

学术研究

XUESHU YANJIU



6

一九六三年

学术研究 (双月刊)

一九六三年第六期

目 录

- 艺术创作和欣赏中情与理的辩证关系 毛 军 (1)
——评周谷城的《艺术创作的历史地位》
- 审美意识与创作方法(创作方法札记之一) 李泽厚 (3)
- 关于价值规律的若干问题 黄明充 (25)
——与于凤村同志商榷
- 也谈有计划按比例发展规律和价值规律的关系 周瑞清 (36)
- 社会主义工业基本建设投资经济效果的主要特点 黄德鸿 (43)
- 略论诡辩论的基本特点 列 兵 (46)
- 诡辩论是怎样违反逻辑规律的 温鸿潮 (53)
- 基佐的历史观批判 蒋相泽 (57)
- 关于孙恩、卢循起义的性质问题 董家遵 (72)
- 宋代吉金书籍述评 容 庚 (81)
- 土司职称及其演变考释 杜玉亭 (98)
- 文 摘** 质变的内容及其过程性 柯 洛 (105)
对劳动生产率计算方法的一点看法 暴奉贤 (107)
关于《大同书》的成书年代问题 方志钦 (110)
——与汤志钧同志商榷
- 动 态** 关于“艺术创作”的若干问题讨论综述 (113)
关于道德的阶级性与继承性问题讨论综述 (117)
广东教育界探讨关于学生的阶级教育问题 (104)

艺术創作和欣賞中情与理的辯証关系

——評周谷城的《艺术創作的历史地位》

毛 軍

周谷城先生在《艺术創作的历史地位》一文，随后，又在一系列的答辯文章中，对艺术創作的許多重要問題，提出了明显地同馬克思列宁主义美学观点相对立的见解。本文仅就艺术作品中情与理的关系問題，談談我們的看法。

一

周先生在該文的“創作的历史意义”一节，論述了艺术怎样在社会上发生作用的問題。原文引来虽然冗长，照录以保其真：

“……艺术作品之发生作用，在于以情感人：一件艺术作品，一方面体现情感，另一方面則动人情感。科学、道德、政法等之发生作用，在于以理服人：科学、道德、政法等之构成，包括着事情存在、发展的理論；其使人信服，在于訴諸人的理智，而不在于震动人的感情。当然，訴諸理智的东西，亦有多带情感的；如农民的政治演說，以形象出之，多带情感，常能娓娓动听。不过这样的演說，已近乎詩，而有艺术意味。反之，名为艺术品，也有借助于理智的；如一出戏，每一幕都有长篇說明；一首詩，每一句都有詳細注解；一幅画，每一部都有介紹的題詞；处处充滿着理智，借以帮助讀者的理解。不过这样的作品，虽仍有意思，然已近乎科学的說理之作，艺术意味，将随說理的明白而淡薄起来！

真正的艺术作品，不是以理服人的，而是以情感人的。以情感人，被感动者全人格受到震动，而不自知其所以然。如讀一首好詩，看一幅好画，常常拍案叫絕，曰好、好、好；然而說不出所以好的理由来，是即全人格受到震动的明証，頗近乎一般所謂直觉。……”

周先生在这篇文章中，虽然肯定艺术的社会作用，但在具体分析艺术起什么社会作用和怎样起社会作用的問題上，却否定了艺术的社会作用。这是因为周先生片面地夸大了情感因素在艺术創作和艺术欣賞中的作用。他認為艺术和科学在作用上的区别，在于艺术“以情感人”，“动人感情”，而科学“訴諸理智”，“以理服人”。假如艺术創作和艺术欣賞借助于理智，艺术意味将因此而淡薄起来。他甚至进一步完全排斥了理智在艺术欣賞中的作用，說什么艺术作品以情感人，“被感动者全人格受到震动，而不自知其所以然”，“頗近乎一般所謂直觉”。

我們認為周先生这样把艺术創作和艺术欣賞中的情和理割裂开来，只談情感，不談思想；只看到艺术給人情感上的影响，忽視艺术給人思想上的教育，实际上是抽掉了艺

术作品的思想性，抹煞了艺术的認識、教育作用，从而也就从根本上否定了艺术的社会作用。

二

我們知道，人的理智和情感都是客观现实生活的反映，是人的社会实践的产物。理智是就人們对客观事物的理性認識而言，主要指思想、观点；而情感，却是人們对于自己所感受、所認識的各种事物和现象的态度和体验，无非是喜、怒、哀、乐、爱、憎等。

在现实生活中，人們的理智和情感是辯証統一，不可分割的。对于一个正常的人來說，不可能有什么不受一定的理智所制約的情感，也不可能有什么不产生一定的情感的理智。人們在自己的社会实践中，在認識客观事物的过程中，所以产生各种各样的情感，总是和他对于事物的認識和判断相联系的，而人对于事物的認識、理解和判断，总不能离开一定的思想观点。这是因为人是社会的人，人的思想、情感都具有社会的特性。在原始社会，人們在与自然的斗争中，不但发生了人与自然的关系，也建立了人与人之间关系，他們的思想、情感都不能不反映着一定的社会关系。在阶级社会中，人們处于一定的阶级地位，他們的思想、情感更是不可避免地打上阶级的烙印，为一定阶级的政治、哲学、道德、伦理、宗教等观点所制約。

只有正确認識现实生活中人們意識上情与理的辯証統一的关系，明确理智、思想对情感的制約作用，我們才能正确闡明艺术創作和艺术欣賞中的情与理的关系，才能从艺术的社会本質来闡明艺术和科学在作用上的区别，正确地闡明艺术的社会作用問題。

艺术作品是社会生活在作家头脑中的反映的产物。艺术对社会生活的反映，通过作家头脑的能动的創造，不仅再现现实，同时还要对它作出說明和判断。正如車尔尼雪夫斯基所說：“艺术的主要作用是再现现实中引起的兴趣的事物。但是，人既然对生活现象发生兴趣，就不能不有意識或无意識地說出他的判断；詩人或艺术家，不能不是一般的人，因此对于他所描写的事物，他不能（即使他希望这样做）不作出判断；这种判断在他的作品中表现出来，就是艺术作品的新的作用，凭着这个，艺术成了一种道德活动。”（《生活与美学》）

馬克思主义美学把艺术看成是用艺术形象反映社会生活的特殊的意識形态，是人們認識和掌握客观世界的一种形式。科学和艺术的基本区别是，科学以抽象的邏輯形式把握和揭示自然和社会现象的本質、规律，而同样是揭示自然和社会的本質、规律，艺术则是以形象的形式表现出来。艺术就是通过它的具体、生动的艺术形象的感染力量而发生作用的。但是，我們决不能把艺术形象的感染力量简单地說成是“以情感人”。艺术形象既是社会生活的反映，同时也是形象思維的产物，是作家在一定的世界观指导下有意識地認識生活的結果。因此，艺术形象以具体感性的形式再现客观生活时，必然蘊含着作家的思想、感情，表现作家对生活的理解和感受。反映了为作家所理解了的生活意义。艺术形象的内容，一方面是现实生活的客观描写，另一方面是通过客观现实的描

写表现出来的作家的主观思想。作为形象内容的主观方面，就是作家对于自己所选择描写的客观生活的“说明”和“判断”，就是作家在人物和事件的描写、评价中表现出来的思想感情。普列汉诺夫说过：“艺术既表现人们的感情，也表现人们的思想，但是并非抽象地表现，而是用生动的形象来表现。这就是艺术的最主要的特点。”（《没有地址的信》）可见艺术作品中情与理的关系是互相渗透、水乳交融、不可分割地统一着的；情感体现思想，而思想又制约着情感。优秀的艺术作品以形象的美感作用，启发人的想象，在读者心灵中激起高尚的思想感情。因此，艺术形象不仅以它的情感动人，而且也以它的思想诲人。这里特别值得注意的是：艺术作品中的思想，并不像科学那样以逻辑的形式表现出来，而是通过画面以生动的形象表现出来。这就是说：艺术作品中的思想，就是以生动的形象表现出来的艺术思想。周先生把“动人感情”作为艺术之所以发生作用的唯一的决定因素，忽视了艺术形象的思想内容，我们认为是不正确的。

艺术作品中情与理的关系究竟怎样，我们还可以从具体的作家作品来进行考察。如果《红楼梦》的作者曹雪芹，不是经历了自己家世的兴衰，个人生活遭遇的顺逆，爱情生活的悲剧，从而认识到没落的封建制度的不合理，并且在思想上有所追求，他就不可能塑造出像贾宝玉这样“动人感情”的叛逆者的形象。当然，如果曹雪芹不是通过自己的蘸着血泪的笔触塑造出来的、情感充沛的形象以感人，就不可能使《红楼梦》具有这样“发人深思”的艺术感染力。在这里，曹雪芹的反封建的叛逆者的思想和反封建的叛逆者的感情是辩证的统一的。还必须看到，曹雪芹虽然是一位伟大的作家，却毕竟是一位出身于没落贵族家庭的作家。他的贵族公子的阶级地位和生活，不能不给予他的思想感情以一定的影响；因此，他的性格对于他出身的阶级来说，虽是一种叛逆者的性格，但又未能脱尽对自己阶级的同情和偏见。一方面，他看到自己阶级的罪恶和腐烂，无情地给予揭露；另一方面，对自己出身的阶级，又不无留恋之情，这就使他在揭露这一阶级罪恶的同时，又不免流露出悲观和伤感，特别明显的从贾宝玉、林黛玉身上浓重的感伤中反映出来。在对复杂的社会现象作主观解释的时候，又常常陷入唯心主义的宿命论中去，在某些人物和情节的描写中，如预示结局的十四支曲《飞鸟各投林》，又把贵族阶级、封建社会的兴衰主观解释为宿命的循环，给作品带来了悲观、消极的因素。可见不管是从《红楼梦》的伟大的一面，还是从它的局限的一面，都具体表明情与理是不可分割的。难道能够说，《红楼梦》这一伟大的作品，只是因为它排除了作者的理性，只是因为它“以情感人”才如此伟大吗？鲁迅的《狂人日记》以使人惊心动魄的情感冲击着那个“人吃人”的社会，用震动人心的情感喊出“救救孩子……”的呼声，难道这里面不正极其深刻的表现了那个“封建贰臣”对封建伦理道德的透彻的理解和认识吗？即使是那些颓废的、像周先生所说的“无病呻吟”的作品所表现的情感，也仍然是与作者的理性分不开的：他们颓废，他们无病呻吟，不是因为别的，恰恰是他们在理性上或者预感到自己阶级的没落，或者在人生的道路上走入歧途，或者在人民革命斗争的现实面前软弱无力……总之，艺术的实践证明，在作家创作和具体的艺术作品中，健

康的感情是产生在正确的思想基础上的。錯誤的思想只能产生不健康的感情。由此可见，情与理的关系是有着密不可分的联系；而情感又总是受理智、思想的支配和制約的。

艺术作品中情与理的辯証关系，在我們看来是很“明白具体”的。周先生在《評茹行先生的艺术論評》一文中，曾經說过“各种科学以理服人，是訴諸讀者之理智的；艺术作品以情感人，是訴諸观众之情感的。当然，不能說完全没有交叉之点，主要区别却应该是这样的。”可惜周先生对“不能說完全没有交叉之点”这句话，并没有作进一步的解释，因此，我們只好仍旧根据周先生的原文进行分析。原文有云：“名为艺术作品，也有借助于理智的；如一出戏，每一幕都有长篇說明；一首詩，每一句都有詳細注解；一幅画，每一部都有介紹的題詞；处处充滿着理智，借以帮助讀者的理解。不过这样的作品，虽仍有意思，然已近乎科学的說理之作，艺术意味，随說理的明白而淡薄起来！”周先生在这里显然不是說艺术作品中情和理可以有“交叉之点”，而是說，理智对于艺术之发生作用非但无助，而且有害。

当然，一出戏，每一幕都有长篇說明；一首詩，每一句都有詳細注解，才能使人看懂，这自然是不好的。但是在这种情况下，問題就不在于外加的“說理”，而在于艺术作品中形象的模糊，思想的隱晦或文字的艰涩。如果艺术作品的形象具体可感，思想傾向健康鮮明，語言生动活泼，那么，即使加以說明、注解、題詞，并不会削弱作品的艺术感染力。相反地，好的說明、注解和題詞还可以帮助观众更好地理解艺术作品，加深作品对欣赏者的感染力。齐白石《发财图》里的題跋，就是最好的說明（而且这題跋本身，也是一种艺术）。

我們从来不主张以抽象的說教代替形象的描繪。从艺术以形象反映生活的基本特点来考察，作品的思想傾向应该是从艺术形象中流露出来的。艺术作品中的思想和感情，都統一熔鑄在完整的艺术形象中。所以，艺术作品的思想和感情，总是互相渗透，紧密联系着的。客观生活和思想感情是构成形象內容的不可分割的两个方面。艺术作品的情感之所以能动人，是因为以形象表现出来的情感饱和着深刻的思想；思想之所以能誨人，是因为以形象表现出来的思想洋溢着充沛的激情。所以我們把形象作为艺术和科学的主要区别，认为艺术之发生作用，在于通过艺术形象发挥审美教育作用。它既表现情感，也表现思想；它既訴諸人們的感情，也訴諸人們的理智。艺术力量不仅要求感情充沛，而且要求思想深刻，归根到底，取决于通过生动的形象所反映的生活本质规律深刻程度。正是这种艺术的概括决定了艺术的思想教育意义。当代优秀小說《紅旗譜》、《創業史》之所以被誉为佳作，是因为它能打动讀者的心弦，激发讀者高尚的思想和感情。艺术作品中的思想和科学著作中的說理不同，具有形象的、感性的特点，并不等于說它是曲折隱晦，甚至不可捉摸的东西；恰恰相反，艺术的思想排除了抽象性，以具体可感的形象表现出来。正是这样，它才更能为一般观众所接受，对讀者起到潜移默化的認識教育作用。另一方面，強調艺术思想的形象特点，并不排斥理性思維和美学分析对于深刻掌握主题思想的重要意义。文学批評对作品进行美学分析，可以帮助讀者深刻理解艺术作品的巨大

意义，这也说明即使周先生所说的那种“借助于理智”，对形象的艺术感受，也是相辅相成，互相促进，而不是互相妨碍的。“文学以血和肉饱和着思想，比较哲学和科学更能给与思想以巨大的明了性，巨大的说服力。”（高尔基：《俄国文学史·序言》）高尔基在这里所要阐明的恰恰是艺术作品中的情与理的辩证关系，通过具体的感性的艺术形象所表现的理性作用。鲁迅早在一九一三年写的《僭播布美术意见书》中就正确指出美术的三要素：“一曰天物。二曰思理。三曰美化。”同时强调作品的思想的重要性，他说：“故作者出于思，倘其无思，即无美术。”俄国革命民主主义者别林斯基也说过：“艺术没有思想，就像一个人没有灵魂——是一具死尸。”古今中外一切伟大的艺术理论和伟大艺术家的实践都证明了同一个真理：没有任何思想的艺术是不存在的。

周先生在论述艺术作品的社会作用时，不谈艺术的形象特点，排除艺术作品的思想作用，把感情的作用强调到绝对化的程度，把艺术的社会作用仅仅片面归结为“以情感人”，实际上是把情感和理智对立起来，使情感离开一定的思想，其结果必然否定艺术作品的思想性，使感情的作用成为架空的东西。周先生在《评〈关于艺术创作的一些问题〉》一文中，要人拿具体艺术品来说明“艺术形象上情与理的关系问题到底怎样”，他说：“就拿常见的几笔兰花为例。画的兰草，是艺术形象。请问这上面的情是什么，理是什么？情占几分？理占几分？情从何处开始，理从何处告终？情与理的分界线在什么地方？读者诸君将同我一样，一无所知。”后来在《评王子野的艺术论评》中还重复了类似的话。周先生认为艺术作品既要感情，又要思想的说法“未免太空洞了”。我们认为，不必说画兰，就是企图在任何艺术作品中求出“情占几分”“理占几分”，或者划出什么“情与理的分界线”都是十分可笑的。因为这只是形而上学论者的游戏。但是，要以此为据来否定作家在表现自然景物的作品中的思想感情，否定艺术作品的思想性，这样的论据未免太不象样了。自然景物本身是没有思想，也没有感情的。但是艺术作为一种意识形态，艺术家把自然景物写在诗里，画在画里，却必然或隐或现地反映或寄托着作家的思想感情，也必然直接或间接地表现作家的美学趣味。当然，对于这一种比较复杂艺术现象，应当从具体的作家作品进行具体的分析。就以郑所南画兰为例，他所作墨兰，皆不着泥土，借此以寄托他对大宋已失去国土的沉痛的心情。难道这样的情感，竟是完全与理性无关的东西，而当人们在欣赏这一艺术作品的时候，难道不正是在这样理解的基础上，才更为其情所动吗？

三

周先生不仅把艺术的社会作用片面归结为“以情感人”，割裂了艺术作品中情与理的辩证关系，摒弃了艺术作品的思想性，而且从这一观点出发，在艺术欣赏上提出了“动人情感”的“直觉”论。他说：“一件艺术品，一方面体现感情，另一方面则动人感情”。“以情感人，被感动者全人格受到震动，而不知其所以然。如读一首好诗，看一幅好画，常常拍案叫绝，曰好、好、好；然而说不出所以好的理由来，即是全人格受到

震动的明証，頗近乎一般的所謂直觉。”对于“直觉”的含义，周先生在《評王子野的艺术論評》一文中又作了如下的說明：“至于‘直觉’，我的原意并不含糊，只是全人格受感动之意。……一个欣赏者之受感，总是以全人格受感，不是先进行科学分析，一部分一部分了解之后，然后受到感染的，一切欣赏者或艺术观众，尤其是看电影的小孩，絕大多数都不是先学美学然后欣赏的；都不是对艺术先加科学分析，然后受到感染。……全人格震动云云，只是欣赏者不加分析，先受感染而已。”这种看法，也頗值得商榷。

艺术欣赏应该建立在形象感受的基础上。应该使人动感情，这是肯定的。感情是构成艺术特性的一个重要方面，沒有充沛的感情的艺术品是不能感染讀者和观众的。但是，不能把艺术的社会作用仅仅归結为“动人感情”，不能把感情作为构成艺术的审美特性的唯一特征。艺术作品是一种包含着艺术家的思想感情，以生动形象反映生活的意識形态，是一种精神武器。艺术的巨大的社会作用和它通过形象反映生活的特点是不可分的。优秀艺术通过美感的形象，影响人的整个精神世界，同时有力地作用于人的思想、感情和意志，能够培养人的高尚的道德情操，丰富人的精神生活，增长人的知識，提高人的审美能力，给人以美的享受。馬克思主义的文艺理論，从艺术的形象这一基本特点出发，重視艺术的美感作用，并把艺术的审美教育作用，作为区别艺术和科学的社会作用的主要特点。所以，真正伟大的艺术作品，总是深刻的思想内容和完美的艺术形式高度統一的。讀者和观众欣赏它，从艺术形象中所得到的审美感受是多方面的。認識作用和教育作用相輔相成，感情激动和思想陶冶互为条件，而統一作用于人的意識，發揮其認識世界、改造世界的社会作用，从而为一定的政治服务。高尔基在回忆列宁的时候，提到这么一件事情：当高尔基告訴列宁，說他的《母亲》这本书是在很匆忙的情况下写出来的，列宁却肯定地說，这是一本必需的书，很多的工人是不自觉地、自发地参加了革命运动，现在他們讀一讀《母亲》，一定会得到很大的益处。可见，企图从艺术欣赏中排除思想教育，或把艺术欣赏过程中的感性和理性活动割裂开来，都是违背馬克思主义文艺观的。

人們在欣赏艺术时，对艺术的感受过程，也是評价的过程。人們通过形象認識生活，在感受中有評价，在評价中有感受，随着情节的发展，场面的展开，事件和人物的描繪，欣赏者伴随着形象的感受，自觉或不自觉地不断进行思考和判断；部分的認識和整体的理解又是互为条件，互相促进的。这里感性和理性并沒有不可逾越的鴻沟，并不是可以一刀兩断截然割开的。毛主席說：“感觉到了的东西，我們不能立刻理解它。只有理解了的东西才更深刻地感觉它。”（《毛泽东选集》第1卷，第275頁）所以我們把艺术欣赏看作是感性与理性、感情与理智相統一的認識活动。同时还必須了解，讀者和观众对艺术作品的欣赏，往往不是被动的“感受”，而是主动的“再創造”；人們的思想意識活动不是消极的、靜止的，必然会根据自己的立场、观点对作品的形象加以理性的認識，然后才决定接受什么，扬弃什么，从而引起思想感情的共鳴的。一般說来，欣赏艺术懶于思考，不动脑筋，缺乏想像，不能引起相应的精神活动，那么他就不能进入艺

术境界。当然也就不会被感动和接受教育。周先生却恰恰把艺术欣赏这一感性与理性，感情和理智相统一的精神活动分割开来，而且排斥了艺术欣赏中的理性活动，这样就不仅违反了人类思维规律，同时也歪曲了艺术欣赏的客观实际。

在艺术欣赏中往往出现这样的现象：对于同一作品，其评价有正确和错误之区分，其感受有深刻与肤浅的差别。这是由于欣赏者的阶级不同、生活不同、教养不同而产生的。这也说明了艺术欣赏中不能不贯穿着欣赏者的理性活动。在艺术欣赏中有所思考和分析，也并不是像周先生所说必须学了美学而后能。一般观众的欣赏艺术和艺术理论家之美学分析，当然有粗细深浅之分，但都是给予评判而后接受，那是必然的。群众听说书，赞许鲁智深、李逵、武松，而仇恨高俅、高衙内、蒋门神；小孩子看电影，喜爱孙悟空，讨厌白骨精，而当白骨精在齐天大圣的金箍棒下妖形毕露时，欢欣雀跃；他们为好人落难而焦急，为坏人受戮而大快，这是感情的激动，但这种感情的表露，却是建立在小孩一定的理解水平的基础上的，没有评价，不能理解，他们将无动于衷，索性打瞌睡了。诚然，他们都不是“先学美学然后欣赏的”，但也并不是“不知其所以然”。可见人们在艺术欣赏中，总是根据自己的生活经验、思想观点，对文艺作品进行一定的评价的。即使是小孩，也只有在他的极其简单的理解的基础上，才能受到作品的感染。周先生不从实际出发，考察艺术欣赏中思维活动，而以小孩子看电影的例子，作为自己的立论根据，显然也是站不住脚的。

周先生以“直觉”来排斥理性，以感情来消溶思想，把艺术欣赏说成是一种非理性活动，津津乐道“全人格的震动”、“不知其所以然”。这种“理论”到底要把艺术创作和欣赏引导到那里去呢？

综上所述，我们认为由于周先生对艺术的本质和特点有错误理解，把艺术创作和欣赏中的思想和情感分割开来，模糊了思想对情感的支配和制约作用，片面强调情感，把艺术的审美教育作用，归结为动人情感；把艺术欣赏看作是离开理性认识的“直觉”活动，从而否定艺术作品中的思想性、艺术的社会认识和教育意义，实质是否定了艺术的社会作用。

1963年11月12日

审美意識与創作方法

(創作方法札記之一)

李 泽 厚

創作方法是美学中一个非常复杂的問題。本文作为粗糙的讀書札記，許多論点只具有初步探討的提綱性質。

—

第一个問題：什么是創作方法，它包括些什么內容？

不进行艺术創作，就沒有也不需要有什么創作方法。可見，創作方法构成艺术家之所以为艺术家特征所在。艺术家的全部財富，他的世界观、階級立場、社会政治思想直到他的生活經歷、习惯爱好、个性特点，都无不直接間接地体现在或折射到他的創作方法中来，决定和制約着他对艺术形象的創造。实际上，我們是从具体的艺术形象的世界里感受到艺术家創作方法的存在及其不同的特色的。如李白的詩与杜甫的詩；吳承恩的孙悟空与曹雪芹的賈宝玉……；同是宗教題材的敦煌壁画，北魏《太子飼虎变》里的峻酷的哀禱不同于盛唐《西方淨土变》里的欢乐的頌歌；同是柏格尼尼的画像，安格尔不同于德拉克罗瓦……。这里，引导艺术家們創造了如此丰富而各不相同的形象世界的“方法”，亦即艺术家們自觉或不自觉地用来指引他們去反映现实进行創作的原則和途径、精神和手法，是确乎有所不同的。这种不同虽然已經物化在艺术作品的形象世界里，但其实际的作用和具体的表现却出现在艺术創作的形象思維和物质体现的过程中，这个过程与艺术家的审美意識^①有着密切关系。創作方法作为一个极为复杂的問題，可以从不同方面来分析研究它；例如从艺术与政治的角度来着重研究創作方法与世界观階級立場的問題，从艺术心理学的方面来着重研究創作方法中的个性特征，等等。这篇札記是想从审美意識这个角度談談某些有关的問題。

审美意識是人們反映现实認識现实的一种方式。如果說，作为客观存在，美的本質是真（合规律性、客观现实）与善（合目的性、社会实践）的統一^②，那么，作为主观意識，审美感的本質便是理（理解、認識性活动）与情（意志情感，与实践活动直接相关）的統一（从心理功能上来看），也是感性与理性的統一（从認識論上看）。审美感

^① 亦即我們常講的美感。美感有两个含义，一是广义的，指审美意識（the aesthetic consciousness或the sense of beauty）或趣味（taste）；一是狭义的，指审美感受（the aesthetic feeling，或称审美情感）。

^② 參閱拙作《美学三題議》（《哲学研究》1962年第2期）。

受与审美理想各有侧重地体现着这个统一。

审美感受是知觉(或表象)、想象、情感、思维(理解)几种心理功能的复杂的动力综合。审美感受一般不离开对对象的直接反映,表现为理解之后的感觉,是理性认识、逻辑思维基础之上的感性活动。审美理想则是从大量审美感受中提炼集中的产物。正因为如此,审美理想与其他理想、观念有所不同,它具有经验性的形象特征和标准^①,非逻辑概念所能等同或替代。另一方面,审美理想又与审美感受不同,它更鲜明地显示着一定时代、阶级的历史必然的理性要求。对比审美感受,审美理想的想象因素与情感因素相对地较为突出。这种情感和想象是渗透了理性内容,与一定的世界观、阶级利益和实践要求密切相关。車尔尼雪夫斯基关于贵族阶级与农民阶级各不相同的美人的理想,是众所熟知的例子。普列汉诺夫也多次论证过这个问题。例如他指出,中世纪僧侣阶级在拜占庭圣象中塑造的美人的理想与资产阶级在古代维纳斯雕像上所找到的美人的理想,是正好表现着不同时代、阶级的历史特点和实践需要的^②。中国的情况也一样,古代雕塑中的秀骨清相(北魏、北周)与丰满肥腴(唐宋),展示着不同时代、阶级对美的不同理想。可见,审美意识中的情与理的辩证法在这里展开为:在审美感受,理解(知性)沉淀为知觉,成为感性的方面;在审美理想,情感沉淀为理想,成为理性的方面。一方面,只有理解沉淀在感性中,才可能构成不同于一般感觉的审美感受;另一方面,只有情感沉淀在理性的思维中,才可能构成不同于一般概念的审美理想。^③

从审美意识角度来看艺术创作,其核心正是关于审美理想的问题。如果说,一般人们多半停留在观照形态的审美感受内,其时代、阶级的审美理想通过审美感受才呈现出来;那么,艺术家的特色便是不满足于、不停留于对现实和既有艺术的审美感受上,而是在广泛地观察、分析、体验、研究现实的基础上,提炼集中审美感受,由观照进入创作,经由形象思维或艺术想象^④,创作艺术作品,以继承、革新旧有的艺术形象和审美意识,来主动地为其时代阶级树立审美理想,以满足一定时代阶级的社会斗争的实践需要。创造出或崇高或优美的艺术形象以体现自己时代阶级的审美理想,是艺术创作的重要职责之一。艺术家的创作既是为其时代阶级树立特定的审美理想,可见,艺术家在创

① 参看雷諾茲、康德等人的美学著作。

② 参看普列汉诺夫:《艺术与社会生活》。

③ 关于审美意识本身的这些问题,不在本文范围内,另处详谈。

④ “形象思维”作为严格的科学术语,也许并不十分妥贴,因为并没有一种与逻辑思维相平行或对立的形象思维,人类的思维都是逻辑思维(不包括儿童或动物的动作“思维”)。但已约定并成为大家所惯用了的这个名词,所以仍然可以保留和采用,是由于它的本意原是指创造性的艺术想象活动,即艺术家在第二信号系统渗透和指引下,第一信号系统相对突出的一种认识性的心理活动。它以逻辑思维为基础,本身也包括思维的和成份,但并不等同于一般的抽象逻辑思维,而包含着更多的其他心理因素。在哲学认识论上,它与逻辑思维的规律是相同的:由感性(对事物的现象把握)到理性(对事物的本质把握);在具体心理学上,它与逻辑思维的规律是不相同的,它的理性认识阶段不脱离对事物的感性具体的把握,并具有较突出的情感因素。参阅拙作《试论形象思维》一文(《文学评论》1959年第2期)。

作中所遵循的原則和途徑、精神和手法(即創作方法),必然与艺术家如何捕捉集中审美感受上升而为审美理想的过程亦即审美理想的形成过程有着內在的关系。这个过程是十分曲折复杂和多种多样的。但概括起来,基本上不出两种傾向:一种是审美感受的客观再现占优势,审美理想似乎即形成在这感受之中,感性的、理解(知性)的因素較显著,从而創作精神更傾向于記錄感受、認識对象、再现现实;在手法上也更多地偏重于现实地描繪对象,或者追求感性形式的完美(如古典主义的现实主义),或者追求感性材料的真实(如批判的现实主义),具有平易近人真实写照的外貌特点。总起来是感性的现实和冷靜的理知起了主导作用。另一种傾向是,审美理想的直接表现占优势,审美理想似乎形成在审美感受之外,与对现实的审美感受相对立相冲突,在这里,理性的、情感的因素較显著。从而創作精神更傾向于抒发内心,改造对象,表现情感;在手法上也更多地偏重于理想地表现对象,追求超感觉的内容和观念,采取象征、寓意等方式,以突破感受的經驗习惯。总起来是理性的观念和热烈的情感起了主导作用^①。前一种,一般称之为现实主义,后一种,一般称之为浪漫主义。

现实主义与浪漫主义,其含义非常复杂多样,甚至往往是含混不清的,特别是当广泛运用它們的时候。例如說康德(哲学)是浪漫主义而黑格尔(哲学)是现实主义;或科学是现实主义而艺术是浪漫主义,等等。以至有些人分析出它們有六、七种不同含义而主张废除这样的詞汇^②。但不管怎样,这两个詞却仍然不断地被人們所接受和沿用下来。实质上,它們本也不只是艺术或艺术家才可能有的两种不同的傾向或途徑。在日常語言中,便可以听到說这个人现实主义,那个人浪漫派。科学中也有所謂浪漫主义……。这是因为,一方面,主观与客观、人与现实諸关系归根結底是認識与实践的关系,是認識客观规律性与发扬主观能动性的关系。因此,人們对待现实的态度、傾向在这个两方面的側重不同,便可以形成所謂现实主义与浪漫主义的分別。另一方面,由于人們的知觉、想象、性格、情緒等生理心理上的先天后天諸差异,使人們对待世界的方式、能力在这两个方面的側重不同^③,便也可以形成现实主义与浪漫主义的不同。前一个不同主要与人們的社会傾向的内容,与人們的审美理想相关更多,后一个不同主要与人們的个人心理形式,与人們的审美感受相关更多。前一个不同构成不同的創作精神,

① 参看席勒:《素朴詩与感伤詩》;斯泰因夫人:《論德意志》;黑格尔:《美学》(第2卷),别林斯基:《智慧的痛苦》等。

② 参看雷德(A·Reid):《美学研究》第13章。

③ “分析类型的人好像把自己的知觉仅限于对物体的客观特征的反映上,而綜合类型的人則常常是把各种想象和推测……愿望……貫串到看到和听到的形象里面去”(阿尔捷莫夫:《心理学概論》第73頁)。“有些人的想象是对现实的直接反映的自然补充……而另一些人的想象則比較自由得多,特殊得多;有些人好象失掉了支配想象的力量,而另一些人却能控制它,調节它”(列維托夫:《性格心理学問題》,第91頁)。“区别一个人性格的最重要的标志之一,就是这个人的理知傾向性占优势还是情緒傾向性占优势”(同上,第80頁),此外,可参看容格(Jung):《心理类型》。

后一个不同形成不同的創作手法①。

现实主义与浪漫主义所以在艺术的創作方法中占有比在其他地方远为突出的地位，是因为創作方法作为审美意識的物质形态化，其实质是理与情的統一；因此，对理与情两方面的不同偏重，在这里就比在其他地方（例如，比在以理解、知識为主的科学思維中或以意志情感为主的伦理行为中）能够得到更充分更完备的发展，以分別滿足人們認識与情感的不同需要和要求，而終于形成艺术中的两种創作精神、两种創作手法以至两种創作流派。

在这里應該紧接着說明的一点是，现实主义与浪漫主义作为对待世界两种不同的精神，是并无优劣长短之分的。它們本身还只是一种抽象的、潜在的可能性。只有在具体的时代、階級的思想傾向和世界觀的指引下，才能使它們由單純的潜在可能性实现为各种具体的现实性。同样有着现实主义精神的人，在不同世界觀的指引下，既可以成为明察秋毫的科学家，也可以成为斤斤計較的庸人和市儈。同样有着浪漫主义精神的人，在不同世界觀的指引下，既可以成为热情澎湃的战士，也可以成为白日梦囈的冒险者。现实主义精神与浪漫主义精神所具有的肯定否定的社会价值，并不取决于它們的抽象的可能性自身，而取决于它們如何通由审美理想受世界觀的具体制約和指引。世界觀通由审美理想制約和指引着創作精神，使艺术家的现实主义的或浪漫主义的創作精神具有了确定的社会傾向和階級性質。艺术家一般总在其艺术創作中追求着一定的目的、意图，遵循一定的原則的。但是什么是这种目的、意图和原則呢？因世界觀的不同、审美理想的不同，便有創作精神不同的回答。

乔治桑和福楼拜有一场有趣爭論：乔治桑說，“你呀，不必說，一定要写伤人心的东西；我呀，要写安慰人心的东西。你……限制自己于描写，同时有系統地极其小心地藏起你私人的感情……你让讀者分外忧愁，我呀，我只想減輕他們的不幸。”（《与福楼拜的书信》）“现实的灾禍的直接的叙述，酝酿的热情的呼吁都不是获得拯救的出路；宁肯吟一首甜蜜的歌曲，宁肯听一曲牧童的短笛，宁肯写一篇使孩子們沒有惊恐、沒有痛苦、值得安眠的故事……”（《小法岱特》序二），于是乔治桑就写了許多贊扬劳动人民的純朴、善良和理想化了的农村图画（如《小法岱特》、《魔沼》、《弃儿弗朗沙》等）。另一方面，福楼拜說，“你事无巨細，一下子就升到天堂，再从天堂降到地面，你由先见的原理、理想出发……我呀，可怜的东西，胶着在地面上，好像穿的鞋是粘底，一切都刺激我，撕裂我，蹂躪我，……”（《与乔治桑的书信》）于是福楼拜就有无情揭发资产階級的现实生活、使伪善的卫道者們激怒得要作者吃官司的《包法利夫

① 手法可以有广义的与狭义两种含意。本文所用的是广义的含意，亦即艺术家在創作过程中所經常运用或遵循的具体法則，因为只有这种含义的手法（如象征、描写……等等）与如何表现精神有比較直接的关系，从而才与精神、内容方面构成矛盾的統一体。狭义含意的手法（如对比、反复，……等等），多半只涉及形式美在物质体现中的运用問題，与精神、内容的关系是更为間接的，有更大的相对独立性。所以不在本文探討范围之内。

人》。世界观的不同，經由审美理想展现为創作精神的不同，希望改变现实，怀着空想社会主义的世界观的乔治桑，強調追求远离丑恶现实的社会理想，走向进步的浪漫主义。悲观厌世而抱有带着怀疑主义特征的世界观的福楼拜，执着在对现实的审美感受的真实中，着重审美理想的现实性到怀疑它的正面价值，走向批判的现实主义。

从上面的这个例子也可以看出，創作精神是决定創作手法的，它构成創作方法中精神与手法这个矛盾中的主导方面。对待世界的现实主义創作精神使艺术家倾向于冷靜描写和采取真实再现的现实主义創作手法。巴尔扎克对雨果創作手法上的許多非难：“雨果先生的對話太是自己的語言”，“他不变成人物，而是把自己放进他的人物里”，实际上根源于他們二人創作精神的根本差异；白居易写諷喻詩因为強調自己的創作精神是“惟歌生民病，愿得天子知”，“文章合为时而著，詩歌合为事而发”的现实主义，所以要求創作手法也是“其詞质而径，欲见之者易喻也；其言直而切，欲聞之者深戒也；其事覈而实，使采之者传信也”的现实主义，而排斥屈原、李白式的幻想夸张象征比喻。坚持“穿粘底鞋”的福楼拜声明，他在手法上也要“特意迴避偶然性和戏剧性，不要妖怪，不要英雄”（这些形象对浪漫主义却多么重要！），契訶夫則甚至連“天空瞧着”“海在笑”（高尔基《瑪尔华》开头第一句就是“海在笑”）这样的形容語句也不能容忍：“海不笑，不哭；它嘩嘩的响，浪花四濺，閃閃放光……您看托尔斯泰的写法，太阳升上来，太阳落下去……鳥儿叫，誰也沒哭，誰也沒笑……”（《契訶夫論文学》，人民文学出版社版，第403頁）。

另一方面，怀着强烈浪漫主义精神的艺术家因为要求否定现实和改变现实，就經常使其創作手法、形象想象不滿足于日常现实本来面目的复写，而“上穷碧落下黄泉”，远远翱翔于现实之上，沉溺在主观感情、理想的激蕩和抒发里，緬恋在各种对象的臆測、虛构的改变中。艺术家經常忍不住从客观再现中跳出来作强烈的抒情表现，以它来直接表达主观理想和塑造情感形象。無論是拜伦、席勒，是音乐中显赫的浪漫派，或者是繪画中席里柯、德拉克瓦……，在中国，無論是屈原、李白、李賀、《西游記》或者是扬州八怪……等等，仙魔神鬼的虛构形象，色彩繽紛、飄忽不定的幻想和憧憬，热情的夸张，偶然性的情节，戏剧性的巧合效果……几乎成了人所熟知的浪漫主义的形式和手法。这两种精神和两种手法，如果借用莫泊桑的話，就一个是把“事实本身赋予过于次要的意义”（精神），所以“想象和观察交溶在一起”（手法），这是浪漫主义；另一个是“小心翼翼避免一切复杂的解释……和議論，而限于使人物和事件在我們眼前通过”（手法），就正因为它“不是娱乐或感动我們，而是强迫我們思索理解蘊含在这事件中的深刻含意”（精神），这是现实主义。可见，现实主义更偏重于客观的再现，更偏重于認識，而浪漫主义則更偏重于主观的表现，更偏重于情感。不同的手法和形式，正符合于、服务于不同的精神和内容。

形式、手法被决定于内容和精神，但远远不是那么机械和簡單。相反，在中外古今极为复杂多样的艺术实际里，精神和手法的結合有着极为复杂多样的情况。精神决定手

法，两者符合和一致，这只是一般的或大体的情况，但却还有许多相反的情况：现实主义精神采取浪漫主义手法或者浪漫主义精神采取现实主义手法。《伊索寓言》以及许多神话，以至谢德林的小说，鲁迅的《理水》、《奔月》之类，都可说是前者，手法属于或接近于浪漫主义，而精神实质却是现实主义的。另一方面，车尔尼雪夫斯基的《怎么办》充满了浪漫主义的革命精神，却是现实主义表现手法（包括拉赫美托夫形象的塑造）；鲁迅在《药》里的浪漫主义精神，也只是在瑜儿的坟上“放上一个花环”的现实主义手法而已……。精神与手法的这种离异，原因是很多的：（一）首先是创作手法作为表现形式一经形成，便具有极大的相对独立的性质，而可以服务于不同的创作精神，它能对精神起巨大的反作用。在这里，个人心理特征的差异有着重要的意义，艺术家这种心理特征经由审美感受在其艺术想象（或形象和思维）物质传达中获得充分的展开，使艺术家的观察、体验、反应、表达……产生各种具体的不同：或是更多地如实描写，尽量地接近对象，或是更多地离开对象，让虚构作自由的飞翔，特别是在已经成熟和有了自己创作个性的艺术家那里，一定的审美感受、艺术想象（或形象思维）的途径已固定为个人的习惯、经验和倾向，使艺术家对现实的观察、捕捉、体验、分析、研究到概括、提炼、集中，都受着这种习惯、经验和倾向的内在规律所制约，而在表现创作精神时便深深地留下了自己的痕迹，使创作方法具有特定的感性形式和个性面貌。契诃夫的手法，使人们确信契诃夫在表现浪漫精神时，也决不会象果戈理那样作抒情独白。果戈理的浪漫手法，使其在现实主义巨著（《死魂灵》、《巡按》）中，也仍然保留其幻想、夸张、抒情独白的种种特征。杜甫、白居易、《儒林外史》在表现其浪漫理想时，手法也还是现实主义的（例如“安得广厦千万间”等）；屈原、李白、《西游记》在表现其现实主义精神时，手法也还是浪漫主义的（如嘲笑猪八戒在耳朵里攒私房银子等）。创作手法的相对独立性质使相同的手法可以服务于不同的精神。同样，不同的手法也可以服务于相同的精神。例如，同是现实主义画家的列宾与苏里柯夫，创作精神尽管大体相同，但是由于他们审美感受的个性心理差异便使他们创作手法颇有不同：列宾画人物草图多着重客观原型的实录，较小加进主观的想象和解释，这种想象和解释一直要等待在画面上去多次加工进行；苏里柯夫则恰好相反，他在感受和捕捉对象时，就已加上自己的创作意图和创作想象，他的人物草图与原型出入、变形就很大，但是以后移到画面上的加工修改却较小①。（二）其次是时代环境或其他种种原因，使艺术家或故意、或被迫采取特殊手法：这如寓言体裁的采用；鲁迅《狂人日记》的独特形式等等。（三）再次，传统的影响和继承，例如19世纪英国现实主义（勃朗台姊妹、狄更斯）所以总有着许多象征怪诞的手法，就是因为直接承受上一代浪漫主义的结果。充满浪漫精神的李商隐在手法上所以时常采用和渗杂许多现实主义手法，就鲜明地体现了杜甫的现实主义的伟大影响，便与李贺不同。就是在李贺那里，炼词锻句和反复推敲，也仍然在手法上表

① 参看《绘画心理学》，科学出版社出版。

現了以杜甫为代表的上一阶段的影响。总之，手法作为艺术表现的形式，它一經形成，便是比較稳定的，历史的传统和个性的特征在这里可以起着巨大的作用。所以，手法对精神有統一、服从的一面，但也有矛盾、离异的一面。而手法与精神的分歧离异，随着不同的具体情况，可以有好的性质，例如扩大了精神的表现方式；也可以有坏的性质，例如妨害精神的表现。从上可见，构成創作方法的精神与手法这两个方面，其关系是非常錯綜复杂的，需要繼續深入探究。这里可以指明的是，不能把精神与手法截然分开，也不能把它們混为一談。截然分开或者混为一談，就常常容易忽視艺术創作的实际情况，忽視精神对手法的具体规定和手法对精神的无限丰富的表现形式；不是使創作方法变成沒有具体艺术形式的抽象内容和空洞精神，便是用艺术的外表特征和手法替代和抽掉內在的精神和内容，認为創作方法就是創作手法，引导崇拜艺术創作的自发性，甚至得出創作方法与世界观无关的謬論。

具体分析創作精神与創作手法的各种各样的交織配合和丰富多采的矛盾，就可能深入地了解艺术世界中五彩繽紛、各有特色的創作风貌或美学风格。“屠格涅夫先生所特別醉心的是关于所謂生活的詩和入道問題的正面、或反面的现象。托尔斯泰伯爵所最注意的是一些情感和思想怎样发展成別的情感和思想……有的詩人最感兴趣的是性格的勾勒；另一个則是社会关系和日常生活冲突对性格的影响；第三个詩人是情感和行动的联系；第四个詩人則是激情的分析……”。（車尔尼雪夫斯基）这种創作特点都无不与艺术家的創作精神和創作手法，以及它們之間的相互关系有着密切的联系。例如，上述屠格涅夫和托尔斯泰美学风貌的差异，实质上表现着他們創作精神和手法的差异，表现着屠格涅夫的资产階級自由主义的世界观和审美理想与托尔斯泰宗法制农民的充滿宗教情緒的世界观和审美理想的巨大差异，同时也表现着他們两人的个性心理的巨大差异。一个富于詩意的敏感，富有浪漫的热情；一个执着于严峻的剖析，具有现实的态度。后一种差异（感受、手法的差异）在实践中是被制約于前一种差异（理想、精神的差异）的，正是前一种差异使他們終于发生严重的冲突^①。可见，同是现实主义或浪漫主义的創作方法，却仍然可以出现各种紛繁精細的不同。这种不同，归根結蒂，表现着不同的时代、階級的艺术家的理想的不同，对待现实的根本态度的不同，表现着他們的世界观的不同，而在根本上反映客观的一定时代、階級的现实与理想的关系的特点不同，从而在艺术中出现了各种进步的、反动的、积极的、消极的现实主义和浪漫主义的創作方法。但是理論总是采取了比較純粹的态度。在实际上，进步的或反动的现实主义，积极的或消极的浪漫主义，反映一定时代階級的特点，虽然有时涇渭分明（《金瓶梅》与《紅樓夢》，拜伦、雪萊与湖畔詩人等等），但在許多时候，却总是魚龙混杂，难以分辨的。同一威柏，既可写出《自由射手》，也可写出《优慕兰》；《三言》、《两拍》中既有进步精神的故事，也有庸俗反动的东西。现实主义可以夹杂着自然主义（左拉、莫泊

^① 参看罗曼罗兰：《托尔斯泰传》。

桑)，消极浪漫主义也常与积极浪漫主义混在一起（德国浪漫派等）。在中国，阮籍、陶潜、苏轼、马致远等等，积极与消极，现实主义与浪漫主义，也还不是那么清楚明白。这里，就必须通过历史的考察，揭示它们时代阶级的本质特征才能真正具体地理解创作方法诸问题。

二

第二个问题，创作方法作为艺术史上的流派，其规律和原因何在？

艺术家可以常常分别成为现实主义者或浪漫主义者。其实，如上面所说，作为手法，现实主义与浪漫主义，无所谓好坏，它们同样服务于精神。艺术性高的手法可以服务于思想性低的精神。反之亦然。作为精神，现实主义与浪漫主义也各有好坏，并非一切现实主义精神就都是好的。只是在名称上我们已习惯于把现实主义或现实主义精神在它的好的含意上来理解和运用。其实，有好的现实主义，也有坏的现实主义，正如有积极的和消极的浪漫主义一样。

那末，恩格斯所讲的“现实主义的胜利”，又是甚么意思呢？看来这问题只能了解为，巴尔扎克世界观（“看法”）的内部矛盾，通过创作方法，使其一方面战胜了另一方面。同时，也只是说明，现实主义比起浪漫主义来，无论就精神或手法来说，其客观规定性要大一些，主观情感、意愿的飞翔的自由要小一些，从而其客观现实的真实暴露的可能性就要多一些而已。浪漫主义在不同世界观和审美理想的指引下，既可以朝着过去，也可以面向未来；既可以消极地逃避现实来“否定”现实，也可以积极地变革现实来否定它；既可以遁入神秘宗教和无可解决的生死谜语中，也可以走向真正的人民性和民间去……。不同的艺术家可以作出不同的选择。在这里，与在现实主义那里本是一样的。只是由于浪漫主义精神的特点更偏于主观情感、意愿，更偏于审美理想的直接表现，从而它的积极与消极、进步与反动，为世界观规定制约的情况就表现得更加突出和明显，比现实主义更容易分辨出来罢了。现在的问题是在艺术家具有现实主义的创作方法或浪漫主义的创作方法，这是由什么东西决定的呢？特别是在一定历史时期，就有或是属于现实主义范畴或是属于浪漫主义范畴的一定流派或思潮作为必然的艺术现象而出现，其规律又何在呢？

艺术家偏重于不同的方法，这当然有许多原因。例如个人心理上的性格、气质的原因，就很重要。歌德“过于入世的”性格，“他的气质、他的力量，他的整个精神的倾向都是把他推向实际生活”，而成为现实主义者。同时代的席勒，却能“逃向康德的理想去避免鄙陋”，而终其生是浪漫主义者。就是一般人的审美趣味，也常随个人性格不同而各有所偏：有人更喜欢屈原、李白一些，有人却更爱杜甫、陶渊明一些，等等。但是，尽管如此，主要和决定性的原因，仍然不是这些，而是时代和阶级。正是一定时代和阶级对艺术的要求，通由审美理想，使艺术家自觉或不自觉地具有和充满不同的精神倾向，这种精神倾向又规定着艺术家采取相适应的不同的手法而形成这一定历史时期中的

一定的艺术流派或思潮。所以，一定的现实主义或浪漫主义的高涨，是一定时代、阶级的要求，一定的经济、政治的反映，而并不是艺术家个人的性格、爱好所能随意支配；相反，时代、阶级的这种要求，倒反过来要求支配、控制甚或改变艺术家个人的性格、爱好或倾向，来改变他的“艺术天性”。例如，福楼拜或果戈理，如果按其个人的“艺术天性”来说，也许都是更倾向于浪漫主义精神的作家，他们也都写出过出色的浪漫主义的作品（如福楼拜的《圣安东尼的诱惑》，果戈理的《狄康卡近郊夜话》）。但是却正是由于时代的要求，使这些富于浪漫主义倾向的作家终于要走上现实主义的道路：苦难深重的现实要求有责任感的艺术家认真地对待它，深刻地揭发它，而不要让自己的想象躲到根本还看不到前途和出路的主观浪漫空想中去。于是，《包法利夫人》、《死魂灵》尽管掩盖不了艺术家个人天性偏好的痕迹（果戈理的夸张、嘲笑和抒情；福楼拜对语言的唯美主义的癖好等），但毕竟还是现实主义的巨著。而在另外的一定时期，例如在充满希望的革命高涨时期，现实主义大师也会转向浪漫主义。鲁迅的《铸剑》是惊人的浪漫主义杰作；契诃夫绝笔之作的《新娘》也展示了冲破藩篱的浪漫晨曦。同样，除了时代，还有着深刻的阶级的原因。契诃夫坚持现实主义的年代，却也是高尔基开始其革命浪漫主义的创作年代。当时高尔基自己所特别钟爱的是《切尔什卡》、《伊利吉尔老妻子》、《玛尔华》这些充满浪漫主义精神的作品；相反，契诃夫尽管非常赞扬高尔基，却始终不太喜欢这些作品，而更喜欢现实主义精神较强烈的《草原上》、《筏上》……所有这些，就正是阶级的原因。无产阶级海燕般的革命浪漫主义的创作精神和手法，却是为阶级性所局限了的伟大的现实主义者契诃夫所不能理解和采用的。

