八年）

抗戰文藝的動向

抗戰對於中華民族是一次最苦痛的同時是最強有力的鍛鍊，這才真像鐵在熔爐裏一樣，經過烈火的熔鍊，經過鐵錘的打擊，漸漸向着變成鋼的方向走去了。文藝的活動，在抗戰的過程中，也跟着整個民族的活動一起，愈更地有生氣，愈更地堅強起來。有誰能夠否認，目前中國的文藝，已經和抗戰緊密地聯繫在一起，文藝作者的生活，更是和抗戰的發展前途分不開了？十七個月來的抗戰中間，中國的一切改變了，文藝上的活動也改變了。

一 改變了什麼？產生了什麼新的東西？

這一個問題，對於關心中國文藝及其發展前途的人，是值得首先回顧一下的罷。是的，敵人的侵略戰爭，雖然使我們遇到某一方面的物質的打擊和困難，却又造成了我們另一方面的力

量的飛速的成長。我們沒有了大城市，沒有了主要的交通大道，但却有了更堅固的堡壘和聯繫——全民族的統一戰線。文化的中心地失去了，然而真正向上的文化却普遍地在全國生長起來。單從文藝方面來看，我們至少有了以下的許多成果：

首先是，文藝界在抗戰的任務上的全國團結形成了。大城市的陷落雖然使我們分散，交通要道的失去，雖然把我們在地域上分隔開來，然而文藝作者的團結，反而比以前進步、廣泛了。這不單只在形式上表現於我們的全國文藝界抗敵協會的成立，不單只表現在這個協會的一個機關刊物抗戰文藝所表現着的全國團結的精神，而且更表現在過去各派的文藝家在思想上創作上都是向着一個共同的方向，都不約而同的要面向着抗戰的現實，文藝作者一般地都不單只是作爲一個純文藝作者而出現，同時還積極地作爲一個自覺的民族成員而活動着進步着。我們的作者大概都看到，文藝的特性和特殊任務目前是決不能忽視的，然而不能不密切地聯繫於這抗戰的時代環境來發展它的特性和特殊的任務。這樣的了解，是文藝界能形成一個自身的統一戰線的基礎，這是抗戰以前所沒有能夠做到的。

其次，文藝本身的創作及出版活動也比以前更加強了。不管印刷、紙張方面如何的困難，不管我們已失去了上海那樣一個文化物質基礎很好的地方，我們仍然在各地出版了許多的刊物，看見許許多多的新作品的發行。不管戰區的擴大和印刷、運送的困難的增加，這些新的刊物和作品的出版不但受到障礙，却反而獲得了更多的讀者。我們現在還能夠進行大規模的出版，如魯迅全集這樣的東西，也能夠在一切困難條件中與讀者見面，這是在抗戰以前所做不到的，（關於這一點，政治條件是有很重大的關係的。）

再次，文藝的羣衆活動開展起來了。在抗戰以前，儘管我們談大衆文藝，但幾乎僅只是在理論上談得熱鬧，怎樣在實際上去推動羣衆的文藝活動，怎樣真正地把文藝拿到羣衆裏去？這些問題在事實上是沒有人認真去做實踐的嘗試的，因此，理論上的爭論終於也成爲毫無結果的空論了。（這自然有主觀客觀的原因。例如作家的生活太集中於都市，甚至於脫離羣衆，僅只在小範圍的作家羣裏生活，再加上政治上的困難。）抗戰以後則有了相反的情形，過剩的理論爭論是看不見了，但我們却看見了實際的運動。文藝的羣衆活動，不單只表現在作家自己走向羣

衆這一點上，例如作者向各地的分散，舊形式的努力試用，朗誦詩、街頭詩、說書等等的發展，更重要的是，羣衆自己的創作活動的開展，各刊物的通訊報告的提倡，各地文藝團體中的羣衆創作小組的組織，文藝通訊網的號召，都刺激了廣大的羣衆的創作慾望。自然，羣衆的創作活動主要的仍是在智識份子的範圍之內，然而現在的智識份子已大多數是抗戰工作中的智識份子，而不是以都市的學生羣衆爲主的過去的智識層了，他們現在已經和一般抗戰的羣衆打成一片，能把握着實際的題材。關於這一點，特別值得指出的是敵後方的創作活動，像華北那樣有了比較穩固的游擊根據地的地方，羣衆的文藝創作是普遍的開展着，不論戲劇、詩歌、小說等等，都有新的作品和作者出現，也照樣出刊物，雖然印刷困難，然而靠着精巧的油印技術，也能夠出許多式樣並不很壞的東西。例如晉西南出了一種叫做火線下的刊物，除了它是油印這一點而外，質量形式一看竟和我後方所出版的東西相差無幾。延安的羣衆文藝創作活動比較做得多，這裏雖有過幾種集體創作（二萬五千里，五月在延安，我怎樣來陝北，牢獄三千六百日等等），有工廠文藝小組，有成績相當好的朗誦和街頭詩運動（有羣衆的作者參加），有抗戰文藝工作團

派到華北各地，附帶組織了游擊區的文藝通訊網。以上種種，也是抗戰以後文藝界的新的東西。由於文藝創作的羣衆運動的開展，於是——

最後，又有了不少的新作者的出現。在任何一個刊物上，就是以知名作者爲主要台柱的武漢廣州出版的許多刊物上，不論是文藝陣地、七月、戰地等，都常常看見許多陌生的名字，那大多數都是新作者，同時我們也看見完全以新作者來支持的刊物，如廣州的星火，敵後方的刊物則更不用說了。我們只要設想，抗戰到現在才不過十七個月的時光，這一批新作者的出現，不能不說是比抗戰以前任何時期都更迅速獲得的成績，同時也不能不說這裏全包含着將來文藝發展前途上的最強的生力軍。

這一些新的改變，自然不是偶然的，它在十七個月來的抗日戰爭中，有着必然的基礎：

二 由於什麼樣的原因產生了新的東西呢？

爲着抗日的民族統一戰線的形成，是文化一般向着新的方向發展的政治基礎，也是文藝

上的新的發展的基礎。政治上的全國團結推動了文藝界的全國團結，政治上的團結，給一般文化及文藝造成了一個比較民主的環境，文藝活動得到了較多的自由。我們得到了充分的自由了嗎？自然也不是，然而比抗戰以前是更進步而且繼續地進步着了。不論文藝界的組織方面，出版方面的活動，我們都獲得了較多的開展的條件，因作者的名字和內容而被禁的危險，在作品上也大大減少了。即使是最頑固地主張文藝和政治要絕對分別開來（自然是有相當分別的，但不能作誇大的曲解）的人，在這種事實前面，怕也不能不承認，政治的自由至少是使文藝活動迅速開展的條件之一的吧？

抗戰中的激烈的社會變動改變了（至少也動搖了）每個作者自己的生活，任何一個作者都不能不被捲入抗戰的漩渦（或至少是被大大地影響），這也是文藝不能不向着新方向發展的一個重要原因。現實的變動使文藝不能不變動，就是作者不想變動，現實的事實也要逼着他變動。消極旁觀的態度是任何人也保持不住的，消極就是退步，像周作人那樣主觀上自以為（或者只是口頭上的自以為）仍然清高的人，不是實際上對敵人盡了幫助的作用嗎？在今

天，除非是一個絕無創作良心的作家，決不會對於自己作爲一個民族分子的任務完全沒有感覺的。民族的生死存亡的問題已經直接地肉拍到自己的生活上來了，舊的生活方式是不能繼續了，另一方面，新的生活中，抗戰的一切千變萬化的境地中，却有着非常豐富生動的內容，那是藝術創作活動的非常豐盛的養料。在這樣的情景之下，一個真正有感覺的作者，難道還不知道從新去找自己的創作的出路和方向嗎？

還有，抗戰中全國人普遍的空前覺醒，是文藝發展的一個最大的動力和泉源。全民族是在死亡的危機前面努力爭取生存，人人深刻地感到要活，因此要認識現實，認識鬥爭的前途。於是，文化食糧的需要無比地擴大了，無數的人會經過着渾渾噩噩苟且混日的生活，現在也向出版界要東西了，出版界的極大的繁榮狀態，不是一個很好的明證嗎？人類認識現實的工具，是科學理論和藝術文藝。中國人再沒有比現在對於科學理論知識的要求更迫切的時候，也再沒有比現在對於藝術文藝的熱愛更普遍的時候了。羣衆的文藝活動的開展，不正是主要地由於這樣的原因嗎？如果說一個民族的文藝的向上發展程度可以表現這個民族的精神和生命的進步

的前途，那麼，目前中國文藝界的發展程度也可以表現中國民族爭取勝利和生存的前途。而之所以能表現的原因，是在於前者的發展程度指示着後者的自覺或覺醒的程度，整個民族的覺醒程度愈高，它就愈更有力量去取得勝利。

由於上面的原因，使我們的文藝活動獲得了不少的成績。但我們要說，這些成績還是非常初步的，它還要在抗戰中繼續發展。倘若我們不是從死的形式上規定，而是從中國的現實環境的特點上來把今後的文藝稱做抗戰文藝或抗戰期間的文藝，那麼，我們估計到抗戰是長期的，現在才不過經過了一年半不到，今後還有很長的道路要讓我們的文藝來走的。因此，現在雖然獲得了一些東西，

三 但它還有許多不夠的地方

最令人注目的是創作形式方面，我們現在所看到的最主要的是報告、通訊、速寫一類的東西，即是小形式的東西。就是成篇的小說，凡是反映新題材的東西也大多數是小形式的變相或

較大的擴充。我們是不是不應該採取小形式呢？答覆是說：應該的。但抗戰文藝的形式是不是就要以小形式爲標準，爲滿足了呢？答覆是：不能的！這是不夠的。

爲什麼目前的創作以小形式爲主呢？因爲這是在抗戰文藝發展的初步時期，受到了初期發展條件的限制不能不這樣的。這條件是，一方面，我們的有素養作家，雖然技術上有能力可以產生大的創作，但沒有豐富的新的生活的內容作基礎，所以那產生仍沒有可能。作家一直到現在還沒有能完全脫離舊的生活，一般地沒有能夠深入羣衆，甚至於沒有機會看一看戰爭的各方面的情形，一般所得到的仍多半是片面的個人的經歷；退一步說，即使有那麼一個作家，他對於目前的現實有了很豐富的觀察了，然而他也不能馬上就能夠熟悉、熔合、把握這些題材，他的用慣了的技巧也不定就能夠適應這些題材，探求新的寫作方式，以駕馭新的現實內容，是目前每一個作家或多或少或有意識或無意識地感受到的困難，不經過一個時期和過程，他不能加以克服，因此也不可能有大形式的創作。另一方面，新的作者，從羣衆中生長起來的作者，據有着豐富的鬥爭的生活，然而技術的修鍊的幼稚，也沒有能力驅使他的生活內容造成大的著作，在

這新舊作者都沒有可能的條件的情形下，爲着目前讀者的需要，也爲着作家的技術上的鍛鍊，盡量的創作一些小形式的東西，是應該的。

然而爲什麼說又不夠呢？爲什麼不能以小形式爲滿足呢？因爲不論從那些就想就文藝作品受到一些教育，獲得一些認識的廣大羣衆的廣大的需要來說，不論從抗戰這樣一個中國有史以來空前大變動的反映上來說，小形式都是不夠的。多少動人的抗戰英雄故事，多少駭人的敵軍暴行，多少悲慘的災禍，多少壯烈的戰鬥，多少失敗和成功的教訓，多少複雜而互相聯繫的政治、經濟、文化等等方面的變動都在抗戰中出現着，而且已出現過，都需要相當大的篇幅來記載，片斷的作品是不夠充分包含那豐富的內容的。依目前的情形，我們不能不說，我們的文藝是比較地落後於現實，像日本的未死的兵那樣能反映較多抗戰的現實的中國的作品，我們現在還沒有，這不是明證嗎？是不是說，抗戰的忙迫工作中不宜於較大的創作？然而我們的作者不一定就真正那樣忙於工作，而同樣忙的侵略者卻有未死的兵。是不是說，戰爭的困難物質條件下，不可能也不應該寫大的創作？但我們的抗戰是持久的，我們還可以有相當的後方和根據地，還可

以有比蘇聯內戰時代更優越的物質條件，我們當然不必空想托爾斯泰那樣偉大的作品在中國很快產生，但我們在小形式之外再要求一般較大較整然的作品，也不是完全不可能的奢望罷。

作家中間的團結也是很不夠的，我們現在有了一個團結的一般基礎，主要的是全國作家在民族自覺上大體上有了一致的傾向，有了一個團結的組織形式即抗敵協會。然而互相幫助、互相觀摩的工作還做得不夠，文壇上舊時的商業性質的壁壘和派別的惡習還多少有些殘餘，自然，這在抗戰的過程中和文藝活動的發展中是會漸漸地被清除，而且現在已經很顯著地被清除了，但這是需要有意識地努力迅速去做的。

理論的活動也是很不夠的。我們不是沒有理論的指導工作，相反地，我們也有一些相當切實的理論工作。但那缺點是，也像創作一樣，常常是偏重在零碎個別問題的討論研究，這是不是不對呢？當然不是，相反地，我們還要說這是很切實、具體的，但問題是太偏重在這一方面，對於整個文藝運動的展望比較忽視，對於全國各方面的文藝活動缺少全面的總結，這是不夠的地

方全體的問題沒有適當的估計時，部分的個別問題的解決也常常會欠圓滿，雖然像抗戰以前那樣，常常把大衆化之類的大問題拿來做空洞的爭論，更會走到另外的偏向。那麼，現在我們就對於今後文藝的發展的趨向和特質，

四 來一個展望吧

今後的文藝會要而且應該走上一個新的階段，這個階段是要繼承五四新文學運動的最初的傳統，而使它在更高的基礎上完成起來。

五四的新文學運動的意義，不只是在形式上，使文言文變革爲白話文的文學革命，而且也是在內容上打破了文學的貴族性的民主革命。它的最初的口號就是要求使文學成爲『平民的』和『寫實的』，同時也是重民族的東西，如水滸傳紅樓夢的被推薦。幼稚而樸拙的當時的新文學，已經包含着大衆文學和現實主義的萌芽。然而它在技巧上是太拙劣了，太樸素了，而且因爲是在反對封建貴族文學的鬪爭中生長起來的緣故，太重視寫實，忽視了文學作品本身的

藝術的要素，因此五四時代的一切創作，除了魯迅的小說而外，本身能夠作爲好的藝術作品而
立定腳跟的，實在很少！由於這樣矛盾，使新文學爲了要取得勝利，不能不進一步的發展，向着本
身的藝術性的完成方面而發展。各種各樣的新文學的形式於是產生了，於是從外國學來了。種
種的主義：寫真的，浪漫的，爲藝術而藝術的，象徵的，民國十一、二到十五、六年的期間，文藝就是在
這主義的分裂和形式的磨鍊的道路上走過來的，這在一方面確有着向上的意義。然而因此却
和最初的新文學的目標漸漸離遠了。浪漫的多於寫實的，個人的勝過大衆的，外國的重似民族
的。文藝的活動，因此不能不把自己的範圍局限起來，又成爲少數學校智識份子的東西，智識份
子個人的心靈和物質的生活成爲文學的主要內容基礎，文藝不能夠在社會的多方面的現實
中找到自己的創作泉源。於是本身也就不能不顯見貧弱了。我們在這時候可以看見許多聰明
的形式精巧的作品，然而沒有充實而深厚的作品。

十六年的左翼文化運動，開始來了一個轉向，中國社會的新的變化使文藝界也開始了轉
變，開始想克服這以前時期的偏向，把內容的關心再從個人的方面轉到社會現實方面來，這就

是左翼文學運動的主要特點，雖然這中間沒有能免掉樸素寫實和標語口號的兩個方向的錯誤，因此一時也恢復了最初新文學運動的粗拙的弱點（但決不是原樣恢復，而是表現出類似的特徵），但同時却不斷的把大衆化和現實主義等等的問題提出來，和其他派別的文藝形成明顯的對立，發動了熱烈的論爭，在這中間，文藝運動就有了進步，成爲過渡到今後的階段的一個準備過程。

爲什麼說只是一個過渡的準備過程？這是由於在左翼文藝運動的發展中派別的分歧愈更尖銳，而在這中間它對於自己所提出來的任務也只是摸索着逐步去找尋正確完成的道路，它所提出來的問題在解決中也碰着許多的困難和迷津。由於客觀主觀的種種原因（客觀的政治困難，主觀的認識不足），使它不能正確地前進，不能充分完成它的任務。我們不能否認左翼文藝運動所留下來的很多的成績，不能否認它在近十年來在文藝界是起着核心的推動的作用。但繼承五四文學運動的最初的好的傳統（大衆的，現實的，民族的文學）而使它在更高的基礎上完成起來的任務，是要待今後來完成的，是要在今後的歷史條件下才能夠充分完成

的。

今後的抗戰文藝首先是民族的東西，所謂民族的，並不只是着重在形式，並不只是着重在於民族舊藝術的形式之發展，而主要是在它的內容，在於它能夠用適當的形式（每一個作家自己能運用的適當形式）表現民族抗戰的生動的力量，發揚民族的自信心，堅決心，寫出一切抗戰中最優秀的民族的典型人物。不論是那一派的作家，他的創作總和這一些方面有關聯，一切派別的作家都在這一點上共同地成爲民族的作家。

今後的文藝是盡量走向大衆的。這一個大衆，不是一個抽象的空名詞，而是各種各樣階級的人民結合成的具體的大衆。各派的作家用各種各樣的方式接近各方面各階級的人民，這是具體地走向大衆的辦法，空講大衆化，一定要給大衆化的文藝規定一個死的形式，這是無結果的繁瑣論。

今後的文藝一般地會只有現實主義的基礎的，因爲作家已不可能再成爲個人生活的作家，不可能再把個人的「靈感」作爲創作的原則，而是要面對現實了。凡是面對現實，反映現實

的東西，也就是現實主義的東西，這裏不限定一定要舊的寫實主義的手法，寫實主義和浪漫主義是對立的，但現實主義裏可以包含民族革命的浪漫主義，我們的一切抗戰理想和熱情的表現，也仍是一種現實的反映，這也在現實主義的範圍以內，現實主義不外是真實的意思。

這樣的文藝，它在內容上是把五四時代文學革命最初的重要任務繼承下來，不是很明白的嗎？然而它同時又是經過了一個中間的發展階段的繼承，所以它不能再是那樣技巧粗拙，它的藝術價值上也應該更被提高了的。同時它在抗戰中間，不單是作為純文藝，而且也是教育和認識的工具。今後文藝發展趨向的一個展望，大體上就是如此，這樣的趨向是——

五 自然發生的呢？還是也要經過一個運動呢？

文藝活動是人的行動，是社會的行動。文藝的發展是人的努力的結果。在這裏，自然發生和有意識的推動是不能分開的。在一定社會客觀條件之下，某種傾向的文藝活動產生出來。當這樣的活動只作為零碎的少數個人的活動而出現時，那我們就叫做自然發生的，當這種活動的

趨向經過認識、反省、總結，被人有意識地普遍推行到一般的領域裏來時，就成爲運動。十七個月來的文藝活動的各方面的成果，都是自然發生性質的東西，我們把這成果加以總括，找出他的發展趨向，然後依照着這個趨向作更進一步的全般的推動，使它更快地發展起來，這就是運動。這樣，運動就是依着自然發生的規律性的方向加以努力的促進，而自然發生的東西必待運動的促進才能夠普遍化，才能夠達到更高度的發展。

倘若把自然發生和運動形而上學地分割開了，以爲自然發生才是客觀現實發展的必然趨向，而運動却是純然依據人的頭腦的憑空計劃的推動。那麼就會發生在過去曾經看見過的兩種極端的然而都不正確的偏向：一方面有絕對輕視運動的意義，以爲只要做一點不管什麼小小的「切實的」工作就夠了的作者，另一方面有把運動看做主觀的東西，輕視了現實的具體情況。自然，倘若運動是這樣的運動，那當然值得反對的。

然而完全否認運動的意義的自然發生主義，也是不對的。倘若文藝活動的任務只在於造成個別的幾個作家，那麼，自然發生的作用也就足夠產生相當的成果。但文藝還有它的更實際

的任務，進步的文藝要作為認識和教育的一種工具，配合抗戰，幫助實踐，表現民族的活力，提高民族的自信，在文藝本身方面，提高文藝本身的藝術價值，多量產生更好的作品，儘可能地造就更多的作家，要系統地完成了這些任務，不經過意識的推動，是不可能的。運動的目的並不在於提空口號，談空理論，而在於提出具體的切實的問題，把個別的重要的新工作推廣，使成為普遍的系統的活動。這樣的運動，我們是需要的，是不可缺少的。

十七個月來文藝上各方面的活動在我們的面前提出了許多問題來，需要給以很好的解決，現在我們

六 舉幾個最重要的問題來討論一下

倘若我們要使文藝活動成爲一個抗戰文藝的運動，那麼，首先作者的團結組織就是重要的問題。加強作家的團結，以認真的各種工作來充實它的內容，這是推動工作的必要基礎。目前我們大體上已經有了這樣的組織，然而問題是沒有適於抗戰的客觀情況的切實的組織形式

和工作。自然，這一個問題的具體的解決，在中國這樣複雜的發展不平衡的國家裏，是要依靠各地方的實際情況來決定的。然而我們現在一般地也可以指出幾點來說：在組織的本身，目前文藝團體的主要的性質還是很舊式的，它只是大都市裏做號召用的機關，而不適宜於做推動各地實際工作的機關。在抗戰進入更困難的階段的現在，這種形式要認真改變，大城市及交通要道的失陷，使我們全國各地在地域上發生隔離的情形，因此地方的組織的發展現在是更重要，地方組織是開展各地文藝運動的必要基礎，因為現在我們已經不可能單靠一兩個中心來影響全國了。

就團體的工作來說，目前的文藝組織對於作家應該成爲互相幫助互相研究的機關。對於羣衆應該成爲組織羣衆文藝活動和創造發見新的作者的機關。它應該號召各種理論問題和批評問題的討論研究，組織抗敵文藝工作團，取得軍隊上的聯繫，使作家能夠到戰地上去觀察。目前中國的文藝作者，能夠直接到戰地上去的機會是太少了。所以不能夠產生像未死的兵那一類的作品，自然是有它的客觀條件的困難。各地的文藝組織應該努力設法打破這種困難，使

文藝作者不要和抗戰的現實發生隔離的現象，這工作，延安的文化協會，是曾經做了好幾次了。

關於羣衆中的新作家的創造的工作，第一要組織各職業學校部隊中的創作小組，其次是要在團體（或最好有一個刊物）組織文藝顧問會，專門指導和推動這些小組的創作活動。在戰區或許多地方，羣衆有寫作能力的人太少不能成爲小組時，可以設文藝通訊網的組織。羣衆作者的創作，自然是首先採取報告通訊的方式，因爲這是比較簡便比較初步的創作形式。

其次要談一談創作的方式的問題，這裏特別爲人所注意的是形式問題。大形式和小形式的關係，在第三節已經講過了，這裏不提。現在特別要談舊形式的問題。舊形式利用的問題提得很久了，但在抗戰以後，由於大衆化的需要更覺迫切的緣故，用舊形式去接近羣衆的問題就不單只是理論上的問題，而且是在實際上到處嘗試着了。應用舊形式的方式也有種種，有『舊瓶裝新酒』的辦法，那就是完全依照舊形式，一點不改動地把新內容填進去。另一種是把舊瓶作多少修改使適合新內容，再一種是融合各種舊形式的表現手法，而不死板地利用任何形式，大體上可以算是創造一個新的東西。一般對舊形式的應用，不外以上這種方式。三種中間那一

種比較好呢？這要看條件如何，才能決定。純粹爲着宣傳和應急的目的，那麼，前兩種是比較方便的方式。然而從文藝本身來說，那樣的方式是不會有什麼新的貢獻的。利用舊形式，在民族文藝的發揚上，在大衆的平民的文學的創造任務上，是一件非常必要的工作，這是把新文學十年來的發展中的非中國化的偏向的一個糾正。但這一個工作的理想的目標是：利用舊形式同時就要能發展舊形式，不是死硬的模仿，而是把握了中國自己傳統的精神和手法，自然，這樣的工作不是輕易可以做起來的，它需要作者的時間和苦心。但這是必然要走的道路，而且現在已經有許多作家在向着這方向走了。

對於舊形式利用的着重，自然不是說不要其他的一切形式。相反地，十幾年來新文學發展中的一切好的成果，我們都不能夠放棄，因爲這些東西，也成了中國文藝上好的新傳統了。現在文藝上是一個綜合的階段，創作的方法上有更多的向各方面發展的自由，作者應該做他自己最善於做的工作。

理論的建立也是今後最重要而又最繁難的工作。這一個工作不是靠一兩個理論家單

獨的努力可以建立起來的。這要靠作者的創作的試驗，靠各派的理論家互相研究互相討論，從這些過程中建立起來。抗戰以來，文藝界已經做過許多研究座談的活動，這些活動應該更充實更有系統地做起來。我們可能有許多的爭論，因為我們的團結是各派的團結，各派代表着一定社會層的見解，爭論因此是免不了的。但我們的爭論，必須以統一為前提，爭論不是為着見解的分裂，而是為着共同走向一個目標，是為着找到某些共同的見解，作為一般的指導的理論基礎。

以上三個問題，在抗戰文藝的發展前途上有着決定意義的核心問題：組織上切實的廣泛的開展，創作的適當的形式的探求，理論上的正確思想的建立，能夠圓滿地解決這三個問題時，中國的文藝必然是會大大地前進一步的。

(一九三八年)

共產主義者與道德

一 唯物論者和道德

「唯物論」是一個常常被人曲解或誤解的名詞，人們常常是這樣來曲解或誤解它：把它比做社會上的墮落腐化分子中間所流行着的那種庸俗的物質主義。在這樣的情形下，物慾的追求，個人生活的享樂，物質利益的貪圖，都可以被稱做「唯物論」；而自私自利，危害大眾，危害民族國家的漢奸匪徒，也甚至於可以叫做「唯物論者」了。在這樣的「唯物論」和「唯物論者」中間，想要找到高尚的精神的文化，想要給藝術、科學和道德等等找到一個地位，自然是不可能的。唯物論這名詞，在這裏就只好代表着科學和藝術等等精神文化的毀滅，象徵着道德的墮落了。

反對共產主義的人們，常常用種種的口實，努力證明共產主義者是怎樣的沒有道德，並且想把這一點作為反對共產主義的最大理由。因為共產主義者同時又是唯物論者（自然是辯證法的唯物論者），於是反對者更可以從理論上來曲解，把共產主義者描寫作只知道爭取物質利益，不顧一切道德信誼的叛徒了。在他們的口頭上的共產主義者，好像只是破壞一切，好像只是「煽動者」、「搗亂分子」；甚而至於「共產公妻」之類的極下流卑賤的污蔑，也會在同樣的情形之下加到共產主義者的頭上。

事實是最好的證人，也是最好的反駁者，真正的唯物論者，在人類歷史舞台上並不是這樣敗德墮落的角色，而且也並不是破壞一切。相反地，唯物論者常常是社會發展的先鋒，人類生活向上的推動者，而他們本身常常就是進步的、高尚的道德的模範。在西洋，遠在希臘時代，唯物論者就是當時社會進步思想的代表者，近代法國唯物論者在反對封建貴族特權，建立資產階級的平等自由的新道德上所站的先驅的地位，是略知西洋史的人都明白的。說到中國來吧，即使有歷代帝王對於歷史的偽造，仍掩不住許多唯物論者的輝煌的偉蹟。我們可以舉墨子作為模

範，他就是中國古代的一個最好的唯物論的代表者，而在道德上他也留下了最光輝的遺業；對社會的兼愛的思想，對個人的刻苦儉約；倘若說最好的道德就不外是能犧牲小我，而以社會的最大的幸福為目標的話，那麼唯物論者墨子的一切思想行為在他的時代要算是最高尚的了。就最近幾十年的事實來說，中國的民主主義革命的先驅者譚嗣同，在思想上是屬於資產階級唯物論的範疇內的，而他在戊戌政變中的英勇犧牲，就揭開了中國的革命道德的最初的光輝的一頁。

共產主義者也是最澈底的唯物論者，如果要認識共產主義者對於道德的態度，只要看一看共產主義者的實踐鬥爭的事實。不必說世界的共產主義者是怎樣為着共產主義的前途而犧牲自己，單就中國共產黨十七年來的為中國的獨立、自由和幸福所進行的鬥爭，就提供着無限的材料，足以反駁任何最惡意、最卑劣的曲解和誣蔑。中國的共產主義者為着民族解放的犧牲精神，在抗戰發生以後，更是明白地顯露在人的眼前，這在此地用不着多說。因為是澈底的唯物論者，所以也澈底地發揮了一切唯物論者所具備的革命道德。

唯物論不是庸俗的物質主義，共產主義者也決不是非道德的人類。共產主義者的歷史唯物論是認爲社會生活決定社會意識，認爲革命者需要認識社會經濟規律的發展，並認爲社會的變革，大衆生活幸福的獲取，需要按照根據社會發展的一定的大衆力量，並根據現實而去規定一定的革命步驟，這些是和那沉溺物慾裏的物質主義是絕不相同的。雖然現在也有所謂的「物質論者」，揭着馬克思主義的假招牌，實際上却幹的是寡廉恥、背道德、出賣民族利益的下流勾當，然而那不是真正的辯證法唯物論者，也是事實所證明的了。

真正的唯物論者在人類歷史上所表現的高尚的德性，並不比任何偉大的唯心論者更低，辯證法唯物論者或共產主義者，更要求極高度的道德行爲。一個共產主義者不了解這一點，就不能成其爲真正的共產主義者，一個共產主義者以外的人不了解這一點，就會對於共產主義發生無限的曲解和誤解。爲什麼？因爲共產主義者的目標是最遠大的，要爲着一個真正全人類平等的共產主義而鬥爭，沒有堅苦卓絕，能犧牲一切，不爲眼前任何物慾所誘惑的道德精神，是不能貫徹到底的。唯物論並不否認精神和道德的力量。唯物論所反對的只是偽道德和精神的

欺瞞，而要求看清現實，依據物質現實發展的客觀法則而行動。認清了現實的目標，然後以最大的精神力量去努力。辯證唯物論者的目標是在物質現實中來規定，辯證唯物論者的精神和道德是服役於人類大多數的物質利益，服役於全人類的將來的物質幸福的，並為創造人類最高的道德的精神生活而奮鬥。因為是把一切道德精神的力量都用來為人類社會爭取現實的利益（如現在中國的共產主義者以最高的堅苦奮鬥精神來爭取中國的民族解放）而反對任何精神的誇大和欺瞞（如敵人方面所宣傳的王道、武士道之類）因此共產主義者所要求、所表現的道德行為，在現實的價值上是不下於、而且超過了一切最偉大的唯心論者的道德的——雖然我們並不能完全否認歷史上偉大的唯心論者們的相當的貢獻。

二 進步的發展的道德觀

共產主義者是有自己歷史的道德觀的。我們說共產主義者也要求極高尙的道德行為，並不因此就說共產主義者對於道德的看法也和其他一切舊的道德觀是一樣。共產主義者的道

德行爲，是從自己特殊也是科學的道德觀點出發的。

舊的道德觀，不論是封建的或資產階級性的，都把道德看做永遠不變的東西，道德的行爲，必得是一種適合於永遠不變的善惡標準的行爲。中國的封建社會裏把儒家所定下的許多道德規律當做了天經地義，甚至於看做神聖的法律。這是極端的絕對主義的道德觀。資本主義在進步初時是比較尊重個人的自由的，但如像康德所代表的資本主義的道德觀，就以爲道德的標準是人類自己心中永遠不變的道德的至上律令。中國也有王陽明的良知學說，而一般人評判行爲的善惡時，常說要問一問「良心」。這都是想從人心或精神的本身去追求永遠的道德標準的唯心論的道德觀。舊唯物論或機械唯物論曾經企圖用「環境」來說明人的行爲，但因爲不知道人類社會的物質的經濟基礎，在社會改造及道德的問題上仍免不了落入唯心論的窠臼，想從永遠的「理性」或「人性」中去找標準。費爾巴哈的「性愛」和「友愛」譚嗣同的「仁」都可以算是這一類的東西。

對於這道德的絕對性和永遠性的見解，自古以來就有着許多聰明的思想家不斷地給予

反駁了。主張「人爲萬物之尺度」的畢達哥拉斯是在西洋的古代哲學裏有名的絕對道德的反對者（他的思想在當時是與蘇格拉底對立着的）。我們中國也曾有許多辯證法的哲學家，揭露過道德的相對性。莊子的有名的警句：「竊鈎者誅，竊國者侯，」就是一個模範的例子。「不能留芳百世，也要遺臭萬年，後世自有定評，」也正是對於永遠道德規準的大膽的破壞的壯語，這裏就暗示着道德規準的歷史的相對性，對於眼前的道德標準的不信任，而以爲在時間的繼續當中會要受到改變。這樣，在過去的道德觀裏面，並不是僅僅只有絕對主義，絕對主義不過是作爲一個有力的派別而和相對主義堅決地對峙着。

自然，在過去的時代，絕對主義是佔着優勢的。因爲過去的時代，不論是封建的或資產階級的，社會的支配勢力總要求把現存的秩序描寫成永久不變的秩序，因此現存的倫理關係也要被看做永久不變的關係。而那相對主義的道德觀自身又是不健全的，它對於絕對主義，只是一種絕對的對立物，形成了一種懷疑主義的派別，在這裏，善惡好像是毫無差別，毫無標準，因此也就無所謂道德了。這樣的觀點所能夠產生的，不是自由放任主義，就是消極隱匿的思想，對於社

會生活，缺少着積極的、建設的意義。

共產主義者的道德觀點，是澈底的唯物論的觀點，共產主義者不從超時間，超社會的地方去找「天經地義」，不從絕對的「人性」，「良心」等等精神的領域裏去找道德的規律，而要從社會的物質經濟的發展狀況中去找道德的基礎。「任何道德理論，直到現在，歸根結底是當時社會經濟狀況的產物。」（恩格斯：反杜林論，第一篇第九章。）一切道德規律的具體內容，都是當時社會經濟狀況的反映，而這些內容，都不是空洞的名詞如良心之類可以說明的。譬如說「忠」，封建時代人們要忠於君，以爲忠君就是良心的律令，而現在我們却要忠於國，忠於民族，這也是良心，而這忠君的思想現在却是非道德非良心的東西了。所以如果良心之類的說話的舊形式還可以用一用的話，那麼，因着社會物質條件的不同，現在的良心和過去的良心也已經完全不同，而且相反了。不是良心本身能夠規定這不同，而是不同的社會經濟基礎規定了不同的良心。如果像唯心論的道德觀那樣，僅僅把握着一個空洞的良心之類的名詞，是什麼事情也不能給與具體的說明的。

