

蔡尚思主编

# 中国现代思想史 资料简编

浙江人民出版社



蔡尚思主编

# 中国现代思想史 资料简编

第四卷

编者 姜义华



浙江人民出版社



蔡尚思 主编  
中国现代思想史资料简编

第四卷

编者 姜义华

\*

浙江人民出版社出版  
(杭州武林路196号)

浙江新华印刷厂印刷  
(杭州环城北路天水桥堍)

浙江省新华书店发行

开本850×1168 1/32 印张30.75 插页2 字数712,000

1983年2月第一版

1983年2月第一次印刷

印数：0,001—5,300

统一书号：3103·194

定价【平】：3.44元

内部发行

# 目 录

1937.7—1945.8

## 董必武

共产主义与三民主义····· 1

## 郭沫若

理性与兽性之战····· 9

复兴民族的真谛·····11

三年来的文化战·····13

《十批判书》后记（节录）·····21

## 章乃器

少号召多建议·····30

## 陈独秀

孔子与中国·····33

## 嵇文甫

马著《中国经济史》序·····46

漫谈学术中国化问题·····49

## 章汉夫

批判两种错误理论·····62

团结抗战，力求进步，依靠民众！·····70

抗议公开宣扬希特勒主义·····76

## 秦邦宪

国际主义和革命的民族主义·····81



## 冯友兰

- 《新理学》绪言（节录）……………92  
致中和（节录）……………97  
新理学在哲学中之地位及其方法（节录）……………102  
新统（节录）……………118

## 张君勱

- 我人思想之哲学背景……………125  
致毛泽东先生一封公开信……………142

## 郑孝胥

- 研究与施行王道之法……………146

## 胡秋原

- 中国文化复兴论（节录）……………148

## 蒋廷黻

- 百年的外交……………159

## 潘梓年

- 两个精神总动员……………169  
发挥“五四”运动所提倡的科学精神……………177  
学术思想的自由问题……………182

## 张闻天

- 拥护真三民主义反对假三民主义……………189

## 王稼祥

- 关于三民主义与共产主义（节录）……………199

## 侯外庐

- 社会史论导言……………203

## 艾思奇

- 论中国的特殊性……………223  
《中国之命运》——极端唯心论的愚民哲学……………239

抗战以来的几种重要哲学思想评述 .....	259
<b>吴黎平</b>	
叶青的假三民主义就是取消三民主义 .....	296
思想方法上的革命 .....	314
<b>蒋介石</b>	
三民主义之体系及其实行程序 .....	325
中国之命运（节录） .....	342
<b>潘光旦</b>	
说为政不在多言 .....	354
<b>钱穆</b>	
《国史大纲》引论（节录） .....	366
中国文化传统之演进（节录） .....	374
东西文化之再探讨 .....	391
中国文化与中国青年 .....	396
孔子与心教 .....	403
<b>翦伯赞</b>	
论中华民族与民族主义 .....	409
评实验主义的中国历史观 .....	422
《中国史纲》第二卷序 .....	435
<b>林同济</b>	
战国时代的重演 .....	442
力! .....	452
廿年来中国思想的转变 .....	460
《从叔本华到尼采》序言（节录） .....	467
<b>陈铨</b>	
论英雄崇拜 .....	474



## 陈绍禹

- 论马列主义决定策略的几个基本问题  
(节录) .....484

## 许涤新

- 关于中国以何立国的问题 .....491  
是“社会价值”还是劳动价值? .....505  
反教条主义中几种不正确的倾向 .....522

## 王亚南

- 论东西文化与东西经济 .....525  
再论东西文化与东西经济 .....535  
中国经济研究的三个阶段 .....549

## 金岳霖

- 《论道》绪论 .....558

## 朱光潜

- 冯友兰先生的《新理学》 .....576  
乐的精神与礼的精神 .....588

## 贺麟

- 论英雄崇拜(节录) .....606  
儒家思想的新开展 .....611  
知行合一新论 .....625  
知难行易说与力行哲学 .....651

## 张季鸾

- 政治团结与军事统一 .....665  
最低调的战时政治论 .....668  
读周恩来先生的信 .....672

## 李达

- 中国社会发展迟滞的原因 .....676

<b>翁文灏</b>	
以农立国 以工建国 .....	700
<b>欧阳渐</b>	
孔佛概论之概论 .....	703
复蒙文通书 .....	707
<b>叶 青</b>	
与毛泽东论新民主主义 .....	711
唯物史观与民生史观 .....	740
我怎样做三民主义底理论事业 .....	757
<b>徐特立</b>	
怎样发展我们的自然科学 .....	765
<b>熊十力</b>	
《新唯识论》初印上中卷序言 .....	771
<b>陆定一</b>	
为什么整顿三风是党的思想革命 .....	778
<b>聂云台</b>	
保富法（节录） .....	787
<b>范文澜</b>	
古今中外法浅释 .....	795
斥所谓中国文化的统一性 .....	802
谁革命？革谁的命？ .....	817
<b>胡 绳</b>	
这就算是批评么？ .....	827
评钱穆著《文化与教育》 .....	840
论所谓“毕其功于一役” .....	862
<b>陈家康</b>	
真际与实际 .....	876



物与理 .....	897
陶希圣的《论道集》批判 .....	915
<b>田家英 褚太乙</b>	
从旧的专制到新的民主 .....	930
<b>戴季陶</b>	
制礼原则示要 .....	948
中华民国礼制之基本观念 .....	950
<b>杜国庠</b>	
略论礼乐起源及中国礼学的发展（节录） .....	952
<b>梁漱溟</b>	
社会演进上中西殊途（节录） .....	958
<b>张友渔</b>	
民主运动与复古倾向 .....	968

董必武

## 共产主义与三民主义

伟大的国民革命导师孙中山先生，不仅创作了三民主义，创造了民国，而且定下了保证中国革命现阶段彻底胜利的政策，即联俄联共扶助工农的三大政策。民国十五年国民革命军北伐在长江流域的胜利，正是中国国民党施行孙先生这些政策的结果。工农奋起的浪潮，威吓了软弱的妥协的动摇的半殖民地的资产阶级。帝国主义的威胁利诱，使惧怕群众抬头的中国资产阶级迅速的脱离革命，而投到帝国主义与封建残余势力的怀抱里去。暗云笼罩着国民革命正向前开展的前途，中国国民党不联共而分共，不联俄而仇俄，不扶助工农而压抑工农。孙中山先生所领导的国民革命大业，如反帝国主义反封建势力的大旗不得不由中国共产党单独担负之。中共所领导的苏维埃政权，固非孙中山先生所前定，而中华苏维埃的基本政策实未超过扶助工农的范围。“九一八”事变以后，中国国民党不接受中共联合抗日的提议，坚持攘外必先安内的政策，“鹬蚌相持渔翁得利”，放任日本帝国主义蚕食鲸吞，满洲傀儡的登场，冀东伪自治的扶植，冀察特殊政权的建立，特务机关的遍设，公开走私的横行，绥东蒙伪的窥伺，亡国灭种的惨祸，迫在每个中国人的眼前。日本帝国主义在利用汉奸亲日派拥护攘外必先安内的政策以造成不断的内战，以便他自己不丧一兵不费一弹的吞灭四万方里的中国。西安事变和平解决，不但结束了国共两党十年来的对抗，也结束了民国成立二十五年军阀混



乱的战争。中国国民党又开始恢复孙中山先生手定的革命政策。这具体的表现在国共重新合作。

国共重新合作，是目前中国政治生活中最惹人注目的问题。国共是中国现代两大政党，十年前的合作，中国革命获得空前的胜利，国共分裂而后，帝国主义束缚中国愈紧，封建残余日渐嚣张，以至中国有被日本帝国主义独吞的威胁。只有重新合作，才是抗日救亡的前提，才能符合广大群众的希望，才能与世界和平阵线相接近。经过共产党年来的努力，西安事变的和平解决及国民党的三中全会，国共的重新合作正在展开之中。

听说国民党三中全会时，有人提议共产党员须放弃共产主义的信仰，只信三民主义，才能与国民党合作。同时中国共产党中亦有个别党员以国民党信仰三民主义，共产党员信仰共产主义，共产党要保持其纯洁，只能信共产主义不能再信三民主义。在两党以外的人，更多揣测，以为国民党的三民主义乃资产阶级的主张，共产党是无产阶级的政党，纵令在抗日政策上与国民党合作，决不会相信三民主义。于是过去成为问题的共产主义与三民主义的关系问题，至今日随着国共重新合作同样也成为问题。这些问题不弄清楚，将对国共合作没有信心，在抗日的艰难过程中要发生某些不应有的纠葛，甚至妨害神圣的民族革命事业。

我们须认识现在国共重新合作，不是简单的原来国共合作的完全再版，而有它新的内容和新的形式。目前摆在每个中国人面前最严重和最尖锐的问题，是怎样救亡？是如何抗日？是如何动员广大的群众参加到抗日救亡战线上来，使神圣的民族革命战争，获得最终的胜利？中国国民党中有许多领袖和党员所劳心焦思的是这样的问题，中国共产党所奔走呼号声嘶力竭以求解决的也是这样的问题，这就是国共重新合作的基础。

这与过去是不同的。至于合作的形式，过去系党内合作，即共产党个人可以加入国民党党员，反转来也是一样，将来或者不是这样而采取党外合作的形式，如果真的是党外合作，那么，国民党某些先生的提议是不成其为条件的。因为党外合作，国民党党员信仰他们的三民主义，共产党员也信仰他们的共产主义，这没有什么问题。即使党内合作，国民党也没有什么理由要求加入国民党的共产党员须放弃共产主义的信仰，才能信仰三民主义，正如毛泽东同志在他和史沫特列女士谈话中所指出的：孙先生在世时曾经同意我们同时信仰共产主义，并且国民党员中有许多是信仰资本主义的，有许多还信仰无政府主义，有些人则信仰孔子主义，佛法主义，基督主义，无所不有，无所不包。的确，创造三民主义的孙中山先生本人就相信基督教，蒋介石先生信仰三民主义，同时也是一个基督教徒。国民党中央中还有些人除三民主义外，信仰与民权主义正相反的法西主义。国民党有什么理由要求加入国民党的共产党员只信仰三民主义而不能同时兼信共产主义呢？

个别的共产党员以为信仰三民主义就损害了信仰共产主义的纯洁。这种理由也不充分，过去共产党员有一部加入过国民党，他们信仰了三民主义，同时也信仰共产主义。这里我们不妨更把什么是共产主义，什么是三民主义，来作进一步的研究。什么是共产主义呢？

孙中山先生说：“共产云者，即人在社会之中，各尽所能各取所需，如父子昆弟同处一家，各尽其生利之能，各取其衣食所需，不相妨害，不相竞争，郅治之极，政府遂处于无为之地位而归于消灭之一途。两相比较，共产主义本为社会主义之上乘。”（见《中山全书》第三集第五页）这是孙中山先生对于共产主义社会一种简明的素描。



马克思主义者则认为“共产主义社会消灭社会内阶级的分立，换句话说消灭生产无政府状态、消灭人压迫人人剥削人的一切方法与形式。”“从此劳动便不替资产阶级仇敌创造利益，劳动将由维持生活的工具，一变而为人生的第一种需要；一般人类经济的不平等，被奴役的阶级的艰苦贫穷等都绝迹了。”“生产无政府状态及竞争消灭之后，则挟有破坏性的经济恐慌，和破坏性更大的战争，便随之消灭。生产力的巨量浪费及社会发展的动摇既不存在，于是靠着生产力无限制无障碍迅速的提高，便可秩然有序的支配一切自然财富，而形成和协的经济荣盛状况。”“物质生活的低下一齐消灭了；分工中的等级性既消灭，脑力劳动与体力劳动的对立也没有了，最后男女中间的社会不平等，便也无踪无迹。”农业系统的落后不复存在，“因而消灭城市与乡村的对立”，这时“国家政权也随之消灭”，“任何强制的形式自然逐渐消灭下去”，“一切人类所包含着的才艺之和协的发展，却有了无限的可能”。这是马克思主义者依照社会发展的规律所描写的解放全人类的一幅较丰富的共产主义社会的图画。

这样的共产主义社会是人类最合理的社会。共产党员相信共产主义，是具有崇高理想而且有科学的根据；这种社会到来的经济基础；在全世界上日渐具备起来。但各国的经济发展是不平衡的，各国除苏联外都有很大一部分人阻碍社会的前进。这就需要各国共产党按照各国社会经济发展各个不同的阶段进行推进各该社会经济的斗争，才能逐步接近到新的共产主义社会。中国的经济好象一个杂色荷包，从氏族社会的原始状态的经济以至于近代的机械生产，样样俱全，然占统治势力的还是小商品经济。这样的中国的经济状况，还隔近代资本主义的国家的经济条件很远。只有托洛斯基派才认为中国经济是资本主



义的经济。没有一个中国共产党员妄想在这种落后的经济条件下建立共产主义社会，初步的社会主义社会。中国还受诸帝国主义的统治，封建残余到处还有很大的力量，帝国主义与封建残余势力互相勾结，互相倚赖，阻碍着中国社会经济的向前发展。特别是目前日本帝国主义要灭亡整个中国，要想把中国变成它的独占的殖民地。目前要想把中国社会经济推向前进，首先要抵抗日本帝国主义的侵略，要发动神圣的民族革命战争，要动员广大的群众参加神圣的民族革命战争，才能保证这一战争的胜利。这就需要民主制度的建立，这就需要尽可能的改善广大群众的生活。只有这样干，我们才能把日本帝国主义驱逐出中国去，才能有力量从一切帝国主义者挟制下解放出来，中国才能变成一个独立自主的国家，中国社会经济的发展才不至于殖民地化。我们共产党主张这样干，这与孙中山先生所遗留的三民主义在现阶段真正实施起来，没有什么不相容地方。这就是中国共产党员可以而且应当拥护革命的三民主义的理论的基础。

为什么我们要提出革命的三民主义呢？

因为三民主义虽是孙中山先生创造出来的，但中山先生的著作关于三民主义的部份却有许多矛盾的地方，有些论点是保守的，是武断的。如民族主义中之以大汉族为中心同化其他的小民族，以宗族为民族的基本组织；民权主义中权与能的划分；民生主义中批评马克思主义是一个社会的病理学家，并说马克思主张的不是共产主义，普鲁东、巴枯宁等所主张的才是真正的共产主义等等。总而言之，孙中山先生的三民主义是博大而欠精深的一部著作。本文的目的，探讨中山先生所著《三民主义》的全面，所以关于我们不能同意的一部份，不在这里详谈，这里只略为提出罢了。

孙中山先生的伟大，正因他遗留给我们还有革命的三民主义。

什么是革命的三民主义呢？这散见于中山先生的许多著作之中，而在《中国国民党第一次全国代表大会宣言》中详尽明显地规定了起来。

关于民族主义，宣言上说：“国民党之民族主义，有两方面之意义：一则中国民族自求解放；二则中国境内各民族一律平等。”又说“国民党之民族主义，其目的在使中国民族得自由独立于世界”，“民族主义，对于任何阶级，其意义皆不外免除帝国主义之侵略”，“民族解放之斗争，对于多数之民众，其目标皆不外反帝国主义而已”。国民党郑重宣言“承认中国以内各民族之自决权”，并说在反对帝国主义及军阀之革命获得胜利以后，“当组织自由统一的（各民族自由联合的）中华民国”。

关于民权主义，宣言上说：“国民党之民权主义，于间接民权之外，复行直接民权，即为国民者，不但有选举权，且兼有创制、复决、罢官诸权也。”又说“近世各国所谓民权制度，往往为资产阶级所专有，适成为压迫平民之工具。若国民党之民权主义，则为一般平民所共有，非少数人所得而私也”。但“国民党之民权主义，与所谓‘天赋人权’者殊科”。“民国之民权，唯民国之国民乃能享之，必不轻授此权于反对民国之人，使得藉以破坏民国。”

关于民生主义，宣言上说：“国民党之民生主义，其最要之原则不外二者：一曰平均地权，二曰节制资本。”平均地权之要旨，为“国家规定土地法、土地使用法、土地征收法及地价税法。私人所有土地，由地主估价呈报政府，国家就价征税，并于必要时依报价收买之”。节制资本之要旨，“凡本国人及



外国人之企业，或有独占性质，或规模过大为私人之力所不能办者，如银行铁路航路之属，由国家经营管理之，使私有资本制度不能操纵国民之生计”。农民之缺乏田地者“国家当给以土地”，农民之缺乏资本者“国家为之筹设调剂机关，如农民银行等，供其匮乏”。对工人则“制定劳工法，以改良工人之生活”，“工人之失业者，国家当为之谋救济之道”。“此外如养老之制，育儿之制，周恤废疾之制，普及教育之制，有相辅而行之性质者，皆当努力以求其实现。”

宣言上所说的民族主义与马克思主义者对民族问题的主张原则上相同；所说的民权主义如果真能“为一般平民所共有”，马克思主义者亦当拥护；所说的民生主义如真能实现在经济落后的中国，也可以推动中国经济前进一大步。马克思主义者对于革命方面有进步作用的任何主张，总是赞助的。

我从《国民党第一次全国代表大会宣言》上摘录这许多关于三民主义的解释，意在说明我们信仰的是什么样的三民主义。三民主义这样的革命性，十年来已被国民党当权的一大部分党员们完全阉割了。三民主义如果有不受人信仰的话，那不是毫无理由的。那正是因为国共分裂以后三民主义的革命一方面，没有被国民党发扬光大起来，而南京政府日趋极端，反把国民党第一次全国代表大会宣言的精神完全抛之脑后。除在恭诵总理遗嘱时念到“及第一次全国代表大会宣言”等字以外，再也无人省记了！国民党本身已不睬其第一次代表大会宣言中所规定的三民主义，别人不相信三民主义有什么奇怪呢？

国民党第一次全国代表大会的宣言应当特别引起重视的有以下几点：

第一，第一次大会是孙中山先生亲自领导所开的一次大会，而且是唯一的一次大会。此后中山先生便溘然长

逝，不能再到大会有所指示了。

第二，大会的宣言是孙中山先生自己提出来经过讨论通过的。

第三，大会宣言是大会总意的表示。

第四，孙中山先生在大会闭幕时，特别提出要全体党员遵守大会的宣言。

第五，孙中山先生在遗嘱中，也指示要同志依照大会宣言去继续努力。

够了！够了！这些已足证明《第一次全国代表大会宣言》的重要了。而大会宣言在叙述了三民主义之后，郑重的指出“国民党之三民主义其真释具如此”。这就是我们所说的革命的三民主义。国民党提倡这样革命的三民主义，与中国共产党有第一次的合作，淹没了三民主义的革命性，遂与共产党睽离。现在国民党又有转向恢复革命的三民主义之征候，所以将重新与共产党合作。合作以后，共产党自当竭其力之所至以拥护革命的三民主义，并促国民党竭其力之所至以恢复革命的三民主义，争取中国独立的民族主义，争取平民民主自由的民权主义，争取改善广大群众生活的民生主义，在抗日革命战争中是极端需要的。我们所信仰的就是这样的革命的三民主义。那些怀疑我们共产党员不会相信三民主义的人们，总可以了然罢。我们是相信革命的三民主义的，自然，我们同时也相信共产主义。

原载《解放周刊》第一卷第六期（一九三七年六月十四日）



郭沫若

## 理性与兽性之战

人类本是从猿人进化来的，虽然已经有了几千年阶级斗争的历史，使人类逐步进入文明，然而人性中所包含的兽性却时常倒拉着进化的车轮，向无文化的兽域逆转。兽性的克服本来就是一切文化的本质，而兽性的反抗也每每使文化濒于破产。尤其是在世界文化要向更高一个阶段飞跃的时候，有一部分狃于旧有习惯的人，便不惜倒行逆施狂暴地发挥其兽性。目前的世界正是到了这样的时期。

目前的世界很显明地划分成了两个阵营：一边是克制着兽性，发挥着理智，把人类推动向进化一方面走；一边是发挥着兽性，克制着理智，把人类推动向退化一方面走。这两大阵营是壁垒森严，而且是普遍于全世界的。西欧诸国的情形我们暂且不提，在目前我们中日两国的战争，不正是这两个阵营的短兵相接吗？这抗战可以说是理性与兽性之战，是进化与退化之战，是文化与非文化之战。

我们中国早就有三千年的封建文明的，我们的文明尊重礼让，我们的民族嗜好和平，我们的列祖列宗努力克服了我们民族血液中所包含着的兽性，我们对于邻接的兄弟民族素来是只有以自己的文明作为礼物赠送给他们。日本人也正是受了我们礼物的一个主要的民族。他们的文字、思想、艺术、社会组织的机构、生产方式等等都渊源于我们。几千年来我们对于日本是竭尽了沾溉的能事的。三百年来我们中国受了原始的满洲民

族的统制，阻碍了文化的进展，这要算是我们民族的厄运。我们不幸在这期间之内对于世界文化是落后了。

日本就幸得没有膺受着异民族的兽性的压迫，在完全地接受西方文化上它算比我们早成功了几十年。因为它和我们的利便不同。在日本，革新是由皇室的力量来推动，反革新者便是叛臣；而在我们，则革新是由人民的力量来推动，言革新者就是乱党。我们就在这内部摩擦、肃清专制上多费了几十年工夫，而日本终究比我们先进了。这是事实。

然而日本对于我们几千年来所赠送它的礼物回敬了些什么呢？自甲午中日之战以来，不断地对于我们加以侵略，目前更横暴到无以复加的地步了。事实俱在，并且是我们所身经的，不必缕陈。我们可以明白地说：日本人是在尽力发挥着他们的兽性，要摧残世界文化。

人类是有自杀的本领的。历史昭示我们，有既成的各种文明由于自杀行为是已经遭了湮灭。我们目前的文化是濒着绝大的危机的。不仅我们的学校、图籍、进步的学者和青年，遭了日本军部的摧残和屠杀，就是日本和学校、图籍、进步的学者和青年也同样遭了日本军部的摧残和屠杀。日本军部的这种疯狂的“切腹”行为，如不加以理智的有力防止，世界文化的前途真正是有点不堪设想。

保卫文化的责任现在是落在我们中国人，尤其中国的文化人的肩头了。我们不仅要争取我们民族的自由、祖国的独立，我们同时要发动至强的理智力来摧毁敌人的一切矫伪的理论和暴露敌人的无耻的阴谋，廓清敌人的一切烟幕的言论，以保卫世界文化的进展，人类福祉的安全。我们要运用全力来扩展这理性与兽性之战，联合全世界理性清明的民族或个人，扑灭全世界一切人形的兽类！

一九三七年八月二十五日晨  
载《沫若文集》第十一卷（人民出版社  
一九五九年版）

## 复兴民族的真谛

### 一

复兴民族是要复兴我们中华民族的精神。我们中华民族的精神是什么？

- 一，富于创造力；
- 二，富于同化力；
- 三，富于反侵略性。

### 二

我们的民族创造了五千年的文明的历史，直到现在，我们所固有的文化，依然在世界上焕发着灿烂的光辉，无论是语言、文字、思想、文艺、学术、产业、生活，都有我们民族的特征，表现在里面。创造欲望强，占有欲望弱，这是我们民族的第二天性。

我们的祖先把文化创造了出来，使我们本族得到了丰饶的享受，而同时也使环绕着我们的后进的兄弟民族得到了丰饶的享受。我们把许多民族同化了，或则诱导了他们，使他们也发挥了他们的创造本能而臻于文明的畛域。

我们的祖先，不仅能创造有特征的文化，并能吸取异民族的文化的精华。印度的佛法，西域的音乐，斯基泰的艺术，希腊



的星历，都尽量为我们所吸收，化为了我们自己的血，自己的肉，使我们固有的文化愈加充实了起来。

故我们在同化异民族和异民族的文化上，都是具有特殊的能力的。

而我们的特性尤其表现于富有反侵略性的一点。凡是和我们站在对立地位的民族，即占有欲望强而创造欲望弱的民族，我们却和它势不两立。自有历史以来，凡具有民族性的战争，可以说都是我们的反侵略战争。我们从不曾以武力去侵略过别人，但遇着别人以武力来侵略我们的时候，我们总是彻底的反抗，纵使绵亘至二三百年来，非将侵略者消灭或同化，我们永不中止。我们是具有着举世无匹的最强韧的弹性。

### 三

但在清朝的二百六十年的统治间，我们的民族精神，无可讳言地是遭了损失。

我们费了二百六十年的间歇性的反抗，虽算终于把满族同化了，但我们的同化力不免因而减衰，而反侵略性亦不免因而模棱了。对于科学文明之不易接受成功，对于和平之无条件的酷爱，使我们由进取变而为保守，由坚毅变而为懦弱，由生动变而为硬化，由自信自力变而为自暴自弃。创造的本能是遭受了锢闭的。

民族在世界文化的竞赛上便因而落伍了，更因而招致了目前的空前的危难。

### 四

现在是我们民族复兴的时候，我们的民族精神渐渐地苏活转来了。



我们应该尽量地发挥我们的创造力、同化力和反侵略性。

一九三八年十二月二十三日于桂林

载《沫若文集》第十一卷（人民出版社

一九五九年版）

## 三年来的文化战

抗战满了三年了。回想起在战争发动以前敌寇的“三月亡华”的狂妄宣传，更想到欧洲二次大战发生以来，还不上一年的期间便亡了六七个国家，象法国那样的强国，实际打起仗来也不上两个月就屈服了，我们对于自己的战果是可以引为安慰的。不用说我们是不应该就以这样的程度而自行满足，我们还有更艰苦的斗争和更伟大的胜利在前途等着。我们不把敌寇全部扫荡，不把大地完全收复，不把建设自由、平等、幸福的新中国的外来障碍全部肃清，我们的抗战是不能告一段落的。

事实已告诉我们，现代战争决不是纯粹军事力量的比赛。敌寇这三年来的大侵略，除了军事的进攻以外，还不断的使用着政治进攻、经济进攻、文化进攻，在这些方面我们对于敌人的抗战，也是得到了相当的战果的。我们在这抗战建国的七月七日，来检讨一下过去，用以策励将来，是有意义的工作，我现在把这三年来敌我两方的文化战情况，略略加以检讨。

本来敌寇对我的文化侵略并不是和这一次的大规模的侵略战同时开始的，它在很久以前便采取着文化进攻的体势了。它在上海早有同文书院的设立，养成一批又一批的文化侵略的工具，历年来深入我国内地，四处作公开的或秘密的调查，密布

着它的间谍网。在它的外务省里面有所谓“对支文化局”的设置（近年更扩大为所谓“兴亚院”的“文化部”了），那便是对华文化侵略的大本营。它更利用我们的庚子赔款在上海建立了“自然科学研究所”，在北平建立了“文化研究所”，利用这些机关对于我们的各种宝贵的研究资料和各种有价值的古物，作学术上的掠夺。还有它在华的各种公私机关和它们的特派员等所作的文化上的偷盗，那差不多是不可以计数的，这些都还是有形的侵略而已。数十年来，敌寇是以侵略中国为它的重要国策，因此它们国内的教育体系事实上可以说整个是对我国文化侵略的体系。在那种教育之下所培养出来的日本人，几乎都是把侮辱中国、侵略中国认为了它们的天职。我们历年来不断向日本派去的留学生在这种教育之下，自不免有一部分人受着影响，养成一种侮辱自己祖国和破坏自己祖国的倾向；加以敌寇的差别待遇，自“九一八”以来的露骨的威胁利诱，更有一部分意志薄弱的青年乃至老年，无可讳言的，在日本人的控制之下，早就在进行着背叛祖国的勾当了。

这些在抗战前的文化侵略的情形，我国有远识的人早已见到，而且是早已在布置着和进行着反侵略战斗的。因此自抗战以来，敌寇对于我国的文化战线的破坏，也就进行得非常猛烈。在战争发动的初期，敌人为配合着它的军略上的“速战速决”的梦想，对于我国的文化机关和文艺阵地，使用武力来作狂妄的摧残和掠夺。据教育部的统计，由战争开始时至一九三九年的年初止，在敌机的狂乱轰炸之下的战区各省市的教育机关财产损失的数目，已达一亿八千三百七十九万六千八百六十四元。此中中学的损失是六千五百一十六万七千七百八十三元；小学的损失是九千六百四十八万九千八百三十八元；社会教育机关的损失是一千八百一十四万四千三百八十元。这里面



大学的损失还是除外了的，我们如想到天津的南开大学，上海的同济、暨南等等大学的全部炸毁，可以知道那损失是怎样大的一个惊人的数目，更单就图书馆的损失而言，敌人的蛮横也真是登峰造极了。据全民通讯社的调查：自“七七”事变以来，图书被敌人劫去了的，北平约二十万册，上海约四十万册，天津、济南、杭州等处约十万余册。战前全国图书馆在教育部有统计可查者共计大小四千余所，大部分都分布在沿海地带，被敌寇毁灭了的竟达三分之二，至于私家藏书如海盐、镇江、苏州等地方的多被敌人运走，或则散失无踪，类皆珍贵的书籍。象这样极不完全的一项调查，也可以见到我国的文物是遭了怎样残烈的一个空前浩劫！

但自徐州会战以后，敌人“速战速决”的迷梦被我粉碎了。随着战争的长期化，敌人感觉到专靠野蛮的摧残，不唯不能消灭我国国民的爱国意识，反而激起了我们的同仇敌忾。它便高唱其欺骗、麻醉的理论，进行其腐化、奴化的设施。它的武力的文化摧残，变而为文化的武力协助，便是说恢复了它的向来的文化侵略的体势。它在这种侵略之下的行动，是直接策动它的文化浪人和所豢养的文化汉奸宣扬其所谓“同文同种”、“共存共荣”的那些臭不堪闻的老调，更进而梦想以所谓“新民主主义”、“全民主义”来代替三民主义，高唱其“灭党反共”。华北有所谓“新民会”、“东亚文化协议会”，华中华南有所谓“大民会”，都是在它的特务机关的宰制之下，一夜泡制出来的奴化政策宣传机关。收买、利诱并强迫知识分子为它服务，开办各种训练班以养成奴化教育人才，修改并编印各种教科书，出版各种报章杂志，建立通讯社，并实行复古运动，提倡迷信，海盗海淫，遍设烟馆妓馆、赌场舞场，强迫学习日文日语。单是宗教团体的组织一项便是五花八门，有所

谓“佛教联合会”、“佛教居士林”、“中日密教会”、“日华佛教亲和会”、“一心道器会”、“黄会”、“中华理教会”、“天理教会”、“黄道会”、“安清同盟会”等等，真是造成了一个百鬼夜行、群魔乱舞的世界。

直至汪逆精卫和他的一批狐群狗党公开叛国以后，敌人的文化侵略又加上了新鲜花样。敌人的泥脚愈陷愈深，“速战速决”既不可能，“速战速结”又不可得，一面提出“建立东亚新秩序”的谬论，一面利用汉奸汪精卫们打出伪“三民主义”的旗帜，期以淆惑视听，更进而盗窃名器，使汪逆组织伪中央政府，作为敌寇的和平攻势的先锋。同时在香港、上海等地大办其汉奸报纸与杂志，诱胁一部分文化界的败种举行所谓“和平运动”的宣传与活动，并以暗杀威胁手段摧残当地的坚持抗战的文化人与文化事业。挑拨离间，造谣中伤等下流无耻的宣传，便更加波谲云诡了。

三年以来敌寇的文化侵略可说是日紧一日的，它虽然时时在改变花样，但它一贯的目的是想摧毁我们的民族意识和抗战精神。它这目的究竟达到了没有呢？在表面上看来，无可否认的，它多少是收到了一点效果，有好些民族败类是被它吸引去了。然而这正是在替我们肃清障碍。没有比较不足以见优劣。有了敌寇的披着兽皮的“文化”行列，愈见显示出了为真理为正义而战的纯正文化的光芒。敌伪是破坏的，我们是建设的。敌伪是倒退的，我们是前进的，敌伪是向着万劫不返的兽域走，我们是向着自由、平等、幸福的地上乐园走。因而我们反文化侵略的斗争，阵营是严整的，声势是雄浑的，步武是刚健的，力量是深厚的，配合着抗战阶段的展开，我们的反侵略的文化战线，不断的在扩大着，深入着，持久着。

在抗战开始前后，“唯武器论”与“三月亡国论”等等荒



谬论的恐日思想，是相当跋扈的，我们毫不容情的予以了打击，把国民的自尊心与自信心提高了，作为对于敌人的狂暴摧残的一个坚强回答。各种文化机关如学校、图书馆、出版界、艺术团体等，都向后方移撤，分布到内地的各城市，各乡村，建立了更多的文化核心。文化工作者们也分布到了各处，或则深入农村，或则参加前线，浩浩荡荡的使文化力量弥漫到了全国。在武汉时期，更曾经汇合而成为了各种中心的组织，如戏剧、电影、漫画、木刻、文艺、音乐、教育、新闻等等，都前后在武汉成立了全国性的统一机构，铸成了文化界的空前团结。这一团结是中国文化运动史上的一个伟大进步，文化战线更显出了刚健雄伟的姿态了。迭次军事上的大捷，坚定了全国人民对于抗战胜利的信心，民族意识亢扬了，爱国情绪高涨了，文化界的活动更加促进了。流动剧团、歌咏队、放映队，流到四方，四处都有广大的群众受着鼓舞。《大刀进行曲》、《牺牲已到最后关头》、《打回老家去》等等抗战歌曲流传到深山中的牧童口里，拣煤渣的贫儿口里。一批又一批的文艺工作者、新闻记者涌上前线。工作队、宣传队、漫画队、孩子剧团、慰劳队、服务队等等，一队复一队的走向军队，走入乡村。兵营、战壕、广场、原野都成了课堂。抗战话剧、抗战电影特辑、救亡歌曲，成为武装同志与人民大众的日常生活的一部分。补习教育与识字运动也成为了一时的潮流。有好些文化团体，尤其小学教师，都纷纷散入武汉四乡去响应政府的号召。抗战书报与各种小册子的出版，真如风起云涌。书报供应社、文化服务站等更努力于报章杂志的流通与输送。宣传周，运输周，一次热烈过一次的举行着。前方将士英勇的战绩兴奋了后方人民；后方人民踊跃的输将鼓励了前方将士。热烈的民族意识，高扬的政治水准，把前后方打成了一片。

自武汉转移了阵地以后，文化战线的动向是走向沉着、深刻、充实的道路上来了。学术界提出了学术中国化的要求，尤其是科学界的专家们在无声无臭之间奠定着大后方的各种新兴产业的基础。水力的测量和利用，煤油的发现和采掘，制钢炼铁，采煤煮盐，都在采用着新式的科学方法。单是四川一地在三年之间已经有了三十年的进步。自然，各种工作为客观条件所限，是还未达到应有的磅礴的活跃气象。不过那底流在不断地奔腾的，不断地唱着最后胜利的凯歌。更请看国民精神总动员运动吧！请看铸逆锄奸的反汪运动吧，那在全国的每一个角落都响透了。敌寇的本国内也是有“国民精神总动员”运动的，然而总是运而不动。我们中国的情形则恰和它相反，高瞻远瞩的指导抗战的理论文章，只要清早一发表，转瞬之间便传遍了全中国乃至全世界。那些历史的文献在中国文化战上发着极大的威力，在中国的文化史上将是永不磨灭的丰碑。

在我们反侵略的文化斗争中还有两个特点须得指出：第一是军队中的学习研究风气磅礴着了。有好些部队中的政治教育加强，一方面提高了士兵同志的政治水准与警觉性，对于敌人的文化侵略成为了坚强的防线。同时，军队的政治工作加强，便必然的可以促进并扶助战地以至沦陷区中的反文化侵略运动的开展。就这样，对于军队与民众都赋予了文化侵略的免疫性，而于伪军反正的争取上发挥着甚大的功能。第二是对敌军工作的建立与猛进，在华日本反战同盟，朝鲜义勇队、台湾义勇队，都先后成立了，他们在华南华中各战地进行的对敌工作是卓著成效的。华北对敌工作也收了宏大效果。对敌工作是从根本上瓦解敌人侵华武力的文化斗争，在今日敌我的相持阶段中，无疑地具有第一等重要的意义，今后我们是应当更要加强而且不断的加以改进的。对敌宣传品的内容要更活泼、尖锐、



具体，更多的指出敌国的困难和敌人家属的苦境，数量要更多，传达的方法要更神速深入。不仅在正规军中要有对敌工作，在游击队，在民众武装自卫队中都要有这项工作的推进。

文艺作家们不断地暴露着敌寇的惨绝人寰的残暴兽行，表扬着抗战将士英勇杀敌的，种种可歌可泣的故事。描写着努力于抗战建国的各方面艰苦奋斗的种种姿态。新闻记者们不断地出入于枪林弹雨，采集前方战讯向国内外报告，在前后方创设着并支持着大型小型、全国性、地方性的报纸，尽力于抗战建国的鼓吹督促。社会科学家奋勉地从事于革命理论与实际问题的研究与讨论，增进着全国人民对于抗建事业的认识与了解，并常常地对于妥协投降分裂倒退等汉奸论调予以毫不放松的诛伐。自然科学家埋头苦干，对于战争上、交通运输上、国防工业上、战时生产上、医药卫生上，各种迫切的要求，从事于资源的考查与技术的探讨，以求得适当的解决。教育家以及一般的文化工作者们不断地努力于文盲的扫除、普教的改进、专门人才的培养、工作干部的训练、文化娱乐的设施。出版界在极其艰苦的条件之下不稍懈怠地从事着全国文化食粮的产出与供应。所有这些反文化侵略的战士们，三年来尽瘁于抗战建国的种种业迹，无疑地为了反侵略斗争的伟大任务。由于这些工作者们的努力，我们在文化上的抗战，也和整个的抗战一样的愈战愈强了。我们把汉奸的文化侵略打击得原形毕露、体无完肤，一天天地走向更下流、更卑劣无耻的欺骗宣传去，走向恼羞成怒、无法可施的焦躁状态去。敌寇的武力摧残的旧态又发作起来了。近来连续炸我们的复旦中学、重庆大学、中央大学及各种训练学校，在敌人兽性的疯狂头脑里，大约以为只要炸坏了这些文化机关，便可以断绝我们的文化抗战的人的资源吧。真正可怜得很！只要你的炸弹还有存储，尽量地运来消耗



吧！无论山巅水涯，森林岩穴，战壕工厂，祠堂农场，我们遍地都是抗日学校。峨眉山可以让你炸平，只要你能够。扬子江可以让你炸断，只要你能够。但我们的国民精神，抗战种子，是永远炸不平，永远炸不断的！

三年来的文化战确实是使我们增加了无限的自信，但我们要重行申述一次：不可以有丝毫的自满。我们的站在真理与正义的立场上为国家民族求自由解放的反文化侵略，和敌人欺骗麻醉、破坏倒行的文化侵略比起来，力量要蓬勃得多，声势是要浩大得多，效果是要丰裕得多，然而在我们自己本身说来，依然是难以令人满足的一种状况。文化运动发展是极不平衡的，而且是不相连续的。有的工作在发展的途上每每受着严重的阻碍，甚至停顿了，因而工作者的精神也不免要受着严重打击，于是主观上的努力，和客观上的需要及可能程度便还远远未能密切配合。这是当前的事实，我们是应该切实地设法改进，不好熟视无睹，讳疾忌医，更不好变本加厉每况愈下的。那样不仅胜利的可能永远不会实现，反而会招致“鱼烂”的危险。

我们对于新文化的内容和性质，固应得要求它是民族的，民权的，民生的；对于处理文化的方法和态度，也应得要求其民族的，民权的，民生的。民族的呢，自抗战以来是相当做到了。假使民权主义和民生主义能象民族主义的畅行无阻，走上实践的道路，文化战必然会平衡而不间歇的展开起来，阵容必然会更加严整，声势必然会更加雄浑，步武必然会更加刚健，力量必然会更加深厚。汪逆的盗窃，敌寇的欺骗与摧残，是丝毫也不能影响我们的。

一九四〇年七月七日

载《沫若文集》第十一卷（人民出版社

一九五九年版）

## 《十批判书》后记（节录）

### 四

一九四四年，我下乡比较往年早。在五月三十日，全家便又搬到了赖家桥的乡居。

下乡之后酝酿了一个月，到七月三日才“开始写《古代研究的自我批判》”。

起初我的计划是想由社会机构写到意识形态，一直写成一部长篇论文。但到后来我把这计划改变了。我想分成各个单独的论文来写，而综合起来却又可以成为条贯。我尽力地避免了讲义式或教科书式的体裁，而且想写得比较容易懂。但这后一种企图却没有十分达到：因为研讨的是古代的东西，反复征引古文，自然难免要具有晦涩的外貌和内容。不过我也不希望任何人都要阅读我这次的著作，只要是对古代的东西感觉兴趣的人，就稍微晦涩一点，我相信是不大要紧的。我们现在还没有达到可以下结论的时候，自然有时也不免要用辩论的笔调。这或许也就是不能写成为讲义式或教科书式的一种制约。

由七月三日起，到十八日止，把社会机构的一部分写完了。这一部分我就尽它占有了《古代研究的自我批判》的题名。中间虽然休息过几天，也还写过些别的文字，但我的意识主要是集中在这一一个问题上面的。

我在古代社会的机构上，除掉把我历来的意见综合地叙述出了之外，有了些重要的新的发扬。第一、我把井田制肯定了，由井田制如何转化而为庄园制，我也得到了很合理的阐

明。第二、我从工商业方面来证明了和农业的蜕变有平行的现象，即是从事工商业者在春秋中叶都还是官奴，继后才逐渐成为了都市的有产者。第三、《考工记》一书附带着得以考定了它的年代和国别，那是春秋年间齐国的官书。第四、详细地追求了士民阶层的分化，在这上面奠定了后来的封建政权的基础。这些都是比较重要的新的收获，杜老很为我高兴，他看见了我的原稿后，竟做了四首诗来送我。虽然有点近于标榜，但也足见只要有辛勤的耕耘，一定可以得到朋辈的承认和慰勉的。四首诗，我摘录三首在下边：

“殷契周金早擅场，井田新说自汪洋。庐瓜一样堪菹剥，批判依然是拓荒。

齐国官书证《考工》，纷纷臆说廓然空。晚周技史增新页，不下美洲发现功。

管家娃子扬眉日，正是士林得意时。狗盗鸡鸣君莫笑，帮闲衣钵滥觞兹。”

不过第三首仅侧重“帮闲”性质来看“士林”，和我的原意还不大相洽。其实“士林”就是封建社会的层累的统治者，“帮闲”仅是其中一小部分的弄臣而已。

社会机构得到明确的清算，从这里建立起来的意识形态然后才能清算得更明确。我的对于孔子和墨子的见解，虽然遭受了相当普遍的非难，但我却得到了更加坚定的一层自信。大家都为后来的渲染所眩惑，孔墨的基本立场究竟是怎样，不是只凭渲染去看，便是只凭自己的想像去描写；有一项重要的资料，《墨子》书中的《非儒篇》把孔墨之所以对立的关系突露得非常明白，却一向不为人所注意。我抓到了这一项现成的资料，进行着阐述了孔墨的基本立场，在公家腐败、私门前进的时代，孔子是扶助私门而墨子是袒护公家的。



杜老曾经说过我“有点袒护儒家”，其实，话不能那样笼统地说。“儒家”那样一个名词，便是非科学的东西。秦汉以后的儒者和秦汉以前的已经是大不相同，而秦汉以前的儒者也各有派别。不加分析而笼统地反对或赞扬，那就是所谓主观主义或公式主义。因为在你的脑筋里面先存了一个既成的观念，而你加以反对或赞扬，你所如何的只是那个观念而已。假如要说我有点袒护孔子，我倒可以承认。我所见到的孔子是由奴隶社会变为封建社会的那个上行阶段中的前驱者，我是在这样的意义上“袒护”他。我的看法和两千多年来的看法多少不同。假使我错了，应该举出新的证据来推翻我的前提。拘守着旧式的观念来排击我的新观念，问题是得不到解决的。但我也实在鼓起了很大的勇气。我在前写了《墨子的思想》，已经瞠惑了好些友人，今年我又开始写着《孔墨的批判》，不仅依然反对墨子而在反面还赞扬了孔子，这也恐怕要使好些友人更加瞠惑。然而我不想畏缩。今天已经不是宋儒明儒的时代，但也不是梁任公、胡适之的时代了。只要我有确凿的根据，我相信友人们是可以说服的。

有的朋友也很担心，以为我这样做会是替旧势力张目。但我的感觉却稍稍两样。在我认为答复歪曲就只有平正一途。我们不能因为世间上有一种歪曲流行，而另外还他一个相反的歪曲。矫枉不宜过正。矫枉而过正，那便有悖于实事求是的精神。敌对者不仅不能被你克服，而且你将要为敌对者所乘，把问题弄得更加纷拏的。

就在这样的意识之下，我在七月十九日便开始写《孔墨的批判》，写到八月一日得到初步的完成。

在这之后，我的研究有点波动。先是想继续“追求儒墨间

的相互影响”，已经写了一些东西，结果不能满意，通通抛弃了。接着便徘徊于儒家八派与黄老学派的探索。在这个时候突然有了一个新的发现，是八月十九日的事，日记里这样记着：

“读《管子·心术》、《白心》、《内业》、《枢言》、《戒》、《君臣》、《四称》、《侈靡》诸篇。忽悟《心术》、《白心》、《内业》与《庄子天下篇》宋钲、尹文之学说为近，乃比较研究之，愈觉若合符契。无意之间得此发现，大快于心。此重要学派重见天日，上承孔墨，旁逮孟庄，下及荀韩，均可得其联锁。在灯下更不断发掘，愈发掘，愈信其不可易。”

二十日我又把《心术》《白心》《内业》等诸篇整个抄写了一遍，发现了《心术下篇》和《内业篇》的中段相同，而简篇是错乱了，依着《内业》把它整理了出来，觉得更有条贯。

这个发现在性质上是属于考证部门的东西，和我所写的《批判》有点不相水乳，因此我便把它写成了另外一篇单独的文字。便是收进《青铜时代》的《宋钲尹文遗著考》。这是在八月二十六日开始写作的，二十八日完成。它便成为了我的一项重要重要的副产物。

宋尹这一派被发现，我对于齐国稷下学宫的黄老学派的清算便得到了一个头绪。

九月一日开始写《稷下黄老学派的批判》，主要依据《庄子·天下篇》的次第，连续批判宋钲尹文、田骈慎到、关尹老聃的三个派别。九月十九日得以完成。

这儿来了一个错综。在九月七日把关于田骈慎到的一节草完之后，我却回到了《儒家八派的批判》里去。九月八日开始写作，十一日完成。到十八日又才回写关于关尹老聃的一节。

儒家八派的追踪，在我认为是尽了我自己的能事。资料多

被秦汉以后的儒者所湮灭或粉饰了，所有的孔门弟子及其门徒都被涂上了正统派的色彩。然而，仔细分析起来，他们内部的派别性实在是相当可观的。而他们对于儒家以外的各派也是在相互影响之下，并不是那么互为水火般的存在。

九月二十一日开始写《庄子的批判》。《庄子》书是我从小便爱读的一种，至今都还有好几篇文章我能够暗诵。但写起他的批判来却也相当吃力。主要的原因是书里面的各篇，究竟那些真是庄子本人的，那些是他的后学或许别派的，实在画分不出一条显明的界线。我只按照着一般学者间比较近于公认的一些见解，把《内篇》七篇作为庄子本人的文字而处理着，其它《外杂》诸篇使它们处在从属地位，或则完全除外了。

这一批判写成于二十六日。日记里这样写着：“草《庄子》告一段落，拟补写一些庄子后学，但无甚新意。蔺且疑是蔺相如，时代性格均颇相合，可惜别无旁证。”这层意思我没有写在《批判》里面。我当时为了证成这一说也相当绞了一些脑汁，我疑“相如”即是“且”之缓音，但以终觉勉强，我把它抛弃了。

接着写了《荀子的批判》。十月十五日开始，三十一日完毕。

荀子的思想相当驳杂，最成问题的是《仲尼篇》的“持宠处位终生不厌之术”及“擅宠于万乘之国，必无后患之术”。那完全是后代腐败官僚社会的宦海指南，令人怎么也不能忍耐。我本来是不大喜欢荀子的人，假使我抓到这些“术”便痛贬他一顿，更进而断定无怪乎从他的门下会有韩非那样刻激的术家，李斯那样无耻的卖友者出现，自然是很容易的事（在《先秦学说述林》的《后叙》里已曾这样说过）。但我踌躇



了。我感觉到荀子不至于这样卑鄙，而且那些“术”和他的《臣道篇》的见解也不能相容。是一真一伪，否则便有一先一后。假使说《臣道篇》是伪作或《仲尼篇》是晚年定论，那么荀子便值得铸铁像了。每读一次《荀子》，对于这一个问题总要伤一次脑筋，想不到妥善的方法来处理。

已经开始写作的第二天，十月十六日，我才终于发觉到《仲尼篇》不会是荀子的文章。荀子的中心思想之一是把礼看得很隆重的，而本篇通篇却没有一个礼字。因此我又把《荀子》书通读了一遍，统计了各篇中的礼字。结果就只有本篇和《宥坐篇》没有，而后者自来是被认为“弟子杂录”的。那么本篇也可断定是“弟子杂录”了。一开首便是问答体，到这时又成了另一个证据。

就这样我总算费了一些心思，没有过于轻率地诬枉古人。

批评古人，我想一定要同法官断狱一样，须得十分周详，然后才不致有所冤屈。法官是依据法律来判决是非曲直的，我呢是依据道理。道理是什么呢？便是以人民为本位的这种思想。合乎这种道理的便是善，反之便是恶。我之所以比较推崇孔子和孟轲，是因为他们的思想在各家中是比较富于人民本位的色彩。荀子已经渐从这种中心思想脱离，但还没有达到后代儒者那样下流无耻的地步。

## 五

下乡之后，不知不觉之间便整整住了五个月，白果树的叶子逐渐翻黄，气候寒冷了下来，又到了要作进城打算的时候了。但我想写的东西却还没有完毕。我想写《名辩思潮的批判》，企图把先秦诸子关于名辩的思想综合起来加以叙述。我不想把所谓名家的惠施公孙龙诸人孤立起来看，也不想对于墨

家辩者毫无批判地一味推崇，那种非辩证法的态度是我在整个研究中所企图尽力摒弃的。这工程比较艰剧，但我不能再推延了，很想火迫地把它完成。因为时局一天一天地严重了起来，敌人打通大陆交通线的企图快要如愿，似乎不能容许我再有多余的余暇来，在旧纸堆中出没了。

十一月六日我一个人进了城，准备参加第二天的苏联十月革命纪念日的庆祝。在城里住了九天，研究工作是完全停顿

了。十九日往北碚看舍予兄，来回又耽搁了三天。认真“开始写《名辩思潮的批判》”是二十九日。

在这时桂、柳相继沦陷，敌人还有西进的模样，一般人都有惶惶然不可终日的情形。逃难呢？上山呢？大家都在那儿认真考虑着。我在这时候却于十二月四日又把全家搬进了城。有的朋友感着奇怪，他问我：“别人都在下乡（逃难）的时候，你怎么又搬进城来了？”我的回答是：“敌人不会来的。”我的这个预言倒当真猜中了（理由很简单，日寇和蒋政权是狼狈为奸的，他何必来）。

进城后的第三天，我又开始继续写作，是关于庄子的部分。但来访的友人很多，“仅一着手，即有人来，进行很不顺畅。”

八日“独山克复消息传出”，群情稍见稳定。接着上司、下司亦有相继克复的消息。外界传言：“西犯之敌，人数极少，只御单衣短裤，盖准备南下广东，误向西来者。”这样重庆的生活经过一番甚嚣尘上之后，似乎又像洒了水的一样了。然而我自己的生活却是相反，日日为人事繁忙，倒弄得甚嚣尘上，很难得安静下来了。文章一天写得一两页，一两行，或甚至一两字。艰涩得比钻石磴似乎还要费力。就这样一直拖延到一月



中旬（是那一天，日记里失记），才勉强完了卷。

从《墨经》上下篇看出了墨家辩者有两派的不同，是我进城后的一个发现。这个发现在庄子以后是为前人所未曾道过的。《墨经》上篇盈坚白，别同异，《墨经》下篇离坚白，合同异，两者判然不同。《庄子·天下篇》言墨者“以坚白同异之辩相訾”，可见是真确的事实。离坚白，合同异是道家别派惠施公孙龙的主张，《经下》派显然地是受了惠施公孙龙的影响。《经上》派固然是反对施龙，然必先有正然后有反，可知墨家辩者的抬头断然是后起的事。先秦人言辩者合称“杨墨”，杨在前而墨居后，正是包含有历史程序在里面的。关于辩的资料，墨者幸运，所被保存的比较多，因而推崇墨家的人便差不多都认为古代逻辑是墨家的独擅场，连惠施公孙龙都被认成为墨者。那是在研究方法上根本有了错误。

游离了社会背景而专谈逻辑也是以前治周秦诸子者的常态。就是新史学家也未能免此。我是不满意这种办法的。无论是怎样的诡辞，必然有它的社会属性，一定要把它向社会还原，寻求得造此诡辞者的基本立场或用意，然后这一学说或诡辞的价值才能判断。不然，我们只好受着古人的愚弄，得不出他的真象的。

整个说来，无论是先秦名家、墨家辩者、或其它学派，关于名辩的努力，都没有达到纯粹逻辑术的地步。或许是资料丧失了吧。但是无征而必地高扬先秦的学术成就，或称颂辩者为最有科学精神，都不免是犯了主观主义的毛病。我自信对于这种态度似乎还能保持了相当远的一个距离。

在《名辩思潮的批判》写完之后，我的关于古代意识形态的研究似乎是可以告一段落了。在前我已经写了法家的韩非和杂家的吕不韦，从春秋末年以来一直到秦代，我算已经作了一



个通盘的追迹。假使还有一节断径须得架一座桥梁的话，那便是韩非以前的法家思想的清理。因此我便有了《前期法家的批判》以为补充。

在前期法家中，我清理了子产、李悝、吴起、商鞅、申不害诸人。我是一月三十日开始写的，到二月十八日才把关于申不害的一节草拟完毕。关于慎到，因为在黄老学派中已经叙述了，便没有重提。很想清理《管子》书中的法家思想，也反复研究了好几遍，像《法法》、《任法》、《明法》诸篇，无疑是田骈慎到一派的传习录。但因找不出其它的证据，这一清理终究没有完成。

载《十批判书》（人民出版社一九五四年版）

章乃器

## 少号召多建议

出狱已经一个月了，许多朋友问我为什么没有发表过政治的主张，而仅仅不过发表几篇关于民众组织设计和时事分析的文章，我的答案是：

第一、在国策还未确定的时候，我们不能不多作政治的号召，使国策能够早点确定下来；在国策已经确定的今日，我们却应该少作政治的号召，多作积极的建议，使国策可以早点充实起来。国家到了生死存亡的时候，政府既然已经有确定的国策，有点心肝的人，谁还愿标新立异以鸣高。大家应该是集中力量、培养力量之不遑，那能再存彼此派别之见，在明争暗斗中再消耗一丝一毫的国力。

第二、国策的轮廓和大政的方针，人民是不能不要求知道的；国策的详细内容和大政的具体步骤，人民是不应该要求知道的，好比坐船一样，目的地是必须问明白的，航线也不妨问一个大概，但是究竟怎样经过这条航线，达到目的地，我们却只好信任舵师。我们反对“民可使由之不可使知之”的专制观念，然而也绝对不能主张船客可以去干涉舵师的职务，就是典型民主制度之下的议院，参加的也只有少数的代议士，而代议士也不能处处干涉政府的行动。国家在非常的时期，议会往往还要给政府以较大的职权，使它可以作应急的处置。在半殖民地的中国，特别在这全面抗战已经爆发的时候，我们为民族的利益打算，不能不多信任一些政府，使他能够运用较大的权

力，同时保守较多的秘密，所以，我们要求民主，但是决不能马上梦想一个典型的民主，时代和环境是必须顾到的。

根据上述两点意思，我再做一些具体的说明。

比方，中央加紧民众组织的方针，我们已经知道了。对于党员“混绝平日党内外一切彼此之偏见”的指示，我们也已经见到了。那末，对于民众组织方面，我们现在就用不着而且不应该再提出原则的“开放民众组织”的政治号召，而只须在这个原则之下，从实际方面多建议一些如何加强民众组织和如何彻底克服偏见的计划，因此，我就只能发表一些平淡无奇的里弄组织和职业组织的建议，消极的使后方秩序可以安定下去，积极的使民众对于前方的援助，可以作有组织的动员。同时，许多青年在“没有工作可做”的呼声之下沉闷着的，也可得着一条可以做工作的康庄大道。

再比方，在军事方面，全面抗战的形势已经展开了，抗战到底的决心也已经由最高军事领袖明白表示过了，我们以后就只须在全面抗战和抗战到底的原则之下，在如何动员全国物力人力和如何加强国防建设等问题上多做建议的工作，至于一时一地的攻守进退，那是军略上的问题，是军事当局的职权，是国家的最高秘密，人民是没有理由过问的。

再比方，在金融方面，目下已经施行战时的金融政策了。我们便不必再以“实施战时金融政策”的口号来号召，而且也不必再来一套耸人听闻的战时金融政策以扰乱人心。现在内地贴放办法，已经颁布，五万万圆的救国公债也已经决定发行，这表示目下的金融国策决不致于消极的紧急应付，而是积极的包含增强国防建设的意义的。消极的紧急应付，不过是过渡时期中一种不可少的处置罢了。自然，这个积极性还很不够，那也许为国力所限，不能一蹴而几，我们在这时候，也只好在现



行的原则之下，在如何运用金融力量推进生产、巩固国防，动员全国的问题上面，多做些设计建议的工作，以增加现行金融国策的积极性而充实其内容，应该建议的我们丝毫不必犹豫；而原则上别有主张的却应该特别慎重。倘使我们认为财政金融当局过去的措置还算得当，那末，现在除了多信任他们一些以外，还有什么更好的办法呢？

人民多多在国策的原则之下建议政府充分考虑人民的建议，这是上下一心共同对外的唯一办法，我再提出：我们目下要少号召多建议，立宪国家平常时期竞争选举的方式，目下是万万不能用了。

原载一九三七年九月一日《申报》

（以下文字因图像模糊，内容难以辨识，推测为原文章正文的延续部分）

陈独秀

## 孔子与中国

尼采说得对：“经评定价值始有价值，不评定价值，则此生存之有壳果，将空无所有。”所有绝对的或相当的崇拜孔子的人们，倘若不愿孔子成为空无所有的东西，便不应该反对我们对孔子重新评定价值。

在现代知识的评定之下，孔子有没有价值？我敢肯定的说有。

孔子的第一价值是非宗教迷信的态度：自上古以至东周，先民宗教神话之传说，见之战国诸子及纬书者，多至不可殫述，孔子一概摈弃之，其设教惟德行、言语、政事、文学四科（见《论语·先进》），又“子以四教，文行忠信”（见《论语·述而》）。其对于天道鬼神的态度，见诸《论语》者：

子贡曰：夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也已矣。（《公冶长》）

子疾病，子路请祷，子曰：有诸？子路对曰：有之，诔曰：祷尔于上下神祇，子曰：丘之祷久矣。（《述而》）

季路闻事鬼神，子曰：未能事人，焉能事鬼？曰：敢问死？曰：未知生，焉知死？（《先进》）

子不语怪力乱神。（《述而》）

非其鬼而祭之，谄也。（《为政》）

祭如在，祭神如神在。（《八佾》）

获罪于天，无所祷也。（《八佾》）

务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。（《雍也》）

重人事而远鬼神，此孔墨之不同也，孔子之言鬼神，义在以祭享。为治天下之本，故《祭义》说：“建国之神位，右社稷而左宗庙”，《祭统》说：“凡治人之道，莫急于礼；礼有五经，莫重于祭”。至于鬼神之果有或无，则视为不可知之事，而非所深究；孔子之言天命，乃悬拟一道德上至高无上之鹄的，以制躬行，至于天地之始万物之母，则非所容心，此孔子之异于道家也。不但孔子如此，在儒道未混合以前，孔子的嫡派大儒如孟子如荀子，亦力唱仁义礼乐而不言天鬼，至战国之末，不知何人，糅合儒道二家之说，作《中庸》（《中庸》言华岳，又说：“生乎今之世，反古之道，如此者灾及其身者也。”又说：“今天下车同轨，书同文。”这明明是和李斯辈同时代人的口气，决非孟子之前东鲁子思所作），始盛称鬼神之德与天道，于是孔子之面目一变；汉初传《周易》者，取阴阳家《系辞》归之孔子，大谈其阴阳不测之谓神，大谈其幽明之故，死生之说，大谈其精气游魂鬼神之情状，大谈其极数知来，极深研几，探赜索隐，钩深致远（《中庸》犹说：“素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。”犹说：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”），大谈其河出图，洛出书（《论语》“凤鸟不至，河不出图”之说，大约亦此时窜入，崔述已辨此非孔子之言。《春秋纬》有“龙负河图，龟具洛书”之说，可证为阴阳家言），于是孔子之面目乃再变；董仲舒号为西汉大儒，实是方士，成哀以后，谶纬大兴，刘氏父子著书，皆兼采儒与阴阳二家之说，班固许慎承其谬，于是孔子之面目乃三变；东汉诸帝，笃信谶纬，无耻儒生，靡然从之，白虎观讲议诸人，都是桓谭王充所讥的俗儒，班固所纂集的《白虎通德论》，广引纬书，侈言三纲、六纪、五行、灾变，可说



是集儒道糟粕之大成，然而桓谭还公言反讖，几以非圣无法的罪名见诛于光武，郑兴亦不善讖，乃以逊辞仅免，王充著《论衡》力辟神怪，贱儒贾逵以附和讖纬取媚民贼，亦尚言“五经家皆无证图讖明刘氏为尧后者”，到郑玄，他早年师事第五元，本是习《京氏易》、《公羊春秋》的，故晚年笃信讖纬，博采纬书神怪之言以注《毛诗》、《周礼》、《论语》、《孝经》、《礼记》、《尚书大传》等，至此孔子之面目乃四变；而与阴阳家正式联宗矣。从此贾逵郑玄之学日显，桓谭王充之说日微，影响于中国之学术思想不为小也。

孔子的第二价值是建立君父夫三权一体的礼教。这一价值，在二千年后的今天固然一文不值，并且在历史上造过无穷的罪恶，然而在孔子立教的当时，也有它相当的价值。中国的社会到了春秋时代，君权父权夫权虽早已确定，但并不象孔子特别提倡礼教以后的后世那样尊严，特别是君权更不象后世那样神圣不可侵犯；而三权一体的礼教，虽有它的连环性，尊君却是主要目的；这是因为自周平王东迁以后，王室渐陵夷，各诸侯国中的商业都日渐发达，景王之前，已行用金属货币（见《周语》及《汉书·食货志》），郑桓公东迁新郑，与商人立“无强贾”“毋巧夺”的盟誓（见昭十六年《左传》），齐擅鱼盐之利，“人物归之，襁至而辐凑，故齐冠带衣履天下。”（见《史记·货殖传》）“管仲相桓公，通轻重之权。曰：岁有凶穰，故谷有贵贱，令有缓急，故物有轻重，人君不理则畜贾游于市，乘民之不给，百倍其本矣，故万乘之国必有万金之贾，千乘之国必有千金之贾者，利有所并也。”（见《汉书·食货志》）“桓公曰：四郊之民贫，商贾之民富，寡人欲杀商贾之民以益四郊之民，为之奈何。”（见《管子·轻重篇》）“及周室衰，……士庶人莫不离制而弃本，稼穡之民少，商旅之民

多，谷不足而货有余。”（见《汉书·货殖传》）由此可见当时的商业，已经动摇了闭关自给的封建农业经济之基础，由经济的兼并，开始了政治的兼并，为封建制度掘下了坟墓，为统一政权开辟了道路，同时也产生了孔子的政治思想。春秋之末，商旅之势益盛，即孔门的子贡亦“废著（《汉书》作发贮）鬻财于曹鲁之间，……结驷连骑，束帛之币以聘享诸侯。所至国君无不分庭与之抗礼。”（见《史记·货殖传》）是为战国白圭计然猗顿之先驱，这便是司马迁所谓“无秩禄之奉爵邑之入”，而乐与之比者，命曰“素封”，“素封”势力愈盛，封建制度愈动摇，遂至诸侯亦日渐陵夷，大夫陪臣挟“素封”之势力，政权乃以次下移。孔子生当此时，已预见封建颓势将无可挽救，当时的社会又无由封建走向民主之可能（欧洲的中世纪之末，封建陵夷以后，亦非直接走向民主，中间曾经过王政复兴君主专制的时代，Machiavelli 的君主大权主义，正是这一时代的产物），于是乃在封建的躯壳中抽出它的精髓，即所谓尊卑长幼之节，以为君臣之义，父子之恩，夫妇之别普遍而简单的礼教，来代替那“王臣公、公臣大夫、大夫臣士、士臣皂、皂臣舆、舆臣隶、隶臣僚、僚臣仆、仆臣台。”（见昭七年《左传》）的十等制，冀图在“礼”的大帽子之下，不但在朝廷有君臣之礼，并且在整个社会复父子夫妻等尊卑之礼，拿这样的连环法宝，来束缚压倒那封建诸侯大夫以至陪臣，使他们认识到君臣之义，无所逃于天地之间，以维持那日就离析分崩的社会。所以孔门的礼教即孔门的政治思想，其内容是：

孔子曰：天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议。

（《论语·季氏》）

孔子曰：如有用我者，吾其为东周乎。（《论语·阳货》）

齐景公问政于孔子，孔子对曰：君君、臣臣、父父、子子。（《论语·颜渊》）

子曰：书云，‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政，是亦为政也。奚其为为政。’（《论语·为政》）

有子曰：其为人也孝悌而好犯上者鲜矣，不好犯上而好作乱者未之有也。（《论语·学而》）

子路曰：不仕无义，长幼之节不可废也，君臣之义如之何其可废也，欲洁其身而乱大伦，君子之仕也，行其义也。（《论语·微子》）

孔子曰：安土治民，莫善于礼，故朝觐之礼所以明君臣之义也，聘问之礼所以使诸侯相尊敬也，丧祭之礼所以明臣子之恩也，乡饮酒之礼所以明长幼之序也，婚姻之礼所以明男女之别也，夫礼禁乱之所由生，犹坊止水之所自来也。……均婚姻之礼废，则夫妇之道苦而淫辟之罪多矣，……聘觐之礼废，则君臣之位失，诸侯之行恶，而倍畔侵陵之败矣。（《礼记·经解》）

子云：天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上，示民有君臣之别也。（《礼记·坊记》）

君臣上下父子兄弟，非礼不定。（《礼记·曲礼》）

是故礼者君之大柄也，……所以治政安君也，故政不正则君位危，君位危则大臣倍，小臣窃，刑肃而俗敝，……故唯圣人为知礼之不可以已也，故坏国丧家亡人，必先去其礼。（《礼记·礼运》）

哀公问于孔子曰：大礼何如，君子之言礼何其尊也。



孔子曰：丘闻之，民之所由生，礼为大，非礼无以节事天地之神也，非礼无以辨君臣上下长幼之位也，非礼无以别男女父子兄弟之亲婚姻疏数之交也。（《礼记·哀公问》）

公曰：敢问为政如之何。孔子对曰：夫妇别，父子亲，君臣严，三者正则庶物从之矣。（《礼记·哀公问》。《大戴礼·哀公问》庶物作庶民。）

是故君子之教也，外则教之以尊其君长，内则教之以孝于其亲，是故明君在上则诸臣服从，崇事宗庙社稷则子孙顺孝，尽其道，端其义，而教生焉。（《礼记·祭统》）

曾子曰：忠者其孝之本与。（《大戴礼·曾子本孝》）

曾子曰：君子立孝，其忠之用，礼之贵。……君子之孝也，忠爱以敬，反是乱也。（《大戴礼·曾子立孝》）

天无二日，国无二君，家无二尊，以治之也。（《大戴礼·本命》）

女子者，言如男子之教而长其义理者也。故谓之妇人，妇人伏于人也，是故无专制之义，有三从之道，在家从父，适人从夫，夫死从子，无所敢自遂也。（《大戴礼·本命》）

出乎大门而先，男帅女，女从男，夫妇之义由此生也；妇人，从人者也，幼从父兄，嫁从夫，夫死从子。（《礼记·郊特牲》）

男先于女，刚柔之义也，天先乎地，君先乎臣，其义一也。（《礼记·郊特牲》）

仲尼曰：父子君臣长幼之道得而国治。……父子君臣长幼之道合，德音之致，礼之大者也。（《礼记·文王世子》）

不但孔子自己及他的及门弟子是这样，孔子之后，孔子的嫡派大儒孟子，荀子，他们的思想，无论对于天鬼，对于礼教，都是孔子的继承者。

齐宣王问曰：齐桓晋文之事可得闻乎。孟子对曰：仲尼之徒无道桓文之事者，是以后世无传焉，臣未之闻也，无已则王乎。（《孟子·梁惠王》）

学则三代共之，皆所以明人伦也，人伦明于上，小民亲于下，有王者起，必来取法，是为王者师也。（《孟子·滕文公》）

当尧之时，……使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。（《孟子·滕文公》）

子未学礼乎，丈夫之冠也父命之，女子之嫁也母命之。往送之门，戒之曰，往之女家，必敬必戒，无违夫子，以顺为正者，妾妇之道也。（同上）

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子惧，作《春秋》，《春秋》，天子之事也，……杨氏为我，是无君也，墨氏兼爱，是无父也，无父无君，是禽兽也。……昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。（《孟子·滕文公》）

君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。（《孟子·离娄》）

礼有三本，天地者生之本也，先祖者类之本也，君师者治之本也，无天地恶生，无先祖恶出，无君师恶治，三者偏亡焉，无安人。（《荀子·礼论篇》，《大戴礼·礼三本》，生之本作性之本，恶作焉，无安人作无安之人，后世

天地君亲师并祀，即始于此。）

君之丧，所以取三年，何也。曰：君者，治辨之主也。……彼君者（依俞樾说君下删子字），固有为民父母之说焉，父能生之，不能养之，母能养之，不能教诲之，君者已能食之矣，又善教诲之者也。三年毕矣哉。（《荀子·礼论篇》）

上无君师，下无父子，夫是之谓至乱，君臣父子兄弟夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。（《荀子·王制篇》）

故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼，礼莫大于圣王，……欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也，彼后王者，天下之君也，舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。（《荀子·非相篇》）

故古者圣人，以人之性恶，似为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也，……今当试去君上之势，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也，若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡，不待顷矣。（《荀子·性恶篇》）

天子无妻，告人无匹也（杨注云：告，言也，妻者，齐也。天子尊无与二，故无匹也）。四海之内无客礼，告无适也（杨注云：适读为敌，《礼记曰》：天子无客礼，莫敢为主焉）。……圣王在上，分义行乎下，则士大夫无流淫之行，百官吏人无怠慢之事，众庶百姓无奸怪之俗，无盗贼之罪，莫敢犯上之禁。（《荀子·君子篇》）

这一君尊臣卑父尊子卑男尊女卑三权一体的礼教，创始者



是孔子，实行者是韩非李斯（韩非李斯都是荀子的及门弟子，法家本是儒家的支流，法家的法即儒家的礼，名虽不同，其君尊臣卑父尊子卑男尊女卑之义则同，故荀子说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”司马迁谓韩非“归本于黄老”，真是牛头不对马嘴的胡说，这是由于他不懂得尊礼法与反礼法乃是儒法与黄老根本不同的中心点）。孔子是中国的 Machiavelli，也就是韩非李斯的先驱，世人尊孔子而薄韩非李斯，真是二千年来一大冤案。历代民贼每每轻视儒者（例如汉朝的高祖和宣帝），然而仍旧要尊奉孔子，正是因为孔子尊君的礼教是有益于他们的东西，孔子之所以称为万世师表，其原因亦正在此。近世有人见尊君尊父尊夫之弊，而欲为孔子回护者，妄谓“三纲”之说盛倡于宋儒，非孔子之教，而不知董仲舒造《春秋繁露》，班固纂《白虎通德论》，马融注《论语》，都有“三纲”之说，岂可独罪宋儒？孔子、孟子、荀子虽然未说“三纲”这一名词，而其立教的实质，不是“三纲”是什么呢？在孔子积极的教义中，若除去“三纲”的礼教，剩下来的只是些仁恕忠信等美德，那末，孔子和历代一班笃行好学的君子，有什么不同呢？他积极建立起来他所独有的伦理政治学说之体系是什么呢？周末封建动摇，社会的飓风将至，故百家立说，于治世之术都有积极的独特主张，小国寡民，无为而治，这是黄老的主张；兼爱、非攻、明鬼、非命，这是墨家的主张；尚法、好作，这是慎到田骈的主张；不法先王，不是礼义，这是惠施邓析的主张；并耕、尽地力，这是农家的主张；儒家的独特主张是什么呢？除去三纲的礼教，他没有任何主张，孔子只不过是一个笃行好学的君子而已，人们凭什么奉他为万世师表呢？我向来反对拿二千年前孔子的礼教，来支配现代人的思想行为，却从来不曾认为孔子的伦理政治学说在他的时代也没有价值；人们倘若因为

孔子的学说在现代无价值，遂极力掩蔽孔子的本来面目，力将孔子的教义现代化，甚至称孔教为“共和国魂”，这种诬罔孔子的孔子之徒，较之康有为更糊涂百倍。

《周礼·天官大宰》：师以贤得民，儒以道得民，吏以治得民。郑玄注云：“师，诸侯师氏，有德行以教民者；儒，诸侯保氏，有六艺以教民者；吏，小吏在乡邑者”；《地官大司徒》：联师儒。郑玄注云：“师儒，乡里教以道艺者。”是周之儒者，其地位与乡邑小吏同，其专职是礼、乐、射、御、书、数的六艺，贤属师，治属吏，非儒者之事，儒者所教的礼，当然说不上吉、凶、宾、军、嘉全部的礼，不过士民所需凶礼中的丧吊，嘉礼中的昏冠之礼节仪文而已，更说不上治术；若有人把孔门的礼教和孔子以前儒者所教六艺的礼并为一谈，便是天大的错误！孔子说：“礼云礼云，玉帛云乎哉。”礼之所尊，尊其义也，失其义，陈其数，祝史之事也（《礼记·郊特牲》）。孔子对子夏说：“汝为君子儒，毋为小人儒。”（此所谓君子小人，与“小人哉樊须也”之小人同义，彼谓稼圃为小道末艺，非治国平天下的大道，此谓小人儒为习于礼、乐、射、御、书、数的小儒，非以礼教治国安民的君子儒）。这正是说礼之义不在礼节仪文之末，君子儒不以六艺多能为贵，所以孔子以后的礼和儒，都有特殊的意义，儒是以礼治国的人，礼是君权父权夫权三纲一体的治国之道，而不是礼节仪文之末。不懂得这个，便不懂得孔子。

科学与民主，是人类社会进步之两大主要动力，孔子不言神怪，是近于科学的。孔子的礼教，是反民主的，人们把不言神怪的孔子打入了冷宫，把建立礼教的孔子尊为万世师表，中国人活该倒霉！

请看近数十年的历史，每逢民主运动失败一次，反动潮流



便高涨一次；同时孔子便被人高抬一次，这是何等自然的逻辑！帝制虽然两次倒台，然而袁世凯和徐世昌的走狗，却先后昌言民国的大总统就是君，忠于大总统就是忠于君。善哉，善哉！原来中国的共和，是实君共和，还没有做到虚君共和！民国初年，女权运动的人们，竟认为夫妻平等，无伤于君父二纲。美哉，美哉！原来孔子三纲一体的礼教，是可以肢解的！这些新发明，真是中国人特有的天才。

孔子的礼教，真能够支配现代人的思想行为吗？就是一班主张尊孔的人们，也未必能作肯定的答复吧！礼教明明告诉我们：君臣大伦不可废，无君便是禽兽；然而许多主张尊孔的人，居然两次推翻帝制，把皇帝赶出皇宫，律以礼教，这当然是犯上作乱；一面犯上作乱，一面又力倡祀孔，这是何等滑稽的事！礼教明明告诉我们：天下有道则庶人不议；然而许多主张尊孔的人，居然身为议员，在国会中大议而特议！礼教明明告诉我们：“妇人，从人者也，幼从父兄，嫁从夫，夫死从子。”然而许多主张尊孔的人，居然大倡其女权，大倡其男女平等；这不是反了吗！礼教明明告诉我们：“信，妇德也，一与之齐，终身不改，故夫死不嫁。”（《礼记·郊特牲》）然而有些主张尊孔的人，自己竟和寡妇结婚。礼教明明告诉我们：“生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼。”（《论语·为政》）“父母在，朝夕恒食，子妇佐饔，既食恒饔。”“非饔莫之敢饮食。”“子事父母，鸡初鸣，……妇事舅姑，如事父母，鸡初鸣，……以适父母舅姑之所，下气怡声，问衣煖寒疾痛苛痒，而敬抑搔之，……枣栗饴蜜以甘之，莖萱粉榆兔薺滫瀡以滑之，脂膏以膏之，父母舅姑必尝之而后退。”（《礼记·内则》）然而主张尊孔的人，都这样孝敬父母吗？非父母舅姑之饔余不敢饮食吗？有些还要离开父母舅姑组织小家庭



哩。礼教明明告诉我们：“男不言内，女不言外”，“内言不出，外言不入”。“女子出门，必拥蔽其面”，“七年，男女不同席，不共食。”（《内则》）“男女非有行媒不相知名”，“男女不杂坐。”（《曲礼》）然而尊孔的人，能够愿意千百万女工一齐离开工厂，回到家庭，使之内言不出吗？能禁止男女同学吗？他们宴会时不邀请女客同席杂坐共食吗？他们岂不常常和女朋友互换名片，社交公开吗？不但女子出门不蔽面，大家还要恭维学习美人鱼哩。礼教明明告诉我们：“男女授受不亲”（《孟子·礼记》），“非祭非丧，不相授器，其相授，则女受以篚，其无篚，则皆坐奠之而后取之。”（《礼记·内则》）然而尊孔的人，不但男女授受可亲，而且以握手为礼，搂腰跳舞，而且男子生病会请女医诊脉，女子产儿会请男医收生，孔子若活到现在，看见这些现象，岂不要气炸了肺吗？这班尊孔的人们，大约嘴里虽不说，心里却也明白二千年前的孔子礼教，已经不能支配现代人的思想行为了，所以只好通融办理；独至一件与他们权威有碍的事，还是不能通融，还得仰仗孔子的威灵，来压服一班犯上作乱的禽兽。至于他们自己是否犯上作乱，这本糊涂账，一时也就难算了。孔子的三纲礼教所教训我们的五件事：一是“事君，可贵、可贱、可富、可贫、可生、可杀，而不可使为乱”（《礼记·表记》）；二是“父母怒，不悦而挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝”（《礼记·内则》）；三是“寡妇不夜哭（郑注云：嫌思人道）。妇人疾，问之不问其疾（郑注云：嫌媚，略之也，问增损而已）。”“寡妇之子，不有见焉，则弗友也。”（均见《礼记·坊记》）合之尊孔者，对于第二第三教训，未必接受，对于第一个教训，到有点迎合孤意了，他们之所以尊孔，中心问题即在此。汉之高帝宣帝以及历朝民贼，并不重视儒生，而祀孔典

礼，则历久而愈隆，其中心问题亦即在此，孔子立教之本身，其中心问题亦即在此，此孔子之所以被尊为万世师表也。如果孔子永久是万世师表，中国民族将不免万世倒霉，将一直倒霉到孔子之徒都公认外国统监就是君，忠于统监就是忠于君，那时万世师表的孔子，仍旧是万世师表。“三月无君则皇皇如也”的孔子之徒，只要能过事君的瘾，盗贼夷狄都无所择，冯道、姚枢、许衡、李光地、曾国藩、郑孝胥、罗振玉等，正是他们的典型人物。

人类社会之进步，虽不幸而有一时的曲折，甚至于一时的倒退，然而只要不是过于近视的人，便不能否认历史的大流，终于是沿着人权民主运动的总方向前进的。如果我们不甘永远落后，便不应该乘着法西斯特的一时逆流，大开其倒车，使中国的进步再延迟数十年呀！不幸的很，中国经过了两次民主革命，而进步党人所号召的“贤人政治”，“东方文化”，袁世凯徐世昌所提倡的“特别国情”，“固有道德”，还成为有力的主张；所谓“贤人政治”，所谓“东方文化”，所谓“特别国情”，所谓“固有道德”，那一样不是孔子的礼教在作祟呢？那一样不是和人权民主背道而驰呢？

人们如果定要尊孔，也应该在孔子不言神怪的方面加以发挥，不可再提倡阻害人权民主运动，助长官僚气焰的礼教了！

不塞不流，不止不行，孔子的礼教不废，人权民主自然不能不是犯上作乱的正说，人权民主运动不高涨，束手束足意气销沉安分守己的奴才，那会有万众一心反抗强邻的朝气。在这样的政治环境之下，只能够产生冯道、姚枢、许衡、李光地、曾国藩、郑孝胥、罗振玉，而不能产生马拉、但顿、罗伯士比尔。幸运的是万世师表的孔子，倒霉的是全中国人民！

原载《东方杂志》第三十四卷第十八、十九号

（一九三七年十月一日）



嵇文甫

## 马著《中国经济史》序

乘风的《中国经济史》第一册出版了，这一本煌煌巨著，预料在中国社会史论坛上要激起相当的波浪。而我个人对于此书尤其是格外的感到欣慰。当三年以前，乘风和我都住在北平，距离不远，时相过从。那时候他对于中国社会史已经是热度很高。斯后他往南京，我回开封。今年一见，他的大著已裒然成编了。我把此书加以翻览，觉得它不仅是充满了青年的热情，战斗的勇气；并且在材料方面，他也的实很费了些搜检探讨的功夫。在中国社会史论战的声浪沉寂二年后，乃见此书的出现，这是很可注意的。

据我所知：中国社会经济之史的研究，在这短短六七年间，约略经历了三个阶段：

第一、概说时期。在一九二五至一九二八大革命的过程中，中国社会起了极大的动乱。许多突然袭来的事变，使当时参加这幕历史活剧的人们眼花撩乱，手足无措。于是乎他们不得不来个自我批判，对于自己的革命方略不得不重新考虑，对于中国的结构不得不重新认识。中国究竟是个什么社会呢？中国社会究竟是怎样发展来的？现在又将要往那里去呢？这不是讲堂上书本上随便谈谈的问题，而是实际战斗中生死存亡的问题。为着把握中国社会发展的现阶段，于是中国社会史的研究引起热烈的兴味了，除第三国际中干部派和反对派的争论外，中国学者首先发表这类著作的要推陶希圣先生和熊得山先生。陶



先生的《中国社会之史的分析》、《中国社会与中国革命》，及熊先生的《中国社会史研究》，可算是这时期最大的产品。其他散见于《新生命》、《双十》、《前进》等刊物上的还很多。他们大概都是根据一些习见的历史材料，熟知的社会科学理论，对中国社会发展的历程作一鸟瞰式的叙述。自拉自唱，各不相谋。如熊先生的封建社会说，陶先生的变质的封建社会说，梅思平先生的商业社会说，梁园东先生的农村商业社会说……纷然并陈，各成一个体系。于是乎彼此阵线逐渐接触了，冲突逐渐显著了。梅、陶、梁诸先生已经是针锋相对，其他各方剑拔弩张的更有人在，遂一展开而为论战时期。

第二、论战时期。这个时期热闹。先有“新思潮”派和“动力”派的对立，后有《读书杂志》四个专号下的混战。战兴最浓，风头最健的脚色，先有朱其华和严灵峰二先生，后有李季先生。其他若胡秋原、王礼锡、王宜昌……诸位战士，也都是常显身手的。这时期可算是波澜壮阔，比从前的科玄论战，古史论战，热烈得多。然而嬉笑怒骂之辞多，真讲理论的却甚少。材料只是这些子，理论也只是这些子。你说过来，我说过去，终究只成一场混战而已。不过这场论战，毕竟不是徒劳。有些在从前极为模糊的观念，现在已甚明了，有些在从前不觉得成为问题的，现在居然成为问题了。譬如从前主张资本主义说的，就极力铺张战国以后中国商业资本的发达；恰恰相反，主张封建说的，就极力否认战国以后中国商业资本的势力。至于商业资本和封建制度之辩证的关系，他们却完全忽略了。经这一场论战，大家对于此点渐渐明了。现在假如有谁还简单的专就商业资本上讨论中国是否封建社会，那简直要发生常识问题了。又如从前划分社会发展阶段的标准很不一致，有的根据交换关系，有的根据政治形态，随手拈来，并没有确定见解。

到现在，不论真正的理解程度如何，总都知道拿出生产方法作为划分社会史阶段的利刃了。最重要的还是这次论战使人认识了许多问题，使人知道自己之无知，从前大家极力争论而感受困难者，只是中国社会史的本身问题。至于人类一般社会史的分期，好像早有定论了。经这一场论战，大家才感觉到不仅中国社会史的分期很难即刻论定。就连人类一般社会史的分期，也还有许多问题待我们细细考究。如亚细亚生产方法的性质，奴隶社会和封建社会的关系，前资本主义的意义……，不都是从前大家所没有感觉到而近来才提出讨论的问题吗？现在甚至连什么是生产方法都成了问题。论战好几年，越来越糊涂。然而我们须知这正是一种进步呀。

第三、搜讨时期。一场混战使大家感觉无知了，于是返回头来，从新做起。郭沫若先生自发表《中国古代社会研究》以后，专向甲骨金石方面下功夫。如《卜辞汇纂》，《金文丛考》……，为古史添了许多新材料。吕振羽先生的《史前期中国社会研究》，尽量利用神话和考古学上的知识，对于殷以前社会作大胆的试探。至最近，南有《中国经济》出了两本中国经济史专号；北有《食货》，尤其专以搜集史料相号召，和从前《读书杂志》上剑拔弩张的气象迥乎不同了。从热烈到冷静，变空疏为笃实，恰和中国近年社会变迁相适应。我相信这种趋势在最近期间一定还大有发展，使中国社会史的研究日益充实。不过默察最近倾向，似乎是偏重材料的搜集，而轻视理论的探讨。这在几年的空洞论战到处碰壁之后，自是必然的趋势。然而理论的研究毕竟很重要。没有相当的理论指导，可以使搜集材料的工作无从着手；并且有许多理论问题，纵使你翻遍中国史籍，堆集大批材料，也是找不到解答的。譬如“什么是生产方法”，这个问题，岂是在中国故纸堆中所能找到解答的吗？这



个问题不解决，将使中国史籍中许多关于生产方法的材料无从搜集，而中国社会史研究的最主要关键因以把握不住。其他如亚细亚生产方法，奴隶社会与封建社会等等，从论战时期所遗留下来的许多理论问题，都不是单就中国史籍中搜集些材料就可以解决的。我相信搜集材料在现阶段上极为重要，然而理论的研究亦不容轻视。待大批材料搜集起来，理论上的大战方开始呢。

乘风这本大著，一方面带着论战时期的战斗气分，而另一方面在搜集材料下也很下些功夫。从此继续探讨，理论和材料两方面同时并进，对于将来中国社会史论坛上一定有很大的贡献，这是我所最期望的。谨将此书提供于读者之前，作为新论战时期的信号。

一九三五，一，一二。

原载马乘风《中国经济史》（商务印书馆

一九三七年十一月版）

## 漫谈学术中国化问题

### （一）

当中华民族正拚死苦斗，从血泊中打开出路，以自决其前途命运的时候，“中国化”的口号被提出于学术界，这是富有历史意义的。中国需要现代化，需要把世界上进步的学术文化尽量吸收，使自己迅速壮大起来。然而我们有自己的社会机构，有自己的民族传统，有自己的历史发展阶段；不是可以随便安上美国的头，英国的脚，要方就方，要圆就圆的。世界上



任何好东西，总须经过我们的咀嚼消化，融合到我们的血肉机体中，然后对于我们方为有用。我们不能象填鸭似地，把外边的东西尽管往自己肚里硬填；不能象小儿学舌似地，专去背诵旁人的言语，我们要“中国化”，要适应着自己的需要，把世界上许多好东西都融化成自己的。

随着“中国化”口号的提出，一般开倒车迷恋骸骨的先生们又该洋洋得意了。他们不了解或故意歪曲了这口号的正确含义，而一味呐喊其阿Q式的胜利。他们会说：“还是我们的对罢！看！你们自己回头了！”为着击破这班人顽固的天灵盖，而便利中国化运动的进展，我们不得不做一番破迷显真的工夫，把“中国化”这口号的正确含义从各种胡说中救拔出来。

首先，很明显的，所谓“中国化”，自然不会相同于顽固的国粹论。因为照国粹派的看法，什么都是中国的好，一切都用中国固有的。既然本来就是中国的，尚何所谓“化”不“化”呢？“中国化”的含义，当然是说把本来非中国的东西化成中国的，它是以吸收外来文化为其前题条件的。它所反对的，只是不顾自己的需要，不适应自己的消化能力，不和自己固有的东西有机地联系起来；而只把外来文化机械地、生吞活剥地，往里面搬运。它并不是文化上的排外主义。我们只能在吸收外来文化的基地上来进行“中国化”，并不能关起门来，把中国自己的东西再来“中国化”。它不仅不排斥外来文化，而且恰好相反，非吸收外来文化也就根本无所谓“中国化”。所以“中国化”这口号和顽固的国粹论简直是根本不能相容的。

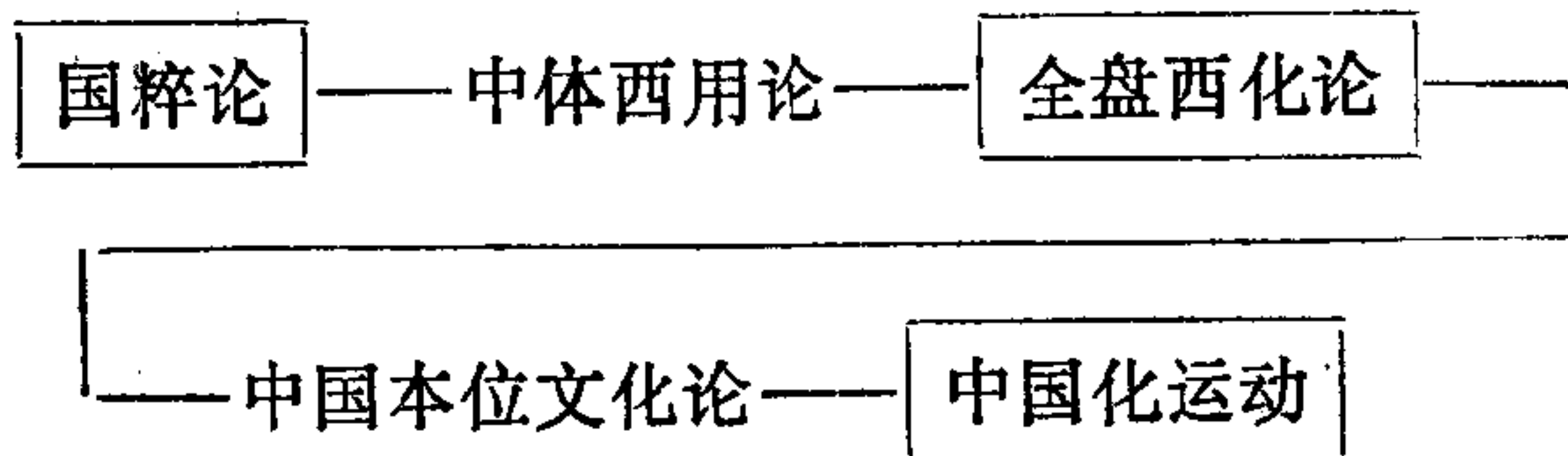
其次，所谓“中国化”，当然也不会混同于糊涂的中体西用论。因为所谓“中国化”，是融化不是拼凑，是化合不是混合，是彻首彻尾，彻上彻下的，不是割裂补缀的。中体西用论

者的毛病就在糊涂。他们不知道中国之所以为中国，西洋之所以为西洋，而只糊里糊涂地，中西合璧，杂凑在一起。他们自以为通贯古今中外，有体有用，八面玲珑。但实际上，经过这一来，中国的“体”，也不成其为“体”；西洋的“用”，也不成其为“用”。其结果，只弄成一塌糊涂而已，所谓“中国化”就不是这样。它既不把体用分成两截，更不就体用配合中西。它只把世界上许多好东西尽量吸收而使之“中国化”，这“化”了的东西，从一方面说，彻首彻尾，的的确确是世界的；但同时，从另一方面说，又彻首彻尾，道道地地是中国的。世界性的文化，透过各民族而显现为各种特殊的形式。所谓“中国化”者，只是世界性的文化，经过中国民族的消化，而带上一种特殊的中国味道而已。这和那糊涂拼凑的中体西用论显然不同。

还有，所谓“中国化”，又决不同于投机性的中国本位文化论。因为中国本位文化论产生于一个时代的逆流中，它是在漂亮辞句的掩饰下，向这逆流暗送秋波的。它反对全盘西化论，同时又不是国粹论和中体西用论。从表面上看，这不是和现在所谓“中国化”很相类似么？但实际上，它是迷离闪烁，并没有明白确定的内容。怎样才是“中国本位”的文化呢？其意若曰：不管是中国古代的文化也好，西洋现代的文化也好，我们都要站在目前中国的立场上，把它们重新称量一番，赤裸裸地建设起一种中国自己的新文化。这种新文化，既不是中国古代的，也不是西洋现代的，而另是一种“第三种文化”，和前两年文坛上所谓“第三种人”一样。这个“第三种文化”和所谓“中国化”之不同，乃在于它的非世界性和非现实性。如上文所说，“中国化”乃是把世界性的文化“中国化”，这“化”了的东西，虽然带上些中国味道，但本质上仍然是世界

的。至于所谓“中国本位文化”，却是中国所独有，和西洋文化有本质上的不同。换句话说，那班人只看见文化的民族性，却没有看见文化的世界性，他们不能把两者辩证的统一起来。在这一点上，他们比起国粹论者，或中体西用论者，不见得进步多少。再者，“中国化”只是就现实所有的，中国民族正在吸收着的，世界性的文化，咀嚼消化，使这种文化在中国民族中发荣滋长，放出异样的光彩。它并没有象中国本位文化论者那样的野心，幻想，要超出古今中外，劈空另创出一种新文化来。真理是具体的，“中国化”这口号之所以正确，就是因为它切合时宜，切合当前历史发展的具体条件。要是讲漂亮，讲八面照顾的话，它或者还不如中国本位文化论。然而那就不成其为实践的口号，而只是一种抽象的空论，只是做八股。“弥近理而大乱真”。我们需要“谨防扒手”。

纵观近百年来的中国史，实在是一步一步的在“现代化”，这个“现代化”的过程，可写为下列的程式：



“国粹论”乃是沿袭中国传统的旧文化。“中体西用论”就渐渐承认西洋文化的有用，而略加采取，但仍是以前中国文化为主体。这是中国“现代化”的初步。到了“全盘西化论”，对于“国粹论”也就是对于中国传统的旧文化，才正式的来个“突变”，来个全盘“否定”。所谓“西化”，正确的说，应该是“现代化”。因无所谓中西文化的差异，在本质上，乃是中古文化和现代文化的差异；不过前者带上些中国的特殊色彩，而后者带上些西洋的特殊色彩而已。我们要“现代化”，



自然免不了要借径于西洋。可是一说要“全盘西化”，那就使中国依附于西洋，什么都是西洋的好，而中国也将不成其为中国了。这正是中国社会半殖民地性的反映，而“全盘西化论”之不脛人意，也正在于此。为着克服这种依附性，半殖民地性和机械性，为着使中国现代化运动更加深化、醇化、净化，于是乎有“中国化”运动之发生。这对于“全盘西化论”又是一个“否定”，即所谓“否定的否定”。然而所谓“中国化”，并没有回到“国粹论”，或“中体西用论”，也并不是和“全盘西化论”简单的对立着，实际上，它乃是把“全盘西化论”发展到一个更高的阶段。至于“中国本位文化论”，虽然缺乏历史实践性，可是这恰象基督未出世以前，先有许多“假先知”出来作他的前驱一样，这个投机性的“中国本位文化论”也竟替现实的“中国化运动”作了一个预兆。历史这样的会和人斗趣！

## (二)

学术中国化运动，是伴随着学术通俗化运动，或大众化运动而生长出来的。当“一二九”学生救国运动——一个新的“五四”运动——爆发于北平的时候，上海方面早已有救国会诸先生在那里活跃。沈志远，钱俊瑞、艾思奇……各位先生们，乘着这个机运，努力展开学术通俗化运动，把世界上最前进的学术思想，和中国人民大众的现实生活，紧密地联系起来。这个运动极为广泛而深入，在中国青年中发生极大的影响。从此中国青年才得到大批明白晓畅亲切有味的新型读物，可以供他们咀嚼消化，再不象以前那样，专在那些枯燥呆板的死公式死教条中讨生活了。随着“七七”抗战的兴起，这个运动更加速的进展。直到最近，“中国化”这口号乃在这个运动

的高潮中很有力的涌现出来。我相信，从今以后，这口号将响彻云霄，随着抗战建国运动而展开一个学术运动的新时代。回想以前我们在学术运动上所表现的愚笨或失机，倒觉得有点惘惘然了。

这是十几年前的事了。那时候我还在莫斯科。有一次，我去听某学者——记得就是塔尔海玛罢——讲辩证唯物论。他因为是对中国学生讲的，所以特立一章，批评实验主义，他知道这主义在中国当时很盛行的。可是我听了以后，颇为失望。因为他只批评杰姆斯，却没有提到杜威，而且被他所指出的杰姆斯的宗教色彩，在杜威却并不是那么回事。这对于中国那班杜威派实验主义者，如何足以“关其口而夺之气”呢？从“中国化”的观点看来，这位学者知道对中国学生批评实验主义，总算是抓着题目，但是他只批评杰姆斯的实验主义，而不批评杜威的实验主义，仍然没有中着要害。好在他是外国学者，可以原谅。可是当时中国的辩证唯物论者，能轮开理论的武器，对准他的实验派敌人，予以致命的打击者，又有谁呢？

其实，对于实验派的理论斗争，尽不用费多大事。在伊里奇和朴列汉诺夫的著作中，实验派在欧洲的前辈或弟兄们怎样被清算，我们早已见过了。记得在听那位学者讲演的后半年，我偶尔翻阅伊里奇的《唯物论与经验批评论》（英译本）。一起首，只见他“马哈”，“马哈”的，弄得我莫明其妙。马哈究竟是个什么人呢？后来见他由马哈讲到皮耳生，讲到赫胥黎，讲到休谟。这倒引起我穆然深思，转念到中国来。皮耳生的大著，不是当科玄论战时，被丁文江先生三番五次的引用，当作主要的论据么？赫胥黎的“存疑论”，不是被胡适之先生在其所著《五十年来的世界哲学》中大加推崇么？休谟，不是最著名的经验主义者，而后来的实证派和实验派，都和他有些



渊源么？最后又看见马哈以实用为标准的真理论。于是才断然认为马哈和我们的实验主义者具有相当的血统（自然，我们不能简单的把马哈看作实验派。在“五四”后两年内少年中国学会所出的“新唯实主义专号”中，马哈就被列在“新实在论”者的队伍里。究竟马哈和“新实在论”及“实验主义”都是怎样的关系，还待我们继续研究。但他和实验派有某些契合点，这是显然无疑的）。照这样说，我们在研究伊里奇批判“马哈主义”的文献时，尽可以得到很多启示，使我们知道怎样对付实验主义。只要我们能融会贯通，善于运用就行。然而在当时，《唯物论与经验批评论》还没有介绍过来，所谓“马哈主义”，叫我们听着还觉得陌生。即到后来，虽然“马哈”，“马哈”的，在中国已经很流行，然而能认识马哈和实验派的血缘关系，把伊里奇的言论傍通曲喻，在中国自己理论斗争的战场上，灵活运用起来的，还不多见。只会跟着人家喊马哈，却不知道怎样应付自己眼前的实验主义。从“中国化”的观点看来，我们不能不认为遗憾了（这自然是单就前几年的情形说，现在已经进步了许多）。

在最近十年中，有好几场学术论战，我们都轻轻放过。就我所记得的而言；一个是今古文问题，一个是理气问题。今古文问题是经学上的问题，理气问题是道学上的问题。这样乌烟瘴气的陈腐题目，自然会使我们的新派学者望而却步，引不起他们的兴味。然而且慢，事情不是这样简单，在那陈腐题目下边，却掩藏着和我们眼前有关的新鲜东西。

先谈前一个问题。这场论争是由顾颉刚先生所作《五德终始说下的政治和历史》及钱宾四先生所作《刘向歆父子年谱》那两篇文章引起的。顾先生赞同今文家的见地，认为所谓古文经，都是刘歆所伪造，都是所谓“托古改制”。但钱先生却认



为刘歆并没有伪造群经那回事，而古文经是渐渐自然出现的。本来自康南海以后，“托古改制”的说法极为盛行。直到钱先生这篇文章出来，才算是一个大翻案（钱先生所持者，是一般进化论者自然演变的见地，是一种渐变论，必然论。顾先生所持者，是在某种特殊空气特殊环境里人们可以故意凭空作伪的见地，是一种突变论，自由论）。假使你读过朴列汉诺夫的《从唯心论到唯物论》，你也许会注意到斯脱老司和保埃儿关于耶稣政事起源问题的论争，和朴列汉诺夫对于他们的批评。在方法论上，顾先生近乎保埃儿，钱先生近乎斯脱老司。假使那时候我们已经能够“中国化”，能够不泥于迹象，把朴列汉诺夫这几章书在自己肚里消化了；我们很可能把顾钱诸先生所争论的问题，引到一个新方面，而展开一个方法论上的大论战，这是很有意义的。然而当时我们没有办到。

再谈后一个问题。这场论争是由冯芝生先生所作《戴东原和朱子对话》那篇文章引起的。朱子是一位“理气二元论”者，戴东原是一位“反理气二元论”者。冯先生以“新实在论”的见地，对于朱说，多加阐明。至于提出“唯名论”以作对抗，颇足为戴东原占地步者，我只记得张素痴先生。我们应该知道，在中国近古思想史上，“理气二元论”和“反理气二元论”的对立，很类似欧洲中古末期“实在论”和“唯名论”的对立（关于此点，我从前在北京大学的明清思想史讲义中，及《明清时代的唯名论思潮》那篇论文中，论述颇详）。从“实在论”演变而为“理性主义”，从“唯名论”演变而为“经验主义”。更由这两个系列错综变化，乃形成目前在中国很流行的“新实在论”和实验主义（大体上，新实在论应列在理性派的系统，实验主义应列在经验派的系统。但它们构成的因素都很复杂，不能机械地看）。这样看来，“理气二元论”和“反理

气二元论”的论战，就不能说对于我们没有意义。当时论战的双方，已经很明白的把旧问题转化成新问题了。然而一般辩证唯物论者，还没有认识其重要性，不能乘时推动，把这场论战尽力扩大起来。这在理论的阐扬上，不能不算是失机。

够了！不必追悔了！从今以后，在“中国化”的口号下，将见死理论变成活理论，朽腐的东西也可以复化为新奇。从今以后，又是一个学术运动的新时代了。

### (三)

现在要谈一谈接受民族传统的问题。本来所谓“中国化”，就是要把现代世界性的文化，和自己民族的文化传统，有机地联系起来。所以离开民族传统，就无从讲“中国化”。可是这民族传统应该怎样接受呢？你当然会说：批判地接受；也就是说：接受那优良的，丢掉那不优良的。可是究竟怎样才称优良的呢？你虽然不妨以现代生活现代观点为标准，去分析中国旧文化，看哪些优良，哪些不优良；但旧文化中，哪些和现代相合，哪些不相合，也不见得都是固定的，一看就了然的。我们尽可以从某种意义上说它是好，同时，又可以从另一种意义上说它是不好。这些地方，参互错综，变动不居，决不能机械地看。至少，在接受传统文化时，下面所说的几层意思，应该理会清楚：

第一，传统的旧文化中，有许多东西根本就带着一般性或共同性，根本就不是某一个特殊时代所独有，和现代生活根本就没有什么冲突，这当然很容易接受。就象许多关于立身处世的格言，有些固然已经失其时效，但有些却直到现在仍然是有价值的。例如胡适之先生有一首诗道：“‘知其不可而为之’，亦‘不知老之将至’。认得这个真孔丘，一部《论语》



都可弃。”胡先生在一部《论语》中，特别提出“知其不可而为之”，及“不知老之将至”两句话，来表现孔子的精神。试想一个人，一生到老，栖栖皇皇，不顾成败利钝，而只兴会淋漓地往前干，永远象个青年一样，这种工作精神，这种服务社会的热心，不正好可以作为我们的模范么？不是和我们国民精神总动员中所提出的生活规范正相符合么？又如冯芝生先生在他的《新事论》第十一篇中，特别赞扬中国先哲传统的“无逸”精神。我们知道“无逸”二字，出于《书经》和《易经》上的“自强不息”，《诗经》上的“于穆不已”，表示同样意味。在别的书上，提出这种教训的，还很多很多。这种“不息”，“不已”，或“无逸”的精神，当然可算作我们民族优良传统之一，是我们应该发扬光大的。本来，有许多道德格言，不一定为中国所独有。然而正如颜之推所说：“同言而信，信其所亲；同令而行，行其所服”。听自己家里人所说的话，不比听旁人的话更觉亲切有味么？不过我们应当注意：越是带一般性共同性的东西，越偏于抽象，空洞，而缺乏具体性，或确定性。正因为面面皆通，所以才浮泛不切。这些地方，我们要善于运用，要能把一些空洞教条，很适宜地和现实生活配合起来。我素常很佩服陆宣公的文章，句句切中机宜，真算得料事如神；然而看他所引用的书，也不过《诗》云，《书》曰，《论语》，《孟子》之类。不知道怎么回事，许多老生常谈，一引入他的文章中，都变成那样的一针见血，切理屣心。那些话，他用得那么合适，那么是地方。对于那些带一般性的道德格言，我们也要能这样去运用才好。

第二，传统的旧文化中，有些东西，虽然它原来的具体形态和现代生活不能相容；然而因为时代的转变，它那具体形态早已失掉，不致于再混入现代生活中；现在留给我们的乃只是它



的某些精神或远景，而这些精神或远景，在现代生活中又能发生某种有益的作用或暗示，这些东西，我们当然也可以接受。例如所谓“王道”，就它原来的具体形态说，当然和现代生活不能相容。然而孙中山先生尽不妨在他那《民族主义》讲演里大谈其“王道”。因为他拿“王道”代表“公理”，“霸道”代表“强权”。“王道”在他眼里，已经成为一个远景，成为一切公道，和平，光明的象征。记得当一九二五年国民革命军北伐时，我曾经给学生讲《孟子》，把革命军比作“王者之师”，说他是“得道者多助”，是“以天下之所顺，攻亲戚之所叛”，因而断言其“必胜”。当时教室里那种兴奋鼓舞的神情，现在犹历历在目。这些地方，我们虽如春秋时代一般士大夫赋诗言志一样，口里所诵的是“三百篇”，而意思所指的却是当前的时事。言在此而意在彼。所谓“其称物小，而其指极大；举类迩，而见义远”。这完全要能心领神会才行。又如文天祥《正气歌》里所举：“在齐太史简，在晋董狐笔……”。那许多忠臣义士，在他们的具体行为上很不一致，和现代人的思想不见得都能相合——其实他们和文天祥的思想也已经不见得都合——然而通贯他们中间的那种“浩然正气”，毫无疑问是值得崇敬的。总之，对于这些，我们都不要吹毛求疵，而只取个“远景”去看好了。

第三，传统的旧文化中，有些东西，看着虽然是乌烟瘴气的，但其中却包含一种真理，或近代思想的某些因素。对于这些，我们应该象马格思对于黑格尔的学说一样，“从神秘的外衣中，剥取其合理的核心”。例如弥漫在汉朝思想界的“三统五德论”，真可谓乌烟瘴气的了。然而冯芝生先生曾经在《新三统五德论》的标题下，作了一次讲演，把那班学者所认识的，一个独立于人类意识以外的，客观存在着的历史法则，很

透辟地指示出来。用同样方法，我也曾指出中国过去的许多“史观”，特别是阐明了王船山的历史哲学（参看拙著《船山哲学》，开明书店出版）。在先秦诸子中，在宋明道学中，都有许多“合理的核心”，供我们发现。这样的经验，我们已经不少了。

第四，传统的旧文化中，有些东西，从现代眼光看来，虽然没有什么道理，甚至还很荒谬，然而在当时却是有进步意义的。对于这些，我们不妨舍其本身，而单从历史发展的观点上，阐扬其进步性。例如晚明时代，那班“左派”王学家的学说，把儒释道搅成一团，本来是很诡怪，很驳杂的。然而他们很大胆，敢打破千百年来的成见，在当时思想界，不能不称是一大解放。从中国近古思想史的发展上看，这是有进步意义的。所以在拙著《左派王学》（开明版）中，就特别阐扬这一点。又如康南海，在晚年极力提倡孔教，甚至说：“若不拜跪孔子，天生此双膝何用？”这是什么话！然而我们应该知道，康氏的孔教思想，并不是晚年才有，就在他最活跃的时期，即戊戌前后，早就把孔子看成教主了。如他所著的《孔子改制考》，就认为先秦诸子都是在创教，而独以孔子为最卓绝。从这里引出结论，当然要独尊孔子为中国教主。然而《孔子改制考》，并没有象康氏晚年一样，在思想界发生反动作用，恰好相反，在当时思想界，这部书算是最大胆、最猛烈、最先进的。在清末思想界的启蒙运动上，这部书曾尽过极大的力量。因此，直到现在，我们对于这部书，还予以很高的估价。我们对于各时代有进步性的东西都表同情，纵使它后来变成反动的。

总之，“运用之妙，在乎一心”；“神而明之，存乎其人”。只要展开杏黄旗，就不怕陷入十绝阵。我们的杏黄旗是

什么？就是现代进步的科学思想，尤其是唯物辩证法。仗着这面杏黄旗，我们尽可以在传统的旧文化中，杀进杀出，掉弄出许多新花样。顶要紧的，还是要好好练熟了我们的理论武器。

一九三九年十月廿五日西峡口

原载《理论与现实》第一卷第四期

（一九四〇年二月十五日）



章汉夫

## 批判两种错误理论

理论是行动的指针。没有正确的救亡理论，就没有正确的救亡行动。主张只谈事实，不讲理论的，居心要大家只见树木不见林，只见枝叶不见根。这样他们才好使大家失去中心的基本的信仰，在他们的虚构的，歪曲的事实面前发昏，从大路歧入污渠，从光明跌到黑暗。不是吗？那些反对讲理论的人们，正在将一套套的“理论”搬出来，企图将民族引到沦亡的路上去！

正确的理论，是“真金不怕火”的。它永远存在着，站得住，逐渐为大多数人所接受。万千错误的理论，都不能损及真理的丝毫，但是，只有一刻不放松的揭露和批评错误的言论，才能使正确的理论，发扬光大。也只有这样，才能肃清错误的理论在群众中的影响，使抗日民族统一战线更加巩固和扩大。对错误理论的顽固妄信，固然是不对的；完全忽视它和放任它的散布，也是不正确的。

要为正确的救亡理论的普遍和深入而斗争，就要不倦的和一切任何微细的错误理论做斗争！在亲日派投降分子积极散布民族失败主义，和用尽一切卑鄙手段破坏抗日民族统一战线的现在，理论批判比任何时候都更重要了！不肃清障碍抗战胜利的“理论”，不能保证抗战的胜利！

随着东战场遭到严重的失败，亲日派投降分子加速的散布

多种失败的“理论”。

### 一 “明知必败而战”论

从东北沦亡时起，全国群众就一致主张以抗战求民族生存，肯定的认为抗战是民族唯一的活路。也正是因为这，蒋委员长才顺应全国人民的要求，领导抗战，各党各派才捐弃前隙，在蒋委员长的领导下，抗战救亡。所以，主张抗战和抗战的进行，正是因为这是唯一的生路，是认定只有抗战才会胜利，而且抗战是会胜利的，才主张抗战。决不是因为前途毫无把握，但只是因为在全国一致要求下，才被迫应战。

在这两种意见之间，是有极大的差别的。如果认定只有抗战才能求得民族的生存，就一定估计到抗战胜利的条件，胜利的可能，尽一切力量争取胜利的实现。如果认定抗战只是“应战”，在抗战开始时，就没有，也不会估计到抗战的前途没有胜利的信心，一遭受失败，便认为无法再抗，一等到民众救亡运动高涨，就觉得不必再战。前者以抗战为争取民族解放的唯一路线，后者是以抗战为应付主战者的必要手段。在抗战军事失利的现在，后者就公开的，说，这个抗战生来就要失败的，抗战的第一天，也就是开始失败的第一天。他们有的说：“我们不得已而应战，是认定打败仗而打仗”，“讲到抗战，原是最早了一点”。“我们能打胜仗是意外的，而打败仗则是必然的事”。有的说：“最后关头，终于到来了，中国也就只有不顾成败利钝，起而抗战了。”有的说：“在对日作战的第一炮开炮的时候，中国的国民，就应当知道，中国的实力赶不上日本。”也有的人说：“我们必须预先见到这一胜败的必然性”，“军事上会一败涂地”，说这是“明知必败而战”。

抗战是长期的。在抗战的过程中，一时的失败，局部的失

败，是意料中事。问题是：能在事前料到这种失败的可能，而预先加以防止，在这种失败不幸成了事实的时候，检讨它的原因，学习它的教训，使今后不再有这种失败。我们明知这种败的可能，但是我们还是要战。因为除了抗战，我们是沒有活路，而且这种失败，有办法避免的。对抗战抱定命论的人们，说这次抗战是“明知必败而战”，认失败是不可免的。他们说“明知失败而战”，是以准备不充分为出发点的。

不能否认的，我们的准备是不够的。我们的武器不及敌人。从经济上说，我们还没有能适应战时的金融财政和工商业的机构和政策，尤其是政治方面，我们还没有明确的联合以平等待我之民族的外交政策，没有肃清贪官污吏，实现民主政治，没有动员和团结全民族的政治机构等等。从这方面来说，我们的准备的确不够，可是，要知道，准备的不够，不是因为时期太短，而是因为我们的准备不是具有决定意义的准备。我们早应该将消耗浪费在提起来使人痛心的内战中的人力、财力和物力保藏着，积累着，备抗战之用，我们早就应该用民权主义凝固全国各意见不同的人们，我们早就应该唤起民众，训练民众，武装民众，使人民和武力结合，使民众发挥伟大的力量，自觉的甘愿的为民族解放而牺牲，我们也早就应该实行比法币政策更多的战时财政经济政策。这些才是有决定意义的准备。

是不是因为这些方面的确是准备不够，就认为抗战爆发的太早了呢？就认为这样“早熟的”抗战（？），只有失败呢？不，绝对不能。

敌人吞并中国的计划，和行动的进展，使我们不能再和平的准备下去。更不容我们照以往似的以领土主权的代价，换取对抗战只有有限的军事意义，而没有决定意义的准备。作有决定



意义的准备，是避免抗战的失败，得到最后胜利的唯一途径。抗战是对的，早一天抗战，民族就早一天得到解放。同时，不能以准备的够不够，来规定抗战爆发的迟早，只能以准备是否有决定意义的准备，来推测抗战的前途。在此地，我们也决不能因为以前的准备没有决定的意义，就下结论，说抗战必然会失败。

东战场军事的失败，不能证明抗战必败，只是暴露了准备的弱点，政治和民众动员的不够战略的缺点。

有决定意义的准备，不是一天能完成的，也不是很容易完成的，那是一个过程。在抗战前就向着这方面走，就会一开始即具有胜利的条件，但是，在抗战爆发后，再开始向这方向走去，也仍然是保障抗战胜利的条件。而且，要达到抗战胜利民族解放的目的，迟早要走这个方向的。否认对抗战有决定意义的准备，否认抗战中的弱点和困难，是有办法克服的，只抓住些只有有限的军事意义的准备，必然的会堕入明知必败而战论的泥沼中去，宿命的认为抗战必败，认为民族解放是个乌托邦！

事实上，抗战开始以来，有决定意义的准备，是一天比一天的开展。各地民众纷起拥护，援助和参加抗战，华北游击队的发展，苏锡一带游击队的活跃，就是一个明证。若是将一切妨碍这种准备的阻力移去，就会更迅速的发展。只有看不见，不愿看见这种有决定意义的准备的人，才会高唱“明知必败而战”论吧！

最近，有另一种明知必败而战论出现。他们认为抗战必败，但是，他们因为全国上下都不苟同他们的“与其战而败莫若和而安”的亡国理论，为了证明抗战必败，企图迫使抗战者罢手，就一方面主张抗战，主张将全国的军队和壮丁，完完全

全牺牲在敌人的轰炸和炮火下，一方面用尽一切力量，破坏已有的有决定意义的准备，阻挠这种准备的继续和扩展。假设前一种人，是中途妥协的份子，那么，后一批人，便是主张造成惨败，逼成投降的阴谋家。

前者是明知必败，一拚而和论，后者就是苦肉牺牲，自趋灭亡论者。

## 二 反民主抗战论

既然决定抗战胜利的准备，中心是动员民众，那些“明知必败而战”的论者，自然是反对民主，反对民众运动高涨的了。更进一步还用种种方法来证明民主的不可能，不必要。

有些人说：“环境改造，工业科学发达了，民主制度自然会有了基础”，“中国要有真正的民主政治，恐怕只有在中国独立以后，换言之，只有在抗日胜利之后。因为只有在这时候，中国才有完全工业化的可能，中国才有根据于普选的人民代表产生的可能。”他们的中心思想，是中国在工业化以前，就没有民主的可能。

他们只是机械的认为封建社会的政治形态是专制，资本主义社会的政治形态是民主政治，就做出形式逻辑的结论，以为中国还没有工业化，所以还不能实现民主政治。他们不知道，在封建社会的发展中，即有了资本主义的因素，在专制制度下，也有着民主政治的运动。民主政治运动是伴着资本主义生产的发展而发展的。而民主政治的实现，又会促进工业化，促进资本主义的发展。这决不像那些反民主政治的论客们所了解的，一定要等“中国完全工业化”了以后，才能实现民主政治。不错，中国不是封建社会，也不是资本主义社会，而是半封建的社会。但是，这也不能做为中国不能实现民主政治的根据，相



反的，这只有说明中国有实现民主政治的比较好的条件，而且，这个半殖民地国家的半封建社会，只有实现民主政治，动员全民参加民族革命运动，才能获得民族的独立和解放。换句话说，半封建社会的工业化，到达了一定程度，有了数量虽然不多，但是已表现其坚决性和主导地位的阶层，也正是因为这是半殖民地的半封建社会，它的完全工业化成为不可能，可是，也正是因为这，全民族团结一致，肃清阻碍中国资本主义发展的帝国主义和封建残余的力量更大，在现阶段说来，全民族团结一致参加抗战的可能性是完全存在的。在这个时候，要动员全民族参加抗战，就只有使全国人民有民主自由，实现民主政治。如果民主政治实现，全民参加抗战，就能早日获得民族解放，也就是及早肃清中国工业化的障碍。因此，绝对不是完全工业化后才能实现民主，而是一定要民主，然后才能实行全民总动员，抗战到底，扫清工业化发展的阻碍。

这批人有这种主张，也许还是因为人民教育程度低下，还没有参加选举和过问国是的程度，但是，不给人民受教育的机会，不使他们有民主自由，因此而有在救亡实践中受教育的机会，他们怎么会提高教育程度呢？事实上，在中华民国的大地上，已经有地方——陕北，——那里还没有完全工业化，不，还没有工业化，那里人民的教育程度虽已相当提高，但还没有达英美等国人民那样，实现了民主政治，在那里，已经因此而组织了自卫队民众武装，动员了广大的民众，参加了抗战，并且不断的给敌人以致命的打击了。这些活生生的事实，粉碎了“人民无教育，不能实行民主政治”，“未完全工业化以前，不能实现民主政治”的错误理论了。

还有一些人，不说在抗战胜利前不能实现民主政治，而高唱抗战时期民主政治是不必要的调子。他们说“事实告诉我



们，一到战时，无论如何最民主的国家，也会要把资本主义的民主政治暂时放下，而转变到与民主主义对立的一个方式，即是军事的统制”，“譬如现在有人提出许多幼稚不合实际的问题，如要求召开国防代表会，开放民众运动等问题，都是十分荒谬。”他们认为在抗战时期，要以军事统制，代替民主主义，以为只有这样才能集中民力国力。但是，事实怎样呢？抗战以来，前线将领深感民众对抗战的帮助不够，民众又深恶强硬绑壮丁，强摊救国公债，更痛感以“拥护蒋委员长抗战到底”，“打倒日本帝国主义”的口号为中心的游行，竟得不到必要的保护，对政府的建议，文字，常被诬为反政府而禁止，弄得有不少人民对抗战灰心，对抗战不满，造成人民与军队、政府与人民间的隔阂。民众热烈参加的抗战，变成了民众埋怨愤恨的抗战。抗战纵然继续，人民的助力，却受了影响。周恩来先生说得好：“不怕战争失利，最怕战争失了人心！失掉民众，——这是万劫不复的！”而军事的统制，却已造成了这种严重的局面。

蒋委员长是看清了这点的。他最近命令各省市，严禁强征拉夫，藉端敲诈勒索，又曾命令坚守国土，组织民众，而湖北省民政厅长严立三先生也主张组织民众，扶助民众。这也就证明最高领袖是主张开放民众运动的。如果我们认为抗战应该是全民的，群众的，就应该主张开放民众运动，实行民主政治。使民众能了解抗战和参加抗战的意义，积极的组织起来，做政府的后盾，武装起来，加入前线，并且尽力援助和接济军队，肃清汉奸，维持后方秩序。民主政治下的自觉的积极性，不是比军事统制下的强制的服从性，要有力的多吗？如果实现民主政治，使人民的意见能交换，人民和政府的主张相沟通，使政府和人民打成一片，全国能在一个纲领下进行抗战，不是团结更

巩固吗？军队和政府的后盾不是更有力更雄厚吗？所以，我们认为在抗战时期，民主政治不但不是不必要，相反的，是最重要的！开放民众运动，动员民众，实行民主政治既然是极重要的，我们就不能不认为“现在民众不要动员，而要静员”的说法。我们反对乱动，可是，我们反对的乱动，是破坏民族统一战线企图中途妥协，削弱民气，失去民心的乱动是以少数人的利益为基本，而妨碍大多数人为民族利益而奋斗的乱动！

高唱民主政治不可能和不必要的人们，常常爱以几个技术问题，来非难主张民主政治者。他们说：现在抗战时期，没有可能实行普选，“如果要实行民主政治，免不了来一套选举开会等手续。……在今日集中全国人财、物、力一致抗战的时期，那里还能有功夫做这些工作。”平心而论，选举，开会是要费时间的。但是，这样所费的时间，决不是浪费。在选举和开会中，人民可以了解政府的政策，发表自己的意见，提高人民的教育，政治认识和抗战情绪。这些，都是当今急需进行的。化些工夫进行这些“手续”，而得到提高人民认识，紧密团结，实现民主政治的结果，是值得的。没有看到这个活的事例吗？在抗战正酣的时候，陕北却进行了地方政府改选运动，它不但没有妨碍抗战，反而完成了支持抗战的民主政治，巩固了战场的后方。

不论从事实上讲，还是从理论出发，民主政治是可能的，必要的。反民主政治者，不以从抗战的胜利前途立论，没有以民族的利益为前提，只是从一己的，所属的狭隘的阶层的利益为基点，以反民主政治来支持其明知必败而战的“理论”。

孙中山先生的一生，是为了中国的自由平等，而且指示了“继续努力，以求贯彻”，以及切实的唤起民众，共同奋斗。



明知必败而战论者及反民主政治论者，那一点和孙中山先生的主张有相同的地方？

署名汉夫；原载《群众周刊》第一卷第二期

（一九三七年十二月十八日）

## 团结抗战，力求进步，依靠民众！

——评张君劢的意见

团结！国共长期合作！团结抗战！抗战到底，争取胜利！这是每个中国人所念念不忘，全力以赴的。团结的巨业，国共长期合作的伟任，不是专责某党某派或某一部分人，所能完成，而需要国民党，共产党以及其他抗日党派，真心诚意，相互帮助，相互退让，协心戮力，一致努力。这里，带着色镜的成见，暗怀鬼胎的嫉忌狐疑，是丝毫也不能存在的。一点极端微小的成见，嫉忌和狐疑，都会影响团结，损害抗战。至于最低限度的恶果，消耗时间精力，就不必说了。可是，这是件容易事情，也是件有困难的事情。这里，需要极客观的观察，强调的把握着“抗日高于一切”的最高原则，不仅看言论，更要看事实。其实，只要把握得牢这最高原则，自然也就能够看到事实了。如果“成见”鬼在作祟，任凭有多么铁真的事实，也会完全忽视。因为“成见”鬼把那个人弄得连事实都不相信了，还说什么呢？“事实胜于雄辩”被抹杀，倒反而变了“成见否认事实”。这是件最可痛心的事，也是最可痛恨的事。但是，国内却正有某些人，或则存心挑拨，或者难却成见，反对两党合作，反对长期抗战，拚命在那里亲日反共，或只提反共以达亲日目的，并用了一切明暗卑鄙手段，挑拨离间，造谣中伤，



掀起风波。要永保团结，正是要毫不留情的打击这些谬论妄行。

张君劢先生在汪精卫艳电发表，看到汪电中关于共产党问题（不及其他），与张先生的大作大有相似或竟完全相同时，当亦颇以为异，或引以为幸罢？不幸的是，正当张先生的大文与世人见面时，却已开始上演着“亲者痛，仇者快”的悲剧。这是张先生始料所及呢？还是出乎意外呢？

也正是因为张君劢先生全信的出发点是谬误的，所以我们愿意平心静气的，在“抗日高于一切”，“扩大和巩固抗日民族统一战线”，“国共长期合作”，“坚持抗战，争取最后胜利”的大原则下，来说明和驳斥张君劢先生的错误。

首先论到军队的统一问题。不错，现代的国家，必须是统一的。也就是说，必须是在军事指挥、军队编制，都是统一的，而给养待遇武器装备也须完全平等。这些都是军队统一的必要条件。只有这样，才能有坚强的军队，军队之间，就没有不平，没有冲突，战斗力才能强。尤其是在抗战时期，统一的军队，更是重要。正因为其重要，共产党的文件中，几乎没有一次不着重到这个问题。而事实上，由于国共两党的努力，前线将领的协力，这方面已经有了不可否认的成绩。基本上的进步，是谁都否认不了的。而且，要没有这个进步，抗战就不可能进行和坚持。

张君劢先生并没有指出这个重要进步，所着重的，是八路军和新四军的问题。第一，张先生当然知道八路军和新四军，既已成为国民革命军的一部分，是在最高统帅蒋委员长指挥之下的，焉得谓为两种军队？而且，八路军及新四军，都是在敌后抗战最力，有着光荣的战迹的，它的目标，正是抗战国策。这些事实，张先生不是不知道，不是不懂得，那末，张

先生是否因为八路军和新四军过去都是由共产党创立的军队，现在仍然有共产党员在那里负领导的工作，所以，还是不赞成呢？我们认为问题的中心，不在什么党派在那里工作，而在他们的工作，是否违背国策，是否有利抗战。共产党员在八路军和新四军中所表现的，只是对抗战的不动摇，坚决执行政府国策、执行长官命令的热烈。那又有什么理由，反对这些军队中有共产党员呢？是没有理由的。

更不用说，八路军和新四军是有其优点的，而在抗战中亦曾极力的加以发挥。

不可否认的，八路军和新四军，是过去的红军和游击队，他们有相当丰富的游击战的经验。而游击战在抗战中的作用，尤其是在目前，敌后的战事日益重要的阶段，它们正能利用它们的优点，尽力在敌后作战，打击敌人。事实上，正因为它们有这优点，曾在平型关获大胜。曾摧毁冀东伪组织。曾粉碎敌人对晋冀察边区的几次多路进攻，并在晋、冀、察、热、鲁建立了几个相当巩固的抗日根据地和游击区，在京沪一带，屡创敌寇，且动员了，组织了广大民众，参加抗战，保卫乡土及祖国，收复了不少已失的国土。正是因为各部队各有其优点，才有可能在作战上、在作战地区上，有相当的分工。而且，各自发挥其优点，本是必要的。

而且，他们早已实行着官兵一致、军民合作，它们已经不仅是国家的军队，也还是人民的军队，它们已经在全民动员中进行着抗战了。在军队政治工作和军民一致上，已经做到抗战中底军队应有的水准。这样，各部队间，更有可能互相观摩激励。为了抗战中的分工，为了军队互相观摩激励，我们和对其他部队一样，希望着它们仍能保持，还能更益发挥其优点及抗战中应有的实施，而不应一笔抹杀其优点。



次当论及陕甘宁等边区问题。谁也知道，抗战之目的，正在于驱逐日寇出中国，建立独立民主自由幸福的国家。而在全民族全面的抗战中，非动员民众参加抗战，难以获得胜利。蒋委员长说过，抗战中的政治，重于军事，他在国民参政会第三次大会闭幕词中也说：“一国的人民，如果不能关切他们自身的幸福，管理他们自己共同的事务，就是说，如果人民不能积极参加政治的话，他们就不能造成强固的国家。”更说，抗战“必得动员民力，更必集合民意”，“政府人民打成一片，通力合作，抗战乃有力量，建国乃有实效。”所以，我们目前要努力做到的，就是集合民意，动员民力，政府和人民打成一片通力合作的民主政治。抗战建国纲领的通过，国民参政会的召集，各省参议会的行将设立，都是以此为目的。而陕甘宁边区呢？他早就实行了民主政治，从下到上依次选举，政府与人民是打成了一片。抗日民族统一战线成立后，选举权更扩大到一切抗日分子。正是因为如此，它能吸收最广泛的民众管理自己共同的事务，积极的参加政治，正因为如此，它的执政人员，都是人民爱戴而与人民有应切联系的，政府人民能通力合作。在一月间，更依照中央政府意志，召集第一次参议会，以集合民意。而这些，都是动员广大民众所必需。在事实上，因为有了民主政治，民主的日益扩大，而大大的扩大和巩固了抗日民族统一战线。增强了抗战力量的动员。这不仅因为它发挥和扩大了民主的传统，同时还因为它最能坚决彻底执行民主政治。这是在事实上告诉我们，民主政治能够实现，在边区且又实现和愈益进步，更已完全证实民主的必要，和在全国普遍实施的必要和可能。我们对能以民主政治来动员人民参加抗战的边区政府，是极表欢迎的。没有再改变它，使它变成削弱动员力量的必要，这也是很显然的。



以晋冀察边区而言，这是华北敌后的模范抗战根据地。它是八路军及其他友军，共产党和国民党，在敌后重要而艰苦的斗争中，得到胜利，为了巩固和扩大这胜利而产生的。这是同胞们积极参加抗战，拚着血肉而获得的地方政府。正是因为它是在抗战中产生的，它是国共两党，八路军和其他友军，以及千千万万同胞的血肉的结晶，从政治上说，这个政府，这个国共合作，军民合作，廉洁苦干的民主政府，是领导抗战所必需。它是全国整个行政系统的一部分！我们对于这样的特区，不仅不能取消，还要它能在敌后多去建立起来。

张君勱先生，在这个问题上的意见，也是大可非议的。张先生在此，似乎对民主政治的必需，我们在这方面已获的成就和进步，是完全忽视了的。因此，他对这问题所提的种种，竟丝毫没有根据和理由的。

复次，张君勱先生又论到共产党与民族解放运动，阶级斗争与民族战争，共产主义与三民主义，爱国主义与国际主义等问题，此地愿略加释论。

共产党之异于其他政党者，不在其有阶级性（因为每个政党，不论你怎样否认，都是有其阶级性的），而在其为无产阶级的政党。共产党认定阶级斗争在阶级存在的社会里，是总存在着的。这不依靠任何人的意志所能停止的，远在没有共产党以前就有过阶级斗争。

但是，共产党深深的了解，在殖民地半殖民地的国家，在民族问题未解决以前，民族问题是有重要意义的，在帝国主义时代，资本主义国家的无产阶级和殖民地半殖民地国家的人民，要为着打倒共同敌人——国际帝国主义而努力，民族解放运动是世界无产阶级革命运动的一个不可分的一部分时，共产党不但没有忘却反帝的重要，而且还认为要彻底反帝，现在中心是抗

日，这样才能获得民族解放，而反帝的彻底进行，民族独立的彻底获得，是无产阶级得到解放的更顺利的必经途径。正是因为如此，殖民地半殖民地国家中的共产党，必定是最积极最彻底的爱国主义者，最热烈勇敢的参加抗战的。正是因为如此，中国共产党倡导抗日民族统一战线，真诚主张国共长期合作。正因为如此，共产党拥护以民族解放，民主自由，民生幸福为中心的三民主义。所以，共产党员最积极的主张抗日民族统一战线，最热烈的参加抗战，是从马列主义的基本立场出发，而应该做的。这并不是张君勱先生所说，是由于“悟”“阶级斗争之不适用于中国”，也不是“转而”标出民族战争之说！

既然中国有无产阶级，及劳苦大众，而这些民众又是最感帝国主义首先是日寇的压迫的，就不能忽视他们的力量，不能忽视这部分民意。那么，由无产阶级政党——共产党来组织他们，领导他们代表他们是完全必要的。也正是因为如此，共产党是抗日民族统一战线中的必要的政党。也正是因为如此，国民参政会里，有共产党参政员。一句话，全国一致承认它的合法存在，存在的必要。

此外，有阶级的存在，各阶级之间就不会完全“平静无事”，或者说在民族战争时期，就不要顾到阶级问题。不是的。阶级是存在着的，阶级间的摩擦等是会存在的。正是因为如此，共产党在抗战时期，不掩蔽的主张合理的适当的解决阶级间的问题，主张在“抗日高于一切”的原则下，来缓和阶级间的摩擦，更主张以相当改善人民生活达到这个目的，以便提高人民抗战情绪，减少阶级摩擦，而团结全民族抗战到底。

为了组织广大的无产阶级和劳动大众参加抗战，无产阶级的组织的扩大，固然重要，而共产党的发展（国民党当然也应该有更大的发展），无产阶级参加抗战的愈多，愈能够扩大和



巩固抗日民族统一战线。能合理的适当的解决阶级间的问题，团结力也愈强。我们和张先生意见不同：我们认为各阶层民众愈有组织，各政党愈发展，愈有利于全国团结。而认为某个或某些政党不必要，反而会削弱抗战力量。

总观张君劭先生的意见，他根本的错误，在于他不是从抗战利益出发，不是从民族利益出发，不是从国家利益出发，更说不上从人民利益出发，因此张君劭之企图已明，其结果亦不过如此。

署名汉夫；原载《群众周刊》第二卷第十六期  
(一九三九年二月二十八日)

## 抗议公开宣扬希特勒主义

——斥法西斯主义的“大地政治学”谬论

法西斯主义是最反动的最残暴的民族使命主义。被侵略的中国，当然是和它尖锐对立，而非与之作殊死战，消灭了它，不能有独立自由的生存。经过了多年来国际范围内强有力的反法西斯运动，特别在德、意助纣为虐，承认汪逆傀儡组织后，人们更清楚了法西斯主义，纳粹德国的狰狞面目了。

可是，法西斯主义在中国竟还有它的歌颂者！希特勒在中国，竟还有其膜拜者！明白的说一句，中国有汉奸亲日分子，也有希特勒主义者的第五纵队。

赤裸裸的称赞颂扬法西斯主义，在今天已经是蠢才了。这套东西已难博得人们喝彩，保险被人们棒打，喝倒彩，自然是一场没趣，也难得讨好主子。于是乎，花样翻新，找一条容易



搬运私货，容易迷惑青年的路子。就是：摆出学术研究的面孔，装做博学的样子，标新立异，到文化市场上来兜售，到思想界来放毒气。这种的把戏，应予以最大的警惕，重大的揭露和打击。

希特勒开始反苏战争，并承认汪逆后，市面上竟有以“大地政治”或“地缘政治”为标榜为号召，而公然大肆宣传者。于是乎，中德断绝邦交后，法西斯德国的纳粹的荒谬“理论”便仍然，不，而且是更大摇大摆的出现于文化界——而且，竟有不察内容而喝彩捧场者。

这个被誉为“一种经国大计之学”，被认为“舍此学科之外吾人真无从明了国际政治之趋势”，被称为“世界政治之南针”的“大地政治”，究竟是什么呢？让我们先引那般鼓吹者的自白吧：

“此次欧陆大局发生绝大变动，德国左右攻击，着着胜利，纳粹卐字旗几有到处招展之势。希特勒正欲决胜千里之外。戎幕中已延揽大地政治学者参预。日耳曼民族对此科学津津乐道，而国民学校早已采为必修之课本，柏林多年以前已有一种刊物专载此类文字，风行各地。”（荆凡：《创刊词》）

这不是明明白白的说“大地政治”学也者，是和希特勒的民族侵略不可分的，而大地政治“学者”，正是希特勒的侵略大本营里的幕僚吗？一句话，“大地政治”是和纳粹侵略主义不可分的，是法西斯侵略者的御用“理论”。的确，这篇自白是道出了“大地政治”和大地政治“学者”的真相的。鲁宾斯坦在他所作《德国法西斯主义——科学与文化的死敌》一文中，对于“大地政治”有简短精辟的揭露。他说：

“法西斯的‘科学’，是整个的完全的为战争与掠夺

服务的。一切技术的、化学的、物理的以及其他同类研究团体的努力，都以此为共同目标。

“法西斯主义者，为了达到他们的掠夺目的，甚至于不惜伪造地理科学。他们创造了一种新的准科学，他们叫它‘大地政治’，其目的即在于以对于地理的研究的一切可能的捏造，来说明法西斯征服掠夺的正当。德国的‘大地政治’家们，歪曲了最基本的地理事实，以证明德国对这里或那里领土的‘权利’。法西斯征服的贪欲既无限制，这种‘权利’也就包括到整个地球。这些‘大地政治’家们写了巨著大卷，讲了一大套国家是‘有生命的东西，有增殖的本领，而这个本能，就表现于扩展和瓜分’。这种狂吠的意思，就是说国家以牺牲邻邦，征服殖民地而生长着。

“除了散布这类武断宣传而外，德国的‘大地政治’家们，还执行了法西斯德国在准备战争中的若干实际的职能。他们为了准备战争，便在他们的‘科学’中创立了一个特殊的部门，叫做‘军事大地政治学’。这部‘科学’，不多不少，就是间谍科学而已。

“在慕尼黑，还有一个叫做什么‘德国学院’的东西。主持者是‘大地政治学’的创造者霍斯霍福尔。从‘大地政治家’们自己的，关于该学院描述来看，这个学院正是德国参谋部的情报部及盖斯塔波（秘密警察）的一部分，它拟定给予法西斯侦探们的‘科学’的训令，并研究他们所供给的情报。”

我们的“大地政治”“学者”们，所大吹大擂的这个“世界政治之南针”，不就是希特勒的对外侵略其他国家，进攻苏联，奴役其他民族，压迫人民，剥削民主的法西斯主义吗？他



们所昂然自傲，而自叹薄命的参预希特勒侵略大本营幕僚的活动，不就是一种充希特勒的奴仆，帮助法西斯侵略的残暴血腥的活动吗？他们所奉为先知先觉，以之为模范的“大地政治”家们，不就是一种间谍，侦探，盖斯塔波吗？他们的全部“研究”工作，不就是做侦探，探情报等等的工作吗？在这种情形下，他们在中国将做的工作，还不是替法西斯德国张目，替纳粹主义宣传，替希特勒的侵略找根据，和帮助德国的希特勒的“大地政治”和他的戎幕中的“大地政治学者”，发挥和实现希特勒毁灭文化，奴役人民，攻苏攻英，独吞世界的“大地政治”的阴谋计划吗？我们的有名的“大地政治学者”×××先生×××先生，不是都曾不断的发表德强苏弱，法西斯德国必胜的“大地政治学”的谬论吗？东北大学教授×××先生在关于德苏战争答客问（荆凡：《创刊号》）里不是也在那里称赞德国“毅然”（！）攻苏，认德国攻苏，可以“费力少而获益多”吗？不是在以德国的宣传为宣传的说“苏联内部不安，其国军素质低劣”吗？不是在以戈培尔的口气说：“只须”将苏联第一线军队六十个师歼灭，便“一切迎刃而解”吗？请问：这些希特勒的“大地政治”学的徒弟们，不是在唱着德国参谋部和戈培尔的唱片？

不止此也！“大地政治学者”们，既以参预希特勒的幕僚为荣，自然也以做希特勒的盟友的朋友为荣。这不是诬蔑，请看这个事实：“大地政治学者”的刊物上，不加丝毫批评的，把德国地缘政治杂志上关于远东的中国抗战的文章译登了出来，这文章的论点和语调，正是一派侵略者的貌相。它大捧其日寇的舰队，说这“殆为世界上最精锐者”，说日寇“除内部崩溃外，其它国实无法可以攻击之”。这还不算，这篇文章，是对中国抗战的胜利，完全漠视，认为并不重要。比如说：



“吾人今不必以幼稚之‘谁胜？’‘谁负？’为问”。“……则知此胜负问题，绝不重要”。这已经是从对希特勒的幕僚的赞扬者的地位，到远东来赞扬日寇军力，对中国胜利，不加重视了！“大地政治家”们，以其“大地政治学”的中日战争观来眩惑人们，实已从希特勒的参谋部宣传部而一身而二任写的为他的盟友张目。目的还是一个，鼓吹和赞扬法西斯的民族侵略，而以自身之为奴婢自傲。这实在有失中国人应有的立场了。

希特勒为了侵略而有此“大地政治学”的“理论”，不足为奇，希特勒为了侵略而录用“大地政治家”“参预戎幕”，也不足为奇。奇在被法西斯强盗侵略着的中华民族，竟有引狼入室，为敌张目的希特勒主义的“理论家”，更奇的是这些“理论家”竟有可能在闻名的报纸上大放厥辞，在文化界里，公然活跃，我们的要求只有一个：在政治上既然是与德意轴心绝交，在文化思想上，就应有与此政策符合的办法，即打击以各式各样姿态出现的法西斯主义谬论，禁绝宣扬法西斯侵略主义的刊物！

署名汉夫；原载《群众周刊》第六卷第十期

（一九四一年九月三十日）

## 秦邦宪

### 国际主义和革命的民族主义

—

列宁——革命的国际主义者，科学社会主义者的权威，在讨论民族问题的时候曾经说过：

“社会主义的目的，不但是要消灭人类之分散为各小国的现象及各民族底一切间隔，不但是要使各民族接近起来，而且要使各民族融合起来。……人类只有经过被压迫阶级的专政的过渡时期，方能达到阶级底消灭，同样地，人类只有经过一切被压迫民族完全解放（就是被压迫民族分立的自由）的过渡时代，方能达到各民族必然的融合。”（《列宁选集》中文本卷九）

从这个基本的观点出发，列宁坚决地主张被压迫民族的自决权。他说：

“胜利的社会主义必需实行完全的民主制，因此不但要实行各民族的完全的平权，并须实行各被压迫民族的自决权，即是各被压迫民族的政治上的自由分立权。”（见同上）

正是站在这样的国际主义的立场上，列宁主张：

“社会主义者应当最坚决地援助这些国家内（指中国、波斯、土耳其及一切殖民地——博注）资产阶级民主的民族解放运动中最革命的份子，帮助他们的起义，——而在发生革命战争的时候就帮助他们的革命战争——去反对压迫他们的帝国主

义列强。”（见同上）

这里最清楚地说明了国际主义与革命的民族主义的关系——国际主义者是被压迫民族的民族解放运动的最坚决的援助者；被压迫民族中的国际主义者应当是该民族中最彻底和最激进的革命的民族主义者。

大家知道：列宁的这个革命的立场不但为中国共产党人所服膺与力行，而且为中国近代最伟大的民族革命导师——孙中山先生所激赏和称颂。孙先生说：

“世界列强所以诋毁列宁的原因，是因为他敢说世界多数的民族十二万万五千万人为少数的民族二万万五千万人所压迫。列宁不但说出这种话，并且还提倡被压迫的民族去自决，为世界上被压迫的人打不平。列强之所以攻击列宁，是要消灭人类中的先知先觉，为他们自己求安全。但是现在人类都觉悟了，知道列强所造的谣言都是假的，所以再不被他们欺骗。这就是世界民族的政治思想，进步到光明地位的情况。”（见《民族主义》第四讲）

由此可见：革命的民族主义者亦同国际主义者一样，懂得民族主义和国际主义的关系，称国际主义者为“人类中的先知先觉”。称国际主义者对被压迫民族的民族解放运动底态度为“进步到光明地位”的政治思想。

值得引为遗憾的是，在孙先生的演讲刊布后十余年，在今天的中国，“列强所造的谣言”，还依然能“欺骗”着一部人士；国际主义与民族主义不能相容的责难，依然在流行着，散布着……。

## 二

民族是一种历史的范畴，是资本主义向上发展时代的历史



范畴。封建制度底消灭和资本主义的发展的过程是人们结合为民族的过程。民族的思想亦正是在这个从封建制度转变到资本主义的时代的产物。民族主义正是这个向上发展时期的资产阶级的旗帜。在一定的历史条件和环境之下，资产阶级的民族主义是可以有进步的，革命的作用：即当他用以反对封建的离散和奴役时，反对异族的不堪忍受的压迫时，反对封建的桎梏而使生产力能自由的向前发展时。

但是资本主义的继续发展，生产机关的迅速改善，交通的发达，资本主义生产方法浸入落后的国家与民族，世界市场的形成，最后，垄断之代替自由竞争，都逐步地破坏了民族的间隔和民族的分离。资本主义发展到帝国主义的阶段，在各先进国内，资本的发展已经越超了民族国家的界限。整个的世界已经被极少数的财政资本寡头所统治。“资本主义已经变成极少数的‘先进’国家对于地球上极大多数人民施行殖民地政策的压迫和财政资本的束缚的全世界系统。”因此，放在议事日程上的已经是推翻帝国主义世界系统的无产阶级革命。资本主义发展的世界规律，促使无产阶级的革命斗争不能局限于民族国家的范围之内，而必然地要带上国际性。列宁说：

“在资本主义发展的过程中，在民族问题上有两个历史趋向。第一个趋向就是民族生活和民族运动的激发，反对一切民族压迫的斗争，民族国家的创立。第二个趋向，就是民族间各种联系的发展和频繁，民族界线底破坏，资本、一般经济生活、政治、科学等国际统一之创立。这两个趋向都是资本主义底世界规律，第一个趋向盛行于资本主义发展的初期，而第二个趋向则是资本主义已经成熟并走向于转变到社会主义社会的特点。”（《列宁全集》俄文本卷十七）

国际主义就成了反对资本主义统治的无产阶级的旗帜。而

资产阶级的民族主义在资本主义没落的时代，在资本主义的先进的国家内就成了资产阶级的民族侵略，剥削和压迫殖民地的旗帜，——最可咀咒的旗帜。

什么是无产阶级的国际主义？它的实质何在？

第一、就在无产阶级革命斗争的目的是要消灭以人剥削人为基础的资本主义社会，而要建立一个没有人剥削人，人压迫人的社会主义社会。资本主义的发展造成了实现社会主义的一切必要前提。所谓人剥削人不仅是包含着一个阶级剥削另一个阶级，而且包含着跟随着阶级的剥削而来的民族的剥削和压迫。所以一旦阶级的剥削和压迫消灭了，民族的剥削和压迫亦将随之消灭。而从另外一方面来说则民族的剥削和压迫若存在一天，则被压迫阶级的彻底解放是不可能的。“压迫别民族的民族是不能成为自由的民族的。”（马克思）这是何等伟大的一句名言啊！所以：“社会主义的目的，不但是要消灭人类之分散为各小国的现象及各民族底一切间隔，不但是要使各民族接近起来，而且要使各民族融合起来。”（列宁）因之，从其斗争的最后目的说来，无产阶级革命家，社会主义者不能不是国际主义者。

第二、就在帝国主义已经成为殖民地压迫和财政资本束缚的全世界系统，因此，反对这个帝国主义的斗争就不能不是国际性的斗争。在帝国主义时代“先进国的无产阶级运动和殖民地民族解放运动的利益，要求把这两种运动联合为一条共同战线，反对共同敌人，反对帝国主义。如不建立和不巩固共同的革命战线，则先进国工人阶级的胜利和被压迫民族之摆脱帝国主义的压迫，都是不可能的。”（斯大林：《列宁主义的基础》）因之，从其斗争的范围和方法看，无产阶级革命家和社会主义者亦不能不是国际主义者。



第三，为着推翻帝国主义统治的利益，为着组织全世界反对帝国主义的共同战线，社会主义者就不能不以国际主义的精神来教育统治国家和被压迫民族中的劳苦群众。这种国际主义的教育就在：一方面必须和统治民族中的“社会主义者”的巨大强国的帝国主义民族侵略主义斗争；另一方面同样要和被压迫国家里的社会主义者的闭关主义狭隘观点，孤独思想作斗争。只有这样的两条战线上的斗争，才能够保持无产阶级的国际一致，才能够真正的实现国际主义。

这就是无产阶级的国际主义之实质底所在。这就是与反动的资产阶级民族主义对抗的无产阶级国际主义。

### 三

显然，无产阶级国际主义者不能不仇视和根本反对帝国主义国家中各色各样的反动的资产阶级民族主义。这种资产阶级的民族主义利用一切花言巧语来欺骗被压迫民众来进行最卑劣的赤裸裸的民族侵略。没落的资产阶级企图把自己的民族描写成为特别优越的民族，有权利压迫和统治别的民族的民族，藉此来进行灭亡其他民族的战争。他企图挑起民族的仇恨来顺遂其侵略的欲望，企图在“保护祖国”的虚伪的口号之下，来把千百万群众投入少数金融巨头瓜分世界的战争中去。德意法西斯和日本军阀正以这种反动的民族主义的旗帜来燃起毁灭人类文化和进步，屠戮和虐杀殖民地人民的战争之火。所以，革命的社会主义者不能不根本地反对这一切帝国主义资产阶级的法西斯主义的反动的民族主义。

“可是，我们并不是民族虚无主义者，而且无论何时都不应当做民族虚无主义者。用无产阶级的国际主义精神来教育工人和一切劳动者，是各国共产党基本任务之一。可是，如果谁



认为，因为要这样教育群众，所以他就可以，而且甚至于不得不唾弃广大劳动民众底一切民族观念，那末，他就与真正的布尔塞维克主义相隔十万八千里，他就丝毫不懂得列宁和斯大林关于民族问题的学说。”（季米特洛夫：《在七次大会上的报告》）

国际主义者坚决的反对反动的民族主义与法西斯民族侵略主义。可是他丝毫亦不唾弃自己民族的光荣的传统。无产阶级革命者不仅是自己民族的宝贵史迹和革命传统的继承者，而且是自己民族将来的革命运动的决定者。法西斯蒂强盗藉口全民族的利益而实行疯狂的民族侵略主义与战争的冒险，这种政策既是压迫、剥削、毁灭其他民族的政策，又是压迫、剥削、毁灭自己的民族的。无产阶级反对本国剥削者和压迫者的斗争，就是要把自己的民族从法西斯疯狗的爪牙下挽救起来，就是要开辟自己民族的幸福自由的前途。“社会主义革命就是民族的救星，并为民族开辟蒸蒸日上的前途。”（季米特洛夫，同上）

“无产阶级的国际主义不仅不违反个别国家的劳动群众争取民族的社会和文化的自由而进行的斗争，而且由于无产阶级的国际团结和斗争统一，恰恰足以给这种斗争以必要的赞助，促成其胜利。只有与苏联业已胜利的无产阶级结成最亲密的联盟，资本主义各国的工人阶级，才能得到胜利。只有与帝国主义各国的无产阶级手携手地进行斗争，殖民地的民族和被压迫的少数民族才能达到自己的解放。只有与殖民地和附属国民族解放运动结成革命的联盟，帝国主义各国的无产阶级革命才能获得胜利。”（季米特洛夫，同上）

#### 四

在帝国主义时代，由于资本主义发展不平衡的规律，不仅

有着在资本主义“先进”国内的反动的民族主义——民族侵略主义，而且还有着在被压迫的和殖民地的民族里底反帝国主义的革命的民族主义。帝国主义就是对最广大的殖民地和附属国的十数万万人民施行最残暴的剥削和最无人道的压迫。这种剥削和压迫不能不引起殖民地和附属国的被压迫人民最尖锐的反抗。资本的输出不能不在殖民地半殖民地建立起铁道，工厂和工业中心，不能不培植起本地的无产阶级和知识分子，不能不养育起殖民地半殖民地被压迫民族底民族的觉醒。因此，殖民地被压迫民族反抗帝国主义侵略的起义和革命，不能不成为帝国主义时代重大的革命潮流；成为推翻帝国主义统治的世界革命的组成部份之一。列宁说：

“社会革命的发生，不能不是将先进国内无产阶级反对资产阶级的国内战争和不发展的落后的被压迫民族中许多的民主的和革命的运动（民族解放运动也在内）联结起来的一个时代。”（《列宁选集》中文版卷九）

由于资本主义发展不平衡的规律，形成了在一些资本主义先进的国家中，民族国家形成的过程，已经完结，民族运动在这些国家中已经成为一去不返，民族主义已经成为反动的侵略主义的旗帜；但是同时在落后的被压迫的民族中，民族解放运动正是方兴未艾，正是今天最主要的革命的任务；而民族主义亦正发展着进步的，革命的旗帜的作用。

对于殖民地和被压迫民族的解放运动，社会主义者把他看做无产阶级世界革命的一部份，因此：“无产阶级必须帮助，坚决地和积极地帮助被压迫和不独立民族的民族解放运动”（斯大林）。而被压迫民族里的无产阶级应该最积极的最坚决的为着自己民族的独立、自由、解放而斗争，应该站在整个民族的先头而争取得民族解放的胜利。



被压迫民族胜利的民族解放斗争必然地会发展到以推翻异族压迫为目的的民族战争。而“社会主义者曾经认为而且现在还认为，以推翻异族压迫为目标的保护祖国的运动或防卫祖国的战争为理所当然的，进步的，公平的战争”。“被压迫民族（例如殖民地民族）反对帝国主义国家，即反对压迫国家的战争，乃是真正的民族战争。这种战争，现在还是可能的。民族被压迫国为反对民族压迫国而力图‘保护祖国’，这并不是什么欺骗，而且社会主义者并不反对在这种战争中‘保护祖国’”。（《列宁全集》十九卷。俄文版）不仅如此，社会主义者并力主组织发动这种保卫祖国的战争用尽力量来争取对于压迫国家，帝国主义强盗的胜利。中国共产党人正是这样英勇地无愧社会主义者的职责地行动着，为保护我们伟大的祖国而奋斗牺牲。

不仅在现在，中国共产党自其产生之初起，即站在反对帝国主义斗争的最前线，一九二五——二七年革命中，中国共产党领导着五卅运动，香港罢工及一切中国人民反对帝国主义压迫的斗争；当时中国共产党组织和参加了反帝统一战线。“九一八”以来中国共产党一向就坚决地主张以民族自卫战争来反对日寇的侵略，他不畏一切倡导与创立抗日民族统一战线。中国共产党这样行动，是因为它是马克思主义的政党，是因为它了解国际主义与革命的民族主义是一致的。

由此可见：在殖民地半殖民地的被压迫民族里革命的国际主义者必然应该同时是最坚决的革命的民族主义者。反对异族的压迫，保卫祖国的生存，争取民族的解放是社会主义者的民族的任务亦即它的国际的任务。在这里革命的国际主义和革命的民族主义是结合在一起的。



## 五

另外一方面，殖民地和半殖民地被压迫民族的革命的民族主义者，如果他是真正的革命的民族主义者，他就必然会赞助和同情国际主义的。就是说第一，他的民族主义是为着自己民族的自求解放，而不是想去侵略别的弱小民族，并且愿意扶助声援其他弱小民族的民族解放。把革命的民族主义看做达到世界主义的桥梁。第二，他没有闭关主义，狭隘观点，孤独思想，而是愿意在自己的民族解放斗争中与世界被压迫阶级被压迫民族结成亲密的联盟共同奋斗。中山先生的伟大正是在他是这样的一个革命的民族主义者。孙先生说：

“中国对世界究竟要负什么责任呢？现在世界列强所走的路是灭人国家的。如果中国强盛起来，也要去灭人国家，也去学列强的帝国主义，走相同的路，便是踏他们的覆辙。所以我们要先决定一种政策，要扶弱济倾，才尽我们民族的天职。我们对于弱小民族要扶持他，对于世界的列强要抵抗他。”

又说：

“我们要知道世界主义是从什么地方发生出来的呢？是从民族主义发生出来的。我们要发达世界主义，先要民族主义巩固才行。如果民族主义不能巩固，世界主义也就不能发达。由此便可知，世界主义实藏于民族主义之内。”

孙先生这句话，就说明了在他的民族主义之内，包含国际主义（世界主义）的萌芽，经过民族主义的发展和实现，国际主义便能够发达起来。所以：孙先生的革命的民族主义是和国际主义结合在一起的。至于第二点，则孙先生说：

“为什么列宁受世界列强的攻击呢？因为他敢说了一句话，他说世界上有两种人，一种是十二万万五千万人，一种是

二万万五千万人。这十二万万五千万人是受那二万万五千万人的压迫。……我们要能够抵抗强权就要我们四万万人和十二万万五千万人联合起来。”（以上均见《民族主义》演讲）

基于孙先生这种遗教，国民党第二次全国代表大会通过了《对外政策进行决议》说：

“本党对外政策，基于总理之遗教，其唯一目的在打倒帝国主义。其必要方法：一曰联合世界革命先进国，二曰联合世界上一切被压迫民族，三曰联合帝国主义本国内大多被压迫人民共同斗争。”

由此可见，革命的民族主义不是闭关孤立的，而是要求和世界被压迫阶级和民族进行国际团结和斗争统一的，它是同国际主义结合在一起的。

抗战以来，蒋先生曾经屡次说过，“我国此次抗战，匪仅为一己利害而战，抑且为全世界正义而战。”“日本侵略中国，实为其侵略世界之开始，中国自抗战之初，揭櫫二义，为民族生存而战，同时即为国际和平正义而战。”由此可见，在此次抗战中，最明显地显露了革命的民族主义和国际主义之一致。

而为着取得抗战之胜利，国民党临时代表大会所通过的《抗战建国纲领》上，明白规定：

“（三）本独立自主之精神，联合世界上同情于我之国家及民族，为世界之和平与正义共同奋斗。

（四）对于国际和平机构及保障国际和平之公约，尽力维护，并充实其威权。

（五）联合一切反对日本帝国主义侵略之势力，制止日本侵略，树立并保障东亚之永久和平。”

由此可见，为争取抗战之胜利，必须把我们的抗战和一切反

对日本帝国主义侵略的势力结成国际的团结和斗争的统一。在抗战之中，革命的民族主义与国际主义是一致的，是不可分割的。

从上面所说，可以看到：国际主义和革命的民族主义不相兼容的谣言，是何等的没有根据。不论从国际主义的立场来看被压迫民族的革命的民族主义也好，不论从被压迫民族的革命的民族主义的立场来看国际主义也好，两者都是一致的，不可分割的。被压迫民族的国际主义者，如果它是真正的国际主义者，它就不能不同时是最坚决的最彻底的革命的民族主义者；同样：被压迫民族的革命民族主义者，如果它是真正的革命的民族主义者，它就不能不同情和赞助国际主义。

正是国际主义和革命的民族主义之一致，是国共两党亲密合作底花岗石般坚固的基石之一。正是国际主义和革命的民族主义之士敏土一般的结合，是我们抗战最后胜利的基本保证之一。

四月廿五日夜

署名博古；《解放周刊》第三九期（一九三八年四月）。

又见《群众周刊》第一卷第十二期（一九三八年四月）



冯友兰

## 《新理学》绪言（节录）

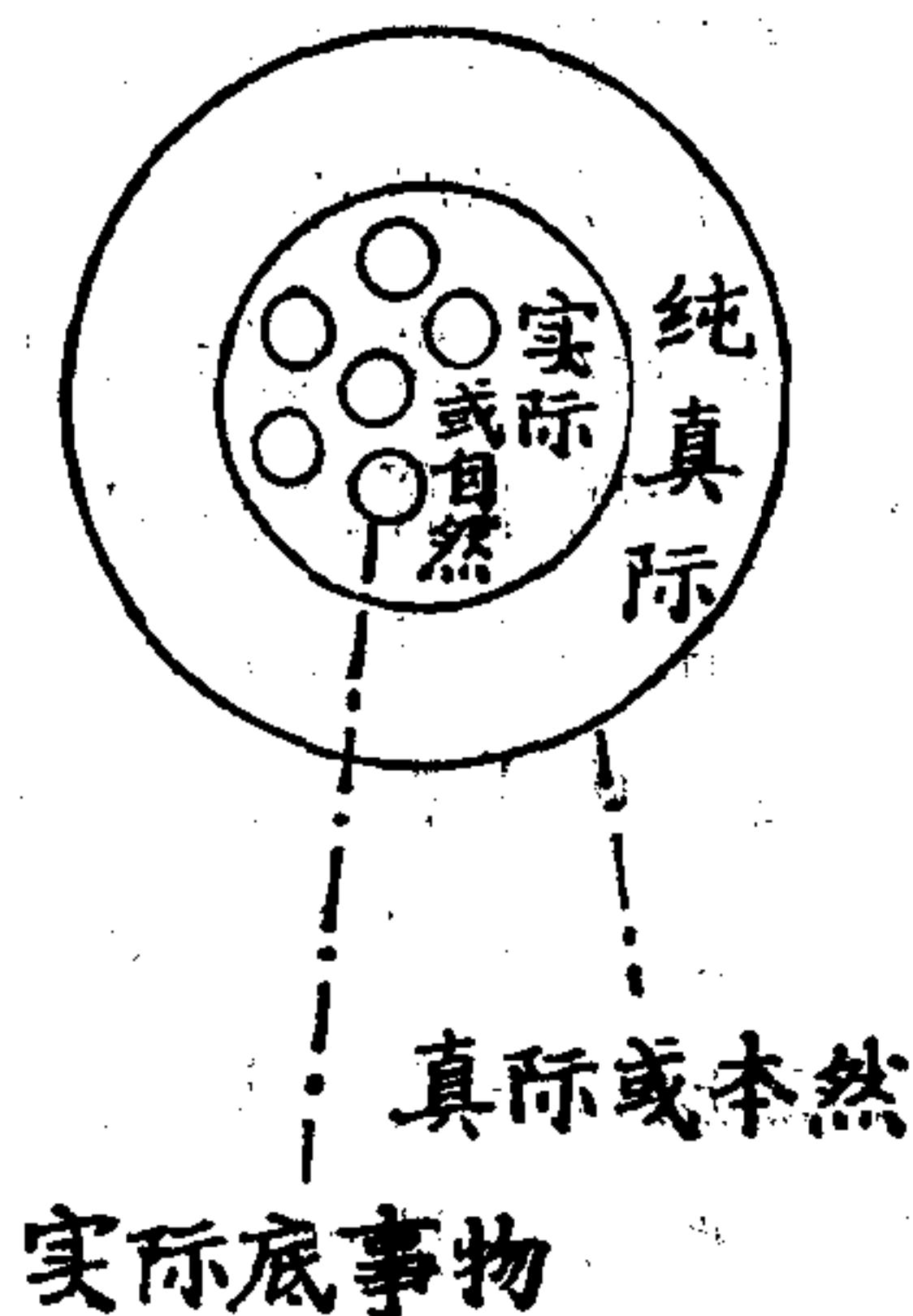
### （四）最哲学底哲学

照上所说，我们可知哲学中之观念，命题，及其推论，多是形式底，逻辑底，而不是事实底，经验底。此言非一时所能解释清楚，读者须看下文方可明白。我们现在暂先举普通逻辑中所常举之推论之例，以明此点。普通逻辑中常说：凡人皆有死，甲是人，甲有死。有人以为形式底演绎底逻辑何以能知“凡人皆死？”何以能知“甲是人？”如欲知“凡人皆有死”则必须靠归纳法，如欲知“甲是人”则必须靠历史底知识。因此可见形式底，演绎底逻辑，是无用底，至少亦是无大用底。其实这种说法，完全是由于不了解形式逻辑。于此所举推论中，形式逻辑对于凡人是否皆有死，及甲是否是人，皆无肯定。于此推论中，形式逻辑所肯定者只是：若果凡人皆有死，若果甲是人，则甲必是有死底。于此推论中，逻辑所肯定者，可以离开实际而仍是真底。假令实际中没有人，实际中没有是人之甲，这个推论，所肯定者，还是真底。不过若使实际中没有人时，没有人说它而已。不仅推论如此，即逻辑中之普通命题，亦皆不肯定其主词之存在。不过旧逻辑中，未明白表示此点，所以易引起误会。新逻辑中普通命题之形式与旧逻辑中不同。例如“凡人皆有死”之命题，在新逻辑中之形式为：“对于所有底甲，如果甲是人，甲是有死底。”此对于实际中有否

是人之甲，并不作肯定，但肯定：如果有是人之甲，此是人之甲是有死底。上文说：哲学中之观念命题及其推论，多为形式底，逻辑底，而不是事实底，经验底。我们必了解上所说逻辑之特点，然后可了解此言之意义。

哲学对于真际，只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定。换言之，哲学只对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定。真际与实际不同，真际是指凡可称为有者，亦可名为本然；实际是指有事实底存在者，亦可名为自然。真者，言其无妄；实者，言其不虚；本然者，本来即然；自然者，自己而然。实际又与实际底事物不同。实际底事物是指有事实底存在底事物，例如这个桌子，那个椅子等。实际是指所有底有事实底存在者。有某一件有事实底存在底事物，必有实际，但有实际不必有某一件有事实底存在底事物。属于实际中者亦属于真际中；但属于真际中者不必属于实际中。我们可以说：有实者必有真，但有真者不必有实；是实者必是无妄，但是真者未必不虚。其只属于真际中而不属于实际中者，即只是无妄而不是不虚者，我们说它是属于纯真际中，或是纯真际底。如以图表示此诸分别，其图如下：

就此图所示者说，则对于真际有所肯定者，亦对于实际有所肯定。但其对于实际所肯定者，仅其“是真际底”之方面，而不及于其“是真际底”外之他方面。例如对于动物有所肯定者，亦对于人有所肯定。但其对于人所肯定者，只其“是动物”之方面，而不及于其“是动物”外之他方面。我们说哲学对于



实际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定，特别二字所表示者即此。

如有人说，哲学中有些派别或有些部分不是如此。我们仍说，虽其不是如此者亦是哲学，但其是如此者，乃哲学中之最哲学底。凡哲学中之派别或部分对于实际有所肯定者，即近于科学。其对于实际所肯定者愈多，即愈近于科学。科学与哲学之根本不同在此。所以我们说，哲学与科学之不同，是种类底不同。

然因有上所述之误解，故有以物理学讲形上学者，以为如此可得一科学底形上学。又有以心理学讲知识论者，以为如此可得一科学底知识论。其实如果需以物理学讲形上学，则不如直讲物理学。如果需以心理学讲知识论，则不如直讲心理学。此其所讲，必非哲学，至少非最哲学底哲学。

### (五) 哲学与经验

照以上所说，哲学可以说是不切实际，不管事实。就哲学之本身说，诚是如此，但就我们之所以得到哲学之程序说，我们仍是以事实或实际底事物，为出发点。我们是人，人的知识，都是从经验中得来底。我们经验中所有者，都是有事实底存在底事物，即实际底事物。哲学始于分析，解释经验，换言之，即分析解释经验中之实际底事物。由分析实际底事物而知实际。由知实际而知真际。

哲学中之观念，命题，及推论，之系形式底，逻辑底者，其本身虽系形式底，逻辑底，但我们之所以得之，则靠经验。我们之所以得之虽靠经验，但我们既已得之之后，即见其并不另需经验以为证明。其所以如此者，因此种观念，命题，及推论，对于实际并无所主张，无所肯定，或最少主张，最少肯



定。例如三加二等于五之命题，在我们未得之之时，必靠经验以得之。小儿不知三加二等于五，必以三个手指与两个手指，排在一起数之，正是其例。但我们于既知三加二等于五之时，则见其并不另需实际底例以为证明。其所以如此者，因此命题对于实际并无肯定。它并不肯定有三个桌子或两个椅子，所以亦不需要关于此诸物之存在之证明。

为说明此点，我们再举普通所谓惟心论或唯物论，以与本书所讲之哲学比较。普通所谓惟心论，或唯物论，以心或物为宇宙诸事物中之最根本底，一切皆可归纳于心或物。其所谓心或物，不必即是普通言语中所谓心或物，但与之是属于一类者。因其如此，所以普通所谓惟心论或唯物论，对于实际，即有所主张，有所肯定。因其如此，所以惟心论或唯物论，皆须举经验中许多事例以证明其所立之命题，即其对于实际所主张，所肯定者。因实际之范围，甚为广大，故无论举若干事例，其证明皆终不能谓为已足。对于实际有所主张，有所肯定者如此。若本书所讲之哲学，即所谓最哲学底哲学，虽亦有所说，如说：一切事物之成，均靠理与气，但此命题并不需许多经验中底事例，以为证明。对于不了解此命题者，固须举一二经验中底事例，以为解释，但既经解释之后，了解此命题者，即见其不需要更多经验中底事例以为证明。其所以如此者，因此所举之命题是形式底，逻辑底。了解此命题者，不待经验中许多事例，即见其为实际底一切事物所不能逃。因其为形式底，逻辑底，其中并无，或甚少，实际底内容，故对于实际，并无所主张，无所肯定，或甚少主张，甚少肯定。

#### (六) 哲学之用处

哲学或最哲学底哲学，所有之观念，命题，推论，多系形

式底，逻辑底，其中并无，或甚少，实际底内容，故不能与科学中之命题，有同等之实用底效力。科学中之命题，我们可用之以统治自然，统治实际，而哲学中之命题，尤其所谓最哲学底哲学中之命题，则不能有此用，因其对于实际，并无主张，并无肯定，或甚少主张，甚少肯定。

哲学对于真际，有所肯定，而不特别对于实际，有所肯定。离开实际之真际，并非可统治者，亦非可变革者。可统治可变革者，是实际，而哲学，或最哲学底哲学，对之无所肯定，或甚少肯定。哲学，或最哲学底哲学，对之有所肯定者，又不可统治，不可变革。所以哲学，或最哲学底哲学，就一方面说，真正可以说是不切实际，不合实用。

就一方面说，哲学所以不切实际者，因其本不注重讲实际也。其所以不合实用，因其所讲之真际，本非我们所能用也。一个方底桌子，我们可以用之，但“方”则非我们所能用。哲学对于其所讲之真际，不用之而只观之。就其只观而不用说，哲学可以说是无用。如其有用，亦是无用之用。

“观”之一字，我们得之于邵康节。邵康节有《观物篇》。他说：“夫所以谓之观物者，非以目观之也。非观之以目，而观之以心也，非观之以心，而观之以理也。”以目观物，即以感官观物，其所得为感。以心观物，即以心思物。然实际底物，非心所能思。心所能思者，是实际底物之性，或其所依照之理。此点上文已详。知物之理，又从理之观点以观物，即所谓以理观物。此所解释，或非康节之本意，不过无论如何，心观二字甚好。又有所谓静观者，程明道诗：“万物静观皆自得，四时佳兴与人同。”静观二字亦好。心观乃就我们所以观说，静观乃就我们观之态度说。

就一方面说，以心静观真际，可使我们对于真际，有一番

理智底，同情底了解。对于实际之理智底了解，可以作为讲“人道”之根据。对于实际之同情底了解，可以作为入“圣域”之门路。如下第五章第十章中所说，就此方面说，哲学又有大用，其详看下第五章第十章可知。

（一九三八年）

原载《新理学》（商务印书馆一九三九年版）

## 致中和（节录）

致中和三个字出于《中庸》。《中庸》说：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。致中和，天地位焉，万物育焉。”在宋明道学中，这几句《中庸》引起了很大底讨论。程明道说：“天地之常，以其心普万物而无心，圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”圣人的心，如明镜，如止水，是廓然大公底。因为它是廓然大公底，所以亦无所偏倚，无所偏倚谓之中。因为它无所偏倚，所以遇到事物，当喜即喜，当怒即怒，当哀即哀，当乐即乐。此即所谓发而皆中节。此即谓之和。朱子说：“喜怒哀乐，各有攸当，方其未发，浑然在中，无所偏倚，故谓之中。及其发而皆得其当，无所乖戾，故谓之和。”此所谓中的意义，是无所偏倚，不是无过不及。已发底喜怒哀乐，可有过或不及，而此所谓中，是“未发”，所以不但无过不及，且亦无无过不及可说。未发已发，后亦成为宋明道学家所常用底名词。他们又常引《易·系辞》：“寂然不动，感而遂通”之语。圣人的心，未发时如明镜止水，是“寂然不动”；已发时，喜怒哀乐，各得其当，是“感而遂通”。



以上是宋明道学家对于《中庸》里中和二字底解释。我们于此篇所说底中和，与宋明道学家所说者不同，或与《中庸》所说者亦不尽同，不过我们于此篇所说底中和，确是中国思想中两个重要底观念。

和与同不同。《国语·郑语》引史伯云：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽则弃矣。”“以他平他谓之和”，如以咸味加酸味，即另得一味。酸为咸之“他”，咸为酸之“他”，以“他”平“他”，即能另得一味，此所谓“和实生物”。咸与咸是同，若以咸味加咸味，则所得仍是咸味。此所谓“以同裨同”，“同则不继”也。推之，若只一种声音，则无论如何重复之，亦不能成音乐。若只一种颜色，则无论如何重复之，亦不能成文彩。必以其“他”济之，方能有成。

《左传》昭公二十年亦引，齐侯问晏子云：“和与同异乎？”晏子对曰：“异。和如羹焉。水，火，醯，醢，盐，梅，以烹鱼肉，焯之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。”“若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是。”此又提出过，不及二观念。不同底原素，合在一起，可以另成一物。但合成此物之不同底原素，必须各恰如其分量，不可太多，亦不可太少。若太多或太少，则即不能成为此物。不太多，不太少，即是无过不及。无过不及即是中。所以说和必须兼说中。此所说或不是晏子的本意，但说和必须兼说中，这是一定底。

以上所说，可以说是有现在所谓辩证法的意思。甲的“他”是非甲。甲与非甲合，能成为乙。此可以说是相反相成，由矛盾到统一。成为乙之甲与非甲，必各恰如其分量，不多不少。甲或非甲，若有一太少，则不成为乙，若有一太多，亦不能成

为乙。甲及非甲的量变，可以使其所成底物的质变。此可以说是由量变到质变。

一个人的生理底心理底要求，是多方面底。这各方面底要求，都要于相当程度内得到满足，然后一个人才能保持一个健全底身体，健全底人格。有许多生理底或心理底疾病，都是由于人的某方面底生理底或心理底要求，太被压抑所致。这是我们所都知道底。人的生理底或心理底要求，怎样算是“于相当程度内，得到满足”呢？怎样底满足，算是在相当程度内？又怎样底满足，算是超过相当程度呢？一种生理底或心理底要求的满足，若达到一种程度，以致与别种生理底或心理底要求发生冲突，此即是此种要求的满足，超过相当程度。超过相当程度，即是太过。若此种要求的满足，尚未达到此程度，而即受压抑，或此种要求，根本即未得任何满足，此即是此种要求的满足，未达到相当程度；未达到相当程度，即是不及。此种要求的满足，若恰到一恰好底程度，既不与别种要求冲突，亦不受不必要底压抑，无太过亦无不及，则其满足即是得中，即是中节。

例如，对于有些人，喝酒是一个很强烈底要求。在普通底情形中，一个人喝酒，若至一种程度，以致其身体的健康，大受妨碍，则其喝酒即为太过。若其喝酒，有一定底限度，并不妨碍其身体的健康，而却因别种关系（例如美国政府行禁酒律之类），而不喝酒，则其喝酒的要求，即受到不必要底压抑。如此则其喝酒的要求的满足，即是不及。此所谓不必要，是对于此人的本身说；此所谓不及，亦是对于此人的本身说。喝酒的过或不及，本都是因人而异的。若一个人喝酒，只喝到恰好底程度，既不妨碍他的身体的健康，亦不使其喝酒的要求受不必要的压抑，则其满足即是得中，即是中节。



若一个人的各方面底生理底及心理底要求，都是这样中节，都各得到相当底满足，而又都各不相冲突，这种状态，即谓之“和”。一个人在生理方面，若得到和，则即可有一健康底身体。在心理方面，若得到和，则即可有一健全底人格。旧日谓人有病，为“身体违和”。这句话是很有道理底。

一个健康底身体，健全底人格，都可以说一个和。这和中有许多不同底原素。这些原素，在其适当底分量下，是“相成”底。但若一过了适当底分量，则即“相反”了。若其相反，则和即没有了。例如在普通情形下，一个人一顿吃三碗饭，是有益于他的健康底，但若他一顿吃十碗饭，则不但不能有益于他的健康，而且有害于他底健康了。饭的增加，对于他的健康说，是由量变到质变。各种要求的满足，在恰好处是中，不到恰好处或超过恰好处是过或不及。这期间亦有由量变到质变的情形。

或可问：本书第一篇说尊理性，岂非教人使理性压抑其他各方面底生理底，心理底要求？于此我们说：理性的功用，并不是压抑其他各方面底生理底，心理底要求，而是指导，或节制，那些要求，使其满足，无过不及。我们说，有道德底理性，有理智底理性。先就理智底理性说，其功用是如上所说，是显而易见的。一个人要喝酒，到那里去喝酒，用什么方法去买酒，这都是要靠理性的指导。喝多少不至于妨害身体，妨害事业，这亦要靠理性的节制。如果一个人喝十杯酒，可以得到快乐，而不致于妨害身体，妨害事业，理性对于这种满足，只有赞助，决不禁止。所以孔夫子亦说：“惟酒无量，不及乱。”

我们于以上说人的生理底，心理底要求的冲突，只是就一个人的本身说。就社会方面说，一个人的生理底或心理底要



求，亦可以与别人的生理底或心理底要求相冲突。道德底规律，对于人的要求，制定一个界限，使人与人不相冲突。就这一方面说，则人的生理底，心理底要求，合乎此界限者，是合乎中，是中节。其超乎此界限者，是太过，不及此界限者，是不及。《诗序》有几句话，说：“发乎情，止乎礼。发乎情，人之性也。止乎礼，先王之泽也。”“发乎情”是就人的各方面底生理底心理底要求说，“止乎礼”是就道德底规律说。发乎情是人之性，止乎礼是社会的制裁。社会中底人，每人都多少如此行，每人都应该完全如此行。所谓道德底理性的功用，即在于使人知道这些界限，使人的各方面底生理底心理底要求，都合乎这方面的中。

一个社会中底人的各方面底生理底，心理底要求，如皆合乎这方面底中，则这个社会，即是一个健全底社会。一个健全底社会，亦可以说是一个和。在这一方面，各人的各方面底生理底，心理底要求，亦有相反相成，由量变到质变的情形。

人的生理底，心理底要求的满足，在其本身看，是合乎中者，但在社会方面看，不一定是合乎中，而或者是太过，或者是不及。如其是太过，则社会必须制裁之，其个人的道德底理性，亦应制裁之。因此，常有些人的生理底或心理底要求，受到压抑。这压抑，就这些人的本身方面看，是不必要底。但在社会方面看，则是必要底。这一点常引起许多思想上底混乱。有些人常把这两方面的必要或不必要弄混，以为在一方面是必要或不必要者，在其他方面，亦是必要或不必要。这“以为”是完全错误底。

例如一个人的所谓领袖欲特别强，但他的才能，都很不配当领袖。就他本身方面看，他的这欲若得不到相当底满足，他或者要疯。在其个人方面看，他的领袖欲的相当满足是合乎

中，但在社会方面看，他的领袖欲的相当满足是太过。在这种情形下，社会只能向他说：你的才能，不能当领袖，你若因不能当领袖而疯，我们只好把你送入疯人院。社会的这种办法，我们不能说它有甚么错误。

在社会方面看，“发乎情”而不能“止乎礼”底要求，是应该制裁底。这种要求，宋明道学家谓之欲，或私欲，或人欲。他们说欲是恶底。这是一定不错底，因为所谓欲者，照定义是超过道德底规律底要求，照定义它即是恶底。所以说欲是恶，实等于说，凡是不道德底是不道德底。但后来反道学底人，如戴东原等，常说：人的生理底，心理底要求是不可，亦不应该，压抑底，而宋明道学家却专爱压抑之。所以宋明道学家是“以理杀人”，太不讲人道。这种辩论，不是误解了宋明道学家所谓欲的意义，即是陷入上所说思想上底混乱。

原载《新世训》（开明书店一九四〇年七月版）

## 新理学在哲学中之地位 及其方法（节录）

在哲学史中，以负底方法讲形上学者，多合乎空灵的标准。以正底方法讲形上学者则多“拖泥带水”，不甚合乎空灵的标准。盖用负底方法，从讲形上学不能讲讲起，故较易于不落言筌。用正底方法，从讲形上学讲起，故较难于不著迹象。用正底方法讲形上学，而仍能完全合乎空灵的标准，这是前贤所未逮而有待于现在我们的努力者。现在我们的努力结晶为我们的《新理学》。我们于本章，以《新理学》的方法为例，讲形上学的正底方法。因为我们以为，《新理学》的方法，就



是真正形上学的正底方法。

在《新理学》中，我们说：“哲学乃自纯思之观点，对于经验作理智底分析，总括及解释，而又以名言说出之者。”（《绪论》）彼所谓理智底，与经验底相对。对于经验作理智底分析，总括，及解释，其所得是形式底分析，总括，及解释。形式底分析，总括，及解释，以名言说出之即是分析命题。哲学中底主要命题，是形上学中底主要命题。形上学中底主要命题，应该都是分析命题。

哲学史中底大哲学家，亦多以为形上学是纯思的产品，所以亦多以为形上学底知识的来源，是理智不是感觉。我们于《新理学》中底说法，如上文所引者，似乎与他们的说法相同。但在根本上我们的说法与他们的说法，是大不同底。他们多以为纯思或理智亦能予人积极底知识，但我们则以为纯思或理智只能予人形式底知识。形上学虽亦说到事实，但对于事实，只能作一种形式底说法，不能作一种积极底肯定。所以形上学中底命题，亦只能是形式命题。形式命题即是分析命题。

在新理学的系统中，有四组主要命题。这四组主要命题，都是分析命题。第一组主要命题是：凡事物必都是甚么事物。是甚么事物必都是某种事物。有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。借用旧日中国哲学家的话说：“有物必有则。”

在解释这些命题以前，我们须再度说明，形上学底命题与逻辑命题的不同。上述这些命题，或有人以为是逻辑命题，但其实是形上学底命题。逻辑命题，并不要说到“事物”，“某种事物”，“某种事物之所以为某种事物”。上述这些命题，则说到“事物”等，而其说又只是形式地说。所以这些命题，既不是逻辑命题，亦不是科学命题，而只是形上学底命题。

“如果甲，则甲。”这是一个逻辑命题。严格地说，这是



一个命题套子。从这个命题套子，我们可以套出“有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者”，亦可套出“有方底东西，涵蕴有方之所以为方者”。我们可以举“有方底东西，必有方之所以为方者”为“如果甲，则甲”作例，亦可举“有方底东西涵蕴有方之所以为方者”为“有某种事物涵蕴有某种事物之所以为某种事物者”作例。但此二作例的意义不同。第一个作例的意思是说：自“如果甲，则甲”的套子中，可以套出“有方底东西涵蕴有方底东西之所以为方者”。第二个作例的意思是说：在“有某种事物涵蕴有某种事物之所以为某种事物者”一命题所包括许多事例中，姑且提出一例，以为说明。这一点是逻辑中底命题套子与形上学底命题不同之处。我们于第一章中，亦已提及。

分析命题，就是重复叙述命题。或说：重复叙述命题，并不都是必然地真底。例如我们说：“现在底法兰西国王是现在底法兰西国王。”“那个使圆为方底人是那个使圆为方底人。”这两个命题都是重复叙述底命题，但照罗素在《数学原理》中对于这种命题底解释，这两命题都不是真底。因为这两个命题的主辞，都是不存在底。现在底法兰西没有国王，亦没有人能使圆为方。照这种解释，这两个命题固不是真底，但同时它们亦失去重复叙述命题所有底性质。以为它们不是真底，但同时还是重复叙述命题，这是错误底。这两个命题应解释为：“如果甲是现在底法兰西国王，甲是现在底法兰西国王。”“如果甲是那个使圆为方底人，甲是使圆为方底人。”照如此解释，则虽现在底法兰西没有国王，虽没有人能使圆为方，而“现在底法兰西国王，是现在底法兰西国王”，“一个使圆为方底人是使圆为方底人”，还是真底。因为它们是重复叙述命题，其意义是“如果甲，则甲”，并不肯定其主辞的存在。

或可说：如上所说，则形上学底命题，因其是分析命题，所以即与事实无干。分析命题与事实无干，这本是维也纳学派所主张底。维也纳学派以为形上学底命题，不能是分析命题，其理由亦在于此。形上学是说到事实底。既说到事实，而分析命题又不肯定其主辞的存在，则于说一分析命题之后，必加说一命题，肯定此分析命题的主辞的存在。此加说底命题，是综合命题。例如我们说：“有某种事物涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。”我们如欲使此命题与事实有干，我们必须加说一命题：“有某种事物存在。”“有某种事物存在”是综合命题，不是分析命题。

于此我们说，我们于上章已说：形上学底命题，虽都是分析命题，但形上学底命题是说到事实底。形上学是自事实出发。认为事实存在，是“共许”底，所以并不拟证明事实的存在，而只拟对于已存在底事实，作形式底解释。有些种事物存在，形上学以为是“共许”底。这是形上学所根据以为出发点底。有些种事物存在，必有某种事物存在。所以形上学不必说“有某种事物存在”，更不必证明“有某种事物存在”。

禅宗中有禅师问僧云：金刚经的头一句的头两个字是什么？僧云：如是（“如是我闻”）。师云如是如是。如是二字，应该是真正形上学的开端，亦应该是真正形上学的收尾。所谓如是者，“山是山”，“水是水”（亦禅宗中用语）。山如山的是，水亦如水的是。这座山如这座山的是，这条水如这条水的是。一切事物，各如其是，一切种事物亦各如其是。是谓如是。这些都是事实，有这些事实亦是事实。一切如是如是底事实，又加上有如是如是底事实，这个事实，就是实际（维替根斯坦的《逻辑哲学论》开端有此意）。这些事实存在。实际存在。形上学即自此等存在底事实，存在底实际出发，对之



作形式底解释。

凡事物都是可以说它是甚么底。例如山是山，水是水。山可以说它是山，水可以说它是水。既是什么则即属于甚么类。例如山属于山类，水属于水类。形上学不能说实际中有些甚么类，但可以说凡事物都必属于某些类。

山是山，水是水。山不是非山，水不是非水。山之所以是山而不是非山，必因山有山之所以为山。水之所以是水而不是非水，必因水有水之所以为水。这是对于山水的形式底解释。山之所以为山，或水之所以为水，不是这座山或这条水所独有。因为别底山亦有山之所以为山，别底水亦有水之所以为水。别底山与这座山不同，但均有山之所以为山。别底水与这条水不同，但均有水之所以为水。一切山所共有之山之所以为山，或一切水所共有之水之所以为水，新理学中称之为山之理，或水之理。有山则有山之理，有水则有水之理，有某种事物，则有某种事物之理。

有人批评新理学，谓新理学说，有方底东西，则必有方之所以为方者，有圆底东西，则必有圆之所以为圆者，如此说不过是将一句话，重说一遍，与科学哲学俱无帮助。说如此说不过将一句话重说一遍，诚然诚然。因为这些命题本是分析命题，本来对于实际无所肯定。说如此说对于科学无帮助，亦诚然诚然。对于实际无所肯定底命题，本不能对于科学有任何帮助。但不能说这些命题与哲学无帮助。因为这些命题，虽对于实际，无所肯定，但可使人有一新观念，即理之观念。理之观念是一个重要底哲学观念。

有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。在此命题中，其所涵蕴者所说，不能多于其涵蕴者所说。其此命题中，“有某种事物”是涵蕴者，“有某种事物之所以为某种事物



者”是所涵蕴者。所以“有某种事物之所以为某种事物者”之有，其意义不能多于“有某种事物”之有。柏拉图以为其所谓概念，比实际底事物更真。那就是说“有某种事物之所以为某种事物者”之有的意义，多于“有某种事物”之有的意义。如此说，即不是一种形式底说法。不是形式底说法，其命题即是综合命题，我们不能从形式上断定其真伪。照我们的说法，“有某种事物”之有的意义，比“有某种事物之所以为某种事物”之有的意义多。有某种事物之有，是我们于新理学中所谓实际底有，是于时空存在者。有某种事物之所以为某种事物之有，是我们于新理学中所谓真实际底有，是虽不实在于时空，而亦不能说是无者。

不存在于时空底有，维也纳学派及一般经验主义者，以为不过是一名词而已。但在“有山涵蕴有山之所以为山者”一命题中，“有山”所涵蕴者并不是“有山之所以为山者”这几个字，亦不是有“山之所以为山者”这个名词。“山”这个名词，有其对象。“山之所以为山者”这个名词，亦有其对象。说有山，有山之所以为山者，是说有这两个名词所指底对象，并不是说，有这两个名词。说“有山涵蕴有山之所以为山者”，是说如果有“山”这个名词所指底对象，则有“山之所以为山者”这个名词所指底对象，并不是说如果有“山”这个名词，则有“山之所以为山”这个名词。所以我们不能说“山之所以为山者”只是一个名词，而没有与之相当底对象。此名词亦有其对象。其对象离此名词而有。其有是不在时空底。所以我们名之谓真实际底有，以别于实际底有。

“有某种事物涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。”从此命题，我们又可推出两命题。一是：某种事物之所以为某种事物者，可以无某种事物而有。一是：某种事物之所以为某种

事物者，在逻辑上先某种事物而有。

例如：“有山涵蕴有山之所以为山者。”在此命题中，如“有山”是真底，则“有山之所以为山”亦是真底。但如“有山之所以为山者”是真底，则“有山”不必是真底。这就是说，如有山，则必有山之所以为山者，但有山之所以为山者，不必有山。如有山之所以为山者不必有山，则山之所以为山者，可以无山而有。

又例如：“有山涵蕴有山之所以为山者。”照此命题所说，如有山，必先有山之所以为山者。此犹如“甲是人涵蕴甲是动物”，则甲如是人，必先是动物。此所谓先，是就逻辑上说，并不是就时间上，或实际上说。山之所以为山者，本来并不在时间，本来不是实际底。

就知识方面说，若无某种事物，我们不能知有某种事物之所以为某种事物者。但就逻辑方面说，无某种事物之所以为某种事物者，不能有某种事物。我们可以从无某理推知无某种事物，不能从无某种事物推知无某理。因此我们可以说，理可以多于实际事物的种类。假如我们可以说理是有数目底，则理的数目可以大于实际底事物的种类数目。

总所有底理，新理学中，名之曰太极，亦曰理世界。理世界在逻辑上先于实际底世界。“冲漠无朕，万众森然。”如用图画式言语说，我们可以说，其中底花样，亦可以多于实际底世界。于是从对于实际作形式底解释，我们发现一新世界，一“洁净空阔底世界”（朱子语）。

在新理学的系统中，第二组主要命题是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家话说，“有理必有气。”

第一组主要命题，是就某种事物著思。此一组主要命题，



是就一个一个底事物著思。就某种事物著思，有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。但有某种事物之所以为某种事物者，不必有某种事物。我们不能从理推到事实，更不能从理推出事实。即存在的理，我们亦不能从其中指出存在。存在的理，是存在之所以为存在者。有存在之所以为存在者，不必即有存在。但一个一个底事物是存在底。我们从一个一个一个底事物著思，对于一个一个一个事物的存在，作形式底解释，即得如上述诸命题。能存在底事物都必有其所有以能存在者。事物所有以能存在者新理学中谓之气。实际底事物，都是某种事物。这就是说，实际底事物，都实现某理。理不能自实现。必有存在底事物，理方能实现。事物必有其所有以能存在者，方能存在。所以说，有理必有气。我们借用这一句话所要说底意思是：有实现底理必有实现理底气。

所谓气，有相对底意义，有绝对底意义。就其相对底意义说，气亦可是一种事物。例如我们问：甚么是一个人之所有以能存在者？或可说，他的血肉筋骨，是他所有以能存在者。一个人的血肉筋骨，可以说是一个人的气。此所谓气是就其相对底意义说。血肉筋骨，还是一种事物。一个人的血肉筋骨必仍有其所有以能存在者。或可说，某种有机底原质，是一个人的血肉筋骨所有以能存在者。某种有机原质，还是一种事物。一个人的血肉筋骨所有底某种有机底原质，必仍有其所有以能存在者。如此推问以至于不能说是甚么者。此不能说是甚么者，只是一切事物所有以能存在者，而其本身，则只是一可能底存在。因为他只是一可能底存在，所以我们不能问：甚么是他所有以能存在者。这就是新理学中所谓真元之气。气曰真元，就是表示此所谓气，是就其绝对意义说。我们说气，都是就其绝对底意义说。



气亦不是有些中国哲学家所谓“体”，亦不是有些西洋哲学家所谓“本体”。维也纳学派以为哲学家说有“本体”，是由于言语上底误解。在言语中（尤其是在欧洲言语中），一句话有主词客词。例如我们说：这个狗是白底，这个狗是长毛底。哲学家见我们的话如此说，他们即以为除了是白底，是长毛底之外，还有一个甚么东西，是这些现象的支持者。这个支持者就是所谓本体。其实这个狗就是如此等等现象的全体。我们说这个狗时，我们所说底话，有主词客词，其实不过是话如此说而已。其实除了现象，更无本体，我们不可为文法所欺。维也纳学派的此种说法，是否不错，我们不论。我们只说，新理学中所谓气，并不是所谓本体，如维也纳学派所批评者。即令这个狗就是“是白底”，“是长毛底”等等现象全体，这些等等底现象总是存在。既存在总是能存在。能存在总是有其所有以能存在者。此即是新理学中所谓气。

或可以说，从能存在说到有其所有以能存在者，这中间还有言语上底误解。能存在之能是一个助动词。“其所有以能存在者”是一个名词。将一个助动词变成名词，便以为此名词代表一种实体。此若不是言语上底误解，亦是利用言语上底变换，以掩饰一句话的无意义。于此我们说，我们说“其所有以能存在者”时，我们是将“能存在”之能，由助动词变为名词。但虽如此变，我们并没有变“能存在”的意义。我们说：人能生活，就是说他有其所有以能生活者，也就是说他有生活的能力。我们说“有其所有以能存在者”时，我们并没有变“能存在”的意义，不过将其意义说得更清楚。所谓分析命题，用处就在于此。将“能存在”说得更清楚以后，如果“其所有以能存在者”代表一种实体，那亦是因为本来有一种实体为“能存在”所拟说，但隐而未显。我们说“如果”，因为新理学中所谓

气并不是一种实体。此于《新理学》中所说及下文所说可见。

我们不能说气是甚么，其所以如此，有两点可说。就第一点说，说气是甚么，即须说存在底事物是此种甚么所构成者。如此说，即说一综合命题，即是对于实际有所肯定。此综合命题，无证实性。照维也纳学派的标准，此命题是无意义底，不是命题。照我们讲形上学的标准，形上学中，不能有综合命题。就第二点说，我们若说气是甚么，则所谓气亦即是一能存在底事物，不是所谓真元之气。气就是一切事物所有以能存在者。此不可与科学中所谓“能”相混，更不可与“空气”“电气”等气相混。空气等气，因是存在底事物，科学中所谓“能”，亦是存在底事物，它们既能存在，都须有其所有以能存在者，他们并不是我们所谓“气”。我们所谓气，并不是甚么，不是甚么，所以亦名无极。

哲学家多拟说一种事物，是一切事物所以构成者，是一切事物的存在的根源。有说此种事物是心者，有说此种事物是物者。有说此种事物是非心非物底“事”者（如怀体海德所说）。有说此种事物是非心非物底“事实”者（如维替根斯坦所说）。在诸如此类底说中，说是心是物者，对于实际所肯定者多。说是“事”是“事实”者，对于实际所肯定者少。然总之对于实际，皆有所肯定。我们说，不能说气是甚么。不但不能说它是心或物，亦不能说它是“事”或“事实”。我们如此说，完全是只拟对于事实，作形式底解释，对于实际，不作肯定。我们以为用正底方法讲形上学，只能如此讲。

柏拉图、亚力士多德哲学中所说“质料”，与新理学中所说气相似。旧理学中亦说气，但其所说气，是自横渠哲学中传来。横渠所谓气“升降飞扬，未尝止息”，是一种事物。旧理学中所谓气，亦有清浊正偏。其所谓气，是可以说是甚么者。



既可以说是甚么，则即是一种事物。既是一种事物，则说：“人物之生，必禀此气，然后有形”（朱子语），即是一综合命题。如此说即是对于实际，有所肯定。

我们亦可以借用朱子的这两句话。我们亦可以说：“人物之生，必禀此理，然后有性。必禀此气，然后有形。”此二命题，若是我们说，亦不过是说：事物既是事物，必是某种事物。既是某种事物，必有合于某种事物之所以为某种事物者。事物既存在，必能存在。能存在，必有其所有以能存在者。

如此说，实没有说甚么。假使一个人有病，我们向他说：你的病，既是病，必有合于病之所以为病者。你的病，既存在，必能存在。既能存在，必有其所有以能存在者。这个病人，如听我们如此说，必以为我们是个疯子。若医学中有此一类底命题，则是笑谈。但真正形上学中底命题，就是这一类底命题。这一类底命题的好处，就在于其对于事实，没有积极底解释，对于实际，无所肯定。对于实际，有所肯定底命题，若能以经验证实，则即是科学中底命题。若不能以经验证实，则即是有些人所谓形上学中底命题。此种命题，正是维也纳学派所认为是无意义底，不是命题。真正底形上学中，没有这种命题。

在新理学的系统中，第三组主要命题是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在，是其气实现某理或某某理的流行。实际的存在是无极实现太极的流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行涵蕴动。一切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话说：“无极而太极。”又曰：“乾道变化，各正性命。”

这一组命题都是从对于实际底事物，作形式底解释得来者。所以我们可以断定其为实际底事物所不可逃。存在是一流



行。因为存在是一动，是一建立。动必继续动，然后才不致于不动。存在必继续存在，然后才不致于不存在。继续就是流行。事实上没有仅只存在底存在。所以凡存在都是事物的存在。存在者是事物，是事物者必是某种事物，或某某种事物。是某种事物或某某种事物即是实现某理或某某理。实现某理或某某理者是气。气实现某理或某某理，即成为属于某种或某某种底某事物。没有不存在底事物。亦没有存在而不是事物者。亦没有是事物而不是某种事物者。所以凡事物的存在，都是其气实现某理或某某理的流行。

实际就是事物的全体。太极就是理的全体。所以实际的存在是无极实现太极的流行。总一切底流行，谓之道体。道体就是“无极而太极”的程序。

一切流行涵蕴动，因为流行就是动。就逻辑方面说，于实现其余底理之先，气必实现动之理。气必先实现动之理，然后方能有流行。但就事实方面说，只是流行底流行事实上是没有底。事实上所有底流行总是实现某种事物的理的流行。犹之，事实上所有底动物，都是某种动物。无论是何种动物都涵蕴是动物。就逻辑方面说，一个某种动物，必先是动物，然后方能有是某种动物。但就事实方面说，不是任何种动物，而只是动物底动物，事实上是没有底。只是动物底动物，虽为事实上所没有，而却为任何种动物所涵蕴。在逻辑上说，它是先于任何种动物。在图画式底思想中，所谓先后，都是时间先后，如此看，则先于任何种动物底动物，即是动物之祖。但上所谓先后，不是时间底，所谓动物，不是动物之祖，而只是“动物”。事实上虽没有只是流行底流行，但只是流行底流行，却为任何流行所涵蕴。在逻辑上说，它是先于任何流行。它是“第一动者”。在图画式底思想中，“第一动者”创造一切，就是所谓上帝。但

它不是上帝，亦不是创造者，只是一切流行所涵蕴底动。此动既已是动，则是气已实现动之理。在新理学中，我们称此为“气之动者”。后来又说，“气之动者”可称为乾元。（《新理学答问》）可称为乾元者，言其有似于图画式底思想中所谓创造者。我们借用“乾道变化，各正性命”，亦是就其有似于图画式底思想中所谓上帝说。我们所谓乾元，可以说是气的纯活动。所谓纯活动者，言其只实现动之理，而尚未实现别底理。我们说“尚未”，只是就逻辑说，不是就实际或时间说。说有乾元，亦只是对于实际作形式底解释，不是作积极底解释。所以说有乾元，对于实际并无所肯定。说有上帝或创造者，则对于实际，有所肯定。

在新理学的系统中，第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全。大全就是一切底有。借用中国旧日哲学家的话说，“一即一切，一切即一。”

大全就是一切底有的别名，所以说大全是一切底有是一重复叙述底命题。一切事物均属于大全。但属于大全者，不仅只一切事物。于第一章中，我们说形上学的工作，是对于一切事实，作形式底解释。既作此等解释，又有理世界的发现。形上学的对象，就是一切。于其工作开始之时，形上学见所谓一切，是实际中底一切。于其工作将近完成之际，形上学见所谓一切，不只是实际中底一切，而是真实际中底一切（真实际包括实际）。有有实际底有者。有只有真实际底有者。总一切底有，谓之大全。因其是一切底有，故谓之全。此全非一部分底全，非如全中国，全人类之全，所以谓之大全。

大全亦称宇宙。此所谓宇宙，并不是物理学或天文学中所谓宇宙。物理学或天文学中所谓宇宙，是物质底宇宙。物质底宇宙，亦可以说是全，但只是部分底全，不是大全。此所谓宇



宙不是物质底宇宙，是大全。

大全亦可名为一。中国先秦哲学家，佛家及西洋哲学家，亦常说一。为表示其所说一不是普通所谓一，先秦哲学家常说太一或大一，佛家常说妙一，西洋哲学家常将其所谓一的第一字母作大写。我们亦借用佛家的话说：一即一切，一切即一。

我们虽借用佛家的话，说我们的意思，但我们的意思与佛家不同。华严宗说：“一即一切，一切即一。”其所谓一是个体。“一一毛中，皆有无边师子。”此是所谓一即一切。“又复一一毛皆带此无边师子，还入一毛中。”此即所谓一切即一。又佛家及有些西洋哲学家说“一”，以“一”为事物的本源或本体。他们以为事物间本有内部底关系。一切事物，本来在实质上是统一底。事物虽万殊，但有“一”以为其本源，以为其本体，或以为其主宰。此“一”或是“心”，或是“物”，或是上帝。或有些西洋哲学家，以为事物之间，有内在底关系。每一事物，皆与其余底事物，有内在底关系。一事物若离开其余底事物，则即不是其事物。所以一切事物，皆依其间底内在关系，联合为一不可分底“一”。若所谓“一”有如此类底意义，则说“一即一切，一切即一”即是综合命题，即对于实际，有所肯定。新理学则并不作此等肯定。新理学所谓“一”，只肯定一形式底统一。“一”是一切的总名。所以我们虽说“一即一切，一切即一”，但所说只是一分析命题。虽有此命题，而对于实际，并无所肯定。普通所谓唯心论，唯物论，一元论，多元论等名词，对于真正底形上学，都用不上。

以上四组命题，都是分析命题，亦可以说是形式命题。此四组形式命题，予我们四个形式底观念。即理之观念，气之观念，道体之观念及大全之观念。真正底形上学的任务，就在于提出这几个观念，并说明这几个观念。



理之观念有似于希腊哲学(如柏拉图、亚力士多德的哲学)中及近代哲学(如海格尔的哲学)中底“有”之观念。气之观念，有似于其中底“无”之观念。道体之观念，有似于其中底“变”之观念。大全之观念，有似于其中底“绝对”之观念。照传统形上学的说法，形上学的任务，也就是在于说明这一类底观念。我们说，新理学中所得到底四个观念，“有似于”传统形上学中底四个观念。因为新理学中底四个观念，都是用形式主义底方法得来底，所以完全是形式底观念，其中并没有积极底成分。传统形上学中底四个观念，则不必是用形式主义的方法得来底，其中有积极底成分。有积极底成分者，对于实际有所肯定。无积极底成分者，对于实际，无所肯定。

严格地说，大全的观念，与其所拟代表者，并不完全相当。大全是一观念。观念在思中，而此观念所拟代表者，则不可为思之对象。大全既是一切底有，则不可有外。惠施说：“至大无外，谓之大一。”大全正是不能有外底大一。如有外于大全者，则所谓大全，即不是大全。如有外于大一者，则是有二，有二，则所谓大一，即不是一。所以如以大全为对象而思之，则此思所思之大全，不包括此思。不包括此思，则此思所思之大全为有外，有外即不是大全，所以大全是不可思议底。大全既不可思议，亦不可言说。因为言说中所言说之大全，不包括此言说。不包括此言说，则此言说所言说之大全为有外，有外即不是大全。不可思议，不可言说者，亦不可了解。不可了解，不是说它是“漆黑一团”，只是说其不可为了解的对象。

由此方面说，道体亦是不可思议，不可言说底。因为道体是一切底流行。思议言语亦是一流行。思议言语中底道体，不包括此流行。不包括此流行，即不是一切底流行。不是一切底流行，即不是道体。

气亦是不可思议，不可言说底。不过其所以是如此，与大全或道体之所以是如此不同。大全或道体所以是如此，因为我们不可以大全或道体为思议言说的对象。为思议言说的对象底大全或道体，不是大全或道体。气所以是不可思议，不可言说底，因为我们不能以名名之。如以一公名名之，则即是说它是一种甚么事物，说它依照某理。但它不是任何事物，不依照任何理。所以于新理学中，我们说：我们名之曰气。我们说：此名应视为私名。但形上学并非历史，其中何以有私名，这也是一困难。所以名之以私名，亦是强为之名。

照此所说，则形上学所提出底四个观念，其中有两个与其所拟代表者不完全相当。在此四个观念中，有三个观念所拟代表者是不可思议，不可言说底。由此方面说，则形上学不能讲。从形上学不能讲讲起，即是以形上学的负底方法讲形上学。形上学的正底方法，从讲形上学讲起，到结尾亦承认形上学可以说是不能讲。形上学的负底方法，从形上学不能讲讲起，到结尾也讲了一点形上学。

原载《哲学评论》第八卷第一期

（一九四三年五月）

## 新 统（节录）

在新理学的形上学的系统中，有四个主要底观念，就是理，气，道体，及大全。这四个都是我们所谓形式底观念。这四个观念，个是没有积极底内容底，是四个空底观念。在新理学的形上学的系统中，有四组主要底命题。这四组主要底命题，都是形式命题。四个形式底观念，就是从四组形式底命题出来底。

在新理学的形上学的系统中，第一组主要命题是：凡事物必都是甚么事物，是甚么事物，必都是某种事物。有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。借用旧日中国哲学家的话说：“有物必有则”。

凡事物都是可以说它是甚么底。例如山是山，水是水。山可以说它是山，水可以说它是水。既是甚么，则即属于甚么类。例如山属于山类，水属于水类。形上学不能说，实际中有些甚么类。但可以说，凡事物都必属于某些类。

山是山，水是水。山不是非山，水不是非水。山之所以是山而不是非山，必因山有山之所以为山。水之所以是水而不是非水，必因水有水之所以为水。这是对于山水的形式底解释。山之所以为山或水之所以为水，不是这座山或这条水所独有。因为别底山亦有山之所以为山，别底水亦有水之所以为水。别底山与这座山不同，但均有山之所以为山。别底水与这条水不同，但均有水之所以为水。一切山所共有之山之所以为山，或一切水所共有之水之所以为水。新理学中称之为山之理或水之理。有山则有山之理。有水则有水之理。有某种事物，则有某



种事物之理。某种事物之理是有名，某种事物是可以有名。

有某种事物必有某种事物之所以为某种事物者。这就是说：“有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。”在此命题中，其所涵蕴者所说，不能多于其涵蕴者所说。在此命题中，“有某种事物”是涵蕴者。“有某种事物之所以为某种事物者”是所涵蕴者。所以在此命题中“有某种事物之所以为某种事物者”之有，其意义不能多于“有某种事物”之有。有某种事物之有，新理学谓之实际底有，是于时空中存在者。

“有某种事物之所以为某种事物者”之有，新理学谓之真实际底有，是虽不存在于时空而又不能说是无者。前者之有，是现代西洋哲学所谓存在。后者之有，是现代西洋哲学所谓潜存。

“有某种事物，涵蕴有某种事物之所以为某种事物者。”从此命题，我们又可推出两命题。一是：某种事物之所以为某种事物者，可以无某种事物而有。一是：某种事物之所以为某种事物者，在逻辑上先某种事物而有。

例如：“有山涵蕴有山之所以为山者”。在此命题中，如“有山”是真底，则“有山之所以为山者”，亦是真底。但如“有山之所以为山者”是真底，则“有山”不必是真底。这就是说，如有山，则必有山之所以为山者，但有山之所以为山者，不必有山。如有山之所以为山者不必有山，则山之所以为山者，可以无山而有。

又例如：“有山涵蕴有山之所以为山者”。照此命题所说，如有山，必先有山之所以为山者。此犹如“甲是人涵蕴甲是动物”，则甲如是人，必先是动物。此所谓先，是就逻辑上说，并不是就时间上，或实际上说。山之所以为山者，本来并不在时间，本来不是实际底。

就知识方面说：若无某种事物，我们不能知有某种事物之

所以为某种事物者。但就逻辑方面说：无某种事物之所以为某种事物者，不能有某种事物。我们可以从无某理推知无某种事物，不能从无某种事物推知无某理。因此我们可以说：理可以多于实际事物的种类。假如我们可以说：理是有数目底，则理的数目可以大于实际的事物的种类的数目。

总所有底理，新理学中，名之曰太极，亦曰理世界。理世界在逻辑上先于实际底世界。“冲漠无朕，万象森然”，如用图画式言语说，我们可以说，其中底花样可以多于实际底世界。于是从对于实际作形式底解释，我们发现一新世界，一“洁净空阔底世界”（朱子语）。

在新理学的形上学的系统中，第二组主要命题是：事物必都存在。存在底事物必都能存在。能存在底事物必都有其所有以能存在者。借用中国旧日哲学家话说，有理必有气。

第一组主要命题，是就某种事物著思。此一组主要命题，是就一个一个底事物著思。就某种事物著思，有某种事物，必有某种事物之所以为某种事物者。但有某种事物之所以为某种事物者，不必有某种事物。我们不能从理推到事实，更不能从理推出事实。即存在的理，我们亦不能从其中推出存在。存在的理，是存在之所以为存在者。有存在之所以为存在者，不必即有存在。但一个一个底事物是存在底。我们从一个一个底事物著思，对于一个一个事物的存在，作形式底解释，即得如上述诸命题。能存在底事物，都必有其所有以能存在者。事物所有以能存在者，新理学中谓之气。实际底事物，都是某种事物。这就是说，实际底事物，都实现某理。理不能自实现。必有存在底事物，理方能实现。事物必有其所有以能存在者，方能存在。所以说：有理必有气。我们借用这一句话所要说底意思是，有实现底理必有实现理底气。



所谓气，有相对底意义，有绝对底意义。就其相对底意义说，气亦可是一种事物。例如我们问：甚么是一个人之所以能存在者？或可说：他的血肉筋骨，是他所有以能存在者。一个人的血肉筋骨，可以说是一个人的气。此所谓气是就其相对底意义说。血肉筋骨，还是一种事物。一个人的血肉筋骨必仍有其所有以能存在者。或可说：某种有机底原质，是一个人的血肉筋骨所有以能存在者。某种有机原质，还是一种事物。一个人的血肉筋骨所有的某种有机底原质，必仍有其所有以能存在者。如此推问，以至于不能说甚么者。此不能说是甚么者，只是一切事物所有以能存在者，而其本身，则只是一可能底存在。因为它只是一可能底存在，所以我们不能问：甚么是它所有以能存在者。这就是新理学中所谓真元之气。气曰真元，就是表示，此所谓气，是就其绝对意义说。我们说气，都是就其绝对底意义说。

我们不能说气是甚么。其所以如此，有两点可说，就第一点说，说气是甚么，即须说：存在底事物是此种甚么所构成者。如此说，即是对于实际，有所肯定。此种甚么，即在形象之内底。就第二点说，我们若说气是甚么，则所谓气，亦即是一能存在底事物，不是一切事物所有以能存在者。气并不是甚么。所以气是无名，亦称为无极。

