



方



未



之



小雅出版社印行

篇目

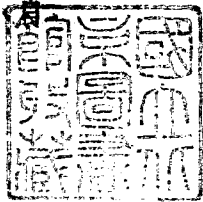
序	史任遠 三
方生未死之間	于潮 一
感性生活與理性生活	項黎元
論生活態度與現實主義	于潮 元
生活的二度	嘉梨蓋
論所謂「生活的三度」	茅盾 毛
論藝術態度和生活態度	項黎元

序

這裏的六篇文章是我國新文化運動發展的新階段上最佳的收穫。從其中，我們可以獲知「五四」以後的二十六年來的新文化運動之所以不能深入的原因和今後新文化運動應循的途徑；可以獲知主客觀的關係和生活究竟的意義之所在；可以獲知新文化運動至此推進到了一個怎樣的階段。

如果說在我國民主革命運動史上，從「五四」起是經歷了「五四」、「北伐之役」和一九三七年起的「全民抗戰」的三個階段，則我國的新文化運動也是經歷了這同樣的三個階段的。

有人把「五四運動」看作我國文化上的啓蒙運動，這意見是不錯的。從那時起，我們已輸入了民主政治和科學的思想，我們向新時代張開了眼睛，這是一方面；另一方面，我們批判了舊禮教和舊思想，向舊時代拋出了投槍。但正像我們當時在政治運動上的不够成熟一樣，在文化運動上我們也十分幼稚。我們幾乎是沒有批判地接受了一切的外來思想，而又是那麼觀念模糊，莫衷一是。即算是自認爲的科學的社會主義者罷，他的腦子裏也同時存在著個人主義的思想，無政府主義的思想。而對於舊思想的批判，也是帶着吉訶德式的精神——不分青紅皂白，一矛子殺去。正因爲如此，它未能



培植出堅實的文化陣容，未能創造出完整的思想體系；但也正因為如此，它帶來了一股蓬勃的朝氣，開闢了一個遠大的前途。打先鋒，殺頭陣，我們一點不能抹煞它的功勞。但在重道遠，完成光輝燦爛的文化建設工作，則不是「五四」的規模所可能完成任務的。

由於北伐時代本身的多光多色，給文化運動打下了向前發展的現實基礎。這時期的文化運動的特點，正如于潮先生所云：

「明確的提出理論和實踐的統一，思想和生活的統一是一九二五——二七大革命前後的事。情這一個主觀任務的提出是有意義的，因為那指示著新文化的建立不但有待於客觀條件的改變，而且要主觀當事者的改變，新文化的建立者本身還是需要建立的。」

但由於當時現實環境的惡劣和主觀力量的不足以及主觀上的輕心，這一口號並沒有收到他應收的效果。而且由於現實環境的日益惡化，文化的戰士也無形中陷入退步的狀態，而結果是復古主義者從各方面的猖獗。

所幸的是，歷史不會從走回頭路。

「全民抗戰」運動的醞釀，在文化運動上也醞釀著一次新的進軍。這便是一九三五以後有名的新啓蒙運動的起來。如果說「全民抗戰」挽救了中華民族的危機，則新啓蒙運動無疑挽救了我們的文化危機。這一運動起來之後，我們不但對新思想有了不同的看法——新思想有好也有壞，就

是對於舊思想的批判也採取了不同的態度——不再是一味地抹煞抨擊，而是批判地接受文化遺產了。我們的陣容已遠爲鞏固，力量已遠爲堅實，我們的頭腦的舞台上不再是百戲雜陳。二十年的歲月不算短，這二十年完成的工作也不算少。

然而，我們負擔著民族的不幸歷史的重擔，不能不在短短的二三十年裏走完人家五世紀纔走完的路程。我們的工作繁多，任勞艱鉅。

由於現實環境的萬花繚亂，中國革命者鬪爭的道路便格外艱難；由於鬪爭的道路格外艱難，中國革命者和中國人民所過的鬪爭生活也就格外多色多聲；由於鬪爭生活的多色多聲，中國的新文化戰士也就磨練出了過人的智慧，新文化運動也就收穫了豐碩的鮮果。

在不少的人們痛感現實生活沉悶的時候，新文化戰士一方面親身參加了改造現實的偉大的工作，一方面爲新文化的建立的現階段的工作指出了平坦的道路。方生、未死之間裏的幾篇文章便是屬於這一方面的寶貴的收穫。

但我們一定要弄明白：改變生活態度這一口號的提出固爲新文化運動增加了新的血液，我們實在此以前展開了一個富於歷史意義的文化工作者自我改造的運動。改變生活態度是這一運動向前發展的必然結果。如果不明白這兩者之間的關係和其來蹤去跡，我們是不會深刻了解方生、未死之間所提出的問題和這些問題的重要性的。

到現在問題匯流到一點改變生活態度成了這一新文化運動的靈魂。

于潮先生說：

「這樣一方面由於客觀環境的複雜化，另一方面由於主觀力量的堅實化，理論和實踐統一的含義已經慢慢由初期的口號和行動統一的含義，而變為思想和生活統一的含義了。思想的範圍不一定比理論廣，但生活的範圍卻比實踐的包容大。實踐的意思是實行的一個理論上的條文，而其最初所指大部分亦不外直接的行動和指定的工作；而生活的範圍裏卻固然包含有行動和工作，同時也還包含了不是行動的休息，不是工作的自自在在與人往來，待人接物的生活。行動主義固然不能包含生活，工作主義同樣不能包括生活。」

「百川歸海，所以這些問題歸結到一點：生活的意義。」

「我們的回答斬釘截鐵：生活本身就是目的，到處都有生活，不管是前方和後方，當前問題的重心不在於生活在前線和後方，而是在生活態度。」

「這里，知識份子的轉變就碰到了一種特殊的困難，困難在什麼地方呢？對於一個知識份子，建立一個健全的理論態度易，建立一個健全的生活態度難；建立一個健全的抽象的理智態度易，建立

一個健全的具體的感情態度，難；改變他們的思想，易；改變他們的感情，難……我們今天所需要的正是建立這樣的一種生活態度，既不是以一個材料搜集家的身份去研究人民大眾，爲了將來寫一部作品；也不是以一個領導者的身份去了解他們，爲了將來領導他們。而是當做他們的一員，變成他們的一員，和他們結下生死不解之緣，和他們一道生活下去。」

祇有生活態度的改變，革命者方可以從行動主義和工作主義中解脫；祇有生活態度的改變，革命的事業纔可以與生活的目的一致；祇有生活態度的改變，革命的事業纔不僅是救世救人的偉大工作，而且是革命者生命力昂揚的至善的途徑；祇有生活態度的改變，我們纔可以接受中國的和外國的優良的文化遺產；祇有生活態度的改變，我們纔可以解決人生有什麼意義的人類史上的難題。關於生活態度的改變有了一個輝煌的指導原則，那便是「生活三度說」。嘉烈先生的那篇文章是專門討論這個問題的。

什麼是生活的廣度？嘉烈先生說：

「改變生活環境，擴大生活範圍。」也就是「見的世面大」。「見」之一字，道出這一階段中人和世界的關係，「看看」而已。」

什麼是生活的深度？嘉烈先生說：

「生活在人民當中，觀察他們，研究他們，通過這些觀察和研究，累積起豐富的生活經驗……說

一個人的生活經驗豐富，人們說他關係的世故很深，「閱歷」二字道出這一階段中人和世界的關係。「閱歷」者「通過」而已。

什麼是生活的密度？

「我們不但要用頭腦去理解他們（人民），懂得他們的生老病死，悲歡離合，而且要用全副心腸去貼近他們；感覺他們的喜惡，他們的哀樂，他們的愛，他們的惡，他們的怨，一言以蔽之，真正關心他們的命運。……說一個人真能體貼旁人，稱之曰「近」人情，「近」之一字，道出這一階段中人和人民的關係——到這裏，生活者和生活對象的關係，已經不復是「走馬看花」的「看看」，也不是「會經滄海」的「通過」，而是「體貼入微」的「貼近」了；由於已經突入生活對象的核心，因此生活的對象已經不復是這一個世界的「面」和「敵」，而是人民的「情」了。」

茅盾先生以為生活的密度的提出，最為扼要，是十分明智的見解。他關於密度一點所作的對蕭梨先生意見的糾正和補充也是很重要的，有了這，我們總可以更深刻地了解所謂生活的密度是有對生活的密度的深刻的了解，所謂「生活三度說」也纔有意義。我以為生活的密度應是「生活三度說」的重心。

一個人要做到「體貼入微」的「貼近人情」，必其人具有真正的人性；在這里並不意味著那種要利用人家而裝出來的矯揉造作的關心和那種所謂「技術一點」的表面上嘻皮笑臉，骨子裏毫

無善意的對人的態度。于潮先生說：

「文化發展的終極，一方面固然是要人在思想上更加接近客觀真理（科學），另一方面更是要人在生活上更多實現真正人性的人（人道主義）。歷史的進展不但是在不斷加深人的認識，而且是在不斷擴大人的心胸——逐步完成真正人性的人。」

這一指出是非常重要的。因為人類之產生雖不過自然進化過程中的一個現象，原來完全是盲目的，說不上什麼價值與目的；但人類有創造的意志，能夠創造文明，人類便應該而且必然能夠脫離自然盲目的規律的束縛，由必然的世界進入自由的世界。自由世界的特點便是人性的充分發揚。祇有人性的充分發揚，人間生活纔會至真至善至美。人性的體現方式是愛與創造的生活。愛人類，愛萬物，愛生活，創造生活中的新事物。而目下一般人的情形則是，不了解生活，做了生活的俘虜；而因此養成市儈主義的生活態度，感情衰退了，理想死亡了。所以我們很少見糾纏的愛戀，勇敢的赴死，江濤澎湃的熱情，叱咤風雲的豪氣。最可悲的是，生活於茫然不知所往，昧然不知所為的愚昧狀態中而毫不自覺，毫無反省！黎明之前的黑暗，竟有這般可怕！

讓我們高呼人性發揚的口號罷！在歷史上，我們有過太多的亞當、夏娃、路西法之光芒的巨人。我們記起屈原，記起杜甫，記起諸葛亮，唐太宗，李秀成，記起曹雪芹，記起魯迅，將壓抑不住衷心的崇敬之情痛然而，光是了解是不夠的，我們必須和這些偉大的靈魂糾纏擁抱！

讓我們勇於面對生活的光輝罷！要永遠不失那一份向天空的熱情，永遠不失那一份赤子之心，永遠保持著心上的英雄主義！讓原野上怒吼的狂風激我們的教師，讓泛濫的滔滔春水激我們的教師，讓飄然的無心白雲做我們的教師，讓籠照庭花的多情夜月做我們的教師。生活是一首偉大的史詩，它雄偉，它也柔媚；它如金石鏗鏘，亦如幽泉瀉韻。

認識生活，乃能建設生活。

方生未死之間，是我們建設新文化新生活的「精神的武器」。

它告訴我們從何處來，要向何處去。

它告訴我們改變生活態度的關鍵之所在。

它告訴我們感性生活與理性生活之如何互相滲透地構成偉大的生活畫面。項黎先生說：

「但人類的精神活動中，假如沒有了但丁和屈原，沒有了莎士比亞和元曲，而只剩下柏拉圖，黑格爾，朱熹，人類的文化還有什麼光彩？在一個人的生活中，假如沒有了愛憎喜怒，而只剩下是是非非的判斷，只剩下邏輯的推理和命題的演繹，生活還有什麼光彩？在人類的語言中，假如沒有了在親密的朋友之間，心與心相對時所謂談心，只剩下大學教授在講壇上，牧師在教堂裏的講道理，語言還有什麼光彩？」這是警鐘的聲音，值得每一個人聽取，尤其是今日視而不見，聽而不聞的某些知識分子，要在這聲音之前警醒。

「方生未死之間」所談的道理不是僅僅針對文藝工作者而說的。誰如果這樣去理解，誰便對這本書等於一個字也沒有讀。

它也不是告訴我們什麼「以理導情」，「以理導情」正是宋明理學家所說的「以理化情」的翻版。感性生活與理性生活是要互相滲透，辯證地統一在一起的。

「方生未死之間」所提出的生活態度不是一塊盾牌。自己冷淡無情卻看不慣人家的熱烈如火，自己隨俗浮沉卻看不慣人家的獨立，自己因循敷衍卻看不慣人家的遇事認真，自己口是心非卻看不慣人家的表裏如一，自己浮誇虛偽卻看不慣人家的篤實真誠，自己屈節卑躬卻看不慣人家的凜然正氣，而隨時隨地拿出生活態度當作護身的盾牌，這豈是應該？豈是今日的知識分子應有的態度？如果仍然不肯反省，生活態度不是盾牌，它不會保護任何人，而使存心利用它的人，自身變為時代洪流裏的沈滓。

「死的拉不住的，」也終於拉不住活的。廣大的讀者有深銳的目光。這本書的初版會受到盛大的歡迎。千千萬萬的心在激動著讀這本書，討論著這本書裏所提出的問題，多少人因此而睜開了靈魂的眼，看到了新時代的風光！世界真是太廣大了，恨不能使無量數的激動的心擁抱於一堂。但「百川歸海，祇要我們同向著生活的遠大前奔奔去，就仍是「天涯若比鄰。」

我們正是處在方生和未死之間：舊傳統的遺毒還沒有死去，新文化還沒有普遍地生根；我們的任務很簡單，叫未死的快死，叫方生的快生。我們不能跳過文化發展的必然階段，但是我們要縮短誕生的苦痛。

.....