时代和阶级对艺术家创作方法的规定和制约，历史具体地表现为艺术史上先后发生演变和矛盾斗争的各种流派和思潮。在西方，文艺复兴以后，古典主义，浪漫主义，现实主义，作为进步文艺主要流派、思潮，彼此有规律地起伏消长着。还正是因为这些思潮和流派是那么突出和重要，才使得像“浪漫主义”、“现实主义”这些名词和概念，被当作一种特定的创作方法而确定下来，成为研究探讨的对象。对这些方法的研讨好象就起源于对这些文艺思潮、流派的研讨。所以很多人在研究现实主义开始于文艺复兴呢还是十九世纪，开始于宋人话本呢还是明清小说，等等。这显然就是把作为艺术反映现实的创作方法与这种方法在一定时期所呈现的具体历史形态（思潮、流派）混同作为一个问题来看的。这种混同有一定的道理和根据，因为某种创作方法的确只在一定的历史时期才充分发展到它的成熟完备的形态，而表现为一定的独特的历史思潮和流派。从其最完备成熟的形态剖析追寻，知道了复杂的也就知道了简单的，这的确是条研究途径。但如果满足于此，不注意其中的差别，那就会把创作方法看成一种僵死不变的东西，无法说明文艺思潮的所自来，现实主义、浪漫主义好像就是从19世纪突然跳出来的东西了。实际上，创作方法，无论是其精神的方面或手法的方面，都是一个由低到高、由简单到复杂、由萌芽到壮大的发生发展过程。在原始人的洞壁绘画里，我们看到现实主义的萌芽，在远古许多神话故事中，我们看到人类的浪漫幻想。原始艺术中对待世界的现实态度与魔

法象征的浪漫观念，难以仿效的天真和乐观与难以置信的粗糙野蛮，清醒的观察、认识与蒙昧、荒唐彼此有机地渗透交織，展开着人类审美意识与创作方法第一张奇异多采的画图。无论在精神或手法上，其中都包含了现实主义与浪漫主义两个方面和两种因素。所以，从有审美意识和艺术创作的时候起，人们对待世界的两种基本精神和人们形象想象的两种基本途径，就必然表现在艺术上，因而就必然开始有两种基本的创作方法。但由这种原始艺术的粗糙的摹拟复写到“典型环境的典型性格”的塑造，由这种简单幼稚的夸张幻想到惊心动魄的英雄巨人的创造……，现实主义和浪漫主义却都经历了一个漫长的艺术发展的过程。

问题在于：历史——时代和阶级的复杂错综，使这两种精神和手法，复杂多样地交错配合形成了种种具体不同的方法和流派，而披上许许多多的名称——“古典主义”、“感伤主义”、“自然主义”、“象征主义”以及“建安风骨”、“盛唐之音”……等等。而各门艺术部类的不同，便更加使这种情况复杂化了。例如，以理想性取胜、塑造“可亲而不可及”的巨大形象的雕塑，历史上曾有过不同的现实主义与浪漫主义的创作精神和手法。但这两种方法的区分却又有一定的限度，因为雕塑艺术的种类特性使其创作精神更偏向于浪漫主义，而其创作手法却更偏向于现实主义，所以这里面的种种规律，就需要加以具体的分析和研究，很难有不变的公式可以套用。这里只能以文学这门历史上最重要的艺术种类为主，大概指出，在特定历史的时期内，一定时代和阶级的现实与理想不同的矛盾统一关系，是将在根本上支配决定着哪一种倾向的审美理想、哪一种精神、哪一种创作方法作为其时代阶级的艺术主流而出现。例如，在现实苦难深重、黑暗势力还很强大，前景和出路相当渺茫，看不见晨光的漫漫子夜时，社会审美理想便淹没在审美感受之中，看不见它的显著的先导作用，批判的现实主义和享乐的自然主义，就常常为先进和反动的不同阶级不同阶层所择取，现实主义成为主流。而当人民力量开始强大或其影响仍然保留着，黑暗势力并不能完全控制局面，社会审美理想要求背离对现实的审美感受，突出它的先导地位，不同阶级阶层就可以沉浸在积极的或消极的对变革现实的浪漫主义憧憬中。局面已经打开，前途充满希望，整个社会处在上升时期，或是人民力量已经崛起，旧势力行将崩溃，作为先导的社会审美理想与作为基础的审美感受的矛盾关系处在比较和谐的统一状态时，就可以出现现实主义与浪漫主义的某种结合和交融，虽然这在历史上比较稀少。以上所说主要是时代的因素。阶级的因素也很重要，同一时代，不同阶级、阶层因其经济地位、政治要求的不同，而可以对社会生活分别怀有和采取不同的精神。例如，当新兴资产阶级正日益沉浸在冷冰冰的现实主义精神中的时候，封建贵族或小资产阶级却可以徘徊在感伤的浪漫情调中。当统治阶级沉溺在纤细颓废的形式快感的审美理想中的时候，新兴阶级则提倡严肃的“道德的艺术”、“政治的艺术”与之对抗，把感性形式美搁置一旁，审美理想更偏重内容的追求、理性的突出。占统治地位的精巧、矫饰、学院程式的审美趣味和创作手法愈发展到极端，新兴阶级的创作手法就愈与之采取对立的方向和原则，于是这就形成同一时代不同阶级的不同艺术

流派和艺术思潮。^①

下面最簡略地回顧一下历史的情况。

据研究，原始艺术大致可以分出以忠实再现、描写为主的阶段和继之而起的以象征、符号为主的阶段，这約可相当于现实主义与浪漫主义的区别。但原始民族的审美意識实际上是与其他社会意識如科学意識、道德意識混在一起沒有分化的，艺术采取了礼仪、魔法、巫术等等方式。因此，审美意識本身尚未取得独立地位，其中的所謂现实主义与浪漫主义的区分也便只具有萌芽的意义。奴隶制社会在社会大分工的基础上建立，社会审美意識获得了分化独立和高度发展。統治階級的意識是社会的統治意識。奴隶主階級残酷野蛮的統治和愚昧原始的宗教世界观，使其审美理想具有某种沉重、威吓的因素，继承了和发展了原始艺术第二阶段的象征特点，产生了企图尽力夸张統治威力的巨大的象征艺术(如庞大的金字塔建筑，枯燥冷漠的埃及雕刻，中国某些殷周青銅器等)。但是随着奴隶主貴族专政为奴隶主民主制所替代，在經濟政治的繁荣发展的基础上，这一階級的审美理想中的阴森威吓因素便为欢快明朗的因素所替代。这里不再是上阶段的具有独特浪漫气质的象征艺术，现实主义的創作方法成为主流，审美理想沉溺和滿足在愉快的审美感受中，它們以难以复现的健康童年的魅力，以社会的人为主题，对它的存在作了完美的确认、乐观的自信和无可限量的远大前途的預告(希腊古典艺术。战国至汉代的中國艺术也有此特色)。在历史上第一次創造了无限完美的艺术感性形式，成为具有典范意义的古典艺术。

与此相对立，中世紀封建社会占統治地位的审美理想在封建主义和宗教世界观的支配下，普遍帶有禁欲主义的色采，感性现实的有限世界遭到輕視、封閉和唾弃，更多地傾向于内心世界和精神生活的平衡、滿足的无限追求。与古典世界的单纯明淨不同，情感的丰富性、細致性、复杂性在这里获得了高度的发展和表现。西方中世紀在封建主野蛮的相互残杀和基督教統治影响下，向苦难中求欢乐，于丑怪中显美丽(峨特建筑，拜占庭艺术等)，审美理想帶有浓厚的悲剧特征和病态色调，浪漫主义成为主流。中国封建社会基本处在儒家中庸哲学的理性主义統治下，更多地偏重于在现实人生中取得情理的和谐統一，在艺术創作上具有自己的特点(詳后)。

文艺复兴使社会从中世紀蒙昧的黑暗里甦醒过来，而资产階級社会前景的局限还没有暴露，社会的审美意識在人本主义世界观的支配下，向希腊寻求理想。然而、当时时代的朦朧曙色引誘人們作最大的乐观展望，这就使文艺复兴的现实主义比希腊具有更多的浪漫主义的成分，审美理想不仅沉溺和滿足在审美感受的有限形式的完美中，而且还极力起着提高感受的先导作用。两种創作精神在这里有某种交溶。文艺复兴艺术的雄伟风度、高尚理想，对生活的欢快的肯定和积极的追求，在手法上，无论是莎士比亚或者是造型艺术家們，都能大胆地把现实与幻想、悲与喜、崇高与卑下、英勇与滑稽糅合在

^① 参看普列汉諾夫：《十八世紀法兰西的繪画和戏剧》等著作。

一起，在这种糅合中塑造现实主义的真实性格（不同于以后浪漫主义在这种糅合中所具有的矫揉造作和片面化的弱点），同时这些性格里又充满了昂扬的浪漫音调（与以后批判现实主义的人物不同）：就连汉姆莱特、李尔王也有着多少动人心弦的激情！但现实主义在这里始终还是主要的方面，当时时代的特点，规定艺术家对待现实的精神更倾向于客观的认识和研究。艺术家常常就是科学家。达·芬奇以对现实的忠实再现为自己的创作信念和准则。莎士比亚也借汉姆莱特的口指出艺术是“大自然的镜子”。文艺复兴是希腊古典现实主义的雄伟的历史再现，是艺术史上另一个高峰。

17世纪的法国古典主义，服务于巩固专制王朝的政治目的，有其明确的形而上学的理性主义世界观作为创作原则。它的审美理想的特点是，在这种世界观直接作用下审美感受的严格规范化。它所追求的美，与希腊古典主义的感性形式的自由不同，而是几何学式的规律性的真实。由于作为皇家宫廷和贵族阶级的艺术，它并不面向真正广阔的人生和现实，而是将中世纪以来骑士文学所浪漫主义地发展了的情感世界加上了抽象思辨的规范。它的强处在于能尖锐地刻划内心世界里的巨大主题（个人与社会的关系）如国家义务和爱情，个人利害与荣誉……的严峻冲突，要求以理克情，个人服从国事，对待事物给以鲜明的理性回答。现实在这里变得异常抽象和净化，缺少丰满的历史具体性，人物性格多是“类型”。就在以精确描绘见长的造型艺术里，也是这种净化了的理性统治着——普桑的绘画、凡尔赛的庭园艺术。这不是生活的而是心理的现实主义，但它从理智上揭示内心情感的严重主题方面所取得的艺术成就，仍然是值得我们今天批判地去吸取的一份遗产。像法国悲剧那样撼人心魄的理性的激情，如果善于批判的话，我以为，甚至不比莎士比亚的现实主义不更能古为今用（戏剧界何妨试演几出拉辛和高乃依！）。18世纪启蒙者的现实主义作为上升时期资产阶级的代表，他们面向的现实是真正比较广阔的生活本身了，普通的地主、日常的市民生活代替了法国悲剧的帝王将相。他们的审美理想是用启蒙主义的世界观——明白清朗的理知来到处解说现实、分析感受，他们的艺术充满着理论式的冷静态度。所以理智多于感情，议论多于描绘，分析多于综合，思想多于形象。无论是狄德罗的小说，夏尔丹的绘画（在大卫那里达到这种现实主义的最高峰：古代罗马英雄的崇高服装下的资产阶级革命信念），都很清楚。固然，一方面，它在将现实作启蒙的分析和教训中，常常失却对现实的审美感受的全部丰富、生动的生活内容，形象贫乏，细节真实性很低，远不及以后的批判现实主义；但另一方面，它那种爽朗的理智态度和启蒙精神，却又是以后的批判现实主义所未能具有的。而这一切，却正是当时时代和阶级（新兴期的资产阶级）的特性所规定。

19世纪浪漫主义的洪流——从德国的神秘派到英国的湖畔诗人和拜伦、雪莱，到法国的拉马丁、夏布多里昂和雨果、乔治桑，从音乐、绘画到其他，这是艺术史上非常重要的规律性的巨大事件。启蒙者预言的“理性的王国”在资产阶级社会的现实里破产了；新秩序成了“漂亮诺言的讽刺画，只能引起悲痛的失望”（恩格斯），金钱的无情统治和平庸的市儈生活令人焦躁和烦闷，不久前的革命和人民运动的印象还记忆犹新……，现实

令人失望，理性令人怀疑，人們(主要是一部分資產階級的“浪子”們，下同)企图回到个人的内心世界和在情感生活中去寻求信任，“理智会犯錯誤，而情感則絕不会”(舒曼)。卢梭的思想风靡起来，人們由社会退到个人，由个人退到心灵，由心灵退避到自然，由自然再退避到超自然的神秘崇拜。总之是怀着騷乱和憤郁的心情，急切要求对现实的否定而不断地轉向个人和心灵，人們对现实的审美感受只具有否定的內容，于是便用从情感出发的理性观念来与审美感受相对立，产生了浪漫主义的虛幻的审美理想。它以对完美形式的空前破坏，突出地表现了对感性和理知的蔑視与对理性和情感的狂热追求，审美理想似乎是以背离、超脫审美感受而十分突出。远古象征艺术的崇高风格，在这里获得了浪漫主义的理性新內容。浪漫主义与现实主义，在这里便像表现与再现，崇高与美……一样，在創作精神和創作手法上完全对立了起来。感性与理性，形式与內容，在这里充滿着尖銳的矛盾和冲突，这个冲突正反映着当时个人与社会、生活与心灵的对立，在根本上反映着資本主义制度的根本矛盾。随着世界观和社会思想的不同，积极的浪漫主义轉向未来的眺望，消极的浪漫主义走向中世紀田园生活的牧歌。在手法上出现了“国之人莫我知”的孤独的“傲岸不羈”的巨人，出现了怪异离奇的不平常的情节和故事，出现了天堂地獄的象征性的深长寓意。時間空間的哲理性的抽象沉思；細致感伤的个人心理的抒情；异国情調和自然界的膜拜神往；异国情調，中世紀的幻梦……，总之，一切正好是与平庸现实相对立的独特形象。它煽起强烈的感情，直接刺激人們去行动(反抗现实或逃避现实)。进步浪漫主义所具有的夸张的然而强烈的否定现实的热情和理想，是艺术史上的重要瑰宝。但是，这种浪漫主义精神的根本弱点却在于：它总带着資產階級个人主义的病态特征，带着或多或少的远离甚至敌視人民集体和革命实践的空想性和脆弱性。理想与现实在这里常常完全对立和割裂。

紧跟着浪漫主义思潮后面，是著名的19世紀批判的现实主义。通由主观憤怒的抒发来表示对现实的狂暴否定，只具有短暫的激情作用，資本主义秩序的逐渐稳定使社会的浪漫热情日益萎縮，夸张狂热的空想和呼号已令人生厌；人們开始确认审美感受的否定性質，而对它加以冷靜的观察和分析。于是，与希腊古典现实主义的审美理想沉浸在肯定性質的审美感受中恰好相反，这时的审美理想却沉浸在其具有否定性質的感受中，以至于似乎是没有理想。特别是在当时实証主义哲学和蓬勃发展着的自然科学的影响下，日益走向对复杂錯綜的现实作出各种細致的揭发和解剖。这样，它便以其对现实的惊人的洞察和認識的能力，通过細节的真实、典型的塑造，以空前丰滿的感性形态使现实主义这一創作方法发展到空前高度。这里并没有故意令人惊駭的曼弗雷特式的巨人，而是平平常常但同样动人心魄的高老头或于連索尔，“如果昨天小說家是选择和描述生活的巨变、灵魂和感情的激烈状态；今天的小說家則是描写处于常态的情感、灵魂和理智的发展……以單純的真实来感动人心”(莫泊桑)。所以，这种創作方法的特色是，达到了为以前任何现实主义所未能做到的巨大的再现力量和認識意义。馬克思主义經典作家正是从这个方面給了它很高的評价：英国现实主义小說家“給世界揭发的政治的和社会的真

相比所有政治家伦理学家加在一起还要多得多”；从巴尔扎克“所学到的东西也比从当时所有专门历史家、经济学家和统计学家的全部著作合拢起来所学到的还要多”。但是，这种现实主义也有其深刻的缺陷。这就是“它只是批判，并不肯定什么”（高尔基），它一般失去了积极的浪漫主义的精神，也少有启蒙主义的理智的乐观信念，更缺乏希腊古典艺术或文艺复兴的那种开朗的气魄和形式的完美。在斯丹达尔、巴尔扎克那里还多少保存着上一阶段的浪漫气质的余波，他们曾经是动盪的社会生活的积极参預者，在他们的创作中，强烈的爱憎，正面的激情还不时閃出逼人的光芒；到了拿破仑第三资本主义“和平发展”的反动时期，上一代激盪的年代过去了，艺术家对前景的无望，对信念的嘲笑，对现实的实证精神，使现实主义只是从事于严酷冷靜的揭发再揭发，像福楼拜、莫泊桑、左拉，就发展到了典型的地步。他们经常只是社会生活旁观者和“研究者”，左拉批评巴尔扎克太浪漫，追求一种严格的科学式的客观记录和詳尽描写。这种对待现实的创作精神，正是时代和阶级所赋予的。如果说，启蒙主义是在资产阶级初兴期誘人作乐观的美梦，浪漫主义是感到大梦初醒后的失望而大喊大叫追寻出路，那末，在资本主义社会已日益定型时刻，则正是“梦醒了无路可走”的痛苦，于是既不能走进无产阶级革命队伍中而又要作资产阶级的“浪子”的艺术家，就只好把热情放在冰箱里而对一切都作冷靜的观察、怀疑、嘲弄、揭发。“当你坐下来写作时，你要心冷如冰”、“我们把生活写成原来样子，以后就什么也不管了，……我们既没有近的又没有远的目标，我们的心里是完全空的”（契诃夫）。所以，相对讲来，这种现实主义教育人去認識是更多于直接煽动人去行动的。

当然，批判现实主义也还各有不同，英国不同于法国，法国不同于俄国。这种不同仍然刻着各别时代、阶级的痕迹。从普希金到契诃夫，俄国的传统所以在上世纪批判现实主义潮流中最富有浪漫精神，就并不是俄国艺术家的“天性”有何不同，也并不是他们有甚么独特神妙的人道主义精神，而是由于当时先进的俄国艺术是与当时激烈的阶级斗争——俄国人民解放运动三阶段紧紧地連系在一起的，先进贵族（十二月党人）和随后革命民主派的世界观的深刻影响，使先进艺术家们对现实的审美感受具有更多的肯定成分，审美理想在这里有着更鮮明的先导色彩。所以，在资产阶级革命已经过去，无产阶级革命尚未成熟的西欧，无论是于連，或是簡爱、希斯克利夫，便都是与社会斗争、与人民、与时代的进步事业或多或少隔絕的个人反抗和个人奋斗；在阶级斗争剧烈、人民解放运动高涨的俄罗斯，从奥涅金、皮却林开始，“多余的人”却总在憧憬着和追求着某种朦朧的、有重大意义的生活目标。在狄更司或巴尔扎克那里，大卫·科波菲尔或葛朗苔·欧也妮的心中对社会并没有太大的仇恨而作了绅士般的妥协或理想的大团圆；而在陀斯妥也夫斯基或屠格涅夫，在宣扬黑暗的宗教或軟弱的自由主义的同时，其主人翁总与现实还有着难以抑制的憤恨和难以避免的不可調和……。托尔斯泰所以不满意莫泊桑，契诃夫所以不喜欢左拉，都是认为后者的创作方法太客观。同样，列維坦比柯罗也总具有更多的抑郁和忧伤。正是阶级斗争的局势，才使代表先进力量的俄罗斯19世纪

下半期的先进艺术，从文学到音乐(强力集团、柴可夫斯基)到绘画(流动画派、列宾)的创作方法达到当时世界批判现实主义的高峰。可见，艺术家的创作精神和手法的不同，基本上是通过审美理想而被决定于处在具体不同的历史阶段上的时代和阶级。一定时代阶级的基本特点，一定世界观的基本特点，通过审美理想，决定了艺术家的创作精神和创作手法的基本面貌。

中国的艺术历史还没有足够的研究可以供这里作概括的叙述。但以上的基本原则是大体相同的。原始陶器和殷周铜器、诗经与楚辞；理论上的儒家与道家(庄子)，可说是中国现实主义与浪漫主义的最早的标志。《史记》作为史书，其认识的方面是基本的，但因为离社会大变革相去未远，激荡年代的回想使它添上了激情閃灼的浪漫篇章。其后，现实主义成为主流，体现上层统治阶级审美理想的汉赋以其对贵族阶级现实生活的肯定，与下层人民对苦难现实的沉重吟咏(乐府诗)，成了鲜明的阶级对比。建安文学继承了汉乐府的传统，但由于处在人民起义的斗争年代，便开拓了由现实主义走向浪漫主义的新门户，其对待现实的精神是深刻严肃的现实主义，其中跳跃着一种力求振发的积极的浪漫精神，这特别在曹氏父子的诗篇中最为明显：它不满足于对苦难感受的现实记录，而突出地表现着新兴贵族地主阶级的代表雄心未已、平定天下的豪迈感情(这不同于以后的杜甫、白居易或陆放翁)。“盛唐之音”是浪漫主义的，积极的流派(李白、岑高诗派)是主导。它的时代阶级背景，是世俗地主阶级在经济政治上突破了六朝贵族门阀统治及其在文艺上的束缚，这一阶级和当时的社会生活基本处于向前发展的年代，使它还有着积极抱负和理想的表现。所以，与盛唐的浪漫主义紧相接連的，是虽然产生在水深火热的苦难生活中却仍然具有积极进取的儒家优秀思想的伟大的杜甫的现实主义。以李白、杜甫为旗帜，浪漫主义和现实主义两种创作方法达到了一个处于上升地位的世俗地主士大夫阶级文艺所能达到的最高峰。其后，随着这个阶级的稳固地全面占据统治地位(宋代)，与人民群众的阶级矛盾日益发展，它在艺术上也逐渐衰頹起来，对待现实不再有激昂的热情(除了在民族危机的年代)和积极的揭发，中唐以来便已开始了冷静萧瑟的退避(对陶渊明开始推崇；韦应物、刘长卿的消极的现实主义；即使是白居易的现实主义，也远远缺乏李白、杜甫那样的浪漫气概和远大理想)，而终于走进晚唐和宋代的享乐、爱情、山林等浪漫主义中去了(花间和北宋词，山水画的兴起和蔚为主流)。从晚唐到北宋，开始了中国封建艺术的审美理想和整个审美意识由前期到后期的巨大转变。前者“文”与“道”的理论中对封建理想与社会现实的执着，已不再是后期审美理想的中心，佛道的影响已开始渗透于儒家的理论中，对内心世界的探索，对人生无常世事多变的忧伤喟叹和空幻之感，对个人精神生活的平衡稳定的追求，含蓄、淡远、意趣、神韵的讲究，构成从司空图《诗品》开始到苏轼、到南宋《沧浪诗话》以及以后文人画等艺术创作的精神特征，它们是后期世俗地主阶级的审美理想的突出表现。前期封建地主阶级的审美理想，由于来自对现实的审美感受，它成为古典的现实主义；后期封建地主阶级的审美理想，由于对现实生活的审美感受的退缩和逃

避，更多地轉向个人和心灵，成为浪漫主义（宋詞、元画等等）。但这种浪漫主义，因为始終在儒家理性主义的控制下，与西方中世紀又有很大的不同，在大的范畴內，又仍然不脫古典主义的范围。

市民階級的宋明話本和《三言》、《兩拍》开辟了市民文学的现实主义的新阶段。在这种“极摹人情世态之歧，偏写悲欢离合之致”的世俗生活的风习画和人生故事中，充分地表露了对待生活的典型的市民階級的特有的现实主义精神。这里并没有多大的激扬热情和浪漫幻想，它們一方面是对日常世俗的生活的脚踏实地的肯定、自信和津津有味，另一方面則是对封建階級荣华富貴的攀附、傾羨和服从。在这种现实主义傾向下，封建貴族上层的腐敗与市民階級的低級趣味的溶合，产生了典型的自然主义（《金瓶梅》等）；另一方面，农民階級与市民階級的先进要求的吻合，又把积极的现实主义推进到一个新的高度（《水滸》、《三国》等），后者更多地择取了巨大的历史主题和下层人民的理想。主角不再是矮小的卖油郎而是黑臉大汉李逵、魯智深，不再是像荷兰小画派式的日常生活的細节，而是风云龙虎的战斗和英雄。它的现实主义精神大大冲破市民階級的局限，获得了更深刻的人民（农民階級）性。所以，即使在同是现实主义的宋明話本和《水滸》、《三国》之間，也要注意它們的现实主义的时代階級的不同特色。在这里特别值得提出的是，反映时代階級的激烈斗争和变化。明代中叶以来，文艺思潮和流派的发展变化的客观历史规律，是一个颇为重要和非常有意思的問題。我以为，从上述市民階級的现实主义（話本和《水滸》、《三国》）到随后的积极浪漫主义（《西游記》、《牡丹亭》、公安派的散文等）到清初的感伤主义（《桃花扇》、《长生殿》、《聊齋》、归庄的散曲等），直到成熟形态的典型的批判现实主义（《紅樓夢》、《儒林外史》），这种种創作方法的演变正是由当时特定的时代、階級，通过对艺术家的世界观和审美理想的作用，而决定和支配着的。其中过渡传递的痕迹宛然可寻：当明代封建力量衰敗、进步势力冲击专制皇权以来，理論思想上曾出现儒家的“异端”（泰州学派、李贽），“异端”思想的世界观在艺术家們的审美理想中留下了深刻影响（李贽与公安派、湯显祖、徐渭等的关系）……，终于在文艺上出现了明代显赫一时的反抗现实的积极的浪漫主义（这在詩、画里一直延續到清代的扬州八怪、袁枚等）。然而，随着清朝的入侵，农民革命的失敗，社会生活和心理氛围发生了重大变异。封建地主階級借助外力重新树立了牢固的統治，黑暗势力分外加重了，一切先进的理想、要求被扼杀，现实充滿了沉痛的階級仇恨和民族悲憤。社会生活的情况规定了艺术創作精神和审美理想。一方面是明代兴旺的市民文学的萎縮，适应封建統治，复古文艺的反动的现实主义的繁荣（从正統文学的詩詞散文的复兴到四王画派的推重）；另一方面，沉浸在爱国主义感伤中的进步士大夫，經過这场巨大历史生活的教訓和明末清初民族民主思潮（黃梨洲、王夫之、顧炎武、唐甄等）的洗禮，对现实的認識有了非常深刻的发展。表现在理論上，出现了像叶燮这样伟大的唯物主义美学理論，表现在創作方法上，以前的欢快的浪漫主义經過感伤阶段（《长生殿》、清初的詩詞散曲等），日益走向严峻的批判的现实主义。《桃

《花扇》可說是这个轉折的預告。《桃花扇》仍然带着那么浓厚的浪漫主义的感伤情調，但却已在开始对罪恶腐朽的本階級作现实主义的痛苦的悔恨和无情的揭发。它嘲弄地和忧郁地感叹着“眼看他起朱楼，眼看他宴宾客，眼看他楼塌了”，而最后归结为离开社会生活的隱逸“漁樵”。这种审美理想和創作精神到了清代封建統治已經巩固、黑暗势力更加稳定的年代里，便得到了非常深刻的发展，产生了像《紅樓夢》、《儒林外史》这样伟大的巨著。产生它們的时代階級背景，是封建統治回光反照的最后阶段，是一个死气沉沉的漆黑的反动年代：各种封建渣滓——从程朱理学到复古文艺正鬧哄哄地盛极一时，先进的思想情感被束縛压制得麻木蒼白，像戴震这样伟大的思想家也只能埋身在考据中，絲毫得不到正确理解。具有民主启蒙思想的先进士大夫們看不到可以指望的出路，也找不到可以指靠的力量，他們看到的只是本階級生活现实的靡烂、卑劣和腐朽，严峻的批判现实主义精神在这里完全成熟了：与前一阶段市民階級的现实主义对富貴荣华、功名利祿的渴慕欽羨恰相对照，这里充滿着的是对这一切来自本階級的飽經滄桑、洞悉隱秘的强有力的否定和判決。这样，創作方法在这里达到了与外国19世紀資產階級批判现实主义相媲美的輝煌高度，然而也同样带着沒有出路、沒有革命理想、带着浓厚的輓歌色調的根本缺陷。一直到中国19世紀的下半叶，反帝反封建的革命斗争日益高涨，与政治斗争密切結合着，积极浪漫主义的憤懣不平悲壯慷慨的詩歌——从龔自珍到譚嗣同到革命民主派的詩人們，才成为这一社会斗争高涨时期进步文艺的主导。

上面所以要因陋就簡地画一下創作方法的粗糙的历史輪廓（以后有机会当再詳細談这些問題），是想指出，对創作方法必須作一种历史具体的研究。这样才能具体說明，在什么样的时代和階級的条件规定下，通过什么样的世界观的作用和支配，可能出现什么样的創作精神和創作方法，并成为一代艺术的主流和方向。如能比較清楚地說明創作方法的历史的階級的具体內容，对今天的創作方法就可能有更深刻的認識和了解。一定的創作方法、創作思潮总是一定的时代精神和階級精神的表达：什么藤結什么瓜，什么階級說什么話，什么时代产生什么創作方法。

（1959年完稿，63年略加修改）

关于价值规律的若干問題

——与于凤村同志商榷

黃明充

于凤村同志在《試論有計劃按比例发展规律和价值规律的关系》和《論价值规律在我国农村人民公社經濟中的作用》（分別見《学术研究》1962年第5期和第3期）中，关于价值规律的若干問題，提出了許多值得商榷的論点；我們同于凤村同志的分歧，首先在于对馬克思列宁主义經典著作中若干有关价值规律的論点的理解方面。

于同志說，价值规律“是在出现了社会分工(这里专指各个經濟单位之間的分工)以后才产生的一个规律。这是因为在社会分工的条件下，产品不能不进行交換，而交換又不能以使用价值为标准。这样就产生了价值规律的問题。所謂价值规律，就是要使在社会分工体系中的每一个經濟单位，能通过产品交換而取得补偿，以便不断維持或扩大再生产。这就是一个社会必要劳动量的問题。”又說：“价值和社会必要劳动是一个东西，而不是两个东西。”“社会必要劳动量这个范畴，也就是价值规律。”最后，于同志对价值规律的看法提出了一个結論性的意見：“那就是价值规律只能是一个社会分工的规律，而不是一个私有制的或資本主义的规律，否則馬克思和列宁就不可能肯定它在共产主义制度下还起作用。”（以上所引，均見《試論有計劃按比例发展规律和价值规律的关系》一文）

价值规律的确不只是一个私有制的或資本主义的规律，因为在社会主义的經濟生活中，价值规律还在发生作用。但是，能不能說，它“只能是一个社会分工的规律”呢？于同志說的“价值规律只能是一个社会分工的规律”，到底是怎么一回事呢？大家都知道，談論价值规律，不可能离开商品經濟。价值规律就是商品經濟的规律。于同志在作出“价值规律只能是一个社会分工的规律”的結論时，是从他的商品經濟的理論出发的。于凤村同志在《申論社会主义制度下的商品》（載《中国經濟問題》1961年第5—6期合刊号）中，給商品下了一个这样的定义：“为交換而生产的产品就是商品。”产品为什么要交換呢？他說：“这是社会分工的必然产物，只要每一个人或每一集体不能采用自給自足的方式以滿足生活需要时，有一部分或大部分产品都会进入交換过程而变成商品。不管所有制形式如何，只要有这种社会分工存在，就有商品經濟。所有制形式只能說明商品經濟的社会性質，不能确定商品經濟的存亡，这是我們研究商品經濟的一个前提。”

这段話的意思就是說：只有社会分工才能决定商品經濟的存亡。为了論証这一点，于凤村同志还引証了列宁《俄国資本主义的发展》中的一句話：“社会分工是商品經濟的基础”，作为他立論的依据。他甚至还說：“馬克思只說过社会分工是商品生产的存在

条件，从来没有把社会分工与私有制并举当作商品生产的存在条件。”（见《中国经济问题》杂志，1961年第5—6期，第2页）

首先，必须弄清楚的是：马克思是不是“只说过社会分工是商品生产的存在条件”？不是的。就在于同志引用过的《资本论》第一卷第14—15页那段话中，马克思在说了“在不同种使用价值或商品体的总和中，表现了同样多种的，并依照门，科，属，种，亚种，与变种，而分门别类的有用劳动的总和——一个社会分工。它是商品生产的存在条件”一语之后，紧接着指出：有社会分工并不一定就有商品生产，“只有各自独立而不互相依赖的私人劳动的生产物，才相互当作商品来对待”。接着，马克思还说：“在商品生产者的社会内，独立生产者当作私人事业而彼此独立经营的有用劳动的这种性质上的差别，会发展成为一个多肢的体系——成为一个社会分工。”

在我们看来，马克思的这段话是很明白的。这就是说：决定商品生产存在的社会经济条件有两个：一是社会分工；另一个则是生产资料和劳动产品归不同所有者所有。这两个社会经济条件必须同时并存才会产生商品生产。商品价值所反映的，是处在社会分工体系内的彼此独立的生产者之间交换劳动的社会经济关系；而价值规律的内容，按我们的理解，则是商品价值决定于生产这种商品的社会必要劳动时间，商品必须按照其价值（或以价值为基础）来进行交换。由于决定商品生产存在的两个社会经济条件的并存，并不是人类社会历史的任何发展阶段都具备的，一旦这两个经济条件不再同时存在，商品生产便将随之消亡。因此，商品生产和价值规律只能是人类社会历史发展的一定阶段所特有的，它们是一个历史的经济范畴。不能认为只要社会分工还存在，商品生产就永不消亡。

于凤村同志将列宁关于“社会分工是商品经济的基础”的论点，理解为只是社会分工决定商品经济的存在，并从这点出发，引出所谓价值和社会必要劳动是同一个东西，以及由于不同经济职能的经济单位之间的分工一经出现，便会随人类社会生产的发展而长存，并且断言共产主义社会仍然有价值规律等论点。我们认为，这种见解表现出于凤村同志不理解价值范畴所反映的生产关系的实质及其历史性。毫无疑问，价值的实体是抽象人类劳动，价值量是社会必要劳动量。但如果无条件地说价值与社会必要劳动是同一个东西，那就是不正确的。事实上，社会必要劳动量并不是在任何时候都要表现为价值量的。按照马克思的价值理论，价值只是社会劳动的一个特定的历史形态。马克思说：“商品的‘价值’，不过用一个历史地发展了的形态，表现着一个东西，这个东西，在其他一切历史的社会形态内，同样是存在的，虽然有不同的形态。那就是，它不过用一个历史地发展了的形态，来表现劳动当作社会劳动力的支出所有的社会性质。”（马克思：《评瓦格纳〈经济学教程〉》。见《资本论》第1卷附录，第1026页。）在以私有制为基础的商品生产的条件下，进入社会分工体系的彼此独立的生产者，他们的劳动一方面是社会总劳动力支出的一个部分，具有社会的性质；另一方面，由于产品归私人占有，所以他们的劳动又是私人的劳动。商品生产者的劳动的社会性质，必须通过他们的生产

物的相互交换才得到表现。价值范畴正是表现这种隐蔽于私人产品中的劳动的社会性质的一种特定的形式。在社会主义制度下，当还存在着生产资料的两种公有制的时候，处在全国范围的社会分工体系内的集体经济，它们的劳动的社会化程度还不够高，两种公有制之间以及集体经济与集体经济之间的劳动交换，还必须通过它们的生产物当作商品、从而当作价值来交换才能实现。价值范畴仍然是表现劳动这种社会性质的特定形式。由此可见，只有在既存在着社会分工，又同时存在着生产资料和劳动产品归不同所有者所有的社会经济条件下，劳动才要表现为价值。在只存在着社会分工、但却没有生产资料和劳动产品归不同所有者所有的地方，例如在一个原始公社的内部，或者在共产主义的单一全民所有制下，人们的劳动就不必要再表现为价值，也就是说，不需要通过商品的交换、借助于价值迂迴曲折地来表现其社会性质。关于这一点，恩格斯说得非常明确，他在指出“商品生产决不是社会生产的唯一形式。在古代印度的公社里，在南斯拉夫人的家庭公社里，生产品是没有转为商品的”之后，还进一步指出：“一旦社会占有生产资料，并以直接社会化的样式来把它们应用于生产之时，每一单独个人的劳动，无论其特殊的有用性是如何的不同，总是一开始就成为社会的劳动。在这场合上，为着决定生产品中所包含的社会劳动量，就可以不必采取间接的道路；日常的經驗直接地显示出它平均需要多少数量的社会劳动。社会可以简简单单地来计算：在蒸汽机中，在一百公升的最近所收获的小麦中，在一百平方公尺的一定质地的棉布中，包含着几多小时劳动。因为在那时，生产品里面所包含的劳动量，社会直接地绝对地知道，所以它决不会想到还用相对的动摇的不充分的尺度（虽然以前无可奈何地采用着）来表现这些劳动量，就是说，还用第三种生产品来表现这些劳动量，而不用它们自然的适当的绝对的尺度——时间。……所以，在上述前提条件下，社会就不须使其产品带上什么价值。”（《反杜林论》，第326—327页，着重点是原有的）可见，把价值规律看成是产生了不同经济职能的经济单位之间的分工以后永远存在的东西，显然是不正确的。

那么，于凤村同志将列宁关于“社会分工是商品生产的基础”的论点，理解为只是社会分工决定商品经济的存在，对不对呢？

我们知道，《俄国资本主义的发展》一书，是列宁在1895—1896年间适应着当时俄国资产阶级民主革命的需要，为了批驳当时已变得反动了的民粹派关于资本主义在俄国没有国内市场，俄国资本主义没有根据和不适于生存等谬论，回答俄国资本主义国内市场是怎样形成的这一重大理论问题而写的。列宁在本书的第一章，以马克思主义观点对资本主义国内市场问题的几个基本理论原理作简要的阐述，作为这本书其余事实部分的导言。在这一章，列宁一开始就说，“为了分析国内市场的基本理论原理，我们应当从简单商品经济出发，探索它渐次变成资本主义经济。”正是在这前提下，他首先谈到社会分工问题，并且提出了“社会分工是商品经济的基础”这个命题；接着列宁论述了在商品经济条件下，社会分工的发展，使各种独立的专门生产部门和生产单位如何得以形成和发展。与自然经济下社会是由许多自给自足的单一的经济单位组成这种情况相对

比，列宁指出：“在商品经济下，各种不同的经济单位在建立起来，单独的经济部门的数量日益增长，执行同一经济职能的经济单位的数量日益减少。这种日益发展的社会分工就是资本主义国内市场建立过程中的主要关键。”（《列宁全集》第3卷，第17页）显然，列宁在这里不是要阐述商品经济的发生，而是论述社会分工的发展对已经存在的商品经济的发展、对资本主义国内市场建立的意义。他的论述，是把简单商品经济的存在当作条件的，关于这一点，还可以在列宁针对斯克沃尔佐夫对列宁《俄国资本主义的发展》一书的所谓“批判”而写的《非批判的批判》一文中看得很清楚。列宁在该文讲到社会分工造成了单独的商品生产者的时候，特别指出这是以“在商品经济的情况下”为条件的（见《列宁全集》第3卷，第566页。着重点是引者加的）。这样，列宁一方面把社会分工与手工业工场分工在性质上加以区分，从而批驳斯克沃尔佐夫的浅陋无知；另一方面，更重要的是为了申明他在《俄国资本主义的发展》一书中论述社会分工问题的本来意义，即他在该书论述社会分工是商品经济的基础和社会分工的日益发展是资本主义国内市场建立过程中的主要关键这一问题时，是以商品经济已经存在为历史前提的。理解这一点，或者说，首先弄清楚列宁这一理论前提，才能正确理解列宁关于“社会分工是商品经济的基础”这一命题的本来意义。这就是说，列宁是把这种社会分工，规定为与生产资料和劳动产品归不同所有者所有这一条件相结合的社会分工，而不是其他任何社会分工。

可是，于凤村同志却把列宁关于“社会分工是商品经济的基础”这个命题及其有关论述，当作是列宁在那里论证商品经济发生的条件，又把这种被列宁规定为与生产资料和劳动产品归不同所有者所有这一条件相结合的社会分工，说成是同所有制无关的所谓“不同经济职能的经济单位之间的分工”，从而作出“商品生产与社会分工有关，与所有制形式无关”（见《申论社会主义制度下的商品》），“社会分工决定商品生产的存亡，而所有制形式只能决定商品生产的社会性质和特点”（见于凤村：《论商品经济》）的结论。这样来解释和引用列宁关于“社会分工是商品经济的基础”这个命题，显然是误解了列宁的这个命题及其有关论述的原来意义的。于凤村同志把这种建立在误解列宁的命题基础上的所谓“社会分工决定商品经济存亡”论加以引申，说价值规律是社会分工的规律，当然不能成立。价值规律只是商品生产的规律，有社会分工并不等于就有商品生产。价值并不是社会分工的范畴，而是商品经济的范畴。把商品生产的规律称作社会分工的规律，就是把社会分工与商品生产等同起来，这当然是错误的。

二

于同志在上述两篇论文和其他有关商品经济的论文中，对价值规律在社会主义经济中的地位 and 作用问题，从不同的角度进行了探讨，提出了一系列论点，多方面夸大了价值规律在社会主义经济中的地位 and 作用。对此，我们也有不同的意见。

关于有计划按比例发展规律与价值规律的关系，在《试论有计划按比例发展规律和

价值规律的关系》一文中，于风村同志作了如下的概括：“以价值规律为基础，以有计划按比例发展规律为主导，是正确解决这两个规律的关系的途径”。这两个规律的关系问题，长期以来学术界争论未决，大家的看法还很不一致，我们在这里也不打算就这个问题详加讨论，我们只想指出一点，就是于风村同志认为有计划按比例发展规律应以价值规律为基础的论点，是不科学的。大家知道，任何客观的经济规律产生和起作用的基础，是一定的客观的社会经济条件。作为竞争和生产无政府状态规律的对立物而产生的有计划按比例发展规律，它的产生和起作用的客观的社会经济条件，是生产资料的社会主义公有制，这样的社会经济条件，只是在社会主义社会中才存在（在将来的共产主义社会中则是共产主义的公有制）；而价值规律产生和起作用的经济条件，则是商品生产和商品交换，这样的社会经济条件，从原始公社瓦解，商品生产出现，一直到将来实现共产主义的单一全民所有制、商品经济消亡之前都存在着。两个规律产生和起作用的“基础”各不相同。把价值规律作为有计划按比例发展规律的基础，就混淆了两个规律产生和起作用的客观经济条件。还须指出的是，把价值规律作为有计划按比例发展规律的基础，就意味着有计划按比例发展规律应以价值规律为立足点和出发点、有计划按比例发展规律不能离开价值规律而存在和发生作用，这样的看法，并不符合社会主义经济生活的实际情况，关于这个问题，我们在下面将要谈到。同时，将来随着共产主义的单一全民所有制的建立，商品生产、商品交换和价值规律都将消亡，而有计划按比例发展规律则仍然存在和发生作用，怎么能够说有计划按比例发展规律要以价值规律为基础呢？

于风村同志的《试论有计划按比例发展规律和价值规律的关系》一文，看来是探讨这两个规律的关系，但就其整个论述和实际内容来看，其目的乃在于说明于风村同志关于价值规律在社会主义社会再生产中的地位和作用的论点，这就是于同志提出的：

“应该把价值规律作为社会再生产的基础”，“价值规律是有计划按比例发展的基础”。这个论点，我们认为是很难令人同意的。大家知道，要探讨“社会再生产的基础”，只能以马克思列宁主义经典作家的指示为依据。马克思从社会劳动分配的角度来说明社会再生产的基础时，早就明确地说过：农业劳动“是其他一切劳动部门所以能够独立化的自然基础”（《剩余价值学说史》第1卷，第42页）；又说：“社会用来生产小麦和牲畜等等所需要的时间愈少，用来进行其他的生产——物质和精神的的时间就愈多。”（《货币论》。转引自《马克思恩格斯列宁斯大林论共产主义社会》，第67页）“超越于劳动者个人需要的农业劳动生产率是一切社会的基础。”（《资本论》第3卷，第1025页）马克思这些关于农业劳动在社会再生产中的地位和作用的原理，对于组织社会主义社会再生产具有重大的现实意义。弄清楚这些原理，才能正确地说明发展工业、交通和文教事业为什么必须以农业能够提供多少商品粮食、原料、劳动力和资金为前提；才能正确地理解安排国民经济计划为什么要以农业为出发点，并按照农、轻、重为序来进行综合平衡的工作；才能正确认识党的以农业为基础、以工业为主导的发展国民经济的总方针，是马克思主义再生产原理在我国社会主义建设中的具体运用和发展。如果我们把价

值规律夸大为“社会再生产的基础”，不仅不能说明社会主义再生产的基础和前提，而且也可能在人们的认识上造成概念的混乱。

与价值规律是社会再生产的基础、有计划按比例发展规律应以价值规律为基础的论点相联系，于风村同志还夸大了价值规律在社会主义再生产过程中的作用，这就是他提出的在调节社会主义的生产和流通甚至调节分配上，价值规律起着“利用价值与价格背离作用来调节各种比例并保持平衡”的作用。虽然于风村同志在文章中也说过：“在社会主义制度下，对生产和流通以及分配起调节作用的主要是有计划按比例发展的规律”，但从于风村同志的论述中，我们却看不出这个规律的主要调节作用，相反地，从于风村同志一再强调有计划按比例发展规律应以价值规律为基础的论述中，可以看出于风村同志不但认为有计划按比例发展规律应以价值规律为立足点、出发点，并受价值规律的制约的，而且明确地肯定在社会主义再生产中，价值规律起着“利用价值与价格的背离作用来调节各种比例并保持平衡的作用”。我们认为，于风村同志实际上是认为在社会主义再生产的一切方面，价值规律都起着调节者的作用的。

能不能这样来看待价值规律在社会主义再生产中的作用呢？不能。

首先必须弄清楚什么是价值规律的调节作用？从社会再生产的角度来看，我们认为，指的是生产资料和劳动力在不同的生产部门、不同产品之间的分配，依照着价格和利润率的高低来转移。在资本主义制度下，生产资料和劳动力在不同生产部门、不同产品之间的分配，确实是自发地随着各种产品价格的高低、利润率的大小而转移的；在那里，价值规律的确起着社会再生产的调节者的作用。价值规律这种作为社会再生产的调节者的作用，对于社会主义经济来说，已成为历史的陈述了。这是因为生产资料的社会主义公有制、特别是全民所有制占统治地位的新型的社会主义的生产关系，把国民经济联结成一个统一的整体，因而，按照整个国民经济统一的预定的计划来进行社会生产，来组织社会的经济生活，不仅是必要的，而且是可能的了。这就是说，在社会主义的再生产过程中，起决定作用的是国民经济有计划按比例发展规律；而价值规律的调节作用则受到了不同程度的限制。

为了说明这一点，需要从社会主义再生产过程的不同领域作一些最粗略的考察。先说生产领域。在社会总产品中占很大比重的、对国计民生关系重大的主要生产资料和消费资料生产，都是根据整个国民经济发展的需要及其生产条件，直接地或间接地通过国家计划加以规定或者作大体的安排。这些产品的生产，一般不会随着价格和利润率的高低而变动。在这里，起生产调节者作用的是国民经济有计划按比例发展规律，而不是价值规律，价值规律的调节作用受到了严格的限制。国家计划以外的由各生产单位自产自销的次要产品的生产，在社会总产品中占很小的比重，由于国家计划没有具体安排这些产品的生产任务，生产这些产品的单位主要是根据市场情况、产品价格和利润率的高低来安排生产。因此，价值规律对这一类产品的生产还起着一定程度的调节作用。

再从流通领域来看。大家知道，在生产资料的流通方面，凡属国家掌握的生产资

料，是根据社会主义经济建设需要，并按照国家的计划来进行调拨分配的，一般不会因受价格的高低而变动，因而价值规律的调节作用是受到了严格的限制的。集体所有制经济所生产的农业原料，大部分由国家统购统销，或计划收购，它们的流通也是基本上按照国家的计划来进行的，在这里，价值规律的调节作用也不能不受到限制。国家计划外由生产单位自产自销的那部分生产资料的流通，特别是其中一部分没有由国家规定其销售价格的产品，基本上是按照市场的价格高低和供求状况而转移，应该承认，价值规律的调节作用在这里是较为显著的。至于在生活资料的流通方面，属于国家统购统销或计划供应的产品，特别是其中属于人民基本的生活资料那部分，其价格及供应量是由国家的计划规定的，一般不会随着市场情况而变化，价值规律的调节作用在这里受到严格的限制。计划供应以外、由居民自由选购的一部分生活资料的流通，价值规律的调节作用，也须要作具体的分析：（一）较重要的商品，由国营商业或合作商业零售（例如较重要的大宗的日用工业品），其价格是由国家加以规定的，只要这些商品价格大体上符合它们的价值，即使供求状况有了变化，一般也不会使其价格时高时低，显然，在这一类的商品流通过程中，价值规律的调节作用也受到一定的限制。（二）非生活必需的零星的商品，有一部分国家并不规定它的价格及其供应数量，这类商品的价格和流通量基本上依供求状况为转移。应该承认，价值规律在这里基本上起着调节流通的作用。（三）在农村的集市贸易流通的商品，除了其中重要的农产品价格由国家加以控制以外，其余的商品价格基本上随着供求状况而变化，价值规律的调节作用在这里是较为突出的、明显的。

再从国民收入的分配这一领域来考察，也可以看出国民经济有计划按比例发展规律的决定性作用。国民收入的主要部分是通过国家财政和信贷进行集中和分配的，而国民收入分配的主要比例，例如积累基金与消费基金的比例，积累基金中生产性建设开支与非生产性建设开支的比例，等等，都是由国家的统一的经济计划加以规定的；消费基金中的公共消费和个人消费的比例，也由国家计划作了大体的安排。当然，国民收入还要借助于价值这一形式来表现和计算，因而商品价格的变化，对国民收入在国家、集体和个人之间的分配，会发生一定程度的影响，例如在既定的国民收入的水平下，如果提高农产品的收购价格而不相应地提高国家卖给农民的工业品价格，就会增加农民的收入，相应减少国家的收入，这样一来，就会影响农民的收入和国家财政收入的比例关系。正是在这里，我们看到了价值规律对于国民收入的分配，还有一定的作用。

上述粗略的分析表明，在社会主义再生产过程的各个领域——生产、流通和分配中，起决定作用的是社会主义基本经济规律和国民经济有计划按比例发展规律。发展国民经济的主要比例关系，在社会总产品中占很大比重的重要产品的生产和流通，国民收入分配中的重要比例，都是由国家根据这两个规律的要求，通过国家计划来安排、来调节的；价值规律的调节作用受到了不同程度的限制，它不可能象资本主义社会那样，成为整个国民经济的调节者，而只是在生产、流通和分配领域中的次要方面和次要环节