在新理学的形上学的系统中，第三组主要命题是：存在是一流行。凡存在都是事物的存在。事物的存在，是其气实现某理或某某理的流行。实际的存在是无极实现太极的流行。总所有底流行，谓之道体。一切流行涵蕴动。一切流行所涵蕴底动，谓之乾元。借用中国旧日哲学家的话说：“无极而太极”。又曰：“乾道变化，各正性命。”

这一组命题，都是从对于实际底事物，作形式底解释得来



者。所以我们可以断定其为实际底事物所不可逃。存在是一流行。因为存在是一动，是一建立。动必继续动，然后才不致于不动。存在必继续存在，然后才不致于不存在。继续就是流行。事实上没有仅只存在底存在。所以凡存在都是事物的存在。存在者是事物，是事物者必是某种事物，或某某种事物。是某种事物或某某种事物，即是实现某理或某某理。实现某理或某某理者是气。气实现某理或某某理，即成为属于某种或某某种底某事物。没有不存在底事物。亦没有存在而不是事物者。亦没有是事物而不是某种事物者。所以凡事物的存在都是其气实现某理或某某理的流行。

实际就是事物的全体。太极就是理的全体，所以实际的存在就是无极实现太极的流行。总一切底流行谓之道体。道体就是无极而太极的程序。

一切流行涵蕴动。因为流行就是动，就逻辑方面说，于实现其余底理之先，气必实现动之理，气必先实现动之理，然后方能有流行。但就事实方面说，只是流行底流行，事实上是没有底。事实上，所有底流行，总是实现某种事物的理的流行。犹之实际上所有底动物，都是某种动物。无论是何种动物，都涵蕴是动物。就逻辑方面说，一个某种动物，必先是动物，然后方能是某种动物。但就事实方面说，不是任何种动物，而只是动物底动物，事实上是没有底。只是动物底动物，虽为事实上所没有，而却为任何种动物所涵蕴。在逻辑上说它是先于任何种动物。在图画式底思想中，所谓先后，都是时间底先后，如此看，则先于任何种动物底动物，即是动物之祖。但上所谓先后，不是时间底。所谓动物，不是动物之祖，而只是“动物”。事实上虽没有只是流行底流行，但只是流行底流行却为任何流行所涵蕴。在逻辑上说，它是先于任何流行。它是第一

动者。在图画式底思想中“第一动者”创造一切，就是所谓上帝。但它不是上帝，亦不是创造者，只是一切流行所涵蕴底动。此动既已是动，则是气已实现动之理。在《新理学》中，我们称此为“气之动者”。后来又说：“气之动者”可称为乾元（《新理学答问》）。可称为乾元者，言其有似于图画式底思想中，所谓创造者。我们所谓乾元，可以说是气的纯活动。所谓纯活动者，言其只实现动之理，而尚未实现别底理。我们说：“尚未”只是就逻辑说，不是就实际或时间说。说有乾元，亦只是对于实际，作形式底解释，不是作积极底解释。所以说有乾元，对作于实际并无所肯定。说有上帝或创造者，则对于实际，有所肯定。

在新理学的形上学的系统中，第四组主要命题是：总一切底有，谓之大全。大全就是一切应有。借用中国旧日哲学家的话说“一即一切，一切即一”。

大全就是一切底有的别名，所以说大全是一切底有，是一重复叙述底命题。一切事物均属于大全。但属于大全者不仅只一切事物。形上学的工作，是对于一切事实作形式底解释。既作此等解释，又有理世界的发现。形上学的对象，就是一切。于其工作开始之时，形上学见所谓一切，是实际中底一切。于其工作将近完成之际，形上学见所谓一切，不只是实际中底一切，而是真实际中底一切（真实际包括实际）。有有实际底有者。有只有真实际底有者。总一切底有，谓之大全。因其是一切底有。故谓之全，此全非一部分底全。非如所谓全中国全人类之全，所以谓之大全。

大全亦称宇宙。此所谓宇宙，并不是物理学或天文学中所谓宇宙。物理学或天文学中所谓宇宙，是物质底宇宙。物质底宇宙，亦可以说是全，但只是部分底全，不是大全。此谓宇宙

不是物质底宇宙，是大全。

大全亦可名为一，中国先秦哲学家，佛家，及西洋哲学家，亦常说一。为表示其所说底一，不是普通所谓一，先秦哲学家说太一或大一。佛家常说妙一。西洋哲学家常将其所谓一的第一字母作大写。新理学亦借用佛家的话说：“一即一切，一切即一。”

我们虽借用佛家的话，说我们的意思，但我们的意思与佛家不同。新理学虽说：一即一切，一切即一，但并不肯定，一切事物之间，有内部底关联或内在底关系。新理学所谓一，只肯定一形式底统一。一只是一切的总名。所以虽说“一即一切，一切即一”，但对于实际并无所肯定。

以上四组命题，都是分析命题，亦可说是形式命题。此四组形式命题，予人以四个形式底观念，即理之观念，气之观念，道体之观念，大全之观念。新理学以为，真正底形上学底任务，就在于提出这几个观念并说明这几个观念。

原载《新原道》（商务印书馆一九四五年四月版）



## 张君勱

### 我人思想之哲学背景

以上所述，是我人对于政治经济文化三方面的方案。在此等方案中，常隐然含着一个哲学原则。此原则即是我人思想之哲学背景。现在更提出而发挥之。

在政治方面，我们曾有以下一个原则：

“国家政事重在效率，贵乎敏活切实；社会文化欲其发展，当任其自由歧异；以此为集中与开放之分界。”

这个原则所表示的就是一方是权力，一方是自由。权力与自由不能偏废，我人有一适当的配合。其理由如下：

“国家的政治求其敏捷与效率高，只在于行政系统是否如身之使臂，臂之使腕；而对于社会上的活动并无关系。……所以我们主张为增高政治效率起见，政府权力当然宜于集中；但集中的限度是以行政为界，断不容侵犯到社会上去，把人民的自由来限制。质言之，我们的意思以为必须做到政权务求其统一，而社会务使其自由，思想务听其解放。”

在经济方面，则又有以下三原则：

一、为个人谋生存之安全并改进其智能与境况计，确认私有财产；

二、为社会谋公共幸福并发展民族经济与调剂私人经济计，确立公有财产；

三、不论公有与私有，全国经济须在国家制定之统一

计划下，由国家与私人分别担任而贯彻之。

这三个原则所表示的也是权力与自由之协调。权力是计划、是系统、是轨范；自由是意志、是机动、是精神。站在整个人类社会上说，没有系统与轨范，将无以端其趋向，结果不免于乱；若无机动与精神，将无以促其向上，结果不免于死亡。再简括言之，这两方面的协调，就是“法”与“力”的协调。这两个原素无论在自然，抑在社会，都是必具的；而在社会方面则尤显。原因是社会为人类的集团。社会现象不同于自然现象的地方，就是社会是人的，有人的意志参加其中。我们固不能忽视物而只承认心，但也不能如时流一样，只承认物而否认心。如是我们在此愿一谈心与物。

心与物的关系，可先从常识来说。识冷暖饥饱，是为觉；更进一步，辨别是非，是为心。但常识认为有者，到了哲学中，经精密的分析，反而发生问题。有的以为有心，如认识论与形上学（或玄学）中之理性主义与意典主义；有的以为无心，如现时之行为主义与唯物主义。我人以为常识上所认为有者，不易在哲学中化之为无。兹就认识论言之。认识论研究知识之何以可能？人既有所知，何能离开能知的心？因为心的作用即是思想作用，思想中具有理性之规范以组织官觉所传达之材料，其经此组织而成者是为谓一个概念。一个概念之成立，即是一个经验之成立。说对于某物有一个经验即是说对于某物有一个概念。这个概念就是由思想之范畴与官觉之材料所共组而成。若说一切知识来自官觉，此决无之事。盖官觉所能传达的，是声色嗅味诸殊特之境，官觉决不能传达一个概念给你。在外在世界里决没有一个概念、一个经验、一个知识在那里存在，以备我们官觉的传达；所以在认识上决不能不承认思想作用。罗素以照镜譬吾人之感觉。以镜取譬，本未始不可。但此

对于官觉而言，尚有类似；对于认识而言，决无可取。因心之认识与镜不同；镜是一个机械，无思虑作用，而心则有思虑作用，是心决不能与镜等。而何况于一整个认识中，决无单纯之官觉？官觉必常混融于思维中而为一。所以照镜之说，实无可取。

我们说在认识上有思想作用，并不是说只有心或思想。所谓唯心唯物之“唯”字，只是“殊特”的意思，并不是“惟独”的意思。在认识上而言唯心，只是说心，或思想，有特殊的作用；并不是说只有心，也不是说心能造物。此证之于历史上的任何派唯心哲学皆是如此。至在玄学上，则其意义又自不同。

于认识上我们既证成心之作用，所以于人类社会上，我们也不能否认人之所以为人处。权力与自由，权力是一架敏活机器的运转力，这是属于物的一方面；自由是人类前进的动力，这是属于心的一方面。人类的意力，在任何社会现象、社会集团中，无往而不有其表现。譬如在政治方面，我们注重效率与进步，故我们即用心思组织一架敏活的机器。这架机器，对着个性自由而言，虽是呆板而趋于物化，但是我们人类故意让它如此；不如此，不足以达到效率、进步、与合理的目的。每一架机器，是由于参照客观环境，将吾人的意力贯输于其中而造成的。所以按照人类社会而言，每一套权力系统都参以人类意力于其中，决不是独立于人类之外，与物理世界一样，客观地在外界存在。这套机器是经过一番意匠，投之于外，有似于物化；其实它是心的物，有理想的事实。浅见者流，拘于一隅而不能通晓社会进化的大流，都部分而观之，故皆成了一堆死物质；遂一方以为毫无心的作用，一方又以为此套物质独立存在于外界而制约吾人的心思。它一物化而成客观存在，吾人固不



能不受它的制约，但从整个社会流观之，它是与物理世界之物理系统不同的。它是心的物。政治系统是如此，经济系统亦是如此。在整个社会中，没有一个孤独的外在的经济结构。人类参加一个集团而从事生产，然便是经济行为。有了组织，便是结构，便是它所以成为系统的规范或格式，这个便是政治。有政治统辖于其中，即有人类意力贯输于其中。所以经济结构决不是纯粹物质的。它是常常在一个有制度性的“行进”中修改着、整饬着、前进着。现在所谓制度经济学即是从这个观点出发。这种经济之制度性，无论在自由经济中，或计划经济中，皆有其存在。在自由经济系统里，则表现于私人团体，在计划经济系统里，则表现于国家。在计划经济系统下，经济结构之受政治的制约，更其显明。盖资本主义的国家，以经济托于人民，国家只在旁边担任保护之责而已。今日之苏俄，则把经济与政治冶于一炉。所以不是经济自行发展，而国家加以助力；乃二者竟成为一体。换言之，即政治完全与经济合一，只成了一个发展而已。可见意力与制度性，不独存在于自由经济系统下之私人团体中，而在计划经济中，此制度性尤为明显。

经济既有其制度性，则经济政治法律乃是组织整个社会的三个必须元素；三者合而为一，成功了一个整个的发展。所以我们若论社会本身的组织与进化，于此三者中决不能缺其一或偏重其一。这一点便是我们的历史观不同于马克思主义者的唯物史观处。马克思的唯物史观是从其《资本论》而来。在他的《资本论》里，乃把经济系统看成是孤独于人类而外在的，所以既制约我们人类的心思，又规定政治法律道德诸意识形态。他把这些意识形态认为上层建筑，独有经济结构是下层基础；下层基础一变，上层建筑亦迟早必随之而变。这种说法，便是把一个整个的发展，用分析的方法，列成一个串系。事实上，我们若把握

了经济的制度性，则这一个串系只是一个任意地抽象地分析，并不是社会的真实性。所以若从社会本身的组织与进化而言，则唯物史观实不合理。但是一般人对于唯物史观常不自觉地有两种意识。一是当方法来看，一是当组织社会本身的原则看。当方法来看，即是以某某现象为对象，而以某某立场解析之，或者说以某方面看社会的某方面。譬如我观察一个人，可以从其精神性格上判断，亦可以从其生理体力上判断。我所观察的对象若定在性格或精神，则我便可以生理或体力为判断的立场。在此立场下，我说性格或精神是被动，是上层建筑，而说生理或体力是能动，是下层基础。如是对此人，我可说我是唯生理观。但反过来，我若把所观察的对象定在生理或体力上，我又可以从精神或性格上作判断的基础。如是对此人，我又可说我是唯性格观。这种看法的变换，原无必然性。对社会现象也是如此。我既可以从经济方面看，也可以从政治方面看，更可以从其他方面看。所以唯物史观若当作方法来看，原也无何错处；但若当方法来看，则又无必然性、一定性。一般阿其所好者，以为如此尚不能满足，必须进一步把它当组织社会本身的原则看，即是说把它当作社会哲学的一个原则看，如此才有了错处。我们上面所述的即是对这个错处而发。我们的立场可以叫做社会之函变说或机能说。这个学说本是解释自然界的。我们现在贯而通之，把它应用到社会上去，看来也是极合事实的。

原来马克思的唯物史观，当作组织社会的原则看，本由于两层错误而造成。第一、他是把经济系统隔离化、抽象化、孤独化，把它当作一个外在的实体，其存在犹如物理现象之为外在同。因其把它抽象化、孤独化，所以才可以为政治法律的下层基础；然而事实上这个经济机构是不能脱政治法律而独存



的，事实上它只能与政治法律混而为一成一个发展。

当然此处所谓政治法律是指其普遍的本性而言，并不指某一特殊政治现象或某一特殊法律条文而言。盖即上文所谓制度性是。若从特殊政治现象或特殊法律条文而言，则尽可政治不同于法律，法律不同于经济。但我们现在所注意的是一个社会哲学，为社会组织确立一个基本原则，所以便不能从那些特殊现象上立论。

第二个错误，他是把唯物论的见地应用到经济结构上。他把经济结构看成是非人间的，其存在与物理系统之存在同。物理系统或者可以看成赤裸的外在，与主观的思维无关；或者也可以认为不是赤裸的外在，仍与主观的思维有关。最近爱丁顿、甄士等人同是主张后者。可见就是物理系统也未见得必是赤裸的独立外在。但无论如何，若认其为赤裸的独立外在，似乎于常识上亦可很自然地说得过去；但此观点于经济结构却不同了。盖经济结构是人间的，不是自然的。它不能离人类而独立存在，所以它不能赤裸的在外存在。它是有人类的意力贯输于其中，即所谓经济之制度性是。它如何能与物理系统一样，同为外在？马克思因为有这两层错误，所以才形成了他的不应实际的唯物史观。他的错误虽有两层，其实根本的还是在认识社会现象中人类精神的成分；因为不认识这个成分，所以无往而不偏颇。

我们讲形上学时，是对于一切现象，加以一个本体论的见解以及宇宙论的见解。这种办法同样可以应用到社会上去。即是说，我们对于社会也可以从本体论方面，找出其最基本的质素，再从宇宙论方面说明这种质素的组织与发展。唯物史观，当作社会组织本身的原则看，也就是这种形而上学的社会观，但是它错了。我们现在也是用这种观点看社会，所以我们必得



利用现代对于自然现象的见解之新原则方可，即是说，能利用现代形而上学中的新原则方可。我们对于自然的见解，从希腊一直到现在，还仍跳不出三个见解。问题的所在是在物质与时空的关系上。对于这个关系有三个见解：一是数理说，此说主张时空格式是根本的，物质是被动的。在希腊如皮塔哥拉斯、柏拉图等人主之。在现在，其新的形式则为爱丁吨。二是物理说，此说主张物质是根本的，时空是被动的，物质规定时空。在希腊如狄麻克里图的原子说主之，在现在，其新的形式为爱因斯坦。三即上文所谓机能说或曰函变说。此说主张时空与物互不规定而更有一根本者为此三者之基，此三者即由此根本者孳乳出来。在希腊亚里士多德主之，在现在其新的形式则为怀悌海。这三种见解，其老的形式，我们且搁置不管。至新的形式，爱因斯坦的原子说，已不是那古旧的原子说，最重要的就是“场”这个概念的参加。但此，近人诺滋罗圃仍以为未足。他名古旧的原子说为小宇宙的原子说，即爱因斯坦的原子说仍未脱此形式。他以为小宇宙的原子说不能说明运动与一多等问题，此在希腊已由巴门里第与其弟子芝诺所辩明。所以诺滋罗圃又发明一种大宇宙原子说以修正之。但经此一修正，则物理说，据怀悌海自己的意思，已与机能说相近了。可见在现在机能说几成了公认的真理。我人以为此说若用之于社会，更可显其真实性。政治法律经济是一个根本社会生活关系的三方面，我们在其中找不出何者为上层建筑，何者为下层基础。此即所谓机能说或函变说的要义。但是只这样空空地讲还不够。恰巧近年来又有康门士的制度经济学出现，证明了经济的制度性，推翻了经济系统的孤独论外在论。如是社会之机能的见解，遂有了结实的根据，而又与形而上学的原则相贯通。这便是形成了最后真理。这个学说之应用于社会，最重要的就是解决了权力与

自由的争执，而吾人于政治经济上对于此两观念的配合，于此遂有了理论的根据。

所谓机能，即人类意力加入客观环境所起的一种函变关系，故亦称函变说。人之所以为人者在此。人类的意力加入客观环境即是人类的匠心，人类的理想与理性之运用客观环境，于此而显人类精神，于此而成社会现象。在此种机能关系中，从其生产方面足以利用厚生者言，为经济现象；从其保持领土人民，使士农工商得以进行不坠而言，则为政治现象；从其设为规范以为维系之具，且使之前进而言，则为法律现象。凡此三者皆一体函变之发展，决无如唯物史观所谓上下两层之分。所以这三种现象直可以说是那个根本机能关系的三幅面相或三度，这三幅面相到了各成其定型的时候，即好似三套不同的机括。一成其机括，即各有其威力，成为客观而外在，此即系统之权力性。这机括系统，为达到人类的福利、目的与理想起见，吾人又须尊崇它、维护它。它是我们人类前进的规矩或道路。这就是秩序或条理的威力。不过它虽然物化，有了客观的威力，然而其实它又是由人类的意力而成。于其“行进”中的意力上，显出人类的精神，即自由是。故从权力方面言，人类社会好似机械的定命论，但从人类精神方面言，则又是能动的自由论。唯物史观论者喜言历史定命论，历史必然性，乃是只孤独地认识了物化的机括，而未认识到人类的意志。譬如今日之中国抗战，一般人的判断以为必足以引起世界大战，其根据是在经济的定命论。然此实无必然性。世界的政局固有客观的利害性存在，但也有人类的意力调剂其中。我们若过信此种浅见的定命论，必流于守株待兔的悲运。此点姑不深论。现在我只说，世界大战无论起与不起，皆有人类意力贯输其中，非只物化的机括所能独定。罗素于其《自由与组织》一书中，亦说



过决定历史的因素不只是经济。他举出三种：一是经济与科学技术或发明；二是政治思想；三是大人物。他以为这三种没有一种是可以偏重的。他举出了这事实，但其理论是零碎的，没有成为一个系统。

以上从社会之机能的见解，说明了权力与自由的哲学原则；以下再从机能说的立场，说明永恒与变动这个问题。

我们以为宇宙间任何现象，一方有其自性，一方有其外向，一方有其所以然之道，一方有其时空里的变相。简言之，一方有其体，一方有其用。从用方面看，则常显其变动不居；但从体方面看，则又自有其恒常之永性。这便是变动与永恒之分界。变动与永恒是解释任何现象的两个终极原则，而任何现象亦必服从此两原则。无永恒不足以显其变，无变动不足以成其常。寓不易于易之中，寓普遍于特殊之中，这就是我们的终极原则。

机能说是最足以言变了，但它又能显出事物之恒性；即其普遍而不易之自性。譬如经济关系之制度性或法律性，从其表相方面看，它当然要随时地而不同；它要发展其自己，它当然也要恒变其状态。但变者其相或外向之关系，不变者其体其性仍是万古而如一。即是说无论怎样变法，其制度性总是有的，决不会有一天变没了或消灭了，除非同时俱归消灭。这只是一个例，我们现在再举几个例以讨论之。

第一、譬如“国家”这个东西，有其经验的基础，有其理性的基础。国家之所以为国家处，就在它是一个公器。提到“公”字，自然有它的公共性、普遍性、永恒性。此便是它的不变处。为重视这个不变性起见，历来学者即以理性的基础解释之。理性的解释即要明“国家”所以然之道。好象理学家讲



理气一样。任何物事必有质气，亦有其所以然之理。气则常变而多殊，理则永恒而如一。这个普遍而不变之理实有其谐和之自性，并非一个多元之加和。“国家”亦是如此。它不是各个人之加和，它超出个人之上有其谐和性，但它也实入于各个人之中而代表其通性。所以人类之公性或通性，即国家的所以然之理性的基础。它有了这个通性的基础，国家才有了永恒性与普遍性，也就是有了它的自性。譬若各灯交光，每一盏灯自有其独特之光，但其交辉之处，既不是甲灯之光，也不是乙灯之光，而甲乙灯之光又都融和其中，分别不出或者为甲灯之光，或者为乙灯之光。如是，这交光之处便是一个超越的第三者，自成一基型。国家之于个人亦是如此。国家的这个精义之认识，是理性主义者的贡献。这讲来虽然有点抽象，但实是一件事。只是随躯壳起念不识大体的人看不出罢了。

有其自性，自然是它的不变处；但它也有它的表现性与实际性。这便是它的经验的基础。它虽是一个公器，但它的表现不能不随着在时空里的实际社会状况而不同。一个社会里边的各团体、各分子、甚至其文化程度，皆是决定国家的表相之重要因素。在专制主义时代，国家的表现，在皇帝之受天命而抚万民；在资本主义时代，国家的表现，在政治机构之酌剂各社团而助其自由发展；在社会主义时代，国家的表现则又治政治经济而为一，成了一个有计划的合理性的发展；这些便是它的表相、它的用、也就是它的经验性与变动性。它将来的变动，还是不可限量。然无论如何，它的为公器的自性，总是历千古而不变。马克思主义者不明此义，他们以为国家是统治阶级压迫民众的机关，无产阶级革命成功以后，到了无阶级敌对的时候，国家即可消灭。在某时某地，国家的表相，固可有压迫的意味，但不能说这是它的常性。这是他们只看见其表面的变

动性，而未认识其自体的永恒性。至若说到了无阶级敌对的时候，即可消灭国家，那更流于空想了。

说明国家的永恒性，即可说明国家的权力与主权，且明其所以然之自性；说明国家的变动性，即说明国家之迁就事实，容许自由，且明其表现之经验性而日改造其自己。从前者而言，是理性的国家；从后者而言，是实际的国家。理性的国家，只说明国家所以然之道，为国家立一永恒之基础，并不表明国家是完美无缺至美至善。或者谓理性论者不明国家之残缺性，而只认其圆满性，我以为此乃不明立论界限之所致。

第二个例便是道德。道德的看法决定人类行为的根据。道德亦有其永恒性与表现性两方面。道德常具于风俗习惯中。从这方面看，这是它的表现性、变动性。譬如在以前忠君，在现在则忠国忠事；野蛮人则又以其父母之遗体畀于豺狼为孝。此皆与时地有关，亦便是道德之附着于风俗习惯上。但无论怎样变动，总有一个应该不应该的人类“意志”在那里决定着。这个决定应该不应该的“意志”即是道德的所以然之体。从这方面言，道德是永恒的、普遍的。这个永恒的道德性，虽然是表现在受时空限制的实际社会里，但其一经表现于该社会中，即弥漫于该社会之全体而无所偏向。其附着于该社会之风俗习惯中而成为行为之规约，亦是客观的、公共的，对于任何人并无私好与私恶。所以若说道德一定是统治阶级压迫民众的工具，那才是肤妄之谈，不至灭绝人性不止。具体的、即表现的道德随着社会进化而有所变动，日趋于合理，自然是事实，但决不能说它是某一阶级的工具。倘使如此，即等于否定道德。再举若干事，作为证明。仁慈为一种道德，为人所公认，但到了革命之日，杀人放火，亦所不惜。然苏俄之恐怖政治，亦只限于革命初年，到了一九二三年已稍缓和，到了一九二八年，



他们的心力，更走上一条建设途径。此杀人之不可以久长，而仁慈道德之不可易性与其永久性之明证者一。社会即令变迁，而社会之所以为社会，不离乎道德。现代号称为功利世界工商世界，然诚实不欺终为社会组织之唯一基础。此可为道德之不易性永久性之明证者二。更以结婚言之，昔日好称“从一而终”，现代尚婚姻自由与离婚自由。苏俄革命后数年，男女两姓之离合最自由，近来离婚之频繁已远非昔比。可见“从一而终”终为人类男女结合之最高理想。此为道德之不易性与永久性之明证者三。由以上所举数事中，即可见道德非统治者之“口含天宪”，而自有所以产生之崇高的理由。

第三个例是学术独立问题。我们以为学者研究问题，固不免有所偏见，但其目的与动机固在向客观真理而前进。《淮南子》的作者，固须迎合淮南王安之旨趣，但真理所在，淮南王安亦不能必加否认。孟子曰：“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”此是心之所同然。淮南王亦自有其人性在。又如亚力山大养亚里士多德，而亚氏所研究的却又是无所为的哲理，这与亚力山大的政权亦毫无关系。御用机关尚且如此，私人研究更应无所偏向。可见学术独立，客观真理，乃必然之事实，不能加以否认。然近来颇有人持论，谓一切学术研究，皆为本人阶级作宣传；不知如美国洛氏基金，专门助人以捐款奖励医学，不知此种补助，究为洛氏作何种宣传？加纳奇氏基金会，专门奖励图书馆之成立，不知加氏此种散金之法，又为其自身作何种宣传？总之，马克思主义者以阶级性三字淹没了一切人类发于公心之动作了。

由以上三例言之，可见变与常之不可离：惟有常，才有永久，才有不变之目的；惟有变，乃有冲突乃有进化。然马克思主义者但知有变而不知有常，因而不认一切制度中有目的有理



性有其所以然之故。彼此虽善言变，而究竟所以变之之目的安在，则不得而知。此种理论是否可以作为造国的基础，在好学深思之士自能明白。惟有存心捣乱之人，挟其妄论，与人作无谓的争辩罢了。

以上第一大段从权力与自由之协调起，引出机能说，说明社会之组织与进化，成立吾人之社会哲学。第二大段，则藉国家、道德、文化学术等问题，从机能说出发，证明任何现象有其永恒性与变动性、普遍性与特殊性，摄普遍于殊特，纳永恒于变动。现在再论，名之为机能说，原是从关系方面言，即人类意力运用客观环境所成的一种机能关系或函变关系。现在试问，在此种关系中，谁为主宰原则？据以往的讨论，此种关系之所以成立，全在人类精神方面之意力；由此意力，才成那种加工的组织关系，有目的性的功能。客观环境是意力所组织所运用的。意力处于其中而居超越的地位，因而遂起一种超越的功能或作用。客观环境不过是吾人的参照与所运用的资料，当然离不了它，当然也不能离开它凭空胡想。意力受客观环境的制限始有实在性，但客观环境不能凭空即变为人类的社会现象。意力落于其中而显自己之性能，遂一成而主宰乎外物，不为外物所主宰。意力固须因循外物之情势而措施，但其自动性与主宰性仍一贯而不变。并不是说横冲直撞，一味蛮干，始可谓主宰。顺其情势而措施，正所以显吾人之意力与理性。于其自我作主而不物化，我们说人类精神是主宰原则。于此即说唯心亦不妨。盖吾人早说过，“唯”者殊特意，并非惟独意。

“唯心”是只言“心”于此关系中居主宰地位，并非抹煞外物。又谁居主宰，乃是指有所对而言，即须看所定座标为何。譬如吾人讲知识论，乃问知识何以可能，知识所以成立之条件，对此而言，自然是思想或理性居主宰地位，此即是康德哲学。如

果从感官上的因果关系说起，以外界的刺激为因，感官上的感觉为果，对因而言，当然外界是主宰原则。因外界为刺激是能动的故。此即英美人知觉之因果说。但一个知识或经验之成立，非外界之刺激所能供给。外界刺激不过是一个引子，要成为知识，还须要理性之组织作用。所以对知识论而言，思想或理性，实居主宰地位。因其为主宰，故言唯心。今吾人讲社会哲学亦是如此。对社会之组织与进化而言，人类意力实居主宰地位，因其为主宰，故仍言唯心。譬若对卫生而言，空气固是必须，但只有此空气，却不能成其为卫生；必须如何呼吸，如何调摄，始可成为卫生。由此而言，其居主宰地位者固别有在，决不能是空气。因此，对卫生而言，亦决不能说为唯空气。于讲知识论或社会哲学而言唯物，实无意义。其无意义与讲卫生而言唯空气之为无意义同。至若科学知识之尊重客观，那是另一问题，此不能与唯物同论。又若进而至于形上学，则系统多端，又须看吾人之见解与信仰如何而定。若如罗素以科学世界为满足，则只言现象间之因果关系即可。若要求一心之所安，理论之圆足，则仍须进一步，建立一至上之原则，于此而定其主从。照眼前而论，吾人言社会之机能的见解，以人类意力为主。吾人亦可由此而推出，说任何现象，皆有其所以然之道；此道为主宰原则，物物而不物于物；名之曰功能、曰动力、曰理性、曰精神，皆无不可。然此既属形上学，其意义又自不同，现在可不深论。

最后更须一衡时流所谓唯物辩证法。信仰这套理论的人，动喜骂人为玄学，其实这套理论本身就是一不高明的玄学。若再严格言之，则此套理论实既非科学亦非玄学之四不象。时流若云信仰，则吾人自无所言，若欲追求真理，则自知吾人之言为不谬。所谓唯物辩证法即是物质按正反合之公式而变动之



谓。这个不高明的玄学，若站在科学的立场上说，则物理学所启示的物理世界，最唯物最实在的看法应如罗素所描述的物理世界之结构。在他的描述里，除去“事素”而外，没有更根本的存在；除去事素间的因果关系而外，没有其他法则可述。他这种描述是很足以称合科学所对付的自然世界之真相；但此却决无所容于辩证法。辩证法的世界观若是科学的，则诸科学所解示的世界观统统不是科学的；若诸科学所解示的世界观是科学的，则辩证法不是科学的。然则辩证法的世界观究竟是科学的？还是不是科学的呢？原来科学所肯定的世界是一有法则的世界，吾人循此法则而可以得到普遍的知识（不管是必然的抑是概然的），有此普遍的知识，吾人可以驭物变物而利用厚生。但是辩证法的世界观则不然了。它的最得意的笔调是“是一非，非一是”。按照辩证的法则一切东西都是不断的矛盾，既是又不是，既不是又是，这样无穷地颠倒下去，而不能得到一刹那的停住。世界只有这个不停的矛盾之辩证法则，除此法则而外，再不能有别的法则存在。但如果只有这个辩证法则，吾人将从这世界里得到什么东西？将什么也得不到。所得到的是一个虚无。既说不上得到普遍的知识，更说不上本法则以驭物变物。然则辩证法的世界观不是科学的了。既不是科学的，则吾人可更进一步，把它当作玄学的来看。精妙的玄学是以科学的世界观为不满足，要于此有法则性的现象世界上，进一步直探其所以然之道。探本索源，指出一个原则，为此当然世界立一所以然之故，并使此当然世界所有的诸般法则俱汇归于此所以然之故（即理或道），明其本为此所以然之故之显发。如是显微无间，形成真理境界之极致。然此亦无所容于正反合之辩证。辩证法的世界观若是玄学的，它当于天人体用之间有一极圆满之说明；但是它又不能，它又只限于现象，即物质之变动



是。它若是科学的，它当于科学世界的法则性有所说明；但是它又不能，它所说的法则于科学世界又毫无关系。它既不是科学，又不是玄学；但它却又是一个世界观。如是，只好说它是一不高明的玄学罢了。

说它是不高明的玄学，信仰它的人，必然不服。如是，我们再把它限制到社会方面去。因为此说之造成，本是由于社会革命而发，我们再以它的来源处说。社会亦是按照辩证的法则前进。在一个社会里面，有一种阶级的矛盾；其中有一个姑说为是正的，有一个则是反的。这正反两个阶级必然起冲突，于是起革命而有变动，趋向一个新阶段。这个新阶段便是“合”。但是问题就在这里发生。据说，凡一个“合”必是正反之统一，既扬弃了以前的正反，又保留了以前的正反。但是在一个新阶段里，对于以前的正反两阶级所保留的是什么呢？若保留的是资产阶级或封建地主，则岂不是革命未能彻底，又尚有余孽存在？我以为这是很有趣的一个笑话。此点姑不深论。若是革命彻底了，则于以前无所保留，又与辩证的法则不合。又若真是彻底了，则将来变为无阶级的社会，又根本无所谓正反，亦无所谓“合”。辩证法岂不是消灭了？可见若限在社会方面，辩证法必不能是永久的法则，这是很悲观的。所以还是回到玄学方面去。若回到玄学方面去，则又如上所云，其意义与力量又是式微得不堪，简直不堪一顾。正反合本是黑格尔矛盾哲学的一种圆满论。讲阶级的革命，为说明其冲突起见，本无可借用正反以取譬，实无重大意义包函在内。但是他们竟然把它重大化了，竟成了一个学术了，无论经济学、社会学、历史学、甚至自然科学，竟都成了唯物辩证法了。以上的批评还是消极的。现在既然重大化了，我们也当再郑重一点予以积极的批评。这个批评的详细处，曾见之于张东荪先生所编《唯物辩

证法论战》一书。现在只扼要言之如下。

唯物辩证法有两个极大的错误：第一是把时间上的前后变动当作矛盾；第二是把空间上的歧异并存，当作矛盾。唯物辩证法的本意即是由这两点错误形成的，所以这两点错误也成了它的致命伤。时间上的变动，无人能说它是矛盾，而前后的变动亦更无所谓正反合。空间上的差异并存，亦无人能说它是矛盾，而差异并存亦更无所谓正反合。但是唯物辩证法必是前后变动论，亦必是差异并存论，因为它是物质故，因为它是实际的变动故。所以正反合的法则于物质变动论上完全失掉了意义。固执一个无意义的东西而到处拉扯，真所谓敝帚自珍。

原来正反合的辩证法则只是黑格尔的一套理论上的系统，乃是思维或理念的一套自行矛盾的发展论圆满论。他这理念上的正反合并不取有时间，亦不关于事实（或物质），乃是一套一套地打漩涡。从正到合是一套发展，也是一套圆满；但却是一步未进，乃是同时一起联系起来的。说成正反合一个法则，实是理论上的抽绎。因为他讲圆满，所以正反合才有了意义。但这只是理念上很单纯整齐的意义，一提到事实，便无所应，所以只是一套理论把戏。而黑格尔亦并未置有事实界与理念之区分，亦无所谓应用于事实界，故亦自无不通之处。这就是说这套东西原不能亦不应关涉到事实界或物质界。孰知唯物辩证法论者竟成了笨伯，偏于其不可处而强为之，反骂黑格尔为脚在上头在下。其实黑格尔有知，当骂此辈为不可教，作茧自缚。在黑氏之后者，已嫌其过于玄学化，故随时代之变迁，走上新康德主义的途径；而马克思竟强拉正反合以入物质界，成其所谓无意义之唯物辩证法，这岂不是拾人唾涕而自甘吗？敢告国人：凡论学论事，必须本事理之常轨，始可开眼看透世界；若徒事于乖僻与歪曲，既不本于科学，又不合于哲学，眼中只知



有政争，将何从与谭学术呢？

凡以上所述诸种妄论，其所以能流行而蔓炽者，实因它正打动了烦闷时代青年抑郁之气。所以天下景然从之，而不知其非。此种潮流正是磨练真理之魔鬼，为理性健康者发挥光明之工具。将来政治经济诸端趋于安定，心平气和的态度恢复，则理性目的与自制自克，自然复见于政治界与学术界。古人有言：“物物而不物于物”，即谓虽重视外在世界，而并不以外在世界为止境。此为吾人论学之立场，所以期望于国人者亦若此而已。

选自《立国之道》（一九三八年版）

## 致毛泽东先生一封公开信

泽东先生惠鉴：顷读先生六中全会报告书，判析抗战情势，至为详尽，且抱定长期作战政策，决心尤为坚定，佩仰无已。窃以为战事胜败，为民族之存亡，非独一党一派之利害。彼日人先以兵力占吾领土，继则组织伪政府以代之。夫政府者行使国家最高权力者也，此而可以由敌代为指定，何异乎中国之为未成年者而须由监护人代行使其权利，彻底言之，不啻彼自居于上国，而以中国为被保护国。此而可以容忍则更有何事不可容忍。故以我为中华民国——应继续作战而不可以言和者，以其视吾国为可由彼处置之一片土地，而不视为平等独立之国家故也。日人所提条件，有时出于近卫，有时出于板垣，要不外二端，一曰国民政府改组，二曰与伪政府合流。意即在反对蒋先生，此两条果有人起而接受之者，则国民政府不成其为国民政府，降而与汉奸为伍矣。日人既已提此二条，其心目中已不以



国民政府为对手，而更有何和议之可言，在我更何从而有妥协之可能。惟其然也，今后之国策，除国内团结以图作战之持久外，别无他途。虽然，国内之团结如何而后可以永保，不能不惟先生与所率领之共产党是望矣。第一，号为近代国家以统一为特征，尤贵乎军事权之统一，英美俄法等，何尝一国以内而有两种军队，诚以军队之教练与任命，必须出于同源，而后行动乃能一致。而先生文中曾有下列语句：“国共两党都有军队，这是特殊历史造成的结果，不是缺点而是优点。由于有两党的军队，使得抗日战争中两党克尽分工合作的最善责任。互相观摩激励的好处，也更多了。”依吾人所见，军队应属于国家，不可使军队与特殊主义发生联系，如以资本主义灌输于军队中，则彼等遇国内之信社会主义者将起而压迫之，反是者如以社会主义灌输于军队中，则彼等遇见国内之资本主义者将起而推翻之。可见军队惟有属于国家，不可属于一党。目前之中央军不可目为党军，且信奉三民主义，未见有何特殊之政治路线，希望将来走上隶属于国家下之途径，当不甚远。先生所率之军队名曰国民革命军，更望毅然首倡以八路军之训练任命与指挥，完全托之蒋先生手中。此所以增进全国之团结而利于抗战之持久行其特者一也。第二，各国之政党，从无有占领一特区以行特殊政策者，以一国之内惟有一种法律，一种行政系统，乃能成为现代国家。其稍有特殊化者则如阿尔兰之于英，以其本为被压迫者乃争取独立以得之者也。其次为少数民族，如昔日德意志民族之处于捷克国中。今吾国号为统一，先生等亦以拥护国民政府自号于国中，而今则特区之内，俨然自成一天地，自立官制，自立税制，自立学校。若国中凡组织政党者，皆起而效法先生等之所为，则中国将分为若干政党之若干行政区，而国家非反于封建割据之局不止矣。先生等与其同志以打

破割据相号召，更望取消特区之制，以增进全国之团结而利于抗战之持久者二也。复次所欲与公言者，则为共产党之理论。共产党之特点与其所以异于他党者，在其阶级性，在其认定以阶级斗争为夺取政权之出路。公等昔年所以特注意于无产者，且标土地革命之说者，即在于此。此马克思之学说，而列宁从而实现之者也。乃公等社会革命工作正在进行中，忽而有“九一八”之巨变。于是先生等悟阶级斗争之不适于中国，转而标出民族战争之说。此种转变，诚为国家之大幸，应表而出之者也。然民族斗争云者以全体人民为主体，不应更有阶级之成见。至于三民主义，本以“民族”为出发点，与马克思之视阶级为历史支配者迥乎不同。而先生之报告，乃有下列之语：

“谁要是不忠实于三民主义的信奉与实行，谁就是口是心非，表里不一，谁就不是一个忠实的马克思主义者。”自此段文字观之，似乎信奉三民主义者，即是忠实的马克思主义信徒，二者之间，可以画一个等号。此种说法，不独使国人对于三民主义之内容，更加糊涂，即对于马克思主义，亦令人有迷离恇恍之感。此种名辞之意义扩张，在先生文字中之后段如“爱国主义就是国际主义在民族革命战争中的实施”云，亦事同一律。窃以为目前阶段中，先生等既努力于对外民族战争，不如将马克思主义暂搁一边，使国人思想走上彼此是非黑白分明一涂，而不必出以灰色与揜饰之辞。诚能如是，国中各派思想，同以救民族救国家为出发点，而其接近也自易易矣。此所以促进全国之团结而利于抗战之持久者三也。抑吾人所以为此言者，皆根据近代立国之常轨而言，必如此而后抗战乃胜，建国乃成，谅高明定能鉴察。盖国家遭此大难，其存其亡，间不容发。内部多一分诚意，即抗战增一分实力。如公所谓动员民众与政治民主化云云，非各方诚信既孚，决无实现之望。苟在蒋先生领导

之下，而别有一党焉，自有党军，自有特区，自标马克思主义，则先生所提出之“长期合作方式中之民族联盟”如何而有实现之可能乎？目前之障碍，既在此三点，应谋所以消除之，乃能达于真正之团结。吾辈既存心于御外敌保祖国而念念不忘者为国家至上之一义，则何必沾沾于一党一派之利益而不肯抛弃之乎？吾人读先生报告以光明前途展望于国中各党，因此不敢自安缄默，聊奉本先生所谓“互相规过是友朋间美德”之语，而竭诚言之，倘蒙采纳，则精诚团结更进于今日，而一切鼓起民众以共趋一的之效自见矣。非然者，仍今日之旧状而不变，则精力之消耗于猜疑与摩擦中者，不知几何，而天下后世必以抗战之失败归罪于今日之党争有断然矣。

先生等近年爱民族爱国家之心为有目所共睹，若能更进一步而图之，岂独抗战之幸，中华民族万年不拔之基，亦在是矣。

专此敬祝

为国努力

张君劭谨启

十二月十日

原载《再生》第十期（一九三八年十二月十六日）



郑孝胥

## 研究与施行王道之法

我满洲建国，以王道乐土为立国之根本。王道书院设立以来，已越一年，虽讲学未入正科，而风声所及渐远。今日为设立以来第一次公开讲演，鄙人欲将王道内容彻底揭破，使学者各有把握，以免走入歧途。人有恒言，皆曰王道不外人情。此言虽浅，实有至理，今将研究王道与施行王道之法分为二节说明，以备诸君之参考。

王道从何研究乎？必取经史所载，师儒所传，广搜博采，以求端绪，此孔子所谓多学而识，游骑无归，不足语于一贯之道也。一贯古无确解，惟《大学》首章所指格致诚正修齐治平，反复申明，即为一贯之定义。而格物二字，千古误释，不知即是絜矩之道。所谓絜矩者，即以己度人而已。人皆有欲有不欲，己所不欲者施之于人，必非人之所欲明矣。从一身一家以至天下，从一人以至千万人，心同理同，故曰一贯。吾愿学者，不必贪多务广，只取《大学》一书，专心考求絜矩之道，于人之所欲与人所不欲相处之际，心体力行，则王道全体，触处贯通，然后知古今学说不能切用者，皆由于不达人情故耳。孔子曰：“恕字终身可行。”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已。”《礼记》亦曰：“人情者圣王之田也。”苟能达于人情，王道研究之法，尽于此矣。

王道从何施行乎？必取古今之政治、列国之成绩，远法汉唐，近参欧美。此当世所务，国家主义，富强伟略，终未离于

潮流之趋向也。潮流之所趋，将入绝地，今惟有专求保民之策，以避当世之竞争。国内则提倡勤俭，务使贫富相安；国外则不分种族，务使常居平等。举世日尚奢侈，回视我国，则生活甚低，使人心自厌奢侈之习惯；举世日事比例，回视我国，则置足局外，使人民不受比例之纠缠；世界之党派益多，我则注重合群，永无党争之险；世界之政权日重，我则力助自治，毫无压迫之忧。所谓保民者，人民为先，国家为后，既不劳苦人民，以求国家一日之荣，亦不夸耀国家，以贻人民长久之害。王道非他，即脱于潮流、合于人情而已。苟能合于人情，王道施行之法，亦尽于此矣。

千古之讲学者，皆不敢言欲，不敢言利，此大误也。人皆有欲，人皆好利。人已相处之间，知其有欲，而避其所不欲，知其好利，而避其所不利。故曰：“民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。”又曰：“因民之所利而利之。”小人乐其乐而利其利，所以没世不忘也。孔子曰：“修己以安人。”谓人已对立之地，己所不欲勿施于人，则人安矣。至曰修己以安百姓，则由一人而至于千万人，亦不外不欲勿施，因利而利之而已。《大学》之所谓平天下者，亦即避所不欲，与人以乐利而已。如其纵欲专利，则必为人人所不欲，人人所不利，故人已之学，不离欲与利，实为王道操纵天下之要术，可以互证而益明矣。

载叶参编《郑孝胥传》（一九三八年版）

胡秋原

## 中国文化复兴论（节录）

### 中国文化运动及其得失

大体说来，在十六世纪以前，中国文化丝毫没有落后。在唐宋，今日欧洲诸国尚在草昧时期，而中国科学已甚发达，如果不是元人入侵，中国文化从此进一步发展，是很可能的。就是元时，中国物质文明也胜过欧洲。但元代文明不是蒙古文明，而是汉人文明。不过自此后，欧洲突飞猛进，我们渐渐落后。但是，如非满人入主中原，务为闭关愚民之术，中国也许早已现代化了。

我必须指出，中国第一个有现代精神的人物，是徐光启先生。当时欧洲文化若干方面稍比我们进步，而首先能够赏识这种文化者，是徐光启先生。他用利玛窦等介绍了我们当时西方科学书籍，特别是关于天文历数的书籍。同时代我们也还有许多科学家。例如宋应星先生，以及方以智先生、徐霞客先生，稍后如黄黎洲、王夫之、颜习斋、刘献廷诸先生，都是很富于科学精神的。如果明末政治上能够自立，这一个学问之新天地一定可以逐渐开辟，中西文化一定可以早得到更好的沟通。但因政治腐败，清人入主。清人入关之初，虽用荷兰人的船征郑氏，利用意大利教士造炮打三藩，也利用他们在钦天监服务或在宫中绘画，但他们并不能了解这种文化。尤不愿意当时西方知识传播于中国。他们希望用性理和鸿博八股和考据，麻木中国人的神经。到了雍正大兴文字狱，乾隆更开四库，摧残思想。这一反



动政策，阻碍了中国现代文化的运动。

中国现代文化运动，遂不能不迟到鸦片战争以后，欧洲的枪炮，使我们不能不重视机械。林则徐是第二个现代思想的先驱者。他的朋友与学生魏源以及冯桂芬开始提倡研究西学，制造西器，但没有什么结果。一直到太平运动，中国才去研究欧洲文明。曾国藩有倡导之功，其幕客如郭嵩焘、薛福成等（还有在野的王韬），对于西方文明已颇有了解，虽然曾国藩自己自始至终并没有深刻认识，江南制造局之制造编译工作以及李鸿章、张之洞等的事业，使中国接近了现代文明一步。现在有许多人批评张之洞“中学为体西学为用”的见解，其实这一旧时代的开明官僚还知道机器重要，直到今日，许多新人物还轻忽机械哩！

中法与中日的战争，使中国更进一步认识西方文明了。我们不能忘记中国现代头脑的三个先驱。一是孙中山先生。他《上李鸿章书》，其中的根本见解，至今还是正确的。他是第一个中国现代政治家。第二是康有为和梁启超先生。康后来不足道，但乙未上书戊戌新政时代，他是先进。壬寅癸卯年的梁启超先生，其常带感情的笔锋，是充满现代精神的。他的《新民说》，他的传记及历史论文，是中国最初自由主义民族主义最好文献。不幸他不仅没有继续前进，而甚至于为“整理国故”所牺牲！他曾痛言清代“汉学家者，率天下而心死者也”，而后来竟谓清代为中国文艺复兴期，比拟至为不伦。第三是严复先生，他介绍达尔文、斯宾塞和穆勒，这是现代思想的菁华，这一个有思想力的人晚年政治上的失节，是一件不幸的事。

然而，这一个现代文化运动并没有继续下去。中山先生致力于政治运动。在文化上，不久又陷于陈腐的混沌之中。一直到欧战完结，中国文化界才发春雷而惊蛰。

这春雷发生于两方面，第一是以《新青年》为中心的五四运

动。反日运动，赛因斯和德谟克拉西运动，充分表现其民族主义与现代精神。其次，是中山先生的《实业计划》。这是中国工业化运动的最伟大文献。

然而，中山先生的计划固然没有得到应有的赞助，五四运动的真精神也日益晦蔽而歪曲。首先，是所谓整理国故运动，以标点考证古书代替了科学和民族斗争。这种新汉学不知贻误了多少青年。其次，是所谓马克思主义运动。一个还没有工业文明的中国为这种早熟的工业文明之批评的思想，耽误了自己正当的发展。民族主义与科学精神遂在不知不觉之间受到极大的冷淡，而甚至于反对。而在这种空气之中，各种陈腐的、低级的、享乐的、庸俗的，而甚至于神怪的著作，在麻木中国的青年。而中国文化界就离开战斗的民族主义和严肃的科学精神日远。五四以来，二十年间，我们在文化上个别的说虽不无相当进步，但一般说来，就时间的进步说来，是一个逆流！

这一逆流，到九一八才逐渐转向。民族抗日的思想起来。然而我们终于因有所蔽，表现得异常的钝感。我们可以说，一直到此次抗战，我们才痛切的了解民族主义和科学技术的重要。我相信我们的文化将随我民族复兴的战争和建设而复兴！而且，也必须复兴！岂但如此？十七世纪以后，中国对世界虽无所贡献，但此次抗战则以血以肉挽世界狂澜于既倒，又远在过去贡献他人贡献之上。我们应该而且能够由复兴中国进而复兴世界及其文明。

回顾这一段历史，我们一定要问：何以我国现代文化运动没有继续进步呢？除了明清之际是由于满人侵入的原因而外，此外都由于三点：第一是政治上的内争。第二是经济上工业家力量之薄弱。第三，忘却中国文化之真精神，反而为许多末学所绊住。清末以至五四我们现代文化运动之消沉由于这三个原



因；五四运动所以没有成为广大民族运动，主要原因是现代产业的幼稚。而多年来马克思主义之流行，主要由于民族之内争，使烦闷的知识分子只好在马克思主义中寻其安慰。此外，领导人物之无真知定见，也是不可讳言的。这一切不幸，结果不仅是民族的虚无主义，而且是文化与民族的需要脱离，而文化贫血，社会无知。一个有深长文化传统的民族竟逐渐丧失其理智信心和创造力，是何等的可悲？因此，负有责任的我们，在今日复兴民族之战争中，也要复兴民族的文化！

### 中国文化之将来及其复兴之路

要问中国文化之将来，先要问中国社会之将来。

中国革命之目的，在于建立现代化的中国。我们抗战，是要打破现代化的障碍；我们建国，就是建设现代化的中国之基础。中国抗战一胜利，一定向现代化的路上飞奔，将来中国就是一个现代国家。

所谓现代化不是别的，就是工业化，机械化的意思，就是民族工业化的意思。中国必须现代化，才能生存于现代国际环境中，才能洗刷我们的落后和污秽，浅薄和玄虚。而现代化也是中国自然前途。中国所以没有完成其现代化，过去由于元清之蹂躏，近代则主要由于日寇之压制。解除了日寇之压制，中国必立刻发挥其力量到他必到之地。在现代的基础之上，一定有中国的现代文明。

所谓现代文明者，在形式上是民族的，在内容上是科学的。现代文化之建立——是自徐光启以至五四所追求之目的。民族独立和科学发达之后，我们的文化一定能发挥及继续过去的光荣，建立我们自己的新文明。这是由中国所创造，为中国之进步，表现中国之特点的现代文明。



这种文明不是中国过去旧文明之复活。没有现代化的武装，没有现代的血脉，中国旧文化不能生存，而且一定腐朽。

这也不是所谓全盘西化或苏维埃式的文明。我们必须将西式和新式分开。今日我们有西式东西，即是输入的洋货。但这不是我们自己创造的。我们所谓新文学也只能说是西式文学。我们还要有自己的新创作。

今日我们的文化，反映半殖民地的风光。旧的一切在朽腐衰灭中，而新的舶来品，只能为少数人所享受。然我们的文化，也反映半殖民地的自由运动。我们要求独立，要求自给。我们的新文明，也将是我们精神上的国货。让朽腐的消灭，而文化买办们破产罢。在民族工业基础上的文明才是我们自己的新文明。我们爱护自由，尊重劳动，爱护和平，爱护民族的精神。我们的现世精神与我们的聪明才智和灵感，如不能用现在技术武装起来，我们不仅不能保障自己生存与进步，而且一定枯竭而颓废；我们不仅不能保障民族的生存与进步，而且也不能开发我国家的富源，启发我们固有的智慧和创造力。然如前引加尔根氏所曾说的：

“我们不能不惊异于这事实，即中国之进步，虽停滞数世纪之久，但不仅有许多中国人之产品，依然在世界有其市场，而且若干且无可匹敌。并且，虽然中国人在其制作与艺术中所用工具，照例极为原始，但结果则极可惊异，有时甚至超过了欧洲人用他们进步方法及时新机械与机关所能达到的水准。……当进步精神真临此土，而现代的改进及方法为此民族所学习及采用之时，中国在工商世界中，一定能在世界列国之中出人头地。”

这一段话，不仅指出中国人的天才，同时也指出我们复兴之路。我们曾经对世界文明作过伟大的贡献，我们曾经做过世

界最富强，最文明的国家。一旦民族独立，驾驭现代技术，而由这现代技术而来现代精神之鼓励，与我们固有的美德与天才结合，将要开如何的美花，结如何的硕果，在今天，也实在是难于想象的。这将造成我们历史之无限光华与对世界再作伟大贡献，是毫无疑义的。我们有无限的屈辱，无限的自读。然而我民族表现无限的劣点，我们的腐败与自私，爱钱与怕死，都是现代以前的社会病。这不是根性，而是颓废的结果，国势凌夷和技术落后的结果。波斯战役以后的希腊之黄金时代，普法战争以后德国学艺之光辉，一定能在抗战胜利以后光临于我们的祖国！

我们应如何复兴文化使这黄金时代迅速来临呢？

今日是我们为复兴民族而奋斗之日，也是为复兴民族文化而奋斗之时。我们在抗战建国的过程中，客观上也是在复兴文化之过程中。为了抗战之胜利，我们必须加强主观努力，巩固统一，抗战到底；树立法治，发展工业。而这一切，也就是复兴文化的根本之道。

但就文化本身说，主观上我们应作些什么努力，才能使抗战建国过程中文化更其进步，并且，更能使文化帮助抗战建国之事业呢？

第一、发扬民族主义。

民族主义是今日抗战建国之中心精神，也是我们文化运动的中心精神。我们要有为民族所有，为民族所造，为民族所用的文化。一切非民族反民族的文化我们要拒绝。一切必须服从民族的利益，一切必须适合民族的环境。许多人至今还在缠夹于民族主义与国际主义之间，我们必须知道，有健全的个人才有健全的社会。个人平等，才有社会正义，才有社会主义，真正的个人主义与真正社会主义是一个东西。民族平等，才有



国际和平，才有国际主义。真正的民族主义与真正的国际主义是一个东西。民族不能独立，一切都是空谈空想。空想的国际主义只足以帮助侵略者。

真纯的民族主义文化包含一些什么要点呢？

第一、民族主义的文化运动，要发扬我们文化固有的伟大精神，承继孔墨的光荣传统；而同时抛弃有害的渣滓，如老庄之学，腐儒之学；要发挥我民族经世致用的精神，刚健勇武的精神；反对那些空虚浅薄的精神，阴私懦弱的精神。

第二、民族主义文化运动是独立自主的文化运动。我们不要忘记独立的精神是我们的文明之动力。即使我们必须介绍他人文明，也是要为我们民族使用的。今日我国学术界或则崇拜欧美，或则崇拜苏俄，甚至于还有人崇拜日本，各以此自炫，甚至互以此相轻，呐喊为人，实可痛叹。他人之长，不仅友邦，就是敌人之长，都要取法；但不可忘本国之立场，作皮毛之模仿。一切学问，都是为了我民族之生存与进步的，否则不算学问。

第三、民族主义文化运动要提倡民族的道德。民族道德是对民族之忠爱，对民族公益之爱护，对民族法令之遵守。不自爱自尊者，也不能真正爱他。而真自爱者，也一定能爱他。不爱自己民族，也不配谈国际主义。我们必须发挥先贤先烈忠国爱民的精神，发挥我民族的优美德性。记得祖先光荣的创造和伟大的遗教，一定能勉励我们自强不息，不懈精进。

第四、民族主义文化运动要提倡尚武精神。没有自卫的武力，也谈不到文化。我们祖先黄帝之文武兼全，是我们最好模范。汉末以来，我们尚武精神逐渐消失，是不幸。佛法也少不了降魔的无男金刚。我们不可不文，但决不可弱。刚强者体魄，大雄的精神，以及克敌制胜的武备，是我们必须具备的。



我们要扫除柔靡之颓风，振作尚武精神，卫国意气。

第五、民族主义同时是民主主义。民族主义是求全民族国家福利的。因此，民族主义不仅对外要求民族的平等，对内也要求：（一）民族的民主，爱护少数民族，发扬边疆文教；（二）政治的民主，凡属同胞，享受法律上之平等自由；（三）经济的民主，取缔非法的商业，限制产业之垄断与暴利，保障产业中劳动者之健康与福利。这是民族主义应有内容。

第六、民族主义同时是全民主义，民族主义文化运动同时不能不是国民文化运动、民众教育运动，全国大多数人是文盲和无教育，民族主义即不能算是成功。使全国人民都有民族意识和现代知识，是我们文化运动主要目标之一。今日有许多妄人自命“文化人”。这是一种文化贵族——虽然他们在知识上未必够得上是贵族。这不祥现象所由生，是由大众之无知。普及文化不仅可以就能提高文化，也可产生真正的学者。

## 第二、发展科学技术。

我们要把生产、军事和科学打成一片。不仅提高我们的科学知识，而且使这些知识适应目前迫切需要。科学是与产业并行的。古代有古代的科学。不过现代工业将生产力空前提高，也将科学知识空前提高，使人类知识达到空前正确精密的水准。现代文明之基础，就是这种科学文明。我们完成了民族工业，一定能发展我们的科学文明。但科学也是发展产业的工具。我们如何来改善这一精神之工具呢？

第一、要在建立国防产业中培养科学人才。我们当前任务除了抗战以外，是建立新工业，同时改善旧工业和农业。建军必须建产。这需要科学家去帮助努力，我们也能在建产事业中培养新人才。各种重工业工厂中都应普遍设立研究所实验室，

不仅改善原有生产，并且刺激进一步的发明。黄海化学工业社就是一个可喜的模范。我们知道，抗战以来，我们在兵工厂中，在其它工厂中，有许多改进，许多发明。代汽油之成功，以及最近代机油之发明，都是值得欣慰的事。我们还应有组织的在这一方面精进科学研究，造就更多发明。

第二、我们应充实高深科学研究机关。一面集中人力与智力，研究中国的历史与地理，研究现代理化及电医科学，研究国际政治及中国社会，研究欧美各国建国历史、军事外交的情况，而目标集中于我们如何抗战建国。一面应用科学方法，搜集材料，分工作深入研究，一面介绍他国科学，学习他人的经验，来研究我们当前的问题。到今日为止，这种事情做过不少，钱也花过不少，但也许没有充分集中人才，切实学问，没有什么成绩。而我们所谓文化，依然停滞于翻译文化、新闻主义之阶段，于是无益空谈，伤国俗说、与夫浅薄乱说的稗贩，乃充斥于国中。今日要汰除空陋之风，治本之道，唯有树立笃实高深严肃的学问精神。这和半瓢水的洋学生，说话喜欢带几个毫不必要的洋字，而真正洋文很好者，就不喜欢如此，是同一道理。在商业市场上，劣货币一定驱逐良货币。但在学问世界中，真学问一定可以驱逐假学问，除非明白人太少。

第三、要整顿教育。今天学校是研究科学和培养科学人才的根本机关。我们既知道过去教育失败，就要争取今后教育成功。过去教育失败于官僚主义及政客主义。我们除了要求教育当局以神圣的心来办教育以外，还要：（一）充实学校教育，充实及提高课程及师生水准。今天学生程度水准不齐而且有的太低。这一面由于功课太多，也由于师资太坏。同时，考试方法也没有好好执行。特别是大学教育，我们应取宁缺毋滥的态度，严格训练及启发学生专门知识。不必要课程之减少，必须



科目之增加（军训及边疆语言等），教科书之改造及充实，师资之提高，天才学生之提拔，都是我们应该郑重注意的。

第四、要造就临时抗战建国的干部，同时要派遣真正有相当程度的人赴外国真正深造。这些事情我们做得不少，成绩不多者，实由于情面主义，而不讲人才主义罢。许多短期学校时期过于短促，过重形式，是今后必须改正的。至于留学生制度，实在滥莫可言。今后无相当造诣者，即使自费，亦不得留学。同时我们要资助海外华侨有能在外国深造机会。还有考察游历之类，多是徒费国帑，成为旅行变相。若不是对于某一学问有相当成绩的人，是大可不必留洋的。但同时我们可以多多招聘外国真正专家学者来华担任教师。我们可请各友邦政府及其学界机关郑重介绍，不可找些外国流氓来混饭。

第五、必须传播科学知识，传播现代精神。现代基本科学知识，无论自然科学社会科学以及论理学哲学等，都应多多翻译良好小丛书，以供广大阅读。多设科学博物馆，以启发民众的科学知识。同时我们学界要提倡一种建设的批评风气（从来我们吹嘘谩骂多于批评），对于常识以下，违背伦理的荒唐与武断，作善意批评。我们对于伦理学，欧洲现代历史以及文化史应与本国史地成为每一国民常识。中国许多人头脑之非逻辑与夫不知已知彼实在可惊。

最后还想谈到一点的，不通之文字，无有多于今日中国者。中国语言虽极优美，然因八股传流和翻译研究之缺乏，使文字笼统拙劣，而这也影响思想。文法之学，实不可不讲。今日讲文法者多效欧洲文法书为之。然中文与欧文系统不同，吾人必须注意词之逻辑次序，因中文无语尾之变化也。吾人不重逻辑文法文章作法及修词之学，以致今日文字常多自相矛盾，不可卒读。长此以往，必使国人头脑愈趋于混乱，亦不可不注



意之事也。

以上诸点，自不是可以一日完成。罗马不能成于一日，树木也要十年。今日要广为种树。我们要一面留一些树为异日之栋梁，而同时也不能不一面栽培，一面使用，度此青黄不接之时期。而今日辛勤之培植，就是将来新文化花园之基础。今日一切从事于文化教育事业者，也必须立志做中国文化花园一个辛勤培植之园丁，用心血来灌溉未来中国文化之根苗。同时用自己赤诚与热血，贡献于国民精神之铸造。横渠云：“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为后世开太平。”愿以此语，赠一切为中国文化复兴而努力的人们。

二十七年十二月二十五日

选自《中西文化与文化复兴》（一九四三年版）

蒋廷黻

## 百年的外交

道光十九年，一千八百三十九年的年初，林则徐在广州开始严禁鸦片，因而引起我国近代的第一次对外作战。从那时起到现在，政府办了整个一百年的外交，士大夫关于外交也发了一百年的议论。百年的时间，就是在民族历史上，也不能算短。我们应该切实检讨以往的得失，作为来日的指南。

我们这个国家是士大夫阶级执政的国家。自来以来，士大夫是极端注重气节的。最近这百年并不是例外。无论我们是研究这百年初期的外交家如林则徐，琦善，耆英，桂良，花沙纳，或是中期的外交家如奕訢，文祥，曾国藩，李鸿章，郭嵩焘，曾纪泽，薛福成，或是最近期的袁世凯，段祺瑞，张作霖及当代的人物，我们不能发现一个人不竭尽心力，挣扎又挣扎，而后肯对外人有所退让。百年来负外交责任者，若论他们的世界知识，诚有可批评的，若论他们的爱国心，不但无可疑问，且可引为民族的及士大夫阶级的光荣。

初期的外交家最受时人的非议和后世的不谅解者莫过于琦善。因为他于道光二十年春与英人订了穿鼻条约，时人说他是汉奸。其实琦善不但是爱国者，而且是当时见解比较明白的一个人。自从故宫博物院发表《筹办夷务始末》一书以后，学者才知道琦善受冤屈之深。他与英国代表义律所订的穿鼻条约比道光二十二年的南京条约，在赔款及通商权利上，有利于我多了。英国政府认义律上了琦善的当而加以革职的处分。琦善体

察中英的形势，决定穿鼻条约是当时我国外交所能得的最优的条约，故无论时人怎样骂他，造他的谣言，无论朝廷怎样指责他，他不顾一切依照他的良心作下去。至于顾全一己的名誉而牺牲国家的利益，老于世故的琦善未尝不知道。却是到了民族紧急的关头，他毅然决然不作这种滑头的事情，这才算得真正爱国。林则徐是鸦片战争的英雄，琦善是鸦片战争的政治家。作英雄不易，作政治家尤难。

近期的外交家中受人攻击最多的莫过于袁世凯。此人的内政和人品如何，将来的历史家自有定论，不在本文的讨论范围之内。至于他的外交，我们可以说从他协助李鸿章办理高丽案件起，到他末年主持二十一条的交涉为止，他没有作过为国谋而不忠的事情。以先我们最不满意他的是民四的对日交涉，但自王芸生先生发表《六十年来中国与日本》大著以后，学者始知袁世凯那次与日本的奋斗可谓作到鞠躬尽瘁了。我们如仔细研究他应付日本二十一条的亲笔批示，并记得日本当时因欧战关系在远东所处的优越地位，我们不能不感激他的用心之苦并佩服他的外交天才。日本人知道袁世凯是他们的劲敌。

我国数千年与异族的奋斗逐渐养成了士大夫的爱国心肠。这是根深蒂固，无须我们过虑的。如果仅靠激昂慷慨的爱国心就能救国，那我们的知识阶级早把国家救好了，绝不至有今日的严重国难。不过士大夫的传统思想多不合于近百年的大变局。到了十九世纪，他们仍不承认闭关自守，独自尊大的时代已成过去而绝对无法挽回。同时他们对于西洋的知识缺乏使他们不能了解如大胆的向国际生活中去找出路，我国能得着新的光荣。所以他们愈信念我国的古老文化，他们就愈反动，以致阻塞民族的出路。他们不是卖国，他们是误国。

从道光十九年到咸丰十年，我们初则有中英鸦片战争，后



又有英法联军之役。在那二十年之内，士大夫是一贯主张抗战的。他们为什么要抗战呢？为拒绝签订不平等条约吗？不是的。他们不反对治外法权，因为他们觉得让夷官按照夷法去管理夷人是最省事的办法。他们不反对协定关税，因为他们以为海关收入无补于大国的财政，不值得我们去与夷商计较区区税则。咸丰末年，他们竟有人提议我们完全不收海关税。他们也不反对租界，因为他们想为夷人特辟居住区可以免得华洋杂处。在道光年间，他们所反对的是五口通商和香港割让。在咸丰年间，他们所反对的是长江通商和北京驻外国公使。我们今日如再读他们的议论，我们一方面仍能为他们的激昂所动，却同时我们又不能不痛哭他们见解的糊涂。可惜在我们这个社会里，糊涂的见解，用激昂的文词发表出来，有误国的能力。

到了同治光绪年间，我们始有少数政治家对十九世纪的新局势有相当的认识。其中见解最透彻，魄力最大，主政最久的是李鸿章。他的救国方案可分治本治标两部份。治本的方案是努力西化。他觉得我们抵抗西方的侵略要靠我们的西化，同时维持我们在东方的传统领袖地位也要靠我们的西化。同治初年，日本维新尚在酝酿之中的时候，李鸿章就大声疾呼的警告国人不可轻视日本，他认定中日两国将来国力的比较必决定于两国西化速度的比较。这种论断是最具有政治家眼光的。至于治标的方法，他主张在西化工作未成熟以前，努力维持和平，结纳友邦。

李鸿章无疑的是同治光绪年间在朝的最大的政治家。但是他也是当时的士大夫最好弹劾的。到了那个时代，大多数的士大夫仍不承认中国有西化的必要。李鸿章的建设事业，如海军，电信，煤矿，铁路，纺纱厂，招商局，机器厂，兵工厂等，在士大夫的眼光里，皆非根本之图。他们以为我国固有的

驱夷方法可以依旧适用。他们且以为道咸年代的失败在人而不在法。所以李鸿章终身绝少同志和帮手。他的事业的推进全靠专制君主威力的支持。

士大夫一面反对李鸿章的治本方案，同时却又主张采用强硬的，积极的外交政策。恰好这时候有几位青年文人，目空一世，而文章与学问又实在不差。他们——张之洞，张佩纶，陈宝琛，邓承修等——在同末光初，每因细故就主战。为台湾生番问题，他们要向日本兴问罪之师。为琉球问题，他们要李鸿章率师东征。为伊犁问题，他们又要与俄国开战。这些浮议的难关，李鸿章都一一设法渡过了。其中最难的莫过于伊犁问题，因为关于这个问题，不但士大夫主战，当时与淮军敌对的湘军领袖如左宗棠，彭玉麟也主战。是时彭玉麟督率长江水师防御俄国的海军。他准备满载桐油木柴出海，趁便风火攻俄国舰队。两江总督刘坤一和他开玩笑，说时代非三国，主帅又非孔明，恐火攻之计不售也。彭玉麟大怒，即上章弹劾，左宗棠又在京内替他说话，于是刘坤一只好不作江督了。李鸿章观察形势，知道如运用外交，至少伊犁可部分的收回；如对俄宣战，不但伊犁不能收复，即新疆及东三省均可虑。而且我们的实力消磨于对俄作战以后，日本在远东岂不坐大吗？所以决定制止国内主战潮流。他请英国军官戈登来作总顾问。戈登的建议是具有深意的。他说抗战未尝不可，惟在抗战之先，中国政府应该下最大的决心准备作三件事。第一，即时迁都西安。第二，准备抗战十年。第三，抗战以后，满清放弃政权。这种话，李鸿章要说而不敢说，但出自常胜军领袖戈登之口，国人不但能原谅他，而且信任他。后来曾纪泽果然运用外交，把俄国所占领的土地大部分收回。

曾纪泽在圣彼得堡的交涉还没有办好的时候，中法越南问



题就发生了。李鸿章对这个问题也主张运用外交，反对开战。但是士大夫主战者多。朝廷徘徊于和战之间。最初表面言和，实则暗地助刘永福的黑旗军作战。后无形中变为一面战，一面和，终成正式战争。那时文武不分。文人中主战最力者莫过于张佩纶和陈宝琛。清廷乃派陈宝琛襄办两江军务，张佩纶守福州马尾船厂。事实上，陈氏制了两江以后毫无建白，而张氏则以“逃得快”了之。足证文人的高调，除误国家大事以外，别无作用了。到了光绪十一年春天，战事只好结束。全局的失败果不出于李鸿章的意料之外。

李鸿章结交友邦的运用最初表现于高丽。在光绪初年，日俄英美法德六国均图与高丽发生关系。李氏判断日俄对高丽有领土野心，而英美法德则只图通商和传教。那末，他可以借四国的力量来对付日俄两国。于是他从光绪六年起竭力劝高丽放弃闭关自守的政策而与西方各国订通商友好条约。在光绪八年，高丽果与各国订约，势力均衡的局面似乎产生。然而李鸿章的高丽政策终归失败。主要的原故有两个。

第一，高丽地瘠民贫，内政不修，经济未得开发，致注重通商的国家无大利可图。所以到了甲午中日战争之际，英美法德皆觉得利害关系不大，无积极干涉必要。第二，中国始终不愿更改旧的宗主对藩属的观念。高丽对我的重要全在国防；在国防上，我国所怕的不是高丽，而是别的帝国主义者利用高丽为根据地向我作进一步的侵略。高丽果能独立自保，我们就能达到目的了。光绪十年，德国驻高丽的总领事，根据以上的理由，曾向李鸿章建议，化高丽为远东的比利时，由列强共同担保其独立和中立。这种建议不但清廷不能接收，就是李鸿章也反对，因为这个办法不合我国在高丽的传统宗主权。以后在袁世凯的积极作法之下，宗主权几乎变为统治权。结果，美国與



论很不直我们施诸高丽的压迫，并且高丽的新派人物因对我失望而想联日或联俄。可惜我国谈边政者至今对旧日的宗主权仍恋恋不舍。

甲午年春，东学党在高丽起事，日本遂借口保侨派遣重兵。世界各国均知局势的严重。我国士大夫的激昂可想而知。他们主张即时动员。在朝的要人多年想倒李鸿章而屡试屡败者亦坚决主战，以便借对外来对内。李鸿章拿到这个难题竟无法交卷。以往他假朝廷的威力，强迫各省协济北洋军饷，为的是对日备战。以往他关于伊犁，越南诸问题均反对战争，为的是要集中力量去保护高丽。他此刻如再不强硬对付日本，就无法自圆其说了。适此时俄国公使喀西尼路过天津。李鸿章就临时抱佛脚，竭力求援，喀西尼亦觉得日本如占领高丽，那是大不利于俄国的，于是答应警告日本撤兵。李以为日本最怕俄国。现俄国既允压制日本，他可高枕无忧了。所以他对日外交不退让，而军事的布置又不积极，自以为那一次他可不战而胜。日本最后经英国的劝导提出中日两国共管高丽的妥协方案。李告诉总理衙门坚持要先撤兵，后谈判，而其心总以为俄国向东京警告以后，日本无不屈服。其实日本的消息比我们的还灵通。日本知道了俄国绝不干涉，而北京的谈判是无诚意的，遂决定进攻。到了这个时候，李鸿章只好应战。

中日甲午之战决定了远东的领袖地位，在一整个历史阶段之中，将不属于我而属于日。甲午以前，我们只受西洋帝国主义的压迫，以后则同时受西洋与日本的侵略了。所以甲午之战是个划时代的战争。我们的失败是军事的，也是外交的。军事失败的原由，大概的说，有两层。第一，中国西化的水准低于日本；这一层的责任应由士大夫负担。第二，中国彼时的军政太腐化了；这一层的责任应由李鸿章负其大半。至于外交失败

的根由也可以分好几层来说。第一，李鸿章不应专凭一个外国公使的谈话来决定军国大政。关于和战大事，不但一个公使的谈话不算数，就是外交部长的谈话也不能算数。必定有正式的条约，经全权代表签字而又有元首的正式批准然后有相当的，但仍非绝对的可靠。李鸿章的办法充分表现他的外交的幼稚。帝俄政府根据整个国策决定不采纳喀西尼的意见以后，李就陷于进退两难了。幼稚的外交误国之大莫过于此。

第二，假使当时我国驻日和驻俄的公使深知所在国的国情，又假使他们知无不言而言又无不尽，再假使李鸿章和其他主政者对他们的报告加以相当的考虑和信任，那我们甲午之役的外交或者能兼顾利害和力量。政策的发动当然根据国家的利害，但是政策的贯彻要靠国家的力量。个人负重若超过其力之所能必致害身。外交的企图，纵使是正当的，倘超过国力，必致误国。所以外交必须知己知彼。这种工作，惟独健全的外交机构始能负荷。我国政治家素重用人而不知运用机构。李鸿章也不是例外。前文所说的三种假设并不存在。当时驻外的公使对所在国的国情所知有限，所知者又因层层顾虑不能尽言，所言者政府未必见信。其结果就是李鸿章因偏信喀西尼而采取外交积极，军事消极的误国政策。

当时李虽不能济事，仍超人一等。至于一般士大夫的言论，除激昂慷慨以外，别无足取，不过空言与高调而已。甲午以前的小波折，李的才能足以渡过。在甲午及甲午以后的大风浪之中，李实不能掌舵了。愈到后来，他愈不济事。在作战期中，他多方求援，但西洋各国均借词搪塞。这不是李的罪过，因为当时我国的国力实不足以左右任何西洋国家的政策。外国虽不援我于未败之前，却又援我于既败既订约之后。俄德法三国的援助本是不怀好意的。以后瓜分的祸根就种于此。我们对



于“友”邦的“友谊”不可太凭一时的情感和幻想。我们愈研究国际关系，愈知道国与国是寡情的。这一点，我们也不能责备李鸿章。

我们能够责备他的是甲午战争以后的联俄政策。帝俄假助我的美名，行割我的实政。最初修中东铁路，因而引起以后的严重东北问题，一直演变到九一八和今日。中东铁路是李鸿章联俄的代价。戊戌年春，帝俄又假助我的名义，强迫我许她筑南满铁路和租借大连旅顺。这两个海口就是俄德法三国于乙未年助我以两千万两向日本赎回的。三国的援助，若清算一下，仅使我白白的抛弃了两千万两银子罢了。这还不够。庚子年，帝俄趁拳匪之乱派兵把我东北全占了。在北京交涉的时候，帝俄又要假助我收复平津的美名，强迫我割让东北一切的权利。当时英美日三国竭力支持刘坤一，张之洞来抗俄，而李鸿章则坚持要与俄订约。李末年的荒唐简直不堪设想。幸而条约未签字以前，李就于辛丑年冬死了。帝俄得着这个消息以后，说：“中国以后无人了！”

乙未至辛丑是李鸿章联俄的阶段。以后我们外交的路线就全变了。辛丑的次年，即一九零二年，英日订同盟的条约。当日我国的舆论对英日同盟是怎样呢？京师大学堂（北大的前身）的教授联名请求政府加入英日同盟。旅居上海的名流假张园开会，作同样的要求。好象我们所敬佩的蔡子民先生当日亦在座。我们留日的学生发起义勇军，准备协助日本去打帝俄。日俄战争之际，我政府虽守中立，实际我们是对日表同情的。地方人士如张作霖还实力协助日本作战。为什么我国在辛丑以后有这么大的外交路线变更呢？因为李鸿章的联俄政策不但失败了，而且简直引狼入室了。李在辛丑以前想联俄以制日，后人乃转过来想联日以制俄。前者的成绩固不好，后者的成绩亦欠



佳。日俄战后，我国在南满就开始与日本摩擦了。足证所谓外交也者，在自己的国力发展未到相当程度以前，是不可靠的。无论是联东以制西，或是联西以制东都要出代价的。不小心的时候，代价还要过于当初所要避免的损失。

民国以来，我们的外交方案并无根本变动。与前不同的就是在内乱的时期，党派的竞争免不了要借外以对内。大概说的，在朝的党，因所须的外助少，故对外所愿出的代价低。反之，在野的党，因所须的外助多，故对外所愿出的代价高。同时还有一方面值得我们注意。政府因负实际政治责任，说话行事比较谨慎。反对政府的人因不负责任可以随便给政府出难题，对社会唱高调。因之，一般人民很容易发生误会，以为官僚不努力，太消极，甚至于不爱国。反之，反对政府的人因言论激昂好象是特别爱国，特别有作为。国际关系是十分复杂的。不但在中国，就是在教育普及，新闻事业十分发达的国家如英美，一般人民关于外交问题容易为野心家的宣传所麻醉。所以在这些国家，近年有不少的公私组织，专门研究国际问题，以图舆论的健全化和外交的超党化。这种组织的需要在我国尤为急迫。

在这百年之末，于全民精诚团结以抗战之际，最使我们痛心的是平津京沪各地的汉奸。老百姓供敌人驱使者全为饥寒所迫，我们还不能说他们的本质不良，甘心从敌。粤闽鲁冀的劳工在外国侨居数代仍不忘祖国，足证我国人民的本质是优良的。我们可以相信沦陷区域的劳苦同胞，时机一到，还要热烈的回到祖国的怀抱。只要国家无负于他们，他们是不会负国家的。我们所痛心的是参加伪组织的知识分子。他们当中大部分被生活问题迫着走上无耻的途径，其余还不是狂妄的借外力以从事内争？

抗战以前的数年，我们在最高领袖指导之下，把统一基础打好了，于是改革法币，建设公路铁路，推进国防等等自力更生的事业得有一日千里的进步。假使政府于九一八的冬天就听从一般士大夫的浮议而开始抗战，那我们就不能有自九一八到八一三那个阶段的积极建设和统一完成。没有那一个阶段，我们那能有今日的抗战力量？

我们于研究百年的外交之余，可以得着几个结论。第一，我们近百年对外的失败不是由于我们的不爱国。第二，我们的失败由于外交本身者尚为次要，由于内政者实为主要。内政的致命伤即现代化的建设之过于零碎，迟缓，和不彻底。第三，就外交本身而论，我们的失败一部分应归咎于士大夫的虚僑，其他部分则应归咎于外交机构的不健全。若再进一步的研究，这两种弊病都要归根于我们的知识，思想，及办公习惯的现代化程度之不足。

原载《新经济》半月刊第一卷第四期

（一九三九年一月一日版）

## 潘梓年

### 两个精神总动员

我们现在大家都在热烈参加精神总动员，这对于今后的抗战当然有很大的意义。但敌人也在精神总动员，而且早在前年九月就在日比谷公会堂内开政府主办的演说大会，“发动国民精神总动员”了。毫无问题，我们的精神总动员，是和敌人完全不同的；我们是要在和敌人完全不同的方针之下，采取和敌人完全不同的方法，来发动我们的“国民精神总动员”。因此，把我们的精神总动员和敌人的精神总动员，对比地研究一下，辨明不同之所在，使我们更能把握到正确的方针，更能采用到正确的方法，使精神总动员真正成为动员全国人力物力财力智力的推动机，来支持抗战到彻底的胜利，这是很有意义的。

#### 两种战争决定两个方针

我们的精神总动员，目的是在坚持抗战，敌人的精神总动员，也想用以支持它的侵略战争，“俾达所期之目的”。然而，我们的抗战，和敌人的侵略战争，在性质上，意义上，完全不同，由此所产生的一切设施，不管物质动员也好，精神动员也好，其方针也就完全不同。敌人的战争旨在侵略，它不是为的民族利益，人民利益，而是为的少数军阀财阀的私人利益。它不但要掠夺我国人民的财产，压榨我国人民的血汗，以满足少数军阀财阀的私欲，同样也要掠夺它自己国内广大人民



的财产，压榨他们的血汗，来制造军火，支付战费，以支持侵略战争，满足少数军阀财阀的私欲。因此，日本法西斯强盗就不能把战争的目的真正向民众公开，明白告诉国民大众；相反的，他们要竭力掩蔽战争的性质，即其真实目的，而另用一套鬼话，如“大日本精神”，“神明的子孙”，“实现东亚和平”，等等来欺骗民众，麻醉民众，把他们驱上战场为了他们少数人的兽欲而送死。不但如此，敌人的侵略战争，因为是违反着自己的民族利益，违反着广大人民的利益，就必然要引起国内人民的厌恶与反对。因此，敌人不但要欺骗民众，同时还要压迫民众，不准人民对战争作真实的讨论，怕的是在讨论中要让人民看清战争的真实目的；不准人民有他们自己的组织，怕的是人民要用组织的力量来反对战争。

我们的抗战，旨在争取民族生存，是全国人民争取独立，自由与幸福的战争，这是全国人民的利益，全国人民的要求，而为全国人民所拥护的。因此，我们在抗战期中，虽然不免要丧失一些土地，使许多人民的田园庐舍荒芜毁坏，使许多人民的生命财产损害牺牲，使许多人民不免受尽了颠沛流离，妻抛子散的悲痛，然而，在大家明白到了目前的痛苦是为了免除子子孙孙变成法西斯强盗的奴隶的万劫不回的苦痛，是为了争取民族独立，民主自由，民生幸福的光辉前途之下，大家也就都能懂得为要得到将来更大更远的利益，不得不牺牲目前较小较近的利益，为要避去将来更深更重的痛苦，不得不忍受目前较轻较细的痛苦，因而前仆后继，再接再厉，愈打愈坚决，愈打愈顽强。虽然我们在过去的抗战期间，人民的组织还未获得应有的发展，因而没有能够充分发挥出我们地大物博，人多力厚的巨大力量，然而，在积极的领导与帮助之下，广泛地开展各种人民的自己组织，在今后的抗战建国中，定然会表现出克服一

切困难，进行各种准备，战胜敌人，完成新中国的建立的伟大力量。因此，我们要全国人民对自己的抗战性质，目的，看得愈清楚愈好，认识得愈亲切愈好；我们要全国人民都能有他们自己的组织，这种组织愈多愈好，愈发展愈好，因为这是民族力量的源泉。我们不但需要禁止人讨论抗战，成立自己的组织，而且要求大家对自己的抗战作充分的讨论，使自己的组织有高度的发展。如果有些人民不懂得怎样进行讨论，发展组织，那么，我们要引导他们，训练他们，使有讨论，组织的能力，如果有些人民知识水准不够，生活困难或生活腐化，不大容易看到抗战的远大目的，光明前途，不大容易开展自己的组织，那么，我们要用具体的事实与行动，改善他们的生活或纠正他们的生活，以教育他们，启迪他们，使他们看到抗战是他们最大的利益，看到抗战具有最光辉的前途，看到三民主义的新中国到底是怎样的一个国家，三民主义之下的中华民族到底是怎样的一个民族；我们要用与人民生活具有联系的运动，提出具体任务和切实工作，以领导他们，帮助他们，使他们从行动中认识组织的力量，发现自己的能力，养成集体的生活，开展自己的组织。

这样，敌人的侵略战争决定它的精神总动员必须要采取对民众欺骗，麻醉以至压迫的方针，我们争取民族生存的抗战决定我们的精神总动员必须要采取民众启发，鼓励，创导，帮助的方针。敌人的方针是唯恐人民看清战争的真实目的，唯恐人民有自己的组织，我们的方针是唯恐人民看不清抗战的远大前途，唯恐人民没有自己的组织。敌人的战争是退步的，前途黑暗的，因此它要堵塞人民的耳目，不让看到这个前途，我们的战争是进步的，前途光明的，因此我们人民洗耳刮目，来认取这个前途；敌人的战争是反革命的，违反人民的利益的，因此



它不敢让人民有他们自己的组织用其力量来反对战争；我们的抗战是革命的，符合于人民的利益的，因此我们热望人民各有自己的组织发挥力量来坚持持久战。

性质完全不同的两种战争，决定了精神总动员所要采取的两个完全不同的方针。

### 两个方针产生两套方法

不同的方针当然要用不同的方法来实现。这种不同，只就公布的条文来看是找不出来的。如敌人于前年九月十三日所颁布的《国民精神总动员实施纲领》，其条文，未尝不是什么“官民一体”咯，“举国一致”咯，“官民合作”咯，“发扬日本精神”咯，“固守尽忠报国之神”咯，“坚忍不拔之精神”咯等等冠冕堂皇的文章（参看《时事类编》特刊第十三期《日本精神总动员运动》一文）。但所有这一些都只是些白纸黑字，除了欺骗麻醉而外没有任何实际意义；真所谓“官样文章”吧了。事实上完全是另一回事。为什么？因为敌人的国是少数军阀财阀的国，它所进行的战争是要叫广大人民牺牲了自己的身家性命去替少数军阀财阀掠夺我国人民的财物。在这里的所谓“尽忠报国”就是要人民把自己最后一滴血一滴汗都报效给少数军阀财阀。这当然是要遭受到劳苦人民与有正义感的人士的强烈反抗与攻击的。这样而要“举国一致”，“官民合作”来“克服时艰”，“应付现下时局”，其实际方法，自然就只有强迫“实行对日本工人的军事劳役”，“掠夺农民的马匹，米麦刍秣，大批抽丁，强迫增税，滥发纸币，强行推销公债”等等；当这种“官民合作”“引起了日本工人农民劳动者自由职业者的强烈反抗”，“引起了中小资产阶级及部分的自由资产阶级的反抗”时，就继之以“大批日本



大学教授学生自由职业者文化界的被捕，实行对日本反战团体和反战分子大加屠杀和镇压，大批的搜查烧毁社会科学的书籍以及一切含有反对战争意义的书籍，封闭一切同情中国及不满战争的言论机关”——这样来求得“举国一致”，这样来“应付现下时局”。所以在实际上，敌人的精神总动员的方法是：皮鞭，刺刀，屠杀，监牢，封闭。

我们就完全不会是这样。我们的国家是要实现三民主义的国家，是要成为民有，民治，民享的国家，目下虽然还未成功，但“抗战就是为建国，两件大责任，要并作一起来完成”（四月十七日蒋委员长广播演讲国民精神总动员），我们的抗战，不但只是赶走敌人，求得领土与国家主权的绝对完整，实现真正的民族独立的民族主义，而且就要在抗战之中，唤醒全国人民“一致奋起，改正醉生梦死自暴自弃的生活，养成奋发蓬勃积极进取的朝气”（同上），来奠下实现民主自由民生幸福的民权主义与民生主义的基础。在这里，精神总动员，就是全国上下地无分南北人无分老幼，一致自觉地，自动奋发蓬勃积极进取，来打胜敌人强盗，建立三民主义的新中华民国。这里的方法是什么呢？历史上有很好的实例可在供我们参考。法国在一七九三年大革命之后，曾处在内外夹攻的危机之下，当时法兰西共和国革命政府很适当地来了一个“国民精神总动员”（当然，当时是还没有用到这个名词），使全国民众都能自动地忠勇奋发，把自己的一切力量都贡献给战争，而建立了辉煌史乘的法兰西民主共和国。照“左莱”在其所著《新军论》中告诉我们，那时所用的方法是：“自由，平等，共和”六个大字。他在该书中说：“当此风雨飘摇，中央权力（指当时巴黎的革命政府）不能普及，将以何术以统一军队精神，将以何术而一举号召三十万大军，此无他，只有依赖于自由，平等，共和为

号召，只有使国民明了，他们被征召来保护的法国，已不是以前贵族的，富豪的法国，而是平民的，贫民的法国了。因为自由，平等，共和，这是唤醒睡眠数世纪的人民的警钟，所以能雷震全国，抛万难而施行混成军法；正因为以自由，平等，共和为号召，所以于召集那自十八岁到二十五岁的青年为第一级兵的时候，于召集国境地带的全体国民的时候，政府毅然抽富豪累进税，毅然分田地给农民，所以于召集工人制造枪炮的时候，毅然召集工人与国民之公断人以议定工资；这并不是用以收买贫民平民，而是用以实行自由，平等，共和之实，以唤起保卫自由，平等，共和的热忱”（参看《国民公论》重庆版第一卷第四号第十二页）。

我们国防最高委员会所颁布的《国民精神总动员纲领》第五节“精神之改造”中说：“生活者，精神之根本，无合理之生活，即无健全之精神”，这就说明了我们的精神总动员要从改正生活上着手。我国人民中“无合理之生活”的，可说有两种，一种是“沉溺于声色货利”的富裕人民的生活，一种是“出尽人力后却不免啼饥号寒”的劳苦人民的生活。因此，我们精神动员的具体的切实有效的方法，就是革除这两种生活，使大家都有“合理之生活”，以发动出“健全之精神”。具体说来，就是忠实执行抗战开始后就提出的那个“有钱出钱，有力出力”合理负担之原则，用节约献金等方法把声色货利化为抗战建国公债，不再让它去“沉溺”一部分人民，用加紧生产减除不合理负担等方法来相当地改善劳苦人民的生活。这样，按之法国往史先例，征诸自己抗战经验，必然就能“养成奋发蓬勃积极进取的朝气，打破自私自利投降屈服”的歧误思想。

这还不是方法的全部，我们还需要有保障这种不合理生活的改正不致成为“阳奉阴违”，“虚应故事”，而是能“表里



贯彻”的切实方法。在这里，法国大革命时代的那个例子仍提供了我们宝贵的教训，而我们的国民精神总动员实施办法中也已发其端。那就是在民族主义的原则之下，就着固有的或新创的“同甲”，“同业”，“同校”，“同机关”，“同厂肆”以及“家祠及其他宗族组织”等各种人民的自己组织，来初步实行民主政治，使贪污腐化得到大众的纠弹，使合理负担能由人民大众的力量而获得切实的成效。这也是按之法国往史先例，征诸自己抗战某一部分经验，可以必其能够因合理生活的获得而使全国人民都自动地忠勇奋发，“对民族尽大忠，对国家尽大孝”，把一切力量都奉献给抗战建国这一个伟大事业。

因此，我们可以说，我们精神总动员的方法，就是逐步实施三民主义。三民主义的理论，在这里将发挥出光辉的精神力量，它一点也不象名为“为国民党谋健全”，而实质是对三民主义加以莫大的侮辱的那种人所说的那样，“理论是与人以希望使之力谋实现的。人的生活，现状就不好，只要有希望拿给他追求便可忘却现状”，只是让人“追求”的“希望”，而是要实事求是，逐步实现，来唤起人民积极参加抗战建国大业的热忱的救国主义。

所以，精神总动员的方法，在我们是和敌人完全不会相同的；敌人的方法是皮鞭、刺刀、屠杀、监牢、逮捕、封闭，我们的方法是解放民族，改善民生，扶助民权。

### 两套办法得出两种前途

用皮鞭、刺刀、牢狱等等方法去动员他们国民的精神的效果，现在已经见到了。那就是遍于敌国四境的鬼哭神号，盛行于敌人前线后方的厌战自杀，敌国内外一样都有的军火库，飞机库的炸毁焚烧，蔓延于敌人队伍中的哗变，逃亡，枪杀官



长，抗拒调遣，渗透于敌人社会各阶层而日益高涨，日益行动化的反战斗争。循此发展下去，其前途，恐怕将与上次世界大战中的德国前后“媲美”吧。在爆发于一九一四年的帝国主义反革命战争中，据说，德国要算是国民总动员做得最有成绩的国家，它那时所用的方法，怕就是目前我们敌人所采用方法的蓝本。且听以“坦能堡”大战著名的德国名将“鲁登道夫”的报告：“……于是生种种法令如报纸之严格检查，如军事秘密泄漏之严刑，如对于中立国边境交通之禁止，如集会之禁止，如不平分子领袖之逮捕，如铁路电报局之监视”，这些方法也不能说是不周了，然而结果呢？“战争过于延长，怨言难免四起，政府虽欲防止而不可得，不平分子之活动日盛，内部分裂现象以起……乃知政府当局对于人心必有无法维持之一日。以余（即鲁登道夫——引者）所见，当时政府即令以峻法干涉，亦无保持国内治安。诚以国民心理上缺乏精神团结之基础有以致之”。这缺乏的基础是什么呢？“鲁登道夫”在另一段中说：“一國中战前或战后之经济情形，往往为引起不平之源，且即为一致团结之障碍……奸商利用市况以肥一己，其所享受远在常人之上，而赤贫者竟以无所得而饿而死，因此不平分子之散布流言，更易为力”（前引《国民公论》第十一页）。于是人民大众怠工，反抗，士兵厌战消沉，逃亡、叛变，终于爆发了国内战争。结束了那一次的世界大战。这不正是为目前的敌人写照吗？是的，这就是敌人精神总动员的前途。

我们可不能这样，我们现在的精神总动员，正就要来改正沉溺于声色货利的醉生梦死之生活，帮助改善食不饱衣不暖的劳苦大众的生活，用消灭这两种不合理生活来消灭经济上引起不平，障碍团结的根源；正要来打击“利用市况以肥一己”的那种“利用抗战形势以达成国家民族利益以外之任何企图”；

正要来培植民权来制止不忠实执行中央的各种抗战法令的，那种“破坏军政军令及行政系统之统一”的不良现象。我们的前途是抗战胜利建国成功，恰巧已有法兰西大革命的例子替我们写照了。

## 结 语

以侵略来“宣扬皇道”的日本法西斯强盗，不特要压迫，屠杀我国的人民，同样也要压迫，屠杀它自己国内的人民；领导抗战争取民族解放的我国革命政府，不但不会去压迫别国人民，同样也不能压迫自己国内的人民。因此，在精神总动员上，必然要在两个完全不同的方针之下采取两种完全不同的方法，以获得两种完全不同的前途，这难道还不“昭如日星”吗？

四月十九日

署名梓年；原载《群众周刊》第二卷第二二期

（一九三九年四月十五日）

# 发挥“五四”运动所提倡的 科学精神

——使科学为抗战建国服务

提倡科学，是“五四”运动所要完成的两大任务之一。在抗战建国需要科学很亟的今日来纪念“五四”，接受这个还未完成的任务来奋力前进，不只是科学家的责任，而是全国各方人士的责任。

“五四”以后，尤其是最近几年来，中国的科学，不管是自然科学也好，社会科学也好，都有着显著的进步。社会科学方面的进步是无需多说的，如社会科学书籍压倒一切的受读者欢迎，各处青年对它的努力，几次论战的热烈，各种社会科学问题论争的无时或息等等，都是周知的事情。自然科学方面的进步，举其荦荦大者来说，如中国科学社，中央研究院地质学调查所，生物学研究所，以及中央大学，北京大学，清华大学等等最高学府中自然科学的研究，都是做了很多事情，有了相当成绩，这也是周知的事情。但在自然科学方面，有着一个很大的缺点，那就是如卢于道先生所说：自然科学家“一心的在研究工作上用功夫，其所研究的问题，范围很小，往往钻到牛角尖里面去”。因此，不但一般人看不到这些研究的工作到底和现社会的迫切诸问题有些什么关系，就连“作研究的科学家本人也从没想到这些关系”（见《读书月刊》一卷二期六六页）。这样，当然就很难完成中华民族所要求于它自己的自然科学家的任务。

抗战的炮声，震惊了一向蛰居于实验室的科学家们，爱国情热的学生青年，“含恨忍痛跑出了心爱的实验室、图书馆……而投身于救亡浪潮”；有些自然科学教授们、学者们，有的“去担任红十字会的救护工作”，有的去“研究与建国有关的各种农林植物”，有的在赶紧研究蓖麻的种类与种植来补救飞机火车等等所需滑机油的缺乏，有的在赶紧研究植物油的改造来弥补柴油汽油的不足，有的则在招朋约友热衷地讨论着自己应否去参加抗战工作。

中国的自然科学家，对抗战建国已开始有了贡献或正在努力于贡献。如科学社森林研究员对新筑铁路所需枕木问题的解决，对军委会所需胡桃木问题的解决；如中央工业试验所在无



水酒精的制造上，在改良手工造纸上，在改进制革业上，在改制盐井吸水用具上，在制造化学药品上，都已有了“可以自慰的成绩”；如某一无线电专家，已训练出许多无线电人员分派在各处服务，如陈渠珍先生发明了单人纺纱机，某君在泸县试验用坚硬的木料与石料代替钢铁自造纸机器而已有相当成绩，某地自制滑翔机的成功；如陕北药物试验所已自造出足用的药棉、绷布以及各种目前所急需的西药代用品与血清，西南科学院正在炼制柴胡，鸭蛋子来代替“昆宁”、“药特灵”，工业合作社药棉制造所用苧麻制棉的成功；如去年夏天组织出发的西康科学调查团丰富而翔实的报告，今年春天出发的建国调查团正在跋涉征途；如云南改进植棉的卓著成效，金陵大学历年对中国麦种的研究现已在川豫二省收得优良成果；如清华无线电研究所所制灯泡已被采充军用；以及“西北西南的矿产、水利、公路、铁道等等的建设，都由国内自己技术人员去服务”，等等等等，已是举不胜举。

然而，毫无问题，在抗战建国的伟业上，自然科学家的还是非常不够，而抗战建国所需自然科学家来努力的事业也正多得不胜枚举。如各种国防工业的当有待于建立，使用各种新式武器技术人员的当有待于养成等迫不及待的问题可不必再讲，即各种民用工业中如棉织、毛织、蚕丝、造纸、制革等等，农业中如改良种子、耕具、施肥、水利等等，矿业中如调查、开采、提炼等等，医药中如各种中药化验制炼，防空防毒以及防疫各种必需品的创制等等，那一样不急待着科学家来努力。说是我们缺乏科学人材吗？实在不是，据科学家告诉我们，全国医农工技术专家和理科科学家一共有二万左右。这个数目虽然不能算多，但其没有半数动员是可以断言的。

是不是科学家自己不肯动员呢？绝对不是。他们有的是在

希望“凡与抗战有关而为自然科学家所能尽力的问题，都能提交自然科学家”去研究、解答，有的是“愿意在一年半的时间内为国家训练好三百个无线电的技术人员，但是他们缺乏的是机会和设备”。我就知道有个朋友对于由煤炼油很有把握，但苦于自己无力开厂，还有个朋友能够由低价原料制出爆炸力很高的炸药，但苦于无人愿意让他试制。

因此，目前的问题，我以为是下述几个：

第一，要由政府来积极号召与领导。我们知道，行政院已草有“非常时期专门人员服务条例”，并拟定办法：（一）有所理工医农商法及其他技术人员各向行政院所指定之机关登记，（二）由各个有组织之团体协助办理登记，而后由行政院或军事机关命令派用。这是不够的。“非常时期”要有非常办法。首先要筹措相当充裕的款；其次要责成经济部，中央研究院各自然科学研究所，中国科学社等等共同负责召集专家（科学专家、企业专家）会议，来就目前需要，各地自然条件与现有科学人才，订定切实计划与实施步骤。

第二，国内资力比较雄厚的各公司，银行，以及个人，要放大眼光出资帮助国家或科学团体来做与抗战建国的各种科学事业。如川省杨刘二将军曾捐资建立科学馆，这确是值得钦佩而大大加以发扬的。欧美各先进国家科学昌明，其由有力人士的出资帮与奖励的，很是不少。我国不乏明达之士，在此大家都热心于献金救国之际，出资帮助科学事业，在中国历史上开一个光荣的新纪元，决不是不可能的了。

第三，科学家自身还须更加积极，自动组织起来，找寻机会为抗战建国的迫切科学事业而努力。等待人家来把与抗战有关的科学问题提交给自己，固然不够积极，就是自己先组织起来以备“国家的驱使”也还不够积极。比较有点基础的科学团体或



机关如中国科学社、西南科学院、中央研究院，各自然科学研究所，以及经济部资源委员会等等，固然可以急起直追，立刻动员自有的专家开始各种抗战建国所急需的大小科学事业，即科学家个人，也决不会没有人帮助就无法为国家社会效劳。如简单的防毒面具，只要有很少的钱及一些废物就可以大批造出。如川省气候一般人都以为太湿不宜于植棉，因此认为在川棉织业的原料简直无法解决，但有人知道确有许多地带是可以植棉；证之过去川省土布曾有相当历史的事实，可知此人所知并非全属无据。这也是科学家个人就可肆力的地方。又如简单机器的改制与发明，中药的化验等等，均不一定要有怎样大的资金。这都是个人或少数人的合力就可以做起来的。

第四，要采用最进步的科学方法，使自然科学在抗战建国中向着新的方面发展，获得新的内容。在自然科学家中，愿意采用辩证法去做研究工作的，在目前还不很多；愿意到急需的实用事业方面去找新的研究对象的也同样是不多，以为这是应用科学，只能在技术方面有些新的发展，而与纯科学的研究无关。这实在并不尽然的。纯科学的研究，不能否认是重要的。但用辩证法的眼光来看科学的发展史，就知实用问题的研究，也正是科学新发展的推动机。例如每年费去数万经费，用卵石竹包去修筑一次的都江堰，中外专家都认为无法改变的一个工程。但我们知平绥路上的青龙桥，也同，曾是中外专家一致认为无法开筑的一段工程，而我们的天才科学家詹天佑却终于把这难题解决了。都江堰不只是水利工程家应该研究解决的一个课题，同样也是水力学专家应研究解决的新课题。这种问题的研究，一定可以使水力学放出异彩。

总之，目前抗战建国需要科学很亟，自然科学家，应当尽力于迫切问题的解决。这只会有助于中国科学的发展，而不会



“纯粹科学”在中国中断了发展。

抗战建国，也同样提出了一些迫切的问题，急待着社会科学家来予以研究、解决。

中国需要科学，抗战建国需要科学更是来迫切与明显。“五四”运动所提出的科学任务，要求我们在今天的抗战建国中来把它完成。

署名梓年，原载《群众周刊》第二卷第廿四、  
廿五期合刊（一九三九年五月十五日）

## 学术思想的自由问题

关于学术思想的自由问题，近来各方人士颇多论列。一般的讲，大家是认为学术思想应当自由，大都认为这种自由是民主国家重要表征之一。间或也有提出不同的论调的，但已甚少从正面来加以反对，他们只能从侧面来反对，说这种自由不能是绝对的，总或多或少地应当加以某些限制。这也可以说是时代潮流所趋，没有人能够过分违逆它。

我们觉得，讨论这个问题时首先须弄清楚一点，就是这个问题要从政治上来提出，来讨论；要把它当做具体问题来处理，不能把它当做抽象的东西看。就是说，主张学术思想应有自由，是说学术思想不应受到政治力量的干涉，应当让它循着自身的规律去展开，去发展，不是说学术思想应象野马行云那样，漫无规律地乱闯乱撞。例如有些反对思想自由的人说，若思想绝无规矩准绳的限制，就是思想的自杀，说，某一种限制也可以促进思想的发展。他问：思想若不受逻辑的限制，则不合逻辑的思想是我们所需要的吗？若不受道德的限制，则不道

德的思想是我们所需要的吗？若不受国家民族利益的限制，则危害国家民族利益的思想是我们所需要的吗？等等。这种反对论就是有意把问题弄混乱了，好来混水摸鱼，就是先把别人所提的具体问题拖到玄虚之中去，再对它鞭打一阵的办法。目前主张思想自由的人，谁也不会认为不合逻辑的思想也是好的，危害国家民族利益的思想也是好的，不道德的思想也是好的。他们只是认为，某一思想的合不合逻辑，是不是不道德，是否危害到国家民族的利益，学术思想自有它自己的规律，应让学术思想自己来解决，不应由外力来干涉，由政治力量从外面来加以干涉。就拿逻辑来讲吧，没有了逻辑或不合逻辑的思想，它自身就站立不住，如果有人硬要提出这种思想来，也不能为思想界容忍而要受到唾弃，更不要说这种思想能否算是一种学术了。危害国家民族利益的思想，更要引起思想界的愤怒，一经发现，大家就要起来加以猛烈的攻击。试问目前有人敢把汪逆精卫之流妥协投降的思想，破坏团结的思想，主张中国人打中国人的思想推荐到大后方来吗？果然有人这样来推荐的话，思想界有不立刻把他打得头破血流的吗？道德不道德的问题更是如此。在抗战建国时期，妥协投降的思想就是最不道德的思想，破坏团结的思想也是最不道德的思想，一心想着发点国难财的思想也是最不道德的思想。这些思想，尽管会在有些人的脑子里萦回奔腾，却没有人敢明目张胆地提到论坛上来；尽管会有些人不声不响地，遮遮掩掩地在那样做，却没有人敢于公然提出那样的主张来。为什么？就是因为思想界断然不会容许这种思想出头露面的缘故。所以我们说，思想自有它自己的规律。主张思想自由的人，是认为思想的是非曲直，应让它在自由发展中自己来解决，不要用政治力量从外面来加以干涉，而不是抽象地来主张思想自由，把思想当做漫无规律的东西。这



一点，是谈思想自由问题时，首先就要弄清楚的。

进一步来讨论，所以要主张思想自由，正是为的要来加强思想自身的规律，要让这个规律在思想的自由开展，自由发展之中壮健起来，坚强起来。思想愈能自由，它的是非曲直，愈能明晰而周密。譬如，上述那种危害国家民族利益的思想，不道德的思想，敢于公然提到论坛上来的固然不会有，但很可能穿着伪装来出现，或弯弯曲曲来偷运，或强词夺理地来武断，或甚至凭借某种优越的势位来欺凌。遇有这样的情形时，在思想自由的社会里就自然会有人出来加以剖析，揭露，勾微，发隐，使它须眉毕现，无所形遁，或群起而攻，使它恃强难逞。否则赵高指鹿为马，也无人敢加指斥，那就连是非曲直也不会有，还讲什么道德，讲什么国家民族的利益呢？至于逻辑，更要明显，真理因愈辩而愈明，逻辑也就是思想愈自由而愈臻完密。思想的规律是蕴藏于思想自身，正如身体的康强蕴藏于身体自身一样。要求得身体的康强，必须首先解除有碍于身体的自由生长的一切束缚如束胸、裹足等等。要求得思想规律的壮健与坚强，必须首先解脱障碍思想自由发展的一切束缚如政治力量的干涉等等。

从这一点上来看，目前民主国家的反法西斯战争，这个空前惨烈的世界大战，可以说就是要来把人类的思想自由从法西斯的瘟疫中拯救出来，民主国家所以不惜抛掷这样巨大的生命财产来扑灭法西斯恶魔，因为它是人类思想自由最凶狠的死敌，也是重要原因之一。关于这一层，蒙巴顿将军就曾指点得异常明确，他说：“我们的敌人法西斯，当它走上政治舞台时，首先所做的第一件事，就是剥夺人民的言论自由，思想自由。”所以照他说来，我们再也不能做这样的蠢事，一方面在用战争来反对法西斯，另一方面却以为不能让人民有思想上的



自由。他这样说话的确是非常明智的，却也是非常平凡的。我们所以对法西斯誓不两立，所以对于反法西斯侵略战争生死以之，对这战争看做是我们生死存亡的关头，固然是因为法西斯侵略者要侵占我领土，掠夺我财产，奴役我人民，荼毒我生灵，而且也是因为它还要剥夺我自由，窒息我思想，破灭我文化，毁坏我文明。那么，一方面在用战争来反对法西斯，另一方面却又以为不能让人民有思想上的自由，那不是再愚蠢也没有的事吗？

也有人这样说，思想自由是要有的，但在战时又当别论，因为战争须要力量集中，从而须要意志集中，从而须要思想集中，从而思想就不能讲自由。这种说法，真所谓失之毫厘，差以千里。在这一问题上，美副总统华莱士曾提供我们一个很贤明的意见。他在上月二十二日中美文化协会成立五周年时向中国广播，其中有一段说：“中国和美国在战时必须努力保存每一公民尽力贡献于时代学术和解决社会问题的权利。实现法律下的个人自由，思想自由和学术自由的诸大原则。中美人民以独裁者的行为为殷鉴，都知道我们如果在战斗过程中失去个人自由，那么，决没有战胜法西斯主义可言；如果富于创造才能的人士，没有提供其批评的思想，以及谋我共同福利的良法，那么，也没有建设新世界的可能。”华莱士这话还说得不明白吗？如果没有思想自由，学术自由，不但没有战后建设新世界的可能，而且就连目前的反法西斯战争也没有胜利可言。

华莱士这一段话，在有些人听来，也许要以为不过是那么说说而已，事实上并不见得是如此，那么就请看看事实吧。试问我们到底凭什么来和法西斯强盗作战呢？我们凭什么能够确信自己的反法西斯战争一定能够胜利呢？靠武器精良，兵力雄厚，军事工业发达吗？是的，这一些自然在必要条件之中的。

但是，在我们的抗日战争爆发之初，这些条件远比敌人差，为什么我们竟敢接受敌人的挑战，而且坚信最后胜利一定属于我们呢？就是到了现在，我们在这些条件上仍然还是劣势，为什么我们的胜利信心仍然还是屹立不摇？苏联在这些条件上，至少在对德抗战之初并不见得比德国为优，为什么苏联人民以及全世界人士一致相信苏联必胜，而且现在苏联确已大捷频传，快把敌人完全逐出国境了呢？没有别的，这里有一个关键，就是民主，苏联的人民向来保有思想自由，学术自由等等的民主权利。民主国家所以要用战争来反对法西斯统治的理由在此。法西斯国家必败，民主国家必胜的根据也就在此。

国家的战斗力是要从人民身上获得的。只有广大的人民都能发挥出自己的力量时，国家才算是真正有了力量。否则就算你侥幸取得了大量的机械化部队，高度现代化的军事工业，也终于是枉然。前者的典型例子则是苏联。后者的典型例子是希特勒德国。苏联就因为他每一个公民都已有了尽力贡献于时代学术和解决政治社会问题的权利，都已有了提供其批评的思想以谋共同福利的自由，所以富于创造才能的人士能够泉涌而出，所以能在短短廿余年之中，把贫穷愚昧的帝俄一变而为文化甲天下，富庶近英美的苏联，所以能在抗德战争之中生产突飞猛进，战术精进，兵源泉涌，战士的英勇和牺牲精神和人民的爱国热诚，使全世界都为之惊叹不置。因此，我们可以明了，华莱士那种说法，确乎完全是从事实中探究出来的真理，丝毫也不是随便说说的。

华莱士所指出的这个真理，对于我们中国，特别值得珍视。我们所需要解决的政治社会问题正多，需要人民尽力贡献于时代学术，需要人民提供其批评的思想正殷，需要富于创造才能的人士正切。不但为了要建立三民主义新中国，亟需要有



学术自由，思想自由，就是为了要能战胜法西斯日寇，为了要能和同盟诸民主国家并驾齐驱，也同样亟需要有学术自由，思想自由，就是为了要在武装、战术、军事工业等等条件上，使我们的对敌劣势有所改进，更是亟需要有学术自由，思想自由。学术思想的自由，决不是和作战不相容，恰恰相反，是大有助于作战能力的提高的。

还有一层，学术思想的自由，不能只是指自然科学来讲，是要包括自然科学，社会科学以至哲学等一切学术思想来说的。目前一般人士，对自然科学可说已开始重视。不过实际上的重视的还是偏在自然科学的技术方面，对于自然科学理论，科学思想，科学态度等等，还未免重视得很不够，还是让少数自然科学家在四向呼吁。至于社会科学，那就更是有人把它看做不急之需。这实在是莫大的缺陷。这两种科学实是同样的重要，不宜有所偏倚。如果一定要说对目前中国不能不有个轻重缓急的话，那么，社会科学暂时有比自然科学更值得被人重视的理由。因为要求得自然科学的发展，尤其是为要求得自然科学的发展不致误入歧途，必须首先在各种社会问题上能够找到解决的途径——正确的解决途径，作为基础才行。同样的自然科学，在有些先进国家就发展得迟慢以至于停滞，在苏联等民主国家就发展得非常之快；同样的自然科学，在苏联等民主国家发展起来就真正成为国利民福，在法西斯国家发展起来就适足以祸国殃民；这里的差别，正就在于一方面的各种社会问题都能正确地解决了，另一方面的各种社会问题则还没有能够解决，或没有能够正确地解决。社会问题的解决有需乎社会科学做武器。所以，如政治、经济、历史等社会科学，对于目前的中国是迫切需要的。学术思想的自由对社会科学也比对自然科学更为重要。在目前，尤其在中国，在社会科学方面可能引起



的争论，要比在自然科学方面可能引起的繁复得多。争论愈多，愈复杂，它所需要的自由发展也就愈大，愈迫切。因为是非是愈争愈分明，真理是愈辩愈深透，这个道理是谁都知道的。

学术思想需要自由，一般的讲，是指一切学术来说的，特殊一点来讲，尤其要指社会科学来说。

学术自由，思想自由，是把民主国家和法西斯国家区别开来的重要特征，也是战胜法西斯日寇建立新中国的必要条件。我们迫切需要有学术思想的自由。

原载一九四四年三月二十六日《新华日报》

**张闻天**

## **拥护真三民主义反对假三民主义**

### **一**

自从汪精卫、周佛海、陈公博之流，公开成为汉奸之后，他们仍然恬不知耻的利用着孙中山先生的三民主义的招牌，进行他们公开卖国的活动。他们把孙中山先生一切革命的主张与言论，都有意曲解为他们公开卖国的理论根据。最近汪精卫在他上海的机关报《中华日报》上，甚至公开说，孙中山先生历来就是主张中国应该投降日本，追随日本之后以建立“东亚新秩序”的！不但这样，这些无耻的叛徒，还在利用国民党的名称，到处建立他们的伪国民党党部，还想利用青天白日旗以建立他们的傀儡的伪中央政府。总之，凡是一切足以掩盖他们卖国投降真相的各种形式，凡是足以欺骗中国人民的各种花样，凡是足以破坏分裂国民党的各种手段，凡是足以污辱曲解三民主义的各种方法，他们都是要尽量利用的，这原是早在明眼人的意料之中，尚不足怪。

党、政当局方面最近下令通缉汪精卫，开除了汪精卫的党籍之后，又开除了周佛海、陈璧君的党籍，这是非常值得赞许的一件事。但是可惜对于他们那种用伪三民主义发挥的汉奸理论以及关于他们的各种无耻行动，还没有积极的使用所有的方法与之斗争。甚至他们的书报还未被严厉禁止，他们的党羽还未被彻底肃清。在官办的书局里，还没有看到一本反对汪精

卫、周佛海、陈公博等汉奸的著作，然而，那位实际上同汪精卫信仰“一个主义”的、冒牌的国民党的“理论家”、挑拨离间造谣说谎的专门家叶青其人的小册子，却是一本又一本的经过这些书局发行出来，而且还用强制的方法为它推销！甚至某些人还发布“不要反对汪精卫，免为共党利用”的密令。对于我们反对汪精卫等汉奸的动员，则认为是“故意扩大”，“别有用心”！这些人对于反对日寇汉奸表示如此消极，而对于反对真正抗日的力量，反对共产党，却又使用了他们的全部力量。这却是很可惊奇的！

那些天天叫喊“一个主义”、“一个政党”的人，当他们反对三民主义的朋友马列主义、反对国民党的朋友共产党时，表现出浑身是劲，简直有点象反共的“英雄”，然而对于汉奸汪精卫、周佛海、陈公博等的假三民主义，假国民党，则默不作声，似乎这类假三民主义，假国民党，并不同他们的“一个主义”、“一个政党”的主张相冲突似的！特别那些上海的国民党党部与国民党员，在汪精卫的影响之下，已经大部分公开“转向”、“自首”，完全实行了汪精卫的“一个主义”、“一个政党”了！

我们共产党人，很诚恳的希望国民党的同志们，真正使用他们的全部力量去反对汉奸汪精卫、周佛海、陈公博等的假三民主义，假国民党；因为孙中山先生的真三民主义与今天抗战的孙中山先生的真国民党，被汉奸汪精卫、周佛海、陈公博等所污辱了、所强奸了。每一个三民主义的信徒，忠实的国民党员，一定也一样会对于汉奸汪精卫等的无耻卑鄙的行为表示最大的义愤，坚决起来为保卫孙中山先生的真三民主义与真国民党而战！在这里我们共产党人是始终同国民党的同志们在同一条战线上，愿意同他们共同奋斗的！



## 二

但是什么是孙中山先生的真三民主义呢？可惜在抗日阵线内，今天还没有完全一致的立场。概括的说来，今天在抗日阵线中，对于三民主义有两种不同的立场：一种立场，是在于努力保存与发展三民主义中的基本的革命精神，使之成为全民族争取现阶段内革命之彻底胜利的战斗的政治纲领；另一种立场，是在于削弱与掩盖三民主义中基本的革命精神，保存与发展三民主义中所包含的一些消极的与保守的因素，而使之成为一个不彻底的、富于妥协性的或片面的一民主义的政治纲领。

我们共产党人，及全国最大多数人民对于三民主义的立场是属于前一种的。我们历来认为三民主义乃是半殖民地半封建的中国，经过反帝反封建的统一战线政策（孙中山先生当时具体规定为联俄、联共、唤起农工的三大政策）以争取民族独立、民权自由、民生幸福的民主共和国的胜利的政治纲领，这个纲领曾经孙中山先生亲自具体的规定于国民党第一次全国代表大会的宣言与纲领中。我们对于孙中山先生的全部著作也是历来从这种观点去研究的，而且我们相信也只有从这种观点出发，才能真正保存与发展孙中山先生一切著作中的革命精神，使之成为中华民族解放斗争中一个思想的武器。我们认为只有这种立场，才能正确的估计三民主义在中国民主革命中的意义与作用，真正把孙中山先生的伟大人格放在适当的位置。

而一部份上层资产阶级及少数上层份子对于三民主义的立场则是属于后一种的。为了要一时的抗日，他们必须保存三民主义中一部份革命的内容，主要的就是民族主义的某些革命内容，但是由于他们的狭窄的阶级利益，所以他们到处削弱与掩盖三民主义中基本的革命精神，特别是三民主义中的民权主义

与民生主义，把三民主义实际上阉割为不彻底的一民主义，而同时保存与发展三民主义中某些消极的与保守的因素，使之成为“反共防共”的思想武器。一部份上层资产阶级及少数上层份子的这种立场，当然是无法全部把握三民主义的，当然要减低三民主义在中国民主革命中的作用与意义的，当然要使孙中山先生的革命人格受到损失的。他们把三民主义“修正”了，他们把革命的民主主义者的孙中山装扮成为一个妥协的、不彻底的、畏缩的、狭义的民族主义者了！

正由于一部份上层资产阶级及少数上层份子对于三民主义的这种不彻底的立场，使他们对于汉奸汪精卫、周佛海、陈公博等的伪三民主义不敢开展坚决的斗争，而同时容忍一切公开的与隐藏的民族危害份子，把三民主义转变为可以对内反共，又可以对外妥协的工具。一切公开的与隐藏的民族危害份子，一切叶青之流的人物，现在都集中他们的全部力量于这种“转变”的工作。他们抽去三民主义中的全部革命精神，他们把三民主义同马列主义完全对立，他们甚至企图把三民主义曲解成为法西斯主义，而且企图把孙中山同希特拉、莫索里尼与荒木等这类法西斯匪徒做朋友！这真是对于三民主义与孙中山先生的最大的污辱！

我们共产党人及全国最大多数人民不但要反对汉奸汪精卫、周佛海、陈公博等的假造三民主义以及一切公开的与隐藏的民族危害份子曲解三民主义，而且对于一部份上层资产阶级及少数上层份子对于三民主义的不彻底的立场，也要采取批评与劝告的态度，使他们决然抛弃那种立场，转到真三民主义的立场上来，同汪精卫、叶青等的假三民主义开展坚决的斗争。只有真三民主义的彻底实现，抗战建国才能取得最后胜利。

我们共产党人历来就反对一切断章取义肢解与曲解三民主



义的企图与办法，而主张把握住孙中山先生三民主义的基本的革命精神，基本的革命主张与方法，在革命现阶段的不同历史时期内把它发扬光大起来。这才是真正拥护三民主义者的态度，才不愧为孙中山先生的忠实的继承者。如果有意从孙中山先生的著作中找出一些消极的与保守的因素作为投降妥协、反对抗战、反对团结进步及反共的根据，那这不但不是拥护三民主义，而正是反对三民主义！汪精卫、叶青之类正是采取这种方法的！

### 三

我们共产党人历来公开声明，我们是马列主义者。马列主义是现代最进步阶级的革命的科学，它正确的把握住了社会运动的规律及其改造的方法，以保证共产主义理想的最后胜利。在阶级性上，在科学性上，在革命的彻底性上，它同三民主义显然是不相同的（关于这点，将有专门的论文——笔者）。然而，这是否会妨碍我们去拥护真正的三民主义呢？我们的回答：不会的，不但不会，而且正是马列主义使我们共产党人这样坚决的拥护真三民主义，而且能坚决的为真三民主义的彻底实现而奋斗。

我们共产党人所信仰的马列主义，决不是抽象的教条，而是革命行动的指南。我们共产党人根据于这种马列主义对于中国革命现阶段的分析得出了我们对于现阶段革命行动的政治纲领，而这个纲领同孙中山先生的三民主义的政治纲领，虽则也有区别的地方，但是在大体上是一致的。这从以下的历史事实，即可了然。

中国共产党远在第一次国共合作，公开表示自己拥护三民主义以前，已经根据马列主义对于中国政治经济的具体分析，



提出了基本上同孙中山先生三民主义一致的政治纲领。在民国十一年（一九二二年），中共第二次全国代表大会宣言上，即提出了如下的政治纲领：

第一，推翻国际帝国主义的压迫，达到中华民族完全独立；

第二，打倒封建军阀，建设国内和平；

第三，统一中国为真正民主共和国；

第四，中国境内少数民族一律平等；

第五，平等的、直接的、不记名的普选权，言论、出版、集会、结社、罢工的自由权；

第六，八小时工作制，减租减息，废除厘金苛杂，男女一律平等，普及教育等。

显然的，这个纲领（为了节省篇幅，我在这里只摘录了其中主要的几条）同后来民国十三年（一九二四年）在国共合作成立之后所召集的中国国民党第一次全国代表大会宣言与纲领上所发表的三民主义的政治纲领，基本上是一致的（虽然也有区别的地方）。而且事实上，那时国民党的那个三民主义的纲领，是国共两党共同努力制定的纲领。

中国共产党还在第二次国共合作、公开表示自己拥护三民主义以前，已经根据马克思列宁主义对于中国政治经济作了具体的分析，在民国二十四年（一九三五年）的《八一宣言》上，提出了有名的十大纲领，在芦沟桥事变之后（一九三七年八月），中共更具体的详尽的提出了抗日救国的十大纲领。同时在中国共产党公布国共合作的宣言上所提出的简单扼要的三条总纲领，也仍然是共产党过去所提出的主张。请看那宣言上是怎样写的：

“中国共产党愿当此时机，向全国同胞提出我们奋斗之总

的目的，这就是：

第一，争取民族之独立与解放。首先须切实的迅速的准备与发动民族革命抗战，以收复失地和恢复领土主权的完整。

第二，实现民权政治，召开国民大会，以制定宪法与规定救国方针。

第三，实现中国人民之幸福与愉快之生活，首先须切实救济灾荒，安定民生，发展国防经济，解除人民痛苦与改善人民生活。”

中共的一切这些主张，显然同过去孙中山先生在国民党第一次全国代表大会上所手订的三民主义，大体上仍是一致的，同后来（一九三八年）中国国民党临时全国代表大会所通过的三民主义的“抗战建国纲领”，虽有许多不同，但大体说来也是一致的。

从上面所说的历史事实，首先可以看出，我们共产党人所拥护的三民主义历来同我们根据马列主义立场而提出的现阶段中国革命的政治纲领是不相违反的。我们共产党人所拥护的三民主义，均明确的具体的规定于一定的革命的共同政治纲领上。我们共产党人为三民主义而奋斗，即是为这类共同的政治纲领而奋斗。这里任何的“阳奉阴违”，“模棱两可”，是没有的。我们希望国民党同志以及全国人民，当他们表示拥护三民主义时，也要同我们一样的明确与具体，而不把三民主义成为又空洞、又抽象、甚至是神秘不可思议的东西。

从上面所说的历史事实，又可看出，我们共产党人之马列主义的立场，不但不妨碍我们在现阶段革命中拥护真三民主义，而且正是使我们所以能够拥护真三民主义的基本原因。当孙中山先生在世的时候，他是清楚的了解到这一点的。所以他并不因为共产党人之相信马列主义而歧视他们，而且邀请他们

加入国民党为了三民主义的共同事业而共同奋斗。相反的，他在许多反共防共份子前面，再三声明了马列主义者是三民主义的好朋友，国、共两党只应该团结，不应该反目。我想一切国民党中央贤明之士，一切真三民主义的信徒，都应该继承孙中山先生的这一遗教，诚心诚意的同共产党在一起，认真的去实现三民主义，实现国民党临时全国代表大会的“抗战建国纲领”及中共所历次提出的政治纲领。

汪精卫、周佛海、叶青之流，今天一致的都要把三民主义“转变”为“反共”的工具。但从上面所说的一切更可了然，现阶段中国革命的当前问题，不是实行三民主义或是实行社会主义、共产主义的问题，而是是否实行与如何实行真三民主义的问题。共产党拥护三民主义，而且要认真地实行三民主义。所以汪精卫、周佛海、叶青之流的“反共”，实际上就是反对三民主义，反对国民党。他们是共产党的敌人，是国民党的敌人，是全民族的公敌！这一点，是国民党的同志与全国人民必须认清的。至于那些利用共产党拥护三民主义的声明，企图压迫共产党放弃马列主义立场的人们，实际上是根本不了解共产党人的基本立场与孙中山先生的基本革命精神的。这批人的结局，一定非常危险。曾经是“党国要人”的汪精卫、周佛海、陈公博等这批人，过去也未尝不自以为信仰三民主义，利用三民主义反对共产党，甚至他们的“大著”直到今天还为叶青等所背诵着，然而正是由于他们所信仰的三民主义不是真三民主义，所以结果变成了无耻的汉奸，虽是直到今天，他们的嘴上还是满挂着“三民主义”！

#### 四

在目前中国革命整个的历史时期内怎样才算真正的拥护三



民主义呢？

真正的拥护三民主义，必须首先严格的分别清楚孙中山先生的真三民主义同汪精卫的伪三民主义。孙中山先生的真三民主义是要经过巩固与扩大抗日民族统一战线，以争取民族独立、民权自由、民生幸福的民主共和国的建立，而汪精卫的伪三民主义，则是要经过“中日提携”、“共同防共”，建立“东亚新秩序”以灭亡中国的。必须到处公开阐发真三民主义的革命内容，揭破伪三民主义反革命的实质。广泛的、深入的开展反对汉奸汪精卫及其党羽的言论与活动的斗争。肃清那些隐藏在各种政权机关中的汪精卫一类的民族危害份子。

真正的拥护三民主义，第二，必须纠正把三民主义修正为不彻底的一民主义及曲解它为“反共防共”的思想武器的错误办法。指出孙中山先生的三民主义是不能分割的，没有全民族的与全国人民的总动员，尤其没有抗战到底的决心，没有民主权利的保证与民主制度的建立，抗战建国的最后胜利，是不可设想的。彻底揭破冒充国民党“理论家”的叶青的“三民主义”实际上是同汪精卫、周佛海的伪三民主义属于“一个主义”的。认真的恢复三民主义的真正革命精神，并且把它发扬光大起来，坚决反对把三民主义转变为“反共防共”的思想武器的恶毒阴谋。

真正拥护三民主义，第三，必须在实际行动上实行三民主义的具体的革命的政治纲领，首先要认真实行“抗战建国”纲领，确实做到坚持抗战，反对中途投降，坚持国内团结，反对国内分裂，坚持向前进步，反对向后倒退。一切合乎三民主义基本革命精神的言论行动，实际办法，与法律制度，应该实行，应该保护与发展，应该奖励。一切违反于此的，则应该停止实行，应该改革与取缔，应该严惩。各种政权机关民众团体中，

一切真正拥护三民主义的好人，应该尽量引进，一切违反三民主义的坏人，应该尽量洗刷。“议而不决，决而不行”，“言行不一致”，“因循敷衍”，“醉生梦死”等根深蒂固的恶习，必须彻底转变。

真正拥护三民主义，最后，必须实行与坚持孙中山先生联俄、联共、农工三大政策。现在最大多数的中国人，都会明白中国革命不要胜利则已，如果要胜利非实行与坚持这三大政策不可。中国革命没有中国共产党及最大多数工农群众的参加，决不能胜利。在国际上，苏联已用铁的事实证明了它是中国最好的朋友。一切反共、反工农大众、反苏联的言论行动，只对于日寇与国际的反动派有利，对于汉奸及国内各种各样的民族危害份子及反动派有利。其结果，必然引导中国革命到新的失败。对于这类反动言论与行动，必须严厉取缔。

我想，只有真正能够做到以上几点，才说得上真正拥护了三民主义，才能使抗战建国真正得到最后的胜利。那满口“拥护三民主义”，把三民主义神秘化、教条化，而实际上所做的没有一件不违反三民主义的真精神的人，那把“三民主义”作为一切罪恶行为的护身符与招牌的人，是应该为全国人民所唾弃的！

我们共产党人，要同国民党同志们在一起，同全国各抗日的党派在一起，同全国人民在一起，拥护真三民主义，反对假三民主义！

（一九三九年七月二十九日）

署名洛甫；原载《三民主义与共产主义》

（自修出版社版）

**王稼祥**

## 关于三民主义与共产主义（节录）

“共产党人鄙视把他们的立场与意见隐蔽起来”。

同样的，中国共产党人对于三民主义的问题也毫不隐蔽自己的立场与意见。

中国共产党人始终是共产主义的信徒，马克思主义的信徒，马克思、恩格斯、列宁、斯大林学说的信徒，他们绝不因为任何原因而一时一刻放弃共产主义的理想与马克思列宁主义的学说。

什么是马克思主义？马克思主义是科学的社会主义，是无产阶级的革命科学与学说，是人类最进步的思想。“马克思主义是人类十九世纪所造成的德国哲学、英国政治经济学、法国社会主义的代表人物底公认的继承者。”（列宁）马克思的学说——唯物辩证法、政治经济学与社会主义——不仅科学的解说世界，而且是改造世界的科学。马克思的学说，又由列宁、斯大林的学说而得到新的发展。“马克思的学说，是万能的，因为它是正确的，马克思学说完全而又严整的给了人们一个世界观——这个世界观是与任何宗教信仰，任何反动，任何拥护资产阶级压迫决不相同和调和的。”（列宁）“马克思、恩格斯、列宁、斯大林的理论，是‘放之四海而皆准’的理论。”（毛泽东《论新阶段》）

中国共产主义者承认三民主义为民族统一战线的纲领。什么是三民主义？



孙中山的三民主义是半殖民地的中国的民族解放的与民主主义的政治纲领，它要求推翻帝国主义在中国的统治，实行民族之独立解放，这就是它的民族主义，它要推翻封建制度实行民主政治，这就是它的民权主义，它要求节制资本和平均地权，这就是它的民生主义。在西方资本主义的国家中，资产阶级性质的革命早已过去，那儿的斗争是无产阶级反对资产阶级，推翻资本主义的社会主义斗争；在东方殖民地、半殖民地的国家中，在议事日程上的问题是推翻帝国主义与封建制度的资产阶级性质的革命。“在亚洲还有足以代表真诚战斗彻底之民主的资产阶级，还有足以为十八世纪末法国大革命的伟大政治家的忠诚同志。”（《列宁全集》十六卷，二八页）正因为如此，所以列宁在论孙中山纲领时说：“在我们面前出现了真正伟大民族的真正伟大思想。”（同上，二七页）

孙中山主义是革命的战斗的民主主义，中国民主主义者，同情劳苦群众，仇视压迫者与剥削者，看见西欧资本主义对工人及劳苦群众的压迫，便产生了中国可以避免资本主义阶段的理想，产生了对社会主义的同情，产生了它的主观的社会主义，中国的民主主义的思想是与中国民粹派的思想相结合，一方面实行激进的土地政纲，一方面理想避免资本主义的阶段。实际上激进的土地纲领只能消灭封建剥削，不能消灭与避免资本主义的剥削，相反的，正促进资本主义长足的发展，这正是中国激进的民主主义与主观的社会主义相结合的本质，中国的民主主义者是真正的真诚的同情社会主义，不过其纲领实现之结果与自己所想象的相反，不是避免资本主义，而是发展资本主义罢了。

中国的马列主义者宣布拥护三民主义，“三民主义为中国今日之必需，本党愿为其实现而奋斗”，“三民主义是中国抗

日民族统一战线的政治基础和共同纲领”，“为实现三民主义的新中国而奋斗”，是否违背了马列主义的原则与立场？不，绝不是的。

中国无产阶级为要实现其阶级解放，为要实现社会主义，必须首先求得中国民族的解放，在半殖民地的中国，推翻帝国主义的统治与肃清封建制度的残余是无产阶级的阶级解放的先决条件。因此，无产阶级不仅一般的参加民族解放斗争，并且是民族解放运动中最积极最坚决最彻底的力量，其他任何阶级（资产阶级、小资产阶级）都比不上它。

无产阶级在民族解放中，即资产阶级民主性的革命中有其一定的纲领，其主要内容为推翻帝国主义的统治，实行民族独立；推翻封建统治，实行民主政治；肃清封建制度，解决土地问题。这些问题早已在马克思、列宁、斯大林的著作中有了说明，而中国共产党在其成立后，立即宣布其在民族民主革命中的纲领（见中共第二次代表大会的宣言），因此，共产党的全部纲领有两部份，第一，为最高限度的纲领，即无产阶级推翻资本主义建立社会主义求得阶级彻底解放并消灭任何阶级的纲领；另一部份，为当前的纲领，无产阶级在民族民主革命中的纲领，又称之为最低限度的纲领。

参加民族民主革命的不仅无产阶级，还有小资产阶级、资产阶级等，各个参加民族民主革命的阶级，都有其纲领，虽然各个阶级的整个思想与整个纲领不相同，但在民族民主革命中是有共同的基本要求，这正是民族统一战线的客观基础与统一战线的共同纲领之产生的可能。

三民主义是中国民族革命与民主革命中的纲领，三民主义当作纲领与马列主义在民族民主革命中的纲领（共产党的最低限度纲领）在其主要的基本的口号与要求上没有冲突，而是一

般的一致，正因为如此，所以中国的马列主义者认为实现三民主义，为中国今日所必需，认为三民主义是民族统一战线中的共同纲领，和国共合作的政治基础，正因为如此，所以号召全中国人民为实现三民主义共和国而奋斗。

（一九三九年九月二十五日）

原载《三民主义与共产主义》（自修出版社版）



侯外庐

## 社会史论导言

### (一) 如何了解社会性质

近来在文坛上不时看到关于资本主义的定义之文字，各人所采取的论点虽然不同，而对于“资本家的生产方法所居于支配的社会”（《资本论》开卷语，参看拙译，即玉枢右铭译本附商榷文），没有当做“社会=经济的构成”看待，没有当做各色各样制度并存而一个指导方式主导的有机组织看待，而仅在资本家生产方法所主导的社会中之现象，抽取非本质的性质而注定起来，则是他们文中所共有的特点。

他们把社会制度与社会经济的构成，弄成一个范畴，而不明白构成中的诸制度的矛盾关系。所以《再生》第三期罗隆基先生关于资本主义性质的研究方面，虽然批评了胡秋原、陈独秀、陶希圣诸先生，而自己也犯了同样的错误，因为把“资本主义认定是一种社会经济制度”或“资本主义是生产工具私有”或以“集中的工业生产”为资本主义的特质，或以“工业化”“科学化”为资本主义的特质，固然未足以说明问题，而所谓一方面“确定私有制”，他方面“确立公有制”的国家资本主义的说明，同样也把问题弄歪了。因此，罗先生曾把新经济政策目为资本主义，而和陈先生以下的说明没有区别：“即使国营普遍的成功，也不一定走出了资本主义的范围”，“苏联的国家工业是没有资产阶级的资本主义。……不能说已经走出

了人剥削人的资本主义制。”

我们知道：所谓新经济政策是一个矛盾的发展过程，是各制度的要素发展并相互克服的斗争过程，主要是资本主义的要素发展与社会主义的要素发展之矛盾过程，同时要明白“谁胜谁”，即社会主义发展要素居于主导地位而克服资本主义发展要素之一列过程。既不是如所谓“确定私有制”与“确立共有制”的平行过程，而是有飞跃发展的过程（如则五年计划的社会主义建设期的飞跃变质）；更不是一个单纯齐一的制度或范围，直到现在，苏联社会主义的要素还在百分之九九强的范围，还有其他要素的制度残存着。

拿生产工具或技术的发达或生产的要素，拿剥削关系的存在性质，拿一个商品生产制度的存在，而规定资本主义的性质，这是中国社会史论战时代错误的继承。现在许多文字中，最爱用什么“资本制”，“资本主义制”，“资本制社会”以及“私有制”诸名词，把制度来代替社会构成，实在是应该改正的。

我们遍读《资本论》，无论讲到资本主义之（不是资本制的）何种经济范畴，如商品，货币，资本，剩余价值，利润，利息，地租，每规定诸范畴的内在关联之特质时，便首先限定着：“立于资本家的生产方法基础上”，或“在资本家的生产方法上”，或“立于资本家的生产方法的一社会”，或“资本家的生产方法所居以支配的社会”。这种严明的方法论，实在是认识一社会构成（不是社会制度）的先决条件。

更有趣味的是，《资本论》里用资本主义这一范畴甚少见，而做形容词用的是取 Capitalist，如资本家的社会，资本家的生产，资本家的生产方法的一社会，就是因为资本主义是按一个诸制度并存的构成看待。我们在《资本论》第一章中曾见

⑥

有资产阶级的生产方法，绝没有资本主义之生产方法。例如“劳动生产物的价值形态，是资产阶级生产方法的最舍象而且最一般的形态，依这种形态，资产阶级的生产方法才取得当做社会的生产之特殊样式的特征，同时才取得历史上的特征”。《经济学批判》中贯首语是“资本家的社会”，而《资本论》贯首语却严正地修改为“资本家的生产方法所居以支配的社会”；在《德国观念形态》中是拿“所有诸形态”叙过“社会=经济的构成”，而到了《经济学批判》中则拿一社会的特独的生产方法而区别社会的累进的诸时代（在这一点连苏联作家兹尔温特亦没有认识到）。所以，Capitalist 只能译为资本家的，而沿用高晶译为资本制的，实在是误解，即译为资本主义的，或资本主义制的亦甚不当。因此，如《资本论》贯首语 Society in which The Capitalist mode of Production Prevails, 其中 in which 二字必须用“所居以”表示出来，固为资本家的生产方法和别的生产方法都在这一社会，而前者则是居于主导地位，亦犹之乎在社会主义，社会的生产方法亦有多种，而只有一个生产方法主导着发展。

因了中国社会发展的前途，对于资本主义须有明确的认识，更对于决定一社会构成的性质更须有深刻的了解。然而如目前论坛上由制度上的弊害，由技术发展的条件，由私有性质的存在，等等方面作为根据去确定资本主义，无论如何都要犯结论的错误。因此，我们不能不把资本主义这一范畴做一个明确的讨论，并须对于社会=经济的决定概念，以系统的说明。

## （二）社会性质不是从技术与生产 诸力决定的而是从生产方法决定的

目前有很多的作家，用生产工具的私有，工业化，以及集



中的工业生产，而规定资本主义的特质，这里我们必须把生产与技术的概念弄清楚。

首先，我们须明白技术与生产诸力意义之不同。生产诸力并不是生产手段与劳动力的总和，因为生产手段与劳动力不过是生产诸力的诸要素，所以生产力的诸要素与生产诸力不能视为同一的。而且，生产诸力的诸要素，当其不在运动或作用中的时候，还不是生产诸力；可是一旦在运动中的生产诸力却不单是物的技术的运动过程，且是在人类一定的关系中被形成的过程。从生产过程之技术的组织而发生的机能及关系之全体制，是技术关系的体制，可是如在资本主义的工场中，监督技师等与劳动者的关系却不仅仅是技术的关系，因为监督与技师等，一方面是当做生产之技术代表者出现，而他方复当做生产手段所有者资本家的代理人出现。所以马克思有时说“各种劳动的结合而生的”生产力，有时说“协业与分工而生的”生产力，在《经济学批判》中，他还同情于威廉培蒂，把分工指为重生产力。不但如此，他还说“不但是因协业而强大个别的生产力，而创造出在其自身上集合力的一种生产力。”布哈林到鲁宾都把生产诸力与技术混同着，已经遭遇着严重的批判，在现阶段的国际文化水平上，此种错误差不多已经得到清楚的结论了。

一九二八年以来我们的中国经济论者，不但混同着生产诸力与技术，而且把技术当做决定的前题规定着。固然，有的人以技术规定生产方法（如严灵峰君），表示着理论素养的浅薄，就是《中国古代社会研究》著者郭沫若先生，认为中国社会未至资本主义阶段的原因是缺乏蒸气机之论断，亦是纯粹的机械的理论。我们对于郭氏由中国古代劳动手段而分析中国社会的阶级之功绩是极力赞佩，而因劳动手段的重视，忘却社会特殊的构成之特征的生产方法，委实是不能原谅的错误（详论另

见)。我们且把劳动手段与时代的意义研究如下：

劳动手段，成为社会的再生产的尺度，在历史家看来是再生产过程的指示器。所以说：“区别各个经济时代的，并不是制造什么东西，而是用什么劳动手段并且如何制造”，在单纯研究劳动过程（暂时把资本家的生产方法所居以支配的社会之全体研究除外）时（《资本论》第五章），以上的文句，是把劳动手段当做再生产的尺度研究，那么，一个“经济的时代”自然是要以劳动手段区分的。尤其关于史前时代的研究，根据劳动手段去分类，实在是必要的。马克思还有这样的话：

“从来的历史记述，虽说是几乎不知道物质生产的发展，即不知道一切社会生活的基础，因而不知道一切现实的历史的基础；可是，最少，对史前时代曾根据所谓不是历史的研究的自然科学的研究，由于工具和武器的材料，区分为石器时代，青器时代与铁器时代。”又说：“工具，不但是人类劳动力发展的测度器，而且是劳动所于以被完成的社会诸关系的指示器。”更明白的还有为我们的中国经济论者喜爱引用的文句：

“手磨石臼给我们以拥戴领主的的社会，蒸气磨粉机给我们以产业资本家的社会。”

我们知道，不从社会关系方面，而仅从劳动过程方面，研究当做再生产尺度的劳动手段时，“劳动手段是劳动者把它放在他自己和劳动对象之间，可以把他的活动传到其对象去的一物或多物的复合体。”从这一方面研究，劳动手段可以认为社会诸关系的指示器，然而不是决定作用的规定者。可是从全生产过程方面研究，劳动手段与劳动对象的复合才是生产手段，而这生产手段在一定的阶段又是对立于劳动力之社会关系的一极，劳动力和生产手段特殊的历史的结合，形成特殊的生产总过程的一契机，而支配一定的社会=经济构造。例如资本家的



生产方法的形成是这样的：

“收夺是资本家生产方法的起点，从一切个人手中生产手段的收夺，是其终局目标。资本家的生产方法是私的富与社会的富之两性质内的对立。”（《资本论》，第三卷，二十七章）

“劳动诸条件及劳动生产物和劳动者成为对立时，换言之，……从劳动者手中剥夺其劳动诸条件，不是达成资本家生产方法的结果，而是资本生产方法所依以出发的前题。”（《资本论》，第三卷，三十六章）

“资本家的生产方法是同着……是在劳动对于资本的形式隶属之基础上，生成发展。”（《资本论》，第一卷）

上面是资本家生产方法的特征，其实任何社会各具有生产方法的各自特征，“无论生产之社会的形态怎样，劳动者和生产手段，都不失为生产的要素。可是它们在相互分离状态存在时，只是可能的生产的要素，因为要进行生产，两者非结合不可。随着这种结合之特殊的性质与方式而区别社会构成之种种经济的时代。”（《资本论》，第二卷）

很显明地，这种当做生产手段与劳动力的特殊结合关系之生产方法，是决定着所谓一社会的经济性质，这一种论断散见在《资本论》的各处，例如：

“生产方法……当做物质的前题条件，决定着时代发展的社会=经济构成的诸阶段。”（《资本论》，第三卷）

“……生产方法，当做物质的条件，……把旧社会的机能破坏，同时复建立起新的社会的机能。”（《资本论》，第一卷，第十三章）



这里所谓“社会构成之种种经济的时代”便是，《经济学批判·序》中，所谓亚细亚的，古代的，封建的，资本家的生产方法，区别做累进的诸时代。这一当做决定社会=经济构成之生产方法，与当做劳动所于以被完成的社会诸关系的指示器之劳动工具，须加以严格的分别。是的，手磨石臼给我们以拥戴领主的社会，然而手磨石臼这一技术范畴，不是一般的当做“种差”决定这一社会，同样的蒸气磨粉机之与资本主义亦是这样的意义。例如马克思在《剩余价值学说史》里关于资产阶级社会的生产力与生产关系之特征，有这样的话：

“分配形式（生产手段的配分——作者注），不过是生产形式。‘种差’——因而为资产阶级的限界之这样的特殊制限，是在生产本身中，决定并支配生产。这种差，照其自身的内在的法则讲来，一方面无碍地好象不是在被制限的社会基础上的生产中而发展自己的生产力；他方面惟有在这个制限的范围内，再发展自己的生产力。在这一点在两者的矛盾——在其内部，这个特别的差异，不过是当做历史的，过渡的形式出现着……——上所出现的是，阶级的最深的内在对立。”

这里的“种差”，便是生产方法的种差，因为“如果只知道一切生产方法所共通的商品流通抽象的诸范畴，则我们一点也不知道这些生产方法的种差。”（《资本论》，第三章）所谓历史的过渡的形式，在《资本论》第三卷五十一章中规定生产方法时，亦有同样的这用语。他说：

“资本家生产方法的分析，论证着：这生产方法是依历史发展所限定之特别种类的一生产方法；它与其它一切被限定的生产方法同样，是把社会的生产力与其发展诸形态之某一定阶段，当做历史条件被前题着，而这历史条件

自身是一个先行过程的历史结果与产物，新的生产方法把它当做自己一定的基础从而生产出来。照应于被历史规定的这一特殊的生产方法的生产关系——人类进入此关系中，犹进入自己的社会生命过程中，他们创造自己历史生活所依之过程中——有一种特殊历史的过渡性质。”

生产过程的支配性与生活诸过程一般之决定性，定不能归诸技术，很明了地有以下的名言：

“……生产方法……当其霸取一切重要生产部门时，变做一般的社会地支配的生产过程形态。”（《资本论》，第十三章）

“物质的生活之生产方法，决定着社会的，政治的，法律的，精神的生活诸过程一般。”（《经济学批判·序》）

有人把生产方法，视为生产诸力的总和，这是极其错误的。我们在《资本论》中常看到生产力与生产方法之对立（引文见后），看不到二者之混同，因而认生产力为决定社会=经济的构成之契机，那显明地忘却社会发展运动之内容和形式辩证法的矛盾。例如，苏联的生产力还在“迎头赶上”先进资本主义国家的建设中，然而资本主义社会与社会主义社会之质的不同决不因生产力一极的量的大小而被抹杀的。“蒸气机给我们以资本家的社会”，同样的蒸气机还给我们以社会主义的社会。我们区分这两型的社会构成，仍然要视劳动力与生产手段之对立形式的主导，以及生产手段与劳动力之协同形式的主导，实在是根本的分界焦点。

### （三）社会性质也不是商品流通或商业资本所决定的

我们中国经济论者，还有爱好用贸易数字，或商品流通关



系的一派，这比诸以流通关系而说明资本主义的特征之鲁宾主义，并不高明，然关于半殖民地的经济形态的讨论中，却很能引人迷误的。其实这问题是过去的，当初关于欧西资本主义的革命与新大陆的发现以及航海贸易形成的关系，流通关系论者是早已把商业资本认为社会变革的决定条件，然而《资本论》作者却以为这是事实表象的误解。他说：

“资本家的生产方法之基础，造出革命的序曲，是演于十五世纪最终三分之一期及十六世纪初叶十数年间。”

“在大工业时代很久以前，协作及向少数人手中劳动手段的集中，已经唤起农民生产方法因而其生存条件与雇佣手段之突然而强力的大革命。”

“这农业革命，首先即呈现出一政治革命的外观。”

“农业工业上生产方法的革命，更使那社会的生产过程一般条件之运输手段及交通手段的革命成为必要。”

可见远在世界地理上的诸发见之先，农民生产方法的革命以及向资本家的生产方法的推移，早已呈现着强力的运动，商人资本是不会革旧生产方法之命的。下面的名言便是论据：

“封建生产方法的推移，取着两条路径：生产者变做……对立于手工业的商人与资本家。这是真正革命的路径。或者商人直接担任生产这后一路径历史地提供推移的方式，……不能革旧生产方法的命，宁是保存它，维持它。……这种办法，到处是真正的资本家生产方法的障碍，并同着后者的发展而消灭。”

“在十六世纪，与地理上的诸发现相并而急速促进商人资本发展之诸大革命，形成那封建生产方法向资本家生产方法推移的一要素，这是无足怀疑的。就因为这个事实引起许多误解。……然近世的生产方法，在其第一期间，



手工产业期间，仅中世纪时在其条件已经造出的地方才发达起来。例如拿葡萄牙和荷兰比较。他方面，十六世纪中以及十七世纪中，商业的突然扩大，一种新市场的创生，对于旧生产方法的灭亡与资本家生产方法的兴隆，施及一种压倒的影响，但是这却是在既成的资本家生产方法之基础上被实行的。世界市场，其本身成为资本家生产方法的基础，然另一方面，在已被扩大的规模上生产之资本家生产方法的内在必然，不断地扩大世界市场，所以在这场合，不是商业资本把产业资本革命，而是产业资本不断地把商业资本革命。……例如拿英国与荷兰比较。”

“所以，商业资本，本身没有自己特独的生产力，并且相应地创造出世界市场之一种历史手段，然同时这历史任务以及照应于此之社会的生产诸关系之间，生出不断的矛盾。”

“在资本家的生产方法内部，换言之，当资本把握住生产并赋与它以一完全变化的特殊形态，商人资本始在‘特殊’的一机能上呈现为一种资本。”（特殊二字原文是用斜体字）

上文“特殊”的斜体标书，在我看来，马克思是规定差可左可右，可正动可反动的附庸的意义。

我们如果要断定中国是否为资本主义社会，那便要看资本家的生产方法的特征是否在中国存在，这特征，《资本论》中曾具体地规定着：

“社会地被决定的生产关系的物化，与生产与物质基础的人格化，便是资本家生产方法的特征。”

“资本主义时代的一特独的生产方法是：把劳动的社会生产力，当做对立于劳动者之独立化的资本力，当做直

接对立于劳动者自身的发展之力，而发展的—特殊形态。”

（所以）“商品生产并不能区别资本家生产方法与其他生产方法的不同，商品成了生产物之支配的决定的性质，才是资本家生产方法的区分的特征。这最初就包括着：劳动者自身仅是商品贩卖者，因而扮演着，自由劳动者的脚色，所以劳动必须是工资劳动。”

商品生产是资本主义社会的必要条件，然而不能为资本主义社会之决定的条件，所以，我们的中国经济论者拿商品流通关系所证明的，不过是商品生产，可是所试验的失败与成功，两者都不能够指明中国的资本主义属性。

商业资本，在与生产方法的关联上讲，是与高利贷业有相同的意义，商业资本是附庸的性质，而“高利贷业，在生产手段分散处，把货币集中，而反是当做寄生虫使它密著于生产方法，使生产方法恶化。”

“商业资本与高利贷业不能创造生产方法而是从外部与生产方法密结着。”

#### （四）生产方法与分配关系或

##### 剥削关系对于社会性质

陈独秀先生现在还说“苏联没有走出人剥削人的资本主义制”，但苏联如果消灭劳动的不平等性（工资），那是已从社会主义到了共产主义了。陈先生恐不是指这而言，而是要说资本主义的存在由于人剥削人吧？

“资本家的生产方法与其他生产方法一样，不仅常再生产物质的生产物，而且还再生产那生产物形成上社会的经济诸关系，经济的决定的诸形态。”（《资本论》第三卷）自然诸形态中亦包含着剥削形态。

然而，我们的中国经济论者又提出剥削关系的决定论。我们知道：剥削关系一方面是一种阶级关系，一方面不过是分配关系；这不过是照应于一定的生产诸关系之一种“社会的经济关系或经济的形态”罢了，如果拿剩余生产物的分配形态，当做社会的决定条件规定着，显明地是一种因果倒置论。

“物质的生产方法的变化，和适应于此的生产者的社会关系之变化……首先创造出无限际的方法。”（《资本论》，第一卷，第八章）

这里所谓“生产者的社会关系”，即指劳资的对立，然这对立之特殊性却是适应着生产方法的特殊性。

“最后照应于被历史规定的生产方法之生产诸关系，有一种特殊的历史的过渡性质。最后，分配诸关系本质上与这种生产诸关系同一的，亦是历史的过渡性质。”（第三卷）

首先，我们看分配关系是如何研究的：

“分配关系的研究，是从这个事实出发的：每年生产物是当做工资，利润，与地租被分配着。但是如果这样表示，那是错误的。生产物，一方面被配分为资本，一方面被配分为各种所得。这些所得之一工资，除非在资本形态下首先对立劳动者，决不能采取所得的形态。被生产的生产劳动诸条件与劳动诸生产物一般，在当做资本与直接的生产者对立中，最初就包括着：对立劳动者的物的劳动诸条件之某一定的社会性质，因而在生产本身上他们和劳动诸条件的所有者以及他们相互间之一定的关系。这样劳动诸条件的资本化，包括着：从直接生产者之土地掠夺，因而一定的土地所有形态。

“在他方面，当资本家的生产方法，前题着生产诸条



件之这样被限定的历史的姿态，同时这生产方法亦不能再生产着它们。这生产方法，不但生产着物质的诸生产物，而且不能地再生产着……生产诸关系，以及照应于这关系的分配诸关系。”

这是可以正确地讲：资本（以及对立于它并被包含于它的土地所有），本身前提着一种分配关系。这就是说：从劳动者的劳动诸条件的掠夺，向少数个人手中的此等劳动诸条件的集积，被别的个人的土地独占的所有，简言之，在原始蓄积上展开的一切关系。然而，这种分配，是完全与所谓“分配诸关系”不同。因为这所谓分配诸关系是与生产诸关系对立的，附与一种历史的性质。……然这种分配，是意味着：生产诸关系内部对立于直接的生产者，一定的代理人所尽的特殊的社会的诸机能之基础。这分配，附与生产诸条件本身以及生产诸条件的代表者以一种特殊社会的资格，它决定生产的全性质及全运动。

这里所论的分配，是生产手段对立于劳动力的分配形式，就是生产方法。所以马克思接着以上文句便规定资本家生产方法之两种特征，决定生产内部全性质及全运动的特征。

我们中国经济论者所谓的剥削关系，实在是适应于生产关系的分配关系，决不是指生产方法的“分配形式”，因为他们毫不了解生产方法，文字中没有提过这样决定生产内部全性质及全运动的生产方法。他们仅仅是指上文所谓剩余生产物的处置，即马克思所谓各种所得的分配形态。

我们知道，资本家生产方法的不断的倾向之发展律，是“把生产手段与劳动分离，把分散的生产手段集积于大阶级群，即把劳动转化为工资劳动，把生产手段转化为资本”。这是富的分配之基础，而不是其结果。因了这样的生产方法，私

的富与社会的富之对立，矛盾才冲突起来。

所谓“超经济的剥削”亦是剩余生产物的一种特殊的分配关系，是立足于封建生产方法上的特种阶级所得。当做所有私占的土地，对立于农奴劳动之隶属关系的封建生产方法，才决定封建社会生产的全性质全运动。

至于阶级关系更是所得代理人间之关系，马克思常有这样的名言：

“立足于资本家生产方法上的近世社会的三大阶级。”因此，资本主义性质，要先研究“立足”处。

生产物的分配与生产方法之不同，我们且引《经济学批判·序》中一句名言，做此地的结语好了：

“生产物的分配，明显地是这种分配——含于生产过程自体的内部而规定生产的编制——之结果。不明白含于生产中的这种分配而观察生产，明白地是空虚的抽象。”当苏联新经济政策时代，生产物的分配是有资本主义的要素，然而生产编制却是社会主义的要素主导着，因此苏联既没有“立足于资本家生产方法上的近世三大阶级”，就不是资本主义社会。

### （五）社会性质是由生产方法而

#### 决定，生产方法研究

我们从上面的研究中，知道生产方法是当做生产手段与劳动力之特殊的结合关系，在生产内部而决定生产的全性质及全运动，或是在生产过程自体中而规定生产的编制。然这一术语，都不是容易认识的东西，它的意义，直到现在还是有许多争执的。马克思说，不明白含于生产中的这种分配——即生产方法，而观察生产，是空虚的抽象。可见，了解生产方法的意义，实在是一种经济学中的第一义。

我们看国际经济学者间对于生产方法的解释，在认为它是生产手段与劳动力之特殊的历史结合方面，是都没有疑义的，因为这种解释，是在《资本论》中到处明白有据。各学者间所以有不同的认识，主要是关于生产方法与生产诸关系以及生产诸力三者间的相互关系问题。我们在这里的研究，亦是从它们三方面的关系中，来探究生产方法的意义。不过，我们不做定义，只是从各方面加以说明罢了。

(甲)生产方法是居于生产诸力与生产诸关系间介绍的地位。生产方法，原名为 Produktionsweise，有生产的指导样式之意，若单从英法语 The mode of Production, Le mode de production的译语看来，是没有指导倾向的意思。作者将在《资本论》第二卷中便把它改译做“生产导式”，或生产指导法，因生产方法使用的普遍（有人亦用生产方式，或生产样式），作者当初姑从一般的译语。好在名词本身的规定性，比形式上名词的名称更重要些。

我们知道，生产诸关系与生产诸力，都是复数，而惟生产方法是单数，所以生产诸力的总和是当做社会发展的全内容，而生产诸关系的总和当做社会发展的全形式理解着。二者是生产过程中内容和形式的对立物，把一定的生产诸力与生产诸关系，用一种指导这对立的生产过程之倾向的特独方式，即决定并支配它们全运动全性质的东西，而介绍着，贯联着，便是生产方法。然，这里，并不是如兹依米耶斯基的见解，认为生产方法是生产诸关系与生产诸力之对立的统一。它至多不过是，运动中的生产过程之表示对立物发展的一种导式或倾向。因为生产方法一方面再发展生产物，而且不断地再生产着生产诸关系。

“这（资本家的）生产方法，不但生产着物质的生产



物，而且不断地再生产着生产诸关系。”

“这种差……惟有在这个制限的范围内，再发展自己的生产力。”（全引文见前）

这一导式，当做一定的社会之“不断的倾向之发展律”（《资本论》卷末），“附与生产诸条件本身以及生产诸条件的代表者以一种特殊社会的资格，它决定生产的全性质及全运动。”换言之，它在生产过程——当做生产诸力与生产诸关系对立物统一的过程——内部，规定生产编制的性质运动。主要的问题是：生产方法对于生产诸力的地位是再发展着的作用，而对于生产诸关系的地位是再生产着的作用。因为这样不断的倾向律，才指导着资本家全生产过程的矛盾体系，不但生产方法本身与生产诸力发展而为矛盾，而且使生产诸关系亦与生产诸力矛盾着，最后桎梏着生产诸力。

复次，我们再从形式上看，生产方法亦是生产诸力与生产诸关系的介绍者，例如：

“人类随着获得新的生产诸力而变化自己的生产方法，和生产方法同时，又变化一切经济关系。”

“我在本书（《资本论》）中所要研究的，是资本家的生产方法与适应于它的生产诸关系和交易诸关系。”（《资本论·序》）

“历史条件自身是一个先行过程的历史结果与产物，新的生产方法把它当做自己一定的基础从而产生出来，照应于被历史规定的这特殊的生产方法的生产关系，有一种特殊的历史的过渡性质。”

“物质的生产方法的变化，和适应于此变化的生产者社会关系的变化，首先创造出无限际的方法。”

可见生产方法不能与生产诸关系同义，而是生产诸关系建

立于生产方法之上。虽然一定的生产方法在一定的生产中包含着，可是生产方法是“从最初就包括着：对立于劳动者的物的劳动诸条件之某一定的社会性质，因而在生产本身上他们和劳动诸条件的所有者以他们相互间之一定的关系”。

### (乙) 生产方法对于生产诸关系与生产诸力间之渗透作用

我们知道：“生产诸关系是和它们的物质的生产诸力的一定发展阶段相适应。”而“在人类进化的一定阶段，社会的物质生产力与现存的生产诸关系发生冲突，……由于生产诸力发展形态，这些关系变做生产诸力的桎梏。”

社会的发展中，生产诸关系可以当做宽阔的形式让生产诸力发展，又可以当做束缚形式使生产诸力冲破他们的形式。在这样的运动过程中，生产方法是呈现做怎样的一种作用呢？它既不是为生产诸力当做生产诸关系的内容自己发展着，又不是如同生产诸关系当做生产诸力的形式，自己运动着，它实在是二者中间发生渗透作用的东西。它一方面再发展着生产诸力，一方面再生产着生产诸关系，使二者始而融协，既而矛盾，终而破裂，然而却要记住：这生产方法不是外于生产过程的东西，而是“一方面无疑地好象不是在被制限的社会基础上的生产中而发自己的生产力；他方面惟有在这个制限的范畴内再发展自己的生产力。”所谓“在生产本身中而支配并决定生产”者便是。

第一，我们先看资本家的生产方法是怎样地发展生产力，同时复生产适应于生产力之生产诸关系：

“农业和工业幼稚的尚未发展的诸形态所统一一起来的本源血族纽带，被资本家的生产方法所完全破坏了；然同时资本家的生产方法却造出新综合之物质的诸条件，造出那建筑于农业



工业上各自分离时所取得的更完成的形态上更高级地统一之物质诸条件。……资本家的生产方法，当把那种新陈代谢机能上纯粹自然生长的条件破坏时，复不得不在适合于人类完全发达形态之下，并当做社会的生产之节制律，而将这个新陈代谢机能，系统地再建立起来。……生产方法之资本主义的转变，同时就当做生产者死难的一页历史呈现出来。”资本主义岂止“工业化”么？

“资本家只限于他是人格化了的资本而言，才有历史的价值。……他自身暂存的必然性，才被含于资本家的生产方法之暂存的必然性中。……因此，迫使人类发展社会的生产力，并且创造那唯一所能够构成更高级的社会形态——以个人完全发展为根本原理——的现实的基础特质的生产诸条件。……竞争，把资本家的生产方法之内在法则，当做外部的强制法则，而强课于资本家，……迫使资本家不断地发展他的资本。”所谓国家资本主义可以随意用“公有制”否定资本主义么？

由此看来，新的生产方法发展着生产力，复创造出容许这生产力发展的新社会形态的物质基础，或生产诸关系。

第二，我们再看生产方法是怎样地“发展物质的生产力，并且相应地创造世界市场之一历史手段，而同时复兴这种历史任务以及照应于此之社会的生产诸关系，生出不断的冲突”。

当资本家的生产方法一经立起脚来，那么劳动的更进的社会化，土地及其生产手段之向社会地被利用的因而共同的生产手段之更进的转化，……便采取一种新的形态。和这种集中……携手共进着，发展出：

“劳动过程之更渐扩大的协业形态，科学意识之技术的应用，土地的计划利用，劳动手段向仅在共同被使用的劳动手段之转化，依了一切生产手段当做结合的社会劳



动之生产手段之使用而来的它的节约，一切国民在世界市场网中之进入，因而资本家制度之国际性质。那横夺独占这种转化过程中的一切利益之大资本家的数目逐渐减少，于是穷乏，压迫，隶属，颓废，榨取的量亦伴之逐渐增大；然被资本家生产过程本身的机能所训练，所统一，所组织之不断增大的劳动者阶级的反抗，因而亦增进。资本的独占，便变做那随着它亦依着它所生成发展的生产方法之桎梏了。生产手段的集中与劳动的社会化，达到一定点——……资本家的外壳便破裂了。”

“所以，生产方法使生产力发展，复创造出束缚自己的生产诸关系来，与生产诸力对立着，具备下社会革命的物质条件，换言之，生产方法发展出否定自己的条件。”

“资本家生产方法不是富的绝对方法，反而达于一定阶段与更进的富的发达相冲突。”

“劳动过程之一定的历史形态，渐渐发展出这过程的物质的诸基础与社会的诸形态，当达到一定的成熟阶段时，一定的历史的形态便被剥脱而让位于更高级的一形态。在这样的一种危机到来，一方面分配关系及照应于此之生产关系之一定的历史姿态，他方面生产力，生产能力，以及其诸因素的发展，两方面之间的矛盾与对立，深刻地被征兆出来。于是生产的物质的发展与其社会的诸形态之间，起了一种冲突。”（《资本论》第一卷末）

我们，从这里亦可以看出资本家生产方法的渗透作用。我们不能同意于兹尔温特的见解，所以，生产方法可以与生产诸力对立，又可以与生产诸力在某种意味上同一方面看待，例如：“一定的生产方法或产业阶级，常常和某一定的共同活动的方法或某一定社会阶段的结合着。”反之，生产诸关系可以

变做生产诸方法的桎梏。而在某种意味上生产方法以及适应此之生产诸关系，同为生产诸力的桎梏。生产方法之或与生产诸力或与生产诸关系作同等地位看待，是各从某一方面透视而言，然而绝不因这样的透视，便说生产方法就是生产力或就是生产关系。它的特独的意义在经济学中并不少于生产诸力与生产诸关系。所以“如果不明白生产中的这种分配（即生产方法），便是空虚的抽象。”

生产方法当做“种差”认识，在经济学中的意义，与“种差”之在生物学中的意义正同。

“达尔文发现有有机体的发展律，马克思亦同样地发现人类历史的发展律。”（恩格斯语）那么，“种差”之于有机体的发展律，是说明生物运动过程中低级形态的决定的契机，没有把握住有机体发展过程的种差，则有机体的历史只有抽象的共同体，因而看不出否定之否定的发展。同样的，社会发展过程中的种差没有被把握住，那么封建社会，同于资本主义社会，亦同于社会主义社会，这不是所谓“社会合法则性推移的无法的‘恶无限’么”？这不但不能把握运动与发展，而且会曲解运动与发展。

中国经济论者，首先要从这方面了解，然后才能研究明白资本主义，才能进一步了解中国社会前途。亦正因数年来“中国社会问题”研究中，没有理论方面的基础知识，直到现在问题的讨论还表现着混乱与驳杂，并未执行了“反映现实”的任务。

原载《中苏文化》第四卷第二期

（一九三九年九月一日）

艾思奇

## 论中国的特殊性

近代中国的一切反动思想，都有着一个特殊的传统，如果要给它取一个名字，那也许可以叫做思想上的闭关自守主义。在中国近代民主主义革命和文化发展的过程中，这种思想的逆流是采取各种各样的姿态出现，随着革命发展的阶段的不同，随着客观条件的不同，这种思想也以不同的形式来和进步的革命思想与革命势力实行对抗。然而不管它的外表形式怎样千变万化，它的基本内容仍不外是这样的：强调中国的“国情”，强调中国的“特殊性”，抹煞人类历史的一般的规律，认为中国的社会发展只能依循着中国自己特殊的规律，中国只能走自己的道路。中国自己的道路是完全在一般人类历史发展规律之外的。因此，当革命者努力要求使中国进步，要求我们去追赶先进的国家，要求我们向先进国家去学习，学习他们的革命理论以及革命的实际经验教训，学习他们的科学文化的优秀的成果，以便在中国能够更顺利更迅速地完成中国的革命运动，在这样的时候，我们的闭关自守主义者就要大声疾呼地起来反对，说中国的“国情”和国外不同（例如说：中国是农业国家，而欧美的国家是工业国家，中国是精神文明国家，而欧美的国家是物质文明国家，中国以孔子立教，外国却以基督立教等等），外国的科学文化以及革命理论经验教训等等完全不能



适用于中国，不应该接受这些东西，而应该拒绝这些东西，即便退一步说，有某些外国的东西可以学习和接受，也应该以保持中国旧有的东西为基础，在保持旧中国的立场上来学习和接受，而不是在变革旧中国的立场上来接受，也就是在“中学为体，西学为用”的立场上来学习接受。

这种思想有时也装着进步的面貌，抬出进步的旗帜，挂起革命的羊头，模仿新鲜的词句，而在骨子里来进行阻碍进步，反对革命的勾当。当真正的革命思想渐渐普遍起来，看看样子是不能加以正面的遏止了的时候，反动思想的代表者就假装自己也赞成某些进步的革命思想的样子，一面在口头上学会了許多新的名词，而一面却仍然向旧字纸篓里去翻检寻找，偶然得到一点半点的残篇断简时，便得意洋洋地向人宣布道：看呀，这一切在中国都早已有了，什么科学，什么民主主义，什么社会主义，这算什么，中国人早已经发明了，何必还要向外国去学？而且这是在中国自己本国的土地上，是在中国自己的特殊的国情之下产生的，所以这才是真正为中国所需要的东西，真正适合于中国的东西，而那一切外来的思想，外来的科学文化，外国的革命经验教训，都不适合中国的国情，因此中国不需要这些东西，中国只要把自己已经有的“国粹”拿出来就够了。

这一种思想上的闭关自守主义的传统，可以说是中国的反动思想的特点，它是在落后的半殖民地半封建社会条件之下产生的，是在这种社会条件下反动势力（主要的是封建势力）反对革命运动的基本的战术。这是一种非常狡猾无耻的战术，它并不是从正面来反对革命，反对中国的进步和变革，它在表面上好象并不是直接反对中国广大人民求解放求自由的要求，而只是反对外国的东西。它首先用一切混淆是非的方法，把中国的革命运动及革命思想形容作纯粹的舶来品，把后者描写成不

适合于中国甚至于对中国有害的东西，然后掉弄着各种各样的狭义的爱国主义的言词，来对它施行攻击。这种狡猾无耻的伎俩的秘密，是在于把落后的半殖民地半封建的中国社会现状当做当然的国情，在于保持这种旧的国情。中国要求进步，必须要追赶先进国家，要向先进国家学习，而且中国的革命不能不遵循社会发展的一般的科学规律，在中国具体的情形下，通过先进国家所曾通过的革命阶段。由于中国是半殖民地半封建的国家，中国要求得到自由解放，不能不依靠全国的一切民主力量的团结，进行反帝反封建的斗争，也就是要进行资产阶级性质的民主主义的革命。很显明的，这样的一种进步运动和求自由解放的革命运动，完全是由于中国自己本身的需要，完全是在中国社会本身发展中有其基础，也就是完全从中国自己本身的必要性和可能性上出发的。

中国不能在落后的半封建的状态下保持自己民族的独立自由，这就是进步的革命运动的必要性。中国社会在近代百多年来的发展过程中，已经产生了广大的民主主义的力量基础，产生了具有高度觉悟性和组织性的无产阶级，锻炼了广大的能够为民族独立民主自由而斗争的农民群众，产生了自己的进步的革命阶级以及广大的进步的智识份子，这就有了进步的革命运动的可能性。然而因为这是一个变革中国的运动，是要推翻死的旧中国，建立近代的新中国，是要使中国赶上先进的国家，于是反动的思想代表者就说一切进步的革命运动都不是从中国的“国情”本身出发，而是从外国的思想文化出发，在他们的眼睛里，所谓中国的“国情”，中国的特殊性，不外就是落后的、垂死的、旧的、封建或半封建的中国，而不知道（或故意抹煞）除此以外还有一个正在诞生中的新的中国。在他们看来，保持旧中国才是合乎国情，而一谈到变革旧中国，那就要



向先进国学习，那就不是中国所需要的！

不要以为这闭关自守主义的思想是为着民族独立的思想，相反的，这样反动的思想历来都是民族失败主义者的思想。保持旧中国的余命，阻碍新中国的生长，这在近代的历史上，并不是为着中国民族的独立，而是更便利帝国主义者来剥削中国，而是要巩固半封建统治的高压力量，以便帮助帝国主义镇压广大的民众，使后者在双重的剥削之下无从翻身。因此帝国主义者也乐意来帮助这样的一种闭关自守主义者。在近代的中国历史上，我们可以看出帝国主义是怎样一贯地帮助中国的反动势力来保持这中国的“特殊性”和“国情”。从中国的第一次民主主义革命运动太平天国战争开始，我们已看见了帝国主义给反动的封建统治的支持，而一直到今天，××帝国主义的横行劫掠，汉奸的出卖民族，也仍是在保持旧中国的名义之下，在“王道”、特殊的“东亚秩序”的口实之下实行的。

因此，不要以为思想上的闭关自守主义是真的拒绝一切外来的东西，相反地，在阻碍中国社会进步，反对革命运动以维持旧中国的存在这一点上，中国的反革命势力是最善于取得外来的帝国主义的帮助，最善于向“先进国家学习”的。他们会应用外来的物质的武器，也会运用外来的反革命的精神的武器，他们在外力的帮助之下，使自己欧化，同时也使自己更加巩固。镇压太平天国运动的曾左李，曾办过“洋务”，民国以来的反动军阀，不但都有一个帝国主义者作后台老板，而且学会了許多镇压革命的时髦“理论”和技巧。陶希圣之流，则甚至于能够用“社会科学理论”作为汉奸行为的辩护。这样，反革命势力是善于利用欧化的武器来巩固自己力量的，然而为什么他们又要主张“国情论”强调中国的“特殊性”，拒绝外来的思想文化呢？原来他们所拒绝的，只是能帮助中国得到进步



和自由的外来的思想文化，他们所主张的“国情论”是封建主义者所需要的“国情论”，他们所讲的“特殊性”是民族失败主义者所需要的“特殊性”，他们拒绝外来的进步思想文化，是为着使中国从旧的封建主义走向民族投降主义，至于在反动的目的上，他们正要拚命应用一些外来的武器，那正是他们的“中学为体，西学为用”的传统的继承和发展！

强调一国的特殊性的思想自然不是仅仅在中国的反动思想中才看见的。例如俄国的民粹派的思想，也就是强调旧俄国的特殊的国情，强调俄国社会独自的发展道路，否认历史发展的一般的科学规律，在这样的观点上，来拒绝他们所谓不合俄国国情的马克思主义的。这就是俄国的国情论者。这种国情论也是反动的、错误的，它很快地就被历史发展的事实所驳倒了。历史的发展证明俄国社会也依着一般的历史规律而产生了资本主义，产生了广大的强有力的无产阶级，因此也证明了马克思主义的正确性，以及它对于俄国国情的适用性。这一个曾经出现过国情论，而把马克思主义看做舶来品的国家，现在竟成了世界上第一个实现马克思主义理想的国家了。从这里就可以看出中国的国情论也要得到什么结果。但中国的国情论和俄国的民粹主义自然是不同的。中国的国情论是和民族失败主义以至于投降主义紧相联结，而且成为反动思想的一贯的传统。这就是说，民粹派只不过是八十年代一个时期俄国的反动思想，而中国的国情论，则是自从中国走入近代历史以来，一般地为民贼国贼所应用着的根本的思想武器。国情论在中国是一贯的，同时也是多样的，它依着历史条件的不同，采取各种各样的形式和花样表现出来，而不象在俄国只有一个民粹主义的形式。中国的反革命势力，由于有帝国主义在后面撑腰的缘故，所以屡次受到民主主义者的打击，而屡次又能够死灰复燃；因此国

情论的思想，也在屡次被历史事实所粉碎之后，而仍能在新的面貌之下借尸还魂。在镇压了太平天国运动以后，它就以“中学为体，西学为用”的面貌出现，戊戌改良运动的英雄谭嗣同等，曾被指为“离经叛道”，被称为“疯汉”。辛亥革命以后，一切封建主义的复辟者以及和封建残遗妥协的人们，都把孙中山先生称做“大炮”“外国人”（袁世凯语），“五四”新文化运动以后，又出现了“保存国粹”的思想；国情论的叫嚣声音最高而最露骨的时候，是在第一次大革命时代，因为这时最坚决最彻底的民主主义力量，即无产阶级和共产党开始登上了中国政治舞台了。而民贼国贼的国情论也就开始在“反共”的旗帜下起来活动。这一个反共的旗帜，到现在抗×民族统一战线的条件之下，更被一般汉奸、托派、妥协投降的分子多方地利用着，而且也是以“国情论”作为他们的“理论”基础的。在这中间，他们还利用孙中山先生的三民主义的个别词句，加以曲解修正，把曾经强调“共产主义是三民主义的好朋友”的孙中山先生的思想，曲解为反共的思想，把民贼汉奸的反动卖国的责任，涂污在孙中山先生的身上。而目前叶青所卖弄着的所谓“把握特殊”的、“认识中国的方法”，就是其中打扮得最时髦而表现得最淫荡最下流的一个标本。

## 二

马克思主义者是不是完全否认中国社会的特殊性，反对把握中国社会的特殊性呢？当然不是这样的。马克思主义者一方面要坚持马克思、恩格斯所发见的关于社会发展的基本的科学规律，承认它有一般的指导的作用，而同时却一刻也不能忘记，这些规律在不同的国家，不同的民族中间，因着客观条件的差异，而有着各种各样特殊的表现形式。因此，当我们在中



国的社会里来应用来实践马克思主义的时候，也必须注意到中国社会的特殊性，也必须具体地了解中国的社会。马克思主义者所反对的，只是思想上的闭关自守主义，只是借“把握特殊性”为名来拒绝科学的规律，拒绝中国社会的科学的合理研究，也就是拒绝进步思想的学习应用。这一种所谓的把握特殊性，它实际上的目的只是在于要把人们的眼光束缚在保持落后的奴隶的旧中国的“特殊”范围内，使人们不能够根据科学的规律，来看出中国的向上发展的前途，看出真正自由解放的道路。从满清时代的“中学为体，西学为用”的思想开始，经过“五四”时代的保存国粹论，大革命时代的国情论，一直到现在叶青的“把握特殊性”的所谓“理论”，无论它外表上怎样变化，那猴子的尾巴是一贯地带在身上的。

我们现在就来看看叶青是怎样来“把握特殊性”。还在抗战以前，他就卖弄着这样的戏法了。在一篇叫做《反读经中的问题》的文章中，他就说到中国的特殊性，原来是这样的一种情形：“欧洲历史是合规律的，中国则不然。”只这一句话，已够充分地证明，他的所谓把握中国特殊性，原来一贯地就是借特殊的名义，而把一般的科学规律完全丢掉，因此也就是拒绝用真正的科学方法，用马克思主义的正确方法来研究中国问题，这就够证明，叶青的“把握特殊”的所谓方法，与过去的“国粹”主义“国情论”是有着共同的本质，共同的反动的灵魂。有没有不同呢？不同的地方当然有，那只在表现的形式上：“国粹”主义或“国情论”者是老老实实地把自己的保守的面目呈现出来，还坦白地表现着自己要维持旧中国秩序，拒绝先进文化思想的企图，这就是说，旧的反动思想言论，还能够多少遵守言论界应有的道德，还敢于光明正大地把自己的要求正面地和进步思想对立起来。而最时髦最下流的叶青的反革



命的思想，则是偷偷摸摸，窃取了许多新的名词章句，表面上装出“科学”的形态，装出也能接受进步思想的样子，而在暗地里，在可以瞒过读者的眼睛的地方，乘机把反科学反革命反民族的思想偷运进来。叶青也常常提到一般的规律，也在口头上常常提到一般的规律的存在，这样先使读者模模糊糊以为他也并没有否认科学的规律性的样子，然而接着他就会开始来转弯说“一般之中有特殊”，这里再一转，就由“把握特殊”而达到根本丢弃一般了。叶青也讲马克思主义，并且曾经自认为卡尔的“正统”的学生，而现在他又来转弯了，说马克思主义要中国化，中国化的意思就是要变更其形式，变更其形式的意思就是要把原来的马克思主义完全丢掉，所以他说：“它必须变更其形式，有如一个新的东西，中国的东西，与原来的不同。这才叫做中国化……”（《论中国学术化》，见《时代精神》创刊号）这样，原来是标榜马克思主义的，经过这么一化，就又把马克思主义化为乌有了！我们要注意，这正是从来叶青的一切“变化”的基本的方法，无论他的一切言论行动，都可以作如是观！他可以在表面上标榜三民主义，而一个转弯，就暗中化为反三民主义，他可以标榜“抗×”、“统一”，一个转弯，又可以化为投降反共的分裂主义。但这不是本题所要讨论的问题，所以暂只作一个提示。

这一种颠倒是非的诡辩法，确是中国反革命思想界的“国粹”，它的特点就在于口头上窃取进步思想的名词，而实际上却用一切可能的狡辩（不选择理由，不管是不是合逻辑，不管是否有矛盾，只要能达到目的，就拿来胡诌一起的狡辩）来反对进步思想的本身。在这一种无耻的诡辩的“创造”上，叶青即使不是集大成者，也至少是最出色的代表者。我们说要把握特殊性，原是说要在中国的具体的条件之下，来把握一般的社

会发展规律的特殊表现，叶青在口头上窃取把握特殊性的名词，故意将这一点夸大，抹杀了一般，结果在实际上正是反对正确地来把握中国的特殊性，反对真正把握特殊性的科学方法。为什么？因为特殊和一般原是分不开的，在现实世界的一切事物发展中，没有绝对的特殊，也没有绝对的一般。一般的东西都常常是在各种各样特殊的形式上表现出来，特殊的东西，也常常是某种一般的东西的特殊化。丢开了一般的规律，就无所谓特殊性的把握，连那要被特殊化的东西本身也丢了，那里还能有什么特殊化这件事呢？

关于一般和特殊的分不开的关系，列宁说得最好：“对立物（‘个别的’与一般的对立着）是同一的；‘个别的’只有在导向‘一般的’的关联之中，方才存在。‘一般的’只在‘个别的’之中，只有依着‘个别的’方才存在。每一个‘个别的’都是（在某种方式上）‘一般的’，一切‘一般的’都形成‘个别的’的一部分或一方面，或本质，一切‘一般的’都只是近似地包括着一切‘个别的’对象。一切‘个别的’都是不完全地进入‘一般的’等等。”（《关于辩证法的笔记》）这里所讲的“个别的”也就是指特殊性而言，这就是马克思主义者对于一般和特殊的不可分的关系的辉煌的说明。这里特别要注意的是：“‘个别的’只在导向‘一般的’的关联之中，方才存在”一句，这就是告诉我们所以要把握特殊性，只因为它是在“导向‘一般的’的关联之中”存在着的缘故。而不是因为它和一般的规律完全隔离着的缘故。这就是说，正因为要把握特殊，所以我们就尤其要了解一般，坚持一般规律，正因为我们要求马克思主义的中国化，所以就尤其要坚持马克思主义的基本原则和基本方法，正因为我们要具体地应用马克思主义到中国的现实的特殊条件上来，所以我们就尤其要站稳马克



思主义的立场。正如列宁之所以能在帝国主义的特殊时代条件之下来应用和发展马克思主义，是因为他不但没有丢弃，反而是最能够真正把握住马克思主义的基本方法和原则一样。

在中国应用马克思主义，或使马克思主义中国化，就是要坚决地站在马克思主义的观点上，在马克思主义基本原则和基本精神上，用马克思、恩格斯所奠定了的、辩证法唯物论的和政治经济学的科学方法，来具体地客观地研究中国社会经济关系，来决定中国无产阶级在中国民族革命斗争中的具体任务及战略策略。问题是在于要能正确地研究和把握中国社会的客观现实，并正确地决定革命的任务和战略策略，而不是在于从名词上来争执什么才叫做“化”，什么不是“化”的问题。叶青说：“化是带有改作和创造的性质的，理解、精通、继承、宣传、应用、发挥……都不是化，当然也不是中国化了。”（同前）看吧，这种烦琐主义的咬文嚼字的勾当正是叶青欺骗世人的不二法门，照这样一来，只要他在中国的马克思主义者的文章中找出许多“理解”“应用”等等的字眼，而找不出“改作”“创造”等等字眼时，他就可以得意洋洋地向中国人民宣布说：这不是马克思主义的中国化，“唯物辩证法仍旧是唯物辩证法，丝毫没有中国化”，这不适合中国“国情”……了。中国的马克思主义者依据马克思主义的方法是怎样正确地解决了中国的实际问题，怎样决定和实行了为中国广大人民所拥护的正确的民族革命的战略策略，这一切，他就可以一笔抹消了！

其实真正能“理解精通……”马克思主义，也就是真正能使马克思主义中国化，也正是有着“创造”的作用了，因为马克思主义原是和实践分不开的，马克思主义者所谓的精通马克思主义不仅是指马克思主义的理论研究，而同时是指要能在一



定的具体环境之下实践马克思主义，在一定国家的特殊条件之下来进行创造马克思主义的事业。这里就一定有“化”的意思，也就有“创造”的意思。所以，中国化决不是丢开马克思主义的立场的意思，相反地，愈更要能够中国化，就是指愈更能够正确坚决地实践马克思主义的立场的意思，愈更能创造，就是指愈更能够开展真正的马克思主义的意思。马克思主义者的创造的概念和资产阶级及其他统治阶级思想代表者所谓的创造的概念是完全不同的，前者的创造，是在不变的正确基础原则上的新的理论和事业的创造，是“给马克思主义的总宝库放进一些……新贡献”。然而后者的所谓创造，则是抛弃了一切既有的正确原则和科学方法之凭借的绝对的“创造”，抽象的“创造”，空想的“创造”，实际上则是无论如何也不能超出统治阶级利益范围的“创造”；在叶青身上，就是出卖自己的一切立场的修正主义的所谓“改作”的“创造”，变节主义的“创造”，投降主义的“创造”，也即是奴化（以“特殊性”为理由而使中国奴化）主义的“创造”！

### 三

马克思主义之所以能中国化，就因为马克思主义有一般的正确性，正因为它是“放之四海而皆准”的，是“万能的”。倘若它没有这一般的正确性，倘若它仅仅是特殊的东西，那就完全谈不到“化”的问题了。马克思主义的一般的正确性在哪里呢？

首先，马克思主义是科学的理论，特别是关于社会发展和社会变革的科学理论，所谓科学的理论，就是正确地揭发了客观世界的发展规律的理论。就像自然科学揭发了自然世界的发展规律一样，马克思主义精确地揭发了人类社会发展的规律，

这些规律在现实事物中间，在具体的国家和民族中间，虽然要以各种不同的特殊形式表现出来，然而并不因此减少了它的一般的正确性，相反地，一切它的特殊的表现的存在，正证明它的一般的适用性，正证明在各种特殊的条件之下都能发见它的规律的作用。俄国资本主义的发展不同于英国的资本主义的发展，然而列宁在俄国的特殊条件之下，揭发出俄国资本主义的发展规律来时，他正是证明了马克思主义的资本主义发展规律的一般的必然性，正是证明了那些否认资本主义发展的一般规律的俄国国情论者——民粹主义——的错误，马克思的《资本论》是主要地依据英国的材料的，这就是说，它是在特殊的英国社会条件的基础上建立起来政治经济学的科学理论。但他在第一卷第一版的序言上特别指出他的书里所讲的不只是支配英国的规律，他特别向德国的读者说：“这也正是阁下的故事。”人类社会的发展史和近代无产阶级革命运动及民族革命运动的历史，到处都证实了马克思主义的科学理论的一般的正确性，证实它所揭发的规律是真正科学的规律。因此，就像水向下流的自然规律在任何地理条件下都有一般的必然性一样，马克思主义的科学在任何国家，例如在中国国内，都能表现出它的一般性必然性，虽然这表现必不同于印度或俄国或其他任何国家，正如向下流的水可以有缓流、激湍、瀑布、涓滴等等不同的形式一样。所以决不会因为要中国化而丢了马克思主义的科学理论，相反地，真正的中国化，就是要真正地能够把握着马克思主义的理论，就是要真正能“理解、精通、应用……”马克思主义的理论。

其次马克思主义又是科学的方法，是客观地具体研究问题的引导。正因为马克思主义的理论揭发了社会发展的规律，揭发了一般地有正确性、必然性的规律，所以它又是我们研究一



切实际问题的指南。它给我们一种看事情的基本正确的观点，提示出来研究的基本方向，这就是说，马克思主义又是科学研究的方法。所谓科学的方法，就是一方面要把握住先进的科学者所奠定的正确的原则、理论，而另一方面要根据这些原则理论来具体地客观地研究当前的问题。先进者所奠定的原则理论是后来的研究者的研究时的引导，前者所以能有引导的作用，就因为它包含着一些一般地正确的基本原则。自然，它也只能起引导的作用，而不能起教条的作用，因为一切先进者所奠定的基本原则，在后来者所处的新的条件之下，就必须有新的表现，所以先进者所奠定的理论中的某些个别论点，在新的条件之下常常不能不有多少改变。这就是说，不能把马克思主义的文句和一切个别论点当做绝对不变的信条，无条件地搬到新的情况之中来硬套。然而这并不是说，在有新的条件的情况之下来研究问题，就要丢了马克思主义既成的基本原则，相反地，只有坚定明确地把握住这些基本原则，只有站定了马克思主义的基本立场，看清了研究的基本方向，在这大的方向上弄清楚了，才能够正确分辨哪一些个别的论点，在哪些条件之下是不变的，而另外的一些则要改变了。列宁在论到马克思主义在俄国的应用的问题时，一方面指出要注意特殊国家的特殊性说：“马克思的理论，是在于研究和说明某一国家的经济状况的发展。”而同时又指出马克思方法的一般的意义说：“要把他的理论拿到俄国来应用是只有用唯物论方法的既成方法和理论经济学的既成方法，来研究俄国的生产关系及其发展时，才能够成功的。”（《何谓人民之友》）这话也可以用到中国来说：“马克思主义的中国化，是只有用辩证法唯物论的既成的方法和理论经济学的既成方法，来研究中国的生产关系及其发展时，才能成功的。”“辩证法唯物论仍然是辩证法唯物论”，然而并不



因此就会如叶青等所说的“丝毫没有中国化”。

不单只因为马克思主义是科学的理论和方法，所以它就有一般的正确性，而且，第三，因为它是无产阶级的革命行动的指南，是无产阶级斗争的理论和策略，所以它有一般的正确性。这就是说，凡是有了无产阶级及无产阶级运动的国家 and 民族，也就有产生和发展马克思主义的可能性和必然性。马克思主义之所以能够中国化，是由于中国自己本身早产生了马克思主义的实际运动，中国的马克思主义是在中国自己的社会经济发展中有它的基础，是在自己内部有着根源，决不是如一般的表面观察，说这是纯粹外来的。中国的无产阶级有极高度的组织性和觉悟性，有它的强大的党，有近二十年的战争的经验，有在民族民主革命中的模范的战争成绩。因此也就有着中国的马克思主义。如果有人说，中国人自己没有写出很多的马克思主义的书籍，所以马克思主义还是外来的，那我们就答复说，马克思主义是把实践放在第一位的，要问中国有没有自己的马克思主义，首先要问中国的无产阶级和他的党是不是做了惊天动地的，推动中国民族的广大人民向前进步的事业。中国的无产阶级有了这样的事业，并且在这些实践的基础上，已经产生了一些发展马克思主义的理论，因此也就有了自己的马克思主义，这是中国的马克思主义的真正的著作，是中国马克思主义的书籍。如果有人说中国无产阶级和他的党现在所拥护的是三民主义的纲领，所努力的是三民主义的纲领实现，那我们正好答复说，这正是马克思主义的中国化的表现。中国无产阶级最坚决地拥护三民主义的政治纲领，并为它的彻底实现而努力，是由于有坚定的马克思主义的立场，和正确的应用了马克思主义科学方法的结果，这正是马克思主义的事业。全世界各国无产阶级的共同目标，是要由各国各民族的无产阶级经过不同的

各种道路达到的。中国的马克思主义并不把三民主义纲领的实现作为最后的理想，而是把它当作经过中国的道路达到共产主义社会的必经的阶段。所以，中国无产阶级把自己的三民主义的事业看做整个共产主义的事业的一部分，这是与普通的三民主义信仰者不同的，也正因此，中国无产阶级所要努力实现的三民主义，是最彻底的三民主义，这一点也是与普通三民主义的信仰者不同的。

根据以上三点，就可以说，马克思主义在内容上实质上是国际主义的。这国际主义的表现，首先就在于全世界的马克思主义者都有着共同的理论，共同的看问题的立场和方法。其次就在于全世界的马克思主义者，不管各自所走的道路如何不同，都有着共同的目标，都为着共同的全世界共产主义事业的实现而斗争的，全世界的无产阶级，在事业上利害上，都是互相关联的，都是有连带性的。然而这国际主义在现在的世界上，只是成为马克思主义的内容存在着，而不是如叶青所咬嚼出来的：“国际主义在这里与民族一样，同为形式。”因为在现在，在世界上还有着各种各样民族和国家的界限的现在，马克思主义是不能不依着各民族的不同的发展条件而采取着不同的表现形式的，它决不会成为全世界一致的国际形式直接表现出来。在现在，“马克思主义必须通过民族形式才能实现。没有抽象的马克思主义，只有具体的马克思主义。所谓具体的马克思主义，就是通过民族形式的马克思主义。”（《论新阶段》），就中国来说，这就是要把中国的特殊性，依据中国的特点使马克思主义在中国民族的特殊形式之下表现出来，然而并不是因此就丢开马克思主义，而相反地恰恰是要具体地把握住马克思主义，不是要挤掉国际主义（叶青把国际主义也叫做形式，目的就是在于要用把握民族的特殊形式为理由，而把国际主义挤



掉，因为如果后者也是形式，那就不能和前者并存了），相反地正是要使国际主义在现在的条件下，得到具体的表现。

因此，正是由于中国的马克思主义者坚持着马克思主义的立场，坚持着正确的科学的方法（辩证法唯物论，理论经济学的），坚持着国际主义的精神，所以也最能够正确地真正把握中国的特殊性。依据这科学的方法，中国的马克思主义者看出了中国社会经济没有脱离半殖民地半封建的性质，因此中国的革命的任务是要彻底完成民族独立，民主自由，民生幸福的三民主义的纲领，中国革命的基本性质仍不外是资产阶级民主主义的。也正由于依据了这科学的方法，中国的马克思主义者看出中国民族资产阶级的发展的幼弱，看出这一阶级的软弱性和动摇性，因此也就看出，中国的革命虽然是资产阶级性质的民主革命，然而它有着它的（与西欧过去的资产阶级民主革命不同的）特殊性。这就是说，中国的资产阶级民主革命是一种新的民主主义革命，它并不像过去欧洲资产阶级革命一样地，以资产阶级本身为最主要的动力，中国的特点是无产阶级和广大农民成了资产阶级的民主革命的主要的，而且是最坚决的动力，成为三民主义纲领的最彻底的拥护者和实践者。要实现彻底的三民主义的革命纲领，没有无产阶级，没有农民大众，没有无产阶级的党及一切马克思主义者努力，是不可能的。中国的马克思主义看清楚中国社会及中国革命的这一个特点，依据这特点来规定自己的和中国无产阶级的斗争任务和方针。那就是争取三民主义的革命纲领的彻底实现，完成新的民主主义革命的任务，并为着这目的与全国一切求进步的党派共同合作，建立民族统一战线。历史的事实已证明这种特殊性的把握是正确的。有了第一次国共合作，才有了一九二七年后大革命的飞速的跃进，有了一九二七年的国内分裂，就使一九二五——二七



年大革命遭受失败，并引起了民族危机的吃紧，有了今天的统一战线，才有今天抗战的成绩。所以，要求三民主义的纲领的实现，决不能缺少中国的无产阶级和广大农民的力量，打击中国无产阶级，反对马克思主义，就不外是要打击那三民主义革命的最重要的动力，就不外是要反对三民主义革命，因此，叶青现在狂叫着的所谓“把握特殊性”，表面上抬着三民主义旗帜来反对马克思主义和辩证法唯物论的吠声，不外是和敌人汉奸的反共嘈杂声相呼应，想在实际上来反对三民主义纲领的实现，反对新的民主主义革命任务的完成罢了。

（一九三九年）

载《论中国特殊性及其他》（辰光书店一九四六年版）

## 《中国之命运》 ——极端唯心论的愚民哲学

以蒋介石的名义出版的《中国之命运》里，论到了几个哲学问题。这些问题，蒋介石是当作“革命建国的根本问题”来提出的，这就是说，蒋介石对这些问题的答复，是全书里所表白的一套政治思想的方法基础，这一套政治见解和哲学思想，是以“国父”主义的名义为标榜的，这就是说，作者自认为是继承了孙中山先生真正的三民主义和“知难行易”的思想。但事实上是怎样呢？事实上是很可惜，在《中国之命运》里并没有真正的三民主义和知难行易的思想，而只有关于这些思想的一些空洞的名词，以及在那些名词装饰下的中国式的买办封建性的法西斯主义的政治学，和反对科学唯物主义，提倡迷信盲从的，法西斯主义的唯心论哲学。

《中国之命运》里的哲学思想，是一种极端不合理的唯心论。由于它的不合理，它和中山先生的“知难行易”思想里任何一点进步因素都是绝缘的。从马克思列宁主义的立场来看，孙中山先生的哲学思想，和科学的辩证法唯物论哲学是有很大距离的，它有着保守的唯心论的方面，但同时不能否认，它也有进步的唯物论方面，但在《中国之命运》里，却完全抛弃了它的进步的唯物论的方面，并用种种附加的引伸，扩大了它的保守的唯心论的方面。下面就要说明《中国之命运》里有着怎样一种极端不合理的唯心论，它是怎样和中山先生“知难行易”思想中的进步因素“风马牛不相及”。

### 一 关于“诚”的思想

在“国民今后努力之方向及建国工作之重点”一节里，蒋介石开头就引用了孙中山先生的一段话：“国者人之积。人者心之器。而国事者一人群心理之现象也。……吾心信其可行，则移山填海之难，终有成功之日。吾心信其不可行，则反掌折枝之易，亦无收效之期也。……夫心也者，万事之源也。”从这一唯心论的说教里，《中国之命运》的作者蒋介石进一步引伸出自己的许多论点，因此我们不妨从这里谈起。

任何事情，任何主张计划，只要“吾心信其可行”，就一定行得通吗？拿事实来证明，恰恰就有无数相反的例子。秦始皇自以为皇位可以传到万世，因此自己叫做始皇，那信心可够大了，但结果是二世就归于灭亡。墨索里尼要在意大利实行法西斯主义一千年，信心虽比秦始皇小一点，但看来也似容易些，结果只维持了二十一年，还算一切法西斯国家中寿命最长的。纳粹的军队，曾自称是世界无敌的，的确有足够的信心，但现在在苏联也算碰得头破血流了。国民党统治区的限价政

策，在开始实行之前，据说是“成功之券，决可计日而至”的，但差不多一开始就失败得一塌糊涂了。推而言之，就是《中国之命运》里所宣传的一套反民主的法西斯政治主张，反“自由主义和共产主义”的狂妄企图，以及辽远渺茫的“实业计划”的诺言等等，虽然说得津津有味，好像眼前差不多实现了的样子，但实际上也必终归是梦想。谓予不信，请看将来的事实吧。

事实证明，信心并不能决定一切，同样抱着信心去做的事，有的可以成功，有的必归失败。问题在于我们的主张和计划的本身，在于信心的本身，有没有可以成功的客观条件。没有一定的客观条件，即使抱着天大的信心去做，也不过是唐吉珂德对风车的斗争，无结果的盲目冒险。什么是那一定的客观条件呢？一般的说，就是广大民众（尤其是工农劳动的人民）的物质生活发展的要求，就是社会生产力发展的要求。合乎这些发展要求的事情、主张、计划，加上人的主观的努力，是可以成功的。违反了这些要求的行为，无论主观上如何有信心，终归是要失败的。

马克思列宁主义者并不否认“心”的重大作用，马克思自己就说：“理论只要一掌握群众，就立刻成为物质的力量。”一年多来，我们在整风中间，学到了一个规律：“一切问题要从思想上来解决。”我们不否认思想对于工作的重大意义，但首先的问题是：我们的思想必须是正确的思想，必须是合乎广大民众的物质生活发展要求的思想，必须是合乎社会生产力发展要求的思想。这种思想在实质上本来就是民众自己的思想，不过被领导机关，领导者集中起来，将民众分散的无系统的思想，变为集中的有系统的思想。因此再把这种思想宣传出去，就能够为广大民众乐意接受，通过他们的行动，发生伟大的实际力



量，使工作能够有很好的成效。马克思主义就是这样一种思想，中国共产党的思想、毛泽东同志的思想就是这样一种思想。这种思想的正确性，为中共二十二年来所实行的伟大革命事业所证明，为抗战以来的成果所证明，为两年以来实行三三制、生产运动、整顿三风、精兵简政、统一领导、拥军拥政爱民运动与审查干部的成功所证明。所谓从思想上解决问题，并不是说任何思想都可以解决问题，而是要掌握正确的、合乎中国具体情况的、合乎中国广大民众的要求的中国的马克思主义思想，毛泽东的思想。这种思想之所以能够有解决问题保证斗争胜利的力量，并不是单纯由于思想本身的缘故，而是由于这种思想在中国社会上有坚强深厚的物质基础，是中国人民实际斗争的反映。

我们唯物论者，对于任何一种思想，必须根据广大民众的物质生活发展要求，来检查它的好坏。有些不合实际的思想，例如《中国之命运》里的反动思想，虽然自己夸张为“如日月经天样明白”，但如果把它拿到地上的民众的行动中间来考验，它就会失败得一塌糊涂。如果一个人，例如蒋介石，在他的政治主张里给民众提出了很多好听的空洞的诺言与计划，而在他的实际行动上却给民众带来了无限的穷困和灾难，那么，不管他的信心怎样高，这种思想，这种主张和计划之必然要破产，也正是“如日月经天样明白”的。

如果说“心为万事之源”，在孙中山先生的思想里，有时还有某些接近合理的因素——当他把这“心”解释为“万众的心”，解释为“人群之需要”的时候，那里面就有着某些可以接近唯物论的桥梁，那么，经过了《中国之命运》的作者蒋介石的引伸，附加上中国旧封建时代的“诚”的思想，那合理的因素就完全没有了。蒋介石向“国民”要求说：“国民只须遵循主

义，按照方略，顺着成功的路线，穷理致知，实践力行……所谓力行与致知，皆须出于至诚。”什么是诚？干脆地说，这里之所谓诚也者，不外就是迷信的代名词。庙宇的菩萨，都要向善男信女要求诚心诚意的去敬它。蒋介石说：“诚者成也”，“不诚无物”。又说：“不诚则天下无能成的事，至诚则天下无不成之事。”这是说，信仰可以决定一切，不管什么思想，什么主张，只要你诚心诚意，不问是非，硬干下去，蒋介石都可以为你写一张包票：“一定成功！”这样一种见解的错误，这种包票之不可靠，只要根据前面所说的一切，就很容易明白。

唯心论的“不诚无物”，是完全不对的，在事实上，在唯物论者看来，第一个命题是“无物不诚”，第二个命题方可提出“不诚无物”。任何精神、思想、志愿、信心，如果没有客观物质基础，就一切都是空谈，因为物质是本源的，第一位的，精神，“诚”，是派生的，第二位的。只有具备了充分物质基础的精神，“诚”，才有成功的希望。我们唯物论者的思想日程与工作日程是：一、“无物不诚”，必须使自己的一切思想意识都符合于广大民众的政治经济要求；二、“不诚无物”，将我们的正确的思想意识，坚持下去，绝不动摇，绝不灰心丧志，一定要达到民族解放与社会解放的完全成功。我们的唯物论哲学是与蒋介石的唯心论哲学完全相反的。

对于一切唯心论的说教，我们还可以提出和蒋介石完全相反的证明。“不诚有物”，“诚则无物”——对于法西斯主义就是这样。法西斯主义者以“国家”“民族”的名义来欺骗青年，没有经验的青年们都万分真诚地为他们牺牲了，有什么“物”可得呢？以德国的例子来说，成百万成千万的青年变成了炮灰，德国“民族”“国家”所得到的除了巨大的灾难又有什么？倘若德国的青年不受纳粹党的欺骗，对希特勒没有那样大



的诚心，无数青年的生命又何至于变为无物，德国民族的灾难又何至于如此深重呢？在这样的意义上说，“不诚”反而可以“有物”。问题的关键是在于：法西斯主义者自己的“诚”是没有物质基础的，是违背客观要求的错误思想；法西斯的欺骗宣传，本来是违背社会经济发展潮流的，法西斯主义者的目的，只是要把极少数最大最大的地主资产阶级养得更肥，而对于大多数民众，对于国家民族，并不打算真正贡献任何东西，相反，只是下决心压迫民众，剥削民众。他们口口声声讲“至诚”，并不是他们自己真正有什么为国家为民族的诚意，而只是为着要求民众和青年诚心诚意地象羊一样地受他们愚弄，只是为着要得到受骗者的“至诚”。对于这样一些骗子表示诚意，自然要一切落空，在这种情形下，“诚则无物”是必然的。因此，站在广大民众的立场上，站在青年的前途和幸福的立场上，对于任何人的任何一种思想主张，都要看一看它在实际上做的结果怎样，而不要只听他说得怎样。我们的哲学首先是“无物不诚”，如果你对于国家民族的任何意见没有科学的客观物质条件，对于广大劳苦人民（他们是国家民族的真正代表者）以及青年（他们是国家民族将来的主人）的现状与前途没有真正“物”的贡献，那我们就说：这证明你的所谓“诚意”是空的，是假的，是骗人的；而我们也就不那么便宜地对你抛出自己的一片诚心了。

唯心论和宗教是相通的，“诚”字在中国的运用，常被当做是一个迷信的符号。我们的许多寺庙里，许多测字摊上，常常挂着“诚则灵”的招牌，求神问卦的人，必须恭恭敬敬，把纸烛贡品，和自己血汗换来的金钱送给和尚道士，以表自己的诚心，至于这样表示之后，是福是祸，仍要靠你自己的运气，和尚道士是管不着的，如果有祸，只算你自己倒霉，不



必问为什么，若一定要问为什么，那反而要给你加上一个罪名：“不诚”。在“诚则灵”的号召之下，实际的结果，只是要无数善男信女节衣缩食，把少数寄生的和尚道士养得更肥更胖。蒋介石也有一块“诚则灵”的招牌，其作用正和和尚道士的招牌一样，不过是勒索贡品的幌子罢了。

法西斯主义者的唯心论的哲学，原来是一张空头支票，它所以要对“国民”发出这张“诚”字号的空洞精神说教的支票，就因为它没有任何物质的准备金付给广大民众，尤其是工农劳动人民。试就《中国之命运》里对“国民”所允诺的“三民主义”来看，实际上究竟是什么一回事？就民族主义来说，谁不知道当前的大问题是日本帝国主义强盗还在我们的国土上横行着，而蒋介石对这事却倒对“国民”表示满不在乎，反而说：“今后的命运，则全在内政。”就民权主义来说，蒋介石没有一个字提到要给全国人民以民主权利，却公然主张“民可使由之，不可使知之”的愚民政策。就民生主义来说，孙中山先生所常常关心的中国民生的最大问题“耕者有其田”，以及国民党统治区眼前迫切要解决的（或者说早就应该解决的）改善工农劳动人民生活的问题，蒋介石也一字不提，却长篇大论地侈谈着三十年五十年以后的“实业计划”，也不怕有人要问：眼前的死生问题尚且解决不了，三五十年后的遥远计划又有什么途径能够实现呢？如果眼前的人民都饿死了，如果抗战不幸失败了，三五十年以后还有谁来建国，还来建谁的国呢？

蒋介石主张建国工作必须从心理建设开始，在他所举的五个要目——心理建设，伦理建设，社会建设，政治建设，经济建设——中，他认为“心理建设与伦理建设，实为各项建设的起点”，而把政治与经济建设放在程序的最后一步，这一个唯心史观的颠倒程序的意义，就是要把物质的诺言推到渺茫的将

来，同时又梦想用这空洞诺言来换取国民今天的愚忠。“必须改变国民过去消极和被动的心理，与提高国民对国家和民族的道德。”这种说法，完全是似是而非的。如果所谓“国民”，是指全中国广大的民众（以工农占大多数）而言，那么，他们对于国家民族的心理，倒并不是那样消极和被动的，他们的道德，比起少数达官巨富来，是高尚得不可比拟的。现在的问题并不是国民的心理需要达官巨富们来改变，国民的道德需要达官巨富们来提高。现在的问题是贪官污吏腐败政治和经济剥削打击了广大民众，压抑了广大民众对国家民族的高尚道德的发挥，所以现在首先要解决的问题，恰恰不在于“心理建设”，“伦理建设”，而在于怎样整顿贪污之风和那种官僚资本垄断下的破产经济和腐败政治，建立新民主主义的经济和政治。只有这样来解决问题，民众对“和平建国”的积极性才会发挥出来，人民对于国家民族的高尚道德才能充分表现出来。这并不是空论，而是事实。共产党领导的陕甘宁边区，以及敌后各抗日根据地实现了真正民选政治的地区就是活的例子。

所以，从广大人民的阶级立场看来，大地主大资产阶级的专制主义者以唯心观点来责备“国民”的心理“消极”、“被动”，责备他们对国家和民族道德不够，说需要“改变”、“提高”，完全是无的放矢。但就大地主大资产阶级专制主义者的阶级立场来说，提出这样的问题来，是有其深刻用意的。从统治的大地主大资产阶级看来，国家民族就是他们自己，不是百分之九十九以上的人民利益代表国家民族利益，而是他们百分之一以下的人的利益代表国家民族利益，他们责备“国民”，是因为大多数人民为他们少数人利益的牺牲、拥护始终是消极和被动的，而不是因为“国民”对抗战建国事业被动和消极。他们所要提高的道德，乃是大多数人“诚心诚意”给少数人欺



骗愚弄的道德，而不是因为民众真正缺少对国家民族的道德。蒋介石关于心理建设的问题的提法，在事实上就只有这样一个解释，而蒋介石自己对于国家的政治经济统治的实际情况，又证明的确只有这样一个解释。

总之，大地主大资产阶级之所以要宣传唯心论的哲学，就因为他们需要把一切道理加以颠倒，而唯心论正符合了他们的这个需要。唯心论可以把白的看做黑的，好的看做坏的。不过为要普遍宣传唯心论，压制唯物论，首先还得要一个物质基础，就是用一切手段剥夺人民的思想言论出版自由，在物质上垄断了政权，在思想上也就垄断了真理，仗着权力，把道理都霸占到自己一方面。一个声明，投敌叛国的军官就被渲染成抗日英雄，一纸“军令”，就可以把坚决抗战的军队诬作“叛军”。明明是腐败政治摧毁了民众的抗战积极性，却说“国民”对国家民族的道德不够高尚。嘴上“公”，实际上是借此为私。嘴上说要“不知有私”，要打破个人利己主义，而反对的锋芒却是向着真正公忠体国的抗日党派和广大民众。“国家”“民族”是少数人垄断的，所以“公”也是少数人垄断的。不适合于这统治的少数达官巨富的利益的事，就被认为“私”。这些颠倒是非混淆黑白的道理，我们领教得太多了，中国的人民，受蒙蔽也不会太久了。中国人民的思想，言论，出版自由也有了自己的一部分物质保障，这就是共产党、八路军、新四军和各抗日根据地的存在。所以唯心论的垄断，在中国境内已不能绝对横行，若论唯心论的将来结果，那也只能是唯心的幻想吧了。

