

封面2

李璜譯述

古中國的跳舞與神秘故事

附法國漢學小史

中華書局出版

序

這本小書不過是一篇讀書錄。我願意把他發表了，因為我覺得可以給中國古史研究一個新的觀點——社會學的觀點。

這幾年來，因為有了胡適之，錢玄同，顧頡剛諸先生的努力和提倡，中國古史的研究更表現出一些新的見解來。這些新的見解是有賴於新的眼光；而新的眼光又一方有賴於比較參考的故實，一方有賴於他種科學成績的暗示。近今中國古史研究家之所以敢於較澈底的疑古，也是因為他們讀過了外國史事，而知道人類進化階段，不是粉飾過的中國古史那樣忽然而光華燦爛的。並且考古學在中國地下挖掘的成績，雖然還不多，已經給與中國古史研究家的暗示不小了！

近今社會學追溯社會的原始形式，去尋求社會進化的階段；他所得到的成績對於西洋古史的貢獻不少，尤其是他考察各種「社會建設」(Institutions Sociales) 的構成狀態，而用歸納方法所得到的公律，能給與西洋古史家許多新的眼光和了解。法國格拉勒先生便是用這種新的眼光來求了解中國古史的第一個人。

固然，格拉勒先生，因為中國古史的難讀，不免時有了解錯誤的地方，並且他的論斷有時也不免成爲大膽的假設。但是法國科學家亨利潘嘉賚，(Henri Poincaré) 曾告訴我們，科學的進步是全靠這種大膽的假設的。因為這種假設往往能在前面爲我們發現新的路徑。

社會學的觀點，和格拉勒先生用着這個觀點對於中國古史的嘗試，是能給與我們研究上新的眼光和路徑的，所以我願意介紹了過來。

至於本書篇末所附錄的法國漢學小史及其重要書目，無非欲使國人知道法人研究中國學問的成績及其最近的狀況罷了。

還有一點要說明的，就是我譯 (*La Sinologie*) 爲「漢學」兩字。我所以不譯「中國學」，因爲「法國中國學」這五個字連着讀去，有些不順口。「支那學」三字比較好些，又覺得日本味有點討厭。因此我逕譯稱「漢學」。不過希望讀者不要把這里所用的「漢學」二字誤會爲狹義的東漢，西漢那個漢學了。書中有用作狹義的地方都特別註明了的。

著者 二十一年一月十六日

古中國的跳舞與神祕故事目錄

序	一
(一) 導言	一
(二) 近今社會學家和歷史學家對於上古史所欲解答的一個問題	一一
(三) 古中國的跳舞與神祕故事之內容	三〇
(四) 格拉勒先生的治學方法	八四
附：法國漢學小史	一一三
法國漢學重要書目	一三四

古中國的神祇與舞跳

第一章

一、古中國的神祇與舞跳

(一) 古中國的神祇與舞跳

(二) 古中國的神祇與舞跳

古中國的跳舞與神祕故事

一，導言

民國十五年春天，我在北京大學教書的時候，同事徐炳昶先生拿着馬爾塞爾格拉勒先生（M. Marcel Granet）新著的古中國的跳舞與神祕故事（Dances et Legendes de la Chine ancienne）到我家來說，是大學國學門研究所新得此書，請我代讀一遍；如果有工夫，便請我把書的內容畧爲寫點出來，作爲報告。我當時教課雖忙，然而我立刻便答應了。因爲引起了我的一個很好的回憶。我在巴黎大學的第三年，習社會學，歷史學時，與格拉勒先生最熟，他每逢在巴黎大學教完書後，——他在巴黎大學中國文化講座當講師，——總是約着我和另一位法國

學生名叫麥斯託 (M. Mestre) 的，我們一同出索爾朋崙 (La Sorbonne) 一路譚着，從聖米舍爾大道 (Bd. Saint Michel) 經過觀象台 (L'Observatoire)，直到他家門前，立着又譚一會，纔各自分手。我們所譚的大半是古中國的神秘故事和古希臘神話的比較；我譚一個古中國的神秘故事，克拉勒先生或麥斯託同學必定舉一個古希臘神話來附會其說。他們談古希臘神話時，我也必得要瞎扯一些古中國的神秘故事來比附。我們談來津津有味，歷一年而不衰。除了古希臘和古中國的材料而外，我們還選擇許多近今所謂野蠻民族——特別是圖騰部落——的風俗考察得來的材料，來一同比附。古希臘的這類材料是經過前人的整理，很好取材；至於古中國的和野蠻風俗考察所記述的便不然了！我們必得在雜亂無章的中國古書和風俗考察裏去沙中淘金。讀

中國古書最不容易：第一怕被「偽書」所騙，其次是每件事都被無聊的儒家用主觀粉飾過來，容易使你忽略誤會。幸好我們有了一個較足自信的讀書和解釋的方法，（這個方法容在後面詳述）然後纔得着一些很貧弱而差足自信的古中國的材料。至於野蠻風俗的材料到很豐富——近五十年英美社會風俗學家人才輩出，成績甚多——但一樣的難於鉤取，也是怕爲考察和敘述者主觀和粉飾的文辭所騙。我們的把握不夠時，我們便去找馬爾塞爾穆司先生（M. Marcel Mauss）。

穆司先生是一個社會學家，比較宗教學家，年歲很大，著書甚多，已是一個世界知名的學者。我們從穆司先生講學不久，便感覺到先生是一個絕頂聰明的人：他一面整理別人得來的材料，一面便立刻有新的發現。用中國話贊美他，便是此人天生穎悟；用外國的贊美法，便是他有

「明敏的精神」(esprit de finesse)本來一個科學家單是靠所謂「幾何的精神」(esprit de géométrie)細密而有秩序是不夠的；他必得要在明確整理之後，心思能更進一步，然後纔有新的發現。不過這個更進一步，必須天賦中有相當的穎悟，一點也不能勉強。不然，科學家是很多，而科學發明家却不甚多，就是這個道理。

一次，我與格拉勒先生和麥斯託同學把我們讀山海經的成績向穆司先生談，他聽了半天，忽然說道：「這或者是中國古代的「扮像跳舞」(danse mimique)的圖解啊！」這句話狠能給我們以新的眼光，從此後，我們讀山海經，便時時有新的發現了。因此使我不去聽穆司先生的課。穆司先生在巴黎大學高等研究實習院 (Ecole pratique des hautes études) 比較宗教學系授課。這裏面純是研究的性質。穆司

先生的大餐桌上不過四五個學生，麥斯託同學已早是入座之賓，我報名聽講，并且自認了一個研究的題目（我的研究題目是中國苗羅民族風俗的社會學釋義），經穆司先生批准之後，我便開始聽講。在大家本着所研究而由穆司先生指導外，穆司先生還每週格外講一點鐘，他的講演題目是「波爾打吃」（Polstach）。甚麼是「波爾打吃」呢？這是一種較進化的野蠻風俗，最近纔由社會學家注意到的，這是一種由競賽的交換方式而互爭雄長的辦法，或用破壞的方式，或用建設的方式。兩個部落互爭雄長時，便來一個「波爾打吃」：如果用破壞的方式，便是這個部落竭其所有的拿出一種東西，那個部落也竭其所有的拿出一種貨品，同時比較着，拿來燬了，以誇耀大家的資本雄厚，比不上的，便應該投降。譬如這個部落拿出五千張爛草蓆來，一把火燒了；那個部

落便趕快要拿六千頂爛草帽來，一把火燒了；不然，便立刻坍塌，只好投降。如果用建設的方式，便是這個部落請那個部落赴盛會，極其繁奢，如果赴會的部落回答不上請客的部落的人情，便也算失敗，只好投降。這個辦法，方式甚多，意義也很多，難以盡述（後面再詳釋其意義）而穆司先生一一加以分類，而釋其意義。我們聽得這種爭霸的方式，說他野蠻，其實文明，真個有趣！

「波爾打吃」既引起我們無窮的興會，我和麥斯託同學便常常在中國古書裏來尋尋看，有沒有「波爾打吃」的痕跡？特別是在春秋戰國五霸七雄的時代去尋。格拉勒先生告訴我們：他也正在研究中國封建王朝的起源，和所謂「霸權」（Hégémonie）之所以發生。他說：「爭霸方式自然都不能外乎「波爾打吃」，然而我們不可一味在春秋

前後去找與現今野蠻風俗同樣的事件記載；即使有同樣的，也爲左邱明這類自作聰明的人所忽略了。我們還是放開眼光，取幾件我們認爲有意義可尋的材料來詳加研究，從各方面去尋求中國封建成立的意義罷。」我們於是選出幾個有趣味的材料：如「儺」便是一個。（鄉人儺，孔子朝服立於阼階。）儺是古中國最有意義的一個風俗，從天子以至於庶人都要玩這套把戲，俗稱「打鬼」，內容甚是鬧熱，有扮像跳舞，有祝詞歌謠，在格拉勒這本書的第二卷第一二章內便提及到儺，而釋其意義。我記得十四年冬我在北京大學曾講演過這個「儺」的意義及其變遷。講演稿被學生拿去便弄失落了。顧頡剛先生曾向我要過兩次這篇稿子，但我終未索回來。等我談到格拉勒本書第二卷第一二章時，來多談一談，藉以答顧頡剛先生的雅意，并求他指教——「儺」

的紀載見於史記漢書及各志書，子書集部隨處可得，他的材料頗豐富，足供研究。此外還有孔子的「夾谷之會」，這段有趣的故事，也費了我們許久研究的工夫；還有伍子胥的故事，是一個好題目，夏禹王的故事，又是一個好題目。我們在這四個題目上面——讎，夾谷之會，伍子胥，夏禹王——足足費了半年的工夫去研究。隨後大學考試快了，我預備試驗甚忙，方才把他擱下。試驗不久我便回國了。紀得回國之前，同麥斯託同學，到穆司先生家辭行，并呈繳那篇關於苗羅風俗解釋的論文，穆司先生叮囑我親往貴州雲南去考察苗羅風俗，并親筆爲我寫了一些考察半開化民族所應注意的事，和所應發問的話（Questionnaires）——種爲學術而希望後進努力的誠意，使人感動萬分！至於格拉勒先生，則希望我的地方更多了！

那知道一入國門，便要爲吃飯而教書，要教書便要將就大學生的程度，去編講義。教了十幾點鐘，編了兩三種講義，便無時間研究自家所好研究而應研究的了！

那一天，徐炳昶先生忽然給我這本書看，我把內容目錄一翻，我們的難，我們的夾谷之會，我們的伍子胥和夏禹王都在目錄上，我很高興，所以立刻便答應北大國學門研究所作這篇讀書錄。不料人事變遷很大，這兩本書放在行囊內，隨我自北京而四川，自四川而上海，到今天已是兩年，纔有工夫取出細讀一遍。讀後使我不能不佩服格拉勒先生用力之猛，一部七百多頁的書，用中國古事作材料，在我們別後一年，便出版了！（歐美人讀中國古書，恐怕是世界上最難的一件事了！）因此我更不能不做篇讀書錄藉以酬答他的努力，並且把他的治學方法寫點

