# 文學遺產

## 增刊

二輯

2

作家出版社

# 文学遺产增刊

## 二　輯

文学遺产編輯部編

作家出版社

一九五七年·北京

作家出版社出版
（北京東四頭條胡同4號）
北京市書刊出版業營業許可證出字第057号
机械工業出版社印刷厂印刷　新华書店發行
※
書号 319　字数 169,000　开本 850×1168毫 1/32　印張 7 3/8　插頁 2
1956年1月北京第1版　1957年10月北京第3次印刷
印數 16501—27500册
定價（6）0.75元

# 出版說明

繼"文學遺產"增刊第一輯編印後，因爲稿件的繁多，又必須得編排增刊第二輯了，這是古典文學研究的好現象。

在本輯內所編入的文章，除去部分係去年的存稿外，其餘都係本年內我們打算採用，但爲周刊篇幅所限制不能容納，因而留下來的。選稿標準仍和增刊第一輯一樣，以不違反辯證唯物主義和歷史唯物主義的觀點，作者曾付過一定勞力，而對於讀者又有一定參考價值，或可引起討論的著作爲原則，但其中文章，不一定每篇都可成爲定論。希望作者和讀者們多多加以指正。

文學遺產編輯部

一九五五年八月

# 目　錄


評羅根澤先生的"批判胡適的文學觀點和
　治學方法"……柯　牧（1）

論商頌……楊公驥 張松如（9）
詩經詩的"興"及其起源……張朝柯（33）
從楚辭九歌"予"字說到九歌的身稱問題……王存拙（40）
與林庚先生商討關於"'離騷'中竄入的文字"
　及其他問題……周　村（48）
對"孔雀東南飛是何時寫定的"一文的商討……王冰彥（55）
與徐朔方先生商榷"孔雀東南飛"問題……孫　望（60）
讀"文心雕龍"筆記……許　可（65）

陶潛作品的人民性特徵……黃天驥（87）
關於陶淵明……陳貽焮（105）
李白詩歌的人民性……胡國瑞（115）
詩人元結……龍　驤（128）
晚唐詩人杜荀鶴……徐曉星（141）

評林庚先生在"詩人李白"一文中所反映的
　非歷史觀點……吳　泰（153）




此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

馮夢龍和他編撰的"三言" ……范　寧（161）
談"京本通俗小說" ……宋松筠（175）
談傅惜華先生選註"宋元話本集"的
　工作方法和態度 ……吳曉鈴（185）
談王熙鳳 ……丁　由（195）
試談"老殘遊記" ……時　萌（204）
關於元曲的三個問題 ……周妙中（214）
試談"琵琶記" ……徐嘉齡（224）

# 評羅根澤先生的"批判胡適的文學觀點和治學方法"

柯　牧

## 一

從"文學遺產"第三十五期上，讀到了羅根澤先生的文章："批判胡適的文學觀點和治學方法"。

這篇文章裏，羅先生對胡適的自然主義、形式主義文學觀和俞平伯先生所承襲於他的趣味主義的研究方法，提出了批判。另一方面，羅先生則從形式邏輯（羅先生稱爲"初級邏輯"）方法論上來批判胡適的"治學方法"。

讀了羅先生的文章之後，個人想就文章中所涉及的幾個文學理論上的問題，以及邏輯上的問題，提出幾點不同的意見。還想初步地談一談胡適的"治學方法"與唯心論的"實驗主義"哲學的關係。希望羅先生能不吝指教。

羅先生說：

> ……從楊晦、藍翎兩先生在作家協會座談會的發言，知道俞先生"認爲有多少眞人眞事就是現實性"（"文學遺產"第二十九期）。在"論續書的不可能"一篇，俞先生說"紅樓夢是寫實作品"，接下去又說，"續書人沒有相似的環境、性情，雖極聰明，極審愼也不能勝任。"確是把寫實認爲就是寫眞人眞事。這種把前進的寫實主義和墮落的自然主義相混同，正是胡適的故意淆亂。（傍點我加的）

