

民國叢書

尚

守常文集

獨秀文存

上海書店

民國叢書

第一編

· 92 ·

綜合類

守常文集
獨秀文存

李大釗著
陳獨秀著

上海書店

李大釗著

守常文集



本書據北新書局1949年版影印

序

我最初看見守常先生的時候，是在獨秀先生邀去商量怎樣進行新青年的集會上，這樣就算認識了。不知道他其時是否已是共產主義者。總之，給我的印象是很好的：誠實，謙和，不多說話。新青年的同人中，雖然也很有喜歡明爭暗鬥，扶植自己勢力的人，但他一直到後來，絕對的不是。

他的模樣是頗難形容的，有些儒雅，有些樸實，也有些凡俗。所以既像文士，也像官吏，又有些像商人。這樣的商人，我在南邊沒有看見過，北京却有的是舊書店或箋紙店的掌櫃。一九二六年三月十八日，段祺瑞們鎗擊徒手請願的學生的那一次，他也在羣衆中，給一個兵抓住了，問他是何等樣人。答說是『做買賣的』。兵道：『那麼，到這裏來幹什麼？滾你的罷！』一推，他總算逃得了性命。

倘說教員，那時是可以死掉的。

然而到第二年，他終於被張作霖們害死了。

段將軍的屠戮，死了四十二人，其中有幾個是我的學生，我實在很覺得一點痛楚；張將軍的屠戮，死的好像是十多人，手頭沒有記錄，說不清楚了，但我所認識的只有一個守常先生。在廈門知道了這消息之後，橢圓的臉、細細的眼睛和鬍子、藍布袍、黑馬褂，就時時出現在我的眼前，其間還隱約看見絞首台。痛楚是也有些的，但比先前淡漠了。這是我歷來的偏見：見同輩之死，總沒有像見青年之死的悲傷。

這回聽說在北平公然舉行了葬式，計算起來，去被害的時候已經七年了。這是極應該的。我不知道他那時被將軍們所編排的罪狀，——大概總不外乎『危害民國』罷。然而僅在這短短的七年中，事實就鐵鑄一般的證明了斷送民國的四省的並非李大釗，却是殺戮了他的將軍！

那麼，公然下葬的寬典，該是可以取得的了。然而我在報章上，又看見北平當局的禁止路祭和捕拿送葬者的新聞。我也不知道爲什麼，但這回恐怕是『妨害治安』了罷。倘其果然，則鐵鑄一般的反證，實在來得更加神速：看罷，妨害了北平的治安的是日軍呢還是人民！

但革命的先驅者的血，現在已經並不希奇了。單就我自己說罷，七年前爲了幾個人，就發過不少激昂的空論，後來聽慣了電刑，鎗斃斬決，暗殺的故事，神經漸漸麻木，毫不喫驚，也無言說了。我想，就是報上所記的『人山人海』去看梟首示衆的頭顱的人們，恐怕也未必覺得更興奮於看賽花燈的罷。血是流得太多了。

不過熱血之外，守常先生還有遺文在。不幸對於遺文，我却很難講什麼話。因爲所執的業，彼此不同，在新青年時代，我雖以他爲站在同一戰線上的伙伴，却並未留心他的文章，譬如騎兵不必注意於造橋，砲兵無須分神於馭馬，那時自以爲尙非錯誤。所以現在所能說的，也不過：一、是他的理，在現在看起來，當然未必精當的；二、是雖然如此，他的遺文却將永在，因爲這是先驅者的遺產，革命史上的豐碑。一切死的和活的騙子的一疊疊的集子，不是已在倒塌下來，連商人也『不顧血本』的只收二三折了麼？

以過去和現在的鐵鑄一般的事實來測將來，洞若觀火！

一九三三年五月二十九夜，魯迅謹記。

目次

卷上

一 唯物史觀在現代史學上的價值	一
二 物質變動與道德變動	七
三 原人社會於文字書契上之唯物的反映	二二
四 東西文明根本之異點	三七
五 由經濟上解釋中國近代思想變動的原因	四九
六 中國古代經濟思想之特點	五六
七 聖西門的歷史觀	六一
八 孔道西的歷史觀	七二
九 「今」與「古」	七八
十 研究歷史的任務	九一
十一 馬克思的中國民族革命觀	九七
十二 中山主義的國民革命與世界革命	一〇五

