

文藝理論叢書



藝術作品之真實性

卡爾 著 郭沫若 譯

810

文藝理論叢書

I

藝術作品之真實性

卡爾
郭沫若
著譯

二十五年十一月

中華民國廿五年五月廿五日
初版
再版
中華民國廿五年十一月十五日

【藝術作品之真實性】

實價國幣三角

外埠另加
運費匯費

原 著 者 德 國 · 卡 爾

譯 述 者 郭 沫 若

出 版 者 質 文 社

東京淀橋諏訪町五二

總 經 售

光 明 書 局

上海福州路二八五號
電話九二一三九

版 權 所 有
不 准 複 印

文 藝 理 論 叢 書 第 一 種

前言

朋友們從日本 Nanka 社的理論季刊第一輯中抽出了這篇摘錄來要我翻譯。這所根據的是 P. Schiller 與 M. A. Riefstz 的馬昂藝術論體系之拔萃，是由馬昂共著的神聖家庭 (Die Heilige Familie) 中選拔出來的。我現在却根據神聖家庭之德文原本，逐節地逐譯了出來。所根據的原本是阿多拉次克 (V. Adoratski) 所編纂的馬昂全集第三冊 (一九三二年) 中所載，我在各節之末把原書的頁數附記着了，以便有該項德文原書的人作對照。日譯有有些地方分明弄錯了，懂日文的人請拿來校對一下便可以明白。

神聖家庭本是馬昂二人合著，原書共分九章，前三章及第四章之半出於

昂，以下均出於馬。本摘錄均錄自第五章以下，全部都是馬的手筆，是他二十七歲時的作品。

原書本有點龐雜而難解，這摘錄雖然把龐雜的一點免掉了，但於難解是會更增加了的，因為失掉了全文的連絡。爲稍稍免除這種難解的障礙，我採仿了日本譯者的辨法，在文後附了一些零星的註腳，然而終不好說是容易了解的文字。我看這全體是應該仿照我們中國舊式的典籍，逐句逐節加以疏註才行的，但目前實在忙不過來，而本小叢書的體裁也不容許那樣的格式，便只好仍請讀者多多統些腦汁了。

譯法是逐字逐句的直譯，生硬在所難免。爲方塊字所限，辭兒的連續尤欠明晰。很想把各個辭兒隔開來，但恐不經自己校對反容易發生錯誤，也就暫且仍舊了。只是我在文中故意地採用了『之』字來以表示名詞領格，而避用『的』字，在讀者或許會嫌其過文，讀不順口。但我要請讀者就把『之』

字讀爲『的』音，這樣一來，在方塊字未廢之前，這個『之』字實可以減少許多辭兒上的混線。

一九三六年二月十五日

郭沫若

目 錄

一	抽象與具體性……………	一
二	思辨的方法之虛偽的自由……………	八
三	思辨的文藝批評之畸形的一例……………	九
四	蘇澤里加大師之舞蹈觀……………	一八
五	布爾喬治的典型之理想化……………	二〇
六	文學中的典型及社會關係歪曲之實例……………	二一
七	布爾喬治浪漫主義文學之肯定的典型之暴露……………	四七
八	被揭發了的『立場』之祕密……………	五二
附 註……………		五七

一 抽象與具體性

巴黎之祕密 (Mystères de Paris) [註一] 之批判的敘述之祕密是思辨的黑格爾式的構思之祕密。蘇澤里加大師 (Herr Szeliga) [註二] 把『文明內部之野蠻化』及國家中之無法狀態說明爲『祕密』，即是向『祕密』那個範疇中解消了之後，他於是乎便使『祕密』先生開始了它的思辨的生命過程。要表明這種一般的思辨的構想之特徵，是用不着多費筆墨的。蘇澤里加大師對於巴黎之祕密的批評手法會提供出這種構想之一項個別的應用。

