

春天的信号

郭沫若等著

郭沫若著
PDG

文匯報附刊的新思潮，新社會、新經濟、新教育、新文藝、新科學六個周刊和星期談座，自刊行以後，因內容充實，觀念正確，頗受讀者歡迎寶愛。不過。因爲文匯報未能普遍發行到達廣大的讀者手里，並且因爲報紙的形式所限，此項附刊的保存披閱，諸感困難，所以特地把這些附刊分類彙印成冊，以最低廉的價格發售，以適應廣大讀者的便利與需要，俾使不能定閱文匯報的讀者可以購閱，已經定閱文匯報的讀者更便於保存披閱；並且以後隨各附刊的繼續刊行，陸續彙印發行。但爲爭取時間，使讀者先睹爲快，在編排技術上亦許有不週到的地方，仍希愛護文匯報的讀者隨時給以批評指正！

目次

春天的信號·····	郭沫若(一)
新思潮的障礙·····	侯外廬(三)
羣衆主義的思潮·····	陳貴兼(四)
「新」從何處來·····	胡繩(五)
蔡元培的民主教育思想·····	蔡尙思(八)
「中國哲學思想史」之評介·····	吳清友(一二)
巴甫洛夫反射學說的要點·····	吳清友譯(一四)
思潮與制度·風氣·····	侯外廬(一六)
關於自由·····	建人(一七)
真理與現實的統一的美·····	夏康農(一九)
從中國思想史論思想自由·····	紀玄冰(二〇)
論民主的起源與發展·····	石嘯冲(二二)
我釋「新思潮」·····	夏康農(二四)
政治道德律·····	侯外廬(二六)
社會進化諸階段是否必然·····	鄭豪(二七)
許行的思想新釋·····	蔡尙思(三〇)
人民主義思想家——唐甄·····	秦楚(三一)
自由地思想·····	思賢(三三)
旁觀與客觀·····	侯外廬(三四)

國民道德的腐蝕與新生	梅嘉遂(三六)
新思潮之歷史的意義	周谷城(三八)
以德服人歟抑以力服人歟	馬寅初(三九)
無類邏輯的放大	紀玄冰(四一)
關於文化上的羣衆路線	胡繩(四三)
新縱橫家的思想傾向	侯外廬(四五)
具體地着想	守素(四六)
思潮論斷想	紀玄冰(四七)
漫談接受遺產	守素(四八)
思辨篇	邱漢生(四九)
新聞事業心理研究的重要性	任白濤(五一)
走在世界前面	小訶(五三)
發展五四文化運動的幾個問題	鄭重之(五五)
作爲一個大學教授的獨白	孫澤瀛(五六)
順潮流	何賢春(五八)
李大釗的思想評介	蔡尙思(五九)
關於歷史階段可否踰越一問題簡覆三位讀	(六二)

春天的信號

春

「新思潮」解題

一 春天來了

春天來了，一切的花草樹木都要迸出鮮嫩的苗條。即使是被壓在巨石下，也有那比鋼鐵還要堅韌的苗條，從殘冰剩雪中迸射出來，響應着光明的節奏，合唱着生命的凱歌。

這是戰鬥，是進步，是發展，是創造。

這是新鮮，是酣暢，是飽滿，是蘊龍，是富有彈性，是幼稚。我們歡迎幼稚，歡迎人類的青春。

二 我在故我思

並不是「我思故我在」，而是我在故我思。

我們不想把腳後跟着大腦使用，把腦袋干在地面上獨步。

我們只有健全的常識，也只尊重健全的常識。我們尊重青年之的想法，尊重老百姓的想法。這些想法把它擴充起來，也就是科學的想法。

神靈鬼，玄學鬼，超人鬼，野獸鬼，一切都和我們沒緣。

在我們民族的幼年時代，就是唯心的心也還是唯物物的物。心字的古寫，本是心臟的象形。把心臟作為思想的機關雖然錯了，但思想有物質的機關主持，卻是萬分正確的，我在故我思，但如果我思則我也就在。

三 不盡「長江滾滾來」

生命是不間斷的思想是不間斷的，發展必不間斷的，戰鬥是不間斷的。向前進展一步，是有惰性或摩擦阻力拖着你向後退轉一步。這兒便生出戰鬥。生命要克服惰性或摩擦阻力，而始終保持着進展，生命本身也就是戰鬥。

萬千的種子散播出去，實際上只能收穫得少數的萌芽；萬千的萌芽迸射出來，實際上也只能收穫得少數的成長。這或許不免是浪費吧。由萬千的浪費獲得少數的成長，而使生命的流不至間斷；創造不至間斷，那實在是至可寶貴的收穫。

「不盡長江滾滾來」！但你要知道，它從空中陸上乃至地下，不知道吸收了多少的水份才匯成了那樣一條雄渾的長江。在長江還有流到黎明之前，不知道有多少的水份在中途把取或蒸散了。

這是自然界的浪費。人類雖是自然的一環，而是有意識的一環。他是不甘心這樣浪費的！人類歷史的努。力也就在克服這種浪費。

不要緊的，我們每一個人的生命固然都是隨同宇宙以俱來，但即使我的生命今天浪費了，乃至我兒女的生命在今天也一同浪費了，宇宙的生命依然是要發展前進的。

存世一天便向發展貢獻一天，腦細胞活動一天便向發展的思想效力一天。這是人生的莊嚴的使命。

四 預防白濁式的點滴

有人說：「文是一點一滴造成的」，但任意的一點一滴並不就成其為文化。文化不僅有量，而且還有它的質。任意的一點一滴不僅不能有質的淨化，而且有時候連在量的構成上都會發生反的效

泉。

我們並不反對一點一滴，但要問這一點一滴是不是合乎文化的本質和動向。

文化的本質就是創造，是人類意識克服自然惰性或摩擦力的那種努力，它的動向始終是發展，是前進，是使大多數人獲得更大幸福。

合乎這本質與動向的一點一滴便能有質與量的增加，而且達到一定階段時還必然發生更高一個階段的質變。

但是，我們要燒開水，而你却一點一滴的不斷地滲進冷水；我們要時間前進，而你逆着鐘擺的動向一點一滴地加力；結果，水永遠被你滲成冰冷，而時辰的鐘擺也終會被你停止了。

這樣的一點一滴，何殊於白濁患者的一點一滴？爲了文化的保衛，我們要預防這種白濁式的點滴，免得它毒害文化並毒害人生。

五 理甚易明，善甚易察

點滴主義者有一個漂亮的主張：『有幾分證據，說幾分話。』不錯，這看來相當漂亮，但其實是幌子。待合乎他的利益他要說話的時候，他可以不要任何『證據』；待不合乎他的利益他不敢說話的時候，所有的『證據』都丟進茅坑裏去了，但我們也不要那麼天真，以爲那種漂亮的幌子就是真正的科學。