這樣，社會的經濟狀況是變化的，因此道德也不斷的變化，沒有永久的道德的教條。只要一觸到現實事物，就同時也要觸到變化，就要暴露出某一定歷史的道德的偏狹性。舊的絕對道德觀就這樣常常碰到矛盾；舊的道德律要求成爲絕對的規律，然而因爲同時不能不是舊社會的經濟關係的現實的反映，因此也不能離開一定的現實內容，因此有許多方面也就不能不常常與它的絕對性衝突着。例如，臣弑君在封建社會裏是絕對的大逆不道，然而却有武王伐紂的矛盾；這是早在孟子的書裏已經暴露着的了。雖然孟子也會對此事給與巧妙的解釋，說伐紂是「誅一夫」，然而認真說來，這解釋仍是很牽強的，因爲他在這裏已經把絕對的道德律附上了相對的條件（「一夫」除外）了。

這樣，共產主義者認爲一切道德隨着社會經濟狀況的變化而變化。「我們拒絕任何欲以道德的教條作爲永恆、終極、往復不變的道德律的企圖。」（反杜林論，同前）道德也和社會經濟本身一樣，不但會變化，而且會向對立物轉化。今天是好的意義上的道德行爲，在另外的一種經濟社會的條件之下，可以成爲惡德，相反的也是一樣。婦女的片面貞操在封建社會裏是美德，

就是直到今日，這種觀念也還在中國落後的地方有着殘遺，但大部分進步的地方，已經承認這是罪惡了。私有財產的保護，在原始共產社會裏是不存在的，在將來的最高的共產主義社會裏也不會存在，然而在私有社會裏，私有財產的保護就是天經地義。

這是不是說，共產主義者也是道德上的相對主義者，而主張善惡無差別的理論呢？這樣來曲解自然也是不對的。相對主義是道德的絕對性的否認，相對主義所主張的是：善惡絕對沒有真正的分別，道德永遠沒有真正的標準。但共產主義却不否認在一定的社會經濟條件之下的道德標準，一定的時代所要求的最高的善。譬如在今天的民族抗戰的條件之下，共產主義者就要求發揮最高的民族的道德。在階級社會裏，要想找超階級超時代的善惡標準是不可能的，但共產主義者不否認，在這樣的社會裏，道德也就有着階級的標準。共產主義者只「摒棄一切從無人性的無階級意識的觀念演繹出來的道德。」（列寧：論青年的學習問題）却主張：「直到現在，社會總是發展於階級對立之中，所以道德總是階級的道德。它或者是爲統治階級的統治利益辯護，或者當被壓迫階級充分有力之時，它就表現對於這個統治的反抗，而擁護被

壓迫者將來的利益。」（反杜林論，同前）「竊鉤者誅，竊國者侯」的話，在莊子是想用以證明道德的無差別和無標準，然在事實上却恰恰暴露了一定標準上的道德，即以竊國者的利益爲標準的道德。共產主義者的道德觀念，也是以一定的階級即無產階級的利益及前途爲標準的，倘若一定要說共產主義者沒有道德，那麼，他們只是沒有那以封建的支配階級及資產階級的利益爲標準的道德，而不是沒有無產階級爲將來的共產主義社會而鬥爭的善惡標準。

道德是變化的，是會向着對立的方向轉化的，但也不僅僅如此，道德的變化、轉化，又常常是向上的、進步的，『整個的講，在道德上，也和人類其他一切知識部門一樣，發生着進步。』（反杜林論，同前）這原因很明白，因爲道德是『社會經濟狀況的產物』，而社會經濟狀況正是不斷地發展、進步着的東西的緣故。後來的道德，並不是以前的善的消極的否定，而且也是它的提高、發揚，資產階級的道德曾否定了封建社會的不合理的道德的教條，而要求人人平等的權利（但只限於法律和政治上的），像中國的五四新文化運動，對舊禮教中『吃人的』制度曾加以極猛烈的破壞，要求生活和思想的解放，這在中國封建的最落後的舊勢力看來，好像是絕

對不能容赦的罪惡，然而人的自由平等的提高，實際上却是在道德上的一個進步。共產主義者所要求的道德，是比這更高的。共產主義者爲將來的共產主義社會而鬥爭，不但要求人類的政治、法律上的平等，而且要努力達到將來人人的經濟上的平等。在共產主義者，「道德的目的是要幫助人類社會升到更高的水平，消除勞動的剝削。」（列寧：論青年的學習問題）要達到這樣遠大的目標，自然不是馬上可以實現的事，然而向着這目標努力的共產主義者，是要有更高的道德行爲。個人主義的、自私的、自由主義的意識，在資產階級的道德中還可以存在，對於一個共產主義者，却是要絕對加以掃除的。在共產主義的道德裏決不能有相對主義的那種自由放任主義，而是要求堅固的團結紀律，爲大眾爲社會而不顧一切向前鬥爭的犧牲精神。這樣的共產主義者的道德，是把資產階級的自由平等的道德，提高到更高的階段，是把無階級、無剝削、人類間真正親愛互助的將來社會的精神，包含在自己的內部了。

三 共產主義者與民族道德

整個的講，道德是不斷地進步的，但部分來說，我們也不能否認人類社會的道德有停滯甚至於落後的狀態，這也是由社會經濟狀況來決定的，即在大體上，在社會經濟的比較停滯的階段上，道德也成爲停滯的狀態，如兩千年來的中國封建社會，在一個舊社會達到了腐敗沒落狀態的時候，這沒落階級的道德也就跟着墮落、退後。在社會發生革命的變革或進步的運動的時候，進步的階級就是新的、前進的道德的擔當者。革命運動在沒落的人們看來，總以爲是叛亂和暴變，也即好像是非道德的行動，而在實際上，革命的運動正是用大衆的力量澈底掃除一切腐朽的惡德，建立新的道德生活，提高人類的精神文化的進步的運動。

中國目前正在進行着一個最廣泛、最深刻的民族革命運動，在抗日戰爭的形式之下，這革命成了真正全民族的運動了。一年來的抗戰裏，中國雖失去了許多城市和道路，但跟着這些，也掃去了中國人民中間一切老朽、頹廢、腐化、自私等等的積習，一切危害民族的惡德站不住腳了，就是最頑固的人，只要他不願意做漢奸、奴隸，也不能不參加全民族的抗戰工作。民族的革命道德樹立起來了，從各階層、各黨派中，產生了無數有名無名的民族英雄，壯烈犧牲、可歌可泣的故事，

到處可以看見聽見，在政治、經濟、軍事等各方面，中國是不斷地在進步，在文化、道德方面，中國現在也是被向上提高了。

中國的共產主義者在這偉大的民族抗戰中所採取的模範行動，是全世界皆知的，中國共產黨員在抗戰中表現了他們是最能艱苦奮鬥英勇犧牲的民族戰士，一如在抗戰以前的鬥爭中一樣。我們不能否認，今日中國民族道德的發揚者不僅只是共產主義者，其他黨派人們中間也同樣有輝煌的例子，然而事情至少能夠證明，共產主義者決不是沒有道德觀念的人，相反地，他們對於民族道德的發揚，是至少「決不落人後」的，並且恰是立在民族的前鋒的。

爲什麼中國的共產主義者在今日會成爲民族道德的積極的發揚者呢？不是已經說過，共產主義者只承認階級的道德，而共產主義者的道德就是無產階級的道德？無產階級的道德爲什麼在現在又換了民族的道德呢？這不是矛盾嗎？兩者中間有什麼一致的地方呢？要解答這問題，必須要了解無產階級道德的真意義，人們常常把無產階級道德了解得很偏狹，以爲這就只爲了無產階級眼前的經濟、政治利益的道德，卻忘了無產階級是這樣一個階級，它的目標不只

是眼前的利益，而且要爲着消滅剝削、消滅一切階級的共產主義社會而努力。這一個道德，與單純狹隘的階級私利是不一致的，它必須服從於這一個任務：團結大衆，共同爲共產主義的將來社會而鬥爭，除了對敵人的鬥爭以外，只顧自己，不關心別人的事，在無產階級的道德裏是不能有的。『如果我耕種這一塊土地，我半點也不關切別人的事；如果別人飢餓，那更好，我底糧食可以賣得更多的錢。如果我是一個醫生、工程師、教員或牧師的職務，我也一點兒不關懷別人的事。也許只要我獻媚取悅於那些有權勢的人，我就能保持我底職務，甚至生活可以蒸蒸日上而變成一個資產階級。一個共產主義者是不能有這種心理和情緒的。』（列寧：論青年的學習問題）

這樣，無產階級的階級道德同時也就是爲全人類的解放的道德，它必須是具體的，依着它所處的時代環境、社會、經濟狀況以及人民大衆的需要來決定它的要求。在中國這樣一個民族滅亡危機非常緊迫的狀態下面，共產主義者如果只在空談抽象的階級道德，對民族的存亡問題置之不理，那明明是違反着真正的無產階級道德的（中國託洛茨基分子才會這樣幹。）在中國的情形下面，真正無產階級的道德和民族的道德完全能夠一致，不但如此，正因爲無產

階級的道德並不是階級自私的道德，因為共產主義者有着極遠大的眼界，因此他們在民族抗戰中才最能毫無顧忌地犧牲奮鬥，才能夠在民族道德中建立最高尚的模範。

這樣，共產主義者不但用發展的眼光來看過去的道德，就是對於無產階級道德本身，也她繪與了發展性的。共產主義者不是空想家，雖然有着遠大的理想前途，雖然堅決地向着這個前途努力，然而所走的路，卻一步一步地踏着現實的土地，在現實世界的客觀發展還沒有達到必要的程度時，決不勉強希望把空想施諸實行，在脚步還踏在平地上時，決不要企圖立刻就登着山巔。在中國需要民族革命或民主主義的時候，共產主義者是堅決地而且是最澈底地爲着民族道德和民主主義而鬥爭，並且在將來爲實現共產主義而鬥爭的當中，同樣地是繼承着和發揚着民族的道德。本來共產主義者不能在毫無客觀憑據的時候空喊實行共產主義，所以如果有人說共產主義者只是國際主義者，不能同時成爲真正的民族主義者，因此在中國的共產主義者也不能談民族道德的發揚，這就完全是一種公式的、形式論理學的曲解。因此，如果有共產主義者以外的人在現在對共產主義者懷着疑懼的心思，害怕馬上就實行共產，剝奪財產權，

那我們也可以說這是不必要的杞人憂天。沒有經過必要的革命階段，人民大眾還沒有表示普遍的要求時，共產主義者也決不會馬上以為破壞一切私有財產權是合乎道德的善舉。而現實的條件如果發展到需要共產主義時，那時的共產主義已成為大多數人樂意接受的東西，用不着害怕了。

中國的共產主義者能夠同時是革命的民族主義者，而且本來也就是中華民族的一部分優秀的子孫。共產主義者必須而且已經在繼承着和發揚着中國民族的優秀的傳統，不論是一般文化方面的或單單道德方面的。中國歷史上許多寶貴的倫理思想，是可以在共產主義者身上獲得發展的，無產階級的新的道德，像前面說過的一樣，並不是簡單地對於舊道德的否定，而是對它的精華的提高和改造，是使舊道德中的積極內容獲得進步，這是共產主義者和漠視一切道德標準的相對主義者不同的地方。譬如忠、孝、節、義之類，曾經是封建道德的重要的規範，而共產主義者對於這樣的規範，並不絕對的抹煞，在共產主義者的英勇鬥爭的行動當中，這些的規範的最好的內容是在事實上被發展着了。自然，陳腐的部分是要除去了的。對於君主的忠心，

是絕對不要了的，然而共產主義者曾表現了對於國家民族的最大的忠心，家庭的小範圍的孝，在今日的條件之下是常常困難顧到的，就是過去，也曾經有忠孝不能兩全的矛盾，然而在民族社會的大事業的條件容許的限度內，共產主義者也主張對於父母的敬愛的，婦女的片面貞節，吃人一餐飯，一定要有所報答，『有奶便是娘』，而不管對方是什麼人，這樣的義氣，現在也是不需要的，而且這是有害的、危險的。但共產主義者爲民族事業鬥爭時的那種堅貞卓絕的節操，對民族利益而犧牲一切的義氣，却也是節義的真精神的最高表現。這一切民族道德的發揚，雖然不僅僅是共產主義者才能做到，然而它在共產主義者身上有着光輝的表現，卻是沒有人能否認的事，而這一切，也就成爲最雄辯的理由，足以充分反駁那誣認共產主義者沒有道德的曲說了。

(一九三九年)

哲學講話

哲學也有不空洞的

一般人對於哲學的印象，除了神祕之外，還覺得空洞。以前我們已經說過，哲學並不神祕，哲學和日常生活中的感想是同樣地平凡。朋友久別重逢，互相間覺得一切都改變了，這是常常有的感想，而在這感想裏，已經就包孕着一種哲學思想，即「宇宙萬物都是變化着，流轉着的東西」。這就是日常感想和哲學中間一貫地串通的脈絡，但日常感想和哲學仍有不同的地方，日常的感想都是由每個人眼前臨時發生的事件所觸發而成的，它和生活中偶然發生的種種細小事，情密切地結合着。沒有久別重逢一類的事件做因緣，「周圍一切都改變了」的感想是不會無故地浮現在腦裏的。日常感想中是充滿着許多實際的事件，而這實際的事件正是它主要的內

容。例如金錢的問題，衣食住的問題以及一切個人利害打算的問題等等，都是日常感想中常常出現的主角。把這拿來和哲學一比，我們馬上就看出，哲學的研究並不要顧慮到這些油鹽柴米的瑣碎事件，如果過分地在太小的事件上打算盤，反而會找不到哲學思想。因為哲學思想所包括的是比較廣泛的東西，哲學不但看見個人「周圍的一切都改變了」並且更廣泛地說到「宇宙萬物的變化和流轉。」如果我們只注意眼前的細事，只認識到自己眼前一切的改變，而不能將我們的感想推廣到宇宙萬物的變化，那麼，雖然這感想中多少包孕着哲學的成分，仍不能成爲哲學思想。所以一到要成爲哲學思想，便須將眼前的細事抽去，而把握着更廣泛的理論。於是在一般人看來，哲學就成爲很空洞的東西，認爲哲學沒有內容，認爲哲學與實際生活隔離得太遠，沒有用處。

哲學不神秘，固然已沒有問題，但它的空洞又將作何解釋呢？有的哲學家（尤其是觀念論的哲學家）就說是的，哲學對於一般只顧在眼前細事中打算盤的人，確是很空洞，確是離得很遠；但正因爲這樣，才有哲學的價值。因爲哲學只追求真理，而純粹的真理是不能夾雜着任何利

害觀念的東西；哲學家不是爲了利害關係去研究學問，而是爲着熱愛真理才去研究的。研究哲學的動機不是利慾，而是對於宇宙萬物的「驚異」。因此，兩千多年以前希臘的哲學家亞里士多德就說哲學的起源是「驚異」，是人類純粹的好奇心。這樣一來哲學就是好像脫離實際生活的東西，而哲學者竟是站在生活之外用純粹的好奇眼光去眺望生活的人生了。更明白地說，哲學者不是生活中的人，只是生活的旁觀者。如果把生活比作競技，則哲學家不是競技的參加者，而只是參觀席上的一個觀客，他只是看競爭，他的心中沒有爭勝的慾望。

這樣一推論，就等於說：要懂得哲學，必需脫離實際生活，做一個旁觀者。脫離不了實際生活的人，就沒有研究哲學的資格。因此亞里士多德又說：哲學的必要條件是閒暇，鎮日爲生活忙碌而沒有閒暇，就不能靜靜地旁觀生活，也就不會有哲學產生。這又等於告訴我們：哲學和日常的感想是根本不同的，日常感想是競技者爭勝的慾望之表現，因此充滿着利害觀念，而哲學則是旁觀的結果，是超乎利害觀念之上的純粹真理。因此在一般人（一般人都可算是生活中的競技者）看來是空洞而不必要的，惟其不是一般普通人的必要物，才算真理，才算哲學。然而，這是

真的嗎？

這裏，有兩點很值得我們認真討論的地方。第一，前面說哲學者應該超越實際生活，是否真的？有這一回事？第二，哲學不受利害的觀念的影響，這又是不是事實？就第一點來看，我們可以說無論什麼人都不能脫離實際生活，哲學者也是一樣。如果說哲學者必須同時是有閒者，那麼有閒暇這事也正是哲學者的實際生活。在亞里士多德的時代，希臘人能有閒的，只是那些奴隸的主人，或稱爲「自由民」。有閒的哲學者必也是屬於「自由民」一流的人，而「自由民」的實際生活也正是哲學者的實際生活。有閒暇並不就是脫離了實際生活，反之，閒暇正是建築在實際生活基礎上的東西。就第二來看，如果哲學不受利害觀念的影響，凡有閒暇的人都能走向真正的哲學，那麼世界上哲學應該是古今一致，不致於分出許多派別，尤其是像唯心論和觀念論的對立狀態更不應該存在了；因爲哲學者所追求的如果只是純粹的真理，而純粹的真理又是不會被任何利害的成見所左右的，那麼它就不應該有兩種以上，它自身就不會分歧成種種的派別。現在既有種種的派別和對立，可見決不是毫無利害觀念影響的純粹真理所能解釋的。

了。

倘若哲學者既不能脫離實際生活，而哲學又不能完全離開利害觀念的影響，那麼，爲什麼哲學家要將眼前的細小的利害打算撇開不問呢？爲什麼只注重比較廣泛的原則呢？競技者最注意眼前的勝負問題的，哲學倘若也是競技者的思想，爲什麼偏能不顧慮這些？這一切，也是很值得討論的問題。還是拿競技的比喻來說罷。競技者在比賽的當時，自然就被熱烈的爭勝慾望所鼓動着，利害的觀念是極強的。但是要知道，競技者如果要戰勝，決不能單單靠比賽當時的熱情和勇氣就可以成功。除這一切之外，他還得要在平時有深刻的訓練。平常不訓練，臨時要來努力就太遲了。但平時的訓練與臨時的比賽，情形是很不同的，比賽的時候要緊的是勇氣，是熱情，要有充分的必勝的決心，換言之，卽利害觀念要強。然而在訓練的時候，過分的熱情就不必要，競技者必須將這熱情壓抑着，冷靜地去研究要用怎樣的方法才容易戰勝。倘若比賽的是競走，那麼訓練的時候就是研究怎樣的步伐才走得快兩手的屈曲應該是幾度？平日的衛生營養應該怎樣？……這一切，在競技者是必須要摒除了過分的利害成見才能學得到的，倘若給成見和熱情

擾亂心思，不能虛心地研究，訓練的結果必定不好，而在比賽的時候也就不會有戰勝的希望。人類的生活其實正是一個很偉大的競技，爲着水旱常常有成爲災難的危險，所以我們要和大自然競技，爲着社會組織內部有種不平和不合理的事件，所以人與人之間常常在爭鬥爲要戰勝自然，我們就研究自然，研究它的種種性質，以及改變它和克服它的方法。爲着人與人間的鬭爭，就發生種種研究社會問題的學問。在研究的時候，我們不能不暫時拋棄細小的眼前的利害觀念，盡可能地去找找到很正確很客觀的知識，盡可能地要把前面的事情看得清楚，不要被太濃厚的利慾蒙蔽了眼睛。這樣所得到的知識，就好像競技的訓練中所學到的競技方法一樣，可以成爲我們的工具，成爲我們的能力，使我們臨到鬭爭的當時有戰勝的把握，使我們能將競技的勇氣應用到更有效的地方。

哲學的情形也是一樣。假如我們日常的感想算是競技，那麼，哲學也就是這一種競技的訓練。爲什麼要訓練呢？因爲訓練可以增加我們競爭時候的力量；爲什麼要研究哲學呢？因爲有了正確的哲學知識，則我們對於日常生活事件才能用一貫的正確眼光去觀察，使我們的感想不

至於雜亂錯誤。競技者如果平素沒有訓練，則臨到比賽時就會張皇失措；平素沒有一貫的哲學觀點，則臨到事前常被種種庸俗的利害觀念蒙蔽了眼睛，例如我們做一件事失敗了，倘若我們預先不清楚凡事必有原因，那麼我們就知道去追問失敗的原因並且從追問裏找到許多教訓，準備將來不致於再有同樣的失敗。倘若我們不了解這一點，被庸俗的觀念支配着說一切事情的成敗只是命運，於是失敗就讓它失敗了，也不去從失敗中學習經驗，那麼，失敗就是口白的失敗，以後再有同樣的事件發生，我們仍是安於命運讓它失敗了。

哲學觀點爲的是要使我們臨到事情前面不至於爲眼前的庸俗的觀念所蒙蔽，而對於事情有正確的觀察，換一句話說，就是教我們怎樣去認識事物。因此，就好像競技者在訓練中必須抑壓不必要的熱情一樣。在哲學的研究中，我們就撇開了零碎的細故和偶然的利害觀念，單去把握那更廣泛的原理。這樣，那迷戀着庸俗的利害觀念的人，自然會覺得哲學很空洞，因爲哲學要排除這些觀念，哲學不是要人在眼前太細小的事故中打算盤。但是，如果我們看清楚庸俗的生活是盲目的生活，也即是最空洞的生活，那麼哲學對我們就不空洞了，因爲哲學指導我們對

事物作正確的觀察，要我們看得遠一點，不至於走錯路。

但是，我們說哲學不空洞，是因為它能指導我們正確地觀察事物。而一切的哲學是否都能做到這一步呢？換句話說，一切哲學都是不空洞的嗎？我們可以立刻答應一聲：『否！』哲學知識之所以能指導我們觀察事物，是因為這種哲學知識與事物未來有一致符合的地方，或者說，這種知識是事物本身的正確的反映，但一切的哲學不一定都是正確的反映。我們前面已經說過，哲學者是脫離不了實際生活的，他的知識，正是反映着他的實際生活。因此，實際生活愈豐富，則哲學者所能把握得到的真理也越更完全。生活貧弱，則哲學的內容也越更空洞。所謂實際生活豐富，並不是鎮日忙碌，一點閒暇也沒有意味，而是要能夠在社會經濟生活的進展中，發揮一定的推進作用。在社會生活上營着寄生生活的少爺小姐之流，每日只知道出入於舞場戲院打麻將，這種生活，縱使一天忙到晚，也仍談不上實際生活。在這種生活裏即使有哲學，也只是『人生如夢』呀、『及時尋樂』呀一類的頹廢思想。抱這種思想的人告訴我們人生如幻夢，物質世界是假的；而其實，這是因為他的生活空洞，與社會經濟生活缺少接觸的緣故。一個人與社會經

濟若有切實的接觸，他就萬不會懷疑到物質世界的真實。因為在他的實際生活中，他不斷地工作着，他常常要應用自己的勞動去影響周圍的一切，他支出一定的勞動，則周圍的一切就有一定的結果和反應，由他的工作中（或可以說實踐中）他證實了自己周圍的物質是實實在在的，地存在着的東西，因此，也就不至於有人生若夢的幻想了。

因此，同是哲學，也不能說都不空洞的。有的哲學還是很空洞的騙人的東西。而這空洞和空洞的分別，就要看那哲學所代表的是那一流人的思想。倘若是代表那寄生者和那些與社會經濟生活離開得較遠的人們，它就成為很空洞的玄想，倘若代表那實際生活的推進者的思想，那就不會是空洞的了。我們不必對於哲學抱着成見，以為它都是空洞的而拒絕了它。要緊的問題是去選擇正確的哲學觀念，選擇那真正能指導觀察事物的思想。但說到選擇，並不僅僅是找幾本書來讀讀就可以達到目的，同時還要將自己的生活振作起來，積極起來，然後由自己的實際生活中去找例證，努力從自己的實際生活中去觀察思索，和判斷，因為我們在日常生活中常常被種種傳統的迷信觀念和不明確的觀念所欺騙，要能夠時時刻刻打破這些錯誤的觀念，才

可以真正把握到不空洞的哲學。我們要緊記，除讀書之外，要振作生活，觀察生活！（一九三四年）

吃了虧的人的哲學

吃虧的事，在今日的世界上是大多數人的家常便飯。

不論走到那裏，訴苦和嘆息的聲音總是要聽見的。不論問到那一個人，他總可以向你說幾件很痛心的事。這些聲音，這些痛心的事，都不外一個原因：吃了人的虧。

吃虧的方法有各式各樣：或是田地牲畜被人強奪，或是餘糧被人勒索，或是工錢被人刻扣，或是被人硬派去做太多太苦的工作，或是妻女姊妹被人強佔，甚至於連生命也常常要拿去替人犧牲……！

這還是就比較小點的範圍來說，若要說得寬一點，那麼，整個的民族，也有給別的民族來侵略而大吃其虧的。

不吃虧的人有嗎？當然有的，不過只是少數，他們是恰恰相反，自己不吃虧，反而要使別人吃

虧。這就是說，他們使大多數的人都吃了他們的虧。大多數人的吃虧，却是爲了供奉他們少數人。他們也全是爲了這緣故，生活才豐肥起來。

這世界原來已經分成了兩種人。吃虧的人和使人吃虧的人。

世界全是這樣的嗎？自然也不盡然。現在也有一個國家，這裏發生了新的現象，那裏沒有吃虧的人，也沒有使人吃虧的人。但我們目前不是生活在那樣的國家裏，所以我們的情形仍是一樣的，大多數人吃虧，不吃虧的少數人，都在使人吃虧。我們到處所聽見的仍只是訴苦、嘆息和一切痛心的事實。

於是我們問了：這種情形不是要永遠繼續下去呢？我們大多數人將永遠吃虧麼？或者是相反：我們也有光明的將來，也可以像那另外的一個國家一樣，終有一天不再吃虧，而吃虧的人也消滅了？最常聽見的是兩種解答，第一種是帶着一點憐惜的心情說的：「你們吃虧的人，真是命苦啊！命運真太惡作劇啊。可憐，天公不做美，真沒有辦法啊！」

這種說法，從口氣上聽來，倒好像很有點釋迦牟尼佛的慈悲心腸，可憐這盛情是不能感謝

的。因為它根底裏的意思並不見得真的良善，它暗地裏似乎是在說：「你們的吃虧是命中注定了，不要再妄想翻身吧，你們應該給別人做一世的犧牲！」

另一種解答是帶有幾分安慰的口氣的，說：「目前苦雖是苦，但好好苦下去，將來總有好處。」這話算是也給我們一點光明的希望了。但我們對於這樣的光明却不能不懷疑。因為它只叫我們吃虧的人照常忍受下去，叫我們等待好日子的來到，什麼時候才是好日子呢？可就渺茫了！

我們的虧已經吃得夠了，不能再忍受運命的壓迫。我們希望真正的好日子。但我們也不安於空空的希望，空空的希望仍是等於沒有希望，至少也不過是一些美夢而已，我們要確確實實地去找好的日子，爭取好的日子。事實上，爲了這好日子，世界上吃了虧的人也早已有很多在躍動着了。

但我們向那裏走呢？怎樣去找我們的好日子呢？這不能不弄個明白，因為我們不能閉着眼睛亂撞，亂撞不是辦法，亂撞不如不去撞還好一點。

因此，我們要快點來認識我們的生活，認識這到處令人吃虧的人生。我們要問：人生究竟是

一回什麼事？爲什麼會有這些大不平的現象？爲什麼會有一些人要使人吃虧？爲什麼又有人吃別人的虧？這不平的現象的來源是什麼？我們要問爲什麼現在會有一個國家沒有這些不平的現象？我們將來是不是也可以走到那樣的前途？如果可以，要經過什麼樣的道路？

我們已吃了虧，就要弄個清白，把這些問題弄明白了以後，才好去爭取將來的好日子，才不至於老是瞎闖。

從這一次起，我們的哲學講話，就是要講到這些關於生活或關於人生的問題了。以前所講的（指大眾哲學一書中各篇——編者註），只是泛泛地指着世界上一般的事物，並沒有專講人生的問題。今後就要開始一個新的段落，把從前所講的應用到人生問題上來了。

但在開講之先，對於聽衆諸君我先要定好兩個規約。

我們要來這些講話，並不是想空談玄妙的哲學，而是出於那些吃了虧的人的要求，所以我們的目的是很實際的。我們要認識生活，要知道怎樣去改革生活，使我們走到好的將來。

我們的講話是爲吃虧的人打算的，是站在吃虧的人的黨派上來說話的，直接了當的說一

句話，這是吃了虧的人的哲學！

吃了虧的人都不滿於生活的現狀，想打破現狀。爲他們打算的哲學，當然也就不能僅僅認識了生活就算完事，還要提出一個更重要的問題：怎樣去變革這生活，怎樣打破這現狀。

所以，如果你不是和吃了虧的人站在一道，如果你是想去使人吃虧的，請你不要來聽講。因爲這些不是你的哲學，這和你的利益是衝突的。

以上是第一個規約，其次，要認識我們的生活，不是一件很簡單的事，不是我在這裏空講一陣，你們在那裏空聽一陣，就算夠了的。我無論講得怎樣入情入理，你無論聽得怎樣誠心誠意，如果你以爲這只是聽聽就夠了，回家去就望屁股後頭乾乾淨淨地一丟，那我的講話就等於白費精神，你的聽講也等於白費時間。這講話就和你的生活連不起來，你也仍舊不能了解自己的生活。

舉一個比喻，就很明白。例如我是技術很好的靴匠，你穿着一雙不適合的鞋子，來向我訴苦，於是我就告訴你這雙鞋子的壞處在那裏，應該要怎樣改良，才能夠使你的脚不受痛苦。你單單

聽了我這些話，是不是就完全了解這雙鞋子的壞處呢？

大體上可以說是了解了。但是只是大體而已，我的意見，不過是憑我從來的知識，做一個概略的估量，要切實地知道這鞋子的壞處，這還不夠。那怎樣辦呢？那就得要你真正來把鞋子改一下，改後又再試穿一下，或者另換一雙，然後才會對於鞋子的壞處確確實實的知道，並且也許還會發見許多我所沒有想到的新毛病。

如果你不肯改，也不肯換，只聽聽我說的話便算了，那麼，你對於自己的鞋子是永遠不會知道得真確，你只知道一片空談而已。

生活雖然不是鞋子，但我們認識生活的情形，和認識壞鞋子的情形，有些地方是相同的。你不能單單聽我空談一趟就算，還有試，還有做，是必要的條件。用哲學上的話來說，就是你還要「實踐」。

我說的是關於生活的哲學，你聽了我的話，得要隨時隨地拿到你的生活中應用。我說的話是爲的要改變生活現狀，你聽了以後，也得要切實地去做一個變革生活的實行者。從實踐中來

證實我的話，來補足我的話。這樣你才配得上說是真正能夠認識了你的生活。

因此，我們聽講的第二個規約是：「即使你是一個吃了虧的人，你却要偷安苟活，忍受着吃虧的現狀，沒有勇氣起來打破現狀，也就是說，你不能實踐，那也請你不要來聽講。」因為這樣一來，你只聽見一些空洞的理論，空洞的公式，你不能够真確地認識你的生活，就像不肯改鞋子的人不能認識壞鞋子一樣。

我們要的是吃了虧的人，同時是吃了虧而又知道不平，知道去打破這不平的現狀的人。因為我們不需要空談，我們還要實踐。

我還要聲明，我這些講話的本身，也就不是理論的空談，它是過去無數萬吃了虧的人，在實踐中一點一滴聚積起來的認識，它是和這些吃了虧的人的實踐分不開的。這叫做理論與實踐的統一。

這是多麼寶貴的理論！你們獲得了它，就應該使它和你們的實踐統一起來，你們也可以根據自己的實踐，使這理論更切實，更具體，更深入。

我們都知道，科學家研究一切，都要實驗。人的生活是不能拿到實驗室裏去實驗的。但如果你們能實踐，你們也就是在實驗了。你們能實踐，你們就是在做着科學家的工作。理論與實踐結合着，就產生科學的理論。

因此，我們的講話，不單只是關於生活的哲學，同時還是關於人類社會的科學理論。

人生的三大真理

人一生下來，就住在一定的社會裏了。

因為社會是在你出生之前，便老早有了的。你的父母祖先，或者已在農村裏種了幾十年的田，或者在都市上替人做苦工，或者在鄉下每年收了農人的租米來過悠閒的生活，或者當大老板，把勞苦人們身上剝奪來的利潤，用來經營華美的家庭。不管他們的生活有各式各樣，但總在一定的社會環境裏生活的。

一定的社會生活，是在先就安排好了，人一生下來，就不能不跟着父母，在同樣的社會環境

裏生活。

要做闊少，必得父母是大亨，父母種田，就不能不跟着種幾年的田，父母做苦工，也不能不跟着吃苦。社會環境限制着人的生活，要想任意的超過這種限制，是不可能的。

一個苦力，走過漂亮的洋樓，看見洋樓裏住着的人多麼舒服，羨慕得了不得。羨慕仍只是羨慕罷了。想自己也真的走進洋樓裏去坐一坐嗎？那除了做夢以外是不行的。因為他一動脚，就要吃巡捕的棍子！

住洋樓，要有住的資格，這也是現社會安排好了的事實。人既然生在這樣的社會裏，就不能不顧慮到這些事實。

如果你厭惡這不平的社會，想離開了它，去過孤獨的生活，那更是靠不住，一個人要維持生活，少不了要吃，要穿，要住，這幾項不可缺少的東西，都不能不在社會裏去找，因此，也就不能不在社會裏混，人不混在社會裏，就不能夠活下去。

不管你願意不願意，既然要生活，就不能脫離社會。誰不信，可以跑到荒山曠野裏去試一試，

看孤獨的一個人是不是有法子找到生活資料，是不是能抵禦野獸的攻擊？

人生的第一個真理，就是離不開社會，人的存在，就是社會的存在。

人既然離不開社會，於是他所遇見的、所看見的一切，也不能離開社會了。因爲一睜開眼睛，他的視線就觸到周圍的社會。同時，他所想的、所希望的、所關心的，也不能超出社會的範圍以外了。因爲他所想所希望和所關心的，不外是自己的生活的滿足，而要滿足生活要求，就不能不在社會裏去找資料。

譬如你是在商店裏。你每天所遇見的，就只能是老闆學徒，顧客之類的人。你所看見的是貨物，和貨物的價格的漲落。你關心着自己的位置，自己的工錢，這一切，都是和你周圍的社會有關係的東西。