## 二 关于知与行的思想

《中国之命运》里宣传着反理性的唯心论哲学。在“诚”的名



义下，蒋介石提高了信仰和迷信，贬低了科学的客观知识。蒋介石对于知识来源的见解，就是明显的证明。依蒋介石的意见，知识不是来自客观事物规律的反映，而是来自人类生来的本性。“知的本源在于人类的本性，不必外求。”“就表现说，我们求知，要接受民族的经验教训，要学习外国的科学和技术。然而就实质上说，知识如果‘无得于己’，便不能算是真知。”

何等荒谬，何等腐朽的唯心论！居然可以把民族斗争经验教训所证明的知识和科学技术知识都叫做“表面”的知识，而把人的所谓“本性”里的一种莫名其妙的什么东西（究竟是什么东西，蒋介石没有说清楚）当做所谓“真知”。在二十世纪的四十年代，竟来宣传这种反科学的思想，除了法西斯主义的狂言呓语之外，是找不到它的任何比拟的，请看已经毁灭的法西斯老祖宗墨索里尼怎么说：

“法西斯主义是宗教的概念，人们把握它不是用内在的知觉的报告的观点，而是依据至高无上的信条的观点，用客观意志的观点。它引导个人提高，使它自觉自己是精神界的一员。”

试问这里所说的一切，和《中国之命运》里的见解有什么本质上的分别？法西斯主义的知识论，就是要破坏科学的合理的知识，对人民灌输一种神秘的宗教信仰。汉奸周佛海还未公开投敌的时候说：“相信主义要做到迷信的程度，服从领袖要做到盲从的程度。”《中国之命运》里所谓出自“人类的本性”的“真知”，除了把它看做这种盲目的信仰与盲目的服从之外，是找不到别的解释的；因为它把经验的科学的知识都降低到“表面”知识的地位。试问世界上除了实际经验所证明的知识，除了科学知识之外，还有什么真正合理的知识？轻视这种

知识，就是轻视理性，反对真理。所以，《中国之命运》里所说的“真知”，实际上是等于“无知”；而蒋介石在“真知”的名义下向“中国人民”要求的，只是糊里糊涂的盲目信仰与盲目服从，浑浑噩噩的跟着腐朽到顶点的大地主大资产阶级去进行反共反人民的冒险，藉以维持大地主大资产阶级一党专政的中国式法西斯主义的统治，中国境内蒋介石辈一切反动唯心论宣传，其真正的目的全在于此。

举例来说，蒋介石对于有些革命先烈的英勇牺牲精神所给予的赞扬和解释，就包含着这样的意义：

“为什么清末明初革命的先烈，能够赴汤蹈火，视死如归呢？他们笃信只有革命才可以救国救民，他们就力行革命工作，死生荣辱，置于度外。他们的‘知’本于天性，他们的‘行’发于真知，才造成推翻三千多年君主政体与二百多年满清专制的伟大事业。”

这里包含着以下的见解：第一、所谓“本于天性”的“真知”，就不外是能“笃信”。第二、革命先烈之所以能赴汤蹈火，视死如归，就是由于有了这种“真知”。第三、只凭着这种“真知”，就能够完成伟大的事业。这些见解，是对于革命先烈的牺牲精神作片面的赞扬，而对于他们的思想和事业，不给予任何忠实的客观的估计。不错，对于每一个时代的真正革命者的英勇牺牲精神，我们是应该赞扬，应该学习的。但作为一个现在的革命者的我们，作为历史上一切革命事业的真正继承者的我们，对以往的革命者首先应该关心和研究的，是他们的具体的思想和事业，是他们的正确和错误，成功和失败的经验教训。先烈们的牺牲精神是一回事，他们对革命的认识是否能达到了绝对的“真知”，又是一回事。除非人类的思想永远不会进步，否则我们就要忠实的承认，过去的革命者，由于时代的限



制，他们对于革命的认识，是有限制的。尤其是在马克思主义以前的革命者，由于没有完全的科学方法，只凭形式逻辑或经验主义看问题，他们对于革命的认识是常常不够或错误的。以孙中山先生自己的例子来说，在国民党改组时他就承认过去革命方法的不对，如果说他的“知难”学说有进步意义，那意义就在这里。真正有革命良心的人，应该学习孙中山先生的榜样。所以，对革命事业能够“笃信”，并不等于所“笃信”的就全是“真知”，而能够笃信，能够“赴汤蹈火，视死如归”，也并不就能保证事业一定成功。要保证事业成功，不是空洞的“笃信”可以奏效的，第一、要有正确、完全的认识作为指南；第二、在这正确、完全的认识上建立我们坚强的信心，或所谓“笃信”，这就是说，我们的信心或“笃信”是和正确、完全的认识一致的，是分不开的；第三、必须要有群众的力量——物质的力量作基础，必须通过群众的革命斗争去推行我们的事业，才能保证成功——这些就是我们唯物论者的了解。辛亥革命推翻了三千多年的君主政体，与二百多年满清专制，这自然是一大成绩。但民主革命并没有成功，中国的半殖民地制度与半封建制度并没有被推翻。这一方面固然也由于客观条件的限制，另一方面也由于先烈们对革命的认识不够，而这认识不够是包括当时孙中山先生自己在内的。中山先生曾经以为辛亥革命已经是“破坏的革命”的成功，而没有看到，就中国半殖民地半封建社会来说，辛亥革命在破坏方面也是根本没有成功的。这一个不正确的认识，不正是使中山先生的活动始终束缚在军人政客圈子里，不能与真正革命的群众相结合，而一直到十三年国民党改组以前，总是在自己阵营里碰钉子的原因吗？

把“笃信”当做“真知”，用信仰代替知识，以先烈的牺



牲精神作为神圣的崇拜的偶像，不要谈他们成功与失败的经验教训，这不是尊重先烈，而是想利用先烈的白骨，来骗取青年的热血和头颅，好使青年们跟着买办封建性的法西斯主义者去进行反共反人民的冒险，藉以维持国人皆曰可废，天下人皆曰可废的中国国民党一党专政的腐败统治，这难道不是事实吗？

这里已转到了行的问题：蒋介石对“行”是非常看重的，蒋介石自己并认为是在倡导着“力行哲学”，有时甚至于把孙中山先生的“知难行易”学说抹去一半，简单地称做“国父的‘行易’哲学”。甚么是“行”？如果只满足于字面上的解释，那么，蒋介石的答复自然也是“革命工作”的“行”。但就实际上来看，蒋介石所谓的“力行”，和真正的革命的实践，是根本不同的。第一、蒋介石所要求的“力行”，如前面说过的，是凭藉“诚”，凭藉着所谓出于“本性”的“真知”，凭藉着对于“主义”，对于“领袖”，对于先烈，对于“国父”的偶像化的信仰，那就是宗教式的崇神行为，这是反动的行为，而不是真正革命的行为。真正革命的行为，必须有科学的客观规律知识为指导，必须具体而深刻地了解周围的实际情况，必须正确地认识民众，尤其是工农劳苦民众的希望和要求，必须和广大人民在一起，依照着地上的现实的人民所要求的方向，而不是依照着任何偶像化了的个别人物的要求和他们所谓“如日月经天一样”的什么“主义”去行动。其次，与上面相关联，蒋介石所要求的“力行”，是盲从的行为，是要求“不识不知，顺帝之则”，是想把封建时代愚民政策的统治施行到今天，所不同的，只是曲解和利用了“科学方法”的名义。蒋介石说：“依照科学方法，每一个人的工作，必遵循分工专职的原理，知者与行者虽有合作的必要，然仍须分工。”这就是说，知者不一定要力行，而行者也不必要有知，这也叫

做科学方法吗？真是冤枉了科学方法！实际上正是按照科学方法，每一个人的工作虽然有分工专职，而每一个人对于他自己所专的一部分职务，必须具有正确的完全的知识，同时对于整个工作也要具有一般的正确知识，否则就无从完满地担负起自己的分工专职。真正的革命工作，也决不能让一些无知无识的人，例如达官巨富们来干，革命工作里领导者与被领导者固然是一种分工，然而这种分工决不是知者与不知者的分工，领导者指示总的斗争方向，被领导者也必须善于领会这个方向，并把它正确的应用到自己所处的具体情况里。在这一方面说，被领导者的“知”，常常比领导者还需要更加具体，否则是不能完成任务的。这就证明蒋介石所谓的“科学”是完全胡说。再次，蒋介石所要求于“国民”的“力行”，不是破坏旧社会建立新世界真正进步革命的行为，而是保守旧社会，遵循既有秩序的行为，这只要看蒋介石反复称赞孔子的“六艺教育”，“要学者从六艺的实行得到真知”，要学习孔子一流的“礼、乐、射、御、书、数”，就可以明白。在革命的时代来宣传孔子一流的“六艺教育”，要国民学习封建时代统治者所崇尚的行为，试问这有一丝一毫的革命气味没有呢？

总而言之，《中国之命运》的哲学是愚民哲学，在“真知”的名义下要求人民无知，在“力行”的名义下要求人民盲从，我们应该反对这种欺骗人民的极端有害的哲学，我们应该揭破它的反共反人民反革命的封建买办性的法西斯主义的真面目！

### 三 关于孙中山的“知难行易”思想

孙中山先生的“知难行易”思想，和蒋介石的所谓“力行哲学”，是有根本不同之点的。“力行哲学”是反革命的反理性的愚民哲学，而中山先生的思想则有进步的方面，有合乎科



学和理性的方面，在某一方面说，中山先生的“知难行易”思想是反映着中国革命过程中的一些真实情况的。

中国革命，由于它的特殊条件，经过了一个复杂的、长期的过程，这种客观过程，反映在人的认识上，反映在中国革命者对于革命规律知识的掌握上，也就表现为一个长期的摸索和试验的过程。为着这摸索和试验，中华民族曾付出了它的千万优秀儿女的头颅和鲜血，毛泽东同志说：“灾难深重的中华民族，一百年来，其优秀人物奋斗牺牲，前仆后继，摸索救国救民的真理，是可歌可泣的。”这是中国革命的认识史上的最真实的情形。

中国的革命，是在帝国主义国家侵略刺激之下发展起来的。中国的被侵略，是由于中国本身的落后。封建社会的万里长城，抵挡不了资本主义的洋枪大炮，旧封建社会统治者的思想文化，不仅便于满清的异族统治，更便于帝国主义对中国的支配。为着挽救中国的危亡，中国必须进步，中国革命中的志士仁人必须从先进国家学取进步的革命思想学说，并善于应用之于自己国家的具体情况中。因此，在认识过程上，一方面要依据自己民族的斗争经验和具体国情的认识，另一方面又要吸收先进国家的革命思想学说；这就表现为外国的先进革命理论与中国的革命实践相结合的过程。从太平天国采用基督教的“自由、平等、博爱”的思想起，到五四以后，中国共产党把马克思主义的普遍真理与中国革命的具体实际相结合为止，思想上的摸索过程，和革命的发展过程，是互相照应的。

“直到第一次世界大战与俄国十月革命之后，才找到马克思主义与列宁主义这一个最好的真理，作为解放我们民族的最好武器……马列主义的普遍真理一经与中国革命的具体实践相结合，就使中国革命的面目为之一新。”（毛



泽东)

这一个思想上的摸索过程，也曾是长期的，艰难的，但这种艰难现在已经过去了，我们已经在马克思列宁主义的旗帜下找到新民主主义的道路了。虽然在找到这条道路以前，中国民族曾经过不知多少的失败和痛苦。

孙中山先生亲身经历了这艰难苦痛的过程。他比他以前和同时的资产阶级革命者都伟大的地方，就在于能够自觉到摸索的艰难，因此也就能够不断地向前进步，能够“以俄为师”，探求新的革命方法，抛弃旧的方法，不停止在固定的一点。他在实际行动中，几次和资产阶级革命队伍中的妥协保守的倾向斗争，“辛亥以前反对立宪派，辛亥以后反对和袁世凯北洋军阀妥协，十三年改组国民党又反对西山会议派。”在思想上，能够和旧资产阶级民主主义的已经腐朽已经过时的公式作斗争，在屡次试验失败之后，在共产国际和中国共产党的帮助下，毅然采取了新三民主义即新民主主义的方法。

中山先生之提出“知难”的思想，是表明他能够自觉地认识到把握中国革命规律知识之艰难。就在这一点上，他的思想是有着进步的唯物论的因素的，是合乎中国的客观实际，合乎科学和理性的。就在这一点上，有着孙中山先生对于新事物新知识的不断追求向往的精神，有着在行动上不妥协不灰心丧气的坚毅的精神，这是他以前和同时的一切中国资产阶级革命家都不能相比的。

孙中山先生说：“吾人之在世界，其知识要随事物之增加而同时进步，否则渐即于老朽颓唐，灵明日铄，是以智之反面则为蠢，为愚。”（《军人精神教育》）这是一种素朴的唯物论思想，这种思想说明人的“知识”是客观“事物”的反映，而不是如蒋介石所说，出自什么神秘的“人的本性”。这

种思想，说明人类的认识要跟着事物的发展而不断发展，不能停止于任何一个旧的立脚点。《孙文学说》关于“十事”的论证里，也流露着这一种发展的思想。这是中山先生的思想精华，是使中山先生能够在政治上从旧三民主义走向新三民主义的方法基础。既然蒋介石口口声声说要“遵奉国父遗教，继承遗志”，那就要首先懂得这一个最重要的遗教和遗志。否则就是口头上的信徒，实际上的叛逆！

这是“知难行易”学说里的进步精神。但我们应该看到，这一个“学说”，是五四运动以前中山先生对于自己革命斗争经验的总结。在时代上，他是中国的旧资产阶级民主革命思想的一个构成部分；他本身基本上没有超出旧资产阶级启蒙哲学的范围。他具备着启蒙哲学的进步方面，那就是对于世界的一般的唯物论的理解，对于科学的客观的合理知识的重视。但他同时也有启蒙哲学的弱点，那就是对于社会和革命的认识，不能贯彻唯物论的观点，而依然是唯心论观点。

中山先生不能从物质的经济的基础上去看社会的变化，不能依据社会阶级关系的分析来解决中国革命的问题。因此，他对于自己的革命经验的总结是错误的。第一、说辛亥革命在破坏方面已经成功，却不知道，辛亥以后半殖民地半封建的社会经济基础既然根本没有推翻，所以革命对旧社会的破坏，也并没有成功。第二、说辛亥革命的成功与失败，其原因单纯的在于人的“心”中，单纯地在于“‘知’与‘不知’之故”。却不知道，辛亥以后革命之所以仍然不成功的基本原因，是由于没有找到坚强的革命阶级作为基本的动力，是由于革命营垒的活动依靠了一些反动阶级的军人政客和这些家伙之背叛革命，是由于没有找到反映广大人民要求的反帝反封建的明确的革命纲领，是由于旧民主主义的方法与纲领已经过时，已经无力，



并不是由于人们“不知”这一套旧方法旧纲领。这一点，在一九二四至二七年的大革命中完全证明了。

知难的思想也有消极的一面，过分夸大这困难，于是得出结论，认为广大群众与知识无缘，只有少数贵族能获得正确知识。其实，本质地说来，正是与此相反。孙中山先生摸索到中国革命“必须唤起民众”的道路确是很困难的，甚至直到国民党改组以后孙先生也还是常常动摇，这正是孙先生本人在历史上长久地自居先知先觉，而视民众为不知不觉，与他们自觉地相脱离相隔绝的缘故。中国的广大农民，不但在知道中国需要土地革命，需要民主政权，需要抗日战争的问题上，并没有像许多大人先生们所经历的那样困难，即在学会分田查田，学会自己办事，学会放枪打游击的问题上，也没有像许多大人先生所断定的那样困难。应该公平地说，只有群众才是真正的先知先觉者，联系群众的领导者，集中了群众的经验，在这一点上说来，实在是后知后觉者；而脱离群众的所谓领导者，则是不折不扣的不知不觉者。孙先生在这一方面的错误见解，就是把领导者看成脱离群众的天生的圣贤才智，而把群众看成盲目无知、平庸愚劣、只能闭着眼睛跟领导者走的“阿斗”，因为这一一些基本观点的错误，就产生了孙先生所谓的“真平等”、“假平等”、“权能分开”、“军政训政宪政三时期”等一连串的错误观点，三民主义所以能被法西斯主义者和汉奸汪精卫辈所利用，这正是主要原因之一。孙中山先生不知道这样的唯物辩证法：革命领导者是群众的学生，又是他们的先生，领导者只有从人民学习，才能体会人民的思想、感情、要求，这就是给人民当学生，领导者将人民的分散的、无系统的思想、感情、要求总合起来，化为集中的有系统的理论、纲领、方针、政策、办法，再拿此去向人民作宣传，并使之见于行动，这就是



向人民当先生，孙中山先生强调当先生的一面，不知当学生的一面，所以变成了唯心论的见解。

“知难行易”学说的这一弱点，就使孙中山先生对于知行问题解决得不正确。知首先是行的反映，其次是行的指导，同时又须受行的考验，这是孙先生所不曾了解的，孙先生把感性的知与理性的知混成一谈，又不知道感性的知正是理性的知之基础，于是把知与行完全对立、完全隔离起来，讲了一大堆“不知亦能行”“能知必能行”等不符合于事实的玄学，孙先生这种二元论的和唯心论的解释，不仅使后来蒋介石的法西斯化的愚民哲学得到了一个根据，并且使一切食言而肥的诺言专家们得到了一个护符。

这些就是孙中山先生的知难行易学说的弱点，这些弱点，当中山先生与共产党人合作，并且采取了革命行动的新方法以后，是在许多具体的问题上都克服了，例如在改组国民党的时候中山先生检讨过去的失败经验，已不再认为是革命党人“不知”的缘故，而是依照了“俄国有个革命同志”的说法，认为是国民党内有反革命分子“能乘隙以入”“卒至破坏革命事业”的缘故。又在他临终不久以前的“唤起民众”的主张，以及希望“在最短期间促其实现”的“开国民会议”的主张，则是把划分建国为军政、训政、宪政三时期的“阿斗”主义的思想取消了。

蒋介石的《中国之命运》里，完全抹煞了中山先生思想上的这一个进步，尽量利用和扩大了他的旧的弱点，这样，藉着中山先生“行易”哲学的名义，来制作一套极不合理的唯心论的，鼓励盲从的，反共反人民反革命的中国式法西斯主义的愚民哲学。

只有当中国共产党人，把马克思列宁主义的辩证法唯物论

和历史唯物论应用到中国来之后，中山先生的旧民主主义启蒙哲学对中国社会中国革命的认识上的唯心论的弱点，才完全克服了，根据历史唯物论的科学方法，中国共产党指出革命不成功的原因是由于与帝国主义相结合的封建制度仍然存在，因此提出了反对帝国主义，反对军阀，推翻中国封建剥削制度的主张纲领。中山先生领导下改组后的国民党也接受了这纲领，使中山先生的三民主义充实了新的内容。又根据中国革命所处的时代条件，中国共产党指出，中国的资产阶级已不能成为领导中国民主革命的坚强的力量，要解决中国革命问题，必须首先依靠广大工农人民群众的力量，尤其是依靠工人阶级和他的政党——中国共产党的领导，中山先生接受了这一个思想的某些要点，在改组国民党后规定了联俄、联共、扶助工农三大政策，使中国的民主革命，使三民主义的实现，获得了真正坚强有力的基础。

中国共产党人把马克思列宁主义的普遍真理与中国革命的具体实践相结合，这结合的过程，是根据了中国社会的具体情况，和中国工农群众广大人民的斗争经验的。中国共产党人始终和广大的人民在一起，发动人民积极斗争的精神，并以“甘当小学生”的态度，从群众中学取领导革命的知识，中国共产党的革命的知识。中国共产党的革命领导者决不以唯心主义的“先知先觉”自居，决不把人民简单地看做不知不觉的“阿斗”，相反地，共产党人知道广大人民群众的伟大积极性与创造力，只有他们，只有人民才是一切革命的真正主人翁。同时共产党人又知道，人民由于长期处在反动统治下面，造成了文化落后，而人民的意见与力量又是分散的不集中的，所以人民迫切需要自己的政党，自己的领袖，自己的先锋队。这种政党、先锋队不是高踞人民之上，而是处在人民之中，与人民的



生活息息相关，向人民学习，又教育人民，这样的政党、领袖、先锋队，就是中国共产党，因此，只有中国共产党才能掌握真正适合中国国情的理论知识，才能自诞生以来领导中国人民连续不断地进行了三次惊天动地的革命事业，才能坚持抗战到今天，并在各根据地建立了真正新的三民主义的中国。

这一切事业和思想，都和中国共产党的领袖——毛泽东同志的名字分不开，到了今天，铁的事实已经证明，只有毛泽东同志根据中国的实际情况发展和具体化了的辩证法唯物论与历史唯物论，才是能够把中国之命运引到光明前途去的科学的哲学，才是人民的革命哲学。

一九四三年八月

载《有的放矢及其他》（海燕书店一九五一年版）

## 抗战以来的几种重要哲学思想评述

### 一 前 言

哲学是各阶级党派的世界观，是他们认识事物的理论基础和方法指南。列宁在《唯物论与经验批判论》里曾说过：“在经验批判主义的认识论的烦琐学后面，不可不看出各党在哲学方面的斗争，这个斗争，归根到底说来，就是表现着社会各敌对阶级的倾向和思想系统。”这是对于经验批判论的研究所得到的结论，然而也是关于哲学的阶级性和党派性的一般的结论。哲学的斗争，乃是各阶级党派的倾向和思想系统的斗争，就中国当前的情形来说，也是一样的。

四年来的抗战并没有使中国的哲学战线沉寂。在政治军事



的激烈斗争中，仍然包含着思想战线上的战斗。各党派在抗日的总目标下结合成民族统一战线，然而各党派的思想体系是独立的，各自的世界观，哲学思想是不同的，如果说在统一战线之下也可以有政治主张上的某些争论的话，那么思想战线的斗争，在抗战的过程中，自然也会继续发展，因此，不仅仅对日寇的奴化思想我们继续不断地进行了斗争，而且在抗战营垒的内部，也有着各种的思想斗争。在抗战的各党派之间也展开了世界观的，哲学上的斗争。这样，哲学的思潮，在抗战以来，是有了相当的发展，而且是随着政治军事的物质战斗的深入和扩大而一同向前发展的。

抗战初起的时候，全中国人民的民族意识在空前的历史大事变之前大大提高了，在文化上，思想言论上，也随着表现了一时的高潮。然而理论上的深入研究的努力，哲学思想上的斗争，是在稍迟的时候才开展起来的。因为当新的事变突然来临的时候，那令人眼花缭乱的现实虽然能引起人们的生动的兴趣，却也妨碍着人们获得深刻反省的机会。只有经过了一定的时期，人们能把新的经验加以分析，加以反省，而且一方面为了对付民族敌人，为要在对敌战斗中找出更正确的方向，另一方面也为着抗战营垒内部的原因，为着在自己内部反对一切在战斗中的不正确的偏向，这样的反省，分析，就成为完全必要的事。因此，抗战以后经过不久的时期，特别是武汉失守以后，随着抗战进入新的阶段，随着国内反投降妥协运动的开展，理论的研究，哲学上的斗争，也就抬头起来了。而《论持久战》《论新阶段》《新民主主义论》等书，就是总结这一时期战斗的经验的，理论上的，在一定意义上说也是哲学上的划时期的著作。

在这篇短文里，想把抗战以来在理论战线上有着活动地位

的几种重要的哲学思想作一个简略的评述。这些哲学思想是代表一定的阶级党派的，它的发展情况，是和它所代表的阶级党派的活动步调相配合。在理论战线上有所活动的哲学思想，当然不仅仅只有这几种派别，每一阶级都有它自己的世界观，都有它的哲学思想，因此实际上我们是可以指出更多的派别来的。但因为限于材料，只能提到最重要的几种，而且就是这几种，材料还不充分的，所以只能作简略的评述。

这里打算讲到的几种是：一、辩证法唯物论，二、唯生论和“力行哲学”，三、“中”的哲学，四、国家社会党的哲学，五、中国青年党的哲学，六、张申府的哲学。

## 二 辩证法唯物论思想的发展情况

辩证法唯物论是无产阶级政党的世界观，是马克思主义的哲学基础。无产阶级在五四以后成为中国革命的“政治上的生力军”，它是最坚决勇敢地为全国人民利益，为民族民主革命的胜利而斗争的中心力量。代表无产阶级思想文化的马克思主义和辩证法唯物论的世界观，也在五四以后取得了文化上的“盟长的资格”。辩证法唯物论在抗战以前就已经是中国影响最广泛而最有实际作用的哲学思想，在抗战以后，它的研究和应用都推进了一步，它的影响也更深入更扩大了。因为中国共产党在解决抗战中的一切实际斗争问题时，有意识地努力把辩证法唯物论作为方法指南，并且因此得到了最正确的结果。这事实的证明，使人不能不相信，辩证法唯物论是指导我们改变世界，指导我们争取中国民族彻底解放的最有力的科学世界观。

辩证法唯物论的发展，在抗战后的第一个表现，是提出了马克思主义中国化和辩证法唯物论在中国的具体应用的问题，同时这也是抗战以来辩证法唯物论发展上的一个最基本的问题。



而一切其他问题的研究，都是以这一问题的解决做中心的。这问题在武汉失守以前就早提出来了，它的意义，就在于表现着更使辩证法唯物论进一步和抗战实际相结合的努力。在持久抗战的艰难而复杂的任务的前面，掌握辩证法唯物论这一种科学的方法论，作为解决一切实际问题的指南针，这是非常重要的事。因此抗战开始后不久（甚至于在抗战前），在大后方的各种杂志上以及抗日根据地的学校教育中，就已经表现了对于辩证法唯物论的实际应用的深刻注意了。

这问题的提起，并不是说抗战以前研究辩证法唯物论的人没有注意到理论与现实的联系。相反地，自从中国共产党的成立，就可以说是马克思主义与中国革命实际相结合的开始，而此后研究马克思主义哲学的人，也不会忘记了，改变世界的实际任务，是和辩证法唯物论分不开的。问题只在于，马克思主义的中国化，是一个发展的过程，辩证法唯物论与中国的实际革命运动的结合，不是一开始就能完全合拍，而且由于抗战以前的特殊情形，理论研究与实践斗争的某些脱离的现象，是比较普遍的。这样的脱离现象，使理论的研究基本上始终限制在介绍性质的，书本式的，通俗化性质的活动范围内，而实践的革命斗争中的某些错误，其原因之一也是因为不能掌握正确的方法理论的缘故。由于过去的某些痛苦的经验教训，由于抗战的艰巨任务当前，也由于新的条件（理论研究者与实际斗争的结合有了更便利的机会）。马克思主义中国化与辩证法唯物论实际应用的问题之被提起，被强调，是很自然的；这不外是要号召我们，有意识地进一步在实际斗争中应用辩证法唯物论的方法和理论罢了。

关于马克思主义中国化和辩证法唯物论的具体应用的问题，在理论上的开展，是和几种不正确的见解争论过来的。第



一个在中国化问题上散布有毒的歪曲思想的，仍是那以伪造所谓“理论”为生的叶青。他利用中国的“特殊性”和“特殊的方法”等等漂亮的新名词，把“国情论”以及“中学为体，西学为用”的陈腐思想偷运到文化战线上来，想藉以取消了马克思主义中国化的运动。如叶青所说，所谓中国化，就是要依据中国自己的特殊情形，把外国的东西加以根本修改，使它变为另外的东西。“它必需变更其形式，有如一个新的东西，中国的东西，与原来的东西不同，这才叫做中国化。”（《论学术中国化》）依他的意思，如果要把马克思主义中国化，就是要把马克思主义丢掉，变为另外的非马克思主义的东西。因此，如果我们说马克思主义中国化，就是在于把马克思主义的真正精神，马克思主义的基本原则，应用到中国的具体问题上来，就是在中国的现实地盘上来把马克思主义加以具体化，加以发展。那么，叶青就要反对，说：这并不是中国化，因为马克思主义在这里并没有改变。“唯物辩证法仍旧唯物辩证法，丝毫没有中国化。”（同前）

谁也容易明白，叶青所谓的中国化，在实际上是想要取消马克思主义中国化，是要反对把辩证法唯物论应用于中国的实际，是要想从战斗的中国人民的手中，夺去了最锐利的科学思想的武器。这对于中华民族的解放战争是有害的，这是应该给与坚决的驳斥的。

关于马克思主义中国化和辩证法唯物论的实际应用问题，在理论上的另一个错误的思想，是由向林冰先生提起来的。向林冰先生的中心思想，是认为辩证法的法则不能直接用作研究事物的科学方法。在应用辩证法法则之前，首先要对于事物获得科学的认识。他在《再论关于辩证法法则的实际应用》一文里说：“要想把辩证法法则应用到具体事物的发展上来，却需要

一个基本的前提条件，这就是对于所把握的对象要有具体的科学认识。”（《读书月报》一卷十二期）向林冰的错误，就在于把科学方法和辩证法法则分离开来，以为在应用辩证法之先，可以不依据唯物辩证法而能够获得科学知识，而不知道，倘若不是有意识或无意识地在唯物辩证法立场上来研究事物，则具体的科学知识也是不可能的。这种思想的错误，在大后方已经有人批评过了。陈力文先生在《读书月报》二七期这样写道：“向林冰先生首先把对象的具体科学认识与辩证法分裂开来，机械地对立起来，他认为要运用辩证法，必先对事物有具体的科学认识。但是我们要问这具体的科学认识是怎样才能获得呢？难道是用形式逻辑或其他方法吗！”又说：“具体对象的科学认识决不能离开运用辩证法法则而获得。”这批评是很中肯的。

辩证法唯物论的理论是唯物论的，方法是辩证法的。所谓理论是唯物论的，就是说这种理论是反映客观物质的发展规律的理论，就是真正科学的理论。所谓方法是辩证法的，就是说它所以能认识客观物质的发展规律是因为运用了辩证法的方法。或者说它是用辩证法的方法来研究客观的具体物质现象的相互关系，才能掌握了这科学的理论。“各现象之由辩证方法所判定的相互联系和相互制约，乃是运动着的物质的发展规律。”（《联共（布）党史简要读本》）掌握充分的客观具体材料，用辩证法来分析研究这些材料所提供的对象之间的相互关系，这就可以得到事物之具体的科学认识，而辩证法的唯物论的实际应用于中国，也不外就是依据充分的中国的具体事实来进行辩证法的分析研究，而这也正是科学的研究。向林冰先生的思想，明明是把辩证法法则拒斥于科学方法的门外，这不是提倡辩证法的实际运用，相反地却是阻住了辩证法的实际运用的道路，这样的错误思想，也是需要严格地批判纠正的。



关于辩证法唯物论的运用（或一般地马克思主义的中国化）问题，不但进行了以上的一些理论的争论，而且抗战以来已经有了不少的实际应用和中国化的成果。首先我们在解决中国的抗战的实际问题上就有了许多辉煌的范例。而在这中间毛泽东同志的《论持久战》，《论新阶段》，《新民主主义论》，以及毛泽东同志及朱德同志的关于游击战争问题的著作，就是马克思主义中国化和辩证法唯物论应用的最大的历史收获。在这些著作里，我们可以看到中国无产阶级政党的领袖，是怎样依据他们无比的实际斗争经验，运用了辩证法的方法，把中国社会的具体特点，中国革命的历史经验以及当前抗战中的国内国际的情况，加以科学的分析总结，而把握了抗战发展的规律，把握了关于中国革命和中国革命战争的科学理论，并指出了政治，军事，文化等各方面的斗争的前途和办法。例如在《论持久战》里，著者把抗战中敌我对立势力的关系，给与一个全面的具体的概括（进步与退步，大与小，多助与寡助，弱与强），从这里，找出了我们能够坚持抗战以至于取得最后胜利的根据（我们的抗战的进步性，是可能胜利的“主要的根据”）和条件（有利的和困难的），并且依据有利条件（大国和多助）和困难条件（弱国）的对比，确定了抗战的长期性，确定了三阶段的抗战发展规律。并且进而指出了亡国论和速胜论的两方面的错误。又例如在《新民主主义论》里，著者依据中国革命中间各阶段势力具体的对比关系，依据中国无产阶级在中国资产阶级民主革命中间的领导作用，依据中国所处的历史环境条件（无产阶级革命时代），指出了中国民主革命的新的性质和新的发展规律。此外如在军事方面的游击战（犬牙交错，大块小块）的理论，主观的能动性对于客观的关系的理论（例如：“特定的历史条件与主观能力的优劣决



定战争发展过程”——《论新阶段》),关于中国新文化的理论,以及其他的具体问题等等,都表现出辩证地依据中国具体现实条件来研究问题的光辉的范例。这些著作,证明马克思主义的中国化和辩证法唯物论的应用,是能够最正确地解决中国的革命问题的,马克思主义和辩证法唯物论是完全适合于中国的国情的。我们无需乎把它“化”作非马克思主义的东西,相反地正是要坚决站在马克思主义立场上来看问题,才能科学地解决问题。我们也不必要在辩证法之外再来一个非辩证法的“科学认识”的“前提”,我们只要把唯物辩证法的原则正确地掌握了,这样来研究中国的现实问题时,就能够在实际上把握客观的规律,认识斗争的方向,而在哲学本身上,就能够把唯物辩证法的方法加以具体化,加以发展。这样,这几本著作,在中国的辩证法唯物论的研究上,也是有许多新的贡献的。

辩证法唯物论的实际应用,不仅仅表现在解决抗战的大问题的时候,而且也表现在日常生活问题方面。抗战以来,关于待人接物,道德修养之类的生活问题,也没有被中国的共产主义者所忽略。相反地,中国的共产党人把这些问题当做是与政治问题有密切联系的,而且比起政治问题来,也并不是更不重要的问题。因此,在辩证法唯物论的立场上来解决道德修养问题的研究,抗战以来也表现了许多成绩,最重要的,如刘少奇同志的《论共产党员的修养》,如洛甫同志的《论待人接物的态度》,以及《解放》上一些关于道德问题的文章,都是辩证法唯物论在中国的实际应用一种表现。

对于抗战的,以及生活,修养问题的研究和解决,是辩证法唯物论的实际应用的一个方面,它的另一个方面,是对于中国的固有哲学的研究,是对于中国自己的过去哲学史上的唯物论和辩证法的因素的发扬,以及对于中国的形而上学和唯心论

思想的批判。这一方面也有它的相当的成绩。首先是陈伯达同志关于中国古代哲学的研究，就是在这方面的努力表现之一。由于中国古代社会史的问题大部分还没有解决，又由于中国古代文献的研究解释也还有不少的问题，伯达同志的研究，当然不能说已完满无缺，然而在他这一部没有完成的著作里，是有许多新的见解的，特别是对于中国古代哲学开端的研究，对于墨子的学说的解释等，都有着许多可贵的新的见解。其次是向林冰的《中国哲学史纲要》，这是对于中国全部哲学史的全部著作，也是都从辩证法唯物论的立场上来写中国哲学史的，但这部书有它的缺点，即是许多基本观点（特别是中国社会史的观点），都承袭了日本社会法西斯蒂秋泽修二的解释。除了以上的表现之外，对于中国哲学的研究，还有许多个别比较零碎的研究可以看到。一般的说，这工作还只是在开始，它还残留着极广大的未开垦的处女地。

抗战以来中国辩证法唯物论思想发展第二个重要表现，是对于辩证法的某些理论问题开展了比较深入的讨论研究。在这些研究讨论中间，无疑地曾发生了一些脱离实际的，烦琐学派的，名词争论的倾向，然而总的发展方面，仍是向着实际应用的任务的方面发展的。特别是在《联共党史》翻译到中国来以后。那第四章里关于《辩证法唯物论与历史唯物论》的一节，对于中国辩证法唯物论的研究发展上无疑地给与了很大的影响。如果说在这以前我们的争论中间烦琐学派的倾向较多，那么在这以后这种倾向就有意识地渐被纠正，而走向更实际的方面了。

那一些问题是在抗战以后被提出来并且更深入的研究讨论了呢？

我们这里只能提出最重要的来讲一讲。抗战以后不久，首先在理论战线上提出来的就是关于辩证法和形式逻辑的关系的



问题。争论之所以引起来，是由于潘梓年同志的《逻辑与逻辑学》一书的出版。这部书的目的，显然是企图把辩证法和形式逻辑的关系给与一个具体的全面的解决，这一问题在抗战前也有过争论的和解决，然而所涉及范围仅仅于一般的原则，不曾涉及全部形式论理学和辩证法的各方面的问题。因此，潘梓年同志的企图，显明是抗战后辩证法研究上的一个大进步。然而在他的著作里包含着许多基本论点上的错误，以致引起了争论。

第一个引起争论的，就是关于辩证法怎样吸收形式逻辑的问题。潘梓年同志的意见，认为辩证法对于形式论理学，可以把它分做三个不同的部分，加以分别的处理。第一个部分是形式逻辑的三个思维律即同一律，矛盾律，排中律等，是“绝对不能用的”；第二个部分是形式逻辑关于思维的各种理论，即概念论，判断论，推理论，分析与综合，归纳与演绎等理论，

“则须加以根本的改作而构成思维方法的一部分”。第三个部分是形式逻辑的一些技术规则，如“关于词，命题，三段论的各种规定以及密勒五规则与统计法等等，则全部收编起来。叫它们充当技师而列为思维技术”。这一个意见，引起了很多人的批评，差不多一致地都认为这样分别处理形式逻辑的各部分，是不对的，因为形式逻辑是有机的整个的方法系统，它的技术规则，理论，都是以它的思维规律作基础的，如果形式逻辑的理论要加以改作然后吸收作辩证法的一个有机因素，那么，它的思维律也可以同样加以改作而作为辩证法的思维律的一个因素，同样，它的技术规则也必须经过改作才能“收编”，而不是无条件的“全部收编了”。这一个问题，在原则上可以说已经得到了结论，目前所缺少的，是还没有一部新的著作出来，不是在原则上，而是在具体的各方面的问题上，从思维规律一直到技术规律，阐明辩证法怎样把形式论理学加以改作，吸收。潘梓年



同志的意见是错误的，然而就这一点上来说，他却做了他应做的工作。而在批评他的一方面，却还没有能够用新的工作来代替他。这是还需要研究辩证法唯物论的人进一步努力的。

第二个争论的问题是关于学与术的争论的问题，而这问题也是从辩证法与形式逻辑的问题引起的。因为潘梓年同志关于形式逻辑的技术规则的“收编”论，乃是以他自己对于学与术的关系的认识为前提。他认为学与术，虽然是一体，同时也可以分开，因此可以把逻辑的研究分逻辑学与逻辑术，而在逻辑术的部分，就可以把形式逻辑的技术规则全部“收编”过来，作为辩证法支配下的“技师”“走卒”。这一个见解，首先受到了李达先生和和培元等人的批评，他们的论据认为“学是术的指导原则，术是学的具体应用”，因此一定的学决定一定的术，而一定的术必然只能适合于一定的学，而不能无条件地移植到另外的“学”的范围里，形式论理学的术和它的学，它的理论，是有分不开的联系，因此不能直接成为辩证法的术。“一种术与它有密切联系的那种学，是一个不可分的有机的统一体”，“我们决不能从甲种科学中抽出其学的方面，从乙种科学中抽取其术的方面，而把这两者勉强凑在一起创造另一种科学。”“单就这一点看来，可知形式逻辑所应用的各种术，必须加以改造才能运用。”（李达：《形式逻辑扬弃问题》）

争论的引起是由于向林冰先生起来反对以上的主张。他反对学决定术的原则，而主张“术决定学”。他的立场，是在于把“术”看做与“实践”和“生产技术”同一意义的范畴，而把“学”看做与理论同一意义的范畴。实践决定理论，因此术决定学。这一个见解，引起了其他的人的反批评，因为这显然是建立在概念混乱之上的错误思想。因为问题中的所谓

“术”，乃是“学”的具体应用，这里所说的“学”是指理论原理的知识，它的内容是对于客观事物的发展规则的认识，术是指导实践行动（包括生产技术）的一些具体的方法规则，而这些方法规则的确定，是要依据于客观规律的知识，依据于理论，依据于“学”的。因此，不同的学，就有不同的术，而潘梓年同志讲到的逻辑术，其实就是以形而上学的理论原理为基础的形式论理学的思惟技术，这样的学与术的关系，不能和实践与理论的关系简单地同等看待，而就这样的关系上来说不是术决定学，而是学决定术，就是很显然的。关于这一点，李达，和培元，陈茂仪等人的文章已经详的阐明了。

科学理论对于实践的能动的指导作用，就在于它不停止于抽象的理论，而要通过理论具体化为各种术的方法规则，就在于要通过“术”而与实践结合起来，就如马克思主义的理论原理通过战略策略（当然战略策略也不简单只是术），而与无产阶级的革命运动结合起来一样。如果说学对于术不起决定作用，如果说理论原理不能把一定的原则方法给与实际行动，那就是等于说实践永远只能是自发的，那就是说理论对于实践无从发生能动作用，就是说理论只能成为客观事物规律的消极的反映，只能说明世界而不能改变世界，这样，即使有科学的理论的存在，对于革命运动也没有什么决定的重要意义了。这是在关于学与术的争论上，我们必须要注意到的一个着眼点。

第三个争论的问题，是关于认识论上的感觉与思惟的问题。这问题也是由潘梓年同志的“收编”论所引起的。因为对于感觉和思惟的他的特殊见解——也是他的“收编”论的论据之一。在他看来感觉与思惟有许多不同之点，而最重要的一点，就是感觉只能认识事物的表面现象，认识个别的既成事实，在这里，谈不到逻辑，谈不到辩证法。辩证法是思惟的方法，辩



证法只能运用在思维的范围之内，所以能把形式论理学方法全部收编，就是因为形式论理学的这一部分是“感觉的方法”，收编过来也不至于侵犯辩证法的地盘。“辩证法才是思维方法，形式逻辑中所有现在还可以用得着的那些部分，只是思维活动已经决定了在某一具体情况之下要取什么办法之后所需要的一些技巧”（《逻辑学与逻辑术》）。这样，辩证法只能在我们进行纯粹思维甚至于抽象思维的时候才能运用，而一涉及“具体情况”时，就要用形式逻辑的术来补充了。这见解，是先引起了张宗植先生在《战时文化》上的批评。他主要指出两点：第一，这不是用辩证法扬弃形式逻辑，而只是用“形式逻辑给辩证法本身的补充或附加”。第二，这不合乎列宁的辩证法认识论论理学的一致性的命题，不懂得辩证法是从物质到感觉，从感觉到思维的认识发展的总规律，“把逻辑的规律认为只是思维的内在规律，自然滑进了概念的先验性，思维的超越性的境界中”。诚然，潘梓年同志忘记了辩证法是世界一切事物的总法则，把感觉和思维的活动性质形而上学地绝对分开，限制了辩证法运用的范围，因此他要“摆脱感觉的束缚”，“冲破感觉的局限性”，单单在悬空的思维的领域里去找辩证法的认识，这是在认识论上的一个唯心论的倾向。

对于潘梓年同志的这一个见解，向林冰先生也在《理论与现实》创刊号里给与批评。他强调感觉是认识的源泉这一个唯物论命题，来和前者的“摆脱感觉的束缚”思想相对立。但他自己却陷入了另一偏向：太强调了感觉认识的作用，不理解感觉到思维的运动是人类认识由现象本质的深入过程，也就是陷入了感觉论或经验论的倾向。这在他自己已经提出了自我批判了。

以上三个问题，是抗战后哲学战线上争论得比较热烈的，



比较重要的问题。除此而外，自然还有不少的问题提出讨论，如量与质的关系问题，否定之否定的问题，以及关于《哲学逻辑》的提纲中的许多批评。这些争论，一般地说来，虽然不免还有着某些烦琐学派的性质，但是单就理论水准说来，已经显示出比抗战以前提高一步的趋向。在抗战以前，我们还看不到这样热烈，这样比较广泛，深刻的理论上的争论。特别是在《联共党史》出版以后，理论的研究是更进一步向着联系实际的方向努力了。依据第四章哲学一节，在哲学战线上有着很多的翻译，介绍，研究，阐发的工作，直到现在，许多研究辩证法的人，仍然依据这一节的基本原则和精神，依据中国的抗战和革命的实际经验，努力想就辩证法唯物论的一切问题，作一个全面的新的研究，而某些新的，不是简单抄袭而是有多少创造意义的成绩，也渐渐表现出来了。

抗战以来辩证法唯物论思想在中国的发展的第三个表现，是辩证法唯物论应用于各门科学的企图。在自然科学的方面，由于中国自然科学的落后（这是与中国的生产技术的落后密切联系着的），自然还做不到（至少今天做不到）象恩格斯列宁那样，把当代的自然科学成果加以全面的总结，然而在哲学战线上今天能在这一方面表现出某些努力，在中国说来也是一个进步。例如葛名中先生的《科学的哲学》一书，虽然它也只是一般地解说了辩证法唯物论的教科书式的著作，在系统上也稍嫌旧了一些，然而在一部分问题的阐明上他曾应用了他的自然科学的知识，还是比抗战以前的这一方面著作进步的地方。在心理学上也有辩证法唯物论的研究，如刘泽如同志的《行为研究举例》，虽然有人说它是含着机械论的观点，但这批评还不能说是定论，因为这是初次的尝试，缺点是不能免的，然而作者确是有意识的想把唯物论辩证法应用于心理学，这一点主

观努力却不能否认。此外如在军事科学上的应用，除了毛泽东同志及朱德同志的著作外，还有郭化若同志的军事辩证法的一般的研究，以及对于中国的旧兵法和古代战史的研究，都是很有成绩的。

以上就是抗战以来中国辩证法唯物论思想发展的概略的情况。这里有着许多新的成果和进步的表现。告诉我们辩证法唯物论在中国是更进一步向着“联系实际”和“具体化”的方向走过来了。这里已经不是以介绍性质的研究为主，而是想根据中国自己的现实材料，在中国自己的地盘上，来发展辩证法唯物论的世界观，使它更能够成为改造中国，争取中华民族独立解放的锐利的方法武器。自然，现在的成果，还是很幼弱的，虽然中国无产阶级党的领导者在解决中国革命问题上，表示辩证法唯物论的实际应用上获得了伟大的成绩，然而一般研究辩证法唯物论的人，在他们的工作中却还表现着很大的弱点。他们对于中国的现实的认识，还不够充分。他们没有能够精密的研究过中国的历史，中国今天的环境，以及中国革命的经验，他们也没充分研究过中国人的思想意识，中国过去和现在的各种哲学派别。因此，在现在，还看不到一种充分能够以中国历史和中国革命经验的总结为基础的辩证法唯物论的著作（虽然不能否认也有某些尝试，如胡绳先生，陈唯实先生等的有些著作），对于中国哲学思想史的研究，也还没有很好的成绩，而最值得提到的，就是抗战以来的争论，差不多都是在辩证法唯物论本身内部的问题上打圈子，而对于其他各党派的哲学思想，则几乎没有任何批判。这是莫大的缺憾，这一切，都是需要我们今后进一步努力做到的。



### 三 唯生论和力行哲学

陈立夫先生的《唯生论》，是在抗战以前很久就发表了哲学思想。这种思想，代表着十多年来当权的大资产阶级大地主的世界观，并且是这些年来在中国与辩证法唯物论相对抗的最主要的思想之一。这种思想不象辩证法唯物论那样，在青年的青年中间受到真实的关心，然而因为是与政权的力量相结合的缘故，在中国十年左右的思想战线上，却能够保持了相当的影响。特别是在抗战以后，在武汉失守以后，国内思想斗争随着反投降妥协的政治斗争一同高涨，国民党的一切刊物杂志是用了极大的力量来对唯生哲学加以宣传和阐述，并且在蒋介石先生的“力行哲学”的名义下，给与了某些新的发展。力行哲学和唯生哲学，在基本思想和社会基础上说是一致的，所以我们放在一起评述。

唯生论哲学的提出，标明了要同时反唯物论和唯心论的两种偏见，但主要目的是在于反对唯物论，在陈立夫先生的《唯生论》的“导言”里，这样说道：“近几年来，唯物论之论调日见嚣张，唯心论的论调，又失之空寞，结果举世滔滔，既沈沦于物欲的追求，更忧伤于心灵的桎梏。在这唯心与唯物两种偏见，戕贼下的中国人，尤其是一般思想未熟的青年学生，我们不可不有一种新的正确的理论，把他们从潢绝港中唤回。”唯物论既“日见嚣张”，所以在有心挽救青年的唯生论者看来，一定是最大的危险，反对唯心论，虽然也当作一个任务而提出来，但当前要着重的，是在于反对唯物论，这是从字里行间，可以体会得出来的。

所谓“日见其嚣张”的唯物论，在实际上当然是指马克思主义的辩证法唯物论，因为在近十几年来，在“思想未熟的青年

学生头脑”中最占地位的哲学思想，正是辩证法唯物论而不是其他。然而可惜，正如一切反对唯物论辩证法的人都不能够真正懂得辩证法唯物论的内容一样，唯生论者之反对辩证法唯物论，也是先加以曲解，而后与这自己理想的敌人进行斗争。吉诃德对风车宣战的奇观，在中国也到处重现：“我们看西洋工业社会中的家庭，人与人之爱日渐淡薄，人与物之爱日渐浓厚，因之唯物观念中毒甚深；马克思学说也就是依据这种心理而来的。”（陈立夫：《我国的社会教育应怎样实施》）这里所反对的唯物论，其实只是庸俗的物质主义，至多也只是机械唯物论，而唯生论者竟然把一切唯物论，连同辩证法唯物论在内，都看成机械唯物论。对于辩证法唯物论来这样反对，明明是无的放矢的！

唯生论主张宇宙的本体是心与物的综合，就这一点来说，是二元论的表现。“宇宙间一切的东西，都是由精神物质二者配合而来。有物质必有物质的能力，精神，有精神必有精神本体，物质。所以宇宙没有一个绝不附丽物质的精神，也没有一个绝对无精神的物质。”（《唯生论》三六页）“宇宙是定量的不可分的精神和物质之和谐的一切配合。”（同上四四页）这样，精神不是物质的反映，不是物质发展到一定的高级阶段的产物，而是与物质永久平行地存在于宇宙中的东西，所以，“矿物也有精神。”（同上三三页）唯生论认为宇宙的一切万物是由“元子”所构成，而“元子”，就是生命的单位，就是“生元”，就是物质和精神的配合体。所谓元子，是有许多等级的，生物的细胞是一种元子，化学的分子也是元子，化学原子也是元子，电子也是元子，它们的不同是构成的“层次”不同，也就是所包含的精神的多少不同，“灵性”的高低不同，然而都有生命则是一样的。“在我们唯生论的见地，是认为宇



宙万物都有生命的，并不承认唯有动植物才是生物，或者说根本就不承认宇宙间有一死物。”（同上二〇页）“‘元子’之构成物，其层次愈低者愈先构成，愈高者愈后构成；其层次愈高者构造愈复杂而合理化，灵性愈多，生活愈强，其层次愈低者反是。”（同上三二页）

这种“见地”，并不是新的发明，而只不过是“物活论”的一种中国的再版罢了。

唯生论的哲学，是以孙中山先生的思想中的某些因素为渊源，以孙中山先生的某些话做为根据，但唯生论哲学本身，并不就是孙中山先生的哲学思想，而只是他的一部分思想的附会夸大的产物。所以如象唯生论者所说的，把唯生论本身当做就是“总理宇宙观”，这是可以斟酌的。第一，孙中山先生从来没有把唯生论这名词来称呼自己的宇宙观。第二，孙中山先生也曾讲到“生元”这一名词，然而他所谓的生元，只是指的构成生物的细胞，是有一定范围的科学名词，并没有用它泛指宇宙万物的构成单位，并没有把分子、原子、电子等等都附加上“生元”的同一性质。如果说孙中山先生曾主张过物质和精神并存的二元思想，甚至于以为精神的作用高于物质（见中山先生《军人精神教育》），这是对的，如果说孙中山先生已经是十足的唯生论者，说他的“生元和元子在本义上就是一个东西”，“元子就是万物的生元”（《唯生论》二〇页），则就未免牵强附会，就是孙中山先生自己，也恐怕不会赞同的吧。

唯生论是第一次大革命以后的国民党的支配的宇宙观，它和第一次大革命时亲自领导国民党的中山先生的宇宙观，是有许多不同之点的，虽然同是国民党的领导者的宇宙观，并因此在某些论点上有渊源关系，然而思想本身和社会性质，都有很大的改变了！中山先生的思想里包含着革命的民族资产阶级的性

质。在很多问题的解释上，在知难行易的学说和“民生史观”里，有着唯物论的倾向，而在唯生论里，却有着浓厚的大资产阶级的反民主的色彩，在哲学本身上，唯心论和神秘主义成为它的主要倾向：

第一，孙中山先生的思想有着启蒙主义的性质，重视科学知识（“知难行易”说的积极方面就在这一点），反对迷信神鬼（对基督教学生演说时他曾把达尔文的进化论和基督教的上帝创造思想相对立）。但唯生论却不但在理论上对“神的境地”（《唯生论》十三页）作了论证，而且承认事实上的超人类的鬼神的存在，给宗教迷信大开方便之门（《唯生论》四十页写道：“比人类更有精神的东西是什么呢？这也一定是有的——如假传的鬼怪神仙之类”），这是它的反启蒙主义的也就是愚蒙主义的倾向。

第二，孙中山先生的思想是心物并重的二元论，他在人类社会生活的行动问题上强调精神的力量，只在这一方面他夸大了精神的独立作用，而有着唯心论的倾向（辩证唯物论也不否认在人类行动中的精神的积极能动作用，但认为精神本身必须正确反映物质发展的要求，才能够有这种积极能动作用，所以最后的基础是在物质方面，这一点是和唯心论不同的）。中山先生从来没有把任何精神的原理作为宇宙万物的创造主，基本上他承认物质世界的自然存在和自然进化过程，这一点说来他是有唯物论倾向的。唯生论却从中国的旧封建哲学中借来了一种精神的原理：“诚”，作为世界的创造者。《唯生论》第五讲就是把诚作为“生命的动力”来立论的专篇：“诚者物之终始”。“如果没有诚，就是没有元子，也没有动力，当然更无所谓物了。所以说‘不诚无物’”（同上第一五二页）。所以唯生论只是在表现上是二元论的，在本质上却是完全唯心论的，



世界的最后的创造者既是精神的原理，所以是精神决定物质，是精神产生物质了。如果一定要说唯生论就是中山先生的哲学思想的发展，那么这是向着彻底唯心论神秘主义方向的发展，而所以有这种发展，就是由于唯生论是附加了中山先生的思想里从来没有过的创造世界万物的精神原理：“诚”的原理。

第三，中山先生也常常讲旧道德，然而他在旧道德的名词之下，常常充实以民族的，民主的新内容，他常常努力使旧道德的名义服从于新的事实，如在《军人精神教育》中他讲到“知”“仁”“勇”三种道德时，就不是《大学》《中庸》上所谓的封建时代的知、仁、勇，而是他所要求的革命的新军人的知、仁、勇。中山先生的基本精神，是近代的，科学的。但《唯生论》却是相反地，运用了一些近代科学的名词，而却在科学名词中注入了许多非科学的封建性的内容。如“电子”，“原子”之类都变成道德的本体了！我们只要一读《唯生论》，就可以看出它从头到尾，就是企图利用一切可能利用的科学名词，曲解一切可以曲解的科学知识，来给《大学》《中庸》这一些封建时代的文献作注释。不是用新的扬弃旧的，而是使新的屈服于旧的墓穴之内。抗战以来我们如果注意许多解释《唯生论》和“力行哲学”的文章，我们几乎可以得到这样一个印象，即国民党的当权的代表者在哲学上好象并不是以孙文学说为依据，而是把《大学》、《中庸》作为唯一的经典了。这就是说，如果中山先生的思想基本上是从旧封建社会的壳中脱出（虽然也还残有未能完成脱出的痕迹）而走向近代社会的方向，那么，《唯生论》却显示出由近代钻回到旧的坟墓中去的企图。武汉失守后大后方的某些复古倾向的高涨，与各种出版物上对唯生哲学的宣扬发挥互相配合，不是偶然的！

“力行哲学”的基本原理，是和唯生论一样的，它的表现

是二元论的，并且是常要曲解唯物论来反对唯物论的。“总理把精神的意义解释得很明白，他说，凡不是物质的东西统统叫做精神……所以我们承认宇宙间除了物质之外还有一种精神的东西存在。”（《自述研究革命哲学的阶段》）“现代唯物论者，仅是讲唯物，完全排除了精神力量，这在东方民族一定是立不住的，就是西方民族也不能离开精神独讲物质所能立住的。我们中国从前，仅是讲唯心，而不注重物质，所以不能够独立，不能够发展。我们要成功一个新时代的国家，精神与物质决不能偏废的”（要抵抗日本帝国主义，先要抵抗日本武士道精神）。

“力行哲学”和唯生论一样，在本质上仍是唯心论的，仍是以精神的原理，“诚”作为创造一切的动力。“力行哲学”认为创造一切是依靠行，“古今来宇宙之间，只有一个行字，才能创造一切。”（《自述研究革命哲学的阶段》）“然而行的原动力就是精神原理，就是‘诚’，我们今天要抵抗敌人，复兴中国，完成革命，并没有什么困难，只是在我们的一念。”（同前）“诚就是行的原动力。”（《行的道理》）

“力行哲学”和唯生论一样，是从中山先生的学说里找出一些根据，同时却给与某些改变，“补充”。唯生论是把“生元”夸大为宇宙的本体，“力行哲学”则是着重在知和行的关系问题上做文章。中山先生在知难行易学说里所说的知，主要的是指科学的知，这就是说中山先生还很看重依据客观的科学研究来指导我们的行动，在这一点上来说是有唯物论的启蒙主义倾向的。而力行哲学则认为科学的以及其他一切的知之外，还有一种人人生来就有的良知。“良知不是客观的事物的科学性的知识，而是和人有生俱来的主觉的知。”（蒋春圃：《领袖哲学体系》，《黄浦季刊》二卷三期）然而这种非科学的主



观的知，就被力行哲学认为应该是行的出发点，有了这种知，就可以不要其他的以至于科学的知了。“所以总理常讲你们一般党员只要照我所讲的话实行就够了，不要再去求另外的知。他的意思即是：良知是我们大家所固有的，故不必另外再去求知。”（《自述研究哲学经过的阶段》）“我们行的出发点只要是发乎天性，出乎至诚……就不见有什么难易的事，亦决没有不成功的道理。”（《行的道理》）

要求我们在“行”的时候不必诉诸科学的知，而只要内部的良知，要求人们不必看清楚外在的客观规律，而只要诉诸内在的主观信仰，这正是对于中山先生的大资产阶级大地主式的“补充”（见蒋春圃前文）。

为此，力行哲学就是发展了中山先生的知行学说的消极的反民主的方面，它强调求知之难，强调人类中“先知先觉”和“后知后觉”，“不知不觉”的区别，尤其强调求知对于“后知后觉”者之不容易，因此，为节省时间精力起见，“后知后觉”者就不必自己去求认识，最好是浑浑沌沌地跟着“先知先觉”走就行了。“若是要求学问知识的完全，就是用许多时间，也是不易，求之既是不易，即是很难，后知后觉以及不知不觉的人们只是跟着先知先觉的人们去行，就可以节省时间，完成革命，因为跟着去行是很容易的。”（《自述研究理学经过的阶段》）

要求我们不要求知，而只盲目跟着去“行”——这就是力行哲学的本质。

#### 四 “中”的哲学

在中国，与辩证法唯物论有力的对抗着，并且和唯生论同样地与一定的政权力量相结合的另外一个哲学思想，是阎锡山

先生的“中”的哲学。阎锡山先生是民国以来山西的地方政权的领袖，在民国以来连年的战乱中，全国各省的军阀统治者差不多都是此来彼倒，走马灯似的更换了多次，而只有阎锡山先生却在复杂交错的环境中一直维持着他的统治地位。所以，中的哲学之不同于唯生论，在社会基础上说，就是后者只是代表大革命以来才当权的国民党当局的世界观，而中的哲学却是民国以来就始终自成一个局面的地方政权当局者的哲学。

唯生论是以中山先生三民主义中的某些思想为渊源，并加以“补充”、“发挥”，使之适合于大地主大资产阶级的统治立场。而中的哲学却是明白地表现为三民主义之外的另一思想系统，而与“物产证券”，“按劳分配”，“土地村公有”等等独立的政治经济的理想相联系。中的哲学的系统的成立，是在抗战以前几年的事，它显然是从两种基础上建立起来的。第一，它是阎先生几十年来统治经验的总结。在征战频繁的时代环境中能长久维持着统治权的稳定，这一方面固然要归功于山西的客观条件，而主政者的权变机巧，善于应付，善于利用内外各种势力冲突的均势而使自己处于稳定的支点，这也是相当重要的。阎先生的统治的立场和经验，显然就是“中”的哲学的基础，儒家的“中庸之道”，“不偏不倚”，“执两用中”的“权”术，显然早就是阎先生治事成功的秘诀。他承认中的哲学与儒学的中庸之道“根本相同”，而中的哲学本身，不外是根据山西统治者的利益立场和经验，在新的形式上来把中庸思想系统化了的结果。第二，对马克思主义思想的斗争的要求，也是促成中的哲学的建立的原因。大革命后中国共产党的发展，共产党以及马克思主义思想在中国民族民主革命中的积极作用，引起了大地主大资产阶级的仇视和进攻，然而十年“剿共”既不能看见很大的成果，马克思主义思想在青年以及进步



人士中间的影响又只见日愈扩大，显然凌驾在三民主义思想体系之上。在这样的情形下，一部分统治者想探求一种更好的能与马克思主义对抗的思想体系，是必然的。中的哲学的建立，就是以这为重要的任务之一，它不在大革命以前建立，而在大革命以后，在十年“剿共”的中间，也正是为此。这就是阎先生自己所谓的“思想防共”。在“思想防共”的任务上，阎先生应该曾是相当有自信的，因为“中”的哲学不是单纯宣传儒家的中庸之道，而且很苦心采取了极其时髦的形式，创造了一整套近似于马克思主义而又不同的新的术语，新的论点。比之粗糙笨拙的唯生论，它的立论的巧妙，是高出了许多，就是在中国各派哲学中，它也是很深地运用思索力的一种思想产物——当然同时也是阶级的思想产物。在理论战线上，它确是有着相当精致的伪装的一支思想队伍。

抗战后不久，当山西的抗战高潮蓬勃高涨的期间，当全国许多的青年人集中到了山西民大去的期间，阎先生用了加倍的力量来宣传他的学说，大量编印了各种解释他的学说的书籍，亲自与青年学生们进行了各种问答讨论。他努力要使自己的学说“为知识分子所承认”，努力想在各派思想中间争取主导地位，特别对于马克思主义的思想，是针锋相对的进行了斗争。马克思主义的辩证法唯物论世界观，差不多成了中的哲学的主要斗争对象了，虽然同时它也叫做“民族革命”的哲学，也并没有丢开了抗日的旗帜。

阎先生的各种著作里，除了专门以《共产主义的错误》为名的小册子以外，到处都散见着各种对于马克思主义以及辩证法唯物论的批评。然而中的哲学在批评马克思主义哲学的时候，它对于后者的了解的正确性是如何不够，这也是很容易指点出来的，我们只要从《阎伯川先生对民大及随校学生问答类编》

里举一个例子来看一看。

“问九六：马克思的学术，究竟是怎样？”

答：马克思是五十年前德国的一个学者，他是叙述的一种学术，也就是唯物论派的集大成者。他说社会的构造与变迁，都是受着物的作用所决定，他分社会构造为三：下层是经济基础，以上第一层建筑，是社会制度（为政治法律理论等），第二上层建筑是意识形态（为哲学宗教艺术等），他认定下层的经济基础，决定上层的社会制度，社会制度又决定更上层的意识形态；他完全认定环境决定意志。可以说唯物的学术，抛弃了人的支配环境的意志作用，他认定人的意志反被环境决定……”

这是中的哲学者对马克思主义哲学的总的了解，只要是对于辩证法唯物论略有所知的人，就可以看出这儿所指的其实并不是真正马克思主义的唯物论，而至多也只是旧的形而上学的唯物论。阎先生说“他（马克思）完全认定环境决定意志”，这只有消极的，观照的客观主义才会如此主张，如果是这种客观主义，那自然它的任务只在于说明世界，只在于教我们怎样去解释和顺应这世界，也就是阎先生所说的，这是“成了叙述的学术，由叙述而推断，他推断的原则，也是根据要不要，不讲该不该。”（同前）然而这一切，和马克思主义的哲学是毫不相干的，因为谁都知道，马克思自己就曾批评过这种旧的形而上学的唯物论，说他们只知道说明世界，然实际上更重要的问题却是在于改变世界（《费尔巴哈论纲》）。

中的哲学在理论上是二元论的，而这种二元论，是以唯心论为它的主导倾向。关于意志和环境的关系，它的命题是“环境产生意志，意志改造环境”。“无论是在什么环境都可以产生意志，无论是在什么条件均当以意志改造环境。”（同三五



页)中的哲学反对环境决定意志的主张,认为“被环境决定是错误”,“环境决定意志是常人,意志改造环境是豪杰。”(同)就其承认意志由环境产生,并且承认实际上有被环境决定的“常人”。这一点来说,是有些唯物论的因素,就其主张任何条件之下意志(管不管意志是否违背历史规律)都可以改造环境这一点来说,是唯心论的。

唯物论和唯心论的这种结合,正是中的哲学的二元论。这和辩证法唯物论有什么不同呢?辩证法唯物论也承认环境规定意志,意志又反过来改变环境。辩证法唯物论并不简单片面地只认为意志由环境决定。但它不认为意志在任何条件之下都能改造环境,而认为意志必须反映客观物质环境发展的需要时,才能够真正有改变环境的力量,否则不但不能改变环境,相反的甚至于会有阻碍环境发展的作用。法西斯蒂的意志,把社会推回中世纪的黑暗时代,就是一个明证。这就是说,一方面承认意志能改变环境,同时指出最后的基础仍是客观物质的发展要求,这就是辩证法唯物论之为彻底的唯物论的特征。而中的哲学,则丢开客观物质发展要求的基础,看重意志在任何条件下改变环境的命题,把主观的能动性绝对化了。这样来看“豪杰”的事业,来看“英雄创造历史”的事业,正是唯心论的。这一点在中的哲学里是主导的(这在后面还要详细讲到)。

“中的哲学是心物统一的哲学”(同二三页),“就本体说,是心与物的统一体规定一切”(《民革教育教材大纲》七页)。这是二元论的表白。“就效用说是心能格物,物以表心。”(同)——心不是物的反映,而是“格物”的主动能力,物是被动的表现心意的对象——这是唯心论的表白。这两种表白合起来,就告诉我们:中的哲学是以唯心论为主导倾向的二元论。

中的哲学的主要特征，是在于它的“求中”的方法论。阎先生对于他的哲学，也是着重地把它当做一种认识事物和解决问题的方法来看待的。他认为正确地认识事物解决问题方法就是在于“求中”，中的学说，是在于求得评判一切“事理”的最高的准则。“我是主张中说的。……求中是为定取舍，得中则取，不中是舍，取是存在，舍是抛弃。我以为一个人做事，应该认识不中即不存在，唯中始是存在，意在勉人。”（同二一页）

什么是“中”？“中”就是中国历来的所谓中庸之中，它在本质上，乃是和事物“规律性”的把握有同样的意义的范畴，然而都是把后者夸大了的，多少神秘化了的范畴。事物在一定的条件下，必然表现为一定的运动关系；在不同的条件下，必然表现为不同的运动关系，这就是事物的规律。揭去了神秘夸大的外衣，单就它的合理的内容来说，那么中的真实意义，也不外就是事物在一定的条件下的规律的适当的表现，所谓求中，也不外就是要求能够依据不同的条件，能够用不同的各用适当的方法去对付事物处理问题。“‘中’是理的适当处——事之宜于高者，最高处即是‘中’；宜于低者，最低处即是‘中’；宜于中者，正中间即为中。”（《教材大纲》二页）“中”既然不外是“理之恰当处”，既然不外是“事之宜”，“是适当的意思”（同），那么辩证法所主张的一切事物都在联系中存在，“一切决定于条件地点时间”的思想，在实际上已完全把握了所谓“中”的合理的核心了。这就是说，能够具体认识事物的存在条件，正确把握该事物的运动规律，就可以达到“理之恰当处”和“事之宜”，在事实上这样的认识是无所谓中不中。因为在这里并没有一个绝对的中心点（它也可“是高”，也可以是“低”），不中者，只是对于“恰当



处”的“过”或“不及”而言，在一定条件下的适当，对于过当或不当，我们可以称之为中，称之为“正确”，而后两者都叫做偏，叫做不正确，然而这里的中和偏，正确与不正确，都是相对的，有条件的；同一“事理”在一定条件下是中的，在另一条件下可以是偏。中的范畴，不能看做事物存在和人类认识的绝对本质，而只是它们在一定条件下的表现形态，把这一个表现形态绝对化，把它看做一切事物存在和人类认识的绝对本质，这样的颠倒，正是中庸思想的秘密，正是中的哲学的认识论上的根源。

这样一颠倒的结果，自然就产生了唯心论和神秘主义：“中”的观念范畴，就被看做世界本体的灵魂，就成了万事万物的根源。世界不是客观物质的自然的自己运动的世界，而是为中的理念所支配的世界，而是这理念的表现，我们只要看这一串串神秘的词句：“‘中’是宇宙的绝对之‘一’，宇宙本体是中的法则之最高表现。”“宇宙万有的真实存在，都是‘中’的正当表现；也都是受着‘中’的法则之合理支配。”“‘中’是世界一切的根源，万事万物的存在发展与变化，都受着‘中’的支配与表现。”（《教材大纲》五、六、七页）——这些话完全足以证明中的哲学的唯心论的倾向了。

怎样才能求得“中”？什么地方有“中”？“中”的哲学答复说：“矛盾的不矛盾”处能有“中”。“就内容说：‘中’是二的矛盾因素，绝对之一的统一处——矛盾中之不矛盾——矛盾统一”（同前一页）。因此，要能够求得中，就必须在矛盾中求得不矛盾的地方，而“求矛盾的不矛盾”，就成为中的方法论的最高定律。在这里，中的方法论就提出了一个有着辩证法的拟态而实际上只是形而上学的，折衷主义性质的定律：“矛盾对消律”。“矛盾对消律”是什么呢？

甲，是思考事理，认识事物，解决问题，决定判断的一般原则。

乙，凡物皆由矛盾之两素合成，凡物含有矛盾的两方：

一、凡物均由相背之两素合成，两素之相称处为“中”，寻着中以处物，则得其道矣。

二、凡事物含有矛盾的两方，必须找着矛盾的不矛盾，事始能成：这矛盾之不矛盾，即为事之“中”，故处事必须矛盾对消以得“中”。

丙，处理万事万象，要了解它的矛盾处，再把着它的统一处，才能求出适当的办法。

这一个“定律”，和辩证法的“对立统一律”形式上近似，本质上却完全不同。近似的地方，就在于把“中”作为“对立统一”的意义来了解，而不同的中心关键就在于在“矛盾对消律”里，“中”的哲学忽视了，或者有意隐蔽了客观事物的对立因素之间的斗争性。斗争的字眼，在阎先生的哲学词典里，可以说是完全找不出来的。中的哲学和辩证法唯物论在理论上以及阶级本质上的差别，其核心就在这里。辩证法唯物论告诉我们：在事物的对立方面之间，斗争是绝对的。既然斗争是绝对的，因此统一就不是“相背两因素”的静态的和平的“相称”，而是斗争的结果，是在斗争中对立的一方面克服另一方面的结果，统一不是“矛盾的不矛盾”，而是矛盾的“解决”，而矛盾的解决，就是依靠斗争的；不经过斗争，不由一方面克服另一方面，要解决矛盾，要使互相排斥的对立方面得到统一，明明是不可能的，——这就是唯物辩证法的正确看法。而在“矛盾对消律”里，撇开了对立之间的斗争，因此作为“矛盾之不矛盾”的“中”，乃是相背两因素间的调和式的



“相称”，乃是对立势力的机械式的“对消”，不是革命式的，而是改良式的，不是斗争的，而是妥协的，这就是所谓“求中”的态度，这就是中的哲学的形而上学和折衷主义。

事物的对立的斗争既是绝对的，因此统一只是一定的斗争条件之下的表现形式，或者说，因斗争而产生的一定的运动形式，就是“统一”，就是矛盾的解决（参看《资本论》第一卷，第一篇，第三章，第二节八段。中文译本第六二页），同样的两种对立势力，在不同的斗争条件，不同的斗争力量对比之下，就有不同的“统一”形式。同是资本主义的内部矛盾，由于发展条件不同，维持资本主义的政治统一的形式，就有民主主义（虽然始终是不彻底的）和法西斯蒂的不同。同是抗日民族统一战线，因外部和内部的斗争条件不同，大后方，沦陷区，以及敌后根据地也表现为不同的形态。这就是说，斗争是绝对的，而统一是相对的，有条件的，可变的。——这是唯物辩证法的正确了解。而在中的哲学里，矛盾的“对消”，矛盾的不矛盾，既不是斗争的一定的结果，而是静态的，和平的“相称”，因此就不是有条件的，相对的，可变的。各种对立和各个事物都有它们自己绝对的“中”，不同的对立不同的事物虽各有不同的“中”，而同一对立，同一事物的“中”，就不会因条件变化而有所不同（如后面说的把“母理”看做一定范围的绝对真理），因此，依据“矛盾对消律”的“求中”的方法，就不是在对立的斗争中求一定的运动形态，而是形式的“二的分析法”（参看《教材大纲》第二六——二八页）。这就是中的哲学的抽象论和形而上学。

“中”的方法有两个定律，除“矛盾对消律”之外就是“三权衡律”。“三权衡律”的意义是说正确的认识必须是主观与客观的一致：——

甲，凡事物之成就，是主观的判断合乎客观的实际，  
将主体与客体统一起来之谓。

一，主体是一，  
二，客体是一，  
三，主客体统一是真一。 } 三一权衡律。

乙，亦即：

一，人心所同然者唯一，  
二，物之则唯一，  
三，事之对唯一。 } 三一权衡律。

(《教材大纲》二九页)

“三一权衡律”是对于“矛盾对消律”的补充，这就是说，正确的认识，不但是要依据后者求得“矛盾的不矛盾”，而且同时要依据前者求得主客体的一致。这一个定律，是辩证唯物论的摹拟，而实质上是与唯物论正相反对的。因为在这定律里虽然把主客的统一看做“真一”，它所依据以作出发点的，是主体，而不是客体，是要求客体适合于主体，而不是主体反映客体。下面一段关于“三一权衡律”的论纲就是证明：

甲，三一根于一一，一一不见，三一不显，故当先见人心所同然之一。

乙，以一一立三一，一一不得，三一不立，故当先得自心之一。

丙，因为一，果为一，因果相合是真一，权为一，物为一，权物相符是真一，内有一，外有一，内外符合为真一，三一可权衡万事中。

丁，…… (同前二九——三〇页)

把“人心所同然之一”“自心之一”和“因”“权”“内”等当做同列的范畴，主体就等于“因”，这是主观主



义，十足的唯心论。不但着重主体的一，而且认为主体的“一”即是人心所同然的“一”，所谓人心同然，就是说人的意识不因社会阶级的不同而有所差异，由这种抽象的“人心”出发的方法，不是形而上学是什么？

主观主义——唯心论，加上折衷主义——形而上学，这就是“中”的哲学的方法基础。由于这样的方法，把它的理论上的二元论，物心统一的本体论，都变成一句空话。

什么是这里所依据作出发点的“主体”与“人心所同然”的东西呢？由“中”的哲学的全体系看起来，那就是它的所谓“母理”。

“‘中’为理的极则”（同前四页），所谓理，就是“法则”（包括物的“必然法则”和“事”的“当然准则”。同前三页），所谓“求中”，就是求掌握“理的极则”，就是求正确地认识“法则”。这也是近似唯物论而实质上不同。问题是在于，中的哲学之所谓“理”，并不是全指客观事物的必然的运动规律，它是二元的；认为法则有两种，一种是“物”的“必然法则”，一种是“事”的“当然准则”。“法则”的两种区分，又展开为“母理”和“子理”的区分。所谓母理——“是‘人事界’及‘人事界内’，各个范围普遍的，适当的，抽象的，超空时的‘当然准则’；换言之即‘评价根据’”。所谓子理——“是‘人事界’及‘人事界内’各事之个别的，具体的，随时空的‘必然法则’；换言之，即‘现实规律’”（《教材大纲》一八——一九页）。“母理专对人事而言，子理是含有物理在内”（《问答类编》五四页）。

把专对人事的“当然准则”叫做“母理”，而把含有物理在内的“必然法则”，“现实规律”叫做“子理”，这是什么意义呢？这就是说，一，世界上的“理”是两重的：客观物质的“现实规律”，是随时空变化的“子理”，而人类的主体，

“评价根据”，却是超时空的永久的“绝对真理”（“母理”是人事界一定范围内的“绝对真理”——《问答类编》四七页）。二，主体的“绝对真理”是“母”，客体的物质的现实规律是“子”，这就是说，就“人事”来说主体的思想在前，客观的现实在后，是前者规定后者，而不是后者规定前者，这是在唯心论的立场上来解决主客的关系：“万事是根据不变而变的，子理是变的，母理是不变的，子理的变，是根据不变的母理而变的，且是为适应母理而变的”（《问答类编》八九页）。“子理是合乎母理而变的”（《教材大纲》二九页）。

三—权衡律之所以把主体作为出发点，其根据就是这关于“理”的母子关系的唯心论的理解。

中的方法论给认识方法定了“三个原则”；即解决问题时要从三个方面的问题来着手：一，该不该；二，是不是；三，能不能。“凡事应先问‘该不该’，‘是不是’，‘能不能’。”（《问答类编》五五页）“该不该”，是专对人事的问题，是人在主体立场上对于事件如何给与评价的问题，是人事界各事之评价概念，“重求对”。“是不是”，是对于客观事物的如何认识问题，“是表示一切事物认识的判断”，“重说明”。“能不能”，是研究事件有无可能条件的问题，“表示一切人事能为不能为之判断”，“重实践”（以上均见《教材大纲》二〇——二一页）。这三个原则之中，那一个是基础，是出发点呢？中的哲学答复是“该不该”的原则。这就是说，不是以客观事物的认识（即“是不是”）为解决问题的出发点，而是以主观对于事件的评价作出发点，因为“该不该”的原则是根据“母理”来的。“人事第一要紧是‘该不该’，母理是‘该不该’的准则”——（《问答类编》五五页）。“是



决定事的根据”（《教材大纲》八九页）。虽然这里似乎只限于“人事”来说，并且声明：“物理第一要紧是‘能不能’，子理是能不能的根据”，好象物理界可以不由该不该出发的意思，然而能不能既是根据“子理”，而“子理”又是“为适应母理而疑的”，那末，能不能始终只是为着适应“该不该”的条件问题而已。三一权衡律的唯心论的根源，就在这里。

如果是辩证法唯物论，在解决“该不该”“是不是”“能不能”的问题时候，就应该以“是不是”为出发点，为基础的，首先认识“是”怎样，然后才能定该怎样和能怎样。“当然准则”必须依据于“必然法则”。例如我们已认识客观的规律“是”：只有坚持抗战才能胜利，妥协就是灭亡，因此我们就应“该”坚决抗战到底，反对任何妥协投降的倾向，而这里面也就自然包含着能胜利的可“能”条件。这就是一元的，唯物论的真理，“是”“该”“能”是分不开的三因素，而同时统一于“是”的基础上。中的哲学却把三者形而上学地分开了，“当然准则”“必然法则”和可能条件被看做绝不相关的三个东西。而却又折衷的机械的把三者结合起来，并且想把“必然法则”的子理，适应于与它无关的“当然准则”的母理，想把变的客观条件适合于绝对不变的主观目的。这是不可能的，与客观规律相违背的主观目的和主观“准则”，是不该，也不能的。社会的规律“是”向前发展，保守阶级的目的却要它不发展，这就是不“该”，也不可“能”。想把任何客观规律都适合于自己的主观目的，是中的哲学自身的解不开的矛盾，同时也是反映它的一定阶级性的思想矛盾。

并且“该不该”的“当然准则”也不能是真的绝对不变的。“生为人事之最高母理”，这是中的哲学的得意命题，因为它判定人要求生，是绝对不变的。然而如果生是“人事”

的最高母理，那末“人事”和一般动物植物的“事”，就没有分别了，因为动植物求生，也是不变的。所以这一个命题，其实是太抽象无内容的命题，无从成为真正评价“人事”的“当然准则”。要具体规定评价人事的当然准则，倒不如阎先生自己所主张的“按劳分配”之类，还更具体切实些。“按劳分配是劳享分配的母理。”（《问答类编》，五八页）“劳享分配”是“人事”，按劳分配是它的母理。然而这是永久不变的吗？这是与客观物质变化规律无关的，仅仅人类主观的绝对的评价准则吗？如果社会的生产力已发展到这样的程度，可能让人需要什么就有什么，客观的规律已表现我们有这样的条件，“各尽其能，各取所需”，那末，到那时我们还不应该主张“按需分配”，而把“按劳分配”当做陈腐的垃圾一脚踢开了吗？唯物论一定要答复说：“应该”。相反地，倘若客观的社会生产力的发展还不到可以令人“各取所需”的时候，那末，就不应该提出“按需分配”，不到能“各尽所能，各取所值”的时候，就不应该提出“按劳分配”。在苏联，已经实行“各尽所能，各取所值”，虽然向着“各取所需”的方向努力，却还不“能”也不应该提出“各取所需”的要求。在抗战中的中国，我们应该提出改善工农生活的要求，然而由于中国生产力发展水准“是”很低的，又由于抗日民族统一战线“是”我们最高的原则，所以就不应该象苏联一样提出“各尽所能，各取所值”的要求。客观物质规律是变动的，依据客观规律的“是”的认识而定“该”的标准，这标准也是变的，而“能”的条件也是同时在变的。人只能提出他能解决的任务，当任务提出来的时候，也是在客观物质的发展中已具备了解决条件的时候，这就是马克思主义对于“是”“该”“能”的关系的辩证的，也是唯物论的理解。

就退一步讲，生为“人事的最高母理”，是对的，那末，



求生的必要之作为评价的当然准则，也是决定于物质发展的一定阶段的规律。因为生命的物和无生命的物，是同一物质世界发展的不同阶段，只有当物质由无生物发展为有生物时，生的要求才成为不变的要求，当生物衰老死亡了时，它本身也就没有生的要求了；同时在客观规律上它已是死物或必然要死的物时，它的死也就是应“该”的。法西斯蒂是不是该死呢？答复是：它“是”必然要死的，同时也该“死”的。死对于法西斯蒂，对于没落腐化的社会集团，是必然法则，也是当然准则，正如生对于新兴的进步社会制度和社会人群，是必然法则也是当然准则一样。这一个辩证法的真理，是中的哲学者没有提到，不肯提到，也不敢提到的。

“万变之中，有个不变的中心，此不变的中心，为支配万变的根因”，“静为‘动的动力’，并非动为‘动的动力’”（《教材大纲》十六——十七页），“动是静生的，所以静是动的动力。”（《问答类编》四一页）中的哲学把母理与子理的关系推广起来，就达到了这样一种反辩证法的结论。为什么动是静生的？因为“行动是动，目的地是静，行动是目的地生的”，“欲是静，遂欲是动，目的地是欲，向目的地行是遂欲。”这样就有了一切决定于目的的目论思想，中的哲学的唯心论本质，再没有比这表现得更露骨的了。不错，动之中包含着静，然而静只是运动的一个相对安定的一方面，是运动中的一定的规律：例如在抗战中有千变万化的斗争，这是动，是万变，然而在斗争中中华民族必然结成统一战线，也只有经过统一战线去求得战斗的胜利，它是静，是不变。但这不变的规律，乃是在运动中的事物的相互关系和相互作用的表现，是运动中的事物及其具体联系决定它自己规律，而不是规律支配事物的运动，是斗争中的中日民族中间的各种矛盾关系规定抗日民族统一战线，而不是先有统一战

线的目的，然后为着这个目的而进行抗战，即统一战线不是支配抗战的“根因”（“特定的历史条件与主观能力的优劣决定战争发展过程”）。我们人类认识了客观的规律，把握了运动中相对静止的方面，据此来规定我们的目的，推动我们的行动，这是真的。然而在我们能规定目的之先，早已有了客观事物的运动，早已有了它的运动规律。最后的基础，根因，是在于客观物质自己的运动发展，而不是在于任何预定的“目的”。正如我们把抗日民族统一战线作为号召的目的，乃是因为中日民族矛盾的客观事实发展中间，统一战线的前途，已经作为一定的规律的萌芽表现出来的缘故。把客观事实与目的关系加以颠倒，把人的行动与目的的关系误植到事物与其规律关系上去，把世界拟人化。这就是“中”的哲学的目的论的来源。

马克思批评唯心论的时候，曾举了一个比喻：果实的概念，乃是人的认识对于具体果实（桃、李、梨等等）的一般的方面的抽象反映。一般的（相对不变的）果实概念原是以具体的（千变万化的）果实为基础而产生出来的一个抽象观念，唯心论却反过来把果实概念当做了具体果实的本质，灵魂，和创造主。中的哲学的唯心论，也可以作如是观：所谓“母理”，原不过是万变的事物所表现出来的一个相对安定的方面，原不过是一个抽象的，概念的认识，而现在却被“中”的哲学看做万变之“母”，而客观世界的永恒变动的事物，却都成了它的“子”了！

以上就是中的哲学的主要内容。

原载《中国文化》第三卷第一期（一九四一年）



吴黎平

## 叶青的假三民主义就是 取消三民主义

我们中国，自十九世纪中期外国资本主义侵入以迄于现在的一百年中，受到了外国资本帝国主义的种种侵略压迫，变成了一个半殖民地的国度。同时，在我们国内，又有浓厚的封建势力的压榨。所以，我们的国度，是一个半殖民地半封建的国度。我们的民族，我们的人民，要得到自己的解放，首先就必须实行资产阶级性民主革命（民族民主革命），实行民族独立、民权自由、民生幸福的纲领，这种纲领，正是表现着我们反帝反封建的资产阶级性民主革命的任务，正是“中国今日之必需”。这是全中华民族中国人民现在奋斗的总目标，也正是中国共产党根据马列主义的正确革命理论在十八年来所一贯地坚持地奋斗的总目标。孙中山先生的民族、民权、民生的三民主义，是与中国共产党在中国资产阶级性民主革命中的纲领基本上不相冲突的（虽然在资产阶级性民主革命中，共产党的民族民主民生纲领也比国内其他任何党派为彻底），所以，坚持马列主义的共产党，竭诚拥护并彻底实行三民主义。毛泽东同志说得好：“共产党决不抛弃其社会主义与共产主义理想，他们将经过资产阶级民主革命阶段达到社会主义与共产主义的阶段。共产党有自己的党纲与政纲，其党纲是社会主义与共产主义，这是与三民主义有区别的。其民主革命政纲，亦比国内任何党派为彻底，但对于国民党第一次及第二次代表大会所宣布的

三民主义纲领，则是基本上没有冲突的。因此我们不但不拒绝三民主义，而且愿意坚决实行三民主义，而且要求国民党同我们一道实行三民主义，而且号召全国人民实行三民主义，使国民党，共产党，全国人民，共同一致为民族独立、民权自由、民生幸福这三大目标而奋斗。”

可是现在居然以“三民主义理论家”出现的叶青，却正要取消这种民族独立、民权自由、民生幸福的三民主义。他反对中国共产党在资产阶级性民主革命中的纲领，同时，反对孙中山先生的三民主义的革命内容。我们现在就来看他怎样反对我们中国的资产阶级性民主革命，怎样取消三民主义。

### 一 叶青如何取消民族主义

在孙中山先生所亲手校订的《国民党第一次全国代表大会宣言》上，指出：“国民党的民族主义在两方面之意义。一则中国民族自求解放；二则中国境内各民族一律平等。”孙中山先生曾经称赞马列主义在民族问题上关于民族自决权的主张：“强暴的民族，……人数虽然很少，但是他们占了世界上顶强盛的地位，他们的政治力和经济力都很大，总是用这两种力量去侵略弱小的民族……忽然生出了斯拉夫民族的一万万五千万人，去反对帝国主义和资本主义，为世界人类打不平……有一位俄国人说，世界列强所以诋毁列宁的原因，他敢说世界多数的民族十二万万五千万人为少数的民族二万万五千万人所压迫（马列主义指出，压迫者还不是他们的整个民族，而是压迫民族中的少数统治阶级——平）。列宁不但说出这种话，并且还提倡被压迫的民族去自决为世界上被压迫的人打不平。列强之所以攻击列宁，是要消灭人类中的先知先觉，为他们自己求安全。但是现在人类都觉悟了，知道列强所造的谣言，都是假的，所以



再不被它们欺骗。这就是世界民族的政治思想进步到光明地步的情况。”（《民族主义》第四讲）

《国民党第一次全国代表大会宣言》，更着重指出民族主义是“健全的反帝国主义”。“故民族解放之斗争，对于多数之民众，其目标皆不外于反帝国主义而已。……吾人欲证实民族主义实为健全之反帝国主义，则当努力于赞助国内各种平民阶级之组织，以发扬国民之能力。”

为着争取反帝民族革命的胜利，孙中山先生更指出，必须有民族的团结，联合共产党，依靠民众，力求进步。孙中山先生亲自确定了联俄、联共、扶植农工三大政策，这是争取中华民族解放所绝对必须的不可丝毫割裂的伟大的三大政策。

关于民族团结联共问题，孙中山先生提出了“国家之强在合群力”，“我们要能抵抗强权，就要我们四万万人和十二万万人联合起来……自己先联合起来，推己及人，再把各弱小民族联合起来”。一九二四年国民党中央关于联共的决议曾更清楚的指出：“中国共产党并非出于何等个人之空想，亦非勉强造作，以人民移植于中国者。中国共产党乃中国正在发展之中国工业无产阶级自然的阶级斗争所涌现的政治组织之一部。即使吾人能以人力解散现存之中国共产党，中国共产党，必不能随之消灭，彼等必将另行组织。”所以，孙中山先生在生时曾经坚决地反对反共派而坚持了联共的政策。蒋介石先生在答复张溥泉先生的信，曾经指出：“本党与共产党合作，为总理与仲恺兄在日所确定；革命势力，必就团结，共产主义虽与本党有别，其致力革命，则人所共认。”“革命势力，必求团结，不能怀疑及于总理所定与共产党合作之政策。”这是非常确定与明显的啊！

关于依靠民众力量与农工政策问题，《国民党第一次全国

代表大会宣言》上，非常清楚地指出了：“中国以内，自北至南，自通商都会以至于穷乡僻壤，贫乏之农夫，劳苦之工人，所在皆是。因其所处之地位与所感之痛苦类皆相同，其要求解放之情至为迫切，则其反抗帝国主义之意亦必至为强烈。故国民革命之运动，必恃全国农夫工人之参加然后可以决胜，盖无可疑者。国民党于此一方面当对于农夫工人之运动以全力助其开展，辅助其经济组织，使日趋于发达，以期增进国民革命运动之实力。”所以孙中山先生在世时，曾经坚决地反对了压制民众的举动，并且一直到临死时，犹殷殷以“唤起民众”为嘱。这对于孙先生的忠实信徒，是如何痛切的重要的教训呵！

孙中山先生又着重指出在革命中，必须在各方面力求进步，例如在《北伐宣言》中，孙中山先生郑重明白宣布：

“一，在最短期内，悉调各军实行北伐；二，以广东付之广东人民实行自治。广州市政府克日改组，市长付之民选，以为全省自治之先导；三，现在一切苛捐杂税悉数蠲除，由民选官吏另订税则……庶几政府人民，同心同德，以当大敌。”

孙中山先生指出了只有在健全的反帝国主义的革命与上述政策执行的胜利的过程中，才能得到中国的真正统一。“盖必先全中国出此不平等之国际地位，然后下列之具体目的，方有实现之可能也。一，中国跻于国际平等地位以后，国民经济及一切生产力，得充分发展。二，实业之发展，使农村经济得以改良，而劳动农民之生计，有改善之可能。三，生产力之充分发展，使工人阶级之生活状况得因其团结力之增长，而有改善的机会。四，农工业之发达，使人民之购买力增高，商业始有繁盛之新机。五，文化及教育等问题，至此方不落空谈。以经济之发展，使知识能力之需要日增，而国家富力之增殖，可使文化事业及教育之经费易于筹措，一切知识阶级之失业问题，失学



问题，方有解决之端绪。六，中国新法律更因不平等条约之废除而能普及于全国领土，实行于一切租界，然后阴谋破坏之反革命势力无所凭藉。凡此一切，当能造成巩固之经济基础，以统一全国。”（《北伐宣言》）

从上面所引的孙中山先生的遗教里，关于真民族主义，可以得出如下的清楚的要点：

第一，三民主义的民族主义，是对外反对帝国主义压迫侵略，对内实行国内各民族一律平等，民族主义是健全的反帝国主义。孙中山先生是称赞马列主义关于民族自决的原则的。

第二，欲取得反帝国主义革命之胜利，必须我们民族“群策群力”（中山先生语），共同团结，特别是联合共产党，因为中国共产党并非“何人之空想”，而是中国无产阶级的革命斗争“所涌现的政治组织之一部”，是无法被消灭的。

第三，欲取得反帝国主义革命之胜利，更必须依靠于广大的民众，赞助农民、工人的组织与团结，“以发扬国民之能力”。必须使军队成为“与人民合作的军队，使进而为人民的军队”。必须“肃清一切反革命分子……建立与人民合作之政府及与人民合作之军队”。（见《国民党第二次全国代表大会宣言》）

第四，欲取得反帝国主义革命之胜利，必须在各方面力求进步，如民选官吏，实现人民民主自由，废除苛捐杂税，改良民生等等。

第五，“必先全中国出此不平等之国际地位”，实行各种必要的民主改革，乃“能造成巩固之经济基础，以统一全国”。换句话说，只有在反对帝国主义，发展民族团结与进步的过程中，才能造成与巩固中国国家的真正统一。

这些就是真三民主义的民族主义的主要内容。

叶青对于民族主义的这些内容，采取什么态度呢？

第一，叶青反对“民族主义是健全的反帝国主义”的基本原则。据他说来，日本对于中国“在中国未统一时……则往往采取缓进政策，绝不施行军事的侵略或进攻”（注意，绝不呵！好良心的日本帝国主义），“在中国走上统一之路时，它就不能坐视了。它必然要来打击统一”，“不利于统一的日本，到这时，只有重新采取直接的军事进攻之一途”（俱见叶青：《中国政治问题》）。这样，据叶青说来，日本帝国主义之侵略中国，并不是因为它的帝国主义要灭亡中国，把中国变为它的殖民地，而只是因为中国要“统一”，它就不能“坐视”，就“不能不”进行军事进攻，中国不要统一，那末日本帝国主义，就“绝不施行军事的侵略或进攻”。日本侵略中国的原因，不是在于日本之为帝国主义侵略者，而是在于中国之要“统一”。于是叶青，就把日本帝国主义的野蛮侵略的罪过，转加到中华民族的头上。写到这里，我们就不禁记起了日本军阀的侵略的藉口，说：日本是“绝不施行军事的侵略或进攻”的，只是因为中国要“排日”，所以日本不能坐视，不能不实行“膺惩”。所以“错误在于中国，而不是在于日本”。叶青把“排日”两字改成了“统一”，于是日本帝国主义侵略中国的藉口，就变成了叶青的“理论”了。好一个为日本帝国主义辩护的“理论”！这样的“理论”，当然就完全抹杀了日本帝国主义侵略中国，妄想完全灭亡中国的根本原因，完全抹杀了中华民族抗战是为争取民族独立解放的根本任务，于是就把抗战建国的“健全的反帝国主义”的民族主义，根本取消了。

第二，叶青反对民族的团结，反对抗日民族统一战线，反对国共合作。叶青对于这种团结与合作用了最大力量来破坏。叶青到处煽动和挑拨民族的分裂，说联合是承认“封建割



据”！？说“今天国民党外的一切党派都没有存在底理由”（《中国政治问题》），说他“主张取消共产党”，说“共产党不过一便名而已……因为它不是中国内在发展之结果，为外力所策动所支持……”（叶青的《与社会主义者论中国革命》）。这些话，不是清清楚楚的挑拨民族分裂吗？请拿叶青的这些话和我们上面所引的孙中山先生的遗教及他所亲身主持的联共决议相比较，它们有什么共同的地方没有？非但一丝一毫的没有，而且简直是根本相反的。叶青的这种破坏民族团结，挑拨民族分裂，主张取消共产党的谬论，其目的何在，明眼人自可以一目了然。这上面我们只要重述蒋介石先生在上次大革命时代所说的一段话就够了。他说：“国民党的同志，对于共产党的同志，尤其不可有反对。因为我们要晓得，‘反共产’这句口号，是帝国主义者用来中伤我们的。如果我们也跟着唱‘反共产’的口号，这不是中了帝国主义的毒计吗？总而言之，总理决定下来的主张，我们是不能违背的。如果不然，就无论你如何信仰三民主义，也是假的了。”（《在黄埔军校特别党部大会上的演讲》）

第三，叶青反对民众。他公开地说，中国“工人太少，质量太差。农民原不是社会革命的力量，在现阶段又无独特的革命作用”（《中国政治问题》）。“老实说，一切民众运动者，不管他是怎样时髦的党人，都只要民众的血肉，都只要民众受他的指挥”，“民众根本没有自动参加抗战的意识”（《抗战中的问题》）。这不是根本反对孙中山先生关于“国民革命之运动，必恃全国农夫工人之参加然后可以决胜”，关于“唤起民众”的遗教吗？说“一切民众运动者”，“都只要民众的血肉”，这样，殷殷叮嘱“唤起民众”的孙中山先生，不也是“只要民众的血肉”吗？这些不是对于中山先生与一切革

命先烈民族志士及广大民众的最无耻的污蔑是什么？老实说，叶青这种否认工人阶级的革命力量，否认农民的革命作用之论调，并不是什么新的东西，因为早在三十几年前，托洛斯基（对于他，叶青是很熟识的吧！）早已说过了。现在，叶青不过旧调重弹，来进行取消三民主义的勾当而已。

第四，叶青为一切黑暗的东西辩护，反对任何的进步。“关于贪污，乃封建社会崩溃，近代社会未建设成功，因而没有确定的任用制度、迁升制度和生活纪律、道德规范所致。换句话说，它是过渡时代的产物，不能由国民党来负责任。所谓‘复古’，乃是站在近代阶段，内而组织民族国家，外而争取民族独立者所必然和应然”（《中国政治问题》）。这样，在叶青心目中，贪污，复古，以及一切黑暗的东西都是必然和应然的，用不着反对的；一切黑暗，都是应当存在的；既然如此，那末，还要什么进步，什么改革呢？叶青反对向前进步，歌颂黑暗倒退。好一个黑暗势力的歌颂者呵！

第五，这样的反对“健全的反帝国主义”，反对民族团结，主张民族分裂，反对民众，主张压制，反对进步，主张倒退的叶青，当然，也就根本反对孙中山先生所指出的“必先全中国出此不平等之国际地位”实行民主改革过程中所形成的真正的国家统一。叶青口上，也喊着“统一”，但他的所谓“统一”，是什么呢？“中国现在的统一，属于德国、意国、日本一个类型”（《中国政治问题》）。叶青是日本天皇主义、德国俾斯麦主义的颂扬者。但是，我们可以清楚的告诉叶青，今天中国不是十九世纪下半期德国、日本与意大利。以专制势力的代表来领导统一中国，是不可能的，袁世凯、吴佩孚等等所谓“统一”中国的迷梦的失败不是最显著的事实的证明吗？中国的统一，只有从民族革命民主改革中来实现，这正是孙中山先生



所清楚指出的而叶青所竭力反对的真理。叶青反对健全的反帝国主义，主张天皇主义的“统一”。实际上，叶青是不是要中国统一到天皇主义下面去呢？我们想读者在看了叶青的整个谬论之后，是可以作出显然的明确的结论来的。

这样，我们可以清楚看到，真三民主义的民族主义的主要内容，没有一点不是叶青所尽力反对的。叶青以上述这些谬论，来彻底取消真正的民族主义。叶青的“民族主义”，是假民族主义，是反民族主义，是民族取消主义。

## 二 叶青如何取消民权主义

关于民权主义，《国民党第一次全国代表大会宣言》曾经如下的指出了：“近世各国所谓民权制度，往往为资产阶级所专有，适成压迫平民之工具。若国民党之民权主义，则为一般平民所共有，非少数者所得而私也。于此，有当知者：国民党之民权主义，与所谓‘天赋人权’者殊科。而惟求所以适合于现在中国革命之需要。……凡真正反对帝国主义之个人及团体，均得享有一切自由及权利，凡卖国罔民以效忠于帝国主义及军阀者，无论其为团体个人，皆不得享有此等自由及权利。”

同时，象我们在上面所已引证了的，孙中山先生在《北伐宣言》中，曾主张广州“市长付之民选，以为全省自治的先导”，孙中山先生更提出了工农必须组织和武装：“列强因为看见工人有很坚固的团体，所以不敢再压迫，便要同工人来讲和。由此可见，工人要有团体，才可以保护自己。你们各乡农民，向来不知团体，练农团军来自卫，所以总被人欺负；如果要以后不被人欺负，便要从今日起结成团体，推选各家的壮丁，来练农团军……你们有了枪，练成了农团军，便是中国第

一等的主人翁。”（《农民大联合》演讲）

由此可以得出真正三民主义的民权主义的主要内容是：

第一，民权主义，应为一般平民所共有，凡真正反对帝国主义者均得享受一切自由及权利。效忠于革命的敌人者，不得享受此等权利及自由。

第二，工人农民，应当组织起来武装起来。

第三，官吏由人民选举。

第四，在革命战争中，民权自由尤应加紧实施。

可是叶青怎么样呢？他根本否认民权主义的必要。怎么否认？

第一，叶青认为现在中国已经立足于民主政治之上了。

“虽然没有宪法和国会，但是政治不是专制，又无王权；一切政府中人皆非贵族，反之，都是平民……这是事实，证明中国现在的统一，已经立足于民主政治之上了。”（《中国政治问题》）照他说来，人民没有政治自由，没有选举权，国家没有宪法，没有国会都不管，只要形式上没有宣布专制，没有王权，政府中人不是贵族，那就是民主政治。这样，我们中国，在黎元洪、徐世昌以至曹锟、吴佩孚、段祺瑞时代，都已经是民主政治了（而且黎、徐、曹时代还有所谓“大总统”与所谓“国会”），这是怎么样的一种“民主政治”呵！（不要污蔑“民主政治”四个字呵！）这样孙中山先生在那时提倡民权主义，不就是大错特错了吗？这真是荒天下之大唐。我们可以告诉叶青，民主政治，是指人民有政治的公民的自由，并有人民选举的政权机关，叶青之所谓“民主政治”，既不是近代资产阶级民权制，更不是一般平民所共有的民权。他之所以认为中国“已经有了民主政治”不过是作为他取消民权主义的藉口罢了。



第二，可是在另一个地方，叶青又说：“在抗战时期要求实行民主，是既不懂战争为何物，又不懂时局为何状的”，

“军事与民主有不相容性，所以我愿意为了军事，暂时不谈民主”（《抗战中的问题》）。这样说来，民主不是不会实现，不过叶青“为了军事，暂时不谈民主”。这不是自己打自己的嘴巴！打了自己嘴巴后，叶青就以“为了军事，暂时不谈民主”的谬论代替“现在已经实现了民主政治”的谬论，来否认民权主义的必要。

第三，为什么在抗战时期，不能有民主呢？叶青回答道：

“……军队是非民主并反民主的组织……战争是非民主并反民主的行为……在战争时代……没有自由可言。所以战争时代是非民主并反民主的时代。”“以上所说三点军事与民主不相容的性质，是一般的。这就是说，军队不问是被压迫民族的军队，或帝国主义的军队，战争不问是自卫的战争，或侵略的战争，战争时代不问是革命的战争时代，或反动的战争时代，并且战争方面不问是民族解放的战争方面，或帝国主义侵略的战争方面，无不如此。”（《中国政治问题》）“至于动员全国一切人力、物力的方法，不限于民主。俄国之参加欧战，不是用沙皇专制的方法动员全国一切人力、物力的吗？意国之征服阿比西尼亚，不是用法西斯独裁的方法动员全国一切人力、物力的吗？日本这次侵略我们，是动员了全国一切人力、物力的，然而，主张民主抗战的人，把它诋为法西斯军阀独裁，不又足见法西斯军阀独裁的方法亦能动员全国一切人力、物力吗？……胜利与民主没有必然性的关系。”“言论、出版的自由是受限制的。至于集会结社的自由，当然是一样地受限制，没有例外。统制政策支配了一切。”“抗战所需要的民众运动，倒不是开放，而是统制。”（以上均见《抗战中的问题》）这样叶青荒

唐无耻地将被压迫民族的军队与民族压迫者的军队，民族自卫战争与帝国主义侵略战争，革命战争与反革命战争，混为一谈，主张用日本在侵略中国战争中、意大利在侵略阿比西尼亚战争中、沙皇专制在帝国主义战争中的压制办法，来对付我国民众。但是，究竟什么人最仇恨我们的民众运动，最主张压制我国的民众？不就是日本帝国主义吗？这样叶青的“压制民众论”不就是投日本帝国主义之所好吗？而且一般的说，叶青究竟是站在什么人的立场，来要求压制我国民众呢？在世界革命战争的历史中（无论是法国大革命反对外国干涉者的战争，美国的独立战争，或俄国社会主义革命反对外国干涉者的革命战争），在革命的一方面，一定需要动员广大的民众来参加革命战争，以抵抗和打击武装强大的反革命，而反革命的这方面，却正需要革命方面不动员广大民众，以便于他们镇压革命。全世界那一个革命战争的胜利，不是与民主有必然的关系？叶青要求进行民族自卫战争的我国，不动员民众，压制民众，他所拥护的是那一方面，不是很清楚明白的吗？

第四，可是叶青觉得上述取消民权主义的谬论，还不够彻底，于是索性提出了“民众根本无用论”，因为民众如果根本无用，那就永远的根本上谈不上和他们讲民主了。于是他说“工人太少，质量太差”，“农民原不是社会革命的力量，在现阶段又无独特的革命作用。”说进行抗日游击战争的农民，“这种农民，是沉睡在中世纪的，根本不知近代为何种世界”。（《抗战中的问题》）说“民众根本没有自动参加抗战的意识”。叶青既然以为民众是如此无用的东西，那他还有什么丝毫的必要和他们讲民主，讲民众动员，讲民众的组织与武装呢？那他干脆地永远地取消民权主义不就是完了吗？

所以，叶青上述的自相矛盾的各种荒唐论调，不论“中国



已是民主政治论”，“战争不谈民主论”，“民族自卫战争与帝国主义侵略战争无别论”，或“民众根本无用论”，都是为着一个目的：彻底地一丝不留地取消民权主义。好家伙，真干脆！但是读者可要问，这是为着谁的利益呢？

### 三 叶青如何取消民生主义

真三民主义的民生主义的主要内容是（一）平均地权，“耕者有其田”；（二）节制资本，限制资本剥削，改善工人生活。《国民党第一次全国代表大会宣言》中关于改善工农民众生活这样的说道：“于此犹当为农民告者：中国以农立国，而全国各阶级所受痛苦以农民为尤甚。国民党之主张，则以为农民之缺乏田地沦为佃户者，国家当给以土地，资其耕作，并为之整顿水利，移殖荒徼，以均地方。农民之缺乏资本至于高利借贷以负债终身者，国家为之筹设调剂机关，如农民银行等，供其匱乏。然后农民得享人生应有之乐。又有当为工人告者：中国工人之生活绝无保障，国民党之主张，则以为工人之失业者，国家当为之谋救济之道，尤当为之制定劳工法以改良工人之生活。此外如养老之制，育儿之制，周恤废疾者之制，普及教育之制，有相辅而行之性质者，皆当努力以求其实现。”

这种解决农民土地问题（“耕者有其田”）使农民脱出封建剥削的设施以及节制资本，限制资本剥削（如劳工法等），改善工人生活的设施，当然是资产阶级性民主革命的经济内容，而不是什么社会主义，因为社会主义是要推翻资本主义统治，剥夺剥削者，消灭资本家的生产手段的私有，消灭资本主义的以及一切的剥削制度，建立根据于社会公有生产手段之上的没有剥削制度的社会主义生产；而上述的改善民生的设施，则并没有根本消灭资产阶级私有制度，而且在客观上反是造成

有利于资本主义发展的条件的。但是，这种设施正是我国社会进一步往前发展所必须经过的步骤，正是他们资产阶级性民主革命所必须实行的工作，亦正是我国资产阶级性民主革命的一个重大任务。

可是叶青怎样呢？叶青却正是要取消真正的民生主义。

首先叶青公开地认为中国没有土地问题，没有什么封建剥削的问题。请听他说：“自讨袁运动以后，即欧洲战争以后，这个阶段便达于资本主义初期了。这就是说，中国不是半封建，而是初期的资本主义。”“何况土地所有权，现今大半商业化，象法国革命和俄国革命以前的特权占领，异常之少，本不成问题呢？那时不解决土地问题，亦无关系。”（《中国政治问题》）这样，叶青认为封建的土地占领，现在已是“异常之少”，（“残余之残余”吧！）封建剥削因之也已是“异常之少”，于是土地问题不解决“亦无关系”，这不是再清楚没有地，在取消我国资产阶级性民主革命的民族革命任务后，又把另一个反封建的重大任务取消了吗？这不是真三民主义的民生主义的主要内容取消了吗？这上面已是非常明白，想不着我们多加解释了。

其次，叶青一般的是反对改善民生的。他谩骂改善民生的要求。他说在抗战中“目的是叫民众牺牲自己底利益”。（《抗战中的问题》）好一个目的！好一个叶青的“民生主义”。叶青的意思当然是叫“无用的”工农民众，牺牲自己的利益，而不是叫地主、资本家去牺牲自己的利益。这样说来，孙中山先生在北伐的革命战争中关于“现在一切苛捐杂税悉数蠲除，由民选官吏，另订税则”，关于要求改善民生的主张，不也是该骂的吗？这样，叶青不是清清楚楚地把孙中山先生关于改善民生的原则根本取消了吗？



第三，叶青疯狂地反对工农劳动民众为着适当改善自己状况所进行的合理的斗争。当处于重重剥削下的痛苦不堪的工农劳动民众在革命运动中要求自己状况的适当改善时，叶青就骂他们是“制造阶级斗争，发生没出息的骚乱。”（见《与社会主义者论中国革命》）这样，在叶青看来，一切剥削者（当然包含我们民族当前大敌的日本帝国主义的剥削者）剥削工农劳动民众，向他们进行阶级斗争是应当的事，而工农劳动民众要求适当改善自己状况的斗争，则是“没出息的骚乱”。叶青要“无用的”工农劳动民众，忍受一切剥削与痛苦，不要有任何要求，不要有任何斗争，否则便是“没出息的骚乱”，便该打该杀！这便是叶青的“民生主义”，这里卖的是什么药，读者当然是可以明白看到的。

第四，叶青又说“民生主义是国家资本主义”，“国家资本主义不止是资本主义而且是社会主义”。叶青以所谓“国营实业”为这样的“民生主义”所首先实行的方法（见《与社会主义者论中国革命》）。这上面我们就来问：第一，国营是指那一国家的“国营”？国家资本主义是指那一国家的“国家资本主义”？有日本帝国主义的“国营实业”与“国家资本主义”，也有剥削阶级国家的“国营实业”与“国家资本主义”，更有被剥削阶级胜利的革命国家的国营实业与这种国家下面某些企业租与资本家经营但受国家统制的“国家资本主义”。叶青既然根本反对有被剥削阶级的革命斗争及他们的革命国家，那么这种真正有利于人民的国营实业与有利于生产力发展的“国家资本主义”，当然也是他所根本反对的。至于其他两种“国营实业”与“国家资本主义”，那么前者是压迫民族剥削被压迫民族的武器，后者是剥削阶级剥削劳动民众的工具。叶青既然完全取消了革命的民族主义，那末“国营实业”与“国

家资本主义”，就只能是在侵略压迫中国的国家的“国营实业”与“国家资本主义”（日本帝国主义不是在我们中国的被占区有它的好些“国营实业”吗），就只能剥削被压迫民族、反对被压迫民族的民生之一种武器。第二，说“民生主义就是社会主义”，那末我国现在要实行三民主义，不就是要实行社会主义革命吗？这正是从另一方面来反对我国当前的民族革命与抗日民族统一战线，也就是根本反对整个三民主义的实行（关于叶青诬蔑三民主义的所谓“一次革命论”，我们以后再批判，这里不赘述）。

在引了叶青的许多话以后，我们禁不住要来引另外一段话：这段话是：“民生主义，必须消灭阶级斗争……民生主义主张以和平方法改造社会经济。……今后中国人民之紧急任务，乃和平与反共，在理论上严格遵守民生主义，在方法上应首先实行实业计划，不陷个人资本主义之缺陷。”读者试把这段话与叶青关于“民生主义”的话比较一下，有什么分别没有？除措辞以外，实质上什么分别也没有。读者试想这段话是谁讲的？讲的正是在上海日本宪兵保护下召开伪国民党“代表大会”的汪精卫。这上面，是叶青抄汪精卫，或是汪精卫抄叶青，还是英雄所见略同，这他们自己心里明白，我们可不得而知。但是，我们可以清楚地确定一点：就是汪精卫和叶青是以同样的内容来取消真正的民生主义。这点是丝毫没有疑义的。

#### 四 叶青是假冒“三民主义”招牌的托洛斯基份子

由上所说，读者可以清楚看到，叶青是把整个的真三民主义，完全取消了。叶青之完全取消真三民主义，正是和汪精卫、周佛海等相同的。

叶青口头上讲什么“三民主义”，实际上正是三民主义的



凶恶的敌人。叶青假冒了三民主义的某些辞句，但其所贩运的，都是反对中华民族、反对全世界人民的反革命托洛斯基谬论。

帝国主义反动资产阶级的侦探——托洛斯基，否认了中华民族争取民族独立解放的任务（以为中国革命只是为了“海关问题”），叶青也否认这一任务（以为中华民族不是反抗日本的帝国主义侵略，而是为了日本天皇主义式的“统一”）；托洛斯基否认了中国浓厚的封建残余的存在，否认我国革命的反封建任务（中国封建势力，已是“残余之残余”）。叶青也否认这些（“中国不是半封建，而是初期的资本主义”，封建的土地占领，已是“异常之少”，“不成问题”）托洛斯基否认了中国无产阶级的领导革命的能力，叶青也否认这点（“中国工人太少，质量太差”。中国“整个的无产阶级，不过一个自在的阶级而已，并非自觉的阶级”），托洛斯基否认了农民的革命作用，叶青也同样地否认这点（“农民原不是社会革命的力量，在现阶段，又无独特的革命作用”）；托洛斯基反对中国的抗日民族统一战线与国共合作，叶青也同样反对抗日民族统一战线与国共合作；托洛斯基反对资本主义国家内的人民阵线，叶青也反对这些国家内的人民阵线；托洛斯基血口喷人地诬蔑共产国际是“右倾机会主义”，叶青也同样地诬蔑共产国际说“它没有独特的路线，它跟第二国际走，变成第二国际支部去了”（见《世界革命的领导问题》），诸如此类，不一而足。所以叶青不管放了什么烟幕弹，他实质上正是托洛斯基危害糊说的复述者。而托洛斯基对于中国抗战是指使其门徒“不要阻碍日本占领中国”的。

同时，叶青是公开颂扬托洛斯基，并尽力为之辩护的。“对于马克思主义和社会主义……第四国际及托派，如其中的

托洛斯基，则颇能应用和发挥，第三国际底斯大林远不及他”；“对于第四国际，即所说托派者，共产党虽骂之为匪徒、间谍、卖国贼，说托洛斯基是法西斯蒂的工具，然而世人（什么人！？）皆知其非；除开少数共产党员，全体人（！？）都承认托派或第四国际是无产阶级政党”（呵，不要污辱了“无产阶级”与“政党”的字呵）；“假使第四国际有力量……”，叶青是如何以“第四国际”没有力量为憾呵！

叶青之拥护托洛斯基，由此还不明显吗？

可是这样的托洛斯基份子的叶青，却居然被用来作为“三民主义”的“理论”“健将”。他的“文章”在许多刊物上被登载着，他的什么“书”一本本地被出版着，而且还被用了各种方法强迫推销着（另一方面，许多抗战的及真正社会科学理论的书籍，却大批地被禁止与没收）。他在许多学校里，作了“演讲”。他得到了广大的可能，来到处传染他的毒素。为什么他能够这样呢？原因是在于某些人利用他来进行“反共”“防共”的工作。

为中华民族与中国人民的解放事业而坚决彻底奋斗的共产党人，不能不以最真挚诚恳的态度，正告这些人：不要把敌人当作朋友，不要把三民主义的取消者，当作三民主义的信徒，不要把托洛斯基的谬论，当作孙中山先生的主张，不要把危害国民党的份子当作国民党的“干部”。事实上，叶青的假三民主义，正是取消三民主义，叶青的言行，正是反对整个中华民族与中国人民（正由于如此，所以他加紧反对尽忠中华民族中国人民的中国共产党），反对一切努力抗战建国的将士，反对一切抗日党派，反对一切真三民主义者，反动国民党，反对孙中山先生。纵容叶青来肆行挑拨破坏，这对于我们民族，我们人民，以至对于国民党自己，都是贻害无穷。我们诚恳的希望友



党同志，千万不要拿叶青的谬论来“饮鸩止渴”以至“后悔无及”。“忠言逆耳利于行”，我们的这种诚恳的劝告，正是由于我们尽忠于我们民族与人民的解放事业，也正是由于我们真诚的拥护与实行三民主义，并且爱护我们的友党。

清楚的认识敌与友，坚决的清除隐藏的如叶青之类的民族敌人，这样才能使我们的民族更能坚持抗战、团结与进步，以实现抗战建国事业的伟大胜利。

（一九三九年）

署名黎平，原载《三民主义与共产主义》（自修出版社版）

## 思想方法上的革命

旧的思想圈套，时常像梦魇一般地困压在人的头上，这就是对于我们队伍中的一部分人，也不是例外。

马克思主义的方法，实质上是批判的与革命的，它在思想上就是要具体的认识现实世界，深刻的熟知发展规律，正确的定出方针政策，切实的进行改造工作。我们共产党人在实际上正在进行着庞大的革命工作，可是我们某一部分人对于旧的思想方法的陈规，常常表示不堪设想的畏葸，懦怯与无能，这好象是可怪的，但这却是事实，现在就让我们来作某些说明罢。

旧社会统治者的最恶劣腐朽的思想方法，是不顾现实一意孤行的主观主义，这就没落的统治者而论，是可以理解的，因为他们的统治与社会的客观发展过程，不是合拍的，而且在一定的时候，更是相违反的，所以他们不能和不敢正视现实，甚至涂抹现实，颠倒现实，以图粉饰其统治，掩盖其倒行逆施的

举措。但是，这种方法就是封建盛期的地主阶级某些的较为明达的统治者，也是并不如何赞成的。唐太宗曾问魏征道：“人主何为而明，何为而暗？”魏征对曰：“兼听则明，偏听则暗。”孔颖达又曾对唐太宗说：“若位居尊极，炫耀聪明，以才陵人，饰非拒谏，则下情不通，取亡之道也。”而唐太宗亦自以为，“天下至广，一日万机，虽复劳神苦形，岂能一一中理”。所以视谏臣为明镜，鼓励谏诤，采纳谏言，因之贞观之治，曾誉为封建统治的杰出者。但是，在封建的社会关系与地主阶级统治制度之下，这样的“明君”，当然只是例外的少数。封建统治者的主要思想方法，是蔑视一切，唯我独尊，一意孤行，饰非拒谏的主观主义。至于近代资产阶级，则在其革命的时候，曾提倡唯物论（机械唯物论），而其统治的代表亦尝非常注意科学研究的工作，可是由于资本主义矛盾的增长与劳动人民革命斗争的发展，资产阶级的思想代表很快的就抛弃唯物论，提倡唯心论。于是脱离现实的主观主义以至神秘主义乃成为他们所提倡的、支配的思想方法。当然这上面应当指出，资产阶级的思想代表，虽然提倡着唯心论，资产阶级的统治者，虽然在社会发展的大方向上具着了唯心论的观点，但是他们在其统治的许多具体的切身问题上，他们却实际地采用了唯物的方法，对现实做了许多详细的调查研究工作，因为不然他们是无法维持其统治的。

以“批判与革命”为其实质内容的马列主义的方法，是根本反对唯心论的主观主义的思想方法的。可是，不幸主观主义的思想方法，也浸润于马列主义的共产党的队伍中，而且甚至在颇长的时期中，起了重大的影响，造成了许多严重的恶果。

现在试来举主观主义的几种事实表现吧。

主观主义在政治上的一种形式是绝对主义。革命的政党，



必须对本国情况，阶级关系，内外矛盾，及其发展历史，变化过程，作客观的、冷静的、科学的、具体的分析，并在这种分析上建立自己的战略与策略。马克思列宁主义，就是这样要求的。这一基本要求是为主观主义者所根本忽视与违反的。大革命后期的陈独秀机会主义，不去研究与认识中国的现实情况，中国资产阶级性民主革命的具体特点，中国大资产阶级的两面性，而主观地把大资产阶级参加反帝斗争的一面绝对化，抹煞大资产阶级参加反帝的动摇性以及它的反动性的一面，否认无产阶级在这一革命中所应起的作用，于是就实行了绝对联合，不要斗争的尾巴主义的策略，而成为第一次大革命失败的一个主要原因。李立三主义不去研究与认识中国的具体情况与革命的实际形势，不了解中国民族民主革命的长期性，不平衡性的特点，主观地把部分农村地区的起义形势，绝对化，一般化，于是实行了半托洛斯基主义的、盲动主义的全国总暴动的策略，而给予革命以重大的损失。李立三主义虽遭受了反对，但政治上的绝对主义还尚未被完全克服。在苏维埃后期，有的同志又曾把斗争绝对化，不认识国际上各帝国主义之间的矛盾，国内地主富农，大资产阶级，中等资产阶级的区别与其内部的各种矛盾，以及九一八以后国内阶级力量的变化过程，采取了一切斗争不要联合的策略，而在当时苏区以外的地区则某些人不仅对工农以外的各阶级及共产党以外的各党派采取等量齐观的斗争策略，而且还甚至把苏区的斗争形式口号（如拥护苏维埃的口号，征募红军，慰劳红军的工作等），绝对化，机械地加以移用。自一九三五年以来，我们党在毛泽东同志领导之下，对政治上的绝对主义，进行了坚决的斗争，实行了正确的策略。但直到现在我们还不能说，党中央的正确策略已为全党同志所完全正确了解，全党同志已完全克服了绝对主义，相反地

我们应当说，绝对主义在一部分同志中还仍然严重的存在着，某些地区在抗战的初期把联合绝对化，忽视斗争，后来在反顽固斗争中，又把斗争绝对化，忽视联合的事实，以及好些同志，把延安一套绝对化，机械地搬去应用的种种事实，都是明证。绝对主义的遗毒，直到现在还是贻害着我们的一部分同志而没有被彻底肃清的。

主观主义在理论工作上的一种形式，是教条主义。过去封建时代的统治者，曾把“诗云”“子曰”的一套神圣化，以之作为自己统治的理论根据，并用以束缚人民的思想，麻痹人民的反抗情绪。欧洲资产阶级在其衰颓的时期，亦加紧以宗教的以及其他的教条，来麻醉人民，束缚人民的思想发展，压制人民的反抗情绪。马克思列宁主义，是无产阶级的批判的革命的科学的；唯其为科学，所以它并不以为自己是神圣不可侵犯的教条，马克思，恩格斯，列宁，斯大林，都曾再三地这样告诉了我们。列宁曾明确的说：“我们并不把马克思主义当做是不能改动的和不可侵犯的东西，恰恰相反，我们确信它只奠下了科学的基石，社会主义者如果不愿落在生活的发展底背后，就必须在一切方面来发展这个科学。我们认为马克思学说的独立的补充，对于俄国社会主义者是特别必要的。因为这个学说应用于英国的与应用于法国的不同，应用于法国的与应用于德国的不同，应用于德国的又与应用于俄国的不同”（《全集》二卷四九二页）。我们可以补充说，应用于俄国的又与应用于中国的不同，所以我们中国真正马列主义理论工作者的任务，就在于能够运用正确的马列主义的科学方法，具体分析中国的历史发展，经济政治阶级关系，揭露对外的及国内的各种矛盾的错综关系，使党的每个策略步骤与政策都有科学的根据，都适合于革命的发展过程。如果这样做，那么理论工作就不会犯教



条主义的毛病，我们中国马列主义者，也就可以对马克思列宁主义作独立的补充与进一步的发展，而理论的学习，也就可以给每一党的工作者以更大的工作上的把握与自信。我们党的领袖毛泽东同志，正是这样做的，因之，他也就能够在中国革命的许多问题上进一步发展了马列主义。但是我们一部分所谓“理论工作者”，却并不能或不完全能这样的做，我们不去研究怎样使理论适合于实际，而主观地以为熟读条文套用公式，就是尽理论工作之能事，我们烦扰于抽象的概念复述与条文背诵；忙了乱了，空空洞洞，愈空愈忙，愈忙愈空，结果使理论学习远远的脱离实践，这上面标本的例子，就是延安某些学校的教育。许多学生，学了一套名词，知其声而不知其义，或略知其义而不知其用，一到工作中去，名词与现实兜不起头来，愿望与现实合不起身来，结果事与愿违，到处碰壁，于是一些学习名词的专家就觉实际工作乏味，而另外一些有实际工作经验的同志则觉理论学习无用。这种理论与实践脱节的现象，正是理论工作上主观主义教条主义所产生的严重恶果。

主观主义在组织问题上的一种形式，是宗派主义。人不同之有如其面，人不仅有民族的不同，阶级的不同，职业的不同，当权或在野的地位的不同，党派的不同，信仰的不同等等，而且就是在同一共产党里面，除共同具有党章所规定的条件以外也还有斗争历史，知识程度，工作能力，个性好尚，男女性别等等的不同。社会上的人既是这样众多与复杂，所以革命家就必须具体的观察与对待每一个人，具体的运用每一个直接或间接能于革命有利的人，甚至是敌人营垒里的人，使得他们或者能为革命效力，或者至少不加大害于革命。这正是马列主义的正确态度。可是宗派主义者，则不是这样的，他们主观地制造一定的框子，拿这框子去测量人，不合这尺度的就以冷眼

相看，敌意相待，他们不分各种各样的敌人与朋友，敌人中的主要的与次要的，指挥的与盲从的，朋友中的长期的与暂时的，亲近的与疏远的，态度好的与态度差的，甚至在共产党的内部，他们也以自己主观的框子去测量其他同志，以家长方式强要其他同志适合自己主观的标准，否则即以蜚语相加，予以打击和排斥。当然合乎这种框子的是并不多的，结果这种框子合格者，就只能自相吹嘘，飘然凌云，围聚成为遗世孤立的小小的宗派，而除这宗派以外，则不仅敌人内部的空隙，无由利用，广大非党朋友的革命可能无由运用，就是自己广大党员的工作能力，也无从发挥；革命工作因之就不能不遭受重大的损失。这种宗派主义，是与政治上的绝对主义有密切联系的，陈独秀机会主义时期与李立三主义时期的宗派主义，家长制度，以及苏维埃后期的宗派主义惩办制度，都是其明白的例证。毛泽东同志坚决反对了这种宗派主义，以毛泽东同志为首的党中央的领导，坚决克服着宗派主义的遗毒，但直到现在我们还不能说每一个工作的同志，都已能完全避免宗派主义的错误。从对待专门家、文化人、政府中的非党人士、统一战线朋友等等的态度上，我们尽有许多材料可以证明宗派主义倾向依然在一部分同志中严重存在的事实。

在工作方式上，主观主义的一种形式是官僚主义。革命者的正确的工作方式，应当是仔细倾听群众的意见，确切表现群众的觉悟和需要，研究群众斗争的实际经验，以自己的正确的政策和艰苦的工作，根据群众切身的经验，去说服群众，提高群众的觉悟，造成群众对于自己政党的信任，并且根据群众的实际斗争，来检查自己政策举措的正确性。革命的领导工作的基本方法，应当是说服，只有在已经取得大多数人的信任之时，才容许对少数人采用某种强迫的手段。革命的政党应当是



群众的教师与领导者。马克思列宁主义在这问题上，就是这样要求的。可是官僚主义者则相反，他们不能够或不愿意倾听群众的意见，既不调查群众实际状况，又不研究群众斗争经验，于是闭门造车，自以为是，计划方案，连篇累牍，满口指示，睥睨一切，夸大自己，以为万能，面上表现了钦差大臣似的神气，手上拿出了上方宝剑似的武器，不要说服，单靠命令，迨至命令不行，则或者以强制手段，威迫群众，或者用形式敷衍，聊以自慰。他们对于自己的一切，主观地自封为“绝对正确”，一听到别人的批评意见，或群众的不满论调，便面红耳赤，大发雷霆，他们不从实际上去检查自己的举措，改正自己的错误，甚至还要变本加厉，蛮干到底。这样的官僚主义，过去在某一部分人中，的确是曾经或多或少地表现了的，而且曾经给与革命工作以巨大的损害。毛泽东同志与党中央坚决反对了并反对着这种官僚主义。这种官僚的遗毒，直到现在，在我们党的某些环节和人员中，还不能说是已经完全肃清了的。

以上只是部分地列举了主观主义的某些形式，但由此已经可以明白看到主观主义对于革命是有何等重大的危险。它是毒害革命的，能使革命失败的。不坚决克服革命政党内的主观主义，革命是不能胜利的。

为要克服主观主义，我们必须首先了解主观主义产生的根源。在其阶级根源来说，主观主义是无产阶级以外的、没落的支配阶级的意识之反映，因为这些阶级不愿或不能正视现实，了解现实，甚至臆造胡说颠倒现实。这对于违反社会发展过程的阶级，是无足为奇的。可是对适合社会发展过程的近代无产阶级而言，则它完全用不着对现实作任何的掩饰与伪造，它恰恰需要正视现实，认识现象，以便科学地正确地决定与运用自

己的革命战略与策略，以促成社会的往前的发展。无产阶级决不需要任何的主观主义。所以无产阶级与无产阶级政党内部所存在的主观主义的毒瘤，只能是非无产阶级的没落的统治阶级意识影响的结果。而无产阶级及无产阶级政党中某些从小资产阶级与知识分子出身的成员，则容易是这一影响的接受者、传播者。

但主观主义，不仅有阶级的根源，而且有其思想的根源。这种根源就是在历史上支配了很长时期的旧的唯心论形而上学底影响。我们有些同志口头上虽然说着辩证法唯物论的名词，但在实际问题的解决上，都并没有超脱唯心论形而上学的影响。唯心论认为人的主观思想意识，才是真实存在的东西，而物质世界则只是存在于我们的观念意识中。我们有些同志不对客观的现实，进行调查研究、了解的过程，而只凭先存的观念，已有的条文，现成的公式，甚至个人的感想来判断事物，这不就是恰恰落在唯心论的窠臼中了吗？形而上学论者不顾事物的联系、发展、质量互变及内在矛盾，来观察问题，而我们的某些同志则不联系具体的条件地点时间，主观地拿了现成的一套，来生吞活剥地应用，不根据客观情况生动的变化过程，来变化自己的观念，主观地把自己的观念僵化硬化，来武断地判定变化了的现实情况中所发生的问题，不了解现实的质量变化的关系，主观地斤斤计较工作的数量，根本忽视其质的提高与改变，不了解现实的具体矛盾，主观地把矛盾的一面绝对化，结果就机械地否认了事物的真实内在矛盾……等等，这不正是落在形而上学的陷阱中吗？唯心论形而上学的魔影，虽然口头上被我们某些同志否认了，但是实际上却还是紧紧地跟着他们。

所以为着克服主观主义，医治这种危险的大病，我们共产党人，就必需真正的、而不是口头上的反对旧的支配阶级的思



想影响，反对唯心论形而上学；真正的、而不是口头上的，运用马列主义辩证法唯物论的思想方法。唯物论的出发点，认为物质存在是第一性的，是观念、意识的来源；观念意识是第二性的，是物质存在的反映。所以观念意识之是否正确，是以它是否适合物质存在为惟一的标准，换句话说正确的观念只能是从认识现实、研究现实、了解现实的过程中所得出来的反映现实需要的观念，适合现实需要的观念，只有这样的观念理论，才对实践具有巨大的指导意义，它反映现实愈是确切，其指导的意义也就愈大。毛泽东同志的“没有调查，就没有发言权”这句话的意思，就是要我们从调查现实，了解现实的过程中，去得出正确的观念，而不要空口胡说。这正是辩证唯物论的指示。也唯有调查现实，了解现实中的客观辩证运动规律，我们才能真正辩证地解决问题；反之，如果不了解现实的辩证运动规律，那么，口说辩证法就只能成为空洞的玩弄名词。坚决的唯物论与彻底的辩证法，是同一的东西，离开了唯物论，离开了现实的认识，也就不会有真实的辩证法。

可是为要能够真正克服主观主义，真正运用辩证法唯物论的思想方法，我们决不应以为只要空口说一说，或者看一本辩证唯物论的教科书就可以了事。这样的做法，是决不能克服主观主义的。主观主义是顽强的，不经过坚决的思想方法上的革命，它是不肯退位的。现在放在我们共产党人、特别是工作干部面前的问题，就是如何来切实进行这一革命。在这上面下列的事情是必须做的：

一、党中央最近所发表的关于调查研究的决定，应当成为我们实行思想方法革命的指针。从今以后，再不要吹什么主观的武断的牛皮；先多做些调查工作，再来说适合实际的话吧！过去封建时代地主阶级的较为明达的统治者，如唐太宗，尚

说：“朕每临朝，欲发一言，未尝不三思，恐为民害，所以不多言”。我们世界历史上最先进阶级的革命政党的党员如果不经缜密调查，三思而后言，如果主观空想，大言不惭，那岂不是要对人愧煞。现在我们就应当切切实实地把毛泽东同志在十余年前所提出的“没有调查，就没有发言权”的真理，真正的作为我们实行思想方法革命的战斗口号。

二、必须具体的而不是抽象的批评我们中间所存在着的主观主义的各种形式。医病必须明察病情。主观主义的病情，在我们好些同志中多多少少地存在着，必须清楚地加以揭露，然后才能正确地对症下药。当然我们是要打倒主观主义，而不是要打倒曾犯某些主观主义毛病的人，是要医治主观主义的病以救人，而不是因此以死人。因此具体的批判病情，是完全必要的有利于病人的。

三、必须具体的、而不是抽象的研究唯物的认识事物的方法。中央在调查研究的决定中，已经给了我们以宝贵的指示。我们必须根据这一指示来多方面地进行研究。我们必须具体的研究与说明辩证唯物论的认识过程，必须使得唯物论不复成为空空洞洞的名词，而成为我们真实的行动。

四、必须坚决抛弃教条主义，真正着手研究我们中国发展的历史社会经济，阶级状况，政治制度，革命运动等等。从这种研究中得出理论的结论，并以理论之是否适合社会真实发展过程为理论之是否正确有用的唯一尺度。只有这样，我们理论工作，才能避免教条主义的毛病。

五、必须根据中央指示，坚决的改造我们的学习与学习方法，无论在学校教育上，干部教育上，都应当如此。专念概论，背诵条文，满口名词，不切实标的旧一套，应当坚决的抛弃，而代之以了解情况领会政策的切实具体的马列主义教



育，使得在学习中理论与实际真正能够统一起来。在国民教育上，也应当使教学内容与群众的经济政治生活密切的联结起来。

六、我们必须在中央的指示之下，彻底检查自己的思想方法，以充分的自我批评的精神，虚心的不厌求详的态度，来揭发自己的每一主观主义的病症及其根源，以便实行正确的医治方法。在这上面，我们用不着丝毫的粉饰掩盖，因为讳疾忌医、包了烂疮不出脓是只能害人，而不能益人的。

我们殖民地半殖民地半封建中国的大资产阶级，从来没有而且往后也不能采取唯物的思想方法来对中国社会的现实发展进程实行真正科学的调查研究与认识的工作。它的一些思想代表，现在正加紧提倡唯心的主观的思想方法，并对中国社会的现实发展进程作种种的掩盖、歪曲与伪造。真正的调查研究与认识中国的负责任务是须要我们中国无产阶级去担任的。但，我们无产阶级政党——共产党，要能胜利地完成这一任务，就必须坚决克服自己一部分成员中所尚留存着的主观主义的毒害。主观主义既曾在我们党内起了颇长时间的重大的影响，既有其一定的阶级根源与思想根源，所以反对主观主义的斗争并不是一朝一夕所能完成的事，而是一个经常的长期的斗争。但是，无论如何，我们从今天起就应该下定这样的决心：我们要坚持地果敢地进行这一斗争，把困压在我们头上的主观主义的梦魇，无情地抛掷开去，让我们的头脑真正能够反映现实地、生气勃勃地思想起来。我们要真正能够成为马克思、恩格斯、列宁、斯大林、毛泽东的够格的学生，真正能够掌握到他们所指示的思想方法，不要使他们“播下了龙种，而所收获的却是虱子”。

署名黎平，原载一九四一年九月二十九日

至十月一日延安《解放日报》

## 蒋介石

### 三民主义之体系及其实行程序

各位同志：

今天我要向大家讲《三民主义之体系及其实行程序》。各位也许觉得，在寇深国危的今日，尤其是在这几天重庆横被寇机滥肆轰炸之后，我还来从容讲认三民主义，似乎是迂阔而不切近事理。殊不知我们国事所以弄到今天这个样子，人民所以受到这样切身的痛苦，实在是因为大家从前没有研究三民主义，不能实行三民主义，就是不懂三民主义，甚而至于违反三民主义，所以敌人敢来如此侵略我们，压迫我们。尝读“人必自侮而后人侮之，国必自伐而后人伐之”的古训，此时更感觉他意义之深切了。我们在这个国家民族存亡绝续之交，重新来研究总理遗留给我们的三民主义，虽觉有亡羊补牢之感，然及今实行，犹未为晚。大家知道我们总理的主义，是渊源于中国固有的政治与伦理哲学的正统思想，而同时参酌中国现代的国情，撷取欧美社会科学和政治制度的精华，再加以总理他自己独自见到的真理所融铸的思想体系。其博大精深，真正可以说，推之世界而准，百世以俟圣人而不惑；真是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。我们在国家遭受空前的耻辱，敌骑纵横驰骋于我们国土的时候，一念到我们总理所遗留给我们的主义，其眼光的深远，内容的精确，统系的严整分明，实在是全世界拨乱返治的要道，我们国家起死回生必循的途径。我们反复循绎，觉得他字里行间，弥漫着



的那种悲天悯人，救国家救世界的热情，真使我们觉得无限的惭愧，无限的痛悔，亦无限的兴奋！为什么觉得惭愧痛悔呢？因为我们革命党员过去不努力，不长进，革命党员既不能实行三民主义，又不能研究三民主义，因之全国人民也不能真切信奉总理这一个革命救国的宝典，同心一德把国家扶救起来，使得异说纷纭，思想杂乱，结果弄得强寇侵迫，国亡无日。为什么觉得兴奋呢？因为我们既然有了这样博大精深，完美无缺的革命建国的最高指导原则——三民主义，只要我们能够切实研究，急起直追，本着这个原则努力奉行，那就可以战胜敌人，也就可以立即建设一个新中国。

我们无论研究一种什么学问，都应该用科学方法分析，演绎、归纳，把它整理出一个秩然井然的系统，才可以窥见全体，得其精要，才容易使人明了，不致误解。总理的三民主义，何等的精深？何等的博大？但是一经用分析方法研究之后，我们又觉得系统分明，程序严整，非常简单，非常明白。我最近研究三民主义，荟萃总理关于革命建国的各种方略和遗教，贯串以定起来，一个《三民主义的体系及其实行程序表》，我认为这一张表，可以把三民主义的原理和内容，以及实现主义所必需的革命原动力，和革命方略，乃至达成最终目的所必经的国民革命程序，包括无遗，很清楚明白地摆在我们面前。这种综合提挈的说明方法，就是古人所说的：“举网者必提其纲，振衣者必挈其领”的道理，也就是古人所谓“一纲举，万目张，一本立，万事理”的道理。我所制的这一张表，大体上分为六部分。（一）是三民主义的原理——就是总理思想的出发点，亦就是三民主义的哲学基础；（二）是主义的本身；（三）是革命的原动力；（四）是革命的方略；（五）是革命实行的程序；（六）最后是目的——就是三民主义的实现与国民革命

的完成。

现在按照这张表的次序，先讲三民主义的原理：

总理在三民主义第一讲，开宗明义的就说：“主义是一种思想，一种信仰，和一种力量”。又说：“大凡人类对于一件事情，研究其中的道理，最初发生思想，思想贯通以后，便起信仰；有了信仰，便生出力量。……”根据这几句话说，我们要彻底明了三民主义，必先寻觅总理思想的出发点；换句话说就是要寻出三民主义的“原理”或哲学基础。什么是三民主义的原理或哲学基础呢？就是这图上所示的：“民生哲学”。各位同志要知道：无论什么主义，都有一种哲学思想做基础。三民主义的哲学基础为“民生哲学”。戴季陶同志有一本专著，阐明得很是详细，凡是亲承总理教训的人，都承认他这本著作能真实表达总理思想学说的全部精义，关于此点，总理遗教本文中，也有很多次的指示。他说：“民生为历史的中心”。又说：“社会问题是历史的重心，而社会问题又以人类生存问题为重心，民生问题就是生存问题”。又说：“民生为社会进化的重心”。又说：“建设之首要在民生”。所谓“民生”，依总理的解释，就是：“人民的生活，社会的生存，国民的生计，群众的生命”，这比我国通常所说国计民生的“民生”要广义得多。总理研究社会进化的定律，认定人类求生存意志和努力足以推动社会的进化，而中外古今所有革命的事业唯有依于人类求生存的天性而出发，才能够解决当前问题，增进人群幸福，促进世界大同。总理革命的动机是不仅救国，还要救全世界人类。他是要根本除去足以妨碍人类生存的一切不良势力和现象，要铲除社会上的不平，要建设民有民治民享的国家，进而建立和平共存的大同世界。

中外哲学历史中，有两个最重要最有力的学派，其一是唯



心史观，其二是唯物史观。持唯心史观的以为历史为人类有意识的一种精神创造。一部历史，就是精神活动史。持唯物史观的意见，恰好相反，以为一部历史的变迁演进，完全依经济的生产方式而转移；某一时代的经济制度变更，或生产方式变更，历史亦随之而变，人类的活动，完全受经济的支配。这两种学说，都可说是一偏之见，不能够概括人类全部历史的真实的意义。因为人类全部历史即是人类为生存而活动的记载，不仅仅是物质，也不仅仅是精神，所以惟有以民生哲学为基础的民生史观，或以民生史观为出发点的民生哲学，不偏于精神，亦不偏于物质，惟有精神与物质并存，才能说明人生的全部与历史的真实意义。总理的民生哲学就是认定“人类求生存”为社会进化的根原，换句话说就是“民生为历史的中心”。

我们更要知道：总理的基本思想，渊源于中国正统的政治思想和伦理思想。总理既认定了“民生为历史的中心”，便根据这个思想指出我国固有的“天下为公”的思想为改造社会的基本法则，与实行革命的最高理想。因为人类的生存最大的保障，是在全体的生存，不在部分的或个人的发展，总理承继了中国固有的正统思想，认定利他是革命的本务，仁爱是救世的基本。利他和仁爱的极则，无过于天下为公。这张表上“民生哲学”下面这个“公”字，就是天下为公的“公”字。《礼运·大同篇》说：“大道之行也，天下为公……是谓大同。”这实在是我们中国革命最完美的最高尚的政治思想和伦理思想，总理生平遇到有什么人请他题字的时候，一提笔总是写这几句话。可以说：这几句话，就是总理在实行革命中的最高理想。惟其如此，所以他创造的三民主义，是以民生哲学为基础，是以人类全体幸福为依归，而终结理想，是“世界大同”。我记得民国十年总理在桂林，共产党第三国际有个代表马林（瑞典人）曾

经问过他：“先生的革命思想基础是什么？”总理答复他说：

“中国有一个道统，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子相继不绝，我的思想基础，就是这个道统；我的革命就是继承这个正统思想，来发扬光大。”那位马林先生不明中国政治思想的历史，自然不明白总理答语的意义；他再问总理，总理仍然是这样答复他，实则总理当时的意思就是说：三民主义是以我国固有的“天下为公”的伦理思想与政治思想做基础的。

以上说明三民主义的哲学基础。由于这个基础作出发点，分别观察中国和世界问题的各方面，求得一个圆满的解决生存问题的理论，于是总理遂创制了最完美又最切实的三民主义。为什么说三民主义是最完美的主义呢？现在世界各国政党所揭橥的主义，最主要的就是民主主义，共产主义和法西斯主义，其实这三种主义皆有缺点，而且他的内容是很不完备，譬如共产主义，他固是重视经济，近于民生主义，却不重视民族和民权主义，而且共产党人倡导民生，亦只重视一个阶级的利益，而不兼顾全民的利益。法西斯主义注重民族主义，却不重视民权和民生主义。而且法西斯主义者的民族主义，并且只注重自己民族的利益，忽视其他民族的利益。至于倡导民主主义的政党，就一般国家而言，他们虽然是注重民权，而以全民利益相号召，但实际上资本主义的气味太重，不能给民生问题以完满的解决，而且现在所谓民主主义，对于选举方法，极不平等，不能算是真正的民权主义。所以这些政党的政策，都可说是偏而不全。惟有我们总理所创造的三民主义则不然，它以“公”字为出发点，所以能涵盖一切，把各方面皆行均衡顾到，无丝毫偏颇之弊。它的目的，是要使全国人民无阶级男女职业宗教之别，一律平等；国内各民族一律平等；并且还要进一步本着互助合作的精神，以谋全世界各民族的平等；而跻世界于大



同。再具体的说来，总理为主张中国民族乃至世界各民族的国际地位平等，因而倡导民族主义。为主张各个国民的政治地位平等，因而倡导民权主义；为主张各个国民的经济地位平等，因而倡导民生主义。

这民族民权民生三者构成了整个的三民主义，我们要全部信奉，不能取其一而舍其他，但三者之中各有其对象，各有其特别的置重点，各位可细读遗教，此地不必细讲。为简单明了起见，我再附以三个字的注解。大家知道：我们人类所以异于一切动物与高于一切动物的原因，而且能够不断的自求进步，不断的进化的原因，就是因为人类有感情，有法纪，而且又有理性的缘故。感情、法纪、理性，这三种东西是维系人类生存促进人类进化所缺一不可的。我们通常论一件事，总说是要情理法三者俱当而后才算是圆满。依照三民主义，在民族方面说，人类感情中最值得重视的一种感情，是民族的感情，因为民族是天然力所造成的，所以团结民族，就要靠人类天然具有的情感。就民权来说：人类组织的最良法纪，是全民政治——即民权主义的政治；要规定各个国民的义务和权利，就全靠法制和纪律来作平准的标尺。就民生来说：人类生活中最合理的方式，是一切人民经济平等，无相互压迫榨取之事。而且要使社会上大多数利益相调和，能够真正做到均无贫和无寡安无倾的地步，这不能专靠感情，亦不能完全依靠法律，而必诉之于判别是非利害之理性。所以我说：民族主义本乎情，民权主义本乎法，民生主义本乎理。我们以提高民族感情，求得民族的独立，以确立法治为实行民权的基础，再以公平划一的条理调剂公私经济的盈虚，以解决民生问题，如此情、理、法三者皆能厘然得当，所以三民主义比其他主义完备，而且比其他主义伟大悠久，亦比其他任何主义容易实行，亦就在此。

总理以民生哲学做基础，并且以“公”字为出发点，创造了三民主义，但仅仅有了主义，没有革命的实际行动，就只是一种学说，而不能发生救国救世的力量，所以我们必须明白总理的三民主义是为实行革命而作的，这张表上，主义下面，接着提出“革命”两个字，就是说，我们不但要研究主义，还要实行革命，唯有努力革命以贯彻主义，才是真正信仰三民主义。但是革命的事业，总理常说是“惊天动地”的“非常事业”，我们要担负非常的革命事业，先要有一种革命的原动力，没有伟大深厚的原动力，断不能发生成仁取义的决心，和生死不渝的愿力。我们革命的原动力是什么？这张表上列得很清楚；分开来说，就是智、仁、勇三个字，合拢来说：就是一个“诚”字，这智、仁、勇三者，总理在《军人精神教育》中明白指出为救国救民所必备的革命精神，而其中尤以“仁”为中心，总理说：“三民主义即仁之所由表现”，又说：“救国之道，在实行三民主义以成救国救民之仁”，又说：“舍生以救国，志士之仁也。”可见智仁勇三者之中，特别以仁为最要。因此我们分别诠释这三者的意义，可作如下的说明：（一）智的内容是什么？就是“知仁”。以先知觉后知，以先觉觉后觉，也就是《中庸》上所说的：“博学，审问，慎思，明辨”的工夫。（二）仁的内容是什么？就是博爱，在伦理方面推演出来，就是“忠孝仁爱信义和平”八德，在实行方面举其实质，就是以“天下为公”的三民主义。（三）勇的内容是什么？就是“笃行”，就是勇于“行仁”，不惧一切。所以说“智者不惑，仁者不忧，勇者不惧”，这智仁勇三达德，是革命精神之所由发生，亦是革命事业之所由成就，而归结其总的原动力，则是《中庸》上所说的所以行之者一的诚。本来诚之一字，有几种含义，所谓“诚则明矣”，就是说不诚不智，所谓“成己成物”，就是说诚通于仁，所谓



“至诚无息”，就是说唯诚乃勇。至于整个的“诚”字的意义，则是“择善固执，贯彻始终”的意思。因为惟有诚乃能尽己之性，尽人之性，尽物之性，唯有诚乃为物之始终，乃能一往无前，贯彻到底；唯有诚乃能创造能奋斗，能牺牲。一个三民主义的忠实信徒，必须要对于主义有固执性，有贯彻到底的毅力，无论在何种危险困难的环境当中，甚至于要牺牲性命的时候，也不能动摇我们对于主义的信仰，完全做到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的地步。而且是行乎其所不得不行，尽乎其所不得不尽，更没有什么外力所能够阻挠，所能够使其停止，一切革命先烈之决心成仁，纯然是出乎一片至诚，所以说诚是革命的原动力。

有了这个诚字，和智仁勇三个字做革命的原动力，我们还要能够“力行”。关于“力行”这方面的话，总理已经讲得很多，一部“知难行易”的《孙文学说》，可以说就是启示我们革命要“力行”的道理。总理当时因为看见人们知而不行，尤其是在民国七八年的时候，看到国人对于《革命方略》，不肯实行，认为这是非常危险的事，所以创造“知难行易”的学说，举了很多例证，鼓励大家去实行，最近我又根据总理遗教，特别向大家讲明“行的道理”。我认为我们革命不患其不成，只患其不能力行。如果大家已经认识了三民主义，而不知道“知难行易”的道理，不去实行三民主义，就不是总理的信徒，也不能算是国民党的忠实党员！《中庸》说：“至诚无息，不息则久。”这个“无息”就是行的意义。我常说：“人生自少至老，在宇宙中间，没有一天可以脱离行的范围，可以说，人是在行的中间长成，由行的中间而充实了人格，而提高了人格”。又说：“我们要认识行的真谛，最好从《易经》上天行健君子自强不息一句话去体察”。又说过：“我们行的目的是什么？我可以简单总括

的答一声是一个‘仁’字。我们所行的就是在行仁，仁是本乎大公，出乎至诚，所以知之出乎诚者必智；行之出乎诚者必勇；智者之知必知仁，勇者之行必行仁，而且其行必笃，其知必致，其知其行，断无不成”。这几句话，不特为力行两个字的作一个详尽的解释，实在也是我们总理创造中国国民党，自建党革命以还，过去五十多年的光荣斗争历史的说明。过去五十多年来，我们无数先烈和同志因为本此一“诚”，发为大“智”，大“仁”，大“勇”，力行三民主义，不知经过了多少困苦艰难！一部中国革命建国史，几乎完全是中国国民党一般先烈同志的赤血所写成。我们今天，遭逢到空前的国难，本党承全国国民付托之重，担负总理和无数先烈遗留给我们的革命建国的重任，要想死里求生，完成救亡复兴的伟业，只有从“力行”中去实现三民主义，这是大家应该特别注意的。

明了了我们革命原动力的内容和力行的意义以后，我们就要问“力行”从哪里开始着手？依据我们革命的方略，就要有一个“党”。总理倡导革命，以组党为入手，而且告诉全国国民“不但有入党的权利，也有入党的义务”，这就明白指出我们革命是顺乎天理应乎人心而为中国国民有志救国者所应该共同担负的大事业。因为“党”是团结同志，实行革命的总机关，一切革命力量，革命行动，都需要从这个机关里放射出来。在革命建国时期当中，障碍亟待扫除，民众尚待唤起，国民既不能全体参加革命救国的事业，而他们的利益不能不有以保障，他们的幸福不能不为之顾全，乃至整个国家民族的安危不能不有所策划，所以一切要由党来负责，所谓“以党治国”，“以党建国”其意义即是以党来“管”理一切，由党来负起责任。党并不是为党员利益而存在，乃是为国民利益而存在，为实行革命而存在，没有党，则革命力量无由集中，革命事业无



所寄托，所以我们要完成革命，不可不巩固党的基础，充实党的力量。

明白了以上各节以后，我们就要切实认识什么是实行国民革命的程序。

总理在很早以前，就把建国的程序分成了三个时期，就是军政时期，训政时期和宪政时期。这三个时期的工作不能混淆，层次不能躐等，否则革命事业就不能稳定确实以达到最后的成功。合乎现在的情况来说：我们训政工作方在中途，突然遭遇寇难，革命前途横着比从前更顽强更严重的障碍，所以我们日常的工作，应该以军政时期为本，而同时加紧训政时期的工作，以期抗战建国，得以同时完成。现在依照本表所示，逐一说明如下：

先说建国第一时期即军政时期，要行“军法之治”。这个时期最基本的工作，是建立革命武力，以扫荡革命的一切障碍！这里要特加说明的，就是所谓武力不限于军事；军事之外，同时要有教育和经济，配合起来才能构成整个的武力。如果单是有军事，无论如何是不能抵御外侮扫除障碍的。教育经济军事三者之中，教育尤为首要。讲到教育，首先就是要使教育的人，发挥其智识，道德，体魄和群性，即所谓智、德、体、群四育。智育就是智识技能的培养；德育就是品德人格的提高；体育就是精神体力的增强；群育就是团结一致互助合作习性的养成。我们要知道：教育乃是国家民族精神与文化，亦即永久的生命根基之所托，所以教育的优劣成败，即是国家民族兴亡盛衰最大的关键。我们现在正和倭寇作战，教育的成败，也就是我们抗战的成败最大的关键。我们今天的一切教育，要有一个中心目标，就是要实施军国民教育，养成军国民的风尚。什么是军国民教育呢？就是中国固有的礼、乐、射、御、书、

数，这六种文武合一智德兼备的六艺教育，而同时应该注重的是智、信、仁、勇、严五种武德的培养。一矫过去消沉的民气，文弱的颓风。再讲到经济。经济的要素有三：第一是劳力，第二是土地，第三是资本。我们要建立经济上的武力，就要使全国的劳力，土地和资本，尽量用之于生产，不可有一点荒废和浪费。《大学》上说：“生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。”这就是一方面要增加生产，一方面要减少消费的意思。总理对于国家经济力的培养，有四句重要的话就是：“人尽其才，地尽其利，物尽其用，货尽其流。”这就是说我们一定要使地无荒土，人无游民，物无废材，货无壅塞。这样，我们国家的经济力量才能充实，经济方面的革命武力才能建立得起来。最后讲到军事，近代的军事由于空军发达，已无所谓前方与后方，我们要充实国防，一定要办到全国皆兵，照《管子》“作内政寄军令”和商鞅“举国而责之于兵”的办法，造成四万万人都具备战士的资格，以保卫我们的国土。这教育、经济、军事三者，我曾经喻为“国力之源”，可以说是现代国家立国的大经。我们在军政时期，实行军法之治，除了建党建军用武力扫荡革命的障碍而外，还须打定教育的基础，经济的基础，和军事的基础。到训政时期，实行约法之治，我们应该从下面所说的五种建设上去分头努力，以加强教育的基础，经济的基层和军事的基础。最后到宪政时期，实行宪法之治，乃能把教育经济军事这三者很健全的建立起来，使我们国家具备现代国家的资格，得以永久适存于世界，同时三民主义的实现，也有了切实的保障。

现在再讲训政时期。总理遗教规定得清楚，训政时期是实行约法之治，主要的工作，是要开始实行地方自治，同时则要训练人民行使四权。但四权行使的范围，以地方自治的成绩如



何为条件。所以这一时期的实际工作，可总括之曰建立地方自治。地方自治，照我的研究所得，应该包含五项建设，就是（一）心理建设；（二）伦理建设；（三）社会建设；（四）政治建设；（五）经济建设。心理建设与伦理建设属于民族主义的范围居多（伦理建设又为社会与政治建设的前提，与民权主义亦有关系）；社会建设与政治建设属于民权的范围居多（同时亦与民生主义有关），至第五项经济建设则为实行民生主义的张本。这五项建设实际是互相关联而互为因果的。尤其心理建设与伦理建设有表里不可分的关系，社会建设和政治建设也有密切的互为因果的关系。所以从事伦理建设的时候，要注意到心理建设；从事政治建设的时候，也同样的要注意社会建设。不但如此，就是经济与社会，经济与政治的建设，也有密切的关系。现在就这五项逐一提出来说明。

先讲心理建设。心理建设就是国民精神建设，为革命建国的基本。总理说：“国者人之积，人者心之器”。又说“革命必先革心”。所以心理建设其重要在一切建设之上。我们要讲心理建设，先要研究《孙文学说》。全部《孙文学说》的要旨，在于确立“知难行易”的哲学观念。我所讲的“力行”哲学就是根据总理知难行易的学说发挥引申的。为什么要讲心理建设呢？主要的是改变国民的气质，提起积极精神，确立自信，力行革命。我常说“生活的目的，是增进人类全体的生活，生命的意义是创造宇宙继起的生命”，这一个革命的人生观，完全由于体念总理的革命哲学而得来。上一句话是从空间上说明天下为公的意义；下一句话是从时间上阐明自强不息的真谛。合起来引用于人生，可以改革我们国内苟且偷生冷酷自私的恶习，而唤起其独立自主力行不辍的勇气，这于我们的心理建设，也是一个重要材料。我们中国人向来惑于行难知易的传说，对于一切事业都没

有勇气去作，养成“坐而言不能起而行”的苟且偷惰空疏颓放的积习。殊不知人类社会一切进步，一切真实的成就，都是由于力行而来，由于人们重视自己的地位责任，肯作真实的努力而来，总理说：“人类进化，发轫于不知而行；练习，试验，探索，冒险，四者即是文明之动机”。这就是说只有力行才能促进社会进化；人类进步；只有力行才能克服一切困难，得获最后效果。但力行之起点在于“诚”，诚是出于不忍之心，发于不能自己之势，古人说：“诚之所至，金石为开”，这一个诚字，就是力行之精髓，可以克服一切，战胜一切。我们在这样一个衰弱散漫的国家民族中间，要实行三民主义，完成艰难巨大的革命事业，非根本改变国民的气质，一切将无从着手，非破除畏难顾却的传统心理，化冷酷为热烈，变消极为积极，确立心理建设，无从进行其他的建设。所以我们第一件事，应着手心理建设，提倡积极，鼓励力行，养成严谨勤劳，求真崇实，振奋进取的习性。这上面讲的是心理建设。

其次讲伦理建设。伦理建设就是国民道德建设；要以总理所讲的忠孝仁爱信义和平八德为精神，以昌明我国固有的人伦关系，即所谓五伦。就是五达道为内容，以实行《礼运·大同篇》的博爱互助尽己共享为原则。中国伦理哲学的精要在于五达道，这就是五伦，实在是阐明人生个人对于其他分子的正当关系而课以积极责任的教条，也可以说是规定群己关系的标准。五伦中的君臣关系，表面上看，现在似已过去不适用，但实际在解释上不可泥于一义。就现今情形说，就是国民对国家（国民是臣，国家是君），也可说公务员对国民（公务员是臣，国民是君）的关系。在这种关系中应当贯以忠的精神，就是说要忠于国家，忠于国民，忠于所事，至于父子夫妇兄弟的家庭关系，虽不必象宗法时代那样规定的呆板，但家齐为国治之本，在责任观念上并



没有今古的不同，再则此种家庭关系，现在更应该扩而大之为对邻里乡党的关系，亦要贯以孝悌仁爱和平的精神，尽其相亲相扶相勉为善的责任。朋友一伦则应推而广之为对同志对同胞的关系，而应贯以忠义仁爱和平的精神，竭尽互助互信生死患难与共的本分。总之古时的五伦和现时的伦理观念，在形式上虽有不同，其精神是一致的。我们为什么要着重伦理建设？简单说是要打倒自私自利的个人主义以扫除革命建国的障碍。在积极方面是要改进人民的行为，恢复民族固有的道德，从而发扬光大。养成国民高尚健全的人格，使我们四万万五千万同胞，人人能够牺牲小我，舍己利群，尽忠国家，尽孝民族，讲信重义，仁民爱物，和平互助，如手足兄弟一样，御侮建国，合力共赴。这种伦理建设与心理建设，都是为了提高一切建设的基本力量。在革命建国时期中，应视为急要之务。至于心理建设与伦理建设的着手所在，我以为应该从教育和宣传着手，倡导的人当以“作之君作之师”的精神，以身作则积极的普遍的作有计划有程序的宣导。并且要表彰地方上贤德之士，奖励热心积极的革命精神，使人民知所表率。孔子所谓：“十室之邑，必有忠信”。就是这个道理。

其次讲到社会建设。社会建设实际就是具体而微的政治建设，条目上和政治建设大同而小异，所不同者其范围更切近于民众，其功效更着重于基层，所以社会建设当以总理的《民权初步》作轨范，以组织保甲及社会法定团体为基础，以推行地方自治开始实行法的各种基层工作为要务。《民权初步》是专讲集会议事种种法则的经典，其直接目的在使一般国民能够熟谙这些法则，以习练初步民权的运用；其间接的目的，则在借此养成一般国民重秩序，守纪律，有组织的习性，从而团结人心，增强民力，造成有组织的现代社会。这是社会建设之重要的条件，我

们提倡的新生活运动，以礼义廉耻为中心，其主要意义亦正在此。就是要使全国的国民从食、衣、住、行的日常生活训练与改革当中，彻底做到“明礼义，知廉耻，负责任，守纪律”这几件事，进而达到团结民心，强固民力。这也可以说就是继续总理社会建设的一种实施办法。各位都是各级党政的干部，今天我们要想起衰振敝，救亡复兴，一定要大家想办法来加强社会组织，充实社会力量，建设健全的社会，以为建设新国家的基础。我们要达到这个目的，应当做的事情很多，如象组织保甲，推行地方自治开始实行法中“立机关，清户口，定地价，修道路，垦荒地，设学校”的各种基层工作，然而最主要的一个共同的中心目标，就是要使社会上一切分子的生活行动，都能遵循一定的规律，使社会上一切有关人民福利的基本事业，都能有顺序的兴举起来，社会力量增厚了，政治建设就容易推进，这是一定的道理。

其次讲政治建设。政治建设是以《建国大纲》为政治建设的法典，以民政，财政，教育，建设，军事各种业务为政治建设的内容，以训练人民行使四权为政治建设的起点。政治建设和社会建设，实际上本来是不能严格划分的，社会建设是政治建设的基础，社会建设有了良好的成绩，政治建设就有了确实的凭藉。在训政期中，地方自治没有完成以前，我们可以把县以下的工作分为县政与自治两项（所谓县政即普通所说的官治），大体上说：乡镇以下是自治部分，即是社会建设。区以上是县政部分，亦即是政治建设。……至于地方自治开始实行法上所举的六项（一）清户口（二）立机关（三）定地价（四）修道路（五）垦荒地（六）设学校，是自治的要务，亦是县政的基本，是社会建设和政治建设所都应该并重的。不过现在实行的时候，性质上略有区别（参阅我所订的《县各级组织关系图》），

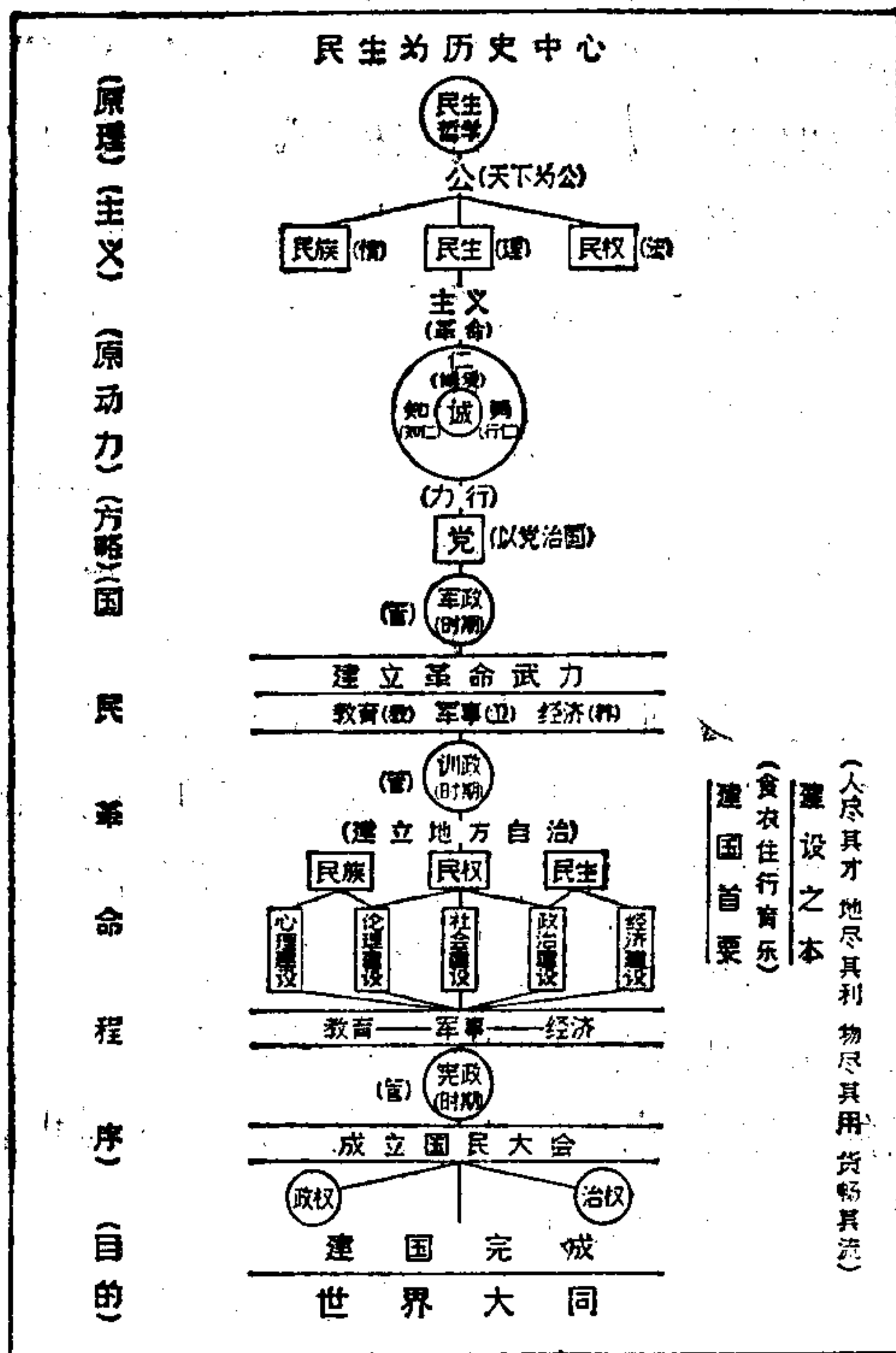


就是说在乡镇以下注重于保，各种工作要发动保内人民分别担任，一方面有保民大会等议事机关，同时保民即是工作的主体，立法和执行两种义务并合起来，政权和治权差不多合为一体，一切工作就是眼前切身的社会公益，所以称为社会建设。在区以上的工作，多半是要统筹和统制，要由曾受训练的能者来担任，政权和治权比较的要划分清楚，所以称为政治建设。再则社会建设要建立各种社会团体，使他各就职业身分的不同，组织团体，促进公共福利，熟练会议方式，然后将来由乡而县而省而国可完全行使四权。所以社会建设实为完成政治建设的预备。

最后讲到经济建设。经济建设当然应以总理《实业计划》为全国经济建设的纲领，但在基层工作上，应根据地方自治开始实行法之遗教，以查户口，量土地，兴水利，辟荒地，造森林，辟交通，教工艺，推行合作，管理粮食，与实施积谷制度，为地方经济建设之初步，而以人尽其才，地尽其利，物尽其用，货尽其流为目的。推行经济建设，在三民主义最高原则下，当然应遵守民生主义的办法，着眼于防止垄断和增进大多数人民的生活，而以平均地权工作，为一切经济建设之中心工作。故办理地方自治之初，就应特别注重于此，使此经济建设之基本业务，随时容易推行。但现当战时，更应注重生产的增加和消费的节约，所以目前倡导经济建设，更要普遍提倡并实行国民经济建设运动与劳动服务及节约运动。凡轻而易举之事，先行着手赶办，尤其开垦荒地和管理工作两项，在基层工作上要各地特别注意，这是总理遗教中所特别注重的事项，也是一向以农立国的我国所不可缺少的设施。

上面已将训政时期即目前的要务逐项说明，在训政工作完毕之日，全国各省县都已经完成地方自治，人民都已誓行革命主

### 三民主义之体系及其实行程序表



义，完毕革命义务，经过行使四权的训练，然后可以进行宪政时期，施行宪法之治，成立国民大会，选举政府，完全依照《五权宪法》与《建国大纲》所规定，政权为全国人民所共有，治权为全国人民公意所选托，而后第一步达到建国完成的目的，进一步实现世界大同之理想，而后总理全部三民主义的目的乃可完全告成。

综合以上所说，我们目前既确定一面抗战一面建国，我们的希望，是要使抗战胜利之日，即为建国完成之时，所以我们必须加速进行训政时期的工作，缩短训政时期的时限，因之我们



必须依据三民主义的一贯理论，加紧完成各种建国基层工作的建设，我们更要以“人”“地”“财”“物”“事”作为主要的对象，以期切实适应，使进行格外顺利，也要以“管”“教”“养”“卫”同时并重为原则，使国力民力，均能增进，事无废弛，时无虚掷。要知道武力教育经济为构成国力之要素，而在基层工作上无论政治建设和社会建设都要以当地之人举当地之事，以从事于“教”“养”“卫”之实施，然后人民能得到切己关系的认识，能踊跃实行他们的义务，亦能享受实际的利益。我们必须唤起民众的自觉，使他们一方面尽到国民的义务，一方面行使民权，逐渐导引他们到实行宪政的程度。我们不要提倡假平等和假民主，而要从训练人民入手，逐渐的使他们在政治地位上得到真平等和真民主。这样，我们的建国工作，乃能顺利完成，我们的三民主义必能够彻底实现。希望大家特别奋发，以实干快干硬干苦干的精神，贡献能力，加紧奋斗，完成以上所述的训政建国工作中五项建设，以尽到我们三民主义信徒与国民革命战士的责任。

原载《青年中国季刊》创刊号

（一九三九年九月三十日）

## 中国之命运（节录）

### 今后努力之方向及建国工作之重点

国民如不能竭尽其对国家的任务，则国家无由建立，民族无法生存，而对于世界问题，更无从过问，这是无可置疑的事实。中国国家今后责任的重大，既如前节所述，国民对于国家

与世界的任务，自亦日加繁重，当不待言。

“天下无易事，天下无难事。”国民革命初步的成功，是中国全体国民百年来继续不断的奋斗，与五年来坚苦抗战的收获。由此可见“天下无易事”。但是最近三十年间，国民革命卒能将二千年君主政体推翻，三百年满族专制颠覆，乃至于世界上最残忍最坚强的不平等条约撤废。由此可知只要是我们的国民能群策群力，信仰救国救民的三民主义，向国民革命的大道迈进，是没有不成功的。国父说：“国者人之积，人者心之器，而国事者，一人群心理之现象也。……吾心信其可行，则移山倒海之难，终有成功之日。吾心信其不可行，则反掌折枝之易，亦无收效之期也。……夫心也者，万世之本源也。明清之颠覆（成功）者，此心成之也。民国之建设（失败）者，此心败之也。”而今日不平等条约的撤废，以及今后抗战建国之必胜必成者，亦由于吾人遵奉国父遗教，继承遗志，贯彻始终的精神之所致。所以可以说是“天下无难事”。

革命的主义，如日月经天一样的明白。革命的方略，国父已经有了精确的遗著。革命的成败，到今日又已经为事实所证明。国民只须遵循主义，按照方略，顺着成功的路线，穷理致知，实践力行，来应付世界历史上空前的变局，而与全体人类分担世界改造的伟大事业，自必能达到最后的成功。

所谓力行与致知，必须出于至诚，不能有一点伪言妄行的卑劣行动，亦不能存一点取巧投机的侥幸心理。古人说：“诚者成也”，又说：“不诚无物”。何谓诚？“诚”就是无伪无妄，精益求精的力行。所以不诚则天下无能成之事，至诚则天下无不成之事。我常说：诚是从什么地方发生出来的呢？简单说：“能公必能诚”。我们国民革命的宗旨，就是打破个人利己主义，而要救最痛苦的人民，最危急的国家，就是以利他为



目的。所以我们今日要完成主义，要尽人类一份子的责任，求得人生最完满的境界，我们的所作所为，皆要本乎至诚。如此我们所贡献的劳力，所贡献的智慧，乃能创造，能进取，能建设，而真正能有益于国家民族，亦真正能尽人生的意义。所以我们大家应该把“天下为公”的三民主义和民生哲学，来确定我们的思想，认清革命的方向。就我们的本性，来发挥我们的良知良能，决心力行，一往直前，充其行之极致，就是杀身成仁，舍生取义，亦是甘之如饴，无所畏惧。古人所谓“有杀身以成仁，无求生以害仁”，这是我们力行的本义。这样力行，就是革命。亦惟有其真正革命的行为，方能表现力行的意义。这就是我们革命者为实行三民主义救国救世的唯一精神。总之，“诚”是行的原动力，有了诚，就只知有公，不知有私。有了诚，就只是一心不乱的去行仁，不知有什么艰难和危险，很平易的做去，做到成功为止。国父“知难行易”的学说，在革命运动上的意义，亦就是在此。

我在前面说过：现在国民革命的初步成功，即是建国工作的真正开始。换句话说：国民革命的现阶段，是由民族主义的完成，到民权主义民生主义的贯彻。须知革命的破坏工作，不可以幸致，必须有百折不回的信心，自强不息的至诚，始可以达到最后的成功。而革命的建设工作，只要我们全体国民有不矜不伐的笃行，实事求是的实践，未有不可以如期完成的。国父有言：“莫难于破坏，莫易于建设。”辛亥以后，建设的工作所以失败，是由于国民忽视建设，并认为建设无须乎用革命的手段来进行。我们今日切不可再蹈这个覆辙，我们必须使破坏与建设相需并进。我们对于建设，必须以革命与抗战同样的精神，同样的手段来进行。

国父分革命建国的程序，为三个时期——军政时期，训政

时期与宪政时期，——而贯通于三个时期的基本工作，在于教育、军事与经济。这三个工作在本质上是合一而不可分的。可以说，三者并举则国家富强，三者偏废，则民族衰败。不但是现代各国建国的基本原理如此，就是依照我们中国历代的建国史实来说，亦无不如此。我们现在要建设三民主义的国家，以求生存于世界，并要进而尽我们对于世界的责任，故必须先求教育、军事与经济的合一，方得完成国家整个的建设。若论教育，我们必须本于中国六艺教育的精义，以自卫的实力与求生的本能，训练国民，使每一个国民，都能致力于生产，献身于国防，手脑并用，智德双行，一改过去萎靡文弱虚伪浮夸的弊病。至论经济，我们必须本于中国获得的独立自由，使国民经济平均发展，以为国计民生的基础，而纠正过去破碎偏枯而有害于国防与民生的错误。对于军事，就是我们国防与文化必期于合一，而国防与民生，亦必凝为一体。能够这样，中国才能够成为坚强的民族国防组织，以自存于世界，并尽其保障世界和平共求人类解放的责任。

建国的基本工作，在于教育、军事与经济的合一，而求基本工作的完成，又必须就心理建设、伦理建设、社会建设、政治建设与经济建设的五个要目，制定周详的方案，而使之实践力行。在资本主义国家里面，政治受经济的影响，甚至为经济所支配。我们要改造百年来次殖民地破碎偏枯的经济，而为独立自由的经济，且期于适合国防之所需，则必以政治的力量转移经济发展的趋势。我们要政治建设健全而有效，则必须社会建设，能为政治设施作切实的基础。至于社会建设的成功，又必须改变国民过去消极和被动的心理，与提高国民对国家和民族的道德。故心理建设与伦理建设，实为各项建设的起点。五项建设有效，方能使教育、军事与经济合一的建国工作成



功。

以上所说建国的原则与程序，我在《三民主义之体系及其实行政程序》小册里面，已有详细说明。我在这里，更就此五项建设，指出其重点，确定其方向。成年国民，应各就其职业与地位，把握此中一个重点，以推进其业务。青年国民，应当各就其学业与志趣，选择此中一个方向，以发展其能力。每一国民都能如此，国家的建设方能够成功，国家的命脉乃有所寄托。

### （一）心理建设方面

不平等条约对于我国民心理的影响，为丧失自信，为依赖盲从，为惧外媚外，为虚伪自欺，为中国固有文化系统的破碎，现在不平等条约已经撤废了，国民应抚心自问，我们心理上种种弱点，是不是已纠正了！国民如果不能纠正这种种弱点，不能养成独立自主的思想，重新来做独立自主的国民，则思想上仍不免为人奴役，政治上仍不免为人藩属，为人殖民地。故今后国民的心理建设，应以独立自主的思想运动为基础。而其最重要的条目，则为发扬民族固有的精神，讲求科学真实的智识。以言民族固有的精神，则中国智仁勇之三达德，及其所以行此达德之“诚”字，实为我民族德性的结晶。而国父的思想更远承百代悠久的源流，会通世界进步的学说，以为中国建国最高原理。其中尤以国父所著的《心理建设——孙文学说》，对症下药，这是心理建设最宝贵的指针，故独立自主的思想运动必以此为准则。以言科学的知识，则不独采取西洋的科学方法原理，亦将一扫百年来倚赖盲从的积习，以恢复民族固有的创造力。综括的说，要我们的国民积极创造，自主自动，务化冷酷的态度为热烈进取的情

绪，更化消极萎靡的精神为积极果敢的行动，养成整齐严肃践履笃实的风气，方能巩固革命建国的心理。

心理建设的最大的责任，尤在于我全国中小学校的教师，因为中小学教师乃是少年学生的德行知识和体格的保傅，其影响于青年和未来的国民，比大学教授更深更大。少年学生性情未定，知识尚浅，恰如一张白纸，近朱则赤，近墨则黑，染苍则苍，染黄则黄。少年时代陷溺于颓废或狂激的一途，则青年时代便不弱受国家思想民族道德的陶铸。青年时代不能自爱自强，则壮年中年时代又何能担当国家建设复兴的重任？所以国家的治乱，民族的存亡，系于此多数教养中小学生的吃苦耐劳的“无名英雄”之手；必须此少年学生的保傅，自觉其掌握国家命脉的责任，在次一代国民里面，播下国家生存民族独立坚忍不拔的种子，使国家民族一二十年之后，有接续不断为国应用的器材。政治社会各方面，更须深切认识此中小学教育使命的重大，特别加以尊重与爱护，予以鼓励与奖励，使中小学教育能与大学教育在经费与人材上平衡发展。中小学教育能够益臻于健全，则心理建设，自可以成功。抗战牺牲所获得的独立自由，始有其坚实的基础，而革命建国的理想，乃不致落于空谈。今日有志于教育的青年，不仅不得轻视中小学教师之职业，而应认此为报效国家第一等大事，与复兴民族最基本的急务。故青年能以担任中小学教师，特别是教育基层的小学教师为志节，埋头苦干，敬业育才，勿沽誉钓名，勿好高骛远，是为今日建国工作无上之至宝，如此国民的心理建设乃可以有效。

## （二）伦理建设方面

《国民精神总动员纲领》规定的项目，为建国的信仰



和精神的改造，尤注重于救国的道德。此后伦理建设的工作，即应以培养救国的道德为基础。救国的道德，不必外求。五千年以来我中国国民所以能够保持民族的生命，维护国家的生存，并能够屡从危亡丧乱之中，拯救民族国家，致之于复兴的境域，就是我们国民所蕴积而益厚的，所锻炼而益精的救国道德的功能。故培养国民救国道德，即恢复我国固有的伦理而使之扩充光大。而其最重要的条目，则发扬我国民重礼尚义，明廉知耻的德性。这种德性，即四维八德之所由表现。而四维八德又以“忠孝”为根本。为国家尽全忠，为民族尽大孝，公而忘私，国而忘家，实为我们中国教忠教孝的极则。须知个人惟在国家民族之中，始可以生存发展。故国家民族的生命，为个人生命所寄托。而国家政府的命令，应引为个人自主自动的意志。为国家民族的要求，且应成为个人自主自动的要求。逃法玩法固为国法所不容，避重就轻，亦当为国民所不取。每一个尽忠尽孝的国民，必敢任他人所不敢任的任务，受他们所不能受的痛苦，而后国家民族的命脉，始可维系于不坠，而国家民族的前途，始可以充实而有光辉。尤以我全中国的青年，战时必立于前线，开发必趋于边疆，为社会服务则必深入农村，为国家工作则必着重基层，一扫现在平时优游于都市，战时远避于后方之恶习，才可以做一个对国家尽忠，对民族尽孝的国民。青年今后立志的方向，本节里面，各有说明。我在这里要特别指出一个目标，作为青年爱国的典型。古人说：“战阵无勇，非孝也。”今日战争中最奋勇最重要者，莫过于空军之飞行员。青年人人应立志为军人，为飞行员，乃可转移我国三百年来国民怯懦萎靡的风气，以恢复我五千年以来民族固有的伟大精神，而

建设现代国家至上民族至上之新伦理的基础，则独立自由国民之人格乃能树立，而中华民国方得永久生存于世界，使不再为异族所奴役与灭亡。

### (三) 社会建设方面

新生活运动是社会建设的基本运动，其目的在求中国国民之“现代化”。国民惟有现代化，才配做独立自由的国民。国民能做独立自由的国民，国家才能成为独立自由的国家。民族精神的焕发，国民道德的修养，必见之于国民日常生活，始不落空谈。而地方自治的推行，国民经济的建设，亦必以国民日常生活为依据。所以新生活运动可以说是五项建设的总运动，应为今后社会建设的基础。而其最重要的条目，则为地方自治的训练，与公共之“乐”与“育”的设施。以言地方自治，要知道中国古来建设国家的程序，由身而家而族，则系之于血统；由族而保甲而乡社，则合之以互助。由乡社以至于县与省，以构成我们中国国家大一统的组织。故国家建设的基层，实在于乡社。因之，我们中国国体虽久为君主，而民本民治的精神，实贯注于民间。可惜三百年来乡社的成规，竟废弛于满清一代。清末以降，一般学术思想，驰心外求，早忘却乡社是建国的根本。现在我们要着手于社会建设，仍必实行地方自治。乡镇的建设，又为地方自治的中心工作。乡镇建设著有成效，则地方自治乃可健全。而地方自治之健全，即为民权与民生主义实现的基础。以言民众的“乐”与“育”的设施，仍必为乡社的事业。娱“乐”与养“育”的两项，与食衣住行四者同为根本的民生问题；乐与育更超越于物质生活，而为精神生活的基础。求乐与育设施普及而深入于民间，惟有乡社自主自动以从事于实施，始可以期



成。如乡社的托儿所、保育院、俱乐部、公医院各种公共福利事业，必须合乡社的群策群力，以求充实。必以此为基点，始可以造成“老有所终，少有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养”的新社会。

由此可知社会建设的责任，首在于乡社自治员。惟有乡社自治员，始能深入于农村，负起指导乡社自治的责任，更于自治之外，倡导娱“乐”与养“育”的设施。所望我全国有志建国的人士，认识一切报国事业，皆应经历此自治员之一阶段，实习地方自治工作，认清乡社自治员和保甲长，为社会建设基层的职位；勿流连于都市，勿眩惑于虚荣；以简单朴素的生活，任建国的基层工作；则在个人为建立平生一切事业的基础，而在国家则军事、教育、经济各项的建设，乃有确实的保障。

#### （四）政治建设方面

《抗战建国纲领》对于政治建设有具体的规定，五年以来，已着着见于实施。然而国民对于政治制度与法令规章，必须奋发自主自动的精神，而把握其重心之所在，始可以措政制与法规于健全有效之域。现在不平等条件已经撤废，则自主自动的精神，尤为独立自由的国民所必具。我常说：“自强始可以自由，自立始可以独立。”国民如不能自强自立，则独立自由的地位，必有得而复失之一日。故国民实为政治建设的原动力，而自主自动的精神，即所以充实政治建设的基础，然后中国的国家组织始可以健全，而国家行政，始可以提高其效率。所以今后的政治建设应以国民奋发自主自动的精神为基础，而其最基本的项目为培植民主制度与健全国防体制。要知道我们中国的民主制度，决不以欧美十九世纪个人主义与阶级观念的民

主制度为模型。我国政治的建设必须树立五权宪法与全民政治的基础，不受空洞的口号所愚，不被虚伪的形式所惑，循序渐进，笃实践履，始可以使中国臻为现代的民主国家，而跻于国际社会之林。在这一方面，我希望全国有志于政治工作的青年，本于国家的需要与时代的潮流，确定其远大的目标，树立其崇高的志向。我们中国在不平等条约束缚之下，都市有畸形的发展而为人口所集中，政治建设亦相率而趋于少数之都市。因之国土荒废，边疆空虚，以致国不成国，侵陵频至。现在不平等条约既已撤废，则今后的政治设施，必一扫过去偏枯的积弊，而期于全国全区域皆有平均的发展。故边疆的开发，应为全国就学青年立志的目标。所望我有为有守的青年，要恢复马伏波（援）班定远（超）的精神，立志在边疆，致力于政治建设，埋头苦干，做一个手脑并用的屯垦员。国父教训我们“要立志做大事，不要做大官”。须知边疆屯垦乃为今后建国第一等大事，而边疆屯垦员之贡献于国家的政治建设，论功效与品格，超越于大城市里面工作人员声价之上，何啻十倍？青年如要为国家做大事，为民族造大福，必须不求近效，不急近功，先要立定这个目标以为报国救民终身的抱负。

#### （五）经济建设方面

《国民经济建设运动方案》早已指出我们中国经济建设的要目。这个方案，是本于国父实业计划的精义，规定具体工作，以期中国的国民经济能适应于国防的要求。抗战五年半以来，中国的国民经济已趋向于国防与民生的合一。不平等条约的撤废，更能使中国以独立自由的地位，迈进于经济独立“自力更生”的大道。而中国之“自力更



生”，尤以“工业化”为当务之急。故今后国民的经济建设，应以发达工业经济为基础。其最重要的条目，为准备实业计划的实施，由此以完成我们平均地权与节制资本的基本政策。至于国父的实业计划，其规模远迈汉唐，其精神更有以会通现代世界经济的变局，实为我们中国经济建设惟一的宝典。而其准备工作，自甚艰巨。故全国国民必须自今日起，立定决心，积极进行。

于此有应为我全国有志于经济事业的青年指出一点。不平等条约的撤废，已为我们中国的工业解除其重重的束缚。然而中国今后的工业，仍须以最速的进步，与最大的努力，始可与先进诸国高度的技术与集中的经营，并驾齐驱。所以我全国的青年，必须立志为工程师，提高其技术的知识，致身于工业的发展。更要从实际的工作里面，求创造求发明，然后我们中国的经济建设方有完成的把握。

总之，建国规模、计划，及其树立规模、执行计划的志节与本能，当从中国五千年的历史教训，与一千几百万方公里的地理环境，参之以世界形势的进化，而体会研求。至于实行，更须由小而大，由近及远。而实行之程序，又必须有重心，有基点。要知道：没有远大的志节，伟大的本能，则必至于忘本逐末；不求切近的实践力行，则必至于好高骛远。所以我在本节里面，就建国的计划与实行，择其重心与基点提示于我全国国民之前，并指定明白的方向，作为我们全国青年立志的指针。

在今日以前，我们中国的各项建设，都不能够顺利进行，我们可以求其原因于不平等条约的束缚。然而从今以后，不平等条约束缚既已解除，则各项建设如再不能突飞猛进，其责任担当在于我们为国家主人翁的国民全体。我们全国的国民要负起各项建设的责任，必须先问自己，有没有这个能力？更须先问

自己，有没有这个信心？试看那一种建设，不需要有能力和有信心的人才？试问我们中国现在所有的人才是不是足够担当各项建设的责任？建设的计划与实施，须有重心有基点。我们所谈五项建设，自当同时并进，不可缺一，而其重点则不能不置于经济。国父曾指示吾人“建设之首要在于民生”，而民生之基础为经济。经济不仅为各项建设之重点，而且为一切建设之先务。民生主义的经济建设，是本于“民享”的原理。我们要以计划经济和社会立法，使每个国民的生活与生存，都有保障，务必做到“资本国家化，享受大众化”之目的，尤须以计划经济和社会立法，实现民生主义之和平的普遍的革命。

选自《中国之命运》单行本（一九四三年版）



潘光旦

## 说为政不在多言

这好像是一篇自己触犯题目的文字。它对读者会有甚么一种影响，连我自己也怀疑。说为政不在多言的人，当然也不赞成一般的多言，如今希望人家不多言，而在表示这希望时，自己不能不先取多言的方式，或至少不能不犯多言的嫌疑。以战争止战争，似乎有人主张过，也或许有它的效力；但以多言止多言，怕无论如何是不会有有多大结果的。

先说一般的多言或少言。我们的传统思想在这方面当然也不免受中庸哲学的影响，我们主张不多不少，恰如其分。所谓恰如其分，是不容易确定的，大约同时得参考三种事物：一是当时此地的需要，二是题目的价值大小，三是说话的人到底有多少切实的话可说，不需要说而说，对小题目大放厥辞，或根本没有许多话可说，而偏欲大发议论，耸人听闻——都是不对的。还有一个参考点我们不能忘记，就是说话的人的动机与行为和他所说的话是否符合，或至少是否在精神上不相刺谬。这一点似乎是特别重要，要是不符合而冲突的话，那所说的虽只片言只语，也是多了的。

说话，以前文言叫做辞。根据上文分量的话，辞就可以有三种。分量不足可以叫做讷。恰如其分可以叫做达。所以有“辞苟足以达”和“辞达而已矣”的话。分量过当，不关紧要的，我们可以说辞费，关紧要的，我们可以适用一个不很好听的佞字，叫做佞。佞在字源上的解释是“巧调高材”，从女，从信

字省。有一位文字学家说，女子之信，近于佞也；这对女子无疑的是一个侮辱，不过无论如何，巧言利口的人叫做佞人，是二三千年来已经习惯了的。孔子最深痛恶绝的是这种人与近乎这种人所说的话，认为究其极可以倾覆邦家。后代史家如司马迁、班固等，又根据这层意思，特辟佞幸一传，以昭炯戒。

民族传统的说话的标准是一个达字。孔子时然后言，人不厌其言，是做到了达字。修辞立其诚，所做到的也无非是一个达字。达是不容易做到的，达而能文，尤其是难能可贵，终春秋之世，够得上达而能文的，恐怕只有一个郑国的子产，居然赚得孔子“辞之不可以已也如是夫”一句不胜其赞叹的话。不过，只是文而不达，结果就等于佞，这种人就多得不可胜言了。专掉三寸不烂之舌的游说家，利用五寸毛锥的文学家，以曲学阿世的思想家著作家，绳以修辞立诚的标准，怕十之八九是些佞人。轅固生很不客气的对公孙弘说：“子务正学以言，无曲学以阿世”，正学以言是达人，曲学阿世就是佞人。惟其如此，所以一方面我们尽管认定达字的鹄的，一方面也未尝不作退一步的主张，说与其佞，无宁讷。所以说，君子欲讷于言而敏于行。又说，刚毅木讷近仁。礼与其奢也宁俭，不得中行的人，与其得乡愿，不如得狂狷，全都是这个意思。

超越分寸的辞，何以叫做佞，似乎有再加解释的必要。上文说所谓超越分寸，可以有三四个参考点！不合时地，小题大做，虚辞滥说，都还是超越分寸的小者。最可怕的是最后的一种，就是不由衷、不立诚、而行为不足以相副的辞。孔子的弟子里，至少有三位，在这一点上挨过先生的骂。季氏将伐颛臾，孔子以责冉有，冉有抬出一个很大的理由，——有后主义的理由——来替季氏和自己辩护，说，今不取，后世必为子孙忧。孔子说：“求，君子疾夫，舍曰欲之，而必为之辞。”君



子疾夫一句下，我们以为应该补充一个字，意思才算完全；那字就是佞字，而舍曰欲之云云，就是佞字的解释。第二个挨骂的是子路。子路使子羔做费宰，孔子说他误人子弟（贼夫人之子），子路辩护着说：有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学。想不到二千四五百年前，子路已经会说近乎“读书不忘救国”或“学校就是社会，教育就是生活”一类的话。不过无论他如何会说，也正因为他会说，终于讨了孔子的一顿骂：是故恶夫佞者。因佞而佞骂最多的无疑的是宰予。宰予专修的是言语科，照理是会说话的，不过会说话到佞的地步，自是他自修之功，非孔子教育之力。他和孔子辩不行三年之丧，提出礼崩乐坏的一篇大道理来，真教圣人措手不及；不过宰予的佞，终于改变了孔子的观人之法。他说：始吾于人也，听其言而信其行，今吾于人也，听其言而观其行，于予与改是。心口不相应与言行不相符的人，可见就是一个无信之人，就是一个佞人，一个人的巧言利口，转变了圣人的对人的信仰，其影响也不为小了。

冉有、子路、宰予应付孔子的话，我们现在往往叫做“设辞”，也叫做“自圆之辞”，其显而易见和动机行为不符的，我们一向也叫做“饰辞”，甚或“遁辞”。“遁辞知其所穷”，辞到了饰与遁的地步，当然本人既完全自觉，旁人也都认识，不至于引起甚么问题来。不过近代心理学与社会心理学告诉我们饰与遁的程度往往是很难判断的，不但旁人看不出设辞的人是在饰在遁，连本人自己都感觉不到。此种学问甚至于说，我们一切的辞，是多少有饰与遁的意味的。精神分析派的心理学，说我们的意识有两界，意识本界与潜意识界，这两界的划分，因文化礼教的发达而越来越深刻。大凡情欲之事，最初可以比较自由表见的，到此便不能不深深的退居潜意识的背景之

中，遇到要表见的时候，势必先经一番文饰的功夫，方才可以经过意识本界，而呈露为表面的动作。语言便是此种文饰的功夫的一大工具，于是便产生了各式各样的自圆的说法。意国社会学家柏瑞笃<sup>①</sup>也有一派性质相似的理论。他分析人的行为，认为每一桩行为可以有两个或三个成分，一是因，就是行为的动因，二是动，是动作的本身，三是辞，是伴着动作同时发生的一些话。大凡一桩行为，由因成动，总附带着一个所以要动的理由的说法，这说法有时候不说出来，即只是本人肚子里明白，有时候说出来，但不论或默或语，它总是一个辞。因、动、辞之间，因是最不变的成分，许多情欲就是因了，动的方式自然不一而足，但辞最是千变万化。根据由衷与立诚的原则，辞的变化论理也不会多，但若设词者的自觉或不自觉的目的在自圆，在文饰，在躲避谴责与批评，那就数不胜数了。这样的辞与辞的系统是会引起问题的。社会学研究的对象之一便是这种辞、辞的系统和它们所引起的问题。

关于上文的一番理论，我们最好举一些例子，一个人打麻雀牌，他大概不会很坦白的说他喜欢打牌，他却会说，三缺一的时候，他才加入，否则拆散人家垂成之局是说不过去的，甚至于是有伤阴鹭的；或者，他承认喜欢打牌，他会添一句说，打牌是他唯一的弱点，在唯一两个字里，他又找到了自圆的出路，增高了自己的地位。一个人娶妾，他大概也不会坦白的承认他好色。他却会说：他的大太太没有生儿子，或他是一个兼

---

<sup>①</sup>柏瑞笃为近代社会思想界最大权威之一，意国人，生于一八四八年，卒于一九二三年，曾任瑞士洛桑大学(University of Lausanne)经济学与社会学教授。他的最重要的系统的著作是《普通社会学论》，用意文发表于一九一五——一六年间，法文译本出版于一九一七——一九年，英文译本出版于一九三五年，书名改称为《心理与社会》，分订四册，其因词之辨见第三册。



桃两房的人，甚至于他会告诉你，据一部分人类学者说，男人是有多妻的倾向的。魔鬼也会引经据典，这话真是不错的，人人既不免受魔鬼的诱惑，也就人人可以有此种引经据典的机会。这些例子是很浅显的，无烦多举，我们要注意的是，这一类的佞词是我们生活中最普通的一件事，初不限于打牌纳妾一类的行为。

上文说因是常的而辞是变的，因是一个，而辞可以有多个，我们也可以举一两个例子。一个天主教徒反对信仰自由，自然也有他的一套说法；一个社会主义者反对信仰不自由，反对宗教，自然也有一套说法。论起辞来，两人之间，可以说是南辕北辙了，但他们的因却是相同的一个，就是，双方都渴望着，把自己的信仰与行为标准加在别人身上，不到全人类统一的境界不止。一个淫荡的人可以说出许多秽褻不堪的话；同时一个道学家或宗教家所不惮烦琐再三申说的当然是一大套禁欲与戒淫的话。论表面的辞，这两人又是大相径庭了，但论内在的因，却也只有一个，双方都是不胜其性欲的冲激。一个崇拜偶像的乡下老普通不大说话，他的教育程度也不容许他说许多话，但若问起他所以崇拜的缘故来，他会有一套说法；蓦地里来一个改革家，大唱其打倒偶像的主义，表面上，这两个人的辞更是泾渭分流了，但我们所能推究到的因却也只有一个，就是双方都能热烈的信仰，而那改革家的热烈与认真的程度也许还在乡下老之上。他信的是甚么呢？他信的是进步，是科学，是社会改造的原则，若干改造的理想以至于一套板执的改造的教条。他和上面所说的教徒与社会主义者一样，很希望乡下老肯很痛快的接受他这一套，不接受时，还不惜付之警察的武力；至于他的信仰是否比乡下老的更可靠更有利，却是另一问题。

根据最后这个例子，我们可以知道，十八十九世纪以来种种改革社会的学说，动不动讲人权自由、平等、进步、民治主义、国家主义、社会主义，无非是一些辞的堆砌与辞的系统，其间究属有多少自圆、粉饰太平与躲避现实的成分，又有多少经得起事实、经验、以至于逻辑的盘驳的成分，尚有待于社会学者的断定。我们要知道，这一类辞的堆砌与辞的系统，和许多宗教的未来世界论，以及乌托邦主义的理想社会论，原则上没有很大的分别，就思想与设辞的方法论，更不免是一丘之貉。用以前的眼光来看，这一类辞的系统里所包含的，大部分是一些佞辞，而发为此种佞辞的人自然是一些佞人，一些巧调高材与曲学阿世者了。我们在今日用到这佞字，当然不能再有以前那种浓厚的道德谴责的意味，那种深恶痛绝的态度，不过，这种辞与这种人是不健全的，这种辞不宜做我们思想与行为的准则，这种人更不是先知先觉一流，值得我们信服，今昔的看法却应当是一样的。

现在进一步的说为政不在多言。

为政不在多言是跟了一般的不多言的原则来的。“为治者不在多言”，是汉代的申公对武帝说的一句话，不过它所代表的原则是很老的。据说，尧舜垂裳而治，是不大说话的。《诗经》说文王：予怀明德，不大声以色；孔子补充着说，声色之于化民，末也。君子过言，则民作辞，也是一句很早的教训。中国政治学说里很注重法天的原则，天是不说话的，所以孔子又说：四时行焉，百物兴焉，天何言哉？桃李不言，下自成蹊，是汉代初年便已流行的一句谚语。

不过不言与不多言之教是一事，实地的民族经验似乎又是一事。在二千多年的历史里，很不容易寻出几个真正能实践这不言或不多言之教的政治时期与领袖来。春秋战国而后，三寸



舌头的用途也许不如从前，但是五寸毛锥的势力，却比以前不知增加了多少。这一层显而易见与儒家的发展有关。儒家的正名主义、道德观念、以及一般的尚文的精神一方面既产生了胡适之先生所说的“名教”，一方面更形成了专用文字的取士制度，而文士对策时所搬弄的种种当然不外乎“名教”中仁义忠信一类的“名”或“辞”，搬弄的次数越多，就越变做一派陈言滥调。试看史籍中所留传下来的诏令和对策的笔墨，真正可以免于断烂朝报的讥弹的，恐怕没有很多的篇数。这种传统的“稽古右文”的风尚终于把中国造成了一个“名教的乐地”，“文字的国家”。敌人说我们是一个“文字国”，是不错的，不说别的，只是敬惜字纸这一点就十足表示这种名教乐地与文字国家的精神。

前不多几年，好像是萧伯纳罢，曾经说过英国是一个“议论国”；些微的小事，动不动要付议会讨论，讨论了许久，却未必有决议，有了决议，也未必真实行；替这样一个国家上一个“议论国”的徽号，他以为是再配称没有。西方有一个议论国，东方有一个文字国，也真可以说无独有偶了！不过，就最近三十年的风气看来，东方的文字国，也有同时变做一个议论国的趋势。三寸不烂之舌，退隐了不少的年代，已经和五寸的毛锥同登坛坫，共同负担起救国的大业来。这趋势却真有点不了。一个议论国不大做文字，一个文字国不大发议论，在不做文字不发议论的空闲时间里，终还可以推动一些切实的政治，如今中国却兼具了两种身份。不发议论，便做文字，做罢文字，又发议论，甚或两者分工合作，双管齐下，试问，还有几许余力来促进真正福国利民的政务呢？无论如何，为政不在多言的原则，到此境界，是再也无法适用的了。

上文的一番话，决不是凭空说的，我想凡是对于已往二三

十年的中国政治大体留意过的人都会有同样的观感。动不动开会讨论的方法，我们从想采取英美式的议会政治的时代起，就学得很像。越到后来，参加政治的人越多，这方法自然是越撇不开，无论集会讨论的精神如何，效果如何，反正这集会讨论的格式已经成为我们许多生活格式里的一个。西洋人曾经评论我们民族，说是重格式而轻实际，这大约又是一例了。发宣言，拍通电，以至于快邮代电，在善草檄文露布的中国人当然更容易成为拿手戏，不须多说。比较新颖的是近年来我们对于宣传、宣传的方法、以及宣传的工具如同报章、杂志、小册子之类的信仰。政府要推行一种政策，以为经过一番宣传就一定可以减少民众的阻力。党派要推广一种主张，也以为一经宣传，便可以造成一派舆论。其实问题并不如此简单。西洋研究社会心理学的人，大部分认为宣传的力量是很有限的，舆论这东西究属有与无，也是一个问题，要有的话，报纸一类宣传的力量也只能把它反映出来，而并不能多所左右，更谈不上创造舆论了。假若舆论是风，那宣传的方法与工具只好算是屋顶上的风针，可以指点风向，而不能转移风向。至于口号标语一类的宣传方法，其效力更自郅以下，不值得计较了。

这一类为政多言的方式不会有多大效果，还是小事，要紧的是它们有很大的流弊。多言的一般流弊，上文已经说过，到此我们要特别注意的是，为政而不免多言，那多言是集体化的，流弊所及，必至危害以至于摧毁集体生活，即使我们假定，集会时的讨论、公布的宣言、张贴的标语、呐喊的口号、以及印发的各种宣传物品，内容大都相当恳切，即至少不太背于上文再三揭橥的修辞立诚的原则，这其间已经可以有两种很大的流弊。一是思想与吐属的刻板化。我们以前骂八股文章，为的是它的刻板性与千篇一律的现象，其实现在骂八股文章的人十



之八九自己没有做过或根本不了解八股文章，否则，我相信他不会骂，因为他明白在今日“多言政治”的局面之下，许多的文章比八股文要刻板得多。我们要测验这一点的机会实在是太多了。听一次演讲，读篇把社论，参加一次座谈会，翻看一本发挥一种社会理想的书，谁都会很容易的发见一大套千篇一律和陈陈相因的字眼、名词、语句、口气，其数量之大与复出的频数要远在八股文中诗云子曰……之上。“洋八股”、“党八股”以及最近“抗战八股”决不是一些随便起的名目，我们确有这些东西，而我们如今借用八股两个字，似乎还得向以前的真八股道一声歉。据心理学家告诉我们，以前的八股在字面上虽只搬弄一些旧东西，在股的拼凑与题的搭联等等方面往往可以看出作者的天分来，在现行的各式八股里我们看见的只是一些思想的板本，连初印与后印都分不大出来。

第二个流弊是语言替代了工作。我们跟了胡适之先生批评“名教”，为的是“名教”很早就变成了“名”教，讲孝、弟、忠、信、礼、义、廉、耻的人，讲多了，讲惯了，讲油了，应手拈来，都成妙谛。他对这一类的“名”根本不求甚解。这些“名”在他的心目中，最初原不过是几个符号，后来变做几个含蓄着象征性的图案，终于成为一些栩栩欲活、可以唤起情感、激发性灵的偶像。一个“名”到此境界，就好比一个佛号，可以供人熟念，好比一道灵符，可以受人膜拜。元亨利贞，只要喊出口去，可以辟邪赶鬼；福禄寿喜，但须贴在墙上，可以不召自来。这在西洋，早有人叫做“字的巫术”，在中国，我们可叫做“名的宗教”。在这种巫术或宗教支配下的社会，无论它有多么高妙的人生理想，多么卓越的道德标准，生活是静止的，文化是呆滞的，甚至于死板的，因为，愿望与祈求替代了努力，语言与文字替代了工作。二三十年来多言政治

的一大弊病也就是这一点。名与字尽管推陈出新，改头换面，其为字的巫术与名的宗教却丝毫没有变动。开过会，有过议决案，发表过宣言，向大众宣传过，一件事就算是办了。用口号标语来传播一种愿望，传播过了，这愿望也就算是达到了。照这趋势下去，我怕非闹到一个使努力与工作的机能完全瘫痪的地步不止。

约言之，多言政治的两个流弊的归宿是：思想机能的僵化与工作机能的萎缩。一个集体生活，到不能思想与不能工作的境界，试问所剩还有几许。不过，读者不要忘记，我们还假定着这种多言是属于未可厚非的一种，即还不太背于立诚的原则的一种。假若我们把这假定撤去，而发见多言政治的言中间，有很大的一部分是属于自圆与文饰的性质，其目的，消极的在躲避谴责，转移视线；或积极的在迎合众心，于中取利。苏秦游说，表面上为六国着想，底子里却为自己博取富贵卿相；公孙弘以儒道进用，而明眼者一望而知其将以曲学阿世；安知目前多言的政治中，就没有像苏秦公孙弘一类的人与一类的浮辞滥说？假定真有这种情形，那前途的危险就更在思想僵化与工作萎缩之上了。究其极，它可以摧毁集体生活与政治组织所凭借的最大原则，就是“民无信不立”的一个信字。人言为信，信是佞的相反，上文早已提到过了。

申公对汉武帝说的，本是两句话：为治者不在多言，顾力行何如耳。救多言的流弊，端在力行，一般的做人如此，为政更不应不如此。政治的推动，在人事方面，靠两个条件，一是官司的领导，二是民众的合作。官司宅心纯正，公忠体国，个人的行为与私德上又无懈可击；同时民众的智识程度与团体意识也已经到达相当的水准。在这种情形之下，要推行一种政治，是最容易不过的。假定二条件之中只得其一，即民众的程



度还达不到家，那末，一件政治的能否推动全得看为政的人的宅心与行事了。无论我们有的是一个条件或两个条件，多言总是没有地位的，具备两个条件时，是无须多言，只有一个条件时，多言了也是不生效用。所以孔子说，下之事上也，不以其所令，以其所行。又说，其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。榜样的原则是中国的教育学说与政治学说的最大重心，也是两种学说所由融会的交点。这个原则，在今日多言的政治下，已经有被断送的危险了。

近年来的多言政治不但违反了我们的民族文化里很大的一个原则，并且也有背乎孙中山先生的遗教。孙先生倡为知难行易之说，在政治方面是有很大的实验的价值的。“民可使由之，不可使知之”的两句老话，我想孙先生一定是不赞成的；任何主张民主政治的人不会赞成，不独是孙先生。不过我们处的是一个不进则退的时代，我们在扰攘的国际局面里，亟于要取得一个位置。我们要推动种种政策，势不能在短期内让大众都了解这种政策的性质，与其因何要推动的理由，与如何能推动的方法，亦即势不得不由领导政治的人当机立断的做去，只要做的人动机纯洁，手段正当，上面推动，下面自然谅解，终于可以达到我们改革的目的，而民众于协力合作之际，也自然会明白一些因何与如何的道理。如今我们似乎并没有遵守这种遗教，我们在想推动一件政事之前，领导的人中间，总要先费上许多口舌，接着对民众又费上许多口舌，无形中表示给大众看，要推行这种事，还得让大家先有一个了解的机会，用意固然极好，但这么一来，不是知成为第一步，而行成为第二步，知还是容易下手，而行总得从缓了么？这不是等于回到了知易行难的旧说了么？表面上服膺了孙先生的新说，而实际上履行的还是旧说，更无异默认了孙先生知难行易的新说，也无逃于知易行难的

旧说的支配：这未免是太不对了。所以即为实现孙先生的知难行易的学说计，我们在一般的生活上，尤其在政治生活上，有实行申公的两句话的必要：少说话，多做事。

载《自由之路》（商务印书馆一九四六年九月版）



钱 穆

## 《国史大纲》引论（节录）

### （八）

姑试略言中国史之进展。就政治上言之，秦汉大一统政府之创建，已为国史辟一奇迹。近人好以罗马帝国与汉代相拟，然二者立国基本精神已不同。罗马乃以一中心而伸展其势力于四围。欧亚非三洲之疆土，特为一中心强力所征服而被统治。仅此中心，尚复有贵族平民之别。一旦此中心上层贵族，渐趋腐化，蛮族侵入，如以利刃刺其心窝，而帝国全部，即告瓦解。此罗马立国形态也。秦汉统一政府，并不以一中心地点之势力，征服四围，实乃由四围之优秀力量，共同参加，以造成一中央。且此四围，亦更无阶级之分。所谓优秀力量者，乃常从社会整体中，自由透露，活泼转换。因此其建国工作，在中央之缔构，而非四围之征服。罗马如于一室中悬巨灯，光耀四壁，秦汉则室之四周，遍悬诸灯，交射互映，故罗马碎其巨灯，全室即暗，秦汉则灯不俱坏光不全绝。因此罗马民族震铄于一时，而中国文化则辉映于千古。我中国此种立国规模，乃经我先民数百年惨澹经营，艰难缔构，仅而得之。以近世科学发达，交通便利，美人立国，乃与我差似。如英法诸邦，则领土虽广，惟以武力贯彻，犹惴惴惧不终日。此皆罗马之遗式，非中国之成规也。