真正的科學是更謙虛，然而也更勇敢的，它有時有十分證據只能說一分的話，而有時有一分證據卻能說十分的話，

當其我們探求物象的關係時，我們要有無數的證據然後才能歸納得出一個規律，但當其這個規律一被揭發，我們依據它便可以解決不少的未知的問題，

在這前一階段，你要說『理未易明，善未易察』，那是你的審慎；但在這後一階段，而你要說爲謙虛，抹殺科學的預言性，乃至常識的預言性，那是你的陰險，

爪哇的猿人僅僅被發現了一個牙齒，但誰能否認爪哇猿人的存在呢？

雖然只是一根嫩苗，只要它不遭遇斧斤，我們可以預言，它一

定會拔地參天。雖然已綠是拔地參天的古木，即使它不遭遇斧斤，我們也可以預言它是必然會歸於死滅。

這是常識性的預言，然而也就是科學性的預言。科學是常識的提高，常識是科學的普及。在普及的基礎上提高，在提高的程序上普及，這原是整個人類文化的進展過程。

我們要準據着這種過程，在方生之中看出它未來的偉大，而在既成裏面看出它不久的死亡。

人民是主人，他必然有大翻身的一天，也必然有大合流的一天。合乎人民本位的是善，便是進步，事雖小亦必爲之。反乎人民本位的便是惡，便是反動，力雖大亦必拒之。

這在我們看來是『理甚易明，善甚易察』的。

六 歌頌人類的青春

爲人民服務，爲進化服務，這是我們的信條，我們抓緊着當前的現實，作思想上文化上的策進。

首先是明辨是非，分別敵友，凡是反人民反進化的一切封建思想，買辦意識，法西斯主義，假民主，假自由，假科學，都是我們的對頭。我們對於敵性的對象並沒有準備下多餘的禮貌。

變相帝王思想的明星主義，排比一些誤學者名流專家大師的大名，一品當朝，八仙賀壽。我們是鄙薄它的。

變相英雄主義的炫學度，羅列一些不必要的專門智識，洋文術語連篇，傳曰書云滿紙；騙內行則不足，駭百姓則有餘。孔雀開屏，卻遮掩不着後面的一個漏洞。我們是唾棄它的。

變相第五縱隊的文化侵略，譯述一些不相干的零碎雜識，或有心，或無心，替帝國主義者作義務宣傳。說月亮也是外國的好，說外國也有臭蟲。我們是排擊它的。

我們歡迎青年，我們歡迎沒有名流意識的真正學者，沒有大師臘味的真正專家。這樣的學者和專家也就是永遠的青年。青年啊！你是人類的春天！

我們要再說一遍：一切爲了人民爲了進化；我們不怕幼稚，不怕別人罵我們幼稚。不，我們寧是歡迎幼稚，歌頌幼稚，歌頌這人類的青春。

（一九四七年二月廿五日）

新思潮的障礙

侯外廬

清儒顧炎武說：「文衰之返有二，一是文衰而返於實，則天下厭文之心，必轉爲喜實之心，乾坤蒙其福矣。：一是文衰而返於野，則天下厭文之心，必激爲滅文之念，吾儒與斯民淪胥以亡矣！如在宋程朱黨僞之禁，天啓時東林之逮獄，崇禎末張獻宗之焚殺，恐猶未已其禍也。而今不知此幾之何向也？」

他這裏所指的「文」，是文墨時文以及中古的一切教條，而所謂「實」，是實事實學的近代理性世界；所謂「野」是有兩個途徑，一個爲專制皇帝的文化統制，把思想封存，一個爲農民叛變，使天下大亂。走到「實」的世界，他說前途是可以「轉」的，而走到「野」的世界，他說前途則是在「激」。他懼怕「激」，而歷史的悲劇，果來了清室文字大獄的野蠻政策以及稍後的洪楊之變。

我們讀了上面的引文對於當今的文化思潮前途，不能不在「轉」與「激」之間，發生取擇的決策。我們不能像實驗主義者瞎鑽試一試，無所區別於本質與現象而要多研問題。而要在分小嶺之歧路上把握着一個「幾」，順着正路去大步轉進。要知道在關鍵處胡塗下去，扯什麼「理未易察，善未易明」，以自解脫其認識真理與改變現實的責任，那是思想界的鄉愿（偽君子）！要知道在湯藥之間祇強調「湯」而不知「藥」，主換一湯把舊湯罵得淋漓盡致，而在發覺了新湯與舊湯更壞的時候，還不肯進藥，又去找尋新公司的新湯，把過去的認識錯誤，說什麼「君子可欺以其方」，這是十足的弄「時文」者（考場舉子）！書本上接着還有「雖枉以非其道」一句，這個「枉」字作何講呢？這不特權集中表現的國民大會的代表之說明麼？「枉尺直尋」者（歪曲主張瞎在舊現實裏上太平策的人），如果在最近五年間每年在主要關鍵來到時都說「理未易察，善未易明」，胡塗地決擇一個試場，或者在認識上發生自己一次一次地「君子可欺以其方」，那必一任「激」出一個悲劇的中國，絕沒有順當地「轉」變而爲民主中國的前途。

「持世救偏」的學者，反對「不知持風氣，而惟知狗風氣」（章實齋，原學）。狗風氣便讓中古封建的一套文墨思想，教條制度所束縛，而「襲其僞」者復把此種束縛用古人的隻字片語來正名定分，以掩蓋其僞善，用五四時代人物的身分來現身說法，以新瓶裝舊酒，酒祇能加速了「激」的危機，而取消「轉」的正路。持風氣則不然，重在不在其道而行，應該知道「激」是變亂，使「激」的條件減少，而「轉」的條件增加，這就最舊的看法說來，在政治上有原則的，大書曰民主，在思想文化上亦有原則的，大書曰理性。

「理性」二字並不生疏，從哲學上而言，它是「感性」對面的語彙，感性的生活雖然常青而不灰色，但畢竟是低級的認識，所以更高級的理性認識才成爲把握真實的思維。這是老生常談的道理，用不着溫習的。上段所講的枉道，便應受理性的批判。

然而，理性批判到了不能使用的今日，誰也該直接考慮一下常識生活，或者使用一下最起碼的形式邏輯，例如黑的是黑的，白的就是白的。在感性之下，兒子並不能對父親說：「我是你的老太爺」！慣用了特權的人，總是站在人頭頂上指示或訓令或諭告，當做主人向人民向特權者僅說一句黑的是黑的，白的是白的時，特權者便訴諸拳頭，連口舌也不費了。挨了拳頭或皮帶的人，按諸「指鹿爲馬」這一特權邏輯講，被打的就是打的。

把民主還原到生活上來說，大家在政治上是一樣的，而有特權的就不配講民主生活，因爲特權是與中權實不相容的。特權會使主奴地位顛而倒之，所以在思想上特權者就不能和一般人民同等地講理性，地位的顛倒既造成了思想的是非顛倒，那麼封起選官貴人以及御用士大夫，常是把理由和拳頭劃一等號。