你每天學習到一些新的知識，但這些知識也只是商場上的知識，打算盤和生意經，從書報紙上當然也可以得到一些什麼，但總是有限的，要像有錢人的青年在學校裏專門讀書本，是做不到的。並且就是你所看的書籍，也不能離你的生活太遠，否則也引不起你的興趣。

你也許有很多的空想，但決不要以為你的空想和生活完全沒有關係。例如，你希望多有點時間看書，這希望，全然是因為商店生活不自由的緣故。你希望常常去看電影，也因為商店生活太無聊的緣故。這些空想都是在生活中有根據的；空想決不是妄想。例如想做皇帝，想在幾天以內變成大資本家，這就是妄想，你決不會有妄想，即使有，你也要笑自己沒有道理。

你對於周圍的一切，也常有種種的見解，有種種的批評，但你的見解和批評，也一定和自己的生活有關係。一個顧客來了，他向你東問西問，叫你東找西找，你心裏對於這顧客，就有這樣的批評，說：『這人真太麻煩，太討厭！』這批評，是你的生活地位使然的。因為你被他驅使着忙來忙去，感覺到厭倦了。在顧客自己，他決不會以為自己是麻煩和討厭的人，他只覺得自己有的是錢，所以就得要你累一下。他有那樣的生活地位，所以他就有那樣的見解。

你有快樂，有悲哀，而快樂悲哀之類的感情，也是從你的生活中發生的。最大的快樂是生活好起來，最大的悲哀是失業，失去了生活的憑依。此外，生活中各種細微的如意事和不如意事，隨時都決定着你的感情。

我們不再說下去，總而言之，你的眼睛所見的，心裏所希望的，肚子裏所學得的，頭腦裏所夢想的，心弦上所感觸到的，都不能離開你的生活，都和你的社會環境有密切的關聯。

換一個說法：你的感覺，你的理想，你的知識，你的目的，以及你的見解和感情，都是由你的生活環境決定的，你在社會生活中的地位是怎樣，你所感到、所想到、所知道的也不能越出這範圍以外。

你所感到、想到、知道的這一切，就是你的『意識』。你的意識不能越出你的社會生活之外，你的意識中的一切都反映着你的社會生活，都被你的社會生活決定了。

這是人生的第二個真理：人的社會的存在，決定人的意識。

這也是唯物論的真理：唯物論主張物質是精神的基礎。在人類生活裏，社會的存在就是物質，人的意識就是精神，社會的存在決定人的意識，就等於說物質決定精神。這是把唯物論應用到人類生活方面的真理。

還有人反對這唯物論的真理嗎？

聽了上面所講的一切，大致總不會有人反對了。不過，反對雖不會反對，却一定會有人感到失望了。

他會說：「謝謝你講唯物論的真理，使能夠看透了人生。人生不過是像關在籠裏的小鳥，跳來跳去跳不出社會存在的牢籠，人的意識也並不比井底的青蛙高明，井底的青蛙只看得見一塊井口的天，人的意識，還不是同樣被社會的井口限制着，不能夠看見更多的天地？」

「現在我看破人生，看透人生了，謝謝你，我知道人類生活裏並沒有什麼美妙的理想，遠大的目標，這些都是假的，是騙人的夢想！」

依他所說，相信唯物論的人，不能不對人生抱着悲觀的念頭了。

這是錯誤，但不能怪他，因為他對於人生實在還沒有透澈的見解。因為我們只講過兩個真理，人生還有第三個真理，我們沒有講給他聽。讓我們再講完第三個真理，他就知道不應該悲觀了。

你的社會環境決定了你的意識，在什麼樣的社會環境裏，你所感到、想到、知道的也就是什

麼樣的東西。但是，你所感到、想到、知道的這一切，有的也許使你滿意、高興，有的却使你討厭、不平。如果常常有你討厭和不平的事情發生，你就不滿意你的社會環境了。

試問在商店裏做學徒的諸君，你們滿意自己的社會環境麼？

人究竟不全是井底的青蛙，人不僅僅看見井口的天，有的也會不滿意這樣小的一塊天，希望有更大的天。人也不僅僅是關在籠子裏的鳥，雖在籠子裏，時時刻刻總有人不滿意這束縛自由的籠子。

因為有人不滿意這籠子，因為想找一塊更大的天，因為討厭自己的社會環境，於是有的人就起來，就努力，就要想辦法改變自己的環境。一個人在這樣做，許多人在這樣做，於是社會就天天在改變，天天在活動。

社會的變動是許許多多人類幹的勾當。如果你不動，不做，環境雖不滿意，仍舊屈服着不想辦法，那社會也就沒有進步，那自然是令人悲觀的，這才真是沒有美妙的理想和遠大的目標！但如果你動，你做，你想辦法，你就知道人的力量也可以推着社會前進，把社會改好。

你的意識是由社會決定的，但這樣的意識，同時又可以反過來指揮着你，去影響你的社會。社會決定人的意識，這是說人的意識和社會是同一的，統一的；人的意識又使人去改變社會，這是說人的意識和社會是對立的，矛盾的。人的意識和社會，是同時對立而又統一，「對立的統一」是辯證法的真理。這是人生的第三個真理。

明白了這三個真理，你就可以透澈的了解人生，丟開了悲觀的念頭，抱着充分的勇氣，向「改變世界」的戰場上走去！

我們以後的講話，也不外是要更詳細，更具體地解釋這人生的三大真理。

各式各樣的生活

人類的的生活，是各式各樣的。

西洋人初到中國的內地，夫婦兩人手牽手的在路上走，鄉下人看不慣，就覺得非常驚異。因為西洋人的生活和中國鄉下人不同，西洋的男女可以隨便牽着手走路，但中國的鄉下人却向

來沒有這樣做，所以就看不慣。

我們大家有的是鄉下人，有的是在城市裏長大。我們即使不是鄉下人，但我們只過慣了自己的生活，看見別種的生活，也會和鄉下人一樣，不大看得慣，並且會覺得驚異。

我們總以為自己所過的生活才是正當的，別種的生活就有點不對。

例如我是一個道地的上海人，我只看見有錢人受人尊敬，聽見被人稱做「老闆」就覺得這是很恭維的稱呼，忽然遇見一個內地來的人，叫他老闆，他非常不高興，我必定覺得他這人太奇怪。

如果聽見人們講蘇聯的事情，說那裏最敬重工人，在那裏被人稱做「好的工人」是一個最榮耀的頭銜，那時，就更覺得奇怪了。

因為我只看慣了上海的生活，在上海，工人是給人看不起的，於是我就覺得敬重工人是一樁怪事。

如果聽見人們講愛斯基摩人的事情，說他們中間最光榮的稱呼是「獵人」一個愛斯基

摩人要表示自己的人格高尚，必定說：「我是獵人」這就等於中國人從前說，「我是君子」英國人說「我是紳士」一樣。聽見了這些事情，我當然又奇怪了。

因為我只以為上海的生活情形才是正當的，在上海，「獵人」是全然沒有一點地位的人，所以就覺得敬重獵人也是怪事。

這一類使我們奇怪的事情，在世界上還很多。但認真說起來，我是不應該奇怪的。世界上本來有各種各樣的社會，所以也有各種各樣的生活，別地方的人生活和我們不同，並不是怪事。之所以奇怪，不過是「少見多怪」罷了。

在愛斯基摩人的社會裏，人們全是靠打獵來維持生活的，所以他們尊敬獵人。

在蘇聯，國家政權全掌握在工人們的手裏，所以工人榮耀。

在美國，資本家是社會上的萬能主宰，大總統在事實上都受他們支配，所以美國人崇拜資本家。

在五六百年前的歐洲，一百年前的日本，是封建時代，社會秩序要靠武士的力量來維持，所

以人們尊重武士。中國人現在害怕軍閥，也是一種變相的封建狀態。

各式各樣的社會，有各式各樣不同的生活，這是不足為怪的。

這各式各樣的社會中間，是不是全然一點關聯也沒有呢？

這也不對，分是要把它們分開的，但不能分得太嚴，分開了以後，我們還得要看出它們中間的關係。

譬如說到人我們就可以看出有兒童，有青年，有中年人，有老人。這也可以算是各式各樣的人，他們的生活情形也各不相同。但是，不同的地方我們雖然非承認不可，却決不可以說，他們中間沒有一點關係。

這關係是誰都能夠說出來的：兒童長大，就成爲青年，青年再長大，就是中年，中年人再長上去，就走到老人羣裏去了。這就是他們中間的關係。

兒童，青年，中年，老年，並不是全然不相干的四種人，他們是人的生長過程中的四個階段，是互相連接的四個階段。

愛斯基摩人的尊重獵人的社會，過去歐洲日本和現在中國的封建社會，歐美的資本家社會，蘇聯的尊重工人的社會，也不是全然不相干的，它們中間的關係，也和兒童、青年、中年、老人等等的關係一樣，是人類社會的各個階段。

這個比喻，當然不能用得呆板，社會的變化，當然不會完全和人的生長是一樣的。人一天的長大，就一天一天的接近死亡，到了老年，就只好等死。但社會愈更發展，就愈更進步，美國的社會自然比愛斯基摩人的社會好，但蘇聯的社會在現在又比美國更繁榮了。

並且，人的生長有一定的年歲，青年人總是在十四五歲以上，三十歲以上，才是壯年。社會的發展却沒有這種死板的年限。中國的歷史已有四五千年，但進步的程度却遠不及二三百年的美國。

但是，人的身體由一定的階段生長到另一階段，社會也是由一個階段發展到另一階段，這一點是相同的。

人的生長的各階段，人們自己不能隨意改變，年老人要想變青年人，是做不到的事。社會發

展的各階段，也不能隨着人的意思任意改變，有許多人想「開倒車」，想「復古」，也都是夢想社會仍然要前進。這一點也是相同的。

爲什麼？因爲不論人的身體或社會的組織，同樣都是物質的構造，物質是獨立在人的意識外的，它的變化，都是依着它本身一定的法則，而不是依着人的意思隨便改變，就好像水的本身是要向下流，人的心意即使希望它會向上流，也是不可能的。

要詳細知道人的身體怎樣由兒童，一直變成老年，它的變化是依着些什麼法則，這可以去請教生理學。

我們現在要研究的是人生，是人類的社會生活，不是研究個人身體的生長，所以我們不談生理學。我們要講的是，各種各樣的社會怎樣互相關聯着，一種階段上的社會怎樣會變成另外的社會。

但我們要一步一步的來講，不要想馬上就知道一切。太忙了也沒有用處。我們先要說清楚，社會是怎樣建立起來的？

我們要先問，人類要生活，最根本最要緊的東西是什麼？這一定馬上有人答道：「最要緊的是吃，是穿，是住房子。」這就是說，人要生活，最要緊的是必須有維持生活的物質，或衣食住等的生活資料。

維持生活的物質或生活資料，是現成就有的麼？不是的。人要費點力氣，才能夠把這些東西找來。

沒有人種稻，你桌子上能夠有那一餐飯嗎？沒有人種棉，紡紗，織布，你身上的衣服會有穿的嗎？不能的！一定要有人在那裏不斷的勞動着，吃的、穿的、住的才會源源不絕的產生出來。

用勞動去取得生活資料，我們叫做生產。沒有生產，維持生活的物質資料就要斷絕，人類就不能繼續生活下去。

在這裏，有人就要發問：「動物也要生活資料，動物要獲得生活資料，也必須費一點力，猛虎要捉馴鹿，不是也要勞動的麼？這樣看來，不只人類才會生產，別的動物也會生產了？生產不是人類獨有的。」

不錯，這是很重要的問題。我們必須把人的生產和動物的求食分開，如果不分開，我們還談什麼人生？我們豈不是在談動物的生活？

我們的答覆是：動物的求食，並不算生產。說到生產，就離不了工具，工具是生產的一個要素。只有人才會造工具。人應用工具把周圍的東西加以適當的改造，使它適合自己的用處。這一套本領，動物是全然沒有的，所以只有人才生產。動物不能生產，動物只能在自然界中拾點現成的東西。

動物不能製造工具，所以牠們求食的本領永遠不會進步，老虎只會捉弱小動物來吃，一次通常只能捉到一個。人用工具，同時會改善工具，所以人的生產能力也會進步。

中國沿海的漁人，用帆船和線網捕魚，他們捕魚的生產能力，就遠不及用輪船和機器的日本魚船了。因為他們的工具沒有日本人的好。日本漁船來捕一天，就會把他們準備捕一個月的魚都掃得精光。

生產能力，簡單的稱呼，就叫做生產力。用什麼工具生產，就只有什麼樣的生產力，工具愈好，

生產力也就愈更可以增大。工具劣拙，生產力就比較低。人多勞動一點，雖也可以將生產能力加大，但不能超過一定的限制。

不論用什麼工具，總之都是生產。當人們進行生產時，又有一件必要的事，就是他們都得要結合起來。工場裏的生產，必須要結合起千百個工人來做，愛斯基摩人的生產是最簡單的，不過打打獵而已，但打獵也得要許多人結合起來做。

人不結合起來，他們的生產就根本做不起來。要生產，許多人就不能不結合在一定的關係之下，不管他願意不願意。人們在生產中結合起來的關係，就叫做生產關係。

生產關係是各式各樣的。像美國那樣的社會，資本家高高在上，一切生產工具，如大工場，大機器等都集中在他們手裏，工人們沒有工具，只好到他們的工場裏去做工，出賣自己的勞動力，每天領很少的工錢。這就是資本家和工人的生產關係。

在封建社會裏，土地都歸地主們所有，他們把土地租給農民，叫他們把每年收穫的東西大部分都貢獻給自己。這就是他們的生產關係。

在愛斯基摩人那裏，無所謂工場，無所謂土地，那裏的人每個都可以拿着標槍打獵，大家共同生產，共同享受，人們都是平等的，這是愛斯基摩人的生產關係。

這各式各樣的生產關係，是依着誰的意思造成的呢？誰的意思也不是！這完全是由生產力來決定的。愛斯基摩人的生產力很幼稚，他們只能夠用標槍去打獵，所以他們中間不能不有共同合作的生產關係。美國生產力很高，要用大機械生產，工人自己買不起那樣大的機械，所以只好到資本家的工場裏去做，不管他們願意不願意。這樣，可以知道一種生產關係發生，也不是人的意思可以隨便左右的，這就是說生產關係是獨立在人的意識之外。

已經扯遠了，還是回過頭來說一遍罷：人要維持生活，必須有生活資料，要獲得生活資料，必須進行生產，要進行生產，人們相互間就不能不結合在一定的生產關係之下。生產關係的形態，是由生產力來決定，不是誰的意思可以隨便左右的。什麼樣的生產力，就有什麼樣的生產關係。各時代和各處的人類，有各種不同的生產力，在各式各樣的生產關係之下，進行着生產，物質資料就源源不絕的產生出來，社會的生活就這樣才維持下去。

因此，生產力和生產關係是社會的基礎，沒有這基礎，社會生活就不能維持。我們把它稱做經濟基礎。人類的社會，就是在這經濟基礎上建立起來的。在各式各樣的經濟基礎上面，就有各式各樣的社會和人類生活。

人生是離不開社會的，因此也是離不開一定的經濟基礎的。這是唯物論告訴我們的真理。

有冤無處訴

我從前曾住過一個白俄人的房子，主人有一個中國男僕，每月的工錢是十二元。

這位房東的生活並不闊綽，男僕的工錢曾欠到三四個月不發。雖然這樣說，比起一般的中國人來，他們的生活又闊得多了。譬如他的老婆和兒女，夏天還要到青島去避暑。

有錢避暑，却不肯還僕人工資！老婆避暑去，屋子裏只剩他自己，覺得生活簡單了，用不着僕人，就把他辭退了。但辭退的時候，並沒有發足過去的積欠。

僕人被辭退後，屢次屢次來索討，他老是勒着不發給，最後只拿出三分之一的數目說：「不

能再給了，你不服，可以去告官廳！」

僕人沒有辦法，只好垂頭喪氣的走開，這一件小事就算完了。

爲什麼完了？如果僕人真的去告官廳，事情不是還要繼續下去的麼？但是，僕人並沒有去告。因爲他知道，不過十幾元錢的小事，官廳是不耐煩好好地來受理的，即使受理了，也不會袒護一個中國僕人。

因此，僕人是沒有辦法，只好把一件小事結束，自己吃虧算了事。

這正是人們常說的『有冤無處訴』。有冤無處訴的事情，在目前一般貧苦人的生活中，不知要有多少啊！

譬如說農村裏遭了旱災，一粒穀子也收不到。但催糧催租的人還是要照常來。不管種田人拿不拿得出，還是要逼着拿，真的逼不出來，就要把耕牛拖走，耕牛沒有了，就連鍋竈也要掘去。人呢？自然還得抓去做大牢。

這也是『有冤無處訴』。你真要去訴嗎？人們就會告訴你：『種田要納糧租是現社會的規

矩，納不出糧租要做大牢，是現社會的法律！」

又譬如，工場關閉了，成千成百的工人被辭退出來。做一天工，吃一天飯，沒有工做，吃飯處就無着落了。工場老闆雖然還是高樓大房的住得很好，失業工人却不能不流浪在街頭上來挨餓挨冷。

這當然很有冤屈了，但仍然無處可訴！你真要訴，只要問街頭的警察，他就會告訴你說：「工場又不是你的，老闆開的工場，老闆要關，有他自己的權利，官廳的人要保護人民的權利，你來嚙嚙也是無益！」

總之，「有冤無處訴」的人，在這社會裏，真是太多了。

冤是從那裏來的？是從腐敗的生產關係來的。什麼是生產關係？人要生活，不能不勞動，用勞動去獲取生活的資料，這叫做生產。要實行生產，人和人就不能不有一定的關係。這就是生產關係。

工人沒有工場，要生產，不能不到老闆的工場裏，這就是工人和老闆的生產關係。

農人沒有田地，要生產，不得不向地主租田，每年要納租，這是地主和農民的生產關係。

要生產，人和人不能不有一定的生產關係，既然不能不有這關係，也就不能不有冤屈了。工人既然不能不到老闆的工場裏做工，老闆一關場，冤屈就來了。地主的田既然非納租不可，納不出租來的時候，自然又要有冤屈了！

爲什麼又無處訴？因爲有官廳，現社會的「規矩」、「法律」和「權利」等等東西在那裏作怪，使你無法找地方訴。這些東西在人類的生活裏，就像織得很密的天羅地網，你走到這裏，也聽見人說「要守規矩」，走到那裏，也聽見人說「要緊的是人們的權利」……

不是嗎？什麼規矩之類，在現在被人神聖一樣看待，死生事小，規矩事大，誰管你什麼冤屈？你犯了規矩，就是死在路當中，也沒有人管你！

人類的社會，正就是這樣的一套傢伙。在人類社會裏，有生產和生產關係，有法律規矩官廳等等東西，法律規矩等等的東西，和生產關係又串成了一套。生產關係需要種田人納租，法律和規矩也擁護納租，生產關係中只有老闆開得起工場，於是法律、權利等等也承認老闆有開場的

自由，不便干涉。

種田人不能納租，或者抗租，就是違背了生產關係的要求，於是法律規矩等等就要制裁他。工場關門，工人不甘心被辭退，大家鬧起來要復工，這也和生產關係的狀態不合，法律就要說這是鬧亂子，立刻叫警察去彈壓。

社會科學家把生產和生產關係稱做社會的經濟基礎，把法律、規矩之類稱做社會的上層建築，是很有道理的。法律規矩之類本來不是憑空發生的，它完全是從經濟基礎上產生出來，並且和經濟基礎連成一起，串成一套，這我們在前面已說明白了。

社會的上層建築所包含的東西，不單只是法律、規矩、權利幾樣，這不過是建築材料的一部分。如果要再舉一些，那麼，像什麼政治呀，軍隊呀，文學哲學科學呀，道德呀，宗教呀，也要算在上層建築的材料中的，但現在一時說不了，以後還有詳細講到的機會。

我們現在只要知道，上層建築和經濟基礎是串成一氣，這就行了。什麼樣的經濟基礎上，就有什麼樣的上層建築，老闆和工人的經濟基礎上就有擁護老闆關場自由的上層建築，種田人

和地主的經濟基礎上就有擁護種田人納租的上層建築。這是人類生活中的唯物論的真理。

我們現在只要知道，我們生活所寄託着的社會，看起來零零碎碎五花八門，把人的眼睛也要弄花，歸根結底，却是由經濟基礎和上層建築兩種東西造成的一整個傢伙。並且最重要的還是經濟，上層建築常是附和着經濟基礎的。所以，社會科學家索性說：社會就等於經濟構成態，也寫做「社會＝經濟構成態。」

社會既然是一整個的串成一氣，無怪人有了冤屈沒有地方可訴了。生產關係使你受屈，上層建築也同樣幫着來增加你的冤屈。

你既然離不開你的社會，你的冤屈就無法伸訴。如果真要伸冤，那決不是向誰訴訴就可以了事的，只有把你現在的生產關係打破，另外建立一個新的更好的生產關係。

這事是不是會做得到呢？做得到！並且過去的人類就這樣幹過好幾次。含冤的人太多了，沒有辦法，只好來那樣的一個冒險。自然，這些行爲，和舊的規矩法律之類也要發生衝突了，明明是大家要生活，要伸冤，但法律偏偏要說這是鬧亂子，造反。

就算是鬧亂子或造反，但它的目的，確是要把陳腐的使人受冤屈的生產關係改造過來。要改造舊生產關係，就得和舊上層建築衝突，因此這亂子總是會鬧到政治上，軍事上，和道德法律上來。

因此，有許多亂子，我們只以為是政治上的亂子或軍事上的亂子，其實却和經濟基礎有密切的關係。亂子鬧大起來，就叫做革命運動。有人常常誤解，以為革命運動不過是打打仗，爭奪政府裏面的交椅，其實真正的革命就是要改造社會的經濟基礎。

亂子鬧成功，把生產關係改變過，在舊的生產關係裏受冤屈的人，這時才得真正的出一口氣。世界上現在就有一個國家，十八年前曾鬧成了一個大亂子，結果工場已經不再需要老闆來開，關場開場可以隨着工人們的意思，他們不再受冤屈了。

亂子鬧成功，舊的經濟基礎推翻了；基礎推翻，上層的建築也就立不穩了。工場既然不要老闆來開，當然也就無所謂老闆關場的「權利」了，種田人既用不着向地主租田，也就沒有向地主納租的「規矩」了……

亂子鬧成功，建立起新的生產關係或新的經濟基礎來，同時也就可以有新的上層建築。過去受冤屈的人，現在就在政治上占了上風，「法律」不再擁護舊的「規矩」或「權利」，却要保障他們的生活了……

總之，社會的經濟基礎改變之後，上層建築也要改變了，舊的道德，法律，政治，學術之類，也要跟着重新換一套面目了！

我的講話也就暫時到此截止。希望有冤屈想伸訴的人，聽了這一切，就能夠想到自己所要走的路子。

(一九三五年)

除去着色眼鏡

人人都明白着色眼鏡的譬喻。人戴上着色眼鏡，世界就會變顏色，而且跟着眼鏡的顏色而變色。譬如眼鏡是紅的，那麼，一切的東西都要看成紅的，而黃的東西都要蓋上一層紅色，看成橙色的了。

人對事情有成見，也就叫做戴着色眼鏡。因為他所看見的世界，都被他的成見所蒙蔽，或者因為要通過他的成見來判斷事情，使事情的本來面目都改變了。

希特勒就可以說是戴着一副黑色的眼鏡來看世界的。在他看來，世界上的一切人類都是漆黑，醜陋，卑賤，生來是準備給日爾曼民族征服的東西，有色人種尤其醜陋得利害。所以簡直就不是人，甯可叫做豬。

至於日爾曼民族自己呢？那就是優秀民族，因為眼鏡只是用來看見外界，却看不見自己。因此雖然日爾曼民族也和別的民族同樣地要吃飯，過活，他們總想像着自己是最高尚的，不像別的民族那樣漆黑一團。

從來中國人常戴着一副命運的眼鏡。自己做錯了事情，遭遇到慘敗，就說是運氣不好，沒有法子，而不知道認真地去研究失敗的原因。歷史上有名的楚漢戰爭裏，項羽在最後敗亡的一瞬間，仍堅持着說是天要滅亡自己，並不是自己不會打戰。

外國人也常常戴着命運的眼鏡。他們的命運主宰就是上帝。他們把許多事情都看做上帝

的懲罰。拿破崙被英德各國聯軍打敗了，流放到厄爾巴島裏幽囚着的時候，他就不斷地念着歌德的詩說：

「沒有把眼淚和麵包一起吞嚥的人，

沒有用眼淚待望着天明的人，

就不知道什麼是上帝的威力。」（大意）

這就是說，他現在是失敗，悲哀了，悲哀到吃飯的時候也不住地流淚，淚流在麵包上，就把麵包和眼淚一起吃下去，這是上帝的威力把他逼到這一步的。他不知道戰敗的原因是由於他的行為不合於當時的時勢。

英國的文學家王爾德，因為生活糜濫，犯了罪，被投進獄裏。他也念着上面的詩。他也是被命運的着色眼鏡蒙蔽着，不知道自己的入獄是由於違反了社會的法律，却仍以爲是上帝的懲罰。戴着命運眼鏡的人，把一切事情的原因都推到天上去，却忘記了地上的真實的原因。

着色眼鏡只是一個譬喻，這譬喻其實並不完全。着色眼鏡只改變了事物的顏色，但眼鏡所

改變的，不只是顏色，位置，形狀，也有改變的可能。放大鏡裏會把事物看得特別大，收縮鏡裏會把事物看小。老學究把四書五經看得特別了不得，可以說就是戴了放大鏡。愛國青年抱着犧牲的精神去工作，把生死問題看得很小，可以說是戴着收縮鏡。

還有一種倒影鏡，也是一般人所注意不到的。我們只要看那照相機：從鏡頭上映進去的外物影子，射到後面的砂玻璃上，就完全倒立着。腳在上，頭在下。人們的成見，也會像倒影鏡似的把事物弄成頭腳倒置的麼？

有的，在哲學上就常有這樣的事。

譬如你睜開眼睛，看見世界上五花八門的事物，你心裏對於這些事物就有了感覺。如果我問你：你這些感覺是從那裏來的？你一定答說：是看見了那些事物才得來的。這也就是說：先有了那些事物，然後才有感覺。事物是外界的東西，感覺是心裏的東西。外界的東西在先，心裏的東西在後。

換一個說法：外界的東西是基礎，有了這基礎，才會產生人的心裏的東西。外界的事物是腳，

心裏的感覺是頭在上，腳在下。

又譬如說，現在凡是有良心的中國人，都有一個抗敵救亡的觀念。這觀念是從那裏來的呢？是因爲先有了敵人的侵略。侵略是外界的事實，救亡思想是我們心裏的觀念，事實在下，觀念在上。這也是正常的頭和腳的關係。

哲學上的觀念論，可就不同。它和前面所說的相反，把觀念看做一切事物的基礎。它向我們說，這世界是先有了我們的感覺，然後才有事物，先有了我們心裏的觀念，然後一切事物才在這些觀念上面產生出來。你們先有了水災的觀念，然後才有水災，先有了抗敵救亡的觀念，然後才有敵人侵略的事實。

你以爲這種思想奇怪，不盡情理嗎？可是世界上偏偏有這一類奇怪的觀念論思想。那些磚一樣厚的外國書裏就有這樣的東西，神祕玄妙的佛經也通通是在述說這些東西。但我們且不要管這些太高深的東西，只要把日常所遇見的事實舉一件來也就夠了。

就說救亡思想和敵人侵略的關係吧。你如果走到敵人的國裏，或者把他們的報弄一份來

看看，就看見這樣的論調，敵人所以，要侵略中國，是因為中國人的排日思想太濃厚了，是因為中國人的思想太殘暴，所以帝國要出來加以「膺懲」。

這不正是在說：先有了排日的思想，才會招來敵人侵略的事實嗎？這不是把頭腳倒置的看嗎？其實這種看法，還不只是在敵人方面和他們的報紙上有着，就是我們中國自己人，也何嘗不一樣？救國的言論和思想常常受到摧殘。為什麼有人要這樣摧殘？那原因，還不是以為這些言論和思想會引起敵人的侵略？還不是忘記了先有敵人的侵略才有這些言論和思想？

這倒影鏡實在壞得很，它使得我們自己去幫忙敵人說話了！

我們平常都說看事物要除去着色眼鏡，免得看不清事物的真相。但很少人知道要除去這最壞的倒影鏡。不除去倒影鏡，是連自己把自己出賣了也不知道的。

除去這倒影鏡來看世界，世界上的一切外界事物，和人的心裏的思想觀念，就正正地站着，而不是用頭立在地上。事物是基礎，是先決條件，思想觀念都是從這基礎上發生的，要是沒有狗，我們就不會有狗的觀念。生在熱帶的人，如果不是看見過人造冰，就永遠不會想像到冰是什麼。

東西。夏天熱起來，於是我們心中才有熱的感覺。

事實產生我們的感覺，事實決定我們的觀念。在哲學上，把事實稱做「存在」，把觀念稱做「意識」，這就叫做「存在決定意識」。

除去倒影鏡來看社會，社會上所發生的事實和社會上的人們的思想，就可以恢復正常的關係。救亡思想的發生是因為先有決定的事實。侵略愈加緊，就決定了我們救亡要求的增高，也就使得救亡運動漲大起來。

相信命運，也可以說是被一種倒影鏡蒙蔽了的結果，人的行為不能順應社會的要求。於是失敗了，英雄如項羽拿破崙也發生了無可如何的感想。是的，有這樣的事實，才使他們發生這樣的感想。然而他們把事情看倒了，以為社會上先有一種令人無可如何的力量在支配着，然後才會產生英雄末路的事實。這令人無可如何的偉大力量，就被他們解釋做上帝的意志，解釋做天命。

社會上的事實，在哲學上稱做「社會的存在」，社會上的人們的思想觀念，叫做「社會的

意識。」把倒影鏡除去了來看社會，來看人類的歷史，我們就得到這樣的一個結論：「人的社會的存在決定人的社會的意識。」

但社會的存在並不是一些零零碎碎的事實，它是一個有構造的物質基礎，而最根本的基礎就是經濟基礎。社會的意識也不是零零碎碎的一些感覺觀念，而是有一定形態的上層建築。法律，哲學，科學，藝術，就是它的形態比較確定的表現，所以又叫做意識形態。

這一切，在以後的機會裏還可以慢慢地詳細解說。

舊戲不夠反映生活

在目前，中國的大眾們是沒有許多機會看舊戲了。但它是我們幾千年來的老古董，我們對它總還很熟悉的。

還有不少的人愛看舊戲；舊戲的曲調，還有不少的人愛唱；舊戲的情節，也有不少的人看了會受感動。因為它也是一種藝術，它把中國歷史上的舊事裝扮着重演出來，使看的人好像親身

經歷了那些情景，它反映着歷史上的人們的生活。

舊戲所反映出來的生活，是不是十足真實的生活呢？這當然有問題的。我們要說它反映的並不是十足的真實，而只有片面的形相。但這裏並不要詳細討論舊戲，所以只能提出一點來說：

舊戲要表現一個人，總是用一個固定的模型化裝出來，像曹操之類的好雄，總是胖胖的，粉臉，大鬍子。帝王總是眉目清秀，五柳鬚，瀟灑的風度。同類的人物，扮相大體上總是同樣的，沒有多少分別。至於年齡上的分別，更是太不考究了。諸葛亮和東吳聯合，在赤壁破曹操的時候，才只是二十七歲的青年。然而在舊戲上已經穿着龍鍾的道袍，滿嘴都是鬍鬚了，和他老年時候（如空城計上）的扮相一點沒有分別。

舊戲有着這樣的一種特性。因此它所表演的人物，至多只能反映出一面的性質，不能夠十足地表現出一個活人來。我們說它不夠反映生活，就是爲着這樣的原因。

把舊戲的話拋開，再來說我們的思想。我們的思想也是用來反映現實，反映生活的，正確的

思想可以使我們正確地了解現實和生活。生活中的悲慘的事情在我們頭腦裏反映得太多了，看不見一點光明，就產生悲觀的思想，反過來說，樂觀的思想，反映着有前途的生活或光明的生活。

爲什麼同是思想而反映出來的生活有相反的兩種？這一方面是因爲生活地位的不同，在沒落的社會集團裏生活的人，思想大概是悲觀的，在前進的集團裏生活着，就容易看見光明，而有樂觀的思想。但另一方面，也因爲各人思想方法不同，所以才有不同的反映。

思想方法有各種各樣，但大致分別起來，只有兩種，一種是動的思想方法，把世界一切都當做變動的東西來看，另一種是靜的思想方法，把一切都看做固定的，死的，不變的東西。

悲觀的人以爲世界永遠充滿着悲慘的事實，沒有出現光明的一天，這就是有着一種靜止的思想方法。樂觀的人常常相信生活會不斷地進步，相信不良的社會能夠改變，這是需要有動的思想方法的。

靜止的思想方法就等於唱舊戲，它不夠十足地反映生活。一個人的一生是經過許多變化

的，但舊戲上所表現的，却只有一個固定的扮相。生活，社會和世界是一個不斷地變化的東西，但靜止的思想方法總想叫我們用什麼固定的形態來看它，把豐富的變化的內容搬開了，只落得空洞的圈子。

用靜止的思想方法來看人類社會的人，他們給社會下一個定義說：『社會就是人和人的集合，』或者說，『人爲要互相幫助，實行共同生活，大家結合起來，就成爲社會，』他們以爲這是最能把握到社會的特性了。

這是對的麼？當然，社會是人集成的，誰能反對這話？但也就未免空洞了。它只把社會的外表簡單地說了一下，至於爲什麼人要集成社會？是怎樣集成的？爲什麼虎豹之類不會有社會？人的社會和螞蟻的羣團又有什麼不同？這一切問題，在裏面都沒有解答。

不解答這些問題，對於人類社會就等於沒有說明。因爲螞蟻的羣團也是『集合』而成的。人的社會和螞蟻羣團有什麼分別呢？不能找出這個分別，就是不能把握到人類社會的真實內容。

靜的思想方法還會叫我們用「民族」「血統」來解釋社會，以爲社會的中心是民族血統的結合。日本的侵略者以爲自己的社會是一貫的以大和民族爲中心，希特勒認爲德國社會始終是以亞利安民族爲中心，因爲亞利安民族是「優秀民族」。日本人以爲大和民族的光榮任務是發揮自己的國威，征服世界。希特勒也以爲亞利安民族是生來要做世界的主人，生來要奴役別的民族。