出來，也或者於中國國學界，有些補益。

本着這個意思，我這篇文字便分作三大段來寫。第一段先陳述一下近今社會學家和歷史學家對於上古史——特別是有史以前所欲解答的一個問題。因為假使不先述說這一段，我們去讀格拉勒先生的這部書時必定莫明其妙，要驚怪著者未免太好奇，來在中國古書裏找出那一些鬼事，加以考証和解釋，真沒有多意義了。這一段敘述了，我們知道一個科學家對於一些細小事物，去窮年累月，鑽研不已，不只是動於好奇之一念，而他是對於一個大前題，要求解答，或至少可以幫助來解答的。——我們從來不相信一個科學家的研究動機完全是無所謂，而只是出於好奇之一念。在第二段上，我們再來將格拉勒全本書的內容分卷分章略述一過，在這裏，我本着求真的態度，把格拉勒先生對於

中文的誤解，和對於引用的過當處，也就我個人見得到處，加以糾正。在第三段上，再談一談格拉勒先生治學的方法。同時略及近今法國的一些漢學者 (*Sinologues*) 的治學方法，這是值得我們去注意的。

一、近今社會學家和歷史學家對於上古史所欲解答的一個問題

我們知道社會學家盡力所欲得到的是不外兩點：一點是社會進化的公律，一點是社會行爲的關係。對於這兩點的研究，自社會學創造者孔德 (*A. Comte*) 以來，便是這樣分開致力。近今社會學家雖不盡適用孔德所給與的「社會動學」和「社會靜學」 (*dynamique sociale et statique sociale*) 這兩個名辭，但是他們的研究仍是跳不出這個範圍的。關於社會動學的研究——就是尋求歷史社會的進化，——社會

學家往往好用「溯源法」(Methode geneitique)要去看社會的原始形式；因爲不從原始形式下手，如何能得到社會進化的全體階段呢？但是——從原始處着想，而歷史的記載便有限了，便不能給與社會學家以圓滿的材料了。譬如政治社會罷，埃及古史一開場便是政治組織很完備的樣子：一個「法拉宏」(Pharaon 埃及古王通稱)在上，政權集中，號令嚴密。如何致此，頗難解答！又譬如家族社會，羅馬古史一開場便是家族組織非常完密，宗法制度井然有理，亦如同中國古史，對於宗法社會及封建制度以前之社會狀態，頗難得個大概的形式。在此種情景之下，不但社會學家不能滿意，就是歷史學家也難以安心。因此歷史學家便在地下去掘，便靠地下的陳蹟，來證明有史以前的存在或補充有史後不完的缺處，社會學家便在野蠻社會去考察，去實地考察這些準原始

社會的組織和變遷，以便來補這種歷史知識的缺憾。但歷史學家的這種地下掘土，和社會學家這種野蠻考察，雖是同樣的要尋求歷史社會最古的淵源，同樣的努力解答一個問題，補這個缺憾，而在起初，歷史學家總不承認社會學家的努力為有效的，總覺得近今野蠻社會與有史以前的未大開化的我們社會沒有甚麼關係。因此兩方面便各行其是，各得了些成績。這兩方面的成績既加整理之後，於是不能不令歷史學家要與社會學家合作了！因為社會學家的成績恰恰與歷史學家可以互證而事理益明，成效益彰，特別是在埃及古史上面。法國埃及古史專家穆爾勒 (A. Moret) 曾在埃及之神秘 (Mystère égyptiens 1913) 書中道：「在十五年前，埃及的專制王朝，對於我們，呈現一種啞謎的狀態，使我們無法去解釋他，好像寓言上所說十萬大兵從玉帝頭上跑

出來一樣。在紀元前二千八百年，這個埃及王朝便好像齊齊整整一下子的成立在那里。後來經穆根（J. de Morgan）美國考古搜掘名家，著有埃及及來源之搜求之搜掘，使我們更向來源處去，一直到了埃及的新石器時代，纔知道在埃及成立統一王朝以前，曾經是許多部落分立，各有其神，各有其長，并且每個部落都各有其用禽獸類（鷹，犬，蝎子，）或草木類（蘆，櫻，竹，）來代表的不同標幟，與近今社會學家在野蠻社會所見的圖騰社會旗幟相類。『穆爾勒在原書上并且說道：『這個狠可驕傲的埃及王朝，在入歷史紀載之前，既有狠遠的歷史在黑暗的背後……既由我們尋到遺跡，知道這個以前是各部落分立的，不但不彼此聯絡着，而且互相仇視的；不但不是絕對專制，而且是某種意義的民主共和的；是由這樣的圖騰政治纔逐漸變化成貴族政治，由貴族政治

纔變化成王朝專制。這個變化究竟經過若干年歲，這個圖騰部落是如何的成立和活動，是否完全與現今社會學家所親見的圖騰社會變遷一樣，那便有待考證了。『穆爾勒雖然尙未能定奪這個變遷的年歲與活動的狀態，但他已明白承認埃及是經過圖騰社會而到王朝的，因此他在一九一三年便與法國社會學家大衛（G. Davy）合著一本埃及古史，名叫：圖騰部落到統一王朝（Des Clans aux Empires）。

穆爾勒和大衛雖然這樣的合作，而一般歷史學家本着懷疑的態度，尙不認爲這樣類推的辦法爲可靠；他們認爲或者埃及的政治社會原始進化有這樣一段，可以與現今野蠻社會在這個階段上的相比擬，而不能因此便推論到各個文明社會的遠古都也有同樣的這一個階段。社會學者也本着求真的態度，在在聲明，這在他們也不認爲是絕對

的，他們還是願意多得事實，從歸納方面來下斷語。因此他們希望考古學家不斷的在各文明民族居住地去搜掘遺跡，一面自己也竭力在古民族的古史上搜求證據。——於是許多社會學家又兼做歷史學家的工作了。

中華民族是歷史最古的民族之一，當然不能輕輕放了過去。如果在中國古史裏也尋出圖騰社會的遺跡，豈不對於這個大問題有很大的貢獻。因此著這本古中國之跳舞與神秘故事的格拉勒先生便有意於此，而這本古中國之跳舞與神秘故事的結論，也就不外此了。

然則圖騰社會的內容如何？由圖騰社會變化到貴族政治，王朝政治社會的經過如何？這里我們也應略提一提，方纔對於格拉勒先生書中的用意處看得出來，否則我們不免對於此書識其大意而已。

甚麼叫作圖騰部落 (Clan totemique 譯文係嚴復所定) 呢?

國名社會學家涂爾幹 (E. Durkheim) 曾下個較完備的定義道：「一大羣人，彼此都認為個個有親屬的關係，但這個親屬關係不是由血族而生，乃是同認在一個特別的記號範圍內，這個記號便是圖騰。」圖騰是一個木牌或旗幟，上面畫一個生物或非生物，最常見的是畫禽獸類或草木類，一羣人大家承認他們的祖先便是這個木牌上畫的東西，同時這羣人的全體名稱也叫作這個東西。如果一羣人的圖騰是狼，這一羣人都相信他們的共同祖先是狼，並且覺得在他們每一個人身上都有點子狼味。因此他們每每自稱：我們是狼。

圖騰部落的定義知道了。我們還當知道他生活中的特點在那里？這個圖騰部落，既不是真正血族的自然集合如家族，又不是生長一地

如農村聚居（圖騰部落多半在遊牧時代），這樣的烏合之衆，而能有嚴密的組織，較之近世政治社會還要賞罰嚴明，秩序不亂；這里，我們該當注意由信仰而生的生活特點了。這個特點，便是一種禁忌（tabou）。

——一個狼圖騰的份子絕不能傷害狼，有傷之者則必處死；一個狼圖騰的份子絕不能與同圖騰的結婚或苟合，有犯之者則亦必處死。而鄰近的犬圖騰則可以大傷害其狼，雖被狼圖騰中人看見了，也毫不加怪。因其不同祖先，便無責任可負。因此狼圖騰的份子與犬圖騰的份子，無論苟合與通婚，皆不禁也。但是這種同圖騰的禁忌動輒處死，這種樣的法律責任，可以施之於無知識的孩子們嗎？在這里，又有一個特別辦法了。凡爲圖騰中小孩子到了某種發育程度時，便要行一種儀式，這個儀式好像古中國的「冠禮」和基督教的「受洗」。小孩子被引到一個

平常不能到的「聖地」由長者拿出一個神秘物件來（石頭、木片或其他），令小孩子看了，又由長老述給他一些神話；然後令小孩子舉行一種儀式，如果是狼圖騰的孩子，便叫他學狼的樣子，做狼的聲音；做了之後，又在小孩子身上取一點血來抹在這個神秘的物件上。於是禮畢。這個儀式行了以後的孩子便要開始負一切禁忌的法律責任了。

據許多社會風俗學家這種同樣報告，我們上面的述敘上，可以看出圖騰部落的生活有三個特點：第一個消費上的禁忌：牛圖騰自然不能食牛，犬圖騰自然不能食犬。第二個是男女上的禁忌，牛圖騰不能自相婚配，而必求夫求妻於牛之外。第三個特點是法律負責之鄭重，孩子必須受過一種神祕的儀式。因為有了這三個特點，部落彼此間便又生出三種必然的生活狀態：第一個是部落彼此間強迫的交換行爲。既

然牛圖騰裏不傷害牛，而牛是必定滋生不已，幾年幾十年之後，恐怕要成了牛的世界了。而犬圖騰也當然有這個恐慌的。因此之故，圖騰部落間便成立一種強迫交換行爲，以牛易犬是犬圖騰與牛圖騰約定了，每若干時期要必定交換一次的。第二個是交換女子或交換男子。圖騰部落有女系制與男系制而交換的方式當然也就不同；不過一部落內的男女既禁止配偶，則終非與他部落交換不可。而這個交換也如牛羊，是一羣一羣的輸入或輸出。第三個是部落內份子對於信條負責，都須經過一種複雜的典禮儀式，則異部落當然不在負責之內，而信仰雖不同，衝突到反少，不似普通所想像的文化最幼稚的兩民族彼此隨時仇視以至互相殺戮的。

圖騰部落的生活特點，與其部落間的相處情形，我們於上述可以

大概見之。不過還有一點應爲我們所注意的：這種家族組織而又兼政治組織的圖騰社會，他的政治權是不握在任何人手裏，而有全民平等的共和意味。我們在最初的圖騰社會裏，尋不出首領的地位，因爲全社會的份子都彼此視爲兄弟姊妹，一律平等，而一種神力所謂「馬拉」(Mana)的又大家都認爲人人身上皆同等具有的，則所謂假神力以服衆的巫王也無法產生。因此這種政治社會的政權不握在任何人手裏的，酋長和英雄的王子都還未能在這裏便產生出來。

