



一之本論學受範小

本論學受範小

編 梅 陳

刊 局 書 華 光 海 上

模範文學
讀本之一

模範
議論文
讀本

編 梅 陳

路馬四海上

行印局書華光

1933

A410752



編輯例言

一 本書共分五輯，選輯自五四運動以來的中國思想界上的論戰作為材料。讀者在這裏非特可以讀到許多模範的議論文，學習到議論文的作法，而且在這一本書裏，可以追尋到近十年中國思想界上變動和進展的規跡。

二 本書供給高中學生作為補充國文讀本最為適宜；每一輯足供一學期之研究。

三 凡較長之文，由編者節錄一段或數段選入之。

四 每一輯的後面，均由編者對於論戰作一總評，俾學者知所適從。

模範議論文讀本

模範議論文讀本目次

編輯例言

第一輯 科學與人生觀論戰

- 一 人生觀.....張君勸（一）
- 二 玄學與科學.....丁文江（一五）
- 三 孫行者與張君勸.....胡適（四七）
- 四 人生觀與科學.....梁啓超（五三）
- 六 一個新信仰的宇宙觀及人生觀.....吳稚暉（六七）
- 七 科學與人生觀.....彭康（八五）
- 八 編者總評.....（一二六）

第二輯 新性道德與婦女問題論戰

目次

- 九 新性道德是什麼……………章錫琛（一二九）
- 十 性道德之科學的標準……………周建人（一四一）
- 十一 一夫多妻的新護符……………百年（一五一）
- 十二 答一夫多妻的新護符……………周建人（一五七）
- 十三 駁陳百年教授「一夫多妻的新護符」……………章錫琛（一六五）
- 十四 再答陳百年先生論「一夫多妻」……………周建人（一八七）
- 十五 讀一夫多妻的新護符……………顧均正（一九七）
- 十六 新性道德的討論……………許言午（二〇一）
- 十七 編者總評……………（二〇五）
- 第三輯 人權論戰**
- 十八 人權與約法……………胡適（二一一）
- 十九 論人權……………羅隆基（二二一）

- 二十 我們什麼時候才有憲法……………胡適(二五三)
- 二十一 胡適所著「人權與約法」之荒謬……………灼華(二六五)
- 二十二 憲法與自由……………方岳(二八五)
- 二十三 編者總評……………(二九五)

第四輯 中國文藝論戰(上)

- 二十四 醉眼中的朦朧……………魯迅(三〇至)
- 二十五 畢竟是醉眼陶然罷了……………石厚生(五一三)
- 二十六 從文學革命到革命文學……………成仿吾(五二二)
- 二十七 評「從文學革命到革命文學」……………侍桁(三三五)
- 二十八 文藝與革命……………冬芬之魯迅(三五一)
- 二十九 文學與革命……………梁實秋(三六三)
- 三十 評梁實秋「文學與革命」……………馮乃超(三七九)

三十一 編者總評……………(四〇七)

第五輯 中國文藝論戰(下)

三十二 論文學上的干涉主義……………蘇汶(四〇九)

三十三 關於理論家任務的速寫……………陳雪帆(四二七)

三十四 論「第三種人」……………魯迅(四三三)

三十五 關於「第三種文學」的傾向與理論……………何丹仁(四三九)

三十六 「第三種人」的問題……………洛揚(四六五)

三十七 文藝戰線上的關門主義……………科德(四六五)

三十八 編者總評……………(四七八)

科學與人生觀論戰

科學與人生觀論戰 目次

- 一 人生觀 (張君勱)
- 二 玄學與科學 (丁文紅)
- 三 孫行者與張君勱 (胡適)
- 四 人生觀與科學 (梁啟超)
- 五 一個新信仰的宇宙觀及人生觀 (吳稚暉)
- 六 科學與人生觀 (彭康)
- 七 編者總評

人生觀

張君勳

諸君平日所學，皆科學也。科學之中，有一定之原理原則，而此原理原則，皆有證據。譬如二加二等於四；三角形中三角之度數之和，等於兩直角；此數學上之原理原則也。速度等於以時間除距離，故其公式爲 $v = \frac{s}{t}$ ；水之元素爲 H_2O ；此物理化學上之原則也。諸君久讀教科書，必以爲天下事皆有公例，皆爲因果律所支配。實則使諸君閉目一思，則知大多數之問題，必不若是之明確。而此類問題，並非哲學上高尚之學理，而卽在於人生日用之中。甲一說，乙一說，漫無是非真偽之標準。此何物歟？曰，是爲人生。同爲人生，因彼此觀察點不同，而意見各異，故天下古今之最不統一者，莫若人生觀。

人生觀之中心點，是曰我。與我對待者，則非我也。而此非我之中，有種種區別。就其生育我者言之，則爲父母；就其與我爲配偶者言之，則爲夫婦；就我所

屬之團體言之，則為社會為國家；就財產支配之方法言之，則有私有財產制公有財產制；就重物質或輕物質言之，則有精神文明與物質文明。凡此問題，東西古今，意見極不一致；決不如數學或物理化學問題之有一定公式。使表而列之如下：

(一) 就我與我之親族之關係……

大家族主義。
小家族主義。

(二) 就我與我之異性之關係……

男尊女卑。
男女平等。
自由婚姻。
專制婚姻。

(三) 就我與我之財產之關係……

私有財產制。
公有財產制。
守舊主義。

(四) 就我對於社會制度之激漸態度……

(五) 就我在內之心靈與在外之物質之關係……

維新主義。

物質文明。

精神文明。

個人主義。

(六) 就我與我所屬之全體之關係……

社會主義。
(一名互助主義)

(七) 就我與他我總體之關係……

爲我主義。

利他主義。

悲觀主義。

樂觀主義。

(八) 就我對於世界之希望……

有神論。

無神論。

(九) 就我對於世界背後有無造物主義之信仰……



凡此九項，皆以我爲中心，或關於我以外之物，或關於我以外之人，東西萬國，上下古今，無一定之解決者，則以此類問題，皆關於人生，而人生爲活的，故不如死物質之易以一例相繩也。試以人生觀與科學作一比較，則人生觀之特點，更易見矣。

第一，科學爲客觀的，人生觀爲主觀的。科學之最大標準，即在其客觀的效力。甲如此說，乙如此說，推之丙丁戊己無不如此說。換言之，一種公例，推諸四海而準焉。嘗諸英國發明之物理學，同時適用於全世界。德國發明之相對論，同時適用於全世界。故世界只有一種數學，而無所謂中國之數學，英國之數學也；

世界只有一種物理學化學，而無所謂英法美中國日本之物理化學也。然科學之中，亦分二項：曰精神科學，曰物質科學。物質科學，如物理化學等；精神科學，如政治學生計學心理學哲學之類。物質科學之客觀効力，最爲圓滿；至於精神科學次之。譬如生計學中之大問題，英國派以自由貿易爲利，德國派以保護貿易爲利，則雙方之是非不易解決矣；心理學上之大問題，甲曰智識起於感覺，乙曰智識以範疇爲基礎，則雙方之是非不易解決矣。然卽以精神科學論，就一般現象而求其平均數，則亦未嘗無公例可求，故不失爲客觀的也。若夫人生觀則反是：孔子之行健與老子之無爲，其所見異焉；孟子之性善與荀子之性惡，其所見異焉；楊朱之爲我與墨子之兼愛，其所見異焉；康德之義務觀念與邊沁之功利主義，其所見異焉；達爾文之生存競爭論與哥羅巴金之互助主義，其所見異焉。凡此諸家之言，是非各執，絕不能施以一種試驗，以證甲之是與乙之非。何也？以其爲人生觀故也，以其爲主觀的故也。

第二，科學爲論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺。科學之方法有二：一曰

演繹的，一曰歸納的。歸納的者，先聚若干種事例而求其公例也。如物理化學生物學所採者，皆此方法也。至於幾何學，則以自明之公理爲基礎，而後一切原則推演而出，所謂演繹的也。科學家之著書，先持一定義，繼之以若干基本概念，而後其書乃成爲有系統之著作。譬諸以政治學言之，先立國家之定義，繼之以主權，權利，義務之基本概念，又繼之以政府內閣之執掌。若夫既探君主大權說於先，則不能再探國民主權說於後；既主張社會主義於先，不能主張個人主義於後。何也？爲方法所限也，爲系統所限也。若夫人生觀，或爲叔本華哈德門的悲觀主義，或爲蘭勃尼孛黑智爾之樂觀主義，或爲孔子之修身齊家主義，或爲釋迦之出世主義，或爲孔孟之親疏遠近等級分明，或爲墨子耶穌之汎愛。若此者，初無論理學之公例以限制之，無所謂定義，無所謂方法，皆其自身良心之所命起而主張之，以爲天下後世表率，故曰直覺的也。

第三，科學可以分析。方法下手，而人生觀則爲綜合的。科學關鍵，厥在分析。以物質言之，昔有七十餘種元素之說，今則分析尤爲精微，乃知此物質世界不出乎三

種元素：曰陰電，曰陽電，曰以太。以心理言之，視神經如何，聽神經如何，乃至記憶如何，思想如何，雖各家學說不一，然於此複雜現象中以求其最簡單之元素，其方法則一。譬如羅素氏以爲心理元素有二：曰感覺，曰意象。至於杜曼舒氏，則以爲有六類，其說甚長，茲不贅述。要之皆分析精神之表現也。至於人生觀，則爲綜合的，包括一切的，若強爲分析，則必失其真義。譬諸釋迦之人生觀，曰普渡衆生。苟求其動機所在，曰，此印度人好冥想之性質爲之也；曰，此印度之氣候爲之也。如此分析，未嘗無一種理由，然卽此所分析之動機，而斷定佛教之內容不過爾爾，則誤矣。何也？動機爲一事，人生觀又爲一事。人生觀者，全體也，不容於分割中求之也。又如叔本華之人生觀，尊男而賤女，並主張一夫多妻之制。有求其動機者，曰，叔本華失戀之結果，乃爲此激論也。如此分析，亦未嘗無一種理由。然理由爲一事，人生觀又爲一事。人生觀之是非，不因其所包含之動機而定。何也？人生觀者，全體也，不容於分割中求之也。

第四，科學爲因果律所支配，而人生觀則爲自由意志的。物質現象之第一公例，曰有因必有果。譬諸潮汐與月之關係，則因果爲之也。豐歉與水旱之關係，則因果爲之也。乃至衣食足則盜賊少，亦因果爲之也。關於物質全部，無往而非因果之支配。卽就身心關係，學者所稱爲心理的生理學者，如見光而目閉，將墜而身能自保其平衡，亦因果爲之也。若夫純粹之心理現象則反是，而尤以人生觀爲甚。孔席何以不暇暖，墨突何以不得黔，耶穌何以死於十字架，釋迦何以苦身修行：凡此者，皆出於良心之自動，而決非有使之然者也。乃至就一人言之，所謂悔也，改過自新也，責任心也，亦非因果律所解釋，而爲之主體者，則在其自身而已。大之如孔墨佛耶，小之如一人之身，皆若是而已。

第五，科學起於對象之相同現象，而人生觀起於人格之單一性。科學中有一最大之原則，曰自然界變化現象之統一性。(Uniformity of the course of nature) 植物之中，有類可言也。動物之中，有類可言也。乃至死物界中，亦有類可言也。既有類，

而其變化現象，前後一貫，故科學中乃有公例可求。若夫人類社會中，智慧之分有焉，賢不肖之分有焉，乃至身體健全不健全之分有焉。因此之故，近來心理學家，有所謂智慧測驗(Mental Test)；社會學家，有所謂犯罪統計。智慧測驗者，就學童之智識，而測定高下之標準也。高者則速其卒業之期，下者則設法以促進之，智慧之別，由此見也。犯罪統計之中所發見之現象，曰冬季則盜賊多，以失業者衆也；春夏秋則盜賊少，以農事忙而失業者少也。如是，則國民道德之高下，可窺見也。竊以爲此類測驗與統計，施之一般羣衆，固無不可。若夫特別之人物，亦謂由統計或測驗而得，則斷斷不然。哥德(Goethe)之佛烏斯脫(Faust)但丁(Dante)之神曲(Divine Comedy)沙士比爾(Shakespeare)之劇本，華格那(Wagner)之音樂，雖主張精神分析，或智慧測驗者，恐亦無法以解釋其由來矣。蓋人生觀者，特殊的也，個性的也，有一而無二者也。見於甲者，不得而求之於乙；見於乙者，不得而求之於丙。故自然界現象之特徵，則在其互同；而人類界之特徵，則在其各異。惟其各異，吾國舊名詞曰先

覺，曰豪傑；西方之名曰創造，曰天才，無非表示此人格之特性而已。

就以上所言觀之，則人生觀之特點所在，曰主觀的，曰直覺的，曰綜合的，曰自由意志的，曰單一性的。惟其有此五點，故科學無論如何發達，而人生觀問題之解決，決非科學所能爲力，惟賴諸人類之自身而已。而所謂古今大思想家，即對於此人生觀問題，有所貢獻者也。譬諸楊朱爲我，墨子兼愛，而孔孟則折衷之者也。自孔孟以至宋元明之理學家，側重內心生活之修養，其結果爲精神文明。三百年來之歐洲，側重以人力支配自然界，故其結果爲物質文明。亞丹斯密，個人主義者也；馬克斯，社會主義者也；叔本華哈德門，悲觀主義者也；柏刺圖，黑智爾，樂觀主義者也。彼此各執一詞，而決無絕對之是與非。然一部長夜漫漫之歷史中其秉燭以導吾人之先路者，獨此數人而已。

思潮之變遷，卽人生觀之變遷也。中國今日，正其時矣。嘗有人來詢曰，何者爲正當之人生觀。諸君聞我以上所講五點，則知此問題，乃亦不能答覆之問題焉。蓋人

生觀，既無客觀標準，故惟有返求之於己，而決不能以他人之現成之人生觀，作爲我之人生觀者也。人生觀雖非製成之品，然有關人生觀之問題，可爲諸君告者，有以下各項：曰精神與物質，曰男女之愛，曰個人與社會，曰國家與世界。

所謂精神與物質者：科學之爲用，專注於向外，其結果則試驗室與工廠遍國中。朝作夕輟，人生如機械然，精神上之慰安所在，則不可得而知也。我國科學未發達，工業尤落人後，故國中有以開紗廠設鐵廠創航業公司自任，如張季直聶雲台之流，則國人相率而崇拜之。抑知一國偏重工商，是否爲正當之人生觀，是否爲正當之文化，在歐洲人觀之，已成大疑問矣。歐戰終後，有結算二三百之總帳者，對於物質文明，不勝務外逐物之感。厭惡之論，已屢見不一見矣。此精神與物質之輕重，不可不注意者一也。

所謂男女之愛者：方今國內，人人爭言男女平等，戀愛自由，此對於舊家庭制度之反抗，無可免者也。且旣言解放，則男女社交，當然在解放之列。然我以爲一人與

其自身以外相接觸，不論其所接所觸者爲物爲人，要之不免於佔有衝動存乎其間，此之謂私，既已言私，則其非爲高尚神聖可知。故孟子以男女與飲食並列，誠得其當也。而今之西洋文學，十書中無一書能出男女戀愛之外者，與我國戲劇中，十有七八不以男女戀愛爲內容者，正相反對者也。男女戀愛，應否作爲人生第一大事，抑更有大於男女戀愛者，此不可不注意者二也。

所謂個人與社會者：重社會則輕個人之發展，重個人則害社會之公益，此古今最不易解決之問題也。世間本無離社會之個人，亦無離個人之社會。故個人社會云者，不過爲學問研究之便利計，而乃設此對待名詞耳。此問題之所以發生者，在法制與財產之關係上尤重。譬諸教育過於一律，政治取決於多數，則往往特殊人才爲羣衆所壓倒矣。生計組織過於集中，則小工業爲大工業所壓倒，而社會之富集中於少數人，是重個人而輕社會也。總之，智識發展，應重個人；財產分配，應均諸社會；雖其大原則如是，而內容甚繁，此亦不可不注意者三也。

至於國家主義與世界主義之爭：我國向重平和，向愛大同，自無走入偏狹愛國主義之危險，然國中有所謂國貨說，有所謂收回權利說，此則二說之是非尚在未決之中，故亦諸君所應注意者也。

方今國中競言新文化，而文化轉移之樞紐，不外乎人生觀。吾有吾之文化，西洋有西洋之文化。西洋之有益者如何採之，有害者如何革除之；凡此取舍之間，皆決之於觀點。觀點定，而後精神上之思潮，物質上之制度，乃可按圖而索。此則人生觀之關係於文化者所以若是其大也。諸君學於中國，不久即至美洲，將來溝通文化之責即在諸君之雙肩上。所以敢望諸君對此問題時時放在心頭，不可於一場演說後便罷了事也。

十二，二，十四。

——轉錄北京清華週刊二七二期——

漢 範 論 文 讀 本

玄學與科學

丁文江

——評張君勱的「人生觀」——

玄學真是個無賴鬼——在歐洲鬼混了二千多年，到近來漸漸沒有地方混飯吃，忽然裝起假幌子，掛起新招牌，大搖大擺的跑到中國來招搖撞騙。你要不相信，請你看張君勱的「人生觀」！（見前）張君勱是作者的朋友，玄學却是科學的對頭。玄學的鬼附在張君勱身上，我們學科學的人不能不去打他；但是打的是玄學鬼，不是張君勱，讀者不要誤會。

玄學的鬼是很利害的；已經附在一個人身上，再也不容易打得脫，因為我們打他的武器無非是客觀的論理同事實，而玄學鬼早已在張君勱前後左右砌了幾道牆。他叫他說人生觀是「主觀的」，「直覺的」，「自由意志的」，「起於良心之自動而決非有使之然者也」，「決非科學所能為力，惟賴諸人類之自身而已」，而且「初無論理學之公

例以限制之，無所謂定義，無所謂方法。『假如我們證明他是矛盾，是與事實不合，他儘可以回答我們，他是不受論理學同事實支配的。定義，方法，論理學的公例，就譬如庚子年聯軍的鎗炮火器，但是義和團說鎗炮打不死他，他不受這種火器的支配，我們縱能把義和團打死了，他也還是至死不悟。』

所以我做這篇文章的目的不是要救我的朋友張君勱，是要提醒沒有給玄學鬼附上身的青年學生。我要證明不但張君勱的人生觀是不受論理學公例的支配，並且他講人生觀的這篇文章也是完全違背論理學的。我還要說明，若是我們相信了張君勱，我們的人生觀脫離了論理學的公例，定義，方法，還成一個甚麼東西。

人生觀能否同科學分家？

我們且先看他主張人生觀不受科學方法支配的理由。他說：

「諸君久讀教科書，必以爲天下事皆有公例，皆爲因果律所支配。實則

使諸君閉目一思，則知大多數之問題，必不若是之明確。……甲一說，乙一說，漫無是非真偽之標準。此何物歟？曰，是爲人生。同爲人生，因彼此觀察點不同，而意見各異，故天下古今之最不統一者莫若人生觀。」

然則張君勸的理由是人生觀『天下古今最不統一』，所以科學方法不能適用。但是人生觀現在沒有統一是一件事，永久不能統一又是一件事。除非你能提出事實理由來證明他是永遠不能統一的，我們總有求他統一的義務。何況現在『無是非真偽之標準，』安見得就是無是非真偽之可求？不求是非真偽，又從那裏來的標準？要求是非真偽，除去科學方法，還有甚麼方法？

我們所謂科學方法，不外將世界上的事實分起類來，求他們的秩序。等到分類秩序弄明白了，我們再想出一句最簡單明白的話來，概括這許多事實，這叫做科學的公例。事實複雜的當然不容易分類，不容易求他的秩序，不容易找一個概括的公例，然而科學方法並不因此而適用。不過若是所謂事實，並不是真的事實，自然求不

出甚麼秩序公例。譬如普通人看見的顏色是事實，色盲的人所見的顏色就不是事實。我們當然不能拿色盲人所見的顏色，同普通所謂顏色混合在一塊來，求他們的公例。況且科學的公例，惟有懂得科學的人方能了解。若是你請中國醫生拿他的陰陽五行，或是歐洲中古的醫生拿他的天神妖怪，同科學的醫生來辯論，醫學的觀念，如何能得統一？難道我們就可以說醫學是古今中外不統一，無是非真偽之標準，科學方法不能適用嗎？玄學家先存了一個成見，說科學方法不適用於人生觀；世界上的玄學家一天沒有死完，自然一天人生觀不能統一。但這豈是科學方法的過失嗎？

張君勸做的一個表，列舉九樣我與非我的關係，但是非我的範圍，豈是如此狹窄的？豈是九件可以括包得了的？我們可以照樣加幾條：

(十) 就我對於天象之觀念……

星占學
天文學

(十一) 就我對於物種之由來……

上帝造種論
天演論

再加(十二)(十三)以至於無窮，爲甚麼單舉他所列的九項？試問有神論無神論

等觀念的取捨，與我所舉的（十）（十一）兩條，是否有絕大關係？照論理極端推起來，凡我對於非我的觀念無一不可包括在人生觀之中。假若人生觀真是出乎科學方法之外，一切科學豈不是都可以廢除了？

張君勸也似乎覺得這樣列舉有點困難，所以他加以說明：『人生爲活的，故不如死物質之易以一律相繩也。』試問活的單是人嗎？動植物難道都是死的？何以又有甚麼動植物學？再看他下文拿主觀客觀來分別人生觀同科學：

『物質科學之客觀致力最爲圓滿；至於精神科學次之。譬如生計學中之大問題，英國派以自由貿易爲利，德國派以保護貿易爲利，則雙方之是非不易解決矣。心理學上之大問題，甲曰智識起於感覺，乙曰知識以範疇爲基礎，則雙方之是非不易解決矣。然即以精神科學論，就一般現象而求其平均數，則亦未嘗無公例可求，故不失爲客觀也。』

諸君試拿張君勸自己的表式來列起來：

(十二) 就我與我之貿易關係……………自由貿易
保護貿易

(十三) 就我與我之知識起源……………感覺主義
範疇主義

試問我的(十二)(十三)與他的(一)至(九)有甚麼根本的分別？爲甚麼前二者『不失爲客觀』而大家族主義小家族主義等等一定是主觀的？

學生物學的人誰不知道性善性惡和達爾文的生存競爭論同是科學問題，而且是已經解決的問題？但是他說他是主觀的，是人生觀，絕不能施以一種試驗，以證甲之是與乙之非！只看他沒有法子把人生觀同科學真正分家，就知道他們本來是同氣連枝的了。

科學的智識論

不但是人生觀同科學的界限分不開，就是他所說的物質科學同精神科學的分別也不是真能成立的。要說明這一點，不得不請讀者同我研究研究知識論。

我們所謂物，所謂質，是從何而知道的？我坐在這裏，看着我面前的書櫃子，我曉得牠是長方的，中間空的，黃漆漆的，木頭做的，很堅很重的。我視官所觸的是書櫃子顏色，形式，但是我聯想到木頭同漆的性質，推論到牠的重量硬度，成功我書櫃子的概念。然則這種概念，是覺官所感觸，加了聯想推論，而所謂聯想推論，又是以前覺官所感觸的經驗得來的，所以覺官感觸是我們曉得物質的根本。我們所以能推論其他可以感觸覺官的物質，是因為我們記得以前的經驗。我們之所謂物質，大多數是許多記存的覺官感觸，加了一點直接覺官感觸。假如我們的覺官的組織是另外一個樣子的，我們所謂物質一定也隨之而變——譬如在色盲的人眼睛裏頭薔薇花是綠的。所以冒根 (Morgan) 在他的動物生活與聰明 (Animal life and Intelligence) 那部書裏邊叫外界的物體爲『思構』 (Construct)

甚麼叫做覺官的感觸？我拿刀子削鉛筆，誤削了左手指頭，連忙拿右手指去壓住他，站起來去找刀劍藥上。我何以知道手指被削呢？是我的覺神經系從左手指通信到我腦經。我的動神經系，又從腦經發令于右手，教他去壓住。這是一種緊急的命令，

接到信立刻就發的，生理上所謂無意的舉動。發過這道命令以後，要經過很複雜的手續，纔去找刀創藥上：我曉得手指的痛是刀割的，刀割了最好是用刀創藥，我家裏的藥是在小櫃子抽屜裏面——這種手續是思想，結果的舉動是有意的。手指的感覺痛，同上刀創藥，初看起來，是兩種了。仔細研究起來，都是覺官感觸的結果。前者是直接的，後者是間接的，是爲以前的覺官感觸所管束的。在思想的期間，我覺得經過的許多手續，這叫做自覺。自覺的程度，是靠以前的覺官感觸的多寡性質，同腦經記憶他的能力。

然則無論思想如何複雜，總不外乎覺官的感觸：直接的是思想的動機，間接的是思想的原質。但是受過訓練的腦經，能從甲種的感觸經驗飛到乙種，分析他們，聯想他們，從直接的知覺，走到間接的概念。

我的覺官受了感觸，往往經過一個思想的期間，然後動神經系統纔傳命令出去，所以說我有自覺。旁人有沒有自覺呢？我不能直接感動他有，並且不能直接證明他有，

我只能推論他有。我不能拿自己的自覺來感觸自己的自覺，又不能直接感觸人家的自覺，所以研究自覺的真相是很困難。玄學家都說，自覺的研究是在科學範圍之外。但是我看見人家受了覺官的感觸也往往經過了一個期間，方纔舉動。我從我的自覺現象推論起來，說旁人也有自覺，是與科學方法不違背的。科學中這樣的推論甚多。譬如理化學者說有原子，但是他們何嘗能用覺官去感觸原子？又如科學說，假如我們走到其他的星球上面，蘋果也是要向下落；這也不是可以用覺官感觸的。所以心理上的內容至爲豐富，并不限于同時的直接感觸，和可以直接感觸的東西——這種心理上的內容都是科學的材料。我們所曉得的物質，本不過是心理上的覺官感觸，由知覺而成概念，由概念而生推論。科學所研究的不外乎這種概念同推論，有甚麼精神科學，物質科學的分別？又如何可以說純粹心理上的現象不受科學方法的支配？

科學既然以心理上的現象爲內容，對於概念，推論，不能不有嚴格的審查。這種審查方法是根據兩條很重要的原則：

(一) 凡常人心理的內容，其性質都是相同的。心理上聯想的能力，第一是看一個人覺官感觸的經驗，第二是他腦經思想力的強弱。換言之，就是一個人的環境同遺傳。我的環境同遺傳，無論同甚麼人都不一樣；但如果我不是一個反常的人。——反常的人我們叫他爲瘋子癡子——我的思想的工具是同常人的一類的機器。機器的效能雖然不一樣，性質却是相同。覺官的感觸相同，所以物質的『思構』相同，知覺概念推論的手續無不相同，科學的真相，纔能爲人所公認。否則我覺得書櫃子是硬的，你覺得是軟的；我看牠是長方的，你看他是圓的；我說二加二是四，你說是六；還有甚麼科學方面可言？

(二) 上邊所說的，並不是否認創造的天才，先覺的豪傑。天才豪傑是人類進化的大原動力。人人看見蘋果從樹上向下落，惟有牛頓纔發明重心吸力；許多人知道羅任治的公式，惟有安因斯坦纔發明相對論；人人都看紅樓夢，西遊記，胡適之纔拿來做白話文學的材料；科學發明上這種例不知道多

少。但是天才豪傑同常人的分別，是快慢的。火車，不是人力車。同飛機。因為我們能承認他們是天才，是豪傑，正是因為他們的知覺概念推論的方法完全與我們相同。不然，我們安曉得自命為天才豪傑的人，不是反常，不是瘋子？

根據這兩條原則，我們來審查概念推論：

第一，凡概念推論若是自相矛盾，科學不承認他是真的。
第二，凡概念不能從不反常的人的知覺推斷出來的，科學不承認他是真的。

第三，凡推論不能使尋常有論理訓練的人依了所根據的概念，也能得同樣的推論，科學不承認他是真的。

我們審查推論，加了『有論理訓練』幾個字的資格，因為推論是最容易錯誤的。沒有論理的訓練，很容易以偽為真。戒文士(Jevons)的科學原則(Principles of Science)

講得最詳細。我爲篇幅所限，不能詳述，讀者可以求之於原書。

我單舉一件極普通的錯誤，請讀者注意。就是所謂證據責任問題。許多假設的事實，不能證明他有，也不能證明他無，但是我們決不因爲不能反證他，就承認是真的。因爲提出這種事實來的人，有證明他有的義務。他不能證明，他的官司就輸了。譬如有一個人說他白日能看見鬼——這是他的自覺，我們不能證明他看不見鬼，然而證明的責任是在他，不在我們。況且常人都是看不見鬼的，所以我們說他不是說謊，就是有神經病。

以上所講的是一種淺近的科學知識論。用哲學的名詞講起來，可以說是存疑的唯心論 (Skeptical idealism) 凡研究過哲學問題的科學家如赫胥黎，達爾文，斯賓塞，詹姆士，(W. James) 皮爾生，(Karl Pearson) 杜威，以及德國馬哈 (Mach) 派的哲學，細節雖有不同，大體無不如此。因爲他們以覺官感觸爲我們知道物體唯一的方法，物體的概念爲心理上的現象，所以說是唯心，覺官感觸的外界，自覺的後面，有

沒有物，物體本質是甚麼東西：他們都認爲不知，應該存而不論，所以說是存疑。他們是玄學家最大的敵人，因爲玄學家吃飯的傢伙，就是存疑唯心論者所認爲不可知的，存而不論的，離心理而獨立的本體。這種不可思議的東西，伯克萊 (Berkley) 叫他爲上帝；康德，叔本華叫他爲意向；布虛那 (Büchner) 叫他爲物質，克列福 (Clifford) 叫他爲心理質，張君勳叫他爲我。他們始終沒有大家公認的定義方法，各有各的神祕，而同是強不知以爲知。旁人說他模糊，他自己却以爲玄妙。

我們可以拿一個譬喻來說明他們的地位。我們的神經系統譬如一組的電話。腦經是一種很有權力的接線生，覺神經是叫電話的線，動神經是答電話的線。假如接線生是永遠封鎖在電話總局裏面，不許出來同叫電話答電話的人見面，接線生對於他這班主顧，除去聽他們在電話上說話以外，有甚麼法子可以研究他們？存疑唯心論者說，人之不能直接知道物的本體，就同這種接線生一樣：弄來弄去，人不能跳出神經系的圈子，覺官感觸的範圍，正如這種接線生不能出電話室的圈子，叫電話的範圍。玄學

家。偏。要。叫。這。種。電。話。生。說。他。有。法。子。可。以。曉。得。打。電。話。的。人。是。甚。麼。樣。子。穿。的。甚。麼。衣。服。
豈。不。是。騙。人。？

張君勳的人生觀與科學

讀者如果不覺得我上邊所講的知識論討厭，細細研究一遍，再看張君勳的『人生觀』下半篇，就知道他爲甚麼一無是處的了。他說人生觀不爲論理學方法所支配；科學回答他，凡。不。可。以。用。論。理。學。批。評。研。究。的，不。是。真。知。識。他。說『純粹之心理現象』在因果律之例外；科學回答他，科學的材料原都是心理的現象，若是你所說的現象是真的，決逃不出科學的範圍。他再三的注重個性，注重直覺，但是他把個性直覺放逐於論理方法定義之外。科學未嘗不注重個性直覺，但是科學所承認的個性直覺，是『根據於經驗的暗示，從活經驗裏湧出來的。』（參觀胡適之『五十年世界之哲學』）他說人生觀是綜合的，『全體也，不容於分割中求之也。』科學答他說，我們不承認有

這樣混沌未開的東西，況且你自己講我與非我，列了九條，就是在那裏分析他。他說人生觀問題之解決，『決非科學之所能爲力；』科學答他說，凡是心理的內容，真的概念推論，無一不是科學的材料。

關於最後這個問題，是科學與玄學最重要的爭點，我還要引申幾句。

科學與玄學戰爭的歷史

玄學 (Metaphysics) 這個名詞，是纂輯亞列士多德遺書的安德龍節克士 (Andronicus) 造出來的。亞列士多德本來當他爲根本哲學 (First philosophy) 或是神學 (Theology) 包括天帝，宇宙，人生種種觀念在內，所以廣義的玄學在中世紀始終沒有同神學分家。到了十七世紀天文學的祖宗嘉列利 (Galileo) 發明地球行動的時候，玄學的代表是羅馬教的神學家。他們再三向嘉列利說，宇宙問題，不是科學的範圍，非科學所能解決的。嘉列利不聽。他們就於一千六百三十三年六月二十二日開主教大

會，正式宣言道：

『說地球不是宇宙的中心，非靜而動，而且每日旋轉，照哲學上神學上講起來，都是虛偽的。……』

無奈真是真，偽是偽；真理既然發明，玄學家也沒有法子。從此向來屬於玄學的宇宙就被科學搶去。但是玄學家總說科學研究的是死的，活的東西不能以一例相繩。（與張君勱一鼻孔出氣。）無奈達爾文不知趣，又做了一部物種由來，（讀者注意，張君勱把達爾文的生存競爭論歸入他的人生觀！）證明活的東西也有公例。雖然當日玄學家的忿怒不減於十七世紀攻擊嘉列劉的主教，真理究竟戰勝，生物學又變做科學了。到了十九世紀的下半期連玄學家當做看家狗的心理學，也宣告了獨立。玄學於是從根本哲學，退避到本體論。（Ontology）他還不知悔過，依然向哲學擺他的架子，說『自覺你不能研究；感官感觸以外的本體，你不能研究。你是形而下，我是形而上；你是死的，我是活的。』科學不屑得同他爭口舌：知道在知識界內，科學方法是

萬能，不怕玄學終久不投降。

中外合璧式的玄學及其流毒

讀者諸君看看這段歷史，就相信我說玄學的鬼附在張君勸身上，不是冤枉他的了。況且張君勸的人生觀，一部分是從玄學大家柏格森化出來的。對於柏格森哲學的評論，讀者可以看胡適之的『五十年來世界之哲學』。他的態度很是公允，然而他也說他是『盲目衝動』。羅素在北京的時候，聽說有人要請柏格森到中國來演講，即對我說，『我很奇怪你們爲甚麼要請柏格森。他的盛名是騙巴黎的時髦婦人得來的。他對於哲學可謂毫無貢獻；同行的人都很看不起他。』

然而平心而論，柏格森的主張，也沒有張君勸這樣魯莽。我們細看他說『良心之自動』，又說『自孔孟以至於宋元明之理學家，側重內心生活之修養，其結果爲精神文明』。可見得西洋的玄學鬼到了中國，又聯合了陸象山，王陽明，陳白沙高談心性

的一班朋友的魂靈，一齊鑽進了張君勸的『我』裏面。無怪他的人生觀是玄而又玄的了。

玄學家單講他的本體論，我們決不肯荒廢我們寶貴的光陰來攻擊他。但是一班的青年上了他的當，對於宗教，社會，政治，道德一切問題真以為不受論理方法支配，真正沒有是非真偽；只須拿他所謂主觀的，綜合的，自由意志的人生觀來解決他。果然如此，我們的社會是要成一種甚麼社會？果然如此，書也不必讀，學也不必求，知識經驗都是無用，只要以『自身良心之所命，起而主張之』，因為人生觀『皆起于良心之自動，而決非有使之然者也』。讀書，求學，知識，經歷，豈不都是枉費功夫？況且所有一切問題，都沒有討論之餘地。——討論都要用論理的公例，都要有定義方法，都是張君勸人生觀所不承認的。假如張獻忠這種妖孽，忽然顯起魂來，對我們說，他的殺人主義，是以『我自身良心之所命，起而主張之，以為天下後世表率，』我們也只好當他是叔本華，馬克斯一類的大人物，是『一部長夜漫漫歷史中秉燭以

導吾人之先路者，『這還從何說起？況且人各有各的良心，又何必有人來『秉燭』，來做『表率』；人。人。可。以。拿。他。的。不。講。理。的。人。生。觀。來。『起。而。主。張。之』，安。見。得。孔。子，釋迦，墨子，耶穌的人生觀比他的要高明？何況是非真偽是無標準的呢？一個人的生觀當然不妨矛盾，一面可以主張男女平等，一面可以實行一夫多妻。只要他說是『良心之自動』，何必管甚麼論理不論理？他是否是良心之自動，旁人也當然不能去過問他。這種社會可以一日居嗎？

對於科學的誤解

這種不可通的議論的來歷，一半由於迷信玄學，一半還由於誤解科學，以為科學是物質的，機械的。歐洲的文化是『物質文化。』歐戰以後工業要破產，所以科學是『務外逐物』。我再來引一引張君勸的原文：

『所謂精神與物質者：科學之爲用，專注於向外，其結果則試驗室與工

廠遍國中也。朝作夕輟，人生如機械然，精神上之慰安所在，則不可得而知也。我國科學未發達，工業尤落人後，故國中有以開紗廠設鉄廠創航業公司自任，如張季直，聶雲台之流，則國人相率而崇拜之。抑知一國偏重工商，是否爲正當之人生觀，是否爲正當之文化，在歐洲人觀之，已成大疑問矣。歐戰終後，有結算二百年之總帳者，對於物質文明，不勝務外逐物之感。

厭惡之論已層見不一見矣。……」

這種誤解在中國現在很時髦，很流行。因爲他的關係太重要，我還要請讀者再耐心聽我解釋解釋。我們已經講過，科學的材料是所有人類心理的內容，凡是真的概念推論，科學都可以研究，都要求研究。科學的目的是要屏除個人主觀的成見，——人生觀最大的障礙——求人人所能共認的真理。科學的方法，是辨別事實的真僞，把眞事實取出來詳細的分類，然後求他們的秩序關係，想一種最簡單明瞭的話來概括他。所以科學的萬能，科學的普遍，科學的貫通，不在他的材料，在他的方法。安因斯坦談相

對論是科學，詹姆士講心理學是科學，梁任公講歷史研究法，胡適之講紅樓夢，也是科學。張君勸說科學是『向外』的，如何能講得通？

科學不但無所謂向外，而且是教育同修養最好的工具，因為天天求真理，時時想破除成見，不但使學科學的人有求真理的能力，而且有愛真理的誠心。無論遇見甚麼事，都能平心靜氣去分析研究，從複雜中就單簡，從紊亂中求秩序；拿論理來訓練他的思想，而想象力愈增；用經驗來指示他的直覺，而直覺力愈活。了然於宇宙生物心理種種的關係，纔能發真知道生活的樂趣。這種『活潑潑地』心境，只有拿望遠鏡仰察過天空的虛漠，用顯微鏡俯視過生物的幽微的人，方能參領得透徹，又豈是枯坐談禪，妄言玄理的人所能夢見。諸君只要拿我所舉的科學家如達爾文，斯賓塞，赫胥黎，詹姆士，皮爾生的人格來同甚麼叔本華，尼采比一比，就知道科學教育對於人格影響的重要了。又何況近年來生物學上對於遺傳性的發現，解決數千年來性善性惡的聚訟，使我們恍然大悟，知道根本改良人種的方法，其有功於人類的前途，正未可限

量呢？

工業發達當然是科學昌明結果之一，然而試驗室同工廠絕對是兩件事——張君勸無故的把他們混在一齊——試驗室是求真理的所在，工廠是發財的機關。工業的利害，本來是很複雜的，非一言之所能盡；然而使人類能利用自然界生財的是科學家；建築工廠，招募工人，實行發財的，何嘗是科學家？歐美的大實業家大半是如我們的督軍巡閱使，出身微賤，沒有科學知識的人。試問科學家有幾個發大財的？張君勸、張季直、聶雲台來代表中國科學的發展，無論科學未必承認，張聶二君自己也未必承認。

歐洲文化破產的責任

至於東西洋的文化，也決不是所謂物質文明，精神文明，這種籠統的名詞所能概括的。這是一個很複雜的問題，我沒有功夫細講。讀者可以看四月份讀書雜誌胡適之批評梁漱溟「東西文化」那篇文章。我所不得不說的是歐洲文化縱然是破產，（目前

並無此事。科學絕對不負這種責任，因為破產的大原因是國際戰爭。對於戰爭最應該負責的人是政治家同教育家。這兩種人多數仍然是不科學的。這一段歷史，中國人了解的極少，我們不能不詳細的說明一番。

歐洲原來是基督教的天下。中世紀時代，神學萬能。文學復興以後又加入許多希臘的哲學同神學相混合。十七十八世紀的科學發明，都經神學派的人極端反對。嘉列劉的受辱，狄卡兒的受驚，都是最顯明的事實。嘉列劉的天文學說，爲羅馬教所嚴禁，一直到了十九世紀之初方才解放。就是十九世紀之初高等學校的教育，依然在神學家手裏；其所謂科學教育，除了算學同所謂自然哲學（物理）以外，可算一無所有。在英國要學科學的人，不是自修，就是學醫。如達爾文，赫胥黎都是醫學生。學醫的機關，不在牛津，圓橋兩個大學，却在倫敦同愛丁堡。一直到了物種由來出版，斯賓塞同赫胥黎極力鼓吹科學教育，維多利亞女皇的丈夫亞爾巴特王改革大學教育，在倫敦設科學博物館，科學院，鑛學院，倫敦纔有高等教育的機關；化學，地質學，生物

學，才逐漸的侵入大學，然而中學的科學依然缺乏。故至今英國大學的入學試驗，沒有物理化學。在幾個最有勢力的中學裏面，天然科學都是選科，設備也是很不完備。有天才的子弟，在中學的教育，幾乎全是拉丁，希臘文字，同粗淺的算學。入了大學以後，若不是改入理科，就終身同科學告辭了。這種怪狀一直到二十年前作者到英國留學的時代，還沒有變更。

英國學法律的人在政治上社會上最有勢力，然而這一班人，受的都是舊教育；對於科學，都存了敬而遠之的觀念，所以極力反對達爾文至死不變的，就是大政治家首相格蘭斯頓。提倡科學教育最有勢力的是赫胥黎。公立中學同新立的大學加入一點科學，他的功勞最大，然而他因為幫了達爾文打仗，為科學做宣傳事業，就沒有功夫再對於動物學有所貢獻。學科學的人，一方面崇拜他，一方面都以他為戒，不肯荒了自己的功課。所以為科學做衝鋒的人，反一天少一天了。

到了二十世紀，科學同神學的戰爭，可算告一段落。學科學的人，地位比五十年

前高了許多；各人分頭用功，不肯再做宣傳的努力。神學家也改頭換面，不敢公然反對科學，然而這種休戰的和約，好像去年奉直山海關和約一樣，仍然是科學吃虧，因為教育界的地盤都在神學人手裏。全國有名的中學的校長，無一個不是教士；就是牛津，圍橋兩處的分院院長，十個有九個是教士。從這種學校出來的學生，在社會上政治上勢力最大，而最與科學隔膜。格蘭斯頓的攻擊達爾文，我已經提過了。近來做過首相外相的巴爾福很可以做這一派人的代表。他著的一部書叫『信仰的根本』(The Foundation of Belief) 依然是反對科學的。社會上的人，對於直接有用的科學，或是可以供工業界利用的科目，還肯提倡，還肯花錢；真正科學的精神，他依然沒有了。解：處世立身，還是變相的基督教。這種情形，不但英國如此，大陸各國同美國亦大抵如此。一方面政治的勢力都在學法律的人手裏，一方面教育的機關脫不了宗教的臭味。在德法兩國都有新派的玄學家出來宣傳他們的非科學主義，間接給神學做辯護人。德國浪漫派的海格爾的嫡派，變成功忠君衛道的守舊黨。法國的柏格森拿直覺來

抵制知識。都是間接直接反對科學的人。他們對於普通人的影響雖然比較的小，對於握政治教育大權的人，却很有偉大的勢力。我們只要想歐美做國務員，總理，總統的從來沒有學過科學的人，就知道科學的影響，始終沒有直接侵入政治了。不但如此，做過美國國務卿，候補大總統的白賴安 (Bryan) 至今還要提倡禁止傳佈達爾文的學說。一千九百二十一年倫敦舉行優生學家嘉爾登的紀念講演，改造部總長載士 (Carter) 做名譽主席的時候居然說科學知識不適用於政治。他們這班人的心理，很像我們的張之洞，要以玄學為體，科學為用。他們不敢掃除科學，因為工業要利用他，但是天天在那裏防範科學，不要侵入他們的飯碗界裏來。所以歐美的工業雖然是利用科學的發明，他們的政治社會却絕對的缺乏科學精神。這和前清的經師儘管承認百詩推翻了偽古文尚書，然而科場考試仍舊有偽尚書在內，是一樣的道理。人生觀不能統一也是為此，戰爭不能廢止也是為此。歐戰沒有發生的前幾年，安基爾 Norman Angell 做一部書，叫做『大幻影 (The Great Illusion)』，用科學方法研究戰爭與

經濟的關係，詳細證明戰爭的結果，戰勝國也是一樣的破產，苦口的反對戰爭。當時歐洲的政治家沒有不笑他迂腐的。到了如今，歐洲的國家果然都因為戰爭破了產了。然而一班應負責任的玄學家，教育家，政治家却絲毫不肯悔過，反要把物質文明的罪名加到純潔高尚的科學身上，說他是『務外逐物』，豈不可憐！

中國的『精神文明』

許多中國人不知道科學方法和近三百年經學大師治學的方法是一樣的。他們誤以為西洋的科學，是機械的，物質的，向外的，形而下的。庚子以後，要以科學為用，不敢公然誹謗科學。歐戰發生，這種人的機會來了。產生科學的歐洲要破產了！趕快抬出我們的精神文明來補救物質文明。他們這種學說自然很合歐洲玄學家的脾胃。但是精神文明是樣甚麼東西？張君勸說：『自孔孟以至宋元明之理學側重內心生活之修養，其結果為精神文明。』我們試拿歷史來看看這種精神文明的結果。

提倡內功的理學家，宋朝不止一個，最明顯的是陸象山一派，不過當時的學者還主張讀書，還不是完全空疏。然而我們看南渡時士大夫的沒有能力，沒有常識，已經令人駭怪。其結果叫我們愛野蠻蒙古人統治了一百年，江南的人被他們屠割了數百萬，漢族的文化幾乎絕了種。明朝陸象山的嫡派是王陽明，陳白沙。到了明末，陸王學派，風行天下。他們比南宋的人更要退化；讀書是玩物喪志，治事是有傷風雅。所以顧亭林說他們『聚賓客門人之學者數十百人……與之言心言性。舍多學而識以求一貫之方，置四海之困窮不言，而終日講危微精益之說。』士大夫不知古又不知今，『養成嬌弱，一無所用。』有起事來，如癡子一般，毫無辦法。陝西的兩個流氓，居然做了滿清人的前驅。單是張獻忠在四川殺死的人，比這一次歐戰死的人已經多了一倍以上，不要說起滿洲人在南幾省作的孽了！我們平心想想，這種精神文明有什麼價值？配不配拿來做招牌攻擊科學？以後這種無信仰的宗教，無方法的哲學，被前清的科學經師費了九牛二虎之力，還不會完全打倒；不幸到了今日，歐洲玄學的餘毒傳染

到中國來，宋元明言心言性的餘燼又有死灰復燃的樣子了！懶惰的人，不細心研究歷史的實際，不肯睜開眼睛看看所謂『精神文明』究竟在什麼地方，不肯想想世上可有單靠內心修養造成的『精神文明』；他們不肯承認所謂『經濟史觀』，也還罷了，難道他們也忘記了那『衣食足而後知禮節，倉廩實而後知榮辱』的老話嗎？

言心言性的玄學，『內心生活之修養』，所以能這樣哄動一般人，都因為這種玄談最合懶人的心理，一切都靠內心，可以否認事實，可以否認論理與分析。顧亭林說的好：

「……躁競之徒，欲速成以名於世，語之以五經，則不願學；語之以白沙陽明之語錄，則欣然矣。以其襲而取之易也。」

我們也可套他的話，稍微改動幾個字，來形容今日一班玄學崇拜者的心理：

「今之君子，欲速成以名於世，語之以科學，則不願學；語之以柏格森杜里舒之玄學，則欣然矣。以其襲而取之易也。」

結論

我要引胡適之『五十年世界之哲學』上的一句話來做一個結論。他說：

『我們觀察我們這個時代的要求，不能不承認人類今日最大的責任與需要。』

科學方法，我恐怕讀者聽厭了。我現在只舉一個例來，使諸君知道科學與玄學的區別。

張君勸講男女問題，說『我國戲劇中十有七八不以男女戀愛為內容』。他並沒有舉出甚麼證據；大約也是起於他『良心之自動，而決非有使之然者也』。我覺得他提出的問題很有研究的興味。一時沒有材料，就拿我廚子看的四本『戲曲圖考』來做統計。這四本書裏面有二十九齣戲，十三齣與男女戀愛有關。我再看戲曲圖考上面有『劉洪昇楊小樓祕本』幾個字，想到一個鬚生，一個武生的祕本，恐怕不足以做代表。

隨手拿了一本綴白裘來一數，十九齣戲，有十二齣是與男女戀愛有關的。我再到了一個研究曲本的朋友家裏，把他架上的曲本數一數，三十幾種，幾乎沒有一種不是講男女戀愛的。後來又在一個朋友家中借得一部元曲選，百種之中有三十九種是以戀愛為內容的；又尋得汲古閣的六十種曲，六十種之中竟也有三十九種是以戀愛為內容的！張君勸的話自然不能成立了。這件事雖小，但也可以看出那『主觀的，直覺的，綜合的，自由意志的，單一性的』人生觀是建築在很鬆散的泥沙之上，是經不起風吹雨打的。我們不要上他的當！

十二，四，十二。

——轉錄北京勞方週報四十八和四十九期——

孫行者與張君勸

胡適

孫行者站在靈霄殿外，耀武揚威的不服氣。如來伸出一隻手掌道：『你有多大本領？能不能跳出我的手心？』孫行者大笑道：『我的師父曾傳授給我七十二般變化，還教我筋斗雲，一個筋斗就是十萬八千里。你有多大的手心！』他縮小了身軀跳上了如來的手掌，喊一聲『老孫去也！』一個筋斗翻出南天門去了。

以後的一段，我不用細說了。孫行者自以為走的很遠了，不知道他總不會跳出如來的手掌。

我的朋友張君勸近來對於科學家的跋扈，很有點生氣。他一隻手撚着他稀疏的鬍子，一隻手向桌上一拍，說道：『賽先生，你有多大的手心！你敢用羅輯先生來網羅「我」嗎？老張去也！』說着，他一個筋斗，就翻出松坡圖書館的大門外去了。

他這一個筋斗，雖沒有十萬八千里，却也夠長了！我在幾千里外等候他，等了二

七。一。十。四。天，好。容。易。望。着。彩。雲。朵。朵，瑞。氣。千。條，冉。冉。而。來，——却。原。來。還。只。是。他。的。小。半。截。身。子！其。餘。的。部。分，還。沒。有。翻。過。來。呢！

然。而。我。揪。住。了。這。翻。過。來。的。一。截，仔。細。一。看，原。來。他。仍。舊。不。會。跳。出。賽。先。生。和。羅。輯。先。生。的。手。心。裏！

這話怎講？且聽我道來。

張君勸說：

「人生者，變也，活動也，自由也，創造也。……試問論理學上之三大公例（曰同一，曰矛盾，曰排中）何者能證其合不合乎？論理學上之兩大方

法（曰內納，曰外釋）何者能推定其前後之相生乎？」

這是柏格森的高徒的得意腔調。他還引了許多師叔師伯的話來助他張目。

然而他所指出的羅輯先生的五樣法寶，我們只消祭起一樣來，已夠打出他的原形來了。

我們祭起的法寶，是論理學上的矛盾律。

【矛一】張君勸說：

「精神科學中有何種公例，可以推算未來之變化，如天文學之於天象，力學之於物體者乎？吾敢斷言曰，必無而已。」

【盾一】張君勸又說：

「人類目的，屢變不已；雖變也，不趨於惡而必趨於善。」

前面一個「必」字的矛，後面一個「必」字的盾，遙遙相對，好看煞人！

否認人生觀有公例的張君勸，忽然尋出這一條「不趨於惡而必趨於善」的大公例來，豈非玄之又玄的奇事！他自己不能不下一個解釋，於是他又陷入第二層矛盾。

【矛二】張君勸說：

「精神科學之公例，惟限於已過之事，而於未來之事，則不能推算。」

「精神科學……決不能以已成之例，推算未來也。」

【盾二】張君勸說：

『人類目的，屢變不已；雖變也，不趨於惡而必趨於善。其所以然之故，至爲玄妙，不可測度。然據既往以測將來，其有持改革之說者，大抵圖所以益世而非所以害世。此可以深信而不疑者也。』

請問『據既往以測將來。』是不是『以已成之例推算未來？』

然而張君勸又說：

【矛三】『人生觀不爲論理方法與因果律所支配。』

【盾三】（大前提）『夫事之可以預測者，必爲因果律所支配者也。』（小前

提）『人類目的，屢變不已；然據既往以測將來，……可以深信而不

疑。』（結論）故張君勸深信而不疑『人類目的』（人生觀）必爲因果

律所支配者也！

張君勸翻了二七十四天的勦斗，原來始終不曾脫離羅輯先生的一件小小法寶！

矛盾律——的籠罩之下！哈！哈！

十二，五，十一，上場。

君勸吾兄：

南下二十天，無一日不病；在西湖四日，有兩日竟不能走路。現借一個外國朋友家養病，病中讀你在君打的筆墨官司，未免有點手癢，所以寫這篇短文，給你們助助興。文雖近於遊戲，而意則甚莊。我希望你不至於見怪罷。

適。

——轉錄努力週報。——

模範議論文讀本

人生觀與科學

梁啓超

對於張丁論戰的批評（其一）

（一）

張君勸在清華學校演說一篇『人生觀』，惹起丁在君做了一篇『玄學與科學』和他宣戰。他們最親愛的兩位老友，忽然在學界上變成對壘的兩造。我不免也見獵心喜，要把我自己意見寫點出來助興了。

當未寫以前，要先聲敍幾句話：

第一：我不是加在那一造去『參戰』；也不是想斡旋兩造做『調人』；尤其不配充當『國際法庭的公斷人』。我不過是一個觀戰的新聞記者，把所視察得來的戰況隨手批評一下便了。讀者還須知道：我是對於科學玄學都沒有深造研究的人。我所批評

的一點不敢自以爲是。我兩位老友以及其他參戰人觀戰人把我的批評給我一個心折的反駁，我是最歡迎的。

第二：這回戰爭範圍，已經蔓延得很大了，幾乎令觀戰人應接不暇。我爲便利起見，打算分項批評。做完這篇之後，打算還跟着做幾篇：（一）科學的智識論與所謂『玄學鬼』。（二）科學教育與超科學教育。（三）論戰者之態度……等等。但到底作幾篇，要看我趣味何如。萬一興盡，也許不作了。

第三：聽說有幾位朋友都要參戰，本來想等讀完了各人大文之後再下總批評。但頭一件因技癢起來等不得了。第二件，再多看幾篇，也許『崔顥題詩』叫我擱筆，不如隨意見到那裏說到那裏。所以這一篇純是對於張丁兩君頭一次交綏的文章下批評，他們二次彼此答辯的話，只好留待下次。其餘陸續參戰的文章，我很盼早些出現。或者我也有繼續批評的光榮。或者我要說的話被人說去，或者我未寫出來的意見已經被人駁倒，那末，我只好不說了。

(二)

凡辯論先要把辯論對象的內容確定：先公認甲是什麼乙是什麼，纔能說到甲和乙的關係何如。否則一定鬧到『驢頭不對馬嘴』，當局的辯論沒有結果，旁觀的越發迷惑。我很可惜君勸這篇文章，不過在學校裏隨便講演，未曾把『人生觀』和『科學』給他一個定義。在君也不過拈起來就駁。究竟他們兩位所謂『人生觀』所謂『科學』，是否同屬一件東西，不惟我們觀戰人摸不清楚，只怕兩邊主將也未必能心心相印哩。我爲替讀者減除這種迷霧起見，擬先規定這兩個名詞的內容如下：

(一) 人類從心界物界兩方面調和結合而成的生活，叫做『人生』。我們懸一種理想來完成這種生活，叫做『人生觀』。(物界包含自己的肉體及己身以外的人類乃至己身所屬之社會等等。)

(二) 根據經驗的事實分析綜合求出一個近真的公例以推論同類事物，這種學問叫做『科學』。(應用科學改變出來的物質或建設出來的機關等等)

只能謂之『科學的結果』，不能與『科學』本身併爲一談。）

我解釋這兩個名詞的內容，不敢說一定對。假定拿以上所說做個標準，我的答案便如下：

『人生問題，有大部分是可以——而且必要用科學方法來解決的。却有一小部分——或者還是最重要的部分是超科學的。』

因此我對於君勸在君的主張，覺得他們各有偏宕之處。今日先駁君勸。

君勸既未嘗高談『無生』，那麼，無論尊重心界生活到若何程度，終不能說生活之爲物能殼脫離物界而單獨存在。既涉到物界，自然爲環境上——時間空間——種種法則所支配，斷不能如君勸說的那麼單純，專憑所謂『直覺的』『自由意志』的來片面決定。君勸列舉『我對非我』之九項，他以爲不能用科學方法解答者，依我看來什有八九倒是要用科學方法解答。他說『忽君主忽民主忽自由貿易忽保護貿易……』等等試問論理學公例何者能證其合不合乎？』其意以爲這類問題既不能驟然下一個籠統普

遍的斷案，便算屏逐在科學範圍以外。殊不知科學所推尋之公例乃是：（一）在某種條件之下，會發生某種現象。（二）欲變更某種現象，當用某種條件。籠統普遍的斷案，無論其不能，即能，亦斷非科學之所許。若仿照君勸的論調，也可以說『忽衣裳忽衣葛忽附子玉桂忽大黃芒硝……試問論理學公例何者能證其合不合乎？』然則連衣服飲食都無一定公例可以支配了，天下有這種理嗎？殊不知科學之職務不在絕對的普遍的證明衣裳衣葛之孰爲合孰爲不合，他却能證明某種體氣的人在某種溫度之下非衣裳或衣葛不可。君勸所列舉種種問題，正復如此。若離却事實的基礎劈地憑空說君主絕對好民主絕對好自由貿易絕對好保護貿易絕對好……當然是不可能。却是在某種社會結合之下宜於君主，在某種社會結合之下宜於民主，在某種經濟狀態之下宜自由貿易，在某種經濟狀態之下宜保護貿易，……那麼，論理上的說明自然是可能，而且要絕對的尊重。君勸於意云何？難道能並此而不承認嗎？總之，凡屬於物界生活之諸條件都是有對待的。有對待的自然一部或全部應爲『物的法則』之所支配。我們對於這

「類生活，總應該根據『當時此地』之事實，用極嚴密的科學方法，求出一種『比較合理』的生活。這是可能而且必要的。就這點論，在君說『人生觀不能和科學分家，』我認為含有一部分真理。」

君勸尊直覺尊自由意志，我原是贊成的，可惜他應用的範圍太廣泛而且有錯誤。他說「……常有所觀察也主張也希望也要求也，是之謂人生觀。甲時之所以為善者，至乙時則又以為不善而求所以革之；乙時之所以為善者，至丙時又以為不善而求所以革之。……」君勸所用「直覺」這兩個字，到底是怎樣的內容，我還沒有十分清楚。照字面看來，總應該是超器官的一種作用。若我猜得不錯，那麼，他說的「有所觀察而甲乙丙時或以為善或以為不善，」便純然不是直覺的範圍。為什麼「甲時以為善乙時以為不善，」因為「常有所觀察」，因觀察而以為不善，跟着生出主張希望要求。不觀察便罷，觀察離得了科學程序嗎？「以為善不善，」正是理智產生之結果。一涉理智，當然不能逃科學的支配。若說到自由意志嗎？他的適用，當然該有限制。我承認

人類所以貴於萬物者在有自由意志；又承認人類社會所以日進，全靠他們的自由意志。但自由意志之所以可貴，全在其能選擇於善不善之間而自己作主以決從違。所以自由意志是要與理智相輔的。若像君勸全抹殺客觀以談自由意志，這種盲目的自由，恐怕沒有什麼價值了。（君勸清華講演所列舉人生觀五項特徵，第一項說人生觀爲主觀的以與客觀的科學對立，這話毛病很大。我以爲人生觀最少也要主觀和客觀結合纔能成立。）

然則我全部贊成在君的主張嗎？又不然。在君過信科學萬能，正和君勸之輕蔑科學同一錯誤。在君那篇文章，很像專制宗教家口吻，殊非科學者態度，這是我替在君可惜的地方，但亦無須一一指摘了。在君說『我們有求人生觀統一的義務。』又說『用科學方法求出是非真偽，將來也許可以把人生觀統一。』（他把醫學的進步來做比喻。）我說人生觀的統一，非惟不可能，而且不必要。非惟不必要，而且有害。要把人生觀統一，結果豈不是『別黑白而定一尊』，不許異己者跳梁反側？除非中世的基