特權存在的地方，不論什麼形式，總是專制主義的專橫表現。在西洋爭取人權與解放個性時代，沒有不是反對特權的，例如教皇

的特權，豪貴的特權，門閥的特權，家族的特權，甚至政黨的特權。特權超平等關係，有經濟以外的剝削與掠奪，有事事優越的橫暴與暴征，有法律婢僕的待奉與助威，有政治高壓的特務與騎士，一切在封建時代如同戰時動員，把財權與人權隨時可以剝奪。因此，涉及到思想文化上，一定是統制與訓政政策，沒有平等形式的兩我批判的理性交往，換言之，有特權存在的地方，就沒有理性主義的發揚餘地，特權與理性是不相容的。

今日，官僚資本的權威站在超經濟的地位（即不是筆假交換的非法收奪），特務制度的權威在站超法律的地位，黨化教育的權威在站超自由地位，因此，經濟外，法律外，教育外，到了思想界必然有一個嚴重的危機，那便是邏輯外。邏輯之去，說謊就來，非理可喻，不是「激」於「野」的前途麼？

我們「低」倡理性主義，並非「低調俱樂部」的悲觀論，實為對症的一劑苦藥。然而，講理性首先要認識中國不民主的症候，那便是偏地「特權」流行，壓制了理性。理性主義者若不反特權制度，而祇數罵一個「特權人物，不會有「轉」於「實」的可能。這個理是最易察的吧！

羣衆主義的思潮

陳貴衆

什麼叫做思潮？舉實例來說，五四時代的德先生（民主）與賽先生（科學）是一個思潮，民國十六年以後，唯物論反對唯心論的論戰是一個思潮；抗戰時期，反法西斯蒂的人權思想，是一個思潮，抗戰勝利以還，羣衆主義又是一個思潮。

一個思潮就是一個時期內，人心之所向。人心是一個常識的名詞，其中包含思想，感覺與情緒三層意義。人的思想，感覺與情緒，天天都在變化。因而，人心天天都在變化。人心有向背作用，人心的向背天天又在變化。於是做思想運動的人，不能不天天觀察數萬萬人民思想，感覺與情緒的變化，觀察人心的向背。同時，根據人心之所向，確定思潮，然後，纔不致於閉門造車。

羣衆主義的思潮，不是一種發明，而是一種發現。今天這種思潮早已在全國的人心中涵湧澎湃的發展着。我們幸而觀察到了，爲

之指出，請大家重視，同時，爲之命名，叫做羣衆主義。今天中國有三種類型的思想：極權主義的思想，個人主義的思想，羣衆主義的思想。極權主義者，花樣很多，有所謂直觀主義，狂飈運動的新理學，蠻幹哲學。個人主義，就其文藝復興時代的原義而言，是反對極權主義的。今天中國的個人主義者與復興時代不同，多半不自命個人主義，而以個性主義相號召，或以自由主義相號召。個人主義者中瞭解個人主義之毛病的，則以理性主義相號召。我們對於個人主義的個性主義者，自由主義者和理性主義者，只要他們反對極權主義，就可以做朋友。然而，我們知道文藝復興時代的文化，經過五六百年的歷史發展，已經衰落了，個人主義也已衰頹了。我們今天需要比個性主義更高的個性，比自由主義更高的自由，比理性主義更高的理性，這就是羣衆主義的個性，自由，與理性。

同時，必須指出，個性主義，自由主義與理性主義必然帶有力量分散，而不能使力量集中的重大弱點。因而不能對極權主義作堅決，持久，徹底的鬥爭，好不好，忙比較。究竟個人的力量偉大，還是羣衆的力量偉大？中國和日本帝國法西斯蒂侵略者血戰八年，是個人的力量，還是羣衆的力量？拿任何個人的常識來判斷，也知道是羣衆的力量偉大。既然羣衆的力量偉大，我們當然講羣衆主義。

羣衆主義之最精深的文化思想是以內打出爲常規，以外打進爲變例。要拿一種非爲羣衆當時當地所能接受的思潮灌注到羣衆中去，每每是會失敗之。因此，我們今天所提出的羣衆主義主張因羣衆之自發而啓發之，是首先從羣衆的思想，感覺，與情緒中努力發現優秀的，那怕是粗糙的嫩芽，然後加以培養，加以理論化，加以學術化。現在提出三點。

第一點，勞動性。羣衆的思想，感覺與情緒中有一種勞動意識。譬如說，耕田吃飯，做工吃飯。這是自發的，粗糙的思想，感覺，與情緒。同時，統治階級歷來進行奴化政策，以從事勞動爲下賤，以從事剝削爲光榮。現在我們就要把這種羣衆的勞動意識啓發出來，加以理論的學術的解釋，證明從事勞動最光榮，從事剝削最下賤。同時證明在人類社會中，最妨害個性的莫過於受剝削，最束縛自由的莫過於受剝削，最爲理性所不取的，莫過於受剝削。不要忘記，文藝復興的傳統文化，無論怎樣光輝，仍然是擁護剝削的文化。

，仍然有劣根性。羣衆主義的文化思想乃是一種尊重勞動，剷除剝削的文化，因而要比文藝復興的文化，更爲光輝千倍萬倍。

第二點，合羣性。羣衆的思想，感覺與情緒中又有一種合羣的意識，譬如說：「一人見識短，二人見識長」，「三個臭皮匠，抵得上一個諸葛亮」，這都證明個人與羣衆的不同，非僅是數量的不同，而且是質量的不同。按照個人主義的算法，一個見識短加一個見識短，只是兩個見識短，按照羣衆主義的算法，却變成了兩個共同見識長。按照個人主義的算法，一個臭皮匠，加一個臭皮匠，又加一個臭皮匠，只是三個臭皮匠，按照羣衆主義的算法，却變成了一個諸葛亮。這種個人結合爲羣衆就會產生新質的真理，老早中國羣衆自己發現了。因此，我們追隨羣衆之後，主張以羣衆爲本位，而不以個人爲本位，以羣性爲本位，而不以個性爲本位。中國兩三千年來，有家族本位（孝）爲本位，而有皇帝本位（忠）爲本位，以致個人沒有獨立性，個人與個人之間沒有平等性。自從嚴復譯書以來，歐洲新思想傳入。尊重個人，發展個性，在反對封建問題上，確有真知灼見。但這種個人本位的思想還只能造成比較優秀的個人和個性。如果實行羣衆主義，使個人與羣衆結合起來，獲得新質，就能造成更加優秀的個人；使個性與羣性結合起來，獲得新質，就能造成更加優秀的個性。這就是合羣性的精髓。