卷下

一 我的馬克思主義觀	一〇九
------------	-----

二	平民主義	一四五
三	『五一』運動史	一六四
四	一八七一年的巴黎「康妙恩」	一七九
五	中國的社會主義與世界資本主義	一八九
六	由縱的組織向橫的組織	一九〇
七	聯治主義與世界組織	一九二
八	社會主義下的經濟組織	一九七
九	五一紀念日對於現在中國勞動界的意義	二〇二
十	馬克思與第一國際	二〇七
十一	十月革命與中國人民	二一二
十二	庶民的勝利	二一四
十三	Bolshevism的勝利	二一七
十四	孫中山先生在中國民族革命史上之位置	二二三
十五	國際資本主義下的中國	二三〇
十六	日本帝國主義最近進攻中國的方策	二三三
十七	土地與農民	二三八
十八	魯豫陝等省的紅槍會	二五四

唯物史觀在現代史學上的價值

『唯物史觀』是社會學上的一種法則，是 Karl Marx 和 Frederick Engels 一八四八年在他們合著的共產黨宣言裏所發見的。後來有四種名稱，在學者間通用，都是指此法則的：即是(1)『歷史之唯物的概念』“The Materialistic Conception of History”，(2)『歷史的唯物主義』“Historical Materialism”，(3)『歷史之經濟的解釋』“The Economic Interpretation of History”及(4)『經濟的決論』“Economic Determinism”。在(1)(2)兩辭，泛稱物質，殊與此說的真相不甚相符；因為此說只是歷史之經濟的解釋，若以『物質』或『唯物』稱之，則是凡基於物質的原因的變動，均應包括在內；例如歷史上生物的考察，乃至因風土，氣候，一時一地的動植物的影響所生的社會變動，均應論及了。第(4)一辭，在法蘭西頗流行；以有傾於宿命論宿命論之嫌；恐怕很有流弊。比較起來，還是『經濟的歷史觀』一辭妥當些。Seligman 曾有此主張，我亦認為合理，只以『唯物史觀』一語，年來在論壇上流用較熟，故且仍之不易。

科學界過重分類的結果，幾乎忘却他們只是一個全體的部分而輕視他們相互間的關係，這種弊象，呈露已久了。近來思想界，纔發生一種新傾向：研究各種科學，與其重在區分，毋寧重在關係；說明形成各種科學基礎的社會制度，與其為解析的觀察，不如為綜合的觀察。這種方法，可以應用於現在的事實，亦可以同樣應用於過去的紀錄。唯物史觀，就是應這種新傾向而發生的。從前把歷史認作只是過去的政治，把政治的內容亦只解作憲法的和外交的關係。這種的歷史觀，只能看出一部分的真理而未能窺

其全體。按着思想界的新傾向去觀察，人類的歷史，乃是在社會上的歷史，亦就是人類的社會生活史。人類的社會生活，是種種互有關聯互與影響的活動；是故人類的歷史，應該是包括一切社會生活現象、廣大的活動。政治的歷史，不過是這個廣大的活動的一方面，是社會生活的一部分，不是社會生活的全體。以政治概括社會生活，乃是以一部分概括全體，陷於很大的誤謬了。於此所發生的問題，就是在這互有關聯互與影響的社會生活裏，那社會進展的根本原因究竟何在？人類思想上和人類生活上大變動的理由究竟為何？唯物史觀解答這個問題，則謂人的生存，全靠他維持自己的能力；所以經濟的生活，是一切生活的根本條件。因為人類的的生活，是在社會的生活；故個人的生存總在社會的構造組織以內進動而受他的限制，維持生存的條件之於個人，與生產和消費之於社會是同類的關係。在社會構造內限制社會階級和社會生活各種表現的變化，最後的原因，實是經濟的。此種學說，發源於德，次及於意俄英法等國。

唯物史觀的名稱意義，已如上述，現在要論他在史學上的價值了。研究歷史的重要用處，就在訓練學者的判斷力，並令他得着憑以為判斷的事實。成績的良否，全靠所據的事實確實與否和那所用的解釋法適當與否。十八世紀和十九世紀前半期的歷史學者，研究歷史原因的問題的人很少。他們多以為歷史家的職分，不外敘述些政治上外交上的史實；那以偉人說或時代天才說解釋這些史實的，還算是深一層的研究。Lessing 在他的『人類教育論』與 Herder 在他的『歷史哲學概論』裏所論述的，都受過神學觀念的支配，亦不能與思想界的新運動以促動力。像 Herder 這樣的人，他在德國與 Ferguson 在蘇格蘭一樣，可以說是近代人類學研究的先驅；他的思想，猶且如此，其他更可知了。康德在他的『通史概論』裏，早已窺見關於社會進化的近代學說，是 Huxley 與許多德國學者所公認的，然亦不能由當時的