上，还起着一定的调节作用。并且，它的这种调节作用，被国家自觉地利用来作为国家计划调节的辅助手段，它的作用的方向，以有利于发展生产，满足社会需要，巩固和发展社会主义经济为限，否则，国家还可以采取措施来加以限制。可见，以为在社会主义经济中，可以“利用价值和价格的背离作用来调节各种比例并使之平衡”，这是不符合事实的。

当然，我们说价值规律在社会主义生产和流通中的调节作用受到不同程度的限制，并不等于说，我们可以忽视或否定价值规律的作用，或者在经济工作中可以任意违反价值规律的要求。价值规律是一个学习社会主义建设实践的伟大学校，它在社会主义经济中还有重要的作用。它要求各种商品的价值决定于它们的社会必要劳动量，商品的交换按照其价值来进行。价值规律这方面的作用，是国家制定价格政策，规定各种产品的价格，贯彻等价交换原则，实行经济核算制的客观的重要的依据之一。我们不仅要在管理市场管理物价的工作上，充分考虑价值规律的作用；而且要利用价值形式来考核企业的经济效果，督促企业改善经营管理，厉行增产节约，增加资金积累；同时还要利用价值形式制订国民经济计划，做好国民经济的综合平衡工作。但是，承认价值规律有这些重要作用，并不等于可以认为价值规律在社会主义再生产的一切领域中都起调节者的作用。

三

于凤村同志一方面夸大了价值规律在社会主义经济中的作用，把它视为“社会再生产的基础”，起着“调节各种比例并保持平衡”的作用；另一方面，又否定了和抹煞了价值规律所起的作用的不利于社会主义事业的消极的一面。他说：“在个体经济的条件下，价值规律还有其消极的一面，就是形成两极分化，为资本主义自发势力创造了条件。但在实现农业合作化和人民公社化以后，价值规律的这种消极的作用就不存在了。”（《学术研究》1962年第3期，第102页。引文中的着重点，是我们加的）

我们认为，于凤村同志把问题看得太简单了。

为什么在实现了农业合作化和人民公社化以后，价值规律发生作用的消极一面就不存在了呢？如果以为这是因为实现农业合作化和人民公社化以后，农村中的资本主义自发势力已不再存在了，这种说法显然是经不起现实生活的考验的。现实生活中仍然存在着资本主义的自发势力，仍然存在着社会主义与资本主义的两条道路的斗争。我们认为，于凤村同志所以会作出“在实现农业合作化和人民公社化以后，价值规律的这种消极的作用就不存在了”的论断，与他对整个商品经济和价值规律问题作了错误的理解有关，他以为社会主义以至共产主义仍然是一个商品经济的体系，因而价值规律对于社会主义经济以至共产主义经济，只有百利而无一弊。为了论证他的价值规律的“理论”，为了论证他所理解的价值规律在我国农村人民公社经济中的作用，他就忘记了现实生活中仍然存在着资本主义自发势力这一事实，忘记了社会上的阶级斗争，而片面地强调“价值规律是一个非常有用的规律，它既可以保护再生产，又可以调动人们的生产积极

性；既可以貫徹按勞分配，又可以合理調節生產與需要”（《價值規律在我國農村人民公社經濟中的作用》一文，見《學術研究》1962年第3期，第109頁）；否定了價值規律對於農村經濟的作用仍然存在着不利於社會主義的消極的一面。這樣來考察價值規律在我國農村人民公社經濟中的作用，並作出上述的論斷，顯然是錯誤的。

我們認為農村實現了農業合作化和人民公社化以後，當然會更加有利於我們的社會主義經濟制度的鞏固和發展，會更加有利於我們在实际工作中更好地去利用價值規律對農村人民公社經濟的積極作用的一面，以便更好地調動勞動群眾的生產積極性。但是，却不能由此得出結論說：天下太平了；可以無限制地讓價值規律來“調節生產與需要”了。不，在實現農業合作化和人民公社化以後，農村還存在着小部分的個體所有制（自留地等等），在經濟生活中還存在着兩種市場、兩種價格，因而價值規律的作用仍然有其消極的不利於社會主義經濟的一面。這種消極作用又往往是與社會上仍然存在着資本主義自發勢力這一事實聯繫在一起的。因為價值規律這個東西，同商品生產一樣，勝利了的工人階級及其他的社會主義力量可以利用它，而被打倒了的、但未死亡的資產階級和其他反動的社會力量也可以利用它；以工人階級為代表的社會主義力量利用它來為社會主義的經濟建設服務，而代表資本主義傾向的社會力量，則利用它來為少數人的私利服務，破壞國家計劃，削弱和破壞社會主義經濟，企圖為資本主義的復辟創造條件。如果我們否認了這一點，低估了價值規律發生作用的消極的一面，以為可以無憂無慮地讓價值規律無限制地調節生產與需要，其結果必將引起物價波動，影響供求之間的平衡，沖擊國家統一的經濟計劃，甚至助長投機倒把，引起一部分較落后的農民棄農就商，從而導致資本主義自發勢力的發展。顯而易見，這種現象對於發展生產、穩定市場、改善人民的經濟生活，發展社會主義經濟，是極為不利的。因此，在農村實現了農業合作化和人民公社化以後，我們仍然要加強國家的計劃工作，或者是通過國家的計劃直接地指導農村人民公社的經濟活動，或者是通過國家的政策、措施，來影響農村人民公社的經濟活動，使之尽可能符合國家利益和人民的根本的長遠的利益的要求，只有這樣才能鞏固和發展農村的社會主義經濟陣地。

四

于鳳村同志為了夸大價值規律在社會主義經濟中的作用，又把它和社會主義基本經濟規律掛起鉤來，他在《試論社會主義基本經濟規律》（《學術月刊》1961年第12期）一文中，從商品經濟價值規律這一角度來探索社會主義基本經濟規律的內容，提出了一個所謂公共必要價值就是社會主義基本經濟規律的新見解。

他首先給社會主義的商品規定了一個價值構成的公式：“ $W = \text{生產資料價值的補償部分} + \text{個人必要價值} + \text{公共必要價值}$ ”；接着他說：“從這個公式中我們也可以看出，社會主義基本經濟矛盾，就是個人必要價值和公共必要價值的矛盾。……公共必要價值就是社會主義的基本經濟規律，因為它是矛盾的主要方面，它規定了社會主義社會的性

质，它反映了生产资料公有制的特征，它决定了发展生产和满足需要的方面。”（《学术月刊》1961年第12期，第25—26页）

能不能說所謂个人必要价值和公共必要价值的矛盾，就是社会主义的基本经济矛盾呢？我們认为这个說法是难以成立的。所謂个人必要价值和公共必要价值的矛盾，实际上就是商品价值量中为个人劳动所創造的价值和为社会劳动所創造的价值之間的矛盾。这个矛盾，可以在某些方面反映社会主义积累和消費之間的矛盾，国家的集体的长远的利益和个人的目前的利益之間的矛盾。但是，要用这个概念来概括、反映社会主义的基本经济矛盾，則是不可能的。首先，毛泽东同志教导我們，“在社会主义社会中，基本矛盾仍然是生产关系和生产力之間的矛盾，上层建筑和经济基础之間的矛盾。”（《关于正确处理人民内部矛盾的問題》）按我們粗淺的理解，这种社会主义社会的基本矛盾，反映在经济领域中，一般是社会主义的生产关系和生产力发展又相适应又相矛盾的情况（当然，上层建筑与经济基础之間的矛盾也会在经济领域中反映出来）。这种又相适应又相矛盾的情况，就成为社会主义革命和社会主义建設事业不断前进的一种动力。矛盾不断产生，又不断解决，推动着社会主义经济建设的发展，使社会日益增长的需要能够逐步地而又不断地得到滿足。其次，我們不妨再看看资本主义制度下的情况。大家知道，在资本主义制度下，一切财富都表现为一定的商品价值量，资本家从事生产的目的是为了价值增殖，为了追逐剩余价值；在那里，商品的內在矛盾包含着资本主义一切矛盾的萌芽，然而，我們也不能因此就把商品价值量中的必要劳动所創造的价值和剩余价值之間的矛盾，和资本主义的基本经济矛盾等同起来（因为，按照馬克思主义政治经济学的概括，资本主义的基本经济矛盾是生产社会化和资本主义占有形式之間的对抗性的矛盾），难道在社会财富并不完全表现为商品的价值量，生产的目的是为了价值，而是为了取得使用价值以滿足社会需要的社会主义社会里，反而可以把商品价值量中的所謂个人必要价值和公共必要价值之間的矛盾，看作是社会主义的基本经济矛盾嗎？

于凤村同志从“个人必要价值和公共必要价值的矛盾就是社会主义基本经济矛盾”这个观点出发，认为公共必要价值是这个矛盾的主要方面，从而把它看作是社会主义的基本经济规律。所謂公共必要价值是什么呢？按照于同志的解释，其具体形态就是利潤和稅收。（《学术月刊》1961年第12期，第20页）如果这說法能够成立的話，那么，是不是說，社会主义企业生产的目的是为了贏得更多的利潤和稅收呢？而要达到这个目的，那就必然要借助于价值规律的調节作用了。我們认为这样的理論观点，对于巩固和发展社会主义经济，对于贯彻执行国家的統一的經濟计划，是极为不利的。这一点，我們在上面論及价值规律在社会主义经济中的作用問題时，已表示了我們的意见。现在，需要繼續討論的問題是：应该如何理解社会主义的基本经济规律？这个問題在国内外的经济学界中有許多爭論，我們在这里不去轉述爭論中各派不同的看法，但是我們愿意在这里表示我們的见解。我們认为社会主义生产的目的是和达到目的的手段，是客观存在，是不以人們的主观意志为轉移的；这即是說，是由社会主义的經濟制度本身所决定

了的。社会主义基本经济规律应该体现、反映出社会主义的生产目的及其达到目的的手段。那么，社会主义的生产目的是什么呢？是满足全体社会成员日益增长的需要。为了达到这个目的，其手段必然是在先进技术的基础上有计划地迅速地发展生产。这一点，恩格斯有过指示。他说，在无产阶级推翻资本主义制度后，将“建立这样一种制度，使社会每一个成员不仅有可能参加生产，而且有可能参加社会财富的分配和管理，并经过全部生产的有计划组织，使社会生产力及其所制成的产品增长到能够保证每个人一切合理需求都得到满足的程度。”（《马克思恩格斯文选》两卷集，第2卷，第162页）我们认为以发展生产和满足需要为其内容的社会主义基本经济规律，能够集中地反映社会主义社会的性质，能够反映生产资料公有制的特征。以利润和税收为其内容的公共必要价值——即于同志所理解的社会主义基本经济规律，怎能反映出社会主义社会的性质及其生产资料公有制的特征呢！

至于说，公共必要价值“决定了发展生产和满足需要的方向”，更是令人费解了。正如上述，所谓公共必要价值也就是由利润和税收构成的社会纯收入。这个社会纯收入用于积累基金和公共消费基金，即用来扩大再生产和发展科学、文化、教育、保健、社会保护、国家行政管理费用和国防费用等方面的开支，它并不包括社会成员个人的消费部分。说公共必要价值决定了发展生产和满足需要的方向，是不是等于说社会主义生产发展的方向只是满足于积累和公共消费方面的需要，而满足社会成员个人方面的衣食住行的需要，则被排除在“发展生产和满足需要的方向”之外了呢？！很明显，把社会成员的个人消费排除在外的公共必要价值，看来是很难成为社会主义基本经济规律的了，因为按照于凤村同志给社会主义基本经济规律所下的定义，无法反映“使社会生产力及其所制成的产品增长到能够保证每个人一切合理需求都得到满足的程度”（恩格斯语）这一明确的社会主义生产的目的。

也談有計劃按比例發展規律和 價值規律的關係

周 瑞 清

閱讀了于鳳村同志寫的《試論有計劃按比例發展規律和價值規律的關係》（載《學術研究》1962年第五期）一文後，有些不成熟的意見，現在把它寫出來，向于鳳村同志和學術界的同志請教。

一

為了把這兩個規律的關係探討清楚，首先有必要從這兩個規律本身的一些問題談起。也就是從于同志文章的第一部分：“關於這兩個規律的一些基本認識”談起。

于鳳村同志一開頭在引用了馬克思於1868年7月18日致庫格曼的信中一段著名的言論^①後說，“人類社會的再生產必須按各種不同產品的需要量分配勞動進行生產，這就是按比例的問題。所以按比例的規律是一個社會再生產的共有規律，是任何一種社會經濟形態都不能違反的。但由於社會形式的不同，這個規律依以表現的形式也有所不同。”（見《試論有計劃按比例發展規律和價值規律的關係》一文，以下凡引于鳳村同志的言論，均見此文，不另作注）這個說法，我是同意的。但是，于鳳村同志又說“在資本主義制度下……這個規律就表現為競爭和無政府狀態的規律”。這就很費解了。因為競爭和無政府狀態的規律，正好說明了資本主義社會的生產是不成比例的，是由資本家們各自為着追求高額利潤在那里瞎搞。其實，馬克思在上述致庫格曼的信中講得很清楚：“在社會勞動的聯繫是表現於個人勞動產品的私人交換的社會制度下，這種按比例實行的勞動分配所由以表現的形式，也就是這些產品的交換價值。”^②這就是說，生產按比例發展的規律在資本主義制度下表現為價值規律。關於這個問題，以後還要較詳細的談到，此處暫不多談。

其次，有必要着重談一談關於價值規律的一些問題。于鳳村同志說：“價值規律只能是一個社會分工的規律，而不是一個私有制的或資本主義的規律，否則馬克思和列寧就不可能肯定它在共產主義制度下還起作用。”在這裡，于同志正確地批評了那種認為價值

^① 見《馬克思恩格斯文選》（兩卷集）第2卷，人民出版社1961年版，第462頁。

^② 同注^①。引文內的着重點是原有的。

規律只是私有制的或資本主義的經濟規律的說法，但與此同時，却走到了另一極端，把價值規律說成“只能是一個社會分工的規律”，而且肯定馬克思和列寧都說過在共產主義制度下還起作用。我認為這和馬克思列寧主義經典作家的指示是不符的。于鳳村同志在描述價值規律的產生時說，“在社會分工的條件下，產品不能不進行交換，而交換又不能以使用價值為標準。這樣就產生了價值規律的問題。”我認為這種說法，違背了經典作家的指示，也與歷史事實不符。我們知道，價值規律是商品經濟的規律，有了商品生產才有價值規律，因而價值規律產生的條件也就是商品生產的條件。關於商品生產的條件，馬克思在《資本論》中講得很清楚，一個是社會分工，一個是生產資料和勞動產品歸不同的所有者所有。馬克思說：“……一個社會分工。它是商品生產的存在條件，雖然商品生產不能反過來說成是分工的存在條件。在古代印度的共同體中，有社會分工，但生產物不成為商品。……只有各自獨立而不互相依賴的私人勞動的生產物，才相互當作商品來對待。”^①在《政治經濟學批判》一書中，馬克思還曾專門批判了亞當·斯密企圖用分工來說明商品、價值的產生。^②

不难看出，于鳳村同志所以要以社會分工來說明價值規律的產生，其目的无非是要把價值規律僅僅歸結為“一個社會必要勞動量的問題”。然而，這種把價值規律與社會必要勞動量等同起來的說法却是很成問題的。社會必要勞動量可以是商品價值量，但為要把社會必要勞動時間確定為價值量，首先必須對價值的質的方面進行考察。我們知道，任何社會，生產物都是人類勞動的產物；任何社會，都有計算在產品上所耗費的勞動時間的必要（雖然必要的程度不同，在社會主義和未來的共產主義社會中必要性更大）。然而，並不是在任何一種社會經濟形態下，人類的勞動都要表現為生產物的價值，由勞動時間來計算的人類勞動力的支出都要表現為生產物的價值量。只有當一方面存在着社會分工，另一方面又存在着生產資料和勞動產品的不同的所有者的時候，人們的勞動生產物才不能不表現為商品，從而人們的勞動才表現為價值，勞動時間才表現為價值量。這是因為在社會分工的條件下，由於勞動產品分屬於不同的所有者，人們的社會聯繫只有通過商品交換才能實現，而在交換時，彼此才都有較量商品生產上所耗費的勞動的必要，這樣，才有價值和價值量的問題。由此可見，價值、價值規律等等都是商品經濟的範疇，都是反映特定的生產關係的範疇。如果把生產資料的所有制這個生產關係中最重要的一面拋掉，只從社會分工這個方面來說明價值的產生，那麼價值、價值規律的特定含意就會被歪曲。關於這個問題，馬克思在《資本論》第一卷第一章論“商品的拜物教性質及其秘密”的一節中曾有精辟的論述。^③他還借用了魯賓遜寓言故事，談到了封建社會農奴與領主的关系，也談到了農民家族內部的关系，最後，還“想像了一個自由人的公社”，他令人信服地證明了他們的勞動都不表現為價值，勞動時間都不表現為價值量。

① 馬克思：《資本論》第1卷，人民出版社1953年版（下同），第15頁。

② 參見馬克思：《政治經濟學批判》，人民出版社1955年版，第32頁。

③ 參見馬克思：《資本論》第1卷，第53頁。

所以，我认为于凤村同志只从社会分工，产品交换的必要（把生产资料和劳动产品归不同所有者所有这一更为重要的条件完全抛掉），引申出价值规律的产生，是和马克思的论述不符的。众所周知，政治经济学上的交换有广义和狭义之分。广义的交换包括着生产过程中直接的劳动交换，也包括产品交换，最后还包括商品交换。直接的劳动交换属于生产过程中人与人的关系，它是任何社会都不可少的，因为劳动从来都是社会的劳动，而不是由人们孤立地进行的；产品交换在分工的条件下也是不可少的；但商品交换却只有在存在着上述两个条件下才会有的。因此，把价值规律说成“只能是一个社会分工的规律”，说“价值和社会必要劳动是一个东西”，是很值得商榷的。

最后，谈一谈马克思和列宁是不是像于凤村同志所说的那样，曾肯定过价值规律在共产主义制度下还起作用？我认为答案是否定的。于同志的根据之一是马克思这样一段话：“只要这种分工是依比例进行，不同各类生产物就会依照它们的价值（在进一步的发展上，就要依照它们的生产价格）来售卖，或是依照那种价格，即价值或生产价格依照一定法则决定的变形，来售卖。事实上，这就是价值法则，不过这里说的，不是个别商品或物品，而是特殊的由分工而独立化的社会各生产部门各个特殊场合的总生产物；所以不仅在每个个别的商品生产上要只使用必要劳动时间；并且在社会的总劳动时间中，也要只把必要的比例量，用在不同各类的商品上。”^①从这一段话中，能不能得出“在这里，马克思很明确地告诉了我们，社会必要劳动量这个范畴，也就是价值规律”的简单结论呢？我认为是不可以的。马克思是把社会必要劳动时间和“商品”、商品的“售卖”联系在一起，讲到总生产物时，前面加了“特殊的由分工而独立化的”限制词，并没有简单地把社会必要劳动量这个范畴归结为价值规律。说商品的价值量是由生产商品的社会必要劳动量决定的，这当然是对的，但若说不管什么条件，产品生产上的社会必要劳动量就是价值或价值规律，那就不对了。

至于列宁说在纯粹的共产主义社会内，马克思关于 $I(V+M) = II C$ 的公式也适用^②的问题，又应该怎么理解呢？我认为斯大林同志下述一段话是很值得我们深思的：

“当然，马克思由于研究资本主义生产法则的结果而制定出来的再生产理论，是反映资本主义生产的特点，自然也就具有资本主义商品价值关系的形式。不这样也是不可能的。但是，在马克思的再生产理论中，如果仅仅看到这个形式，而看不出它的基础，看不出它那不仅对于资本主义社会形态发生效力的基本内容，就是一点也不懂得这个理论。”^③

斯大林同志在这里正确地把马克思关于再生产的理论分为“形式”和“基本内容”两方面。雅罗申柯只看到这个公式“形式”的一面，而否定了它的“基本内容”的普遍有效性，因而受到斯大林同志的批评；于凤村同志则误认为连它的“形式”的一面也具

① 马克思：《资本论》第3卷，第890页。

② 见列宁：《对布哈林〈过渡时期的经济〉一书的评论》，人民出版社1958年版，第3页。

③ 斯大林：《苏联社会主义经济问题》，人民出版社1953年版，第73页。

有同样的普遍适用性，以为既然列宁认为在共产主义下还有效的再生产公式中有着C、V、M等反映商品价值各个成份的形式，就说列宁认为价值规律在纯粹的共产主义社会还起作用。其实，无论马克思、恩格斯或列宁、斯大林都从未说过价值规律在未来的共产主义社会还起作用的话。相反，他们倒总是教导我们：商品、价值、价值规律等都是历史的范畴，在未来的共产主义社会，人们的劳动将不表现为价值，用于生产产品上的劳动量，将不是通过迂回曲折的方法，不是凭借价值及其各种形式来计算，而是直接用时间钟点来计算。

综上所述，我们可以看出，于凤村同志既然认为价值规律“只能是一个社会分工的规律”，“价值和社会必要劳动是一个东西”，那就势必得承认它是一个永恒的规律。因为，我们不能设想，在将来的共产主义社会，社会生产将会倒退到没有社会分工；也不能设想，那时人们将不关心经济效果，不去计算产品生产上所耗费的必要劳动时间。

二

下面就来谈一谈有计划按比例发展规律和价值规律的关系。

未谈之前，我觉得有必要先明确一下，我们应根据什么线索来探讨这个问题？对按比例发展这个一般规律的基本内容应当如何理解？于凤村同志认为价值规律和按比例发展规律是商品价值和使用价值矛盾的反映，“一个是从等价补偿的角度，一个是从实物比例发展的角度来解决社会再生产的问题”，并说这是“分析这两个规律的一首要的前提”。我觉得这个“前提”很有问题。按照于凤村同志的理解，似乎按比例发展这个一切社会形态所共有的规律只是一个“实物比例”的规律，只是反映商品使用价值的关系的规律，而价值规律只是解决一个等价补偿的问题。我觉得这样的理解是不妥当的。马克思讲得很清楚，所谓按比例，是指社会生产要适应于社会对各种不同的产品需要量，按一定比例分配社会劳动的问题。根据我的理解，这里说的“劳动”，是包括物化劳动和活劳动，即生产的两大要素：生产资料和劳动力；所谓按比例分配社会劳动指的就是按比例地把生产资料和劳动力分配于不同的各生产部门进行生产的问题。任何社会都需要这样做，所不同的只是它的表现形式而已。我认为只有遵照马克思的这个指示，以此为依据，才是解决社会主义制度下有计划按比例发展规律和价值规律的关系的正确途径。下面就让我们先从资本主义制度下，按比例发展的规律是如何发生作用，它通过什么具体形式来发生作用的问题谈起。

在本文的开始处，我曾指出，按比例发展的规律在资本主义制度下表现为价值规律。我们知道，在资本主义社会，由于生产的社会化和资本主义私人占有制之间的矛盾，社会生产不可能由社会来统一安排，而是由各个资本家各自为着追求高额利润在那里瞎搞，彼此之间进行着猛烈的竞争，在那里，存在着竞争和生产无政府状态，社会需要什么，需要多少，资本家事先是无法了解的，他们只可能根据市场价格的波动来决定生

产什么，生产多少，从而使生产和需要之間保持一种暫时的平衡。当然，这一过程是极为复杂的，它是随着价格与价值的背离，通过資本和劳动力在各个生产部門間不断的流进流出，通过經常的比例失調和劳动（物化劳动和活劳动）的巨大浪費来实现的。正如馬克思說的，在这里，“各生产范围保持平衡的不断的趋势，只是当作这个平衡不断破弃的反应来实行”^①。这就是說，在資本主义制度下，按比例发展规律的要求是借助于价值规律来实现的，价值规律成为比例的調节器。为了进一步說明这个問題，我觉得有必要指出，馬克思在論述价值规律时所說的社会必要劳动時間这个范畴是有二重意义的：其一是指同一种类的各个个别商品的生产上只能使用必要的劳动時間，这里反映了个别劳动時間与社会必要劳动時間的矛盾；另一意思是指社会上某一种商品的总和應該同社会上对該种商品的一定的需要量相适应，也就是說在整个社会总劳动時間中，只能把一定的比例量用于生产某一种商品上。关于这后一种含义，馬克思說：“对于社会劳动時間可以应用到不同各特殊部門去的分量这个量的界限，不过是价值法則一般的进一步发展了的表现；虽然必要劳动時間，在这里，包含着另外一种意义。只有这样多才是滿足社会需要所必要的。限界在这里是由使用价值引起。社会在一定的生产条件下，只能把它的总劳动時間这么多的部分，用在这一种生产物上。”^②那么很明显，价值规律的这种要求，是通过价格与价值的背离来实现的。当生产超过了需要，商品价格就低于价值，相反，則价格高于价值。資本家們也就是依据价格的这种变动，来决定資本的运动方向的。說到这里，按比例发展规律和价值规律在資本主义制度下的关系就很明白了：一个是一般规律，一个是一般规律的具体表现。因而并不像于凤村同志所了解的那樣，在資本主义制度下，按比例发展规律表现为竞争和无政府状态的规律，而价值规律則是另外一回事。因此，我認为于同志把按比例发展规律和价值规律并列起来，說是从不同角度解决社会再生产的問題的观点，是很值得考虑的。其实，馬克思的再生产公式，整个地都是說明生产要按比例地进行，如要实现再生产，既要求各生产部門的产品互相保持一定的比例，也要求在价值上（在商品生产的条件下）保持一定的比例，而絕不是說按比例发展规律只反映商品使用价值的一面。

下面我想論述一下按比例这个一般规律在社会主义制度下如何发生作用，价值规律还起什么作用，以及它們二者之間的关系等問題。

在社会主义制度下，由于生产資料的公有制，生产的直接目的不是价值，更不是剩余价值，而是为了滿足人民的物質和文化的需要；由于生产資料的公有制，社会（以无产阶级专政的国家为代表）就有可能根据人民的需要（包括目前利益和长远利益）按照一定的比例来統一計劃整个社会的生产。这就是說，在社会主义制度下，按比例分配社会劳动的规律具体表现为有計劃按比例发展规律，生产資料和劳动力的分配不是凭借商品价格和价值的背离来調节，而是由社会有計劃的有意識的来調节，以保持生产和需要

① 馬克思：《資本論》第1卷，第429頁。

② 馬克思：《資本論》第3卷，第331頁。

之間的比例关系。一言以蔽之，国民經济有計劃按比例发展規律（以社会主义基本經济規律为依据）代替了价值規律，成为社会主义生产的調节器。现在問題就在于：在社会主义制度下还有商品生产，而在资本主义制度下作为按比例分配社会劳动規律的表现形式的价值規律仍然发生作用，那么，在这里，价值規律究竟起些什么作用？是不是还起調节生产的作用？它和有計劃按比例发展規律又是什么样的关系呢？

于凤村同志认为，“所謂調节生产与流通，甚至調节分配，并不是某一个規律在起作用，而是两个規律同时起作用：一个是从实物形式上正确安排各种产品之間特别是两大部类之間的比例；一个是利用价值与价格的背离作用来調节各种比例并保持平衡，二者是相反相成的。”又說：“以价值規律为基础，以有計劃按比例发展規律为主导，是正确解决这两个規律的关系的途径。”我认为这两种說法都有問題。

我认为必須肯定，在社会主义制度下，对整个国民經济，对社会主要产品（重要的生产資料和与人民生活有重大关系的消費品）的生产起調节作用的是有計劃按比例发展規律，而不是价值規律。我国建国以来十四年的經驗証明，我們国民經济发展的两个五年計劃的实现，社会主义工业特别是重工业的迅速发展，一九五八年以后連續三年的大跃进，近年来为贯彻党中央关于国民經济的調整、充实、巩固、提高的方針而采取的許多措施，以及为了贯彻以农业为基础、以工业为主导的发展国民經济的总方針，各行各业从人力、物力、财力上大力支援农业的許多重大措施，都是根据社会主义建設的需要，为着逐步改善人民的物質和文化生活而进行的，也就是說，生产資料和劳动力在各生产部門之間的分配，是依据社会主义基本經济規律和国民經济有計劃按比例发展規律的要求在国家統一計劃之下来进行的，而絕不是根据什么价格与价值的背离来决定的，而且在国民經济的主要产品上也根本不存在价格自由涨落的問題，因此也就談不到价值規律的調节作用。当然，国家在計劃国民經济的时候，是不能不也不應該不考虑到价值規律的作用的，是不能不利用价值的形式来进行計算的，但是能不能得出結論說，在这里价值規律和国民經济有計劃按比例发展規律是“平分秋色”地調节生产呢？我认为是不可以的。因为“調节生产”一詞如上所述是指生产資料和劳动力的分配是根据什么来决定的問題，国家根据社会主义基本經济規律和国民經济有計劃按比例发展規律的要求来調节生产时，只是利用了价值形式来进行計算，并不等于同时要以价值和价格的背离为根据来决定生产資料和劳动力在社会各个生产部門間的分配。

从国家根据社会主义基本經济規律和国民經济有計劃按比例发展規律的要求来調节生产时要利用价值形式来計算这一点來說，也不能得出“把价值規律作为社会再生产的基础，把有計劃按比例发展規律作为社会再生产的主导”这个論点。

国民經济的“基础”与“主导”的关系，首先见于中共中央提出的以农业为基础、以工业为主导的发展国民經济的总方針，如果把“基础”与“主导”这对概念套用到这两个規律的关系上去，虽然是就社会再生产而言，但由于一国的国民經济可以看成是一国的社会再生产的总体，因而很容易使人觉得好像这是主张我們的国民經济計劃应当以

价值规律为出发点，所以我认为是不妥当的。

要正确认清有计划按比例发展规律和价值规律的关系，关键在于分清价值规律的两种要求和两种作用。它的通过价格与价值的背离来实现生产和需要之间保持一定比例的要求（或调节生产的作用），一般的说，在社会主义制度下已不再存在了，已为社会主义基本经济规律和有计划按比例发展规律所代替；而它的另一种要求——个别商品生产上只能使用社会必要劳动时间（或叫做核算作用），则仍然存在。正是就这后一种作用，我们说正确认识和运用价值规律对社会主义建设有重大的意义，它告诉我们要千方百计的节约劳动，充分挖掘生产潜力，学会精打细算，实现国家的计划，为国家积累资金，为实现扩大再生产创造条件；它告诉我们要合理地规定商品的价格，特别是工农业产品的合理比价，以利于促进工农业生产的发展。所以，价值规律的这种作用与有计划按比例发展规律不仅不相冲突，而且运用恰当还有利于计划的实现。

因此，归纳起来，我认为在社会主义制度下，有计划按比例发展规律和价值规律的关系应当是这样的：第一，就调节生产来说，二者是相互排斥的，是此消彼长的；第二，就我国目前情况来说，因为价值规律对集体所有制的农业生产还起一定的调节作用，对作为社会主义集体经济的辅助的集体农民的家庭副业（在集市贸易上出售的产品）还起主要的调节作用，因而就整个国民经济来说，有计划按比例发展规律对调节生产起主导的作用，价值规律起次要的作用；第三，就核算劳动来说，价值规律的作用与有计划按比例规律的作用是一致的。

社会主义工业

基本建設投資經濟效果的主要特点

黃 德 鴻

社会主义工业基本建設就是社会主义工业固定資產有計劃的更新和扩大再生产。工业基本建設投資，从价值形态來說，是工业固定資產再生产的費用，也就是用于工业企业的新建、改建和扩建的建筑工程、設備安装工程、工具和机器設備购置、直接与基本建設有关的地质勘察、設計、科研和干部培养費用，以及直接服务于职工的物质文化生活建筑和設施等費用的总和。这些費用归根到底是社会劳动（包括活劳动和物化劳动）耗費的貨幣表现。同时，工业基本建設投資的运用和实现，其結果必然产生一定的使用价值。可见，基本建設投資体现着社会劳动耗費与表现为其成果的使用价值之間的关系。工业基本建設的目的在于扩大社会主义工业的生产能力。因此，社会主义工业基本建設投資的經濟效果应理解为：用尽可能少的社会劳动获得尽可能多的工业固定資產和工业生产能力，以滿足社会主义扩大再生产的需要。

社会主义工业基本建設投資的經濟效果，具有根本不同于资本主义工业固定資本投資的經濟效果的特点，它体现着社会主义的生产关系，反映社会主义經濟规律的要求，首先是社会主义基本經濟规律和国民經济有計劃按比例发展规律的要求。我們知道，发展社会生产和滿足社会需要，是社会主义基本經濟规律的基本点。而发展工业生产不外两途，一方面是充分利用现有工业企业的生产能力，另一方面，是通过基本建設增加工业固定資產和生产能力。一般地說，社会再生产的扩大，是以基本建設的增加为特征的。所以不断地进行工业基本建設，增加工业生产能力，是符合社会主义基本經濟规律要求的，也只有这样，才能使本企业、本部門以致整个国民經济不断扩大再生产，滿足整个社会日益增长的物质文化需要。但是社会主义基本經濟规律所要求增加的工业生产能力，必須是适合于扩大社会主义再生产所需要的生产能力，而不是任何的生产能力。国民經济有計劃按比例发展规律，要求一切經濟活动和整个国民經济的发展必須服从社会的統一計劃的領導，并保持一定的比例关系。在社会主义条件下，短期投資与长期投資的正确結合，本部門、本企业的投資与有关部門或企业投資的密切配合，工业基本建設投資，必須与工农业生产发展相适应，这就是国民經济有計劃按比例发展规律的要求的反映。因此，为了更好地探索社会主义工业基本建設投資經濟效果，應該考虑下述的主要因素。

第一，短期內为社会提供产品的基本建設投資的經濟效果，与經過較长时期才能提供社会产品的基本建設投資的經濟效果的正确結合。

工业基本建設按其完成的期限來說，大体上包括两类，一类是短期內（例如一年內）建設完工和投入生产；另一类是需較長時間（例如几年或十几年）才能完成和投入生产。后一类意味着从支出一定的財力、物力和人力，到新增固定資產取得有效成果的期間內，只耗費劳动和生产資料，并不为社会提供产品。正如馬克思所說，这类投資“一个長期間（一年或一年以上）不提供任何生产資料或生活資料，也不能提供任何有用效果，但会从全年的总生产中，夺去很多的劳动，生产資料，和生活資料”^①。

在資本主义社会里，不可避免地发生周期性的經濟危机，这就使得追求利潤的工业資本家，对那些要經過一个长时期才能开始提供有用效果的工业基本建設投資，往往存有戒心，害怕冒不能获取最大利潤和不能收回垫支資本的风险。恩格斯生动地揭露了資本家急功近利的本性，他說：“以往所存在的一切生产方式，都只注意到劳动的最近的最直接的有益效果。至于較远的只是以后才出现的，并由于逐漸的重复和积累而发生效用的后果，則完全不受重視。……个别的統治着生产和交換的資本家，只能关心到他們活动的最直接的有益效果。不但如此，甚至这种有益的效果——既然所講的是制造的或交換的商品的效益——也完全置諸度外，而出售时获取利潤便成为唯一的动因了。”^②这就說明在資本主义条件下，資本家或其垄断組織所最关心的就是最近、最直接的投資效果——最大限度利潤。当然，这样就很难談得上长期投資与短期投資的正确結合了。

在社会主义制度下，由于生产資料公有制占統治地位，生产的目的是滿足社会及其成員的需要，国民經济发展的目前利益和长远利益是一致的。适应社会主义工业化和人民生活的需要，客观上要求工业基本建設投資，不但要用于那些与当前經濟生活直接有关，规模較小，建設時間短，能迅速發揮投資的經濟效果的工业基本建設；而且还要进行那些建設時間較长，规模較大，虽然不能迅速發揮投資的經濟效果，但对完成国家工业化，建立现代化物質技术基础十分重要的基本建設。把这两方面正确地結合起来，是社会主义建設的客观要求。考察社会主义工业基本建設投資的經濟效果，應該把这个方面統一起来。

第二，不仅要直接計量投資对象經濟效果，而且还要考虑其相邻部門的投資經濟效果。

任何一种生产性的投資都是不能孤立地进行的，它必然会引起与之直接相关的部門或企业的投資。这是因为社会主义国民經济是一个有机的整体，各个部門、各个企业之間都有着极其密切的联系。各部門、各企业之間在技术設備、原材料、燃料和动力等方面的供应，有着相互依存，相互制約，相互促进的关系。因此，在社会主义条件下，要求从整个国民經济出发，既考虑建設对象的投資經濟效果，也要考虑其相邻部門或企业的

① 馬克思：《資本論》第2卷，人民出版社1954年版，第378頁。

② 恩格斯：《劳动在从猿到人轉变过程中的作用》。載《馬克思恩格斯文选》（两卷集）第2卷，人民出版社1961年版，第91頁。

投資經濟效果。也就是說，在工業基本建設中，不僅考慮新建或改建企業基本生產、輔助生產和附屬生產的投資效果，而且還要考慮其相鄰部門，如原材料和燃料基地建設投資效果，企業外部運輸、修理和動力等部門的投資效果。只有這樣，才能保證建設對象在投入生產後正常地進行生產，並有利於整個國民經濟的全面發展。

當然，所謂相鄰部門並不是漫無邊際的，它的範圍應視其共同建設對象聯系的密切程度及其對全部投資額影響的程度來決定，一般是指直接保證建設對象在投入生產後的經營過程中不間斷地生產所不可缺少的部門。

在資本主義社會中，資本家只關心自己企業本身投資經濟效果，即利潤的大小，不可能從整個國民經濟出發，既考慮本部門、本企業的投資的經濟效果，又考慮其他有關部門、企業投資的經濟效果。

第三，社會主義工業基本建設投資的經濟效果，既包含可以計量的因素也包含不可計量的因素。

大家知道，資本主義工業投資的經濟效果就是利潤，這種效果是可以用人幣形式來計量的。但在社會主義制度下，通過工業基本建設投資帶來的經濟效果是多方面的，這些效果的因素包括：社會勞動生產率的提高；產品成本的降低；產品質量的提高；社會對於新產品需要的滿足；社會主義工業盈利的增長；工業企業勞動條件的改善；職工物質文化生活水平的提高；國防能力的鞏固，等等。

社會主義工業基本建設投資的經濟效果所包含的這些因素，不是完全可以直接地用實物或人幣來表示的。有的因素很難計量其經濟實效。例如，勞動條件的改善，職工物質文化生活水平的提高，就很難直接計算由此產生的經濟效果。但這種經濟效果的因素，對保證職工群眾的安全與健康，發揮職工群眾生產積極性和創造性都將起着很大的作用，從而能夠促進工業生產的發展，改善工業企業的技术經濟指標。正因為這樣，在安排工業基本建設投資時，不僅要考慮可以計量的經濟效果，而且要考慮那些不能直接計量的經濟效果。這是社會主義制度優越性的一種表現。

第四，社會主義工業基本建設投資經濟效果，是在與工農業生產發展相適應的情況下實現的。

社會主義工業基本建設投資的經濟效果不是孤立地實現的，它必須與工業和農業生產發展相適應，才能很好地實現。因為進行工業基本建設不僅需要追加生產資料，而且還要追加勞動力及其所需的生活資料。如果工業基本建設投資太多，勢必影響工農業當年生產的正常進行；相反的，如果工業基本建設投資落後於可能追加的生產資料和生活資料的數量，就會影響社會主義擴大再生產的規模和速度，這都不利於社會主義生產的有計劃按比例高速度地發展。只有工業基本建設投資與工農業生產的發展保持一定的比例關係，才能真正發揮投資的經濟效果，否則，縱使增加了許多工業固定資產和生產能力，從整個國民經濟來看，也不能說滿足社會主義擴大再生產的需要。

略論詭辯論的基本特点

列 兵

詭辯論是馬克思主義的敵人反對馬克思主義所慣用的一種方法。列寧說：“科學的發展在提供越來越多的材料，證明馬克思是正確的。因此要同他進行鬥爭就不得不加以偽裝，不要公開去反對馬克思主義的基礎，而要在表面上承認它，用詭辯來閹割它的內容，使馬克思主義變為對資產階級沒有害處的神聖的‘偶像’。”^①馬克思主義的理論基礎是唯物辯證法。它具有徹底的革命性與科學性，教導人們要善于觀察與分析各種事物的矛盾，並根據這種分析，指出解決矛盾的方法。玩弄詭辯的人，其目的正是在於閹割與抹煞唯物辯證法的革命性與科學性。他們往往用科學的外衣偽裝起來，用一些似是而非的東西冒充唯物辯證法，為其荒謬的言論和行為作辯護，以欺騙和迷惑群眾。

第二國際機會主義者從反對無產階級革命的立場出發，用詭辯論來反對馬克思列寧主義的革命理論。他們一方面採用詭辯論來否定馬克思列寧主義的真理性，閹割馬克思列寧主義的革命精神，反對無產階級革命和無產階級專政的學說；另一方面又把詭辯論冒充唯物辯證法，企圖頂替革命的辯證法。其目的在於解除革命人民的思想武裝，把他們變成右傾機會主義的思想俘虜。機會主義者還用詭辯論來歪曲現實，特別是用它來掩蓋、抹煞階級矛盾、階級鬥爭，宣揚“階級合作”的投降主義謬論。其目的是要使無產階級和被壓迫人民安於階級剝削、階級壓迫的現狀，不要進行革命鬥爭，使資本主義制度永存下去。機會主義者反對革命、反對馬克思列寧主義的投降、叛變活動，遭到了一切革命的馬克思列寧主義者的反擊。於是，詭辯論又成了他們為自己的叛徒行徑作辯護和攻擊馬克思列寧主義者的武器。他們把自己對馬克思列寧主義的叛變說成是“創造性的發展”，把堅持馬克思列寧主義革命原則詆毀為“教條主義”。他們顛倒是非，混淆黑白，稱真理為謬誤，把謬誤當真理，其目的在給他們的投降變節的反馬克思列寧主義的活動，披上馬克思列寧主義的外衣。

詭辯論是形而上學的一個變種，是形而上學最虛偽、最狡猾和最惡劣的一種形式；它在本質上是一種主觀唯心主義。詭辯論以相對主義作為自己的哲學基礎，把相對與絕對截然割裂，認為相對只是相對，是絕對地排斥絕對的。詭辯論從相對主義出發，在對於客觀世界的認識上，主要是借口事物的運動發展，否認事物的相對靜止，即否認事物固有的質的相對穩定性。他們以全面性為幌子，把事物若干方面毫無內在聯繫地湊合起

^① 《列寧全集》第21卷，人民出版社版（下同），第199頁。

来，以掩盖和抹煞事物最本质的关系与特征。他们为了否认事物的质的界限，从事物一般联系中随意抽出个别事实或个别方面，按照外表偶然相似之处把原则上不同的事物混为一谈。正如列宁所说，诡辩论是“离开事变的内部联系而抓住事件的表面相似之处”^①。诡辩论宣扬一事物可以任意转化为另一事物，否认事物转化的确定条件，并用虚构的条件代替真实的条件。诡辩论从相对主义出发，否认绝对真理，否认客观真理，否认人们相对性认识中具有客观的、绝对的因素。在反对马克思主义时，诡辩论就由此否认马克思主义真理的普遍性与绝对性，宣扬时代变化了，条件不同了，马克思主义已经“过时”，要对马克思主义进行根本的“修正”。他们片面地鼓吹概念及其所反映事物的灵活性，否认它的确定性，实质上是离开了原则性，宣扬无原则的灵活性。右倾机会主义者正是这样运用诡辩论来阉割马克思主义的灵魂，为自己的无原则性与叛徒行为辩护。列宁曾经指出：“要用什么公式去捉住机会主义者是很难的，机会主义者很容易赞成任何公式，同时也很容易背弃这个公式，因为机会主义的特色就在于缺乏任何明确和坚定的原则。”^②

以相对主义为基础的诡辩论是和主观唯心主义紧密联系着的，是主观唯心主义的一种表现。相对主义本质上就是主观唯心主义。诡辩论者否认真理具有客观标准，以主观意志作为真理的标准。古代的诡辩论者普罗塔哥拉认为“人是万物的尺度”，事物是否存在，是否真理，都看它对人和对意识的关系而定。这是赤裸裸的主观唯心主义。现代诡辩论的相对主义是和最反动的主观唯心主义——实用主义相联系的。实用主义否认真理的客观标准，把“有用”作为真理的标准，而所谓“有用”就是符合实用主义者的主观需要。列宁指出：“把相对主义作为认识论的基础，就必然使自己不是陷入绝对怀疑论、不可知论和诡辩，就是陷入主观主义。……从赤裸裸的相对主义的观点出发，可以证明任何诡辩都是正确的，……可以纯粹为了人或人类的‘方便’，在承认科学思想体系（它在一方面是‘方便’的）的同时，又承认宗教思想体系（它在另一方面也是很‘方便’的，）等等。”^③ 诡辩论通过相对主义表现了实用主义的真理观。

列宁在和第二国际机会主义者作斗争中，深刻地揭露和批判了诡辩论。从学习列宁的著作中，可以看出诡辩论具有以下几个基本特点。

诡辩论的基本特点之一，就是宣扬一事物可以任意地转化为另一事物，主观主义地否认和掩盖事物转化所不可缺少的真实条件，虚构某些无关紧要的条件来代替客观事物转化的根本条件，以便抹煞不同事物之间固有的质的区别，混淆不同事物或不同过程的质的界限。

唯物辩证法揭示出世界上的一切事物内部都存在着对立面的统一与斗争，由于事物内部矛盾双方的斗争，促使矛盾双方在一定条件下，各向其相反的方面转化。这就形成

① <列宁全集>第21卷，第99页。

② <列宁全集>第5卷，第496页。

③ <列宁全集>第14卷，第186页。

了事物的发展，构成了一事物向他一事物的转变，新的发展过程代替旧的发展过程。这是对客观世界如实的反映。但事物矛盾的转化绝不能离开事物存在与发展的具体条件。条件若不具备，转化根本不能实现。而且对于一定的事物之间的转化，它的具体条件也是确定的，绝不是任意的。诡辩论者则抹杀与歪曲转化的具体条件，掩盖事物转化的真实条件，主观随意地宣称事物可以任意转化，从而混淆事物质的界限，把不同事物看成毫无相对稳定性的不可捉摸的东西。在这里，唯物辩证法与诡辩论的区别，在于是否承认客观事物转化所固有的条件性，在于是从客观实际中发现这种条件还是主观虚构这种条件。事物是依据一定的条件而存在的，当一事物存在的条件还未发生根本改变之前，事物处于相对稳定状态之中，保持着自己所固有的特殊的质。一旦事物存在的条件发生了根本变化之后，一事物就变成了另一事物，而新事物又具备它所特有的新质，于是新的事物就在新的条件下存在和发展。矛盾的转化的条件性是一个非常重要的问题。毛泽东同志指出：“矛盾着的对立的双方互相斗争的结果，无不在一定条件下互相转化。在这里，条件是重要的。没有一定的条件，斗争着的双方都不会转化。”^①要正确地理解与把握对立面转化的原理，就要从实际出发客观地具体地分析事物转化的条件，就要全面地掌握事物转化的条件，这样才能真正有效地发现事物转化的规律，并根据实际情况，积极创造条件，促使事物向有利于革命的方面转化。诡辩论者脱离了具体条件去谈论事物的转化，主观臆造出不符合客观实际的转化条件，在理论上完全违反了唯物辩证法；在实践上就使人们找不到改造世界的正确途径，把人民的革命斗争引向迷途。

主观随意地、抽象地谈论事物的转化，虚构不符合客观事物的转化条件，去代替真实的条件，是右倾机会主义者常用的一种诡辩手法。它突出地反映在关于从资本主义社会转变为社会主义社会的条件问题上。马克思列宁主义认为：资本主义社会在一定条件之下，必然会转化为社会主义社会。实现这一转化的根本条件是：无产阶级必须用革命的方法打碎资产阶级的国家机器，建立无产阶级专政。没有这个根本条件，资本主义社会就不会为社会主义社会所代替。第二国际机会主义者伯恩斯坦、考茨基之流，否认马克思列宁主义关于从资本主义社会过渡到社会主义社会的根本条件；他们抽象地谈论这种转化，宣扬由于资本主义国家生产力的发展，在不打碎资产阶级国家机器的前提下，可以“和平长入”社会主义；他们鼓吹只需要利用资产阶级的民主，通过议会的斗争，就可以建立无产阶级的政权。这是十分荒谬的。大家知道，资产阶级民主是为巩固资产阶级利益服务的，对于无产阶级和劳动人民，它正是资产阶级专政。至于企图通过议会道路实现社会主义，这实质上是否认资产阶级的官僚机构与军事组织才是统治人民的真正权力机关，而议会不过是资产阶级专政的装饰品，实际上考茨基之流是把民主、议会看作超阶级的神物，从而帮助资产阶级麻痹与欺骗人民群众，转移人民革命斗争的视线。第二国际机会主义者的诡辩手法在这里表现为否认转化的必要条件，用虚构的条件去代替根本条件。

^① 毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，人民出版社1957年版，第35页。

折衷主义是詭辯論的另一个基本特点。詭辯論者采用折衷主义手法，打着全面性的招牌，抹杀事物的主要矛盾与次要矛盾的区别，抹杀事物内部矛盾的主要方面与次要方面的区别，把事物的若干方面没有内在联系地机械凑合起来，冒充唯物辩证法的全面性，以否认和掩盖事物发展中的决定性环节，从而模糊事物的本质。

事物是由矛盾内部各个方面有机联系所构成的统一整体，詭辯論者却折衷主义地把它看成是一些毫不相关的个别方面的偶然堆积。折衷主义者分析问题时，正是从主观需要出发，东抽一点，西抽一点，把各个方面机械凑合起来，主观随意地给事物下定义，择其所需地解释事物与现象，从而歪曲事物的本质与全貌。列宁指出：折衷主义是“拿两个或更多的不同的定义，把它们完全偶然地拼凑起来，……那末我们所得到的就仅仅是一个指出事物的各个方面的折衷主义的定义。”^①折衷主义随意地把这一方面、另一方面偶然地堆积起来，用折衷主义的杂拌代替对事物矛盾的具体分析。