這是在何時纔發生個人掌握政權的現象呢？據近今風俗學家考察，這是在農業時代的初期，部落有了定居，農村快要完成的時候，我們知道在古史上——特別是在猶太的古史上，——從牧畜一入農業時代，宗教，政治及一切社會風俗的變化很大。古猶太的英雄首領 (Juge)

便在這個時候產生出來。近今風俗學家考察澳美兩洲的圖騰部落，剛到了初期農業的生活，便發生兩種社會生活的變遷：一個是早是女系制的多變成男系制；一個是地方中有了首領的地位，而圖騰神力的權威，轉移於首領個人，相傳一兩代，而有統系的神話便成立起來。

但是這個首領制忽然產生出來，政權由非個人的到了個人的，這樣大的一個政治社會的變遷，我們不可不畢知其環境一步一步所給與他的可能性。這里，據近今社會學家考察，有四種現象是應該為我們所注意的：（一）從遊牧的圖騰部落變成農業的地方部落的時候，同時所有權的轉移便漸漸成爲相續權，因此權力便易隨着男系化與地方化，而集中於一家以至一人。（二）在這種權力尙未集中而待集中於一家一人的時候，不免發生競爭，於是新生一種奇特的契約行爲，來解決

這個競爭的糾紛這就是「波爾打吃」(Poltatch)之所由發生。(就是我們在前面略述過的爭霸權的幼稚方法，等在下面再來詳述。)(三)從這個爭霸的方式，而首領漸漸分出階級，於是封建的形勢漸成。(四)在真正成爲封建政治以前，由「波爾打吃」的結果，各部落中便發生一種特殊階級，社會學家稱之爲「祕密神社」(Confrerie)，這種祕密集合漸次擴大，握着政權，成爲貴族政治，以漸次的變成封建的王朝。

根據社會學家歸納風俗考察而得來的這個上面結論，我們知道由圖騰部落的政治變化到封建王朝的政治，這中間有^二三個要件：一個是經濟的要件，即農業生活之成立。一個轉移方式的要件，即「波爾打吃」的辦法。一個是中間交替的要件，即「祕密神社」的組織。初期農業生活之內容及其影響對於我們，容易了解，不待解說，我們在下面還

不能不解釋一下的，便是「波爾打吃」和「祕密神社」。

「波爾打吃」我們在前面畧為述過一下，現在來說明他的意義。波爾打吃是一種意義很複雜的社會建設（*Institution Sociale* 這個社會學上的專門名辭很不好譯，我們一向譯作社會建設。）他同時有宗教的意義，又有法律的意義，又有經濟的意義，又有社會和政治的意義。他有經濟的意義，因為他本來是一種經濟的交換行為。他有社會的意義，因為這種交換行為的是爭着頭銜，得到首領的地位。他又是宗教的，因為他的儀式完全是宗教的；便憑這種宗教性，纔生出了強迫的力量，也憑這種宗教性的儀式，纔令初民駭服。他又是法律的，因為在部落內的波爾打吃是有一定期間和一定程序，而不能稍加懈怠或錯亂的。他又是政治的，因為部落間的這種交換行為往往是一種政治手段。總之

波爾打吃這種交換行爲的用意，是在用貨財的數量和儀式的隆重，把對方的人壓倒，而在己方得着首領的地位，在對方負着契約的行爲。（波爾打吃的各種事實甚多，這裏不能詳述，可參考 G. David-Léa Léa

foi jurée 1922 Paris）

至於「祕密神社」是一種宗教式的祕密結社，是我們在初期農業社會裏發現的最初貴族統治階級的組織。一方面，這個組織，比較圖騰社會的組織，他表現出一種政治權集中和統一的進步現象；所有神社的份子不一定是同一地方同一部落中人，而彼此也不再認爲有親屬的關係。這個組織是第一次使我們看見在組織內分出階級來，所有份子都不似圖騰社會裏那樣一律平等，而神社中有首領以下若干階級，每個份子升一級有一級的手續；首領的地位是不可驟企，而要經過

若干宗教的儀式過程的。

神社是如何成立的呢？據近今風俗學家的紀載，照着他們所考察的部落中傳說，大抵不外是這樣：某個時期，部落遇了災害，天災或人禍，於是有一個祖先（本來在圖騰時代是無所謂某一個祖先的，這已是神話成立，而圖騰衰息後的話）忽然遇着了神人，在較長的時期內，這位祖先是與神在一塊兒，過了些時又回部落裏來，成立神社，聚集一部份人，同着這個神話和一些魔術及宗教的（Magico-religieux）本領，便成功統治階級，而政治權從此便集中於少數個人之手了。

「秘密神社」與「波爾打吃」的關係又在那里呢？據風俗學家言，一個人要加入秘密神社，必得經過波爾打吃這種手續，質而言之，便是要經過一種貨財的交換行爲。因此波爾打吃便成爲秘密神社中時常都

有的一種儀典。

原來在神社所依據的神話裏面，便已有很鮮明的波爾打吃的意味。我們試去考察這類神話，十個中便有九個都是下面這樣的故事，部落到了飢荒沒有生存希望的時代，忽然其中之一人失蹤了，他去與神同住去了，這個神都不外山神海神和林神，他們的能力是能給人們以豐富無比的食料——魚，獸和菓子類。這個失蹤人不久回來，仗着神力，很神祕的得着多量的魚或獸，便把全部落的饑饉救了。從此以後，他——失蹤的人——便成爲一部落的英雄首領，而全部落仗着他，也就再無飢荒之憂了。神話是如此，我們一解析，便立刻可以看見這個最初首領的地位是用貨財交換得來的，是以多量的飲食來取得首領的地位。並且這個首領一向是在部落裏盡他的供給糧食的任務；他有神祕的

漁獵之具，他能得多量的漁獵品，他的社員的身份地位，也在這個本領和工具上定。并且這個神箭或神網所取得的魚或禽獸都具着一種神力，如果把這種具有神力的東西吞在腹內，則人們便具有神力了。

神話這樣的功用，既由神社代表着，這個神社便自然主持這部落的一切了。神社的首領不但時常在部落內做波爾打吃，特設盛會，分配食品，而且把別部落的人也招來赴盛會，以使別部落人驚奇眩惑，而服從了他，於是漸漸的一部落的首領便成了幾個部落的首領，他的神話的功用也就愈傳愈廣，信徒愈多，因此他的魔力也就愈來愈大了。如果部落間有兩首領爭霸，他們倆便彼此各顯神通，各來一個波爾打吃，比賽比賽。比賽的結果，貨財不足者投降貨財豐富者，契約既定，毫無更改；而勝者的疆土日闢，魔力無邊，儼然稱霸為王，臣服一方。——在美非澳

三洲風俗學家所考察的現象大抵如此。

.....

據這一段所述，圖騰社會，波爾打吃，祕密神社，這三種社會建設，便是格拉勒在這本古中國的跳舞與神祕故事書中所欲發現的。格拉勒在本書結論曾這樣說：『中國的古史不能給人以多少信用。他幾乎全部都被漢朝學派競爭，拿來做思想和理論的背景時，把他修飾過或假造過了。我們一方面很應該留意中國文學的經傳 (Traditions litteraire) 他把孔子那個時代的中國已粉飾成孔子文化的中國，文物燦然，理想超越，殊難置信。他方面我們覺得很重要，這些民間的傳說 (Traditions vivantes) 對於同時代的敘述，他所表現的中國文化却比文學的經傳上要野蠻一些，神話，歌謠，個別的精神，創造的力量，都在這裏是很豐富』

的——我堅強的相信圖騰社會，祕密神社，波爾打吃這類社會建設是從孔子以後纔大部分消滅成爲過去的；我并且相信那種封建朝代的貴族爭鬥，在紀載上是說得很短而且很快，其實他應該有很長遠的變化；我相信應該把封建鬥爭的前半時期算得長一點。我相信或者在孔子文化以前，中國有幾個與孔子文化截然不同的文化。（文見原書第六一九頁）

格拉勒是要在這裡尋求孔子以前和孔子時代與孔子文化截然不同的中國文化。——這點主旨明白了，我們在下一段來敘述著者本書的內容。

三、古中國的跳舞與神秘故事之內容

本書出版於一九二六年，由巴黎亞爾岡書局（Librairie Felix

Alcan) 發行，彙在該局所出「近代哲學叢書」內；書凡七百一十面，分上下二冊，價一百二十五弗郎（合中國二十元，算是法國書之貴價者，因書中時夾有中國字，排版與校對皆特別費手續也。）現在先將書的目錄譯在下面，然後再分割其內容：

古中國的跳舞與神祕故事目錄

導言

第一卷 殺舞人與首領以祭

本卷總論 爭霸時代之權威樹立——春秋時代之史事

爭霸

爭霸時代之權威

稱霸的原則與衰落的原則

第一章 獻俘

戰勝

用人于亳社

投降儀式

誠

第二章 殺首領以祭

如何去建立一個王家的聖地

吃與不吃他的同類

樂從與厭忌

第三章 殺舞人以祭

夾谷之會

夾谷之會的紀載——紀載先後的變遷——歷史與神傳——

一個歷史敘述的編造——舞人償罪，作首領之替身

鶴舞

第二卷 新的秩序之建立

本卷總論 空間時間兩範疇之功用

空時範疇功用之說明

第一章 驅除鬼怪

新德：新時

新的秩序之開展

舊德之失効而被黜——新的空間時間概念之成立——新的

世界之整理——被驅鬼怪之跳舞

新舊權力之推移

被驅之鬼：宰相或世子——新首領之危難試驗——舊首領之

退避

第二章 蒙面具之跳舞

一歲之神的迎送

十二獸之跳舞——十二月之神與五行之神

冬，退休之季

角技，面具，態度——死季與死人之季

第三章 媚神之劇

天子巡狩

防風之舞及其被殺

封建盟會與神祕角技

聖地與獸舞

蚩尤之舞及其被殺

天子與其敵角技——百獸旗幟與祕密神社之跳舞

競走與夸夫之被殺

夸夫與日角技——禽獸之精與王朝之德競射與殺鬼之弓手

太陽戰敗與世界之整理——旗幟之佔有

第三卷 殺英雄以祭與王朝之舞

本卷總論 王朝之建立

王朝建立之說明

第一章 周公之獻身於神

男權與女權

郊外之祭

第二章

商朝祖先之跳舞及其獻身於神

一、伊尹，商之護國之臣與空桑故事

一個護國之臣如何的存在與死亡——如何的天生護國之臣——空桑，暘谷，王家之鼓

二、成湯與桑林

四方之樹與四城之門——宋王之聖地——湯之獻身於神

——桑林之舞

第三章 夏朝祖先之跳舞與其獻身於神

一、禹自獻於黃河

二、禹之跳舞，水之戰勝者

大禹之工作

改革世界之鑛工——金工之陰陽配合

大禹之鼓，

夔，跳舞之師亦金工之師

鷓鴣

鷓鴣之鼓與鎔金盛會——鷓鴣爲鎔鑄者之神禽——反

射之力

禹步

獨脚舞

熊舞

屬性之糾紛——裂石與踏石

錦雞舞

如何生雷——如何生英雄

享，獻，權威

結論

.....