大江流日夜，中國人民的血日夜在流，中國的土地是再也不能沈默了！

——方生未死之間

方生未死之間

于潮

登九天兮撫雲星

竦長劍兮擁勁艾

——屈原

好像是流血過多的一樣，腐爛和疲倦幾乎變成了目前支配的現象；這不僅是一個現實的危機，而且是一個精神的危機。

這是一個精神的危機。這首先表現在知識份子的身上，知識份子是人類的喉舌，中國人民的災難深重得喘不過氣來，他們的血和淚快與洪流成江河了；然而，遍地是無聲的死亡，聽不到一點聲響。

抗戰已經走上第七個年頭；在抗戰衝起的時候，由於現實生活的豐滿，人們從沒有懷疑過生活的意義；現在，由於客觀環境的日益困難和艱苦，浪漫主義的熱情退后，人們問起生活的意義來了；人們問，生活，生活，生活究竟有什麼意思？

生活有什麼意思？這不是那一套；於是從這里就產生了麻木。

生活有什麼意思？哦，够了，够了，於是從這里就產生了疲憊。

生活有什麼意思？還不是過一天算一天，於是從這里就產生了消沉。

生活有什麼意思？這樣的生活根本沒有意思，真正的生活要等待明天，於是從這里就產生了觀望。

這樣有的麻木，有的疲倦，有的消沉，有的觀望；其來源不同，但結果則一；大江流日夜，中國的血日夜在流，中國沒有一點兒聲響。

爲什麼弄到這般田地？

有人說，這是客觀（政治的、經濟的）的環境使然；因而爲打破這種精神上的沉滯，不得不有待於客觀環境的改變；從決定的方面說，這是對的；不過，我們要問，除掉客觀條件的限制而外，就沒有別的輔助原因了嗎？我們不是觀念論者，以爲一個人的精神生活可以離開客觀環境獨立；更不是幫閒論者，以爲「詩窮而后工」，作家窮了才能產生出好的作品，不過我們也不是機械論者，以爲有了好的客觀條件就一定有豐滿的精神活動，沒有好的客觀條件一切精神活動就得有形無形地停頓起來。

我們反對不顧一切客觀條件的觀念論的夢囈家，我們反對客觀條件決定一切的機械論的懶惰漢；我們承認，一定限度的客觀條件是精神活動的基礎；但是我們必須指出，政治的發展和文化的發展不是兩根平行的直綫，不僅如此，在歷史上，苦難往往是文化的誕生之母。在西方，古代文化開始

於希伯萊的先知，而那些耀若晨星的先知們的預言卻正是在猶太國家空前的民族危機中產生的；近代文化開始於意大利的文藝復興，而文藝復興最偉大的先驅者但丁的一生，卻是在放逐中度過的；在我們自家的歷史中也正不乏這樣光輝的前例，司馬遷說：

「文王拘而演周易」

仲尼厄而作春秋

屈原放逐，乃賦離騷

左丘失明，厥有國語」

正是指的同一現象。

從這里我們可以看出：今天面對着我們的危機不僅是一個現實的危機，而且是一個精神的。文化的危機，它是不能而且也不應拿環境論來完全解消的。不僅如此，我們不但不應拿環境論來解消它；而且，正好相反，「圖窮而匕首見」正是因為客觀環境的困難，主觀力量上的弱點也就更加表現得清楚；一個强有力的統治政權鍛鍊一個革命政黨，一個艱難困苦的客觀環境試驗一個人，而在這試驗過程中所提出來的問題也就更加具有本質的意義；事實上，這也就是所謂「歲寒然後知松栢之后凋也」的意思。

一眼望不盡的茫茫積雪壓着中國的原野，客觀環境是空前的艱難了，人們問，生活究竟有什麼

意思這一問不但提出了當前的中心問題，而且問起了我們二十五年來新文化運動的究竟。

從「五四運動」算起，中國的新文化運動整整的二十五年了。

在這短短的二十五年當中，我們的新文化運動經歷了歐洲近代文化發展史的五百年的道路。我們有過十四、十五、十六世紀意大利文藝復興時期「人的發現」和「個性的解放」；我們有過十七、十八世紀英法的民主思想，最後我們有了十九世紀科學的社會主義；所有這一系列的新文化發展的每一階段，在歐洲需要一個乃至三個世紀纔能完成的，而在我們差不多祇有幾年的光景就把它跨過了，我們跑得很快，但是到頭來，在有些方面我們差不多還是站在原來的地方；對於有一些人，二十五年來新文化運動的歷史簡直是一篇新術語的流水賬，以致使得認真的人不得不發出「變戲法的虛無主義」的慨嘆，近至一九三九年，英國的韋爾斯先生對於中國的新文化運動，還作過如下的批評他說：

「中國自辛亥革命以來用來代替古典教育的各式各樣的『新教育』差不多有一個共同的特點，那就是那些『新教育』不是服務於這一種狹隘的教條主義，就是服務於那一種狹隘的教條主義……它想著新的東西，實際上已變成舊的了……」（一九三九年倫敦同氏人類之命運）

文化本來就不等於是思想，可是因為我們不能在短短的二十五年中間，走過人家五百年中所走的道路，其結果，介紹進來的新文化直至現在大部分祇能以思想始，思想終，從這一個意義上說，我們二十五年來新文化運動的歷史祇是二十五年的新思想運動的歷史，因為每一種新思想運動祇能在很短的時間存在，它自然不能在中國的土地上生根，變成比思想更多的東西，在這樣的情況之下，所謂「新教育不是服務於這一種狹隘的教條主義，就是服務於那一種狹隘的教條主義」乃是當然的。

那麼問題是在什麼地方呢？我們不應該在二十五年完成人家五百年間完成的工作嗎？我們要回到文藝復興的時代去嗎？問題不在這里，問題在：正如同在物質生活的領域裏我們不能跳過社會發展的必然階段一樣，在精神生活的領域裏，我們同樣不能跳過。

「一個國家應該從另外一個國家學習，不過就是一個社會已經把它的運動的自然法則弄明白了，它既不能跳過它發展的必然階段，也不能用一道命令叫那發展的必然階段不來，不過它能縮短和緩和那新生的苦痛。」（資本論第一卷第一版序言）

物質生活如此，精神生活更是如此，我們祇要想一想，蘇聯在十月革命成功以後還要組織強大的十字軍來消滅資本主義的精神剩餘，我們就可以知道精神生活的改造是何等的艱難了。

事實上，中國新文化運動最大的不幸還不在於它跑得太快，而是在於它沒有充足的物質基礎。

和社會條件「五四運動」前後，中國的資本主義經濟曾經有過一個時期相當蓬勃的發展；但是，過不久這一新的發展又被外來的力量窒息住了，例如歐洲的物質商品不能在中國誘發起它的擴大再生產，使中國自己也能生產同樣商品的話；那麼，歐洲的精神成果也很難在中國的土地上迅速的生根，進行它的擴大再生產。

今天我們是處在一個什麼境地？千百萬的人民大眾，還是生活在前資本主義的經濟條件下，即使新文化運動的擔當者本身也脫離不了這一現實生活環境的制約；在這樣的情況之下，新文化僅僅是一種抽象的思想飄浮在腦裏，而舊社會的幽靈，卻深深的盤踞在我們心中，這不是極其可以想像的嗎？

新文化的思想飄浮在腦裏，舊社會的幽靈盤踞在心中，——這在風起雲湧的時代看不出來；但疾風勁草，環境一變，原形畢露了。

二

「死的拉住活的」這不僅是對於物質生活為然，精神生活也是如此。

從一方面說，精神傳統不過是物質生活的一個表現，它自身不能成爲一個獨立的存在；從另一方面說，憑藉着一切有形和無形的因襲力量，它又儼然是一個獨立的存在，尤其是在一個有了兩千

年以上的歷史，而其現存的社會結構又沒有超過一次基本的變革的國度裏，那存在的力量是可怕的。

我們在這里不打算分析那構成這些精神傳統的物質基礎和社會條件，我們現在要看一看：那一些惡劣的舊傳統在影響著我們的國民生活？

一般的說，在封建社會裏，支配一個民族的精神生活的是宗教，中國有些什麼宗教呢？

按照通常的說法，中國三教並立：儒家釋家和道家；事實上，這所謂三教在中國社會中所起的影響是不均衡的；另一方面，這裏的所謂三教和歐洲的近代宗教（指一神論的耶穌教）也毫無相同之處；在本質上，不管是儒教也好，佛教也好，道教也好，他們都是無神論的，在這一點上，韋爾斯先生說得好：

「（在所有這三大宗教中間）是沒有一個單一的神和人發生過人的關係的。」

儒家完全注意現實的生活，它反對玄想，提倡過度的祖先崇拜和對於國家（政府）過度的尊崇；它堅持服務，推重律已，但那並不是因為尊敬上帝的緣故，而是因為這被認為是一種正當的生活方式。

和儒家相反，道家是一種逃入自然的宗教，在政治上它是無政府主義的，在它周圍積合著各式各樣的迷信；我們在今天所能想到的各式各樣尋求奇蹟的愚妄在它那里都已具備着了。

佛教講求靈魂的輪迴，人們受苦難可能是因為他們生前做了壞事。

「在本質上，這三大宗教是一種自認爲正當的行爲體系——或者說是一種不正當的行爲體系，道家明明白白的是反社會的，一種心力和意志的幻想式的消耗；而佛家最低限度是逃避現實的。」（前書）

中國的天上沒有「單一的神」反映了中國的地上還沒有「一般的人」，人的社會覺醒還沒有發展到足以形成抽象的「一般的人」的概念，從而也就無從轉化成近代宗教的「單一的神」。（費爾巴哈宗教的本質）我們的缺陷不是天上沒有「神」，而是地上沒有「人」。

中國的儒釋道三教都是無神論，都不是一種嚴格意義上的宗教；從一方面說這是中國舊文化的一個優點，因為我們不要批判天上的神聖家族，就可以批判地上的神聖家族了；以另一方面說，這又是一個弱點，因為正是那些「無神之神」才是不容易粉碎，它們的據點不是有形地建立在僧侶的廟堂上，而是無形地，浸潤在國民大眾的精神中。

在這當中，儒釋道三者的影響是不均衡的。佛教，因為它是外來的，而且它那逃避現實的基本態度在大體上又和道家相同，在中國過去的國民生活中始終沒有發生過獨立而又深刻的影響；在歷史上，我們找不出幾個捨身取法的玄奘；中國，在任何一個意義上，總不能說是一個佛教的民族。儒家思想雖然是過去中國統治階級所不斷御用的一套理論，但是儒家在中國國民生活上也沒有起

過絕對的支配一切，影響實際上自來儒道二者就是相互爲用的，尤其是自魏晉而后，道家一方面得到了佛家的支持，另一方面又和儒家中的浪漫主義傾向一派打成一片，道家的潛力是不可輕侮的。

除掉儒道二家而外，表面上變化無常的中國社會又提供了一項新的精神元素——一種利用一切，滲透一切，敗壞一切，不顧一切的極端的個人主義，魯迅先生名之曰「流氓」精神，韋爾斯先生名之曰「土匪」主義。自然，所謂流氓精神不一定當流氓，土匪主義不一定是土匪——事實上中國的所謂「土匪」大部分是反土匪主義的——總之，是一種以中國歷史上經常出現的破落戶——暴發戶爲基礎的「傷天害理」、「窮鬼極惡」的極端的個人主義，這一個精神元素看來好像是有些突兀；實際上，從整個中國歷史發展的過程中，這是完全可以了解的。歷史上既然有層出不窮的「成則爲王敗則爲寇」的事實，生活上也就會產生出「成則爲王敗則爲寇」的生活態度。

這樣，儒家、道家和「土匪」就構成了中國士大夫文化傳統中的三大要素。

在這三大精神要素中，儒家佔據了中間的地位，道家和「土匪」則構成了一個尖銳的對極，道家「忘我」，「土匪」則是無限制的「自我膨脹」；道家在精神上「物物而不物於物」，「土匪」是在實際上「物物而不物於物」；道家「無爲」，「土匪」「無不爲」；道家和「土匪」在這裏有一點像印度教中的 Juggernaut 和 Bagadere——一方面是「獨與天地精神往來」的迷戀現

實一方面是「無法無天」的橫行霸道。

儒家道家「土匪」——不管這三大精神狀態，三種生活態度表現得怎樣不同，有一點是他們所共同的，那就是他們都和「人」距離得很遠；儒家雖然在它們的創始者們的學說中，曾經流露了一些原始的人道主義的——民主主義的思想傾向，但是真正影響了中國民族的精神生活，而為歷代帝王所御用的儒家卻是一種「可敬的全體主義」；在那里是沒有獨立的人的地位的，「臣罪當誅，天王聖明」（韓愈）他們是不把自己當人的。儒家不把自己當人，不把自己當人的人，絕不會把旁人當人。道家不承認人，對於道家，人不過是一種「以息相吹」的「生物」。「土匪」不把旁人當人，不把旁人當人的人，絕不會把自己當人。在學說上，儒道二家都在不同的出發點上主張「以人從天」，「以理化情」。他們主張「天理」抹煞「人情」；至於「土匪」連「天理」都不講，他們簡直是「傷天害理」，「無法無天」，更談不上「人」，談不上「人情」了。

正是因為在「非人」的這一點上，它們是共同的，儒家道家和「土匪」的三種生活態度，可以相互為用，形成「一人數面」，相繼為用，形成「一生數變」，相結為用，形成各種比較固定的類型。

相互為用，以中國的士大夫為例，對上司他是一個奴隸，臨事必恭必敬，儒家；但對下屬他又儼然是一位暴君，為所欲為，「土匪」——這就是魯迅先生說過的所謂「羔羊面前的豺狼，豺狼面前的羔羊」的一種生活態度；對外應付一切，循規蹈矩，儒家；但這一切不過應付而已，實際上他心中別有

一個天地，「獨與天地精神往來」，道家這就是歷史上的所謂「內道外儒」，「內老莊而外孔孟」相繼爲用，還是以士大夫爲例，少年時候他頗有大志，慨然以天下爲己任，反抗情緒非常高，和尋勢力結下不共戴天之仇，但一到做了官發了財，卻又以希聖傳賢爲職志了，他懺悔少年時代的罪行，他變成了一個必恭必敬的儒家；再到晚年告老或者官運蕭條的時候，他又搖身一變，變成了一個什麼園的居士，吟風嘯月，道家天下。實際上歷史上儒家和道家就是這樣結合的：得意的時候，「學而優則仕」，做官，「廟堂之士」；失意時候，「世事不可爲也」，下野，「山林之士」；「廟堂之士」是儒家，「山林之士」是道家，「廟堂之士」和「山林之士」從來就是相繼爲用的。

相繼爲用，儒家和道家結合，形成了中國式的奴隸；儒家和「土匪」結合，形成了中國式的官僚；道家和「土匪」結合，則又形成了中國式的虛無主義。

或問：你這里所說的儒家、道家和「土匪」的三種生活態度事實上祇是針對中國的士大夫說的，對於廣大的中國民衆是沒有一點影響的，因為他們既不懂得儒家，也不懂得道家，更不是「土匪」，是的，他們既不懂得儒家，也不懂得道家，更是一「土匪」，那麼，何由來儒家、道家和「土匪」的生活態度呢？事實上所謂文化傳統的力量就是在這里，你並不需要在理論上懂得它，實際上你在生活上已經受了他的影響。例如我們時常在街上碰到兩個人在爭執一件事，總有一些第三者在旁邊勸解着說：「算了吧，何必呢？」說這句話的人就不會懂得他這種「與世無爭」的態度在基本上就是

一種道家的態度；我們想一想，這種「算了罷，何必呢」的一句話，一天之中，有多少人在說，多少人在做？其次，在我們日常用語中還有一個一天不知道出現千百萬次的詞頭，那就是「應付應付」；應付是什麼呢？應付是做一件事，可是並不是出自衷心地去做，所以這種應付的態度在基本上就是一種儒家發展到盡頭的態度；儒家的學說裏是沒有個人尊嚴的地位的，他祇注意全體，那個人和全體之間的關係起初是一種責任的關係，但最後當那全體已經變得毫無內容的時候，那責任的關係也就不得不流為應付的關係了。最後，我們常常看兩個人吵架，吵的一方在激動得很厲害的時候，往往使用一句在他認為最稱心，最痛快的話，那就是「你是個什麼東西？」他不客氣得很了，但對方回答他的照例是用同樣的話回敬：「你又是個什麼東西！」這句話裏所涵著的一種態度正是一種不把旁人當人的「土匪」的生活態度。閉目一想，這三句最流行的話所代表的力量是何等的巨大啊！明瞭了這一點，我們就可以知道「何必」哲學、道家、「應付」哲學、儒家、「東西」哲學、「土匪」在我們一般的廣大的國民生活中所起的作用了。

韋爾斯說：「在大部分中國人的靈魂裏鬪爭着一個儒家，一個道家，一個土匪」（上書同氏）這一句話對於新生的民主新中國自然是毫無是處的，但是對於那已經，但尚未死去的舊中國說，不能不說是含有天才的灼見。

中國的知識份子是中國人民的一個有機的構成部分，他們不能自立於中國廣大深厚的文化系統之外；因此腐蝕著中國人民的靈魂的東西也同樣的腐蝕著他們；不過，知識份子究竟有他們相當限度內的特殊性，從而這三大酵素對他們所起的作用也就有了方式和深淺的不同。

一般人以為儒家的思想是支配了中國士大夫階級的，因此認為我要「把孔家店打倒，」一切的問題就解決了；事實上，這是不盡然的。

從歷史的發展上看，中國士大夫的生活思想和態度隱然可以分成兩大階段，魏晉以前的古典主義時代，魏晉以後的個人主義的時代；在古典主義的時代，人們所關心的問題是現實世界中的是非善惡，人們所追求的生活理想是「爲聖爲賢，」人們的生活態度是面對現實的，不管這面對的關係是表現在一種什麼的形式之下，總之，不與現實脫離關係。在個人主義的時代，人們所關心的問題，主要的已不是現實世界中的是非善惡而是個人的窮通禍福，人們所懷抱的生活理想已不是「爲聖爲賢，」而是「多才多藝，」人們的生活態度已不是面對現實，而是逃避現實，或從俗而浮沉，或與世而相違。