列宁明确指出了唯物辩证法与折衷主义的本质区别：“辩证法要求的是从具体的发展中来全面地估计对比关系，而不是东抽一点，西抽一点。”^②辩证法的全面性要求具体地把握事物的对立统一关系。任何事物都是对立面的统一，都是由对立的诸方面构成的有机整体。事物内部矛盾着的诸方面是不平衡的。事物内部矛盾双方的不平衡性，决定了矛盾诸方面区分为矛盾的主要方面与次要方面。矛盾的主要方面在事物的存在与发展中起着主要的支配的作用，事物的性质主要地是由取得支配地位的矛盾的主要方面所规定的。辩证法的全面性，首先就是要求具体分析事物内部矛盾诸方面的对立统一关系，了解矛盾各个方面在其相互联系、相互制约中各占何等地位，从而区别矛盾的主要方面与次要方面，分清事物的本质联系与非本质联系，以便抓住事物发展中的决定性环节，掌握事物本质。正确如实地反映了客观事物对立统一关系的全面性，才能达到全面性的真理。列宁说：“真理就是由现象、现实的一切方面的总和以及它们的(相互)关系构成的。”^③又说，“如果不是从全部总和、不是从联系中去掌握事实，而是片断地和随便挑出来的，那么事实就只能是一种儿戏，或者甚至连儿戏也不如”^④。

辩证法的全面性又是具体的历史发展中的全面性。事物都是依一定条件存在与发展，随着事物存在条件的改变，随着事物的变化与发展，事物的性质也必然发生变化。要获得对客观事物的真理性认识，就必须在具体的发展中全面地把握事物，就要历史地、具体地分析事物各个发展过程以及各个发展阶段中矛盾各个方面的特点及其相互关系。这样才能真正做到“从具体的发展中来全面地估计对比关系”，才能掌握事物本质，正确指导革命的实践活动。

1920年托洛斯基从经济主义观点出发，主张从经济上看问题，把工会说成是管理生

① 《列宁全集》第32卷，第83页。

② 《列宁全集》第32卷，第80页。

③ 《列宁全集》第33卷，第210页。

④ 《列宁全集》第23卷，第279页。

产的“机关”，企图把苏联的工会运动拉到工团主义的錯誤道路上去。列宁坚决反对托洛斯基这种机会主义的主张，提出了工会是共产主义的学校的原理。布哈林则伪装成“中間派”，企图調和这两种对立的观点。布哈林說，托洛斯基是“从經濟上”看問題，列宁是“从政治上”看問題，二者都有“道理”，又都有“片面性”，应当“全面地”看問題。布哈林认为經濟和政治是同样重要的，因而工会一方面是“机关”，另一方面又是“学校”。这里，布哈林在全面性的外衣下贩卖折衷主义詭辯，实际上是支持托洛斯基的錯誤观点，反对馬克思主义观点。列宁指出：“如果說从政治上看問題和‘从經濟上’看問題有同等价值，‘二者’都可以采用，这就是忘記了馬克思主义的最起碼的常識。”^①布哈林这种錯誤观点的实质，就在于用折衷主义偷換了政治与經濟的辯証关系。列宁彻底批判了他的錯誤观点，发展了政治优先于經濟的馬克思主义原理。政治与經濟是对立統一的关系。从何者第一性这点来看政治与經濟的关系，应当肯定經濟决定政治的唯物主义观点。但是馬克思主义的唯物主义并不是机械的，而是辯証的。唯物辯証法认为：在承認經濟决定政治的前提下，又要看到政治对經濟的巨大反作用；在一定条件之下，政治对經濟可以起主要的决定的作用。在階級社会里，經濟上的矛盾是階級斗争的客观基础，生产力与生产关系的矛盾是社会政治革命的經濟根源。但經濟矛盾的解决又依赖于政治上的革命变革。沒有社会政治革命，沒有先进階級推翻旧政权、建立新政权，旧的生产关系就不会自动消失，生产力与生产关系的矛盾就不能得到解决。因此在階級斗争与社会革命中，政治必然优先于經濟。对于无产阶级革命事业尤其是如此。

右傾机会主义者反对馬克思主义时經常使用折衷主义的詭辯，不是偶然的。“把馬克思主义偷偷地改为机会主义的时候，用折衷主义冒充辯証法是最容易欺騙群众的。这样能使人感到一种似是而非的滿足，似乎考虑到了过程的一切方面，发展的一切趋势，各方面的矛盾的影响等等，但实际上并没有对社会发展过程做出任何完整的革命分析。”^②而且从右傾机会主义的本性來說，折衷主义最能表现它們的特色，适合它們的理論需要。列宁指出：“机会主义者按其本性來說总是迴避明确地肯定地提出問題，企图找出一种合力，在两种互相排斥的观点之間像游蛇一样迴旋，力图既‘同意’这一观点，又‘同意’另一观点”。^③

主观随意地玩弄概念的灵活性，是詭辯論的又一个基本特点。为了否認或掩盖事物轉化的真实条件，混淆事物質的界限；为了把事物若干方面任意湊合，模糊事物本質，詭辯論者就依主观需要夸大概念的灵活性，抹杀它的确定性，用概念中非本質的东西代替本質的内容，以至曲与反对唯物辯証法。

唯物辯証法认为，概念是客观事物在人們头脑中的反映，“客观地应用的灵活性，即反映物質过程的全面性及其統一的灵活性，就是辯証法，就是世界永恒发展的正确反

① <列宁全集>第32卷，第72頁。

② <列宁全集>第25卷，第387頁。

③ <列宁全集>第7卷，第399頁。

映。”^① 概念的确定性則反映客观事物在发展中存在的相对稳定性，这种相对稳定性是一事物轉化为他事物以前客观地存在着的，它构成一事物与他事物的质的区别。否認概念的确定性就否認了事物存在的质的规定性，也就实际上否認了事物自身。唯物辯証法科学地揭示出客观世界一切事物都不是僵硬、死板的，而是充滿矛盾、不断发展变化着的，所以正确反映客观现实的概念也是充滿矛盾、不断变化发展的。客观事物固有的矛盾与发展是概念灵活性的客观基础。正确应用概念的灵活性，就要从客观实际出发，正确地反映物质发展过程的全面性及其統一。詭辯論者把概念看做是主观随意的东西，因而从根本上違反了唯物辯証法。列宁写道：“概念的全面的、普遍的灵活性，达到了对立面同一的灵活性，——这就是問題的实质所在。这种灵活性，如果加以主观的应用——折衷主义与詭辯。”^② 詭辯論者所宣扬的灵活性是一种沒有事实依据而臆造的灵活性，是极端的主观随意性。詭辯論者主观地应用概念的灵活性，实质上就是抛弃概念的客观內容，随意赋予概念以主观內容，这表现了詭辯論的主观唯心主义本质。詭辯論者借口概念的灵活性、可变性，否定概念的确定性，否認概念具有任何确定的质的规定性。詭辯論者从相对主义的詭辯出发，把任何概念都看作主观的、不确定的东西，因而可以随意地为概念、原理加上“新內容”与“新解释”，以便随心所欲地用主观唯心主义偷換辯証唯物主义与历史唯物主义。

唯物辯証法所主张的灵活性，不同于形而上学的絕對主义。形而上学的絕對主义把概念看作是僵死不变的，沒有任何矛盾的东西。唯物辯証法則认为概念是变化发展的，是反映了客观事物的矛盾关系的。唯物辯証法所主张的灵活性也不同于相对主义的詭辯。詭辯論者把概念看成沒有确定內容的东西。唯物辯証法认为概念是灵活性与确定性的对立統一，它反映了客观事物存在的絕對运动与相对稳定的对立統一。一方面任何概念都有变化与发展的历史，另一方面任何概念在一定条件之下又都具有确定的质的內容，当一事物未轉化为他事物之前，概念（关于这一事物本质属性的反映）的确定內容是不变的，而新概念則又是新事物本质属性的反映，具有新的确定內容。坚持这种概念的灵活性与确定性的統一，就使我們能够在客观事物的矛盾运动中把握事物的本质。詭辯論者抛弃了确定性，把灵活性夸大为絕對的东西，因而根本离开了唯物辯証法。

机会主义者在反对无产阶级专政的活动中，經常玩弄主观地应用概念的灵活性的把戏。主观地利用“民主”概念的灵活性，来抹煞资产阶级的民主对无产阶级乃是野蛮的专政的这一客观性质，否定无产阶级专政的历史必然性和必要性。“民主”的概念像一切概念一样，有其确定性和灵活性的不同方面。民主是具体的历史的东西，在阶级社会历史发展的一定阶段上，民主都有其确定的阶级的內容。在资本主义社会只有资产阶级民主，这种民主对被統治的无产阶级和劳动人民只不过是资产阶级专政，而对統治的资产阶级才是真正的民主。在社会主义制度下，只有无产阶级民主，它同时也是无产阶级专政；对被打倒的反动的剝削阶级，它是专政；对解放了的无产阶级和广大劳动人民，它

①② 均见《列宁全集》第38卷，第112頁。

是民主。在一定历史条件下，民主的具体的阶级性，就是民主概念的确定性的内容。正是这样，不同质的民主才能区分开来。民主也有其发展变化的一面，在阶级社会里有过奴隶主民主、封建主民主、资产阶级民主，这些民主之间都有着质的区别，而社会主义社会的无产阶级民主同这些民主之间更是根本对立的。但是它们都是互相联系的，后一民主都是由前一民主转变而来。民主的发展变化反映到概念中，就形成了民主概念的灵活性。机会主义者否认民主的具体的阶级性，抛弃民主概念的确定性，夸大民主概念的灵活性，“奴隶似地崇拜资产阶级民主，把它叫做‘纯粹民主’或一般‘民主’”^①。然后，用这个“纯粹民主”来反对无产阶级革命和无产阶级专政。

以上叙述的只是诡辩论一些最基本的特点与表现。此外，诡辩论还表现为偷换概念、混淆是非；在辩论中转移论点，偷换论题；攻其一点，不及其余，尽量夸大；用毫无事实依据的一连串“假如”、“假设”，代替对现实情况的科学的具体分析，等等。学习列宁的著作，了解诡辩论的这些特点，划清唯物辩证法与诡辩论的界限，对提高我们的思想理论水平是非常有益的。

^① 《列宁全集》第29卷，第350页。

詭辯術是怎样违反邏輯規律的

(讀書記札)

溫 鴻 潮

詭辯術就是从哲学相对主义出发，抓住事物的几个片面或表面相似之处，并加以主观任意的解释和証引，从而达到論証其荒謬观点或作出荒謬結論的目的的一种方法。

机会主义者就是玩弄詭辯術的能手。机会主义者背弃馬克思主义，反对革命，投降資本帝国主义。他們从反动資產階級或工人貴族階級的立场出发，疯狂地反对馬克思主义。他們玩弄詭辯術，用詭辯術来冒充辯証法，以达到其閹割馬克思主义革命灵魂的目的，并以此来掩飾自己的叛变，掩飾自己实际上轉到資產階級方面的叛变行为。

列宁在他的著作中，在他对机会主义者的批判中，有力地揭露过机会主义者所慣用的詭辯手法，拆穿了詭辯術的反动本質，划清了辯証法和詭辯術的界限。

本文是学习列宁著作的一些心得。从文内所列举的材料可以看出，玩弄詭辯術的人們，不但违反辯証邏輯，而且违反形式邏輯，墮落到連邏輯的起碼要求都不顧的地步。现在談談他們进行詭辯的几种手法。

偷換概念、偷換論題。在辯論中，必須要遵守同一律，这是正确思維的最起碼的要求。馬克思主义辯証法認為：形式邏輯的思維确定性原則是合理的。思維沒有了确定性，就根本是不可理解的胡說八道。违反同一律，偷換概念，偷換論題，是最常碰到的詭辯手法之一。机会主义者在修改馬克思主义某一基本原理时，就往往采取这种偷天換日的詭辯手法。

在关于第一次世界大战的性質和无產階級革命者对于这种战争应采取何种态度的問題上，机会主义者考茨基等人就是玩弄从偷換概念到偷換論題的詭辯手法。

第一次世界大战是帝国主义者和反动資產階級为重新瓜分世界，巩固殖民統治而挑起的。这样的战争，无可置疑的是帝国主义的战争，是反动的战争。可是，考茨基和波特列索夫之流为了給战争的发动者和自己的叛卖行为打掩护，借口馬克思在欧洲大陆資產階級进行民族民主解放战争期間曾經提出过交战双方“哪一方胜利比較好”(即“什么样的資產階級胜利比較好”)的問題，从而把論題偷換成了另外一个論題——“哪一国政府获胜对全世界的工人危害最少”的問題。

显然，考茨基和波特列索夫之流在这里就玩弄了通过偷換概念来达到偷換論題目的的詭辯手法。用列宁的話來說就是：“这种議論的詭辯性就在于：他們耍了一个偷天換日

的把戏，把早已过去的历史时代搬到现代来”^①，是“引用一些分明与当前实际情况根本不符的例子来作证”^②。

众所周知，馬克思是在1859年間，是在战争已成事实、“在所有交战的国家里都谈不上无产阶级反政府反资产阶级的总运动”的情况下提出这个问题的，而他们却是在1914年以后，尤其是在交战国的本国无产阶级革命运动已形成高潮，已处于完全有可能把帝国主义战争转变为国内战争的时候提出同类问题；馬克思当时所面对的是民族民主解放战争，而社会民主党人所面对的却是帝国主义战争。显然，对象、关系、时间各不相同，但考茨基和波特列索夫之流却违反了辩论必须在同一对象、同一时间、同一关系的条件下进行的要求，把它们扯在一起。这样，他们就把极不相同的概念等同起来并作了偷换，把“帝国主义战争”的概念换成“民族民主解放战争”的概念。这些诡辩家就这样通过偷换论题，把问题的性质完全改变了。他们实际上就是偷偷地承认无产阶级革命者应该参加和支持帝国主义之间的强盗战争这种荒唐的论点并把它用作前提。他们之所以玩弄这种偷天换日的诡辩术，目的是企图使无产阶级革命者放弃发动工人群众把帝国主义战争转变为国内战争的革命行动而去参与本国资产阶级的欺骗宣传，去支持由本国资产阶级所发动的强盗战争，从而使无产阶级革命者变为社会沙文主义者。正如列宁所揭露的：“实际上亚·波特列索夫先生和考茨基显然都是在用诡辩替民族自由主义工人政策辩护，根本背弃了马克思主义”^③，而“社会沙文主义诡辩的实质就在这里”^④。

依据任何一个“论据”、“理由”，来否定一切，或者为一切辩护。在论证过程中，一个判断必须具有充足理由。这是形式逻辑的充足理由律的要求。违反了这一要求，就会犯理由虚假、强词夺理等的错误，就会成为诡辩。可是，诡辩论者却不顾这一切，他们为了自己的某种利益和“方便”，可以把逻辑加以改变，于是可以依据任何“论据”、“理由”之中的一个，来否定一切，或者为一切辩护。

例如，在第一次世界大战期间，机会主义者普列汉诺夫之流，为了为沙皇政府所进行的侵略战争和他们自己的社会沙文主义立场辩护，便依据德国社会民主党刊物上的“德国人自己在战前就承认奥地利和德国是祸首”这一句话为“理由”，由此得出结论，说沙皇政府所进行的战争不是侵略战争。从逻辑角度来看，普列汉诺夫这个论证完全是错误的。揭穿来看，首先他为自己的论证找到的，是一个假的前提：只有“祸首”发动的战争才是侵略战争；这样，从他的整个推论过程来说，他也违反了推理的逻辑规则。从逻辑角度分析，他的论证过程是这样的：只有“祸首”发动的战争才是侵略战争，沙皇政府发动的战争不是“祸首”发动的战争（因为沙皇政府不是“祸首”），所以沙皇政府发动的战争不是侵略战争。这个推理式，在形式逻辑看来，属于第一格A E E式，是一个错误的推理式。这就是说：在这样的推理式中，前提和结论之间并没有逻辑的必然联系，前提不是结论的充足理由。这就说明，只从逻辑角度来看，普列汉诺夫所持的

①②③④ 分别见《列宁全集》第21卷，第162、196、160、164页。

“理由”，根本是一个假理由，一个不成其为理由的“理由”。这样的“理由”，当然根本不能为他所持的社会沙文主义立场辩护，而只能是强词夺理的诡辩。

当然，普列汉诺夫在这里所犯的錯誤不仅仅是在邏輯推理上的錯誤，而且也不是根本的錯誤。他的根本的錯誤是階級立場上的錯誤，是違反了唯物辯証法。从唯物辯証法的观点看来，战争无非是政策的另一种手段（即暴力）的继续。因此当我们去考察战争时，就应该去考察这个战争的政策，研究它是哪一階級政策的继续，研究它是由什么样的历史条件造成的，是由哪一階級所发动和进行的，它是为保护哪一階級的利益和为哪一階級的利益服务的。“誰不这样看战争，誰就不是社会主义者”。①机会主义者普列汉诺夫就不是这样看战争，不是辩证地分析战争，不去分析战争的政治背景及其階級内容，而是依据某一些表面的、片面的“事实”（“誰先发动”、“祸首”）和“理由”（“某人说过”、“德国人说过”），就作出推断、结论。这就成了典型的诡辩。这就正如列宁所批判的：“在用诡辩术偷换辩证法的这一崇高事业中，普列汉诺夫真是创造了新纪录。诡辩家抓住‘论据’之中的一个，但是黑格尔說得很对，人們完全可以替宇宙万物找出‘论据’。辩证法要求从发展中去全面研究某个社会现象，要求把外部的表面的东西归结于基本的动力，归结于生产力的发展和阶级斗争。普列汉诺夫抓住德国社会民主党刊物上的一句话：德国人自己在战前就承认奥地利和德国是祸首，——这就够了。”②

无原则性，随波逐流，时而这样说，时而那样说。在辩论中，必须遵守形式逻辑的矛盾律，做到首尾一贯，前后不矛盾，这是形式逻辑的基本要求。可是，诡辩论者在论争时，往往是首尾不一贯，前言不对后语。他们在毫无客观根据的情况下，为了自己的需要和“方便”，于是今天可以这样说，明天又可以那样说，今天赞同的，明天又可以反对，今天反对的，明天又可以赞同。总之对这种人来说，一切的原则，公认的逻辑规则都是可以任意加以践踏、修改的——只要是对他们有利和“方便”的话。

例如，普列汉诺夫在1905年11月间曾写了不少鼓动工人和农民起来斗争推翻沙皇的暴政统治的文章。可是，当工农群众真的拿起武器行动起来的时候，即在同年12月间，他又说什么“本来是不需要拿起武器的”③，并且和自由主义者一道极力地反对当时工农群众的那种热火朝天的革命运动。一月之差，在同一个普列汉诺夫的口里却出现了两种根本不同的说法，逻辑矛盾真是达到了登峰造极的地步。

又如考茨基。在第一次世界大战前夕的1912年间，考茨基曾肯定地认为战争的爆发必然地引起革命，说革命危机正在逼近、到来，而且还在关于利用未来的战争所引起的革命危机进行革命的巴塞尔宣言上签了字。可是，墨迹未干，即在1918年战争真的在各国引起了革命危机的时候，他却“忘记”了自己所说过和承认过的一切，前言不对后语地说什么大战的结果不会引起革命危机而是将会消除这种危机，因此无产阶级就不要进

① <列宁全集>第28卷，第267页。

② <列宁全集>第21卷，第194页。

③ 转引自<列宁全集>第25卷，第400页。

行起义，不要进行任何反对本国政府的斗争。真是变化莫测！一切的逻辑规则，在考茨基那里都变得无用了，不存在了。

然而，诡辩终究还是诡辩。因此，当人们把他们的前言和后语拿来对照的时候，他们就“像害怕火一样”地害怕起来了。因为这会揭露出他们的这种前言不对后语的逻辑矛盾，揭露出他们的叛变行为。这就正如列宁在揭露考茨基玩弄这种诡辩手法时所指出的：“当战争已经大打起来了的时候，无论是公开的机会主义者，还是考茨基派，都不敢否认巴塞尔宣言，也不敢拿这个宣言提出的要求同各国社会党在战时的行为相对照。为什么？因为这个宣言充分地揭露了公开的机会主义者和考茨基派的真面目。”^①

回避具体的问题，模棱两可，不作明确的回答。诡辩论者在论争时，往往用貌似全面的姿态出现，并以此冒充辩证法。他们对具体问题，总是不作具体回答，而是模棱两可地在各种不同的观点之间滑来滑去，或者把所有有关无关的东西、大大小小的东西都端出来，貌似全面，从而使人感到一种似是而非的满足，以此来达到骗人的目的。这是违反形式逻辑的排中律的。机会主义者在篡改马克思主义时，常常使用这种手法，企图以此来隐蔽自己和欺骗群众。因此列宁教导我们说：“谈到和机会主义作斗争的时候，决不当忘记整个现代机会主义在各个方面所表现出来的特征：模棱两可，含糊不清，不可捉摸”。^②

例如，十月革命前夕，在辩论革命领导权的问题上，尼科林等人极力反对主张革命领导权属于无产阶级的正确论点，而千方百计地为资产阶级领导权辩护，力图为资产阶级争夺领导权。但他们又害怕暴露自己的资产阶级立场，于是他们就曖昧不明、含糊不清地说：“谁也不能建立新俄国，它是在各种利益互相斗争的复杂过程中建立起来的”。

乍看起来，似乎很全面，很合乎辩证法，似乎看到了各个阶级、各种力量之间的相互联系。但实际上却是掩盖了问题的实质，即阶级斗争，从而它就向人们输送这样一种政策，即自由派工人的政策，亦即阶级妥协的政策，向资产阶级让步、妥协、投降的政策。尼科林之流说的什么“谁也不能建立新俄国”，实质上就是说俄国的工人阶级不应当有自己独立的政治路线，实际上就是号召工人阶级做自由派的尾巴。列宁指出：“这就是真正的、机会主义的逻辑”。“这也就是忘记了阶级斗争。这也就是自由派工人政策的原则基础。正是这种‘逻辑’把工人阶级的领导作用，即真正的、彻底的、无私的民主派的领导者的作用贬为自由派的小工的作用”。^③“俄国的曖昧不明的、象游蛇似的机会主义，正如其他国家的机会主义一样，不能把自己的观点明确地说出来，正式地说工人阶级不应当不顾自由派而建立新俄国，而应当做什么做什么”^④。列宁指出，尼科林讲的只是废话，“但是这种废话有自己的逻辑，即机会主义的逻辑；机会主义企图‘按马克思主义的方式’捍卫自己的立场，必然（而不是偶然）犯尼科林的错误。”^⑤

① <列宁全集>第22卷，第99页。

② <列宁全集>第7卷，第399页。

③④⑤ 分别见<列宁全集>第18卷，第326、326、322页。

基佐的历史观批判

蔣相泽

法国复辟王朝时期（1815—1830年）产生一个独特的史学派别，这个派别之所以兴起于这个时期，兴起于法国资产阶级革命和拿破仑战争之后，其缘故在于：法国革命这一巨大事变首先成为争论的中心问题。在理论上否定或肯定革命，意味着要在政治上消灭或捍卫革命的成果。极端派王党把革命说成是个别人物某种罪恶阴谋的结果，是堕落的社会里一种造孽的激情，是反对上帝的暴动。总之，革命不过是一次脱离历史常轨的偶然的不幸事件。斗争的任务要求资产阶级反对派论证革命的历史必然性和合理性。而当时的资产阶级史学家也有可能提出新的历史观点。他们除汲取西欧浪漫主义者和本国先进思想家的史学思想外，还掌握革命提供的经验。就在这样的背景下，诞生了法国复辟时期的史学。

复辟时期资产阶级史学家从记忆犹新的革命中看到广大群众所进行的法国史上旷古未有而又震撼全欧的斗争。革命中的事实不允许再把历史过程看成个别“伟大人物”或立法者个人的事情。同时，随着大工业的兴起，各阶级的斗争和它们利益的冲突已成为明明摆在眼前的事实。阶级斗争的观点遂由此萌发。

法国空想社会主义者圣西门（1760—1825年）首先表达了这种观点。他用“工业家”（也就是法国革命前夕所通称的“第三等级”）同封建贵族的斗争来解释中世纪以来西欧社会的发展和法国革命的历史根源。圣西门在这方面的思想直接影响复辟时期的史学。

复辟时期资产阶级史学家梯也里（1795—1856年）根据圣西门的启发，从1818年起，陆续发表宣示新观点的著作。他主张：阶级斗争是中世纪以来西欧各国历史发展的动力；阶级和阶级斗争起源于征服，征服民族和被征服民族转变为两个敌对的阶级，民族间的斗争转变为“劳动阶级”反对贵族阶级的斗争；中世纪城市公社反对封建领主的起义是法国革命前“劳动阶级”（亦即“第三等级”）掀起的最大的社会运动，法国革命则是这个运动的结局；第三等级是历史前进运动的最主要的英雄人物；人民历史的重要性远远超过以少数特权人物为主体的历史。这一系列观点，构成法国复辟时期史学的基础，在西欧史学发展中引起一次重大的变革。

梯也里虽是新学派的开创人，但系统表达此派观点的却是基佐。在基佐那里，此派

的傾向和感情表現得更加明顯，觀點也表現得更加確定。

(一)

基佐(1787—1874年)生于新教家庭。1807年开始学术活动。复辟后历任行政要职，参加立宪派王党(1816年秋至1820年初成为政府党)。在政见上属于资产阶级自由主义者右翼，自始即倾心于君主制。在从政期间，他为立宪派王党发表政论：以长久保持法国革命带给大资产阶级的成果为目的，主张维护1814年国王“钦赐”的宪章，在国王信守宪章的前提下巩固王权，并建立资产阶级和贵族的联盟，同时又考虑各社会集团的利益。一句话，建立他所理解的英国式的立宪君主制，作为君主专制和雅各宾式的“暴民”主权的“折衷”，以确保国内的“平衡”。这就是基佐的基本政治观点。此后的史学论著，都主要是为这些主张找根据，从中得出政治结论。

1820年，极端派王党当权，基佐及其政党被逐出政府，基佐回到巴黎大学讲学，通过讲学同极端派王党作思想和理论上的斗争。同年发表《论复辟以来的法国政府和现时的内阁》一书。它的引言采用和梯也里同样的说法：征服造成两个阶级的斗争，十三个世纪的法国史便是这一斗争的历史，法国革命是这一斗争的决战和第三等级的胜利。为论证上述政治观点，基佐又由此引导出和他的阶级斗争学说相反的结论：复辟之初的“钦赐”宪章是第三等级胜利的证明，而代议制政体是这个胜利的结果；代议制的特点则是资产阶级和贵族联合在复辟王朝的周围，在法律的怀抱中消除两个阶级若干世纪以来的分歧。结论尽管如此，由于日益嚣张的极端派王党乃是此时期的主要敌人，资产阶级决不甘心放弃在法国革命和拿破仑帝国时代已经赢得的阵地，书中仍流露战斗情绪，坚持阶级斗争推动法国历史前进的观点，并为法国革命辩护。

1822年，基佐被政府免去教职。1823年，他把讲学的一部分教材以《法国史论丛》的书名发表。书中放弃征服说，把土地关系作为阶级形成的原因。

为深入研究代议制政体并说明这种政体为什么在英国得到发展，基佐转向英国史的研究。1826年，发表《英国革命史》第一卷。1828年，重新讲学，头一段教材发表为《欧洲文明史》(1828年)，后一段教材发表为《法国文明史》(1829—1832年)。1826年以后的著作都比以前成熟，充分地表达了基佐的观点，实现了他的方法。现在我们就根据《英国革命史》和《欧洲文明史》来分析他的观点。

基佐认为历史不是简单的变化。他在《欧洲文明史》的头一章问道：“是否有一个全人类的普遍文明——一条人类要走的路线，一个人类要达到的命运；是否各民族曾把某种东西一代一代地留传给它们的继承者，这种东西决不会丧失，只是作为公共储藏物而延续增长，如此连绵不断，直到万物的尽头”？^①对此他作了肯定的答复。这就是说，人类历史中有连贯前后事件的链条，有留传增积的遗产，有终究要达到的目标——约而

^① Guizot, "History of Civilization in Europe", pp. 4—6. 1896. New York.

言之，历史有它的前进和发展。而“文明”这个词所包含的第一个概念就是“前进和发展”^①。前进和发展包括两方面：一、社会的进步，社会状况的改善，人与人的关系的逐步完善；二、个人的心智的发展——人本身的发展。

在基佐看来，这两方面的发展都应当被视为“事实”，而且构成历史的本质的部分。根据这一论点，基佐向历史家提出新的要求：不但要将各种历史事实和现象纳入社会生活和人的内心生活的整体中来研究，要研究事实的总和，形成一个概念，要找出它们彼此的关系，而且最后还得确定它们对文明的发展——社会的发展和人的心智的发展——起多大作用，并以此种作用作标准来评价这些事实；而此种作用又往往不是短时间内就能显现出来，因此必须以相当长的历史过程作对象，高瞻远瞩。前此的历史家，很少有人提出并满足这些要求，甚至始终没有摆脱把历史事变写成一个一个人物的活动。基佐却开始用社会 and 人的发展来贯穿史实，并以之作为衡量史实价值的尺度。

至于历史发展的目标，基佐认为是要建立一个“正义和道德的社会”。这样的社会，是要按“上帝的计划”，假人的手来完成。“人在执行一个计划的当中前进，这个计划不是他想出来的，他甚至不知道有此计划”。^②

总之，在基佐的心目中，历史乃是有规律、有目的的前进运动。1830年七月革命前夕，他在给他妻子的信中，对他所做过的历史研究工作写了这么几句带总结性的话：

“当我的心智发展完成时，当我的观点建立时，我开始想到的主要是总的目的，主要是人类命运，人类命运发展的趋向、规律和目的。在这里，最高的观念和意志特别清楚地显露在我的眼前。我在世界历史中明白无疑地看到它们，同在星球运行中所看到的一样”。^③

关于社会发展有其客观规律性，黑格尔也曾说到。圣西门还倡议把研究自然科学的方法应用到历史领域内，以便揭示人类进步的规律。基佐受过他们的启示。上面引的话说明基佐深深意识到历史的规律性。他虽然搬出“天意”，甚至说他“在规定人类发展的各种规律中清楚地看见上帝”^④，但他并不是想用神学来解释历史。因为尽管计划是“天定的”，人却是“自由地”执行它，“凭借自己的判断力和意志”^⑤；上述文明的另一方面——人的心智的发展——也并非为了替来世作准备；而且他还认为人在道德方面的理想应该在社会生活组织中通过国家制度来实现。

可是这里也暴露基佐并不懂得社会发展的基本规律。他感觉到规律的存在，并且把考察这种规律视为历史研究的根本任务，但他却不知道真正的规律究竟是什么，因而把

① Ibid., P. 11.

② "History of Civilization in Europe", P. 291.

③ Madame de Witt, < Monsieur Guizot dans sa famille et avec ses amis >, P. 117—118, 转引自 < Французская Романтическая Историография >, стр. 183. 1956, Ленинград

④ 转引自 Thompson, "A History of Historical Writing", vol. II, P. 260. 1942, New York.

⑤ "History of Civilization in Europe", P. 291.

它歸結到“天意”或“上帝”；甚至把它看成基督敎會所獨有的一種“道德力”，這種道德力，“不論你叫它什麼名字——叫做理性也好，叫做上帝的法律也好”，反正它高踞於一切人的法律和權威之上^①。這就使得基佐在進而解決社會發展的關鍵問題時，往往不能不乞靈於“上帝”和“人性”。

基佐所想到的歷史發展的趨勢、規律和目的是什麼呢？那就是各種社會制度相繼占統治地位，最後達到“綜合”或“統一”，體現這些“制度”的各階級亦達成和解，這時也就是基佐的理想社會得到實現。

基佐是怎樣說明各種社會制度的起源的呢？前面說過，基佐在1823年出版的《法國史論叢》中已放棄征服說，而到土地關係中去找根源。1826年出版的《英國革命史》第一卷又從土地關係擴大到整個財產關係。《歐洲文明史》則繼續發揮財產關係決定制度和階級的說法。譬如封建制度^②，他認為其根源在於日耳曼人的軍事庇護關係——軍事首領占有地產，把他的屬從安置在周圍，逐步訂下彼此間的權利和義務。征服羅馬後，地產取采邑的形式，采邑主住在城堡中，城堡腳下住着農奴，土地和農奴都是采邑主的私產；當領土和人民都變成私人財產的時候，就只能產生私人性的權利、權威和主權；各級采邑主又結成聯邦式的政治組織，其中每個成員實際上都是獨立的主權擁有者。在這種情況下，地產的有無把居民分成兩個階級：地產所有者變成貴族階級，沒有地產的人變成農奴階級；農奴本身也是貴族的財產。農奴包括原先的法蘭克自由民，並不是所有的農奴都是被征服者。

基佐把財產關係視為政治制度形成的基礎，普列漢諾夫認為他解決了十八世紀哲學家糾纏不清的一個問題——究竟是民族的风習創造它的國家制度呢，還是相反？按照基佐的論點，回答應該是：“兩者的存在都為第三個更深刻的因素所規定，即‘人的公民生活，他們的財產關係’”^③。

可是，財產關係又是什麼東西決定的？1820年基佐在說到日耳曼人征服高盧時，認為是人的社會地位決定土地的分配。但又是什麼決定人的社會地位呢？假若說是政治關係，那豈不是兜一個圈子又回到了原來的地方嗎^④？

從上舉基佐關於封建制度的論述來看，所涉及的全是法權關係和政治關係，因為就是財產關係也不過是一種法權制度。他絲毫沒有接觸到生產關係。因此他既不能解釋財產關係的起源，也不能解釋為什麼在中世紀初期會形成而且只能形成像他描述的采邑那樣的所有制形式。他還把采邑的分散、孤立、閉塞看作封建制度的最大特點。為什麼會有這種特點？他還指出在貴族和農奴之間存在着普遍的、不可克服的仇恨。為什麼會有這樣的仇恨？對這些問題，他都找不出正確的答案來。

① Ibid., P. 52.

② 基佐所說的“封建制度”，並不是作為一種社會經濟形態，而是作為一種法權、政治制度。

③ <普列漢諾夫哲學著作選集>第1卷，第586頁。

④ 同上書，第587頁。

以上這些問題，基佐最後都統統推到天意和人性，特別是天意和人性所包含的“道德觀念”。關於采邑中的財產關係和以采邑為單位的封建制度會在那時形成為一種制度，基佐認為其根本原因在於：根據“天意”所定的法則，這種制度中含有一定程度的秩序、智慧和正義，否則它便不能持久；從它能持久這一簡單事實就可以證明它不是完全缺乏智慧、真理和正義。秩序、正義和理性的觀念又分配在人的心中，構成人性的一部分，在紛亂不定之中，人總覺得有一種力量在鞭策他去追求秩序，去改善社會和他本身，並為此而努力。在中世紀初的“野蠻”狀態下，這種要求和努力就表現為定居在各自的土地上，組成許多細小的社會。很明顯，基佐雖然求助於天意和人性，但實際上不過是求助於這樣的邏輯：用必定含有某種程度的秩序、理性和正義來說明采邑和封建制度的存在；又用采邑和封建制度的存在來說明必定含有某種程度的秩序、理性和正義。封建制度連同財產關係的起源，並沒有因此而得到說明。至於貴族和農奴之間的仇恨，基佐認為那是因為貴族把農奴只當作財產來處理，他們之間缺乏道義的聯繫。封建制度之所以有分散、孤立、閉塞的特點，那主要是因為人的心智的發展還沒有達到能夠建立與此相反的秩序。

問題都沒有真正解決，這些說法只是表明基佐把人的心智和道德觀念放在首位。他的確是如此。他把文明分成社會的發展和人的心智的發展，強調二者的緊密聯繫和互為條件，但仍然認為後者是“比較廣泛、比較複雜、比較優越”^①。甚至干脆就說“不管外部事件的進程怎麼樣，創造我們世界的是人本身”^②。

至於社會制度的交替，照基佐的意見，是通過階級鬥爭來實現的——統治階級因舊制度符合其階級利益而維護舊制度，新階級起而推翻舊制度，建立符合新階級的利益的新制度。基佐還進一步闡述：封建制度有結束西歐野蠻狀態的作用，基督敎會有提高智力和道德的作用，但這些作用隨着貴族和僧侶的權力和欲望的增長而減弱，封建主的貴族政體不僅妨害政治自由，而且妨害普遍安全，僧侶的神權政體不僅妨害政治自由，而且妨害思想自由，於是新興市民階級便同國王結成聯盟來推翻貴族政體和神權政體，建立中央集權的君主政體；君主政體有維持公共利益和公共權力、促進政治統一和民族統一的作用，但後來走上專制，於是市民階級就獨力承担起推進社會進步的職能，他們進行鬥爭，“爭取自由，反對專制權力；爭取平等，反對特權；爭取進步的和普遍的利益，反對停滯的和個人的利益”^③；這些也就是英國革命和法國革命的目的。

階級鬥爭之所以發展成為革命，社會政治制度之所以遞嬗，基佐認為其緣故在於財產關係的變化。在談到英國革命的起因時，基佐說：“十六世紀期間，……許多大貴族的財產已經易手。……這些地產一般是落到構成下級貴族的鄉紳和因經營商業而獲得財

① “History of Civitizatin in Europe”, P.11.

② Ibid., P.79.

③ Guizot, “History of the English Revolution”, p.XVI.

产的人的手里。英国遂同时发生两件事情：从事工业的各阶级中财富大大增加，土地财产大大改变”^①。乡绅和城乡资产阶级就此握有“全部社会实力——政权的真正源泉”^②。

“国王所行使的权利，长期以来不曾受过怀疑和阻碍，但当有更多数的人觉得这些权利是一种重压的时候，这些权利便被視為似乎是僭妄的了”^③。这里基佐确实看到了革命的一些社会根源。可是，既然王权长期不受怀疑，为什么会变成对资产阶级财产的一种重压？这不是财产越来越多和感到重压的人越来越多所能解释的。

为了更深一层论证资产阶级和贵族阶级冲突的必然性，以及资产阶级取代贵族阶级的合理性，基佐还是不得不乞灵于人的心智的发展。他把这种冲突的实质說成“自由探討的精神”同专制权力的矛盾。

基佐认为人所固有的秩序、理性、正义等观念不仅决定制度的产生，并且决定制度的发展变化。“世界之被调整；世界之向前行进，是依照人本身的观念、情趣、道德和智力的倾向。露在外面的社会形式，是以人的心智状态为轉移的”^④。其所以如此，是因为在历史发展过程中人的心智和道德观念有相当的独立性，甚至往往同现存社会对立。譬如中世纪的诗歌就創造了与现实完全对立的理想，表现高超的道德原则，如豪侠、慷慨、忠信等等，作为对当时社会罪恶的抗議，而且慢慢变成社会政治力量，起而改造社会。这里，基佐看到了思想和现实社会并不是亦步亦趋的，先进思想和现实社会的矛盾还会成为把社会推向前进的動力。根据这一点，他又看到了在英国革命和法国革命之前，都已进行过思想革命；特别是宗教改革后，精神领域内的专制被推翻，各国宗教改革的成败有所不同，但总的結果都是达到了思想的解放与活跃。基佐认为所謂“自由探討的精神”就是这种結果；现在只剩下世俗领域内的专制有待鏟除了，于是“探討的自由”就和君主专制“第一次进入冲突”^⑤，冲突又首先发生在英国；所以英国革命的实质就是这种精神要求鏟除君主专制这个最后障碍。

姑不問英国革命的实质是否如此，只問思想、道德观念等既然有这样的决定性的威力，为什么不一次就决定出一个理想的社会？按照基佐的意思，原来人的心智也是发展的。为了說明心智决定社会的发展，基佐还費了很多气力來說明心智的发展。心智的发展又由甚么来决定呢？在那些說明中，我們看到决定心智发展的因素不是别的，恰恰又是社会的发展。其实，上面已經明明白白地講过：“探討的自由”乃是宗教改革的結果。中世纪诗歌里的理想和道德，基佐也一再声明那是封建社会的产物。再从头来看，基佐是这样叙述的：由于“蛮族”的迁移已經停止，欧洲内部的游动生活安定下来，人的心智和道德的状况才开始起变化，观念、情趣才开始像生活那样具有稳定的性质；到十二

① “History of Civilization in Europe”, P.344.

② “History of the English Revolution”, P.6.

③ Ibid., P.7.

④ “History of Civilization in Europe”, P.79.

⑤ Ibid., P.339.

至十四世紀，十字軍東征產生巨大的後果：它打開了西歐人的眼界和胸襟，導致小領地併為大領地、小城市成長為大城市，因而促進社會的集中化和政治的統一，產生共同的利益，由此又產生共同的意見，以下才有十五至十六世紀的宗教改革運動。

總之，基佐從頭到尾都堅持，人的內心世界是隨着歷史發展而發展的，而且是在不完善的現實及舊思想進行鬥爭的當中發展的。為了明了社會發展和心智發展的相互影響，他研究了各個歷史時期的社會生活和精神生活；並認為只有這樣才能評價每一次變化對人類進步的總趨向有什麼貢獻和意義；反對用主觀的道德評價代替社會生活的研究。這些看法都比十八世紀的“人性不變”的學說高出一籌。

可是如前所說，他不是明明說人的心智決定社會發展嗎？為了說明這點，基佐才強調心智也是會變的，而變的原因又在於社會的發展。說來說去，基佐依然沒有跳出十八世紀哲學家所兜的圈子——人創造環境，環境創造人。

再看基佐所理解的社會發展的歸宿。他具體地說，西歐社會發展的終極目的是要建立一個“自由而正規的政府”^①。他把西歐的社會發展敘述到法國革命，認為這次革命推翻君主專制是完成了破壞的任務，此後便是要建設這樣的政府。

他本着社會結構決定政治制度的觀點，主張每個民族在其發展的一定時期，根據社會需要，建立其政府的體制。但他不了解政府體制的經濟基礎，和論述制度的起源和發展一樣，他仍將政府的基礎放在所謂道德觀念上。

他說，為了社會的利益，不管這種利益是什麼，“政府的第一件事情是尋求一個真理，即找出公正的、合理的、適合於社會的東西”^②。設若找到了而又為公眾所接受，公眾就自然會承認並服從這個政府。所以政府的基礎是真理、正義和理性，這也是政府的道義力量和權力的源泉，也是政府之所以合法。政府只是在人民不服從它的想法和決議時才使用強力，所以強力不是政府的基礎。一個政府的質量要視其所含的正義和理性的分量而定。政府的形式不是決定性的。當政府單憑強力來使人服從而人民亦只因懼於強力才服從的時候，不論它是採取什麼形式，都是專制。另一方面，政府也是逐步完善的，它所含的正義和理性分量是可以逐漸增多的。此中緣故又得追索到人所固有的正義和理性的觀念，而這些觀念也是發展的。隨着這些觀念的發展，人們會要求改善政府，並為此而鬥爭。最後達到建立這樣的政府，它通過研究社會輿論把分散在各個人當中的真理集中起來，發現當時社會所達到的全部真理，調和各方面的利益，實現集体的意志。這就是所謂“自由而正規的政府”。

基佐的這種說法，和十八世紀啟蒙思想學家的“自然權利”、“人民主權”等學說不同。他的說法表明：國家權力不是先於社會而存在的，國家權力的源泉不在於協議，即所謂“社會契約”，而在於組成社會的人具有正義和理性的觀念，要求並服從正義和理

① Ibid., P. 372.

② Ibid., P. 131.

性的統治；国家权力的合法性不是来自人，而是来自真理、理性和正义。此外，基佐所說的“真理”也不是启蒙思想家所宣講的真理，不是哲学家按邏輯方法从头脑中构思出来、一切时代和民族都应遵守的真理。他认为真理决定于社会精神发展的程度，而且只适用于一定社会和一定时代。

基佐根据历史 and 发展的观点来談論政府和国家权力，这一点是十八世紀哲学家所不及的。但是他这一套以正义和理性为政府的基础以及以“自由而正规的政府”为社会发展的目的的说法不仅是錯誤的，而且和他的階級斗争学說自相矛盾。統治階級的政府不是因为人民不服从才使用强力，它本身就是一架暴力机器，它的职能就是强迫人民服从統治階級自以为已經找到的“公正”与“合理”的东西。基佐和复辟时期史学家都看出循序交替的社会制度是由不同的階級来体现的，他們清楚地意識到社会制度的階級性，也知道政权总是属于統治階級。可是基佐把正义和理性神秘化。和启蒙思想家所說的“真理”相較，他的“自由而正规的政府”也同样是从他的头脑里构思出来的^①。

綜观基佐所理解的人类历史，說到最后，无非就是一部道德发展史。基佐已經推測到财产关系和階級斗争对历史的决定作用，但他却在这后面設置一种超階級的道德力量，所以才得出这样的結果。他为什么要設置这样一个东西？根本的原因在于：他只把社会制度和階級的起源追到财产关系为止，却弄不清楚财产关系的起源，于是不得不轉到人的精神发展中去探索，可是财产关系以及其他法权关系和国家形式恰恰“不能从所謂人类精神的一般发展中得到理解，相反，它們根源于物质的生活关系”^②。

以上是基佐关于西欧史（自羅馬帝国灭亡至法国革命）这一全部过程的想法。而按基佐的意见，这段长的过程又是由各种社会状况和心智状况的更替构成的，因此其中須分为几个时期。要了解全部过程的发展，必先了解后一时期和前一时期的差别；要了解各时期的差别，必須了解各时期的实质。于是基佐又有他对于历史时期的看法。

基佐把羅馬帝国灭亡以来的西欧史分为封建分裂时期（五至十二世紀），向社会集中化和国家統一过渡的时期（十三至十五世紀），形成統一局面、反对教会专制和君主专制的时期（十六至十八世紀）。每个时期都有一个总的傾向或要求：中世紀早期傾向于分裂，各种統一的企图皆告失敗；第二时期傾向于相反的进程，此后一切阻撓統一的企图也同样归于失敗；十六世紀兴起推翻教会专制、爭取思想自由的宗教改革运动，运动中不仅有政府的宗教改革和人民的宗教改革之分，而且彼此敌对，但二者都“起自同一原因，指向同一目标，……最后湊成同一結果”^③；十七世紀英国发生推翻君主专制、爭取政治自由的革命，“同样的斗争也发生在大陆，不管角色、形式和舞台有何差异，本質上都是同样一种斗争，都是因同样的緣故而展开的”^④。这些都說明每个时期都有

① 关于“自由而正规的政府”下文还要作一些分析。

② <馬克思恩格斯全集>第13卷，人民出版社1962年版，第8頁。

③ “History of Civilization in Europe”，P. 332.

④ Ibid., P. 345.

它自己的普遍的、共同的傾向或要求，不僅在一國之內成為各種勢力都力求加以解決的任務，且在整個西歐變成普遍的运动。這種共同的傾向或要求使那個時期具有它本身的共性或一致性；和其他時期相較，也就顯出它的特性。

為什麼會有這種总的傾向或要求？基佐認為，那是因為那個時期只能有這樣的发展道路。這種可能性是由那時經濟、法律、文化等原因的总和決定的。因此基佐總是避免以某種部分的或偶然的原因來解釋這種傾向，譬如關於早期中世紀的分裂傾向，關於查理帝國的解体，梯也里認為是由於民族离心力的結果，由於處在帝國羈軛下的各民族要求恢復獨立。基佐則不然，他認為不能單看這樣一個特殊的原因，而應該看到當時缺乏共同利益和共同觀念、生活範圍狹窄、交往困難等等，這一切只適合於建立小的國家組織。在談到後來的統一傾向時，他又舉出小領地的合併、大工商業中心的出現、王權的加強、思想的開闢、共同利益和共同觀念的形成等原因。基佐的看法比較全面，他能從社會生活和心智发展的各個領域研究一個時期的总傾向，並由此找出規定這種傾向的若干歷史條件。

至於時代要求的實現，基佐認為是依靠當時的先進階級；先進階級為完成時代的总任務而進行持續不懈的鬥爭。譬如，自十三世紀以來，時代的要求就是由市民階級來實現的。市民階級協同國王政權打擊封建貴族的割據勢力，促成國家的統一和中央集權政府的建立，後來又推翻君主專制，奔向歐洲社會发展的終極目標。這些鬥爭“構成近代歐洲的基本事實，近代歐洲充滿了這種鬥爭”^①。

一定時期有一定任務，由先進的階級來完成，為此而進行的鬥爭構成那個時期歷史的基本內容，——這些概念，是以前的史學家還不曾提出過的。

可是為什麼只是先進階級而不是別的階級起這樣的作用呢？基佐沒有明確答复。他只是說：“人要求公正、明智和发展，這些要求攪動着他，……他覺得他自己被推動着要去改善物質世界、社會和他自己；他勉力去做這件工作”^②。即是說，人具有一種改善社會的道德責任感。在這種責任感的刺激下，根據當時歷史形成的各種條件，遂提出一定時代的要求和任務。既然是這樣，為什麼又只有先進階級才特別具有這種責任感？如果說是因為改變當時的现状正符合先進階級的利益而不符合反動階級的利益，那就恰好說明，決定各階級的活動的，不是抽象的道德責任感。基佐的這種說法，只是表明他雖然主張要研究規定時代傾向的各種條件，但他所看到的僅僅是一些外部條件，他不懂得社會內在的基本矛盾及其諸方面的對立和鬥爭。

基佐還認為，在各個時期內存在過的社會都有它們所以能夠存在的理由，所以能夠存在的合理根據和必然性。他不贊成從純理性的觀點把過去存在過的社會斥為野蠻的、荒唐的、偶然的、多餘的，應當把它們看作歷史長過程中必經的階段、必要的環節，每

^① Ibid., p. 205.

^② Ibid., 81.

个阶段不仅給整个文明增加一些新的东西，給后世留下它的成果，而且还决定下一阶段的发展。譬如，“在第十世紀，封建制度是必要的，是唯一切实可行的社会制度”^①。在中世紀之初的混乱不定和十五世紀以后的統一局面之間，封建制度起了承上启下的作用。基佐关于过去的社会有其存在的合理性和必然性、有其地位和意义的說法，糾正了启蒙思想家用純理性来判断过去的社会、把中世紀視为历史进程的中断等錯誤观点。

从另一方面来看，基佐又认为，一定历史时期，不論它曾經有过什么样的地位和意义，毕竟只是一个阶段、一个环节。既要看到某一社会制度給当时带来秩序和安宁，同时也要看到历史决不是停滞不动的。“对社会的存在來說，安全和进步是不可缺少的。每一种制度如果不給现在提供秩序，不为将来准备前进发展，那就是坏的，很快就会被抛弃。社会的旧政治形式、十五世紀时欧洲各种古老的自由权的命运就是如此”。^②仍拿封建制度來說，当西欧各国倾向于統一的时候，即要求进一步发展的时候，孤立的、分散的、各自拥有主权的小邦不仅不能維持普遍的秩序和安宁，承担促致国家統一的任务，而且成为完成这一任务的障碍。結果从十五世紀起，西欧的封建領地都相继归并于各国的中央政府，各領地基于传统的自由权都丧失殆尽。基佐把这一轉变称为一次“革命”，并认为“这种革命不但是不可避免的，而且是有益的”^③。复辟时期的极端派王党总是把封建社会理想化，否定一切新事物。基佐这种关于旧社会必然让位給新社会、旧时代必然轉变为新时代的說法打击了极端派王党。

基佐在这两方面的观点表明：他既意識到历史发展的阶段性，也意識到它的前进性。这是法国复辟时期史学的新贡献。

可是，如前所述，基佐对社会制度和阶级的起源的推测是錯誤的。他沒有把封建制度作为一种社会经济形态来看待。因此，当他承认封建制度有其存在的理由时，他并不知道真正的理由是什么。他只能說，封建制度和其他存在过的社会制度一样含有一定程度的秩序、正义和理性；对此他又只能用十世紀时都“普遍采行”这种制度来証明^④。这实际上只是空泛地套用黑格尔的公式——“一切实在的都是合理的”^⑤。而且，所謂“封建制度含有一定程度的正义和理性”既然可以作为这种制度存在的理由，又未尝不可以作为保存这种制度的某些成分的理由？基佐在关于代議制政体的理論中，以及七月王朝期間他当政后的实践中，正是以此为理由，試图把过去的一切传统和一切社会成分都包容在他的理想制度之内。

至于所謂旧时代必然让位給新时代，他也并不是从社会制度内在矛盾的斗争、腐朽的方面让位給新生的方面来理解的。他的想法是：在这些制度产生以前，“天意”已經拟定

① Ibid., p.98.