我們看了這個目錄，覺得奇奇怪怪的，好像著者有意附會造作一樣，其實著者在導言一開始，便道：「我不願帶着過錯去修改而成一個中國的故事。這些故事，支離破碎，已成文學斷簡，要想用正史搜集的材料，或者已無多大的價值，所殘餘的價值便只在這些被人不了解，而曾經混亂過，剪裁過，損壞過的片段材料。這是一些補綴詩文的殘稿；但欲

知中國封建制度之所從來，我們在現在却只能靠這一點子遺產了。材料是如此其貧乏而可貴！我不能不去試用他。——但我是願意將他表現出來；只是用近今社會學的眼光去將這已破碎的故事遺跡分析一過，使我們能夠想像古中國之宗教儀式的跳舞和神祕故事的情節罷了。這個本身的價值如果被認着了，我們便可想像侯王政治建設以前之中國社會狀態，機械知識，人物活動。因此我有此書而命名爲：古中國的跳舞與神祕故事。（文見本書第一面）

於此可見著者不但不是有意附會造作，而且取材也很謹慎。不過著者一向在中國古史上有兩個從紀載推論得到的假設（Hypotheses）——我們必得先將他這兩個假設明白了，我們纔能夠往下讀他的這部書，因爲這是他立論的起點。他這兩個假設是：（一）在古典書籍所詔示

的古中國城市生活，他的貴族式的風俗，宗法式的家族，宮庭式的生活種種狀態之外，古中國還存在有一種鄉村生活，其風俗習慣也有定規，而却與前者儼然兩樣：這是第一個假設，在著者的另外一部著作名叫中國之古節令與歌謠 (*Granel-Fetes et Chansons Anciennes de la Chine 1919*) 中曾以詩經証之甚詳。(二)這兩種文化——城市的與鄉村的——既如此其不同而且有時相反，則古中國或應有一度大的外族侵略，而城市文化之建設當歸之於侵略者：這是第二個假設。不過著者對於這第二個假設，不似前一個有把握，因為前一個是言之有據，而這後一個不過設為立論的起點，而是由推理認定的。一個歷史學家或社會學者當然不能完全滿意於推理的認定，所以著者在本書中二十三面上這樣說道：「一個侵略者的假設，這個侵略者的文化遂將古

中國社會組織改變了，這樣說法或者給歷史研究一個起點。但其實他又將探討的範圍截斷了；有趣味的問題本來應該是或者從事探討王侯權威是如何的建立。在這裏應該去解釋兩個空間相續的一些變動；這樣去辦，必然的會落於理想派的安排方法。（如果要這樣去解決問題，除非我們手中已經得了很明確的統計的材料，然後纔算是實証的，而不是理想的；否則難免終久在兩頭補綴的想像中去求解釋。）或者從事第二種辦法，溯源的追求，還是難免理想派的安排；因為他是去把一些外貌好似連貫的史事，用邏輯的推論，把他弄成一串罷了。這兩種辦法都會犯同樣必然的錯失……：統系之念解釋一切（Systemes qui expliquent tout）。至少，野心是不管事實的，懶惰的而且迫切的，他便會將兩個題日用粉飾的筆墨，強行配合起來，毫不疑惑的便把他當

作特別而且引人入勝的東西陳列出來。這種態度——創做新奇與真實的態度——是於學派的鼓勵有益處，他可以使人去拋棄舊日學派的關係和繫戀，而另外去從事新的努力。但我們漢學者的態度不是這樣。我們一到歷史的統系的解釋方面，我們便明白的立在兩條路前去求選擇；或者去研究一社會中的建設，那便專於靜的解釋，而不去尋動的變遷；或者要去尋求動的變遷，所謂考究淵源的時候，那便手中要先有合乎真實條件的史事材料。此所以在這裏我的問題是這個：用何種方法，我們能夠先得到一些材料，他可以告訴我們以封建社會建設和他連帶而有的社會建設所以成立的事實和條件？（見原書二三至二四頁）

我們現在知道著者的假設和論點，我們可以明白他第一個假設

是從史事材料歸納而來，第二個假設是由第一個推理得來，不過著者只認這第二個假設爲暫時的作爲歷史研究的一個起點，因爲在未得充分的材料以前，著者是不輕於應用溯源的方法；他在這本書中，只是想得一些可以表示出封建社會所以成立的條件這類材料罷了。但這類材料是很難直接的搜來，所以著者說：「在中國，對於我們所研究的這個題目，我們現在其實只能有「史事化的神祕故事」(Legendes Historisees)；在本書下面所致力思考的對象便只是這類的材料。」(見本書二四頁小註)

并且著者用這類的材料，在本書裏來先做一個社會學解析的工夫 (Analyse sociologique)。他以爲用這個工夫將材料中所能指示的當時社會條件解析出來之後，便容易從此點去作文化社會史的進程

的探討了。他說：『這樣子的材料，起初看來，是很令人失望的，這樣用社會學解析從事之後，或者他將要規定出一個文化進程的起點，從這個起點，才可以使我們更進一步去作溯源的研究，去作一部中國社會建設的變遷史。』（見本書五二頁）

但是著者在這類材料裏所見的又是些什麼事物呢？我一來在這殘灰裏定一個清單，便首先覺得在中國某一個歷史時期，宗教式的跳舞和雜劇（Dances of Dramas）是表現最重要的意義。一些從幻想而來的組織計畫都在那個時候發明出來，可以使我們看見這種發明，是在很長時期中支配着思想和行爲。至於一種政治權威之樹立，也都受這個幻想的發明所支配，而這種政治權威所由樹立的內容敘述，也因此無非是這類由幻想而生的組織情形。我因此不能不立一個假設是：

封建權威樹立的時代，宗教式的跳舞和雜劇是有最重要的作用。如果這個假設在事實上認為有價值時，那嗎，我們便可以在這個跳舞和雜劇情節當中探討當時的思想，情感的中心，與由是而有的真實社會，——這些足以使封建組織所由發生的。這個社會的底質當然是由狠複雜的原素組織而成。我們可以在裏面發現圖騰社會的痕跡和他的組織的特別標記：有祕密神社的存在（這種祕密神社好像以空間的方

向和風的意義來分類）——有人們居宅的特別習慣（這種習慣是好像與以年齡配置男丁的故事有關係，也好像與實行會員和名譽會員的分別有關係）；並且有冬季的宗教信仰種種格調。

『這類特別標記，如果能夠得到了相當的證據，那便很可以給出一個政治首領制創設的社會學上的時代了。這一個時代，並且還有別

的標記可以表現他的意義。首領便是聖地和聖地跳舞的主持者。他同時是城市的創造者，並且便在這個城市的創造，去規定太陽的行程和四季的安排。並且他同時是這個朝代除魔武器的鑄造人。

「所謂除魔的武器，或者是兵器，或者是銅鍋，或者是響鑼，在這個時代中，或者是權威的最貴重的保證，他可以給首領以魔術的權力。在另一方面，鑄造人的獻身，在儀式上即等於首領的獻身，又成爲一種很有道理而相當流傳的典要。這種獻身是對於金之凝鑄爲必要的，故必得有神力之犧牲。」

「我於此，又有一假設，聊作研究者的暗示，這個假設是：首領以及其城市之所以能取鄉人聖地固有的權威而代之，他能夠得到這種便利，是由於他本身是金工鑄造的發明者，他能用聖地的跳舞與戰爭的

跳舞，同着聖地的教儀和戰爭的悲劇，去鑄造出銅鍋，銅鑼以及銅的兵器，皆具有神力。

「如果這個歸納的引論是能承認有相當的價值，我們便可以指明在某時代，是在建立首領制度和城市社會，是在實現封建制度和軍法社會，是在分配鄉民爲城村的集團，這個時代的恰切規定，是靠着一種新技術的發明時期。由此我們可以認爲這個文化事實的動力乃在當時中國青銅黃銅的開始鑄造和交換上面。」（見原書五一至五三頁）

.....

以上是著者在本書導言中所述的大意。這篇導言甚長——幾六十頁，——將著者的立論要點，作書主旨，對於中國古史的態度，對於探

討古史的方法，都陳述甚詳。我在前面一段，特別注意節取一二兩點的大意，使閱者明瞭本書下面所欲表示的是甚麼意義；至於三四兩點——著者對中國古史的態度及探討方法——待我在下面討論著者治學方法時再譚。

第一卷中大意（六三頁——一二五頁）

在這首一卷上，著者是要說明霸者的權威是如何的樹立起來。他在這裏所引用的材料多半是春秋和史記上的。所以一開始便先把春秋的時代背景和五霸故事略為說明。其次便說到爭霸要有兩個必具的實質條件：（一）是要有良相，（二）是要寶器。——齊桓有管仲，晉文有舅犯……每個霸主簡直是非有這種聰明過人，開國良相不可的；並且好像這個良相是天造地設來為霸主的。至於寶器，則或由天子所賜，或

由神祕得來，如「周襄王使宰孔賜桓公文武胙，彤弓矢，大輅。」又如「天子使王子虎賜晉侯大輅，彤弓矢百，絀弓矢千，秬鬯一卣，珪瓚。」這些東西都於霸權大有關係。（按著者在此表示實質寶物的交換與名義的霸權有關係乃是一種「波爾打吃」的行爲。）此外還要有兩個必需的手續：（一）是媾婚於強鄰，（二）是有讓德。媾婚於強鄰是每個霸主都這樣做的，至於有讓德，也是必須利用機會來表現的。不過對於這個有讓德，著者却有一個與中國學者不同的見解。他覺得這種「讓」并不是謙退而有消極的意義，他簡直是「攘」而有積極進取的意義——這不啻是表示「予將有大欲存焉。」不然「讓」與「霸」這兩個意義便太相差遠了！著者曾經和我閒譚過這一點，他說：「古中國這種所謂「君子之讓」簡直是個可怕的行爲；愈表現出讓的行爲，便愈要生

問題！他并且說：「這種行爲和其儀式，皆必來源於宗教，絕不來源於謙謙的君子，或甚至來源於禳神的幻術 (Magic)，亦未可知。」

有了爭霸的條件，換言之，這個霸的權利是有了，然而要在行爲上使人神共信，那便當從事於殺人以祭了。在這裏，著者對於殺人以祭研究得極詳細。第一，著者認爲儒家深諱此舉，在公羊、穀梁上故爲曲解，而司馬遷著史記也決不提及這類事，好像認爲是野蠻可恥。其實他們不懂得，以那個時代的心理態度去推測，這并不算野蠻，或者還算是狠文明的呢！總之，治古史而一懷着文野之見，便要自作聰明，使一大半的社會建設的意義都抹煞了。著者并常對我們閒譚說：「所有你們古史上的『君子曰』下面都沒有一點可取的話。」其次，著者便研究到祭的原則和方式了。在用人以祭的原則上，照左傳、史記所載，有「六畜不相爲