這一個思想文化上生活態度上轉變的社會基礎不在我們探討的範圍之內；不過，表現在文化

思想上，這一個轉變的關鍵是十分清楚的。

在古典主義的時代，人們追求一個更好的社會，做一個更好的人，這些偉大的追求者雖然是不斷的遭遇著失望，但他們始終沒有放棄過這一個理想。即如孔子也說過「道不行，乘桴浮於海」一類感慨的話，但他絕沒有「從俗浮沉」或「與世相遺」直至他的最後。

但是，中國的歷史是殘酷的。過去，中國這一個社會是不容許對現實世界中是非善惡懷抱一個一定的標準和理想的，於是深知中國歷史發展的有良心的士大夫就不得不發出深沉的懷疑，司馬遷問：「天道無親，常與善人，是邪非邪？」這一問，道出了這一轉變（從古典主義到個人主義）的最深奧的啟示。

「天道無親，常與善人，是邪非邪？」目擊了三國魏晉之間一代的喪亂的陶淵明回答了這一個問題，在現實的世界裏是無所謂是非善惡的。他說：「善惡苟不應，何事乃立言？」

現實世界中既無所謂是非善惡，那麼關心現實的基本精神，「為聖為賢」的生活理想，面對現實的生活態度也就站不住腳了。

人們對於現實生活疲倦了，人們失去了正視現實的力量，人們達到了沒有是非善惡的大自然裏，人們達到了主觀的幻想當中，人們割斷了和社會的關係，人們變成了個人主義者，正是因為儒家的那一套「全體主義」的聖賢之論一而再，再而三的被歷史宣告了破產，道家的勢力就一天天的

擴大，深入，終而至於使兩者形成了血肉相聯的關係。

人間沒有溫暖，人們在大自然裏發現了仁慈；於是士大夫中浪漫主義傾向的一派就和道家結合了起來，形成了魏晉以後中國士大夫文學藝術上的主流，這一轉變過程開始於魏晉時代的曹丕陶淵明，而集其大成於北宋的蘇東坡，唐宋兩代盛極一時的詩歌和散文是他們對於中國文化最大的貢獻。

現實世界中沒有是非善惡，人們逃到了主觀的玄思當中；於是士大夫中古典主義傾向的一派就和道家結合起來，形成了魏晉以後中國士大夫哲學思想上的主流，這一轉變過程發展於晉時代的何王向郭而集其大成於宋明的程周陸王，宋明的理學是他們對於中國文化最大的貢獻。

自魏晉而後，一方面中國的文學藝術和哲學思想上起了如上重大的轉變，另一方面士大夫的生活態度也起了一個基本的變更；從一般的趨向上看，疏離為儒家的生活態度已經不復是表裏如一，而是轉變為所謂「內老外儒」了；事實上所謂「內老外儒」這句話是不適當的，與其說他們是「內老外儒」，我們無寧說他們是「道家為體，儒家為用」；舉例說，他在實際上是在做著某一個朝代的官，但在內心上並不真正的擁護這一個王朝的所作所為，那麼，他怎樣解釋呢？做官不過是「運用」而已，內心中他是自有一個獨立自由的天地；實際上從歷史的觀點上看，他是在支持一個社會的舊秩序的，「儒家為體，道家為用」；但是對於他自己，從個人的觀點看，卻是「道家為體，儒家為

用」在客觀上，統治三朝是利用了他，但在他的主觀上，他卻以為他是在利用著統治王朝。

既然儒家一套的全體主義不過是一種運用而已，那麼換過一套別的東西，對於他也沒有什麼不同，從這里我們就可以看出：批判儒家所唱導的一套全體主義的教條易，改變道家所發揚的那一套個人自由主義的生活態度難。

爲什麼道家有那樣大的力量呢？

道家沒有力量，有力量的是中國的社會，道家的學說不過是中國社會的一個反映而已。

從嚴格的思想立場上來批評道家的思想不在我們這篇文章之內，我們這里要指出的僅僅乎是：一般學者研究老莊特別是莊子，大都從他的認識論或者從他的宇宙論出發，以爲這樣一來就可以把他清算了；我們以爲這樣的研究是摸不出莊子的真面目的。實際上莊子自己是從現實出發的，他研究了當時的社會現實和歷史發展，得到一個結論，認爲一切身外的現實世界中是沒有必然的法則的，「外物不可必」，莊子思想的神祕不在他「心齋」、「坐忘」的唯心論的結論，而在他「龍蹇死，比干戮」的經驗論的前提。

既然「外物不可必」，於是內而求諸己，內而求諸己的結果是「心齋」、「坐忘」的神祕的主觀唯心論的理論系統。

既然人世間沒有必然的道德律，於是上而求諸天，上而求諸天的結果是自然主義的宇宙觀，然

而不管宇宙在怎樣運行，心之爲用是怎樣妙，一個人終得要生活下去的；既然要生活下去就不能不和現實社會發生關係，怎麼辦呢？這個社會裏存在了這麼多的矛盾，於是從這里就產生了那一番糾處於材不材之間，「一物物而不物於物」的生活態度，那就是生活在社會裏，然而卻又不生在社會裏；寓逃避現實於肯定現實之中，你看，這是一種何等輕便的逃避現實。

從對於中國士大夫的影響來說，道家中的老子不如莊子，老子多少帶一點全體主義的味道，他和法家比較接近，在歷史上時常被用爲「君人南面之術」；而莊子則全無全體主義的氣息，他的出發點是個人的，而在莊子主觀唯心論的思想體系中，他的懷疑主義的認識論的部分對於中國士大夫的影響不及他的自然主義的宇宙觀，他爲中國士大夫提供了一個藝術境界；而他的自然主義的宇宙觀對於中國士大夫的影響又遠不及他所表揚的那一種個人自由主義的生活態度，而這三者在本基本上卻又是互相關聯著的。正如同儒家是中國古代的一種全體嚴格主義的一樣，道家（莊子道家）所代表的正是一種東方的個人自由主義。

當前的問題倒不在於道家建立了這樣的一個理論系統而是在於中國的社會不斷的爲這一套理論提供著它的物質基礎。假如沒有人能在現實的世界裏阻止「竊鉤者誅，竊國者侯」的客觀事實發生，那麼就沒有人阻止「俯仰皆天地，不樂復何如」的生活態度的再演。

從這一種生活態度出發，抽象的哲學思想或者還能或多或少的脫出道家的藩籬，然而一到感

性的文學藝術的領域裏，就很難越出它的雷池一步了。試以唐宋八大家中最高爲一般士大夫所津津樂道的蘇東坡爲例，他能詩，能詞，能散文；然而他的詩詞和散文所表現的卻正是莊子的思想；多少人沉醉在蘇東坡的世界裏，不知他那世界卻正是建築在道家基礎之上的。

在魏晉以後的中國士大夫的文學藝術的歷史上，很少有人是能越出道家的藩籬的；在這當中就連最傑出人物有時也不能倖免，例如和道家最沒有因緣的杜甫，在他的史詩時代，他是何等的光輝燦爛，但是到了他晚年的律詩時代，仍不免寫出如下的詩篇：

聞道長安似奕棋，

百年世事不勝悲。

王侯第宅皆新主，

文武衣冠異昔時。

直北關山金鼓振，

征西車馬羽書遲。

魚龍寂寞秋江冷，

故國平居有所思。

從這里我們可以看出道家的影響之深，事實上，魏晉以後，中國士大夫文學藝術的作品差不多大部分是在道家的影響之下的。

道家影響的傳播並不靠他們的抽象理論，而是靠在他們的影響之下的文學藝術；文學藝術是最好的宣傳武器，道家征服了文學藝術；通過了中國士大夫的文學藝術，它影響着千萬萬的中國知識份子。

分析起來，這是極其自然的；道家的思想，從它發生的根源來說，本來就有三套：虛無主義的歷史觀，自然主義的宇宙觀和個人自由主義的生活態度；在這當中虛無主義的歷史觀是他的出發點，自然主義的宇宙觀是他的結論；然而道家哲學的妙處倒不在他的出發點和結論，而是在於他怎樣從這虛無主義的歷史觀的出發點到達自然主義宇宙觀的結論的，道家的妙處在於他的生活態度：「物物而不物於物，」生活在這個世界裏，而又自以爲「獨與天地精神往來」又不是生活在這一個世界裏。

中國的歷史是不斷的轉變著，在這當中，「龍逢死」了，「比干戮」了；所謂「天道無親，常與善人，是邪非邪？」沒有的事情！現實的世界裏是無所謂是非善惡的，「外物不可必，」於是而「俯仰皆天地，不樂復何如？」於是而「物物而不物於物，」獨與天地精神往來，「從個人的觀點出發，這不是極其自然的嗎？」

有力量的不是中國的道家，而是中國的社會，道家不過是這一個變化無常然而卻又並無變化的東方社會在一個個人的意識上的反映；中國的小農生產以及以這小農生產爲基礎的中國社會是道家哲學最深厚的基礎。

卡爾在批評印度的公社對於印度人民的精神生活的影響的時候曾經說過如下的話：

「……它們（分散的生活共同體）把一個理想不斷發展的社會轉變成一個不變的自然

命運，因此造成了一種不像樣的殘酷的自然崇拜，這種自然崇拜墮落到一種程度，他使本來應該是自然的主人的，在猩猩猴子，公牛母牛的面前跪拜起來。」（選集第二卷英文版六五六頁）

其實，道家哲學在本質上不過是這種「殘酷自然崇拜」一種更爲細緻的中國版而已；莊子自己不是說「吾將曳尾於泥塗」嗎？

「五四運動」提出了批判儒家的口號，忽視了批判道家的重要；我們今天所需的不僅是批判儒家，而且要批判道家。

「五四運動」提出了批判四書五經的口號，忽視了批判唐詩宋詞，唐宋八大家和宋明理學的重要；今天所需的不僅是批判四書五經，而且要批判宋明理學，批判唐詩三百首，批判唐宋八大家。

「五四運動」提出了批判中國古代的全體主義的口號，忽視了批判東方的自然主義，虛無主義和個人自由主義的重要；我們今天所需的不僅是批判中國古代的全體主義，而且要批判東方的個人自由主義，自然主義和虛無主義。

「五四運動」開始爲中國知識份子解除了舊禮教的枷鎖，忽視了改造中國知識份子生活態度的重要；我們今天所需的不僅是要解除他們的舊禮教的枷鎖，而且要改變他們的生活態度；我們要改造中國知識份子，我們要改造人。

那麼我們的道路是在那里呢？

四

我們的道路在那里呢？

我們正是處在方生和未死之間：舊傳統的遺毒還沒有死去，新文化還沒有普遍地生根；我們的任務很簡單，叫未死的快死，叫方生的快生，我們不能跳過文化發展的必然階段，但是我們要縮短誕生的苦痛。

叫方生的快生和叫未死的快死看來好像是兩件工作，實際上卻是一件事情的兩面。在過去，我們的毛病在於：新文化僅僅乎是一種新思想飄浮在我們的腦裏，而舊傳統的幽靈卻深深地盤踞在我們心中。因為這個緣故，在我們新文化的抽象理論的領域裏我們始終難於完全免掉教條主義的毛病。在我們的感性藝術的領域裏，我們始終難於完全免掉公式主義的毛病問題在那里呢？一般的說，問題在於理論和實踐之不能統一，然而更其具體的說，卻是在於我們還沒有建立起一種符合於那新思想的生活態度。假如一種新思想還不能轉變成我們自己的生活態度的話，那麼，我們可以說，那種新思想還沒有變成我們自己的血肉，在那里，正是因為它還不是我們的一種發自衷心，不得不然的生活態度，那麼，各式各樣的舊傳統就有機會跑了進來。

從歷史的發展上看，這是非常明白的。歐洲的民主和科學的思想，如所周知是早在十四世紀到

十六世紀意大利文藝復興的時代就已經開始了；在那光輝燦爛的一代中，他們雖然沒有寫成像後來法國百科全書派或者黑格爾那樣偉大的理論系統，但是他們卻完成了近代文化的奠基工作，他們建立了近代人的生活態度。

他們發現了人，人的價值。而這一番發現又是在具體的實際生活中完成，而不是從抽象的理論思維中得到的；「當作一個概念，人類這一個名詞是很舊的，但是在這里它是一件事實。」布哈特；意大利文藝復興的文化，英文版一八四頁。）他們建立了以感覺為基礎的理性生活，摒棄了以盲目信仰教條為基礎的一切的專橫和獨斷。

值得注意的是近代文化在意大利的開端，主要的是以藝術家們的姿態出現；意大利的文藝復興表現在畫面上，而張張畫面，沒有一張是沒有人的；但在中國的山水畫上看不到一個真實的人，人變成了自然的附屬品，正好形成一個強烈的對照，這說明什麼呢？這說明人已經睜開眼睛，而且看到了和自己相同的人了；這和中世紀「視而不見，」「聽而不聞，」「感而不覺」的教條主義者的生活態度是沒有絲毫相同的地方的。

由於這一種生活態度的確立，近代的民主和科學的文化在人民主觀的意識上穩打下一個基礎。以此為主觀基礎，配合著客觀條件；在哲學的領域裏我們就有了十七世紀英國的經驗主義，十八世紀法國的理性主義，而最後則集其大成於十九世紀德國的辯證唯物論；在自然科學的領域裏，我

們就有了自意大利文藝復興到英國的產業革命一系列的發現和發明；在文學藝術的領域裏，從但丁起一系列燦若晨星的名字更是不勝枚舉；而在現實歷史的領域裏，則有了十七世紀英國的大革命，十八世紀法國的大革命以及十八世紀而後瀰漫了全世界的爭民主的浪潮。

這一個過程在歐洲是用了五個世紀的時間來完成的；我們想一想，在這五個世紀裏，人們的生活上該是起了多麼大的變化。

中國，由於種種客觀條件的限制，覺醒得很遲；當它覺醒過來的時候，先進的世界已經跑了五百年悠長的路程了。我們不能從頭跑起，我們所接受的是人家發展了五百年的思想的成果，我們不能在二五十年當中完成人家在五百年當中完成的工作，這是不可避免的。

嚴格的說，我們的工作是從「五四」開始的；從那時候起，我們已經把德先生（民主）和賽先生（科學）請了進來，我們是怎樣請他們進來的呢？當作一種「新思潮」；「五四運動」的新思潮不能在中國的土地上生根自然有它決定的客觀原因；不過，在要求於主觀力量方面的，我們始終沒有看到新思想和生活統一的明確口號的提出，大概人們以為一有了新的思潮，什麼就都跟著來了。

明確的提出理論和實踐的統一，思想和生活的統一是一九二五——二七大革命前後的事情；這一個主觀任務的提出是有意義的，因為那指示著新文化的建立不但有特於客觀條件的改變，而且要主觀當事者的改變，新文化的建立者本身還是需要建立的。

雖然提出這一個過程在開始的時候，它也沒有能脫出非常幼稚的階段，在一九二五——二七前後，我們在新文化的論壇上時常看到一個名詞，所謂「轉變」，那時所謂轉變實際上只是指思想的轉變；和「五四」一樣，大概當時人以為思想一轉變，新文化的建立者也就建立起來了。

事實不能這樣簡單，於是我們提出了理論和實踐的統一，這是摸著問題的邊緣了。但是由於當時現實環境的影響，和主觀方面的輕心，當時人所了解的實踐是非常單純的，他們心目中的實踐是祇有憤怒，沒有感傷的；祇有吶喊，沒有呻吟的；祇有流血，沒有流淚的；祇有前進，沒有後退的。一言以蔽之，在當時人的心目中，所謂「實踐」實際上就祇是直接行動，沒有直接行動，就是沒有實踐的。