「教徒纔有這種謬見，似乎不應該出於科學家之口。至於用科學來統一人生觀，我更不相信有這回事。別的且不說，在君說『世界上的玄學家一天沒有死完，自然一天人生觀不能統一，』我倒要問：萬能的科學，有沒有方法令世界上的玄學家死完？如其不能，即此已可見科學功能是該有限制了。閑話少敘，請歸正文。」

人類生活，固然離不了理智；但不能說理智包括盡人類生活的全內容。此外還有極重要一部分——或者可以說是生活的原動力，就是『情感』。情感表出來的方向很多。內中最少有兩件的的確確帶有神祕性的，就是『愛』和『美』。『科學帝國』的版圖和威權無論擴大到什麼程度，這位『愛先生』和那位『美先生』依然永遠保持他們那種『上不臣天子下不友諸侯』的身分。請你科學家把『美』來分析研究罷，什麼線，什麼光，什麼韻，什麼調……任憑你說得如何文理密察，可有一點兒搔着癢處嗎？至於『愛』那更『玄之又玄』了。假令有兩位青年男女相約爲『科學的戀愛』，豈不令人噴飯？又何止兩性之愛呢？父子朋友……間至性，其中不可思議者何限？孝

子割股療親，稍有常識的也該知道是無益。但他情急起來，完全計較不到這些。程嬰杵臼代人撫孤，撫成了還要死。田橫島上五百人，死的半個也不剩。這等舉動，若用理智解剖起來，都是很不合理的，却不能不說是極優的人生觀之一種。推而上之，孔席不煖，墨突不黔，釋迦割臂餉鷹，基督釘十字架替人贖罪。他們對於一切衆生之愛，正與戀人之對於所歡同一性質，我們想用什麼經驗什麼軌範去測算他的所以然之故，真是癡人說夢。又如隨便一個人對於所信仰的宗教，對於所崇拜的人或主義，那種狂熱情緒，旁觀人看來，多半是不可解而且不可以理喻的。然而一部人類活歷史，却什有九從這種神祕中創造出來。從這方面說，却用得着君勸所謂主觀所謂直覺所謂綜合而不可分析……等等話頭。想用科學方法支配他，無論不可能，即能，也把人生弄成死的沒有價值了。

我把我極粗淺極凡庸的意見總括起來，就是：

『人生關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決。關於情感方面

的事項，絕對的超科學。」

我以為君勳和在君所說，都能各明一義。可惜排斥別方面太過，都弄出語病來。我選信他們不過是「語病」。他們本來的見解，也許和我沒有什麼大分別哩。

以上批評「人生觀與科學」的話，暫此為止。改天還想討論別的問題。

十二年五月二十三日在翠微山秘覺崖作

東蓀按：

我看了梁先生這篇文章不由得想說幾句，本來可以另撰一篇，只因文章太短，所以顧不到『狐尾續貂之譏』，而即附在於此。我所要說的只是關於科學的一點。梁先生的科學定義雖是修改丁先生的話而成，然在我看來，却比丁先生的原文圓滿些。丁先生的原文是「科學的方法不外將世界的事實分起類來，求他們的秩序。等到分類秩序弄明白了，再想一句最簡單明白話來概括

這許多事實，這叫做科學公例。凡是事實都可以用科學方法研究，都可以變做科學。」這段話有兩個要素：（一）凡對於經驗的事實，分類以求其秩序，就是科學；（二）凡用科學方法的都是科學。我不是學科學的，本來不敢對於這個主張有所懷疑，並且明曉得科學以其方法為標準本是皮耳生一流的主張，丁先生原有所本。不過我的理性仍不能即此屈服。我以為「分類以求秩序」只是科學的一方面，若謂以此足以包括無餘，實使我不信，試問論理學與數學是不是科學？如其是科學，是不是僅僅分類以求秩序？馮德的科學分類表把數學論理學列為方式科學。難道是對於方式來分類麼？這是正面的例。還有反面的例，如植物學與動物學，宜可謂基於分類了，然而須知植物分類學與植物系統學只是植物學的一部分，不能對於植物分類，即已盡研究植物的能事。所以據我這個外行人看來，「分類以求秩序」這句話是不足以概括科學的性質。以科學的大忠臣的丁先生，其攻擊玄學，未嘗對於玄學

下明切的定義，誠有可原，乃對於科學亦不能使我們滿意，便不能不有些失望了。至於說『凡用科學的方法的都是科學』這句話我亦懷疑。因為科學果有一個唯一無二的方法，則始可說凡用這個方法的都是科學，可惜科學在今天，據我看來，還是各有各的方法。如心理學有觀察實驗內省三法，無論如何，不能排斥其二而僅留其一，使與物理學相等。至於法學的方法與化學的方法即不相同，決不能說法學的比較即是化學的解析。若說各種科學各有各的方法雖是事實，然而這些各別的方法都是二次的與派生的。另外還有原始的與根本的。但我想來想去，所謂根本的不外乎歸納演繹等論理方法，果爾則『凡用科學方法的都是科學』可改爲『凡用論理方法的都是科學』，豈不是失了意味麼？所以我對於科學的性質不妨妄加說明如下。

據我所見，科學乃是對於雜亂無章的經驗以求其中的『不變的關係』。這個即名爲法式或法則。（即許是暫定的）如兩個人加兩個狗是四，而兩個狗

加兩個鼠亦是四，都可用加號來表之。事實上經驗的內容總是只有一次的。如我今天寫字便與昨天寫字不同。所以科學並不十分注重於內容，而注重於方式，即是關係，即是關係的定式。所以分類乃仍是初步，而不是最後的。至於得了這個『不變的關係』的定式便用一個簡單明白的符號以表示之，但這却不是『概括這些許多事實』。這個與其謂是科學方法，毋寧謂是科學的目的。科學以此目的，對於所取的對象可以各取各的方法。如天文學便不能離了望遠鏡，又如生物學中分出細胞學。可見以目的來統一科學則關係科學的各有方法與分枝發展皆無妨礙。否則只是一個所謂科學方法（即分類與歸納等）高懸於上，決不能統一各科學。可見科學之所以爲科學不在方法的相同，而在目的的一致。科學既各有方法，而普通所謂科學方法又不外乎論理，於是，我根據這個理由大膽宣告漢學家的考據方法不能即算就是科學方法。我承認漢學家有點兒科學精神，但不能以一點的相同，即謂完全相同。

本來考古學只是歷史地理的一個分支，自有其地位。若把考古學的方法推廣而用於其他地方，科學家即承認這個就是科學方法，似乎未免太自貶了。丁先生說愛因斯坦的相對論是科學，梁先生的歷史研究法是科學，胡先生的紅樓夢考證是科學，這話亦似乎犯了籠統的毛病罷。以上所說我未敢自信，所以不敢用專篇發表，特寫在此處以求教於梁先生。

一個新信仰的宇宙觀及人生觀

吳稚暉

什麼叫做人？先要恭敬的又好像滑稽的對答道：人便是宇宙萬有中叫做動物的動物。人又便是動物萬類中叫做哺乳動物的哺乳動物。人又便是哺乳動物許多種類中，後面兩脚直立，前面兩脚脫除跑路義務，改名爲手，能作諸多運用的動物。這是就外表上說着。人的腦袋，其大九斤半，有三斤二兩的腦髓。人又有五千零四十八根腦筋。把什麼哺乳動物腦袋的『大』量，來同那動物自己腦髓的『多』量，作個比例，所得的數量，都比人少。什麼哺乳動物的腦筋，也沒有人的五千零四十八根那麼樣多。（我的三斤二兩腦髓哪，五千零四十八根腦筋哪，在上半篇宇宙觀裏已經加過注，止是用遊戲的俗談，作一個約略而乾脆的報告。一筆確數的清賬，自然要問博物學家。我們在柴積上日黃中談閑天，止要大段不荒唐，也就罷了。）還有許多生理上的組織，比較着什麼哺乳動物，都有細微差別。但供着我們緊要的談話，就是三斤二兩腦

髓，五千零四十八根腦筋，也就夠分別這個是『人動物』。這就是就內容上說着。概括起來說，人便是外面止贖兩隻脚，却得到了兩隻手，內面有三斤二兩腦髓，五千零四十八根腦筋，比較占有多額神經系質的動物。

什麼叫做生？就是無論你說上帝造成的傀儡罷，『隱得來希』串出的戲法罷，真如幻起的妄相罷，直覺悟着的變動罷，綿延不斷的罷，片段分割的罷，或承認我吳稚暉所謂『漆黑一團』（另注下方）破裂了，變起大千宇宙，至今沒有變好中的一變罷，終之我們講話，止好大胆的把綿延的，分割着，說道，這便是兆兆兆剎那中，那位或造或幻或變的趙老爺，或錢太太，或孫少爺，或李小姐，從出了娘胎，到進着棺木，從喫起三朝湯麵，到造了百歲牌坊，他或她，用着手，用着腦筋，把『叫好』的戲，或把『叫倒好』的戲，演着的一剎那，便叫做生。於是我又敢通着文總括一句，說道，生者演之謂也，如是云爾。生的時節，就是鑼鼓登場，清歌妙舞，使槍弄棒的時節。未出娘胎，是在後臺。已進棺木，是回老家。當着他或她，或是未生，或是已經

失了生，就叫做擇吉開場，暫時停演。

「漆黑一團的宇宙觀，」是北京晨報替我起的標題。這漆黑一團的名詞才叫乾脆。因為我要把無始之始，非有，非非有，聽不到，看不見，聞不出，摸不着，混沌得着實可笑，不能拿言語形容的怪物，所謂整個兒的「一個」，簡括地，而又活潑地的說出，甚不容易。若止說「一個」，或變稱「一團」，便囿囿呆板，終不痛快。又或者開口閉口，動輒稱做「本體」，或言「太極」，那是在柴積上，日黃中，談閑天，却扮出玄學先生的面孔，冒着講學的招牌了。犯不着如此迂腐。所以我們信口開河，自由說笑的談話，寧可犯了漆黑兩字，稍落着邊際的毛病，叫做「漆黑一團」，便活躍着，說也得神，聽也爽朗。但聽的人若竟把漆黑兩字，真當着石炭，當着木炭，當着烟煤，當着墨汁看待，那就糟了。止希望當做「非有非非有」的代名詞，才剛剛恰好。

宇宙有四謎：一是叫做怎樣起頭。二是叫做怎樣完結。三是叫做大到怎樣。四是叫做小到怎樣。這四個謎，我們常說絕對不可知。現在敢說惟有那整個兒的『一個』乃是絕對。此外更無絕對。有『有』又有『無』，有始又有終，有大又有小，都是相對。知道絕對是『一個』，便是已知一切，無所謂更有什麼謎，更有什麼絕對不可知。始終大小，止要拿中國老玄學鬼的滑頭套話，他們有他們用套話的目的，我們有我們借套話的理由，恭恭敬敬的說着，就什麼道妙，一齊拆穿。更有什麼謎，更有什麼絕對不可知。假如：

有始是有，無始是無，有無相對，同出於絕對的一個；乃就說個『無始之始』，始就已經知道。

有終是有，無終是無，有無相對，同出於絕對的一個；乃就說個『無終之終』，終也已經知道。

有大是有，無外是有，有無相對，同出於絕對的一個；乃就說個『無外之大』，大也已經知道。

有小是有；無內是無，有無相對，同出於絕對的一個；乃就說個『無內之小』，小也已經知道。

從『無始之始』，到『無終之終』，這條時間線，就是宇宙萬有唱戲的季候。『人生』也在中間占有演唱的鐘點。從『無內之小』，到『無外之大』，這個空間場，就是宇宙萬有唱戲的檯盤。『人生』也在裏頭占有舞蹈的角隅。

無始之始，我們已經不管三七二十一，把『漆黑一團』去說明了。那無終之終又如何呢？現在可用四個譬況，表明三種結果。我在宇宙觀的結末，說是我們宇宙萬有的衆兄弟們，雖然都是那漆黑一團，所謂整個兒『一個』的分裂了的變相。然而既分裂了，便自然的各有個性。有的是『常常高興者』，我願意儘變不歇，便是梁漱溟先生所謂向前要求的。這是甲。有的是『死不高興者』，他到底不願再變，便是梁先生所

謂向後要求的。這是乙。有的是『也能高興而到底退縮者』，他很盼望不必儘變，便是梁先生所謂持中的。這是丙。我所謂三個結果，就是因爲甲乙丙三種的個性。何以三個結果，却用得着四個譬況，他的理由如左：

第一個譬況是『下棋』，得到向前要求的結果，所謂進步，屬甲。甲以爲真美善是有的，是無窮的。變起來終能較真又真，較美又美，較善又善。向前不歇的變下去，很好頑。從當初漆黑一團，變到現在的局面，雖極不滿意，却正好再變。這種變個不歇，並非多事。這是下棋人常有的傾向。下得最好，也不恤隨手亂却，檢子入盒，從新再下。這個精神，應用到人生，卽所謂四時之序，功成者退。又所謂已陳芻狗，不必再登。無所謂聖賢王侯，到頭皆空，定要不勝其戚戚。

第二個譬況是情類『漆黑一團』，得到向後要求的結果，所謂滅絕，（好聽點叫做涅槃）屬乙。乙以爲真美善是沒有的，是幻執的。變起來止有苦

起。若妄執了再變下去，叫衆生愈加的沉淪在苦海，不如反到漆黑一團，雖然說不到真美善，也就看不見偽醜惡。倘嫌漆黑一團的氣悶，不如努力把漆黑一團都滅絕了，成個正覺。這個精神，應用到人生，便是自殺，便是滅種，所謂求仁得仁。

第三個譬况是『活動影戲』，得到持中的結果，所謂命定，屬丙。丙以爲真美善是有的，是固定的。宇宙的變遷，止是順着定數的變遷。活動影戲乃是這個意向的惟一說明。從前惟袁子才子不語上，曾經有這種類似的譬况。數年前傅佩青先生在倫敦對我說，英國亦有人相信這個道理。他們相信宇宙好像活動影戲，就是以爲宇宙萬有，乃是一次鑄造停當，好像是活動影戲的膠帶一般。這個膠帶是很長，膠帶在那裏轉着，就是宇宙的萬象換着。周而復始，已過去者，從新再現；止是時間長得不可思議罷了。有如現在有個中華民國十二年，又有個北京石達子廟，又有個吳稚暉在這年，在這廟裏，寫一篇『

一個新信仰的宇宙觀及人生觀』，從前也是如此，已有過了兆兆兆兆次。以後依舊如此，這要有兆兆兆兆次。這算做滑稽，然不能不說他有些理致。但恐那條膠帶，若也一樣要磨損，便恐走樣，倒是一個問題。一笑。這個精神，應用於人生，便是樂天知命，適來夫子時也，適去夫子順也，吾與汝皆無盡也，而又何羨乎，……一類的哲人高士詩翁，都隱隱消息在這個玄中。

第四個譬況是『玻璃花球』，也得到持中的結果，所謂停滯，也屬丙。這又有丙A及丙B。丙A是一個『便宜玻璃花球』。丙A以為真美善是有的，是要就現實而容易取得的。不變固不可，太變亦不是。（錢玄同先生常笑這類先生終帶些從前某冬烘不撤蓋食的八股調，所謂神明不可不通，神明亦不可太通。）這種精神，應用於人生，就是把石器時代的茹毛飲血穴居野處，看做文明不夠。把物質世界的飛機潛艇汽船火車，又看做文明太過。惟雞犬相聞，老死不相往來，或扶犁荷鋤，載耕闢畝。芒鞋竹杖，相伴風月，或至奢

泰，卽體香鼎茗，積重魚艇，得此至於宇宙末日，亦可算得至樂，算得清福。這是要把苟完苟美的現實狀況，定爲宇宙悠久的標準。把這個現實狀況，嵌在玻璃，固定不變，他也不問這個玻璃花球，到底工料如何，所以只好喚做便宜玻璃花球。

丙B是一個『精緻玻璃花球』。丙B以爲真美善是有的，是要想法而趕緊結賬的。隨宜泛變是紆曲了前途，不如直接的開起一筆清賬來，一變就變到頂點，一勞可以永逸。這種精神，應用到人生，就是崇樓傑閣，玉階瑤柱，名曰天國。奇花美草，青獅白象，名曰仙境。入其中可以永樂，居其間可以長生。或信仰而得救，或薰脩而飛昇。終之失了變動的意志，止有息肩的慾望。果然如願以償，亦永遠的嵌在一個精緻玻璃花球之中，長此不變，幾與漆黑一團的毫不變動者無異。若說天國仙境亦尙有不斷的進步，乃便顯得天國仙境仍非頂點。所謂一勞永逸者何在呢？

於是可見宇宙本身的所以要變動，所似要綿延，便應有高興的義務。不取甲的向前要求，下着棋，不斷的進步爲好。乙的向後要求，反到漆黑一團，也太負氣。至於學丙的持中，弄到做成活動影戲，做成玻璃花球，皆固定了，停滯了，變成死板板的，也就無味極了。

現在閒話插了許多，又要言歸正傳。所謂人生，便是用手工用腦的一種動物，輪到『宇宙大劇場』的第億垓八京六兆五萬七千幕，正在那裏出臺演唱。請作如是觀，便叫做人生觀。這個大劇場，是我們自己建築的。只一齣兩手動物的文明新劇，是我們自己編演的。並不是敷衍什麼後臺老板，貪圖趁幾個工錢，乃是替自己盡着義務。倘若不賣力，不叫人『叫好』，反叫人『叫倒好』，也不過反對了自己的初願。因爲照這麼隨隨便便的敷衍，或者簡直跟踉蹌蹌的鬧笑話，不如早還守着漆黑的一團。何必輕易的變動，無聊的綿延，擔任演那兆兆兆幕，更提出新花樣，編這一幕的兩手動物呢？并且看客亦就是自己的衆兄弟們，他們也正自粉墨了登場。演得好

不好，都沒有什麼外行可欺。用得着自己諷自己麼？并且賣錢的戲，止要幾個臺柱子，便敷衍過去。其餘跑龍套的也便點綴點綴，止算做沒有罷了。這唱的是義務戲，自己要好看才唱的，誰便無端的自己扮做跑龍套的，辛苦的出糧，止算做沒有呢？并且真的戲，唱不來，下場了不再上場，就完了。這是叫做物質不滅，連帶着變動，連帶着綿延，永遠下了場，馬上又要登臺的呀。儘管輪到你唱，止是隨隨便便的敷衍，跟踉蹌蹌的鬧笑話，叫人搜你的根腳，說道，這到底是漆黑一團的子孫，終是那漆黑一團的性氣，不丟人麼？

我反復的先講這幾十句的老生常談，爲的是什麼呢？爲的是我說『人生』便是『兩手動物唱戲』，生怕有些道學先生同高明哲人聽了，犯了他們的尊嚴，失了他們的高尙，嫌我遊戲得太利害，未免不敬重人生。所以我在滑稽裏頭，表示出我的敬重人生，還要比他們迂腐。而且正正經經的板着一回面孔的分辨，照我的敬重人生，還比較透澈。我却並不以爲止有兩手動物的新劇，該當唱得認真。便是什麼木石戲，鹿豕

戲，都該一樣的認真。我與讀者先生們，都不是個木石，都不是個鹿豕，止是個兩隻手的人，所以我們商量着這幕戲，我們應當也唱得精彩，如是的罷了。

兩手動物戲的劇評，雖多到不可究詰。我儘管把什麼諸子評論，哲學史，儒學案，名人傳記等，摘抄起幾萬紙來，登到太平洋雜誌第一千期也登不完，還一定是掛一漏萬，所以我索性不嫌疏漏，止把三句話表明頭等名角的態度。縱然粗看這三句話，好像拉雜，細講下去，也頗可以算做概括。三句話是，凡是兩手動物戲裏的頭等名角，應當

有清風明月的嗜好，

有神工鬼斧的創作，

有覆天載地的仁愛。

現在這三句話，好像隨便在琉璃廠書畫鋪裏，把亂七八糟掛着的對子，抄上三句便算。但是第一句是詩翁相對贊成，第二句是美術家相對贊成，第三句是宋學先生相

對贊成。自從物質文明破了產，現在我們中國新文化造出來的，便是詩翁，美術家，宋學先生最多。皆是精神文明的產物。因此我不能不先尊重這種新人格，爲相對的承認。但既然承認了之後，不能不把這三句江湖尺牘調，再解剖了，剝了他們的皮，赤裸裸使他們的真相，用粗俗話交代明白。換三句粗俗話是怎麼呢？便是

喫飯，

生小孩，

招呼朋友。

這三句話未免太粗俗了。況且這三句粗俗話，同前面三句的江湖尺牘調，又有什麼密切的關係呢？且慢且慢，這是到了我這篇文字的中心點了。我這篇新信仰的宇宙觀及人生觀，也可以說就爲這三句粗俗話，與那三句江湖尺牘調的關係，所以做的。我自然把那關係，在下面分段的詳細說明。但我現在却先要插說幾句閒話。我說，喫飯，生小孩，書本上便叫做飲食男女。再包括緊一點，也可以叫做食色。從前也有人

大膽的說道，食色性也。仔細一點的，分別着，叫他這是慾性。招呼朋友用什麼手續呢？最周到是要惻隱，辭讓，是非，羞惡，完全了，招呼才算盡心。這惻隱等四項，還標明便是仁義禮智四根大柱子。人有這四端，便像人有兩腿兩手的四體一樣。這是人皆有之的良心。亦即是人性本善的善性。與喫飯生小孩的慾性分別着，這個叫做理性。或者承認慾性是性，理性也是性，不過彼此加個形容詞是要的。這就是主張性是善惡混的。或者承認理性才是性，慾性是情。這就是主張性是純粹善的。或者承認慾性真是性，善都是人爲的僞做作。這就是主張性是純粹惡的。道學先生各自善其所謂善，惡其所謂惡，牢把善惡二字膠黏在胸中，所以性善性惡的官司，打倒現在也不會判決。但是無論那一種的道學先生，都是右理抑情，乃是不約而同。到了文學家美術家哲學家的眼光裏，大都右情抑理。以爲情即是性，理智的確起於後天。故文學家美術家隱隱承認飲食男女含有至情，即是至性，如此，那講性惡的道學先生着個惡字，便多事了。哲學家則謂惻隱辭讓是非羞惡，都是直覺的情，尚了理智便僞。如

此，那是講性善的道學先生以爲四端出於理性，且認是非爲智，也錯誤了。然而尙感情則精神文明將普及，尙理智則物質文明將修張，現在文學家，美術家，哲學家，與科學家又正是各進訴狀，纏訟不休。恐怕這種精神物質的官司，也與性善性惡的交涉，到世界末日，不會結案。我們是一來沒有那種學問，二來是沒有那種工夫，能把古今中外的案卷都吊齊了，做個大裁判。我們隨便在此略略的提及，簡直狂妄點，要想把他們的頑意兒加個總批駁，算他們都是夢中的說夢。一方面老實說話，我們說的話，材料還是他們的。不過覺得他們朝三暮四的說着，說得不痛快。我們改個朝四暮三的說品，似乎稱了我們自己的心，像煞新鮮點罷了。

我們怎樣說呢？我說：（一）我們的老祖爺爺，那位漆黑一團先生，搖身一變，今天變，明天變。變這樣，變那樣。變的日子已經沒有法子數得清。變的東西亦是沒有法子數得完。內中有個我。我將占着號稱的一百年。那兆兆兆兆的一百年裏有一個一百年，不能沒有個我。非但是理論，竟成了事實。然我沒有飯喫，七天便死了，如

何支持到一百年？所以趕緊給我飯喫。如此，各位聽清楚，喫飯便是存在一百年的我。（二）據說猴子變了人，已有三百萬年。我若向上些，竟說人變超人就在明年，自然是說得最體面。可惜說不響嘴，怕要打嘴巴，不如索性把細點，說是人的變超人，還有三百萬年。於是六百萬年便是人世界。那兆兆兆兆的六百萬年裏有一個六百萬年，不能沒有人。非但是理論，也成了事實。人是怎樣有呢？最便當，就是請人來自己創造。甲人創造乙人，乙人創造丙人，平均三十年創出一個。從甲人創造到我，已有三百萬年，我便是第三十萬次的一個。那三十萬次的老人，都已盡過創造義務，叫做生小孩。（或從國家起義，名曰造百姓，一笑。）從我創造到超人，還有三十萬次。我是前三十萬次生出來的一個小孩。我又是後三十萬次，應該生小孩的一個人。如此，各位再聽清楚，生小孩便是存在六百萬年的人。（三）在一百年裏，宇宙也不是專門止要一個我。在六百萬年裏，宇宙又不是專門止要我來生小孩，或止要我生的小孩來生小孩。同一百年裏，應要數不清的我。又要更數不清的『非人的』我。同六百萬年裏，數不

清的我，都要生小孩。數不清的『非人的』我也都要生小孩。倘若我竟不講理性，簡直只好有我，只好讓我生小孩，那就盤天際地，一物無有，止有『我他』與『我伊』，及所生的小孩存在，無異反到漆黑一團，還那裏有什麼宇宙。如此，各位格外聽清楚，招呼朋友便是存在老祖爺爺——漆黑一團先生所愛變的宇宙。換言之，就是存在萬有。

如此，食的性，色的性，惻隱羞惡辭讓是非的性，並沒有什麼善惡，無非漆黑一團先生變動綿延，要扮演萬有的作用罷了。

如此，清風明月賞玩之情，裸體美人創作之情，本着良知直覺，以無抵抗為大同起點之情，並不是什麼神祕的精神生活，也無非漆黑一團先生變動綿延，要扮演萬有的作用罷了。

科學與人生觀

彭康

——近幾年來中國思想界底總算

1. 爲什麼我現在提出這個問題來批判？
2. 促起這次論爭之社會的契機
3. 歐洲大戰底原因
4. 精神文明與物質文明
5. 知識論
6. 自由意志
7. 結論

(一) 爲什麼我現在提出這個問題來批判？

六年以前，中國思想界起了一次激烈的論戰，就是所謂科學與人生觀之爭。這

次論爭，因為討論的範圍屬於純理論且有系統，而參加的人又網羅了當時的名流與學者，所以算是中國思想界的一大進步。受了當時中國思想史自身的限制，所以那次論爭雖不過是「搬弄許多名詞，點點鬼，引引斷爛朝報」，幼稚得可笑，可是這是當時社會的矛盾及發展反映到意識形態 (Ideologie) 底必然的結果，不僅是「學者搬他們學者的貨色」，他們背後實有他們底實踐的要求和階級的背景。這個要求和背景不同，自然他的理論（雖然是東扯西拉，雜亂無章的理論）也不同，儘管理論地或許有輸贏，后台老板存在，牠仍是不負輸的，因為一切理論要有實力的根據才可以成爲理論。因爲如此，所以「張丁之戰，便延長了一百年，也不會得到究竟」。但是這個原因決不是「始終沒有說出什麼是「科學的人生觀」」，駁論與反駁論的文章都走上那「可能與不可能」的攙統討論上去了。因爲與其說什麼是好，什麼是壞，不如說什麼是可能，什麼是不可能，可能與不可能究竟是先決的問題。所以據我看來。從「玄學鬼」張君勳，「科學神」丁文江一直到「柴積上日黃中的老頭兒」吳稚暉，都沒有區

別，只是蛇蝎一簍，你撞我，我撞你，總不能跳出這個簍子。任你如何「無賴」，任你如何「靈通」，任你如何「人欲橫流」，終於是「漆黑一團」，扭住一塊，分不出個黑白來。這個簍子是什麼？黑白如何分法？這是本文所要討論的。所以我老實點要說將這科學與人生觀論戰批評批評一下，不客氣地說要把牠算個總賬，一筆勾消。

但是這還不是我做這篇批評的主因，另外有重大的必然的道理在。科學與人生觀論戰，在當時雖然轟轟烈烈像煞有介事，可是在五六年後的今日，已經煙消雲散，表面上沒有這回事了。如果只有上頭那個理由，我們決犯不着再從故紙堆裏找出那部「科學與人生觀」來做什麼批評，儘管讓牠漆黑一團地沒有究竟去。那末理由究竟在那裏？這舊事重提的原故是什麼？這有兩層意思：

人生在世，由對人與對自然的關係構成社會，所以人只是社會化了的人 (Vermenschlichte Menschheit)、社會只是人的社會 (Menschliche Gesellschaft) 社會與

人并不是孤立的，只是一體。表現這種對人對自然的複雜關係者厥為行動，所以人的開初就是行動 (Am Anfang war die Tat)。可是沒有標準決不能行動，這種行動的標準便是人生觀。人不能與社會和自然分開，人是自然的一部份，先要了解自然纔能知道人類，這種一般的研究和理解自然的原理便是世界觀。有了怎樣的世界觀，便有怎樣的人生觀，兩者是互相密接，同為決定人類行動的趨向的。所以一個時代就有一個時代的世界觀和人生觀，一個社會也便有一個社會的世界觀和人生觀。科學與人生觀論戰能將這種重要而切緊的問題着實討論，可謂搔着癢處，又可見當時社會對於這個的需要。這種重要的爭論雖然則是曇花一現，然而也只不過現了這個曇花，以後并不見比這個更有系統，更進步的嚴密討論，所以可認為這種思想還在支配着一般人的頭腦，至少當時參加的所謂名流學者還是這種意見，因此非把牠清算不可。這是一種理由。

批判是一種武器，牠底任務是理論地駁擊意識形態，證明牠底無力；而實踐地曝

露牠的社會的根據，告訴我們如果要打倒這種理論，就非把牠所自從來的社會也一連打倒，而助成與這個相矛盾的社會形態不可。因為失了牠底根據，理論也就不能維持牠的支配力了。這種批判在社會矛盾激化，社會形態推移的時候，尤其是有力量，成爲一種物質的勢力，對於社會的上部構造——意識形態，本着舊社會裏所包含着的新社會形態之反映——新世界觀和新人生活觀下總攻擊，毫不容赦地排斥。這時候，批判的主體當然是對抗舊社會的——革命的階級，批判的對象是舊社會的全機構——上部構造和下部構造。物質的勢力和精神的武器合體爲一，社會才可以改革，才可以由飛躍而進展爲新的更好的社會。這就是所謂的社會底自己批判，這就是批判的眞意義。

科學與人生觀論戰，確是當代中國社會底必然的事實；矛盾漸形銳激，社會將有變革的時代所產生的各階級的理論的鬥爭。（關於這次論爭生起之社會的根據，後面更當分節詳論）可是這五六年中，中國革命的進展，經過了幾個階級造成了現在的新

局面，帝國主義固沒打倒，軍閥固沒推翻，而所謂新局面新勢力也者也不過換湯不換藥，民衆還是在水深火熱之中，並沒有得到他們的權，也不能活過他們的生。在他們——革命的階級看來，張三也好，李四也好，都是半斤八兩，同樣是他們的敵人。這種局面表面上雖形成了社會的混亂，而實質上却因此混亂使社會的分化愈加清楚，指示了誰是革命的，誰是不革命的，誰是敵人，誰是同志。革命的同志團結起來，用物質的勢力將不革命的敵人打倒，用精神的武器將反動的意識形態清算——這是中國——否，世界的革命階級的重大任務。科學與人生觀裏所表現的各種思想——張君勸梁——啓超一派底精神主義；丁文江胡適一派底馬哈 (E. Mach) 主義和實驗主義，還有分不出什麼只是混混雜雜漆黑一團的什麼主義等等，都是我們理論上的敵人，所以非徹底地決算一下不可！這是我可惜時間來做批評的主要原因。不消說，這個批判是在「普羅列塔利亞特」意識之下，因辯證法的唯物論和唯物史觀的論理來做根據的。因為除此以外，其餘一切的什麼主義不管牠的派別如何的多，都是一樣的與這種思想立于正

相反對的地位。

在上頭我已經將爲什麼現在又來把五六年前的論爭重提出來批評清算的理由詳細說過了。可是這次論爭的內容實在是亂雜無章而且極幼稚，只不過把西洋已經駁過了，或那時還是流行的思想，東抄一段，西收一點，鬼鬼祟祟地，生硬硬地偷移到中國來吧了。所以我這篇文章並不與他們一樣搬幾個漂亮的名詞來裝裝學者的門面，也不像折衷論者一樣，說這一部分雖不錯，那一點却大誤，只不過把他們引起這次論爭的動機及態度盡情地曝露出來，然後把他們所討論的問題之中提出幾個主要的而包括一切的題目來，根據「普羅列塔利亞特」的意識及辯證法的唯物論 (Dialektischer Materialismus) 做一番嚴密的毫不容赦的駁倒工夫。以後將這些題目分節地論下去。

(二) 促起這次論爭之社會的契機

中國人自命是禮義之邦，君子之國，其餘的都是夷狄。可是近十年來情形太不同了，夷狄公然將天國打得個落花流水，搶了錢去，還割了土地。碰到了這種事實，衣冠束帶的君子也不得不用些腦筋，想想他們的長處在那裏？結果，富國強兵的政策立定，要致富變強，非得學他們的法子不可，於是聲光化電即所謂科學也者也輸入了中國了。當時中國底封建勢力還是安固地存在，牠的意識形態即所謂精神文明的便依然促住了一般人的頭腦，死口咬定西洋只有鎗砲，只有物質文明。鎗砲固當學，可是這不過有附帶的意義，我們還當保存我們固有的精神文明——中學爲體，西洋爲用的思想便從此產生了。所以什麼「聲光化電」，什麼「物競天擇」，什麼「適者生存」，鬧得個像煞有介事，終於是隔靴搔癢，沒得到絲毫的結果。

但是後來情形又大變了。資本主義的商品這個重砲衝了萬里長城，中國成了列強的爭奪商場。攫取原料品的目的地，地大物博的中國反變成半殖民地，國家地成了無產國了。這樣外受帝國主義的剝削，內遭軍閥——封建勢力的束縛，中國人民不得不

求自活之道，外禦強權，內劄軍閥，便是當時具體的吶喊。在歐戰的特殊情形之下，民族地雖然更受了一層壓迫，可是因此國家也生出了少數的新興工業資產家，則封建社會的組織漸趨崩壞，新社會形態日見發展。意識的增進及物質條件的具備使中國革命形成一新階段，而這種新階段的理論的武器就是「德謨克拉西」(Democracy)和「賽恩斯」(Science)。這位德先生與賽先生在批評舊思想和組織新勢力上實是在有莫大的權威，舊封建思想——所謂精神文明遭了這次極大的排擊，已經是在理論上受到創到體無完膚了。這是當時社會的自己批判，惟其如此，所以「德謨克拉西」，和「賽恩斯」才能支配了一般革命的知識階級，組織起來成了一個廣大而有系統的運動；因為基于客觀的事實所構成的理想和思想沒有不醞釀成爲具體的行動的。因爲有這種社會的根據，「賽恩斯」即科學的思想才真正輸入了中國。才真正把持了一般青年的頭腦成爲一種物的勢力。這時候，科學已經不僅是造鎗砲的法子，已經不僅是「外人拿鎗砲打我，我也拿鎗砲打他」這個排外的思想，「科學」的精神實在是批判中國固有的

封建社會的，籠統的，不合理論的思想底唯一武器，又是所謂精神文明的勁敵。帝國主義者的侵略雖然使中國化爲半殖民地，但是牠的資本主義的生產方法却使中國一般地也資本主義化，產生了一羣的新興工業資本家。新生產方法進來了，舊式的生產模式也不得不受打擊，新生產關係和新社會形態也由萌芽而具現，舊式的封建社會便因此不得不漸趨崩壞，走上沒落的路程。在這種情形之下，才醞釀了當時的思想，才醞釀了當時的運動。「德謨克拉西」是鬥爭的目標，「賽恩斯」是鬥爭的武器，這兩者實爲變更社會的理論之血與肉，所以不是僅造鎗砲這樣狹陋的見解，中學爲體，西學爲用這種思想也從此打破了。

可是目標還沒現實，武器還沒充分地使用的時候，社會的情形又大變了。目標不能實現即是封建勢力還存在，因此牠的意識形態殘留，武器也受了挫折。在這種新舊兩社會形態并存，矛盾曝露的時代，當然要反映到思想上開始理論鬥爭。恰如歐洲大戰給一般迷醉精神文明的先生們一個表面上的口實，成了反對科學之直接的動機。於

是科學破產呀，物質文明不及精神文明呀，這一類的話頗宣傳國內。其實只是一種開倒車的勾當。不過表面上及理論上不能像從前中學爲體，西學爲用那樣簡單地，幼稚地可以敷衍過去，於是偷襲些西洋反動的學者底名詞，什麼直觀的主義的，什麼精神元素這類東西來裝門面，實際上只是要回到宋明理學。在這種情形之下，科學與人生觀的論戰便激烈地開始了。因爲有這種社會的根據，所以才像煞有介事地轟動一時，許多所謂名流學者也盡數參加了。這次論爭的背後實各有實踐的要求，並不是誰過的對於自己性質相近的學說便歡迎，與自己性質相遠的學識便厭惡。所以我們也不責備「學哲學的人來臨時抱佛腳譚科學，學科學的人來臨時抱佛腳譚哲學」。這是當時矛盾的社會反映到思想上的必然的結果，自有牠發生及存在底社會的契機。但是當時革命的階級尙未發達到今日的階段，還沒有握到革命的領導權，這次論爭中能夠把握着「普羅列塔利亞特」底革命理論唯物史觀者僅一人而已，其餘的都是Liberalist 或 Small Bourgeois，同在一個反動的陣營裏。所以丁文江雖竭力攻擊「西洋玄學投入中國宋

學，來借尸還魂」，而他自己「同時却把科學投入漢學，做一個同樣的借尸還魂」。這不同時都是反動的勾當嗎？惟其如此，社會的情狀轉展變化到了新階段，而他們的思想即失了勢力，他們自身更多陷入於反動的陣營去了。現在我把捉起這次論爭的社會的契機說過，下節再把他們底表面上的口實——歐洲大戰的原因是什麼一回事寫出，以證他們觀察之淺薄及無力吧。

(三) 歐洲大戰的原因(科學的功過)

一九一四年到一九一八年的世界大戰犧牲了無數的性命，損害了莫大的財產，人人都以為這是人類的罪惡，大家都在詛咒。可是對於這次戰爭能加以科學的分析，施以正當的觀察者，除了「普羅列塔利亞特」以外，簡直是沒有。人人都只看到表面，沒有捉住牠的本質，都只空口咒罵，沒有知道牠的真意義。「玄學鬼」以為是科學的罪過，科學使人偏重物質，忘却了精神，心為形役了他的自由意志，竟釀成了

這樣的慘禍。而他方面，「科學神」却以為這是玄學家，政治家，教育家的造孽，這班人不勵行科學教育，却只亂叫什麼內心修養，精神生活，使一般人都玩物喪志，一旦「有事起來，如癡子一般，毫無辦法」，這班人應該負戰爭的責任。可是試問玄學鬼，就使得功內心修養，回到了宋明的理學，就可以免去戰爭嗎？那末在精神文明中國的歷史上不應該有戰爭了！笑話，恐還要更野蠻些吧！又問問科學神，歐洲的科學不昌明嗎？物質文明不發達嗎？又如何起了這樣慘酷的戰爭呢？這種搔不着癢處的觀察，這樣只定在事實的表面前邊不能更進一步捉住本質和真意義的解剖，適足以證明其無力，曝露其階級性。

那末戰爭是什麼？這次大戰的真意義在那裏？牠是怎樣性質的戰爭？

戰爭只是和平時代的政策的繼續，不過用強制的手段——武力去施行而已。平時的政策和戰時的政策只是手段不同，其內容與性質是一樣的。所以研究平時的政策就可以知道該戰爭是什麼樣性質。一切的政策都為當時社會的經濟所規定，是必然的，

要施行這種政策而與別國相衝突所引起的戰爭也是必然的，因此不可免，也不必免。如果這個戰爭可以免除一切的戰爭，那末不但不必阻止，還要趕緊促進呢。

現在我們已經知道戰爭是什麼了。歐戰是怎樣的一種呢？掠奪殖民地，征服弱小民族，壓迫勞動運動——這是當時列強所同取的政策，可是這些都是帝國主義國家的政策，所以這次歐戰是帝國主義的戰爭。

那末帝國主義是什麼？我們再簡單地分析一下。

資本主義底基礎特徵是自由競爭，自由競爭喚起生產的積集，到了一定的發展階段的時候，生產的積集誘導到獨占。到了獨占的時候，資本發展成一新的社會的經濟的形態，轉化爲帝國主義。所以帝國主義是資本主義的繼續，是牠底更高的發展階段，又是從舊資本主義推移到與牠相反的新經濟組織之表現。到了這個階段，自由競爭變爲獨占，生產底Kortell化與經濟生活的國際化使帝國主義者不僅要找商品底販賣場，還要搶資本底輸出地，殖民地的爭奪戰便因此愈激烈，殖民政策差不多將全地球

分割完了。可是社會經濟却不因此而阻其發展，金融却因此而更集中，世界資本主義的生產力成長到超越了民族國家的分立這個僵狹的界限，這是社會自身的必然的運動，不可避免的進展，人底自由意志是不能左右的。在這種客觀的情形之下，帝國主義者要繼續牠的政策，勢非把分割了的殖民地再來分割不可。可是帝國主義自身是一個包含許多互相矛盾的契機之總體系，而各個帝國主義者間又存着不可避免的，不可消滅的矛盾和衝突；一切地政策決不能圓滑地，沒有阻礙地進行，于是互起衝突；互相決裂，終于訴之武力，終于引起戰爭——這便是歐戰所以起的原因了。

本來一切事物都有牠底因，都有牠底必然的關係，牠底成長，發達，消滅都有一定的連絡和因果，斷不受人底意志和認識所左右的。歐戰也是資本主義發達到極端所生的必然的現象，如果客觀的條件沒有成熟，縱使受了科學的流毒的人們要唆使開戰，決不能成功；如果矛盾曝露，銳化，衝突不可避免的時候，就是修養到功，精神生活極點的君子要想阻止，遏抑，也是枉然。這是在這種社會的經濟的組織之下所不免

的必然的結果，玄學固不能阻止，科學也沒有助成。如果硬要說那個應當負責任，我們便直截了當地說除了與帝國主義者資本家立于正相反的地位而受他們底壓迫和剝削的「普羅列塔利亞特 Proletariat」以外，其餘的都是責任者，都有極大的罪惡。不信，請看當時的科學家和哲學家所取的態度吧！除羅素 (Russell) 和愛恩斯坦 (Einstein) 少數人反對戰爭外，提倡精神生活的倭鑿 (Eucken) 主張直覺主義的柏格森 (Bergson) 不都是贊成戰爭的嗎？誰還能說誰？誰還配罵誰？

社會的經濟的組織是規定一切的基礎，牠是不受人底意志的分配而自身發達，進展變化的。這個基礎便是所謂社會的下部構造 (Lower Structure, Unterbau) 在這個下部構造之上，建設了與牠相應的國家，制度，意識形態——這些便是所謂社會的上部構造 (Upper Structure, Oberbau)；下部規定上部，上部復影響下部，如此互相影響，展轉進化，形成了社會的全體，所以社會裏底一切事實和現象都為經濟組織所規定，都是牠的產物。所謂科學家和玄學家不能明瞭這種理論，所以不能得到關於

歐戰的真正的理解，只互相加罪，殊不知所謂科學，玄學，教育和政治都是爲當時經濟組織所規定，總不能跳出社會這個圈子。他們以爲科學家與教育家可以任意地阻止或促起戰爭，這不是笑話嗎？這不是曝露他們底理論之無力嗎？

歐戰是帝國主義者再分割殖民地的，社會的經濟組織發達到極點必然地產生了的戰爭，要想免除這種戰爭，玄學家固然不能爲力，所謂科學家也是毫無辦法。惟一的辦法就是將產生，醞釀這種戰爭的社會經濟組織一齊打倒，建設可以免除戰爭的新的社會的經濟的組織。能夠捉住事物和現象底本質，闡明牠底成長，發達，消滅的過程，曝露牠底社會的根據者只有唯物物的辯證法，只有這樣才是真正的科學的方法。能夠應用這種方法得到事物和現象底真正的理解，建設有力的理論，指示民衆以行動的標準者才真是科學家，教育家，哲學家。除此以外，不是對於事實盲目，便是有意欺騙民衆——都是我們的敵人！

(四) 精神文明與物質文明

上節裏我們已經論過歐戰只是社會的經濟組織所產生的必然的結果。而張君勱和丁文江胡適等一流人沒有把握「普羅列塔利亞特」底意識，又沒有獲得唯物辯證的方法，所以不能理解牠底真意義，他們雖都口頭上竭力詛咒戰爭而且想免除戰爭，可是他們這種對於戰爭的認識和免除戰爭的方法，適足以辯護戰爭，禍害不但不能剷除，他們自身却證實是反動的思想家了。因為如此，他們又論爭些什麼精神文明與物質文明一類的無謂的區分；先有個歐洲文明是物質的，中國文明是精神的偏見，對於歐戰就此不能捉住真相，因為歐戰，更以為證明了誰的是精神文明，誰的是物質文明。這種鬧得起勁的問題——支配階級的理論家用來麻醉民衆的精神文明，Petit Bourgeois用來欺騙民衆的物質文明，我們非得徹底地研究不可。

什麼叫做文明？文明到底有沒有精神的與物質的之區別？

人是自然的一部份，同時又是社會的存在；人與自然互相影響，人與人互相關聯，在這種情況之下獲得了牠底生活手段 (Lebensmittel)。於是發達生產力 (Produktionskraft)，造作生產工具 (Produktionsmittel)、構成生產關係 (Produktionsverhältnis) —— 這便是社會的經濟的基礎，也是規定一切的根源。在這個基礎之上，受這個根源的制約，人設立了種種的文明制度，產出了種種的意識形態——這包括了種種的總體就是文明 (Zivilisation) 就是文化 (Kultur)。

由這個觀點，我們可以看出兩個重要的意義：文明是在社會的經濟基礎之上，人對人與對自然底兩重關係之必然的產物，同是一個必然的現象，所以沒有精神的與物質的之別；文明既是在社會的經濟基礎之上受了牠的制約而產生的，所以不受人的自由意志的支配，牠的方向，牠底特徵都必然地規定了的。無論如何使用自由意志——縱使是有——總不能創造出完全沒有社會根據的文化。

文明既是這樣，所以隨着社會的進展而變化，不是固定的，也不是空疏脚不踏實

地的。只有立在這個觀點之上才能夠理解文明是什麼，才能夠把握文明與社會的關係。

我們從這個立腳點觀察，張君勱，胡適和丁文江一派人是否是正當？他們的議論錯在那裏？

張君勱說，「人之生於世也，內曰精神，外曰物質。內之精神變動而不居。外之物質凝滯而不進」。他把全一整體的人無理地分爲內外，又強名之爲精神，物質；他却全不懂，或者併爲不知，人只是自然的一部分，本身就是物質。「精神變動而不居」這句話還可以過去，「物質凝滯而不進」這句話簡直不通！難道生物沒有進化嗎？宇宙不也是由星雲(Nebula)經過無數年的變化才變成現在這個樣子嗎？如果照「所謂物質者凡我以外皆屬之」說起來，則父母，妻子，甚至他們的精神都是物質，都是凝滯而不進了！矛盾已到了極點！

根據了這矛盾的，不通的理論，硬把互相關聯的，本來是一體的東西，分爲精神與物質；把牠化成不相連結，孤立的，固定了的。又在這種不通的區別之上，強說「

自孔孟以至宋明之論理家，側重內生活的修養，其法果爲精神文明；三百年來之歐洲，側重以人力支配自然，故其結果爲物質文明」。內生活的修養能夠不與他人（非我，即物質）接觸可以產生法律，制度嗎？法律，制度那裏是精神文明呢？物質文明不是人力支配自然的結果嗎？不是要用人底「力」嗎？思想，意志不是大部分的要素嗎？

文明本沒有什麼精神與物質之別，強爲之分而又滿口提倡精神文明，牠的不通，在理論上我們已經駁過了。可是這種思想有什麼動機呢？我們不必多說，一句話可以總括：就是想麻醉民衆！你們要修養內心生活，挨饑挨餓，不打緊！不必傾心於下流的物質文明，不可胡鬧！這與宗教的鴉片有什麼區別呢？

他方面，反對精神文明的人們，也只是騎牆論者，他們只能說，「精神之表現與物質之接觸實不能分離」，「倘不與我以外者相接觸，則精神何由表現」？「人類的文化不能不受環境的影響，也不能脫離物質的關係」。至於文明並沒有精神與物質的區別，所謂環境者又是什麼？環境又爲什麼所規定？關於這一類的問題，他們不能理

解，更無力答解了。

工具主義者胡適很不滿意丁文江一派人不爽直地承認科學文明就是物質文明，所以他自己大胆地主張物質文明，這算是與精神文明主義者張君勱一派人立于正相反對的地位。他所謂的物質文明就是西洋文明，他跑哈爾濱看到了東洋文明與西洋文明的接觸點，一方面是洋車的文明，他方面是汽車的文明，洋車是人用人力，人當牛馬使役，所以應當排除；汽車是用人的腦筋支配自然，使用機械來代替人生，非竭力地提倡不可！胡適并且大聲地說，這種文明才是大慈大悲！好一個安價的人道主義者！看了這整千整萬，活龍活現的 Ford Car 就馬上頭暈目眩地來稱讚。卻忘記了在這背後孜孜地勞動着的勞動者，他們會受恐慌的激浪，會受失業的悲慘！那末，博士！你去仔細思量：洋車夫與勞動者有什麼區別？所差的，不是前者用洋車來拖你們，後者造汽車給你們麼？資本主義在生產方法仍舊沒有改變地維持着，生產手段之所有仍舊依然地握在 Bourgeoisie 的手裏，Proletariats 依舊是受制於 Bourgeoisie，法律，政

治，道德以及其他種種的意特沃羅基依舊是 Bourgeoise 支配的工具。總而言之，統而論之，近代文明的必然性與其所含的必然的矛盾，所孕的慘害，胡適並沒有知道，不能理解，只一味提倡物質文明，却不想由這矛盾去改革社會的組織，變更所有的關係；自家坐堂享福，却叫中國的勞動者也「爲而不有，生而不宰，長而不恃」，做起聖人來！這是他提倡物質文明的底意，也是精神文明所希望的境况。哈，原來也只是這麼一回事！

我們再看看「柴積上日黃中的老頭兒」吳稚暉底「老生常談」罷。

他主張「清風明月的吃飯人生觀」，要促進物質文明使得大家都吃好飯，表面上似乎不錯。可是檢檢牠的內容，又只是這麼一回事了。

「能夠想出許多飯來給人喫，自然最好」，這不又是一個偽善的慈善家嗎？至於「化了勞力吃不到飯，還是不願意奪別人的飯來吃，也便算難能可貴」，竟是自己揭開自己底假面具了。社會上「化了勞力」的最多數的民衆，吃不到飯，還要叫他們去賞

「清風明月」，真是「難能可貴」！這不管是說，你們儘管勞動，多造出些生產物來供大人先生們的飽管，飯吃得到吃不到不打緊，因為「既已與人已愈有，既已爲人已愈多」，才真是創造者，才真是高尚的人格！精神主義者得着這意外的援兵，真要拍手叫好，稽首道謝了！

現在我們已經知道他們理論之不對，用意的所在了。不管誰主張精神文明也好，誰主張物質文明也好，都是他們所裝的幌子，蒙蔽民衆的話頭，我們不可上他們的當！

(五) 知識論

關於精神文明與物質文明的議論，我們已經指出他們理論上的錯誤，曝露他們實踐的動機了。在這節裏，把他們的錯誤的理論所自出，且爲一切理論的根源的知識論徹底地克服，又是我們的任務。

他們的知識論是他們最擺學者門面的所在，搬出許多名詞，引了許多語句，然而只是雜亂無章，矛盾相混，並沒有把牠融會貫通成爲自己的有系統的思想。把牠分析起來一看，一方面，有什麼理論主義 (Logismus)，先驗主義 (Transzendentalismus, Apriorismus)，他方面，有什麼惟覺主義 (Sensualismus, Sensationalism)，經驗批判論 (Empirio-kritizismus)，不可知論 (Agnostizismus)、實驗主義 (Pragmatism) 等等，實在是五花八門，熱鬧得很。我們且潑牠一杓子冷水罷！

張君勸不贊成惟覺主義，主張他所謂的論理主義，且看他說：

「然你我觀之，苟人類之始生，若其所得於外界者，只有感覺，則并感覺而亦不可能。何也？名此爲甲感覺，名此爲乙感覺，此甲乙之分，已有一種論理之意義。此意義也，甲乙感覺所由以構成之分子也。吾人居此世界中，若所謂感覺僅有色之紅白，觸之剛柔，味之辛酸，形之大小，則所謂辨別性者安從而起？惟其不僅有色形觸三者，而尚有與覺俱來之物。譬之紅色，一至

簡之感覺也；然與紅俱來者尙有二事：一曰紅色如此，二曰此真是紅；此二者，即我之所謂論理的意義也。』

他否認「最終而不可分之元素，必歸於官覺之印象。除官覺之印象外，無他物焉」的思想，這是對的。因為知識底材料雖是感覺，但感覺也有牠的來源。但是先驗主義關於感覺底來源又大錯了。牠以為「伏於官覺接觸之後者，必有理性之作用」，理性為構成一切知識之機能，沒有牠「則并感覺而亦不可能」的，所以感覺也是牠底構成物了。這就等於說世界上除理性以外，沒有別的東西，與「除官覺印象之外，無他物焉」同為不合理。

感覺的來源是物質，一切的知識都只是牠底反映，沒有牠，便思維也沒有，理性也無所施其伎倆了。譬如紅色，要說牠有「紅色如此」此與是紅「二重論理的意義，也未始不可；可是先中有包含紅色的物質，才可以入視線成為感覺，用思維構成「這是紅的」這個判斷。這朵花是紅的，我們便說這是紅花；這朵花是白的，我們便說這是

白花。因爲事實是如此，我們沒有別樣說法，也沒有別樣想法，只要感覺是常態，腦筋是健全的人都是一致的。如果不以爲然，那末，在沒有紅色或只有別的顏色的地方，理性來試試牠底本領，構成理論的意義，說：紅色如此，此真是紅，這還成什麼話！倘若有這樣說的，我們便認這人不是瘋子，便是在瞎說。

張君勸根據那種錯誤的理論，又來推論辨真偽，求秩序的標準：

「蓋人類之于世界，既已以辨真偽求秩序爲惟一要義，則與生俱來者，必有一種辨真偽求秩序之標準。此標準如何，卽論理的意義也。……惟其不僅有感覺，而又有意義，故能分別感覺之彼此。然更進一步言之，真偽之意義既合於感覺之中，至於推理亦有一定之標準否？曰：有，是爲康德之先天綜合判斷說。譬如金屬因熱而膨脹，金屬主辭也，因熱而膨脹，謂詞也：是之謂判斷。此判斷中因果相生者之觀念，必具于先天，而後此因熱而膨脹之命題乃能成立。……伏于官覺接觸之後者，必有理性之作用，因果相生者，乃

理性上之概念也。因此概念，而後金屬因熱而膨脹之判斷乃以成立。」

因果關係本是事物間的必然性，固有的特性，因為各種事物，不是空間的孤立的，時間地斷絕的。一切事物都是互相關聯，互相連繫，成了一個有秩序的總體。先有因果底事實，才相反到人類的思維構成因果概念，並不是有了因果概念才發生因果的事實。沒有人類以前，已有金屬的存在，熱的作用，金屬因熱而膨脹的現象。這種現象反複地反映到人底頭腦，促起他的思維構成所謂因果的概念，因果法則(Kausalgesetz Kausalitact)。有因必有果，有果必有因，只是世界運動的本質，具體的客觀的事實，與思維(Denken)，理性(Vernunft)等沒關係地，獨立地存在，不管思維因牠底反映能構成因果律不能。

這個天經地義的真理，就是創成先天綜合判斷說的康德(Kant)也不能否認。他雖以為空間(Raum)時間(Zeit)為主觀的直觀底形式(Anschauungsformen)，因果律等為悟性底概念(Begriff des Verstandes)即範疇(Kategorie)，可是他又說沒

有概念則經驗是盲目的，沒有經驗則概念是空虛的，知識也非有材料 (Stoff) 不可。不過他所說的材料是感性，感性底來源是物自如 (Ding-an-sich)，而物自如底性質，牠是什麼東西，我們完全不知道。這個物自如——一切感性，直觀底來源，本來是很有唯物論的思想，不過康德是一個唯心論者，先驗論者，不爽直地，明白地承認一切的根據是物質，却說物自如我們不知道，我們所知道的只是現象 (Erscheinung)；物自如感觸 (Affizieren) 我們的感官而得感覺，再由直觀底形式 (時間，空間) 和悟性底概念 (因果律等) 組織知識，構成經驗 (Erfahrung)。這樣，明明有些唯物論的思想，却不知發展，反以什麼形式，範疇等將事物又化爲理性的構成物了。

時間，空間本是事物自身底範疇，他却以爲是直觀底形式，因果律本是事物間底必然的關係，他却以爲是概性底概念，這樣將思維與存在的關係顛倒，將客觀的性質抹去，正是唯心論的知識論的特色。張君勸一流人恰好爲這種鬼所迷上了。

我們再來看看丁文江一派的「科學的」知識論吧。

這派人本來只是淺薄的經驗批判論者，只能知道事物表面上的現象，不能把握世界及事物底真相，所以其實只是不可知論者，他們自己也叫他們的理論爲存疑的唯心論 (Skeptical Idealism)。丁文江說：

『我們所謂物，所謂質，是從何而知道的？我坐在這裏，看着我面前的書櫃子。我曉得他是長方的，中間空的，黃漆漆的，木頭做的，很堅很重的。我視官所觸的是書櫃子顏色，形式，但是我聯想木頭與漆的性質。推論到他的重量硬度，成功我書櫃子的概念。』

這完全是一般經驗派哲學的知識論。一般經驗及形而上學的唯物論 (Metaphysischer Materialismus) 底主要的最大的缺點是牠將對象 (Negenstand)、實在 (Wirklichkeit)、感性 (Sinnlichkeit) 等只能從客體的直觀底形式 (Form des Objekts oder der Anschauung) 去把握，不能把這些看做人類的感性的活動，實踐 (Nicht-Ils menschliche sinnliche Taetigkeit, praxis)。牠又不知道人類的活動自身 (Men-

schliche Taetigkeit Selbst) 就是對對象性的活動 (Gegenstaendliche Taetigkeit)。

因為如此，經驗派底知識論構成書櫃子的概念，也要牽涉到什麼木頭和漆的性質的聯想，重量硬度的推論。其實書櫃子是一個整體的東西，木和漆，重量硬度等性質在書櫃子只是統一了的全體，并不能分開化為各個孤立的。書櫃子這個物體的存在與我們（主觀）實踐的活動辯證法的統一了，我們才知道書櫃子是什麼？牠有什麼用處？這就是書櫃子的概念。

經驗論不能了解人類的活動，只說形式上把握對象，所以把世界認為感覺的總體，物質的存在抹殺。且看丁文江說：

「然則這種概念，是覺官所感觸，加了聯想推論，而所謂聯想推論，又是以前覺官所感觸的經驗得來的，所以覺官感觸是我們曉得物質的根本。我們所以能推論其他可以感觸覺官的物質，是因為我們記得以前的經驗。我們所謂物質，大多數是許多記存的覺官感觸，加了一點直接覺官感觸。假如我們

的覺官的組織是另外一個樣子的，我們所謂物質一定也隨之而變——譬如在

色盲的人眼睛裏頭薔薇花是綠的。」

這便是將特質化爲感覺，世界成記憶的世界。在他們，與思維獨立地存在的，爲感覺的根源的物質，只是感覺之永久的可能(Permanent possibility of Sensation)。除直接的經驗——感覺與間接的經驗——記存外，其餘的他們都不知道，這是不可知論(Agnosticism)。他們說「覺官感觸的外界，自覺的後面，有沒有物，物體本質是甚麼東西：都認爲不知，應該存而不論。」然而「覺官感觸爲我們知道物體唯一的方法，物體的概念爲心理上的現象」，終竟又是唯心論。唯心論者以爲「物爲心造」，最後的根源歸諸思維(Denken)，經驗論者以知識來自經驗，最後的根源歸諸感覺(Empfindung)；然而思維與感覺同爲心理的現象，以思維構成物質，或以感覺抹殺物質，同爲不合理，同爲不能成立。

經驗批判論只是把混事物的表面，不可知論不能理解世界底真相。感覺受物質底

規定，物質變化了，感覺亦隨之而變。可是在經驗批判論，感覺只是心理上的現象，是主觀的，所以他終竟是主觀主義，因而是相對主義。相對主義承認真理是相對的，這一部分是對的，但牠絕對地否認絕對的真理却是虛僞了。我們承認絕對的真理是有的。不過我們不能立刻就完全地把握這個絕對的真理，只能因我們底認識和我們底活動一步一步地與牠接近，至接近的程度則爲歷史和社會所規定。這種爲歷史和社會所規定的真理，我們叫牠爲相對的，也未始不可，可是在這個規定牠的歷史和社會裏，牠是唯一的客觀的真理。因爲不立在这种觀點上，則一切沒有標準，對於世界底真理茫然，勢必墮入神祕主義。所以實驗主義大家詹姆士(W. James)就帶有神祕的色彩，至柏格森更是玄之又玄了。這是經驗論底理論上的矛盾。