神學思想完全解放出來，而直爲嚴正的科學的批評。到了 Hegel 的『歷史哲學』，達於歷史的唯心的解釋的極點，但是 Hegel 限於『歷史精神』觀，於一般領會上究嫌過於曖昧過於空虛。

有些主張宗教是進化的關鍵的人，用思想感情等名詞解釋歷史的發長，這可以說是歷史的宗教的解釋。固然猶太教、儒教、回教、佛教、耶教等五大宗教的教義，曾與於人類進步，以很深的影響，亦是不可爭的事實；但是這種解釋，未曾注意到與其把宗教看作原因，不如把他看作結果的道理，並且未曾研究同一宗教的保存何以常與他的信徒的環境上性質上急遽的變動相適合的道理。這歷史的宗教的解釋，就是 Benjamin Kidd 的修正學說，亦只有很少的信徒。

此外還有歷史的政治的解釋。其說可以溯源於 Aristotle，有些公法學者右之。此派主張通全歷史可以看出由君主制到貴族制由貴族制到民主制的一定的運動；在理想上，在制度上，那有個由專制到自由之不斷的進步。但是有許多哲學家，並 Aristotle 亦包在內，指出民主制有時亦弄到專制的地步；而且政治的變動，不是初級的現象，乃是次級的現象，拿那個本身是一結果的東西當作普遍的原因，彷彿是把車放在馬前一樣的倒置。

這些唯心的解釋的企圖，都一一的失敗了，於是不得不另闢一條新路。這就是歷史的唯物的解釋。這種歷史的解釋方法不求其原因於心的勢力，而求之於物的勢力；因爲心的變動常是爲物的環境所支配。

綜觀以上所舉歷史的解釋方法，新舊之間截然不同。因歷史事實的解釋方法不同，從而歷史的實質亦不同，從而及於讀者的影響亦大不同。從前的歷史，專記述王公世爵紀功耀武的事。史家的職分，就在於此輩權勢階級的歡心，好一點的，亦只在誇耀自國的尊榮。凡他所紀的事實，都是適合此等目的

的，否則屏而不載；而解釋此類事實，則全用神學的方法。此輩史家把所有表現於歷史中特權階級的全名表、都置於超自然的權力保護之下。所紀載於歷史的事變，無論是焚殺，是淫掠，是奸謀，是篡竊，都要歸之於天命，誇之以神武，使讀者認定無論他所遭逢的境遇如何艱難，都是命運的關係。只有祈禱天帝，希望將來，是慰藉目前痛苦的唯一方法。

這種歷史及於人類精神的影響，就是把個人的道德的勢力，全弄到麻木不仁的狀態。既已認定自己境遇的苦難，都是天命所確定的、都是超越自己所能轄治的範圍以外的勢力所左右的；那麼以自己的努力企圖自救，便是至極愚妄的事，只有出於忍受的一途。對於現存的秩序，不發生疑問；設若發生疑問，不但喪失了他現在的平安，並且喪失了他將來的快樂。他不但要服從，還要祈禱，還要在殺他的人的手上接吻。這個樣子，那些永據高位握有權勢的人，纔能平平安安的常享特殊的權利，並且有增加這些權利的機會；而一般人民，將永沉在物質道德的卑屈地位。這種史書，簡直是權勢階級愚民的器具，用此可使一般人民老老實實的聽他們掠奪。

唯物史觀所取的方法，則全不同，他的目的，是為得到全部的真實，其及於人類精神的影響，亦全與用神學的方法所得的結果相反。這不是一種供權勢階級愚民的器具，乃是一種社會進化的研究。而社會一語，包含着全體人民，並他們獲得生活的利便，與他們的制度，和理想。這與特別事變特別人物沒有什麼關係。一個個人，除去他與全體人民的關係以外，全不重要；就是此時，亦是全體人民是要緊的，他不過是附隨的。生長與活動，只能在人民本身的性質中去尋，決不在他們以外的什麼勢力。最要緊的，是要尋出那個民族的人依以為生的方法；因為所有別的進步，都靠着那個民族生產衣食方法的進步與變動。