其實，不管是一個怎樣新的人，他憤怒，他也感傷；他吶喊，他也呻吟；他流血，他也流淚；他前進，他也後退；除掉直接行動而外，他還有並非直接行動的生活，因為他是一個人，他就不能避免凡人所不能避免的一切。這樣，一方面由於客觀環境的複雜化，另一方面由於主觀力量的堅實化；理論和實踐統一的含義已經慢慢由初期的口號和行動統一的含義，而變為思想和生活統一的含義了；思想的範圍不一定比理論廣，但生活的範圍卻比實踐的包容大；實踐的意思是實行的，一個理論上的條文，而其最初所指大部分亦不外直接的行動和指定的工作；而生活的範圍裏卻固然包含有行動和工作，同時也還包含了不是行動的休息，不是工作的自在在與人往來，待人接物的生活。行動主義固然不能包括生活，工作主義同樣不能包括生活。

遠在抗戰爆發以前，人們訴苦沒有接觸現實生活的機會，認為這是我們在新文化方面不能有所創造的主要理由；抗戰來了，生活的範圍是空前的擴大了，大家接觸現實生活的機會空前的增加了。在相對的意義上說，人們再不能以生活圈子狹隘為不能有所創作的主要理由；因為，從整個的歷史發展看，民國以來，中國知識份子恐怕是沒有比在這次抗戰中和實際生活和人民大眾結合在一起的更多機會了。對於我們的知識份子說，已經堅持了六年的神聖抗戰是我們歷史上從來沒有的一個「到民間去」的機會；「五四運動」所求這樣一個機會，但是沒有得到這個機會，我們這一代的知識份子，是幸運的，因為我們有了這一個機會，我們「到了民間」。

但是今天的問題，正是出現在誰都知道思想和生活統一的重要，而每一個人又多少實際生活過來的時候；人們問生活有什麼意思？

這一個比較普遍性的問題下面包括了各式各樣的內容：

有的說，生活，生活有什麼意思？我是寫詩的，你說生活嗎，抗戰以來我到過六個省區的前線，可是（像那位老浮士德一樣——作者）我的詩歌還是故態依然，毫無進展。

有的說，生活，生活有什麼意思，我在前線做了六年的實際工作，我的材料盈筐，可是我寫出來的東西也還是和從前一樣，不過是把書中姓李的改成姓張，故事的發展弄得更加離奇緊張。

有的說，生活，生活有什麼意思，我是做實際工作的，這里不是前方，這里的生活簡直是白紙

一樣，最好是到前線去呀，可是又是這樣的實際情況。

有的說，生活，生活，生活有什麼意思？說來說去，還不是這麼一套？看來看去，前途實在是渺茫。

有的說……

百川歸海，所有這些問題歸結到一點：生活的意義。

我們的回答斬釘截鐵：生活本身就是目的，到處都有生活，不管是前方和後方，當前問題的重心不在於生活在前線和後方，而是在生活態度。

爲什麼說問題的重心是在生活態度呢？

從歷史的發展上說：目前這一個廣泛的疲倦的現象有兩個原因，一個是客觀環境造成的，一個是主觀力量脆弱的表現；這兩個原因當中，無疑的，前者是決定的，因此這一個疲倦的現象的終極的克服不得有待於客觀環境的改變，這是不用分析的；那麼，因爲是這樣，我們就能認爲這是無可奈何了嗎？不，絕對不，一千一萬個不！這不僅是客觀環境所造成，而且是主觀力量脆弱的一個表現。既然是主觀力量脆弱的一個表現，那麼就得要加強它；加強它的那一個側面呢？有人說思想，有人說生活，很顯然的思想的深刻化是沒有一刻應該放鬆的，但今天的問題不在於思想的深和淺，強和弱，而是在於思想根本和生活脫節，思想還不能變成人們的血肉；思想停留在腦中，而生活卻別有一套。我們必須把思想真正轉變成我們的生活指針；問題在生活。生活的內容很廣，加強生活，加強生活的那

一面呢？有的說加強生活的廣度，有的說加強生活的深度，加強生活廣度的意思是要擴大生活的範圍，多和現實接觸，這自然是非常重要的，然而是不够的；加強生活深度的意思是經常和人民大眾在一起，面對大眾，加深對於他們的了解，了解深了，我們就一面有了豐富的寫作題材，另一方面也就有了領導他們的能力；這是更加重要的，然而同樣是不夠的，同樣不是問題的重心；問題的重心在：我們不單是要在實際生活中去了解他們，而且要在實際生活中改變我們自己，改變我們的生活態度，假如我們不能在實際生活中改變我們自己，改變我們的生活態度，變成他們當中的一個，而是以一個客觀的地位，生活在他們當中，我們既不能如實的寫出他們，也不能好好的領導他們；人民既不是研究的對象，也不是被領導的材料，假如你能寫出他們的真情實感，那不僅是因為你客觀地研究了他們的緣故，而是因為你在基本上是屬於他們的緣故，假如你能領導他們到底的話，那也不僅是因為你策略地了解了他們的緣故，而是因為你在基本上是屬於他們的緣故。

在這里，知識份子的轉變就碰到了一種特殊的困難，困難在什麼地方呢？對於一個知識份子，建立一個健全的理论態度易，建立一個健全的生活態度難，建立一個健全的抽象的理智態度易，建立一個健全的具體的感情態度難；改變他們的思想易，改變他們的感情難；他們患了頭腦膨脹的毛病，要他們在理論上用頭腦去同情人民大眾易，在生活上「用心去同情」人民大眾難。我們今天所需要的正是建立這樣的一種生活態度，既不是以一個材料搜集家的身份去研究人民大眾，爲了將來

寫一部作品，也不是以一個領導者的身份去了解他們，爲了將來領導他們；而是當作他們的一員，變成他們的一員，和他們精下生死不解之緣，和他們一道生活下去；爲要達到這一個目的，我們不僅需要一個健全的理论態度，而且需要一個健全的生活態度，那就是說，我們不僅要在理論上用頭腦去同情人民大眾，而且要在生活裏用我們的心去聯繫人民大眾；我們不僅要改變我們的頭腦，而且要改變我們的心；我們不僅要了解旁人，而且要改造我們自己——「心的教育」是這改造過程的最後一環，正如同腦的轉變是這改造過程最初的一環一樣，而這改造過程的總結則是一個健全的生活態度——祇有這樣我們纔可以說，新思想已經不僅僅是一種思想而是變成我們自己的血肉了，因爲它已經變成了我們的生活態度，在它的領導之下，我們已經完成了我們自己的改造，我們有了新的，擺在我們前面是一片一望無垠未開懇的處女地。

從這樣的一個分析裏，我們可以看到，生活態度的問題不是一個機械的「沒有感情，加強一點感情」的問題，而是這樣的思想，這樣的生活，思想和生活統一，這樣的想，這樣的感，這樣的做，腦——心——手統一，這樣的時代，這樣的人，新的時代，新的人，主客觀統一。

爲了完成這一個「大一統」任務，我們不僅要叫方生快點生，而且要叫未死快點死；而且這方生和未死之間，問題已經匯流到一點「生活態度」，那麼，讓未死的快點死去，方生的快點生下；大江流日夜，中國人民的血日夜在流，中國的土地是再也不能沉默了。

感性生活與理性生活

項黎

我們所處的時代是人類的理智高度發展的時代。

假如古代的人所有的知識祇限於用感覺來直接接觸外物而得到的印象，因而顯得非常「無知」，那麼現代的人是已經能够懂得許多既不能看見，也不能聽見的事物了。假如古代的人曾經因為不了解風雨雷電變化的真象，而發生恐怖崇敬的感情；那麼現代的人對於這一切自然現象所做的事就祇是用頭腦來更清楚地理解它們了。假如古代的人類曾經因為對於人為什麼生為什麼死不理解，因而產生各種複雜的感情幻想，那麼現代的人類已經有了能够明確解釋生死現象的科學了。假如古代的人曾經因為對於社會現象的不理解，因而也無從理解自己所從事的工作的實際效果，於是他們常不得不用一種「知其不可為而為之」的精神，殉道者的感情來刺激鼓勵自己前進，那麼現代的人是已經不僅對於自然現象，而且對於社會現象有了預知的能力，可以按照著一定的目標，明確地規定工作的方針步驟了……

這的確是不能否認的。由於人類的理智的發展，感性的生活在全都生活中所佔的比重在某些方面已經漸漸地降低。在原始人和古代人的生活中的有些感情，到了今天，在我們看來已經是非常

可笑的，完全無益的了，像宗教的感情，對神的教仰，這是曾經被認為最崇高的感情而且是人生的中心，但到了現在，對於這種感情，我們已經由理智的幫助而加以唾棄了。

但是在現在的世界，法西斯主義者卻是強調感性生活的，他們把感性的生活看做生活的全部。法西斯主義者是反理性主義者，他之所以能鼓勵本國的青年與人民來從事侵略戰爭，不是因為他使人民懂得了他的主張是對的，而是因為他從人的精神上復活了那種原始的單純的感性的直覺與激動。他提倡力的哲學，超人的哲學，使人對於有力量的超人發生神祕的感情，而無條件地崇拜。正如古代人之崇拜神一樣。他努力使人把戰爭看做是感覺的享受，把弱小者在自己面前顛轉而死亡看做是最大的快感。他鼓勵人們對勝利的喜歡，殺戮的愉快，鼓勵人們對自己的國家無條件地熱愛，鼓勵人們對侵略與征服的最熱狂的衝動（法西斯的美術家就是鼓吹戰爭的美學的），而我們呢，則是要求人們通過理性的光來審查戰爭的正義性與非正義性，審查愛國主義是和侵略戰爭相結合著呢還是和民族保衛戰爭相聯結著……

由於法西斯主義者高揚了野獸式的感性主義，宣傳著單純感性的生活，於是我們就更加意識地反對感性生活，降低感性生活在全部分生活中的作用。這雖然是很自然的事，但是我想，這不是一個不嚴重的現象，我們因此而常走入另一個偏向——把理性生活看做生活的全部，根本否定了感性生活在生活中的地位與意義。

是的，我們應當取消那種單純由於對外界現實的無知而生的無益的感情，應當反對那種反理性的野獸式的感性生活的提倡，但是不能因此說，一切的感情都是無益的，獸性的。我們所反對的那種感情，其實祇是由於愚昧和欺騙而產生的感情，不是真實的生活中的感情。而在真實的人的生活中，很自然地發生發展的感情是無從反對，更無從取消的，那在生活中是永遠佔著一個重要的地位的。

中國宋明兩代的道學家曾主張「存天理，滅人欲」，這正是說，用理性的生活來絕對排斥感性的生活。道學家們從道德的觀點來處理這問題，他們以為「人欲」——感性的東西是不道德的，所以應該排斥。而近年來，在國內有所謂「新儒家」的思潮，他們也繼承了「滅人欲」的主張，但他們不說「滅人欲」，而說「消滅感情」，不說「存天理」，而說「了解事物」。這就是從道德的觀點轉移到理智的觀點。按照他們的說法，一個人能夠對於外界的人與事物都能有充分了解，則就可以不起什麼感情。他們認為這種無情的生活是值得追求的。

但是這樣無情的生活，不僅是不可能的，而且縱然能做到也是無價值的。

從人性中自然發生的感情是無從反對的。固然我們對於生死的現象已經有了科學的認識，再不必有什麼對死後的恐怖與鬼神的幻覺，但是誰若以為應該根據了科學的了解而在他母親死的時候，既不天天流淚，也不悲哀，那麼我們對於這樣一個人是怎樣的看法呢？同樣的，誰要是對於戀愛，

能够從社會學與心理學上說出一大篇大道理，因而就再不用真實的情感去看待他的愛人誰要是對於法西斯主義的國家有了充分的了解，能够詳細說明牠的過去現在與將來，因而對於法西斯所進行的侵略屠殺的行爲就再沒有什麼真實的憎恨……那麼我們對於這樣的人又將怎樣看法呢？——很簡單，在通俗的口語中，就有一句爲這類人而準備著的話，那便是：不近人情。無論這樣的人的思想如何超越，理論如何周到，但他們還是不近人情的人，而不近人情的，不是一個完全的人！

但更重要的是在積極方面，感性的要素對於人生是有著強大的推動作用的。而這點正是主張取消感性活動的人所根本反對的。他們以爲從道德上或者從理智上指出人應該做什麼，不應該做什麼，這就是推動人生活動向上向前的唯一動力。——從真實的歷史與人類生活中我們可以看出，這種說法其實是不對的。許多道德學家舌敝唇焦地講他們的道理，到底對於人民的實際生活起了多少作用？這自然是因爲這些道理和實際生活並不一致的原因。而實際生活是什麼呢？那總是感性的生活，越是日常平凡的生活就越是感性的生活。一個道理，假如能够和日常平凡的感性生活打成一片，那麼人們就自然澈底按照這個道理而生活、而工作。因這時，他們就不僅從思想上接受了這個道理，而且感覺到了這個道理；不僅承認了這個道理，而且對於這個道理發生了割不斷的感情的系帶。人們進攻一個敵人，不僅因爲知道了自己的敵人，而且因爲從心底裏憎恨這敵人，每一次看到聽到敵人的暴行就更加深了這憎恨；人們服從一個真理，不僅因爲明白了這個真理，而且因爲從心底

裏愛這真理，這真理在實際生活中更多發出一度的光輝就更加深了這種愛。強烈的愛與憎正是人生活動的最崇高的動力。或許有人說，把感情當作人生活動的動力是很危險的事，因為感情有時會是很粗暴的，無節制的；是的，這固然是不可否認的。但是在歷史上每一次大的轉機期中，做先鋒的，成就了英雄的事業的，豈不總是那些有著分明的非觀，而又鼓舞著最熱烈的愛憎之情的人麼？至於那些祇有著蒼白的思想力的，卻總是左考慮，右考慮，悄然地消沉於歷史背景之後！我們所說的愛憎之情，是和是非觀念聯結著的。人生的活動正是以是非觀念為標準而以愛憎之情為動力。沒有愛憎之情，人們不可能鼓舞奮發地為辨別是非觀念而鬪爭；而也祇有那樣能喚起人們的熱烈的愛憎之情的，纔能算得是明確的是非觀念。

而且人生的目標究竟是什麼呢？讓宗教家們去在玄遠不可及的天堂中找到人生的究竟目標，讓祇是生活在思想中的知識份子去設想他們的天國就是一些美妙地組織起來的思想，但真實的人生畢竟是與他們不發生關係地發展著的。真實的人生雖然也有著極長的鬪爭道路，但作為其目標的仍然是不脫離感覺的生活的。自由是一個值得人們為之獻身的觀念，但自由並不是一個空洞的觀念，而也是可以感覺到的生活。人們是要追求合理的生活，合理的社會，那也正因為這種生活與社會使人們獲得最大的快樂。

因此，很顯然的，企圖在人生中和感性性的意識，甚至麻木感性性的作用，其實是完全瀝透了

真實生活的光彩，使生活既失掉了強大的向上向前的推動力，也失掉了其所追求著的實際的目標。

於是在生活中剩下來還有什麼呢？就祇有思想——思想成了生活的全部內容。

但是思想的內容是生活，而並不是生活的內容是思想，假如思想成了生活的內容，思想的內容又是什麼？脫離了生活的內容，思想就成了空洞的，浮游無根的東西；而假如竟以這樣的空洞的，浮游無根的思想做生活的內容，則生活又成了怎樣一種可憐的存在啊！

真實的生活是以聽覺來接觸五聲，以視覺來接觸五色，以嗅覺來接觸五味，並且以敏感的心來接觸七情的。真實的生活是有著對友人的愛，對仇人的恨，是有著大歡喜，大悲哀，大快樂，大憤怒的。真實的生活是這樣的色彩繽紛的生活。以這樣的生活為內容的思想也就是色彩繽紛的思想，而不是那種脫離了生活蒼白的思想了。