顯然，羅根澤先生認爲寫“眞人眞事”就是“墮落的自然主義”。這樣的說法，我想是可以商榷的。

自然主義作家所寫的是不是眞人眞事呢？我想不是。首先應該把“實有其人、實有其事”和“眞人眞事”區別開來。自然主義作家確曾說自己要描寫的是“實有其人、實有其事”。但是他們的“實人實事”，却僅僅描寫了煩瑣的非本質的事件和刻劃一些不關重要的人物。“實人實事”在社會上既未必是本質的事件，也未必是重要的力量；這是容易理解的。而描寫“眞人眞事”的作品，像我們所熟知的：“眞正的人”、“卓婭和舒拉的故事”、“古麗亞的道路”以及“把一切獻給黨”等等。作者確是把爲爭取共產主義而鬥爭的英雄人物和英雄事蹟，反映在作品之中。而事實上，這些作品也的確在鼓舞着廣大的讀者，表現出高度的感人力量。這種偉大的教育作用，正是由於這些作品裏反映的“眞人眞事”正是新社會中最本質的東西。關於這一點，藍翎同志談到波列伏依的創作方法時曾說過：

> 波列伏依的寫作方法，雖是寫眞人眞事，但他是在蘇維埃社會選擇最有典型特徵的事物，寫眞人眞事是創作方法的一種手段，不是唯一的創作方法。

而且，描寫眞人眞事的作品，既然是寫社會上本質的東西，並且集中地表現出具有新的道德品質的英雄人物。所以是具有典型性的。自然主義者雖然也標榜着“按照事物的原樣”來描寫，但是，不能抓住社會的本質的東西來表現，往往却把社會上那些平庸的無意義的東西，放在作品的中心。並且“自然主義者們的個性化人物，都是生物心理學的或生物病理學的人物，而不是眞實的，也就是說，不是社會的。”（布洛夫：“馬克思列寧主義的美學反對藝術中的自然主義”）文學作品中所描寫的人物，既然是非

本質的，而且不是社會的，那麼也決不可能是典型的人物。顯然，自然主義者是非排斥典型性不可的。就這一點說，描寫“眞人眞事”與自然主義也有着本質的不同。

再進一步說，自然主義文學觀，按其發生的歷史來說，正是資產階級沒落期的產物，正在走向死亡的資產階級是恐懼客觀世界發展的規律的。他們企圖從藝術上來麻醉人民，從精神上腐化人民大衆。所以，從自然主義者所代表的階級利益，說明這類作品是不可能描寫現實社會的眞實的。這一點布洛夫也說過：

雖然形式主義和自然主義之間有着表面上的區別，但貫穿着這兩種傾向的主要的，決定性的東西却都是歪曲現實。(同上書)

羅根澤先生把描寫“眞人眞事”認爲是“墮落的自然主義”。這樣的說法，容易惹起混亂。我認爲是不正確的。

## 二

俞平伯先生把研究“紅樓夢”的主要注意力放在“賈寶玉爲什麼這喝稀的”、“賈寶玉與秦可卿的曖昧關係”的考據方面，並且認爲“這只是趣味的研究”。這種以個人趣味主義爲中心的研究是應該受批判的。

然而，羅根澤先生對於這種“趣味主義”的根源，却有這樣的說法：

而這種“人的道德”的文學，周作人歸結於“靈肉一致”。這結果自然要走到趣味主義。

以羅先生的話來說，趣味主義似乎是從“靈肉一致”的文學觀發展出來的。這確乎使我難以理解的。對於“靈肉一致”論的學說，我是不大熟識的。只能引厨川白村的話來說明：

靈與肉，聖明的神性與醜惡的獸性，精神生活與肉體生活，內的

自己與外的自己，基於道德的社會生活與重自然本能的個人生活，這兩者間的不調和，是人類自有思索的事以來，便苦惱煩悶着的原因。焦心苦慮要求怎樣才能得靈肉的調和，此蓋爲人類一般的本性，而亦是優於今日人文發達史的根底的大問題。

所以在"靈肉一致"論者看來，"靈與肉"的衝突，以及人類按其"本性"求得兩者"調和"的理想，是人類文化史發展的根本原因——所謂"根底的大問題"。顯然，"靈肉一致"論者認爲物質之上，還有一種抽象的"靈"的力量在支配着人類的歷史。"靈"的力量，也就是道德、宗教、精神的力量。因此，"靈肉一致"論者對於哲學基本問題的看法是精神決定存在；也就是說是唯心論的。

這種理論的主張者，把歷代文藝思潮的變化理解爲人類"本性"的"愛"和"憎"的結果。由於這抽象"本性"的驅使，人類似乎時而追求"靈"的"來世主義"，時而又追求着"肉"的"現世主義"，而文藝思潮便擺動於兩者之間。這種理論主張者的"理想"是兩者的"調和"，所謂"靈肉一致"。顯然，他們完全抹煞了經濟基礎對上層建築的決定性作用，並且否定文藝思潮史發展的事實。這種學說，正是反動的資產階級文學觀的代表。