用……民，神之主也，用人其誰饗之？」在這個原則上看來，好像用人以祭是說不通的。既然是「祭馬先不用馬，」當然是祭人先不用人了。照「君子曰」的原則看起來，當然不會有殺人以祭的事。并且照上面「民，神之主也，用人其誰饗之？」的話，好像是說民爲神主的時候，——爲「尸」的時候，「尸」是要代替神爲實質享受的，如果殺人以祭，豈不是要公開的吃人肉嗎！所以在「君子曰」的祭祀原則上，用人以祭是狠有問題的。但在左傳，史記上，又有「神不歆非類，民不祀非族」的話，雖然大家都說這不過是「神不享非其宗」的意思，然而同時在左傳上，又有「以其物享」這句話（按此語見左傳莊公三十二年）；這句話狠費解，如果還是當作「非其宗」的意思去強勉解釋。并且在左傳史記上，「烹」或「醢」這類字樣是常常有的，雖然未嘗說過烹了醢了必定要吃，但也

不能說一定只烹醢而從來不食，在著者本着原人宗教學的考證，殺人
 以祭本不算最初最野蠻的辦法。在圖騰部落的初期，是迷信同類不能
 傷害的（意義見前第二段中解釋圖騰部落習俗中）這是到第二期
 要與神相通（*Participation déterminée par les communiions sacrificie-*
lles），然後纔開始用同類以祭。到了第三期神的看待完全人間化了（
 就是信者想像神與人的生活一樣，完全沒有鬼怪禽獸的感想了），然
 後殺人以祭的儀式纔盛行的。所以殺人以祭的宗教儀式至少在春秋
 時代還應該是盛行的。假使我們承認與神相通這個原則，在最初時候
 是實質的（所謂實質的即反乎靈感之心理作用，而簡直要實事來代
 表，譬如現在我們與神相通是閉着眼睛心想着便行了，而在最初時代
 不是這樣，而是要吃肉喝血的。就是基督教的舊教儀式，現在還有以紅

酒代上帝的血，麵包代上帝的肉，而食之以求通於上帝的儀式。）那嗎，當春秋時既殺人以祭，那便定有吃人肉的辦法。

著者將殺人以祭的原則和方式說明之後，便論到霸者「獻俘授馘」必須流血，一面是圓滿宗教的儀式，一面則用以示威。因此他便引了兩段春秋故事來說明這種儀式與示威，可以另一種方式行之。如果戰敗者自命爲犧牲品，便可以「不殺」。如許敗於楚故事：「許男面縛銜璧，大夫衰絰，士輿櫬。」……以見楚子於武地，楚子遂釋之。（見左傳僖公六年）此外這類故事甚多。其次殺人以示威的辦法，便舉出「夾谷之會」這段故事上，孔子誅優倡侏儒，「手足異處」而景公懼——關於夾谷之會，在本書上占了四十一面的地位，但都爲考證各家敘述夾谷之會的異同之點，留待下面譚着治學方法時再講。

至於「鶴舞」這個題目，是敘述殺人以祭以外的一種宗教儀式，就是用活人陪葬這種辦法，順便提及的。用活人陪葬，在春秋戰國時也盛行。秦穆公用三良是著名的，此外還有用幾十個人的，甚至在吳越春秋第四章所叙，吳王女死，使多人爲白鶴舞，使童男女觀之，羣被引入隧，道而并埋之。

第二卷中大意（二一九頁——二九〇頁）

建立王朝，尚須首先驅除舊德，然後新德乃昌，新秩序乃立。這種驅除與建立的儀式，我們可以在中國古史上看得明白，他是與空時兩概念有深切的關係。——這就是著者要在本卷所說明的。

著者在本卷總論上曾指明這個思想和儀式道：「一種思想曾在中國古史很有權威——可以說支配着全體中國的古人。這種思想是：

所有德行的權威要由一個秩序的重行建立上表現出來。而這個重行建立的秩序是與空間生關係同時也與時間生關係。不可分立的，在這里，空間是常常連接着時間。所有新的德行要得着權威的時候，其成功的表現，都在重行規定的空間裏，建立一個新的時間出來。」因此我們在中國古史上，隨時看見對於這種「四方」，「四時」，「四門」，「五色」，「五行」等的種種規定和儀式，便表示新的秩序在建立了。

然則用何種儀式來表示呢？用鬥爭的宗教儀式。因為驅除舊德，建立新德，是種競賽，所以其宗教儀式為禳與祓，其手續為角技，為戰陣，為殺人以祭，為扮像跳舞。——在本卷一二三數章上，著者便舉出實例來。

「王者易姓受命，必慎始初，改正朔，易服色，推本天元，順承厥意。」

史記歷書上這幾句話便把這「新德」與「新時」的關係和其原則表示

得很明白了。接着太史公曰：「神農以前尙矣！蓋黃帝考定星歷，建立五行，起消息，正潤餘……」一大段話都是指明每建立一王朝，必得要改正歷數。因爲舊德之所以當除，乃「歷數失序」的原故。

著者在這裡，把堯典，舜典的故事和呂氏春秋，管子，路史上關於定四時，正四方的神話故事引證了許多；我覺得這些書都靠不住是真的，所言更未必是事實，故不在此敘述。惟有「儻」一種儀式，頗有研究的價值。——這是在本書第二章所署題爲「蒙面具之跳舞」內所研究到的。

我們從漢書以至隋書，關於儻的宗教儀式，都敘述得很詳細。我們現在把後漢書上的寫在下面（儻的故事見於古書者甚多，且在正史亦不止後漢書，隋書，不過後漢書叙之特詳。）

『先臘一日大儺，謂之逐疫。其儀，選中黃門子弟，年十歲以上，十二以下，百二十人爲儺子，皆赤幘，皂製，執大鼗。方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣，朱裳，執戈揚盾。十二獸有衣毛角，中黃門行之，冗從，僕射將之，以逐惡鬼於禁中。夜漏上水，朝臣會侍中，尙書，御史，謁者，虎賁，羽林郎將執事，皆赤幘，衛陞乘輿，御前殿。黃門令奏曰：『儺子備，請逐疫！』於是中黃門倡，儺子和，曰：『甲作食殤，腓胃食虎，雄伯食魅，騰簡食不祥，攬諸食咎，伯奇食夢，強梁祖明共食礫，死寄生，委隨食觀，錯斷食巨，窮奇騰根共食蠱。凡使十二神追惡凶！赫女軀！拉女幹！節解女肉！抽女肝腸！女不急去，後者爲糧！』因作方相與十二獸舞，囀呼周徧前後省，三過。持炬火，送疫出端門。門外，騶騎傳炬，出宮司馬闕門，門外五營騎士傳火，棄雒水中。百官官府各以木面獸，能爲儺人師，訖設桃梗鬱儡葦

輦畢，執事陞者罷。輦戟桃杖以賜公卿，將軍，特侯，諸侯云。（見後漢書

卷十五禮儀志）

這個儀式——典重而且壯觀的儀式——一直行到了隋朝，還沒
有甚麼大的變遷。我們且看隋書上所寫的：

『齊制：季冬晦，選樂人子弟，十歲以上，十二歲以下，爲佺子，合二百四十人；一百二十人赤幘，皂禱衣，執鼗；一百二十人赤布袴褶，執鞞。角方相氏黃金四目，熊皮蒙首，玄衣朱裳，執戈揚楯，又作窮奇、祖明之類，凡十二獸，皆有毛角，鼓吹令率之，中黃門行之，冗從僕射將之，以逐惡鬼於禁中。其日，戊夜三唱，開諸里門，讎者各集，被服儀仗以待事；戊夜四唱，開諸城門，二衛皆嚴，上水一刻，皇帝常服，卽御坐，王公執事官第一品以下，從六品以上，陪列預觀。讎者鼓噪入殿西門，徧於禁內，分

出二上閣，作方相與十二獸舞戲，喧呼周徧前後，鼓譟出殿南門，分爲六道，出於郭外。（見隋書卷八）

以隋書所寫的比於後漢書，所缺者只倡和之辭一段。但既仍有窮奇祖明之類，則後漢書上逐疫之辭想仍存在於當時。並且在隋書上，這種儺者的禮儀不但行於季冬晦，而且隋制季春晦和秋分前一日都行儺，所以禳陰氣與禳陽氣。因此呼季冬之儺爲「大儺」。

我們在五禮通考上第五十七卷，開元禮上，還能知道在唐時，這種禮儀並且及於各府縣郡，不過那時在這儀式上，歌舞的象徵辦法已經減少，而添加了祝辭或祭文；可見這種宗教儀式已漸由象徵主義（Symbolisme）趨向到形式主義（Formalisme）了。

著者格拉勒先生，把這個儺的題目拿出來時，麥斯託同學和我，還

有一位同學叫哈格羅啞 (Haguenauer) 我們共同研究了許久。最令我們注意的，首先是這十二神或十二獸！我們要知道他們究竟是些什麼東西，他們又具有何種資格而能食這些惡凶。東翻西尋，終沒有得着好的結論。格拉列先生雖尋出一二可以解釋他們之所淵源，但我認為不能滿意，在本書三一四至三二〇頁上他雖引用一些，並且愈加研究，愈覺這些食者之神，并不一定是好東西，而被食之凶也不一定都是罪大惡極的東西，並且有時食者與被食者都是同類的。我們既然沒有尋着這十二神的時間性的關係（起初我們以為與十二個月有關係），而又沒有把他們的淵源完全弄明白，我們的結論，只好亦如王充論衡上所說，「逐疫鬼，所以送陳，迎新，內吉也。」——王充這個人頭腦很清晰，他在論衡七十五章上，也研究過逐疫，他認明逐疫的結論不過

是如此。不過著者以爲這一送所以表示一迎，送舊所以表示迎新，舊德不除，則新德不立，是與前面第一章著者所擬定的原則相合的。

在春正月表示迎新的歌舞會還甚多，著者隨即將隋書上柳彧傳所述的一節譯出，作爲研究的資料：

「彧見近代以來，都邑百姓，每至正月十五日，作角抵之戲，遞相誇競，至於糜費財力，上奏請禁絕之，曰：臣聞……竊見京邑，爰及外州，每以正月望夜，充街塞陌，聚戲朋遊，鳴鼓聒天，燎炬照地，人戴獸面，男爲女服，優倡雜技，詭狀異形，以穢慢爲歡娛，用鄙褻爲笑樂，內外共觀，曾不相避；高棚跨路，廣幕陵雲，袿服靚粧，車馬填噎；肴醕肆陳，絲竹繁會；竭資破產，競此一時，盡室并孥，無問貴賤，男女混雜，緇素不分，穢行因此而生，盜賊因斯而起。浸以成俗，實有由來；因循敝風，曾無先覺，非