爲歷史和社會所規定了的真理是當時唯一的客觀的真理，然歷史和社會是變化進展的，所以真理也隨之而變化進展。可是牠是與絕對的真理一步一步地接近，所以牠變化的方向是一定的，我們知道了這個方向，則可以有目的地，意識地準備我們的行

動，應付將要來的變動。經驗論只是從社會表面上的經驗綜合起來設立種種的假設，這個試一試，那個試一試，沒有一定的標準；頭痛醫頭，腳痛醫腳，沒有徹底的辦法。不知世界的真相，因而不知其變化的方向，還在試用一個假設時，客觀的事實變化了，新的情狀出生了，便無所措手足起來。這是經驗論的實踐上的無能。

(六)自由意志(人生觀)

唯心論者以爲意志是自由的，不受因果律底支配；經驗論者以爲意志沒有自由，要受環境的規定，意志到底有沒有自由？如果沒有，受什麼底決定？我們簡單地敘述我們的意見。

自由意志是人生觀裏最大的問題，我們有徹底地解答的必要。可是意志也是人的心理現象，要解決意志有沒有自由，必須先要確定人是什麼？

人類的本質決不是內在于個別的個人裏的抽象體。在具體的實在上，牠是社會的

關係之總體 (Das menschliche Wesen ist Keindem einzelnen Individuum innerw-
ohnendes Abstraktum In Seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der Gesellsch-
aftlichen Verhältnisse.)。我們不能把牠僅僅看做一個類概念 (Als Gattung)，看
做一個內在的，靜呆的，只是自然地結合許多個體的一般性 (Als innere, Stumme,
dis vielen Individuum blossnaturlich Verbindends Allgemeinheit)。所以人決不
是孤立的 (isoliert)，他在這個社會裏行動，他在這個社會裏思想，他在這個社會裏
生活——一句話，他的一切都是社會所規定，所制約。人既是這樣，他的意志還有自
由沒有？決沒有。

主張意志自由的說，「甲」說，乙一說，漫無是非真偽之標準。此何物歟？曰是爲
人生。「好了，人生沒有一定的標準，只是隨衝亂撞，直等于動物，還有什麼精神生
活！」「若人生觀者，初無論理學之公例以限制之，無所謂定義，無所謂方法，皆其自
身良心之所命起而主張之，以爲天下後世表率。」更好了，帝國主義者之侵略中國，

軍閥之剝削人民，都是他們良心之所命起而主張之，並且還可以爲天下後世表率！我們還有什麼話說！

康德派底先天形式說（騎牆論者范壽康底主張）也是不對。人生要有價值；價值是普遍妥當的（*allgemeinguetig*），所以研究價值的規範科學（*Normwissenschaft*）應是先天的。這表面上似乎不錯。然而所謂價值從那裏來的？牠底標準是什麼？有客觀的事實才有主觀的價值，沒有事實，即價值亦沒有了。所以 *Serri*（如此）與 *Solier*（應當如此）底關係，在我們恰與先天形式說派相反。因爲是如此，我們便不得不如此，牠的價值也便有普遍妥當性了。縱使退一步說，價值是主觀附與事實的，然而也非有標準不可。可是這個標準並不是先天的，尤非主觀的，牠是時間地爲歷史所規定，空間地爲社會所制約。惟其是爲歷史和社會所決定，所以是必然的；惟其是必然的，所以凡在同一種社會生活裏的人都是一致的，因而又是普遍妥當的。如果不如此，「做你所自認爲善的行爲」，也只是空空洞洞的一句話，沒有指導行爲的權能。要他可

以做行動的標準，先要決定什麼是善？如何你會自認爲善？但是解決那些問題，又要得到社會的經濟的基礎決定一切的答案。由上面簡單地敘述看來，我們已知道先天形式說之不能成立了。

環境論者以爲科學可以支配人生，意志要受思想，教育，宣傳等等底影響。意志沒有自由，不錯，可是影響牠的思想，教育，宣傳等又受什麼的影響？規定一切的最後的根源是什麼？他們便無力想及了。

思想，教育，宣傳等等可以改變人底行動，我們並不否認，但我們還要進一步說。思想等等也是受社會之經濟的基礎規定；在這個基礎之上，設立了種種的文物制度，產生了種種的文化。這些構成一個社會底總體，人底一切便受這個總體的決定，所以意志沒有自由——這是意志有沒有自由這個問題底最正當的解決。

經驗論者因爲不滿意唯心論者底抽象的思維 (abstraktes Denken)，主張感性的直觀 (Sinnliche Anschauung)，但是不能理解感性就是實踐的，人類感性的活動，

(Praktische, menschlich-Sinnlich Taetigkeit) 終於只是機械的環境論者。所以他們說人是環境和教育的產物，不同的人因此是別的環境和改變了的教育的產物 (Die menschen Produkte der Umstaende und der Erziehung, veraenderte Menschen also Produkte anderer Umstaende und geaenderter Erziehung Sind)、却忘記了環境也可以因人而改變，教育者自身也須被教育 (Die Umstaende eben von den menschen veraendert Werden, und der Erziehen Selbsterzogen Werden muss)。

他們又知道環境的改變和人類的活動底合一 (das Zusammenfallen des Aenderns der Umstaende und der menschlichen Taetigkeit) 只是變更的實踐 (umwaelzende Praxis)，所以只能因循就事，做不到徹底的改革。

關於自由意志的問題，我們已將唯心論及經驗論兩方面的理論雖是簡單地却徹底地批評了，所得的結論是意志沒有自由。那末，意志沒有自由了，人類不成了機械嗎？還有什麼善惡的責任呢？不！不！人類底歷史是人類自身造成的，牠有牠底重大

的責任，牠有牠底光榮的使命！牠不是機械！牠是人！那末什麼道理呢？

一切事物都有牠的存在的條件，條件出生了，牠便可以生成，條件成熟，牠便可以發展，條件消滅或新的條件出生了，牠也便消滅完成牠底使命——這是世界這個運動過程底總體的真相。社會也是如此。社會底基礎是生產力，生產力規定生產關係，生產關係規定社會之一的上部構造。可是生產力是獨自地發展，到了一定的階段，開初雖是助成牠發展的生產關係至此時却反爲牠底障礙，束縛牠底進展，因之，社會矛盾暴露，社會進化阻滯，一切的上部構造——思維，制度，教育等都變爲反動的。於是反動的思想家竭力阻止，隱蔽這種矛盾變動。他們口裏雖亂叫改革創造，可是真的改革到了，他們反恐縮畏懼，遲疑顧惜。然而辯證法的唯物論者並不如此，他們知道一切現象都有牠的消滅的運命，牠自身又含有新的萌芽，這種萌芽必然地要實現。這是必然地真理，所以他們對於要消滅的並不顧惜，對於要具現的並不畏懼，他們的態度是：

要來的，儘管來罷！

要去的，儘管去罷！

生成，發展，消滅雖是必然的運命，可是人與社會是一體，互相影響，互相活動，在新陳代謝的時代非有人類底努力，決不能完成他底飛躍，因為社會的改革與人類活動因變革的實踐才能合一，才能進展。所以辯證法的唯物論者知道了事物變動的傾向，便尋着他們實踐的所在，努力的指針，於是他們的態度又是進一步：

要來的，趕快促進牠來！

要去的，趕快驅逐牠去！

要如此，人類才是社會變革的主體，要如此，人類才可以創造他底歷史。他們雖然否認意志的自由，但高唱意識的努力，不過努力底標準及方向是為社會所規定吧了。這是我們對於自由意志這個問題的解答，就是我們的人生觀。

這。種。人。生。觀。是。用。唯。物。的。辯。證。法。——唯。一。的。科。學。方。法。才。能。得。到，不。如。此。便。只。能。得。到。

我們上面批評過的矛盾的無力的理論。能應用這種方法去分析事實，解決問題的才是真正的哲學家，思想家，科學家。所以我們不但說科學可以支配人生，還要進一步說人生應該由科學來解決。

(七) 結論

將科學與人生觀的種種混雜的思想批評過了。至於這種思想家呢？他們有他們應去的去向，他們有他們底運命。有人或者在依他底良心之所命起而主張什麼，有人或許因為他的好人政府和善後會議的假設失敗，在設立別個假設，有些人的覺官或者還在感觸上海督辦的滋味，有些人或者在做什麼「黨八股」底大師——這些我們都不必管，也不必惜。我們只覺得在這篇批評裏，不但限於科學與人生觀這個論戰，并且已將一切與這類似的思想——根據唯一的科學的方法來克服理論的錯誤，曝露實踐的動機，指出社會的作用。所得到的結果，他們只是「民可使由之，不可使知之」這個傳統

的愚民政策。一方面以「神」道設教，他方面以「物」道設教，其用意都是在隱蔽民衆。這種思想或許還在中國流行爲進行的阻礙，所以我們的任務是：

確。實。辯。證。法。的。唯。物。論。以。清。算。一。切。反。動。的。思。想，應。用。唯。物。的。辯。證。法。以。解。決。一。切。緊。迫。的。問。題。

維持我們的態度，遵行我們的任務，在現在的中國或許要逢着故障，遇着敵人，然而我們的使命是歷史所規定，牠會保障我們的完成。所以我們最後的幾句是：握佳筆，以便我們提筆時我們便動筆！裝好鎗，以便我們提鎗時我們便開鎗！要去的，趕緊驅逐牠去罷！

編者總評

在十年前的人生觀與科學的論戰，是中國思想界的一場大筆戰，也可說是中國啓蒙文化運動期中的一個劃期的論爭。那一次參加論戰的人是很多的，主要的有唯心論

派的張君勱，科學一派的丁文江，實驗主義的胡適之，以及吳稚暉，梁起超等等，在當時的文壇上，實在熱鬧極了。

張君勱的唯心的人生觀，是完全根據於二元論的，他將物質的和精神的生活分開，他主張：「科學爲客觀的，人生觀爲主觀的；科學爲論理的方法所支配，而人生觀則起於直覺；科學可以分析方法入手，而人生觀則爲綜合的；科學爲因果律所支配，而人生觀則爲自由意志的」；所以他完全是一貫的唯心的二元的主張。丁文江胡適之等等就是批評張君勱思想的不正確，他們是根據於科學的出發來論爭的。

對於這次論爭給予最嚴格和正確的批判的，則有彭康的「科學與人生觀」。他是根據於唯物辯證法的立場對於張丁胡吳諸人以銳利的批判的，也可說是科學與人生觀的總結算。

他先分析中國在那時發生這個問題論爭的社會的根據，然後批評胡適之吳稚暉丁文江等理論之不徹底，最後他是說：「這種人生觀是用唯物的辯證法——唯一的科學

方法才能得到，不如此便只能得到我們上面批評過的矛盾的無力的理論。能應用這種方法去分析事實，解決問題的才是真正的哲學家，思想家，科學家。所以我們不但說科學可以支配人生，還要進一步說人生應該由科學來解決。」

彭氏在那篇文章裏，總算對於科學與人生觀的論戰以總的清算了。

新性道德與婦女問題論戰

新性道德論戰 目次

- | | | |
|---|------------------|-------|
| 一 | 新性道德是什麼？ | (章錫琛) |
| 二 | 性道德之科學的標準 | (周建人) |
| 三 | 一夫多妻的新護符 | (百年) |
| 四 | 答「一夫多妻的新護符」 | (周建人) |
| 五 | 駁陳百年教授「一夫多妻的新護符」 | (章錫琛) |
| 六 | 再答陳百年先生論「一夫多妻」 | (周建人) |
| 七 | 讀「一夫多妻的新護符」 | (顧均正) |
| 八 | 新性道德的討論 | (許言午) |
| 九 | 編者總評 | |

新性道德是什麼？

章錫琛

什麼是性道德？要解答這問題，不能不先說明什麼是道德。從古今中外的辭書上檢查道德兩字的解釋，怕至少可以抄成幾千百字，但這未免太使讀者討厭，而且也沒有什麼大用處。我們現在祇簡單地說，所謂道德，無非規定人間行為的善惡，使人人都有行善去惡的義務而已。然而這解釋仍然不能說是明瞭。就是所謂善與惡的界說究竟怎樣？世界上往往有同是一樣的行為，在這一方爲惡，在那一方爲善，而在另一方却又屬不同的。譬如貓捕鼠，這在貓爲善，在鼠則爲惡，而在養貓的我們人類則亦爲善；然如貓捕鴿子，在鴿子和兼養貓及鴿子的我們人類，便成爲惡，而在貓却仍不失爲善。所以要用我們人類的認識能力來認識絕對的善或絕對的惡，乃是一件不可能

的事。而且還有一層，行爲的動機與行爲的結果，往往未必一致，譬如隋煬帝爲了一己的遊樂，役使人民，開掘運河，而後世享受交通便利的無窮利益；一般父母，爲了愛子女之故，替他們包辦婚事，而往往使子女終身受那怨偶的苦痛，這都是動機的善惡與結果的善惡相衝突的一例。

那麼，道德這一個名詞，其意義永遠是不能確定的麼？那也未必盡然。但我們所應知道的，所謂道德與不道德，是比較的而不是絕對的。所以我們祇須努力把善盡量地增益，把惡盡量的減少。至於這善與惡，則完全以我們人類爲本位，凡是能夠增高的東西，爲我們人類的幸福起見，儘可犧牲他們而無稍顧忌。不但這樣，爲了最大多數健全的人類的幸福起見，有時并不得不犧牲那少數的不健全的人類，方得成爲道德。否則，此等不健全的人類，竟能撲滅多數健全的人類而代之，所以我們倘以顧及此等少數人的利益爲善，結果却成爲大惡。因此，我們可以得到一個正確的道德的定義

，就是所謂道德，完全在乎增進個人及社會大多數的幸福，而使之進化和向上。在這里所最需要的，便是各人的善意及愛他的感情的教育。

但是所謂愛他主義與利己主義，其間的差異也是極其微小。愛國的英雄，未始不爲了自己也是一個國民，愛人類的聖哲，未始不爲了自己也是人類。所以從愛他主義中除了利己主義，愛他主義也決不能存在的。反之，利己主義者祇要不損害他人，也決不能說是不道德；如果把自己減縮到無可立足的地位，也決不能做愛他的事業的。可惜惡的利己主義，大抵並不是純粹的利己主義，祇是侵害他人的利己主義。而愛他主義的反對，並不是安靜而且理性的純粹利己主義，乃屬於倫理的倒錯的，或被動的成爲倫理的消極的者。利己主義固然不是道德，但也不能說是不道德，祇能說是道德的中性。所以隨社會及各人的需要，利己主義與愛他主義完全順應的交代作用，乃是道德的。

一一

這樣，我們便可以來解釋所謂性道德了。人類的性慾，乃是天賦的；所以性慾滿足的要求，我們也祇能看做道德的中性，並無道德與不道德可言。反之沒有性慾或性慾冷淡，我們決不能認為有道德的價值；此等人有時雖屬正當，有時却不免為大惡，這類的例我們不難從閹寺中看到的。然因為性的關係是人與人間的關係，且常因這關係而發生第三人的關係，所以其中便存有極重要的道德的意義。如上所述，道德的定義，在乎增進個人及社會的幸福，而以愛他而又不妨於利己為最要，在性道德上，對於這一點尤其應該注意。但從來關於性道德上的錯誤，可說非常之多。因為從來的性道德，大抵是偽善的，神祕的，因襲的，獨斷的，嫉妬的，復仇的，虛榮的，大家從不曾肯用明晰的理智把他分析一下。所以他們的所謂道德，多數是絕大的不道德。譬如患有遺傳性疾病的人，大家都公認為可以娶妻生子，否則他或者會被認為家族主義

的不孝者；至於不幸的女子，如果嫁與這樣的男子爲妻，更非盡她的所謂與夫同居的義務不可，否則不但須受道德的非難，並且更須受法律的制裁了。然而就道德上講起來，此等疾病的人，如果容許他蕃衍種族，勢必將全人類都成爲疾病者，非導種族於滅亡不可，在人類社會中所有的不道德，實在無過於此！又如一對青年的男女，因爲沒有結婚的儀式而產生了小孩，大家便要指斥那產生小孩的父母爲不道德，尤其是那爲母的女子；甚至那絲毫不負責任的小孩也終生蒙着恥辱，爲社會所蔑視，至於所謂合法的夫婦，不願自己的能力如何，隨便產生了一大羣的子女，不加教養，任其疾病，殘廢，夭亡，乃至流爲乞丐，盜賊，娼妓，使社會受着極大的毒害，而社會上對於這父母的產子行爲，却公認爲道德的。像這類謬誤錯亂的性道德觀，在現代的社會上，實在可說舉不勝舉，我們爲人類全體的利益計，爲未來世代的幸福計，對於這樣謬誤錯亂的性道德，實在有根本的革新之必要！

三

著名的性慾學家福萊爾(August Forel)會定性道德的戒律如下——

你不可依了你的性的衝動及性的行爲而故意傷害自己及任何人。應該盡力增

高兩者的幸福及價值。

福萊爾以爲爲了遵守這戒律起見，對於性的衝動及性的慾望的自制，實在是第一的要務，所以在平常的人，都該有禁慾的練習。如果從青年時期習慣於衝動及慾望的節制，便可使品性高尚，達到比較的自由，不至於困了利己而害及他人。

在性的生活上，能夠涵養愛他主義的，方可說是性道德的極則，而最不道德的便是無利於己而有害於人的行爲。譬如，一個不良性質的男子，因了一時的肉感的劣情，誘惑處女，以致懷妊，便即逃走，這種行爲在道德上固是消極的，而在利己的方面看，也一樣是消極的，所以這便成爲不道德。其次便是利己而害人的。一個精神異

常性慾衝動強烈的男子娶了善良的女子爲妻，因以產生子女，這在利己上乃是積極的，然其加不幸於善良的妻，而又產生不良的子女，在道德上實在是極消極的。這當然也是不道德。再次更有一種專圖利己，對於社會雖沒有像上面那樣積極的害惡而未免有消極的害惡的，如現在世俗所通行的婚姻都是。此等世俗的婚姻，在男子是獲得一個管理家事的使用人和生養兒女的手段，而在女子則以此爲職業，藉以爲獲得生活資料的方便法門，這可說完全是利己的。然在他們夫婦之間，絲毫沒有高尚的戀愛的感情，這從表面上雖然好像是無害於人的，但在這種自利的，冷酷的家庭中，對於婚姻當事者的個人，固然減少了極大的活力，而對於他們所生的子女，更不能授與良好的影響，甚且發生惡的影響。所以這在利己上雖像積極的，而在道德上不能不稱爲消極的。愛倫凱所以稱無戀愛的結婚爲不道德，就是爲此。但是還有一種，雖然出於愛他的動機，而對於社會却是有害的。譬如有一個善良的糊塗的女子，依了道德的動機，想救助頹廢的酗酒者而與之結婚，這在利己上雖是消極的，而在愛他上却是積極

的；然其結果，救助的目的往往難以達到，而反產生了不良的子女，所以在社會上完全是消極的。這樣的愛他主義，我們也不能不看做不道德的。勤懇，聰明而且身體健康的男子，由高尙的，真正的戀愛，求得同樣的配偶者而與之結合，他們互相敬愛，各能把自己的才能用於社會有益的方面，相度自己教養的能力和妻的健康，生養子女，而加以週到的愛撫和教育，這纔是積極的利己主義與積極的愛他主義的結合，而爲我們所認爲最道德的。

四

照上面所說，性的道德，完全該以有益於社會及個人爲絕對的標準；從消極的方面說，凡是對於社會及個人並無損害的，我們決不能稱之爲不道德，這是十分明白的，我們建設今後的新性道德，不能不以這爲基礎。

從來的性道德觀，最奇怪的，莫過於規定了性的行爲祇有在經過結婚形式的男女

兩人間方可發生。他們對於結婚形式，好像看做具有無上的神通，能夠使一切的不道德都變成道德似的。已經成年而具有責任能力的男女，因了自己雙方的合意，互相結合，這是無論從那一方看來不會有害於社會及個人的，然而一般社會却常常看做不道德。照新道德上看，男女間的性的行爲，祇要他們的結果不害及社會，我們祇能當作私人的關係，決不能稱之爲不道德的。社會對於男女間的關係，祇有在產生兒童時，纔有過問的必要，其餘都應該任其自由。

已經結婚的男女，無論那一方，感到他們的結婚生活有了極大的障礙，非分離不可時，便應該任其分離。這樣的分離，無論對於結婚者的那一方，或其他任何人，都不會有什麼損害的，祇要他們對於已生的子女仍然負着撫養教育的責任；反之強迫不願同居的男女束縛在夫婦名義的繯綫上，不但使當事人受絕大的痛苦，而且使他們的子女感受惡影響，這實在不能不說是不道德。所以離婚的自由，也是新性道德的條件之一。

不貞操的所以成爲不道德，祇以一個人因了性的行爲而加害於他人的爲限。已婚的夫婦，一方有不貞操時，祇須承認他方有離婚的權利便好，至於不貞操者的行爲，對於彼方並沒有何等損害，所以不該因此而受刑罰。甚至如果經過兩配偶者的許可，有了一種帶着一夫二妻或二夫一妻性質的不貞操形式，祇要不損害於社會及其他個人，也不能認爲不道德的。

自由和平等，是人類的共通的要求，所以凡是侵害他人自由和違反平等精神的行爲，都是不道德的。我們都承認略賣女子是極大的不道德，這無非因爲侵害他人自由的緣故；然而同一侵害自由的父母爲子女包辦婚姻的行爲，却被世俗認爲道德的，這是何等的錯誤和不合理！兩性的結合，應該立在完全平等的基礎上，然而世俗的道德，却往往把妻認爲夫的隸屬者，甚至剝奪她一切社會的權利，這是新性的道德所萬難容許的。新性的道德的極則，便在滿足社會各人自由平等的要求。

性的欲望乃是人類天然的欲望，所以我們決不能像從前的把性慾看做一種褻褻的

東西，而把性慾衝動的滿足認爲不道德的行爲。但我們應該知道，性慾的滿足並不是專爲有利於一己的，同時亦須認爲有利於對手的異性的。所以像從前那樣把供給男子的性慾滿足認爲女子在結婚生活上的義務，乃是不道德的。男子不應該在性慾事情上強迫妻子滿足自己的欲望，同時尤須顧及對手的欲望，使她得到相當的滿足。這是素來許多人所不會注意的事情，然而却是新性道德上非常重要的事情。

人類的最重大的義務，就是圖謀未來世代的進化及向上。兩性的關係，不但關係男女雙方的幸福，尤其是關係未來世代的產生。所以性的道德的重要，在一切社會的道德中，實占第一位。自古以來，祇把繼承宗嗣看做子孫的唯一義務，而不問其後嗣的優劣，這是大錯的。自從遺傳學，優生學發見以來，知道子女的優劣都是從父母遺傳而來，爲社會產生優良的兒童，而防止劣弱兒童的產生，便成爲人類最高的道德規律。所以未成年者和低能者的結婚，都該看做不道德的。其他凡是身體上和精神上有所缺陷及疾病的人，如癩病，結核，花柳病，白癡，癩癩等病的男子和女子，都不該結

婚和產子。就是普通健全的人，也能因為多產的緣故容易使母親及子女的體質衰弱，或者易致教養上疏忽，因而遺害於社會。所以行相當的避妊，也是新性道德上所必要的。

這樣的新性道德，祇有在聰明睿智，能夠掃除偏見而富有理性的人類社會中纔能建設起來。人類的能否不至於滅亡，全要看這新性道德的能否建設了。

（婦女雜誌第十一卷第一號，十四年一月一日出版。）

性道德之科學的標準

周建人

道德觀念如飲食，服裝，嗜好一樣，他會得隨地不同，隨時變遷，又在同時同地的社會裏，各人的意見也會得參差不一的。

講述各地方的性道德的差異是有趣的事情。偉斯德馬克的人類婚姻史裏曾舉出許多實例。有些未開化民族，兩性間是完全沒有約束的，習慣上毫不詫異，例如蘭島居民 (Line Islanders)，便認結婚是例外的事情，自由結合却是慣例。梅笛遜島 (Madison's Island) 的少女不妨結識許多能夠供給她財物的男子，從中取得財物。又有些習慣，未婚女子得用這方法，以賺取奩資。南美印度人的女子在結婚前的性行爲是極自由的。

但在未開化民族中並不都是這樣，有許多地方，對於女子貞操的要求是很嚴厲的。墨西哥 退潑汗 (Maxican Tepahuano) 的習慣，女子不得和家族以外的男子談話，

即在跳舞場所，如果青年女子和任何青年男子講話，依法便當受罰。如果法官審得所講是情話，那麼兩方須受鞭刑，并且強迫結婚。加立福尼的呼巴人 (Hupas) 不許成年的女子和一個男子坐在屋內或同行戶外，如果違背，當用鞭打。許多北美印度人，未婚女子的貞操都管束得極嚴，如果失貞便失却幸福婚姻的機會了。約枯脫人 (Yakut) 甚至晝夜用『貞操帶』 (chastity sirdle) 縛束女子身體，以防和人性交，——雖然據說只要有人來定婚，已付一注或全部的身價，父母便不再注意管束了。

梅笛遜島人不特父母常縱女兒賣淫，即丈夫縱妻賣淫也不以為怪。又有許多民族，夫常常叫妻去陪客同宿，算是敬客的儀式。彼此換妻的習慣是常見的，亞各拉 (Angola) 的黑人便是這樣，交換一個時期後，仍舊交還，算一種娛樂的事情。格林蘭東岸的土人，赫德遜海峽 (Hudson's Bay) 的愛斯基摩人，也都有這種風俗。有些野蠻民族的換妻是一種友誼的表示，但有些是爲了迷信，美國人類學家羅斯 (Dr. Boas) 說，上述的愛斯基摩人的換妻便是屬於這一類，是一種儀式。

但別一方面，有許多下等民族，兩性關係極妒忌而且嚴厲，與音民族 (Amin) 裏，如有男子誘惑別人的妻，常常被殺，女子則須打一頓。西南亞梅朽的格拉阿人 (Guraryos) 如犯姦淫，男女都處死刑。富吉人 (Fuejians) 如家內有女人，不許一切男子進去，除非未成長的男小孩纔可以入內。

性道德因時代的不同也會發生各種變化，那是很明顯的事情。今日西洋的婚姻，男女已比較平等，但從舊約全書中可以看出古代也如中國的可以因細故出妻。到羅馬時代纔男女漸趨平等，婚姻漸變為自由。後來因基督教的影响，性道德觀念又生劇變。視離婚為罪惡，結婚為不潔了。這種觀念直到近代，方纔有失墮的趨勢，主平等自由，以人為本位的新道德觀念起來代替。不但如此，即在同時同地的人們，道德觀念也是很紛歧的。中國今日的許多老先生們，還是主張男女應當隔別；婚姻不應自主；並且女子的節烈貞操是非常重要的。他們很神祕的以為民族的盛衰，社會的光榮都在女子的貞操上。這在社會上現在雖還有權威，許多中了那班老先生的毒的人們也

以爲戀愛是最不名譽的事。（然他方面又以爲男子被女子所愛是光榮，在女子却是恥辱。）男子背棄妻子，納妾，都可隨便，而女子如和夫不合或受虐待而出走時，是不應該有容納她的地方的。但這類意見在許多有知識的青年看來是十分背謬而不合理。因爲他們找不見所謂禮教和家族制度及由這發生的性道德的好處在那里，而許多從那裏產生的過失和悲慘，他們却是看到的。

然同在青年們中，意見也多不齊一的。去年本誌徵求對於不合意的舊妻可否離婚的意見，答者差不多是可否參半。對於結婚儀式應否廢止一個問題，則男子大半主張撤廢，而女子多半主張保存。再就近來所常見的已婚男子戀愛別的女子的問題而言，有的以爲非和前妻已經離婚，不得和別的女子發生戀愛，或既和別的女子戀愛便當和前妻離婚；有些以爲既和妻感情不和，不妨另行組織新家庭，或者即和前妻並不傷感情只要與別人是真實的戀愛也是無妨的。各人的意見的不同如此。至於女子的意見，在已結婚的常常說已婚男子決不能再和別的女子戀愛，女子也決不可以戀愛有婦的男

子；未婚的則是說如男子戀愛別的女子時，必須立刻和前妻離婚。

各地各代的道德所以不同的原因是很複雜的，但如上面所講的各人的意見所以紛歧，原因却很瞭然。這不外各人的觀點不同的緣故。人若以同時不得戀愛兩人以上的
一夫一妻的道德教條爲前提，說同時戀愛兩人是蔑視兩方人格的，那麼他們的判斷遂說前妻存在而和別人戀愛是不道德的；有些人的觀點從一方面認人的根本要求是正當，而婦女現時的經濟地位也當顧到，因此他們以爲如果既和前妻不和，自不妨另和人戀愛。但在今日的現狀之下，前妻往往自己不肯離婚，如果自己不願，男子決不能因別有所愛強她離婚之理，所以扶養是男子的義務，要去和別人戀愛與否却是他的自由。至於說同時不妨戀愛二人以上的見解，以爲只要是本人自己的意志如此而不損害他人時，決不發生道德問題的（女子戀愛多人也是如此）。至於有些女子的意見如上所說的，完全以主觀的利害爲標準，一看更是瞭然了。

可見客觀的道德判斷存有一個意識的標準，這標準便是不蔑視和加害他人是道德

的。換一句話，我們所需要的新道德無他，第一，認人的自然的欲望本是正當，但這要求的結果，須不損害自己和他人的。第二，性的行為的結果，是關係於未來民族的，故一方面更須顧到民族的利益。這是今日科學的性道德的基礎。

我們若用前項的觀點來說，節烈貞操的要求是全無理由的，因節烈不是女子的自然的欲求，只是男子要永久佔有女子而設的牢籠；這種行為是於社會和民族兩無裨益，而於自己則又非常有害；除非因她自己的志趣和機遇，戀人死後不願再愛別人，或受人威脅和侮辱而忽然自殺，或者還可以說沒有污點，如果認他為道德去實行，那不是道德的行為，從事獎勵節烈的人，從科學的道德觀說是犯罪的。

和貞操道德相連的，為從來認女子為附屬於男性的財物的觀念。竊取財物是偷盜，這是因為損害人的所有權的緣故，所以捨了無主的地上的果實，或射了空中的飛鳥，決不算是偷盜。然普通視兩性間私的關係，也以男子是偷盜的行為，這便因為在已婚女子是損害夫的所有權，未婚者損害父母的所有權的緣故。

但用人道主義的眼光來看，人畢竟不能當作財物看待，科學告訴我們，婦女也和男子一樣有欲求和意志，是應當有和男子同樣的自由和獨立的人格。所以新道德說，如果婦女是『弱性』，那麼社會只能保護她，只要是自願的私人行為，除非是製造弱小，知識不完全的人，若兩者都是健全的成人，道德實不能加以善惡的批判，因為他們是起於人的自然的欲求，如果這結果並不損害自己和旁人，於社會遂毫無關係。所以在今日有人以為私人的戀愛關係是不當，公然納妾或宿娼倒不甚關係於道德問題，實在是錯誤的。

兩性關係在優良，成長的人，雖然是私事，但等到產生小孩的時候，那便和社會發生關係了。社會是集合個人而成的，未來社會的良窳，第一賴構成社會的分子優良，乃是無可疑惑的事。癩癩，白癡，低能，和許多殘缺的，及在病態中的人結婚固屬不可能，但在自身有經營兩性生活的可能，而其子女不適合於未來民族的，他們仍然不應當養育他們的子女。婚姻和生育的分離，在從前是絕不可能的事，現在自從產

兒制限運動興起以來，成爲極容易辦到的事了。從前善種學家只有對於十分不良的分子，想用拘禁或閹割的方法以斷絕他或她的生育的機能，至於在資格上不能用這樣嚴厲的方法的人，實際上沒有適當的方法，現在對於這一難點，可以說是解決了。

希望社會進步，未來民族的優秀，原出於我愛 (Self Love) 的擴大有許多我愛的要求強烈，思想清楚的人，如自己查得有體質上的缺陷，不適用於生育優良子嗣時，爲了愛子女的幸福和民族的進步，也許會得心願情服的不生育子女的，但在別有些人也許不是這樣，在今日祖先崇拜不會打破，家族觀念還是很強的時候，子嗣要求多數總是執着的。在不可理解的場合，將來的社會或者有禁阻的必要，禁阻是違背當事人的意志的，但正如禁偷竊凶頑的法律爲喜歡作賊和凶暴的人所不喜歡一樣。那也是不得已的事情。

把兩性關係看作極私的事，和生育子女作爲極公的事，這是新性道德的中心思想。今日如要叫國人大多數能夠認識這一點雖然還覺困難，但這時期決不會遙遠，因

道德是變遷不絕的，他的進化猶如一株樹的長發，新枝出來，老枝枯落。今日的新道德雖還是萌芽時代，但不經幾何時，他們便成了樹的本體，無用的道德觀念如枯枝一般的脫落了。他是永遠不絕的向着更自由，獨立，幸福，和諧的方面進發，正如樹的不絕的向着陽光長發一樣。

他自然會得這樣長發的麼，還是依靠怎樣的助力；有些說是重在經濟關係的轉變，有的以爲思想傳播也是很重要的。美國派爾遜說，『社會的變更我們現在知道少，有藉理論而來的，我們的社會上的一切變更，主要的皆由於經濟的原因。』在道德也是這樣，於經濟地位是有關係的。北美印度人的婦女所受的待遇是很平等的，因為她們也從事工作，生利，如果婦女不務生產事業，遂被視作一種贅物，一種負擔，下等人格，她的道德權也低微了。俾斯德馬克的道德觀念的起源和發達上引魯懿斯和克拉克的密索利河游記中的話說，『在有些以菜蔬和捕魚爲生的民族，婦女能做和男子同樣的熟練的事，她們的地位極佳；如在以打獵爲生的民族裏，婦女沒有什麼事情可

做，她們受盡苛刻的待遇了。」

但在別一方面，一國內的道德觀念會得漸漸的更變，雖然他的經濟制度沒有大變換。有時因少數人思想的傳播也會得引起大影響。如達爾文，盧梭，尼采等學說的影響於後世都是顯著的例。迷信和偏見是可用科學打破的，對於兩性道德上思想的誤謬也能用科學的德道的說明而糾正。所以我覺得思想和環境的改造都重要。中國的舊社會制度是在改變了，家族制度行將破裂，婦女的社會地位也漸漸獲得；又賴新科學的輸入，從前許多對於人生的謬見也在打破之中；如果中國的民族是在前進，那麼他的道德標準自然會得漸合於科學，并和世界新潮流趨於一致的。

（婦女雜誌第十一卷第一號，十四年一月一日出版。）

一夫多妻的新護符

百年

一夫多妻本是中國舊禮教所許可的，而且有時還加以提倡的。從前的中國人對於這種風俗，懷抱反感而加以抨擊的，實在很多。二十年前，維新的志士們，國外的留學生始大聲疾呼，痛加攻擊。這些志士留學生們，雖其中有許多人，現在仍藉了舊禮教的護符，安然過他們的一夫多妻的生活；言行不符，雖是很可惜的事，但一夫多妻的風俗總算已被人告了一大狀，牠的罪惡總算已經被人揭穿了。我們不免懷着奢望，以為漸漸進化的結果，情感能與理智相應，則一夫多妻的風俗在中國或有絕跡的一天。不料以指導新婦女自任的婦女雜誌的新性道德號中，竟含着一種議論足以為過一夫多妻的生活的人所藉口，足以為一夫多妻的新護符。周建人在性道德之科學的標準裏說及各種性道德觀念，末了一段說道：「至於說同時不妨戀愛二人以上的見解，以為只要是本人自己的意志如此而不損害他人時，決不發生道德問題的（女子戀愛多人

也是如此。』此處周先生似乎只說到現在中國社會上有這樣一種見解，似乎并不是自己的主張。但章錫琛在新性道德是什麼裏，却明白說道：『甚至如果經過兩配偶者的許可，有了一種帶着一夫二妻或二夫一妻性質的不貞操形式，祇要不損害於社會及其他個人，也不能認為不道德的。』如此說來，章先生對於一夫多妻的生活，雖不至認其為道德的，至少也認其為『道德的中性』，雖不至加以提倡，至少也認其為可以許可而不在應當革除之列了。我想那些有三妻四妾的陳腐老先生聽了這些話，一定撚鬚笑道：『原來娶妾不但是舊禮教所許可，也是新性道德所許可；』從前痛罵一夫多妻而現在縱慾娶妾的志士留學生們聽了，也一定拍手笑道：『我們從前的見解實在太頑固了，娶妾實在並不違反新的道德。』然則章先生和社會上與章先生同調的人們的這種見解豈不成了一夫多妻的新護符嗎？這些新的見解，雖然以男女平等為原則，雖然主張一妻多夫和一夫多妻同樣不背道德，但現在中國社會上只有一夫多妻的事實，沒有一妻多夫的事實，所以這些新見解只能做一夫多妻的新護符而不能做一妻多夫的

讖符。

一夫多妻在中國社會所作的罪惡不知多少；好在社會上儘多身受目擊的人，可以來做證人，所以此地完全用不到敘述。我個人的偏見是欲提倡一夫一妻的風俗，而排斥一切多偶的生活。現在自命爲新性道德家之所以許可一夫多妻，大概以「人類的有性慾，乃是天賦的；所以性慾滿足的要求，我們也祇能看做道德的中性，並無道德與不道德可言」（見章文）爲理由，而加以「如果經過兩配偶者的許可……祇要不損害於社會及其他個人」（同上）或「只要是本人自己的意志如此而不損害他人時」（見周文）等條件。性慾滿足的要求，正如食慾滿足的要求一樣，我們當然不能認他爲不道德的。但是也有一個界限。倘要是過度的要求，却不能因其爲天賦的，而加以承認。因爲縱慾的結果，足以危及自身，足以貽害社會。所以新性道德家也認縱慾爲不道德的，節慾爲道德的。章文中引福萊爾之意而說道：「對於性的衝動及性的慾望的自制，實在是第一的要務。」即此可以窺見新性道德家意見的一斑。但一夫多妻不是縱

慾的結果嗎？即使不是縱慾的結果，也可以做縱慾的原因，因為有了多妻，即容易有縱慾的機會。假如多妻以後，仍求保持適度的性慾，則不能不求爲妻的有過度的禁慾，以資調劑，縱慾是不道德的，禁慾也不是理想的。所以我的偏見，以爲要想保持適度的性慾，最好還是一夫一妻，即一夫一妻的生活最容易使人不走入不道德的路上去。又愛情之爲用，是帶有專有慾的；既然愛了，總想據爲己有，寬宏大度願與他人分愛的，世上恐未必真有其人。愛而未能據爲己有，或既據爲己有而有他人起來攘奪的危險的時候，便不免起嫉妬的念頭，生爭鬪的行爲，兩男爭一女，兩女爭一男，因以演出悲慘殘酷的事情——如謀殺，自戕，以供小說家的材料者，世間不計其數！新性道德家之許可一夫多妻，雖以「不損害於社會及其他個人」爲條件——若「其他個人」包括爲妻者而言，則多妻之間必不免有嫉妬相爭的事情；既因共事一夫而嫉妬相爭，則豈非夫之多妻行爲害及做妻的人嗎？嫉妬相爭雖可說是個人間的私事，然其影響所及，足以擾亂社會的安寧秩序；假使再有悲慘殘酷的事情起來，則更不能不說害

及社會了。所以我的偏見以爲既是多妻，斷不能滿足『不損害於社會及其他個人』這個條件。至於『經過兩配偶者的許可』，也未未必能消弭未來的嫉妬相爭。舊式的女子爲禮教所束縛，想博一個賢德的美名，儘有爲夫妻妾，以求嗣續者。但一旦把妾娶了進來，則又情願死後沒得羹飯喫，而不願生前有這眼中釘了。新式的女子也許愛情甚摯，不忍過拂情人的請求，而答應他兼愛他女。但這至多不過是暫時的現在，斷不會永久繼續下去。新性道德家許可一夫多妻同時也許可一妻多夫；或以爲把兩種混合起來，成多夫多妻，則可以補救上述的缺點，而嫉妬相爭的事可以不起。我的偏見以爲這些多夫多妻的人們即使是謙謙君子，也未必能相安無事。除非絕滅愛情，變成獸行的亂交，或許可以少些相爭的事情——恐怕也未必。若要講到愛情，專有慾總是免不掉的，越是多夫多妻——人數越多，相爭的事情恐怕因此越繁。

中國現在的家庭大有改革的必要。我的偏見以爲嚴格的一夫一妻制的小家庭最合理想，古來一夫多妻的壞風俗非極力打破不可。今以改革自任的新性道德家竟有許可

一夫多妻的言論，竟挺身出來作一夫多妻的新護符，我不得不提出一種抗議了。

（現代評論第一卷第十四期，十四年三月十四日出版。）

答「一夫多妻的新護符」

周建人

我在現代評論第十四期上看到陳百年先生的「一夫多妻的新護符」，他說我在性道德之科學的基礎裏所說的「至於同時不妨戀愛二人以上的見解，以為只要本人的意志如此而不損害他人時，決不發生道德問題的」的話，以及章錫琛先生所說的相似的意思，可作「一夫多妻的新護符」。陳先生在那篇文章的末尾說：「今以改革自任的新性道德家竟有許可一夫多妻的言論，竟挺身出來作一夫多妻的新護符，我不得不提出一種抗議了。」他的話可謂沈痛，其擁護一夫一妻制也可謂忠實，這是值得佩服的。但陳先生在寫那篇文字的時候，也會想到一夫多妻的習慣和我們所說的話是否相合？一夫多妻是以「戀愛」為基礎的麼？出於自己相互的意志的麼？又以「男女平等」為原則的麼？我們所說的性關係是指戀愛的狀態，自由的意志而言，這是文中自己顯明的，「這些新見解雖然以男女平等為原則，」這是陳先生自己知道的，然則和中國習

慣納妾制的相同點究在那里呢？如果我們的話可以作一夫多妻的新護符，則倍倍爾一派的社會主義者所主張的自由戀愛也可說是一夫多妻的新護符；披爾遜在他的自由思想的倫理裏所說的戀愛應當絕對自由，將來男女的結合，無論久暫，或取怎樣形式，都當任個人自由，社會所能干涉者，只能關於生育子女時的質和量的問題而已的話也可以指爲有作一夫多妻的新護符的可能，或者甚至於去年羅素在（The Nation）上發表的話，也可以說是有這嫌疑，因爲他對於性關係的意見是主張這樣自由。他說——

性道德若除去一切迷信，偏見，是很簡單的。如對未成年用威嚇誘惑，誑騙強制的手段，這是應當受刑法處分的，倘使有關係的兩方都是成年有自主權的，這便不過是一件私事，法律輿論都不能加以干涉，因爲局外人總不能分辨其誰是誰非。要是這事涉及子女，國家只能對於他在子女教養上是否相當加以監督，使做父親的負擔教養扶持的責任……

然則他們一班人的話，並非給中國一夫多妻作護符是十分明白的。何以我們說到戀愛應當有廣大的自由時，便在給一夫多妻作護符呢？

或者陳先生的主張是在「嚴格的一夫一妻」制度，故舉凡主張不嚴格，不主張將一夫一妻以外的性關係應當「革除」者，便都歸納在給「一夫多妻作新護符」之內。或者陳先生因為沒有知道倍倍爾，披爾孫，福萊爾等曾經發過這樣令人不喜歡的議論，所以也就沒有給他們加上一夫多妻主義者的稱號。但這不是我們所要探究的問題，可以按下不說。只是我們前次的話，原係指男女平等而言，何以陳先生說我們只能作多妻的新護符而不能作多夫的護符呢？這理由據陳先生說，因為中國只有多妻的事實而沒有多夫的事實，所以不能作多夫的護符。殊不知多夫的事實是有的，不過社會不承認女子有另愛男子之權，不能繼續其關係罷了。我們且無須遠引清朝的刑案匯覽上的例案，只順便錄出一條新聞——

九江日前江水急流中，突由上流漂來一方木板，上面有人，義渡局急放救生

船上前撈救，近視之，則板上仰臥一活着少年婦人，上半截裸體，下半截僅穿一單褲，手足被人用鐵條釘住，不能伸縮。兩脛中間，放一男子之頭，鮮血模糊，並樹一木標，上書『救者男盜女娼』字樣。救生船見其情形奇怪，遂置不理，……將船駛回，而以所見情形轉告於人。衆謂此必姦殺案，但也應撈起以告官廳，從嚴根究。後以該木板順流而下，救之不及，不知到底漂於何處。（十三年八月

七日民國日報）

故我們對於這類事實，不特主張離婚自由，即女子戀愛兩個男子以上，也以爲不能算怎樣罪惡。而陳先生抹殺此等事實，說中國並無多夫的事，只有多妻的事，所以縱使立於男女平等的基礎上，仍然只能作一夫多妻的護符的話，實在是並不確當的。多妻制度不是因爲有人提倡纔起來，也不能因爲有人想革除便消滅的。將來也許會減少，到智識進步，一般人們都知道戀愛的真義，明瞭人間的關係和尊敬對方人格之後；可是最重要的還在婦女經濟的獨立。如果那時再見兩性的粉亂現象，那便須查

察人口，看兩性的分配是否平均。如果婦女過多，還須減輕男子的經濟的壓迫，改良男子從事危險的和不衛生的工業狀況及消弭戰爭，來減低男子的死亡率，以資調節，性的分配問題，從高等動物以至人類，終於有極大的影響。兩性如果平衡，一夫一妻以外的關係自然減少，減少固然是很好的了，但如果不能完全消滅，仍然有些存在時，如果兩方都是成年以上，健全的人，又由於自己的意志，無損害於他人時，則我們實在尋不出充足的理由，而且也沒有方法去革除。

至於爲什麼於一夫一妻以外不能再發生關係的理由，陳先生已經教給我們了，就是：因爲人有嫉妬，故不能容納多偶，又多偶容易縱慾，故不宜多偶。但其實都不確的，今輒敢分論於後。

我們所說的意思，本是說如當事者自己的意志，不發生道德問題，並不是主張人應該多妻或多夫。假使有人嫉妬，例如羅素夫人的不滿於羅素和勃拉克的行爲時，她儘可退出團體之外，不必設法調和。況且我們所說是指戀愛狀態，戀愛是否必須有

嫉妬，究竟還是可疑的問題。雖然許多權威家都說兩者相連，但我們常見人們受待遇不平，就會起嫉妬，胸襟狹隘的人見別人得福利，也會嫉妬，這是無關於性的。又毫無戀愛的夫妻，也會發生嫉妬，然而許多男子，自己縱妻賣淫，却並不嫉妬；未開化人常常以妻供客，也毫不嫉妬，如果她自由行動却不然；諸如此類，不勝枚舉，所以有的學者說嫉妬是因 Self-Love 受了挫折而生，有的則說是隨所有權觀念進化而起，如果這些話不能抹殺，那麼，可見只要將對方的人格的自由尊視之後，則她雖有別的關係，也就不發生嫉妬了。但這也不過隨便說說，我們並不在乎必須解決這問題，在前已經說過。而且我們也還不至於荒謬至此，定要希望「兩男爭一女，因以演出種種悲慘的事情——如謀殺，自戕……以供小說家做材料。」

至於習慣的多妻，乃是社會的原因，而非性生理的原因，和陳先生所謂「一夫多妻不是縱慾的結果嗎？即使不是縱慾的結果，也可做縱慾的原因……」這些話，似乎並不相合。中國曾有過因階級的高下而規定妻妾多寡的情形，倘說縱慾是其原因，則

實無社會階級高者性慾必盛之理；倘說因多妻而可以縱慾，則事實又告訴我們，縱慾並不限於多妻。瑞典醫生尼脫郎讓在性生活的自然法則裏說，『有一男子二十六歲，結婚後與其妻每夕性交三至四次，如是數年，身體衰弱，不能工作。』又一例中說，『一男子年二十歲時，與一農家女子相愛，第一次接近時，於兩小時中性交七次，以後每夕性交三或四次，繼續關係至三年之久。後於三十二歲時與別一女子結婚，每夕性交三次，到後來遂成癆瘵 (Locomotorataxia)，非拄杖不能行走。』這類的例，在醫生的記錄中很多，可見只有一個女子也未始不可以縱慾，而妻妾最多的帝王，却未聞多數都成癆瘵而死亡。更有許多青年常因手淫傷害身體，則并半個妻也沒有。此處我並不是說多妻反能調和性慾，不過說明多妻并非縱慾的結果與原因而已，因為在中國做人，說話都很艱難，所以特添一點蛇足的聲明在這裏。

我的大意已經說明，現在快可以洗脫了。主張戀愛可以這樣自由，或者有討論的餘地，如果有人能夠屏除一切偏見和從古代遺傳下的 Taboo 思想，用科學的態度來說

明一夫一妻以外的性關係，縱使由於健全的成人的自由意志，也決不能任其發生，這自然是我們應當感謝的，却很不希望牽強附會地拉到本題以外去。但這實在是很有趣的事，戀愛應當絕對自由的話，在別國已經說得太多而且太久了，讀者似乎並不爲奇，而一出於本國人之口，大家便都大驚小怪。卽如我們這一次說了幾句極平常的話，晶報就最早說我們教壞青年，青光其次，說女子可以多夫，「此可忍，孰不可忍！」最後，乃見陳百年先生在現代評論上提出抗議，說我們給「一夫多妻作新護符」，別的老先生們則說我們是提倡自由戀愛。於是我們一大夥道德家所包圍。我們因爲尊重陳先生的言論起見，特地作一篇答文，於看到十四期現代評論之次日，卽行寄請發表。現在牠已出到二十期了，終於不曾登載。又寄掛號信向現代評論社催問，今已半月有零，全然不理睬我們，威嚴實在可畏！我只好重寫一篇，寄到能容許我們說幾句話的地方發表去。或者陳先生以爲我們的話沒有多大意思，不再答覆，或者再能給我們極有益的教言，也未可知。但我們如果覺得沒有再答覆的必要時，也就不再答覆了。

（莽原第四期，十四年五月十五日出版。）

駁陳百年教授「一夫多妻的新護符」

章錫琛

第十四期的現代評論上，發表了北京大學教授陳百年先生「一夫多妻的新護符」一文，據說是對於婦女雜誌的新性道德號上我所作的新性道德是什麼？和周建人先生所作的性道德之科學的標準所提出的抗議。在陳教授的文上，並不會證明我們是在主張「一夫多妻制」，祇以爲我們的主張可以被多妻者拉去作爲「護符」；他說的多妻可以縱慾，多妻會有嫉妬相爭的事情，都是對主張多妻者而發，不是對我們而發，我們本沒有聲辯的必要。原來中國的「蓄妾制」，至今還受法律的保障，陳教授所說的「有三妻四妾的陳腐老先生」和「縱慾娶妾的志士留學生們」一向都在法律保護之下，絕對用不着向我們這裏來找求護符。並且他們倘使拿去了這個護符，反不得不承認陳

教授在我們文中所曾經見到的男女平等的原則，一旦他們的妻妾有了面首，他們反不便多說話。所以他們對於這種主張，正在攻擊之不暇，會被拿去作護符，完全是陳教授的杞憂。至於嫉妬與縱慾，陳教授用以攻擊現行的多妻制，也許有一部分的理由，而對於我們所主張的性道德解放，却可說是絲毫不相關涉，倘使陳教授對於現代進步的思想家及兩性問題研究者的著作——如羅素的社會改造原理，到自由之路，加本特的愛的成年，愛理斯的性的心理研究，福萊爾的性的問題及格里康的多妻制下的婦女——曾經有點涉獵過，或者不會向我們提出這種的抗議，因為我們的意見可說全是從他們那裏勦襲而來，陳教授如有抗議，早就該向他們提出的。

可是我們中國人往往有一種牢不可破的最壞的下流脾氣，就是喜歡崇拜博士，教授，以及所謂名流，因為陳先生是一位教授，特別是所謂「全國最高學府」北京大學的有名的教授，所以他對於我們一下了批評，就好像立刻宣告了我們的死罪一般；這篇文章發表以後，從各方面襲來的種種間接直接的指斥，攻擊，迫害已經使我們夠

受。雖然也有顧均正先生在婦女週報上，許言午先生在京報副刊上替我們做過義務的律師，却全不能惹起宣告我們死罪者的注意；而我們向現代評論所提起的反訴，等了一個多月，不但未見採納，簡直也未見駁回，祇是給我們一個『留中不發』，這實在是使我們覺得有點害怕了。我雖是極弱的弱者，但在這『生死關頭』的當兒，怎敢不作最後的掙扎，所以不得不再向陳教授訴說幾句；即使仍然免不了一個死刑，也可以使少數不會染到下流脾氣的人，知道我們的所以理屈，並不是爲什麼。祇爲了我們不會做大學教授。

一一

多妻者的決不會把我們的議論作爲護符，我在上面已經說過，便是在指斥，攻擊，迫害我們的許多人中却也有不少的多妻者，這可證明我所說的陳教授的杞憂，的確不過是杞憂。然而即使真照陳教授的話，我們的議論確有作多妻者的護符的可能，

我們也不必因此而中止我們的議論。這並不是我想故作強辯，其理由也是十分明顯的。羅蘭夫人的『自由自由，許多罪惡，假汝之名以行！』久已成爲世界的名言，而世界學者主張自由的議論卻不會因而中止。不但是議論，並且在實際上，雖然像我們中華民國的人民早已喪失了一切的自由，然在所謂中華民國的約法上却也未嘗不承認人民的自由權。如果照陳教授的意見，行罪惡者既然要假自由做他們的護符，這『自由』兩字在陳教授不是也以爲應該嚴禁的麼？雖現在有許多的老年和青年都在極力嚴禁他人談自由，但我相信陳教授似乎還不應該是這樣的人，然而爲什麼對於我們的主張性道德的應該自由却以爲非抗議不可呢？況且所謂性道德的應該自由，並不是我們的獨創之見，福萊爾，羅素諸人早已說得爛熟，即使不會有我們的稗販，在真要找求護符的人也不愁得沒處找求。陳教授祇知道我們的議論會被人做護符，却不知道在我們不會發這議論之前，早就有了福萊爾他們的學說可以做護符者存在，倘使我們真該宣告死罪，我們也祇能算是從犯而不能作爲主犯的。這便使我們也不得不向陳教授提

出抗議了。

倘使向我們提出這種抗議的，祇是一個普通無學的人，我們當然也祇能可憐他的淺薄，不必與之計較；然而陳百年先生却是一位大學教授——被一部分人認為有「一字之褒，榮於華袞，一字之貶，嚴於斧鉞」的那樣權威的全國最高學府的名教授，他的抗議，當然是極嚴重而且十分有力的抗議，決不是普通無學的可比。所以我們對於陳教授的議論，不得不一字一句，詳細繙釋，並且把疑難的地方一一舉出來請求陳教授指教。但在這以前，我們不得不希望陳教授答復的，便是，第一，某種議論，是否應該爲了怕被人作爲護符而便即中止？如果這樣，世界學者的一切學說，是否全沒有被行惡者作爲護符的可能？第二，攻擊一種學說，是否可以把這學說的本原的主張者置之不顧，而祇對於所謂介紹者施其攻擊？

三

我的並不主張多妻制——其實在中國現在祇有蓄妾制，早已沒有所謂多妻制——便是陳先生也承認的，用不着我再爲自己辯護。陳先生所不滿意於我的，祇爲了我的話會被多妻者做護符，這一點在上面已經說明，可以不再贅述。至於一夫一妻制，不但陳教授要極力擁護，便是我也絕對的承認，在世界各地現行的婚制中，一夫一妻制的確要算是最進步的婚制。不過我以爲即使在一夫一妻制之下，仍然不妨承認兩性關係的自由，不必定要像陳教授的所謂『嚴格的』。倘使陳教授以爲這樣的自由有破壞一夫一妻制的憂慮，那我要請教陳教授，現代文明各國通行的一夫一妻制，實際上是不像陳教授理想中的『嚴格的』？我不會到過西洋，西洋社會男女關係的內層情形，當然不是我能知道，現在請引羅素先生說過他在被稱爲最能守嚴格的一夫一妻制的本國英國中所觀察得的情形，或者陳教授不以爲是我臆造的罷！他在社會改造原理的第六章說——

這種事實的結果，是一種普泛的虛飾的偽善，違犯法律是可以允許的，祇是

不得顯然公開。男子不得公然與歸女同居（其妻自在此外），未結婚的女子不得生子，男人女人都不得入離婚法庭。然而在此等限制之下，實際上儘可有許多的自由。就是這種實際的自由，使那些不承認現行法律之根本原理的人，覺得現行法律還沒有使人難堪。如果服從『嚴格主義者』的主張，那麼所要犧牲的並非快樂，乃是兒女，乃是共同生活，乃是真理以及誠實等。固然不能說，這種結果是主張維持法律的人所希求的；但是他們在事實上所獲得的結果實是如此。也是無可反對。不法的婚姻關係能以相當的虛詐而不產生兒女，就可以不受處罰；至若直率的人或者產生私子的人，就免不脫嚴厲的制裁。

我不知道羅素所舉的英國的嚴格主義者，是否和陳教授的嚴格主義相同？中國實行了最合陳教授理想的『嚴格的一夫一妻制』，所獲得的結果是否不會和羅素在英國所觀察得的一樣？然而羅素先生却老老實實地說出，『嚴格主義祇能造成秘密及虛偽的種種罪惡，要免除這種罪惡，祇有承認男女關係的自由。』他曾在去年美國

“The Nation”週刊的“Styles in Ethics”文中，明明白白地提出他的理想的目的，這理想不知道與陳教授的理想比較起來又是怎樣？他說——

我們理想的目的，不在依了法律及社會的強制能使一夫一妻永遠相守。我們理想的目的，是在使所有的性交都能以相互的意向（不涉其他）為基礎，而出於自由的衝動。在現今的社會，女子的賣淫於許多男子的，人們就說她為娼妓。反之，不論她有愛情與否，終身售賣給一個富有的男子的却立刻可以為社會的領袖人物。其實這兩種人全是一樣的。然而我們却不能因此歸咎個人；個人行動的所至於如此，是社會制度造成的。人生戀愛須受制度法律的制限，這實在是世界上最大的謬誤。我們的詩，美，及生命的源泉，現在正為『穿黑袍的教士』所禁錮，要是一般人以為凡是通姦的人都是惡人，那真無異為牢獄增防禦了。

四

我誠承認一夫一妻制是現代世界各地所有的婚制中最進步的婚制（但蘇俄的婚制似乎已經更進一步，不是這里所能包括），却並不以為世界將來不會再有比這更進一步的婚制；便是陳教授，大約也決不會以為人類的婚制；永遠以現在的一夫一妻制為止境的。因為社會的一切制度，無不在逐日變遷之中，婚制也當然不在例外。何況一夫一妻制，像上面羅素所舉的有種種的破綻，而這種破綻，倘使不是從這制度的本身發生，也當然爲了人類的不適於這制度。我們如果對於社會的缺陷不肯模模糊糊地看過，當然不能不要求更完善，更適合於人類的制度的。

現代著名的思想家，堂堂正正地從正面攻擊一夫一妻的婚姻制度的已經很多，如倍倍爾在他的名著社會主義與婦女上說：

一夫一妻制是市民的職業秩序及財產秩序的結果，已經被十分地證明，因而這確已成為市民的社會裏重要的基礎之一，然而這竟適應於自然的要求及人類社會的健全的發展與否，却是別一個問題。基於這市民的財產關係的婚姻多少是

不得已的婚姻，他已經教示我們發生許多的害惡，大抵祇是不完全地達其目的或全然不能達其目的。我們更可以知道，現代的婚姻雖是一個的社會制度，却殘留着幾百萬的人們不能到達，決不是像他的讚美者所主張那樣，適應自然的目的基於自由的愛的選擇的婚姻。

不但有人攻擊一夫一妻制說他未必是適應於自然的要求及人類社會健全的發展的婚制，並且像格里康 (Walker M. Gallichan) 的，認為現代的西洋實際仍是實行多妻制，更以這種表面一夫一妻而裏面仍是一夫多妻的婚姻，反不及東方各國表裏如一的一夫多妻制好得多。他在多妻制下的婦女 (Women under Polygamy) 的第二十六章

上說——

在西洋，不但嚴禁多妻制，一般的社會，大抵加罰於多妻者。然實際上男子與一人以上的女子的性的關係，却認為宗教與法律的力所不能如何的事。

又說——

在歐美諸國，事實上妨害一男與數女結性的關係的傾向的，幾乎沒有。宗教的教理，雖然明白禁止一男與數女性的關係，但社會祇是對於有這種關係的女子嚴酷，而對於男子却大抵寬容。