當我由實際的萍果、梨子、莓子、巴旦杏，把『果實』這個一般的觀念構造了出來，當我更進一步以爲我由實際的果實們所得到的『果實』這個抽

象的觀念是一項存在於我的身外之本質，是梨子、萍果等等之本質，於是乎我便說——思辨式地說——『果實』者乃梨子、萍果、巴旦杏等等之『本體』(Substanz)也。於是乎我也就說：梨子之於梨子非本質的梨子也，萍果之於萍果非本質的萍果也。凡此等果物自體之本質非其實際的感官可及之實體，而是由我從它們抽象了出來。向它們推送了進去的本質，就是我的觀念。所謂『果實』這個本質。我於是乎說萍果、梨子、巴旦杏等只是『果實』之存在形式，是本體之法相(Modus)我的有限的、由感官所支持着的理智雖然辨別出萍果與梨子之異，梨子與巴旦杏之異，然而我們的思辨的悟性却說這些感官上的差別是非本質的，是無足重輕的。悟性在萍果與梨子之中認出同、在梨子與巴旦杏之中認出同，即是認出『果實』。那些個別的實在的果實們不外是假象果實們，而其真正的本質即『本體』者却是『果實』這個觀念。

我們靠着這種方法是完全達不到種種個別的定性上之豐富上來的。如有

一位礦物學家，他的全部的科學是限於說：一切的礦物們在其實際上是礦物——那嗎他這位礦物家——是在他自己的玄想裏。這位思辨的礦物家對於一種礦物都說是『礦物』，而他的科學的本領便只限於一遇着有實在的礦物們出現時，便返復地使用『礦物』這個字。

由這些差別的實在的菓實們抽象出了一個『菓實』（觀念）而使之成爲了這個『菓實』（本體）的，這種思辨，爲要達到有實際內容的假象上來，它便須得求出一種什麼方法，由這『菓實』，由這本體，又回到那實在的千差萬別的通常的菓實們，梨子、萍果、巴旦杏等去。由實在的菓實們造出『菓實』這個抽象的觀念來，是十分的容易，由『菓實』這個抽象的觀念要造出實在的菓實們來，却是非常的困難。要由抽象達到抽象之反對物，假如我不把抽象拋棄，那是不可能的。

思辨的哲學家因而又把『菓實』這個抽象拋棄了，但他拋棄的辦法是思

辨的神祕的，他要假裝一個外觀，就像並沒有拋棄的一樣。因而他也真的只是在外觀上拋去了抽象而已。他的理路大抵是這樣：

假如萍果、梨子、巴旦杏、莓子在實際上不外是『本體』，不外是『果實』，那嗎我們要究問，這本體的『果實』於我們忽而現爲萍果，忽而現爲梨子，忽而現爲巴旦杏，是怎麼起來的呢？這多樣性之假像，這和我的關於一如、關於『本體』、關於『果實』的思辨的觀照如此醒目地矛盾着的，是從何而來？

思辨的哲學家答道：它之所從來是因爲『果實』非是死滅的、無差別的、靜止的，而是生動的、自生差別的、活動的本質。通常的果實們之差別不僅對於我的感官的認識有意義，就對於『果實』本身，對於思辨的悟性，也有意義。差別的通常的果實們是這『一個果實』之差別的生活外表，它們是『果實』所構成的一些結晶。譬如在萍果中『果實』是現爲萍果般的實體，在

梨子中是現爲梨子般的實體。立在本體之立場上，於是乎我們便不好再說：梨子是『果實』，萍果是『果實』，巴旦杏是『果實』，而是應該說：『果實』現而爲梨子，『果實』現而爲萍果，『果實』現而爲巴旦杏，萍果、梨子、巴旦杏之互相區別着的那種差別也是『果實』之自我差別，使那些個別的果實們成爲『果實』之生活過程中的千差萬別的層次。『果實』並不再是無內容、無差別的一如，它是作爲一切、是作爲果實們之『全體』的一如，果實們是形成着一個『有機的按步就班的層次』。在這層次中之每一級，『果實』現成一個更展開的、更發揚的實體，直到它最後成爲一切果實們之『總和』而又是生生不已的一如，這一如由自己所造出了的多少的東西又向自己解體下去而包含着，猶如人身之一切的肢體不斷地向血中解體，不斷地又由血中造出的一樣。

在這兒我們可以看出：基督教是只曉得說上帝之唯一的化身的，而思辨

的哲學却有與物彙同數的化身，就如在這兒於每個果實中都有本體、有絕對的『果實』之化身。故爾思辨的哲學家之主要關心是存在於，把實在的通常的果實們之存在造生出來，很神奇地說：萍果、梨子、巴旦杏和葡萄是存在。但是我們在思辨的世界中再發現了的這萍果、梨子、巴旦杏、葡萄，却只是假象萍果、假象梨子、假象巴旦杏、假象葡萄，因為它們是『果實』這個抽象的認識體之生活要素，故爾也就是些抽象的認識體。那嗎你在這種思辨中所可高興的，便是把實在的果實們再發現，但乃作為有更高一級的神祕意義的果實們，是由你的腦髓之以太，而不是由實質的地面所生出的，『果實』這個絕對主觀體之化身。故爾當你從這抽象、這超自然的認識體把『果實』回復到實在的自然果實們來，你却也對於自然的果實們賦與了一種超自然的意義，把它們轉化成了純粹的一些抽象。你的主要趣味便是要在萍果、梨子、巴旦杏等舉凡這些一如體之生活表象中認出一如體之『果實』來，同時