谈者好以专制政体为中国政治诟病，不知中国自秦以来，

立国规模，广土众民，乃非一姓一家之力所能专制。故秦始皇始一海内，而李斯、蒙恬之属，皆以游士擅政，秦之子弟宗戚，一无预焉。汉初若稍稍欲返古贵族分割宰制之遗意，然卒无奈潮流之趋势何。故公孙弘以布衣为相封侯，遂破以军功封侯拜相之成例，而变相之贵族擅权制，终以告歇。博士弟子，补郎补吏，为入仕正轨。而世袭任荫之恩亦替。自此以往，入仕得官，遂有一公开客观之标准。王室与政府逐步分离，民众与政府则逐步接近。政权逐步解放，而国家疆域亦逐步扩大，社会文化亦逐步普及。总观国史，政制演进，约得三级。由封建而跻统一，一也（此在秦汉完成之）。由宗室外戚军人所组之政府，渐变而为士人政府，二也（此自西汉中叶以下，迄于东汉完成之）。由士族门第再变而为科举竞选，三也（此在隋唐两代完成之）。惟其如此，考试与铨选，遂为维持中国历代政府纲纪之两大骨干。全国政事付之官吏，而官吏之选拔与任用，则一惟礼部之考试与吏部之铨选是问。此二者，皆有客观之法规，为公开的准绳。有皇帝（王室代表）所不能摇，宰相（政府首领）所不能动者。若于此等政制后面推寻其意义，此即《礼运》所谓天下为公，选贤与能之旨。就全国民众施以一种合理的教育，复于此种教育下选拔人才，以服务于国家。再就其服务成绩，而定官职之崇卑与大小。此正战国晚周诸子所极论深覈，而秦汉以下政制，即向此演进。特以国史进程，每于和平中得伸展，昧者不察，遂妄疑中国历来政制，惟有专制黑暗，不悟政制后面，别自有一种理性精神为之指导也。

谈者又疑中国政制无民权，无宪法，然民权亦各自有其所以表达之方式与机构，能遵循此种方式而保全其机构，此即立国之大宪大法，不必泥以求也。中国自秦以来，既为一广土众民之大邦，如欧西近代所行民选代议士制度，乃为吾先民所弗



能操纵。然诚使国家能历年举行考试，平均选拔各地优秀平民，使得有参政之机会。又立一客观的服务成绩规程，以为官位进退之准则。则下情上达，本非无路。晚清革命派，以民权宪法为推翻满清政府之一种宣传，固有效矣。若遂认此为中国历史真相，谓自秦以来，中国惟有专制黑暗，若谓民无权，国无法者已二千年之久，则显为不情不实之谈。民国以来，所谓民选代议之新制度，终以不切国情，一时未能切实推行。而历古相传考试与铨选之制度，为维持政府纪纲之两大骨干者，乃亦随专制黑暗之恶名而俱灭。于是一切官场之腐败混乱，胥乘而起，至今为厉。此不明国史真相，妄肆破坏，轻言改革，所应食之恶果也。

中国政制所由表达民权之方式与机构，既与近代欧人所演出者不同。故欲争取民权，而保育长养之，亦复自有其道。何者，彼我立国规模既别，演进渊源又不同。甲族甲国之所宜，推之乙族乙国而见窒碍者，其例实夥。凡于中国而轻言民众革命，往往发动既难，收拾亦不易，所得不如其所期，而破坏远过于建设。所以国史常于和平中得进展，而于变乱中见倒退者，此由中国立国规模所限，亦正我先民所贻政制，以求适合于我国情，而为今日吾人所应深切认识之一事。若复不明国史真相，妄肆破坏，轻言改革，则又必有其所应食之恶果在矣。

## （九）

其次请言学术思想。谈者率好以中国秦以后学术，拟之欧洲之中古时期，然其间有难相比并者。欧洲中古时期之思想，以宗教为主脑，而中国学术界，则早脱宗教之羁绊。姑以史学言。古者学术统于王官，而史官尤握古代学术之全权。史者，乃宗庙职司之一员，故宗教贵族学术三者，常相合而不相离。

孔子始以平民作新史而成《春秋》，其事则齐桓、晋文，皆政治社会实事，不语怪力乱神，故曰知我者其惟《春秋》乎，罪我者其惟《春秋》乎。自有孔子，而史学乃始与宗教贵族二者脱离。然西汉司马氏尚谓文史卜祝，星历之间，主上以倡优畜之。此非愤辞，乃实语。汉代太史属于太常，则为宗庙职司之一员。太乐太祝太宰太卜太医与太史，同为太常属下之六令丞。太乐之下自有倡优。宗庙祭祠，太史与倡优同有其供奉之职。则史学仍统于皇帝宗庙鬼神之下。然司马氏不以此自限，发愤为《史记》，自负以续孔子之《春秋》。即对当朝帝王卿相种种政制事态，质实而书，无所掩饰。司马氏不以得罪。及东汉班氏，以非史官，为史下狱，然寻得释，所草悬为国史。自此以往，中国史学，已完全由皇帝宗庙下脱出，而为民间自由制作之一业焉。

且王官之学，流而为百家，于是史官之外，复有博士。此二官者，同为当时政治组织下专掌学术之官吏。史官为古代王官学之传统，而博士官则为后世新兴百家学之代表。博士亦属太常，是学术仍统于宗庙也。然太史仅与星历卜祝为伍，而博士得预闻朝政，出席廷议而见谘询，则社会新兴百家学，已驾古代王官学而上之矣。然自秦以来，占梦求仙之术，皆得为博士，犹在帝王所好。及汉武听董仲舒议，罢黜百家，专立五经博士，于是博士性质，大见澄清。乃始于方技神怪旁门杂流中解放，而纯化为专治历史与政治之学者（所谓通经致用，即是会通古代历史知识，在现实政治下应用）。又同时兼负国家教育之责。而博士弟子，遂为入仕惟一正途。于是学术不仅从宗教势力下脱离，并复于政治势力下独立。自此以往，学术地位，常超然于政治势力之外，而享有其自由。亦复常尽其指导政治之责任。而政治亦早与宗教分离，故当时中国人所希冀者，乃



为地上之王国，而非空中之天国也。孔子成《春秋》，前耶稣降生四百八十年。司马迁为《史记》，亦前耶稣降生一百年。其时中国政治社会，正向一合理的方向进行，人生之伦理教育，即其宗教，无所仰于渺茫之灵界，而罗马则于贵族与军人之对外侵略，与对内奢纵下覆灭。耶教之推行，正因当时欧人无力建造合理之新国家，地上之幸福既渺不可望，乃折而归向上帝。故西洋中古时期之宗教，特承续当时政治组织之空隙而起，同时又替代一部分（或可说大部分）政治之任务。若必以中国史相拟，惟三国魏晋之际，统一政府覆亡，社会纷乱，佛教输入，差为近之。然东晋南北朝政府规模，以及立国之理论，仍沿两汉而来。当时帝王卿相，诚心皈依佛教者，非无其人。要之僧人与佛经，特为人生一旁趋，始终未能篡夺中国传统政治社会之人生伦理教育而与为代兴。隋唐统一政府复建，其精神渊源，明为孔子董仲舒一脉相传之文治思想，而佛教在政治上，则无其指导之地位。西洋所谓国家建筑于宗教之上之观感，在中国则绝无其事。继隋唐统一之盛运而起者，有禅宗思想之盛行。禅宗教理，与马丁路德之宗教改革，其态度路径，正有相似处。然西洋宗教革命，引起长期间惨酷的普遍相互屠杀，而中国则无之者，以中国佛教仍保其原来一种超世间的宗教之本色，不如西洋耶教已深染世法，包揽政治经济种种俗世权利于一身，因此由其教理上之改革，不得不牵连发生世态之扰动也。中国佛教虽盛极一时，而犹始终保全其原来超世间的本色者，则因中国政治社会一切世事，虽有汉末以及五胡之一段扰乱，而根本精神，依然存在。东晋南北朝以迄隋唐，仍从此源头上演进，与西洋之自罗马帝国解纽以后，政治社会即陷入黑暗状态者不同也。何以西洋自罗马帝国覆亡，即陷入一黑暗时期之惨运，而中国汉亡以后幸不然？则以罗马建国，本与汉代

精神不同。罗马乃以贵族与军人之向外征服立国，及贵族军人腐败堕落，则其建国精神已根本不存在。北方蛮族，在先既受不到罗马文化之薰陶，及其踏破罗马以后，所得者乃历史上一个罗马帝国躯壳之虚影，至于如何创建新国家之新精神，则须在其自身另自产生。要之北方蛮族之与罗马帝国，乃属两个生命，前者已老死，后者未长成，故中间有此一段黑暗。至于汉代统一政府之创兴，并非以一族一系之武力征服四围而起，乃由当时全中国之文化演进所酝酿所缔构而成此境界。换言之，秦汉统一，乃晚周先秦平民学术思想盛兴后，伸展于现实所应有之现象。并不如西洋史上希腊文化已衰，罗马民族崛起，仍是两个生命，不相衔接也。汉代之覆亡，特一时王室与上层政府之腐败。而所由缔构此政府推戴此王室之整个民族与文化，则仍自有其生命与力量。故汉末变乱，特如江上风起，水面波兴，而此滔滔江流，不为废绝。且当时五胡诸蛮族，中国延之入内地者，自始即与以中国传统文化之薰陶，故彼辈虽乘机骚动，而彼辈固已同饮此文化之洪流，以浇溉其生机，而浸润其生命。彼辈之纷起迭兴，其事乃仅等于中国社会内部自身之一种波动。惟所缺者，在其于中国文化洪流中，究竟浇溉未透，浸润未深而已。然隋唐统一盛运，仍袭北朝汉化之复兴而起，如此言之，则溯源于晚周先秦，递衍至于秦汉隋唐，此一脉相沿之学术思想，不能与罗马覆亡后西洋史上之所谓中古时期之教会思想相比，断断然矣。

北宋学术之兴起，一面承禅宗对于佛教教理之革新，一面又承魏晋以迄隋唐社会上世族门第之破坏，实为先秦以后，第二次平民社会学术思想自由活泼之一种新气象也。若以此派学术与西洋中古时期之教会相比，更为不伦。无明以下，虽悬程朱经说为取士功令，然不得即目程朱为当时之宗教。明代极多



遵陆王而反抗程朱者，清代尤盛以训诂考据而批驳程朱者。社会学术思想之自由，并未为政治所严格束缚，宗教则更不论矣。

若谓中国学术，尚未演进达于西洋现代科学之阶段，故以与西洋中古时期相比论，此亦不然。中国文化演进，别有其自身之途辙，其政治组织，乃受一种相应于中国之天然地理环境的学术思想之指导，而早走上和平的大一统之境界。此种和平的大一统，使中国民族，得继续为合理的文化生活之递嬗。因此空中天国之宗教思想，在中国乃不感需要。亦正惟如此，中国政制，常偏重于中央之凝合，而不重于四围之吞并。其精神亦常偏于和平，而不重于富强。常偏于已有之完整，而略于未有之侵获。对外则曰昭文德以来之，对内则曰不患寡而患不均。故其为学，常重于人事之协调，而不重于物力之利用。故西洋近代科学，正如西洋中古时期之宗教，同样无在中国自己产生之机缘。中国在已往政治失其统一，社会秩序崩溃，人民精神无可寄托之际，既可接受外来之宗教（如魏晋以下迄隋唐初期）。中国在今日列强纷争，专仗富强以图存之时代，何尝不可接受外来之科学？惟科学植根应有一最低限度之条件，即政治稍上轨道，社会稍有秩序，人心稍得安宁是也（此与宗教输入之条件恰相反）。而我国自晚清以来，政治骤失常轨，社会秩序，人民心理，长在极度摇兀不安之动荡中，此时虽谋科学之发达，而科学乃无发达余地。论者又倒果为因，谓科学不发达，则政治社会终无出路。又轻以中国自来之文化演进，妄比之于西洋之中古时期，乃谓非连根铲除中国以往学术思想之旧传统，即无以萌现代科学之新芽。彼乃自居为文艺复兴宗教改革之健者，而不悟史实并不如是。此又不明国史真相，肆意破坏，轻言改革，仍自有其应食之恶果也。

## (十)

请再言社会组织。近人率好言中国为封建社会，不知其意何居。以政制言，中国自秦以下，即为中央统一之局，其下郡县相递辖，更无世袭之封君，此不足以言封建。以学术言，自先秦儒墨唱始，学术流于民间，既不为贵族世家所独擅，又不为宗教寺庙所专有。平民社会传播学术之机会，既易且广，而学业即为从政之阶梯，白衣卿相，自秦以来即尔，既无特殊之贵族阶级，是亦不足以言封建。若就经济情况而论，中国虽称以农立国，然工商业之发展，战国秦汉以来，已有可观。惟在上者不断加以节制，不使有甚贫甚富之判。又政府既奖励学术，重用士人，西汉之季，遂有黄金满箧，不如遗子一经之语。于是前汉货殖游侠中人，后汉多走入儒林独行传中去。所以家庭温饱，即从师问学，而一登仕宦，则束身礼义之中。厚积为富，其势不长，然亦非有世袭之贵人也。井田制既废，民间田亩得自由卖买，于是而有兼并。然即如前汉封君，亦仅于衣租食税而止。其封邑与封户之统治，仍由国家特派官吏，以国家法律而论，封君之与封户，实同为国家之公民。后世如佃户欠租，田主亦惟送官法办，则佃户之卖田纳租于田主，亦一种经济契约之关系，不得目田主为贵族为封君，目佃户为农奴为私属。土地既非采邑，即难以封建相拟。然若谓中国乃资本主义之社会，则又未是。以中国传统政治观念，即不许资本势力之成长也。

西洋史家有谓其历史演变，乃自封建贵族之社会，转而为工商资本之社会者。治中国史者，以为中国社会必居于此二之一。既不为工商资本之社会，是必为贵族封建之社会无疑。此犹论政制者，谓国体有君主与民主，政体有专制与立宪。此特



往时西国学者自本其已往历史演变言之。吾人反治国史，见中国有君主，无立宪，以谓是必君主专制无疑。不知人类政制，固有可以出于此类之外者。即如近来德意俄诸国，即非此等分类可包。然则中国已往政制，尽可有君主，无立宪，而非专制。中国已往社会，亦尽可非封建，非工商，而自成一格。何以必削足适履，谓人类历史演变，万逃不出西洋学者此等分类之外。不知此等分类，在彼亦仅为一时流行之说而已。国人懒于寻国史之真，勇于据他人之说，别有存心，藉为宣传，可以勿论，若因而信之，谓国史真相在是，因而肆意破坏，轻言改革，则仍自有其应食之恶果在矣。

选自《国史大纲》（商务印书馆一九三九年版）

## 中国文化传统之演进（节录）

我们先问一句，什么叫做文化呢？文化这两个字，本来很难下一个清楚的定义，普通我们说文化是我们的一种生活，各方面的生活总括起来，就可以叫他做文化；这个生活，如果将一个时间性加进去讲，那就是生命。凡是一个国家，一个民族，都有他的生命，这生命就是他的文化，这文化也就是他的生命；如果国家民族而没有文化，那就等于没有生命；如果他的生命没有意义，或者是没有价值，那也就是说他的文化低下；生命的意义高，价值大，他的文化也就崇高了。因此，所谓文化，必定有一段时间上的意义在内的；换一句话说，所谓文化，是有他的历史意义在内的。文化并不是平面的，而是立体的，这平面，这大的空间，再加上时间性，那就是民族整个的生命，也就是那个民族的文化。所以讲到文化，我想应该用

历史的情况来讲。

什么叫做中国文化呢？要解答这个问题，不单要用哲学的眼光，而且更要用历史的眼光。中国文化，乃是一个传统，是一线而下的，已经有了五千年的历史；这就是说，我们国家生命已经绵延了五千年了。但是这五千年生命的意义在那里呢？他的价值在那里呢？这好像问一个人活了五十岁，他这五十年生命的意义在那里？价值在那里呢？要答复这个问题，不外要去回看他过去五十年中做了些什么事情，对于社会，对于国家，对于人类有点什么贡献，他将来还有前途没有。我们就同样的用这种方法去回看中国这民族这国家五千年来做了些什么事情，他想向那一条路跑。我们一个人，每日起居生活，必定有他的目的，有他的意义，一年两年，三年五年，天天这样操作，他必定有一个计划，如果到了他所处的环境很舒服很满意，对他的计划感到了满足的时候，那么他又将生出另外一个想像。中国近百年来所遭遇的环境，受人压迫，任人蹂躏，可谓苦痛已极，假如有一个时候中国是处在独立自由，国势兴隆，幸福康乐的环境之下，该中国人舒舒服服痛痛快快地过着日子，那么这时候他又将作怎样的打算？他又想做些什么事情呢？要解答这一个问题，我们就要看中国文化是向那一条路上走的。中国现在不自由，不平等，国势衰弱，遭人压迫，事事都跟着人家跑，难道说中国五千年来都是跟着人家跑的吗？就是跟着人家跑，他的心目中就真的没有一条路线吗？一个人，在他的生命中，必定有一个希望，有一个目的，如果没有希望，没有目的，那么他的生命就毫无意义了；国家的情形，实在也是一样。我们中国已经有了五千年的历史，然而他到底是往那一条路上跑的呢？这是我们要明了的第一个问题。第二个问题，他跑了没有？跑到了没有？他的跑停止了没有？这就是我们常



常说的中国的文化停了没有？死了没有？我现在就想要用历史的观点来讲明中国民族他想往那条路跑，他已经跑了没有，跑到了没有……这些问题。一个人总有一个计划，他打算着怎样去做；计划满足以后，也就中止不前了，这时候，他的生命便告一段落了，即使他不一定会死，但也就毫无意义了。民族也有他的一个希望，希望如果达到，他就不会再往前进，如果他的希望根本就不能达到，那就等于妄想，毫无意义。我们中国是有一个希望，有一个目的的，而且如今他这个希望这个目的还未达到；我们现在就要看他到底跑了没有，如果是已经跑了，那么是进步了呢，还是停住了，还是转了方向，还是不再跑了。我今天讲这个中国传统文化传统之演进，就是这个意思。我讲的虽然是历史，但是可以使现在的人了解中国现在的地位，和他将来还有前途，有希望没有。

这一个问题，换一句具体一点的话来说，就是如果我们要写一本中国文化史，究竟应该分几期来写呢？历史本来不能分期，好像一条水流样的不能切断，也像人的生命样的不能分割，但是我们往往说一个人一生可以分做几个时期，像说某人第一个时期是幼年在家庭的时期，第二个时期是青年在求学时期，第三个或者是从事革命时期……第四个是什么时期，第五个是什么时期等等，我们应该先将他这样的分成几个时期，再看他希望做些甚么事情。我也想将中国分成几个时期，看他循着那一条路上走。分期本来很难，先要看准了他的路线然后才能决定怎样去分。我个人想将中国文化从有史起到现在止分为三期，秦以前为第一期，秦以后直到唐朝为第二期，宋朝到晚清为第三期，至于现在则是第四期的开始。这样的分法，我想诸位无论是学历史的或者不是学历史的都会感觉到这就是一般普通的分法。我们普通讲学术思想，大都说秦以前的学术思想

最发达，到汉唐两代，则是政治武功以及社会经济都有卓越的表现，宋代以后，便都逐渐衰落，远非昔比了。我也听到一般讲学术思想的人说，秦以前的学术思想最发达最好，秦以后就衰落就不好了，又有些人说汉唐以前的政治和社会都很有成绩，而唐以下宋元明清各代就都不成了。从这里，可见普通一般人大都将中国历史分成这几段的。

说到中国的文化，如果要拿世界上任何一种文化来和他比较，暂作一种很粗浅，很简单的比较，我想最好是与欧洲文化作比，至于巴比伦文化，埃及文化，现在都已消失。他们的生命似乎没有什么力量，因此也没有很长的历史，只是在某一段时间内的辉煌腾达，不久便即消灭，犹如昙花一现，不能久远。能够长时期在奋斗在前进的，只有两个，一个是中国，一个是欧洲，可是这两者互作比较，那就有许多不同的地方。欧洲的历史，从希腊开始，接着是罗马，接着又是北方蛮族的入侵……辗转变更，直到今日欧洲的情势。他们这种情形，好像唱一台戏，戏固然是一本戏，但是那些角色却不是从头至尾由一个人扮演的。我从前曾引一个譬喻，说中国文化和欧洲文化的比较，好像两种赛跑，中国文化乃是一个人作长时间长距离的跑，从尧舜禹汤文武周公孔子……这一路下来都是中国人，秦汉唐各代也是中国人，宋元明清还是中国人，现在仍然是中国人。西方欧洲文化则像接力跑，一面旗从一个人一个人手里依次传递接续去跑，由希腊人传给罗马人，由罗马人传给北方蛮族……现在传到拉丁条顿民族的手里，拉丁条顿民族跑完以后，说不定将来会由斯拉夫民族接着来跑。而且他们这面旗，也并不是自己原有的，而是由埃及人的手里拿来的，所以中国文化和欧洲文化不同之点，第一，就时间性来说是不同的，他们都跑着圈子，中国文化好像由一个人继续不断地一圈一圈的



跑到底，而欧洲文化则等于接力跑，每个人跑一圈，每一圈所跑的人都不同。第二，就空间来说两者也是不同的，欧洲的文化，起自希腊雅典，由这个文化中心，向四周发散，后来希腊衰微，罗马代之而兴，文化的中心便由希腊搬到罗马，由罗马再向四周发散；历史演进，文化中心从一个地方搬到别一地方，再搬到另一地方，到近代欧洲列强并立的时候，文化中心也就分在巴黎、伦敦、柏林……等等地方，再由这几个中心向四周发散。所以西方人的文化，是由一个中心点向各方面发送出去的，而且这文化的中心，是一点传一点的，这种情形，会发生一种毛病，这就是常常发生中断的现象，在这里告了一个段落以后，然后在别处再重来一个。中国文化则很难说是一点传一点的，我们不能说中国文化是由山东传到湖南，由湖南传到陕西，由陕西传到江西，由江西传到江苏。所以中国文化和欧洲文化不同的有两点：第一是在中国文化像一个人自始至终老是在跑圈子；第二则是中国文化一摆就摆在一个大的地方。关于第二点，在古代也许难以说明，但是到了春秋时代，文化已经很明显的平均地摆在中国的大地上了，试看当时各国散处各地，而文化水准都很高。我们不能说汉都西安，文化就以西安为中心，向四面发散，也不能说宋都开封，文化就以开封为中心，向四面发散；不过中央政府所在的地方，文化比较集中而已，绝不是说文化就以那里为中心，向四周散布的。所以中国文化乃是整个发生的，自始就满布大地，而欧洲文化则系由一点传一点的，像希腊文化中心到罗马文化中心，再到东罗马文化中心；西方文化可以有几个中心，中国的文化则难说有中心，我们很难说某一省是中国文化的中心。西方文化可以分做几段，中国的文化却不能分，西方的文化可分为地域性，中国的文化则没有地域性，像有几省根本没有做过政治的中

心，但是始终仍在整个大文化圈之内。这种比较，是从外面看的很简单很粗浅的比较。为什么我们要拿西方文化来相比呢？因为这一比，就可以看清楚我们自己到底是什么样子的了。

我现在想由外面形态讲进去一步，这就是讲到中国文化的意义在那里。中国文化，开始就摆在一个大范围上面，《易经》上说的：“可大可久”，中国人脑子里对于生活的希望也是可大可久，以现在的眼光看来，中国是世界之一国，中国人种是世界人种中的一种，如果用现在的眼光去看秦代以前的生活，我们往往骂他们闭关自守，骂他们和外国老死不相往来，这种论调，只要用历史的眼光来看他，那就会知道几千年前那些人对于这几千年后的咒骂，他们是不能接受的。当时一般的感受，对于中国这块土地，并不认为是一个国家的土地，而认为他就是天下，就是世界；当时的所谓国家，乃是齐，楚，燕，赵，韩，魏，秦……等国，这些国家合起来就成为天下。我们不要轻看当时那些所谓国家，他们都是很有历史的，像卫国，他国土虽小，却是最后亡于秦国的，计有九百年的历史，我们看现在世界各国，除了中国以外，那一国有九百年历史的？其余像楚，燕，齐……诸国，也都有八百年左右的历史，在现在人的脑子里，一个国家有八百年的历史，实在太长了；中国当时的四境，或临大海，或隔高山，或接沙漠，这些地方，都不是中国农业文化所能达到的。《中庸》上说：“……天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，舟车所至，人力所通，凡有血气，莫不尊亲。”这是秦初统一时人的话，这在当时，实在认为已是一个天下了。当时的人认为整个中国版图以内的一切地方，就是天下，就是世界，至于版图以外的地方，因为能力一时难及，只好摆在一旁，慢慢再说；好像现在欧洲人对非洲和南美洲有些地方，因为力量还未能达到，便暂时搁置



一旁，慢慢再说一样。所以当日中国人的心理，和今日西洋人的心理，实在相差不多，只是当时交通情形差得稍远而已。在那个时候，中国已经成为一个大的单位，那时只有中国人，和中国文化。所谓中国，就是中国人所包括的整个文化区域；他们以为这就已经达到了世界，天下的观念。世界大同，天下太平，都是中国人理想中的一种人类社会，所谓“凡有血气，莫不尊亲”，就是中国文化的理想。中国文化是人类主义的，世界主义的，他并不只想求得一国的发展，也不妄想一步一步的向外扩张势力，像罗马，像现在一般压迫主义，侵略主义者的西方国家一样。以上所述，是就中国文化观点笼统的说来，如果要具体一点去讲，可以举几个例。像孔子，他的祖先，是商朝遗族宋国的贵族，后来逃往鲁国；孔子的一生，就没有狭义的民族观念，他从没有提过灭周复商的口号；他也没有狭义的国家观念，他并不对鲁国特别忠心，他更没有狭义的社会阶级观念，他只要行道于天下，行道于全人类，所以孔子实在是一个人类主义者，世界主义者。又像墨子，我们不知道他的出身，但他也是没有狭义国家观念的。至于老子庄子，那就更没有所谓国家观念了。我常常说，在春秋以前，学者之有狭义的国家观念的，总共只有一个半人，这一个楚国的屈原，当时很多人对他说：楚王既然不听你的话，你大可以离楚他去。但是他是一个楚国的贵族，他无论如何都不肯离开楚国，楚王不能用他的话，他便投江自杀，这可以说是一个有国家观念的人。另外半个则是韩非，但是他后来到秦国以后，意志就不坚定了。所以到秦朝为止。当时一般的学术思想，都是抱着一种天下的观念，都说“……身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”，修身齐家治国，最后就是平天下。这个理想，到秦始皇的时候，已经实现成一个天下了，所以中国文化开始就普遍的

摆在一个大地上，交通所达，彼此都相亲相爱，结合在一起，他们的最高理想，就是奠定一个世界大同，天下太平的全人类和平幸福的社会。这种世界观念，又和西方耶稣教只讲未来境界，所谓天国，而不注重现实的绝不相同；中国文化孔孟诸子的宗教是现实人生的，不是出世的。我认为中国到秦朝已经到了这个境界，至于四周外族，不能接受我们的文化的，我们一时且不理睬他，至其和我们相处得来的，我们都欢迎他到我们的疆界里来和我们一起生活。虽然那时候还有化外蛮夷，但这是因为中国农业文化还没有方法推进到沙漠，草原，高山等地带里去，他们的文化不同，没有办法接受中国文化。总之在秦朝以前，是中国文化的第一期，在这期里面，中国已经有了很崇高的理想，已经有了世界大同，天下太平的世界观念。

到了第二期，秦汉隋唐几个朝代，政治武功，社会经济，都有很好的设施。秦朝统一天下，造成一个国家，一个民族的局面。这便近于现世所谓民族国家的理论。秦以后，两汉隋唐，最成就的事业是政治与社会。一统的政治和平等的社会。我们总觉得中国到现在为止，学术思想方面还超不出先秦，政治社会方面还超不出汉唐。汉唐这一段，本来很难讲，如今我只简单的说一些。一般人往往说中国过去是君主专制的国家，但是我认为称他君主则可，称他专制那就未免有点冤枉，因为中国向来没有特权阶级。虽有做官的人，却并非是特权的贵族。但是什么人才可以做官呢？用一句现在时行的话来说，什么人才可以参政呢？中国自从汉唐以下，直到清代，对于参政，都有一种制度，先要读书，要入学，入学以后，便到政府里去办事，做些事务官，做一个“吏”，练习行政实际经验，如果有相当成绩，便推举他到朝廷，再经过一度考试以后，才能做官。至于官阶高低，则由其服官后成绩来升降，这大抵由所谓



吏部尚书来掌理。所以中国自从汉朝以后，固然还有皇帝，但是并没有封建贵族。中国又并没有资本主义的贵族，做官的人，都是从民众里面挑选那些有能力的人来参政。汉朝做官的人，各地都有平均分配，大概二十万户口之中，可以有一个人参政。但是做官的大小那却是另外的问题；就是清朝，每省有多少人可以应考，也像现在的选举一样规定下来。由这点看来，中国并不是君主专制，人民任官，都有一律规定，皇帝也不能任意修改他。清朝的考试，法律上规定的时间，三百几十年来都未曾更改过；至于考试的方法，皇帝亦不理睬，做官高低，全由吏部掌管，所以中国的政治，实在不能说是君主专制政治。在这种政治情形之下，便产生了中国的社会情况。中国自从春秋战国，那时还是封建社会，公卿，大夫，士，……等等阶级，分得很清楚，秦朝以后，封建社会没有了，便渐渐有走上资本主义的社会的趋势。贵的路走不通，大家都向着富的路上走，这本是当然的道理。中国地大物博，自然很适宜于做生意，所以当时商业兴盛。到汉武帝定出法律，规定读书的人才能做官，做了官的人就不能再做生意；而且规定大生意都由政府去做，人民所做的生意，所得税抽得非常重；在这种所得税抽得极高，而大的生产事业又由国家管理的情形之下，于是中国便走上了统制经济之路。这个时候，封建制度推翻，私人经济不易发展，而国家又定下考试制度来规定国民受教育经过选拔之后才得参政，做官这种情形，由汉至唐都是如此，其中只经过魏晋南北朝的一度波折。这种生活，在汉朝人当时感得很是合理，因此中国人便不必再要出世的宗教境界就可以在现实人生中安身立命了。但是这样说来，诸位一定会问，汉朝的制度既然很好，生活既然这样合理，那么他为什么会衰亡呢？这个问题是急切不能回答的，因为这等于问，你今天身体很康健很

强壮，为什么后来又会病呢？又好像问他现在已经吃得很饱了，为什么等一下还要再吃呢？彼一时，此一时，这些问题，都是可以不问的。汉朝为什么以后发生大乱，我们暂且不要管，但是汉朝当时的政治社会既然这么合理，为什么如今却弄得这样糟，这个问题，我在下面倒要说明。我们知道汉朝天下大乱以后，中国人便觉得世界没有意义，政治不清明，社会不公道，于是一般人士便都很消极，悲观，便信宗教。出世的来生的宗教。为什么今日中国人又不像魏晋南北朝时那样消极呢？这是因为现在有外国人可靠，还有办法，如果他们感觉到毫无办法，那就只有出世，信宗教了，所以东汉末年，信佛教的人特多。直要到唐代，才又恢复过来。才又走上现实人生的大道上去。汉唐两朝的情形，现在不能详细来说，大概宋代以下的社会与政治，都逃不出汉唐的成规。因此，我们普通多说，宋代以下的政治社会好像没有什么长进。但是我们并不能说汉唐的学术思想，超不出先秦的境界，便说汉唐没有长进。因为中国，在先秦时候，孔子他们这一班的圣贤，都已经将那些人生理想讲得很高深，以后实在很难超出。问题并不在再讲这些问题，而在如何去做出这些问题，汉唐人能够依着先秦这个理想逐渐做去，实在也是了不得。中国的理想本来已很高，很完美，直到今天，依然未能超过他。这不能因此反骂中国不长进。不过中国的理想虽然高，而他却是可行的，这和罗马人的理想虽大而实是行不通的情形不同，因为罗马有一个征服全世界打倒一切的理想，这自然是难走得通的。汉唐的立国则是组织的而非征服的。我们现在所谓汉唐不如先秦，大概是说他的学术思想方面，他依然跑不出先秦学术思想的范畴，但我们要是进一步来说，那么孔子他们的学术思想虽然很高，可是只存空言，而秦以后汉唐诸代却是实干，使孔子诸人的理想渐渐



实现，直到宋以下的政治社会，都逃不掉汉唐的成规了。在这里，我可以大胆的说一句，今后中国的政治社会，恐怕还依然会逃不掉汉唐的大规模，政治的一统，社会的平等，此下仍不能超过。这就是说，我们固有的崇高的理想，到现在还未十分达到，将来还要这样做去。汉唐诸代，建下了平等社会和统一政治的规模，那时候的社会政治，都很有进步，举一例来说，在唐朝的时候，一个人长到二十岁，便由国家给他一份生产工具，让他自去谋生活，国家只抽他四十分之一的税，孟子说过，抽十分之一税的，已经是王者之政了，据我算来，唐朝只抽到四十分之一的税，这时候在西方正是东罗马帝国的时代，要是拿他们的民生情形来相比较，那真是天渊之别！汉唐的政治，算得每一个人都能安居乐业，过着幸福的生活。汉代是行全国皆兵制的，到了唐代，因为天下太平，军队用不着那么多，所以便只有一部份的人当兵，其余大部份的人，不要当兵，而且丰衣足食，在这种情形之下，他们便可以抽出时间读书入学，经过考试做官；但是做官的人不能够做生意，居高官享厚禄的人也不能穷奢极侈，因为穷奢极侈在当时认为是伤风败俗的事；做官人的儿子想要做官，仍然还要经过考试。这个时候，真是中国政治社会理想的境界，人人安居乐业，家庭境况优裕，国家富强，不虞外族侵袭，政治清明，社会公道。在这种社会环境之下，一般人又将想些什么呢？这时候人生最高的理想，是发展我们的个性，生存在这个世界里面，舒舒服服的过日子。中国社会，是最顾全大体的，但是这顾全大体并不是牺牲个人，这和西方的社会主义与个人主义时相冲突的情形又不同。中国自始就在一个大的范围之下，在其中个人的个性可以尽量发展，但是他们的发展是如何的发展呢？中国人的思想仍然在大同，在太平，中国人的个性并不嗜好打仗，也不在

经济侵略，中国人并没有这种理想，也不训练这种力量，中国人自始就有大同太平的理想。所以中国人的发展个性，据我看，乃在文学和艺术方面；在天下太平的时候，中国人的精神，便用到生活的享受生活的体味上去，这就是用在文学和艺术上去了。

在西汉的时候，大家都注意着建设社会，对于文学和艺术都还没有怎么留意。到了东汉，中国人经过了这四百年的时间，便渐渐开始讲文学和艺术了。但是后来碰着魏晋南北朝的混乱，局面未能安定，到唐朝天下太平，于是文学艺术复渐有发展。所以说，学术思想最灿烂的是在秦朝以前，政治社会最理想的莫过于汉唐，而文学艺术的发达则在唐朝以后。唐以前的文学大体上说有两种，一种是贵族文学，一种是宗教文学；艺术也是一样，也只有贵族艺术和宗教艺术两种。像图画，在唐朝以前，大概多只在庙宇的墙壁上，或者在王宫的壁上，绘有大幅的图画；又像建筑，也只有王宫和庙宇才有富丽堂皇的建筑，这都是贵族的艺术和宗教的艺术。至若司马相如的《上林赋》，《子虚赋》，都是贵族的文学，像屈原《九歌》等，则系代表宗教的文学。到了唐朝以后，中国的文学和艺术才逐渐由贵族的宗教的而解放为平民的了。我们以整个中国文学史来说，唐代以后才有平民文学，以整个中国艺术史来说，唐代以后才有平民艺术。我觉得唐代文学境界，像杜工部的诗，韩昌黎的文章，颜真卿的字，吴道子的画……这都是和孔孟诸子的学术思想一样，都为后世所不能超过的境界至高的。为什么中国的文学艺术在这个时候以后最发展最普遍呢？汉唐的时候，政治社会都有很显著的成就；汉朝以前还有变相的贵族，宋代以后，就根本没有贵族了。我们知道秦始皇汉武帝的时候，没有贵族，东汉以后，天下纷乱，这几百年间，产生了新的贵族，我们只看



唐代的宰相世系表就可知道。唐代以后，贵族又逐渐没有了，宋朝只有韩吕两个大姓，但也不好说是贵族，其他像王安石，欧阳修……等等，都是平民出身，宋元明清各代，中国始终没有贵族，没有特殊阶级。不过社会经济，从宋代以后，却一天比一天发展，唐朝还用布帛来做货币，宋朝则已经用钞票，这种情形，在经济上的变化很大，唐朝以前的经济不很活泼，到了宋朝以后就逐渐活泼了。但是唐朝以前，社会贫富悬殊，而宋代的社会经济倒反而平均了；这是因为中国的社会，从事农业的家庭很多，他们对于子弟总希望能使他读书，无论那个家庭，如果只有一个儿子，那么他自然要操作生产，没有话说；如果有两个儿子，那么他总想办法要做哥哥的多做些事情，让弟弟空点时间出来读书；如果有三个儿子，那么他们更设法让小弟弟空出整个时间来读书；因为读书之后可以参加考试，考取之后，就可以做大官，于是便扬名声，显父母，所以这也是中国人喜欢多儿子的原因。这种情形，中国一向如此，现在仍未改变，只要有人读书，就有做大官的希望。但是做大官的人的家庭，往往三四代后，便即中落，这是因为做了官以后，得到俸禄，就可不虑衣食，子弟也就都可读书，不必生产操作，结果几代之后，如果不能进取，退后也就无路可退，所以宋代以后的社会情形，许多达官显贵，不过三四代，家境便即中落。诸位如果不明白这一点，可以看看《曾文正公家书》，曾文正公知道中国文化最深，他的家书中常常劝子弟一面读书，一面仍要不忘耕作，因为惟有如此，才是可进可退的良策。中国人维持农业经济，社会平等，以后愈推愈广，于是读书人也就渐多，学术益形发展。此外中国还有一种情形，这就是魏晋六朝信宗教的人多，而宋朝以后，局势混乱，信宗教的人倒少，那是什么原因呢？其中原因，可有两种：第一，宋代以后中国已

经有了平民教育。魏晋六朝以前，教育还未普遍到民间，当时只达官贵人的子弟才受到教育，普通百姓，要读书只有跑到寺院或者庙宇里面去，可是在那寺院庙宇里面，所读的自然以宗教书为多，这些人朝夕诵读，环境所趋，也就容易信起宗教来了。到了宋朝以后，教育普及，全国的书院极为普遍，那些读书的人，就不必跑进寺院庙宇里去，因此信教的人也就自然减少。第二，中国的艺术文学可以代替宗教的作用。当一个人读书读不成，做官不得志的时候，往往就消极，就有出世的念头，因而信奉宗教，可是中国的艺术和文学，却代替了宗教这种作用。宋朝以后，每个人家的壁上大都挂有字画，上面写着几句诗，或者画上几根竹子，几只小鸟，幽雅淡泊，当你沉默欣赏的时候，自然感觉轻松爽快，这时候一切的富贵功名，便都化为乌有了。中国旧式的杯子或茶壶，一边总有几笔画，另一边总有几个字，枕头上往往也绣有字画，令人接触到的时候，便可沉默体味，怡然自得。又好像中国式的房屋，院子里往往有一块空地，栽几根竹子，筑一个小池，池里面种几株荷花，或者养几条金鱼，这种设置，身处其间，可以自遣。中国人的道德观念向来很大，他要讲“修身齐家治国平天下”，要讲“忠孝仁爱信义和平”，又要讲“礼义廉耻”……这一条一条道德的绳子，好像将每个中国人缚得紧紧。西方并没有这么一大套，他们只叫“自由”，“平等”，“独立”，干脆痛快，中国并不如此，种种道德的观念，重重压迫，人是道德的人，做官又有做官的道理，做了官又不能做生意，这些生活全是道德的责任的，而诗文字画一般文学艺术则使你抛开一切责任，回到幽闲的生活，自然的欣赏，好像“采菊东篱下，悠然见南山……”这种情景，到那个时候，他一切责任都没有了，安安闲闲地在那里欣赏作大自然的美景！在这种情形之下，中国的艺



术，文学，和中国人生调和起来，便代替了宗教的作用。西方的文学与艺术都不如此，比如我们感觉烦闷不舒服，去看看外国电影，目的本在消消遣，解解闷，可是结果不但不能使你愉快，反而更加增了你的烦闷和不舒服，因为西方的文学与艺术，都是在鞭策你向前走的，拚命向前走，到了失败以后，那就只有入教堂，哀告上帝了！总之在宋朝以后，一般人都走上了生活享受的路子，在生活上寻求安慰。中国的文学艺术，在唐朝以前是贵族的宗教的文学与艺术，在唐以后才流入大众民间。这种例子太多，像白话小说等等都是。因此，倘若照我的理论看下来，那么秦朝以前造成了远大的理想，到汉唐时候，政治社会都奠下一个大的规模，宋代以后，人们便在这规模之中享受，这就是文学艺术，使人得到安慰。

其实如果没有外来的侵略，我们这种精神上生活上的享受当然是很舒服的。中国的人生并不很错，而错的只在他的世界主义，中国人自始就自认为中国已是一个大世界。中国文化走过了头，和世界不能接筭，宋明的缺点就在这里。倘若外面没有蒙古人，没有满洲人，那么他们的生活自然很有意味。为什么魏晋南北朝时候外人入侵，我们可以抵抗，而宋明两代外人入侵，我们就没有办法抵抗呢？这是因为魏晋有大贵族，他们在一个地方有产业，有奴隶，他们一号召起来总有好几千人，这样，就可以成为一个力量，一个一个的封建力量摆在那里，外族人自然是难吃得消的。宋明两代，都没有这种特殊的势力，那么外族一来，击败了中央政府，其他地方也就没有办法再可以和他抗拒，这时候封建制度早以废止，资本主义又不能起来，那么民众就没有方法组织起来，人民既然毫无力量，那只有依靠政府，政府倒台，人民自然就没有办法了。顾亭林先生在明朝亡国以后，想从事革命，走遍全国，到山西省西南部的

闻喜县，看见一个很大的村落，名叫裴村，里面几家人家都是姓裴，他便叹道，唐朝的宗法社会，真有力量的，如今这力量都没有了！中国的文学和艺术，却走入消极的路上，只可供人消遣，而中国社会，一般说来又都是平等的社会；宋代以后国势一蹶不振，毛病也就在此。

由此，可见中国的文化，不但未走到尽头，也不是到宋朝就终止了，而且如今仍然在继续着。就这两点看来，所以我对于中国文化很抱乐观，中国的文化未老未死，缺点是有的，只看中国将来怎样办？

到现在，第四期的开始，我们应该鞭策向前，怎样鞭策呢？第一要恢复中国固有的道德，这也就是修身齐家治国平天下，忠孝仁爱信义和平……的观念。第二，中国的社会没有力量，如今既然不能回复封建制度，又不能进入资本主义，那么究竟应该怎样团结力量呢？我们必须使他们两者相配，找出一条路来，才能对付当前的世界，倘若不是这样，光是持着世界主义，那是不能对付的。第三，中国文化最大的缺点，是农业文化，只有在农业社会里面才有办法，像蒙古，西藏，南洋这一些地方，他们不是农业社会，我们的农业文化就难得达到了。这并不是唯物史观，因为文化和经济确实是相依为命的。中国应该走进一步，那就是走上工业之路，除了农业之外，还要加强工业，这样一来，中国的文化也就再可达到他理想的境界。《中庸》上面说：“……能尽其性，则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育……”所谓尽物之性，就是科学了，中国自从春秋战国到汉唐宋明各代，可说是尽人之性的时代，尽物性就要学西洋，但要是为求尽物之性而忽略了尽人之性，那也是不行的。如何才能在中国固有的理想之下，采用西方的科学，这个问题，颇难解决；中



国的社会，科学来了就会改变的，但是要不变中国固有的传统而变他的外形。但是，中国学科学已经将近百年了，为什么总是学不上呢？是文化已经老了呢，还是中国文化不宜学科学呢？其实这两种情形都不是，为什么学不到？这是因为的中国政治社会的情形太腐败了。普通讲中国史的人，往往说自从鸦片战争，五口通商以后，西方势力东渐，中国的国势便每况愈下，其实这种看法是错误的；因为，要是英国人不来中国贩卖鸦片，没有鸦片战争，没有五口通商这回事，那么道光，咸丰……这样下去，中国是不是会永远天下太平呢？实际上自从乾隆末年以后，社会状况已经坏极，就是外国人不来，中国内部的腐败，也逐渐会暴露出来的。所以中国自从乾隆末年到嘉庆初年的剿匪，再到太平天国时候，中国的政治，社会，根本已经彻底败坏了，已经非根本加以改革不可了，我们读清朝的历史可以清楚明白，这时候中国社会已经在动荡之下，外国人来，中国自然不能对付。在这一次的战争胜利以后，如果国内国外的情形都很好，那么一十年之后，中国也许可以有办法。我们并不能因为中国接受西洋科学文明已经有百年的历史无所成就就对中国的文化表示悲观，实则自满清以后，中国的头脑正好像在病态之中，怎能够学别人呢？所以今后中国的文化，实在并不是悲观。

中国今后的出路，只要政治有办法，社会有秩序，这就是要政治清明，社会公道，那么什么都可以有成，不然那就很难去学别人了。至于说到政治清明和社会公道的本身，那就是我们大家的事情，这是不能够向外国学的，好像花盆里的花一样，是要从根生起的，并不像花瓶里的花可以随便插点上去。我们的人生，文化，是要用自己内部的力量来补救的。科学固然是可以学，但是一面要学，一面可不要妨害了自己原有的理

想，能够这样，中国数千年来的大目的，大理想，仍然可以实现的。

(一九四一年)

原载《文化建设论丛》第一辑(青年出版社  
一九四六年六月初版)

## 东西文化之再探讨

中国人独创东方文化，已有其五千年以上深厚博大之历史，顾其间亦未尝无与外来文化接触融和之经过。第一次外来文化之传入，厥为印度之佛教哲理。其事开始于中国东汉之世，正当西历纪元后第一世纪之时代。其时中国政治制度社会风习以及人民思想经济各方面，方渐渐走入一衰退之恶运中，对其自身传统文化，发生甚深微之摇动，而印度佛教乃纯以其哲理与信心与中国人以一种和平而纯洁之刺激，以获得中国最高思想界最真诚之同情与探究，而印度佛教遂得全部移植于东土。其时中国人不仅虚心接受，抑且发挥光大，使流布中国之佛教哲理继续精深化，而有青出于蓝之誉。经过六百年之长时期，当西历纪元后第七世纪之开始，中国人已自衰退恶运中重新发现其固有文化之精神，重创隋唐统一盛世，灿烂光辉，照耀千古，而在中国之印度佛教哲理亦复登峰造极，同时发展至最高之顶点。正当第七世纪之中叶，在初唐之盛时，而中国禅宗崛起，遂使印度佛教哲理完全中国化，以消融和纳于中国传统文化之内。于是在中国人独创之东方文化中，乃包藏有甚深微妙之印度佛教哲理之大宝库。此乃中国人第一次接触其近西邻邦之异文化，而发现中国人惊人的虚心了解与深细调



和之伟大能力，而完成其东方文化创展过程中一至艰巨之工作也。

正当东方中印两文化在中国人手里调和统一之际，而其更西邻邦阿刺伯有回教主摩罕默德之跃起，自此以往，回族文明，蓬勃光昌，遂与我大唐盛世东西照耀，为当时东方世界人类文明两大灯塔。茫茫人海，胥于此仰本而归趣。而我中国人正以其发皇荣盛之大气度，披豁胸襟，坦白展开其西北西南海陆两大交通线，以与阿刺伯波斯回教新文明相接触。其时大食波斯我西邻诸邦人，自海自陆，足迹遍于中国。边陲腹地，靡不有其踪影，而广州埠，据晚唐史籍记载，其大食波斯商人之寄居者乃逾十万。盖已与我中国人如水乳之融，梅盐之和，其物质食货之相交易，精神学术之相染导，其深细博大，尚有为近世考古论史者之所不尽悉。而回教礼拜堂遂与佛寺道院同为中国人民自由信仰之一宗，而回族人民乃为我近代中华共合建国之一支。盖经唐历宋迄于西历纪元后第十三世纪之时代，华回交通，乃亦复绵亘六百年之久。而我中国人独创之东方文化中，又复重新包藏有简洁刚劲之阿刺伯回教文化之大宝库。此又中国人再度与其更西邻之异文化相接触，而发现中国人勇敢之宽容与宏深之消纳之伟大能力，而完成其东方文化创展过程中又一艰巨之工作也。

要而言之，印度佛教文明之影响于中国者，以信仰与思维方面为深，而阿刺伯回教文明之传播于中国者，以文物与创制方面为广。一层抽象的形而上者，一层具体的形而下者。然则中国人对外来文化接受消融之能力，直上直下，无粗无细，兼容并包，如纳众流于大海，泱泱乎诚大平原民族文化应有之征象也。

阿刺伯回教民族与中国之交通，不仅克尽其华回文化对流

之职责，更复为中国文明传播达于其更远西邻欧洲诸邦之媒介。继此而往，我中国文化遂与其更远西邻欧洲诸邦有较亲密之接触。初则阿刺伯人为之传递，继则蒙古人为之播扬，而中国物质创制为近代世界文明开先路之利器，如印刷术，制纸术，罗盘针，火药等等，乃次第为欧西人所习得，而为彼邦近代文明发展尽一至大之贡献。自西历纪元后第十一世纪之末叶，欧洲十字军初兴，为泰西中古时期以后接触东土文化之第一步，下至十五世纪之末，哥伦布放船西渡，直达新大陆，而全世界形势为之翻然丕变。自此以往，葡萄牙荷兰诸邦人相率接踵而达中国之海岸，则已在我明代之季也，西历第十七世纪之初期。而我中国自大唐之盛极而衰，其文化之急激腐化，一时情势之险恶，正无异于西方罗马帝国之覆灭。幸而经五代之黑暗扰攘，前后不出百年之时期，而宋人遽能以其清明宁静之头脑，和缓平淡之手腕，将中国传统文化继续加以调整振作，为近代中国一千年文教风俗树立一新基。而不幸矫枉过正，弊亦不免，始终不能对北方辽金压迫，作有力之挹伐。及乎蒙古忽起，以其震古烁今之武力，横扫欧亚两大陆，铁骑所至，如狂风之卷枯叶，绝无抗者。南至印度西及俄罗斯，无不俯首受其统制。而我中国当文胜积弱之余，金夏南宋三方分裂之局面，各自支撑，犹能抗衡达于七十六年之久。经成吉思汗至忽必烈，积五世之经营，而中国始为所吞并。则我中国人数千年传统文化，虽王以平和建国，而其民族团结坚韧，抵抗外族侵略潜力之深厚伟大，超出并世诸邦，亦以此大白于世，然正唯如此，而中国民族所受之创巨痛深，乃不可言喻。元人统治仅百载，而明祖光复，其三百年间社会之富盛，疆土之开拓，几与大唐相并驾。然明代人对传统文化上之贡献，则实未能超过宋人之上。当耶稣教士挟其西方新文明，远渡重洋，剥啄款关



之声初起，而明代社会已值鱼烂土崩不可收拾之时。不久而满族入主，中国人屈居部族狭义政权统制之下者又三百年。盖大体言之，自宋以来千年之中国，正为其文化新生迭受摧坠较为黯淡之期，然而马可波罗于元代来中国，已惊诧其政制之完密，文物之富盛，归而为书以谗西土，西土人怪之有不以为信者。及夫清代初叶，当西历十七十八世纪之间，西方学者尝深羨中国之文教风物，如中国儒家理论，与夫当时康熙大帝之政绩，每为彼中人所乐道。则我中国人东方文化之继续影响于西方，迄兹未辍。此虽近世西土学者亦不讳其事，此诚足以证明我中国传统文化绵历之久，蕴孕之富。然就中国史本身言之，则此一时期之中国人，实较其祖先，已远为落后，虽为外邦所称道所赞慕，而我中国人则所当引以为惭，不当引以为傲也。

自十八世纪中叶以下，西方科学之发明，机械之创制，突飞猛进，而工商百业，駉駉有一日千里之势。社会实力之富强，遂闯破人类亘古未有之界限。此两百年来西方物质生活之扶摇直上，急剧刺激西方人之内心，使相应而起深刻之变化。科学的唯物论，与夫生物的进化论，遂弥漫流行于西方世界之心里。彼辈对于其自身传统文化之看法，既已大异于畴昔。彼辈常目其当前社会谓居于历史进化之顶点，而又以其小我自身为社会之中心，以为各自有其无限自由之发舒。彼辈遂以白色人种为世界优秀独异之民族，于是挟其富强盛势以临我，其视我如半开化之蛮人，盖与非美奥诸洲土族相去无几。此显已与十八世纪中叶以前之西方观念大异其趣，而反视我中国人，自明代末叶经历清室政权三百年之间，本已在文化的病态下支撑度日，气量既不能如唐人之阔大，头脑亦不能如宋人之清明。西方新文化潮流源源冲荡而来，在嘉道以下，十九世纪之初叶，显已有莫可阻遏之势，而中国人颛预闭拒，绝不能如唐人

对外之勇快接纳，亦不能如宋人之深细分疏。然亦因其时西方正当物质势力高涨，其深深压迫于我者，实以商人之争利为前锋，兵舰之耀武为后盾。耶稣教士之在西方，早已貌是神非，跟逐于商人兵士之后尘，以福音之宣传，配协于货利之争寻。我中国人对西方新势力之压迫，先则恶之忌之，后则惊焉眩焉。盖嘉道以下中国人心眼中之西方文化，一则曰货利，再则曰武力，富强二字足以尽之。因此中国人此后虽欲诚心接受西方文化，而看法既错，乃不能如东汉以下，中国人对于印度佛教哲理之从纯粹文化真理上探究其本源。于是为西方文化两大骨干之宗教与科学，遂同样为中国人所误认。中国人大抵鄙其宗教而尊其科学，而中国人所羨者，实乃西方科学应用之效果，非西方科学精神发明之源头也。近百年来之中国人，遂以其急功近利之浅薄观念，自促其传统旧文化之崩溃，而终亦未能接近西方新文化之真相。直至于今，前后几及一百年之稗贩抄袭，非驴非马，不中不西，辗转反复，病痛百出。然就中国已往历史言之，印度阿刺伯文明之消融接纳，前后各历六百年之久，而欧洲文化之来东土则尚不过三百年，虽印度文化之传入，纯以学理信心相感召，故不易起中国人之反感。阿刺伯文化之传入，正当中国盛世，故易于大气包举。今欧洲文化之东渐，一方正值中国衰世，力不足以负之而趋。在中国之接势既弱，而在欧洲之送势又过猛。十八世纪以下之西力东渐，实以商业兵戎为主，而文化学术为附，亦不能使中国人诚心乐就。合此两因，遂使近代中国人迷惘前却，走了一百年冤枉路，而仍未得东西文化第三度接触融和消化之益。然途穷则思返，今中国国内有识之士，乃渐渐觉悟纯以功利观念为文化估价之无当。自今以后，中国人殆将一洗已往功利积留，重回头来再认中国传统文化之真价值。亦必能同时认识西方文化之真精神。



如此融会调和，若以中国对印回文化往例言之，再历三百年之时期，中国人必能胜任愉快，对此最后一批最远西邻之新文化，充分接纳消融，以完成其东方文化之创展过程中所遇最艰巨之第三步工作也。

今再就西方文化言之，彼中自十八世纪中叶以后，积二百年来物质生活之突飞猛进，亦复与其以往宗教哲学文学艺术种种传统相脱节，而形成畸形发展之态。内力不断向外发射，已达其周限，乃屈折反向自身，而造成近三十年来两度空前之大战争，此后西方人士殆亦将重回头来，对其自身文化有一番新认识。则其同时对东方文化亦必将有一番新估价。则最后世界人类两大文化，一东一西，为茫茫人海之两座大灯塔，到其时必将放射新光，互相辉映，使人类在惊浪骇涛中，重得靠岸。我侪在此全世界战云笼罩之际，而发心为东西文化之再探讨，其事虽迂，其愿实宏。深识伟抱之士，有闻声相赴者，我敬先三薰而三沐之。

（一九四一年六月）

原载《华西大学华文月刊》一卷二期

## 中国文化与中国青年

国人对于东西文化之讨论，已历有年矣。或主文化无分中外，唯别古今，秦以来之中国，实相当于西洋之中古时期，是不啻谓中国进化落后，再走一步始成现代化之西洋。其文化之先后，即文化之高下也。此盖本诸西洋进化派人类学家之主张。或谓中国当急速全盘西洋化，此则视文化如商货，谓可携

挟稗贩，自彼而至此。其意近于西国文化播散论者之见解。是果有当于东西文化的真象乎，抑切合于中国之实情乎？此姑皆不论，要之进化论与播散论之两派，已为彼中谈文化者已往之陈言，迭经驳正，不足复据。盖此两说，有一共同谬误，即蔑视文化之个性是也。若就世界现存文化别类分型，则断当以中国印度欧西为三大宗，时贤主其说者，以梁漱溟氏之《东西文化及其哲学》一书为最著。梁书颇滋非难，然谓中印欧三方文化各有个性，则其论殆无以易也。

夫文化不过人生式样之别名尔，举凡风俗习惯信仰制度，人生所有事皆属之，则世界各民族文化繁颐，居可想象。而必举中印欧为世界文化之三型者，盖论文化首当重二义：一者文化当为大群众所有，二则文化必具绵历性。当吾世而求其推广群，历永世，可资衡论者，则无逾中印欧三方。而之三方者，又各自有其独特之个性。然而亦复有其共通之精神焉。其所独者不能外其通，亦必明其通而其所谓独者随以显。文化之通则，必在其大群众有以泯其内部小我个己之自封限，自营谋，一切自私自利心，而能相互掏其真情以为群，夫而后其群乃可大，乃可以绵历而臻于久。否然者，分崩离析，如冰之泮，如花炮之燃放，刹那暂现，且不瞬息而解消以至于灭尽。其所以泯小我封限营谋自私利之心者，则仍必探本人之内心本性之所固有，就其当境呈露而为教。否则如沐猴而冠，其势亦不常。此人类内心本性所固有，而以泯其小我封限营谋自私利之心者，在孔门儒家则谓之仁。非仁无以群，非群无以久，非久无以化，非化无以成文。是为人类文化之大源，亦即人类文化之通性，而人心之仁之当境发露，则又时时随其年寿对境而有异。大较言之，青年少年常见其为孝，壮年中年常见其为爱，老年晚年常见其为慈。曰孝，曰爱，曰慈，皆仁也。青年无不知孝



父母，壮年无不知爱配偶，老年无不知慈伦类。就其当境发露于不自觉之际，而亲切指点以为教，使其恍然于所以破封限，豁营谋，解脱其自私利之心，以直达夫明通公溥者，循是而推之，而便不可胜用矣。中印欧三方文化大流，莫不汲源于此，而各有其所偏，大抵中国主孝，欧西主爱，印度主慈。故中国之教在青年，欧西在壮年，印度在老年。我姑锡以嘉名，则中国乃青年性的文化，欧西为壮年性的文化，而印度则老年性的文化也。又赠之以美谥，则中国为孝的文化，欧西为爱的文化，而印度为慈的文化。中国之孝弟，西洋之恋爱，印度之慈悲，各得仁之一面，见其独可以会其通，固未有舍人心之仁而可以搏大群而演永化者。

哥德，北欧文学之圣也，著少年维特之书，维特以爱绿蒂而自杀。夫以一男爱一女，不能自解脱，而至于杀身以殉，其事在中国印度皆不可以为训，而欧洲人读者，莫不奉其书为文学之圣者。岂不以男女相爱，正为彼中一大教，抑且为彼土文化一柱石？方维特之爱绿蒂，维特仅知有绿蒂，不知有维特也。方维特之自杀，维特仅知有对绿蒂之爱，亦唯此可以掏出其中心之爱，使之发达而成全，在彼知有爱不知有自杀也。维特之烦恼，非人人之所有，而维特之爱，则凡壮年男女皆有之。人必具此而后有以破小我之封限，豁其营谋，解脱其自私利之缠缚，而直入于无人我之仁。亦必人人具此而后可以相与结成大群以演进此灿烂之文化。哥德特借此以为教，彼其深入人心者，即文化之所资以发皇而茂遂，则彼乌得而不为文学之圣者，其书文乌得而不为文学之上乘！

有中国青年攘臂扼腕于吾侧，曰，有是哉子之言也。我常读少年维特之书，而吾心戚戚焉，奈何吾中国独长束缚于儒家之礼教，抹杀人性，使之为恹恹无生气。嗟彼青年，乃羔羊之迷

途者也，今之青年好言恋爱，好言浪漫，我请举中国之浪漫恋爱史以为告。孟子曰：“舜往于田，号泣于昊天。为不顺于父母，如穷人无所归。天下之士悦之，妻帝之二女，富有天下，贵为天子，无足以解忧，唯顺于父母可以解忧。”又曰：“人少则慕父母，知好色则慕少艾，有妻子则慕妻子，仕则慕君，大孝终身慕父母。五十而慕者予于大舜见之。”读者试冥心思焉，若移瞽瞍为绿蒂，则大舜即维特也。大舜之号泣，何异于维特之烦恼？唯一则为父子之孝，一则为匹配之爱而已。然则中国相传二十四孝以及百孝之故事，即抵一部西洋浪漫恋爱小说之汇编，此亦中国文化之柱石也。若谓礼教可以吃人，维特之自杀，非即恋爱之吃人乎？印度佛门弟子之舍身殉法者多矣，非即慈悲之吃人乎？古兵法有之，置之死地而后生。孔子曰：“志士仁人，有杀身以成仁，无求生以害仁。”彼见有仁而已，何辨于死生？夫必如是，而后其群乃得以永生而成化。今之青年，闻孝弟则辶蹙而咒诅，闻恋爱则倾倒而讴歌，安在其不为羔羊之迷途？

或曰子言辨矣，我诚无以折。然孟子何不为近人情，效哥德之教人为维特之爱，而顾独教人为大舜之孝？曰善哉问，此固中印欧三方文化渊源之所自异，请详言以毕吾说。中国民族起于黄河两岸之太平原，此大陆农业乡村文化之征也。欧西文化源自希腊罗马，是为海洋商业城市文化。二者绝不同。农村之特征，生于斯，长于斯，老于斯，聚子孙于斯，筑坟墓于斯，安土而重迁，效死而弗去。故农业民族之生命，常带青年性。何以谓之青年性？以其为子弟之时间也特久。古曰五口之家，则一夫一妇或一老而二幼，或一幼而二老。又曰八口之家，则一夫一妇上事老俯畜幼，而又有兄弟之比肩而同室也。此无论幼者之为子弟，即彼一夫一妇为一家之主者，亦既上事老人，则



仍为子弟，仍是青年也。大舜五十慕父母，是大舜五十而不失其为子弟之心境，则五十而青年也。故曰“大人者不失其赤子之心”，即大人而青年也。滨海商业民族之情则异是。商人轻离别，唐之诗人已咏之，而滨海商人为尤甚。风帆远往，瞬息千里，长途涉险，存亡不卜。吾尝游于闽海之涯，问其渔村之习俗，夫出三月而不返，妻即别嫁，此非农村人情之所堪。晋重耳诫其妻曰：“待我二十五年不来而后嫁。”其妻曰：“我二十五年矣，又二十五年而后嫁，则就木矣，请待子。”狐死正首丘，农死之必返其故乡，使其妻为终待。航海驾涛者之不必返，使其妻为不终待。夫妇之伦已别，父子之情亦异。滨海之民，无老无少，莫不有孑身长往之想。流离变迁是其常，与家团圆，非所思存。故其青年之与老人，皆有自由独立之概，皆壮年也，其一生之为壮年期者独久，故曰商业民族常带壮年性。中国与西欧之异在是，而印度复不然。地居热带，民性早熟，十五六即抱子女为父老，三十四十称寿考焉。当净饭王子以二十九岁一青年幽居宫廷之时，而其意想已臻老境。故曰我见一切世间诸行，尽是无常，观如是已，舍于一切世俗众事，远离亲族，求解脱故，舍家出家，此全是老人态也。又其土肥沃，其产丰饶，不烦力穡，不烦远贾，而生事自足，兼以气候郁蒸，故其民常如老人之倦怠。然则印人之一生，独以老年为特久，故曰其带老年性。

三方环境不同，斯其巨人硕德之所以施教者亦别，而文化演进遂有分道扬镳异途并轡之势。孔子中国之大圣，其为人也发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至，是孔子终身常带一种青年气度也。《论语》中国之大典，二十篇首《学而》，子曰：“学而时习之，不亦悦乎？有朋自远方来，不亦乐乎？”有子曰：“孝弟为仁之本。”曾子曰：“吾日三省吾身，为人谋而不

忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”是孔门师弟子教训皆主为青年发。《论语》即一部青年宝训也。苏格拉底之教，主怀疑，尚对辩，此壮年人平等相与之态度也。亚里斯多德之名言曰：“我爱吾师，我尤爱真理”，此壮年人自信自立之气概也。孔子问伯鱼之泣，其门弟子之辞归而养亲者十有三人，耶稣门徒愿归葬其亲，耶稣曰，汝自随我，且俾死者，自葬其死。或问耶稣，人可以休妻耶？耶稣曰，初造人类者，既造男，又造女，人应当离其父母，而夫妇结为一体。又曰丈夫当爱其妻如己体，故当离其父母而向其妻，二人连结如一体。耶稣传教于沙漠海滨之商民与渔人，非奖其离父母，不足以作壮往之气，非奖其恋配偶，不足以凝生生之运。故耶稣以离弃父母恋爱配偶为教，终为欧西一大教主。释迦以离弃父母并离弃其配偶为教，而亦成为印度一大教主。然此皆不足以推行于大陆农村之民族。有居大陆农国推行是者曰秦相商鞅，虽邀一时之利，而终不胜其弊。汉儒贾谊极言之，曰：“商君遗礼义，弃仁恩，并心于进取，行之二岁，秦俗日败。故秦人家富子壮则出分，家贫子壮则出赘。借父耰锄，虑有德色。母取箕帚，立而谇语。抱哺其子，与公并倨。妇姑不相说，则反唇而相讥。其慈子耆利，不同禽兽者亡几。”何以耶稣释迦唱之为教主，而商君行之为诟病？岂不以农村社会其势常聚而不散。父子虽分居，而田亩相毗接，屋庐相鳞比。父缺耰锄则借之子，母乏箕帚则丐诸妇，离弃其仁恩，而不能隔绝其声息之相通，不能断割其货财之相利。则是教之为不仁。乌有人而不仁可以群而久者。君子见牛不见羊，则以羊易牛。父母宁不如一牛！然则中国人不言孝，何来有中国五千年绵历不断之文化。

由是言之，中印欧三方文化之各异其趋，乃天地自然之机局，而非一二人之私智所得而操纵。然使纵割青年壮年老年之



三期而许我择其一，则我必愿为青年，使横截中国印度欧洲之三界而许我选其一，则我必乐居中国。何者？青年可以望壮，壮者可以望老，而老者不再壮，壮者不再青。孝其父母，岂有不爱其配偶，慈其伦类？今日离弃父母而向汝妻，又曰出家绝俗而归其真，舍于此以趋于彼，故欧土不言孝，佛徒不言爱，是中国得其全，而印欧得其偏。中国如新春，其前望皆生成也。欧土如盛夏，前望则肃杀矣。印度如深秋，前望则凝寂矣。故中国居其久而印欧居其暂。或疑青年柔弱不敌壮者之刚强，是亦不然。壮者强于气而薄于情，孔子曰：“血气方刚，戒之在斗。”其病在于急占有而易分裂。青年柔于情而厚于爱，孔子曰：“血气未定，戒之在色。”然而有强者起于旁，则子弟之护其父兄，当不啻手足之捍头目。其长在于团结而不散。最近三十年来欧洲两大战争接踵而起，而中国四年之抗战，乃以至弱拒至强，此皆其明征大验也。中国亦有唱壮年之教者曰墨翟，中国亦有唱老年之教者曰老聃，然而为中国民族文化之教宗者唯孔子。凡沐浴薰淘于孔子孝弟之教者，终其身一青年也。可爱哉中国之文化，可羨哉中国之青年！

然而我窃观于今日中国之青年则异是，攘背疾呼以自号曰吾青年吾青年矣。抑其所拜蹈歌颂者则曰平等，曰自由，曰独立，曰奋斗，曰恋爱，曰权利，此皆壮年人事也。然则如何而为青年？孔子曰：“弟子入则孝，出则弟，谨而信。泛爱众，而亲仁。”子夏曰：“贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身。与朋友交言而有信。”孔子青年之模楷，《论语》，青年之宝典也。此吾先民精血之所贯注，吾国家民族文化之所托命。迷途之羔羊，吾谨洁香花美草荐以盼其返矣。

（一九四一年十月）

载《文化与教育》（国民图书出版社一九四三年八月版）

## 孔子与心教

人生最大问题是“死”的问题。凡所谓人生哲学人生观等，质言之，都不过要解决此死的问题而已。若此问题不解决，试问人生数十寒暑，如电光石火，瞬息即逝。其价值安在？其意义又安在？

人皆有死，而人人心里皆有一个共同的倾向，共同的要求，即为如何而能不死、不朽与永生是也。此种要求，不独人类有之，即其他动物亦莫不有之。人类为满足此种要求而有宗教。宗教信人有灵魂，可以脱离肉体而存在。现实人生限于肉体，空幻不实，变化无常。灵魂生活不限于肉体与现世，他乃贯串去来今三世，永恒不灭，真常不变。不过，这种说法有两个缺点：（一）与科学冲突；（二）忽略了现实。

人生的另一个问题是“我”的问题。无我则人生问题无着落。所以人生问题也可说是“我生的问题”。但是原于我见而使人类都不免有自封自限自私自利的习性，因而人我之间不能不有激荡，不能不相冲突，由此招致社会之不安。人类为防止此种不安，而有正义自由与法律。自由属诸各人自己的范围，正义则为人我自由之界限，法律则为维持正义限制自由而设，在正义界限以内，人各享其自由，若有逾越，则受法律之裁制。西方社会的现世安宁，即借此正义自由与法律的观念而维持。所以他们即在父子夫妇兄弟朋友之间，亦有很明显的界限。但是我们禁不住要问：若人生唯有此等正义自由与法律，则人与人间全成隔膜，全成敌体，试问人生价值又何在，其意义又何在，再以何者来安慰此孤零破碎漠不相关的人生呢？



西方人在这一点上还是乞灵于宗教。他们用宗教灵魂出世之说来慰藉现世孤零的人心，他们把人生不朽的要求引到别一世界（天国）去。因此之故，他们特重牧师与教堂。而在现世里则以法律来维持秩序，处理纷争，因此他们又特重律师与法堂。我们可以这样说，他们的人生是两个世界的。来世的人生是宗教的，现世的人生是法律的。二者相互为用，他们的政治社会以及一切文明，都支撑在此上。

中国人则与此不同，中国社会不看重律师与牧师，亦不看重法堂与教堂。但中国人又何以能解决生死的问题，以及人我的问题的呢？欲知此事，当明孔子学说。

中国人也要不朽，但中国的“不朽观念”和西方人的不同。《左传》里载叔孙豹之言，谓不朽有三：立德立功与立言是也。我们细看，这三种不朽都属于现世的，可以说是现世的不朽，而非来世的不朽。人生的不朽，仍在这个社会里，而不在这个社会外。因此中国人可以不信灵魂而仍有其不朽。我之不朽，既仍在这个社会里，则社会与我按实非二，儒家思想里面仁的境界即由此建立。在仁的境界内，自私自利之心自不复有，而我的问题亦牵连解决。人生并不是一个个隔膜敌对的小我，各自独立，则人生自不必以小我自由为终极。不讲小我自由，便不必争论那个为自由划界的正义。既不争论那个为你我自由划界的正义，则维持此正义判决此争论的法律自更不为中国观念所重。扩充至极，则中国社会可以不要法律不要宗教，而另有其支撑点。中国社会之支撑点，在内为仁而在外则为礼。

西方人的不朽为灵魂，故重上帝与天堂。中国人的不朽即在人群之中，故重现世与人群。两者相较，中国人的不朽观念实较西方人的为更著实亦更高超，实在不能不说是更进步的观念。从事宗教生活者必须求知上帝的意旨，求三不朽现世生命

者必须求知人群的意志。中国人的上帝即是人类大群。人能解脱小我的隔膜与封蔽，而通晓人类大群的意志者，其心的境界即谓之仁。孟子说，仁人心也，正指这一种心的境界而言。西方人所谓心，与灵魂离为两物，心只为小我肉体之一机能。中国观念反是，中国人以心即仁，中国人看心，虽为肉体之一机能，而其境界可以超乎肉体。西方人认超肉体者只有灵魂，中国人看心则包容西方人灵魂观念之一部分，而与西方人之所谓灵魂者自不同。中国人看心可以超乎肉体而为两心之相通。如孝，即亲子间两心相通之一种境界也。子心能通知父心即为孝。耶稣《圣经》中说“你依上帝的心来爱你的父母与兄弟”，可见西方人只认自己的心可与上帝相通，却不认人我之间的心可以直接相通。人我之心直接相通，此乃中国观念，此即儒家所谓仁。

若以生物进化之观点论之，自无生物进而为有生物，自植物又进而为动物，又自动物进而为人。人与其他动物之差别点，即在人有人心。人心能超出个体之隔膜与封蔽而相通，此乃中国人观念；西方人则认人兽之别在有灵魂与无灵魂。西方人看心为肉体的，人兽相似，无大差别。因此近世西方宗教观念渐渐淡薄，便认人与禽兽同一境界，同属自然。象中国人观念下之人心更高境界，为西方人所不易接受。至于西方宗教上之灵魂观念，则又为中国观念所不了。因此可说，中国的人生观念是“人心”本位的。此所谓人心，非仅指肉体的心，肉体的心凡动物皆有之而不能相通，故动物仅自知痛痒而哀乐不相关，相互间无同情。西方科学里的心理学，即以这类的心态为研究题材，当然不能得人心之真实境界。此因西方人把人心之一部分功能划归灵魂，而又认灵魂只与上帝相通，人与人之间，则须经过上帝的意旨之一转手，而不能直接相通，因此其



对人心的认识实嫌不够。中国人之所谓心，则并不封蔽在各各小我自体之内，而实存于人人之间，哀乐相关，痛痒相切，首论此者则为孔子。

我们可以说，孔子讲人生，是直指人心的。由人心显而为世道，这是中国人传统的人生哲学，亦可说是中国人的宗教。当知科学知识虽可愈后愈进步，而人生基本教训则不必尽然，因人生大本大原只有这些了，并可以历万世而不变也。中国古人也有上帝神鬼之信仰，直到孔子，才把此等旧说尽行舍弃。以后的人，但讲“人心世道”而不谈上帝，这实是中国的大进步。所谓人心，应著重人字上看。所谓世道，应著重世字上看。西方人看人心只如兽心，耶教教义认为人皆有罪，一切唯有听从上帝的意旨，以上帝之心为心。西方人既看不起人心，宜其看不起世道，而另要讲出世之道。迨到西方人回过头来，舍却灵魂而单言人心，又因为不看重人心与兽心之分别，故而陷世道于重大罪恶中。

我们可以说西方的宗教为上帝教；中国的宗教则为“人心教”或“良心教”。西方人做事每依靠上帝，中国人则凭诸良心。西方人以上帝的意旨为出发点，中国人则以人类的良心为出发点。西方人必须有教堂，教堂为训练人心与上帝接触相通之场所。中国人不必有教堂，而亦必须有一训练人心使其与大群接触相通之场所，此场所便为家庭。中国人乃在家庭里培养其良心，如父慈子孝兄友弟恭等是也。故中国人的家庭，实即中国人的教堂。

孔子认为培养良心最直捷的方法，莫过于教子孝弟。故曰孝弟也者，其为仁之本与。再由孝弟扩充，由我之心而通人类大群之心，去其隔膜封蔽，而达于至公大通之谓圣。心之相通，必自孝始，因此中国宗教亦可说是孝的宗教。孝之外貌有

礼，其内心则为仁。由此推扩则为整个的人心与世道。因此既有孔子，中国便可不需再有宗教。

孔子之后有墨子，墨子思想颇近宗教。“兼爱”则如耶稣之博爱，“天志”“明鬼”都是宗教的理论。然而墨子有一最大缺点，他没有教堂以为训练人心上通天鬼之场所。他既没有宗教的组织和形式，所以只可说他是一个未成熟的宗教。孔子则不然，他不从来世讲永生，孔子即避免了先民素朴的天鬼旧观念之束缚。子路问死，他说“未知生，焉知死”。他直捷以人生问题来解决人死问题，与其他宗教以人死问题来解决人生问题者绝不同。他看祭祀不过是一种心灵的活动，亦可说是一种心灵的训练与实习。故他说“祭如在，祭神如神在，我不与祭如不祭。”他只看重人心的境界，不再在人心以上补一个天鬼的存在，他实在是超宗教的、进步的。惟孔子虽超宗教，而又有家庭为训练人心之场所。墨子不能超宗教，而又无他的教堂为训练人心以供人神之接触而相通。这是孔墨相异的一点，亦即孔学之所以兴，与墨学之所以废的大本原所在。

今再剖切言之，孔子的教训，实在已把握了人生的基本大原，如孟子所谓先得吾心之固然是也。人生进于禽生与兽生，已不限于肉体的生命，而别有心的生命。所谓人生，即在人类大群心之相互照映中。若只限于六尺之躯之衣食作息，此则与禽生兽生复何区别。故我的人生即存在于人类大群的公心中。所谓人生之不朽与永生，亦当在心的生命方面求之。其人之生命，能常留在人类大群的公心中而永不消失，即是其人之不朽。肉体生命固无不朽，而离却人类大群之公心，亦无不朽可言。故知真实人生，应在大群人类之公心中觅取，决非自知自觉自封自蔽之小我私心便克代表人生之意义。因此必达到他人心中有我，始为我生之证。若他人心中无我，则我于何生。照



孔学论之，人生即在仁体中。人生之不朽，应在此仁体中不朽。人生之意义，即人的心在他人的心中存在之谓。永远存在于他人的心里，则其人即可谓不朽。孔子至今还存在人的心中，所以孔子至今还是不朽，还是生存于世。只因“人心之所同然”为孔子所先得，所以孔子能生存在人的心中历久不灭。只因有孔子的心教存于中国，所以中国能无需法律宗教的维系，而社会可以屹立不摇。此后的中国乃至全世界，实有盛唱孔子心教之必要。

原载《思想与时代》第二十一期（一九四三年四月一日）

翦伯赞

## 论中华民族与民族主义

——读顾颉刚《续论中华民族是一个》以后

### 一

在目前中国民族正以其伟大无比的活力，开创着自己的历史以及世界史之新的纪元。两年又八个月的革命战争，已经把自己变成世界史巨大变革过程中的一个主动的和决定的力量。新的历史条件给予中国民族和世界革命的前锋任务，而中国民族之主观的斗争，又正在把新的历史条件的可能性转化为现实性。历史的发展，是社会经济的客观的向与行动的人类的客观斗争之统一，假如从目前正在变革的世界中抽出了中华民族或中华民族的革命斗争，则世界革命的形势必然不能表现为今日之高涨。因此，我们如果要理解现在的中国，理解现在的世界，对于这一正在行动中的中国民族之理解，是一个必要的关键。

关于这一问题，在一年前已由顾颉刚先生提出并且曾经引起热烈的讨论。可惜我对于这些讨论的文章，始终没有看见，一直到最近我才读到顾先生《续论中华民族是一个》一文的续稿（见去年五月二十九日《益世报》“边疆”附刊），这虽然只是顾先生大作的一部分，但因为是他的结论所以能使我们充分地看出他们对于民族一般乃至中华民族的整个见解。



顾先生把中华民族当作一个问题而提出，我认为在今日是非常重要的。可惜当时的论争，大半陷于抽象的形式问题如名词的讨论。把论争的焦点转向问题的侧面，而不曾把中华民族与其现实的斗争关联起来，作统一的生动的研究，以至问题并不曾得到正确的解决。当着新的帝国主义战争与世界革命交织的今日，民族主义，一方面成为弱小民族革命的旗帜；另一方面，又成为法西斯匪徒侵略的假借。在列宁——斯大林的民族政策之下，固然彻底地解放了全俄罗斯所有的被压迫的诸少数民族，在中山先生的民族主义之下，固然展开了中华民族的解放战争；然而在另一方面，希特勒的种族学说却使东欧诸民族走向奴隶与灭亡的前途。正因为革命的民族主义，在今日被反动的法西斯匪徒所篡窃，用以为辩护其反对有文化的民族之敌对行为，用以为辩护其对他民族之侵略奴役与剿灭的行为，用以为辩护其一切非道德与反人性的无耻行为，所以我们对于民族问题的理解，必须不要放松这一些站在我们民族解放斗争对面的敌人的理论，更其不要使我们的理论有被敌人利用的可能。中国民族在今日，是一个在历史中行动的民族，是一个在革命战斗中的民族，只有从行动中，从革命战斗中，才能理解这个民族的伟大。自然，我们不是用一些谎言与夸大，把自己的民族描写为一种“天生的”“神怪华胄”，而是要依据具体的客观事实，科学地去理解这个民族。因此我想在这里提出几点意见和顾先生商榷。

## 二

首先，我想谈到顾先生的命题——中华民族是一个。因为这是他对中国民族认识的出发点，也是他最后的结论。我以为问题这样的提出似乎就太不正确，因而对问题不能得到正确的

答复，是很自然的事情。因为这一命题，就包含着否定国内少数民族之存在的意义，然而这与客观的事实是相背离的。虽然顾先生曾经声明，他“并不是摆了大民族的架子，想来压倒他们（中国国内诸少数民族）”，但是诚如顾先生所云：“或者要使人听了，以为这又是大汉族主义的表现，想消灭边民的文化了。”

顾先生为甚么要把问题这样提出，据他自己说：“在上一次信里，我说明了我所以有这种主张的原因。我就中国目下的社会与环境的压迫需要上着想，我不忍不这样说。”顾先生上一次信的内容，我们不知其详，但自此我们大体上可以知道其所以主张“中华民族是一个”，倒不是认定在客观的事实上真正如此，而只是他主观上“不忍不这样说”。换言之，他认为“中国目下的社会与环境的压迫”，需要这样说。其实假如顾先生想到主观的意愿并不能改变客观的真实，则大可以不必无中生有。因为这不是主观上“忍不忍”的问题，而是客观上“存在不存在”的问题，所以“这样说”与“不这样说”对于客观的事实是丝毫不相干的。假如在客观上中国存在着许多少数民族，用顾先生的话存在着许多“边民”或“中华民族之后进者”，则顾先生在主观上虽不忍说出来，他们依然是存在的。反之如果在客观事实上中国并没有诸少数民族之存在，则任何挑拨离间者也不能用主观的恶意把一个民族分化为几个民族。

不错，“中国目下的社会与环境压迫”是需要国内各民族的统一与团结，但我们所需要的统一与团结，是现实的而不是幻想的。并且要实现这种现实的统一与团结，也不仅就如顾先生所云：“我们应当用了团结的理论来唤起他们的民族情绪，使他们知道世界上最爱他们的莫过于和他们同居数千年的汉



人。”而是要“和他们同居数千年的汉人”给他们以经济上政治上和文化上的独立与自由之发展，建立民族间的伟大而深厚的友谊；换言之，用现实的共同的利益代替空洞的“团结的理论”以唤起他们的“民族情绪”，而且也只有这样“民族情绪”才能唤起。

“团结”不是“消灭”，“团结”是某些具有一定特征的民族之自由平等的结合，因此“团结”不但不应否定其他民族之存在，并且应该扶助他们的独立自由之发展。只有法西斯的“种族学说”，才鼓吹一种妄自尊大的民族偏狭性，把自己的民族，当作“天生的”优等民族，而把其他民族都当作天生的“奴种”，因此他们有权奴役其他的民族，在“团结”的美名之下，用了经济的、政治的、文化的、乃至暴力的方法，去遂其消灭其他民族的无人道的企图。希特勒就在日耳曼人的大团结的口号之下，进行对东欧诸民族之剿灭。日本法西斯，也正在利用“同文同种”的口号，进行对中国民族之消灭。我们是被压迫的民族，我们对于这种作为民族抑压的工具之理论，应该加以无情的打击，我们绝不应该把这一套反动的理论翻译到中国来。中山先生的民族主义指示我们，我们的民族革命，是对外求中华民族之解放，对内，使各少数民族都能得独立自由之发展。因为站在国内，汉族固然是统治的民族，而站在国际，则汉族与中国其他的少数民族同为被压迫的民族。我们所怕的，不是各民族的独立自由之发展，而是不能在同一历史任务之下，统一团结起来。因此我们民族学者任务，也不在于回忆过去大汉族主义的光荣，不在于制造一些欺蒙的理论，而在于以最大的真诚，以兄弟的友爱，以现实的利害，用革命与战斗在中山先生的民族主义的旗帜之下的把国内各民族真正的团结起来，反对日本法西斯侵略争取中华民族的自由，犹之俄罗

斯诸民族在列宁斯大林的民族政策之下团结起来，反对资本主义制度，创造社会主义社会一样。

### 三

关于甚么是民族？顾先生认为中山先生在《民族主义》第一讲中，把造成民族的力量分为血统生活、语言、宗教、风俗、习惯五项，是采用欧美学者的旧说。现在欧美流行的新说，则为 Anthurn. holcomb 及 Emile Dnkheim 二人关于民族所下的定义。前者认为“民族是具有共同民族意识和情绪的人群”；后者认为“一个有团结情绪的人群，能同安荣，共患难的就是一个民族”。顾先生是反对旧说赞成新说的。所以他说：“民族是由政治现象（国家的组织强邻的压迫）所造成的心理现象（团结的情绪），他和语言，文化及体质固然可以发生关系……但民族的基础，决不建筑在言语文化及体质上，因为这些东西都是顺了自然演进的，而民族则是凭了人们的意识而造成的。”

“所以‘语言、文化、及体质’都不是构成民族的条件，构成民族的主要条件只是一个‘团结的情绪’。民族的构成是精神的非物质的，是主观的非客观的。个人的社会地位宗教信仰经济利益皮肤颜色，这样那样，尽管不同，彼此间的冲突也尽管不免，但他们对于自己的民族俱抱同样爱护之情，一旦遇到外侮，大家便放下了私争，而准备公斗，这便是民族意识的表现。”

从这两段话中，我们可以看出顾先生对于民族的理解，犯了一些极幼稚的错误，而且这些错误，对于中国目前正在坚决执行中的民族解放斗争，是可能引起有害的影响的。

第一，他把“民族”与“民族意识”混同起来，并且把



“民族意识”当作“民族”。所以他认为民族是一种“心理现象”或“团结的情绪”，是精神的，非物质的；是主观的，非客观的。一言以蔽之“是凭了人们的意识而造成的”。他与一切具体的客观条件都不相干，民族的本身也不是具体的东西。这样他把活生生的行动的人类集团，抽象为一种“情绪”、“精神”或“意识”。把有血有肉的具体的人类集团，舍去它的具体性，舍去它的客观实在性，而只剩下一一种“心理现象”或“人类的幽灵”。于是他所谓民族，不但不是一种活的行动的人类集团，而且也不是一种客观上存在着的具体的人类集团，而是一种主观上幻想的视而不见的抽象的概念，一种神秘的、不可捉摸的、和死气沉沉的东西了。一言以蔽之，顾先生的所谓民族，既没有他的物质基础，也没有他的客观存在，只是一种主观的意识。然而我们知道：“所谓民族，这首先他是个人们的集团，一定的人们的集团。……民族是历史上结合而成的一个有共同言语，有共同领土，有共同经济联系，以及有表现于共同文化的共同心理状态的固定集团……只有一切特征完全具备的时候，才算是一个民族。”顾先生否定一切构成民族的特征，并且否定民族之客观的存在或具体性，在只承认是一种“团结的情绪”，而且这样的“团结的情绪与‘言语’‘文化’经济利益”“皮肤颜色”“宗教信仰”等都不相干也不被局限于“共同领土”。这样的理论如果是正确的，则德意日，应该是一个民族，因为虽然他们没有共同的领土，虽然他们的言语、文化、经济利益，皮肤颜色，宗教信仰都不相同，但他们有一种“团结的情绪”——侵略的情绪。同情的理由，一切弱小民族，也应该简化为一个民族，因为他们也有一种“团结的情绪”——求解放的情绪。反之在同一民族中，却不见得情绪完全一致，比如中国目前大大小小的汉奸，如汪精卫等，他

们要与日本法西斯“团结”，难道汪精卫等汉奸，就不属于中国民族吗？但是我们只能说他们是中华民族的“叛徒”而不能说他们不是中华民族。而且这样的理论，最容易并且实际上已被法西斯匪徒所利用，他们正要把那些生长在不同领土中的不同言语、文化、体质与经济利益的民族，归并到自己的民族，因为照顾先生的说法这并不妨碍同为一种民族？自然顾先生之所以如此主张，他是想把中国国内的一切不同言语、文化与体质的少数民族，消解于一个抽象的“团结的情绪”的概念之下，而观念地造成一个中华民族，但这无论如何这样的中华民族也只是“一种观念的”中华民族。

其次，顾先生把“民族意识”再度升华，而认为只是一种没有一切规定性的“团结的情绪”。这种“团结的情绪”既没有他所从发生的物质基础，也没有他所藉以表现的具体形式。照顾先生的意思，民族意识就是从民族意识中发生，而且用他自己表现自己。然而照我们所知道的，民族意识首先是必须要有“一定的人类集团”做他的基础，其次，必须是这“一定的人类集团”在其生存与发展上，有其共同的经济联系，然后才能产生出一定的民族意识。不是人们的意识造成民族，而是一定的民族造成民族意识。日本法西斯何尝不想把中华民族同化于“大和民族”，然而这只是一种幻想，因为中华民族有其自己民族之物质基础，只要这种物质基础存在，则由这物质基础上反映出来的民族意识，也是存在的。并且当这种意识形成以后，他就自己变成一个相当独立的东西，即使物质基础一时消灭，他也不致即刻消灭。因此民族意识决不是自己发生的东西，必须有共同的领土，共同的经济联系他才能表现为共同的利害关系，从而表现为民族意识。

顾先生把民族意识，解释为一种单纯的“团结的情绪”，并



且以为这种情绪，不表现为任何具体的东西，而只是表现于情绪的自身，这就无异说表现于不表现。然而照我们所知道的，所谓民族意识，只是集体的人类之集体的思维，这种思维之形成，固结与具体的表现必行要借助于某些具体的东西如言语与文化，他必须体化于这些具体的东西，然后才能表达出来，然后才能彼此传达成为一种团结的工具。假如我们否认这一些表达民族意识的具体的形式，而只认为是一种空洞团结的情绪，则这样的情绪，是非常渺茫的。我们知道顾先生之所以把民族抽象为民族意识，再把民族意识抽象到最高度的单纯的顶点，为的是要去掉中国国内各民族的特征与民族间的差异，从体质到言语文化的差异，而使一切民族在这一最高度的最单纯的抽象范畴上，达到同一，从而证明“中华民族是一个”的命题之正确。然而假如用这样的逻辑推论下去，则我们大可以说“世界只有一个民族”，因为他们都是人类，都有人类的意识。然而可惜在现实世界上却存在着有无数的民族。

第二，他把民族与国家混同起来，他以为民族与国家是同时发生的。所以他把“国家的组织”作为造成民族的因素之一，但是我们知道，国家的发生，早在几千年以前，国家发展之历史过程，有古代国家，封建国家及近代资本主义国家，而民族的形成，在狭义上言，则“是一个一定时代的即向上发展的，资本主义时代的历史范畴，封建制度消灭与资本主义发展的过程，同时也是人们结合而为一个民族过程”。顾先生把民族与国家当作同时出现的东西，同时把国家的组织，当作民族与民族意识形成的条件，这是非常可笑的。古代希腊罗马的国家，并没有把他们征服的诸民族部落转化为一个民族，中世纪日耳曼人在西欧所建的封建国家，也没有把其它野蛮种族转化为一个日耳曼民族。只有当资本主义向上发展的时代民族才被形

成。同样在中国历史上也是如此，从国家出现一直到资本主义侵入以前，中国没有民族主义，而只有种族主义——大汉族主义。任何其它的种族都被当作“夷狄”而排斥之。民族主义在中国之第一次提出是孙中山先生，实际上，中华民族在中山先生的历史时代也才有形成的可能。至于顾先生认为在秦以前，中华民族就已形成，这是非常错误的。他说：“秦皇所混一的只是几个国家所打倒的，只是几个国家里的特殊阶级，至于几个国家里的人民，是早就同化为一个民族，早就自己统一起来了”，这是不对的。因为很明显地，秦的国家，只是一个种族的国家，而不是民族的国家，秦代虽然建立了统一的国家，并没形成统一的民族，其它的种族只能说是当作一种被征服的种族，甚至说氏族放在秦代的统治之下。

至于顾先生说：“倘使有统一的国家，而没有统一的民族，那么秦亡之后，中国何难复分为战国时的七雄，也何难复分为春秋时的百二十国，也何难复分为商周之际的八百国，也何难复分为传说中黄帝尧舜时的万国？时代愈后，国家愈并愈少，这就足以看出中华民族演进的经历来，自从秦汉以后虽有外患，决不分裂，外患解除，立即合并。”

所以他决然肯定“中国自秦皇统一之后，朝代虽有变更，种族虽有进退，但‘一个民族’总是一个民族。任凭外面的压力有多少大，总不能把它破裂，新加入的分子，无论怎样多，也总能容受，如雪球一样，越滚越大，遂得成为世界上独一无二的大民族。”这就是说，必须有统一的民族才能建立统一的国家；反之，必须有统一的国家，才能形成统一的民族，然而他另一方面却又说在秦皇统一之前，中国早已有了统一的民族。这样岂不是自相矛盾吗？而且诚如顾先生所云“地理上的中国时常不只有一个政府”，如五胡十六国及五代十国之类，



顾先生对这一类的历史事实是这样解释的，他以为这“多半为外力侵略的结果小部分则是军阀的割据。然正因为中华民族早达到充足的 Nation hood，政治的力量甚大，所以阻碍统一的武力稍稍衰微时，人民即来，打倒这分化的不自然的局面。假使不然，可以长久分立又有其安定性，则中国早就分离破碎而不成为一个民族了”。在这里可见顾先生认为中国历史上的分裂，是外族侵入或军阀割据，这并不妨碍中华民族之仍为统一的民族，反之，你如果“永久分立，又有其安定性”，则统一民族就必然破裂。因而照顾先生的意思，国家的统一与分裂，就是民族的统一与分裂。所以他说：“中国的‘国’和中华民族的‘民族’，才是恰恰相当的”。这样的理论如果是正确的，则统一的大英帝国，则早已形成一个统一大英的大英民族，而这一民族是应该包括各种言语不同，文化不同，与体质不同的民族，因假如印度人民要进行解放运动，他们便是民族的叛徒了。反之如果中国东四省及华北的人民，在日本统治之下长久的安定下去，他们也就会有变成大和民族的前途了。因此我以为这样的理论，对于目前中国民族斗争是非常有害的。

第三，顾先生把民族混合与民族消灭，混为一谈。他以为在中国历史上，只有外族加入汉族，而没有汉族加入外族的。所以在各民族的混合的历史过程中，汉族就“如象雪球一样，越滚越大，遂成为世界上独一无二的大民族”。反之其它各民族，则在混合的过程中消逝了。实际上，民族的混合，不是片面的，而相互的，在混合过程中，外族固然有加入汉族的，同时汉族也有加入外族的。不是所有的外族，一与汉族接触他便消灭了，他便被同化于汉族了。即使汉族的文化在中国乃至在东方都是领导的文化，但是他只能给与各民族以影响。正如印度文化深入中国日本乃至东方各国，它并没有把中国人、日本

人和其它的东方国人变为印度人是一样的。在中国历史上，有不断的外族侵入，如五胡的匈奴、羯、氐、羌、鲜卑，南北朝的拓跋，宋代的辽金，蒙古人在中国所建立的大元帝国，女真族在中国所建立的大清帝国，同时也有不断的向外扩张；如汉武帝之北击匈奴，唐代与西域诸国乃至中亚及印度之交通，随着元代之大征服，汉族也有远征到东欧的，明代与南洋的交通，中国人的足迹所至，已达到今日之苏门答腊、爪哇等三十余国。这些中国人当然也有被同化于外族的。总而言之，所谓民族的混合不是片面的，而是相互的。所以一直到今日，在中国的境内除汉族之外还存在着满蒙回藏苗……等少数民族，这是一个不可否认的实事。

第四，顾先生对种族与民族的解释也犯了一些错误。他以为种族与民族的区别，就在前者为“纯合的血统”，后者则为“混合的血统”。他依据这样的理由认定汉族是一民族，而满蒙回藏苗……则是一些种族。他说：“我现在要问汉人的成为一族，在血统上有根据吗？如果有根据可以证明他不是 一个纯粹的血统，而是已含满蒙回藏苗的血液的，那么他就是一个民族，而不是种族。他是什么民族，是中华民族之先进者，而现存的满蒙回藏苗……便是中华民族之后进者。他们既是中华民族之后进者，那么在他们和外边隔绝的时候，就是能称之为种族，而不能称之为民族。”

但是在具体的历史事实中不但没有纯粹血统的“民族”，而且也没有纯粹血统的“种族”，只有希特勒法西斯的“种族学说”中，才有纯粹血统的日耳曼种族。这是一种“高贵的”种族，是一种有权侵略奴役和剿灭其它民族的种族。实际上，这种种族学说只是法西斯匪徒的妄自尊大，与科学的人种学是毫不相干的。在历史发展中，由于战争交换等，使各种族的血



液早已混合了。中国的汉族，实际上还不仅的合着满蒙回藏苗……的血液，而且在长远的历史过程中，不知混合了若干种族的血液。顾先生认为汉族不是纯粹的血液，这是对的；但如果认为“非纯粹的血液”便不是种族而是民族，这是不对的。因为民族不是种族的变质，而是各种种族之结合，从种族到民族不是一种生物学的原理，而是社会学的原理。并且即使如顾先生所云：“非纯粹的血液”就是民族，而不是种族，则满蒙回藏苗……等也不是“纯粹的血液”，因为如果汉族已经混合着他们的血液，同时也就是他们混合着汉族的血液，他们既混合着汉族的血液，则他们也是“非纯粹的血液”，为甚么同样为“非纯粹的血液”而汉族则为民族，他们则为种族呢？

关于这一点顾先生有一个直接了当的解释，他说：“因为他们尚没有达到一个nation hood，就不能称为一个nation hood，他们如果要取得nation 的资格，唯有参加在中华民族之内，既参加在中华民族之内，则中华民族还只有一个”。我们读到这几句话，便不觉得想起顾先生在同著中另一地方的几句话来，他曾经说“日本人在国联中扬言中国不成立其nation hood，所以中国不是一个近代有组织的国家。”我们觉得这两段话，似乎没有很多的分别。

同时，顾先生还有另外一个理由，即“边疆各地列于中国版图，最早已有二千余年（如满蒙西域），最近的亦已五百年（如西藏），历史上既有深切的关系，文化早已交流，血液早已混合，……”在这里顾先生为了说明“一家人总是一家人”，又把他所不要的“文化”与“体质”拿来应用了。

第五，顾先生认为民族的形成，不是内在的经济联系，而认为是外在的政治推动，即“强邻的压迫”。这里，他只看见现象而忽略了本质。假如顾先生再进一步追求为甚么强邻压迫

便可以使民族内部团结，则即刻就可以知道是妨碍了他们共同的经济利益。比如日本法西斯侵略中国的战争一开始，中国的各民族便能更巩固的团结起来，这主要的还是大家有着共同的经济利害，这种共同的经济利害，便表现为政治的一致。假如没有共同的经济利害，即使有强邻的压迫，也不一定能形成一个民族。因此，要使一个民族趋于巩固，不是完全依靠“强邻压迫”而是要加强经济联系。如果专门鼓吹“强邻压迫”是民族形成的原因，则这样的理论，正是帝国主义所需要的，然而在帝国主义压迫之下，不是许多民族之形成，而是许多民族被剿灭。照顾先生的说法，没有“强邻的压迫”民族便不能形成，这也许是不正确的罢？

#### 四

最后，顾先生在结论上，也似乎承认在客观上中国存在着诸少数民族，而且民族与民族间，还存在着有一些隔膜。但是他以为“现在所以闹出种种问题并不是真正的种族问题，而只是一个交通问题。因为交通太难了，外面的人去不了，里面的人出不来，教育推行不到，他们看见的东西太少，容易养成狭隘的心理，……加以怀了恶心肠的人在旁挑拨离间，自然事情越扩越大，以至不可收拾而已。”又说：“西北丛山峻岭，交通太难，心胸不广，以致演出自杀的惨剧，岂不可痛。”在这里顾先生把一切民族间所发生的不幸事件，都归咎于交通不便，因而把民族问题当作交通问题，这是有意回避现实。我以为一个真正具有“爱国情绪”的人应该不要逃避现实问题。在中国历来汉族与各少数民族间的隔膜甚至冲突，是经常有的。一直到抗战以后，这种情形，才渐渐减少。我们必须承认这些不幸的现象之存在。我们的任务是要用正确的民族政策，去解决这些民族间的



问题，而不是把问题隐蔽起来。民族问题决不是简单的交通发达所能解决的。欧洲的交通，总算发达，然而民族间的问题，依然严重，美国的交通，总算发达，但他们并不能把印第安人的心胸扩大把他们同化为一个民族。因此我们以为问题并不在于“交通便不便”，也不在于“现代化不现代化”。主要的是要承认各民族之生存乃至独立与自由发展的权利，在民族与民族间建立经济的政治的乃至文化的平等关系，以兄弟的友谊相互结合，则“自杀的惨剧”自然可以消灭，真实的民族大团结也才能实现。我们这样研究是完全遵从三民主义。在中山先生的《民族主义》与讲演里，有数十处是这样教训我们的：民族主义是打民族之不平，即对内要求各民族之平等，对外要求民族之解放。在第一次代表大会宣言里的民族政策，是对内实行各民族的平等联合，对外要求政治的平等。这不是“旧说”，而是新的进步的学说。中华民族若离开经济的政治的平等概念，就否定了民族主义的革命意义，而与三民主义相违背的。

原载《中苏文化》第六卷第一期

（一九四〇年四月五日版）

## 评实验主义的中国历史观

### 一 被杜威“牵着鼻子走了”

实验主义是以极粗浅的形式逻辑为基础的玄学，乘着哲学的贫困时代而出现于资本主义世界。他是独立战争后美国社会经济发展的一种产物，亦即这个阶级庞大的蒸蒸日上的权力意识和企业精神的一种表现。这个阶级在实践上，既不受一切封建残余的妨害，在理论上，又不受一切形而上学成见的羁

绊，便把他的福音“无顾忌的蓄积”插入实际中。据詹母士说：我们的观念是“工作的假设”，产生于对效果的信仰。但从“对效果的信仰”到“信仰的效果”观，只有一步路，所以“他的实验主义——这种主义用真实不虚的美国无顾忌式的态度，表现于一切理论的问题中——流于神秘。因此宗教感情的满足，必定构成企业的一个部分，这里也是美国生活中最高技术经济发展和最大的宗教欺骗特别汇合的真实图形”，所以实验主义的方法“一开始就成了抽象，把他们从可感觉的诸物中抽摄出来，后来却又希望从感觉上来认识他们，希望看到时间，嗅到空间，经验者已被他们用惯了的经济论的实验所迷着了”。

由于实验主义之庸俗的思想方法，颇能适合于一般市侩的精神水平，所以他曾经一时传播于世界的各地。在英国则以席勒的人本主义出现，在美国以杜威的应用主义出现，在德国则以马赫的马赫主义而出现。然而不幸在半封建半殖民地的中国，也被硬搬进来了，这就是胡适等所宣扬的实验主义。

在五四运动中，胡适及其流派，他们乘着中国封建势力的崩溃与民主主义革命的高潮，便开始以市民代言人的资格而立于思想斗争的前线。他们一面对于还正在与他们直接斗争的封建思想，作正面的批判；另一面，对于真正在兴起中的社会主义思潮拚命的打击，而积极的鼓吹资本主义合理之资本家的精神。他们毫无批判地打击中国古典圣经贤传，以为这些如果不是伪造，便是封建的残渣。实际上，在儒教的学说中，也不是完全没有积极的成分，值得中国的市民去承继和发展的。固然市民的文化，是以否定封建主义的文化而产生出来，但所谓否定，不是完全的消灭，用武断的方法，把孔子抛到海里去。而是把被否定的诸要素中的积极的的东西保存着并发展他，当作



新的东西之发展的契机；而是从被否定的东西中找出肯定的东西来，即使否定的东西与肯定的东西获得辩证的统一。然而实验主义者，却想以毁灭中国两三千年来封建文化中的一切积极的成就，而赤手双拳凭空建立中国的文化，这是非常可怜的愚笨。至于他们对于科学社会主义，则完全采取污蔑的态度，他说：“辩证法出于黑格尔的哲学，是生物进化论成立以前的玄学方法。”不错，黑格尔的辩证法，是观念论的，玄学的方法，也就是说被歪曲成畸形的辩证法。但卡尔却拒绝了和放弃了他们的空虚体系，加以全部的改造为新的正相反的唯物辩证法。不错，黑格尔的辩证法是卡尔革命的唯物辩证法源泉之一，但也仅是源泉之一，卡尔的唯物辩证法，是人类文化在十九世纪分成德国哲学，英国经济学和法国社会主义而创作出来的这些优良的东西之正当的综合与发展。然而这又是实验主义者所不知道或不愿知道的。胡适左右开弓之后，于是不能不离开“学者”的态度，向青年这样说：“从前禅宗和尚说：‘菩提达摩东来，只要寻一个不受惑的人。我这里千言万语，也只是要教一个不受人惑的方法’。被孔丘朱熹牵着鼻子走，固然不算高明，被马克思列宁……牵着鼻子走，也算不得好汉。我自己决不牵着谁的鼻子走。我只希望尽我微薄的力量，教我的少年朋友们学一防身的本领，努力做一个不受人惑的人。”

很显然地，当胡适说这段话时，他自己已经被杜威牵着鼻子走了。

## 二 历史是“百依百顺的女孩”吗

实验主义对于人类历史发展的认识，完全是观念论中的主观主义。他以为客观的实在性是人类主观的空想之反映。胡适说：历史好比“一百个大钱，他可以摆成两座五十的，也可以

摆成四座二十五的，也可以摆成十座十个”（《胡适文存》卷二第四四〇页）。又说：“总而言之，实在是我们自己改造过来的实在，这个实在里含有无数人造的分子，实在是一个很服从的女孩子，她百依百顺的由我们替她涂抹起来，装扮起来。

‘实在是好比一块大理石到了我们手里，由我们雕成甚么象’。宇宙是经过我们自己创造的功夫的，无论知识的生活或行为的生活我们都是创造的。实在的名的一部分，和实在的一部分，都有我们参加的分子”（前书第四四〇页）。

在这里，实验主义者，不但不承认历史的发展有着客观的规律性，而且不承认有现实的历史，在他们看来，历史只是人类的主观观念之反映，历史是依照主观观念的目的而显现其形象。一切客观的实在，都是被动的，只有主观的观念、意欲、神，才是主动的。客观的实在是一种可以任意摆布的“大钱”，可以任意装饰的“百依百顺的女孩”，可以任意雕刻的“大理石”；人类可以用主观的观念，任意改变他们的形象。总而言之，历史是“一幅未完的草稿”留给实验主义者以“涂改的大权”。这样，胡适便可以运用其自由意志，观念，创造适合于其自己脾胃的中国历史。

然而我们知道，历史首先是现实的人类生活之发展。而这种历史的实在性，是离开人类意识而客观地存在着的，不是人类的主观观念决定他的发展倾向，而是他的发展倾向决定人类的主观观念。固然人类可以创造历史，但人类不能依照其自己的意愿创造历史，而只能顺应历史之客观的倾向创造历史。只有当私有财产发生以后，希腊罗马氏族贵族才能创造古代的奴隶国家，只有当奴隶制经济崩溃的时候，日耳曼人才能在欧洲创造封建的国家，只有在商业资本转向工业资本的历史条件之下，近代欧洲的市民才能建立其阶级的统治，又只有在资本主



义崩溃的今日，社会主义革命与殖民地的民族革命，才有现实的可能性。诚如胡适所云：历史是一幅未完的草稿，但是这幅草稿，是几千年来历史上无数人类在其生活斗争中创造出来的，而这种现实的生活斗争内容与形式，又是被规定于客观的历史条件。因此过去的历史是千百万人世世代代的实际行动所创造的，今后的历史，也仍然是如此。而人类之历史行动又是被制约于历史发展之客观的规律。日本法西斯何尝不想创造一个“东亚大帝国”的历史，中国的汉奸汪精卫何尝不想创造一幅亡国灭种的历史，但在客观上却碰着了各资本主义国家间的矛盾，碰着了中国人民大众的坚强抗战。当初希特勒以及一些国际阴谋家，又何尝不想把“第三帝国”的疆域扩展到乌克兰，但却遇着了苏联强大的红军，而不能不反戈以向英法。这一些现实的活的历史，说明了历史是非常执拗的，他决不是实验主义者眼中的“大钱”……他常常与人们的主观意识，走到相反的方向。主观的观念，不但不能创造现实的历史，而且他本身也是历史的创造物。历史之客观发展的规律性，规定着人类的物质生活，也规定着人类的精神生活。不是孔丘朱熹的思想创造了封建社会，而是封建社会创造了孔丘朱熹的思想；不是马克思、列宁的思想，煽动了社会革命，而是已经成熟了的社会革命的历史基础创造出马克思、列宁的思想。同样，不是民族解放的思想煽起了民族革命的战斗，而是在民族革命的历史的必然形势下，反映出民族解放的思想。就是实验主义的本身，也是资本主义向上发展时代的历史基础上所产出来的一种市民层唯利是图的意识形态。中国的实验主义者从詹姆士学得了一些最简单的知识之操纵，就想藉此武断中国的历史，这是非常可笑的。

### 三 关于“一点一滴的进步”

实验主义的历史观是陈旧的进化论。胡适说：“哲学是守旧的东西，这六十年来哲学所用的‘进化’观念，仍旧是黑格尔的进化观念，不是达尔文的物种由来的进化观念，到了实验主义一派的哲学家，方才把达尔文一派的进化观念拿到哲学上来应用，拿来批评哲学上的重要问题，拿来讨论真理，拿来研究道德。进化观念在哲学上应用的结果，便发生了一种‘历史的态度’。怎样叫做‘历史的态度’呢？这就是研究事务如何发生，怎样来的，怎样的到现在的样子，这就是‘历史的态度’。……这便是实验的一个重要的原素”。（《胡适文存》卷二，第四一六页）因此他得出如下的结论：“实验主义只承认那一点一滴的做到的进步，——步步有智慧的指导，步步有自动的事实——才是真进化。”（同上书，第五三五页）

在这里，我们对于实验主义与达尔文学说有没有血统关系，这一点，姑且不论，我们所要研究的，是实验主义者为什么要抹杀达尔文学说中的物种突变论而强调其进化论这一点。很显然地他们是要藉此否定人类社会之历史发展中的革命事实之存在。他们以为人类社会是永远在和平进化中发展着，人类社会就是在同质的社会经济基础上的伸延与发展，从古到今没有质的突变。从今往后，也不会有质的突变。历史学的任务就是研究这个社会怎样一点一滴的和平的进化到了现在。而且也就只准到“现在”为止，对于历史之未来的发展倾向，是不许研究的。这样，历史在实验主义的眼中，便变成了一片灰色的云雾，太古的历史与现在的历史，只有量的扩大，没有质的差异了。然而我们知道，所谓发展，无论在自然界或人类社会的历史中，都不仅仅是量的增大或延续，只要达到一定的发展阶



段，在一定的条件之下，原来的东西就会失去其以前的质，而在新质上面成了另外的新的东西。就因为如此，所以历史的发展，不能意味着是一个绝对连续的；因为由一质到另一质的转变，却不是连续的进化，而是飞跃，是历史过程的连续性之中断。仅仅承认连续性的和平进化，就等于否认历史的变革性，否认革命。然而在现实的历史中，这种变革或革命是存在着的。在现实的历史上，的确有着各种不同性质的社会，氏族社会，古代社会，封建社会，资本主义社会以及社会主义社会，这些社会他们虽然是一个跟着一个发生出来，但是他们却各自具有其独有的特殊的性质，他们表示着人类历史发展的特殊阶段，也就是人类历史发展的具体形式。中国的实验主义者，则主张用和平进化来代替革命突变。

为了圆满其历史不变性的主张，胡适又这样说：“无论是自然的演变，或是人为的选择，都由于一点一滴的变异，所以一种很复杂的现象，决没有一个简单的目的地可以一步跳到，更不会有一步跳到之后，可以一成不变。”在这里胡适只承认由量到量的变异，——“一点一滴的变异”是量的变异；他不知道这种变异，不能永远继续下去，只要达到一定的程度，他就会表现为质的变异。例如：在资本主义社会的任何一种可能的量的成长条件之下，他决不能把社会主义的生产关系产生出来。然而只要资本主义发展到一定的程度，他必然会发生一种革命的突变，使资本主义一点一滴的连续发展中断，而变质为社会主义社会。而这一个简单的目的地，也不是一步跳到的，而是资本主义社会中一点一滴的长期发展所准备的。并且也不是一步跳到之后，就一成不变，在苏联社会主义社会中，他也有其发展的规律。由战时共产主义新经济政策到五年计划经济时代，他也经过了一系列之发展阶段，而且在继续向前的发展

之中。实验主义者总想把历史停止在资本主义社会之上，因而不能不否认历史的突变，但是这与现实的历史并不相干。目前的世界史，却正走向一个伟大的突变的时代。同样只有汪精卫等汉奸，才主张中国可能以和平进化的方式走到独立自由的历史，而全中国的人民则正在以革命战争争取中国历史之新的转向，从半封建半殖民地国家转向为独立自由的新中国。这在实验主义者看来，岂不又违反了达尔文进化论的规律吗？

#### 四 所谓“祖孙的方法”

我们现在说到实验主义的历史方法，关于这一点，胡适说得很明白。他说：“历史的方法——‘祖孙的方法’，他从来不把一个制度或学说看作一个孤立的东西，总把他看作一个中段：一头是他所以发生的原因，一头是他自己发生的效果；上头有他的祖父，下面有他的子孙。捉住了这两头，他再也逃不去了，这个方法的应用，一方面是很忠厚宽恕的，因为他处处指出一个制度或学说所以发生的原因，指出他的历史的背景，故能了解它在历史上所占的地位与价值，故不致有过分的苛责。一方面这个方法，又是最厉害的，最带有革命性质的，因为它处处拿一个学说或制度所发生的结果来评判他本身的价值。故最公平，又最厉害。这种方法，是一切带有评判精神的运动的一个重要武器。”（《胡适文存》卷二，第五三四页）

从这里，我们可以看出实验主义的历史方法论，就是因果律论，他们以为只要抓着一个事实的因果，则这个事实就会自明了。因此“明因求果”，就是实验主义历史方法论之精髓。

但是我们知道，历史中的一切事实，一切运动都是相互联结着相互制约着的。历史中存在着客观的规律性，也存在着普遍的交互作用。一定的现象，在一定的条件下会产生别的现



象。这种现象的继起，就引起了因果性的表象或诸因果性的因果连锁的表象的变动。先行的现象叫做原因，继起的现象才叫做结果。但是因果性之比较完全的证明，只有在一定的条件之下，使一定的现象再产生出来的时候才能得到。因此我们从原因与结果考察某一现象时，把个别的现象从一般的联系中相对地孤立出来，是不可免的，但同时不应忘记这些因果关系之相互的联系，然后，我们才能真正地理解这些个别的历史现象。然而实验主义者所谓因果律是没有看见各现象的整个联结及其交互作用的。他们观察事物时，只认为作为原因看的某种现象之后，常常一定会继续发生一个作为结果看的不变的同一现象。在实验主义者看来，原因与结果间，只有一种外在的孤立的一次的关系，原因不能成为结果，结果不能成为原因，他们不理解历史现象之整个性与复杂性，他们把因果性当作规律性的唯一形式。他们就用着这样的方法去片面地、零碎地、孤立地去解释历史上的诸现象，从而历史在他们眼前，便变为“断烂朝报”。虽然每一历史现象都有其自己之原因与结果，但这一现象与另一现象便是各不相关。每一现象都各有其原因与结果，因而每一现象都各自孤立存在着，这就是实验主义的“又公平又厉害”的“祖孙方法”。

然而即使这样一种粗淡的方法，中国的实验主义者也没有应用起来。胡适的《中国哲学史大纲》，总算是实验主义之实验。但是他的中国哲学史，是劈空从天上掉下来一个孔子替他揭幕，而秦始皇的焚书，替他收场的。他既没有从古代世界找出中国哲学的祖父，也没有从秦火灰中发掘出中国哲学的子孙，他没有“捉住两头”，反之，他是捉住了一个“中段”而溜其两头。他把中国哲学史斩头刖足，这样的方法，我以为只有“厉害”，而并不“忠厚”。

但是实际上，中国历史开始的地方，思想的进程也应随之开始。同样，中国历史继续前进的时候，思想也决不会中断。所谓哲学，不过是人类思维之表现的形式，而人类的思维，则是具体的客观历史的反映。胡适一面承认在孔子之前，中国历史上有个传说时代，然而他却不承认这个传说时代有哲学。他用“无信不征”四个大字，一笔勾销了中国历史上的原始共产社会乃至奴隶社会。同时，又利用秦始皇焚书的大火，把中国的哲学史结束了。这样中国哲学的“前因后果”在哪里？他变成了一个前无祖先，后无子孙的神奇的东西了。

## 五 “这正是抬高个人的重要”

最后实验主义者在历史中极端强调“个人”的作用，而否认“大众”之历史的创造作用。胡适说：“个人吐一口痰在地上，也许可以毁灭一村一族。他起一个念头，也许可以起几十年的血战。他也许‘一言可以兴邦，一言可以丧邦。……’古人说：‘一出言而不敢忘父母，一举足而不敢忘父母’。我们应该说：‘说一句话不敢忘这句话的社会影响，走一步路而不敢忘这步路的社会影响’。这才是对于大我负责任。……这样说法并不是推崇社会而抹杀个人，这正是抬高个人的重要。个人虽渺小，而他的一言一动都在社会上留下不朽的痕迹，芳不止留百世，臭也不止遗万年，这不是绝对承认个人的重要吗？”（《胡适文存》序言第一——一二页）

胡适在这里极端颂扬“个人”，自然他所谓“个人”是“特殊的，杰出的个人”，是英雄，豪杰和圣贤，他以为“过去现在将来，种种‘无穷的’‘小我’一代传一代，一点加一滴，一线相传，连绵不断，一水奔流，滔滔不绝，这便是一个大我’。”换言之，他以为历史的发展就是这些“无穷的”



“个人”的意念，言笑和行动之世世代代的积累。他以为中国的哲学，是孔子这个“个人”想出来的，而后来又被秦始皇这个“个人”消灭了。中国的哲学史，就是孔子加孟子，孟子加荀子，荀子加朱熹，这些“特殊个人”的一点一滴的意识之机械的相加的历史。詹姆士“全知全能的上帝”，到胡适面前，便一变而为“全知全能的个人”。从表面看来，胡适的历史已经从神到达了人类，但实际上，胡适所到达的“人类”，依然不是真正的现实的人类，而是“超人”的“特殊人类”，是与一般人类不同的“人类的幽灵”，他即是“神”或“上帝”。因为他所谓“人类”是具有与“上帝”同等的威权，可以用一个人的意志创造世界，创造历史的“人类”。这种“人类”在现实的世界，现实的历史中是不存在的。

实验主义者，极力“抬高特殊个人”，而“蔑视大众”，把历史当作是“特殊个人”的创造事业，而把一般大众当作是泥土一样，可以被“特殊个人”随意塑成任何一种历史的社会形式。明白些说，可以放在任何一种经济制度之下去剥削，可以驱到任何一种战场上去屠杀。他们只是“特殊个人”创造历史的材料而已。

不错，我们承认这些“特殊个人”，对历史之主观创造作用，但是我们却以为这种主观作用是被规定于历史发展之客观的规律。因为“社会的发展最后地计算起来，不是杰出人物的意志和思想来决定，而是社会生存所必需的物质条件的发展来决定的，由社会生存所必需的物质财富的生产方式的变迁来决定。……不是思想决定人的社会经济地位，而是人的社会经济地位决定他们的思想。如果杰出人物的思想和希望与社会的经济发展脱节，与先进的阶级脱节，则他将变成没有一点用处，如果相反的，他们的思想和希望正确地反映社会经济发展的需

要，先进阶级的需要，那末，杰出人物能够成为真正的杰出人物”。因此，我们以为不是“特殊个人”的一言一笑，一行一动，创造历史，而是历史发展的条件，决定着“特殊个人”的言笑行动。因为只有他能反映出整个民族和民族中的整个阶级的意识的时候，他才能够形成一个历史的行动，否则他决不能给与社会以影响。

其次，“特殊个人”在历史中的作用，只是历史的偶然，而历史的偶然性必然要被规定于历史的必然性。因为历史的偶然，并不消灭历史发展之必然的规律，反之我们只有把这偶然性和必然性统一起来看，才能正确地理解个人对历史的作用。拿破仑是一个“特殊个人”，他在法国历史上，曾经起过创造作用。但拿破仑的历史创造，是历史的偶然，而当时正在兴起中的法国布尔乔亚需要这样一个开辟市场的英雄，则是历史的必然。假如在当时客观条件上没有这种历史的必然，则拿破仑的偶然性也不能显现出来；反之，即使没有拿破仑，也会有另外一个杰出的人物，代替拿破仑来执行历史的创造任务。然而实验主义所谓个人是超历史的超社会的个人，是和“上帝”一样，可以不顾历史条件而能一手创造世界，颠倒历史的个人，而历史就是这种个人的观念与行动之连续，这样的“个人”，与其说是“人”，不如说是“神”或“上帝”。实验主义到这里，脱去了伪科学的外衣，赤裸裸地显露出“神秘主义”的原形了。

## 六 总结几句

总之，实验主义者的历史方法，可以概括如次的几点：第一、是从主观观念论出发，因而否认历史发展之客观的规律性。第二、是以陈死的进化论为中心，因而否认社会经济在历



史发展中有任何质的突变。第三、是以机械的因果律代替历史发展之一般的全面性，因而他只能看到个个的零碎的现象，而在现象之间，无力建立其联系。第四、他强调历史发展中之主观的创造作用，而无视客观条件对主观作用之制约性或规定性。第五、他强调历史的偶然性，并且把偶然性提高到必然性的地位，因而他们以为整个的历史，都是偶然事件的碰巧与凑合。实验主义者就以这样的方法研究历史，并且在中国历史科学的领域内造成了一般专凭脑袋去思维，去假设，去寻找道德，寻找真理做摆渡的所谓历史家。这些“历史家”，他们专门一点一滴的磔割中国的历史，他们无批判地否定一切，同时又毫不迟疑地涂改一切。这样，就形成了五四运动以来中国历史科学上的大割裂，大混乱与大曲解。

虽然，不管实验主义者在主观上对中国历史如何割裂，涂改与曲解，然而在客观上，中国的具体历史，并没有依照他们主观的观念而改变。在目前中国的人民正在一个空前未有的伟大的历史创造中，中国的人民为了争取这一历史创造的胜利，他们需要吸取过去一切历史的经验，需要用历史经验教育自己以建立自己的战斗知识。所以在目前，中国历史家的任务，就在于对一切歪曲的历史观作理论的清算，把中国历史从封建的云雾中，从市民的烟幕中洗刷出来，使中国的历史在严正的科学方法之前，得到正确的说明。这样中国的历史，才能成为我们民族解放战争之指导的原理。中国人民在自己的历史的指导之下，才能把他们主观的创造配合于客观的历史倾向以争取抗战之最后胜利。

（一九四〇年）

载《中国史论集》第一集（文风书局

一九四四年十一月版）

## 《中国史纲》第二卷序

### 一

本书所论述的范围，是秦汉的历史。

秦汉的历史，直至今日，我们还没有看到一部完整的科学的专著，有之，只是以一个章目列于诸家通史之中。

一般地说来，中国历史之科学研究，其自上而下者，大抵皆停止在殷周阶段；其由下而上者，则又皆停止于鸦片战争。自殷周而后，迄于鸦片战争，这两千余年的历史，虽亦曾有若干学者尝作初步之科学的探讨，但历史的具体演进，则尚有待于详细的研究。因此，当我们的研究进到秦汉时代，就要走进中国历史学上的荒原了。

虽然，研究秦汉的历史，已不似研究秦以前的古史，令人感到文献之不足，或竟无文献之可征。秦汉的历史，特别是两汉的历史，已经留下了不少有系统的纪录。其中最著名的巨著，是天才的史学家司马迁的《史记》，其次，是班固的《汉书》，范曄的《后汉书》，荀悦的《汉纪》。此外尚有清人姚之骅、汪文台等所辑谢承、薛莹、张璠、华峤、谢沈、袁山松、司马彪及佚名氏等所著诸家的《后汉书》。这些古典史籍和后来的辑逸，若把他们当作历史，虽班固亦不敢轻许，但当作史料，则上列诸书都是研究秦汉史的最好资料。

《史记》、《汉书》、《后汉书》，自唐以来，即列为正史，历来研究汉史的学者，都用这几部书做根据。迄于清代，对于这几部书之注释疏证，探源索隐，正义考异，辨惑志疑，纠缪刊误之作，已



汗牛充栋。我们不能说，这一类后起的著作，对于秦汉史的究明，没有或多或少的贡献，至少对史料之订正，有其一面的劳绩。但是这样寻章摘句的研究，决不能使秦汉的历史显出光明，甚且因为这类著作之支离烦琐陈说纷纭，反而淆混了原著中之秦汉史的本来面貌。

## 二

秦汉史之得以从繁复的史料中，理出一个眉目来，这是近年来科学研究的成果。但迄至现在，科学所达到的范围，只是对文献上的史料之批判与分类，而这对于秦汉史的究明，还是非常遥远。但这并不是说，我们不应该从文献的史料中去钩稽秦汉的历史；只是说，如果有了新的考古学上的发现，我们便应该尽可能地运用考古学上所提供的新史料，去订正文献上的史料之伪误，补充文献上的史料之缺失。接收考古学的成果，使考古学与历史学结合为一，这是历史科学的任务。

近三四十年，由于中西考古学者的努力，两汉的遗址和遗物，在中国西北新疆甘肃一带，大有发现，特别是斯坦因氏的发现，最为重要。斯氏在新疆前后考古三次，曾著《和阗荒虚》，《沙漠契丹废址》，《亚洲腹部考古记》及《西域考古记》等书，报告其发现。他在于阗附近的尼雅，曾发现汉代精绝的废虚，在罗布泊的沙漠中，曾发现楼兰的古城（王国维氏谓此古城非楼兰）和许多汉代的古垒，在敦煌西北，曾发现汉代极西的古长城遗址。这些新的发现，使两汉的历史，显出了不少的光明。

例如从古长城的发现，即指明汉代的长城并不终止于酒泉，而是伸延到今日敦煌的西北，因而法显《佛图记》中所谓“敦煌有塞”，《晋书·宋武昭王传》中所谓“玄盛乃修敦煌

旧塞”的记载，由此得到新证。又如从罗布泊沙漠中成列的古垒之发现，即指明汉代自敦煌以西，直达楼兰，沿途都筑有堡垒，以防止匈奴人的侵袭，因而《汉书·西域传》所谓“自敦煌至盐泽，往往起亭”的记载，又得到新证。又如据斯氏的报告，敦煌西北的古长城，不是用砖石砌建，而是用苇杆挟泥土砌筑起来的，因而《后汉书·班超传》中所谓“焉耆有苇桥之险”的“苇桥”，才知道他正确的解释。又如从新疆甘肃一带的遗址中，有用古窠利文，佉卢文，印度文字写的书简之发现，即指明当时塔里木盆地及南山北麓的国际大道上，已有不少“深目多髯髻”的中亚商人，往来贸易，而《史记·大宛传》所谓武帝“巡狩海上，乃率从外国客”的记载，又获得了印证。此上的发现，对文献上的史料，都是有力的补充。

此外如从罗布泊沙漠之汉代古钱及其他遗物的发现，竟使西汉时代通达西域的古道由此而再现，并且把当时东西商人所贩卖的商品再呈现于我们的眼前。如从楼兰及于阗附近的汉代住宅遗址之发现，又使我们知道汉代在西域的殖民地官署之建筑的式样，大抵都有一间华美的大客厅，此外有厢房，厩栏，冰窖，监狱，和营房，还有幽雅的花园。从那些至今还倒卧或直立在沙漠中之成列的白杨红柳，和各种果树的死干，还可以想见在一千七八百年前绿阴如梦的荫道。从那些死去了的葡萄藤，又可以想见当他们垂着累累紫实的时候，汉代诸帝，还健在人间。在这里留下来的家具，虽然局部腐朽，仍然可以看出富丽的雕刻；留下来的文书，虽然大半破坏，仍然可以看出记录的事件；留下来的炉灶，虽然久绝烟火，仍然可以看出原来的式样。这一切的陈迹，几乎把汉代殖民地官吏在西域的生活再现出来，而这在文献的历史中，是梦想不到的。虽然这些发现，都只是当时的边疆文化，但这些边疆文化，正是当时中国



文化在殖民地的翻版。

### 三

除遗址与遗物外，第二个大发现，便是在敦煌和居延所发现的汉简。敦煌汉简，自斯坦因氏发现以后，经沙畹博士考证，已印于斯氏《和闐古迹》中，以后王国维氏又辑其余汇为《流沙坠简》一书。《居延汉简》，自贝格曼发现以后，久经秘藏，最近劳干氏辑为《居延汉简考释》一书（释文四卷，考证二卷）。“居延汉简”较“敦煌汉简”发现为迟，但其数量则较敦煌所发现者多出数倍。敦煌与居延两地所发现的汉简，内容大抵相同，皆系汉代西北边防军留下来的文书，簿籍，信札及经籍之类的东西，因而其所记载，大都皆系屯戍，烽燧，戍役，禀给，器物及边塞杂事之类。这些记载，大半都是文献的历史中纪而不详，或根本没有的，所以是一种崭新的史料。

汉代的烽燧制度，从《汉书》和《后汉书》的记载中，是无法考证的，自汉简发现后遂可得而详知其具体的组织和内容。从汉简的纪录中，我们知道在两汉时代，自河西四郡，西至盐泽，皆有烽燧的设备。五里一燧，十里一敦，三十里一堡，百里一城塞。此等烽燧，分隶于四郡太守，太守之下，有都尉，侯官，彰尉，侯长，燧长，以下则为戍卒。举烽的方法，昼夜不同，白昼放烟，夜晚放火。又视敌人数目之多少而有各种不同的暗号，《居延汉简》有一简曰：“五百人以上能举二烽。”同时，汉简中并记载着若干烽燧的名字，晚近王国维氏把这些烽燧的名字，配合考古学上的发现，加以互证，于是敦煌西北沙漠中之汉代的废垒，已骤可得而呼其名（《流沙坠简后序》）。假使他日居延一带的汉代废垒，亦能有所发现，则今日《居延汉简》中之烽燧的名字，也就可以考定他们的地位了。

此外，从汉简中，我们还知道许多新的史实。如在戍卒的名册中，对于每一戍卒出生的郡、县、里，都有详细的登记，因知汉代户籍法的严密。在器物的簿籍中，常见的兵器，是弓矢，并常有领取铜矢的纪录，因知当时驻防边塞的军队，皆为骑射部队，而且还在使用铜矢。在流水帐簿中，常见有购买牛羊鸡豚姜酒肝肺舌等食物的日用帐，又知当时边防军军官的生活甚为优裕。而且从《居延汉简》中“肉百斤值七百”的记载，又知当时的肉价，每斤只值七个铜钱。此外，如汉简中常有“以邮行”，“以次传行”，及医方的纪录，又知当时边防军中有军邮和军医的设备。凡此，都是在文献的历史中看不见影子的。

#### 四

除实物和简牍外，汉代的石刻画像，也提供了不少新的史料。汉代的石刻画像，如武氏祠，孝堂山祠，两城山及武阳石阙等石刻画像，皆传世已久，但并未引起历史家的注意。晚近南阳一带汉墓中，又发现了大批的汉代石刻画像，始有若干学者，开始对石刻画像作艺术的研究。我以为除了古人的遗物以外，再没有一种史料，比绘画雕刻更能反映出历史上的社会之具体的形象。同时，在中国历史上，也再没有一个时代，比汉代更好，在石板上刻出当时现实生活的形式和流行的故事来。汉代的石刻画像，都是以锐利的低浅浮雕，用确实的描写手腕，阴勒或浮凸出他所要描写的题材。风景楼阁，则俨然逼真；人物衣冠，则萧疏欲动；在有些歌舞画面上，所表示的图像，不仅可以令人看见古人的形象，而且几乎可以令人听到古人的声音，这当然是一种最具像最真确的史料。

例如从石刻画像中楼阁宫室的构图，我们便了然于桓宽所



说的汉代贵人家“兼并列宅，隔绝闾巷，阁道错连，足以游观，凿池曲道，足以骋骛”之语。从石刻画像中的乐舞图像，我们便了然于仲长统所说的豪人之室，“妖童美妾，填乎绮室；唱讴伎乐，列乎深堂”之语。看侏儒舞的画像，则《徐乐传》所谓“帷幄之私，俳优侏儒之笑”，如在目前；看戏兽的画像，则张衡《西京赋》所谓“熊虎升而拏攫，猿狖超而高援”之态，跃然纸上；看乐队的画像，则流徽鸣鼓，如闻其音；看战争的画像，则矛挺搏击，如历其境。此外，还有许多描写风俗，纪录传说，鼓励道德，宣传信仰的画像，不及备举。总之，这些石刻画像，假若把他们有系统的搜辑起来，几乎可以成为一部绣像的汉代史。

## 五

上述考古学的诸发现，他们不知吹送了多少新生命到纪传体的秦汉史之中。由于这些新的史料之发现，从前在文献史料中仅能想象，或不能想象，乃至完全不知道的史实，现在已有若干被具体地显现出来了。虽然如此，仅仅依靠今日所有的考古资料，还是不能揭发秦汉史中所有的幽隐，因为这些考古学上的资料，虽然大部分足以资为秦汉史之一般的说明，其中有若干仍有着地方的局限性。如果要把全部的秦汉史从纸上浮凸起来，除非从地层中射出更大的光辉。

著者在本书中，曾努力于考古学的资料之应用，但以考古学发现过于贫乏，在没有考古学资料可以应用的地方仍然不能不从文献的史料中去寻找说明。本书凡四十五万字，附地图二十幅，插图五十幅，著作的体例，和第一卷完全相同。地图和插图，承画家廖冰兄模绘，这是我应该致谢的。又本书插图，有一部分，系模绘汉代石刻画像；另一部分，系模绘斯坦因《西

域考古记》中的插图，在插图下面，不再注明。

一年以来，总算又通过了四百余年的历史行程，完成以秦汉史的写作。但我的路程，还是非常遥远。有些读者已经在担心本书的全部工程，不知何年何月才能完成，我自己也这样想，但我可以告诉读者：“不管时代如何苦难，我总是走自己的路。”

翦伯赞·一九四四年、七月十五日、

于巴县歇马场刘家院子。

载《中国史纲》（大乐出版公司一九四七年版）



## 林同济

### 战国时代的重演

我们必须了解时代的意义。

民族的命运，只有两条路可走：不是了解时代，猛力推进，做个时代的主人翁；便是茫无了解，抑或了解而不彻底，结果乃徘徊，纷歧，失机，而流为时代的牺牲品。

现时代的意义是什么呢？干脆又干脆，曰在“战”的一个字。如果我们运用比较历史家的眼光来占断这个赫赫当头的时代，我们不禁要拍案举手而呼道：这乃是又一度“战国时代”的来临！

说来虽奇怪，却不是无因无缘。历史自有历史的逻辑，快眼可以抉发。历史上自成体系的文化，只须有机会充分发长，不至中途被外力摧残而夭折者外，都要经过一个“战国时期”。在我们中国，则上自吴越战争，下至秦始皇兼并六国，为期约二百五六十年。在希腊罗马史，则上自腓尼基战争，下至凯撒时代，为期约二百年。埃及印度各体系的文化，也都各有各的战国一段落。

欧洲文化，崛起于希腊罗马的古典文化之后，虽处处显露希腊罗马的影响，但在整个体质上乃是独立的体系。经过了文艺复兴，宗教改革，地理发现，工业革命的各幕热剧，乃不可遏止地成为现代全世界文明的动力，并且还决定了现代世界史——人类第一次真正的“世界史”的发展模型与方式。我们细察二百年来的世界政治，尤其是过去半世纪的天下大势，不得

不凛然承认你和我这些渺小体魄，你和我所兢兢集凑而成的中华民族，已经置身到人类历史上空前的怒潮狂浪当中了！我们的时辰八字，不是平凡，乃恰恰当着世界史上“大战国时期”露骨表演的日子。这段热剧，在十六、十七、十八三世纪早已渐呈雏形，就好象我们的“春秋时代”在许多方面也都是“战国七雄”的先驱一般。但真正开幕之期，似可以拿破仑战争为准；充量的揭发，恐怕还要包括此后的三五百年。

战国时代的意义，是战的一个字，加紧地，无情地，发泄其威力，扩大其作用。

战本来是任何时代都有的现象，并不是战国时代的专用品。战国时代之战，所以大异于其他时代之战者，有三个大趋向在。这三个大趋向，因为各个文化体系的内在环境之特殊，主观客观条件之差异，当然不免也有和缓与极端发展之不同，部分与充分表现之互别。却是演化的形势以及发挥的作用，大体上都能够绰约相等。旷观中外古今，战国时代之所以为战国时代，战国的战之所以为战国的战者，理由都在这里。

⊖ 战为中心。——每个时代有一个时代偏重的中心现象。这个中心现象一方面决定了那时代的“体相” Gestalt，一方面也就说明了那时代的意义。宗教时代，信仰中心。经济时代，企业中心。革命时代，社会改造中心。战国时代，战争中心。所谓战争中心者，战不但要成为那时代最显著最重要的事实，而且要积极地成为一切主要的社会行动的标准。在宗教、经济、革命各时代，战的主要动机，多出于信仰，企业，社会改造等等事实，战的进行，也并不积极干涉信仰，企业，社会组织等等的主要内容。到了战国时代，战的威胁与需求迫切到一个程度而战乃竟成为一切行动的大前提。社会上的一切的一切都要逐步地向战的影子下取得存在的根据。一向所谓信仰，



企业，社会改造等等大事情都要逐步地失去独立发展的自主权；战的威力反要加紧地，加速地，取得主动的地位，而积极决定其他一切的内容与外表。

⊖ 战成全体。——其他时代的战，性质不免“偏面”。参战员的数目有限，作战物的品类不多。到了战国时代，战乃显著地向着“全体化”一条路展进。全体化的形势与程度，各体系的文化虽然各自不同；但尽其文化内在条件的可能范围，都一致力求“人人皆兵，物物成械”。这种气象，在中国的“战国阶段”就露出相当的规模，既不是以前的封建以至春秋时代可比，更不是以后的大一统局面下“雍穆熙和”“粉饰太平”的一套。在中国的战国七雄中，比较最能彻底推行全体战的，便是秦国。现代所谓全能国家如德、义、苏联，都可说是“秦之续”而变本加厉。正所谓时代的产儿，一方面是应运而生，一方面还要挺时而进的。浅见者流，到了今天还要坐在讲座上，奔走市廛间，指天画地，死把整个全能的组织意义，认作为一种专对民治潮流而生的反动，就好象宇宙间森罗万象，除了维克多利亞的民治政体，便没有更重大的事情，而一切历史上的事态变迁都必得环绕着民治两字而或正或反！真迂泥极了。

这并不是看不起民治的话，乃是说事到今日，实在险恶到惊人的程度，就是轰动全球一百多年的民治问题也竟然落到次等地位。把占着时代核心的，乃是“全体战”三字。有没有本领作全体战，作“战国之战”，乃是任何民族的至上需求，先决条件。

因此，民治政体应有不应有，再也不是你我哲理上较长比短所能决定；真正关键，全看民治与全体战的关系如何。民治而有助于全体战，民治可以存在；民治而有碍于全体战，民治

必须取消。本来民治与全体战不必有先天注定的冲突，在某种形势下，民治乃正是全体战的部分条件。民治与全体战的关系，不是一言可括，要看各个民族运用能力之如何。这点将来再论。此刻所要指明的：德、义、苏联，尽管他们代表发言人如何解释，在客观的历史作用看去，他们三国绝不为反民治而全能，乃是为全体战而全能——就仿佛商鞅废井田，改税法，抑贵族，明赏罚，目的是要把秦国彻底地变成个道地的战国时代的国家，那里是要硬硬然拿着“反封建”来当他的前提。

“一切为战，一切皆战”，这是全能国家的根本历史意义与作用。我们要知“时势”，用不着在捧出那班实验派的专家，请他们调查统计，来一五一十地在纸上苦作推敲。但看十数年来全能国家一个跟着一个呱呱坠地，我们可以无疑地判断从此天下大势是不可遏止地走入“战国作风”了。

③ 战在歼灭。——这恐怕是最重要的一点。战国的战，最惊人的色彩在这里；战国时代在人类历史上最无情的作用也在这里。

战有两种：一曰取胜之战，一曰歼灭之战。前者的结局，止于取胜，最多也不过赔款割城。后者的结局，则非到敌国活力全部消灭不止。在我们国史上，春秋时代五大战都是属于前者。吴越战争，开始露出歼灭的倾向。到了战国时代，便愈战而愈显出歼灭的本色。齐桓公“兴灭继绝”的半封建作风，晋文公“退避三舍”的贵族豪慨，有如岳阳黄鹤一去不返了。

所以然者，春秋时代之战，大国对大国，只求名义上“让执牛耳”；大国对小国，也多半只要它“听命”而不对它“占领”。到了战国时代，乃有一种崭新的欲望产生——即所谓“囊括四海，并吞八方”之心了。换言之，就是统治世界的企图。



惟其如此，胜者对败者的要求，绝不是割城赔款所能满足；即使满足，也是暂时又暂时，不转瞬间，“起视四境而秦兵又至”了。如此一次又一次，必到你全部消灭而后已。所以战国时代之战，其特别可怕之处，尚不在战之“多而大”，乃在取胜战少而歼灭战多；不在取胜战少而歼灭战多，乃尤在乎一切的取胜战都是著意地为着歼灭战作先驱！演到最后一阶段，两雄决斗，一死一生，而独霸独尊的“世界大帝国”告成。我们的古代国史如此。希腊罗马史也是如此。目前以欧洲文化为基础的世界史，它此后的发展，是否可以独成例外呢？

一个文化，演到某阶段而便有战国时代的来临，并不是偶然之事，也不是神秘天工。物质条件，精神条件发展到相当程度，各区域，各民族间的接触也就日繁，互倚赖，互摩擦的情节也就日多。在那相吸相抵的矛盾境界中，较大的政治组织为了逻辑的必要，并吞的欲望就在这里产生。由欲望而企图，由企图而行动，于是战乃不可免。战到了相当尖锐化，战国时代遂岸然出现于人间！

用战的方式来解决民族间，国家间的各种问题，论理是“不道德”，也“不经济”的，在这一点上，我们“仁义派”的孟子与“功利派”的墨子之反战论，与现今各国思想家的和平主义，根本原无二致。无奈理论自理论，事实自事实。理论家和平呼声涨得最高之时，乃正是战国局面急转直下之顷。原来战国时代的国家是脱不了战国时代的气质的。它固然也想平心静气来“解决”国与国之间的各种实利问题，但——它更想要逞力制胜，取得独霸独尊的地位。道地的战国灵魂乃竟有一种“纯政治”以至“纯武力”的倾向，充满了“非道德”“非经济”的冲动的。韩非子如炬的眼光早已抓作这一点。他所说

“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”，可算是对战国时代精神，一针见血。斯宾格勒谓此后世界，政治第一。最近作家德拉克也高唱“经济人没落”的一说，都可说是“知几”之谈。战国的气运，仿佛定命似一般，都要向着“世界大帝国”一方向推进；而其所采取的手段，好象也都不由自主地要出于歼灭战之一途。所谓和平手段，共和方式，在战国时代侃侃能谈者总比任何时代为多，实际推行的可能性也总比任何时代为少。这不是说和平不“应该”；无奈战争是“事实”。

运用全体战、歼灭战，向着世界大帝国一条路无情地杀进——这是战国时代的作风，战国发展的逻辑。如果我们眼下展开的世界史上的战国时代（可把它叫做“大战国时代”）稍有以异于古代中国或希腊罗马史上的前身的話，那就是：

（甲）古战国之战，还未能充分发展其全体性；今战国之战，可以本着空前的科学发明以及科学组织法，而百分之百地把国家的一切人力物力向着一个中心目标全体化起来。

（乙）古战国的歼灭方法尚不免粗而浅；今战国的歼灭方法却精密而深入得多。坑杀降卒，收兵铸像，秦始皇的办法也。把迦太基烧成荒墟，片瓦不留，五十五万人口所剩下五万残遗，尽数卖为奴，卖为隶，西比欧的办法也。今战国的作风，则经济榨取之外，还加上微妙的奴化教育。日本则更本着他的“准武士道”的原始残忍性而推广其毒化政策，从根本上来消灭我们的种族。古今中外，方法确有精粗之别，而其为歼灭，为“活埋”则同！

（丙）继承古战国而展开的若干“世界大帝国”，其面积究竟不过全地球的一角。今战国的魄力，如果尽量发挥，其所形成的大帝国，规模必定广大，详细的过程无由预测，大可能的，也许开始是一种大陆式的若干“霸国”的对峙，最后乃再



火并而成为全世界的“大一统”。

莫谓这种“大狂妄”绝对没有实现之一日。现在这个由欧洲文明扩大而成的世界文明，是充满所谓“浮士德的精神”的，是握有一种无穷的澎涨力，无穷的追求欲的。我们“中庸为教”的中国人，也许对这种大企图，始终难于了解，难于认真置信。尽管我们在报章杂志上也跟着人家大喊，指斥某国某国包藏征服天下的野心，却是许多人的脑子后头总不肯认真相信天地间果会有这般大狂妄，更大大怀疑这般大狂妄果会有实现的可能。然而我们这朵地星的妙处，也往往正在你我所认为“期期不可能”之中，蓦地涌出一个惊人的“现实”。成吉思汗，凭着他那种游牧社会的原始工具，还可以霹雳一声，创出来兼跨欧亚的大帝国，谁能保这个踏进了“金属混合品”时代的二十世纪科学文明不会有达到世界大一统之一日！技术的基础，经济的需求，已经开展到一个程度，竟使二三“狼子野心”的国家不由自主地在那里跃跃试手了，客观条件，主观心理，已经酝酿到初步的成熟期。所欠的只是时间——虽然在目前还看不出谁为六国，谁为强秦。

这正是世界“大战国”的初期。生于斯世，为斯世人。我们所要关心的，尚不在三百年后天下是否“定于一”。最迫切的，我们要认清楚自今日起，时代已经无情地开始了“战国式的火并”。这个火并，不是三年五年便可了事。它乃是代表着一个旷古“强有力”的文化在演展路程中所必要表现的主要阶段。正所谓时代的中心潮流，其来也有数百年的酝酿，其去也亦必须百年的工夫。

两种程序正在展开着：强国对强国的决斗，强国对弱国的并吞。

目前欧洲战争是前一种程序中的一幕。它的历史作用，和上次欧战一般，乃是要在西欧的第一陆权国（德）与第一海权

国（英）之间，决过雌雄（法义两国自始就是副角）。这种海陆权的决斗，在欧洲地域内早有先例。小则雅典与斯巴达，大则罗马与迦太基，都可说是英德争霸的前身。毕竟欧洲幅员较小，不容两大并立。打个分晓，好使其中一个跳出世界舞台来，充分自由地表显其身手。英德争霸，正不必在这一次便得到截然的结果。也许再战下去，德霸大陆，英霸海上，海陆权“两极化”Polarization的相持形势，一时无由打破，只好暂告和平。然而和平终是暂时的，两国的海陆权越形“两极化”，两国决斗的需要也必越形迫切。如果罗马与迦太基的争持，前后三大战，为期不下一百二十年，那么，英德战争也大可以时继时续，绵延一二世纪下去。解决时期，远近不可知；终究却必须解决。这一点，希特勒与邱吉尔都看得清楚的：英德之间，势不两立，不是波斯与希腊之偶尔交锋，乃是罗马与迦太基的你死我活。尽管开战之初也有一般“人道为怀”的理想家提倡妥协，事实上的无情趋势必要向歼灭一条路推进的——就好象罗马当日也有那西卡一般人主张保全迦太基的命运，而实际上罗马兵团还终究把迦太基扫荡得片瓦不留。历史的逻辑有时竟有这般铁板似的。

英德两国终必要互相歼灭，因为所争的目的终乃在世界霸权。惟其如此，他们这次战争自始就是一种“世界战争”的性质。现代世界政治的演变，主要发动力究竟还在欧洲。英德之间，谁胜谁败，绝不是一个“纯欧洲”的问题。战争延长愈久，引起的国际问题必定愈多。到了后来，“非欧洲”的列强参加混战，也许是不可免的事实。

强国对弱国的吞并，由日本侵夺我们东北以后，有如狂风暴雨一阵阵连卷起来。自东北四省，而阿比西尼亚，而奥大利，而阿尔比西尼亚，而捷克，而波兰，而芬兰，而挪威，丹



麦，而比利时，而荷兰，而拉脱维亚，立陶宛，爱沙尼亚……其意义都是一样的。并吞弱国，在战国时代，不只是一种恃大凌小的表现，乃尤其是强国对其他强国争霸的一种攻势或守势的必要准备。先下手者为强，后著鞭者失势。强与强间竞争愈急，“强侵弱”的战事必愈多；而这种强侵弱的战事尤非达到全歼灭之一步不止的。

这次日本对我们侵略，可算是强侵弱的程序中一大幕。它自始就充满了歼灭的决心的。有一点甚特别，与一般的“强侵弱”的形势大大不同：就是日本这次来侵，不但被侵的国家（中国）生死在此一举，即是侵略者（日本）的命运也孤注在这一掷中！此所以日本对我们更非全部歼灭不可，而我们的对策，舍“抗战到底”再没有第二途。

歼灭战是无和可言的。一般败北者所称“天下无不和之战”，对春秋时代的取胜战而言，勉强可通；应用到这次日本对我们的歼灭战，便是妖言误国。战国式的歼灭战，根本无和；和便全体投降，男为臣，女为妾，偏偏有一辈惯为臣妾之徒，以为天地间有侥幸可图，只须三跪九叩，人家即可“放松”，“饶命”。傀儡心理，文人鬼胎，真贱极无聊了！

最后，让我们提出两三点，大家必要认清：

（一）不能战的国家不能存在。——战国时代来到，再也没有一个国家可以躲避歼灭战的尝试。在这种情况下，小国弱国终没有幸存的余地；即是幸存，也不过我们“战国七雄”时代的宋、鲁，对当时的大政治，毫没有过问的资格，危坐着火山边际，战战兢兢，到了最后一顷刻，人家挥刀，他们只有引颈就戮而已，这乃是无情的时代，充满了杀伐残忍之风。却也是伟大的时代，布遍着惊人的可能。惟其无情，所以伟大。惟其伟大，所以无情。人类的大运所趋，竟已藉手于日本的蛮横

行为来迫着我们作最后的决定——不能伟大，便是灭亡。我们更不得再抱着中庸情态，泰然抚须，高唱那不强不弱不文不武的偷懒国家的生涯！

（二）左右倾各字样，意义全消。——左倾、右倾两名词，到今日原来已成为过时的花样。在战国作风未到露骨表演的战辰，国家内部的各社层，各阶级，还可以有尔诈我虞，相倾相轧的机会，所谓左倾右倾各字样有他们的现实背景，也有他们的社会作用。到了今天，世界大政治的演变乃早已把这两字样当日的涵义，根本取消，而微妙地翻手一拍，转变成国际纵横捭阖的一种纯工具！用旧日的眼光来看，目前各国中，最左的当然是苏联，最右的当然是纳粹德国；然而把这两国的政治经济制度平心相较，却比其他任何国的都近似得多。名义上，为国际策略的方便起见，彼此还自命为左，自命为右；实际上整个世界的中心潮流，迫于时势的需求，只能有朝着一个方向推进的——就是如何建设道地的“战国式”的国家，如何把整个国家的力量，组织到最高度的效率以应付战国时代势必降临，势已降临的歼灭战，独霸战。叫做社会主义，共产主义也好，叫做法西斯主义，纳粹主义也好，甚至和缓其词，叫做代议会全能主义以及罗斯福新政策也好，根本的动向却都是“殊途同归”，实际的结果都不外是“国家主义”的完成。完成的速度与形式，因为外界环境与内在传统之不同，不免各国各异；完成的必然性愈演展必要愈显明。

因此，一年来满耳哦哦的政论，把意识形态的对垒——民治对全能，社会主义对资本主义等等——来矻矻然解释国际的合纵连横，基本上就等于捕风与捉影。前期的意识形态再也吻合不了现实的事实。如果有一些国家依旧应用着那些老名词，那也是完全把他们当着战国作战的工具。合用则高唱高捧，不



合用则如履弃捐。你和我若还把这一套认真看待，那就未免“太书生了”。

(三) 中国文化的发展，早已踏过了它的战国阶段而悠悠度过了二千多年了的“大一统”的意识生活。我们中国人的一般思想立场，无形中已渗透了所谓“大同”局面下的“缓带轻裘”“雍雍熙熙”的懒散态度。直到今天，我们还不免时时刻刻高提着“大一统”时代的眼光来评量审定“大战国”的种种价值。这点恐怕是我们最大的危险。大同可以为我们最后的理想。“战国”必须是我们下手的作风。

象征的说法，我们必要“倒走”二千年，再建起“战国七雄”时代的意识与立场，一方面来重新策定我们内在外在的各种方针，一方面来仔细评量我们二千年来的祖传文化！“军事第一，胜利第一”，“民族至上，国家至上”，这些原则原来不只是应付目前抗战局面而产生，实在是配合全世界的主潮而制定的。换言之，“战”与“国”两字必须是我们此后一切思维与行动的中心目标。

原载《战国策》半月刊第一期(一九四〇年四月)。

选自一九四一年一月二十八日《大公报(重庆版)》(作者在重新发表时作了修改)

## 力!

### (一)

是中国全部字典上最堪赏玩的一个字。结构简单，两划了事。不管你对书法有素无素，只须大清早起来，在朝日浴光之中，铺一大张纸在大书案上，拈出一枝大笔(愈大愈妙)饱濡

墨汁，起天然腕势，一拐一撇，便俨然一幅生龙活虎的好画图！别的不谈。但就纯形式上审验，力之为字乃充满了古朴气象，原始天机的。有线之美，有空之美，实而虚，虚而实，苍颉得意之作也。

我每次看到“力”字，总要联想到古代希腊雕刻品。莫谓我想入非非。此中有一番大道理的。《说文》云：力，筋也，象人筋之形。徐注云：象人筋竦其身，作力劲健之形。原来中国“力”字，就是从人体得灵感，就是由人体的劲健肌筋蜕化出来的，与希腊雕刻，恰恰同一渊源。如果希腊的人体雕刻品是美而力，中国的“力”字是力而美。晓不得为什么苍颉这个意匠独到的作品，悠悠数千载，居然赏识无人。踏遍神州全土，不管是达邸还是穷户，只见得门楣墙间，红红黑黑，都是那结构复杂，含味俗臭的“福，禄，寿，喜”的涂鸦；竟没有一个有心人，能够看出来这个简简单单的“力”字之美妙，把它大笔一挥，高挂明堂。真是个民族憾事！

不但无人赏识。数千年来不肖的子孙，凭着他们如豆的眼光，庸庸乡愿式的逻辑，对老祖宗这个神机制出的绝妙好字，一味地藐视，曲解，诬蔑，唾骂。到了今天，胆敢提出“力”字者，前后左右，登时就要拥出一群大人先生，君子义士，蜂起而哮之。鸦片可抽，“花瓶”可揍，公款可侵，国难财可发，而“力”的一个字，期期不可提！

无疑地，我们这个古老古怪民族已是人类历史上对“力”的一个字，最缺乏理解，也最不愿理解的民族了。这朵充满了希腊美之火之花，在我们一般人的心目中，竟已成为一个残暴贪婪的总称。“力”字与“暴”字，无端地打成一片。于是有力必暴，凡暴皆力。一个天机纯净的神品，硬贬为人间万恶的别名。蠢煞！冤煞！



让我们在这里肯定地说一句话：一个民族不了解，甚至于曲解误解“力”字的意义，终必要走入堕萎自戕的路程；一个文化把“力”字顽固地看做仇物，看做罪恶，必定要凌迟丧亡！

力者非他，乃一切生命的表征，一切生物的本体。力即是生，生即是力。天地间没有“无力”之生；无力便是死。诅力咒力的思想，危险就在这里。诅力咒力即是诅咒生命，诅咒人生。口头上诅咒人生乃是生理上厌倦人生的征候。诅咒愈烈愈久，其反响到生理上的健康，也愈大愈深。到了最后的阶段，不是不能再生，便是虽生若死。此所以人类历史上诅力的文化，命运若出一辙：不被人家格杀，自家也要僵化若尸。漫夸数千年的存在，是无意义的。关键在：是不是能够维持活泼泼的生命，热腾腾的自主自动的生活？诅力的文化，偶尔“幸存”则有矣，“生活”则无也。

原来一切初期的文化民族，对“力”的意义，本来都有个直截了当，清清楚楚的了解，不会在那里枝枝节节，是是非非。他们生活简朴，接近大自然。所以心机不杂，目光净锐，对宇宙间的生机天道，倒反能够做一种忠实的认识，敏捷的领受。“力即是生”的真理，他们都能够凭着清洁的天赋本能，直接地深深体验，把它认为当然的事实，初不加理智的衡量于其间。即就中国而言，由《说文》所谓“力，筋也，象人筋之形”一语，便可以推想在中国，力字的原始意义，不过作“人筋”解，是一个纯生理的普通名词，并不含任何道德观念，人为价值。后来人们的观察力逐渐地深入，由筋之“体”而看到筋之“用”；于是力的意义也就逐渐地抽象化。即如《韵会》云，“凡精神所及皆曰力”。这种解释，与英文之 Energy 或 Vitality 之意相等，依然认力为宇宙间一个客观现象，不含有任何主观的伦理价值。精神所及，即力所及，也就是说力者是一种生命的

“劲儿”，就象生命一般，无所谓善，无所谓恶，只是一种存在，一种必须的存在 It simply is and must be 有之便是生，无之则为死。

中国“动”字从力，是大有意义的。一切的“生”都要“动”，一切的“动”都由于“力”。在原始的生活状态里，自然的环境正在初步的克服之中，最不可缺的条件就是“动”字。初期的文化民族是不断地在“动”中，也就是不断地在“力的运用”“力的表现”中。动是力的运用，就好象力是生的本体一样。生，力，动三字可说是三位一体的宇宙神秘连环。开始创造文化而未被文化所束缚桎梏的脑力，都能够领略并体验个中滋味的。

所以，如果我们太古先民对“力”字而抱有任何主观的审断见解的话，只有赞叹，欣赏，绝不会歧视或诅咒的。是一种静肃无声的赞叹，深沉的欣赏，知之而不知所言，言之乃反觉“破味”者。于是乎辗转反侧而发泄之于画，而发泄之于书。中国书画（象形）式的文字所以充满了宇宙秘藏意义者，就是这缘故。这不是提倡象形字必优于拼音字，乃是说在我们的“六书”里，时常可以找出许多极有意义的史料与哲学。

我们回想先民筚路蓝缕，启发山林的当年，每一个“动”都是一个“战”，一个“斗”，——与天时斗，与地利斗，与猛兽斗，与四邻的民族斗。在这种不断的战斗生活中，我们可以想象得，最重大最可乐可歌的事情就是胜利，成功；最必须最可贵的本领就是勇敢。而我们的功字，胜字，勇字都是从力，我们便大可以看出先民对“力”的态度如何了。反而观之，劣字从少从力。“少力为劣”——是一个直截了当不枝不节的“训词”，十足地流露出我们先民在当年“如日初升”的时代所抱有的一种天然的焕发襟怀。



此外，意义更深的，也许就是男字。男字从力，不啻昭示千秋万世，男子之所以为男子，全靠其有力。也就是说，男子无力，不成其为男子。男性是力的象征，乃一种原始人类的共同感觉。恰巧撞着中国民族，因为采用了象形文字，居然刻意中为了这个原始人们的基本感觉，留下来一个永古不灭的表征——男字从力。这确是一桩快事。回念到太古之上，标准男性必定都是希腊的赫巨力士的奕奕威风——身長九尺，猿臂狼腰，与后世多愁多病的张生，绝对两种人类。

## (二)

为什么后来我们对“力”字会发生如许的歧视，轻视，仇视呢？

我以为儒教要负大部份的责任。

据说孔夫子本身，就忌讳不语怪，力，乱，神——就好象力之一物，基本上就和那般怪，乱，神各现象，一样荒诞，一样不堪挂齿。但影响最大的，恐怕还是孟轲的几句话。这位“母教有方”的邹国先生，也许本来带着三分女性的。他看不惯韩非子所称“当今争于力”的那样战国作风，于是乎对了齐宣王高谈一套王道霸道的不同，硬把以“以力服人”与“以德服人”对衬，极力恭维“以德”手段的高明。诚然，他老先生当日是有所为而言的，可是他无意中影响所及乃促成了中国民族对力的两种“先天”的偏见：（一）看不起：说力总不如德之有效；（二）认为恶：说力是“不德”的，“反德”的。

谈到这里，我们不能不重新估量中国思想系统上的一个关键问题了——就是所谓德感主义。

德感观念，中国最初的文献里，本来已略见端倪。把它充分地发扬传播而成为一种民族信念的，那是儒家之功。儒家是

德感主义的正统宣传者。儒家在社会上逐渐地占上风，也就是德感主义在各社层的意识里逐渐地占优势。力的精义的汨没，与德感主义的流行，在我们文化史上是恰成正比例的。因此，如果我们要把“力”字在一般中国人的意识里，恢复了它原有与应有的自然净洁，自然光彩，我们对那根深底固的德感主义，不容不在此略略检讨一番。

所谓德感主义者，并不是仅仅主张我们“应当”以德感人，乃是进一步的肯定，相信德“必定”感人。把“应当有”的武断地认为“必定有”。中国人的思维习惯，通常都犯这毛病。《尚书》所称舜舞干羽而有苗格，武王垂拱而天下治等等，可以说是一种胚胎式的“唯德史观”，表示德的伟大能力。即是孔孟的德治论也不是仅仅提倡为政“应当”以德，乃更肯定有德便万事亨通的。

这种唯德的政治观，历史观，还有一个规模宏大的“唯德宇宙观”为其根据。这个宇宙观认定宇宙间一切事物的本质都是“德的”，一切事物彼此间的相互关系也是“德的”。所以山崩，川竭，日食，月蚀的各种“灾异”，风调，雨顺，岁丰，年和的各种“祥瑞”都可以因“君德”的厚薄而发生变化的。无疑地，这种看法大是原始民族“物灵迷信” Animism 的遗留。但到了汉代董仲舒的手中，“天人感应论”出而一个集大成而有系统的中国宇宙观，便告成了。整个宇宙的结构与运行，既然全靠“德”来维持，则“力”之一物，根本无地位。换言之，在“德的秩序”中，只有“德约因果关系”，而力反走不通的。所以穆王伐犬戎而荒服不至，远人不服，必须修文德以来之。德感主义，按其内在逻辑，必定要自然而然地向轻力主义，反力主义的路线走的。

其实德感主义，在任何文化发展的过程中，都要发生的。



儒家的特殊的历史作用乃在把这个主义的寿命延长到二千多年之久，遂使我们的文化留滞在某一阶段之中而不能突破藩篱，以进到更新的另一阶段。

原来一个民族，由野蛮到文明，通常要先经过下列两阶段：一为“自表”阶段，二为“自觉”阶段。在自表阶段，民族是充满了创造活力，发酵于脑中，终要发泄于身外，——于是遂发泄而成为种种无数的“表征” Symbols。是所谓“造物”“制器”时代。各形各色的文物制度，有如雨后春笋，争先出地。在这种热闹的自表阶段，大家只知自表，只知创造，创造者既不知为什么而创造，也不问创造后又为什么。一切的创造只是“力”的表现，活力的“自成” Self-realisation。到了某一时，创造出来的种种“表征”，乃逐渐地向创造者的心身上增加压力，引起种种待决莫决的问题。创造者到此时乃开始恍然环顾，在四周堆满了自家的作品之中，脑后不免要发生一种“追问” *Arriere pensee*。这一大些的东西，究竟是什么？究竟为什么？这些“是什么”“为什么”的追问，就是“自觉”运动的起始。如果前一阶段所出现的是形形色色的文物制度，这一阶段所产生的就是非非是是的议论文章。是所谓“学说”时代，自觉后理智作用的结果，与前一期的“表征”纯为活力的未能焕发者截然不同，

“为什么”三字是自觉阶段的标帜。那时代的风气是必定要在万般“表征”的后面，穷究出它们“意义”“目的”之所在的。自表阶段的情绪，就好象《旧约》里上帝创世时的心理一般，只是兴高采烈地连声喝道：“让它有！”自觉阶段的精神却要在每个“有”的里面，说出来它的“应当有” *ought to be* 或“不应当有”。所谓价值学者，就在这里出现。最重要，最能代表这阶段的整个精神的，就是“道德学”（价值学的一

部)。其实，自觉阶段的中心意义可以说是“道德头脑”的产生。

道德头脑的产生，在一方面看去，当然是个进步的运动——由自表阶段的“不觉”，进而入于“自觉”。却是此中也含有大危险的。道德头脑的倾向都是要拿我们主观所定的“应当有”与“不应当有”来观察，评量，解释宇宙间的“有”与“不有”。结果所及，乃发生两种逻辑上的错误，其为害实多方而无穷的。

(一)把主观的价值，引伸到纯客观的事实里。——一个纯客观的现象，本无所谓善，无所谓恶，而我们却必定拿着道德的眼光来评定个“应当有”与“不应当有”。

(二)把主观的价值，即当做客观的存在。——不管客观上是果“有”与否，但若主观的理性或情感认为“应当有”或“不应当有”，我们便相信事实上是“必有”或“必无”。

前者的结果是错解真象，后者的结果是失丢现实。道德头脑，太注重了主观的价值，势是要向“反现实”的路径上走的。儒家的德感主义就是这个反现实的道德头脑的表现。它本来是应着自觉阶段的需要而产生，后来却无形中把中国的思维术永远地局限在主观的价值论的范畴里而不使踏进了客观的科学境地。

中国目前所急急需要的，是由“自觉”阶段再进到所谓“他觉”阶段，撇开内在的“我(自)的价值”，而力求体验外在的“物(他)的真相”。这种运动，在欧西文明中，四百年前早已由柯伯尼卡斯 Copernicus 发动了。其结果所演出的宇宙观，乃恰恰是个“力的宇宙观”与我们的“德感主义”针锋相对。

柯伯尼卡斯的宇宙是力的一字构成的。是一个无穷的空



间，充满了无数的“力”的单位，在“力”的相对的关系下不断地动，不断地变！“德”的一个字并不在这个方程式之中。

德是价值论上的一个“应当有”。力是宇宙间万有所“必定有”，“必须有”！

载《战国策》第三期（一九四〇年五月一日）

## 廿年来中国思想的转变

### 一

二十二年前的今天，是五四新文化运动霹雳开头的日子。我们愿借这个机会作一番观往察来的工夫。我们要问一问：这二十多年来中国一般的思想潮流大体上有没有一个可以指明的动向？这个动向的中心母题是什么？作用在那里？

我说，一般的思想潮流。这与我在本刊第十四期所讨论的《第三期的中国学术思潮》内容两异。那一篇的对象是集中在学术方法论一问题。这一篇泛论社会上一般的思想或人生观。当然的，两者之间多少也都有些联系性。

### 二

五四新文化运动，内容本甚丰满，甚复杂。它一方面把西方文化内的各因素，各派别，铿锵杂沓地介绍过来，一方面又猛向整个中国的传统文化，下个显明的比照，剧烈的批评。实百花争发的初春，尽眩目熏心之热致。

然则当日的新文化运动不过是一场五花八门的“杂耍”吗？曰，唯唯，否否！在那丰富，复杂，以至矛盾的内容中，

我们可以寻出一个显明的主旨，中心的母题。这个主旨与母题可说是个性的解放——把个人的尊严与活力，从那鳞甲千年的“吃人的礼教”里解放出来，伸张出来！五四新文化运动所以成为一个自具“体相”运动者在这里。它在我们当代国史上所发生的主要作用也在这里。

解放在当日，是绝对必须的。但，解放的成绩不算圆满。事后十年间——其实乃甚至今日——我们一般社会上实际行为的表现，一方面总嫌是个性不够伸张，个力不够活跃，另一方面却又感得决篱摒沈，流弊已甚。正所谓旧的秩序已经否定，新的秩序无法诞生！

有什么出路呢？

理论上可能的出路很多。但实际上所“必取”的路线只有一个。十年来国际大政治的蜕变，是把法国革命后欧洲文化所表现的“大战国时代”加强地，急转直下地，表演出来。对这个无情恶劣的大现实，我们不但无法躲避，并且竟成为直接受殃的第一人。九一八至七七，我们国家所遭遇的孽运乃紧迫着我们思想界及时作适应。五四的作风必须向另一路线转换，也只可向一个路线转换：就是，个性解放的要求一变而为集体生命的保障。八一三抗战展开以来，集体生命，民族安全一感觉，更无疑地成为我们思想界的最高主题。

由个人的个性解放到民族的集体认识——这是五四到今天中国一般社会上思潮所经的康庄大道。不消说，这并不是说五四新文化运动里不曾含有民族集体的意识，也不是说目前民族生存运动的高潮中再也没有保留个性解放的种子。正相反！文化以及思想潮流的连续性，互动性，谁都认得。我们此处所指明由个体到集体的来线，不过是指明不同的时期有不同的注意点，有不同的重心。因其重心的不同，而界说其前后的体相的



两异。这办法应当是合理，是可用的。

本来中国的问题，由内面的各角度看，也许所见各异；但由整个国家在世界大政治中的情势看去，则远自鸦片战争以来，就始终是一个彻头彻尾的民族生存问题。一切是手段，民族生存是目标。在民族生存的大前提下，一切都可谈，都可做。在民族生存的大前提外做工夫，无往而不凶。这是百余年来大战国局面排下的铁算——尽管我们的辩证逻辑家，形式逻辑家，在那里大喊其不然。所以，五四新文化运动的毛病并不在其谈个性解放，乃在其不能把这个解放放在一个适当的比例来谈，放在民族生存的前提下来鼓励提倡。（最少其实际的流弊是如此。）这与后来我所谓“第二期的”唯物论者毛病类似。这些论者的毛病也并不在其谈阶级斗争之太多，乃在其情绪热烈之项总喜欢到民族生存的范畴外大叫他们那一套的“打倒”与“推翻”。

一切是工具。民族生存必须是目标！因此，如果我们的论断不错，如果二十余年来的中国思潮确是由个性解放侧重到民族生存，那么，我们尽可以肯定说，这动向是合于时代的中心需求的。

### 三

抗战将届四周年，大家都在鼓吹此后思想文化的建设。但如何建设？以何建设？在在都生问题。也许一个初步工作是就上列所述的动向仔细地寻绎其涵义，一面多方思索其细目，一面分途发挥其作用。

我们这个民族集体的思潮，本来就不是一曲浅弱的涧湍。它是一道澎湃大河，其溯源也多，其浸注也远。若干年来，奔流所到，实映着几条莘莘大则，都充满了划时代的意义的。这

些意义尚未经我们思想界充分阐扬，但它们的明光暗力已开始向我们精神生活的各方面熏陶滂礴。谈中国当代文化者不可不知。推动中国此后文化者似尤应当细嚼其中的意味。

（一）从自由到皈依。——自由两个字是个性解放的理论基础，也是个性解放的实现方式。自由者，由自我的意志为立场而作不受外力牵制的行动之谓，在当年宗法社会壁垒森严的压力下，自由两个字无疑地是中国青年的无上福音。把自我看做超出一切而存在，脱了一切而仍有价值的一物，煞是快事！然而经不多时一般感觉敏锐之人，辄已能恍然发现对面的真理：如果人们需要自由 Freedom，人们也必要“皈依” Attachment。无论由物质或精神生活着眼，自我终是“未能自给”的一物。它终须皈依于更大于我者而存在，而取得存在的意义与价值。如果五四时代，青年们都感得摆脱家庭束缚的愉快，最少九一八之后，一般知识分子已能深切体验自我确确不能离开国家而生存。对家庭自由，必须向国家与民族皈依。越是不为小家庭的一份子，我们灵魂深处越要渴求做大社会的一员。而我们于是乃发现了一条微妙的真理：有所皈依的慰藉，竟乃是追求自由的前提。无皈依不足谈自由！我们对人生，确比五四时代多这个深一点的认识。

（二）从权利到义务。——自由是要脱离外力的阻碍。权利的内涵乃是进一步而向团体提出积极的要求。它站着自我需要的立场，而公然向社会索取供应与满足。是个人反攻社会的武器，个人对社会取得债权人资格的宝符。反而观之，义务一观念却根本以社会的需要与集体的生存为前提。它承认社会对我有大恩，而采取一种债务者的态度。它承认集体是个体存在的条件，而甘愿作一个效忠的服务者。换句话说，五四时代是十八世纪法国人权思想优越之时辰；九一八以后却大有玛志尼义务



人生观代起之倾向。原来一个自成体系的文化，发展到它的战国时代的前夕与初期，都有权利学说之出现。后来，公共秩序，团体组织的需求，随着战国局势之尖锐化而日形紧急，于是义务人生观必定要借种种的形式逐渐抬头。欧洲的思潮在十九世纪下半叶早已开始向这方面发展。我们的最近动向，表示我们对时代也颇有应付的“灵机”。权利可爱，义务却是必须！只可惜我们还没有黑格尔，以至格林，卜桑克一辈人出来作一番有系统的发挥。

（三）从平等到功用。——五四时代是要求平等的时代，它要打翻宗法的差级思想，所以要揭起平等的旗帜。本着一种简单化的德谟克拉西精神，我们当日于践行平等观念时，竟往往只偏面采取边沁“一个人只算一个人”的格言而忘了他的“最大数的幸福”之主张。深一层看，平等一概念，除作为主张“法律前保障平等”之解释外，实在没有什么了不得的涵义。平权两个字是打倒畸形特权的好武器，但终不是组织合理社会的最后标准。近年来“组织化生活”“公共工作”各观念，好象已开始惹起一般人的注意。这个感觉，如果能充量发展下去，则我们将要理会所谓社会及人生问题者，如其说是平等平权问题，不如说是整个集体中彼此个体的“功用”Function问题。平等是解放个体的口号。功用是发展组织生活，发挥集体效能的基念。最可能的合理与得力的社会模型，不是一切皆平等，乃是人人得其用——每一个人可以有他的相当机会来达到他所特能特有的功用。

（四）从浪漫到实现。——以个体个性为中心，多不免有一种“内倾于心”的趋向，而喜作玄理上的绝对体之憬憧。所谓超空间超时间的理想国，乌托邦，往往不由自主地会从中涌出。在这一点看去，五四时代可说是浪漫时代。五四的每个青年都

暗中自有他的一个理想国，他的一套革命论。有理想所以表现有朝气。这点无疑地是个可喜的现象。但，“纯内心”的理想也不是无咎的福音。脱离了现实而谈理想，谈信仰，则理想也，信仰也，主义也，历史观，革命论也，都很容易变成一种闭门造车的偏见。在三五辈浪漫任情的固执追求中，断送了数百万苍黎的生命！抗战发生，大家目光一转，由浪漫的纯理想一转而到客观的大现实。最高的需要是如何抵抗敌人。抗战建国纲领既然由各党派庄严地，正式地宣布接受，让大家索性即在这个纲领下力谋所以抵抗侵略的“办法”。在这个苦战死战的大艰难中，国民对个人对政党所期期索求的，不是“你的主义是否更高明？”乃是“你对抗敌是否有积极的办法与成就？”如果我们观察不误，抗战愈久，一般思想界的精神必要愈加现实化。乌托邦情绪所产生的“鹬蚌政治” *irreconcilable politics*，再也不能博得国民的同情与容纵。理由简单：鹬蚌阵打不倒日本的——凭你十分理想化！

（五）从理论到行动。——把你的理想或幻想洋洋大观地发为理论，在本身也许难能可贵。只是大实现已压到头来，不容你我在那里嚚嚚指说。当年倾倒一世的口号，标语，以及娓娓动人的计划，方案，到今日已是过时之装，引不起大家的欣赏与敬慕。尽管官家王府依旧殷勤制造文章，一般国民攒头争看的却是你们实际的工作如何。行动是时代的呼声。这个呼声，我看不但“反空言”，还要充满“反唯识”的倾向的。对我们这个多议论少成功的古国，括过来一阵“反唯识”的秋风，所得未必不胜于所亡？

（六）从公理到自力。——谈到行动，最关键的就是“力”。五四运动恰当巴黎和会之秋，我们多少都中了人家“公理战胜”“精神克服”的一套宣传，遂贸贸然趾高气扬妄



认此后大同的世界只须由那三五个“合理”条约，“非战”宣言来包管维持。如今我们觉悟了！公理是不能脱自力而存在的。力乃一切生物之征，无力便是死亡。力是一切行动之原，无力便无创造。力的本身，原无善恶，它是超道德，非道德的现象。力而有善恶，乃全出其所应用的对象而分别。中国人受了祖传道德家的思维习惯之影响，一提及“力”，便大骂为“无理”。现在我们的看法，提起“理”必须主张“有力”。有理不必有力。有力才配说理。如何趁这个苦战求生的时刻，把力的真正意义认清，建立一个“力”的宇宙观，“自力”的人生观。这恐怕是民族复兴中一桩必须的工作。（参看本刊第三期，十三期）

（七）从理智到意志。——力从何来？五四正宗的实验派必定要运用他们功利式的纯理智头脑，来一五一十向你细数那些物质条件。物质当然是必须的。但，莫忘了运用者，组织者，还在其人。这是我们抗战以来所发现的最可贵的真理：有物质无意志，根本无力；有意志，无物质，还有办法。五四时代的伟大在它相信理智的可靠。此后我们的伟大在了解意志是理智之王。理智可贵，意志可贵又可敬。如果五四时代是实利逻辑，实验逻辑飞跃之期，我料得此后中国的思想必定要对“意志自有的逻辑”开始领略其滋味。

## 四

好了，这些是一把新思潮的种子，已经散布在头上与空中。却也有一批有眼光有气力的人们着意把他们收拾，培养，而集成，创造出—一个“第二度新文化运动”。

卅、五、四。

原载《战国策》第二卷第十七期（一九四一年七月）

## 《从叔本华到尼采》序言（节录）

尼采文字是他整个人格的忠实自抒。他行文之际只是把他的个性浑然倒倾于字里行间。他的文字是自有其所特有的精神统相：非理智，非情志，而也是理智也是情志，盖合理智与情志而超为不可分析的人格活现者也。“一切文章，我最爱用血写的！”尼采自己如此说。Srefen zweig 评：康德、叔本华行文，就象蜡烛之光，从上头燃起，只烧个头顶与头脑，尼采却烧着他的血，他的五脏与活力。这些都并不是说尼采只用情感，乃是说他之行文即等于他整个人格的粹然出现，浑然倒泻。舍开这种倒泻，他根本晓不得如何写作，晓不得写作有何生命价值。就这点上说，尼采可算是标准的“抒情”作家了。他的《萨拉图斯达》固然是一首道地的“抒情诗”，即是他的纯散文的著作，何尝不是一面说理，一面依样抒情？

不！他抒情即是说理，他是用抒情来说理。大家莫把“抒情”与“主观”混乱。主观是一种思维上的成见。抒情是表现上，创造上的一种作风，而也是说理的一个格调。理本来可用多种格调托出的。抒情的格调，我以为最有效，因为它最亲切。它最亲切，因为它能够代表一个活灵魂会证到真理的热情景。

尼采的人格或个性，我这里不能细谈。只提出他的中心特点，就是：他追求真理的狂热与勇敢所最后引到的对传统与现状的全面反抗精神。尼采的“抒情”即出于全面反抗的形式。

“我晓得我的命运！”尼采晓得他的命运是个无底止的冒险行程，他要穷探真理。真理是无穷的，而他却必须比个短



长，如果探不到真理的整个，他最少要试验出究竟人们可以担当几多量的真理。他的大决心：“毋宁人类消灭，不愿知识停止”。他的作风是进，进、又前进。一个心得只加深他对另一心得的渴求，因为任何心得到手，味道便不到家。“无论到那里，我只发现了虚幻的阿密达园。结果，每次神丧，每次心伤。势不得不提起脚根——疲乏创痛脚根——再向前程。正因为必须再向前程，我不免要转眼回盼过去，留恋去程里所有的好风光！我爱惜这些风光，正因为他们无能力使我再停留。”

这种不断求真的渴望是尼采心理上生理上的基本事实。再加上我前面所提及他那种敏锐的神经，热烈的情感，自然最容易使他对现状发生一种事事皆非之感，他要寻出一个究竟。尽管他的意见不断在那里成长变化——崇拜叔本华，否认叔本华，崇拜瓦格勒，否认瓦格勒，崇拜艺术、科学，而又抑低艺术、科学，以入于超人之路——我觉得他无形中有个根本问题在脑中一贯寻求解决，就是：人生的最后意义何在？而他那时代的欧洲文化又如何处处都好象不足以答复这个问题，不能赋予人生以圆满的意义。经过长期的辗转反复，到最后他发现了一个总暗示，就是“颓萎”两字。他发现他的时代的颓萎！

他自己如此象征说：我的天才在我的两鼻孔，专门嗅出颓萎是什么。他嗅出了时代的颓萎气味，不由自主地遍体耸毛，满腔作呕——他要打一个大嚏子，这大嚏子就是他的全面的反抗，“一切价值的重占！”

原来欧洲十九世纪下半叶的思想派别虽然相当复杂，主要潮流却是深浓渲染着维克多利亚的色彩。一切光明，一切乐观。主日讲道的宗教生活，慈善救济的社会风尚，最大多数幸福的政谈，最大产量的经济，爱国主义，妇权运动，和平口头

禅，进步必然论……欧洲社会经过拿破仑后半世纪的骚动与战争，到这里乃就象经险之船驶到港口，风平浪静，儿女笑声。欧洲人的灵魂好象已寻到安顿处了，大家正沾沾自喜。而尼采乃就在这时辰嗅到颓萎的气味！

一切沾沾的自喜都是颓萎的先声，因为一切沾沾的自喜都是遮掩着暗伏的危机。

这危机是什么呢？在尼采看去，百般时代的标志都指点出一个暗中的趋向——万流归海，都要涌出他们最恐怖最厌恶的“末了人”。末了人者，末世的末流人，一切同等化、数量化、庸俗化、享受化，不求品质，不求高度，不求内心的健实与猛飞，不求坚苦卓绝独立人间的气魄。熙熙趋时，茫不自知其所之，如羊群、如蛾阵，永断送文化与人类于愚昧渺小的坑中！

尼采要倾全力以反对这个末了人世界的出现。

在这一点上，我认为尼采确实嗅到现代欧西文化的中心病象。他所谓末了人者，四十年来已更显明地成为欧西社会的基本问题。目前 Ortega Y Gasset 以至 Peter Drucker 一般欧美民主作家所称“群众人” The Mass man（或 Mob-man 与普通所谓群众有别），为现代都市文明产生的痼疽，为独裁主义者繁殖的凭借者，与尼采所隐忧的对象，根本相同。我以为如果我们能够善读尼采，我们将要发现他对欧洲传统与当时的主要思潮批评得合理与否都是次要问题，他的主要历史作用在他嗅出一切时代珍宝与招牌背后原来暗撒着末了人的颓萎细菌。他要扑杀的是末了人——虽然活捉巨奸之顷他也撕碎了那些珍宝与招牌。了解这点，便可了解他那无分别的全面反抗作风是有他时代需要的根据的。

因此，我们也可以说：认得尼采的时代便认得尼采立言的



苦心和他抒情格调之可贵可爱。认得他这抒情格调之可贵可爱，便当可理会他一切“似非”之词毕竟都有其“是”。

有了全面反抗，势必须有全面肯定。说尼采抒情出于全面反抗的形式，其实也就是说他同时必定应用着全面肯定的作风。反抗时，他是批评者，是破坏者。肯定时，他就是先知，就是创业者。尼采的破坏处处都有他创业的企图。而这创业就是他的超人论。

相对看去，尼采的超人是专门针对着末了人而产生，就譬如庄子的逍遥游真人是针对着战国新兴的法士官僚，柏拉图的全知哲王是针对着雅典末运的暴民政客。思想家的理想人格与境界本都有他们的特殊时代作用的。

然而他们也必有绝对的方面，不拘限于时代与空间。超人论不仅对末了人下砭针，乃更是尼采对人生意义的基本探求所最后取得的答案，因而也握有千秋感召的力量。

说来不耐听，却是事实！大多数人们，如果听其自然发展，结果并不是改善与上升。大半是停滞与堕落。上升要靠眼光与意志的，而眼光与意志却是特出少数人的所有品。人类生活得免于堕落与劣化，端赖历史上不时产生慧眼慧心的先觉大雄，在那里唤醒大家的沉梦，苦行苦口，劝大家向上攀登。

古今来有两种做法：（一）道德家本着一套人伦论，劝大家入世学为圣，学为贤；（二）宗教家则本着一套神秘感，劝大家出世成佛，成圣徒。这两派的途径不同，但其不愿人们苟安于凡俗的苦心初无二致。在这点上，尼采超人的呼声也无异于孔、孟、释、耶教人向上的用意。

尼采的异处，异在超人性质的特殊。

道德家的圣贤，辗转萦回于人伦世道里，在尼采看去，总

嫌气味平凡，“人类，太人类了！”千万年的人生人死，如何只泥在这“太人类”的窝臼里永远打跟斗，真个闷葫芦！尼采厌烦极了！他大胆教我们：

“人是必须超过的！”

这就等于说：人生最后的意义不当在人类本身上寻求，应当在一种“超过人类”的努力，锻炼出超过人类的人类。永远在地上作现状的延长，平面的蕃衍，是无意义的。尼采要我们渴望高度，更高度的攀登，直登到“人类与时间的六千尺上头”，化作为一种别开生面的新人类——就是超人。

超人必是超人类，他的气质不能与现人类同模样。却也不是宗教家的成佛，成圣徒。宗教家诅咒此生，赞颂来生。尼采的超人却必须“对大地唯忠唯实”，认肉体与灵魂不一。

“超于人”而百分之百地“入于世”——尼采的超人，我认为主要乃脱胎于古希腊的荷马英雄与阿灵比天神的遗意。这一点大家多忽视了。尼采在这里无形中的雄心可说是一传统宗教与伦理间求出一个新和谐：于某范围内，把宗教家“超于人”的高度配合于道德家“入于世”的热力，再透过苏格拉底以前希腊异教的自然精神，唯美精神，而烧烤出他心目中所独有的理想人格型。

他特别反对基督教义，也就是因为一切高级宗教之中，基督教义乃正得了尼采之反：一套出世的厌生背景而却又喋喋好作“人类，太人类了”之谈！尼采要锻炼出一种新希腊标准来代替基督教徒的一套。在这意义下，他实在是文艺复兴的一贯传统里所涵孕出来一位最后的骇人儿。

可能得很，尼采还受了十八世纪以来欧洲思想界流行的抽象演化论的影响。但象 G. B. Foster，一般人说法，认尼采大有得于达尔文的生物演化论，便不免又是把诗人的一种空灵意



境看呆板了！尼采的超人毕竟应作为一种诗意的憧憬，一种乌托邦的梦求，可望而未必可捉，可然而无必然，因而也更加令人神往。

他的希腊式念头加上他毕竟不能摆脱的耶教“爱人类”情怀，使他提出两点超人的特质：

（一）超人必是具有高度生命力的；

（二）超人必是具有大自然的施予德性的。

但在尼采看去，二者之间有必然的关系。最高度的生命力必定是无竭尽的创造者；无竭尽的创造者就象大自然一般，不是为了怜悯人们而施予，乃是因为创造是他的本体，他非创造不可，所以也就非施予不可，施予乃成为他生理上的必然作风，与耶教传统以怜悯为施予之动机者恰恰对衬。

把施予或“为他”德性的基础从怜悯或侧隐之心转移到源源创造的生命力上头，这是尼采新伦理的心中意义。如果他尽了他的象征抒情的骇人能事来讴歌生命力，叫大家牺牲一切来作生命力最高度的追求，他最后的目的——在我的猜射——实在还是要看人类修成了一种大自然的身手，“为而不有”，不断创造而当然“为他”！

然而这些话毕竟多余。凯撒林写他的“创性之悟”云：读者要把我这本书当作一出乐曲，并且要从头听到尾，不可片段取娱，因为我的书就象一出乐曲，目的在给读者以某种“空气”。我以为了解尼采，最好也不要分析其一五一十，最好当它为整个的乐曲听，设法于灵感上领略它所赋予的“空气”——

超绝。

自由。

大力之泉：

创以为予。

予而非怜。

其宙斯勃发之神欤？

亦迥乎道氏之仙？

三三、三、十五、嘉陵江畔

原载陈铨《从叔本华到尼采》（在创出版社

一九四四年五月版）



陈 铨

## 论英雄崇拜

### (一) 历史与人类意志

人类历史的演变，有两种推动的力量：一种是“物”，一种是“人”。主张物是一切历史的成因的历史家，认为历史上时代的转变，完全看物质条件的转变。铜器时代，石器时代，铁器时代各有各的特点，游牧时代，农业时代，工业时代，也各不相同，其所以不同的原因，完全是物质条件，发生了剧烈的变化。

在另外一方面，主张“人”是一切历史成因的历史家，认为物质条件不过是历史的外表，人类才是历史的内心，物质要靠人类来运用，人类是主，物质是奴，人类是本体，物质是现象，人类可以支配物质，战胜物质，创造物质，物质却没有力量来对人类施行同样伟大的影响。

其实这两种理论，都有它的缺点。在相当条件之下，人类的行动，必须受物质的限制，然而人类之所以为人类，除掉饥餐渴饮穿衣生育以外，还有他强烈的“意志”。这一种与生俱来不可磨灭的意志，就是人类精神活动的根基，就是人类一切感觉本能统一性的主脑，人类一切动作思想反应能够有一个目标，也就靠这一个意志的作用。

人类是有意志的，人类意志的表现，往往也是许多物质条件的表现。譬如人类先有意志要生存，就不能不造房屋制衣服

种稻麦发明其它一切的器具，来维持他的生存，又因为一个人不能生存，才结成团体，结成团体不能不有秩序，然后才有政府，有法律。又因为一个团体，常被另外一团体侵犯，然后才有军队，有组织，有训练。又因为生活的智识，应当遗传后人，所以才有教育有学校。假如我们照这一种观察的方法，去追寻根底，我们可以发现大部分的物质建设，都是人类意志的表现。

不但大部分的物质建设，甚至人类本身的许多器官，也是意志的表现。生物学上给我们的证明太多了，每一种生物，都有他每一种特长，而这一种特长，往往就是他发展生存意志的工具。虫类的保护色，猛兽的爪牙，其他一切的动物的器官本能，都包含这一种作用。顶奇怪的就是同一种动物，放在不同的环境，他居然会产生新的器官，来适合他的生存。至于人类也有同样的现象，拉洋车手腕发达，抬轿子肩背发展，水边的人善游泳，山部的人会攀援。这一切都可以证明，物质对生物，固然有相当的力量，但是生物求生的意志，很容易适应物质，战胜物质，甚至于改变物质，创造物质。

意志的作用，既然这样伟大，所以人类历史的演进，假如我们只拿物质条件，来解释一切，一定要陷于许多错误。但是物质条件始终是相当限制人类的，因为这种限制，所以各种民族，各种时代，都有它显明的特点；然而物质却始终不能限制一切，因为人类还有伟大的意志作用。真正历史家的工作，倒不在仅仅解释物质条件的力量，假如他的历史是为人类写的，他最重要的工作，倒是在说明人类在某种物质条件之下，他怎么样凭借他伟大的意志，去解决一切的困难。他们努力的过程，到底是怎么样一种进展的情况。

人类的意志，才是历史演进的中心，凡是想凭物质条件来



说明一切的人，凡是相信人力可以战胜一切的人，都只看到一方面的现象，而没有找出全部的真实。物质的力量，决不是万能，人类的力量也不是万能，但是人类意志发展努力的过程，的确创造了人类全部的历史。

## （二）英雄与历史

意志在人类历史演进中，既然占这样重要的位置，第二个最重要的问题，就是创造历史的人类意志，到底是多数人的意志，还是少数人的意志呢？在这个地方，历史家又分成两派。

第一派的历史家，主张历史的演进，如果不是全体人类意志的表现，至少也是大多数人类意志的表现。历史进展到相当的程度，多数人类的意志发展，受了某种物质条件的阻厄，不能不努力奋斗，去克服一切的困难。这一种庞大的意志结合，往往造成一种人类精采的活动。如象拿破仑的东征，托尔斯泰在他《战争与和平》中间，再三地辩明，这一段伟大历史的现象，决不是拿破仑一人意志的表现，乃是那时西方民族要向东方发展，东方民族要向西方移动，所以才有这样一场空前的冲突。又如象中国以前的历史，都只记载少数统治阶级人物的言行，绝少描写全部人民的状况，现代的中国历史家，也殚精竭神，除开少数君主官吏的记录以外，去搜寻全民族的活动。

第二派的历史家，在另外一方面，却认定群众尽管有强烈的意志，然而他们本身却没有表现创造的能力。只有少数聪明勇敢的人，才能够代表群众，领导群众，去踏进历史上的新阶段。北方群众尽管有御寒的意志，然而代表群众意志去发明衣服的人，仍然不是群众，乃是极少数的天才，群众尽管有发展交通工具意志的要求，代表这一种要求，去发明轮船火车的人，依然是少数超群绝类的科学家。假如没有这少数的天才，

历史也只有暂时停顿在原来的状况。至于政治方面，当权领袖人物的才气和变动，关系更重要了。德国民族，尽管需要统一，假如没有威廉第一和俾斯麦那样的圣君贤相，统一也不会那样迅速实现。楚汉逐鹿中原，假如项羽在鸿门宴上，把汉高杀掉，中国以后数千年历史，又将演化成什么局面？至于哲学文学美术宗教各方面，时代尽管有激烈的要求，假如没有莎士比亚，康德，安格罗，马丁路德，那样人物产生，也决不会有那样光明灿烂的历史。

然而在这两派中间，最巧妙的说明，还是中国的名言：“时势造英雄，英雄造时势”，这两句话，充分说明，少数伟大人物，和历史发展相互的关系。时势到了某种情况之下，群众的意志，有了某种强烈的要求，这种要求自然可以产生伟大的人物，然而伟大的人物那时也可以不产生，结果历史就成了停滞和紊乱。在另外一方面，时势已经走到了某种重要的关头，群众还没有明白认识，假如少数伟大人物，已经产生，凭他们的聪明才力，事先认清楚时代的需要，唤醒群众的意志，组织他们，领导他们，开辟一个新的局面。这样的事实，在历史上是很多的，我们不用细举，也就显明了。

所以英雄与历史，有双重的关系。一方面他可以代表群众的意志，发明，创造，克服一切困难，适合时代的要求。在另一方面，他也可以事先认定时代的要求，启发群众的意志，努力，奋斗，展开历史的新局面。

但是无论在那一方面，英雄和历史，是分不开的，象托尔斯泰的主张，英雄是时势的产物，我们可以赞成，但是他的解释，英雄仅仅是时势自然的结果，好象无论任何人处在那个地位，都可作这一番伟大事业，那就未免太迷信群众，太没有认清伟大人物的力量了。



英雄是群众意志的代表，也是唤醒群众意志的先知。群众要没有英雄，就象一群的绵羊，没有牧人，他们虽然有生存的意志，然而不一定能够得着最适当生存的机会；他们到的地方，不一定有良好的青草，他们的四围，说不定还有凶恶的虎狼，要侵害他们。

### （三）英雄崇拜

人类意志是历史演化的中心，英雄是人类意志的中心，只有站在一个立场，我们才能够彻底了解历史的现象。

人类生存的意志，是平等的，所以他们生存的权利，应当平等，但是人类的智力，是不平等的，所以他们担任的工作，不应当平等。人类社会上无论任何方面的事业，创造领导，都只有靠少数的天才，他们是群众的救星，他们是宇宙伟大的现象。天才就是英雄。英雄不仅是武力方面，政治宗教文学美术哲学科学各方面，创造领导的人，都是英雄。

英雄是受人崇拜的，是应当受人崇拜的，这一种崇拜的心理，有什么根据呢？

英雄崇拜，发源于惊异。人类的意志，是怎样发生的，它最后的目标是什么，世界上没有任何的哲学家、科学家，能够彻底解答。至于代表唤醒发展人类意志的英雄，他们是怎样发生的，他们为什么天赋比其余的人类超越，这也是不可解的现象。然而就在这不可解之间，我们不能不发生一种惊异的情绪，我们只觉得他们伟大，神秘，不可想象，不可意料。无论在什么时候，无论在什么地方，无论在什么表现，我们都发现他们与平常人不同。他们好象有一种不可思议的魔力，我们一接近他们，我们就得相信他们，惊羨他们，服从他们，崇拜他们。历史上多少的英雄，其所以能够号召群众，作出惊天动地

的事业，完全因为他的人格，有这一种神秘伟大的力量。

假如宇宙间万事万物都靠力量来推动一切，那么英雄就是伟大力量的结晶。没有他们，宇宙间万事万物也许就停止了。所以他们的活动，就是宇宙间的活动，我们对大自然中间伟大力量的活动，如象火山的爆发，海潮的奔腾，雷电的轰击，都充满了惊异，那么我们对英雄的活动，怎么能够没有同样的情绪？

这一种情绪，同宗教的情绪，是一样的。宗教的情绪，也是起源于惊异，惊异自然的奇巧神秘伟大，忘记自我，顶礼皈依。对于英雄，我们发现他超群绝类的力量，假如我们没有嫉妒仇恨夸大贪婪的情绪，作我们诚恳的障厄，我们也不能不惊异崇拜。

英雄崇拜和奴隶服从是一样的。英雄崇拜，是由于诚恳的惊羨，没有利害的关系存乎其间，奴隶的服从，是由于贪图利益，惧怕惩罚。换言之，英雄崇拜，是一种高洁光明的情怀，奴隶服从，是一种卑鄙渥浊的心理。这两种分别，非常重要，因为许多人都把它们混杂不清，甚至于把这种误解，来作为反对英雄崇拜的根据。

英雄是伟大的，凡是伟大的对象，都是一种美。康德把美分成“幽美”和“壮美”两种，如象鸟啼花发，水皱风来，这是幽美，如象山崩地裂，奔电走霆，这是壮美，英雄多半是壮美的，少数文学美术方面的英雄，才有幽美的。根据这一种理论，英雄崇拜，也起源于人类审美的本能。

在审美的时候，我们要忘记自我，在崇拜英雄的时候，忘记自我也是最需要的条件。因为不忘记自我，他的崇拜就是不纯洁的，崇拜之中，一定还有别的动机。或者因为地位的关系，或者因为某种实际的希望，或者因为某种恐怕的心理，某



种利害的关系，总起来说，就是有条件的。凡是有条件的崇拜，就不是高尚的崇拜，因此也就不是真正的崇拜。

人同人的关系，多半在利害冲突之中，我们没有一刻能够忘记自我，因此我们的内心，也很少有快乐。在欣赏自然风物，艺术作品的时候，我们才可以暂时摆脱一切，忘记自我，在那时我们的心灵，完全是一种光明开阔的景象。人世的痛苦，不能再扰乱我们，我们因此可以得着高尚纯洁的快乐。没有利害关系的英雄崇拜，同审美是一样的，所以也是一种很高尚纯洁的快乐。

中国话说：“惺惺惜惺惺，好汉惜好汉”。真正能够无条件崇拜英雄的人，正表明他自己本身中也有英雄的成分。许多妄自尊大心胸狭隘的人，总不愿意承认别人的伟大，好象一旦崇拜别人，自己的地位立刻就降低了一样。有时他们不但不肯承认别人，而且还想方设计去破坏别人。他们以为这样行为，才可以表示他们自己的伟大。其实这正表示他们自己卑鄙的人格，下流的心理，小老婆的态度，他们本身的无能无识，也呈现无遗。假如这样的人，要来反对英雄崇拜，我们仅可以嗤之以鼻。

无条件的英雄崇拜，最高尚的表现，就是“死”。人生最严重的时候，就是生死关头，整个自我，有消灭的危险，非见理极明，感情到了最高度的时候，一个人决不能够克服他死的恐惧。所以世界上最伟大的人，也就是不怕死的人。在军事政治宗教方面，我们常常发现一位领袖的信徒，一位英雄的崇拜者到了生死关头能够勇敢快乐地牺牲自己的性命。这种行为，不但证明英雄人格的伟大，同时也充分证明崇拜者人格的伟大。那些不度德，不量力，妄自尊大的人，还要用种种侮辱的名词来讥笑谩骂英雄崇拜者，其实只要把这批人放在生死的关头，

他们人格的弱点立刻就暴露无遗了。

孙中山先生革命的时候，千千万万的志士仁人，因为景仰他的人格，前仆后继，视死如归，我们固然承认孙中山先生人格的伟大，然而我们能够否认这些崇拜孙中山先生的战士们人格的伟大吗？蒋委员长创办黄浦军校的时候，许多青年，因为佩服蒋先生的精神，北伐之役壮烈牺牲，造成中国近代历史上光荣的一页，提到这一批热血青年，我们能够不肃然起敬吗？

世界上凡是不能够崇拜英雄的人，就是狭小无能的人，凡是不能够无条件崇拜英雄的人，就是卑鄙下流的人。

但是崇拜与阿谀逢迎，又是两样。崇拜是出于真诚，阿谀逢迎是想利用。崇拜英雄的人，人格是光明的。阿谀逢迎的人是下贱的。崇拜英雄的人，不一定事事顺从，因为他崇拜英雄，英雄的前途就是他自身的前途，所以到了紧要关头，他尽可以充分发挥他自己的意见。在另外一方面，阿谀逢迎的人，他只想博得伟大人物的青眼，来巩固自己的地盘，所以无论什么事体，都先意承志，委婉顺从，假如这一位英雄失败，他马上可以用同样的伎俩，施之于另外一个伟大人物。假如一位英雄，没有鉴别忠奸的眼光，喜谀恶直，他自身的命运，往往会陷于极悲惨的境况。

#### （四）中国人能够崇拜英雄吗？

假如我们说中国人不能崇拜英雄，西洋人才能崇拜英雄，这是近来醉心欧化的人容易形成的主张，然而这一种主张是错误的。中国人素来是崇拜英雄的。一部廿四史，里面的记载，大部分都是民族的英雄；诗歌小说戏剧的主人翁，也多半是济困扶危的剑侠，出口成章的天才；至于民间的传说，宗教的对象，往往把许多历史上的英雄，抬高到天神的地位。中国的历



史演进，毫无疑问地是以英雄为中心。近来许多历史家在那里勉强凑合，想写一部以民众作中心的历史，结果都是可怜的失败。

中国人是能够崇拜英雄的，这一种情形，我们要走到中国的下层阶级，特别是农村，更见显明。清末的哥老会，追随一位领袖，死生置之度外，我们都知道了。就是现在内地的乡村，只要村里有一位正人君子，出来创办民团，保卫地方，乡下的农民，也敬之若神明。在军队方面，当兵的人，大部分都是受很少近代化教育的人，他们的教育，完全是数千年来祖宗遗留下的传统观念，他们生活在这些观念之中，濡染薰陶，对英雄仍然保持原始民族那样真诚的崇拜。抗战以来，中国军队在 frontline 拚命的精神，服从长官的勇气，震惊了全世界。其实这并不是什么特别的事情，因为中国民族的精神，本来如此。

然而为什么又有许多中外的人士，发现中国人不能崇拜英雄呢？这其间有两个原因。

第一个原因，就是中国士大夫阶级的腐化。在中国古代的时候，士大夫阶级，代表民族中最有人格最有勇气的人物。他们对君忠，对人诚，对自廉，作战勇，他们有所为，有所不屑为，后来士大夫阶级渐渐官僚化，作官发财，是他们惟一的目标，儒家美好的名词，成了他们种种罪恶的护身符。他们的人格，卑鄙下流，他们的行径，妾妇之道，他们对人没有诚恳，他们对领袖，不是反叛，就是谄佞。所谓真正的英雄崇拜，在他们腐败人格里，已经是不可能。陈独秀先生曾经愤激地说，把中国士大夫的骨肉烧成灰，里面都可以发现“做官发财”四个大字。真是一针见血之谈。

第二个原因，就是五四运动以来个人主义的变态发达。五四运动所提倡的第一是德谟克拉西，第二是科学精神，这两种思

想潮流，在西洋自然有历史的背景，有清楚的界限，在中国却成了个人自由无限伸张的工具。对于一切的传统都要打倒，对于任何的英雄，都不佩服。他们相信的，崇拜的只有自己，在这一种空气之下，社会一切都陷于极端的紊乱。中国士大夫阶级，本来已经腐败透了心，从前运用圣哲的教言，虚伪穿凿，偷偷摸摸地来达到自私自利的目标，现在更可以明目张胆，用这些新名词，来作反叛嫉妒自私颓废的工具。所以五四运动的功迹，是打破中国旧式的传统，五四的流弊，就是更进一步使中国士大夫阶级，更加腐败。

这两种原因，造成了中国今日士大夫阶级，无人格，无信仰，虚伪矫诈，阿谀逢迎的风气。他们满口的自由独立，满肚的奸诈邪浮。抗战以来，中国的武人，在前线都有可歌可泣的功烈，中国的文官，却在后方极尽颓废贪婪的能事。岳武穆说“文臣不爱钱，武臣不怕死，则天下治矣。”中国今日，武臣不怕死，是作到了，然而文臣不爱钱，却没有办到。然而反对英雄崇拜，以阿谀逢迎奴隶服从，来冒牌英雄崇拜的，仍然是文臣。

经过二十年反对英雄崇拜的近代教育，经过千百年传统的腐化陶养，造成中国今日士大夫阶级的末路，还没有亡国灭种者，幸亏有中国下层阶级，保持中国祖先遗留下来的民族精神。中国现在还有许多教育家，在慨叹中国平民教育不发达，其实在他们那种教育方针之下，平民教育要太发达，中国民族，一定会更不能崇拜英雄，更是一盘散沙，这次抗敌，更没有人拚命了！

怎么样改变教育方针，怎么样打破中国士大夫阶级腐化的风气，怎么样发扬中国民族潜在的精神，怎么样养成英雄崇拜的风气，这就是中国目前最切急的问题。

原载《战国策》第四期（一九四〇年五月十五日）



陈绍禹

## 论马列主义决定策略的 几个基本问题（节录）

在中国革命中无产阶级的同盟军问题，特别重要，斯大林在一九二七年七月的《时事简评》中有最充分的显明的指示，在这篇文章内，他说：“关于无产阶级的同盟军问题，是中国革命的基本问题之一。在中国无产阶级面前站立着各种强大的敌人，……为的打毁这些强大的敌人，除其他一切而外，必须要有无产阶级的灵活的和慎重考虑的政策，必须善于利用各种敌人营垒中的每一裂痕。必须善于为自己找到各种同盟军，那怕甚至他们是动摇的，不巩固的同盟军。但要有一个条件，就是同盟军是群众性的同盟军，就是他们不限制无产阶级政党的革命宣传和鼓动，不限制这个党进行组织工人阶级和劳动群众的工作。这种政策就是列宁主义的第二个策略原则的基本要求，没有这种政策，无产阶级的胜利是不可能的。”这就是斯大林同志所指示的中国革命同盟军问题的重要性，为的便于了解起见，我把这个问题分做四点来说明：

一、不同的革命时期与不同的同盟军问题。在中国革命过去各个不同时期中，中国无产阶级有那些不同的同盟军呢？当中国革命处在第一个时期，就是民族统一战线时期，即所谓广州时期，那时革命主要的锋芒是反对帝国主义，同时，民族资产阶级参加反帝革命斗争。那时无产阶级的同盟军是什么阶级和阶层呢？那时无产阶级的同盟军是：农民、城市贫民、小资

产阶级知识分子、民族资产阶级。当中国革命走到第二个时期，即所谓武汉时期，那时大资产阶级代表，由于对工人革命运动的害怕和受帝国主义逼迫而转向反革命营垒时，那时无产阶级的同盟军是什么阶级和阶层呢？无产阶级的同盟军是：农民、城市贫民、小资产阶级知识分子和一部分中产阶层。当中国革命走进苏维埃政权时期，即当中产阶层和上层小资产阶级分子，由于对日益增长的土地革命害怕和由于受封建地主及帝国主义的逼迫而离开革命时，那时无产阶级的同盟军是有那些阶级和阶层呢？无产阶级的同盟军是：农民和城市下层小资产阶级。这就是中国革命过去几个时期中无产阶级同盟军变化的情形。当日本帝国主义武装侵略威胁整个中华民族的各阶级各阶层生存时，即中国革命从苏维埃时期转变到抗日民族统一战线时期时，无产阶级在抗日斗争中的同盟军是那些阶级和阶层呢？无产阶级的同盟军是：中国社会内一切反抗日本帝国主义武装侵略的各阶级各阶层——这里不仅包括农民、城市贫民、小资产阶级知识界、民族资产阶级，而且包括欧美派的买办阶层以及抗日的地主阶层。此外必须指出，在抗日战争开始时期，甚至连一部分亲日的买办分子，一方面受民族高潮的逼迫，另一方面为埋伏在抗日营垒内待机而动起见，也混进了抗日的阵营。这种全民性的抗日民族统一战线是现在中国革命的基本特征和基本优点，同时，也就是抗日阵营内部的复杂性，斗争性和不断分化性，必然产生的根源。汪逆精卫及其党羽之公开背叛抗战事业，主要的是暗藏在抗日营垒内的亲日派的大资产阶级和大地主分子叛卖民族的行动；而在武汉失守以后至最近这一时期，在抗日阵营内的反共摩擦增加和准备投降活动加紧，主要的一方面就是还暗藏在抗日营垒内的亲日投降派阴谋活动的结果；另一方面就是一部分欧美派大资产阶级和大地主分



子在一定时期内承受欧美帝国主义“反苏”“反共”和对日妥协倾向增长的影响底表现。

二、不同的同盟军对无产阶级的不同的态度问题。实际上也就是无产阶级对不同同盟军的关系问题——譬如说：在抗日民族统一战线这个阶段中，各种不同同盟军对无产阶级的态度如何呢？参加抗日的大资产阶级大地主阶层主要的是为的抗日而利用无产阶级。中等阶层在抗战与民主方面，与无产阶级有极大合作的可能。农民和城市小资产阶级（包括小资产阶级知识分子、城市贫民等），则是无产阶级长期的和最可靠的同盟军。因此，中国无产阶级当前的策略任务，就是一方面要尽量争取抗日的大资产阶级大地主分子去留在抗日营垒以内，运用他们政治上和经济上的力量，运用他们的军事组织，运用他们的外交关系，运用他们的社会联系和社会经验，以便有利于反对强大敌人的共同事业，以便有利于中华民族解放的共同事业；另一方面，努力与农民、小资产阶级和中等阶层建立亲密的友谊的战斗合作，要向他们说明和证明：不仅在现在革命阶段内，无产阶级不会与他们有根本利害不可调和的矛盾，而就是在无产阶级专政时期，无产阶级也不预备以暴力来侵犯他们的财产。在《共产国际纲领》中，讲到无产阶级专政的经济政策的原则时，明白说着：“按一般规律，生产的国有不应涉及小的及中等企业（农民、手工业者、独立的手艺匠、中小商人、小工业家等等）。”由此可见中国许多中小资产阶级中人常为共产党要侵犯他们的私有财产担忧，是一种毫无根据的误会和受人欺蒙的疑虑。由此可见，过去甚至现在一部分共产党员和自命为先进的青年们，对于中小资产阶级抱着敌视态度，甚至于有时以暴力侵犯他们的私有财产，是何等毫无马列主义常识的、愚蠢的、违犯真正革命利益意识和行动。我认为要纠