因此，很顯然的，用理性的生活來抹煞感性的生活，用思想來抹煞感覺，用理智來抹煞感情，這種理論，不是別的，正是一種蒼白的生活態度的反映。而這種生活態度是屬於那種把自己和周圍的世界分隔開來的個人主義者的，是屬於那種把自己的頭腦看做上帝，祇是生活在他的這個上帝的庇護之下的「知識份子」的。

沒有一個人是沒有任何感覺地生活著的；但是有這樣的人，他是「視而不見，聽而不聞，」雖看到很多，聽到很多，卻「無所動於中。」這就是說，他對於在他周圍的人和事毫不關心，那麼當然，他對

於他所生活於其中的整個世界也不會有什麼關心。這樣的人，縱然他走遍了世界，見多識廣卻依舊還是一個生活在個人的小天地裏的人。他關心自己的小天地，不讓旁人的悲喜衝入自己的小天地。他不曾爲隣人的不幸而苦痛，也不會爲強徒的暴行而憤怒，假如這暴行並不直接加在自己的頭上；他當然更不會爲法國無辜受刑的人質而哀痛，爲斯太林格勒的勝利的守衛者而鼓舞。他害怕自己的這一天地稍一打開，就會受到外物的牽累，正如富翁決不表示對他的窮親戚同情，爲了害怕對方向自己伸手借錢。

關在自己的小天地裏的人誠然是可憐的人，但更可憐的是那有著「思想的武裝」來把自己的小天地拱衛起來的人。一種思想，假如不是從自己的生活中發展出來，而純粹是靠腦子的活動所獲得，並且始終停留在腦子裏，那麼所謂思想的武裝常常不過是在這樣的意義上的，思想成爲了圍牆，把自己和其餘的人隔絕了開來，因而就把自己和真正的生活隔絕了開來，正如一道河把觀火的人和那燒得正熾烈的火場隔絕了開來一樣。豈不是有這樣的人沉迷於他的遠大的理想，卻對於日常的生活毫不感到興趣；空說著救人救世的主義，卻對於隣人的苦痛無動於中；鬧揚著改造全世界的計劃，卻對於現實生活中的任何一件新鮮的事情毫不關心發揮著自由平等的主張，卻對於自己的太太也是一個獨立的人這件事從來沒有感到過……思想與生活的這樣分歧豈不是很可憐的事麼？但他正是以這樣的思想來庇護這樣的生活的，因爲他已經理論上給一切不幸的人找到圓滿

的出路了，他就可以不必理會任何個別的不幸的人了；他已經在理論上了解了蘇聯必勝的道理了。他對於斯大林格勒的解圍也就無所用其興奮了。因為他已經拿如此豐富的思想給了旁人了，他還要給旁人什麼呢？因為他已經有了這樣偉大的思想，可以圓滿地解釋一切已有的和將有的問題，那麼他何必再去關心任何問題……

是的，他的思想也許可以「解釋」一切問題，但他的生活是已經死亡了。他不是生活在生活中，而是生活在思想中間，對於這樣的人，我們豈不是應該說：尊貴的先生，你思想得太多，而你感覺得太少了！你用腦子來生活得太多，而你用四肢五官和心來生活得太少了！

對於這樣的人，生活是死亡了，而隨著生活的死亡，文學藝術也死亡了。

但人類的精神活動中，假如沒有了但丁和風原，沒有了莎士比亞和元曲，而只剩下柏拉圖，黑格爾，朱熹，人類的文化還有什麼光彩？在一個人的生活中，假如沒有了愛憎喜怒，而只剩下是是非非的判斷，只剩下邏輯的推理與命題的演繹，生活還有什麼光彩？在人類的語言中，假如沒有了在親密的朋友之間，心與心相對時所謂「談心」，只剩下大學教授在講壇上，牧師在教堂裏的「講道理」，語言還有什麼光彩？

眼前正是一個多光多色多聲響的偉大時代。但正因為光色聲響新鮮豐富，反而使許多人不敢和不能接近真實。有些人迷惑於這光色聲響之前，茫然地追尋偉大時代，卻不去注意眼前的周圍的

生活，這些生活正是構成這全部偉大時代的一部分。有些人連忙警告自己，使自己「冷靜」地觀察這時代，了解這時代，不要讓自己受旁邊周圍一切事物的「牽累」。前者固然是驕驕尊尊，後者更是封閉了自己和時代互相感應的通路，使自己成爲了旁觀者。

我們必須生活在生活之中，我們固然要思索、理解，但我們也必須開出五官的道路，去看，去聽，更必須敞開全副的心懷去愛，去憎。

哲人斯賓諾莎的名句是：「勿哭勿笑，而要理解，」但我們的格言是要能哭能笑，並能理解！

無論愛甚麼，——飯、異性、國、
民族、人類等等——只有糾纏如
毒蛇，執著如怨鬼，二六時中，沒有
已者時有望。

——魯迅——

論生活態度與現實主義

于 潮

自然力量的偉大是不可比擬的，當冬天快要過去的時候，即使是那層層的積雪，也消融，一株株溫柔而茁壯的新芽已經從雪堆裏鑽出，點綴那曾經是舉目荒涼的原野。

由於五年多艱苦卓絕的抗戰，積壓在中國原野上的積雪——不平等條約的枷鎖——已開始消融，雖然我們最大的敵人——法西斯侵略者還未趕出我們的國土，冬天還沒有過去，現在已經迸發出新芽的時候了。

一個奴隸的解放不但要用現實的武器粉碎現實的枷鎖，而且要用精神的武器粉碎精神上的枷鎖，奴隸的標誌不但是他們肉體上的腳鍊和手鐐，而且是他們精神上的奴性和麻木。

兩千年的封建重壓，百年來的外來侵略不但束縛了我們民族在經濟、政治和軍事上的發展，而且侵蝕了我們民族的精神，阻礙了我們文化的生長，它幾乎使我們失去了抬頭做人的自信，現在是我們抬頭做人的時候了。

我們要除舊，我們要佈新，我們要做，我們要建立自由獨立新中國的新文化。

我們要除舊。

新的文化必須從批判舊的開始，在這一點上，今天和「五四運動」當時並無二致；然而，一方面「五四運動」的任務沒有完成，另一方面「五四運動」對舊文化所批判的未能盡致，他們偏於感情地批判了喫人的舊禮教，已經成爲當時封建統治者的護符的儒家學說，要一舉打倒孔家店，在舊禮教喫人，儒家學說變成封建統治者的護符的時候，打倒孔家店自是當務之急，不過侵蝕著中國國民精神的不但有被歪曲了的儒家，而且有已經變成爲一種無形的生活哲學的道家，被歪曲了的儒家學說在政治上養成奴性，道家——不是崇尙黃老的道教，而是以莊老爲依皈的道家思想在精神上養成麻醉。

一般的說，中國士大夫在過去向來分成兩派：在朝的廟堂之士，在野的山林之士，儒家學說支配廟堂，道家的思想支配山林；在朝時儒家，在野時道家。儒家道家相互爲用，本無軒輊。

不過，從另一方面看，道家無形的影響卻有甚於儒家有形的支配；這是很自然的，要一個有自尊心的人做奴隸難，但要他冷淡忘情卻易。

魏晉而後，道家思想在智識份子中的侵潤有如水銀瀉地，無孔不入；魏晉一代中國士大夫裏出過不少光輝的人物，他們對現狀不滿，他們抗議，他們狂歌痛哭，但是他們的歸宿，非藥卽酒——他們逃避現實。

接著，道家思想和中國士大夫中浪漫主義傾向的一派開始合流，人們從人世逃到自然，這一種結合相當長期的鞏固了道家思想的潛在勢力。

鴉片戰爭而後，由於中國資本主義不能獲得順遂的發展，由道家思想所養成的一種對於現實漠不關心的生活態度依然在各式各樣假面具下潛滋暗長。直到現在，我們還聽得到「以理化情」的聲音。可見百足之蟲，至死不殤。當然囉，祇要對於現實真正的有所肯定，就不能不有動於中，就不能不有所憤激，就不能不有所主張，有所作為；然而不能或者不願有所主張有所作為，便祇好「以理化情」了；起初是「何獨能無慨然」，繼之是淡漠，最後則是完完全全的麻木。

奴性自然不能忍受，麻木同樣是犯罪的行為。

我們要佈新。

「五四運動」揭起了科學和民主的兩大旗幟，這是當時的當務之急，也是今天的當務之急。不過今天我們所要求的新文化，不但是科學和民主的文化，而且是人民大眾的文化；起初是為人民大眾而創造為人民大眾所樂於接受的文化，最後則是由人民大眾自己創造的文化。

怎樣纔能創造出科學民主而又大眾化的文化呢？

要解答這一個問題最好是約略回顧一下近代文化的發展史。近代文化發展史上，第一頁寫的

是「人的發現」，首先肯定自己是人，旁人是人；肯定自己是人，發生了解放個性的個人主義，承認旁人是人，產生了初期的人道主義。而初期的個人主義和個人道主義在本質上是分不開的。發現了人，和自然的正確關係也就建立起來了，自然不再是神的體現，為神所主宰，而是人可以說明，應該征服的對象了，它有它的客觀法則，於是科學因之而昌明。科學最初是征服了自然（自然科學），最後則是征服了歷史（歷史科學）。人道主義本來是一個富於彈性的概念，隨著它局部實現的可能性的增大，終於在政治上形成為民主政治的理想與要求，而在社會科學的領域裏則形成為社會主義，而為「最大多數人謀福利」的一種學說的出發點。

從這一個簡短的敘述裏，我們可以看出科學和民主，特別是民主思想有它更深的基礎的，它假定了「一種新的生活態度，一種承認旁人，把人當人，關心旁人的生活態度，或者我們可以說政治上的民主是以生活中的民主為前提的。今天我們不但要科學和民主，而且要建立一種新的生活態度，一種發自衷心的承認旁人，把人當人，關心旁人的生活態度。祇有這樣我們纔能創造出科學的民主的大衆的文化。」

什麼是我們建立這一種生活態度的障礙呢？無情無意，對於現實的冷淡甚至麻木，狹隘自私，對於旁人的命運漠不關心。

死的拖著活的。

科學的社會主義——真正的能創造出科學、民主和大眾的新文化的思想體系——介紹到中國來已經有了二十年以上的歷史了；然而，無庸諱言，直至現在它還沒有能完全變成我們自己的血肉，人們在最初把它當做一種教條翻來覆去的生吞活剝；事實上，它不但是一種研究指南和工作方法，而且是一種生活態度；它不但是武裝我們的頭腦，而且要恢宏我們的氣度，擴展我們的心胸，提煉我們的靈魂。

因為祇是把它當做一種教條，根據這些教條生吞活剝地製造出來的東西當然祇能是些腐爛濫調；沒有把它當做一種研究指南，自然談不上觀察研究；沒有把它當做一種工作方法，自然談不上實事求是；沒有把它當成——做成一種生活態度，一種密切的注視著現實而發自衷心的關心人民命運、深沉的感覺這一個世界的「社會主義的人道主義」的生活態度，其結果我們就往往看到：最初是思想和生活的矛盾，其次是思想和生活在外表上一致了，又是工作（公生活）和生活（私生活）的矛盾；最後工作和生活事實上一致了，又是理智和感情的矛盾；——不是行不由衷心為形役，便是思想得太多感覺得太少（甚而至於思想上積極感覺上消沉）。

科學的社會主義不但要求一種觀察研究，實事求是的對事的工作精神（現實主義）；而且要

求一種法視現實，關切人民感覺世界的對人的生活態度（新人道主義）；要認真的改變這一個世

界，就得要深切地感覺這一個世界，「不學習從心底去憎恨敵人，就不能擊敗敵人。」

什麼是我們建立這種生活態度的障礙呢？對於現實的冷淡，甚至麻木；對於人民的命運的漠不關心。

問題的關鍵在生活態度。

時至今日恐怕再沒有人反對，我們的新文化祇有從中國人民的現實生活當中纔能產生出來的了。「深入民間」是「五四運動」前後就已提出來的口號，而「手觸生活」在我們的文藝乃至文化的理論上亦早已成不爭之論；在今天誰還敢於反對現實生活的重要呢？這樣生活態度的提出不是多餘的嗎？

問題在於怎樣生活。

爲要拒絕死亡就得要生活；生活無時不在，無處不在，這是用不著解釋的。

其次，我們這里所說的生活不是一種狹隘自私，祇顧自己，看不見旁人的生活，這也是用不著解釋的。

我們這里所說的生活是指和人民在一起的生活，這是「深入民間」和「手觸生活」的第一個要義，這也是用不著解釋的。

既然要求和人民在一起，那必定是因爲在自己生活的周圍沒有人民，或者是生活的圈子太狹

小不足以窺人民生活的全貌；於是擴大生活範圍，增加對人接觸，就形成了「深入民間」和「手觸生活」的第一個內容。

生活的範圍擴大了，接觸的人增多了，視野豁然開朗，觀感自然不同；以前人民大衆是寫在紙上的蒼白的概念，現在是有血有肉能說能笑的現實存在了。由於生活範圍的擴大而展開的真實世界，有如一隻小船離開死寂的港口駛向蔚藍的海洋，在這一種「畫面轉換」的鼓舞之下，生活變成了旅行，一談到生活，好像就非想到深山大澤或者紙醉金迷，那和眼前灰暗的周遭決然不同的世界不可。

旅行總是要回來的，不管那旅行的時間是長是暫——這是一方面；另一方面像那樣的生活實際上不過是些生活的旅行或者是旅行的生活而已；在那種生活中所得到的也祇是一些片斷的生活印象。

擴大生活範圍增加對人接觸是必要的，但是不夠的。爲了解人民，我們不僅祇是看看他們而已，而且還要在他們中間生活，觀察他們，研究他們。從留心觀察和分析研究當中，我們得到豐富的生活經驗。

生活經驗提供我們很多材料，它可以增加我們對於人民的了解和認識，它依然不能把我們帶進人民的靈魂的宮殿。這也就是說我們依然道不出他們的衷曲。

留心觀察研究豐富生活內容是必要的，但是不夠的。人民不是書本，讀懂就了事；對於人民我們不但要和他們生活在一起，留心觀察他們的行為，而且要用全副心腸去貼近他們，不但要知道他們的生死病老，悲歡離合，站在旁邊用頭腦去同情他們，而且要和他們結下死生不解之緣，爬到他們心裏，用心去「疼」他們；用古語說就是和他們「同歌同哭」「同心」。祇有這樣我們纔能道出人民的衷曲；他們的喜，他們的怒，他們的哀，他們的愛，他們的惡，他們的怨。

我們想這一個世界已經想得够多，我們看這一個世界已經看得不少；過現實生活的要求已經家噓戶曉，現在是我們用全副心腸去貼近我們人民的時候了。

怎樣纔能切近人情呢？

冷淡和麻木必須死亡，狹隘和自私必須絕跡，虛偽和欺騙更是不容存身。代替冷淡和麻木是鮮明和積極，代替虛偽和欺騙是誠懇和老實，代替狹隘和自私是實實在在的承認旁人，關心旁人，用全副心腸關心人民的命運，和他們結下死生不解之緣，由衷的恨其所恨，愛其所愛。我們不但要擴大我們生活的廣度，加深我們生活的深度，而且要加緊我們生活的密度；我們不但要精通世故，而且要切近人情；我們不但要和我們人民生活在一起，而且要爬到他們的心裏用心去「疼」他們；祇有這樣我們纔能道出人民的衷曲；他們的喜，他們的怒，他們的哀，他們的樂，他們的愛，他們的惡，他們的怨；祇有這樣我們纔能够創造出真正的新文化。

自然這不是說，生活的態度正確了，一切的問題都解決了，不是！生活態度的問題，不僅是主觀上的正確與否，而是要它在最艱難複雜的現實生活的河流當中堅持下去；我們所要求是千鍊百煉，永不失那份「赤子之心」；敢說，敢笑，敢哭，敢罵，能憎，能愛，能殺，能生。