是的，在目前，每一個國家都常以一定的民族做中心。中國的社會，現在不是也以漢族爲中心麼？然而爲什麼，侵略的民族到了今日才特別覺到侵略的迫切欲望呢？爲什麼在幾十年或幾百年前沒有同樣的情形呢？如果亞利安民族生來是世界的主人，那麼他們在幾千年前就應該團結起來了，爲什麼德國社會的中心民族在目前才統一起來，把大權集中在希特勒的手裏，而在一百年前，却還是分裂的封建國家，使詩人海涅也不能不唱着說：

「我們將只有一個尼羅王，

而不是三打多的君主！」

爲什麼現在的德國社會只有着一個尼羅、王希特勒，而當時却有三打多的君主呢？

社會是不斷地變着的，不是簡單的人的集合，也不是萬世一系的某一民族的結合，死的扮相不夠表現活的生活，靜的思想方法也不夠認識變化的社會。

我們曾經把唯物論應用到社會上來了。唯物論告訴我們，社會的基礎是物質生活資料的生產，是經濟、藝術、科學，以及一切社會的意識都是從經濟基礎上發生的，社會的存在決定社會的意識。經濟基礎決定藝術、科學、法律、道德之類的意識形態。

但單單有唯物論還不夠，現在我們還要加上動的思想方法。唯物論不加上動的思想方法，仍等於扮舊戲，只曉得經濟是社會的基礎，還不能說明社會的變化。這會使經濟基礎成爲空話，而不能具體地說明，在社會發展的各個階級上，經濟基礎又有什麼不同的變化。

人的一生是經過許多階段的：幼年，青年，壯年，中年，老年。每一個階段和另一個階段總有些不同，我們如果只籠統地講經濟基礎，就等於舊戲籠統地給諸葛亮掛上鬚鬚，穿着道袍一樣，把他的青年時代也一筆抹煞了！

動的思想方法就是辯證法。這方法的詳細內容，請讀者去看專書，在這裏只提出必要的兩點來說一說：

第一點是用雞蛋裏孵出小雞的事來作比喻，在小雞未曾孵出以前，蛋殼的內部就不斷地在變，不斷地要變成小雞，但在這中間，蛋始終是蛋，殼也不破，不過內容在漸漸變化罷了，這叫做漸變，漸變不能產生完全新的東西，只不過向着新的東西一步步地前進。

但是終於到了一個時候，蛋殼裏的雞成熟了，於是就破殼而出。在很快的一瞬間，把舊的殼兒拋棄，躍出了一個活生生的新生命。這叫做突變。

社會的變化也就是經過漸變而達到突變的。社會有各式各樣，但並不是全不相關。我們常常說過去的社會是舊社會，將來的社會是新社會。這就是說，一種社會能產生另一種社會。舊社會不斷地在進行着漸變，到了一定的時候，在舊社會的殼子裏就有新社會成熟了，於是就突變，毀去舊的殼子，產生了新的社會。

一個社會是以經濟為基礎的整個的結構，新的社會的發生，也就是一個新的結構的產生。

從經濟基礎到上層建築，都全然翻新了。雞是從蛋產生的，但雞的整個結構組織，和蛋是完全不同了。

社會結構並不是無限的，根據社會科學的研究只有五種。從最初的人類社會結構，到將來最高的社會結構，就只有這五種。每種的出現是有一定秩序的。按着秩序來說，就是原始共產經濟社會結構，奴隸社會結構，封建社會結構，資本主義社會結構，將來的共產經濟社會結構。

於是就可以說到第二點了，這也是不妨用蛋和雞的關係來做比喻的。蛋裏孵化出雞來，雞經過了一定的成長時期，到成熟了的時候，又有什麼事情發生呢？蛋又從雞的卵巢裏產出，但這一次所產生的蛋，却已不止一個，而且性質、形狀、大小也和最初生雞的蛋不同了。

這樣的事情，使動的思想方法裏有了一個重要的規律——否定之否定律。蛋孵出了雞，把殼拋棄了，這是雞否定了蛋，雞又生了蛋以後，牠自己就漸漸死了，這又是新的蛋否定了雞，這就是否定之否定。事物的發展變化，就是這樣由肯定、否定，再回到否定之否定。就像音樂的旋律一樣，有起點、頂點，再到終點，就完成了整個的曲調。蛋和雞經過了一段否定之否定的過程，就完成

了鷄的一代的發展。

社會的發展也是這樣的。我們有原始的共產經濟社會，在裏面，財產是大家的。接着是私有經濟社會來把它否定了，奴隸社會、封建社會和資本主義社會都是私有經濟社會，因為財產在這裏是屬於一部分人的私有，而不是社會裏人的財產。然而將來我們又有更高的共產經濟社會，就像鷄又產生了更多更好的蛋一樣，這一個高級社會又來把舊社會否定了。

這是人類社會變化發展的簡要的脈絡，這裏面的每一種社會結構，都有它的特色。就像青年的諸葛亮不能籠統地掛上鬍子一樣，我們也不能籠統地說，這些社會都是簡單的『人的集合』。我們要給每一種結構說明它的特色，這等將來我們再詳細地分開來講，就可明白了。

老虎打架和人類打仗

世界上有許多事情是互相類似的。譬如就衝突來說：鐵和石相碰是衝突，兩隻老虎打架是衝突，兩隊士兵開戰也是衝突。雖然一是無生物，一是動物，一是人類，但在衝突這一點上，是有類

似的地方的。

因為有類似的地方，人們在談話或做文的時候，就常常把它們拿來互相比擬，使得文字和談話生動明朗。譬如把兩個戰士的交戰，形容做兩隻猛虎的爭鬥。兵士們在戰線上開火時，在火器的爆發聲中，受傷的受傷，流血的流血，做詩的人會把這比擬做鐵和石的相擊，說：

血花在鎗炮聲裏飛濺，

就像鐵和石的碰擊聲中飛出了火花。

我們都知道，這樣的比擬，只是在作詩時候，為加強文字的力量才用到的。它可以把一副美的印象呈現在我們心裏。但如果有非常老實的人，看了上面的句子，以為鐵石相擊和戰線開火的印象是同樣的一回事，那我們就要笑他糊塗了。因為這些東西的類似只是一面的類似，只是在衝突一點上有類似，至於衝突的根本性質，來源，以及結果，都全然不一樣的。要做為形容詞來互相比擬，固然很好，要當做事實而把它們混同起來，就不行了。鐵石相擊和兩方交戰完全不同，火花和火花也完全是兩樣東西。

這本來是誰都知道的事情，除了低能者，決沒有人會把詩的比擬當做如實的事實。我們可以把它們的不同分別得很清楚：鐵和石的相碰，只是一種機械的無意識的衝突，鐵和石本身並沒有目的也不會自動地衝突，它們的衝突，是以外力的作用爲主的。兩隻老虎打架却不是這樣，牠們的打架一定是由於牠們本身有什麼要求，例如，爲要爭吃一隻死羊，牠們才打起來的。這是直接爲滿足一種慾望而引起的衝突。這是生物的爭鬥，不是無生物的機械衝突。

人類的打仗，又不同了。人也是生物，他們的相爭，也會得是由於直接的慾望的衝突，像老虎一樣的吧？但事實上却不然。倘若你當過士兵，上過戰場，我們就可以向你問：當你在陣場上衝鋒的時候，在你的對面拿着刀鎗來和你拚命的敵人是誰？你認識他嗎？他和你個人有什麼仇恨？你是不是要和他爭什麼，就像老虎爭羊一樣？你一定會得答說：我完全不認識那些人，個人和他沒有什麼仇恨，更不要和他爭什麼。我們只覺得互相是敵人，走到戰場上，就大家拚命！

這就是人類的戰爭和老虎打架不同的地方。毫無仇恨的人，互相間本來也用不着爭什麼，但一走到戰場上，就不得不大家廝殺了。英國的文學家哈代寫了一首詩，說有一個兵士，在殺死

了他的敵人時，他想：我現在殺了他了，因為我們是在戰場上相遇。倘若我們是相遇在酒館裏，我們也許不但不互相殘殺，反而成了好朋友。

是的，在戰場上，就是遇到自己的親人，也要廝殺了。人類的打仗，在兵士們方面，常常不是像老虎打架那樣出於自願的。日本的兵士來屠殺中國人時，難道也是他們個人自願的嗎？

事物的出現，都有一定的法則，鐵和石相擊，是依照機械的法則而生出火花；老虎打架，是依着生物的生存競爭的法則。人類打仗，是依着人類的社會本身的法則出現的。機械的法則，生物的法則，社會的法則，我們不能把牠們混同起來。研究人類的生活，就要依照着社會的法則，除了社會法則之外，像機械法則和生物法則，我們都叫做自然法則。

這種種的法則當然不是完全沒有關聯。鐵石相擊是機械的衝突，老虎打架的時候，也同樣有爪牙的機械衝突，人和人戰爭時，機械的衝突也是有的。但機械的衝突只是在鐵石相擊的時候才有主要的作用，老虎打架的根本原因不是機械力量，而是生存的慾望，人類打仗的原因也不是機械力的推動，而是由於社會經濟的要求。機械衝突在牠們中間雖然有作用，却只是附屬

的作用。

機械的法則是低級的法則，社會的法則是高級法則，低級的法則在高級法則裏並不消滅，但只有着附屬的作用。社會的法則是以經濟法則爲基礎的，這在另外的地方我們已講過了。

人不應該把鐵石相擊和人類打仗看成一件事，同樣，也不應該把社會法則和自然法則看成一件東西，但有許多社會科學家，他們雖然會嘲笑那把詩的比擬看做真事的糊塗人，自己却幹着同樣糊塗的事情，他們會用自然法則來解釋社會的一切，把社會法則還原成自然法則。

譬如去年，天文學家發見太陽有很多黑點了，於是就有人說，地球的人類一定要有戰爭，因爲太陽黑點是一種極大的旋渦，能影響地球，擾亂人類的心情使他們變成狂暴，而發生戰爭。這是想用機械法則來說明社會變化的一個最糊塗的例子。

還有用生物法則來說明社會現象的，把人類間的鬥爭和生物的生存競爭看做同一件事。譬如所謂的人口論，就是這樣的一個東西。爲什麼世界上有侵略者呢？主張人口論的人就說：「因爲人口增多了。就像動物的種族增加起來，爲了食物不足，不能不和別的種族競爭一樣。人

口增加起來，自己的國土不夠供養了，於是就不能不侵略別的國家。『日本侵略中國，他們的口實之一不就是自己的地方太小和人口太多嗎？』

懂得社會科學的人，都知道對於侵略的行爲，要從經濟上來說明。帝國主義的侵略，是由於金融資本家要找原料和投資的市場，並不是由於人口過剩。即使有過剩的情形，那也不是真的由於人口太多，那是因爲經濟制度太壞，失業的人增加了的緣故。但這裏不是講經濟學，我們不再說下去。

我們舉一千多年以前的例子，更可以證明人類互相侵略並不是由於人口過剩。一千多年前西歐的羅馬帝國，是最富於侵略性的國家，現在我們還可以看到關於那時的事件的影片。一個大將或國王戰勝歸來的時候，總要用鎖鏈帶着成百成千的俘虜回來。如果是爲着人口過剩而侵略，那應該把自己的人移植到外國去，爲什麼反而把外國的俘虜大批地移回來？

這裏就有着經濟的原因。羅馬帝國是奴隸制度的國家，奴隸制度是最殘酷的，一批批的奴隸被工作的重壓壓死了，就要有另一批來補充。爲着這樣的經濟的需要，侵略者就不斷地把外

國的人民移回自己的國內來。不是人口過剩被人侵略，反而是人口缺乏，刺激着侵略的需要了。人類的社會行動，和動物的行爲是不同的，社會的法則和自然的法則並不一樣。自然法則是低級的法則，在高級的社會現象裏雖然也有作用，然而只是附屬的作用。如果把社會法則還原成自然法則，那就會抹煞了事實的本質，抹煞了社會行動的真正根源，甚至於替侵略者的罪惡敷衍粉飾。

從二加二等於四說起

——一般法則和特殊法則——

有許多事情，看起來好像是十足的真理，但實際上却不一定是那麼一回事。

譬如數學上最簡單的道理，二加二等於四，誰都承認是真理的。是的，誰能說二加二不等於四呢？兩件東西加上兩件東西，當然等於四件。這是無論在什麼地方，無論在上天下地，到處都可以應用得很準的道理。這是很『普遍』很『一般』的道理。

然而有人就要問了：譬如兩塊雲彩和兩塊雲彩飛到一起，這樣加起來，是不是還等於四塊雲彩呢？又譬如兩碗水和另外兩碗水一齊被人倒進一個大碗裏去，這結果是不是仍然有四碗水呢？我們對於這問題怎麼答覆？如果說是四塊雲彩和四碗水呢？那事實上雲彩已併成一塊，水已併成一大碗了。如果說是一塊雲彩和一碗水呢？那不是和我們的真理違背了麼？

這是一個矛盾。這矛盾只有這樣的答覆可以解決：兩塊雲彩加兩塊雲彩仍然等於四塊，兩碗水加兩碗水仍然等於四碗，雖然它們在形式上已經合併成一塊和一碗了，但是在數量上它們仍等於四塊和四碗。這樣的答覆，是可以算完滿了，因為這既沒有抹殺了四塊併成一塊的事實，同時也沒有損害了二加二等於四這普遍的道理。

但這樣一來，我們的普遍的道理就受到限制了。我們說它普遍，可是他所能適合的範圍只限於數量方面，單單在數量方面，它是可以普遍應用的。但世界上的事物，並不單只是一種數量上的東西，它有着各種各樣的具體形態，兩塊雲彩和兩塊雲彩來相加時，它的具體形態並不一定就是四塊，它會併成一塊，有時也會仍然併成兩塊，有時甚至於成爲三塊。就兩碗水的例子來

說，也是一樣的。單單二加二等於四的道理，雖然是一個真理，但並不就是十足的真理，因為它還沒有把握到這具體的形態。

單單一個普遍的或一般的道理是不夠的，要想完全認識一件事物，必須要把普遍的道理和這事物的特殊形態同時抓住，普遍的道理和特殊的道理是分不開的。

就人類的的生活來說，我們也可以找到一個最平凡最普遍的道理。譬如說：「人是靠吃飯過活的。」這還不是最真的真理嗎！誰能不靠吃飯就能過活呢？就好像「二加二等於四」或「重的東西落在水裏會下沉」一樣，人靠吃飯過活這事，在人類生活中是一定不移的法則，而且是最普遍，最一般的法則，任何人都要吃飯，吃飯是人類最普遍的，並無例外的需要。

然而這一個普遍法則，其實也是空空洞洞地說出了人類全體的需要罷了。爲什麼說是「空空洞洞呢？」因爲，人類雖然都需要吃飯，但在實際生活裏，各種人有各種人的吃法，具體的情形是絕不一樣的，有的人是確確實實地在吃飯，有的人能夠天天吃銀耳燕菜，美味珍饈，有的人却靠着玉蜀黍，窩窩頭，甚至於草根樹皮過活。這些具體情形，單單一句人靠吃飯過活的話是

表示不出來的。它只空洞的表示了人類一般的需要，它只是一般的法則，這一般的需要，一般的法則，在現實生活裏，是以千種萬樣的具體的特殊的形態實現着的。

所以，一般的法則雖然是真理，但並不是完全的真理，它的應用範圍雖然很普遍，但同時也很空洞（像人靠吃飯過活一樣）或者只能抓着事實的一面（如二加二等於四只抓着數量一方面）。我們研究事實的時候，固然不能忘記了一般的法則，但我們同時更要記住，這一般法則是有各種各樣的具體表現形態的，否則我們研究所得到的東西也就是很空洞的了。

上面所說的道理，是很簡單，容易明白的。誰也不拿因為人靠吃飯過活這一句空洞的話，就忘記了內地幾千萬沒有飯吃的災民，任何一個人差不多都知道注意那具體的事實。是的，人們都會這樣做的。然而，這是因為我們看了很簡單，很容易明白的例子，所以人們才覺得不很足奇，如果牽涉到複雜一點的問題，情形就不同了。

譬如談到人類的歷史。人類的歷史發展就比二加二等於四的問題複雜得多了。對於歷史的解釋，也有各種各樣的學說，有的人認為歷史是英雄造的，有的人認為是地理環境造成的。中

國人的舊解釋，認爲歷史的發展是由於「氣運」的循環。我們在舊小說上常常看到這樣的話：「天下大勢，合久必分，分久必合；治極則亂，亂極而治。」這就是所謂氣運的循環，這樣的循環狀態，是被人看做歷史變化的一定的法則了。

不管是英雄造歷史的說法也好，不管是地理環境說也好，不管是氣運說也好，這幾種歷史的說法究竟對不對，我們現在且不管它。現在我們只談一談最後一種說法，它就有着這麼一個特點：用一個普遍的法則來說明歷史。這普遍的法則，就是「氣運循環」就是「合久必分，分久必合；治極則亂，亂極則治。」這樣的普遍法則，是不是真的呢？如果我們單就歷史變化的表面狀態來看，也未嘗不可以說這是真理，因爲歷史的變化無論古今中外，在表面上確是一治一亂，一合一分地循環着的。希臘的古代國家建立起來了，接着發生了戰爭；沒落了，接着羅馬帝國建立起來了，又混亂，沒落了。中古的封建國家建立起來，又倒塌了，這是西洋史的治亂的循環。在中國史裏，同樣的情形更是明顯，不必多說了。

但這樣的真理，也僅只能適用在極表面的事實，只要稍稍加深一點研究，就覺得它是太空

洞太不夠。就是最表面的事實，它也只是說出來而已，並沒有給我們一點解釋！是的，就算歷史是一治一亂的循環罷。那麼，爲什麼要治，治極了以後爲什麼又會亂呢？「合」就「合」了，爲什麼會終於要「分」呢？這原因在那裏是沒有一點解釋的。或者也可以解釋說，因爲氣運的緣故。那麼，我們又得追問，氣運是什麼東西，爲什麼它一定要使人類歷史合了又分，分了又合呢？這樣追問下去，氣運循環說就沒有答覆了。

現在的新社會科學，已經給人類歷史找到了一個完全的法則了。這個法則是完全的，因爲它不是依據表面的事實來造成一個空洞的一般法則，它深深地探究了人類歷史的基礎，找到了它的根本的一般法則，但同時這根本的一般法則又和許多具體的特殊法則分不開。這就是物觀的歷史法則，它告訴我們，人類的社會就是一個經濟的結構，人類歷史的變化和發展，就是這經濟結構的變化和發展的表現。經濟結構的變動，就是人類歷史一治一亂，一合一分的根源。

經濟結構的變動是歷史變動的基礎；這是歷史變化的一般法則。但這一般法則和特殊法則是分不開的。因爲經濟結構是在發展中表現爲種種的形式。有奴隸社會經濟結構形式，有封

建社會經濟結構形式，有資本主義社會經濟結構形式，而這各種經濟結構形式，它們本身又有它們特殊的變化法則。各種形式的經濟結構，是經濟結構發展上的各種階段離開了這些具體的形式，經濟結構是不存在的。因此，經濟結構的一般法則，也要靠着特殊的法則來表現。奴隸社會有奴隸社會的變化法則，封建社會也有它的變化法則……但總之，它們都不外是經濟結構變化法則具體的特殊的形態，這些特殊法則都不外是一般法則的各種特殊表現。

這些特殊法則是怎樣的？這問題，在另外的機會裏我們會談到。總之，要想用一句空洞的話或一個普遍的一般法則來簡單地說明人類歷史，是不夠的。我們必須同時研究歷史各階段的經濟結構的特殊法則才能夠真正認識人類歷史。中國舊時的氣運循環說就是缺少了這一點。不要說中國的舊說，就是蘇聯的革命家布哈林，也在這一點上犯了錯誤。他發表了一種『均衡論』，以為歷史的變化是由於人類社會上各種力量的平衡作用，振動的各種力量互相平衡了，於是社會穩定了，平衡破壞時，社會就亂了，這和我們的一治一亂的說法真有着很大的共通點。不要說社會的各階段各有它的特殊法則，就是同一社會經濟結構的形式，也因為環境條

件的不同，而表現出各種的特殊狀態。同是資本主義國家，法國可以建立起共和國，而英國仍然維持着君主制。德國成了法西斯主義的地獄，美國的民主政治仍然勝利。這各種各樣的具體情形，都是我們要認識歷史的時候必須注意到的。

最後要再聲明：一般法則和特殊法則是分不開的。因此，我們說要注意具體形態和特殊法則，並不是因此就可以拋棄了一般法則。就好像我們雖然要注意兩塊雲彩和兩塊雲彩可以併成一塊，但並不因此就能夠否認在數量上仍是二加二等於四一樣。也就好像我們雖然看見吃草根樹皮的災民，但並不因此就會忘記人要靠吃飯過活一樣。如果因為英國有皇帝，就說它的社會經濟制度和法國完全不同，那就是很大的錯誤。英雄造歷史的說法和地理環境說，就常常陷入這種錯誤。它們常以為社會制度完全是依着英雄的人格或地理環境為轉移，否認了一切社會所共通的一般法則，結果是把人類歷史排出科學研究的範圍之外（因為科學是研究事物的變化法則的）了。

命運的時代

把一切事情看做命運的時代，現在似乎是過去了。在那樣的時代，幾乎所有的人（至少也可以說是百分之九十九吧）都相信我們生活中的吉凶禍福，是被支配在一種神祕莫測的所謂「氣運」下面，而且人們相信，這「氣運」的運行蹤跡，是可以由數字算出來的，那就是算八字陰陽先生的職務。

陰陽先生的生意，現在自然沒有從前那麼景氣了。因為相信運命的時代似乎已經過去；然而，在實際上，這時代並沒有真的完全過去。相反地，它還在一部分民衆中間殘留着很大的勢力。看吧，大世界周圍的馬路和街堂角裏，還蟲子一般地附藏着許多相命館，紅廟旁邊算命先生的店鋪，在大馬路上最不景氣的一年不是也還能夠賺錢的麼？這還是最進步的都市（上海）上的情形，跑到鄉下去時，恐怕這類的現象更多了。

思想進步的人，是不相信這一套的。命運的觀念，有兩種壞作用，第一，它把一切事物都神聖

化了，甚至於不合理的事情都神聖化了；第二，它阻止我們去找尋事物發生的根源，它把命運當做一切事物的根源。譬如這裏有一個啞吧，算命先生就說道：這人八字生得不好，所以遭到了啞口無言的命運。

其實啞吧之所以變成啞吧，並不是那麼神祕的，多半因為生來耳朵聾了，從來沒有聽別人說話的聲音，因此也就沒有辦法學習說話。還有一種啞吧，說起來很淒慘。有一個朋友告訴我，在上海的一些工人住宅區裏，幾乎所有工人的孩子們，都是半啞的，這並不是因為他們耳朵聾，也並不是因為說話器官不完全，他們不能說話，全是因為父母的生活太忙了，早上出去，黑夜回來，馬上就要睡覺，沒有工夫和自己的小孩說話，小孩沒有學習說話的環境，於是乎和言語也就絕緣了。

這些原因，都是非常平常的，他一拿到算命先生的手裏去，就算定是神祕的力量作用，上帝把你注定做賤骨頭，你生來該不會說話，而不說話的真實的原因，倒反被蒙蔽了。

不錯，命運觀念現在雖然還支配着不少的人，但現在和從前究竟不同了。原因是，過去完全

是封建時代，而現在是半封建時代。命運觀念是封建社會裏最有支配勢力的思想。

命運觀念，是維持封建社會秩序的一條支柱。爲什麼是一條支柱呢？因爲有了它，封建社會裏的人就相信自己所處的社會秩序是神聖不可侵犯的，一切事情好像都是「天命」、「神意」使然，誰也不能違抗。尤其是人和人的尊卑高下的分別，好像是本來應該如此似的。高貴的人們，如貴族、高官之類，都是天生的貴種，所以也應該有特別優越的地位和權利。這一切秩序既然被人看成神聖不可侵犯，維持秩序就成了人們的本分，沒有人能夠作非分的妄想，那不是就可以使秩序穩定起來了嗎？

封建社會裏有種種封建的道德，什麼三綱五常，忠孝節義，都帶着一種類似命運觀念的面貌出現。那就是說，這些道德，在封建社會裏，是被稱做「天經地義」，既然是「天經地義」，那也就和命運一樣地注定非如此不可了。百姓見官要下跪，大官出街來巡遊，人人都要迴避，「君命臣死，不得死」，這一切教條，不管合理不合理，都是天經地義。

這樣一來，封建社會的人類生活，就有着一種神祕的或神聖的面貌了。這神祕的面貌又使

得人忘記了這種生活的根本原因，就像命運觀念使人不知道啞吧的真正原因一樣。

新哲學應用到社會上，它就專門要幫着我們打破一切神祕的帷幕，它就專門要去找出生會生活的根本原因。封建社會以爲人的生活秩序都是天命，神意，但它却要我們拋棄這些夢幻般的奇怪的觀念，從人類物質生活裏去找尋真正原因。

先用一兩個普通的例子來談談吧。在典型的封建社會裏，就是穿衣服，也要分等級的，不是什麼人都可以穿一樣的衣服。冬天有人要穿皮時，那皮料的種類就得依着人的等級而定。譬如前清時候，官要做到一定的品級，才可以穿狐皮，倘若普通老百姓也穿起狐皮來，那就算是犯罪了。這也是特權制度的一種。但在現在，情形就完全不同。只要有錢，誰也可以把最好的皮料拿來給自己做冬衣。現在的時代，究竟和前清的完全的封建時代不同，現在的中國是在半封建的狀態裏，錢的勢力已經可以和等級、特權等並列了。穿狐皮，當然是要錢的，即使在封建社會裏做官，也因為是括地皮有了錢，才好穿起來，然而在表面上，那時穿狐皮不是爲了有錢，而是爲要表示等級，在經濟的原因之外，還有特權的存在。或者也可以說，封建社會人們的經濟上的關係，

常常是在特權之類的名義上維持着的。

再舉一個明白點的例子來說：封建社會經濟的下層基礎，是建築在種田的老百姓身上。這些老百姓每一家人在一塊土地上耕種，終年勞作的結果，就獲得各種物產的收成。然而這些收成，並不能成爲他們自己的東西，他們要把其中的一半以上繳給地主做地租。他們不繳，是不是可以呢？收成的物產是在他們自己的手裏。但這是不可能的，因爲地主獲得地租是特權，是社會的法律。地主和農人的這種經濟關係，是經濟以外的法律特權來強制實行。這叫做經濟外的強制。

經濟外的強制，是封建社會經濟基礎裏的一個特徵。爲什麼要有經濟外的強制呢？因爲單靠經濟本身不能夠維持地主和農民的這種關係。許多農民是零零碎碎地在小塊的土地上耕作，大家的工作是獨立的，分散的。工作用的工具也是農民各人自己的，收穫下來的物產也首先是在農民自己的手裏，地主所有的，只是一塊土地，經濟生產物的本身，全握在農民自己手裏，沒有經濟外的強制，怎能把一半以上的物產拿到地主手裏？

因爲經濟生活上需要這經濟外的強制，於是乎就產生各種各樣「天經地義」和「命運觀念」，這些觀念原來就是建築在這樣的經濟基礎上的。它們可以幫着維持這經濟基礎，可以在人們的思想上和觀念上來維持這基礎。因爲有了它們，人們就把這種經濟關係看成神聖不可侵犯的東西。

封建的道德有時在表面上和這經濟基礎是沒有關係的，但間接地總是爲要維持這秩序。譬如有一種叫做「義」的道德，僕人對主人要絕對服從，不管主人的命令合理不合理就是一種義，這和地主農民的封建經濟不是好像沒有什麼關係嗎？然而，請看「打漁殺家」這齣戲吧。漁民蕭英沒有能力納租，就被地主家裏的大教師毆辱。大教師替他的主人打人，這是義，然而這一個義，對於貧民，却成了經濟外強制的一種手段了。

這一次的講話結束了吧：我們講的是封建時代，也就是靠命運觀念維持秩序的時代。在這一時代裏，經濟形態是這樣的：一方面大塊的土地是地主的所有物，另一方面，這土地要零碎地租給農民作分散獨立的耕種和經營。這就形成了大地主的私有性和經營的零碎性的矛盾，在人

的關係上就是地主和農民的矛盾。這一個矛盾的統一，是靠着經濟外的強制，使農民把大部分生產物貢獻給地主。這樣經濟關係，就成了封建社會的經濟基礎。而命運特權等的觀念，就在這經濟關係上產生出來，並且用來維持這種關係的。

河爲什麼向前流

我們現在談談河流。河流不斷地向前流動，河流的水常常會泛濫，因泛濫而常常會成爲災患。

爲什麼河流會流動呢？流動是一種運動，運動都是矛盾的力量促成的。把一塊石頭繫在繩子的一端，緊緊的用手捏着繩子的另一端，甩起來，這就有兩種互相矛盾的力量作用在石頭上：手甩的力量使石頭想往外飛，繩子的力量却緊緊的把石頭向內拉，石頭受到這矛盾的力量作用，就發生一種運動；它圍繞着手，不斷的打起圈子來。

河的流動也有矛盾的力量：河水是液體，它只想往外散開，但河的兩岸却強把它向着裏邊

壓。在這矛盾裏，河水的出路只有向前流，於是乎就流動了。

河水從它的源頭，從上游，流向海，流向下游。在源頭上，它只是小小的細流，一面前進，一面有許多多小的支流匯合起來，河流就這樣漸漸成長，漸漸壯大，漸漸成爲巨大的洪流。支流愈是匯合得多，水量就愈是宏大，河面就愈是寬闊，河流的運動就愈更成爲堅強有力的前進運動。

河流大了，流動的力量也增加了，但是，同時另一個矛盾也出現了，河流本身開始發生了危險的要素，一方面有河流的壯大，另一方面有河岸將被破壞的傾向。這個傾向愈來愈明顯，而且還有一些附屬的作用使這傾向尤其強化：河流從每一條支流裏，帶來了許多泥土，沉澱在河底上，使河底漸漸增高，也就是使河的深度減少，使河的容量變得狹窄。這樣一來，它原是水流的引導者，而現在却愈更愈地不能容納壯大的水流，對於增大了的水量是愈更愈更成爲束縛，河水在這束縛之下變得很不安定，愈更愈地不能夠穩靜地向前流，這時，只要一有機會，它就要泛濫了。

水的溫度冷到冰點時，它還不一定馬上就會凍成冰，但變冰的傾向是已經確定了，只要給

它一點刺激，或者把它搖動一下，馬上就凝結起來。河流淤塞太多的時候，自然也不一定馬上泛濫，但泛濫的傾向也是確定的，只要一點刺激，譬如落一場大雨，堤岸就必然潰決。

人類社會的發展，也有同類的情形。（當然決不是完全相同。）社會的矛盾使它向前運動，向前成長。但在成長中又自己產生出潰決的傾向，結果是使自己破壞。我們從這個觀點上來看看封建社會的歷史吧。

是什麼矛盾使封建社會運動變化呢？這是已經說過的了。封建社會的經濟是比奴隸經濟進了一步。做生產工作的人有自己的生產工具，可以各自為自己工作，不像奴隸的工作，全都是爲了主人。這樣的生產，自然就形成一種分散獨立的小小的經營，而且是自動的經營，不像奴隸的經營，全是在主人的鞭子下面被動地工作。封建生產就是這樣一種零碎的經營，這是它的矛盾的一方面。

另一方面呢？封建社會的經濟，最主要的是農業，是土地的耕作，生產的經營，是不能離開一定的土地的。即使有耕作的工具也能，如果缺少相當大的土地工作的結果，就不能達到滿足生

活的需要。這樣的農民，不設法去找工作，是不能夠進行工作的。但土地是地主的私有物，他不能不向地主去租借，並且把自己的工作的一部分作爲租借的報酬。這樣一來，農民的生產經營，雖然是零碎的，獨立的，看起來是爲農民自己而工作，但在另一方面，他們不能不依靠地主的土地而工作，他們的生活，實際上是被束縛在地主的土地上，工作的一部分是爲維持自己的生活，而另一大部分却是爲了貢獻給地主，這樣，封建的地主的私有，和獨立分散的經營，就形成了一個矛盾。

河的水想向四圍散開，河岸却把它向內壓制着，結果是河水向前流動了。農民的經營是零碎分散的，土地的封建私有把它束縛住，然而結果是封建經濟向前發展了。

雖然一部分的工作要貢獻給別人，但正因爲這樣，對於工作者給與了刺激，使他們努力。因爲一部分工作是自己的，把工作努力改善，就等於增加了自己的份兒。這是奴隸工作者所不會有的。農民努力着，想使自己的生活豐富，想增加自己的積蓄。於是就像河流不斷地向前，不斷地壯大一樣，封建經濟的生產力不斷地提高起來。

河流壯大了，堤岸就高了，河水的力量增強，壓力也就加大。我們且說說農民怎樣貢獻給地主吧：最初的貢獻，是用勞動來表現的，農民把時間分做兩部分，一部分在自己的田地上做工，一部分却用去經營地主的土地。這叫做賦役地租。生產力發展以後，地租的形態就改變了，農民不必到地主的土地上去耕作，只要把自己生產力的一部分給地主。這叫做現物地租。

現物地租比較賦役地租是進一步了的。一方面表示這經濟河流的壯大，生產力增加了，農民的生產物已經可靠，地主不必一定要從工作上取徵取自己的報償，對於農民，在工作上是比較方便得多，但另一方面却也是經濟堤岸的增高。賦役地租，農民只負擔工作，工作的收穫，不論多少，他們不負全責，但現物地租的貢獻，却是一定數量的收穫，全要農民負責，在豐收的時候倒沒有什麼，倘若是荒年，那農民就只有倒霉，他們也許會沒有一點收成，但却不能不繳納租物。河岸高了，壓力大了，泥沙多了，水流的阻力也增加了。經濟的生產力漸漸會受破壞，受阻礙了。在這種情形下，農民常常因此破產。