正党内外对中小阶层问题的有害误解，应该把马列主义对中小资产阶级的根本态度和共产国际的上项纲领规定，在党内外进行经常的系统的解释和宣传。

三、直接后备军与间接后备军问题——斯大林同志在关于《列宁主义的基础》一书中，对于革命的策略与战略的问题，对于革命的后备军有直接的和间接的两种问题，给了最明确的马列主义的指示。所谓中国无产阶级的直接同盟军是什么呢？就是指的：一、本国的农民及一般过渡的阶层；二、各邻国的无产阶级；三、各种殖民地及附属国的革命运动。所谓中国无产阶级的间接后备军是什么呢？就是指的：一、在中国内各个非无产阶级及其党派间的矛盾与冲突，如地主与资本家的矛盾，地主与地主之间的矛盾，资本家与资本家之间的矛盾，大地主大资产阶级与中等阶层与小资产阶级之间的矛盾，无产阶级政党以外的其他党派相互间以及各党派内部各派系之间的矛盾；各种不同的军事力量相互间及其各派内部中的各种矛盾等等；二、日本帝国主义国内的各阶级、各阶层、及其各党派、各军事派别之间的各种矛盾各种冲突；三、日本帝国主义与各帝国主义列强间以及各帝国主义列强相互间的矛盾冲突和战争等。关于直接后备军的问题我们在前面已经说过了，他的意义和作用，大家都是知道的，但是，关于间接后备军的意义和作用问题，却时常容易被人忽视。而这种后备军确如斯大林同志说的一样：“有时他们对于革命的进程具有头等的意义。”譬如拿俄国革命做例来说：一九〇五——一九〇七年第一次革命时和革命后，俄国资产阶级民主派的社会革命党人，与资产阶级的自由派的君主派的立宪民主党人之间的冲突，曾经在使农民脱离资产阶级的影响问题上起了伟大的作用，曾经帮助了布尔什维克夺取农民群众。在十月革命的时期，各基本帝国主义



国家相互间，进行的生死的战争，在使十月革命得到胜利和巩固胜利有过伟大的作用。因为帝国主义的战争削弱了帝国主义的力量，使他们不能集中力量来反对青年的苏维埃共和国。从中国革命的经验看起来，间接后备军也有很大的意义。譬如说：北伐战争的胜利，固然有很多的原因，但其中原因之一，便是北洋军阀各派内部的矛盾、冲突和瓦解。过去十年苏维埃革命的发展，当然有各种原因，其中原因之一，便是中国统治阶级及其各党派间的矛盾、冲突以至战争。现在，不仅日本帝国主义与欧美各主要帝国主义国家间的矛盾增长，明确的表示出是我们后备军力量的增长，即欧美各帝国主义间的战争和矛盾的增长，从中国人民解放事业的根本利益看来，也是有利于我们的间接后备军力量的增长。同时，我们必须指出，不仅在过去苏维埃革命后半期，我们未能善于利用反动统治阶级各派别及各种军事、政治力量的许多矛盾和冲突，以有利于苏维埃革命的开展；即在现在反日寇、反汉奸的斗争中，以及反投降派，反顽固派的斗争中，我们也多半还未能认真的去利用我们敌对力量内部的各种矛盾的冲突，以有利于抗战团结的事业。正因为如此，所以我党中央和毛泽东同志，便经常提醒同志们要严重注意这一问题。在现在国际国内的情况下，在伟大抗日民族革命战争向前开展的情况下，我们每个共产党员和革命战士，必须把间接后备军的意义和作用问题提到应有的原则高度。由此可见正确的认识和运用无产阶级的同盟军问题，也就是说，尽力使无产阶级在革命发展的各个阶段和时期中能有群众性的同盟军，并且善于利用间接后备军的力量，以打击强大的敌人，是一个异常严重的关系革命成败的问题。由此可见，无产阶级的政党不仅要善于联合自己的亲近的同盟军，而且要善于运用一切那怕是不可靠的、暂时的同盟军，同时不仅

善于利用一切无产阶级以外的各阶级、各阶层、各党派内部的和相互间的各种矛盾冲突，而且善于利用帝国主义列强相互间以及其内部各阶级、各阶层、各党派间的各种矛盾冲突，使革命的力量增加，使反革命的力量减弱，是一个重要的问题。由此可见，所谓正确的运用同盟军的策略问题，就是使革命方面的朋友越多越好，同时使反革命方面的力量越小越好的问题，就是使革命方面在每一时期和每一事件的中，能团结最大多数的人，去集中火力打击那最凶恶的当前的最直接的少数敌人，以便把革命的敌人孤立，分化和各个击破的问题。

四、对同盟军的团结和斗争问题。在反对共同敌人的斗争中，无产阶级及其政党与其他阶级及其党派合作。必须善于团结一切同盟军为共同目标而奋斗，否则不能达到战胜共同的强大敌人的目的，同时在这一合作中，无产阶级及其政党必须认清各种同盟军，虽然在反对共同敌人这一基本目标是共同的，但各阶级的利害和纲领、政策并不完全一致的；因此，同盟者内部的各种斗争和分歧是不可避免的，因而无产阶级及其政党对于这些斗争和分歧，必须有一切必要的准备，必须具有自己的政见和政策，必须努力促进同盟者进步和援助进步的同盟者，否则与同盟者一起战胜强大的敌人也是不可能的。对同盟者只知团结，而不知斗争，便使无产阶级及其政党失去其政治上、组织上的独立性，而成为同盟者的尾巴，结果一定不免于失败，陈独秀机会主义便是标本的范例。对共产党以外的一切力量，只知斗争而不知团结争取，使无产阶级及其政党完全从社会各阶级各阶层中孤立起来，而成为狭隘的宗派主义的小团体，结果也不免于失败，李立三路线便是明显的例证。

由此可见，正确的认识和运用无产阶级的各种直接同盟军和间接后备军，正确的运用与同盟者团结和斗争的政策，就是



马列主义决定策略的第二个原则。

《论马列主义决定策略的几个基本问题》

（胶东联合出版社一九四〇年版）

许涤新

## 关于中国以何立国的问题

### 一 引 言

中国以农立国抑或以工立国的争论，乃是好几年前的事。但是，几个月前，这个陈旧的问题又重新被提出来讨论了。

去年年底，周宪文先生在农本局的刊物——《农本》上，继续三期，《漫谈农本》。接着又把它综合起来，在《时代精神》第五期发表。他这篇文章的大意是说“中国不能以农立国”。隔了不久，美国密西根农业大学杨开道博士在《新蜀报》（今年一月七日）上发表了《中国以何立国？》的专论，说：“过去的中国是以农立国；现在的中国仍然是以农立国，将来的中国还是以农立国。”一场论战便从此开展了。除了周宪文先生发表了《再论中国不能以农立国》之外，杜沧白、王亚南、朱伯康、彭立谟诸先生亦起来批评“以农立国”的见解；在另一方面，李鲁航先生则与杨先生唱同调，批评“中国不能以农立国”的错误。杨开道先生除了在《时事新报》、《农业周刊》上对于所谓现代农业国家加以诠释之外，又在《新蜀报》上《再论中国以何立国》，作为答辩。

这一场论战，现在虽不再扩展下去，但它是相当引起人们的注意的。为了使问题弄得更清楚一点，让我们亦在此地检讨一下吧。



## 二 中国能够“以农立国”吗？

主张中国以农立国的杨开道先生，其立论可概括成为三点：第一、中国过去是以农立国的，理由是过去的中国民族，乃是优秀的农业民族。第二，现在的中国仍然是以农立国，证据是“工业幼稚不能成为国家经济、国民经济的基础”。第三、“将来的中国还是要以农立国”，理由是将来的世界，农业国家亦可以立足。而在另一方面，“中国工业化的程度，不特赶不上英国，也赶不上日本”；“我们还缺乏几样重要的资源，譬如汽油、橡皮之类，我们又拿什么东西去和人家交换呢？恐怕只有输出剩余的农产物资”。因此，中国只有依旧“以农立国”。

杨先生的这种见解是不对的。

第一、过去的中国诚然是农业社会，但这并不是中国所特有的。中国从周秦到鸦片战争一个长时期，是沉滞在封建生产的阶段上。停留在封建社会的国家，自然要以农业生产作它的经济基础。在这里，是统治着自然经济，是直接生产者——农民之固着于土地，是农民对地主的人身的隶属形态。这三个特征，无一不在证明农业生产乃是封建社会的主要生产方法。在资本主义社会出现以前，现在被称为工业国家的英法德等国，都无不经过这一阶段。因此，把停留在封建社会的中国民族，看作是特异的東西，用“最伟大的农业民族”，“最优秀的农业民族”来加以赞叹，从社会发展史看来，未免是阿Q的精神胜利了。周宪文先生说他是“多余的浪费”，我亦云然。

第二、从鸦片战争到第一次中日战争一百年间，中国是处在半殖民地半封建社会的境况中。在这里，国际帝国主义，在中国握着银行矿山工厂与交通机关；而封建势力，又与帝国主

义朋比为奸，障碍现代生产之发展。处在这种情形下，中国的民族工业日形萎枯，整个中国变成为资本主义国家商品的贩卖场和原料的供给地了。杨先生之所谓工业幼稚，所谓“我们的进口贸易多是机器和机器品，而我们的出口贸易多是矿动物、食品和农业原料”，就是殖民地半殖民地的一种具体表现。由此可见：中国现在的工业之不发达，乃是帝国主义和封建势力的阻压所形成的病态，并不是中国民族自己“立国”所“立”出来的。如果把这种半殖民地半封建社会的沉滞的农业生产，看作为“以农立国”，那未免是把“腐朽”当“神奇”了。一些靠地租靠高利贷过活的人们，固然愿意这般去“立国”，但是大多数的人民，是反对这种半殖民地半封建社会再延续下去的。

杨先生把我国之支持抗战归功于“以农立国”，亦是不妥当的，如果中国是一个工业国家，如果中国有坚强的国防，中日间的关系一定会与今日不同的。正是因为中国是一个半殖民地的半封建社会，正是因为中国是一个供给原料的农业国家，所以才成为日本帝国主义啄食的对象。因此，与其说农业生产是中国长期抗战的条件，反不如说也是引起日本帝国主义侵略的一个原因。而以支持长期抗战来说，亦断不是以农业国家这一点所能解释得了的。关于这一点，毛泽东同志在《论新阶段》中说得很明白。他说：

“今日中国的城市乡村问题，与资本主义外国的城市乡村问题有性质上的区别。……不能设想，在英美法德日意等国，能够支持长期反城市的乡村农民战争。半殖民地小国亦不可能。半殖民地大国如中国，在数十年前也很困难。半殖民地大国如中国，在今天却产生了这种可能。这种明显的是三个三位一体的条件。第一是半殖民地条件。



在半殖民地，城市虽带着领导性质，但不能完全统制乡村，因为城市太小，乡村太大，广大的人力物力在乡村不在城市。第二是大国的条件。失去一部，还有一部。敌以少兵临大国，加以我之坚强抵抗，就迫使敌人发生了兵力不足与兵力分散的困难。这样就不但给了我一个总的抗日根据地，即大后方，例如云、贵、川等地，使敌无法占领；而且在敌后也给我以广大游击活动的地盘，例如华北、华中、华南等地，使敌无法全占。第三是今日的条件。如果在数十年前中国被一个强大帝国主义国家武装侵占，例如英占领印度那样，那是难免亡国的。今天则不同，今天主要的是中国进步了。有了新的政党，军队与人民，这是胜敌的基本力量。其次是敌人退步了。日本帝国主义的社会经济发展过程已临到衰老的境界，日本资本主义的发展造成了与造成着自己送进坟墓的条件。又其次是国际形势变化了，旧的世界，接近死灭，新的世界已见曙光。”

中国今日之能够以乡村战胜城市，能够支持长期抗战而取得胜利，是基于上述三位一体的条件，绝不是“以农立国”所能成功的。把继续抗战到底的功绩，简单地归之于“以农立国”，不但把问题看得太简单而且有麻痹人民力求进步的作用。所谓“经济建设的唯一途径，是组织原始生产的农业，控制原始生产的农业，去和工商资本主义抗争”，不就是叫中国的人民用猴子打架的方法去对抗侵略者吗？

第三、“将来的中国还是要以农立国”的判断，更是成问题的：

（一）在社会生产发展到大机器工业的今日，而以为将来的世界，农业国家亦可以立足，显然是违背社会发展的规律的。

社会生产力在人类历史上发展的一般情形是：“由粗笨的石头工具过渡到弓箭，并因此而由狩猎式的生活过渡到驯养动物和原始畜牧业；由石头工具过渡到金属工具（铁斧、铁嘴木犁等……），并与此适应而过渡到种植植物和从事农业；金属制造物工具之继续改良，过渡到打铁炉风箱，过渡到陶器生产，并与此相适应而有手工业之发展，有手工业之脱离农业而分立，有独立手工业生产以及后来的工场手工业生产之发展；由手工业生产工具过渡到机器，手工业——工场手工业生产转变为机器工业，再进而过渡到机器系统，以及现代巨大机器化工业之出现”（斯大林：《辩证唯物论与历史唯物论》）。在这个时候，不但工业是大规模的机器生产，就是农业亦要机械化和化学化了。用那种“原始生产”的办法，尽管你怎样加以“组织”和“控制”，其结果一定抵不住那种科学化的工业国家的。因为输出“原始生产的农业”之产物，而输入高度工业国家的制造物，乃是一种不等价的交换。在这里，吃亏的不是工业国家而是“农业国”。照这种不等价的情形发展下去，这种农业国家怎能维持下去呢？杨先生在另一个地方亦提到“农业科学”，提到“科学农业”。所谓“科学农业”，自然是机械化与化学化。试问这种机械化与化学化的设备，如果离开了工业，怎样能够成功呢？试问没有工业的基础，农业的科学化怎样能够可能呢？所以，就是依照杨先生自己所“诠释”的“现代农业国家”，其本身正是工业国家的产物。这就是农业工业化。要使农业工业化能“彻底”进行，只有使自己的国家高度工业化。要不然，象丹麦那样的国家，充其量只是工业的附庸国而已。谈到此地，我们可以说：如果以“原始生产的农业”去“立”将来的“国”，显然是开倒车的办法；如果将来立国的农业是现代化科学化的，则显然是以工业化作它的前提的。



明明是工业化的国家，而必欲挂上“以农立国”的招牌，这未免太“那个”了。

(二)杨先生认为“中国工业化的程度，不特赶不上英国，也赶不上日本”。对于这一点，可有二种看法。如果是指保存殖民地和半殖民地的状态的话，则中国的工业，当然赶不上英国和日本。因为在帝国主义列强的侵略之下，金融、矿山、工厂和交通机关都掌握在外人手里，中国工业之扩展，大半不是属于民族资本而是属于帝国主义的资本。帝国主义在华之扩大其工业，并不是为了中国，而是为了便利于其掠夺。所以，这种殖民地半殖民地的状况，如果不取消，则中国的工业化自然无从谈起，但是中国的民众是不容许这一状况之继续下去的。从太平天国运动一直到这一次的抗战，乃是中华民族争取解放的一首史诗。无论这一过程怎样困难，将来的中国，一定会取得独立自由的。殖民地半殖民地的苦海，在将来的中国一定会成为历史上的陈迹而已。试问杨先生有什么根据而把将来的中国，规定为“工业化的程度，不特赶不上英国，也赶不上日本”的殖民地半殖民地呢？如果要指获得解放达到自由平等的中国而言，则杨先生的这种判断，是一种武断的说法。中国有丰富的资源，有广大的人力，如果粉碎了帝国主义所给我们的枷锁，如果消灭了封建势力所给我们的障碍，如果实施了正确的经济建设的计划，试问杨先生有什么根据说中国工业化的程度，永远赶不上英国且也赶不上日本呢？老实告诉杨先生：在新中国的环境之下，生产力将会迈步的发展着。它的发展的速度，一定会远迈英国与日本的。苏联以十余年的时间赶过了英德诸国，而占全世界第二工业国家，不是一个很好的例证吗？因此，问题的中心绝不在于担心中国无“历史的经验”，“在世界市场里面竞争不过他们”，自卑地保持其输出

原料的殖民地地位，而是在于争取民族之彻底解放，消灭一切阻挡生产的障碍，使中国能在通盘打算之下高度工业化起来。中国如果能工业化，它是不愁无有市场的。偌大的领域就是自己一个很好的市场，中国工业化的本身，就包含着销售工业品吸收农产品的作用。因此纵然我们不在世界市场上与人们竞争，中国以工“立国”的道路，一点也不受到影响的。

（三）杨先生说：“中国经济发展最大的可能性是农工并重，决不会工重于农”。既然说“农工并重”，为什么又能够说农重于工，“以农立国”呢？这是形式逻辑上讲不过去的。杨先生所举的理由，是我们缺乏汽油橡皮几种重要的资源，我们必须以剩余的农产物去同外国交换。关于这一点，杨先生未免看得太呆了。只要我们能工业化，则这些物资，都是可由自己产生出来的。中国地下所埋藏的油矿，不是可把汽油提炼出来吗？中国有种种的原料，不是可把缺乏的其他东西，如橡皮之类，用人工制造出来吗？就是以输出农产物来说，亦不能说中国一定是“以农立国”的。上面已说过，要更大量的输出农产物，只有农业之科学化，而欲农业之科学化，只有以高度工业化作它的基础。这与杨先生之所谓“农业原料和矿产材料为工业制造基础，中国农业不先予改造，我们只好继续输入美国的棉花来纺细纱，输入澳洲的羊毛来制呢绒，中国工业又有什么前途”，恰恰相反。事实的指示，却正在要求中国之先工业化。只有中国民族获得独立，获得彻底工业化，而后才能利用自己以至外国的原料，要不然，楚材晋用，只有把农产品及原料输出外国去，只有“始终”成为一个自己不能利用自己的宝藏的殖民地。“工业日本，农业中国”，正是日本帝国主义所求之不得者，杨先生难道不知道吗？象这样去“以农立国”，难道中国可能立得起来吗？有之，只有汪精卫所统治下的日本



殖民地而已。

在《现代农业国家诠释》一文中，杨先生竭力说明他并不反对中国之工业化，“不过工业化的结果，机械化的结果，依我个人（杨先生自称）私见，仍然会只是一个现代农业国家，而不能成为一个现代工业国家，因为中国的工业化，中国的机械化是有限度的。中国工业化的最高限度是工业品自足自给，自足自给只能算是农工并重的国家”。尽管杨先生去把他的农业加以现代化，但本质上，仍然是那一套。绝未改变他在《中国以何立国》中的主张。他依然咬定中国的机械化有限度，依然咬定“我们自己的制造能力有限”，但同时却又不得不承认中国的工业可以做到自给自足。如果能做到自给自足的程度，杨先生何所据而一定要说偌大工业化的中国是“以农立国”呢？杨先生虽然主张“不是只生产日本工厂需要的原料，消纳日本工厂制出的成品”，但却主张生产美国所需要的原料，不言而喻的，亦就必定主张消纳美国工厂制出的成品了。供给美国以原料，消纳美国的商品，这是什么一个中国呢？读者们，想想吧！

杨先生心目中所理想的“现代农业国家”，乃是一个吃地租者的国家。他所指的“农民”，乃是那些有钱可以办到“农业科学技术”，“农业科学设备”，“农业科学人才”的人们。在高度地租、苛捐杂税和高利贷的剥削之下，广大的贫农雇农，自然是谈不到“科学设备”“科学技术”“科学人才”的。要谈到什么“科学技术”“科学设备”“科学人才”，自非那些农村中的有钱人不可。杨先生的这种努力，不外是反映那些愿意把自己的土地加以现代化的人们的意志吧了。这些人是千方百计保持其土地所有权去剥削农民的。资本主义越加侵入农村，他们越感觉到动摇，因而创立以农为本的学说，作为

维持存在的武器。尽管他怎样“现代化”，但说来说去，本质上仍不外是企图保存封建的生产关系而已，保存中国殖民地半殖民地的状况而已。

### 三 怎样以工去立国？

反对“以农立国”的，要以周宪文先生作为代表。周先生的《再论中国不能以农立国兼与杨开道先生商榷》一文，对于杨先生可以批评的地方，大致上都说出来了。作者对于周先生之极力主张中国应工业化，以为“将来的中国，只有向工业迎头赶上去，才有立国的希望，靠农业只有殖民地的前途”的见解，表示十分同意。但作者尚有一些意见，应就教于周先生者。

第一、周先生对于杨先生的批判，主要是集中在工与农孰重的问题，换句话说，是集中在侧重那一生产部门的问题。象这样的争论，似乎是把握不住问题的本质的。中国“立国”的问题，从本质上来讲，并不是以农业为主或者以工业为主；而是摧毁帝国主义——特别是日本强盗的势力，摧毁封建残余之后，去建立一个独立自由幸福的新中国的问题，因此，单单从社会发展的原则上来批评“以农立国”是不够的，我们必须更进一步，从中国社会的生产关系上，从帝国主义对于中国的剥削关系上，从这种障碍中国社会生产力的观点上去给“以农立国”论以坚强而致命的回答。这一点，周先生虽则并不是完全没有做，但是做得很少。除了指出“农业只有殖民地的前途”，“靠农业存在的国家，都是安南印度这一类的殖民地，至多象东方的暹罗（泰国）与西方的丹麦而已”这一方面之外，对于杨先生的主张在政治上可以发生的倒退作用，没有更切实更周密的加以注意。因此，在“问题的提出”这方面，未能给杨先



生以中肯的批判，而只斤斤于“说明杨先生的理想国，还是以工立国，不是以农立国”，“认为杨先生所发表的意见与杨先生所标榜的题目（以农立国），似乎有点‘格格不相入’，希望杨先生就能‘以农立国’这四个字，再加考虑”。如果傍的一切都无问题，间间只在“以农立国”四个字，那又有什么可争论的呢？掩去问题的本质，而只在现象上用工夫，坐使读者所得的印象，以为中国的立国问题，似乎只是“以农”或“以工”的问题吧了，这不是一个很大的缺点吗？

第二，周先生虽则说到“政治主权不能自主，经济主权又何得自立”。但在另一方面，却把中国工业化的问题，当作一个简单的技术问题。他说：

“一切主张今日再不能以农立国的人，只说中国要立国于现代，非得向工业迎头赶上不可。至于如何赶法，那是题目以外的技术问题”（黑点由引者加上）。

周先生的这种看法是错的。中国怎样工业化这个问题，并不是简单的技术问题，而是整个政治经济的问题。如果中国的工业化单单是属于技术范围以内之事，则满清末年所创办的那些造船厂、兵工厂、矿山等现代化的工业机关，将会发生把中国工业化的作用了。然而事实所昭示给我们的绝不是如此。那些造船厂和兵工厂不是历年亏空而维持其半死不活的状况吗？那些矿山不是有的关门有的成为帝国主义的财产吗？民国以来有不少实业部长对于中国的工业化，亦常提出其所谓×年计划。他们的方案未尝不漂亮，但其所给与中国国民经济的又是什么呢？那些计划不是都成为纸上空谈吗？如果单是技术的话，则他们多少是总有点表现的。所以，问题的中心，乃是在于怎样使方案具备实施的条件，乃是在于怎样使执行计划的人能不敢舞弊营私，乃是在于怎样使计划成为举国人民的共同事业。这

一切的一切，绝不是技术所能解决得了的。因此，只晓得在方案上下工夫，结果是徒劳无功的。苏联的斯大林五年计划之所以获得伟大的成就，重要的地方还不仅在于计划的方案做得周详，而是在于苏联已奠定了实施这些计划的社会条件，在于苏联的党与政府有切实的具体的领导，有廉洁奉公吃苦耐劳的精神，在于苏联的人民皆能把这些计划看作是自己的共同事业。今日的中国，固然与苏联不相同，但是，要实施中国工业化的计划，总不能不奠定它的条件。只有奠定了这种条件之后，才能谈到技术问题，才能使技术发生效力。要不然，如果经济机关中充塞着舞弊营私的分子，如果执行计划的人们把计划看作与自己不相干的事情，如果计划缺乏实施所必要的条件，则不管“方案正确到如何地步”，国家工业化的计划，是绝对不会成功的。周先生这种技术观点的说法是障碍中国“以工立国”之成为事实的。

第三，周先生为了要证明杨先生的主张为“以工立国”，竟至于承认杨先生先行改造农业的主张。他说：

“杨先生主张先行改造农业，奠定工业的基础，我虽然对于技术是外行，不知道杨先生的方案正确到如何地步，同时，我继承认为时代已经进化到使中国再不能以农立国，但我也不好同意杨先生这一技术的办法”。

今日中国的农村是处在动荡崩溃之中，这是谁也承认的；解决农村问题，提高农村生产，这也是谁也同意的。但我们绝不能因为农村问题之严重而竟把工业停搁下来，绝不能先把农业弄好之后再去做整理工业。农村问题应迅速地适当地加以解决，农村中的生产应设法使其提高，但是农业要走上现代化的大道，那就非以工业为前提不可。所以，今日在可能之限度内



我们绝不能放松工业化的工作；在抗战成功以后的建设程途中，我们必须把中国由农业国变为能够以自己本身力量来生产必需机器设备品的工业国。要做到这一点，就必须注重重工业。苏联第一个五年计划之注重重工业，就是我们最好的参考。周先生一面质问“杨先生所欲藉以立国的农业，据称也会机械化起来，如果中国不向工业迎头赶上，试问这些机械将何所出”？而在另一方面，却又“同意”杨先生那种先行改造农业的办法。这不是自相矛盾吗？这一矛盾，说明周先生的“以工立国”，在实施的程序上是包含着妥协性的。

为着真理，我们除了周先生的国家工业化之外，不得不把上列三点提出来。总而言之，作者认为要击碎“以农立国”论者之错误，只有从政治意义上戳穿其倒退的作用；只有指出“立国”的问题并不能作这样的提法；只有指出要使农业现代化，必须以工业作基础。而这几项，主张“以工立国”论的周先生，并没有明确而切当的意见。至于把工业化看作为技术的问题，亦是作者所不能同意的。我们很欢迎周先生能代表中等民族企业家的利益，为着中国的工业化而论争，但我们更希望周先生能更进一步，为奠定工业化之前提而奋斗。我们相信：只要我们努力，中华民族一定能获得解放，障碍生产的封建势力一定可以肃清，中国的国民经济一定可以走上发展的大道，那其间，中国的工业化是绝对不会“绝少胜利的把握”的。这一点请周先生放心。

#### 四 中国应走的道路

一如王亚南先生所说：“在今日把这样的问题，作为论争的题目，毕竟是论坛上的一件煞风景的事”。但不管它怎么

“煞风景”，既然提出来了，就必须给它以解决。因此，在批评杨周二先生的意见之后，让我们把中国人民所要立的国，作一提示吧！

第一、我们必须而且定会从当前这种殖民地半殖民地半封建社会解放出来。为什么说是“必须”呢？因为无论那个民族，如果在政治上不能独立，则它的立国问题，便无从谈起，为什么说是“定会”呢？因为数十年来的革命运动和三年的抗日战争，使中国大多数的民众决心为独立自由幸福的新中国而奋斗，从殖民地半殖民地半封建社会解放出来的中国，是一切反帝反封建的人们联合的民主共和国。这就是新民主主义的共和国。毛泽东同志对于这样的共和国的特性说得很明白。他说：

“这种新民主主义共和国，一方面与旧式的、欧美式的资产阶级专政的、资本主义的共和国相区别，这是旧民主主义的共和国，这种共和国已经过时了；另一方面，也与最新式的、苏联式的、无产阶级专政的、社会主义的共和国相区别。这是新民主主义的共和国，这种共和国已经在苏联兴盛起来，并且还要在各资本主义国家建立起来，无疑将成为一切先进国家的国家构成与政权构成的统治形式。但是这种共和国，在一定的历史时期中，还不适用于殖民地半殖民地国家之中。”

第二，在中国建立这样的共和国，必然要尽量的工业化，必然要使农业工业化。至于怎样使中国工业化，怎样使农业能够走上工业化的途径，则是：

（一）大银行、大工业、大商业，归国家所有。国民党第一次全国代表大会宣言中所指的“凡本国人及外国人之企业，或有独占的性质，或规模过大为私人之力所不能办者，如银行、



铁路、航空之属，由国家经营管理之，使资本制度不能操纵国民之生计”，便是新民主主义共和国的经济构成的正确方针。但因为中国经济之落后，所以资本主义的私有财产，“不能操纵国民生计”的资本主义生产，尚容忍其存在。只有采取这种方式，中国才能跑上工业化的道路而没有欧美资本主义国家的弊端。

(二)它将采取必要的方法，实行中山先生“耕者有其田”的办法，扫除农村中的封建关系。但这不是建立社会主义的农业而是变为农民的私产，至于富农经济也是容许其存在。总而言之，使广大的农民从封建关系中解放出来，乃是中国农业现代化的前提，只有广大的农民能够从“超经济的剥削”中解放出来，他们才有能力去改良生产提高生产。要不然，农业机械化是无从谈起的。因为地主只要收租，他们无须费尽心机去改良农产，富农或可采用新的方法去生产，但其结局，只有造成农村大众之贫困化而已。

“中国的经济，一定要走‘节制资本’与‘平均地权’的路，决不能是‘少数人所得而私’，决不能让少数资本家与少数地主‘操纵国民生计’，决不能建立欧美式的资本主义社会，也决不能还是旧的半封建社会，这就是革命的中国，抗日的中国应该建立与必然建立的内部经济关系”（毛泽东）。这就是我们要使中国工业化和农业工业化所应走的道路。离开这条道路而空谈以什么“立国”，显然是学院式的、“大煞风景”的空谈！

原载一九四〇年六月四日《新华日报》

## 是“社会价值”还是劳动价值？

### 一 小 引

距今六十六年前，柏林讲师杜林先生，以“社会主义专门家及改良家的资格”，以吉诃德一般的勇气与疯狂，向科学的社会主义作“莫明其妙”的挑战。不幸得很，这一位浮浪的骑士，在恩格斯的驳斥之下，他那种市侩社会主义的本质，便原形毕露地呈现在人们之前了；他那种五光十色的市民阶级理论的断片，便象深秋的落叶，狼藉地不可收拾了。不图在六十六年后的中国，仍有人有声有色的扮演杜林先生的角色，表演出一出引人发笑的悲喜剧。

这一出悲喜剧之演出，是有它的来源的。这就是近来泛滥着的反理性主义的逆流。反理性主义是独占资本的意识形态。在这种反理性主义的逆流中，哲学方面表现为直觉主义、神秘主义，唾弃客观的观察与思考而推崇朦胧的直觉与盲目的意志；政治思想方面表现为对民主政治之怀疑而以马基佛里的唯力主义为圣经；经济思想方面表现为庸俗的效用价值说，充分地表露其市侩与不劳而获者的观点。在这里，披着现代化的外衣底所谓“社会价值论”，便是它的代表之一。为了篇幅之限制，现在我们所要讨论的就限于这个理论。

### 二 价 值

让我们借用杜林先生一句话吧：“价值论是决定经济学体系的价值之试金石。”社会价值论者亦是同意这一点的。因为



它不但企图以此去建立其经济思想的体系，而且企图以此去建立其革命理论的体系。

社会价值论的特点有四：

第一、价值就是效用。“一种物品之所以有价值，以其能满足人类生活上某种需要。”更明白说：“凡是那些事物对于人类生活能发生维护的作用的时候，我们就说它们有价值。所以价值是对人类生活上有作用的东西。太阳光、空气、雨水、五谷、草木、鸟兽……我们可以说它们是有价值的东西。”把使用价值当作价值，把使用价值与价值混在一起，这是庸俗经济学者的拿手好戏。奥国学派的所谓边际效用说，早就把这一点造成它的体系了。是的，使用价值是商品交换的一个必需的条件，但是，它是不能决定商品的交换价值的，它是不能决定商品的价值量的。马克思说得很明白：“当作使用价值，各种商品是在质上各不相同的；但当作交换价值，他们只是在量上互异而已，并不包含一个使用价值的原子。”这一个矛盾，社会价值论者是无法克服的，于是他们就不得不另找出路了。它说：

“但是象现代的经济学家说起来，对于虽然在人类生活上而是取之不尽用之不竭的自然物品，虽然具有使用价值，但是没有交换价值，如空气与日光，不能说是有价值。价值是需要人类耗若干时间用劳动力工作后才能得到的事物所具有的东西。”

在这里我们可以进而看见：

第二、价值就是生产者“所耗的劳动力”。例如“一条鱼从河里捉起来，鱼的价值就等于渔夫所耗费的劳动力了。”不说劳动而说“劳动力”，可以证明商品的价值，在社会价值论者眼中，是由生产这些商品所必需维持工人的费用来决定的，在现代社会中，这就是由工资来决定的了。

可是这种说法是矛盾的。因为“劳动者所生产的東西以及他的劳动力所化的费用，正好象机器所产之物及机器本身价值一样，是两种不同的东西。”工人在十二小时劳动时间内所生产的价值，是和他在劳动时间内及其后休息时间内所消费的生活资料的价值并不同的。在这些生活资料内，按劳动生产力发达程度，可以包含三小时四小时或七小时。假定这些生活资料的生产，需要七小时劳动吧，则据俗流派这种主张，十二小时劳动的产品，具有七小时劳动了，十二便等于七了，这不是笑话吗？

第三、价值是“人类历史社会劳动之积累，包含有生产工具的创造、新式生产工具的进步的生产性、技术的进步、土地的开垦等等”。更明白说：“从生产过程中，尤其是引用新式生产工具以后的生产过程中，是会产生一部分为直接参加生产者所能生产的价值以外的价值”。依此而言，生产工具是会产生价值的了。但，事实上是不是如此呢？不，绝对不是如此。

生产工具的进步，可以提高劳动生产率，可以使劳动者在一定的劳动时间中比以前产生更多的东西。但是，这里所增加的是使用价值而不是价值。每个商品单位的价值不但不会因劳动生产率之提高而增加，反而因为劳动生产率的提高而降低。马克思说得很明白：

“生产力的变化，如足以增加劳动强度，从而增加劳动所生产的使用价值量，并缩短这较大量使用价值的生产所必要的劳动时间总和，它亦就会减少这较大量使用价值的价值量。”

这是以生产手段（包括生产工具在内）仅以自身所有的价值，在生产过程中转移到生产物的新形态上去为前提的。更明白说，“由生产手段附加到生产物上去的价值，决不能比它原



有的价值更大。它原有的价值量，和它所参加的劳动过程，是完全没有关系的。无论一种劳动材料、一种机器、一种生产手段，怎样有用，假若它只费一百五十磅，或五百劳动日，它转移到总生产物去的价值，总不能多到一百五十磅以上。”社会价值论者的错误，就是分不清生产手段在生产过程中的作用；就是弄不清劳动过程中各种因素之参加生产的价值的形成，是以不同的方式进行；就是弄不清新生产物的价值构成部分，有的是转移，有的是新加。然而这种错误，还不是社会价值论者独创之见，在很早以前，萨伊为了要说明剩余价值（利息、利润、地租）的起源，早就说它是生产手段（土地、工具、皮革等）依其使用价值，在劳动过程中提供的生产服务之结果。社会价值论者正是以这一点来说明利息利润和地租等范畴的。可惜他们所走的，恰恰是萨伊已经走不通的道路。

第四，价值之形成，“消费者也有成分的”。理由是：“如果对于一种商品没有众多的消费者购买，那种商品，便不会多数的生产了出来，一家工厂所生产的商品找不着顾主，工厂是会关门的，而一旦所生产的商品能够畅销，则工厂便能利用全部生产力来增加生产，从而所获利润也就可以更多了起来”。“社会价值论”者，想利用这一点来证明商品的价值不完全是由于生产者的劳动，但它的内容，不过是提到商品的价值必需经过流通过程使其实现出来而已。消费者购买商品，只是使厂主的商品转形为货币，使包含在商品中的价值实现出来。在这里，因为供求之关系，有的卖主可以高于价值的价格卖出其商品，多得一点货币，但从全社会的立场看来，求过于供与供过于求的现象是配合地存在着。因之，有的部门以高于价值的价格卖出，有的则以低于价值的价格卖出，从社会全体的商品言之，价格是环绕价值的水平而上下的。所以，流通过

程并无增加价值。消费者对于价值之“有成分”，真不知从何处说起。如果说，消费者的主观效用是价值的泉源，消费者在消费中对于商品的享受是评判价值的标准，则毅然膺服于奥国学派的边际效用好了，似不必抬出什么“社会价值论”也。

杜林先生有五种价值，我们的社会价值论者亦有四种价值。第一是由客观效用产生的价值；第二是由“所耗的劳动力”的价值；第三是由生产手段产生的价值；第四是由消费者所提供的价值。“真是丰富的选择，十足的混乱”。如果要下一按语的话，那我们只能说，社会价值论者只是在尽其混乱价值与使用价值，混乱劳动与劳动力，混乱价值的生产与实现的能事而已。这样的纷乱自然会使他们说“价值是没有实体的东西”了。

就是退一步不去根究“社会价值”本身的矛盾而依着它去分析商品的价值吧：如果说一件商品之产生——例如皮鞋，不但包含有鞋匠的劳动，而且包含有鞋皮、牧牛、制钉等等的劳动，不但包含了鞋匠、鞋皮师、牧牛者、制钉者所新加于其产品上的价值，而且包括了机器或工具等等所转来的价值，那末这是劳动价值论所早已主张的。马克思的《资本论》不是明明白白在把这个道理告诉我们吗？如果以为商品的价值，是包括“人类历史社会劳动之积累”的，那末，我就要问一问：商品的价值是怎样决定的？这种“人类历史社会劳动”的单位是什么东西？或许社会价值论者会提出时间作为回答吧（因为他们会说：“价值是需要人类耗若干时间用劳动力工作后才能得到的事物所具有的东西”），但是人类历史社会劳动到底有多少时间呢？那只有天晓得！

商品的价值绝不是由那种既包含效用又包含劳动的“社会价值”所决定，而是由产生它的社会必需劳动时间决定的。马克思说：



“因此，一个使用价值或有用的货财之所以有价值，完全是因为它有抽象的人类劳动对象化或物质化于其中。然则价值量如何去测定的呢？显然是由其中所包含的那种形成价值的实体——劳动量去决定。但劳动量以劳动时间去测定，而劳动时间则又以时日等等去测定。”

“如果商品的价值，由其生产所支出的劳动量决定，或许有人会认为劳动者越是懒惰越是不熟练，他的商品将越是有价值了，因其生产所必要的劳动时间将越多。但形成价值实体的劳动，是等一的人类劳动，是同一的人类劳动力的支出。社会的总劳动力，表现为商品全体的价值的，虽有无数个劳动力构成，但在此，它是被看作一个同一的人类劳动力的。不论那一个人，只要他的劳动力有社会平均劳动力一样的性质，且当作社会平均劳动力来起作用，换言之，只要他的劳动力生产一个商品所必要的劳动时间，不比平均所必要或社会所必要的劳动时间更多，它便是同一的人类劳动力。社会所必要的劳动时间即是在社会标准的生产条件下，用社会平均的劳动熟练程度，生产一个使用价值所必要的劳动时间。”（《资本论》第一卷第四——五页）

这个科学的真理，绝不是庸俗派的“理论”所能驳得倒的。

### 三 利润，资本主义生产

社会价值论者的价值论，其最中心之一点，是在证明资本家与地主的利润与地租，不是由于剥削工人农民的剩余劳动，而是取自人类历史的社会价值。亦就是说：资本家的利润并非仅仅该工厂所雇的工人所单独产生的。读者们，让我们看看社会价值论者怎样去找寻利润的来源吧。

根据社会价值论的主张，“在生产工具的生产性还是十分低微的时候，资本家的利润有三种来源：（一）贱价购买原料；（二）贱价付给工资；（三）高价出售生产品”。总而言之，“社会价值论”者之所谓利润，完全是以破坏价值法则为前提的。但是，事实上，资产阶级的利润之形成，断不能是因为买者购买商品，低于他们商品价值；而卖者出卖商品，则高于它们价值，“因为在这二个场合上，每人一定是买者，同时又是卖者，所以每人的利润与损失，应该两相对消。剩余价值也是不能是欺骗的结果，因为欺骗只能牺牲一人，富足别一人，但总不能增加两人所有的总数目，所以不能增加流通价值的总额。一个资本家阶级，整个说来，是不能自己欺骗自己的。”（恩格斯《反杜林论》）那末“社会价值论者”的“社会价值”不是成为画饼充饥的饼了吗？

同时，社会价值论者之这种说法，完全把历史的时代界限取消了。如果资产阶级之利润是以破坏价值法则而来，那末，怎样把现代资产阶级与中世纪的商人区别出来呢？怎样表现出资本主义制度的特点呢？这是社会价值论者所不愿意理解，而亦无法解决的。这种六十六年前杜林先生所犯过的错误，人们却把腐朽当作神奇了。事实正是逆着社会价值论的主观！一定的价值量，只在增殖及造成剩余价值之时，才变成资本。利润就是剩余价值的一个特殊形态。它是有时代性的。“社会价值论”者不愿意理解这一点，与杜林先生一般，“丧失了任何经济分析的锐利性，消灭了识别力以及任何真正的概念的法”。

更进，社会价值论者以为产业革命以后，利润的来源有着新的因素。这就是机器，他们说：“在新式磨粉机器的旁边，使得一个工人能生产比以前用手磨机增加二万倍的面粉。这是拥有磨粉机的资本家所应私有的利益吗？或者说，这些利



益，完全是那些面粉工人所能产生的呢？两万倍于以前的面粉的价值，显然是机器所产生的。”亦就是说，现代产业资本家的利润，是机器所产生的，依此而言，资本家并未剥削工人的剩余价值，资本家只是掠夺生产手段的价值而已。但是，事实上正如我们在上面所指出的一般，生产手段所转移给新的生产物的价值，是不会超过生产手段本身所原有的价值的。生产手段对于新的生产物既然只是转移其本身的价值，则资本家显然不会从它们获得利润。上面所举的例子中，机器比以前产生两万倍的面粉，只是增加两万倍的使用价值而不是增加两万倍的价值。社会价值论始终不肯弄清这一点，因而发为“我们能说必需劳动与剩余劳动为一与两万之比吗”和“不变资本与可变资本之分具有什么样的一种意义呢”等反问。其实这是很明白的。资本家每天以一定量的货币，购买工人的劳动力，劳动力的价值，是由劳动者为维持自己能够工作的状态以及为传种所必需的生活资料之生产，需要多少劳动时间来决定的。假定这种生活资料，每天代表六小时劳动时间。如果资本家付给工人以代表六小时劳动的货币数目，则他是付给工人以其劳动力每天的全部价值的，并不像社会价值论者的想象一般，以贱价付给工资。资本家付了劳动力一天的价值，所以这天内劳动的使用权，整天的劳动，也就属于他了。劳动力的消费在一天内所造成的价值——十二小时，比它自己的每天价值——六小时，多了一倍。在这里六小时是必需劳动，六小时是剩余劳动。在机器发明以前的工场手工业中工人的每天工作时间的构成是如此；在机器发明以后的大工厂，工人的每天工作时间的构成亦是如此。更明白的说，不管在工场手工业中也好，不管在大工厂中也好，不管资本家是施行绝对剩余价值的剥削也好，不管资本家是施行相对剩余价值的剥削也好，工人在资本家工厂

中每天的工作时间，都可以分为必需劳动与剩余劳动二部分。而不是：工场手工业的工人每天工作时间都是必需劳动，而在机器生产之下工人的劳动，除了相当于工场手工业的工人每天的生产量之外，才成为剩余劳动。这种曲解，与西尼尔先生的“最后一小时”，可称异曲同工。这种曲解，不是证明社会价值论者之存心瞎说，就是证明他们之愚昧无知。

社会价值论者全部的努力，就是在论证剩余劳动或剩余价值之不存在。然而历史先生所昭示的正恰恰与这种说法相违背。试问奴隶主的财富如果不剥削自奴隶是那里来的呢？封建主的财富不剥削自农奴是那里来的呢？现代资产阶级的财富不剥削自无产阶级是从那里来的呢？蠢如杜林先生亦承认任何形式的剩余劳动，无论是奴隶劳动、农奴劳动、或雇佣劳动，都是从来一切统治阶级的收入的来源。然而“社会价值论者”却一口咬定没有剩余劳动，没有剩余价值了。他们不但论证资本家没有剥削剩余价值，而且论证工人的剩余劳动是资本家所不需要的，他们说：“剩余价值论的缺点，在资本主义最发达的美国暴露得最清楚。那里大批工人自工厂中赶出来变为失业者，得不着一片面包，证明他们的剩余劳动为资本家所用不着了。”事实明白得很，失业工人之存在，不是证明剩余价值论之不确，而是证明资本主义占有与社会生产之矛盾，而这样的矛盾是以剥削剩余价值的资本主义的商品再生产为内容的。社会价值论者否认剩余价值的这种勇气显然是比杜林先生还来得有劲的。可惜这种勇气无法掩盖自己的破绽，在另一个地方不得不承认“资本家所剥削以据为己有的部分是人类社会劳动的积累，而非仅所雇工人的剩余劳动”。好吧，“人类社会劳动的积累”是包含工人的剩余价值的，除了工人的剩余价值以外的人类社会劳动的积累是什么呢？这不是资产阶级用暴力所劫



取的原始积累吗？不是剩余价值之资本化吗？社会价值论者只不过是把这些概念弄糊涂一点冠上“人类社会劳动的积累”的“美名”而已。这与杜林先生之偷窃罗特盘多斯的名称来称呼他从马克思所偷得的剩余价值，一样的无聊。我们恭贺社会价值论者利用马克思的劳动力而获得这种纯收入，但不得不指出他们用“人类社会劳动积累”的名称，并吞马克思的剩余价值，而给它以错误和执拗的叙述。

还有更笨蠢的，社会价值论者只知道资本主义自由竞争时期的利润，而不知道独占资本时期的独占利润，他们说：美国飞机制造业在一九三七年的利润率为百分之三百六十，这样高的利润的来源显然不仅是剥削自飞机工厂所雇工人的剩余劳动，而是从技术的进步与生产力之扩大向落后民族剥取得来。这种说法，只有使一些未读过经济学教科书的小学生可以相信，如果平心静气地去理解平均利润的法则，如果平心静气地去理解伊里奇的帝国主义论中对于独占资本之分析，那一定可以明白：独占资本之出现，独占利润之形成，绝不与马克思剩余价值论相矛盾。马克思在批评李嘉图直接地把统制剩余价值率的法则与统制利润率的法则混淆起来的时候，早就指出“同一的剩余价值率可以表现极其不同的利润率，而不同的剩余价值率也尽可表现同一的利润率”了。独占利润是由于资本之独占，阻止了平均利润率之进行所形成的。构成独占利润的，还是无产阶级所产生的剩余价值。社会价值论者只看见美国飞机卖给落后国家时的价格，只看帝国主义者与落后国家间商品之不等价交换，而没有看见先进国的某一独占的生产部门与其他部门的关系，没有看见资本家们在分割剩余价值的过程中所引起的变化。因之，便把“独占利润”与“额外利润”作为攻击剩余价值论的武器了，可惜这是“无的之矢”！

到此地，我们可以请教“社会价值论者”资本主义是什么东西了。他们说：“所谓资本主义者就是有若干人藉拥有货币、生产手段、商品等等的东西作为资本来从事生产事业，从而出卖其成品以获得利润的一种社会制度”。利润是怎样获得的呢？他们说：这是“由占有生产手段的机器以间接掠夺”的。资本家以购买工人劳动力而进行剥削其剩余价值，叫做间接掠夺，试问还有什么可叫做直接掠夺？是不是说：资本家掠夺了机器，机器再行掠夺工人呢？这种说法，除了替资本主义的剥削谋解脱以外，还有什么意义呢？社会价值论者不但蒙蔽资本主义的生产关系的本质，而且挑拨弱小民族与先进国无产阶级的联系。他们说，资本主义先进国的资产阶级主要是以剥削落后民族为其利润之来源，先进国的无产阶级则在此中分肥，他们这种说法的动机，或许是在强调殖民地半殖民地之被帝国主义所榨取，但是因为夸大之结果竟至于诬蔑先进国的无产阶级了。马克思主义者绝不忽视帝国主义国家对于殖民地半殖民地之榨取，伊里奇在帝国主义一书中说：

“帝国主义最主要的经济基础之一——资本输出，更加强了寄生阶级这种完全脱离生产的情形，更使寄生性的印章盖满了那些靠榨取海外国家和殖民地而整个生活的国家。”又说：

“独占、寡头政治、统治倾向的代替自由倾向，区区少数富强国家对好多弱小国家的剥削——诸如此类，产生了帝国主义种种显著的特征，使人们不得不把帝国主义叫作寄生的或腐化的资本主义。”

帝国主义不但剥削压迫其国内的无产阶级劳苦大众，而且剥削压迫殖民地半殖民地的弱小民族。这是再明白也没有的事，但这里的问题是在于：先进国无产阶级在这里所处的地位是怎



样。社会价值论者诬蔑先进国的劳动者分得帝国主义从殖民地半殖民地之肥，事实上绝不如是。帝国主义所收买的只是工人阶级的上层分子，只是提高少数工人贵族的工资。绝大多数的无产大众，不但不参加瓜分这种从殖民地半殖民地所掠夺的超额利润，而且正因为帝国主义者之为瓜分殖民地准备战争进行战争之故，吃了很大的亏。他们的面包都被拿去换大炮了，他们的牛油都被拿去换飞机了。纵然在和平时代，在某些帝国他们的货币工资和实质工资比殖民地半殖民地的工人来得高，但是从其国家的生活程度来说，从其劳动力价值来说，从其对资本家所提供的剩余价值来说，同样是受剥削的。如果把殖民地半殖民地的工人工资来与先进国工人的工资作比较，看见先进国工人的生活比殖民地半殖民地的较胜一筹，便硬说先进国工人亦在剥削殖民地与半殖民地。这种说法，绝不是弱小民族革命运动的理论，而是帝国主义者分化欧美无产阶级与东方被压迫民族的革命联系底一种最阴险的毒计。

#### 四 地租，地价

“社会价值论者”申斥土地之有价值的社会各界人士共同劳动的结果，土地所有者只是睡觉便坐享其成。这种申斥在道德上或许是有意义的，但如果从科学上来说，这样的申斥是未尽然的。

第一，社会价值论者抹杀了地租的真正来源。在资本主义的生产方法之下，在以全体农业人口完全分化为土地所有人，资本家和雇佣劳动者的前提之下，农业资本家一面从地主租得土地，一面雇佣农业劳动者进行生产，雇佣工人以其无报酬的劳动生产剩余价值，这种剩余价值首先落在农业资本家手中。农业资本家将剩余价值分为二部分：一部分是他的资本所得的

利润；一部分则为交给地主的超出这项利润的余额，这便是地租。马克思说得很清楚：“凡地租都是剩余价值，都是剩余劳动的在产品。”

第二，社会价值论者没有把地主的收入与资本家的收入分别清楚。在事实上，往往地主自己雇用工人从事耕种。这时，他既是土地所有人，同时又是资本主义的企业家，他以土地所有者的资格取得地租，以资本家的资格取得利润，地租和利润同落在一个人的荷包里。但是，在经济学的范畴上，两者是截然不同的。资本家所得的是平均利润那一部分的剩余价值；地主所得的地租是超平均利润那一部分的剩余价值，社会价值论者没有弄清这一点，只是漫说地主之享有土地所有权正如工业资本家之占有新式生产工业是一样的不合理。至于利润与地租之关系如何呢？这是非社会价值论者所得而知的。说得尖刻一点，或许会象杜林先生一样的聪明，把地租看作是土地所有者从土地上所得的收入，而利润则为从自工商业的收入。但是客观的事实却拦住了社会价值论者的去路。

第三，社会价值论者只晓得地价跟着社会之进步而上涨，但是怎样上涨的呢？他们是没有说明的，最多只是说：“任何地方的土地之所以有价值都是仰赖人类祖先或社会劳动的努力所由成功的。”事实很明白，如果除掉人工所造的工程和改良（如建筑物、水渠、灌溉）不算外，土地本身是无有价值可言的，也不能够有价值可言。因为土地并非人类劳动的在产品，但是土地虽没有价值，却可以有价格，它之所以有价格，完全是地租资本化之结果。地租有级差地租和绝对地租之别。形成级差地租的条件有三：（一）土地的有限，造成土地经营的独占；（二）地味有肥沃瘠瘠之别；（三）地位的便利与否。在这种情形之下，农产品的生产价格，便以劣等的生产条件来决



定，经营上等地的农户，除了平均利润之外，便可有额外收入了。这一额外收入归入于土地所有者之手。至于绝对地租则是以土地私有权为其前提的。马克思很扼要的说：“绝对地租乃是田地生产品的价值超出生产价格的余额；至于级差地租，乃是位置优良的田地生产品的市场价格超出它们自己生产品的价值的余额。”因为开垦的新地数量一天天增加，因为随着新垦地的增加，各种地段生产力与位置上的差别以及同一地段上各项投资生产的差别，也一天天的加大，所以，地租的数量也一天天的涨大，地租既然涨大，作为地租和资本化的土地价格，自然亦跟着涨大了。社会价值论者只能说地价跟社会进步而上涨，不能说明地价上涨的内容。

社会价值论者常常引用都市地价高涨作例子，企图以模糊的说法来抽去地租的真正来源。其实，这是徒劳无功的。马克思在《资本论》第三卷第六篇第四十六章中说：“在有地租存在的地方，总有级差地租，并且那种地租总是依照农业级差地租的法则来规定。任何一种自然力，不问它是瀑布，还是丰饶的矿山，还是富于鱼类的湖沼，还是宜于建筑的地基，只要先能够被独占，能够对产业家（使用它的人）保证一个剩余利润，那些人，那些对地球一部分享有所有权而变为这种物品所有者的人，就会在地租形态上，夺去机能资本的这种剩余利润。关于供建筑用的土地，亚当·斯密曾说明，它的地租和一切非农业土地的地租的基础，都是由严格的地租规制着。”这一点，社会价值论者是应当好好记取的。

## 五 社会主义社会中的劳动时间

“社会价值论”者为了要建设其“社会主义社会”，所以讨论了“剩余价值在苏联”的问题。（这样的提法是不通的，

剩余价值是资本主义生产的特有物，苏联没有剥削之存在，苏联的生产并不是为了利润，为了价值，那里有什么剩余价值？）在这里，他们引了马克思如下的一段话：

“只有资本主义生产形态废除，劳动日才可缩短到必要劳动时间的限度。但在那种场合，必需劳动将扩大其自身的范围。因为，在一方面，‘生活条件’的概念，将大大扩张，劳动者将要求另一种的生活水准；同时，现在算作剩余劳动的一部分，到那时亦会算作必要劳动。要造成社会的准备基金与蓄积基金，这种劳动是必要的。”

并加按语，以为这不是了解苏联经济事态的锁钥。因为“必需劳动之扩大在生产力增进到今日如此地步的情况下，是说不通的”。

应该怎样才说得通呢？

第一、他们说：“应该说是苏联否定了私有制度，将生产工具收归公有，从而能有计划的生产分配，而不能说是扩大了必需劳动。”是的，苏联是在社会主义制度之下，作有计划的生产分配的。但是，如果每一个成员的劳动时间，只生产等于他自己所必需的生活资料，试问扩大生产的基金，行政文化的建设费从哪里来的呢？如果每一个成员的劳动时间，只生产等于自己当前所必需的生活资料，试问他们的物质文化生活将怎样改善与增进呢？生产力之提高，固可减少每一个生产物的生产时间，固可使劳动者在同一时间中产生比以前一倍二倍以至若干倍的生产物，固可使生产者每天为产生自己所需要的生活资料的时间缩短，假定生产力提高之后必需劳动时间可从六小时缩小至五小时，但因为生活条件改善，生活程度提高之结果，生产者所需的生活资料在质上量上都比以前增加了，再加上社会上文化养老育幼等费用，这么一来，必需时间



仍须扩大到六七小时。社会价值论者只片面地理解生产力提高可以缩减必需劳动时间，而没有从发展的观点去把握劳动者的生活在社会主义社会不断地改善，没有从全体的见地，从联系的见地去把握影响必需劳动各方面的因素，遂产生出自己不通而说人家不通的武断结论。

第二、社会价值论者认不清时代，把资本主义社会中的工资范畴，当作社会主义国家的工资范畴，因而说：“必需劳动既是等于‘劳动力的价值，是对于维持劳动力所有者的生命所必需的生存资料的价值’，社会储蓄与必需劳动有什么关系呢？”这种机械的形式的观点，是可怜得很的。苏联的工人阶级是在自己的企业中做工，他们并不是与生产手段分开的，因此，他们并不是工资劳动者，“当作商品劳动力”这个范畴并不存在。硬把资本主义的工资来看待苏联工人的工资，显然是“牛头不对马嘴”的说法。至于规定必需劳动时间，乃是决定社会储蓄的前提。苏联每一个五年计划，不是具体的把各种基金作个规定吗？可惜社会价值论者不愿意去看这个事实。

第三、社会价值论者以为苏联现在所享用的，乃是“人类历史上若干万年所耗的社会劳动生产的价值”，而不是苏联人民努力的结果。从科学文化的见地上来说，当今之世，诚然只有社会主义的苏联，接受了人类文化的遗产，这是资本主义国家所做不到的。但从经济的意义上说，苏联的国富，是苏联人民努力生产得来的。社会价值论者竟欲向苏联“共产”，未免太“那个”了。

社会价值论者所认为说得通的几点都是说不通的，马克思那一段关于社会主义社会中的劳动时间的指示，正是了解苏联的关键，社会价值论者之那种曲解，只是在暴露其浅薄而已。为了使问题弄得更清楚起见，让我把马克思在《哥达纲领批

判》上关于社会主义社会的分配录在后面吧。

“顾名思义就算‘劳动的收入’，是真正他所生产的生产物，那末，集体劳动的收入乃是社会生产物之总和。

“其中应拿出去的部分是：第一、已消费了的生产手段之补充部分；第二、扩张生产所需要的追加部分；第三、预防各种灾害，天灾等的预备金或保险金；……总生产的余下部分，便拿来作消费资料。

“但是进行各人的分配以前，还应抽去：一、不属于生产的行政费。这一部分也许比目前的社会所需要的要少得多，其减少随着新社会发达的程度而进展。二、为满足社会欲望，如学校、疗养所、卫生设备等部分。这一部分不用说比目前的社会所需要的要多得多，而其增加随新社会之发展的程度而发展。三，没有劳动能力的人的抚养老金……即目前社会之所谓贫民救助费。然后才开始分配。”

社会价值论者大言不惭地说，只有他们才能顾管到社会上没有劳动能力的人，剩余价值论者是不去解决这一问题的。马克思这一段话，给与这种不惭的大言以无情的打击。苏联对于儿童之保育与老人之养育的事实，给与这种不惭的大言以无情的打击。

## 六 尾 声

这就是我们对于社会价值论者关于经济方面的批评。但是，社会价值论者的妙论还不只此。除此之外，尚有“资本主义世界，以先进国与落后民族作为主要矛盾”和“弱小民族领导无产阶级革命”等等，为了篇幅的限制，就让我们在此打住吧。



如果要把上面所已检讨过的问题，作个总的断语，那只有借恩格斯送给杜林先生的话：“因夸大妄想而毫不负责。”

（一九四一，三，廿八）

原载《群众》周刊第六卷第三、四期合刊

（一九四一年四月）

## 反教条主义中几种不正确的倾向

教条主义是主观主义中最严重的一种。教条主义者不注重研究现状，不注重研究历史，不注重马列主义的运用。这一歪风的害处是极为重大的。为了肃清这种理论与实际分离的现象，我们必须开展反对教条主义的斗争。

反对教条主义的运动，已经开展了二年多了。在这里，我们极大部分的同志，已经认识了教条主义的害处，已经努力在改正这种不正确的作风；对于现状和历史的研究，对于马列主义的态度，已有极大的改进和进步。但是，某些不正确的倾向却在发生着。这些倾向并不是不主张反对教条主义，而是以反对教条主义为前提的。因为立场站得不稳，主观弄得不清，所以，就在反教条主义中发生了一些不正确的倾向了。

有那些不正确的倾向呢？

第一、某些同志因为害怕自己中了教条主义的流毒，就特别强调生活。与“感性生活”的划分中，特别强调“感性生活”，在他们的眼中，思想是苍白的，而生活则是色彩缤纷的。所以，他们所希望的人，是一个不知“人间何世”的人，是一个重感情轻思想的人，是一个不顾一切，能生能杀、敢笑敢骂的人。

第二、由于过度的重视生活因而就发生了轻视理论的倾向。更严格来说，是轻视辩证唯物论与历史唯物论的倾向，这种倾向，还可分为两种：有一种是只谈事实不愿意把握原则的；另一种则是以形式逻辑式观念论的理论作教条的。前一种倾向，是致力于现状与历史的研究而离开历史唯物论的观念的；后一种倾向则以为谈辩证唯物论与历史唯物论以外的理论就不会犯教条主义的毛病似的。于是，黑格尔、哥德、甚至尼采的名言，便成为金科玉律了。

第三、还有一种倾向，这是与刚刚所提的一种近似的。刚才所提的一种，是以辩证唯物论以外的西洋学说，当作金科玉律；而现在所提的一种学说，则是把中国的传统学说，当作金科玉律的。这些人，极力使孔孟的学说摩登起来，要他们脱去缙衣，穿上西装。这些人所努力的是把孔孟之道，当成辩证唯物论来看待。为什么如此呢？这是因为教条主义者对自己的东西没有知识，除了背诵希腊的故事以外，没有别的本领。为了反对教条主义，强调自己的历史是十分必要的，提出马列主义中国化是十分正确的，但是，观点弄不清的人们便把抄袭旧书或解释旧书当作中国化，当作反对教条主义的工作了。

这三种倾向，亦可说这四种倾向，是错误的。错误的原因是没有了解怎样去反对教条主义，亦没有认清教条主义是如何发生，马列主义不是教条而是行动的指南针。某一个人之是否成为教条主义者，是以他的对待马列主义的态度去决定的。如果他的学习理论，是为理论而理论，这种人，当然会变成教条主义者。因为他所感兴趣的是书本而不是工作；他的一套本事，只是背诵而不是运用。这样的读死书、死读书，理论本身是并不负责任的，要负责任的还是他自己。我们反对教条主义，就是反对这些人对待马列主义的不正确态度，绝不是反对



人们去研究马列主义的理论。我们反对主观主义教条主义的目的，是在于使理论与实际统一起来，是在于克服片面性的毛病。为了反对教条主义而不敢接触理论，分明是因噎废食的。试问一个缺乏理论思想的人，他的生活将是怎样一种样子呢？这种不顾一切，不看环境，不知“人间何世”的人，难道不是一个蛮干乱干的“勇士”吗？而且所谓实际，绝不是任情放纵敢笑敢骂之谓，把任情放纵的作风，认为实际生活，那完全是小资产阶级的脾气的反映吧了！

以研究问题而论，注重现状，注重客观事实，乃是十分重要之事。我党中央关于调查研究的决定，其用意就是在此，但在分析材料的时候，如果没有方向作指南针，那是没法掌握材料的。我们反对以公式代替事实，亦反对自己被材料所包围，变成材料的尾巴。不愿意掌握方针，就有使自己成为材料尾巴的危险。如此而欲谈发现客观事物的内在的规律性，那是不可能的；如此而要使其不陷于错误，亦是不可能的。

至于以西洋的形式逻辑、观念论或中国的传统学说去代替辩证唯物论历史唯物论，那不仅是由于弄不清观点，而且亦由于站不稳立场。这些人的脑子，本来就装满了西洋教条或中国教条的，在反教条主义的状况下，他们的那些机械的观念的思想，便乘机而出了。很明白，这是以教条反对教条。这种以教条反教条的做法，不是以毒攻毒，而是相反相成。

反教条主义的这些不正确的倾向，是障碍我们反教条主义的工作之开展的。为了廓清主观主义中最严重的一种——教条主义，我们必须克服这些不正确的倾向。

署名涤新，原载一九四四年三月十八日《新华日报》

王亚南

## 论东西文化与东西经济

——评梁漱溟先生的东西文化观

### 一 中国文化的化身在讲话

最近从桂林《大公报》上读到几篇有关东西文化的论文。一篇是林语堂先生的《东西文化与心理建设》，一篇是梁漱溟先生的《中国以什么贡献给世界》。梁先生那篇大文的写作，也许多少因为是对林先生那篇大作抱有反感而引起。虽然他的中心论点，并不曾对林作表示出何等根本的差别。

可是林、梁两先生的主张，即使其同点多于异点，我个人却特别重视梁先生的议论，这与其说是由于梁先生是东西文化研究的专家，毋宁说是由于我认定：梁先生写这篇文章，不是向着谁的面孔讲话，而是向着他内心的实感和自信讲话；不是为了动听，为了叫人喝采讲出来的，而是以“孤臣孽子”的心情，希望大家象他一样具有民族好胜心自负心而讲出来的，惟其如此，我阅读梁先生的大作，就有些感到是中国文化的化身在讲话，是中国文化中一部份结晶为优良的士大夫传统精神在讲话。

作者的光辉人格，是大有助于其言论之被人重视的，但其言论亦就因此更不容易满足人们的期待。许多人读过梁先生的大作，在体谅到他的苦衷与诚挚意境之余，接着就觉得他实际



只给了我们一些漠然的，不易联贯的，空泛的概念。“人生向上伦理情谊”这八个字，也许比“仁爱忠孝信义和平”那八个字还要抽象，事实上，拿“人生向上伦理情谊”这八个字所包涵的哲理及其行为表现，作为向世界贡献的一部份隆重礼物，那在理论逻辑上，至少会发生以次三个问题：

第一、我们向世界贡献的，是否只能有这种伦理的文化精神？如其说，我们过去向世界贡献的是它，目前或将来向世界贡献的，是否还能是它，或者还只能是它？

第二、就东西文化相对待的意义上讲，我们吸收西方的物质文明，而以这种精神文化贡献出来，作为一种“报偿”，但西方是否愿意吸收或接受我们这种精神文化，或者，是否会具有接受我们这种精神文化的条件或资格，却大是疑问。

第三、我们即使以“野人献曝”的愚忱，认为这是我们可能向世界贡献的固有或特有的“国宝”，而我们以外的世界，是否就毫无异议的承认我们有资格擅有这种伦理文化，从而，允许我们把这种伦理文化，当作“吾家特制品”贡献出来？

把这三个问题的顺序倒转过来，就是（一）我们能否擅有伦理文化，即使大体上，依着我们社会组织的特点，我们在这方面有独特的高度的发挥；（二）人家是否有容受这种伦理文化的社会条件，抑或我们这种伦理文化，任何社会都有吸收可能；如其这点极有把握，（三）我们是否承认我们始终或永远只能以此为向世界贡献的唯一礼物。

就这三个问题来商讨，都会使我们联想到社会性质问题。梁先生的全理论逻辑，亦是设想到了此点的。不过，他对于社会问题的提起，是从横的观点出发，所以有中国文化、印度文化、西洋文化的不同解释。而我之提论到这个问题，却是从纵的观点出发，认定那些特定文化，是特定社会发展阶段的不同

的结果。特讲到社会性质，不能不涉及形成各别社会性质的经济条件。关于这点，我是赞同梁先生作为其立论张本的以次见解的，他说：“在今天，……人类行为不单出于经济的动机，既成定论，而据我的浅学，不仅在今天，不仅在一般人，据近代一些渊博学者如亚丹斯密等的论证，中世欧洲因为对外关系断绝，各领邦间又相互封锁，于是，领主贵族们的消费欲望，被限制在极窄狭范围，他们由是在某种场合，对农奴表现温情主义的慷慨与宽大，而农奴则因被束缚在领地上，对领主亦表现了极驯善的恭顺，而建立在此基本社会关系之上的其他一切人与人的关系；亦多少相应保留有素朴的‘人情美’，而成为近代浪漫主义诗人哲人们所憧憬叹美的素材。”这就是说，“人生向上伦理情谊”在欧洲中世社会，亦是表现过的。我们似不能在这方面独擅其美！

但我们同时也得承认：我们的重精神而轻物质的“向上”表现，和伦理精神的发挥，确实远较欧洲为普遍而彻底。这原因，东西文化研究专家们，曾提出了种种的解释：如谓欧洲封建文化延续时期比中国为短促，因之，作为封建文化之结晶部分的伦理精神，在欧洲就决不能象在中国的纯化和高度化；又如谓欧洲中世的精神生活，主要是以宗教为主导形态，因之，人对神的关系，就在人对人的关系中，加进了一些隔膜；又如谓中国封建制所采取的向心形态，比之欧洲封建制所表现的离心形态，确较便于伦理观念和伦理精神的发挥。所有这些以及其他关于中国人“伦理情谊”特别发达的说明，都不妨碍我们提出经济方面的解释。事实上，东西文化差别的关键，就东西封建经济体制来释明，或者更有依据。

自然，即使是强调唯物史观的人，亦从不曾妄作“经济是决定人类行为之唯一社会因素”的硬化命题。不过，到了今



天，人类社会行为，大体或主要出于经济动机，亦似已成定论，如其梁先生对此认识还有距离，至少总应该承认经济是决定人类社会行为的诸要因之一，我愿意从经济这一视野，来看看东西文化不同的症结，借以解答我前面关于梁先生立论会引起的三个疑问。

## 二 东西经济体制的差别观

首先，关于伦理的精神文化，被认为中国“固有”的，似无问题，设自诩为中国“特有”的，却就需要加一些解释。梁先生似亦不否认以往的伦理文化，是宗法社会、封建社会的产物，但欧洲亦曾经历过相当长期的封建社会阶段，为什么它就没有那种文化产生，而肯让中国独擅其美？事实上，远在欧洲封建制形成的五世纪以前，希腊罗马的哲学家们，实在讲过和我们古圣贤一样能表现“人生向上”的话。道德哲学的说教者如苏格拉底师弟子们，固不必说，就是以反斯图亚派之禁欲主义著称的伊璧鸠鲁，他甚且强调“我有水与面包，我的幸福就不亚于神”。这论调，对我先哲“食无求饱，居无求安，就有道而正焉”的精神，似无逊色，即使是到了“失道而后德，失德而后仁义”，更失仁义而讲礼法的罗马时代，其代表的哲学者如西赛禄、色奈加等，更曾倡言“唯贤者斯为富有”，倡言“物质上最富有者，精神上最贫困”。这应该说是“人生向上”的明显告白。野蛮的日耳曼人，在罗马建立封建帝国以后，欧洲人的整个精神生活，差不多都被浸透了基督教的禁欲思想。我们自然有理由理解这种禁欲思想的普及，是以当时欧洲经济状态，因战乱及其他政治理由，陷于极度衰颓贫困的反映。

中国的封建制，大体是以地主经济形态为它的基础。周初

肇封诸侯，大体虽系采取所谓“分土而食之”的领主经济形态，但建基未久，即在春秋战国之世予以破毁。秦商鞅将当时正在分解中的领主经济形态，正式以法令废止，使土地得自由转移买卖，于是地主经济形态开始。秦既统一中国，遂将此变革通行于宇内，结局，以土地为要键的封建社会关系，乃确实由不完全的领主经济形态，转化为地主经济形态。在前一经济基础上，分封系分土而治，分土而食，其经济权在地方，各受封领变成了经济自给单位，故有离心倾向；在后一经济基础上，分封或设置疆吏，系由中央将各地方土地收入，以赋税方式，输归中央，然后再由中央以俸给方式，支付地方，在此场合，其经济权操在中央，各地方不易形成经济自给单位，故有向心倾向。亦就因此之故，中国封建制与欧洲封建制比较起来，就不但更能显得集中，并且还确实显得进步（比如土地得自由买卖，农民得自由转动，以及伴随土地劳动得自由移动而引起的较合理关系等等）。由于这种实质上的差别，中国的封建意识与封建文化，就比较可能排除宗教的成分，相应着，更需加强加深伦理的色调。作为中国伦理化育规范的儒家思想，无疑是大成于孔子，但却系发端于孔子以前的“古之圣贤”，而孔子及其一派的思想，在春秋战国之世，还不过杂存于九流百家之间，秦代首先完成统一局面，迄未发现儒家思想，特别能配合其大一统政治要求，致演出一幕焚书坑儒悲剧。汉以秦为殷鉴，决定罢黜百家，崇尚儒术，于是大一统之义，三纲五常之教，始在中国社会思想生活中，确立其绝对优势地位。伦理是政治的目的，同时又是政治的手段，相互推演，对于中国封建体制的较长期延续，固曾尽过莫大的助成作用。同时，在此长期延续而逐渐发展的封建体制下，伦理思想不但因历代儒家的研究发挥，而益进于淳化，益由半宗教性的天人之辩，演变为



哲学性的形而上学的理欲道器之争，同时又因此种思想长期在实践过程中作用着，故不期而采取了中国民族信念的外观，更表现为中国人象是生来就是非宗教的而为伦理的特质。

依据以上的说明，被梁先生看作表识我民族特性的“人生向上伦理情谊”八字真传，就似乎可以当作我民族的“特有”美德，“特有”造诣，而把它向世界贡献出来。但问题要看我们以外的世界，是否能或愿接受它。

### 三 各种社会都有它自己的道德生活规准

讲到这里，我们需要对伦理文化本身，作一些认识前提的推论。

伦理更具象的表现，就是道德规范，而有关伦理之认识论上的说明，就是道德哲学。道德如不被理解为“玄之又玄”的东西，而把它看作范围特定社会人与人之日常生活关系的行为准则，则任何一种社会关系的建立，就一定会产生适应那种社会关系，从而维系那种社会关系的道德生活的习惯和准则。生活的方式，生活的条件不同，那种道德的伦理的范畴，也相应而异其性质和内容。这就是说：任何一个社会，都有它自己的道德生活规准存在着。中世欧洲的封建文化，虽然全披上了宗教的外衣，我们依旧不难在它全般社会政治生活中，看出与我们相异的，也许大体不如我们那样淳化，那样有贯透性的道德准则和“伦理情谊”。即如在脱却了中世温情主义“伦理情谊”，而被认为急功好利，专以计较物质利害关系为其他文化生活特征的资本主义社会，似乎物质的进步，功利主义的发挥，在另一方面，并不曾妨阻“父慈子孝”，“兄友弟恭”，“夫妇敬爱”以及一般社会同情心的增进，反而把那些原本在前一社会阶段，用神秘的宗教的色调所翳障着的伦理关系，安

置在更合理的社会基础之上了。要之，以往的欧洲，无论在封建社会，抑在资本主义社会，都有适于它们自己要求的伦理情谊，而适于我们社会需要，为我们社会所崇尚的“伦理情谊”，似显然不易在它们社会移花接木的生起根来。这一点，梁先生似乎也不否认。因为他明白表示，中国的伦理精神，是要在西方资本主义终结以后，才有发扬光大之可能的；即是如他所说，要在“政治上实现了民主主义，经济上实现了社会主义”之后，才能大行其道的。

但根据我们前面的分析，伦理的道德规准，并不是超历史的，超社会的。即使我们在主观上，不妨把我们的伦理基准，作较高的较大的评价，但将来真正民主主义实现，社会主义实现，是否会在实现过程中，造出容纳或接受我们过去那种伦理精神的社会条件呢？任何形态的“伦理情谊”，都不是，而且不能是架空的抽象，而是要表现在一定的社会形式中，表现在一定社会关系中的。比如就梁先生具体提出的“父慈子孝”的“伦理情谊”而论，在将来的社会，是否会觉得那有流于狭隘自私的弊病呢？又如梁先生所说，在将来的社会，人对物的关系，将被還元为人对人的关系，于是，一切剥削关系不存在了，一切根源于剥削关系而造成有害无益的社会浪费不存在了，人得尽所能，取所需，在此场合，是否还须用“食无求饱，居无求安”的方式，以表示“人生向上”，而“吃得饱，长得胖”，就不能表示“人生向上”呢？

要之，我们如打算把我们的伦理精神，对将来社会去贡献；我们如不能希望将来社会，大体具备我们过去的产生那种伦理哲学伦理规范的客观条件，我们就得使我们传统的伦理文化，改造到或变革到具有将来理想社会所要求所能接纳的实质与内容。



于是，我们又须更向问题的深处发掘了。

#### 四 我们对世界已有的贡献和将有的贡献

梁先生由民族好胜心，认定我们有所负于世界，而不得不为世界有所报称，于是苦心搜索出我们这个伦理文化的强点，如其这个强点的用途竟被怀疑了，或者，我们的伦理教义竟被视为难有益助于将来社会了，那一定会损及他的自尊心，从而损及他的民族自负心。但这是过虑了。

我们的民族，对世界早有所贡献了；在将来，可能有更大更多的贡献。中国是世界的一部分——一个相当大的部分——一切在中国本土表现的文物、思想、制度，不论其对于中国以外的世界有无影响，在它本身的发展与前进，均当理解为贡献世界的成果。我们无妨自诩的借外人对我们贡献于世界的以次赞词，来加强我们的自负与自信。

“三千年前，世界上有两个民族，以理性之光，照耀于四周的蛮族。在西洋的是希腊，在东洋的便是中国。这两个民族的合理主义，便是将来指导全世界的两大文化支流。但是这种支流各有特色。希腊所产生的合理主义，是属于知的方面，造成了近代西洋文明之哲学科学的基础，反之，中国产生的合理主义，是属于意的方面，发扬正义公正的观念，使远东横溢着德化之光。前者是思辨的合理主义，后者是实践的合理主义，前者以数学与理论为中心，后者是以道德政治为主眼，前者包含着近代精神文明的酵母，后者传播了特殊的远东文明的种子。”（见刘译日人五来欣造著《儒教对于德国政治思想的影响》）不过，我们在欣然接受这赞词之余，应明了我们“德化之光”，是在过去光被于“四周的蛮族”，要使这光明继续永远

照耀于世界，我们如其无法希望，或不应希望我们四周永远为蛮族，就得发扬自己的传统的伦理文化，使它不固定化或硬化为徒供人欣赏或凭吊的埃及金字塔似的文物。但这里须得辨识一件基本事实，即我们的文化，过去其所以能在四周蛮族中发出德化之光，根本是由于我们的社会经济体制，在历史的发展阶段上，跑到了那些蛮族前面，即那些蛮族当时是营着渔猎游牧，浅耕的民族社会生活，我们的祖先，已借着自然的历史的有利条件，建立起了高度化农业的封建国家。就是远在我们四周以外的欧洲，它差不多是中国封建制已建立了一千多年，已达到了相当高度发展的晋代，才开始其封建的社会组织端绪；而在实质上，它的那种封建体制，已在前面证示其远较中国封建体制为不进步，不合理。反过来说，中国以往的较进步的，较合理的社会经济组织，才容许并要求配合较合理的较进步的人生哲学及其伦理的实践形态。我们这种推理如不太远于事实，则我们今后如其仍希望以“向上的伦理情谊”去光被四表，一定要我们社会本身，已造成了一种在进步性上，在合理性上，都较优于其他社会的社会经济组织；那种社会经济组织，可能是在某种限度依据了或发扬了中国文化中优良的传统伦理精神的结果，但在那种经济组织中所体现的“人生向上伦理情谊”，一定不是固着在我们过去的形态上。比如说，我们今日当作国策来要求实现的民生主义经济体制，尽管国父孙中山先生在提出此种理想的时候，参证了或体验到了中国传统的“爱民”“亲民”“惠民”的民本主义精神，但理想上有资本主义之利而无其弊的民生主义经济体制如能建立起来，则表现在它这种体制中，并作为其秩序所由纲维的“伦理情谊”，一定是与过去不同种类的东西，它一定更有积极性，更有进步合理的内容。



论到这里，我可就以次三点意见，对本文作一结束：

（一）“国于天地，必有与立”。我们民族能延续数千年以至今日，决非偶然幸致。其悠久历史赖以维系的“固有”或“特有”文化，应理解为其过去对世界贡献的成果，且亦无妨认定为其将来对世界可能贡献的因子，但在世界日渐变动与进步的情势下，我们断不能也不应以固定在一定形态上的伦理观念及其表象，作为“推之百世而皆准”的将来人类社会行为之圭臬。

（二）伦理文化固然有一定伦理哲学作为其指导原则，但伦理哲学是最有实践性的，或者是最少形而上学性的。一国想将他的伦理文化，或综合体现着伦理哲学，在它以外的世界生根、开花、结果，一定要想到它以外的世界，甚至它自身，将来究会在何种限度具备有体现其原有伦理哲学或伦理的精神文化的实践条件。

（三）如其我们随时体察世变，警惕着世界日新月异的进步，因而想发挥自己的特长，从阐扬伦理文化入手，则须明了，伦理文化的培养，并不能期之于“讲道德说仁义”，谈理欲论道器的空泛冗谈，而要期之于一种可能使较高伦理文化因以体现着的较合理的社会关系，较合理的社会经济体制，果其如此，则在消极意义上，我们不能在合理的社会经济上努力，也就无法单独的孤立的向世界贡献什么精神文化；在积极意义上，我们能认真的创建出一种合理的社会经济关系，则我们可能贡献世界的，就不是固有的“人生向上伦理情谊”，不只是适于那种合理社会经济关系的新型的伦理精神文化，同时必然伴存在那种合理社会经济关系下，在新的道德教化中可能创造出的一切精神的物质的文明。 （一九四〇年）

载《社会科学新论》（中国经济科学出版社一九四六年版）

# 再论东西文化与东西经济

——评钱穆先生的东西文化观

## 一 “爱之必以其道”

在去年，我曾就梁漱溟先生的《中国以什么贡献给世界》的大文，进而就梁先生的《东西文化及其哲学》，写过一篇《论东西文化与东西经济》，披露在《新建设》杂志上。梁先生是主张中国人应拿“人生向上伦理情谊”这八个字所包涵的哲理及其行为表现，作为向世界贡献的一份隆重礼物。我认为，在这个“杀伐用张”的世界，梁先生的用心虽好，立论却就大欠斟酌。我的结论大意是：

（一）中华民族数千年历史借以维系的传统伦理文化，经过阐扬洗炼，也许无妨认定为其将来对世界可能作某种贡献的因子，但在世界日渐进步与变动的情形下，我们断不能也不应以固定在一定形态上的伦理观念及表象，作为“百世以俟圣人而不惑”的将来人类社会之圭臬。

（二）伦理文化固然有一定的伦理哲学作为其指导原则，但伦理哲学特别要与实践相联系。一国想将它的综合体现着伦理文化的伦理哲学，在它以外的世界生根、开花、结实，一定要想到它以外的世界，甚至它自身，将来究会在何种限度具备有体现其原有伦理哲学或伦理的精神文化的实践条件。

（三）如其我们随时体察世变，警惕着世界日新月异的进



步，因而想发挥自己的特长，从阐扬伦理文化入手，则须明了：伦理文化的培养，并不能期之于讲道德，说仁义，谈理欲，论道器的空洞冗谈，而要期之一种可能使较高伦理文化得以体现的较合理的社会关系，较合理的社会经济体制。果其如此，则在消极的意义上，我们不能在合理的社会经济上努力，也就无法单独的孤立的向世界贡献什么精神文化；在积极意义上，我们能认真的创造出一种合理的社会经济关系，则我们可能贡献世界的，就不是固有的过去的定型的“人生向上伦理情谊”，也不只是适于那种合理社会经济关系的新型的伦理精神文化，同时必然伴有在那种合理社会经济关系下，在新的道德教化中，可能创造出的一切精神的物质的文明。

那篇文章发表以后，我就计划：对于中国传统的一切文化现象，都应就中国的社会经济形态，予以系统的科学的说明，但因研究环境变更，除了在国立中山大学研究院就此问题作过一次讲演外，一直到现在还不曾着笔。

最近在第十卷第二期《中国青年》月刊上，读到钱穆先生的《中国文化传统之演进》的大文。钱先生爱护中国文化的热忱，当不下于梁漱溟先生，但他对于中国文化的认识，却不象梁先生那样拘囚于伦理的窄狭天地里；他对于东西文化的异同的说明，也比较拓开了另一个境界。惟其如此，这就引起了我向原来研究计划前进进一步的兴趣。

## 二 亦新亦旧的方法论

钱先生的那篇大作的的内容，牵涉颇广。为了讨论的便利，是须得抉发出他的立脚点或出发点的。钱先生自己不曾把他的观点明确指明出来，但就全篇字里行间的暗示，似乎他的一切论点，至少是想接近或者环绕着以次两个中心命题的：

### (一) 历史的文化观

### (二) 经济的文化观

钱先生是一位史学家，且是一位正统的历史学家，他的文化理论采取历史的观点毋宁是当然的。而在实际，他这篇文章中显示的一些特色，也就是存于他的历史的观察方面。至于他同时还采取经济的文化观察方法，在我们看来，仿佛有些意外，因为这不是一个正统史学家所应有的研究法，甚至我们也很难期望正统史学家所能有的研究法。但说也奇怪，不知道是时代太刺激了他们，抑是他们并不甘太落在时代的后面，另一个比钱先生还正统些的大国史学家陈寅恪先生，当他去年四五月间在国立中山大学研究院讲魏晋六朝学术思想的时候，他的许多讲法，使我在当场听着，联想起胡汉民先生的《唯物史观之伦理的研究》来，他居然从当时社会各阶层间的物质利害关系，来释明所谓竹林七贤一千人所以采取清淡作风的“内情”。这是题外的话。我说钱先生从经济的观点来看文化，并不单是因为他这篇文章后面，有了“经济和文化确实是相互为命的”话，事实上，这句话原本就极其含浑，而且，他还是在讲过农业文化与农业社会的关系之后，作了“这并不是唯物史观”的郑重声明才说出来的。但虽如此，他全篇论及东西文化的异同，及中国文化的发达、衰落及将来展望的时候，总喜欢或者总想从社会经济演变情形上去找到证据。可是，毕竟因为他的正统思想习染太深，或者对于社会经济史学方面的修养太嫌不够，他不但不能把文化史经济史的内在关联贯通起来，使他的说明，具有科学的系统性，反而依着他那不成熟的，未消化的，或太素朴的经济观的理解，把他从历史观研究上显示出的一些特点，都弄得混淆不清了。

在下面，我想分别他的历史文化观和经济文化观，予以解



述。

### 三 “可大可久”的新注释

先讲他的历史的文化观。

在他设想，“所谓文化，必定有一段时间上的意义在内，换言之，即文化有他的历史意义在内”。“所以讲到文化，应当用历史的情况来讲”。

“什么叫做中国文化呢？要解答这个问题，不单要用哲学的眼光，而且要使用历史的眼光”，“中国文化是一个传统，是一线而下的，已经有了五千年的历史”。中国由五千年历史情况显出的文化，孤立起来，是不能看出它的好处或特点的。必须拿它来同世界上其他任何一种文化来比。同谁比呢？他以为“最好同欧洲的文化比”。因为在世界史上，“能够长期奋斗前进的，只有两个：一个是中国，一个是欧洲”。它们显然是东西文化的代表者。可是把它们相互作一比较，立刻就显得有许多不同。照钱先生的提示：

第一，就时间上说：中国文化和欧洲文化不同之点，“好象两种赛跑，中国文化乃是一个人作长时间长距离的跑，从尧舜禹汤文武周公孔子……这一路下来都是中国人，秦汉唐各代也是中国人，宋元明清还是中国人。西方欧洲文化则象接力跑，一面旗，从一个人一个人手里依次传递接续去跑，由希腊人传给罗马人，由罗马人传给北方蛮族，现在传到拉丁条顿民族手里，拉丁条顿民族跑完以后，说不定将来会由斯拉夫民族接着来跑”。

第二，就空间上说，两者也不相同：“中国文化是整个发生的。自始就满布大地”，“一摆就摆在一个大地方”，“而欧洲文化则系由一点传一点的，象希腊文化中心到罗马文化中心，再

到东罗马文化中心”；“到近代欧洲列强并立的时候，文化中心也就分在巴黎、伦敦、柏林，……等等地方，再由这几个中心向四周发散”。“西方文化可以有几个中心，中国的文化，则很难说有中心”。

总括的讲，就是“西方文化可以分做几段，中国文化却不能分；西方的文化可分为地域性，中国文化则没有地域性”。

钱先生自认为是“很粗浅的，很简单的比较”，也许就因此故，就前一点讲，他忽略了，他是拿中国文化与欧洲文化比，不是与欧洲某一国，或者意大利，或者法国，或者德国比，同时，也不是拿欧洲文化同包括中国文化的整个亚洲文化比，于是，就有独跑长距离和接力跑的区别；就后一点讲，他也没有考虑到，中国文化并不是“一摆就摆在一个大地方”，或“自始就布满大地”，也不是“没有地域性”，我们稍一留意中国文化，由黄河流域，而长江流域，而珠江流域的展拓情形，就可对钱先生的讲法，作相当程度的修正。即使退一步，相对的承认中国文化在时间延续上，在空间展拓上，都对欧洲文化显示了上述的特点，但问题并不在提出事实，而在对它加以科学的合理的说明，钱先生对于这一点，仿佛从中国方面作了一些解说。

关于中国文化在时间空间两方面表现的特点，钱先生从我们的古文献中找到了依据，那就是《易经》上所说的：

“可大可久”。

究竟是先发现了这个文句，然后再确定中国文化的悠久性和光大性？抑是先发现中国文化“自始就满布大地”和“一直延续五千年”，然后再以这个文句来印证？我们用不着推敲，我们所注意的，宁是我们的“可大可久”的文化，究是如何一种情形。



钱先生把一部中国文化史，分作四个时期，秦以前是第一期，汉至唐为第二期，宋以下至晚清为第三期，现在则临到第四期。对于前三期的文化史实，他是用这几句话来包括：

“中国学术思想最灿烂的是在秦朝以前，政治社会最理想的莫过于汉唐，而文学艺术的发达，则在唐朝以后。”

每个时期都有它的特点。然则汉唐以后，为什么没有把秦朝以前的学术思想继续发挥呢？钱先生是这样答复我们的：

“我们总觉得到现在为止，学术思想方面还超不出先秦，政治社会方面还超不出汉唐。”

“……我们并不能说，汉唐的学术思想，超不出先秦的境界，便说汉唐没有长进。因为中国在先秦时候，孔子他们这一班圣贤，已经将那些人生理想讲得很高深，以后实在很难超出。”

然则秦以前的学术思想，为什么有这样难于超越的地方呢？钱先生在这里把我们“可大可久”的文化特质道出了。

“……到秦朝为止，一般学术思想，都是抱着一种天下的观念。……修身齐家治国，最后就是平天下。”

“世界大同，天下太平，都是中国人理想中的一种人类社会，所谓‘凡有血气，莫不尊亲’，就是中国文化的理想。中国文化是人类主义的，是世界主义的。他并不只想求得一国的发展，也不妄想一步一步的向外扩张势力，象罗马，象现在一般压迫主义，侵略主义者的西方国家一样。”

中国的这个平天下的理想，“到了秦始皇的时候，已经实现成一个天下了，所以中国文化开始就摆在大地上”。这就是说，秦是中国文化第一期与第二期的分水岭，秦以前，是天下统一的文化理想的产出时期，秦以后，则是那种文化理想的实

现时期。所以说，“孔子他们的学术思想虽然很高，可是只存空言，而秦以后汉唐诸代却是实干，使孔子诸人的理想渐渐实现”。

结晶在中国文化思想上的世界主义，人类主义，在规模气象上是“可大”，在理想展望上是“可久”。惟其“可大”，故“放之四海而皆准”；惟其“可久”，故“百世以俟圣人而不惑”；钱先生从这里来看中国文化对欧洲文化所显示的特点，自是“独具只眼”。但也许是太浸沉于这种文化理想中的缘故，他在立论上就不觉留下了一些漏洞：

其一，钱先生认为先秦人其所以有如此高远的理想，乃因“当时的人认为整个版图以内的一切地方，就是天下，就是世界”。这样说来，这种“跨境内以为天下”的世界主义，实不过“中国主义”，因而他们那种“凡有血气，莫不尊亲”的人类主义，实不过“中国人主义”，钱先生立意要证示我们的“大”，结果却适见其“小”了。

其二，如说中国人的“天下”，至秦始皇实现，中国文化至秦“始普遍的摆在一个大地上”，足见秦以前，还不曾“摆在一个大地上”。这一来，他前面所谓“中国文化乃是整个发生的，自始就满布大地”云云，就仿佛第一期以学术思想为特征的文化，划到中国文化圈外了，这是一个大矛盾。

我们极同意钱先生的文化是有生命的话。中国文化第一期是文化理想产出时期，第二期是文化理想实现时期。汉唐这个时期，究竟对于第一期的理想，实现了一些什么呢？

“秦以后，两汉与隋唐，最有成就的事业，是政治与社会，一统的政治和平等的社会。”

“汉唐的政治，算得每一个人都安居乐业，过着幸福的生活。”



“这个时候，真是政治社会理想的境界。人人安居乐业，家庭境况优裕，国家富强，政治清明，社会公道。”

从这几点说明上，足见“秦以后汉唐诸代是实干，使孔子诸人的理想渐渐实现”。汉唐领域之大，政治上统一了“天下”，是“中国的”世界主义之实现；社会的平等或平等的社会，是“中国的”人类主义的实现。但不幸得很，当他强调下一文化时期的文学艺术带有平民精神的时候，却又不自觉矛盾的把他歌颂汉唐理想平等社会的论调，作了一个九十度的转角：

“……唐朝以前，经济不很活泼，到了宋代以后，就逐渐活泼了。但是唐朝以前，社会贫富悬殊，而宋代的社会经济，倒反而平均了。”

由“平等的社会”，一变而为社会“贫富悬殊”。在另一个地方，他并自问：“汉朝当时的政治社会既然这么合理，为什么后来弄得那么糟？”他自答，“这个问题：我在下面倒要说明”。然而直到他那篇大作最后一句，仍不曾提出说明。因为“一治”用实行圣贤的高尚理想来说明，“一乱”就似乎不能单依未实行圣贤的高尚理想来说明，所以只好不说了。

说到第三文化期的文学艺术的发达，他并不忽视由宋到晚清在社会政治上的成就，即也是“统一”，也是“平等”的成就，不过，他认为，“大概宋代以下的社会与政治，都逃不出汉唐的成规。因此，我们普通都说，宋代以下的政治好象没有什么长进”。姑且假定是如此，然则宋代以前，为什么文学艺术不发达，而到此以后才发达呢？他是从以次几点来解释：

其一，文学艺术上的成就，是要“天下太平”，大家把“精神用到生活的享受生活的体味上去”。然则钱先生不是讲过：“汉唐的政治，算得每个人都安居乐业，过着幸福的生

活”么？照此逻辑，应当汉唐的文学艺术，特别发达起来。但我们可以代钱先生答复一句，单只这个天下太平的条件不够。

其二、“西汉的时代，大家都注重建设社会，对于文学和艺术没有怎样留意。到了东汉，中国人经过了这四百年的时间，便开始讲文学艺术了，但是后来碰着魏晋南北朝之乱，局面未能安定，到唐朝天下太平，于是文学艺术复渐有发达”。这一来，唐朝又应划到第三文化期了，但这是小疵，且有其条件限制，即

其三、文学艺术的发达，是大家的事，不是少数特殊者的事。据钱先生讲，中国“宋代以后，已有平民教育”，也因而，至宋代以后，中国人“才用艺术文学代替宗教的作用”。即他总括说：“在宋朝以后，一般人都走上了生活享受的路子，在生活上求安慰，中国的文学艺术，在唐朝以前，是贵族的宗教的文学艺术，到唐以后，才流入大众民间。”

到这里，钱先生已开始引用社会经济的关系，来说明文学艺术的发达原因了。

“唐朝以前，社会贫富悬殊，而宋代的社会经济倒反平均了。”

“宋代以后，就根本没有贵族了。”

“宋代以后的社会情形，许多达官显贵，不过三四代，家境便即中落。”

“宋元明清各代，中国始终没有贵族，没有特殊阶级。”

于是，以这种无贵族，无特殊阶级的，“平等”“平均”社会为背景，“到了唐朝以后，中国的文学和艺术，才逐渐由贵族的宗教的而解放为平民的了。”

这算是有典有则的“经济的”文化观了。然而在全文中，这最合逻辑的片断一旦被放在整个系列中，立刻就发生毛病



了。

且在下面来补述。

#### 四 “中国文化的最大缺点”云云

钱先生关于中国文化的叙述，愈到后面，愈加染上经济的色调。所以，对于他的经济的中国文化观，我就依照他提述的第四文化期来说。

第一文化期以学术思想为特征，第二文化期以政治社会事业为特征，第三文化期以文学艺术为特征，均如上述。第四文化期，该以什么为特征呢？钱先生没有标明出来，也许是因为我们正处在这一期，其特征尚未形成，或者形成了，比较不容易发现。无论如何，他根本没有触及这个时期的特征，却提出了我们在这个时期应当努力于文化的几个方针：

其一、“要恢复固有的道德，这也就是修身齐家治国平天下，忠孝仁爱信义和平……的观念。”

其二、“中国的社会没有力量，如今既不能恢复封建制度，又不能进入资本主义，那么究竟应该怎样团结力量呢？我们必须使它们两者相配，找出一条路来。”

其三、“中国文化最大的缺点，是农业文化，只有在农业社会里才有办法。……中国应当走进一步，那就是走上工业之路。”

关于中国今后文化努力方针的第一点，大家在嚷：“着无庸议”。第二点须使封建制度与资本主义，两者相配，大概是指着采取封建社会的精神，即他后面所谓“尽人之性”的那一类观念，同时又采取资本社会的物质，即他后面所谓“尽物之性”的工业或科学。这就是物质与精神“两者相配”，这样代他解析，第二点也可“明白”了，同时第三点要走工业之路，

也连带“明白”了。只是“中国文化的最大缺点，是农业文化，只有在农业社会里才有办法”这个命题，实在“太”经济观了一点，这一讲，就使第一第二两个文化努力方针发生动摇了，因为

第一、文化是由物质到精神的总合。钱先生把学术思想、政治社会事业及文学艺术都包括在文化范畴里面，当然赞同此一解释。果其如此，钱先生认为有“最大缺点”的中国“农业文化”，不也要把“齐家、治国、平天下”的那一套“观念”放进去么？

第二、“农业文化只有在农业社会里而才有办法”，既决定“进一步走上工业之路”，变成工业社会，如何又能保持作为农业文化之精神体现的诸般观念与意识。

钱先生在这里是意识到这种矛盾的，他依旧拿出了“经济观”的折衷论来。他说：“如何能在中国固有的理想之下，采用西方的科学，这个问题，颇难解决；中国的社会，科学来了就会改变的，但是要不变他的固有传统，而变他的外形”。

“中国的社会，科学来了就会改变的”，这在钱先生，和他所说的“农业文化只有在农业社会才有办法”，都算是特别健全的见解，可是把这见解展开应用，就不知所云了。

## 五 请再进一步

总括上面所述：

第一，如其我们不妨像在《论东西文化与东西经济》中那样，把梁漱溟先生看作中国伦理文化的化身，则在这里，我们就更有理由，把钱先生看为是“中学为体西学为用”的文化说教者。梁先生是一位哲学者，虽更观念，也更质朴，更能舍去一切障碍其伦理观念发展的社会事象，而更像能自圆其说；但



钱先生是一位历史学者，中外繁复的种种史实，虽帮助他展开视线，向文化的一切方面去探索支持他的论点的例证，可是，如像郑板桥所说：“读书何必读五车，充塞胸中乱如麻”。没有一个正确的方法去贯串去系统那些史实，必然是治丝益棼，矛盾百出。比如，当他要说明汉唐的社会如何理想，如何平等，就力言：“秦朝以后，封建社会没有了”；“中国自从汉朝以后，固然还有皇帝，但是并没有封建贵族”。但当他要说明宋以后始有平民文学艺术，语调又变了：“宋元明清各代，中国始终没有贵族，没有特殊阶级”，“唐朝以前，社会贫富悬殊”。——从这里，我们显然见到：他用以说明后一事实的例证，把他用以说明前一事实的证例取消了。在宋代以前，社会并不“平等”，可是一转手间，他又回过头来，说“中国社会，一般说来都是平等社会”，这或许还有“一般”二字缓冲，但他还说“中国维持农业经济，社会平等”。如此这般的矛盾充满全文。

第二，像钱先生这样的大文，为什么要费笔墨来讲许多话呢？因为我是把钱先生看作“中学为体西学为用”的文化说教的一个代表者，事实上，他的这篇大作，也当得起是这一类人的代表作。他们这类人有几个根本的见解：

（一）他们只承认中国农业社会，有农业文化，而不肯相信欧洲那些工业国家，当它们还是农业社会的时候，亦有其农业文化，亦有体现其农业社会关系的伦理意识。

（二）他们不仅相信只有中国的农业社会，才有农业文化，才有高尚的伦理文化，并且还认定工业社会，并没有什么维持那种社会秩序的伦理文化。

（三）他们还认定，中国只是物质方面不如人，精神方面则如钱先生所说，“中国文化走过了头，和世界不能接筭”，

其结论，当然是如梁漱溟先生所说。我们将以“人生向上伦理情谊”向工业世界作重大的贡献。

对于他们这些高见，我不愿作任何批评，而且，

第三，我还得诚挚的原谅这些人的心情。人类的观念的进步，一般是落在物质的进步之后的。况且如钱先生所说：

“中国人的道德观念向来很大，他要讲修身齐家治国平天下，要讲忠孝仁爱信义和平，又要讲礼义廉耻……这一条一条的道德的绳子，好像将每个中国人缚得紧紧”。受着这样束缚的我们的士大夫学者，还不忘以“西学为用”，还不忘主张进一步走上工业之路，而不像印度甘地先生那样，认定反对英国这只吃人的老虎的最有效方法，就是要反对它的吃人性格，反对它的机械、铁路、医院、律师制度等的物质文明，因为这些东西不存在，英国就如鱼失水，印度如跟着它学习这些文明就等于反对老虎，而不反对老虎的性格，结果定会为虎附翼（参见甘地著谭云山译《印度自治》）。——与这一套议论比较起来，我们的国粹主义者宁是进步多了，但虽如此，

第四，为了他们在学术思想界所处的地位的重要，和其立言可能给予一般社会的不良影响，我们不能不希望他们对于中西文化所抱的成见，有进一步的廓清。本文的篇幅，不允许我在这里从长讨论，但除了前面引述批评梁漱溟先生的东西文化观的三个结论，可以帮助我们关于这种问题的理解外，更不妨就钱先生的基本论点，提供以次的评正意见：

（一）一切文化，都不是浮在空中，也并不是观念的停滞在我们脑中，它必须在社会上生根，它必须是特定社会由物质到精神的文物制度的具体表现。比如钱先生所说的中国文化是农业文化，是农业社会的文化云云，应该算是接触到了问题的边缘。



(二) 一个社会的观念形态或伦理哲学，不但是适应这个社会的物质条件和其社会关系而产出的，同时还是作为纲维这个社会关系的秩序而作用着的。一旦物质条件改变，比如由农业社会移到工业社会，一旦适应那种物质条件的社会关系改变，比于主要由领主或地主对农民的关系，改换为资本主对劳动者的关系，则以前在前一社会发生，并用以纲维前一社会关系秩序的诸种哲学思想伦理观念，即使名辞还保留着，概念的内容却会大变的。比如“忠”字尽管保留，以前基本是对君主的，现在即扩大到对国家；又如“孝”字尽管保留，以前基本是对父母，现在却扩大到对民族。而且，这还是在中国社会尚未工业化说的。

(三) 有了上述认识，我们就不难明白钱先生所提出的各文化时期的特征表现，不过是中国农业社会或封建社会，或比较开明的封建社会，其各发展阶段的社会关系的变迁上，显示的诸特殊表象而已。周末或先秦是处在领主封建经济过渡到地主封建经济的转形时期，思想比较解放，各家就争鸣起来；迨地主经济作了统一政权的物质基础，这统一国家的专制君主，就开始抉择他们所需要的，有利于其社会政治秩序纲维的孔家学说，孔子的大一统主义和宗法思想，正合他们这种需求。罢黜百家，崇尚儒术，并不是说儒家学说更好更精深，而宁是因为这种学说更有益于其社会政治秩序的保持，以后历代都是一个政治社会形态，所以中国就“二千年无思想，以孔子之思想为思想，二千年无是非，以孔子之是非为是非”（明李卓吾语）。因此，这并非孔子及其一派伦理思想的“可大可久”，而是因为中国在统一的封建形态上，允许其在大地面上作用，成就其“大”，在朝代变来变去，政治一直保持原来形态，一直需要这种学说，才成就其“久”。孔子及其学说之幸，正是中

国社会之不幸。而钱先生及他们这一流人物，却反过来，丢开中国社会，单单把孔子及其一派学术思想，当作中国文化的代表；不问中国社会的长期停滞，更以为那种代表文化的“可大可久”。

当作一个中国学术思想的科学研究者和公平评价者，我对于钱先生这一类人的这一类文化考察方法，觉得有提出来纠正的义务。

（一九四一年）

载《社会科学新论》（中国经济科学出版社

一九四六年版）

## 中国经济研究的三个阶段

正式把中国经济研究的问题提出来，正式以中国经济为研究对象，直到现在为止，还没有二十年的历史。我们今日来检讨这方面研究的成果，虽仍觉得很有限，但如衡以这短促的时间，却就毋宁就是特别值得称许的。这方面研究工作的开展，从客观条件方面讲，大体可以说是得力于以次两点：即我们实践上的紧迫要求，和当代世界现实明确呈显了一部社会发展史的图样。而后一方面世界发展的总倾向，又显然是直接间接会在后一方面发生敦促作用的。

这里且就此种关键，来说明中国经济研究上的几个阶段。大体上，在九一八事变发生前后几年，是中国经济研究的第一个阶段；七七事变发生以前数年，是中国经济研究的第二个阶段；而由抗战至现在，则可算作是中国经济研究的第三个阶段，亦即在这里提称的中国经济研究的现阶段。



我现在来分别简述这各阶段研究的特征及其全般动态。

第一个阶段所说的九一八事变前后数年间，那大体是指着由民国十六七年到民国二十一年。这个期间何以特别会引起对于中国经济研究的要求呢？大家试回想到当时的社会政治上的变动情形，就很容易明了此点。

在民国十五年北伐以前，中国论坛上间或也有关于中国经济论述的文字，但无疑都是零碎片断的，而比较触到了中国经济之全般特质的作品，倒毋宁要数到《国民党第一次全国代表大会宣言》，而作为这次《宣言》之理论依据张本的民生主义，其重要点主要是放在积极的创建的方面，至关于非采行民生主义经济不可的现实经济基础的详细分析，则殊少说及。国民革命势力伸展到武汉、南京以后，由局势的大变，必然导来从理论上检讨实践归宿的要求，而在前此北伐过程中，在五四运动展开过程中，依学术思想解放所接触到的虽然是有限得很的新兴社会科学知识，却显然大有助于那种要求的实现，于是，中国社会性质的问题提出了，中国经济研究的问题提出了；集中在《新思潮》《读书杂志》等刊物上的许多有关中国经济的论文，如王学文先生的《中国资本主义在中国经济中的地位其发展及其将来》，潘东周先生的《中国经济的性质》，以及主要由批判王、潘而引出的严灵峰先生的《中国经济问题研究》，任曙先生的《中国经济研究绪论》，乃至主要由批判严、任而发表的刘梦云先生的《中国经济之性质问题的研究》，伯虎先生的《中国经济的性质》，刘镜园先生的《评两本中国经济的著作》和《中国经济的分析及其前途之预测》，……差不多都是民国十八九年到二十一年这几年中发刊的。它们的中心论点在探讨中国经济具有何种性质。王、潘两先生都主张“中国经济是帝国

主义侵略下的半殖民地的封建经济”，认定“在中国经济中占优势的，占主要地位的，是半封建经济”，而“所谓中国资本主义，所谓中国民族工业，仍处在资本主义初期轻工业的阶段”。反之，恰好与他们站在相反立场的严、任两先生，又认定中国经济是资本主义的，作为其理论前提的论点，是把小商品生产与资本主义的商品生产一同看待，是把外人在华资本与中国民族资本一同看待；既然中国人的小企业，外国人的大企业，“仅仅存在数量的差别，而没有质量上的差别，两者都是代表资本主义的势力……”（严）；“既然在中国境内的华洋两种资本主义，是当作统一中国经济看待的，那么，帝国主义在华的银行、工厂、商店、矿山、轮船及铁道资本等，再加上土著资本主义的银行、工厂、商店、矿山、轮船，铁道等，就足以压倒封建经济，而支配全国生活”（任），所以，“中国已达到了革命前俄国的经济基础”。刘镜园先生尽管大体上站在严、任同一的立场，但却觉得把中国经济遽以资本主义经济目之，似乎过火了一点，于是打一折扣，提出“落后资本主义”的名目来。中国经济性质的论争，虽不会到此终结，但显然在这里告了一段落，即结束了我之所谓第一个研究阶段。

在这一个阶段研究的最大收获，与其说是解决问题，毋宁说是提出问题，探究中国经济的性质，这已经可以说是科学研究的起点。我们今日把那时有关中国经济的论文翻读一遍，无疑会发现出许多幼稚而肤浅的议论；即使某一方面明白提出了迄今还视为相当健全的命题，比如所谓新思潮派（何干之先生在《中国社会性质问题论战》一书中称王学文先生等为新思潮派）提出的“中国经济是帝国主义侵略下的半殖民地的封建经济”云云，那同我们今日大家大体一致首肯的“半殖民地的半封建的经济”，只不过是文字表现上略有区别。可是，站在理论研



究的立场上，我在此着意的，毋宁是他们研究出他们那种命题，或支持他们的论点，所采取的方法。不论是他们抑是他们的反对者，都似乎只在“资本主义”、“民族资本”、“半殖民地”及“封建经济”一类名词上反复作注脚式的说明，分别摭拾一些中国经济上的表象，拿来与名词相比合。结局，他们彼此虽在要求研究中国经济的本质，而从他们的种种论断中显出来的，却不过是那种本质的极暧昧，极闪烁不定的片断；并且，他们的考察，还大体是局限在都市产业方面，或从消极观点，断定其尚是封建经济占优势的资本主义初期阶段，或从积极观点，断定其已发展扩大到支配全经济生活的资本主义阶段，至若作为都市产业依存基础的广大农村经济，是不大为他们注意到的，因为他们用以诠释中国经济性质的方法，还不允许他们把研究拓展深入到这个视野。

第二个研究阶段是指着由民国二十二年到二十六年这个期间。

这个研究阶段紧接着前一阶段，把前一阶段提出的问题，或在前一阶段研究的基础上，作更进一步的探讨。如其说，前一阶段研究的视野，大体局限在都市经济方面，这一阶段研究的重点，就大体移到了农村经济方面；但还不止此，前一阶段的研究，所着意的，无非是中国经济上比较突出的一些表象，和为了说明那些表象所需提论到的社会科学上的一些术语；而这一阶段的研究，就比较更接近中国经济的本质，同时也更接近了中国经济本质研究的方法论。

为什么时间相隔不久，研究上就有这种进步呢？我们原不忽视“九一八”事变前后这些年间，正是新兴社会科学在中国学术界以快速步调传扬的时期，而苏联及日本社会学者对于

中国经济中国社会性质的研究，更益以中外学术研究机关，和社会事业机关，如中央研究院、北平社会调查所、金陵大学、华洋义赈会等所作的种种农村经济调查，显然皆有助于我们在研究上采行更深入的步骤。较早的广东省农业调查报告，至一九二九年才全部出版；马札尔的《中国农村经济研究大纲》亦是同年草成，于一九三一年译成中文；中央研究院和北平社会调查所的调查工作，系开始于一九三〇年，而于此后数年中，连续发表其调查研究结果；布克的《中国农家经济》亦系一九三〇年出版。所有这些调查研究，以及社会科学理论研究著作的翻译介绍，都只能说是我们这一研究阶段的主观条件方面的准备工作，我这里还需要进一步说明当时的客观情势。

一九二九年以后的战后世界大恐慌爆发以后，中国在事实上已变成了世界各资本主义国家采用倾销政策的理想园地，益以国内政治的动荡，战祸与天灾的频仍，致使前此在第一次大战过程中，因利乘便发展起来的一点民族工业，如纺织业、面粉业、火柴业等，相继陷于绝境；而当时由农村动乱，由金融集中到若干特殊大都市，所变态兴盛起来的银行资本，遂相率把它们的活动对象，由都市移到农村。“复兴农村”的口号是由此提出来的。由原始蓄积方法从农村注集到都市的资金，俨然要由农村贷款的方式，回流到农村去。此即所谓“资金下乡”。这种“下乡运动”是一九三三年即民国二十二年开始的。农村在实践上被人们特别垂顾的时候，它在理论上也是必然会成为人们考察的对象的。

在当时，对于农村经济的研究，主要是集中在两个定期刊物上，其一是由邓飞黄先生主编的《中国经济》，其一是中国农村经济研究会发行的《中国农村》。集中在前一刊物中讨论农村经济问题的是王宜昌、王疑今、王景波、张志澄诸先生，



集中在后一刊物上讨论同一问题的是孙冶方、钱俊瑞、薛暮桥、陶直夫诸先生。而在农村经济研究上表现了优越见解的陈翰笙先生，以及后来参加论争的千家驹先生都可算在他们一起。我们这里没有充分篇幅指出他们各别的题目与论点，在大体上，他们这两个壁垒分别，与前一研究阶段上呈现的两个壁垒，保有相当渊源上的联系，前一个壁垒中的研究者，如王宜昌诸先生，与上述严、任诸先生是采取同一立场，即认定中国农村经济商品化的程度颇高，不但农产物，就连农村劳动力，也商品化得可观了，中国农村经济已大体是资本主义的了；后一个壁垒中的研究者如孙冶方诸先生，却又在相当修正的立场上，接受了王、潘诸先生强调中国尚是封建主义占着优势的说法。他们相互的辩驳，不仅把理论拓展到了研究的方法论上，拓展到了规定一个社会性质的生产力与生产关系的研究上，并且就小农、就商品、就雇佣劳动、就原始市场等特定经济范畴，予以深入的探究。

如把这一次论争的是非存而不论，论争的内容与方法，显然是进步多了。但美中不足的是，他们对于方法论的论难，仿佛是在所研究的对象的中国经济、中国农村经济以外来进行，而所论难的有关农业上的诸经济范畴，又仿佛各自孤立着，而没有全部系统的联贯起来。

我们对于中国经济的研究，需要再进一步，通过一种严密的方法论，把由都市到农村的全般经济事象，统合在一个体系之下，显示出其基本诸运动规律及发展倾向。

这是留待我们在中国经济研究第三个阶段应做的事。

第三个研究阶段，即由七七抗战起到现在，这个阶段已经经历了七八年的岁月，与前两个阶段的时期比较起来，宁是相当

的长了。到刻下为止，主观上客观上便利我们这种研究的条件，确不算少了。如在主观条件方面，前两个阶段的研究成果，都可供我们进一步研究的参证。在客观条件方面，战争愈向前发展，我们原有的一点新式产业基础，愈无法保持；同时，一向被我们沿海都市方面的作者专家视为已经资本主义化了的大后方，又无所掩遮的暴露出了它的实相。而万分苦恼着我们的落后诸经济活动，如商业资本、高利贷资本及土地资本的活动，更逼着我们不再能获有否认封建传统经济成分占着优势的口实。现实把认识变单纯了。我们在战时没有在中国经济研究的论坛上，发现前两研究阶段那样的论争。

但是，战时不利于中国经济研究的诸种因素，亦显然在极有力的作用着。

比如，战时的研究工作，因为受人力物力及其他种种限制的关系，一般是难得展开的。我们知道，战前许多关于中国经济研究有相当历史的刊物，如《中国农村》、《中国经济》、《食货》等等，都相继停刊了。然而，中国的事，毕竟有许多是不能一概而论的。一般有研究价值的刊物或出版物，尽管因了战时的限制，无法继续支持，但在另一方面，却又像有丝毫不受战时人力物力限制的出版情形存在着：战时有关经济研究的刊物，直如雨后春笋般丛生起来。每个有关经济的机关，如银行、财政、合作、税务、专卖、工矿、水利、农林、商业，殆莫不有它们的代表刊物，那些刊物除极少数外，其余包括较有权威性的《财政评论》、《经济汇报》、《金融知识》等在内，都有一个显而易见的共同特征，就是其中的有关中国财政经济的文字，不论是论述的，抑是提案的，一律在行所无事的把中国经济和现代其他先进国经济一视同仁的处理。有时，某个作者在某种场合，也强调着中国社会条件技术条件太差太落后，但在其他场合，又



满不在乎把它忘记了。他们这种研究作风，根本未触到中国经济的本质，可是，我们不应忽视一点，就是，他们虽不曾明白论及中国经济的性质问题，在无形中，在他们的潜在意识中，已经在把中国经济看作资本主义的商品经济。这种超现实的研究作风，并不是始于战时，不过在战时更活跃，正如中国商业资本的破坏作用，并不是始于战时，不过到战时更形猖獗罢了。探究他们这种作风形成的过程，不是这里所要作的，但亦不妨指出以次两个关键：其一是，他们所据以研究讨论中国经济的经济学，百分之九十是渊源于全无历史观念，对各种社会的经济形态都一律看待的奥大利学派的经济学（其详细分析，见附论五《中国经济学界的奥大利学派经济学》）；又其一是，以前两个研究阶段对于中国经济性质论争的任何一方面，仿佛都不大注意到以中国经济学社为中心的那些英美派学者（最近的奥大利学派经济学在英美的变种）的议论，这原因，一部份虽是由于那些学者除了谈谈货币金融一类问题而外，根本就不明白提到中国经济究有如何的性质（如马寅初先生题名为《中国经济改造》的那部大著，就是一个标本），另一部分则是由于那些谈论中国经济性质的人，又仿佛对于所谓英美派经济学者所据以立论的经济，多少有些隔膜，于是几次中国经济性质问题的论争，都没有关涉到他们。他们在今日经济论坛上，在今日经济实践上，其所以取得了指导的立案者的地位，那除了基本上要从现实政治中去求得理解外，至少在几次论争上，把他们那种研究作风，那种对于中国经济的表象论的认识，轻轻放过了，也是一个相当重要的原因。我们一方面在昌言把民生主义当作范围我们国民经济活动的南针与国策，同时却让这种没有历史性格，没有革命气习（其实，作为资本主义末期之代表意识的奥大利学派经济学，对于一切需要革新社会经济组织的国

家，都只有反动作用）的经济意识形态，发生支配的领导的作用，“这已够令人稀罕，但最稀罕的，却是这种存在已久的事实，还不曾有人把它指明出来”（前揭《中国经济学界的奥大利学派经济学》一文中，有一节专论奥大利学派经济学对于民生主义经济由理论到实践的背离，可以参照）。

由上面的说明，我们已经知道：在中国经济研究的现阶段，有以次两大任务须得完成：

在消极方面，需要对障碍着中国经济认识的诸般理论，特别是在目前同商业资本一样猖獗的那些商人意识，加以无情的批判。

在积极方面，需要依据正确的经济理论，就中国经济过渡的转形的性质，采用发展的，全面的及比较的方法，以发现出中国经济的若干基本运动的倾向与规则。

这两个任务显然不是很容易完成的。为了唤起大家共同向这方面努力的注意，我曾提出“中国经济学”这个名词来。我无意像一般庸俗者一样，要建一个什么学派，而且学派也不是用名词建立起来的。不过说到这里，我倒想顺便提到以次有关的一件事体：

即我提出这个需要加一些限制才能成立的名词“中国经济学”，其企望达成的内容，与目前有人所强调的“中国国家经济学”是大有出入的，站在科学的研究立场上，在“中国经济学”中插入“国家”两个字，其意义是极其含混的，也是不易明确把握“中国国家经济”这个研究对象的。如果，其目的不在讲“学”，而在讲“术”，讲“政策”，讲“经济指导原理”，那与我所提倡的中国经济本身的科学研究的起点与程序，是两样的。

（一九四四年）

选自《中国经济原论》（三联书店一九五〇年版）



金岳霖

## 《论道》绪论

有好些书有那何为而作的问题。我这本书底形式与内容似乎免不了使读者发生许多很基本的疑问。知道我的人也许会感觉到一个向来不大谈超现实的思想的人何以会忽然论起道来。从这本书的本身说，因为有形式方面底限制，有些应说的话没有说出来；如果在序文里把这些话说出来，这本书底内容或者因此清楚一点。此所以我要表示我何以慢慢地有这本书所表示的思想。

我所谓思想包含思议与想象。这二者底分别，不久就会谈到，在这里暂且不提。可是，另外有一分别现在就要提出一下。思想有动有静。所谓动的思想普通用这样的话表示：“你去想想看。”动的思想似乎只有本书所谓殊相生灭中的历程。例如我从早晨八点钟想起一直想到十二点钟，所想的题目也许是因果关系，而在八点到十二点之间，“一心以为有鸿鹄将至”。即幸而所谓鸿鹄者不发现于我底心目之中，也许我在九点钟的时候想普遍的因果关系，而在九点半的时候感觉到因果关系之不可能，在十点钟的时候，瘦瘦的康德，胖胖的休谟忽然呈现在我底眼前，而在十点半的时候，我才又慢慢地回到因果关系。所谓静的思想普通用这样的话去表示：“他底思想近乎宋儒理学。”这所谓思想不是历程而是所思底结构。静的思想没有时间上的历程，只有条理上的秩序。我个人寻常所注重的是静的思想，我这本书所表示的也是所思底结构。这结构也

许粗疏，形式也许松懈，注重形式的人们读起来或者不满意，这在现在我没有纠正底方法。但有些读者也许注重思想底历程，也许要知道我何以会慢慢地写出这样一本书来。下面所说的话是对于已往的思想底经过作一简单的报告。

在辛亥之后的几年中，因为大多数的人注重科学，所以有一部分的人特别喜欢谈归纳，我免不了受了这注重归纳的影响。后来教逻辑，讲到归纳那一部分，总觉得归纳法不是一个象样的东西，虽然在情感上我不愿意怀疑到归纳本身。大概在好几年之内我还是以归纳为客观的知识底唯一的来源。也许因为我曾把客观视为被动地承受自然之所表示，归纳法给我以一种在理论上解决不了的困难。所谓“自然齐一”非常之鸡肋磨人，一方面我不能大刀阔斧地把它扔掉，另一方面，我又不能给它以一种理论上的根据。归纳原则本身有同样的问题。这原则不是从归纳得来的，但既不是从归纳得来的，又以甚么为根据呢？实实在在引用归纳为求知底工具的人们大概不会有这样的问题，但是我底兴趣是哲学的，这问题在我是逃避不了的。如果我们假设这世界本来是有秩序的，归纳不至于发生问题。但是，我们怎样可以假设这世界是有秩序的呢？我们怎样可以担保明天底世界不至于把以往的世界以及所有已经发现的自然律完全推翻呢？

另外有一问题与以上所说的自然界底秩序在我个人底思想上有关，可是它完全是另一问题。好久以前，我对于算学家十分景仰，他们可以坐在书房里写公式，不必求合于自然界，而自然界却毫无反抗地自动地接受算学公式。这在我似乎表示自然界有算学公式那样的秩序。后来研究逻辑，自己又感觉到逻辑也有那闭门造车出门合辙的情形。近来经奥人维特根斯坦与英人袁梦西底分析才知道逻辑命题都是穷尽可能的必然命题。



这样的命题对于一件一件的事实毫无表示，而对于所有的可能都分别地承认之。对于事实无表示，所以它不能假，对于所有的可能都分别地承认之，所以它必真。它有点象佛菩萨底手掌，任凭孙猴子怎样跳，总跳不到手掌范围之外。假如算学与逻辑是类似的东西——我不敢肯定地说它们是类似的东西——也许自然界之遵守算学公式就同事实之不能逃出逻辑一样，而前此以为自然界因遵守算学公式而有算学式的秩序那一思想就不能成立。假如算学同逻辑一样，自然界尽可以没有秩序，然而还是不能不遵守算学公式。

我不懂算学。从逻辑这一方面着想，任何世界，即与现实世界完全不同的世界，只要是我们能够想象与思议的，都不能不遵守逻辑。关于这一点，我从前也有许多疑问。后来想起来，这实在用不着疑问的。思议底范围比想象宽。可以想象的例如金山、银山、或欧战那样的大战在一个人脚趾上进行，都是可以思议的，但是可以思议的，例如无量、无量小、无量大、或几何底点线等等不必是可以想象的。既然如此，我们只就思议立论已经够了。我们要知道思议底范围就是逻辑，思议底限制是矛盾，只有矛盾的才是不可思议的。这当然就是说只有反逻辑的才是不可思议的，而可以思议的总是遵守逻辑的。任何可以思议的世界既都是遵守逻辑的世界，我们当然可以思议到一没有归纳法所需要的秩序的世界也遵守逻辑。秩序问题依然没有解决。无论从演绎说或从归纳说，归纳所需要的秩序总是麻烦的问题。

我最初发生哲学上的兴趣是在民八的夏天。那时候我正在研究政治思想史，我在政治思想史底课程中碰着了T.H.Green。我记得我头一次感觉到理智上的欣赏就是在那个时候，而在一两年之内，如果我能够说有点思想的话，我底思想似乎是徘

徊于所谓“唯心论”底道旁。民十一在伦敦念书，有两部书对于我的影响特别的大；一部是罗素底 Principles of Mathematics，一部是休谟底 Treatise。罗素底那本书我那时虽然不见得看得懂，然而它使我想到哲理之为哲理不一定要靠大题目，就是日常生活中所常用的概念也可以有很精深的分析，而此精深的分析也就是哲学。从此以后我注重分析，在思想上慢慢地与 Green 分家。休谟底 Treatise 给我以洋洋乎大观的味道，尤其是他讨论因果的那几章。起先我总觉得他了不得，以后才发现他底毛病非常之多。虽然如此，他以流畅的文字讨论许多他自己所无法解决的问题，一方面表示他底出发点太窄，工具太不够用，任何类似的哲学都不能自圆其说；另一方面，也表示他虽然在一种思想底工具上自奉过于俭约的情况之下，仍然能够提许多的重大问题，作一种深刻的讨论，天才之高，又使我不能不敬服。

休谟底因果论有一时期使我非常为难。上面已经说过我受了时代底影响，注重归纳，注重科学。休谟底议论使我感觉到归纳说不通，因果靠不住，而科学在理论上的根基动摇。这在我现在的思想上也许不成一重大的问题，可是，在当时的确是重大的问题，思想上的困难有时差不多成为情感上的痛苦。但是，我对于科学的信仰颇坚，所以总觉得休谟底说法有毛病。以后我慢慢地发现休谟底缺点不在他底因果论本身，而在他底整个的哲学。中坚问题就在他底“*Idea*”。我记得我曾把他底“*Idea*”译成意象，而不把它译成意念或意思，他底“*Idea*”是比较模糊的印象，可是无论它如何模糊，它总逃不出象上面已经表示过想象与思议不同，所想象的是意象，所思议的是意念或意思。休谟是人，他写书，他当然有意念，也善于运用意念。可是，他底哲学只让他承认意象不让他承认意念；意象是



具体的，意念是抽象的；他既不能承认意念，在理论上他不能有抽象的思想，不承认抽象的思想，哲学问题是无法谈得通的，因果论当然不是例外。因果问题也是秩序问题，而秩序问题依然无法解决。

无论如何，休谟底因果在我似乎表示理与势底不调和。有一个时期，我底主张是理论上必然事实上无必然。我在那时候底“实在感”使我对于这主张维持一种坚决的信念，在相当长的时期内，我没有怀疑到所谓理论与事实。尤其是对于事实，我那时候以为事实就是客观的所与。我对于这两个名称有点象大多数中国人对于“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”，西洋人对于“上帝”、“天堂”……等等差不多，在情感上有一套相当的反应而在理智上没有明白的了解。我时常说“逻辑底先后”或“理论的先后”。说上好久之后慢慢地发现所谓逻辑的先后大有问题。我那时所想的大概如下：如果这是红的，这是有颜色的，无色不能红，所以在逻辑上或理论上有色“先”于红；世必有非常之人然后有非常之事似乎也表示这样的思想。可是，这里的先后实在是以必要条件为先以充分条件为后的先后。从纯粹的逻辑着想，它没有这样的先后。纯粹的逻辑命题彼此都是彼此底必要条件，否认任何一逻辑命题也就否认任何其它的逻辑命题。它们只有系统上成文的先后，没有系统之外超乎系统的先后。这样看来，逻辑的先后或理论的先后决不是逻辑底先后。既然如此，所谓逻辑的或理论的先后意义何在呢？即以红与有色而论，照以上先后底意义，有色固先于红，不红也先于无色；这似乎要看我们是从正面说起还是从反面说起。至于非常之人与非常之事，在主张人才论者也许要说“必有非常之人然后有非常之事”，而主张唯物史观的人也许要说“必有非常之事然后有非常之人”。孰是孰非，用

不着谈，无论如何，各有各底条理。在一个条理上，非常之人先于非常之事，在另一个条理上，非常之事先于非常之人。Eddington 在他底 Nature of the Physical World 里曾说过类似这样的话：如果我把手摆在桌子上，表面上似乎是一件简单的事，“实在”并不简单，我底手实在是一大堆的电子往下压，桌子是一大堆的电子往上迎。这显而易见是把“手摆在桌子上”当作不甚“实在”的事，而把电子底动态当作非常之“实在”的事。也许物理学底条理是以细微世界底状态去解释耳闻目见范围之内的状态，而在此条理上，前者与后者两相比较，前者会根本到一程度可以使我们说如果前者“实在”，后者仅是“表面”而已。可是这不是知识论底条理，在知识论上，耳闻目见的状态“先”于细微世界底状态。这里的讨论无非是要表示所谓逻辑的或理论的先后不是逻辑底先后而是一门学问或一思想图案底条理底先后。条理虽然不是随随便便的，也不是呆呆板板的，正文第四章讨论共相底关联，一部分也是讨论这条理问题。

对于事实之为客观的所与，我也发生疑问。某人只有四十岁，青年会到清华园不过十多里，他底大褂长四尺四寸，罗斯福是美国底总统，我欠他五百元法币；假如这些话都是真的，它们都表示事实。可是，纯客观的所与无所谓“岁”，“里”，“尺”，“寸”，“总统”，“法币”。显而易见地事实不就是客观的所与。这不是说事实之中没有客观的所与，或事实不是客观的所与。事实与客观的所与是分不开的，但是，虽然分不开，而事实仍不就是客观的所与。这里的所与不是 Noumenon，这里的事实也不是 Phenomenon。所与虽是事实底原料而不是有某种作料的原料，事实是加上关系的原料而不是改变了性质的原料。与所与接触不必就是与事实接触，与事实接触一定同时与



所与接触。上面说客观的所与，其实所与无所谓客观，只有事实才是客观的。所谓客观地如此如彼，就是在某某条件之下不得不如此的如此不能不如彼的如彼；而客观地是甚么就是在某某条件之下不得不是甚么的甚么。事实有这样的客观性因为它不是光溜溜的所与而是引用了我们的范畴的所与。

我们底范畴都是概念，而我们底概念有两方面的作用；一方面是形容作用，另一方面是范畴作用。就概念之为形容工具而言，它描写所与之所呈的共相底关联，它是此关联底符号，此所以它能形容合于此关联的所与因而传达并且保存此关联于此所与消灭之后。就概念之为范畴而言，它是我们应付将来的所与的办法，合乎此关联（即定义）之所与即表示其现实此共相，不合乎此关联之所与即表示其不现实此共相。一概念一时所形容之所与与该概念另一时所范畴之所与究竟相同相异，我们无从知道，并且是一无意义的问题，要点在前后两所与所呈现的关联是一样；果然如此，则前后不同的两所与表现一共相。概念有这两方面的作用才能尽它底职责，可是，这两方面是分开说的两作用，而不是分开来用的两工具。这两方面是不能分开来的，概念不形容，它也不能范畴，不形容而范畴则概念不能达，此所以大多数的人谈概念总要举例；概念不范畴也不能形容，不范畴而欲形容则概念也不能达，因为在此条件下它不过是名字而已。就概念之代表共相，而共相又不能无彼此底关联着想，概念总是有图案的或有结构的或有系统的。把概念引用到所与上去，或以概念去范畴所与，那所与总是一图案，一系统，或一结构范围内的东西。这东西是甚么就客观地是甚么。所谓一件主观的事实不是一件事实主观而在那件事实之中有主观的成分；例如我发热我以为我看见鬼，我以某呈现为鬼是主观的，然而在我那种情形之下，我以为我看见鬼

仍是客观的事实。

如果知识底对象是事实，秩序问题得到了一点子帮助，因为事实本来是有秩序的。这秩序既不完全是先验的，也不完全是后验的，由形容作用说，它是后验的，由范畴作用说，它是先验的。把这秩序视为动的程序，那就是说，把它视为我们对于所与的安排，这程序就是所谓知觉经验。这样的程序当然与经验同终始。可是，把这秩序视为静的结构，它无所谓与经验同终始的问题。同时事实底秩序也是所与底秩序，而所与底秩序也是本书所谓现实底历程中的事，它既有共相底关联也有殊相底生灭。这是本书以后所要说的话，现在不讨论。现在的问题是将来的所与是否会有事实上的秩序？将来是否会推翻现在与已往？这就是本文最初所提出的关于归纳的问题。对于这问题，以上的讨论非常之重要。从知识论这一方面着想，我们可以说将来的所与不会推翻现在与已往；将来的所与不会推翻现在与已往所发现的自然律。

照以上的讨论概念不仅形容所与而且范畴所与。范畴有两方面：一是正的方面的接受，一是负的方面的排除。一概念之所接受，即其它概念之所排除，一概念之所排除，即另一概念之所接受。这有点象图书馆底分类，新书来了之后，不摆在这一格就摆在那一格，即令原来的格式不够，我们也可以新创一格。所与呈现之后，不在一概念之下，即在另一概念之下。我们预备了许多概念去迎接所与，我们不至于没有办法，因为我们不仅有正的概念而且有负的笼统的概念，例如“古怪”、“莫名其妙”、“不实在”……等等。同时一所与绝不会只在一概念之下收容，它绝不会仅是“古怪”、“莫名其妙”，它同时总可以在许多别的概念之下安置。我这看法颇受路易斯影响，他与我有不同的地方，这在以后盼望会表示清楚。无论如



何照此看法，所与无所逃于概念之间。我们虽然不能决定将来的所与为那样的所与，那是没有法子决定的；从这一点看来，我们的确没法子保障将来如何如何；但从我们底接受这一方面着想，我们的确已经决定我们接受所与的办法，所以无论将来如何如何，我们总有法子去接受它。归纳原则既不表示所与底历程，也不表示所与前进底方向，它是一基本的接受原则。只要有所与呈现出来，这原则总不会为所与所推翻。

归纳原则总是根据例子而得一普遍的结论，它是一“如果——则”的命题，它底前件列举例子，它底后件是一结论式的普遍命题，普通的表示如下：

如果  $a_1$ —— $b_1$   
 $a_2$ —— $b_2$   
 $a_3$ —— $b_3$   
 $\vdots$   
 $a_n$ —— $b_n$   
 则  $A$ —— $B$

如果我们用命题表示，归纳原则底前件如下：

$$\varphi(a_1b_1) \cdot \varphi(a_2b_2) \cdot \varphi(a_3b_3) \cdots \varphi(a_nb_n) \quad (1)$$

它底后件如下：

$$(a, b) \cdot \varphi(a, b) \quad (2)$$

而 (2) 又等于

$$\varphi(a_1b_1) \cdot \varphi(a_2b_2) \cdot \varphi(a_3b_3) \cdots \varphi(a_nb_n) \cdots \varphi(a_\infty b_\infty) \quad (3)$$

正的例子增加，(1) 愈近 (3)，故大概不会 (1) 真而 (2) 假。这就是说，归纳原则底前件真大概后件也真。大概当然有程度问题，然此程度问题与原则底真假无关。假如有反面的例子出现，则前件如下：

$$\varphi(a_1b_1) \cdot \varphi(a_2b_2) \cdot \varphi(a_3b_3) \cdots \varphi(a_nb_n) \sim \varphi(a_{n+1}b_{n+1}) \quad (4)$$

而(4)又等于

$$\sim(a, b)\varphi(a, b)$$

故(4)真而(5)假根本不可能,此所以反例证出现,以前的结论推翻是毫无疑问的。(4)之蕴涵(5)既是演绎,也是归纳;是演绎因为纯逻辑可以保障其为真,是归纳,因为把(5)视为结论,它是根据于事实上的 $\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 。在 $t_n$ 的时候,呈现出来的所与或者是 $\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 或者是 $\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ ,可是,无论是那一个,不是(1)蕴涵(3)就是(4)蕴涵(5),总而言之,归纳原则不会为所与所推翻。

请注意以上所举的反证例子总是容纳在归纳原则底前件的。其所以容纳在前件者理由如下。所谓反证例子底反是一例子与以前的例子相反,不是将来与已往相反,这例子所反证的也不是历史而是一普遍的命题。 $\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 是一反证例子,它所与相反的是 $\varphi(a_1b_1)\cdot\varphi(a_2b_2)\cdot\varphi(a_3b_3)\cdots$ 等等,这可不是将来与已往相反,因为当 $\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 是一例子的时候,时间不停流,这例子已经不是将来的。这例子之所反证的是 $(a_1b_1)\cdot\varphi(a_1b_1)$ 。假如这一普遍的命题仅是在 $t_n$ 的时候总结已往的例子,则 $\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 不能推翻它,它从此以后,总是真的,历史是没有法子推翻的。 $\sim\varphi(a_{n+1}b_{n+1})$ 所能推翻的一定只能是一货真价实的普遍命题,而不是在 $t_n$ 时候总结已往的例子那样的命题。这普遍命题底推翻不是说它在 $t_n$ 真而在 $t_{n+1}$ 假,果然推翻,它就从来没有真过。这也就是说它已往也不真,推翻它,并不同时推翻已往。这讨论已经表示无论将来如何,它总不会推翻已往;同时以前所说的关于概念为我们接受所与的工具,只要有所与呈现,我们不至于无法接受,而接受了在所与总在事实范围之内;这两方面的思想联合起来可以充分地表示将来不会推翻已往。而且一定有已往那样的秩序。



照以上说法，我们可以说归纳原则是先验的原则，我这里所谓先验原则是说无论将来的经验如何，这原则不至于为经验所推翻。路易斯所谈的先验原则似乎也是这样的原则。可是这样的原则与先天的原则不同。路易斯之所谓 *Aepriori* 似乎无先天与先验的分别。在这一点上时间是一很重要的问题。所谓将来绝对不是现在，也不会成为现在，但从某一现在，例如  $t_n$  着想，则将来的  $t_{n+m}$  总有成为现在的时候。当将来之为将来，它所能有的内容总是混沌的，无分于彼此的，没有决定方向的。在一特殊的将来变成现在的时候，它才终止它的混沌，才开始它底分别，才决定它底方向。只有在将来不断地成为现在这一条件之下，我们才能把这混沌的所与砍断劈开，分别彼此，把它安置在所预备的间架之内；这就是说只有在将来不断定成为现在这一条件之下，我们才能继续地经验。只要经验继续下去，先验原则总不会为将来所推翻。

可是，经验之能继续下去，根据于所与之继续呈现，而所与之能继续呈现又根据于时间之不断地川流。此所以上段谈先天与先验底分别底时候，我们说时间是一很重要的问题。我们现在假设世界中止，而又有无体而又类似人类所有的心灵继续观察。这假设也许是不能想象的，但的确是思议的；所假设的世界有点象本书所谈的“无极”。它既是能够思议的，它当然就不是矛盾的世界，它既不是矛盾的世界，逻辑命题当然仍是真的；这就是说，逻辑命题不会为这样的世界所推翻。可是，逻辑命题虽不为这样的世界所推翻，而归纳原则的确为这样世界所推翻。在这样的世界，归纳原则底前件如果它原来是真的，仍是真的，但是它底后件是假的，因为时间打住，不仅以前的世界没有归纳原则所说的具普遍命题式的自然律，以后的世界也没有那样的自然律。以那样的自然律为后件，后件总

是假的。前件真而后件假，归纳原则也假。

可是，时间是不会打住的。时间是现实的最重要的因素，至少我现在有此看法。只有在纯逻辑方面，或纯思议方面，我们才可以假设时间打住。逻辑本来就没有时间。从其它任何方面着想，我们都没有理由使我们相信时间是会打住的。我没有想出好的方法表示时间底重要。我觉得我之所谓“现实”，“实在”，“事实”，“存在”，无一不以时间为主要的因素。在本书底第一章，我说“能有出入”。这照我看来是一句非常之重要的话。我虽然在第一章没有谈到时间，而时间的重要早已寓于“能有出入”那一句话里面。“无无能的式，无无式的能”是形式上逻辑上的话，这样的话虽真，而我们这样世界仍不必有。可是，如果我们承认能有出入，我们已经承认时间，我们承认时间，则在现实的历程中我们这样的世界不会没有。这是以后正文中的话，在这里我不过借此表示时间底重要，同时也利用时间表示先天与先验底分别。以上的假设很清楚地表示先天与先验底分别。先天的原则无论在甚么样的世界总是真的，先验原则，在经验老在继续这一条件之下，也总是真的。可是，假如时间停流，经验打住，先验命题也许是假的。

但是，时间不会停流；所与总是源源而来。所与既源源而来，事实也不断地发生。包容于事实中的有特殊的所与，潜存于事实之间的有共相底关联，特殊的所与总可以摆在时空架子里而成为事体或东西。我现在把事体与东西联在一块叫作事物。秩序问题虽可以告一段落，而事物底理与逻辑底理底分别仍在，这分别并且非常之大。前者实而后者虚，前者杂而后者纯，前者总难免给我们以拖泥带水的感觉，而后者总似乎是干干净净的，由纯理出发我们底概念是绝对的，从绝对的概念这



一方面着想，我们免不了想到绝对的时空；可是，绝对的时空似乎为科学所打倒。这问题也给我很大的困难。很久以前，恐怕是十年以前，我颇想研究相对论，有一个时期，我似乎可以说懂得一点点子特别的相对论，可是普遍的相对论我没有法子懂，这条路简直不通。前几年看见 Birdgmann 底 *Logic of Modern Physics*，才知道科学的概念与思想可以有一个总看法。科学的大本营是试验，观察，度量……等等，而这些总离不了手术，所以科学的概念与思想都可以解释成手术论的概念与思想。这看法，科学家不见得都赞成，但是我认为它是一极好的看法。科学的概念的确是比普通的概念严格，科学的思想的确比普通的思想精确，尤其是物理化学方面的概念与思想。可是，科学的思想虽然严格与精确，而严格与精确底程度决不能达到理想的程度。手术论的“方”虽然比木匠所造的方桌子那样的方来得精确，然而不能达到几何学那样的绝对的方，手术论的三十尺虽然比店里所量的三十尺布那样的三十尺来得精确，然而不能达到理想的三十尺。手术论的时空也不能是理想的绝对的时空。手术论在科学虽是对的学说，可是，申引到哲学范围之内去，是说不通的学说。科学不承认绝对的时空，不一定表示哲学也不能承认绝对的时空。这两学说可以并行不悖，而在这本书里，绝对与相对的时空都分别地承认之。

上段曾说纯理虚而潜存于事物之理实。纯理果真虚吗？其实，说纯理虚是从历史，科学，知识论这一方面而说的话，是我们以我们这样的世界为根据求得对于事实的知识而说的话。从这一方面着想，纯理是虚的，因为它不表示事实；我们可以知道纯理，而我们所有的对于事实的知识不因此而增加。此所谓“虚”完全是对于事实而说的虚。可是，相对于事实的虚不见得就是虚无所有的虚。即以逻辑命题而论，我们可以说这样

的命题不能假，因为它没有肯定任何事实之为事实。可是，逻辑命题不仅不能假，而且必然地真，它虽然不表示事实，然而它不能不有所表示。所谓事实不过现实之如此如彼而已，现实虽不必如此如彼，而现实不能不有；逻辑命题虽不表示事实，然而它肯定现实之不能不有。现实之不能不有也许就是朱子所说的理不能无气，气不能无理，或亚里士多德所说的形不能无质，质不能无形。本书底式类似理与形，本书底能类似气与质，不过说法不同而已。无论如何，纯理底“虚”只是相对于事实或这样的世界而说的话，若相对于现实，纯理不虚，不仅不虚，而且表示最普遍的道，最根本的道，而这最普遍最根本的道同时也是本书所谓道一的道。

事物之理底“实”有两方面；一是相对于事实而说的“实”，一是相对于任何现实之不得不具的“实”。前一方面的实不必再讨论，后一方面的实，本段要提出讨论一下。就前一方面底“实”而说，纯理是“虚”的，就后一方面的“实”而说，纯理也是“实”的。可见上段所谈的纯理不虚的“不虚”与本段所要提出的“实”是一个问题底两方面，不过本段所注重的不在纯理而在“纯料”而已。对于这个问题我也有我底思想底经过。对于任何一事物我们可以用许多谓词去表示它底性质与关系，一方面性质与关系是表示不尽的，另一方面，即以无量数的谓词去表示它而它仍有谓词之所不能表示者在。前一方面现在用不着谈到，后一方面从前曾给我以困难的问题。有一个时候我相信科学可以发达到一程度可以使我们完全知道一特殊事物并且能预测它在何时灭。事实上的困难我也知道，我们不会完全知道一特殊的事物，同时即令我们能够完全知道一特殊的事物，我们底预测不会成功。如果所谓预测是科学的预测，则预测是一很慢的工作，也许所要预测的事已经发



生而预测底工作仍未完了。事实上的困难可以撇开，我那信念底兴趣不在事实而在理论，它底根据是把一特殊的事物当作一大堆的共相，而所谓特殊不过是各堆共相彼此底分别而已。但是一特殊的事物不仅是一大堆的共相。把共相堆起来，无论如何的堆法，总堆不出一个特殊的事物来。这不仅是共相与殊相底分别底问题，殊相底“殊”虽殊于共相底“共”，而殊相底相仍是共相底相。一特殊事物也不仅是一大堆的殊相，把殊相堆起来也堆不出一个特殊的事物来。起先我尚以为以共相或殊相为材料我们堆不出一特殊的事物来完全是因为相底数目太多。好久之后，我才慢慢觉得一特殊的事物有那根本就不是任何相的成分在内。这根本非任何相底成分，我最初用英文字“Stuff”表示，后来用“质”这一字表示，最后才用周叔迦先生所用的“能”字表示。同时我既以“能”表示这事物中非任何“相”的成分，“能”当然不是名词，它不过是名字而已。

能既不是任何相，我们当然不能以概念去形容它。在本书正文底注解里我已经表示能不是电子原子那样的东西。在这里我要特别地补充一下。因为照现在的说法无论甚么东西都是电子底集合体，也许有人以为这里所说的能就是电子。能不是电子。能是任何事物底材料，无论电子如何小，它总是一类的事物，每一电子有它底能。即令以后发现比电子小到几万倍的东西，那东西依然有它底能以为它底材料。小东西如电子有能，大东西如世界也有能，可见能本身无所谓大小。它不仅无所谓大小，我们根本就不能以任何谓词引用到它身上去。它不是思议底对象，也不是想象底对象。虽然如此，而我们仍不能不利用思议与想象以求间接地表示能之为能。正文里关于能的许多话都是不得已而说的话。这样的话很容易发生误会。即以“能不一”这一句话而论，有人以为能底“性质”一样，所以应该

说“能一”。我们所要表示的是万事万物各有其能。而能不是万事万物，它是万事万物之所同有的材料，而不是万事万物之所同是的东西，或同属的类。它本身无所谓性质。如果我们要说它有“性质”，我们只能以它所出入的可能为“性质”，而这就是说“能不一”。

虽有能而能不单独地有，虽有式而式也不单独地有；无无能的式，无无式的能是先天的真理，单从式这一方面着想，它是纯形式，单从能这一方面着想，它是纯材料。在本书它们都是最基本的分析成分，它们底综合就是道。关于道我要多补充几句。

每一文化区有它底中坚思想，每一中坚思想有它底最崇高的概念，最基本的原动力。小文化区我们不必谈到。现在这世界底大文化区只有三个：一是印度，一是希拉，一是中国。它们各有它们底中坚思想，而在它们底中坚思想中有它们底最崇高的概念与最基本的原动力。欧美底中坚思想也就是希拉底中坚思想，我们现在所急于要介绍到中国来的，追根起来，也就是希拉精神。如果我们把这一点作详细的讨论，非长文不可。我们在这里只好说几句表面上看来似乎没有甚么根据的话。印度底中坚思想我不懂，当然也不敢说甚么。中国底中坚思想似乎儒道墨兼而有之。中国思想我也没有研究过，但生于中国，长于中国，于不知不觉之中，也许得到了一点子中国思想底意味与顺于此意味的情感。中国思想中最崇高的概念似乎是道。所谓行道、修道、得道，都是以道为最终的目标。思想与情感两方面的最基本的原动力似乎也是道。成仁赴义都是行道；凡非迫于势而又求心之所安而为之，或不得已而为之，或知其不可而为之的事，无论其直接的目的是仁是义，或是孝是忠，而间接的目标总是行道。我在这里当然不谈定义，谈定义则儒道



墨彼此之间就难免那“道其所道非吾所谓道”的情形发生，而其结果就是此道非彼道。不道之道，各家所欲言而不能尽的道，国人对之油然而生景仰之心的道，万事万物之所不得不由，不得不依，不得不归的道才是中国思想中最崇高的概念，最基本的原动力。对于这样的道，我在哲学底立场上，用我这多少年所用的方法去研究它，我不见得能懂，也不见得能说得清楚，但在人事底立场上，我不能独立于我自己，我底情感难免以役于这样的道为安，我底思想也难免以达于这样的道为得。

关于道的思想我觉得它是元学底题材。我现在要表示我对于元学的态度与对于知识论的态度不同。研究知识论我可以站在知识论底对象范围之外，我可以暂时忘记我是人，凡问题之直接牵扯到人者我可以用冷静的态度去研究它，片面地忘记我是人适所以冷静我底态度。研究元学则不然，我虽可以忘记我是人，而我不能忘记“天地与我并生，万物与我为一”，我不仅在研究底对象上求理智的了解，而且在研究底结果上求情感的满足。虽然从理智方面说我这里所谓道，我可以另立名目，而另立名目之后，这本书底思想不受影响；而从情感方面说，另立名目之后，此新名目之所谓也许就不能动我底心，怡我底情，养我底性。知识论的裁判者是理智，而元学底裁判者是整个的人。这里所谓道也许就是上段所说的中国思想中的道，也许相差很远。如果相差很远，则我在这本书里的用字方法就是普通所谓旧瓶装新酒的办法。我向来不赞成旧瓶装新酒，如果名目可以假借，则货不真，价不实，而思想底混乱是难免的结果。我深知道我这本书有旧瓶装新酒底毛病，尤其是所谓无极、太极、几、数、理、势、情、性、体、用。其所以明知而故犯之者就是因为我要把一部分对于这些名词的情感转移到这

本书一部分底概念上去。我自己有这要求，读者也许也有这要求。虽然如此，我仍盼望没有思想混乱的结果。

最崇高概念的道，最基本的原动力的道决不是空的，决不会象式那样空。道一定是实的，可是它不只是呆板地实象自然律与东西那样的实，也不只是流动地实象情感与时间那样的实。道可以合起来说，也可以分开来说，它虽无所不包，然而它不象宇宙那样必得其全然后才能称之为宇宙。自万有之合而为道而言之，道一，自万有之各有其道而言之，道无量。“道二，仁与不仁而已矣”的道，照本书底说法，是分开来说的道。从知识这一方面说，分开来说的道非常重要，分科治学，所研究底对象都是分开来说的道。从人事这一方面着想，分开来说的道也许更是重要，“待志与民由之，不得志独行其道”的道都是人道，照本书底说法，都是分开来说的道。可是，如果我们从元学底对象着想，则万物一齐，孰短孰长，超形脱相，无人无我，生有自来，死而不已，而所谓道就是合起来说的道，道一的道。

载《论道》（商务印书馆一九四〇年版）



朱光潜

## 冯友兰先生的《新理学》

近一二十年来，关于中国哲学方面，我还没有读到一部书比冯友兰先生的《新理学》更好。它的好并不仅在作者企图创立一种新哲学系统，而在他有忠实底努力和缜密底思考。

他成立了一种系统，这对于中国哲学底功劳是值得称赞底。我们一般浅尝中国哲学和西方哲学底人们尝感觉到这两种哲学在精神和方法两方面都有很显著底差异。就精神说，中国民族性特重实用，哲学偏重伦理政治思想，不着实际底玄理很少有人过问；西方哲学则偏重宇宙本体和知识本身的性质与方法之讨论，为真理而求真理，不斤斤计较其实用。就方法说，西方哲学思想特长于逻辑底分析，诸家哲学系统皆条理井然，譬如建筑，因基立柱，因柱架顶，观者可一目了然于其构造；中国哲学思想则特长于直觉底综合，从周秦诸子以至宋明理学家都欢喜用语录体裁随笔记载他们的灵心妙悟，譬如烹调，珍味杂陈，观者但能赏其美而不必能明白它的经过手续，它没有一目了然底系统。这见解大概是普遍底。读过冯先生的《新理学》之后，我们对于这种粗浅底印象至少要加几分修正。他很明白地指点出来：西方哲学家所纠缠不清底宇宙本体和知识性质诸问题在中国也是向来就讨论得很热闹底。我们从前读旧书，固然也尝遇到“理”“性”“气”“道”“太极”“无极”“阴阳”等等字样，但是这些字样对于我们门外汉颇有几分神秘气息，“玄之又玄”也很可能地是“糟之又糟”。经过冯先

生解释以后，我们才恍然大悟这些不可思议不可言说底还是可思议可言说，而且我们的哲学家所求之理与西方哲学家所求之理根本并无大别，所得底结论也差不多。其次，中国哲学旧籍里那一盘散沙，在冯先生的手里，居然成为一座门窗户牖俱全底高楼大厦，一种条理井然底系统。这是奇迹，它显示我们：中国哲学家也各有各的特殊系统，这系统也许是潜在底，“不足为外人道”底，但是如果使它显现出来，为外人道，也并非不可能。

看到冯先生的书以后，我和一位国学大师偶然谈到它，就趁便询取意见，他回答说，“好倒还好，只是不是先儒的意思，是另一套东西”。他言下有些歉然。这一点我倒以为不能为原书减色。冯先生开章明义就说：“我们现在所讲之系统，大体上是承接宋明道学中之理学一派。……我们说‘承接’，因为我们是‘接着’而不是‘照着’宋明以来理学讲底。因此我们自号我们的系统为新理学。”他在书中引用旧书语句时尝郑重地声明他的解释不必是作者的原意，他的说法与前人的怎样不同。这些地方最足见出冯先生治学忠实底态度，他没有牵强附会底恶习。他“接着”先儒讲而不“照着”先儒讲，犹如亚力士多德“接着”柏拉图讲而不“照着”他讲，康德“接着”休谟讲而不“照着”他讲，哲学家继往以开来，他有这种权利。

要明白冯先生的系统，必须读原书。粗略地说，他的系统基于“真际”（即“本然”）和“实际”（即“自然”）的分别。“真际”包涵超时空底一切“理”，“实际”之最后底不可分析底成因为“气”。此如说，“这是方底”，“方”的理存于真际，“这”是实际中一个方底物。实际底方底物“依照”真际底方的理而得其方底性。只有性不能成物，方底物必



有所“依据”以成为实际底方者，这叫做“料”，料近于“物质”，不过物质尚有其物质性，将一切性抽去而单剩一极端混沌底原素，则得“绝对底料”，此即“真元之气”（简称为“气”），亦即“无极”。实际所有理之全体为“太极”。

“极”有二义：一是标准，每理对于依照之事物为标准；二是极限，事物达到标准亦即达到极限。“太极”理之全，“无极”物之础，由“无极而太极”，即由气至理，中间之过程即我们的事实底实际底世界。理为“未然”，为“微”，为“体”，为“形而上底”；物为“已发”，为“显”，为“用”，为“形而下底”。形上底理是思之对象，是不可经验底，形下底物是感之对象，可经验底。哲学所研究者为形而上底理。

这是冯先生的基本原则，从这些基本原则出发，他解释天道，人道，历史，宗教，艺术以至于哲学本身当作一个实际事物看。篇幅只容许我讨论他的基本原则，虽然原书引人入胜底地方并不仅在基本原则。我接受冯先生的立场，来审查他的系统是否完整无漏或“言之成理”。为清晰起见，我把我的意见分作三个问题来说。

### 一、实际和实际是否有范围大小底分别？

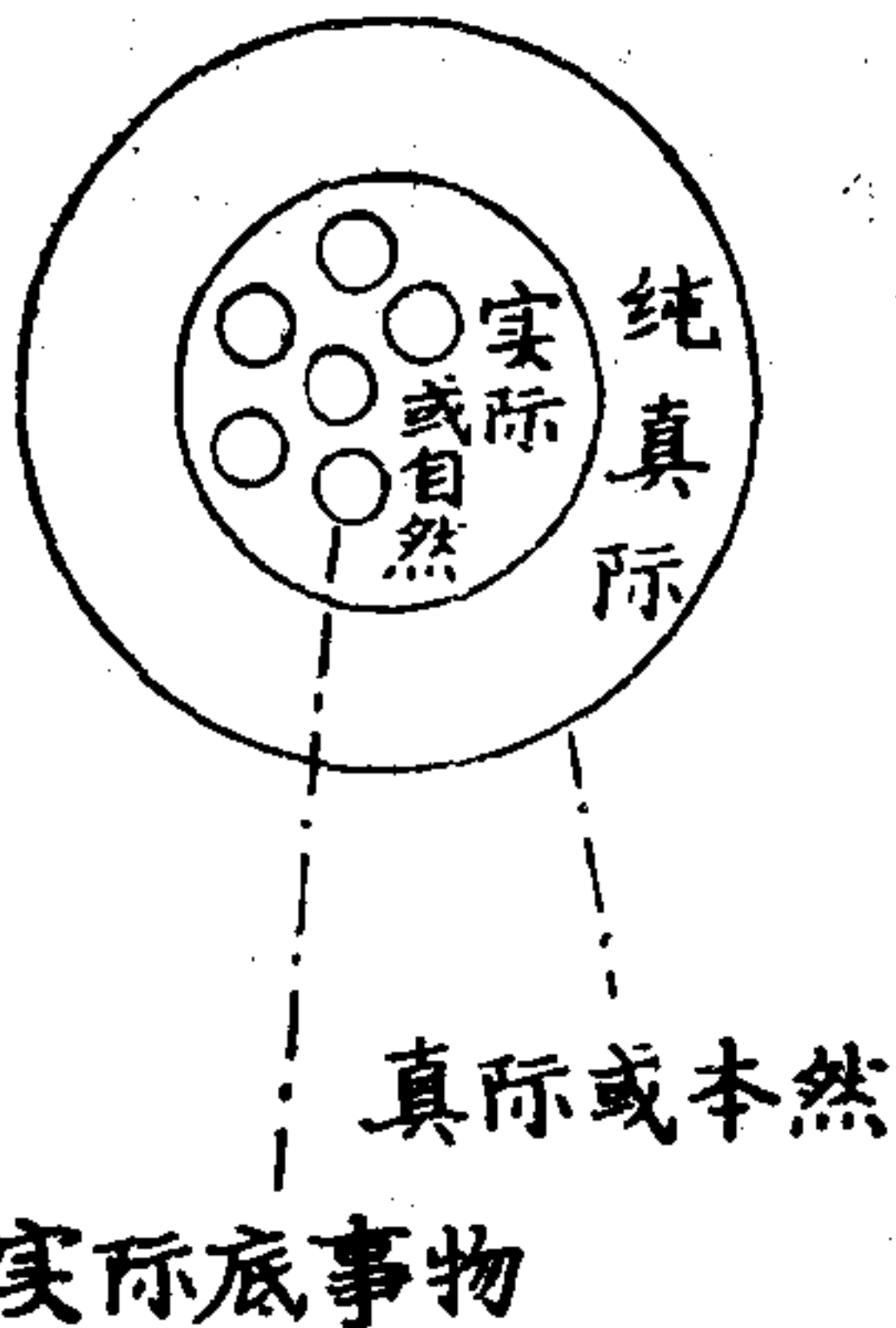
冯先生似肯定地回答此问题，他说：“属于实际中者亦属于实际中，但属于实际中者不必属于实际中。我们可以说，有实者必有真，但有真者不必有实；是实者必是无妄，但是真者未必不虚，其只属于实际中而不属于实际中，即只是无妄而不是不虚者，我们说它是属于纯实际中，或是纯实际底。如以图表示此诸分别，其图如下：

就此图所示者说，则对于实际有所肯定者，亦对于实际有所肯定。但其对于实际所肯定者仅其‘是实际底’之方面，……我们说哲学对于实际有所肯定而不特别对于实际有所肯

定，特别二字所表示者即此。”

(一〇至十一页)

就图及解看，冯先生以为实际与真际的关系，犹如实际底事物与实际的关系一样，同是范围大小底关系。真际大于实际，犹如实际大于每个实际底物，犹如动物类大于人类，但是大者与 smaller 都同在一平面上。依形式逻辑，对于全体有所肯定者对于其所含之部分亦有所



肯定：所以冯先生说，“对于真际有所肯定者亦对于实际有所肯定。”于此我们向冯先生说，你这个人实际底人，决无疑问；要是说你这一个实际底事物亦属于真际中，和你所谓形而上底理在一块儿站班，那就大有问题，因为属于实际中者即不属于真际中，固然，你是人，有人性，而人性所“依照”之理仍在你说底“太极”圈里。其次，你假定真际有纯真际和不纯真际的分别，其实，是理就是纯理，真际都是纯真际。唯其“纯”，总是“极”。实际事物“依照”纯理为准而至其“极”者，依冯先生的看法，亦属罕见。真际有“极”圆而实际不必有；真际有“凡人皆有死，若泰山为人，则泰山有死”之假言判断所含之理（如罗素和怀特海在《数学原理》中所说者）而实际不必有此事实。所以对于真际有所肯定者，对于实际不必有所肯定。所以然者，真际和实际并不在一平面上而有一部分范围相叠合，它们并不是一平面上范围大小底分别，而是阶层上下底分别。真际是形而上底，实际是形而下底。实际事物的每一性与真际中一理遥遥对称，如同迷信中每人有一个星宿一样。真际所有之理则不尽在实际中有与之对称或“依照”



之者，犹如我们假想天上有些星不照护凡人一样。冯先生自己本来也着重形上形下的分别，而有时却把真际和实际摆在一个平面上说，拿动物和人的范围大小来比拟真际和实际的范围大小。此真所谓“比拟不伦”。就这一层说，冯先生似不免自相矛盾，而这矛盾在冯先生的系统中是不必有底。

## 二、真际和实际如何发生关系？

真际是形而上底理，实际是形而下底事物，这个分别是从柏拉图以来二千多年一般哲学家所公认底。如果冯先生的贡献只在说明这个分别，那就可不用谈。哲学家所纠缠不清底是这两种截然不同底“际”如何合拢起来，成为我们所知道底形上又形下底宇宙。一种哲学系统能否成立，这问题是一个试金石；每个大哲学家的企图都在打通这个难关。冯先生打通这个难关没有呢？他提出“依照”和“依据”两个观念来讲。物“依照”其类之理而得性（如圆），“依据”本身无性底气而成为实际底物（如圆物）。气是“无极”而理是“太极”，由“无极而太极”，即由气而理，“中间之过程即我们的事实底实际底世界”（七十四页）。此“而”即是道。宇宙大全是静底，道是动底，“宇宙是静底道，道是静底宇宙”（九十八页）。动依“一阴一阳”之公式。“依照某理以成某物之气之动者，对于所成之某一物说，名曰阳。与此气之动者之气之静者，对于此物说，名曰阴。”（八十七页）。阳是动底，生长底，阴是静底，消毁底。比如房子，砖瓦工匠之助其存在者是房子之阳，风雨炮火之阻碍其存在者是房子之阴。物物都有阴阳，而阴之中与阳之中又各有阴阳，如此循环不止，阴阳消长乃有成（☰）盛（☱）衰（☶）毁（☵）之四象。易卦即为事物变化公式之象。这是对于易学及道家哲学底一种很有趣底新解释，但是冯先生似尚有未能自圆其说处，现在分六点来说：

一、气本身无性，但冯先生承认它为“物存在之基础”，“至少有存在性”。此“存在性”为在真实际有理为其所“依照”呢？为在真实际无理为其所“依照”呢？如其有，则气仍非“绝对底料”，仍非“无极”；如其无，则宇宙中可有无理之性，此在冯先生的系统中说不通。

二、理超时空，据冯先生说，“真元之气亦是 不在时空者”（八二页）。他没有告诉我们，不在时空者如何有“存在性”？它是否仍是“太极”中一因素？他更没有告诉我们，两种都无时空底“理”与“气”如何生出有时空底事物？

三、由“无极而太极”，此“而”字冯先生甚看重，认为即是“道”，亦即是“实际底世界”，这不啻说，道即实际底世界，但这又似不是冯先生的系统所能允许底。此“而”字我们也甚看重，但如何“而”法，我们读过冯先生的书之后，仍不甚了了。就他所举底例来说，房子由砖瓦工匠造成，由风雨消蚀，是房子的阳与阴，但是这种阴阳消长，仍是形而下底事，并没有由“无极而太极”，“而”来“而”去仍“而”不出“实际”底圈套。

四、依冯先生的系统，实际事物皆“依照”真实际底理。实际有阳消阴长，真实际也应有一个阴阳消长底理为它所“依照”。这就是说，实际有动，有大用流行；真实际也就有动，有大用流行。冯先生却说，宇宙大全是静的，“宇宙是静底道。道是静底宇宙”，这似乎承认真实际原来是静止底，不生不变底，不能运行底。这“静底道”又如何“动”起呢？

五、冯先生对于实际和真实际的关系，实有两个不同底说法：一是“依照”说，一是“无极而太极”说。据“依照”说，物“依照”其类之理而得性，是本有理而后依照之；据“无极而太极”说，由气至理，是本有气（物存在之基础）而后达到



(所谓“而”或“至”)理。照这种看法，不但理可独立，气也可独立。两种独立者之合拢则有两种看法，一是从理看，一是从气看；从理看，似为真实际产生实际；从“气”看，又似实际附丽上真实际，这两种看法如何调和，也颇费解。

六、冯先生于“阴阳”一个观念之外又提出“势”一个观念。“某种事物能为实际底有，则必先有一种势”（一九六页）。“势亦可说是实际中某一时之某种状况”（一九八页）。“势”与“阳”相似而不同。“我们说阳，是就一事物之实际底有说；我们说势，是就一类事物之实际底有说”，因为“一类事物之相同，在于其有同性，至于其类各个分子所有之阴阳，则可各不同”（一九七页）。这“势”的观念可议之处甚多。势与阳分别甚牵强。一类事物不能就同性一点上有阴阳么？从前人以阴阳说“君子道长，小人道消”，还是就类说，此其一。冯先生以“势”说历史，而历史底事实大半是一件而非一类。这个道理亚力士多德在拿诗和历史比较时说得很明白，“历史表现个别底……例如亚尔岂比底司做了什么事或遭了什么事”（《诗学》第九章）。“势是就一类事物之实际底有说”，也不很妥当，此其二。阴阳对于一事物说，为正负两种因。正负两因相合（或用黑格尔的术语来说，“正”“反”两端和冲突），即为新有事物（黑格尔所谓“合”）之势。势必至于一事物之有，则势应为该事物的一切因之总和，应包含阴阳两面说，不只相当于阳，此其三。有因必有果，此为逻辑定律。势为一事物的一切因之总和，则“势有必至”，确无疑义。冯先生却说，“一种势只能使一种事物可有，而不能使其必有”（二一一页），如使其必有，则需要“人之努力”。“人之努力”即亚力士多德所谓“力因”，而冯先生所谓“阳”的一成分，还不是一种“势”么？无论是从科学底命定论看，或是从

冯先生颇表同情底唯物史观，冯先生的“势”底观念都不很恰当，此其四。谈到此点，我们可附带地说到冯先生所反对底“物物有一太极”说（“道家如郭象主张实际中每件事物皆与整个底宇宙有关系”）。这个说法本未可厚非。事必有因，因又有因，展转无穷，一事物可牵涉到全宇宙。如果任何一事物不为其现状，则整个宇宙必须另是一个样子。所谓“物物有一太极”，是中世纪哲学家的“小宇宙见大宇宙”底看法，是莱布尼兹的“原子论”底看法，是近代黑格尔派名学家的“融贯说”底看法，不独中国道家为然。它有它的道理，冯先生似未看出这道理。

### 三、我们如何知实际与真际？

这问题的答案就是全部知识论，所以在哲学中特别重要。它的难点仍在真际与实际的差别。真际底理形而上，可思议而不可以感官经验；实际底事物形而下，可以感官经验，如思议之仍必借助于理。感思异能如何融会，真实异际如何接触，两个是哲学的最重要底问题。真实接触问题已如上述，现在讨论感思融会问题。就大体说，已往哲学家有专从理着眼，而用形式底逻辑底方法推演理之所以然者，柏拉图，莱布尼兹，斯宾诺莎以及近代数学逻辑学者尽管主张彼此不同，而大体上都采取这个立场；也有专从感官经验着眼，主张一切知识都从经验实际事物来者，哲学任务就在分析实际经验而归纳结论，亚力士多德偏重这种看法，洛克、休谟底经验派哲学几全取这种看法。粗略地说，形而上学（冯先生所谓“最哲学底哲学”）大半从真际着眼，注重形式底逻辑底推论；科学大半从实际着眼（我说“大半”，因亦未尽然，如数学即可为例外），注重经验的分析与归纳。冯先生自谓其所讲底系统是“最哲学底哲学”。这种哲学据他自己说，“对于真际有所肯定而不特别对



于实际所有肯定”，其“命题并不需要许多经验底事例以为证明”，它“只对于真际有所肯定，但肯定真际有其理而不必肯定其理之内容”。对于“最哲学底哲学”作如此看法是无可非议底，真正底哲学家大抵都作如此看法。但是冯先生同时又说：“人的知识都是从经验中得来底”。哲学“始于分析解释经验。……由分析实际底事物而知实际，由知实际而知真际”（一二页），“就我们之知识言，我们之知形而上者必始于知形而下者”（四八页）。这显然是放弃他的“最哲学底哲学”的立场，而堕入一很浅薄底经验主义。“由知实际而知真际”，冯先生说这话如同说“由无极而太极”一样容易，却未曾仔细思量这“由……而”是如何“由……而”地出来。知道实际底一切圆，我们能由此知真际底“极”圆么？要知道“A不为非A”，我们必须借经验证明么？“人的知识都是从经验中来的”，“我们之知形而上者必始于知形而下者”，科学家或许可如此说，“最哲学底哲学”家决不应如此说。纵然科学家如此说，我们也很容易证明他的错误。举一个很简单底例：勾方加股方等于弦方。这个几何学公式表示一个真际底理。这个理可以用代数学推演出来，可以用几何学证明出来，绝对用不着感官经验的分析与归纳。当初毕特哥腊司发见这道理时也并不曾测量许多三角形而后归纳到这个结论。我们知此真际并不由实际。这只是一例。罗素和怀特海合著的《数学原理》要从几个定义和“自明公理”把全部数学原理推演出来，丝毫不着实际，更可以见出“知真际不必由实际”的道理。冯先生自己的《新理学》谈真际，虽偶用实际事例说明，也并不曾根据实际经验。

冯先生的知识论还有一点使我们很茫然。实际事物都“依照”真际底本然底义理。说本然底义理之理论叫做“说底义

理”，而这“说底义理”又分“实际底说底义理”与“本然底说底义理”。这“本然底说底义理”如果不是一个自相矛盾底名词，对于“本然底义理”也是一个赘瘤。“说”是实际底事实，既为“说”就是“实际底说”，义理之在本然而尚未“说”者只是“本然底义理”。《新理学》第七章最难读，而在其中作祟底就是这玄之又玄底“本然底说底义理”。冯先生的用意我明白，他要“从宇宙看哲学”。每一实际事物既都依照实际底一种理，哲学当作一种实际事物看，自然也就应“依照”实际中一种“本然底哲学系统”，一种“本然底说底义理”，一种“无字天书”。这“无字天书”在冯先生的心中是一个很大底法宝。“自道德底观点看，或自事业底观点看，每一种事均有一种本然底至当办法。在知识方面，每一实际命题，如其是普遍命题，均代表或拟代表一本然命题。每一种艺术，对于每一题材，均有一本然样子。此诸本然办法，本然命题，或本然样子可以说是均在无字天书之中。无字天书有人能读之，有人不能读之”（二九〇页）。

这“无字天书”的读法正是我们所渴望知道底，因为依冯先生说，它是评判道德，哲学命题和艺术的标准。“各类事物所依照之理，是其类之完全底典型，是我们所用以批评属于其类之事物之标准”。换句话说，要评判一件行为的善恶，我们要拿它来比无字天书中此行为的“本然底至当办法”，要评判一哲学上或科学上普遍命题的是非，我们要拿它来比无字天书中此命题所代表底“本然命题”，要评判一件艺术品的美丑，我们也要拿它来比无字天书中此类艺术品的“本然样子”。读此无字天书之重要于此可知。冯先生说：“有人能读之，有人不能读之。”不能读之者是否就不能评判一件行为的善恶，一哲学命题的是非，一艺术作品的美丑呢？我们知道，事实上我们



天天在做这些活动，我们这一群不能读无字天书底可怜虫！冯先生说，“有人能读之”，其实也还是夸大之词。因为据他自己的看法，“若有一全知全能底上帝，站在宇宙之外，而又全知宇宙内之事，则所有实际命题及所有本然命题以及所有事实，皆一时了然于胸中”（二二三页）。我们是人，显然没有这副全知。“我们或者永不能有一是底实际命题，或者所以为是底实际命题，皆不过是我们以为如此，所以皆是相对底可变底”（二二四页）。照这样看，我们人（指一切人）很可能地就永不能读无字天书，就无法断定实然是否与本然相合，无法有真知识。“无字天书”究竟能读不能读呢？冯先生在这问题前面踌躇，徘徊，以至如惊鼠乱窜。他仍说，“我们必需用种种方法方能知之”，所谓方法仍是归纳法。“用归纳法虽或不能得到必然命题，但归纳在找公律，如公律是公律，则必须是义理，如其是义理，则必须是必然底”（二二五页）。我们何以知道“公律是公律”呢？归纳结论是必然底呢还是非必然底呢？冯先生又说，“是底实际命题之最大特色即在其通。凡一是底命题，在消极方面，与别底是底实际命题必无矛盾；在积极方面，必可互相解释”。这是老话，完全不错，不过只可应用于有字天书，不可应用于无字天书。这里“是”字的定义是无矛盾与可互释，显然不是冯先生所说底“实际命题与本然命题相合者为是”之“是”了。就无矛盾可互释两点而言，凡是一部好底小说都能做到这两点，在书中所写底小天地之内，没有一个命题和其它命题互相矛盾，而所有命题又可互相解释。但是内部无矛盾可互释不能保障一部小说不全是假。谁能断定我们所知底世界，用冯先生的是非标准来说，不全是假呢？不只象一部伟大底小说呢？谁能说它是“依照”实际中底无字天书呢？这些问题值得我们思量，也值得冯先生思量。

写这篇文章原来底动机是在批评冯先生的艺术论，因为要批评这一项，不能不审查他的出发点，他所根据底哲学。一讨论到哲学基本原则，艺术就变成一个枝节问题，在篇幅分量上不能占到过重底位置。我现在姑且提几个要点来说。一，“无字天书中底本然样子”近于假古典主义底“典型”，艺术“依照”无字天书底说法，又近于希腊哲学家的“模仿”说。这些观念的是非在文艺批评史上已有许多人讨论过，冯先生似乎忽略了这方面底文献。二，无字天书，象上文已经讨论过，事实上只有上帝能读而凡人是不能读底，如果艺术凭仗这个渺茫底东西，不但批评无根据，连创作也不能有根据。三，冯先生承认历史没有无字天书，他说，“没有本然底历史，亦没有本然底写底历史，因为其体底个别底事实不是本然底”（二二七页）。他应该知道，艺术成为作品时，也是具体底个别底事实，一种历史底成就。承认历史没有无字天书而坚持艺术有无字天书，一种历史底成就。承认历史没有无字天书而坚持艺术有无字天书，也似乎是自相矛盾。

我开头已声明过，本文立论是接受冯先生的立场而指出其系统中之破绽。如果站在另一种哲学系统的立场上，话自然又不是这样说。我个人早年所受底一点肤浅底符号逻辑底训练和一向对于柏拉图和莱布尼兹底爱好，也许使我偏向于唯理主义。但是这种偏向和冯先生的“最哲学底哲学”的立场并不很冲突，我相信我对于冯先生底态度是同情底，公平底。我承认，冯先生的系统在我的脑里决不会有在他自己的脑里那样清楚，偶有误解是无可免底。冯先生的系统，在我看，颇有些破绽，如上文所说明底。但是这种白璧微瑕也无伤于原书的价值。任何哲学系统都不免有破绽，哲学是注定地不能完全底，所以可以使人继续探讨。《新理学》确是“对于当前之大时代”底一



种可珍贵底“贡献”（见《自序》），不但习哲学者，就是一般知识阶级中人如果置它不读，都是一个欠缺。

二十九年耶诞节写于嘉定

原载《文史杂志》第二期（一九四〇年）

## 乐的精神与礼的精神

——儒家思想系统的基础

儒家论学问，素重“知类通达”，“豁然贯通”，用流行语来说，他们很注重学术思想要有一贯的系统。他们讨探的范围极广，从心理学，伦理学，教育学，政治学，以至于宇宙哲学与宗教哲学，群经群子都常约略涉及。他们所常提到的观念很多，如忠恕，中庸，智仁勇，仁义礼智信，忠孝慈悌友敬等等；他们设教有德行，言语，政事，文学四科；他们的经典有《诗》《书》《易》《礼》《春秋》。从表面看，头绪似很纷繁，名谓也不一致。但是儒家究竟有没有一两个基本观念把他们的哲学思想维系成一个一贯的系统呢？本篇的用意就在给这个问题以一个肯定的答复，说明乐与礼两个观念如何是基本的，儒家如何从这两个观念的基础上建筑起一套伦理学，一套教育学与政治学，甚至于一套宇宙哲学与宗教哲学。作者的意旨重解说不重评判。

### （一）

一般人于对礼乐有一个肤浅而错误的见解，以为礼只是一些客套仪式，而乐也只是弦管歌唱。孔子早见到这个普通的误

解，曾郑重的申明说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”在“《礼记·孔子闲居》”篇里，他特标“无声之乐”与“无体之礼”。儒家论礼乐，并不沾着迹象，而着重礼乐所表现的精神。礼乐的精神是什么呢？《乐记》里有几段话说得最好：

礼节民心，乐和民声。

大乐与天地同和，大礼与天地同节。

乐者天地之和也，礼者天地之序也。

乐自中出，礼自外作。乐自中出故静，礼自外作故文。

礼者殊事合敬者也，乐者异文合爱者也。

仁近于乐，义近于礼。

乐者乐也，君子乐得其道，小人乐得其欲。

乐也者情之不可变者也，礼也者理之不可易者也。

《礼记》他篇论礼乐的话尚有几条可引来补充：

夫礼所以制中也。——《仲尼燕居》。

言而履之礼也，行而乐之乐也。——《仲尼燕居》。

先王之制礼也以节事，修乐以道志。——《礼器》。

统观上引诸语，乐的精神是和，静，乐，仁，爱，道志，情之不可变；礼的精神是序，节，中，文，理，义，敬，节事，理之不可易。乐的许多属性都可以“和”字统摄，礼的许多属性都可以“序”字统摄。程伊川也说：“礼只是一个序，乐只是一个和，只此两字含蓄多少义理。”

这“和”与“序”两个观念真是伟大。先说和。欧洲第一位写伦理学专书的亚理斯多德就以为人生最高目的是幸福，而幸福是“不受阻挠的活动”，他所谓“活动”意指人性的生发，所谓“不受阻挠”可以解作“自由”也可以解作“和谐”。



从来欧洲人谈人生幸福，多偏重“自由”一个观念，其实与其说自由，不如说和谐，因为彼此自由可互相冲突，而和谐是化除冲突后的自由。和谐是个人修养的胜境。人生来有理智，情感，意志，欲念。这些心理机能性质各异，趋向不同，在普通生活中常起冲突。不特情理可以失调，志欲虽趋一致，就是同一心理机构，未到豁然贯通的境界，理与理可以冲突；未到清明在躬的境界，情与情可以冲突，至于意志纷歧，欲念驳杂，尤其是常有之事。一，个人内部自行分家吵闹，愁苦由此起，心理变态由此起，罪恶行为也由此起。所以无论从心理卫生的观点看，或是从伦理学的观点着，一个人都需要内心和谐；内心和谐，他才可以是健康的人，才可以是善人，也才可以是幸福的人。社会也是如此。一部人类历史自头至尾是一部战争史，原因是在人类生来有一副自私的恶根性。人与人相等，利害有冲突，意见有纷歧，于是欺诈凌虐纷争攘夺种种乱象就因之而起。人与人斗争，阶级与阶级斗争，国与国斗争，闹得一团怨气，彼此不泰平。有些思想家因为社会中有冲突，根本反对社会的存在，也有些思想家为现实辩护，说社会需要冲突才能生展。但是社会已存在，为不可灭的事实，而社会所需要的冲突也必终以和谐为目的。一个有幸福的社会必定是一个无争无怨，相安和睦，群策群力的社会，因为如此社会才有他的生存理由，才能有最合理的发展。

“和”是个人修养与社会生展的一种胜境，而达到这个胜境的路径是“序”。和的意义原于音乐，就拿音乐来说，“声成文，谓之音。”一曲乐调本是由许多不同的甚至相反的声音配合起来的，音乐和谐与不和谐，就看这配合有无条理秩序。音乐是一种最高的艺术，像其他艺术一样，他的成就在形式，而形式之所以为形式，却因其具有条理秩序，即中国语所谓

“文”。就一个人的内心说，思想要成一个融贯的系统，他必定有条理秩序，人格要成一个完美的有机体，知情意各种活动必须各安其位，各守其分。就一个社会说，分子与分子要和而无争，他也必有制度法律，使每个人都遵照。世间决没有一个无“序”而能“和”的现象。

“和”是乐的精神，“序”是礼的精神。“序”是“和”的条件，所以乐之中有礼。《乐记》说得好：“乐者通伦理者也”，“知乐则几于礼矣”。先秦儒家中，荀子最精于诗礼，也见到这个道理，他说：“凡礼始乎税（从卢校，税训敛），成乎文，终乎悦校”（从卢校，校训快乐）。“文”者条理秩序，是礼的精神；“悦校”即快乐，是乐的精神，礼之至必达于乐。周子在《通书》里也说道：“礼，理也；乐，和也。阴阳和而后理。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，万物各得其理而后和，故礼先而乐后。”

乐之中有礼，礼之中也必有乐。“乐自内出，礼自外作。”乐主和，礼主敬，内能和而后外能敬。乐是情之不可变，礼是理之不可易，合乎情然后当于理。乐是内涵，礼是外现，和顺积中，而英华发外，“乐不可以为伪”，礼也不可以为伪。内不和而外敬，其敬为乡愿；内不合乎情而外求当于理，其理为残酷寡恩；内无乐而外守礼，其礼必为拘板的仪式，枯竭而无生命。礼不可以无乐，犹如人体躯壳不可无灵魂，艺术形式不可无实质。《礼器》里有一段说：“先王之立礼也，有本有文。忠信，礼之本也；义理，礼之文也。无本不立，无文不行。”忠信仍是“和”的表现，仍是乐的精神。《论语》记有子的话：“礼之用，和为贵。”“和”是儒家素来认为乐的精神，而有子拿来说礼，也是见到礼中不可无乐。《论语》又记孔子与子夏谈诗，孔子说到“绘事后素”，子夏就说：“礼后



乎？”孔子称赞他说：“启予者商也。”乐是素，礼是绘。乐是质，礼是文。绘必后于素，文必后于质。

就偏向说，虽是“仁近于乐，义近于礼”，而就本原说，乐与礼同出于仁——儒家所公认的最高的美德。孔子说得很明白：“人而不仁如礼何，人而不仁如乐何？”仁则内和而外敬，内静而外文。就其诚于中者说，仁是乐；就其形于外者说，仁是礼。所以礼乐是内外相应的，不可偏废。儒家常并举礼乐，如单说一项，也常隐含另一项。“《关雎》乐而不淫，哀而不伤”，是说乐兼及礼；“丧礼，与其哀不足而礼有余也，不若礼不足而哀有余也”，“拜下礼也，今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下”，是说礼兼及乐。

礼乐本是内外相应，但就另一观点说，也可以说是相反相成，其义有三。第一，乐是情感的流露，意志的表现，用处在发扬宣泄，使人尽量地任生气洋溢；礼是行为仪表的纪律，制度是人为的条理，用处在调整节制，使人于发扬生气之中不至泛滥横流。乐使人活跃，礼使人敛肃；乐使人任其自然，礼使人控制自然；乐是浪漫的精神，礼是古典的精神；乐是《易》所谓“阳”，“元亨”，“乾天下之至健”，“其动也辟”，礼是《易》所谓“阴”，“利贞”，“坤天下之至顺”，“其静也翕”。《乐记》以“春作夏长”喻乐，以“秋敛冬藏”喻礼，又说“礼主其减，乐主其盈”，都是这个道理。其次乐是在冲突中求和谐，礼是混乱中求秩序；论功用，乐易起同情共鸣，礼易显出等差分际；乐使异者趋于同，礼使同者现其异；乐者综合，礼者分析；乐之用在“化”，礼之用在“别”。在宗教大典中，作乐时，无论尊卑长幼，听到乐声，心里都起同样反应，一哀都哀，一乐都乐，大家都化除一切分别想，同感觉到彼此属于一个和气周流的人群；行礼时，则尊卑长幼，各就其

位，升降揖让，各守其序，奠祭荐彻，各依其成规，丝毫错乱不得，错乱则为失礼，这时候每人都觉得置身于一个条理井然纪律森然的团体里，而自己站在一个特殊的岗位，做自己所应做的特殊的事务。这是一个浅例，小而家庭，大而国家社会，礼乐在功用上都有这个分别。《乐记》论这个分别最详，最精深的话是：“乐者为同，礼者为异；同则相亲，异则相敬；乐胜则流，礼胜则离”，“乐者天地之和也，礼者天地之序也；和故百物皆化，序故群物皆别”。第三，乐的精神是和，乐，仁，爱，是自然，或是修养成自然；礼的精神是序，节，文，制，是人为，是修养所下的工夫。乐本乎情，而理则求情当于理。原始社会即有乐，礼（包含制度典章）则为文化既具的征兆。就个人说，有礼才能有修养；就社会说，有礼才能有文化。《乐记》中“乐著大始而礼居成物”一句话的意义，就是如此（应与《易·系词》“乾知大始，坤作成物”二语参看）。荀子也说吉凶忧愉之情人所固有，而“文礼隆盛”则为“伪”（荀子所谓“伪”即人为）。

总观以上所述，礼乐相寓相应，亦相友相成。就这两种看法说，礼乐都不能相离。“乐胜则流，礼胜则离”，“达于乐而不达于礼，谓之素，达于礼而不达于乐，谓之偏”。《礼经》一再警戒人只顾一端的危险。一个理想的人，或是一个理想的社会，必须具备乐的精神和礼的精神，才算完美。

## （二）

乐与礼的性质，分别和关系如上所述。儒家的全部哲学思想大半从乐与礼两个观念出发，现在分头来说明。我们在开始即说过，儒家特别看重个人的修养，修身是一切成就的出发点，所以伦理学为儒家哲学的基础。儒家的伦理学又根据他们



的心理学。依他们看人生而有性，性是潜能，一切德行都必由此生发，“率性之谓道”，道只是潜能的实现。依现代心理学看，性既为潜能，本身自无善恶可言，他可以为善，也可以为恶。但儒家以为性的全体是倾向于善的，尽性即可以达道，例如恻隐之心为性所固有，发挥恻隐之心即为仁。至于恶的起源儒家则归之于习。性是静的，感于物而动，于是有情有欲，情欲得其正，可以帮助性向善的方面发展，情欲不得其正，于是真性枯没，习染于恶。所以修养的工夫就在调节情欲，使归于正，使复于性的本来善的倾向。乐与礼就是调节情欲使归于正的两大工具。《乐记》有一段说这道理最透辟：

“先王之制礼乐也，……将以教民平好恶而反人道之正也。人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉；好恶无节于内，知诱于外，不能返躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之来恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。……是故先王之制礼乐，人为之节。……礼节民心，乐和民声。”

礼乐的巧用都在“平好恶而反人道之正”，不至“灭天理，穷人欲”，宋儒的“以天理之公胜人欲之私”一套理论，都从此出发。在礼与乐之中，儒家本来特别看重乐，因为乐与仁是一体，仁为儒家所认为最高的美德。乐在古代与诗相连。《尧典》中载夔典乐，而教胄子以“诗言志”。周官太师本掌乐，而所教者是“六诗”。儒家说诗的话都可以应用于乐。孔子说诗可以兴观群怨，诗教为温柔敦厚。温柔敦厚者乐之体，兴观群怨者乐之用。孔子论德行最重仁，论教化最重诗乐。道理是一贯的，因为诗的用在感，而感便是仁的发动（马一浮先生论《论语》中“凡答问仁者皆诗教义，甚详且精。惟别诗于乐，

合乐于礼，谓礼乐教主孝，书教主政”，与本篇立论精神稍异。从本篇的立场说，孝为仁之施于亲，仍是一种和，仍是乐的精神；书以道政事，仍是秩序条理之事，仍是礼的精神）。

诗教有二义，就主者说，“诗言志”，“乐以道志”，“道”即“达”，“言”即“表现”，就受者言，诗可以兴，乐感人深，“兴”与“感”都有“移动”的意思。这两个意义都很重要。就“道”的意义说，人的情欲需要发散，生机需要宣泄，一切文艺都起于这种需要。需要发散而不能发散，需要宣泄而不能宣泄，则抑郁烦闷；情欲不得其正，酿成心理的变态与行为的邪僻。亚理斯多德论音乐与悲剧对于情感有宣泄与净化的功用，为近代佛洛伊特派心理学所本。儒家论诗乐特标“道”的功用，实与亚理斯多德的见解不谋而合，道则畅，畅则和，所谓“平好恶而反人道之正”。儒家并不主张“戕贼”情欲，于此也可见。其次，就“感”的意义说，心感于物而后动，动而后“心术形”，动为善或动为恶，“是故先王慎所以感之者”。乐感人最深，所以乐对于人的品德影响最大。《乐记》“志微焦杀之音作而民思忧……顺成和动之音作而民慈爱，流辟邪散狄成滌滥之音作而民淫乱”一段说得最详尽。《孝经》谓“移风易俗莫善于乐。孔子在齐闻《韶》，三月不知肉味”，所以他深感觉到乐的影响之大，颜渊问为邦，他开口就答“乐则《韶》舞，放郑声”，至于“远佞人”还在其次。音乐感人最深，音乐中和，人心也就受他感动而达于中和。乐之中有礼仍有“节”的功用。“《关雎》乐而不淫，哀而不伤”；“国风好色而不淫，小雅，怨悱而不乱”，也正因其有“节”，节故能“平好恶而反人道之正”。

儒家本来特别看重乐，后来立论，则于礼言之特详，原因大概在乐与其特殊精神“和”为修养的胜境，而礼为达到这胜



境的修养工夫，为一般人说法，对于修养工夫的指导较为切实，也犹如孟子继承孔子而特别重“义”的观念，是同一道理。

礼有三义。第一义是“节”，节所以有“序”，如上所述。道家任自然，倡无为；儒家则求胜自然，主有为；“为”的工夫就在对于自然的利导与控制。颜渊问为仁，孔子答以“克己复礼”。这句话的意思就是：就自然在己的情欲加以节制使其得其中，得中便是复礼。《檀弓》记子思语：“先王之制礼也，过之者俯而就之，不至焉者跂而及之”；《礼器》记孔子语：“先生之制礼也，不可多也，不可寡也，唯其称也。”

“中”与“称”就是有序有理，恰到好处。从这点我们可以看见礼与儒家所称道的“中庸”关系甚密切。中者不偏，庸者不易，“礼以制中”，为“理之不可易者”，所以中庸仍是礼的精神。亚理斯多德在《伦理学》中也特别着重“中”的观念，把一切德行都看成过与不及之“中”，与儒家学说可谓不谋而合。

其次礼有“养”义。这个意义《礼记》和《论语》都未曾提出，孟子曾屡提“养性”，“苟得其养，无物不长”，“养其大体为大人”，却未曾明白说养的工夫就是礼。首先著“礼者养也”的是荀子。他说“制礼义……以养人之欲”，“理义文理之所以养情”。这个养的意思极好，他明白说情欲是应该“养”而不应该戕贼的。礼的功用不但使情欲适乎中，而且使他得其养。“适乎中”便是使他“得其养”的唯一方法。中国人把在道德学问方面做工夫叫做“修养”，是从荀孟来的，其意义大可玩味。从“养”的方面想，品格的善与心理的健康是一致的。

第三，礼有“文”义。“文”是“节”与“养”的结果，

含“序”“理”“义”诸义在内。“义者事之宜”，正因其有“理”有“序”，自旁人观之，则为“焕乎有文”。文为诚于中形于外，内和而外敬，和为质，敬仍是文。从“序”与“理”说，礼的精神是科学的；从“义”与“敬”说，礼的精神是道德的；从合四者而为“文”说，礼的精神也是艺术的。孟子有一句很精深的话：“始条理者智之事也。终条理者圣之事也”，朱子解为“知得彻然后行得彻”，甚为妥当，其意与苏格腊底所说“知识即德行”一句名言暗相吻合。其实还不仅如此，文艺也始终是条理之事。所以礼融贯真善美为一体。儒家因为透懂礼的性质与功用，所以把伦理学、哲学、美学打成一气，真善美不像在西方思想中成为三种若不相谋的事。

总观以上乐礼诸义，我们可以看出儒家的伦理思想是很康健的，平易近人的。他们只求调节情欲而达于中和，并不主张禁止或摧残。在西方思想中，灵与肉，理智与情欲，往往被看成对敌的天使与魔鬼，一个人于是分成两概。西方人感觉这两方面的冲突似乎特别锐敏，他们的解决方法，如同在两敌国中谋和平，必由甲国消灭乙国。大哲学家如柏腊图，宗教家如中世纪的耶教徒，都把情欲本身看成恶的，以为只有理智是善的，人如果想为善人，必须用理智把情欲压制下去甚至铲除净尽，于是有所谓苦行主义与禁欲主义。佛家似也有这样主张，末流儒家也有误解克己复礼之“克”与“以天理胜人欲”之“胜”为消除的。这实在是一个不健全的人生理想，因为他要戕贼一部分人性去发展另一部分人性。从文艺复兴以后，西方人也逐渐觉悟到这是错误，于是提倡所谓“全人”理想。近代心理学家更明白指出压抑情欲的流弊。英儒芮伽兹在他的《文学批评原理》里有一章说得很中肯。他以为人类生来有许多生机如食欲性欲哀怜恐惧欢欣愁苦之类。通常某一种生机可自由活



动时，相反的生机便须受压抑或消灭。但是压抑消灭是一种可惜的损耗。道德的问题就在如何使相反的生机调和融洽，并行不悖。这需要适宜的组织。活动愈多方愈自由，愈调和，则生命亦愈丰富。儒家所提倡的礼乐就是求“对于人类生机损耗最少的组织”。孟子看这道理尤其明白。他主张“尽性”，意思就指人应该发展人类所有的可能性。他反对告子的“性犹杞柳，义犹柤棿”的比喻：“如将戕贼杞柳而以为柤棿，则亦将戕贼人以为仁义与？”禁欲主义在儒家看来是“戕贼”，儒家的办法是“节”而不是“禁”。这是人生理想中一个极康健的观念，值得特别表出。

### (三)

礼乐的功用这样伟大，所以儒家论教育，大半从礼乐入手。孔子常向弟子们叮咛嘱咐道：“小子何莫学夫诗？”考问他的儿子伯鱼说：“汝为周南召南矣乎？”陈亢疑惑，孔子教育自己的儿子有一套秘诀，问伯鱼说：“子亦有异闻乎？”伯鱼答道：“未也。”尝独立，鲤趋而过庭，曰：“学诗乎？”对曰：“未也。”“不学诗，无以言。”鲤退而学诗。他日又独立，鲤趋而过庭。曰：“学礼乎？”对曰：“未也。”“不学礼，无以立。”鲤退而学礼。闻斯二者。礼乐在孔门教育中是基本学科，于此可见。孔子自己是最深于诗礼的人，我们读《论语》听他的声音笑貌，看他的举止动静，就可以想像到他内心和谐而生活有纪律，怡然自得，霭然可亲。他在老年的境界尤其是能混化乐与礼的精神，所谓“从心所欲，不逾矩”，“从心所欲”是乐，“不逾矩”是礼。宋儒谈修养理想有两句话说得很好：“扩然大公，物来顺应。”非深于乐者，不能扩然大公，非深于礼者，不能物来顺应。

《孝经》里说：“移风易俗，莫善于乐；安上治民，莫善于礼。”礼乐的最大功用，不在个人修养而在教化。教化是兼政与教而言。普通师徒授受的教育，对象为个人，教化的对象则为全国民众；前者目的在养成有德有学的人，后者目的则在化行俗美，政治修明。“群”的观念，不如一般人所想像的，在中国实在发达得很早，而中国先儒所讲的治群与化群的方法也极彻底。他们早就把社会看成个人的扩充；所以论个人修养，他们主张用礼乐；论社会教化，他们仍是主张用礼乐。内仁而外义，内心和谐而生活有秩序纪律，这是个人的伦理的理想，也是社会的政治的理想。实现这个理想，致和以乐，致序以礼，这是个人的修养方法，也是社会的教化方法，所以儒家的教育就是政治，他们的教育学与政治学又都从伦理学出发。《周礼》司徒掌邦教，职务在“敷五典，扰兆民”，“佐王安抚邦国”，不但要“明七教”，还要“齐八政”。教化兼政与教，但着重点在教而不在政，因为教隆自然政举。儒家论修身治国，都从最根本处着眼。

就政与教言，基本在教；就礼与乐言，基本在乐。乐是最原始的艺术，感人不但最深，也最普遍。上文已说到乐有“表现”“感动”二义。就表现言，国民的性格与文化状况如何，所表现的音乐也就如何。“是故治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困”。就感动言，音乐的性质如何，所感化成的国民性格与文化状况也就如何。“是故志微噍杀之音作而民思忧，啍谐慢易繁文简节之音作而民康乐，粗厉猛起奋末广贲之音作而民刚毅，廉直劲正庄诚之音作而民肃敬，宽裕肉好顺成和动之音作而民慈爱，流僻邪散狄成滌滥之音作而民淫乱。”音乐关系政教如此其大，所以周官乐有专司，孔子要教化鲁，第一件大事是“正乐”。颜



渊问为邦，孔子不说别的，先说“乐则韶舞，放郑声”。古代中国人要明白一国的政教风化，必从研究他的歌乐入手，在自己的国里常采风，在别人的国里必观乐。他们要从音乐里窥透一国民的内心生活秘奥，来推断这一国的政教风化好坏，犹如医生看病，不问症，先按脉。现代人到一国观光，只问政教制度，比起来真是肤浅多了。

乐较礼为基本，因为“乐者为同，礼者为异；同则相亲，异则相敬”，相亲而后能相敬；“乐至则无怨，礼至则不争”，无怨而后能不争。因此儒家论治国，重德化而轻政刑。孔子说：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”“道之以德”是乐教中事，政刑仍属于礼，不过是礼之中比较下乘的节目。

礼的大用在使异者有别，纷者有序。有别有序就是“治”，否则为“乱”。治国在致治去乱，所以不能无礼。《礼记》对于这个道理曾反复陈说：“礼者所以定亲疏，决嫌疑，别异同，明是非；”“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣上下父子兄弟，非礼不定。”此外类似的话还很多。

礼的范围极广。个人的言行仪表，人与人的伦常关系，人与人交接的仪式和道理，政府的组织与职权，国家的制度典章，社会的风俗习惯等等都包含在内。所以近代社会科学所讲的几无一不在礼的范围以内，我们读三礼，特别是《周礼》，便会明白儒家所谓“礼”是一切文化现象的总称。儒家虽特重德化，却亦不废政刑，因为政刑的功用在维持社会的秩序纪律，与礼本是一致。荀子说得很明白：“礼者法之大分，类之纲纪也。”《乐记》也说：“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道

也。”儒家所忌讳的不是政刑而是专任政刑。政刑必先之以礼乐。礼乐的工夫到，政刑可以不用；如果没有礼乐而只有政刑，政刑必流于偏枯烦琐残酷，反足以生事滋乱。近代所谓“法的精神”似过于偏重政刑，未免失之狭隘。礼虽是“法之大分”而却不仅是法，有“法的精神”不必有“礼的精神”，有“礼的精神”却必有“法的精神”，因为礼全而法偏。现在我们中国人以缺乏“法的精神”为世所诟病，其原因仍在缺乏“礼的精神”。所以礼也是救时弊的一剂良药。知道礼，我们才会要求而且努力在紊乱中建设秩序。

#### (四)

儒家看宇宙，也犹如看个人和社会一样，事物尽管繁复，中间却有一个“序”；变化尽管无穷，中间却有一个“和”，这就是说，宇宙也有他的礼乐。《乐记》中有一段话最为朱子所叹赏：“天高地下，万物散殊，而礼制行矣；流而不息，合同而化，而乐兴焉。”这几句话很简单，意义却很深广。宇宙中一切现象，静心想起来真令人起奇异之感，也令人起雄伟之感。每一事每一物都有他的特殊性与特殊的生命史，有一定的状态，一定的活动，一定的方位，不与任何其他事物全同或相混；所以万事万物杂处在一起，却井井有条，让科学家能把他们区分类别，纳于原理，这便是所谓“天高地下，万物散殊，而礼制行”。事物彼此虽相殊，却并非彼此不相谋；宇宙间充满着并非无数零星孤立的事物常落在静止状态；任何事物都与其他一切事物有或多或少的关系，每事物虽有一定的状态与方位，而却都在变化无穷，生生不息，事与事相因相续，物与物相生相养，形成柏格森所说的“创化”，这便是所谓“流而不息，合同而化，而乐兴”。所以这两句话说尽宇宙的妙谛。



看到繁复中的“序”只有科学的精神就行；看到变动中的“和”却不止是科学的事，必须有一番体验，或则说，有一股宗教的精神。在宇宙中同时看到序与和，是思想与情感的一个极大的成就。《易经》所以重要，道理就在此。《易经》全书要义可以说都包含在上引《乐记》中几句话里面，他所穷究的也就是宇宙中乐与礼。太极生两仪，一阳一阴，一刚一柔，一动一静，于是有乾坤。“刚柔相推而生变化”，于是有“天下之迹”，与“天下之动”，“一阖一辟，往来不穷”；“变动不居，周流六虚”，于是宇宙的生命就这样绵延下去。《易经》以卦与象象征阴阳相推所生的各种变化，带有宗教神秘色彩，似无可疑；但是他的企图是哲学的与科学的，要了解“天下之迹”与“天下之动”，结果他在“天下之蹟”中见出“序”（宇宙的礼），在天下之动中见出“和”（宇宙的乐）。《易经》未明言礼乐之分，但是《乐记》的“天高地下”一段实本于《易·系词》（注：《乐记》后于《系词》是假定，尚待考证）。我们不妨引来比较：

“天高地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣；动静有常，刚柔断矣；方以类聚，物以群分，吉凶生矣；在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”——《易·系词》。

“天尊地卑，君臣定矣；卑高已陈，贵贱位矣；动静有常，小大殊矣；方以类聚，物以群分，则性命不同矣；在天成象，在地成形，如此则礼者天地之别也。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉，如此则乐者天地之和也。”——《礼记·乐记》

先秦儒家以礼乐释《易》，这是一个最早的例。孔子对于宇宙运行所表现的礼乐意味，尝在观赏赞叹。《论语》中“子在川上曰，逝者如斯夫，不舍昼夜！”以及“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉！”两段话都是学《易》有得的话，都足证明宇宙的序与和在他的脑里留下的印象很深。

儒家有一个重要的观念，叫做“法天”，或是“与天地合德”。人是天生的，一切应该以天为法。人要居仁由义，因为天地有生长敛藏；人要有礼有乐，因为天地有和有序。《乐记》一再说：“大乐与天地同和，大礼与天地同节”；“乐有天作，礼以地制”；“明于天地然后能兴礼乐”；“乐者敦和，率神而从天；礼者别宜，居鬼而从地。故圣人作乐以应天，制礼以配地。”人天一致，原来仍有“和”的意味在内，但这种“和”比一般“和”更为基本的，人对于天的“和”是一种“孝敬”，是要酬谢生的大惠。孝天敬天，因为天予我以生命；仁民爱物，因为民物同是天所予的生命。从此看来，人的德行都由孝天出发。张子“西铭”发挥这个意思最精当，他说：“乾称父，坤称母，予兹藐焉；乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性，民吾同胞，物吾与也。大君者吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。”儒家尊天的宗教就根据这个孝天的哲学，与耶稣教在精神上根本实一致。

天地是人类的父母，父母是个人的天地，无天地，人类生命无自来，无父母，个人生命无自来。我们应孝敬父母，与应孝敬天地，理由只是一个，礼所谓“报本反始”。《孝经》一再说：“人之行莫大于孝，孝莫大于严父，严父莫大于配天”；“昔者明王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察”。在儒家看，这对于所生的孝敬是一切德行之本，敬长慈幼，忠君尊贤，仁民爱物，以至于谨言慎行，都从这一点孝敬心出发。



拿礼乐来说，乐之和从孝亲起，礼之序从敬亲起。《孝经》说：“爱亲者不敢恶于人，敬亲者不敢慢于人”；“不爱其亲而爱他人者，谓之悖德，不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼”。

不孝敬天地与祖先所以成为一种宗教者，因为他不仅是一种伦理思想而有一套宗教仪式。曾子说：“慎终追远，民德归厚矣”，这是伦理思想；“生则敬养，死则敬享”，一部《礼记》大半都谈丧祭典礼，这是宗教仪式。祭礼以祭天地之郊社禘尝为最隆重。孔子说：“明乎郊社之礼，禘尝之义，治国其如示诸掌乎！”这话初看来像很奇怪，实在含有至理。知道孝敬所生，仁爱才能周流，民德才能归厚。《乐记》甚至以为礼乐的本原就在此：“乐也者施也，礼也者报也；乐乐其所自生，而礼反其所自始。乐章德，礼报情，反始也。”

“报德反始”意在尊生，一切比较进化的宗教都由这个道理出发，不独儒家的敬天孝亲为然。希腊的酒神教，波斯的拜火教，用意都在尊敬生的来源。佛家戒杀生，以慈悲教世，也还是孝敬所生。耶教徒到中国传教，劝人放弃崇拜祖先，他们似误解耶稣的“弃父母兄弟妻子去求天国”一句话。其实耶稣教徒之崇拜耶稣，是因为耶稣本是天父爱子，能体贴天父的意思，降世受刑，该天父所造的人类赎“原始罪恶”，免他们陷于永劫，这就是因为他对于天父的孝敬和对于天父的儿女们的仁慈。耶稣是孝慈的象征，耶稣教仍是含有“报本反始”的意味，这一点西方人似不甚注意到。

现在把以上所述的作一个总束。乐的精神在和，礼的精神在序。从伦理学的观点说，具有和与序为仁义；从教育学的观点说，礼乐的修养最易使人具有和与序；从政治学的观点说，国的治乱视有无和与序，礼乐是治国的最好工具。人所以应有和有序，因为宇宙有和有序。在天为本然，在人为当然。和与

序都必有一个出发点，和始终孝天孝亲，序始终敬天敬亲。能孝才能仁，才能敬，才能孝天孝亲，序始终敬天敬亲。能孝才能仁，才能敬，才能有礼乐，教孝所以“报本反始”，“慎终追远”。这是宗教哲学的基础。儒家最重要的经典是五经。五经所言者非乐即礼。《诗》属于乐，《书》道政事，《春秋》道名分，都属于礼。易融贯礼乐为一体，就其论“天下之赜”言，是礼；就其论“天下之动”言，是乐。礼乐兼备是理想，实际上无论个人与国家，礼胜乐胜以至于礼失乐失的现象都尝发见。我们可以用这个标准评论一个人的修养，一派学术的成就，一种艺术的风格，以至一个文化的类型，但是这里不能详说，读者可以举一反三。

原载《思想与时代》第七期（一九四二年二月一日）



贺 麟

## 论英雄崇拜（节录）

### （二）

英雄概括来说，就是伟大人格，确切点说，英雄就是永恒价值的代表者或实现者。永恒价值乃是指真美善的价值而言，能够代表或实现真美善的人就可以叫做英雄。真美善是人类文化最高的理想，所以英雄可以说是人类文化的创造者或贡献者，也可以说是使人类理想价值具体化的人。

英雄不但指豪杰之士，而且包括圣贤在内。中国过去特别崇拜圣贤，因为中国特别注重道德，所以特别崇拜道德价值的实现者。英雄这一个名词，含义比圣贤一名词较广，他包括文人宗教家道德家政治家科学家和预言家。英雄崇拜的名词比圣贤崇拜的名词好，因为英雄崇拜不仅崇拜上文庙吃冷猪肉的人，只要有本事进其他的庙的人，也一样地在崇拜之列。英雄崇拜比圣贤崇拜更积极，更有生气，更有战斗的精神。圣贤表示静穆圆满的图画，英雄却表示生活上的战斗性和奋斗性。譬如当我们说孔子是圣人，我们便想到他是大成至圣万世师表的圆满性。但当说孔子是一个英雄时，我们便想到他一生发奋忘食，自强不息，想胜种种困难的经历。所以我们认为与其提倡崇拜圣贤，不如提倡崇拜英雄，较能表示近代精神。

崇拜和佩服有别。佩服是佩服一个人的绝技绝学，佩服他唯一无二的特长。譬如一位拳师善于打拳或一位学生说满口流

利的英语，我不会打拳，也不会说英语，我佩服他们。但是我未必崇拜他们。佩服是佩服别人所有自己所无的。太史公没有游侠的本事，他佩服游侠。许多的人，自己没有钱，佩服别人有钱，自己不会跳舞，佩服别人会跳舞，自己没有学过逻辑，佩服别人会耍逻辑。这一切佩服的对象，同自己的精神生活，并不发生密切关系。

至于崇拜却不是崇拜别人所有自己所无的，乃是崇拜别人和自己所共同有的。别人有，自己也有，不过别人所有或比我自己深切著明，足以代表启发我之所有。所以我之崇拜他，多少含有同声相应，惺惺惜惺惺之意，以勇崇拜勇，以仁崇拜仁，以智崇拜智，这是完全一种精神上互相吸引沟通的关系。所以黑格尔说：“崇拜是一种精神与精神的交契。”这个说法在中文里的意思也合得了。孔子说：“祭如在，祭神如神在。”就是说：在崇拜神灵的行为里，我的精神与神的精神相交契。同样崇拜祖先就是自己的精神与祖先的精神交契。真正的崇拜，就是自己的精神与崇拜对象的精神相交契，因为这样，所以崇拜的对象，也就是自己精神上所寄托，为自己内心深处之所企望仰慕者，一旦得着崇拜的对象，自己的精神，也就因此而得着安息之所。所以崇拜的对象，就是意志的目标，也是追效的模范。所以必定要有精神生活和修养的人，方足以言崇拜，必定要求情志安顿的人，方足以言崇拜。

### (三)

现在我们进一步讨论，什么叫做崇拜英雄？

崇拜英雄和服从领袖不同。服从领袖是实用行为。为着社会组织，法律纪纲，行政效率，我们不能不有领袖，我们不得不服从领袖。假如领袖是英雄，我们固然服从他。有时领袖虽



不是英雄，但为实际方便计，亦须服从之，因为不服从领袖，就没有坚固的团体组织。团体涣散，国必乱亡。

一个人服从领袖，也就是一个国家良善的公民，一个团体忠实的份子。至于崇拜英雄，乃所以修养高尚的人格，体验伟大的精神生活。简言之，英雄崇拜不是属于政治范围的实用行为，乃是增进学术文化和发展人格方面的事。

谈到个人修养，古今中外的哲人，大都主张要先找一个模范人格来作追效的对象。程子提出：“志伊尹之所志，学颜子之所学。”作为他努力的方向。西洋人讲修养，首先注意“基督的追效”。许多宗教能够成为宗教，就是因为里面有伟大的人格，值得一般人仿效。许多政党能够发起伟大的政治运动，就是因为里面有伟大的人格，可以作一般人的模范。希腊的斯多噶学派，道德理想甚高，宗教意味极浓，但不能够像基督教那样成为宗教，就是因为虽有主义，而缺乏人格可以与耶稣比拟的伟大人物。

崇拜英雄基于认识英雄。没有思想学问智识眼光，就不能够认识英雄；因此也更说不上崇拜。因为认识英雄是很难的，所谓“千里马常有，而伯乐不常有”。世界上的英雄甚多，然而真正能够认识英雄的人并不多，英雄本身已经不容易认识，他们又常常不愿意为人认识。如象韩信连胯下之辱都愿忍受，谁能够想象他是英雄呢？曹操和刘备杯酒论英雄，曹操说：“天下英雄，惟使君与操耳。”刘备大惊失色，吓得把筷子都掉下来了；他连忙说他怕雷，使曹操不认识他。英雄在未得意的时候，都喜欢用烟幕弹来掩藏他本来的面目，这种特殊的“英雄心理”往往增加认识的困难。