然而儘管是這樣，但在"靈肉一致"論中，却找不到那種發展到"趣味主義"去的根據。所以羅根澤先生認爲"靈肉一致"看法的"結果"，"自然"要走到"趣味主義"，這確是使我難以理解的。羅先生如果能把他所持的論據說出來，幫助我理解這一點，那我是非常感激的。

## 三

胡適把他的"治學方法"簡括爲："大胆的假設，小心的求證"十個大字。

羅根澤先生對於這種“治學方法”的本質想從形式邏輯(“初級邏輯”)的範圍裏來進行批判。但這種唯心論“方法”的本來面目，羅先生反而只用了幾句空泛的話把它輕輕放過了。並且，就以他所談的形式邏輯原理來說，也有着不能令人滿意的地方。譬如羅先生說：

> 和在科學實驗上的過份强調假設作用一樣，在邏輯上他就過份强調演繹作用。(重點是我所加)

當論到胡適的“治學方法”與清代學者的方法之間的不同時又說：

> ……清代學者所採用的是“完全歸納法”，他所强調的是演繹法。

最後，羅先生認爲：

> 如衆所週知，演繹法是初級邏輯中屬於推理的一部份，是有作用的，但主觀性和局限性很大，過份的强調，也就和過份的强調假設一樣，必然陷於極端主觀主義的武斷主義。

羅先生把强調“演繹”和强調“假設”看作一樣的。這是我所不能同意的。

因爲，就我所知：“初級邏輯”中的假設作用，正如斯達羅果維契的定義所說：

> 假說是對於現象的假設的說明，即關於其眞正的原因的假設。(“邏輯”)

所以假設是根據一定的事實所設的，假設本身却有待於在事實發展過程中不斷地考察，逐步進行檢驗和修訂的。如果假設的確與客觀事實的規律一致，方能成爲結論。因而，假設既非凌空的揑造，也不是確定的科學法則，是完全可以理解的。

然而與演繹不同，演繹是推論的一種。演繹推論的特徵是：結論包含在前提的一般性原則之中，也就是說，由演繹推論所獲



此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

得結論，是與前提中所給予的概念的外延聯繫着的。那麼，我們可以想到，運用演繹法時，必須認定自己所把握的前提是肯定、正確的。絕不能是有待於檢證的假設。因爲演繹推論的公理規定：

> 對於一類對象所肯定的一切東西，對於屬於這一類的任何個別對象以及這些對象底任何一個集團都是肯定的；對於一類對象所否定的一切東西，對於這一類中的任何個別對象以及這些對象底任何一個集團都是否定的。（"邏輯"）

可見"假設"與"演繹"之間，是大有區別的。所以羅先生認爲：强調"假設"和强調"演繹"一樣，我認爲是不正確的。

形式邏輯的歸納推論（歸納法）與演繹推論（演繹法）就其思維過程說是相反的，——簡單說：前者是從同類的若干個別事物中推論出全類共同的原理。而後者則是從一般的原理去推知個別事實的推理過程。——然而就歸納推論的過程來說，却與假設密切聯繫着的。以清代文獻家對古文獻中語句（辭例）研究來說，他們是先根據某些文獻中同類的事實，構成一個假設，然後把假設根據古文獻中同類的情形，逐步進行檢證。假如在檢證過程中，對文獻中同類的事例來說確無例外，便建立了同類事實的一般的解釋方法。大凡清代學者進行類似的工作時，大約在古文獻中搜羅同類的例子，經他們歸納所得的結論，一般說也適用於文獻中同類事實。因此，清代學者運用歸納法研究古文獻，還是聯繫假設這一思考方法的。所以"用歸納方法進行研究，如果沒有那叫作假設的特殊的邏輯思考方法，便不能想像的。"（"邏輯"）

所以演繹法並不是假設，演繹法本身沒有一點假定作用。歸納法却並不能排斥假設。羅先生把演繹法與歸納法看做是相對立的兩種方法，但却把假設認爲是與演繹法一樣的，那麼也就會令