第三點，創造性。羣衆的思想，感覺，與情緒中又有一種創造

的意識。譬如說：「舊的不破，新的不來」，「只要功夫深，鐵杵磨成針」，「熟能生巧」，「衆志成城」都是創造意識的表現。創造與因襲是對立的。我們不是說羣衆的身上沒有因襲性。但這種因襲性只有在羣衆陷於一盤散沙的情況下纔不幸出現。羣衆一旦結合，創造性就與之俱來。因爲個人的創造性，在脫離羣衆時，每每流於潛伏，甚至有消磨的危險；在結合於羣衆時，根據與條件同時改變，就能獲致驚人的發展。有人把創造性歸之於個人努力，加以一定的解釋，這是不錯的。然而，羣衆主義并非叫個人不必努力，讓別人努力，却正是號召個人在新的鼓舞之下，更加努力。

總。

羣衆主義不是一種宇宙體系，而是一種智愛的見解。人生最可愛者是智。勞動合羣創造是三種最可愛的大智。大智者愚，深入顯出，有了這三種大智，羣衆主義使可以開步走。從此，我們可以講思想，思想不會錯；講學術，學術不會錯；講文藝，文藝不會錯；講科學，科學不會錯；講自由，自由不會錯；講民主，民主不會錯。

「新」從何處來？

胡繩

「喜新厭舊」是一般的心理。文化要新的，不要舊的；思想要新的，不要舊的，文學要新的，不要舊的，這也可說是公認的了。但究竟怎樣才叫做新，怎樣才叫做舊呢？有一些人利用「喜新厭舊」的一般心理而把其實不配叫做新的，不值得歡迎的事物貼上「新」的招紙來招徠。因此明辨新舊更爲重要。要明辨新舊，就該先來研究一個問題：「新」從何處來？——新的事物，新思想，新文化

當然不是平空跳出來的。真正值得歡迎的「新」應該從什麼基礎上產生出來呢？

對於這個問題，有種種不同的答案。有人以爲，「新」是天才的創造；有人以爲，「新」其實就是復古；也有人以爲，舶來品就是「新」。——對這種種看法，我們都不能同意。在一種新事物的產生過程中，個別人物的智慧，勇氣及其創造

能力所起的作用，那是不能否認的。誰也不否認，對於中國近代民主主義的革命新思想的產生，孫中山先生是一個偉大的天才；也沒有人不承認五四時期的新文化運動中，胡適之，陳獨秀，李大釗，錢玄同，吳虞等人都有其功勳。但假如把新思想，新文化之所以產生完全歸功於某一個或幾個人的智慧能力，那就不合於事實。事實上，有這樣一種自命為天才的人，靠他的玄想與「直觀」，自以為能創造出什麼新的東西；所想出的東西儘管很新奇，却并不能對社會起作用，為社會所歡迎。倘若真是能在社會上起作用，受歡迎的新事物，決不是少數「天才」們閉門家中坐，玄思冥想出來的東西。像胡適之那樣把五四以後的新文學，新思潮的產生完全歸在自己的帳上，那實在是狂妄無知的想法。

在傳統的權威未被打破的老中國，凡是比較新的東西的產生常要托名為復古。唐代，從駱賓王解放的新文體運動，却稱為「古文」；清代，解脫宋儒理學的拘束的新學術運動，都稱為「漢學」，王安石提出了一套新的社會經濟的政策，也托名為復古。以後古之名而革新，這固然是因傳統的壓束而不得不然，但也表現着這種革新極有限度，并不敢衝破舊傳統的藩籬。到了封建舊傳統的權威已經墮落時，却又有人以創新之名而求復古。照他們說起來，新的事物既然不能無因而至，那麼把已經失勢的舊傳統恢復起來，那就是新了。於事分明其目的是要再建封建的統治秩序，却自命為「新在活」；於是馮友蘭所寫的，每一本書都加上「新」的商標，「新理學」，「新事論」，「新世訓」，「新原人」等等，而其內容却不適量地拾了些宋代理學家的牙慧，加上些道家思想的糟粕，成為難談的復古主義的思想。復古決不能產生新，假如新就是倒退與落後，又何貴乎新呢？

把「新」解釋為「舶來品」，這是小殖民地性格的表現。所謂「摩登」，因為那衣飾要學外國電影明星的打扮，步武巴黎的，紐約的風氣，因為那就被認為最「新式」的。在文化思想上，有人也和所謂「摩登」女人的想法一樣。在他們看來，什麼叫做新文化？那就是「全盤西化」。科學是西洋來的，所以值得學，是新的；基督教精神也是西洋來的，所以也是「新文化」中不可或缺的一部分；法西主義也是西洋來的，自然也非承認其為值得提倡的「新思想」不可了。照這樣說起來，連埃及的木乃伊搬來中國，也承認其

為「新」了。中國的新思想，新文化的產生，固然參加着很多的外國的影響，但顯然并不是凡「舶來」者均能在中國作為新事物而普及，流傳。胡適之曾竭盡心力地宣揚美國資產階級的實用主義，認為這種「新思想」應該支配中國的新文化，也曾有些英雄好漢，拳擦掌地宣傳意大利「揭衫首相」的「新」理論，以為拿這再加工復古的思想還怕不能風靡一時。但結果如何呢？原來舶來的東西在中國，縱然是向所未有，十分新奇，但假如不適合人民的需要，那是並不能成為被歡迎接受的「新」的。

如上所舉的這三種看法的錯誤是不難看出的。而這三種看法有時固然互相結合，却也常互相攻訐。第一看法被斥為「自我作古」，「離經叛道」，第二種看法被斥為「食古不化」，「知古而不知今」，第三種看法自然不免被罵做洋奴買辦為「月亮」也是外國的好」。但僅僅看出這種種說法的錯誤是不夠的。重要的是，我們要建立一種正確的看法，究竟「新」是應該建立在什麼基礎上呢？

我們認為，人民大眾在實際生活中的鬥爭才是新事物產生的基本源泉。凡視為新奇的東西只要拿到人民大眾的生活鬥爭中去試練一下就能判別出其真價值。通過了人民大眾的生活鬥爭而產生，而發揚廣大的思想文化，那才是值得贊美的有價值的新思想，新文學，新文化。

我們說，「新」從人民中來，這裏可以包含兩層意思：

第一，人民大眾的生活實踐和生活鬥爭是不斷向前進步中。反人民者以為人民總是落後的，是故步自封的。但其實是統治者束縛人民，陷人民於落後狀態，並以愚民政策來阻撓人民的自覺與進步；而人民大眾則總是打破這種束縛與阻撓而在實際生活中不斷地提出新的要求，實行新的鬥爭。從古至今，人民大眾的實際生活的鬥爭總是起着進步作用的。所以凡與人民大眾的要求，與他們所進行的鬥爭相一致，相配合的東西，就是新的東西。人民大眾不會有成見，他們能夠勇敢地接受新的東西，只要新東西確能有助於他們的生活鬥爭（古來中國的農民起義曾經接受過各種違反傳統的新生的或外來的宗教）。同時，人民大眾也不會受於好奇而盲目地接受，像女人之選擇新裝，或知識份子之標新立異那樣；因為人民大眾是天然嚴肅地站在實際生活中的要求和實際生活鬥爭的立場上的。第二，我們還該看出，創造文化的最高力量就蘊藏在人民大眾