又在第二十八章上說——

西方的蓄妾制與東方的蓄妾制所以顯然差異的一點，便是男子不負何等的責任。東方的妾和小妻的位置，明白地規定，並且保有法律上的權利。然在西方的妾，失却位置，事實上也沒有何等的權利。所生的兒爲私生兒，受殘酷的虐待。倘使陳教授所建設的祇是表面的一夫一妻制，換一句話，祇是想用西方的蓄妾制來代東方的蓄妾制，我以爲倒不如依了格里康的意見，老老實實地保存固有的表裏如一的多妻制，對於重男輕女甚於西方各國的中國的女子，還比較有益一點。否則，陳教授所要求的倘使是表裏如一的一夫一妻制，那麼自由是十分有用的。加本特在愛的成年上說——

婚姻的唯一的結論，不外兩種，就是有生命的真的婚姻呢，還是死物呢？倘使贊許那死物的婚姻，便束縛在嚴格的模型裏也好；然而婚姻既然不得不爲愛人伴侶之間的有生命的連鎖，那麼，爲了使兩人的結合可能，對於這有生命的連鎖不能不加以信賴的。而且也不可爲了相互的嫉妬和社會的制裁而受到太多的困苦。那連鎖本來應該保存的真的愛情却被死滅，而他的美被亡失了。戀愛也與別的一切的情形相同，要不失他的生氣——雖然其中也帶有危險——不可不給與多少的自由。倘我們禁遏了一切的自由和危險，便僅成爲無生命的木乃伊和屍骸了。

五

上面我說明了男女關係的應該自由，和陳教授所謂「嚴格的一夫一妻制」的不能算爲「最合理想」；以下我再想引證現代兩性問題研究家的議論，來證明陳教授所謂多妻與縱慾互爲因果以及戀愛帶有專有慾和不免嫉妬的兩說的錯誤。

偉斯脫馬克(Wasternack)的人類婚姻史(History of Human Marriage)是被推爲世界上有數的名著的，他在這書上說——

本於人類的淫慾的動機，不是一夫多妻的唯一的原因。我們對於望多子的情，求富的情，及慕權威的情，有一加考察的必要。

格里康的多妻制下的婦女，對於這一節，尤其說得明白，他在這書第一章上說

獲得威嚴，權力及財富的希望，確是多妻制與蓄妾制的一個主因。淺學之徒，把他的原因歸於『男子的淫慾』，不能不說是謬妄已極。據實際研究的結果，這倒是一個薄弱的理由，其中古代及現今已經消滅的原始民族的多妻制，都是這樣的。

又說——

上面說過的許多種族的原始的多妻制，是因女子的勞動價值而起的；有最多

數的妻的會長，役使她們去幹那狩獵，工業，有時乃至於戰爭，所以把多妻制的原因單歸於性慾，是誤謬的。有時因為男子的人數少，社會不得不發生多妻制。在戰爭和狩獵，要死多數的男子；但女子人數的增加，決不專為男子死亡率的高，有的種族，女子比男子產生得多，這都能發生破壞男女人口平衡的情形，其自然的結果，便成為男子的多妻主義。

在過去多妻制的主因，如前所述實在是經濟問題。從來所以對於多妻制式的婚姻加以道德的非難，爲了多把這制度單看做『惡』或者以爲是從男子的過淫而生的緣故。然而這是不能說明原始的多妻制的，從種種的點看起來，野蠻人比那文明程度高的民族更爲節慾的，一起，營獨身生活的也是極少。因為女子多便行多妻制，男子多便行多夫制，這樣施行其間的調節；獨身生活常常被作爲不自然，不道德，所以便成依了婚姻制度以避免獨身生活的樣子。

男女人口的不平衡，實在足爲一夫一妻的致命傷，不但原始時代如此，現代也不

免如此。歐戰以後，各交戰國的男子死亡很多，因而德法諸國盛倡多妻的論調。英國一九二一年的國勢調查，女子比男子多二百萬人，其他各國也大抵女多於男，這或者也便是格里康認為西方蓄妾制存在的一因。倘使像陳教授的完全歸罪於男子的縱慾，而要維持『嚴格的一夫一妻制』，那麼，如英國的二百萬過剩的女子便非過極端的禁慾生活不可。然而事實上果能做得麼？

格里康用種種的證據和原理說那些把多妻的原因歸於縱慾的是『淺學之徒』，『謬妄已極』；行多妻制的野蠻人要比現在行一妻制的文明人更爲節慾的。偉斯脫馬克也曾舉示現在多妻的原始民族比文明人更節慾的許多例。就中國的歷史而言，荒淫的帝王并不多於不荒淫者，而此等帝王中可說是從來沒有一妻的。我們平常所見的多妻者中，固然也有極荒淫的，然與其說他們的荒淫由於多妻，不如說是由於其人生來性慾的強烈，有許多或者竟可說是疾病。性慾的強弱本屬因人而不同，在性慾強烈而不知自制的人，多妻固然可以縱慾，一妻也未嘗不可以縱慾；因房事過度而致病的人未

必全是多妻者，便是唯一的證據。在現代性交公然賣買的社會裏，無論何人，何時，何地，都可有縱慾的機會；甚至完全與女子互相隔絕的人。也多有因手淫而成癆瘵的。縱慾的機會未必隨一妻或多妻而有若何的增減，乃是很容易明瞭的事。

總而言之，多妻并不是縱慾的結果，也未必可以認為縱慾的原因。我決不以爲性慾的衝動應該任意滿足，不必加以節制，也不以爲多妻制比一妻制更好，尤其不以爲應該爲了滿足男子的性慾起見而保存多妻制，打破一妻制；我祇覺得一夫一妻制本自有其存在的根據，而節慾卻應該另講正當的方法，像陳教授的把一夫一妻制與節慾牽連在一起，決不能算是妥當的。爲了節慾而主張一夫一妻，正如爲了防火災而僅燃一燭，其實一燭的火也可以燎原而有餘的。真要防止火災，必須有對於火的充分注意以及種種防火的設備。

六

我們所主張的兩性關係的自由，原以當事人互相尊重人格的合意爲原則；這種尊重人格的合意，在結合的時期以內，應該永遠保存着。倘使有了相爭相鬪的紛擾便已喪失了所謂尊重人格的根本原則，這時的結合關係便早應該破滅了。陳教授因爲太重視了婚姻的制度，所以於不知不覺之中，把我們看做多妻論者，用了多妻制所常見的弊害來駁斥我們，而對於我們所極端主張以戀愛爲兩性關係的根本道德的意見，便不免抹殺了。

我也承認愛情是有專一性的。但我的所謂專一性；是說一個人對於愛人的愛情達到最高點的時候，往往能夠把自己的全身心捧呈於自己的愛人，甘心受極大的犧牲，所以很少分心於其他方面的可能，並不是像陳教授所說的從那想把對手作爲自己的專有物那種專有慾出發。我以爲陳教授的所謂帶有專有慾的愛情，祇不過是最低級的動物慾，決不是現代文明人類所認爲高上的愛情——像日本廚川白村所稱爲『戀愛至上主義』的愛情，因爲戀愛的最重要的原素，是雙方人格的相互的尊重；從專有慾出發

的愛情，便是把對手看做自己的專有物，早已不承認對手的有所謂人格了。

在現代制度下的婚姻，的確是這種專有慾的表現；夫以妻爲自己的專有物，妻也以夫爲自己的專有物。但他們所互相專有的，祇是外面的肉體，並不帶有內面的靈魂，而且也決不顧及所謂靈魂。因爲這個緣故，他們往往把對手的人與牲畜及其他財產同一看待；財產的專有慾沒有制限，所以對於人的專有慾也同樣沒有制限，不得不隨了權力的大小而定所專有的人的多寡了。在野蠻或半開化的社會裏，男子的權力大於女子，所以男子可以多妻而女子卻不許多夫；並且權力愈大的男子所專有的女子也愈多。多妻的起原，是爲了一個男子專有了許多女子，可以給他自己生利以增益財產，到了後來，卻以妻的多少作爲其人財產多寡，權力大小，社會地位高下的表示。一旦他所專有的妻有了與別的男子通姦或被拐逃的事情，便覺得自己的專有權受了侵害，倘棄置不問，便被視爲損礙他的榮譽，這便是發生嫉妬爭殺的原因，所以嫉妬爭殺確是從專有慾出發，但這種專有慾決不是愛情的本體或愛情的一部分。我們祇要看

許多男子對於自己所不愛的妻妾，甚至平日所凌虐蹂躪想置之死地而後快的妻妾，一朝有了外遇，他也一樣會發生嫉妬而出於爭鬪殘殺，便可以作為專有慾與愛情并非同物的說明。就女子方面而言，妻妾的互相爭寵，常常使做夫的男子受萬分的窘迫，如果是對於其夫有愛情，決不應該如此的。她們的所以如此，完全爲了自己是依賴着男子爲生活，倘使在這爭鬥中不能得到勝利，自己的生活便不免發生危險，所以不得不出全力來爭鬥，即使其夫受若何的窘迫也在所不顧的。這樣說起來，專有慾的是認實是在是多妻制的唯一的護符，陳教授反對多妻制而是認專有慾，可說是惡醉而強酒。

要根本的打破多妻制，建設有生命的一夫一妻制，不可不以真的戀愛爲兩性結合的基礎所謂真的戀愛，不但是結合的兩性雙方的肉體的抱合，一起也是雙方的靈魂的抱合。這樣雙方的抱合，決不是出於誰想專有誰誰想依賴誰的卑劣的慾念，乃是雙方熱烈的愛情的相互的投射和相互的反射。而這愛情的本體，卻自然的帶有選擇性和專一性的，他決不會對任何的異性爲隨便的投射，也決不會對任何異性得到隨便的反

射，所以祇要提高一般人的戀愛的觀念，扶植一般人的戀愛的素養，而把一切外面的束縛和壓迫除去，則從這愛情的基礎所築成的兩性關係，常常是一夫一妻的，絕少會有一夫多妻，一妻多夫，乃至多夫多妻的那種例外的形式。即使因了偶然的機會而發生這樣的萬一的情形，那戀愛者也祇要覺得自己的投射已經得到相當的反射，自然能夠滿足；否則也祇會慚恨自己投射的愛情之光未能達到惹起反射的高度，決不會怨恨對手的。像陳教授所謂因了想專有對手的那種卑劣的慾念，以致發生嫉妬，殘殺，爭鬥的那種動物的活劇，在承認相互的人格的神聖至上的真的戀愛中，是絕不會有的事。

在中國的文字上，一向沒有相當於英語 *love* 的意義的字，近來雖然勉強從日本的翻譯，用「戀愛」這字來代替，然而一般人却仍然沒有關於這字的概念。無恥的老年，祇曉得獵豔漁色，買了許多的女伶，倡妓，關在家中給自己供娛樂，生兒子，傳給他們一些搶來，偷來，騙來的遺產；浮滑的少年，又祇曉得釘梢吊膀，整天追逐

在女學生，姨太太的後面，想滿足青年時代的猛烈的性慾。這樣的人們，要想使他們了解戀愛的真義，知道人類該有超於肉慾的高尚的兩性關係，真是難之又難！像陳百年先生那樣素負學者之名的『全國最高學府』的教授，對於戀愛當然該有正確的理解了，然而尚且承認專有慾爲戀愛的本體，深怕容許了戀愛的自由便會發生謀殺，自我等種種悲慘的事情，這使我們對於中國的前途怎能不失望呵！

（莽原第四期，十四年五月十五日出版。）

模範議論文讀本

一八六

再答陳百年先生論一夫多妻

周建人

讀二十二期現代評論，承陳先生賜教，並蒙將我們前回的答復，在通信欄內發表出來，感謝得很。我這次本來不預備再出來說話，因為性道德宜寬的話，許多思想家已經說得爛了，贊同的早經贊同，但在不贊同的人，就是說破嘴唇也無用。不過今日覺得還有幾句話不得不講講清楚，因此又於百忙中寫下這些文字。

第一，不知什麼緣故，陳先生又提出『現在中國社會只有一夫多妻的事實，而沒有一妻多夫的事實』這句話來。中國現社會的有着一妻多夫這事實，似乎只要生長在中國社會的人都所知道，決不是我所能捏造。陳先生不見報上，書上，常常寫有『面首』『姘夫』的事情麼？又法律上的『和姦有夫之婦』罪的規定，及在法院中許多這類的案卷，都足以證明社會有着一妻多夫的事實，不過道德法律不承認牠，她們不敢明爲，只是暗行罷了。如果陳先生所謂『事實』這兩字，是照一般習慣所用，沒有超

習慣的深奧的意義時，我還得問一聲，不知陳先生假做不知道這些事實呢，還是爲行文之便不得不說沒有多夫的事實的？如果陳先生不能舉出反證，說中國現社會的確沒有一妻多夫的事實時，我還得假定陳先生說我們前回的意見只能作一夫多妻的護符而不能作一妻多夫的護符的話，是「苛刻」，是「深文周納」！

第二，陳先生說「戀愛和肉慾我似乎還能分別」，這話我真不知道命意所在。我前回答辯中說「這裏陳先生要注意「戀愛」兩字，並且不要忽略「男女平等的原則」」的意思，乃是說我對於性道德的見解。和舊禮教的多妻制，多少總有點分別。不料陳先生不肯體察我的意見，却來和我講戀愛和肉慾的關係。有了戀愛免不得要發生肉體關係，這我也還能勉強知道。前回所說的戀愛，本指含肉體關係的戀愛而言，如果僅指友誼，有什麼討論的必要？陳先生或者以爲戀愛一到了發生肉體關係，事情便不比尋常，不是成了多妻或多夫的關係麼？誠然，結果也許會這樣，但成於戀愛自由和各個體人獨立的意志的，究竟和用錢買賣的不同。陳先生說，如果多妻，勢必發生嫉妬和

縱慾的可能，故爲不道德。殊不知要發生這種關係的時候，乃不是嫉妬和縱慾的恐懼所能防禦的呵！

我們當初的意見，本只說到戀愛應當有廣大的自由，應當更尊重個人的行動，即使發生了一夫一妻以外的關係，也僅可認爲不發生道德問題而止，至於會不會因此發生嫉妬或縱慾的結果，乃是另一問題，本來沒有解釋的必要。因爲我們原意不在提倡多夫多妻，而叫人普遍的去實行。所以不必去解釋怎樣調和的方法，因爲性道德應當寬容是一般原則，至於會不會發生嫉妬和縱慾是特殊問題，即使在特殊的場合，發生嫉妬或縱慾的事情，也不足爲性道德不應該寬容的理由的，況且性道德嚴了，就能絕對免除嫉妬縱慾的事情麼？今陳先生既把嫉妬和縱慾的問題一再提出來，此處也就不妨說說。據陳先生引德國心理學者馮德的話，也只說多妻是以『所有權及支配權爲兩大原素』，男子的性慾不過是最切近的一個動機罷了，並不是最大原素。而其結果，也不過『此性慾有了多妻，比一妻更能完全滿足』。陳先生前同自己說過，『縱慾是

不道德的，禁慾也不是理想的，』但不說僅僅滿足性慾是否也是不道德，因此不敢妄斷。但只是滿足性慾，和陳先生所謂縱慾，似乎還有點不同吧？就普通人而言，性慾在男子雖似乎強烈，但容易興奮則有之，其耐久却常常不及女性，所以就這一點說，一個男子的性行爲未必就能使一個女子的性慾滿足，這在斯託潑女士的結婚的愛裏就可以看出。如果有男子必須幾個女子纔能滿足其性慾的時候，如只有一個妻，也許能夠毀壞妻的健康。反過來說在女子也是這樣。斯託潑女士的書裏，於『相互的調節』一章，引愛理斯的話說：『古代阿拉貢女王詔示正式結婚者：每日行房六次，是適當的法則。』她加以按語說，現在如有這樣強性慾的女子，能夠使丈夫不久便疲勞而死。所以縱慾這名詞是多義的，如就個人生理說，以超過生理的性慾能量爲縱慾，則像古代阿拉貢女王的每夕六次性交，還不得謂爲縱慾，在身體衰弱的人，每週一兩次就算縱慾，如果酌量定一適中的道德規則，逾此規則算縱慾，則在強性慾的人固可以稍加抑制，沒有什麼大妨害，在弱性慾的人也就會覺得支持不住。路得說每週性交兩

次是無損害的。但在別有些人，據醫學家說，每月實只宜性交兩或三次。陳先生所謂縱慾，不曾說明指那一項，這裏不敢多所討論。但照前文縱慾不是道德的，禁慾也不是理想的而言，似乎含有指生理而言的意味，如果這推測不錯，那麼承認僅僅適當的滿足性慾爲可能，就有容認一夫多妻或一妻多夫的可能了。

第三，陳先生說「章周二先生都不贊成戀愛和嫉妬有相聯的關係」，這話足以使我有強辯的嫌疑了。戀愛與嫉妬的關係怎樣，是事實問題，事實如何，不容許我贊成與否的。我前回引愛倫凱的話，說真正的戀愛是給予的，不是佔有的，這不過說據她的研究是這樣，並不是說我對於事實問題可以妄加價值的判斷。有些原始民族有換妻的風俗，又有些民族命妻伴客同宿，算是優待之禮的話，似乎並非全是虛構。陳先生說這些話都出旅行者的報告，不可深信。我並不深信，可是也不敢完全不信。因爲如果旅行者的報告都最靠不住，則原始文明一類的東西，似乎將無法研究。原始民族中既沒有書籍可供參考，旅行者的報告又最不可靠，似乎只好自己去觀察了。但自己到

了那裏，自己就是一個旅客，自己的話也就不可靠，那麼不是陳先生認爲『很對』的馮德的民族心理學中所講的話，也未必全靠得住了麼？尤其是關於他論原始社會及圖騰社會的情形。除非陳先生以爲別的都可由旅行者考察，唯獨嫉妬不能這樣考察，我纔沒有話說。不過我對於繆萊爾所引旅行者說中國女子缺乏嫉妬的感情的話，如果此『缺乏』兩字是比較的，不是絕對的，那麼我暫時還不敢說他的話『最不可靠』，『誤謬百出，自欺欺人。』因爲我不知道那旅行者的國內的婦女嫉妬感情是怎樣，也許那裏的婦女嫉妬感情確比中國婦女要強些，我在沒有得到這一層證明時，還不敢斷定他的話完全誤謬。我也知道，嫉妬是一種來源很古的感情，與恐懼，忿怒，差不多相似的古老。可是在下級動物裏看不出來，到較高等的動物裏纔顯出來。笛卡爾說嫉妬是要保存所有物而起的一種恐懼，我以爲這句話說得很聰明。如果一個男子要佔有異性，當然會發生這種感情，如果戀愛必須佔有，那自然不能不認嫉妬與戀愛有密切的關係，但我仍然疑心嫉妬並不是戀愛的主要質素。真正的戀愛中的重要質素，似乎是

同情和利他感情。哥德七十四歲時，與一美麗的少女 Von Levezow 戀愛，不特他愛她，她也熱烈地愛着他。後來哥德終於想到，他們年紀相差五十歲，將來恐於她的幸福上不利，遂決意和她斷絕戀愛關係。這裏可以表出哥德的偉大的愛來。這種例子，並不少見，所以真誠的戀愛中，如果十分尊重對方的人格與自由時，見對方別有愛人，是否一定要尋死覓活或相殺尋仇，究竟是可疑的事。普通的夫婦間，男子對女子要發生嫉妬的大部分原因，是因為當婦女爲所有物，女子對男子發生嫉妬是因為女子要依靠男子的緣故，加本德的愛的成年裏論嫉妬一章就表示有這種意見。又，愛理斯的性心理第六冊，『戀愛的藝術』一章。引勃洛克 (Bloch) 的現代人的性生活第十章的話，說女子或男子同時戀愛兩人是可能的。愛理斯又說，『嫉妬是一種情緒，在動物裏，野蠻人裏，兒童裏，老人裏，退化的人裏，尤其是慢性酒精中毒的人裏最爲強烈。』他又在野蠻人字下注云：『在下級民族裏，嫉妬會得因習俗而隱匿或變化。』(他引愛斯基摩人的換妻的習俗爲例。) 諸如此類的說明，都足以使我不敢斷說真正

的戀愛非有嫉妬不可，和承認嫉妬是美德的意見。如果嫉妬可以說是道德的，而愛理斯說的退化的人，慢性酒精中毒的人嫉妬最強的話不錯，那麼不是退化的人及酒精中毒的人的行為比寬大健全的人的更道德了麼？

最後，陳先生說「道德誠然不可太嚴，太嚴了，徒使不背道德的也變成不道德的；但也不可太寬，太寬了，却使不道德的變為不背道德。」這話的深意我實在不大能夠了解。大概照陳先生的意思，嚴格的一夫一妻制，正是不太嚴也不太寬的制度，而我們說由個人的自由，不妨戀愛兩個對手是太寬了。不知是不是這個意思？但我覺得我們的意思還不至於太寬。社會上全不以戀愛為基礎而發生多方向關係的事情儘有的存在着，我們加以戀愛，自己的意志，又不損害他人，社會等等的條件，就是一種嚴限。瑞典的尼脫朗謨（Dr. Anton Nystrom），據說以三十年和人生接近和反省的結果，對結婚狀態外的性交，下了這樣的批評：「說到男子的「不道德」，普通不一定指不自然的性行為，多般還是指結婚狀態以外的性交。這不能叫做不道德，這是

滿足自然慾望的唯一方法。在別一方面說反可以防止不道德的，因為因此正可以防止手淫，不自然的性舉動，同性愛關係等等。」他所謂結婚狀態以外的性關係，當然也有些條件，但就這一段意思看來，不是比我們的話更寬而又寬麼？但我們沒有像他這樣久長的人生觀察，所以還不敢說這樣徹底的話罷了。

爲了時間匆促，不多寫了。此刻又如此想，以後或者不再辯論了。像中國現社會上極其明顯地存在着的一妻多夫的事實，還須這樣一再的申說，又何況其他呢。

（莽原第七期，六月五日出生。）

模範語文讀本

一九六

讀『一夫多妻的新護符』

顧均正

最近在現代評論上，見到陳百年先生的一夫多妻的新護符一文，我有點意見要說。陳先生文章裏的意見，固然也很有討論的價值，但由他的標題看來，却使我很不敢贊同。

陳先生作上文的動機，是由於章錫琛先生在新性道德是什麼中所說的：『有了一種帶着一夫二妻或二夫一妻性質的不貞操形式，祇要不損害社會及其他個人，也不能認為不道德的』的幾句話。章先生原意，所謂一夫二妻或二夫一妻的不貞操形式，是指當事人中有真真的以人格抱合的戀愛而言，但陳先生所說的一夫多妻制，却是摻着妾制而言。兩者在意義上截然不同，如何可以作護符呢？

戀愛自由，想必是陳先生所贊同的吧！衛道先生們，曾說『此適足爲浮滑少年弔膀子的護符』，然而在明眼人看來，弔膀子終究是弔膀子，戀愛終究是戀愛，斷不爲這

種謬符所盪惑。我們當然不能因為有人拿戀愛自由去作謬符。便爾承認父母專制婚姻是對的。

另外舉一個例，譬如：胡適之先生誰不知道他是當年提倡白話文學的一員先鋒，但他現在從事整理國故了，假使王敬軒（？）跑出來說：『你們這班盲從的人看啊，胡適之自己也研究起舊文學來了，你們還要做白話文！』那時候胡先生便因此拋棄他整理國故的工作，陳先生見了豈不要笑為愚妄嗎？

陳先生這文裏反對多夫多妻最重要的理由有兩點：

(一) 戀愛不無有占有慾；一男愛兩女，或兩男愛一女，在同性間恆有互相仇視的情形，甚至於決鬪殘殺，使社會呈不安的現狀。

(二) 一男愛兩女，則男子每易流於縱慾，女子每易流於禁慾，一女愛兩男，則女子每易流於縱慾，男子每易流於禁慾，是則於當事人亦有損害。

我以為這兩點還有討論的餘地。今且述我個人的意見如左：

(一)戀愛是否有占有慾？這是一個根本問題，有乎？否乎？我未曾與人發生戀愛過，所以不能遽爾回答。現在姑且假定他是有的。我們更假定：有個甲，他戀愛了一個異性，而這個異性又去戀愛了他人，於是甲的心裏就覺得有些不舒服（假定他是占有慾的表現），但是他爲什麼不舒服呢？甲和他的同性朋友乙非常要好，而乙去和任何人要好，何以甲並不覺得不舒服呢？這其間自然有一種緣故。我們要決此疑團，只要把友誼與戀愛分析一下就得。我們普通承認：

友誼 = 精神的愛

戀愛 = 精神的愛 + 肉體的愛

所以戀愛與友誼的差別是：

戀愛 - 友誼 = (精神的愛 + 肉體的愛) - 精神的愛 = 肉體的愛

因此我們可以明白：甲對於戀愛的對手愛別人之所以不舒服，和對於他的朋友乙與別人要好之所以不覺得不舒服，完全因爲前者有肉體的愛後者沒有肉體的愛。由此

可知甲之所以起不快之感者，是由於他戀愛的對手與別人發生肉體關係也。那末愛人和別人發生肉體關係何以要感不快呢？這個原因至多不過是生殖器崇拜的遺習（即所謂蠻性遺留）罷了。在有思想的人決不出此。我們只要看有時男子肯與有夫之婦發生真真的戀愛，這很足以證明這種遺習也有打破的可能的。

況且，甲如果是真真地戀愛他（或她）的對手，便該與他（或她）以深切的同情，若使公然和其同情者仇視，或私自鬪狠，則便不是待愛人之道，這將使愛人的精神上受莫大的痛苦，甚至愛入或憤而偏向於弱者一方面，或竟至自殺。忠實的戀愛者，聰明的戀愛者，我想他們決不幹那樣的事！

（二）關於第二個理由，我以為陳先生的話只是有可能性，但未見得個個人都會縱慾或禁慾。況且社會上是否都是一男愛二女或二男愛一女呢？這個問題又是事實上的問題了，我想誰也不能貿然斷定他的。

十四，三，十九，燈下。

（婦女週報第七十八期。三月二十二日出版。）

新性道德的討論

許言午

▲讀陳百年先生的『一夫多妻的新護符』

我在新性道德號的婦女雜誌上讀到周建人先生的性道德之科學的標準和章錫琛先生的新性道德是什麼的時候，並不覺得那兩篇文章裏面含着這樣的一種議論，這種議論足以爲一般過一夫多妻的生活的人所藉口，足以爲一夫多妻的新護符。讀了第十四期的現代評論上的陳百年先生的一夫多妻的新護符，以爲我讀新性道德號的婦女雜誌的時候太不經心了，可是仔細一想，覺得陳百年先生是誤會的了。

周章二先生的那些話並不能做一夫多妻者的護符，經陳先生一說，似乎犯了這樣的嫌疑，可是究屬無關，因此引起了我在後面所說的話——

陳先生的這篇文字的態度可以說是嚴重的，這篇文字的語氣可以說是沈痛的，我知道陳先生實是有所感慨而言；而且以爲這樣主張是值得宣傳的，因爲像他所說的一

夫多妻制委實應受攻擊，不過他對周章二先生所說的實在是弄錯了。

周先生的「至於說同時不妨戀愛二人以上的見解，以為只要是本人自己的意志如此而損害他人時，決不發生道德問題（女子戀愛多人也是如此，）」的話，和章先生的「甚至如果經過兩配偶者的許可，有了一種帶着一夫二妻或二夫一妻性質的不貞操形式，祇要不損害於社會及其他個人，也不能認為不道德，」的話，陳先生似乎都不會明白瞭解。要知道周章二先生所說的都須由於戀愛的狀態，試問現在一般人的納妾是不是由於戀愛？「那些有三妻四妾的陳腐老先生」和他們的妻子是不是由戀愛而結合？原來那些陳腐老先生無從瞭解性的真正的意義，無從和他們講性道德，更無從和他們講新性道德。可是不能因為他們陳腐老先生不能瞭解新性道德，我們也就不討論新性道德。也不能因為恐怕他們陳腐老先生要藉口作為護符，我們就諱言新性道德的真正意義。所以周章二先生的那些話不能作為三妻四妾者的護符，也決不是因為有了陳先生的那篇文章而有那種嫌疑。

誠然如陳先生所說，有好多些留學生仍然過着多妻的生活，正想找些護符。不過我們總得認個清楚，無論是留學東洋或是留學西洋的，留學生只是留過學罷了，原非都能瞭解性的真正意義。對於性的見解，有好多些留學生，簡直和陳腐的老先生一樣，簡直就是陳腐的老先生，我們討論新性道德決不能以像他們的這種人爲對象。我知道像他們這種不瞭解性的真正意義的，有了以爲可以當作護符的，固然要過那種三妻四妾的生活，即使沒有護符，也還是要那樣的，只是明爲與暗行罷了。

陳先生所說關於一夫多妻是縱慾的結果一節，原與周章二先生在那兩篇文章裏所說的毫不相干，可以不多說了，——其實陳先生這些話也未必盡然，陳先生以爲「有了多妻，即容易有縱慾的機會。假如多妻以後，仍求保持適度的性慾，則不能不求爲妻的有過度的禁慾，以資調劑。」這些話在論調上似乎很對，可是代表每個人的「人」字雖然一致，但是真的每個人並不一致。各個人的性情固然不同，各個人的性慾量也並不相等。像這樣的錯誤是粗淺的學者所容易犯的。——愛情誠然帶有專有慾的，

但專有慾只是愛情的多方面中的一方面，別幾方面特別發展的時候，專有慾的一方面可以減至極其輕微的。

至於『經過兩配偶者的許可』陳先生以為『也未必能消弭未來的嫉妬相爭』。他說：『新式的女子也許愛情甚摯，不忍過拂情人的請求而答應他兼愛他女。但這至多不過是暫時的現在。斷不會永久繼續下去。』在這裏，『斷不會』固然未確，即使也有真的不能持久的，則一方脫離關係也不是大不了的事情呀！

總之，陳先生的言論，蓋以現今的多數中國人為對象而發。因為真能瞭解性的意義的委實太少，周章二先生的言論似乎有了超然性。陳先生反抗一夫多妻的言論固很正當，但是周章二先生的那兩篇文字實在他應反抗之列。我贊成陳先生反抗一夫多妻的主張，我也贊成周章二先生的那兩篇文字的言論。我以為舊道德的應受攻擊，第一蓋在拘束人，而易使人因牠做出損人利己或竟是損人而亦損己的行爲。新性道德總得向解放的路上走去，無論如何，『只要不損害人，有利於己的事不妨做去，』這個原

則在新性道德上總得佔一相當的地位的。

二五，三，一九二五。

（京報副刊，四月十六日。）

編者總評

接着科學與人生觀的論戰以後，中國的社會已經起了相當的激化，西洋的科學知識和自由思想都絡繹的介紹到國內來了。

接着科學知識的介紹而來的，是關於婦女問題方面的論戰；一九二三年和一九二四年的婦女雜誌就是支持這種論戰的中心雜誌。

作為婦女問題的中心的問題就是所謂新性道德問題。這裏面所收集的文章，就是當時論戰的幾篇代表的東西。章錫琛和周建人是主張戀愛自由，不受一切傳說的舊道德的束縛的，陳百年是絕端擁護一夫一妻的制度，以為章周的論調有作為一夫多妻的護符的可能。但是他們兩方到底是誰對誰不對呢？在這裏有引用一下他們的代表的言

論的必要：

章錫琛說：「照新道德上看，男女間的性的行爲，祇要他們的結果不害及社會，我們祇能當作私人的關係，決不能稱之爲不道德的。社會對於男女間的關係，祇有在產生兒童時，纔有過問的必要，其餘都應該任其自由。」

他又說：「不貞操的所以成爲不道德，祇以一個人因了性的行爲而加害於他人的爲限。已婚的夫婦，一方有不貞操時，祇須承認他方有離婚的權利便好，至於不貞操者的行爲，對於彼方並沒有何等損害，所以不該因此而受刑罰。甚至如果經過兩配偶者的許可，有了一種帶着一夫二妻或二夫一妻性質的不貞操形式，祇要不損害於社會及其他個人，也不能認爲不道德的。」

周建人的主張是和章錫琛的主張相同的，他說：「至於說同時不妨戀愛二人以上的見解，以爲只要是本人自己的意志如此而不損害他人時，決不發生道德問題的（女子戀愛多人也是如此）。

他又說：「我們所需要的新性道德無他，第一，認人的自然的慾望本是正當，但這要求的結果，須不損害自己和他入。第二，性的行爲的結果，是關係於未來民族的，故一方面更須顧到民族的利益，這是今日科學的性道德的基礎。」

「把兩性關係看作極私的事，和生育子女作爲極公的事，這是新性道德的中心思想。」

致於陳百年的反對的理由呢？他說：「假如多妻以後，仍求保持適度的性慾，則不能不求爲妻的有過度的禁慾，以資調劑，縱慾是不道德的，禁慾也不是理想的。所以我的偏見，以爲要保持適度的性慾，最好還是一夫一妻，即一夫一妻的生活最容易使人不走入不道德的路上去。又愛情之爲用，是帶有專有慾的，既然愛了，總想據爲己有，寬宏大度願與他人分愛的，世上恐未必真有其人。愛而未能據爲己有，或既據爲己有而有他人起來攘奪的危險的時候，便不免起嫉妬的念頭，生爭鬥的行爲……」

不過陳百年的文章，似乎不能得到一個中心，不能駁倒章周們的理論，所以章錫

探回答說：「我們所主張的兩性關係的自由，原以當事人互相尊重人格的合意爲原則；這種尊重人格的合意，在結合的時期以內，應該永遠保存着。倘使有了相爭相鬥的紛擾便已喪失了所謂尊重人格的根本原則，這時的結合關係便早應該破滅了。又說：「因爲戀愛的最重要的原素，是雙方人格的相互的尊重；從專有慾出發的愛情，便是把對手看做自己的專有物，早已不承認對手的有所謂人格了。」

這是章氏對於陳氏的反駁，致於對於這個問題最公允的議論，要算許言午，在新性道德的討論中的最後一段，現在引在下面，作爲編者的意見而結束：

「總之，陳先生的言論，蓋以現今的多數中國人爲對象而發。因爲真能了解性的意義的委實太少，周章二先生的言論似乎有了超然性。陳先生反抗一夫多妻的言論固很正當，但是章周二先生的那兩篇文章實不在他應反抗之列。我贊成陳先生反抗一夫多妻的言論固很正當，但是周章二先生的那兩篇文章實不在他應反抗之列。我贊成陳先生反抗一夫多妻的主張，我也贊成周章二先生的那兩篇文章的言論。我以爲舊道德的

應受攻擊，第一蓋在拘束人，而易使人因牠做出損人利己或竟是損人而亦損己的行爲。新性道德總得向解放的路上走去，無論如何，「只要不損害人，有利於己的事不妨做去，」這個原則在新性道德上總得佔「相當的地位的。」

模範議論文讀本

二二〇

人
權
論
戰

人權論戰 目次

- 一 人權與約法
- 二 論人權
- 三 我們什麼時候才有憲法
- 四 胡適所著「人權與約法」之荒謬
- 五 憲法與自由
- 六 編者總評

(胡適)

(羅隆基)

(胡適)

(灼華)

(方岳)

人權與約法

胡適

四月二十日國民政府下了一道保障人權的命令，全文是：

世界各國人權均受法律之保障。當此訓政開始，法治基礎亟宜確立。凡在中華民國法權管轄之內，無論個人或團體均不得以非法行為侵害他人身體，自由，及財產。違者即依法嚴行懲辦不貸。着行政司法各院通飭一體遵照。此令。

在這個人人權被剝奪幾乎沒有絲毫餘剩的時候，忽然有明令保障人權的盛舉，我們老百姓自然是喜出望外。但我們歡喜一陣之後，揩揩眼鏡，仔細重讀這道命令，硬不能不感覺大失望。失望之點是：

第一，這道命令認『人權』爲『身體，自由，財產』三項，但這三項都沒有明確規定。就如『自由』究竟是那幾種自由？又如『財產』究竟受怎樣的保障？這都是很重要的缺點。

第二，命令所禁止的只是『個人或團體』，而並不會提及政府機關。個人或團體固然不得以非法行為侵害他人身體自由及財產，但今日我們最感覺痛苦的是種種政府機關或假借政府與黨部的機關侵害人民的身體自由及財產。如今日言論出版自由之受干涉，如各地私人財產之被沒收，如近日各地電氣工業之被沒收，都是以政府機關的名義執行的。四月二十日的命令對於這一方面完全沒有給人民什麼保障。這豈不是『只許州官放火，不許百姓點燈』嗎？

第三，命令中說，『違者即依法嚴行懲辦不貸』，所謂『依法』是依什麼法？我們就不知道今日有何種法律可以保障人民的人權。中華民國刑法固然有『妨害自由罪』等章，但種種妨害若以政府或黨部名義行之，人民便完全沒有保障了。

果然，這道命令頒布不久，上海各報上便發現『反日會的活動是否在此命令範圍之內』的討論。日本文的報紙以為這命令可以包括反日會（改名救國會）的行動；而

中外報紙如時事新報畏墨先生的社論則以爲反日會的行動不受此命令的制裁。

豈但反日會的問題嗎？無論什麼人，只須貼上『反動份子』『土豪劣紳』『反革命』『共黨嫌疑』等等招牌，便都沒有人權的保障。身體可以受侮辱，自由可以完全被剝奪，財產可以任意宰制，都不是『非法行爲』了。無論什麼書報，只須貼上『反動刊物』的字樣，都在禁止之列，都不算侵害自由了。無論什麼學校，外國人辦的只須貼上『文化侵略』字樣，中國人辦的只須貼上『學閥』『反動勢力』等等字樣，也都可以封禁沒收，都不算非法侵害了。

我們在這種種方面，有什麼保障呢？

我且說一件最近的小事，事體雖小，其中含着的意義却很重要。

三月廿六日上海各報登出一個專電，說上海特別市黨部代表陳德徵先生在三大大會提出了一個『嚴厲處置反革命分子案』。此案的大意是責備現有的法院太拘泥證據了，往往使反革命分子容易漏網。陳德徵先生提案的辦法是：

凡經省黨部及特別市黨部書面證明爲反革命分子者，法院或其他法定之受理機關應以反革命罪處分之。如不服：得上訴。惟上級法院或其他上級法定之受理機關，如得中央黨部之書面證明，卽當駁斥之。

這就是說，法院對於這種案子，不須審問，只憑黨部的一紙證明，便須定罪處刑。這豈不是根本否認法治了嗎？

我那天看了這個提案，有點忍不住，便寫了一封信給司法院長王寵惠博士，大意是問他『對於此種提議作何感想』，並且問他『在世界法制史上，不知在那一世紀那一個文明民族曾經有這樣一種辦法，筆之於書，立爲制度的嗎？』

我認爲這個問題是值得大家注意的，故把信稿送給國聞通信社發表。過了幾天，我們接得國聞通信社的來信，說：

昨稿已爲轉送各報，未見刊出，聞已被檢查者扣去。茲將原稿奉還。

我不知道我這封信有什麼軍事上的重要而竟被檢查新聞的人扣去。這封信是我親

自負責署名的。我不知道一個公民爲什麼不可以負責發表對於國家問題的討論。

但我們對於這種無理的干涉，有什麼保障呢？

又如安徽大學的一個學長，因爲語言上挺撞了蔣主席，遂被拘禁了多少天。他的家人朋友只能到處奔走求情，決不能到任何法院去控告蔣主席。只能求情而不能控訴，這是人治，不是法治。

又如最近唐山罷市的案子，其起原是因爲兩益成商號的經理楊潤普被當地駐軍指爲收買槍枝，拘去拷打監禁。據四月二十八日大公報的電訊，唐山總商會的代表十二人到一百五十二旅去請求釋放，軍法官不肯釋放。代表等辭出時，正遇兵士提楊潤普入內，一時楊之兩腿已甚擁腫，並有血跡，週身動轉不靈，見代表等則欲哭無淚，語不成聲，其悽慘情形，實難盡述。但總商會及唐山商店八十八家打電報給唐生智，也只能求情而已；求情而無效，也只能相率罷市而已。人權在那裏？法治在那裏？

我寫到這裏，又看見五月二日的大公報，唐山全市罷市的結果，楊潤普被釋放

了。『但因受刑過重，已不能行走，遂以門板抬出，未回兩盆成，直赴中華醫院醫治。』大公報記者親自去訪問，他的記載中說：

……見楊潤普前後身衣短褂，血跡模糊。衣服均粘於身上，經醫生施以手術，始脫下。記者當問被捕後情形，楊答，苦不堪言，曾用舊時懲治盜匪之壓槓子，余實不堪其苦。正在疼痛難忍時，壓於腿上的木槓忽然折斷。旋又易以竹板，週身抽打，移時亦斷。時劉連長在旁，主以鐵棍代木棍。鄭法官恐生意外，未果。此後每訊必打，至今週身是傷。據醫生言，楊傷過重，非調養三個月不能復原。

這是人權保障的命令公布後十一日的實事。國民政府諸公對於此事不知作何感想？

我在上文隨便舉的幾件實事，都可以指出人權的保障和法治的確定決不是一紙糊糊命令所能辦到的。

法治只是要政府官吏的一切行爲都不得踰越法律規定的權限。法治只認得法律，不認得人。在法治之下，國民政府的主席與唐山一百五十二旅的軍官都同樣的不得踰越法律規定的權限，國民政府主席可以隨意拘禁公民，一百五十二旅的軍官自然也可以隨意拘禁拷打商人了。

但是現在中國的政治行爲根本上從沒有法律規定的權限，人民的權利自由也從沒有法律規定的保障。在這種狀態之下，說什麼保障人權！說什麼確立法治基礎！

★ ★ ★

在今日如果真要保障人權，如果真要確立法治基礎，第一件應該制定一個中華民國的憲法。至少，至少，也應該制定所謂訓政府時期的約法。

孫中山先生當日製定『革命方略』時，他把革命建國事業的措施程序分作三個時期：

第一期爲軍法之治（三年）

人權與約法

第二期爲約法之治（六年）……『凡軍政府對於人民之權利義務，及人民對於軍政府之權利義務，悉規定於約法。軍政府與地方議會及人民各循守之。有違者，負其責任。……』

第三期爲憲法之治。

『革命方略』成於丙午年（一九〇六），其後續有修訂。至民國八年中山先生作孫文學說時，他在第六章裏再三申說『過渡時期』的重要，很明白地說『在此時期，行約法之治，以訓導人民，實行地方自治。』至民國十二年一月，中山先生作『中國革命史』時，第二時期仍名爲『過渡時期』，他對於這個時期特別注意。他說：

第二爲過渡時期。在此時期內，施行約法（非現行者），建設地方自治，促進民權發達。以一縣爲自治單位，每縣於散兵驅除戰事停止之日，立頒約法，以規定人民之權利義務，與革命政府之統治權。以三年爲限，三年期滿。則由人民選舉其縣官。……革命政府之對於此自治團體祇能照約法所規定而行其訓政。

之權。

又過了一年之後，當民國十三年四月中山先生起草『建國大綱』時，建設的程序也分作三個時期，第二期爲『訓政時期』。但他在建國大綱裏不曾提起訓政時期的『約法』，又不曾提起訓政時期的年限，不幸一年之後他就死了，後來的人只讀他的建國大綱，而不研究這『三期』說的歷史，遂以爲訓政時期可以無限地延長，又可以不用約法之治，這是大錯的。

中山先生的建國大綱雖沒有明說『約法』，但我們研究他民國十三年以前的言論，可以知道他決不會相信統治這樣一個大國可以不用一個根本大法的。況且建國大綱裏遺漏的東西多着哩。如廿一條說『憲法未頒布以前，各院長皆歸總統任免』，是訓政時期有『總統』，而全篇中不說總統如何產生。又如民國十三年一月國民黨第一次代表大會宣言已有『以黨爲掌握政權之中樞』的話，而是年四月十二日中山先生草定建國大綱全文廿五條中沒有一句話提到一黨專政的。這都可見建國大綱不過是中山先

生一時未到的一個方案，並不是應有盡有的，也不是應無盡無的。大綱所有，早已因時勢而改動了。（如十九條五院之設立在憲政開始時期，而去年已設立五院了。）大綱所無，又何妨因時勢的需要而設立呢？

我們今日需要一個約法，需要中山先生說的『規定人民之權利義務與革命政府之統治權』的一個約法。我們要一個約法來規定政府的權限：過此權限，便是『非法行為』。我們要一個約法來規定人民的『身體，自由，及財產』的保障：有侵犯這法定的人權的，無論是一百五十二旅的連長或國民政府的主席，人民都可以控告，都得受法律的制裁。

我們的口號是：

快快制定約法以確定法治基礎！

快快制定約法以保障人權！

十八，五，六。

——上海，新月月刊——

論人權

羅隆基

引言

人權破壞，是中國目前不可掩蓋的事實。國民政府四月二十日保障人權的命令，是承認中國人民人權已經破產的鐵證。

努力起來爭回人權，已爲中國立志做人的人的決心。人權運動，事實上已經發動。他的成功是時間的問題。這點，用不着特殊的鼓動。

爭回人權的手段，原來沒有一定的方式。紙筆墨水，可以訂定英國一二一五年的大憲章；槍彈鮮血，纔能換到法國一七八九年的人權宣言。在不同的環境下，爭人權的手段亦隨之而不同，這是歷史的事實，這點，本文存而不論。

什麼是人權？什麼是我們目前所要的人權？這的確是目前人權運動裏急切重要的問題。我認爲這些問題急切重要，其理由，簡言之，有三：

第一，人權運動，自有他的目標。這些目標應明確的並有條理的寫出來。國民政府的命令說：『世界各國人權均受法律之保障』。所謂『世界各國人權』是些什麼？下命令的人明白嗎？命令又說：『……不得以非法行為侵犯他人身體，自由，及財產』。這三項的範圍，包括些什麼？人權果限於這三項？這些問題，下命令的人亦沒有說明白。在其他方面說，英國人大部份的人權就列舉在一二一五年的大憲章，一六二八年的人權說帖，一六八九年的人權條文裏；法國人大部份的人權就列舉在一七八九年的人權宣言裏。我們目前的人權條文是什麼？已到了我們回答這問題的時候了。

第二，有些人權已經破產的人，自騙自的說人權是抽象的名詞，是飢不可食，寒不可衣的口頭話，人權運動比不上唯物主義的階級革命的切實。這些人根本沒有想過什麼是人權。人權當然包括衣，包括食，還包括許多比衣食更要緊的東西。說句頑皮話，假使當日德國有絕對的思想，言論，出版自由，馬克斯就不必逃到

倫敦的古物陳列所裏去做資本論了。批評人權是抽象名詞的人，根本還是沒有想過人權是些什麼條件。我們目前要的人權是些什麼？已到了我們回答這問題的時候了。

第三，更有一班倖運一時的人權蹂躪者，他們大笑人權是老生常談，他們大笑人權運動是英法十七和十八世紀的東西。傲倖得志的人們，拚着命在模仿英國十七世紀的查理士第一，法國十八世紀的路易十六，他們在排演『朕即國家』的老劇，在這種環境之下，我們只好唱大憲章和人權宣言的老調。其實，人權果然是老調嗎？查查大戰後各新興國家的憲法，就知道人權已有了許多新腔。他們暫時得意的人們，橫行霸道來踐蹋人權，根本沒有明白我們的人權是些什麼條件。我們要的人權是什麼？已到了回答這問題的時候了。

二 人權的意義

人權，簡單說，是些做人的權。人權是做人的那些必要的條件。

『做人』兩字的意義，表面上似乎膚淺。實則高深。有五官，有四肢，有頭腦，有腸腑，有皮，有骨，有爪，有髮，有人之貌，有人之形，這樣的動物，當然應該叫人。但他在不在『做人』，能不能有那些『做人』的條件，又另成問題。

一個死人當然不在做人。所以『做人』，第一，要有生命。換言之，維持生命，是做人的出發點。談到維持生命，馬上我們聯想到生命上那些必須的條件。譬如說，要維持生命，就要有衣，有食，有住。謀取衣，食，住的機會，換句話說，就成了做人的必要的條件。謀取衣，食，住的機會，就變了人權的一部份。西洋人的工作權 (Right To Work) 如今成了人權的一部份，當然是這個意義。

有衣，有食，有住，在我固然可以做人，旁人能不能容許我做人，又成另一問題。在那野蠻社會裏，強凌弱，衆暴寡，一把刀，一枝槍，隨時可以了結我的性命。這樣，我雖然是個人，我雖然想做人，我不一定有做人的機會。換句話說，要維持生命，身體的安全，又成了必要的條件。身體安全的保障，又成了人權的一部份了。

照這樣說，人權是人的生命上那些必須的條件，是衣，食，住的取得權及身體安全的保障。

人權的範圍，決不止此。維持生命，固然是做人的出發點。維持生命，決不是做人的唯一目的。

如今中國千萬萬人活着，他們有他們的生命，但有幾個是真正在做人的？做人，老實不客氣，要有做人的快樂 (Happiness)，生命要有生命的幸福。要享受生命上的幸福，衣，食，住，及身體安全這幾個條件是不夠的。

人有個性，人有人格。倘個性及人格沒有發展與培養的機會，人就不在做人。在個性與人格上，「人皆可以爲堯舜」的話，當然說不上。人人在他的個性及人格上，他可能發展的至善點，是不容否認。『成我至善之我』 (Be Myself At My Best) 這是一句常聽到的西洋話。通俗說些，做個我能做到的好人。這樣，做人纔有意義，這樣，生命上纔有得到幸福的希望。

因此，所謂生命上的必須的條件，絕對不止衣，食，住，及身體的安全，同時要加上那些發展個性，培養人格，成我至善之我的一切必要的條件。

同時又要明白，我，不過是人羣的一份子。我的做人，同時與人羣脫不了許多連帶關係。我的幸福，同時又與人羣全體的幸福發生連帶關係，我對人羣的責任，在將我之至善，貢獻給人羣，俾人羣全體可以達到人羣可能之至善。最後就在使人羣裏大多數得到最大的幸福。

準此，所謂生命上的必須的條件既不限於個人的衣，食，住，及安全；復不限於「成我至善之我」的條件。要在那些條件上加上達到人羣大多數的最大幸福的目的的條件。

根據上面這些話，人權的定義，應該如下：

人權是做人的那些必須的條件。人權是衣，食，住的權利，是身體安全的保障，是個人『成我至善之我』，享受個人生命上的幸福，因而達到人羣完成人羣

可能的至善，達到大多數享受最大幸福的目的上的必須的條件。

我的人權定義是如此。他是很平淡，很率直的。我沒有追溯十七世紀霍布斯的學說，認人權是滿足一切慾望的東西。人有許多慾望，根本就不應該得到滿足。許多自命的大偉人有專制慾，有多妻慾，我們不能根據人權的理論，說這種慾望，應該滿足。我亦沒有引證十八世紀盧騷的學說，認人權是天賦的，說我們要歸真返樸，到自前的環境裏去自由發展我們的本性。我始終相信一九二九的上海沒有法再變成五百年前的原野。我更不敢頌揚十九世紀邊沁的學說，主張人權依賴法律為根據。智者作法，愚者守法，是中國過去的歷史。強者立法，弱者服法，是中國近來的現狀。

法律與正義公道是兩件東西，這是世界各國普遍的通病。從法律上我最多可以知道我現在有些什麼權利，找不到我應有什麼權利。中國的舊法准許納妾蓄婢，人不一定應該認納妾蓄婢是人權，共和國成年國民應該有選舉權。目前中國的法律，不許人民參政。法律上有人權，人權不一定盡在法律，這是很明顯的事實。

澈底說些，人權的意義，我完全以功用 (Function) 二字爲根據。凡對於下列三點有必要的功用的，都是做人必要的條件，都是人權：(一) 維持生命；(二) 發展個性，培養人格；(三) 達到人羣最大多數的最大幸福的目的。

現在我隨便舉個例來說。言論自由是人權。言論自由所以成爲人權，不因爲他可以滿足人的慾望。不因爲他是天賦於人，不因爲他是法律所許，根本原因是他的功用。他是做人所必須的條件。

是一個人，就有思想。有思想就要表現他的思想。要表現他的思想，他非要說話不可。他要說自己要說的話，不要說旁人要他說的話。說他要說的話，這就是發展個性，培養人格的道路。這是『成我至善之我』(Be Myself At My Best)的門徑。

我有了言論自由，我纔可以把我的思想貢獻給人羣。這種貢獻，姑無論爲善與不善，這是人向社會的責任。在社會方面，這種貢獻，姑無論爲可取或不可取，這是思想上參考的材料。這就是人羣達到至善的道路，這就是人羣最大多數享受最大幸福的

道路。

反之，取締言論自由，所取締的不止在言論，實在思想，不止在思想，實在個性與人格。取締個性與人格，即係屠殺個人的生命，即係毀滅人羣的生命。

根據這個說法，所以說言論自由是人權，人權就是人類做人的一切必要的條件。沒有這些條件，我不能成我至善之我，人羣亦不能達到人羣至善的地位。

三 人權與國家

國家的存在，有存在的功用 Function。他的功用失掉了，他存在的理由同時失掉了。國家的功用，就在保障人權。就在保障國民做人上那些必要的條件。什麼時候我的做人的必要的條件失了保障，這個國家，在我方面，就失了他的功用，同時我對這個國家就失了服從的義務？

法國的人權宣言第二條說：

「一切政治組織的目的在保全自然的及永不磨滅的人權。這些人權是自由，財

產，安全，及對壓迫的反抗。」

到如今，人權的範圍擴充了，政治組織的目的是沒有改變的。

麥凱箴L. M. Maciver在他的『近代的國家』裏說：

「……國家，他們不但應當把他當做各項團體之一看待，並且就事實上及國家的功用的邏輯上看起來，他亦不過是公司性質一類的組織。因為國家侍奉國民，所以他可以命令；因為他負了責任，他纔有權利。……他有担保人權的功用。行使這種功用，他須要並且得到相當的權力。他的權力應有限制，猶如他的功用應限制。」

英國的政治學者拉斯基H. J. Laski在他的『政治典範』一書裏亦曾經說過：「國家是個分爲政府與人民的有土地的組織。他存在，他行使威權，他有人民的服從，因爲如此，人民方可以完成他們可能的至善。爲要達到這個目的，人民有他們的人權。人權是那些國民少了就不能「成其至善」的一些條件。所以，很明顯

的，人權不是法律的產物，是先法律而存在的東西。是法律最後的目的。國家優劣程度，就以保障人權成功失敗的程度為標準。」

簡單說起來，國家萬能說已破產了。國家這個組織，在二十世紀，不過是社會上許多組織中的一個組織而已。他存在的價值，完全以他功用的效能大小為轉移。他對人民的威權，是有限制的，不是絕對的。威權限制的範圍，就以他的功用為準，人民對國家的服從，是有條件的，不是絕對的。最要的條件，就在保障人權，保障人民生命上那些必須的條件，什麼時候，國家這個功用失掉了，人民對國家服從的義務就告終了。

國家失去功用的理由，最大的是國家為某私人或某家庭或某部份人集合的團體所佔據。他的功用已變了他的本性。他成了某個人，或某家庭，或某私人團體的國家。他變成了某個人，或某家庭，或某私人團體蹂躪大多數國民人權的工具。這樣的例證，歷史上不一而足。譬如說：一七八九年的法國，在功用上說起來，是路易十六私

人的國家，不是法國人的國家，所以有『朕即國家的』話。一六四〇年後，一九一一年前，在功用上說起來，中國是愛新覺羅家庭的國家，不是中國國民的國家。所以有『甯贈外人，莫與家奴』的話。在這種現狀底下，在這種國家成了私人產物的變態情形底下，其結果，倘國民對這狀態有了覺悟，必定發生革命。這又確爲過去的事實。

馬克斯說：國家是資本階級侵略無產階級的工具，非無片面的理由。國家有時的確爲某個人或某家庭或某團體所霸佔。所當注意者，則霸佔國家者，從過去及現在的事實看來，不一定完全是資本階級罷了。

這裏我要說明的，不是國家可以被他人霸佔的事實，是被霸佔後國民對這國家的態度罷了。我對這問題的答案是：

「國家的威權是有限制的。人民對國家服從的義務是相對的。什麼時候國家擔當不了我所付託給他的責任，在國家失了命令我的權利，在我沒有了服從的義務。」
我的人權與國家的說法是如此。他是很簡單的，很平淡的，很率直的。我不是巴

枯甯的信徒，我不是馬克斯的弟子。毀滅威權或打破國家的罪名，加不到我的頭上。

拉斯基曾經說過：

「國家以所担保的人權正其名分。我們裁判國家優劣的方法，最要的，就以他在國民幸福的實質上的貢獻為根據。最少從政治哲學上立論，國家不是一個單單有威權可以強迫人民服從他的意志的團體。除在極嚴格的法理上外，國家只有在人民服從國家的利益這條條件上要求人民服從。國民，因為他是國民，他就有檢查政府一切行動的宗旨及性質的責任。政府的行動，不能以其出諸政府，即成為天經地義。這種行動有他們被審查的標準。政府行動的用意，人民一定要有所了解他的權利。國家，簡單的說，不能產生人權，只能承認人權，他的優劣，在任何時期，即以人權得到承認的標準為標準。」

同時，這就是我對「人權與國家」一點上的解釋。

四 人權與法律

法律爲保障人權產生的。法律爲人權所產生的。第一項，指法律的功用：第二項，指法律的來源。

爭人權的人，主張法治，邏輯上是對的。法律的根本作用在保障人權。巴克利亞(Beccaria)，一個以法理爲立場的政治思想家，相信法律的目的在謀最大多數的最幸福(La Massma Felicità, Divisa Nel Massimo Numero)。英國的布納克斯通 Blackstone 亦曾經說過：『法律重要的目的在保護及規定人權』。(Commentaries Book I. Ch. 1.)