但泥沙在這裏，還不算沉澱得太多，除非雨水特別大，還不至於發生堤岸破壞，引起潰決的

危險。更利害的泥沙的沉澱，還在後面呢。

封建的經濟是以自然經濟爲主要特色，人們的生活資料，都是自己直接生產出來，所謂自給自足，不必依靠外來的供給。但生產力的增加，使生產物有了剩餘，產生了商品交換的可能性。雖然封建經濟生活不必一定要依靠交換，但交換却漸漸發展起來。交換的發達又產生了商業，產生了貨幣。貨幣的勢力漸漸普遍、擴大，它在商人手裏，變成了生利的工具，它侵入農村，可以成爲投機取巧操縱壟斷的手段，也產生了高利貸。譬如說，農民在青黃不接的時候向地主告貸，借一石活命的米，約定收穫時用兩倍償還。倘若沒有貨幣，農民就用兩石米償還行了。但如果用貨幣計算，在借時每石米價十元，約定用二十元償還，到收穫時，米價跌了，每石只值五元，這是農民在表面上雖然只償還兩倍的貨幣，在實際上却是要用四倍的米來償還了。

貨幣的出現，是封建經濟河流的更進一步的壯大，但在封建關係裏，同時也產生了極多的泥沙，來阻滯生產力的發展。地主的收租，也要用貨幣了，這又有了貨幣地租，貨幣地租使農民在收穫時的負擔更強，愈是在豐收的時候，穀價愈跌的利害，農民的損失愈更大，愈更容易破產。這

就是我們常常聽見的「豐收成災」「穀賤傷農」的成語。河流不能好好地流下去了，要潰決了，破產的農民常常鬧亂子，封建的社會到這地步，就走到崩潰的關頭了。

(一九三七年)

受不住熱也受不住寒

身體強健的人，不容易生病。就是大冷大熱，也不致於使他感到痛苦。衰弱的人就不同。受不住熱，也受不住冷。夏天，太陽烈了，於是輕則發痧，重則中暑，覺得真苦了，熱望着天氣涼下來。等到季節果然涼下來時，又感到寒風太刺人了，因為衰弱者常會因此傷風。

人的身體本來不能拿來和社會的情形相比。然而有時也常有許多類似的地方，不由地喚起人們的聯想。例如中國，在去年就大大地受了一次旱災的洗禮。今年，還不過一月多以前，天又老不下雨，據說旱災的災象又成了。許多地方的秧苗發不起來，農人們只好將它拔起來充飢。在這樣淒慘的局面之下，人們是多麼切望着雨水啊。雨水，雨水，終於落了下來，一月以來，有兩三次連下了五六天。人們都開始欣欣然，想像着秋後的好收成，從此可以有吃廉價米的希望了，多麼值得謝天謝地！然而，怎麼還不等人歡喜到痛快的時候，就聽見水災的消息了！浙江，江西，福建等地方，人們不是又開始在那兒呻吟嘆息了嗎？而且地域還有擴大的趨勢！

這樣容易成災，怎能不使人聯想到那不能受熱也不能受寒的衰弱者呢？而事實上中國社會也確是患着沉重的衰弱症，些許的太陽，和些許的雨水都經受不起。這樣的一個衰弱體，如果不加以澈底的改造，那只有死亡的一條路好走了。

改造的着手處在那裏呢？不遠，就在那機體的內部。衰弱的身體並不是全然沒有強健的分子在裏面潛藏着的。白血球，抗毒素，種種的內分泌液素，一切恢復健康的原動力，在每一個人的身體裏面都有着，不過，因為有時不活躍，所以身體只好衰弱下去了，一服補藥，如果把這些力量激起來，不是就可以再造一個新的健康體麼？

中國社會的健康恢復，也在準備着了。

(一九三五年)

民族解放運動的鏡子

現在是『非常時期』，也就是最困難的時期，不但個人的生活，社會的經濟，覺得困難，整個民族的生存也到了生死關頭了。

在非常時期，我們大眾就不能不起來做點非常的事情。因為我們要生存，困難在前面，就不能不和困難奮鬥，民族危機在前面，就得要大家起來衝破它。

要做事情，就同時要明白知道這件事情，種田人要懂得種田的一切知識，打魚的人也要懂得魚的習性。對於事情知道得愈清楚，做起來就愈更有利，糊裏糊塗的做事，是不會成功的。

在這非常時期，我們都要想想：我們自己對於這時期的一切，是不是能夠明白了？自己應該怎樣做？走什麼路子？是不是也弄清楚了？是不是已經不糊裏糊塗了？

有人說：『這用不着問的。我生在這世界上，天天醒着，睜着眼睛，看見什麼，就知道什麼，周圍有些什麼，難道還會有不明白的事嗎？我的心思就像一面鏡子，遇到什麼，就把什麼映進去，一切都清楚得很。』

這些話，有是有道理的，人的心思果然就像是一種鏡子，我們所知道、所認識的一切，都是這鏡子裏的反映。思想是外物的反映，這就合着了唯物論的道理。但我們要知道，鏡子的表面，也有不平的，也有凹凸不齊的，裏面反映出來的影子，就不一定能保存原來的形狀。如果我們心思的

鏡子不是一面好鏡子，不是也要把周圍的一切弄糊塗了嗎？

現在還有很多的人，生活的困難給他們很多慘痛的教訓，他們還不明白自己的痛苦和冤屈，是從那兒來的。民族敵人再接再厲的進攻了自己的領土，還有人不明白爲什麼他們一定要進攻，還妄想着可以用和平外交的方法停止敵人的野心，這都是他們的思想的鏡子不方正，把事實的影像弄歪曲了。

● 在這非常時代，要担任做非常的事情的大衆們，必須有一面磨得很方正、反映事物的真相的鏡子。這面鏡子不但要把事情的真相映出來，並且要能夠把我們所要走的路也照出來。

我們談人類生活的哲學，也就是爲要得到這面鏡子。這哲學必須把社會生活的變化前途告訴我們，把我們目前做事的方法指示給我們。如果它不能幫助我們做事情，我們就用不着還要談它。如果不能做民族解放運動的鏡子，我們也不要它，這面鏡子要立在我們民族解放的黨派上。

要成爲這樣一面很好的鏡子，我們的哲學就不能只是講空話的哲學，這哲學要切切實實

地研究我們的社會和生活，敵人爲什麼在這幾年來會特別加緊的進攻我們呢？漢奸又爲什麼會這樣多呢？中國民族的解放，是要走那一條路呢？這些問題都要很明瞭的研究出來，要像科學一樣的說得很真確。

我們不要跟着一些昏庸的老頭子們，說些什麼「人心不古」的話。把一切的担子都推到「人心」上去。有些人以爲日本的侵略中國，完全是由於軍人的野心，有些人以爲中國的漢奸多，全是因爲一般人沒有良心，做軍人的不能抵抗，是因爲他們沒有愛國心，沒有民族的氣節。所以，中國民族的出路，就是要設法向這些人有一個什麼表示，把他們的良心激發起來，或者來一個「節操運動」或「自覺運動」，使一般人有「民族的氣節」。

其實這是完全錯誤了。日本軍人的野心，不是最近幾年才有的。但爲什麼只在最近幾年才在中國大大發展呢？這就不是「野心」兩個字可以說明的了。漢奸賣國，又何嘗只是「良心」「氣節」的問題呢？如果單靠激發良心，就可以使賣國的人心回意轉，那麼，北平上海及各地學生們的流血的愛國運動，也應該使他們覺悟了。

民族解放運動的鏡子不應該只照見「人心」不應該把一切的希望都放在一些有權勢的人們的心意上。不然，一定是失敗的。南京續範亭自殺的事件，不是一個明證嗎？他想靠割腹自殺，來激發一般軍人的自覺，結果是只殺了自己，他所希望的人們並沒有起來抵抗外侮。

上海各校進京請願的運動中，有許多同學也是上了這種良心主義的當了。他們對於請願抱着太大的希望，想靠請願把他們所希望的人「請」出來救國。結果不但請不出來，自己反而吃了很多的苦。怎樣辦呢？最大的希望也受了打擊了，於是許多同學就灰心起來，說：「中國沒有辦法，我今後甯可一生消磨在舞場裏！」

這些灰心的同學，是覺得找不到路了。但並不是中國真的沒有路，只是因為他們拿錯了鏡子。在這鏡子裏，他們所看見的只是「人心」，他們看不見中國社會生活的真實情形。如果他拿到了一面好的鏡子，能夠切實的認識社會，他們就知道不應該灰心，更不應該在舞場裏去消磨自己的生命，尤其不應該像續範亭一樣的只殺自己不殺敵人了。

所謂「人心」在哲學上也稱爲「人的主觀」，只看重人的心，看輕了現實的社會，也稱做

主觀主義。從事民族解放的戰士們，如果你們的鏡子是犯了主觀主義的錯誤，就得要把它掉換一下。因為它不是民族解放運動的鏡子。

民族解放運動的鏡子，是要認真的反映半殖民地社會的一切。要看得清楚這社會的經濟結構，看清楚這社會的一切變化法則，看清楚在這社會的經濟結構裏，那些人是做什麼事情，那些人是真正可以為民族抗爭，那些人又有成為漢奸的可能，他們做漢奸，是為了什麼利益？總之，這鏡子裏所反映的，是社會的一切客觀法則，不是主觀的人心。

社會的一切變化法則，在社會科學裏就有詳細的研究，所以，要替民族解放找一面好鏡子，不能不學習社會科學，我們所談的生活的哲學，也和一切社會科學分不開。

關於社會科學的理論，從前的人也會遺留給我們很多的遺產，我們可以拿來學習，因此我們已經有現成的東西可以繼承了。但要注意的，是我們學習前人的理論，目的是要幫助我們了解現在的社會，不是要把它當死板板的模型，把什麼都嵌進去。

我們用前人的理論，來幫助我們了解現在的社會，並且可以把現在所看見的新的東西，加

進前人的理論裏去，使它變得更豐富。民族解放運動的鏡子，是要很活潑的反映我們當前的東西。

不能夠活潑的反映現在的東西，單把前人的理論死板板的嵌到一切上去，這就叫做公式主義。

主觀主義只看見「人心」，公式主義只看見前人的理論，都不能替我們照見實實在在的社會情形，都是一種觀念論的思想，都是要不得的。

但是，還有一種鏡子，它不反映人心，也並不是死的公式，它也反映前面的社會生活，反映客觀的現實情形，但它把這些東西反映得太大了。例如有人說，敵人有充足的新式武器來進攻我們，那樣的武器全然不是中國人所能抵抗的東西。中國沒有這種武器，就只好屈服了。這就是所謂的「唯武器論」。

又有人說，「半殖民地的中國，是不能獨立的。」他們把這一點誇大了，認為中國不能作獨立的民族戰爭。要抵抗敵人嗎？一定要得到英國或美國的幫助，使力量相稱才行。他們以為中國

幾十年來能夠不亡，也就是因為各帝國主義的勢均力敵的緣故。

這種思想，叫做『均衡論』。依照這種思想，那麼，中國能夠不亡給日本，是全靠英美兩國的幫助了，現在他們兩國都抱着袖手旁觀的態度，中國失去了幫助，就只好屈服了。要想解放自己的民族，也只好坐着等他們高興的時候來幫助了。

這種思想，又是把客觀的事情誇大得太利害，忘記了中國民族自己的力量。一切事情，都只想坐着等待周圍的好機會，不肯馬上努力起來做。這叫做客觀主義。客觀主義是一種機械論。

客觀主義的錯誤，在阿比西尼亞的例子裏，就可以看出來了。從前人們都說，阿比西尼亞敢於和意大利抗爭，是有英國撐腰的緣故。但現在英國已經明明不肯替它撐了，不但不肯在國聯裏努力主張制裁意大利，並且還聲明不願使阿勝意敗，然而阿比西尼亞仍然敢於抗爭，仍然能獲勝。

民族的抗爭如果起來了，力量是最偉大的。我們不能把希望放在少數有權勢者的良心上，我們要切實研究社會的各方面，在廣大的民衆中去找真正的抗爭的隊伍，因此要反對主觀主

義。我們對於民族的武裝抗爭的力量，要充分的信任，要看清楚如果堅強而統一的民族戰線結成了，一定能夠衝破一切的壓迫和侵略，因此要反對客觀主義或機械論的思想。

一面反對主觀主義或觀念論，一面反對客觀主義或機械論，這樣才可以磨鍊出一面正確精緻的民族解放的鏡子。

(一九三六年)

阿比西尼亞失敗的教訓

經過七個月的英勇的抗戰，阿比西尼亞終於全敗了。這對於中國當然有影響的，因為中國是處在阿國同樣的危機之下，中國是綽號「阿比東尼亞」的國度啊。

機械的宿命論者說阿國的失敗是必然的，因為阿國物質建設不夠，武器不完全，敵不過飛機坦克的壓迫。樂觀論者又說阿國的精神是不死的，現在雖然失敗了，將來總有一天會再恢復起來，發揚起來。

這兩種論調，在中國人的嘴裏說出來，當然是暗示着中國將來底命運的。

如果我們不是無恥的降服主義者，我們就不應該相信機械的宿命論（或唯武器論）的見解。阿國的失敗，並不是全失敗在武器上，單單武器不夠，並不就致於會失敗。人的努力有缺點，才是失敗的一個最重要的條件。

我們不能忘記阿軍退守京城時的最後絕叫，『甯願死爲阿鬼，不願生爲意奴。』這個絕叫，並不是表示阿國已能盡了最後的人力，相反地，正因爲阿國人民還沒有能夠充分的做到全國一致的抗敵，正因爲阿國內部還有許多人『甯願爲意奴，不肯爲阿鬼，』所以，英勇的抗敵戰士才發出這最後的呼聲。

阿比西尼亞是被那些『甯爲意奴』的阿奸出賣了。他們不是替敵軍引路，就是在戰線上叛變投降，或是在後方破壞阿國民衆的統一抗敵陣線。這是阿國失敗的一個極大原因。中國在抗敵救亡運動上想取得勝利，那現在就要馬上加緊打擊各種漢奸，使得他們不致於發生像在阿國的那種作用。

但我們也不能說，只要有民族精神，只要人做，就可以很容易的勝利了。武器的力量，也不能

忽視的。武器雖然不能完全決定戰爭的勝敗，但武器的應用失當，就會招引失敗。在這裏，阿比西尼亞也給我們一個很好的教訓了。弱小民族應用低級的武器去抵抗強敵，是只能用游擊運動戰去使敵人疲憊，却不能用全部大軍去面迎飛機和坦克車。阿軍的將領就恰恰忘了這一點，使他們的低級武器沒有作用了。

阿比西尼亞是不是能夠再恢復起來，並不是單靠民族精神的發揚和復興就行的，還要看他們能不能從此在被佔的國土內堅定地實行游擊戰爭。

這是阿比西尼亞失敗的兩個教訓，而這教訓對中國也特別有意義。它告訴中國說，『不能遲延了，快加緊反漢奸的工作，快實行對民族敵人抗戰吧。』

(一九三六年)

紀念『六·二三』慘案

紀念了『五卅』之後，是誰也忘不了『六·二三』的沙基慘案的。

如果說五卅掀起了全中國反帝的怒潮，那麼，這怒潮是在六·二三的時候達到了沸騰點。

六·二三的沙基示威民衆，再受到一次帝國主義的大屠殺，然而它使得中國民衆團結起來抗爭，它直接引起了香港大罷工，使得香港幾乎成了荒島，英國帝國主義的代表者也不得不低頭。間接地，它也是一九二五到一九二七年國民革命的一個因子，民衆的團結力量，在這大革命裏放出了它最赫耀的光芒。

紀念「六·二三」和紀念「五卅」同樣，不單單是紀念帝國主義的殘殺和民衆的忿恨，最重要的是紀念民族團結的力量，紀念這團結所獲得的勝利。這勝利使得英國帝國主義從此不敢再對中國民衆有同樣屠殺事件。

然而，近年來，更利害的屠殺行爲却在另一個帝國主義者的手下加緊向中國實行起來。這一個帝國主義不只是要屠殺幾個反抗的民衆，而且是要屠殺整個中國民族的生命。這一個帝國主義的屠殺不單單是用幾支槍，而是用盡一切有形無形的無恥手段，用成萬的軍隊，用強迫的走私，甚至於用所謂「文化提攜」實行他們無孔不入的屠殺。這一個屠殺是要把中國獨吞，使中國從半殖民地變成完全的殖民地。這一個屠殺把中國的民族危機推到了極頂，中國民衆

在這危機之前，不能不提新的團結的要求。

抗敵救亡聯合戰線的建立，就針對着這客觀的需要。

如果有人還要懷疑聯合戰線的力量，那請他回想一下沙基慘案後的民衆鬥爭的勝利，請他回想一下一九二五到一九二七年的大革命偉蹟，就明白要打破民族危機，全國不願做亡國奴的一切人們聯合抗戰的力量是唯一可靠的。

如果有人還迷信武器，害怕敵人的飛機坦克車會使我們無法抗敵，那也請他看一看沙基慘案後的勝利，因為那時的敵人的軍艦大砲也在那兒示威，革命勢力也受到了高武器的包圍，然而民衆的力量終於把它突破。

目前聯合戰線的任務，自然和「六·二三」當時不全一樣。「六·二三」和「五卅」同是戰後西歐帝國主義對半殖民地中國的最初的新攻勢，也是中國民衆給他們的最初的答覆。而現在的聯合戰線，却反映着東方帝國主義的瘋狂的侵略，和中國民衆對於這侵略的抗爭。目前聯合戰線的任務，是比「六·二三」時代更爲艱難更爲沉重的。但中國能夠起來反抗的民

衆，也比從前更廣大，並且積蓄了十年來的抗爭經驗，也更知道怎樣去實踐他們的任務。這樣的民衆聯合起來，會發揮無敵的力量，是無疑的事。

『六·二三』是我們民衆聯合力量的表現，怎樣紀念這個紀念日呢？就是要實踐地在新的聯合戰線上來表現出我們的更大的力量。

(一九三六年)

科學的國防動員

很早曾經有人主張『科工救國』，現在談起『科學的國防動員』來的時候，很自然地會令人聯想到『科工救國』的主張。談科學的國防動員是不是就等於主張科工救國呢？抑或是要反對科工救國，另來一個花樣呢？

我相信現在有很多人擁護科工救國的主張，我並且相信，擁護這種主張的人，多數還是純潔誠懇的自然科學的研究家。他們是誠心地愛着自己的中國，很希望中國振作起來，他們看見自己的國家什麼都落後，而在科工方面的落後却尤其顯著。他們看見了中國的這種病症，於是

想用科工的滋養藥來救治中國，使中國能脫離被壓迫的艱苦境地。

抱着這樣純潔誠懇的心情的研究者，確是很不少的。這種情形，我在各地讀者的通訊中就常常可以看出來。我對於他們的心情，實在覺得相當的可敬。對於他們的主張，我覺得也不能說完全不對。中國在科工方面的落後，難道不是事實嗎？中國自己的科工水準的提高不是也需要嗎？倘若一旦抗敵戰爭爆發了，不是也很需要科工的幫助？前方的戰士多懂得一些戰事的技術知識，不是就多有一些好處，後方多有幾個醫生，受傷和生病的戰士不是就可以多減少一些痛苦救國？如果不要科工，那等於想徒手去迎敵人的砲火，不知要白白犧牲多少性命，救國是要動員全國各種領域裏的一切物質力量，科學也是要動員的一個主要力量，在這樣的意義上，我們就不能說科工救國完全不對，因為我們確然是要動員科工來救國的。

我們不反對科工，救國並且要極力動員科工來救國。但有的人把科工救國故意推論到了極端，成爲非常片面的『科工救國論』，這却是我們所不能同意的。我們所以不能同意，是因為這一種科工救國論，有着兩個毒害的論點：第一，它認爲只有科工可以救國，別的都不必要，把政

治、經濟、文化，甚至於軍事的力量都完全忽視了，以為只要科工一發達，就什麼都不成問題，因此，第二，它在實際上就宣傳着一種等待論，不論國難怎樣危急，這一種科工救國論者還是說：慢點反抗罷，我們的科工還沒有發達夠的，等一等我們的科工水準追及人家了，自然就救得了國家。這樣的科工救國論，實際上只是一種『科工誤國論』。因為它是以提高科工爲口實，使我們忽視了需要反抗的緊急關頭。國家已到了生死存亡的時候了，甚或至於亡了，這種『救國論』仍然是會振振有詞的說：等着罷，等我們的科工水準提高了，自然就什麼也不成問題。

這一種科工誤國論，常常是從別有作用的人們中間宣傳出來的，它實在是不抵抗主義的一種。和讀書救國論，五十年準備論等有着同樣的毒質。我們不反對救國的人同時要努力讀書和研究，我們不反對救國要有準備，但以讀書爲口實而放棄救國，以準備爲口實而忘記抵抗，那就是有害的。同樣，我們不反對用科工救國，但以提高科工水準爲口實而忘記了目前科工專家在救國運動中應盡的急迫任務，那也是極大的錯誤。如果我們僅只知道讀書，而敵人却在我們不知不覺中設法摧殘了我們的出版物，修改了我們的教書，很快的時間之內我們會連讀書的

自由權都要被剝奪了。如果我們只知道準備，而敵人却在那裏同時也準備也進攻，那麼，很快的我們怕要連準備都來不及了。如果我們只知道研究科工，不時時刻刻把科工配置到救亡運動中，那麼，敵人在侵略的過程中，會把他自己的侵略的科工侵入到我們國土裏來（如日本的自然科學研究所）同時也會把我們辛辛苦苦地弄好的成績也完全剝奪過去。東北往年的許多建設，難道不費科工專家的苦心嗎？然而現在是到誰的手裏去了？

許多相信科工救國的研究專家，他們的心情的純潔，是值得我們欽佩的。然而就因為純潔的緣故，有時反而容易受壞的污染。他們因為對於政治不大關心，對於一種言論中的政治作用不大能夠明確地加以辨別，壞的政治家利用他們對科工的信念，向他們吹入科工救（誤）國論，他們往往在不知不覺中受到影響，接受了一套表面堂皇的理論而實際上却忘記了真正的科工救國的主張，陷入到等待論和誤國論的深淵裏。

我們談起科學的國防動員，並不是要反對科工救國而另來一個花樣。我們是要排斥那虛偽的科工救國論，從新闡明真正的科工救國的主張。

科學的國防動員，就是要動員起一切純潔的愛國的科學家們來，用他們的每一點一滴的學識和力量，來幫助救亡運動，來實行真正的科工救國。他們應該抱定一種真正的科工救國的主張，排除那科工誤國論的影響。真正的科工救國的主張有四個主要點：

第一，不輕視科工的力量，但也不要過於誇大科工的力量，以為只有科工才可以救國，別的任何都可以不要。因為抗敵終不免要戰爭，要戰爭，就必須要有軍事的策動，軍事的策動需要經濟上的給養，經濟上的給養需要廣大人民的贊助，要動員廣大人民，又少不了政治的組織和文化的宣傳。各種領域的動員，在救亡運動中都是很重要的，科工也是少不了的一種主要力量。

第二，要打破等待論的思想。民族危機已非常迫切，國家生死關頭就在眼前，事實上已不能讓我們等待了，若一味準備，在國亡了以後，又怎樣準備呢？我們的科學家現在要抱定有一分力量做一分工作的宗旨，能有多少成績，就把多少成績應用出來。切不要因為水準不夠與人比賽，就消極放棄。因為盡了一分力量，在救亡運動上總比不盡的好。而且我們還要知道，科工這東西，是在應用中發達起來的，離開了應用，做空洞的研究，反而不容易提高真正的水準。倒是爲了實

際的需要，努力去工作的結果，反而會有很可寶貴的發明，這在科學發明的歷史上是很明白地有事實證明的。

第三，科工的動員工作也是多方面的。譬如現在抗敵戰爭爆發了，鎗彈軍需的需要特別加多，軍器製造的工業自然要忙起來，然而並不因此就要叫一切的科學家都去造鎗彈。這時別的部門的科學家也各有各的必需工作，醫生是不必說，學農業的科學家不必說，礦物、地質甚至於天文學等科都直接間接對於抗敵戰爭有用處。各領域的科學家們應該大家建立很好的關係，結合成一個聯合戰線，這個科學家的聯合戰線，更要和全國各部門的聯合戰線有相當的聯絡。

第四，科學家本身在救亡運動中的工作，自然是以科工的研究和應用為主，但對於政治，也得要有相當的注意和了解。至少能夠辨別政治上的惡劣傾向，使自己保持不致於受它的利用。譬如在抗敵戰爭的組織過程中，科學家是要把自己的研究盡量用到抗敵戰爭方面，如果有人用巧妙的政治宣傳，想使人放棄抗戰，而實行內戰。我們的科學家在這種時候，是至少能夠認識清楚，不受它的挑撥才對。如果可能的時候，即使不是科學家本身的任務，站在政治上來給

與反對，也是應該的。

這是每一個願意動員到救亡運動上的研究家們所必須抱定的最原則的認識。希望全國愛國的科學研究家們起來，和政治家軍事家文化人們聯在一起，共同擔負起歷史課給他們的重大使命！

(一九三六年)

「文明」又輸入到中國來了

「文明」輸入到阿比西尼亞是一年前的事了。阿比西尼亞所受到的禮物，確也是文明透頂了的！飛機，大砲，炸彈，坦克車，毒瓦斯，那一種不是現代文明的最尖端的產物呢？於是阿比西尼亞的人民成千成萬地死去了，無辜的婦女兒童遭受到慘酷的殺戮，村落城市，凡是文明的洗禮所到的地方，都被破壞無遺，阿皇領導着人民起來反抗，抵不住，只好丟下自己的國土逃走了。

這是一九三六年侵略者的最大傑作，全世界的報上無一處不登載，無一個國家的人民不對這事有深深的注意。「輸入文明」是怎樣一回事，是誰也明白的。國家的事也好像個人的事

一樣，『若要人不知，除非己莫爲』這一句話都可以適用，要想遮醜是徒勞的事。蘇聯影片公司的攝影隊到戰地上去把現實攝成電影，這不過是將大家知道的事情用更形象的方法表現出來罷了，然而拿到中國來播放的時候，就要遭文明輸入者的抗議，影戲院要被搗毀，職員被打傷，觀衆都要被硝強水傷害，要受忍阿母尼亞的臭氣！

這是簡單的爲要遮醜麼？不是的，醜是遮不了的，這樣的暴行，不過是等於對中國人說：『文明』也要輸入到中國來罷了。

是的，『文明』又要輸入到中國來了，阿母尼亞和硝強水，不過是小規模的一個演習，推廣起來，還是要像對阿比西尼亞一樣地用毒瓦斯來幹的。因爲中國也是半殖民地，中國人要看阿比西尼亞的影片，要同情阿比西尼亞，就證明中國人也妥和阿比西尼亞一樣地起來反抗，『文明輸出者』在全世界是連帶一氣的，中國的反抗對象雖然不直接是意大利，然而對付反抗者，他們却是互相幫忙着在幹。

是的，文明是輸入進來了，但輸入的文明是死亡，是破壞，而被破壞的地方和人民裏面却因

此激起了新的真正的文明的要求，那就是要爲生存而抗爭。就在『文明』輸入到中國來的那一天，阿比西尼亞的總督恰恰就在阿狄斯·阿巴巴地方吃了被侵略的人民的炸彈，這就是新的真正文明存在着的明證。是的，就是已經被征服了的阿比西尼亞，也不會絲毫拋棄了自己的文明的要求，何況在和平統一救國運動一天天地推進着的中國，侵略者還想狼狽爲奸地貫徹他們輸入『文明』的把戲嗎？

(一九三七年)

賽金花的風波

好幾位朋友都說過，有一種漢奸，因爲奉承敵人，往往能保持住一部分地方的暫時的安全，就以爲自己是在救國，或者被人當做救國者，實際上只是幫敵人的忙而已。而賽金花正是做了這樣的一個事實上的漢奸。

賽金花的劇本裏就有她向德國聯軍總帥瓦德西叩頭的一個場面。在南京公演到這裏時，觀衆都大大地憤激起來，認爲侮辱國家，把菓皮杯碟等擲上去。劇團只好答應修改了劇本再演。

侮辱確是侮辱，但這樣的事實，怎可以說它不會有呢？修改了劇本，不過是把一個事實抹煞罷了，八國聯軍少殺了幾個中國人，這也許真是賽金花的功勞，但除此而外她又能做什麼？要聯軍退兵麼？那要等到賠款乞和以後才做得到，至於賽金花自己，倒是給聯軍利用來打通了中國的關係，達到了籌措軍餉的目的，這一些才是她的真正功勞！

但我們能怪賽金花麼？在全國的王公大臣甚至於太后娘娘也不能不低頭乞和的情勢之下，要叫一個女子不下跪叩頭，單單施點美人計，就想萬事如意，這樣的事恐怕真只在空想小說裏才會有的。就是守土衛國的將軍，如果整個凶惡不定，不能做他抵抗的後援，也有英雄氣短而甚至投於入敵人懷抱的危險。何況賽金花是一個簡單的女人，她自己所做的事連她自己也不明白是什麼意義呢。

不要靠賽金花這樣的人來替我們保持部分地方的安全，不要讓各地守土的將士孤軍獨戰，要決定全國規模的抗敵政策，然後中國的自由解放才会有希望。——這是很多人早已說過的話了。

論批判

凡是理論，只要成立了它的一套，在它本身就自有其成立的理由。不管它是錯誤，是正確，只要它能抓着一部分人的信仰，就自有它能抓着的道理。中國的思想最龐雜的時代，無過於戰國諸子百家的學說紛紛興起，成立了許多不同的派別，然而荀子承認他們每種都是「持之有故，言之成理」。我們對於不同的思想甚至於錯誤的思想，是不能以輕視的態度一筆抹殺的。因為它們都是「持之有故，言之成理」。這所持的「故」和所言的「理」，都有着真理的一粒，至少也有着真理的外貌，才能夠使人們跟着它走。

正確一點說：錯誤的理論並不是毫無真理，而是因為真理被它誤用了，也即是：被它歪曲了。我們批判錯誤的理論，並不是一筆塗抹，主要地是把歪曲的給他糾正。形而上學者康德和辯證論者黑格爾同樣都承認着思想中的矛盾性的存在，矛盾統一的真理在兩種相反的學說中都有着反映。但康德把這矛盾看做思想在某種場合混亂迷惑的必然結果（他叫做二律背反）

而黑格爾則認爲矛盾是普遍的正常的存在，我們現在都認爲康德錯誤而黑格爾是正確。而康德的所以錯誤，並不是由於毫無真理，而是由於他用錯誤的方法反映了真理的緣故。並且，如果沒有這錯誤的先驅，也就不會有正確的後繼人，黑格爾的辯證法，正是把康德的二律背反加以糾正（也就是批判、發展）的結果。

譬如讀書救國論吧，這裏包含着爲救國而讀書，或讀書的目的要救國的真理。然而經過一種人的歪曲以後，它就沿着「救國先讀書」的道路，而最後達到「不要管救國的事，現在要埋頭苦讀」的結論了。它的出發點並沒有完全離開實踐的真理，而歸結却成了惡劣的詭辯。對於這樣的詭辯論，只抓着一件平常的事實就可以糾正了的，即是說：如果能夠安心埋頭讀書，誰不願意這樣做呢？又譬如對於帝國主義的問題，在一種人反對把主要的反抗集中到東方帝國主義者身上，理由是不但東方帝國主義在侵略我們，西方帝國主義也同樣要把我們宰割。這理由當然也並不是沒有真理性，不是不能使人信服，然而如果把眼睛多看一看實際情形，就知道它也是把真理歪曲了。不錯，凡是帝國主義者都在侵略中國，然而在目前，最主要的危機是東方帝

國主義的冒險，所以要把主要的反抗力量向着後者。一個真理，把其中的主要和次要分不清楚，就被歪曲而成爲錯誤的理論。

這樣，真正的批判，可以包含着三個意義。第一是學習的意義，錯誤的先驅的存在，是正確的後繼者出現的必要條件，後繼者一方面在糾正先驅，一方面却學習，接受了他的積極的成果。就不說先驅，單說同時代的反對者，我們在批判的時候，也有可以學習和繼承的地方，我們每每在反對者的理論中間看出一些平常自己沒有想到的東西，加以糾正之後，可以接受過來，發展自己的理論。如果不是這樣，所謂「矛盾引導向前」的名言還有什麼意義呢？「三人行，必有我師，擇其善者而從之，其不善者而改之。」不善的人，也可以爲我師，因爲他能教我改。第二是前面說的糾正的意義，我們的批判是要糾正歪曲理論，並不是一筆抹煞，並不是簡單的否定。第三是發展的意義，糾正也並不是無條件的，必須賦與新的更多的內容，才能夠成功。在糾正反對一切帝國主義的理論時，我們是把目前的主要危機的事實作爲糾正的根據。經過批判的理論，不單只是走上更正確的道路，而且是更具體更豐富了。

說到這裏，我們想談談目前的聯合問題，因為人人在談聯合，談統一。於是就有人說，要聯合，要統一，就得要大家有一個統一的立場，也就是各人要放棄自己的理論，互相的批評和論戰可以停止了。這自然也有它的理由，因為批判和論戰有妨礙聯合統一的可能。但這意見並不是正確的。妨礙聯合和統一的，是過去錯用了的批評和論戰，是它的關門的、一筆抹殺的方式。能夠將正確的批判建立起來時，過去的那種妨礙是不會有的。真正的批判是要克服對方，也就是要使對方心服，批判者能用虛心的態度向對方學習，用謹慎的態度給與事實的糾正，用豐富的證據來使理論發展，這是不怕對方不心服的。這樣的批判，不但於聯合沒有礙，反而能建立真正的聯合和統一。倘若說要把各人的理論放棄，試問誰肯真正放棄，放棄之後，誰的理論有資格能夠作為大家的統一的立場而使人人無條件地歸順？不從自由爭論中去達到真正的統一，要想用任何一種權威的思想來勉強統一，那結果落到人人都想做權威，事實上反落得相反的，分裂的結果。

思想言論的自由，是我們現在所要求的，自由的批判和論戰，更是重要的，問題就是要真正

的批判和論戰。現在有許多人在得意地玩賞着他們自己的幻想，他們說：『他們現在不批評了，因為他們要聯合了！』又說：『他們要把自己的思想和唯物史觀結合起來了。』這種幻想，只證明了他們自己的錯誤觀念（即以爲聯合統一自由論爭和批判的否定，是盲從權威的一尊。）它和事實是不符合的，真正的批判，仍然要照樣前進。

真正的批判仍然要照樣前進，這是批判的方式要更確實，更謹慎，糾正，改造，積極的方面的發揚，是我們對於不同的各種理論批判的根本方式。

（一九三七年）

再論批判

有兩種否定，是凡讀過新哲學名著的人，都能夠舉出來的。一種是簡單的消滅或毀壞，拿出一朵薔薇花來，把它一片片撕碎，壓壞，於是乎薔薇花從此就沒有了。這純粹是消極的毀滅，只有破壞，從破壞裏看不出有一點發展的影子。這是形式論理學的否定，它適合着形式論理學的同一律：A是A，否定就是否定，從否定裏看不出任何新的肯定的東西。