自由獨立新中國的新文化，它的性質是科學的，民主的，大眾的，它的泉源主要的是來自人民；當前的問題是打破歷史的積習，首先是說出他們的衷曲，創造出爲他們的文化，最後則是由他們自己來創造。其次，文化不是遷空產生的，它必須接受過去的文化遺產；中國，世界的。

我們憑什麼樣的標準接受中國的文化遺產呢？

我們這里所說的接受文化遺產不同於「五四運動」以後的整理國故乃至復古是用不著解釋的。

其次文藝乃至文化的民族形式亦早已成爲不爭之論——雖然在小節上大家的意見還不一致——而民族文化的技術遺產之應該廣泛接受也是沒有問題了；問題在於如何接受中國文化的精神遺產。

「五四運動」批判了儒家，放走了道家；關於放走道家的一點，我們已經說過；現在我們要說的是，作爲兩個獨立的思想系統看，儒家的真精神無寧是應該被我們重視的，首先是儒家入世的現實

主義的精神就遠非道家的超然物外，逃避現實的生活態度之所可及；他們不但倡導了某種歷史限制下的民主思想，而且還發揚了某種限制內的人道主義精神，這些都是道家思想中所未曾有和不能有的進步思想。誠然儒家的學說會長期被利用為封建統治者的護符，但是在儒家無所不包的範疇之下也生產過不少守正不阿的義士。今天擺在我們面前的問題不是籠統地儒家道家和墨家那一個應該被揚棄，那一個應該被接受，而是首先應該根據科學的研究，弄清楚當時的歷史情況，確定他們的歷史地位，判斷他們的思想在當時是進步還是倒退。至於他們的思想體系對於今天我們的關係，我們大可按照我們的標準——科學民主和大众的——合理的（即使是極小的或者走在被歪曲的形態之下的）部分加以接受，不合理的部分加以揚棄。

思想的遺產是重要的，然而所有的文化並不完全是思想。尤其是當我們評價歷史人物的時候，我們不但要看他們在思想上怎麼樣看一個世界——思想觀點，更重要的是他們在現實生活中對於實際政治站著一個什麼地位——政治立場，抽象的思想觀點和現實的政治立場在歷史上並不是一致的，例如在儒家的思想系統之下，就有著無數種不同的人物：有的是打著儒家的思想旗幟，向當前的現實可恥地低頭的，有的卻是高舉著儒家的思想旗幟，守正不阿，反抗現實的。這些都要求我們對於每一個特殊歷史形勢和人物加以具體的分析和研究然後纔能斷定的，拿一個籠統的思想戴大帽子籠罩一切的時代已經過去了；我們必須具體研究，必須善於分別一個人的抽象的思想觀

點和現實的政治立場，對於我們，現實的政治立場顯然是比抽象的思想觀點更加重要。

思想觀點和政治立場是重要的，不過正如同我們必須區別思想觀點和政治立場的一樣，在評價歷史的人物的時候，我們必須區別出他們的政治立場和他們的生活態度，因為正如同思想觀點和政治立場在歷史上並不時常一致的一樣，在歷史上，一個人的生活態度不但可能不完全和他的政治立場一致，而且有時簡直能發展到相反的一面；例如杜甫的思想觀點在大體上是屬於儒家的「修齊治平」一類，他的現實的政治立場是肯定現狀的「忠君愛國」，但是他的生活態度卻是關心現實（現實主義）和切近人民（人道主義）的，因此他能產生出訴說人民衷曲的輝煌的詩篇。總括以上的分析：在評價一個歷史人物的時候，我們不但要問他們對於這一個世界怎樣看法（思想觀點），對於當時的實際政治站在一個什麼立場（政治立場），而且要看他們怎樣生活過來，在現實生活中對於人民的關係怎樣（生活態度）。關於生活態度一點在一般的文化、文藝、藝術史中特別重要，不強調這一點，評價一個人和他的勞作，我們就會流於不是根據那個人的思想觀點對他和他的勞作加以一筆抹煞，就是認為從他的勞作當中，我們所能接受的，僅僅是些造句用字之類的技術遺產而已。這兩種看法都是要不得的。

由於種種歷史條件的限制，中國在過去未能產生出更能接近科學的思想系統，但是它產生了大量的氣度恢宏，心胸廣大，關心現實，切近人民的英雄稱巨人（他們的勞作表現在他們的生活上

——生活本身，事功著作和其他的文化的成就上。——這是我們應該重視的，文化發展的終極，一方面固然是要人在思想上更加接近客觀真理（科學），另一方面，更是要人在生活上更多實現真正人性的人（人道主義）。歷史的進展不但是在不斷加深人的認識，而且是在不斷擴大人的心胸——逐步完成真正人性的人。我們不但要從歷史的研究中去理解過去，而且要從歷史人物的生活中，吸取養料，豐富我們自己。「高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之。」——這是永恆不變的人類教育自己的行標，而且祇有這樣我們纔能配說得上，我們繼承了中華民族最優秀的傳統，我們是它最優秀的兒女。

科學民主大眾（人道主義——）這不但是我們要創造的新文化的本質，而且是我們接受中國文化遺產的標準。

其次除了中國自己的文化遺產而外，我們還得接受世界的文化遺產。

世界名著（思想的、文藝的、藝術的），應該有組織有系統的介紹過來是早已提出了，這自然是今天的當務之急。我們現在要著重提出的是，我們今天正處在一個反法西斯侵略，爭民主自由的生死存亡的鬭爭年代，越是法西斯所要毀滅的就越是應被我們重視的。民主不是一個空洞口號，它是全世界千百萬人民用全副精神艱苦鬭爭得來的戰果，他們怎麼思想過，他們怎樣鬭爭過，在未有勝利之前，他們經過怎樣的艱難既已得到初步的勝利後，他們又怎樣鼓舞，這一支爭民主的偉大部

隊怎樣生活過來，他們又產生過怎樣的英雄——一言以蔽之，十六、十七、十八、十九、二十世紀意大利的文藝復興，歐洲的啓蒙運動，英國大革命，美國獨立戰爭和南北美戰爭，法國大革命……這一個「爭民主的五世紀」中的歷史、思想、文化、文學、藝術的成果，特別值得我們有計劃的介紹。

x

x

x

x

x

自由獨立新中國要有它的新文化。

這一新文化的性質是科學的、民主的和大眾的，而擺在我們面前的具體任務則是生活、研究和介紹；生活爲了創造新的，研究和介紹則是爲了接受遺產。

冬天雖然還沒有過去，積壓在中國原野上的積雪已開始消融；讓我們抖擻下滿身的舊時代的嚴霜，邁步前進罷，中國的土地是肥沃的，轉瞬就是江南草長的時候了。

真的猛士敢於直面慘
澹的人生，正視淋漓的
鮮血。

——魯迅——

生活的三度

嘉梨

一提到生活，人們往往就想到工廠、農村、前線……或者是金迷紙醉、總之，是與自己的周圍決然不同的世界。以為祇有那里纔有生活，事實上這里所指的不過是手觸生活的第一個涵義——改變生活環境，擴大生活範圍。而所謂生活也不一定祇有在那些地方纔有，雖然改變生活的環境，擴大生活範圍是非常重要的。

改變生活環境，擴大生活範圍雖然開擴了我們的眼界，增廣了我們的見聞，但單靠它依然不能把我們帶到多遠，於是人們又想到生活的第二個涵義——加深生活經驗。生活在人民當中，觀察他們，研究他們，通過這些觀察和研究，累積起豐富的生活經驗。生活的經驗豐富了，但是我們和人民的關係卻未必因此前進了多少。人民不是一本書，讀完了就算了事的。

人民不是一本書，讀完了就算了事的。爲了使得我們在和人民的關係上前進一步，我們必須提出生活的第三個涵義，那就是：我們不但要用頭腦去理解他們，懂得他們的生老病死，悲歡離合；而且要用全副心腸去貼近他們，感覺他們的喜怒，他們的哀樂，他們的愛，他們的惡，他們的怨，一言以蔽之，真正關心他們的命運。托爾斯太說得好：「用頭腦去同情，用心去同情。」現在就是要我們用心

去同情他們，用口語說，就是我們必須「疼」他們，單單空洞的同情是不夠的。用古語說，我們和人民的關係必須是一種「同心」的關係，單單理論上的同志是不夠的。祇有這樣，我們纔能一方面真正的道出人民的衷曲，而另一方面纔能對於生活永沒有疲倦的時候。

這是生活的三階段，同時也是生活這一範疇的三方面：擴大生活範圍指的是生活的廣度，加深生活經驗指的是生活的深度，而用全副心腸去關切人民的命運指的是生活的密度——人與人之間的真實的距離。

三個通俗的詞彙確切的表現出生活的三階段——三方面：「世面」指生活的廣度，「世故」指生活的深度，「人情」指生活的密度。三個通俗的詞同樣確切的表現出生活者在生活三階段和三方面中對於生活對象所採取的關係：說一個人的生活範圍廣，人們說他「見」的世面大，「見」之一字道出這一階段中人和世界的關係；「看看」而已；說一個人的生活經驗豐富，人們說他「閱歷」的世故很深，「閱歷」二字道出這一階段中人和現實的關係；「閱歷」者，過過而已；說一個人真心體貼旁人，人們說他「近」人情，「近」之一字道出這一階段中人和人民的關係——到這裏，生活者和生活對象的關係已經不復是「走馬看花」的「看看」，也不是「曾經滄海」的「過過」，而是體貼入微的「貼近」了。由於已經突入生活對象的核心，因此生活的對象已經不復是這一個世界的「一面」和「故」，而是人民的「情」了。

總括以上分析，可以列成如下表：

一、第一階段	——	擴大生活範圍	——	廣度	——	看	——	世界	——	世面
二、第二階段	——	豐富生活經驗	——	深度	——	過	——	現實	——	世故
三、第三階段	——	關心人民命運	——	密度	——	近	——	人民	——	人情

這是生活的三階段，同時也是生活的三度——三方面：世界上沒有一種毫無深度和密度底廣度生活，但這並不妨礙，當一個人看了這個世界的時候，他對於這一個世界的認識大都非常淺薄，而他對於人民命運的關心往往不過是一種貴族夫人對於街上的叫化子慈悲為懷的關心而已。換言之，在這種情況下，生活的深度和密度渺小到不足道的程度；世界上也沒有一種毫無廣度和密度底深度生活，但這並不妨礙，在人們「過過」現實生活當中，他對於人民命運的關心儘可能是一種出自頭腦的同情，而他真正的內心則別有脫屬。換言之，在這種情況下，生活的密度依然沒有起它應起的作用。至於世界上更不會存在沒有廣度和深度底密度生活，那是更用不著分析了。

由於不滿意我們對於這一世界的關係的僅僅乎停滯在理論上的「想想」，我們提出了生活，但是直至現在我們所了解的生活大部分是「看看」世界的表面，和「過過」現實生活而已。現在是我們前進一步，用全副心腸去「貼近」我們人民的時候了。人民不是一本書，生活不是爲了蒐集材料。生活本身就是自由的生活，永沒有疲倦的時候。

勇者憤怒，抽刃向更強者，怯者憤怒，
却抽刃向更弱者。

——魯迅——

論所謂「生活的三度」

茅盾

生活的廣度、深度、密度——這一理論，似乎還沒有得到應有的反響和注意。幾年來，我們常說「要有生活，」「生活要有鬥爭，」「深入人民大眾的生活，」「和人民大眾生活在一起，」「向生活學習」……等等，這些話句句都是正確的，然而好比一個個的金錢，還沒有一根錦繩將牠們串起來，現在這根繩子有了，已經串起來了，——這就是關於生活的廣、深、密的「生活三度說。」

第一個優點是把那些格言式的關於生活的指示組織成功了體系；第二個優點是從「密」字的強調上把理論往前更發展了一步；第三個優點是因為牠成功一個整然的體系給人們以研究討論的便利。

對於從事文藝工作的人們，這一個理論當然有很大的益處。毋庸諱言，一些不很正確的傾向在那里阻礙了新文藝的更大的發展和更多的成就。例如爲要糾正公式主義而指出尤有進步的世界觀還不夠，進步的世界觀並不是一道萬應靈符，有了牠就可以「變」出好的作品，故必須有豐富的生活經驗，必須向生活學習。然而就有人以爲進步的世界觀是會產生公式主義的，至少有生產公式主義的最大的可能性，因而索性從進步的世界觀掉過臉去，專以「充實」他的生活經驗爲事，終日

皇皇然追求其所謂「和人民大眾生活在一起」及至果然到農村住了，卻又因為老百姓文化的落後而使他覺得除了知道一些農民的生活習慣，記錄了若干的口頭語，此外就並無可資學習的東西，結果他就自作結論：向生活學習者，無非多見些各色人等的生活習慣，多記幾個各色人等慣用的口頭語；這時候，如果對他說，這一些生活習慣和口頭語不過是生活之皮毛，而你之所以僅見皮毛，不能得見精髓，原因仍在思想沒有基礎，換言之，即是不會把握住進步的世界觀，那他一定不相信，或者，他是一半相信，但他另有一番話來回答你：不是說進步的世界觀不能靠書本子而必須從生活實踐中獲得麼？我不是在和人民大眾生活在一起麼？當然是獲得了。你說我從生活學得者祇是皮毛，那麼請教精髓又是些什麼東西？……這樣反覆辯論下去，即使你具體地告訴他「精髓」是那些那些，到頭來他若不是覺得這些老調子我本來就懂，就是以爲事情應當分成兩極，屬於「那老一套」的，大可不必親自下鄉去我，而須要從人民大眾那里「學來」的，還不過是屬於所謂「皮毛」那一類。抱了這樣見解的人，他就有他的「創作方法」。他重視思想，也重視生活；說他沒有或不要進步的世界觀麼？那是太冤枉了他了。說他不在時時刻刻設法「充實」他的生活麼？那他一定大聲叫屈。然而，他之所以要生活，目的則在對證他心裏先已有的若干概念，而這些概念則是在他有了生活以前從書本子上得到的。這樣的作法，不能不說他實在下了點苦功夫，可是也不能不說他把首尾倒置了。在他，生活祇成了舞臺上的道具，至多成了他夾袋中儲備著的材料；或再說得好些，生活祇成爲達到

他的主觀要求的手段，是在他主觀以外的而又服從於他的主觀。現在被指摘的一些思想也正確，形象化也還相當够，但缺乏鼓舞讀者的那股熱情的作品，光景就是從這樣的「創作方法」產生的。稍稍過大了的非議，則謂此等作品簡直是在思想的骸體上披了形象的袍褂；意即謂先有著稿是赤裸裸的純概念的主題，形象都是臨時披來，敷衍上去的。這其實恐怕是過分的說法。因為如果要寫的是文藝作品，則思索主題的當兒，多多少少有些形象是伴隨而來，問題是够不够而已。但形象不够的結果，不一定是缺乏了鼓舞讀者的那股熱情，倒是把生活和思想分成兩樣如上所述的那種「創作方法」常常會產生了那樣的作品。

再舉一例，這也是常常看見的事。工作態度嚴肅的文藝工作者在今天是免不了有許多苦悶的，其中之一端略如下所假設：「應該充實生活。不錯，應當充實，但種種客觀的條件使我不得不固定於狹小的生活圈子裏，每天所見，老是這幾個同事，每天所辦，老是這一些刻板文章的事務，此外就沒有所謂生活。應該有鬭爭的生活。不錯，但我這狹小的生活圈子裏除了張三拆李四的壁腳，或趙五又扯李四的後腿以外就是一泓死水；或者，物價又漲了，收入不够支出，老婆病了，小倫又來光顧，於是忙於借債，東奔西走；這些算是鬭爭的生活呢不是？」如是云云的聲訴，自然不是無病的呻吟。如果你回答他：有生活即有鬭爭。他一定不滿意，說你是在背誦教條。他有他的想法：到轟轟烈烈鬭爭的環境去。要是辦不到，他就自承他的生活等於一張白紙，是生命的浪費，長日惟有苦悶詛咒，再也不想從他的生