斯時人纔看出他所生存的境遇，是基於能時時變動而且時時變動的原因；斯時人纔看出那些變動，都是新知識施於實用的結果，就是由像他自己一樣的普通人所創造的新發明新發見的結果，這種觀念給了很多的希望與勇氣在他的身上；斯時人纔看出一切進步只能由聯合以圖進步的人民造成，他於是纔自覺他自己的權威，他自己在社會上的位置，而取一種新態度。從前他不過是一個被動的、否定的生物；他只是一個忍耐的試驗品，於什麼人亦沒有用處。現在他變成一個活潑而積極的分子了，他願意知道關於生活的事實，什麼是生活事實的意義，這些生活事實給進步以什麼機會；他願意把他的肩頭放在生活輪前，推之挽之使之直前進動。這個觀念，可以把他造成一個屬於他自己的人，他纔起首在生活中得了滿足而能於社會有用。但是一個人生在思想感情都鋼桎於古代神學的習慣的時代，要想使得個生活的新了解，那是萬萬不可能；青年男女，在這種教訓之下，全麻痹了他們的意志，萬不能發育實成。

這樣看來，舊歷史的方法與新歷史的方法絕對相反：一則尋社會情狀的原因於社會本身以外，把人當作一隻無帆無楫無羅盤針的棄舟，漂流於茫茫無涯的荒海中，一則於人類本身的性質內求達到較善的社會情狀的推進力與指導力；一則給人以怯懦無能的人生觀，一則給人以奮發有為的人生觀，這全因為一則看社會上的一切活動與變遷全為天意所存，一則看社會上的一切活動和變遷全為人力所造，這種人類本身具有的動力可以在人類的需要中和那賴以滿足需要的方法中認識出來。

有人說社會的進步，是基於人類的感情。此說乍看，似與社會的進步是基於生產程序的變動的說相衝突，其實不然。因為除了需要的意識和滿足需要的愉快，再沒有感情；而生產程序之所以立，那是為滿足構成人類感情的需要、感情的意識與滿足感情需要的方法施用，只是在同聯環中的不同數罷了。

有些人誤解了唯物史觀，以為社會的進步只靠物質上自然的變動，勿須人類的活動，而坐待新境遇的到來。因而一般批評唯物史觀的人，亦有以此為口實；便說這種定命（聽命由天）的人生觀，是唯物史觀給下的惡影響。這都是大錯特錯，唯物史觀及於人生的影響乃適居其反。

舊歷史的纂著和他的教訓的虛偽既是那樣荒陋，並且那樣明顯，而於文化上又那樣無力；除了少數在神學校的，幾乎沒有幾多教授再作這種陳腐而且陋劣的事業了。晚近以來，高等教育機關裏的史學教授，幾無人不被唯物史觀的影響，而熱心創造一種社會的新生。只有公立學校的初級史學教員，尚未覺察到這樣程度的變動；因為在那裏的教訓，全為成見與習慣所拘束，那些教員又沒有那樣卓越的天才，足以激勵他們文化進步上的自高心；而現今的公立學校又過受政治和教科書事務局的限制。

唯物史觀在史學上的價值，既這樣的重大，而於人生上所被的影響，又這樣的緊要；我們不可不明白他的真意義，用以得一種新人生的了解。我們要曉得一切過去的歷史，都是靠我們本身具有的人力創造出來的，不是那個個人聖人給我們造的，亦不是上帝賜予我們，將來的歷史亦還是如此，現在已是我們世界的平民的時代了，我們應該自覺我們的勢力，趕快聯合起來，應我們生活上的需要創造一種世界的平民的新歷史。

一九二〇年十二月一日

新青年第八卷第四號

物質變動與道德變動

(一)

近幾年來常常聽關心世道人心的人，談到道德問題。有的人說現在舊道德已經破滅，新道德尙未建設，這個青黃不接人心荒亂的時候真正可憂。有的人說，別的東西或者有新舊，道德萬沒有新舊。又有人說，大戰以後歐洲之所應爲一面開新，一面必當復舊；物質上開新之局或急於復舊，而道德上復舊之必要必甚於開新。這些話都很可能可以啓發我的研究興味；我於是想用一番嚴密的思索，去研究這道德問題。