英雄素来不讨好群众，他更不怕群众误解。群众的误解，反而证明他的伟大。爱默生说：“作伟大的人，就是被误解的

人。”所以只有英雄才能够认识英雄，只有英雄才能够崇拜英雄，所谓“同声相应，同气相求。”群众虽然起初常常误解英雄，但是经过相当时间，或者英雄死后，群众仍然会认识他，拥护他，崇拜他。然而真正的英雄，却能倔强独立，决不因为急于要人认识而哗众取宠，失其素守。

英国有句名言，说：“没有一个人在他仆人眼里是英雄的”。依照黑格尔的解释：“这并不是英雄不是英雄，乃是由于仆人只是仆人。”仆人所以不能认识英雄，正因为他自己不是英雄。由是足见替英雄当走狗作奴隶的人，不能算是崇拜英雄的人。他们自己的人格中，没有英雄的成分。他们不能认识英雄。他们和英雄没有精神和精神的交契。

凡是根本反对英雄，抱定主张绝对不崇拜英雄的人，就是“英雄盲”。这和生理学上所谓“色盲”是一样的。害“色盲”的人，睁开眼睛，看不见某一种颜色。害“英雄盲”的人，睁开眼睛，看不见英雄。英雄是人类理想价值具体化，“英雄盲”就是“价值盲”。价值盲是一种精神病态。反之，凡能够崇拜英雄的人，就是不害“价值盲”的人，他不但能够认识英雄，而且能藉崇拜英雄，扩充自己的人格，实现自己潜伏的价值意识，发挥他自己固有的“英雄本性”。

一般反对英雄崇拜的人，大概基于两种错误的心理。第一他们以为崇拜英雄，就是作英雄的奴隶。他们不愿意当奴隶，所以不愿意崇拜英雄。第二，他们自己想当英雄，故亦不愿承认别人是英雄，不愿崇拜其他英雄。他们误以为凡是英雄都是目空一切，唯我独尊的。但是照上文所说，崇拜英雄绝对不是当奴隶，奴隶根本不能崇拜英雄。只有自己是英雄，才能够认识英雄，才能够崇拜中和英雄发生精神上的交契。明白这种道理，这两种错误的心理，或许可以纠正过来了。



进一步，我们还可以说，英雄崇拜是极自然的，同时也是不可逃避的心理事实，因为每一个人内心都有崇拜英雄的驱迫力，都有其英雄本性或价值意识，都多少具有认识英雄的能力。假如一个人笑骂一切人，鄙视一切人，绝对不崇拜英雄，那就违反了他的本性，他心理上一定有一种病态，他精神上一定感觉到一种空虚和痛苦。

就另一方面说，英雄本身也有一种魔力压力，使得凡接近他的人，不能不崇拜他。张良会见汉高，就说：“此天授，非人力也！”清末许多革命党员，和孙中山先生一见面，立刻就抛弃一切，投身革命。这可以说是英雄本身的力量，不崇拜他几乎是不可能的事情。在这个地方，英雄有点象美人，崇拜颇近乎爱慕。一个感情热烈的人遇见了真正的美人，不爱慕是不可能的，一个有英雄性的人，遇见了真正的英雄，不崇拜也是不可能的。

崇拜英雄既然是普遍的必然的心理事实，所以最要紧的问题，倒不是应不应崇拜英雄，乃是怎么样引导人类崇拜英雄普遍的心理，使大家崇拜真正的英雄，不要盲目地崇拜虚伪英雄。孔子说：“非其鬼而祭之，谄也。”我们也可以同样说：

“非其英雄而崇拜之，奴也！”愿意崇拜英雄，是事理的必然；由学养，由认识而崇拜所应崇拜的英雄，且依理性的指导，崇拜之得其正道，才是真正的理想。

这里可以附带解答一个问题：通常人总觉得崇拜与批评，正相反对，崇拜的对象即不是批评的对象。假如对于英雄一味崇拜，不加批评，思想学问怎样能进步呢？但是事实上崇拜不惟不能消灭批评，而且可以产生批评，只有从崇拜中产生的批评，才是真正的，积极的，同情的，辩证的批评，费希德崇拜康德，朱子崇拜程子，尼采崇拜叔本华，他们对于所崇拜者的

学说都曾由同情的批评，而促其发展与进步，所以凡是青出于蓝的批评，都是基于崇拜的批评，也就是同情的批评，内在的批评，亦可以说是自我的批评。

（一九四〇年）

载《文化与人生》（商务印书馆一九四七年十一月版）

## 儒家思想的新开展

在思想和文化的范围里，现代决不可与古代脱节。任何一个现代的新思想如果与过去的文化完全没有关系，便有如无源之水，无本之木，绝不能源远流长，根深蒂固。一个来历不明的人，必然有些形迹可疑。一个来历不明的思想，也必是可以令人怀疑的思想。凡是没有渊源的现代的崭新的思想，大都只是昙花一现，时髦一时的思想。

儒家的思想，就其为中国过去的传统思想而言，乃是自尧舜禹汤文武周公孔子以来的最古最旧的思想。就其在现代以及今后的新发展而言，就其在变迁中发展中改造中以适应新的精神需要文化环境的有机体而言，也可以说是最新的新思想。在儒家思想的新开展里，我们可以得到现代与古代的交融，最新与最旧的统一。

根据对于中国现代的文化动向和思想趋势的观察，我敢断言，广义的新儒家思想的发展或儒家思想的新开展，就是中国现代思潮的主潮。我确切看到，无论政治社会学术文化各方面的努力，大家都在那里争取建设新儒家思想，争取发挥新儒家思想。在生活方面，对人处世的态度，立身行己的准则，大家也莫不在那里争取完成一个新儒者的人格。大多数的人，具有



儒家思想而不自知，不能自觉地发挥出来。有许多人，表面上好像在反对儒家思想，而骨子里正代表了儒家思想，实际上反促进了儒家思想。自觉地正式地发挥新儒家思想，蔚成新儒学运动，只是时间早迟，学力充分不充分的问题。

中国当前的时代是一个民族复兴的时代。民族复兴，不仅是争抗战胜利，不仅是争中华民族在国际政治上的自由独立平等，民族复兴本质上应该是民族文化的复兴，儒家文化的复兴。假如儒家思想没有新的前途，新的开展，则中华民族，与夫民族文化也就会没有新的前途，新的开展。换言之，儒家思想的命运，与民族前途的命运，盛衰消长，是同一而不可分的。

中国近百年来的危机，基本上是一个文化的危机：文化上的失调整，不能应付新的文化局势。中国近代政治军事上的国耻，也许可以说是起于鸦片战争，中国学术文化上的国耻，却早在鸦片战争之前。儒家思想之正式被中国青年们猛烈的反对，虽说是起于新文化运动，但儒家思想之销沉，僵化，无生气，失掉孔孟的真精神，和应付新文化需要的无能，却早腐蚀在五四运动以前。儒家思想在中国文化生活上失掉了自主权，丧失了新生命，才是中华民族最大的危机。

五四时代的新文化运动，可以说是促进儒家思想新发展的一个大转机。表面上，新文化运动虽是一个打倒孔家店，推翻儒家思想的一个大运动。但实际上，其促进儒家思想新发展的功绩与重要性，乃远在前一时期曾国藩张之洞等人对于儒家思想的提倡。曾国藩等人对儒家之倡导与实行，只是旧儒家思想之回光反照之最后的表现与挣扎，对于新儒家思想的开展，却殊少直接的贡献。

新文化运动之最大贡献，在破坏扫除儒家的僵化部分的躯

壳形式末节，和束缚个性的传统腐化部分。他们并没有打倒孔孟的真精神，真意思，真学术。反而因他们的洗刷扫除的工夫，使得孔孟程朱的真面目更是显露出来。新文化运动的领袖人物，以打倒孔家店相号召的胡适之先生，他打倒孔家店的战略，据他英文本《先秦名学史》的宣言，约有两要点：第一，解除传统道德的束缚，第二，提倡一切非儒家的思想，亦即提倡诸子之学。但推翻传统的旧道德，实为建设新儒家的新道德作预备工夫。提倡诸子哲学正是改造儒家哲学的先驱。用诸子来发挥孔孟，发挥孔孟以吸取诸子的长处，因而形成新的儒家思想。假如，儒家思想经不起百家的攻击，竞争，比赛，那也就不成其为儒家思想了。愈反对儒家思想，而儒家思想愈是大放光明。

西洋文化学术之大规模的无选择的输入，又是使儒家思想得新发展的一大动力。表面上西洋文化之输入好像是代替儒家，推翻儒家使之趋于没落消灭的运动。但一如印度文化之输入，在历史上曾展开了一个新儒家运动，所以西洋文化之输入，无疑地亦将大大地促进儒家思想之新开展。西洋文化之输入，给儒家思想一个试验，一个生死存亡的大试验，大关头。假如儒家思想能够把握，吸收，融会，转化西洋文化，以充实自身，发展自身，则儒家思想便生存，复活，而有新的开展。如不能经过此试验，渡过此关头，就会死亡，消灭，沉沦，永不能翻身。

所以儒家思想之是否能够有新开展的问题，就成为儒家思想是否能够翻身，能够复兴的问题。也就是中国文化能否翻身能否复兴的问题。儒家思想之能否复兴问题，亦即儒化西洋文化是否可能，以儒家精神为体以西洋文化为用是否可能的问题。中国文化能否复兴的问题，亦即华化，中国化西洋文化是



否可能，以民族精神为体以西洋文化为用是否可能的问题。

就个人言，如个人能自由自主，有理性，有精神，则他便能以自己的人格为主体，以中外古今的文化为用具，以发挥其本性，扩展其人格。就民族言，如中华民族是自由自主，有理性有精神的民族，是能够承继先人遗产，应付文化危机的民族，则儒化西洋文化，华化西洋文化也是可能的。如果中华民族不能以儒家思想或民族精神为主体去儒化或华化西洋文化，则中国将失掉文化上的自主权，而陷于文化上的殖民地。盖五花八门的思想，不同国别，不同民族的文化，漫无标准地输入到中国，各自寻找其倾销场，各自施展其征服力，假使我们不归本于儒家思想，而加以陶熔统贯，如何能对治这些纷歧庞杂的思想，而达到殊途同归，共同合作以担负建设新国家新文化的责任呢？

这个问题的关键，在于中国人是否能够真正彻底，源源本本地，了解并把握西洋文化。因为认识就是超越，理解就是征服。真正了解了西洋文化便能超越西洋文化。能够理解西洋文化，自能吸收，转化，利用，陶熔西洋文化以形成新的儒家思想，新的民族文化。儒家思想的新开展，不是建筑在排斥西洋文化上面，而乃建筑在彻底把握西洋文化上面。儒家思想的新开展，在西洋文化大规模的输入后，要求一自主的文化，文化的自主，也就是要求收复文化上的失地，争取文化上的独立与自主。

根据上面所说，道德传统的解放，非儒家思想的提倡，西洋文化学术的输入与把握，皆足以促进儒家思想的新开展。兹请进而检讨儒家思想新开展所须取的途径。

不用说，欲求儒家思想的新开展，在于融会吸收西洋文化的精华与长处。而西洋文化之特殊贡献为科学。但我们既不必

求儒化的科学，亦无须科学化儒家思想。盖科学以研求自然界的法则为目的，有其独立的领域。没有基督教的科学，更不会有佛化或儒化的科学。一个科学家的精神生活方面，也许信仰基督教，也许皈依佛法，也许尊崇孔孟，但他所发明的科学，仍属于独立的公共的科学范围，无所谓基督教化的科学，或儒化佛化的科学。反之，儒家思想亦有其指导人生，提高精神生活，发扬道德价值的特殊效准，独立领域，亦无须求其科学化。换言之，即无须附会科学原则以发挥儒家思想。一个崇奉孔孟的人，尽可精通自然科学，他所了解的孔孟精神与科学精神，尽可毫不冲突，但他却用不着附会科学原则以曲解孔孟的学说，把孔孟解释成一个自然科学家。譬如有人根据优生学的道理，认为儒家所主张的早婚是合乎科学的。或又根据心理学的事实，以证明纳妾的制度之有心理学根据，甚或根据经济学以辩护大家庭制之符合经济学原理。亦复有应用物理化学的概念，以解释《易经》的太极阴阳之说。诸如此类，假借科学以为儒家辩护的办法，结果会陷于非科学非儒学。这都是与儒家思想的真正发展无关的。我们要能看出儒家思想与科学之息息相关处，但又要看到两者之分界处。我们要能从哲学，宗教，艺术各方面以发挥儒家思想，使儒家精神中包含有科学精神，使儒家思想，足以培植，孕育科学思想，而不致与科学思想混淆不清。

简言之，我们不必采时髦的办法，去科学化儒家思想。欲充实并发挥儒家思想，似须另辟途径，盖儒家思想本来包含有三方面：有理学，以格物穷理，寻求智慧。有礼教，以磨炼意志，规范行为。有诗教，以陶养性灵，美化生活。故求儒家思想之新开展，第一必须以西洋之哲学发挥儒家之理学。儒家之理学为中国之正宗哲学，亦应以西洋之正宗哲学发挥中国之正



宗哲学。盖东圣西圣，心同理同。苏格拉底，柏拉图，亚理士多德，康德，黑格尔之哲学，与中国孔孟程朱陆王之哲学会合融贯，而能产生发扬民族精神之新哲学，解除民族文化之新危机，是即新儒家思想发展所必循之途径。使儒家的哲学内容更为丰富，系统更为谨严，条理更为清楚，不仅可作道德可能之理论基础，且可奠科学可能之理论基础。

第二，须吸收基督教之精华以充实儒家之礼教。儒家的礼教本富于宗教之仪式与精神，而究竟以人伦道德为中心。宗教则为道德之注以热情，鼓以勇气者。宗教有精诚信仰，坚贞不贰之精神。宗教有博爱慈悲，服务人类之精神。宗教有襟怀旷大，超脱现世之精神。基督教文明实为西洋文明之骨干，其支配西洋人之精神生活，实深刻而周至，但每为浅见者所忽视。若非宗教之知“天”与科学之知“物”合力并进，若非宗教精神为体，物质文明为用，绝不会产生如此伟大灿烂之近代西洋文化。我敢断言，如中国人不能接受基督教的精神而去其糟粕，则决不会有强有力的新儒家思想产生出来。

第三，须领略西洋之艺术以发扬儒家之诗教。诗歌与音乐为艺术之最高者。儒家特重诗教宗教，确具深识卓见。惟凡百艺术皆所以表示本体界之义蕴，皆精神生活洋溢之具体的表现，不过微有等差而已。建筑，雕刻，绘画，小说，戏剧，皆所以发扬无尽藏的美的价值，与诗歌音乐亦皆系同一民族精神与夫时代精神之表现，似无须轩轾于其间。过去儒家，因《乐经》佚亡，乐教中衰，诗教亦式微。对其他艺术，亦殊少注重与发扬，几为道家所独占。故今后新儒家之兴起，与新诗教，新乐教，新艺术之兴起，应该是联合并进而不分离的。

儒学是合诗教礼教理学三者为一体的学养，也即是艺术宗教哲学三者的和谐体。因此新儒家思想之开展，大约将循艺术

化，宗教化，哲学化之途径迈进。有许多人，摭拾“文人无行”“玩物丧志”等语，误认儒家为轻蔑艺术。只从表面去解释孔子“敬鬼神而远之”，“未知生，焉知死。”“未能事人，焉能事神”等语的意义，而否认孔子之有宗教思想与宗教精神。或误解“性与天道不可得而闻”之语，而谓孔子不探究哲学。凡此种说法，皆所以企图将儒学偏狭化，浅薄化，狭隘化，不惟有失儒家之真精神，使儒家内容干枯狭隘，且将使儒家思想无法吸收西洋之艺术宗教哲学以充实其自身，因而亦将不能应付现代之新文化局势。

譬如仁乃儒家思想之中心概念，固不仅是“相人偶为仁”之一道德名词。如从诗教或艺术方面看来，仁即温柔敦厚之诗教，仁亦《诗》三百篇之宗旨，所谓“思无邪”是也。“思无邪”或“无邪思”，即是纯真爱情，乃诗教之泉源，亦即是仁。仁即是天真纯朴之情，自然流露之情，一往情深，人我合一之情。矫揉虚伪之情，邪僻淫褻之思，均非诗之旨，亦非仁之德（复性书院主讲马一浮先生近著《四书大义》一册，即以仁言诗教，可参考）。纯爱，真情，天真无邪之思，如受桎梏，不得自由发抒，则诗教扫地，而艺术亦丧失其神髓。从宗教观点看来，则仁即是救世济物，民胞物与的宗教热诚。《约翰福音》有“上帝即是爱”之语，质言之，上帝即是仁。“求仁”不仅是待人接物的道德修养，抑亦知天事天的宗教工夫。儒家以仁为“天德”，耶教以至仁或无上的爱为上帝的本性。足见仁之富于宗教意义，是可以从宗教方面大加发挥的。从哲学看来，仁乃仁体，仁为天地之心，仁为天地生生不已之生机，仁为自然万物的本性，仁为万物一体生意一般之有机关系之神秘境界。简言之，哲学上可以说是有仁的宇宙观，仁的本体论。离仁而言本体，离仁而言宇宙，非陷于死气沉沉的机械论，即流于



黑漆一团的唯物论。

以上仅略提示儒家所谓仁，可以从艺术化，宗教化，哲学化三方面加以发挥，而得新的展开。今试再以“诚”字为例。儒家所谓仁，比较道德意味多，而所谓诚，则比较哲学意味多。《论语》多言仁，而《中庸》则多言诚。所谓诚亦不仅是诚悫诚实诚信的道德意义。在儒家思想中，诚的主要意思，乃指真实无妄之理或道而言。所谓诚，即是指实理，实体，实在或本体而言。《中庸》所谓“不诚无物”，孟子所谓“万物皆备于我矣，反身而诚”，皆寓有极深的哲学义蕴。诚不仅是说话不欺，复包含有真实无妄，行健不息之意。“逝者如斯夫，不舍昼夜”，就是孔子藉川流不息，以指出宇宙之行健不息的诚，也就是指出道体的流行。其次，诚亦是儒家思想中最富于宗教意味的字眼。诚即是宗教上的信仰。所谓至诚可以动天地，泣鬼神。精诚所至，金石亦开。至诚可以通神，至诚可以前知。诚不仅可以感动人，而且可以感物，可以祀神。乃是贯通天人物的宗教精神。就艺术方面言，思无邪或无邪思的诗教，即是诚。诚亦即是诚挚纯真的感情。艺术天才无他长，即能保持其诚，发挥其诚而已。艺术家之忠于艺术而不外骛，亦是诚。总之，诚亦是儒家诗教礼教理学中之基本概念，亦可从艺术宗教哲学三方面以发挥之。今后儒家思想之新开展，大抵必向此方面努力，可以断言。儒家思想循艺术化宗教化哲学化之方向开展，则狭义的人伦道德方面的思想，均可扩充提高而深刻化。从艺术的陶养中去求具体美化的道德，所谓兴于诗，游于艺，成于乐。从宗教的精诚信仰中去充实道德实践的勇气与力量，由知人进而知天，由希贤希圣进而希天，亦即由道德进而为宗教，由宗教以充实道德。从哲学的探讨中以为道德行为奠理论的基础，即所谓由学问思辨而笃行，由格物致知而诚

正，修齐。而且经过艺术化，宗教化，哲学化之新儒家思想，不惟可以减少狭义道德观念的束缚，且反可提高科学兴趣，而奠定新科学思想的精神基础。

以上是就文化学术方面，指出新儒家思想所须取的途径。就生活修养而言，则新儒家思想目的在使每个中国人都具有典型的中国人气味，都能代表一个纯粹的中国文化。也即是希望每个人都有一点儒者气象，儒者风度。不仅诸葛孔明有儒者气象，须扩充为人人皆有儒者气象。不仅军人皆有“儒将”的风度，医生皆有“儒医”的风度，亦不仅须有儒者的政治家（昔时叫作“儒臣”），亦须有儒者的农人（昔时所谓耕读传家之“儒农”）。在此趋向于工业化的社会中，所最需要者尤为具有儒者气象的“儒工”“儒商”，和有儒者风度之技术人员。若无多数重忠孝仁爱信义和平的道德修养之儒商儒工出以树立工商的新人格模范，商者凭藉其经济地位以剥夺人，工者凭藉其优越技能以欺凌人，傲慢人，则社会秩序将无法安定，而中国亦殊难走上健康的工业化的途径。

何谓“儒者”？何谓“儒者气象”？须识者自己去体会，殊难确切下一定义，其实亦可不必呆板说定。最概括简单地说，凡有学问技能而又具有道德修养的人，即是儒者。儒者即是品学兼优的人。我们说，在工业的社会中，须有多数的儒商儒工以作柱石，就是希望今后新社会中的工人商人，皆成为品学兼优之士。亦希望品学兼优之士，参加工商业的建设，使商人与工人的道德水准和知识水准，皆大加提高，庶可进而造成现代化工业化的新文明社会。儒者固须品学兼优，但因限于实质，无才能知识，而卓有品格的人亦可谓为儒者，所谓“虽曰未学，吾必谓之学矣”。唯有有学无品，有才无品，只有知识技能，而无道德，甚或假借其知识技能以作恶，方不得称为儒



者，且为儒家所深恶痛绝之人。

又就意味或气象来讲，则凡具有诗礼风度者，皆可谓之有儒者气象。凡趣味低下，志在功利肉欲，不知美的欣赏，即缺乏诗意。凡粗暴鲁莽，扰乱秩序，内无和悦的心情，外无整齐的品节，即是缺乏礼意。无诗意是丑俗，无礼意是暴乱。三四十年前，辜鸿铭氏，站在儒家立场，以攻击西洋近代文明，其所持标准，即是诗礼二字。彼认为西洋近代文明之各种现象，如工商业之发展，君主的推翻，民主政治的建立，均是日趋于丑俗暴乱，无诗之美，无礼之和，故彼指斥不遗余力，颇引起西方学者之注意。又印度诗人泰戈尔来游中国时，一到上海，即痛斥上海为“丑俗之大魔”，盖上海为工业化之东方大都市，充斥了流氓市侩买办以及一切殖民地城市之罪恶，不唯无东方静穆纯朴之诗味，亦绝无儒家诗教礼教之遗风。泰戈尔之痛恶上海，实不为无因。但辜鸿铭之指斥西洋近代之工商业文明之民主政治，却陷于偏见与成见，彼只知道中古贵族式的诗礼，而不知道近代民主化的诗礼。试观近代英美民主政治之实施，竞争选举，国会辩难，政治家之出处进退，举莫不有礼。数百万市民聚处于大都市中，交通集会亦莫不有序。其工人商人大都有音乐歌剧可观赏，有公园可资休息，有展览会博物馆可游览，每逢星期，或入礼拜堂听讲，或游山林以接近自然，工余之暇，唱歌跳舞自乐其乐，其生活亦未尝不可谓相当美化而富于诗意。总之，以诗礼表达儒者气象是甚为切当的。如谓工业化民治化之近代社会，即缺乏诗礼意味，无有儒者气象，则未免把儒家的诗教礼教看得太呆板，太狭隘了。

就作事的态度言，每作一事皆须求其合理性合时代合人情，即可谓为儒家的态度。合人情即求其“反诸内心而安”。合理性即所谓“揆诸天理而顺”。合时代即是审时度势，因应

得宜。孔子为圣之时，礼以时为大。合时代不是漫无主宰，随波逐流。只求合时代而不求合理性，是为时髦。合时代包含有“时中”之义，有“权变”之义，亦有合理之义。只重抽象的理性而不近人情不合时代，即陷于“以理杀人”，以主义杀人，或近人所谓以自由平等的口号杀人。只求合人情，而不合理性及时代，即流为“妇人之仁”，“感情用事”，或主观的直觉主义。合人情不仅求己心之独安，亦所以设身处地，求人心之共安。凡事皆能精研详究，以求合理合时合情，便可谓为“曲践乎仁义”，“从容乎中道”，足以代表儒家的态度了。

儒家思想的新开展，基于学者对于每一时代问题，无论政治社会文化学术各方面的问题，皆能本典型的中国人的态度，站在儒家的立场，予以合理合情合时的新解答，而得其中道。哲学上的问题无论宇宙观，历史观，与夫本体论，知识论等，皆须于研究中外各家学说之后，而求得一契合儒家精神与态度的新解答。哲学问题本文暂置勿论，试就现在正烦扰着国人的政治问题为例，而指出如何从儒家的立场，予以解答的途径。

譬如，就中国现在须厉行法治而言，便须知有所谓法家的法治，亦有所谓儒家的法治，前者即申韩式的法治，主张由政府或统治者颁布苛虐的法令，厉行严刑峻法，以满足霸王武力征服的野心。是刻薄寡恩，急功好利的，是无情无理的。现代法西斯蒂主义的独裁，即是基于申韩式的法治的。这只是以满足霸王一时之武力征服，绝不足以谋国家的长治久安和人民的真正幸福。而儒家的法治，亦即我所谓诸葛式的法治（参看下篇《法治与德治》一文）则不然，是法治与礼治，法律与道德，法律与人情，相辅而行，兼顾并包的。法律是实现道德的工具，是人的自由本性的发挥，绝不是违反道德，桎梏自由的。西洋古代如柏拉图近代如黑格尔所提倡的法治，以及现代民主政治



中的法治，都可以说是与儒家精神相近，而与申韩式法家精神相远的。以为儒家反法治，以为提倡法治，即须反对儒家，皆是不知儒家的真精神，不知法治的真意义的说法。故今后欲整饬纪纲，走上新法治国家的大道，不在于片面的提倡申韩之术，而在于得到西洋正宗哲学家法治思想的真意，而发挥出儒家思想的法治。

试再就民治主义为例，亦有所谓儒家的民治主义与非儒家的民治主义。如有所谓放任政治，政府对于人民取不干涉态度，认为政府管事愈少愈好，政府权力愈小愈好。一切事业，政府让人民自由竞争，听其自然淘汰，强者吞并弱者，几乎有无政府的趋势。这是欧洲十七及十八世纪盛行的消极的民主政治。在某种意义下，颇有中国道家的自然主义色彩。这种民主政治的起源，是基于开明运动之反对君主专制，争人民的自由平等和天赋人权。其末流便是个人主义的抬头，和资本主义的兴起。这当然不是契合群众精神的民治主义。假如，只认儒家思想是为专制帝王作辩护谋利益的工具，是根本违反民治主义的，这不但失掉了儒家“天视民视，天听民听”和“民贵君轻”等说的真精神，而且也忽略了西洋另有一派足以代表儒家精神的民治思想。这一派注重比较有建设性积极性的民治，其代表人物为理想主义的政治思想家。他们认国家为一有机体，人民在此有机体中，各有其特殊的位分与职责。国家不是建筑在武力上或任何物质条件上，而是建筑在人民公意或道德意志上。人民忠爱国家，正所以实现其真我，发挥其道德意志，确认主权在民的原则。尊重民意，实现民意（但民意不一定指林林总总的群众所表现的偶然意见，或许是出于大政治家的真知灼见，对于国家需要人民真意之深识远见），满足人民的真正需要，为人民兴利除弊，甚或根据全体的福利，以干涉违反

全体福利之少数人的活动。政府有积极地教育人民，训练人民，组织人民，亦可谓为“强迫人民自由”的职责，以达到一种道德理想，这种政治思想就多少代表我所谓儒家式的民治主义。例如美国罗斯福总统的许多言论，就代表我所谓儒家式的民主政治。试看他逐渐教育民众，改变舆论，感化孤立派，容纳异党，集中权力，种种设施，均与普通的民主政治，特别与十七十八世纪的消极民主政治不同。然而他所设施的确仍是一种民主政治，他反对因利图便玩弄权术的现实政治，而提高人类共同生活的道德理想，但他的政策，并不是不切实际，他立在人民之前，领导人民。集中权力，但并不是独裁。所以我们可以称罗斯福为有儒者气象的大政治家。（外国人可以有儒者气象。一如中国人可以有耶稣式的人格。其实美国的大政治家如华盛顿，如富兰克林，如林肯，皆有儒者气象，美国政治特别注重道德理想，比较最契合儒家所谓王道。）

至于在中国则国父孙中山先生无疑的是有儒者气象而又具耶稣式的人格之先知先觉。今后新儒家思想之发挥，自必尊仰之为理想人格，一如孔子之推崇周公。他的民权主义，即可说是最能代表儒家精神的民主政治思想。《三民主义》中以民权主义体系最完整，思想最精颖，表现其生平学问经验与见解最多。他对于权与能的分别，对于自由平等的真意义之注释，皆一扫西洋消极的民治主义与道家的自由放任的自然主义的弊病，而建立了符合儒家精神足以开国建国之根本大法的民权主义。而且他创立主义，实行革命原则，亦以合理性，合人情，合时代为标准，处处皆代表典型中国人的精神，符合儒家的矩范。在《孙文学说·有志竟成》一章，他说：“夫事有顺乎天理，应乎人情，适乎世界之潮流，合乎人群之需要，而先知先觉者所决志行之，则断无不成者也。此古今之革命维新，兴邦建国等



事业是也。”“顺乎天理”即是合理性，“应乎人情”即是合人情，“适乎世界潮流，合乎人群需要”，即是合时代。足见他革命建国的事业，是合符儒家合理，合情，合时的态度的，而他所创立的主义亦是能站在儒家的立场，而予以能应付民族需要世界局势的新解答的。

以上就政治上的法治与民治的问题，而指出以能符合儒家精神之解答为最适当。兹试再就男女问题为例而讨论之。男女问题可以说是中国现代许多解放运动的发端。许多反家庭，反礼教，反儒家思想的运动均肇端于男女关系。许多新思想家皆以不能解决新时代的男女问题，为儒家思想发展的一大礁石。但我们认为男女问题不求得一合理合情合时，符合真正儒家精神的答案，决不能得圆满的解决。须知“父母之命，媒妁之言”的旧式婚姻，男女授受不亲的社交隔阂，三从四德的旧箴言，纳妾出妻的旧制度，已是残遗的旧躯壳，不能代表真正儒家合理合情合时的新态度。反之，酒食征逐，肉欲放纵，个人享乐的婚姻，发疯，自杀，决斗的热情恋爱，乃是青年男女的堕落，社会国家的病态，更是识者所引为痛心的。假如男女问题能循（1）有诗意，（2）合礼仪，（3）负社会国家的道德责任的途径，以求解答，便可算得合契儒家的矩范了。所谓有诗意，即男女关系基于爱慕与相思，而无淫猥亵亵之邪思，如关关雎鸠式的爱慕，辗转反侧式的相思，便有诗意了。所谓合礼仪即男女交际，有内心之裁制，有社交的礼仪，其结合亦须得家庭社会法律之承认。所谓须负社会国家的道德责任者，即男女结合非纯为个人享受，亦非仅解决个人性欲问题，乃有极深之道德意义，于家庭社会民族皆有其责任，男女之正当结合于社会国家皆有裨益，且亦是社会国家所赞许嘉勉的。男女关系须受新诗教新礼教的陶冶，且须对社会国家负道德责

任，这就是儒家思想新开展中所指示的途径，而且现在中国许多美满的新家庭生活，已无意间遵循着实现着代表着此种新儒家的理想了。

所以，在我们看来，只要能对儒家思想加以善意同情的理解，得其真精神与真意义所在，许多现代生活上，政治上，文化上的重要问题，均不难得合理合情合时的解答。所谓“言孔孟所未言，而默契孔孟所欲言之意；行孔孟所未行，而吻合孔孟必为之事”。（明吕新吾《呻吟语》）将儒家思想认作不断生长发展的有机体，而非呆板机械化的死信条。如是，我们可以相信，中国许多问题，必达到契合儒家精神的解决，方算得达到至中至正最合理而无流弊的解决。无论政治社会，文化学术上各项问题的解决，都能契合儒家精神，都能代表典型的中国人的真意思真态度，这就是“儒家思想的新开展”，也就是民族文化复兴的新机运。

载《文化与人生》（商务印书馆  
一九四七年十一月版）

## 知行合一新论

知行合一说与王阳明的名字可以说是分不开的。王阳明之提出知行合一说，目的在为道德修养或致良知的工夫，建立理论的基础。他对于知行合一说之发挥，颇得力于他的第一个得意弟子，他的颜回，徐爱的问难切磋。及徐爱短命死后，他便很少谈知行合一的问题。到他晚年他便专揭出致良知之教，以代替比较有纯理论意味的知行合一说。所以后来阳明各派门徒所承于他而有所发挥的，几乎完全属于致良知之教及天泉证道的四



句宗旨。他的各派门徒，对他的知行合一说，不唯没有新的发挥，甚至连提也绝少提到。此后三百多年内，赞成反对阳明学说的人虽多，但对知行合一说，有学理的发挥，有透彻的批评或考察的人，几乎一个代表都找不出。

知行合一说虽因表面上与常识抵触，而易招误解，但若加正当理解，实为有事实根据，有理论基础，且亦与学术上求知，道德上履践，均可应用有效的学说。而知行问题，无论在新的理学或新心学中，在西洋的心理学或知识论中，均有重新提出讨论，重新加以批评研究的必要。我甚且以为，不批评地研究思想与存在的问题，而直谈本体，所得必为武断的玄学，不批评地研究知行问题，而直谈道德，所得必为武断的伦理学。因为道德学研究行为的准则，善的概念，若不研究与行为相关的知识，与善相关的真，当然会陷于无本的独断。至于不理睬知行的根本关系，一味只知下“汝应如此”，“汝应知彼”，使“由”不使“知”的道德命令的人，当然就是狭义的，武断的道德家。而那不审问他人行为背后的知识基础，只知从表面去判断别人行为的是非善恶的人，则他们所下的道德判断，也就是武断的道德判断。因为反对武断的道德判断，道德命令，和道德学上的武断主义，所以我们要提出知行问题。因为要超出常识的浅薄与矛盾，所以我们要重新提出表面好似与常识违反的知行合一说。

要讨论知行问题，首先要将知行的概念说清楚。也可以说是将知行二名词所指的范围划分清楚。

知指一切的意识活动。行指一切的生理活动。任何意识的活动，如感觉，记忆，推理的活动，如学问思辨的活动，都属于知的范围。任何生理的动作，如五官四肢的运动固属于行，就是神经系的运动，脑髓的极细微的运动，或古希腊哲学家所

谓火的原子的细微运动亦均属于行的范围。

照这样讲来，第一，行是一种活动，知也是一种活动，行是生理的，或物理的动作。知是意识的，或心理的动作。知行虽是两种性质不同的活动，但知与行皆同是活动。因此我们不能说，行是动的，知是静的。只能说行有动静，知也有动静。

第二，知既指一切意识活动，当然包括各式各样的意识活动，而在这些样式不同或种类不同的意识活动中，是有等级可分的。同样，行既指一切生理活动，亦当然包括各式各样的生理活动在内，而在这些样式不同或种类不同的生理活动中，也是有等级可分的。我们现在不是研究意识类型学或行为类型学，我们也不必去指出知与行的各种类型，我们也不必去排列各类型等级的高下。我们只须确认知行都是有等级的事实即行。我现在只提出“显”与“隐”两个概念——从心理学借用的自然的标准，来判别知与行的等级。譬如，我们以最显著的生理动作，如动手动足的行为为显行。以最不显著或隐晦的生理动作，如静坐沉思的行为为隐行。显行与隐行间只有量的程度的或等级的不同。同是行为，而且同是生理的或物理的行为。同样，我们以最显著的意识活动，如沉思，推理，研究学问为显知，以最不显著或最隐晦的意识活动，如本能的知识，下意识的活动等为隐知。显知与隐知间亦只有量的程度的或等级的差别，而无根本的不同或性质的不同。

第三，知行既有显隐等级的区别，则可以推知，最隐之行，差不多等于无行，如脑筋中最轻微的一个运动，神经学家也无法研究，行为派的心理学家即用最精密的仪器，也无法观察。虽说既等于无行，但就理论上，我们亦不能不称之为生理的动作。因此，我们可以说，有所谓“无行之行”。同时，最隐之知，也差不多等于无知。如下等动物的意识生活，和人的



下意识活动，自己固不能知其有知。他人亦不觉其有知，只可谓为隐知，或最隐的隐知，但不能谓为绝对无知。

解释清楚了知和行的意义，明了了知与行同是活动，这种活动同是有等级的差别，并且了解了显行隐行，显知隐知的区别，有“无知之知”，有“不行之行”的事实。我们再进而解释“合一”的意义。

第一，就消极方面讲来，“合一”不是“混一”。说知行合一，并不是说知行的关系是混淆不清，更不是把知行两个概念弄得混淆不分。持知行合一说的人绝对不是认知行合一是黑漆一团的混沌体，不可认知，不可分辨。反之，持知行合一说的人，正是要想从知行合一的观点，更可以清楚认识知和行的真意义，或真关系，更可明确把握什么是真知，什么是真行。持知行合一说的人，既不一味说知行是合一的或混一的，亦不一味说知行是对立的、二元的。他要看出知行关系的分中之合，又要看出知行关系的合中之分。他的工作形成一个三部曲：一、指出知行如何本来是合一的。二、分析清楚知与行如何又分而为二，彼此对立。三、追溯出知与行如何最后复归于统一。

第二、知行合一乃是知行同时发动之意。据界说，知是意识的活动，行是生理的活动，所谓知行合一就是这两种活动同时产生，或同时发动。在时间上，知行不能分先后。不能说知先行后，亦不能说知后行先。两者同时发动，同时静止。不能说今日知，明日行，更不能说此时只有意识活动，他时另有生理活动。用“同时发动”来解释“合一”。乃系采自斯宾诺莎。斯氏是主张身心合一的人。他便认为身体的动作与心理的活动是同时发动的。他说：“身体之主动与被动的次序与心之主动与被动是同时发生的。”（斯氏著《道德学》分三，命题

二附释)

第三、知行合一乃指知与行为同一生理心理活动的两面而言。知与行既是同一活动的两面，当然两者是合一的。若缺少一面则那个心理生理的活动，便失其为生理心理的活动，因为知行合一是两面式的合一，所以可以解释作同时发动。譬如甲的知与乙的行可以在某时某分某秒钟内，同时发动，但甲的知与乙的行却不能认为合一。故必因知行是同一活动的两面，认知行合一为知行同时发动，方有意义，所谓知行是同一活动的两面，亦即是说知行是那同一活动的整体中的中坚部分或不可分离的本质。无无知之行，亦无无行之知。知与行永远在一起，知与行永远互相陪伴着，好象手掌与手背是整个手的两面。一方面，手掌是手掌，手背是手背，各有其性质，各有其功用，可以分开讲。但一方面，手掌与手背永远在一起，永远互相陪伴着。假如把手掌割掉，不唯手背失其为手背，即手亦失其为手了。知行两面说认知行合一构成一个整个的活动，对此同一的活动，从心理方面看是知，从生理方面看是行。也可以说用两个不同的名词，去形容一个活动或历程。

第四、知行合一又是知行平行的意思。平行说与两面说是互相补充的。单抽出一个心理生理的孤立活动来看，加以横断面的解剖，则知行合一乃知行两面之意。就知行之在时间上进展言，就一串的意识活动与一串的生理活动之合一并进言，则知行合一即是知行平行，仔细分析起来，知行平行说，包含下列三层意思：

A. 知识之主动，被动，变迁进退的次序和程度，与行为之主动被动，变迁进退的次序或程度相同。换句话说，意识活动的历程与身体活动的历程乃是一而二，二而一，同时并进，次序相同。



B. 知行既然平行, 则知行不能交互影响, 知为知因, 行为行因。知不能决定行, 行不能决定知。知不能使身体动作, 行不能使知识增进。

C. 上条就自然事实言, 此条就研究方法言。以知释知, 以行释行。各自成为系统, 各不逾越范围。以行释行, 产生生理学, 物理学及行为派的心理学。简言之, 产生纯自然科学。以知释知, 以思想释思想, 可以产生纯哲学或纯精神科学。不遵范围, 混乱系统, 时而以知释行, 时而以行释知, 乃是浅薄矛盾的常识, 非科学非哲学。夹杂不清, 不能产生科学, 亦不能产生哲学。前者纯用机械方法, 后者纯用逻辑思考。

以上只是概括地、抽象的说明知行合一乃知行平行的意思。今更进而从知行之内容方面, 揭举实例, 以表明知行之如何平行, 如何合一。

第一、首先提出身心平行论或合一论者, 斯宾诺莎的看法:

斯氏之意, 以为知识方面陷于愚昧, 则行为方面论为奴隶。知的方面, 只是些糊涂的经验, 混淆的观念, 行的方面便是被动, 便是情欲的奴隶。所知不出忆想与意见, 所行便矛盾无常。若知的方面, 进而为知人知物。对自然事物, 对人的本性或情感, 有了正确的科学知识, 则行的方面, 便有征服自然, 自主自由, 利己利人的行为。最后, 知的方面为知天, 则行的方面为爱天, 对天有爱的知, 则对天便有知的爱。

第二、力主为道德学建立知识论或形而上学基础的英国新黑格尔派的领袖格林对于知行合一或平行的看法, 可略提纲要如下:

格林先从知识方面着手来研究道德学。据他分析的结果, 知与行的关系, 是平行并进的。知的方面为活泼有力的印象,

行的方面便为当下直接的冲动。有观念的知识与有动机的行为平行。知的方面有了自主的思想，则行的方面有了自由的意志。思想进展成为理性的系统，则意志进展成为坚定的自由的人格或品格。

由此足见他们两人的说法，实为表示知行平行并进的最好例子。但亦只可以当作例子看，不可把他们的说法看得太死。他们两人并没有高揭知行合一的学说。以上的例子乃是我读斯氏的《道德学》，读格林的《道德学导言》，对于他们两人的思想的解释与叙述。目的在借用来表示知行平行或合一的意思，是否完全符合他们的原意，我是不敢保证的。

总之，照上面这种说法，任何一种行为皆含有意识作用，任何一种知识皆含有生理作用。知行永远合一，永远平行，永远同时发动，永远是一个心理生理活动的两面。最低的知永远与最低的行平行。“无知”与“妄为”，“盲目”与“冥行”永远是合而为一，相依为命。最高级的知，与最高级的行，所谓真切笃实的行，明觉精察的知，亦永远合而为一，相偕并进。照这种说法，说假话，作汉奸的人，也是知行合一的。上至圣贤豪杰，下至愚夫愚妇，再下至禽兽昆虫，都一概是知行合一的。我们虽欲知行不合一而不可得！我们人类为自然的命运所决定，没有脱离行为的束缚，而单要纯知的自由。也没有放弃知识而只要纯行的自由。

因为只要人有意识活动（知），身体的跟随（Whitehead所谓 the witness of the body）无论如何也是无法取消的。此种知行合一观，我们称为“普遍的知行合一论”。亦可称为“自然的知行合一论”。一以表示凡有意识之伦，举莫不有知行合一的事实，一以表示不假人为，自然而然即是知行合一的事实。前者与理想的（经过选择的）知行合一论对立。后者与



价值的知行合一论对立。

价值的或理想的知行合一说，认知行合一为理想的知或理想的行。认知行合一为“应如此”的价值或理想，为须加以人为的努力方可达到或实现的职责，是只有少数人特有的功绩。而自然的知行合一论则认为知行合一乃是“是如此”的自然事实。知行本来就是合一的，用不着努力即可达到，因此单就知行合一之本身言，并无什么价值，虽然有高级的和低级的知行合一之别，但以知与行的内容为准。

要求进一步了解自然的知行合一论与价值的知行合一论的区别，并详细明了价值的知行合一论的含义与内容，可分别说明如下：

第一、自然知行合一论者与价值知行合一论者，对于知行之界说不同。前者认纯意识活动为知，纯生理物理的作为行。后者认显行隐知为行，认显知隐行为知。换言之，前者所认为一部分知行合一的活动（行的程度高，知的程度低的知行合一活动），后者只认之为“行”。前者所认为另一部分的知行合一的活动（知的程度高，行的程度低的知行合一的活动），后者只认之为“知”。前者合显隐知行之全，而分知行，后者只抽象地，为方便计，指显知隐行为纯知，显行隐知为纯行。

至于知行各半，程度均等，无高低之分的知行合一的活动（艺术生活大约属于此类），价值的知行合一论者，亦认之为知行合一。此为双方认识相同之点。

第二、就知行合一之意义言，双方的界说，亦各不相同。自然的知行合一论者，以显行与隐知合一，或显知与隐行合一。换言之，以每一活动里知行两面自行合一，同时合一。不同时之知行合一，显知隐行与显行隐知之合一，非自然说中所谓知行合一。而价值的知行合一说者，则在不同的时间内，以求

显知隐行，与显行隐知之合一。因为知与行间有了时间的距离，故成为理想的而非自然的，因为要征服时间的距离与阻隔，故须要努力方可达到或实现。譬如研究政治学，属知。将对于政治学理或政治制度研究所得实施出来，实际改革政治，属行。所谓知行合一，就是要能实施或实现对于政治学之知识，理想。换言之，所谓知行合一，就是要在某意义下，兼政治学家与政治改革家二者于一身。这种“知行兼有”的合一观，当然是理想，是要努力方能达到的职责。而且知（研究政治学）与行（实际改革政治）间的时间距离当然相当久。甚且有至死不能“兼有”或“合一”的人（至于此种“兼有”或“合一”是否真正有价值又是另一问题）。

总之，价值的知行合一观，实即是知行二元观。先根据常识或为方便起见，就知行分为两事，然后再用种种努力勉强使知行合一，求两事兼有。因此对于知行合一或“兼有”的努力追求，可以分为两个途径。一是向上的途径，即是由行（显行隐知）以求与知（显知隐行）合一的途径。一是向下的途径，即是由知（显知隐行）以求与行（显行隐知）合一的途径。向上的途径是要超越不学无术的冥行，而寻求知识学问的基础。可以说是求学术化的途径。向下的途径是要救治空疏之知，虚玄之知，力求学术知识之应用。俾对社会国家人类有实际的影响和裨益。可以说是求普及化、社会化、效用化的途径。

第三、照自然的知行合一说，知行不能互为因果，互相解释，但照价值的知行合一说，则知行可互相决定，互相解释。知可为行之因，行可为知之因。可以用一个人的知识来解释他所以产生某种行为的原因，可以用他的行为来解释他何以有某种知识的原因。

此外还有一种知行合一的例子，就是在时间上前后两种活



动（一知一行）是紧接着的，无有长距离，用不着努力以求合一，而前后两种活动，自然合一。可分为两面说：

（A）先知后行例。如见虎（知）而跑（行）；又如乍见孺子将入于井（知）而立往救援（行）。

（B）先行后知例。如有时兵士作战时受伤（行）而不自知。直至相当时间以后，感觉痛时，方知受伤（知）。

这两种例子，性质完全不同，当分别讨论。（B）条的例子，乃是常识所谓“行而不知”或“先行后知”的例子，不是知行合一的例子。譬如，一个人受他人影响，初不自知，事后反省方恍然觉悟。我们决不能说这人是知行合一。关于此点，以后讨论詹穆士兰格学说时，当更加论列。至于见虎而跑，乍见孺子将入井而往救的事实，和类似这类的事实，亦可以认作代表价值的知行合一的事例。因为这都是好的行为，有价值的行为。如果见虎不跑就有被噬的危险；见死不救，将受良心谴责，或受社会非议，故有价值。再则见虎而跑，见死往救，虽然知与行间时间的距离很短，且亦需要相当努力。这种的知行关系，仍不是我们所谓自然的知行合一，可谓为率真的知行合一。率真的知行合一，可算做价值的知行合一的一种。同样，王阳明常举如好好色，如恶恶臭的例子，亦只能算做率真的知行合一，而非自然的，或本然的知行合一。

至于常识和我此处所谓价值的知行合一论者，所以要将知行分开于先，然后又求合一于后，其原因乃出于方便与抽象，上面已经说过。其实主要的原因乃是基于客观的心理事实。盖因就自然的知行合一说论来，知与行本来就是合一的。但在这本然的知行合一体中，据心理学看来，有表象与背境的关系（Figure and ground Figure一字甚难译，兹作表象。表象即表露出来的现象。或表示全体，代表全体的现象的意思）。譬如，就显知隐行

的合一体言,则显然知是表象,行是背境。故人即用这合一体中之表象(知)以代表之。又如,就显行隐知的合一体言,则显然行是表象,知是背境。人们的心理作用,大都趋于注重表象,即用以代表全体。举实例来说,如吃饭本来是知行合一的活动,一方面需要用手取饭菜,用齿嚼食物的动作,一方面需要种种的意识活动,但在这吃饭的知行合一体中,生理动作显然是表象,意识动作显然是背境。因此,常识大都认吃饭属于行。又如读书本来是生理心理同时活动的知行合一体。但因读书目的在求知(虽则也有读书目的在作事的),且心理活动更较生理活动为显著。故在读书的知行之整体中,知为表象,行为背境。因此,常识便认读书属于知的范围。又如医师治病,一方面需要高深的医学,知道医理,一方面需要高明的诊治术或巧妙的割治手术。究竟在医生治病的工作中,知的成分多,抑行的成分多,知是表象抑行是表象,就没有吃饭读书那样显著。因此有的人认知是表象,谓医生“知医”,有的人又以行为表象,谓医生“行医”。总之,我借用表象与背境的心理学来解释:一则可以说明知行本来是合一的全体的事实,二则可藉以解释何以常识只以合一的全体中之主要的显著的成分表示全体的心理原因。

知道了知行有显隐的区别,知道了知行合一体中又有表象与背境的关系,我们可以进而讨论知行的主从关系了。合一与混一不同,前已言明。在混一体中,则无主从可分。但在合一体中,则可以分别主从,亦应辨别主从,且事实上任何二者联合之合一体中,实有主从的关系。

所谓主从关系,即是体用关系。亦即目的与手段关系,亦可谓为领导者与随从者的关系。

就表面上看来,知行之主从关系,好似视知行之显隐,或



视知行之表象或背境为准；在显知隐行的合一体中，以知为主，以行为从。反之，在显行隐知的合一体中，则行为主，知为从。又好似，当知为表象时则知为主，行为从；当行为表象时则行为主，知为从。但我的意思，要主从的关系的区别有意义的话，不能以事实上的显与隐，或心理上的表象与背境，定主从，而当以逻辑上的知与行的本质定二者之孰为主，孰为从。

又价值的知行合一中，有所谓向上的途径与向下的途径之区别，则当由行以求与知合一的途径中，似知为主，行为从。而在由知以求与行合一的向下途径中，似行为主，知为从。但仔细研究起来，在向上途径中，知固为主，行为从；而在向下途径中，亦仍当以知为主，以行为从也。兹试更进一步分析知与行的关系：

1. 知是行的本质（体），行是知的表现（用）。行若不以知作主宰，为本质，不能表示知的意义，则行为失其所以为人的行为的本质，而成为纯物理的运动。因为物理的运动就是不表现任何思想方面知识方面的意义的。故行为之所以超出纯机械的物理运动，而取得有意识的行为的资格，就因为它能够与知合一，服从知的指导，表示知的意义。知是不可见的，知藉行为而表现其自身。吾人一方面可以向内反省，而知自己之知或自己之思，一方面可以藉观察他人表现在外之行为，而知他人之知或他人之思。故知是体，行是用；知是有意义的，有目的的，行是传达或表现此意义或目的之工具或媒介，故可下界说如下：行为者表现或传达知识之工具也；知识者指导行为之主宰也。

2. 知永远决定行为，故为主。行永远为知所决定，故为从。人之行不行，人之能行不能行，为知所决定。盖人决不能

做他所绝对不知之事。人之行为所取的方向，所采的方法，亦为知所决定。行为效率的高低，行为之坚定笃实否，为知识之颖敏深彻精到否所决定。被动之行为被动之知所决定。错误的行为为错误的知识所决定。道德行为，艺术创造，学术研究的行为为道德艺术学术的知识所决定。从价值的知行合一观来说，则显知隐行永远决定显行隐知。是此一较高级的知行合一体从外面去决定另一较低级的知行合一体。是前因与后果的关系。从自然的知行合一观点来看，知行同时发动，两相平行，本不能互相决定。但亦可谓内在的决定或逻辑的决定。这就是说知为行之内在推动原因，知较行有逻辑的先存性。

3. 知永远是目的，是被追求的主要目标。行永远是工具，是附从的追求过程。任何人的活动都是一个求知的活动，科学家种种实验观察旅行调查的行为，是求知“是什么”的历程。哲学家种种推论，分析，批评，怀疑的活动乃是求知“为什么”的努力。道德家的知识是关于“应做什么”的知识，道德家的行为是为“应做什么”的理想，或价值之知所指导所鼓舞而产生的行为。他如军事家，政治家，工程师等，表面上好象以作战胜利，改革政治，开发自然等实际行为为主要目标，而以知识为附从的手段。其实深一层观察，任何伟大的军事家，政治家，工程师，他们最后的目的仍是求知，他们整个的生活仍是求知的生活，不过他们所求的知识，主要的乃是关于“如何做”的知识耳。没有如何做的知识，他们一件事也做不出来。他们事业上伟大的建树，乃是他们学问上（关于如何做）伟大知识的表现。无论什么人，无论在什么情形下，他们的行为永远是他们的知识的功能。

以上是从正面发挥知主行从说的道理。但欲此说可以根本成立，不得不对于持行主知从说的心理学说加以批评。如果我



没有弄错，据我所知西洋心理学上的浮象论者，和詹姆士兰格的情绪说，以及在知识论上持手术论者的杜威，布锐几曼一般人，都是持知行合一论的人，而他们皆认为在知行合一体中，行是主，知是从。

浮象论乃是斯宾诺莎的身心平行论唯物论化。此说认为身心永远平行，但心为身之影。身体的活动是这身心合一体中的主要的实质，意识现象不过生理动作所产生的影子。因此身决定心，身主心从。此说应用来讨论知行问题，当然要主张知为行之影，行主知从之说。但浮象论者忘记了斯宾诺莎的主旨：身心既然平行，则心不能决定身，身不能决定心。故事实上，依平行说的原则，身心或知行不能有主从关系或因果关系。要于知行、身心间去分主从因果关系只能在逻辑上或价值上去分。就逻辑上讲来，心为身之内在因，知为行之内在因，心较身，知较行有逻辑的先存性。而如何从逻辑上证明身决定心，行决定知，则浮象论者却没有作过这番批评的工夫，而只知根据片面的事实，作理论的武断。故浮象论之说，既违背斯氏平行论的基本原则，又缺乏逻辑上的批评工夫。

詹姆士兰格的情绪说其实就是浮象论，也可以说根据情绪心理的研究，以替浮象论张目，而且他们的情绪说直接与知行合一问题有关，开后来手术论者的先路。甚至有人附会詹姆士兰格的情绪说以解释王阳明知行合一说。殊不知王阳明之说正与他们相反，王阳明虽没有做过他们那种笨的心理实验，但阳明的见解却远比他们高明多了。

他们的学说，大约是这样的：行为在先，知识或意识产生在后。先有某种表示情绪的生理动作发生，由对于这些生理动作的回忆，反省或觉察，才产生情绪如喜怒哀乐等的意识。举例来说：如我们看见老虎时，不假思索，立刻就发生跑避的行

为。等我们跑得离老虎很远了，息住气了，我们才回忆着或意识着一种恐惧的情绪。又如当我受了一种凄惨的刺激，无意间立刻便起了一种生理的变化，如流泪哭泣之类。直到这种生理的动作慢慢地传达到神经中枢，我们才开始意识着一种悲哀的情绪。根据类似这样的事实，照他们讲来，情绪的意识为生理活动的产物（甚或副产），为生理变化所决定。故他们对知行问题自然要持行先知后，行主知从之说。他们与阳明的说法，恰好正相反对：

阳明说：“知是行之始，行是知之成。”

詹姆士兰格说：“行是知之始，知是行之成。”

正好将阳明之说，颠倒过来。

就事实来说，类似这种“行而不知”，或“行而后知”的心理事实，倒是很多。就是我上面所举的兵士受伤不自知，事后方知受伤，而生悲苦的情绪。又如受坏朋友引诱，不知不觉间养成恶习惯，发生恶行为，及事后反省觉悟，方发生忏悔的情绪。都是属于此类心理事实的例子。但欲据此以成立一个浮象的情绪论，替唯物论张目，则陷于下列几点错误：

第一，不能解释许多普通的经验事实。如由黑夜谈鬼而生恐怖情绪，由恐怖情绪而起毛发悚然，身体战栗的生理状态。又如读动人的小说，或读亡父或亡友的手迹，心受感动，而欷歔流泪，或类似此种的事实，均足以证明知识在先，由有了知识后方引起情感发生生理动作。无论如何，皆是知决定行，并不是行决定知，可以断言。此仅就常识举例，至于坎郎教授推翻詹姆士兰格的情绪说的种种实验，我们此处用不着引证。

第二，此说既不就整个事实立论，亦无坚实理论基础。即以见虎而跑一事而论，更足以表示逃避老虎的生理动作乃起于老虎的一“见”，和平时对于老虎吃人可怕的知识。假如，



不看见老虎，即使老虎走近身边亦不知跑。又假如见老虎而不知畏虎，如三四岁之儿童然（王阳明有“东家儿童不识虎，执竿驱虎如驱牛”之语）亦未必跑，亦未必发生恐惧的情绪。由此足证跑避老虎的生理动作，和恐惧的心理情绪，皆为见虎的“见知”和知虎可畏的“闻知”所决定。故就常识分析起来，此事的知行次序应如下：1.见虎（知），2.畏虎（情绪，亦属知），3.跑避（行，见虎畏虎所产生之结果），4.回忆刚才见虎畏虎避虎之紧张情形，而生惊喜之情（知）。若另就自然的知行合一论或平行论分析起来，其次序应是这样：1.见虎（显知隐行），2.畏（心理生理同时皆呈紧张状态，知行同等程度，难分显隐），3.跑避（显行隐知），4.惊喜之情（显知隐行）。而且就理论讲来，恐惧的情绪，是跑避的行为的本质，跑避是恐惧的表现。两者乃是同时发动的，是整个心理生理历程的两面。在停止跑避时，亦即表示最紧张的恐惧情绪的停止（也许在停止跑避时，“余惧”犹存，当另有某种生理动作以表现此余惧）。同样，悲哀是流泪的本质，流泪是悲哀的表现，不能谓停止流泪之后，慢慢地才有种悲哀的情绪产生。今谓在生理上紧张跑避的动作停止时，恐惧的情绪方产生，不惟违反常识，而且理论上讲不通。固然，回忆快乐的行为和快乐的情绪，也可产生快乐；回忆恐惧的情绪和跑避的行为，也可产生某种轻微的恐惧情绪，但后者与前者乃是两回事，不可混为一谈。因此，单就见虎而跑一事的分析，我们可以说“跑避老虎的‘行’不是‘知’之始，见虎畏虎的‘知’不是‘行’之成”。反之，我们可以依照王阳明说：

“见虎畏虎的知，是避虎的行之始。避虎的行，是见虎畏虎的知之成。”

兹可进而讨论知难行易问题。照自然的知行合一讲来，知

行既然合一，既然同时发动，平行并进，当然知行同其难易。就高程度的知行合一的活动言，如知高深科学的知识，行高深科学的研究或实验，知和行同样艰难。就低程度的知行合一言，如知食堂在何处的知，和动身往食堂的行，两者皆同样容易。孙中山先生以易知易行的事（如吃豆腐）与难知难行的事（如研究豆腐制造的化学原理）相比，认前者为行，后者为知，而成知难行易之说。若从自然的知行合一论看来，他乃是说显知隐行（如科学研究）难，而认显行隐知（如日常饮食的动作）易。照我们上面知主行从的说法看来，显知隐行永远决定显行隐知，较高级的知行合一体，永远支配较低级的知行合一体，则显知隐行，较高级的知行合一体（即中山先生所谓科学研究及革命先觉的工作）当然难，而显行隐知，较低级的知行合一体（即中山先生所指的日常饮食的动作）当然容易。故照这样讲来，知难行易不唯是确定的真理，而且与知主行从之说互相发明。

又从价值的知行合一论看来，亦系知难而行易。盖因显行易，显知难。由显行之行到显知之知难。由经验中得学问，由生活中见真理亦难。反之，由显知之知到显行之行，由原理到应用，由本质到表现，由学术到事功，则皆易。犹之有根自易长枝叶，有源自易衍支流。且内充实自易流于外，知充实自易发为行。故孙中山先生所谓“能知必能行”，不仅是一种信仰，而乃是一种事实。至“不知亦能行”，若善意解释（因我认为人不能行他所绝对不知之事，故在某意义下，不知即不能行。但此处所谓“不知”并非绝对不知之意，乃不知高深原理，不知科学根据之意），亦是事实。盖不知者可服从他人，受人指导而产生行为也。但能知能行方是主动之行；不知能行，则是被动的行为。总之，难易是价值问题，主从是逻辑问



题。既从逻辑上将知行主从问题解答，则价值上知行难易问题，自可迎刃而解。

以上系说明我们对于知行合一的看法，现在且让我以王阳明的知行合一说来印证我们的说法，并且以我们的说法来解释，发挥，批评王阳明的学说。

阳明的知行合一说，本有两个含义，亦可以说是有两个说法：

一是补偏救弊的知行合一。

一是本来如是的知行合一，或知行本来的体段。

所谓补偏救弊的说法，即是勉强将知行先分为二事，有人偏于冥行，便教之知以救其弊；有人偏于妄想，便教之行以救其弊。必使他达到明觉精察之行，真切笃实之知，或知行合一而后已。这样一来，知行合一便成了理想，便须努力方可达到或实现的职责。所以他说：“行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行。若行而不能明觉精察便是冥行，所以必须说个知。知而不能真切笃实，便是妄想，所以必须说个行。原来只是一个工夫。凡古人说知行，皆是就一个工夫上补偏救弊说，不似今人截然分做两件事做。如今说知行合一，虽亦是就今时补偏救弊说，然知行体段亦本来如是。”（见《语录》）

同样的意思复见于《传习录》上：“古人所以既说知又说行者，只世间有一种人，懵懵懂懂任意去做，便不解思维省察，只是个冥行妄作，所以必说个知方才行得是。又有一种人茫茫荡荡悬空去思索，全不肯著实躬行，只是个揣摩影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已，补偏救弊的说话。今若知得宗旨，即说两个亦不妨，亦只是一个。若不会宗旨，便说一个亦济得甚事？只是闲说话。”

阳明所谓对冥行以教以真和，略相当于我们前面所谓向上的途径。即由行以求与知合一的途径。阳明所谓对空想教以笃行，略相当于我们前面所谓向下的途径，即由知以求与行合一的途径。我们说这种分知行为二于先，又求合一于后的说法，是常识为方便计的抽象说法，而阳明则认为是补偏救弊的说法。这是阳明的学说可以印证我们的说法，我们的说法可以解释阳明的学说之第一点。

至于阳明所谓知行本来的体段，或本来的知行合一说，似亦相当于我们所谓自然的知行合一论。阳明说：“学之不能无疑则有问，问即学也，即行也。又不能无疑，则有思有辨，思辨即学也，即行也。”（《答顾东桥书》）

这与我们认学问思辨皆为知行合一体，皆为显知隐行的看法，几可说完全相同，不过阳明未明言学问思辨即显知隐行罢了。他又说：

“我今说个知行合一，正要人晓得一念发动便是行了。”（《传习录》）

照此说，不论善念恶念，只要一念发动处便即是行，当然与我们所谓自然合一论完全契合。不过，我们更分辨清楚，一念发动应属于显知隐行，并指出一念发动之所以是行，因有生理动作陪随此一念之故。

我们认知行为同一活动的两面的说法，正可作阳明认知行为说明一个工夫的两个字之说的注脚：“知行原是两个字说一个工夫。这一个工夫，须著此两个字，方说得完全无弊病。”又说：“若会得时，只说一个知，已自有行在，只说一个行，已自有知在。”

我们认知行合一，为知行平行，亦正好发挥阳明知行合一并进之说。阳明说：“知不行之不可以为学，则知不行之不可



以为穷理矣。知不行之不可以为穷理，则知知行之合一并进，而不可分为两节事矣。”

又自然的知行合一论，认知行是有等级的差别，阳明之意似亦认为有等级的差别，至少可分为至低与至高两级：最低级为空想之知与冥行之行合一或平行。最高级真切笃实之知与明觉精察之行合一或平行。

根据以上各点可以明白见得阳明所谓知行合一的本来体段，与自然的知行合一论，有许多地方均可互相印证发明。但阳明的知行合一说，只有时间观念一点没有清楚，就是，究竟阳明所谓知行合一系指知行同时合一呢？抑指异时合一呢？若指同时合一，则人与禽兽同为知行合一，不论智愚贤不肖亦同为知行合一，此种不加修养即可达到之纯自然的知行合一，似非阳明之本意。至于有长远的距离，须积年累月，苦辛努力方可达到之知行合一或知行兼有，如先做博学，审问，慎思，明辨的知的努力，然后实行笃行，似此种之知行合一当亦非阳明之所倡导。且此种朱晦庵式的知行合一观，正是阳明之所反对者。我们试仔细理会阳明的意思，则知他所谓知行合一的自体，既非理想的，高远的，亦非自然的，毫无价值意味的，而乃持一种率真的或自发的知行合一观。所谓率真的或自发的知行合一观，就工夫言，目的即手段，理想即行为，无须悬高理想，设远目的于前面勉强作积年累月之努力，以求达到。就时间言，知与行紧接发动，即知即行，几不能分先后，但又非完全同时。换言之，可以说，就时间言，知与行间只有极短而难于区分之距离，如见父自知孝，见兄自知悌，见孺子入井自知往救等，便是阳明所谓知行合一的真体段。所谓“自知”亦即“自行”，即是自动的，率真的，不假造作的，自会如此的知行合一。此种见父自知孝，见兄自知悌，见死自知救

的知行合一，既非高远的理想，亦非自然的冲动，更非盲目的本能。阳明叫做心与理一的本心，他又叫做即知即行的良知，所以他说：“本心之明即知，不欺本心之明即行。”本性或良知，就是知行合一的本体或本来体段。且参考下面一段：

“爱问今人尽有知父当孝兄当悌者，却不能孝，不能悌，知行分明是两件事。曰，此已被私欲间断，不是知行本体。未有知而不行者，知而不行，只是不知，圣贤教人知行，正是要复那本体。故大学指个真知行与人看，说：如好好色，如恶恶臭。见好色属知，好好色属行。只见好色时，已自好了。不是见后又立个心去好。闻恶，属知，恶恶，属行，只闻恶，已自恶了，不是闻后别立个心去恶。”（《传习录》）

照现代话讲来，见好色，闻恶是刺激；好好色，恶恶，是反应。刺激与反应间究有相当距离，——时间上和动作上的距离，亦可分为两事。阳明之意，以为此种见与好，知与行是如此的率真，如此的自然流出，如此直接，当下，迅速，因而指出此种事实来，表示知行合一的本来体段。总之，第一，我们要知道阳明所最著重的知行合一说，虽近于自然的知行合一，而实非自然的知行合一。第二，他虽反对高远的理想的分而后合的知行合一，但他所持的学说，仍是有理想性，有价值意味的，有极短的时间距离的知行合一说。所以我们可以这样说，价值的知行合一观可分两派，一派为理想的价值的知行合一观，一派为直觉的或率真的价值的知行合一观。前一派以朱子为代表，后一派则是阳明所创立，所倡导的。

此外对知行主从问题，阳明亦持知主行从说，值得我们特别提出。他对知行的关系有几句很精到深刻的话：“知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。”



后二句我们于批评詹姆士兰格的“行是知之始，行是知之成”的行主知从说时，已有所阐明。“知是行的主意”一语，尤其是讨论“知识”问题的不朽的名言。知既是行的主意，则知不是死概念，更不是被动的接受外界印象的一张白纸。反之，阳明认为行是动的，是发出行为或支配行为的主意。这个学说与鲁一士“观念是行为的计划”或“观念是行为的指针”的说法，如合符契。一扫死观念，空观念，抽象的观念之说。至阳明所谓“行是知的工夫”，即系认行为是实现所知的手续或行为是补助我们求真知的工夫之意，意思亦甚深切，且亦确认知主行从的关系。只可惜阳明所谓知行，几纯属于德行和涵养心性方面的知行。同样的意思，只消应用在自然的知识，和理论的知识方面，便可以作科学思想，以及道德以外的其他一切行为的理论根据。

知道了王阳明的知行合一说，且让我们进而考察朱子对于知行问题的思想。试看阳明与朱子知行说之异同何在，并试看朱子的知行说有没有足以印证我们的说法之处，或我们的知行合一说是否有足以发挥朱子的说法之处。

最足以印证并赞助我们说法之处，即在于朱子之坚持知先后，知主行从之说。他的意思大约可分三层来说。第一，朱子认为不知而行，不穷理而言履践，不惟是冥行，至简直如盲人然，不知如何去行。他说：“万事皆在穷理后，经不正，理不明，看他如何履践？也只是空！”又说：“义理不明，如何履践？如人行路，不见便如何行？”此外《语类》还有一条，意思比较复杂。但确认知先后则无可疑：“知行常相须，如目无足不行，足无目不见。论先后，知为先；论轻重，行为重。”所谓“行为重”亦指知行合一之行，或受知识指导之行，较不产生行为之抽象之知为重而言。”

第二，朱子认为人之不能行善事，皆由于知不真切，若知

得真切时，则不期行而行，而不得不行。试引下列两段话：

“若讲得道理明时，自是事亲不得不孝，事兄不得不悌，交朋友不得不信。”“只争个知与不知，争个知得切与不切。如人要做好事，到得见不好事，也似乎可做，方要做好事，又似乎有个做不好事的心从后面牵转去。这只是知不切。”朱子论见得道理明可以医治行为的懒惰，可以养成坚卓不拔的人格一段，尤说得亲切：“人之所以懒惰，只缘见此道理不透，所以一向提掇不起。若见得道理分明，自住不得，岂容更有懒惰时节耶？……若使真有所见，实有下工夫处，则便在铁轮顶旋转，亦如何动得他？”（《宋元学案》四卷十九）

第三，朱子指出若不知而硬行，则少成就而有流弊。他说：“而今人只管说治心修身，若不见这个理，心是如何地治？身是如何的修？若如此说，资质好底，便养得成只是个无能的人。资质不好底，便都执缚不住了。”“见不可谓之虚见，见无虚实，行有虚实。见只是见，见了后却有行有不行。若不见后，只要硬做，便所成者狭窄。”（《语类》卷九）

朱子之对于知先行后，知主行从的道理，不厌反复陈说，说得如此深切著明，我看得力于伊川甚多，伊川关于此点，尤说得真切透彻：

“未致知，怎生行得，勉强行者安能持久？除非烛理明，自然乐循理。循理事本亦不难，但为人不知旋安排着便道难也。知有多少般数，煞有浅深……学者须是真知，才知得便是泰然行将去也。”

“如眼前诸人要特立独行，煞不难得，只要一个知见难。人只被知见不知透。人谓要力行，亦是浅近语。人既能知见，岂有不能行？”（两条皆见《宋元学案》卷十四）



黄梨洲在伊川此语后加一句案语道：“宗羲案：伊川先生已有知行合一之言矣。”我看伊川此语是否包含知行合一之意，颇待考究。若此段话是知行合一之意，则前面所引朱子几段话，亦应是知行合一之意。即使程朱皆持知行合一说，但程朱之知行合一说，与阳明之知行合一说是否相同，亦是问题。但程子这段话，至少包含有下列几段意思，却毫无疑义：（一）知先行后，知主行从。（二）知有不同种类，知有深浅程度，所谓“知有少般数，煞有浅深”即此意。（三）知难行易。所谓特立独行煞不难，只是要一个知见难。何等简易明白！苏格拉底提出“道德即是知识”之说，使与知行统一，使道德与学术携手并进。程朱关于知行的见解，甚深切著明，实不亚于苏格拉底，只是后人不能把握住程朱的真精神，只是从风俗习惯的仪节，从制度礼教的权威，从独断冷酷的命令中去求束缚个性的道德，而不知从格物穷理中去求知主行从的道德，从知识学问中去求学养开明的道德。于此愈足以见得程朱见解的高明，和对于知行问题的伟大贡献。

至于朱子关于知行的见解，最受人误解指斥的，莫过于白鹿洞书院学规所列，“博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之”五条。批评他的人都说他这样呆板的排列，将知行分作二截，陷于支离。其实他这种看法，可以说是正代表我们所说的典型的价值或理想的知行合一观。任何持价值的知行合一观的人，他不能不为方便计，根据常识，将知行分作二事，有时间先后的距离，然后再努力使知行合一或兼备于一身。朱子平生所坚苦用力的“穷理以致其知，反躬以践其实”的功夫，就是现实价值的知行合一的最大努力。所以朱子对于知行问题的根本见解，可包在下列二命题：

1. 从理论讲来，知先行后，知主行从。

2.从价值讲来，知行应合一，穷理与履践应兼备。

至于就教人或自修的方法而论，他完全采补偏救弊，因材施教，方便说法的办法，而无定准。但大要不外下列三途：

1.有时他主张知与行并进，双管齐下，内外交养。用现代话说，他主张一面致知，一面力行。“涵养须用敬，进学则在致知”之教，属于此类。

2.有时他又主张若自觉问欠阙，则可姑且先从致知着手。

3.有时他又主张若自觉欠阙笃行工夫，则可姑且先从力行着手。

但是他根本认为无论先从致知着手也好，先从力行着手也好，结果都是互相发明，殊途同归——同归于知行合一的理想。下面两段话，最足以表示此意：

“问：南轩云，致知力行互相发。曰：未须理会相发，且各项做将去。若知有未至，则就知上理会。行有未至，则就行上理会，少间自是互相发明。”

“学者功夫，唯在居敬穷理二事。此二事互相发。能穷理则居敬工夫日益进。能居敬则穷理工夫日益密。譬如人之两足：左足行则右足止，右足行则左足止，其实只一事也。”（《语类》卷九）

总之，朱子的问题只限于“知行何以应合一”及“如何使知行合一”方面。他完全没有涉及自然的知行合一方面，也没有王阳明即知即行的说法。他认为学问思辨为知，笃行为行，不容混淆的。虽则知行可以相发，相辅，知可促进行，行可促进知。但知自知，行自行，界限分明。

总括起来，关于知行合一可以有两种不同的看法：

1.自然的知行合一观。这是作者所提出来的。

2.价值的知行合一观：



A. 理想的价值的知行合一观。朱子为代表。

B. 直觉的价值的知行合一观。王阳明为代表。

自然的知行合一观与任何一种价值的知行合一观都不冲突（在学理上持自然的知行合一观的人，于修养方面，可任意选择理想的朱子的路线，或直觉的阳明的路线）。不唯不冲突，而且可以解释朱王两种不同的学说，为他们的知行合一观奠立学理基础。其实朱子虽注重坚苦的着力的理想的知行合一，但他讲涵养用敬，讲中和讲寂感时，已为王阳明的直觉的知行合一观，作了预备。王阳明虽讲直觉的率真的知行合一，但当他讲知行之本来体段时，已具有浓厚的自然的知行合一观的意味。故自然的知行合一论，实由程朱到阳明讨论知行问题的发展所必需的产物。

由于对知行问题的重新讨论，希望第一，认识了知行真关系，对道德生活可得一较正确的理解；离知外无行，离开学问外无涵养，离开真理的指导外无道德。由于指出行为的理智基础，可以帮助我们打破那不探究道德的知识基础的武断的道德学；打破那使“由”不使“知”的武断的道德命令；并打破那只就表面指责人，不追溯行为的知识背境的武断的道德判断。第二，希望可以指出一些研究的新途径。如由意识及行为之有等级种类而提出意识类型学，行为类型学之研究。又由知行平行，以知释知，以行释行之说。而提出研究纯行为的心理学，与研究纯意识活动的精神科学。兹于结束本文之时，愿更根据知主行从，知是行的本质，行是知之表现之说，而提出行为现象学的研究。行为现象学与行为学不同，行为学是以行为释行为的、客观的、实验的纯科学。行为现象学乃系从行为的现象中去认识行为的本质——知或意识。是由用寻体、由外观内，由行为的现象去认识借行为而表现的意识或知识。更进而由意

识现象学；或知识现象学之研究，而发现意识的本质，而认识借意识或知识而表现的理念。最后由理念释理念，由理念推理念，而产生理则学。如是则行为现象学均可作理则学之引导科学或预备科学，而理则学因之亦不致陷于抽象与形式。此三种学问之所以可能，由于行为所以表现意识，意识所以表现理念，而理念自明自释，故可形成纯理则学。

原载《近代唯心论简述》（独立出版社  
一九四一年初版）

## 知难行易说与力行哲学

听得英国有一思想家叫做柴斯特顿的曾经说过：“一个房客不仅须知道房租的多少，最要紧的他须知道他的房东的哲学。一个作战的统帅不仅须知道敌军的众寡和敌人的虚实，最要紧的他须知道敌军将领的哲学。”他这个所谓哲学，当然是指广义的哲学而言，包括人生观，生活方式，思想意见，性情性格，为人处世的态度等在内。这话看似迂阔，但确是阅历有得之论，只要有过租房经验，因思想和生活态度与房东不合而被迫搬家的人，当不难承认了解房东哲学的必要。凡是稍有远识的军事家和政治家大都多少会向知道敌人的哲学用一番工夫。这种先求知道敌人的哲学以定作战的方针的办法，可以叫做“精神的战略”。能够尽精神战略最大之妙用，使武器经济工业均远不如敌人的中国，可以有最后胜利的把握，可以制敌人死命的人，应首推我们抗战建国的伟大领袖蒋委员长。因为远在对日抗战的初期，他即在那里做确定精神战略的工作，为抗战的胜利奠立精神的基础。在二十一年六月六日《要抵抗



日本帝国主义先要抵抗日本武士道的精神》一演讲里，他指出：“我们要抵抗敌人，不仅在乎枪炮军械要比敌人一样的精良，而且必先要彻底明了敌人的立国精神所在，要攻到敌人心坎里去。……我们要攻敌国，一定要先攻他的心。仅是得到他的城池，捕发他的俘虏，都没有用。”我们可以说，必定要能攻下敌人的心，才能对敌人作精神的征服。必定要精神的征服，才是真正的征服，最后的胜利。

蒋委员长对日抗战的方略之远大，较之孙子“攻心为上”的兵略，还有更深的意义，较之柴斯特顿知道敌人的哲学的说法，也还要更进一步。因为孙子所谓攻心为上，大概是就狭义的军事观点着眼，乃指作战时首先使敌人军心涣散，士无斗志的意思，他似乎没有想到抵抗敌人先要打倒敌人的主义，先要战胜敌人民族精神或立国精神这些根本问题。柴斯特顿只是说作战贵能了解敌人的哲学，他却没有明白昭示，作战须确立自己的人生观，发扬自己的主义，振兴自己的立国精神或民族精神。深切著明地见到一个伟大的民族解放战争，须要建筑在一个伟大的民族哲学和民族精神的复兴运动上面，恐怕要首推为德意志复兴建立精神基础的大哲学家费希德了。而蒋先生谋国规模的远大，识见的超卓，却处处与费希德所见，几若合符节。

费希德首先指出德意志民族之堕落，由于人民道德太坏。由于大家不顾理论，放纵情欲，自私自利，“年龄愈大，自私愈甚。地位愈高，道德愈低”。蒋先生也同样很沉痛地指出中华民族衰弱之由来说：“中国人第一件坏的性质，就是自私自利。所以成了苟且偷安，麻木萎靡，不能奋发自强的民族。又因为自私自利，所以只讲个人主义，争权夺利，把自己的利害完全置于国家利害，民族利害与党的利害之上。这个毛病的总

因，就是国民没有国家观念与民族观念，将中华民族固有的民族精神完全丧失殆尽。”费希德指出要复兴民族，其道在是复兴民族的道德，发展民族性。同样蒋先生亦大声疾呼地说：“我们要救国，就先要救我们的国魂；要救民族，就先要救民族性。”又说：“敌人无论如何强大，我们都不怕的。怕只是我们自己腐败，自己堕落，自己将民族精神丧失，没有国家和民族的观念。”费希德指出德意志民族性，德意志文化中，即有其内在的凭借，足以胜过敌人的因素。因为德意志民族，据他看，是有元气，有生命力，有原始的精神性的民族。他认为德国人的语言较之法国人的语言更有生命力。德国的哲学，如康德的批导哲学和他自己的知识学，较之英国的经验哲学，为更有元气更有生命力的哲学。德意志的精神教育运动，较之带破坏性的法国革命，亦是更富于元气，更有生命力的运动。就宗教信仰而论，德国人的路德新教较之法国人信奉罗马旧教，亦是更富于元气，更有生命力的宗教。由此足见费希德完全由民族文化之优胜处去建筑战胜敌人的信心，去寻求民族复兴的途径。而蒋先生抵抗日本所采取的精神战略，可以说是亦不期而与费希德相同。

蒋先生认定了日本的立国精神和民族精神实寄托在武士道上面。他分析日本的武士道乃是封建的遗物，被日本窃了去的儒教中残余的东西，只实行了王阳明动的哲学之一部分一片断。他相信代表中国民族精神的革命之道亦即仁义之道，胜过日本的霸道。我们有适应世界新潮流，发扬自己民族性的三民主义胜过日阀侵略的帝国主义。我们提出真正儒家智仁勇的精神，足以战胜只在勇字上努力，勇而不仁的日本武士道。我们融会贯通王阳明致良知的动的哲学和总理知难行易的学说，以成立一种新的民族精神或立国精神，足以胜过只窃儒家一片断



王学一部分的武士道或大和魂。所以蒋先生乃是从王阳明哲学之提倡，三民主义之实行，和新民族精神之发扬里，为对日抗战奠定了最后胜利的基础，而指示了民族复兴的途径，这可以说是根据精神上文化上所谓知己知彼，再加上军事上的知己知彼，以作对日抗战的最高指挥原则。

因为蒋先生有了这种远大的根本的认识，所以他极力提倡人生观的确立和哲学基础的奠定。他说：“有了哲学基础，然后我们的人生观才能确定。一切的荣辱，成败，利害，生死，才能看透……一个没有确定的人生观，临到危险的时候，就难免于变节，临到富贵贫贱转变的时候，也难免于变节。”这话说得何等真切。他不惟以身作则去实践了他的话，而且有充分事实可以证明，凡是真正受过蒋先生人格的感化与陶冶的人，实在能看透荣辱生死，临难不易变节。军队里也绝少朝三暮四反复叛变的事体发生。他又说：“要做一个革命家，做一个三民主义实行家，做一个总理信徒，一定都要做到富贵不淫，贫贱不移，威武不屈，不怕困难，不怕危险，不苟且，不偷安，信仰主义，始终不变，非有一个确定人生观不行，要确定人生观就要有哲学基础。……没有革命哲学做基础，人生观不确定，既不知大学之道，亦不知修身做人真正的道理，思想和信仰便容易动摇。所以没有革命哲学做基础的人来革命，是一定危险的。我们交朋友，觅同志，认识部下，认识长官，最要紧就是先要考察他的思想。……没有革命哲学作基础的人，是不好与他做朋友，做同志，更是不可要他做革命党党员的。”必定要做这样以主义以思想作朋友选择同志党员的准则，才真正可以有为主义而奋斗牺牲的丰功伟绩产生。至于蒋先生心目中的哲学，乃是指真实哲学，活的真理，坐言起行，即知即行，定以主宰行为支配生活的根本理则或观点而言，不是抽象空疏

咬文嚼字的学院哲学。也不是耳食袭取生吞活剥的公式口号，而是出于深思阅历学问体察的哲学。质言之，蒋先生所讲的哲学，乃即是他自己伟大人格的写照，坚苦革命经验的自白，所以他说：“革命不是随便的冲动的事，一定要有革命哲学做基础。革命哲学的基础也不是随便看几本书，研究几天，便可以得到的。一定要经过许多慎思明辨笃行的工夫，才可以构成一个中心思想。”据此可见，任何真正哲学思想，特别蒋先生自己的哲学思想，乃是基于笃行力行的坚苦收获，乃是行以求知，不行不知，且行且知，换言之，知行合一，甘苦有得的产物。他自己亲切体验出来，有渊源，有自得，有实效的哲学，他叫做“行的哲学”，亦称“力行哲学”。我们现在打算从各方面去加以剖视，加以了解。蒋先生的哲学特别值得我们了解，因为了解他的哲学即是了解他人格何以伟大，了解他革命伟业的精神背境，也即是了解他抵抗暴日精神战略，并了解我们抗战何以必胜，建国何以必成的理论基础。

蒋先生的行的哲学，乃是于王阳明的哲学及中山先生知难易行说灼然见到其贯通契合处，加以融会发挥而来，前篇已约略提及。蒋先生提出“行”或“力行”的思想，实足以发挥王学的真精神。盖阳明致良知之教，消极方面，实所以反对支离空疏的章句之学，积极方面，致良知就是使自家固有的良知，发为行为，使本心不受障蔽，立即实现出来。致良知即是使知行合一的工夫，力行即是使知行合一的努力。黄梨洲发挥王学宗旨云：“良知之知，见知不囿于闻见；致良知为行，见行不滞于方隅。”“致字即是行字。”“圣人教人只是一个行，如博学审问慎思明辨皆行也。”（见《明儒学案》卷首《师说》及卷十《姚江学案》）足见阳明致良知之教，其归宿即在一个行字。故蒋先生之行的哲学，其渊源于阳明，更显然无疑。蒋先生曾教



人致良知道：“我们本来人人晓得革命是好的。但在事实上却又不能照着革命的真理去做。那就是行动与心意不能一致，那就是不能致良知。”所谓行动与心意不能一致，就是知行不合一。任其行动与德意不一致，就是不能致良知。反之，努力使行动与心意一致，努力使知行合一，就是致良知，就是力行。他又说：“有心意，便有良知。不过有良知要能致，即是行，即所谓实现良知。”由此更足见他所谓行或力行，即是阳明致良知之教的重新提出。而且他对于致良知的解释，与黄梨洲的解释，完全一致，而非出于主观的杜撰。

蒋先生自从他早年将体验所得，凝炼成“穷理于事物始生之处，研几于心意初动之时”两句精要的话，据我们现在看来，所谓“穷理于事物始生之处”，即是见微知著，由小见大，即是《易经》所说的“知几”的工夫。能知几，能洞察于机先，行为才能主动，必定要自由主动的行为，才能真正叫做“行”。所谓“研几于心意初动的时”。即是审研自己的动机，察识自己的良知，反省自己的本心，使良知清明，动机纯洁，勿为欲念所动，勿为外物所役，庶几行动与心意方可一致。总之，这两句话已包含着致良知的精意了。他又说：“我们今天要抵抗敌人，复兴中国，完成革命，并没有什么困难，只是在我们一念。……只要个个人照着自己良心上所认为应该做的事去做，则一切不好的动念，如个人的意见和私仇，可以消除净尽。这就是致良知。”这里对于致良知的说法，是如何简易直捷！是如何符合阳明的本旨！真有“我欲仁斯仁至矣”的气概。而且由致良知而真切感觉到“抵抗敌人，复兴中国，完成革命，并没有什么困难”。这不啻予中山先生“行易”之说，一个有力的证明。所以他说：“致就是行，致良知就是要打破行难的错误观念，就是要实实在在去做。”故能致良知则

可打破行难的观念而实证“行易”之教，于是阳明学说与总理遗教便打成一片了。

所以蒋先生思想的取径，不仅要发挥王学，要继承总理遗教，而且又要能看出阳明思想与知难行易说的贯通一致处。他洞见到“总理所讲的知难行易的知，和王阳明所讲的知行合一的知，其为知的本体，自然是不同（一是不待外求的良知良心，一是不易强求的学问之知），而其作用是要人去行的一点，就是注重行的哲学之意是相同的。”这一点表示他有独到的深识；不墨守中山先生认阳明知行合一说为“与真理相背驰，而无补于世道人心”的看法，特揭出其共同之点，而加以融会与发挥。蒋先生特提出“致知难行易的良知”之说来教人。这显然在将阳明致良知之教与中山先生知难行易之说打成一片的说法。什么叫做“致知难行易的良知”？初看似颇费解。谛察之却则有深义，“本着我们自己的良知，照着我们总理知难行易的学说去做”，就是致知难行易的良知。“我们大家皆知道知难行易的哲学，是今日救人心救民族最好的学说。这个知道的知，就是良知。我们能够努力实行这个知难行易的学说，这就是致知难行易的良知。”简切点说，致知难行易的良知包含两层意思。第一，所谓致知难行易的良知，就是指一般的行或力行而言，勿畏难，勿忽易。亦即勉为其难，力行其易之意。第二，致知难行易的良知，乃特指实行革命的主义而言，确认所信仰的主义为吾人的良知，亦即认三民主义，认知难行易说为吾人的良知，致这种对于主义的良知，就在努力实行主义，实现主义的意思。以革命主义为内容，以致良知为方法，以三民主义为良知为内容，以致良知为实行三民主义的方法。这就是致知难行易的良知的意义。

知道了统贯阳明哲学与知难行易说的真精神是“行”。知



道了致知难行易的良知亦是“行”，我们便可进而探讨“行的哲学”的义蕴了，蒋先生所谓“行”，我们首先应注意的，乃是出于致良知的行，实现良知之行，本良心而行之行。同时也是受过知难行易说的洗礼的行。由行以求知，因知而进行的行。亦即有主义，有信仰，有仁心，有诚意之行。简言之，行的哲学的行，是渊源深厚，内容丰富的行。因此，行字有两层意思特别值得注意：第一，行包括知在内。换言之，行乃知行合一之行，非离开知而独立之行，非盲目冥行之行。他曾说：“所谓思维言论，只是行的过程，原包括在行的范围以内，而并不是列于行以外的。”这与王阳明认博学审问慎思明辨皆是行的看法，完全是一致的。所以他提倡力行哲学，却并不反对知识学问。譬如，一个人努力读书求学，认真研究科学，研究主义，亦即是他所谓力行。第二，行与动大有区别。蒋先生说明行与动的区别一段，最为精审，我们可全抄录如下：“行是经常的，动是临时的。行是必然的，动是偶然的。行是自发的，动则多半是他发的。行是应乎理顺乎人情的，动是激于外力，偶然突发的。所以就本体言，行较之于动为自然更平易。就其结果价值来说，动有善有恶，而行则无不善。行是继续不断，动是随作随止的。”换言之，就知识方面来讲，行是与知合一的，动是离知孤立的。行是基于理性，动是出于冲动。若从本体论来讲，则行是经常的必然的自发的不息的无有不善的本体或实在，而动则是临时的被动的偶然的随作随息有善有恶的现象。所以他这里所谓行，实即是哲学上的最高概念。王阳明以知行合一之良知为本体，良知中即包含行。即知即行，即体即用，即本体即工夫。蒋先生以知行合一之行为本体，行中即包含知，即行即知，即用即体，即工夫即本体。认知行合一之最高境界为真实无妄之体，两人相同，所不同者，阳明称此知此行合一之体为良知，而

蒋先生则称此知行合一之体为“行”罢了。

行不唯是体用合一，知行合一的本体，而且是动静合一的实在。所以他说：“我们所说的行的哲学，就无分于动静。在整个进程中，工作是行，游息也是行。作事是行，修养也是行。向外发展的时候固然是行，生机潜蕴成长的时候也是行。”这种动静无间的行，就是人与生俱来的天性。同时也是健动不息至诚不二的天行或天遣。“逝者如斯夫，不舍昼夜”，就点明了这种川流不息的天行。

明了了蒋先生所谓“行”含有哲学上的本体的意义，请进而讨论行与诚行与仁的关系。分开来说，诚是行的原动力，仁是行的目的。也可以说，诚和仁为行之体，行为诚和仁之用。但因即体即用，体不在用外，不能离开行而言仁与诚，亦不能离开诚与仁而言行，我们亦不妨说，仁诚行在蒋先生思想中是三位一体的东西。当他说行时，已包含诚和仁在内。不仁不诚之行，乃虚妄不实之盲动，决不能说是行，亦决不能说是善无恶经常不息必然自发之行。就行之真纯专一永不退转而言，便谓之诚；就行之生生不已，为生而行，为救人而行，为增进人类全体之生活，为创造宇宙继起之生命而言，便谓之仁。仁也，诚也，行也，其实一也。亦可谓为同一本体之不同的说法，不同的方面而已。蒋先生关于智仁勇诸德曾有几句很精要的话：“知之出乎诚者必智，行之出乎诚者必勇。智者之知必知仁，勇者之行必行仁。”足见诚与仁不唯是构成真知的要素，而且是构成笃行勇敢的要素。蒋先生所讲的行，也就是出乎诚的行，行仁的仁。就行与知的关系言，乃是合知而言行，知行合一之行。就行与仁诚的关系言，乃是合仁诚而言行，仁诚行三位一体之行。

仁是人的本性，本孔孟一贯的说法。蒋先生不唯承认仁是



人的天性，而且指出行也是人的本性，这种看法不惟对于人性有新认识，且于孟子性善说也有新的证明与发挥。他指出行为人的本性道：“所谓行，只是天地间自然之理，是人生本然的天性。”又说：“我以为人生本性并不是好逸恶劳的，我们毋宁说，劳动与工作乃是人类的天性。我们如果把一个手足活泼的人闲置了起来，不许他行动，不给他一点事做，这个人必会感觉到十二分的痛苦。”孟子只说仁义礼智是人的本性。蒋先生复进而指出“行”是人的本性，这不能不说是一种新贡献。普通一般人皆以好逸恶劳为人的本性。行动劳作乃出于勉强。蒋先生特指出健行好动是人的本性，好逸恶劳只是一种惰性习气，非出于性情之正。这对于人性之光明活泼方面实是一种新的认识。这个说法不惟给知难行易说一个新的证明，因行即出于本性之自然，故甚易，非出于矫揉勉强，故不难；而且也予孟子性善说一个新的证明。盖前面既已说明行是无有不善的，今行既是人的本性，故人性亦无有不善的。所以此说于发挥实现自我的人生理想，和鼓励精进力行的勇气，实大有补助。

蒋先生对于仁字，也有切实精到的解释，他指出仁就是救人，爱人，服务。仁是人的本性。行仁是人生的本务，也是革命的本务。他复以向上利他的冲动言仁，尤富于近代精神：“人本是一个争存的动物，但因为人类进化，生来就有一种向上的冲动，利他的冲动。这一种向上利他的冲动，存之于心便是德，施之于物便是善。故德贵自觉而善贵及人。”向上利他的冲动（亦即本性）存之于心便是德，与朱子仁是心之德爱之理的说法颇接近。所谓德贵自觉，盖人本有向上利他之德性，每每不自知觉，不能奋发推广，故贵自加反省，自觉其内心仁德之宝贵，勿为物欲所障蔽。所谓施物及人之善，便是孔子老安少怀之襟怀，且是博施济众之微意了。他又说：“一个人生在

宇宙之间，自然有一种向上的为他的活动；这活动是起于心意而著于事物……。从这向上为他的活动，造成一种事业，就完成了一个人。所以我对于人生观有一对联语说：‘生活的目的在增进人类全体之生活，生命的意义在创造宇宙继起的生命。’这两句话也可以说是我的革命人生观。”这不啻说行仁即所以完成一个人的人格。亦即是说仁就是生活的目的，仁就是人生的意义。他那两句有名的联语，固然代表他革命的人生观，实亦代表中国儒家正宗的仁的人生观。所以他的“行的哲学”，即是“仁的哲学”或“生的哲学”。

对于诚的重要，诚的性质，诚与行的关系，蒋先生亦有透彻感人的发挥。真纯专一，贯彻到底，履危若安，履险若夷，便是他所亲切体验到的诚。诚也即是他所谓行的精神或革命的精神。《中庸》上所谓“诚者物之终始”，“不诚无物”，在蒋先生一方面可以说“行者物之终始，不行无物”，另一方面也可以说“诚者行之终始”，“不诚无行”。换言之，诚即是行，诚行不可分。不可离诚而言行，亦不可离行而言诚。诚是人的天性，凡行之发乎天性者，即是出乎至诚。笃行或力行即是诚。蒋先生有两段话说得最为坚决动人：“笃行是什么？怎样去笃行？笃行就是我们知道三民主义是好的，是可以救国，无论如何，死心塌地，任何牺牲，任何痛苦，任何危险都不顾，我们只是实实在在去实行总理的三民主义。这样才能够说是笃行，才能够叫做诚。”“革命之失败成功，不必预计，我们相信我们的主义是可行的，就是我们到了死也还要坚持我们的信仰，失败牺牲，也不要紧。我们为主义而死，至少是可以自慰的。为什么呢？因为我们的死，是为笃行三民主义。我死之后，可以求心之所安，这样子，我们才能笃行主义，亦这样子，才算是诚。”他这里所讲的诚颇有耶稣式的殉道或殉主义



的宗教精神，也包含有诸葛武侯不计成败利钝，“鞠躬尽瘁，死而后已”的忠贞精神。所以他的“行的哲学”，实即是“诚的哲学”，亦即《中庸》所谓“诚学”。这是蒋先生自己伟大人格的写照，自己实行主义矢死不二，忠贞精诚的态度的自白。这也充分表示出他所以能领导革命伟业，领导抗战建国的大业的精神基础。

我们须知蒋先生力行的宗旨，诚与仁的精神修养，并不是九一八事变后或七七事变后，有所刺激而始感发出来的言论，其实乃远植基于早年受中山先生人格的感召及创办黄埔军校时期之勇猛精进和学行的修养。民国十四年十二月蒋先生曾为黄埔军校第三期同学录写了一篇长序（后收在《自反录》第一集第五卷里）。这篇序文最能代表他革命的人生观，可以说是在民国二十八年所汇集刊行的《力行哲学》以前最关紧要的一篇文章。在此文中如“革命之道，仁爱之道也”，“革命之学，大学也，革命之道，大学之道也”等基本思想，已得初次发挥，而致良知的教训亦已深切著明地孕育着了。这篇序文中有“一念之是，可以兴邦，一念之非，足以杀身”的话。所谓“一念之是”，即是自己的良知，“可以兴邦”即是亟言致良知的伟大效力。一念之非足以杀身，即是亟言不能致良知的危险。又如就序中“行乎生者心之所安者而行之，止乎生者心之所安者而止之”两语来看，则心之所安者即是良知，行止乎心之所安者即是致良知。足见虽在民国二十一年各演讲里，蒋先生方首次提出王阳明之教以与中山先生知难行易说体会贯通，而他自己身体力行阳明致良知之教，却远在多年以前。他自己也曾说过：“阳明的《传习录》是我十八岁时最喜欢读的书之一。这部书阐明致良知的道理，奠定了我求学作事的根本。”更足见他的思想是有坚实的根底，深厚的渊源了。此序中有一段于阐明军

校亲爱精诚的校训时，对诚的根本意义，尤多发挥：“子思曰：‘诚者物之始终，不诚无物。’诚则亲，诚则爱，诚则善，而诚则成矣。”又说：“不成者不诚也。”这实本曾很直切简要地指示了一切成功的最后秘诀，和抗战必胜建国必成的精神条件。而且这“不成由于不诚”的说法，还包含有孟子“行有不得反求诸己”的教训，教人自己反省，凡行事之不成功，应反责自己之意有未诚或行有不力的地方。对于自己应先以诚待人待同志一点，他亦有剴切的训示：“己先不诚，而徒责人以诚，难矣。是故诚者无所往而不诚，不诚者无所往而能诚者也。”这是表明诚须求诸己，且须以恕行诚之意。己先能以诚待人，则自然人亦会感应，而以诚待己。自己先不诚，先欲欺人，自然尔诈我虞，随处都难免受骗。由此足见革命的成功，抗战建国的成功，都是基于诚，同志的团结，国民的上下一心，都是这诚的感召。事业的完成，乃诚以成之，同志的团结，乃诚以感之。下面一段对于诚的价值与意义，尤有精要的发 挥：“革命之学之大，革命之理之精，尚不外乎吾亲爱精诚之校训。不亲则离，不爱则妒，不精则杂，而不诚且无以致亲致爱与致精也，诚则明，诚则强，诚则金石且为之开，而况于人乎？况与同志乎？”此处亲爱精诚四训中显以诚为主训，为主德。足见蒋先生此时早已真切提出诚字为革命的根本精神，为处世待人的中心概念。而他近年来所讲的“行的哲学”，无疑的即是从他早年所体会到的诚的精神或诚的哲学发展出来。所以他一再说“力行即是诚”，“诚是行的原动力”，实在是 有深厚的背境，很值得深思的话。

有了“行的精神”或“诚的精神”，则自会觉得行易。即是平常人所认为最艰险最困难的工作，在有力行精神的人看来，均自会觉得容易，无所谓难，无所谓畏了。唯有死心塌地



的去力行才能不畏难。不畏难的去行，就觉得“行易”。不力行则凡事皆难，能力行则凡事皆易。这就是“天下无难事，只怕有心人”，和“事在人为”的道理。蒋先生完全是从力行，从精诚勇猛之力行去证实行易，“行易”在他看来不是从用理智去比较客观事实，较量知行难易的比率得来，而是从主观上的精神修养至诚不息的力行工夫实证得来。

蒋先生不唯根据力行以证实行易，而且更进而根据力行以打破知难的难关。由中山先生之“能知必能行”，进而补充为“不行不能知”，从中山先生之“由行以求知”，进而发挥为“不行不能知”。所谓不行不能知，就是要从力行中去求真知。凡事必须实行后方有真知。也唯有行而后能知。枯坐斗室，不与自然、人生、社会、实际接触，绝不能得真知。吾人不能从抽象支离之知以求知，只能从身体力行之行以求知。这样才能突破知难的难关，这样所得的知识才是真知实用。因知难，故提出力行以勉为其难，以征服其难。因行易，故提出力行以实证其易，以实现其易。所以蒋先生的力行哲学，实在是发挥中山先生知难行易说的伟大成果，也就是为知难行易说谋最高的出路，求最后的证明。

载《知难行易说与知行合一说》（青年书店

一九四三年十二月版）

张季鸾

## 政治团结与军事统一

我们的抗战，是建筑在人民团结及国家统一的基础之上的。若没有团结与统一的前提条件，我们根本不能执行抗战，自然更谈不到胜利。我们抗战已快三年半，把国际大势打变了，把强日抗弱了，而在我们内部还在谈论着团结问题，甚至在军事上还有参差失常的现象，这不能不认为是一种不幸。我们愿本国民的良心，国家的利益，对这现象讲几句本不愿说而终不忍不说的话。

讲到团结，我们第一要认清楚是对政治而言。我们是民主政治的国家，当然要讲团结。试看多少现代国家还在高呼团结，争取胜利。我们国家组织不及人家，一切科学文化不及人家，而民族斗争的艰苦却超过人家，我们还能不团结吗？我们一定希望举国上下都要精诚团结，形成中华民族的伟大力量，来争取胜利，打倒侵略者。在抗战以前，本报同人就呼吁团结，抗战既起，我们更拥护团结。但是，我们也应该切实认识一点，这团结是对政治，对国民讲的，也可以说是对各党各派而言。这是国家在抗战期间，对全国人民当然的要求与希望，就是要求全国四万万五千万同胞除了民族败类以外，要不分党派，共同一致，在“国家至上”，“民族至上”的目标下，精诚团结，共御外侮。在抗战三四年来的，试问这个要求与希望是不是已经达到了呢？就人民方面言，现在不仅是后方人民效忠国民政府，就是沦陷区民众，还是向我们地方政府完粮纳税，



信仰国民政府，拥护最高统帅，全国人民是完全团结一致的。至于讲到党派方面，我们虽然在法律上尚未确定多党的制度，而事实上全国各党各派都站拢了，所有全国现存的党派大家都表示拥护抗战，拥护三民主义，拥护蒋委员长，拥护国民政府。事实如此，在政治方面所表现的团结，可以说是并无问题；而目前的所谓团结问题，显然不在这里。透彻的讲，问题不在政治方面，也可以说不在党派方面，乃在军事方面。这不能说是政治上的团结问题，而应该认清的这是一个军事上的统一问题。我们认为政治需要团结，而军事需要统一，需要服从。

军队应有严密的组织，森严的纪律。军队只能有一个意志，一个命令，一个行动，在最高统帅的统一指挥之下向同一目标进行，军队里面讲究服从命令，绝对的服从命令。古今中外那一个国家的军队是讲民主的？军队行动一定要受统帅部的节制，不能自由行动。不要说一个国家，就是两个或三个国家联合作战，也要服从联军统帅的命令。我们现在是对强大的侵略者抗战，这是中华民族生死存亡的战争，赌国家生死存亡的命运。我们现在有英明的统帅领导抗战，全国几百万军队都服从最高统帅的命令，一致行动，才能抗战到今天，才能把侵略者拖住，使它一天天的走上崩溃之路；也惟有如此，才能发动有效的反攻，获得最后的胜利。相反的，若一个国家的军队不能统一，意志分歧，号令不一，便绝对不能作战，而国家的独立自由也就难保。老实说，现在我们国家的独立自由能够维持不坠，我们的抗战所以能够始终支持，就靠我们全国军民能够一致服从政府领导，尤其靠我们前后方几百万军队的能够统一意志，集中力量，才能以弱敌强，愈战愈强，假使现在竟有一个军队不服从统帅的命令，不本着统一意志行动，甚且弄出纷

歧反常的行动，我们尽管痛心，也不能不说那是破坏抗战，危害国家。

政治要团结，军队要统一，其中是有界限的，团结是对政治讲的，而军队只有服从。团结抗战，是政府与国民和各党派间的共同要求与希望；而服从命令，遵守纪律，则是统帅部对所有军队的要求。如果说，一个统帅部对所辖的部队要求服从命令，而某一部队非但不服从命令，反说那是“破坏团结”，那是讲不通的。

现在我们所有的抗战军队都是国民革命军，国民革命军的最高统帅是蒋委员长。这些军队之中，在抗战以前，也有未曾列入国民革命军的番号的，例如现在的第十八集团军。在抗战之初，这部军队宣言拥护蒋委员长，愿为抗战及实现三民主义而奋斗，接受了国民革命军的番号，并正式编入战斗序列，那是国家统一的一大象征，也是执行抗战的一大基础。就军队的组织与纪律言，这部军队既然接受了国民革命军的番号，编入了战斗序列，就应该绝对服从国民革命军最高统帅的命令，自然是不待言的。这是国家军队的义务，国民也有权向它如此要求。

总之，军队是国家的，而不是任何党派的。我们认为中国国民党今天虽然掌握着政权，但代表国家的是国民政府，而不是国民党；中国所有的军队，乃是国民政府军事委员会所统辖的军队，而不是国民党的军队。我们在今天固然不能不承认现在国民党是担当了历史的重任，负荷着复兴国家民族的使命，但达到了宪政的阶段，必然要求它顺应国民的公意，实行宪法，来解决国内的一切政治问题。因之，中国将来所行的必然是宪治，而不是党治，而国民党自亦成为一个普通的政党，国民党也断不能把国家的军队作为一党所私有，可以不服从政府



的命令，以武力去做什么政治斗争。假使国民党要那样做，那必为全国民意所不容。这理由也是极明显的。所以我们以为无论是讲军事或是讲政治，都应该把党派问题和军事问题绝对分清，决不可以党见害及军事。任何一个部队，无论它过去的历史如何，在当前的国家局面之下，都应该就大义，就军纪，就国家民族的命运，很审慎的加一番考虑，来贯彻军令的统一，拥护军令的尊严。

最后，我们愿更郑重言明：我们为了保障抗战的胜利，在政治上要至诚至敬的吁请全国各界的团结，在军事上也至恳至切的要求全国军队的统一，绝对服从最高统帅的命令，任何一军不能例外。政治上不团结，固然不可；而军事上不统一，尤其危险。因为军队不统一，不服从命令，根本上就不能作战，更何能胜利？

（一九四〇年十二月二十四日）

载《季鸾文存》第二册（天津大公报馆

一九四四年十二月版）

## 最低调的战时政治论

人最忌大言，何况战时。现阶段的抗战局势，检讨政治，实在重要，正如中国新闻学会宣言所论。但怎样检讨？目标若何？却不可徒作大言，因此我们愿贡献一点最低调的意见。

首先要声明的，决不可误认为我们战时政治特别无进步。我们确实承认，自十七年统一以后，我国政治一直在进步着，抗战四年，更进步着。这有最显著的证据：旧中国所做不到的大事，近年做到了。过去分崩离析，不成国家组织，而现在能

与强敌作四年的大战，这就是政治进步，并且是伟大惊人的进步。

然而新的问题发生了，就是：虽然大战四年，而其力量还不能够胜利，因此必须要求更大的进步；不然，则只能相持与偏安；不能收复广大的失土。同时因为长期抗战之故，相持偏安，也并不是容易的事，所以只有更力求进步，争取胜利，才是生路；若安于相持偏安之局，则等于自趋灭亡。

再从一方面说，现在国家的凭藉，比抗战初期还要好几倍。人民习惯于战时生活，数百万将士的精神技术，都因锻炼而进步，外交形势，确定的好转，外援之门户洞开。

因此今天惟一的课题，是怎样自己能更充分的增强战斗力量，所以必须检讨政治。而政治是广义的，整个的，必须普遍检讨其利弊得失，实行刷新。

我们愿政府切实以下列两义检讨一切：第一点，蒋委员长近来常常训示国家纪纲之重要，我们完全同感。绎纪纲之义，就是法治。所以简单说，就是要充分的守法行法。而这个重责，就在于文武官吏。因为人民本来守法，战时更拥护政府，所以政府今后施政上绝对必要的条件，就是指挥官吏守法行法，不得懈怠。现行制度，法律命令，出于同源，实际皆政府自定。当此战时，一切法令等于军令，这一点人民是了解的，拥护的。而凡是战时法令，都基于作战的必要，固然规定人民的义务，也同时就是对于人民权利的保障。我们又深知政府每颁布一重要法令，从立法院到国防最高委员会，都经过详审研究，理论事实，都曾顾到，决不是轻率之作。因此我们今天并不论法令本身，更不谈立法政策，但有一点是政府随时随事绝对应尽的责任，就是检讨各级执行法令的官吏是否恪守法令？实行法令？说到这里，就是问题的最底层了，再不能有通融有



躲闪了。我们深切认识，实在有大量的官吏竭诚尽职，守法奉公，但同时不容讳言，也有不肖官吏玩视法令。尤其重要的，是直接规定人民战时义务的法令，其执行状况是不是妥善亲切？是不是公平无弊？这是国家基础问题，丝毫不容轻视。中国政治自古没有澄清过，在政府没有充分权力之时，也谈不到澄清，现在却是时机了。政府有充分权力，人民也有充分了解。在政府大刀阔斧厉行法治之时，可以说毫无障碍，问题就是要做，要认真的不断的做。我们今天不具体举例，但作原则泛论，就是要求政府必须使官吏充分实践政府自定的法令，一点不越范围，一点不容作弊。今天检讨政治，要从这里做起：其范围当然包括民政军政一切部门。第二点，要说到用钱，国家作战，支出浩繁，我们的财政支持力有这样伟大，敌人决不及料。然而再向后看，却要赶紧猛省，因为战争还更要延长，战时经济必须在新的基础之上确实建设起来。说到这里，第一就必须切实检讨国家一切支出是否得当？本来我国社会最缺财政知识，这也难怪，因为根本上并不知道预算。大战四年，财政上是怎样支持运用的，一般茫然。所以评论财政及政府一般经济政策，甚难精当。因此我们今天也不作政策上的评论，而只呼吁一点，就是请政府必须负责检讨，凡预算上的支出是不是用得其当？凡一种支出本来都有一定目的，期待一定的效果，目的达了没有？效果收了不曾？凡建设之事是否做到？所有用款，有无虚抛？国家各种战时机关，如金融贸易交通运输购置等一切事业，有无浪费？有无弊端？庞大的人事经费能不能节约？建设经费有没有滥用？这些事，人民都切实关心，不容不请政府检讨。自去年以来，经济变动甚大，而抗战前途正远，国家支出的切实检讨，是一件大事。这不但是经济安危所关，同时是国家治乱之本。人的通病，越穷越滥用，恶癖百

出，国家亦然。在这非常时期中，一切最容易出轨，且没有算计。而时势要求，须全民一律吃苦，吃苦就要公平，要心安理得，所以国家经费的善用节用，是凝固民心忍耐艰苦的重要关键，还不仅为了财政上的理由。

以上两点，总括言之，就是法令必行与用钱得当。这实在是最低调，却实在是战时政治最必要的标准。那么，怎样检讨呢？在中国新闻学会宣言中，主张以政府之力，动员舆论去做。这固然是正当主张，而尤其有效的，是政府自己检讨。我国现行制度，政府本身，本有充足完备的机关。抗战以来，更新成了许多机关。从计划设计起，到立法行法监察考核，一切机关，应有尽有。最高权力机关，还有国民党中央执行委员会。所以我们的具体请求，就是政府务必动员固有的院部会处，为实践其固有的职权而努力。凡赋有某种法定职权的机关，对于其职权，都要充分行使，而国防最高委员会根据中执会的方针，充分加以调节与指导。能这样认真实行，就一定有效，我们这样说，似乎太陷于老生常谈，只因感到许多应尽责的高级机关，好象还有许多责任未尽，许多问题，好象还敷衍粉饰着过下去，所以认为在光明的大势之中，有黑影，有隐忧。我们大家一定要记着：现时我国在国际上的名望与赞辞，在失地未收复以前，只是虚荣，不是事实，必须收回失地，才是事实。人贵自知，我们必须自知。有何缺点漏洞，必须自知自改自新。这样才准能无限量地增加民族战斗力，以达于成功。抗战到今天，需要从头立志，是创造，不是维持。政府在这样决定之下，彰明赏罚，振刷纪纲，全国同胞一定全力拥护，排除一切障碍以前进。我们意诚而辞拙，若能供参考于万一，就不胜荣幸了。

（一九四一年三月二十五日）

载《季鸾文存》第二册（天津大公报馆一九四四年十二月版）



## 读周恩来先生的信

读周恩来先生给本报的信，我们十分欢喜，迅速的全文发表，并乘此贡献周先生几句话。

在国家生死存亡的艰苦抗战之中，凡中国军队，在战线上不打敌人，就等于帮助敌人，何况还有勾结。所以敌人所造之谣，太污辱中国人，凡中国人当然不相信。因为根本上断不相信在这紧要关头，中国民族战线上会出现了叛徒。

我们前天的评论，其实只一句话，就是期待十八集团军将协同作战的事实尽速表现出来。我们愿声明，只要有此事实，就满意了，且并不苛求或奢望一定有大的战果。因为我们深知国军的艰苦，断不能期待每一部队在每一战役中都能够胜利。倘作此期待，是太不明了中日战的性质，太轻视抗战本质的艰难。

我们期待此事实，并非仅为打破敌谣，因为敌人造谣，向来得到相反的结果。几十年来，敌阀对中国一贯的行着造谣挑拨的伎俩，九一八以来，更猛烈的作分裂中国的运动，阴谋恶辣，无所不生。而结果呢？中国大势乃正与敌阀的希望相背而驰。这就是中国民族自卫的意识在危险时机自己发动起来。周先生信上说得好：“敌所欲，我不为，敌所不欲者我为之。”这些话，非常精确。正是我们在北方办报多年的政策标准，也正是十几年来中国大局演进的推动力量。简言之，就是民族自卫意识的觉醒。我们前天为甚么要呼吁？就是抗战四年的结果，敌我都到了严重阶段，这时候，敌人希望中国分裂自乱的心理当然更迫切，因而中国人团结自卫的需要也当然更紧急。而中共不比一般人，其组织有国际性，其国家观与普通人不

尽同，在抗战以前有斗争多年的历史，抗战以后，到最近又显出了齟齬，正当此时，苏日中立条约成立了，中共向来最信仰苏联，所以人们要知道中共今后的政策是否受苏日妥协何等影响。这种推论，本来很浅薄，然一般同胞在这紧要关头当然要证明中共今后是否仍在民族自卫的阵线。这是国家前途一大问题，所以我们期待有协同作战的事实，以速慰同胞之望。

读周先生的来信，关于此点得到圆满答复，就是十八集团军一定协同作战。我们知道周先生这几年对于促成团结抗战，尽力之处特多，在现时，几于是政府与延安间唯一有力的联系。此次给本报的信，我们不但相信其有根据，有权威，并且相信他正为此事而努力。因此我们除发表来信之外，并贡献意见，致其希望。以为近数月的情形，甚有危机，本来需要解决，最好藉此次在晋协同作战为起点，对于统帅部与十八集团军之间的许多应妥善处理的事情，都协同解决，从新再建团结的壁垒。我们以为此事并不难，其所企求中共诸君考虑者，只对于建国的根本认识之一点。此根本一点，如认识一致，则相信一切问题皆不难迎刃而解。我们试回顾十数年来的历史，中共这样有抱负能奋斗的政治团体，若回首民十六以后十年之间对国家究竟贡献了甚么？我们的看法，是负号的，不是正号的。因为民族自卫的需要上，是应当迅速从无组织到有组织，从非国家到是国家，从内乱分裂到和平统一，从散漫麻痹不能自主自卫到运用灵活能够自主自卫，从不能抗战战亦速败到能够抗战战而不败。这一段落的工作，甚紧要，亦甚艰难。蒋委员长领导的事业，简言之，就是这一大事，而这工作是民族独立建国的绝对需要，所以其力量非常强大，任何障碍皆不能阻其前进。中共在抗战开始前，奋斗多年，不幸而与民族自卫的需要成了相反的形势，所以努力的结果，实际上是负号。我们



在今天，只希望认识一点，就是：敌我的形势，自己的国力，世界的时机，都绝不容许存一种观念，以为现在的国家中心失败了，还可以再建一个中心，然后将国家再组织再统一起来，这样的事，是必无的。九一八以后，中国只有这一段时机可以建国，现在抗战四年了，若使现在的国家中心失败了，那就是亡国之局。所以一般军民同胞的基本认识，是必须拥护国家中心的国民政府，以贯彻自主自卫之目的。这是唯一的路，此外无路。当然，政府的施政用人要时时改进，并且政治制度要随时势以进化，一切党派在三民主义原则之下应当诚意合作，不可互相猜防。但是最要紧的，是前述的根本认识，倘此根本一点不能一致，则合作成了空谈。我们希望认识蒋委员长十几年来全力拥护此国家中心，决不是为自己，也不是为国民党，而是为中国建国家的基础。这个政府，是在强敌压迫下，在最少时间中，惟一可能建设的国家中心。对于这个中心，同胞们都有拥护的责任，我们以为中共诸君也有拥护的责任，因为这中心失败了，就要同归于尽。我们深信，倘中共对此根本一点能有同感，则政府与统帅部对于中共及十八集团军之各种问题，一定能负责作妥善之解决。倘若根本认识业已一致，而各地的文武官吏还要故意摩擦或防备，我们就要代中共作不平之鸣。

抗战开始以来，中共领导的抗战工作，在北方实在曾表现其特长。其最显证据，是退出的一般军队不能回北方工作，而十八集团军所属部队能够深入敌军占领地工作，这种工作实在是不容易的。但最需要注意者，就是一定将此有用之组织的力量，对国家永作正号的贡献，切不可对于根本认识又发生错误的感觉。我们说这些话，周先生或者不同意，不过我们是很诚意的，并且不是疑惑，而是陈述希望。以山西为例，倘若其他国军失败了，太行山五台山的十八集团军也定要受敌人所谓“扫

荡”，反过来说，大家协同作战，牵制敌军，则不但阻碍敌人，使之不能“肃清”山西，并且对于河南陕西是有力的保障。这几年，敌人不能“肃清”山西，凡在晋部队都有功劳，现在若受了敌人个个击破，岂不尽弃前功。晋事如此，全局亦然。我们诚恳希望不但在山西能协同作战，对于国家全局应当再有团结合作的新表现。最好毛泽东先生能来重庆，与蒋委员长彻底讨论几天，只要中共对于国家前途的基本认识能真实成立一致的谅解，则其他小的问题皆不足障碍合作，而这种团结抗战的新示威，其打击敌人的力量比甚么都伟大。在此意义上，盼周恩来先生今后更多多尽力。

（一九四一年五月二十三日）

载《季鸾文存》第二册（天津大公报馆  
一九四四年版）



李 达

## 中国社会发展迟滞的原因

本文所说的中国社会，是指从西周初年起到清代鸦片战争止这一时期的社会说的。西周初年，相当于西历纪元前一一二二年，鸦片战争，发生于一八四〇年，其间的距离是二千九百六十二年。这长约三千年之久的中国社会，属于封建社会的阶段，这是近来研究中国社会史的人们所确认的。为什么中国社会在三千年的长期内停顿于封建阶段呢？西欧各国所经历的封建时期，不过八九百年，就都转进了现代社会的阶段。而中国社会却长期停顿于封建阶段，以致成为落后民族，变成了帝国主义侵略的对象。中国社会发展迟滞的原因究竟如何，这是本文所要说明的问题。

人们或许要问：在这三千年的长期中，中国社会究竟有没有进步呢？我的答复是：进步是有的。大体上说来，西周的领主经济，进到春秋时代，农业生产较前进步，手工业和商业也相当发达。特别是到了战国时代，铁制农具的应用比较普遍，灌溉施肥等农耕技术比较进步，农业生产力是向上。一方面，由于手工业与商业的发达，土地成为买卖的对象，富农和商业资本家，凭着金钱与势力取得了大宗土地，形成了民间大地主的经济。另一方面，在学术思想上，周秦诸子，如儒家、墨家、法家、名家、道家、阴阳家各派的学说，在中国学术史上，达到了登峰造极的地位。

秦汉之际，血战数十年，“丁壮委道路，老弱填沟壑”，

“民失作业，而大饥馑”。《汉书·食货志》所说：“天下初定，民亡盖藏，自天子不能具醇駟，而将相或乘牛车”。这表示着当时经济萧条的气象。自是以后，地主经济，代替了从前的领主经济，由于农耕技术的较前进步，重农政策的实行，水利事业的发达，农业经济比较战国时代更有进步。工业方面，如煮盐、冶铁、冶铜、纺织等比较发达，特别是纸的发明与制造，是值得大书特书的。商业方面，更见发展，商业资本家的势力很大。而且通西域、到欧洲的国际贸易，也在此时开始。这表示着汉代封建经济的进步。可是，在学术思想方面，由于汉武帝罢黜百家，独尊儒家，精神文化，从此就始终停顿于儒家学说的范围，并没有新的成就了。

但自东汉末年“黄巾贼”的农民暴动之时起，社会陷于极度混乱的状态，其间经历三国、魏、晋、南北朝、隋以迄唐之统一，计共四百三十年之久。这四百三十年，差不多都是战乱的时期，民生凋敝，百物萧条，这可说是社会的停滞或倒退的时期。

唐代统一中国以后，天下太平，农业经济由复兴而趋于繁荣，如贞观时代之斗米三钱，可见当时农业生产力之发达。手工业方面，如矿业，有冶银、冶铜、冶铁、冶锡等部门；如纺织业，有织布、织麻、织绸缎绫罗等部门；此外有窑业、纸业、糖业、酒业、染业、盐业、茶业，均极一时之盛。至于商业，国内水陆交通颇为便利，商品易于流通，都市相当繁荣。国际贸易也很发达，陆路通达西方土耳其、波斯、印度，设有市监，掌管蕃国贸易并课征关税；海路通达印度、锡兰、波斯、大食、阿拉伯等处，设有市舶司，掌管海上贸易并课征关税。从这些方面看，唐朝在极盛时代，封建经济发展到了很高的地步。可是盛唐时代封建经济的繁荣，自从藩镇割据之时



起，中经五代十国以至宋之统一，差不多二百年之间，就逐渐消失，又显出了停滞、萧条的时期。

宋代统一中国以后，经过多年的休养生息，地主经济又复兴起来。工业方面，手工作坊及手工业行会，非常发达，在整个封建经济上，呈现出小康的景象。但是这种小康，至多也只继续了两百年，自从辽金元的游牧民族入侵，宋室南渡以后，社会的进步又停滞不前。元代以游牧民族统治中国，其文化是落后的，当然不能促进社会的前进。农业经济且杂有农奴制的成分，生产力当然没有进步。手工业方面，制造场的数目以及制品的种类，虽然很多，表面上好象很发达，而实际上那些制品是专供蒙古贵族消费之用，还不能说是社会经济的繁荣。所以元代整个社会经济没有什么发展。

明代工业颇为发达，例如开矿业、冶金业、染织业、陶瓷业等，其制造所以及制造品的数目甚多。手工作坊与手工工场等，都是较大的规模，这好象和西欧产业革命以前的情形相象。特别是国外贸易，颇为繁盛。当十四世纪与十五世纪之时，中国货物多运销南洋一带，当时的南洋都是华人的势力。所以就明代当时的社会经济情形来看，手工工场的相当发达、商品流通范围的扩大、货币经济的发达、资本之原始的蓄积等等，好象比较那个时期的欧洲还走到前面。可是这种经济的繁荣不能长久保持，明代封建的机构，忽然采取锁国主义（十六世纪初），窒塞本国工商业之发达。自后农民暴动接踵而起，社会经济又复由繁荣而入于萧条，到满清入踞中国之时，更趋于停滞。

清代自康熙年间起，至鸦片战争之时止，其间农业经济复呈旧观，农耕技术虽未有若何改进，而耕地面积却显著增加了。在这一点，显示着农业生产的增多。工业方面，手工作坊

及手工工场在沿海一带，颇为发达。商业方面，大都沿袭明制，采重农抑商主义，对于国外，最初仍严守闭关主义，往后始设江浙闽粤四关，实行有限制的国际贸易。所以沿海各重要都市的工场手工业都趋于发达，资本主义已经长出了嫩芽来。可是这种自发的资本主义的嫩芽出现得太迟一点，终于因为受了壮大的资本主义的暴力的压迫而横被摧残了。

以上是三千年间封建社会发达过程的缩写。这三千年间社会的进步，是很明显的。可是我们所注意的，并不是这长期的社会有无进步的问题，而是这社会为什么长期的停顿于封建阶段的问题。这就是我所要说明的中国社会发达迟滞的原因。

中国社会发达迟滞的原因，据我的研究，可分为下列八种：

第一、战乱之频繁。战乱是社会的或国际的利害冲突不可调和的必然的结果，又是国外掠夺的强有力的手段。封建时代，领主们为开拓领土或保全领土而起的战争，农民们为反抗封建统治而起的革命的战乱，历史上记载得很多。有人说，一部中国史，是人类相斫史，这话有几分是正确的。春秋时代不过二百四十二年，而列国间最大的战争便有二百多次，不知牺牲了多少人命？战国时代，战争的技术进步，战争的规模扩大，杀人的数字更多，每次战争，斩首数万至数十万不等。秦代以后，所谓统一的局面，有秦、汉、晋、隋、唐、宋、元、明、清九朝，从一个朝代到另一个朝代，总要经过或久或暂的群雄割据、战乱相寻的过渡期。这种过渡期，是人民生命财产遭受空前浩劫的时期。关于人民在战乱中死亡和减少的情形，可从下列统计表中看出来。

周成王时	一三，七一四，九二三人
秦时	一〇，〇〇〇，〇〇〇人



西汉平帝时	五九, 五九四, 九七八人
东汉初	二一, 〇〇七, 八二〇人
东汉桓帝时	五六, 四八六, 八五六人
晋初	六, 一六三, 八六三人
隋末	四六, 〇一九, 九五六人
唐太宗时	三, 〇〇〇, 〇〇〇户
唐玄宗时	五二, 九〇九, 三一九人
宋初	一九, 九三〇, 三二〇人
元世祖时	六〇, 四九一, 二三〇人
明洪武三年	五九, 八七三, 三〇五人
明万历六年	六〇, 六九一, 八五六人
清顺治十八年	二一, 〇六八, 六〇九人

上表主要的根据《文献通考》作成，虽不是怎样精细可靠的统计，却足以说明封建的战乱引起人民大量死亡的真相。在大体上，我们可以说：封建的朝代之更替，总经过或久或暂的战乱时期，在这种时期中，兵士膏血原野，人民死于兵火（如黄巢杀人八百万，张献忠屠尽四川人），这是人口方面的大剿灭，也就是劳动力的大损害。其次是城乡化为废墟，田园鞠为茂草，畜牲全被屠杀，这是人民物财方面的大牺牲，也就是生产手段的大破坏。劳动力与生产手段既遭受那么重大的破坏，生产力当不能发展，反而要倒退了。

第二、封建的力役。封建时代的劳动力，在战时固然要遭受大毁坏，即在平时也要遭逢大量的消耗。这就是封建的力役。原来所谓“力役之征”，从周代起，是与所谓“粟米之征”，“布缕之征”并列的。这“力役之征”，名称不一，大致可以分为下列六项。

其一是兵役。《诗经·我徂东山》篇，是说明盛周时代人民

当兵的苦况的。春秋时代，大国万乘，次国千乘，小国亦数百乘，几乎壮丁都充当兵役。战国时代，各国兵员动辄数十万，每次战争的残杀，动辄数十万人，可想当时兵役规模之大。秦汉以后，兵役的制度不一。大体上说来，平时的兵役还有一定的制度，一到战时，兵役制即不适用，可以当兵的男子都得当兵。无论战争的胜负如何，服兵役的人民都要暴骨于原野。争城争地的战争，不知牺牲了多少服兵役的人民，摧毁了多少的劳动生产力。

其二是经营宫室的力役。封建阶级营造宫室，全都征用民夫。周代自文王经营台囿起，以次及于诸侯卿大夫，一切宫室的营造，都由人民服役。自秦以至于清，此项力役，变本加厉。除了极少数所谓施行“仁政”的帝王，知道“使民以时”，不于农忙之际征用民力大兴土木而外，其余极多数帝王，大都使民不以时，甚至役死人民的事实，几于史不绝书。最显著的例子，如秦始皇之筑阿房宫与骊山陵寝，隋文帝之筑仁寿宫，隋炀帝之筑迷楼，役死民夫无虑数十万人，不知滥耗了多少劳动力！？

其三是修筑城阙的力役。封建阶级为了保全领土，在卫国卫民的美名下，征集民夫以修筑城阙，历史上实例甚多。最惨酷的实例，如秦始皇之筑万里长城与隋炀帝之续筑万里长城，人民因而死亡并倾家荡产者，不可胜数，正不知滥耗了多少劳动力与生产手段！？

其四是治水工程的力役。治水工程，是中国史上最伟大的公共事业之一。中国农业之发达，大有赖于此类治水灌溉的公共事业，原是不可否认的事实。但这种事业的成就，却滥耗了无数人力与财力。办理治水工程的官衙，草菅民命，榨取民财，这是治水工程的黑暗面。特别是隋炀帝的开凿运河，本是



供巡幸的娱乐之用（虽然这运河的利益很大），而当时筑运河的人民横死的惨状，是众所周知的历史的事实。

其五是制造官家用品的力役。《诗经》所记的“为公子裳”，“为公子裘”，是说明西周人民为封建阶级制造服物用品的事实的。一般的说来，封建阶级所需要的服物用品，都设立工作场所，征用民工制造。随着统治者奢侈程度的不同，被征民工的数目也不同。例如唐宋元明的官工业，都是制造皇家服物用品的，所征用的民工人数，由数万以至于数十万不等。这类民工至多只能从皇家领取少量衣食费用，工资是无足道的。这类官工业，虽然规模很大，但纯属消费的生产，反而阻碍了社会生产力的发达。

其六是各种杂差。凡属管理官家物产、督收赋税、追捕盗贼、运送皇饷与贡物、驿递公文及其他一应杂差，都由人民担负。这类杂差，不但消耗人民生产的劳动力；甚至迫使当差者丧失其生命财产。例如宋代的差役，“按乡户等第差充”，而实际纯属直接生产者的农民担负。他们至少要服役三年，直到破尽家业，才得解除差役。

以上是封建的力役阻碍生产力发展的说明。

第三、封建的剥削。周初对待人民实际的征课，如孟子所说，“有粟米之征，有布缕之征”。此外还有“屋粟”、“里布”与“夫家”，“屋粟”即是所谓“夫三为屋，田不耕者，罚以一屋三家之税”。“里布”即是所谓“宅不毛者，罚以一里二十五家之布”。“夫家”即是所谓“无职业者，使出一夫百亩之税”。剥削的名称，历代不同，税率亦异。大体上说来，封建的剥削可分为田赋与人身税两类，而田赋是主要的剥削形态。周初的税率是所谓“什一税”，即按照农民的所得，值什抽一。春秋时代，税率加重，值什抽二，更进一步是值什

押六。如鲁哀公所说“二吾犹不足”，晏子所说“民参其力，二入于公而衣食其一”，即是实际。战国时代，剥削更是加重，孟子所说“今之诸侯，取之于民，犹御也”，这简直是说，封建的剥削，等于强抢。从战国末年以迄于秦之统一，土地可以买卖，民间地主出现，富者田连阡陌，贫者土无立锥。从此，土无立锥的农民，佃种地主的土地，要把收获物的一半缴纳于地主。如《史记》所说“耕豪民之田见税什伍”是。封建的国家，按照田地的亩数，征收定额田赋。这种田赋，表面上由地主完纳，而实际上地主却把田赋一部分转嫁于农民。并且直接生产者的农民，仍要担负别种实物税与人身税。汉代田赋十五取一，后又改为三十取一，这只减轻地主的负担，实惠不及于农民。此外有“算赋”，人民从十五岁起到五十六岁止，年出钱百二十，叫做一算。又有“口赋”，从三岁起（后改为从七岁起）到十四岁止，人出钱二十。这“算赋”与“口赋”，可说是人身税，农民是一律负担的。从秦代以后，直接生产者的农民，每年耕种所得，除以十分之五缴纳地租而外，还要缴纳各种各样的人身税。唐代税制，最初与当时均田制相适应，称之为租庸调。“凡受田者。丁岁输粟二石谓之租”；“用人之力，岁二十日，闰加二日，不役者，日输绢三尺，谓之庸”；“丁随乡所出，岁输绢绫绝各二丈——谓之调”。这税制行之未久，弊害丛生，版籍荒废，贫富易位，政府就任意搜刮，民不能堪。实际上，那种授田制，仅暂时实行于唐初土旷人稀之时，往后农民所受的田地仍被豪强兼并以去，农民已无田而仍照旧纳税，所以苦而无告。德宗时改行两税法，主要的仍是按田征税。宋制岁赋，名目繁多，有“公田之赋”、“民田之赋”、“城郭之赋”、“丁口之赋”、“杂变之赋”，凡属日用百物，都向农民征取。国家岁出，逐



代增加。南宋时，领土已减去一半，而税额依旧，人民在南宋时，要负担与在北宋时加倍的赋税。农民的苦况可想而知。元代以游牧民族入主中华，其征税与掠夺相等，民间的剩余生产物，全部都被夺去，甚至连必要的生产物，也被劫去一部分。明代税制，初时按照“鱼鳞册”与“黄册”征课，后又改用“一条鞭”法，将赋与役合而为一。富豪们利用“诡寄”与“飞洒”的方法，把租税转嫁于农民，而“贫农相率以逃且死”（顾亭林语）。清代税法，大率沿袭明制，农民的负担并未减轻。特别是占多数的佃农，除了以收获的一半以上缴纳于地主而外，还要担负其他的苛捐杂税。

看了上述历代的剥削方法，便可以知道社会的生产力所以不能顺利发展的原因了。直接生产者所得的剩余生产物，几乎全部都缴纳于民间地主与封建国家，除了维持自身与家属的生存而外，大都仅能继续单纯的再生产，甚至还有不能继续单纯再生产的。至于能够实行扩大的再生产的农民，却是很少。

封建国家从民间征取的赋税，都用以维持其统治及其一家与近臣的穷极奢侈的生活，纯粹是消费的。至于民间地主从农民征收的地租，也是用以维持其一家生计或度其奢侈生活。消费不尽的部分，就用以兼并土地，增加剥削手段，仍然不是生产的。

封建剥削的繁重，障碍生产力的发展，实是很明白的了。

第四、宗法遗制下聚族而居的村落公社。宗法遗制，沉淀于封建社会之中，成为巩固这个社会的强有力的纽带，这是中国封建社会的特征。宗法原是夏代及其以前的氏族社会的制度。但这个制度，后来保存于不甚成熟的殷代奴隶制社会之中，成为王位继承的根据。周代封建社会代兴之后，那宗法遗制就沉淀下来，变为巩固封建社会的纽带了。关于这点，亡友熊君得

山有这样一段话：“封建之政治的意义，就在于‘众建亲属，屏藩王室’。故《荀子·儒效篇》说：‘周之子孙苟不狂惑者，莫不为天下之显诸侯’。事实上的确是如此。如左昭二十八年成鮌对魏子云：‘昔武王克商，先有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国者四十人’。又左僖二十四年载：‘周公吊二叔之不咸，故封建亲戚，以藩屏周。管蔡邲霍鲁卫毛聃郟雍曹滕毕原鄆郇，文之昭也；邠晋应韩，武之穆也；凡蒋邢茅胙祭，周公之胤也。’要之，这都是拱卫王室的办法。这在《大雅·板》篇说得极详悉：‘价人维藩，大师维垣，大邦维翰，怀德维宁，宗子维城，无俾城坏，无独斯畏’。”看了这一段，就可以知道：宗法遗制所以能传留于封建社会，是因为它具有维系这个社会秩序的功能。这个遗制，自从经过最初的国王的利用与维持，于是自天子以至于士庶人，宗法观念，就日益浓厚而深刻。人们都知道敬爱父母。因为敬爱父母，就必敬爱父母所从出之祖先，更必敬爱祖先所从出之大宗，再以大宗关系，联络全族。循着宗法的线索，穷究各族的远祖，结果可以把全民联成一大家族。所以儒家说“天下之本在国，国之本在家”，又说“家齐而后国治，国治而后天下平”，这种化家为国的观念，是从宗法观念发源的。

宗法遗制既然成为封建社会的制度之一，所以一般的人民，都自然而然的依据着宗法观念，团住于一个地方，而成为村落公社。这类聚族而居的村落公社，更因为中国有少数河流灌溉的大平原，成为她的优越的自然环境，所以发展得非常普遍。这是中国社会的特殊性。

聚族而居的村落公社，生产关系是很狭隘的，多少杂有血统关系的性质。这种狭隘的生产关系，是建立于农业与手工业之家庭的合一那种基础之上的。例如数十家或数百家团聚的村



落公社，各家都经营农业与手工业，粮食均能自给，日用品可以在村落中互相交换，其仰赖于村落以外的市场的东西是很少的。所以，村落在经济上很少与都市发生接触，因而都市方面工业的发展，是受着限制的。

其次，村落公社，在政治上，与封建国家也很少接触。村民除完纳田粮以外，几乎可以不与国家发生关系。因为村落多系聚族而居，族有族长，村民偶有田土婚姻上的纠葛，大都可以服从于族长排解，不至于经官涉讼。所以村民们只对乡间的事情感到兴趣，而对于国家大事却不知道。甚至他们对于皇帝或官长的更迭，也是茫然的。只有遭逢横征暴敛，迫得不能生存的时候，才被迫着铤而走险，群起暴动，但结果被地主们利用一场，受一番大牺牲，复回到原来的生活。所以在这种狭隘的生产关系的框子中，决不能孕育出新的生产力。

宗祧的继承，意味着财产的继承。在多子分承制的农家方面，耕地是要实行分割的。分之又分，耕地就零细化。于是大农分化而为中农，中农分化而为小农与过小农。所以中国的农村中，小农与过小农经营占绝对优势，农业的生产力，是不易向上发展的。

村落公社，大都有公田公地，如所谓“蒸尝田”、“祭祀田”，“学田”、“寺庙田”之类，面积是相当大的。可是这些公田公地中的产物，多半被使用于消费方面，或者被掌管公产的人所私吞。所以这类村落的公有土地，也不能促进生产力的发展。

所以宗法遗制下聚族而居的村落公社，只是巩固封建秩序的支柱，不但不能孕育出新的生产力，反而成为生产力发展的桎梏。这也是延长封建社会的年代的原因。

第五、封建的政治机构。政治是经济的集中之表现。就封

建时代说，基本的生产手段是土地，因而所谓经济的集中，就意指着土地领有权的集中。所谓“普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”这种形而上学的土地领有权的观念，是表明版图内一切土地集中于最高土地领有者一人之手的。这最高土地领有者，一旦统一“天下”之后，就得把所领有的土地，分封于从龙的皇亲国戚及功臣武将，一面酬报他们的功劳，一面靠着他们维持他的统治。这种分封土地的方法，在周代是实行天子千里与诸侯百里或数十里的制度的。入秦以后，土地所有权归于民间地主，而土地领有权却完全集中于国王，由国王另设郡县。委任贵戚功臣去做守土亲民的长官。因为周代与秦汉以后的土地领有的形式不同，所以政治机构也显有区别。前者可说是地方分权，后者可说是中央集权。但两者虽有区别，而其为经济之集中的表现则一。

不过，那种集中的表现，从最初就包含着分裂性。因为土地是基本的剥削手段，只要有了土地就能向人民剥削，土地越多，剥削的所得也越多，所以封建阶级到了有机会取得领土或扩张领土之时，就必向着这一方面去努力。当朝代更替之际，群雄角逐，其目的无非要做领主，做更大的领主。结果，一个最英勇而最富权谋术数的领主，便统一天下，成为最高领主，其他的群雄臣服于他的统治，便也暂时相安无事。这个创业垂统之君，在天下久乱土旷人稀之后，只有偃武修文，使人民生养休息，减轻对人民的剥削，所以这时候，社会的生产力才逐渐恢复起来，人民也安居乐业，史家也大书特书，说那种时期是“盛世”。可是到了那“创业垂统之君”及其从龙的皇亲国戚武将功臣相继去世以后，局面便渐起变化。在中央方面，姑无论那继统之君，生长宫中，骄奢成性，不知创业之艰难，而对于人民的剥削，要与社会经济的发展成正比例，有时且还过



之。此外，所谓皇亲国戚，随着时代的推移，其数量一天繁殖一天，因之支出就跟着日益浩大，其对人民的剥削，也有非加重不可之势”（见熊得山遗著）。于是大小封建阶级便发挥其领土欲，诸侯与诸侯，诸侯与天子（如在周代），守土长官与皇室（如秦汉以后各朝代），或为侵夺领土而战争，或者据地自雄而叛乱。于是地方对于中央的离心力超过向心力，天下土崩瓦解，造出大毒杀时代，破坏社会的生产力。

封建国家的政事，不外所谓“兵刑钱谷”等项。大概在武备方面，是准备开疆扩土或保国卫民；在内政方面，是要维持等级的秩序，驯服人民，使“出粟米麻丝以事其上”。历代的理财部，只知巧立名目，聚敛于民。至于如何发展社会经济，那是封建国家所不顾虑的。在历史上，我们所可认为于促进农业有关的政府所举办的事业，也只有治河与筑堤等农田水利工程而已。

封建的政权，完全掌握于国王（或邦君）之手，一国（或一邦）的人民的祸福利害，全凭国王（或邦君）所决定。但每一朝代世袭相承的统治者，能够知道励精图治体恤民困的，实在太少。大概除了所谓开国之君，施行一点“仁政”以外，而所谓“昏君”却是很多。甚至童呆稚子，南面称孤，大权傍落于奸臣宦竖之手，暴敛横征，民不堪命。

封建的官僚阶层，都替王家办事，不为老百姓办事。身踞要津的大员，只是仰承国王意志，其间稍微正派一点的，便称忠良正直，唯唯否否的，即是昏庸颡顽；至于逢君之恶的，那便豺狼当道，莫问狐狸了。官僚一层一层的迭降下去，总是好分子少，坏分子多。他们一层一层剥削民众，把民众的剩余产物都侵蚀净尽而后快，民众那能有余力发展生产？

封建政治，原是建立于封建的经济基础之上，封建阶级的

主要剥削对象是农民，为了剪取羊毛必得保护羊群，所以历代的王朝都一脉相承的实行重农轻商主义。因为统治者认定农业是基本的财源，对于工商业则视为无足轻重。虽然唐宋元明的官工业颇为发达，其制品也颇为精巧，但这些也只是供给皇室的需要，并不是促进工业的发展。至于奖励人民向国外发展的事业，政府是从未意识到的。自唐代以至于清代，虽也曾与国外互市，但主要目的是主权者向外搜求奢侈品，并不是为了促进国产外销。而且外国人来中国通商，是被迫采取朝贡的形式实行的，并不是利用关税增加岁入而保护国货的，所以对于国际通商，认为无足轻重，常因小故而采取闭关主义，停止国际通商。唐元明各代，虽曾派遣大臣出使国外，但只是宣扬德威，使外邦怀德畏威，倾心向化，并无实行海外殖民的意向。例如明廷派郑和巡视南洋，人民随往经营事业的很多，但明廷原意，只在宣威国外，对于南洋华侨，不但不予保护，而且斥为叛徒，听任当时后至南洋的欧洲人所屠杀而不顾。实际上，华侨经营南洋一带，远在十五世纪欧人势力尚未东渐之前，假定明廷能于此时实行海外殖民政策，南洋一带早已变成中国的势力范围，而新生产力也早在此时孕成了。

总之，封建的政治机构，是始终巩固封建的生产关系，障碍新生产力的孕育的。

第六、农民阶级不能担负新生产方法。在封建秩序之下，能够担负新生产方法、推倒旧秩序、建立新秩序的使命的主体，是新兴工商业者阶级。至于农民阶级只能成为这个变革的助力，决不能担负新生产方法。在长期封建时代中，工商阶级从不曾取得政治上的地位。秦汉之际，商业虽然发达，商业资本家虽也曾打入政治的领域（如富商吕不韦之于秦，盐商东郭咸阳、铁商孔仅之于汉），但封建王朝世代相承的轻商政策厉



行的结果，商业资本家在政治上是没有地位的。至于手工业者，始终被认为细民贱民，与政治不生关系。他们长期的局限于狭隘生产关系之内，利用陈旧的技术，决没有孕育新生产力的可能性。这类工商业者，资产丰富一点的，无不购买田地，转变为地主，或者原来就是地主。所以他们的意识，原是地主的意识。这也是中国封建经济的特殊性。在另一方面，较大的都市，都是地方官吏的驻在地点，是政治势力直接支配的范围，象欧洲中世纪那样解除了封建义务而离领主独立的自由大都市，在中国是没有的。商工阶级的势力低微，这也是一个原因。所以商工阶级客观上虽是建立新社会秩序的主体，而主观力量非常脆弱，决不能担负起这个使命。

至于农民阶级，如第四段中所说，他们始终停滞于狭隘的生产关系之中，应用几千年没有多大变化的技术，继续其单纯再生产，除了遵守王法早完国课以外，概与政治无缘。只有遇到暴君统治，横被搜括，无以为生之时，才演出历史上所常见的农民暴动。农民暴动，常是封建王朝更替的契机。可是农民并非建设新社会秩序的领导者，所以农民暴动总是被旧来的领主或充满领主意识的草莽英雄们所利用，所领导。那些想做最大领主的群雄，各自统率农民，互相角斗。最后战胜的一个英雄，就爬上国王的宝座，农民们认为“真命天子”已经出现，可以安居乐业，再回到原来的村落去。所以农民暴动的结局，至多引起朝代的更替，而社会秩序仍是封建的。

第七、科学的不发达与儒家学说的影响。一般人的见解，认为中国社会发展的迟滞，是由于科学未发达（例如说由于蒸汽机关未发明）。但是问题的要点，是在于科学何以未能发达。

中国人并不缺乏科学的头脑。远在春秋时代，鲁班已经创

造过机器；汉代蔡伦发明了造纸术；诸葛亮创造了木牛流马；隋杨广造出了具有“弩机”与报警“磬”的迷楼；唐李皋发明了用双轮行驶的战舰；五代时发明了印刷术；此外如浑天仪与罗盘针之类，都是中国人的发明。诸如采矿、冶金、制瓷、织绸、染色、制糖等类，都是科学的知识之应用。这些，表示着中国人的智力，并不劣于欧洲人。若把封建时代的中国和封建时代的欧洲比较，我想中国人的科学的头脑，比欧洲人的还要高明。但是问题却在于中国的科学何以未能发达？

一般的说来，科学在封建时代是很难发展的。因为封建经济本身并不要求科学，即使有一些科学上的发明，也不易传承或发达。这在中世纪的欧洲是这样，在封建时代的中国也是这样。可是中国科学的所以未能发达，也还另有其精神上的原因。

西周时代，一切学术都由官府所职掌，而为贵族所专有。到了春秋战国时代，由于战乱的频仍、世卿制度的崩溃与民间地主的勃兴，那为贵族所专有的学术，便由官府解放出来，任凭民间自由研究了。于是一切学术便得到长足的进步，儒家、名家、道家、法家、墨家、阴阳家等派学说，纷然并起，有如春花怒放、秋潮澎湃，蔚成古代中国学术的灿烂时代。诸子百家的学说中，蕴藏着丰富的科学的知识。倘使从那时起，学术研究自由的风气一直继续下来，中国的哲学与科学，必能结出成熟的果实来。可惜这种风气，到了汉代初年便被窒息下去了。汉武帝运用政治的权力，罢黜百家，独尊儒家，从此学术界统于一尊，人们的知识与思想，被局限于儒家学说的范围，再也没有自由发展的机会，一切与儒家学说相抵触或无关系的学说，都在被摈斥之列了。

儒宗孔子。孔子学说的基本部分是性理哲学。性理哲学的



对象是“为人之道”。这“为人之道”便是“仁”。《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道”。性是自然的禀赋，率循着自然的禀赋去做人，便是“为人之道”。一个人的“动、静、云、为”，如都合乎“为人之道”，便是“仁”，反之便是“不仁”。凡属对己、对人、处事、接物，能够做到孝、弟、忠、信、礼、敬、慈、信、爱等诸德的境地，就合于“为人之道”，就是“仁”了。人怎样才合乎“为人之道”，这就要诚意正心，做一番“内省”工夫，反省自己的“动、静、云、为”，是否率循着“天命”那种“性”。如果经过了“存、养、省、察”的工夫，自觉到克尽人道，那便算是完成了自己的人格。这样的人，可以称为圣人贤人或君子。所谓“意诚而后心正，心正而后身修”，是指这个境地说的。这样的人，若做家长，就把“为人之道”推行于家人，使家人都能完成自己的人格，就达到了“家齐”的境地。这样的人，若是一国之君、天下之王，便把“为人之道”推行于一国或天下的人民，使人民都受其感化，那便算施行了“仁政”，达到了“国治”“天下平”的境地。所以说，“从天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。但人是封建时代的人，分属于君臣父子兄弟夫妇朋友的范畴。分属于各范畴的人，要各别的依据名分去克尽人道，为君要“仁”，为臣要“忠”，为父要“慈”，为子要“孝”，为兄要“友”，为弟要“恭”，为夫妇要“和顺”，为朋友要“信”。各范畴的人，如果都能遵循着“三纲五常”去克尽人道，那就天下太平了。所以孔子的性理哲学，又被称为“内圣外王之学”。

人们服膺孔子学说，必须立志学为圣贤，首先要诚意正心，明心见性，具备孝弟忠信礼义廉耻诸德行，时时去做“存、养、省、察”的工夫，不可一刻离开“为人之道”。态

度要温文、良善、恭敬、节俭、谦让。此外要学习礼、乐、射、御、书、数，多识于草木虫鱼鸟兽之名。果能做到这个地步，便算完成人格，可称为君子之儒了。

学为君子之儒，究竟有什么用处呢？儒是有用处的。儒原是一种职业。儒家的用处，最主要的是“讲学”与“做官”。儒在穷困的时候，便从事讲学，教人们遵循三纲五常之道，克尽人道，学为一个儒者。于是靠讲学取得“束修”，来维持自己的生活。儒在通达的时候，便做官，辅助主上施行仁政，省刑罚，薄税敛，爱惜人民，道之以德，齐之以礼，使百姓知道尊卑长幼之序，勉为良民，“出粟米麻丝以事其上”，务期国治而天下平，庶民不议论政治。这样，自己的生活问题解决，“学也禄在其中矣”。

儒家学说在政治方面的表现，是理想的封建国家。这种学说，虽创始于孔子，而在孔子当时，却不曾为封建阶级所重视。直到孔子以后五百余年的汉代，终被皇帝们所尊崇。但尊崇孔子学说的皇帝们，其自身并不是立志要学为圣贤，只因为这学说能成为封建政治的理论体系，可利用为精神的统治的最优良的工具。这便是西汉以来儒家学说独受尊崇的原因。

自从儒家学说占据了学术界最高无上的地位以后，二千余年之间，中国的学术就始终停滞于儒家学说的范围，便不能更有进步了。因为统治者以儒家学说取士，而所谓士人便只能研习儒家学说，把自己造成为统治者所要拔取的人才。所以一切知识分子，自童年以至皓首，都向着四书五经之中去钻研，希望在故纸堆中寻取“千钟粟”“黄金屋”与“颜如玉”。统治者们乐不可支，说这班可虑的穷酸都入了牢笼，天下可以太平无事了。

在儒家学说统治的时代中，一切知识分子，既然都集中于



四书五经的钻研，向着自己的内心去做“存、养、省、察”工夫，当然对于心外的客观世界就熟视无睹了。孔子学说中，虽也曾提倡格物致知，而后世儒家对于格致工夫却未曾注意。客观世界之为学的、物理学的、化学的、生物学的变化及其法则怎样，儒家是一点也不知道的。儒家只向着心性方面去用工夫，当然不能期待他们去开展科学的知识了。事实上，儒家所统治的知识界，思想是没有自由的，如果有人偶尔涉及客观世界的知识，便被认为“离经叛道”或“奇技淫巧”，而为士林所不齿。所以中国科学的不发达，可说是受了儒家学说的影响。

上面说过，儒家是从四书五经中讨生活的。他们自比为君子，而受农工们那些“小人”所养活。他们不耕而食，不织而衣，从来不治生产。他们以言“利”为最大忌讳，若说到提高生产技术、增高劳动生产性，那便涉及了“利”的范围，而成为孔子所指斥的樊须那种“小人”了。所以儒家做官从政的时候，从不向政府贡献促进社会经济的方法。宋代王安石的变法，在儒林掀起了极大的波澜，终于被所谓君子之儒打倒，新法也全遭废弃了。

儒家学说，既然是巩固封建秩序的精神的支柱，我们就可以知道中国科学未发达以及社会进步迟滞的原因了。

第八、地理环境的影响。中国的地理环境，比较西欧各国，确有一些特殊之点。若说中国社会发达的迟滞完全受了特殊地理环境的影响，这固然是错误；但若说地理环境对于封建社会全无影响，这也是不正确的。封建时代的欧洲各国，壤土相接，文化水准虽有不同，但距离并不甚悬绝。所以每遇一国发生了特殊的生利事业，其他各国莫不群起仿效，厚殖本国经济势力，以与他国相竞争。这种仿效与竞争，确能刺戟生产力

的发展。至于中国，从唐代以至于清，领土非常辽阔，文化发达最早，环绕中国的诸民族，文化都非常落后。中国工农业的生产技术都比他们高，生产品的种类也比他们多。他们只有从中国学习仿效，绝不是中国的敌手。所以国与国间的经济竞争是缺乏的，对于中国社会生产力的发展，不能有所激励。

交通工具的缺乏，是封建时代国际通商上的大困难。中国自两汉迄唐以至于元明清，国际的通商虽也相当发达，但通达欧洲的陆路，非常艰险，海路也非常不便。大约在第十五世纪以前，中国商品输出于国外的数量很少。明廷经略南洋，只限于发扬国威，虽然国人随往经商的很多，可是不久明廷就实行了闭关主义，禁止人民出国，商品的外销也停止了。清初对于国际通商，也视为无足轻重，时采闭关主义。假使中国从明朝起，继续经略南洋，励行殖民政策，发展航海事业，南洋的广大市场早已为中国所独占了。从那时起，商品必大量的从国内输出，工业的生产力，将因南洋广大的市场而得到惊人的发展了。可惜轻视工商的封建王朝，并没有这样伟大的抱负，终于使华人统治着的南洋，让后来的欧洲人攘夺以去。商品生产与商品流通，在国内的市场既然有一定的限度，又没有国外的广大市场刺戟其发展，当然不能孕育出新的生产力了。

上述地理环境对社会发展的影响，也只限于就封建时代来说的。到了新式交通机关发达的近代，那种影响就不足道了。

中国领土异常辽阔，生产力在封建的母胎内，很有发展的余地。就农业方面说，已开垦的耕地面积，只占领土面积若干分之一。境内可开垦为耕地的面积很广。无地可耕的农民，只要能放弃乡土观念，移到他处垦荒，便可取得耕地。或者，政府从人口过多的农村移民于土旷人稀之地，也可扩大农业的生产。事实上，上面两种方法，历代都常常实行的。中国土地这



样大，纵使人口加多一倍或二倍，在封建时代，农民也还是有地可耕的。因此，我认为中国社会所以长期停留于封建阶段，这也是原因之一。

我常有一个假想：假使中国与欧洲之地理的隔绝一直继续下去。中国社会再过数百年，也许还是停留于封建的阶段中。

以上所列举的八个项目，都是中国社会发展迟滞的原因。其中第一项到第五项是主要的原因；第六项到第八项是次要的原因。我们对于这个问题，应当做一个全面的研究，把一切障碍生产力的发展以及不能孕育新生产力的原因，都要联系起来加以考察，才能理解这个问题的全部。我们决不能主观的拈出某一主要原因而忽略其他的主要原因。例如说，“中国社会发达的迟滞，只因为封建的战乱频仍不断的破坏生产力所致”，而于封建的力役与剥削、宗法遗制的农村公社、以及封建的政治机构对于中国封建社会的影响，不能加以关联的考察，那便不能把握问题的真相。因为战乱不专是封建社会所独有的现象，也不是中国社会长期停留于封建阶段的唯一原因，其余类推。

其次，我们对于这一问题的研究，如果主观的拈出某一次要原因而不去把握住那些主要原因，那也不能触及这个问题的核心。例如说，“中国的精神文化有一种特殊性，即是知识分子都向着内心方面去用工夫，不知道向外物方面去做研究，所以中国的科学不能发达，因而社会也不能向前发展”。这种说法，也只能解释问题的一个方面。因为科学是适应社会经济的要求而发达的。社会经济如果发达了，科学必然随着发达起来。封建的秩序，并不需要科学，科学当然没有发展的机会。中国的精神文化（如儒家学说）虽然锢蔽着科学的研究，因而阻碍了社会的进步，但科学的不发达还有其根本的原因，即封

建的政治与经济并不需要科学。假使生产力不受封建关系所束缚而得到发展，科学自必适应于经济要求而发达起来。人们科学的头脑虽受那种向内心做工夫的精神文化所障碍，但科学的头脑本身，却不因那种精神文化的障碍而毁灭，一旦取得适宜的机会（即社会经济的要求），自必向着这一方面发展，创造出科学的知识。所以那种障碍科学发达的精神文化，只有在它适应于封建的政治经济之时，才能成为阻碍科学发达，阻碍社会进步的助力。换句话说，封建的政治经济不需要科学而需要那种向内心做工夫的那种精神文化，人们的科学的头脑就变成无用的长物，科学也就不能发达了。实际上，欧洲的科学，并不是在封建时代发达起来的，而是在封建社会解体之时才开始发达的。所以我们只能说那种向着内心做工夫的精神文化是阻碍社会发展的原因之一，却不是唯一的原因。

或许有人要问：封建的战乱、力役与剥削，以及封建的政治机构，是一切封建国家通有的现象，为什么欧洲的封建国家能够较早的转进到近代国家，而中国却是那样的迟滞不前呢？这是应有的疑问。我们要知道，中国社会所以在三千年的长期内停顿于封建阶段，当然是渊源于中国封建社会的特殊性。这种特殊性在上述四项之中也表现得很清楚。其一、战乱虽是一切封建社会所通有的，而中国封建的战乱，其规模之大，期间之长，却是欧洲封建时代所没有的。封建时代的人民在战乱中牺牲的，动辄数十万以至数百万，战乱的期间动辄数十年至数百年，战乱的区域，波及数百万或数千万方里，劳动力与生产手段的惊人的损失，是欧洲封建时代所没有的。其二、中国封建的土地关系，与欧洲封建的土地关系不同。中国在周代之时，土地归大小领主所分领，这与欧洲的封建时代相仿佛。但入秦以后土地可由人民自由买卖，出现了民间地主。



在民间地主之上，更有大领主的国王。这在欧洲，只有在封建制度解体之时，土地所有权才由领主移归民间，而领主就随着没落，这是与中国的封建土地关系不同之点。中国自秦以后，有无数民间地主分布于全国，成为大领主=国王的强有力的台柱。农民阶级所受的劳役与实物的剥削是二重的。他们一面为民间地主服役，一面又要为国王服役。并且他们为国王服役的人数与时间很多，所受的牺牲也很大。至于实物的贡纳，除了以生产物的一半以上缴纳于民间地主以外，还要从那一半以下部分，提出一部分贡纳于国王，其税率也很繁重。这都是欧洲封建社会所没有的历史的事实。其三、周代贵族政治，略与欧洲中世纪的封建政治相似，但秦代以后二千余年之间，一直是绝对主义统治的时代，其间虽然更换了很多的王朝，而君主独裁的政治，却丝毫未曾改变，反而愈趋强化。欧洲的绝对主义政权，出现于封建制度解体之时，那种君主独裁政治，是树立在贵族阶级与市民阶级的均势之上的。实际上，市民阶级的力量，已经可以同贵族相颀颀，且有驾凌其上之势。至于中国的绝对主义政权，一直树立于民间地主的台柱之上，并代表地主阶级的利益。这一地主阶级，与西欧的封建贵族不同，他们虽支持绝对主义政权，其本身却与王权绝无利害冲突，在经济上只有仰赖于王权才能维持其利益。所以在君主方面看来，地主阶级是绝对有利而无害的最有力的台柱。这一台柱，在二千余年之间，日益根深蒂固，牢不可破。朝代的更替，只是上层政权的移转，任何新起的王朝都要建立在这一台柱之上，断无摒弃这一台柱而更新台柱的意图。这正与封建领主不能摒弃缴纳田赋的人们一样。这绝对主义政治，世代相承的传统了二千余年之久，致令统治者与被统治者都把这种政治看作天经地义，永难更改。所以偶尔有反抗这种政治的英雄起来号召民众推翻

某一王朝，但结局仍不能不回到原来的绝对主义，因为在这种社会之中还没有产生出担负新生产方法的阶级。

本文拟作为熊得山遗著《中国社会经济史》代序

著者附志 一九四一.九.六.

原载《文化杂志》第一卷第二号

(一九四一年九月十五日)



翁文灏

## 以农立国 以工建国

中国是一个农业古国，农民约占全人口的五分之四，农业生产在全国的生产总额中要占到头等重要的地位，出口贸易也是以农产品为大宗，因此有人想到中国的经济建设不得不以农业为中心。

同时中国是一个需要工业化最迫切的国家，为了加强国防，争取抗战胜利，固然要加紧发展工矿事业，就是为了提高文明水准，增进人民福利，使我国跻于现代国家之林，也非加紧发展工矿事业不可，因此有人想到中国的经济建设应以工业为中心。

其实这两种主张各有其长处，分开来看，都觉太偏，合起来说，才是正道，二者是相辅相成，而不可分的。

我国的农产品大体可分食粮、工业原料和出口物资三种。工业原料是发展工业的基础，出口农产品是换取外洋军火和建设器材的重要物资，都是抗战建国所不可少的。食粮对于国计民生的重要是大家都知道的。古人说：“民以食为天。”这在平时如是，在战时尤然。我们抗战到了四年后的今天，对于这句话自更能深切体验其意义。一个农业大国，在抗战建国期中，最根本最重要的凭借天然便是农业生产。惟有足食足兵，然后方能巩固国基，独立自存。只有农产品增加了，人人衣食无忧，建设的工作方能顺利推进。在这个意义上，“以农立国”这句话可以说是十分正确的。

然而“以农立国”，决不能解释为仅有农业而不顾工业，更不能解释为保守固有的生产方法和技术，使我国农业经济停滞于落后阶段；发展农业必须与工业化相配合，始有远大的前途可言。

中国必须工业化，只有工业化才能使中国富强，使中国成为国际经济发展中的重要一员。这一点前面已经说过；现在还要指出一点，即工业化运动并不限于都市和工业区，而且要推进到广大的农村，使农业生产逐步机械化。我们四万万五千万同胞要想从穷苦中挣扎出来，赶上欧美人民的水准，必须要走这条路。近代文化发达的国家，每年工业生产的价值，大都超过农业生产，而中国农业生产却超过工业十余倍，所以要迅速的加强国力，亦必须走工业化的路。美国人口一万万三千万，农民只有一千万，但其农产品已能自给。最近美国农业部部长发表意见，还嫌农民太多，要想在短期间内减到九百万人，这便是农业机械化的功劳。美国一个农民便能养活十多个人，使他们能够从事工商等业，我国八个人才能养活十个人。这个比数不能改进，我国人民的生活将永无好转的一天。所以我说，立国虽不妨以农业，建国则必须以工业。

而且我们试想日本为什么要侵略中国，最重要的经济理由，便是日本有工业而没有原料，而中国却有原料而缺乏工业，所以日本要强占中国的天然富源。许多事例都证明此说。日本有远东唯一的钢铁业，但缺乏铁矿，所以他们便抢夺中国的铁矿与烟煤。日本有极发达的纺织业，但没有棉花，所以他们要想占领中国的棉场。种种事业，都有同样意义。我们如何保持与利用我们的富源呢？唯一的方法，便是充分采取近代的技术，新式的设备，迅速的来开发制造与生产。所以要在经济上利用富源，对日抗争，以自立于近代世界，亦全靠发展工业。



抗战期中，政府和人民，对于后方的工业化，曾尽了很大的努力。到现在为止，由政府协助，从战区搬到后方的厂矿已迭四百五十个单位。新建设的较有规模的厂矿，亦有百几十个单位。此外设备较简单但合于新式工厂定义的亦有七百单位左右。政府自办的重工业，也达到了相当数目。就中规模较大的计工业三十二个单位，矿业四十二个单位（包括管理的部份），电业十九单位。他如工业技术之奖励，试验工作之进行，均在推行，不遗余力。然究因战时运输困难，资本薄弱，过去的建树，只能算是我国工业化运动的一个小小的开始。以后的工作还须举国上下，拿出更大的力量，努力以赴，尤盼各友邦能从资本和技术上和我们合作，给我们更大的协助。我国的工业化必须认清目标，不怕困难，以极大的速度前进，然后建国大业才能完成。固然以农立国是一个前提，但我们目前不能要求人人丰衣足食，而须要准备卧薪尝胆。惟有将刻苦精励的精神，方能得发挥光大的效果。抗战是一个艰巨的工作，工业建国是比抗战还要艰巨的。

（三十年八月刊载《中央日报》）

载《中国经济建设论丛》（资源委员会秘书处  
一九四三年一月版）

## 欧阳渐

### 孔佛概论之概论

佛学渊而广，孔学简而晦，概论所以需要也。顾概论亦难，今日且谈概论中之概论。

毗卢遮那顶上行，六经皆我注脚，求人之所以为人斯已耳，何佛之学？何孔之学？然圣人先得我心之所同然者，求然之同，故佛须学，孔须学。孔学是菩萨分学，佛学则全部分学也。斯义亦据圣言量耳。知必以圣言为量，故不具四例，不可以为学。

一、不可以凡夫思想为基，而必以等流无漏为基也。有漏称凡夫，杂故，染故。无量劫来，烦恼扰乱，识海汪洋充满其种。譬如读书，岂能一字一字如定者数息终日不摇？处囊之锥，东西突出。空中楼阁，结撰奔驰。一息之条贯不能，万里之蛛丝安索？盐车之浑水无灵，尘刹之根株何鉴？以如是杂染心判断不可思议无上法门，而曰圣言之量不如我思之量也，天下有如是理耶？若夫圣言，则等流无漏也。以心所欲不逾矩也。畏天命、畏大人、畏圣人之言，君子有三畏。小人则不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言，乌足以为学？

二、不可主观，而必客观也。主观心实，客观心虚；主观有对，客观无对。实故不入，虚故能入；有对故封拒，无对故到处皆学。主观者，先有结论，但采纳以为敷佐，可利用则断章节取，有何义之研讨？客观者，先无结论，博学审问，慎思明辨，比较而择善，舍己而从人。主观有心，客观无心。深山



有宝，无心于宝者得之。故主观不可以为学。

三、不可宥于世间见，而必超于不思议也。公孙宏曲学阿世无论矣，子诚齐人，但知管晏，且畏蒯蕤皇，况秕糠尧舜，是故顺世外道无当于理事。仲尼之徒不道乎桓文，盖身在山中，不识匡庐真面。欲穷千里，要知更上一层也。豪杰之士，举足下足自道场来。动念生心，无非尚友；临济观佛，有鼻有口。曰：我可作佛。他日竟作祖开宗。象山幼时思天际不得，读古往今来，悟无穷无尽，遂为南宋大儒。一乡之迷倾一国，一国之迷倾天下，天下尽迷，谁倾之哉？如有必为圣人之志者，是必超于不可思议也。

四、不可以结论处置怀疑，而必以学问思辨解决怀疑也。天下有二种人：一、盲从，盖无知识不用思想者，此无论矣；二、怀疑，是有知识能用思想者。学以是而入，亦以是而得也。疑必求析，若急于析，则稍相应，必作结论。以是处置怀疑者，古之人今之人驱而内诸罟攫陷井之中，盖比比也。吾尝终日而思矣，不如须臾之所学也。学不析则问，能问于多，不能问于寡，则无不可问矣。问而不析，又思，思日慎，有矩有绳矣。思犹不析，则彻底而剖辨之，所谓明辨是也。分析必于极微，至教不可以人情也。以是而析疑，而疑可析。结论乃得焉。

四例既具，可学矣，可以谈孔学佛学概论矣。略举四义而谈：一、寂灭寂静义；二、用依于体义；三、相应不二义；四、舍染取净义。四义皆本诸二家之经。佛家则凡大乘经除疑伪者皆是，孔家则性道如《中庸》、《大学》、《论语》、《周易》皆是。文章如《诗》、《书》、三《礼》、《春秋》皆是。

一、寂灭寂静义。自韩、欧诸文学家，误解清净寂灭，以

为消极无物、世界沦亡之义，于是千余年餽弃根本，不识性命所归，宁非冤痛！原夫宇宙人生，必有所依以为命者，此为依之物，舍寂之一字，谁堪其能？是则寂之为本体，无可移易之理也。寂非无物也，寂灭寂静即是涅槃。灯灭炉存，垢尽衣存，烦恼灭除，一真清静。所谓人欲净尽、天理纯全是也。欲明斯旨，佛家当读《大涅槃经》、《瑜伽师地论》，无余依地也。孔家应读《学》《庸》《周易》也。孔道概于《学》《庸》，《大学》之道，又纲领于“在止于至善”一句。至善，即寂灭寂静是也。何谓善？“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”就相应寂灭，而谓之道，成是无欠，谓之性，继此不断谓之善。道也，性也，善也，其极一也。善而曰至，何耶？天命之谓性。于穆不已之谓天，无声臭之谓于穆。

“上天之载，无声无臭，至矣。”则至善之谓无声臭也。至善为无声臭，非寂灭寂静而何耶？明其明德，而在止至善，非归极于寂灭寂静而何耶？不知寂灭寂静，是无本之学。何有于学？何有于佛学？何有于孔学？吾为揭橥孔学佛学之旨于经，而得二言焉，曰：古之欲明明德于天下者，我皆令入涅槃而灭度之。

二、用依于体义。寂灭寂静，常也，不生不灭也，真如也，涅槃也，体也。变生万有，无常也，生灭也，正智也，菩提也，用也。体则终古不动，用则毕竟是动。动非凝然，非凝然者，不为主宰，故动必依于不动，故用必依于体也。此依即依他起之依。依他有净，即菩提是；依他有染，即无明十二因缘是。盖用之为物，变动不居，非守故。常幻化而幻化之，是曰菩提。幻化而真执之，是曰无明也。用之性质有如此也，是故说用依体可也，有去来故也。说体随缘不可也，祖父从来不出门也。大衍之数五十，其用四十有九，余一不用也。不用者



何也？与体相应也。何以必与体相应耶？盖不用，而后能生用。用根于不用，其用乃神。孔家肝髓，实在乎此。发而皆中节，根于未发之中。感而遂通天下之故，根于寂然不动。两仪四象八卦根于太极，皆是也。然此不用，非即是体。何也？仍是五十内之数，数之性质犹在也。凡孔家言性、言命、言天，皆依体之用也。易之道广矣，备矣，而命名为易。易者，用也。曰交易，阴阳交而成卦也；曰变易，六爻发挥，惟变是适也。曰不易，与体相应，无思无为，而能冒天下之道，所谓生生之谓易是也。吾尝有言，孔学依体之用也，佛学则依体之用而用满之体也。

三、相应不二义。用依于体，而用犹在，不可说一。明明相依，不可说二。是故阐般若义者，曰不二法门。是故阐瑜伽义者，曰相应善巧。既曰相依矣，相应于一处矣。无孤立之寂，亦无独行之智。而言无余涅槃者，就寂而诠寂故也。独阳不长，不可离阴而谈阳也。而乾之为卦，六爻纯阳，就阳而诠阳也。孤阴不生，诠坤亦尔也。是故谈涅槃者须知三德，伊字三点，不纵不横，不即不离，是涅槃也。唯有不二法门，唯有相应善巧之可谈也。

四舍染取净义。舍染取净，立教之原。无著菩萨显扬圣教，作《显扬圣教论》一部论旨，唯明是义而已。扶阳抑阴，孔学之教。阳，善也，净也，君子也。阴，恶也，染也，小人也。扶抑，即取舍，则孔亦舍染取净也。《易》之《夬》《垢》《复》《剥》《泰》《否》六卦，于义尤显。比而观之，可以知要。

☰☷夬。扬于王庭，孚号有厉。阴势已微，犹扬犹号者，极其力而夬去之也。

☷☰垢。女壮勿用取女。阴之初起，侈而言之曰壮，厉而

禁之，曰勿用也。

☳☳复。至日闭关商旅。不行后，不省方，养之令长如是。

☳☳剥。硕果不食。珍之，护惜如是。

☳☳泰。小往大来。君子道长，小人道消。

☳☳否。大往小来。君子道消，小人道长。往来消长，而判泰否，其义又如是。

了此四义，可知人之所以为人，天之所以为天。孔佛无二，循序渐进。极深研几，是在智者。

（一九四一年）

载《孔学杂著》（支那内学院蜀院刻本）

## 复蒙文通书

昨日得二十五函，更发此函，心中无限欣悦，不觉琐琐詹言也。云何喜耶？喜吾弟能以所学会友，孔门生趣将自此发动。昔以洙泗之传期诸漱溟与弟，果不负所期哉。陈学源君，相见于南京内院，颇多时日，今犹不倦所学，诚难得也。曾义甫君与弟同赴人日大会，虽未倾谈，然挹德深矣。诸君子济济一堂，各以所得发明妙义，向往何已。盖不灭稷下诸贤，而上毗邹鲁之盛也，呜呼足矣！渐老无用，得见诸君子之林，诚不为不幸矣。欣悦之余，乃将私见一陈于前，可乎？

道之不明也，于此数千年。究其原始，乃在孔子既没，无结集大儒，缺毗县大教。秦火汉仪，安知道之攸寄，如阿难迦叶之于佛教者？故佛学尚有典型，而孔学湮没无绪，可胜叹哉！今欲不忘大教，以正人心，应谈最胜极最胜三事：



第一、道定于一尊。一则真，二则伪。孔一贯孟一而已矣。经旨具在，而可诬哉？中国推至全球，唯有孔佛理义同一。余则支离曼衍，不可为道。陆量弘，而程量隘，东海西海，圣同心理，淫声女色，强忌于先，识者知所判别矣。是故欲尊孔而有力能者，当先握生天生地唯一不二之权，乃可整顿乾坤，位育一世，虽有万魔，无损毫末。孔道不行，式微中露，尚惕然哉！

第二、学得其根本。根本者，性道、文章。性道，仁也；文章，礼也。性道，略以《易·系辞》谈性，曰：“一阴一阳之谓道（一句。所谓天道，语言心行俱灭），继之者善也（二句。善无准则，续乎无道为则），成之者性也（三句。性非苟得，圆满充足而完成）。”《大学》则谈诚意，曰：“毋自欺也（自即语言心行俱灭之天道，凡人皆具，始念常见。不欺者，继其始念也。所谓善也，孔学全在不已。在止于至善，止于不已而已也。天行健，所以为天；自强不息，所以为君子。），如好好色，如恶恶臭，此之谓自慊（慊，快也，足也。则诚，至于成也，所谓圆满充足之性也。此之谓尽性）。”《中庸》则谈诚之不已，曰：“诚者，自成也（《易》一句同）。物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵（物之终始，即格物。无别格物。《易》二句同）。诚者，所以成物也。故至诚无息，则无为而成（《易》三句同）。”修道原于率性。既诚于道，而可忽于性天哉？性天不可闻，子贡闻而叹息不置，犹佛书之得未曾有也。遂谓不谈性天，岂理也哉？子罕言仁，亦不作口头禅而已矣。文章不但礼，而礼为干。克己复礼，充之为国以礼。居庐郊禘，见精神极其贯格。法制政刑，见巧便不离其宗，故性天为未发之中，文章则中节之庸。仁融于心，而礼寄于事。自乡党以至朝庭，自小学以至大学，举足

下足皆礼是蹈，礼之为孔道之达哉！

第三、研学必革命。“天下英雄，使君与操。”世间霸图，尚须包藏宇宙之机，囊括乾坤之量，况大道之所寄哉！毗卢顶上行，直探第一义，依文缀字，三世佛冤矣。曰：古之人，古之人，虽无文而犹兴。在陈思鲁，狂简萦于梦寐矣。价阁黎须仔细，此何如事，与无担当人商量乎？补清末所缺，事也，非志也；比肩郑、马，上溢董、刘，事也，非志也；极追游、夏，犹事也，非志也。删修大事，有德必有言，若使颜氏子在，安知不能赞一词哉？颜、曾、思、孟，是一流人，不恶于志。颜渊曰：“舜何人也？予何人也？”有为者亦若是。孟子曰：“乃所愿则学孔子也。”孔子曰：“吾十有五而志于学。”故必先定其志欤？孟子曰：“士何事？曰：尚志。”无志，失士名矣（宋明程朱陆王，最足崇拜，在能尚志）。观唐、虞、夏、商、周于《尚书》，得伊尹、周公之志；继以《诗》，则记言记事之外，采风什雅感人音律，幽歌雅咏，胥见其志，见盛周之全也。《诗》亡，然后《春秋》作。孔子志在《春秋》，《春秋》者，天子之事也。故必有志，然后乃可言学。数千余年，学之衰弊，害于荀子。若必兴孔，端在孟子。《诗》《书》《春秋》，统归而摄于《礼》。《荀子·礼论》无创制之意，《中庸》本诸身征。诸人皆制作之能，学荀未免为弊人，学孟然后为豪杰之士也。有志，然后能文章，更能进于性天。《礼》须囊括宇宙，《易》则必超于六合之外。《礼》唯集中国之大成，《易》则必契《般若》、《瑜伽》之妙，而得不可思议之神。《中庸》之“素隐不已”与“修道”，语语皆与涅槃寂静相符。渐既揭之矣，而《易》之契《般若》、《瑜伽》者，留待能者可乎？自来说经，唯《易》采道家语，而犹未能融佛氏理。蕩益禅解、八股时文最



足害人，发菩提心超祖越佛者，干云直上，唯见遍周沙界，真幻一味，则必不遗《易》与《瑜伽》之参究者欤？三段私见，若解经家都愿学孔，或不河汉视之。

（一九四三年二月一日）

载《孔学杂著》（支那内学院蜀院刻本）

## 叶 青

# 与毛泽东论新民主主义

### 一 新民主主义底基本意义

毛泽东利用民主主义以谋共产党底利益，是失败了（详见《与毛泽东论民主主义》一文）。他似乎知道这点，所以他讲几年民主主义后又讲起新民主主义来。这虽是另外的“新花样”，却为原来那套“旧阴谋”底改装，目的仍不过谋“小集团”底生存和发展而已。但不管怎样，我们总是就事论事。现在且来把新民主主义研究一下。

甚么叫做新民主主义？

毛泽东把民主主义的共和国分为三种：“第一种”是“旧式的、欧美式的、资产阶级专政的、资本主义的共和国”，叫做“旧民主主义的共和国”，英美即是其例；“第二种”是“最新式的、苏联式的、无产阶级专政的、社会主义的共和国”，叫做“最新民主主义的共和国”，它实行于苏联；“第三种”是新式的、“革命的殖民地半殖民地国家的”、“几个革命阶级联合专政的”、“反帝反封建的”“共和国”，叫做“新民主主义的共和国”，中国就应实现它。“因此，全世界各种样的国家体制中，按其社会性质来划分，基本的不外乎这三种：甲，资产阶级专政的共和国；乙，无产阶级专政的共和国；丙，革命阶级联合专政的共和国”。毛泽东在这样一再地分类之后告诉我们：第一种“已经过时了”；第二种“将来要



成为一定时期中的世界统治形式”；第三种是介在前两种间的“过渡形式”，即“革命的殖民地半殖民地国家”走向社会主义的共和国或无产阶级专政的共和国必经的过渡形式。那末新民主主义就是几个革命阶级联合专政的意义了。不过要注意的是这几个革命阶级中必须要有无产阶级。所谓“几个革命阶级”，详言之，即“无产阶级、农民、知识分子与其他小资产阶级”。为明白起见，列表于次：

（一）资产阶级专政的共和国——旧民主主义，  
小资产阶级

（二）农民专政的共和国——新民主主义，  
无产阶级

（三）无产阶级专政的共和国——最新民主主义。

这样的新民主主义，在毛泽东如获至宝，在他底同志们则非常重视，特别在延安和上海，好象当年爱因斯坦发现了相对论一样。可惜那完全是十几年前的旧理论，为当今汉奸陈公博所发明。谁不知陈公博在《革命评论》中主张工农小市民底联合吗？他要国民党接受它这个理论，国民党拒绝了，把它唾弃了。毛泽东现在又把它拾起来，命名为新民主主义，作为共产党底主张，尽力吹捧。陈公博在今日的南京，必喜笑颜开地说：吾道不孤矣！毛泽东从此变为陈公博底学生了！

这里，我们应该批评陈公博底工农小市民三阶级联合论。但毛泽东在今天大有青出于蓝之势。而我们底问题是与毛泽东论新民主主义。所以我们姑且放饶汉奸一次，来批评汉奸底高足弟子毛泽东。

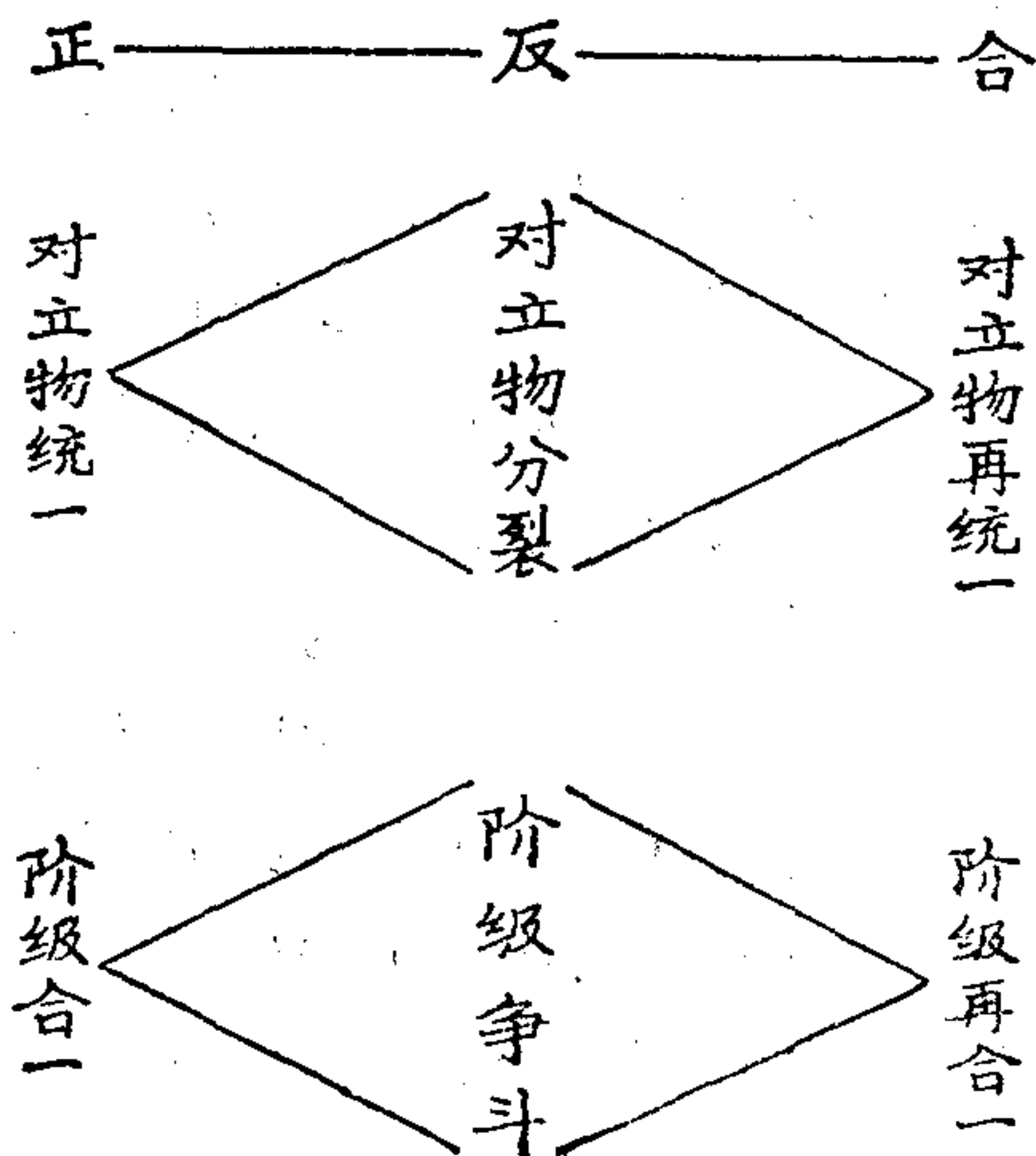
新民主主义所以为新，由于其有无产阶级参加。在毛泽东所举的三阶级中，农民大多是小资产阶级，知识分子亦是小资产阶级，而小资产阶级则为资产阶级底下层。至于农民中的少

数雇农或纯粹雇农，则可列入无产阶级。所以，三阶级实在是二阶级。马克思和恩格斯在《共产党宣言》上就采用二分法的见解。如此，新民主主义便是资产阶级（下层）和无产阶级联合专政了。这种民主主义为甚么不能说是旧？因为有无产阶级在内；为甚么不能说是最新？因为有资产阶级在内。那就只好说是新民主主义了。

这种见解，显然是阶级上着眼的。而且不仅新民主主义为然，旧民主主义和最新民主主义亦然。毛泽东根本是用阶级来划分民主主义为三种。这好象与马克思底阶级争斗论相合。但是，依照阶级争斗论，资产阶级和无产阶级一经分化明了，就是对立物，要互相争斗。资产阶级专政是反对无产阶级的；无产阶级专政是反对资产阶级的。所以资产阶级和无产阶级底“联合专政”或“共同专政”便不可能了。马克思底阶级争斗论不认了毛泽东底新民主主义。从而新民主主义之违反阶级争斗论便很显然。那末新民主主义就根本不能成立了。

如果资产阶级和无产阶级确可联合起来，共同专政，依照阶级争斗论看来，必是在这两阶级尚未分裂的时候。用辩证法的术语，即对立统一的时候。阶级底发展过程是一个辩证法的发展过程，情形如次：

可见资产阶级和





无产阶级底联合专政即是阶级分化未明了时的人民专政或民族专政。“国民这个名词是可用的”。而人民专政或民族专政即一个民族内的人民共同掌握政权。那末它还不是国民的民主专政吗？

这个国民的民主专政是民权主义在军政和训政两个时期的形态。我对于此点，曾有过说明。所以民权主义就是新民主主义。《国民党第一次全国代表大会宣言》说得好：“近世各国所谓民权制度，往往为资产阶级所专有，适成为压迫平民之工具。若国民党之民权主义，则为一般平民所共有，非少数人所得而私也”。所以把民权主义与近世各国所已有的民主主义比起来，确是新民主主义。而近世各国所已有的民主主义则是旧民主主义了。

如果从经济上着眼，那末民权主义也是新民主主义。须知民主主义底阶级观是不适于中国的。中国阶级分化未明了，“只有大贫小贫底分别”（孙），既谈不上资产阶级专政，也谈不上无产阶级专政，同样也谈不上资产阶级和无产阶级底联合专政。这岂不是说中国对于旧民主主义，最新民主主义和新民主主义无一可讲了吗？若然，便走到反动路上，要说民主主义不合中国情形了。如果我们把民主主义底经济观提出来，那不仅适用于中国，而且适用于世界，因为民主主义底经济观在现今，其分类是如次：

（一）资本主义的民主政治——旧民主主义（英美）；

（二）社会主义的民主政治——新民主主义（苏联）；

（三）民生主义的民主政治——新民主主义（中国）。

如民生主义创立者孙中山先生所说，“民生主义就是社会主义”。所以后面两种共和国底政治形态皆为新民主主义。

其实，民主主义底分类固不应从阶级出发，亦不应从经济

出发。阶级是应用民主主义的社会构成，经济是支持民主主义的物质基础，皆非民主主义本身。民主主义底分类应从民主主义出发，这正同植物分类不应根据使用植物的动物和生长植物的土壤而应根据植物自身底特征一样。如此，民主主义在今天就有如次的四类：

- |                                  |         |             |             |
|----------------------------------|---------|-------------|-------------|
| (一) 个人主义的民主政治——旧民主主义——有权无能的民主主义。 |         |             |             |
| (二) 法西斯主义的民主政治                   | } 新民主主义 | } 有权无能的民主主义 |             |
| (三) 社会主义的民主政治                    |         |             | } 少权有能的民主主义 |
| (四) 三民主义的民主政治                    |         |             |             |

表中所谓权和能，乃民权主义的术语。权就人民所有者言；能就政府所有者言。如此，则三民主义的民主政治实为新民主主义中最健全的一种了。

从此可知毛泽东的民主主义分类，极不正确。而其所谓旧、新、最新，尤无理由。他把资产阶级叫做旧，以其先上政治舞台故。如此，后上政治舞台的无产阶级自然是新了。这是可以的。然而同一无产阶级，在独立国家是最新，在“殖民地半殖民地国家”则只是新。这里的最新和新又不以上舞台的先后标准而以是否独占政治舞台为标准，那末毛泽东底概念之不清楚，便甚为明了。

如果进一步研究，他的概念不清楚还有更多的证据。独立国由无产阶级独占政治舞台，叫做“无产阶级专政”；在“殖民地半殖民地国家”，由无产阶级分占政治舞台，叫做“几个革命阶级联合专政”。前面的例子，毛泽东以为是苏联，苏联



农民多于无产阶级若干倍。农民大体上都是小资产阶级，无论如何也不是无产阶级。所以苏联的无产阶级专政只是无产阶级领导。观于列宁提出和苏联共产党讨论的工农联合政策，即可明了。而且这种情形将不止苏联为然。大多数的独立国都是工人少于农民。别一方面，在“殖民地半殖民地国家”，毛泽东又告诉我们，“几个革命阶级联合专政”有“被无产阶级领导或参加领导”的时候。如此，则新民主主义便以“无产阶级领导或参加领导”的专政为内容了。其实，最新民主主义亦不过以“无产阶级领导”的专政为内容而已。那末新民主主义与最新民主主义并没有好多分别。同时把独立国无产阶级领导的专政叫做“无产阶级专政”，把殖民地半殖民地国家无产阶级领导的专政叫做“几个革命阶级联合专政”，就是不妥当的了。

我还要说的，是前面两表用民主政治而不用共和国的一点。民主是就政体而言；共和是就国体而言。两者在实际上并不必是一致的。把毛泽东所说的“资产阶级专政的共和国”拿来看，有一致者，例如法美；有不一致者，例如英荷。而他则概称之为共和国。其不认识 Democracy 与 Republic 两个字，未免可笑！

## 二 新民主主义的世界性质

现在我们且进一步来看毛泽东的新民主主义理论。

以“几个革命阶级联合专政”或“被无产阶级领导或参加领导”的专政为内容的新民主主义，开始于甚么时候，有何种世界背景呢？这是毛泽东认为很关重要的问题。

他“根据斯大林的理论”，说“有两种世界革命：第一种是属于资产阶级与资本主义范畴的世界革命，这种世界革命的时期早已过去了，远在一九一四年第一次帝国主义世界大战爆

发之时，尤其是一九一七年俄国十月革命之时，就告终结了。从此以后，开始了第二种世界革命，即无产阶级的社会主义的世界革命。”所以“第一次帝国主义世界大战与第一次胜利的社会主义十月革命，改变了整个世界历史的方向，划分了整个世界历史的时代”。

为甚么呢？因为这两件事后有如次的四种情形：（一）“世界资本主义战线已在地球的一角实行崩溃而在其余的角上又已经充分显露其腐朽性”；（二）“这些尚存的资本主义部分非更加依赖殖民地半殖民地便不能过活”；（三）“社会主义国家已经建立并宣布它愿意为了扶助一切殖民地的解放运动而斗争”；（四）“各个资本主义国家的无产阶级一天一天从社会帝国主义的社会民主党影响下解放出来并宣布他们赞助殖民地半殖民地的解放运动”。在具有这四种情形的时代，即在世界第一次大战和俄国十月革命以后的时代，“任何殖民地半殖民地国家如果发生了反对帝国主义即反对国际资产阶级，反对国际资本主义的革命，它就不再是属于旧的世界资产阶级民主主义革命的范畴而属于新的范畴了；它就不再是旧的资产阶级与资本主义的世界革命的一部分而是新的世界革命的一部分，而是无产阶级社会主义世界革命的一部分了”。所以“这种革命……是新的被无产阶级领导或参加领导的，以在第一阶段上建立新民主主义的社会与建立各个革命阶级联合专政的国家为目的的革命。”

所以“中国资产阶级民主主义革命”，自从第一次世界大战与俄国十月革命以后，“起了一个变化。在这以前，……是属于旧的世界资产阶级民主主义革命的范畴之内，是属于旧的世界资产阶级民主主义革命的一部分；在这以后，……却改变为属于新的资产阶级民主主义革命的范畴，而……属于世界无



产阶级社会主义革命的一部分了”。“一九二五年蒋介石先生……说‘中国革命是世界革命的一部分’这句话”，是“一正确的命题”。

毛泽东这种理论，大半是错误的。在方法上则为滥用阶级斗争论。而其结果只能从参加革命的阶级来说明革命，与以分类，不能从革命的本身着眼。尤其革命的分类是应该根据革命的特征的。所谓资产阶级革命和无产阶级革命一类话，根本是马克思主义的滥用。如不谓然，那末民族革命又由甚么阶级来做呢？这时你就只能讲阶级的性质不能讲阶级的实践了。倘然毛泽东肯把国父孙先生的学说作一客观的彻底的研究，必不至犯这种错误。

依孙先生，从罗马灭亡迄今的革命共有三种：一为“种族革命”，或“民族革命”（孙），实行民族主义，所以又叫做“民族主义的革命”（同）；二为“政治革命”（同），实行民权主义，所以又叫做“民权主义的革命”（同）；三为“社会革命”或“经济革命”（同），实行民生主义，又叫做“民生主义的革命”（同）。这三种革命，第一种始于“罗马之亡”（同）；第二种盛于“十八世纪之末，十九世纪之初”（同）；第三种“擅场”于“二十世纪”（同）。当孙先生于一八九七年前后游历欧洲时，就是社会主义者对于社会革命亦少断言其即将发生，中国人则“鲜一顾及者”（同）。到一九〇五年，他却说“社会革命其将不远”。十二年后果然发生于俄国，即十月革命是。“二十世纪不得不为民生主义之擅场时代也”（孙）。毛泽东划分世界历史的时代不根据孙先生在一九〇五年说的话而根据列宁在一九一六年和斯大林在一九二五年说的话，未免可惜！

孙先生对于这三种革命，都认为是世界的。所以他看见欧

美已经做了和将要做了，知道中国必不可免，遂主张“行一个一劳永逸的方法”，把民族革命“政治革命与社会革命同时并举”（孙），即把民族主义民权主义民生主义“同时并行”（同）。于是这三个主义便合而为一个三民主义了。它们必然发生交互作用，即所谓连环性者。民族主义是“民权主义的与民生主义的民族主义”；民权主义是“民族主义的与民生主义的民权主义”；民生主义是“民族主义的与民权主义的民生主义”（三全大会宣言）。把它们比诸欧美所旧有的，可说是新。而从我在《与毛泽东论三民主义》第二节“三民主义的内容”中所说的看来，还增加了很多新的内容。所以三民主义是新民族主义新民权主义新民生主义之合一。那末民权主义就是新民主主义了。从其与民生主义——社会主义的关系看来，用毛泽东的术语，还是最新民主主义呢！孙先生把它叫做“社会共和政体”，不是这样的吗？它的出现当在一八九八年，依已发表的三民主义文献，亦在一九〇五年，并不是一九一六年和一九二五年！

三民主义的革命是举民族革命“政治革命社会革命毕其功于一役”（孙）的一次革命。孙先生从一八九八年离开欧洲以后所做的革命便合有社会革命在内，与以前之仅为民族革命政治革命者不同。他在一九〇五年成立的同盟会，即以完成此种革命为目的。《同盟会宣言》（实即《军政府宣言》）举出的“四纲”——“驱除鞑虏”，“恢复中华”，“建立民国”，“平均地权”，是很好的证明。“平均地权”下的解说有云：“文明之福祉，国民平等以享之。当改良社会经济组织……肇造社会的国家，……敢有垄断以制国民之生命者，与众弃之！”所以《同盟会宣言》是三民主义革命底宣言，即民生主义革命底宣言，含有社会革命的一次革命的宣言。在《同盟会



宣言》后一年，孙先生说：“我们这回革命，不但要做国民的国家，而且要做社会的国家。这决是欧美所不能及的”。由于孙先生的领导和同盟会的努力，三民主义的革命在一九一一年开始了，通称为辛亥革命。但到现在，“革命尚未成功”（孙）。三民主义者把辛亥革命称为辛亥之役；把讨袁运动称为讨袁之役；把护法战争称为护法之役；把国民革命称为北伐之役；把统一战争称为统一之役；把抗日战争称为抗日之役。这就是说，三民主义革命非到三民主义实现不止。那末世界的民生主义革命便始于一九一一年中国辛亥革命，而不始于一九一七年的俄国十月革命了。因此划分世界历史的时代应在一九一一年起。这怎能在中国革命列入“旧的世界资产阶级民主主义革命的范畴之内”作为它的“一部分”呢？

世界的民生主义革命，可简称为世界革命。它有两种做法。在资本主义发达阶级分化明了的国家，这种革命开始要用武力，采取布尔塞维主义的激烈形式，结果建立苏维埃政治——社会主义的民主政治。以后则不必用武力，采取社会民主主义的和平形式，结果只是改良议会政治——个人主义的民主政治便得。凡此都可说是欧洲式的民生主义革命，它始于一九一七年的俄国十月革命。在资本主义不发达阶级分化不明了的国家，这种革命的做法是在“实行民族革命政治革命的时候同时设法改良社会经济组织”（孙）。所以它的前半段（即民族革命和政治革命）要用武力，是激烈形式；后半段（即社会革命）不用武力，是和平形式。这叫做三民主义的革命。结果建立民权政治——三民主义的民主政治。这可说是亚洲式的或中国式的民生主义的革命。由这两种革命所建立的民主政治，都是新民主主义。后一种革命始于一九一一年，所以新民主主义亦始于此年，并不始于一九一七年。用一九一七年十月革命来

决定中国革命的新民主主义性质，是错误的。

毛泽东说世界革命始于一九一七年，乃就其欧洲式的民生主义革命而言。因此，说自它以后资本主义开始崩溃，有社会主义国家帮助民族革命，资本主义国内无产阶级也渐渐帮助前述革命，这是有理由的。但毛泽东对于后二种帮助估量过高，不很合事实。对于帝国主义反对民族革命一事，看得太机械，忽略了帝国主义的矛盾。他之痛骂社会民主党，尤为错误。这显然是党见用事，很不科学。至于资本主义之依赖殖民地半殖民地，当自十九世纪后三十年起。所谓“更加依赖”，亦不限于第一次世界大战以后。

我说世界革命始于一九一一年，却不仅是其亚洲式的或中国式的民生主义革命而言，确实是就整个世界革命而言。其理由已经说过了。这里要明白的，即中国的辛亥革命开始了世界四分之一人口实行民生主义的运动和反对帝国主义的运动（国民革命）。辛亥以后到来了欧洲式的民生主义革命——十月革命和打击远东的帝国主义的抗日战争。凡此皆直接间接有关于世界的民生主义革命者。所以辛亥革命确是世界历史另开纪元的信号。在它以后，实在是一个新的时代。这个新时代的历史，正写著的凡两章：第一章中国革命；第二章俄国革命。

孙先生早就是这样看的。他说：“中国革命的目的和俄国相同；俄国革命的目的和中国相同。中国同俄国革命都是走一条路。所以中国和俄国不止是亲善；照革命的关系实在是一家。至于说到国家制度，中国有中国的制度，俄国有俄国的制度。因为中国同俄国的国情，彼此向来不相同。”所以毛泽东因中国与俄国的制度不同遂忽视中国革命的民生主义性质，不以辛亥革命划分历史，不把中国革命——辛亥革命、国民革命、抗日战争——列入新时代作为它的特征，十分错误。



自然，从整个的世界革命说来，“中国革命是世界革命的一部分”；但是俄国革命也是世界革命的一部分。同时，这两个革命皆为世界革命的开始，有领导作用。如前所说，世界革命大别之有两种方法或两种途径。欧洲式的或俄国式的，大致适用于资本主义发达阶级分化明了的国家；亚洲的或中国式的，大致适用于资本主义不发达阶级分化不明的国家。世界各国可分为这两大类。由此两种方式的革命汇合而成世界革命，以实现民生主义。民生主义完成，大同主义便完成了。所以毛泽东把中国革命看成俄国革命（欧洲式的革命）的附属品而不看成独立物，把中国看成世界革命的“同盟军”而不看成主力军，是错误的。

最后，我们要谈到一点。世界的历史走上了一个新时代，中国和俄国对于各国的民生主义革命和民族主义革命要给与影响，使它们带上新时代的性质。但是就一般而言，特殊情形是存在的，不可一概而论。何况革命不是输出；而中国又忙于安内攘外，苏联又忙于肃清（肃军清党）建设，不暇顾及其它呢？因此要一九一一年以后的民族主义革命皆带上民生主义性质或民权主义性质，如毛泽东之所谓新民主主义者，是不可能的。世界历史由旧时代到新时代并非截然分成两段而成互相错综的形式。毛泽东不懂得这点。所以他的截然两段论终为事实所打破。“在第一次帝国主义大战与十月革命之后还有过一个基马尔式的小小的资产阶级专政的土耳其”，便是有力的证明。

### 三 新民主主义底中国背景

毛泽东底新民主主义之所以为新，如前所说，由于它是“几个革命阶级联合专政”或“被无产阶级领导或参加领导”

的专政。第一次世界大战与俄国十月革命展开的新时代，虽能使“殖民地国家”不能不建立这样的专政，但也必须要那里国家内有几个革命阶级或无产阶级领导之存在乃有可能。外因论与内因论是应该统一的。玩弄辩证法的毛泽东，当然要注意到内因这方面来。

那末他说了些甚么呢？

他说：“自外国资本主义侵略中国，中国社会又逐渐生长了资本主义因素以来，即自鸦片战争到中日战争一百年来，中国已经逐渐变成了一个殖民地半殖民地半封建的社会。现在的中国，在沦陷区，是殖民地社会；在非沦陷区，基本上也还是一个半殖民地社会；而不论在沦陷区与非沦陷区，都是封建制度占优势的社会。这就是当时中国社会底性质；这就是现在中国底国情。作为统治的东西来说，这种社会底政治是殖民地半殖民地半封建的政治。其经济是殖民地半殖民地半封建的经济。而为这种政治经济之反映的文化，即是殖民地半殖民地半封建的文化。”

因此，他继续告诉我们：“中国革命底历史进程必须分为两步。其第一步是民主主义革命；其第二步是社会主义革命。这是性质不同的两个革命过程。而所谓民主主义，现在已不是旧范畴的民主主义，已不是旧民主主义；而是新范畴的民主主义，而是新民主主义。”此新民主主义的革命在于“革除”

“殖民地半殖民地半封建的旧政治、旧经济、旧文化”，“建立”“与此相反的东西”——“新民主主义的政治”，“新民主主义的经济”，“新民主主义的文化”。

毛泽东这种意见，究竟包含了好多真理呢？老实说，一点也没有。

他和他的同志们，常说中国是“半殖民地半封建的社会”。



现在不同于从前的，就是加上了“殖民地”三字。理由呢？因为现在有了“沦陷区”。这是他们那些以“在实践中研究”自命的人在当前巨大的抗战实践中的新发现。但我要问问毛泽东：你承认现在的“沦陷区”就此属于日本，变成它底“殖民地”了吗？我们不这样看。“沦陷区”是战争过程中的暂时现象，现在抗战未停，它底命运并未决定。而依据我们底抗战必胜信念，那是要克复的。只有失败主义者和汪精卫之流才说：“沦陷区”成了命定的殖民地，毛先生，你们常常骂失败主义者，究竟谁是失败主义者？常常诬人为“汪派汉奸”，究竟谁是“汪派汉奸”？

要说中国是甚么社会，应该根据确定的事实。“沦陷区”底命运未定，不可作为中国社会底“特点”，尤其所谓“历史特点”。而在事实上，沦陷区是沦陷区，不能作殖民地看。因此，就是“半殖民地”四字也没有用底必要。在法律上和事实上，要保护国才是半殖民地。中国不是保护国。而自国民政府统治全国以来，政治上是独立的，与北洋军阀之以东交民巷为北京政府底太上政府者不同。但说中国以贫弱底关系未能充分发挥其独立性，以致既失权利多未收回，不时受帝国主义之欺凌侵略，那是对的。因此，人民所受苦痛甚多。从这点上说，孙先生还以为中国连殖民地都不如，可看作“次殖民地”呢！

但不管怎样，国家穷弱与富强，受侵略与未受侵略，并不是社会底进化阶段或历史底发展过程。而我们用于决定中国底时代性质的，应是进化阶段或发展过程，要决定中国底社会性质，亦复如此。未有一个时代底社会不是进化阶段或发展过程者。历史物质论者毛泽东，能够否认这个道理吗？所以我们不能用“殖民地半殖民地”来决定中国底社会性质。中国现在固然有沦陷区与非沦陷区；法国现在亦然。如果真地沦陷区是殖

民地，非沦陷区是半殖民地，那末“殖民地半殖民地”数字能使我们对于资本主义发达的法国和资本主义未发达的中国有说明作用和区别作用吗？否，那是甚么也不能的。毛泽东显然抛弃了历史的物质论。

他是不会接受这种评论的。自然，他并未完全抛弃历史的物质论，他还可说是一个半历史的物质论者。因为“殖民地半殖民地”虽不合于历史的物质论，“半封建”却是合的。那末现在我们就来检讨这一点吧。他说中国“不论在沦陷区与非沦陷区，都是封建制度占据优势的社会”。既然如此，中国就是封建的社会了，怎么还说是“半封建”的社会呢？而且所谓“半封建”，系就农村经济而言，毛泽东们是把中国作农业国看的。这样，则中国共产党在十多年前的第六次全国代表大会中就说“资产阶级式的土地所有制已经占着优势，这种优势日益发展（土地大半可以买卖）”，据此，不仅毛泽东底“封建制度优势”论是错误的，就是那次大会底“半封建”论也同样错误。毛泽东们完全是蹩脚的半历史物质论者。

中国现在的社会，如果从一般的社会进化阶段说来，是处于由封建到资本的阶段。从鸦片战争迄今都可说是这样的。但愈往今天走，愈是离开封建。今天中国实已处于资本主义初期了。这就是说，封建制度已经退处劣势地位，无论在经济政治文化任何方面都失掉支配作用。银行、工业、商业及商业化的土地关系在经济生活中占着优势，则甚为明显。但中国是否可看作资本主义国家呢？否，封建主义虽已崩溃，资本主义却未发达。正因为这样，文化便非常适于民生主义了。它底前途并不是资本主义。

那末中国现在的经济究竟如何呢？依我看来，有如次的几种：（一）封建经济；（二）私人资本主义；（三）合作经济；



(四) 国家资本主义。就它们底力量说，首为私人资本主义，次为国家资本主义，次为封建经济，末为合作经济。就它们底前途说，封建经济日益消灭。私人资本主义、合作经济、国家资本主义日益发达。而在后三者中，合作经济和国家资本主义将因政府底努力推行有凌驾私人资本主义的可能。合作经济所有关系上介在私人资本主义和国家资本主义之间。一面是私人的，一面又是集体的，结果则走向国家资本主义。所以国家资本主义将占优势，殆无可疑者。这里，我们要把国营、省营、县营、乡营、保营及其他公营（如校营）的生产事业包括在内。国家底经济系统原同国家底政治系统一样，可以分级并进。

所以中国底由封建到资本阶段，随着中国底情形而特殊化了。在欧洲是由封建主义到私人资本主义；在中国是由封建主义到国家资本主义。此国家资本主义，我在很多地方证明其为国家社会主义，并由此达于共产主义和大同主义。而国家资本主义则为国营实业之结果。由国营实业而国家资本主义、国家社会主义而共产主义和大同主义，皆不过民生主义底实现过程而已。所以中国底现阶段，具体言之是由封建主义到民生主义的阶段。

毛泽东不理解这一切，把中国底由封建到资本的阶段看作欧洲底由封建到资本的阶段去了。尤其错误的，就是他重视封建经济而轻视资本主义，把握没落而舍去发展。毛泽东显然抛弃了辩证法。至于他在资本主义中只见私人经营，不见国家经营，同时也不见集体经营（合作经济），因此他看着社会主义底前途。这显然不是一个社会主义者底态度。自然他有两次革命论在。但其错误，我已经批评过了，将来还有批评的时候，这里不说甚么。

然而毛泽东底“半封建”论和两次革命论虽不合于客观的事实，没有科学的意义，但却合于他底主观的要求，有政策底意义。因为一经把中国底经济规定为“半封建”之后，依照历史的物质论，中国底政治和文化也就是“半封建”的了。这就暗示人把国民政府作“半封建”政权看待，生怨恨之心。的确，而且毛泽东还很明白地说国民政府“是半殖民地半封建的专政”呢！那他又为甚么不用封建二字？因为言大过实反而失掉宣传作用。半封建最好。两次革命论中的“民主主义革命”，似针对半封建来的。但若只是这样，便用不着共产党。因此再设定一个“社会主义革命”。这样，又可以社会主义诱惑青年来反对“半封建”的政治了。

毛泽东底主意打得很好。但是我们有一个问题要请教于他。在从前共产党参加国民革命主张民主主义的时代，中国是半封建的社会；在以后共产党从事“苏维埃”运动主张苏维埃主义的时代，中国也是半封建的社会，在现今共产党参加抗日战争主张新民主主义的时代，中国同样是半封建的社会。这表明共产党在同一半封建的社会中实行了三种不同的革命，主张了三种不同的主义。喂！毛泽东先生，历史的物质论在这里不破产了吗？但是我要问你：在半封建的中国，究竟应该实行那种革命？主张那种主义？请你弄一个清楚吧。

#### 四 新民主主义的政治

现在我们谈新民主主义的政治。

依毛泽东底意见，中国是半封建的社会，不是资本主义的社会，所以它底全体成员没有“分裂为对垒的两大营寨……资产阶级和无产阶级”（马克思）。它底阶级很多，依毛泽东：有买办、有地主与农民、有资产阶级和无产阶级、有知识



分子与其他小资产阶级等。买办是帝国主义的，地主是封建的，为革命底对象，此外皆新兴的阶级和阶层，属革命底力量。但资产阶级是“一方面——革命性；又一方面——妥协性”的，很不可靠。“无产阶级由于自己底成长与俄国革命底影响，已经迅速地变成了一个觉醒了的独立的政治力量”。所以“领导人民推翻帝国主义与封建势力”，或“领导人民驱逐日本帝国主义并实施民主政治，……这个责任，主要就不得不落在无产阶级底肩上了”。这就是说，无产阶级领导农民、知识分子与其他小资产阶级来完成“民主革命底……两大基本任务”。

所以“这些阶级”，“乃是决定国家命运的基本势力”。“他们必然要成为中华民主共和国底国家构成与政权构成底最基本部分。现在所要建立的中华民主共和国，只能是一切反帝反封建的人们联合专政的民主共和国，这就是新民主主义的共和国”。“在今天……这种新民主主义的国家形式，就是抗日统一战线底形式。它和抗日的、反对帝国主义的，又是几个革命阶级联合的、统一战线的”。这解决了“国体问题”，即规定了“社会各阶级在国家中的地位”。至于“政体问题”呢？“那是指的政权构成底形式，指的一定的社会阶级取何种形式去组织那反对敌人保护自己的政权机关。……中国现在可以采取国民大会、省民大会、县民大会、区民大会直至乡民大会的系统，并由各级大会选举政府。……这种制度即是民主集中制。”总括言之，“国体……各革命阶级联合专政，政体——民主集中制。这就是新民主主义的政治”。