中間，人民大眾並不知有些人所想的只是有可塑性，而無創造力，是只能由別人灌輸一些東西進去，而不能自行創造出那麼來的。事實上，人民大眾不僅是物質生產力的源泉，而且也是文化創造力的源泉。我們說，中國文學的最早一部集子是「詩經」，但「詩經」就是當時民歌的結集，那難道只是某些「聖人」的創作而不是當時人民大眾在實際生活中的文藝創造力的結晶麼？後代的詩、詞、曲、小說，每一種新文體的產生也無不是先在人民大眾中已經結了胎的。在封建專制主義的高壓下，人民的物質生產力受到摧折，人民的文化創造力更受到阻遏。那麼，越到人民大眾在實際生活中一天天接近解放的時候，人民大眾的文化創造力也就逐漸地更能充分發揮。人民大眾因自己的力量爭取得解放，也一定能用解放了的智慧來創造一切新思想，新文學，新文化。

自然，從人民大眾中產生出來的新的東西仍需要有人來加以總結，施以提煉，那就先選的知識分子的工作了。所以說，人民大眾是新文化的創造者，並不一定個別的知識分子的作用。

同時，從人民大眾中產生新的文化，也並不是說完全不顧過去文化的歷史和外來文化的影響。歷史的遺傳和「舶來品」通過人民大眾的實際生活鬥爭，才能判別出何者是有價值的，何者是沒有價值的，何者是適合於今日中國的土壤的事物，何者並不是。所以，我們建立了「新」從人民中來的基本看法，我們就能批判上舉種種錯誤的看法而不致流於偏向。

眼前是中國人民大解放的時期。人民大眾正在從鬥爭中來爭取做自由的歷史的主人和自由的文化的主人。中國今後的新思想，新文學，新文化一定只能從人民大眾中源源湧出，而決不可能從別地方產生。知識分子要為新思想，新文學，新文化服務就要和人民大眾結合起來，向人民大眾學習。假如站在人民的鬥爭以外，人已玩弄一套「新」的東西，那就只是新其所新，而不是人民大眾所承認的新。這種自命為「新」的東西一定是受社會所不承認，也將為歷史所不承認的。

最新出版 一九四七年版

當代中國名人辭典

任嘉堯編 徐鑄成序

——抗戰以來第一本人民大辭典——
研究時事者必備參考書

實價一元
東方書店發行

地址

上海山東路一三六號

蔡元培的民主教育思想

蔡尚思

一、民主的學校管理

我想來介紹蔡元培先生的「民主主義教育思想」，尤其是在他主持下的「北京大學」。且分兩方面來敘述：第一民主的學校管理。關於這一方面，姑且歸納四點：

(一)民主主義的教授治校制

先生在民元教育總長任內，已有近於「教授治校」的規定，而由後任總長范源濂正式公佈，如「大學令」第十六條到第十九條，明定全校的評議會和各科的教授會的設置。先生後來任北京大學校長，更把從前的規定完全實現出來。他在民國八年九月間曾作很詳細的說明：

「我初到北京大學，就知道以前的辦法，是一切學務都由校長與學監主任、庶務主任少數人辦理，並學長也沒有與聞的。我以為不妥，所以第一步組織評議會，給多數教授的代表，議決立法方面的事，恢復學長權限，給他們分任行政方面的事。但校長與學長，仍是少數，所以第二步組織各門教授會，由各教授與所公舉的教授會主任分任教務。將來更要組織行政會議，把教務以外的事務，均取合議制，並要按事務性質，組織各種委員會，來研究各種事務。照此辦法，學校的內部組織完備，無論何人來任校長，都不能任意辦事。即使照德國辦法，一年換一個校長（按上文云：「德國的大學，是極端民主主義，他的校長與各科學長，都是每年更選一次，由教授會公舉的；他的校長，由神、醫、法、哲四科教授選任，按年輪舉，全校學生從沒有為校長發生問題的。」）還成問題麼？這一次愛國運動，……不幸牽入校長問題，……所望諸君此後能保持自治的能力，發展自動的精神，並且深信大學組織日臻穩固

，不但一年換一個校長，就是一年換幾個校長，對於諸君研究學問的目的，是決無妨礙的，諸君不要再為學校的問題分心！（回任北京大學校長在全體學生歡迎會演說）

顧孟餘說得好：「先生長北大數年，以政治環境關係，在校之時少，而離校之時多。離校之時，校務不但不能停頓，且能依照計劃進行者，則以先生已樹立評議會及各種委員會等之制度，決定政策，以分工方法，處理各種難事。然而非校長之務公權量，則此制度不克成立；非師生絕對信賴校長，此制度不易推行也。」（懷蔡子民先生）這種民主主義的教授治校制，在中國教育史上真是創舉。因為先生篤信民主主義，並受德國學制影響，所以他能提倡，而且使之實現，能夠得到圓滿的結果。到了民十一年，先生發表「教育獨立議」，亦主張教授治校，校長公舉。民十六年的「大學區制」，仍有評議會之設立。先生後來任中央研究院院長，也只維持大體，不務瑣屑干涉，所以總幹事，各所長，以及幹部人員，均各能行其應有職權，發揮所長。對於學術研究，先生更充分尊重各學者的意見，使其自行發揚，以尋求真理。「中央研究院」就有關各科目設立評議會，評議員由國立大學教授初選，由評議會復選，其用意能在選得一時優秀的人才，組成崇高的學術團體。（翁文灝追念蔡子民先生）而由評議會表決院長人選，及其他重要問題，更充滿表現着民主主義的精神！

(二)民主主義的學生自治制

先生首認社會上到處都有「治者」與「被治者」的敵對；次認學校也不能例外，竟發生了「治者」的學監會，和「被治者」的學生兩個階級。繼又說出代為管理的害處：「在治者既像負了被治者一人生人格上的責任，必要一種模範人物，才能勝任。……凡有

學校的學監，地位既不及教員的隆重，並且他們的職務又極乾燥無味。不如教員還可以增進自己的學問。……在有學問有才能在社會上能得一個地位的，必不肯來担任。担任的，往往因智識才能較差的。諸道等人來幹，或是死守規則過於嚴了，因此和學生發生惡感；或是太不守職，過於寬了，極端通融；或僅對一部分寬了，又要開罪於他一部分的學生。十餘年來，學校裏風潮，起因往往都是很小。學校事情本很簡單，學生都可以管，既都讓給管理員，學生便不知不覺的把一切學業自修衛生清潔種種責任，都交於管理員去做。自己……如住在旅館裏的人。……所以種種不規則的事，層見疊出，鬧出許多笑話。有人以為管理不好的緣故，愈加注意管理，教育部也屢屢下通令。無如依然無效，這實在是有入代管理的原故」。最後講到「學生自治」的益處：「自治會，可以把治者與被治者的分別去掉，不要別人來管理了。所以我覺得……關係是重大的很。……實驗這種自治制度，我想有兩方面益處：（一）總的方面：諸君自治比較治好的多，……將來出校傳到中學，或是師範學校，提倡自治總可以應用，斷不至把自己從前所受的弊害，向別的學生圖報復了。（二）橫的方面：是「五四」以後，全國人以學生為先導，都願意跟着學生的趨向走。如上海，杭州等處的閉市，官廳命令置之不顧，反肯聽學生聯合會的指揮，是實在的證據。……如今學生實行自治，作個先導，我們想地做，……由學生傳至各地方，一定可以提起國民自治的精神」。在北京高等師範學生自治會演說辭）先生的批評「代為管理」，既極痛快；而其主張「學生自治」，也是很有意義的。試問如在校時不先實行「自治」，將來出校後怎樣會領導他人去實行「自治」呢？但先生還在清末主持愛國學社時，已讓學生自由治校，「不曾聽命於學生」了！