② Ibid., p.301.

③ Ibid., p.301.

④ Ibid., p.98.

⑤ 参见《Французская романтическая исторпография》，стр.196

了一套社会发展“计划”，并赋予人们一种要求改善社会的愿望；人在一定历史条件下建立适合并促进社会发展的制度；一旦条件改变，人就得抛弃旧制度而另建新制度，以实现这种一贯的愿望。因此当他谈到封建制度的解体时，他并不谈这种制度本身如何走向灭亡，而主要是谈当初促成这种制度的环境如何改变，如生活范围窄狭、交往困难、缺乏共同利益等情况的改变，以及由此引起的人的观念的改变。所谓从分裂转向统一，他认为就是这种环境的改变造成的。在一切都倾向于统一的环境中，各地“封建政权最后为国家政权所代替”^①。仿佛封建制度就这样“被抛弃”了。这里既看不见封建经济基础的崩溃，也看不见封建主阶级的消灭。基佐把十六世纪划作“近代欧洲”的起点，就是因为这个时候西欧各国都各自形成“一个民族、一个政府”。这些看法不仅表明基佐是把封建制度范围内政治上层建筑的变迁同整个封建制度的转化混为一谈，而且暴露他提出这种论点的政治目的。他的“近代欧洲”并不是真正意味着新社会取代了旧社会，而是意味着把封建贵族包括在内的一切社会成分都“统”在“一个政府”之下。所以可以这样说：不论他谈社会制度存在的合理性也好，或是谈社会制度转变的必然性也好，都藏着一个用心，即伏下资产阶级和贵族妥协的张本。

此外，基佐无论是谈到封建制度的存在，或是谈到它的退位，都是把它当作一个准备阶段，都没有提到它本身在历史上的独特地位。这种准备，最重要的就是准备市民阶级的兴起。基佐单纯强调封建制度的准备作用，目的无非是要抹煞封建制度下农民阶级所进行的斗争，只承认资产阶级及其祖先所进行的斗争是“近代欧洲”历史的动力。

最后，且看基佐所设想的西欧历史过程的结局——所谓“各种社会成份的综合”。复辟时期的资产阶级正处于两线作战的地位，因此基佐及其同道者在阐述西欧历史过程时，总是陷入这种自相矛盾的境地。为了反对复辟贵族，他们不得不论证阶级斗争和法国革命的合理性和必然性。然而正是法国革命的史实告诉他们雅各宾革命民主专政是何等可怕；复辟时期兴起的大工业又使他们面对着进行独立斗争的无产阶级。他们对无产阶级开始感到的恐惧，这就使基佐他们梦想找到一个既能阻挡封建反动、又能遏止人民革命的“结局”。于是他们便在反封建的阶级斗争进程的末端，预示出构成西欧文明的各种成分最后归于“综合”。所谓“综合”，就是表现在各阶级的关系上，“没有一个阶级曾经征服、曾经压倒其他阶级；没有一个阶级能够征服、能够压倒其他阶级”，“都不能够互相消灭，于是不得不互相容忍，使得共居和达成一种互相谅解成为它们的必需”^②。基佐所说的“综合”，就是和解。他把欧洲史描绘成各种成分长期斗争的历史，也就是为了把历史引导到这种和解。并且还试图为这种和解找到“合理性”和“必然性”的理论根据。

但是究竟由谁来和解呢？基佐认为就是建立一个“自由而正规的政府”。这个所谓

^① “History of Civilization in Europe”, p.296.

^② Ibid P. 205、32.

“自由而正规的政府”的权力又是属于哪一个阶级的呢？基佐早在《論法国政府》中已明确答复：这种政权必须授予资产阶级的代表們，因为只有他們才具有理解和滿足各方需要和意图的才能^①。

奧妙已經給基佐自己說穿了。所謂“自由而正规的政府”，就是讓貴族也分享一份果实的资产阶级专政。而在基佐看来，复辟时期应当是这种政体在法国实现的时代，复辟王朝的君主应当扮演1688年后英国君主所扮演的角色，法国历史也应当以此为終点。

所謂“成份多样、活力充沛”的西欧社会的发展，原来是要达到这么一个終点。一部欧洲史，竟然变成一部以爭取君主立宪制为終极目标的历史。这就是基佐自称在历史研究中所发现的“上帝的計劃”，也即是他在史学上呕了十几年心血所要得出的政治結論。

英国的历史并没有終止于1688年。“正是随着君主立宪制的确立，在英国才开始了资产阶级社会的巨大发展和改造。凡是基佐先生认为充滿平靜安宁、田园詩意的地方，实际上正在展开极为尖銳的冲突和极为深刻的变革。……一个新的更强大的资产阶级誕生了；……拥有无比的財富和生产力的资产阶级正遭到其力量和集中程度也同样是无比的无产阶级的反对”^②。在法国，十八世紀末革命后也发生同样的变革。在这变革中，各阶级的行动都同基佐所“計劃”的“結局”相反。代表貴族利益的法国复辟王朝一心要回到封建专制，終被1830年的七月革命推翻。七月革命后，法国工人在四年之間就接連掀起四次武装起义，标志着“无产阶级和资产阶级之間的阶级斗争开始在欧洲最先进国家的历史上居于前列”^③。最妙的是基佐本人及其所代表的资产阶级自由主义者也没有按他自己的結論办事。自詡为最能“理解”和“滿足”社会一切集团的需要和意图的基佐，在七月王朝期間当政后，并没有“綜合”和“协调”各阶级的利益，而是专门充当大金融资产阶级的鷹犬，“他所作所为不过是把整个法兰西国家和整个法兰西社会零售給巴黎交易所的高利貸財閥而已”^④。对待工人阶级則用武力镇压罢工，下令将馬克思驅逐出境。

阶级斗争和历史都没有到此为止。到此为止的是基佐自己的阶级斗争学說。上述一切表明：基佐及其同道者都是要把阶级斗争严格限制在促成资产阶级統治的建立这个范围内。基佐在他的《回忆录》中說道：他始終不渝的政治意图就是“巩固资产阶级的統治”^⑤。为了从貴族手中夺得統治权，基佐曾經高喊阶级斗争不是一种理論、又不是一种假定，而是一种最简单的事实。可是他給这个事实的发展設下一个終点——建立和巩固资产阶级专政。这就注定他不可能、也不敢于把他猜測到的原理伸展到底，不可能、也不敢于作出合乎邏輯的結論。不仅如此，連他所叙述的阶级斗争发展过程，也是“规定”于这个范围之內的。

①⑤ 分別参见《普列汉諾夫哲学著作选集》第2卷，第529、525頁。

②④ 分別见《馬克思恩格斯全集》第7卷，人民出版社版第251—252、248頁。

③ 恩格斯：《反杜林論》，人民出版社版1956年版，第24頁。

(二)

十九世紀初期的法国資產階級还处在上升阶段，而且正面临着反对封建复辟势力的任务。加之在不久以前的革命中它曾經給予旧制度以致命打击；革命期間和复辟时期大工业的出现更增强了它的自信心。因此它的历史家当时并不害怕揭示历史事实和历史规律，甚至还脱离十八世紀启蒙思想家的窠臼，轉到历史的武庫中去寻找和貴族斗争的手段。这种斗争使基佐及其同派史家在史学上获得不少成果。綜括上述基佐的观点，不难看出一些在当时具有进步意义的因素。这就是：

启蒙思想家以为政治制度决定一切；基佐及其同派史学家則注重社会生活各方面的情况。启蒙思想家和以往的历史家都以为从事政治活动的“伟大人物”或制定政治制度的立法者創造历史；基佐及其同派史学家則跳出所有以前以个人活动为中心的历史的藩篱，举社会階級与以前历史家所描述的个人相对立。启蒙思想家以为人的意见（特别是立法者的意见）支配世界；基佐及其同派史学家則用階級利益来解释人的意见、思想、行为和行为的动机。启蒙思想家和以往的历史家都以为政治变动决定全部历史；基佐及其同派史学家則主张各階級为其階級利益而进行的斗争决定政治变动和一切历史变动。启蒙思想家以为过去的社会只配扔到垃圾箱里去；基佐則以为各个历史时期都有它自己的要求、傾向和任务，有它的特性，有它存在的理由，应该从历史的远景来回顧各个时代的特色、地位和意义，从它們对历史发展的貢獻来评价它們；同时基佐又指出当旧制度变成社会发展的障碍时，就必然让位給新制度，因此又駁斥了貴族思想家把中世紀理想化的謬說。

制度的更替，时代的推移，基佐認為是由先进的階級来实现的，因为先进階級的意志体现时代的要求，先进階級为完成时代的任务而进行不懈的斗争。由此得出的結論是：先进階級的斗争使社会得到不断改善。基佐及其同派史学家給中世紀以来的西欧历史寻找出階級斗争这个推动力，看到比前人都較为深刻的历史因果关系。

对基佐观点中的积极因素，馬克思主义奠基人予以很高的评价，視之为階級斗争学說的先驅。恩格斯这样写道：“所有以前的对于历史的见解，都以下述观念为基础，即一切历史变动的原因，归根到底应当从变动着的人們的思想中去寻求，并且在一切历史变动中，最重要的、决定全部历史的是政治变动。可是，人的思想究竟是从哪儿来的，而政治变动的推动因素又是什么——关于这点，甚至没人想到过。只有在法国历史家和部分英国历史家的新学派中，才产生了一种信念，認為欧洲历史的推动力——至少从中世紀起——是新兴資產階級反对封建貴族爭取社会和政治統治权而进行的斗争”^①。

但是基佐历史观点中的階級局限性也是非常明显的。基佐的历史观始終沒有摆脱唯心主义思想和資產階級利益的支配。

^① <馬克思恩格斯文选>（两卷集）第2卷，人民出版社1961年版，第16頁。

他所說的前进发展最后依然是心智发展决定社会发展，社会政治制度的变化依然是以心智状况和道德观念为轉移。所謂某一社会制度存在的理由，不过是其中“含有一定程度的理性、秩序和正义”；所謂社会制度的退位，不过是因为它不符合更高的道德观念的要求；所謂先进階級的意志归根到底是表达“天意”；所謂先进階級为完成时代任务而斗争在根本上是出自一种道德責任感，斗争也不过是一种道德活动；所謂社会的不断改善不过是“正义、秩序和理性”的分量陸續增加，最終达到“正义和道德”的社会。基佐从来没有接触到生产关系，他从制度和思想追溯到社会結構和階級关系之后，并没有找到社会制度和階級的起源，还是一个圈子又兜回到启蒙思想家所尊崇的人的意志、思想和道德观念。

基佐所說的社会制度的更替并不是社会制度的轉化。基佐不懂得社会内在矛盾的对立和斗争，也没有找到社会的基本矛盾。在他的社会发展史中，沒有质的变化，也没有新陈代谢。他所說的階級斗争只限于資產階級同封建貴族的斗争。梯也里一向是籠統地使用“劳动階級”、“第三等級”、“人民”等名称。这些名称有两个涵义：包罗貴族、僧侶以外的全体国民；以資產階級代表全民利益。基佐承認第三等級内部存在不同的階級，但他把一切劳动人民的斗争看作盲目和狂暴的行为。二人說法有所不同，結果却是一样的：抹煞和否定劳动人民进行的階級斗争，并且把中世紀作为階級斗争的起点，把資產階級反封建的胜利作为階級斗争的終結。即使是在資產階級和貴族之間的斗争中，基佐也断定任何一方都不会完全压倒对方，結果只有和解。基佐的階級斗争学說，是为資產階級服务的、维护資產階級利益的理論武器。

以上这些錯誤观点，是复辟时期資產階級史学家的階級性所决定的。他們階級利益的狹隘使他們不可能彻底認識历史发展的規律。他們談階級斗争，只是为了利用这种学說来論証資產階級自由主义者的政治綱領和目的；另外許多唯心主义观点则是用来給他們的階級斗争学說“规定”一个范围。基佐正是以“天意”及其所产生的道德意識、道德活动为根据而將階級斗争限制在执行資產階級的意志和达成資產階級的目的的范围内，坚决反对劳动人民把階級斗争进行到底。

这派史学既然是以促成資產階級統治的建立为終极目的，那么資產階級自由主义者上台执政之日，也就是这派史学結束之时。

1830年以后，即基佐等上台执政期間，上述观点中的一切消极、妥协、空想的成分都通通变成反动政策的依据。基佐一方面把所有封建渣滓都“綜合”在他自以为已經实现了的“理想”社会中，另一方面則把一切倒行逆施的矛头都指向一个目标——不許无产階級进行階級斗争。然而結果并不是基佐的“理想”社会止住了无产階級的革命斗争，却是1848年的革命消灭了七月王朝。

1848年革命后，基佐及其同道者索性全部推翻了他們自己的学說，彻底改变了自己的历史观点。1848年无产階級夺取政权的斗争，摧毁了基佐及其同道者的政治生命，也摧毁了他們的学术生命。

革命爆发后的第二年，逃到倫敦的基佐就发表《論法国民主》一书，完全抛弃阶级斗争作为历史发展动力的观点，大罵阶级斗争“是一种灾难，是一种耻辱”^①；同时又把他关于各种社会成分“并存”的说法申述为在法国存在的一切阶级是“法国社会中自然的、根深蒂固的成分”^②，不许无产阶级改变现状。再过一年（1850年），又发表《英国革命为什么会成功？——英国革命史讨论》一文，作为他的《英国革命史》的序言，修改了1826年《英国革命史》第一卷的论点。先前他把革命称为“伟大的战役”，现在则根本否定革命；先前证明英国革命乃是和一切旧传统的决裂，现在则企图证明英国革命家的行为和宗旨是要捍卫和发扬旧传统，并以此种保守性作为英国革命高出于法国革命的特点。基佐等人在复辟时期形成的史学思想到此宣告破产。

法国复辟时期史学家的阶级斗争学说自始即与马克思的科学的、完整的阶级斗争学说有本质的区别。列宁指出：“谁要是仅仅承认阶级斗争，那他还不是马克思主义者，他可能还没有走出资产阶级思想和资产阶级政策的圈子。用阶级斗争学说来限制马克思主义，就是割裂和歪曲马克思主义，把马克思主义变为资产阶级可以接受的东西。只有承认阶级斗争，同时也承认无产阶级专政的人，才是马克思主义者”^③。

① 轉引自《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，三联书店1961年版，第534页。

② 《普列汉诺夫哲学著作选集》第2卷，第534页。

③ 《列宁全集》第25卷，人民出版社版，第399页。

关于孙恩、卢循起义的性质问题

董家遵

东晋末（公元399—411年）孙恩、卢循所领导的战争，它的性质问题，目前还是众说纷纭，没有定论。有人把这次起义看作统治阶级内部的斗争^①，我以为是值得商榷的。

一

孙恩、卢循所领导的战争，从当时的阶级关系和历史条件看，应该是农民战争。列宁关于战争问题，曾提出这样的基本原理：

“我觉得，在战争问题上，人们常常忘记和注意不够的，以及引起很多可以说空洞无谓的争论的，主要是这样一个基本问题，即这个战争具有什么样的阶级性，它是由什么引起的，它是由哪些阶级进行的，它是由什么样的历史条件和历史经济条件造成的。”^②

虽然列宁这段话是针对1917年一些争论提出的，但这是一个对于战争问题带有根本性的论断，它不但适用于认识近现代的战争，同样也适用于分析古代的战争。孙恩、卢循所领导的斗争，是否属于农民战争的范畴，我想如果遵循列宁这一原理进行具体的分析研究，当可获得科学的结论。

关于孙恩起义的阶级性问题。

自公元383年，东晋政府在淝水之战中获胜后，南北间民族的矛盾已比较缓和，阶级斗争即成为当时社会的主要矛盾。封建统治者加于人民的政治压迫和经济剥削，说起来真是骇人听闻。太元八年（即公元383年）十二月：“增民税米，口五石。”（《通鉴·晋纪》二十七）人民的徭役负担，也繁重非常，可以说亘古未有。范宁说：“古者使人不过三日，今之劳扰，殆无三日休停。”（《晋书·范宁传》）这句话，简单地描绘出当时阶级压迫与剥削的残酷性。因之阶级矛盾也更加尖锐了。当时被压迫者斗争的一般方式约有两种：一是逃亡；一是起义，这两者又往往互相补充或连续出现。

① 见《新建设》1962年第2期：谢天佑的《试论孙恩、卢循起义的性质》；《历史教学》1963年第5期，卢伟立的《关于孙恩、卢循起兵的性质》。

② 《列宁全集》第24卷，人民出版社版，第367页。

人民逃亡的斗争，早在肥水之战以前已经经常出现，到了这时发展得更加剧烈，所以刘波说：

“今政烦役殷，所在凋弊，仓廩空虚，国用倾竭，下民侵削，流亡相属，略计户口，但咸安以来，十分去三。”（《晋书·刘波传》）

“今”指公元390年^①，咸安系东晋的年号（公元371—372年），那么前后十余年中，逃亡的户口竟达十分之三，看来阶级斗争的怒潮已在逐步高涨了。

至于小规模武装起义更是史不绝书，现略举数事于下：

太元十四年（公元389年），正月，“彭城妖贼刘黎僭称皇帝于皇丘，龙骧将军刘牢之讨平之。”（《晋书·孝武帝纪》）

太元十五年（公元390年），八月：“永嘉人李耽举兵反，太守刘怀之讨平之。”（同上注）

太元十八年（公元393年），七月旱，闰月，“妖贼司马徽聚党于乌头山，刘牢之遣将讨平之。”（同上注）

以上几次起义只是孙恩起义的前奏。

公元399年，孙恩等所领导的战争，正是劳动人民不断起义的继续，它开始时规模不大，史称：“（孙）恩逃于海……聚合亡命得百余人”（《晋书·孙恩传》），后来，当东晋政府下令“发东土诸郡免奴为客者……充兵役”，激起浙东农民普遍骚动的时候，孙恩便适应这一客观形势的发展，他们才离开海岛回到陆上，向统治者做正面的反抗，立刻就有会稽等八郡，“一时俱起，杀长吏以应之，旬日之中，众至数十万。”（同上注）由是起义队伍获得大发展。

他们的队伍由百余人，发展为数十万人，这数十万人的群众，主要的系“奴客”和其他逃亡的农民所组成，他们自发地起来杀掉东晋政府的地方官吏，参加到孙恩起义的队伍中来，把矛头指向封建地主阶级，因此，此次起义是被压迫者反抗压迫者的大搏斗。

公元397年，晋安帝即位后，政治腐败达于顶点，最高统治者（安帝），乃是一个寒暑饥饱不能辨别，饮食起居也不懂处理的白痴（《通鉴》卷一〇八），当然更说不上管理朝政了。政权掌握在会稽王司马道子手中；他也是一个昏惑多病的废物，实际上由他的儿子司马元显操纵中央大权。元显是一个贪婪而残暴的官僚，当时政府是“国用虚竭”，他自己却是“富踰帝室”，“性苛刻”，“生杀任意”（《通鉴·晋纪》三十三）的统治者。公元399年，他为了巩固自己的权势，竟企图建立一支新的武装力量。史称：“（元显）又发东土诸郡免奴为客者，号曰乐属，移置京师，以充兵役。东土囂然，人不堪命，天下苦之矣。”（《晋书·会稽王道子传》）

免奴为客者的身份，据胡三省《通鉴》注：“奴户者，有罪没为官奴，公卿以下至九品官及宗室、国宾、先贤之后及士人子孙占蔭以为客户，是谓免奴为客。”（《通鉴·

^① 《晋书·刘波传》云：“且符坚灭亡，于今五年。”符坚死于公元385年，刘波上表距当时约五年，故是390年。

晋紀》三十三)这样,司馬元显所謂“乐属”的阶级性是很明显的,他們属于封建时代最下层的劳动者——奴客。孙恩起义軍正是支援奴客的騷动而从海上登陆的。史載:“孙恩因民心騷动,自海島帥其党杀上虞令,遂攻会稽。”(同上注)同时,在他們登陆后,奴客們又紛紛参加战斗的队伍,由是声势更快壮大了。为什么群众这样踊跃地参加起义呢?这与当时当权者残酷的政治压迫有分不开的关系。

当时所謂“充兵役”者,要一輩子在死亡綫上掙扎,不是战死,便是餓死^①,最突出的奇例,就是一人充兵役,全家受累,家属也受奴役。这种苛政虽在西晋以前就有,到东晋时不但沒有改善,还在严格执行。史称:“是年(公元391年)春,发江州兵营甲士二千人,家口六、七千配护軍及东宮,后寻散亡殆尽,又边将連有征役,……。”(《晋书·五行志》下)

一个士兵的家属一般为三、四人,所以甲士二千人,家口也有六、七千人。家属随軍,等于做抵押品,如果士兵逃亡,家属还要受罰。由是他們要逃跑,只能全家一起逃。所謂“散亡殆尽”,正是这种情况的写实。孙恩起义,参加者既是“充兵役”的奴客,所以他們第一次失敗退回海島时,家属也一起撤退。史称:“驅男女二十万口,东走。”(《通鑑·晋紀》三十三)值得注意的,就是有男有女。这里包括了家属,也証明孙恩的群众多是逃亡的奴客(乐属)。

正因为参加孙恩起义的群众多是最受压迫最受剝削的奴客,所以他們的反抗性也表现得十分坚决,忍受最大的牺牲也不愿和統治者妥协。有一个証据,就是他們撤退的时候,“其妇女有嬰累不能去者,囊篋盛嬰兒,沒于水而告之曰:賀你先登仙堂,我寻后就汝”。(《晋书·孙恩传》)

“充兵役”者,有家口,也有嬰孩,行軍时,特别是撤退时,携带着嬰孩,当然行动不方便。他們甚至抛子弃儿也在所不惜。这里可以看到被压迫者境遇之惨,以及对敌斗争的坚决。孙恩虽然出身于剝削阶级家庭,但他逃入海島后,已成为既是被压迫者,又是逃亡者,他亲自领导群众“前后数十战”(《晋书·孙恩传》),这一系列的战斗,完全可以看到他站在起义农民这一边,同东晋統治者作了頑强的生死的斗争。

据旧史的記載,孙恩起义的动机,乃企图替叔父孙泰复仇。《建康实录》說:“恩聚合亡命,志欲为泰复仇”。^②《晋书·孙恩传》也說孙恩“志在复仇”。如果据此推断,很可能把它当作統治阶级内部的仇杀;但进一步分析,会看到問題更深刻的一面。我們知道,动机乃是人們行为中主观的愿望,而社会实践或效果,却是檢驗主观愿望的标准。馬克思主义認为动机和效果是辯証的統一,单看动机而否認效果,是唯心論者,单看效果而否認动机,是机械唯物論者。我們不能以抽象的动机或效果来評价历史人物,在阶级社会中,历史人物的行为,总是代表着一定的阶级利益,空談抽象的动机或

① 《世說新語·德行篇》吳郡陈遺条:“后值孙恩出吳郡……(陈遺)战于沪濱,軍人(指晋軍)潰散,逃走山泽,皆多餓死。”

② 《建康实录》卷十,隆安五年六月条。

效果，是不实际的。孙恩的起义究竟对誰有利？打击誰？上述事实，再明显也沒有地証明他坚决地和被剝削者奴客站在一起。这些劳动人民又是自动的和孙恩結合起来，打击共同的敌人——封建官僚和地主阶级，特别是集中打击代表地主阶级利益的东晋政权。又因为他和孙泰关系密切，孙泰被杀后，他是群众的組織者，随时有被害的可能，他不斗争，只有死亡，在生死关头中，他和农民站在一起，搞起轰轰烈烈的斗争，他所领导的起义，毫无疑问的是有利于农民，不利于統治阶级。不难明白，浙东一带是北来世家大族庄园的集中地。为了满足他們奢侈腐化的生活，他們榨尽了奄奄一息而尙在进行生产的佃客部曲的脂膏。所以孙恩从海上登陆之后，便馬上得到浙东数十万农民的响应，并以这一地区为根据地，直接打击以王謝为首的世族大地主，他們的仓库被打开，他們在浙东的财产和庄园遭到很大破坏，他們丧失很多的奴客，特别是对著名的官僚地主，如：謝邈、謝逸、顧盾、謝明慧、謝冲、张琨、孔道、孔福、夏侯惇、王凝之等，通通处以死刑，这就在行动上証明这次起义具有反封建压迫和剝削的正义斗争的性质。有些同志把这次正义战争，看作“作乱”^①，把被压迫者的反抗，看作統治阶级内部的斗争，显然是不妥的。

关于孙恩起义中用来組織群众的宗教——五斗米道的性质問題。

有些同志說：“五斗米道是大地主的宗教，三吳豪族本来是分散的，他們要通过宗教活动結合在一起，五斗米道組織就变成三吳豪族的政治团体”。^②

这里有两个論点值得商榷。

首先，五斗米道仅仅是三吳豪族的政治团体嗎？我們知道：三吳豪族只有少数人（如周勰等）信奉五斗米道。相反的，非三吳豪族——北来的地主，信奉五斗米道（亦称天师道）的却也不少。如：郗愔、郗曇乃山东高平人，他俩都信奉天师道（《晋书·何充传》）；殷仲堪是陈郡（今河南淮阳）人，也信奉五斗米道（《晋书·殷仲堪传》）；王羲之儿子王凝之，山东琅邪人，也是“世事张氏五斗米道”（《晋书·王羲之传》）。即孙恩本人，也不是三吳人，他的族人孙秀、叔父孙泰，都是北方人。尽管孙泰、孙恩、卢循及徐道复^③都是五斗米道中重要成員，但都不是三吳人。因此，把五斗米道当作三吳豪族的政治团体，是不能令人同意的。

其次，我認为說“五斗米道是大地主的宗教”也值得討論。当然，封建統治阶级也千方百计利用宗教，使它成为巩固剝削和压迫的工具。同时，他們钻进五斗米道后，无例外地也企图利用宗教为他們服务，这是一方面，但另一方面，从五斗米道的历史看，是农民在阶级斗争中，利用它作活动的掩护多，而且多是通过它把群众組織起来。五斗米道在創始时，即是“与黄巾相似”（《三国志·张魯传》），黄巾的阶级特点，是大

① 《新建設》1962年第2期，第56頁。

② 《历史教学》1963年第5期，第35頁。

③ 《魏书·烏夷刘裕传》：“其党琅邪人徐道复”。

家所熟知的。五斗米道既与它相似，那么参加者就不可能是只有地主而没有农民群众。

《典略》云：“使病者出五斗米，以为常，故号曰五斗米师，实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，竞共事之。”（《三国志·张鲁传》引《典略》）

引文中所谓“淫妄”“昏愚”系封建时代历史家对于农民的诬蔑，这里暂不谈。但他们所说“小人”“竞共事之”则是事实，也透露了劳动人民积极参加五斗米道的情况。此外，三国时的上流社会还诬蔑五斗米道为“米贼”，这也是五斗米道为群众组织的一个反证，因为把农民起义当作“贼”，正是封建时代统治阶级的说法。至东晋以后，虽有不少上层人士打入五斗米道，但五斗米道的性质并未因此改变，史称：“（孙氏）誑诱百姓，愚者敬之如神。”“私集徒众，三吴士庶多从之。”（《晋书·孙恩传》）都说明当时五斗米道受到了人民的拥护。参加的既有“士”，又有“庶”，而人数最多的还是庶民。《魏书》说：“孙恩在海，妖众转复从之。”（《魏书·司马叡传》）所谓“妖众”或“妖党”，当指信奉五斗米道的农民群众。著名的文学家刘勰曾把张角、孙恩等活动看作“事合氓庶”“比屋归宗”^①的事件。可见五斗米道确是拥有极广大的群众。

既然道徒包括官僚地主和农民群众，这个道教所拥有的道徒实际上也可分为下层（民间的）与上层（士大夫的）两种人物。这种组织有时虽不免有统治阶级的某些人物参加，但更多的场合是利用统治者的入社以掩护自己的秘密活动。现在的问题不是有没有统治阶级人物参加，而是它的原来性质有没有因统治阶级人物参加而有所改变。大家知道：宗教是人民的鸦片烟，这是宗教的本质和特点。但在特定的历史条件下，人民群众也可以利用宗教的形式，进行反对统治阶级的斗争。所以，大家共奉一个宗教，是一回事；谁利用这个宗教，使它代表谁的利益，为谁服务等等，则是另一回事。同是五斗米道的道徒，因立脚点不同，在阶级斗争中便表现出了明显的阶级分野，参加五斗米道的下层群众成为孙恩起义的主要力量，而参加五斗米道的上层士大夫则处于与起义军相对抗的地位。例如：会稽内史王凝之，他也信奉五斗米道，但他没有因与孙恩同道而袒护孙恩。同样，当起义军攻入会稽后，就杀死了这个篤信五斗米道的王凝之（《通鉴·晋纪》三十三）。中书郎孔道，也是孙泰的信徒，但也被孙恩所杀^②，那时孙恩和他所领导的农民没有因与王凝之这样的人有同道的关系，而放过了他。所以，籠统地说“五斗米道是大地主的宗教”，并从而认为此次起义是统治阶级的内争，这是很难令人信服的。

至于孙恩与孙泰的关系，须对具体情况作具体的分析。我们承认孙恩的活动与孙泰有历史性的联系，但不等于说他们活动的性质完全相同。孙泰曾以辅国将军的地位，参加了讨伐王恭的内战（《晋书·孙恩传》），直至孙泰被杀，在性质上都没有超出统治阶级内部斗争的范围，它与孙恩起义的性质，毫无相同之处。不过在五斗米道方面，孙恩确是利用过孙泰的活动，使起义的队伍迅速壮大起来，这不能不说它与孙泰有联系。所以

^① 刘勰：《灭惑论》。载《全上古三代秦汉三国六朝文》第四册，中华书局版，第三三〇九页。

^② 《晋略·孙恩传》注云：“（孔）道本信奉孙泰，此忽遇祸，必有其故，史不詳。”

正确地回答这个问题，应该认清孙恩与孙泰的活动，有联系的一面，也有区别的一面，而区别是主要的。理由是：孙泰因与同一阶级的政敌有矛盾而被杀害，孙恩则是始终站在当时的被压迫和被剥削的劳动人民一边，与统治阶级进行顽强的斗争。

二

不少同志把孙恩领导的和卢循所领导的前后两次战争，看作两种不同性质的历史事件，其实，这两次战争并没有本质的差别。原因是：前后战争的性质，参加的群众，时代的背景，以及反抗的目标等，都是一脉相承，没有根本性的差别。具体来说，这就是：

第一，早在隆安四年（公元400年）六月，卢循已与孙恩并肩作战^①，他自始至终是孙恩最亲密的战友，公元402年春天，孙恩战败自杀，卢循把斗争的事业继承过来，英勇地支撑着艰难残破的局面。《晋书·卢循传》称：“余众复推（孙）恩妹夫卢循为主”，《通鉴》称：“余众数千人，复推恩妹夫卢循为主”^②，《建康实录》称：“徐道复率余众推恩妹夫卢循为主”^③。三条史料，文字上有些不同；但恰好互相补充，其中有一个共同点，即：卢循不是自封而是由群众推举的。这种原始民主的方式，更能把群众团结起来，继续斗争。由此前后十余年，屡败屡战，而群众总是败散而又聚集，这是因为他代表着群众的利益和要求，才能够这样始终不渝地坚持着反东晋的正义斗争。

卢循虽然出身于没落的世族家庭；但不能单以领导者的家庭出身来论证整个战争的性质。隋末李密出身于贵族，大家都承认他所领导的斗争仍是历史上重要的农民战争。卢循所领导的斗争，也是这样。元兴元年（公元402年）春天，东晋的政权已掌握在桓玄手中，桓玄虽然以卢循为永嘉太守；但卢循并没有为了这个虚衔，而解除武装或放弃武装斗争。袒护东晋的历史家，说他“寇暴不已”。事实上，他于公元402年夏天，亲自从临海攻东阳，次年春天，又命徐道复进攻东阳，同年秋天，刘裕攻破永嘉，他们又退至晋安（福建福州市），这一连串你死我活的拉锯战，正是桓玄与卢循两种力量短兵相接的斗争。有人以为卢循已投降桓玄，其实这只是一种假象。当时东晋王朝的局势，乃是：“朝士劳瘁，百姓力尽，民之思乱，十室而八。”^④而卢循的继续反抗，正是在这样的历史条件下才有可能的。

后来卢循退至晋安，刘裕还跟踪追击；卢循入海，在海上经过二百多天流荡的生活，到达广州，即与广州刺史吴隐之，展开激烈的搏斗。吴隐之苦守广州城百余天，直至公元404年11月26日（阴历十月初九）的夜间，卢循才攻入广州。接着徐道复又攻占始兴（今广东韶关）。这样经过连续多年的艰苦斗争，卢循才在广州正式建立起根据地^⑤。

当时东晋王朝的政权转入刘裕手中，卢循攻占广州后，“自称平南将军摄广州事”。既

① 《晋书·安帝纪》：隆安四年六月：“恩将卢循陷广陵，死者三千余人。”

② 《通鉴·晋纪》三四，三月条。

③ 《建康实录》卷十，隆安六年五月条。

④ 《魏书·岛夷桓玄传》。

⑤ 《魏书·司马叡传》：“（卢循）令其党徐道复据始兴，余郡以亲党居之。”

是“自称”，当然军事和政治都是独立的。直至义熙元年（公元405年）四月，刘裕为了缓和卢循的反抗，才以广州刺史的头衔加给卢循。其实，卢循并没有妥协，他与刘裕还是分庭抗礼。他曾以“益智糴”的药品，寄给刘裕，嘲笑刘裕“智已穷”。刘裕也送“续命汤”给卢循，以讽刺他“命将尽”。这也可以看出他们之间的关系仍是对立的。

第二，卢循起义军的主要成员本是孙恩起义军的基本成员，这可以从徐道复劝卢循出兵的一段话得到证明。徐道复说，“我以此思归死士，掩击何刘之徒，如反掌耳。”（《通鉴·晋纪》三十七）“思归死士”即指南下的三吴士兵。当时，何无忌的参军殷闳也说：

“循所将之众，皆三吴旧贼，百战余勇，始兴溪子，拳捷善斗”（同上注）。殷闳的话，虽是针对何无忌的战略而说，但从敌人的口里也说明了卢循的基本队伍除增加了一批新的生力军——始兴溪子之外，依然还是孙恩的旧部。也正是这个原因，所以当时的历史文献才有“余众数千人，复推恩妹夫卢循为主”的记载。至于所谓“溪子”，就是溪族（即谿族）的人民，当时湖南粤北都有他们的足迹。他们在当时遭受到封建统治阶级的残酷的阶级压迫，因此也具有勇敢善战和反压迫的斗志。他们参加到起义队伍中来，就进一步壮大了起义的队伍，加强了这支队伍的战斗力。

孙恩起义的特点是善于利用海岛或水上作为进可攻退可守的基地，卢循的活动也保存着这个传统。

据文献所载，卢循失败后，余众奔入海岛或水居，叫做“卢亭”。《岭表录异》卷上云：

“卢亭者，卢循昔据广州，既败，余党奔入海岛野居，惟食蚝蜆，叠壳为墙壁。”通行本《岭表录异》^①的文字，漏了其中很重要的一句，幸而《太平御览》引文保留着原文。即卢亭之下，还有“卢循遗种也”^②这一句。这就更明确地指出卢循与卢亭的关系。此书作者刘恂，是唐朝昭宗时代人，在广州做过官，后来居住在广州时写了这书。可知九世纪末，还有卢循的遗类——卢亭，他们活动于广州附近的岛上或船上。

宋人方信儒，说得更概括，他把卢亭与“蛋户”，都看作卢循的遗种。他说：“其卢亭蛋户皆卢循之遗种也”^③。《岭外代答》作者周去非，也是宋朝人，他说：“广州有蛋户一种，名卢停，善水战。”（《岭外代答》卷三）“停”通“亭”，“卢停”即“卢亭”。这样，唐人、宋人都异口同声地指出广州有一种“蛋户”乃卢循的遗种，“蛋户”流动性很大，种类也很复杂，不可能所有的“蛋户”都是卢循的遗种；但综合前人的记述，把“卢亭”这一部分的水上人民理解为卢循的遗种，当无问题。那么，这支水上居民，他们的祖先确曾参加了卢循的反晋战争，也可断言了。

第三，正是由于卢循起义军是被压迫者被剥削者对压迫者和剥削者的反抗，因此，在起义军的上下关系上，即领导者与被领导者在生活待遇上，就明显地有着一种朴素的平均主义色彩。卢循在广州五年多，留下的史料很少，但有一条文献，却值得我们珍

① 通行本，如武英殿聚珍本和丛书集成本，文字均同引文。

② 《太平御览》卷九四二，中华书局影印本，漏条。

③ 方信儒：《南海百咏》，卢循河南故城条。

視，这就是《太平御覽》卷二百八十《撫士》引《續晋阳秋》曰：

“卢循为广州，州无面，每得分餉，未周遍文武，則不食也，其仁如此”。

这是仅有的一条肯定卢循的史料；史料来源較直接，价值也較高，因为《續晋阳秋》作者檀道鸞，是南北朝刘宋时人，做过国子博士和永嘉太守，以文学著名于当时（《南史·檀超传》）。他称赞卢循“其仁如此”，必有根据。而且卢循已做到先人后己与文武人員同艰共苦，大家未得到面餉，他自己則“不食”。这些素朴的平均办法，与东晋官僚群的奢靡生活恰恰成了鮮明的对照。我們从卢循起义軍的階級成分与卢循所推行的这种素朴的平均主义办法結合起来考察，这正是历史上农民起义軍的本色，而絕不是竟尙奢靡的东晋官僚群可比。

第四，卢循起义軍反东晋斗争是坚决的，他們在广州的几年，并没有坐以待毙，并没有忘記他們有可能被东晋政府軍消灭的危险，而是积极做好进攻的准备。在敌我政权并存的局面下，卢循在广州最突出的成就，也就在軍事建設方面。

卢循在广州河南所建的城，宋人方信孺在《南海百咏》中就有記載，它在《卢循河南故城》的詩序中，引《南越志》云：“河南之洲，状如方壺，乃卢循旧居。”①《元和郡县图志》云：“卢循故城在县南六里”②。县南即南海县之南。可见卢循在广州时，曾在广州河南建有軍事性的城堡。

他的战友徐道复則在粵北曲江，把城郭移徙到险要的地方去。

《元和郡县图志》云：“玉城一名故都城，在县（曲江）南六里，地势险固，晋义熙初，卢循克广州，循将徐道复移始兴軍据此城”③。

公元410年春，卢循等出师北伐，軍隊的主力是水軍。史称：“战士十余万，舟車百里不絕，楼船高十二丈”。（《通鑑·晋紀》三十七）后来进兵建康，又有“芙蓉舰千余艘”④，这些大规模的战舰，当然不能一下子搞出来，它必然經過长期的努力才能完成的。据記載，起义軍在广东时曾做过长期准备。卢循的亲信徐道复使人在南康山（即大庾諸山）采伐船材，經過四百多里的长途运输，到达韶关，然后賤价出售，价錢低了，人民就爭着购买，由是船材儲蓄很多。到了他出兵时，就“悉取以装舰，旬日而办”（同上注），装舰的地点在韶州，所以舰名叫做“芙蓉舰”⑤。这件事証明卢循在广东不是投降，而是以“广州刺史”的头銜作掩护，积极地准备反晋的战争。所以这年分两路北伐时，軍容很盛。一路由卢循率領，沿湘江，进攻长沙，到达巴陵（今湖南岳阳），以江陵为目标。另一路由徐道复率領，沿贛江，經南康（今江西贛州市）、庐陵（今江西吉水东）、豫章（今南昌市），目标是建康。义軍出师得到人民的拥护，前綫即捷报頻

① 方信孺：《南海百咏》，学海堂重刻本，第二六——二七頁。

② 李吉甫：《元和郡县图志》卷三四。

③ 同上注。又《讀史方輿紀要》卷一〇二：“始兴郡，在府城官滩下十里，晋卢循寇番禺，以徐道复保始兴，因徙郡城而北当岭以自固。”这是又一說法。

④ 《初学記》卷二五，舟，引萧方等《三十国春秋》。

⑤ 《讀史方輿紀要》卷一〇二，蓮花山条。

传。不久，打垮东晋在豫章的主力军，杀死名将何无忌。东晋大将刘毅拚死出战，卢循乃回师西向，沿江入赣，与徐道复会师合力对敌，于是在是年五月间，击败刘毅于桑落洲（今江西九江市附近）。这一连串的胜利，不仅说明起义军战斗力强，而且正是它五年在广东养精蓄锐所得的效果。有人以为他们在广东放弃了反晋的斗争，那么，它这些军队、战舰和军械，难道是天上掉下来的吗？所以我說卢循在广东的活动，乃是这次反晋战争中一个重要阶段，没有在广东的努力，就不可能发动这样大规模的战争。

同年，卢循的军队进至淮口（秦淮入江处），刘裕北伐的队伍才调回建康。由于起义军内部对作战计划，出现分歧意见，徐道复主张立刻进攻，用破釜沉舟的精神，“焚舟而上，数道攻刘裕。”卢循怕牺牲太大，希望不战而胜^①，“以万全为计”，“按兵待之”。后来用卢循的计划，“迥泊蔡洲”（在石头西岸，上元县西二十五里）（以上据《通鉴》）。这就拖延了时日，让敌人作好了准备，由于战略错误，七月间，起义军就不得不退回寻阳，从此一蹶不振。

接着，徐道复为了挽回颓势，又进攻江陵，但在豫章口因为轻进失利，只好退回溢口（今江西九江市西），同年，十二月，队伍经过整顿后，仍有“师众数万塞江而下”。刘裕急用火攻的毒计，向舟舰停泊处，“投火焚之”（《通鉴·晋纪》三十七），由是起义军在大雷（今安徽望江县）左里（今江西都昌县西北）先后败绩，损失很重，只好向广州撤退。但刘裕在前几个月，早已派遣孙季高攻占广州。义熙三年（公元411年）三月，卢循围攻广州城二十余天，四月，东晋援兵至，卢循乃转入广西，经梧州、郁林、宁浦（广西横县西南）攻交州，做一次小规模长征，当到达交州时，起义军还有三千多人，交州刺史杜慧度，也采用刘裕火攻的毒计，投掷“雉尾炬”^②，焚烧卢循战舰，并用步兵在两岸射箭，最后，卢循战败，英勇投水殉难。

卢循的一生，可以说是战斗的一生，他一生中最主要的工作，就是领导群众反对腐朽的东晋政权。讨论历史人物的功过，最重要的要看他一生中主要的活动，评价卢循也一样，如果离开他的战斗的历史，离开了他与群众的关系等等这些本质的东西，就很难作出正确的结论。此外，这次战争在历史上无疑的起过重要的推进作用，同时，领导者在起义中也犯了不少严重的错误；但这些问题不是本文讨论的重点，这里只好从略了。

① 《魏书·刘裕传》有“卢循既不战”等语。

② 《通鉴》胡注云：“雉尾炬，束草之一头；施铁铍，草尾则散开，如矩尾然，薰火以投敌”。

宋代吉金书籍述評

容 庚

人类用器之进化，由石器时代，而銅器时代，而鉄器时代。吾国于殷、周之际，通行銅器，其种类之丰富，鑄冶之精美，有非后代所能及者。秦、汉以还，乃日即苦窳。而当时遺制，后世极少流传，偶有所获，視為至宝。其对于古器之观念，可分三类：

一、以为祥瑞者：如汉武帝元鼎元年（公元前126年），得鼎汾水上，因是改元（《汉书·武帝紀》应劭注）。四年六月，汾阴后土营旁得鼎，鼎大异于众鼎，文縷无款識。至长安，公卿大夫皆議請尊宝鼎，謂宜见于祖廟，藏于帝廷，以合明应（《史記·封禪書》）。宣帝时，美阳得鼎献之。下有司議，多以为宜荐见宗庙，如元鼎时故事，以张敞上議而止（《汉书·郊祀志》）。

二、以为器用玩好者：如后汉明帝永平六年（公元63年）二月，王雒山出宝鼎，庐江太守献之，詔陈于庙以备器用（《后汉书·明帝紀》）。梁孝王有雷尊值千金，戒后世善宝之，毋得以与人（《汉书·文三王傳》）。

三、以为究研者：如《詩》言牺尊：郑众云：“牺尊飾以翡翠，象尊以象凤皇”。或云：“以象骨飾尊”。郑玄云：“刻凤皇于尊，其羽形婆娑然也，一云画也”。阮諡《礼图》云：“牺尊飾以牛，象尊飾以象，于尊腹之上画为牛、象之形”。王肃云：“大和中，魯郡于地中得齐大夫子尾送女器，有牺尊，以牺牛为尊，然則象尊尊为象形也”（《詩·闕宮》注疏）。刘沆尝于沈約坐語及宗庙牺尊。約云：“郑玄答张逸謂为画凤皇尾婆娑然，今无复此器，則不依古”。沆曰：“此言未必可按。古者尊彝皆刻木为鳥兽，凿頂及背，以出内酒。頃魏世魯郡地中得齐大夫子尾送女器，有牺尊作牺牛形。晋永嘉中，賊曹巖于青州发齐景公冢，又得二尊，形亦为牛象。二处皆古之遺器，知非虛也”。約大以为然（《梁書》及《南史·刘沆傳》）。景明四年（公元503年）并州获古銅权，詔付公孙崇以为钟律之准（《魏書·律历志》）。

是可知唐以前，已有以古器物为研究之資者，而非尽以祥瑞玩好視之也。

宋代古銅器之研究，始于真宗时。咸平三年（公元1000年），乾州献古銅鼎，状方而有四足，上有古文二十一字，詔儒臣考正。而句中正、杜鎬驗其款識以为《史信父甗》。中正引《說文》“甗，甗也”文，引《墨子》夏后鑄鼎四足而方，《春秋傳》晋侯賜子产二方鼎，云此其类也（《金石錄》十一：二《甗銘》引《真宗皇帝實錄》，雅雨堂本）。为图刻石，則始于《皇祐三館古器圖》。提倡最力者則为欧阳修，著《集古錄跋尾》十卷。景祐中，修大乐，冶工給銅更鑄編钟，得古钟有銘于腹，因存而不毀，

即宝彝钟也。修知太常礼院时，尝于太常寺按乐，命工叩之，与王朴夷则清声合。初王朴作编钟皆不圆，至李照等奉诏修乐，皆以朴钟为非，及得宝彝，其状正与朴钟同，乃知朴为有法也（《集古录跋尾》一：七《古器铭》，槐庐本）。庆历中，叶清臣守长安，得《秦公钟》上之大乐，考之音中大吕（《东观余论》上五五《秦昭和钟铭说》，徐氏本）。修谓据《史记·年表》始秦仲，则至康公为十二公，此钟为共公时作也。据《本纪》自襄公始，则至桓公为十二公，而铭钟者当为景公也（《跋尾》一：十四《秦昭和钟铭》）。嘉祐中，刘敞为永兴守。长安为秦、汉故都，多古物奇器，埋没于荒基败冢，往往为耕夫、牧竖得之，遂复传于人间。刘氏喜藏古器，由此所获颇多，以修方集古文，故每以其铭刻为遗（《跋尾》一：十九《前汉二器铭》），而修遂著之《集古录》中。敞复自为《先秦古器记》刻之于石。由此古器遂为士夫所宝藏而著录之书日众。

《考古图序》作于元祐七年（公元1092年），其书所定器名尚多乖舛。苏轼答《胡穆秀才遗古铜器诗》云：

只耳兽环，长臂鸕擘喙，三趾下锐春蒲短，两柱高张秋菌细。君看翻复俯仰间，复成三角翻两髻。古书虽满腹，苟有用我亦随世。嗟君一见呼作鼎，才注升合已飘逝。不如学鸕夷，尽日盛酒真良计（《东坡集》五：八，四部备要本）。

其状物入微，吾辈一见可知其为爵者，以轼之渊博尚不之知。及《博古图录》成，所定器名，十九确定，亦可知当时诸人研究之猛进矣。

收藏古器，既成风尚，读《博古图》者咸羨内府贮藏之富，而其得之之故，有不忍言者。叶梦得云：

宣和间，内府尚古器。士大夫家所藏三代、秦、汉遗物，无敢隐者，悉献于上。而好事者复争寻求，不较重价，一器有值千缗者。利之所趋，人竞搜剔山泽，发掘坟墓，无所不至，往往数千载之藏，一旦皆见，不可胜数矣。吴珪为光州固始令，先申伯之国而楚之故封也。间有异物而以僻远人未之知，乃令民有罪皆入古器自贖。既而罢官，几得五六十器。与余遇汴上，出以相示，其间数十器尚三代物。后余中表繇为守，闻之，微用其法，亦得十余器。乃知此类在世间未见者尚多也。范之才为湖北察访，为谄言泽中有鼎，不知其大小，而耳见于外，其间可过六七岁小儿。亟以上闻，诏本部使者发民掘之，凡境内波泽悉乾之，掘数十丈訖无有，之才寻见谄（《石林避暑录话》三：十，涵芬楼本）。

上以是聚斂于官，官以是聚斂于民，而古物遂为暴民之具矣。

兹编所述，以关于古铜器之著作有限，先列存者，而以供者附焉。

（一）《考古图》十卷

设郡 吕大临（与叔）著

元祐七年（公元1092年）二月自序 北京图书馆藏黑字本 明程士庄泊如斋刻本
万历郑朴考正巾箱本 万历二十九年（公元1601年）吴万化宝古堂翻刻泊如斋本（后改名东书堂等）
清乾隆十八年（公元1753年）黄晟亦政堂修补宝古堂本

吕大临字与叔，京兆蓝田人，大防弟。学于程颐，与谢良佐、游酢、杨时在程门，

号四先生。通六经，尤邃于礼，每欲掇习三代遗文旧制令可行，不为空言以拂世駭俗。元祐中，为大学博士，迁秘书省正字。范祖禹荐其好学修身如古人，可备劝学。未及用而卒（《宋史》卷三四〇《吕大防传》）。