活中我尋意義

或者我們也可以說，造成這樣苦悶的原因，除了他本人生活方面諸因素外，主要的還有大的社會生活環境不給人打氣卻叫人洩氣。所以，打算擴大他的生活圈子，改換一下他的生活環境，還是有其相對的理由。就以「熱情衰退」的有些作家來說罷，「生活的隨遇而安」以及「從事創作的冷淡的職業心情」也還是他成爲生活的俘虜以後的情形；他一定不認他自動放下武器，他老覺得他的武器是被奪去的。對於生活既莫可奈何，擴大和改換都爲事實所不許，都超過了他的能力範圍，那除了自殺就祇有做生活的俘虜。而且，他也許又老覺得，他那枝應當寫史詩的筆被換做測字先生的筆也不是他自己可以負責的；這仍須那個使他變爲生活俘虜的莫可奈何的力量來負責。所以，責備他「熱情衰退」他不承認，他至多自承熱情潛伏而已。他會反問道：「我不知道你看見赤手空拳去和槍彈硬拚的士兵，你覺得怎樣？」但問題尚不在此。問題是在他對於生活，對於鬪爭的生活，對於充實生活，對於創作和生活如何打成一片，本來就囿囿吞吞，不過是那麼一回事；他或許不大理解，一個作家對於生活的熱情的表露並非一定要在血淋淋鬪爭的題材中。然而此一不理解正由他未曾深切透澈了解生活本身就是目的之故。

現在再回到「生活三度說」我以爲「密度」的提出，最爲扼要。什麼是生活的廣度？「改變生活環境，擴大生活範圍。」用通俗的字面來說，就是「見的世面大」，「見」之一字，道出這一階段中人

和世界的關係，「看看」而已；「什麼是生活的深度，「生活在人民當中，觀察他們，研究他們，通過這些觀察和研究，累積起來豐富的生活經驗……說一個人的生活經驗豐富，人們說他閱歷的世故很深，「閱歷」二字道出這一階段中人和世界的關係，「閱歷」者「過過」而已；「什麼是生活的密度，「我們不但要用頭腦去理解他們（人民），懂得他們的生老病死，悲歡離合，而且要用全副心腸去貼近他們，感覺他們的喜怒，他們的哀樂，他們的愛，他們的惡，他們的怨，一言以蔽之，真正關心他們的命運……說一個人真能體貼旁人，稱之曰「近」人情，「近」之一字，道出這一階段中人和人民的關係，「到這里，生活者和生活對象的關係已經不復是「走馬看花」的「看看」，也不是「會經濟海」的「過過」，而是體貼入微的「貼近」了；由於已經突入生活對象的核心，因此生活的對象已經不復是這一個世界的「面」和「故」，而是人民的「情」了。」（以上皆引自塞梨：生活的三度。）

這意見很正確，有了廣度深度還得有密度。但是又說「世界上更不會存在沒有廣度和深度底密度生活，」則我以為倘有可以商榷的地方。而這是因為我對於「密度」一說認為也還有引伸的必要。

「密度」是說「貼近人民，」亦即托爾斯泰所謂「用心去同情，」「貼近人民」用中國成語，就是「近人情，」倘用現代一句流行語，就是「全心全意和人民擁抱，」故曰「密度這一階段，「近」

之一字，道出人和人民的關係。但是除了這「人和人民的關係」，密度應該還有「對自己」的一面。今有千百人於此，同樣的「看看」，然而所得多寡不盡同，所得廣狹亦不盡同。同樣的「通過」，然而閱歷的深淺不盡同，體味到的甘苦亦不盡同，爲什麼不盡同呢？恐怕最主要的，還在各人處世的態度不盡同。凡是能够事事認真，對生活中的一切都興味盎然，抱有最大而無窮盡的熱忱的人，他在「看看通過」以後，所得必然最多最深，這一種事事認真，對一切都興味盎然的態度，其始屬於「個人修養」的範圍，即「對自己」，但其後擴大了便是對於人民的體貼和關心。我以爲「密度」也者，在己就是事事認真，興趣濃厚對人則是體貼，則是「疼」。沒有這種事事認真，興趣濃厚的生活態度，則見的世面越大越多，閱歷愈深，他愈容易走到玩世，消極，圓滑，麻木的一路。這樣說來，密度又是深度廣度的基礎。一個生活有密度的人，也許他見的世面亦不怎樣多，也許經歷的世故亦不怎樣深，然而無礙於他的生活之密度；如果說「世界上更不會存在沒有廣度和深度底密度生活」，那麼，二十左右的青年學生難道就不會有能「貼近人民」的麼？自然，見世面大（廣度），閱世深（深度），能够增加一個人對於別人的體貼——愈近人情（密度），但是密度之初不有待於廣度深度而始得，也是無可懷疑的事。

所謂「見世面大」，既然非從改變生活環境，擴大生活範圍便不能得到，那就不是人人能够依主觀的願望而達到生活的廣度了；然則人之生活之廣度常依各人境遇之不同而受到限制的。至

於閱歷世故之深，一方面需要見的世面大而且多，一方面也需要經歷人事的變化久而且多，所以「閱世深」這句話就含有時間的因素，可知一個人的生活深度也不是主觀願望所能如意獲得，也是有所待的了。但生活的密度則不同，儘管一個人的生活圈子不夠闊大，儘管他年事尚輕，未嘗飽經變故，然而無礙於他的事事認真，對於生活一切都有濃厚的興趣，正因為他事事認真，對生活一切都有濃厚的興趣，這纔能夠從不夠闊大的生活圈子內獲得對於生活的全面的認識，這纔能夠在他的平凡的經歷中深通世故。也正因為他見大而知深了，他這纔能夠跨出他的生活圈子的界限，而和廣大人民合抱。

最後，也正因為他能夠從他那狹小的生活圈子和平凡的生活經歷用事事認真，對一切都興趣盎然的精神以得生活之廣與深，他這纔不會天天抱怨着生活之狹小、單調、平凡，而自陷於苦悶，終於成爲生活的俘虜，所以我說：密度是廣度和深度的基礎，而密度也者，在己就是事事認真，對一切興趣濃厚，對人則是體貼，全心愛和人民擁抱。私生活的事事認真，對一切興趣盎然，就是他能夠愛人民，全心愛和人民合抱的起點，未有遇事隨便馬虎，對生活的種切常常感到厭倦而能真正愛人民關心人民。如果有那樣的人，那他所謂愛便是虛偽，所謂關心便是想利用。

但是所謂事事認真所謂對生活一切都興趣盎然，還不過是一種生活態度，光有了這一種生活態度也還不夠，必須思想不糊塗，歸根一句話，撇開了思想覺悟問題而談生活的廣深密也就不會有

是處

這樣的「生活三度」對於文藝工作者的用處，就是牠把一向成爲口頭禪的「充實生活，」一向人民大眾的生活學習」等等口號都組織起來，給以具體的內容。一個文藝工作者不怕生活之廣度不夠，而怕密度不足。不能事事認真，興趣盎然的作家即使他幹過三百六十行，到頭來祇是一個馬浪蕩；即使他飽歷變故，他還是個原來的他，雖然一點也不少，卻亦一點也不會多；生活有了密度的作家，不一定要寫血淋淋鬪爭的題材，不一定要反映所謂當代的現實，才能見出他對於生活的熱情，對於人民大眾的命運的關心平凡的小故事中歷史的題材中，都可以見出他的熱情和關心。而作家和一般人一樣，如果思想上先沒有基礎，那麼，即使刻意追求生活的廣深密，也不會得到真正的能見其大能知其深，真正和人民的脈搏一齊跳動。

三十二年四月二十日。

論藝術態度和生活態度

項 黎

在原始的人類社會中，過著集體生活的社會羣，共同地在自然條件的限制下，從事著他們的勞動生活。在勞動之餘，他們很自然地站到岩石前面，用繪畫來再現出自己的狩獵生活和其他生產勞動的生活，而在集體的聚會中，很自然地拉起手來，隨著那本來是用以恐嚇野獸的音樂，跳著那表現他們的狩獵和其他生產勞動行為的舞——這就是他們的生活和藝術。對於他們，勞動生活和藝術是分不開來的，而二者又幾乎可說是自發地進行著的，真可說是「行乎其不得不行，止乎其不得不止」，主觀的意識在這里所起的作用是極小極小的。他們不得不這樣生活著，也不得不從事這樣的藝術活動。對於他們，所謂生活態度與藝術態度的問題是根本沒有意義的。

但是社會不斷地向前發展，隨著社會生活的複雜化，人們的生活態度與藝術態度也分為多種多樣。人們不祇是順應著客觀條件而生活，並且必須決定自己對生活應該採取怎樣的態度了；人們不祇是自發地從事著他們的藝術活動，而且必須決定自己對藝術採取怎樣的態度了。原始社會中

的人可以說生來就是現實主義者，因為他們的生活的中心內容本來就是實際的具體勞動。他們也祇能這樣地生活；他們的藝術的根本內容本來就是現實生活的表現，他們也祇能這樣地從事他們的藝術活動。在生活與藝術上他們不可能採取別種態度。但是，使自已成爲在生活與藝術上的現實主義者，對於現代社會中的有許多人，卻成爲必須在主觀上努力爭取的事了。

相反的，也有人努力使自已對生活和藝術採取和現實主義相反的態度，甚至於他們努力使自已相信，自己的生活不是依據於這一個現實的世界，而是依據於另一個世界的；而藝術呢，也不是表現這一個現實世界裏的生活，卻是幫助人超脫到另一個世界裏去的。——我們說，這祇是一種生活態度，因為他實際上仍是生活在這一個世界中，而向另一個世界的逃亡不過是其主觀的幻境而已。所以我們有權利說這種生活態度不僅是錯誤的，而且是虛偽的，其錯誤與虛偽，正是出發於同一來源。對於藝術，也可作同樣的說法。想把藝術和現實生活脫離的那種態度，也可說是錯誤的，而且是虛偽的。因為從這種態度中產生不出來真實的藝術作品。但是對於虛偽的，錯誤的藝術態度，人們常可以有更多的理由來辯護，而那種錯誤的生活態度，也就往往逃避到藝術的領域中來求存身之地了。

於是，本來所謂藝術態度，應該就是用怎樣的生活態度來對待藝術的問題，因為藝術本是生活中的一部分，正如讀書做工是生活中的一部分一樣；而現在卻被有些人把他和生活態度獨立了起來，並且反過來，成爲是用這種藝術態度來對待生活了。

有一種說法，認為人的實際生活中總是充滿著利害的打算和是非的計較，所以藝術在這中間不能存在。假如藝術祇是表現實際生活的利害打算和是非計較，那就是藝術的墮落，所以他們認為藝術家首先就必須能建立一種從實際生活中遠遠的超脫出去的態度，然後纔能產生真實的藝術。而這樣的藝術，對於欣賞者所起的作用，也就是把這種藝術態度傳染給他，使之在「庸俗」的現實生活中能夠獲得一種足以陶冶性情的「高超」的藝術態度。

對於這種說法，我們首先指出，這是用市儈的眼光來看現實生活，他們所說的利害的打算和是非的計較不過是指那種在市儈生活中所能有的東西罷了。祇因為他們自己過著的是市儈生活（或比這更卑劣的），因此就不能想像現實生活中的利害與是非可以有更高級的東西，從中可以產生真實的藝術，於是他們就只好脫離現實生活去想像藝術的境界，且以這境界來掩護自己的墮落的現實生活了。

而且照這種說法，藝術的內容就不應包含任何現實生活的因素了。但是那些實際上過著市儈的（或更卑劣的）生活的「藝術家」，縱然絞盡腦汁來設想非現實的高超的境界，結果所表現的卻仍祇能是充滿著市儈氣味的東西。用著怎樣的態度對待生活，最後也還是用怎樣的態度對待藝

術，所謂「翩然一隻雲中鶴，飛去飛來宰相家。」其所寫的詩縱然自以為出於如何高超的態度，但其實還是爲了一種市儈的目的，這樣真正是藝術的墮落了！

對於這種從高超的墮落到最不潔的地方去的議論，我們也不必多所討論了罷。

但還有一種說法是認爲：藝術固然必須表現生活，但是承認這一點，並不妨礙藝術家採取超然的態度。因爲人的心境必須超然於現實生活之上，對實際生活觀照玩味，那纔能探索到人生的真象，也纔能創造真實的藝術。

提出這種說法的人也許是帶有一些痛苦與辛酸的情緒的。他們大概是曾經在現實鬥爭中生活過一陣來的，但他們已忍受不住現實鬥爭的煎熬與磨折了，他們疲倦了，困頓了，但他們又不能完全忘情於現實生活。他們祇能說，讓我站在生活的旁邊休息一下罷，讓我做一個旁觀者罷。於是藝術就成爲他所找到的息足處了。

但是我們還是不能不指出，這種旁觀的態度不是真實的藝術態度。首先是，何以見得對現實生活保持旁觀態度反而能充分了解現實生活呢？所謂旁觀態度，豈不就是努力把現實的一切從自己推開，使自己相信，這一切對於自己是沒有關係的麼？假如看到被壓迫的受難者，首先使自己相信，這受難者和自己毫無關係，那麼他比那把這受難者的痛苦看做好像就是自己的痛苦一樣的人，反而能更多了解這個受難者的遭遇和心情麼？面對著受難者而用旁觀態度從容地觀照玩味其痛苦，那

豈不祇是冷漠的，乃至是殘酷的表現麼？冷漠與殘酷難道反而能助長真實的藝術麼？

而且所謂站在現實生活之外，同時還又表示著站在自己的現實生活之外，自己在實際上，還是生活在現實生活之中，仍不得不從現實生活中興起愛情的感情和是非的理念。那麼要做現實生活的旁觀者，就不能不對於自己從現實生活中所興起的感情和理念也採取旁觀的態度。這就是說，一面在實際生活中不能無所愛，無所憎，無所非，一面卻又努力使自己不為這些感情和理念所束縛，努力擺脫出去，反身自察，玩味自己的感情和理念，就好像玩味與自己無關的別人的一樣。——這是何等可怕的人格的二重分裂啊！這豈不是不敢執著於現實的愛憎與是非的懦怯的表示麼？但藝術難道不是產生於對現實的執著的愛憎與是非，倒產生於擺脫這種愛憎與是非的努力麼？

最後，我們還應指出，這種藝術態度既是失卻對現實生活的勇氣，想從藝術中找逍遙蕩的表示，那麼最後，假如不是對這虛幻的藝術境界，感到幻滅的悲哀，那就一定會漸漸地習而安之，以為原來對現實生活不必負什麼責任，便把這種旁觀的藝術態度化做整個的生活態度，而對現實的一切是非善惡，包括自己的現實生活的高下進退在內，都養成了冷淡麻木，無所不可，無動於中的態度，這是生活的墮落。同時也是藝術的墮落。

所以這種超然旁觀的態度絕對不是真實的藝術態度。不克服這種態度，就絕不能產生真實的藝術。

但怎樣加以克服呢？

上述這種藝術上的超然旁觀態度既然多半被認為是講觀照玩味而實現，而所謂觀照玩味可以說祇是單純的美感的直覺，那是排斥了實際生活的感受和理智考慮的，那麼倘把理智的成分引入進來，是不是就能克服這種態度呢？

但假如祇是用分析研究來代替了觀照玩味，超然旁觀的態度卻是仍舊可能繼續保存著的，所謂自然主義的態度就是如此。

是的，觀照玩味的態度不能幫助藝術家了解和表現出生活的真諦，但其所以不能，固然是因為牠不帶有理智的成分，而也是因為牠出發於旁觀的態度。現在假如用理智去對付現實了，也收集材料，也分析研究，但是人們難道不仍舊可以把現實看做是與自己無關的東西，用旁觀的態度來進行分析研究麼？化學家是用這種態度來分析研究自然物質的，醫生也常用這樣的態度來分析研究人體，但藝術家難道也可以用這同樣的態度來對付活潑潑的人生麼？難道靠這樣的態度就可以在藝術上表現出人生的真諦麼？