另一種自然就是辯證法的否定。麥子爛了，從裏面長出新的植物來。毀滅了的東西，常是新生東西的發展基礎或出發點，而且供給新的東西與營養。在形態、性質，以及整個的構成上，被否定的東西是被毀滅了。但作為營養物，被毀滅的東西在另一方面又可以說是被保存在新生東西裏。一個否定，同時就包含着一個肯定，A是A，同時又是非A。

嚴格的說，簡單的消滅在事實上是不會有的。薔薇毀了，不論成爲枯萎的片片，或者成爲腐化的泥土，分解的結果，總仍然是變成了一些別的東西，並沒有絕對消滅。在這裏，否定仍然是有着積極性的。全然消極的形式論理的否定，並不是事實上的存在，而只是人類思想上的一種不完整的看法。它只抓住事實的一面，而且把這一面孤立化了，誇大了。雖然並不是沒有事實做根據，然而結果是硬化了事實，曲解了事實，離開了事實。

批判，對於被批判的東西，就是一種否定。在這裏，前面說的兩種情形當然也是適用的。倘若我們承認全然消極的否定不是正確的思想方法，那同時也得要說：全然消極的反對，也並不是批判所需要的態度。批判自然不能不包含反對，但在反對中，需要指出一些積極的東西，從反對

中，要得到發展，破壞同時要包含建立。例如對於目前話劇運動的批評，就有許多地方應該考慮的，因為環境的困難，話劇的公演都傾向到古典方向去了。於是批評界就發出了不滿意的呼聲，或說意識不對，或說不合時代，一致埋怨爲什麼劇團不演有國防意義的東西。這樣的批評，固然痛快淋漓，「左得可愛」，但却有站在局外說風涼話的毛病。因爲批判雖然不能缺少不滿的指摘，而最重要的是應該指出更前進一步的辦法。如果對於現狀不滿了，那就應該說明，怎樣才可以去打破這不滿的現狀。替現狀掩飾，替話劇運動者護短，自然是不對的，但有良心的批評家，更應該以同情的態度指出和壓迫爭鬥的方法，而不應該無條件地把刀槍集中在手無寸鐵的運動者身上。

這樣說時，在「可愛」的面具之下的批評，常常在實際上是非常可惡的。它高談不能實現的空話，抹殺了前進者路途上的困難，給切實的前進者以無形的打擊。前進者的目的地是山嶺，因爲荆棘和野獸的阻攔，不能一直攀上去，只好走那迂迴曲折的羊腸小道。可愛的先生們却在路前頭擋住說：不許走！要上去就得攀荆棘，攀荆棘是必然的死路，曲折的路又不許走，於是乎前

進者只好永遠不前進了。

從社會的意義上來說，前進的批判者，對於落後的事物的批判，不必採取簡單否定的態度，簡單的否定，只是反動勢力壓殺新文化的武器。這不論是就歐美的文藝復興和啓蒙運動時期來說，抑或是就中國的五四新文化運動來說，都有很好的例子。主張打倒孔家店的人，在實際上並不是把孔子一筆抹煞，只是把孔子作了一個新的評價，而代表舊勢力的舊文化人，却對新文化運動作無條件的反對。林琴南反對白話文，而自己却「不能道其所以然。」「不能道其所以然」而一定要使之「然」，那除了硬生生地簡單否定之外還有什麼辦法。到了生硬的否定還不能達到維持舊秩序的目的時，那就只好借用槍砲大刀，用「外燬」的方法來制止新文化的成長了。

記不清楚是什麼人的話了：天下有可以被大砲毀滅的城池，却沒有可以被大砲毀滅得了的思想。一切新的文化思想的出現，確不是大砲可以毀滅得了的，雖然絕望的舊勢力代表者仍然要拼命地用大砲來轟它。如果借用魯迅先生的譬喻，那麼，這就像成年人的鬚鬚一樣，一長出

來，就用什麼剃刀也沒有方法把它剃斷根，無論如何總要在臉上留着一片青青的痕跡。不怕教會用火刑來燒死太陽中心學說的學者，太陽中心說遲早還是要被承認的。

前進的批判是以前進的思想爲根據，批評的本身，就是在於要建立和充實前進思想。簡單的否定，對於這樣的努力是沒有幫助的，因爲它不能從批判中獲得發展的材料和暗示。簡單的否定在表面上是「透底」否定了舊文化，實際上是阻止了新的前進。我們雖然不能說「左得可愛」的人就是「左得可惡」的人，但天真可愛的人常常容易受陰險可惡的人的影響。自問有良好的我們的批判家們，當提起筆來的時候，實在應先想一想：自己寫下來的東西，是不是有被「可惡的人」利用去了的危險。

(一九三七年)

從哲學的用處說到愛國自由

馮友蘭先生以前在申報星期論壇上寫過一篇論哲學的用處的文章。他的意見是相當值得我們重視的。我們常常聽見兩種哲學無用論，或者說哲學是研究最高真理的學問，它的目的

就只是追求純粹的真理，別無其他用處，或者說人不研究哲學也可以生活，所以哲學和日常生活全然沒有關聯。現在我們却讀到了和這相反的言論。馮先生把哲學比做空氣，就表明哲學對於我們的生活是多麼重要，它不但和生活有聯繫，而且和空氣一樣，是生活中沒有一刻可以缺少的東西。我們時時刻刻呼吸着它，但不一定會意識到它的存在。

但哲學究竟不是空氣。一時代有一時代的哲學，一個社會有一個社會的哲學，同一個社會或時代裏，也有各種各樣的人們的哲學，空氣却沒有這種時間性和空間性，它的本質，不論古今中外都是一樣的。哲學不同，和生活的關係，也就不同。更明白地說，哲學是人類社會的產物，時代社會的進步，也把哲學推進，改變；空氣對於人類社會，却沒有這樣直接的關聯。哲學是生產品，同時也是必需品，而空氣則只是必需品，而不是生產品。把哲學比做空氣，只表明了上半段的真理，還沒有說出下半段的真理。

這些話，當然有點近於咬文嚼字之嫌，如果我們把比喻只看做比喻，不要了解得太機械，那麼空氣的比喻也未見得完全不對。空氣的性質也並不是全然不變的，它也可能受到人類的影

響；由良好的空氣變成壞的空氣，它的有益的作用可能因爲人類的生活關係而變成毒素作用。如果說空氣的研究是爲要使我們知道怎樣防止和排除毒素空氣的方法，那麼哲學的研究的用處也就在於排除那有毒素的哲學空氣。馮先生所說的「放淫辭」這一點，正是在這樣的意味上的哲學的用處。哲學的研究，就是要我們不但無意識地享受着哲學空氣的用處，而且要有意識地去選擇好的哲學空氣。自然，這用處並不限於「放淫辭」、「正名」的研究只是一種論理學的概念和範疇的研究，如果把這一點誇大，單只注意名詞的推敲，而忘却了現實條件的檢證，是會走到懸空論的誤謬裏去的。我們研究哲學，不但爲要「放淫辭」而且是要知道怎樣「放」法，才不至於落到空處。

譬如馮先生所說的救國自由一個名詞，在研究它的時候，因爲方法不同，結果也就會完全兩樣；倘若我們的方法是在單單名詞上或從邏輯上來推敲，那我們也有理由可以主張救國不應該要求自由，我們可以說救國是國民的義務，義務是有強制性的，如果要求自由，就是否認了強制性，所以不能要求自由。這樣的主張，在純邏輯上說來，是也能夠成立的，然而如果我們一想

想中國的現實，就馬上可以發見這是毫無內容的空論。我們在這空論裏也許以為自己是在「放淫辭」，而實際上却恰恰自己墮入了淫辭裏。因為中國人的要求救國自由，是一個極現實的問題，而不是純邏輯的問題，自由要求的發生，是由於現實裏總有着某些不自由的事實的緣故。

這樣，我們就得要求另外的研討方法了。這方法不是純邏輯的研究，而是要用現實的事物的檢證來進行的。我們要研究這名詞這要求為什麼會被目前的中國人提起，它在目前究竟有些什麼實際的內容，中國人提起愛國的要求，和第一次世界大戰爆發時帝國主義國家所要求的愛國，在性質和意義上有些什麼不同？為什麼同是愛國主義，在後者是代表着反動的意義，而前者却是前進的經過了這種種的實際問題上的研討以後，我們才可以知道中國人目前要求愛國自由的真義。

這就是不同的方法論所引導出來的不同的結論，研究哲學的用處，是在於得到正確的方法論，「放淫辭」的效果，也不外是根據於正確的方法的把握。

但這只是就好的一方面來論哲學的用處的。它的壞的一面也未常沒有被人用過。如果說壞的空氣也是人類生活的產物，而世界上甚至還有人故意地製造毒瓦斯來使空氣發生殺人作用，那麼我們也可以說哲學的壞的方面也常被某些人利用着，而且某些人還故意從壞的方論裏引導出有毒的結論。譬如前面說的愛國義務論，在第一次大戰時的帝國主義國家裏是普遍地被應用着的。人人都覺得國家是「我們的」國家，「我們的」國家所以我們應該愛它，爲它犧牲。然而他却完全沒有看見我們的國家實際上只是一些金融寡頭的國家，沒有看見爲這樣的國家而戰只是替帝國主義當炮灰，廣大的人民並沒有得到好處。這樣的邏輯盤旋在一般人民的頭腦裏，結果是把無數人命驅到戰場上去白白送死。這就是空理論的用處。

這樣的愛國理論，在今日，已經被人認識到它的毒害了，但因爲第二次世界大戰的危機的威脅，在帝國主義國家裏仍然有人努力在應用着它，愈是有人明白了它的毒素，愈是有另外的人要加緊着它的強制作用。在第一次大戰時代，社會民主黨的人也會幫着宣傳愛國言論，斷送了他們自己的主義，曾被人諷刺地稱爲「社會愛國派」，在今日，連社會民主黨也和侵略主義

實行對抗了。這樣，帝國主義者不能不用各種瘋狂的、殘酷的方法來傳播他們的愛國主義。德意就是很好的例子。

在帝國主義國家裏，我們反對愛國主義和社會愛國派，是不錯的。因為愛國主義在那樣的國家裏，是從不正確的方法引導出來的有毒言論，在現實的檢證上它沒有正當的根據。但如掉頭到中國方面來說，情形就轉到了相反的方面了，因為中國和侵略的帝國主義國家相反；中國是在侵略的鐵蹄下掙扎着的半殖民地國家。中國的人民需要抵抗侵略的敵人，保衛自己的國土，愛國，和為國家的犧牲，是中國大多數人的利益，並不是為任何金融寡頭作鬥爭工具，這是中國的現實條件。現實條件的不同，使同一個名詞獲得了相反的內容和意義，使它轉化成自己的對立物了。

依着現實條件而轉化，這樣的關係完全是辯證法的，是唯物辯證法的。要依着這樣的觀點來研討範疇和概念，才能算是懂得唯物辯證法的應用法的ABC。忘記了這一點，馬上就成為觀念論。如果因為愛國主義在帝國主義國家裏是反動的言論，就以為中國人也不需要愛國，這

就是抹煞了現實的物質條件而只知道空搬邏輯，盲目類推的觀念論。

最近聽說葉青先生贈給我們兩個很有意味的頭銜，第一是「社會愛國派」，第二是「修正主義者」。頭銜既然戴上，於是乎罪名也就定了。因為我們是社會愛國派，所以和帝國主義國家裏的社會民主黨一樣可惡，因為是修正主義者，所以大家應該快快去追隨「正統派」葉青先生。但可惜愛國自由是目前中國事實上不可少的要求，如果認為愛國有罪，那麼這樣的理論恰好可以在侵略者來「膺懲」我們的時候作他們很好的辯護，葉青先生既然甘於走這條路，我們還有什麼話說？至於修正主義者的榮譽，我們得要敬謹壁還，因為他已經把自己的「物質論」修正成觀念論，這樣偉大的業績，是誰也趕不及的！

（一九三七年）

身邊瑣事與偉大的遠景

由蘋果落地的小事，牛頓成就了萬有引力的劃時代發見，從日常最常見的商品分析起，馬克思暴露了資本主義經濟的最深刻的法則。科學研究的出發點，是毫不足奇的最平凡的東西，

但因為最平凡，最廣泛地存在在人類生活中，所以才最不容易受人注意，最不足奇，而同時却包含着最能支配着人類生活的，最值得注意，而又最值得驚奇的法則。科學所發見的，不正是這種法則嗎？如果我們不反對文學的現實主義，這就是說，如果我們承認藝術也和科學一樣地要反映現實（所不同的只在於科學是經過一聯串的抽象化、法則化、概念化的過程來反映，而文學的反映則是憑着具體生動的形象和直觀）的話，那我們就要說，藝術創作的出發點，也不得不是一人們最日常最深切地感到和體驗到的東西，一切生活中看慣遇慣了的事情，是天天在影響着刺激着我們，成爲我們一切喜怒哀樂的根源，對於我們有着莫大的壓力。然而就因爲慣了，我們才不屑去注意，也不知道去注意。藝術家把它寫出來，才使人陡然發生了深深的反省，使人痛感到小事情的重大性，平凡的不平凡性。這就好像我們的皮膚每一平方寸上時時都受着十四磅重的空氣壓力的壓迫，要不是科學家發見了，誰會覺察到這可驚的數目呢？

記得廚川白村曾把文藝比做夢境，在這裏，人類對於事物的評判常常有價值顛倒的現象，大事看得就像兒戲，而小事却偏偏要嚴重看待。廚川的話是應該倒轉過來理解才對：文藝的

那種情形其實並不是做夢，倒是打破了日常生活中的朦朧的障礙，掘發了和科學類似的，最現實，最深刻的真理。過去有人說過，凡偉大的真理都是平凡的。在真正平凡的東西裏面才有偉大的真理，而看來偉大的事物倒實在是空架子。皇帝加冕和將軍遠征，誠然是偉大的事業，但擺在科學的解剖台上時，究竟有多大的價值呢？倒是企業家手中的算盤和可憐的卑賤民族的頭顱，却有無限的意義。在戰爭與和平裏，拿破侖只被描寫成一個很平常的人，這並不是像中國許多文人一樣地在作翻案文章，而是托爾斯泰的現實主義（自然不是全體的意味上的）的結果。

常常聽見創作家們在喊題材枯竭，要想法去找新的題材，又有人說，沒有偉大作品，是因為沒有偉大的題材的緣故。於是就有人討論着怎樣去找了。有主張到西北去的，有主張到農村去的，北平的作家想到上海來，上海的作家打算到北平去，都以為要找到新生活，才有新題材，新作品。我自己不會創作，對於作家們的見解也許不好妄評是非，但如果我們把自己的感想說一說並不算罪過，甚至於值得供參考的話，我要說那種想法似乎可以不必一定有。題材並不是隨手拈來一樣地輕易找到的，如果撇開了習慣的生活，想在作品裏表現另外的事物時，又得要重新

經過一番長期的生活體驗，否則能得到什麼？我們很容易把握到許多偉大堂皇的然而不一定會有深刻意義的表面印象。新的生活中最日常最切迫而又最廣泛的支配的要素，是一個遊歷者所能完全把握到的嗎？我們也不是沒有受到過教訓：譬如單單到中國遊歷一輪的外國作家，是不是就能夠以中國為題材寫成功一部創作？我們的新聞記者很會向他們打聽印象，但他們的印象就是夠領教的：不是看見了我們的偉大的好，如中國女子最美或東方古國文明之類，就是看見了偉大的醜，如上海真可怕之類，這和我們最日常最深刻的生活有什麼關係？當然，我們不能說旅行者就完全得不到有意義的印象。蕭伯納對於中國人的印象是：『假如我是個武人，殺死過十萬條人命，你們才會尊重我的意見。』這就是有意義的一例，但我們也要說，倘若它有意義的話，也只是在於提醒了一件我們日常過慣而不注意的事。

題材真的枯絕了嗎？所謂枯絕，一定是指已經寫無可寫了，被人寫完了。然而是不是我們所應該有的題材都寫完了呢？就是最切近的一方來說，譬如我們的作者是小市民的智識份子，小市民性的智識份子所最普遍、最日常地感到是問題和苦悶，能說是寫完了麼？能夠把目前大多數

智識份子所在想着做着的一個現實，明白強烈地反映出來的巨作，不是也還沒有麼？

深刻地把握到這樣的題材，也未嘗不可以成爲震動時代的巨著，最近兩年突然名震一時的日本新作家島木健作，就是以寫轉變動搖的智識份子而成功的。矛盾的三部曲，也寫着小市民的苦悶，引起了批評，但同時也特別被人傳誦。當自己切身的問題被提起來的時候，是不論什麼人都願意深深地想一想的。三部曲的時代已經過去很久了。現在的小市民智識份子中間，又必然展開了許多新的現實。我們能說這裏已經沒有東西，能說不需要中國的島木健作，不需要第二齣三部曲麼？

過去文藝界曾反對寫身邊瑣事，然而作者往往又走到了另一極端：即過分看重了偉大的遠景。把自己局限於身邊瑣事的洞窟生活，自然是得反對的，然而不應該因此忘記了把握身邊的現實。偉大的遠景自然也是得要看清楚的，然而真正問題還是在這憧憬着偉大的遠景的我們的自身。踏緊了地上的脚跟，把眼睛拿在現實裏多多的訓練，那麼，抬起頭來遠望時，他才不至於只看見錯覺造成的幻影。

談談現實主義

中國舊文學中論到詩和詞的分別時，常說詩只是直說，而詞則有弦外之音，讀過每一句之後，不單只感到字句本身的好處，還有言外的餘味。如果我們不是狹隘地從文句的技巧上來了，解文學的話，那可以說，凡是好的作品，都有弦外之音的。小泉八雲在評判左拉作品的好壞時，首先要問它是否有力量使我們讀過一遍之後還想讀第二遍？這是很聰明的方式。凡是作品即使我們在讀的時候能感到宏大的魄力，但過後馬上就覺得够了，沒有心情再去加以回味，反省，那決不是最好的東西。

文學上的現實主義，常常被人誤解做朴素的寫實主義。身邊瑣事和單純的印象的描寫，就是它的一例。這一類作品的產生，有兩種原因。或者是由於輕便取巧，或者是由於寫作能力的幼稚，譬如青年的習作裏就常有這樣的毛病。太朴素的寫實，沒有能力抓着複雜的現實的矛盾，不能暗示出一種運動的力量，一種無可如何的必然性和傾向，也就是像前面說的，不能啓發人的

回味，於是也就沒有耐讀的價值。現在有許多人提倡報告文學，這是文學的新形式，然而文學的本質在這裏還是不能改變的，它要切戒把報告兩字解釋成朴素的寫實，否則更容易失去了文學應有的力量。

雕刻家要刻射箭的人像時，不是簡單地把一個人，一張弓，一隻箭塑得像樣就算了，他要採取最適當的姿式，弓和箭也要有最好的位置，弓的張開的程度，也要好好的斟酌，使每一節，一段，都把力量匯集在整個圖形的傾向上。使看的人不單只看見一個圖形，而且想像到將要爆發的潛力。奧斯特洛夫斯基的大雷雨是很現實的，但它不單只告訴我們一些事實，從那裏我們還痛切地感到一個嚴重的問題，使我們在看了後不能不深深地回味、思索，而在回味思索中發生所謂『暮鼓晨鐘發人深省』的結果。這一種暗示的力量，是一切好的作品都必然要具有的。

這兒所謂的發人深省，自然不是說教。如果在藝裏加入說教，那又容易走上另一個極端，成爲標語口號的作品了。把標語口號簡單地注入讀者的頭腦裏，就和把事實單純地平鋪直敘一樣，同樣是沒有令人回想的餘地的。因爲對於它，一眼就已經看夠，從它裏面看不出更深的現

實的矛盾的力量。

在哲學上機械唯物論和觀念論是錯誤的，在藝術上我們反對朴素的寫實和標語口號的教訓主義。藝術上的現實主義，在正確的意味上，和哲學上的新世界觀正是一件事。把現實主義和世界觀對立起來，而發生爭議，似乎是不該應的吧。自然也可以說：過去的作者，常爲了他們錯誤的世界觀而減少了反映現實的可能限度，這也是事實。但另一方面，凡是有地位的作品，不管世界觀怎樣，總有着現實主義的一面，好對作品，對於現實主義總有一些貢獻，而且他的現實主義常常會和世界觀矛盾着，甚至於會把後者突破了；因爲他們的不朽也正是由於現實主義。巴爾札克和托爾斯泰，就是被談得很多的例子。這和哲學史上每一個有名的哲學者都能夠於辯證法或唯物論有所貢獻，是一樣的情形。我們說新哲學是哲學和科學的發展史的總計。我們也可以說現實主義是藝術史發展的總計。對於有着新世界觀的作者，在藝術上我們只要求他的現實主義。對於舊的或各派別是也，我們的要求也正是他的現實主義。

對於「撤退」應有的認識

爲了戰略關係，我們在中中心區的軍隊自動撤退了。滬戰爆發以來，日方用大量的兵力，猛烈的炮火，並沒有換得一點真正的便宜。但兩方軍隊在許多陣地上的一進一退，却不知有過多少次的反覆。而中國軍隊的戰略上的自動撤退，這也不是第一次了。匯山碼頭是一例，北四川路上海大戲院附近也是一例。

撤退是爲戰略，撤退在戰略上是否有利，這是軍事上的問題，我們確可以不必置問，軍事上的佈置，確需要對軍事當局給以完全的信任，我們也不必任意批評。但現在值得我們注意的是，這撤退在民衆的心理上發生了什麼影響？

我們敢說，軍隊的每一次撤退，在大多數民衆心理上的影響常是矛盾的，病態的，雖然在公開的方面，如報紙上，如播音台裏，我們所看見和聽見的論調是全然樂觀而有把握，然在個別的人們的談話中，我們所感到的仍是說不完的疑慮，不自信，和動搖。

報紙上說，爲避免無益的犧牲，爲要以持久的戰略消耗敵人的力量，我們必須撤退，也只有撤退，才能制勝敵人。個別的人却惶惑不安地說：又撤退了，又怕要屈服了，一二八的結局怕又要重演了！

疑慮的心理，是非常普遍的，不管報上說得多麼振振有詞，疑慮的存在有時反而會加強起來。

疑慮是不是對呢？當然不對，因爲它動搖我們民族的自信，團結的自信，抗戰的自信。既然不對，我們自然應該把它掃除掉，但單單說它不對，並不能夠達到掃除的目的。我們明知道它會動搖自己的自信，但沒有方法解除疑慮，奈何？

應該找出疑慮的根本原因，從原因上來着手，才是掃除疑慮的根本辦法。

疑慮的一個重大原因是由於我們沒有正確的，堅定的認識，不能站在積極的，堅定的觀點上來，看撤退的問題。首先是由於我們的視野太小，眼光太呆板，小到呆板到只看見軍事的一面，把整個民族存亡的問題只看成了軍事的問題。

把軍事看做救亡運動的一切，把軍事看做一切的生命，一切都想片面地從軍事上來推斷，那麼，一進一退的意義，自然就幾十百倍地被放大了。在這樣的一種眼光裏，一個小小的陣地的取得，就好像意味着民族救亡的成功，一里的戰線的後退，就好像是抗敵行動全敗了！

在這樣一架擴大鏡底下，要叫一線的撤退不引起疑慮和動搖，行嗎？而況軍事的祕密，又容易引起無端的揣測。

應該改變一下我們的視野，把握堅定正確的認識：軍事的抗敵自然有很大的意義，但一進一退的意義不能太誇大。軍事活動的意義，並不在軍事本身，而在它和政治經濟的連繫。我們甚至可以說：軍事的戰鬥不過是政治戰鬥的延長的工具，是以政治為目的的。我們還可以說，軍事的最後勝利，要靠政治經濟來保證。

我們的抗敵戰爭的目的，不正在於民族的救亡或民族解放嗎？倘若我們政府的大政方針，在各方面都是配合着解放民族的方向走去，那不要說自動撤退一線，一百個敗仗又算什麼，只要有最後勝利的保證？倘若政治經濟的政策沒有走這一條路，那麼，一百個勝仗也怕防止不

了屈服和妥協的結局。

我們只要問，經濟上是不是有了戰時動員的政策？政治的組織是不是有了清理和刷新而足以保證最高的效率？民衆運動是不是開放？以上的一切是不是已經配合着持久戰全面戰的規模逐漸發動起來？如果這一切都還沒有圓滿做到，是不是可能在我們的不斷的工作和建議中漸漸促成，漸漸達到？

倘若可能，同時倘若我們自己能採取這積極的，戰鬥的態度，那就何必動搖，悲觀，疑慮，何必一定要過問和揣測軍事的祕密呢？

因爲堅決的抗戰，是要動員全民族力量的抗戰，是要通過政治來發動全民族的文化上經濟上的力量。所以，軍事上固然應該祕密，應該完全交給最高專門的指導者，而政治却是應該公開，應該盡可能的由（自然不能立刻，但要逐步）全民衆來負責的。

只有健全的民主政治能保證抗戰的最後勝利，只有這樣的觀點才是我們推斷抗戰的根據，只有這樣的認識才是我們所需要的認識。

（一九三七年）

論信任政府

隨着抗戰的爆發，民衆和政府的關係，是飛快地進步了。在抗戰以前，民衆常常以督促的態度要求政府快快走上抗戰的前途。政府和民衆中間還免不了有很大的距離。在抗戰以全面的形態發動了以後，到處的呼聲都是要信任政府，擁護政府，使政府能夠以上下一致的力量去堅持抗戰，而保證最後的勝利。民衆和政府的密切結合，雖然不能算是成就，但却已經開了端倪了。是的，我們要信任這抗敵的政府。有誰能夠對這「信任」二字感到懷疑麼？那我可以解答說，這懷疑的發生，並不是由於「信任」的原則不對，而是由於他對信任兩字沒有正確的理解。

什麼是這不正確的理解？那第一，就是把「信任」解釋做袖手旁觀的意義：讓政府獨自去幹，我們不必管。「日出而作，日入而息，」抗敵之力「於我何有哉？」倘若這樣就是信任，那當然是要不得的，民族抗戰勝利的保證，全靠整個民族的動員，如果民衆都把這當做政府獨個兒的事，對抗戰不加絲毫關心，那還說得上什麼保證？其次理解得比較好的，是以爲信任即等於盲目

地把自己的一切完全交給政府，隨便聽候吩咐。這是在目前最普遍的理解，有很多人相信着的，但信任兩字之所以被懷疑，多半也正是由於這一種理解。

是的，民衆能將自己全交給政府，每一個民衆的力量都成爲政府的力量，這是適合着全民族動員的原則的。然而對於這樣的一種「信任」，懷疑者却有話說了：盲目地服從牽引，不是有被牽引到危崖邊上去的危險嗎？我們被牽到什麼路上，不是要隨時睜開眼睛看一看嗎？誰敢保證「親日派」和「恐日派」的影響現在已經絕對沒有了？沒有保證，我們就不能盲目信任，倘有保證，就要看一看保證，這也不是盲目的信任。

許多人這樣來理解信任，許多人要求這樣的信任，於是信任的呼聲愈高，而對信任的懷疑也竟愈更加大了。

然而懷疑信任却是不應該的，因爲懷疑就是不信任。然而懷疑却是事實上存在的，因爲大家所說的信任有的地方令人懷疑。我們既然主張信任政府，那就不能不洗刷去那令人懷疑的疑點，從新建立信任的理解。

第一，信任不是迷信。迷信是建立在盲目的情緒上面，我們對政府的信任却必須根據正確的事實分析（不是簡單的表面事實）和科學的了解。我們把世界的情勢，敵人的壓迫，國內的一切可能的力量等等作一個全盤的認識，看出政府必然是走着抗敵的道路時，我們就給政府以信任。這時就不必一定要求知道軍事外交上的當然的祕密；單單對於這些祕密的盲目，並不能算是真的盲目。這時我們就不必因為看見不重要的偶然可疑的個別事件，或某些一時不能滿意的事件而改變了信任心；因為如果信心是這樣容易改變的話，那就不能算是根據科學認識的信念了。

第二，信任不是依賴。依賴是純然被動的，消極的，單方面的關係，而信任卻是雙方互相推動互相助長的關係，民衆對政府的信任，是自發的，積極的。民衆必須把一切力量交給政府，充實政府，依從政府的指引，但一切救國活動，倘若於抗戰的勝利有大意義的話，卻不必一定都要等待政府。等待主義是許多不滿的發生的根源。在抗戰的緊張時間，政府可能有力量不能顧及的事情，可能有需要顧慮的事情，可能有對於民衆發生種種誤會隔閡的事情，可能因為種種原因

而有包而不辦的事情，可能有需要民衆加以相當爭執才會做到的事情。在這一切疑難的前面，如果僅僅閒坐着發牢騷，是有害無益的，民衆必須以當仁不讓的精神開始做起來，以種種方法爭取得政府的普遍施行。在這中間，小小的爭執也許會有的，然而惟其是真正的信任政府，才有這樣的爭執，惟其信任政府有實行的可能，才努力要爭取它的實行。等待政府，只圖依賴政府，並不能算真正的信任政府，因為等待和依賴對於緊張抗敵中的政府只是一種消耗，並沒有絲毫積極的幫助。

惟有自發的，積極的工作，才能夠對於政府發生真正信任的力量！惟有這樣來理解，才說得上對政府的信任。

(一九三七年)

「人——機械」

這本書，把人類當做一種機械來研究。它是一百四十年以前法國唯物論者代表著作，出版的時，就驚動了當時社會上的人們。著者是一個醫生，他用他的淵博的自然科學知識，證明人類的身體只是一個物質的集團，什麼靈魂，精神，都是不能存在的。當時社會上一般迷信上帝和靈魂的宗教家舊勢力等，都把著者恨入骨髓！

因為這書是一百年前的著作，在現在我們看起來，自然是嫌舊了一點，而且那時的自然科學知識也是很幼稚的，比不得現在。所以，這本書在現在的價值和意義，並不是那些不成熟自然科學的知識，而是它的唯物論的全部理論。如果我們有心去看一看它的話，那麼我們要特別注意的地方就是：它怎樣從自然科學的知識裏找到了唯物論的根據，怎樣由這些根據上建築起全部的理論，又怎樣用這理論去和舊勢力舊思想鬥爭，同時，更要注意它有一些什麼不夠的地方，應該批判和改進的地方。

人——機械不僅僅把人類當做固定不變的機械來研究，並且還有着很多的進化論的思想，說明人類怎樣由低級的動物進化而來。普通我們總以為進化論是達爾文首創的，其實在達爾文以前已經有人在研究了。例如這本書，就是在達爾文的五十年以前就出版了的。

如果要說它的缺點，自然也有的。最重要的，就是對於人類的研究，它只看到了肉體方面，它把人看做一種普通的動物，就像研究普通動物一樣的，只研究到人類的肉體的構造；又因為只研究肉體的構造，所以結果才把人看做一種機械，以為人類和普通的機械並沒有根本的不同，只不過比較複雜而已。

這不單只是本書著者一個人的錯誤，也是法國十八世紀一切的唯物論者所共有的錯誤。因為，人類雖然也是動物，但和普通的動物有很大的不同。人類是社會的動物，他們的生活是脫離不了社會的。所以，研究人類的時候，主要地還是要從社會方面找說明。人的根本性質不是由生理方面決定的，社會的物質條件才是決定人類性質的最根本的原因，這一點，是一切法國的唯物論者都看不到的。

總之，這本書算是有價值的古典名著，如果讀者有工夫看的話，我可以推薦一下，並且希望依照上面所說的幾點來批判地讀它。倘若生活太忙，那麼我不敢勸讀者將寶貴的光陰花費在這類古董堆裏，還是盡可能地去把現實問題弄清楚一點的好！

附註：「人——機械」拉梅特利著，在白戈譯，辛鑿版。

（一九三五年）

生產要素的問題

——答蔡東園等——

蔡君最近和幾個朋友研究經濟問題，討論到「生產要素」的時候，發生了一番爭論。有的說，生產要素是土地，勞動，和資本。有的說，是工具，勞動對象及勞動力。這番爭論並沒有結果，因為他們各自堅持着自己的主張，而又沒有辦法說服對方。最後是寫信來問到我們，並且要求公開答覆。現在就依着他們的要求答覆如下，如果有不滿意的地方，希望蔡君及其他讀者們提出質問。

在解決這問題之先，有一點是必須弄清楚的。蔡君們的來信中，說他們所提出來的問題是「生產要素」，但從他們討論的內容來看，又好像是指「生產力的要素」。我們覺得他們在討論之先沒有把題目弄清楚，題目弄不清楚，爭論起來，意見自然就不集中，也就不容易得到結論。不論討論什麼東西，題目的確定總是最必要的事。就是我們現在答覆蔡君，也得要把題目確定，

沒有確定的題目做對象，我們也不好答覆的——我們覺得，這是很值得蔡君及許多熱心讀者們注意的一點經驗。

「生產要素」和「生產力要素」是不同的。我們問「生產要素是什麼？」意思是指「人用些什麼東西去生產？」但若問：「生產力要素是什麼？」卻是指「生產的能力是靠什麼東西才能存在？」了。前者是指生產的實際行爲，後者則是關乎生產的能力問題。如果蔡君們所討論的是前一問題，那麼，我們可以說：生產的要素是因時代而不同的。在資本主義的時代，生產要素自然是資本、土地和勞動力，三者缺一，資本主義社會裏的人就無法生產。但只在資本主義社會裏才是這樣，如果說早一點，退回幾百年以前的封建社會裏去，那麼，資本就沒有了，那時人類的生產，卻是以土地和勞動力爲主，因爲封建社會裏的生產是用不着資本這東西的。倘若再推早一些，譬如說一萬年前的漁獵時代吧。那時人類全然靠漁獵生活，凡可以達到漁獵目的的地方，就有他們的生產行爲，並不像封建社會的農業，必須以一定的土地爲生產要素。因此，在這種時代，人類的生產要素可以說是連土地也沒有了的。總括以上所說，生產要素是因時代而有不同。

所謂的土地、資本及勞動力之要素，只是資本主義時代所必要的要素罷了。據蔡君說，主張這三要素的人是根據李權時的經濟學原理來說話的。這本書，我們沒有看過，一時也找不到，上面究竟怎樣說，我們當然不知道。不過如果那書上主張這三種東西是永遠的要素，而不指出這只是資本主義時代的東西的話，那我們敢斷定書上的話一定是不正確的。