此书前列所藏姓氏：自秘阁、太常、内藏以外，目列凡三十七家。然按之本书，东平王氏、京兆孙氏默、庐江高氏三家均无一器。漏列者有河南刘氏、京兆苏氏、苏台蒋氏、河东王氏四家，共三十八家。计秘阁九器，太常六器、内藏十六器。各家以庐江李氏为最多，四十九器，玉器十三器，河南文氏十六器，临江刘氏、新平张氏均十三器，河南张氏十器，开封刘氏九器，睢阳王氏、京兆吕氏均七器，丹阳苏氏五器，京兆田氏四器，扶风乞伏氏、东平荣氏、京兆孙氏、成都大慈寺僧均三器，京兆薛氏、洛阳曾氏、河南许氏均二器，其余眉山苏氏等二十家各一器，缺名者二十二器，扶风王氏石一器，共铜器二百二十四，石器一，玉器十三。卷一鼎属十八器，卷二鬲、甗、鬯、十九器，卷三簋属三十器（原目只列二十五器），卷四彝、卣、尊、壶、彝四十七器，卷五爵属、豆属、杂食器十八器，卷六盘、匱、孟、弩机、戈、削十一器，卷七钟、石磬、罍十五器（原目只列十器），卷八玉器十三器，卷九秦、汉器三十九器，卷十秦、汉器二十八器（原目只列二十四器）。每器备载大小、容量、重量，及出土之地，收藏之人。中多引《李氏录》语，薛氏《彝器款识》作《李氏古器录》，即《稽史》所载之李伯时《考古图》五卷也。

其所定器名多舛：如父己鬲、方乳曲文大鬲、方乳曲文次鬲、父癸方彝乃鼎也，单栗从彝一乃断足方鼎也，三牛敦乃鼎盖也，单栗从彝五乃甗也，七旅鬲、四足鬲、单栗从彝四乃盃也，圆乳方文尊乃敦也，中朝事后中尊、象尊乃壶也，单伯彝（铭乃品伯）、龙文三耳卣、三耳大壶乃彝也，商兄癸彝、单栗癸彝、父辛旅彝、祖丁彝、父己人形彝，主父己足迹彝、挈壶乃卣也，单栗从彝二、癸举乃觚也，持戈父癸卣、父乙卣、木父己卣、父己足迹卣乃觶也，从单彝、师媿象彝乃尊也，非有图孰从而知之。

卷八《琥》按语引《复斋漫录》谓元祐八年（公元1093年），伯时仕京师，居红桥，子弟得陈峡州马台石，斲石为沼，号曰洗玉池。所谓玉者，凡十有六。伯时既没，池亦湮晦。徽宗尝即其家访之，得于积壤中。十六玉惟鹿卢环从葬龙眠，余者咸归内府。此书自序作于元祐七年，而所记乃及徽宗取玉事，若非后人所增，则其成书乃在作序十年以后矣。

钱曾藏《考古图》十卷，《续考古图》五卷，《释文》一卷，谓系北宋鏤板。其《续图》及《释文》，《文献通考》未载。间以元刻讎校，牴牾脱落，几不成书。后为季振宜借去不还。振宜歿，此书归之徐乾学。曾复从乾学借来，亲自摹写，其图象命良工绘画，不失毫髮，楮墨更精于槧本（《读书敏求记》二：十七，小琅嬛仙馆本）。此影宋鈔本曾归清内府，《天祿琳琅书目》（四：一九）箸录。今与原刻本俱未见。据《四库总目》（一一五：六四，存古斋石印本）所记钱曾所手录，以较世所行本云：

卷一多《孔文父歃鼎》图一，铭十四字，说五十一字。卷三《邾敦》图多一盖图。卷四开封刘氏《小方壶》图，乃秘阁《方文方壶》图；秘阁《方文方壶》图，乃开封刘氏《小方壶》图，今本互相颠倒。卷六目录多标题“盘、匱、孟、弩、戈、削”一行。卷八多《玉鹿卢剑具》图三，说一百五十五字。又多

〈白玉云鈎〉、〈玉环〉、〈玉珎〉图各一。卷九多京兆田氏〈鹿卢鐘〉图一，說四十七字。又〈犀鏡〉第二图与今本迥别。又内藏〈环耳薰〉多一盖图。卷十新平张氏〈连环壶鼎〉无“右所从得及度量銘識皆缺失无可考，惟样存于此”二十字。又多庐山李氏〈鐘斗〉图一，又〈兽鐘〉第二图后多說三十五字。又卷末多邛州天宁寺僧捧救佩图二，說四十六字。卷首大临自序本題曰后記，附載卷末。其余字句行款之异同不可縷举，而參驗文义，皆以此本为长。①

由此可知北宋刻本与今通行本异同之大概。

公元1926年8月，余曾借观北京图书馆藏黑字本，謂是元刻，图識皆极劣。陈才子謹序云：“汲郡呂公彙諸大家所藏尊、卣、敦、孟之属繪为巨編，兵后多磨灭。吾弟翼備又广呂公好古素志，属罗兄更翁临本，且更翁刻以传世，并采諸老辯証附左方”。器目前有“默斋罗更翁考訂”一行，器目下不註銘若干字，銘文不依原字数分行，而黑字相連直下。每半頁八行，每行低一格，十六字至二十字不等。卷一有〈孔文父飲鼎〉，目下注“京兆田氏”四字。图形制似尊彝，圈足无耳。銘文一行，释文“佳(惟)三月孔文父作此鄧(飲)鼎，子孙宝用”亦一行。說云：“右銘文十有四字，余未考。按此器銘謂之鼎，而制度乃类尊壶之属，疑古人制器规模亦有出入不一者。不然，或文同而音异，皆未考也”。考此器形制、花紋、文字皆不合，乃伪器。他本器目有之，下注“闕”字，而无图說。卷三〈鉅中簠〉銘文后云：“薛尙功編《鼎彝款識》有此释文五十一字，附见于此”两行，又于图前每注薛編作某者，即陈翼子序所云“采諸君子辯証附其下也”。吾邱衍《学古編》言此书“有黑白两样，黑字者后有韵，图中欠《璫玉璣》”。此即黑字者，惟后无韵，或缺失也。

传世較佳之明刻本，当推泊如斋及宝古堂。泊如斋只刻〈考古〉〈博古〉两种。宝古堂并及朱德潤〈考玉图〉，合称〈三古图〉。泊如斋本前有程士庄〈重修考古图題辞〉，呂大临〈考古图記〉，陈才子、陈翼子两序。“《考古图》所藏姓氏”，每行两家。姓氏之末，有“元默斋罗更翁考訂，明新都丁云鵬，吳廷羽，汪耕繪图，吳元滿篆銘，刘然书录，汪景补录，黃德时、德懋刻”八行。丁云鵬、吳廷羽皆休宁名画家，以白描人物、佛像著称。刘然字子矜，歙县諸生，楷书学赵孟頫。得其繪图、书录，故图說皆胜于元刻。宝古斋重刻泊如斋本，重刻之精善，几不易辨其优劣。前删去程士庄題辞而易以欧阳序篆书焦竑序。“所藏姓氏”，每行一家。姓氏之末，有“考訂，默斋罗更翁，黃德时刻”三行，而删去丁云鵬等人名。卷第一器目，“鼎属”二字之下宝古本有“匱钟二”三字，而书内实无此器，泊如本无之。泊如本器目每二器名作一行，而宝古本器名下增“銘若干字”，每器作一行。泊如本銘文錯誤甚多，变易行款，近于黑字本。宝古本則大加修正。如〈王子吳鼎〉銘文，泊如本作四行，宝古本作六行；〈虢叔鬲〉及〈叔殷鬲〉(宝古本改作斝)、〈鬲〉，泊如本作两行，宝古本作一行，試一校勘，可知宝古本乃据薛氏《款識》修改。〈庚甗〉宝古本于释文之左增入两行云：“薛

① 〈总目提要〉乃翁方綱所作，别见于《續考古图跋》。翁氏时官文淵閣校理、翰林院編修、四庫全书纂修官。〈玉鹿卢劍具〉說一百五十五字，跋本作一百一十五字，当以跋本为是。

尙功云，此器藏开封刘氏，铭文极古，惟辨庚玄二字”。解说亦有改正，如泊如本《伯助父圆旅甗》云，“愚按甗《说文》云，‘无底甗也’鱼軒、語偃、口蹇、鱼无四切”。宝古本末六字改作“語蹇、魚蹇四切”。宝古本吳万化跋云：“乃諦加参考，壹以吕氏、欧氏、薛氏为标准，期还旧观”，宁知参考之足以失其旧观耶。

泊如斋缩刻此书及《博古图录》，以《博古》之图窜入此书中。有《博古》之图与此全同者，如《癸鼎》、《晋姜鼎》、《公誠鼎》、《宋君夫人鍊釵鼎》等是也。有与此异者，如《庚鼎》、《嬭氏鼎》、《隰彝》、《仲姑旅匱》、《季姜孟》是也。有此器而同于《博古》他器者，如《郑方鼎》同于《博古》之《亚虎父丁鼎》，《太公缶》同于《博古》之《叔邦父簠》，《虎彝》同于《博古》之《己举彝》，《秦銘助钟》同于《博古》之《齐侯鋪钟》，《楚邛仲嬭南和钟》同于《博古》之《蛟篆钟》是也。《某父鬲》同于《博古》之《仲父鬲》，当是一器，乃其一铭文十二字，其一铭文十六字，薛氏《款识》两收之。《散季敦》“惟九年大統未集”之下据薛氏《款识》所引，尙有“武王以明年改元，十三年伐紂乃壬午岁，实”一行十七字，《籀史》所引略同。非二书互校，不知此书之改窜、脱误失真也。

宝古本《三古图》板，乾隆间为天都黄晟所得，修补为亦政堂。黄氏《重刊考古图序》云：“原自原本刊行二百余年，茶陵陈氏更梓之。茶陵距今又四百余年，窃恐是书之泯没无闻也，爰检家藏古本，倩工繕写，参互考证，重付錘(剂之誤)刷，以广流传”，一若不知明万历间有宝古堂本，而已所重刊者实即修补宝古堂本而成，不亦诬乎！

郑朴本杨明时刻，后有万历庚子(公元1600年)吳廷后序。略称遂州郑公博学多识，以元本《考古图》剝蝕剝缺，命杨不弃重梓云。

(二)《考古图释文》一卷

汲郡 吕大临(与叔)撰

光緒十三年归安陆氏刻本附《續考古图》后，初印本置于其前

此书前有序，略云：以今所图古器铭识考其文义，不独与小篆有异，而有同是一器，同是一字，而笔画多寡，偏旁位置左右、上下不一者。其异器者，如彝、尊、寿、万等字，器器笔画皆有小异，乃知古字未必同文。至秦既有省改以就一律，故古文笔画，非小篆所能该也。然则古文有传于今者，既可考其三、四，其余或以象形得之，或以义类得之，或笔画省于小篆，或笔画多于小篆，或左右、反正、上下不同，有部居可别而音读无存者，又可考其六、七，余皆文奇义密，不可强释，姑存其旧，以待知者。序后未署作者姓名，故对于作者未能确定。

《四库》著录此书，附于《續考古图》后，署“宋吕大临撰”五字于书名之下。翁方綱跋据《籀史》有“赵九成著吕氏《考古图释文》”之语，遂谓“《释文》一卷，是赵九成撰，其卷前题词，盖九成所为也”。陆氏刻此书，遂沿其说，故于卷端删去“宋吕大临撰”五字。

余取《考古图》校之，《考古》所收除同铭及秦、汉朝玉、石、兵器外，计铜器之

有銘者九十六。《釋文》采用銅器八十五，銘文之要者盡備于是。計卷一東宮方鼎、公緘鼎、晉鼎（《考古》作晉姜鼎）、孔文父鼎、王子吳鬲、宋君夫人鼎、辛鼎、嬪氏鼎、父癸方鼎（《考古》作彝）、伯姬鼎（《考古》未收）、庚鼎、癸鼎、蠶鼎十三器，卷二叔殷鬲、父己鬲、某父鬲、虢叔鬲、卣鬲、中信父鬲、伯助父鬲七器，卷三邾敦、虢姜敦、周敦、曩敦、牧敦、散季敦、應侯敦、伯百父敦、戡敦、伯庶父敦（又作丹姜敦）、五敦（《考古》作彝）、中信敦、寅簋、師服簋（《考古》作小子師簋）、叔高父簋、師奕父簋、距中鬲、史黎缶、太公缶、杜孺鋪二十器，卷四單鬶癸彝（又作單癸彝、單鬶彝、癸彝）、父丁彝（又誤作父鼎彝）、商兄癸彝（又作商癸彝）、單从彝二、單从彝四、父辛彝、冏伯彝、師餘彝、虜彝、虎彝、父癸方彝（又作父癸彝）、篆帶彝、主父己彝、祖丁彝、父己人形彝（又作父乙彝）、虢叔彝、樂司徒卣、田卣、木父己卣、父乙卣、立戈卣（《考古》作立戈父己卣）、持戈卣（《考古》作持戈父癸卣）、朝事尊（又誤作朝尊，《考古》作中朝事後中尊）、仲丁父壺（《考古》作召中考父壺）二十四器，卷五中爵、言父爵、單爵、己爵（《考古》作己舉爵）、主人舉爵、篆帶爵、癸舉、齊豆、伯盃（又作敦盃，《考古》作伯玉敦盃）、伯夔饋盃十器，卷六伯夔類盤、距伯匜、中媯匜、季姬匜、季姜孟五器，卷七甬鐘、走鐘、鄒子鐘、秦鐘（又作秦銘助鐘又誤作素鐘）六器。八十五器中，為《考古》所未收者，僅《伯姬鼎》、瑁、敢、穆三字而已。楊鈞《增廣鐘鼎篆韻》（七：五）亦有“呂氏《考古釋文》之語，器之名稱十九相同，則其為《考古圖》而作，蓋無可疑者。《郡齋讀書志》于《廣鐘鼎篆韻》云：“皇朝薛尚功集。元祐中，呂大臨所載僅數百字”。此書所收八百二十一字，與《讀書志》所云合，并可知其作于元祐中。意此書原載于《考古圖》之後，其後《考古圖》與《續考古圖》合刻，載于《續考古圖》之後，皆以為呂大臨撰。北宋刻本如是，錢曾影宋鈔本后歸于清內府，見于《天祿琳琅書目》（四：一九）者亦如是。翁方綱跋初以為“當是大臨原本”，后據《輶史》以為趙九成撰，蓋考之未審也。

此書據《廣韻》韻目分上平、下平、上、去、入四聲隸字，后列疑字、象形、无所从三部分，各字間有音釋。虽云釋文，其用等于字典，故与《續考古圖》分列以為《鐘鼎篆韻》等書之前驅焉。刻本缺誤甚多，銘文校以《考古圖》，亦多未合。其《說文》作某之某篆，往往空格。翁方綱跋云：“此書僅得見館寫副本，或謄錄手寫多誤，抑或錢氏影與原本有誤，皆未可知也”。

（三）《續考古圖》五卷

趙九成著

清光緒十三年（公元1887年）歸安陸氏十萬卷樓叢書刻本

案《四庫》所收乃錢曾重摹本，附于《考古圖》十卷之后者。錢曾謂：

《續圖》五卷，《釋文》一卷，《文獻通考》俱不載……間以元刻隸校，輒摭脫落，几不成書。此系北宋錢

板，予得之梁溪顧修远(宸)。……后为季滄葦(振宜)借去。……滄葦歿，此书归之徐健庵(乾学)。余复从健庵借来，躬自摹写，其图象命良工繪画，不失毫发，楮墨更精于槧本(《讀書敏求記》二：一七)。

《四庫總目》(一一五：六五)以其中第二卷《丁举卣》引呂与叔云云，又《螭形卣蓋》、《乙鼎》引《考古》云云，第三卷《刁斗》有紹興壬午在果山見一器正类此云云，遂断謂“其书在紹興三十二年之后，与大临远不相及；盖南宋人續大临之书而佚其名氏。錢曾并以为大临作，盖考之未审也”。余案《秦权》、《旅簋》，亦见于《考古图》中。《秦权》失摹两詔。《旅簋》与《考古》銘文同而形制殊异，《考古》得于扶风而此得于西洛，乃伪器也。其所用周尺、汉量，与《考古》所云“权、度、量皆用今大府法，有云黍尺、黍量者，各識其下”者不同，亦足証其非大临所作，不仅如《總目》所举“其收藏名姓皆載图說之首，云右某人所得，与前图註姓名于标目下者，例亦小殊”已也。陆心源据《嘯堂集古录》李邴序云：“呂大临、赵九成二家《考古图》，虽略有典刑，辨釋不容无舛”，謂此为九成所輯(《儀顧堂續跋》十：十九)，其言可信。《輜史》云：“赵九成箸呂氏考古图釋”，当是脫去一續字。

所收卷一：二十一器，卷二：二十二器，卷三：二十六器，卷四：二十器，卷五：十二器，凡百器(数器一图者以一器計)。其中有玉器三，瓦当四，瓦鼎一，非尽銅器。編次杂乱，銘文不依原行款，图識皆失真。所藏姓氏：范忠献、河南李善初、东明王氏、潘勉之、咸陽張詢、楊与叔、長安王怀庆、張才元懣、王师文康功、王晋玉玠、祖孟广博、張伯均埴、李元均宰、呂子功崕、榮詢之咨道、赵承規茂曾、松島吳衍、丁伯容宏、楚朝宗、榮子雍輯、姚义夫雄、赵仲忽周臣、邢和叔恕、臧仲脩大年、李仲明試、程之奇、其侄克中、克一及其自藏，凡二十九家。①以榮咨道所藏为多，其卷三有云：“榮氏所收古器最盛，凡百余种，除已收入《考古图》外，有文刻及形制佳者，取二十六种續編于此”。榮氏疑即箸《榮氏考古录》十五卷见于《輜史》者也。又有各地所出而献之朝廷者，如《熊足盘》、《公鞞钟》、《竊鼎》是也。

其中定名之誤者：如父癸彝、王宮匱、非鬲乃鼎也，父乙彝、伯丁彝、父辛、父

① 范雍字伯純，河南人。中进士第，官至礼部尚书，諡忠献(《宋史》卷二八八)。

張詢字仲謀，咸陽人。元祐三年(公元1088年)，知越州、福州。元符元年(公元1098年)知熙州。与黃庭堅为兄弟交，唱和甚多(见《豫章文集》)。

王玠字晋玉。黃長睿官于洛，玠为跋《法帖刊誤》(见《东观余論》)。

榮咨道字詢之，东平人。尝以二十万錢买虞世南《孔子庙堂碑》，乃未剗去大周字时墨本(见《豫章文集》二八：一四)。

榮輯字子雍(原誤維)，官吏部郎(《游宦紀聞》十：二)。黃庭堅有《奉答謝公靜与榮子鬪論詩長韻》姚(《豫章文集》二：一四)。

雄字义夫，五原人。少勇鷙有謀，年十八，即佐父兕征伐。官至檢校司空，奉宁軍节度使(《宋史》卷三九九作字毅夫)。

邢恕字和叔，郑州阳武人。博貫經籍，能文章，登进士第。徽宗时，仕至显謨閣待制。卒年七十(《宋史》卷四七一)。

李試字仲明。陆心源以为即李明仲誠，郑州管城人，著有《营造法式》二十四卷(《金石学录补》上十三)。余未詳。

己二彝，乃尊也，父乙彝乃觶也，彝盖文乃卣盖也，香毳乃熏炉也，商举乃斝也，觥乃匜也，吉金敦乃盘也，宝尊彝乃卣也，父乙斗乃斝斗也。惟兕觥之名，王国维先生谓为至当不可易，并作《说觥》一文以疏通证明之（《观堂集林》三：十二）。

此书所收有铭之器六十四，其见于《考古》者，有秦权、虎彝二器。见于《博古》者，有汤官黄金涂壶、父乙彝（《博古》作尊）、母乙鬲（原无名）、中鬲（《博古》作鼎）、乙鼎、伯丁彝（《博古》作祖丁尊）、父乙彝（《博古》作雌尊）、彝盖文（《博古》作尹卣盖）、篆口鼎、爵、父乙鼎、父丁卣、公鞮钟、季娵鼎（原无名）、周处敦、旅车敦、王伯鬻（《博古》作鼎）、注水匜、父癸鼎、中姜敦、蔑敖鬲（原无名）、母辛卣、非鬲（《博古》作鼎）、伯夬父敦、父辛彝、父己彝（《博古》均作尊）、宝尊彝（《博古》作卣）、宋公鞮鼎（《博古》乃盖，此器盖全）二十八器。铭文见于《薛氏》、《嘯堂》两书者，有铜钁、馆陶釜、父癸彝（薛作尊）、螭形卣盖、双鱼洗、兕觥（薛作匜）、大夫始鼎、父丁盃（薛误作彝）、吉金敦（薛作冀师盘）、宝鼎、父辛鼎、繇鼎、叔夜鼎、宝敦十四器。其未见于他书者，只有二十器，其中旅簋形制不合，《王宫匜》、《德子盘》（原无名）铭文不通，均属伪作。试将此书图识与《博古》等书比较，便可确知此书失真情况。陆本从钱本出，钱氏前所云云，未免夸张失实。翁方纲跋云：“此书仅得见馆写副本，或臆录手写多误，抑或钱氏影写原本有误，皆未可知也”。亦已疑之矣。

陆氏刻本前有陆心源序，后有翁方纲跋，乃据潘祖蔭藏本，从翁方纲手抄过录者。翁氏所据即钱曾影摹之本。余尝取陆氏刻本以校文津阁四库本，互有譌夺：阁本每卷之首有“宋吕大临撰”五字。卷一第十一叶图前有“灶釜甑突”四字。十五叶“前后汉”作“何时作”。十六叶图前有“铜龟”二字。卷二第二叶图上无篆文四字。第四叶图三足非二足。第十四叶“父”字上下空四格，乃“与《父乙彝》同”。第十七叶上缺七字，乃“右不知所从得盖”，无“云缺九字大形”六字。卷三第二十一叶阙铭文。第二十八叶图无“昆”字，说“二口八斗”，乃“二斗八升许”。卷四第七叶无“按处当作虔”五字。第十二叶图识阙，说三行误入《宝鼎》下。陆本有图识，其说均已改正在后半叶，不必再云“此半页释文阙”。第二十叶“乃周鼎也”下缺“寻上之朝廷”五字。第二十一叶图前有一“觚”字。卷五第一叶图前缺“母辛卣”三字。又十五叶《叔夜鼎》铭文在十三叶《斝》图之后。

（四）《博古图录》三十卷

（宋）徽宗敕撰

元至大重修本 明嘉靖七年（公元1528年）蒋暘翻至大本 明翻至大本（字作楷
书） 万历十六年（公元1588年）程士庄泊如斋刻本 万历二十四年（公元1596年）郑
朴考正巾箱本 万历二十七年（公元1599年）广陵于承祖刻本 万历二十八年（公元
1600年）吴万化宝古堂刻本（后改名东书堂等） 清乾隆十七年（公元1752年）黄晟亦
政堂修补宝古堂本

案此书为徽宗敕編，不具姓名，言者多异。有謂为徽宗撰者，《籀史》是也。有謂做李公麟《考古图》而作者，《鉄围山丛談》是也。有謂采用黄伯思《博古图說》而作者，《直斋书录解題》是也。有謂为王楚撰者，《郡斋讀書志》、余嘉錫《四庫提要辨証》是也。有謂成于宣和年間，而凡“臣王黼”云云，元板都为削去者，《讀書敏求記》是也。《四庫总目》据《讀書敏求記》說，謂是书实王黼撰，楚字为传写之譌。許瀚《攀古小庐文》据《讀書志》說，謂此盖黼字譌，非楚字譌也。余謂《籀史》之說为得其真。《籀史》云：

帝文武生知，圣神天縱，酷好三代钟鼎书，集群臣家所畜旧器萃之天府，选通籀学之士，策名礼局，追迹古文，亲御翰墨，討論訓释，以成此书。

此书乃由徽宗亲御翰墨，王黼为編纂之人，故卷六《龙凤方尊》，卷十《持干父癸卣》，卷十七《兕敦三》，卷廿六《繫馬罇》后皆有“王黼曰”，低二格书之，則謂元板削去臣王黼云云，盖臆必之論也。《宋史》（卷四七〇）謂黼初名甫，后封楚国公，或又作楚所由来。

此书之作，蔡條《鉄围山丛談》（四：二四，知不足斋本）謂在大观初。王国維先生謂：

翟者年《籀史》謂政和癸巳（公元1113年）秋获兕敦于长安，而《博古图》中已著录是敦；又赵氏《金石录》謂重和戊戌（公元1118年，戊原誤作甲），安州孝感县民耕地得方鼎三，圓鼎二，甗一，謂之安州六器，而此图中已著录其四，其二旧失其名，諒亦必在图中（案王氏所指四器，即《南宮中鼎》三，《父乙甗》一。考《癸亥父己鼎》，《复斋钟鼎款識》注云“安州六器”。《博古》仅录其一，《复斋》有二銘，恰成六器）。又赵氏謂宣和五年（公元1123年），青州临淄县民于齐故城耕地得古器物数十种，其間钟十枚尤奇，而此图已著录其五。則此书之成，自当在宣和五年之后，不得在大观之初（遺书本《观堂集林》十八：十三）。

其言是矣而未尽然。薛尚功《钟鼎款識》引《博古图录》或言《博古》，或言《博古录》，或言《重修博古图录》，或言《宣和重修博古图录》。曷云重修？錢曾曰：“《博古图》成于宣和間，而謂之重修者，盖以采取黄长睿《博古图說》在前也”（《讀書敏求記》二：十八。阮刻本作“蔡條曰，盖以采取李公麟《考古图說》在前也”）。黄氏之《博古图說》今不可得见。《直斋书录解題》（八：六）虽云“其后修《博古图》頗采用之，而亦有所刪改”。然以徽宗之酷好三代器，“选通籀学之士，策名礼局，追迹古文，亲御翰墨，討論訓释以成此书”，而謂袭用黄氏书名之旧加以重修二字，实为不伦。余謂徽宗敕編《博古图》，經始于大观初，黄氏曾与其事，故所著《古器說》四百二十六篇悉載其中。《博古图》非黄氏作，可得三証。蔡條云：

及大观初，乃做公麟之《考古》，作《宣和殿博古图》，凡所藏者，为大小礼器則已五百有几（《鉄围山丛談》四：二四）。

其数正与陈振孙所云《博古图說》“凡諸器五十九品，其数五百二十七”相合，可知《博古图說》乃徽宗敕撰而非黄氏自作。其証一也。李綱《黄公墓志銘》云：

又好古文奇字，官洛下，得名公卿家所蓄商、周、秦、汉钟鼎彝器款識，研究字画体制，悉能了达，辨正是非，道其本末，遂以古文名家。在館閣时，当天下承平无事，詔辨明前世典章文物，修輿地图，集鼎彝古器考訂眞實。公以素学与聞議論，发明居多。所著《古器說》凡四百二十六篇，地志文字尤富。《古器說》悉載《博古图》（《东观余論》附录）。

是黄氏所作为《古器說》而非《博古图》。因“与聞議論”，故所著《古器說》得“悉載《博古

图》。其子訥《东观余论跋》亦言其所箸为《秘阁古器说》。其証二也。《籀史》所载当时金石书至为详尽，不当于黄氏五百余器之《博古图》而闕之。其証三也。《博古图》成，其后内府复有所获，至宣和乃重修之，故薛氏《款识》引作《宣和重修博古图录》，而其书并由五百二十七器，增至八百三十九器；而陈振孙所云“印章十七品，其数二百四十五”，析出另成《宣和印谱》四卷。此虽忖测，不中不远矣。

卷一至五：鼎、鬲一百二十六器，卷六、七：尊、彝四十一器，卷八：彝、舟二十七器，卷九至十一：卣五十三器，卷十二、十三：瓶、壶五十六器，卷十四：爵三十五器，卷十五、十六上：斝、觚、斗、卮、觶、角等六十四器，卷十六下、十七：敦二十八器，卷十八：簠、簋、豆、铺十一器，甗、斝十五器，卷十九：徽鬲、鎗十八器，盃十四器，卷二十、二十一：匱，鏹斗、甗、罍、冰鉴、冰斗十四器，匱、匱盘、洗、盆、鍤、杼二十八器，卷二十二至二十五：钟一百一十八器，卷二十六：磬四器，罍一十九器，鐸、铎、铎、戚十五器，卷二十七：弩机、鍤、奩、钱、砚滴、托轅、承轅、輿轂飾、表座、刀笔、杖头等四十器，卷二十八至三十：鉴一百一十三器，凡二十类，自商至唐，計八百三十九器。类各有总說，器各有图，并記大小、容量、重量，銘識及考說。頗能据实物以訂《三礼图》之誤。其言曰：

《礼記》曰：牺象周尊也，郑氏（众）則曰以象骨飾尊，阮氏（謏）則曰以画象飾尊，殊不合古。此作象形而出于冶鑄，則郑、阮之謬，概可考矣。其所以然者：三代之器，遭秦灭学之后，礼乐扫地而尽，后之学者，知有其名而莫知其器，于是为臆說以实之，以疑传疑，自为一家之論，牢不可破，安知太平日久，文物毕出，乃得是器以証其謬耶（七：十《周象尊》）。

又云：

今考諸爵，前若囀，后若尾，足修而銳，形若戈然，两柱为耳。及求之《礼图》，則刻木作雀形，背負珠，无复古制，是皆汉儒臆說之学也，使夫观此三代之器，則岂复有是陋哉（十四：五《总說》）。

又云：

去古既远，礼文喪失，况遭秦灭学之后，其书焚矣，疑以传疑而无所考証，則諸儒临时泛起臆說，无足观者。故见于《礼图》則以簠为外方而内圓，以簋为外圓而内方，穴其中以实稻、梁、黍、稷，又皆刻木为之，上作龟盖，以体虫鏹之飾，而去古益远矣（十八：四《簠簋豆铺总說》）。

其用力有足称者。《籀史》謂：“后世之士，識尊、彝、牺、象之制，瑚、璉、尊、彝之美，发明礼器之所以为用，与六經相表里”，誠非过言。

《考古图》著录秘阁所藏者九器，此书收夔鼎、宋夫人鼎盖、冀父辛卣（《考古》作父辛旅彝），象首彝（《考古》作三耳大壶）四器。太常所藏者六器，此书宝和钟五器（《考古》作走钟）、迟父钟均备。内藏者十六器，此书仅收宰辟父敦一器，而重器若伯助父鬲旅甗、仲信父方旅甗、太公缶、秦銘助钟均未收。又楚公钟，政和三年（公元1113年）获于鄂州嘉魚县以献（见《金石录》十一：五），此书无之。

此书所录八百三十九器，如何下落，其故有可言者。王国維先生《书宣和博古图后》云：

至此图中各器物，靖康之乱，已悉为金人掳之而北，然其十之一二，尚见于张掄《绍兴内府古器

評中。蓋金人不甚重視古器，而宋之君臣方懸重植鈞之，故汴京內府及故家遺物，往往萃于榷場。如劉原父舊藏張仲簠，劉炎于榷場得之。畢良史亦得古器十五種于盱眙榷場，上之祕府。其中八種（秉仲鼎、冊卣、父辛卣、伯罔敦、伯摺敦、宋平公鐘、南宮方鼎、周敦），亦《博古圖》中物也（《觀堂集林》十八：十三）。

趙明誠云：“初〔李〕伯時得古方鼎，遂以為晉侯賜子產者。後得此匱，又以為晉襄公母偃媾器，殊可笑。凡三代以前諸器物出于今者皆可寶，何必區區附托書傳所載姓名然後為奇乎，此好古者之蔽也”（《金石錄》十二：三《中媾匱銘》）。此書正沿李氏之失。洪邁評此書云：

政和、宣和間，朝廷置書局以數十計，其荒陋而可笑者，莫若《博古圖》。予比得漢匱，因取一冊讀之，發書捧腹之余，聊識數事于此。《父癸匱》之銘曰：“爵方父癸”。則為之說曰：“周之君臣，其有癸者，惟齊之四世有癸公，癸公之子曰哀公，然則作是器也，其在哀公之時歟。故銘曰公癸者此也”。夫以十干為母，及稱父甲、父丁、父癸之類，夏、商皆然，編圖者固知之矣。獨于此器表為周物，且以為癸公之子稱其父。其可笑一也。周《義母匱》之銘曰：“仲媾義母作”。則為之說曰：“晉文公杜祁託媾而已次之。趙孟云，母義子愛，正謂杜祁。則所謂仲媾者，自名也；義母者，襄公謂杜祁也。”夫周世媾姓女多矣，安知此為媾媾？杜祁但託之在上，豈可便為母哉。既言仲媾自名，又以為襄公為杜祁所作，然則為誰之物哉？其可笑二也。《漢注水匱》之銘曰：“始建國元年正月癸酉朔日制”。則為之說曰：“漢初始元年十二月改為建國，此言元年正月者，當是明年也”。按《漢書》王莽以初始元年十二月癸酉朔日即真位；遂以其日為始建國元年正月，安有明年却稱元年之理。其可笑三也。《楚姬盤》之銘曰：“齊侯作楚姬寶盤”。則為之說曰：“楚與齊從親，在齊湣王之時。所謂齊侯，則湣王也。周末諸侯自王而稱侯以銘器，尚知止乎禮義也”。夫齊、楚之為國各數百年，豈必當湣王時從親乎。且湣王在齊諸王中為最驕暴，嘗稱東帝，豈有肯自稱侯之理。其可笑四也。《梁山銅》之銘曰：“梁山銅造”。則為之說曰：“梁山銅者，紀其所貢之地。梁孝王依山數鑄，為國之富，則銅有自來矣”。夫即山鑄錢，乃吳王濞耳。梁山自是山名，屬馮翊夏陽縣，于梁國何預焉。其可笑五也。觀此數說，他可知矣（《容齋隨筆》十四：二，抄叶山房石印本、又《三筆》十三：一有《再書博古圖》大意相同，不具引）。

以此書為“荒陋可笑”，不無過當。使今日而評此書，其銘文之誤摹誤釋，正不可勝數。《四庫總目》（一一五：六五）云：“其書考証雖疏而形模未失，音釋雖謬而字畫俱存，讀者尚可因其所繪以識三代鼎彝之制，款識之文，以重為之核訂，當時裒集之功亦不可沒。其支離悠謬之說，不足以當駁詰，置之不論不議可矣”。

余所得見者，為嘉靖七年，蔣暘屬掌鹽司者黃景星翻刻至大本。蔣暘字文輝，山東樂安人。正德十六年（公元1521年）進士。知沐陽縣事，以治最擢監察御史。督鹽河東，再巡畿輔。權貴忌之，謫守吉州，後晉貴州僉事，尋致仕（《山東通志》四七七九頁，商務本）。此本每頁十六行，每行十七字，亦有增至十八九字者。版心高市尺九寸，廣一尺四寸。其圖于器名下注“依元樣制”，或“減小樣制”。如《商癸鼎》高七寸八分，耳高一寸，而依元樣制，商象形鼎高六寸九分，耳高一寸六分而減小樣制，不以板心能容與否為標準也。周伯頌父鼎高一尺六寸九分，耳高四寸四分，周蟠虬鼎一通蓋高一尺二寸八分，耳高三寸二分，而云“依元樣制”，則其尺寸亦不尽足據。陸心源云：“書為徽宗時撰，元人不加一字，至大重修之名，殊不可解。蓋靖康之亂，金人尽

輦汴京图籍书版而北，见《靖康要录》及《北盟会编》。自金入元，版已残缺。窃意前后必有王黼等进表，及纂修、校勘銜名。元人修补刊完，恶其人而去之，故改题至大重修之名，其版则犹宋刊居多也。首行至大二字，或小或大，或疏或密，与‘重修《宣和博古图录》卷第几’各字，气既不贯，字之工拙悬殊，亦以宋刊挖补之一证也”（《仪顾堂续跋》十：二十）。

嘉靖翻至大本间有错误及缺字：如《商若癸鼎》铭误刻《素腹宝鼎》铭；鼎五，三十一器作二十一器；《商父乙鼎》考释缺八字作黑钉；周单从盃缺至五十七字；《汉小鼎》末缺“物也”二字。泊如斋本扉页题“丁南羽、吴左千繪图，刘季然书录”。前有万历戊子（公元1588年）程士庄撰《博古图录序》。序末有“黄德时刻”四字。图象、铭文均缩小，繪画极精。版心高市尺七寸三分，广九寸三分。宝古堂翻泊如斋本，前有蒋暘及万历癸卯（公元1603年）洪世俊序，万历庚子（公元1600年）吴万化跋。以宝古本与泊如本较，图象、字体均难分别，惟铭文略异。宝古复增刻朱德润《古玉图》，合称《三古图》。万历壬寅（公元1602年），吴万化有《集古考玉图跋》，略谓“予既梓《考古》、《博古》二图成，已披朱泽民氏《考玉图》，若登崑丘、悬圃而发其藏也。……乃并刻是图”云云。

郑朴刻本，每卷首行标题“《博古图录》考正”。前有万历丙申（公元1596年）十月朔自序。再题云：“《宣和博古图录》一书，乃好古信物之助。旧刻卷褻頗大，即度置无妨，而囊携称苦矣。予始改册减图，凡摹式、花纹，款识铭籀，则不敢遗旧刻鎔黍也。至若名物之稍乖，器目之不协，字释之或訛，剝泐之或缺，具参覈元本，多方訂正，或可以秘蔡帙而内巾箱乎”。乃《天祿琳琅书目》（五：五十）箸录一本，将自序年月改为“宣和五年（公元1123年）十月朔”，虽知其“伪充宋本”，未能确定其刊刻年月也。

（五）《历代钟鼎彝器款识法帖》二十卷

錢塘 薛尚功（用敏）著

宋绍兴十四年（公元1144年）石刻本 明万历十六年（公元1588年）万岳山人刻朱印本 崇禎六年（公元1633年）朱謀壘刻本 清嘉庆二年（公元1797年）仪征阮元刻本 博文斋翻阮刻本 光緒三十三年（公元1907年）貴池刘世珩刻本 民国古书通流处石印本 民国二十一年（公元1932年）中央研究院历史語言研究所影印石刻残本

薛尚功字用敏，錢塘人。善古篆。绍兴中，以通直郎僉定江軍节度判官厅事。宋代集录彝器款识以此书为富，而編次条理亦以此书为优。卷一夏琕戈、带钩、商钟、鼎四十六器，卷二商尊、彝四十三器，卷三商卣三十四器，卷四商壶、彝、爵四十四器，卷五商觚、举、觶、敦、鬲、鬲、盃、匜、盘、戈四十四器，卷六至八周钟、磬三十八器，卷九、十周鼎五十七器，卷十一周尊、卣、壶、舟、罍二十二器，卷十二周觶、角、彝、

匱三十三器，卷十三、十四周敦三十九器，卷十五周簠、簋、豆、盃二十二器，卷十六周甗、鬲、槃、盂、匱二十九器，卷十七周戈、鐸、鼓、琥十三器，卷十八秦璽、权、斤、汉钟、甬、鈇、鼎、簠十八器，卷十九汉罍、壶、卣、律管、洗、鉦、匱十四器，卷二十汉鑑、錠、烛槃、甗、釜、甑、鍤、弩机十五器，凡五百一十一器。其所定夏器、商钟当属之周，而商周二代，虽大較近是，而周器有当入之于商者。磬一、鼓十乃石器，琥一、璽三乃玉器，非尽铜器也。

其評此书之得者，《郡斋讀書志》（四：十三，王氏本）称其詳备。《四庫总目》（四一：二八）云：“尙功嗜古好奇，又深通篆籀之学，能集諸家所长而比其同异，頗有訂譌刊誤之功，非鈔撮蹈袭者比也”。其言誠是。若所举“其箋释名义，考据尤精”者五条，以《夔鼎》为商鼎，說尙可从。以《夔鼎》上一字为夔字，《父乙鼎》末一字为彝字，《召夫鼎》释家刊二字（案此乃《册命鼎》文，誤以为上一器《召夫鼎》），說均未确。以《父甲鼎》立戈为子，則以不誤为誤矣。

其举此书之失者，《四庫总目》云：“其中如十六卷中載《比干墓銅盘銘》之类，未免真偽杂糅”。翁方綱《跋钟鼎款識残拓本》云：

《好時鼎》一跋，詳引《汉郊祀志》秦、汉祠五時事，然以愚詳之，此鼎所謂好時者，特右扶风之邑名耳，……奚必援五時祠乎。……又此残拓內《武安侯鈇》跋，楚思王子慢，以元寿元始（原誤封）再封武安侯。考《王子侯表》，思王子慢以建平四年（紀元前三年）初封武安侯，其元寿年乃其失侯之岁，薛誤讀史表而譌耳。半卷之残帖，已有參差若此者，安得見其石本全帙，詳为核正，庶有益乎（《复初斋文集》二八：十七）。

张澍《书钟鼎款識后》云：

《钟鼎款識》云“《汉书言府弩机》銘二十有七字，延光三年閏三（款識无三字）月，书言府作”。案案书言府或疑是人姓名，而他书无言及者。独《朱博传》云：“姑幕县有群輩八人报仇廷中，皆不得。长吏自系书言府”。据此是拘繫罪人之所也。书言云者，鞫訊犯人，书两造之供辞耳。而薛尙功乃云：“书言府者，所謂言則左史书之之义，天祿、石渠之属，盖汉之武庫，随府有之，若盾省是也”。其說非。既云书言，何得又云武庫耶（《养素堂文集》一八：一）。

孙詒让著《古籀拾遺》，序謂：“薛氏之旨，在于鉴别书法，盖犹未刊集帖之陋，故其书摹勒頗精，而評释多謬”，乃为之校正商钟、己酉戌命尊、許子钟、聘钟、盃和钟、齐侯鋪钟、窖磬、晋姜鼎、师觶尊、单癸卣、孟姜匱、宰辟父敦、敌敦、寅簠等十四器。郭沫若著《两周金文辞大系》，采用中鬻三器、中觶、中甗、厚越鼎、穉卣、牧敦、师毛父敦、走钟、蔡敦、成鼎、敌敦、伯克壶、师毀敦、微竊鼎、寔鼎、师匍敦、曷簠、戠敦、鄭敦二器、楚公逆鋪、楚王钟、楚王會章钟二器、伯盞盘、伯盞墓、郟公譏鼎、許子钟二器、宋公戌钟六器、宋公竊鼎、異公壶、庆叔匱、叔夷鋪、叔夷钟七器、晋姜鼎、伯郟父鼎、虢姜敦、秦公钟等五十二器，重为考释，其余有待校正者尙多也。以今日尙存之越鼎及岐阳石鼓十器較之，可知其传写失真。若秦璽三，可确定为宋哲宗时伪造，因而改元元符。赵彥卫《云麓漫鈔》（十五：一）已辨之。

其刻本曾宏父《石刻鋪叙》謂“二十卷，定江僉幕錢唐薛尙功編次并释，……紹兴

十四年（公元1144年）甲子六月，郡守林师說为鑄置公庫。石以片計者二十有四”。其石刻本流传者，如黄丕烈藏十二卷（缺一至六及十七、十八共八卷），见于《蕺圃藏书题識》；翁方綱见第十八卷残拓本《谷口甬》以下凡十段，《谷口甬》篆已失去，见于《复初斋文集》（二八：十七），皆未得见。历史語言研究所整理明、清内閣大庫档案，得残叶三紙，又购得残叶十六紙，适相衔接，为第十三卷仲駒敦、肇父敦，第十四卷散季敦、龙敦、郝敦，凡五器。《直斋书录解題》云：“尚功有《钟鼎法帖》十卷”。《学古編》云：“薛尚功《款識法帖》十卷，碑在江州，蜀中亦有翻刻者，字加肥”。元灵武翰王倫徒跋云：“予讀薛尚功集古金石文常叹其博，及见謝长源所收尚功写本，乃知今石刻仅得其半”（见朱刻本）。項元汴《蕉窗九录》（頁二十）云：“宋薛尚功編次钟鼎古彝古銅器銘二十卷，刻于九江府庫，临摹极工，甚有古意，今多取便抄录，作十卷以示于人”。似是二十卷本之外又有十卷本。孙詒让云：“盖定江石本，南宋中叶已缺其半，陈直斋所见即不全本，实无二刻也”（《籀膏述林》六：十）。明孙楨《金石評考》則謂“宋刻本有木、石二种”（见下文）。又《金石評考》（頁十四）云：“余三次得三册，虽为残断，喜皆旧搨，翫刻手固似三种，又不知何地再摸也”。又云：“此帖余得之于崑山沈大中，共十五幅，幅长五尺有奇，剪弃潰烂，装为二册，校之摸本裁得四之一耳。曾宏父乃曰石以片計者二十有四，岂两面皆刻者歟”（《跋薛尚功钟鼎款識石刻》）。

石本在明代已少流传，然頗传真迹尚存于世。都穆《寓意編》云：

史丈（吳江史監）复有薛尚功摹《钟鼎款識》真迹二十卷，后題云“嘉熙三年（公元1239年）冬十一月望后十一日外孙朝請（原作奉）郎新知临江軍事杨伯翁拜观于廿四叔外翁书室。后二十年舟阳周密得之外舅泳斋书房”。赵孟頫鉴定。白野不花、周伯琦題名。张伯雨、柯九思跋。此帖旧为吾乡沈雄仲藏。雄仲名洪，元巨室号万三后，善草隶，老而貧，故史氏得之。成化戊申（公元1488年），余館授史氏。九月，其家火作，书画多付煨烬，惟此帖及欧、褚、赵模书数卷独存。

朱存理《鉄网珊瑚·书品》（一：二十）并记录柯九思、张天雨等人題跋、观款。《金石評考》（頁十五）云：

薛尚功《钟鼎款識》二十卷，余所藏宋刻本有木、石二种，惜皆残缺，未觀其全。聞真迹在吳江史氏，前缺数叶，元俞紫芝书以补之，共用絹素百二十翻。屢欲扁舟往訪，多难未遑也。……

朱謀聖所刻，即此真迹本。后归范氏天一閣，最后有丰坊題。全祖望云：“范氏书帖大半万卷楼故物，而是本独不知得之何人”（《鮚埼亭集外編》三五：四）。然均不言俞和补书之事，岂孙氏所記，得之傳聞，不足信耶？

传世木刻、传写之本有五：

（一）明万历十六年，万岳山人木刻朱印本，前有万岳山人序，略云：

《款識》一集，有抄本无刻本。予深憫其传之不博也，意欲梓焉。謀諸数年，因艰于摹写之手而竟不果，然梓行之兴，遂自索然。邇年偶遇松石姜君，亦博物之士，能兼諸家书法，又工篆隶。予以是集而謀諸姜君，彼固唯然，試一为之。予观其摹写之际，运笔精熟，若素所习者，不半月而就，于是遂得而梓焉，初愿始毕。其間多錯乱缺文者，悉皆校仇厘正，則魯魚、亥豕之訛，庶乎其免矣。

万岳山人不知何許人，序末有“宣公后裔”印，故《天祿琳琅书目》（七：三二）

定为陆氏。考証删节不全，每遇略长之考証，輒删去其末段，或并删其前段，且多誤字，几于文义不通。如《癸鼎》云：“右癸有紐徙而未連之象。万物之出也，草昧而已。草者至巽而齐，昧者至离而明，癸正北方而冬也，故一草。《河图》、《洛书》，三代传宝，而夏、商为近，故书画未分耳”。讀者試取它本校之，便可知其謬誤之状。

(二)崇禎六年，朱謀壘刻本。謀壘字隱之，号仄原山人，宁藩支裔。好苦吟，为《山居百咏》。善书画。筑寒玉館，艺竹万竿，軒楹之間，冷碧萧然，列古彝鼎图史，吟嘯不倦。著有《画史会要》五卷，《續书史会要》一卷(朱宝符《画史会要·序》)。

此书前有謀壘序，略云：

南宋薛尚功集《钟鼎彝器款識》二十卷，《钟鼎韵》七卷。韵有刻本，传世《款識》則尚功手书，为山阴錢德平秘藏。神物流传，不专一氏。庚午(公元1635年)夏月，客有持以視余。余喜出殊异，不惜重賞购之，而不欲私为己宝也，爰授梓人，公諸同好。……篆文一卷至八卷，临川帅志攀；九卷至廿卷，則族侄統鈞繼之；小楷家侄統鑾书。书成，搜其亥豕之譌，則有族侄宝符、統鈞。至于命意运指，不失古人遺法，自柔翰以至鉄史，皆不佞壘一一指授，愿为薛氏忠臣者。

朱氏所得是吳江史氏本，是否薛氏手书未可必，其于原石本則未见也。

(三)嘉庆二年，阮元刻本。阮元序略云：

薛尚功《钟鼎款識》宋时为石刻本，故有法帖之名。明万历間，朱印刊本，訛舛最多，跋語亦删节不全。惟崇禎間，朱謀壘所刻尚功原本，較為可据。然板本并佚，传写滋誤。今据吳門袁氏廷禔影鈔旧本，及元所藏旧鈔宋时石刻本，互相校勘，更就文瀾閣写本补正之，似可还薛氏旧观。錢唐吳氏文健明于小学，审定文字，以付梓人；陈氏豫钟精篆刻，为摹款識；高氏增善书，为录释跋，皆一时之能事也。

然刻本无石本“錢唐薛尚功編次并释音”一行，則其自藏必非旧鈔宋时石刻本。文瀾閣写本从朱氏刻本出，阮氏就文瀾閣写本补正，則其未见朱刻可知。

(四)嘉庆十二年(公元1807年)平津館临宋写本。孙星衍序略云：

曩客中州时，见薛氏《钟鼎款識》石刻本于归河丞朝煦处，未及細閱。后至京师，得明刻佳本，旋为友人取去。阮中丞开府浙中，既以宋刻板本校梓行世，視旧本精善。及余再官东省，得见旧写本，多元、明人印章，或题为茧紙薛尚功手书者，未知是非，然紙色旧而篆文极工，核之阮氏刻本及近时本篆体，审正释文，字句增多，可以訂别本誤改篆文及脫落释文共若干处。記所见法帖本式样正与此相似，虽不敢定为薛氏手迹，其为宋写本无疑矣。亟属严孝廉可均影临古篆，蔣茂才嗣曾写附释文。或有原书笔誤，皆仍其旧。

孙氏欲将写本付欲闕未果。光緒三十三年(公元1907年)，貴池刘世珩校刊于武昌，并取阮印本細勘，举阮本誤脫共一百二十八处，为《札記》一卷附于后。刘氏未见朱本，只以孙本校阮本，而阮本之同于朱本者，刘氏不知也。余尝以朱本校孙本：如《秉仲鼎》、《休爵》、《丁举爵》、《父己举》、《蓮勺炉》，孙本皆夺其目。《岐阳石鼓》之后，孙本缺考說两行五十八字。阮本皆有之，刘氏未曾举出。其余錯缺之字，朱、孙两本互有优劣。孙本为繆荃孙旧藏，见于《艺风藏书记》(五：一)。刘氏《札記》頗有誤字，如《齐侯鍤钟》云：“肇霸于戎，按參，《說文》霸重文，阮本作敏誤”。《齐侯钟一》云：“余錫汝厘都霸爵，霸不释胤”。《齐侯钟八》云：“都霸，阮作都胤”。案朱本、阮本均释肇敏不誤，孙本、繆本均释肇霸。霸乃下一行“余錫汝厘都霸爵”之