面對著一個受難者的痛苦，用旁觀的態度去觀照玩味和用同樣的旁觀態度去分析研究，其中

有什麼差別呢？也許從後者能多得到一些關於這受難者的知識，但是真正知道受難者的痛苦的，在這情形下面，仍舊祇是這受難者自己！

因此，甚至有人以為越是對現實更多的理解，便越是能使現實和自己不發生關係，也就是使自己站在更遠的旁觀地位。但其實倒並不是越多理解便越超脫，而是因為本來是站在旁觀的地位去求理解，結果就並不能得到充實的理解，反而更使旁觀的地位鞏固起來了。

對於自己的生活也是同樣。假如我們可以站在旁觀的地位來觀照玩味自己從現實生活中興起的感情和理念，那麼我們也可以分析研究這些，同樣仍舊站在旁觀的地位。所以有人以為，假如我們能分析清楚，自己的悲是因何而來，喜又是因何而來，於是我們就能擺脫所有的一切悲喜了。——從這種旁觀的研究態度中，是可以造成何等的冷漠啊！不僅對外界的現實冷漠，而且還可以對自己的內心冷漠。從這樣的冷漠中難道就能產生藝術麼？

那麼，要從純理智的分析研究，就必須站在旁觀的地位麼？一個司令官在計劃作戰時，固然需要冷靜的考慮，但也決不是把自己看成是和這戰局無關的旁觀者，恰恰相反，他正是以全部生命浸透在這戰爭之中，然後他纔必須使自己做出最周密的考慮，作出最完善的計劃。由此可見，站在旁觀地位去進行分析研究，倒反而不可能是完備而澈底的。

因此，藝術本不必拒絕理性的分析研究，相反的，為了正確地認識世界，藝術家應該具備正確的

思想觀點與方法，在這里，重要的是要把這正確的思想觀點方法貫徹在真實的藝術態度之中，而不是和那超然旁觀的自然主義的態度勉強結合在一起。倘和旁觀態度相結合，就無從獲得合理的思想觀點與方法，卻把他歪曲成爲一個沒有靈魂的死的僵屍，對於藝術創作，祇有壞處沒有好處。在這種情形下，我們當然沒有權利責備這思想觀點與方法，因爲其實是我們自己用錯誤的耳朵來割奪了牠的生命，以至使藝術也變成了虛偽的東西。

四

爲了根本反對超然旁觀的態度，人們提出藝術的功利態度，這所謂功利當然不是指個人的自私自利的打算。當藝術家從事他的作品時，所關心的，倘若祇是個人可以從這裏面得到些什麼，那麼無論他所企圖得到的是全錢還是祿位，是身後的功名還是旁人的尊敬，藝術在手裏，總是已經降落到和市儈手裏的商品一樣的東西了。至於「宮廷藝術」把藝術的功用當做是供奉於少數的統治者，那也同樣是藝術的墮落。

藝術供千萬人民大眾來欣賞，對千萬人發生感染，鼓動和說服的作用。這里就有著藝術的社會的革命的功利性，我們很容易地從藝術史上找出例證來，甚至某些藝術創作對於一個時代的變革發生了巨大的作用。以爲藝術一帶有這樣的社會功利性，便喪失了藝術的尊嚴，那祇是糊塗的見解。

但現在我們的問題不是藝術有沒有社會的功利性，而是應該發揮什麼功利性和怎樣纔能發揮出這種功利性來。假如人們預存著某種社會功利的企圖（而這企圖又確是合乎千萬人革命要求的），同時對現實觀察、研究、分析，再加以藝術手段的使用與加工，結果真正的藝術性便能產生，並且在實際上發揮了他所預期的社會的功利性了麼？問題也還不是這樣地簡單。

我們必須指出，藝術家雖然通過他的藝術手段（言語、聲音、線條、色彩）來接觸千萬人的，但假如是在千萬人中發生了強烈的作用，那麼感染、鼓動、說服了人們的，其實並不是這些言語、聲音、線條、色彩，而是表現在這些藝術手段之中的藝術家自己的全部人格。假如一個作品使得千萬人心甘情願地去死，那一定是因為這個藝術家在創作過程中自己已心甘情願地去死的情緒和理念的緣故；假如一個作品使千萬人投身入鬪爭，那一定是因為這個藝術家在創作過程中正燃燒著最熾烈的奔馳鬪爭的緣故。藝術家永遠不能把自己所沒有的東西給人。假如他能使人愛，他自己一定已先愛過；他能使人恨，他自己一定已先恨過；他能使人深思熟慮，他自己一定已先深思熟慮過。倘然祇是想使千萬人去如何如何，卻把自己忘記，這和那純粹抱著超然旁觀態度的人又有什麼差別呢？

所以藝術是爲了人民大眾的功利性是必須首先加以肯定的。一個藝術家，考慮到自己的工作意義，爲有益於人民大眾的社會目的而工作，那正是值得贊揚的事，並且藝術也可以用來達到一定的具體任務，如用一首詩來號召一個戰鬪，用一個歌來鼓動一次衝鋒；但是我們所主張的功利性和

市儈、文藝、宮廷文藝所主張的功利性當然是根本不同的，首先在功利的內容上顯然相反，而且市儈文藝和宮廷文藝家無論在文字上是如何懇切地教人奉公守法，而他們自己所盤算的卻總是爲自己的利益打算，因此他們卑迫地企求得到某種效果，卻是永遠也得不到的。

革命的社會的目的，當牠轉化爲藝術時，首先牠一定已經在藝術家的心中生根發芽，成爲他內在的東西了。在這種情形下，藝術家從事他的作品，就祇是表現他所不得不表現出來的東西，能做到這點，那麼是否意識地考慮到這發生何種社會的功効，也就並不是一個最重要的問題了。

因此，我們就要避免那種市儈主義的功利的態度傳染。我們不是祇顧眼前的功利，忘記遠大前途的人，我們也不是把社會的功利掛在嘴邊，自己打算的祇是自私有利的人。一個作家假如在全部創作過程中所考慮的祇是要求眼前立即發生何種效果，想把自己還沒有有的東西拿給別人，那所產生的藝術也就可能祇是虛假濶趣矯揉造作的東西。

五

很顯然的，正如在藝術上的超然旁觀態度一樣，生活上的超然旁觀態度，也是錯誤的生活態度，因爲牠引導人們不去認真地感受和思索，卻藉超然的直覺或超然的「理性」來沖洗生活中的直接感受和深刻思索。這種生活態度雖然好像是很高聖潔，但牠恰恰祇是使實際生活下降墮落。在

生活上也同樣要克服那種市儈主義功利態度的影響，因為那使人的生活匍匐在狹窄的現實裏，而要求在每一舉手投足之間，都要有有限的代價，縱然不是立刻，也得像商人所接受的期貨那樣可靠。這兩種態度同樣是從生活中割去了突入生活，和生活擁抱，搏擊的那種魄力，更割去了從現實中展開理想的遠景，而為追求理想勇敢向前的那種魄力。——我們要反對這兩種藝術態度，我們就必須從根本上反對這兩種生活的態度。

這兩種藝術態度和生活態度，在中華民族的生活史和藝術史上都有悠久的傳統的，可以說，支配著每一個時代，士大夫階層的生活和藝術的基本傾向，總是或為這一種態度，或為那一種態度。人們常說：中國的民族性的特色包含着道家的沖淡超脫和儒家的重視實際，正是這兩種態度的表現。

道家的生活態度並不是對實際生活的全部否定，而只是在主觀上企求擺脫，因此牠雖表現著對現實的批評與否定，甚至接近於澈底的破壞，但其實卻是最卑怯的批評者，最軟弱的否定者，祇是用這主觀上的批評與否定作為在實際生活與世共沉浮相苟且的掩護。這樣的生活態度就自然表現為對現實的不認真，不嚴肅。而表現在藝術上就是現實主義的傳統的薄弱，尤其從魏晉以後，一千多年間，中國社會在混亂的大破壞和絕對專制主義的再建立的反覆循環之中，逃向道家的精神逃避的傾向格外明顯，特別在士大夫藝術上更幾乎完全為這種傾向所支配。像在繪畫上，雖然向自

然界接近，但所產生的都祇是寫意畫，這也正是對於對象採取超然的旁觀態度的結果。在詩上，更祇有少數詩人能不受這傾向支配，毒害中國詩的最大枷鎖，倒還不是那死板的格律，而是道家的生活態度。

而儒家的功利態度則又從另一方面來阻止對現實的關心，嘲笑對理想的追求。這種生活態度的產生原因，同樣也正是封建專制主義的社會生活的反映，這種態度表現在生活中最具體的便是那一整套的在民間積藏下來的格言和教條。表現在藝術中便是缺少從現實生活中掘發出深刻的人物性格來的力量，更缺少那像不滅的火炬像不息的流泉一樣永遠閃爍著奔騰著的理想，使人可以從藝術形式的外衣中直接地感覺到那種「文以載道」的偽儒作品，勸善懲惡的小說之所以不能成為藝術品，倒不是因為其「藝術表現能力」差，而是由於在它中間所藏著的那種淺薄的生活態度。所謂俄羅斯的規模與美利堅的實際主義，和道家的超脫與儒家的功利，在形式上雖然相似，但在實質上卻是完全不同的。

從中國舊社會的生活與藝術中，我們是更加明白地看出，這兩種態度是如何地相反相成，共同謀殺了真實的藝術，同時也就是謀殺了真實的生活。

中國古代藝術中，固然也有偉大的真實的作品和作家，但那恰恰不是由於這兩個趨向，而是由於和這兩個趨向鬭爭而產生的。要使藝術的生命輝煌，要使真實的藝術蓬勃成長，也就不能不向這

兩個趨向鬭爭，在現實生活的戰場上打敗牠們。因為假如這祇是藝術創作上的態度，或祇是學術思想上的傾向，那是很容易取得勝利的；然而不能不看出，這種藝術態度和思想傾向是植根在生活的泥土中的。「野火燒不盡，春風吹又生。」正是因為深入在泥土中的根沒有毀掉的緣故。

六

對於從「五四」以來的新文藝，新藝術，有一種不恰當的批評說：這些完全是外國來的東西，不是中華民族自己的東西。假如對於文藝，藝術，重要的不是形式而是內容的話，那麼一方面我們有權利驕傲的說，我們已經有了二十多年的新文藝，那是相當反映了這一個時代中國人民的呼吸，感情與生活，並且給民族的文化生活帶來了一些新鮮的東西；但是另一方面我們也不能不如實地說，我們的新文藝新藝術，是太多的被舊的民族生活與藝術中的負號的遺產所拖累著。近代西方藝術中的好的傳統就是一脈相傳的現實主義的精神，而當資產階級藝術在其發展中漸漸背離了這個根本精神的時候，便在牠的廢墟上又發展了革命的新現實主義的藝術。但是我們的民族的舊的時代並沒有留給我們這樣的遺產，留給我們的遺產，實質上，恰恰是和這相反的。難道我們在生活中，在藝術上，已經完全解除了道家的超脫或儒家的功利的態度了麼？——從這意義上說，我們的痛苦還不是不民族的，而是太民族的了！

然而整個民族是從舊時代的生活向新時代突進，藝術上當然不是回顧舊民族而要瞻望新生的前途。

我們在掙扎著，奮鬥著，要從這種或那種舊民族生活中帶來的生活態度和藝術態度中解脫出來。但是我們剛使我們逃出了在儒家的中庸主義的護符中的實際的功利態度，我們卻又是一頭撞進了在道家的超然旁觀的態度中；我們剛用了最大的努力從道家的天羅地網中掙脫出來，我們卻又有時止不住我們一頭墮進了儒家的精神的陷坑。我們在這兩方面的障礙中撞來撞去，頭碰鼻青，但是畢竟已經在一些先驅者的披闢中開始找出新的道路，真實的道路了。在這些先驅者中，最不能使我們忘記的是魯迅，他的一生就是和儒家與道家態度鬭爭的一生！

我們要排斥儒家的實際功利態度，但是不使自己和現實生活隔絕開來，或從其中擺脫出來，恰恰相反正是要不僥倖用全力，而且用全心，更迫近地和生活搏鬥，更熱烈地擁抱現實，要保留無條件和廣大人民緊緊地站在一起，為他們的利益而工作，因為現實無非就是廣大的人民生活。縱然會因此受災害，還是要和人民在一起，縱然人民不因自己的接近而立即得到什麼好處，也還是要和人民在一起。在這里，不懂不是出發於市儈打算的事，而是非用全心全力如此做去不可的事。能够如此做法，也就當然不會走向超然的旁觀態度。

要排斥道家的超然旁觀態度，但不是使自己匍匐到眼前的功利之中，恰恰相反，正是要從熱烈

地擁抱現實中激發起向前追求的衝動，要從與廣大人民的結合中更堅定自尊的意識——一個擺脫現實的自尊者其實是虛偽的自尊者，在實際上卻是墮落；而一個擁抱現實的自尊者卻能從現實中燃燒起熊熊的理想火焰，永遠地為追求理想不顧一切地勇敢前進，生死如一，能夠如此做法，也就當然不會走向市儈的功利態度。

真實的藝術無非就是突入現實生活中，受到強烈的衝激與反撥而對理想不斷地追求的表现。因此我們所要求的藝術品的創造也就祇有從那密切地關心人民，堅持地執著於現實生活，而又不能限前功利所局限，敢於搜索現實發展的遠景的生活態度纔能產生。這就是我們所需要的真實的生活態度，真實的藝術態度。現實和理想——這固然是很熟的話了。但問題是對於現實，不能夠祇是觀察、分析，而且是由衷的關心，對於理想，不能夠祇是承認、相信，而且是全力的追求。這種關心和追求決不因任何客觀理由和主觀藉口而鬆懈，因為他們已成爲生活中藝術中所堅持的態度了。從這種態度產生的藝術也纔能夠完成對現實的反映的任務，而不是客觀的漠然的照像；從這樣的态度產生的藝術也纔能夠起著改進和推動人類生活的作用，他纔能從他的讀者、觀衆與聽衆的心裏解除自私自利的打算，把他們的心門打開向著廣大的人民，向著豐富的現實，向著崇高的正義與不朽的真理，喚起了把個人的生命奉獻給人民大眾和人類的那種理想與意志，這就是藝術的最偉大的作用了。

偉大的藝術家也無非就是貫徹著堅持著正確的生活態度，發揚到最高度，當成自己的藝術態度的人。但能把正確的生活態度發揚到最高度的，也不僅是偉大的藝術家，而且有偉大的科學家，偉大的革命家。偉大的科學家並不是對於世界抱著超然的旁觀態度的人，偉大的革命家也不是對於社會祇顧眼前的功利態度的人。老莊不是科學家正如孔子不是革命家一樣。祇顧眼前功利的計較祇能產生改良主義者而不能產生革命家。有一個舉世公認的偉大的革命家，曾經嚴格地批評一些匍匐在地下的改良主義者時，描畫了革命事業的雄偉的遠景，且下了斷然的結語謂：「這便是我們所應當幻想的東西！」一個革命家也可以有幻想麼？他回答說，可以的，他舉出了俄國十九世紀六十年代的文藝批評家比沙勒夫的話：

「如果一個人完全不能幻想，如果他不能跑上前去，用自己的想像力，完滿徹底地來推想那種在他面前正在開始形成的創造——那時我真不能了解，推動人們在藝術、科學和實際生活方面舉行和徹底進行廣大而勞苦的工作的，到底是何種刺激力……」

真實的藝術工作，真實的科學工作，真實的革命工作，在根本上，本是從同樣的生活態度中出發的，因為真實的藝術家，真實的科學家，真實的革命家，首先就是一個在人民大眾中的真實的人。



#10
442272

#400