爭法治的人先爭憲法，在邏輯上也很對的。

法律，用簡便的話來說，可以分爲兩種。一爲憲法，一爲憲法以外的普通法。憲法，是人民統治政府的法。普通法是政府統治人民的法。(參看 Maclver 的 Modern State P. 25) 在一個法治的國家，政府統治人民，人民同時統治政府。所以法治的

眞義是全國之中，沒有任何個人或任何團體處於超法律的地位，要達到政府統治人民，人民統治政府的地位，非有憲法不可。這裏我又覺得胡適之先生下面幾句話是很對的：

『我們須要明白，憲章的大功用不但在於規定人民的權利，更重要的是規定政府各機關的權限。立一個根本大法，使政府各機關不得踰越他們的法定權限，使他們不得侵犯人民的權利。這才是民主政治的訓練。』

進一步說，在蹂躪人權方面，所謂個人或私人團體，其爲害實小，國民政府四月二十的命令所謂『無論個人或團體均不得以非法行爲侵害他人身體，自由，及財產，違者即依法嚴行懲辦不貸，』那是顧小失大的話。事實上看起來，明火打劫的強盜，執槍殺人的綁匪，雖然幹的是『非法行爲，侵害他人身體，自由，及財產』的勾當，其影響所及，遠不如某個人，某家庭，或某團體霸佔了政府的地位打着政府的招牌，同時不受任何法律的拘束的可怕。這點，我們可以找得着許多事實來證明。

法律的功用有保障人權，這是不容懷疑的。爭人權的人，先爭法治，爭法治的人，先爭憲法，步驟上我亦認為很合邏輯。

憲法有時不但不能保障人民的人權，且為某個人，某家庭，或某團體的蹂躪人權的工具。這又非歷史上絕無的事，這也是爭法治的人所應顧慮之點。假使我們知道在法國一八七五的憲法以前，曾有過七個憲法，假使我們還記到拿破崙第一拿破崙第三都曾一手包辦過憲法，我們就要注意到下列一點的討論了。

法律的來源，是談人權者不可忽略的一點。法律是人民共同意志的表現 (Law is The Expression Of The General Will) 盧騷這句話，我認為是民治國家法律的根本原則。最少，憲法——人民統治政府的法——的產生是不能違背這條原則。孫中山先生在他的建國大綱二十三條裏『開國民大會，決定憲法而頒佈之』的話，自然是承認『法律是人民公共意志的表現』的憑證。談人權者固然要談憲法，但在憲法上必要附帶着憲法的來源的條件。

人權是先法律而存在的。只有人民自己制定的法律，人民纔有服從的責任，這是人權的原則之一。法律的目的在謀最大多數的最大幸福，只有人民本身，纔知道他們本身的幸福是什麼，纔肯爲他們本身謀幸福，謀取本身的幸福，這又是人權之一。所以說人民制定法律，就是人權。所以說法律是人權的產物。

人權與法律的關係，我的結論是法律保障人權，人權產生法律。

法律到底是紙上的空文，不幸這又是不可磨滅的事實。人權可以產生法律，紙上的法律不一定能夠保障人權。舉個最淺明的例來說，一八五一年法國固然有憲法，何嘗阻礙了拿破崙第三的復辟，一九一一年中國固然有約法，何嘗阻止了袁世凱的帝制。這又是該人權與法治的人應注意的。

我們要明白的是憲法保障人權，憲法亦依賴人權的保障。

法國的人權宣言曾經說過：「這些人權是自由，財產，安全，及對壓迫的反抗。」
「對壓迫的反抗」是人權之一，也是法律的保護者。這就是洛克Locke 所謂革命

的人權。到了人民所要的法律不能產生，或者產生了的法律失了効力的危險時候，人們就得運用他的革命的人權了。看看，一二一五年英國的大憲章怎樣簽字的，一六二八年英國的人權說帖，一六八九年英國的人權條文怎樣成功的，再看看，一七七六年美國怎樣發生變動，一七八九年法國怎樣湧起風潮，我們就知道拿革命人權來保障其他人權，是歷史上屢見不一見的事實。

在中國方面，自由平等這些人權發達的驚人般的遲緩，革命權確早早爲一般人承認了。孟子所謂『聞誅一夫紂，未聞弑君也』這就是承認革命權的先例。孫中山先生四十年的工作，又是拿革命的人權來擁護自由平等這些人權的近例。一切的人權，都可以被人侵略，被人蹂躪，被人剝奪。只有革命的人權是永遠在人民手裏。這自然是人民最後的生機，這又是人權與法律的關係上的最重要的一點。

五 人權的時間性與空間性

人權，上面說過，是人的生命上一些必要的條件。換句話說，是人的生活上一些

必要的條件。人的生活上的要求是隨時隨地不同的。在某個時代，或某個地點，人們生活上的條件，某某幾項已經具備了，某某依然缺乏，於是人們要求的內容和奮鬥的趨向，自不能不受環境的支配。所以說人權有時間性與空間性。

上面說的是歷史上很明顯的事實。譬如說，在英國方面，一二一五年的大憲章，一六二八年的人權說帖，一六八九年的人權條文，同是人權運動裏的文件，人權的內容，就完全不同了。

大憲章的第八條說：

「任何孀婦，假使他不願再嫁時，不得強迫再嫁。」

這是何等細微的事體；但在一二一五年的英國，這是必爭的權利，這是人權。

一六二八年人權說帖第十七條說：

「他們，所以，誠惶誠恐的向皇上請求，不經國會通過時，任何人不得被迫向朝廷上貢，担任公債，樂輸，賦稅，及其他同性質的義務；……」

這是一六二八年英國人的權利。這與大憲章所言不同了。這時候英國有國會了，環境不同了，所以人權的內容和四百年前不同了。

一六八九年人權條文說：

『不經國會承認，皇帝任意停止法律或任意執行法律是違法……』

不經國會通過，皇帝征收銀錢，或經國會通過，但征收之期限或方法，踰越國會之規定，均爲違法……

國會議員的言論自由不受院外的干涉……』

一六八九年英國的環境與一二一五年不同，與一六二八年亦不同，所以爭的人權便隨之不同了。

拿整個的歐洲來看，亦是如此。人權二字，十七世紀與十八世紀的含義不同；十八世紀與十九世紀的含義不同。十九世紀與二十世紀的含義不同。人權是人民生活必要的條件。生活上的須要隨時代變遷，人權的範圍亦隨時代而變遷。人民有工作

權，工人有罷工權，這些是歐洲十七或十八世紀所未曾聽到的東西。這些，就是人權意義進化的證據。

倘若有人笑罵我們中國今日的人權運動者是十七或十八世紀的頭腦，原因就在笑罵者不知道人權的時間性。

人權有空間性。譬如說，英國的人權說帖和人權條文和法國的一七八九年的人權宣言，其內容自然又有重要的分別。英國當日人權上的要求，偏重經濟；法國，偏重政治，這點或者沒有人能否認。

一七八九年法國的人權宣言說：

『人民生來並且永遠在人權上是平等的。人民在社會上的等級，只能在全體利益的條件上存在。』

一切政治組織的目的在保障自然且不可磨滅的人權。那些人權是自由，財產，安全，及向壓迫者的反抗。

主義的根基是在全國。任何人或任何團體不能行使非全國授與的威權……」

這些，不是分明着重政治方面嗎？讀歷史的人，都能知道十七世紀英國社會的環境與十八世紀法國社會的環境，有迥然不同。英法人權運動不同的主因，就在人權有空間性的關係。

進之，美國革命的口號是自由，平等，和幸福的自由追求。法國革命的口號是「自由，平等，友愛。」假使用歷史的眼光來分析這兩句口號，我們可以看出他的不同來。不用說美國的「幸福的自由追求」和法國的「友愛」有不同的含義，就是自由平等幾個一樣的名詞，在法美亦有不同的含義。這一切的不同，根本原因，就在人權有空間性的一點。

倘使有人要笑罵我們人權運動者是抄襲歐美人的陳物，這般人是不明白人權的空間性。

現在我把人權的意義說明了，人權與國家及人權與法律的關係證定了，人權的空

間性及時間性解釋了，我來提出我們現在——一九二九年——的中國人要的人權是什麼。

六 我們要的人權是什麼

第一條 國家是全體國民的團體。國家的功用，是保障全體國民的人權。國家的目的，謀全民最大多數的最大幸福。國家的威權是全民付與他的，其量以國家在功用及目的上達到的程度爲準。

「國家不是，並且他的性質亦絕對不能爲個人或家庭的私產。他是全民供給的團體。應是全民的產業。雖然他已經被人用武力及陰謀篡奪而成爲嗣襲的東西，篡奪並不能變換一切物件的所有權。」這是 Thomas Paine 在他的『常識和
人權』裏一段話，附錄在此。

第二條 國家的主權在全體國民。任何個人或團體未經國民直接或間接的許可，不得行使國家的主權。

『主權的根基在全國。任何團體或個人不得執行任何非從全國授與之威權。』
七八九年法國人權宣言第三條。

『那些受有威權上委託的人，若能盡職，一定受人尊崇；不盡職，受人厭棄，對於那些沒有委託，但篡奪威權的人，理性的世界根本不拿他們當作東西。』

Thomas Paine

第三條 法律是根據人權產生的。法律是人民公共意志的表現。未經全民直接或間接承認的法律不應有統治全民的威權，同時全民沒有服從的義務。

『法律是公共意志的表現。任何人都直接或間接參加制定法律的權利。』法國
人權宣言第六條。

第四條 政府是全民所組織以行使國家的主權的機關，應對全民負責任，不應對任何個人或任何一部份國民的團體負責任。政府的目的在最大多數的最大幸福。

第五條 人民在法律上一律平等。人民，因為在法律上一律平等，對國家政治上一切

權利，應有平等享受的機會。不得有宗教及政治信仰的限制。不得有社會階級及男女的限制。

「一切國民，因為在法律上平等，對國家一切的爵位及職差，應根據他們的才能有平等當選的機會。除道德才技外，不得有他種界限。」法國人權宣言第六條。

美國文官考試法第一章第二條亦限制拿宗教信仰及政治信仰做考試的試題。

第六條 國家一切官吏是全民的雇用人員，他們應向全國，不應向任何私人或任何私人的團體負責。國家官吏的雇用應探國民直接或間接的選舉法及採公開的競爭的考試方法。凡向全民負責的國家官吏，不經法定手續，任何個人及任何團體不得任意將其免職，更換，或懲罰。

第七條 充當國家官吏，是國民的義務，同時是國民的權利。任何個人或家庭包辦政府多數高級官位者，即為侵犯人權。

瑞士現行憲法取締同一家庭之人或連襟同時當選為中央委員，美國現行文官制

取締一家庭中有二人以上同時爲同一階級之官吏。

第八條 凡國家現任軍官及軍人，不得同時兼任國家任何文官職位。陸軍，海軍，航

空三方面本身之行政官吏例外。

第九條 國家一切行政官吏的選用，應完全以才能爲根據。凡任何個人——私人或高

級官吏——及團體的私人推薦均爲違法。凡一切吏治上之賄賂，捐輸，及餽贈均爲違法。均爲侵犯人權。

第十條 人民對國家一切義務是互惠的，不是一方面的。人民向國家的經濟負擔的條件有二（一）沒有代議權，即沒有担任賦稅的義務（No Representation no Taxation）（二）議決預算決算。凡一切未經人民直接或間接通過或承認的一切經濟上的負擔——賦稅，公債，捐輸，餽贈——均爲違法，均爲侵犯人權的舉動。

第十一條 國家一切經濟上的費用，應由全民用經濟力之厚薄爲比例，分別負擔。全民向國家的供給，不經法定手續，不得移充任何個人或任何私人團體的費用。

第十二條 凡國家對外舉行外債或締結關係國家或部份的國民的財產的條約，必經過全民直接或間接的承認。

第十三條 國家財政應絕對公開。國家財政行政與財政審計應絕對為分列的且平等的機關，且二者均應向國家負責，不應向任何個人或任何私人團體負責。

第十四條 國家應保障國民私有財產。凡一切不經法定手續的沒收及勒捐等行動，均為違法，均為侵犯人權。

第十五條 國民的勞動力是國民維持生命唯一的資產。凡國家對任何國民一切無相當報酬的強迫勞動，均為侵犯人權。

第十六條 國家的功用保障人權，人權的首要原則在保障人民的生命。國民維持生命的方法是用勞動力去換取衣，食，住。所以國民有勞動權，國家有供給人民勞動機會的責任。國民失業是國家失職的證據。是國家在人權上沒有負擔責任的證據。

國家失職
失業換
所以
權
二四七

第十七條 凡一切國民的水旱疾病災疫的賑濟，是國家在人權上的責任，不是政府對國民的慈善事業。這種責任，應在其他責任之先，因為生命是人權的根本。災疫遍地的現狀，是國家失職的證據。災疫遍地而不能賑濟，是國家在人權上沒有担負責任的證據。

第十八條 人民在法律上一律平等，所以全民應受同樣法律的統治。同時，法治的根本原則是一國之內，任何人或任何團體不得處超越法律的地位。凡有任何人或任何團體處超法律的地位，即為侵犯人權。

第十九條 法治的根本原則是司法獨立。司法獨立的條件比較重要者有三：（一）行政長官絕對無解釋法律及執行司法的職權；（二）司法官非有失職的證據，不得隨意撤換或受懲罰。（三）司法官不得兼任他項官吏。違此三者，即侵犯司法獨立，即侵犯人權的保障。

第二十條 司法官的人選，不得有宗教及政治信仰的歧視。不得有保薦及賄賂的弊

端。凡採用陪審制的法庭，陪審員的人選資格，不得有政治信仰，宗教信仰，社會階級，及男女界限的歧視。違背此項條件，即為侵犯人權。

第二十一條 無論何人，不經司法上的法定手續，不受逮捕檢查收押。不經國家正當法庭的判決，不受任何懲罰。

第二十二條 國家無論在任何形勢之下，不得以軍事法庭代替普通法庭。關於海陸空軍人違犯紀律之審判，當為例外。

第二十三條 非經政府的許可，任何軍人不得在任何地點宣佈軍法戒嚴。在軍法戒嚴期內，凡軍人一切損害人民生命財產的行動，應向國家普通法庭負責。

第二十四條 法庭一切判決及懲罰，應絕對遵守「法律不溯既往」的原則。除根據案發以前所制定及公佈之一切法律外，法庭絕對不得制定任何人之犯法行為。

第二十五條 國家任何高級官吏，非經人民直接或間接的承認，不得以命令產生，停止，或變更法律，任何國民，凡未經法庭判處死刑者，國家任何官吏，不得以命

令處任何人以死刑。

第二十七條 國家司法官吏及國家法庭應向全民負責，不向任何私人或任何政府以外的團體負責。

第二十八條 國家的海陸空軍是全民所供養的，他們的責任在保護全民的權利，不在保護任何私人或任何團體的特別權利。

第二十九條 凡未經國民直接或間接承認之強迫兵役，均為違法，均為侵犯人權。

第三十條 國家海陸空軍的數量，應由人民直接或間接決定。海陸空軍的費用，應列入國家預算決算，每年經人民直接或間接通過。

第三十一條 軍隊一切霸佔民房，強迫差役，勒索供應，均為違法行爲，均為侵犯人權舉動。國民對此項損失，有向國家請願要求賠償的權利。

第三十二條 軍人不得因其爲軍人故，處超越法律的地位。軍人除遵守軍隊綱紀外，一切行動，同時應向國家普通法庭負責。

第三十三條 國家軍隊對全民負責。非經人民直接或間接通過，無論任何文武官吏，對內對外，不得有動員Mobilisation及宣戰的行動。

第三十四條 在國民發展個性，培養人格的要求上，國民應有相當教育。國家對國民有供給教育機會的責任。爲達到發展個性，培養人格的目的，一切教育機關不應供任何宗教信仰或政治信仰的宣傳機關。

第三十五條 國民發展個性，培養人格以後，進一步的目的在貢獻私人的至善於社會，以求全社會的至善。爲達到這種目的，國民應有思想，言論，出版，集會的自由，

以上三十五條，是我個人認爲在中國現狀之下所缺乏的做人的必要的條件，也就是我個人認爲目前所必爭的人權。當然這些條件不能概括一切。假使依照英國大憲章的辦法，那麼在目前中國恐怕列舉三千條也不算多。我現在暫時提出了三十五條。做國內擁護人權的人的參攷。

上海，新月月刊。

我們什麼時候才有憲法？

胡適

——對於建國大綱的疑問——

我在『人權與約法』（新月二卷二號）裏，曾說：

中山先生的建國大綱雖沒有明說『約法』，但我們研究他民國十三年以前的言論，知道他決不會相信統治這樣一個大國可以不用一個根本大法的。

這句話，我說錯了。民國十三年的孫中山先生已不是十三年以前的中山了。他的建國大綱簡直是完全取消他以前所主張的『約法之治』了。

從丙午年（一九〇六）的『革命方略』，到民國十二年（一九二三）的『中國革命史』，中山先生始終主張一個『約法時期』為過渡時期，要一個約法來『規定人民之權利義務，與革命政府之統治權。』

但民國十三年以後的中山先生完全取消這個主張了。試看他公布建國大綱的宣

我們什麼時候才有憲法

言說：辛亥之役，汲汲於制定臨時約法，以爲可以奠民國之基礎，而不知乃適得其反。論者見臨時約法施行之後，不能有益於民國，甚至並臨時約法之本身效力亦已消失無餘，則紛紛然議臨時約法之未善，且斤斤然從事於憲法之制定，以爲藉此可以救臨時約法之窮。曾不知癥結所在，非由於臨時約法之未善，乃由於未經軍政，訓政兩時期，而卽入於憲政。

他又說：

可知未經軍政訓政兩時期，臨時約法不能發生效力。

他又說：

軍政時代已能肅清反側，訓政時代已能扶植民治，雖無憲政之名，而人人所得權利與幸福，已非口憲法而行專政者所可同日而語。

這是中山先生取消「約法之治」的理由。所以他在建國大綱裏，便不提「約法」了。

建國大綱裏，不但訓政時期沒有約法直到憲政開始時期也還沒有憲法。如第廿二條云：

憲法草案當本於建國大綱及訓政，憲政兩時期之成績，由立法院議訂，隨時宣傳于民衆，以備到時採擇施行。

憲法草案既須根據于訓政憲政兩時期的成績，可見「憲政時期」還沒有憲法。但細看大綱全文，廿二條所謂「憲政時期」乃是「憲政開始時期」的省文。故下文廿三條說：

全國有過半數省分達至憲政開始時期，——即全省之地方自治完全成立時期，——則開國民大會決定憲法而頒布之。

這樣看來，我們須要等到全國有過半數省分的地方自治完全成立之後，才可以有憲法。

我們要研究，中山先生爲什麼要這樣延遲憲政時期呢？簡單說來，中山先生對於

我們什麼時候才可**有憲法**

一般民衆參政的能力，很有點懷疑。他在公布宣言裏曾說：

不經訓政時代，則大多數人民久經束縛，雖驟被解放，初不瞭知其活動之方式，非墨守其放棄責任之故習，即爲人利用，陷於反革命而不自知。

他在建國方略裏，說的更明白：

夫中國人民知識程度之不足，固無可隱諱者也。且加以數千年專制之毒深中乎人心，誠有比於美國之黑奴及外來人民知識尤爲低下也。（第六章）

他又說：

我中國人民久處於專制之下，奴心已深，牢不可破。不有一度之訓政時期，以洗除其舊染之污，奚能享民國主人之權利？（第六章）

他又說：

是故民國之主人者（國民），實等於初生之嬰兒耳。革命黨者，即產此嬰兒之母也。既產之矣，則當保養之，教育之，方盡革命之責也。此革命方略之

所以有訓政時期者，爲保養教育此主人成年而後還之政也。（第六章）

綜合上文的幾段話，我們可以明白中山先生的主張訓政，只是因爲他根本不信任中國人民參政的能力。所以他要一個訓政時期來培養人民的自治能力，以一縣爲單位，從縣自治入手。

這種議論，出於主張『知難行易』的中山先生之筆下，實在使我們詫異。中山先生不會說嗎？

其始則不知而行之。其繼則行之而後知之。其終則因已知而更進于行。（建國方略第五章）

他又說過：

夫維新變法，國之大事也，多有不能前知者，必待行之成之而後乃能知之也。（同上）

參政的能力也是這樣的。民治制度的本身便是一種教育，人民初參政的時期，錯誤總

我們什麼時候才有憲法

不能免的，但我們不可因人民程度不夠便不許他們參政。人民參政並不須多大的專門知識，他們需要的是參政的經驗。民治主義的根本觀念是承認普通民衆的常識是根本可信任的。『三個臭皮匠，賽過一個諸葛亮。』這便是民權主義的根據。治國是大事業，專門的問題需要專門的學識。但人民的參政不是專門的問題，並不需要專門的知識。所患的只是怕民衆不肯出來參政，故民治國家的大問題總是怎樣引導民衆出來參政。只要他們肯出來參政，一回生，二回便熟了；一回上當，二回便學乖了。故民治制度本身便是最好的政治訓練。這便是『行之則愈知之』；這便是『越行越知，越知越行。』

中山先生自己不會說嗎？

袁世凱之流必以爲中國人民知識程度如此，必不能共和。曲學之士亦曰非專制不可也。

嗚呼，牛也尙能教之耕，馬也尙能教之乘，而况於人乎？今使有見幼童將欲

入塾讀書者，而語其父兄曰『此童子不識字，不可使之入塾讀書也』，於理通乎？惟其不識字，故須急於讀書也。……故中國今日之當共和，猶幼童之當入塾讀書也。（第六章）

憲政之治正是唯一的『入塾讀書』。唯其不會入塾讀書，故急須入塾讀書也。

中山先生說：

然入塾必要有良師益友以教之。而中國人民今日初進共和之治，亦當有先知先覺之革命政府以教之。此訓政之時期所以爲專制入共和之過渡所必要也。我們姑且讓一步，姑且承認共和是要訓練的。但我們要問，憲法與訓練有什麼不能相容之點？爲什麼訓政時期不可以有憲法？爲什麼憲法之下不能訓政？

在我們淺學的人看起來，憲法之下正可以做訓練人民的工作；而沒有憲法或約法，則訓政只是專制，決不能訓練人民走上民主的路。

「憲法」是什麼東西？

我們什麼時候才有憲法

柏來士 (Bryce) 在他的不朽名著美洲民主國裏說：『一個國家的憲法只是那些規定此國家的政體並規定其政府對人民及人民對政府的各種權利義務的規律或法令。』 (頁三五〇)

麥金托虛爵士 (Sir James McKintosh) 也說：『凡規定一國高級官吏的最重要職權及人民的最根本的基本法律，——成文的或不成文的，——便是一國的憲法。』 (見於他的『Law of Nature and of Nations』頁六五)

中山先生也曾主張頒布約法『以規定人民之權利義務，與革命政府之統治權』。這便是一種憲法了。

我們實在不懂這樣一部約法或憲法何以不能和訓政同時存在。我們須要明白，憲法的大功用不但在於規定人民的權利，更重要的是規定政府各機關的權限。立一個根本大法，使政府的各機關不得踰越他們的法定權限，使他們不得侵犯人民的權利，——這才是民主政治的訓練。程度幼稚的民族，人民固然須要訓練，政府也需要訓練。

人民需要『入塾讀書』，然而蔣介石先生，馮玉祥先生，以至於許多長衫同志和小同志，生平不曾夢見共和政體是什麼樣子的，也不可不早日『入塾讀書』罷？

人民需要的訓練是憲法之下的公民生活。政府與黨部諸公需要的訓練是憲法之下的法治生活。『先知先覺』的政府諸公必須自己先用憲法來訓練自己，裁制自己，然後可以希望訓練國民走上共和的大路。不然，則口口聲聲說『訓政』，而自己所行所為皆不足為訓，小民雖愚，豈易欺哉？他們只看見袁袁諸公的時時打架，時時出洋下野而已；他們只看見袁袁諸公的任意侵害人權而已；他們只看見宣傳部『打倒某某』『擁護某某』而已；他們只看見反日會的站籠而已。以此訓政，別說六年，六十年有何益哉？

故中山先生的根本大錯誤在於誤認憲法不能與訓政同時並立。他這一點根本成見使他不能明白民國十幾年來的政治歷史。他以為臨時約法的失敗是『由於未經軍政訓政時兩時期，而即入於憲政』。這是歷史的事實嗎？民國元年以來，何嘗有『入於憲

政」的時期？自從二年以來，那一年不是在軍政的時期？臨時約法何嘗行過？天壇憲法草案以至于曹錕時代的憲法，又何嘗實行過？十幾年中，人民選舉國會與省議會，共總行過幾次？故民國十幾年的政治失敗，不是驟行憲政之過，乃是始終不曾實行憲政之過，不是不經軍政訓政兩時期而遽行憲政，乃是始終不曾脫離擾亂時期之過也。

當日袁世凱之流，固不足論；我們現在又到了全國統一的時期了，我們看看歷史的教訓，還是不敢信任人民而不肯實行憲政呢？還是認定人民與政府都應該早早「入塾讀書」，早早制定憲法或約法，用憲政來訓練人民和政府自己呢？

中山先生說得好：

中國今日之當共和，猶幼童之當入塾讀書也。

我們套他的話，也可以說：

中國今日之當行憲政，猶幼童之當入塾讀書也。

我們不信無憲法可以訓政；無憲法的訓政只是專制。我們深信只有實行憲政的政

府才配憲政。

十八，七，二十。

——上海，新月月刊——

我們什麼時候才有憲法

二六三

模範議論文讀本

胡適之所著「人權與約法」之荒謬

灼華

一，引言

前幾天北平有位朋友寄我六月三日的天津大公報所載胡適「人權與約法」一文。我看它的內容，開始引國民政府四月二十日所公布的「……凡在中華民國法權管轄之內，無論個人或團體均不得以非法行為侵害他人身體自由及財產；違者即依法嚴行懲辦不貸……」命令全文，接看他就表示他個人的失望說：「第一，這道命令認「人權」為「身體，自由，財產，」三項，但這三項都沒有的確的規定。……第二，命令所禁止的只是「個人或團體」，而並不會提及政府機關。……，在該命令只言「違者即依法嚴懲不貸，但不知依法是依什麼法？」胡君在表示第三種不滿後，就引報上所見的各地新聞數段，不憚煩的反復推敲，以證明他的高見，他以爲「今日如果要保

障人權，如果真要確立法治基礎，第一件應該制定一個中華民國的憲法，至少至少，也應該制定所謂訓政政府（按「府」字恐係手民誤加）時期的約法」。末後，他還提出兩個口號：『快快制定約法以確定（按或係「立」字之筆誤）法治基礎？快快制定約法以保障人權！』以作結束。

我細閱胡君全文後，覺得胡君有兩個根本錯誤：第一在不懂法學，第二在不明事實。因為不懂法學，遂以中央沒有一部胡君所謂的約法，便以為凡一切法令條例，多不能算是具有約法的效力，因此他就堅決主張，以為在今日至少至少，也應該制定所謂訓政時期的約法。因為不明事實，所以不贊成黨部和政府機關（按胡君原文常將黨部與政府並舉，其實黨部有自由逮捕人民之權，係軍事初定政局未固時有之，迨本黨清共而後，社會秩序已漸次恢復，即經中央明令制止矣。）對於有內亂和反動嫌疑者之須有特殊處置之權力，同時，各地行政當局間有不當之舉動，反疑為中央有意放任；且誤以中央權力所不及的地方，約法就能夠鎮懾他，制裁他。胡君既犯有不懂法

學，不明事實的變重謬見，遂發生許多不合邏輯的論斷，現在特指出他錯誤的地方而加以糾正。

一一，論約法與人權

夫訓政時期之須有約法，原爲總理之主張。然使總理今日而仍存在者，將舍其素日所著三民主義，五權憲法，建國方略，建國大綱，及地方自治開始實行法等書之意義外，而另覓新理論以制定約法乎？此諒胡君所敢斷言其必無也。今總理不幸見背，則吾人能不遵依其遺教所詔示而另制所謂訓政時期中之約法者乎？此諒亦胡君所敢確信其必不可能也。是則總理之一切遺教，卽等於訓政時期之約法，彰彰明甚，更就効力上言之：自國民革命創始於軍政時期，總理遺教，已成爲中華民國所由創造之先天的憲法，爲我國建國之典型，同時亦卽爲訓政時期之根本法，與黨政時期憲法之準則，凡遵依遺教之措施，卽爲合法，反之，卽爲違法，其効力實較中國以

前所見之任何約法爲更大。故本黨既於去歲遵照遺教頒佈訓政綱領及國府組織法等約法中最重要部份外，更於本年三月間第三次全國代表大會時關於『……確定 總理主要遺教爲訓政時期中華民國最高根本法』一案，而作如下之決議：『確定 總理所著三民主義，五權憲法，建國方略，建國大綱，及地方自治開始實行法，爲訓政時期中華民國最高之根本法，舉凡國家建設之模範，人權民權之根本原則與分際，政府權力與其組織之綱要，及行使政權治權之方法，皆須以 總理遺教爲依歸』。是則在此訓政時期，本黨雖沒有頒佈有名無實之約法，然已實用效力大於約法之 總理遺教。就二者之內容與效力言，不但無可諍議，而且認爲必要；胡君不察，遂致誤會，此應請其注意者一。

次則胡君因中央無整個約法之公布，遂致疑中央一切措施均無法律之依據，因而人權亦不能保障。吾人以爲胡君此種懷疑，亦由於缺乏政治常識所致。茲粗別三點而解釋之：第一，人民之自由權利，政府自由依法予以保障；但所謂法律，並不限于憲

法中所規定者，其他凡政府之公告，法院之判決，與一切社會上公認之習慣，均具有法律上之效力，此蓋爲世界各國所公認。故在英國，根本即無成文憲法；在法國則一八七五年通過之新憲法與此後歷次所修正增訂者，始終未見有涉及人民自由權利之條文。若依胡君之意，則必以此一立憲國與一共和國，其人民必無絲毫自由權利可言矣。吾人姑退一步評此二國之憲法爲不完備，則試觀關於此項條文詳加規定之美奧瑞等國，究其詳細之程度若何？究之，亦不過十數條之大綱而已。至其所包含的意義，要亦不外於本黨政綱內所定「人民有集會結社言論出版居住信仰之完全自由權」之意義，作正反的分別的敘述而已。但在憲法已規定人權之諸國中，其實際行使保障之時，仍不能不有各種普通法律以爲依據，是可知人權之保障，不在憲法之規定，而仗手續之周備。故我國訓政時期人權之保障，若於約法中須有簡單之規定，則總理遺教中「人民有集會結社言論出版居住信仰之完全自由權」一語而已足；爲表示慎重起見，則根據國府本年四月二十日所布之命令，嚴厲執行中華民國刑法中「瀆職罪」各條與中央於

清黨後所布之誣告反革命令，已可收保障之效。乃胡君斷斷於約法不約法，何所見之不廣耶？第二，胡君既昧於法理，以為國民政府既無約法之頒布，則一切人權之保障，摧殘人權之懲治，均將無法依據。此一誤會，於上述之理由中已解答其一部份。茲更補充說明之；夫政府之欲裁制者，均為意圖破壞黨國詆毀三民主義之反動份子，對於此種叛徒之裁制，有中華民國刑法「內亂罪」「外患罪」「妨害秩序罪」各章，以及中央明令公佈之「暫行反革命治罪法」與「懲治土豪劣紳條例」等，以為根據，而不必以所謂約法者詳細規定之。至於在訴訟手續上，有負責之原告人依法起訴外，並須有人證與物證，而後始允受理，且必須經調查訊問而後判決。至黨部則止有以法人資格控訴，而不能私自逮捕，此本黨於清共之後，不惜三令五申加以訓誡者也。胡君於此，似極露其憤慨之狀，然試問年來司法機關對於反動份子，有不經人控訴而加以拘捕者乎？有未獲確實可靠之證據而輕率宣判者乎？此政府對於「反動份子」「土豪劣紳」「反革命」「共產嫌疑」之處治，固未嘗無法依據，且亦未嘗不依法辦理者也。

至於人民自由權利相互間之保障，則中華民國憲法中第一〇三條起，迄三百八十七條止，十九皆限制個人或團體之以非法行為侵害他人身體自由及財產者也，胡君乃謂「我們不知道今日有何種法律可以保障人民的人權？」又曰：「中華民國刑法固然有「妨害自由罪」等章，但以政府或黨部名義行之，人民便完全沒有保障」。是其缺乏政治常識，遂致措詞荒誕不倫，此吾人所應嚴重促其憬悟注意者也。第三，胡君文中有謂「如今日言論自由之受干涉，如各地私人財產之被沒收，如今日各地電氣工業之被沒收，都是以政府機關的名義執行的。」意謂必須制定一種約法以管束各地政府之濫施權威，人權方有保障，吾人以爲胡君此種心理，不獨自陷於反革命而不自知，亦且暴露其不懂目下社會阨隘之情勢，與夫各法治國憲法中所給予政府之權力。考歐美各國憲法中，無不明白規定政府於必要時，即對外宣戰或公安危殆時，得暫時限制或停止人民之自由權利。本黨總理之在革命方略中，主張在軍政結束之後，必須經訓政時期，其意正同。蓋所以續盡其裸母之責，而輔養并管教此幼兒使得以隨其正當之發

育也。今雖幸全國統一，軍事結束，然處境之險惡，與前曾無小異；則政府對於人民之自由，稍加限制，甯能謂非必要？若際此政局未定，人心惶懼之秋，徒眩於保護人權之虛譽，致予少數以鼓惑謀叛之瑕隙，此豈全國安分守己之良民之所願，亦豈負於治國重任之本黨之所忍爲！胡君既未稍涉覽各國之憲法，又不深探究國內之實情，又未肯細心將各地私人財產之被沒收，各地電氣工業之被沒收之事，歸納而統計之，將其因果與利害之點分析比較而研究之，乃逞個人之意氣，恣詆毀之狂詞，以淆惑社會之人心，而爲共黨與反動份子所快意。此吾人於惋惜之中，不能不加以警告，幸胡君此后其慎之！抑尤有進者。本黨中樞，今日尙未臻鞏固，各地黨政軍機關間有形同割據跋扈恣肆者，尙感無法制裁，故確立中央威信，實爲目下至切要之問題。今謂以對於中央猶敢公然違抗之各地當局，而謂能強以遵奉約法乎？謂中央未能強繩以總理遺教之各地，而人民獨能因有約法而遂能以約法自衛乎？此天下之大愚而知其不能，不圖竟爲胡君所堅決主張如此？洵可怪矣！

三、建國大綱之本體

以上所論，於胡君文中關於約法問題誤會謬妄之重要各點，已略加駁正。至胡君對於建國大綱，亦曾表示其藐視之態度。如彼謂「五院之設立，在憲政開始時期，而去年已設立五院了」，「第一次代表大會宣言已有「以黨爲撐持政權之中樞」的話，而是年四月十二中山先生草定建國大綱全文三十五條中，沒有一句提到一黨專政的」，「訓政時期有「總統」而全篇中不說總統如何產生」，「後來的人只讀他的建國大綱，而不研究這「三期說的歷史」遂以爲訓政時期可以無限的延長，又可以不用約法之治，這是大錯的。」又說「這都（原文作「部」，想爲手民誤排），可見建國大綱不過是中山先生一時想到的一個方案，並不是應有盡有的，也不是應無盡無的。……」凡上所云云，都足以見胡君粗心倨傲。對於本黨總理遺教，沒有過細研究；對於中央政治實況，沒有時常留心。夫建國大綱爲總理一生學力，政治建設的結

品，故於作成後，既親自繕寫以昭慎重，又特親撰宣言以明示其意義曰：「建國大綱第一條至第四條，宣布革命之主義及其內容；第五條以下，則爲實行之方法與步驟；其在第六七兩條，標明軍政時期之宗旨，務掃除反革命之勢力，宣傳革命之主義；其在第八條至第十八條，標明訓政時期之宗旨，務指導人民從事於革命建設之進行，先以縣爲自治之單位，於一縣之內努力於除舊布新，以深植人民權力之基本，然後擴而充之，以及於省，如是則所謂自治始爲真正之人民自治，異於僞托自治之名，以行其割據之實者。而地方自治已成，則國家組織始臻完密，人民亦可本其政治訓練，以與聞國政矣。其在第十九條以下，則由訓政遞嬗于憲政所必備之條件與程序。……」是則建國大綱雖成於一時，然實爲總理對於國家建設之整個的方案，取舍詳略，蓋極審慎，胡君乃謂「不是應有盡有，應無盡無」，「遺漏之處甚多」，而引該大綱中第八條至第十八條均未言及訓政時期之應有「臨時約法」，「以黨專政」，「與總統之如何生產」三者爲證。不知建國大綱卽總理平日所主張之臨時約法也。此意 總理雖

未明言，然可於下述二點證明之：其一，總理自同盟會成立以至辛亥革命以後，於著作講演中，均屢言訓政時期，應施行約法之治，以建設地方自治，促進民權發達。迨建國大綱公佈後，卽未言及約法之另須草製，此在消極方面可以證明總理之已默認建國大綱爲訓政時期之約法者也。其二，則總理於「同盟四綱」與「革命之方略」中，均曾言各地於戰事停止之日，立頒約法；而在「國民政府建國大綱宣言」中，亦曰：「今後革命勢力所及之地，凡秉承本政府之號令者，卽當以實行建國大綱爲唯一之職任。」此在積極方面可以證明總理卽以建國大綱爲訓政時期之約法。故強制本黨革命勢力所及之地，卽須奉行建國大綱爲施政之綱領也。觀此，可知建國大綱之不言約法，實爲應無而無，非總理之疏忽也。

至于第一次全國代表大會宣言，有「以黨爲撐持政權之中樞」的話，而建國大綱之二十五條，經胡君詳細閱讀後，不見有一句提到一黨專政。因此，胡君又以本黨辦理爲太粗心，評建國大綱爲非應有盡有。不知國民政府，卽係本黨領導監督下之政

府；國民政府建國大綱，即爲本黨施行黨治之標準，故於該大綱之第一條，即曰：『國民政府，本革命之三民主義，五權憲法，以建設中華民國，』於第二十五條又曰：『國民政府則於選舉完畢之後三個月解職。而授政於民選之政府。是爲建國之大功告成。』故自國民政府成立以至解職，此其間均爲本黨以黨爲撐持政權之中樞之時期，其意本極明顯，而胡君乃謂建國大綱不提「一黨專政」是 總理的疏忽。以在學界頗負聲譽的胡君，而其論斷乃不合邏輯至此，甯非怪事？又胡君以建國大綱第二十一條有各院長皆歸總統任免之句，而全篇中不說總統如何產生，亦爲建國大綱非應有盡有之證，此一點，似亦爲胡君之過慮。夫國民政府既爲本黨領導監督之政府，則國民政府元首之產生，自由本黨負其全責。至若如何產生之詳細辦法，此種手續之訂定，斷非大綱中所可包括，所應包括，即就各共和國之憲政考之，大總統之選舉法，類由國會議訂，而不詳於憲法中。胡君既未研究法學。且於此種常識，亦茫然無知，無怪其多不經之談也。

至訓政時期之設立五院，去年黨內少數同志，亦曾表示其懷疑。經中央詳細說明，以及各中委與其他同志口頭剖釋，或作文闢謬，早已盡人臆論。不圖胡君忙於校務，於此事之經過迄未明瞭，猶敢放言高論，執此以爲建國大綱病也。

四，原文引證之牽強

胡君所引之證據，占全文十之六七。細按之，關於「人權」洵有之，然於「約法」，則實如風馬牛之不相及。豈但於討論約法時無牽涉此等問題之必要，卽就此等問題之本身而論，亦多捕風捉影。道聽途說之詞。吾人於解釋「人權與約法」之大問題時，乃須費時曉示胡君以法學常識與黨政上婦孺咸知之事實，於余個人及閱者，均爲極不幸之事。惟以胡君頗負文名。於教育界中亦有相當地位，其個人思想錯誤之事小，其影響社會之人心關係大，故不惜破費光陰，就其原文所舉事實之次序而駁正之。

第一，反日會雖已成爲過去之名詞，然對此會行動之是否應受四月二十日國府命令之制裁，實關我國國民心理。此種心理，且爲我國民族興衰之表徵，故有追述討論之必要。夫以次殖民地之中國，而欲躋自由平等之域，深切言之，須努力於三民主義之建設；粗淺言之，首在振興國貨，杜絕漏卮。前一語，或爲常人所未易瞭解；後一語，則一般平民所較易領會者也。欲振興國貨，杜絕漏卮，固賴開關利源，興辦實業，然以我國目下人才資本而論，欲以國貨與外貨競爭，實爲不可能。故唯一利賴之方法，在實現關稅自主，以資保護。關稅主權旣爲帝國主義者所劫持，則經濟上自衛之武力已失，不能不賴國人愛國心以爲唯一之利器。故抵制外貨，在消極方面，所以杜絕漏卮；在積極方面，卽爲提倡國貨。自廿一條簽字以至五四運動以後，我國民激於義憤，每有排貨運動。或自行焚燬存貨，或連醫藥科學上一切用品亦行拒絕。此種舉動，誠不免有幼稚太過之誚。惟在關稅未能自主，國有出品未能與外貨競爭之時，此運動實爲我國對付帝國主義者經濟壓迫唯一有效之武器。去歲濟南慘案發生，全國

各地均有反日會之組織，其間接裨益國家外交與國內實業者難以勝數，國民中感受壓迫者小數實利之奸商耳；叫苦痛恨而無可奈何者被詭譎之日人耳！故四月二十日國府保護人權之令一下。日本帝國主義者之報紙，即主張反日會應受限制，蓋勢有必然者也。然我國民中除奸而外，有表示贊同之態度者乎？胡君酷愛自由，侈談人權，不知其祖國所處之危運與自救之有效方法，乃放談高論，爲帝國主義與奸商張目，蹈賣國漢奸之所爲，吾人實難窺見其用心之所在也。

第二，胡君對於反日會表示其同情於日本文的報紙而後，且更進一步，摭拾許多不合事實之傳說以攻擊黨政機關說「豈但反日會的問題麼？無論什麼人，只須貼上「反動份子」「土豪劣紳」「反革命」「共黨嫌疑」等等招牌，便都沒有人權的保障。……無論什麼書報，只須貼上「反動刊物」的字樣，都在禁止之列；……無論什麼學校，外國人辦的只須貼上「文化侵略」字樣。中國人辦的只須貼上「學閥」「反動勢力」等字樣，也就可以封禁沒收。」嗚呼，胡君何恨於本黨政府，而竟如是誣蔑？

夫於政局初定，人心浮動之時，任何國之政府，均有採取相當鎮壓防制手段之必要，我國現雖躋入訓政之時期，然外有赤白帝國主義者之勾誘，內有共黨與其他反動份子之隱伏，則政府取無形戒嚴的狀態以制裁此輩之活動，實非常必要；此理於上文已言之矣。胡君其亦詳考凡有被貼上「反動份子」「土豪劣紳」「反革命」「共產嫌疑」字樣者，均具有被貼上之理由乎。凡對於此輩之人權。均沒有保障，自有其不予保障之原因乎？對於此輩身體之受拘禁，自由之受剝奪，財產之受牽制。亦均依其情節之輕重而定相當之處分乎？就書報而論，凡「反動刊物」字樣之貼上，其發動於下級黨部及政府者，均須伸述理由，呈准上級機關；其由中央各部所主持者，亦須先經中央常會通過後，方能執行。其手續至為慎重，斷不如胡君之爲文不假思索，搖筆即來者。至於對於外國人所辦學校，雖明知其動機祇爲「文化侵略」然苟無反對本黨主義與政府之言論或行動者，不但未加以封禁沒收，且一律予以保護。若如胡君所云，則首都之金陵，北平之燕大，滬上以及各地教會所主辦之大中小各級學校二千餘處，早

已不復存在矣。至國人所辦學校，經政府封禁沒收者，數年來只有大陸等學校，胡君以政府此種處置爲不當耶？胡君素以稱道漢人之治學方法聞，生平一切著述思想措詞，均頗審慎，不圖其久居租界，遂深中共產黨改組派及帝國主義者反宣傳之毒，對於政府表示不滿，遂不惜以不合事實之謠言以爲詬病掙擊之資。此吾人所深爲詫異惋惜者也。

第三，胡君因陳德徵同志在第三次全國代表大會有一「嚴厲處置反革命分子案」之提議，忍不住了，因而寫信給司法院長王寵惠博士，並把信稿送給國聞通訊社，不幸爲檢查者扣去，未能在各報刊出，遂露其慨然不平之意。此事在胡君作「人權與約法」一文時，本已成過去之史料，惟胡君既欲舊事重提，吾人亦當不惜詞廢，陳同志之提案，其是否姑置不論，至胡君對於黨務消息能如此關心，吾人對之甚表敬意，其以個人名義致函中委，亦極必要；惟若將該函公開發表，則尚有商議之數點。第一：該函是否誤以未經大會討論而作爲大會通過；第二：於討論該提案本身以外，有否肆意

詆毀黨國攻擊個人之言論。如二者而有其一，則與其公開後而引起不良之影響，不如予以扣留以減少無謂之糾紛。吾人不但對於此一事之態度如此，即斯後凡有類此之事件發生，深冀胡君能以「愛國熱」而暫制止其「發表狂」也。

第四，安徽大學校長之被拘禁之事，胡君既謂該大學校長挺撞蔣主席，則被拘禁數天亦宜。蓋個人對於其名譽身體人格，均有不容他人任意侵犯之權，一部中華民國刑法數百條，其作用即在此。在平民與平民間，如有被侵犯時，則出之以起訴，求法律之保障，若一國元首有被侵犯時，自當有即時加對方以制裁之權，胡君既主張人權須有保障，豈以安大校長宜有之，而爲國府主席卽當例外乎？

第五，唐山一百二十五旅軍官拷打商人，據胡君謂其原因是爲該商收買槍枝。私人收買槍枝，在唐山是否曾經明令禁止，與違令收買者應得之罪，以及該商收買之來源數量手續等，均應先行研究清楚，方可下一論斷。這些事實，姑不去說他。吾人固亦以一切軍民間之衝突，總是軍人非理，平民受屈。但軍人之所以恣肆跋扈者，在

其目無中央與法紀；夫既目無中央與法紀，豈能使之對約法即有所忌憚耶？乃胡君一則曰約法，再則曰約法，亦可謂不思之甚矣！

總之，胡君所引之證據五則，無一不違反邏輯，無一與約法有關。此種錯誤之由來，一由於胡君雖間亦注意事實，而未能繼續不斷的注意，故有許多重大者忽略了，因而說出很外行話。二由胡君朝夕受着反動宣傳的薰陶，對本黨與政府深表失望，遂出之以無意識的攻訐。三由胡君腦中深印過去共產黨劫持黨權時之一切造成社會恐怖鼓吹農工暴動的壞映象，而沒有詳細知道本黨在清共以後的施設，因以過去共產黨所犯的罪惡，強現在的國民黨來負責。四由於黨政機關中少數的敗類之種種腐惡行爲，引起胡君的不滿，遂抹煞了本黨整個行動是懷遵 總理遺教，嚴格迅速的向前推進。

五，結語

總觀胡君全文，其談約法，則適以暴露其無法學之常識；其談人權，則只表示其

滿腹之偏見；其牽涉黨義之處，則無一語而中肯；其所引用之證據，亦均大背乎事實。際此別政肇始，黨國多事之秋，智識階級中如胡君者，不知本其所學以從旁贊助，乃恣騰臆說，搖惑聽聞。其用心雖難究詰，而言論實屬反動！故特揭示其謬點加以駁正，尙祈愛黨同志與愛國同胞，羣起闢之！

憲法與自由

方岳

國民政府所實行的，與中國國民黨所理想的，是否吻合，是另一個問題，我們不欲多說。然在這個混亂的過渡期之內提出一種抗議，是值得我們同情的，是我們應當同情的。

胡適之在新月月刊二卷二號「約法與人權」，及二卷四號「我們什麼時候才可有憲法？」兩文中，由對於事實的抗議，進而抨擊中國國民黨現在所行的政制，再進而批評中國國民黨關於政制的理論。由其動機來說，我們是同情的。我們所不能同意的，是他所提出的抗議之內容主要的一點。

胡先生在兩文中所提出的，是要求約法或憲法，是反對沒有約法或憲法的訓政。他說：

憲法之下正可以做訓導人民的工作；而沒有憲法或約法，則訓政只是專制，決

不能訓練人民走上民主的路。(新月二卷四號「我們什麼時候才有憲法？」五頁)

又說：

故中山先生的根本大錯在於誤認憲法不能與訓政同時並立。(同上七頁)

最後又說：

我們不信無憲法可以訓政；無憲法的訓政只是專制。我們深信只有實行憲政的政府才配訓政。(同上八頁)

所以他的主張是：

中國今日之當行憲政。(同上八頁)

我們首先要指出的，是胡先生沒有把憲法的本質認清。法律是一個事實，同時是一個規範。法律之事實存在與否，和法律有沒有規範性，二者是要分開來看的。法律事實的存在，不能算是法律；法律必須有規範性，才算是法律。法律之規範的作

用，是一種力，是一種社會力。這是我們應當知道的第一點。法律有形式與實質之二種意義。依一定程序訂立公布者是形式的意義之法律；爲社會生活及國家生活之規範而有社會力爲之擔保者是實質的法律。實質的法律不一定訂定爲形式的法律。例如實質的民法不一定訂定爲民法法典。某種實質的法律不一定包容於某種統一的法典。例如實質的商法可分訂於保險法商船法公司法等多數單行的法典。這是我們應當知道的第二點。

憲法是法律的一種，由其存在的事實言，憲法之起草，議定、公布、是很不難做的，但憲法的規範性卻需要比任何法律更大更強的社會力。由其形式言，體制、名稱、形式的效力，本沒有定例；由其實質言，則凡「規定國家的政體並規定其政府對人民及人民對政府的各種權利義務」者，都是憲法。（用胡先生所引英國政治學而著名於美國之柏來士語。）如胡先生所熟知，美國憲法有統一的法典之形式及優越於普通法律的效力，而英國憲法的體制及效力卻與普通的法律沒有何種分別；美國獨立後

的聯邦憲法一經成立，有效到今，而法國革命時期的憲法法典幾於二三年一廢。又如我們所熟知，民元的臨時約法，袁世凱的約法，曹錕的憲法，都是形式的憲法；事實是存在的，規範力卻是沒有。

中山先生所以在十三年以後，不主張速定憲法，是因爲有規範力的憲法不可速定，而形式的憲法如過去之臨時約法者便訂定也不過是一紙空文。中國國民黨第一次全國代表大會宣言說道：

尊不思憲法之所以能有力，全恃民衆之擁護。假使祇有白紙黑字之憲法，決不能保證民權俾不受軍閥之摧殘。……不特此也，民衆果無組織，雖有憲法，即民衆自身亦不能運用之，縱無軍閥之摧殘，其爲具文自若也。故立憲派祇知要求憲法，而絕不顧及將何以擁護憲法，何以運用憲法，即可知其無組織，無方法，無勇氣以真爲憲法而奮鬥。

此具有規範的作用的形式之憲法法典，中國國民黨留待已能運用憲法之國民於憲

政時期國民大會制定之。（建國大綱二十三條）但在此有規範力的形式的憲法制定以前，在訓政與憲政開始時期，決不是沒有實質的憲法。關於國家政體及政府對人民及人民對政府之權利義務，有政府組織之法（訓政時期之國民政府組織法，憲政開始時期之五院組織法——建國大綱十九條——縣自治法——同八條——中央與地方權限分畫之法——同十二，十三，十四，十七條——省組織法——同十六條）；有人民政權行使之法（對內政策四，五等條及建國大綱九條）；而胡先生所爭最力的自由權，則中國國民黨政綱對內政策第六條早經諾許：

確。定。人。民。有。集。會。結。社。言。論。出。版。居。住。信。仰。之。完。全。自。由。權。

不用說，這也是應當以法律來規定的，自然也構成實質的憲法之一部。

如上所述，訓政時期有實質的憲法，卻把形式的約法或憲法留待國民制定。這是爲什麼呢？在訓政時期，中國國民黨

爲制止國內反革命運動及各國帝國主義壓制吾國民衆勝利之陰謀，芟除實行國

民黨主義之一切障礙，以黨爲掌握政權之中樞。蓋惟有組織有權威之黨乃能爲革命的民衆之本據，能爲全國人民盡此忠實之義務故耳。（第一次全國代表大會宣言）

此掌握政權之黨，在行使政權及治權之時，雖本定有且應當有足資準據的實質憲法，卻不願意以黨來預定形式的憲法。其用意在使形式的憲法必以出於國民之制定爲旨歸。中國國民黨決不僭取此制憲之大權。中國國民黨所標榜之五權憲法亦必於訂定之後，

隨時宣傳於民衆，以備到時採擇施行。（建國大綱二十二條）

倘中國國民黨在國民採擇憲法草案以前，收緝一切實質的憲法，訂爲法典，頒布國內，定名「憲法」，雖足以搪立憲派之口，卻不厭於革命者之心。這是形式的憲法法典留待國民制定的理由。

胡先生所爭的是形式的憲法法典，還是實質的憲法？是事實的憲法，還是規範的

憲法？如果以美國共和政體爲理想的政體，則我們應知在今日的中國，可以爭形式的憲法的頒行，卻不能望形式的憲法的有效。中國今日的形勢自有其深遠的根源，一紙憲法決沒有解決中國問題的效力。

尤須注意者，建國大綱所謂「訓政」，常招國人之誤解。今日誤解「訓政」的意義的，不限於中國國民黨以外的人，即中國國民黨同志以及今日政府中人皆有誤解訓政的言論及行動。訓政決不是以老師訓弟子的意義。中山先生所謂「入塾讀書」，決不是說中國國民黨是離國民而卓立的師資，而非黨的國民別居於弟子的地位。換句話說，黨不是治人的階級，非黨的國民不與被治階級相等。凡黨員或黨部自居治者的地位，巍然臨於國民，使其俯首帖耳以聽「訓」而自己離於受訓練之地位者，皆爲中國國民黨及中山先生的叛賊。中山先生說過：

（從前）政治裏頭又有兩種人物，一種是治人的，一種是治於人的。孟子說：「有勞心者，有勞力者；勞心者治人，勞力者治於人，一就是這兩種人。從前

的人民知識不開，好比小孩子一樣，祇曉得受治於人。現在的人民知識大開，便要把治人和治於人的兩個階級澈底來打破。（五權憲法演講）

那末，掌握政權的黨是什麼呢？中國國民黨不是離開國民而居國民之上的特殊階級。中國國民黨且應當反對那從來離開國民而居國民之上的特殊階級。中國國民黨是活動於國民之中的政治組織。胡先生若熟知美國的共和政體，定亦熟知美國國民的行使政權（選舉）以及美國國會與總統的職權之運用，都有賴於政黨。無論何國的國民，沒有政黨便不能運用政權和憲法。中國國民從開始縣自治到完成憲政法止，也沒有異常的才力，可以離開政黨去運用政權和憲法。中國國民黨便是中國革命民衆運用政權及實質憲法的政治組織。國民及國民的政治組織一同「入塾讀書」，不過把領導一班學生讀書的學生所組成的政治組織叫做黨。如果解釋或偏執以為「訓政」是把離開國民的自特殊階級的一個黨做先生，把非黨的國民做學生，讓學生服從先生的鞭撻來做事，那是以狼訓羊，那是以皇帝來訓百姓以期於移風易俗，那不是國民黨所謂

訓政，那是違背國民黨精神的訓政。胡先生所說：「民治制度的本身便是教育」，以及「幼稚的民族，人民固然需要訓練，政治也需要訓練」，這是不錯的。但他以為須要形式的憲法才可以訓政，卻不是正確的理论。

我說胡先生要求形式的憲法的理論不正確，是從中國下層生產勞動民衆的觀點說話，不是從「專家」知識分子的觀點說話。如果取後者的觀點，則胡先生所提出的要求不能不說是正確的。爲什麼呢？憲法是需要最大的社會力來担保才可以發生規範力的。最大的社會力是什麼呢？中國的經濟的統馭階級是商業暴利及金融資本家與地主；政治的治理階級是官僚紳士。官僚紳士是士大夫式的知識分子充任的。這是中國的一個社會力，經濟的及政治的被治階級是農夫工人及小工商業家。這也是中國一個社會力。非士大夫的知識分子如科學家技術家等站在中間，也是一個社會力。統治階級不要憲法，更不要被治階級運用憲法。被治階級非依政治組織和鬥爭來變更自己的地位，也沒有力量運用憲法。在這種鬥爭沒有成功以前，只有士大夫及知識分子有引

援憲法主張自己的地位。更具體一點說，憲法是用什麼機關來執行？這本是難決的問題。假若和別的法律一樣，把憲法由司法機關執行（和美國一樣），那末，我們且看看今日的司法機關。不獨在中國。便在美國，一個工人或農夫（美國的資本家的農戶在外）爲了主張自己的權利，想從下級法院打官司打到最高法院，有兩個條件是難講的：第一是訟費及閑暇時間；第二是主張自己的能力。要補充自己的能力，必須請律師，請律師又是費用的。普通法律上權利的主張在農夫工人是這樣的困難，何況本難有法定機關和程序救濟的憲法？至於中國的「專家」知識分子則不然。他在社會上本有優越於全人口百分之八十以上的農夫工人之地位。他有筆可以訴說自己的主張。他有口可以伸張自己的要求。社會的看待也不同。屠死一萬農夫工人沒有人知道，殺罰一個專家便會轟動全國，他對於自己的權利，既可以引法援例，寫成訴狀和宣傳文章以申訴於法院及社會。他當然要求那可資引據的成文法典。憲法在農夫工人必須成爲集團的階級的勢力，才算有用，在士大夫「專家」知識分子卻認爲是個人可資援引

依據的論題。要成爲農夫工人集團的階級的力，則領導國民從行動上訓練行使政權的能力之政黨活動（訓政）是必要的。「專家」知識分子卻急求文字主張自己的法條法典。所以我說，若取「專家」知識分子的觀點，則胡先生的理論是正確的；若把眼光轉向於居全國人口大多數的下層生產民衆，則完全不是那一回事。

一八，九，五，上海。——新生命，二卷，十號——

編者總評

自從胡適之羅隆基等於一九二九年絡續在新月月刊上發表了「人權與約法」，「論人權」，「我們什麼時候才有憲法」等文章之後，引起了當時社會的注意。當時的當局者也就絡續做了許多文章去反駁他，在那時的思想界與言論界也確實起了一場惡戰。

我們要明白那次人權論戰的意義與牠的社會的基礎，就先要來說明什麼是人權，

什麼是人權運動，人權運動的階級性及其出路。

關於這，彭康在新思潮第四期做了一篇新文化運動與人權運動，對於胡適等的所謂人權運動，給與了一個嚴正的批判，此地先來引一節「所謂人權運動」在下面：

「思想和言論的自由是人權中的一個重要部分，剝奪了思想和言論的自由即是剝奪了重要的人權，所以「新月」的先生們起來力爭這被剝奪了的人權而形成着這一種運動。他們的目的是在恢復人權，他們的進行步驟是在「制定一個中華民國的憲法。至少，至少，也應該制定所謂訓政時期的約法。」（胡適語）他們的口號是「快快制定約法以確定法治基礎！快快制定約法以保障人權！」（人權論集）但「爭人權的人，主張法治……爭法治的人先爭憲法」（羅隆基語）所以他們的人權運動又可說是憲法運動。

對於這種運動，我們要檢討幾個問題來認識他的階級的意義和作用。

第一要問題的是人權是什麼？要答覆人權是什麼，先要問人是什麼？

人是生活在社會中的，他決不是孤立的東西，他是社會關係的總體。社會又因經濟的生產關係分成爲階級的社會，所以人是屬於社會，更具體地說，便是他屬於那個階級。這樣，我們不知道有什麼抽象的人，因此，也就不知道有什麼抽象的人權。「皮之不存，毛將安附」，這是很簡單的道理。可是人權運動的先生們就是不懂得這個道理，所以竟弄出一列的錯誤的理論出來。

他們是一貫的，他們的文學是表現「人性」，他們的政治是力爭「人權」。「人性」，「人權」，好個抽象的名字！好個資產階級的幌子！在這一點，我們更證實了文化運動對於政治運動的關係，我們在文化問題中批評他們的話現在在這政治問題中更具體化了。

人權既是這樣一個東西，則從這裏所發生的種種問題——如人權與國家，人權與法律——自然也是一樣的了。

國家是什麼？人權運動者說，他的功用在保障人權，又引了法國的人權宣言

第二條說，「一個政治組織的目的在保全自然的及永不磨滅的人權」。我們說過人權是個抽象的東西，更沒有什麼「永不磨滅的人權」，國家要是保障這抽象的東西，牠自己也要變成抽象的了。但事實上是有國家的，然則國家是怎樣的東西呢？

我們在這裏不能談什麼國家的理論，只要看人權運動者羅隆基的話就好了。他承認「馬克思說國家是資產階級侵略無產階級的工具」是有理由的，「國家有時的確爲某個人或某家庭或某團體所霸佔。」國家是階級社會的不可調和性之產物，牠的作用是某一階級用來壓迫別一階級的工具，執行這壓迫階級的命令的機關。不過資本主義社會的階級對立是最後的敵對的形態，階級的分化也明顯得到了極點，所以國家在資本主義社會是格外顯現其階級性，而牠的形態也格外整齊鞏固。因此，說到國家便先提起資本主義社會的國家。羅隆基不明瞭這一點，所以說「所當注意者，則霸佔國家者，從過去及現在的事實看來，不一定完全是資

本階級罷了」。其實能霸佔國家者只有某一階級，而某個人或某家庭或某團體只不過爲這一階級的代表而已。

國家是這樣，人權與法律的關係也是一樣。我們根本就找不出能保障什麼人權的法律，有的只是保障某支配階級——在現代是資產階級——的私有財產，維持他的所有關係和壓迫被支配階級——在現代是無產階級——的法律。法律不是產生於人權，而是產生於一定的社會的所有關係。法律不是保障人權，而是保障資產階級的階級權。

我們——馬克思主義者——的國家觀和法律觀簡單的就是這樣。可是所謂人權這一類的東西完全是資產階級提出來的要求，對抗着封建階級的所提出來的要求，是資產階級革命時的主要的口號。在現在中國革命的現階段上，人權運動者要力爭人權，要制定憲法，自然是替資產階級的集團提出抗議和要求的。

所以，我們說「新月」的先生們在文化運動上是資產階級自由主義的立場，

在政治問題上也是同樣的立場。我們只要認識了這點，則他們這次運動的作用和意義是很明顯地呈露出來了。

他們要人權，而且提出了三十五條的內容。關於卅五條，我們當然不能逐條去論究，也不必這樣。但是我們一定要看出這是在現在的混合政權的過程中民族資產階級想完全獲得政權時的對現在統治階級的抗議和對廣大勞苦羣衆的欺騙。因此，他們只是提出此「全體國民」呵，「全民」呵，「人民公共意志」呵，這一類模糊階級的話頭，而「國家應保障國民私有財產」却清楚的提出了。試問有私有財產的是那部分的「國民」？難道無產階級還會有私有財產嗎？這不是替資產階級說話是替誰說話？

我們再進一步問，就是這人權運動是現在切迫的要求，然而怎樣去爭得這人權呢？他們還是老套，制定憲法！制定憲法！誰來制定憲法呢？……………

中國的歷史已經告訴了我們憲法運動只是一回徒勞無功的事，而歐美的歷史

却告訴我們就是奪人權。也。用革命的手段，法國的「人權宣言」不是流血流得來的嗎？人權運動者是很知道這些事實的，所以也應該有點覺悟了。

從上面看來，人權運動者的真面目是已經知道了。我們也知道現在是什麼自由都沒有，可是我們決不向現統治階級去要法律，去討人權……。」

彭康在這裏很客觀的批判了胡適羅隆基他們的人權運動，同時闡明了人權運動的階級的意義。

這裏所錄的五篇文章，胡適的「人權與約法」，羅隆基的「論人權」，胡適的「我們什麼時候才有憲法」是代表當時資產階級自由思想的言論的；灼華的「胡適所著人權與約法之荒謬」，方岳之「憲法與自由」是代表當時的政治的立場說話的，不過前一篇較後一篇更顯明而已。