文，朱本、阮本、孙本、繆本均释为胤。《齐侯钟二》肇敏、胤爵之释，四本均同。《齐侯钟十》肇敏改余敏，四本均同；胤惟孙本释作霸。可知敏与胤乃旧释，后人有释胤为霸者。注改霸于篆文之右，刘氏《校记》遂认敏为霸，引《说文》为证，而不知其张冠李戴，《钟二》、《钟十》尚存旧释，未曾尽改也。校记《齐侯钟一》，有《钟二》至《六》之文，《钟八》有《钟十》之文，殊嫌鹵莽。《齐侯钟八》云“肃肃义政，阮作殷殷”。余所见阮本并不误。

(五)古书流通处石印繆荃孙藏本，前有朱謀聖叙，田林记，后有康熙五十八年（公元1719年），虞山陆亮（友桐）记，阮元、孙星衍序。陆亮记略云：

吾虞湖南毛氏素称藏书家，此写本《钟鼎款识》廿卷，前后皆有汲古阁及翻季印章，其为毛氏家藏本无疑。客持以售，索价甚昂。余贫不能致，复爱甚不忍舍去，因与暉山侄篝灯抄录，凡十昼夜而成帙。惟是亥豕、鲁鱼，句多舛缺，且无叙识款题，不知何人辑录。繙閱之下，每用慨然。己亥（公元1719年）秋，馆于石城清河公第，得交鬻翁田志山先生，见其案有焚余旧本，为先生填补而成者，因乞假校勘。先生学深貌古，性诚感爽朗，绝无几微吝色。复与暉山侄校其譌謬，并录叙跋，始知为南宋薛尚功所集，而是书竟成完璧矣。

此本前有参校书目云：陆校三种：田志山校补程氏焚余本，明万岳山人刻朱印本，明朱謀聖刻本。繆校六种：宋石刻祖本，阮氏文选楼刻本，黄羹圃校补顾云美鈔本，倪闈公旧藏景鈔本，周櫟园旧藏景鈔本，平津馆抄本。“为艺风老人铭心绝品”。案陆氏《后记》云：“因与暉山侄篝灯抄录”，又云：“复与暉山侄校其譌謬，并录叙跋”。今此本出于一手，复无校改痕迹。且田林《前记》“子孙”误“予孙”，“复鬻”误“复”此乃后人传鈔本，其非陆氏叔侄手写可知。此书《艺风藏书记》（五：二）箸录，只云：“摹写极精，康熙己亥陆友桐手写本”，并录田氏、陆氏两人手跋而已。至谓陆校三种，繆校六种，何以均无一言及之？《岐阳十鼓》，阮氏属江德地据天一阁本校注其误于字旁，此书同之，是否出于繆氏手笔未可知，可知者书末有繆氏手书：“艺风校，癸丑（公元1913年）十一月又校，小珊”，十二字而已。乃谓：“艺风尝徧假南北各藏书家旧鈔精刻之本以彙校此本，实为毕生精力之所寄。友桐鈔之于前，艺风校之于后，允推此书第一善本”。书估欺人，可恨可笑！实则朱刻本之不如也。

五本并观，校以原刻石本残叶及《嘯堂》宋刻，万岳山人本铭文讹舛，考证删节，其劣不待言。其余四本，出于朱本，而均未见朱本，虽小有异同，由于各人之校改。朱本最佳；孙本差近朱本，而款识笔画略肥，横画与直画每不相接，如《乙酉父丁彝》之酉字貝字。繆本在孙本与阮本之间，铭文有与阮本同误者，如《夔鼎》。阮本为下。若以《象尊》言，校以《博古》、《嘯堂》，薛氏五本均无一处，且知阮本、繆本实出于万岳本。石刻本每卷之首，有“钱唐薛尚功编次并释音”一行，五本均无之。共考证，石刻残本每行十七字至二十字，万岳本每行二十八、九字，朱本每行三十字至三十一字，阮本每行十九字至二十一字，孙本每行二十四字至三十一字，繆本每行二十七字至三十字。《岐阳石鼓》朱、阮、繆三本均始于“而师弓庶”，独孙本始于“吾車既工”。石刻、万岳、朱、阮、孙五本均无板心书名，独繆本版心有“《历代钟鼎彝器款识》卷几”一行。

石、木本异同表

器名	板本	石本	朱本	阮本	孙本	繆本
仲		不见于口注	不见于传注	不见經传	同朱本	同阮本
		眇邈	同石本	渺邈	同石本	同阮本
駒		所得断簡遺編補緝詰訓	所以断簡遺編補緝詰訓	断簡遺編補緝詰訓	断簡遺編補緝詰訓	所簡遺編補緝詰訓
敦		无所指归	无所归止	同石本	同石本	同石本
	盖	制作之旨	制作之有	同石本	同石本	同石本
		小补之哉	小补哉	同石本	同石本	同石本
器名前		周敦	缺	同朱本	同石本	同石本
散季敦		考其銘	考其名	同朱本	同朱本	同朱本
		饗乎人	享乎人	同石本	同石本	同石本
		以为之輔	以之为輔	同石本	同石本	同石本
虎		虎	同石本	皆作虎	同石本	同石本
		今余惟	同石本	令余惟	同石本	同石本
		命汝洎日	同石本	命汝众日	同阮本	命汝伯日
		入姜氏命	同石本	人姜氏命	同石本	同阮本
		敢有侯止	同石本	敢有侯止	同石本	同石本
		又侯頤命鐘	同石本	文侯頤命鐘	同石本	同阮本
	敦		故古人	同石本	于古人	同石本

观于上表，石本虽仅得三器，然与各木本、石印本之同异，大略可见矣。兹将各本异同较大者记录数条于下：

(1) 朱本卷三《貝父辛卣》：“亦有文(及之誤)于貝者也”(也字衍)。下缺“书言大貝在西房，盖国之所宝也。以貝銘之卣閒，是亦象矢之义也。父辛則指其人而已”三十四字，与万岳本同。阮本、孙本、繆本均不缺，惟“大貝”阮本作“赤貝”，繆本作“亦貝”。《书·顾命》“胤之舞衣，大貝叢鼓在西房”，故知阮本、繆本均誤也。

(2) 朱本卷七《盥和钟》“按本紀”下缺“自襄公为始，則桓公为十二公，而銘钟者为景公也。按秦本紀”二十四字，与阮本同。孙本、繆本均不缺。校以《集古录跋尾》，則应有此二十四字。

(3) 朱本卷二十《軹家釜》銘文“軹家容四斗五升，重十斤一两九朱，三年工丙造，第五”，二十一字；《軹家甗》銘文“軹家容三斗，重四斤廿朱，三年工丙造，第五”，十七字，証之《考古图》(九：三一)正合。乃阮本移《軹家釜》于《館陶釜》之后，銘文十七字，与《軹家甗》相同。《軹家甗》銘文只得前段十字，缺去后段“三年工丙造，第五”七字。孙本《軹家釜》与《軹家甗》銘文互易，《軹家甗》缺去后段銘文七字。繆本先《軹家釜》，次《館陶釜》，次《軹家甗》，次序与朱本、孙本同，而釜、甗銘文則同于阮本。其余可参观刘氏《校記》，不复备举。(下期續完)

土司职称及其演变考释

杜玉亭

我国封建王朝在民族地区设置土司制度一事，在历史上对少数民族社会的发展有很密切的关系，因此，研究土司的设置和土司称谓的演变，对我国少数民族历史的研究，是一个必要的课题。但关于土司的称谓这一问题，至今还是众说纷纭，本文拟就这一问题作一些考释。

江应樑先生于1958年出版了《明代云南境内的土官与土司》^①一书，书中将土官、土司当作两类职称而加以区别，可以说是开土官土司两类说之始^②。该书在论及土官、土司的区别原因时说：

“明代在云南境内设置的土职，可以分为土官与土司两大类，从行政系统上说，土官属吏部铨委，土司兵部任命；从实质上说，这两种土职的分别，根本上是由于明朝把云南划分为两种不同的行政区域而产生的。也就是说，明代对云南地区是采用了不同的两种行政制度，所以其所设置的土职，也就有土官与土司两大类，而这两大类土职，不仅是名称及隶属关系之不同，而其政治意义也是显然有区别的。天下郡国利病书原稿三十一册载：‘云南地汉时已入中国，谓为西南夷，唐为南诏所据，后为蒙段二氏所有，自为一国，宋竟不能有之，元世祖始平大理，以其地内属。本朝并为蕃府，命黔国公世守之。今其云南、楚雄、临安、大理等府置为内地，而更以元江、永昌之外，麓川、车里等处为西南夷，亦犹汉时自成都而视滇池也。’也就是说，明代把云南全省划为两种政治区域，一种完全照内地行政制度，成立正规的府州县，设官情况与全国正规制度一律，称为‘内地区’或‘内城区’；另一种无府州县之名，另有一套区域名称，设治企图与要求也与内城区不同，称为‘西南夷’或‘羁縻土司区’。在前一区域内所设置的土职，一般称为土官，后一区域内的一般称为土司。”

这就是说，明代云南土职之区分为“土官与土司两大类”，是根源于明朝把云南划分为两种不同的行政区域；土官与土司的区别，除了名称与隶属关系不同以外，其“政治意义”也是不同的。

江应樑先生的著作发表后，国内报刊杂志上发表的一些有关土司问题的文章及学术报导，多然其说，且有一定发挥。如《广西日报》1962年7月25日发表的《石钟健谈土司制度》一文，就是一例。该文在论及土官与土司问题时说：

“……广西的土司土官这两个名词，意义是相同的，云南则有江外土司与江内土官之分。在隶属关系方面，也与云南的土司制度不完全相同。”

这就等于肯定，尽管广西的土司与土官并无区别，然云南省却有其特殊性，其土官与土

^① 该书为云南人民出版社出版。

^② 余贻泽《中国土司制度》(1944年正中书局出版)一书中，曾将土职分为土官、土司、土吏三种，但并未言及三者有根本区别，并已注明所有土职统称土司，故不在列。

司之間是有区别的。

《历史研究》1963年2期胡庆鈞先生的《解放前凉山彝族社会性质研究述评》一文，又提出了如下见地：

“元朝以来即在凉山地区推行土司制度，自元宪宗中统五年（1263年）在今越西設立‘邛部川安撫招討司’，至元十二年（1275年）在今西昌設立‘罗罗斯宣慰司’，以及至元十九年（1282年）在今雷波設立馬湖路总管府等之后，凉山外围地区陸續形成了土司与土官的統治。”^①

在这里，不仅同样将土官土司分类并列，而且又将其分別的时间上溯至元代。因为元代的罗罗斯（今四川西昌与大凉山一带）已有了“土司与土官”，等等^②。

上述引文为我们提出了一系列值得探討的問題，如土官与土司的“实质”区别是云南独有，还是其他有关各省也有的呢？土官与土司是否可以从“实质上”分为两大类呢？土司之名在历史上的演变究竟如何呢？

由于云南土官土司两类說的史据仅限于明代，这里先暫就明代的史实对此問題进行一些考辨。

不錯，明代云南的土职确有宣慰、宣撫、安撫、长官諸司以及土府州县等名类，如果从形式上看来，宣慰、宣撫諸司及府州县之間也确有不同之处。但是，这种现象并不限于云南一省。关于这一点，在《明史》、《明实录》、《明会典》、《礼部志稿》以及明代編修的有關諸省的志书中，都有明文記載。以《明史·土司传》为例，其中以土司入传的有湖广、四川、云南、貴州、广西等五省。在这五省中，虽然土司的多寡、势力及其沿革史事各有不同，而且諸省建置的土司职名也未必齐全，然其在名类制度上却是没有什么区别的。由此可见，即使我們退一步說，假使土府州县与宣慰、宣撫諸司是有根本区别的話，那么，在明代建置土司的諸省中，这两种职称也是各省共有的，并非云南一省所独具。

至于土职的隶属关系，《明会典》卷六这样說：

“土官承袭，原俱属驗封司掌行，洪武末年，以宣慰宣撫安撫长官等官皆領土兵，改隶兵部，其余守土者，仍隶驗封司。”

在洪武末年以前，所有土职都一律属于吏部，之后因領土兵故，宣慰、宣撫等司始由吏部析出，分属兵部統轄。但是，从有关記載看来，洪武末年的这一明令并未切实貫徹，所以在《明史·土司传》中又有这样的記載：

“嘉靖九年始复旧制，以府州县等官隶驗封，宣慰招討等官隶武选，隶驗封者布政司領之，隶武选者都指揮領之。”

在清毛奇齡《蛮司合志》中，又有宣慰、宣撫等司“初皆隶吏部驗封，而后以土兵相制，半隶武选”之語。而在明万历年間的《野获編补遺》中更明确提到，至万历年間，宣慰、宣撫諸司的隶属关系仍然沒有統一，有属于吏部者，也有属于兵部者，而云南的几个宣

① 见《历史研究》1963年2期，第149頁。

② 其它如《民族團結》1963年2、3月号所載《土司制度》一文，也将土司与土官并列，而其所指并非某一省。

慰司虽在边徼，依然属于吏部。^①可见在有明一代，宣慰、宣撫諸司的隶属关系，一直未能划一制度。至于宣慰、宣撫諸司的隶属关系没有统一制度的原因，尚需专门研究，^②此处不具。然即就此事而论，如果说明代宣慰、宣撫諸司的隶属制度未划一是一种客观史实的话，那么，云南的有关土职也和全国有关諸省一样，并没有什么异样的。

根据上述，可见无论从名类或隶属关系看来，云南的土司制度都是与全国无异的。因此，从这里得不出土官与土司要区分为实质上不同的两大类土职为云南所特有的结论。

现在，应该进一步考察更根本的问题：云南土职是否区分为实质上不同的土官与土司两大类？应当说，明代记述土司的有关记载是相当丰富的，但是，在这些记载中，既没有论及土官与土司分为根本上不同的两大类土职的记述，更没有发现任何标志这种区别的如“土官与土司”或“土官土司”之类并列的字样。当然，我并不是说云南土官土司两类说者完全言出无据。如在前引江应樑先生《明代云南境内的土官与土司》一书的一段文字里，他就曾征引了《天下郡国利病书》的一条材料。关于这条材料的可靠性，此处姑且不论，然从字面上也可发现，在江先生用以立论的这唯一的一条材料中，其原意也被误解了。按前引顾炎武的这条材料，其原意似应是这样：云南在汉朝时已入中国版图，那时称西南夷，唐朝时为蒙氏建立的南诏所据，宋代为段氏建立的大理国统治，到了元代，云南才列为全国的一个行省。明朝由黔国公沐氏世守云南。至明末，云南境内的情况是：云南、楚雄、临安、大理等府属内地区；而元江、永昌之外的麓川、车里等处，被称为西南夷。这些边远的西南夷区在内地区看来，就犹如从汉代的成都看滇池（今昆明、晋宁一带）一般。这就是我们从《天下郡国利病书》的这条材料中所能作出的一点解释，在这里，我们既看不出“土官与土司”之类并列的字样，更得不出云南的土职分为土官与土司两大类的结论。这里需要说明的是，顾炎武言下的“置为内地”的云南等府，就我看来，并非江先生所说的“土官”区，而是指的流官统治区^③，而且也只有如此，“亦犹汉时自成都而视滇池也”之语才可得到解释。人们知道，汉代的四川成都是汉朝官吏的统治区，而且久已为富商大贾的聚居之所，与江先生言下的“土官”区显然是两回事。

这里还应指出，云南土官土司两类说不但史无征引，而且也与解放前的现状不符。作者曾因公到过云南的一些土职区，如果按照云南土职两类说，这些地区既有“土官”区，也有“土司”区，而且这些土司的统治至解放前仍大体因袭着元明的旧制。然不管

① 《野获编补遗》卷四“土司文职”条云：“户部所开州县，凡宣慰司三，仅四川之播州属焉，四川宣撫司三，一属户部，二属兵部，长官十六司属户，二十九司又属兵，何也？至云南之宣慰司凡七，俱在徼外，即朝贡亦不尽如期，而亦载至户部版图中。”

② 《明会典》等载，宣慰、宣撫等司因“领土兵”故而改隶兵部。但从明代的许多记载乃至解放前的现状看来，不仅宣慰等司可以征调土兵，而且土府州县也可征调土兵，因此，以是否“领土兵”作为区分属兵部抑或属吏部的标准，无论对宣慰、宣撫等司或土府州县说来，都是难以划分的。有关问题兹不具论。

③ 关于云南等府社会经济进步、汉民较多以及流官统治的状况，详见明、清两代修的几部云南通志及諸府志书。

是那一种名类的土职，不管该土职为那一民族，人们皆称之为土司，而并无土官土司的区别。

总之，将云南土职分为实质上有区别的“土官与土司”两类，是没有根据的；这样，关于土官与土司两类仅限于云南之说，自然也就无法成立了。

既然云南的土职不能分为实质上不同的两类，其它各省的土职又是否可以分为两类呢？既然明代的土职不能分为实质上不同的两类，那么元代的土职又是否可以分为两类呢？这些问题，可以从土司一名的演变中得到解决。

有关古代任用土长的史事，毛奇龄的《蛮司合志》中有如下一段文字：

“蛮司者，土司也。自古无土司之名，有虞氏征三苗，高宗伐鬼方，汉武檄犍冉邛笮，统谓之蛮，禹贡曰三百里蛮，诗曰用边蛮方，皆是也。其地踞湖贵川云两广六省，自巴夔上下迤及海嶠数万里溪峒菁藿之中，曰乾曰矜曰獠曰獠曰獠，凡数十种，历代迄今各有大姓为领袖，如北魏之冉氏田氏向氏，南宋之舒氏彭氏苏氏杨氏，皆雄长其地，呼贖群族，特未尝建设州司，隶之銓选，如所称土官土吏者；唯有踵元旧事，悉加建设，其法倣之蜀汉昭烈授罗伽李恢为郡功曹主簿，晋帝用兴古爨深作本郡太守，宋太祖举獠人秦再雄使之自治辰州，而推广其意，乃遍设官吏，尽布籍属，于是土司之名兴焉。”

这段文字涉及颇广，有不少问题尚需研究，然其中所述却基本是有史可据的，即使是宋代以前的史事，在正史《史记》以下有关民族史事的传记里，也还可得到详细说明，此处不具。这里值得一提的是毛奇龄在土司制度形成问题上的见解。从上引文字中可见，尽管明朝推广宋代以前各朝任用土官“自治”之意，大兴“土司之名”，而明代以“建设州司，隶之銓选”见称的土司制度，却仍然是“踵元旧事”，因沿元代的成规而已。这就给人们指出了土司制度形成于元代的线索^①。就我看来，土职分为土官与土司两类说，也正是在对元朝制度的误解上发生的。

在元代记述有关土官的文字中，没有如后世《明史·土司传》等等之类的专篇或专著，只是在《元史》、《经世大典序录》以及后人所著的《土官底簿》、《明史·土司传》等涉及元代部分，才有一些零星记述。然在这些不甚系统的文字中也可得知，作为封建王朝在民族地区的一种政治设施的土司制度，如土官职类、承袭以及贡赋征发等等，在元代已经具备无遗了。就以土官的名类而论，如宣慰司、宣抚司、招讨司、安撫司、长官司以及路、府、州、县之类，在元代几乎是应有尽有，而明代以后的土职名类虽有某些变易，但基本上是“踵元旧事”而来的。然而有意思的是，不仅如毛奇龄所言，“自古无土司之名”，而且在土司制度已经形成的元代，文献中也无“土司”字样，而仅称各种土职为“土官”；如在元代的有关记载以及《元史》中，可以发现的土官字样不下百个，却没有一个是被称为土司的。其所以如此，原因不少。其中宣慰、宣抚诸司与府州县同属于全国通行的一级地方机关一事，也不无一定原因。这一点，《元史·百官志》曾说：

^① 关于土司制度的形成问题，因地而异，说法不一。如《民族团结》1963年2、3月合刊号中有关广西僮族土司制度形成的文字，则说时在宋代。此问题还有待专门研究。

“宣慰司掌軍民之務，分道以總郡縣，行省有政令則布于下，郡縣有請則為達于省，有邊陲軍旅之事則兼都元帥府，其次則止為元帥府。其在服遠，又有招討、安撫、宣撫等使，品秩員數各有等差。”

由此可見，元代的宣慰司乃是介于行省與郡縣之間的一個中間環節，是掌握軍政實權的一級地方機關。宣撫、安撫、招討諸司設在服遠，其職掌亦與宣慰司相類。因此之故，元朝的宣慰司不僅邊遠民族地區有之，中原各省亦有之，加上宣慰使又是身居要津的封疆大吏^①，所以即使是在邊遠民族地區，不僅任職宣慰司的人物有當地土官，而且還主要是以朝廷委派的流官坐鎮主治，只是至元代中葉以後，朝廷勢衰，民族地區的土官宣慰使的地位才逐漸重要起來。^②因此，在元代的官制中，作為通行全國的地方機關，宣慰、宣撫等司與府州縣之間，是沒有什麼根本差異的，^③其隸屬關係自然也無後世之區別。這樣，有些人在論及元代的民族史事時，把“土司與土官”分類並列，甚至把宣慰等司視為專設於民族地區的土職名類^④等等說法，就可能是忽略這一史實的結果。

至明代，設置的土職名類多仍元舊，而且所有土職也以“土官”之名統稱，但在此時的官制中，在某些地方已與元代有別，其中重要的一點，就是宣慰諸司已從全國政權建置的通例中被排除，而僅成為民族地區土官中保有的一種名號了。但即使如此，土官一名仍是明代對宣慰宣撫諸司及府州縣所有土職的一種統稱。據筆者翻閱到的材料所見，至明代嘉靖年間以前，土司一名還沒有出現，而在明《世宗嘉靖實錄》中，始有土司字樣發現，如：

“土官世襲自天順以來事例不一，有起送赴京襲替者，有將應襲之人預勘造冊及報名土司待其親故起送者。”（《世宗嘉靖實錄》卷一一〇）

“宣令雲南鎮巡官便宜調兵夾攻，嚴禁水西土司，無乘隙助逆，自干國法。”（同上，卷五六三）
在此後的隆慶等朝實錄中，土司之名又在一些地方出現，如：

“雲南武定叛酋鳳歷伏誅。……并上文武諸臣及土司總管頭目功罪狀。”（《穆宗隆慶實錄》卷三四）

“黔方用兵，大將事權宜重，請令總兵如巡撫例，湖北川東軍衛土司俱聽節制調遣。”（《神宗萬曆實錄》卷三三四）

“環滇皆土司，有事率調土司兵，以夷攻夷也。”（同上，卷三七八）

“初以四川東川土司并聽雲南巡撫節制，從雲南巡撫鄧美請也。先是美疏言：滇中四面皆夷，……東北接壤黔蜀，一二土司皆受我約束。……彈丸土司，險僻荒涼，即令取一與一，在蜀無所斬而在滇亦無所利，況所請止于節制乎。至是部復宜如御史言，合將東川土官并聽雲南巡撫節制。”（同上，卷四六八）

① 據《元史·百官志》，宣慰司宣慰使官居從二品，招討、宣撫、安撫等使為正三品。又，據元代記載，宣慰司雖是行省與郡縣之間的中間環節，然並非各處皆設，因此在《經世大典序錄·治典總序·官制》中有言：“夫外之郡縣，其朝廷遠者則鎮之以行中書省，郡縣又遠于省，若有邊徼之事者則置宣慰司以達之。”

② 元初在民族地區設置的宣慰司、宣慰使多為流官，土官很少，至元代中葉以後土官宣慰才多了起來。以元代雲南省的羅斯宣慰司為例，以流官知名的有覃澄、脫力世官、斡羅思、答失八都魯等人，諸人具傳列元史，而土官宣慰見於記載者已在元代中葉以後。此事別見另文。

③ 據《元史·百官志》，在民族地區建置者有秩如下州的“蠻夷長官司”，僅此為少數民族地區的專稱職類。

④ 《學術研究》（雲南）1963年5期載江應樑先生有關土司制度的專文中云：“宣慰、宣撫……長官等名，……元代用作少數民族地區的專有官名。”

“欽州四峒僻居西境，接壤十萬大山，……先朝設立土司，……今議每州設一土司。”（同上，卷四七八）

“自沐睿替職以後，……剝削土司，几失全省。”（同上，卷五〇四）

“雲南土司惟沙源普名聲兵頗勁，……乞勅下該部復議，將普名聲之子普祚准襲阿迷州土知州世職。”

（《熹宗天啟實錄》卷五五）

、從上引的明人的文字，可知土司一名見於明代中葉以後，和統稱各種土職的土官一名一樣，土司一名也是對各種土職的統稱，而在明代，將土司一名和具體人名聯繫起來者還很少。還需要一提的是，土司之名出現後，土官一名仍然被普遍使用着，就在土司一名出現後的嘉靖以降的諸朝實錄中，所見的土官字樣不下數百，而土司字樣止至明末見於記載者仍然不多。以上情況在明代的有關記載中均可見其一斑，如在《明會典》、《禮部志稿》、《炎徼紀聞》、《殊域周咨錄》等明代中葉以後的書中，依然從俗而志，仍稱各種土職為土官，而沒有土司的字樣出現。然在明代末期的文字如沈德符的《野獲編》和徐宏祖的《徐霞客遊記》中，在使用土官一名的同時，也間有土司字樣出現。又如在明代修的有關方志中，景泰《雲南圖經志書》、正德《雲南志》、萬曆李修《雲南通志》、宏治《貴州圖經新志》等有關志書里，還未見土司的字樣出現，而在嘉靖《貴州通志》、嘉靖《四川總志》以及天啟《滇志》中，就有了泛稱各種土職的土司字樣。在清初修的《明史》里，也反映了這種現象，如土司傳談到有關史事時，在普遍使用統稱各種土職的土官一名的同時，也間或使用土司字樣。

清代以後，在川、滇、黔、湖南、廣西等省的志書里，土司史迹多具篇目，有了比較詳細的記載；在民國初年修的《清史稿》中，也專為土司列傳，如此種種，此處不再繁引。這裡需要指出的是，自元代以來所盛稱的土官一名，在清代中葉以後便逐漸讓位於土司一名，直至民國以後，土司一名更成為人們對各種土職的一種俗稱，而由來已久的土官一名幾乎很少再使用。其所以如此，與土府州縣已經不多，而宣慰、宣撫等司又有所增減有一定關係，如見於《清史稿》者，四川、貴州土職上百個，而無一個土府州縣；雲南的土府州縣也多在明清兩代被改土歸流，所餘者已多為宣慰、宣撫等司，等等。因此，在少數志書中，也偶或有將宣慰、宣撫諸司多稱土司，土府州縣土職多稱土官的情形。然雖如此，在包括這少數對土司土官有某些區別的方志在內的所有方志中，都仍然可以明見，不管是宣慰、宣撫諸司的土職，還是土府州縣的土職，都一概列入“土司”這一總的篇目之下，且土官之名仍然沒有失去統稱各種土職的意義，而土官、土司這兩個名稱仍然是作為同義語而互相使用着。這一點在民國年間修的志書中也不例外。^①因此，石鍾健先生談到土司制度時，雖然同意江應樑先生的雲南土官土司兩類

^① 在道光《雲南通志稿》及《清史稿·土司傳》中，有將宣慰諸司稱土司，將府州縣土職稱土官的趨向，但并不嚴格，且俱以土司之名統稱各種土職。在雲南已有的更多的方志中，包括民國《新纂雲南通志》在內，仍然是土官土司并用，連區別的趨向也沒有。又，明《土官底簿》一書，所載皆為土府州縣與巡檢司土官，而無宣慰、宣撫諸司土官，其原因尚需研究，然從這個旁證中也得不出宣慰、宣撫等司專稱土司的結論。

說，但却認為廣西的土官土司沒有區別，這也反映了這一客觀事實。

綜上所述，從土司一名的歷史演變中可見，土司一名出現較晚，明代中葉以後才逐漸見於記載，而在此以前，自宋歷經元、明，所有土職僅以土官統稱。^①作為土官一名的別稱的土司，在以後的發展中已經逐漸變成土官一名的更為流行的同義語。^②可是，雖然自清代以後土司之名後來居上，成為對各種土職的更為普遍的俗稱，但土官之名仍然沒有失去其意義，仍然見於有關記載。因此，將土官、土司分門別類，並試圖從“實質”上加以區別的種種說法，都是與土司一名的演變史事不符的。

廣東教育學界探討關於學生的階級教育問題

無論從國內外階級鬥爭的長期性、複雜性、曲折性來看，或者從青少年學生本身的狀況來考慮，在學校教育中，加強階級和階級鬥爭教育，不僅是當前的迫切需要，而且是一項具有嚴重意義的長期的任務；是關係到能否全面貫徹黨的教育方針，提高教育質量，以及把學生培養成為堅強的革命後代的重大問題。廣東教育學會邀請了一些高等院校教育系、科有關的教師和中學校長、教師等，先後舉行了三次關於加強對青少年學生進行階級和階級鬥爭教育問題的座談會，就有關這方面的問題進行了初步的探討。

座談會的主要內容是由出席的一些中學校長和教師介紹他們在對青少年學生進行階級和階級鬥爭教育實踐中初步積累的經驗和從實踐中提出的有關教育理論上的問題，然後，以此為基礎展開討論。

大家認為，階級和階級鬥爭教育在德育中有着十分重要的作用，在我們的實際教育工作中，一定要把它貫串在德育的各項內容中，特別是把它與勞動觀點、革命觀點和集體觀點的培養聯繫起來。這就是說，對學生進行各項思想政治教育，都必須以階級教育為綱，用鮮明的無產階級的階級立場、觀點和方法來武裝學生的頭腦。但是除了把階級和階級鬥爭教育貫串到各項思想政治教育之外，階級和階級鬥爭教育本身還具有它的特定內容。根據當前對青少年學生進行階級和階級鬥爭教育的實踐，關於階級和階級鬥爭教育的內容和途徑，與會者提出了下列一些值得進一步探討的問題：階級和階級鬥爭教育應該包括那些內容才算是適合青少年學生的實際情況？它與德育的其他方面內容的關係怎樣？它與文化科學知識教育的關係又如何？對學生進行階級和階級鬥爭教育過程中，如何處理好感性知識教育與理性知識教育、政治理論教育與實際鬥爭教育的關係？怎樣才能在階級和階級鬥爭教育中抓好活的思想教育？如何因材施教地對不同家庭出身和不同年齡的學生進行階級和階級鬥爭教育？如何加強班主任、團隊在對學生的階級和階級鬥爭教育中的作用？又怎樣在政治、語文、歷史、地理等課程的教學中加強對學生的階級和階級鬥爭教育？如何在組織學生參加集體生產勞動過程中進行階級和階級鬥爭教育？參觀訪問、回憶對比、樹立榜樣等方法在階級和階級教育中起着什麼作用以及如何運用？如何使對學生的階級和階級鬥爭教育經常化，對不同年齡階段的學生應作怎樣的要求和安排？如何把在學生中長期地深入地開展學習雷鋒的教育與階級和階級鬥爭教育密切結合起來？……等等。（廣教）

① 《宋史·蠻夷傳》已有土官字樣。

② 案：土官、土司之詞意，原來還是有一定區別的，如《野獲編》卷三（）“土司”之下的第一條即為“土官職名”，而不稱“土司職名”；又在天啟《滇志》中，則有“土官司氏”之語，等等即是。土官，當主要指任職的人，之後也泛稱土職；土司，當主要指土職（司亦有衙門、機關之意），但之後也泛指任職的人，所以土官與土司二者實際上成了人們習稱的同義語。



質变的內容及其过程性

柯 洛

简单地来说，質变是指事物的性質发生根本的变化。可是这一理解并不能說明質变的內容、实质。要深刻地把握質变及其內容，必須以对立統一規律作指导进行研究。

从对立統一的观点来看，任何事物、过程都存在着矛盾，矛盾即是运动，即是事物，即是思想，沒有矛盾就沒有世界。在事物的多种多样的矛盾中，必有一种处于主导的、决定的地位，它是事物、过程中的根本的或基本的矛盾，事物、过程的性質、本质主要是由它的根本矛盾（基本矛盾）规定的。这种根本矛盾非到过程終結之日是不会消灭的，而根本矛盾的消灭，即这一个根本矛盾为另一个根本矛盾所代替，就使得这一过程轉变为另一过程，这一事物轉变为另一事物。所以，从实质上說，質变是事物、过程内部特有的根本矛盾的轉化。

質变是根本矛盾的轉化，但是不能說根本矛盾轉化的过程就是質变的过程，因为根本矛盾的产生、发展、消灭的整个过程包括量变和質变两种不同的状态。要区别两种不同的状态，并且紧紧把握住事物的質变，还必须研究根本矛盾轉化的根源。

根本矛盾的轉化是由于事物矛盾运动发展不平衡的結果，是这一矛盾内部两个矛盾着的方面互相作用、互相斗争、互相轉化的結果。任何矛盾都包含两个互相排

斥而又互相联系的方面，即新的和旧的方面。由于发展的不平衡，其中必有一方面是主要的，即矛盾起主导作用的方面，他方面是次要的。事物的性質，主要地是由取得支配地位的矛盾的主要方面所规定的，即由根本矛盾的主要方面所规定的。然而这种情形并不是固定不变的，因一定的条件，矛盾的主要方面和非主要方面可以互相轉化，轉化的結果事物的性質也就发生了变化。在旧事物中，旧質处于矛盾的主要方面，新質处于非主要的方面，这就决定了这一事物的旧的性質。但是新旧两个方面形成一系列曲折的斗争，斗争的結果，新的方面由小变大，旧的方面由大变小，达到量变最高点，新的方面就上升为占居支配地位，旧的方面則轉变为被支配地位，这样旧事物的性質就变化为新事物的性質。由此可见，事物的質变是指根本矛盾的发展，在达到量变最高点后发生的主要方面和非主要方面的轉化，它們的轉化使这一根本矛盾改变为另一根本矛盾。質变的过程也就是根本矛盾的这种主要方面与非主要方面的轉化的过程。

質变是根本矛盾及其矛盾着的两个方面的轉化，呈现着激烈的运动。質变的激烈的运动，使它有了过程、历史，过程、历史不过是事物运动的一种表现。离开了运动就沒有过程，绝对靜止的东西是沒有任何过程的，但是世界上沒有任何绝对靜

止的东西。因而也没有任何没有过程的东西。在讨论部分质变问题时，有的同志忽视了质变的过程性，这是不正确的。

但是必须辩证地理解质变过程，而避免陷入形而上学。从辩证法的观点来看，过程是延续性和瞬间性的统一，质变过程也是如此。这就是说，质变既有延续性的一面，又有瞬间性的一面。延续和瞬间是同一过程的不同方面或不同表现，决不能把它们割裂开来，孤立地、片面地去理解。万分之一秒，可以说是一瞬间，但某些微粒子的运动过程还不到万分之一秒。一万年是很长的时间延续，但在星球的形成、发展中，这只不过是一瞬间。社会革命往往需要经过整个历史时代，但在人类社会的历史发展中，这样的历史时代也不过是一瞬间。恩格斯说：“在人能够用他的手把第一块石头做成刀子以前，可能已经经过一段很长久的时间，这段时间如果和我们所知道的有史时间相比，后者就显得短促得不足道了。”^① 这样看来，人类社会有记载的悠久的历史在整个人类发展史上又只是一瞬间。所以，只有从延续和瞬间的统一才能正确地把握物质变的过程、历史。

有的同志虽然肯定了质变的过程性，但是他们对质变过程的理解是不全面的。有的同志认为，把部分质变都列入量变过程，就会把质变变成发展中的某一点、某一个瞬间的变化，并且实际上会走到把质变看成为不占有实际时间的点或线，从而否定这些质变是一种延续的过程。他们在这里显然把过程的延续性和瞬间性割裂开来了，认为只有延续才是过程，否认瞬间的过程性。同时，还把质变过程与延续性等同起来了。这些理解显然是不全面、不确

切的。这种看法导致了把质变过程加以扩大的不正确的认识，而这种不正确的扩大质变过程则成为论证质变过程存在部分质变的根据之一。

辩证法认为过程是延续和瞬间的统一，同时又着重指出从瞬间去把握运动、过程的重要性。列宁说：“‘运动’和‘瞬间’：抓住它。在每一既定的瞬间……抓住这一瞬间。在简单的机械运动中也是如此（反对切尔诺夫）。”^② 辩证法特别强调从瞬间去把握运动、过程，因为瞬间集中地表现了运动、过程的不断变化的本性，形而上学也往往从这里来否认事物的运动、过程。形而上学不了解瞬间就是过程的思想，不了解运动是事物同一瞬间在这里又不在这里，是事物同一瞬间既是自身又不是自身。在他们看来，或者过程是延续的，或者是没有过程。形而上学者切尔诺夫把运动解释为事物在这一瞬间在这里，在另一瞬间则在那里。正如列宁所指出的，切尔诺夫描述的不是运动本身而是运动的结果，他把运动描写为静止状态的总和。^③ 这样不仅瞬间的过程性被抹煞了，而且任何运动，任何过程都被抹煞了。生物学中居维叶的突变论或激变论，实质上也是这样的观点。这种观点是反辩证法的。有句俗话：“瞬息万变”。这句话完全符合辩证法，它很好地说明了瞬间有着丰富的内容，充满着运动变化，因而是一个复杂的过程。

任何事物的质变过程都是延续和瞬间的统一，但是不同物质变过程的时间持

① 恩格斯：《自然辩证法》，人民出版社1955年版，第138页。

② 《列宁全集》第38卷，第214页。

③ 见《列宁全集》第38卷，第234—235页。

續却各不相同，有的事物质变过程經歷的时间較长，有的事物质变过程經歷的时间較短，这种情况的出现取决于該事物本身的性質、特征以及它和向之轉化的事物的关系。例如，从封建社会向資本主义社会轉化的质变过程来看，法国經過1789—1794年的資產階級革命就建立了資產階級的統治，而德国則經過1848—1871年較长时期才建立了容克—資產階級的統治。同样是由封建社会轉化为資本主义社会，法国經歷的过程較短，而德国經歷的过程較长，这是由于两个国家的不同特点所决定的。法国資產階級革命是在資本主义发展的手工工场阶段上发生的，当时既沒有大工业，也沒有现代无产阶级，因而当时的法国資產階級还是一个革命的力量，能够同农民和城市平民結成联盟，共同反对封建主义。德国資產階級革命发生在十九世紀中叶，当时德国的資本主义相当发展，进入了工业資本主义阶段，当时德国无产阶级已經成为一个独立的政治力量，并且开始对資產階級作斗争，因而当时的德国資產階級宁愿背叛人民群众而同貴族謀求妥协，通过妥协建立其統治。这些不同的特

点，就造成了两个革命的持續时间的不同。

不仅要分析不同事物的性質、特点，而且要分析一事物同向之轉化的事物的相互关系中的特点，这些特点也影响着事物质变过程的时间的持續。例如由封建社会向資本主义社会轉化，和由資本主义社会向社会主义社会轉化相比較，不仅封建社会与資本主义社会本身的性質、特点不同，而且它們与向之轉化的事物的关系也有各自的特点，封建社会与資本主义社会虽然是对立的，但它們都建立在私有制和人剝削人的基础上，而資本主义社会与社会主义社会不仅是对立的，它們根本建立在完全不同的所有制的基础上。由于它們之間的关系的不同，质变过程的时间长短也是不同的。当然，对质变过程时间持續的影响，事物本身的性質、特征是主要的因素。

可见对于事物的质变过程必須进行具体分析，把质变过程孤立地、籠統地理解为延續性，不仅不能正确地說明质变过程，而且在这种不确切的思想指导下，可能还会带来一些混乱。

（本文摘自来稿《质变的規律性的初探》）

对劳动生产率計算方法的一点看法

暴 奉 賢

劳动生产率就是劳动者在单位劳动时间内所生产的使用价值的数量，它是通过使用价值总量和相应的劳动消耗量对比來計算的，不同的劳动消耗量可以得到不同的劳动生产率指标。在生产企业中計算劳

动生产率时，所用劳动消耗量是全部劳动还是活劳动問題，目前仍在爭論。究竟那一种是正确的呢？我認为应从劳动生产率不断提高的客观規律的要求和社会主义建設的需要出发來选择。

劳动生产率不断提高是社会主义經濟的客观规律。劳动生产率的提高也就意味着劳动时间的节约。劳动生产率不断提高的规律，实质上也就是节省时间的规律。馬克思說过：“一切节省，归根到底都归结为时间的节省。……节省时间以及在各个部門中有計劃地分配劳动时间，就成了以集体生产为基础的首要的經濟规律。这甚至是极其高級的规律。”^①如何計算劳动生产率才能全面反映这个客观规律呢？計算各种活劳动生产率，虽然都有各自的經濟意义和用途，但也都有一定的局限性，还不能全面的反映劳动时间节约的客观规律。因此，我认为不能仅仅計算活劳动生产率，应该活劳动生产率和全部劳动生产率同时計算，只有两者互相补充，形成劳动生产率指标体系，才能符合劳动时间节约的客观规律的要求和社会主义建設的需要。

首先，談談在生产企业中計算的活劳动生产率。将使用价值量和相应的活劳动消耗对比，就得到活劳动生产率。产品中的新价值是由活劳动創造的，具体产品的使用价值是由活劳动最后完成的。活劳动是物化劳动发生作用的基本因素，只有在活劳动的影响下，在生产資料中的物化劳动才会复活起来，才能在生产过程中發揮应有的作用。并且，正如馬克思所說“一个生产部門（例如鉄、煤、机器的生产，或建筑业等）的劳动生产力的发展（那又部分地与智力生产領域內特别是自然科学及其应用上的进步联系在一起），又是別一个产业部門（例如一个紡織业或农业）生产資料的价值和費用得以减少的条件。”^②这就是說，在使用生产資料的部

門中，虽然把生产資料作为物化劳动，但对生产資料的生产部門來說，这种生产資料作为它的产品，包含着这一生产部門的活劳动。生产資料的生产部門在本期降低单位产品的活劳动消耗，将成为下期利用这些生产資料的部門降低物化劳动消耗的因素。因此，提高活劳动生产率，节约活劳动，是节约劳动时间的一个主要途径。

活劳动生产率虽有巨大作用，但是也有一定的局限性。馬克思說过：“劳动生产率的增进，正是由下述一点构成：活劳动的部分减少，过去劳动的部分增加，但情形是这样，以致商品內包含的劳动总额减少，活劳动的减少多于过去劳动的增加。”^③由于活劳动生产率仅反映产品中的活劳动消耗，反映活劳动和使用价值量的关系。但是在产品生产过程中不仅有活劳动消耗，而且也有物化劳动消耗。一切使用价值的創造都是劳动者使用生产資料生产出来的，一切产品中劳动总额的节约都是活劳动和物化劳动結合得到的。因此，仅仅計算活劳动生产率，就不能全面反映劳动时间节约的规律。为了全面反映劳动时间节约的规律，除計算活劳动生产率外，还有計算全部劳动生产率的必要。

有人主张只計算活劳动生产率，反对計算全部劳动的生产率：“劳动生产率就是人的活劳动在一定时间内生产的使用价值量”。“因为只有人的活劳动才是生产性的，至于体现物化劳动的生产資料不过

① <馬克思恩格斯列宁斯大林論共产主义社会>，人民出版社版，第67頁。

② 馬克思：<資本論>第3卷，人民出版社1953年版（下同），第77頁。

③ 馬克思：<資本論>第3卷，第811頁。

是由活劳动运用的工具与加工对象，它参与生产过程，但是并未从事劳动。此外，劳动作为引起‘人和自然间的物质变换’的过程，也只能是指活劳动。”^① 我們知道活劳动和物化劳动的划分不是绝对的，在社会分工的情况下，每种产品都要经过一系列的加工阶段。在前一生产阶段所消耗的活劳动对于下一阶段来说，便变成了物化劳动，如就一个部門、企业、車間或工段来说，前一个部門、企业、車間或工段的活劳动消耗，到后一部門、企业、車間或工段就变成物化劳动。因此，活劳动消耗将随計算活劳动消耗范围不同而有不同的内容。就整个国民經济范围来看，当年的全部活劳动消耗，和包括物化劳动在内的全部劳动消耗，是相当接近的。因此，不管那一个生产阶段上的物化劳动，都是过去的活劳动，并且都参加了这一最終产品的使用价值和价值的創造，就一个部門、企业、車間或工段来说，絕不能仅把本部門、企业、車間或工段的活劳动看成是从事生产的，是引起人和自然间的物质变化过程，而把上一部門、企业、車間、工段的活劳动看成非生产性的，不引起人和自然间的物质变换过程，从而否定了后者在生产过程中的作用，这是不恰当的。

其次談談在生产企业計算全部劳动生产率的問題。所謂全部劳动生产率，就是生产的使用价值数量和相应的全部劳动消耗量对比計算的生产率。一切产品所包含的价值总量中，既有新創造的价值，又有物化劳动轉移来的价值。也就是說，产品的价值和使用价值的形成，是活劳动消耗和物化劳动消耗相互結合共同作用的结果。在我国技术革新和技术革命过程中，

有些企业在技术上发生巨大的变革，如一个手工工厂经过改建成为一个机械化工厂，就会出现像馬克思所說的情况：“要把一种新生产方式当作生产率的现实的增进来証明，由固定資本磨損移轉入个别商品内的追加价值部分，比那个因活劳动較小而被节省，被減去的部分，必須是更小的。一句話，它必須减少商品的价值。”^② 在这种情况下，如果仅仅計算活劳动生产率，就夸大了每件产品的劳动节约量。此外就一个企业来看，設備经过一次全面更新后，技术改进虽然是不断进行的，但是設備的全面更換，常常需要几十年的时间，在这个过程中，由于劳动者熟练程度的提高，技术的进步，物化劳动在全部劳动消耗中的比重虽然日益增大，但是这时不仅活劳动可以节约，而且物化劳动也可以节约。在这种情况下，如果仅計算活劳动生产率，就将縮小了每件产品的劳动节约量。不管怎样，劳动生产率的提高必然会带来每种产品中所包含的全部劳动消耗量的降低。因此，要反映在生产过程中厉行节约的全面情况，就要計算全部劳动生产率。

在我国社会主义建設过程中，有計劃按比例发展规律不仅要求在活劳动的分配上，而且要求在活劳动可使用的一切的产品(物化劳动)分配上，要保持合理的比例，通过活劳动生产率和全部劳动生产率計算，有利于根据社会需要来制定生产計劃、因此，計算全部劳动生产率也有重大意义。

(本文摘自来稿《劳动生产率及其計算方法的探討》)

① 呂其魯：《劳动生产率統計的几个問題》。載《經濟研究》1962年第7期，第45頁。(着重点是原有的)

② 馬克思：《資本論》第3卷，第312頁。

关于《大同书》的成书年代问题

——与湯志鈞同志商榷

方志欽

康有为在《大同书》題詞中，自称他在光緒十年（1884年）“感国难哀民生，著大同书”^①。湯志鈞同志对此持有异议，认为这是康有为倒填年月，以表示他著此书时“一无剿袭，一无依傍”。为此，湯志鈞同志作了一番考证，证明《大同书》成书于1901—1902年，前此无此书的草稿存在^②。这些考证，对于《大同书》的深入研究，的确有所帮助，但是在方法上却值得商榷。

《大同书》的确成书于1901—1902年，但是，《大同书》的酝酿，则应该推到1884年。康有为自称他在这一年“秋冬独居一楼，万缘澄绝，俛读仰思，至十二月所悟日深”，结果“悟”出了“奉天合地，以合国合种合教统一地球”^③的道理，这是康有为大同思想形成的始基，亦可以说《大同书》打腹稿和初次属稿的阶段。次年，他又“从事算学，以几何著人类公理”，即“手定大同之制”，这是《大同书》最初的草稿，也就是1884年他所“悟”的思想实录^④。此草稿又叠经修改补充，1886年的《内外康子篇》、《公理书》，1887年的《人类公理》等，都是《大同书》的修改稿和续编^⑤。他在《自编年谱》和《大同书》題詞、緒言中的自述，我们完全有理由认为可靠。第一，年谱写成于1898年9月，而记述1895年以前事的部

分，则成于1895年，距《大同书》定稿还差4—6年，其中有关《大同书》的记载，与《大同书》緒言所称并无矛盾，不能说是倒填年月。第二，从年谱中可以看出，1884—1887年，康有为大同思想的形成和发展是分几个阶段的，他并无一口咬定《大同书》是在1884年写成。如果要倒填年月，以标榜自己的“一无剿袭，一无依傍”，他何必把酝酿与写作过程叙述得如此详细，又何不在1884年直截了当地标出“大同书”三字呢？第三，“一无剿袭，一无依傍”原是梁启超恭维康有为之词（原文是“有为著此书时，固一无依傍，一无剿袭”）^⑥，并不是康有为自己所标榜的；相反地，他倒以“凡印度、希腊、波斯、罗马及近世英、法、德、美先哲之精英，吾已嚼之，饮之，菲之，枕之，魂梦通之”^⑦而自鸣得意，承认在《大同书》酝酿时期是经过了一番“合经子之奥言，

① 康有为：《大同书題詞》，见《大同书》，中华书局1935年版。

② 湯志鈞：《再論康有为的大同书》，见《历史研究》1959年第8期。

③④ 分别见康有为：《康南海自编年谱》，见《戊戌变法》第4卷，第117、118页。

⑤ 《康南海自编年谱》，见《戊戌变法》第4卷，第118—119页。

⑥ 梁启超：《清代学术概论》，商务印书馆版，第135页。

⑦ 康有为：《大同书》，古籍出版社版，第3页。

探儒佛之微旨，參中西之新理，窮天人之蹟變，搜合諸教，披析大地”^①的功夫的。第四，“有為雖著此書，然秘不以示人，亦从不以此義教學”，直到1913年，才將《大同書》的甲、乙兩部發表於《不忍雜誌》，他生前還沒有把全書付印過^②，既然如此，他何必倒填年月！

康有為的弟子梁啟超，是《大同書》成書過程的一個最有力的見證者，這是大家所熟知的。但是，由於他提到《大同書》的文字不只一處，各處的說法又似乎不一樣，所以有必要在這裡把這些說法列舉出來加以澄清。

1. 先生演禮運大同之義，始終其條理，折衷群聖，立為教說，以拯濁世，二十年前略授口說於門弟子，辛丑壬寅間（按：即1901—1902年），避地印度，乃著為成書……^③。