(三) 打破師長，學生，校役的界限。

先生對於一切，都抱平等主義，而在教育上，尤能表現此種精神，第一，是打破師長學生的界限：如在清末主持愛國學社，「那時學社中師生的界限很寬，程度較高的學生，一方面受教，一方面即任低級生的教員。教員熱心為，一方面授課，一方面與學生同受軍事訓練。」先生「亦斷髮短裝與諸社員同操步伐」，直至離開學校始已。（我在教育界的經驗），而且對於學生，愛護無微不至。如在早一點的「南洋公學」時，全校師生「共晨夕，共食宿，不

二年而軒然大波起，中學學生侮其師，校當局下令斥逐，諸生以激逐者非傳師也，請收成命，則令併逐諸者；全級為請，斥全級；全校為請，斥全校」，先生「既力爭於當局不得，則率退學諸生立學社，事基於全國，而此相親相愛之學團隨之而星散矣！」（黃炎培吾師蔡子民先生哀悼辭）到了民國時代，先生「入北京大學，風氣便大轉變，從前的北大，「一切保存着前清大學的形式，教員照學生，校長如教員，都不生什麼關係。學生有事和校長接洽，須寫呈文，校長批了提在牌上，彷彿一座衙門。先生受任校長之後，立即出一布告，說：「此後學生對校長應用公函，不得再用呈文」。學生對於學校改進有所建議時，他也就把這提案登「北大日刊」，擇其可行的，立即督促職員實行。這樣幹去，學生對於學校一點不覺得隔膜，而向來喜歡對學生擺架子的職員也擺不成他的架了。（顧頡剛悼蔡元培先生）後來因北大學生領導五四運動。被警廳逮捕，先生向警廳力保，始得釋放。而為學生所反對，不能到校，不論教職員，學生，與政府，都要先生復職，先生不得已，乃九回校。（我在北京大學的經驗）北大學生的所以愛戴先生如父兄，實由於先生的愛護北大學生如子弟。在北大學生的心目中，除了先生，沒有一個人夠得上做他們的校長，所以連先生不在北方，不在國內，也要先生掛一個名，還真是自有大學生長以來所未得再見的。第二，是打破校長校役的界限：如先生到了北大，「一校之內，無論教職員，學生，僕役，都覺得很親密的，很平等的。先生每天出入校門，校警向他行禮，他也脫帽鞠躬，使這班服小慣了的僕人看了吐出舌頭來，」（顧頡剛悼蔡元培先生）校長對校役尚且這樣謙虛，其他教職員的對待學生，與學生的對待校役，也就不好意思再傲慢了！先生此外還很愛顧校役，鼓勵學生幹了許多夜班職務學校，使校役也和普通學生一樣的有受教育的機會。

(四) 在教學生可用個人資格參加政治團體。

先生對於學生深望，以為：「其有年在二十歲以上，對於政治有特殊興趣者，可以個人資格參加政治團體。」北大學生與他校學生為外交團體而結隊遊行，到了八年五四運動，先生就不阻止他們了。當時各校學生雖有，但北大獨居多數。（我在北京大學的經驗）先生逝世十五年，在廈門大學演講，還主張具有不怕死而有信仰的

青年學生，可以担任革命工作。（顧頤剛悼蔡元培先生）後來作「怎樣才配做現代學生」一文，更詳細的說：「曹仲淹爲秀才時，便以天下爲己任，果然有志竟成；現在的學生們，又安可不以國家爲己任呢？」學生對於社會也是負有對於「政治同等的責任，我們中國的社會是一個很老的社會，一切組織形式及風俗習慣，大都陳舊不堪；違反現代精神，而應當改良，這也是希望學生們努力實行的。因爲一般年紀大一點的舊人物，有時縱然看出，想得到，而以滿堂大欠的緣故，很少能澈底改革的。所以關於改良未來的社會一層青年所負的責任也是很大的。」說到中國學生的開風潮，與政治活動，革命工作，要更是從先生開始與領導的，（有的是間接受其提倡新思想的影響的），如在清末時，有風潮，先生便站在學生方面，爲鳴不平，加以鼓勵；並領導學生去參加革命工作。而民風的風潮運動，更都在先生到北大以後才繼續不斷的發生。