模範議論文讀本

三〇一

中國文藝上戰(上)

中國文藝論戰(上) 目次

- 一 醉眼中的朦朧 (魯迅)
- 二 畢竟是醉眼陶然罷了 (石厚生)
- 三 從文學革命到革命文學 (成仿吾)
- 四 評「從文學革命到革命文學」 (侍桁)
- 五 文藝與革命 (魯迅)
- 六 文學與革命 (梁實秋)
- 七 評梁實秋的「文學與革命」 (馮乃起)

「醉眼」中的朦朧

魯迅

舊歷和新歷的今年似乎于上海的文藝家們特別有着戟刺力，接連的兩個新正一過，期刊便紛紛而出了。他們大抵將全力用盡在偉大或尊嚴的名自上，不懂將內容壓殺。連產生了不止一年的刊物，也顯出拚命的掙扎和突變來。作者呢，有幾個是初見的名字，有許多却還是看熟的，雖然有時覺得有些生疏，但那是因為停筆了一年半載的緣故。他們先前在做什麼，為什麼今年一齊動筆了？說起來怕話長。要而言之，就因為先前可以不動筆，現在却只好來動筆，仍如舊日的無聊的文人，文人的無聊一模一樣。這是有意識或無意識地，大家都有些自覺的，所以總要向讀者聲明「將來」：不是「出國」，「進研究室」，便是「取得民衆」。功業不在目前，一旦回國，出室，得民之後，那可是非同小可了。自然，倘有遠識的人，小心的人，怕事的人，投機的人，最好是此刻豫致「革命的敬禮」。一到將來，就要「悔之晚矣」了。

然而各種刊物，無論措辭怎樣不同，都有一個共通之點，就是：有些朦朧。這朦朧的發祥地，由我看來，——雖然是馮乃超的所謂「醉眼陶然」——，也還在那有人愛，也有人憎的官僚和軍閥。和他們已有瓜葛，或想有瓜葛的，筆下便往往笑迷迷，向大家表示和氣，然而有遠見，夢中又害怕鐵鏈和鐮刀，因此也不敢分明恭維現在的主子，于是在這里留着一點朦朧。和他們瓜葛已斷，或並無瓜葛，走向大眾去的，本可以毫無顧忌地說話了，但筆下即使雄糾糾，對大家顯英雄，會忘却了他們的指揮刀的傻子是究竟不多的，這里也就留着一點朦朧。于是想要朦朧而終于透漏色彩的，想顯色彩而終于不免朦朧的，便都在同地同時出現。

其實朦朧也不關怎樣緊要。便在最革命的國度裏，文藝方面也何嘗不帶些朦朧。然而革命者決不怕批判自己，他知道得很清楚，他們敢于明言。惟有中國特別，知道跟着人稱托爾斯泰爲「卑汙的說教人」了，而對於中國「目前的情狀」，却只覺得在「事實上，社會各方面亦正受着烏雲密布的勢力的支配」，連他的「剝去政府的暴

力，裁判行政的喜劇的假面」的勇氣的幾分之一也沒有；知道人道主義不澈底了，但當「殺人如草不聞聲」的時候，連人道主義式的抗爭也沒有。剝去和抗爭，也不過是「咬文嚼字」，並非「直接行動」。我並不希望做文章的人去直接行動，我知道做文章的人是大概只能做文章的。

可惜略遲了一點，創造社前年招股本，去年請律師，今年纔揭起「革命文學」的旗子，復活的批評家成仿吾總算離開守護「藝術之宮」的職掌，要去「獲得大眾」，並且給革命文學家「保障最後的勝利」了。這飛躍也可以說是必然的。弄文藝的人們大抵敏感，時時也感到，而且防着自己的沒落，如漂浮在大海裏一般，拚命向各處抓攬。二十世紀以來的表現主義，踏踏主義，什麼什麼主義的此與彼衰，便是這透露的消息。現在則已是大時代，動搖的時代，轉換的時代，中國以外，階級的對立大抵已經十分銳利化，農工大衆日日顯得着重，倘要將自己從沒落救出，當然應該向他們去了。何況「嗚呼！小資產階級原有兩個靈魂。……」雖然也可以向資產階級去，但也

能夠向無產階級去的呢。

這類事情，中國還在萌芽，所以見得新奇，須做「從文學革命到革命文學」那樣大題目，但在工業發達，貧富懸隔的國度裏，却已是平常的事情。或者因為看準了將來的天下，是勞動者的天下，跑過去了；或者因為倘幫強者，甯幫弱者，跑過去了；或者兩樣都有，錯綜地作用着，跑過去了。也可以說，或者因為恐怖，或者因為良心。成仿吾教人克服小資產階級根性，拉「大眾」來作「給與」和「維持」的材料，文章完了，却正留下一個不小的問題：——

倘若難于「保障最後的勝利」，你去不去呢？

這實在還不如在成仿吾的祝賀之下，也從今年產生的「文化批判」上的李初梨的文章，索性主張無產階級文學，但無須無產者自己來寫；無論出身自什麼階級，無論所處是什麼環境，只要「以無產階級的意識，產生出來的一種的鬥爭的文學」就是，直截爽快得多了。但他一看見「以趣味為中心」的可惡的「語絲派」的人名就不免曲

折，仍舊「要問甘人君，魯迅是第幾階級的人？」

我的階級已由成仿吾判定：「他們所矜持的是『閒暇，閒暇，第三個閒暇』；他們是代表着有閒的資產階級，或者睡在鼓裏的小資產階級。……如果北京的烏煙瘴氣不用十萬兩無烟火藥炸開的時候，他們也許永遠這樣過活的罷。」

我們的批判者纔將創造社的功業寫出，加以「否定的否定」，要去「獲得大眾」的時候，便已夢想「十萬兩無烟火藥」並且似乎要將我擠進「資產階級」去（因為「有閒就是有錢」云），我倒頗也覺得危險了。後來看見李初梨說：「我以爲一個作家，不管他是第一第二……第百第千階級的人，他都可以參加無產階級文學運動；不過我們先要審察他們的動機。……」這纔有些放心，但可慮的是對於我仍然要問階級。「有閒便是有錢」；倘使無錢，該是第四階級，可以「參加無產階級文學運動」了罷，但我知道那時又要問「動機」。總之，最要緊是「獲得無產階級的階級意識」，——這回不可能只是「獲得大眾」便算完事了。橫豎纏不清，最好還是讓李初梨

去「由藝術的武器到武器的藝術」，讓成仿吾去坐在半租界裏積蓄「十萬兩無煙火藥」，我自己是照舊講「趣味」。

那成仿吾的「閒暇，閒暇，第三個閒暇」的切齒之聲，在我是覺得有趣的。因為我記得曾有人批評我的小說，說是「第一個是冷靜，第二個是冷靜，第三個還是冷靜」，「冷靜」並不算好批評，但不知怎地竟像一板斧劈着了這位革命的批評家的記憶中樞似的，從此「閒暇」也有三個了。倘有四個，連「小說舊聞鈔」也不寫，或者只有兩個，見得比較地忙，也許可以不至于被「奧伏赫變」（「除掉」的意思，Aufheben的創造派的譯音，但我不解何以要譯得這麼難寫，在第四階級，一定比照描一個原文難）罷，所可惜的是偏偏是三個。但先前所定的不「努力表現自己」之罪，大約總該也和成仿吾的「否定的否定」，一同勾消了。

創造派「爲革命而文學」，所以仍舊要文學。文學是現在最緊要的一點，因為將「由藝術的武器，到武器的藝術」一到「武器的藝術」的時候，便正如「由批判的

武器，到用武器的批判」的時候一般，世界上有先例，「徘徊者變成同意者，反對者變成徘徊者」了。但即刻有一點不小問題：爲什麼不就到「武器的藝術」呢？

這也很像「有產者差來的蘇秦的游說」。但當現在「無產者未曾從有產者意識解放以前」，這問題是總須起來的，不盡是資產階級的退兵或反攻的毒計。因爲這極徹底而勇猛的主張，同時即含有可疑的萌芽了。那解答只好是這樣：——

因爲那邊正有「武器的藝術」，所以這邊只能「藝術的武器」。

這藝術的武器，實在不過是不得已，是從無抵抗的幻影脫出，墜入紙戰鬥的新夢裏去了。但革命的藝術家，也只能以此維持自己的勇氣，他只能這樣。倘他犧牲了他的藝術，去使理論成爲事實，就要怕不成其爲革命的藝術家。因此必然的應該坐在無產階級的陣營中，等待「武器的鐵和火」出現。這出現之際，同時拿出一「武器的藝術」來。倘那時鐵和火的革命者已有一個「閒暇」，能靜聽他們自敘的功勳，那也就成爲一樣的戰士了。然而文藝是還是批判不清的，因爲社會有許多層，有先進國的史實

在；要取目前的例，則「文化批判」已經拖住Upton Sinclair，「創造月刊」也背了Vigny在「開步走」了。

倘使那時不說「不革命便是反革命」，革命的遲滯是語絲派之所爲，給人家掃地也還可以得到半塊麵包吃，我便將于八時間工作之暇，坐在黑房裏，續鈔我的「小說舊聞鈔」，有幾國的文藝也還是要談的，因爲我喜歡。所怕的只是成仿吾們真象符拉特彌爾伊力支一般，居然「獲得大眾」；那麼，他們大約更要飛躍又飛躍，連我也會墜到貴族或皇帝階級裏，至少也總得充軍到北極圈內去了。譯著的書都禁止，自然不待言。

不遠總有一個大時代要到來。現在創造派的革命文學家和無產階級作家雖然不得已而玩着「藝術的武器」，而有着「武器的藝術」的非革命武學家也玩起這玩意兒來了，有幾種笑迷迷的期刊便是這。他們自己也不大相信手裏的「武器的藝術」了罷。那麼，這一種最高的藝術——「武器的藝術」現在究竟落在誰的手裏了呢？只要尋得

到，便知道中國的最近的將來。

二月二十三日，上海。

模範醫論文 本

三一

畢竟是「醉眼陶然」罷了

石厚生

我們這次的前進，在我們自己只不過是當然的事，但是在素來與我們背道而馳的人，這一定不免要說是「突變」——這是不難理解的。所以，我們一方面預期大部分革命的青年必定起來參加，同時他方面也靜候着那些守舊的，蒙昧的及開倒車的份子的無恥的明槍暗箭的齊下。

我們抱了絕大的好奇心在等待拜見那勇敢的將來的花臉，我們想像最先跳出來的如不是在帝國主義國家學什麼烏文學的教授與名人，必定是在這一類人的影響下少年老成的末將。看呀！阿呀，這却有點奇怪！這位鬍子先生倒是我們中國的 *Don Qui xote*（璫吉訶德）——璫魯迅！

也罷，聽他唱來，聽這英勇的騎士唱來！但是，他纔唱出些什麼！

他唱了一齣『醉眼中的朦朧』；他的詞鋒誠然刁滑得很，因為這是他們師爺派的

畢竟是「醉眼陶然」罷了

最後的武器。然而牠的各段的內容，「無論措辭怎樣不同，都有一個共同之點，就是：有些朦朧」——「這朦朧的發祥地」在那兒呢？「由我看來」，却在我們中國的瓊吉 訶德的特殊性上。

我們中國的瓊吉 訶德，不僅害了神經錯亂與誇大妄想諸症，而且同時還在「醉眼陶然」；不僅見了風車要疑爲神鬼，而且同時自己跌坐在虛構的神殿之上，在裝做鬼神而沉入了恍惚的境地。

聽說瓊魯迅近來每天最關心的只是自己的毀譽；他注意到時下的報紙雜誌，是因爲要知道什麼人怎樣禮讚而什麼人怎樣失禮；而且一次觸了他的眼膜，「竟像一板斧劈着了」他的「記憶中樞似的，從此」再也不會忘記，而且一有時機，那便真的睚眦必報了。

從前聽人說過有一種菩薩，他的事情絕少，他只每日坐在殿上享受人間的香火而注意牠們的數量。我們的瓊魯迅大概有點近乎此。

所以我們中國的璫吉訶德不僅是一位騎士，同時還是一尊小菩薩。這兒有我們中國的璫吉訶德的特殊性，「醉眼中的朦朧」之發祥地就在這裏。

爲什麼這種特殊性必然地在「醉眼」中引起朦朧來呢？是因爲他坐在寶殿之上每天所要注意的只是自己的毀譽，在一定的時期內，這些是大概一定了的。大多數的人要在他面前頂禮；只有少數的人（大抵是稍微明白的青年們）掉轉頭不睬他，或竟說出幾句不好聽的話，這時候我們的小神必定把冷酷的面孔更加變得冷酷起來，說一聲：「年輕人這般傲慢！」而像一板斧劈着了「記憶中樞似的，從此」這種青年的可惡的小影永遠留在璫魯迅的腦中，而鐺魯迅的面孔越發一天天的冷酷下去。不幸的是璫魯迅究竟還趕不上孔二先生，他究竟沒有方法處治這種可惡的青年，也沒有方法可以防範。

但是這些毀譽，在一定的時期，總和與百分比大概是一定了的。於是每天只注意這些的我們的小神就沒有什麼變化可以使他構成「時間」這個觀念。於是對於我們的

小神，時間好像破舊的鐘錶永遠停了擺動似的。於是空間儘管變化，北自北京，南至嶺表，終於也跑來「坐在半租界裏」，然而時間還是靜水般停止着，洪憲以來，不知有曹三，無論國民革命與什麼革命了。

這就是瞿魯迅的朦朧的發祥地。因為他的頭腦無法可以構成時間這形式，所以他不能觀察事物在牠們的動的狀態上，在牠們發展的必然性上；「於是在這裏留着一點朦朧」，在那裏「也就留着一點朦朧」。

假使能夠長久這般，那是多麼美滿的一回事！然而，不幸的是我們的瞿魯迅！我們已經知道這夢遊的人道主義者，因環境的關係，一天天的冷酷下去了。現在，因為對他的毀譽之總和與百分比之急劇的變化，他更不得不悲嘆自己為環境所作用了。於是，他不得已開始把自己清算起來。他有時候「頗也覺得危險了」，但是有時候却又「有些放心」，結果還是「照舊講趣味」，所以，結果還是「留着一點朦朧」，畢竟是「醉眼陶然」罷了。

我們在這裏又可以看出時代落伍的印貼利更追亞的自暴自棄。這裏面當然有階級的關係存在，不過我們的 Don Quixote，因為他的特殊性的原故，不能認識時代，也就終於不能悔悟，「終於不免朦朧」——這不要多勞思索纔能理解。

我們現在試把他所唱的「醉眼中的朦朧」檢討一下。

在第一段裏我們的璫魯迅對於期刊「紛紛而出」的「突變」敘述他的驚異，並且提出了一種觀念論者的理由來說明這種現象。就在這一段裏，我們可以看出他的不可救藥的朦朧來。他的說明：「爲什麼今年一齊動筆了？說起來怕話長。要而言之，就因爲先前可以不動筆，現在却只好來動筆，」這是絕好的觀念論者的理由。但是，理由雖然「要而言之」了，「却正留下一個不小的問題」：——這「突變」和「偉大或尊嚴的名目」又如何說明呢？

第二段裏說：「各種刊物，無論措辭怎麼樣不同，都有一個共通之點，就是：有些朦朧，」并說及「這朦朧的發祥地」也還在那有人愛，也有人憎的官僚和軍閥

「：因為和他們「有瓜葛的」，「夢中又害怕鐵鎚和鐮刀」，「並無瓜葛，走向大羣去的」，但是「會忘却了他們的指揮刀的傻子是究竟不多的」。「於是在這裏留着一點朦朧」，在那裏「也就留着一點朦朧」。這種說話，在他自己一定以為搔着了他人的癢處，但是，我們的璫吉訶德呀，你又在欺騙自己了！並且，依你自己的說法，你自己的朦朧到底又是屬於那一類的？

「連人道主義式的抗爭也沒有！」在第三段裏，我們的人道主義者很得意地嚷着。我們知道，人道主義者不論在什麼階級支配下都很得意的，因為他有意識或無意識地總是支配階級的走狗。所以，我們的璫吉訶德呀，你的得意不過露出了你的馬脚！並且，在革命運動的現階段，社會的內在的矛盾已經尖銳化了的時候，一切的抗爭不得不由階級意識出發，人道主義者的假哭伴啼真是拙劣的丑角，可以招人冷笑罷了。

在這第四段裏，我們的璫魯迅感慨難禁似的說：「可惜略遲了一點，創造社前年

招股本，去年請律師，今年纔揭起革命文學的旗子。」我寫到這裏，也不禁要說：可惜略遲了一點，瑞魯迅前年抄小說，去年在廣東，今年纔寫了「醉眼中的朦朧」。我們已經知道瑞魯迅是無法構成時間這觀念的，他以為現在仍是美好的中世紀；在他的意思，他是可以當十字軍大劫略時在廣東的，去年纔「在」過一時，真是「可惜略遲了一點」。這在他是絕對正確的，我們不必多管；他說我們投機，這在他看來大約也是絕對正確的，我們也不必多管；不過他在下一段「留下一個不小的問題：倘若難於保障最後的勝利，你不去呢？」我以為這問題應改為：倘若……，你能不去嗎？我以為問題要是這樣纔有研究的可能性。

以後有瑞魯迅自敘他自己清算的經過的幾段，結果他「自己是照舊講趣味」。還有關於成仿吾的「閒暇，閒暇，第三個閒暇」的考據，這一點我不敢輕信我們的瑞魯迅，因為講趣味是這「老生」的專門，講到考據，恐怕終要讓吾家博士適之坐坐上席。這當然是我的猜想，不過我終不敢輕信。

末尾幾段詳述他對於所謂「武器的藝術」的意見，關於這一點，我以為無討論的必要，因為瑞魯迅全然缺少理解。他不曾理解什麼是我們所謂「武器的藝術」。就如他不曾理解「奧伏赫變」與「否定的否定」。他冷嘲「文化批判」介紹Sinclair而「創造月刊」繼續介紹Visny。這兒實在有絕大的矛盾；不過Visny的介紹是去年以來的續稿，而文化批判「介紹Sinclair」也絕對不能是把牠「拖住」的，這可以說是非常明顯。我們的文學界正在方向轉換的過程中，對症的理論的指導與優秀的舊技巧的介紹都是必要的，不過同時我們要維持批判的態度，也要提醒讀者大眾取批判的態度，就是，一方面介紹牠們，同時他方面還得克服牠們——在這一點，我們不免有可以非難之處，雖然將來是要，而且也不難補救的。但是瑞魯迅以為一文藝是還是批判不清的」，這却又是他把現在永久化，而把社會固定化了的結果。

最後，我們的瑞魯迅預言了「不久總有一個大時代要到來」，並且對於「中國的最近的將來」給了一個暗示，雖然很朦朧的。我以為我們應該相信這是瑞魯迅趨向革

命的披露，我們應該「豫致革命的敬禮」。

由以上的檢討，我們可以明白魯迅的朦朧的程度。這裏當然有階級（他的階級「已由成仿吾判定」，他自己說過的了）的關係，也有時代的關係。不過「中國以外，階級的對立大抵已經十分銳利化」，你看他是怎樣明白！這兒却又「想要朦朧而終於透漏色彩」了。

但是在「工業發達，貧富懸隔的國度」以外的中國，人道主義式的欺瞞也多是無意識的行動，人道主義者自己恐怕也不知道他自己的行動有什麼意義——我很願意這樣想，並且希望我們的人道主義者，因為中國之社會的國際的特殊情勢，能夠對於眼前的現象加以正確的分析而停止「卑污的說教」。

對於我們的魯迅，我希望他快把自己虛構的神殿粉碎，把自己從朦朧與對於時代的無知解放出來，而早一點悔改——他的悔改，同Don Quixote一樣，是可能的。傳聞他近來頗購讀社會科學書籍，「但即刻又有一點不小問題：」他是真要做一個社

會科學的忠實的學徒嗎？還是只塗抹彩色，粉飾自己的沒落呢？這後一條路是掩耳盜鈴式的行爲，是更深更不可救藥的沒落。

回到這「醉眼中的朦朧」，我們的英勇的騎士縱然唱得很起勁，但是，他究竟暴露了些甚麼呢？暴露了自己的朦朧與無知，暴露了知識階級的厚顏，暴露了人道主義的醜惡罷。

畢竟是「醉眼陶然」罷了。

從文學革命到革命文學

成仿吾

一 文學革命的社會的根據

一個社會的現象必定有牠所以必然發生的社會的根據。那麼，我們這十餘年來的文學革命的社會的根據究在那裏？

據我的考察，應該是這樣的：——

A 辛亥革命，民主主義對於封建勢力的革命的失敗，及帝國主義的急進的壓迫，使一部分與世界潮流已經接觸着的所謂知識階級一心努力於啓蒙思想的運動。（所謂新文化運動）

B 這種啓蒙的民主主義的思想運動勢必要求一種新的表現的手段。（國語文學運動）

但是，當時那種有階級的「印貼利更追亞」(intelligentsia——智識階級)對於時代既沒有十分的認識，對於思想亦沒有澈底的了解，而且大部分還是些文學方面的人物，所以他們的成績只限於一種淺薄的啓蒙，而他們的努力多在於新文學一方面。所以後來新文化運動幾乎與新文學運動合一，幾乎被文學運動遮蓋得無影無蹤；實際上，就可見的成績說，也只有文學留有些微的隱約的光耀。

二 文學革命的歷史的意義

歷史的發展必然地取辯證法的方法(dialektische Methode)。因經濟的基礎的變動，人類生活樣式及一切的意識形態皆隨而變革；結果是舊的生活樣式及意識形態等皆被揚棄(Aufheben與伏赫變)，而新的出現。

近代的資本主義激潮的來侵，早把我們舊日的經濟的基礎破壞，歐戰中我們更有近代式的資產階級及一部分小資產階級的「印貼利更追亞」，文學這意識形態的革

命漸不能免，而解決這一切的關鍵也已伏在「文」和「語」的對立關係。

文學在古時和當時的語言沒有分離互異的道理。後來漸由修詞的工夫，因襲的固執與特創的廢語（如秦始皇之「朕」等）等的合作，「文」和「語」纔逐漸分離至於互異。但是「語」的成分及牠在「古文」以外的勢力是不可抹殺的。

佛典的翻譯，大約是因爲問答法和普及的關係，使語體顯然形成了一大流脈。後來更由詞曲的發達與小說的勃興，使這裏的「質的變化」的發生只缺少了些微的「量的變化」。他方面，文體逐漸發展到了盡頭，對於新的內容的表現成了一種桎梏，只坐待時鐘的高響——文體永遠被「奧伏赫變」的時刻。

最後這些微的量來了，由外國文與新思想的方面；於是這桎梏被粉碎了。新發展的內容取新的形式翱翔於新開的天地。

三 文學革命的經過

文學革命的史實可以不須在這裏多寫。我現在只略述大概的經過，而且與新文化運動對照着，因為前者在理論上是後者的一個分野，牠們有許多共同的趨向。

新文化運動的第一種工作爲舊思想的否定 (Negation)，第二種工作爲新思想的介紹。但這兩種方面都不曾收得應有的效果。這是因為從事這兩種工作的人們對於舊思想的否定不完全，而對於新思想的介紹不負責。我們只要一說運動開始不久就有所謂國學運動的出現，胡適之流纔叫喊了幾聲就好像力竭聲嘶般的逃回了老巢，猛吸着破舊了的酒瓶想獲得一點生命的力，其餘一些半死的大妖小怪也跟着齊亂喊；我們只要一看研究系共學社張東蓀等所翻譯的那些要通不通的譯本；我們只要一看梁漱溟著的「三不四的」東西文化及其哲學」。

但是最不幸的是這些「名流」完全不認識他們的時代，完全不了解他們的讀者，也完全不明了自己的貨色。這是爲什麼新文化運動不上三五年就好像壽終正寢的原故。他們不知道那時候的覺悟的青年已經拒絕了他們的迷藥，他們本應該背着藥籠到

資本主義安定的國家去討飯吃的呀！

文學運動在牠的初期大致與新文化運動有同樣的傾向。胡適之流始終不能擺脫舊的腔調，文學研究會的翻譯也大可與共學社媲美。與「國學運動」相對的有「新式標點」派，其實他們只是亂點。

維持文學革命的運動使牠不至於跟着新文化運動同歸於盡的是民十以後的創作方面的努力。這時候，創造社已正式登台，不斷地與惡劣的環境奮鬥。牠的諸作家以他們的反抗的精神，以他們的新鮮的作風，四五年之內在文學界養成了一種獨創的精神，對一般青年給與了不少的激刺。他們指導了文學革命的方針，率先走向前去，他們掃蕩了一切假的文藝批評，他們驅逐了一些蹩腳的翻譯。他們對於舊思想與舊文學的否定最為完全，他們以真摯的熱誠與批判的態度為全文學運動奮鬥。

有人說創造社的特色為浪漫主義與感傷主義，這只是部分的觀察。據我的考察，創造社是代表着小資產階級(Petit bourgeois)的革命的「印貼利更追亞」。浪漫主義與

感傷主義都是小資產階級特有的根性，但是在對於資產階級 (bourgeois) 的意義上，這種根性仍不失為革命的。

是這種創作方面的努力救了我們全文學革命的運動。創造社以反抗的精神，真摯的熱誠，批判的態度與不斷的努力，一方面給與覺悟的青年以鼓勵與安慰，他方面不息地努力完成我們的語體。由創造社的激勵，全國的「印貼利更追亞」常在繼續地奮鬥，文學革命的巨火至今在燃，新文化運動幸而保存了一個分野。

四 文學革命的現階段

我們的文學革命現在究竟進展到了怎樣的階段？

A 我們的文學運動現在的主體——

主體——智識階級的一部

B 我們的文學運動現在的實況——

內容——小資產階級的意識形態 (Ideologie 意德沃羅基)

媒介——語體，但與現實的語言相去尚遠，

形式——小說與詩居多數，戲劇甚少。

實地分析的結果如此，理論上亦應如此。這都是由小資產階級的根性發源出來的。

創造社素來對於完成我們的語體非常努力，牠的作家們沒有一刻忘記這一方面的努力，實際上他們的成功由於這一方面的努力的亦不少，但他們以前的三個方針：

A 極力求合於文法，

B 極力採用成語，增造語彙，

C 試用複雜的構造，

他們在應用這三個方針的時候，做夢也沒有想到他們會與現實的語言相離那麼遠！

離開文學本身，在文學可以影響的範圍內，也有幾宗現象可以注意：

甲 各大書店現在還出文言教科書，

乙 許多國語教科書尚多不通的語句，

丙 新式標點還在流行；依舊在亂點。

關於文學革命的現階段的考察還有北京一部分的特殊現象必須一說。這是以語絲為中心的周作人一派的玩意。他們的標語是「趣味」；我從前說過他們所矜持的是「閒暇，閒暇，第三個閒暇」；他們是代表着有閒的資產階級，或者睡在鼓裏面的小資產階級。他們超越在時代之上；他們已經這樣過活了多年，如果北京的烏煙瘴氣不用十萬兩無煙火藥炸開的時候，他們也許永遠這樣過活的罷。

五 文學革命今後的進展

由以上歷史的考察，我們就可以決定文學革命今後的進展麼？

不，這斷乎不可以。

文學在社會全部的組織上爲上部建築之一；離開全體我們不能理解一個個的部分，我們必須就社會的全構造考究文學這一部分，纔能得到真確的理解。

我們要研究文學運動今後的進展，必須明白我們現在的社會發展的現階段；要明白我們的社會發展的現階段，必須從事近代資產階級社會全部的合理的批判（經濟過程的批判，政治過程的批判，意識過程的批判），把握着唯物辯證法的方法，明白歷史的必然的進展。

我們可以簡單地這樣申述：——

資本主義已經發展到了最後的階段（帝國主義），全人類社會的改革已經來到目前。在整個資本主義與封建勢力二重壓迫下的我們，也已經曳着跛腳開始了我們的國民革命，而我們的文學運動——全解放運動的一個分野——却還睜着雙眼，在青天白日裏找尋已往的迷離的殘夢。

我們遠落在時代的後面。我們在一個將被「奧伏赫變」的階級爲主體，以牠的

「意德沃羅基」爲內容，創製一種非驢非馬的「中間的」語體，發揮小資產階級的惡劣的根性。

我們如果還挑起革命的「印貼利更追亞」的責任起來，我們還得再把自己否定一遍（否定的否定）。我們要努力獲得階級意識，我們要使我們的煤質接近農工大衆的用語，我們要以農工大衆爲我們的對象。

換一句話，我們今後的文學運動應該爲一步的前進，前進一步，從文學革命到革命文學！

六 革命的「印貼利更追亞」團結起來！

資本主義已經到了他的最後的一日，世界形成了兩個戰壘，一邊是資本主義的餘毒法西斯蒂的孤城，一邊是全世界農工大衆的聯合戰線。各個的細胞在爲戰鬥的目的組織起來，文藝的工人應當担任一個分野。前進！你們沒有聽見這雄壯的呼聲麼？

誰也不許站在中間。你到這邊來，或者到那邊去！

莫只追隨，更不要再落在後面，自覺地參加這社會變革的歷史的過程！

努力獲得辯證法的唯物論，努力把唯物論的辯證法的方法，牠將給你以正當的指導，示你以必勝的戰術。

克服自己的小資產階級的根性，把你的背對向那將被奧伏赫變的階級，開步走，向那醜陋的農工大衆！

以明瞭的意識努力你的工作，驅逐資產階級的「意德沃羅基」在大衆中的流毒與影響，獲得大衆，不斷地給他們以勇氣，維持他們的自信！莫忘記了，你是站在全戰線的一個分野！

以真摯的熱誠描寫在戰場所聞見的，農工大衆的激烈的悲憤，英勇的行爲與勝利的歡喜！這樣，你可以保障最後的勝利；你將建立殊勳，你將不愧爲一個戰士。

革命的「印貼利更追亞」團結起來，莫愁喪失了你們的鐮鏟！

模範 諸論文讀本

一三，一二，一六於修善寺

三三四

評「從文學革命到革命文學」

侍 桁

(上)

近兩期的創造月刊吶喊着說明自己是轉變了方向了。成仿吾也大活動起來，作了兩篇偉大底題目的文章，想必很驚動了中國的文壇了罷！這樣偉大底題目！這樣偉大底評論家！

創造社傾向於無產階級的文學，想把革命與文學結婚，明面看着雖然是從今年的新正開始，但細細地考察起來，却絕不是突然的，他們之所以在今日發酵了，也實是經了很長久時期的醞釀。第一郭沫若先生是創造社中最明顯的，他在好久之前便弔過列寧，譯過社會組織與社會革命，前年又在創造月刊上作了一篇「革命與文學」；其餘的人們雖然不似郭先生這樣明顯，確也在口頭中常常露出同情無產階級的話來，並

且前年還到黃埔去革過命，當然無形中也許受了革命的霧圍所染化，這次臨着「重打鼓另開張」的好機會，自然要把態度表得百分的清楚，向中國寂寞底文壇來叫嘍。

關於革命與文學的本身與無產階級文學的價值，及其在將來中國文壇能占有怎樣底地位，現在暫且不論。我此後要作兩篇專篇文字，一篇專討論革命與文學，一篇專論無產階級的文學。現在我們只討論創造社人們的論調。

郭沫若先生的革命與文學一文，無論如何我們尚能讀得懂，雖然裏邊有許多應當討論的地方；至於成先生最近的兩篇論文，簡直是文不對題，胡說亂道，若用他罵人的話來說，是「不通，不通，第三個不通。」第一，他沒有講清楚自己所要討論的題目；第二，他在全篇文字中用了許多生硬底名詞，又加之文詞拙劣，好像小孩子在講堂上學習着作文似的，說不清，道不明，結果也不知他要作什麼！空說無憑，我抄下一段來，試看看這可是中國文字麼：

「近代的資本主義激潮的來侵，早把我們舊日的經濟的基礎破壞，歐戰中我們更

有。了。近。代。式。的。資。產。階。級。及。一。小。部。分。小。資。產。階。級。『印。貼。利。更。追。亞』文。學。這。意。識。形。態。的。革。命。漸。不。能。免，而。解。決。這。一。切。的。關。鍵。也。已。伏。在『文』和『語』的對立關係。

妙極！妙極！真是奇論，說了大半天原來「解決這一切的關鍵也已伏在文和語的對立關係。」小子無學，沒讀過什麼社會科學的書，也沒有研究過什麼主義，更不懂得「文學這意識形態的革命」，更不用提怎麼把牠們都收尾到「文和語的對立關係」。出國不幾年總怕把中國文字忘了，或者是新造的字自己不了解，所以爲免去前者的弊病，手中老拿着一本古文觀止；爲免去後者之弊病，定了幾份最時髦底雜誌——創造月刊便是其中之一，但是到底還落了伍了，有些新名詞的文章無論如何也讀不懂了，比我初學外國文還難得多！在先我替那讀不懂的小說（陶晶孫爲代表）與讀不懂的詩（馮乃超爲代表）給他們起了一個名稱叫作神秘派，但他們終竟還是寫着自己的詩，作着自己的小說，讀不懂尙沒有什麼關係，而現我成先生竟以神秘派的論文來教訓人，我真忍不住了。

我雖然沒有創作過神秘派的文字，沒有十分經驗，但我猜想着這種文字一定是很難作的，作這樣文字的文學家至少是苦心慘澹的，每一篇文字作完了之後，恐怕要滅壽二年，這不知是真不真？聽說成先生最近病了，不知是不是因為作這樣底文字關係？旁人我不知道，假若有人再逼我接三連四地讀成先生的文字兩三遍，我是非病不可！

說句實在話，像這樣淺薄不通的文字，很沒有一理的價值。聰明底批評者對於這種毫無價值的文字，絕不過問；最初我也本想沈默着，但後來又一想，在中國是天之驕子的成大批評家，這兩篇論文，一定能給一般中國青年很大而不甚好底影響。懷着這樣底心思，我纔來作這篇文章。

閒話少說，走進本題來。

說到「從文學革命到革命文學」的本身，確是一個很好底題目。這是一篇「半歷史的」題材。我們相信作者若有歷史的眼光，本着歷史的精神，把這兩件事體——

是文學革命一是革命文學」的線索尋出，並且能給牠們堅固地結合上，這一定是一節很好底論文。可惜我們這位作者，第一便缺少了歷史的精神，無論什麼都從一個偏見着眼，不看歷史的自然的進展，不承認歷史上人物的價值，任性地不講理，罵完了東又罵了西，結果鬧得四不像，讀者既不能了解他的用意。而同時又好像作者尚沒有了解他的題目似的。若說作者對於這個題目完全不了解，我們不敢說，但至少這位成先生的思想，尚沒有成熟，這是明顯的；豈只是不成熟麼？我們可以說完全是沒有內容，竟自苦心地硬作出來的，前段我嘲笑他怕是作病了的，便是這個道理。

大概有些青年人們，看了他那篇文字，一定不了解他說的是什麼；並且假若這位讀者是一個虛心的，他一定要說自己的智識不足，成先生的文意太深，是自己不懂。真有這樣存心可敬愛底青年們，千萬把這個成見改了，那篇文字完全是無意義，完全是成先生胡鬧！他的用意是想替他們現在所提倡的革命文學找一個社會的基礎，找一個歷史的基礎，證實了這兩點然後他們這次的運動，才不是無中生有。可惜他們對於

這兩點根本就沒有認識清楚——這足以證明在他們所謂革命文學後台上的主動力，不是中國社會，不是十幾年的歷史，而只是時髦底淺薄底他們所謂的時代潮流！

想從文學革命，沿着線索尋到革命文學，這是一件很難的工作，並且這樣了不得的大題目，不是現在所能討論的，因為資格還沒有完全呢！文學革命是歷史上的事實了，是中國文學史最大底轉變了，他的價值我們誰也不能否認的；可是所謂革命文學，他們的根據在那裏？他們有什麼革命文學的產品？他們的革命文學對於社會起了什麼影響？毫無歷史的根據，毫無有價值的產品，毫無一點影響，只憑空口說空話，便是樹立了革命文學了麼？

成先生太心急了，以至於昏了心，「睡在鼓裏」，忘了他們是否真已經努力了多少，忘了自己是在試驗，以為革命文學早告成功了！這時成先生一定要辯白說道：「我那篇文字並沒有說我們是成功了呀！我們處處都說我們是在試驗地進展着呀！」是的，那麼我問你，革命文學既是正在試驗着，你為什麼做這種不通的文字呢？革命文

學在中國尚沒有發生絲毫底影響，你們便把他看成歷史的主要章節，這是什麼道理？小孩子還沒有生下來，便辦理湯餅會，天底下有這種可能麼？無產階級文學與革命文學在中國今後文壇上是最有發展的可能性的，不過我却不敢希望像你們這樣淺薄底人。無產階級文學與革命文學是要等着大天才大同情者大藝術家呢！逆着時代潮流的人們是存在不住的，可是像你這樣一知半解地盲從者們，也是應該打倒的。

我說他們一知半解地盲從，我說他們淺薄，全是有根據的，讓我來舉例。試把他們最近的兩期翻開來看一看罷，什麼看見茶店的侍女就說是資本主義的過程嘍，什麼無聊地跑到上海馬路上走到一處發一句牢騷罵一句資本主義嘍，什麼對於無產階級完全不了解的大留學生硬要描寫肉麻的生活嘍，……簡直是舉不勝舉，從那一點看來，他們不是淺薄？他們太把時代性看得透徹了，老怕落在時代後，所以盡力地嘶嚷，好讓人們恭維他們是時代的先驅，這纔覺着光榮，但是他們所高聲叫嚷要表現的時代性到如今我總不了解，前天一位朋友向我說：「他們（指創造社及其他）有意識地所要

表現的時代性，我們真不能了解，但是他們在無意識中却把時代性表現出來了，什麼呢？便是這種無智識地淺薄地亂嚷時代性！」這話是有一部份真理的，至少我是相信。偉大底時代是來到目前了，獻給了所有的中國青年，但是想抓住他而表現出來，不是一件容易事，也要候着大天才大藝術家，也要候着我們的屠格涅夫呢！

(下)

底下略把這篇文章的內容之荒謬處，指出一二，留下些時間，我們對於他的根本的態度討論討論。

第一，他不肯承認新文化運動與文學革命的價值。關於這一點，我們對於成先生的混橫不講理真沒有方法說了！

他說新文化運動有兩種工作，第一是舊思想的否定，第二是新思想的介紹——這是對的；他又說兩方面都不曾收得應有的效果——這是胡說，不合事實。新思想的介紹到

現在還沒有見着什麼眉目，到現在還沒有一種統一的思想建設起來，這也是事實，可是留給後人的路已經開設出來，這不是真的麼？並且我問一問先生，先生所謂應有的效果是什麼呢？我已經很感謝那些開前路的先鋒了，文化運動以後的時代是他們造成的，這次的革命的種子誰敢說不是他們種下的呢？

至於舊思想的否定這一層，我們用不着饒舌了。那一種舊思想還沒有否定得淨盡哪？先生看一看那些新文化運動產出的青年們（我使是一個例），他們那種懷疑一切否定一切的精神，還不是一個好證明麼？這可以說是否定得太過火了，不只是舊思想的否定，幾乎是一切的否定了。

成先生緊連着又罵國學運動。理由呢？說國學運動是開倒車。這個問題已是討論得不愛討論的了，不知成先生爲什麼又來胡罵！

國學運動的意義有兩種：一是在思想方面。一是在文學方面。關於前者，胡適先生在他的先秦名學史的序言中，已經說得清楚，這裏不必再說。總而言之，便是欲舉

把舊思想否定了，必先認識了牠的本來面目，新估定牠的價值，所以不得不先做一翻整理研究的工作。認識了真正底自我的本形之後，才能將數千年積成的誇大狂打消，才能虛心地去吸收外來的文化。先生好好地想一想，國學運動是不是與新文化運動相反對的？

關於國學運動在新文學運動中的價值一層，這是我們在這裏應當討論的。

把一種數千年所傳流的文學的用語推翻，而只想說些空理，沒有前例，沒有歷史上的事實做根據，這是談何容易呀？每一種新思想的反動，他們的唯一的理由，便是「從前沒有這樣的例」，這樣的理由看着好像薄弱，其實却也有一部份真理。並且果然每種的新變動若真是沒有前例，沒有歷史的根據，無論任你是怎樣地有自信，你也不敢確信你有最後的成功；你沒有最後的成功的自信，你沒有單人向着全社會反抗的大膽；沒有這樣的大膽，結果你終歸失敗！我們再看一看，無論那一國文學史上所起的革命，那革命的先鋒便是大思想家大創作家。他們不但能喊口號立標語，他們同時還

有不死的作品，以給他們的口號與標語作證。但是再看一看中國文學運動的人們呢？胡適先生的標語是不錯的，他確信白話在文學上是定能勝過文言的，但是他自己沒有運用白話以創造出驚人底文學作品，同時又沒有偉大底新作家替他證實，這是他失了根據，他失了有力底證實者。所以他只有轉回頭來向歷史上去尋求。把那些多年埋在穢土中的寶物掘出，把那些多年被人們所輕視的白話文學作品整理出來，以作他的武器，作他的保證人。這樣說來整理國故不是新文學運動的要務麼？成先生這一點道理可曾了解？

並且文學這種東西不是突然的而是漸進的，每培養一個大天才的作家，要有多少既往文學作品給他作底！廣義地說，文學是模仿的，是無意識模仿的，從無數不甚知名的作品中湊出一部偉大底作品來，由這一部然後再引起無數。我們無論讀那一國文學史，都是一層一層往上生長的，很少逃出這個公例之外去。這次中國新文學的運動只認定白話是唯一的文學的用語還不夠的，至少他們要找出既往的偉大底作品做基

礎，然後在這樣的基礎上再生芽，這樣的努力是有見識，是聰明的。當然，除去這一條方法之外，努力介紹外國文學也是一條路，不過要知道外國文學的侵入，只能做一點小幫助，而不能走入了正宗去，在文學表現的方法與意識，或者能稍有影響，而對於一個民族的傳統的情調，是不能根本推翻的！並且我們相信，一個民族若是把他自有的情調失了，總是做外來的奴隸，不會有更偉大底作品產生。實在講，這絕對也是不可能的，你能夠把盎格羅撒遜或斯拉夫民族的血液全般地注到老中國牌的民族的血管中麼？這樣地講起來，整理出一部紅樓夢，就要勝過介紹十部浮士德。

最奇怪的是，成先生所有的歷史上的價值完全不承認，而可把創造社——他們自己——在歷史上價值，捧得天花亂墜，人們的不客氣，真使我莫明其妙了！創造社在中國初期文壇上的價值，我們本來是承認，有一部份的青年的確是曾受過他們的影響，可是他們除去一點歷史的意義之外，他們了不得的大作品在那裏了？有什麼值得這樣目空一切！

更奇怪了，先生對於現代的語言的本身。又下了攻擊。說什麼現在的語言是「一種非驢非馬的『中間的』語言」，說什麼現在的語言是「發揮小資產階級的惡劣的根性的，並且又說什麼要建設『農工大衆的用語』。噫，先生，你可憐可憐中國文壇吧，這未成形的文壇，經不住你這樣地摧毀啊！

幼稚的如現在中國文壇，新創的語言還沒有應用了幾年，一切尚在試驗着，培養着，增長着，以期能有一天把他普遍了，讓人們能有了一底真正底利器。在尚未成功的現在。誰知又出了你這樣的妖孽！我先問問你，中國尙有沒有統一的語言？所謂農工大衆的語言以什麼爲標準？

說起來又是笑話了，成先生提倡用農工大衆的語言，所以在這一篇「從文學革命到革命文學」中，開始用了不少。什麼「印貼利更追亞」嘍，什麼「意德沃羅基」嘍，什麼「布爾喬亞」嘍，把各國的農工大衆語言，都用到中國來了，真是「說得出，行得到」！

忠心於文藝的青年諸君！本着你們藝術的良心，認清了你們的時代，努力作一個中國文學家的先鋒，作一個中國的莎士比亞，作一個中國的普失金，給這些邪說怪道一個致命的打擊，看他們還有什麼臉！

關於他這篇文字的內容，不想費話了，底下論一論他們的根本的態度。

在中國這樣將發芽的文壇，建設一點是極難的，同時破壞却是非常容易的，稍一走入了邪道，幾十年的精力便化爲烏有。我們想一想建設一個初起的文壇什麼是最要的？我們不從藝術的本身方面下手，還有路沒有呢？無論你是抱着什麼主義，打着什麼標語，你的武器是什麼？你的唯一的武器就是藝術本身！偉大底時代的精神，是獻給我我了，但是你怎麼把牠表現出來呢？空嚷？人們信什麼樣的思想都是可以的，人們想向那一方面努力都是自由的，在開始努力的時候，自己爲表清自己的態度，爲尋找共同的伴侶，作一翻批判的工做也未爲不可，但是你不要胡說亂道！思想是支配着人的，但是應該有理智地服從，而不應該作了思想的奴隸！並且自己所憑信的某

種偏見的思想——時髦底思潮——支配着自己是可以的，同時你們還要把同樣的淺薄思想，注到旁人的腦裏去，人們若是不肯受的時候，便罵人們是什麼睡在鼓裏，什麼小資產階級的根性等等，這不是不會有的滑稽麼？

並且滅却自己一切的感情，而來服從某種主義，這是不是可能的？真是一個問題呢！藝術家的本身不應該受一切的束縛，只有他對於藝術的良心是支配着他的一切的！什麼主義，什麼標語。對於他都是狗屁不值！你們最近大嚷特嚷什麼「非個人主義文學」，這個名詞我從來還沒有聽見說過，這是不是你們造的？有什麼定義麼？文學家自身的一切的感情，不應該發洩出來，只應該描寫農工大衆？雖然毫不了解，只應爲一點淺薄底同情作怪，也硬要描寫？你們看一看，世界上的文學作家，那一個是硬作出來的？算了罷，你們這一羣淺薄無聊底東西！

最後我引一位最能表現時代的偉大底作家屠格涅夫的話，來教訓教訓這羣無聊底人們。「在藝術中談論什麼是『傾向』，什麼是『無意識』這些話語，也都不過是修

辭學的偽造而已……只有那些無能的作家才追隨着一種預想的標語呢！因爲天才作家的自身，也便是生命本身的表現者，他既不能作些頌辭，又不能寫些宣傳冊子，並且那些東西對於他也是完全不值一文的。」

最後我向讀者聲明，我這篇文字不想用這種教訓般的口吻的，但是因爲他們荒謬得太奇怪了，寫着寫着便忍不住了；讀者諸君若覺得我的態度太不客氣了，我向讀者道歉。至於對於成先生，我却用不着說什麼話，因爲成先生永是用教訓般的口吻，教訓旁人的！

我在這裏還有一件應當聲明的事，假若有人來答辯或者是教訓我的時候，最好向着我個人，不要給我加上某派某派的名號，我不屬於任何派。語絲肯大量地登載我的文字，這是我對於他們萬分感謝的。

文藝與革命

冬芬

魯迅先生：

在新聞報的學海欄內，讀到你底一篇文學和政治的歧途的講演，解釋文學者和政治者之背離不合，其原因在政治者以得到目前的安寧爲滿足，這滿足，在感覺銳敏的文學者看去，一樣是糊塗不澈底，表示失望，終于遭政治家之忌，潦倒一生，站不住脚。我覺得這是世界各國成爲定例的事實。最近又在語絲上讀到民衆主義和天才和你底「醉眼」中的朦朧兩篇文字，確實提醒了此刻現在做着似是而非的平凡主義和革命文學的迷夢的人們之朦朧不少，至少在我是這樣。

我相信文藝思潮無論變到怎樣，而藝術本身有無限的價值等級存在，這是不得否認的。這是說，文藝之流，從最初的什麼主義到現在的什麼主義，所寫着的內容，如何不同，而要有精刻熟練的才技，造成一篇優美無媲的文藝作品，終是一樣。一條長

江，上流和下流所呈現的形相，雖然不同，而長江還是一條長江。我們看它那下流的廣大深緩，足以灌田畝，駛巨舶，便忘記了給它形成這廣大深緩的來源，已覺糊塗到透頂。若再斷章取義，說：此刻現在，我們所要的是長江的下流，因為可以利用，增加我們的財富，上流的長江可以不要，有着簡直無用。這是完全以經濟價值去評斷長江本身整個的價值了。這種評斷，出于着眼在經濟價值的商人之口，不足為怪；出于着眼在藝術價值的文藝家之口，未免昏亂至于無救藥了。因為拿藝術價值去評斷長江之流，未始沒有意義，或竟比之下流較為自然奇偉，也未可知。

真與美是構成一件成功的藝術品的兩大要素。而構成這真與美至于最高等級，便是造成一件藝術品，使它含有最高等級的藝術價值，那便非賴最高級的天才不可了。如果這個論斷可以否認，那末我們為什麼稱頌荷馬，但丁，沙士比亞和歌德呢？我們為什麼不能創造和他們同等的文藝作品呢，我們也有觀察現象的眼，有運用文思的腦，有握管伸紙的手？

在現在，離開人生說藝術，固然有躲在象牙塔裏忘記時代之嫌；而離開藝術說人生，那便是政治家和社會運動家的本相，他們無須談藝術了。由此說，熱心革命的人，儘可投入革命的羣衆裏去，衝鋒也好，做後方的工作也好，何必拿文藝作那既穩當又革命的勾當？

我覺得許多提倡革命文學所謂革命文藝家，也許是把表現人生這句話誤解了。他們也許以爲十九世紀以來的文藝，所表現的都是現實的人生，在那裏面，含有顯著的時代精神，文藝家自驚醒了所謂「象牙之塔」的夢以後，都應該跟着時代環境奔走；離開時代而創造文藝，便是獨善主義或貴族主義的文藝了。他們看到易卜生之偉大，看到陀斯妥以夫斯基的深刻，尤其看到俄國革命時期內的作家葉遂寧和戈理奇們的熱切動人；便以爲現在此後的文藝家都須拿當時的生活現象來詛咒，刻劃，予社會以改造革命的機會，使文藝變爲民衆的和革命的文藝。生在所謂「世紀末」的現代社會裏面的人，除非是神經麻木了的，未始不會感到苦悶和悲哀。文藝家終比一般人感覺

銳敏一點。擺在他們眼前的既是這麼一個社會，蘊在他們心中的當有怎麼一種情緒呢！他們有表現或刻劃的才技，他們便要如實地寫了出來，便無意地成爲這時代的社會的呼聲了。然而他們還是忠于自己，忠于自己的藝術，忠于自己的情感。易卜生被稱頌爲改革社會的先驅，陀思妥以夫斯基被稱爲人道主義的極致者，還須賴他們自己特有的精妙的才技，經幾個真知灼見的批評者爲之闡揚，而後可，然而，真能懂得他們的藝術的，究竟還是少數。至于葉遂寧是碰死在自己的希望碑上不必說了，戈理基呢，聽人說，已有點灰色了，這且不說，便是以藝術本身而論，他何嘗不崇尚真切精到的才技，我曾看到他的一首譏笑那不切實的詩人的詩，況且我們以藝術價值去衡量他的作品，是否他已是了不得的作家了，究竟還是疑問啊。

實在說，文藝家是不會棄社會的，他們不站在民權裏面的。有一位否認有條件的文藝批評者，對於泰奴Taine的時間條件，認爲不確，其理由是：文藝家是看前五十年。我想看前五十年文藝家還是站在那時候，以那時候的生活環境做地盤而出發，所

以他畢竟是那時候的民衆之一員，而能在騰驪平安中看出殘缺和破敗。他們便以熟練的才技，寫出這種殘缺和破敗，于藝術上達到高級的價值爲止，在他們自己的能力範圍之內。在創造時，他們也許只顧到藝術的精細微妙，並沒想到如何激動民衆，予民衆以強烈的刺激，使他們張脈憤興，而從事于革命。

我們如果承認藝術有獨立的無限的價值，藝術家有完成藝術本身最終目的之必要，那末我們便不能而且不應該撇開藝術價值去指摘藝術家的態度，這和拿藝術家的現實行爲去評斷他的藝術作品者一樣可笑。波特來耳的詩並不因他的狂放而稍減其價值。淺薄者許要咒他爲人羣的蛇蝎，却不知道他底厭棄人生，真是他的渴慕人生之反一面的表白。你們平常譏刺一個人，還須觀察到他的深處，否則便見得浮薄可鄙。至于拿了自己的似是而非的標準，既沒有看到他的深處，又拋棄了衡量藝術價值的尺度，便無的放矢地攻刺一個忠于藝術的人，真的糊塗呢還是別有用意！這不過使我們覺到此刻現在的中國文藝界真不值一談，因爲以批評成名而又是創造自許的所謂文藝

家者，還是這樣地崇奉功利主義啊！

我——自然不是什麼文藝家——喜歡讀些高級的文藝作品，頗多古舊的東西，很有人說這是迷舊的的時代擯棄者，他們告訴我，現在是民衆文藝當世了，嶄新的專爲第四階級玩味的文藝當世了。我爲之愕然者久之，便問他們：民衆文藝怎樣寫法？文藝者用什麼手段，使民衆都能玩味？現在民衆文藝已產生了若干部？革了命之後的民衆能夠賞識所謂民衆文藝者已有幾分之幾？莫非現在有許多新「三字經」，或新「神童詩」出版了麼？我真不知民衆化的文藝如何化法，化在內容呢，那我們本有表現民衆生活的文藝了的；化在技藝上吧，那末一首國民革命歌儘夠充數了，你聽：「國

民革命成功……齊歡唱……！」多麼宏壯而明白啊！我們爲什麼還要別的文藝？他們不能明確地回答，而我也糊塗到如今。此刻現在，才從民衆主義與天才一文裏得了答案，是：

「無論民衆藝術如何地主張藝術的普遍性或平等性，但藝術作品無論如何有無限

的價值等差，這個事實不可否認的！所謂普遍性啦，平等性啦這一類話，意思不外乎是說藝術的內容是關於廣衆的民間生活或關於人生的普遍事象，而有這種內容的藝術，始可以供給一般民衆的玩味。藝術備有像這種意味的普遍性和平等性不待說是不可以否認的，然而藝術作品既有無限的價值等級存在。以上，那些比較高級的藝術品，好，就可以說多少能夠供給一般民衆的玩味，若要說一切人都能夠一樣的精細，一樣的深刻，一樣的微妙——換句說，絕對平等的來玩味牠，那無論如何不得有的事實。』

記得有人說過這樣的話：最先進的思想只有站在最高層的先進的少數人能夠了解，等到這種思想透入羣衆裏去的時候，已經不是先進的思想了。這些話，是告訴我們芸芸衆生，到底有一大部分感覺不敏的。世界上有這樣的不平等，除了詛咒造物物的不公，我們還能怨誰呢？這是事實，如果不是事實，人類的演進史，可以一筆抹殺，而革命也不能發生了。世界文化的推進，全賴少數先覺之衝鋒陷陣，如果各個人的聰

明才智，都是相等，文化也早就發達到極致了，世界也就大同了，所謂「螺旋式進行」一句話，還不是等于廢話？藝術是文化的一部，文化有進退，藝術自不能除外。民衆化的藝術，以藝術本身有無限價值等差來說，簡直不能成立。自然，藉文藝以革命這夢嚮，也終究一種夢嚮了罷！

以上是我的意思，未知先生以爲如何？

一九二八，三，二五。冬芬

冬芬先生：

我不是批評家，因此也不是藝術家，因爲現在要做一個什麼家，總非自己或熟人兼做批評不可，沒有一夥，是不行的，至少，在現在的上海灘上。因爲並非藝術家，所以並不以爲藝術特別崇高，正如自己不賣膏藥，便不來打拳讚藥一樣。我以爲這不過是一種社會現象，是時代的人生記錄，人類如果進步，則無論你所寫的是外表，是內心，總要陳舊，以至滅亡的。不過近來的批評家，似乎很怕這兩個字，只想在文

學上成仙。

各種主義的名稱的勃興，也是必然的現象。世界上時時有革命，自然會有革命文學。世界上的民衆很有些覺醒了，雖然有許多在受難，但也有多少占權，那自然也會有民衆文學！說得澈底一點，則第四階級文學。

中國的批評界怎樣的趨勢。我却不大了然，也不很注意。就耳目所及，只覺得各專家所用的尺度非常多，有英國美國尺，有德國尺，有俄國尺，有日本尺，自然又有中國尺，或者兼用各種尺。有的說要真正，有的說要鬪爭，有的說要超時代，有的在人背後說幾句短短的冷話。還有，是自己擺着文藝批評家的架子，而憎惡別人的鼓吹了創作。倘無創作，將批評什麼呢，這是最所不能懂得他的心腸的。

別的此刻不談。現在所號稱革命文學家者，是鬥爭和所謂超時代。超時代其實就是逃避，倘自己沒有正視現實的勇氣，又要掛革命的招牌，便自覺地或不自覺地必然地要走入那一條路的。身在現世，怎麼離去？這是和說自己用手提耳朵，就可以離

開地球者一樣地欺人。社會停滯着，文藝決不能獨自飛躍，若在這停滯的社會裏居然滋長了，那倒是爲這社會所容，已經離開革命，其結果，不過多賣幾本刊物，或在大商店的刊物上掙得揭載稿子的機會罷了。

鬥爭呢，我倒以爲是動的。人被壓迫了，爲什麼不鬥爭？正人君子者流深怕這一着，于是大罵「偏激」之可惡，以爲人人應該相愛，現在被一班壞東西教壞了。他們飽人大約是愛俄人的，但俄人却不愛飽人，黃巢時候，人相食，俄人尙且不愛俄人，這實在無須鬭爭文學作怪。我是不相信文藝的旋乾轉坤的力量的，但倘有人要在別方面應用他，我以爲也可以。譬如「宣傳」就是。

美國的辛克來兒說：一切文藝是宣傳。我們的革命的文學者曾經當作寶貝，用大字印出過；而嚴肅的批評家又說他是「淺薄的社會主義者」。但我——也淺薄——相信辛克來兒的話，一切文藝，是宣傳。只要你一給人看，即使個人主義的作品，一寫出，就有宣傳的可能，除非你不作文，不開口，那麼，用于革命，作爲工具的一種，

自然也可以的。

但我以為當先求內容的充實和技巧的上達，不必忙于掛招牌。「稻香村」「陸稿薦」，已經不能打動人心了，「皇太后鞋店」的顧客，我看見也並不比「皇后鞋店」裏的多。一說「技巧」，革命文學家又是能討厭的。但我以為一切文藝固是宣傳，而一切宣傳却並非全是文藝，這正如一切花皆有色（我將白也算作色），而凡顏色未必都是花一樣。革命之所以于口號，標語，布告，電報，教科書……之外，要用文藝者，就因為牠是文藝。

但中國之所謂革命文學，似乎又作別論。招牌是掛了，却只在吹噓同夥的文章，而對於目前的暴力和黑暗不敢正視。作品雖然也有些發表了，但往往是拙劣到連報章記事都不如；或則將劇本的動作辭句都推到演員的「昨日的文學家」身上去。那麼，剩下來思想的内容一定是很革命底了罷？我給你看兩句馮乃超的劇本的結末的警句：

「野雉：我再不怕黑暗了。
偷兒：我們反抗去！」

四月四日。魯迅

文學與革命

梁實秋

文學是什麼，我們已經常常聽說過；革命是什麼，我們不但是聽說過，並且似曾目覩了。文學與革命，二者之間的關係，這是我們平常不大經意的一個問題，而又是我們不能不加以考慮的，尤其是在如今『革命的文學』的呼聲高唱入雲的時候。

我先問：革命究竟是怎麼一回事？

一切的文明，都是極少數的天才的創造。科學，藝術，文學，宗教，哲學，文字，以及政治思想，社會制度，都是少數的聰明才智過的人所產生出來的。當然天才不是含有絲毫神聖的意味，天才也是基於人性的。天才之所以成爲天才不過是因爲他的天賦特別的厚些，眼光特別的遠些，理智特別的強些，感覺特別的敏些，一般民衆所不能感覺，所不能思解，所不能透視，所不能領悟的，天才偏偏的能。所以極自

然的，極合理的，在一個團體的生活裏，無論是政治的組織或是社會的結合，總該是比較的優秀的分子站在領袖者或統治者的地位，事實上也常常是如此。比較的優秀分子，佔據公衆生活的中心，如其完全是賴於他的聰明才智以達到這種地位，這便是一個常態的自然的路程。無論那一個國家，那一個團體，有這樣的優秀分子領袖着統治着，那就是幸福。少數的優秀的天才之任務，即在於根據他的卓越的才智爲團體謀最大之幸福，凡有創造，必是有裨益於一般的民衆，或是使民衆的物質的供養日趨於富足，或是使民衆的精神的培植日趨於豐美。真的天才永遠不是社會的寄生蟲，而是一般民衆所不能少的引導者。所以在常態的狀況之下，民衆對於藝術的天才是讚美，對於科學的天才是欽佩，對於政治的天才是擁護。