其次，倘若他們所討論的是「生產力要素」那麼，問題便更容易解決了。人類的生產能力，必須具備着三種東西才能存在，即前面說的工具、勞動對象和勞動力。這是一切時代所共通的生產力的三要素。工具的進步，可以使生產力增加，這是誰也容易明白的，用機器製造東西，不比手工工具快而且多麼？但是，單是機器改良了，沒有勞動的對象，生產的能力還是發揮不出來的。例如耕田，用機器耕固然是很好的。但如果在無田可種的山國裏，那就是一千萬架機器又有什麼用呢？還有，即使進步的工具也有了，勞動的對象也有了，若沒有勞動力生產力也還是不會存在。無論怎樣精良的機器，它決不會自己開動，無論怎樣豐富的對象，它自己總不會變成人類生活的必需品，肥田決不會自己生出米穀來；要使機器開動，使勞動對象變成生活必需品，使

肥田中長出米穀，最根本的推動力，還是人類的勞動力。

(一九三五年)

文學論爭所得到的結果

——答胡蘊南、尤其輝、黎異諸君——

編者先生……文學界的「國防文學」和「民族革命戰爭的大衆文學」的爭論，最近好像已經結束了。論戰集子已出了兩種，各雜誌已經幾乎不見再有文章登載。這一類的論戰，在中國文壇上頗不缺少，如很早以前的科學和玄學的論戰，前年的大衆語論戰等，都是哄動一時的。然而這些論戰到最後得到一些什麼結論呢？似乎總沒有人給它作一個有系統的結論；每一個論戰集子，大都只是把大家的文章搜集起來編一編就完事了。自然，這並不是說論戰沒有結果，結果是總會有的，只要細心來研究各人論戰的文章，我想總可以發見一些結論。不過，像我們這些內地的讀者，有許多事情不大十分明瞭，自己的理論修養也不一定十分充分，判斷力不一定

正確，即使可以把論戰集找來細細地讀一遍，但自己所得到的見解是否真正合乎論戰的結果，是不敢保證的。何況我們還不一定就有充分的時間來詳細研究？我們現在要求先生，把這次的論戰做一個公平的結論，究竟那一方面對，那一方面不對，那些結果是寶貴的，那些見解又應該拋棄。給我們做一個簡單明白的解答，那麼，沒有工夫細心研究的人，就可以很容易明白這次論戰的意義，有工夫研究的人也可以得到一個判斷的標準了……

胡蘊南、尤其輝全上

先生……文學論戰的文章，我在報誌上零零碎碎地看過一部分，最後又看見了這次論戰文章的兩種集子。我對於這次論戰，很想注意一下，但結果却鬧得我頭昏眼花。不但意見分歧，千頭萬緒，使我不知道從那裏研究起，並且還夾雜着許許多多私人的意氣和意見。我覺得，既然是理論的論爭，就應該從嚴正的理論上說話，現在鬥出了這許多私人的意見，究竟有什麼好處呢？並且，這次論戰是以文學界的聯合救亡為目標的，然而論戰的結果，似乎聯合倒達不到目標，反而使自己大大的分裂起來。像這樣的結果，有什麼好處呢？我實在不明白，請先生給我一個解答

黎異

二

文學論戰的問題，我們在讀書生活四卷七期上，曾有一篇讀書問答談到過。在紀念九一八的國防總動員特輯裏，又有一篇文學的國防動員，也是談到這個問題的。這問題現在已經沒有人再談了。茅盾先生曾說過，國防文學所真正需要的東西還是切實地去做創作和批評的工作，理論的論戰太多了，就未免會成爲空洞的論爭，所以，我們本也打算不再談這個問題了。但是，最近內地讀者來信問到這件事的一天比一天的多，這一方面可以看出讀者的關心，一方面也表現出這次論戰的結果還沒有獲得讀者的充分了解，還需要有一個清楚的解釋。我們的宗旨是凡讀者有問必要答覆，現在讀者有了解這問題的需要，我們是不能辜負他們的誠意的。

以前本刊上的那兩篇文章，雖然多少可以代表我們的意見，但那時論戰還沒有結束，問題的許多方面還沒有充分展開，所以我們所論到的也還不完全，並且所取的态度也還是論爭中的一員的態度，不是結束論爭的一種結論的性質，趁着現在許多讀者來問的機會，把這次論爭

的結果做一個概括的說明。這一方面是補足我們自己的意見，一方面也可以給內地讀者許多研究上的便利吧。

關於這問題的信，我們收到了三十多封，但大體上都可以包括在胡尤黎三君的意見裏面，所以我們只把他們三位的信公布出來，凡是問到同樣問題的讀者諸君，請自己注意好了。

正如黎君所說，這次的論戰裏，很夾雜着一些私人的糾紛，這是很容易使讀者感到混亂的。因此，一個讀者，讀到這些文章的時候，應該有一種讀的方法。這方法很簡單，就是要站在自己的利益上讀，不要跟着作者的私人意見轉移。說得更明白一點，就是要把這些關於私人意見的東西（不論是那一方面的）丟開，單單研究它裏面有關理論的東西，因為私人意見無論如何只是作者們少數人中間的意見，只有理論的方面才和全國讀者有關係。這次論戰裏要是沒有這些私人意見，自然要更好一點，這些東西實在是這次論戰的一個大缺點，但我們如果善於閱讀，是不會有大妨礙的。

至於說，私人意見會破壞聯合，那也不見得。已經說過，私人意見始終只是少數人的意見，和

全國讀者不相干，雖然能使讀者混亂，但如果讀者能夠了解論爭中最可寶貴的只是理論的成果，那麼，這種意見即使引起分裂，至多也只是少數作者的分裂，全國讀者所獲得的這理論的成果，而理論的正確的結果又只有一個。因此，如果我們把眼睛放開，就可以知道論戰不但不會引起分裂，而且能幫助聯合，使聯合得到一個正確理論的基礎。因為少數人的分裂，是不能影響全國的大局的。

三

在這次論戰裏，首先引我們注意的，自然是兩個口號的問題，每一位讀者的來信都要問：最近文學界分成了『國防文學』和『民族革命戰爭的大眾文學』兩大派，究竟那一派對呢？

這一個問題，當然是問得很不適當的。因為現在的前進文學界，根本就沒有分做兩派。所謂分派，一定是由於利害不同，或理論基礎不同，這次論爭者的兩方面，意見無論怎樣不一致，立場却同樣是前進文藝者的立場，說到利害，也同樣是爲着民族解放的利益，爲着文藝界的聯合而論爭的。兩方面雖然各提出了一個口號，然而却並不是要想在口號底下各樹一幟，不過是想給

文藝界的聯合探求一個適合的標幟，在探求中互相爭辯罷了。

國防文學的口號比民族革命戰爭大眾文學的口號提出得更早，同時也先得到國內文學青年的響應，也是誰都知道的事實。民族革命戰爭的大眾文學的提出，似乎和國防文學取着對立的形勢，並且也確有人解釋作對立的意味。但在提出者的原意，尤其是魯迅先生，並不想和國防文學對立，不過因為國防文學是各派文學者聯合的口號，要想另給前進的文學者立一個特別的研究標幟，才有這個口號的產生。這種企圖，無論對不對，總之和國防文學沒有對立是很明白的，文學界並沒有因為兩種口號而分派，這也是個明證。

其實，這次論戰在表示上雖然好像是兩個口號的論爭，在實際上這兩個口號的爭論倒並沒有重大的意義，更重要的還是由這兩個口號所引起的許多問題，這些問題的解決在文藝界聯合的問題上才有很大的貢獻。

這次論爭的最初的貢獻，是使我們明白愛國主義在被侵略國家的重要性。國防文學一提出來後，有許多反對的人，都說國防文學是一種愛國主義的文學，前進的人是相信世界主義的，

對於愛國主義的文學也應該排斥。這一種反對論，引起了郭沫若先生的一篇很好的答覆。他用事實證明，愛國主義不是完全要不得，要看應用在什麼地方。如果是在帝國主義國家宣傳愛國主義，那就有侵略的意味，但在被侵略的中國來講愛國，情形就相反，就有了反帝國主義反侵略的意味。這樣，他證明了國防文學裏的愛國主義的正當，他不但是替國防文學作了辯護而且給中國目前的愛國運動在理論上立下了一個合理的基礎。

四

這次論戰的第二個貢獻，是關於國防文學的本身性質的問題。在最初提出這口號時，它本身的性質並沒有得到明白的規定，一直到論爭的中間，才提出一個問題：國防文學是創作方法的口號嗎？抑或僅只是作家間的關係的標幟？茅盾先生主張不是創作的口號，而文學界月刊裏有許多作者則認為國防文學應該是創作方法。這兩種意見，也是互相爭持得很利害的。但從論戰的結果看下來，兩方面的見解也並不是完全沒有綜合的可能，許多爭論，大半是由於互相間詞句上的不明瞭而發生的誤解。如果我們把雙方的文章細讀一下，就可以得到這樣的了解：

即，倘若所謂創作方法是就作品的形式來說，那麼國防文學是不能成爲創作口號的。因爲國防文學所要求的，只是希望各派作家盡量的把一些有國防意義的事件寫在作品裏。至於寫時所採取的形式，那就要隨各派作家的自由，他是鴛鴦蝴蝶派，就讓他用鴛鴦蝴蝶的形式來寫，他是幽默家，就讓他幽默幽默；形式是自由的，只在內容上要求他盡量多寫些愛國意義的東西。所以，如果要說國防文學是創作方法的口號，那是只就內容來說的。文學界月刊的意見，也不過是這樣。茅盾先生反對把國防文學作爲創作口號，是從形式上來說，當然是不錯的。但如果從作品的內容上來說，在國難這樣危急的現在，我們要求作家在他的作品裏盡量反映一些有民族意義的事實，也並不算過分的要求。他能做到怎樣的程度，自然要看他的努力如何而定，不能太過勉強，但只要他是肯站到國防的旗下來時，這樣的要求總是應該有的，在這樣的意義上，說國防文學是一個創作的口號，也並不算錯誤。

總之，這一個問題的（是不是創作口號的問題）爭論，和兩個口號的爭論一樣，本身倒沒有十分大的重要性，重要的是它所得到的結論，究竟國防文學是不是創作口號？這一個問題的

解答實在不必多爭，因為據上面所述的一切，它同時是創作口號，即同時又可以不是。我們只要把握到這論爭的結論就夠了，即是：我們不勉強各派的作家一定要用什麼形式來寫國防文學，（有一位作者主張一定要用現實主義的寫法，這是不對的）我們只要求他們努力把所寫的東西和民族生存的問題聯繫起來（也不一定勉強他們聯繫到什麼程度）我們不一定要他寫義勇軍抗戰，或一定要寫學生運動，就是戀愛也好，吃飯也好，因為這些小問題也和民族生存直接間接有關聯的。所以隨便什麼都可以讓他們寫，只要他們也努力意識到這種關聯。

五

由創作口號的問題，又引起文藝自由的問題。茅盾先生主張國防文學不能作為限制創作的口號，因此同時就主張文藝創作的自由論，認為文藝家應該有相當的自由，不能受一定的公式的限制。這主張引起了一些人的反對，但它對於理論的發展，仍是有着很可貴的貢獻的。所謂自由，是有一定的條件的自由，決不是絕對無條件的自由。茅盾先生也沒有主張這種自由，他所主張的文藝自由，是限於兩點。第一是前面所說的在創作的形式各派作家可以有自己的自由，

第二是目前愛國言論常常遭受迫害，不能自由發表，所以文藝家也要一致聯合起來爭取愛國的自由。像這樣的自由，是有相當的限制的。自由裏面仍有不自由的成份存在。即我們不容許文藝家自由到去作漢奸，如果他只知道寫哥哥妹妹，甚至於寫一些粉飾太平的騙人的作品，那我們仍是要給他以嚴肅的批判的。

以上就是這次論爭所得到的結果的要點，有工夫的讀者，可以抓着這些要點去研究一下。那論戰的集子，沒有工夫的讀者，只要是了解這幾點，也大致對這次論戰有一個概括的觀念了。總之，每一種論爭總有一些積極的良好的成果，同時也夾雜着許多無用的糟粕。這一次論爭也是一樣，善於研究的人應該好好地採取它的積極的精華，不要把糟粕的東西（如私人意見之類）看得太大，以致蒙蔽了眼睛，看不出有一點好處。這也可算是這次論爭的教訓之一。

關於「思想方法論」的問答

問

冬青

「辯證法真難懂難用！」這樣的一句訴苦話，是近年來常可聽到的。這最重要的緣故，當然是因辯證法本身實在是個奧妙，高深，複雜的學理；而一般人沒有把它寫得好懂一點，及沒有把它和應用緊密地聯繫起來說明，不能說不是其中的原因之一。

要是一般訴苦的朋友底不懂，及不會用，並不是因了自己懶，我想，這書是能夠相當地幫他們解決困難的。

這書的優點，顯著的有四，易懂，不怎樣枯燥，體系相當的完整，及與當前的實踐有着高度的統一。不過在這兒我倒不想闡揚它的長處，而祇想把我所看到的美中不足的地方加以指出，以及我覺得有點成問題的加以質疑。

我所以做這種類似吹毛求疵的工作，說大一點，是想使我所敬愛的艾先生能做得更好點，

使我們的思想陣營更完美點，更壯健點。

首先得指出的是本書的用語不十分考究。有幾處含糊的，勉強的句子。當然，本書的這樣做也是有其原故的。但有的地方却應該改正。

例如在認識論裏談到主觀與客觀的問題的說話便是個很好的例。

『有些崇拜天才的人，以為人的聰明完全是天生的，這是一個很大的錯誤。』在這句子裏，聰明兩字的含義是很清楚的，即是說，聰明不是別的，祇是主觀與客觀在某種優良的條件下的交互作用後的一種表現或結果。接着是說這種錯誤是由於『它把人類的主觀（思想，聰明）過份的誇大了。』在這句裏的聰明是什麼呢？我們細細的體味一下，可以覺得（主觀思想，聰明）它已在某種意義上走出了人的好的生理的資質這界說去了。再接下去竟說『無論怎樣聰明的人，不經過相當的學習，他的聰明，決不能發揮出來。』『一切偉大的思想，都是經過很刻苦的學習與閱歷而得到的結果。』（都在P.40）——我想，在讀書時細心點的人，讀了以上那些句子後，怕總有點無所適從或莫明其妙之感吧？

什麼是聰明？好像是指人底好的生理資質，但又好像是指人底好的生理資質與客觀發生交互作用後的表現或結果，并且又好像是和主觀思想，甚至意志等的同義語。還有在最後一句中，很可能使人發生聰明是原封地存在於聰明人的頭腦中的那種感覺。

我以為這段最好是這樣的敘述：

有些崇拜天才的人，以為人的聰明是完全天生的，這是個大的錯誤。這錯誤就是前面說的本體論中的觀念論的錯誤底一種。更確切點說，是一種有觀念論的傾向的錯誤。其實所謂天才聰明，本身便是一種帶有後天成份的東西。它是好的人的生理資質和客觀發生交互作用的一種表現或結果。無論生理資質怎樣好的人，不經過相當的學習，是不會有什麼聰明的樣子表現出來的。一切偉大思想的產生，其最主要的構成因素，還在刻苦的研究和多面的閱歷。

第二，本書的材料分配處置似不很適當。同是必要的，有的很多，有的很少，有的甚至沒有。好像相對與絕對的對立的統一是在辯證法中有決定作用的法則。可是關於這，本書却一句都沒有提到。無視這法則所生的壞結果，在本書中也是明顯地存在着，例如在說明人與動物之分

別的例子語句中，便因了這而至充滿了絕對論的氣味。

認識底歷史發展的性質的充分的闡揚，在方法論的闡揚證明上說來，固然是必要的，可是在辯證法的學得及應用上說來，這種費去大半篇幅的敘述，却實在有點浪費。這也許是對新哲學大綱過份推崇所致！——因為辯證法，論理學，認識論三者底這樣高度的統一的闡述是祇有在新哲學大綱裏才有的。

在我以為整個的認識論，在本書中是可分為在認識的發展過程中的幾個階段底形式和內容及研究過程中的幾個步驟二節，加以簡略的敘述便盡夠，不知艾先生以為如何？

第三，辯證法應用上應注意的幾點一章裏的第二點，告訴人在研究時，應注意所研究的事物底發展方向，這似是多餘的。難道一個能用辯證法在研究事物的人，在研究時，會忘了自己的研究目的嗎？在多方面的把握一段裏，我以為最好是加進歷史的性質或地位的把握去。橫的把握外再加縱的把握，對事物發展的透徹的了解上說來是必要的。在真理是具體的一段裏，依理是得更進一步的去告訴運用辯證法的人，不要把它當做無所不能的魔杖，把它亂裝到自己不

熟習的問題上去關於這些，艾先生以為如何？

第四，關於人與動物底能力的分別的問題裏，艾先生說，「螞蟻蜜蜂始終只是靠着它們的生來的能力去生活。」「螞蟻蜜蜂的巢窠始終是那樣的巢窠。人的住處却由洞穴到草房，由草房到木造屋……」這樣的說法，似是犯了抹殺動物的進化的可能的毛病。這裏面是含有濃厚的非辯證法的氣味。要是一切都是發展的這句話是真理，那麼螞蟻蜜蜂的能力為什麼便沒有發展的可能呢？根據目前的進化論說來，則誰都曉得它們也是發展的變動的。據我們現在所已知道的，螞蟻便是個又能打洞，又能在地面上築高窠，又能在樹上做空間巢的東西——也許還有我所不知道的它底更奇妙的能力的表現。就只這已可絲毫無須遲疑的說它是在不斷的改變世界，改變自己，當然，這種改變和人的是有着質的不同的。而這也只不過說明着它們是因了它們的獨特的質的限制，其發展的速度和能量便與人的有着絕然的差異。可是，不管怎樣的不同，不管他們的發展是怎樣的微小，發展總是發展的。所以我們無論如何不能毫無附加的說它們始終是那樣的。從這兒我們還可得出個教訓來，即，不管在說明什麼東西的時候，要是忘了質

與量的相互關係，及相對與絕對或對立的統一法則，一句話，要是有一瞬間忘了辯證法，則別想能得出精確的結論來。

第五，「人的特色，在於能不斷的改變世界，和改變自己。」¹²¹「什麼是世界的改變呢？」¹²²以樹造弓箭，以鐵造刀鎗……¹²³「人自己的改變又是什麼呢？」¹²⁴有了弓箭，人的能力比徒手的時候大，有了刀鎗，能力便更大……¹²⁵「¹²⁶這種自然性的說明實在是有點成問題，至少也犯了沒有把握着最主要的東西的毛病。這裏面的改變自己，我以為最好是解作改變人自己的社會地位去。因為人的質是在他的社會性上。所謂改變世界一句中的世界，當然的，應解作包括生產關係的東西去。這正如第六十頁裏不把中國人的共通性解作人一樣。」

在這兒，我得聲明一句，——艾先生在第六頁裏，說到我們中國的現勢等的問題時所用的話，是含有一反前面的對改變世界，改變自己的那種自然性的說法的意味。

第六，在敘述質量互變律時，竟引用青年到壯年的例子，可真是太不對了。這可說是和拿兒子當作父親的否定，孫子當作祖父的否定的否定一樣滑稽。青年和壯年有什麼質的不同呢？難

道一個是由十幾歲到二十九歲，一個是由三十歲到五十多歲，便是他們的質的不同的根據嗎？要是這兒的所謂質是指性質說的，則性格的變化無論如何也不會恰好在三十歲時出現，而且若是指它的性格說的，則它的量變的基礎，無論如何不能是年歲的增加。因為年歲是不能作為它的量的單位的。作為性格的變化的前提的量的單位，在我以為祇能是他的內的條件的發展及外的刺激，還有，人的性格在他由青年到壯年的十幾年中也不見得一定會變，更不要說什麼由二十九到三十一的年間了。

由一質到他質必然有連續性的中斷，即突變的存在。因為不如此他質便沒有出現的可能。當然，突變是有多種多樣的。然而由青年到壯年他的連續性的中斷在那兒呢？難道由二十九到三十便是一個突變嗎？艾先生是尊重新哲學大綱和唯物論教程的，不知在這兒，為什麼竟一點不把它們放在考慮之中！

答

思 奇

冬青君精細地給我的思想方法論做了診察的工作，把最微小的病症也報告出來，這種熱

心，在作者是只有高興的。有幾處地方，他說得很對，就是我自己，也自覺到了它的症狀。我得要在這裏承認。對於這一本書，我已經發見許多不夠的地方，有機會或者要加以改正或改寫。但世界上沒有全能的醫生，他的診斷不見得就會十二分的正確。誤診多半是由於誤會，在這種情形之下，我是有答辯的必要的。

關於「聰明」兩字的用語的含混，這一點他是說中了的。我所說的聰明原意是指聰明的資質的發揮。無論資質怎樣好的人，沒有經過刻苦的練習，這資質的美點不能發揮出來，就算不了聰明人。但在另外一處我又說到「無論怎樣聰明的人，」這裏的聰明却好像是在指資質了。這一點是要改正的。

其次說到材料的分配不適當的問題，這一點我却要辯解一下，我認爲並沒有什麼不適當。冬青君主張添加相對和絕對的對立統一則，這，我認爲不必。因爲思想方法論這樣一本小書，只能把思想方法的根本問題解說清楚，至於更具體的範疇的研究，如本質與現象，形式與內容等，是沒有篇幅來討論的，而且別的書籍上也討論得很多了，相對和絕對也正是這樣的一對範

疇，所以在這本小冊子裏就略去。至於人與動物的分別，我們是不能否認的。辯證法不是詭辯論，所以不能因為動物會進化就否認了人和動物的分別。冬青君不能因為我加以分別就說是有絕對論的氣味，更不是因為思想方法論裏沒有相對和絕對的題目就會使我陷入絕對論。

冬青君又說我不應該把認識的發展說得太多，認為在辯證法的學得及應用上是浪費。這也是錯誤的。冬青君得要想一想這本書所研究的是什麼？這本書是思想方法論，這也就是說，裏面所研究的是作為思想方法的辯證法。辯證法是研究人類思想和自然一般的總法則的學問，但本書却特別偏重在人類思想這一方面來研究，因此我們不能不在人類的思想和認識方面闡揚得比較詳細。如果不是這樣做，那麼這本書只是一本普通的新哲學概論之類的東西，與我自己的大衆哲學，不會有什麼分別，何必特別叫做思想方法論呢？我特別充分地闡揚了認識的發展和性質，並不如冬青君所謂的由於對新哲學大綱的過分推崇。當然，我的推崇是有的，然而這並不是使我多寫了認識發展過程的原因。

第三，冬青君說我指出人在研究時應注意所研究的事物底發展方向，認為這是多餘的，因

爲人在研究時誰都不會忘記了自己的目的。這更是一個大大的誤解。人在研究時自然有自己的目的。但人們自己主觀的目的，和客觀事物的發展方向不會是一致的。野心的帝國主義者的目的是要全吞中國，但中國的發展方向難道真會和他的目的一致嗎？從發展上研究，就是要明瞭發展的方向，怎樣發生，怎樣成長和怎樣沒落。關於多方面的把握一節，本來就包含着歷史過程的把握的，並不單指橫的把握，但冬青君一定要特別指出來，也沒有什麼不對。關於真理是具體一點，冬青君的補充是對的。

第四，關於人和動物的分別一點，冬青以爲我否認了動物進化的可能性，這完全是誤解。蜜蜂和螞蟻當然有發展進化的可能，但無論怎樣，蜜蜂的發展和人的發展，在性質上是不同的人的發展，是不必改變自己的生理的器官，而能改造自己的生活方式，生產方法（由於生產工具的改造。）蜜蜂之類的動物，不是製造生產工具，他們的生產完全靠生理的器官（如釀蜜。）動物要發展進化，就得改造了自己的器官。在未改造生理器官以前，不論築巢也好，打洞也好，他的基本的生活方式性質總不會變更。但人類由農業手工業的生產走進機械的生產時，人雖然

還是人生活性質却截然不同了。（由封建社會生活變成資本主義生活。）在這樣的意義上，我們說只有人能在改變自然中改變自己，是正確的。因為動物自己雖然會改變，而這改變只是自然器官的改變，（在未改變器官之前牠的生活的根本性質並不會變，而只是如冬青君所說的微小的量變）但自然器官的改變只是一種自然淘汰的改變，並不是嚴密意味上的『自己改變自己。』

第五，關於人類自己改變自己的『自然性的解釋』，冬青君所說的是對的。我自己在寫的時候也知道，所以後面就有了一些補充，但我得說明，使我有這種自然性的解釋的重要原因之一，是出版上的困難，不許我寫出極『社會性』的例子來，但我也否認有矯枉過正的地方。

第六，關於量變到質變用青年到壯年或幼年到青年的例子，我認為並不錯誤。我們說十四歲到三十歲左右算是青年，這話不能理解得太呆板，以為歲數就是青年或壯年的原因。歲數只是計算上的標幟，就像寒暑表的度數只是熱度計算的標幟一樣。我們通常雖然說攝氏一百度的水會沸騰，但事實上水並不恰恰在一百度沸騰，而是要依着種種環境條件有上下差參的。通

常我們說十四歲的人開始進入青春期，但事實上也不一定如此。至於突變和連續性中斷，由青年到壯年似乎不明顯，但由幼年到青年是很顯著的。這用不着解釋就明白。所謂質變，不一定是指在極短時間內的變化，只要是揚棄舊的性質，產生新的性質，也就是質變，在這樣的意義上，由青年到壯年也有相當的質變的，事實上青年人和壯年人總有些性質上的不同（不同的來源當然很多，這裏暫時不說。）我們是不能抹煞的。這一點，冬青君沒有注意到。這是太拘於理論的形式研究的錯誤。

（一九三七年）

沉悶時局中應有的態度

——答「一個小市民」——

「……………」

「氣悶，氣悶，氣悶的呻吟聲，充滿了我所能走到的每一個角落了。不論是熟識的，或不熟識的人，凡是你所能見到的，沒有不顯現着一塊沉沉的，陰鬱的臉。默默中暗示着他們內心的失望

和苦楚。幾天以來，我已經看見了許多難堪的景象，我看見有的人陷入了癡呆的，半瘋狂的狀態，有幾個朋友自暴自棄，想法尋找酒色，來麻醉自己的意識，有的厭世，想自殺……

「先生，你覺得我所說的這些，有點像寫小說一樣的誇大的嫌疑麼？如果你以為是這樣，那你就太不了解人情了。老實說，我自己就不時地有過自暴自棄的念頭，我自信也有相當的理論的認識，我明明知道毀壞自己即等於助成敵人。然而一想到國事如此，前途茫茫，自己既不是一个振臂一呼，應者羣集的英雄，沒有力量旋乾轉坤，對於自己的存在的意義，就發生了根本的懷疑。我也曾很熱心地做過救國工作，然而工作的效果在那裏呢？」

「七月廿九日我軍退出宛平的消息傳來以後，不久就從報上看見有人苦痛到要自殺了，有人失望到要去做和尚了，這難道是偶然的麼？不要說在廿九日的刺激之下要有這種現象，就在這以前，不是也屢次出現過爲愛國而自殺的事件麼？報紙上所能看見的，怕只是事實的幾百萬分之一罷了，這一個刺激所引起的苦悶，其實是普遍全國的啊。」

「是的，廿九日以來的刺激是太大了，而尤其因爲是在廿八日曾有過克復豐台的勝利消

息，曾經過一度非常的狂歡之後，突然就來這麼一個冷冰的刺激，那痛苦更是難堪了。在最大的熱狂之後，遇到一個最大的失望，這會把人引到怎樣的一種境地之下啊，我實在沒有方法來形容這廣大民衆的感情上的巨創了！

「第一天是虛張聲勢的勝利，第二天却是冷酷的現實的失望！這一次的事變，使許多人回到一二八時候的類似的經驗：第一天纔聽說白川已被我們打死，舉國慶祝狂歡，第二天却看見我們自己在退兵。啊，這真要使人懷疑到抗戰的整個前途，使人覺得真正的勝利消息將永遠不屬於我們了。」

「先生，我是抱着不能忍耐的刺痛的心情來寫這封信的，我毫不掩飾地將我的心事向你們剖白，我不怕冷靜的朋友笑我不是中用的感傷主義者，因為我覺得全國一定有不少和我同感的人。倘若我有錯誤的話，我也應該先把自己的一切完全解剖出來，才好讓人來指摘。先生，我的痛苦是由於對當前的國事發生了致命的懷疑，我不明白我們應該採取什麼態度，我不明白兩年來高喊的聯合救國的口號究竟是不是正確，前途怎樣，現在又有什麼效果，我不明白這聯

「合救國的呼聲是否真正使政府決心抗戰，是否真正使全國的實力派團結起來？總之，我希望有人給我指示一條正確的道路……」

×

×

×

×

×

上面是一位讀者的呼聲，這位讀者謙虛地自稱爲「一個小市民」，在實際上，據我們看來，他的呼聲確也足以代表眼前時局沉悶中一般小市民的心情，至少也足以代表大部分人的心情。幾天以來，不但我們收到了二三十封信都訴着同情的苦痛，就是我們自己的周圍，也看見了不少抱着同樣觀感的人。這樣觀感，是不是錯誤呢？我們可說，這裏自然有着錯誤的要素；但却不能馬上用冷酷的說教來一味抹煞他們的巨大的感情。一種巨大的感情的產生，是有實際的根據的，幾日來許多人的灰心頹唐也是實際的問題，不是幾句空洞的說理可以打消得了的，就是我們自己，也同樣地感到憤激，失望。老實說，作爲一個中國人，誰能不對當前的情形感到憤激，失望呢？能夠有這樣的感慨的人，事實上也是抱着很大的愛國的熱忱，能夠爲中國的問題失望和憤激的人，也才能夠爲救中國的危亡而努力。倘若在敵人兵臨城下的時候還會沾沾自喜，那我

們除了說他是漢奸之外，還有什麼話可說呢？

我們不怕每個人的感情的馳騁，我們不像中庸聖人一般，要大家冷靜，勉強抑制自己的感情，我們甚至可以說，中國當前的國難正需要我們的極大的熱情。成問題的只是：不要使感情的馳騁脫了正常的軌道，不要把滿腔的熱情用錯了方向。誤用了的感情，常常會把我們引上很壞的前途，和我們的初衷恰恰違反，原來是愛國的熱情，却產生危害民族的結局。在前面這位『小市民』的呼聲裏，我們說有着錯誤的要素，那就是指這脫軌的危機。爲國事而憤激而失望而苦痛，並沒有什麼不對，如果在憤激失望和苦痛之餘，竟至於要自暴自棄，要做和尚，要自殺，那却已經是滑到歧路上去了。

怎樣才能使我們的感情的馳騁不至於脫軌？什麼是正常的感情的路軌？正常的路軌，就是正常的行動，就是要能夠在千變萬化的客觀情勢之下隨時隨地找到正確的方法，採取正確的態度，一方面加強自己的力量，一方面盡可能給敵人以最大的打擊。我們的熱情的應用，一定得要向着這一個最積極的目標。失望，頹唐，自暴自棄，對於積極性的發揮是有害的，它只表示熱情

和精力的浪費，毫無作用地減損了自己的力量。就像破裂走氣的蒸汽機關一樣，雖然有着極強力的熱情的蒸氣，却不能準確地把力量集中在發動機上，機器的效用因此一點也表現不出來了。

怎樣才能使我們看清這正常的路軌？這是要靠現實的認識，要靠理智的指引。一個戰士必須有戰鬥的熱情，但同時也要永遠保持住一副明晰的能夠分析活的事實的頭腦。遇失敗不要頹喪，却要能再接再厲，從現實環境的可能條件中再去找出挽回失敗的方法，勝利後也不必虛驕，却應該更加謹慎，更加小心去籌畫第二次勝利的戰略。我們的這位小市民，從他的信上看來，就可以知道，他是在感情上所受的刺激太利害，而一時忘記了理智的應用和現實的認識了。我們並不是反對他的感情，也不是說他毫無理智，我們相信他自己的直率的告白，相信他『也有相當的理論的認識』，但在這劇變的時局下面，單單空洞的理論認識，理智的應用是不夠的，還要清楚地去分析事實，在理論上，我們常常說，唯武器論是錯誤的思想，民衆的抗敵熱情可以克服武器的不足。但單單這一點理論原則，是會使我們失望的。因為事實上我們的軍隊是在敵人

強烈的炮火之下敗退了。於是我們感覺到自己的理論已失去了一切憑據，我們失去了理論的自信，而不能不讓失望的感情來支配着我們的一切了。

因此，我們在當前應該採取的態度，第一就是要盡量地去研究這次敗退的各種事實條件，從這敗退中去學得教訓，然後就各人所能做的範圍內做各種各樣的積極的活動（組織、宣傳、募捐、各種戰時訓練、理論的研究和論爭等等），不要消極和頹唐。我們的這位「小市民」以及和他同樣的許多朋友們，是因為在太大的感情刺激之下手足無措，忘記了事實的研究了，希望這種情形只是暫時的，希望他們馬上振作起來健全起來。

其次，我們要切實的，一點一滴的做，不要幻想英雄的奇蹟。救國是最艱難的過程，不是一戰的勝敗就可以完結一切的。如果明天我們克服豐台並不見得救國工作就會一下完成，正好像今天我們敗退了，也不見得就是救國運動的全盤失敗一樣。倘若我們明天收回了豐台，那後天我們還要收回冀東，再後天，還有熱河東北的收復，也是我們的任務，就是失地全收復了，我們還要準備着對付敵人從內部來施行的種種陰謀。我們不但要在軍事上打敗敵人，

還要在政治上，經濟上，文化上來克服漢奸和敵人，救國是軍事，政治，經濟，文化等等方面的全盤的工作。所以，像我們這位『小市民』那樣，因為自己不是『振臂一呼，應者羣集的英雄』，就根本懷疑到『自己的存在的意義』，那未免只是一種太不必的悲觀了。

當然，眼前的一切，並不容許我們樂觀，倘若事情是完全可以樂觀的話，那又何必要求我們來鬥爭，來努力，來工作？不要說眼前我們有着莫大的困難，就是將來我們也還要有無限的困難，救國的戰士應該確定起戰士的人生觀，應該準備着去對付一切的災難。應該以不斷地克服困難為自己的任務。不論英雄的大事業也好，或募捐的小事也好，都得以戰士的態度盡全力去對付。真正的英雄的大事業，是無限的小事業的積累。一切的小事，無形中都成爲大事業的推動力量。