人誤會到歸納法似乎與假設也是沒有關係的。這就難免要引起混亂。

事實上，胡適所謂“大胆的假設，小心的求證”的“治學方法”，未必單純是形式邏輯原理問題，而是根源於唯心論的實驗主義哲學的。所以，我認爲必需從這方面來討論。

胡適說：

> 所謂“實在”含有三大部份：（A）感覺，（B）感覺與感覺之間及意象與意象之間的關係，（C）舊有的眞理。（“胡適文存”卷二第一〇五頁）

換一句話說，胡適認爲一切存在便是感覺。由於人的感覺（意識、精神），才有物質的存在。物質是第二性的，精神是第一性的。所以，“實驗主義”哲學，純粹是反動的馬赫主義的翻版。“實驗主義”者對哲學基本問題的解決是主觀唯心論的。

胡適否定客觀世界規律的客觀性。他把反映物質世界規律性的科學法則（胡適稱爲“律例”），認爲僅僅是主觀的假定，或是人爲的“臆造”。“實驗主義”者看科學法則的正確與否，完全看它是否“實用”，能否令人滿意而轉移的。胡適的“眞理”，只不過是主觀臆造出來，供人利用的一種“工具”而已。因此，“實驗主義”者的“眞理”其實是“實用”的同義詞；“眞理”並非按其本身是否符合客觀事物的規律來決定的。胡適曾宣稱：

> （一）科學的律例是人造的，（二）是假定的，——是全靠他解釋事實能不能滿意，方才可以定他是不是適用的，（三）並不是永久不變的天理，——……我們所假設的律例不過是記載我們知道的一切自然變化的“速記法”。（“胡適文存”卷二第七九頁）

可是胡適所提倡的“治學方法”，——“大胆的假設，小心的求證”是唯心論“實驗主義”的產物。因爲感覺、精神既然被認爲就是

存在，那麼他們的"假設"自然也並不需要根據事實，而只要按照他反動階級的政治立場去主觀臆想好了。胡適所謂"大胆的假設"應該從這方面去理解的。而"小心的求證"，也就是求證他的"假設"是否合乎他的階級利益。如果拿胡適本人的話來說，便是合不合"實用"。

所以，問題不是在於"假設"和"求證"這形式邏輯的方法。而是看在那樣世界觀的基礎上運用這種方法。羅先生雖然斷定胡適"實驗主義"的"本質是玄學的垃圾，方法是玄學的邏輯，作用是鼓吹冒險。""在這一玄學本質、玄學方法、鼓吹冒險的實驗主義指導下的研究方法，當然是極端主觀主義的武斷主義。"提出了這些名稱之後，却只從"初級邏輯"方面來進行批判，對於唯心論的"實驗主義"哲學的反動本質，却放過不談，徒留着這些名稱，讀了之後感覺到十分空泛！

由於我個人學識有限，對於問題的看法或有不够的地方，希望羅根澤先生指教我。

一九五五年三月四日。

# 論商頌

楊公驥　張松如

## 一　商頌是殷商的頌歌

約於公元前十八世紀初葉至前十二世紀期間，建立了殷商奴隸所有者國家。殷商奴隸制社會，是中國基於生產力的提高而在原始公社中孕育出來的第一個階級對立的社會。

在殷商時代，由於因襲了原始社會的巫術傳統，因而在祭祀儀式中，音樂和舞蹈仍是主要的組成部分。據"禮記""郊特牲"載："殷人重音樂，燎祭前，先唱出蕩漾的歌聲。歌三遍終了，然後出去迎接祭神的犧牲。歌聲的呼號，是爲了召請天地間的諸神。"❶祭祀時的歌舞是由巫人擔任的。古"巫"與"舞"是一字，"說文"："巫，巫祝也……以舞降神者也，象兩袖舞形。""墨子"引"湯官刑"稱："常舞於神廟，是謂巫風。"由此可知：當時的舞蹈是與巫教祭祀相結合着的。據甲骨文所記和後代的記載，當時的樂舞有：夔、乐、鼓、般、桑林、隶舞、羽舞、萬舞、戈舞等等。

結合着音樂與舞蹈，必然要產生出相應的詩歌，這就是當時的樂歌或頌歌。

殷商的頌歌，流傳到後世的，有載在"詩經"中的"商頌"五篇："那"、"烈祖"、"玄鳥"、"長發"、"殷武"。

---

❶ "禮記""郊特牲"："殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲。樂三闋，然後出迎牲。聲音之號，所以詔告於天地之間也。"