益於化，實損於民。請頒行天下，并即禁斷……詔可其奏。』

這篇寫得歌舞的熱鬧，比逐疫還要盛些！這裏也有人戴獸面并且還有男爲女服，詭狀異形，——這還是媚神所有的遺俗。著者很注意這「角抵之戲」，他認爲這種角抵是一種獸舞的變象，而并不只是角力。（著者在本段上把「遞相誇競」的「誇競」二字譯作鬥口勁（*Joutes de hableries*），我們認爲是錯誤了，此地遞相誇競，乃是平常爭奇鬥盛的解釋，并無特殊意義。）

著者引用大難及元宵這兩段故事無非說明這類送舊迎新的把戲，乃是與「時間」有密切的關係，而送與迎皆出之於宗教儀式的競賽。接着著者便引用許多故事來說明他與「空間」的密切關係。——
 舜誅四凶的地方，恰恰表明當時所及的四方，這是一個很明顯的原則。

巡狩與封禪，這兩個盛大的舉動也無非實現這同樣的原則。在春秋時代，每一霸主要攘四夷也本於這個原則。其特著之點便是：這個空間的方位是以王者霸者所居爲中央，而由他們自由的把方向規定起來，——與改正朔的辦法一樣，——並不照自然界的規定的。因此他們「新德」所耀的宇宙，是他們自己所規定的宇宙；而王者霸者的都城安排，便是這自己所規定的宇宙的縮影。

并且霸者有其盟地，王者有其聖地；這種地方是用來召會諸侯，以建立其「新德」的。如果召令不如期到來盟地與聖地便要被殺，藉以立威。如左傳僖公十九年，「夏，宋公使邾文公用 郕子於次，睢之社。」即殺之以罰其不如期會也。又如史記上孔子世家上有一段話：「禹致羣神於會稽山，防風氏後至，禹殺而戮之。」

這些故事，在著者的意思，都是表現一種在空間性上除舊建新的辦法。

此外在本卷之末，著者引用了史記上殷、周、秦各本記中所載三姓的世系，以見殷之先有天降玄鳥故事，周之先有姜原履巨人跡故事，都足以表明女系制及圖騰社會的意義；特別是秦之先，史記上列出一貫的人物，奇奇怪怪的，著者爲他整理出一個世系表如下：

故事夾雜於中，都表示圖騰旗幟和女系制的意思。並且從伯翳以至非子，其故事皆表示以遊牧蓄殖，以蓄殖品的交換（即「波爾打吃」）而得

這個表上的名字，有鳥，有獸，有怪物，並且如史記所述，還有奇怪的

- 顓頊—1
-—2
- 女脩—3
- (一說即皐陶)大業—4
- (一說即伯翳)大費) — (5
- (實鳥俗氏)大廉) — (1 — 1若木
-2.....2
-3.....3
-4.....4
- (鳥身人言)孟戲中衍—5 — 5昌費
-
-
-
- 中潘——(5)
- 蜚廉——7
- 季勝——2——1惡來
- (皐狼)孟增——3——2女防(1)
- 衡父——4——3旁皐(2)
- 造父——5——4太几(3)
- 大駱(4)
- 非子(5)

尊大其酋長地位。

著者所以把這段故事附於本卷之末，因為蜚廉，惡來，大費，若木，中衍，這些名稱都與上古許多神話有關，並且這些有關的神話，都是關於帝王驅除舊德，而建立新德的。

第三卷中大意（二九四——五九〇頁）

在這最後一卷中，著者是研究王朝建立的原則，而以夏，殷，周三朝的故事，尤其是周公，成湯，禹三位的故事，為研究資料。在這些開國的故事裏，其取題命意大抵相同：禹有治水，則湯必有大旱，周公必有飢荒；禹獻身於治水，湯必獻身於乞雨，周公必獻身於祓齋——這些同其意義的故事，在著者看來，假使作歷史評價論，則湯的故事是抄襲於周，而禹的故事又抄襲於湯的。在歷史的可靠紀載上，也是周詳於湯，而湯又詳

於禹；在於禹的故事的成立，可以說是經過一種信仰教義的製造了。著者便很注意這種信仰教義的色彩，他在本書中本不問禹湯之有無，而是要在禹湯的故事裏，去看出春秋和戰國時代所根據的建國的信條和教儀。

此外本卷中對於禹的故事，在第三章中敘述得特多，因為著者本着禹的故事，疑禹是最初開始採鑛冶金的一個銅匠，或至少是周時銅匠們神話中的大人物。——顧頡剛先生在古史辯裏疑禹是銅鼎上所鑄的蜥蜴之類的獸，而格拉勒先生在本書中疑禹是銅匠。顧頡剛先生用的是內比方法，就是以同一故事中其他人物和事蹟相參証，而得着假設的結論；而格拉勒先生是用的外比方法，是以希臘神話的同類故事相參証，而得的假設的結論。等述到本卷第三章時再為說明。

著者既認爲殷之故事本於周，而禹之故事又本於殷，故在第一章上先述周公故事，而次及於成湯，再次及於大禹。

周公爲魯之先，魯是孔子出身地，是儒家正宗派的發祥所；後來史家既多受儒家的支配，故周公故事便儒教化，而理性的色彩甚濃，正史的意味居多。但是周公聖人也，除了多才多藝，能事鬼神以外，終不免有靈異之事：「周公卒，秋未穫，暴風雷雨，禾盡偃，木盡拔，周國大恐。成王與大夫朝服以開金縢書……今天動威，以彰周公之德，惟朕小子其迎我國家，禮亦宜之。王出郊，天乃雨，反風，禾盡起……」（見史記周公世家）這樣一來，魯遂有天子禮樂，得祖天子，爲諸侯冠；而周公終不免於神話中人！孔子是常常夢見周公的，而儒家一切禮教，多言是出於周公的，故周公是儒家所附託的始祖，他的一切行事，便成爲正宗派（*Classique*）

的行動原則，所以獻身以事鬼神，無論前王後王都必得要有的，而五霸皆必有賢相爲輔，想亦本於周之開國保阨，必有周公，這個原則也。

周公既被儒家抬高了，他同事的那位姜尚，所謂師尚父的，便壓倒了！照史記所述，姜尚對於周之開國，恐怕還是一個頭等重要的主腳兒，而儒家不稱之。在這裏，著者有點特殊的發現，就是周公壓倒姜尚，假使是事實，那嗎，便是叔父壓倒舅爺，換言之，男系制壓倒女系制：因爲照正史所述，姜家與姬家世代婚姻，從老祖宗后稷的姜嫄起以至文王的母親太任，都是姜家的女子，並且都是「賢婦人」，文王這位大脚色都是她姜太任一手管理出來的；但是自周公這位叔父主政之後，姜姓便無聞焉，而且這位師尚父封於齊，去篳路藍簣，以與萊夷爭國，好像被排斥的樣子——所以著者覺得這是男系制戰勝女系制的痕跡。（但是我

覺這樣推斷，是牽強一點。因為首先便與著者前面一個假設，「儒家抬高周公」這句話有點不能相并立。其次我們除了看見姜嫄履大人跡的故事有女系制的色彩以外，其餘在太姜，太任身上都看不出女系制的意味。並且察女系制的衰落與男系制的代興，是在地方觀念，領土組織成立時的必有現象；而文王之父已傳子，是正史所叙的，況且周已早有領土，而文王已曾追尊其父也。）

至於第二章關於成湯的故事，著者是取「伊尹生於空桑」及「成湯禱雨桑林」這兩件傳說來研究他的意義。

著者首先把伊尹與周公一比較，他們倆的遭遇和行事又何其相類似！周公有成王，而伊尹有太甲；周公攝政，伊尹也攝政；周公七年反政於成王，而伊尹也三年反政於太甲。這是正史所書。至於野史，則故事更

多相同之點：周公七年反政，憂讒畏譏而死；竹書紀年也說，伊尹攝政七年，被太甲殺死；周公死而天動威，竹書紀年說，伊尹死而天動威。不過伊尹的神話究竟比周公多些，（著者疑周公的神話的大部份恐怕被儒家刪去了）而伊尹生於空桑的故事，周公便沒有了。

伊尹生於空桑的故事見於呂氏春秋，見於列子，見於王充論衡，及其他許多子書內，他的內容大畧是如此：

有女子採桑，得見一嬰兒於空桑之中，以獻其國君，國君使庖人養之。人考此嬰兒的來源，相傳其母居伊水之旁，有孕，夢神告之曰：「當其臼中出水，便行向東方，勿反顧！」次日早，她見一臼出水，遂告其鄰人，向東方行，行十里，偶反顧，見全邑成澤，她遂變成了空桑——此所以伊尹遂生空桑之中。

這種故事與履巨人跡和吞玄鳥卵，本是一類的故事，不過著者認為「白出水」這個說法頗有研究的價值，空桑之地恐怕是殷神話的集中地，不然，凡關於殷的故事皆與「桑」有關係！桑林，扶桑，窮桑，祥桑，而這位殷宋之後的聖人孔丘，據史記正義所說，也生於空桑之地——今名空竇……竇中無水，祭時灑掃以告，輒有清泉自石門出，足以周祭用，祭訖，泉枯。並且這位殷宋之後的聖人孔丘之頭恰恰像一個白（史記稱，首上圩頂；而索隱云，中低而四旁高也。）——可見空桑是與白有聯帶關係的，咸池之樂有所謂扶桑作鼓，這個「出水的白」恐怕是古樂器，用桑做的鼓罷。

至於禱雨桑林的故事，見於左傳，見於史記，見於尸子，見於呂氏春秋等書。著者認為這種獻身辦法，是用魔術（Magie）建立聖地及朝代

威權的辦法，這種辦法是在弗拉惹爾（G. Y. Frazer）金葦（Golden Bough）書中所常述及的。耶穌獻身與釋加牟尼獻身的行爲也無非是同樣的用意，不過巫術之王與宗教之祖，其所取的手段及方式有不同罷了。本着禱雨桑林的故事，而桑林遂爲宋世家的神祕品。宋國門有桑林之門，晏饗有桑林之樂。并且這個桑林之樂，其魔力頗可驚人！請讀左傳：

『宋公享晉侯於楚丘，請以桑林。荀罃辭，荀偃、士匄曰：『諸侯，宋魯於是觀禮。魯有禘樂，賓祭用之。宋以桑林享君，不亦可乎？』舞師題以旌，夏，晉侯懼，而退入於房。去旌，卒享而還。及著雍，疾，卜，桑林見。荀偃、士匄欲奔，請禱焉。荀罃不可，曰：『我辭禮矣，彼則以之，猶有鬼神，於彼加之。』晉侯有間。』（見襄公十年）