我们看了毛泽东这些意见，知道最重要的问题是国体方面。在政体方面，他是根据《建国大纲》中的国民大会和“县各级组织纲要”中的保民大会等演绎而成的。如果有问题，也带技术性质，与新民主主义无特殊关系。难道民主集中制还不

是毛泽东的旧民主主义、新民主主义、最新民主主义三者之所共同的吗？所以我们要注意于他在国体方面的意见。

这样，主要的是阶级分化问题。在我们与毛泽东讨论它时，最好从他底论据出发。如我所已说，中国经济是“半封建”的，所以不是资本主义，因而社会没有分裂为资产阶级和无产阶级两大营寨，毛泽东底各阶级论，就是这种分裂未曾出现的证明。它“提倡的互助互让政策”，如果分裂已经出现，便是空想。同时，他主张的“将阶级利益服从于民族利益”，当然“带着爱国主义性质”，亦由于分裂未曾出现的缘故。不然，毛泽东是阶级争斗论者，就应该实行阶级争斗了。他说的“共产党人决不将自己观点束缚于一阶级……底利益上面”的“大义”，完全是反阶级争斗的。列宁因为俄国社会分裂了，所以当俄国与德国作战时，他主张变外战为内战（所谓“变帝国主义战争为内乱”），因而乘机推翻政府，建立苏维埃。毛泽东崇奉列宁，为甚么不仿效他而主张“抗日统一战线”和“阶级联合专政”呢？如果毛泽东不是列宁所骂的社会爱国派，就当然是因为中国社会未分裂为资产者和无产者两大阶级的缘故了。

毛泽东看重农民，有这一段话：“斯大林说：‘殖民地半殖民地的问题实质上就是农民问题’。这就是说，中国的革命实质上是农民革命。现在的抗日实质上是农民的抗日。新民主主义的政治实质上就是授权给农民。新三民主义、真三民主义实质上就是农民革命主义。大众文化实质上就是提高农民文化。抗日战争实质上就是农民战争。”如果这些话从各业人口比例上说来不无理由。那就应知共产党第六次全国代表大会说：“中国农民的阶级分化至今尚是含糊的，不纯粹的”（《土地问题决议》）便值得注意了。农民“不独由富农而中



农而小农而最小农而雇农没有明确的分别（同）；就是富农与地主亦没有明确的分别”（《中国共产党底分析》）。因此，毛泽东从前在江西分田查田，一再“错误的分析阶级成分”，至于用法令来规定它。这只要把一九三三年十月十日“苏维埃中央政府颁布”的《关于土地斗争中一些问题的决定》一看，便可知道。所以农民之多，是中国阶级分化未明了的证据。

既然阶级分化未明了，所谓资产阶级和无产阶级，便无从说起。至于所谓资产阶级具有革命性和妥协性，谓无产阶级“长成”了和“觉悟了”变成“独立的政治力量”，更谈不到。那末此未分裂为阶级的人口，叫做甚么？很明白地叫做民族。资本主义中期的社会，由阶级构成；资本主义初期的社会，由民族构成。这难道还不是一般的法则吗？正因为这样，资本主义初期底政治革命，确是代表人民的，所以才被人看成民主革命呢！这种见解，完全合于马克思和恩格斯底理论。恩格斯说：“无产阶级当时仍旧只是受痛苦的和被压迫的群众，没有一切创意力，不能有独立的政治行动”。那末历史上岂不有无产阶级的国家吗？诚然，凡在资本主义初期的国家，即是如此，须知资本主义初期是对立物统一的时代，即阶级未分明的时代。这时底国家不是阶级国家而是民族国家。

如果你要用阶级争斗论底见解，来按照资本主义中期底社会分化，把某种人看作资产阶级；把某种人看作小资产阶级；把某种人看作“半无产阶级”（列宁）；把某种人看作无产阶级……那是可以的。但这只能说是主观的分类，并非客观的阶级。在客观方面，这种阶级只是一种萌芽，连自在的阶级都说不上，更谈不到自觉的阶级了。纵以外力去催生，例如“俄国革命底影响”和共产党底煽动，亦因数量上的细微和质量上的

落后，不能成为独立的力量。在这种情形下侈谈阶级和阶级领导，完全是把主观的分类当成客观的事实，近于谈玄。

这是毛泽东们到今天始终没有把阶级分析弄清楚的原因。对于政治上的人物，他们从前说某也代表另一阶级，例如汪精卫，在从前说是代表小资产阶级；今天又说是代表大资产阶级，看毛泽东说“大资产阶级底一部分以汪精卫为代表”可知。对于社会中的阶级，他们从前说地主富农和大资本家不革命；今天又说只有汉奸才不革命，所以主张“全民抗战”，新民主主义是“一切革命的人民……对于反革命汉奸的专政”。关于汉奸与非汉奸底分别，甚合于民族主义的见解。他们在以“抗日救国”为口号时就是这样的。但这要以民族为社会构成和国家构成才能成立。那末侈谈阶级的毛泽东，在这里不是已承认我们底见解，把阶级斗争论放下了吗？

但是，有些人总以为没有阶级，则民族是广泛的，不免空洞抽象，好象甚么都未抓住一样。所以有些三民主义者也讲起阶级基础来。这是错误的，未分裂为阶级的民族，其实在而具体，与阶级同。从前反满清的民族运动，反帝国主义的国民革命，今天反侵略的抗日战争，就把这点作了一个充足的证明。然则谁领导人民完成中国革命底任务？党，革命党。党在阶级分化未明了的国家，是代表民族的，代表人民的。这在事实上就是革命党。老实说，便是阶级也少不了党。并且任何党中都有各阶级底分子。因为党之号召人民，集中其优秀分子，是用主义及据以定出的纲领与政策。所以有民族和政党就够了，用不着再在民族和政党之间设定一个阶级。

中国近几十年的革命，都是由国民党底领导做出来的。它对内代表全国人民，为大家谋利益，从未“违背”过它的任何声明。它是革命到底，不完全实现民权主义和民生主义不止



的。对外它代表中国民族，保卫国家底领土主权，在自立更生中运用外交政策。它是革命到底，不完全实现民族主义不止的。毛泽东在这些地方的诬蔑，损伤不了国民党及他们所主持的国民政府之伟大而神圣的革命性和彻底性。总之，毛泽东所夸诩的无产阶级领导，乃夜郎自大的口头禅。请问：国民革命中的领导为何？“苏维埃”运动底成绩安在？根据事实，除了“南昌暴动”以来的“盲动主义”，放弃“苏区”以后的“二万五千里长征”，是甚么也没有的。抗日战争中的领导，恐怕就是新四军叛变一类事实吧。这里，毛泽东把苏联底援助提出来了。他说：“苏联底援助是抗战最后胜利决不可少的条件”。这自然有道理。但他在另一个地方，却说：“中英美法苏五国应该赶快地联合一致，否则有被敌人各个击破之虞”。“这种联合阵线是援助中国的，同时也是各国互助的。”这更有理由。所以毛泽东底话，用不着我来驳，他自己就驳了。

这里，我们要指出一点来，毛泽东在抗战以前，主张“新的民主共和国……包括无产阶级、农民、小资产阶级、资产阶级及一切国内同意民族与民主革命的份子，先是这些阶级底民族与民主革命底联盟”。所以他们大叫其“抗日民族统一战线”。今天毛泽东主张新民主主义共和国，却只包括无产阶级、农民、小资产阶级（知识分子在内），没有“资产阶级及一切国内同意民族与民主革命的分子”，所以他把口号也改成“抗日统一战线”，不要民族了。当然，毛泽东之所谓资产阶级云云，意义何在，我们是明白的。他这种改变，又为了甚么，看了他底同志煽动某军发生的事件，更不难明白，我在《共产党底分析》第五章中说“阴谋不能成功革命，反之倒要毁灭自己。……”这是要请毛泽东反省一下的。

至于“几个革命阶级联合专政”之错误，已经说明过了，

中国所需要的为国民的民主专政，同样说明过。因此我们便就此停止，不另讲甚么。

## 五 新民主主义的经济

现在我们来谈新民主主义的经济。

毛泽东说：“大银行、大工业、大商业归……国家所有。

‘凡本国人及外国人企业，或有独占性质，或规模过大为私人之力所不能办者，如银行、铁道、航空之属，由国家经营管理之，使私有资本制度不能操纵国民之生计。此即节制资本之要旨也’。……这就是新民主主义共和国底经济构成底正确方针。但同时，它不没收其它资本主义的私有财产，并不禁止

‘不能操纵国民生计’的资本主义生产的发展。它将采取某种必要的方法，没收大地主底土地分配给无地及少地的农民，实行中山先生‘耕者有其田’底口号……。农村底富农经济，也是容许其存在的。这就是‘平均地权’底方针。”

“中国底经济。一定要走‘节制资本’与‘平均地权’的路，决不能是‘少数人所得而私’，决不能让少数资本家与少数地主‘操纵国民生计’，决不能建立欧美式的资本主义社会，也决不能还是旧的半封建社会。……这就是革命的中国，抗日的中国应该建立与必然要建立的内部经济关系。这样的经济就是新民主主义的经济。”

毛泽东讲起民生主义来了，很好很好。那末为甚么不叫做民生主义而叫做新民主主义的经济呢？因为他要谋与新民主主义配合的缘故。有人说，毛泽东们之宣言信奉三民主义，并不真诚。那末讲一下三民主义又讲起新民主主义来，就是一个证明了。但是我觉得他在新民主主义名称下对于民生主义的了解，比他在三民主义名称下还要多些。这不能不说是一个进



步。

第二点要指明的，就是他肯定“中国底经济一定要走节制资本与平均地权底路”，即民生主义底路。“谁要是敢于违反这个方向，他就一定办不到，他就自己要碰破头的”。说得很对，殊堪称赞。

但是毛泽东有三个缺点必须注意。

第一，他说“新民主主义的共和国”“它将采取某种必要的方法，没收大地主底土地，分配给无地及少地的农民”。这是错误的。孙先生不论解说“耕者有其田”或“平均地权”时，均未谈到“没收”“分配”一类话。而所谓“某种必要的方法”，显然是毛泽东从前抄袭俄国十月革命中的土地革命在江西“苏区”实行过的“那一套”老办法。中国“资产阶级式的土地所有制已经占着优势”；并且又是“小农经济占着优势”；同时“市场经济的制度也已经为统治的制度，已经笼罩一切”了。（中共六大《土地问题决议》）这还用得着土地革命来“扫除农村中的封建关系”吗？否。农村中的封建关系已成残余，在自然死亡之中，只要努力建设，在经济建设之类，就可促其死亡了。中国需要建设而不需要破坏，需要建设式的破坏而不需要破坏式的破坏。

第二，他把平均地权解作“耕者有其田”（孙），把“耕者有其田”解作暴力的没收分配，显然错误。首先要明白平均地权不在“扫除农村中的封建关系”，而在节制城市中的资本主义。这点，我在《民生主义真解》上有详细的说明。其次要明白平均地权不在平均土地财产底占有，而在平均土地涨价底享受。它底方法是照价抽税和照价收买以达到涨价归公之目的。所以平均地权底实行，势非至土地国有不可。讲到“耕者有其田”，这个意思就是要农民得到自己劳苦的结果，要这种劳

苦的结果不被别人夺去”（孙）。固然，这对于平均地权可使人解作平均土地底所有权，亦可使人解作平均土地底使用权。但不论怎样，达到的“方法可以说是和平解决”（孙），而其目的则均在于土地国有。看孙先生说的“土地及大经营皆归国有”一语，便可明白。

第三，他不知道平均地权和节制资本只是民生主义底方法，目的则是共有共享。同时他不知道由这些方法可以达到“国家产业主义”（孙）和“国家社会主义”（同），以及再由此便达到“共产主义”和“大同主义”（同）而实现共有共享的目的。这就是说，他不了解平均地权和节制资本之发展底必然，因而不了解民生主义底全部过程，即不了解民生主义底全部内容。他只了解它底方法，而且只有两个。如果他有完全的了解，则民生主义之为中国底社会主义，实行民生主义之可免于第二次的革命——经济革命或社会革命，就毫无可疑了。

我希望毛泽东能够克服这三个缺点。如此，民生主义便不只是新民主主义的经济，而且是最新民主主义的经济了。毛泽东能够在百尺竿头更进一步吗？

## 六 新民主主义的文化

最后我们来谈新民主主义的文化。

在这方面，毛泽东说了很多话。他与新民主主义的文化有关的，却异常之少。应该征引和叙述的，只有如次的一些。

“所谓新民主主义的文化，就是人民反帝反封建的文化，在今日就是抗日统一战线的文化。它是‘民族的，科学的，大众的’。如果要问他底形式和内容为何，可用这一句话作答：

‘民族的形式，新民主主义的内容’。‘由于现时的中国革命是世界无产阶级社会主义革命底一部分，因而现时的中国新文



化也是世界无产阶级社会主义文化底一部分，是它底一个伟大同盟军。但是这一部分不是以社会主义文化底资格去参加，而是以人民大众反帝反封建的新民主主义文化底资格去参加的。由于现时革命不能离开中国无产阶级底领导，因而现时的中国新文化也不能离开中国无产阶级文化思想即不能离开共产主义思想底领导。但是这种领导是领导人民大众去作反帝反封建的政治革命与文化革命，不是领导他们去作社会主义的政治革命与文化革命。”

我们必须知道：“人民反帝反封建的文化”是民族主义民权主义的文化；“抗日统一战线的文化”亦是民族主义的文化。这一点似乎用不着解说。因此我请毛泽东不要玩弄新花样，说甚么“新民主主义的文化”。由于中国革命是民生主义与民族主义民权主义“同时并行”（孙）的一次革命，所以“人民反帝反封建”之后不单建设民族主义的国家、民权主义的政治，而且要建设民生主义的经济。毛泽东不是把民生主义看作“新民主主义的经济”吗？因此，“人民反帝反封建的文化”和“抗日统一战线的文化”应是三民主义的文化，同时，与其用“反帝反封建”和“抗日统一战线”之消极的与政策的口号来规定文化底内容，不如用积极的和主义的原则之为好。并且三民主义文化是又简单又明了又富有内容的文化规定呢！

的确，毛泽东对于新民主主义文化没有说出一个所以然来。依他，新民主主义是中国现在“新文化底本质”和“内容”。那末新民主主义的文化为何？他说的“反帝反封建”，是消极的，不能作文化底本质和内容。他说的“民族的科学的大众的”云云，字面上是积极的，实际上亦无何种内容可言。所谓“民族的”，要不外民族固有的和合民族需要的之二义；所谓“大众的”，亦不外大众固有的和合大众需要的之二义。

毛泽东不赞成固有的，而合需要的为何，则是问题。至于所谓“科学的”，则为一形容词，其解说是：“反对一切封建思想与迷信思想，主张实事求是，主张客观真理，主张理论与实践一致”云云。这不同样没有具体的内容吗？如果把毛泽东所说的“扩大共产主义思想的宣传”一类话举出来，那新民主主义文化就变成最新民主主义文化了。而且他还明白说共产主义思想只能作“领导”用，同时“这种领导是领导人民大众去作反帝反封建的政治革命和文化革命，不是领导他们去作社会主义的政治革命和文化革命”呀！因此所谓新民主主义文化实在空洞抽象，没有内容。

我们所主张的三民主义的文化，便不是这样的。固然，毛泽东也说过新民主主义的文化“就是新三民主义的文化”一句话。但却只是一句话。而且所谓“新三民主义”，“是联俄联共农工三大政策的三民主义。”看他对于“旧三民主义与新三民主义”的解释，知道是看重“联俄联共农工三大政策”的。所以“新三民主义的文化”不过“联俄联共农工三大政策”加“反帝反封建”“抗日统一战线”“三大政策”而已。这与我们底三民主义之注重主义内容，以其创立者从来的著作讲演为根据而发扬光大者不同。所以我们底三民主义文化，是积极的和主义的并富有内容的文化。其为民族的、大众的、科学的，固不待言；同时又是时代的和革命的，现实的和理想的，甚为完美。三民主义是民族底导师依照中国情形顺应世界潮流创造出来的，不是未经过中国化的舶来品，他创造后说：“三大主义，皆基本于民”（孙），所以根本是人民的，即“民有民治民享主义”（同）。这种主义合于中国情形和世界潮流，所以既是现实的、科学的，又是理想的、哲学的，因而具有充分的时代性。它是反对满清统治和反对帝国主义的；否认君主政治



和否认军阀政治的；同时又要打破土地垄断和“打破资本主义制度”（孙）的。其革命性之丰富，实超过任何主义。

这样的文化，三民主义文化，因为三民主义革命包含有民生主义革命成为了世界民生主义革命之一部分，所以它也是世界民生主义革命文化底一部分。但因中国底三民主义革命开始于一九一一年即辛亥之役成为了世界民生主义革命之先导，所以它在世界民生主义革命文化中也处于先导底地位。世界民生主义革命由欧洲式的俄国革命和亚洲式的中国革命合成。所以它对于亚洲式的革命文化负有领导底责任。因此它在世界民生主义新文化中不是“同盟军”而是主力军和先锋队。它之参加这种新文化，由于亚洲式的革命不是单纯的民生主义革命，所以是以三民主义底资格去的。这与欧洲式的民生主义文化有若干的不同。但在将来世界民生主义革命完成时，必然同归于一，成为大同主义文化。明乎此，毛泽东说“现时的中国新文化不能离开中国无产阶级文化思想即不能离开共产主义思想底领导”，是错误的。现时的中国文化既是三民主义文化，当然由中国国民党领导。这是十分合理的事。

到这里，毛泽东底新民主主义文化论就根本不能成立了。他应该明白中国人民有很大的进步。政治阴谋固然要被识破，文化阴谋也要被识破。那末在宣言信奉三民主义之后不切实建设三民主义文化，还要玩弄新民主主义文化底花样做甚么呢？中国除了需要三民主义以外，不需要任何主义。毛泽东说：“真理只有一个”，很对。所以文化只能是三民主义文化。那末三民主义文化就是“中华民族底新文化”了。它既是民族的，当然可用三民主义去统一全国人底思想，以集中全国人民底意志，来谋力量上的团结和行动上的一致。这既不是德意之“资产阶级的文化专制主义”，也不是苏联之无产阶级的

文化专制主义，而是中国之整个民族的文化统一主义。共产党宣言“三民主义为中国今日之必需”，那末谁不相信三民主义，谁就是自外于中国。其人也便不想当中国人了。

所以中国不能讲自由主义。它要求一个主义——三民主义。毛泽东所说的“言论出版底不自由”，乃是他企图自外于中国，不想当中国人的表示。然而他把主张统一军事政治及思想的我和张君勱（他只主张统一军事政治）骂为“反动”，指斥代表资产阶级，“想结束抗战”。他在《新民主主义论》（《解放》第九十八、九期）中说：“大资产阶级底一部分投降了敌人，其另一部分也想结束抗战。文化运动反映这种情况，就表现了叶青张君勱等底反动与言论出版底不自由”。这是毫无根据的谩骂。试举一例，他在这里显然指我为代表大资产阶级。但在同一论文底第八节《驳左倾空谈主义》中却把我所“提倡”的一次革命论看作无产阶级中的左派。由此可见毛泽东底话是不管事实只是信口开河的了。

至于他之吹捧鲁迅及文化革命四时期说，都是错误的，毫无价值。但他说在孙先生未“建立三大政策的新三民主义”以前，即民国十三年以前，“三民主义是和教育界学术界青年界没有多大联系”云云，则殊不正确。同盟会以留学生为干部，是很明白的事实。同时，教育界学术界底党员亦为数不少。说十三年以前对于三民主义有信仰而无阐扬，那是对的。说他未与知识分子发生关系，那就错误了。这是我们要附带提及的一点。

原载《抗战与文化》第五卷第十、十一期  
（一九四一年八月十五日、九月十五日）



## 唯物史观与民生史观

我们知道唯物史观是物质论的历史观或物质主义的历史观之简称，似乎可以包括用地理、生物、种族和人口等等物质因子去说明历史的学说；但一谈到唯物史观则大家俱把它作经济史观理解，当成特殊的唯物史观看待，不发生任何误会。理由很明白的一个，就是唯物史观为马克思所创立，而马克思则是用经济学的方法来解释历史的，此外那些用地理学和生物学等方法解释历史的学说，通称地理史观和生物史观等，分别得非常清楚。

因为唯物史观为马克思所创立，马克思是社会主义者，并把社会主义拿去与无产阶级结合，一般人遂视唯物史观为社会主义底哲学和无产阶级底哲学。共产党崇奉马克思，主张他底社会主义，自称无产阶级政党，特别研究，宣传并应用唯物史观，一般遂又视唯物史观为共产党底理论了。于是唯物史观遂带上了一种主义性、阶级性、党派性。从而反对社会主义和反对共产党的人便必然反对唯物史观；赞成社会主义和赞成共产党的人也必然赞成唯物史观。这是今天世界上的人对于唯物史观的态度之分野。中国内的人亦常常如此。

我以为唯物史观底应否反对或赞成，当看它本身是否真理而定。它本身是否真理，不受其从外部涂上的主义性、阶级性、党派性底影响。然而今天要看它本身是否真理，就要把那些主义性、阶级性、党派性洗刷了才有可能。

必须知道，唯物史观为马克思所创立的话，乃就其逻辑公式和理论系统而言。它底思想，则由来甚久。马克思以前有很

多思想家便已理解到了，而且应用到了。如果一一叙述起来，可以写成一部唯物史观史。为什么呢？因为任何一种学说都不是突然出现的，有其长期的发展过程。并且“英雄所见大略相同”，所以思想家所见亦大略相同，这不是由于“此心同此理同”的缘故吗？

说到这里，我要举两个例子出来作为证明。一是道德家的孔子；一是观念论者的孟子。“孔子论政，先富后教，或先足食而后民信。可见他也是注重经济，把教育和道德看成上层建筑了。孟子更是如此。他一谈到仁政或王道，总是从耕田种桑说起，要人民不饥不寒，然后才‘谨庠序之教，申之以孝弟之义’，他并且公然说出‘有恒产者有恒心，无恒产者无恒心’一类话来。依他，治者能为民制产，满足其仰事俯畜之需，则从善甚易。否则‘救死而恐不赡，奚暇治礼义哉’？这是孟子把经济看成教育和道德之基础的证明”（拙著《三民主义与社会主义》）。而且在孔子和孟子两人，政治底先务与要务就是致富、足食、生产。可见他们又把经济看成政治底基础了。这是很明白的一点。

“那末，孔子和孟子不也想到唯物史观并用到唯物史观吗？然而他们却不属于无产阶级，却不主张社会主义。反之，他们在马克思主义者眼中倒是贵族中人，以君主政治为主张。可见唯物史观与无产阶级没有关系，与社会主义没有关系，因而与自命无产阶级实行社会主义的共产党没有关系”（前书）。

但是，有些人又提出一个理想，即：“唯物史观看重经济，看重生产，因而就又看重劳动；以经济为文化底基础和历史底原因，无异于说没有劳动就没有文化，没有历史；——这显然是在提高无产阶级底地位，非常合于他底利益。并且，唯



物史观看重经济，不啻指明无产阶级底利益之所在和社会改造底关键之所在，他底主张——社会主义是一种经济思想，即由于此。这两种见解有不可否认的真实性在”（前书）。所以唯物史观是有阶级性和主义性因而也就有党派性的。我们无法把这些性洗刷下去。

但是，必须知道，唯物史观看重经济，看重生产，因而看重劳动，也有提高有产阶级地位和拥护有产阶级利益的作用。因为有产阶级从事生产，在资本主义初期，他底工厂很小，也要亲自劳动。而那时的僧侣和贵族都看不起他。僧侣轻视现实生活，梦想未来的天国，他说富人要进天国比骆驼穿针孔还难。贵族以身份和名誉为重，轻视生产事业及营利行为，所以孟子骂商人为贱丈夫。历代帝王尽量困辱商人，大家又都贱视工业，诋为“奇技淫巧”。有产阶级为了尊重自己，把个人之富看作国家之富，并研究经济使成学问，以证明劳动、生产、交换、货币（即金钱）等等底正当性。创立经济学的亚当斯密，看重劳动的李嘉图，不是马克思主义者之所谓有产阶级的代言人吗（参看前书）？

而且唯物史观或经济史观之出现，是经济学成立并发达以后的事。老实说，他还要以经济学的发达为前提呢？凡是一种学问，都可成为一种史观。因为研究者总是从已知出发，或用它来看一切，以致有一种学问就有一种方法，对于历史便有一种史观。现在有物理学、天文学、地理学、生物学……和经济学、政治学、法律学、道德学……，因而也就有物理史观、天文史观、生物史观……和经济史观、政治史观、法律史观、道德史观……。那么经济史观就是经济学的史观了。用唯物史观研究历史，等于用经济学的方法研究历史。所以唯物史观是经济学发达的结果。社会主义固然是经济思想；资本主义又何尝

不是经济思想？唯物史观所看重的经济是一般性的，并未就特殊性的社会主义而言。用经济说明历史是用一般性的经济说明历史，这就连资本主义也包括在内了。认定近代的政治、教育、道德等等，总之，精神文明，是资本主义底产物，正是有产阶级对于近代历史看法。认定从前一切精神文明皆是从前一切经济制度的产物，正是有产阶级由今证古的结论。同时，这种历史观一反于僧侣思想和贵族思想，对于有产阶级有巨大的革命作用。

因此，唯物史观合于有产阶级底利益，并不违反资本主义。这是欧美有些被共产党看作有产阶级的经济学家赞成唯物史观的原因。中国亦复如此。那末我们怎能说唯物史观与社会主义不可分离，属于无产阶级，为共产党所专有呢？唯物史观虽为社会主义者马克思所创立，却可离开社会主义而存在。

那末唯物史观是什么呢？它是一种历史哲学，以经济为历史原则底总原因，以经济进化为历史进化底总法则，可名为历史的物质论。但历史是社会底动态形式；社会是历史底静态形式。所以从唯物史观说明历史底静态形式上观察，它是一种社会哲学，即以经济为社会底本体，又以经济为社会底根源，可名为社会的物质论。这样的学说，是没有固定的主义性、阶级性的，因此也没有固定的党派性。它与一切史观相同，是人类的精神财富。我们之对待它，一如对待其它一切史观那样，不能把它排出历史学说之外。

这样，我们对于唯物史观的问题，就是也只有问它是否真理之一点。要问它是否真理，最好采用比较的方法，把它拿来与其它一切史观比较。真理与错误原是相对的，由比较而来。

其它一切史观，如果我们照通常把科学分为自然科学和社会科学两类的办法，亦分为自然史观和社会史观两类。物理史



观、天文史观、地理史观、生物史观、种族史观等属于前一类；政治史观、法律史观、道德史观、宗教史观等属于后一类。这是很明白的，不用解说。

自然史观是用自然即自然的物质来说明社会或历史。这是自然科学的观点，亦即自然主义的观点，乃自然的物质论即机械的物质论之所必然。它的错误在于忽视社会底特殊性。其实，社会与自然是不同的，各成一个世界。用自然说明社会，就是在社会外去找寻社会生成进化底原因。这是神学的方法，不是科学的方法。难道以自然之外的多神或一神来说明自然，还不就是宗教而可看作科学吗？一切自然史观在这里就根本不能成立。其它错误甚多，不必一一说及。

社会史观是用社会的东西如政治法律道德宗教等来说明社会或历史。这是社会科学的观点。社会的结构法则、生成法则和进化法则都在社会本身之中，很合科学。但是，进一步看，便知科学底研究是物质的研究。物理学、天文学、地理学、生物学、心理学等莫不如此。而政治法律道德宗教等是精神的现象，至少是以精神显示其特殊性的。例如政治底行政机关和法律底司法机关，在物质上并无分别；而两者的警察宪兵，以其制服和武器配合而成的，则完全一样。那末用政治法律道德宗教等来说明社会，显然是玄学的方法，不是科学的方法了。如果说政治法律道德宗教等是精神与物质统一的活动，那就应知其所谓物质皆是经济的，不能离开经济而存在。用作社会之本体和根源的东西，应是不藉它物而存在而产生的才对。所以政治法律道德宗教等的物质，自当除外。否则它们便是经济底产物了。于是一切社会史观俱不能成立。其它的错误，也不用再谈。

总括看来，自然史观和社会史观全无是处。换一句话，唯

物史观以外的其它一切史观都有错误。唯物史观呢？则与它们不同。如前所说，唯物史观即经济史观。经济为人为力改变自然的结果，既是社会的，又是物质的，可名为社会的物质。用它来说明社会或历史，一方面没有自然史观底神学性，别方面又没有社会史观底玄学性，而是充分科学的东西。唯物史观比其它一切史观正确。所以唯物史观是真理。

民生史观呢？你不是赞成民生史观吗？说其它一切史观皆错误，很对，民生史观正是如此。但若说唯物史观正确，那又置民生史观于何地呢？真理原来只有一个啊！我们赞成民生史观就要反对唯物史观；赞成唯物史观就要反对民生史观。我们要问一个是非，不能一脚踏这边，一脚踏那边，采取骑墙态度！

这些话，显然以民生史观与唯物史观不相容为前提。如果是相容的，那就没有意思了。民生史观与唯物史观是不相容的吗？这个问题，在某些民生史观论者俱以是字作答案。某些唯物史观论者亦复如此。但是我底答案则却是一个否字。明白地说，我以为民生史观与唯物史观相容。所谓相容，就是说它们并不矛盾，而是一致的，有其相同者在。

首先我要问那些以为民生史观与唯物史观不相容的人一句话，你用民生说明历史，人家用经济说明历史，不同之处安在？我想你底答案一定是说民生与经济不同。为什么呢？因为孙先生说“民生就是人民底生活，社会底生存，国民底生计，群众底生命”。很好。我们如果把孙先生底话连贯起来，民生就是大家用生计来维持生命而有的生活与生存。生计最重要，否则生命不能维持，生活便无可言，生存也就没有了，生计是什么？在英文为Economy，又译作经济。那末民生不就意味着经济了吗？



是的，孙先生说：“民生底需要，从前经济学家都说是衣食住三种。照我底研究应该有四种，于衣食住之外还有一种就是行。……我们要解决民生问题，不但是要把四种需要弄到很便宜，并且要全国底人民都能够享受……。我们研究民生主义，就要解决这四种需要底问题。”这四种需要，完全属于经济。而所谓民生主义，它底内容不外机械生产、计划经济、国营实业、节制资本、平均地权、共有财产（或共同享受）。这有一样不是经济的吗？民生主义根本就是一种经济主义或经济思想。

因此，孙先生明白说：“民生两个字”是“用于社会经济上”的。在另一个地方，他又说是“用之于政治经济上”的。不论社会经济也吧，政治经济也吧，实际都是经济。这是很明白的，用不着解说。

这样，民生与经济有何不同？既然民生是经济，民生需要是经济需要，民生问题是经济问题，民生主义是经济主义，那末民生史观就是经济史观了。老实说，民生史观底全文是民生主义的历史观或历史的民生主义。所以民生史观实为经济主义的历史观或历史的经济主义之别名和简称。民生史观底民生是民生主义底民生啊！

这里，一定有人要说：民生底需要不止于衣食住行，还有育乐二者。其实亦不止于育乐，还有性管卫等。但孙先生已把民生底需要确定为衣食住行“四种”，不能再增加了。难道他不知道育乐及性管卫等之为民生底需要吗？否，他知道。但他既把民生确定为经济，看重衣食住行，属于养底方面，所谓育乐及性管卫等不是经济，而是教育、娱乐、生殖（或婚姻）、政治、军事等，当然不能列入民生中去。如果民生包含有一切，那用民生说明历史即是用一切说明一切底进化，还有什么

哲学意义？前面说民生史观是历史哲学，哲学是用一本去说明万殊的。所以民生不能包含一切，只能偏于一面。

另外，人又要说：民生不能忽略道德，所以戴季陶先生说：“仁爱即民生哲学之基础。”很对。民生当然少不了道德。孙先生是看重仁爱的。但民生既被定为经济，所以他从未说过民生问题就是道德问题，民生主义就是道德主义的话。他主张用一本的经济说明万殊中的道德。这一点也没有忽视道德的意思。而且民生哲学底基础应该是民生。如果另有基础，则民生就不是本质的和最后了的，又何民生哲学之可言？

所以民生史观是经济史观。这不仅从民生底意义、需要、性质种种方面看出，而且从其用民生去说明政治军事道德教育文化社会种种方面亦可看出这点来。让我把孙先生及其继承者蒋委员长底话征引一些出来作为证明吧。

“在用民生说明政治军事方面，孙先生说：‘国以民本，民以食为天。不足食，胡以养民？胡以立国？’蒋委员长说：‘政治与经济息息相关，……而且政治底基础就在健全经济，我们甚至可以说经济情形是决定政治的惟一主要因素。’他又说：‘我们讲军事是不能离开经济的。’‘没有后方生产不能支持前方抗战。’

“在用民生说明道德教育文化方面，孙先生说了很多的话。例如：‘必也治本宜先，救穷宜急。衣食足而知礼节，仓廩实而知荣辱。实业发达，民生畅遂，此时则普及教育乃可实行矣。’又如：‘文化及教育等问题，至此方不落于空谈。以经济之发展，使智识能力之需要日增。而国家富力之增殖，可使文化事业及教育之经费易于筹措。一切知识阶级之失业问题，失学问题，方有解决之端绪。’

“在用民生说明精神文明方面，孙先生说：‘实际，物质



文明与心性文明亦相待而后能进步。中国近代物质文明不进步，因之心性文明之进步亦为之稽延。’又说：‘因为机器发明以后，经过了实业革命，成为社会问题，便发生社会主义。’

“在用民生说明社会阶级方面，孙先生说：‘今日贫富悬殊，不可方物。……其所以养成这样贫富不均的现象，就是由于古今底生产力不同。’又说：‘由于机器发明，……生出贫富极相悬殊的两个阶级，……常常相冲突。’至于工商业发达，土地涨价，有土地变成资本家的话，则是常常说的，不用征引。

“在用民生说明一切社会现象方面，孙先生说：‘经济学之概说，千端万绪，分类周详，要不外乎生产分配二事。生产即物产及人工制品，而分配者即以所产之物支配而供人之需也。骤视之，其理似不高明深渊；熟审之，则社会之万象莫不包罗于其中也。’蒋委员长说：‘一个国家底军事政治经济文化与社会之能否进步，以及整个国家底强弱，差不多完全决于交通之是否便利。’”（《时代思潮》第二十八期拙著）

从此种种例证看来，可知用民生说明社会或历史，即等于用经济说明社会或历史了。难道所谓食、生产、衣食、仓廩、实业、养、富力、经费、物质文明、机器、生产力、工商业、分配、交通等还不是经济吗？如果讲民生史观不注重那些例证，不依照那些例证，则你底民生史观能够合于孙先生底意见吗？而且又怎样去说明历史呢？所以民生史观必须是经济史观。

这样，我们又怎能说民生史观与唯物史观不同呢？它是相同的。事实如此，不容否认。当然，这个相同只就一方面而言。从别一方面言之，也有不同底所在。我们要作全面的比

较，须说明它们底不同。

这在我看来，最好是先谈理论底结构。民生史观由“人类求生存”出发，以为人类为了求生存先后做出很多的事实：其属于维持生存者为经济；延续生存者为婚姻；管理生存者为政治；规范生存者为法律、道德、风俗、习惯；指导生存者为教育、宗教、哲学、科学；调节生存者为艺术（绘画、戏剧、音乐、雕刻等）。合此种种而言，叫做社会。它们底关系是经济决定一切。经济自身呢？经济是民生，其内容及构成为“消费——生产——分配——消费”，详见我底《三民主义底哲学基础》之民生哲学章（《时代思潮》第二十八期）。解说一句，即人类由求生存的要求或消费欲望，生出求生存的行为——生产活动与分配活动，然后以所得的生产品满足求生存的要求发生消费事实。唯物史观呢？人类做出的事实，分成三类：物质构造——经济；国家制度——政治、法律、军事等；意识形态——宗教、哲学、科学、道德、艺术等。从社会结构说来，经济是基础建筑；制度是上层建筑之一；意识是上层建筑之二。它们底关系是经济决定一切。经济呢？用公式表之，即“生产力——生产关系（生产、交换，分配）”，不必解说。这样，民生史观与唯物史观底不同，第一个是它们底理论公式。换一句话，即民生史观与唯物史观底理论公式不同。

这里，我们可以省出民生史观是由消费出发的了，精确说来，孙先生所说的民生，既为食衣住行四种需要，其为消费无疑，他说“消费是什么问题呢？……就是民生问题”一语，可作有力的反证。经济中的生产和分配，依“消费——生产——分配——消费”那个公式，则是包括于消费之内的。所以消费就是经济。唯物史观则由生产出发。观于生产力、生产关系以及生产方法、生产样式等等而益信其然。消费是为生产所决定



的。分配和交换亦然。生产支配了全部的经济活动。所以生产就是经济。这样，民生史观与唯物史观底不同，第二个是它们底出发基点。换一句话，即民生史观与唯物史观底出发基点不同。

进一步看，民生史观底消费，从“消费——生产——分配——消费”看来，实为消费欲望和消费事实之统一。前者是精神的现象，后者是物质的现象。所以消费为精神与物质底统一。如果把那个公式分成“消费——生产”和“分配——消费”两段，则民生问题便有两个了。由前段所形成的民生问题，其解决是向自然想办法，在于发达生产。由后段所形成的民生问题，其解决是向社会想办法，在于改造分配。生产需要工具，分配必有制度。所以“消费——生产”和“分配——消费”皆是精神与物质底统一。那末民生史观民生便具有精神和物质两种性质了。因此，孙先生说“历史底重心是民生不是物质”。唯物史观底生产，以生产力为根源。生产力在马克思，以工具为主。我从前对此有详细的论证，兹不再说。工具是物质。唯物史观底物，在精确的意义中，即就此而言。因此历史底重心是物质。这样，民生史观与唯物史观底不同，第三个是它们底根源性质。换一句话，即民生史观底根源性质不同。

综括看来，在形式上，民生史观与唯物史观相同的只有一个，即二者皆以经济说明历史；不同的则有三个，即理论公式，出发基点，根源性质。但在实际上，相同的是基本的原则，不同的是表面的节目，详言之即经济的各种原素底排列与比重底问题。而理论公式在有了出发基点和根源性质后，实在是叙述的事，可以置诸不论。现在我们把出发基点和根源性质底不同论究一下。

就出发基点而言，民生史观与唯物史观底不同，是相对

的，没有绝对的意义。因为民生史观看重消费并不看轻生产，反之还要看重生产。否则消费欲望变成空想，消费事实无法成功。这是孙先生不写消费专书而写生产专书（实业计划），蒋委员长不倡消费运动而倡生产运动（国民经济建设运动）的原因。另一方面，唯物史观看重生产并不看轻消费，反之倒很看重消费。否则便根本没有生产底必要。难道生产不是为了消费吗？马克思深知人类底第一件事是求生存，需要消费。这有他的很多著作在。而唯物史观公式的第一句话是：“人在其生存的社会生产中加入于一定的……关系里面”。所以民生史观与唯物史观对于消费和生产的态度，在实际上并无不同，简直是相同的。

就根源性质而言，民生史观与唯物史观底不同，亦属相对。民生史观底消费固然具有精神与物质二种性质，然而它是偏于物质的。前面列举孙先生把民生作经济解一点，即是证明。唯物史观底生产固然偏于物质，但亦含有精神的成分。前面说生产以工具为主。工具是依照自然知识改变自然而成的，实为精神与物质之统一的东西。马克思在《资本论》中说蜘蛛底网和蜜蜂的巢虽良工巧匠亦作不出来，但拙劣的工程师在劳动以前脑子里中便有一个理想的图案。所以生产也是精神与物质的统一活动。所以民生史观与唯物史观赋与消费和生产的性质，在实际上并无不同，简直是相同的。

这就可知民生史观与唯物史观底不同，在表面而不在实际，或者说在形式而不在内容。既然它们底基本原则是相同，在实际上它们底出发基点和根源性质又是相同的，则民生史观与唯物史观便完全相同了。高承元在他写的《孙文主义之唯物的哲学基础》一书中把民生史观看成唯物史观中之一派，很有理由。不过他把民生史观看成“新唯物史观”，殊无必要。民



生史观与唯物史观根本是叙述样式（理论公式）底不同。

只要民生作消费解，属于经济，问题便解决了。而民生作消费解，属于经济，前面已根据孙先生底话论证得很明白，我底《三民主义底哲学基础》第一章尤为详细。所以民生史观确与唯物史观相同。前引孙先生和蒋委员长用民生说明政治军事道德教育文化及一切精神文明和一切社会现象的种种例证，是很重要的证明。

这里，让我举一个很有意义的事实出来。德国有名的唯物史观论者贝尔著了一部《社会斗争通史》。胡汉民先生从前为了“介绍这唯物史观的方法之应用”（胡），曾译了两卷出版。后来“叶启芳同志……全部译出”（同）后写信给他，请为作序。胡先生在序中分析贝尔著作，指明“贝尔所标举的一切，并未确切证实唯物史观底物为一切中心之理论，却倒坚实地证明了孙中山先生‘古今人类之一切努力是因为要求生存’的遗教”。他底最后结论是：“贝尔这部《社会斗争通史》，用一般的眼光去看，固然是一部获有成绩的名著；唯物史观的眼光去看，在某种限度之下它也是一部能够用功的好书。可是在根本上，在实际上，它所引用的材料，所铺叙的一切只都证实了‘人类求生的努力是社会进化底定律’”。

这是贝尔错了吗？大约贝尔把唯物史观误作民生史观，所以他用唯物史观写出的书被胡先生看成是民生史观底证实吧。这是胡先生错了吗？大约胡先生把民生史观误作唯物史观，所以他从证实唯物史观的书中看出其系用民生史观写出的一样吧。其实，贝尔没有错，只要我们知道唯物史观中的物不在生以外是为生而造而用的就对了。胡先生也没有错，因为我们知道民生史观中的生不在物以外是要物来消费的。所以民生史观论者不必见了贝尔底著作表示惊奇。

反之，一个唯物史观论者，例如贝尔，见了前引孙蒋两先生用民生说明政治军事道德教育文化及一切精神文明和一切社会现象的言论，也不必惊奇，说他们应用民生史观说的话都只是唯物史观底证实。他们是民生史观论者，而孙先生还为民生史观底创立人，蒋先生还为民生史观底继承人，不会把民生史观误作唯物史观的。

我们要深切明白，民生史观与唯物史观根本相同，其不同可以互相发明，绝对没有矛盾冲突之处。把它们看成不相容，用民生史观去反对唯物史观，或者用唯物史观去反对民生史观，都是错误的。老实说，用民生史观去反对唯物史观，不仅是对唯物史观无知，而且是对民生史观无知；用唯物史观去反对民生史观，不仅是对民生史观无知，而且是对唯物史观无知。这两个史观确是互相容纳，互相发明的。

也许有些民生史观论者要说：如果这样，那民生史观就要受唯物史观底拖累，因为唯物史观有种种缺点呀！很显然的，唯物史观用经济决定一切，忽略了政治法律军事宗教科学道德等等底作用。人们不是常常用这些对于经济的决定因而对于历史的推动来批评唯物史观吗？而看重经济就看重吃饭，看重挣钱，这显然有助长物欲，轻视精神的意味。欧洲不是常常把主张唯物史观的党叫做“肚子党”吗？现在民生史观要容纳唯物史观，岂不是“搭着被盖发汗”？

老实说，这两种批评如果是真的，民生史观亦不能免。它用民生决定一切，不忽略了一切底作用吗？这仍是“片面制定”的！孙先生说：“吃饭是民生底第一个需要”，其全部需要亦不过食衣住行“四种”，这不也要助长物欲，把国民党变成“肚子党”吗？必须知道，那些批评是错误的。民生史观论者根本就不应该承认！



就前一点说，哲学要用一本发为万殊，把万殊归于一本，根本是“片面制定”的。史观与历史哲学，所以一切史观皆属“片面制定”。唯物史观在这里的公式为“经济决定一切；一切决定经济；但决定经济的一切仍为经济所决定”。一般人用以批评唯物史观的是“一切决定经济”之一点。殊不知这原是唯物史观的一部分。所以马克思主张用理论、武力、政权合成的革命来改造经济。但此理论、武力、政权从何而来呢？经济，它们是经济底产物。所以唯物史观只是把经济作最后根源看的，并不否认其它一切在当前现象上的决定作用。

就后一点说，吃饭是人生的大问题。人应该也必然谋其生活之丰富。孙先生告诉胡汉民：“据我看，宋儒所说的天理，倒是人欲；宋儒所说的人欲，倒是天理。”蒋委员长主张“征服自然，利用万物来增益全人类的生活”。物欲并不坏；看重经济也应该。如果人遂因此而贪婪自私，非唯物史观之咎。难道贪婪自私是唯物史观出世后才有的吗？同时，唯物史观并不忽视精神，否认精神。它只是用经济来说明精神而已。唯物史观支配下的苏联，教育发达，文化发达，哲学科学发达，就是一个实践的证明。

所以批评唯物史观的论据，皆不能成立。民生史观论者万勿承认。如果承认了，便是否定自己底民生史观的行为。难道批评唯物史观的论据不可移用于民生史观吗？那是逻辑的必然。明白这点，则我底民生史观与唯物史观互相容纳之说，绝没有使民生史观受唯物史观拖累的事。

也许有些民生史观论者要提出另外一个问题来，即：如果容纳了，那民生史观岂不把唯物史观底真理性加强，因而为共产党张目吗？共产党宣传唯物史观，我们也承认唯物史观，这是助它宣传，而国民党又何以别于共产党呢？三民主义应该有

异于唯物史观而且反于唯物史观的民生史观才是。我们要注意政策上的需要，实践上的需要呀！

这些话很有道理。但我已经说明唯物史观与社会主义和无产阶级无关，因而不能说是共产党的了。那种见解有不可非难的真理性在。而且要说唯物史观属于共产党，也必须共产党懂得唯物史观才行。我们说张三是物理学家，因为他懂得物理学。如果他不懂得，我们能说他是物理学家吗？万一我们仍说他是，便为莫大的错误了。共产党懂得唯物史观吗？它底“社会科学家”沈志远，用人力作用反对经济决定。它底“哲学家”艾思奇，错误更多。这些人都是我批评过了的。它底领导人毛泽东，同样不懂得唯物史观。看过近著《毛泽东批判》的人便可明白。就是整个共产党亦复如此。它用“半殖民地”来表示中国底社会性质，它在“半封建”时代始而主张民主政治，继而主张苏维埃政治，终而又主张民主政治，不是很好的证明吗？共产党不懂得唯物史观，我们根据什么说唯物史观是它的呢？

老实说，唯物史观在应用上是一个工具，凡愿意应用它的都可以占有它。情形正同枪炮一样。帝国主义用枪炮打我们，我们要反对帝国主义，但不必反对枪炮，枪炮本身并无错误。我们在鸦片战争以后，几次被帝国主义打败了。我们于是放下戈矛，采用枪炮，组织新式军队。这是对的。要注意政策和实践吗？这种斗争方法亦值得注意。当然，要用得的才可采用。唯物史观是用得着的，可以采取这种斗争方法。

政治斗争固然不象军事斗争那样可以完全相同的武器来对打，但也有不少的例子可引。欧洲底共产党与社会党，苏联底反对派与干部派，不是以相同的哲学思想作武器，互相反对吗？可见立异不是绝对的必需。这就是说民生史观不一定要异



于唯物史观才好与共产党作宣传战。应该立异的是政治主张，但立异亦须注重理论底可能，不只注重政策底需要。人家大叫民主，我们不好大叫独裁。人家宣言愿为三民主义底彻底实现而奋斗，我们能够丢掉三民主义吗？

这里，我们要注意，斗争中讲理论，不能感情用事，须特别抱持科学的态度。惟真理可以击败论敌，获得大众。所以我们之主张民生史观，不是为对抗唯物史观，乃因为它是真理。何以说它是真理呢？理由在于适合中国的实际情形或现实需要。中国底根本问题是民生问题。民生史观以民生为社会底本体和历史底动力，刚刚使我们把握此根本问题。民族问题和民权问题则是民生在一定情形下的变态，即民生底现象。要解决它们，非以民生为中心不可。生产发达，国力充实，便能争取并保障民族独立。生产发达，分配平均，便能实现并支持民权平等。所以民生史观之产生于中国并适宜于中国，不是偶然的，而有其时代背景。它可以说是中国底民族哲学。

如前所说，民生问题就是经济问题。生产分配不是经济吗？所以看重民生问题就是看重经济问题。民生为民族民权之基础，经济即为民族民权之基础。这不就是唯物史观底见解吗？民生史观底应用就是唯物史观底应用。所以唯物史观是适合中国之需要的。它底产生地虽非中国，但既适合，即可采用。今日的科学和机器，又何尝是中国的呢？中国人采用之，了解之，有所发展，便可转化而为中国的。何况在唯物史观同于民生史观一点上说，就应采取来以资参考，而相发明呢？

这里，我们要注意唯物史观底一般性。今日经济落后国，因为经济的需要，应有经济的眼光；经济先进国，因为经济发达表现出力量，更不能没有经济的眼光。所以世界各国底政论家在研究国际的政治、外交、军事等等时，无不从经济出发。

例如军事，大家总以武器、交通、粮食、财富、资源等作判断久暂和胜负的根据。在原因上亦注意于经济利益。人们不是以乌克兰底粮食和高加索底煤油作德国进攻苏联的原因吗？我可以说明，用经济说明国际的政治外交军事之发生和变化，不仅是各国家皆然，而且是各种主义者如资本主义者和社会主义者、民生主义者和法西斯主义者、民族主义者和国际主义者，亦莫不皆然的。唯物史观是无国家界限和主义界限的一般方法，有如归纳和演绎。

但是有些人甚为奇怪。在研究国际的政治、外交、军事等时开口经济闭口经济，一听到唯物史观四字即表示反对，以为用经济说明政治、外交、军事等是错误的。这显然陷于自相矛盾之中。禁止饮酒时期，酒徒在家中秘密饮酒至于酩酊大醉，到外面公众之前则反对吃酒。禁吸鸦片时代，瘾者秘密吸食终日卧床不起，到外面走入禁烟空气中跟着人家反对鸦片。过惯了这种生活的人，对于唯物史观表现出矛盾的态度，是很自然的了。

所以我们对于唯物史观及其与民生史观底关系，应该从理论的逻辑上着眼，弄一个清楚。

原载《时代精神》第五卷第四期（一九四二年一月）

## 我怎样做三民主义底理论事业

三民主义与我底关系，大致从民国十一年起，因为那时我第一次加入了中国国民党。数年以后，无形脱离，而且与它处于相反的地位。又后我从事文化工作，偏于哲学方面，没有谈政治了。在这时尤其九一八以后，体验到中国不止有社会问题



——民生问题，还有民族问题和民主问题（即民权问题）。这便自然走到三民主义路上来了，但未明白谈到。抗战发生，即二十六年十月二十七日，我在《抗战底根本问题》第八章中明白谈到了。

抗战唤起了我对于“天下兴亡”底匹夫之责。而我是智识者，只能从智识上来努力。过去研究的哲学，其作用于抗战，不仅带间接性质，而且力量微小。因此，我遂注意抗战问题，抗战中的政治问题。在抗战后写的第一本书叫做《抗战底根本问题》，即是一个证明。

在研究政治问题中理解到了国民党主张之正确和共产党主张之错误。二十六年十二月简单讲过一次和次年二三四月详细讲过三次的《中国底现阶段及其将来》，就对于三民主义，尤其民生主义，作了一种研究。确实，政治问题底研究在今天必然走到主义问题底研究上来。而国民党主张之正确，是当然要使人感到三民主义之正确的。

同时，我以为研究中国政治问题不能对于共产党底主张置诸不理。反之还非从检讨出发不可。检讨它的结果应该是批判。从而作为它底基础的共产主义之不合于中国需要，也就十分明了。那末用甚么来代替呢？批判了人家主义，自己必须拿出一种主义来。这就舍三民主义莫属了。于是我遂由批判性的研究转到建设性的研究来。因此，我决定研究三民主义。

这里要说的，是我把研究三民主义当成一个事业来做之一点。为甚么呢？因为三民主义是“以建民国”和“以进大同”底指导原理，所以它底研究在思想史上有重要的地位。同时，三民主义是政治的思想，对于现在和将来，中国和世界底政治要发生巨大的作用。所以它底研究可使“以建民国”和“以进大同”底工作减少阻碍，顺利完成。这样，研究三民主义岂不

在思想上和政治上都有历史意义吗？

这样的看法，使我感觉到个人力量之有限。换言之，研究三民主义需要群策群力而后才能表现其历史意义。因此，我于二十七年二三月间，约友人吴曼君等来汉口，把《抗战底根本问题》交他们看，又把《中国底现阶段及其将来》底意思与他们谈，主张研究三民主义。大家底意见一致了，遂先后写起三民主义底文章来。对于友人王贻非、张绚中、杨灿等则寄书刊去，并与通信。他们也同样研究三民主义，写作起来。下半年到西安会着友人丁逢白，同年返重庆会着陈洪涛，二十八年友人任一黎和蒲茂腾来重庆，均以研究三民主义相勉。此四人，除陈洪涛外，皆有写作表现。次年友人王集丛到重庆，开始写作三民主义文章。三十年，内人尉素秋亦写了很多三民主义文章。我从二十九年起到江西后，因为主持江西省三民主义文化运动中的研究工作，并在中正大学讲“三民主义”课程，唤起了很多的人对于三民主义的研究兴趣和写作兴趣。我希望造成研究三民主义的风气和养出写作三民主义的人才。

要满足这种希望，刊物底鼓吹是很重要的。二十七年，我约吴曼君等人来汉口办的《抗战向导》，刊出了若干三民主义的文章。二十八年我自己主办的《时代思潮》，标明为“专门研究三民主义的论理刊物”，现已两三年，出到第四十一期了。三十年在江西《民国日报》上创刊《三民主义研究通讯》迄今时间虽不久，因为前十个月是周刊，以后才改为双周刊，所以刊出的三民主义文章很多。江西底《大路》，自我二十九年四月到泰和以后，很注意于三民主义的文章。到三十年参加编辑工作过后，每期有几篇论究三民主义的文章。这些刊物，对于三民主义底研究兴趣之唤起，很有力量。

然而单是刊物底力量究竟有限，还非出版书籍不可。我在



办《时代思潮》刊物时即注意于此。《时代思潮》是专门研究三民主义的理论刊物，所以时代思潮社也应是专门印行三民主义书籍的出版机关。迄今它所印行的书籍，在三民主义的理论著作方面，有《认识三民主义的先决问题》（后改名《三民主义底基本认识》）、《三民主义底认识》、《三民主义底哲学基础》、《民生史观研究》等十四种；在三民主义的政治著作方面，有《三民主义与抗战建国》、《中国革命与三民主义》、《中国国民党的性质及其任务》、《三民主义的国际外交论》等十四种。现正印刷中的有《国父思想研究》、《三民主义的论理与应用》等数种。我在江西省三民主义文化运动委员会中对于图书出版特加注意。于经费主张增多，于出版尽力赞助，其已出和正印的三十几种书籍，大多由我拟议约编。如已出的《总理谈话集》、《孙中山先生逸语》、《三民主义论丛》（胡汉民）、《关于三民主义》（朱执信）、《国父哲学言论辑解》（叶青）等等，均各有特色，又甚为需要。

但要人来读三民主义的刊物和书籍，必须造成一种环境，使人感到非研究三民主义不可，同时又有种种研究上的便利。这就是“展开一个三民主义的文化运动”之必要。我在二十七年感觉到了此点。当时不仅在文字中提倡，而且曾有一个出版刊物书籍的计划。后者在经费方面几次筹措无成，但在次年我办的《时代思潮》上作了一种鼓吹。二十九年，江西省党部主任委员兼省政府主席熊天翼先生约我到江西讲演，曾指派多人开座谈会讨论三民主义文化运动问题。次年他组织江西省三民主义文化运动委会，内设六个专门委员会，第一个司理研究讲演，第二个司理广播、电影、美术，第三个司理文学、戏剧、歌咏，第四个司理图书出版，第五个司理刊物、报纸，第六个司理印刷、供应。经费第一年二十八万元，第二年亦二十八万

元。它底成绩，从三十年三月起到十二月止，便如我在《大路月刊》（三十一年一月出版）所发表的《三民主义文化运动在江西》一文之所说。我在这个运动中因被熊先生聘为委员，且任常务委员，又兼第一专门委员会主任，曾有所尽力。于研究方面成立了三民主义研究会和三民主义笔会，举办了三民主义论文竞赛，实行了三民主义著作奖励等；于讲演方面举行了三民主义学术讲演和三民主义扩大讲演；于图书出版方面计划了并提供了许多重要的三民主义书稿；于刊物报纸方面办理了三民主义理论刊物，编辑了三民主义研究通讯（《民国日报》副刊）。我甚望开始于江西的三民主义文化运动象当年的新生活运动一样成为全国的运动。事实正在如此地表现出来。

⑨ 同时，我以为培养三民主义理论人才，供给三民主义优秀作品，展开三民主义文化运动，都有赖于三民主义学术机关之大规模的建立。此种学术机关有二。一为研究机关，如三民主义大学或三民主义学院或三民主义研究所，以团结和培养专门的三民主义研究家。一为学术团体，如中国三民主义学会，以团结三民主义学者。前一件事，早就想到，但觉实现固不容易，而实现后恐亦难如理想，迟至去年终把它发表了，这是一看《党底根本问题》那篇文章（刊于《民族文化》，现附入《怎样健全国民党》一书）即可知道的。后一件事，去年在江西拟组三民主义研究会时即想到了，研究会为一般组织，学会为学者组织，有如中国哲学会和中国化学会等，以联络感情、交换智识、鼓励同人著述、推进有关事业为宗旨，曾于曲江、桂林、重庆等地与某些人谈过，期能实现。这两件事必为三民主义者心所同然。大家一致要求，成功可操左券。这是一定的。

以上所说五项，对于三民主义底理论，关系很大，而且非



常切实。那五项事情，如约集朋友共同研究，创办刊物从事鼓吹，出版书籍阐扬理论，造成运动扩大宣传，组织团体鼓励著述，有一项不是这样的吗？当然是的。但全都不是空言所能济事，必即刻对于三民主义有研究写作才行。亦须对于三民主义有研究写作而后才热心于那五项事业，能够做那五项事业。那末我个人在这方面是怎样的呢？

在方法一面，我写了《怎样研究三民主义》和《再论怎样研究三民主义》两篇长文。还有《三论怎样研究三民主义》一篇长文，因无时间未即写出。对于研究大纲则写了很多。我在江西时曾合之而编成《怎样研究三民主义》一书，交江西省三民主义文化运动委员会出版。因此我对于研究底方法很有些意见。后来在《〈时代思潮〉与三民主义》一文中又有所说明。综括其要点，可说是注意遗教根据，作为科学研究，视同时代思潮，参考各种主义四项。所谓归纳、演绎、分析、综合、比较、考证等，全包括在内。对于三民主义底理论渊源，我以为是集了中外古今民族思想、民权思想、民生思想之大成的，不能有所偏。所谓集大成，含有创造意义，不可作传统思想之单纯的因袭看待。因此，三民主义是富有时代性的哲学思潮和科学思潮。我以为只有用这些方法，照这些方向去研究三民主义，方能明白真相，洞悉奥义，有发扬光大底作用。

在理论一面，我以为三民主义有五个问题。第一是名称问题，即三民主义何以限于三又何以合为一的问题。我以一次革命论作答。这就是说三民主义是欧洲历史法则和中国历史法则底统一，此为三民主义底历史意义（或任务）之说明。第二是次序问题，即三民主义何以由民族而民权而民生的问题。我以逻辑必然论作答，三者一个产生一个，不容凌乱颠倒，此为三民主义底逻辑体系之说明。第三是关系问题，即三民主义底整

个性问题。我赞成胡汉民先生底连环性论，详见于他底《三民主义底连环性》一书，此为三民主义底互相关系之说明。第四是内容问题，即民族主义、民权主义、民生主义底内容问题。我以内容丰富为言，曾有详细的指陈，此为三民主义底理论内容之说明。第五是哲学问题，即三民主义底哲学为何问题。我除赞成戴季陶先生底民生哲学和蒋介石先生底力行哲学外，在整个哲学底方法、性质、内容、体系上有所努力，此为三民主义底哲学基础之说明。以上五个问题，我尽了相当的力。有些问题根本是我提出并解决的。其正确性有总理遗教作证明，所以获得了良好的反应。

在著述一面，我写了好些三民主义的书。关于三民主义的理论著作，有《总理全书提要》、《国父哲学言论辑解》、《三民主义底哲学基础》、《认识三民主义的先决问题》（后改名《三民主义底基本认识》）、《三民主义之完美》、《民生主义真解》、《三民主义与社会主义》、《三民主义与自由》等八种，重要文章有《三民主义底逻辑性》一篇，外编有《国父全集选本》和朱执信《关于三民主义》二种。凡此皆已出版，未出版者有编著付印之《怎样研究三民主义》一种。关于三民主义的政治著作，写有《中国底现阶段及其将来》、《中国民族之伟大》、《抗战底根本问题》、《抗战中的问题》、《中国不可征服论》、《统一与民主》、《从民主到宪政》、《党派问题》、《怎样健全国民党》、《与社会主义者论中国革命》、《中国共产党底分析》、《毛泽东批判》等十二种，此外还有缩编《中国底现阶段及其将来》而成的《中国政治问题》和被抽印成单行本的《中国共产党底存在问题》二种。这全都是出版了的。至于未出版的著作，约有数种，皆关于三民主义的理论或政治者，则不谈及。



我就是这样做三民主义底理论事业的。同时，我做三民主义底理论事业之经过，亦就是这样的了。简单说来，大致如此。

我觉得三民主义底理论事业很值得做。而应该做的事情也非常之多。可惜个人底时间和精力究竟有限，没有做出几许来。然而事情困难殊多。就是研究写作发表，亦障碍重重。希望我能克服它而不为它所克服。我只有实践总裁哲学，力行下去。

这里，我要特别说的，就是三民主义底理论事业有一部分是三民主义底研究事业和出版事业。研究不能无所见，无所见即配不上说研究。而研究的人多了，彼此所见便无法相同，有时至于互相抵触。然而此种差异正为三民主义底发展所需要。达尔文不是把此种差异看成进化底原因吗？问题只在看研究是否善意的研究。我以为只有异党份子底研究才是恶意的研究。因此，凡是党员和无党份子底研究均应有出版可能。三民主义底研究自由和出版自由是很重要的。

本党完全了解这点。所以抗战建国纲领第二十六条有如次的规定：“在抗战期间，于不违反三民主义最高原则及法令范围内，对于言论出版集会结社，当与以合法之充分保障”。研究三民主义，譬如说总理底哲学有何性质，其本体论是甚么，并不违反三民主义最高原则及法令。所以此种文和书籍均应有出版自由。要展开三民主义底理论事业，必须尊重这个自由才好。

三十一，十，二十于重庆。

载桂林《满地红》第四卷第十五、六期

（一九四二年十二月十五日）

**徐特立**

## 怎样发展我们的自然科学

一、前进的国家与前进的政党对于自然科学不应该任其自发的盲目的发展，而是有计划的有步骤的发展。它不仅应该把握着全国的政治方针，还应该把握着全国科学和技术发展的方针。尤其在中国，科学和技术落后，人力物力财力亦有限，且当着战争的破坏和封锁的严重时期，更不容许有无组织无计划的行动，在政治方面如此，在科学技术方面也应该如此。

近二年来，自然科学在中国确实有相当的发展，但不是有计划的，而是自发的，盲目的。

在第一次欧战及其结束不久的时期中，中国的轻工业，尤其是纺织业，迅速地发展着。从而农业方面，首先就是植棉。于是关于科学和技术的专门学校和大学，就伴随着工业和农业发展起来，即送学生出国留学也成为家常便饭了。这是第一次欧战前所没有见过的。科学技术人员在工厂和在学校能独立解决问题者，也不在少数。所不可解者：抗日的国防工事和购买军火问题，还依靠帝国主义国家的技术顾问；中小学教科书，全委之于商务印书馆一手包办；大学和高中采取欧美的原本或译本，其中虽有不少的名著，可作参考之用，但各种不同目的和不同程度的学校，常常采用同一的书籍；政府颁布的课程标准不能支配外来的书籍，反而被书籍所支配。所有这些都表现着培植科学人才和使用科学人才的无组织性和无计划性。

由于中国经济的畸形发展：一方面沿江沿海的大城市存在



着占统治地位的金融资本家，他们不依靠生产，而依靠投资，因此对于科学和技术不感兴趣。另一方面，在小城市和农村还是手工业和小农业占优势，他们无力提高他们的技术，对于科学也不感兴趣。剩下的民族工业资本家，外受帝国主义的压迫，内受封建势力的束缚，维持单纯再生产，已觉困难，提高技术更成为不可能。至于买办，传统的习惯性，必然会使其忽视科学技术的独立，一切重要技术问题如国防，一概依靠外国顾问，国内虽有可造的青年，事前没有计划的培植，求学只是一家一人的私事。当国家多难时需要技术人才时，又因平时没有组织，虽有技术科学人才，录用又未必得当，人才既少，用之又不得当，因此科学教育委之于书商，而军事秘密谋之于外国顾问，前车之覆，后车之戒，所有这些问题，是有全国意义的。我们边区也不是例外，而且文化教育和经济的落后，边区更甚于腹地各省，近二三年来虽极力提倡科学，优待技术人员，但在极狭小的地区，外受日寇的压迫，内受友军的封锁，因而科学人才来此有限，图书仪器和机械，输入不易，一切需要自立更生。一切关于科学技术问题都要一件一件从头做起。虽然如此困难，真正的改造世界，终属之于前进的政党及其人民，殷忧启圣，多难兴邦，是为我们写照。

先进的政党，每一步骤都不会忽略过去的历史，同时每一步骤，都照顾着将来。见近不见远，只是帝国主义资产阶级中的实利主义者，见远不见近只是小资产阶级的乌托邦主义者。抓住中心的一环，又照顾到锁链的全面，就必须有周密的计划和详细调查。反之，如果粗枝大叶而为之，与枝枝节节而为之，没有整个发展科学的计划，科学的前途是暗淡，同时也就是先进政党的一个最大的缺陷。我们应该弥补我们的缺陷，同时也就弥补了我们中华民族国家的缺陷，对于科学的发展不是

短期能完成的，所以有“十年树木百年树人”之说。怎样培植科学人材问题的提出，首先就需要决定教育方针，课程标准，学校系统。至于关于科学发展的组织，除教育机关以外，还须有领导机关，如英国的皇家学会，法国的 Academi，苏联的自然科学院等，且需有群众性的学术机关，如边区的自然科学研究会等，怎样分工？怎样联系？都须由先进的党在原则上领导。

二、有计划的进行科学建设。首先必须知道科学是什么？科学建设的中心任务在哪里？建设的程序怎样？所有这些问题是科学的问题，同时也是政治问题，需要根据边区的实际环境来回答，同时还要根据一般的原则来回答。

要知道自然科学是什么？首先就应该知道自然是什么？因为自然科学，只是客观的逻辑主观化，即自然的规律被人类正确地反映而转化为科学。其局部的、非系统的反映即为经验或常识而非科学，经验或常识丰富起来或迟或早必然会转化为科学。但一切没有原则化的经验，在某一狭隘的具体问题上虽然常常较之一般的科学内容丰富，因为缺乏对于自然系统的了解，换一时间或换一地点即茫然无知。例如有经验的工人作长期的专门工作对于他们的专长的了解，有时超过了领导他的工程师，但知其一不知其二，仍然脱离不了工程师的领导。因为工程师能系统了解问题，而且所了解的必然不是人为的系统，而是自然自身具有的系统，“自然是个自地有生命的全体”（《黑格尔百科全书》二百五十一节），科学家应该吸收一切的经验以丰富自己对于科学的了解。新的经验必然会增加科学以新的成份。科学家还应该顾到实际条件的可能和需要。如果没有人力物力的一定基础，幻想提高科学是不可能的。如果当抗战开始时，在边区即提出学校正规化，不需要军事和政治的



训练班，是非实际的。如果当没有中小学生的時候而提出建立自然科学院也是非实际的。但是有了起码的条件只等待着条件完全具备，而不愿意在已有条件下加以创造，只知道天定胜人而不知道还有人定胜天，同样是错误的。可以说，空想主义和实利主义对于科学建设同样是有害的。

研究科学如果停止在书本上即（原则上）与停止在解决目前的生活问题上，同样是非实际的。马克思在《共产党宣言》上写着：“儿童废止工厂的劳动（非教育的即非原则的劳动），教育与生产联系起来”（原则与实际结合）。苏联在十月革命后曾进行设计教学，废止科学系统，结果儿童所了解的只是个别问题的经验，而科学降到最低的水平，在第一次五年经济建设前不久停止了设计教学而提出系统化的口号。我们边区同样有这两种不同的意见，曾在边师有过这种争论，在这种争论上，科学院是否应办大学，如果办大学，现在的分系是否合理？都成为争论。

科学院在去年开始时规定初中一年半毕业，高中二年毕业，大学二年毕业，并规定中学偏重实际，课程中有农林畜牧科的实际，却无原则性的生物科，经过三月之久，中学改为初中三年高中二年，大学改为三年，从中学到大学一年级都是原则的科学，实际问题列在大学的后二年，因此又引起许多争论。一方面的人们认为边区经济落后不需要高深的理论，另一方面也有人认为边区经济落后，又在封锁条件之下，孤立的进行经济建设，不能得到商品市场的帮助，一切工业部门要实行鲁滨逊主义，即无所不知无所不能。如果缺乏最基本的科学知识，只有专门技术，必然会行不通，而且任何大学都不是纯理论的，在第一年只是补足中学时普通程度的不够，二三年才开始专门化，第四年分科更细。至于中等学校除职业学校外只是

中等普通，大学一年生才算是高等普通，普通原则问题越能多了解，就越能专门化。过早的专门化就只能守成不能创造，在边区新的环境下，如果只有普通科学基础不够的专门家，想把科学推向前一步是不可能的。

在经济建设上也有两种不同的见解。例如解决钢铁问题，一方面有人主张用土法，另一方面认为土法不能解决技术问题，必须采用科学方法，因为经济建设问题的迫切，尤其是生活问题急待解决，如果放弃了落后技术，即放弃小农业和小手工业，也就是放弃了土法炼铁，必然会不能生存。所以土法炼铁在过渡时期，还是必要的，同时科学方法虽然在开始时较迟缓，且有许多困难条件，但根本解决现代的问题，仍然是依靠科学，而不是依靠手工业和小农业。所谓土法或洋法在边区目前条件下并不对立。

苏联在第一个五年经济建设开始时，一方面提倡重工业要高唱机械化和电气化的口号，另一方面还奖励手工业，即以先进技术解决目前迫切的生活问题，生活降低一步，建设提高一步，两者是互利的。

“自然是阶段的体系，一阶段必然从他一阶段产生”（《黑格尔百科全书》），那末，对于自然科学的研究及使用自然科学，无法跳越其必然阶段，人类支配自然，必然要根据它的必然性来支配，我们今日来谈科学建设，首先是对于科学必然性有初步的了解，不然就会变成无原则的主观主义者，和无原则的实利主义者。

三、科学的中心任务当然是经济建设，在目前对于军事建设更为必要。至于科学对于启蒙运动和理论水平的提高，却是永久的远大事业，目前并不是迫切的问题。前者是专门的学术和技术问题，后者是普通教育问题。二者是相互为用而非对立



的。但只有在高等专门的科学和技术领导下，才不会脱离原则进行普通教育，所以欧美有大学分区管理中学之制度。

四、原则上的争论，应该发展，因为只有争论才会有新的理论产生出来。边区是中国一个民主主义发展的区域，常常一个不甚重要的问题引起大多数人的争论，由于技术人员专门化所谓隔行犹如隔山，又由于学校学习的程度不齐，与服务科学界的时期不一，加上边区的科学建设方才萌芽。所有这些问题，性质既以复杂又无各种专门机关来解决，于是只有争论没有结论，因而影响到科学界的负责人举棋不定。对于科学的一切建设，在某些部门旋兴旋废，在无原则的变更下，一方面促进科学的前进；另一方面又引起它后退。我们希望科学界发展争论，在理论上可以不做最后的结论，但实际工作必须做出正确的结论，以便有规律的进行工作。

原载一九四一年九月二十四——二十五日

延安《解放日报》

熊十力

## 《新唯识论》初印上中卷序言

是书原本，系文言文。于民国十二年顷，讲授于国立北京大学。后多所改定。以二十一年十月，自印行世。无锡钱学熙常欲译英文，未果。二十七年春，余避难入蜀，寓居璧山。学熙亦至。是冬，学熙欲偿夙愿。因先用国文，翻成语体文，以资熟练。义有增损，则余所随时口授，学熙无擅改也。仅翻至《转变章》首节。学熙因事离川，又不获译。迄二十八年秋，莱芜韩裕文从游。因嘱裕文续学熙稿，将别为语体文本。裕文面受裁决，遂完成《转变章》，辑为上卷。未几，裕文以生事窘束，离去。余孤羈穷乡破寺中，老来颠沛，加复贫困，乃强自援笔，续繙《功能章》上下。以三十年孟秋脱稿，辑为中卷。预计全书若成，当不过三卷。下卷起草，须稍待也。中卷，申明体用。因评判佛家空有二宗大义，而折衷于《易》。《易》者，儒道两家所统宗也。既已博资群圣，析其违，乃会其通（其相违处，辨而析之。其大通处，可融会也。学穷其至，可守一家言乎）。实亦穷极幽玄，妙万物而涵众理（理极其玄，则众理无所不包，故曰涵众理。玄者万物之所共由，故曰妙万物）。上卷所陈义趣，至此，而后见其根极。夫泥曲者难期以超悟（曲者偏曲。谓俗学只从枝节处索解。泥于此者，未能脱然超悟）。守文者无冀夫悬解。世固有莫逆予心者乎，吾姑俟之而已。中卷甫脱稿，将合上卷，先付印如干部，以防散失。印费綦难，旧友广济居觉生先生筹募而资之。冀此变经，无坠旦夕



(《易经》穷极变化之道，阮嗣宗称以变经，此借用之)。

是书卷面，签题《新唯识论语体文本》。卷内题名仍旧(《新唯识论》)。以避繁重。

原本拟为二部：曰《境论》(境者，所知名境。本佛典。今顺俗为释。如关于本体论，及宇宙论，人生论等，有所知，所见，或所计持者，通名为境)。曰《量论》(量论，相当俗云知识论或认识论。量者，知之异名。佛家有证量及比量等，即关于知识之辨析也)。只成《境论》一部分。《量论》犹未尽作。今本(此次语体文本，称今本，下仿此)则不欲承原本之规画。如将来得成《量论》时，即别为单行本。故今本亦不存《境论》之目。以境量二论，相待立名。今《量论》既不属本书组织之内。则《境论》之名，亦不容孤立故。本书根本问题，不外体用。立言自有统纪，一依原本之底蕴(学者如透悟体用义，即于宇宙人生诸大问题，豁然解了，无复疑滞)。

本书虽是语体文。然与昔人语录，不必类似。此为理论的文字。语录只是零碎的记述故。又与今人白话文，尤不相近。白话文，多模仿西文文法。此则犹秉国文律度故。大抵此等文体，不古不今，虽未敢云创格，要自别成一种作风。

本书发端于钱君，初非有意为此。继念原本简括(文不繁重曰简。义综纲要曰括)，欲因钱稿，而续成语体文本。历时几四载，成兹二卷。上卷之文，既非一手(余颇有核定但损益无多)。中卷，则余亲秉笔。而流亡困厄，意兴萧索。老来精力，益复无几。写稿断难一气贯注。然义有据依(非由意想妄构故)，词必精赅(词必足以完全表达其所诠之义，无有漏略。且正确而不容误解。乃云精赅)，要归无苟，则非文章之士所与知也。尝与朱孟实光潜书云：哲学之事，基实测以游玄，从观象而知化(《大易》之妙在此)。穷大，则建本立

极，冒天下之物。通微，则极深研几，洞万化之原。解析入细，茧丝牛毛喻其密。组织精严，纵经横纬尽其巧。思凑单微，言成统类，此所以笼群言而成一家之学。其业诚无可苟也。焉得知言者，而与之游于玄圃。

中华民国三十一年一月十五日熊十力识

### 附：原本《绪言》节存

本书于佛家，元属造作。凡所用名词，有承旧名而变其义者（旧名，谓此土故籍，与佛典中各词，本书多参用之。然义或全异于旧，在读者依本书立说之统纪，以求之耳。如恒转一名，旧本言赖耶识，今以目本体，则视旧义根本不同矣。此一例也。余准知），有采世语而变其义者（世语谓时俗新名词）。自来专家论述，其所用一切名词，在其学说之全系统中，自各有确切之涵义，而不容泛滥。学者当知。然则何以有承于旧名，有采于世语乎？名者公器，本乎约定俗成，不能悉自我制之也。旧名之已定者，与世语之新成者，皆可因而用之，而另予以新解释。此古今言学者之所同于不得已也。

书中用自注。或有辞义过繁，不便系句读下者，则别出为附识，亦注之类也。每下一注，皆苦心所寄（今本上卷，有译者按，及繙者按等文。为上卷以下所无者，盖钱韩两君所附加者。此亦与附识同例，无须改削）。

本书评议旧义处（旧义谓印度佛家），首叙彼计。必求文简而义赅（注语尤费苦心）。欲使读者虽未研旧学，亦得于此，而索其条贯，识其旨归，方了然于新义之所以立。



## 附：笔札

科学承认有外界独存，自科学言之，固应假定如此。而哲学家谈本体者，亦将本体当做外界的物事来推度，却成颠倒。《明宗》及《唯识》两章，须旷怀潜玩始得。

来问，《唯识章》，只不承有外境，却不谓境无，何以成唯识？此正未了本书意思耳。书中明言，唯者，殊特义，非唯独义云云（详《唯识章》）。本书，明翕辟成变。即依翕上，假说境物（详《转变》《成物》两章）。前后意思尽一贯（以上《答钟定欣》）。

内心外物，分成两界对立。此于真理太悖。悟到心境浑融，方是实际理地。

近世哲学，不谈本体，则将万化大原，人生本性，道德根底，一概否认。此理本平常，本著显。直缘人自锢于知见，不能证得。

知识论所由兴，本以不获见体，而始讨论及此。但东方先哲，则因知识不可以证体，乃有超知而趣归证会之方法。西人则始终盘旋知识窠臼，茫无归着，遂乃否认本体。明者辨识此中得失，方信本论所为作，是不容已。

来问，《明宗章》有云：吾人必须内部生活净化，和发展时，这个智才显发的，云云。净化一词，似采用时下新名词。或须加注，方免误会。所见极是。西洋谈心理者，以为吾人之本能遇阻遏，或下等欲望不遂者，必别求补偿于高等精神活动之中。是谓净化。今在本文中所云净化，其意义自别。盖必保任本心，即固有性智，而勿失之。则中有主宰，而一切下劣的本能或欲望，自受裁制，而不至横溢为患。如是，欲皆从理，无有迷妄。故此云净化，乃自有真宰，而能保任勿失，始

有此效。若不悟真宰，只谓即下等冲动，可转而高尚化。此乃吾先哲所谓百姓日用而不知者也。岂究理之谈耶？学熙译本文时，未及注别。得子抉发，所关不浅（以上《答黄艮庸》）。

新论原本，《转变章》，动点之说。吾自潜玩及此。宇宙原是大用流行。不妨说为一大动力（一者，绝对义。大者，无所不包含义。动者，神变无穷义，此动非与静为对待之词。力者，言乎神变无穷之势用也。此力字，勿作物理学上所谓力能来理会）。只此动力，无别实在的物质，动力不凝摄，则空荡无物，将何所藉以自表现耶？其凝摄也，则分为众多之点滴然。由此点滴，渐渐转粗，而形成所谓原子电子，乃至展转形成物质宇宙。故推迹物质，本非实有。吾自信理当如是。后闻学熙言，西哲已有言及动点者。吾不能读西籍，未知其立说之体系如何，其根底意思如何。但彼既有此说，则吾不欲与之雷同。故语体文本，已不用动点一词。（以上《答邓子琴》）

本论，明变，而表以数。立二数或三数以示之，至道无余蕴矣。二者，一翕一辟也。三者，恒转是一。其现为翕，则二也。复现为辟，则三也（须详玩《转变章》。恒转亦名功能，相当《易》之太极，《春秋》之元）。夫言二，非无一也。恒转本寂寞无形。而不能不现为一翕一辟，故称万法实体。是以不言一而一固存矣（吃紧）。《大易》以二数明化。至矣妙矣。子云《太玄》以三，犹符《易》旨。邵尧夫以四，则已滞于象，而难与究玄矣。近人严又陵犹识此意。本论初出，世或以黑格尔辩证法相拟。实则本论，原本《大易》。其发抒《易》《老》一生二，二生三之旨。若与辩证法有似者，但吾书根本意思，要在于变易而见真常，于反动而识冲和。（《老》曰：“反者道之动。”冲和即仁也。）于流行而悟主宰。其于黑格尔氏，自有天壤悬隔处，非深于《易》者，终不



解吾意耳。

《易》曰：“天下之动，贞夫一者也。”《老子·天得一以清章》，善发斯旨。数立于一。一者，绝待也，虚无也（无形无象故名）。无在无不在也。自一而二，以之于三，皆称体起用之征符。至无而妙有也。至虚而善动也。是故拟之以象（实无固定之象，故曰拟也）。自此以往，而数不胜纪，则有待之域，不可以见玄也（以上《与牟宗三、唐君毅》）。

不喜谈本体论。向者学熙亦如此。彼初闻新论，却没意趣。久之，屏除成见。时于虚静中，体玩此理。渐有解悟，至于欲罢不能。乃信此学，是穷万化之奥妙，是一切学问之归墟。

读本书者，若于佛家大乘学，及此土三玄（《大易》、《老》《庄》），并魏、晋、宋、明诸子，未得其要，则不能知本书之所根据，与其所包含，及融会贯通处。其轻诋，亦宜也。吾未尝自矜己见。平生读前哲巨典，不肯用经生家伎俩。只旷怀冥会，便觉此理不待求索。六通四辟，左右逢原，实有此事，古人不我欺也（以上《答云颂天、张俶知》）。

来函云，《明宗章》，直指本心，说为宇宙实体。骤闻之殊不契。细玩之，觉其理无可易。足征虚怀之益。本体不是外在的物事，更不是思唯中的概念，或意念中追求的虚幻境界。唯反己深切体认，便自识本来面目。

本书，谈生灭，是就一翕一辟之势用新新不住而言。换句话说，即显大用流行，无有些子滞积而已。《易》所谓妙万物而为言者此也。本书，不是就个体的物事上谈生灭，而是就所谓个体的物事上，明其都无实物可容暂住。于此可见神化之不息，与大用之不测。此与某书谈生灭的意思自不同。须旷怀冥会始得（以上《答杨生》）。

虚妄的心（亦云妄识，亦省言识），别于本心或真心而言

之也。若就其辨物析理的等等作用而言，则曰量智或理智。随义异名，所目则一。

尝怪西洋哲学家谈理智，似是无根的东西。彼所谓理智，既不同吾侪所云性智，却又不问他（理智）是如何而有的。学者于此无疑问，何耶？吾人承认有本来固具的性智。则说理智亦是性智的发用。但他是流行于官体中，而易为官能假之以自逞，又有习染之杂。他毕竟不即是性智。这是不可混淆的（参看《明宗章》谈量智处一段文）。又《唯识》下章，结处有云：“第三章虽云心无自体，然许心有因缘，即是他有其本身的自动的力”云云。此下文字，俱须细看。须知：妄识亦依性智故有。譬如浮云，虽无根底，亦依太空故有。所谓依真起妄者是也（以上《答张得钧》）。

上卷初出。偶酬诸子问难。颇有关大义者。节存如右。

载《新唯识论》（商务印书馆一九四四年三月版）



陆定一

## 为什么整顿三风是党的思想革命

中央宣传部四月三日决定中，指出：“去年七月以来，中央关于党性决定及其他决定，最近毛泽东同志关于反主观主义反宗派主义及反党八股的报告，是党在思想上的革命，是改正干部及党员思想、转变工作作风的锐利武器。”在这里，中央告诉我们：整顿三风应当看作是一个思想革命，一件很大的事情，一个严重的斗争。中央对于此次整顿三风的重要性的认识，必须成为我们全党每一个同志首先是每一个干部的共同认识，只有成为共同的认识，然后才能在行动上求得完全一致，把作风整好，把党的团结更加巩固起来。

思想革命，有两方面的意义，一方面是肃清过去曾经在某些时期统治过我党而现在尚残留在党内的一种错误的思想方法与实践方法，即主观主义宗派主义党八股，同时是改造全党八十万党员的思想，因为这八十万党员中，有百分之九十是新党员，而这些新党员中，又有差不多百分之九十是小资产阶级或半无产阶级（知识分子、中农、贫农）出身，这些同志都是愿意为共产主义而奋斗的，但免不了带着颇长的小资产阶级自由思想甚至封建思想的尾巴，这些东西，在我们党内也是不能容许的，如不改造，也将造成主观主义宗派主义与党八股的毒害。因此，思想革命的目的，在于肃清过去残留着的不正的三风与改造新党员的思想，这是一方面。但肃清与改造的工作，是依靠什么东西来做的？这唯一的是依靠马、恩、列、斯与我

党二十一年的优良的革命传统——即中国的马列主义而现在是在占到了统治地位的正风，以此作为武器，去战胜不正的三风。这是又一方面，这是正风的方面，只有发扬正风，才能整顿歪风。总起来说，思想革命，是推翻一个思想方法实践方法，发扬一个思想方法实践方法，前者就是主观主义的，后者就是辩证唯物主义的。这就叫做思想革命。这种全党性的触及每个同志的思想深处的伟大的斗争，这种极广泛深入的党内教育工作，二十一年来还是第一次，所以它的意义决不寻常，它是很革命的一个斗争。思想革命要做到：在消极方面，要人人有灵敏的嗅觉，遇到三风不正的东西，会唾弃它，会抵制它，在积极方面，要大大宣传辩证唯物主义，改造和改进每个干部每个同志的思想方法实践方法，推进革命的事业。

我们的目的如此，但由于我们同志的党龄不同，工作经验多少不同，理论水平高低不同，党性强弱不同，对于同一思想革命，会有不同的甚至相反的认识。有的认识得更深刻些，更全面些，有的浅薄些，片面些。有的认为这是多余的事。还可能有个别的人，讨厌这个革命性的斗争，反对这个斗争，或者站在不正派的立场上想来利用这个斗争。因此，要把这个伟大的思想斗争做好，就需要有正确的领导，解释，团结积极分子，和反对不良倾向。

不熟悉党的历史，就不能尽知主观主义之害，亦不能尽知辩证唯物主义之利，不在生活中碰过钉子，虽然读书万卷，亦不能尽知主观主义与辩证唯物主义的分别究竟何在。不尽知利害，不尽知分别，则难求认识的深刻，也难求行动的积极与正确。

我们的党，自诞生以来，已经二十一年了，这是极其紧张的战斗的二十一年。二十一年的战斗生涯，给了我党以极其丰



富的经验。我们经历过胜利与失败，高潮与低潮，“黄金时期”与黑暗时期，我们做过各种各样的斗争：政治的、军事的、经济的、文化的、秘密的、公开的。我们经验之丰富，在全世界各个兄弟党中，有它的光荣的地位。我们做过许多正确的事，曾犯过好几次错误，我们的正确方面，使革命获得成绩，我们的错误使革命受到损害。但就全党的二十一年历史来说，我党在遵义会议之后，才在长时期中掌稳了舵，才使真正的马列主义传统获得胜利与在全党巩固自己的基础。只有在今天，才有可能把问题提到全党思想斗争的高度来加以处理。

教条的主观主义，其产生与发展，并非毫无来由的，其到了今天非被打得落花流水不可，也并非偶然。

处在帝国主义与封建势力的双重压迫之下，我国人民的革命要求是极其强烈的，我党自诞生之日起，就没有西欧社会民主党改良主义的传统，有的是国际工人运动中和中国人民运动中的革命传统，这是很好的，直到现在还是很好的。但我国，在一方面，是落后的国家，在另一方面，是与资本主义发达了的西欧各国大不相同的国家，而我党，在一方面是革命的党，一诞生就投身于巨大的革命运动的火焰中，在另一方面又是年幼的党，缺乏经验，缺乏知识。我国最先进的革命家，在苏联十月革命胜利的影响下，认识了唯有马列主义才能救中国救人类，这种认识是完全正确的。但在二十一年前，我们的党，当然还谈不上把马列主义熟练地应用到中国来，我们一方面缺乏马列主义的书籍，一方面又缺乏国内情形的调查研究，一方面实际问题迫切等待解决，一方面却缺乏掌握与运用马列主义的能力。从认识马列主义到善于运用马列主义，曾须要长期的过程。

由于上述的情形，我们党特别重视外国的尤其是苏联的革

命经验。“俄国革命有些基本点，并非只有一个国家的、特殊民族的、单独俄罗斯的意义，而是有国际的意义。”列宁的这句话是完全对的，俄国的革命经验曾给与我国的革命运动以极大好处，曾起了指导作用。例如：《两个策略》一书，曾在反陈独秀机会主义的斗争中起了极大的理论作用；苏联的建军、建政、土地、财政经济工作等经验，曾在六次大会后给了我国的革命运动以极大帮助（当时我们是毫无建国经验的）；布尔塞维克的组织原则和两条战线上的斗争，曾使我们年幼的党，经得起大革命失败的震撼；反法西斯统一战线的提出，曾启发了我国的抗日民族统一战线。……共产国际的指示与外国经验应用的正确，就使马列主义的理论与中国革命的实际日益结合起来。

但一直到遵义会议为止，十三年中（一九二一——一九三四），我党虽然积聚了许多经验，获得了许多知识，在理论与实际结合的问题上取得了很大的成绩，然而并不是全党都善于运用马列主义的立场与方法。许多同志重视外国的革命经验，又不善于运用外国的经验到中国革命的实际中来，不善于把马列主义的立场、观点、方法与马列主义的字句分别开来，这里就有了漏洞，使教条主义有隙可乘。陈独秀主义，固执着“半殖民地半封建国家的无产阶级必须联合资产阶级”，把它作成教条，过分强调联合的必然性，结果走到大革命的后期“一切联合否认斗争”的右倾机会主义路线。国共分裂期间，八七会议反对陈独秀主义，八七会议前后举行了南昌秋收及广州三次起义，都是正确的，但许多人没有看到中国革命发展不平衡的特点，又在一九二七年冬天与一九二八年春天发生了盲动主义错误。六次大会反对左倾盲动主义与右倾取消主义，指出了中国革命的不平衡性和两重性，是正确的，但大会二年之后，李



立三把《二月革命至十月革命》一书，当作教条，机械地应用于一九三〇年的中国，忘记了中国革命的特点（连中国革命现在还是资产阶级民主革命而不是社会主义革命这一点也不知道），结果形成了立三路线的错误。反立三路线的斗争，是正确的，但到苏维埃后期，许多人却又发展成为更加精炼的教条主义，把中国的特点再行忘掉一次，把左倾机会主义再来重复一次。总计起来，在国共分裂后的八年（一九二七——三四）之中，三次错误，性质是同样的，程度则有不同。它是左倾的错误，它与陈独秀主义相同，忽视中国革命的特点，它又与陈独秀主义相反，过分强调斗争的必然性，到苏维埃后期发展成为“一切斗争否认联合”的左倾机会主义。在这八年之中，教条主义没有被清除，始终在或多或少地作祟，最后把一切真正马列主义传统压下去，发展成为教条主义在全党的统治。这种教条主义，“容易装出马恩列斯的面孔，吓唬工农干部，把土包子俘虏起来，充作自己的用人，而工农干部不易识破他们的面孔。也可以吓唬天真烂漫的青年，把他们当作俘虏。”（毛泽东）

列宁指出：“俄国革命的某些基本点……有国际意义”，但并未说俄国革命的一切各点，都可以依样葫芦，用于任何时间任何地方。相反的，列宁指出了：“应当考察、研究、探索、揣摩和捕捉民族的特点，这是一切先进国家（而且不仅是先进国家）在目前历史阶段上的主要任务。……现在要把一切力量一切精神集中在下述一个步骤上面，这个步骤就是要找得转变到无产阶级革命或接近于无产阶级革命的形式。”中国革命在现阶段是资产阶级性的民主革命，不是社会主义革命，这个革命有长期性，不平衡性，民族民主的两重性，和中国社会两头小中间大因而发生许多复杂情形的特点，应该抓住这些特

点，来处理问题。教条主义与这相反，以背诵马恩列斯的成语为光荣，以不懂本国本地此时此刻为光荣，对于条文上的一字一句，则斤斤较量，可以争得面红耳赤，对于实际工作，则一窍不通，乱出号令，乱发脾气。

主观主义，是经不起事实考验的，为要继续主观下去，只有硬来，宗派主义和党八股，必然随之发生。越是主观得利害，家长制度打击政策派别活动也就愈加厉害，咬文嚼字装腔作势横蛮武断也就越加厉害。在苏维埃运动后期，这种主观主义宗派主义党八股，曾统治着我们的党，直到遵义会议才止。但就在遵义会议以后，这些坏东西，还在袭击我们党，损害我们党。现在是遵义会议之后七年之久了，我们才来清算它，这正如毛泽东同志所说：“主观主义宗派主义党八股，这三股歪风，有它历史根源，现在虽不是全党统治的东西，但它还经常作怪，还在袭击我们，因此，有整顿之必要，有抵制之必要。”

我们党的二十一年中，在遵义会议以前十三年半中，党的领导路线大部分时间是正确的，但是陈独秀机会主义的半年，立三路线的半年，苏维埃后期的三年，则是错误的，在盲动主义期内虽然总路线是对的，但在部分策略上，犯了盲动的错误。在遵义会议以后，整整七年半的期间中，我们党的总路线，在毛泽东同志领导下，始终是正确的。在这个期间，我们完成了二万五千里长征，结成了抗日民族统一战线，在敌后坚持了五年抗战，在全国抵挡了两次反共高潮，在党内则肃清了张国焘主义，纠正了在抗日统线中的右的与左的错误。如果反过来想想，假使我们的总领导是主观主义的，那末情形会怎样呢？假如我们对于日寇的战略，不是主张毛泽东同志所说的持久战，而是主张速决战，假如我们对于大资产阶级反共派，或者



只有斗争而无联合，或者只有联合而无斗争，或许抗战的情景就已经不堪设想。不但如此，在毛泽东同志的四部著作中，在中央的许多决定指示中，可以看见，我们党的中央确是掌握了辩证唯物论的思想方法，已经有本领，善于把马列主义应用到实际中去了。我们党日益深刻的发现中国社会的内在实情，及其发展规律，不是忘掉中国的特点，而是更确切的掌握了这些特点并依据中国的特点，发展了马列主义，因而在工作中就取得了成绩。遵义会议以来七年半的成绩，不但替我们准备了现在举行广大深入的思想斗争的思想武器，也替我们准备了研究的物质基础。有了这七年半的历史，我们就不仅在事实上看见什么叫做主观主义，而且也在事实上看见什么是辩证唯物主义。辩证唯物主义这个哲学名词，这个抽象的概念，这个难以捉摸的东西，现在已经被解释以活生生的事实，被充实以血和肉，变成了通俗的中国化的人人可以了解的东西了。马列主义被发展了，被推进了。我们的党已经把辩证唯物主义由“自在之物”变为“自为之物”。

但并非这说明我们党在思想问题上一切解决，高枕无忧了。相反的，我们还有事情要做，还必须做应该深入的思想斗争。因为我们“所了解者，仍然都属粗枝大叶的，漫画式的，缺乏系统的周密的了解。主观主义形式主义的作风，并未彻底消灭”（《调查研究决定》），如果回顾我党历史，就可以知道，要使主观主义永远绝迹不再发生，处处绝迹不再出现，最重要的条件，倒不是在把主观主义者“惩”他一顿，“惩一警百”，而在乎使主观主义者无隙可乘，失去“哗众取宠”之“众”，在乎消灭我们党内的“幼稚无知”，在乎人人能依照正确的方法来思想，来工作。

处理问题，可以有三种态度：一种是完全科学的态度，即

辩证唯物主义的态度，这就是一切由实际出发，详尽周密，实事求是的态度。一种是不科学的态度，即主观主义的态度。还有第三种是不完全科学的态度，就是不精细，不周密，多多少少满足于粗枝大叶的态度。主观主义，无论怎样精炼，其对实际情况的了解，总是没有调查研究，总是粗枝大叶一知半解的。粗枝大叶，对于主观主义，是亲密的伴侣。但是也可以有虽从实际出发，但对于周围情况，对于历史，只有泛泛的了解，没有作或者没有决心去作周密的系统的了解，只求大致正确，不求完全正确，这种态度，虽其立场一般是唯物主义的，然而站脚不稳，道理说不透彻，遇到精炼的主观主义，就不能克服它，反被它所压倒，甚至成为主观主义的俘虏，遇到情况变化，遇到新问题，因为对于新情况并无调查研究，自己的认识没有跟着情况的变化而变化，也就变成了主观主义，这种态度是非常危险的。可以肯定的说，任何部门，任何地方，任何工作，如果没有情况的调查研究，没有历史的调查研究，没有工作经验的积累，没有有的放矢的理论学习，那个部门，那个地方，那个工作中，就会有发生主观主义的可能，或者是教条的主观主义，或者是经验的主观主义。要真正扫除主观主义，必须不但反对主观主义的立场，并且必须在一切部门一切地方一切工作中反对粗枝大叶的方法，反对不科学的态度，同时反对不完全科学的态度，实行“没有调查没有发言权”的名言。

我们的同志，自愿去做主观主义者的人，是极少极少的，但是“现在我们的同志，很多还存在一种粗枝大叶不求甚解的作风”（毛泽东）。我们要永远堵塞住可以发生主观主义的漏洞，必须要在每个干部的身上，去掉这种粗枝大叶不求甚解的作风，这不是少数人应该进行的工作，而是人人应该做的工作。这是件大事，这是全党的事，这是每个党员人人有份的



事。光光“惩”一下主观主义是不够的。一定要改造和改进每一个同志的思想方法，学会自觉的以辩证唯物主义的思想方法来处理一切实际问题。这就是思想革命所要求做到的事。整顿三风，就是这样的一个思想革命。这个思想革命的成功，将是我党完成其幼年到成年的大飞跃。

五月七日

原载一九四二年五月十三日延安《解放日报》

## 聂云台

### 保富法（节录）

发财不难，保财最难。我住在上海五十余年，看见发财的人很多，发财之后，有不到五年、十年就败的，有二三十年即败的，有四五十年败完的。我记得与先父往来的多数阔人，或官、或商，都是煊赫一时的，现在均已多数凋零，家事没落。有的是子孙挥霍一空，嫖赌不务正业；有的是连子孙都无影无踪了。大约屈指计数，四五十年前的阔人，现在家务未全败的，子孙能读书务正业上进的，百家之中，实难得一二家。不独上海为然。在敝处湖南家乡，亦复如是。同治、光绪年间，中兴时代的富贵人，封爵的有六七家，督抚二三十家，提镇五六十家，现在多数萧条了。内中文官多人，比较财产无多，后人较好。就我所熟悉的说，如曾、左、彭、李数家，钱最少者，后人比较多能读书，以学术在社会服务。曾文正公曾孙辈六七人，在国内外大学毕业，三人充大学教授。左文襄公曾孙数人，亦以科学专门。李勇毅公孙辈，有充大学教授，曾孙多大学毕业。彭刚直公后人，十年前，有在上海做官的。大概当时的钱来得正路，无积蓄留钱与子孙之心，子孙就比较为贤才。其余文官比较钱多的十数家，现在后人多数萧条。武官数十家，当时皆比文官富，有十万二十万的（多数系战事平后，继续统兵，可以缺额，始能发财。至有五六十万、近百万的，不过三四家。如郭、席、杨等，均系后来从陕、甘、及云、贵、军务归来者。金陵克复时，文正因湘军暮气，急裁湘军。剿捻



时，改用淮军，故湘军老将，富者极少），各家后人，亦多数衰落。能读书上进的，耳中殊少听见。我家，与中兴各大世家，或湘或淮，多数为通家瓜葛，故各家兴衰情形，略有所知。至安徽文武各大家，前时富厚，远胜湘军诸人，今都凋零，不堪回首。前后不过几十年，传下才到第三代，已都如浮云散尽。

然而当时不肯发财，不为子孙积钱的几家，子孙却多优秀。最显明的，系曾文正公。位最高，权最重，在位二十年，死时止有银二万两。除乡间老屋外，省中未造第宅，未买田一亩。手创两淮盐票，定价极廉，利息甚厚（票价二百两，后来售至二万两，每年利息三四千两。当时家有盐票一纸，即称富家），公特谕曾氏一家，不准承领。公逝多年，后人无一盐票。若当时化些字号花名，领一二百张，极其容易，而且是照章领票，表面并不违法，然而借著政权地位，取巧营私，小人认为无碍，君子之所不为。此事当时家母闻知甚详，外间少有著者。《中庸》说的：“君子之不可及者，其为人之所不见乎。”这叫做表里如一，系中国政治学的根本。如无此根本，一切政治的路都行不通。现代的政治学家，大须注意。公对僚属宣誓，不取军中一钱寄家，数十年如一日，与三国时诸葛公，同一风格。因此当时将领僚属，多数廉洁，民间无形中受益不小。所以躬行廉洁，即是暗中为民造福。如自己要钱，则将领官吏，人人都心想发财，人民就会受害不小。请一观近数十年的政治，人民所遭遇的痛苦，便知长官廉洁与不廉洁的影响极大。所以《大学》说：“仁者以财发身，不仁者以身发财。”《孟子》说：“为富不仁，为仁不富。”因为贪财与不贪财，关系别人的利益幸福甚大，所以发财便能造罪，不贪财方能造福。

世人都以为积钱多买田产，能使子孙有饭吃，所以拼命想

发财。今看上述几十家的事实，积钱多的，反使子孙无饭吃，甚至连子孙都灭绝了。不肯取巧发财，子孙反能有饭吃，有兴旺气象。常人又以为全不积些钱，恐怕子孙立刻穷困，但是从历史的事实，社会的经验，若是真心利人，全不顾己，不留一钱的人，子孙一定发达。再举几个例如下：宋朝范文正公，做穷秀才的时候，就念念在救济众人，后做宰相，便把俸禄全置义田，赡养一族的贫寒。先买了苏州南园，作自己住宅，后听见风水家说，此屋风水极好，后代会出公卿，他想此屋既会发贵，不如做了学堂，使苏人子弟，在此中受教育，多数人都贵，就更好了，立刻将房子捐出作为学宫。他念念在利益群众，不愿一家独得好处，结果到底，自己的四个儿子，做了宰相卿侍，而且个个道德甚高。诸子先请他在京里买园宅一所，以便退老时娱乐，他说京中各大官园林甚多，园主人自己不能常游，谁还不准我游？何必自己有花园方能享乐？几位公子，共一件好衣，出门时轮换穿著。因为范公出将入相几十年，所得的俸钱，都做了施济之用，自己实在无钱了，所以死的时候，连丧费都不够。照普通人的心理，以为这样太不替子孙打算了，谁知这方是替子孙打算最好的法子。不独四个儿子都做公卿，而且能继承他父亲的意思，舍财济众，所以曾孙辈又再发达。传至数十代的子孙，直到现今已八百年，苏州的范坟一带，仍然有大多数范氏的后人，并且常出优秀的分子。世人若想替子孙打算，想留饭与子孙吃，请照范文正公存心行事，才是最好的方法。再说元朝的耶律文正公，他系元太祖（即成吉思汗）的军师。元太祖的军事，多数由他决策，他却是借此救全无数人民。因为元太祖好杀，他善于说话，能劝元太祖勿屠杀。他身为宰相，却是布衣蔬食，自己刻苦。他系个大佛学家，利欲心极淡泊。破燕京时，诸将到府库民家收取财宝，他止吩咐将库



存大黄数十担，送到他的营中，不久就发生瘟疫，他用大黄治疗疫病，大得其效。他也是毫无积蓄。但是他的子孙，数代做宰相的，有十三人之多。这也是一个不肯积钱，而子孙反大发达的证据。再说清朝的林文忠公（则徐），他系反对英国，致引起鸦片战争的伟人。他如果肯要发财，当时发几百万很容易。他认为鸦片遗害人民，故不怕用激烈的手段，烧毁英人鸦片二万箱。后来英人攻广东，一年攻不进，后攻陷宁波、镇江，清朝不得已，将林文忠公革职充军，向英人谢罪讲和。林公死后，也是家无积蓄，但是子孙数代书香不断，曾孙辈，尚有进士举人，至今存在。前数年过世的最高法院院长林翔，亦系其中一个。而且道德均高。这又是一个不肯发财，而子孙发达的证据。再看林公同时发大财的人，我可以举几个例，就是广东的南海伍氏，及潘氏，都是鸦片里发大财至数百千万。书画家多知道。凡是海内有名的古字画碑帖，多数有伍氏、潘氏的图章，表明此物曾经在两家藏过，可见得他们的豪富。几十年后，这些珍贵物品，又已流到别家。他们的楠木房屋，早已拆了到别家作装饰木器。他们的后人，不听见一个了。这两家主人，总算是精明能干，会发这样的大财。在当时林文忠公，总算太笨了，有财不肯发，反弄到自己革职获罪。从数十年后来看他的子孙，就知道林文忠公，是世间最智慧的人，伍氏、潘氏，却是最愚笨的人了。

上海的大阔老很多，我认识的可举几个例。一个是江西邹姓，四十年前，我在扬州敝岳萧家，就认识这位富翁。当时萧邹两姓，同是盐商领袖，一日老翁至萧宅，怒气勃勃，因为接到湘潭分号经理来信，说湖南灾荒，官府向彼劝捐，他就代东翁认捐银五百两。老翁嫌他捐得太多，所以发怒。那时他已有数百万之富，出五百两救济，还不舍得。后来住在上海，一

日谭组安先生与他同席，问他如何发到如此大富，他说：“别无法子，止是积而不用。”他八十多岁方死，遗产三千万元，子孙十房分家。不过十数年，已经空了。内有一房略能做些好事，这一房独较好，也是种种意外衰耗，所余不多。若论常理，无论如何，每房三百万，不会一齐败得如此之快，然而事实上，竟有如此之快。若问是如何败法，读者试闭目一想，上海阔少爷用钱的道路，便能明白，不用多说了。这位老翁，也是正当营业，未取非分之财，止不过心里慳贪，眼见饥荒，不肯出钱救济，以为积钱不用是聪明。不知此种心念，完全与仁慈平等的善法相违反。我存一家独富之心，不顾及他家的死活，是不仁慈不平等之极。除本人自受业报外，还要受余报（《易经》所谓余庆余殃是）的支配，使独富的家，败得格外的快，使大众眼见果报昭彰能够醒悟（本人所受的报，若非现世，人不能见）。再说一家，是上海十数年前的地皮大王陈姓，家资四千万，兄弟两房各二千万。民十四年，我到他家吃饭一次，房屋十分华贵，门前一对石狮子，上海是少见的。他的客房，四壁装玻璃架，陈列的古铜鼎，都是三千年的古物。一位客人指着告诉我说，这一间房子里的铜器，要值银百五十万。中国的有名古铜器，一半在此。这几句话，正是主人最高兴听见的。原来一般富人的心理，就是要夸耀我有的东西都胜过一切人。惟有学问、道德、名誉，是钱办不到的，无可奈何，只好在衣服、珍宝、房屋、器具上，争豪斗胜，博得一般希望得好处的门客，来恭维奉承。所以骄奢两字，是相连的。骄，就是摆架子。奢，就是闹阔。上海常看见的，是大出丧。一日之间，花费一二十万，以为荣耀。但是请他们出几千元帮助赈灾，就大不容易了。这是普通人类多有的卑劣自私的心理，并非单说某一家。这一位主人，当然也未能免俗。在我看



见他之后，不过七年，上海地价忽然惨落，加以投机损失，以致破产。古铜、珍宝、房屋、地产，一切一切，都被银行没收变卖。主人翁也搬到内地家乡去了。再说一个，就是某某花园的主人，人人知道的，近日报纸上，常常有言论讥评。说他们生平，对于公益慈善，不肯帮助，说他有遗产八万万元。试一设想，房产八万万的收入，照二厘利息计算，应该每年有一千六百万。如果他们肯将这尾数的六百万，作救济贫民之用，全上海的难民，可以得救。在三年前，难民所中，有十万人。每人粮食每月二元，全年不过二百余万元。到去年米贵的时候，难民所中，共不过一万几千人，每人月费三十元，一年共五六百万元，也还不过他们收入年息的三分之一罢。再说上海死在马路上的穷人，去年将二万余人，前年不到一万有余，再前年不过几千。就单说去年米贵死人最多的时候，如果办几个庇寒所和施粥厂，养活这二三万人，也不过一年花五六百万元就够了。这在他们不过是九牛的一毛，然而这一毛，却是舍不得拔。如果能花几百万，救几万穷民，即自己家用，若无特别挥霍，无论如何阔绰，还可以一年余剩利息若干万作储蓄。一面得了美名誉，一面做了救人的大功德，一面又仍然每岁增加若干万的积蓄，这样算盘，实在通极了。然而他们却没有这样智慧的眼光，一心想这一千六百万元，一滴不漏，一总都归到自己任意挥霍，及收到自己的银行账上。竟不料这肉身会死，既无子女，当然财产全归别姓。又不料某方势力会忽然的崩溃，又换了别的权威，来管束他的产业。几万万的财产，一旦变为空花，徒然带了一身罪业往见阎王，又遗下一片不美的口碑，留于社会。

他们也挂着信佛的招牌，但全不知《药师经》开宗明义，就详说悭贪不舍的罪过。说“有诸众生，不识善恶，惟怀贪

吝，不知布施，及施果报。愚痴无智，缺于信根。多聚财宝，勤加守护，见乞者来，其心不喜，设不得已，而行施时，如割身肉，心生痛惜。如此之人，由此命终，生饿鬼界，或畜生道”。因为大富之人，钱财有余，自己无用处，明知多数人饿死，不肯施财救济，从道德上责备起来，简直是间接的杀人。积钱最多，力最有余，而不肯布施的，负的杀人罪更重。譬如见一个极小的孩子，立在井边，快会落井了，一人在旁立着，全不开口，亦不扯开他，让他落井死了，我们一定说，此孩算是被他杀死一样。富人见灾不救，正与此一样。何况大富如此，连利息一小部份都不肯舍，那马路上死的几千几万饥民，岂不是要算他杀的一样。杀几千几万人的罪过，难道用骄慢心，以信佛做幌子，勉强花点挥霍不尽的小钱，做点专卖面子的善事，就以为已经做了功德，便可免除一切罪过？窃恐天地鬼神，决不如此含糊宽恕。所以我说此一段，望大家分别真伪，打破悭贪，切不可蹈积财不施的覆辙。且俄国托尔斯泰所说：

“现在社会的人，左手进了百万元，右手施了一二元，就称为大慈善家。”可知这种行为，是世界的通病。但普通人，情犹可恕，信佛的人，万万不可如此。总要大家发起真实慈悲心，救济一切苦难同胞，以念佛修慧为正行，以力行种种善事，救人修福为助行。庶与佛法福慧双修，正功分明，不偏不枯才好。

我略将上文结束，条列如下：

- 一，数十年所见富人，后代全已衰落。
- 二，六十年来文武大官世家，都已衰落，后人不兴。
- 三，惟有不肯发财的几个大官，子孙尚能读书上进。
- 四，官极大，发财的机会极多，而不肯发财，念念在救济众人的，子孙发达最昌盛，最长久。一一都有历史事



实为证。

五，上面举几个实例，有的三千万，四千万，及几万元的几家，忽然一旦全空，这几家都是不肯做救济善举的。

六，大富的家，只顾自己阔绰享用，积钱留与子孙，见有饥荒，不肯出大宗的钱救济灾难，无异犯杀人之罪。要受道德的谴责，业报的支配。

七，佛法天理，就在人人心中。人人所感谢的人，天就欢喜。人人所怨怒的事，天就发怒。古语云：“千人所指。无病而死。”《尚书》云：“天视自我民视，天听自我民听。”《华严经》云：“若令众生生欢喜者，则令一切如来欢喜。”所以欲求得福，须多造福于人，否则佛天亦无可奈何。

八，富人求神拜佛烧香念经，若不起大慈悲心舍财济众，仍是与佛法不相应。

（一九四二年六月）

选自《保富法》单行本

## 范文澜

### 古今中外法浅释

#### 一

在历史意义的整风运动中，我和本院同志们在一起，用四个月功夫，学习了关于整顿党风的文件。虽然仅仅做到初得门径，距升堂入室还远，可是已经获益不少，如了解了民主集中制，提高了政治警觉性，反省了自己的思想意识，检查了自己的病痛根源，锻炼党性，克服旧恶，有待于今后之不断努力，就现在成绩而言，已确切看到党教育我们的感化力，真是无可比拟的伟大。

学习整顿学风文件快要开始了，整顿学风的主要目标是改造我们的思想方法，也就是反对主观主义、教条主义，练习实事求是，有的放矢的思想方法。毛泽东同志教导我们要学习古今中外法，古今中外四字包括了全部唯物辩证法，这将是何等天才的综合底表现。不过因为语极简，意极赅，非深思精研不能通知其义，尤其是理论修养浅薄，工作经验缺乏的我，经常留住这四个字，让它们在脑际盘来旋去，企图获得融会贯通执简驭繁的妙境，然而这岂是容易的事情。现在我把粗浅的意见，写出来与同志们商量，希望引起辩论，彼此间逐渐达到较高较深的一致认识。

#### 二

什么是古今中外法？我想，就是运用马列主义分析方法去



正确解决问题的必要程序。古今中外是指分析一个问题的过去的现在的，也就是从时间（古今）和空间（中外）限界以内历史的全面的来认识客观的现实，而分析的目的在于发现客观事物的内部联系即规律性，作为我们行动的向导。我们研究一个问题，如果细心地从它的历史发展过程看，从它的当前具体情况看，从它的内在基本特征看，从它的周围相互关系看，四个条件具备，问题的面貌和性质，大体是看清楚了。问题清楚以后，即分析过程完了以后，再做一番综合功夫，指明问题的性质，给以解决的办法，这就是马列主义处理问题的态度和方法。这个道理，在《改造我们的学习》（《整风文件》页七）《反对党八股》（《文件》页十一——十二）已经言之谆谆，讲得非常透彻。

古今中外四个字要灵活地了解它。例如以“五四”以来新民主主义革命时代为今，则“五四”以前远至上古成为昨天的前天的古；以抗日民族统一战线阶段为今，则大革命、内战两阶段成为昨天的前天的古；以革命运动中各种推移着的斗争步骤当前一个步骤为今，则前此若干步骤成为昨天的前天的古。为什么知今必须知古呢？恩格斯说：“共产主义并不是空论，而是一个运动；它不是从原则出发，而是从事实出发。共产主义者并不是以某种哲学作为他们的公衡，而是以整个过去历史底今天的实际的结果，作为他们的公衡。”古为因，今为果，今转为因，未来为果。只有抓住今，才能接受过去的经验，展望未来的远景，而正确地解决了当今的问题。

说到中外的区分，先得确定一个中心。在世界，以整个无产阶级及其先进部队共产党为中心；在中国，以中国无产阶级及其先进部队共产党为中心。凡与共产党敌对的都是外，与共产党联合，围绕在中心四周的都是中。例如目前世界大战，反

法西斯战线诸国为中，法西斯诸国为外，中日战争，中国为中，日本为外。法西斯诸国方面的无产阶级以及一般反法西斯人民群众，应作为外里的中，隐藏在反法西斯战线里的顽固谋叛分子，应作为中里的外。

列宁说：“马克思主义底方法首先就在于，要在特定的具体情况下，在规定的具体环境中去估计历史过程底客观内容，要去先懂得什么阶级的运动乃是这个具体环境中的可能的过程之主要原动力。”列宁又说：“马克思主义底最本质的东西，马克思主义底活的灵魂，就在于具体地分析具体情况。”这里所说具体情况、具体环境，主要是指今天的情况、环境，所以制定斗争策略的唯一稳固的基础是今天的中和今天的外（当然也估计到过去和未来），这样，古今与中外不可分离，而重心尤在今天的中外。

我们研究一门学科，例如中国上古史，西洋古哲学等等，这些学科就是中，不在研究范围内的历史、哲学就是外，又如写一篇小文章，叙述某个问题，这个问题就是中，其他问题就是外。马克思主义者从来不到脱离现实斗争的学问里面去游戏，他研究古史、古哲学或个别问题，都是为了帮助今天的斗争，所以任何工作，都该分个中外，又都不脱离古今，而今总是重心点所在。

### 三

古今中外法是马、恩、列、斯整部思想方法论的最简要的综合，我这里引证一些文献，不知道看得是否恰当。

列宁在《马克思恩格斯与马克思主义》里有这样一段话：

“马克思在决定无产阶级策略底基本任务时，曾严格地使它适合于他的唯物辩证法的世界观。只有以客观态度



估计某社会各阶级———无例外———相互关系底一切总和，也就是估计这社会发展的客观阶段，估计这个社会和其他社会间的互相关系，只有这种估计，才能成为先进阶级正确策略底基础。同时观察各阶级和各国家的时候，不是根据静的形式，而是根据动的形式，就是说：不是根据静止的状态，而是根据运动的状态（运动的规律是由各阶级生存底经济条件里面产生出来的）。而观察运动的时候，也不仅是从过去出发，而且是从将来出发，同时不能根据“进化主义者”庸俗的了解法，只看见缓慢的变化，而应根据辩证法。”

我想，这是古今中外法最好的说明。“这社会发展的客观阶段”就是中，“这社会和其他社会间相互关系”就是外。这中外当然是指今天的中外，以今天为基础，观察整个运动的过去与将来，这样，运动的全貌及其趋向看清楚。中（本国）的里面，以无产阶级为中为革命主体，以所反对的其他阶级为外为革命对象；外（他国）的里面，援助本国无产阶级的归入中类，援助本国所反对阶级的归入外类，依这分类，形成新的中和新的外，再估计两方力量的比重，制定无产阶级斗争的策略。熟练的马克思主义者，经常分析并掌握本国的以及邻国和世界上一切其他国家的各种情势中确切地被规定的各阶级与政党底具体状况，能迅速适应新情况制定策略，至于我们初学分析，似乎应该经历这两个步骤。

联共党史指出马克思主义的辩证方法底基本特征，也是古今中外法最好的说明。特征第一条是联系律，古今中外法说明一个问题互相有机的联系。我们知道，辩证法虽然分出四个特征，实际只是一个统一的整体，所以古今中外既是互相联系着，互相依赖着，互相制约着，当然不是静止的而是不断去运

动、变化、革新、发展着的。既是在运动着发展着，当然是要由量的变化进到质的突变的。既是揭露了问题的反面和正面，过去和将来，即揭露了问题内在的矛盾，当然不是为了协和的开展而是为了由斗争来克服其腐朽着的东西。古今中外法概括了整个唯物辩证法！这是毫无疑问的。

#### 四

试举我们中央《为抗战五周年纪念宣言》作例，看古今中外法的应用。

(甲)中

(1) 中国共产党(中心)。

(2) 全国人民、中国国民党及抗日各党各派。

(3) 民主同盟国。

(乙)外

(1) 法西斯轴心国——日本

(2) 法西斯轴心国——德意

(丙)古的中

(1) 中国共产党一贯的主张——远在民国二十六年九月二十二日中共中央发表的宣言上，就宣布：“(一)……(二)……(三)……(四)……”五年以来，中国共产党不仅忠实于自己的诺言，并且把这些诺言具体化。

(丁)今的中

(1) 中国共产党——诸如八路军新四军的英勇抗战，共产党坚持与国民党及各抗日党派的合作政策，在敌后各抗日根据地上发布切合情况的施政纲领，土地政策，劳动政策，文化政策，并实行政治上的三三制等等，莫不是根据这些诺言的精神与原则而实施的。



(2) 中国一般情况——日寇还在“扫荡”敌后与进攻正面，日寇还在挑拨中国内部的团结，抗战营垒中等待心理与侥幸心理还是存在，国共关系还是很不正常，财政经济的困难还是很大。

(3) 民主同盟国方面——苏联前线的胜利，后方的巩固，红军的英勇，人民的积极，英美同盟国军火生产的扩大，人民抗战情绪的高涨，海陆空军的强大，第二条战线的积极准备……

#### (戊) 今的外

(1) 德意——德国东线春季夏季攻势的破产，空中优势的丧失，德意人民的不满，被占领国人民的反抗，军火生产的下降，生活必需品的缺乏，战线上死伤的浩大，人力的不足。

(2) 日本——战线延长，兵力分散，经济枯竭，运输困难，而其致命伤则在树敌甚多，无一获得解决。

#### (己) 将来的中

(1) 战后世界的动向——去年八月大西洋宪章的宣布，今年一月二十六国的宣言，最近苏英同盟条约及苏美协定的签订，都规定战后的世界是自由的，民主的，和平的世界……凡此一切，都被中苏英美及一切反侵略国所共同承认，这是全世界人民的共同希望。

(2) 战后的中国——战后的中国应当是独立的与各友邦发生平等互惠关系的中国，而不是殖民地半殖民地或附庸国……总之，战后中国的新秩序的建立应当依据孙中山先生的三民主义，国民党的抗战建国纲领和中国共产党的施政纲领与社会政策。

#### (庚) 斗争目标

(1) 争取时间，克服困难，以达到抗日的最后胜利。

(2) 对目前的抗战及对战后中国的建设取得各党派的一致意见，以便更好的团结抗战，团结建国。

(辛) 斗争方法

(1) 中国共产党认为……凡四条。

## 五

马克思教导我们说：“研究必须搜集丰富的材料，分析材料的种种发展形态，并探究这种种形态的内部关系。不先完成这种工作，则对于现实的运动，不能有适当的叙述。”

毛泽东同志教导我们说：“‘实事’就是客观存在着的一切事物，‘是’就是客观事物的内部联系即规律性，‘求’就是我们去研究。我们要从国内外省内外区内外实际情况出发，从其中引出其固有的而不是臆造的规律性，即找到周围事变的内部联系，作为我们行动的向导。而要这样做，就须不凭主观想象，不凭热情，不凭书本，而凭客观存在的事实，‘详细占有材料’，从这些事实中材料中引出正确结论。这种结论，不是甲乙丙丁的现象排列，也不是夸夸其谈的滥调文章，而是科学的结论。”

我们必需在上述指导下去学习古今中外法，就是必需从丰富的材料中抽出其内部联系，因而定出解决问题的办法。否则把古的今的中的外的材料罗列一大堆，说这不是古今中外都讲到了么？如果这样，古今中外法又被教条主义都侮弄成死板公式，又被党八股有所凭借了。

原载一九四二年九月三日延安《解放日报》



## 斥所谓中国文化的统一性

重庆中央社新近发表一篇社论，题为《中国文化的统一性》。篇中列举中国史实来证明中国文化的特性，我也是喜欢谈中国文化和历史的，读了这篇文章，很有些大惑不解，愿意提供些意见，向文化界的先进求教。

在没有进入篇中具体问题的讨论以前，我觉得有简单地提出四个一般概念的需要。

第一，毛泽东同志在《新民主主义论》第三节《中国的历史特点》里面说：“一定的文化（当作观念形态的文化）是一定社会的政治经济的反映，又给予伟大影响于一定社会的政治经济；而政治则是经济的集中表现。这是我们对文化与政治经济的关系及政治与经济的关系的基本观点。”这当然不仅是毛泽东同志个人的基本观点，而是凡属把握科学方法去研究文化历史等等问题的所有人们一致公认的基本观点。我们应该有一个共同的信心，就是科学方法是清除一切成见意气，探求真理的最公正的保证。

第二，历史是不断运动的，不断变化的，不断革新的，不断发展的。无论何时，它总包含着某种东西在产生着和发展着，某种东西在败坏着和腐朽着的两个方面。文化（当作观念形态的文化）也是历史的一部分，所以它也包含着新鲜的发展和腐朽的衰亡的两个方面。新鲜的发展的文化是符合于或接近于人民大众的意志的，腐朽的衰亡的文化是发生于或保存于没落倒退者群里面的。因之，我们对于前者必需加以发扬光大，对于后者必需加以批评否定。

第三，不论古代史近代史，都是客观存在的事实，任何人不得也不能凭臆牵附，要求客观的历史迎合自己主观的志愿。如果这样做，关于古代史，最起码的《纲鉴易知录》就会不答应，近代史属于所闻世、所见世的范围，更是昭昭在人耳目，一点含糊不得。

第四，王船山先生明亡后痛切地垂戒道：“今族类之不能自固，而何他仁义之云云！”今天正是抗日战争进入第七年，相持最艰苦的阶段，在文化问题上的紧急任务，是如何发扬民族气节、鼓励民族道德，如何团结全国各党各派各阶层进行民主政治，如何挽救私欲横流罔识大义者们的将死或已死之心，如何痛斥日寇汪精卫以及一群不逞之徒的莠言谬论阴谋诡计，舍此而谈中国文化，我们必须警惕船山的遗训。

研究讨论中国文化，首先要弄清楚上述四点，这才不会笼统地谈传统继承。喜爱光明者决不继承黑暗的传统，黑暗的传统也决不能阻遏光明传统的存在和发展。泾渭异流，可以省却不少无谓的争论。

下面仿照六朝人论辩体，专就《中国文化的统一性》提出异议。凡称论曰……都是中央社社论原文，凡称辩曰……都是我的意见。

论曰：我们要以传统继承者自任，必须首先看清楚一个最重要的事实，这个事实，就是中国只有促成政治统一的文化，没有助长封建割据的文化。这个事实，就是证明中国文化的统一性。

辩曰：谈文化，既指出它的统一性，更必需着重地指出它的斗争性，同时必需指出它的进步性正义性或倒退性反动性。谈统一，更必需区别革命性正义性的统一或倒退性反动性的统一。如果止谈统一性，又止谈抽象的空洞的统一性，那是非常



危险的。例如日本法西斯强盗狂吠其所谓“日满华一体论”和“大东亚共荣论”（法西斯文化），汉奸汪精卫高叫其所谓“中国反共和平统一论”（汉奸奴隶文化），他们也都用所谓“中国只有促成政治统一的文化”做口实来欺骗人民，我们若不发扬正义的进步的抗战文化和他们斗争，坚决消灭他们的反动腐朽的血腥下贱文化，那末，就会发生谁统一谁和如何统一的严重问题。在今天的中国离开了斗争性和革命性来谈统一性，不是中国对日寇汪逆妥协的“统一”，就是日寇汪逆征服中国的“统一”。除此以外，还有什么统一的途径？因为没有弄清楚这个问题，所以中央社这篇文章往后就发生一联串的糊涂观念。

论曰：中唐以后二百年的思想界统一运动，造成了宋元明清一千年的统一国家……遍读古今思想家的作品，从没有一个替封建割据作辩护的。

辩曰：蒙元满清在当时不是异民族暴力征服汉民族的朝代么？孙中山先生在民族主义讲演中明明白白说过：“中国几千年以来，受过政治力的压迫，以至于完全亡国，已有了两次，一次是元朝，一次是清朝。”孙先生说是亡国，这篇社论的作者却说是“统一”，难道亡国就是“统一”么？元清统治中国三百余年，汉民族曾不断起义反抗，以破坏那两个“统一国家”为神圣天职，孙中山先生领导的同盟会，即曾以理论与行动坚决反对清末保皇党拥护当时“统一国家”的汉奸路线，国民党是同盟会的后身，理应发扬这一光荣的革命传统，不意国民党的代表宣传机关却公开歌颂元清的统一，并归功于“中唐以后二百年的思想界统一运动”！韩愈、周敦颐、程颢、朱熹之流提倡君主专制的奴隶文化是事实，奴隶文化在异族侵略下极易转变为汉奸文化也是事实，论者托命于号称民主共和之世，

弄笔于民族危急存亡之秋，对于这样的专制文化汉奸文化不加以严厉的挞伐，反而备予表彰，颂为典范，实属不可思议之至。若然，留梦炎、吕文焕、赵孟頫、范文程、洪承畴、吴三桂、李光地以及无数大小汉奸都是赞助统一的中国文化优秀传统文化的继承者，而文天祥、张世杰、陆秀夫、郑思肖、史可法、黄道周、郑成功、黄宗羲、王夫之、顾炎武、洪秀全、孙中山以及无数忠臣义士都是反对统一的“封建割据”者和破坏中国文化优秀传统文化的罪人了。曾国藩卖身满清，破坏孙中山先生所再三赞美的太平革命，屠杀极惨，号称“曾剃头”，为今日一切大小汉奸开其先路；抗战以来的汪精卫，卖身日寇，倡言反共，破坏民族革命，穷凶极恶，无所不为，凡属国民孰不切齿痛恨，争欲食其肉而寝其皮：照论者说来，难道他们也是赞成统一的文化优秀传统文化的继承者么？照论者说来，中国人好像是历来对于不论什么统治者的“统一”都是无条件拥护的，这就是所谓中国文化的最大特征，那就必然得出这样的结论：凡建军据地以反抗元清或其他反动统一者都是政治的“封建割据”，凡著书立说以反抗元清或其他反动统一者，都是文化的“封建割据”。那末，孙中山先生在辛亥以前，屡谋广东作革命根据地（按满清政府说是谋割据造反）以反抗统一的满清政府，在北伐以前，屡取广东作革命根据地（照北京军阀政府说是割据作乱）以反抗统一的袁世凯、段祺瑞、吴佩孚之流的军阀政府，也应该作为政治的“封建割据”，而孙中山先生一切鼓吹革命反抗的遗教，也应该作为文化的“封建割据”了。论者自称“遍读古今思想家的作品”，事实说明，不特宋明两朝孤臣遗老的“作品”未曾翻阅，即三民主义唯一经典的中山遗著，似乎也未曾寓目，所谓“遍读”，岂其然乎？

自然，依常理而论，中山遗著，论者一定是读过的，文天



祥《正气歌》，史可法《答多尔衮书》，黄宗羲《原君》，《原臣》一类早已编入中学课本的名篇，论者一定也是读过的。所以似乎未曾读过的原因，大概由于对“封建”，“统一”，“割据”，“革命根据地”等词义不甚了解，因此在这里解释一下大概还是有益的。所谓“封建”，从政治上说，就是少数地主阶级专制的政治。一个国家在一个封建独裁者（皇帝或不是皇帝都一样）统治着的时候，叫做“封建统一”，同时有两个或几个专制独裁者据地争雄，叫做“封建割据”。历史上有过进步的封建统一，也有过进步的封建割据。中央社社论说中国的统一国家“论规模则首推汉唐，论复兴则必称宋明”，而刘邦、李世民、赵匡胤、朱元璋恰恰毫无例外地都是由割据开国的（刘与李氏父子据陕西，赵据中原，朱据南京），赵与朱还是篡了其他割据者的位，刘、李与朱又都是从直接破坏秦、隋、元三个“统一国家”发展起来的，但是这些“破坏统一”的割据都有很大的进步意义，这大概是这篇社论的作者也不能不承认的；他如民族英雄郑成功割据台湾以及反抗清的“统一”，至今妇孺都知道加以崇敬，类此的事例，更是不可胜数。但是现代的中国，处在民主时代，所需要的是民主的统一（如果没有民主的统一，至少也需要有民主的根据地为其准备与楷模），因此无论是封建统一或封建割据，都是反动的了。在现代的中国，特别有一个值得注意的规律，即任何企图以反民主的法西斯化的封建专制或半封建专制来实行强迫统一的人，无论他暂时怎样拥有中央的政权军权财权，仿佛不可一世，其封建统一的结果都不免流为封建割据，都不免因受到全国人民的反抗而败亡。袁世凯、段祺瑞、吴佩孚的统治，在没有遇到武力反抗时是封建的统一，在遇到孙中山、蔡松坡和国共合作的广州革命政权反抗以后，就成为封建的割据

了。今天的世界既是民主的反封建反独裁的世界，即令再有袁世凯式的统一出现，在全世界范围来说也不过是一种封建割据；况且中国已经加入民主阵营，中国人民经过长期的民主斗争，也都已熟知民主的必要，这种反民主的政治就更无统一全国的可能。至于在反对封建统一、封建割据或法西斯侵略的革命运动方面，当其统治力量限于一地区时，这个地区称为革命根据地，扩大及于全国时则称为革命的民主的统一。过去孙中山先生根据广东以反抗帝国主义的侵略和北京军阀政府的封建割据，今天共产党创立陕甘宁边区及华北华中各根据地以反抗日本法西斯的侵略及溥仪汪精卫等汉奸群的卖国封建割据，都是最好的例证。

论曰：远在二千五百年前，中国思想界就起了“大一统”的运动，《春秋》的思想中心就是大一统，孟子就力主“天下定于一”，荀子就主张“统一天下”。

辩曰：孔孟荀在当时主张统一，确是一种进步的思想。他们这一思想的进步性，不在于笼统地主张统一，而在于主张应该用什么标准什么力量什么方法来统一。今文家说《春秋》讲大一统，同时讲故宋，黜周，以《春秋》当新王。孔子作《易·革》卦彖辞称：“汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！”孟子赞美汤以七十里、文王以百里行仁政王天下，劝齐宣王梁惠王学汤武的故事。荀子看到秦的经济比较进步，政治比较严明（灭六国后却一变而为多行暴政，所以二世而亡于农民起义之手），不主张周的统一而预料秦可以统一。孔孟荀都是封建学说的创造者，中心思想不外乎如何保持并扩大君主的权利，不过他们懂得政治的是非和历史的趋势，不敢无视人民的公意，尤其是孟子还主张“民为贵，社稷次之，君为轻”，可见他所说的“定于一”乃是定于民而非定于君，这比后世腐儒文丐一



味提倡专制独裁，盲目忠君，如汉奸周佛海未投敌前所宣传的“信仰主义要信仰到迷信的程度，服从领袖要服从到盲从的地步”者，智愚相差，是不能比较的。

论曰：中国文化之特点就在于充满了融和的力量，充满了统一的性能。由于这丰富的融和力与统一性，使中华民族能建国于亚洲大陆有五千年悠久的历史。如对于中国文化所蕴蓄的统一性与由此统一性而发挥的融和力熟视无睹，纵然赞叹中国文化的优秀，也就等于买椟还珠。

辩曰：鸦片战争以前，中国文化高出于四邻任何种族。但当中国统治阶级腐朽到极度的时候，北方游牧部落种族如五胡、拓跋、鲜卑、契丹、女真、蒙古、满洲等族，仍能凭藉武力征服中国的全部或一部。这些种族里面的统治层，利用中国文化的黑暗面，豢养大批文武汉奸来维持自己的地位。这样，他们虽然有意识地保存“骑射国语”，力戒被同化于“汉儿柔靡之风”，但历时既久，这个外来种族一方面生产方法前进了，文化程度提高了，另一方面，固有的强健朴野之俗也就因中国旧统治阶层的腐化影响而消磨略尽，逐渐“融和”在汉族里面（止有元顺帝回到长城以外，恢复了蒙古旧俗）。这个所谓“融和”，对于整个侵入民族诚然产生了进步的结果，但对于当时国亡家破，受尽“扬州十日”“嘉定三屠”式的残杀蹂躏的汉民族，却是极可耻极可悲的。今天汉满蒙各民族的广大觉悟群众，以“国内各民族一律平等”的精神共同团结在伟大的抗日斗争中，丝毫没有种族的偏见和历史的成见，不过当以前一方侵入一方被侵入的那个恐怖时期，被侵入民族的忠义士民，却决没有如今之论者所说的欢迎侵入，以便将来用文化同化他们的那种令人肉麻的“大量”和“远见”。所谓“融和”既然并不是什么预定的计划，而只是一种无可如何的结果，那

么，所谓融和的动力究竟是文化还是武力，所谓融和的方法究竟是同化还是征服，这样的问题，对于被侵入的民族就根本不能成立。自然，从侵入者看来，问题是很明显的，武力正是后来融和的动力，征服正是后来融和的方法。而在被侵入的汉族中，有些人自己不愿认输，便说是“融和的动力是文化不是武力”（因为武力抵抗在腐败的投降的统治者手里失败了！），“融和的方法是同化不是征服”（因为自己被征服了）。这样说，若只为聊以快意，虽然阿Q的傻态可掬，也还罢了；但是论者一定要大声疾呼，说是“中国文化之优秀”就在于此，对此不加以“赞叹”“就等于买椟还珠”，却不免很有些“鱼目混珠”的嫌疑。照记者说来，亡了国不但等于不亡，而且还是“充满了融和的力量”、“充满了统一的性能”的中国文化一大胜利，那么文天祥等人固不必说，即如岳飞的抗战也是多此一举，南宋甚至北宋对于辽金元也就都是论者所谓“封建割据”，只有秦桧张邦昌或者“外来”的石敬瑭一流人才是中国文化的先知先觉了。论者在鸦片战争百年后，抗日战争六年后的今天，还来重弹这种不抵抗主义的旧调，以所谓“融和性”掩盖求和性，以所谓“统一性”掩盖被统一性，诚不知其心何居。假如日寇据此提出要求道：“让我日本来与你们‘融和’‘统一’吧！这是你们贵国历史上文化上‘最重要的事实’，请你们连续连珠一起卖给我吧！”试问论者能不能象溥仪汪精卫那样查照老例准予出卖呢？

如果在鸦片战争以前，中国统治阶级一味吹嘘自己的所谓“融和性”“统一性”，已足使中国一亡再亡，那么，到了鸦片战争以后，中外的形势与以前更是完全不同了，外国侵略者的生产力高过于中国，中国已经再不能象从前那样，亡了国还去“融和”人家，而只能被人家所“融和”了，这时中国和中



国文化的问题，更不是什么“融和性”“统一性”的问题，而是老老实实、实事求是地推翻封建专制，发动人民力量，学习外来科学，实行内部改革，藉以救亡图存的问题了。不懂得或不承认这一点，曾造成近百年史无数次的大失败。当初满清统治者是不懂得这个道理，庞然自大，提出“天朝至上”的口号，企图用封建文化与资本主义文化对抗，结果披靡溃败，国权残破。后来是懂得了而不愿意承认，因为承认了就得让位给人民，于是满清的忠实走狗张之洞又苦心发明了一个“中学为体，西学为用”的口号，它的实质就是保存固有的专制政治，拒绝新兴的民主革命，而欢迎舶来的“奇技淫巧”与坚甲利兵，用以提高自己的享受和保护自己的统治——坚甲利兵而不与民主革命相结合，当然是只能“安内”，不足“攘外”的。所以这个口号显然最适合于半封建半殖民地大地主大资产阶级的利益。这个口号在今天还可以偷运舶来的法西斯主义，彼此沆瀣一气，助长固有的专制主义。不过这样想的先生们要注意法西斯已经是一只死在俄顷、无法逃命的恶虎，全世界正义人士正到处打这只恶虎，冒冒然拿虎皮披在自己的身上，一鸣既不足以惊人，一蹶更是驴脚毕露，柳宗元“三戒”之一的那篇文章，是值得深长思之的。这个口号又可以用以为投降外国的法西斯侵略者的理论基础，例如日寇在沦陷区宣讲“孔孟王道”，汪逆可以说：“这是中学为体呵”；日寇在沦陷区开路造路，榨取人力物资，汪逆可以说：“这是西学为用呵”。假如不幸沦陷区与日寇竟这样“融和”起来，则论者又将奈之何哉？

落后的文化不能抵抗进步的文化，全人类历史进程已经完全证明了这个真理，任何主观愿望或巧妙口号都不能改变它。试读中国近代史，大清皇帝的君主专制，在文化上是落后的，

孙中山先生的共和民权，在文化上是进步的。当时反动士大夫替君主专制遍贴“国产至上”的商标，说这才能“为体”；替共和民权遍贴“舶来至下”的商标，说这决不能“为体”，结果，辛亥革命证明了人民大众欢迎的是共和民权。北京军阀政府的尊孔读经、武力统一，在文化上是落后的，孙中山先生的三民主义，三大政策，在文化上是进步的。当时反动士大夫又替尊孔读经，武力统一遍贴“国产至上”的商标，又说这才能“为体”，替三民主义、三大政策遍贴“舶来至下”的商标，又说这决不能“为体”，结果，大革命证明了人民大众欢迎的是三民主义、三大政策。这种例证，举不胜举，实际整部人类历史（中国史自然不能例外），无非是前进文化战胜倒退文化的记录。由此可知文化的兴替，关键在于进化程度的高低，在于是否适合于人民大众的需要，高者适者一定通过各个民族而发展，低者不适者一定相形见绌而趋于衰亡，断断于“国产”“舶来”的上下，舌敝唇焦，目昏齿豁，徒目苦耳，甚无谓也。

论曰：在割据分立时期，往往有利用外来文化以为粉饰的事情。即如佛教传入中国以后，黄河流域的封建割据势力如石勒如姚萇，都曾特别提倡以维系人民的心理于一时，然而当时中国思想界便发生了反对的运动，首先是《夷夏论》，力持中国民族的思想，其运动之有力，终使佛教改向于中国化。中国毕竟没有因缘佛教而产生的割据战争。隋唐以后，佛教便在统一的中央政府之下求生存。等到禅宗的改革运动勃兴，佛教从此避免它对于政府的冲突，佛教也就不再与中国的旧有文化起争辩而中国式的佛教更与印度大异其趣了。

辩曰：这一段议论，不知依据中国何种史书。姑就普通人



习见的《晋书》《南北史》《北魏书》《隋书》《新旧唐书》《高僧传》《弘明集》《法显传》《玄奘法师传》《开元释教录》等书看来，全然找不出这段议论的根据何在。五胡乱华是异族侵入中国北部，不得笼统称为封建割据。五胡酋长出身野蛮民族，确有迷信宗教者，石勒姚萇适逢名僧佛图澄、鸠摩罗什，这两位大师的产生并非他们“特别提倡”的结果，且北朝还有两次灭佛兴道的事，而“当时中国思想界”中心所在的晋宋齐梁的统治者与士大夫，对于佛教之“都曾特别提倡以维系人民的心理于一时”，却尤非“黄河流域”所及，梁武帝甚至说孔子老子都是佛的学生，他又屡设“普渡众生”的渡苦斋，无遮会，并且三度出家同泰寺，让人民每次出钱一万万赎身，不知这样的常识何以这篇社论的作者也不知道。中国统治阶级这种利用宗教的愚民政策，由来已久，历代相沿，至今仍有标榜“外来”宗教，宣传耶和華显圣，拜给班禅做弟子，或藉“时轮金刚法会”之类“以维系人民的心理于一时”的把戏。佛教从科学的唯物论的见地是可以批评、应该批评的，但是这自然不能望之于当时的统治阶级和反动的士大夫。在当时的反对者方面有一位梁朝的范缜，他的《神灭论》乃是一篇很有科学价值的文章，可惜这篇社论竟没有表扬这样的科学作品，反而拉了一个南齐的道士顾欢所作《夷夏论》来“力持中国民族的思想”！《夷夏论》在学术上的地位，比佛教的经典更要低得不可计量，里面只有造谣谩骂，如说佛教礼拜是狐蹲狗踞，剃发是受髡刑，不娶妻是绝恶种等等，其无知、无耻与无聊，唯今日各国法西斯派的反共宣传差可比拟。且在顾欢之前即已有东晋道士王浮作《老子化胡经》，顾作亦并非“首先”。《夷夏论》既是这样下流的东西，所以不但后世从未有人荒唐到用为“中国思想界”的代表，在当时亦遭僧俗各方面的严厉抨击（请看

《弘明集》),使顾欢理屈辞穷,无话可对。它在南方既绝无作用,在北方更毫无影响,所谓“其运动之有力,终使佛教改向于中国化”,不知何所指而云然。南北朝分立,由于汉族士大夫腐朽到极点,异族乘机侵夺中原,并非汉族与五胡对佛教有什么争执的意见。南朝盛行小乘教义,北朝盛行大乘教义,各信所宗,互不相犯。达摩见梁武帝谈禅不能契合,北至嵩山,面壁兀坐,北方并无一人借达摩兴兵攻梁。佛教的生存,在分立时代统一时代并无区别,如隋灭陈,隋炀帝向天台智者大师卑礼求教诲,智者大师未曾向隋中央政府摇尾求生存。所谓“隋唐以后,佛教便在统一的中央政府之下求生存”,不知如何求法。禅宗自慧能以后,宗分南北,派别流衍,传播独盛,所谓禅宗改革运动是否指慧能弘法而言。慧能以前,北魏太武帝、北周武帝,慧能以后,唐武宗前后共三次信道灭佛,他们向佛教冲突,佛教求避免而不得,何曾有一次敢主动地对于政府冲突。三帝以外,佛教在禅宗发达以前发达以后,备受帝王士大夫的尊敬布施,更何曾有一次表示对于政府冲突的意思。韩愈号召辟佛老,北宋以来儒者照例要辟一番,以表章“吾儒”的门面,实则暗中剽掠佛老精气性命的教义,附会儒书(主要是《大学》《中庸》),造成所谓“道学”“理学”“宋学”等名称的儒学。照学术史看来,佛道受儒学影响极小,而宋明儒学却受佛老影响极大,与西汉南北朝儒学大异其趣了。

论曰:愿为中国文化优秀传统文化的继承者,则首先必须正视三个真实的具体的事实:(一)中国的文化从来只有促成中国的统一而决计没有助长割据的事情。(二)中国文化的发扬光大都在于政治统一的时期,如秦汉、如隋唐、如宋明,绝无例外。(三)外来文化有时纵为割据分立者所利用,例如佛教,但不久即融会于中国固有文化之



中而丧失了它的本来面目，所以中国从来没有宗教战争一类的文化战争。

辩曰：（一）单讲文化的统一性而不讲斗争性，又不区别文化及其统一性的正义性进步性与反动性倒退性，必致误认元、清为统一，而抹煞了异族入侵，国统中绝，生灵涂炭，沦为奴隶牛马的事实；必致误认卖国求荣，为虎作伥的汉奸为文化优秀传统的继承者；必致误认反抗的力量为封建割据破坏文化优秀传统之罪人；必致不敢正视和继承孙中山先生据广东以实行民族民主革命的伟大事业。而孙中山先生的这一伟大事业，在当时就曾经被那些主张“武力统一”的北洋军阀百端诬蔑，妄指为“作乱造反”。蒋介石先生民国十五年八月十六日的《国民革命军出师宣言》中声讨吴佩孚，就指斥过这种诬蔑，说：“其尤不可恕者，则利用国人之专制传统思想，日倡复古，反抗潮流，造谣赤祸，以防民众；托偶像以树威权，藉名教以济奸诈；欲造成一系天下，遂标榜武力统一，使一般时代落伍之腐儒官僚军人政客，结合而成封建末期洛阳式的残余腐败势力，以为反动思想之中心。”当此日本法西斯强盗攻掠中国，扶助汪逆伪政权的“统一”，妄称我中央政府为“重庆地方政权”的时候，希望中国谈文化的作者们留意及之，幸甚！

（二）政治统一，也要分清进步的统一与反动的统一。在中国历史上的反动统一时代，文人学士们或作诗文以歌颂天王之神圣，或讲哲学以巩固君长之威权，宗旨不外提倡专制，压抑民主，著书汗牛充栋，“发扬光大”的主要部分，如此而已。秦始皇焚书坑儒；汉武帝罢黜百家，独尊今文经说；隋唐以诗赋取士；宋以诗赋经义四六取士；元尊喇嘛教，相传八娼九儒十丐，斯文扫地；明清以八股取士，窒息读书人思想使作

代圣贤立言的鸚鵡。凡此所谓政治统一时代的政府，摧残文化如此暴厉，可称“绝无例外”。反之分立时代，也要看这所谓分立是反动统治者的内部分立，还是进步与反动的分立。若在后一种分立时期，则文化不但不会衰落，而且一定发扬光大。例如孔子创立儒宗是在春秋分立时代，战国诸子百家，号称古代文化的黄金时代，即如孟荀两大宗师也都是战国时人。黄宗羲、王夫之、顾炎武等大思想家著书立说，都在反抗满清所谓统一的时期。尤显著的是孙中山先生反满清反北洋军阀的三民主义思想，在中国文化史上发一大光彩，岂是依靠满清和军阀“政治统一”的威胁利诱收买豢养才捏造出来。要之，国家在反动倒退的政治统一之下，文化必然趋于衰落，而卑劣的腐臭的奴隶的文化却得以特别发达；在反抗这种反动政治的运动勃起时，进步的文化才可以与之俱兴，直到革命统一以后，进步性文化才能正常地普遍地在全国范围内发展起来。

（三）中国全部历史并非无利用佛教进行割据分立之例，即称未知何据。外来宗教古有佛教回教，鸦片战争以后天主教耶稣教传播亦渐盛（古代佛回二教外，其他外来宗教不发达）。各教教徒，佛教衰颓已甚，至于戒洁高僧到今天并没有“丧失了它的本来面目”。回教信徒更是极大多数恪守天方穆圣的遗训，教规谨严，一丝不苟。天主教、耶稣教流传已一百年，不为不久，中国著名人物受洗入教，成为基督徒者不乏其人，他们是否已经“丧失了它的本来面目”？论者说“中国从来没有宗教战争一类的文化战争”，其实一部中国历史，尤其是近百年史，从文化方面说，就是一部文化战争史。在中国的政治战争史——文化战争史中，宗教战争的成分确是比较少些（绝对纯粹的宗教战争，在世界史上本来是没有的），但如满清政府屡次屠杀回回民族，不是民族压迫兼宗教歧视的战争



么？汉奸曾国藩反对太平天国，以及义和团之役，不是也带着一部分宗教战争的色彩么？不过论者在这里的本意，原不在研究什么宗教战争，而在于否认文化战争。我们应该正告论者，这种企图不但违背着中国历史的事实，也违背着中国革命与抗战的利益。谁不知道，鸦片战争以来的无数次反侵略战争，没有一次不是中国革命民族主义文化向外国资本主义、帝国主义、法西斯主义文化和汉奸投降主义文化的战争；谁不知道，孙中山先生提倡合乎世界潮流的自由思想民权政治，满清政府悬赏购头，企图消灭中山先生的肉体生命，袁世凯编一本《国贼孙文》，企图消灭中山先生的政治生命，而反满战争，反北洋军阀战争岂不也就是三民主义文化对那些顽固旧文化的战争。

在今天的中国，我们的全部力量都应该团结起来来反对日本法西斯主义和汪逆精卫的所谓反共和平主义的文化，我们的抗战是政治的战争，也是文化的战争——对野蛮与奴役的战争，这更是凡为中国有心人莫能不首肯的。论者一定要抹煞这些战争的文化性质，说这些战争都不是为文化而战，究竟什么人才欢迎这种理论，不是很明显的么？

最后，我对《中国文化的统一性》的作者谨致沉痛的和诚恳的希望，就是希望彼此都站在反日寇反汉奸的立场上来讨论中国文化问题和中国历史问题；只要我们都是“国家至上、民族至上”的坚决抗战分子，一定不会忘了王船山先生“今族类之不能自固，而何他仁义之云云”的遗训。

原载一九四三年七月十日延安《解放日报》

## 谁革命? 革谁的命?

蒋介石先生作了一部《中国之命运》，闻已通令全国各党政军民学校机关诵读并提出批评意见，我们颇有所感，未敢缄默，略述所见：

### 一 应该学些革命建国的基本知识

“盲人骑瞎马，夜半临深池”，那是最危险不过的事情，企图“决定”中国的命运，首先应该学习毛泽东同志的《新民主主义论》，至少应该从《新民主主义论》中学得几条基本原理，才不至闹太大的乱子，如果有人自以为是，目空一切，幻想对中国的命运也来一下“独裁”，那末准备自己连人带马滚到深池里去。

从《新民主主义论》中至少该学些什么基本原理呢？

鸦片战争以后，中国已经进入民主主义革命时代，满清政府不懂得这个道理，誓死反抗潮流，保持封建专制，结果被主张民权共和的同盟会打倒了。一九一四至一九一八年第一次世界大战及一九一七年俄国十月革命以后，中国已经进入新民主主义革命时代，“中国革命成为世界革命的一部份”，坚持大地主大资产阶级专政的国民党，怕懂得或存心忘记这个道理，誓死反抗潮流，积极输入“舶来品”法西斯主义，与所谓“固有文化”的封建专制主义化合而成新专制主义，结果大背国情，民怨沸腾，暴日乘机侵入，造成中华民族空前的危机。

国民党反动派听着：睁开眼睛看看什么是革命的对象呀！

中国无产阶级、农民阶级、知识分子与其他小资产阶级乃



是决定国家命运的基本势力，他们也要成为中华民主共和国的国家构成的基本部份。现在所要建立的中华民主共和国，只能是一切反帝反封建的人们联合专政的民主共和国，这就是新民主主义的共和国，这就是真正革命的三大政策的新三民主义共和国。

国民党反动派听着：决定中国命运的广大人民是要建立这样的—一个民主共和国呀！

蒋介石先生既说要决定中国的命运，而且也知道“破坏国家就是破坏你本身以及你世代子孙永久的生命，这个关系太大了”，那么就请实践“忠言逆耳良药苦口”的格言，平心静气读一读《新民主主义论》，免得著作一部祸国殃民，最后结果非至害人自害不可的《中国之命运》。这一部圣谕广训，说来千言万语，画龙点睛处正在反对人民的内战。

## 二 国民党的革命性

中国广大的工人、农民、知识分子与其他小资产阶级是革命的基本势力，而工人农民又是基本势力的骨干；没有他们就没有革命，也就没有中国，所谓“中国的命运完全寄托于中国国民党”，所谓“没有中国国民党，那就没有了中国”，真有那么一回事么？谁都知道政党只有领导的作用，它所领导的阶级及其联系的群众，才是真实力量的所在。试看国民党代表了那些阶级和群众？

国民党是中国资产阶级的政党，其中占绝对统治地位的是大地主大资产阶级。它的广大“可靠”的群众是军阀、官僚、政客、土霸、劣绅、文丐、投机商人、托匪、特务、汉奸、法西斯分子、落后的受欺骗的教员和学生等等，一部分进步的有正义感的党员被压迫、歧视，甚至被监视，造成党内的寓公

宅，只在一定时期中与一定程度上有些革命性，而妥协性与反革命性却有了极大的比重，三四年前，大资产阶级的一部分，以汪逆精卫为代表，率领一批党国要人及“广大”群众投奔日寇，在南京开张换日，翻印了一个“国民党”、一个“国民政府”、一个“领袖”之谬论，克尽“剿共”的“天职”。恰恰相反，有了这种反共发展到叛国的“国民党”，“那就没有了中国”，因之，有了从反共发展到内战的国民党，其去“没有了中国”也就不远，足见反共是亡国的道路，理极明显，现在还在抗战的国民党，在反共反人民一点上，也同样克尽“天职”，积极进行全党特务化的工作，特务汉奸与汪记“国民党”交流合作，情同一家。最近汉奸吴开先乘飞机逃归祖国大受欢迎，汉奸陶希圣著书立说，俨成思想界的泰斗，汉奸庞炳勋、孙殿英等三十三三个高级将领前后率部投敌不受惩处，七月二十三日中央社还宣传庞司令被俘前数分钟慷慨告部属说：

“要以国家民族为重，应本以往精神继续奋斗”，以降敌反共为继续奋斗，太丢国家民族的脸了。这些事实已使全国人民感到国民党敌我混淆，面目模糊，形迹是可为疑。在最近中央社公开广播“解散共产党”，“取消边区”的反动要求下，撤退河防军队，并以精锐十六师，企图闪击边区，完成“统一”计划，全国人民惊骇呼号，愤怒切齿，绝对反对亡国灭种并违背民意的反共内战，按照“国民不包括反革命分子，不包括汉奸”的原则，以国民为号召，国民党似乎有褫夺名义的必要。

孙中山先生的革命精神是值得钦佩的，他的三民主义曾经三变，有同盟会时代以排满为主题的三民主义，有中华革命党时代收起民族主义的二民主义，有国民党改组至大革命时代接受共产党提出的反帝反封建两大基本任务、联俄容共扶助工农三大政策而重新解释的新三民主义。中国共产党认为在资产阶



级民主革命阶段上，共产党政纲与三民主义基本上有相同的部份，就指的这个真正革命的三大政纲的新三民主义。自从一九二七年大地主大资产阶级背叛大革命以来，新三民主义久已高高挂起无人问津，汪逆精卫于是另制卖国三民主义替日寇服务，而新专制主义的三民主义，则藉暴力推行于国内，蒋介石先生竟敢借三民主义之名，公然讲出孔子“民可使由之不可使知之”那样荒谬的鬼话来侮辱人民。保皇党巨魁梁启超还知道改装门面，来一套“民可，使由之，不可，使知之”的新花样。这里自称“三民主义”却提倡愚民政策，肆无忌惮，其思想比梁启超更倒退一个历史时代。要把这种变质冒牌的三民主义作为“国家的灵魂”，实在是国家大不敬，幸而中国广大革命民众并无如此罪恶的“灵魂”，因之还能保存国格，坚持抗战，列在四大强国之一。如果“外国人讥笑我们是落后国家，是劣等民族”，应由“我们”变质冒牌的三民主义去承受这种侮辱。

在如此国民党、如此三民主义的统治之下，军事则练兵，宗旨侧重反共，所谓军纪军令不施于降将叛军，却乱施于忠勇抗日的八路军新四军；党务则收罗大批特务汉奸，当作党的灵魂，阴风惨惨，专以破坏革命屠杀青年为能事；政治则贪风大炽，敲骨剥皮，人民逃亡无路，民变到处发生；经济则农村普遍破产，百业凋敝，全国经济命脉垄断在十数金融巨头之手；教育则戕贼青年，威胁利诱强迫接受特务训练、汉奸思想，充当反共的鹰犬。这样做下去中国能否永久存在已成疑问，何颜吹嘘“三民主义与国民革命的成绩，亦已经昭著于国民的面前”；更何颜吹嘘“中国国民党是国家的动脉，而三民主义青年团是动脉里面的新血轮”。如果国民党不放弃反共的宗旨，不改变“革命等于反共”的谬见，即是党和团扩张到异常大，

无非增编几千几万个特务大队，祸国殃民，造更大罪孽。中国何辜，人民何罪，要供养这一群反动蝗虫来加深自己的灾害？

“权利”“义务”那一套话的本意，就在劝人反共，真正国民是拒绝这种所谓“权利”“义务”的，只有丧失国民资格的“国民”，才会享反共的“权利”，尽反共的“义务”。

现在事情很显然，团结、民主是革命，反共内战、专制独裁是反革命，衡量国民党的革命性究有多少，只要看它做出来的是些什么事情。

### 三 谁是真正革命建国者

中国革命建国的基本势力，也就是决定中国命运的基本势力，决不依靠大地主大资产阶级及其豢养的鹰犬们，而是依靠工人、农民以及小资产阶级。抗战六周年来，已经极明确的证明了这个真理，而中国共产党正是领导工人、农民、小资产阶级来完成革命建国、决定中国命运的伟大政党。

中国共产党一次又一次的从危境中挽救中国，并昭示全国团结救亡，引导了民族抗战的先声，中国统治者有其一贯的历史传统，故意造成离心离德“一盘散沙”的局面，以便从中操纵，即大呼“一个党”的国民党本身，也不过是几十个几百个党的一个联合形式而已。中国共产党发起抗日民族统一战线，忍耐组织全国人民，在抗战中建设新中国的实例，试举几件人所共知的大事，足够证明中国共产党在领导抗战建国的事业上，起了什么作用和处在什么地位。九一八事变以后，“攘外必先安内”，国民党正喊得起劲，正“安”得格外起劲，中国共产党发表“八一宣言”，呼吁国内各民族、各阶级、各党派在抗日旗帜之下，确立了抗日必胜的基础。西安事变突然发生，汪精卫勾结亲日派准备出卖中华民族，中国共产党当机立断，



力主和平解决，释放蒋介石先生，因而粉碎了卖国阴谋，结束了十年内战，铲平了抗战的道路。七七以后，中日间正式进行大战，全国朝野缺乏理论的指导，议论庞杂，信心动摇，甚至有人留恋汉奸的诱惑，不能忘情于妥协的死路，中国共产党领袖毛泽东同志及时发表《论持久战》、《论新阶段》、《新民主主义论》等名著，并随时发表拯危反顽的重要论文，指示了抗战的正确路程，建国的具体方针，使沦陷区与非沦陷区人民认识中国命运的归宿地，勇气百倍的向远大目标迈进，国民党顽固反动派掀起皖南事变，企图变解放战争为亡国内战。中国共产党揭破反动黑幕，恰当处理事变，使抗日战争仍然继续进行。抗战初期国民党将领弃地覆军，节节败退，广大领土相继沦陷，日寇进攻势如破竹，腹地都市岌岌可危，中国共产党领导下的八路军新四军，独能深入敌后，收复失地，建立许多抗日民主根据地，牵制在华敌军一半，对抗伪军全部，从此日寇后顾之忧，不敢长驱前进，至今衮衮诸公得安居重庆、西安，侈奢极欲，腰缠累累可谓得意极矣！过河未半，即动手拆桥，人之无良，一至于此！中国共产党与广大民众密切结合，自力更生，在各根据地一面抗击敌伪，一面积极进行新民主主义建设，三三制的民主政治，丰衣足食的经济发展，思想自由的文化培养，虽在极端艰苦的条件下，无不欣欣向荣，一齐前进。新中国的基础确已奠定，试与太后方政治腐败、经济凋敝、文化衰落、军无战意、民不聊生诸现象对照，老朽的旧中国与发展的新中国俨成两幅不同的图画。从此可知，革命建国的基本势力不是工农和小资产阶级么？领导革命建国成为人民救星的不是中国共产党么？抗日与民主，革命与建国是一件事的两面，不是颠扑不破的真理么？

只有不敢正视客观现实的人，才敢闭门自造两套计划：一

套叫做以反共为中心的“革命”计划，一套叫做以饭碗为香饵的“建国计划”。谁都知道，反共反民主，国将不国，还有什么建！即使有所谓“国”者存在，仍不外殖民地、半殖民地、半封建的国，而所谓建，也无非建一个汪逆精卫式的奴化国，或一个百年来老牌的半奴化国，那时候自然会有太上皇制出榨取计划来，十年实业计划，“命定”了束之高阁。所以事情很显然，只有共产党已经实践的团结，民主建设，才是革命建国的正确道路，也只有共产党才是领导真正革命建国的伟大政党，企图以反共反人民当作革命，以空谈当作建国的野心家，当心被人民抛弃，变为向隅而泣的可怜虫。

#### 四 请问究竟想革谁的命

抗战已进入第七年了，竟还有人不认识革命的对象，拿着屠刀想革命，革人民之命，其理由是：“中国从前的命运在外交，就是操在外国的帝国主义之手；而今后的命运则全在内政，就是操在我们全国国民自己的掌上”。这里所谓“今后”，当然指本年一月十一日（中英中美订新约日）以后而言，如此说来一月十一日以前操持中国命运的是一般帝国主义，把近年来英美对华的友好援助与日寇的暴力侵略等量齐观，毫无区别，甚至借中英中美签订新约作口实，宣传中国已得完全解放，似乎日寇侵略中国大部份领土连同“从前”淞沪停战协定，何梅协定、塘沽协定等等卖国“外交”，一律在英美外交账上，随新约的签订一笔勾销，从此中国外交大胜利，万事大吉祥，可以“全在内政”了。我们曾学习过“特别字典”，“革命”的意义就是反共，“内政”就是反共内战，“从前”中国还有“外交”的束缚，所以“安内”不够淋漓痛快，“今后”中国完全独立自由，“内政”大有可为，特哉，特哉，机不可失。



“操在全国国民的掌上”，这是骗人的话，其实是说操在中国独裁者蒋介石的掌上。

从这个荒谬思想出发，产生另一个荒谬思想，就是：“中国命运其决定即在此抗战时期，而不出于这二年之中”，这等于对中国人民、中国共产党公开宣战，说在这“二年”抗战时期内，企图发动反共反人民的内战。

这也算是先礼后兵，“政治家”的“宽大”态度吧！指桑骂槐的大叫，“那还能算是一个中国的国民”，更如何说得上是“政党”，世界上那一个国家的政党，有从事武力提倡割据的方式，来妨碍他本国的国家统一而阻碍了政治，这样还不是反革命？还不是革命的障碍？这样革命的障碍如果不自动的放弃和撤销，怎样能不祸国殃民？不只是祸国殃民，而且最后结果非至“害人自害不可”，……“那就找不出有什么合理的解决方法了。”“骂”得好痛快，大概肝血冲昏大脑了吧，其实指骂的那个“政党”，何必老远到“世界上”去找呢？只要不是数典“忘祖”，甚至连本人历史也忘了的话，同盟会推翻满清，国民党反对北洋军阀，不就是这样的政党么？这一大串训斥，好像重返西太后、宣统皇上、袁大总统、段总理、吴上将军之流的“盛世”，恭读解散国民党讨伐孙中山的严谕；又好像寄居在“王道乐土”，满口诅咒共产党八路军新四军的咆哮。满清政府、北洋军阀、日寇汪逆都曾说找不出什么合理解决的方法了。甘心在反革命的死路上挣扎拚命，结果呢？失败灭亡！

中国共产党是领导中国人民争取民族独立、民主自由、民生幸福的伟大政党，他和人民大众是血肉一体的，他和中华民族是利害一致的，他不怕任何反革命的威胁，也不怕任何反革命的诬蔑，如果有人拿出所谓“合理方法”以外的“方法”

来，人民就会把他踢得粉碎；如果拿出“封建割据”、“变相军阀”、“障碍革命”、“破坏统一”、“妨碍建设”等等缺乏政治常识的谰言来，人民就会嗤之以鼻。

请问国民党反动派到底想革谁的命！想革中国人民的命，想革中华民族之命，如果不是，为什么成心挑动内战，难道中国全部沦陷才快意么？难道十年内战还不够惨苦么？

### 五 几个忠告

组织一个广大无比的特务党，幻想在全国实行一个新专制主义，发动内战，二年中“消灭”共产党及一切进步的势力和地区，这种“朕即国家”的荒谬思想应该放弃，因为现在是反法西斯主义战争和新民主主义革命胜利的时代了。

“军政时期不能终结”，“宪政无法开始，训政亦无从推行”，这一类反革命话头应该收起，因为人民早已拜读过“五五宪法”，也亲炙过保甲训政，并不再存些什么幻想了，军政还是“终结”为好，人民厌苦到“时日曷丧，予及汝偕亡”，岂不应了“佳兵不祥”的定论么？

“……须知这并不是中国国民党有什么特殊的力量，而乃是时代与历史的使命所造成的”。这种“我生不辱命在天”的落伍思想应该放弃，须知在新民主主义革命时代，历史使命决不会落到专制独裁方面，“殷鉴不远，在夏后之世”，满清和北洋军阀可以借鉴。

总之，凡是中国人，万万不可存反共反人民反革命的思想，从这种思想发生的言论，一定引起日本法西斯通讯机关同盟社发出这样的声明：“蒋介石所著《中国之命运》一书内，论述之方向那是没有错误的，但由日本人观之，它只是重复了已为帝国声明说尽了的大东亚新秩序论，来迎合大亚细亚主义以及



汪精卫之和平建国论”。天乎冤哉！一个堂堂中国国民党总裁抗日六年的领袖，反法西斯同盟四大强国的领袖之一，所著的一本自认为“革命”到了顶点的书，却被我们的敌人誉为“方向”，没有错的方向，但不过是重复“帝国声明”与“抄袭汪精卫”，即使作者不害羞，国民党人不知耻，中国人民是不能饶恕日本帝国主义这种侮辱的。中国人民有责任纠正自己队伍中个别人们与个别集团的思想错误及行动错误，彻底打倒日本帝国主义，我们共产党人告诉日本帝国主义者，我们的“方向”就是打倒你们，解放我们的民族，同时也解放日本人民，纠正我们民族中的一切缺陷、错误、污秽，同时就纠正日本帝国主义的“方向”，中日两国同时解放万岁！

原载一九四三年八月一日延安《解放日报》

胡 绳

## 这就算是批评么？

近来在好些刊物中常常可以读到“批评”马克思的思想学说的文章。本来，只要是真正学术研究，总是有益的事，凡赞同马克思的思想学说的人也不应该拒绝考虑人们所提出的不同意见。但是一切学术批评在根本态度上总该遵守这起码的两条条件：

第一、要批评一个学说，首先对于这个学说本身总该了解得很清楚。你可以不同意这个学说，但你决没有权利把这学说的真实内容加以歪曲，改造，以达到你反对他的目的。在民主主义的生活中应该有互相尊重的精神，在学术研究上也同样。假如在批评一个学说时，故意把他描写成完全不是他本来的面目，那就根本失掉学术研究的态度了。

第二、批评一个学说时，假如自己并不是第一个批评者，那么就该看看以前人们怎样批评的，假如自己的批评并没有超出前人的范围，那就得看看对方有没有答复过；假如答复过，而自己仍不认为满意，当然再可提出批评，但也就一定得有新的更有力的意见提出。反之，倘若说来说去，还只把人家说过一千遍，而且还被一千遍驳倒了的话，再说第一千零一遍，其不知厌倦的精神纵可佩服，但和学术研究也就相差得太远了。

我虽不敢说，今日国内一切批评马克思的文章都有背于这二原则，但我所看到的这类文章，很遗憾的，不能不令人怀疑：这些文章究竟是出于学术研究的目的还是职业的目的呢？



在这里，我只把随时看到的这类议论引证一点出来给大家看看。我不愿意多加说明，因为这样的批评只要一和马克思自己写出的文句一比较，就已显得非常可笑了。用这样的态度来进行“批评”，则虽然是不同意马克思主义的人，只要他有忠实于学术的良心，也不能感到满意的。

## 一

先举一个歪曲马克思的最笨拙的例子。

有一位勇敢的“批评”者想证明马克思主义是“反理性与反理想的”政治学说。他说：马克思主义者“将马克思以前的社会主义思想家都认作乌托邦的社会主义，就因为他们头脑里充满了理性的成分”。他又抄引了恩格斯的两段批评乌托邦社会主义的文章和马克思的一段说明他的科学研究方法的文章。于是这批评者就努力使自己相信，马克思主义是主张在头脑里放逐掉理性成分的，所以马克思主义是“反理性”的。

但这个批评者的努力是徒然的。第一，他虽也引用了恩格斯说明社会主义从空想到科学的发展的书中文句，但他并没有读懂这本书。在这本书中，恩格斯并没有一句话是说因为乌托邦社会主义者“头脑里充满了理性”，所以应该反对，他说的倒是：“我们所极其喜悦的却是能享用最初社会主义者天才思想的萌芽，这些思想在幻想的外壳之下，散布于他们的著作之中，可是俗物却瞎着眼看不见这些。”这些空想主义者敢于把一切既成制度摆到“理性的审判台”前来，并想建立一个“理性及永恒的王权”，正是恩格斯的书中称道不置的。恩格斯批评他们只是因为他们“不懂得阐明在资本主义中雇佣奴役制的本质，不能发现资本主义社会的发展法则，也找不出能变成为新社会创造者的社会力量”，因而也不能指示出实际的出路来

实现“理性的王国”。因此社会主义才有从“空想的”改造成“科学”的必要。——这些其实都已是常识问题了，我们也不犯着因为“批评者”不懂而多所申说。其次，这个批评者居然想从马克思学说是一种科学，由而证明马克思学说是反理性的。他说：“反理性的成分，构成马克思主义所谓‘科学的’特质”。——这个奇怪的说法恰恰表现了这个批评者的脑子里，代替了理性，是有着何等混乱的东西！关于这点，倒还值得我们来多说两句话。

原来西欧的资产阶级学者也曾“批评”说，马克思主义是不含“伦理判断”的。这意思是说：马克思主义只说明社会的现在和将来是如何如何的，而并不去判断社会应当如何如何。这个“批评”显然不足以伤害马克思主义。因为马克思主义是指出，社会并不因为人们以为应当如何便如何，它是遵循着自己的法则而进行的。所以我们第一步先要用科学的方法来了解社会到底是怎样发展的，而在了解了以后，人们也就知道了应当如何努力来推进社会发展，这种“应当”才会变成现实。所以马克思主义是把所谓“伦理判断”和科学判断结合在一起，假如它一点也没有“伦理判断”的意义，并没有指示人们应当做些什么，倒也不会引起资产者那样的反对了。西欧资产阶级学者倒并不真是不懂得马克思主义的意义，其所以提出这点批评却是因为他们所认为应当的，被马克思主义的科学分析所否定了。他们认为，社会应当不变，而马克思主义却指出社会是要变的，并应当努力使它变。但我们的“批评者”却在抄袭了这些话后，表明了他不但不懂马克思，也不懂“批评”马克思的。西欧资产阶级学者，所以他竟由此得到了结论说：马克思主义是“科学的”，所以是“非伦理的”，也就证明它是“反理性”的了。在低能的程度上，也的确“青出于蓝而胜于蓝”



的。——可是你既然“批评”马克思主义因为是科学，所以是“反理性”的，那岂不恰恰证明了你自己所主张的“理性”是反科学的么？

在今天的现实世界中，科学与反科学，理性与反理性正是分别民主与法西斯的标准。科学的分析说明了世界趋势是向民主主义的彻底胜利前进的，但法西斯主义者不顾这些，偏要胡作乱为，因此法西斯主义也就不得不反对清醒的，正视现实的理性主义而提倡盲目的信仰主义了。这就是法西斯主义的反理性、反科学的特性。相反的，民主主义者，就以理性与科学作为斗争的武器，他们在理性主义的精神下发扬科学，在科学的基础上建立理性。理性与科学正是二位一体的。在人类对于社会的科学了解还不充分的时候，他们的理性不得不蒙着“幻想的空壳”。那就是伟大的空想社会主义者。而在已经有了充分的科学了解以后，却坚决加以排斥，并主张理性是反科学的，那岂不表明他的头脑中有着的正是法西斯主义者的“理性”么？那不也就是挂着“理性”的招牌的反理性么？

此地所以把这问题说得很多者，倒还不是因为这个“批评”者侮辱了马克思的思想（假如理性照这位先生所了解就是反科学的意义的话，那么马克思主义正以“反理性”为荣），而是因为他也侮辱了孙中山的思想。他在“批评”了马克思主义以后，接着说：“三民主义并不需要假科学之名以行，主义自主，科学自科学”。这是把三民主义解释做是与科学无关的一种思想，是不根据科学的一种思想，是只有“理性”而没有一点科学成分的思想。这是何等可怕的说法啊。可是这位批评者居然还是很厚的一大本阐述三民主义学说的著者，而三民主主义者中尚未见有人出而批评此种谬说，所以我们就不得不多说几句了。

要“批评”马克思主义当然就不能不接触到唯物论和辩证法。

唯物论本不是专属于马克思主义的思想，但能推翻唯物论，当然也就把马克思主义的基础掘空了。请看他们怎样反对“唯物论”。

有人想根本否定宇宙间物质的存在，他们说，物质归根结底还是心。支持这见解，不外乎再去搬运一些从主观感觉论以至新康德学派的腐朽理论。但一经抄袭，不免每下愈况。所以为了证明“物之极为心”，甚至作了这样可笑的议论：“例如一种花从开至放，历时三日，而花之面积盈寸，如将此盈寸之花，放大之于银幕之上，而将其三日过程加以缩短于一秒钟演出之，则见此花勃然怒放，生意欣然，向之见其纯为物质者，今乃见其有精神”。——这位先生的哲学原来不过是从电影摄影师那里学来的。

马克思主义更把唯物论运用到历史上去。在这方面，“批评”者以为他们找到好的进攻点了。但可惜他们所能使用的武器也都已是上了锈。像把历史的唯物论解释做是幼稚单纯的技术决定论，从而取笑之的方法那已经不值识者一顾，因为马克思所说社会发展的决定动因是物质生活中的生产方法，而生产方法（生产力与生产关系的结合）本不是单纯生产力，更不是生产技术。但“批评”者又说：马克思既把物质生活当做精神生活的决定因素，那么就可见得马克思根本否定历史发展过程中的精神力量——人的主观力量。“批评者”很兴奋地以为在这里的确就是马克思的致命伤了。他们说，假如马克思主义承认他否定精神作用，那么可见他主张的不过是腐败的物质的享



受生活，可见他是根本否定人在历史中的主动性的，而假如马克思主义不承认他否定精神作用，这又和他的唯物论体系矛盾，就可证明唯物论和历史的唯物论根本站不住了。——前举那位“批评”者说马克思是“反理性”，其意也就是说他否定了主观力量，而法西斯主义的哲学基础正在于否定客观事物的规律，只从主观的意志出发来盲目地强调主观力量。答复这种“批评”，其实还不必马克思主义，因为从培根以来的自然科学家已经懂得了只有服从自然才能控制自然这个道理。随便找一个忠实于他的工作的医生，都能答复这些“批评”者认为马克思主义所不能通过的难关。医生在临床时，根据人这有机体的生理历程而进行医疗，在这点上他是唯物论者，他绝不相信他可以按照他主观的意志而进行医疗，但他也绝不以为自己的主观作用对病人无能为力。

马克思把唯物论从自然界发展运用到社会中，其基本原则并无不同。固然唯物论思想也有低级的，它完全忽视了人对客观的作用，但这不是马克思的思想。马克思批评过这种唯物论说：“以前的一切唯物论——包括费尔巴赫的唯物论在内——之重大缺点，就在这种唯物论只在客观的或直观的形式之下，去把握对象，却不是看作人的感觉行为，不看作实践，不是主观地去把握。”并且说，这种唯物论是“认为人是环境和教育的产物，因此人的改变是环境和教育的改变之结果，却忘记了正是人来改变环境，而教育者自己也要受教育”。（均见《费尔巴赫论纲》）马克思把唯物论和辩证法结合起来，正是要克服那种旧唯物论的偏向。史的唯物论不是取消人的精神活动，而是给人的精神活动作了恰当的说明，并且因为史的唯物论把人类社会发展的规律揭露出来了的原故，便更加强了人对社会的主观作用和控制的能力，正如同自然科学把自然现象的发展

法则揭露出来，便更加强了人对自然的主观作用和控制能力一样。

以为承认人的主观作用便是否定了唯物论，这更是可笑的见解。唯心论和唯物论的区别并不是在一个承认主观作用，一个不承认主观作用。恩格斯说得好：“人的行为，必须经过人的头脑，——这是事实上所必然的。外界对于人的作用先及于头脑中，在其中反映成感情、思想、冲动、意志，总而言之即‘心潮’，在这个形式之下便成为‘心力’。如果一个人追随‘心潮’的发展并承认‘心力’的影响，就算是一个唯心论者，那么无论那一个人，都算生下地来就是唯心论者，如此何以世界上又有唯物论者呢？”（《费尔巴赫论》）原来唯物论与唯心论的差别本不在此，而是在于对精神与物质的先后和依存的关系的看法上。一个唯物论者承认了物质是先于精神而存在，并且精神是物质的反映，而人的主观行为只有在符合于客观实际的发展趋势时才能够发挥真实的作用，那么他丝毫不必取消人对环境的能动力量。

“批评”者认为主张唯物论便是精神生活的堕落，这不仅是对马克思的侮辱，也是对一切唯物论者的侮辱。恩格斯曾驳斥过这种论调说：“如果有一个为追求‘真理与正义的热忱’（就这一句话的最好意义来说）而牺牲自己的性命，那就是狄德禄”。又不客气地揭穿说：“法利赛人（伪君子），听见唯物论者这个名词，便以为这就是饕餮、酗酒、纵欲、爱财、贪婪、吝啬、舞弊、欺诈，总而言之，即是他们自己在秘密中进行的一切无耻的罪恶。”（见同上）他们把自己所犯的一切罪恶，不顾对方到底是怎样的主张，怎样的人，一古脑儿加上去，从而使自己感到的确比对方高尚；这就是唯物论卑劣的反对者已经使用了一千次，一万次的老方法。但是想用这样的论



证来推翻唯物论，其不自量力岂非是更有过于“蜉蝣撼大树”么？所以另一位挺身出来批评马克思主义的先生就在这一点上，懂得了藏拙乃是聪敏的办法。他说：“唯心，唯物，哲学史上互驳几千年，毫无结果，再驳也不易加多，不驳也不必加少。（那七字实在不通，但我们也不必于此苛求了。——引者）只插一句，‘我也不是绝对唯心主义者。’这也够态度明白了”。但他只能说出自己不是什么，而说不出自己到底是什么，恐怕他自己对自己还不“够明白”吧？

### 三

但这位“不是绝对唯心主义者”的先生却很有自信，要在反辩证法的战线上露一露身手。他对辩证法的批评是：“马克思等不讲辩证法则已，讲之，就不能不承认相对了。假使承认相对论，何以又要绝对唯物？……何以又讲绝对的必然性？……”这样的说明相对与绝对，只是他的杜撰，马克思自己和任何马克思主义者都从未如此说过，还亏他有脸说：“我知道辩证法是从绝对的基础上去观察相对，而克服两者间的鸿沟”。但对于这个公开表示接受意大利法西斯的“行业组合的精神与制度”的人，我们本来也不必要求较高于胡扯的什么议论。值得我们来提一下的是这个“批评”者还有一层意思，虽然也许因为他文字能力较差，不大能表情达意的原故，而说得不甚清楚。那是说：既然辩证法是讲“相对中的绝对”，那么也未尝不可以把它“趋中的运用”，使之归化于传统的中庸主义，那就可以使得这“可怕”的辩证法变成温驯的奴才了。

这一点也正是别的有些“批评”者所采取的方法。既然辩证法反对不了，何不就把辩证法拿来照自己的口味改造一下？这，正像庄子所说的，大盗在打不开箱子的时候，就连箱子一

起搬运去一样。不过大盗所要的还是箱中的财物，而他们所要的只是一空壳。本来，辩证法也并没有盖着“马记”的印章，在哲学史上有诡辩论的辩证法，有主观唯心论的辩证法，有客观唯心论的辩证法。最后就有唯物论的辩证法。辩证法之所以成为一个有力的武器，乃是因为它和唯物论相结合了的原故，当二者一旦结合了的时候，辩证法就不再是可以听任主观的愿望而随意“运用”的了。你要把辩证法拉出来自由“运用”，那不过是使辩证法生命绝灭，使它和你自己一起堕落罢了。但你既没有权利冒用马克思主义的招牌，也对马克思主义毫无损害。假如以为这样一来就算打倒了马克思主义，那不过是可笑的阿Q而已。

不过就在反辩证法中，也有不明了这种偷天换日的“策略”而起来反对的。如有一位先生说：“不料近来在学术界中亦有人用辩证法来解释三民主义的，说：‘辩证法与三民主义极有相同之处，真能合辩证法者，亦唯有三民主义’。我对于这种说法，无论他的动机如何，认为均无成立的理由。这种新奇的说话，如出普通人的口中，原可付之一笑，但出于‘学者’之口，我们认为影响很大，不能不提出讨论”。在这一段话中，除了对所谓“学者”不免估价过高一点（何尝有什么大影响？何尝不可付之一笑？）以外，其余我们也可同意。至于这位说话的先生自己对于马克思主义的辩证法的“批评”也还值得一说，因为也可代表一种“批评”方面。

这种“批评”把辩证法描写做是从先验的范畴与法则出发的演绎方法。比如这位“批评”者就说：“马氏的理论是由一个固定的公式演绎出来，所以理论的间架，十分整齐，……他们先要承认自然界有一个客观的辩证历程 Dialectic Process 的存在，而后在思维方面才可以运用这个辩证法去理解，先假定



自然界有这个辩证程序，然后从这个自然程序排演出历史程序，从自然法则推演出历史法则，然后天人一贯，有源有本，才能构成一套形式完备的理论。”这“马氏的理论”和方法的描写，只要稍读过一两本马氏的书，而不故意加以歪曲，就显然可以看出完全出于捏造了。这段描写用来说明黑格尔的辩证法还有点近似，但用于马克思的辩证法却完全不合。“批评”者力说马克思的辩证法只是从黑格尔抄来的也是枉然。因为马克思自己已经说过：“我的辩证法不仅在根本上和黑格尔的辩证法不同，且正相反对。在黑格尔，思维过程，——他给它以‘观念’的名称，把它转化为一个独立的主体——是现实之创造主；现实仅为思维过程之外部现象。但在我，观念界不过是移植在并翻译在人类头脑里的物质界。”（《资本论》第一卷序）所以马克思的辩证的方法，正和这些“批评”者所想像的相反，是从具体的现实出发，搜集材料，分析研究，然后对于现实的运动，给以法则性的说明。

“批评”者从何处来证明马克思是由预先规定的固定的公式来说明现实的呢？显然他是找不出证明的。他只好说：“恩格斯一派人对于麦的产生，小鸡的破壳而出，亦不肯轻易放过，说这些生物都是根据自然界的辩证法则而产生的”。好的，就看恩格斯。这里所说的麦子的例，大家知道，是出于《反杜林论》一书中。但这位批评者假如真读过《反杜林论》，而还敢如此大言不惭，就未免太厚颜了。原来恰恰就在引证麦子等的例的那一章上，恩格斯是那样切实地给了杜林一顿教训，因为杜林对马克思的辩证法的歪曲方法，正是我们这些“批评”者的洋祖宗。

杜林比我们的“批评”者还是高明一点，他究竟还看过《资本论》。所以他能更巧妙的引证歪曲说，马克思在说明资

本主义的发展过程时，只是从“否定之否定”这一个预定的法则而演绎出来的。但事实上是如何呢？却正如恩格斯所回答：

“当马克思把这过程形容为否定之否定时，他并不是用“否定之否定”来证明这过程的历史必然性；相反的，他先在历史上证明，这过程一部份已经在事实上完成，一部份一定将要完成，以后，他更指出这是循着辩证法则而完成的过程。很明显的，一切真正马克思主义者从来不用辩证法则来证明什么东西，而是指明现实的发展过程中的辩证法则。恩格斯之举出麦子的例子的时候，还特别说明：“我们只证明，否定之否定，实际上发生于动物及植物的两个有机界中”。他似乎已预见到后世也会有人来歪曲他举例的意义，所以才准备下这句话；但是他没有预料到有一等“批评”者连他们的话也看不懂，或根本不算看懂！

但我们也必须当真的说，对于马恩的辩证法的“批评”，今日的“批评”者不能超过杜林的范围，这也不能怪他们，因为除了反复说这些话以外，还有什么可说的呢？

总而言之，对辩证法的“批评”总不外乎这二者：或努力使它堕落为中庸主义，从而加以利用，或竭力把它歪曲为先验的图式论，从而加以攻击。二说虽亦间或发生抵触，但是其为把辩证法和唯物论硬分离开来，喷以主观主义的污血则一。假如马克思主义的辩证法真是主观主义的产物，正如他的唯物论假如只是物质享受主义一样，还劳诸公绞尽简单的脑子来设想出种种说法加以“批评”，以至抛头露面，出了这许多丑么？

#### 四

马克思学说还有政治经济学这一个重要的方面，职业的“批评”家们当然也不肯放弃在这一方面的出丑机会。但是知



慧能力远比冒失的大胆落后，却是无可奈何的命运。比如有一位看来不过小学四年级程度的先生也来尝试一下“批评”马克思的剩余价值论，他说：“每一商品在生产过程中，虽然有由原料及补助材料之消耗而成为商品的新价值，更有机器及其他设备——生产工具之一部分消耗而转变为商品的新价值，但马克思以为这些转变，在新商品的量上没有变化，因之不会创造新商品的价值”。说来好像马克思是这样糊涂，竟不知道生产产品的价值中也包含着生产时所消耗的原料和机器的价值。但实际上是怎样呢？原来马克思讲剩余价值时是在说明：新商品的价值中何以除了从原料机器及劳动力等所转移过来的价值外，还能有多出来的一些价值，成为利润的基础？至于原料机器等等价值当然又包含了生产原料机器的劳动力在内。你要反对马克思的剩余价值论，你就得说明这形成利润的“多出来的一些价值”从何而来？否则你就老老实实再去读几年书的好，说些常识以下的话有什么用呢？至于这批评者又认为，“在流通过程中，商品价格何以增减剩余价值量”，这是马克思所不懂的。但告诉这位“批评”者罢，马克思不但说明了价值如何变成市场价格，而且还说到剩余价值如何转化为社会平均利润，这些虽不是十分艰深的理论，但用小学生的脑子来理解却也不是很容易的事。

再举另一个自以为高明些的“批评”者出来看看吧，他说的是“确认资本家每月所付给雇工的工资是劳动力的合理代价，是不够的，是错误的。劳动是不能有盈余的。盈余价值乃取自工人工资的不足与工作时间的过长，而不是劳动的盈余。就工人寿命恒短促一事来说，即知劳动者不会有‘盈余劳动’以供资本家剥削了。”——这到底说了些什么话呢？第一、马克思从来没有证明工资是“够”的，“合理”的，他不过是说

明劳动力的价值在资本主义生产中是如何决定的，正如他说明一切商品的价值是如何决定的一样。经济科学中的价值论的任务本是要说明各种商品价值是如何决定的，而不是主张，这些商品应当值多少钱。但这些“批评”者却以为他们可以自由主张一切商品的价值应当有多大，那不过是从非科学的立场来反对科学罢了。第二、所谓“盈余劳动”（剩余劳动）的出现，正是表明资本家不是按照工人劳动所生产的价值来偿付给工人，而只是根据工人劳动力的价值来偿付。因此在工人的全部劳动时间所转化成的价值中，有一部分相当于劳动力的价值，而另一部分则形成“盈余劳动”，而为“盈余价值”（剩余价值）的基础。“批评”者却俨乎其然地起来乱说，好像马克思所说的“盈余劳动”是因为工资“合理”的结果，或是因为工人身体健强的结果，那岂不是太急于要表明自己的无知了么？

但是这样的“批评”家还进而批评《帝国主义论》。我们实在佩服这些“批评”家的大胆。在法西斯帝国主义已经遭受着严重的内忧外患的时候，居然起来为帝国主义辩护，说帝国主义内部社会关系十分完美，说是“那些先进国的工业劳工只要不为失业所逼迫，都有成为中产阶级的可能”。可惜他还没有大胆到失业的可能都加以否定。我们更不能不佩服这些“批评”家的大胆，在中国进行对法西斯帝国主义抗战，除了自己努力以外，也要尽量争取各种外援的条件的配合（其中包括法西斯帝国主义内部人民群众的革命力量）的时候，居然说，“帝国主义国（此地当有漏字——引者）特征都建立在对弱小民族政治经济的侵略压迫剥削的基础上，而不建立在对其国内劳工剥削的基础上”，甚而公然说，“在日本这个新兴而疯狂的帝国主义国内，我们看不到所谓‘无产阶级革命’的运动”。——是的，一个脑筋因发热而糊涂了的人，是看不见什



么真实的东西的。但是论者假如否定了日本国内人民大众对其统治者的政策反抗不满，从而爆发以日本无产阶级为中心力量的革命的可能，论者又将何以解释中国抗战中有和反战日本人民携手的必要呢？

所以这些“批评”家的大胆，虽然值得佩服，但是从大胆中不能产生“批评”，至少也还得更多有一点聪敏吧。对于这样幼稚可怜的“批评”，本来是置之一笑也就可以的，但是因为他们都冒用着孙中山先生的三民主义的招牌，（但实际上却把三民主义解释成为反科学的，反社会主义的）略略加以点穿，也自有其必要。至于像那更无聊的叶青，郑学稼之流的“议论”，我们在此地是提也不必提到的了。

三十二年九月十二日

载《理性与自由》（华夏书店一九四六年版）

## 评钱穆著《文化与教育》

冯友兰先生在其所著“贞元三书”中的一本——《新世训》的序言中曾说：

“承百代之流而会乎当今之变，好学深思之士，心知其故，乌能已于言哉？……当我国国家民族复兴之际，所谓贞下起元之时也，我国家民族方建震古铄今之大业，壁之筑室，或能为其壁间之一砖一石欤？是所望也。”

和这样的口吻相似的是钱穆先生的《国史大纲》引论中所说的：

“继自今，国运方新，天相我华，国史必有重光之一日，以为我民族国家复兴前途之托命。则必有司马氏其人

者出（按指司马光），又必有刘范诸君子等扶翼之，又必有贤有力者奖成此，而此书虽无当，终亦必有悯其意，悲其遇，知人论世，恕其力之所不逮，许其心之所欲赴。有开必先，若使此书得为将来新国史之马前一卒，拥彗而前驱，其为荣又何如耶？”

是的，我们现在正是在中国民族发展史中的一个伟大的承先启后革旧开新的时期。旧的时代就要结束，新的时代就要起来，但是究竟怎样结束旧的时代，怎样开辟新的时代呢？这自然是每个人必须追问清楚的事。

冯友兰先生向我们献出了他的哲学，说这是探索“无字天书”（见《新理学》）；钱穆先生向我们献出了他的历史学，说这是上继司马光的《资治通鉴》的事业。虽然一个自谦是“一砖一石”，一个自谦是“马前一卒”，但显然他们是都深信中国的过去未来的一切奥秘都已藏在他们的拟无字天书和新资治通鉴之中了。我们不能不来看一下，他们到底告诉我们些什么？指点给我们些什么？

在仔细读过他们的书后，我们不能不直率地说，他们的书的内容和他们的自负，相距是太远了，而且竟或许可说是南辕北辙：因为他们预约向我们指点出中国前进之路，但实际上我们所读到的却是向后转的方向。

也应该指出，类似于冯先生或钱先生的意见的，我们从别的许多出版物中也常可读到。而所以特别指出这两位先生的名字，无宁说是因为对他们的尊重。我们尊重他们在学术研究上所曾付出的劳力以及他们在一二十年来坚持着清寒的教育生活的精神。正因为我们有着这一份尊重，因此对他们意见中不能苟同的部分——尤其是直接有关现实问题与整个民族命运的，更不能不认真地提出商榷和批评了。何况这些意见恰好又正是



那些不学无术，唯知帮闲起哄的人们所得而利用的东西，这更使严正的批评成为必要的了。至于那些帮闲起哄的作品，我们是常常觉得，连回头嘘一下的兴趣，都很不容易提起来的。

对于冯友兰先生的哲学，已经有过很多批评，这里试来评一下钱穆先生从他的历史学中提出的意见。——《国史大纲》虽然是一本讲义式的中国通史，但是在这里面，实际上是包含着著者对于中国政治与文化的现状及其发展前途的许多看法的。不过为了可以更直接了当地看到钱先生在现实问题上的主张，我们不妨先来读一下《文化与教育》这本论文集。这本集子是在一九四三年八月出版，包含钱先生分别在报纸杂志上发表过的二十九篇论文。以下虽然只能从这里面抽出几个根本问题来讨论，但我想，只要弄清楚了这几个问题，也足够使我们懂得钱先生对中国历史的全部看法了。

## 一 “中国式的民主”

在这本论文集中有一篇《革命教育与国史教育》，其中提到两点对中国历史的看法。第一点是说，中国历史上自秦到清末的政治并不是专制政体，第二点是说，中国的传统文化是至今仍有优异的价值，而这两点也正是在《国史大纲》中全部内容所要证明的主要东西。关于第二点我们留到下面再说，先说第一点。钱穆先生在那篇论文中是这样说的：

“我常听人说，中国自秦以来二千年的政体，是一个君主专制黑暗的政体，这明明是一句历史的叙述，但却绝不是历史的真象。中国自秦以下二千年，只可说是君主一统的政府，却绝不是一个君主专制的政府。”（页一一五）

我们首先应该指出，象这样的翻案文章，并不是钱先生一

个人独倡的。近几年来“学者”“教授”中已有很多人纷纷著论，从各个方面来企图证明中国秦汉以来的政治并非专制政治（如张其昀先生，萨孟武先生）。很显然的，这种看法倒还不只是学术研究上的一种“新”见解，而且是和现实政治中的某种要求相呼应的，但为了现实政治的反动企图歪曲了历史的真象，那却是从根本上丧失了学术的态度和精神。

何以见得这是歪曲历史的真象呢？只要看一看在这本书中钱穆先生是怎样说明汉代政治的。

“汉王室虽起于丰沛，汉国都虽建于长安，然非江苏人或陕西人得天下而宰制的，实系中国全国民众共同结合，组织中央政府，设首都于长安，而拥戴刘氏为天子。当时所谓关东出相，关西出将，明由全国各地人才，操使全国之政权。不仅服官从政之机会公开于全国，他如教育兵役赋税各项权利义务莫不举国平等，彼此一致。”（页十一）

说是在二千年前，全国民众曾“结合”起来，“拥戴”刘邦做皇帝，这那里有什么事实的根据？刘邦即帝位后，和他臣下讨论何以能得天下的原故，他自己和他臣下也只说是由于他能“用人”，还不敢说是由于全国民众的“拥戴”。钱穆先生以为刘邦能用全国各地的人才，就足以表明他的政权，代表全国人民，这更是把社会横断面的地区问题来代替了社会纵断面的等级问题。假如必须是从皇帝一直到将相僚吏都是同一个地方的人，才算是专制政治，那么可以说中外古今都没有过专制政体了。问题是在：他虽然用了全国各地的人才，但这些“人才”究竟是些什么人，他们是从那个阶级中产生的，并且更重要的是，他所施行的政策是对于那一个阶级有利？必须从这些问题上看，才能看到汉代以及每一个时代的政治的真象。在



汉代不但社会中有着大量的奴隶（家僮，奴婢），并且在汉代统治下，“富者连田千顷，贫者无立锥之地”的现象日渐的严重，而汉王室及其官僚就在这过程中，使自己成为大地主，纵然也曾企图实行社会改良政策，但其一切政策本不为了生产人民大众（农民）的利益，因此农民失掉土地，卖身为奴的现象，在整个汉代是只有一天天的严重。以汉代的这种社会情形而说，“举国平等，彼此一致”虽是贾谊晁错之流从九原下再生起来也不敢承认的吧。

钱穆先生及其他先生们不仅捏造了汉代的政治情形，而且把“一部二十四史”都照这样地改造了，他们所根据的理由不外乎钱穆先生所述的以下两点：

第一个根据是关于宰相制度，照钱穆先生的意思是有了宰相分掉皇帝的权，那就不能算是专制政治，而且他认为，纵在无宰相之时，也仍不就是专制政治。他说：

“明代以前，宰相为政府领袖，与王室俨成敌体，帝王诏命，非经宰相副署，即不生效。”（页一一六）

“中国传统政制，虽在明代废止宰相以后，而政府传统组织，亦非帝王一人独揽，今人力斥中国政体之专制，明为无据。”（页一三九）

是不是有了宰相制度，在君主国家中就不是专制政体呢？这个问题值得我们来分析一下。

假如政体是指政权构成的形式，那么在政体问题前先得把国体问题弄清楚。由国体上来看，汉唐宋明无非都是地主阶级占统治地位的国家。所谓政体问题就是指他们采取怎样的方式来组织其政权机关，行使其政权力量。我们说：中国过去是君主专制政体，就是说，当时的统治政权是集中化在皇帝个人的人格上，通过皇帝个人的意志来执行地主阶级的统治。因此，

脱离了国体问题来单纯谈政体问题，是捉摸不到中国历史的真相的。孙中山先生领导辛亥革命，所要推翻的不仅是传统的君主专制政体，而且是那种传统的国体，这正是孙中山先生比戊戌党人更进步的地位，因为戊戌党人所要改革的至多不过是政体而已。

并且在与国体问题分隔开来讲时，所谓君主专制政体也就弄不清楚了。钱先生以为君主专制政体的意义就是全国一切统治力量都由皇帝一个人直接行使，“大权独揽”。但这在事实上是不可能的。于是看见有宰相的设制，有六部的分设，有御史制度，有有系统的庞大官僚机构等等时，便以为这是证明其实当时政体并不是君主专制。但要知道，在君主专制政体下，地主阶级虽是通过皇帝个人的意志来执行政权，可是单靠个人的力量固然不够，而个人的意志有时也会胡作乱为，以致连地主阶级看了也不满意。因此就要设立宰相御史及各种政治制度来辅助，来牵制，甚至有些时候，地主阶级由于内部在政治上的分裂使他们中有一部分人起来把他们所不满意的皇帝去掉另换一个。但无论如何，君主专制政体还是君主专制政体，这是因为地主阶级为了本身的利益，必须维持并巩固皇帝个人的威权，而使整个国家机构在他个人的名义之下圆滑地进行。

以实际历史事实看，宰相与王室成为敌体也只是在个别时期的事实（在王室已经无力维持当时地主阶级的利益时）。而且宰相的废立，权仍操在君主手里。钱穆先生把宰相当做政府的领袖，把君主看做只是王室的领袖，这样的分析是根本违背了历史事实的。钱先生书中常讥笑旁人袭用欧美民主政体的概念，但我看他提出这种说法也是偷袭来的。大概是因为欧洲近代民主政制中有三权分立，所以也把中国传统政制看做是二权分立，这样就抹煞君主专制政体的真实内容了。



还有第二个根据是关于考试制度的，在《国史大纲》中钱穆先生也充分发挥了这一点，他认为科举制度就表明了当时的“政权”是向全国上下人民公开的：谁只要读书应举，谁就可以做官。根据这点，钱穆先生甚至抹煞那二千年来国体的实质了。《文化与教育》一书中也说得很明白，他说：

“中国传统政治，既非君主专制，同时亦非阶级专制，此等不须再说。然则中国传统政体，自当属于一种民主政体，无可非难。吾人若为言辞之谨慎，当名之曰，中国式之民主政治。当知中国虽无国会，而中国传统政府中之官员，则完全来自民间，既经公开的考试，又分配其额数于全国各地，又按照一定年月，使有新分子参加，是不啻中国政府早已全部由民众组织。……”（页一四三）

用学者的口吻来抹煞事实，混淆名词，恐怕是再没有更胜过这一段话的了。难道用官员的来源就可说明一个国家的国体了？钱先生虽未用国体的名词，但这段话所说的意思显然是关涉到如笔者前面所讲的国体问题的。又难道中国历代的官员真是大多数出自民间么？而且所谓“民间”是什么意思呢？照钱先生的前后之所说，其所谓“民间”就是在王室及其姻戚以外的社会，那么在那里面不需要至少分别一下地主农民的不同么？科举考试制度在名义上固然是公开于一切人的面前的，但是有机会受教育，有可能投考应举的人大半是属于地主阶级的。专制时代的科举制度的意义其实就是从地主阶级中经常选择出一批可用的人才来行使政权，那正表明这是地主阶级专政的国体。而在那时代一切考试用人之权又集中在君主一人手里，这又正表明这是一个不折不扣的君主专制的政体。

固然，在科举制度下，也未始没有出身下层社会苦读应举，“一举成名”的人，但其出身如何与其在实际政治中代表

什么人，并不就是一件事。正如我们不能根据刘邦朱元璋的出身来判断汉与明的政权性质一样，我们也不能因为范仲淹出身贫寒，就以为他在政治上是贫苦人的代表。因为在那样社会中，必须在受教育期，完全接受统治者的思想，才能应举考中，在出仕时期，更必须完全站在统治者的利益，才能够“步步高升”。

但科举制的实行，自也反映了中国封建政治的一个特质，非世袭贵族政治，而是官僚政治。这就是说，操行政实权的不是世袭的贵族，而是经过科举及其他方法而产生的官僚——这些官僚从上到下，一级一级地象金字塔一样地压在人民身上，而居于最高的顶点的则是专制君主。因此官僚制度之存在并不足以否定君主专制，恰恰相反，它只是在这样庞大的国土上中央集权的君主专制得以维持的有力支柱。用官僚制度来补足的君主专制，这就是中国封建时代的政体的全貌。

照钱先生在全书中各处所述，是甚至把当时有一定的法令规章，一定的铨叙规则，一定的赋税制度，都拿来作当时不是君主专制政体的证明，都更是不值一驳的说法。难道君主专制政体就是一切无秩序，无规则的意思么？任何国体政体下都有法律制度规章，问题是这些法律规章是为保护什么人的利益而设的，是怎样制定起来的，是通过什么方式而行使的。而且在中国过去历代，虽然有成套的法律规章等，但正因为是君主专制政体，因此君主就有权随时加以改变或公然违背。这些事实，熟悉史实与掌故的钱穆先生所知道的应该比我们更多吧。

钱穆先生及其他同调的先生们，对于人人熟知的历史硬要来一个“翻案”，其真实意思到底是什么呢？难道只是为了告诉我们，中国现在所当行和能行的民主政治就是那在两汉隋唐宋明历代所行使的政治么？所谓“中国式的民主”就是我们一



般常人所称为君主专制政体的那种东西么？我很奇怪，想出这些意见的先生们都不公开反对孙中山先生的革命理论与事业，甚至还加以赞扬。但实际上他们是应该反对中山先生的，因为中山先生所要推翻的就是两汉隋唐宋元明清的那种国体与政体。假如中山先生还在，他听到人们说，他所毕生与之奋斗的君主专制政体，其实是“中国式的民主政治”，不知道他会作何感想！

## 二 “孝”与“中庸”

赞扬中国旧时代的传统文化，看做是今后中国民族文化生活的中心，这种论调，更是到处听得到的。象林语堂先生最近曾说：中国之所以能抗战就因为靠了传统文化的力量原故。但林语堂不过是随着旁人做应声虫而已，钱穆先生在这本书中也有类似的说法：

“说到中国传统文化之价值问题，这本可不证而自明，中国文化是世界绵延最久，扩展最广的文化。只以五千年来不断绵延不断展扩之历史事实，便足证明中国文化优异之价值。……只看此次全国抗战精神之所表现，便是其明证，试问若非民族传统文化蕴蓄深厚，我们更用何种力量团结此四万万五千万民众对此强寇作殊死的抵抗？”

（页一二一）

此外，钱穆先生又说，在中国传统文化后面藏着“一种特有的战斗心理”，捷克、波兰、法国在这次大战中“论其战斗精神乃下吾远甚，此何故，曰惟战斗心理相异故”（页十五）。这也就是说，从这次世界大战中，更证明了中国传统文化的优越与神奇。

这种种说法的错误，才真可说是“不证而自明”的。假如

法、波、捷之为纳粹侵占的原故就因是他们没有中国的这种传统文化之故，那么苏联英美是靠的什么呢？甚于中国自己，假如抗战七年，所靠的全是传统文化，而前一百年的迭遭侵略，不能振作的原故，就是因为丧失了传统文化，那么又为什么抗战一起，传统文化忽然能再兴了呢？假如已经再兴了又何劳诸公如此疾声厉色的大喊恢复固有的文化呢？

这些问题实也值不得多讲。我们还是来看一下，钱穆先生所说的中国在“五千年来”赖以立国，而在现在又赖以抗战的“传统文化”到底指些什么内容。

全书第一篇文章就是《中国文化与中国青年》，其中以中国文化与印度文化欧洲文化对比，据说这三种文化各有特点，相互不同：

“大抵中国主孝，欧洲主爱，印度主慈，故中国之教在青年，欧西在壮年，印度在老年。我姑锡以嘉名，则中国乃青年性的文化，欧西乃壮年性的文化，而印度则老年性的文化也。又赠之以美谥，则中国为孝的文化，欧西为爱的文化，而印度为慈的文化。”（页三）

这就是说，中国传统文化的优秀就在于“孝”的主张。钱先生更斩金截铁地说：“然则中国人不言孝，何来有中国五千年绵历不断之文化？”

抄了钱先生的这些话后，笔者心里不能不无限感慨。四川的吴又陵先生在二十年前曾“只手打倒孔家店”，高举“非孝”的旗帜，但在二十年后，就在吴先生的家乡，我们还不得不再来批评这样赞扬“孝的文化”的议论。时间是在跟谁开玩笑啊！

传统文化中的所谓“孝”确不只是用在家庭关系中的概念，而且还被用来推演到一般的社会政治关系上面。所以历代



专制君主及其策士们最喜讲“以孝治天下”和“爱民如子”一类的话。而其实的意义却无非是说：我做君主的人把你们老百姓看做是我的儿子，因此你们也要象孝敬父亲一样地孝敬我，可别把我当做压迫你们的人。他们以为这一来，天下就自然“治”了。二千年来的专制统治，就是象这样地利用“孝”的观念，利用“孝”的文化的。二三十年来的一切复古论者所追怀不置的也就是这种“孝”的观念还为一般人所承认的好时代。钱穆先生的议论到底有什么新的意义呢？

我看，钱先生立论新颖的地方不过是，在说法上他把“孝的文化”说做是“青年性的文化”。这话却是向来一切讲孝的人所不敢说的。因为传统文化中“孝”的道理，本决不是从青年人，做下辈的人的立场上来讲的。“三年无改于父之道”这种说法，以及把“孝”延长到政治上去的主张，那都只是为做长上的人打算，全不是考虑到青年人自身的进步发展的。使一切都遵循着旧的标准，使新的埋葬在古老之中，这正是“孝的文化”的特色。因此用钱先生的比喻，倒应该说，“孝的文化”是老年性的文化才对。

既把“孝”说做是“青年性”的，于是钱先生就来向今日的中国青年批评和说教了：

“我窃观于今日中国之青年，……其所拜蹈歌颂者则曰平等，曰自由，曰独立，曰奋斗，曰恋爱，曰权利，此皆壮年人事也。然而如何而为青年？孔子曰：‘弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。’子夏曰：‘贤贤易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交，言而有信。’孔子，青年之楷模，《论语》，青年之宝典也。”

（页十）

由这段话，我们更不难看出钱先生的这种议论的真实目的

是什么了。不过是要青年们不要去争什么自由平等，求什么独立奋斗，只要安安分分地回家去孝顺父母，服侍长上，就是你们的最好的去处了！

关于钱先生之论欧西与印度文化的说法，也不是我们所能同意的。全书论及中国时常以西洋对比，如另一篇文章中说：

“中国为一行使人才政治之文化国家，西洋为一行使武力统治之侵略国家。”（页十二）也与“恋爱”，“慈悲”之说同样不经。“西洋”竟说成是一个国家，更是不成话了。但这些且都搁开不谈。这里仍只讲他对中国传统文化的说明。除了上举“孝的文化”论外，另有《东西人人生观之对照》一篇，也还值得一述。

据钱先生说：人生观有两种，一种是现实的人生观，一种是理想的人生观。前者发展至极点是科学，后者发展至极点是宗教。而“我中华适处其两极端之中心”，所以不发展为宗教而只是“崇拜历史”，又不发展为科学而只有艺术。他说：

“中国史只似一部西洋史的中和。因此，中国没有大起大落，没有激剧变化。儒家精神代表了中国文化之最高点，儒家精神之礼乐，便是希伯来式的礼拜与祈祷，麝和着希腊式的歌唱兼跳跃。”（页四一）

中国为什么没有发展科学与宗教，那是一个较大的问题，此地不必讨论。中国人生观与文化的对比，此地也不谈。单以人生观中的对现实与理想的态度来看，那么我们可以说：一方面只匍匐在现实前面，没有理想的那种态度，是守旧的态度，这并不就是科学，只有最庸俗的科学，才是如此的。而另一方面，脱离了现实，一味高谈理想，其理想其实只是幻想，——宗教似乎可以说是如此，但宗教在实际上却又是匍匐在现实前的。因此，结合现实和理想诚然是一件很重要的事，但结合并



不是中庸。而儒家精神恰恰正如钱先生所说，是调和，是中庸，它是企图在现实与理想之间求得调和折中的道路。一方面只是匍匐在既成现实的前面，对旧秩序尽其歌颂的任务，一方面又拉来一些自命为理想的东西，而其实质却只是粉饰旧秩序，永远无伤于旧秩序。这样的中庸主义的人生观是绝对不能成为新时代中国人的合理的人生观的。

也许有人说：我们既然把钱穆先生所指为传统文化的精华的“孝”与“中庸”都否定了，那就不免大大损害民族的自信了。因为钱穆先生说：“当知无文化便无历史，无历史便无民族，无民族便无力量，无力量便无存在。”（页一二二）

我们必须郑重地回答说：纵然我们民族历史的精神文化方面，有的只是“孝”与“中庸”，那么当我们发现了他们已不合于新时代的生存时，就要毫不留情地加以抛弃，这才能使我们对于民族的新生有充分的自信。敝帚自珍并不就是自信的表现。而且我们更应指出，“孝”与“中庸”也不是二千年来民族文化的唯一代表，它们只是二千年来民族文化中占着统治地位的一部分，而在被统治的方面，代表了广大的人民群众的，也有反孝与反中庸的文化传统。虽然因为那是处于被压制的地位而不能充分发展，但我们在回顾民族的历史时，却只能从后一方面获得前进的力量。因为今后民族的生存，必然是以人民大众为主体的。

是的，从这古老的民族中必须产生新的力量，争取新的生存，但在初生的过程中就有死亡，让新生的东西新生起来，让死亡的东西死亡下去。这才是我们所应该有的态度。难道因为民族还要生存下去，所以，两千年来的祖传梅毒也有要求生存的权利么。