我當研究道德問題的時候，發了幾個疑問：第一問道德是甚麼東西？第二問道德的內容是永久不變的，還是常常變化的？第三問道德有沒有新舊？第四問道德與物質是怎樣的關係？

以上諸問，都是從希臘哲學以來沒有解決的問題，因爲解決這個問題是一件很不容易的事情。但是道德心的存在却是極明瞭的事實，不能不承認的。我們遇見種種事體在我們心中自然而發出一種有權威的聲音，說這是善或是惡；我們只有從着這種聲音的命令往善這一面走，往光明一方面走，自然作出「愛他」「犧牲」等等的行爲。在這有權威的聲音指揮之下，「忠信」「正直」「公平」諸種德性都能表現於我們身上；我們若是不聽從他，我們受自己良心的責斥；我們自己若作了惡事，就是他人不知，我們也自覺悔悟、自感羞恥；全因爲我們心中有道德心的要求、義務的要求。這自然發現、自有權威的

點就是道德的特質。自然科學哪、法律哪、政治哪、宗教哪、哲學哪，都是學而後能知的東西，決不是自然有權威的東西。惟有道德，纔是這樣自然有權威的東西。

但是這道德心究竟是怎樣發生出來的呢？有人歸之於個人的經驗；有人歸之於教育；有人歸之於習慣禮俗；有人歸之於求快樂、求幸福的念望；又有人歸之於精練的利己心，或對於他人的同情心。這些都不能說明人心中的聲音——犧牲自己愛他的行為。

道德這個東西，既是無論如何由人間現實的生活都不能說明，於是就有些人拋了地上的生活，人間的生活，逃入宗教的靈界；因為宗教是一個無知的隱遁地方。在超自然的地方，在人間現實生活以外的地方，求道德的根原，就是說，善心是神特地給人間的；惡心是由人間的肉慾生的，是由物質界生的，是由罪孽生的。本來善惡根原的不可解，就是宗教發生的一個原因。人類對於自然界，或人間現象不能理解的地方，便歸之於神。道德心、善惡心的不可思議，也苦過很多的哲人。這些哲人都覺得解釋說明這不可思議的現象，非借重神靈不可；所以柏拉圖、康德之流，都努力建設超自然的靈界。直到十九世紀後半，這最高道德的要求之本質，纔有了正確的說明。為此說明的兩位學者，就是達爾文與馬克思。達爾文研究道德之動物的起原；馬克思研究道德之歷史的變遷。道德的種種問題，至此遂得了一個解決的方法。

(一)

我們先用達爾文的進化論解答道德是什麼的問題。

人類的道德心不是超自然的，也不是神賜的，乃是社會的本能。這社會的本能，也不是人類特有

的，乃是動物界所同有的。有些人類以外的動物，雖依動物的種類，依其生活狀態的差異，社會的本能也有種種的差異。但是他們因為生存競爭，與其環周的自然抗戰，也都有他們社會的本能。占生物界一大羣合的動物生存競爭，天然淘汰的結果，使他們這諸種本能——若自發運動，若認識能力，若自己保存，若種族蕃殖，若母愛本能等等——日漸發達。社會的本能也和這些本能有同一的淵源，為同一的發展。而在有社會的共同生活的動物，像那一種的肉食獸，很多的草食獸反嚙獸猿猴等類，社會的本能充其發達。人類也和右舉諸獸相同，非為社會的共同生活，則不能立足於自然界。故人類之社會的本能也很發達。

社會的本能也有多種。有幾種社會的本能確是社會生活存續的必要條件；沒有這種本能，社會生活，無論如何，不能存續。這種本能，在不與人類一樣為社會的結合便不能生活的動物種屬間，也頗發達。這種本能果為何物呢？第一就是社會全體，捨棄自己的犧牲心。若是羣居的動物沒有這種本能，各自顧各自的生活，不肯把社會全體放在自己以上，他的社會必受環周的自然力與外敵的壓迫而歸於滅亡。譬如一羣水牛為虎所襲的時候，其中各個分子如沒有為一羣全體死戰的決心，各自惜命紛紛逃散，那水牛的羣合必歸滅亡。故自己犧牲，在這種動物的羣合，是第一不可缺的社會的本能。在人類社會也是如此。此外還有擁護共同利益的勇氣，對於社會的忠誠，對於全體意志的服從，顧恤毀譽褒貶的名譽心，都是社會的本能；都會發見於動物社會極高度的發達的也很多。這些社會的本能，和那被稱為至高無上靈妙不可思議的人類道德，全是一個東西。但是「公平」這一道德，在動物界恐怕沒有。因為在動物的社會裏，雖有天然生理上的不平等，却沒有由社會由關係生出的不平等；從而沒有要求社會的平等之必要，也沒有公平這一道德存在的理由。所以公平只是人類社會特有的道德。