

茅盾·于潮等著

方
生
未
死
之
間

小雅出版社印行

方 生 未 死 之 間

著 者

出 版

裝 幀

總經售者

民國三十六年三月二十日印刷
民國三十六年四月一日滬一版發行

于 萃

潮 盾

利 豐 書 報 社 發 行 所
電 話 一 三 八 二 五



序

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

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

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

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

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

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

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

所幸的是，歷史不會儘走回頭路。

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

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

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

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

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

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

到現在問題匯流到一點：改變生活態度成了這一新文化運動的靈魂。

于潮先生說：

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

「……………」

「百川歸海，所以這些問題歸結到一點：生活的意義。」

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

「……………」

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

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

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

什麼是生活的廣度？嘉烈先生說：

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

什麼是生活的深度？嘉烈先生說：

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

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

什麼是生活的密度？

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

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

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

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

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

這樣，儒家道家和「土匪」就構成了中國士大夫文化傳統中的三大要素。

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

實一方面是「無法無天」的橫行霸道。

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

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

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

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

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

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

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

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

篇目

序·····	史任遠
方生未死之間·····	于潮一
感性生活與理性生活·····	項黎元
論生活態度與現實主義·····	于潮元
生活的三度·····	嘉梨亞
論所謂「生活的三度」·····	茅盾毛
論藝術態度和生活態度·····	項黎空

方生未死之間

于潮

登九天兮撫彗星

竦長劍兮擁幼艾

——屈原

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

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

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

生活有什麼意思？還不是那一套；於是從這里就產生了麻木。

生活有什麼意思？哦，够了，够了，於是從這里就產生了疲倦。

生活有什麼意思？還不是過一天算一天，於是從這里就產生了消沉。

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

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

爲什麼弄到這般田地？

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

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

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

「文王拘而演周易，

仲尼厄而作春秋，

屈原放逐，乃賦離騷，

左丘失明，厥有國語」

正是指的同一現象。

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

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

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

一

從「五四運動」算起，中國的新文化運動整整的二十五年了。

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

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