這裏可見桑林有特殊的旌旗，有特殊的鼓樂，有特殊的魔力。著者解釋如下道：『開國的英雄在他同族類中建立威權，往往用他自身貢獻於聖地，全憑這種獻身，當了首領的他，以及其後嗣都保有一種半魔半宗教的權德（*Une vertu magico-religieuse*），他便行使這種權德，以福其民。他和他的子孫，在他領土內，都算是「唯一的人」（原註：唯一的人與天子的意義相等），他造福一切，負擔一切。聖地便是他的權力的外表靈魂。王子有病苦，即是聖地有衰亡的朕兆。而聖地亦賴其王子，其信行與其祭祀（其對於聖地的不絕的貢獻），以使聖地永立於豐盛的狀況。這種維持秩序的權力，王子及其聖地彼此同時皆有之，他是或用於普遍的秩序上，或用於特殊的秩序；王子與其聖地能使萬物的進行全於至道（*Assurent la bonne Marche des Choses*），但是特爲他

們的領土而然的。本族之神，欲其安享，是有紀念的樂舞的。這些樂舞，爲本族最神聖品，他們多有一定的樂和一定的舞。祖宗之神與聖地之神活現其威靈的物件，便是一個特殊的旗幟，他是指揮這個樂舞的。祖宗的音容，聖神的音容，都由樂器裏表示出來：他們是從祖先的中心地而來（*His Proviennent du Centre Ancestral*）當其衆人歌與衆人舞以耀其恩德時，祖先與聖神亦同時來歌，來舞。他們與其全體靈光都來臨，來享。對於他們的信徒，他們來格，來佑。用此歌舞，可以壓服仇人或敵人的魔力，亦猶如用此歌舞，可以酬償債愿。王朝之樂舞乃封建諸侯唯一的財寶：這是一個神祕的財產，可以與商品的貨物同有交換的價值……」（原文見本書四六三——四六四頁）

著者不但把這類樂舞的特殊意義和他的原則推定出來，并且把

這個桑林之樂，何以使晉侯懼而病的原故解釋了一些：

『宋公是在春秋時候代表殷朝的。這個樂舞（指桑林樂舞）是殷朝所特有，而紀念成湯獻身的德行的。桑林之樂，當其奏時，有一種宗教的力量傳達出來，可以使人生畏，或者特別可以使外國人生畏。晉侯不過只參預這個樂舞的開場安排，而便因懼而病。并且病而卜，桑林遂見，這個神明是不降福於外國人及外國地方的。如果沒有這位賢相荀營的早就留意到，而辭謝了這個宗教的貢獻責任（*Prestation rituelle*）不然，晉侯必迫而還宋，以求宥於宋之神；換言之，他便要被迫而求助於宋公，而有以償於宋公了。

『并且原文說得明白，晉侯并未聞樂觀舞；晉侯之病源不過只見旌夏之旗；當其舞師安排這旗的時候，而晉侯便懼，而退入於房；但是已

太晚了——桑林之神便完全在這旗上，一種王朝樂舞不過是一種特製的歌調舞法，而王朝精靈完全寄在這面指揮樂舞的旗幟上。這面旗子便等於他的精靈。他（指旗子）便是神，家族之神，對於外國人是有危害的。」

接着這個解釋，著者還說明宋公以桑林之樂享晉侯，是有「波爾打吃」的意義。

「晏享所以契合諸侯之盟約，他是常常都有歌舞音樂的。兩君求合好，訂盟約，得保證，都在這晏歌之中。晉侯當時，正得霸權，而來覲宋公以厚禮，賜之一塊土地（案即以偃陽與宋公）。宋公所以享晉侯，而請奏桑林，所以謝厚貺。一個宗教儀式的貢獻，即所以酬答一個實質的財產。宋公不享晉侯以常樂，而特示以其宗族特有之樂，且為其宗族至尊

之樂，所以紀念其宗族最尊嚴神聖之光榮者，他是有意與晉侯深密的通有其福（Une espese de Communion），不只一同晏飲而已。他是要在實質（Substance）上與晉侯通有其宗族之德行和其神靈之表現。（這兩句我譯得狠晦，因為中間 Communion 和 Substance 兩字很不好以一語道出。Communion 是與神相通，或把我有的精靈過與你而共有之的意思。怎樣通法和怎樣共法呢？在古時宗教的儀式——今日進化宗教的儀式尚保存着些——便是用實質的辦法，即所謂在這 Substance 上面。譬如祭了孔夫子的冷牛肉，大家分胙而食之，便是在實質上與孔夫子相通了，而老學究們大家都吃了這祭過孔夫子的冷牛肉，也就是大家彼此在實質上通有其精靈了。草澤英雄們的祭神吃血酒，也是同樣的意義。）

既然明明的是一種「波爾打吃」（這個字的詳細說明見本文第二段內）這個宋公的桑林之請，乃是含有政治意味的。所以著者又接着說明：

「所有的契約和商行爲，沒有不含有進一步的野心的。宋公享晉侯以其王家之樂，非所以光寵晉侯，實所以用先世的王威，壓倒霸權的意思。（原註：宋在諸侯中因爲殷朝之後的尊貴，本有特別的優勢。左傳僖公二十四年，鄭伯將享宋公，問禮於皇武子，對曰：「宋先代之後也，於周爲客。天子有事，膳焉；有喪，拜焉。豐厚可也。」）桑林之享，這個禮物太大了，晉侯在名義上，簡直是當之不起；去接受一點，不過只讓主人去從事安排，而已經令受者的晉侯要害病，幾幾乎非從桑林之神命，去向成湯子孫的宗教之威靈求宥不可了。至於宋，則雖令晉侯只受享一半而得

病，已有向他求宥的打算，而在他，當其顯示他的最尊嚴神聖之財產，便算驟增其身價，而戰勝晉了。這就是表示他的對別人的恭敬，乃是所以爲得別人對他的恭敬，這就是古中國時代所謂之「讓」。（以上數段譯文皆見本書四五八——四六三頁）

現在我們說到大禹了。著者何以疑禹是最初採鑛冶金的一個銅匠，或至少是銅匠們的神話人物呢？有下面許多故事作推斷的證據：

（一）禹鑄九鼎的故事是見於左傳（宣公三年），史記（楚世家，以及其他淮南子（十七卷），墨子（十一）等書。我們即使說這個唯一銅鑄的神話紀念品未必一定是禹所鑄，然而這個傳遍古時的神話都把他拉扯上去，禹至少也算得銅匠神話中的大人物。

（二）我們知道女媧鍊五色石以補天的故事，是與冶金的起源神

話最有關係的，而禹的妻子偏偏也叫女媧。（見史記夏本紀，禹娶塗山。索隱云，塗山氏女名女媧。）

（三）拾遺記所謂『禹鑄九鼎：五者以應陽法，四者以應陰數。使工師以雌金爲陰鼎，以雄金爲陽鼎。』（見原書卷二）

（四）越絕書說：軒轅神農赫胥之時，以石爲兵，斷樹木，爲宮室；死而龍藏，夫神聖主使然。至黃帝之時，以玉爲兵，以伐樹木，爲宮室；鑿地；夫玉亦神物也，又遇聖主使然，死而龍藏。禹穴之時，以銅爲兵，以鑿伊闕，通龍門，決江導河，東注於東海，天下通平，治爲宮室，豈非聖主之力哉！（見原書卷十一）

（五）刀劍錄也說鑄銅劍始於禹之子啓，並且在刀劍錄上，啓之子太康也鑄銅劍，孔甲也鑄銅劍。

不但是禹的神話裏，有關涉到冶金的痕跡，而禹的臣子夔，禹的兒子啓的故事，都直接或間接，有與冶金的故事有關。——在這裏，著者便引用希臘神話作比了。在希臘神話裏，關於冶銅鑄劍的故事，有火降於天，青蛇出洞，人生於石，雷電交戰，夜明珠和鼓聲震天等說法。（當時著者言之甚詳，惜我記不完全了。）

現在先說禹。——竹書紀年云：『夏道將興，草木暢茂，青龍止於郊，祝融之神降於崇山，乃受舜禪，及天子之位。』拾遺記云：『禹鑿龍關之山，亦謂之龍門，至一空巖，深數十里，幽暗不復行。禹乃負火而進，有獸狀如豕，含夜明之珠，其光如燭；又有青犬，行吠於前……』

其次說到夔；夔不但是舞師樂師（爲樂正，使百獸率舞。）他還是冶金的匠師。——關於這點，著者最緊要的語句是：『不該當驚異嗎，當

其山海經描寫夔的行動，簡直把這位音樂家寫成一個冶金師了？（見本書五一五頁）但是在這裏，著者未曾把山海經的卷章節指出，不像其餘所引的皆指出卷章，故我在中國書上一查便查出了。不過著者在前面曾將夔爲一足龍，爲木石之怪（見史記孔子世家）及以龍皮造鼓，其聲如雷，以震服四方（見山海經卷十四）雷鼓的故事是爲希臘冶金神話所常說到的。

至於禹之子啓故事有言「啓生而母化爲石」有言「啓生於石」（見前漢書卷六）禹之妻是塗山，又自開自合的生出了石頭，這類神話是銅器時代所習見的神話。

末了，著者研究到「禹步」他認爲這個跳舞，却真是跳舞了，因爲他以爲「禹步」是用一隻腳跳的。他曾取「禹偏枯」這句話爲證，并

且又說禹的影計夔也是一隻脚。（我覺得這是穿鑿附會一點了。）

四，格拉勒的治學方法

在譯述的引言裏，我曾經說明：『我這篇文字分作三大段來寫：第一段先陳述近今社會學家和歷史學家對於上古史——特別是有史以前所欲解答的問題。因為假使不先述說這一段，我們去讀格拉勒先生的這部書時必定莫明其妙，要驚怪著者太好奇，來在中國古書裏找出那一些鬼事，加以考證和解釋，真沒有多大意義了……在第二段上，我們再來將格拉勒先生全書的內容分章分卷略述一過……在第三段上，再譚一譚格拉勒先生的治學方法……』格拉勒先生的治學方法多半陳述在古中國的跳舞與神祕故事一書的導言上面，其餘散見這本書中及其舊著中國的古令節和歌謠（*Fetes et Chansons ancie-*

mes de la Chine 一九一九年巴黎Enest Leroux書店出版) 書上在這里，把他細細的抽尋出來，更益以其平日所譚論，簡略的敘述一過，以完成我這第三段的工作。不過在敘述格拉勒先生治學方法以前，我們還應當知道他學問的根底及其師承，然後更能明白他的治學方法，觀點及其態度之所由來了。

在格拉勒先生的中國的古令節和歌謠書的第一頁上寫有：「紀念愛米爾涂爾幹和愛都爾沙腕」(A la mémoire d'Emile Durkheim et d'Edouard Chavannes) 一行字。涂爾幹和沙腕便是格拉勒先生最得益處的老師。我們知道涂爾幹是近今世界有名的社會學者，他的名著如宗教生活的原始形式 (Les Formes élémentaires de la vie religieuse) 社會分功論 (La Division du travail social) 和社會學方法論