但是人性不是盡善的，處於政治團體或社會組織之領袖地位的人，常常不盡是有領袖資格的人，更不盡是能有創造的天才，往往只是平庸甚至惡劣的份子，因緣着機會的方便或世襲的餘蔭，遂強據了統治者與領袖者的地位。這樣的假的領袖，對於民

衆消極的沒有貢獻，積極的或許就有壓迫。真的天才隱在民衆裏面，到忍無可忍的時機，就要領導着羣衆或指示羣衆做反抗的運動。這個反抗運動，便是革命。革命運動的真諦，是在用破壞的手段打倒假的領袖，用積極的精神擁戴真的領袖。於此我們對於革命有應注意的幾點：

- 一 革命的運動是在變態的政治生活之下產生出來的；
- 二 革命的目標是要恢復常態的生活；
- 三 革命的精神是反抗的精神，所反抗的是虛偽；
- 四 革命的經過是暫時的變動，不是久遠的狀態；
- 五 革命的爆發，在羣衆方面是純粹的感情的；
- 六 革命的組織，應該是有紀律的，應該是尊重天才的。

革命的意義既如上述，請進而討論革命與文學的關係。

在革命的時期當中，文學是很容易的沾染一種特別的色采。然而我們並不能說，在革命的時期當中，一切的作家必須創作『革命的文學』。何以呢？詩人，一切文人，是站在時代前面的人。民間的痛苦，社會的虛敗，政治的黑暗，道德的虛偽，沒有人比文學家更首先的感覺到，更深刻的感覺到。在惡劣的狀態之下生活着的一切民衆，無論其爲富貴貧賤。他們不是沒有知覺，不是不知苦痛，但是他們感覺到了而口裏說不出，即使說得出而亦說得不能中乎藝術的繩墨。惟有文學家，因爲他們的本性和他們的夙養，能夠做一切民衆的喉舌，道出各種民間的疾苦，對於現存的生活用各種不同的藝術的方式表現他們對於現狀不滿的態度。情感豐烈的文學家，就會直率的對於時下的虛偽加以攻擊；當於想像的文學家，就許迴想從前的黃金時代而加以咏嘆；樂觀而又耽於幻像的文學家，就要創作他的理想中的樂園；——不過對於現狀不滿是完全一致的。文學家永遠是民衆的非正式的代表，不自覺的代表民衆的切身的苦痛與快樂，情思與傾向。尤其是在苦痛的時代，文學家所受的刺激格外的親切，所以慘

痛的呼聲也就分外的動人。因為文學家是民衆的先知先覺，所以從歷史方面觀察，我們知道富有革命精神的文學，往往發現在實際的革命運動之前。革命前之『革命的文學』，纔是人的心靈中的第一滴的清冽的甘露，那是最濃烈的，最真摯的，最自然的。與其說先有革命後有『革命的文學』，毋甯說是先有『革命的文學』後有革命。實際的革命爆發之後，文學之革命的色采當然是益發顯明，甚至產出多量的近於雄辯或宣傳的文字。文學家並不表現什麼時代精神，而時代確是反映着文學家的精神。文學家既不能脫離實際的人生而存在，革命的全部的時期中的活生對於文學家亦自然不無首先的適當之刺激，所以我開頭便先承認：在革命的時期當中『包涵着醞釀與爆發的時期』，文學是很容易沾染一種特別的色采。

何以我又說：革命期中，文學家不必就要創造『革命的文學』？在文學上講，『革命的文學』這個名詞根本的就不能成立。在文學上，只有『革命時期中文學』，并無所謂『革命的文學』。站在實際革命者的立場上來觀察，由功利的方面着眼，我

們可以說這是『革命的文學』，那是『不革命的文學』，再根據共產黨的理論，還可以引伸的說『不革命的文學』就是『反革命的文學』。但是就文學論，我們劃分文學的種類派別是根據於最根本的性質與傾向，外在的事實如革命運動復辟運動都不能借用做量衡文學的標準。并且偉大的文學乃是基於固定的普遍的人性，從人心深處流出來的情思纔是好的文學，文學難得的是忠實，——忠於人性；至於與當時的時代潮流發生怎樣的關係，是受時代的影響，還是影響到時代，是與革命理論相合，還是為傳統思想所拘束，滿不相干，對於文學的價值不發生關係。因為人性是測量文學的唯一標準。所以『革命的文學』這個名詞，縱然不必說是革命者的巧立名目，至少在文學的瞭解上是徒滋紛擾。並且人性的繁複深奧，要有充分的經驗纔能得她相當的認識，在革命的時代不見得人人都有革命的經驗（精神方面情感方面的生活也是經驗），我們決不能強制沒有革命經驗的人寫『革命的文學』。文學的創作經不得絲毫的勉強。含有革命思想的文學是文學，因為它本身是文學，它宣示了一個期中的苦惱與情思，

——然而人生的苦痛也有多少種多少樣，受軍閥壓迫是痛苦，受帝國主義者的侵略是痛苦，難道生老病死的磨折不是痛苦，難道運命的播弄不是痛苦，難道自己心裏猶豫衝突不是痛苦？怎樣纔該叫做「革命的文學」？

近代德謨克拉西的思想發達了，所以我們很容易把民衆的地位看得太高。革命似乎只是民衆的運動了，其實也是由於一二次天才的啓示與指導。有效的革命運動比平時更爲需要領袖。所以在革命的過程當中，雖然不可避免的有許多暴動，以及民衆的直接行動，然而真正革命的趨勢，革命的理論，完全要視領袖者爲轉移。領袖者的言行，最足以代表民衆的意識。

文學家就是民衆的非正式的代表。此地所謂的代表，並非如代表民意之政治的代表一般，文學家所代表的是那普遍的人性，一切人類的情思，對於民衆並不是負着什麼責任與義務，更不會負着什麼改良生活的担子。所以文學家的創造並不受着什麼外

在的拘束，文學家的心目當中並不含有固定的階級觀念，更不含有爲某一階級謀利益的成見。文學家永遠不丢掉他的獨立。在革命期中的文學作品，往往隱示着民間的苦痛，諷刺着時代的虛偽，這並不是文學家銜着民衆的諭旨，也不是文學家自動的要完成他對於民衆的使命。文學家不接受任誰的命令，除了他自己的內心的命令；文學家沒有任何使命，除了他自己內心對於真善美的要求的使命。故此在革命期中，如在常態期中一樣，文學家不僅僅是羣衆的一員，他還是天才，他還是領袖者，他還是不丢掉他的個性。

近來的傷感的革命主義者，以及淺薄的人道主義者，對於大多數的民衆有無限制的同情。這無限制的同情往往壓倒了一切的對於文明應有的考慮。有一部分的文學家，也沾染了同樣的無限制的同情，於是大聲疾呼的要求『大多數的文學』。他們覺得，民衆在水深火熱之中，有文學天才的人不能視若無睹，應該把鼻涕眼淚堆滿在紙上，爲民衆訴苦呼冤，如此方是『革命的文學』，如此方是『不悖時代精神的文學』。

』。假使這時候有人吟風弄月，有人寫情詩，有人作戀愛的小說，有人談論古代的藝術，『貴族的』，『小資產階級』，『不革命的』，『反革命的』，等等的罪名便紛至沓來了。因為什麼？因為這樣的文學是個人的文學，是少數人的文學，不是大多數的文學！其實『大多數的文學』這個名詞，本身就是一個名詞的矛盾，——大多數就沒有文學，文學就不是大多數的。躲在亭子間裏的文人，無論是描寫第四階級的苦痛還是第三階級的享福，無論是呼殺喊打還是吟風弄月，到頭來還不是你個人的心理的一面鏡子的反照？描寫在帝國主義者『鐵蹄』下之一個整個的被壓迫的弱小民族，這樣的作品是偉大了，因為這是全民族的精神的反映；但是你若深刻的描寫失戀的苦痛，春花秋月的感慨，這樣的作品也是偉大了，因為這是全人類的共同的人性的反映。文學所要求的只是真實，忠於人性。凡是『真』的文學，便有普遍的質素，而這普遍的質素怎樣纔能相當的加以確實的認識，便是文學界個人的天才與夙養的問題。所以『真』的作品就是普遍的人性經過個人的滲濾後的產物。什麼『個人的』『少數

的』『大多數的』在文學上全然不成問題，德謨克拉西的精神在文學上沒有實施的餘地。在革命時期中的文學家，和在其他時期中一樣，唯一的修養是在認識人性，唯一的藝術是在怎樣表示這個認識。創作的材料是個人特殊的經驗抑是一般人的共同生活，沒有關係，只要你寫得深刻，寫得是人性，便是文學。『大多數的文學』是一個沒有意義的名詞。

從前浪漫運動的文學，比較的注重作者的內心的經驗，刻意於人物的個性的描寫，在當時是一種新的趨向，是一種解放的表示，所以浪漫文學對於革命運動發生密切的關係。浪漫運動根本的是一個感情的反抗，對於過分的禮教紀律條規傳統等等的反動，這種反抗精神若在事實方面政治或社會的活動裏表現出來，就是革命運動。浪漫運動與革命運動全是對於不合理的壓抑的反抗，同是破壞的，同是重天才，同是因少數人的倡導而發生羣衆的激動。所以一般的人，往往就認定浪漫派的文學是革命的文學。我覺得這個比擬是很適當的。但是浪漫主義的文學是尊奉個人主義的，在最近

的革命家的眼裏看來，恐怕這不能算是革命的，因為浪漫派文學不是『大多數的文學。然而浪漫派的文學，在政治思想方面來觀察，還是有革命性的。主張所謂『大多數的文學』的人，不但對於文學的了解不正確，對於革命的認識也是一樣的不澈底。無論是文學，或是革命，其中心均是個人主義的，均是崇拜英雄的，均是尊重天才的，與所謂的『大多數』不發生若何關係。

假如在文學裏面，有所謂革命的文學者，大概是有兩個說法，一是浪漫的文學，一是所謂無產階級的文學（或大多數的文學）。浪漫派文學之所以富有革命性，是因為它擁護個人的自由，反抗規律的嚴酷，所謂『無產階級的文學』之所以富有革命性，是因為它含有階級爭鬥的意味，反抗資本主義的壓迫。『無產階級的文學』或『大多數的文學』，上文已經說過，是不能成立的名詞，因為文學一概都是以人性為本，絕無階級的分別。第一階級的文學，假如真有這樣的一件東西，無論其為怎樣的

貴族的，我們承認它是文學，其貴族的氣息並不能減少其在藝術上的價值；第四階級的文學，假如真有這樣的一件東西，我們也可以承認他是文學，其平民的氣息却也不能增高其在藝術上的價值。實在講，文學作品創造出來之後，即不屬於某一階級，亦不屬於某一個人，這是人類共有的珍寶，人人得而欣賞之，人人得而批判之，人人得而領受之，假如人人都有文學的品味與夙養。一件文學作品，如其不能得到無產階級的了解與欣賞，這不必就是因為作品是屬於另一階級或帶有貴族性，這也許就是因為無產階級本身之缺乏鑑賞的能力。鑑賞文學，不是像飲食男女等等根本的本能那樣，不是人人都有的一種能力。真真能鑑賞文學，也是一種很稀有的幸福，這幸福不是某一階級所得壟斷，貧賤階級與富貴階級裏都有少數的有文學品味的人，也都有一大半不能鑑賞文學的人。所以就文學作品與讀者的關係上言，我們看不見階級的界限。至於文學作品之產生，更與階級觀念無關。古代的文學確是有許多不是某一作家的產物，有人疑心這是團體的公同作品。例如歌謠之類，然而這也不是階級的產物，不是

把有產者或無產者千百人聚於一堂，你一言我一語拚湊而成。這是團體中富有天才者首先創作，餘衆爲之附和吶喊而已。自從人類的生活脫離了原始的狀態以後，文學上的趨勢是，文學愈來愈有作家的個性之渲染，換言之，文學愈來愈成爲天才的產物。天才的降生，不是經濟勢力或社會地位所能左右的，無產者的階級與有產者的階級一樣的會生出天才，也一樣的會不常生出天才！所以從文學作品之產生言，我們也看不見階級的界限。文學是沒有階級性的。

文學而有革命的情緒，大概只有反抗的精神這一點。除此以外，文學與革命沒有多少的根本的關係。卽以這一點關係而論，文學也不是依賴着革命纔產出來的。文學本不一定要表現反抗的精神，反抗的精神在文學上並不發生藝術的價值，不過在一種相當的時代之中，文學作品便不免要沾染一點反抗的色彩而已；並且有反抗精神的文學又往往發生在實際革命運動之前。所以反抗精神可以常常成爲革命運動與『革命期

中的文學』之一共同的色彩，而我們從文學上觀察，並不能承認有所謂『革命的』文學。

在革命期中，實際的運動家也許要把文學當作工具用，當做宣傳的工具以達到他的目的。對於這種的文學的利用，我們沒有理由與願望去表示反對。沒有一樣東西不被人利用的。豈但革命家要利用文學？商業中人也許利用文學做廣告，牧師也許利用文學做宣講。真的革命家用文學的武器以爲達到理想之一助，對於這種手段我們不但是應該不反對，並且我們還要承認，真的革命家的熾燒的熱情滲入於文學裏面，往往是無意的形成極能感人的作品。不過，純粹以文學爲革命的工具，革命終結的時候，工具的效用也就截止，假如『革命的文學』解釋做以文學爲革命的工具，那便是小看了文學的價值。革命運動本是暫時的變態的，以文學的性質而限於『革命的』，是不啻以文學的固定的永久的價值縮減至暫時的變態的程度。文學是廣大的；而革命不是永久進行的。

偉大的文學家足以啓發革命運動；革命運動僅能影響到較小的作家。偉大的文學的力量，不在於表示出多少不羈的熱狂，而在於把這不羈的熱狂注納在紀律的軌道裏。偉大的文學家永遠立在時代的前面，就是在革命的時期中，他的眼光也是清晰的向上的。只有較小的作家處在革命的時代便被狂熱的潮流挾以俱去，不能自持。在熱狂的潮流裏面，什麼人也要失了清醒的頭腦，對於一時的現象感到過度的激動，因而不能『沉靜的觀察人生，並觀察人生的全體』。從事實上說。很多的大文學家，他們的天性過真摯的，最厭惡虛偽與強暴，所以很富有革命的情緒，對於革命運動起初很表同情，但是到了革命進展之後，看着羣衆的暴行，對於一切標準的毀滅，紀律的破壞，天才的摧殘，他們便要認爲這是過度，收回他們的同情。沒有一個第一流的文學家，一生的同情於革命。革命運動對於文學的影響，是誘發人們的熱情，激起人們對於虛偽的嫉惡。惹動人們對於束縛的仇恨，這種影響的本身不是壞的，縱然不能提高文學的價值，至少亦不致於文學的價值有損，但是這種影響容易發生不良的結果，且

不可避免的流於感情主義，以及過度的浪漫。

近來有人提倡『革命的文學』，但是我覺得他們併不是由文學方面來觀察，反對『革命的文學』者似乎又是只知譏諷嘲弄。吾人平心靜氣的研究，以爲『革命的文學』這個名詞實在是沒有意義的一句空話，并且文學與革命的關係也不是一個值得用全副精神來發揚鼓吹的題目。

文學也罷，革命也罷，我們現在需要一個冷靜的頭腦。

評駁梁實秋的「文學與革命」

馮乃超

1 小引

2 革命與人性

3 天才是什麼

4 文學的階級性

5 浪漫主義文學批判

6 革命文學

7 結語

一 小引

從真正的認識看來，思想不是經驗的現實之成就，然而從現實的地盤浮游在半空

評駁梁實秋的文學與革命

的市民階級或小市民階級的學者，他們不走這條大路，却以自身製造的幻影來韜晦現實。我們的梁實秋教授的暴論——請看他的『文學與革命』載新月第四期——就是屬於這範疇的東西。

「革命是什麼，我們不但是聽說過，並且似曾目覩了。」無論他怎樣謙遜地措詞，他所能理解的客觀的現實，並不是膚淺的社會現象的表皮以外的東西。以這樣的態度，騰造了一大堆的假洋銀，惡用他的批評家大招牌的信用，欺瞞一般學識還未牢固的青年。我們不能不澈底地給以激烈的排擊。

二 革命與人性

革命是什麼！這並不是『聽說』或者『似曾目覩過』的人可以理解的，耳聽目覩以外，『頭腦』的活動最爲要緊。然而『頭腦』若是『冷靜』的一個，牠當會把握革命於本質，不只以現象解釋現象的，不然的話，『頭腦』便不是『冷靜』的一個。

他說：『革命運動的真諦，是在用破壞的手段打倒假的領袖，用積極的精神擁戴真的領袖。』這個革命真諦的認識，是否在革命的本質上的認識？真命天子就是『真領袖』，『逆命天子』——他是『平庸』而『惡劣』的人性的所有主——就是『假領袖』，把中國過去的易朝的歷史事實，強加以革命的名稱，這個說明未必是欠妥。然而，這樣的說明雖然解釋了易朝的現象，依然不妨礙牠是非本質的說明。爲簡單起見，現在取例秦以後的歷史事實，討論這個問題。這時期的中國的政治是以『專制』君主爲首領的官吏支配階級的政治。這個社會制度也是有榨取性質的一種，這不能否認的。官吏的職守，從心理上看來是名譽的虛職，從物質的關係上看來，是斂財的機關，變亂發動的每次，可以發見平民的嗟怨的對象是苛捐重稅，在這裏是沒有生產力和生產關係的矛盾，故沒有要求社會制度的變革的特質。因此每次內亂的直後，便有清廉政治的施設。這些內亂的反復的根底沒有經濟關係——社會關係的變革，是當然的道理。然而，只曉得以現象說明現象的唯心者們，却不肯費神去尋出根本的原因却

滿足於膚淺的現象，那就不能把革命的原因歸根於「人性」了。

人性，牠很微妙地響亮着。聽來，牠好像是高超在雲霄的一個全然的主宰。一切現實的事象是牠翻弄的一把鬼戲。易朝又易朝，內亂再內亂地連續的中國歷史，說是人性的創造，那末，我們可以說「人之初，性本惡」這兒纔有唯心論的祕密所在。

一七八九年七月十四夜，路易正在擁襟高眠，忽的聽得告急的警鐘亂響，狼狽起床向侍臣們問：「這是叛亂麼？」侍臣答曰：否，陛下，這不是叛亂 (Revolte)，這是革命 (Revolution)，這裏，專制君王纔曉得有革命這個字義。現在，我們曉得凡有革命動亂的所在的地方，其背後必潛伏得於老朽的制度不能自滿的某種社會的要求。把革命的動機或其成敗的功過歸諸二三的天才或煽動者的雙肩上，纔有「英雄造時勢」的古諺的發生。然而，歷史的發展是離開人間的頭腦而獨立的。中國不少創造烏托邦的天才，然而，中國的社會愈是前進愈加和他們的理想相遠。一九一一年中國的革命，民衆不「以積極的精神擁護真的領袖，」却以如火的熱誠希望共和政體的實

現。法國大革命的先驅階級，要打倒貴族階級的全體，而且說他們『要恢復常態的生活』，無甯說他們要成就他們所希望的「新態」的生活（第三階級的生活）。這革命的根柢的原因不能歸咎「太陽王」的子孫的「人性」的不善，也不能歸功於二三革命家的「天才」，而是君主政治，牠的特權和獨占，牠的法律，陳舊的 Guild 組織和半莊園的農民一同地變成發展着的產業的桎梏；產業的再加上的發展就需要這同的政治革命。革命的根柢的認識要是這樣，要用頭腦的思索而不是目觀耳聽就可以理解。

人性，牠沒有直接參加過這樣的歷史的任務。

三二 天才是什麼

人類的歷史不絕地增加牠自身以豐富的內容成爲浩瀚的潮流流轉着。這豐富的內容不啻說是人類積蓄文化的過程。然而，這人類文化的創造主，他不是深居飄渺的彼方的誰人，也不是「極少數的天才」。宗教，法律，藝術，哲學，科學，經濟學，一

言以蔽之，所謂「精神科學」的對象——或者是梁教授所謂「一切的文明，」——無非是集團的人類之產物。文化是，以集團的勞働爲媒介的，自然之改造。再進一步說，人類使自己的物質的生產發達着，在這行爲的當中，又使自己的思惟及思惟的產物發達變化。思惟及心惟的產物——精神，牠不是超越時間及空間的存在，而是在所與的各階級的歷史之產物。所以，文化是一定社會的「物質的產物」。

「一切的文明，都是少數的天才的創造。」沒有思索的習慣的人們，當然可以深深地領首。然而我們理解文化生產的根本法則的，却苦笑你知識的淺薄。

在這裏，我們不能不究明歷史上的個人所演的任務。

社會的外面，沒有社會，離開社會，不能想像個人，社會是個人的集團，然而，這裏的個人并不是孤立的個人。超時代或超社會（階級）的個人的幻影只配在空想家的腦中徘徊。我們說個人的時候，他是社會人的個人，歷史上的個人，個人受着環境的決定，同時，又受着歷史的制約。

天才是特別的個人。社會及在歷史的當中，他的任務，因為占着特殊的地位，遂行特殊的勞働，有時是很大的。然而，我們知得人類的意志不是自由的，牠常受外的關係的決定。但是，個個人的外的關係是社會的關係，（在該瞬間的家族，團體，職業，階級，總社會狀態的生活關係，）因此，他的意志爲外的境遇所決定，就是說他從外的境遇引出其活動的動機。諸葛孔明不會發明飛行機只能做出木牛流馬。愛迭生纔能有種種電氣機器的發明。這因爲發明家計畫一種新機器的時候，他不能離開當時已經存在的一切的材料，即既存的技術，既存的科學。他的天賦即使很厚，也不能在空洞的「無」中生出一「有」來。他必定從科學所提出的問題，實際勞働所指示的諸要求，纔能出發他的研究。文藝領域的天才也何嘗不是一這。若果莎士比亞沒有偷了人家的鹿，不致逃走到倫敦充劇場的马丁，後來也沒有和 Leicester 公爵劇場發生了關係，沒有演過劇，也沒有校對過劇本。那末，英國貴族會陰謀，打架，決鬥這一套年代記的戲曲集不會冠以莎士比亞的名字了。（不過當時有閑階級的所謂「深刻的人性

「并不因此而失傳的。」

梁教授說：「天才的降生，（好像是從天上下來一樣——乃超）不是經濟勢力或社會地位所能左右的。」在這裏，我們賢明的梁教授的天才論和世間的宗教的見解，發生了貼肉的關係。因為，他忽視了社會注入「人格」中的社會的影響。離開社會的影響，把個人單獨地評價的時候，纔有這個獨斷的發生的根據。

以個人的現象說明社會的現象，——布爾喬亞學者喜歡用這個戲法——其結果不過是循環論。對於天才——不論他是革命的指導者，皇帝，總統，獨裁官——的評價若果忽視了社會的對於他們的決定的力量，那末，他們的人格自身的力量，必然地變成「上帝」一樣的力量。木匠老婆的私生兒也可以是上帝耶和華的兒子。Renaissance的燦爛的文化也許是偶然的現象，——自我精神的發現。

這樣的誤認的根本觀念不特使我們的梁教授看不透社會現象一般，而且在文學的一分野中，竟使他的「冷靜的頭腦」變成頭腦的混亂。

向下，我們會指摘他的不充足的認識，克服他的有意識的反動的文學理論。

四 文學的階級性

文學，牠依然是人類所需要的時候，誰能反對文學是人性的表現呢？這個定義是非常的妥當，同樣的程度，又是非常的空漠。一般俗衆的批評家——這裏面沒有忘置我們的梁教授的一席位，——在說明一件事實時，最愛假設一種要素，在承認牠的互相作用的名義下，拒絕牠的根本的物質的根據。「文學是人生的表現，」宗教是宗教思想的作用』這樣的說明簡直等於沒有說明，不外是同義語的疊用(Tautologie)。文學史上，我們曉得在一定的期間有一定的 以用『啞死木死』(Isurus 梁教授的音譯)來概括的一種傾向。這種傾向的發生的根據在那兒，而且怎樣地？賢明的文藝批評家應該有解決這疑問的義務。然而，我們梁教授却去糊弄驚人的警語：「古典主義者尊重人的頭；浪漫主義者，尊重人的心。」看浪漫的與古典的 p. 15) 這是我所能收

獲的回答的一切，呵！你看這個滑稽的妙語，現在竟堂皇地裝飾着許多書肆的飽窗。

『人性，』牠微妙地響亮着。勿論是談革命，或談文學，梁教授的龐大的體示（System）中，牠像一條紅線貫通着。然而，討論『文學是人性的表現，』這與黑人的皮膚是墨色的一樣，同是無聊的問題。不過爲拒絕革命文學的存在，這個態度就是他窮餘的辦法，這個文學理論不特是否認文學的階級性，而且，封建制度的代言人可以利用牠來保存國粹，平民社會的代言人可以利用牠來擁護自己地位的安全。所以，我們再沒有顧慮這樣的說教，不能不從速把文學的階級性分明地展開。

我們知道決定詩人，哲學家，或藝術家的活動方向的——他們的人生觀或世界觀，受他們的生存時代的，圍繞他們的社會環境的規定；一部分是環境的傳統的見解，而別一部分是環境的衝突而發生的。所以，我們要研究歷史上的文學的意義，不能不從社會環境，社會心理，世界觀及人生觀上出發。

一時代有一時代的共通的人生觀或世界觀，牠從文學作品的身體上發現出來的特

徵，一般文藝史家就以『啞死木死』概括地稱呼牠。Taine 在他的藝術論中，很正當地指示着：「爲理解某種藝術作品」藝術家或藝術家的流派不能不正確地寫出他們所屬時代之知能的及道德的發展之一般狀態。這正是我們批評藝術的正當的方法。然而，我們不能再進一步，增加一句話。補足他說有未盡的地方時代之知能的及道德的標準，牠自身又依據於物質的生產條件，所以，對於藝術的創造，這個條件雖然是間接的——也是影響的要素。

在階級社會的裏面，階級的獨占性適用到生活一般的上面。言語，禮儀，衣食住，學術，技藝，乃至一切的生活內容。這決不是德謨克拉西的是有階級性的，貴族的王孫，他的『人性』就是『落花秋月』的一類的『感慨』，和晨昏囚在黑暗的工人不會發生任何的關係。這樣看來，怪不得『德謨克拉西的精神在文學上沒有實施的餘地』，同時，要梁先生明白的，王孫們的人性，這就說不着是『全人類的公同的人性』了。『假如人人都有文學的品味與夙養，』（喂，先生，我們並沒有意思和你胡

聞，請你開眼看看現實的社會，這是事實麼？從少數人所有的藝術解放到全人共有的藝術做個假定在什麼社會的條件之下可以實現呢，不能不煩他稍用腦筋想了想。

若是藝術是永遠不會變化的話，就是藝術的感覺——和生理的感覺是絕對的範疇。然而，Orchestra 初興的時候，牠不是受歡迎的「人客」，現在，牠是市民大眾的寵物；而且，藝術形式的又一種，那古代的比喻談(Parable)大早令古人討厭了，若果藝術是沒有階級性的話，一定時代的，同一社會裏的藝術——因此，又是當時的社會人的美意識不能不是一樣的。然而，十八世紀末葉法國王朝的好尚，所謂牧歌調，感傷主義，煩瑣主義，爲什麼被不情熱的合理主義的市民藝術的古典主義所驅逐？

這樣的質問，「人性」能給我們以滿足的解答麼，不絕對地不能！牠的解答却在藝術的階級性的裏面。

離開生活感覺沒有決定藝術的標準的絕對的尺度。特定的生活感覺決定藝術感覺

的標準，沒有生活「生活一般」的生活的人，當沒有怪持「感覺一般」的感覺的人。「太陽王」的王朝貴族所有的纖細的感覺，不能勉強新興氣盛的第三階級的人們去保持。法國的革命期的畫家David的憎惡却向着「藝術除滿足貪婪黃金的奢侈快樂之徒的驕慢和輕佻以外再沒有用處，的時代投射。雖說是社會人，然而世界沒有生活着古今中外時代地，地理地，職業地，文化地各不相同的特定特會的生活，那末，超越的普遍的生活感覺，除了抽象的觀念裏面，當然沒有牠的存在？「全人類的共同的人性，這若是偉大的藝術家要表現的東西，」可憐的，這架担子太重了。曉得「不能強制沒有革命經驗的人寫革命的文學，」却不能明白沒有生活全人類的生活的人絕對不會寫全人類的人性。爲什麼呢？因爲梁教授的犯了在抽象的過程中空想「人性」的過失。人間依然生活着階級的社會生活的時候，他的生活感覺，美意識，又是人性的傾向，都受階級的制約。「吟風弄月；」這是有閑階級的文學。「剝除資本主義的假面，却又向農民大衆說忍耐，」這是小資產階級的文學，贊美資本家是雄獅，貶謫民

衆是分食餘樹的羣小獸類文的學，這是反革命的文學，這不是無端地加人身上的『罪名』，而是根據作品的內容的思想在階級社會中所演的任務，引導出來的結論。而且事實上，這些文學是儼然的存在，況且，梁教授又說得好：『大多數就沒有文學，文學就不是大多數的，』這句話的裏面說盡『階級性』支配到文學上來的密祕，因為他所能曉得的是奉侍上流階級的文學。

文學，她和布爾喬亞的「俗物」(Philistine)離婚以後，却把人權，正義一類的階級意識的武裝解除了。布爾喬亞不與歷史取同樣的步武進行了，「他却徘徊乎中」守護自己階級的利益。戰鬥的人生觀，這是未得志時的武器，今日，他要的是麻醉的酒精，但是自己不飲的，飲的是他支配下的人羣。獎勵貯蓄的宣傳劇本，基督教的宣傳影戲。不滿意這個的只是小資產階級的知識階級，他們修了很高的修養，能夠鑑賞一般人所不能鑑賞的「高級藝術」。「鑑賞的自身就是一種藝術。」他們鄙夷「倦了的商人，」同時，就不能不否認『大多數的文學』只因爲「藝術的王宮」的門限

很高容不得銅臭的人，汗臭的人闖進去。然而却不曉得王宮的礎石却是銅臭汗臭的結晶。

白鵝一般的上流婦人的胸膛，芳香郁烈的外國酒，這只限於是穿高等趣味的西裝，用漂亮英語的紳士才能感覺的「感覺的快味。」白浪甯夫人的情詩，曼殊斐兒的小說，或許是英國文壇上的重要文獻，然而，英國 Lady's 可是太高貴了，況且又是天選國民中的尤物。即東部倫敦的市民也不敢瞻仰。『有產者或無產者千萬人聚於一堂，你一言我一說拚湊而成』的，或許辱侮藝術的尊貴的藝術作品，這或者是邪道，但是，俄羅斯有一位偉大的愚蠻的演導者却悉心研究這樣似的野外劇。這爲的什麼？不是階級的差別決定階級的生活感覺麼？生活感覺的不同，又是藝術感覺的差別的標準。藝術是有階級性的！具體地引個例證，

是酒，是愛，是戰爭，

只要永遠要人沉醉，

我情願天亮就醒來，

我情願到天黑就睡。

——聞一多譯郝斯曼詩見新月四期——

我不說譯這詩的要負擔原作者同樣的責任，即便是郝斯曼自身對於自己的詩也是一樣的沒有責任。不過同樣的生活感覺驅使，東方詩人翻譯西方詩人的同樣感覺的詩，這篇詩告訴我們以沉長的人生的空虛，不流動的時間。不論他是失戀失職，或許厭倦了婦人；看厭了現存社會的制度，總之，要沈醉他的自我而奉仕自我，就是這篇詩的用意。這是小市民的好典型，因為沒有空刻的工人們不被容許有這樣的人胡思亂想。但是這是小市民性的自己陶醉慣用的手法。

反之，我們的詩人這樣地歌唱。

我們的光明，

已有紅的一線，

在世界那頭浮湧。

去，快向那紅的一線上衝！

我北方的民衆，南方的民衆！

——菀爾的「趨上前」見文化批判四期

這裏，我們沒有意思把曲線的一部推說全體。不過我們的未來，希望生命的喜悅，盡在這數行裏面。發露出來我們能夠和未來相連絡，纔有我們的生命的發展。歷史的本質是革命的，因為不絕地前進。能夠贊美未來的只有我們的詩人。而且，這篇詩的沈雄的氣息又是超越技巧的技巧。

這兩篇詩的比較，雖是一對偶然的撮合，我們可以看出有歷史保證的階級是怎樣的健康，和現實社會游離的階級是怎樣的病態。

在過去的青年的布爾喬亞的革命時期，我們發見『民衆非正式的代表』的文學家，然而，年老的布爾喬亞已獨擅威福的今日，我們只能發見非民衆代表的文學家。

文學是有階級性的！

五 浪漫主義與革命的文學

探訪革命文學的來源，却不惜枉駕叩黃包車夫的破門，這是認錯了門牌。同時，只曉得沒有了革命的文學，却又回去祭祀浪漫主義的墳墓，這是他去掘自己的墳墓。然而，兩者的靈交卸在這一點互相投合，『沒有一個第一流的文學家，一生的同情於革命。』這個結論也許是事實的一面。但是，爲什麼呢？我們會在批判浪漫主義文學的途上，尋究牠的答復。

『浪漫主義文學』是『革命的文學。』這話是真的麼？如果是真確的話，那末，我們不能不尋究牠是怎麼樣的一種革命的文學——即，從歷史上究明牠對於人類的解放盡了什麼責任。我們的問題應該而且不能不是這樣提出。不然的話不特連浪漫主義文學的正體不能分明，而且，因此引出『如下的荒唐的結論：無論是文學，或是革

命，其中心均爲個人主義的，均爲崇拜英雄的，均是尊重天才的，與所謂的「大多數」不發生若何關係。」（圈點的句子是梁教授的——乃超）

個人的自我意識，因文藝復興期的颶風的人生的喜悅驚醒了。然而，通過都市的產業文明的鏡面，這個人的自我意識消去了濃暈的薄絹明晰地反映出來。產業文明不帶來一般民衆以幸福，反而增加他們的苦惱。看吧，資本主義登極以後，人數的迷妄，戰爭，苦悶的迷夢，有眼醒了麼？「去日的權力，」又是「今日的權力。」醜惡的現實換上一個醜惡的新的現實。民衆以前是上帝的貴族的奴隸，今日却是普遍的主人——商場的法則的奴隸？以前失去了心靈的主人的他們，今日却連肉體的自由也失掉。從這裏，知識的普羅列塔利亞特——有教養的知識階級，首先感覺這新制度的苦楚。然而，他們苦痛的解脫，他們不從社會制度的變革裏面希望牠，却在心靈的解放，精神的自由上找尋。滔滔的理想主義的潮流就從這裏迸發。這個時期浪漫主義的發生，決不是偶然的事實。個人主義是 Bonansigue 的意識的反射，理想主義是他們

的求解放的學理。這裏，他們反抗是前目的的掙扎，理想是彼岸的神祕的幻影。他們裏面的鬥士，不論怎樣的威風凜凜，但是，時代的制限的圍牆是這樣的堅牢，對於人類解放的偉大的歷史的任務，他們卒不能獲到了必要的鑰匙。

Rmoansique 或許是孤獨的巡禮者，或許是情熱的異端者，雖然，他們的寂寞和悲憤——也許是崇高的心情——是深刻不過的，然而，他不追求牠的社會的根據，却在頭腦中創造最高的審判官。他們也有發見民衆的，然而，只發見他們的厭世精神，不能發見他們的歷史的責任。他們的文學提出了許多的問題，然而，答案均懸在心靈的渺茫的世界裏。他們也許發見了真理，然而，從歷史連續上看來，是偉大的幸運。他們對於社會的不調和拚命地抗爭了，然而，他們却没有擺脫了什麼羈絆。他們的有限的鄉愁只能寄懷中世，羅馬，超自然，加梭力教，或夙命去，他們的主觀主義是可以發展到革命，破廉恥，獨斷論，反動等等一切的事情身上的自己中心主義。盧梭的呼聲好像革命的喇叭的遠響，然而，事實上只不過敲了反動的鳴鐘。理想中也許有完

全的世界，也許有幸福的自然，然而，飯返完全，飯返自然，却是飯返天才，飯返個人。梁教授的結論，踐踏這條路徑。

那末，他們解決了什麼？

浪漫的魔術的角笛吹奏革命的歌調，然而，牠若「獵師吹角笛——樂音隨風滅，的歌曲所唱的一樣。(Des Knaben Wunderhorn)」

浪漫主義以奔狂的革命的熱情要拖歷史「向後走」，這就是牠在歷史上盡的責任。以浪漫主義文學家爲文學家的永遠的範疇，這便引出魯迅先生的謬論。

「文學家時時要理想。革命，時時和現實衝突，所以革命之前，革命之後都不能舒服。」(魯迅的文學與政治的歧途。)好一個深刻的孤獨的巡禮者！若果甘人的話是對的，這就是魯迅先生的自畫像。然而這是誇大妄想狂症的患者，不是健康的現代人。看魯迅抬出神祕派的自殺文學家，實證「革命文學家」的情實。然而，這是真確的「革命文學家麼？拍着手風琴的酩酊的樂音，我給死跳舞，」這是革命的詩歌麼？浪

漫。文。學。家。可。以。贊。美。革。命。的。熱。情，然。而，不。能。理。解。革。命。的。現。實。讀。者。試。觀。新。俄。還。有。不。少。比。較。自。殺。詩。人。愛。尼。還。有。名。的。革。命。文。學。家，日。夕。不。息。地。為。無。產。者。的。祖。國。的。新。社。會。制。度，教。他。們。獻。身。的。努。力，那。就。明。白。我。們。的。魯。迅。先。生。向。着。青。年。們。撒。了。很。危。險。的。謊。我。們。要「除。掉。] Romanticism 不。能。不。要「除。掉」魯。迅。的。教。訓。這。就。是。我。在。這。裏，不。能。不。附。帶。詳。駁。的。理。由。

他。們。的。誤。謬。發。生。於。對。於。浪。漫。主。義。的。誤。解，同。時。不。能。把。現。象。的。本。質。在。歷。史。的。發。展。的。過。程。上。捕。捉。

「沒。有。一。個。第。一。流。的。文。學。家，一。生。的。同。情。於。革。命。」這。句。話。有。兩。可。能。的。解。釋，或。許。因。為。是。第。一。流。的。文。學。家，就。不。能。同。情。於。革。命；也。或。許。同。情。只。是。同。情，可。以。隔。河。觀。火。的。人。却。跑。到。當。場。弄。火。同。情，牠。說。明。了。一。切。的。秘。密。然。而。革。命。文。學。是。新。興。無。產。階。級。的。文。學，（現。在。我。們。沒。有。區。別。這。兩。個。名。稱。為。兩。種，）這。是。階。級。自。身。的。文。學，不。是（涕。淚。）的。結。晶；也。不。是「商。人」的「應。當。」

那末，我們要討論革命文學了，

六 革命文學

在這個小的論文的一節中，沒有把革命文學的問題整個討論的意思。不過在批判梁教授的誤謬的文學理論的途上，我們可以涉及根本的二三問題，側面地說明革命文學的特質：這是本文的企圖。

A 生活組織的文學。

『文學是人性的表現，』這個話是沒有意義的，上面已經指摘了。

文學即使是作家的『內心的命令』——這是限於個人主義作家的例而產生的作品，也不能決定牠『不會負着什麼改良生活的担子。』比如，象徵主義的文學，一見和社會生活是沒有關係，然而，這流派的發生的社會的根據却基礎於失望於現實的生活，而在空虛的神祕的王國中找尋理想。神祕的理想主義當然不是實生活的理想，然而，

也不能因此抹殺牠的求生活的調和的「內心」的要求文學，若是牠的自身可以離開人類生活，主張自己的獨立性，那就不是人類所需要的東西。爲議論的明快起見，我們引用下列的一段文章。

「我們看過，科學把人的思想系統化，秩序化，純粹化，從矛盾解放，從知識的斷片，從碎布縫成一件科學的觀念及理論底衣裳。然而，人(Mensch)是不單思索而且感情(Fuhlt)：他煩惱，快樂，希望，歡喜，悲哀，絕望等。他的感情可以是無限地複雜而纖細，他的精神的航驗也可以有時以這個，有時以別個音義諧和調子。藝術或以言語，或以音響，或以運動（比如跳舞）或以其他手段（這往往是「非常地」物質的，如建築上的），總之，以技巧的形態，表現這些感情，因而使感情系統化。這又可以換言如下；藝術是「感情底社會化」，……………」。

——N. Bucharin: "Theorie Des Historischen Materialismus" Kap. VI Pr 38

藝術——文學亦然——是生活的組織，感情及思想的「感染」，所以，一切的藝

術本質地必然是Sa Satiation. ProPasanda (這不拘藝術家自身有意或無意。)中國的舊戲的作家，不論他是意識地無意識地，以「上京求名」的事實寫脚本，這作品是吏官階級的「昇官發財」的思想的宣傳：這是客觀的，從批評家的主觀獨立的事實。這樣中國的舊戲替以前社會的支配階級盡了許多義務，然而，社會已漸次地變化，新戲要把舊戲責任取來負擔。這事情說明藝術負有組織生活的祕密。空洞地主張學「文學的價值，」內心的要求不過要裝面子。

B 文學革命的必然性。

民衆正在「水深火熱」的壓逼裏面掙扎着的當今，又得了多次的革命行動的實際的經驗。他們有反抗感情，求解放的慾念，如荼如火的革新的思想。把這些感情，慾念，思想以具體的形象表現出來的就是藝術——文學——的任務，也是主張革命文學家的任務。

然而，怎樣地認識今日的革命的進展及其方向，這是優秀的文學家必先要解決的

問題。關於「作家的態度」已經有別人論過，這裏無容再重複。

不過，梁教授的『無論是文學，或是革命，其中心均爲個人主義的，……與所謂「大多數」不發生若何關係，』的一句話，我們不能緘默地看過。

革命絕對不是個人的解放，不論誰人都曉得的。文學，牠若是新興階級所需要的文學，必然地是革命階級的思想，感情，意欲的代言人。新興階級自有他的人生觀，同時，也有他們的思想家和文學家；孟德斯鳩生在貴族的家庭，這事實不能妨礙他代表新興市民階級說話；凡爾太 (Voltaire) 是法庭公證人的兒子，這也不能禁止他攻擊僧侶貴族階級。馬克斯生在「文化的家庭」，不是工人，他的學說却是無產階級解放的唯一的人生觀。

新興藝術的要求是新興階級的自己意識的發揚，這並不是今日的新發見。在十八世紀法國的文學及文學批評中已有這個事實。博馬舍 (Ben Merchaïs) 在關於悲劇的種類的論文上面說過：「Pelonnessus 的一個獨裁君主的薨去成 Moeris 的王女的犧牲

怎樣會使十八世紀的王國的和平的一市民的心悲傷呢？這對於我沒有一點關係事情，這裏面，對於我，沒有些少教訓的東西。」博馬舍和他的門徒觀看當時的出自第三階級的人們的生活及苦惱，在舞台上，以深的愛情及同情表演出來。他們雖然沒說出革命文學，但是，對於階級的文學的要求，我們可以看得到。無產階級要求自己階級的文學，這心理的動機是一樣的。然而，不同的地方，在市民階級的革命不是全人類解放的革命，人類解放的「歷史的任務」却放在無產階級的雙肩上。

無產階級的階級爭鬥的目的以為只是在食慾的滿足的見解是不正當的。這是「宇宙史的」鬥爭，牠的實行是保證「人性」的全展開與確立的可能性。無產階級文學是根據於無產階級的藝術的憧憬，同時，無產階級若沒有自身的文學，也不能算是完成階級的革命。在這一回「革命期中的文學」，牠必然地是革命文學——無產階級文學。我們沒有懷疑地認識能夠從不合理的制度解放人類，從奴隸的桎梏解放勞動，從金錢的縛束解放藝術的 *Promethuse*，是無產階級。在這同一的信念的旗幟下面，

政治家，思想家，文學家，或其他的技藝家同是一樣的鬥士。這裏，魯迅先生所疑懼的「文學與政治的歧途，」却是一條路。就是說：治政家該具有藝術的心，藝術家也該具有政治家的頭。

七 結語

總束以上的批判的結果，我們可以決定梁教授那篇文章是很體面的漫罵，因為「冷靜的頭腦」當然不致糊塗到這個樣子。「平心靜氣的研究，」得來是什麼東西，裝着紳士的面孔，實行其「譏諷嘲弄」的事實。這就是漂亮社會的 *Etiquette* 麼。

我們看破了「冷靜的頭腦，」却是「冷靜的嘲諷。」

夜半，廿一，六，一九二八。

編者總評

一九二八年的中國第一次的文藝論戰，也是劃時代的一種運動！

中國是從一九二五——二七大革命以後，思想界上起了激化，舊的意識形態已經不能適合於當時的社會條件，所以大批的新的社會科學的知識都介紹了進來。

創造社本來是屬於浪漫主義文學的集團的，但在一九二七受了中國的大革命的激刺以後，就轉變了他的方向了——從浪漫文學轉變為無產文學的陣營了。於是將創造月刊首先轉變了方向，同時出版了文化批判，一方是介紹科學的社會主義的知識，一方是對於中國思想界作批判和清算的工作。

最先被批判的就是當時語絲派魯迅一班人。因為對於魯迅的批判，魯迅也就來了幾篇還擊，同時當時的茅盾也作了一篇「從牯嶺到東京」，表示對於那時的左翼文壇的不滿，茅盾文章發表後，有創造社派李初黎及太陽社派錢杏邨等之批駁；梁實秋可

做了一篇「革命與文學」非難當時的左翼文壇，還有無政府主義方面的幾個人也做了幾篇反對革命文學的文字，當時的論戰可說熱鬧極了。

當時論戰的中心大致說起來可以分爲四派：卽創造社一派，以李初黎，馮乃超，成仿吾，傅克興等人爲中心；語絲社一派，以茅迅爲中心；新月一派，以梁實秋爲中心；小說月報一派，以茅盾爲中心。

他們當時論戰的社會的根據在那裏呢？因爲自從中國大革命失敗後，思想界上起了一種空前的激化，要求重新批判和清算的工作，一般積極前進的青年便投到無產文學的旗幟之下作推進社會的力量，一班消極頹廢的青年，感覺當時的沒有出路，便自然而然的傾向於茅盾魯迅等一派了。

不過那時的論戰，不久便告了一個結束，魯迅茅盾等都轉變了方向，一九二九年中國成立了左翼作家聯盟，魯迅爲當時的發起人；茅盾也相繼而入。

所以，以後的中國文壇，祇有新月派的有產文學與左聯派的無產文學的對立了。

中國文藝論戰(下)

中國文藝論戰(下) 目次

- 一 論文學上的干涉干義 (蘇汶)
- 二 關於理論家的任務速寫 (陳雪帆)
- 三 論第三種人 (魯迅)
- 四 關於第三種文學的理論與傾向 (丹仁)
- 五 關於文藝上的關門主義 (二篇)
- 六 編者總評

論文學上的干涉主義

蘇 汶

一切問題都將以文學和生活的連系方式爲出發點；不解決這個，我們便根本沒有法子走近我們的問題一步。

在今日，我相信沒有人會主張文學和生活是不發生關係的吧。但因爲「關係」這兩個字太籠統，於是便有人想出了種種比較更具體一點的連系方式來：我們可以看到當今流行着有創造生活，組織生活，影響生活，批評生活，認識生活，表現生活……這種種的說法。要在這一大堆的說法中選擇一個是困難的。而且在我，又覺得是十分不必要的。祇有不認識文學的多樣性的人纔會抓住了其中的一個說法來抹殺其他的。一切。表現生活的文學固然存在，但志於創造生活的文學也未始不存在。而且這二者（爲便利起見，容我暫時放過其他，姑且祇提出這二者來說），縱然表面上顯得是兩極端，甚至確實有人相信着是兩極端，但按其實際，卻未始不能相反相仍：志於創造生

活的文學，牠必然地要借徑實生活的表現以達到正確的創造的路線，否則牠的所要創造的生活便是建築在沙灘的宮殿，例如未來主義者的機械世界；表現生活的文學，祇要牠所表現的真實，不是欺騙，那麼牠必然地可以從現實生活的錯誤和矛盾中引出生活必需另行創造的結論來；這其間的分別，祇是前者直接喊出了口號，而後者卻不過暗示着這口號。託爾斯泰認為藝術非具有某種說教性不可，而易卜生卻祇把自己的作品當做純粹的詩，但其結果，易卜生對於現代生活所造成的影響卻未必小於託爾斯泰，甚至說比託爾斯泰更大一點都未始不可。從這個例子，我們可以看到作家把自己認做說教人固然不致於損傷作品的藝術價值，但另一方面，他即使絕對不認識自己的寫作有某種目的意識，也是同樣地無害於他的對人生的服務的。一部真實的作品，無論作者的寫作動機是怎樣，牠往往是可以同時具有表現生活和創造生活這兩重作用，而且祇有在同時具有兩重作用這條條件下，牠纔能完成牠對人生的服務。我們儘可不必執其一端，以自陷於唯心論式機械的唯物論的錯誤。總之，文學和生活的連系不是單

單「創造」或「表現」這幾個字所說得明白的；這些說法都有牠片面的正確，但都沒有把握全部的問題。我們與其在牠們之間選擇一個，倒還不如把牠們熔於一爐，以看出問題的真相來。

我們人類已經有了很長的歷史，而且我們同時還有了解剖這歷史的最銳利的工具。在這時代，我們已經可以很明白地認識了歷史的演化是沒有終極的。這就是說，任何社會秩序都不會是終極的。每一個時代都有牠底矛盾，而這些矛盾便是歷史演化的新環節的張本。過去是如此，現在是如此，而且將來也必然地是如此。正因為矛盾沒有完全絕滅的一天，我們便時常需要一面可藉以認識這矛盾的鏡子。供給時代以一面鏡子的任務，固然由社會思想家們用他們的銳利的解剖和批判來擔任了，但我們知道，單單有這種根據純理智的批判和解剖是不夠的，我們還得感覺地來體驗這些矛盾。

在這裏，作為時代的里程碑的文學，便可以來完成從切身的感覺方面指出社會的

矛盾，以期間接或直接幫助其改善的那種任務。牠有時候給予社會思想家們的理論以解釋，有時候可以供給實際的例證，有時候甚至會鑽到連社會思想家們都未及批判或解剖的瑣碎地方去。文學的永久的，絕對的，決不能用旁的東西來替代的任務，蓋在於此。

我所看到的文學的任務自信決不是什麼新奇的見解；正相反，我差不多祇是說了一些已經由別人說得爛熟了的話。我在這篇文章裏的主要目的，倒並不僅僅是要把一些爛熟的論點重新提出來，而是在於這種文學的永久任務的擁護。

因為我覺得，雖然說文學的任務是在此，而且有許多作家以至批評家都這樣地相信，但是接到文學的實際，卻有許多作品是在違背了這任務走的。在廣大的文學領域之內，有一些作品固然是在指示着社會的矛盾，而另一些作品卻偏偏在掩飾這些矛盾：這是一個多麼值得我們注意的現象！

看到過去，就祇拿我們中國來說，文學作品而能真正他擔負了這永久的任務者，

實在在量上是非常地貧乏；反之，倒是那種說着些和「奉天承運，皇帝詔曰」一鼻孔出氣的話的東西卻佔着絕對的多數。在一種政治的高壓之下，誰敢「罔識忌諱」地表暴了一些社會制度的弱點，那便是大逆不道。政治祇允許你說幾句「巨罪當誅，天王聖明」，這就是說，就治祇允許你「衛道」，祇允許你做一個已成社會秩序的無條件的擁護者。在這樣的時代，作家是沒有自由的；也許在一種有力的麻醉，他是忘記了自己的自由，可是總不是自由的。

不但中國如此，歐洲也未嘗不如此。在封建社會裏，貴族階級對文學的所謂「獎掖」(Patronage)就已經能夠使作家祇能說一些貴族階級所要說的話。

每當文學做成了某種政治勢力的留聲機的時候，牠便根本失去做時代的監督那種效能了。牠不但不能幫助歷史的演化，反之，牠是常常做了歷史演化的障礙，因為牠有時不得掩藏了現實去替這種政治勢力粉飾太平。在一切文學之中，我們如其可以說和社會不發生關係的作品是無用的，那麼我們便可以說，那些「掩藏現實」，「粉飾

太平」的作品是不但無用，而且有害的。這有害，不是對於某一特殊階級而言，而是對於整個人類進化而言。

文學會自願地去當政治的留聲機嗎？有時候可能，這就是在那種政治是整個地賢明的時候。然而天下沒有整個地賢明的政治，那麼文學之當政治的留聲機，便多少要帶點「不由自主」的意味。

無意中，我們已經達到問題的中心了。蓋學之所以會往往不能完成他的對人生的永久的任務者，我們與其委諸於作家之無能，卻還不如說是爲了某種政治勢力的干涉之故。

首先，我們將說明政治爲什麼要來干涉文學，然後，再說到政治干涉文學的種種方式。

過去的歷史很明顯地告訴我們，每一種政治勢力，爲着牠所代表的階級的利益之穩固起見，同時也爲着這種政權的「二世三世，傳之無窮」的基業起見，牠必需要在

文化上造起一座牢靠的萬里長城來。這座萬里長城拒絕了一切異種的意識形態的侵入；這是說，牠往往在嘗試着使文化以至於社會永遠固定在這一點上，雖然這種嘗試，到終極，必然是徒勞的。這種代表某一階級的利益的政治勢力，當牠還是在對舊勢力抗爭的情勢下出現的時候，牠固然是在完成着推動歷史的任務；然而一朝牠自身處了支配者的地位。牠是做了歷史的障礙物。在文化上，牠會用命打破過去的偏見同樣的勇氣來製造一些自己的偏見。牠突破舊的萬里長城，然而牠決不肯不去造一座新的萬里長城。牠相信着自己所造成的社會秩序是進化的終極；即使不能夠真相信，牠卻不得不裝做這樣地相信。

十八世紀的資產階級是推動歷史前進的，而二十世紀的資產階級卻用死勁來拖住歷史，不肯放牠前進一步了。

進化之外所以還需要有革命，就因為有這種勢力來做進化的障礙；革命云者，無非是把這重障礙除去而已。

照理，很明確地認識了自身的使命的新興無產階級是應當不再蹈這過去的覆轍了。牠知道目前的階級鬥爭，以至於階級獨裁，都無非是歷史演化的某一過渡形態；如果把整個演化放在眼中，那麼這過渡形態是應當希望牠愈過渡得快愈好。牠是儘可不必替這歷史的一環節造一個獨特的文化系統，以無形地拖延了這一環節的自身的拋棄。然而不幸，歷史的公式卻依然支配着我們的新興階級，因為我們在這裏碰到了所謂無產階級文化的問題。

俄羅斯的無產階級已經在那裏建立着一種絕對從階級的立場出發的新文化的系統了。他們有了階級的道德觀，藝術觀，甚至於在把階級的理想來宗教化。他們縱然沒有預言着這種階級文化的永久性，或者說些什麼『二世三世，以至無窮』的傻話，然而他們的這些舉動卻始終是和過去的各階級如出一軌的。簡單說，他們是同樣地在造着文化上的萬里長城。

政治需要塑造文化，差不多是沒有例外；因此文學會受到政治的干涉，也就成爲

當然的現象。

干涉未必定要取最直接的形態。固然，歷來的文字獄，出板檢查，是干涉主義的最赤裸的方式，但是我們卻不能把這個認為最有效的方式。最有效的干涉法，卻不是直接的，而是間接的；不是消極的對某一方面的禁止，而是積極的在另一方面的提倡。

在萬事進步的今日，文學上的干涉主義的施行便進步到了無以復加的程度。一些官方的批評家（Official Critics）討論着文學創作的問題，根據極精細的政治觀點來决定着創作的路徑，又規定着一些像『指導大綱』一類的東西。照這樣，文學作品是再由作者自己在他的工作室裏單獨地決定了，而變做要在官方批評家們的會議席上決定的，他們是這樣地在執行着叫文學當政治的留聲機的主張。

蘇聯的捷米央，別德內伊是因為能替政府的每一個設施都做一首詩來解釋的原故而得到了最高榮譽的獎章：這便是完美是留聲機的好例子。

這樣地以純政治的立場來指導文學，是會損壞了文學的對真實的把握的。

然而有人卻剛剛主張了和我相反的意見。他們以爲，愈站在黨派的立場上便愈能夠接近真實，好像一離開黨派，便沒有客觀的真實之存在似的。作這樣主張的人，他若不是根本不懂得政治，那便是明明懂得政治而硬要替政治說幾句排面話，即所謂打官話是也。我們要知道，政治家決不是什麼一是一，二是二的簡單的生物。他對於真實，固然無所用其害怕，但有所選擇卻是不能免的；出於策略，出於目前的需要，他可以暫時掩飾一些，或是特別表彰一些，在這方面加一點，或是在另一方面減一點。宣傳固然不必盡是無中生有，可以一切真實而經過宣傳色彩的塗抹，他便多少總被修改到了對目前的政治需要更有利的方面去。這是無可諱言的事實。

至於一些短見的批家，因爲太熱衷於政治的原故，又往往會把實際上無害的東西神經過敏地認爲是有害的。牠們把視線限制在極狹小的範圍裏，戰戰兢兢地不敢越雷池一步，其結果，是祇有叫作家們憑幻想來構成一些絕對樂觀的事實纔能滿意，纔能

許爲『正確』，假使真弄到這種可悲的地步，那些幾乎可以說『凡一切正確的都不是現實的』了。

要把握真實，有時候必需借徑於科學的唯物論，那是當然；但我們卻不能有太多的政治上的功利觀念，尤其是那種短見的功利觀念。科學的唯物論並不定是某一黨派所專有的東西。

官方批評家們好用意識正確不正確這點來評衡一般的作品，他們是很少從真實這方面去探討的。實際上，不折不扣的正確意識在中國現在是並不守在；不用說一般作家沒有，就連無產階級的陣線裏也未必有。這絕對的正確意識，並不是真正爲社會組織的上層建築而出現，而是一般理論家所塑造出來的。他們預言著將來的無產階級的意識是如此，於是便向作家買預約券；這就是要求作家寫理想，不要寫現實。

譬如有人寫了無產階級的英雄主義，批評家假如能夠把這英雄主義的非現實性指摘出來，那作家當然是沒有話說了。可是他們並不如此。他們是往往會因作品裏的人

物是英雄主義而就說作者是在鼓吹着英雄主義；這鼓吹（假如確實鼓吹的話）可能把階級鬥爭引上了一條不利的路線上去，於是他們對這作品便命之曰『不正確』。在這時候，他們是把這種英雄主義在無產階級中到底是否存在的問題根本忽略了。

如此看來，『正確』倒好像是『有利』的別名，牠與『真實』是根本無關的。

在這裏，也許有人會舉出新俄的無產階級的作品來非難我，說，這裏是一些具有政治目的而同時還不失為優秀的藝術品的東西的好例子。

我當然不反對文學作品有政治目的，但我反對因這政治目的而犧牲真實。更重要的是，這政治目的要出於作者自身的對生活的認識和體驗，而不是出於指導大綱。簡單說，這些作品不是由政治的干涉主義來塑定的；即使政治毫不干涉文學，牠們也照樣地會產生。

構成優秀的藝術品的條件是作者和作品的整個融合，而不是作者和政治的融合。

因此，這些作品與其說是政治的留聲機，倒還不說是作者自己的留聲機。

作家，即使他同時也是一個階級的戰士，但當他寫作的時候，他是不能抹殺他的藝術家的良心的。

空言不如實例，我們不妨舉出綏拉菲莫維支的鐵流來看。這部被視為無產階級文學的瑰寶的小說裏的主人翁郭久鶴甫，在某個地方是被做爲着自己個人的光榮才擔任人這堅苦的工作的。這樣看來，鐵流雖然是一部描寫羣衆的作品，但這位羣衆的領袖卻分析到終極還是一個個人主義者。於是，一般短見的批評家們便認爲這是那部偉大的作品的意識形態度上的『白璧微瑕』。我們的作家，如果確實是政治的留聲機的話，他儘可以把這點微瑕一筆勾消，以成全其百分之百的正確。可是綏拉菲莫維支卻不願意貼郭久鶴甫粉飾，他并且坦白地聲明了百分之百的正確是不存在的。在這裏，我們可看出一顆絲毫不可掩飾事實的藝術家的良心！正爲了這點藝術家的良心，鐵流纔成其爲優良的藝術品，而不是單純地一部煽動的作品。