2. 先生著《大同書》，其條理悉與君（按：陳千秋）商榷，其他門弟子莫能與也^④。

3. 辛卯（按：1891年）余年十九，南海先生始講學於廣東省城長興里之萬木草堂。……先生是時方著《公理通》、《大同學》等書，每與通甫（按：即陳千秋）商榷，辨析入微，余輒侍末席，有聽受，無問難，蓋知其美而不能通其故也^⑤。

4. 有為不輕以所學授人，草堂常課，除《公羊傳》外，則點讀《資治通鑑》、《宋元學案》、《諸子語類》等……。居一年，乃聞所謂“大同義”者，喜欲狂，銳意謀宣傳；有為謂非其時，然不能禁也^⑥。

5. 其弟子最初得讀此書者（按：

指《大同書》），惟陳千秋、梁啟超；讀則大樂，銳意欲宣傳其一部分；有為弗善也，而亦不能禁其所為；後此萬木草堂學徒多言“大同”矣^⑦。

6. 先生現（按指1898年）未有成書，而吾自十年前受其口說……^⑧。

上列所述有關《大同書》見聞，均系康有為在萬木草堂講學時（1891年）的事情。可見直到這一年，《大同書》仍在不斷修改補充之中，其草稿且為陳千秋、梁啟超等人看過（同時，康有為也對他們講授過），並經二人對諸同學口頭傳播，陳千秋還曾參加過該書的部分研討。梁啟超所說著《公理通》、《大同學》和“演禮運大同之義”，其實和著《大同書》是一回事。他所說的“先生現未有成書”，“先生著《大同書》”，“居一年乃聞所謂‘大同義’者”和“最初得讀此書”等等，在我們看來，彼此都是沒有矛盾的。“成書”是定稿之意，並不排斥草稿的存在。

此外，康有為的弟子陸乃翔也說過，康有為“蓋自二十七歲（按即1884年）悟道，即創《大同書》，依幾何法，撰《人類公理》，當法破馬江之年也，累年有加焉，其筆記內篇外篇，皆數十萬言，奇奧

① 《康南海自編年譜》，見《戊戌變法》第4卷，第117頁。

②⑥ 分別見梁啟超：《清代學術概論》，第136、138頁。

③ 梁啟超：手抄《南海先生詩集》，見《延香老屋詩集》，第1頁。

④ 同上，《萬木草堂詩集》，第4頁。

⑤ 梁啟超：《三十自述》，見《飲冰室合集》，《文集》第4冊，《飲冰室文集》之十一，第17頁。

⑦ 《清代學術概論》，第136頁。

⑧ 梁啟超：《康有為傳》，見《飲冰室合集》，《文集》第3冊，第83頁。

渊伟”^①。陆乃翔的說法，不是純粹照鈔康有为《自編年譜》，如果不是他自己见到过《大同书》的草稿，至少也对此书早有所聞，不然就写不出像“累年有加焉”及“皆数十万言，奇奥渊伟”那样的字句来。康有为的次女康同璧先生說：“先君同时（按：1902年）演礼运大同之义，折衷群圣，立为教說，自甲申（先君时年二十七岁）属稿。初以几何原理著《人身公法》，旋改为《万年公法》，十余年来，上览古昔，下考当今，近观中国，远览全球，……至是数易其稿而卒成《大同书》十部。”^②康同璧早岁随康有为游历国外，1901—1902年康有为避居印度时她也在侧，对《大同书》的成书过程当然熟知，她的說法可与梁陆二人的說法互相参証。

以上情况，足可說明《大同书》的确

酝酿和草創于1884年，其名称也經過多次变更，直到1901—1902年才基本完成。該书的草稿，我們今天已无法讀到，但其主要内容还可以从《康南海自編年譜》和梁启超的《康有为传》中窺见。

綜上所述，《大同书》的成书过程，从1884年到1902年，前后共经历了十八年之久，它的基本思想是形成得比較早的，尽管定稿是在1901—1902年，并且以后还有所修改，但是在戊戌以前已有过草稿，所以，可把它基本上列为戊戌前的著作，这并不妨碍在对該书进行研究时，把戊戌后添入的内容加以区别和作具体分析。

（本文摘自来稿《“大同书”的成书过程》）

① 陆乃翔等：《新錦南海康先生传》，第6頁。

② 康同璧：《南海康先生年譜續編》，第22頁。

关于“艺术创作”的若干问题讨论综述

周谷城在《新建设》1962年第12期上，发表了《艺术创作的历史地位》一文，对艺术创作的一系列重大问题提出了自己的看法。该文发表之后，引起了不同意见的讨论。今年三月以来，《文艺报》、《新建设》、《文史哲》、《光明日报》、《文汇报》等报刊，先后发表了陆贲山的《关于艺术创作的一些问题》、茹行的《对〈艺术创作的历史地位〉的几点意见》、《从哲学观点评周谷城先生的艺术观》、王子野的《评周谷城〈艺术创作的历史地位〉》、朱光潜的《表现主义与反映论两种艺术观的基本分歧》、姚文元的《略论时代精神问题》、胡锡涛的《〈艺术创作的历史地位〉质疑及其它》等文章。这些文章根据《艺术创作的历史地位》，并联系周谷城近几年来发表的《美的存在与进化》（载1957年5月8日《光明日报》）《史学与美学》（载1961年3月16日《光明日报》）《礼乐新解》（载1962年2月9日《文汇报》）等文的观点加以评论，表示不同意周谷城的观点。对于这些评论，周谷城先后在《评〈关于艺术创作的一些问题〉》（载《新建设》1963年6月号）、《评王子野的艺术论评》（载《文艺报》1963年第7、8期）、《评茹行先生的艺术论评》（载《新建设》1963年第9期）、《统一整体与分别反映》（载1963年11月7日《光明日报》）等文中作了答辩，反复重申他在《艺术创作的历史地位》一文中的意见。现将双方争论的主要问题综述如下：

一、关于“无差别境界”问题

周谷城在《艺术创作的历史地位》中认为，创作之前的情况，“我们可以勉强用一句概括的话曰：生活上无差别的境界是也。”“生活充满问题，充满矛盾”，“问题或矛盾解决了，生活上必有无差别的境界出现。出现的时间可能是很短的，但必有一段时期，如果没有一段时期，必是问题或矛盾完全没有解决，或没有完全解决。”“生活上无差别的境界，是随时随地都可以找得着的。”“无差别的境界，从正面说又叫绝对境界。”“艺术生活是超越差别进入绝对的，如听音乐或听京剧的人，听到入神之时，自我和音乐，和唱腔完全融为一体，可以说超越了差别，进入了绝对。”

随后在答辩的文章中他又补充说，“生活上矛盾对立是主导、是经常的、是绝对的。但矛盾得到统一或解决，生活上有短暂的无差别之时是可能的。”他引用了《矛盾论》的一段：“无论什么事物的运动都采取两种状态，相对地静止的状态和显著地变动的状态。……事物总是不断地由第一种状态转化为第二种状态，而矛盾的斗争则存在于两种状态中，并经过第二种状态而达到矛盾的解决。”接着解释说：“我所谓无差别的境界，亦即相对的、静止的、矛盾解决了的状态。”“如果认为矛盾解决了，矛盾并没有消灭，矛盾什么时候也不会消灭，这是一种悲观绝望的看法。”

评论文章一致指出，在人类社会生活中，根本不存在什么“无差别的境界”。承认“无差别的境界”的存在，就不能不承认矛盾的普遍性。形而上学和辩证法的根本对立正是表现在是否承认矛盾的普遍性这一点上。周谷城把“矛盾的同一”同他所谓“无差别的境界”混为一谈，同时又把“对立的统一”同“矛盾的解决”以及运动中的“相对静止的状态”混为一谈。从辩证法的观点来看，同一是对立面的辩证的统一，它本身就包含着差别和变化。正如恩格斯所说：“同一性自身中包含着差异性。”对立的同一说明差别和矛盾的普遍存在，它不仅不能成为无差别的境界的根据，反而证明这种境界是根本不可能存在的。

对立的同一和矛盾的解决是两个不同的概念。对立的同一只是指矛盾着的东西是有相互联系的，它们在一定条件下共处于一个统一体中，而且在一定条件下可以相互转化。没有对立的同一，就不可能构成矛盾。所谓对立的同一不是意味着矛盾的解决，而是意味着矛盾的存在。把矛盾的同一理解为矛盾的解决，还是形而上学的同一概念在作怪。

马克思主义者主张革命阶段论与不断革命论辩证的统一。革命或历史过程当然是有阶段的，但不等于有什么斗争间断，更不能说这间断的过程就是无差别境界。周先生提出所谓历史发展“断而相续”论，实际上就是否定了矛盾的普遍性，也否定了他自己所承

认过的“矛盾是绝对的”的论点。

茹行指出：說《矛盾論》明白地提到了无差别的境界，这真是奇谈怪论。毛主席在《矛盾論》里引証了恩格斯的名言，“运动本身就是矛盾”，他在这里明明談的是事物的运动的两种状态，指出“两种状态的运动都是由事物内部包含的两个矛盾着的因素互相斗争所引起的”（这样一句重要的話周先生却删节了），并且再清楚不过地指出矛盾的斗争存在于这两种状态之中。周先生却把相对地静止的状态曲解为矛盾的解决，曲解为什么“绝对境界”。这样乱引毛主席的著作并加以随心所欲的解释，决不是一个严肃的研究者所应有的学术作风。

茹行曾經指出：“无差别境界乃是周先生这篇文章的起点和終点，也是周先生的艺术观的哲学基础”。周谷城对此否认道：“茹行先生这里恰恰看錯了，我周某这篇文章的起点、終点和基础，都是斗争”。朱光潜认为：“问题的关键在于‘浑然一体’的‘无差别境界’如何产生‘两相对立’和斗争，这是周先生迄今尚未肯正视的一个问题”，“我們只能說，周先生的哲学基础是摆在空无上面的”。朱光潜在指出周谷城文章中出现的混乱后說：“究竟‘艺术创作活动’在周先生的思想体系里，应该属于‘差别境界’还是‘无差别境界’呢？我看周先生自己也没有想得很清楚。”

二、关于艺术创作的过程和基础问题

周谷城认为“创作活动的开始，只能在生活发生波澜或震动时，只能在生活发生问题或矛盾时。”“这样不平静的生活，分开来看，有几个特点：一則客观的情况明白显现，与自我相违，即与主观对立起来，阻挠着身体的活动，使不能畅快的前进。二則主观的心理活动，原是与身体的活动融合无间的，现则分别显现，跳出来独立活动。三則生活陷入不稳定，甚至很痛苦的境界中；主客观互相分离，心、身不能统一，统一的活动受着阻挠。”“心身统一的活动受到阻挠，生活陷入困境，……于是心理的活动从心身不分的统一中，分别显现，跳出来独立活动，这种活动就是为着要摆脱困境的。独立的心理活动，在这时已成了一般所谓思维，思维的任务首在緩和和生理的活动；接着消除当前的障碍；然后恢复心身的统一。思维要完成任务，必须于问题突出、矛盾重重的困境中，找出可行之路，这可行之路就是理想。”

他认为，理想的实现，可以分为两种，即实际的

实现和虚拟的实现，“一个理想提出来，诉诸理智，付诸实行，获得成果，可称之为实际的实现。这样的实现，即历史的实践。”“与此相反，只诉诸情感，不付诸实行；体现情感的东西之自身，即无异于实行的成果。这样的实现，即艺术的实践。艺术的实践就是艺术的创作过程。作家创作一件东西，体现着自己的情感，正如鲍山葵所說‘使情成体’。情感自身是不具形体的；虽很真切，却无法感人；摄入形体，成为一件东西，便能任人用感觉器官接触，使整个人格受到感动。形体构成之日，即创作成就之时。”“真实的情感由生活的困境逼出，或由生活的顺境引起，形成理想，体现而为艺术品，或形象化而成为具有形象的艺术作品。”在回答王子野的文章中，周谷城对艺术创作是以什么为基础的问题，又作了解释：“我們只能說，生活上感人最深的一段，所产生的情感，被艺术家捉住，使之成体，附以形象，以便独立感人。我們不能說一切生活都是感人的，都是艺术的源泉。一切生活如果都是感人的，都可以产生强烈感情，那么艺术家所谓选择题材云云，更毫无意义了。”

評論文章都不同意周谷城的这些观点，认为：艺术创作是一种精神活动，作家、艺术家从事这种精神活动时，虽然是以个人为单位去进行，但他并没有什么所谓绝对的自由，他不能不受他所依以生活的社会条件的制约，首先不能不受他所属的阶级的制约。把作家的艺术活动說成是他解脱苦闷和追求个性的自由，这是骗人的說法。

作为从属于一定时代、一定阶级的艺术家，都不能不自觉地、不自觉地对艺术持功利主义的态度，利用艺术这个普遍有效的手段，宣传和推行自己的思想体系，对自己的经济基础和社会制度发生维护或破坏的作用。如果不说明阶级利益对艺术创作的制约作用，根本无法理解艺术创作的实质。而《艺术创作的历史地位》一文，恰恰是对艺术创作的阶级实质和政治意图这样根本性问题，不作应有的分析。

有的文章引述毛主席的“作为观念形态的文艺作品，都是一定的社会生活在人类头脑中的反映的产物”这一原理之后指出，只有社会生活才是艺术创作的唯一源泉。而周先生多次强调艺术以情感为源泉，否认社会生活是艺术的源泉，他的真正目的，无非是要说明艺术的源泉不在客观世界，而在艺术家的主观世界。

对于周谷城提出的“如果說生活就是艺术源泉，那

么毛主席在延安文艺座谈会上讲的‘比普通的实际生活更高，更强烈，更有集中性，更典型，更理想，因此就更带普遍性’云云，还有什么意思？”这一问题，茹行回答说，“生活是艺术的源泉”，决不意味着“生活等于艺术”。马克思主义的反映论不是形而上学的、消极被动的反映论，而是革命的、能动的反映论。马克思主义文艺是最富于创造性的文艺。艺术家通过生活实践，从生活中吸取创作的原料，又把生活中的矛盾和斗争典型化，提炼出典型形象，从而更深刻地反映出生活的本质，达到毛主席所说的比普通的实际生活更高，更强烈，更有集中性，更典型，更理想。这就是艺术反映生活的辩证过程。决不是脱离群众生活实践只靠捕捉生活中感人最深的某一段感情使之成体，附以形象，便能产生艺术。

三、关于艺术创作和艺术欣赏中的情与理的关系问题

周谷城认为，“艺术作品之发生作用，在于以情感人：一件艺术作品，一方面体现情感，另一方面则动人情感。科学、道德、政法等之发生作用，在于以理服人：科学、道德、政法等之构成，包括着事情存在、发展的理论；其使人信服，在于诉诸人的理智，而不在于震动人的感情。当然，诉诸理智的东西，亦有多带情感的；如农民的政治演说，以形象出之，多带情感，常能娓娓动听。不过这样的演说，已近乎诗，而有艺术意味。反之，名为艺术品，也有借助于理智的；如每一出戏，每一幕都有长篇说明；一首诗，每一句都有详细注解；一幅画，每一部都有介绍的题词；处处充满着理智，借以帮助读者理解，不过这样的作品，虽仍有意思，然已近乎科学的说理之作，艺术意味，将随说理的明白而淡薄起来！”所以，真正的艺术作品，应该“以情感人，被感动者全人格受到震动，而不自知其所以然。如读一首好诗，看一幅好画，常常拍案叫绝，曰好，好，好；然而说不出所以好的理由来，是即全人格受到震动的明证，颇近乎一般所谓直觉。”

有的评论文章引用了普列汉诺夫反驳托尔斯泰的例子，说明艺术作品既要有感情，又要有思想，两者缺一不可。“感情总是受理智、思想支配着的。如果一个人的喜、怒、哀、乐不受思想支配，岂不成了疯子了吗？”

艺术形象是认识和情感的合金，艺术的“理”同艺术的“情”结成一体，体现于艺术形象之中。“周先生不适当地夸大了情感的作用，甚至使情感达到脱离、排

斥、压倒思想和理智的地步。”

还有的文章引用别林斯基的话说明，无论是科学或艺术，它们的目的都在于说服人去认识真理，只是它们所采取的手段不同而已。思想性是艺术的灵魂。艺术作品的价值首先决定于它的思想内容，没有思想内容的艺术作品是不可能有的。

真正的艺术作品之所以能够感动人的感情，归根结底是由于它以卓越的形式真实地反映了现实生活，因此当人们受到感动的时候也就提高了对于现实生活的认识。艺术认识和其它的认识方式一样，也必须从感性认识提高到理性认识。如果艺术认识只能停留在直觉的阶段上，使人受到感动“而不自知其所以然”，那末艺术的认识作用和教育作用也就非常可怜了。

四、关于时代精神问题

周谷城认为“超出模仿的东西，就一方面说，虽出于创作；然就另一方面说，却是广泛流行于整个社会的时代精神。”氏族时代，各种不同的思想意识，汇合而为当时的时代精神，奴隶时代、封建时代、资本主义时代中的各种不同阶级的思想意识，汇合而为当时的时代精神。“各时代的时代精神虽是统一的整体，然从不同的阶级乃至不同的个人反映出来，又各截然而不同，这种种的不同，进入各种艺术作品，即成创作的特征或独创性，或天才的表现。”

在答复姚文元的批评时，周谷城在重复他原来的论点之后说，上引的文章“有两个意思：一曰统一的整体，二曰分别的反映。分别的反映为部分，统一的整体为全体。全体成于复杂众多的诸部分；这些部分彼此是对立斗争的；因此这样的全体，不是什么超阶级的空洞之物。反过来说，部分在整体内对立斗争，无时或息；因此只能分别反映，不能彼此代替。”他并且质问道，

“如果认为不同思想意识不能构成统一整体，亦即部分不能构成全体，那末统一的中国、中国历史、中国文化遗产都将不能存在了”，分别反映的唯一条件，是统一整体；反映的具体表现，在艺术方面的，只要是一件艺术品，“也必或多或少地，反映统一整体的一部分”。

评论文章指出：时代精神无非是指某一历史时期内在某一社会中推动历史前进的精神力量。在历史上，压迫阶级和被压迫阶级、统治阶级和被统治阶级的思想意识从来也没有“汇合成一个统一的时代精神，这一方面是因为它们在本质上互相敌对，无法调和，另一

方面是因为在特定时期的某个社会里只能由一个阶级的思想意识占统治地位，思想领导权是不能与其他阶级分享的。如果把各个阶级的思想并列混合，就必然要否认无产阶级思想的绝对领导地位，否认无产阶级思想和各种非无产阶级思想的不可调和的斗争。

文学艺术作品中的时代精神，是革命阶级改造世界的一种精神力量。它反映革命阶级改造世界的实践的要求，反过来推动革命实践的发展。它是历史变革中代表时代前进方向的新的、革命的阶级、阶层的思想、感情、理想在艺术作品中的集中表现，是一定历史时期广大劳动人民的利益、愿望、要求在艺术作品中的（直接或间接的）集中反映，是革命阶级和广大人民为实现一定历史阶段的主要任务而斗争的精神面貌和它的历史过程在艺术作品中的强烈反映。它深刻地反映了一定历史时代，代表着新的社会经济形态和新的生活方式的阶级力量发生、发展、斗争、胜利和代表着旧的社会经济形态、旧的上层建筑和旧的生活方式的阶级力量腐朽、黑暗、没落、灭亡的这个客观的历史过程。从这个观点看，把时代精神抽象成为超阶级的各种意识的“汇合”，是违反科学分析、违反事实的，它属于脱离阶级分析的历史唯心论，而不属于坚持阶级分析的历史唯物论。

有的文章还指出，拿我们这个时代来说，我们的文艺要表现时代精神，所要表现的也正是无产阶级革命的时代精神，而不是周先生所幻想的无产阶级思想和资产阶级思想合流（即“汇合”）的那种阶级调和或阶级合作的时代精神。时代精神既然同革命阶级改造世界的理想和实践相联系，同人民群众的斗争和利益相联系，那么表现时代精神就要有一定的主观条件。拿我们这个社会主义革命时代来说，就需要：一、具有远大的共产主义的革命理想和无产阶级的革命立场；二、参加社会主义革命时期无产阶级和劳动人民改造社会、改造自然的阶级斗争、生产斗争和科学实验的伟大实践，同工农兵相结合；三、深刻认识当前的社会阶级关系，充满着为实现这一阶段党的政治任务而斗争的战斗热情。每个人所表现的时代精神并不可“截然不同”。必然要有共同的思想，共产主义理想和无产阶级彻底革命精神，就是表现今天时代精神的作品共同思想。同共产主义理想相敌对、同当前阶级斗争、生产斗争的要求相违反的作品，就不能表现时代精神。

五、关于艺术创作的社会作用问题

周谷城认为，艺术的作用“可以勉强分为较大的三项：一曰填补不足，二曰纠正错误，三曰发扬优点。”

“艺术作品只要是体现了真实情感的，都是可以动人的。就这一点说，理想的虚拟的实现，其作用可以是很长远的：一件作品存在几十年，或几百年，甚至几千年；只要它所体现的情感还是人类中可能有的，其感人的作用亦必随着存在，是曰不朽。”“艺术作品之发生作用，在于以情感人：一件艺术品，一方面体现情感，另一方面则动人情感。”所以，真正的艺术作品，应该“以情感人，被感动者全人格受到震动，而不知其所以然。……颇近乎一般所谓直觉。”

批评者的文章在批评周谷城片面强调艺术作品的的作用只是“以情感人”时，一致指出，“在现在世界上，一切文化或文学艺术都是属于一定的阶级，属于一定的政治路线的。为艺术的艺术，超阶级的艺术，和政治并行或互相独立的艺术，实际上是不存在的”“文学从属于政治，但反过来给予伟大的影响于政治。”

认为艺术的作用全在于“以情感人”，否认艺术的思想性和艺术的认知作用。不承认艺术既表现思想，也表现人的感情，这样贬低思想作用，意味着动摇世界观对艺术创作的指导作用，实际上只能削弱艺术作品的思想性和战斗性，模糊和掩盖艺术的党性原则。

人的感情是历史发展的产物，这就决定它必然属于历史的、阶级的范畴。假使艺术作品所体现的情感都是真实的，也不是任何一种真实的情感都是合理的，能够动人的。以普遍人性论为基础的人的共同情感是不存在的，艺术作品的“不朽”也不是因为它体现了什么人类情感的“通性”。衡量艺术作品的价值，只谈其情感的真实性和阶级性，而抽掉其情感的阶级性，就有可能陷入到“人性论”的泥坑中去。

有的文章指出：照周先生的结论，只能有不朽的艺术作品，而不能有不朽的历史人物和历史事迹。既然历史人物和历史事迹一旦获得了成果，“实际的实现”一旦完成，就会通通朽掉了，那末历史科学还有什么存在的必要？艺术作品的社会作用自然不能小视，应当给予充分的估计，但是把它夸张到不适当的程度，是错误的。

有的文章进一步指出，周先生自谓他所用的“直觉”“原意并不含糊”，实际上是很含糊的。它一方面

就是“无差别境界”，用克罗齐所用的“直觉”的意思；另一方面又是“全人格的震动”。照过去中外古今的用法，这种“直觉”从来没有指“全人格的震动”的，既是“全人格的震动”，就有激烈的矛盾，那怎么能说是“无矛盾境界”呢？“全人格”不等于“情感”，怎么能就把“理智”排斥于“全人格”之外呢？实际上周先生所说的“不知其所以然”的“震动”指的并不是“直觉”，也不是“全人格的震动”，而是一种不自觉的或无意识的生理心理反应。这种反应主要是原始的动物性的东西在起作用。

六、分歧的实质

讨论文章除了不同意周谷城的一些主要论点之外，并且指出《艺术创作的历史地位》一文的实质所在。

王子野说：“周先生宁愿采用抽象的心理分析法而不采用阶级观点和阶级分析方法对待艺术创作的问题。这就是我们同周先生的根本分歧”。

陆贵山说：“自我中心说‘是《艺术创作的历史地位》一文的理论基础’。它‘实质上把艺术创作单纯理

解为一种孤立于社会生活之外的、个人的心理活动”。

朱光潜说：“周先生的‘使情成体’的基本观点显然就是‘表现主义’的基本观点而不是马克思主义的反映论的观点”，“他企图把马克思主义的矛盾统一和转化的辩证发展的理论，附会到‘表现主义’的艺术观上去，从而对马克思主义的辩证发展观点和毛主席的《矛盾论》、《实践论》进行了大胆的歪曲。”在叙述了表现主义是西方资本主义社会发展中的一个历史时期的产物之后，朱光潜说，“周先生的‘无差别境界’可以溯源到叔本华、尼采和克罗齐”，“在对情与理的关系的看法上，也还是和一般表现主义派一致的”。

茹行等的文章还指出，周谷城的文章抛弃阶级观点和阶级分析方法，结果会走向资产阶级人性论，否定当代文艺中无产阶级的思想领导作用，否定作为阶级斗争工具的文艺的战斗性，否定作家要深入生活和反映生活，忽视艺术创作的思想性和政治标准，忽视艺术作品的认识作用和社会作用。一些文章都提出了这样的问题：周谷城先生想把艺术创作引导到什么方向去呢？

（集言整理）

关于道德的阶级性与继承性问题讨论综述

《前线》1962年第10期、第16期先后发表了吴晗《说道德》和《再说道德》两篇短文。文章发表之后，引起了学术界的注意。许启贤在今年8月15日《光明日报》发表《关于道德的阶级性与继承性的一些问题》，表示了不同的意见。吴晗又写了《三说道德》（载《光明日报》1963年8月19日）进行答辩。接着，《光明日报》分别发表了李之畦《〈三说道德〉一文提出了什么问题》（载《光明日报》9月21日）、江峰《也谈道德的继承问题》（载《光明日报》10月6、7日）、高仲田《关于道德的批判继承问题》（载《光明日报》10月7日）、汪子嵩《从〈水浒传〉说道德问题》（载《光明日报》10月25日）等文章。《哲学研究》（1963年第5期）也发表了艾真的《关于道德问题的几点质疑》一文，与吴晗商榷。现将争论的主要问题及其论点综述如下：

一、关于道德的阶级性问题

（一）关于道德的阶级性问题

吴晗最初提出“所谓阶级的道德，也就是统治阶级的道德”的说法，后来在提法上作了一些修正，他认为自己并没有否认被统治阶级的道德的存在，只是这个提法有片面性，认为正确的提法应该是：“所谓阶级的道德，在一般情况下，也就是统治阶级的道

德。”这是因为：“支配着物质资料生产的阶级，同时也支配着精神生产的资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是受统治阶级支配的。”这样，统治阶级的道德论在一般情况下，也就成为被统治阶级的道德论，巩固统治阶级的统治了。”

许多同志不同意吴晗的看法，认为“所谓阶级的道德也就是统治阶级的道德”，或者是“所谓阶级的道德，在一般情况下，也就是统治阶级的道德”的说法，都是不能同意的，尽管后面这个结论在提法上较前略有修正，但在实质上基本上没有变化。这个结论只是对前

一个結論稍加限制。

汪子嵩認為，階級社會中的道德總是有階級性的。它或者為統治階級的統治利益作辯護，或者為被統治、被壓迫階級反抗這種統治的利益作辯護。敵對的階級同時存在着，所以，敵對的階級道德也同時存在着，並且不斷鬥爭着。即使統治階級的道德居于支配地位，被統治階級的道德比較隱蔽，但被統治階級的道德決不是消滅了，而是一直存在着，並且和統治階級的道德一直鬥爭着。

劉蔚華也認為，道德的階級性，作為規範道德來說，表現為兩種形式，一是对立階級的兩種道德規範，這種對立的道德規範，從德目到實質都是迥然不同的；另一種是有相同的德目，却有不同階級內容，例如正義、良心、愛人、愛國主義、孝悌忠信，等等。儘管這些道德概念的名稱相同，但是它們所反映的和服務的對象，所包含的階級內容和實質，以及相應的道德態度和行為表現都是不同的。各有各的階級標準。剝削階級所以要把自己的剝削者的道德冒充為全人类的道德，正因為被剝削者也有自己的道德。剝削階級用自己的道德麻痺、奴役被剝削階級，正是為了消除被剝削階級的道德觀念的反抗，這種反抗有大小，但不能說它不存在。

許多同志指出，吳晗提出的這一結論的危害性正是在於會導致否認被統治階級的道德的存在，否認和抹煞被統治階級和統治階級的道德之間的鬥爭。甚至會夸大統治階級的道德，使之成為全民的、超階級的東西。

（二）統治階級道德與被統治階級道德的相互關係問題

吳晗在《三說道德》中提出，“統治階級的忠君敬上的道德和廣大人民的反抗壓迫奮起鬥爭的道德”，是“無比鮮明的對立、具有對抗性的品質”。同時，他認為這兩種對立的道德之間有相互影響和相互作用。他說：“歷史上統治階級的道德論，通過種種渠道，是曾經在廣大人民中起了毒害、欺騙作用，使他們長期以來把統治階級的某些道德論點作為自己的道德來看待，加以維護、執行的”。同時，反過來，被統治階級的道德也會對統治階級的道德起過作用。在統治階級內部，“其中有中、小之分，也有右、中、左之分，有在朝的在野之分，有被信任與不被信任之分，以此，他們之間是有着不同的地位和思想感情的，大部分人和人民對立，有的和人民有矛盾，也有少數的比較接近、

了解、同情人民的”。“他們之中也還有些好人，其中有些好人還辦了一些大大的好事。當然，這些好人是他們自己的階級道德的，但是決不可能完全不被廣大人民的道德所影響，‘在一定情況，一定範圍內’，作出符合於人民利益的事情”。在歷史上也有這樣的情況：

“被統治階級的某些美德，不但曾經表現在統治階級某些個別人物的活動中，而且，概括地說，在理論上也迫使統治階級不能不接受，作為自己階級的美德，儘管這種接受是別有用意的”。因此，“不說清楚這一方面，全面地把兩個階級的任何時期、任何個人都對立起來，不去探索其中某些相互作用關係，也是不好的。”

李之畦不同意吳晗的說法，他認為，統治階級的道德，不可能變成被統治階級的東西，反之也是一樣。“統治階級與被統治階級兩種對立的階級道德之間的關係只能是相互鬥爭的關係而不是別的”。如果說“對立階級的道德不僅對於彼此個別成員有影響作用，而且在理論上兩種階級道德理論也能相互接受。這就是說，對立階級的道德觀之間是互相吸收、互相包含的。”這樣一來，好像“統治階級道德和被統治階級道德，都是由兩種利害衝突的道德規範、準則組成的，兩種互相矛盾的道德成份不僅能夠和平共處於一個階級道德體系之中，而且兩種對立階級道德之間的對立性和階級界限也就自然而然的消失了。階級界限消失了，道德還有什麼階級性呢？道德還成為什麼階級鬥爭的武器呢？它的必然結論只能是全人类的永恒道德論而不可能是別的。”

汪子嵩說：“在階級社會中，統治階級的道德和被統治階級的道德之間，是有相互作用和相互影響的。但是這種作用和影響，首先是矛盾的鬥爭性，然後才能談矛盾的統一性”。“兩種敵對階級道德的鬥爭是絕對的，它們的統一相對的。對立統一就是相互依存和相互轉化。”“相互轉化一定要具備必要的條件。一個階級中的個人可以放棄原來的階級道德而接受相反的階級道德。”“但是，封建社會中統治階級的道德‘忠君’和被統治階級的道德‘造反’，這二者是不會相互轉化的，因為沒有具備必要的條件”。同時，汪子嵩又強調指出，我們決不能把矛盾雙方的相互作用、相互影響簡單地理解為互相吸收對方的“好東西”。因為，“任何一個階級的道德都是有機聯繫的整體。其中作為核心的道德範疇，也就是這一階級的階級利益的集中表現。任何次要的因素都必須受這一核心範疇的制約。所以這一階級不能從敵對的階級的道德中現成地吸取一個因

素过来,就可以作为自己的阶级道德的。”

二、关于统治阶级道德的 批判继承问题

(一) 统治阶级的道德可不可以“批判继承”

吴晗认为无产阶级可以“批判继承”过去统治阶级的道德。他说：“道德是阶级的道德，道德是随着阶级统治的改变而改变的。但是，也还有另一面，就是无论是封建道德，还是资产阶级的道德，无产阶级都可以吸取其中某些部分，使之起本质的变化，从而为无产阶级的政治、生产服务。”又说：“批判地继承是完全必要的。无产阶级若不善于吸取过去统治阶级某些优良的东西，甚至完全摒弃，那末，只有向无产阶级继承，或者自己来凭空创造了。问题是在古代无产阶级并不存在；自己凭空创造呢，也不大可能”。

吴晗认为统治阶级的道德可以批判继承的理由有如下三点：第一、道德不是永恒的、不变的，社会经济状况改变了，道德的内容也就不能不相应地改变。第二、历史上某些民族英雄、革命领袖和其他杰出人物不可避免地要受到民族传统的教育，当时广大人民的愿望、要求的影响，其中也还有些人由于比较接近人民，接受了广大人民某些美德的影响，在历史上作出了一些对人民有利的事情，对当时起过进步作用的事情，其中有些人表现为忠、为义、为节、为勇敢、为勤劳、为朴素等等，看来还是不可一笔抹煞的，是可以批判继承的。第三、道德决定于社会经济状况，这只是一种概括的说法。事实上过去的被统治阶级由于个体生产、分散生产的社会生产状况，无论农民、手工业者都有其自私的一面，保守的一面，只能说绝大部分人具有美德，其中有些人是不具有美德的，有极少部分是坏人。反过来也一样，历史上的统治阶级绝大部分是坏人，不可能具有美德，但是，也必须承认，其中有极少部分人是具有美德的。这些被统治阶级的某些美德，不但曾经表现在统治阶级某些个别人物的活动中，而且，概括地说，在理论上也迫使统治阶级不能不接受，作为自己阶级的美德，尽管这些接受是别有用途的。

高仲田则认为，即使是统治阶级的“某些道德”，

那也是“不可能”批判继承的。因为，“地主阶级和资产阶级的道德，都是为他们的阶级利益服务的，而不利于农奴阶级和工人阶级的。这怎么能谈到什么批判继承呢？”历史上统治阶级中的个别历史人物，他们之所以在一定程度上对民族、对劳动人民作了一些有益的事情，是因为这些人物不可避免地要接受广大人民的要求、愿望的影响。可见，在这里主要的还是劳动人民的道德起作用，而不是统治阶级的道德起作用。由此，也不能得出结论说，我们肯定历史上某些民族英雄和革命领袖，就是批判继承封建统治阶级的道德。高仲田又说：“如果承认过去统治阶级的某些道德可以批判继承的话，那就等于意味着这些道德是超阶级的，即既可以为剥削阶级服务也可以为被剥削阶级服务”。

李之畦也认为：“革命的阶级只能继承历史上两种对立阶级道德中的属于被统治阶级的带有民主性、革命性的优秀的人民道德，而不能继承和人民道德对立的统治阶级的腐朽道德。”

(二) 统治阶级道德中有那些东西是可以“批判继承”的

吴晗认为，诸如封建统治阶级“忠、孝、诚实、劳动、勇敢、刻苦耐劳、雄心壮志”这些美德，甚至是资产阶级的“精打细算、多方赚钱”的道德，都有值得今人吸取的地方。

许启贤否定封建统治阶级有“诚实、勇敢、刻苦耐劳、雄心壮志”等美德的说法，他说：“封建地主阶级是一个不劳而获的剥削农民剩余劳动的阶级”。

“封建地主阶级和他们的思想家，从来也是不把诚实、勤劳、勇敢、刻苦耐劳、雄心壮志作为他们的‘美德’的”。“当然，封建地主阶级为了欺骗人民，也可能提出一些诚实、勤劳、刻苦耐劳等口号”，“但是，封建统治阶级从来没有真正的认真实行过。它只不过是对劳动人民的一种欺骗。”至于“勇敢、雄心壮志”，那只能是封建地主阶级剥削农民、镇压农民起义的“勇敢”和“雄心壮志”吧了。许启贤认为，像吴晗提出的封建道德“忠”和“孝”，那是不能批判继承的。至于资产阶级的“精打细算、多方赚钱”，也不能一般地讲继承。他认为，今天无产阶级批判地继承历史上人民的爱国主义传统和历史上封建统治阶级中的个别民族英雄的爱国主义精神，并清除他们忠君的封建糟粕，从而发展成为今天社会主义的爱国主义，很明

显,这种爱国主义和封建忠君观念完全是两回事。說到“孝”,它实际上是忠君思想在封建家长制家庭成員关系上的一种体现。“孝”是忠的縮影,是封建道德的一个很重要的规范,也是历史上統治階級統治人民的方策,那也是没有什么批判繼承可言的。至于今天我们提倡尊重長輩、热爱父母、奉养父母的风尚,那是批判繼承和发扬了历史上劳动人民尊老养老的优良美德。这种美德和封建道德的“孝”有着本質的区别。

江峰一方面不同意籠統地肯定統治階級的道德可以批判繼承,另一方面,他也不同意采取“不加具体分析、全盘否定”的态度。他的基本論点是:“历史上統治階級道德的基本原则、主要的道德规范,其根本观点,是不能繼承的,应当全盘否定。但是,除此之外,在某一特定的历史条件下,統治階級某些思想家、历史人物所留下的个别思想材料中,有些东西我們还可以借鉴,可以批判地吸取。”

江峰說,封建社会的“三綱”、“五常”、“忠、孝、节、义”,这是完全反动的毒素,是没有什么繼承可言的。但是,对于历史上某些封建統治階級的思想家、历史人物在特定的历史时期所提出的个别道德的思想,凡属在当时起过进步作用、具有人民性,今天又仍有其积极意义的东西,可以批判地借鉴、吸取。如:(1)当統治階級尚处于上升时期,在它活动于历史舞台的整个时期中占統治地位的道德論还没有比較完整的最后形成的时候,由于它与人民群众的根本矛盾还没有充分暴露出来,在反对旧統治階級这一点上他們还有共同利益,这样,当时新兴統治階級的某些思想家的道德論中,有些个别道德原則,在当时曾經起过进步作用,后来这一部分就被統治階級抛弃了(这正是統治階級道德虛偽性的表现),但这其中有些东西對我們现在还有一定的积极意义,我們是可以批判地吸取的;(2)历史上的民族斗争与階級斗争,有时呈现出极为复杂的現象。在面临着外族入侵、民族斗争十分尖锐的年代里,由于民族矛盾上升为主要矛盾,由于反抗侵略在一定程度上也是統治階級利益的要求,封建地主階級中的个别政治家或代表人物,就可能或者从地主階級的长远利益出发,或者从同情与关心民众的疾苦出发,做出客观上有利于人民的事情来,表现出勇敢抵御外侮决

不投降叛变的爱国主义精神与民族气节。这些思想有人民性的一面,是我們可以批判地繼承的;(3)封建地主階級内部又有着不同的阶层,有着复杂的矛盾斗争与派別傾軋。特别是当統治階級面临着外部矛盾与内部矛盾的激烈斗争中所提出的許多复杂問題时,它的不同阶层的人們就会有各种各样的主张。某些个别代表中小地主階級的政治家,有可能提出一些改良主张,以便緩和階級矛盾,有利于封建統治階級長期統治下去。这类地主階級内有远见的政治家中,有人可能提出个别有見解的道德思想。但它还是以地主階級的利益为依归的,所以在繼承这一思想的时候,应当加以批判和改造。

(三)如何“批判繼承” 道德的历史遗产

許启賢提出:“不管封建道德也好,資產階級道德也好,当我们談到批判繼承时,必須首先弄清它的性質,并結合具体情况作出具体分析。决不能一般地、籠統地、抽象地作評論”。

艾真認為,对待封建道德和資產階級道德,必須坚持階級分析,反对抽象的、超階級的繼承。无论是封建地主階級的“誠实、雄心壮志、勤劳、刻苦耐劳、忠”,还是資產階級的“民主、自由”,都是和他們的階級地位、階級利益相联系的,如果忽視了这一点,就会把它变成抽象的东西了。从本質上來說,这些东西和无產階級的道德完全是“兩碼子事”,而不是一碼子事。艾真說:如果認為“无產階級應該‘繼承’和‘吸取’封建地主階級的道德,而不應該和封建地主階級的道德一刀兩斷。这种观点是很成問題的”。

李之畦認為,撇开具体的階級內容來談“批判地繼承”“民主、自由”、“忠、义”等道德概念,实际上,这是“用了抽象的方法,把空洞的道德名詞、術語來頂替道德原則來証明統治階級道德可以繼承”。而“把道德概念和当时的階級实际割裂开来研究道德的繼承問題,只能陷入抽象的繼承和道德永恒論,而不可証明道德的階級性和可變性”。

(智源整理)

学术研究 1963 年第 1——6 期总目录

(括弧内前一数字是期数, 后一数字是页数)

关于学术研究方法論問題的討論

- 历史科学与調查研究……………朱杰勤(2·1)
- 考据的作用……………商承祚(2·3)
- 古代农民战争史研究中的一些方法論問題……………关履权(2·4)
- 科学和科学方法……………杨荣国(2·6)
- 怎样研究历史才能为当前政治服务……………刘节(2·8)
- 資料工作也必須观点的指导……………张磊(2·10)
- 历史研究怎样从客观存在着的实际事物出发?……………戴裔煊(2·11)
- 历史研究方法論的一个根本問題——与刘节先生商榷……………丘志誠 李新华(3·107)
- 研究历史必須运用階級分析的方法……………陈玉森(3·112)
- 經濟理論的学习和研究要为社会主义革命和社会主义建設服务……………梁釗(3·114)
- 正确地總結教育实践經驗, 提高教育科学研究水平……………严永晃(3·116)
- 哲学研究要从实际出发……………严克柔(3·117)
- 思想史研究必須坚持观点和材料統一的原則……………李蔭农(3·118)
- 談談《周易》研究的一些体会……………李鏡池(3·120)
- 經濟理論研究的一些方法問題……………孙孺(3·122)
- 思想遺产的批判和继承标准……………杨荣春(3·124)
- 历史研究中方法論問題的一点体会……………董家遵(3·126)
- 評刘节先生的以人性論为核心的唯心史观……………金应熙(4·1)
- 抽象概念的階級內容例說……………唐陶华(4·104)
- 从“循名責实”看孔子的“仁”——与刘节先生商榷……………丘陶常(4·106)
- 对开展自然辯証法研究的一些意見……………黄友謀(4·107)
- 心理学研究与联系实际……………阮鏡清(4·110)
- 对形式邏輯要概括现代思維的一些看法……………杨蒂蓀(4·113)
- 我看“論”“史”結合……………曾庆鉴(4·117)
- 刘节先生历史观的哲学基础的剖析与探源……………杨荣国(5·1)
- 刘节先生錯誤历史观点批判……………杜式文(5·7)

哲 学

- 过渡时期的階級和階級斗争……………严克柔(1·104)

关于真理問題的几点意見·····	田云光(1·113)
——与陈翰伯同志商榷	
飞跃就是渐进过程的中断(哲学札記)·····	胡汉平(2·47)
正确运用历史观点探討真理的問題·····	杜雷 吳俊光(3·39)
——并与何菲麻同志再商榷	
关于非爆发式飞跃的若干問題·····	黃春生(3·51)
——与吳群策同志商榷	
关于事物发展的螺旋式和波浪式·····	洪汉勇 李树森 林康裕(3·101)
論馬克思主义的階級分析方法·····	张江明(4·11)
关于矛盾的普遍性和特殊性的关系問題·····	伍仁思(4·20)
关于矛盾問題的精髓初探·····	齐云 熊茂生 施蔭民(4·32)
无产階級階級斗争学說的实质(讀書札記)·····	云阶(4·45)
階級分析与科学預見(讀書札記)·····	吳枫(5·86)
关于事物矛盾問題的精髓·····	刘夏帆(5·93)
略論詭辯論的基本特点·····	列兵(6·45)
质变的内容及其过程性·····	柯洛(6·105)

邏 輯 学

再論“邏輯眼界”·····	章沛(1·120)
——并答李匡武同志	
試論邏輯形式的内容·····	林銘鈞(5·76)
詭辯术是怎样违反邏輯規律的(讀書札記)·····	温鴻潮(6·53)

自 然 辯 証 法

自然界矛盾斗争是否存在对抗形式?·····	曾近义(2·59)
-----------------------	-----------

經 济 学

农业在社会主义再生产过程中的地位和作用·····	孙孺(1·84)
略論社会主义大农业的发展道路·····	华敏(1·94)
学习毛泽东同志关于正确处理农輕重发展相互关系的学說·····	王琢(2·16)
論商品經濟的若干問題·····	刘光璞(2·26)
——与于凤村同志商榷	
試論辛亥革命前梁启超的經濟思想·····	姜春明(2·36)
关于“价值决定”和价值規律内容的問題·····	何国文(3·59)
农业与我国社会主义再生产的关系·····	张仲深(3·70)

論海瑞的經濟思想	奕南(3·75)
重工业以农业为重要市场的意义	王安民(4·75)
对“重工业要以农业为重要市场”的一点理解	田璜一(4·81)
論农业生产合理布局問題	吳文輝(4·87)
价值规律与价格运动的关系	陈肇斌(5·52)
——与重进同志商榷	
制造生产资料的生产资料生产增长最快	黄标熊(5·60)
关于农业再生产問題	李小櫻(5·69)
关于价值规律的若干問題	黄明充(6·25)
——与于凤村同志商榷	
也談有計劃按比例发展规律和价值规律的关系	周瑞清(6·36)
社会主义工业基本建設投資經濟效果的主要特点	黄德鴻(6·43)
对劳动生产率計算方法的一点看法	暴奉賢(6·107)

历史学

略論孙中山的社会历史观点	张磊(1·15)
十九世紀中叶的广东天地会	黄廷柱(1·22)
明末王兴將軍的生卒年及其抗清殉节史迹考辨	顧鉄符(1·33)
《周易》的編纂和編纂者的思想	李鏡池(1·40)
墨子的“兼爱”和实利思想	刘节(1·52)
我国历代关于东南亚史地重要著作述評	朱杰勤(1·65)
全祖望在清代史学上的貢獻	徐光仁(2·62)
周代农业生产工具名物考	李白华(2·76)
中国思想史上的“天人关系”問題	李錦全(3·8)
——兼与刘节先生商榷	
論竇建德	姜伯勤(3·20)
——兼論“长乐王”政权与“大夏”国	
孙中山家世源流及其上代經濟状况新証	譚彼岸(3·32)
梁启超在近代中国史学史研究中的影响	师宁(3·103)
論明代里甲法和均徭法的关系	梁方仲(4·49)
略論中日甲午战争中的美帝国主义	谷南(4·67)
論明代里甲法和均徭法的关系(續)	梁方仲(5·32)
突厥汗国的軍事組織和軍事技术	蔡鴻生(5·42)
基佐的历史观批判	蔣相泽(6·57)
关于孙恩、卢循起义的性質問題	董家遵(6·72)

- 关于《大同书》的成书年代問題……………方志欽(6·110)
——与湯志鈞同志商榷

考古学

- 石器怎样发展到铁器?……………戴裔煊(1·1)
氏族的起源及其早期发展……………梁釗韜(4·56)
宋代吉金书籍述評……………容庚(6·81)

教育学

- 容闳《教育計劃》的实质及其影响……………张其光(2·86)
荀子教育思想中的“注錯”和“积靡”……………周德昌(3·99)
从学习雷鋒談榜样教育的几个問題……………何紹甲 吳鴻业 罗宜存 刘振群(5·20)
試論直观教具与运动分析器結合的教学方式对小学低年級学生掌握算术
知識的作用……………郑祖心(5·27)

心理学

- 青少年自我意識的发展与集体主义教育……………阮鏡清(1·79)
实验方法在教育心理学中的地位与作用問題……………陈一百(3·1)

语言学

- 跋唐写本《經典释文》残卷……………方孝岳(1·132)
上古音“晓匣”归“见溪群”說……………李新魁(2·92)

文学研究

- 《文心》短論……………黃海章(2·103)
簡論《敦煌曲》中的“普通杂曲”……………詹安泰(2·111)
批判地对待优秀的文学遺產(学术評論)……………黃达文(4·94)
爱国詩人黃居石……………謝公惠(4·100)
簡評《中国文学批評簡史》……………湯大民(5·101)
艺术創作和欣賞中情与理的辯証关系……………毛軍(6·1)
——評周谷城的《艺术創作的历史地位》
审美意識与創作方法(創作方法札記之一)……………李泽厚(6·8)

图书馆学

- 利用祖国目录学为农业科学服务的若干問題……………梁家勉(3·86)

民族学

土司职称及其演变考释.....杜玉亭(6·98)

其他

关于王兴将军墓葬地点问题的来信和作者的答复.....(5·105)

附《学术动态》目录

(括弧内前一个数字是期数,后一个数字是页数)

- 广东历史学会关于中国史学史的范围、内容与分期问题的讨论(1·93)
- 林振寰教授谈公孙龙子的《指物论》(1·131)
- 广东省哲学社会科学各学会1962年年会开幕(1·136)
- 关于发展过程中部分质变问题讨论的若干论点(2·124)
- 关于部分质变问题讨论的来稿综述(2·130)
- 关锋、林聿时不同意刘节等在孔子研究中的超时代超阶级的抽象分析方法(2·15)
- 前来参加广东学术界年会的外省专家应邀进行讲学活动(2·35)
- 关于图书分类法若干问题的讨论(2·61)
- 广东经济学会年会讨论“以农业为基础、以工业为主导的发展国民经济的总方针”与马克思主义的再生产理论的关系问题(2·132)
- 关于石器怎样发展到铁器问题的讨论(3·31)
- 广东图书馆学会成立(3·38)
- 《哲学研究》第二期发表《论哲学研究要同具体科学的研究结合》的社论(3·106)
- 广东教育界座谈中小学思想政治教育问题(4·55)
- 广东经济学会讨论农业技术经济效果的实质等问题(4·80)
- 方孝岳作关于中国古代语言学研究方法的学术报告(4·86)
- 广东历史学界就刘节的《怎样研究历史才能为当前政治服务》一文观点展开讨论(4·119)
- 广东古典文学研究工作者座谈如何批判地继承文学遗产问题(4·封三)
- 广东师范学院举行第三次科学报告讨论会(5·26)
- 历史学家杨荣国等在汕头讲学(5·35)
- 广东省社联举办自然辩证法研究班(5·100)
- 在广东历史学界关于历史观和方法论问题的座谈会上刘节先生的历史观点受到了进一步批判(5·106)
- 关于“艺术创作”的若干问题讨论综述(6·113)
- 关于道德的阶级性与继承性问题讨论综述(6·117)
- 广东教育界探讨关于学生的阶级教育问题(6·104)

学术研究

一九六三年第六期（总第十二期）十二月五日出版

編輯者 学术研究編輯委员会
 广州越秀北路222号
出版者 广东人民出版社
印刷者 广东人民印刷厂
发行处 广东省广州市邮局
订购处 全国各地邮局

本刊代号：46—3 定价：每册0.50元

本刊每逢单月五日出版