二．民主的學術研究

在這方面，暫述兩點。

（一）大學校應兼容相反的各派學說：先生始終主張思想

能知吾校兼容並收之主義，而不至以一道風風之舊見相繩矣！（北京大學月刊發刊詞）

先生對於教員的聘請，曾抱人才主義，只問學問，能力，而不問思想，派別，年齡，資格，國籍：（一）不問思想派別：一，就

政黨的說：帝制復辟派，有劉師培（主帝制），辜鴻生（主復辟）等；國民黨，有先生及王寵惠等；共產黨，有李大釗，陳獨秀等；

無政府主義派，有李虛瀛等；二，就哲學來說：傾向封建哲學與信

孔者，有辜鴻生，梁漱溟等；傾向資本主義哲學與反孔者，有胡適

等；傾向社會主義哲學與反孔者有李大釗，陳獨秀等；此外尚有吳

虞等，亦爲反孔派之代表。三，就史學來說：信古派，有陳漢章等

；疑古派，有錢玄同，胡適，沈尹默等；甲骨考古派，有王國維等

；唯物史觀派，有李大釗等；四，就文學來說：白話派，有胡適，

介石，劉師培，林損等；改良派，有朱希祖等；白話派，有胡適，

陳獨秀，魯迅，周作人，劉復等。五，就語言文學來說：舊派有黃

侃等，新派有錢玄同，劉復等。六，就經學來說：今文學派，有崔

適等；古文學派，有陳漢章等。要之，新派以陳，胡爲領袖，舊派

以劉師培，黃侃等爲領袖。（其中大部分，可參看先生之「我在北

京大學的經歷」，及馬寅初「蔡先生思想之寬大」，顧頤剛「悼蔡

元培先生」，陳獨秀「蔡子民先生逝世復感言」，陳新吾「記蔡子

民先生」，及民國八年三月十八日公言報「關於北大新舊派之學」

一文）（二）不問年齡：在當時教員中，自二十多歲的青年（如胡

適，梁漱溟等）到白髮老翁（如崔適等）都有，都被先生一樣敬禮

；那裏有現代一般大學對於教員的只問年齡的高下，而不問學問的

有無呢（三）不問資格：如從舊時代的進士，新時代的博士，到新

舊任何資格都沒有的人，都被先生一樣敬禮；那裏有現代一般大學

對於教員的只問學位的高下，而不問學問的有無呢？這種只問學問

，才能，而不問思想，派別，與資格，年齡的教職員人才主義，不

但在民國教育史中爲絕無僅有；（只有社會主義派例外）即在古代

與外國，亦極罕見。先生認這是「大學之所以爲大」，我們也可以

說：只有先生主持下的北京大學，才配稱「大學」；同時也只有些

生一人配稱「大學校長」。不知要到何時才能出現第二個「名稱其

實」的「大學」與「大學校長」來？（四）不問國籍：如當時北大

各科都有幾個外國教員，都是托中國駐外使館或外國駐華使館介

紹，

自由，自由研究；尤以主持北大時，最能表現此種精神，收到偉大

的效果。他說：大學者，囊括大典，網羅衆家之學府也。禮記中庸

曰：「萬物並育而不相害，道並行而不相悖，」足以形容之。如人

身然：官商之有左右也，呼吸之有出入也，骨皮之有剛柔也，若相

反，而面相成。各國大學，哲學之唯心論與唯物論，文學美術之理

想派與寫實派，計學之干涉論與放任論，倫理學之動機與功利論，

宇宙論之樂天觀與厭世觀，常然並峙於其中，此思想自由之通則

，而大學之所以爲大也。吾國承數千年學術專制之積習，常好以見

聞斯及，持一孔之論：聞吾校有近世文學一科，兼治宋元以後之小

說曲本，則以爲排斥舊文學，而不知周秦兩漢文學，大朝文學，唐

宋文學，其講座固在也。聞吾校之倫理學，用歐美學說，則以爲廢

棄國粹；而不知哲學門中，於周秦諸子，宋元道學，固亦爲專精之

研究也。聞吾校延聘導師，講佛學相宗，則以爲提倡佛教；而不知

此不過印度哲學之一支，藉以資心理學，論理學之印證，而初無興

宗於教，並不破思想自由之原則也。論者知其一，而不知其二，則

深以爲怪。今有「月刊」以宣布各方面之意見，則校外讀者，當亦

雙十牌



梁新記牙刷公司出品

雙十牌千歲牙刷。刷毛堅硬，一毛不拔。每枝均經蒸氣消毒。並用錫匣及透明紙封固。手摸不到。塵菌不入。美觀衛生。用作送禮。更為適宜。各百貨店。均有發售。

千歲牙刷
若到店家買牙刷！
千萬買千歲！

的；學問未必都好，而來校既久，看了中國教員的鬧場，也跟了鬧場起來。先生斟酌了一番，辭退幾人，都按着合同上的條件辦的。有一法國教員要控告先生，有一英國教員竟要英國駐華公使朱爾典來同先生談判，先生不答應，朱爾典出去後，說：「蔡元培是不要而做校長的了！」先生也一笑置之。我在北京大學的經歷，這些外國教員與公使的對付先生，竟也露出帝國主義對待半殖民地的態度。幸賴先生獨不為所屈，而他們却也無可奈何！近代中國一般在政治上，在教育上，奉外國人為太上皇，為主人翁者，聽見先生這種偉大精神，能不魂死！

先生既有見於「從前請的外國教員。都是隨便使館裏私人關係請來的，或者所教非所學，或者一意敷衍」，所以當民國九年擬出去考察西洋各國教育，也連帶的想請外國各大學裏大學問家負責介紹教員，且當時各國學者如杜威，羅素以及其他名人，大都很願到中國來考察，因留一二年。所以由先生去和他們「預定行期」。（與北京大學學生話別）結果送有許多專門學者來華講學。

（二）大學選科制與發展個性，自動研究：先生在政治上，信仰民主主義，自由主義，所以對於學制，也首倡選科制，反對年級制。

民國六年十月，教育部召集在京各高級學校代表會議，修改大學規程時，北京大學文科曾提出大學廢去年級制，採用選科制議案，當經與會諸代表通過。其後教育部徵集改訂大學課程，即本此計

劃。（北京大學在專門以上各學校校長會議提出討論之問題）他又提出以「選科制」代「年級制」的理由與趨勢道：平等者，破除階級，而決非滅個性。從前行階級制度教育時，重在一級中絕對平等，如美國教育所舉德國教育之劣點。……既破壞階級制度，即當解放個人之束縛，而一任其自由發展。蓋世界為有機的組織，有特長者不可強屬之以普通，世界有進化的原則，有天才者尤當利用之以為先導。此後新教育，必將漸改年級制，而為選科制。又如美國普通學校之大組織，與二重學年制，亦漸近選科制，而可以採用者也。（歐戰後之教育問題）

又發現年級制之流弊，使銳進者無可見長，無留級者每因數種課程之不及格，須全部復習，興味毫無，遂有在教室中睡覺，偷閱他書，及時時曠課之弊，而其弊又傳染於同學。適教員中有自美國留學回者，力言美國學校單位制之善，遂提議改年級制為單位制，亦經專門以上大學校會議通過，由北京大學試辦。（傳略）自從民國八九年後，北京大學已仿美國大學辦法，以行學系制和選科制，頗著成績。不但辦學者可以根據社會需要以及人材和財力來增減學系和學科，就是學生亦可以就自己性之所近來選擇學系和學科。所以這次（民國十一年）政府正式承認大學校應用選科制，實是在我國大學教育上一個極大的進步。（何炳松三十五年來中國之大學教育）

彼德洛夫先生對於索克著

「中國哲學思想史」之評介

吳清友

蘇聯駐華大使彼德洛夫

先生對於中國哲學素有研究，著作頗豐。一九四五年莫斯科出版的「蘇維埃東方學」第三卷中刊有氏對德國索克（A. Franke）教授所著

「中國哲學思想史」一書所發表之高見，茲特節述其大意，以饗讀者，亦足見西方學者對中國文化之重視。

友註。

索克教授是德國學術界研究中國哲學思想史之權威，其著作包括中國古代至近世紀三千年代之哲學思想，該書德文版最後一卷於一九三八年問世，由漢堡大學刊行。索克教授曾以德譯王充「論衡」一書盡覽於時。他對中國哲學領域內個別問題如楊朱、墨子學派以及自然哲學之探索，使他成有系統地闡述中國哲學思想史為可能。索克教授在「中國哲學思想史」一書中根據豐富的資料對中國哲學基本問題——邏輯及認識論，形而上學，自然哲學，心理學，倫理學，法律及國家哲學作深湛的研究。同時對中