藝術家是寧願爲着真實而犧牲正確的；政治家卻反之，他往往重正確，而把真實

祇放在第二的觀點上。綏拉非莫維支，當他寫着鐵流的時候，他是一位藝術家，而不是一位政治家。

真正的藝術品的產生無需乎指導大綱。指導大綱在俄羅斯可以產生別德內伊，至於在中國，那便也許祇能產生一些「閉戶造車」式的馬占山演義吧！

從上面的說明，我們看到從政治立場來指導文學，是未必能幫助文學對真實的把握的；反之，如果這指導而帶干涉的意味，那麼往往會消滅文學的真實性，或甚至會使牠陷於『奉天承運，皇帝詔曰』式的文學的覆轍。

如果我們認定了文學的永久的任務是表暴社會的真相以指示出牠的矛盾之所在，那麼我們一定會斷然地反對那種無條件的當政治的留聲機的文學理論，反對干涉主義，要是這種干涉會損壞了文學的真實性的話。我們要求真實的文學更甚於那種祇在目前對某種政治目的有利的文學，因為我們要求文學能夠永遠保持着牠的對人生的任務。

自己也知道像這樣的主張一定會受到官方批評家們的非難：他們會說我抹殺了文學的武器作用。然而我知道，賢明的政治家一定會懂得武器作用不在於偷偷掩掩，定要是鐵一般的事實纔是最有力的武器呢。鐵一般的事實必然地指明了社會的去路，同時牠也必然地幫助了完成着歷史的使命的那個政治勢力或階級的鬥爭。

這裏附帶有一點要提出，就是，我縱然反對如前面所說起的那種干涉主義，但是我卻並不是和干涉主義相反的絕對的放任主義的主張者。我也覺得，干涉在某一個時候也是必要的，這就是在前進的政治勢力或階級的敵人也利用了文學來做留聲機的時候。做前進的政治勢力的留聲機的文學，縱然未必能完成文學的永久的任務，然而多少還有牠存在的必要，因為牠可以替代一張標語或一張傳單，而標語和傳單到底也是必要的。至於那種做反動的政治勢力的留聲機的文學，我們相信牠斷然祇有造謠中傷，斷然是虛偽而不是真實，因此我們無論站在政治的立場上，或真實的立場上，都應當堅決地反對牠，甚至在可能的範圍內消滅牠的存在。這方面的干涉主義是正當

的，牠有利於政治，同時也有利文學的永久的任務。然而不幸，我們的批評家在這方面的工作是做得很少，少到差不多沒有，而單對於那些至少是努力着在向光明的方面走的作家作無謂的苛求，這雖然也可說是春秋責備賢者之意，然其結果，卻往往要使文學陷於不敢勇於表露真實的絕路而後已也，不亦可悲乎？

當今的批評家們據說是在努力着文學的武器之獲得，然而他們不肯在現實的指明中看出武器作用來。他們並不是用藥來攻毒，而是在用毒來攻毒。他們左一個意識形態，右一個意識形態，以要求作家製造一些事實出來遷就他們理想中的正確。他們是一種新的理想主義者。而據說，在階級鬥爭緊張的時期內，他們是非如此不可的。

然而我覺得，愈是在階級鬥爭緊張的時候，愈是在社會上的一切以空前的速率在變化着的時候，我們便應當愈需要真能幫助我們認識社會的文學作品。目前中國的文學固然還擔當不起這樣偉大的任務，然而我們相信至少有一部分作家是在向這方面努力了；這些作家的眼光，縱然沒如像站在黨派立場上的政治家那樣地明燭千里，然

而聰明人也可以向笨人學習一點，作家究竟也並非個個是色盲，看出來的東西便一定絕對錯誤。昔者，太師陳詩以觀民風，非謂太師不知民風也，要亦里巷俚談，不可偏廢之意。而今日的『太師們』卻要自作主張地來製造『民風』了。這種特製出來的『民風』，我不知道是給自己看的，還是給人家看的。在階級鬥爭緊張的時期，他們卻大有看一看真正的民風的必要。不要太醉心於武器，而反把自己的眼睛倒蒙住了。

話說到這裏似乎可以結束，那麼來幾句收場白吧。

我個人歷來爲文，自信從沒有含一些攻擊某一方面的意味，至於題外的作用是更談不到。我祇是在不能與人同意的時候，往往喜歡把不同意的地方說一個暢快，而且我自信將要永遠保持着這種不肯糊裏糊塗地與人同意的態度的；等到可以同意的時候，我將立刻取消我以前所說過的一切話。卽如最近和左翼文壇的爭論，我自己也祇覺得不過是就其不同意之處貢獻了我愚昧的意見而已。左翼文壇也許會永遠覺得自己是對的，可是也許到將來會修改了他們的見解。

模範議論文讀本

我在等待着取消我自己所說過的一切話。

四二六

關於理論家的任務速寫

陳雪帆

最近胡秋原蘇汝兩先生的文章，主要點都在對於左翼理論或理論家的不滿，我們不應把這對於理論或理論家的不滿，擴大作爲對於中國左翼文壇不滿，甚至擴大作爲對於無產階級文學不滿，把理論家向來不切實不盡職的地方暗暗地躲避了不批判。而將來還是來的那一套，以致理論永無進展。

現在正是一個需要檢查理論家的任務的時候，理論家應有從新計劃的遠謀，承認過錯的勇氣，不要把理論家的任務躲避了。

— 1 —

關於理論或理論家的任務問題，頭緒很繁，現在不能細說。但有他們不負起責任來做的兩項：現在可以粗枝大葉地寫在下面：

(甲) 對非左翼的文學理論與作品的檢討。暴露它們的根基，及其弱點。從那暴露之中，引致羣衆走向自己一面來。使傾向左翼的作家天天多起來。

(乙) 對左翼作家，介紹一切必須參考的理論，並計議一切可能的發展，有作品產生時，並加以細心的研究，指出一切正在成長的要素及行將萎縮的要素。

在這兩項任務之中，(甲)可以說是『破壞的批判』；(乙)可以說是『建設的批判』。兩項任務必須同時擔負起來，纔可以振作左翼的氣勢，鼓勵作家的創作。

三

我們爲什麼需要理論家呢？因爲『作家對於抽象的科學的思索，大抵沒有特別的

興味。』(盧那卜爾斯基)所以必須要有理論家來擔負這一種抽象的科學的思索的任務。但要負這一種任務，並非單單閉眼思索所能有成的。所以盧氏又說『理論家應該是一個極其堅定的馬克思主義者，並且是一個有優秀的趣味和該博的知識的人。』(並見關於馬克思主義文藝批評任務的綱要)

他是一個極其堅定的馬克思主義者，自然不會離開階級的立場，但又到他是一個優秀的趣味和該博的知識的人，纔不會對一切複雜的文藝現象不忍耐煩細心的研究對一切複雜的文藝現象不耐煩細心的檢別，只知以抽象的一般階級理論來硬套在文藝現象上，使人動彈不得，而於別人樹着大纛來攻的，又只懂得縮回到階級的立場上，架攔遮攔，並無乘勢進攻的力量。這樣的理論，如果還自認滿足，實際創作家是不需要理論家的。現在創作家明明暗暗都在說『我們要有相當的自信力。』這意思便是說『我們要不聽理論家的自信。』理論家的權威已經完全動搖，理論家應該自己反省；自己努力，不要再想仍用警棍主義加帽子主義取勝了。

四

現在理論家都說作家應該學習。是的，作家應該學習。但是理論家呢？理論家該不學習嗎？

盧那卜爾斯基說：「批評家不但不以自己爲更高的存在，而且還要從作家多多地學習。最好的批評家都會以熱心和感激對作家，而且無論什麼時候，對於作家都先就懇切如兄弟的。」理論家在做建設的批評的時候，更應該有這樣的學習。有這樣的學習，纔不會在英大馬路下一個命令叫汽車一直向東開，叫人聽你開到黃浦灘下去！

至於做破壞的批評的時候，應該學習的又是另外一些事。第一，他應該學習文化史，知道文化轉動的狀況；等二，他學習別人的文學和理論，知道內中的利弊。第三，應該研究內中矛盾要素發展的可能性，使那矛盾要素顯露出來，因此指出自己理論的必然性。對於破壞這一面，不必禁止別的立場的批評。例如桐城派現在並未絕

滅，鴛鴦胡蝶派現在也正在發揮它的殘餘勢力，對於這些流派的破壞批評，別的立場的批評，也正可以發生作用。正不必以爲非我莫屬，對於他們的批評加以全稱的否定。

五

現在理論家的怠惰已經完全暴露了。過去的理論家並未讀過比之作家更多的理論書，至少在一切論文中是顯出來並未讀過比之作家更多的理論書。還在說『批發』，『批發』我們是十分贊成的，但現在有的只是『零賣』。因此每一問題到手，都不能給人多曉得一點的知識，而一涉歷史上有事實可徵的問題，還動輒要弄錯。例如所謂『騷子文學』論，便不能不令人懷疑對於『文學革命』以來的這幾年史實也是隔膜的。而易嘉先生對於胡秋原先生，也只以『據說這從普列漢諾夫，佛里采出發的文藝理論家』一語了之，並不檢查所謂『據說』這怎麼個狀況，這怎麼能指導作家，如盧氏所謂做作家的教師。

現在是要討論理論家的任務的時候了。要排定一個理論家學習的課程表，兼程學去。尤其對於無產階級文學的作家，在未從作家學得一些常識以前，還這讓作家自己各人儘量發表各人的所得有益些。

十月二日

論「第三種人」

魯迅

這三年來關於文藝上的論爭是沉寂的，除了在指揮刀的保護之下，掛着「左翼」的招牌，在馬克思主義裏發見了文藝自由論，列寧主義裏找到了殺盡共匪說的論客的「理論」之外，幾乎沒在人能夠開口。然而倘這「爲文藝而文藝」的文藝。卻還是「自由」的，因爲他決沒有收了盧布的嫌疑。但在「第三種人」，就是「死抱住文學不放的人」，又不免有一種苦痛的豫感：左翼文壇能說他是「資產階級的走狗」。

代表了這一種「第三種人」來鳴不平的，是「現代」第三和第六期上的蘇汶先生的文章——我在這裏先應該聲明，我爲便利起見，暫時用了「代表」，「第三種人」這些字眼，雖然明知蘇汶先生的「作家之羣」，是也如拒致「或者」，「多少」，「影響」這一類不十分決定的字眼一樣，不要固定的名稱的，因爲名稱一固定，也就不自由了——他以爲左翼的批評家，動不動就說作家是「資產階級的走狗」，甚至於將

中立者認為非中立，而一非中立，便有認為『資產階級的走狗』的可能，號稱『左翼作家』者既然『左而不作』，『第三種人』又要作而不敢，於是文壇上便沒有東西了。然而文藝據說至少有一部分是超出於階級鬭爭之外的，為將來的，這就是『第三種人』所抱住的真的，永久的文藝。——但可惜，被左翼理論家弄得不敢作了，因為作家在未作之前，就有了被罵的豫感。

我相信這種豫感是會有的，而以『第三種人』自命的作家，也愈加容易有。我也相信作者所說，現在很有懂得理論，而感情難變的作家。然而感情不變，則懂得理論的度數，就不免和感情已變或略變者有些不同，而看法也就因此兩樣。蘇汶先生的看法，由我看來，是並不正確的。

自然，自從有了左翼文壇以來，理論家曾經犯過錯誤，作家之中，也不但如蘇汶先生所說，有『左而不作』的，並且還有由左而右，甚至於化為民族主義文學的小卒，書坊的老板，敵黨的探子的，然而這些討厭左翼文壇了的文學家所遺下的左翼文

壇，卻依然存在，不但存在，還在發展，克服自己的壞處，向文藝這神聖之地進軍。蘇汶先生問過：克服了三三年，還沒有克服好麼？回答是：是的，還要克服下去，三十年也說不定。然而一面克服着，一面進軍着，不會做待到克服完成，然後行進那樣的傻事的。但是，蘇汶先生說過『笑話』：左翼作家在從資本家取得稿費；現在我來說一句真話，是左翼作家還在受封建的資本主義的社會的壓迫，禁錮，殺戮。所以左翼刊物，全被摧殘，現在非常寥寥，即偶有發表，批評作品的也絕少，而偶有批評作品的，也並未動不動就指作家爲『資產階級的走狗，而且不要『同路人』。左翼作家並不是從天上掉下來的神兵，或國外殺進來的仇敵，他不但要那同走幾步的『同路人』，還要招誘那些站在路旁看看的看客也同來走呢。

但現在要問：左翼文壇現在因爲受着壓迫，不能發表很多的批評，倘一旦有了發表的可能，不至於動不動就指『第三種人』爲『資產階級的走狗』麼？我想，倘若左翼批評家沒有宣誓不說，又只從壞處着想，那是有可能的，也可以想得比這還要壞。

不過我以為這種豫測，實在和想到地球也許有破裂之一日，而先行自殺一樣，大不可必的。

然而蘇汶先生的『第三種人』，卻據說是爲了未來的恐怖而『擱筆』了。未曾身歷，僅僅因爲心造的幻影而擱筆，『死抱住文學不放』的作家的擁抱力，又何其弱呢？兩個愛人，有因爲豫防將來的社會上的斥責而不敢擁抱的麼？

其實，這『第三種人』的『擱筆』，原因並不在左翼批評的嚴酷。真實原因的所在，是在做不成這樣的『第三種人』，做不成這樣的人，也就沒有了第三種筆，擱與不擱，還談不到。

生在有階級的社會裏而要做超階級的作家，生在戰亂的時代而要離開戰亂而獨立，生在現在而要做給與將來的作品，這樣的人實在也是一個心造的幻影，在現實世界上是沒有的。要做這樣的人，恰如用自己的手拔着頭髮，要離開地球一樣。他離不開，焦躁着，然而並非因爲有人搖了搖頭，使他不敢拔了的緣故。

所以雖是『第三種人』，一定超不出階級的。蘇汶先生就先在豫料階級的批評了，作品裏又豈要擺脫階級的利害；也一定離不開戰鬪的，蘇汶先生就先以『第三種人』之名提出抗爭了，雖然『抗爭』之名又爲作者所不願受；而且也跳不過現在的，他在創作超階級的，爲將來的作品之前，先就留心於左翼的批評。

這確是一種苦境。但這苦境，是因爲幻影不能成爲實有而來的。即他沒有左翼文壇作梗，也不會有『第三種人』，何況作品。但蘇汶先生卻又心造了一個橫暴的左翼文壇的幻影，將『第三種人』的幻影不能出現，以至將來的文藝不能發生的罪孽，都推給牠了。

左翼作家誠然是不高超的，連環圖畫，唱本，然而也不到蘇汶先生所斷定那樣的沒出息。左翼也能託爾斯泰，弗羅培爾。但不能『努力去創造一些屬於將來（因爲他們現在是不要的）的東西』的託爾斯泰和弗羅培爾。他們兩個，都是爲現在而寫的，將來是現在的將來，於現在有意義，才於將來會有意義，尤其是託爾斯泰，他寫些小

故事給農民看。也不自命爲『第三種人』，當時資產階級的多少攻擊，終於不能使他『擱筆』。左翼雖然誠如蘇汶先生所說，不至於蠢到不知道『連環圖畫是產生不出託爾斯泰，產生不出弗羅培爾來』，但卻可以產生密開朗該羅，達文希那樣偉大的畫手。而且我相信，從唱本和說書裏是可以產生託爾斯泰，弗羅培爾的。現在提起密開朗該羅們的畫來，誰也沒有非議了；但實際上，那不是宗教的宣傳畫；『舊約』的連環圖畫麼？而且是爲了那時的『現在』的。

總括攆來說，蘇汶先生是主張『第三種人』與其欺騙，與其做冒牌貨，倒還不如努力去創作，這是極不錯的。

『定要有自信的勇氣，才會有工作的勇氣！』這尤其是對的。

然而蘇汶先生又說，許多大大小小的『第三種人們』，卻又因爲預感了不祥之兆——左翼理論家之批評而『擱筆』了！

『怎樣辦呢？』

三三，一〇，一〇。

關於「第三種文學」的傾向與理論

丹仁

一 我們對於蘇汶先生等的態度

對於這次關係文藝問題的論爭，我們覺得還可以發表一點意見。首先關係我們的態度就可以說明一下。

一般的說，我們——即所謂「左翼文壇」，對於一般作家的態度，本來就非常明白的。爲着革命的利益，爲着中國最大多數羣衆從帝國主義與地主資產階級下解放出來，爲着從此創造新的中國和新的文化，除了自己和領導着一切革命的文學者堅決不懈地鬥爭着工作着以外，還要聯合一切進步的，爲着人類的前進和光明而工作的文學者作家也同走；是我們的公然的戰鬥的態度。這一種態度，就是在這一次，我們也會經傳送過給作家們，「左翼作家不但要那同走幾步的「同路人」，而且還要招誘那站

在路旁看看的看客也來同走呢。」（魯迅：『論第三種人』）所以，對於一般作家，我們要攜手，決非『拒人於千里之外』，更非視爲『資產階級的走狗』。自然。個別同志會有而且會有『指友爲敵』的錯誤的，然而一有這種錯誤，我們自己即首先要給糾正了。

對於蘇汶先生等，我們也要站在這一種態度上來討論問題的。自然，蘇汶先生等對於我們，現在顯然已懷有深刻的反感，然而這分明是以我們和蘇汶先生等的立場與理論的不同，及我們——『左翼文壇』的宗派性與蘇汶先生等的氣質而形成的，而我們首先就得克服自己的宗派性，也希望蘇汶先生等克服他們的氣質的壞的方面，而且立場與理論也並非不可能在一切論爭中接近起來罷。同時我們對於蘇汶先生等的理解，固然需要全面的注意，但我們首先注意那對於革命有利的一面，即蘇汶先生等現在顯然至少已經消極地反對着地主資產階級及其文學了。因此，我們不把蘇汶先生等認爲我們的敵人，而是看作應當與之同盟戰鬥的自己的幫手，我們就應當建立起友人

的關係來。正因為我們要建立友人的關係，而且還希望這關係的進步，所以我們要有
一切關於真理的爭辯，要指摘蘇汶先生的錯誤，這個道理是很容易明白的。

二 蘇汶先生的傾向的本質

分明地，蘇汶先生是一個傾向，他的『第三種文學』的意見是自成一個系統的。
先看蘇汶先生的文章罷。

蘇汶先生在『現代』上先後發表了三篇文章，把那主要的意思總括起來，可以作成下面似的一個脈路很清楚的一貫的思想。

第一，文藝是能夠脫離政治而自由的，並且爲了保存和完成文藝的對人生的那永久的，絕對的任務起見，牠應當脫離政治而自由的。

第二，文藝也甚至能夠脫離階級而自由的，雖然一切的文藝都有階級性，但文藝可以不替階級服務，不做階級鬥爭的武器。

第三，因此，同樣的，雖然歷史上一切政治勢力都利用文藝，但他反對政治勢力對於文藝的干涉。

第四，是對於蘇聯的無產階級文學和對於中國左翼文學的態度，他不滿於蘇聯和中國的無產階級的藝術和文化的創造與主張。

第五，第三種人就未必做不成，第三種文學是可以成立的，並且一個忠實於藝術的，斤斤於藝術價值的，死抱住文學不肯放手的人，將都要趨向於這一種文學。……

把蘇汶先生的意見作成這樣簡明的一個系列，我們就能夠非常明瞭地中心地抓住蘇汶先生的根柢思想了罷。

但是，這是怎樣的自身矛盾的混亂的理論啊！然而作爲一個傾向，放在我們的面前，在這裏，非常明白的，蘇汶先生本人在現在的瞬間的意識形態，不能不是觀念的錯誤，思想的混亂，心理的矛盾的一個過程。（這確是真實的，蘇汶先生的文章的一切不重要的部分，和滲透其間的感情的重要因素，也都證明了牠的真實。）

蘇汶先生陷入歷史上不知由一切非政治主義者。反干涉主義者，超階級藝術論者，一切『爲文藝的文藝』論者反覆過多次了的矛盾的觀念論，絲毫不是偶然的。這個人正是他現在對於政治的態度。的反映。正和一切非政治主義，一切『爲文藝的文藝』的傾向，都有產生牠的那階級的政治的根源一樣，——現在蘇汶先生及其類似的智識份子，——就正處於我們所隸的那階級的矛盾中，在苦悶着政治的出路。的問題。他們在目前經濟危機的深入和革命危機的深入中，在革命與反革命的殘酷的階級鬥爭中，在小資產階級（主要地以小市民，中農，學生和智識份子構成的，介在地主資產階級與工人雇農貧農兵士貧民階級之間的中間階級）的劇烈的動搖分化下，已經不得不動搖着了，並且已經開始反對地主資產階級了（雖然大抵是消極地）。然而，他們依然還不能真的。有政治出路，因爲現實的殘酷的鬥爭既攪亂了他們的腦子，而他們（中上層的知識份子）的歷史的階級的一切性質和偏見，特別是他們的鄙棄羣衆的觀念，尤其障礙他們對於客觀事實與革命的明確的認識，他們不了解羣衆在幹些什麼事，而

他們的態度就不得不不是不幫地主資產階級，也不幫羣衆，同時不滿意誰的時候就罵誰了。這才是蘇汶先生現在抱住的，雖覺奇怪但亦當然的態度。

所以蘇汶先生的觀念混亂的理論，是蘇汶先生對於政治的態度的反映。是目前一種政治的，文學的傾向。

總括起來說，蘇汶先生的非政治主義或反干涉主義，是不但反對地主資產階級的政治勢力來利用文藝，並且也反對羣衆的革的政治勢力來利用文藝的，因為他也不能滿意這一種政治勢力。而所謂「第三種文學」和「死抱住文學不肯放手」云者，也就不外是：（一）在階級鬥爭中動搖着，但未能抱住任何一種政治的這一個事實的反映（在這點上，我們要糾正易嘉和起應對於蘇汶先生的估計上的那嚴重的誤錯）；（二）要使文學也同樣的脫離無產階級而自由的蘇汶先生的態度的反映（這在客觀上，就幫助了地主資產階級，易嘉和起應的指摘是沒有錯誤的）。

這樣，蘇汶先生的傾向和理論，實在也含着很大的反無產階級的，反革命的性質

的，何況對於真的壓迫者並不說什麼，因為那是真的壓迫者，而對於羣衆，則儘多污蔑，因為能夠自由污蔑（註）。同時，蘇汶先生的態度如果這樣發展下去，也將使蘇汶先生愈加陷入紊亂的主觀的武斷論判裏去罷。

註——請看蘇汶先生在字句間流露的對於革命的觀察罷，在本質上是和『殺人放火』之類的反宣傳有共同點的，又如蘇汶先生對於蘇聯的無產階級文學及捷米央·別德內伊等的論斷，也實在和帝國主義者及資產階級的宣傳相差不多。

三 蘇汶先生的理論的錯誤在什麼地方？

——論文藝的階級性，作爲武器的藝術，藝術的價值等——

我們上面已經明白的指出蘇汶先生所以抱住『第三種文學』的意見的根本原因了，同時也就說明了所以陷入理論上的錯誤的原因，那就不外是：一則蘇汶先生的階級的偏見和他所抱的對於現實的態度，妨礙他對於客觀的理論（真理）的明確的徹底。

的認識；二則這種偏見和態度的所有者的蘇汶先生，也就不免要有一「明知故犯」地歪曲了客觀的理論（真理），使自己的態度合理化。而現在還可以指明一下蘇汶先生的意見的在客觀理論上的錯誤罷。

但是，我們不能夠也不需要一字一句的詳細的指摘，我認爲重要的是必須先把蘇汶先生的根本的論點——對於階級性的解釋重來審查一下。因爲蘇汶先生的一切理論都從這根本論點推論出來的，而這個又是這次論爭的中心問題。

蘇汶先生說道：「在天羅地網的階級社會裏，誰也擺脫不了階級的牢籠，這是當然的，因此作家也便有意無意地露出了某一階級的意識形態。文學之有階級性者，蓋在於此。然而我們不能進一步說，洩露某一階級的意識形態就包含一種有目的意識的鬥爭作用。意識形態是多方面的，有些方面是離階級利益很遠的，……假定說，階級性必然是那種有目的意識的鬭爭作用，那我便敢大膽地說，不是一切文學都是有階級性的。」

『洩露某一種意識形態尙且不必是階級利益的擁護，更何況反映某一階級的活！這兒所謂反映，即如鏡子反映人形，不過把這種生活照出來，如此而已。美的照出來是美，醜的照出來是醜，不掩飾醜，同時也不抹殺美，此之謂反映。這是與贊助某一階級的鬭爭毫無關係的，』

在這裏，就是說，雖然一切文藝都有階級性，但第一，文藝——至少其中的一部。能夠脫離階級的任務，脫離牠的實踐——做階級的武器的。第二，反映生活是能夠超階級的，能夠脫離階級的鬭爭的。這樣，照蘇汶先生的解釋，則所謂階級性，依然是一個抽象的名詞，不過口頭上說說的（其實說也等於不說的）一句話罷了。

但是，階級性，主要地卻表現在文藝作品（文藝批評亦如此）之階級的任務，之做階級鬭爭的武器的意義上。一般所說的『一切的文藝都不能超階級的（這種文藝只能在將來無階級的社會裏存在），同時都不能超利害的，又都是直接間接地做階級的鬭爭的武器』的理論，是文藝的歷史所證明了的。例如人生派的及所謂功利派的文學

之站在階級的或社會集團的利害的觀點上，擁護本身階級或集團的利益的觀點上，抱着政治的或社會的目的，作爲奮鬥的武器，是不用說的了；公然的宣傳鼓動的文學之爲某一階級或某一黨派的鬪爭的武器，是不用說的了。然而就是作者們主觀上要超利害的，反對利害觀點的如藝術至上派的文學——例如罵人生派爲俗流，爲愚人，爲患癡癡病者的法蘭西的戈諦野（Th. Gautier）一派，實際上也依然一則並不能超階級，二則仍是利害的，功利的，黨派的，即爲他們自己——當時法蘭西資產階級中的一派的鬪爭的武器。（註）就是一切無黨派的文學，一切游移動搖的小資產階級的文學，一切「自由人」的文學，在客觀上也同樣地或者有利於這一階級，或者有利於那一階級，——客觀上是如此，正不必問作者自己願意不願意。又如「非政治主義」的文學，「爲藝術而藝術」的文學，無黨派的文學，有時候是當作爲了「某種政治目的」的一種政策而提倡的。（例如政府機關辦的某文藝刊物。就打着這樣的旗幟。又如資產階級的文學者也常常有意地打着這樣的旗幟來反對無產階級的階級文

學。)

文學的階級性，以及對於階級的利益，首先是因爲文學是階級的意識形態的反映。這是大家都明白的了。然而第二，又正因爲這表現在對於客觀的生活或真理的認識或反映上的緣故。就以，文藝作品不僅單是反映着某一階級的意識形態，牠還要反映着客觀的現實，客觀的世界。然而這種的反映是根據着作者的意識形態，階級的世界觀的，到底要受着階級的限制的。(到現在爲止，只有無產階級的世界觀——辯證法的唯物論，才能夠最接近客觀的真理。)例如蘇汶先生所說的鏡子，到底不能是超階級的鏡子。在偉大的藝術家託爾斯泰的鏡子中所照出的俄國的革命(請看伊里支的論文『作爲俄國革命之鏡子的託爾斯泰』，一九〇八年所作)，到底和馬克思主義者的鏡子所照出的革命有絕大的不同的；託爾斯泰鏡子中所照出的俄國的生活，社會的虛僞，資本主義的榨取，政府的專制……以及農民的貧窮，苦痛及其反抗等等(即伊里支所稱讚的託爾斯泰的偉大的方面)，是到底和馬克思主義者的鏡子所照出有絕大

不同的。這就是說，像託爾斯泰那樣偉大的熱烈的真理探求者，現實的忠實的反映者，也不能不受他的地主階級和農民階級的世界觀大大的限制了。又如鬥爭期的新興資產階級的哲學家，藝術家，有很偉大的遺產，這就是那時的資產階級是鬥爭的，前進的，牠的世界觀使牠的哲家和藝術家能夠更接近客觀的真理；而反動期的逆倒着歷史的發展行程的現在的資產階級的學料，哲學，以至藝術，實在是『沒有未來的』了。

——這是第一。然而第二，現實的反映和真理的探求，也完全是爲了階級的要求和利益的。現實的真實的反映，客觀真理的真實的顯露，在新興期的資產階級和現在的無產階級，是鬥爭的必要的武器。尤其是無產階級，因爲作爲一個階級的無產階級是處着特殊的歷史的地位，牠爲着人類的將來而鬥爭（馬尼何夫斯基），一切的現實愈加真實的宣露出來，則對於牠愈加有利，真理愈加能顯露則愈加顯出牠是真理的表現者的緣故。而現在的反動的資產階級，則蒙蔽現實，歪曲真理，是他們的必要的鬥爭手段。又卽如託爾斯泰，照出了一些真實的現實，是『相應着農民想建立自由而同權

的小農民共同社會的那種努力的。」（伊里支）……

總之，文藝的階級性，決不能像蘇汶先生那樣的解釋。並且，照馬克思主義者的解釋，則一切的文學，直接地間接地都是階級的鬥爭的武器，那意義是可以明白了罷。

但是，蘇汶先生還有許多的推論，同時也有對於我們的理論和工作的許多誤會，我現在再說明幾點：

第一，一切的文學，都是鬥爭的武器；但決不是只有狹義的宣傳鼓動的文學，纔是鬥爭的武器。有時候，倒是相反的，就是在宣傳鼓動的作品『做得不好』的時候。——淺薄的，『江湖十八訣』的，標語口號式的宣傳鼓動的作品，決負不起偉大的鬥爭武器的任務，而非狹義的宣傳鼓動文學，牠能真實地全面地反映了現實，越能把握住客觀的真理，則牠越是偉大的鬥爭的武器。因此，蘇汶先生以爲武器的文學即等於狹義的宣傳鼓動文學，是不正確的推論。同時蘇汶先生以爲我們既否定了文藝作用

的『組織生活』，『創造生活』的定義了，還講什麼武器的藝術，那不過是『用盡平生氣力祇舉起了一個空心的紙燈籠』罷了，——這也是不對的。文藝自然只能夠或一程度（相當程度）地影響生活，影響現實，幫助着生活和現實的變革。如此，已夠是偉大的武器。（易嘉提出了文藝作用的『影響生活』的定義，但還需要具體的說明，例如文藝的組織羣衆（並非『組織生活』）是具體的強大作用之一。）

第二，重複的說，要真實地全面地反映現實，把握客觀的真理，在現在則只有站在無產階級的階級立場上纔能做到。所以，在無產階級的作家，首先要有堅定的階級的立場，和伊里支所說的堅定的黨派的立場；因為如上所說，無產階級是處着特殊的歷史的地位，爲着無產階級的人類社會而奮鬥，在牠的前進運動中集中着社會全體的歷史的前進運動，在自己的『主觀的』，『階級的』，『黨派的』，利害之中表現着運動全體的利害，在自己的『主觀的』，『階級的』，『黨派的』認識之中表現着客觀的真理（馬尼柯夫斯基）。所以蘇汶先生對於蘇聯的無產階級之有階級的道德觀，

藝術觀，認爲『和資產階級如出一軌』云云的講議，實在是由於蘇汶先生不了解無產階級是一個特殊的階級，只有牠是真的爲着無階級的人類社會而奮鬥的，而牠是越能站在階級的，黨派的立場上，則越能抓住客觀的真理，越能和全體人類社會的利害合致的緣故。

第三，蘇汶先生說道：『這些「不敢冒充」爲無產階級的作品，卻未必一定擁護資產階級的作品。反之，牠們縱然在意識上還有許多舊時代的特徵，但多少總是傾向於無產階級的；即使這一點傾向都看不出，那麼至少可說是中立的。然而在左翼文壇看來，中立卻並不存在，他們差不多把所有非無產階級的文學都認爲是擁護資產階級的文學了。』

這裏正是我們要說到的問題。這可見階級性的表現和作用是很複雜的。首先，我們要承認所有非無產階級的文學，未必都是資產階級的文學。蘇汶先生的話是對的；而且我們不能否認我們——左翼的批評家往往犯着機械論的（理論上）和左

候宗派主義的（策略上）錯誤。因為在我們的面前，有着小資產階級文學以及革命的。小資產階級文學存在。然而我們要糾正易嘉和起應在這次論文中所表現的錯誤，我們尤其要反對那『乾脆不過』的，『左』的舒月先生的那種理論和態度，但也不能同意蘇汶先生對於階級性及其作用的無足輕重的態度。文藝的階級性及其作用，尤其在階級鬥爭劇烈的時期的作爲中間階級的文學上，即非無產階級的文學，亦非資產階級的文學，主要地是小資產階級的文學上，是關係特別的複雜的。這種作品，有革命的要素，有反革命的要素，而真的中立實際上是不能有的，所以牠們依然或者有利於資產階級，或者有利於無產階級。所以所有非無產階級的文學，也就未必都是反資產階級的文學——何況因爲支配階級的意識形態的長久的支配，作家也最容易成爲支配階級的思想上的俘虜；何況在那種一面也露骨或不露骨地反無產階級的所謂反資產階級的作家（例如無政府主義者，虛無主義者等等）。

第四，藝術價值的問題，這裏需要說到，而且蘇汶先生也提起的。首先，根據上

面所說，則藝術價值不是獨立的存在，而是政治的，社會的價值，是可明白的了。藝術價值就不能和政治的價值並立起來；歸根結蒂，牠是一個政治的價值。然而正和一切的政治行動的價值是客觀的存在一樣，藝術價值是客觀的存在；也正和評價政治不能根據庸俗的目前功利主義或相對主義的觀點一樣，不能依據目前主義的功利觀或相對主義的觀點（所謂「彼一時也，此一時也」的觀點即是一例）來評價藝術。

蘇汶先生認為藝術價值是獨立的，並且藝術一為政治服務則必定損害藝術的價值，於是斤斤於藝術價值的人都要脫離政治而自由，這是由於蘇汶先生不了解藝術行動是政治行動所決定的，同時對於政治行動的評價就先沒有正確的概念的緣故。蘇汶先生，以及一切遠避「政治臭味」的人，以為政治只是目前主義的功利主義的，藝術則永久的，超目前功利的。然而我們能夠否認人類歷史上的一切階級的政治革命對於無產階級和人類的意義與價值嗎？我們能夠否認「巴黎公社」及「十月革命」對於無產階級和人類的意義與價值嗎？所有這些政治行動都是客觀的偉大的價值。所有這些

政治行動都是爲着當時的目前，又是爲着將來的。而一切在歷史上開倒車的，反動階級的政治行動，則不但不能構成客觀的價值，並且成爲歷史上的罪惡而遺留。一切時代的一切階級的藝術行動，不過是直接間接地由當時的政治行動所決定的東西；牠的客觀價值的構成，就看牠幫助了那當時的爲現在同時也爲未來的政治行動多少，把當時的客觀的現實反映了多少，客觀的真理把握住了多少而決定的；但幫助開倒車的反動的政治，歪曲客觀的現實和真理的藝術，則固然演了反動階級的任務，卻一般地沒有價值的，也要成爲罪惡而遺留的。無產階級要批判的，地承繼歷史上的一切藝術的遺產，就因爲歷史上有着有客觀價值的寶貴的東西——即多少反映了當時的現實和客觀真理的東西的緣故。無產階級的文藝批評要指出一切過去的和現在的作品價值；也要說明作者所生活的時代與其階級的限制是否障礙看客觀真理在藝術上的反映，以及障礙了多少，作者的意識形態或世界觀是否使他歪曲了現實，以及歪曲了多少（古川莊一郎）；有時候，還特別要勸告藝術家脫離那毒害了他的反動的政治，但並非勸他

離政治而自由，卻引他去和那會給他的藝術以生氣的政治接近。

其次，據上所說，則藝術的價值也就不能分爲「內容的價值」和「形式的價值」來說。因爲藝術作品的形式和內容是不可分離的一體，而且兩者的階級性也是不能不統一着的。如果爲研究便利而把形式和內容分開來說，則在任何具體的作品上都會發見作者的思想感情創造着形式——即內容的形成時就已形成了形式的基礎的部分，而形式的修飾的加工的部分同時也就是對於內容的修飾和加工的這事實？並且從這事實也就可知兩者是相互影響，以及形式本身也包含着思想感情和心理的要素了。自然，如果勉強地把形式和內容分開來說，有時候也會發見形式和內容的矛盾，例如會發見內容和形式牽制的作品，或所謂形式有餘而內容不足的作品，也會發見內容是這一階級的要素多而形式卻多屬於那一階級的要素的作品，然而這不是外或者說明者的藝術的才能的不充份或未成熟，或者說明作者的思想感情本身的矛盾和複雜性，同時在這種作品發生客觀的效果——構成客觀價值的時候，兩者也早已不得不作爲一個統一的

東西而被認識了。所以在評價作品的時候，如日本古川莊一郎所說，只說些『內容是好，形式卻壞』，或『形式倒還好，內容卻反動極了』，或『內容是無產階級的，形式是小資產階級的或資產階級的』等等的話，實在是沒有什麼意思的。但是，我們不是不可以注意和研究作品的形式與內容的矛盾的現象，不過那是用來說明作者的矛盾的一個例子，而並非可以把形式和內容分開來評價的。

然而蘇汶先生又彷彿有着形式有獨自的價值的意見，並且在他對於連環圖畫和歐化文學的形式的意見上，就彷彿形式不僅是獨自價值，並且是獨自發展，又彷彿是決定的東西了。所以他就不能了解：某種簡單的內容可以自動地批判地擇取某種簡單的形式，造成某種簡單的藝術，以供給簡單的讀者，並且在這裏內容可以爭取支配的地位，時時的影靜形式，而逐漸達到較高級的藝術。同時蘇汶先生用了藝術貴族主義的眼光來看，也就當然不能了解：簡單的藝術，只要是強有力的簡單的藝術，能夠感動多數的簡單的大眾讀者，也就構成了牠應當有的藝術價值。實際上，如西洋的壁畫

和版畫的發展歷史所證明（請參看魯迅的『連環圖畫辯護』，文學月報第四期），如連環圖畫之類是可能發展為較高級的藝術，或為將來有民族特色的國際藝術的。並且一切大眾藝術的價值是到底不能抹殺的。至於連環圖畫之類，那正不必說，不過是我們列為大眾藝術的創造的許多途徑中的一條罷了。我們是更主張學習西歐的如報告文學，朗誦詩等等的大號文學的，尤其沒有反對對於一切更發展的更高階級的形式學習。

註——看樸列汗諾夫的『藝術與社會生活』及『世界革命文學』雜誌編者對樸氏的糾正（此分文寒琪曾譯出刊在『文藝新聞』上）。樸列汗諾夫認為『藝術的藝術』的傾向不外是藝術家對於政治的冷淡無關心的態度的反映，他在這分析上就有着一『超階級的觀點』的錯誤的要素了。同時他又以為藝術的趣味是非私的，即超利害的，超黨派的，這也是錯誤的，這些，『世界革命文學』雜誌編者都給以糾正了。

又，蘇汶先生在「現代」上說，「即藝術至上主義的戈諦野也是反資產階級的。」是不正確的。就是樸列汗諾夫也沒有說過戈諦野及其一派是真的反資產階級的。樸列汗諾夫說道：「屬於浪漫派團體的人們，只是在資產階級的存在的情況下與倦怠和庸俗中失望了的少年資產階級，他們並不號唱着反對資產階級的社會關係。」（中譯本二八頁）樸列汗諾夫並且又說，當勞動者起來的時候，他們反對那想對於資產階級的社會組織有所陰謀的人們，是甚至於反對「資產階級」（注意樸列汗諾夫所加的這個括弧）的。他們不過想改變社會的道德，並不想變更社會的組織。（中譯本六五頁至六八頁。）

四 結論——『第三種文學』的出路

據以上所說，蘇汶先生的意見和理論是我們完全不能同意的。但我們相信我們若客觀地誠實地指出蘇汶先生的對現實的態度，指出他在文藝問題上的理論的錯誤，總

多少會引起蘇汶先生及和他們同抱負的作家們的注意的罷。首先我們認爲蘇汶先生們對於政治，對於現實的態度就需要有多少的變更，其次，對於自己的工作 and 我們的工作的態度及觀點，也就當然要有更正了。

在這裏，再重複地說了一遍，蘇汶先生們反對地主資產階級及其文學，是我們所確信的，因爲在現在，一個有良心的藝術家，還能夠不厭棄憎惡壓迫者殺人者的罪惡的政治及其文學的嗎？然而我們也要指出來，而且已經指出來：他們只是消極的反對，無實效地反對，而要使他們的反對成爲有實效，首先需要轉變對於羣衆的態度，拋棄鄙棄羣衆的觀念，多去理解一些羣衆的革命的鬪爭和運動，而把自己的力量加入到羣衆裏面去。討論到所謂「第三種文學」的出路的文學的時候，這就是首先要說到的問題。

據上所說，第三種文學，如果像蘇汶先生現在所表現似的傾向，乃是要超階級鬪爭的，超政治的文學，更具體的明白的說，要在地主資產階級反革命文學和普羅革命

文學之間或之外存在的超革命也。超革命的文學，那麼這種文學實際上也早已不是真的中立的，真的第三種文學。因為這樣的文學及理論，實際上，客觀上，往往仍舊幫助着地主資產階級的，是我們上面已經說過了，所以，問題並不在於我們拒絕中立，而是在於牠在客觀上並非中立，在於這樣的第三種文學。以及做這樣的第三種人，並非蘇汶先生們的作家們（『作者之羣』）的出路。但是，第三種文學，如果是『反對舊時代，反對社會』，雖不是取着無產階級的立場，但決非反革命的文學，那麼，這種文學也早已對於革命有利，早已並非中立，不必立着第三種文學的名稱了，而這才是目前放在一般作家們（『作者之羣』）的面前的正當的路。這樣，他們要真的跑上這樣的路，則改變他們對於政治現在的那種態度，拋棄鄙棄羣衆的觀念，改正對於文藝理論的一些錯誤的理解，是必要的了。

放在我們面前的，至少做我們的注意的心中的，應該是革命的和有革命的意義的小資產階級文學的問題，即一切寫實的，能夠多少曝露着社會的真實的現象。尤其地

小資產階級的腐爛崩潰，帝國主義的侵略壓迫的真相，小資產階級的衰落動搖分化的現象，等等的文學。在現在，小資產階級文學中，實際上也只有這種文學能夠是有生命的東西，能夠構成客觀的價值，因為那種實際上仍舊幫助反動勢力的文學，則牠不能曝露社會的客觀的現實，並且要歪曲了客觀的真理，是明明白白的，而此外一般停留在社會生活的表面上的淺薄的，什麼也沒有觸到的小資產階級文學，也到底不能引起人們的注意的了，我們認爲蘇汶先生的『第三種文學』的真的出路，是這一種革命的。多少有些革命的意義的，多少能夠反映現在社會的真實的現實的文學。他們不需要和普羅革命文學對立起來，而應當和普羅革命文學聯合起來的。——這個，以及我們——『左翼文壇』的左傾宗派主義的錯誤的糾正，我這次論爭所能得到，應當得到的有實際的意義的結論罷。

一九三二，一一，二六。

模範論文讀本

四六四

關於文藝上的關門主義

洛揚

(一)『第三種人』的問題

最近『觀代』雜誌上蘇汶的文章，想來已爲我們所注意了，其中涉及好幾個藝術的根本問題，如文藝的階級性，作爲武器的文藝的問題等等，我認爲都非常急需我們十分明瞭的清楚的答覆，和同人們作廣汎的解釋。蘇汶對於他自己所提出的一些問題的意見當然都是錯誤的。但是，這至少有一半是證明我們在一般人裏面的文藝理論的研究，傳播和理論鬥爭，在平日是做得太少了。因爲一般人抱着錯誤的觀念和模糊的認識的，正居著多數！我們平日，第一，根本就很少做理論的傳播和鬭爭，第二，理論的研究和鬥爭尤其很少在一般人裏面去進行，更很少適合人們的理解的程度而提出問題。以『羣衆的』討論方式，說話方式去和人們解釋。因此，在現在，我們既然，

注意了蘇汶的文章，第一就要注意一件事；蘇汶所抱的錯誤意見，是有許多人同抱的，並且要影響許多讀者的，更有許多對我們文學運動認識比蘇汶還要模糊的作家和青年文學者。現在我就以為我們一面和蘇汶作理論的鬥爭，一面就應當由此而感覺到馬克司主義的文藝理論的傳播和鬥爭在目前萬分的必要，即刻應當抓住和蘇汶辯論的機會作關於文藝的許多問題的廣泛的解釋。

第二，因此，我以為特別要注意：和因意識落後或不明瞭而犯錯誤的一般人作理論鬥爭的時候，不應當把他當作敵人或敵人的好細看待，而應當像與同志似的向他解釋和說服。關於這一點，我們非即刻來作深刻的反省不可吧，因為我們差不多沒有一人是例外地都犯過和犯著左傾關門主義的錯誤的。……

現在講到蘇汶的問題，且先把蘇汶的及其所說的『作者之羣』究竟是敵人呢還不是敵人的問題弄清楚。我認為蘇汶及其『作者之羣』現在不是我們的敵人，不但如此，他們並且可能成爲我們的友人，有些甚至可能成爲我們的同志，只要我們對他們

有好的『無產階級的』領導。因爲他的文章表現得十分明白：他們是動搖的，他們要走入『第三條路』則在政治上至少是反對地主資產階級的政權，在文學上是反對統治階級的御用文學的。自然，他們的傾向是一種很壞的傾向，他們是蔑視羣衆的，而他們的意見在客觀上是有利於統治階級的。並且蘇汶的文章對於我們的態度是很壞的，其中很有故意的曲解和武斷的宣傳。能而不管這些，蘇汶及所說的『作者之羣』目前不是我們的敵人，而是應當由我們領導地向前走，和我們聯合起來去打倒我們的敵人。對於蘇汶的錯誤的見解和他對我們的反感，我們正確的理論是：一方面，在目前革命與反革命的激烈的階級鬥爭中，小資產階級智識分子起着劇烈的動搖和分化。有些却還在徘徊着，不安着，痛苦着，甚至『怨恨着』，首先找不着政治的出路，而文學上的出路也就能夠肯定的決定，於是抱着堅守中間的地位——做『第三種人』的傾向。另一方面，他們的大部分錯誤的見解，是由于不明瞭和不了解而起的；他們對我們的反感，是由于我們平日沒有很好的接近他們，沒有和他們建立很好的關係，以及我

們理論上的，批評上的左傾關門主義而起的。自然，我們很好地，鬥爭地領導了他們，也很難保證他們永不會有人變為我們的敵人，這在革命更深入的時候，由於階級利害的關係，是必然會有的，尤其是上層分子，可是，我們現在不能定他們為敵人，必須盡可能的領著他們和我們同走。會而這決不是我們就去做蘇汶的尾巴，機會主義地去投降，是不用說的。

因此，和蘇汶的『第三種人』及其傾向鬥爭的問題，實際上是一個我們領導的問題！同時，就要從這個問題開始來糾正我們的一貫的歷史的關門主義的錯誤。首先，要反對那種以為現在沒有第三種人，『第三種人』就是反革命的見解。

可是，在同志中，這樣的見解還很有人抱着的。易嘉的文章，尤其起應的文章，就有分明的反映。他們非常立場堅定地分析了蘇汶理論的反革命性，相當地答復了幾個根本問題。這是他們文章的價值。可是對於『第三種人』的社會的存在，他們沒有去分析，這『第三種人』的特性，癖氣，心理，他們沒有去理會；而祇是一味的着重

在蘇汶的反革命性，一味的打擊和罵倒，這是由于根據着左傾的關門主義的觀點，把『第三種人』估計錯了。同時，他們把目前普洛文學的範圍弄得非常狹窄了，這樣要使『第三種人』覺得無事可做，感到『高不可攀』而退縮的。可是，這種精神是我們一向以來反映在我們的批評上的。無論對於同志的作品，對於別人的作品，我們過去的批評除了右傾的投降嚴重的錯誤以外，就是犯着左的關門主義的錯誤。蘇汶及『作者之羣』對於我們的悻悻于色的反感，主要的是這種精神的反應；當然，我們還不會有人指蘇汶爲『資產階級的走狗』過，可是我們的批評是太慣于使用這類字眼了。這就是說，我們不應當把普洛革命文學的範圍弄狹起來，把題材只限定在寫工人鬥爭等等，把普洛革命文學只限定于狹義的宣傳煽動文學，把小資產階級的革命文學拋出普洛革命文學之外去。同時，我們的批評，不應當迎頭就罵，就打（當然也不需要迎頭就肉麻的稱讚，捧），不應當只指摘作品的缺點，壞處，要同時並且首先把牠的價值，牠的優點好處揭揚出來。除了純粹反革命的毒害的作品及絕對無意義的作品以

外，一切可以利用來證明革命，說明革命，幫助革命的東西，批評家却應當揭揚牠的意義的價值。只有把普洛革命文學的範圍擴大起來，只有把我們的門大大的打開，那些觀望不敢近來的人方才敢近來。只有誠懇地嚴正地具體地指出指者的錯誤和誤點，方才能說服作者，他便進步，一步一步的走近我們。只有盡量地把作品的價值，把對於革命有利的地方揭揚出來，方才真正對於革命有利，也使作者不致覺『枉費心血』而更努力。因此，在對蘇汶的鬥爭上，我們要來反省我們過去的批評的一方面的錯誤，——關門主義的錯誤，同時現在即刻要來討論領導小資產階級革命文學的問題，即刻要給與『第三種人』所能走的所應走的路。

除了狹義的宣傳煽動文學，直接反映工農鬥爭的文學，純正的普洛文學和政治意識正確的革命文學之外，一切真實的，寫實主義的作品，雖然小資產階級的立場和意識，但能暴露社會的現象，尤其地主資產階級的腐敗的崩壞的真相，小資產階級的動搖分化及沒落的現象的作品，我們都要利用，這種作家，我們都要領導。就便對於革命

並沒有什麼利益，然而他並不幫助反動勢力，至少不危害我們，我們仍舊不放棄領導。

在階級鬭爭尖銳，兩個政權對立的目前，真正的『第三種人』，真正的『中立者』是不能支持的。然而使『中立者』偏向我們，投入我們，使偏向敵人的以及在敵人裏面的中立起來，是我們的任務！

對蘇汶的『第三種人』的鬭爭和領導，同時是奪取更廣大的羣衆的問題。

一九三二，一二，一五。

(二) 文藝戰線上的關門主義

科德

中國左翼文藝運動，所以一直到今天沒有發展的原因，主要的是我們的右傾消極與左傾空談。

不論在介紹世界無產階級的文藝上，尤其是在介紹蘇聯無產階級的文藝上，不論

在無產階級的文藝批評上，不論在開展羣衆的革命文藝運動上，更不必說在無產階級文藝的創作上，我們都很少成績。我們一天到晚講着文藝的大衆化，然而我們還沒有在這一方面的真正努力。通俗白話小報，工農通訊，壁報，報告文學等的大衆文學運動，我們差不多等於沒有開始。許多討論了，決定了的工作，執行上是非常遲緩，不充分，甚至消極怠工的。

無疑的，左傾機會主義在文學運動中，同樣是目前的主要危險。

但是，使左翼文學運動始終停留在狹窄的祕密範圍內的最大的障礙物，却是「左」的關門主義。換句話說，在左翼文藝運動中，我們同樣的看到了以「左」傾空談掩蓋了實際工作中的機會主義的現象。

試翻閱最近文藝雜誌上關於文藝性質與文學的大衆化等問題的討論，我們立刻可以看到在我們同志中存在着非常嚴重的「左」爲關門主義。這種關門主義不克服，我們決沒有法子使左翼文藝運動變爲廣大的羣衆運動。

這種關門主義，第一，表現在「第三種人」與「第三種文學」的否認。我們的幾個同志，認為文學只能是資產階級的或是無產階級的，一切不是無產階級的文學家，一定是資產階級的文學，其中不能有中間，即所謂第三種文學。

這當然是非常錯誤的極左的觀點。因為在中國社會中除了資產階級與無產階級的文學之外，顯然還存在着其他階級的文學，可以不是無產階級，而同時又是反對地主資產階級的革命小資產階級的文學。這種文學不但存在着，而且是中國目前革命文學最佔優勢的一種。（甚至自稱無產階級的文學作品，實際上也還是屬於這類文學的範圍），排斥這種文學罵倒這些文學家，說他們是資產階級的走狗，這實際上就是拋棄文藝界上革命的統一戰線，使幼稚到萬分的無產階級文學處于孤立，削弱了同真正擁護地主資產階級的反動文學做堅決鬭爭的力量。

當然，這並不是說，我們應該拋棄我們無產階級的立場，同革命的小資產階級文學混淆起來，却正相反，我們的任務是在正確的估計那些小資產階級文學作家的革命

方面，給以鼓勵與贊揚，使小資產階級文學中的革命性發展起來，同時指出這種文學中所存在着的一切弱點，使他們在我們的具體指示之下（決不是謾罵！）走向革命的鬭爭。

革命的小資產階級的文學家，不是我們的敵人，而是我們的同盟者。我們對於他們的任務，不是排斥，不是謾罵，而是忍耐的解釋說服與爭取。只有這樣才能實現無產階級對於小資產階級的領導，實現廣泛的革命的統一戰線。

這種「左的關門主義」，第二，表現在文藝只是某一階級「煽動的工具」，「政治的留聲機」的理論，照這種「理論」看來，凡不願做無產階級煽動家的文學家，就只能去做資產階級的走狗。這種觀點，顯然把文學的範圍大大的縮小了，顯然大大的束縛了文學家的「自由」。

在革命的小資產階級的文學家中間，有不少的文學家固然不願意做無產階級的「煽動工具」或「政治的留聲機」，但是他們同時也不願意做資產階級的「煽動工具」。

或「政治的留聲機。」他們願意「真實的」「自由的」創造一些「藝術的作品。」對於這類文學家，我們的任務不簡單在指出在帝國主義和統治階級的反動文化政策之下，不能有文藝的創造的自由，指出在有階級的社會中間文藝決沒有超階級的自由，而且還要去領導這些革命小資產階級的文學家，爲了爭取自由而進行反帝國主義反統治階級的鬭爭。祇有這樣才能使小資產階級的文學家了解到我們所指示的道路的正確，而走到我們的道路上來。

此外，在「煽動的工具」「政治的留聲機」中固然有文藝的作品，然而決不是一切宣傳鼓動的作品却是文藝的作品。在有階級的社會中間，文藝作品却有階級性，但決不是每一文藝作品，都是這一階級利益的宣傳鼓動的作品。甚至許多文藝作品的價值，並不是因爲他們是某一階級利益的宣傳鼓動品，而祇是因爲他們指寫了某一時代的真實的社會現象。托爾斯泰的作品的偉大處，並不在托爾斯泰宣傳了代表統治階級的無抵抗主義，而正是在他正確的描寫了當時俄國的農民。許多揭破現社事的矛

盾，描寫小資產階級的沒落的作品，可以不是無產階級的作品，但可以有價值的文藝作品（註）

無產階級文藝批評家的任務，正是在以馬克思主義的武器去批評所有的文藝作品，正確的指出這些作品的階級性與他們的藝術價值。（或無價值）而不是把一切這些作品因為牠們不是無產階級的作品，就一概把牠們拋到垃圾堆裏，去痛罵這些作品的作家爲資產階級的走狗。馬克思主義的文藝批評家不是資產階級的自由主義者，拿所謂超階級的觀點去批評藝術（如胡秋原），但同時他也不是瘋狂的宗教的信徒。

我們在左翼文壇上所需要的，就是這類的批評家，真正的馬克思主義的文藝批評家！只有依靠這類批評家我們才能建立馬克思主義的文藝理論在革命文藝界中的領導作用。

我們對於不能像我們一樣做的文藝家，應該給他們以『自由，』因爲事實上我們也沒有法子強迫他們像我們一樣的去做。我們的任務是在教育他們，領導他們，把他

們團集在我們的周圍，而不是在把他們從我們這裏推開去。

對於革命的文學家，就是不是無產階級的文學家，我們都應該愛護。馬克思對於海涅，列甯對於高爾基那種親愛的態度，應該給我們很好的榜樣。

X

X

X

要使中國目前的左翼文藝運動變成廣大的羣衆運動，堅決的打擊這種左傾空談與關門主義，是絕對必要的。只有廣泛的革命的統一戰線，才能使我們的活動，從狹窄的，祕密的，走向廣泛的，半公開的方面去。在文藝界上革命統一戰線的執行，比在工人運動中，要求我們更多的細心，忍耐，解釋，甚至『謙恭』與『禮貌。』因爲這裏，我們工作的對象，不是工人，而是小資產階級的智識分子之羣，而且是小資產階級中最敏感之羣。

然而我們必須重複的說：並不是說，我們應誰變成文藝上的自由主義者，投降資產階級或小資產階級，如像在許多情形之下，那些叫喊『馬克思主義』的『左』的文

藝術家常常所做的那樣，而是應該領導革命的文藝家走到馬克思主義的道路上。這裏所需要的，正是堅定的馬克思主義的立場！

觀者總評

一九三二年至一九三三年初，中國文壇上又起了第二次的論戰。第一次的論戰是革命文學與非革命文學之爭，這一次却是「自由人」（即「第三種人」）與左翼文壇之論爭。

這一次論爭的陣線極為擴大，參加的人物和刊物也很多，所以在中國的文壇上，確實是可以大書一書的。

這一次參加的刊物有文藝新聞，文化評論，讀書雜誌，現代雜誌，現代文化，世界文化，文藝月刊以及其他許多小刊物，不下數十種之多。參加的人物呢？關於「第三種人」方面的有蘇汶，胡秋原等人，站在左翼方面的人有易嘉，周起應，魯迅，何

丹仁，洛揚等人。

主要的文字有胡秋原的「錢杏邨理論之清算與民族文學理論之批評」，「浪費之論爭」，「一九三二年文藝論戰以後」，「蘇汶的「關於文新與胡秋原的文藝論辯」，「第三種人的出路」，「論文學上的干涉主義」，「一九三二年文藝論辯之清算」，洛揚的「自由人的文化運動」，易嘉的「文藝的自由和文學家的不自由」，魯迅的論「第三種人」，周起應的「到底是誰不要真理，不要文藝？」何丹仁的「關於第三種文學的傾向與理論」等等。這裏因為篇幅的關係，所以只選了五篇，大多是關於左翼方面的結論的文字，讀者在這裏可以把握到這一次文藝論戰的趨勢如何了。不過在這裏將他們代表的言論，仍舊有錄出之必要：

自由人方面的胡秋原說：「我們是自由的智識階級，完全站在客觀的立場……無黨無派，我們的方法是唯物史觀，我們的態度是自由人的立場。……文藝至死是自由的，民主的。」

蘇汶說：「如果我們認定了文學的永久的任務是表暴社會的真相以指示出牠的矛盾來之所在，那麼我們一定會斷然地反對那種無條件的當政治的留聲機的文學理論，反對干涉主義，要是這種干涉會損壞了文學的真實性的話，我們要求真實的文學更甚於那種祇在目前對某種政治目的有利的文學，因為我們要求文學能夠永遠保持着牠的對人生的任務。」

胡秋原和蘇汶是反對文學作爲階級鬭爭的武器，也反對文學作爲政治的工具的。和他們立在相反地位的易嘉說：

「新興階級爲着自己的解放而鬭爭，爲着解放勞動者的廣大的羣衆。他們要肅清統治階級的思想上的影響，肅清統治階級的意識上的影響。現在剝削制度之下的一定的階級關係，規定着羣衆的宇宙和人生觀，並不是羣衆自己所固有的，而是統治階級用了種種方法和工具所鑄定的，所灌輸進去的。這些工具之中的一個，而且是很有力量的——就是文藝。所以新興階級要革命——同時也就要用文藝來幫助革命。」

這是要用文藝來改造羣衆的宇宙觀人生觀的武器」。

魯迅說：「生在階級的社會裏面而要做超階級的作家，生在戰鬥的時代而要離開戰鬥而獨立，生在現在而要做給與將來的作品，這樣的人，實在也是一個心造的幻影，在現實世界上是沒有的。」

這是他們二方的陣線，不過到了論戰快要宣告結束的時候，左翼文壇方面顯然已經改變他們對於第三種人的態度，先有何丹仁發表的關於第三種文學的傾向與理論「，後來在世界文化上面有洛揚的「第三種人的問題」，科德的「文藝戰線上的關門主義」等文章，但這並不能認爲左翼文壇對於第三種人的讓步，相反的，他們的態度的改善是可以更進一步的擴大他們的影響而充實他們的領導權了。

模範議論文讀本

四八二

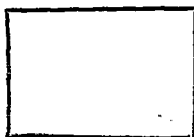
2000册

模範議論文讀本

中華民國二十三年二月付印
中華民國二十三年三月出版

每册實價大洋一元二角
外埠加郵費七分半

版權所有



不准翻印

編者 陳梅

印刷者 光華書局

發行者 光華書局

總發行所

上海光華書局

地址：四馬路中市

電話：九二六八九