### 三 再来一个“新黑暗”

钱穆先生对西洋文化的看法，我们不可能来详细讨论，因为跟着钱先生从印度跑到欧美，从古希腊跑到苏联新社会，一一批评其所提出的混乱的意见，绝不是这一篇短文章中可以做到的。而且这其实也不必要，钱穆先生是以本国史的讲授著名的教授，其对外国历史与文化的知识与见解，从一年前他为了中西文学比较问题与梁实秋先生的论争中已可略见一斑了。只凭猜测，一笔抹煞西洋文学，那实在是令人吃惊的事。在这本书中，钱穆先生为了反对马克思思想竟也有这样大胆的判断说：“就欧洲中心的帝国内部而言，劳资对立，只是一个经济问题，只要分配平均，阶级对立即行取消。”（页五八）假如此话当真，则不但马克思要被打倒，而且从亚当斯密到孙中山先生都会茫然若失了吧！难道中国传统文化竟有这样的灵效，可以帮助钱穆先生用一句话来解决了几百年来使欧洲一切资产阶级的经济学家社会学家和政治家焦头烂额的问题么？

说世界上只有殖民地与帝国主义的矛盾而否定了在每一国家内部的矛盾，这论调本是出于那些不学无术的宣传“社会价值论”的先生们之口的，但以学者风度的钱穆先生竟也用耳朵来代替思想，却不能不使人惋惜。那些“社会价值论”者为什么如此主张，我们已曾略加提出过（见《这就算是批评么？》），而钱穆先生是怎样的把这主张发挥到文化问题上也值得我们来看一下。

从下引这几句话中可以看出钱先生对于近代欧洲文化的看法：

“自此（按：指这次世界大战）以前四百年，世界文化传统为欧洲中心之传统。此种文化以四百年来欧洲各国新



兴中层资产阶级为主干，其对内为争得代议制度，对外为殖民地之经营……”（页五五）

所谓“四百年”是指十六、十七、十八、十九这四个世纪，把这四百年的复杂的欧洲历史——其中包括资产阶级初兴向封建势力斗争的时期，资本主义的恐慌、危机和没落的时期，以殖民地的获得为条件的资本帝国主义时期，笼统地用一两个概念来说明，这是何等非历史学的态度！把资产阶级的民主主义文化简单化成“代议制度”这一个概念，已经是非常不充分的了。而且在钱先生心目中，“代议制度”还不是其所重视的。他说：“请国人放大心胸，……把当前四百年来欧洲中心的殖民文化放在一个他所应占之篇幅与地位”。（页六五）这正是用“殖民文化”这一个概念来笼括了四百年来的全部资本主义社会的西洋文化。但纵然只说明资本主义没落期的文化也不是只用这一个概念就够了的，何况要用这一个概念来抹煞四百年来的西洋文化，那就更是不公允的事了。

但在这里，我们倒不必来为四百年来的西洋文化诉冤，重要的是，把对“西洋文化”的这种估价与其对中国传统文化的估价连结起来，我们就完全懂得钱先生的真实意义了。他既然认定现代世界有的只是殖民地与帝国主义间的矛盾，而“在这矛盾中，经济问题尚在其次，更宝贵更深刻者则为文化问题”（页五九），这就是说，这里有着两种文化的对立，一面是“四百年来欧洲中心的殖民文化”，一面是那最伟大，最优越的以“孝”与“中庸”为精髓的中国传统文化。那么今后中国文化的何去何从，钱先生的意思是再明白不过的了。——文化上的复古主义与排外主义在这里便得到了最狡滑的化装！

自然，我们也要从根本上反对那种充分浸透了阶级统治和殖民地剥削的气味的资本主义——特别是在其帝国主义时期的

统治文化；但是我们同时要看出，就在欧洲资本主义的四百年历史中，——特别是在资产阶级初兴后的向上时期，在文化上也发展起来了一种进步的因素，这就是民主主义文化的进步因素。这种因素虽然本身仍带有消极的一面，但是比了在它以前一切时期的人类文化却是更进步的。假如用“殖民地经营”一句话来抹煞了这四百年来的资本主义文化，否定了其中一切比封建文化更进步的地方，这只足以表明其对人类文化史的无知而已。

而且，从现实的世界文化来看，更应该看出西洋文化已不是单一的东西。有继承着资产阶级民主主义的传统的文化，有资本主义文化腐烂因素集大成的法西斯文化，更有否定了资产阶级文化的社会主义文化。这三种文化在西方固然可以拿英、美、德、苏联等国来分别代表，但事实上，在每一个资本主义国家本身中，也表现着这三种文化因素在不同方式下的对立。不了解这点，是弄不清楚今日西方的文化及其发展前途的。——而恰恰也在这点上，钱先生再度表现了其观点的混乱；比如他说：“以政治言，或主英美民治，或主苏联共产，或主德意独裁。不知溯其渊源，三者貌异而神同，其本仍出于一”。（页七二）这三者之所以“神同”，在钱先生看来，乃是因为他们同出于“四百年来的殖民文化”！

假如英美民主主义文化的根本不过是殖民文化，我们怎么能在战争中和英美合作？而目前正是反法西斯的中心力量的社会主义国家，其在政治上与文化上竟也是与德国“貌异神同”，这更是稍有常识的人所说不出来的话！

是的，法西斯的政治与文化是在中国前进之途上所必须彻底根绝的，但是倘和这同时，一面根本排斥了民主主义的政治与文化，另一面又根本排斥了社会主义的政治与文化，那么



留给中国的前途除了回到所谓“中国式的民主”的专制政治和“孝”与“中庸”的封建文化里去，还有什么别的路呢？——绝灭了前进的道路，就只有退向后去。

但是历史到底是不能退后的。假如硬是要朝这样的方向退后，那么实际上所得到的也绝对不可能是汉唐的政治与文化，而只是法西斯政治文化的一种变种。——这正是绝端的排外和复古所必然引导出来的一个趋向。这是我们所必须严正地指出来的。

或者还有人在通读钱穆先生全书时，会说我们评论钱穆先生的主张为文化上的排外主义，是不公平的，因为他也说到西洋文化在这次战后还能有光辉的前途，而中西文化将有更进一步的交流。

那么让我们来看看，关于这些，钱先生是怎样说的吧。他说的是：

“新欧洲的将来，定要从新汲源于古希腊之艺术哲学及中古时期之宗教信仰，渐次凝结成一单位，再来贡献于更远大的世界新文化”。（页六二）

“欧美人的再生，无疑的仍将于其已往旧历史里得胎。彼辈亦将一洗畴昔民族优秀之观念之傲态，转而面对东亚新世界之古文化。彼辈无论是再修正的新希腊人生，抑是新基督教，均将大量吸收东方古文化之精液。说不定他们要有一个东行求法的新运动。”（页七四）

从这些说法中，我们所看到的中西文化的前途是什么呢？不过只是这样五个大字：

“一齐向后转”

中国回到我们的文武周公、汉唐宋明和儒教里去，欧洲回到他们的希腊、中世纪和基督教里去！

在这里，我们可以看到一切老的复古排外论者和这些新的复古排外论者不同的地方，这是值得我们来多说两句的。

老的复古排外论者以为一切中国旧的东西都是好的，而一切外国的东西都是坏的，都是要不得的。和这种见解相反的，就有所谓“全盘西化”论，那是把一切外国东西不管基督教还是实际科学，不管中世纪还是资本主义时代，都当做好的，都要照原样地捧到中国来。这两种见解根本无法表现到实际中去：因为一方面，在外国有了的新东西，在中国，要来的一定非来不可，而另一方面，把外国的上下数千年的文化积累当做一个杂拌儿，也根本无法搬来。于是才又产生如钱穆先生所主张的这种新的见解。

这种新的见解，在根本上是复古也是排外，因为他是把一切外国的东西，从中国旧文化传统的立场上看去是新的，不适宜的东西都加以排斥，他排斥一切在现代西洋文化中对于当前中国的现实具有进步意义的东西。但他却看出了在西洋文化史上也还有时期的不同，也曾有过一个时期，西洋文化和中国传统文化只是“貌异神同”，——看出这点倒是的，因为中国传统文化是封建时代的文化，而欧洲也有过它的封建时代，也有过它的封建时代的文化。但从此出发，认为中国文化自己要向后转，并和向后转的西洋文化合作，这却是拿人类文化史来开顽笑了。

对西洋文化史特别赞扬其中世纪文化的并不是钱穆先生一人。如贺麟先生就也是一面赞扬欧洲中世纪文化，一面捧着那产生于资本主义腐败时期，又直接引导到法西斯思想去的新黑格尔主义。他们都是从直到今日为止一部西洋文化史中抄出其坏的、落后的成分，而剔除了其好的、进步的成分。所以向来的文化史家都把欧洲中世纪看做是“黑暗时期”，而钱穆先生



却认为这“黑暗”其实倒是光明，而且，他说：“我们可以疑心欧洲或许在最近将来要来一个耶稣复活，再来一个新黑暗！”（页三九）

呵，伟大的预言家啊！假使人类的文化真会跟着钱穆先生的指示走，那么不论是东方还是西方，便都一齐跌进了一个黑暗时期了！

由这里，我们也可以懂得，为什么钱穆先生，冯友兰先生，贺麟先生等等都不约而同地对于满清大臣张之洞所提出的“中学为体，西学为用”之说发生兴趣，并都自以为是从一个新的意义上来再提出这口号。（钱先生之说见本书页四四，冯先生之说见《新事论》，贺先生之说见《近代唯心论浅释》，对冯、贺二先生之说均另有文批评。）因为张之洞实际上弄不清楚“西学”到底是什么，所以不免弄成“体用两概”，无法自圆其说。但新的复古论者们所看到的“西学”只是欧洲中世纪的封建文化和资本主义腐败时期的某种思想，因此就自然能和那中国封建时代统治者的传统文化和洽一致，体用相合了。

#### 四 “攀龙附凤”

因为我们批评钱穆先生的这本书，不过是藉以来指出在今天有许多人在努力宣传着一些有害的观点，所以在说明了以上各点之后，对于本书中所涉及的其他问题都可暂置不论了。然而最后，我们还不能不指出，使得钱穆先生对于中西文化的历史、现实及其前途各方面都得出了许多糊涂而混乱的结论原因是什么。

首先，我们必须指出，这一切混乱与错误都出发于唯心论的观点。

钱穆先生是公开的反对唯物论、唯物史观的人，在他的著

作中，对于历史的解释，也是直率地用唯心论的观点来立论的。在《国史大纲》中，他直率地说：“国家本是精神的产物”（《国史大纲》上册页一五四），例如在该书中论及在两汉的“统一国家”以后继之以四百年的长期分裂，然后又是在隋唐的“统一国家”这样的发展过程的原因时，钱先生以为，乃是由于那种支持一个“大一统国家”的精神理论先是失掉了，后来又复活了的原故。

钱先生的对于唯物论与唯物史观根本没有经过认真的考虑，这是我们敢于断言的，因为他对此二者的了解不过是接受了一些恶意的批评者的唾余，他所认识的唯物论只是尊崇物欲的思想，他所认识的唯物史观不过是最朴素的经济决定论，而二者，在他看来，又都是根本否定人类精神生活的。

我们在这里不可能来和钱穆先生讨论哲学与历史哲学的问题。但既然是根据某种哲学观点来说明历史，那么正确的观点就只是那能对一切历史现象作出恰当而完满的说明，并对历史的发展指出可能实现的方向的观点。从以上所指出的那种对于历史文化问题的糊涂混乱见解就已经足够证明其所据以出发的哲学观点是何等无用的武器啊！

我们还要着重地指出，这一切混乱与错误又都出发于脱离民众反对民众的立场。

钱穆先生之站在这一立场上，在他的著作中也是非常公开的。所以他在《国史大纲》的序言中明白说出他的著作是上继司马光的《资治通鉴》的事业的。因此他也毫不掩饰地和历代的统治者站在同一立场上指斥历史上每一次的农民起义（包括太平天国的起义在内）是“叛乱”，是对于社会的进步毫无好处的。在《文化与教育》这一本书中也同样贯彻着这个立场。所谓“中国式的民主”所包含着的，其实是反人民的内容，那已



不必再说。更明显地表现这个立场的，还有《建国三路线》一文。

在这篇文章中，钱穆先生反对“民众建国论”，虽然他说：“国家基础在于民众，为民众而有国家，国家的一切代表着民众，这是天经地义，无须讨论”；但又断然决然地说，“无论如何，中国的建国工作，一时还无法径行推到全体民众的肩上去，这是显然的事实”。（页一二六）

我们已知道，钱穆先生是对于汉唐宋明的政治十分满意的人，他以为那样的国家就已可算是“基础在于民众”，“一切代表着民众”的了。因此他当然不赞同民众建国论。但我们只要能不用“传统文化”的偏见来看一看现代的民主国家，那么就不能不看出，假如不是人民直接参加建国工作，真正的以民众为基础，代表民众的国家是绝对产生不出来的。自古以来，一切专制魔王，何尝不以为自己的国家是为了民众，代表民众的，但他们永远不肯承认民众做国家的主人。钱穆先生之反对民众建国论岂不正和他们一鼻孔出气么？

正因为钱先生是用这样的立场来看政治，因此在本书中另一篇论政治家的文章中就明快地说：“政治事业，乃彻底的一种英雄领袖的事业。”（页一六〇）既然如此，在《建国三路线》一文中，反对民众建国论之后，虽也反对“领袖建国论”，但其驳论却只能是非常无力的了！他说：

“自袁世凯以至吴佩孚，……他们还来做秦始皇唐太宗所不能做亦不敢做的事。他们想用一個狭窄的部分的势力来统治中国，结果只有失败，他们似乎做了民众建国论的反动思想。”（页一三一）

袁世凯吴佩孚的企图自然是应该揭破与打击的，但应该看出，袁吴的企图，实际上正是想走秦始皇唐太宗的路。拿秦始

皇唐太宗来教训袁吴之流，会有什么效果呢？秦始皇在历史上为功为罪，我们且勿作断言。唐太宗，诚然不能不说在中国历史上有才略，有作为而又能用人的一个皇帝，但是历史不能拉回到汉唐时代，而唐太宗在二千年的封建历史上也只有一个，生在现代而想做唐太宗，结果就只能是袁世凯吴佩孚。钱穆先生反对袁吴，而又主张唐太宗的路线，不能不说是自相矛盾的。

我们懂得，钱穆先生在讨论建国论时，其正面意思乃是说，建国的基本力量既不属于民众，也不属于领袖，而是属于“中层阶级”，他说：

“建国的力量，逃不出此三者（民众、领袖、中层阶级）之外，而且必待此三项势力之协调与融和。其机括实操于中层阶级之手。必待中层阶级先走上协调融和的路，而后才能拥护出全国一致的真领袖，而后他们才能领导全国民众以建国的真路向。”（页一三四）

对于这种义论，我们且不来做理论上的批评。只说，假如以为从中国历史上可以得出这个结论，实在是大谬不然。象唐太宗，钱穆先生之所以深加赞扬，是因为他能用人，而所用又皆贤人。但是在那样的政体下面，毕竟是唐太宗任用房玄龄杜如晦魏征王珪，而不是房杜魏王拥戴出了唐太宗。假如这些人所遇的不是唐太宗，而是宋高宗明神宗之流，则结果如何，是也不难设想的吧？而且如钱先生所说的“中层阶级”，在全国人民中又何尝不是一个“狭窄的部分”，有什么根据说，从他们中可以产生全国一致的领袖——假如置广大人民的要求于不顾？

谁也不否认，中层阶级在建国中也占重要地位，但是有一个最切实不过的教训摆在中层阶级的每一个人的面前：倘不能



认真信任并依靠基层人民的力量，就只能成为领袖建国论的俘虏！

钱穆先生说得很明白：“大政治家之成就，并不系在其自身，其更重要者，实在其攀龙附凤之一集团”。（页一五五）由此可见，钱穆先生把中层阶级的作用如此强调，以为只有他们能拥戴出真领袖，领导民众，但实际上却也不过是自许为“攀龙附凤”的集团而已！

一九四四年一月

载《理性与自由》（华夏书店一九四六年版）

## 论所谓“毕其功于一役”

### 一 问题的提出

中国必须从半殖民地半封建的落后状态中解放出来，向前进步。但以怎样的方法，怎样的步骤向前进步呢？

首先，必须彻底完成资产阶级民主主义性质的革命。为什么说，这是资产阶级民主主义性质的革命呢？因为，“这个革命的对象不是一般的资产阶级，而是民族压迫与封建压迫；这个革命的一切设施，不是一般地废除私有财产，而是一般地保护私有财产；这个革命，将为资本主义扫清道路，而使之获得发展。”（毛泽东：《论联合政府》）彻底地完成这个革命就是使中国脱离半封建半殖民地的状态，而大大地向前进了一步。

为什么这是大大地向前进了一步呢？因为消除民族压迫与封建压迫，就是在政治上实现民主，使中国人民能够过自由的

生活；就是使中国社会生产力获得解放，使中国人民能够过繁荣的经济生活；就是消灭封建落后的文化生活的基础，使中国人民能够从愚昧、迷信、守旧的老习惯中解放出来。只有在彻底完成了资产阶级民主主义性质的革命以后，才能够渐渐产生走向社会主义去的可能。在社会主义概念中必然包含着废除私有财产的属性，一切生产手段——包括土地、工厂等等，都为全体生产劳动者共有。社会主义当然不能容许资本主义制度之存在，不能容许依靠利润而生活的资本家，而要使一切生产品根据“不劳动者不得食”的原则按劳分配。假如还不能做到一般地废除私有财产，消灭资本主义的阶级关系，实现生产手段的社会公有制，那就不能说是社会主义。在中国现状下，还没有可能一步走向废除私有财产，消灭资本主义，因此实现社会主义就不是当前迫切的任务，而是在完成了资产阶级民主主义性质的革命相当时期以后的问题。

但是有人不赞成第一步，完成资产阶级民主主义革命，然后，第二步走向社会主义这两个阶段的步骤。他们认为，不必分开两个阶段，二者可以并进，可以“毕其功于一役”。就是说，目前中国就可以走向社会主义。

有不少人自以为振振有辞地说：“在资本主义社会中只有政治民主，而没有经济民主；假如我们现在提出发展资本主义的任务，那就是使中国的民主残缺不全。所以实行政治民主，必须同时实现经济民主，也就是同时实行社会主义。”——他们认为，把政治民主和经济民主“毕其功于一役”，也就是把资产阶级民主主义性质的革命和社会主义性质的革命，“毕其功于一役”。

在这种说法中，包含着很多错误的观念，对于这些错误观念略加分析和解释，是必要的。



## 二 什么叫做政治民主和经济民主

如上所举出的这种说法，在根本上是由于对资本主义和社会主义的误解和曲解而来，而这曲解和误解又是由于没有明确认识近二三十年来的世界形势的发展而造成的。

近二三十年，在西方各资本主义国家内，经济危机曾表现得异常尖锐。定期发生的生产过剩的恐慌、巨量的失业饥饿的群众的存在，这些事实已无可掩饰地表现着资本主义的病态。赞成资本主义的人也不能隐瞒这种事实，所以他们说，资本主义社会虽然已经实现了充分的政治民主，但是没有经济民主，一切病态就由于经济民主的不够而来。

另一方面，和资本主义社会的病态的暴露相对照着，近二十多年来，社会主义社会却在一个国家中不断地繁荣向上发展着。反对社会主义的人曾竭力想把社会主义国家，描写成是一种专制主义的、独裁主义的统治。但是在社会主义社会中没有经济恐慌，没有失业群众，社会生产力不断提高，人民日益更能过富裕的生活，这些事实也一天天更加显著，就是反对社会主义的人也无法抹煞了。于是就有些人说：社会主义社会确是实现了经济民主，那就是他的成功；但是政治民主却没有做到。这话的意思隐然就是：在资本主义中所没有的，固然可以承认在社会主义中是做到了，但是在社会主义中所没有的，却也还得到资本主义中去找。

这种说法，欧美资产阶级舆论中常可看到。中国的有些耳食之徒，听到这种说法大喜。他们说：我们现在所做的事就是既要采资本主义之长，实行政治民主；又要采社会主义之长，实行经济民主。所以我们所做到的将凌驾于资本主义和社会主义这二者之上。——这种议论所包含的实际内容，我们将留待

下面再去分析，现在我们先要指出，由这种议论看来，其实他们是既不懂得社会主义，而且也不懂得资本主义。

要知道，资本主义不仅曾经建立了一种政治民主，而且也曾经建立了一种经济民主；社会主义也不仅有经济民主，而且也有政治民主。不过资本主义的政治民主和社会主义的政治民主不同，资本主义的经济民主也和社会主义的经济民主不同。二者各有各的政治民主，也各有各的经济民主，并不是这个有这样，那个有那样。因此就不能从这里面抽出政治民主来和从那里面抽出经济民主来，拼凑在一起。

假如说，社会主义社会中的经济民主是表现于一切生产手段和生产品的公有制，表现于任何经济上的剥削关系的废除，表现于人们在生产过程中合作互助的关系，那么正是以这种社会主义的高度的经济民主为基础，实现了社会主义的高度的政治民主。从苏联的宪法上，我们就可以看到高度的经济民主，也可以看到高度的政治民主。在苏联，真正实行了全民普选，没有任何力量可以暗中阻止人民自由意志的表达；在苏联，真正根据民族的自由与自决的原则，消灭了任何民族间的歧视，使任何少数民族都得到了自由；在苏联，真正实现了人民的言论出版集会信仰的自由，以一切必须的社会物质条件来保障这些自由，不象在资本主义社会中，名义上的政治自由会因为某些物质条件（如印刷工厂，集会的厅堂）为资本家所控制而不能充分实现，——因此，以为苏联只有经济民主，没有政治民主固然不对，而若以为苏联有和资本主义国家同样的政治民主，只多了一点经济民主，也是不对的。社会主义使国家政权为全体生产劳动者，也就是为全体人民所有，因此就能实现高度的政治民主，并且以这高度的政治民主保障了高度的经济民主。社会主义的政治民主与经济民主的力量已在这一次



反法西斯战争中最辉煌地表现出来了。

我们回头来看资本主义社会。从欧洲资本主义的发展上看，它的确曾经打破了封建时代的等级制度的和专制主义的政治，创造了一种政治上的民主。资本主义的民主制度建立了代议制的国会和自由的舆论，使过去在政治上没有发言权的人民现在开始有发言权了。和这种政治上的民主相适应，资本主义也曾创造了一种经济民主，开辟了自由的市场，消灭了在生产过程以外来控制生产的特权势力，使自由竞争的生产制度成为可能，同时生产劳动者不再是在人格上依赖于主人，生杀由人的农奴，而是独立的自由的雇佣工人。——这些就是资本主义的经济民主。由于这种经济民主的实现，就使得社会生产力从封建束缚下解放出来，大踏步地前进。但这种经济民主，和社会主义民主相比，显然是残缺不全的。工人虽然免除了人格上的依赖，但因为他们没有生产手段，仍不得不在经济上依赖资本家，忍受资本主义的剥削，或被随时抛出工厂，落到饥饿的深渊中。在生产上的自由竞争，虽然在一定时期内起了提高社会生产力的作用，但由于资本主义经济发展的规律总是有利于大资本家，终于渐渐走向了独占阶段。社会财富集中于少数“大亨”之手，他们有能力支配全体人民的经济生活。这正是资产阶级专政下的经济民主的必然的趋向。由于这种残缺不全的经济民主，也就只能产生残缺不全的政治民主。倘以为资本主义社会中已有完备的政治民主，那是无视于这种政治民主的实质在基本上只是保障了资产阶级。广大的工农所享受的民主是受着种种有形无形的限制的。

从高度的独占资本主义中终于发展出了法西斯主义这怪物。于是资本主义社会中的政治民主和经济民主，从内容到形式，完全被消灭。独占金融寡头，直接运用国家的权力机构，

统治全国的经济生活和政治生活。所以当反法西斯战争中间和结束以后，在资本主义世界中不能不产生如何适应新的形势巩固和扩大民主的问题。这并不是原有的政治民主已很充分，只要外加上经济民主就可以的问题。因为任何程度的经济民主的改造都必须影响到政治民主的某种程度的改造，并以政治民主上的某种程度的改造为保障。

以上所说，都是常识范围以内的事情。但就由这些，已可说明一定形态的政治民主必然是和一定形态的经济民主相联系着的。所以以为实行政治民主和经济民主，就是兼英美和苏联之长，那是异常荒谬的说法。

### 三 不民主的经济和政治

中国现在既需要经济民主，又需要政治民主，那是没有人能否认的事，因为没有一定形态的政治民主就不可能建立一定形态的经济民主；而没有一定形态的经济民主也将无从保障一定形态政治民主的。——这并不是“毕其功于一役”论。因为主张“毕其功于一役”的人并不深究目前所需要的是何种形态的政治民主和经济民主，不去认真检讨现实的情况，从现实出发来提出问题，却从社会主义的空论来自娱，以为实现经济民主就是意味着实行社会主义。

但我们必须从实际出发来看问题。

从实际上看，我们只能断言说，我们现在无论经济、政治和文化上都没有任何民主。我们处于比资产阶级民主社会更落后的情况中。

从经济上看，现在广大人民毫无私有财产的保障。最大部分的人民以农业劳动为生，但土地并不为农民所有。农民虽已不是农奴的身分，但由现行的租佃关系中就可看到，地主对于



农民保有着一切经济特权。在佃田的期限上，农民得不到丝毫保障，地主有权随时退佃，租率不仅特高，而且往往是由地主随时自由地决定农民的租额，以致农民没有一点权利来处分自己辛勤劳力的所得。还有数量也很多的手工业工人，他们也同样在超额的剥削下生活，在各种手工业作坊中还严重地存在着人身隶属的关系，纵然独立的手工业工人，其社会地位和财产也是不稳定的，必须忍受种种特权势力的摧残。至于产业工人呢，我们也可看到，中国的工人不只受着资本主义的剥削，而且受着高度的超经济剥削，在有些工厂中特别对于童工，有着极惨酷的人身隶属关系，在有些矿场盐井，更浓厚地保留着封建剥削关系，因为这些企业本是从封建时代继承下来的；在有些官办的企业内，工人更被用各种藉口所控制，丧失了一切应有的权利，工人没有用组织的力量为自己的经济利益有所主张的权利，他们甚至于说不上是自由的出卖劳动力的人。

这就是中国社会中一切生产劳动者的生活的阴影。这是分明地表现着半封建的生产关系的浓重的阴影。这阴影扼杀了农民的命运，摧残着手工业工人，并且侵入产业工厂，压在工人的头上。它使无产者的生活陷于赤贫的情况，而使一切小私有财产者的生活程度下降，以至无任何私产之可言。从这里，我们不能看到任何形态的经济民主。

另一方面，自由的资产阶级并没有好的命运。他们的产业得不到合理的保障。在特权官僚资本的排挤和统制下面，谈不到资本主义的自由竞争。原料被控制，市场被垄断，自由的民族资本家的企业，要按照资本主义的经济规律而发展是不可能的。自由竞争时代的资本主义生产中，有一个就其本身范围而言是公平的法则，谁能提高生产力，提高产品的质量，谁就能在自由的市场中取胜，这是一个民主的自由竞争，因此它在一

定时期能有促成社会进步的作用。但是当腐败的官僚资本挟着国家权力而猖獗的时候，就不会有公平的竞争，于是正规的民营企业只能破产。自由资产阶级要正当的由企业经营中来不断地扩大再生产，积蓄资本是不可能的。结果也就必然造成生产力停滞甚至降低的现象。

由此可见，经济的不民主，既有害于工人，也有害于一切小私有财产者（包括农民），同样有害于自由资产阶级，而只是有利于寄生在农民血汗上的大地主，依靠帝国主义势力的买办和那操纵着国家权力的官僚集团。由此就产生了政治上的不民主。不民主的政治关系就是以不民主的经济关系为基础，而其目的也就是为了巩固不民主的经济关系。

反映到社会的精神文化生活上面，也同样表现着极端落后的不民主的状态，广大人民群众在实际的生活苦难中，没有过文化生活的可能。他们的生活欲望被遏制，他们的一切知能都集中于如何取得最低限度的生活资料这一件事上。特权者不承认劳动人民有独立的人格，以为这只是一群蚩蚩者氓，分不出每一个人的个性；而劳动人民在同样的苦难生活下，普遍地被愚昧和迷信捆绑着精神生活，不可能各自发扬其心意和才知。这种个性被压死的状态，决不能产生民主的文化。

自由的思想是和独立的经济生活有着密切的关联的。封建时代很少有自由独立的思想者，就是因为人们在经济生活上都不得不仰给于统治者的“恩惠”，只有最大胆的人才会有反对权威的思想。纵至现在，社会上真正的自由职业者（甚至于教授）很难得有生活的保障，自由思想与独立人格的发扬自然是受尽摧残。广大的人民凭自己劳力，所得到的一点最卑微的财产都没有保障的时候，那种把个人的一切都归于命运和天道的支配的迷信思想也就是不可免的了。



在这各方面都极端表现着不民主的落后性的时候，中国要前进一步，就必需实现政治民主，又必需实现经济民主，那是断然无疑的事。就整个社会说，实现政治民主，还是为了实现经济民主以求社会生产力解脱封建性的束缚，而能加速提高；就广大人民的要求说，假如政治民主并不能保证每一个人能够过自由的经济生活并且生活得更好，那是没有意义的。因此，没有经济民主，则政治民主将只是空洞的东西，也就不可能得到广大人民力量的支持。

但和“毕其功于一役”论者不同，我们必须由认真地考察现实而指出现阶段的政治民主和经济民主的方向到底是什么？

#### 四 保护私有财产和发展资本主义

由以上所述，已可看出，为什么现在需要“不是一般地废除私有财产，而是一般地保护私有财产”的资产阶级民主主义性质的革命。

不主张废除私有财产，并不意味着一时的让步，而是一般地保护私有财产的积极政策。这正是因为在现实条件下，广大人民的私产并没有保障。农民没有享受耕种的收获的保障，工人没有获得必要的生活资料的保障，自由资产阶级也没有获得合法的利润的保障。实行种种措施，以使得人民普遍地取得私有财产的保障，那难道不是一个极大的进步么？

拿古代的封建专制主义社会来看，固然在那时代也有私有财产，但是在法律上和在实际，全国的一切财富其实都属于专制统治者所有。在国家的名义下，人民的任何产业都可以被括削甚至被剥夺。所谓“苛捐杂税，横征暴敛”就是侵蚀人民的私有财产权的最通常的办法。只有皇帝、贵族、官僚大地主可以在国家权力的保护下以一切手段来吞并人民的财产而过其不

事生产的寄生的生活。所以打破封建社会的条件而前进一步，就必然要提出保护私有财产这一个问题。

不同于独占资本主义时期，在那时期，由于生产力已因生产过程的高度社会化而提高，社会财富更加集中在少数独占资本家的手里，因此就不能够提出一般地保护私有财产的问题，倘若使社会财富（主要是生产手段）分散给众人所有，那就是降低社会生产力。所以这时就必须提出社会财富的社会公共所有制，那也就是走向社会主义。但在封建社会条件下，生产过程一般地还是私人性的，少数特权者用强制力量来并吞社会财富，所以社会公有制不可能实行；而使财富分散为多数人所分有，那正是促进社会生产力前进的唯一方法。

所以实行种种措施以一般地保护私有财产，那是在现实条件下所必须争取实现的经济民主。

——必须消灭利用特权势力以侵袭人民财产权利的活动，所以要求“惩办贪官污吏，实现廉洁政府”，“要求取消苛捐杂税，实行统一的累进税。”

——必须切实地保障农民的利益，所以“要求实行农村改革，减租减息，适当地保障佃权，对贫苦农民给予低息贷款，并使农民组织起来，以利于发展农业生产”。

——必须使民营企业家的合法利益得到保障，消除对他们的障碍，所以“要求取缔官僚资本，要求废止现行的经济统制政策，要求制止无限制的通货膨胀与无限制的物价高涨，要求扶助民间工业，给予民间工业以借贷资本，购买原料，与推销产品的便利”。

——也必须使工人的利益得到保障，所以“要求改善工人生活，救济失业工人，并使工人组织起来，以利于发展工业生产”，也就是要“根据情况之不同而实行八小时到十小时的工



作制，以及适当的失业救济、社会保险、工会的权利等”（均引自毛泽东：《论联合政府》）。

实行了这一切措施并没有超过资产阶级民主主义性质的革命的范围，但是使得人民不至于担心自己的财产横遭摧残和剥夺，使得农人能够享受其自己的劳动收获，使得工人解脱超经济的剥削，逐渐提高生活水准，使得民营企业家不再在不公平的“竞争”下被扼杀，这不是经济民主么？

要彻底实现这样的经济民主，没有政治民主的保障是不可能的。中国所需要的政治民主也就必须能够认真实施这一切经济民主的做法。假如是单独由自由资产阶级专政的民主主义的政治那也还不可能认真照顾到工人农民的利益，而且中国自由资产阶级力量的薄弱也将使他们不能够撇开工农力量，单独完成解除民族压迫和封建压迫的任务。所以中国的必须实行的民主政治一定是如孙中山先生所说，“乃一般平民所共有，非少数人所得而私”。这也就是以全国绝大多数人民为基础的民主政治。

实现了这样的政治民主和经济民主，一定能够“为资本主义扫清道路，而使之获得发展”。对于这，我们是否害怕呢？一点也不。相反的，保护私有财产，扶植私人资本，正是对中国有利的事。

要知道，资本主义的发展是彻底解除民族压迫和封建压迫的必然的后果。固然民族压迫和封建压迫倘不解除，也可以有资本主义，但那是买办性的。并且和封建剥削势力相勾结着的资本主义，是凭借强制权力以掠夺人民大众，损害人民的、民族的利益的资本主义。中国人民反对这种资本主义，但不反对在以解除封建压迫与民族压迫为前提而生长起来的自由的私人资本主义。在这两重压迫去除后，就产生了私人资本能够独立

自由地生长的可能，解放了并且渐渐富庶了的农村更是为资本主义开辟了广大的市场。

要知道，发展资本主义不是维持独占资本主义而是鼓励自由的资本主义。中国的资本主义还非常薄弱，并无力实行经济上的独占，除非寄托在买办性的、封建性的政治独占上。在取消了这种政治独占后，资本主义就会在自由竞争的市场上发展，还是有利于社会生产力的提高的，正如十八九世纪，欧美的自由资本主义提高了生产力一样。

更要知道，发展资本主义，是既要保障私人资本，又要保障独立的农民和手工业者的小私有制的。在欧美资本主义国家中，这种小私有制也是和资本主义制度并存的，不过欧美资本主义的发展是以不断地牺牲这些小私有者而进行的。在中国，一方面由于资本主义一时还薄弱，不能在全部国民经济中占绝对支配的地位；一方面这些小私有者在得到了政治自由和经济自由的初步条件后，将可以在合作社的方式下组织起来，提高其生产力。

由此可见，在中国的资产阶级民主主义性质的革命中所将实现的经济民主，虽不超过资本主义的范围，但是和欧美各国所走的资本主义道路是不同的。封建性的土地关系将按照民主主义原则逐步地完成彻底的解决——由减租减息到耕者有其田，依靠土地剥削的封建残余将彻底消除，不象欧美的许多国家中那样，在这问题上半途而废。劳动人民的小所有制将在经济上获得发展的便利与在政治上获得充分的保障，而不是象在欧美许多国家中那样被牺牲了作为独占资本主义生长的肥料。这是对人民有真的利益的经济民主，和那以人民大众为基础的政治民主相辅而行。由此我们也就不必担心，由广大发展私人资本将重蹈欧美资本主义的覆辙，形成对人民不利的独占资本



主义。恰恰相反，我们倒可预见，当人民的私有财产一般地受到保护和自由的资本主义扩大发展的时候，中国的社会生产力必能加速地增涨；在中国的工业化和农业现代化完成的时候，就会产生和平地走向社会主义的可能；也就是走向更高度的政治民主和经济民主的可能。

## 五 “毕其功于一役”论的真象

社会主义不是让人们在口头上空谈的。能否实行社会主义不能由主观愿望来决定，不能由空洞的革命的要求来决定，而要根据客观现实，根据广大人民实际生活所提出的要求来决定。广大人民现在所要求的是什么？他们苦于民族压迫和封建压迫的两层束缚，他们苦于没有任何经济自由和政治自由；农民要求减轻负担，要求土地；工人要求减少工作时间，提高工资；这些要求都没有包含社会主义的内容。只有在发展资本主义，提高了社会生产力时，人民才会进一步提出社会主义的要求，在现在的条件下，“毕其功于一役”论不过是脱离现实，脱离人民的空话而已。

但我们要知道，“毕其功于一役”论者其实并不都是认真想在现在实行社会主义。他们之所以说这种空话往往不过是掩饰其不肯和不敢认真为资产阶级民主主义性质的革命的任务而努力。譬如，为了避免触及最现实不过的减租减息的问题，他们就空谈社会化的集体农场，为了使自由的私人资本不能充分发展，他们就空谈社会主义性质的计划经济。在这里，我们可以看到，实质上是前资本主义性质的独占垄断，却自命为比自由资本主义更进步，以此为借口来图谋扼杀民营企业。——这就是许多“毕其功于一役”论者的真象。

由于中国民族资产阶级的脆弱，他们中有些人也不由自主

地倾向于“毕其功于一役”的说法。他们不提出正面发展资本主义的问题，害怕遭遇无产阶级的反对。其实，资产阶级与无产阶级间的阶级矛盾固然是不可避免的，但是因为从民族压迫和封建压迫下解放发展资本主义的社会生产力，那是既对资产阶级有好处也对无产阶级有好处，所以阶级矛盾是可以调节的，要使之调节，却并不是，也不可能是在资本主义里加上一点社会主义。只要私人资本保持着他的独立自由，并且使其生产事业适应于人民的需要，更照顾工人的经济权利与自由权利，那么它的广大发展决不会遭受人民的反对。假如怕人民，空谈社会主义为点缀，实际上却投到了封建买办性的独占资本的怀抱中，那就是自己走向了绝路了。

原载《群众》周刊第十卷第十六期

（一九四五年八月二十五日）



陈家康

## 真 际 与 实 际

——冯友兰先生《新理学》商兑之一

### (一) 真际以实际为出发点

冯友兰先生所著《新理学》一书，乃是专讲真际的一个哲学系统。然而他所讲的真际，又是完全脱离实际的真际。我们认为真际虽然与实际有别，但不应脱离实际。所以有商兑的必要。

凡是商兑一个问题，必须有一个双方共同承认的客观标准。不然，就无从商兑。我们与冯先生之间，是否有一个共同的客观标准？我们认为有的。不但我们与冯先生之间有一个共同的客观标准，我们与一切哲学家之间，都有一个共同的客观标准。这个客观标准就是实际。冯先生说：“照以上所说，哲学可以说是不切实际不管实际。就哲学之本身说，诚然如此，但就我们之所以得到哲学之程序说，我们仍是以事实或实际底事物为出发点。我们是人，人的知识，都是从经验中得来底。我们经验中所有者，都是有实际底存在底事物即实际底事物。哲学始于分析，解释经验，换言之，即分析解释经验中之实际底事物。由分析实际底事物而知实际。由知实际而知真际。”（《新理学》绪论第五节）据此，冯先生的哲学仍以实际为出发点。我现在和冯先生商兑也是以实际为出发点。这样一来，我和冯先生之间就有一个双方共同承认的出发点。实际有实际

的系统，冯先生既以实际为出发点，其哲学系统必须合乎这个出发点，必须合乎实际的系统。如果我证明冯先生的哲学不合乎这个出发点，不合乎实际的系统，则其哲学就难于成立。此理自明，不必多加解释。

冯先生又说：“我们以为理学即讲理之学。”（《新理学》绪论第一节）我们认为理也是一个客观的标准。何谓理？王国维说：“《说文解字》第一篇：‘理，治玉也；从玉，里声。’段玉裁注：‘郑人谓玉之未理者为璞；是理为剖析。’由此类推，凡种种分析作用，皆得谓之理；《中庸》所谓文理密察，即指此作用也。由此而分析作用之对象，事物之可分析而粲然有系统者，亦皆谓之理。《逸论语》曰：‘孔子曰：美哉璠琦，远而望之，奂若也；近而视之，瑟若也；一则理胜，一则孚胜。’此从理之本义之动词一变而为名词者也。更推之而言他物，则曰地理（《易·系辞》），曰睽理（《韩非子》），曰色理，曰蚕理，曰箴理（《荀子》），就一切物而言之曰条理（《孟子》），然则理者，不过谓吾心分析之作用，及物之可分析者而已矣。”（《静庵文集·释理》）可见理，就其作为分析之对象而言，就是物之条理。理是客观存在之理。不待吾人之分析而始有，亦不因吾人之不分析而即无。理即物，物即理。理物不二。冯先生的哲学既以讲理为宗旨，其哲学必须合乎理，必须合乎客观存在的理。如果我证明冯先生的哲学不合乎理，不合乎客观存在的理，则其哲学系统难于成立。此理自明，亦不必多加解释。

至于冯先生的哲学系统究竟承接什么哲学系统而来，这也是一个重要问题。譬如冯先生说：“我们现在所讲之系统，大体上是承接宋明道学中之理学一派。”（《新理学》绪论第一节）宋明理学也是不合乎客观实际的哲学系统。冯先生承接



之，当然跟着程朱脱离实际。脱离实际就说不通行不通，说不通行不通，就不能叫做真理。冯先生不怕行不通，但是不能不怕说不通。

## （二）脱离实际的先声

冯先生以脱离实际为其哲学的特点。脱离实际不但行不通，而且说不通。我们还要详细讨论。现在先讲一讲冯先生脱离实际的先声。这就是把哲学与科学的联系割断。

冯先生说：“我们现在先要说明者，即哲学与科学之分别。所谓科学，其意义亦很不定。有人以为凡是依逻辑讲底确切底学问，都是科学。如果所谓科学是如此底意义，则哲学亦是科学。本书所谓科学，不是取其如此底广义。本书所谓科学或科学底，均指普通所谓自然科学。就自然科学说，哲学与科学完全是两种底学问。”（《新理学》绪论第二节）自然科学以实际为出发点，谁都承认。哲学也以实际为出发点，冯先生自己也承认。既然两者都以实际为出发点，为什么又是两种学问？冯先生何以自解？

在我们看来，一切学术都是由实际出发的一种东西。部门尽管不同，本质总是一样。冯先生把实际和真际分家，于是不能不把科学与哲学分家。说科学研究实际，哲学研究真际。冯先生说过，由知实际而知真际。是否冯先生也要承认由知科学而知哲学？以冯先生之理推之，如无科学，则哲学从何而来？根据冯先生所说，必然得出哲学必然以科学为基础的结论。因为冯先生以实际为哲学的出发点。但研究实际者不是哲学而是科学。然则哲学在其出发时，必以科学为基础，岂不明显？但冯先生又反对哲学以科学为基础（说在《新理学》绪论第七章），又岂非自相矛盾？

我们认为哲学固然研究真际，但何尝不研究实际？科学固然研究实际，但何尝不研究真际？哲学与科学同时以实际为基础。哲学乃系科学之一种。就其相互关系而言，哲学离不开自然科学与社会科学，自然科学社会科学也离不开哲学。这样一来，非常通。没有说不通的毛病。

### （三）冯先生的思想方法论

哲学家的思想方法论是一个根本问题。讨论一个哲学系统而不涉及其思想方法论，是绝对要不得的。因此，我们特别注意冯先生的思想方法论。

冯先生的思想方法论是形式逻辑，或者说新形式逻辑，其特点就是承认思想可以与实际脱离。冯先生说：“照我们的看法，哲学乃自纯思之观点，对于经验作理智底分析，总括，及解释，而又以名言出之者。哲学之有靠人之思与辩。”（《新理学》绪论第三节）又说：“照上所说我们可知哲学中之观念，命题，及其推论，多是形式底，逻辑底；而不是事实底，经验底。”（《新理学》绪论第四节）这里提出一个哲学上的大问题，就是逻辑与实际的关系问题。冯先生认为哲学是形式底逻辑底，而不是事实底，经验底。这等于说，逻辑底不是实际底。其实，说逻辑底不是实际底，是说不通底。逻辑与实际不能脱节。

关于逻辑底不是实际底这个基本问题，冯先生有详细的解释。他说：“我们现在暂先举普通逻辑中所常举之推论之例，以明此点。普通逻辑中常说：凡人皆有死，甲是人，甲有死。有人以为形式底演绎底逻辑。何以能知‘凡人皆死’？何以能知‘甲是人’？如欲知‘凡人皆有死’，则必须靠归纳法，如欲知‘甲是人’则必须靠历史底知识。因此可见形式底演绎底



逻辑，是无用底，至少亦是无大用底。其实这种说法，完全是由于不了解形式逻辑。于此所举推论中，形式逻辑对于凡人是否皆有死，及甲是否是人，皆无肯定。于此推论中，形式逻辑所肯定者只是：若果凡人皆有死，若果甲是人，则甲必是有死底。于此推论中，逻辑所肯定者，可以离开实际而仍是真底。假定实际中没有人，实际中没有是人之甲，这个推论，所肯定者，还是真底。不过若使实际中没有人时，没有人说它而已。不仅推论如此，即逻辑中之普通命题，亦皆不肯定其主词之存在。不过旧逻辑中，未明白表示此点，所以易引起误会。新逻辑中普通命题之形式与旧逻辑中不同。例如‘凡人皆有死’之命题，在新逻辑中之形式为‘对于所有底甲，如果甲是人，甲是有死底。’此对于实际中有否是人之甲，并不作肯定。但肯定：如果有是人之甲，此是人之甲是有死底。上文说：哲学之观念命题及其推论多为形式底，逻辑底，而不是事实底，经验底。我们必了解上所说逻辑之特点，然后可了解此言之意义。”（《新理学》绪论第四节）据此可知冯先生主张逻辑可以脱离实际，亦即思想可以脱离实际。思想一经脱离实际之后，实际在一定程度上便管不着思想，思想便可任意奔放。实际只好登报声明，说这种思想早已与实际无关。如有错误，实际对之，概不负责，不但实际要出来声明。真际也要出来声明。因为冯先生把真际的老家抛弃了。

冯先生哲学思想的程序说起来也很简单，只有三个步骤，所谓性、类、理便是。

第一个步骤是求得性。何谓性？冯先生说：“例如我们见一方底物，我们说：‘这是方底’。此一命题，可有两种解释。一种是普通逻辑中所说对于命题之内涵底解释。照这一种解释，我们说：‘这是方底’，即是说：‘这’有‘方’之性，

或是说：‘这’是依照‘方’之理者。我们刚才所说之‘方’即是指‘方’之理说。关于方之理或其他理，我们以后详说。现只说：我们说：‘这是方底’之时，我们的意思，若是说：

‘这’有方之性，则我们所以能得此命题者，即因我们的思之官能，将‘这’加以分析，而见其有许多性，并于其许多性中，特提出其方之性，于是我们乃得到‘这是方底’之命题，于是我们乃能说：‘这是方底’。”（《新理学》绪论第三节）据此，我们明白冯先生思想方法的第一个步骤是求得物之性。如果说：我们必须得物之性。这句话并不算错。然而，实际的物，不仅有性，而且有质。冯先生将“这”加以分析，而见其有许多性。殊不知将“这”加以分析，还有许多质。冯先生所见者，乃系实际之物之一面，而非其全面。这一点姑且不论。现在研究冯先生怎样把“性”发展而为“类”。

“类”是冯先生哲学思想的第二个步骤。何谓类？冯先生说：“‘这是方底’之命题之另一种解释，是普通逻辑中所谓对于命题之外延底解释。照这种解释，我们说：‘这是方底’，即是说‘这’是属于方底物之类中。依此解释，则我们所以有此命题，乃我们知有一方底物之类。我们不知在实际中果有方底物若干，由我们可思一方底物之类，将所有方底物，一概包括（以上是冯先生所谓类的第一层意思）。我们并可思及一类，其类中并没有实际底分子。此即逻辑中所谓零类或空类。例如我们可思及一绝对地方底物之类。但绝对地方底物，实际中是没有的（以上是冯先生所谓类的第二层意思）。我们并可思一思类，其中底分子，实际中有否，我们并不知之。例如我们可及‘火星上底人’之类。我们并不知火星上果有人否，但我们可思及此类，如火星上有人，则此类即将其一概包括（以上是冯先生所谓类的第三层意思）。此即所谓作理智底总括。何以



谓为理智底总括？因为这种总括，亦惟于思中行之。”（《新理学》绪论第三节）总之，分析而得性，总括而得类。类乃性之总括。性尽管是实性，但类可能是空类。此就是冯先生思想方法的中心。何以见得？再引冯先生自己的话作证。冯先生说：“总括是与分析相对者，总括与普通所谓综合不同。综合是把不同底事物或观念合而为一。总括是把相似底事物，即事物之有同性者，作为一类而观之。综合是一种工作，一种手续，总括是一种看法。”又说：“就我们用思之程序说，总括在分析之后。例如有一方底物，我们的思将其分析，见其有方性。再将所有有方性底物，总括思之，即得方底物之类之观念。我们不知亦不能知，实际上方底物，果有多少，但我们可将其一概总括而思之。此阶段之思是及于实际者，便即我们于上文所说，由分析实际底事物而知实际”（以上说明冯先生尚未脱离以实际为出发点）。冯先生又说：“于有类之观念后（于有类之观念后一语，表示冯先生完全脱离实际，而以观念为其哲学之基础），我们又可见，我们于思及某类，或说及某类时，并不必肯定某类即有实际底分子。如果我们只思及某类或说及某类而并不肯定其中有实际底分子，则我们所思，即不是某种实际底物之类，而是某之类。例如我们如不肯实际上果有方底物而但思及‘方类’，则我们所思，即不是实际底方底物之类，而是方之类。所谓某之类，究极言之，即是某之理。例如方之类，究极言之，即是方之理。关于理我们以下详说。现系从类之观点讨论，所以我们不称为某之理，而称为某之类。”（以上所引俱见《新理学》第一章第二节）据冯先生所谓类开始时仍然是物类，是实类。不料转瞬之间这种物类实际就一变而为没有物没有实际的类。这种没有物没有实际的类，在我们看来，才是所谓零类或空类。例如方底物，

这明明是一物类是一实类。离方物而言方，则方是一零类或空类。此理自明，不用多加解释。当冯先生以实际为出发点时，他何尝不承认先有方物然后有方，他何尝不承认先有方物之类然后有方之类。因而方物不能不是物类或实类；所谓方不能不是零类或空类。谁知冯先生的思想走到半途，忽然把物类实类与零类空类的位置颠倒过来。他认为方之类不是零类不是空类，反而方物之类却是零类是空类。冯先生说：“若仅有方之理而无实现之之实际底物，则方之理即只有真而无实。‘方’即是纯实际底。方底物之类，即仅是一可有之类，一空类。”（《新理学》第一章第四节）从前有一个笑话，说有一个差人解着一个犯罪的和尚，晚上宿店。和尚把差人的头发剃了，穿上和尚的衣服，和尚反而逃掉了。第二天早上差人醒来，不见了和尚。后来差人看见自己身上的和尚衣服，又用手向自己头上一摸，光光的。于是差人大声叫道：和尚找着了，在这里，但是我自己到那里去了呢？冯先生的思想方法就是从这位和尚学来的。他把物类实类随手变成零类空类，反而把零类空类变成真有之类。假使这信实际先生并不知差人之糊涂，大声叫道，我不愿戴冯先生加上我头上的这顶零类或空类的帽子，冯先生其将如之何？因此，冯先生思想程序第二个步骤就出现了比第一个步骤更为显然的漏洞。

再说第三个步骤，即理。冯先生说：“就我们得到知识之程序说，我们已知属于每一类之事物皆有同性，例如属于方底物之类之物皆有方性。每类物所同有之性，我们可将其离开此类之实际底物而单独思之（按：每类物所同有之性，绝对不能离开此类之实际底物而单独思之，冯先生致误之处即在此）。在中国哲学史中，公孙龙最先注意此点。公孙龙所主张之‘离坚白’，即将坚或白离开坚白石而单独思之也。此单独为思之对象之坚



或白，即坚白之所以为坚或白者，即坚底物或白底物之所以然之理也。”（《新理学》第一章第四节）据此，由冯先生得到其哲学知识之程序言，冯先生所谓理是由类转变而来的。故谓“所谓某之类，究极言之，即是某之理”（见前引）。足见理是由类来的，类是由性来的。但一转手之间，冯先生便把这个程序颠倒过来了。冯先生说：“凡方底物必有其所以为方者，必皆依照方之所以为方者，此方之所以为方，为凡方底物所皆依照而因以成其为方者，即方之理。凡方底物依照方之理而为方，其所依照于方之理者即其性。凡依照某所以然之理而成为某种物之某，即实现某理，即有某性。理之实现于物者为理”（《新理学》第一章第四节）。据此则类是由理来的，性是由类来的，或者说，性是由理来的。可见冯先生认为有两种程序：（一）得到知识之程序由性而类而理，（二）哲学程序，由理而类而性。这两个程序是相反的，其中必有一个是顺行的，必有一个是逆行的。冯先生当然认定哲学的程序是顺行的，得到知识的程序是逆行的。我们认为冯先生以实际为出发点，即其得到知识的程序，还不失为顺行。冯先生的哲学系统，则完全是逆行。

经过这一番讨论，我们对于冯先生的思想方法论更多一层了解，原来我们了解冯先生思想方法论的第一个特点，即思想脱离实际。现在我们了解冯先生思想方法论的第二个特点，即在思想脱离实际之后，便颠倒过来，把思想放在前面，实际放在后面；把思想放在上面，实际放在下面。冯先生的思想脱离实际，不是偶然的，而是经过所谓得到知识的程序，一步一步实现的。等到冯先生的哲学系统完成之后，便离开了他的出发点（即实际）达十万八千里之远。

再者，冯先生说过：“哲学之有靠人之思与辩”（见前

引)。哲学家必须依靠思想，这是大家公认的。岂独哲学家，自然科学家社会科学家也要依靠思想。不过，根本问题在于思想方法。如果思想方法是以实际为出发点，同时又能坚持这个出发点而不任意脱离，则思想作用，只会加强，不会错误。如果开始时虽以实际为出发点，但走到中途，便要脱离实际，抛弃自己的出发点，其思想一定错误。思想错误，则思想作用，一定减弱。这是至理。

何况离开实际之后，虽有思想亦不能求得真理。关于仅仅依靠思想不能求得真理一点，前人已先我而言之。顾泾阳云：

“孔子七十从心不逾矩，始可以言心即理。七十以前尚不知如何也。颜子其心三月不违仁，始可以言心即理。三月以后，尚不知如何也。若漫曰心即理也，吾问其心之得不得而已。此乃无星之秤，无寸之尺，其于轻重长短，几何不颠倒而失措哉。”（《明儒学案》卷五十八《论学书——与李见罗》）仅仅依靠心以为理，仅仅依靠思想以求理，而不问思想方法如何，昔人讥为无星之秤，无寸之尺。这一点的确是一个大问题。

更进一层说，思想虽然在一定程度上脱离实际，最后仍然逃不出实际之外。冯先生说：“如此看来，我们的思，分析则细入毫芒；总括则贯通各时各地。程明道的诗：‘心通天地有形外，思入风云变态中’；可以为我们的思咏了。”（《新理学》绪论第三节）好象冯先生真能游心于物之外，游心于实际之外。但是细加分析，冯先生的哲学思想，那一点不是实际的产物？连企图游心于物之外，游心于实际之外这一主张的本身，都是实际的产物，何况其他？历史上多少哲学家企图逃避实际，结果逃避不了。我曾为企图逃避实际的哲学家作一偈曰：“心如孙悟空，物是如来佛，屡翻筋斗云，手掌跳不出。”



不知冯先生以为然否？

再说辩。冯先生所谓辩是从名言辩论。他说：“哲学是说出或写出之道理。此说出或写出即是辩。”（《新理学》绪论第三节）我们所谓辩虽然也是辩论，但其目的在于发现矛盾。首先在于发现实际之中的矛盾。思想是反映实际的，从而发现思想之中的矛盾，以便进至思想之中的矛盾与实际之中的矛盾，究竟如何联系。正因为思想是反映实际的，以故思想不但有与思想互相矛盾之可能，而且思想有与实际矛盾之可能。从而思想与实际之间的矛盾，亦在发现之列。辩之目的既在发现矛盾，故必有所争。争必有所是非。是非既明然后有所当。《墨经》谓：“辩，争也。争胜，当也。”（《墨子·经上》第四十）就是这个意思。可见这种争辩的办法，在中国是古已有之。我和冯先生讨论哲学，就是辩。还有一层意思，我们是唯物论者，冯先生不是唯物论者，我们不能拿唯物论来强人同己。但是客观的真理只有一个。我们不问冯先生的哲学系统合不合乎唯物论。我们只问冯先生的哲学合不合乎客观的真理。如果冯先生《新理学》所讲之理并非客观的真理，那末，冯先生的学说便站不住。假使我们唯物论所讲之理并非客观的真理，那末，我们的唯物论也站不住。一切以客观的真理为标准，就会得到好结果。因此，我们除了说冯先生的哲学系统不合客观的真理而外，不说他不合乎唯物论，盖冯先生本非唯物论者，怎能强求其合乎唯物论？

#### （四）何谓“最哲学底哲学”

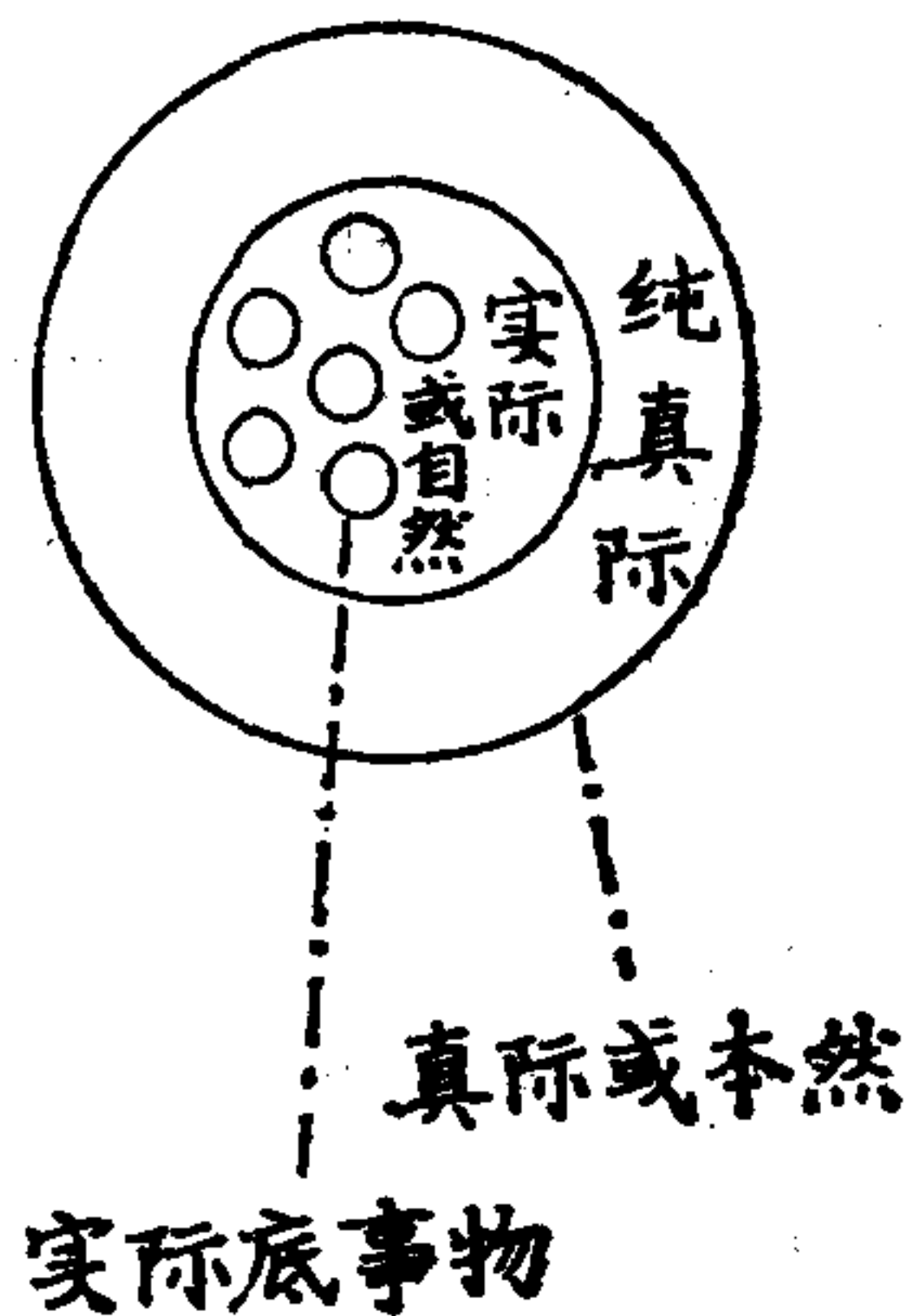
要弄清冯先生哲学的内在矛盾，必须懂得冯先生名其哲学为“最哲学底哲学”。何谓“最哲学底哲学”？冯先生有一段文章是其最哲学底哲学所从出，亦即其矛盾所从出。录在下

面。

“哲学对于真际，只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定。换言之，哲学只对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所肯定。真际与实际不同，真际是指凡可称为有者，亦可名为本然；实际是指有事实底存在者，亦可名为自然。真者，言其无妄；实者，言其不虚；本然者，本来即然；自然者，自己而然。实际又与实际底事物不同。实际底事物是指有事实底存在底事物，例如这个桌子，那个椅子等。实际是指所有底有事实底存在者。有某一件事有事实底存在底事物，必有实际，但有实际不必有某一件事有事实底存在底事物。属于实际中者亦属于真际中，但属于真际中者不必属于实际中。我们可以说：有实者必有真，但有真者不必有实；是实者必是无妄，但是真者未必不虚。其只属于真际中而不属于实际中者，即只是无妄而不是不虚者，我们说它是属于纯真际中，或是纯真实底。如以图表示此诸分别，其图如下：

就此图所示者说，则对于真际有所肯定者，亦对于实际有所肯定。但其对于实际所肯定者，仅其‘是真际底’之方面，而不及于其‘是真际底’外之他方面。例如对于动物有所肯定者，亦对于人有所肯定。但其对于人所肯定者，只其‘是动物’之方面，而不及于其‘是动物’外之他方面。

我们说哲学对于真际有所肯定，而不特别对于实际有所





肯定，特别二字所表示者即此。”（《新理学》绪论第四节）

这一段文章，凡研究冯先生哲学系统者必须熟读。冯先生哲学系统的中心点，就是把实际与真际分开，或者说：把实际与真际分家。冯先生是否肯定这种脱离的真际是真的，是否肯定这种脱离实际的真际合乎客观真理呢？根据冯先生所谓“哲学对于真际，只形式地有所肯定，而不事实地有所肯定”一语看来，足见冯先生没有从实际上肯定真际，仅仅从形式逻辑上肯定真际。然而当我说明冯先生所谓真际完全不是真的，以及完全合乎客观真理时，我仍然从两方面解释：第一方面，从实际上解释；第二方面，针对形式逻辑来解释。

第一方面，从实际上解释。从实际上看来，冯先生所谓“真际”，即脱离实际之真际不是真的。何谓真？有凭有据之谓真，无凭无据就不真。实际都是有凭有据的。脱离实际之真际，无凭无据，怎样谈得上真？冯先生虽然声明：“而不特别对于实际有所肯定”（见前引）。但是冯先生对于实际已有最重大的肯定。他肯定客观的实际合乎他所谓真际。他说：“……亦对于实际有所肯定。但其对于实际所肯定者，仅其‘是真际底’之方面……”（见前引）。难道这不是一个最大的肯定吗？既然冯先生对于实际有所肯定，我就可以根据实际来检讨客观实际与冯先生所谓真际之间的关系。如果我能根据客观实际证明客观实际并不是依照或者依据冯先生所谓真际而来的，那末，我就能够说明冯先生所谓真际完全合乎客观实际。既然我能证明冯先生所谓真际不合乎客观实际，那末，冯先生认为实际是真际底这个重大的肯定，就站脚不住。所以我和冯先生商兑的文章，都是根据实际来攻破他的所谓真际。

第二方面，针对形式逻辑来解释。冯先生的哲学基础既然

是形式逻辑，因此，形式逻辑如果对，冯先生的哲学系统必然对；形式逻辑如果错，冯先生的哲学系统非错不可。就冯先生所谓“哲学对于实际，只形式地有所肯定”一语看来，足见形式逻辑乃是所谓实际的基础，如果形式逻辑错了，实际非错不可。因此，攻破形式逻辑，必然成为我和冯先生商兑的第一个要点。怎样攻破形式逻辑呢？我仍然根据实际。有人说，形式逻辑对于实际并无肯定，你却根据实际来攻破形式逻辑，岂非隔靴搔痒？我回答说，纵然主张形式逻辑的人口口声声说明对于实际无所肯定，但是，他总不肯承认形式逻辑与实际根本没有关系。假使主张形式逻辑的人肯于承认形式逻辑与实际根本没有关系，肯于承认实际有实际的逻辑，这样一来，形式逻辑丝毫不能范围实际的发展，形式逻辑岂不变成了文字游戏？所以形式逻辑对于实际必然要作一个基本的肯定，即肯定实际总要依照和依据形式逻辑所规定的形式以为发展。冯友兰先生的哲学就是一个最好的例子。冯先生所谓理，是逻辑的，形式的，但是实际必须依照这个理。冯先生所谓气，是逻辑的，形式的，但是实际必须依据这个气。冯先生所谓实际，是逻辑的，形式的，但是实际必须依照和依据这个实际。既然主张形式逻辑的人肯定实际总要依照和依据形式逻辑所规定的形式以为发展，而且他们认定古往今来一切实际已经依照和依据形式逻辑所规定的形式以为发展，因此，我们就能根据实际来检讨形式逻辑。假使我们根据实际，并且证明实际并非依照和依据形式逻辑所规定的形式以为发展，证明古往今来一切实际并未依照和依据形式逻辑所规定的形式以为发展，这就证明形式逻辑站脚不住。主张形式逻辑的人明明知道形式与实际的关系乃是他们的致命要害，所以不愿人家从此处进攻。我们反对形式逻辑的人既然找出这个致命的要害，试问我们不从这个致命的



要害楔入，还从何处楔入？试问我们不从形式与实际的关系楔入，还从何处楔入？试问我们不根据实际，还根据什么？

形式逻辑，无论新的也好，旧的也好，都是一样，只要形式，不要实际。形式逻辑的毛病就在于把形式与实际分开，冯先生把实际与实际分开，就是应用这个办法，所以他认为对于实际只形式地有所肯定。结果，使实际完全变成一个形式。其实，形式与实际内容是分不开的。如果把形式的实际内容完全挖空，结果形式就成为空空洞洞的形式，不代表任何实际内容的形式。这种形式本身就无意义，还能回过头来范围实际吗？这种形式还有用吗？

形式与实际的分裂，或者说思想与实际的分裂，这是任何一种形式逻辑所共有的毛病。这是一个老病，从奠定形式逻辑之基础的古代的亚里斯多德起，就有这个毛病。康德有这个毛病。来布尼兹有这个毛病。福来格与罗素也有这个毛病。反对福来格、罗素的伟更司坦以及发扬伟更司坦而在少数中国大学教授中流行的莫利兹石里克的学说，同样有这个毛病。旧形式逻辑有这个毛病，新形式逻辑也有这个毛病。冯先生自命其逻辑为新形式逻辑，当然也有这个毛病。还有咱们古代的公孙龙有这个毛病，两宋的程朱也有这个毛病。

至于我们反对形式逻辑，并非反对形式，而是反对形式主义。任何逻辑都有判断，有判断就有判断的形式。我们当然要形式，不要形式是讲不通的。我们不但要形式，而且要最精确的形式，最有实际内容的形式。今天讲形式逻辑的人，不是误于形式，而是误于形式主义。今天的形式逻辑，老实说，不过是形式主义的逻辑而已。而且反对形式主义的逻辑，也不必请外国的哲学大师来讲话，把我们古代的墨家请出来就够了。墨家对于名实问题讲得最透澈。名就是我们所谓形式，实就是我们

所谓实际。《墨经》谓：“告以文名，举彼实地。”又谓：“是名也正于是实也。”（见《墨子·经说上》第四十二）又谓：“名实合为。”（见《墨子·经说上》第四十）又谓：“有文实也，而后谓之；无文实也，则无谓也。”（见《墨子·经说下》第四十三）又谓：“举，拟实也。”又谓：“言，出举也。”（以上见《墨子·经上》第四十）据此，足见我们古代的哲学家认为名与实是分不开的，即是说形式与实际是分不开的。名的作用就在于举实拟实。“文名”和“文实”的“文”字可作之字解，因此，有之实而后谓之，才有之名。无之实则不能谓之，便无之名。无实则无谓，无谓则无名。实乃名之主，名乃实之宾。人类之所贵者莫过于知识。何谓知？《墨经》谓：“知，接也。”（见《墨子·经上》第四十）又谓：“知其所以不知，说在以名取。”（见《墨子·经下》第四十一）足见知必须接触实际，而名乃是知之工具，用以取实而已。所以名在任何条件下都不能脱离实，形式在不能脱离实际。就其归宿点而言，名也不脱离实，形式不能脱离实际。形式逻辑使名脱离实，使形式脱离实际，无论如何不对。不知冯先生以为如何？再者，冯先生所谓新形式逻辑并不稀奇，不过比旧形式逻辑多几个“若果”，“如果”，“假令”而已（见《新理学》绪论第四节第一段）。冯先生说：“不过旧逻辑中，未明白表示此点，所以易引起误会。新逻辑中普通命题之形式与旧逻辑中不同。例如‘凡人皆有死’之命题，在新逻辑中之形式为：‘对于所有底甲，如果甲是人，甲是有死底’，此对于实际中与否是人之甲，并不作肯定。但肯定：如果有是人之甲，此是人之甲是有死底。”（《新理学》绪论第四节第一段）怎样“甲是有死底”，于是不能不有其他新形式逻辑的命题。即：“若果凡人皆有死，若果甲是人，则甲必是有死底。”（《新理



学》绪论第四节第一段)可见新形式逻辑不过多用几个若果的字眼而已。

多用几个若果的字眼，是否可使新形式逻辑说得通呢？我肯定的回答上实际上说不通。因为“若果”仍须合乎实际，不合乎实际的“若果”，仍然站脚不住。假使我们说：“若果凡人皆是无死底，若果甲是人，则甲必是无死底。”这个命题完全合乎冯先生所谓新逻辑的形式。冯先生能够说这个命题的形式错吗？岂独冯先生，恐怕全世界新形式逻辑的大师也不能够说这个命题的形式错罢。但是客观实际证明“若果凡人皆无死”这个命题错了，你又有什麼办法说它不错？足见形式上认为对的，实际上不见得就对。形式上认为真的，实际上不见得就真。形式上认为说得通的，实际上不见得说得通。

冯先生从其形式逻辑上认定实际与真际的关系是“若果——则”的关系。他说：“实际底事物涵蕴实际；实际涵蕴真际。此所谓涵蕴，即‘若果——则’之关系。有实际底事物必有实际；有实际必有真际。但有实际不必有某一实际底事物，有真际不必有实际。”（《新理学》第一章第一节）所谓“若果——则”者，即若果有实际则此实际必须依照和依据真际，若果无此实际则无所谓依照和依据真际。“若果——则”是冯先生替实际规定的义务。若果有实际而不依照和依据冯先生所谓真际，请问冯先生有什麼办法强求实际服从“若果——则”的肯定？

更进一层说，冯先生何以能知真际是真的？假使冯先生必须找出许多真凭实据来证明真际是真的，这就是实际的有所肯定。假使冯先生对真际仅作形式的肯定，那末，他只能说：若果真际是真的则将如何如何。至于真际究竟是不是真的，冯先生不能予以肯定。再进一层说，宇宙间究竟有没有真际这个东

西，冯先生也不能予以肯定。冯先生只能说：若果有真实际则将如何如何。再进一层说，形式逻辑本身究竟是不是真的，冯先生也不能予以肯定，冯先生只能说：若果形式逻辑是真的，则将如何如何。这种形式逻辑有什么用处呢？其所以没有用处，就因为形式脱离了实际。

我们认为实际与实际在本质上没有区别。我们说在本质上没有区别，并非说没有任何区别。实际是客观的存在。真实际则是人类用脑力劳动由实际中提炼出来的主观存在。实际是客观的真实际；真实际是主观的实际。主客不二，以故真实不二。所以我们在本质上说，实际与实际之间并无区别。这年头作兴画图，我也来画一个。不过很简单，只是一个圆圈（见右图）。这就叫做实际与实际的本质图。就此图所示者说，实际不外于真实际，真实际不外实际。实理不外于真理，真理不外实理。越实越真，越真越实。不实者不真，不真者不实。冯先生所谓真实际脱离了实际，所以不是真理，最哲学底哲学脱离了实际，所以不是实理，同时也不是真理。



### （五）出发点与分歧点

冯先生以实际为出发点，我已经说过了。这个出发点是不错了。冯先生之脱离实际不在这个出发点上脱离，而在一个分歧点上脱离，这个脱离实际的分歧点，我已找出来了，就是“既已得之之后”。冯先生说：“哲学中之观念，命题，及推论，之系形式底，逻辑底者，其本身虽系形式底，逻辑底，但我们之所以得之，则靠经验。我们之所以得之虽靠经验，但我们既已得之之后，即见其并不另需经验以为证明。其所以如此



者，因此种观念，命题，及推论，对于实际并无所主张，无所肯定，或最少主张，最少肯定。”（《新理学》绪论第五节）我不是说冯先生在以实际为出发点时本无脱离实际之打算。我只是说冯先生在以实际为出发点时，虽有脱离实际的打算，但其完全脱离实际，则在“既已得之之后”，不在尚未得之之前。

“既已得之之后”是一个新的阶段。不但冯先生要求这个新的阶段，我们同样要求这个新阶段。因为尚未得之之前，不过是未经脑力劳动所提炼的实际。既已得之之后，才能产生由脑力劳动所提炼的真际。以故，问题不在于“既得”，而在“既得”之后，是否把既得之真际脱离产生实际的实际。分歧点也就在于冯先生于既已得之之后，毫不迟疑的脱离实际，至于我们在既已得之之后，仍然不肯脱离实际。

#### （六）哲学之有用与无用

冯先生说：“哲学所以不切实际者，因其本不注重讲实际也。其所以不合实用，因其所讲之真际，本非我们所能用也。”又说：“哲学对于其所讲之真际，不用之而只观之。就其只观之而不用说，哲学可以说是无用。如其有用，亦是无用之用。”（以上俱见《新理学》绪论第六节）

冯先生一方面承认哲学不切实际，不合实用，另一方面又肯定实际“是真际底”，这是说不通的。如果冯先生肯定实际“是真际底”，这就证明冯先生准备拿他的哲学用之于实际，拿他的哲学作为实际之所依照，之所依据。假使冯先生坚持实际必须依照和依据他的真际以及他的理和气，这就叫做有用。正因为冯先生的哲学有用，所以我们根据实际和他讨论。至于冯先生自命其哲学为无用或无用之用，不过是几句客气话而已。

## （七）关于中国哲学的遗产

冯先生自认其哲学是承接宋明道学中之理学一派而讲的，还涉及了中国哲学的遗产问题。我们当然主张接受中国哲学上的宝贵遗产。但与冯先生之间犹有取舍之不同。冯先生把接受中国哲学遗产问题叫做“上继往圣”。这句话有点中国味道，颇不坏。现在就“上继往圣”一点来看冯先生的哲学。冯先生说：“在中国哲学史中，先秦哲学，派别甚多，未可一概而论，自秦以降，汉人最富于科学底精神”。又说：“晋人则最富于哲学底精神。先秦所有之逻辑底观念，此时人又恢复其逻辑底意义。”又说：“晋人虽有‘不着实际’之倾向，而对于实际并未作有系统底肯定。所以晋人虽善谈名理，而未能有伟大底哲学系统。”又说：“在中国哲学史中，对于所谓真际或纯真际，有充分底知识者，在先秦推公孙龙，在以后推程朱。”（以上俱见《新理学》绪论第七节）由此可见冯先生所谓上继往圣，系以先秦的公孙龙与两宋的程朱为主。而旁及于庄（周）老（聃）何（晏）郭（象）。冯先生有取于程朱，亦非程朱全部，仅取其讲理一点而已。故谓：“因为在许多点，我们亦有与宋明以来底理学，大不相同之处。”（《新理学》绪论第一节）假使有人企图把冯先生哲学归纳在程朱学派之中，我们也觉得并不适合。因此，我们还是说得详细一点，把冯先生哲学分成三个来源而观察其取舍之所在。第一个来源是先秦名学，取公孙龙一派而舍其余。第二个来源是庄老哲学。（此所谓庄老即本来的庄老，西汉以庄老归纳于黄老刑名之学之内，另立道德家或道家之名，提倡其所谓君人南面之术。以故黄老之学的庄老与本来的庄老不同。《老子》一书晚出。此书是否老子原有思想，亦成问题。但《老子》一书与《庄子》



一书的思想显然不同。《老子》一书崇无，《庄子》一书仍以崇有为主。魏晋时代讲庄老者分为两派，一派本《老子》一书，提倡贵无，以何晏、王弼为代表，而流为王衍之误国，为世所诟病。一派本《庄子》一书，提倡崇有，以郭象、裴頠为代表，而存庄老哲学之真。冯先生杂引何晏、郭象，而各有所取舍。其在《新世训》中解释无为，有取于郭象者，似多于何晏，故冯先生思想犹不致流于崇无贱有。至于冯先生尚无所取于黄老刑名之学，可不言而喻。）第三个来源是程朱理学，取其讲理一点而舍其余。这三个来源造成了冯先生的哲学系统。这就是冯先生所说的较新的哲学系统。

我们和冯先生一样，努力于接受中国哲学的遗产，或者说“上继往圣”。然而与冯先生之间既有取舍之不同，所以对冯先生所引用的“往圣”，不免附带批评几句。同时，我们也引用几个“往圣”来说明我们的论据，而且接受中国哲学遗产仍然是一个新问题，多多讨论几句，也不致令人生厌。根据中国往圣的遗说而形成完整哲学系统的冯先生还是二三十年来的第一人。以故在“上继往圣”的问题上，我们也愿意和冯先生多多讨论。

原载《群众》第八卷第三期（一九四三年二月）

# 物 与 理

——冯友兰先生《新理学》商兑之二

## 一 论“既已得之之后”

“既已得之之后”，有两之字，上之字有所指，此所指即理，即真际。下之字系介系词。此语见于《新理学》绪论哲学与经验一节。凡我引“既已得之之后”一语时，即引自该节。

“既已得之之后”之思想，渊源于公孙龙“离坚白”之说。有人初读本文时，对这句话或看不懂，但冯先生本人必以我为抓住要点。公孙龙究系墨家之外的一派，抑系墨家之内的一派，牵扯太多，此处不多讲。公孙龙全部哲学思想如何，我亦有说，但与冯友兰先生所见不同，此处既非研究公孙龙，似可不必多讲。离坚白之说固不无有点偏执，但我对离坚白之说亦有所解释，与冯先生所见者亦不同，此处仍不必多讲。此处所讲者乃系冯先生渊源于离坚白之说而创为“既已得之之后”之说。凡物有以同，有以异；有以合，有以离。此《墨经》之说也。见物有以同，有以异，而遂谓为毕同毕异者，偏也。此惠施之说也。见物有以合，有以离，而遂舍其有以合，执其有以离，亦偏也。此公孙龙之说也。凡学术不可偏，以偏为正，误也。故《坚白论》曰：“离也者，天下皆独而正”，以偏为正也。公孙龙偏，冯友兰太偏，偏犹不可，岂可太偏。冯先生《新理学》已成一家之言，我只送他一句批评：“冯子蔽于离而不知合，蔽于理而不知物”。不知冯先生以为何如。

总之，问题的症结就在于真际是否可以离开实际而独立。



《坚白论》既曰：“离也者，天下皆独而正”。足见公孙龙认为离而后，可以独立。冯友兰先生发挥这种思想，亦认为实际可以离开实际而独立。我针对冯先生的主张提出三点意见。

第一点，离合相盈。凡物有以离，有以合。不离不见其分，不合不见其全。然不可谓之毕离毕合，犹之乎不可谓之毕同毕异。公孙龙与惠施固为两派，“合同异”与“离坚白”固为两说。但亦有相同之点，盖“离坚白”者，因其毕异而执其毕同之一端而夸之，遂成为公孙龙之哲学。然公孙龙亦未尝不讲毕异。“白马非马”者，毕异之说也。“有马如已耳”者，毕同之说也。马白非白者，毕异之说也。“白者不定所白”者，毕同之说也（见《公孙龙子·白马论》）。是故，因其毕异而造为毕同。此公孙龙与惠施固不无相同之点也。不定所白之谓离。充不定所白之说，于是而有“不定所马”之马，“不定所牛”之牛，以至有“不定所人”之人。夫马必有色，白马非马，则黄马非马，黑马非马，花马亦非马，取天下之马而一一格之，如王阳明之格竹子，则天下无马。天下无马，而另有一不定所马之马。此马在天下之马之外，谓之不实可也，谓之不真亦可也。夫牛必有色，如谓黄牛非牛，则黑牛非牛，花牛亦非牛，取天下之牛而一一格之，如王阳明之格竹子，则天下无牛。天下无牛，而别有一不定所牛之牛。此牛在天下之牛之外，谓之不实可也，谓之不真亦可也。人必有色，取五大洲之人而一一格之，如王阳明之格竹子，白人非人，黄人非人，黑人非人，棕色之人亦非人，则五大洲无人。公孙龙知其说之不能尽通，故尚确定有物指。公孙龙曰：“使天下无物指，谁径谓非指？天下无物，谁径谓指？天下有指无物指，谁径谓非指，径谓无物非指？”（《公孙龙子·指物论》）天下有指，而指之者物也。足见物为指之主宰，指非物之主宰。冯友兰先生

亦不能不承认天下有“实际底份子”（见《新理学》第一章第二节）。然而根据指之说，遂谓天下有一不定所人之人，则此人显系被指，而非主指。被指者，指也。指之者，物也。故物指之人，实也，亦真也。所指之人，即不定所人之人，非实也，亦非真也。

实者，真之实。真者，实之真。即实即真，即真即实。实不能大于真，则有实而无真。真亦不能大于实，大于实，则有真而无实。实之共相固真，实之殊相亦真。在此为殊者在彼为共，举共则殊在其中。在此为共者在彼为殊，举殊则共在其中。然共相殊相皆不能离实而独立。谓殊相不能离实而独立，共相能离实而独立者，误也。此鸡三足，牛羊五足之说也。鸡之足实际为二，二足皆足，此系共相。如谓共相可以独立，则共相为一足，而鸡本有二足，加之非三足而何？牛羊之足实际有四，四足皆足，此系共相。如谓共相可以独立，则共相为一足，牛羊本有四足，加之非五足而何？以故共相者，共有之相，非另一相也。谓共相与实际相外，不相盈者，必然产生另一共相，此另一共相，实系蛇足。以共相为真际，与实际相外不相盈，则必产生另一真际，此另一真际，不但系蛇足，直系太虚幻境，既不实，亦不真。故冯先生之真际，太虚幻境耳，既不实，亦不真。

因此，物之共相与殊相，皆有以离，离则见其分，皆有以合，合则见其全。谓不能离不能合者，非哲学之见也。谓既离之后，冯先生谓为“既已得之之后”，即可相外不相盈者，其说偏也。

第二点，即物定理。天下之白皆有所定。如谓白有所白即非白，不定所白始为白，则天下除不定所白之白而外，无一白也。此绝白也，非实白，亦非真白。不定所白之白如果有，则



系共相。共相者，属于不同之物所共有之相，非另成一相。所以我主张即天下之白物而定其所白。白有以异。故马白不可谓非白，但马白之白有以异于羽白之白，羽白之白，有以异于雪白之白。有以异，既非毕异，必有以同。同者，马白，羽白，雪白，皆有以同，然亦不可毕同。有以异，言其殊相，有以同，言其共相。舍其共相而执其殊相之一端，遂谓天下只有指定所白之白，而无不定所白之白，则偏而不全。舍其殊相而执其共相之一端，遂谓天下凡指定所白之白皆非白，或系不完全的白，只有不定所白之白才是白，才是完全的白，亦偏而不全。我执其两端弃其偏而用其全，乃自即物定白起。我执其两端，弃其偏而用其全，乃自即物定理始。

试以冯先生亦举为例之圆以为例。我即天下之圆物而定其理，一圆物一圆理，万圆物万圆理。此万圆理中，不必毕同，所谓殊相也。然而太阳之圆，有以同于地球之圆，地球之圆有以同于圆树之圆。此不定所圆之圆乃共相也。我执万圆之殊相一一送还于万圆物之中，我又执万圆之共相，一一送还于万物之中。我手中不捏造一物，我心中不捏造一理。万物自圆，我不为之另立一圆。万物自理，我不为之另立一理。一物一理，万物万理。理有以同，我不为之毕同，理有以异，我不为之毕异，既已得之之前物不少，既已得之之后我不多。何等洒落，何等自然。冯先生既已得之之后，就不肯把这理送还。他把理，留在心中，扛在肩上，何等累赘。

第三点，理有生灭。一般人认为物有生灭，理无生灭。殊不知物生则理生，物灭则理灭。古代无今日之理，是理生也。今日无古代之理，是理灭也。一牛生，则此牛之理，亦随之而生，一牛死，则此牛之理，亦随之而灭。此牛生，此牛之理生，他牛生，他牛之理亦生，此两牛所以为牛之理，可以是两个

有以同有以异之理，但决不是一个理。因此两牛所以为牛之理有以同，亦有以异。即令舍其有以异而就其有以同而言，也不能说两个有以同之理即是一个理。譬如两个有以同之牛，决不是一个牛。难者曰：两个毕同之牛是否一个牛？答曰：两个毕同之牛实际是没有的。假定有两个毕同之牛，则此两个毕同之牛，仍是两个牛，不能合并而为一个牛。两个毕同之牛之理，实际是没有的。假定有两个毕同之牛之理，则此两个毕同之理，仍是两个毕同之理，不能合并而为一个理。理有共理，有殊理。物共则理共，物殊则理殊。殊理者，殊物所有之理，并非在殊物之外，更有此殊理。共理者，共物所有之理，非在共物之外，更有此共理。凡谓共理者，必有与共此共理之个体者在。共理不能离开个体而各立门户。故共理就是共理，不是一个单独的理。譬如天下之牛，皆各有所以为牛之殊理，亦皆共有所以为牛之共理。共理与殊理同在。一牛生，则多一所以为此牛之殊理与共理。于是所以为牛之共理中，亦多一分共理。一牛死，则少一所以为此牛之殊理与共理。于是所以为牛之共理中，亦少一分共理。假使天下之牛皆死，则所以为牛之殊理与共理皆灭。谁与共有此所以为牛之共理。故共理亦必灭。如谓天下之牛虽全死，但仍有不定所牛之牛在，此牛究在何处？如谓天下之牛虽全死，但仍有一不定所牛之牛之理在，此理究在何处？

更深刻一点说：理不能生物；物亦不必生理。天下本无理，物之所以为物就是理。有人说理是非物质的，理在物之外，固然错了。企图反驳者曰：理是一物质的东西，理在物之中。这也错了。理不是另一个东西。如谓理是一个物质的东西，如谓理在物之中，好象另有一个东西在物之中。这都不对。然则物与理的关系究竟如何呢？理者，物之理。即物即



理，理物不二。如谓物为一物，理又为一物，是二子也。理既然是物之所以为物，故理即是物，而不是另一物。盖物之所以为物仍是物。理是物，物生则生，物灭则灭。

离合相盈，即物定理，理有生灭三者，放之四海而皆准。根据此三者，可以说明《新理学》第一章第一节实际与真际之理论站不住脚。再者，冯先生谓：“我们说：‘有方’，即对于真际作一形式底肯定。‘有方’并不涵蕴‘有实际底方底物’，更不涵蕴‘有这个实际底方底物’。故说‘有方’，并不对于实际有所肯定，即只是对于真际，作一形式底肯定。就我们的知识之获得说，我们必需在经验中见有实际底方底物，我们才能说‘有方’。但我们既说‘有方’之后我们可见即使事实上无实际底方底物，我们仍可说‘有方’。”（《新理学》第一章第一节最后一段）“既说‘有方’之后”，就是既已得之之后。既已得方之后，就有一不定所方之方单独存在，此是幻觉。方乃天下一切方物之共相共理。方之共相共理存在于天下一切方物之内，相盈而不能相外。离天下之方物而言方，则失之方矣。故“有方”则对于天下之实际的方物，必有所肯定。既已得之之前如此，既已得之之后亦如此。既已得之之前，真际与实际合一；既已得之之后，真际与实际亦不能相离。公孙龙离坚白之说与冯友兰先生离真实之说，皆非也。

## 二 物之类与全

《新理学》第一章第二节类第三节全，在冯先生的哲学中是最重要的两个概念，故合并讨论之。冯先生的真际假使完全与实际分开，则冯先生的哲学系统便异常薄弱。然而冯先生认为实际不能包括真际，反之，真际可以包括实际。这样一来，实际就是不全，真际反而大全。其立说构思，颇为精苦。冯先

生说：“以上所说真际，有，及广义底物，均是一大共类，亦即均是一类。我们不知宇宙间底事物，共有若干，亦不知其间之类，共有若干。但我们可知其有一大共类。我们所谓真际，有，及广义的物，均指此类说。我们又可知此类必有实际底分子。因其如无真际底分子，即无实际，亦即无‘我’，一切经验，均不可能。”（《新理学》第一章第二节）这中间便有许多问题。我们可以提出许多意见。

第一是大有（包括有以同有以异，此系大全）。冯先生所谓“一切底有”，我谓之大有，新名词谓之存在。大有与存在二名一实，各随其所安而用之。大有这个名词是从《周易》上借用的，很觉顺口。大有与普通所谓物之外延与内涵完全吻合，不多亦不少，不大亦不小。但是冯先生：“一切底有”则是广义的物，普通所谓物，冯先生谓之狭义的物。何谓广义的物？冯先生说：“物，就其字之广义说，不仅指普通所谓东西。郭象说：‘有之为物’。老子曰：‘道之为物’。《易·系辞》说：‘乾，阳物也；坤，阴物也’。道及阴阳均可谓之物。我们可用以指一切底有。不过本书中于别处所谓物，用其字之狭义，即专指普通所谓东西。”（《新理学》第一章第二节）凡我用物字均用狭义，即用其本义。至于道及阴阳，均不是物。道及阴阳均不存在。若果存在，则道及阴阳亦系物之性，而不是物之质。冯先生的哲学主性不主质，我们的哲学主质不主性。我们认为性系质之所属。故质曰本质；性曰属性。质精性粗，质里性表。此种表里精粗之论，与冯先生大概不同。总之，我们的大有只有有质之物，决无无质之物。我们也论性，但天下只有有质之性，决无无质之性。

第二是大共类（包括有以同而不涉及有以异，故非大全）。我们的大共类真正配称为一大共类。至于冯先生之一切底有，



及广义底物，实际有两大共类：一是理之大共类，用以总括天下一切理；一是普通所谓物之大共类，用以总括天下一切普通所谓物。冯先生还要加上一个零头，那便是气。气照冯先生的说法是私名，不是类名。气不能属于理之类，又不能属于普通所谓物之类，其本身又不能自成一类，只好叫做一个零头。要把理之大共类，普通所谓物之大共类，外找一个零头配合起来，而统名之曰一大共类，终属勉强。在我们看来，冯先生之气根本不存在，谈哲学用不着找零头。至于理之大共类，系总括一切共相而成。共相不能独立门户，前已言之，故理之大共类所涵蕴之一切共相，即可一一送还于普通所谓物之大共类中。剩下来只有普通所谓物之大共类是颠扑不破的。故我们所谓大共类即普通所谓物之大共类。

第三是实际之外延不比实际之外延大。冯先生的弱点就在于认为实际之外延要比实际之外延大。冯先生说：“共类所有之分子。即是其所属之别类所有之分子。别类之实际底分子，亦可为共类之实际底分子。所以一共类所有之实际底分子必不小于其所属之别类之实际底分子，此亦不可依逻辑知之。”（《新理学》第二章第二节）然而共类所有之实际底分子必不多于其所属之别类之实际底分子，此亦可依逻辑知之。再就“理”论之。天下之方物之方理，都为一类。每一别类之方物，有一别类之方理。所以，共类之方物之方理，必不少于其所属之别类之方物之方理，此可依逻辑知之，但亦不能多于其所属之别类之方物之方理，亦可依逻辑知之。故外延决不少于内涵，亦决不多于内涵。照冯先生的说法，实际出于实际，此一点，我拥护，不反对。但冯先生之实际出于实际，而其外延反而大于实际。这一点就百思而不得解。冯先生认为实际包括实际，实际比实际之外延广，有实际可能无实际。我们决不故

意提出恰恰相反的意见，说实际包括真实际，实际比真实际之外延广，有实际可能无真实际。殊不知有实必真，无真不实。实际与真实际乃是二名一实。一就实言，一就真言。实真不二，总而言之，统而言之，是一大共类，是大有，是物。

再说大全。我们所谓大有就是大全。我们所谓大有，包括有以同，有以异而言，故是大全。至于大共类仅指有以同而言，并不包括有以异，故尚非大全。冯先生说：“以物为一类而思之，与以一切为一整个而思之，其所思不同。盖以物为一类而思之，其所思只及一切物所公共有之性。而以一切物为一整个而思之，其所思乃及一切物及其所有之一切性。”（《新理学》第一章第三节）其说与我们类指有以同，全兼指有以同有以异而言之说，颇相类似。但冯先生之大全，究非我们所谓大全。冯先生说：“天有本然自然之义，真实际是本然而有；实际是自然而有。真实际是本然，实际是自然。天兼本然自然，即是大全，即是宇宙。”（《新理学》第一章第三节）冯先生设真实际与实际之别，本然与自然之别。故真实际并非大全；本然并非大全，自然亦非大全。必须兼真实际实际而有之，兼本然与自然而有之，始可谓之大全。也许冯先生还忘记了一点必须兼真实际与实际，本然与自然而有之，再加上一个零头的气，始可谓之大全，始可谓之“万有”。我们既不设真实际与实际之别，本然与自然之别，于是用不着这个罗嗦。只拈出一个物字，如佛祖之拈花一笑。物有以同有以异，故物是大共类又是大全。物即是真即是实，故物是大全。物为所本，亦为所自，故物是大全。此之谓唯物一元论。

冯先生说：“我们于上文说我们因分析实际底事物而知实际，因知实际而知真实际。我们的知愈进，我们即愈能超经验。”（《新理学》第一章第三节）我们决不说超经验。我们看重



经验。经验也是知识，而且是最好的知识。经验是浅近的，也可能是深刻的，经验是未成熟的，也可能是成熟的。把经验整理一番，弄得有条有理，就是理论。理论与经验不二。超经验而求理论就是把经验与理论当作两个东西。人类的科学愈发达，则人类之本领愈大，人类之本领愈大，则人类所能经验者，较之往昔，日益扩大；而往昔之所谓“超经验”者日益缩小。譬如天空，对于古人是所谓“超经验”的。但今人有飞机，故对于天空之经验，今人已多于古人。足见所见“超经验”者随科学之发达而缩小。谓之愈进即愈能超经验者，悖也。然而，经验愈多，则对于尚未经验者之推测亦愈多。但此对于尚未经验者之推测，系由于经验愈多而来，并非由于超经验而来。如有好心人企图反驳我，谓科学愈发达，则人类之知愈多，知愈多则所能经验者，相对上虽比古人多，绝对上必更比古人少。我亦必以友好之态度骂此人曰你真够鳖扭。盖“超经验”与“尚未经验”之涵义，并不相同。“超经验”乃“不另需经验”之谓，“尚未经验”乃“有所待于经验”之谓，相差何止天壤。如谓知愈进则愈能超经验，那末，将来即可取消经验。如谓科学愈发达则愈能经验，愈有所待于经验，那末，经验愈不能取消。反之，还要教人在经验上用工夫，把经验整理一番，弄得有条有理，变成理论。

### 三 天下并无此理

此节系针对《新理学》第一章第四节而发。冯先生说：“所谓方之理，即方之所以为方者，亦即方底物之所以然之理也。凡方底物必有其所以为方者，必皆依照方之所以为方者。此方之所以为方，为凡方底物所皆依照而因以成其为方者，即方之理。凡方底物依照方之理而为方，其所依照于方之理者即

其性。凡依照某所以然之理而成为其种物之某，即实现某理，即有某性。理之实现于物者为性。”（《新理学》第一章第四节）我们认为物不依照任何物外之理以成其为物。若谓物外之理，则天下并无此理。夫理者，物之理。大有之内没有无理之物。大有之物，没有此理，便有彼理，没有彼理，便有此理。物之所以为物即其所以然。所以然者并非依照物外之理而然，乃系自然而然。为什么我们要说物有理呢？这表示大有之物并非乱七八糟，牛头不对马嘴的东西，而是有条有理的。理系指物的本身之条理。有人说，物是其然，理是其所以然。我们不同意此说，然有然之理，所以然有所以然之理。物是其然，理也是其然，物有物之所以然，理亦有理之所以然。理之所以为理亦系自然而然。我们所谓理，系有物有质有血有肉之理，理即物。但理字有两用，一指客观存在的物之理；一指人类针对客观存在之理，从而理之。这就是说理。学术无他，便是说理，便是说明物之理。但客观存在之理，与主观说明之理，乃是一理，不是二理。

冯先生设为答客难之言曰：“有人以为，所谓方者，不过人用归纳法，自其所见之许多方物中，所抽象而得之概念，在客观方面，并无与之相当者。真际即是实际；实际之外，别无真际（以上系冯先生设问，以下系冯先生作答）。对于此主张，我们说：我们对于此所谓理之知识，可以名曰概念。自知识之得到方面说，我们对于方底物，必须有若干知识，然后可得方之概念。但既得方之概念之后，则见方，即所谓方之理，亦即方之所以为方者，并不只是一个概念。”（《新理学》第一章第四节）理不只是一个概念，而是“客观底有”。我与冯先生相同。但我却是冯先生所谓主张“真际即是实际；实际之外，别无真际”的人。理是客观的存在，但不能外于物



而存在。如果有人说，冯友兰先生主张理在物之外，我们主张理在物之中，我必谓此人误会了我们的主张。主张理在物之中，好象理是一个东西，此个东西冯先生放在物之外，却被我们搬在物之中了。其实，理就是物之理，并非另一东西，我们反复叮咛此意。如果有人说：冯友兰先生主张物不是理之一部分，我们主张理乃物之一部分，我亦反对。如谓理乃物之一部分，好象物之另一部分尚不是理。其实，物之一丝一毫都有理。物之至大无外，至大无外亦有理。物之至小无内，至小无内亦有理。冯先生把理与物分开，故谓物不是理，只是“相对底料”（见《新理学》第二章第一节）。这就是把物看得一钱不值。物不能自理，而要依照物外之理以为理。试问这种物外之理究在何处？冯先生从何处觅来？

#### 四 没有形上形下之分

我们的哲学决不作形上形下之分。若谓形上是广义底物，形下是狭义底物，是取物而二之也，我们不作如此主张。物有形，大有之中决无无形之物。形有非肉眼所能见到者，终不得谓为无形。冯先生作形上形下之分。其所谓形上形下者，并非西洋“买特非昔可司”（形而上学）所谓形上形下者，而自有其新解释。简单言之，冯先生所谓形上者即真际，而所谓形下者即实际。我们既不作真际与实际之分，故亦不作形上形下之分。这点不必多讲。此处既不讨论西洋的“买特非昔可司”，故对于“买特非昔可司”所谓形上形下者，亦不必多讲。

不过朱子所谓：“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。”（《语类》卷五十九）冯先生引之作为立论的根据。但此点在明清之际早已有人反对过。王船山曰：“形而上者，非无形之谓，既有形矣，有形而后有形而

上；无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。”又曰：“器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，显然易见之理，而邪说者淫曼以衍之而不知惭，则君子之所深鉴其愚而恶其妄也。”又曰：“君子之道，尽乎器而已矣。”（《周易外传》卷五）王船山反对普通所谓形上，但仍不能打破形上形下之分，我们则完全打破形上形下之分。

## 五 烧香惹得鬼叫

此节系针对《新理学》第一章第六节太极而发。我们乡间有句俗话，烧香惹得鬼叫。太极，无极，两仪，四象，八卦等等概念，姑无论《周易》经传原文作何解释（我对《周易》的解说不在此处多讲），但自西汉以后，特别在魏晋以后，这些东西都变成了一群玄学鬼。冯先生对它们加以引用，加以新解释，就等于对它们烧香。五四时代，我们既未把这群玄学鬼一一打倒。现在冯先生又对它们烧香，其结果必至于引起这群玄学鬼到处乱叫。本来借用几个旧名词，是弄哲学的人共有的嗜好。我也从《周易》上借用大有二字。但是烧香惹得鬼叫的事情，总觉不大妥。

冯先生的太极，只能根据冯先生的话来解释。所以我在此处并非讨论一般所谓太极，而是讨论冯先生的太极。冯先生说：“太极即是众理之全，所以其中是万理具备。从万理具备之观点以观太极，则太极是‘冲漠无朕；万象森然’。‘冲漠无朕’，以言其非实际底；‘万象森然’，以言其万理具备。万理不生不灭，不增不减，亦可用佛家所说真如名之。真者一切众理，皆是真有，并不虚妄；如者，一切众理，各如其性。不过此真如中万理具备，并不是空。朱子以此区别儒释。”



（见《新理学》第一章第六节）太极是众理之全，可见一切理都在太极之中。至于普通所谓实际的物则在太极之外，因为太极是“非实际底”。实际的物，其本身没有理。实际的物，其本身不过是“相对底料”，而且不够资格成为“绝对底料”。这样一来，所谓实际的物者，就不能不依照太极之理以为动静。这样的太极，就不是冯先生所说的“无用”，“无能”。反之，这样的太极就是物的主宰。甚至于物的本身也没有资格存在，假使太极之中没有存在之理，物便不能存在。在冯先生的哲学中，物连自己存在的资格都没有，物便成了附着于理的残渣。

物是有动有变的，有生有灭的，有盈有亏的。在冯先生哲学中，物必依太极之动理以为动；之变理以为变；之生理以为生；之灭理以为灭；之盈理以为盈；之亏理以为亏。但太极有动之理，太极本身并不动；有变之理，但太极本身并不变；有生之理，但太极本身并不生；有盈之理，但太极本身并不盈；有亏理，但太极本身并不亏。冯先生说：“实际上有依照某理之实际底事物，某理不因之而始有；无依照某理之实际底事物，某理不因之而即无。实际上依照某理之实际底事物多，某理并不因之而增；实际上依照某理之实际底事物少，某理不因之而灭。”（《新理学》第一章第六节）这种理，这种太极，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，都是找不出来的。

## 六 日生日成之谓大全

冯先生在第一章第七节中，反对“人人有一太极，物物有一太极”之说，谓为“神秘主义底说法”，但太极本身亦是一种“神秘主义底说法”。冯先生谓太极为众理之全，不生不灭，不增不减，这就有点神秘。太极无论此处彼处都是全；

无论已来未来都是全；太极是超空间的，同时又是超时间的，这就更神秘。

何谓大全？我们所说的大全就是大有。现在以空间时间论之。冯先生说：“有人以为若将时间空间中所有之事物抽去，仍有空底空间，空底时间。”我们当然不是这种人。冯先生说：“又有人以为这些空底空间，空底时间，并不是外界所实有，而是我们的知识之一种形式。”当然我们也不是这种人。最后冯先生说：“照我们的看法，时间空间是两种关系之类，而并不是两个实际底物。”（以上所引均见《新理学》第二章第五节）我们不同意冯先生的见解。我们认为空间不能先于物之存在，亦不能后于物之存在；时间不能先于物之动变，亦不能后于物之动变。空间就是物之大小，物大则空间大，物小则空间小。时间就是物之动变之久暂，动变久则时间长，动变暂则时间短。离开物之存在而言空间，离开物之动变而言时间，都是不对的。假使无物则无空间。假使有物而无变动，则无时间。再者，有物就有动变。所以谈哲学时一提起物便是指动物（此系哲学上之动物，非生物学上之动物）而言，用不着再加解释。因此，我们合并说一句，有动物就有空间时间，也决不会错。从空间上看物，则物之大是无外的，物之小是无内的。从时间上看物，则物之始是无前的，物之终是无后的。何谓大全，必须就无外之大，无内之小，无前之始，无后之终而言，始可谓之大全。如果单就空间上说，今天可能有大全。如果兼就时间上说，则今天决无大全。因为到了明天，物之一切空间也动变了，一切时间也动变了，这个大全只好等到明天再说。明天之后还有明天。明天之明天之后，还有明天。所以明天也没有大全。至于昨天没有大全，更无论矣。何谓大全，日生日成之谓大全。以此原则推之，亦可谓日生日成之谓物，日生日成



之谓理。王船山以日生日成论性，我所谓日生日成者，即取之于王船山。

我们以日生日成论理，故谓物有生灭，理亦有生灭。冯友兰先生以不生不灭不增不减论理，故谓太极乃众理之大全。今天可能如此，亦可能如彼，视昨天之如何以为断。明天可能如此，亦可能如彼，视今天之如何以为断。我们认为今天是已经有的实际，明天是必然有的实际。今天是已经动变的实际，明天是必然动变的实际。今天与明天究竟有区别。假使把这个今天与明天的区别取消了，就是超时间。超时间就是超动变。超动变就是超实际。超实际就是超物。超物就是超空间。一超百超，非常明显。超乎一切而谈大全，而谈太极，此非神秘而何？

## 七 “理一分殊”也不对

何谓理一分殊？冯先生说：“先就一类之事物说，此类之事物，皆依照一理，虽皆依照一理，而各有其个体。此一类之事物，就其彼此在本类之关系说，可以说是理一分殊。”（第一章第八节）理一分殊，又可用一与多来解释。故冯先生说：“圆是一，许多圆底物是多”。又说：“盖一与多之问题之所以起，亦由于误以想象形下底圆者想象形上底圆。但形上底圆，即‘圆’，不过是圆之所以为圆，圆之所以然之理，凡具体底物，合乎此理者，或有合乎此理者，即成为实际底圆。知此则可见圆之理之一，并不妨依照之者之多。”（以上俱见第一章第五节）因此，我们懂得冯先生所谓一就是理，所谓殊与多就是事物；所谓一就是真际，所谓殊与多就是实际。

在我们看来，一就是多，多就是一。多一不二。并非在多之外，另有所谓一。合则为一，离则为多。合亦不添，离亦不

减。合亦不减，离亦不添。墨辩曰：“俱，俱一”。又曰：“若数指，指五而五一。”又曰：“五有一焉，一有五焉。”（以上俱见《墨子·经说下》）公孙龙子不然，当其离也，得一相。此相可以单独存在，是离而后另添一相也。就天下所离之千个万个“一相”，合其可共者而共之，则得一共相。此共相又可以单独存在，是合而后更另添一共相也。譬如就天下之圆物而离之，则得一圆相，此一圆相与圆物不相盈，而能自外于圆物，是离而后另添一相也。合天下千个万个圆物之圆相而共之，则得一圆的共相。此圆的共相可以独立存在，是合而后更另添一圆的共相也。于是在天下实际的圆物之外，另添所谓实际的圆理。圆物是多，圆理是一。殊不知误尽天下苍生者，此多外之一也。

解决一与多的问题，用不着找哲学家，数学家也闹得清。指五而五一，一即五，五即一。五与一相盈不相外。数学家决不会弄错。如果谓实际有一个指之理，此理是一。实际一手有五个指之物，此物是五。此之谓理一分殊。然则一手非有六指不可。指之理是一指，指之物是五指。加起来非六指而何？所以冯先生的哲学算来算去，总多了一个所谓“一”。

## 八 我们所谓理与理论

冯先生离物而讲理，我们即物而讲理。讲理彼此相同，我们的哲学也是最讲理的哲学。然而离物即物就有一线之差。今日所争者，即此一线之差。我们认为物不是乱七八糟，颠三倒四的物，而是有条有理的物。所谓理就是物的本身。理是实，理又是名，以理之名举理之实。何谓真？真是实，真亦是名。以真之名举真之实。墨辩曰：“告以文名，举彼实也。”（《墨子·经说下》）即是此意。真与实相盈不相外，理与物相盈不相



外。正因为实即真，物即理，以故实物与真理相盈不相外。我们非常愿意把实物叫做真理，以便使人鼓舞。张横渠的哲学核心是气，气即是物。但是他还怕“气”这个名辞，不能令人鼓舞。所以他有时把气叫做天，又把天叫做神。其实天也是气，神也是气。横渠曰：“天下之动，神鼓之也。辞不鼓舞，则不足以尽神。”（《正蒙·神化篇》）姑无论横渠把气叫做神是否对的。但命辞鼓舞，必须学习。

人与物相盈不相外。人即物，物亦人。人乃物之一部分。物有全部决定作用，则人亦有局部决定作用。局部决定作用不能大于全部决定作用，但亦不至于丝毫没有决定作用。反之，人的决定作用，由于人能把握生产工具而愈见扩大。我们的哲学第一指出物的决定作用，第二指出人的决定作用，第三指出人的决定作用必然扩大。如果读了我们的哲学，不能兴奋，不能鼓舞，不能扩大人类的决定作用，则此人就算没有读懂我们的哲学。

人类的决定作用何以能扩大呢？其关键就在于研究物。人类用物之名以举物之实，此系研究的初步。接着我们对物必须有解释。但是我们对于物不必另加解释。就其为物而以物解释之，此之谓唯物论。人类用理之名以举理之实，此系研究的初步。接着我们对于理必须有解释。但是我们对于理不必另加解释。就其为理而以理解释之，此之谓理论。

因此，理就是客观存在的条理，理论就是人类主观对于客观条理的认知。人类没有产生以前，当然没有人类主观的解释。但是客观存在的条理仍然存在。人类既已产生之后，对于客观存在才有主观的解释。但是人类主观的解释对，客观存在的条理并不因之而盈；人类主观的解释不对，客观存在的条理并不因之而亏。初学的人不懂条理是何物时，我可以告诉他，理

就是物之条理。但是既已声明理是物之条理之后，就算已经立案。此后提及理时，不必每次都要声明一次。但为了慎重起见，我们还要规定一个原则，即理论应当从实际出发。

条理这个东西最重要。语其实，则天下没有比它再实的东西，故谓之实理。语其真，则天下没有比它再真，故谓之真理。举实则真在其中，举真则实在其中。谓理可真而不必实，妄也。初学的人不懂真理为何物，我可以告诉他真理就是实理，真理实理就是条理，条理就是物之条理。但既已声明之后，我也不必屡次声明。今后我们说真理，就是实际的真理。

对于客观存在的物，我们要发生浓厚深沉的感情。头可断，血可流，但对于物不可不加以研究。物是真理的源泉，凡爱真理者，必须爱物。物是狂风暴雨，足以涤荡乾坤。物是光是热，足以扫除黑暗。物是一切，辞不鼓舞，则不足以尽物。以故唯物便是我们的理论。

原载《群众》第八卷第五期（一九四三年三月一日）

## 陶希圣的《论道集》批判

### 一

陶希圣著《论道集》（此系指第一集而言）包括五篇文章，即《孔子论道》，《孟子论道》，《荀子论道》，《董仲舒论道》，《杨雄论道》五篇。这五篇文章，都是所谓“道”，“德”，“性”，“命”之学，读时不免令人要打瞌睡。而且读了之后，对于陶希圣的思想方法，仍然摸不着头脑。好在《论道集》前面还有一篇自序。这篇自序却是一篇“绝妙文



章”，颇能代表陶希圣今天的思想。为了使后世能够窥知今天学术思想的一幕古装新戏起见，我把它全部抄在下面。

“《中国政治思想史》在陪都改订重版之后，我随手检读历代思想家，搜求他们论‘道’，‘德’，‘性’，‘命’的语句，每一人，成一篇。今先写成古代的儒家孔子，孟子，荀子，董仲舒，杨雄五篇，作为第一集。以后要陆续搜编，陆续会集，陆续成书。

《论道集》有一贯的方法，由这个方法，来看取历代思想家的思想。这个方法，是由‘道’与‘器’或分而合，或合而分，以推求各个思想家自己的思想方法。中国的思想家的思想方法，由这方法来推求，可以有下面的几派：（一）道与器分而合，合而分，得其平衡与会通者。（二）道与器分，而主于道以遗器者。（三）道与器分，而主于器以遗道者。（四）道与器分，而偏于道者。（五）道与器分，而偏于器者。（六）道与器合，即道即器，而主于器者。（七）道与器合，即道即器，而主于道者。二与三为一对比。四与五为一对比。六与七为一对比。而都出于第一派。第一派的第一人即是孔子。孔子以降，各思想家都不免偏于第二至第七的一派。如孟子的思想方法，是道与器合，而即道即器，偏于道的方面。如荀子的思想方法，是道与器分，而偏于器的方面。如董仲舒为荀学，而陷于数理的烦琐的窠臼。如杨雄则道与器由分而合，而偏于道。

偏于器的思想家，于自然则带科学的气分，于社会则讲求制度与政策。偏于道的思想家，于自然则主玄想，于社会则讲求道德与性命。至于主道而遗器者，为避世派。主器而遗道者，为实证主义者。

有的思想家，毕生的学问，只是争道器的分合。主分者，不独道与器，理与气，性与情，必分为二，乃至天有二天，心有二心，性有二性，命有二命。主合者，不独天止一天，心止一心，性止一性，命止一命，乃至至于情即性，性即命，气即理，器即道，心即性，心即理。由此以立门户，起斗争。

惟孔子得其全，所以《论道集》即以《孔子论道》为始。”

这篇序言，是陶希圣于民国三十一年十月一日在重庆写的，足以代表他最近的见解。他在研究了中国历代思想家的思想方法之后，发现了七个公式。接着，他就按照这七个公式来分派中国历代的思想家。孔孟荀董杨，分派已定。其他的思想家，也正分派中。孔子的分派最好，是得道之全。其他的人都不免得道之偏。因此，我们还是先研究陶希圣心目中的孔子。

## 二

陶希圣对孔子的认识，与我们对孔子的认识当然不同。我们认为孔子，只是中国古代的一个大哲学家而已。而且孔子在当时并非一个彻底的守旧派。反之，他却是一个维新派。孔子的办法乃是旧有的宗法制度与新起的君臣制度巧妙的联系起来。不否定亲亲而强调贤贤。不否定受命，而强调秉德。不否定事鬼，而强调事人。孔子是春秋时代的产物，其学术思想，接近西周。孔子口中提到道字，但孔子并未把“道”字总括一切。陶希圣说：“‘道’是万事万物变化法则的总体”（见《论道集》《孔子论道》篇）。在《论语》中，找不出这种关于“道”的思想。反之，却找得出不以道为本而以德为本的思想。有子曰：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与”（引自《论语集解》校疏本《学而》第一）。有子的话



足以证明原始孔家以德为本，而不以道为本。拿一个“道”字来概括一切，这是战国时代所谓道家的思想，不是原始孔家的思想。再者，器在孔子口中，也未成为一个哲学上的名词。孔子的及门弟子，也从未对“器”字有所发挥。陶希圣预先规定了道器分合的公式，然后割裂孔子的学术思想填入这个公式。这种办法，无以名之，名之曰“机械的唯心论”而已。原始孔家的哲学并不全。拿《论语》来研究，孔家哲学是以人生哲学为主，而涉及于自然哲学者甚少；以政治哲学为主，而涉及于历史哲学甚少；以伦理为主，而涉及于理论者甚少。陶希圣谓孔子论道，一方面由器至道，一方面又由道至器，好象孔子原有一个道器分合论的系统。其实，这个道器分合论的系统，乃是陶希圣的“托孔改制”。孔子本人的思想系统，并不如此。

孔子的思想，接近西周。《论语》中屡屡说到天。例如《八佾》所谓“获罪于天”，《雍也》所谓“天厌之，天厌之”，《子罕》所谓“欺天乎”，《先进》所谓“天丧予，天丧予”，《宪问》所谓“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎”。这些天字所指者都是主宰之天，并非自然之天。天的意志叫做命。《论语》中也屡屡说到命。例如《为政》所谓“五十而知天命”，《雍也》所谓“亡之命矣夫”，《宪问》所谓“道之将行也与命也，道之将废也与命也，公伯寮其如命何”，《季氏》所谓“畏天命”。这些命字所指者都是天的意志。西周的王者自称受命，就是说，根据天——这个最高主宰的意志来做王。新王推翻旧王，叫做革命（与我们今天所谓革命的意义大不相同），就是说革去旧王所受之天命。受命与革命，相对成文。以故原始孔家把“命”看得比“道”重要。道之将行和将废都靠天命。此后《中庸》所谓“天命之谓

性，率性之谓道”，也是把天命放在道之上。孔子所谓“下学而上达”，乃是下学于人而上达于天，根本不是下学于器而上达于道。陶希圣当教授时，本以研究历史自命。为什么把中国古代哲学思想史，特别是原始孔家思想史，弄得这样颠倒错乱？由此可见，《论道集》中所谓孔子，并非孔子的本来面目，乃是陶希圣心目中的孔子。《论道集》中所谓孔子论道，也并非孔子论道，乃是陶希圣在那里大论其道。陶希圣论道，其所以要依托孔子者，无非为的是一个道统问题，非拉孔子做这个道统之祖不可。然而，尽管陶希圣要拉孔子，但我们认为《论道集》中所谓“孔子之道”，仍系陶希圣之道，并非孔子之道。

陶希圣认为：“道与器分而合，合而分，得其平衡与会通者”，乃是“第一派”，乃是“得其全”的一派（俱见前引）。足见陶希圣本人必以此派自命。其实，所谓第一派的道器论根本就不高明。这一派的道器论，不过是心物二元论的一种新说法（附注：心物二元论，实际上就是唯心论）。陶希圣谓“下学的‘下’，就是‘形而下者谓之器’的下”，又谓“上达的‘上’，就是‘形而上者谓之道’的上”（俱见《论道集·孔子论道》）。这种形上形下之分，与程朱哲学完全相同。凿穿了说，形上之道是心，形下之器是物。陶希圣所谓下学于器而上达于道，就是下学于物而上达于心。这不是心物二元论是什么？然而孔子的哲学却是一个纯粹唯心论的系统，不是心物二元论的系统。孔子的人生哲学以“崇德”为主，这是唯心论。孔子的政治哲学以“正名”为主，也是唯心论。孔子的宇宙哲学（这一部分孔子讲得最少）以天命为主，仍然是唯心论。孔子所持的是唯心论，而陶希圣把孔子的哲学曲解成心物二元论，可谓牛头不对马嘴。



当然，今天的问题并不在于辨明孔子本来是唯心论，而陶希圣硬说他是心物二元论，所以不对。这种辨明在研究中国哲学史时，是必要的。但在研究陶希圣的思想方法时，则不能拿辨明其中的差异，作为第一等工作。今天的问题却在于研究：为甚么陶希圣忽然跑来曲解孔子，依托孔子，而造成这心物二元论，即道器二元论的系统。我们明确回答：陶希圣的目的，是要建立一个器变道不变的理论。陶希圣谓：“礼的道，是一以贯之。礼的器，是随时变化的”。又谓：“礼的义理不变，礼的器数是随时变化的”（以上俱见《论道集·孔子论道》）。这就说明了所谓器变道不变的理论。陶希圣所谓孔子之道，又有大道小道之分。小道就是科学的技术的道，大道就是哲学的伦理的道。陶希圣说：“意思是说，由小道至于大道，只须看谁得传授，谁最后停顿，只要有始有终，是必定可以至于大道的。这个争论，是由具体的科学法与抽象的伦理法则两者之间的分界而来的”（见《论道集·孔子论道》）。这就证明陶希圣把科学的技术的道叫做小道，而把哲学的伦理的道叫做大道。接着陶希圣便认为小道变，而大道不变。他说：“天地万物是变化的。变化故无常。天地万物的变化是合法则的。合法则故有常。知者见其变，仁者体其常”。又说：“简括的说，知者所见的道，是科学的技术的。仁者所见的道，是哲学的伦理的”（以上俱见《论道集·孔子论道》）。这也就是说，科学变而哲学不变。于是陶希圣便以不变之哲学，应万变之科学。

在抽象的名词中兜圈子，总是没有益处的。我们要把问题弄得更实际一点。陶希圣所谓哲学的伦理的道，实际是封建的东西；而所谓科学的技术的道，实际是资本主义的东西。陶希圣今天在学术思想上的企图，是要把封建的哲学伦理，与资本

主义的科学技术结合起来。以封建的哲学伦理为体，以资本主义的科学技术为用，重提张之洞“中学为体，西学为用”的旧方案，替大地主大资产阶级造成一个伦理的体系。这种倒退的理论体系，与孙中山先生三民主义之革命的理论体系，丝毫没有相同之点。

### 三

从孔子到孟子之间，中国学术思想的变化极大。最主要的，就是在孔孟之间，出现了一个墨家。孔子的哲学是维新的，墨子的哲学是革命的。孟子继承孔子，反对墨子。孟子不但继承孔子，而且把孔子的唯心系统，更加发展。以故，孔孟之间，不无异同。拿孔子的时代做标准来研究孔子，我们认为孔子仍然是进步的。拿孟子的时代做标准来研究孟子，我们认为孟子却是退步的。

孔子讲天命，孟子亦讲天命。但孟子所讲之天命与孔子所讲之天命不同。孔子所谓天命与西周时代所谓天命，意义相同。孔子所谓天，就是一个有意志的上帝。所谓命，就是这个有意志的上帝所发出来的意志。孟子对天命有新解释。他说：“莫之为而为者，天也。莫之致而致者，命也。”（《万章》上）因此，孟子所谓“天命”与孔子所谓天命不同，与墨子所谓“天志”不同，与庄子所谓“自然之天”也不同。孟子所谓“天命”与后世哲学家所谓“先天”却有点相同。孟子所谓“思想”，是一种“先天”的东西。他说：“心之官则思。思则得之，不思则不得也，此天之与我者。”（《告子》上）足见孟子并无“即器明道”的思想。陶希圣硬说孟子“即器明道”（见《论道集·孟子论道》），其实不过割裂孟子来凑合自己的公式而已。



孟子最大的错误就是论性。孟子根本不懂“天”与“人”之间的分别，也就是说不懂“自然”与“社会”之间的分别。孟子与荀子的论争，其主要之点，还不在于一个主张性善，一个主张性恶。在我们看来，主要之点却在于孟子不分别天人，荀子则认为“天”与“人”非加以分别不可。荀子批评孟子说：“孟子曰，人之学者，其性善。曰，是不然。是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也。人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事，而在人者，谓之性。可学而能，可事而成之在人者，谓之伪，是性伪之分也。”（《荀子·性恶篇》）伪字古训作为字解。凡非天性而由人为者，皆谓之伪。在荀子书中，伪字不作“伪君子”之伪字解。善与恶皆系人为，与天性无关。孟子道性善固然错了，荀子道性恶也不对。人之天性无分于善恶。故告子谓：“人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也”。又谓：“生之谓性”。又举例谓：“食色性也。”（以上俱见《孟子》一书《告子》上）然而荀子仍有优于孟子的地方，就是荀子认为所谓礼义，所谓善，都是人为的，不是天生的。因此荀子也不主张有所谓良知。

孟子主张良知。他说：“所不虑而知者，其良知也。”（《尽心》上）良知又是“先天”的东西。这当然是唯心论。明代王阳明以致良知为主的心学，就是发展了孟子的唯心论。这种唯心论的要害就在于把人为的东西当作天性。这种唯心论者，如果想要支持一种人为的思想，他们偏说这不是人为的思想，而说这是人的天性。天不会说话，他们是懂得的。他们也时常说：“天何言哉。”于是他们在“托古”的本领之外，还有一套托天的本领。最后，他们便要求“以人道合天道”，就是合

乎他们所谓“天道”。陶希圣说：“行所无事，即人道之有言有为者，合于天道之无言无为”（见《论道集·孟子论道》）。我们真不知道，除了自然而外，还有什么天道。

#### 四

荀子对于“天”的解释又与孟子不同。荀子谓：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶”。又谓：“故明于天人之分，则可谓至人矣”。又谓：“唯圣人为不求知天”（以上俱见《荀子·无论篇》）。据此则荀子与孟子的思想完全相反。孟子以“天道”为主，用天道来支配“人为”。荀子以“人为”为主，用人为来战胜“天道”。故荀子谓“治乱，天邪？曰：日月星辰瑞历，是禹桀之所同也。禹以治，桀以乱，治乱非天也”。又谓：“天有常道矣”（以上亦见《天论篇》）。荀子所谓天道，完全是自然之道。天既然有常道，所以圣人就拿人道来战胜天道。礼义在荀子看来，只是人道，不是天道。荀子谓：“然则礼义积伪者，岂人之本性也哉”（见《荀子·性恶篇》）。陶希圣却说：“荀子则明白分辨形上的道与形下的器，道称为‘义’，器称为‘数’”（见《论道集·荀子论道》）。这简直是曲解。荀子所谓义乃是“积伪”，并非天性，更非形上之道。

孔子而后，孟子形成儒家的右派，荀子形成儒家的左派（一个古代的唯物论者，当然不是彻底的唯物论者）。陶希圣要想利用孟子，比较容易。利用孔子，就有困难。利用荀子，更为困难。不过，陶希圣的目的原不在研究荀子，所以他不妨断章取义。他说：“我们知道天地万物是变化不已的。变化是无常。变化的法则是有序的。荀子《天论》说：‘天行有常’，是就天道而言。天道有常，人道亦有常。故荀子屡说：‘君子道



其常’ ”（见《论道集·荀子论道》）。陶希圣的本意就在于寻这个“人道之常”。什么是“人道之常”？那就是陶希圣在《论道集》自序上面所说的“道”，“德”，“性”，“命”而已。一句话，就是要复古。

## 五

儒家哲学有一大缺点，孔子也好，孟子也好，荀子也好，都以人生哲学和政治哲学为主，而缺乏宇宙哲学，由驺衍开端的阴阳家则于天文学地理学有极渊博的知识（虽然常有神秘的毛病）。驺衍是否出于儒家，姑且不论。但是儒家与阴阳家的密切结合，则自董仲舒始。董仲舒并非一个了不起的哲学家。但作为一个自然科学家来看，他却是一个了不起的人物。他是驺衍之后的第一人，董仲舒不是一个唯心论者，反之他却是一个机械的唯物论者，或者说庸俗的唯物论者。他是个气一元论者。他说“谓一元者，大始也。……故元者，为万物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前”（《春秋繁露·玉英篇》）。又说：“天地之气，合而为一”（《春秋繁露·五行相生篇》）。何休加以解释说：“变一为元，元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也”（见《春秋公羊传》隐公元年何休注）。足见董仲舒、何休一流的今文学家都认为气是宇宙万有之根源。天字在董仲舒所著书中，有广狭二义。狭义之天指与地相对之天而言，广义的天系指宇宙万有而言。《春秋繁露·天地阴阳篇》谓：“天地阴阳木火土金水九，与人而十者，天之数毕也”。上一天字系狭义之天，下一天字，系广义之天。董仲舒笔下的天道，就是他所认为的宇宙万有的规律，而不是宇宙万有的本身。董仲舒和孟子一样，都是主张天人合一的，都不懂“天人之分”。所不同者，孟子以

其所谓人道来替天道，而谓之天道。董仲舒则以其所谓天道来代替人道，而谓之人道。当时所谓天人关系之争，实际上就是自然与社会的关系之争。

天人之间——即自然与社会之间，有其所以同，亦有其所以异。执其所以同者而异之，固不可；执其所以异者而同之，更不可。董仲舒是讲“天人合一”的，陶希圣也来讲天人合一。讲天人合一，就等于讲自然与社会合一。如果讲天人之间有联系，讲自然与社会之间有联系，谁都不会反对。如果讲天人合一，讲自然与社会合一，我想谁都会反对。天道与人道，既不能完全合一而毫无分别，然则“道”，“德”，“性”，“命”之学，又怎样讲得通？陶希圣谓：“道之在人者，谓之性。性与德都是道之在人的。但是两者有分，德是由人经验累积而得之于道的。性是人自然秉受之于道的”。又谓：“道之在人者，谓之命。命与性都是道之在人的，又都是人自然秉受于天的。然命与性有分。性是可变的，命是必至的。性是在我的，命是在天的”（以上俱见《论道集·孔子论道》）。据此，则陶希圣所谓道德性命四者之中，仍以道为根源。德也，性也，命也，三者皆出于道。何谓道？陶希圣谓“道是万事万物变化的法则。就自然的方面来说，为天道。就社会的方面来说，为人道。人是自然的一现象，故人道可以说是与天道为一体”（亦见《孔子论道》）。人道与天道为一体，就是天人合一的思想。陶希圣天人合一的论调，就是故意要把自然规律与社会规律之间的分别完全搞乱。其目的则在于使一般人把社会规律当作自然规律来了解。陶希圣利用主张天人合一的董仲舒，可谓无怪其然，但是他要想利用荀子，就非碰壁不可。因为荀子最反对人道当作天道。



## 六

陶希圣在《杨雄论道》一篇中，说得更神秘。他说“天道，人性，物理，莫非是道”。又说：“即此一心，可以测天道，测人性，测物理，这就是神”（以上俱见《论道集·杨雄论道》）。总之，万事万物，莫非由于所谓道所谓天道。怎样才能懂得天道呢？照陶希圣的说法，不必外求，即此一心，即可测道，即可明道。讲到这里，陶希圣也就自行撕破了道器二元论，即心物二元论的外衣，完全表现了机械唯心论的本质。

最妙的一点，就是陶希圣忽然强调“时中”。他在《孔子论道》中说：“礼的变化要权。权就是‘时中’。就中来说：过与不及都是不对的。就时而论，伯夷之清，柳下惠之和，都是救偏补弊的，都是致用于时的。无过无不及，就是中。无可无不可，就是‘时’。无过无不及，无可无不可，谓之‘权’”。又在《杨雄论道》一篇中说：“故处理事物，必须随时，时可则行，不可则止”。同篇中又说：“不及于中，应再进。已过于中，应惕厉。这才是处事理物之道”。陶希圣今天虽然提倡“守常”，但是他一生“从权”的时候太多，无可无不可，正是“夫子自道”。

## 七

五四运动以来，中国的学术思想，是以接受外国的东西为主。对于清算原有的东西没有大量去做。以致复古思想，时时作祟。一二反对中国原有的文化人，每每玉石不分，空喊一切打倒。至于中国人民对于中国原有文化之好的方面，当然需要。不但需要，而且最大多数中国人民仍在原有的文化中过日子。如果我们不来清算，必然有人来利用。因此，清算中国原

有的文化思想，在今天，已有头等意义。对于道德性命之说，我们必须加以清算，不能避免不谈。

（一）何谓道？古书中的道字，一般的说可作规律解，但是也有例外。我们仍然把道字作规律解。古书中的天字，一般的说，可作自然解，当然也有例外。我们仍然把天字作自然解。古书中的人字，一般的说，可作社会解，当然更有例外，我们仍然把人字作社会解。天是自然，天道就是自然规律。人是社会，人道就是社会规律。人以天为基础，社会以自然为基础。人虽然以天为基础，社会虽然以自然为基础，但是，人之所以为人，是由于使用生产工具与制造生产工具，社会之所以为社会，是由于人之使用生产工具与制造生产工具。仅仅有天，有人的祖先动物（猿类），如果不能使用生产工具与制造生产工具，仍然产生不了人。仅仅有自然，有社会的物质条件，如果不能使用生产工具与制造生产工具，仍然产生不了社会。因此，人与社会之所以产生的根源，不是天与自然，而是由于使用生产工具与制造生产工具。天与人之间，自然与社会之间，诚然有共同的规律。但是在认识这个共同的规律之先，必须弄清天与人之间，自然与社会之间的不同规律。要不然，拿天道来解释人道，拿自然规律来解释社会规律，那就搞错了。

（二）何谓德？孔子谓樊迟曰：“先事后得，非崇德与。”（《论语·颜渊》）据此则孔子并不认为德是天生的。不过孔子有时也把德解释成天生的。我们仍然把德解释成人造的。德是一种人为的思想。德是一种人为的感情。德是一种人为的行动。德的根源不是天而是人，不是自然而是社会。德是一个人的品质。但这不是天生的品质，而是人为的品质；不是自然的品质，而是社会的品质。人的德或者说品质，是根据社会形态发展而发展的。以故没有千古不变之德之品质。旧的德不断消



灭，新的德不断产生。譬如忠臣，在君主制度之下，叫做德。现在君主制度消灭了，忠君之德也就非消灭不可。譬如夫死守节，在不准寡孀改嫁的制度之下，叫做德。现在寡妇改嫁的教条消灭了，夫死守节之德，也就不必要。譬如贵贱之礼，在贵族制度之下，叫做德。现在贵族制度消灭了，还有什么贵贱之礼？这都证明旧德不断消灭。因而所谓德者，并不是教条。我们现在提倡新德。在抗战期间，特别提倡民族之德。当汉奸，就叫做违反中国人做人之德。而且这种民族之德，也不是天生的，而是人为的。

（三）何谓性？人性有两种，一种是生性，一种是习性。生性又叫做自然之性。人是自然的动物，当然有自然之性。习性又叫做社会之性。人是社会的动物，当然有社会之性。自然之性乃是社会之性的物质条件，而不是社会之性的根源。生性是习性之物质条件，而不是习性之根源。我们特别注重人的习性，即社会之性。德也是一种习性。我们时常说德性，即指德是一种习性而言。人的生性，无所谓善恶。人的习性，则有善恶。习于善，久而久之，就有善性。习于恶，久而久之，就有恶性。如果到了今天，还要讨论人之生性究竟是善是恶，那就等于不懂哲学。

（四）何谓命？古书中的命字，一般的说，可作“必然”解。当然也有例外。我们仍把命字作“必然”解。天命可以解释为由于自然规律所造成的必然性。对这种由于自然规律所造成的必然性，人类必须了解。因为了解由于自然规律所造成的必然性，就有可能改变这种必然性。一切认为命是不可变的思想，都是有害的。中国古代哲学中，只有墨家讲“非命”，真是难能可贵。儒家中荀子一派不讲天命，而讲化性。化性当然就是改变天命。除了荀子而外，《周易》上也有改变天命的思

想。革卦九四爻辞云：“改命吉”。又《革》卦彖曰：“汤武革命，顺乎天而应乎人”。我们今天所用的革命二字，就是取之于《周易》。在一个革命的时代，来谈天命不可变，未免荒唐。由于自然规律所造成的必然性，固然可以改变，由于社会规律所造成的必然性，更可改变。问题仍然在于我们人类不去了解这种自然规律与社会规律的必然性。而且人类不是为了解规律而了解规律，反之，却是为改变规律而了解规律。

最后，我们还要说到才。才有两种，一种是天才，一种是人才。天才是自然所生成的才，人才是社会所培养的才。人才是培养出来的，用不着解释。至于天才，当自然科学——即医学和优生学发达之后，同样可以造成。天才决不是命定的。

总之，这几年来，中学为体，西学为用的潮流，特别抬头。也就是说，以封建学术思想为体，以资本主义学术思想为用的潮流，特别抬头。陶希圣在这个潮流，不过跑跑龙套而已。跑龙套的站出来了，一幕古装新戏也正在开演。

原载《群众》第八卷第九期（一九四三年六月）



田家英 褚太乙

## 从旧的专制到新的民主

——纪念辛亥革命三十二周年

### 一

鸦片战争以后，中国是处在伟大的民族民主革命的浪潮中。自太平天国以下，清末的历次革命运动，都是中国人民在不同程度上用不同方式所进行的为建立一个独立的民主主义的国家制度的斗争，“而辛亥革命则是在更完全的意义上开始了这个革命”。辛亥革命推翻了中国几千年来绝对君主专制的政治制度，摧毁了四万万五千万人的民族牢狱，诞生了“中华民国”。

辛亥革命在政治军事上是对以满清皇帝为首的封建大地主阶级专制进行了革命。鸦片战争后，满清政府在长时期中竭尽了民间的汗血，以“图强”作为标榜，可是在几次对外战争与交涉中，却只能丧权辱国，放任帝国主义在中国横行无忌，特别在中日战争以后，人民对于清廷的失望与愤激，已臻于绝顶，此时清室所处环境，正如康有为所云：“偃然卧国民愤怒革命之上，寝积薪之上”，火已经燃到身上来了。就在这样情形下，由一部分开明的统治者提出，清廷采取了“立宪”的办法，企图由虚伪的实施民主的诺言来消灭人民革命的爆发。一九〇五年派遣了五大臣出洋考察宪政。一九〇六年正式颁发了预备立宪的上谕，作了一个“大权统于朝廷，庶政公诸舆论”

的诺言。然而仅这点点，统治者也只是说说而已，这以后，仍是残酷的镇压民众，捕杀革命党人，甚至连拥护清廷企求改良的请愿速定宪政的运动，也被弹压。直到看看革命运动已不可遏止，这才于一九〇八年下诏颁发了一个《宪政大纲》，这部“大纲”上面规定：“大清皇帝统治大清帝国万世一系，永永尊戴”，“君上神圣尊严不可侵犯”，“君上有钦定法律之权”，“君主有统治国家大权，凡立法、行政、司法皆归其总揽”。虽然如此，它的名目却还是叫做“宪政”。

《宪政大纲》不但是没有限制君主的统治权，反是给了君主权威以一种保障，这只是高压全国人民，文饰自己的工具。清廷死死抱住“统治国家大权”绝不稍放，而且连这种“宪法”也不轻与，先是规定筹备九年，后来再再改期，缩短为六年，直到一九一一，武汉起义，形势已到不可收拾，才又拿出立宪这东西来。当时一位记者去见煊赫一时的庆亲王，那庆亲王“蹒跚而道”的说：“吾曹向日诚假立宪，此后不能不真立宪”（《远生文存》）。这种所谓“真立宪”，就是公布了“宪法十九信条”，在这“信条”中，除仍维持其“大清帝国之皇统万世不易”及“皇帝神圣不可侵犯”外，算是给了国会一些实权。这是在革命爆发以后，明显的是拿来缓和革命，挽回颓局的钓鱼食，但是晚了，鱼是不会上钩，“十九信条”终于没有浇灭革命的怒火。满清的伪宪政治，是由人民决然起来结束了它。

## 二

辛亥革命在中国第一次制定了一部具有现代意义的“宪法”。这就是民元三月由孙中山先生公布的《中华民国临时约法》。《临时约法》虽然不是完全的真正的民主政治的东西，



但它规定了这些条款：

第一条：中华民国由中华人民组织之。

第二条：中华民国之主权属于国民全体。

第五条：中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之区别。

第六条：人民得享有下列各项之自由权：

四、人民有言论著作，刊行及集会结社之自由。

五、人民有书信秘密之自由。

六、人民有居住迁徙之自由。

七、人民有信仰之自由。

第十二条：人民有选举及被选举之权。

这也是辛亥革命的一点成就，然而这成就却只限于纸上的，《临时约法》虽然规定了一些人民的自由权利，但这却是一张不能兑现的支票。宪法的实际效力如何，不在文字上是否好看，而在有没有一个真正属于人民群众，足以保障群众利益的民主政权以至民主武装。而辛亥革命在这里是失败了，这一革命虽然推翻了满清，但没有把封建势力解除武装，虽然打击了旧的制度，但没有打破它，相反的，革命中所获得政权还未拿稳，就送到继清室而起的袁世凯手里。革命失败了，临时约法自然无法保障，这一“约法”一开始就不具备实际的效用。

袁世凯当时拥有北洋重兵，实权在握，而同盟会当时许多党员，都抱着帝制一倒万事大吉的见解，或者“成功告退”，或者忙于做官。同盟会中以宋教仁为首的一大部分人只醉心国会政党责任内阁这一套上层机构，主张国会竞选，同盟会改组扩大基础，民国元年春，同盟会便和国民共进会、统一共和党等四个官僚政客集团合并而为国民党。这个党完全失去了辛亥

以前的革命精神，与民众不生关系，各省设立的支部也仅是运动选举的机关。《临时约法》在制定时本来就是为防范袁氏的野心，把“总统制改为责任内阁”，在国民党中也还有一部分人坚持着“拥宪”的精神，但是官僚政客的集团，当然不能与官僚政客的首领袁世凯相对抗，虽然国民党在参众两院占了三九二议席（其他党派合计只二二三席），可以绝对压倒其他党派，但却终于不能抵抗拥有雄大军力，握有政权的袁世凯。

民国二年二月以后，袁氏开始公开干预制宪工作，向众议院提出修正《临时约法》，支使各省军阀干涉制宪，通电助威；十月六日，袁氏收买了所谓“公民团”，包围议院，强迫选出他为正式总统。接着便解散国会，以私自组织的“政治会议”代之，成立了袁氏的约法会议，制成了他的“新约法”。民国三年三月袁氏在增修临时约法案中，更公然主张：“为目前建设国家计，根本上之关系，宜有两种时期，盖增修约法为一时期，制定宪法又为一时期；质言之，则施行约法为一时期，而施行宪法当别为一时期”，这种约法宪法两时期说，便是公开宣布了不实行宪政。民国三年十二月袁氏又宣布了一篇天下共和国所寻不出的“大总统选举法”，规定总统任期延长至十年，还可以无限制的连任，更妙是“每届行大总统选举时，大总统代表民意……敬谨推荐有被选举资格者三人”，这被推荐者的姓名，先由总统“录书于嘉禾金简”，“密贮金匱”，临选时，始行取出，交付选举，被推荐者并非未规定不能是总统亲属，袁世凯可以推荐他的儿子，这实际已做到了袁家江山“万世一系”。到了民国四年，他就连这种“约法”也不要了，干脆丢掉一切，不管“法”不“法”，穿起了“洪宪”的龙袍来。

从袁世凯独裁，直到十四年国民军出师北伐，这一段时期



是近代史上军阀混战的时期。这时期，有张勋之复辟，冯国璋、徐世昌之“毁法”，曹锟之贿选，大小军阀割据下的联省自治运动，反革命势力此起彼伏，当政的人换来换去，但在本质上却并没有丝毫区别，这些人都是反对进步、反对民主的人民的敌人。这些人在对付人民，排除异己上，都会僭窃宪法，“以宪法为文饰之具”，都利用了欺世骗人的伪宪运动。袁世凯的“新约法”，曹锟的“双十宪法”，段祺瑞的“中华民国宪法”以及联省自治者的省宪，就都是的，都是假借“宪法”使其统治成为合法，这些“宪法”都是独裁者招摇撞骗的幌子，野心军阀保持权位的工具。

与上述事实相关，是这时期中中央集权与地方分权问题的争论。自袁氏以下，中国的中央政权均为帝国主义走狗北洋军阀所把持，他们在“中央集权”名义之下，“统一”异己，实行专制，例如民国二年六月，二次革命将要爆发的时候，岑春煊曾派人入京调停，袁氏当时的答复是：“问题乃系地方不服从中央，中央宜如何统一问题，李烈钧等为地方长官，于行政之系统上，中央不能不求统一之法”，然而事实上袁氏早已“有铲除南方党人势力根据之计划，有推倒民治恢复帝制之决心”（孙中山），所谓“中央”，所谓“统一”，不过藉美名以欺世饰非罢了。在这以前，第一届国会制宪时，“关于省制问题”就曾引起纠纷，二次国会之被解散，这也是原因之一，当时国民党议员主张宪法应规定省制，而省长应由人民选举，袁氏则反对规定省制，主张省长由总统委任。一些政客议员都曾“藉宪法之名以谋统一”，其实是在藉军阀之治摧残民权（见《国民党第一次全国代表大会宣言》）。至于以后的南北战争、直皖战争、奉直战争以及民国十三年北洋军阀的混战中，都有一方以“统一”标榜，而指斥对方为“推翻共和，破坏民

国”，甚至后来以“讨赤”为号召向革命进攻的张作霖吴佩孚辈，也说自己是在“拥护统一共和之民国”。这种不是统一于民主，统一于进步的假“统一”，是为当时一切进步人士所反对的。孙中山先生在当时一方面反对省宪运动之类的“伪托自治之名，以行割据之实”，一方面也反对这种“大一统的武力统一”。民国十年国民党人在一个通电中说：“一切以中央绳之，事必二举，而为中央者，但企收朘削括敛之利以自私，不复顾虑其方阻止发达与进步，则各省自塞其繁茂；驯至纲维堕废，纠纷日亟，乃犹以武力经营天下，此自满清季年与袁氏时代，所极力酿成之变局。拨乱反治，惟有改弦而更张之。使各省人民完全自治，制定宪法，自选省长”，就是对这种“统一”论的驳斥。

从袁世凯以下的军阀统治，伪宪运动，武力统一的梦想，直到大革命起来，终于由人民的力量结束了它。

### 三

在北洋军阀统治时代，北方是军阀横行，粤中有陈炯明之乱，其他各省军阀，无不是割据称雄，中国人民处在暗无天日的统治下面。此时中国有的只是议员变成猪仔的笑谈，议会变成军阀政客御用工具的丑剧，而真正的宪政运动是没有的。原因：是没有广大人民的民主革命运动。

中国民族民主革命的时代，是在世界资本主义腐烂和世界无产阶级革命的时代，十月社会主义革命，给了中国民族民主革命以绝大影响。这是说，中国民族民主革命所走的路程，就整个世界的环境来说，将不再能遵循西方各资产阶级革命或民族革命之旧的路程。

在辛亥革命以后，中国人民群众的力量的发展，是在与时



俱进的，特别是，在中国无产阶级力量与觉悟程度提高的基础上，产生了中国共产党。

中国共产党，从其产生之日起，就是为着一个独立自由幸福的民主共和国而英勇斗争。民国十一年五月，即中共产生的第二年，就提出了如下的政治纲领：

- 一、推翻国际帝国主义的压迫，达到中华民族完全独立；
- 二、打倒封建军阀，建设国内和平；
- 三、统一中国为真正民主共和国；
- 四、中国境内少数民族一律平等；
- 五、平等的、直接的、不记名的普选权，言论、出版、集会、结社、罢工的自由权；
- 六、八小时工作制，减租减赋，废除厘金苛杂，男女一律平等，普及教育等。（《中共第二次全国代表大会宣言》）

这是在中国历史上第一次如此明确地给中国人民指出了一条自求解放的道路，为一个真正的民主共和国奋斗的目标。并且指出中国在当时存在的是无恶不作的军阀统治，这个统治为帝国主义所支持，是中国人民解放途中的首要障碍；所以，“列强的压迫不去，军阀的势力不除，中国是万难实际统一，而且内乱还不会止”，即使“强其统一于中国本部还不能统一的武人政治之下，结果只有扩大军阀的地盘”，绝不会有真正的民主共和国。在中国共产党领导之下，便开展了轰轰烈烈的反帝反封建的工人群众运动。

这些世界和国内现实的政治生活，是给了孙中山先生以深刻的影响。民元以来议会政治中一些污秽不堪的历史，循环不息的军阀内战，中国共产党指出的正确道路，以及正在高涨的蓬蓬勃勃的群众运动，这些使得中山先生深感到宪政问题最中心的问题，仍是革命问题，“专制余孽军阀官僚僭窃擅权，无

恶不作，此辈一日不去，宪法即一日不生效力，无益废纸，何补民权。宪法之成立唯在列强及军阀之势力颠覆之后。”（《第一次全国代表大会宣言》）而要对帝国主义与军阀采取直接革命行动，是决不能靠那些朝秦暮楚的议员，必要一个“有主义有组织有训练之政治团体”。但当时的中华革命党是不能担负起这一任务的，必须联合先进的革命力量。这就有了第一次的国共合作。

在国共合作下所进行的一九二五——二七年的大革命中，中国人民第一次开展了真正的宪政运动。民众被革命号召起来，第一次离开了军阀土豪的压迫，拿到民权，开始自由组织；自己的事，由自己的团体来讨论来解决，参加了各种政治会议和政治斗争，都以主人的资格出来谈话了。并且在人民的创造中间，第一次出现了真正民主政权的形式。从五卅的上海工商学联合会起，以后各地的民众团体及湘鄂等省曾经有过的各级代表会议，都是建立人民的民主政权的真正雏型，而在大革命结束时出现的广州公社，更是中国第一个新式的民主政权。

大革命运动给我们证实了一个颠扑不破的真理：没有人民的广大的民主政治运动，决不能有真正人民的民主政治。如果连人民爱国的集会、结社、言论的自由都不存在，要想获得一种真正民主的宪政，那只是空想而已。

#### 四

然而，在三十二年来的政治生活中间，我们不但有辛亥以来军阀官僚大地主大资产阶级藉所谓实行宪政准备宪政之名而实则摧残民主剥夺民权的痛苦教训，同时也有人民参政的经验，许多人民自己的创造，中国人确已是找到了他们建立真正民主政权的道路，并且创造了真正的民众民主的政权形式。大革命失



败后，十年的工农民主主义运动中，不但继承了而且大大发展了中国民主革命的传统。帝国主义的压迫，在苏维埃区域是被推翻了，封建剥削和封建统治是结束了，在那里认真的改变了人民的政治地位经济地位，使最广大的人民群众真正成为社会的主人翁。这里建立的是真正民众的民主政权，这个政权给予了一切过去被剥削被压迫的民众以最广泛的民主，这个政权充分地发挥了新式民主政治的特点：第一，这个民主不仅是法律上的形式上的民主，而且是经济的社会的民主，人民从悠久的苛重的封建剥削之下得到解放，这才使民主得到了实在的内容和可靠的保证。没有这种经济的社会的改革，政治的权力必然是操在少数封建垄断者军阀官僚买办豪绅地主之手，一切民主宪政必然成为空谈，这是清末以来的历史经验再三证明过的。第二，武力与人民相结合，武力在中国历史上第一次成为人民的武力，这种武力代替了旧的专为压迫人民而设的雇佣军队和警察。中国是一个半殖民地半封建的国家，反对民主的统治阶级是从头到尾武装起来的，人民要得到民主，也只有用武装来争取来保持，这也是清末以来的历史经验所再三证明过的。第三，民众代表完全由民主选举产生出来，他们不但是制定法令的人，而且同时是执行法令的人，政府就是这样的民众代表机关，参加政府就是民众参加自己的团体的各种工作。

这种民主政治，就是新民主主义的政治，它不但在中国历史上是新的，在世界历史上也是新的。正因为这样，它才能冲破重重的危难，一直发展到现在，使中国人民的民主运动得到了一个强大的堡垒——陕甘宁边区和华北华中各个抗日根据地。

## 五

各抗日根据地的民主政权是怎样建立起来的呢？芦沟桥事变以后，国军纷纷大批后撤，敌人长驱直入。华北人民为了保卫自己的家乡，在共产党、八路军扶持与领导之下，驱逐了敌人汉奸，从半群众半政权性质的团体，发展到现在的民主政权，创造了根据地。在根据地里面，所有抗日的阶级，无论工人、农民、地主、资本家；所有的党派，无论是共产党、国民党以及其他党派；所有的民族，无论是汉蒙回……等等，在这些根据地里，都有选举权、罢免权，及参加一切政治活动的权利；但对于汉奸亲日派及一切民族破坏分子，则给以无情的镇压。所以根据地的政权是各个革命阶级抗日阶级联合的政权。过去从来受压迫受剥削在政治上没有地位的劳苦群众，由于减租减息，废止各种旧社会的苛重剥削的结果，现在参加到政权里面来，成为活动的积极成分了。他们可以自由的组织各种团体，如农救会，妇救会，职工会等等……来进行抗日的工作，改善自己的生活。我们从参加选举各阶级参选的比例上，可以看得出来。据冀中区的定南、深极、安平、饶阳、博野、清苑、蠡县七个县参选比例统计：工人参选的积极性最高，在村选为百分之九三·一，在区选为百分之九四·二三，都是占着第一位；贫农参选的积极性占第三位，在村选为百分之八五·五，在区选为百分之八五·九二。（地主占第二位，在村选为百分之九〇·七，在区选为百分之八四·六。）若再以山东为例，据一九四一年胶东区的统计：

### 主 署 级

工 人	贫 农	中 农	富 农	地 主	其 他
一.七	四四.三	五.四二	八	〇.八	



### 专 署 级

工 人	贫 农	中 农	富 农	地 主	其 他
〇.八	三〇.六	五四.八	八.七	一.五	三.八

### 县 级

工 人	贫 农	中 农	富 农	地 主	其 他
一.九	三二	五三.五	一〇.二	二.六	一.八

### 区 级

工 人	贫 农	中 农	富 农	地 主	其 他
〇.五	三五.九	五	四.七	八.九	

### 乡 级

工 人	贫 农	中 农	富 农	地 主	其 他
一.六	四六.五	四	五.二	六.七	

### 平 均

工 人	贫 农	中 农	富 农	地 主	其 他
一.四	三八.九	五〇.四	八.三	〇.三	〇.七

从上面的百分比，可以看出自主署级以至区级的负责人员，贫农仅次于中农占第二位。在乡政府一级，贫农则占首席。这些占中国人口最大多数而在数千年历史上从不能过问政治的劳苦群众，到现在能与其他阶级共同组织政权，这是新政权中一个最主要的特点。

但在这些地区里面，是不是“穷人有民主，富人没有民主”呢？不是的，从前面在政权中参政的地主与富农的比例（注

意：地主选出的比率比其他公民的比率大），就可以看出。边区内战时逃亡之地主士绅，各地均纷纷返家，“仅志丹一县，在民国二十六年至二十八年三年中回来的有六十余家之多。总计这几年内回来的约在百分之九十五以上”。在未经土地革命地区，不但实行了减租减息，也实行了交租交息，因此河北的徐水自《双十纲领》发布后，逃亡地主回来者百余户，灵邱归来者三十余户，行唐归来的地主中有拥地达四十顷（四千亩）者。华中的地主亦有百分之九十五来归。他们回来之后，许多都参加了政权工作，或参加了各抗日团体。边区定边某士绅回来曾这样说：“过去我虽是士绅，但时常受县长和军官的打骂，现在得到解放了。”延川的一些地主则谓：“我们现在同一般人一样的享受民主，这样好极了。”冀察晋边区自《双十纲领》颁布后，曲阳某地主把双十纲领带到北平去，动员留居平市地主回边区，该地主本人，并拟以巨资投入边区工业生产。山西代县士绅座谈会中，由敌占区归来的地主说：“过去我不知政府法令，今天我看到《双十纲领》以后，即使杀头我也不到敌区占去了。”

从这些事实中，边区的政权是既照顾农民，又照顾地主，既照顾穷人，又照顾富人的。

我们再从青年妇女身上来看，在旧政权时代的统治之下，她们是没有政治上的地位的。不能去作一切的活动。青年一直到今天，在大后方，他们的活动更少了，除了被压迫受利用以外，就是消沉，堕落，颓废，过着饥寒交迫的生活，然而在抗日民主根据地里，他们有读书的自由，工作的自由，生活的自由，以及作一切政治活动的自由。例如陕甘宁边区参议员李平同志，过去在外面是失业的工人，流浪者，来到边区三年中就学会了工作技术，二十岁选为工会主任，二十一岁提拔做吕梁



厂厂长，二十二岁被选为边区参议员，参预政治的活动。其他在部队中、学校中、工厂中、机关中正有许多青年在培养着，发展着，奔向奋斗的前途。

若把“妇女解放是社会解放的标帜”来衡量各抗日根据地民主的话，那更显得清楚，在这里，她们与男子是完全平等的。可以自由的生产，学习作各种的政治活动。以北岳区的妇女参选为例：四分区五个县区选时，参选的妇女公民，占全体妇女公民百分之八三·五，另四个分区十一个县区选时妇女参选者占妇女公民百分之七七·九三，三个分区九个县县选时，妇女参选者占妇女公民百分之八九·四六，上述三项平均达百分之八三·五六。这种轰轰烈烈的参选运动，不仅是中国历史上空前的事情，而且在世界上除苏联外，也是少有的。她们有女县长一，女县议员一百四十，女区代表六百三十五，女区长七，女区代表会主席十九，女县议员负责者六。同时，在冀中和晋西北，在抗日政权所在之地，妇救干部，可以参加行政会议，而且还可以参加陪审，处理与妇女有关的问题。因此，历史上遗留下来的买卖婚姻、童养媳、丈夫虐待妻子的风俗，在根据地也在逐渐消除之中。

抗日根据地民主的另一表现，就是在认真的实行三三制上。为了使各阶层的人民，有说话的机会，有办事的机会，有参加政权工作的机会，无论民意机关中或政权机关中，共产党员只占三分之一，让其他党派各阶层的人民占三分之二。毛泽东同志在边区二届参议会上说的：“国事是国家的公事，不是一党一派的私事，因此共产党员只有对党外人士实行民主合作的义务，而无排斥别人垄断一切的权利，共产党是为民族，为人民谋利益的政党，它本身决无私利可图。”这个名言，为各抗日根据地所忠实的执行着。在共产党员威望高的地区，人民

选举出来共产党员数目的比例，超过三分之一者，以退出被选的席位，让其他党外的人士来递补，或直接聘请，使未获选而有能力的党外人士，有参加政权的机会，这都是彰明昭著的事实。陕甘宁边区二届参议会选出的政府委员，有国民党员，有共产党员，有救国会派，有少数民族，有地主，有农民。在十八个政府委员之中，共产党员只有六个，九个参议会常驻会员，共产党员只占三个，边区政府以下的政权，一九四一年的边区乡市选举中，据八个县（安塞、绥德、吴堡、给水、米脂、镇原、环县、新宁）的平均数，共产党员只占十九·八，国民党员占百分之四·九，无党无派人士占百分之七十五·三。再如庆阳县选举的结果，共产党员只占百分之二十八·六，国民党员占百分之四，无党无派人士占百分之六十七·四。这就是说：边区的政权，已经从上到下，从民意机关到政权机关，都彻底的实行了三三制，忠实的执行了自己的政策。同样的，在河北，在山东，在华中，所有根据地的政权，无不是照着这个目标去实行着。晋西北的临参会，正式议员一百四十五人，在选举时，共产党员被选举了四十九人，超过三分之一者，不到一个人，共产党员便退出了二人，现在只有四十七个，共产党员还不到三分之一。事实上，由于共产党员抗日的英勇，忠实于人民，处处为人民谋利益，人民是乐于与愿意选举共产党员为代表的，他们从经验中体验了只有共产党代表了他们的利益，所以在乡选中常常选出共产党员的比例数大过于三分之一的数目，超过规定的比例。但，共产党员并不以此自傲，认为自满，仍然谦逊地退出，让党外有能力的人士充任。清涧青柳乡选举发生了这样的情形：一个支部对于选举的讨论：“由于群众有很高的信仰，无论如何，不怕党员占不到三分之一，而是怕党员占得太多。”他们无奈被迫的指出：“宁可少让一个



为群众所拥护的党员当选，多让本乡其他多少有些能力的人出来办事。”被选举的党外人士，在政府中是有职有权的。陕甘宁边区副主席李鼎铭先生即曾多次表明过这一点。三十一年一月十七日晋察冀边区平山县开始的一届四次会议上，曾任平山教育局长的康子泽先生在会议闭幕词上说：“我曾见过民国初年的议会，要不然就不开会，即使开会，有的为通过一个议案，就要出多少钱，贿赂公行，会议有时开不通，即以墨盒当武器，议会变成武场，演武后即算了事；此次是非常融洽，并代表民意，一切县政都很详细的讨论了，这样管理政权，只有在共产党之下，才能如此。”这说明了共产党是衷心诚意来与各党各派及无党无派的人士来共事的。三三制是忠实的执行的。这种民主的作风在中国的历史上是从来没有过的。现在这个民主的果实虽然还不够大，它确给中国人民指出了—个方向，向前努力。

抗日根据地民主的第三个表现，就是选举的运用。陕甘宁边区及其他抗日根据地政权的负责人，都是从民众中选举出来的。这种选举是直接的，自由的，平等的，不记名的投票。从来就没有所谓“贿选”，“圈定”，“操纵”，以及“运动”之类的事情。在陕甘宁边区各级参议会选举条例上，第二条规定：“采取普遍、直接、平等、无记名的投票选举制……。”第三条规定：“凡居住边区境内的人民，年满十八岁，不分阶级、党派、职业、男女、宗教、民族、财产和文化程度的差别，都有选举权和被选举权。”这种规定，若与二十六年四月三十日立法院修正“国民大会代表选举法”上的二十岁的公民，经公民宣誓才有选举权，及年满二十五岁才有被选举权的规定，真是相差得太多。按照国民大会代表选举法的规定，则不知多少有能力的有作为的青年，将被排斥于选举之外，他们

得不到为国家民族作事的机会。边区境内对少数民族的选举权，亦有极平等的规定：“一、已达各级参议会选举居民法定人数的依第八条之规定比额，单独进行民族选举。二、不足法定人数，而已达乡市选举五分之一，县市选举五分之一，边区选举八分之一的居民，亦得单独进行民族选举，选出该级参议会参议员一人。三、不足前二款所述各级选举居民人数的，参加区域选举，与一般居民同。四、少数民族选举，得以各级参议会的地区为选举单位，不受第三章选举单位的限制。”由此可以说明，只有边区对少数民族的政策，才真正是平等的。所以，回民真诚的说出：“在陕甘宁边区，同胞和全边区人民一样获得了真正解放。我们在政治上享有平等权利，我们参加政权，自己管理自己的事务。”

政府为帮助人民选举，行使自己的职权，曾创造许多方法来。譬如开选举训练班、派选举工作团、建立乡市选举委员会的组织……等。未改选之前，并选择一地，先行试选，以便求得经验。绥德分区各县，就是如此进行的。在宣传上，有文字宣传，口头宣传，化装宣传，并编制了很多歌曲、标语，使人民了解选举的意义，这些工作都起了很大的作用，使广大群众都能够参加到选举运动中来。

选举工作进行时，根据地的民众都是积极参加，每次都造成了热潮。譬如在一九四一年边区选举时，只乡市参议员，就选出了四万多，选民参加选举的百分比，平均是百分之八十，绥德、清涧、延川则在百分之九十五左右。这是表示广大人民对新民主主义建设的无限拥护的表现，这也是边区各阶级各阶层亲密团结的象征。在全世界上，除了苏联以外，没有其他国家能赶得上的（英国一九三五年全国改选，参选者占选民百分之五十，美国一九三六年总统改选，参选者占选民百分之三



八)。因为人民如此踊跃，所以，经过改选以后，彻底改变了边区政权的机构，面目为之一新，那些渎职与不称职的干部，自然就被淘汰下去了。延安县乡政府委员中连任者仅一三三人，新当选者则为一八五人，六十一个乡长中，就有四十一个是新当选的，安定百分之七十乡政府人员是新任，绥德旧乡政府落选者一〇〇一人。

敌后的人民选举工作的进行，同样是热烈而积极。一九四〇年，平山、阜平的选举，参加的选民，达到百分之九十六，或百分之百的最高纪录，就是在某些游击区，虽在敌寇扫荡之下，仍未障碍他们的进行选举。象定北的一些游击区的村庄，参选公民在百分之九十以上，望都约在百分之八十八左右，一般的也在百分之七十以上。有的白天不能进行，晚间进行，大会不能进行，小组进行，总是想出办法，以求达到选举的目的。在边区并创造出背箱子选举的办法，以使不能离家的妇女及有病之人，亦有选举的机会。

从妇女参选运动的深度与范围之广，同样可以看出选举工作进行的深入。城市到乡村，大镇到小镇，就是交通不便利的地方，也无不热烈进行。延安市斐庄乡选时，六十余岁的老太婆，跋山涉水，六里外赶来投票，并且说：“这是民主权利，不能放弃。”五台有个孕妇，选举那天肚子奇痛，知道早晚小孩就要下地了，然而她还不放弃选举的权利要赶进选场去，结果没有走到一半，终于把小孩生在一堵森林里。镇选举会议正进行时，忽听山头有老太婆吵起来，原来是他指问甲长说：“开会为什么不叫我？我媳妇不在家，我还在家，你嫌我穷，看不起我，穷人不能投票吗？”后来经人劝说，才了事。绥德最偏僻的一个田庄联保，第五保杨道峪，在五月二十七日提候选人时，妇女主任就说：“你们不先提，我自己来提，大

家赞成我的话，就让我当候选人。”下面很多婆姨，都高叫赞成！赞成！结果她当选了。

这些地区民主政治的新建设，真正实现了抗日民主政权的性质，真正奠定了民主共和国的基础。

几年来的抗战，这些民主地区起了非常大的作用，这是天下共见的。几年来的这些事实给我们说明了民主在抗战中的重要；说明了中国人民在政治磨练中间自己具有足够的“管理政治”的能力，能够管，而且管得很好；这些经验，更给我们说明，抗战中间中国人民需要的民主，需要的宪政必须是：抗日各阶级联合专政的，即是抗日反汉奸专政的；人民及其代表有全权的；反封建和保护民主的。包括这三个原则的宪法，是对于民族有利，对于人民有利，同时也是对于各党各派有利的。

我们相信：中华民族不可灭亡，中国的宪政运动，必将胜利；并且紧接着这些胜利而来的，必将是抗日战争的全部胜利。

原载一九四三年十月十日延安《解放日报》



## 戴季陶

### 制礼原则示要

第一、自古制礼，主于政教，故对于士以下之庶人，不为严格之节制，而只以君乡大夫士之行为，示之以模范，俾其自然同化。故曰道之以德，齐之以礼，有耻且格。今亦宜采此原则，先定政教机关人员公私生活之仪节。政府行之，学校教之，民间私生活之仪节，凡无背于公共秩序善良风俗者，悉听其便。

第二、政府机关及政教人员奉行之仪节，特宜注重其公生活。必须有整齐严肃之法，而行之以简易之道。俾一切集会觐谒，悉能与地位时间相应，职务工作相合。而私生活之共同仪节，自家庭以至于社会，其尊卑长幼之序，食衣住行育乐之节，乃公生活之基础，亦必为之制定简易之规范。庶几本立道生，不言而信，试举例言之。

(一) 国府主席，为一国元首，一切文武官吏之定期不定期觐见召见引见，其时间若何，仪节如何，皆须有一定之制度，自此而下，各院部长官之对其属僚亦然。此种规定，与工作之效率，皆有密切关系，不仅形式上整齐已也。

(二) 元旦岁首，为一切生活除旧更新复始之期，是日全国上下，宜作何事，行何仪节，奏何音乐，应有规范。此而有节，则自年初以至年底之生活，皆可推而得之。

(三) 宴乐为吉凶祸福之所由生，颐而不得道，则必至于大过。各国舞蹈观剧，必着礼服，肃容止，而未成年者不得与

焉，其义深矣。中国宴乐久已无礼，社会之乱，教化之衰，种族之弱，由此可以知之。凶不节哀，则以死伤生，吉不能节乐，则以福致祸。苟制礼而能虑及此，不视为小而忽之，则其余大事之意义，可得而知矣。

第三、世界日趋大同，中国不能离世界国际关系而立国，则中国国民不能离世界文明社会之共同生活而作人。故今后一切礼制，一方面固须发扬固有之道德精神，一方面亦须适应世界文明国家大同之道。自第一次大战以来，就其害观之，世界从此进入一大乱之时代。就其利观之，世界实亦从此进入一大同之时代。大乱也者，亦即大治之必然经过，无可避免者也。此次大战，较前次破坏之大，不啻十倍。而战后国际共同生活之进步，亦必较前为更多。若就礼乐服制等之演变趋向推测之，今后一切生活之仪节，自国际交际以至个人生活，皆必日趋于简易。简者，所以节省物力，易者，所以节省时间也。（自第一次大战之后，一切建筑有两大趋向，一为朴素清洁，一为平凡适用，而中古以后之繁细已不为大众所采用矣。此次大战之后，除以上两点而外，将更有一特点，则坚实是也。以此为标准，而推测一切公私生活之仪节，其趋向之要点，皆可得而知。盖一切生活，皆必与现代科学工业之性质相应，必为不易之理也。）

第四、上述三点，大体为共同交换意见时顾虑所及。惟尚未讨论及之者，则一切礼仪，不离信仰。中国民族之信仰，以敬天尊祖为极则。故国礼以郊天为最大，以祭宗庙为最尊。民间之礼以婚姻为人伦正始，其礼亦以拜天地为则。今信仰不立，礼无所崇，仪无所依，各种困难，莫大于此。周祀文王于明堂，以配上帝，而未闻即以文王为上帝。今后为民主极之道何在，为常人所不思，实则此点为万事万物之源，文教之根



本，不能置而不论者也。至于尊师重道，崇德报功，慎终追远，此皆礼教之所赖以主者，更非可忽视者也。

（一九四三年十一月三日）

载《戴季陶先生文存》（一九五九年三月台湾版）

## 中华民国礼制之基本观念

礼者，人类共同生活秩序之体制，及行为之总称也。古人就礼之性质，有几种看法，就组织上看，便说是礼者体也，从意义上看，便说是礼者理也（去人欲，从天理）。从行为上看，便说是礼者宜也，所以五帝不相沿礼，三王不相沿乐，中华民国之礼制，将来如何演进，如何建立，其根本观念，全由中华民国自身的历史性来决定，虽不离中国固有的道德精神，亦决不会只因袭过去的习惯，虽不离现代世界人类文化的共同趋向，自有独立特具的精神，兹略述其基本观念如下：

第一、三民主义（特宜注意《建国大纲》的次第，首要其次其三明白标出的意义所在，至实行所主则有三）。

（一）诚 一心一德，贯彻始终。

（二）敬 夙夜匪懈，主义是从，矢勤矢勇，必信必忠。

（三）公 三民主义，吾党所宗，以建民国，以进大同。

此是国父一生精神贯注之大目的所在，读《礼运·大同篇》自知之。而《建国大纲》所以特以民生为首要之旨亦在此。（仓廩实衣食足之义。）

第二、十二守则 此中包含八德四维三达德。

第三、礼之七用 一建国家，二安社会，三和人民，四立事业（不知礼，无以立之义宜知），五厚风俗，六协万国（继绝举

废，治乱持危，朝聘以时，厚往薄来），七利后世。

第四、礼之六事 食衣住行育乐（此包含一切生活）。

第五、礼之四仪 视听言动（此包含一切生活）。

第六、五礼 吉凶军宾嘉。

第七、礼之三大类别 国礼，民礼，国际礼（三者之内容，皆包含上述五礼）。

第八、礼之四宜 时，地，人，事（由此而有经权常变之不同）。

第九、礼与教化 因礼立教，以教行礼，故离礼不成教，无教不成礼，而同乎流俗，合乎污世，决非所应有可知。

（一九四三年十一月三日）

载《戴季陶先生文存》（一九五九年三月台湾版）



杜国庠

## 略论礼乐起源及中国礼学的发展（节录）

——给提倡制礼作乐的先生们的一个答复

### 一

近来又有些人对于古代礼乐大感兴趣，鼓吹“复兴礼学”，提倡“制礼作乐”。他们大都是不辨真伪不加批判地撷拾了一些旧书堆里的资料或文句，夸大地把所谓礼乐赞叹一番，企图把应该加紧现代化的中国打扮成古色斑斓的怪相，好像只要再来一次“制礼作乐”，中国马上就会变成太平盛世似的；忘记了中华民族目前正在争取抗战的胜利，正在争取建国的前提，——而这却需要民主和科学的。不问他们的动机如何，照他们的说法看来，那至少在客观上必然要把中国拉上复古的道路，显然是与民主和科学的精神违背的。要是读者不相信的话，就请大家先看他们的议论。例如：

有的人在强调“复兴礼学”；以为要“复兴中国民族，应自复兴中国之固有文化始”，而“中国固有之文化，就中国民族之历史成绩言之，盖莫要于礼（？），……则今日复兴中国民族之固有文化，亦宜莫先于复兴礼学”<sup>〔一〕</sup>。这是道地的复古

---

〔一〕李翊灼：《复兴礼学之管见》上，《中国学报》第一卷，第二期。

论，要人们无条件的接受封建思想的。

有的人更进一步把所谓“儒家的根本观念”——“礼乐”观念，提高到“一种历史观”地位，说是“礼乐实有改变历史的作用，实为推进历史的动力，所以荀子所说的‘天下从之者治，不从者乱，从之者安，不从者危，从之者存，不从者亡’，……并不算怎样夸大，因为这乃是当然必然的法则”。所以“儒家礼乐历史观，在今日尚有其极高价值，今日国人（？）注重礼乐的制定，正是具有远识的措置，对于礼乐历史观的发扬，亦正是今日学者应有的责任，一个有价值学说的成立，不贵其有精审的理论，而贵其能表现于行事……”<sup>〔一〕</sup>。就是说，“礼乐的制定”，刻不容缓。但是，儒家提倡礼乐提倡了二千多年，为什么没有把中国“历史”“推进”？这一点，他可没有说，大概是不愿意说。

有的人则明明知道“夫礼不下庶人，则儒者不为平民备礼也明矣。证以传世经文，正复如是”，然而为了要替那“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的不平等的“生活水准”辩护，所以也就不能不替它找到“礼治”的理论根据，不得不把“礼治”铺张附会一番。你听他说吧：“盖儒者推行礼治，深有得于教学之理。其用则曰上行下效，于事则如风行草偃。即因礼者履也，礼之这个目的，在乎履行。礼意精微非恒人所能尽知，但使有仪足式，有则可依，则履行不为难事，……则礼治之目的达矣。故先儒独于礼治之推行，则曰‘民可使由之，不可使知之’。盖行之非艰，知之维艰，必待人人皆知艰难之礼意而后行礼，则世之礼文或几乎息矣。”由是而转到礼治在使人人安分守己，人人安分守己则社会便可安定的结论。所以又说：

〔一〕燕义权：《儒家历史观（二）》《礼乐》篇，《文化先锋》第三卷，第十一期。



“礼所示者，即社会生活水准。各人有各人的生活能力，则各人有各人的生活水准，求其生活能力与水准之均衡，故曰‘礼以制中’。然而礼之所以‘制中’者恃乎人人‘克己复礼’之努力也。克己者自充其生活能力而抑止其超乎能力所能负担之生活欲望之谓也。生活能力之高下，则视其服务于社会之事实为判。服十百人之务者，有其相称的生活水准，服千万人之务者，亦有其相当之生活水准……。服务能力增大，则其施惠于人群者亦因而增大。……则其人之欲求愈进而他人之受惠亦愈多矣”。 “礼意贯于治术，以调整人民之生活，造成安定之社会。故其为政，不能不偏倚天子士大夫克己复礼之示范作用……”<sup>〔一〕</sup>。这种说法，能否代表儒家的思想，且不管它；但和中国应有的民主，尤其是经济民主的精神是断然相反的。

有的人则把社会法则与自然法则混为一谈，在反刍着一部分儒者的夸大的说教；以为“世界上任何民族与国家，莫不有流行的礼节与音乐，但谁也不曾把它们的作用，发扬得像中国一样的崇高伟大（？）”。照中国古人的说法，以为礼乐可以决定个人的生死、社会的隆污、国家的存亡、世道的兴衰，所以把它当作一件无上的宝贝来特别重视”；他也明知“这种见解，如果拿来和现代欧美的科学家讨论，也许不易理解，甚且嗤为一种不可思议的怪谈”，然而他却充满着希望和自信地说：“如果其中含有一种不怪的真理，那末这种怪谈，也许会一变而为现代学术上的怪杰！”<sup>〔二〕</sup>他所认为“其中含有一种不怪的真理”是指的什么呢？结局还是中国古人所谓“序”与

---

〔一〕王梦鸥：《礼教与社会生活》，《文化先锋》第三卷，第十期。

〔二〕王冠青：《三民主义礼乐纲要》，《文化先锋》第二卷，第二十二期。

“和”的那套老调；而那套老调却有它所以被说教了的社会根据，即是替当时的统治阶层说话，把它当做一般“不怪的真理”看，便不科学。

有的人认为国民党的党政军各机关“多表现没有组织没有感情，无组织无感情，即所以表现礼坏乐崩，这现象是非常的危险”。因此主张必须用礼乐的“德育”来管教一下。因为“所谓礼者乃所以节众，即所谓组织严密；乐者所以和众，即所谓行动活泼。……两者是相互为用。比如在中国家庭里面训练小孩子，假如一任作母亲的疼爱放纵，也会把小孩惯坏的，所以作父亲的常常摆出严厉的面孔加以管束；假如作父亲的把小孩子管得太严厉，结果小孩子发脾气了，则又由作母亲的来爱抚安慰，所以中国人称之为严父慈母，礼乐的作用也正如此”。于是他便引用了历史的故事来证明这种意想不到的“大用”，说是“保甲长”出身的汉高祖，因叔孙通替他“制定朝仪”，以后“诸侯王以下”朝贺时“莫不震恐肃敬”，不敢再像从前那样胡闹，于是那做过“保甲长”的皇帝也“竟然认识了礼的大用”，很高兴地说：“吾乃今日知为皇帝之贵也！”

“乐”呢，也有妙用：“汉高祖诛项籍，引兵围鲁”，而“鲁中诸生尚讲诵习礼，弦歌之音不绝”，这种兵临城下而弦歌不辍的精神，较之现在“寇至则先去以为民望”的新士大夫们，“真是不可同年而语”<sup>〔一〕</sup>。这种老以“民之父母”自居而把人家当“小孩子”看待、“管束”的思想态度，才真是“非常的危险”！

恕我引得这么冗长吧。一来，因为下面行文的必要；二来，也想使读者省却翻书的时间，便知道那些提倡“礼学”、

---

〔一〕杨楫：《论三育并进》，《新评论》第九卷，第四期。



鼓吹“制礼作乐”的议论是怎样的一些“怪谈”以及其所企图实现的是怎样的一种礼乐。——表现得最具体的，要算林同济的“祭天”的提议了。

## 六

由于以上几节的研究，我们知道：一、所谓“礼乐”起源甚古，几乎是与人类以俱来；它们在原始时代，并没有什么神秘。二、现传中国古礼，实即周“礼”，其真实性大有问题；即使是真的，也不适于现代施用。三、而所谓“礼学”的，则自孔子以至于西汉，其本身实随着时代而发展，不能一概而论，但都具有差等观念，适应于从奴隶制社会后半期到封建社会建立期的社会经济结构的东西。所以，不加批判地提倡什么“礼学”，那必然要做古人的俘虏；而根据那些“礼学”来鼓吹“制礼作乐”，也必然要开倒车，硬拉中国走上复古的道路；因为它们都是既不科学又非民主的，不适于现代中国的东西。

我们坚持抗战已经进入第八个年头了。我们中国是四大盟国之一，胜利之后，一定要成为世界民主大家庭的重要一员。因此，我们必须使我们国家迅速地现代化——即是民主化和科学化起来，才能够胜任愉快地完成她的任务。因此，我们目前所需要的是民主的新礼节，科学的新音乐。但是这些需要有一般民主和科学的生活才能产生的，尽空喊“制礼作乐”，毫无用处。如果像现在有些人们那样的喊，不但要妨碍它们的产生，而且会给人一种幻想，以为马上就要太平，使人松懈争取胜利的努力，那才是罪恶呢！

其实，真正的礼乐，也不是设立一些局会之类的衙门，招集一班嗜古成癖的“学者”，就能够“制作”得出来的。我奉

劝诸君，最好少做些宣传古董贻误青年的文章，腾出一点时间来研究一下中国三千年来的历史，看看有哪一个朝代曾经制作过什么好的礼乐来（周公压根儿就没有制作过周礼），看看哪一次“制礼”，不是像叔孙通所定的“朝仪”之类，只博得“保甲长”出身的皇帝高兴，说一声：“吾乃今日知为皇帝之贵也！”看看哪一次“作乐”，不是像叔孙通所制的“宗庙乐”之类；只供皇帝老官儿祭祖祀天时的演奏，怕连皇帝自己也感到不若美人歌舞的有趣。这样的礼乐又和老百姓有什么相干？老百姓们所举行的还是一些“非礼之礼”，所歌唱的还是一些山歌民歌之类，而这些民歌，不但为他们所喜爱，甚至对于历代文学，还尽过“输血”的作用，二千多年的文学史，不就是最忠实的物证吗？就是有位有势的达官贵人，富商豪贾，碰到有“红白喜事”时，干的还不是那些“事不师古”的“大出丧”“唱堂会”的玩意儿，聊以示阔的吗？只有极少数极少数的泥古穷酸，像颜习斋那样的，才会死心眼儿遵守着什么“朱子家礼”，闹到几乎丧命，到头也大彻大悟，大反对起理学来了！呜乎，制礼作乐，其效可睹矣！

所以，我们相信：只要使民众获得充分的民主自由，获得丰衣足食的机会，获得接近世界前进的新文化——尤其是新的科学和文艺，获得批判接受中国过去文化的方法和时间，那末，经过了一个相当时期之后，一定会有优美的礼节和音乐产生出来。

一九四四年八月十日

载《杜国庠文集》（人民出版社一九六二年七月版）



梁漱溟

## 社会演进上中西殊途（节录）

### 论理本位底社会

对于他们在社会本位个人本位之两端，翻复不已底西洋社会，我们说此历久不变底中国社会，是一“伦理本位底社会”。

何谓伦理？我们可以复述前章的话：人和人相与之间，就有了伦理关系。伦者，伦偶；正指人们彼此之相与。人一生下来，便有与他相关系之人（父母，兄弟等）；人生将始终在与人相关系中而生活（不能离社会）。故伦理关系始于家庭，而不止于家庭。亲切相关之情，发乎天伦骨肉；乃至一切相与之人，随其相与之深浅久暂，莫不自然有其情。因情而有义。父义当慈；子义当孝。兄之义友；弟之义恭。夫妇，朋友，乃至一切相与之人，随其亲疏厚薄，莫不自然互有应尽之义。伦理关系，即是情谊关系，亦即其相互间底一种义务关系（以上见第三章）。“伦理”之“理”，盖正在此情与义上见之。

人生实存于各种关系之上，而家人父子乃其天然基本关系；故伦理首重家庭。父母总是最先有底，再则有兄弟姐妹。既长，则有夫妇，有子女；而宗族戚党亦即由此而生。出来到社会上，于教学则有师徒，于经济则有东伙，于政治则有君臣官民，遇事相助则有乡邻朋友。随其年龄和生活之开展，而有其若近若远四面八方数不尽底关系。是关系，皆是伦理，皆有其情与义。然为表示彼此亲切，加重其情与义，则于师，恒曰

“师父”，而有“徒子徒孙”之说；于官，恒曰“父母官”，而有“子民”之说；于乡邻朋友，则互以伯叔兄弟相称谓。举整个社会各种关系，而一概家庭化之，务使其情益亲，其义益重。由是乃使居此社会中者，每一个人对于其四面八方底伦理关系，各负有相当义务；同时其四面八方与之有伦理关系底人，亦各对他负有义务。全社会之人，不期而辗转互相连锁起来，无形中成为一种组织。——我们所说“中国社会以伦理为组织”，即指此。

大抵社会组织，首在经济上表著出来。近代西洋所以为个人本位底社会者，即因其视财产同于身体，一样地为个人所有之一种自由。反之，社会主义者所求底社会本位底社会，便是以土地和一切生产手段统归社会所有。伦理本位底社会于此，两无所似。

伦理社会中，夫妇、父子情如一体，财产是不分底。有时祖父在堂，则祖孙亦不分；父母在堂，则兄弟等亦不分。分则视为背理。——是曰共财之义。不过伦理感情是有等差底，而生活以分居为便，故财不能终共。于是在兄弟之间或近支亲族间，便有分财之义。最初是在分居时分财，分居后富者时或再度分财于贫者。亲戚朋友，彼此间有无相通，是曰通财之义。通财，在原则上是要偿还底：盖其分际又自不同。遇到某一种机会，施财亦是一种义务；则大概是伦理上关系最宽泛底了。要之，在经济上皆彼此顾恤，互相负责，有不然者，群指目以为不义。此外如许多祭田、义庄、义学等，为宗族间共有财产；大都是作救济孤寡贫乏和补助教育之用。这是从伦理负责观念上产生出来底一种设备，与集体生活相似而不同。

然而我们可以看出这种社会经济生活，却隐然有似一种共产。不过其相与为共底，视其伦理关系之亲疏厚薄为准：愈亲



厚，愈要共，以次递减。同时，亦要看这财产之大小：财产愈大，将愈为多数人之所共。盖无力负担，人亦相谅；既有力量，义务随之而宽。此所以谚有“蛇大窟亦大”之语。又云“有三家穷亲戚，不算富；有三家阔亲戚，不算贫”。然则其财产不独非个人有，非社会有，抑亦非一家庭所有；而是看作凡在伦理关系中都有分底了。谓之“伦理本位底社会”，谁曰不宜。

随此看重伦理情谊而有之结果，便是以财产为享用之物，而缺乏更以增殖财产之资本观念。它类近于社会主义之消费本位底经济，而不趋向于生产本位底资本主义之路。这在人生态度上，对照近代西洋人可算导中国人于比较正确之路。但中国或因经济上不走向资本主义，而技术上亦就总不发生产业革命者，其故未始不在此。那却是一件可惜底事。

比国君为大宗子，称地方官为父母，视一国如一大家庭。但知有君臣、官民相互间之伦理的义务，而不认识国民与国家之团体关系。一般国家之阶级统治，亦由此隐晦或消融。——这是伦理社会给予政治的影响和变化。

中国自古有“以孝治天下”之说，殆为西洋人所难于理解。其实这与近代西洋人所信“从人人之开明底利己心，就使社会福利自然增进不已”者，正好相比。它是说：从人人之孝弟于其家庭，就使天下自然得其治理；所以为君上者，莫若率天下以孝。福利与进步，为西洋政治要求所在；而伦理关系都各自作到好处(所谓父父子子)，大家相安相保，则是中国政治之理想。这两者虽不同，然其都取放任而不主干涉则相近。西洋近世由此大演其自由竞争，创造了灿烂底物质文明；中国亦由此果然度了二十年所谓“安息于地上”之生活。——此可以见其不但整个政治组织纳于伦理关系中，抑且其政治上之理想与途术，亦无不出于伦理归于伦理者。

中国人似从伦理生活中，深深尝得人生趣味。象孟子所说：

仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也。礼之实，节文斯二者是也。乐斯二者。乐则生矣，生则恶可已也！恶可已，则知足之蹈之，手之舞之！（朱注：“乐则生矣”，谓事亲从兄之意油然而生，如草木之有生意。既有生意，则其畅茂条达自有不可遏者；所谓“恶可已”也。其又盛，则至于“手舞足蹈”而不自知矣！）

固然其中有教化设施的理想，个人修养的境界，不是人人现所尝得底。然其可能有此深醇乐趣，却信而不诬。人人所尝得者，不过如俗语“居家自有天伦乐”，而因其有更深意味之可求，几千年中国人生就向此走去而不回头了。

反之鰥、寡、孤、独，自古看作人生之最苦，谓曰“无告”。此“无告”二字，颇可玩味。无告，是无所告诉；何以无所告诉，便为最苦？固然有得不到援助之意，而要紧尚不在援助之有无。要紧在有与我情亲如一体底人，形骸上旦夕相依，神魂间尤相依以为安慰。一啼一笑，彼此相和答；一痛一痒，彼此相体念。——此即所谓“亲人”。人互喜以所亲者之喜，其喜弥扬；人互悲以所亲者之悲，悲而不伤。盖得心理共鸣，衷情发舒，合于生命交融活泼之理。所以疾苦一经诉说，不待解救，其苦已杀也。西洋亲子异居，几为定例；夫妇离合，视同寻常。直是不孤而孤之，不独而独之，不务于相守，而恒相离；我以为变，彼以为常。藉此不同底习俗，而中国人情之所尚，更可见。

同时因为中国是职业社会而不是阶级社会之故，每一个家庭或家族，在社会中地位可能有很大升降，这给予家庭伦理以极大鼓励作用（详后），一家（包含成年底儿子和兄弟），总



是为了它一家的前途而共同努力。就从这里面，人生的意义好象被他们寻得了。何以能如此？其中有几点道理：

一、他们是在共同努力中；如所谓“三兄四弟一条心，门前土地变黄金”，“家和万事兴”，一类谚语，皆由此而流行，熙熙融融，协力合作最能使人心境开豁，忘了自己。此时纵然处境艰难，大家吃苦，正亦乐而忘苦了。

二、所努力者，不是一己的事，而是为了老少全家，乃至为了先人，为了后代。或者是光大门庭，显扬父母，或者是继志述事，无坠家声；或者是积德积财，以遗子孙。这里面可能意味严肃、隆重崇高、正大，随各人学养而认识深浅不同。但至少，在他们都有一种义务感；在尽了他们义务底时候，睡觉亦是魂梦安稳底。同时，在他们面前都有一远景，常常在鼓励他们工作，当其厌倦于人生之时，总是在这里面（义务和远景）重新取得活力，而又奋勉下去。每每在家贫业薄寡母孤儿的境遇，愈自觉他们对于祖宗责任之重，而要兴复他们的家。历史上伟大人物，由此产生者不少。

中国人生，便由此得了努力底目标，以送其毕生精力，而精神上若有所寄托。如我夙昔所说，宗教都是以人生之慰安勸勉为事；那么，这便恰好形成一宗教的替代品了。

盖人生意味，最忌浅薄。浅薄了，便拢不住人类生命，而使其甘心送他的一生。饮食男女，名位权利，固为人所贪求，然而太浅近了。事事为自己打算，固亦人之恒情；然而太狭小了。在浅近狭小中混来混去，有时要感到乏味底。特别是生命力强底人，要求亦高；他很容易看不上这些，而偏对于相反一面——如贞洁禁欲，慷慨牺牲——感觉有味。权利欲所以不如义务感之意味深厚，可能引发更强生命力出来，表见更大成就者，亦正为此。这种情形，是原于人的生命本具有相反底两

面：一面是从驱壳起念之倾向，又一面是倾向于超躯壳或反躯壳。两面中间，则更有复杂无尽底变化。宗教正是代表后一倾向。其所以具有稳定人生之伟大作用者，就为它超越现实，超脱躯壳，不使人生局于浅近狭小处而止。生命力强底人，得其陶养而稳定，庸众随之亦不成问题。中国之家庭伦理，所以成一宗教替代品者，亦为它融合人我，泯忘躯壳，虽不离现实而拓远一步，使人从较深较大处寻取人生意义，实在是那中间变化的一种——这又是中国的中间性之一例。

### 职业分途底社会

在西洋社会，中古则地主与农奴两阶级对立，近代则资本家与劳工两阶级对立。中国社会于此，又一无所似。假如西洋可以称为阶级对立底社会，那么，中国便是职业分途底社会。

所谓阶级对立，是在一社会中，其生产工具与生产工作有分属于两部分人之形势。例如西洋中古以农业生产为主，其生产要件是土地，地主拥有土地而不耕作，农奴耕作而不能自有其土地。近代以工业生产为主，其生产手段在工厂机器一切设备；资本家拥此设备而不操作，工人操作而工厂却不为他所有。这样之结果，遂形成剥削与被剥削之两面。其彼此之间，有互相依存关系，又有互相矛盾底关系。大抵初起时，相依之意味多；入后则矛盾之形势日著。我们所要注意者，即在此矛盾对立之形势，至于贵贱贫富之等差不齐，则尚非问题所在。

中国之不同于西洋，即在（没有构成这两面。其生产手段没有被垄断于一部分人底情势。此其所以然，盖有三点：

第一是土地很早便解脱于封建束缚而自由买卖，人人得而有之。

第二是遗产很早便是诸子均分制，而非长子继承制。



第三是蒸汽机电机迄未发明出来，乃致较大机械亦没有，集中底大规模生产遂无可能。

由于第一第二两点，就使土地难于集中而垄断之，由于第二第三两点，就使工业上没有什么集中而可垄断底资本。农民很可能是自耕农，工人多半有他们自己底作坊。这就是：生产工作者恒自有其生产工具，而自行其生产。各人作各人的工，各人吃各人的饭，只有一行一行底职业，而缺乏两面对立底阶级。

遗产均分，为中国社会一特色，西洋日本都不如此；而且在中国几乎行之两千年之久了。有人说：封建社会的核心，是长子继承制度。英国所以生产资本主义，其原因亦是靠此长子继承制，能预先在封建社会里面，集中了经济上底力量。由封建领主之商业化，和大资产者的大垦牧公司，互为因果造成了他们现代资本主义。中国社会所以不能前进到资本主义，并不是受了封建底桎梏，实实在在就因为中国这种遗产制度，把财产分成零碎，力量分散。——此话似不错底。

其实经济上之趋于分散不趋于集中，趋于消费本位不趋于生产本位，其情势早决于社会组织之伦理化（说见前），遗产均分不过顺沿此情势而来，又予以有力之决定。再加以土地自由买卖，其结果就使土地时有转移，贫富时有升沉。此从“一地千年百易主，十年高下一般同”底谚语，很可看出。垄断底趋势，既被打破，阶级便演不成。虽间有垄断之例，亦终是无效底。

中国政治上同一缺乏阶级。即经济上未构成剥削被剥削之两面，政治同一未构成统治被统治之两面。中国的君主，当真是“孤家寡人”，与欧洲封建社会大小领主共成一统治阶级，以临于农民者形势大不同。除了极少数皇亲贵戚以外，没有完

全与他共利害之人。这就是罗素所指为中国文化三大特色之一底：官吏制度发明特早，而贵族不为领主以临民。官吏从乡举里选或考试制度产生，虽以君主之命而操治权，是暂而非常。他来自田间（多半如此），又随时都可罢官归田。在他生活上所与往还因依之亲戚族众邻里乡党朋友一切之人，又恒在士农工商之四民，其心理观念，实际利害，自与他们相接近或相同。于是皇帝乃一个人高高在上，以临于天下万众；如俗所云“一人在上万人在下”者。此时他与众人不能为敌，只能为友，古语有“得人心者昌，失人心者亡”，正为此。因此官吏要忠于其君。并不是放弃其固有立场改从君主立场之谓，却是“爱民如子”“直言敢谏”了。阶级对立底形势，终无法构成。

政治上未构成阶级，所以官吏或士大夫便不算一阶级，而宁为社会中一项职业。这从士、农、工、商四民之并列，“禄以代耕”、“耕读传家”的老话，皆足为其证明。其间身分或有高下，然非阶级之谓。整个中国社会只见其职业分途底形势，不见其阶级对立底形势。

### 伦理本位与职业分途

伦理本位与职业分途这两面，又是彼此顺益交相为用底。如前指出社会组织之伦理化，使经济上趋于分散不趋于集中，趋于消费本位不趋于生产本位，凡消极使阶级对立不成者，即是积极助成职业分途。又由社会组织之伦理化，彼此不是宗族便是姻戚，不是姻戚便是乡里世好。使人与人之关系为横底平面发展，而不使其向于纵立底阶级关系，或者沟通其上下间，亦都是顺成此职业社会底，另一面，从生产技术上小规模经营有其方便，大规模经营非甚必要，土地或资本又不易集中，



于是社会上多是些小农小工小商，零零散散各营生业，他们全靠其一家大小共同努力，自然形成“相依为命”底样子；其伦理关系安得不从而益加巩固密切！便是家人之外，更有伙计学徒；然此东伙师徒之间，大非资本家与工人之比。西洋劳资两方相维以利，相胁以势；遇事依法解决，彼此不发生私人感情。而此则朝夕同处，可能从待人厚薄作事勤惰上，彼此深相结纳。在劳资两方断不共一立场同一命运者，而师徒东伙可能同甘苦共患难。盖阶级对立之势成，则伦理观念自尔淹没；反之，阶级分化不著，则职业各营乃大有造于伦理。又因贫富贵贱升沉无定，士农工商各有前途可求，故有家世门祚盛衰等观念；或追念祖先，或期望儿孙，父诏其子，兄勉其弟，悉使人倍笃于伦理而益勤于其业。

还有政治经济两面，亦是互为影响，协调一致，以共成此局。从历史上看，政权不为贵族阶级垄断，而新分子得以插足，似极早。如《尚书·尧典》所谓“明明扬侧陋”，如孟子所云“傅说举于版筑，胶鬲举于鱼盐”，是其例。这种趋势萌露以后，到战国时代各国竞相罗致人才而大为显著。汉唐以来两千年间，选举考试各制度建立，虽难期尽善，代有纷更；然正见时时要求矫其偏弊。卒至“将相本无种，男儿当自强”，“朝为田舍郎，暮登天子堂”之谚语流行，而统治不成阶级其势大定。但此类政治新兴人物，自来即与欧洲所谓新兴阶级之凭藉于经济者不同，而好象凭藉于知识头脑。他们不是以集团势力和贵族争衡，而是以其个人才略学识德望见重于时，直从国君手中取得权位。在春秋战国，则儒墨百家骈起；在汉以后唯余儒士。我们姑且优侗总括之曰士人。同时，在公族无权游士擅政底国家如晋如秦，即是郡县早见施行土地早得解放者。中国封建社会，就是这样崩坏底，政治上阶级分解，而经济上

又不得有阶级形成，亦即由此，本来在土地解放商业大兴以后，可能有土地兼并，资本集中。事实上此兼并与集中，亦始终不断于社会史；但同时士人亦始终不断本其理想而予以打击。限田、均田、重农抑商，两千年来史不绝书，不必细数。结果，士人固不得行其志，而资产者亦不能遂其垄断，以支配政权达于间接之统治。由政治上无阶级，自不容许经济上有阶级；经济上之垄断不成，政治上之垄断亦不能有；互为因果，大抵如是。阶级统治之不成，中国政治乃不得不伦理化。由政治之伦理化，乃更使社会职业化。职业又有助于伦理。如是，伦理与职业，政治与经济，辗转相成，循环扣合，益臻益治，其理无穷。

这样演来演去，在社会结构上中国就自成一家，不同于他方。

载《社会演进上中西殊途》（中周出版社  
一九四四年九月版）



张友渔

## 民主运动与复古倾向

### 一

我国在目前民主运动展开之时，存在着一种复古的倾向，那就是强调中国早已存在着光辉的民主理论和完善的民主政治，因而所谓民主运动的任务，不是寻求新的东西，而只是实现旧的东西，换句话说，民主运动不应该是革新运动，而应该是复古运动。这种倾向，也许是产生于“民族自信心”，或对于中国传统文化的爱护。但是不仅不符于历史的真实，而且发展下去，可能发生阻碍民主运动的有害结果。为了推进民主运动，必须加以适当的纠正。

### 二

中国是不是已存在着光辉的民主理论呢？严格地说，并不存在。《尚书》所谓“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威”；“天视自我民视，天听自我民听”；“民为邦本，本固邦宁”；以及《孟子》所说：“民为贵，社稷次之，君为轻”；“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”；这一些话，固然是“重民”的表示，但却不能说就是民主理论，有人因为儒家持着这种论调，便说儒家的政治学说是比较卢梭的《民约论》，更为切实的民主理论，这是不恰当的夸张。所谓理论是有组织，有系统的，一贯的，整个的思想，不能只拿一言片语

来代表。儒家的确是强调着“民”的重要性，劝告统治者重视“民”的作用的。但由于受着时代和社会地位的限制，他们不能不是站在“君”的立场说话，而不是站在“民”的立场说话；是为了巩固“君权”，而不是为了拥护“民权”。因此，就他们的整个学说系统来看，实在是“君主理论”，而不是“民主理论”。这一点，是连梁启超氏也已在数十年前，便指出了的。他说：

“惟孔学则严等差，贵秩序，而措而施之者，归结于君权。其所以干七十二君，授三千弟子者，大率上天下泽之大义，扶阳抑阴之庸言，于帝王馭臣，最为适合。

“夫半开之民之易欺也，朝四暮三，则众狙喜，且咎且怡，则群儿服，故宋修《太平御览》以彀英雄，清开博学鸿词以戢反侧，盖逆取顺守，道莫良于此矣。孔学说忠孝，道中庸，与民言服从，与君言仁政，其道可久，其法可行，非如法家之有术易以兴，无术易以亡也。

“盖儒学者实与帝王相依附，而不可离者也。故陈涉起而孔鮒往，刘季兴而叔孙从，恭顺有加，强聒不舍，捷足先得，谁曰不宜。”

又说：

“儒教之所最缺点者，在专为君说法，而不为民说法。其为君说法，奈何？若曰：汝宜行仁政也，汝宜恤民隐也，汝宜顺民之所好恶也，汝宜泽民之舆论以施庶政也。是固然也，若有君于此，而不行仁政，不恤民隐，不顺民之所好恶，如采民之舆论，则当由何道以使之不得不如是乎？此儒教所未明答之问题也。夫有权之人之好滥用其权也，犹虎狼之嗜人肉也。向虎狼谆谆说法，而劝其勿食人，此必不可得之数也。谓余不信，则试观二千年来，



孔教之盛，极于中国，而历代君王能服从孔子之明训，以行仁政，而事民事者几何人也？然则其道当若何？不可不箝制之以民权。儒教不然，以犯上作乱为大戒，犹可言也；浸假而要君亦为大不敬矣，犹可道也，浸假而庶人议政亦为无道矣！是何异语人曰：吾已戒虎狼勿嗜汝，汝但恭顺俯伏于其侧，虽犯汝，而不可校也！”

这就是说，儒家的政治学说是“上天下泽”，“扶阳抑阴”的君权主义；是“朝四暮三”，“且答且饴”的驾驭手段，是“为君说法，而不为民说法”的御用工具。这批评并不算过奇。孟子是被称为儒家中最重视“人民”的人，他不仅说过“民为贵，君为轻”，“君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”的话，而且还替汤放桀，武王代纣辩护过，说，那是“诛一夫”，而不是“弑君”。但是尽管发表这样激烈的言论，而仍不外是替君主打算。这是拿他自己的话，所能充分证明的。例如他说：

“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民斯得天下矣，得其民有道，得其心斯得其民矣；得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施尔也。民之归仁也，犹水之就下，兽之走圯也。故为渊驱鱼者，獯也；为丛驱爵者，鹬也；为汤武驱民者，桀与纣也。”

“所欲与之聚之，所恶勿施尔也”，是为了得民心，得民心是为了得天下，这能说是民主理论吗？孟子强调“王道”，“仁政”，在当时，比较那些实行“霸道”，“暴政”的人，自是高一筹。但把它认为民主理论，却实在是歪曲史实。至于孟子以后的儒家，则连孟子所说过的话，也不敢说了。试翻一翻汗牛充栋的儒家著述，象“民为贵，君为轻”这样的话，有

几句呢？儒家的政治学说，决不是民主理论。

### 三

中国是不是已存在着完善的民主政治呢？老实说，并不存在。有人说，不一定君主国家尽是专制，共和国家尽是民主。中国虽然数千年来，都是君主国家，但却是民主，不是专制。这显然是和孙中山先生的看法，背道而驰的。中山先生说：“余之从事革命，以为中国非民主不可”。如果中国数千年来，就已经是民主国家了，这话，岂不是无的放矢？中山先生又曾称道辛亥革命的成果，说：“四千余年君主专制之迹，予以铲除，使民主政治予以开始”。如果中国原来就不是君主专制的国家，这话，岂不是“歪曲史实”？

又有人说：

“古今中外，虽有三种政治形态——但却有两种政治实质——神意政治与民意政治。”

“帝王之权力，若非建筑于神意，则必建筑于民意。”

中国呢？

“孔孟努力之结果，在理论上，是开举世民意政治之先声，为任何中外政治家所不敢望其项背；在事实上，对于我国二千年来政治社会，有莫大之贡献。”

于是：

“我国政治社会在孔孟民意思想之支配下，统治者与被统治者间之权利义务关系，向即甚为调和，人民向无不自由之感觉。”

“我以为我国二千年来朝代兴亡之循环，与欧美现代政党政治制度下，各大政党之交互执政，并无多大不同。”



这种说法实在近乎诡辩。实际，近代资本主义国家的君主立宪政体象英国，固不失为有产者层民主政治的一种形态，但封建国家的君主政体，则是代表着地主层的利益，因而不问它是不是还受着神权的支配或影响，是不是还采取着“神道设教”的方式，而其为专治政权则一，不把封建国家的地主和一般人民分开来看，不把封建国家的君主当做地主层利益的代表来看，而把地主和一般人民看做和神对立的一个整体，把君主看做站在神和这个整体中间的，脱离了社会集团关系的个人，因而断定“君权政治若不于神意与民意二者间，择一以建立其权力基础，势必无法以一人之意志，维系千万人之意志，无法以一人之权力，君临千万人之权力”，这不是诡辩是什么？

有人说，这并不是诡辩，而是存在着事实根据的，什么事实根据呢？就是儒家所曾称道的唐虞禅让的盛事。《孟子·万章篇》说：

“万章曰：‘尧以天下与舜有诸？’孟子曰：‘否，天子不能以天下与人。’‘然则舜有天下也，孰与之？’曰：‘天与之。’‘天与之者，谆谆然命之乎？’曰：‘否，天不言，以行与事示之而已矣。’曰：‘以行与事示之者如之何？’曰：‘天子能荐人与天，不能使天与之天下，诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者，尧荐舜于天，而天受之，暴之于民，而民受之；故曰：天不言，以行与事示之而已矣。’曰：‘敢问荐之于天，而天受之，暴之于民而民受之，如之何？’曰：‘使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人与之。故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于

南河之南。天下诸侯朝覲者，不之尧之子而之舜；讼狱者不之尧之子而之舜，讴歌者不讴歌尧之子，而讴歌舜：故曰：天也。夫然后之中国，践天子位焉。”

这不是表示舜得天下，是由于人民拥戴吗？尧禅舜如此，舜禅禹也是如此。因此，可以说：

“尧舜禅让之性质有三：（1）天子不能以天下与人，故尧舜不能以天下与舜禹；（2）天亦不能以天下与人，故天亦不能以天下与舜禹；（3）必须民意归之，才能得天下，故舜禹之受禅，非受于尧舜，而受于人民之爱戴也。由此，可知君主之由禅让产生者，乃决于民意之皈依。”

的确，尧舜不能任意以天下与舜禹，也不能任意以天下与丹朱和商均。应该谁来继承他们的“帝位”？须征得“四岳”们的同意，须经过“四岳”们的推选，须博得“诸侯”的朝覲，“人民”的讴歌。这是因为那时，还是氏族社会；尧舜只不过是氏族社会的酋长；在氏族社会，酋长必须经过氏族会议民主地选举，氏族会议并得随时罢免它。这可以说是“民主”，但不是现在所需要的民主政治，也不是中国独有的“特产”，而是在全世界一切氏族社会里，曾经存在过，并且在落后民族今天还存在着的东西。如果我们把它认为中国早已存在的完善的民主政治，岂不是要把回到氏族社会，做为我们的理想吗？

并且这种氏族社会的“民主”制度，在封建社会里，早已不存在。封建时代的君主专制政体决不能借它为掩护，而贴上民主政治的商标。因此，要说数千年来的中国政治，一直都是民主政治，便须另找理由。于是有人说：

“中国传统政制既非君主专制，同时，亦非阶级专



制，此等不须再说，然则中国传统政体，自当属于一种民主政体，无可非难。吾人若为言辞之谨慎，当名之曰：中国式之民主政治。当知中国虽无国会，而中国传统政府中之官员，则完全来自民间，既经公开的考试，又分配其额数于全国各地，又按照一定年月，使有新分子参加，是不啻中国政府早已全部由民众组织。”

以“中国传统政府中的官员，完全来自民间”，而断定“中国政府早已全部由民众组织”，因而“中国传统政体，自当属于一种民主政体”！这完全是抹煞事实，混淆名词的谬论。第一，君主专制和官僚制度，并不是相互对立，而是相互依存的。所谓君主专制只不过是说，最高统制权握在君主手里，换句话说，也就是“主权在君”，并不是说，统治权的行使，完全不必运用其他任何机构，事无巨细，都要君主躬亲处理，事实上，是不可能的。愈是君主专制的国家，愈是“主权在君”的国家，君主所要过问的事情愈多，则愈不能不依靠别人，别的机构来帮助它。庞大的官僚群，正是专制君主所不可缺少的股肱、手足、爪牙；而官僚制度也正是君主专制政体下，必然存在的附属物。试问世界史上，那一个君主专制国家，没有官僚制度存在？官僚制度的存在，只是君主专制的加强，而不是它的削弱。沙发诺夫说：

“战国封建的混战，把寄生在封建制度巢穴中的封建官僚养大了，并且把它们抬举到社会的金字塔的上层来。”

“封建诸侯为着争霸权和争统治，而造成的不断的战争自身，更造出一种对专门人才的急切的需求，如军事专门人才，外交专门人才，封建压榨机关的专门人才。我们从孔子孟子口中知道，战国的诸侯，彼此如何互相竞争，

招请最有名的专家来替自己做事。封建的混战，培养了封建官僚。”（《中国社会发展史》）

这说明官僚是怎样地帮助着封建统治者。到秦汉以后，统一的封建政权树立了，为了控制和压榨全国人民，更需要大量的所谓“专门人才”的官僚。选拔这些“专门人才”来做官，是为了帮助君主，巩固统治，并不是实行民主政治。唐太宗说：“天下英雄，尽入吾彀”。一句话，道破了个中秘密。第二，固然在官僚中，不是没有和君主一时对立乃至冲突的事情。“权臣”的攘夺君主权位，“忠臣”的横遭君主斥戮，原是史不绝书的。但这只是代表地主层利益的统治集团内部的斗争，决不是人民大众反抗君主专制的斗争。君主代表地主层，官僚也同样是地主层的代表。不管他们是出身贵族也好，“来自民间”也好，在封建制度社会内，只要是官僚，结局必然是代表地主层的利益的。《左传》说：

“天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台，马有圉，牛有牧。”

士以上是官僚，士以下是奴隶。官僚是拥有土地的大小“地主”。象《孟子》所说：

“天子之卿，受地视侯，大夫受地视伯，元士受地视子男。”

这固然是指秦汉以前的制度而言，但秦汉以来的官僚，也依然是身属地主层或服役地主层的。以贵族、外戚而居高位、握大权的，固不待说，即使有“来自民间”的“布衣宰相”罢，这所谓“民间”，还是有一定的界限的。《前汉书》所载汉景帝的诏，说：

“今訾算十以上乃得官（应邵曰：十算十万也）。廉



士算不必众。有市籍不得官，无訾不得官。朕甚愍之！訾算四得官，亡令廉士久失职，贪夫长利。”

这就是说，当时，有十万财产的人，才能做官，而有市籍的即商人又不得做官，则有十万财产的人，不是只有地主吗？魏晋六朝，更造成了门阀制度，所谓“上品无寒门，下品无世族”，出身“寒门”的人，虽不是绝对不能获得一官半职，但究竟是少数，官僚地位，大都为世族所独占了的。而世族呢？也正是地主层。隋唐以后的科举制度，诚然是“既经公开的考试，又分配其额数于全国各地，又按照一定年月，使有新分子参加，”好象一般人民都有参加政治的机会了。但实际上，有些“下层民众”是被剥夺了参加考试的资格的。例如清制，“凡曾鬻身为人仆者，曾在公署执行皂隶之役者，曾为娼优者及隶蛋尸者，皆谓之身家不清白，其子孙不得应试入仕”（梁启超：《中国专制政治进化史论》）。农民呢？固然具有参加考试的资格，但他们在地主层的压迫和榨取之下，根本没有受教育的机会，那里能去参加考试呢？况且考试权为君主所掌握，录取的标准为君主所决定，君主既是代表地主层的利益，则抱着反对地主层的思想的人，纵使参加考试，也必名落孙山之外。考试制并不能保证一般人民都可能参加政治。最后，所谓民主政治，简单地说，就是主权在民，也就是人民握有支配政府的政权。它和人民都有机会做官，完全不同。如果主权握在君主的手里，则做官只不过是替君主服务，甚至可以说是替君主做奴才。位极人臣的宰相，君主还可以任意把它斥逐、监禁、砍脑袋，甚至按倒在大庭广众中打屁股！这和民主政治有什么相干呢？考试制度只不过是一种用人的办法。民主政治下，可采用这种方法，君主专制政治下，也可采用这种方法。把考试制度和民主政治混淆起来，实在是毫无道理的。

## 四

我们万不可牵强附会，硬说中国数千年来的封建的君主专制政治是民主政治；更不可说是“中国式的民主政治”，因为这样会妨碍了民主运动的发展，并惹起全世界的误会。

中国今天所需要的民主政治，不是欧美式的有产者层执政的民主政治，也不是苏联式的无产者层执政的民主政治，而是各阶层联合执政的三民主义的民主政治。因为它和别的国家所已实行的民主政治不同，而把它叫做“中国式的民主政治”，也未尝不可。但这种“中国式的民主政治”，并不是“古已有之”的东西，而是正在形成中的东西；不是永恒不变的东西，而是不断发展的东西；不是中国所独有的东西，而是和中国处在同样情况之下的国家都可产生的东西；不是旧的封建的君主专制的政治，而是新的三民主义的政治。因此，我们的民主运动，是革新运动，而不是复古运动。为了推进民主运动，一切复古倾向是必须加以纠正的。

原载《宪政月刊》第十号（一九四四年十月一日）