國最大的思想家及其學派和中國從古代起至十六世紀中國哲學思想最重要的概念和範疇之發展也有頗為詳盡的闡述。

索克氏所著「中國哲學思想史」一書的第一卷出版於一九二七年，敘述中國哲學的初期，從其源流直至漢前。該書第二卷出版於一九三四年，包括漢、唐時期中國哲學思想的發展，第三卷出版於一九三八年，包括宋明至現代的中國哲學史。

索克氏這部書，主要是利用中文的資料，同時關於中國哲學史的中、日文書籍和雜誌論文也利用得不少。因此，這部書的優點，是材料豐富，關於中國哲學思想家及其學說報導得頗為完備。然而本書所附的人名及術語的索引，是不能令人滿意的。

索克氏這部書雖有許多優點，但其基本的缺點，是由著者的理論及方法的立論而產生出來的。指出這些缺點，是評價和決定這部著作在哲學史科學中之地位和意義的關鍵。首先要指出的，是索克對中

國歷史過程的觀點。依照他的意見，中國封建制度在秦朝已告結束。著者是沿川資產階級歷史學中通常的，公式化的封建制度的說法。在他看來，奴隸社會及其五種以及封建關係之確立諸問題在中國是不存在的。一般講來，索克對中國的君主政體傾向於唯心的陳述。著者在這部書的每一章中都敘述一些當時中國歷史、文化的綱要，照理這應當有助於著者對中國哲學現象有更好的了解。可惜這些綱要很難使人覺得滿意；因為它們是外部的政治、歷史，文化事實（文學、科學、藝術等）之描寫，不能成為體系，更不能表出某一時代的整個內容之特徵，而有時也有誤解。例如關於漢朝，作者就曲解歷史，硬說漢朝太平無事，而忽略了「赤眉」，「黃巾」的農民運動。至於說漢朝是中國哲學的衰落時期，也是使人難以置信的。

需要分析中國歷史發展之特性，然後才能解釋複雜問題，著者處置得太簡單了。著者對孔教和道教的教條主義之解釋，好像

在中國的社會上早已流行和統治著一種意見，認為完全的真理業已包括在這兩種教條之內，新真理之建立，實無此必要。索克還有一點也是不對的，他斷定佛教對中國哲學的影響是不大的，雖然在另一處，著者又說到在研究這種哲學時，認識佛教是必要的。

索克在本書的導言中曾說，中國的土產佔有制，土地稅，勞役，對外貿易的發展，然而不能提供讀者關於中國任何一個時代社會內容的表象。他不企圖把中國哲學思想的發展與中國的社會制度聯繫起來。

著者所提供的中國哲學發展的總圖景之評價，也不敢苟同。這一種評價總的起來說，周朝是一哲學繁榮一時期，從漢朝起，哲學思想開始沒落，舊的哲學學派已經消滅，而孔教和道教則依然佔着統治的地位，二者沒有進步，而只力圖更好地把古代學說佔為己有。這種論點並不十分準確。第一，中國在中世紀也出了許多大思想家，而孔教和道教的

追隨者也不限於盲目地接收傳統。第二，中世紀中國發展了唯物思想，例如王充，他就是反傳統的。第三，在中世紀佛教侵入中國並在那裏發揚光大起來。而唯物思想之發展這一事實，尤其具有特殊的意義。索克揚朱唯物路線的王充，以己自滿過了孔教和道教的。隨着並規定了中世紀中國哲學思想的進步性。

索克也如資產階級科學的其代表者一樣，不願意承認唯物論和觀念論是哲學史中兩個基本派別。說到分類，他幾乎完全襲用中國傳統的分類，這無疑的降低了這本學的價值。

索克把中國哲學派別按歷史年代分爲下列各派：

古代——哲學家——國家學者，孔教徒，道教徒，一元論者，明證論者及論辯論者，自然哲學家。政治哲學家，折衷派等等。中世紀——懷疑學派，唯物論者，懷疑學派。新時代——觀念論者，一元論者——汎神論者，二元論者等等。著者說到觀念論者和唯物論者，同時又說到一元論者和二元論者，根據著者的意見，好像他們既不同於唯物論者，又不同於觀念論者，而佔據第三種觀點，而且往往沒有表現出各種學派的哲學本質。因此，索克的規定，並不常是科學的，甚至於與中國

哲學史的真實內容相矛盾。然而不能不指出這一點，索克與歐洲許多其他研究中國的學者還是有區別的。他承認把唯物論與觀念論加以區分的必要，他幾乎不取歐洲資產階級哲學史家的一般立場，後者不是企圖以實在論，現象論，精神論等等來代替唯物論及觀念論，便是企圖築地偽造哲學史，一般迴避否定東方各民族哲學中的唯物思想。但索克區別觀念論，一元論，二元論等等的分類，是反科學的，和折衷主義的。這種分類把著者引到哲學概念的難以辨清的混亂。例如在中國哲學思想中常用的「氣」，「心」，「無爲」，「玄」，「精神」，「名」，「神」，「性」，「知」，「實」……他都沒有改的見解。例如他認爲「氣」只是精神的，非物質的本源，而不認爲把「氣」作爲物質本源的。可能。然而索克還不失爲研究中國哲學史中唯一的資產階級歷史家，他還承認中國哲學中有唯物論派之存在，對這學派的代表者，他描寫得很多。但應當指出，著者對中國古代道教的想法，仍是沿用了資產階級學者的觀點，他不能歷史地接近這一學派，而在那裏只看到觀念論和神祕。他認爲「道」是「絕對」，而反對胡適的這是「自然法則」的說法。

著者哲學的折衷主義，首先在他哲學學派的分類中表現出來，而歸結到他的著作，從哲學史是科學這一觀點看來，一般地失去科學的意義。

著者的歷史方法歸結到哲學學說分析中的編年體的研究，把某一思想家的哲學思想與其前驅者的思想確立純粹外表的聯繫以及孔教，道教等的影響。也不企圖分析中國哲學代表者所依恃的基本概念，範疇之發展。他把孔教改革者康有爲，點與共產主義作比較，顯然無稽。著者對中國最新的學者，哲學家作較詳細敘述者只有吳稚暉一人，誇大地稱他爲「革命家」，「破運了一切舊的」。著者在最後一章的結

束中，也沒有提供中國哲學及社會思想的現代圖景，只表示在中國可能產生新的「創造的哲學」之信念。他認爲新哲學的先驅者是觀念論者的吳有爲和羅啓超（？），這證明他對中國思想的現狀及其前途的完全無知。至於引用原文之設置及不準確之處，則更不勝枚舉。

最後，本書以實際材料之豐富而言，它是良好的參考者。在這關係上說，特別是按字母排列的索引，術語，人名，物名，著作名稱等等，都增加了這部書的意義。對研究中國哲學史，索克這部著作是有價值的，雖然其中有許多重大的缺點。

五星牌 球王牌

旅行袋

用色只 固堅耐用



各大公司 商店均有 出售

上海 亞細亞旅行袋廠

上海北山西路天通 路七八五七九號 電話四一九四四號