也就是要認出這些果實們之神秘的關聯，要看『果實』在這些果實們中是怎樣順次地實現，並必然地由其作爲葡萄之實在進而作爲巴旦杏之實在。通常的果實們之價值因此便不再存在於其自然的諸屬性，反而是存在於其思辨的屬性，它們由之而在『絕對的果實』之生命過程取得了一個定位的那種屬性。

萍果和梨子是存在，當普通人說出了這樣的話，他並不相信是說出了什麼奇異。但是落到哲學家的口裏，他用思辨法來表現這種存在時，他是說出了什麼奇異的。他完成了一項奇跡，他從非實在的認識體之『果實』造出了實在的自然體，萍果、梨子等等來，那是說他從自己的抽象的認識——在這兒他是作爲一個絕對的主體『果實』而表象着的，把這些果實們創造了出來，在他所表現的各個存在中他是完成了一項創造工程的。

思辨哲學家把這番不斷的創造所以完全了的路數，不用說是這樣的：便

是他把萍果梨子等一般所周知的、在其實在的形象中所有的屬性們認為是由他所發明了的一些規定，他把實在的品物們之名目給予於只有抽象的認識才能創出的東西，即抽象的認識形式；最後他是把由萍果之觀念移行到梨子之觀念的他自己的活動認為是絕對的主體『果實』之自體活動（*Selbsttätigkeit*）。

這種辦法，在思辨的說法中是稱為：把本體認為主觀，認為內在的過程，認為絕對的人格，而這種認法形成着黑格爾式的方法之主要的特徵。（*Ibid* ss. 227—231.）

二 思辨的方法之虛偽的自由

……其在蘇澤里加大師也燦爛地表示着，思辨一方面顯然是自由地由自己先驗地（*a priori*）把對象物創造了出來，而另一方面却正因它（思辨）把合

理的自然的附屬由對象物上詭辯式地除去了，便墮入於在對象物之下的最不合理的最不自然的貼服，不得不把對象物之極偶然的極個性的諸屬性構成爲絕對必然的和普遍的。(ibid. ss. 231—232.)

三 思辨的文藝批評之畸形的一例

爲要把貴族的社會轉化而爲『秘密』，蘇澤里加大師關於『教養』加了一些考察。他提示了一些誰也不曾在其中找出的貴族社會之純粹的性質們來，爲要再去尋求貴族社會本沒有那些性質的『秘密』。他於是乎把這項發現認爲是有教養的社會之『秘密』。於是乎蘇澤里加大師便問：是否『普遍的悟性』(不已經是思辨的邏輯嗎？)構成着貴族社會之『社交的談話』之內容，是否『僅靠戀愛之律呂和尺度』使那談話『成爲了和諧的整體』，是否『我們所名爲一般的教養也者是這一般、永恆、理想之形式』——那是說，是

否我們所名爲教養也者是一種玄學的幻想？對於他的問題，蘇澤里加是容易先驗地預言的：『答案終歸於否定……那是意料中的事』。

在這悠然徐（Eugen Sue）【註三】的小說中，由下層社會向上流社會的移行是通常的小說架步。格洛爾德胥坦公爵（Geroldstein）魯多夫（Rudolph）【註四】之化裝把他引到了社會之下級的諸層，就如他的階級使他能和社會之更高級的範圍接近的一樣。在向貴族的舞蹈會之途上，他所考慮着的也並不是現今的社會狀態之對照；而是在他看來是高興的，他自己的對照着的假裝。他對於他最順從的同伴【註五】告白着，他看到自己處在這種種的境遇上是怎樣十分地有趣。他說：“Je trouve assez de piquant dans ces contrastes：Un jour peintre en éventails, m'établant dans un bouge de la rue aux Fèves；ce matin commis marchand offrant un verre de cassis à Madame Pipelet, et ce soir……un privilèges par la grâce de dieu, qui règnent sur