懷疑的態度，自然是要相當地保持住的。沒有懷疑，就不會從舊的事實中去找出新教訓，新的真理；絕對不懷疑的盲目行動，最容易受奸人的欺騙。但並不是說，我們要絕對懷疑，懷疑到連自己的工作也沒有絲毫信任。譬如說，這次華北的敗退，使我們對當地軍事上的負責者，不能

不抱懷疑的態度，對於他們抗戰的決心，我們還不敢充分的信任，至少，我們也要懷疑在裏面有着少數份子在走上漢奸們的道路，而這失敗的戰敗，不能不說是這一部份的出賣有着極大的影響，但我們不能因此就說：那些軍事當局已完全不可靠了，我們在懷疑的中間，同時也要找出可以信任的要素！我們得相信，由於兩三年來救亡運動的努力，由於敵人的加緊壓迫，各派人們的抗戰意識是擴大了，軍事當局的抗戰決心，也是更進步了。宋哲元的退兵，自然是一個遺憾，然而他沒有走殷汝耕的道路，能夠退到國防前線上來，那也就是悲觀中的樂觀，懷疑中值得信任的地方了。

兩年來我們救亡民衆的工作，難道又是空拋了的嗎？聯合救國運動在現在自然還有很多缺憾，然而我們已經有了許多點的成效。就最大的一點來說，各實力派現在都不主張內戰了，內戰的因素雖然並沒有完全消滅，然而大體上已經表現了停止的情狀。這正是一種進步。倘若在這一切的進步中還有不少令人懷疑的事實的話，那麼，對這事實我們不應消沉，而應該更進一步的向前積極邁進。

還有很多的荆棘要刺傷我們，但我們的路也確實開闢出一部分來了！

(一九三七年)

拾零

一 劉精誼君：你對於否定之否定律所提出來的疑問很不錯，否定之否定是事物的發展的規律，磁茶壺打爛，並不是否定，因為這不是茶壺的發展，而是一種破壞，否定之後必然要跟着否定之否定的到來，但茶壺打爛了不會又產生新的更發展的茶壺，所以這也不是否定。蛋被人吃了，也是一樣不能算做否定，但蛋裏生雞就是否定了，因為這是蛋的本質的發展，而且生雞以後，雞又可以生蛋，有達到否定之否定的可能。

二 半呆君：(1)相對的東西和絕對的東西是分不開的。絕對的東西，是成立在無限的相對的東西中間，而相對的東西，又必然形成絕對的東西的一粒。兩者是相互包涵，這就是它們的關係。(2)人的一切都是客觀決定，主觀也可以有推動作用，但這推動作用只能是順應着客觀

情勢去做，才有效果。所以終極還是由客觀決定。邏輯，歸納，演繹，辯證等名詞，可參看思想方法論，此處不多解釋了。

三 阮均石君：關於相對真理和絕對真理的問題，在讀書半月刊第二期的讀書問答相對與絕對，曾經討論到，你的問題一部分也可在那裏得到解答。我們所把握的真理，都是相對的，因為它只是認識的某一階段上的真理；同時也是絕對的，因為它在認識的某一階段上絕對無把握到客觀真理的一粒，我們只能把握到這種相對而又絕對的真理，同時因為我們的認識能夠不斷地進步，所以我們把握到的真理的絕對性就一天天地增大，而相對的限度就一天天地減小，這就是說，我們的認識是一天比一天接近完全的絕對真理。但這接近的過程，是無限的，因為世界是永遠在變動，所以我們也不會一下子就能夠把絕對真理完全認識淨盡。我們可以自信的只是，凡是我們所把握的真理都在相對的形式之下有着絕對的內容。

四 葉志誠君：大眾哲學是大眾的入門書，所以裏面的例子都是非常淺顯，不像一般哲學書那樣深奧難懂，你的幾個問題答覆如下：（1）關於質量互變律，你說水變成汽浮到空中，以後

仍然會變成水回復到地上來，以為這裏就沒有質的變化，因為水仍然回復到水。這是不對的，所謂質變，是指性質的變，而性質這名詞，是包含着種種內容的，如化學性質，物理學性質，社會性質。水變成汽，在化學性質方面是沒有變的，但在物理學方面的性質却變了，因此我們不能說它不是質變。一雙竹筷子，如果我們把它折斷了，它的化學性質是不變的，竹子仍是竹子，但它的社會性質（被人用做筷子）却變了，它已經不能再成爲筷子了。（2）關於形式邏輯和辯證法的问题：你根據普列哈諾夫的話，主張形式邏輯仍可以存在，其實是普列哈諾夫的話已經早被人駁過了。你可以讀一讀思想方法論，我們在這裏不能詳答。你的認真研究的精神和熱懷是很好的，希望你常常給我們意見。對於救亡工作，你可以在自己的職業圈裏做，不必因爲自己的職業的拘束而煩悶。

五 黃楚君：你對於思想方法論一書上所有的疑問，在這裏答覆：（1）反映論和萬物有生物論完全不同。反映論雖然主張萬物都能夠反映外物，磁石會吸引鐵等，但萬物的反映在性質上各不相同。有物理性質的反映，如機械力學，光學，電學等，有化學的反映，有生物學的反映。生物

的反映又有無意識的生理的反映和意識的反映的不同，如植物的反映（如向陽光轉動的向日葵之類）就是生理的，無意識的。動物就能夠有意識的反映，人類的反映就更高一層。人類能夠通過抽象的思考去認識外物，這就和動物的意識不同了。至於萬物有生論，則認為一切萬物都和人類動物一樣，有着同樣的生命，沒有把握到它們中間的質的不同，這當然和反映論不同了。（2）肯定的東西和否定的要素中間的關係當然是可變的。如果否定的東西已經實現了，即是事物已經變革了，那麼，肯定的東西就被揚棄，我們不能再把肯定的東西固持着，但在變革未實現的時候，我們仍不能不說否定的東西是還在潛伏着，資本主義未變革時，我們仍不能不說它是資本主義，如我們把否定的方面太誇大，把資本主義稱做社會主義，那就是詭辯論。（3）否定的東西不一定把被否定的東西馬上消滅掉，這是不錯的。但被否定的東西終於要消滅。麥粒的生出，雖然不馬上宣告麥莖的死刑，但也宣告了它必死的運命了。

六 李德椿君：第一，新哲學大綱上所說的『在世界哲學史上最初想把機械唯物論和觀念論加以克服的人，就是亞里士多德』意思是指亞里士多德『想』這樣做，或者也可以說他

是相當的做到一些了。但並不能因此就說他已經完全做到，不能說他的哲學已經是完全的辯證法唯物論，他的哲學裏還包藏着很多的觀念論的傾向。沈志遠先生把它當做觀念論，就是爲着這樣的原因。第二，伊壁鳩魯的哲學裏承認有『內在的自由』、『偶然性』、『高級運動狀態』等，但這些承認，並沒有使伊壁鳩魯能夠脫離機械唯物論的範圍，因爲他的學說在根本上是機械論的。他把世界的萬物看做同性質原子的聚合和分散的結果，這就是用機械的聚合和分散的運動來說明世界，在這裏，只有位置和數量的變化，沒有性質的變化，這是他的根本的機械的思想，至於『內在的自由』在他的整個學說裏，只能算是附屬部分，這些部分雖然使他機械論有了非機械論的傾向，但並沒有否定了它的根本體系。第三，『社會存在決定人的意識』這句話當然是真理。但如果只注意這一點，忘記了意識也對於人的社會存在有反作用時，那就成爲機械論了。因爲意識有反作用，所以，從整個社會說來，雖然真理是都在被壓迫者的手中把握着，而壓迫者一定要抹殺真理，但就個別的人來說，即使他是一個壓迫者，倘若他能虛心研究，也有可能把握到真理的，但這自然是個別的偶然現象，並不是普遍的現象。

七 蕭永太君(1)大衆哲學上說：『沒有人類社會，也決沒有哲學……哲學非到人類生活中去找不可。』這裏所謂的哲學，是指人類思想中的哲學，只有人類能應用思想，所以也只有人類能有哲學。不錯，這思想，這哲學，是客觀世界的反映，哲學所反映的法則，也在客觀世界裏存在着。即使在沒有人類以前，這些法則也存在着了。但我們不能因此就說那已經是哲學，因為那只是客觀世界法則的本身，而不是在人類思想中的反映。你舉了一個例子：『河邊有一個山崖，經河水的浸蝕，漸漸的崩下去，甚至於完全消滅，可是在河口的却漸漸的堆積起一座島來。』以為這就是哲學。其實這也只是一種客觀事物的變化，如果說這些是哲學，那麼，一切事物都可以是哲學了，但哲學的名詞決不可用得這樣濫！(2)『機械論只承認位置的移動，所以不能說明思想的發生。』這句話的理由是因為思想的性質和位置移動不同，要說明思想的發生，一定要承認事物的性質的變化，而不單只承認位置變化。誠然，位置的變化也有千種萬樣，如你所舉的萬花筒的狀態，但那只是位置的排列式樣的千變萬化，並不是性質的千變萬化。世界上的一切事物雖然都是由原子甚至於由電子構成的，但要說明這一切事物的發生，就不能單用原子

的排列式樣來說明，而要承認在排列中有性質上的變化，但機械論是做不到這一步的。

八 趙毓華君：所謂「封建制度的清算及資本主義發展的過程，同時就是民族形成的過程。」它的理由是這樣的：封建制度可以說是一種割據制度，經濟的分散性把地域分割成許多獨立的諸侯支配的小塊。在封建制度之下的國家，即使表面上有整個的國家的名義和外貌，骨子裏却不能成爲一整個的民族，資本主義發展以後，因交換經濟的發達，把分散的土地結合成一整個的經濟系統，在這樣的經濟基礎之上就形成整個的民族。這只是就內部的關係來說的，至於外部的關係，如果一個國家在資本主義發展的過程中，受到外來的侵略，那麼，這個以經濟聯繫起來的國家內部一定更要團結起來抵禦外侮，使自己的整個性不至於受到傷害，這樣一來，民族的團結更要堅實，民族的意識更要提高了。所以說：「民族問題也是有產者民主主義革命的一部分。」

九 陸人君：桌子放在地板上，如果放得穩時，就是一種平衡狀態。平衡狀態是兩種對抗的力量互相均衡的表現。但在這種情形之下，我們仍不能說桌子和地板是矛盾的統一的體系。你

的意見是對的，矛盾的統一，是事物的內在的矛盾的統一，而不是互相外在的兩種東西的對抗。一種商品有使用價值，又有交換價值。這兩種價值同時是商品裏的內在的東西，這種是矛盾的統一。但兩種商品互相關換，或一種商品和貨幣交換時，這種關係，我們只能說是商品本身的矛盾所產生的結果，我們只能說商品除了可以供人使用之外，還有可以和貨幣交換的價值，所以結果才實現為商品貨幣的交換關係，我們不能說商品和貨幣是矛盾的統一。同樣，我們不能說桌子和地板是矛盾的統一，我們只可以說，桌子在地板上的平衡狀態，只是力學上的矛盾統一的結果。因為在力學上，一種力量在一件東西上作用時，同時也就會受到這件東西的同樣大的反作用。桌子的重量作為一種力量壓上地板上時，地板也以同樣大的力量反壓着桌子，所以桌子才在地板上平衡了。如果桌子的重量不會受到反作用，那麼它就不會靜靜地立在那兒，而應該一直往下沉了。桌子的作用和反作用的矛盾統一使得桌子用地板上平衡起來，就像商品的兩種價值使它和貨幣交換一樣。不能把桌子和地板的平衡，叫做矛盾的統一，這和不能把商品與貨幣的交換稱做矛盾的統一，是一樣的（商品和貨幣交換，只是它的交換價值的顯現）。

否則，就會陷入布哈林的均衡論的誤解。

十 壽縉紳君關於思想方法論上的螞蟻與蜜蜂的問題，答覆如下：所謂「螞蟻蜜蜂始終只能依賴牠們生來的能力去生活，不能超出生來具有的能力之外，牠們生來會築巢結窠，也就永遠只會築巢結窠，」這一段話，好像與辯證法上發展變化的思想相衝突。但如果我們這樣理解，就不會覺得有什麼衝突了：即所謂「永遠只能怎樣怎樣，」只是指螞蟻蜜蜂還是螞蟻蜜蜂而言，如果螞蟻蜜蜂已經進化成別種動物，那當然就不只這樣這樣，但在這時，螞蟻蜜蜂已經不成其為螞蟻蜜蜂了。所以這裏的「永遠只會怎樣怎樣」這話，是有相對的意味，即是對於螞蟻蜜蜂才能夠這樣說，對於別的動物就不能如此說了。這裏表面上好像違反了變化發展的原則，好像就是一種靜止的理解，但實際上却是相對的靜止，而不是絕對的靜止。辯證法並不要我們完全丟開靜止不談，而是只要我們把靜止理解作相對的靜止，這種靜止，是有條件的，（在本問題裏，就是要以螞蟻蜜蜂未曾進化成別種動物為條件，）有條件的靜止，決不是一種死的凝固。學辯證法的人常常有一種誤解，以為凡是近似靜止的字眼（如始終，永遠等）都不能用，其

實靜止的字眼是可以用的，只要我們能把它理解作相對的靜止，在應用時候附以條件，一句話，只要我們能在實質上用辯證法來把握，那麼，類似靜止的字眼，以及一切形式論理學的成果，我們都可以溶化，吸收，作為辯證法的要素。（注意，這裏所說的只是要溶化成一要素，並不是要給形式論理學另外劃上一個地盤。）思想方法論裏的這些字眼，也是在此種情形之下應用的，自然，該書的不充分的地方當然也不能否認，它在應用這些字眼的時候沒有明白地把那條件加以說明，使讀者容易發生誤會，這一點是得要改正的。

十一 陳現君：形式論理學的三段論法並不是完全不對，譬如你舉的「人皆有死，孔子是人，故孔子死。」這三段的推論，自然是合乎事實的，但這種推論，所能夠告訴我們的，只是非常貧弱的片面的知識，它的作用只在於用固定的道理（如人皆有死）來推論和說明個別的事實，它只能確定已經有的知識，而不能發見新的知識。並且對於已有的知識，又常常有被它僵固化的危險。在孔子死的例子裏還不算什麼，如果我們換了另外的例子來說，那就不同了。例如「魚是不用肺呼吸的，肺魚是魚，所以肺魚不用肺呼吸。」這就完全錯了；所以，我們雖然不能說形式

論理學沒有一點道理，但要有完全的知識，顯然就不能依靠形式論理學，而要用更高的論理學了，形式論理學在這更高的論理學裏，可以作爲個別的要素而存在，但不能夠有它獨立的地盤。說到歸納法，也是同樣的。辯證法雖然是事物的法則，但並不是用普通的歸納法得來，這不是幾句話可以說明，希望你讀一讀思想方法論，如果一定要作簡單的比較，那可以說，歸納法是從許多類似的事例中找出共同的法則，而辯證法却是分析種種不同的專例，而找出它們的關係，以及發展的關係。所以歸納法只能應用在簡單的同類事例中，而且是形式論理的靜止的方法。

十二 陳尺風先生：你對於思想方法論一書所提出來的幾個問題答覆如下：（1）聯合救國的主張，是要各派別的人都能站在救亡的大目標下聯合起來，因爲救國是大家的事，不是任何一派人專有的任務。但在救國的總運動當中，各派的人自然要依照各派的理論基礎，對救國問題發表不同的見解和思想，不會大家完全一致的，要勉強完全一致，也不可能。不過，在一致中也要有一致的地方，或者也可以說要有最低限度的一致。那就是必須不妨害救國的大前提。所以，我們現在可以這樣主張，無論那一派的思想，不論是觀念論也好，實驗主義也好，只要它

對救國運動的實踐能成爲一點一滴的力量，我們就不必以排他的態度一定要（站在唯物論上）來推翻它們。這並不是說完全不要批判，但我們的批判應採取這樣的態度，即把它們的於民族有利的方面發揚和指出，而糾正其不徹底的一面。這並不是要我們放棄自己的主張而採取折衷的主張，反之，在這種時候，我們尤其要堅定地把握着自己的主張，唯其要堅定自己的主張，所以對於別派才要採取一種以實踐爲依歸的正確的態度。爲着實踐的需要，對別派哲學不必採取絕對排他的態度而應給與同道的糾正，至於要問：『真理只有一個，我們爲什麼不以自己唯一的真理去排斥別人的非真理？』那我們要這樣說：真理固然只有一個，但任何一派理論，倘若他確實有可以立足的地方的話，那它多少總有着一些真理的成分，至少是在極有限的形式之下反映了一些真理。自然它同時也就有錯誤的要素，使真理的反映受到歪曲，但我們不能因此就說是一絲一毫都沒有值得採取的地方，是很明白的。我們主張辯證法唯物論，認爲這哲學是唯一的最正確的真理，但並不能因此就說別派哲學沒有一點真理。我們對於別派哲學的批判，也因此不能採取一筆抹殺的態度，而是要採取糾正的態度，要詳細了解這問題，可以參看

論思想文化問題，論批判及再論批判。(2) 思想方法論，所以說羅斯福和墨索里尼不算能幹，是因爲他們的活動只在於維持資本主義現存秩序，和歷史發展的根本規律相違反。所以遲早是會失敗的。但並不是說他們就不會在短時期內得到勝利，如墨索里尼的征服阿比西尼亞就是一例，但這成功只是一時的。最後資本主義制度仍將倒壞，被征服的阿比西尼亞仍將有翻身的一天，而這些英雄們也終於會失敗的。(3) 聰明人有天生的聰明的資質，是誰也不能否認的，問題就是如果這資質沒有相當的學習機會，也就不會把聰明的光輝發揮出來。所以天生的資質是一回事，聰明的發揮和表現又是一回事。思想方法論四十頁不承認有天生的聰明，就是指聰明不會天然地發揮出來，而必須經過相當的訓練機會。(4) 資本主義必然沒落，無法挽回，這是社會科學證明了的，你說：「既是必然，何必要人力去推翻它。」這問題相當重要，但這在七八十年前已有人問過，而且科學社會主義者也圓滿解答過了。那發問的人是這樣的問：「現社會既是必然要沒落，那何必要團結大眾來推翻它呢？比方說，月是必然要蝕的，那我們何必爲造成月蝕而組織黨呢？」科學社會主義者答道：「資本主義的沒落，是人類歷史發展的法則。即人類

歷史舞台上的主角，是人類自己，歷史的發展就是人類自己的活動，推翻資本主義，也是人類自己的行動，是要人類自己去做的。所以，這就和月蝕的情形完全不同，因為月蝕是自然現象，而不是人類的活動。歷史既然和人類分不開，所以它的法則雖然是必然的法則，這法則的表現，仍要通過人的意識的活動，人類的意識活動愈更積極，這法則的實現就愈更快捷，愈更能夠把革命的痛苦減少或把時間縮短。這就是爲什麼需要人的努力去推動了。」

十三 戈容君：(1) 質量互變律所表示的質和量的變化，自然是以事物的內部矛盾爲基礎的，外力的影響，當然也不能少，但要通過內的矛盾，才能發生它的作用。(2) 形式論理學的發生，『社會運動遲緩』是最主要的基礎。科學不發達，倒還是其次，古希臘時代，科學發達程度並不比近代（十五世紀）高，然而並不妨礙它產生原始的唯物辯證法，你說形式論理學在古希臘已奠定基礎，那只是希臘哲學末期的事。

(一九三七年)

附錄

關於辯證法的筆記

列寧

一 關於辯證法的問題

——一九一六年在柏林寫的

一的分裂和它的充滿着矛盾的各部分的認識（可參看拉薩爾著赫拉克里特第三篇『認識論』的開始處，從菲倫引用來的關於赫拉克里特的文字）是辯證法的真髓（即使不是根本的特性或特徵，也是『本質』之一，根本特性之一）。黑格爾也是用這樣的方式來建立問題的（亞里士多德在他的形而上學裏不斷地和這搏鬥着，和赫拉克里特以及赫拉克里特的思想實行競力）。

辯證法的內容的這一方面的正確性，必須要由科學的歷史來加以檢證。辯證法的這一方

面，通常（例如在普列哈諾夫那裏）都沒有受到充分的注意，對立的同一性，被解釋做實例的總和（例如種子，『例如原始共產主義』，恩格斯雖然也這樣做着，但這『是爲了通俗化』……）而沒有被看做認識的法則（和客觀世界的法則。）

在數學上：十和一，微分和積分。

在力學上：作用和反作用。

在物理學上：陽電和陰電。

在化學上：原子的化合和分解。

在社會科學上：階級鬥爭。

所謂對立的同一性（也許說做對立的『統一』要更恰當一點吧？本來，同一性和統一，這用語上的差別，在這裏並不特別重要。在某種意味上，兩方同樣都是正確的，）就是在自然（也包含着精神和社會）的一切現象和過程中間，認出（揭發出）互相矛盾的、互相排斥的、對立的傾向。把世界的一切的過程，在它的『自己運動』上，在它的自己的發展上，在它的活生生的

生命上來加以認識的條件，就是要把它作為對立的統一來認識。發展就是對立的鬭爭。兩種根本的（或兩種可能的或兩種在歷史上被看到的）發展（進化）觀，就是作為減小和增大，作為反復的發展觀，和對立的統一（向着互相排斥的對立走去的一的分裂，和這對立間的相互作用。）在第一種發展觀裏，自己運動，它的原動力，它的源泉等都被拖到暗地裏去了（或者這源泉是被移到外部——神，主觀等等。）在第二種運動觀裏，主要的注意，恰恰就是向着『自己』運動的源泉的認識。第一種看法，是死的、貧弱的、乾燥的東西，第二種看法，是活着的。只有第二種看法，能夠將把握一切存在物的自己運動的鑰匙給與我們，只有它，能夠將理解『飛躍』、『連續性中斷』、『向對立的轉化』、『舊的東西的絕滅和新的東西的發生的鑰匙給與我們。

對立的統一（一致，同一性，合一）是有條件的，一時的，暫時的，相對的。互相排斥着的對立的鬭爭，是絕對的，正如發展、運動是絕對的一樣。

注意——主觀主義（懷疑論及詭辯論等）和辯證法的差別，主要的就是在（客觀的）
辯證法裏，相對的東西和絕對的東西的差別，也正是相對的，在客觀的辯證法看來，相對

的東西裏面，包含着絕對的東西。在主觀主義和詭辯論看來，相對的東西就只不過是相對的，而不能與絕對的東西相容。

馬克思在資本論裏一開始就分析着資產階級（商品）社會的，最單純的，最普通的，最根本的，最大量的，最日常的，能碰到幾十億次的關係，商品交換。這分析，在最單純的現象中間（資產階級社會的這細胞中間），暴露出現代社會的一切的矛盾（或一切的矛盾的萌芽）。從這裏再進一步的敘述，就把這矛盾的發展（生長和運動），這社會的發展，在它的各個部分的總和上，從開始到終末都給我們指示出來。

這應該是辯證法一般（所以要這樣說，是因為資產階級社會的辯證法在馬克思只不過是辯證法的特殊的場合）的敘述（或研究）的方法。從最單純的東西，最普通的東西，最大量的東西等等開始，任何一個命題都可以——從樹葉是綠的，伊凡是人，巧奇卡是狗，這一類的命題開始。在這裏（就如黑格爾天才地認出來的一樣）就有着個別的東西即是普遍的東西這樣的辯證法。（參看亞里士多德的形而上學，西維格勒譯，第二卷，二十頁，第三篇，第四章，八——

九頁：「爲什麼，因爲在眼睛所看見的房屋之外，要設想房屋一般的存在，自然是不可能的。」

這樣，對立（個別的東西和普遍的東西是對立着的）就是同一，個別的東西，不會存在在達到普遍的東西的關聯之外。普遍的東西，只有在個別的東西中間，只有通過個別的東西才能存在。一切個別的東西（總在某種情形上）是普遍的東西，一切普遍的東西，都是個別的東西的（一部分，一方面，或本質，）一切普遍的東西，只是近似地包括着一切的個別對象。一切個別的東西，都是不完全地參入到普遍的東西裏面，其他等等。一切個別的東西，藉着成千的過渡，而和其他種類的個別的東西（物，現象，過程）聯系着，等等。在這裏已經有着自然的必然性，及客觀聯結等等的要素、萌芽、概念了。偶然的東西和必然的東西，現象和本質，已經在此地存在着了。因爲說到伊凡是人、巧奇卡是狗、這是樹葉等時，我們就把一串的標幟當作偶然的東西而加以拋棄，把本質的東西從現象的東西分開，把一個和另一個對立起來。

這樣，我們在任意的命題裏，就像在「細胞」裏一樣，揭發出辯證法的一切的要素，這樣就可以指出（而且必須指出）人類的一切認識裏，一般地都具有着辯證法。而自然科學也是在

這同樣的諸性質上把客觀的自然指示給我們，指出個別的東西向普遍的東西的轉化，偶然的東西向必然的東西的轉化，對立的過渡推移，相互聯結（這也是要用任意的最簡單的實例來指示的。）辯證法正就是（黑格爾及）馬克思主義的認識論，對於事情的這「方面」（這不是事情的方面，而是事情的要點）不加以注意的，正就是普列哈諾夫，其他的馬克思主義者則更不用。

×

×

×

不論是黑格爾，或是包爾·福格曼——自然科學的近代的「認識形而上學者」，折衷主義者，黑格爾主義（他對於這沒有理解！）的敵人——都把認識當做圓的聯系。

哲學的「圓」……「關於人物的年代排列是必要的嗎否？」

古代……從德謨克里特到柏拉圖，又到赫拉克里特的辯證法。

文藝復興期……笛卡兒對加山第（斯賓諾莎）？

現代化……多爾巴克——黑格爾（經過勃克萊，休謨，康德）

黑格爾——費爾巴哈——馬克思

與現實的一切處理，現實的一切接近的無數契機，(nuance) 相伴隨着的 (與那把各契機的每一個加以發展而達到一全體的哲學體系相伴隨着的) 活生生的，多方面的 (有着無限地增加着的方面的) 認識，作為這樣的認識的辯證法，就在這裏，比起「形而上學」的唯物論來，有着難以計量的豐富的内容。而後者的根本缺陷，就在於不能夠在反映論裏，在認識的過程及發展裏應用辯證法。

哲學的唯心論，在粗笨的，單純的，形而上學的唯物論看來，只不過是胡說 (nonsense)。相反地從辯證法唯物論的見地來說，哲學的唯心論，乃是把認識的諸特徵，諸方面，諸界限之一從物質和自然隔離開來，使他片面地，誇張地，過度地 (狄慈根) 向着神化了的絕對發展下去的東西。唯心論是僧侶主義。這是對的！但哲學的唯心論 (「更正確地說，」並且，「除此以外，」) 又是經過人類的無限地複雜的 (辯證法的) 認識的契機之一而達到僧侶主義的道路。

人類的認識不是直綫 (或者說，不是描畫着直綫的東西，) 而是向着圓的聯繫，向着螺旋無限地接近着的曲綫。這曲綫的任意斷片，碎片和小片，都能轉化為 (能片面地轉化為) 獨立

的完全的直綫。這樣（如果只看見樹木而不看見森林時，）這直綫就會引導到泥沼裏，到僧侶主義裏（而支配階級的階級利害又使這直綫固定起來。）直綫性和片面性，硬直和化石，主觀主義和主觀的盲目——這就是唯心論的認識論的根源。但在僧侶主義裏，是當然要有認識論的根源的，它不會是無根的東西。它無疑地是一朵空花，但却是從活的、能結果實的、真的、肥壯的、全能的、客觀的、絕對的人類認識裏開出來的空花。

二 辯證法的諸規定

——列寧哲學筆記（關於黑格爾『論理學』的）的摘錄

第三節 絕對理念（三二七頁）

……『絕對理念，正如已說過的，是理論理念和實踐理念的同—性。這兩者只作為各別的時候，仍是片面的。』……（三二七頁）

理論理念（認識）和實踐的統一——要注意這一點——這又一定得是在認識論上的統一。因爲絕對理念（理念——「客觀的真理」）是要在總和上得到的。（黑格爾全集第五卷，二三六頁。）

現在所考察的已經不是內容……而是：「那形式的一般物——也就是方法。」（三二九頁）

「在探究的認識裏，方法同時是工具，而這工具又是立腳在主觀的側面的手段，主觀的側面而通過它而與客觀發生關係……和這相反，在真的認識裏，方法不單是特定的規定的集合，而是那因着它的客觀的意義而成爲中間項（「論理學上的推論式裏的中間項」）的概念的即自對自地被規定着的存在。」……（三三一頁）

……「絕對的方法（即客觀真理的認識方法）是和這相反，它不是作爲外在的反省而作着用着，而是從對象本身取出被規定的東西，因爲方法這東西，是對象的內在原理，是它的魂。這就是拍拉圖對認識所要求着的事（三三六頁），也就是要即自對自地來觀察事物，一方面，在它的一般性上來考察它，他方面，不要從事物隔離，不要只抓着副次的情形，事例，比較等，而要僅僅把事

物本身擺在眼前，把它的內在着的東西提到意識裏來。」……（三三六頁）

『絕對的認識』的這方法，是分析的……『但同時也是綜合的』……（三三六頁）

『判斷的這分析的同時綜合的契機，是開端的一般物用以從它本身把自己規定爲自己的他物的契機，這就叫做辯證法的契機。』……（三三六頁）（參看次頁）

『判斷的這分析的而同時又綜合的契機，是根源的普遍性（普遍概念）用（用這契機）以從它本身把自己規定爲對於自己的他物的契機，應該叫做辯證法的契機。』

不明白的規定！

- （1）概念的從它自身得到的規定（事物這東西，必須要從它的關係和發展上來考察。）
 - （2）事物這東西裏的矛盾性（自己的他物），一切現象裏的充滿着矛盾的力和傾向。
 - （3）分析和綜合的統一。
- 看起來，就是以上這些辯證法的要素。這些要素還可以更詳細地這樣表示出來：
- （1）觀察的客觀性（不是舉例，不是枝節言論，而是事物本身。）

- (2) 這些事物對於其他事物的多種多樣的關係的總體。
- (3) 這事物的（以及現象）的發展，它的固有的運動，它的固有的生命。
- (4) 這事物裏的內在地矛盾着的諸傾向（及諸側面）。
- (5) 作為對立的總和和統一的事物（現象等）。
- (6) 這些對立的鬭爭，以及展開，諸動向的矛盾等。
- (7) 分析和綜合的統一——各個部分的分解和總體，這些部分的總括。

辯證法可以簡單地規定作對立的統一的學說，這樣就可以把握辯證法的核心，但這仍需要說明和發展。

(8) 各個事物（現象等）的關係，不單只是多樣的，也是一般的，普遍的。各個事物（現象，過程等）和各個事物結合着。

(9) 不單只對立的統一，還有各個規定，現象，質，特徵，側面，性質等向着其他各個事物的（向着它的對立的）推移。

(10) 新的側面，關係等等的發見的無限過程。

(11) 人類對於事物，現象，過程等的認識，是從現象到本質，從比較不深的本質到比較更深的本質深入進去的無限的過程。

(12) 從並存到因果，從關聯和交互依屬的一形態到其他更深的更一般的形態。

(13) 低級階段的一定特徵性質等在較高階段上的反復及

(14) 舊東西的外表上的復歸（否定之否定）。

(15) 內容和形式的，以及這相反的鬭爭，形式的放擲，內容的改造。

(16) 量到質以及這相反的推移。

（15和16，是9的實例）

三 黑格爾的辯證法（論理學）的方案

——（小論理學「百科全書」的目次）

一 存在論 一、質：(一)有 (二)定在 (三)對自在。

二、量：(一)純量 (二)定量 (三)度

三、質量

二 本質論 一、當做存在之基礎的本質：(一)同一性——差別——根據 (二)

存在 (三)物

二、現象：(一)現象界 (二)內容和形式 (三)關係

三、現實性：(一)實體性的關係 (二)因果性的關係 (三)相互

作用

三 概念論 一、主觀的概念：(一)概念 (二)判斷 (三)推理。

二、客觀：(一)機械論 (二)化學論 (三)目的論。

三、理念：(一)生命 (二)認識 (三)絕對理念。

概念(認識)在存在中(直接的現象中)啓示着本質(因果性的法則,同一性,差別性)

——這在實際上正是一切人類認識（一切科學）的一般的進程，這也是自然科學及經濟學（以及歷史）的進程。在這一點上，黑格爾的辯證法，是思想史的普遍化。試從各個科學的歷史上來更具體更詳細地把這一點加以追究，那一定是非常有益的課題。在論理學上，思想的歷史大體上必須和思惟法則一致。

令人注目的是，黑格爾常常從抽象的東西走向具體的東西（有『抽象的東西』——定在『具體的東西』——對自在）——也常常相反地進行着（主觀的概念——客觀——真理：絕對理念），這是不是觀念論者的不徹底性呢（馬克思所說的在黑格爾那裏的理念的神祕）？或者是有着更深的理由呢（例如，有等於無，是生成發展的理念）？首先有印象閃現着，其次就浮現出某物——再次就展開質（物或現象的規定性）及量的觀念。接着，研究和思索就使思想走向同一性——差別——根據——本質對現象——因果性等等的認識。所有這些認識的契機（步驟，階段，過程）都從主觀走向客觀，以實踐來檢證，經過這檢證而達到真理（即絕對理念）。

費爾巴哈說，質和感覺是同一個東西，感覺對於我們，是作為最初的東西，最熟知的東西出現着的，在這裏面，不可避免地就包含着質……

「馬克思雖然沒有留下論理學（用大字母寫的），但却留下了資本論的論理學。這在現在所講的問題上，正好深切的加以利用。在資本論裏，把黑格爾的寶貴的東西加以採取，並且將這寶貴的東西加以發展的，唯物論的論理學，辯證法及認識論（不需要三個名詞，這是同一個東西）是應用在一個科學裏了。」

商品——貨——資本——

絕對的剩餘價值的生產
相對的剩餘價值的生產

「資本主義的歷史和把這歷史概括了的諸概念的分析。」

開端——是最單純的，最普遍的，最大量的，最直接的『存在』即各個的商品（經濟學上的『存在』）作為社會關係的商品的分析。二重的分析，演繹的分析和歸納的分析，理論的東

西和歷史的東西（價值形態）

—依據事實或依據實踐的檢證，在這裏，是在分析的每一步都進行着的。

參看關於本質和現象的問題

——價格和價值

——需要供給對價值（即「結晶了的勞動」）

——工資和勞動力的價格