在先秦歷史著作中，關於商頌流傳情形的最早記載見"國語""魯語"。據"魯語"載，閔馬父於公元前四八七年（即魯哀公八年，周敬王三十三年，歲在甲寅）說道："昔，（宋）正考父校商之名頌十二篇於周太師，以'那'爲首。"宋是殷商的後裔，正考父是孔子的七世祖，是周宣王、幽王、平王時的宋國大夫。由此可知，在商亡之後，殷商頌歌被保留在宋國，於西周末或東周初（公元前七七〇年前後），宋大夫正考父爲了考校勘對商代著名的十二篇頌歌，曾去請教周的司樂大師。

這是最早的關於"商頌"的可靠的有着文獻價值的記載。不過"詩經"結集時，這商名頌十二篇，只剩下了五篇。所以漢王充"論衡""頌頌篇"稱："殷頌五"，班固"漢書""禮樂志"也說："自夏以往，其流不可聞已，殷頌猶有存者"，師古曰："謂正考父所得'那'以下是。"宋朱熹"集傳"："（宋）七世至戴公時，大夫正考甫得'商頌'十二篇於周太師，歸以祀其先王。至孔子編詩時而又亡其七篇。"

但對此，到漢初時已有歧說。當時習魯詩和韓詩的儒生，不認爲"商頌"是商代的作品，却把它看做是正考父爲讚美宋襄公而作的。司馬遷採用魯詩說，故在"史記""宋世家"中稱："襄公之時，修仁行義，欲爲盟主，其大夫正考父美之，故追道湯契商宗所以興，作'商頌'。"事實上，正考父與襄公相距一百三十多年，因此這說法是不正確的。這說法之所以不正確，可由以下幾條史實做證：

（一）、據"左傳""世本"和"宋世家"所載，正考父和宋惠公（在位時爲公元前八三〇—八〇〇年）是再從（堂）兄弟，上距其同曾祖宋湣公只三代，故彼此的年齡不可能相差太大。

（二）、據"左傳"所載，正考父曾在從孫戴公（前七九九—七六六年）、從曾孫武公（前七六五—七四八年）、從玄孫宣公（前七四九—七二八年）朝爲大夫。即使他是在戴公晚年任大夫，但下

距襄公之立（前六五一年）也有一百二十多年。一個人當一百二十多年大夫，顯然是不可能的。

（三）、據"左傳"、"世本"、"宋世家"、"家語"所載，正考父子孔父嘉在宣公弟穆公、子殤公朝爲大司馬，這顯然是父死子襲，代父執政。殤公十年（前七〇九年）孔父嘉被華督所殺，"絕其世，其子木金父降爲士"。在孔父嘉死後華督執政的二十八年中，孔父嘉的曾孫防叔"爲華氏所偪奔魯"。可知孔父嘉死時已是老年人。因此便不能設想正考父在其嫡系玄孫防叔全家遷魯後的三十多年，仍在宋國，而且還作頌以讚美他的七世從孫宋襄公。

（四）、據"孔子世家"、"家語"所載看來，孔子的祖父伯夏（正考父五世孫）與宋襄公同時。這就說明，宋襄公時正考父早已作了古人。

誤把"商頌"認爲正考父作以美襄公的說法是怎樣產生的呢？這說法之所以產生，是由於漢時儒生往往本其教義認爲"詩經"是儒家的經典，是"禮"的"侍婢"，是"王者之迹"，既然周公制禮，文武興王業，那末詩三百篇中便不應有文武周公以前的詩，因此便武斷地認爲詩三百篇都是周"王業成"、"禮樂興"以後的作品。於是便將先秦史書中所說的正考父"校"商頌，解爲"作"商頌，同時將作商頌的目的歸之於讚美儒家所樂道的仁義霸主宋襄公❶。這種編湊

---

❶ "公羊"僖二十二年傳："宋（襄）公与楚人期戰於泓之陽。楚人濟泓而來。〔宋〕有司復曰：'請迨其未畢濟而擊之！'宋（襄）公曰：'不可！吾聞之也：君子不厄人。吾雖喪國之餘，寡人不忍行也。'〔楚〕既濟，未畢陣，〔宋〕有司復曰：'請迨其未畢陣而擊之！'宋（襄）公曰：'不可！吾聞之也：君子不鼓不成列。'〔楚〕已陣，然後襄公鼓之。宋師大敗。故君子大其不鼓不成列，臨大事而不忘大禮，有君而無臣。以爲雖文王之戰亦不過此也！"文王是儒家所崇拜的偶像，這裏却將宋襄公與文王媲美，可見西漢儒生對宋襄公之推崇。



此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com