(Les Règles de la méthode Sociologique) 于111書智巴黎 Felix Alcan 書店出版) 都於社會學上有很大的貢獻，特別在古文化的方面，涂爾幹用社會學的觀點，不但將近今文化幼稚或野蠻的民族風俗制度解剖得明白，一一還了他本來的價值，而且對於埃及和希臘有史以前的文明建設，也給與說明不少，涂爾幹用他銳敏的眼光，清晰的頭腦和科學家的態度，一面來在英美人所有風俗考察 (ethnographie) 書中尋求意義，一面便定出觀察的方法，解釋的方法，使別人有所遵循。因此社會學上便成功了涂爾幹學派 (ecole durkheimienne) 從一八九六年起出版社會學年報 (Année Sociologique) 從此在巴黎大學裏的學說勢力很大。這個時候，正是格拉勒先生向涂爾幹求學的時代。至於沙畹，便是考訂流沙墮簡和評譯司馬遷史記的那一位法國漢學者，為我們

所素知的。可以說，在沙畹以前，法國研究中國學問的不是學究派，便是名士派；不是抱着書死讀，便是好讀書不求甚解。到了沙畹——同時還有伯希和（Pelliot）這個名字的音本應譯「伯里約」，一向中國學術界都稱伯希和，故從衆稱。——算纔有點科學眼光，去讀中國古書，有些值得我們留意的發現。（關於沙畹和伯希和兩人，當於法國漢學小史一文中詳細介紹。）而格拉勒的中國學問便多半從沙畹得來的。

格拉勒先生本是巴黎高等師範學院（Ecole normale Supérieure）研究歷史的學生，曾在中國北京住過幾年。回到法國不久，即以中國古令節與歌謠一論文，得巴黎大學文學博士。那個時候，他便已擔任巴黎大學所設高等研究實習院（Ecole pratique des hautes études）導師，前數年又任巴黎大學中國文化講座教授，以迄於今。

格拉勒先生的心思細密，眼光銳敏，因爲他年方少壯（他現年不過四十左右，這個歲數在歐洲只算少壯），所以精力很強，能夠終日的讀中國古書——我們知道外國人讀中國古書是一件最不容易的事情，他簡直是一個字一個字的讀去。而且格拉勒先生動輒把五經、三傳、史記、國語、國策、韓非子、淮南子、列子、墨子、呂氏春秋、吳越春秋、竹書紀年、山海經、漢魏叢書、王充論衡等書一字一字的細讀數遍，其所費日力也就很多了。格拉勒先生在古中國的跳舞與神秘故事書中四十二頁上曾叙出他讀書的方法道：

『不去翻中國所有彙書辭典，以求工作的幫助，因爲去尋他幫忙，他最會誤引人承認那些隨便參入的後來事件。

我們只是對於原文去作直接的和緩慢的細讀工夫。我們選出

最富神祕性的故事。我們先不必問這些是否被歷史家的精神改變過，也姑不必問這是否只不過一些寓言或偽造的節錄。我們先一類一類的把他分列起來，在這中間，再來列表以見他的真假意義。

在文學，雄辯和哲學的著作裏，故事的隱藏已到了很高的程度。在這里，已多變作成語的方式。如果在這里他所指用的意義與故事本身的意義還沒有多大的變化，那還不致於使我們困難。但是一旦被文學家簡直把這些故事的成語碾為灰塵，真使我們如何去在灰塵中尋材料呢？……」

在這一段話上，我們可以見得格拉勒先生讀書之用力，而且可以見他搜求之勤敏。在這段話的小註上又說：

「我們是細讀幾遍，而且不同時去讀譯本，如果這本書是有一

種譯本的時候。因為最有價值的事實往往是在文章中一二字上發現出來，非一面讀原文，一面搜尋，不能得到。如果一旦發現了新的事實，我們要尋求究竟，又必得來重讀，再行搜剖。因此每得一新發現的痕跡，必重讀一遍。譬如我研究宋國國都城門的名字，我便將左傳讀了幾遍；研究此問題時讀一遍，當其感覺到城門的名稱與山澤的名稱有關係時，又來讀一遍。」

上面的話略可知格拉勒所曾細讀的中國古書，並對於中國古書的讀法，但是我們一定要問：據上面所標的書，他不是讀了許多後人偽造的古書或故意參加的故事，豈不誤事嗎？但是他另有一個看法。他讀中國古書所用的歷史學方法，多半是「內在批判」(Critique interne)不大從事於「以真證偽」而是在「偽裏尋真」。譚到這點上，他正以

爲中國漢學家大部份精力都過分的用在古書的訓詁上面，而反將書中的事實忽略了。他在批評中國漢學者「專心於作品而不大留意其中故實」的這段上，曾說道：

「在數世紀以來，中國的考據學便曾給出很大的工作。所有上古遺留下來成爲經傳的書都一一作爲問題來考訂。西方人開始研究中國古書的時代，便是中國國內漢學發達的時代，（按漢學一字，法文爲 *Sinologie*，譯意 *Sino* 爲漢即中國，*logie* 爲學，故凡研究中國學問都可稱漢學；此爲廣義。格拉勒先生在此處所用漢學一字係專指考據學，乃狹義的用法。）這種研究至今進步甚大，我們只有盡量的受用好了。但是中國的學者向考據這條路一直往前走，不免往往太走遠了一點。

中國考據學的進步，好像都認為這是批評的精神在那裏生出影響。雖然已有如此其煊赫的結果，我該當立刻的說道：引起這種考據批評的精神一點也不是實證的精神，並且不能真正算得是批評（*L' esprit qui inspire cette critique erudite n' est point l' esprit positif et veritablement critique*）

這種批評的缺點是：專心於作品而不大留意其中故實（*S'attacher aux Oeuvres et songe peu aux faits*）他的原則都是一種用理智眼光來考究聖經的原則，而從來便未嘗致疑於這種理智眼光的前提是否適當的。（見前書第二十五頁）

格拉勒先生平常譚起來，也批評中國漢學家的理智原則太過用了。他曾對我說：『神話時代應該還他神話時代的價值。孔子而有些神

話始不失其爲當時的真孔子，而非後來學派所尊重的僞孔子。關於春秋以前歷史事實的整理，中國漢學家所貢獻的太少了。因爲他不從神話中去求真的歷史事實，而反一味的因爲有神話而便去疑及古書，此其大病。因此令我們西方人自知漢學考據以來，便不敢再相信秦以前的書，而從此便結論到秦以前的中國史事都是假的，更從此而稱中國的古文化大都從埃及和巴比倫去的；如像說，西王母便是坐駱駝鳥從非洲東部亞比西利 (Abyssinie) 去的薩巴王后 (Reine de Saba) 這！

類理想連類的猜法，我不能說是可信或不可信。但是我很惋惜中國學者爲什麼不在幾部認爲較古而較可相信的書，如詩經、春秋等書內去尋求自己文化的淵源和原始形式，而要令西方人來胡猜呢！

他在本書二十六七頁上，並且說，中國古史有時是無法考訂的，考

訂的結果，只有令人聲稱「都是假」的這個結論。「除非等待考古學的地下挖掘成績，從文字方面去考求——單從這種凌亂的文法文規的中國文字方面去考求——古書的真偽，簡直是一種令人悲哀的事情 (Une affaire lamentable)]

格拉勒先生的意思，既然只在作品方面考訂真偽，一時尋不出一個明確的結論來，而且絕不能整理出古中國的文化建設來，則不如分些精力注意故實方面，來加以研究。——愈是帶神話意味的故實，並且愈有研究的價值。

以上的略述，我們把格拉勒先生對於中國考據學的意見和他的用力之處明白了，現在我們來畧述他對於古書所謂真偽的意見，以及在前面所標明的「偽中求真」的辦法。

格拉勒先生既然注意古書中一段一段的故實，因此他不承認任何古書有絕對真假之分，換句話說，他不承認任何古書有完全出於杜撰的。下面一段話可以明白他的意思：

『我們願意承認這種批評的最可靠的結果：所有作品，大概統而言之，都是曾經重作，參混，——都是後人做過的。如果我們要想恰切的認識真正的或假定的原作者的藝術，譬如孔子本人的手筆，在這種情形之下，這當然是一種損失而可惜辦不到的事。但是這種損失是很大的嗎？也未見得。如果認為很大，則我們應該先去相信作者的全體人格都放在這個作品的最初發表的本子裏面。在現在不然。譬如書經，漢學者本已稱這類作品中間包含有一貫的地方學派傳說的故實。所謂真偽之別也並不在此，並不在作者與其作品。書經的

幾章是真的。因為司馬遷曾經用過。其餘幾章，在司馬遷以後方出世，或曾經被他棄却過，便是偽的。甚麼叫作「真」，又甚麼叫作「偽」？不過是如此：在一些故實的調和中間，前幾章比後幾章更可承認爲近於古，而後幾章且有一種仿照前者而帶多少巧製的意味罷了。至於兩者中間的故實，則皆取材於傳說。傳說則一樣的終是傳說而已。（不過這裏有時也該當留神。）這種分別無非在年歲上。假使在千年以前，有某種地方的歷史材料（如果真有所謂材料的時候）消滅得很快，我們便應該相信在這地方早出世三四百年的比晚出世三四百年的爲有價值一些嗎？真的書經出世的時代近於孔子。這可以承認。但偽的書經便完全是杜撰的嗎？不錯，他是全靠取材於別的敘述，譬如曾取材於墨子書中。墨子與孔子是差不多同時的人，這兩

種材料的價值便應該相差很遠嗎？真書經便比偽書經不杜撰嗎？（見前書二十八頁）

格拉勒先生接着還說，中國的歷史家或者據家有時也注意材料中故實的研究。不過這種注意仍含有理智派的用意；有了這個理智派的原則（*Principe rationaliste*）去注意取舍，那反更糟糕了！他們要本乎他們的常情（*Sens Commun ou bon Sens*）去判斷或取舍，於是要孔夫子的生活必得與我們常情中的孔夫子一樣，一切附屬於孔夫子的所謂神怪不經之譚便應該取消了。孔夫子的生活照這樣的一扮演，到可以成爲真正我們常情中的聖哲之人，但是大部份的古史好材料白白遭了犧牲了。朱熹是一個這類好手，司馬遷也不能不算一個。其言不雅馴，縉紳先生難言之的一類故實多在司馬遷的手裏遭了

淘汰了。因此格拉勒先生結論道：

古中國的歷史的成功全靠一些史材的製造，這些史材被製造得來將所有神話的成份中一切地方故事，小說和英雄詩 (*Legendes locales, romans et gestes*) 都一掃乾淨。這種潔淨的掃除辦法，如果是記述聖賢豪傑或古名人——國家文化的創造者的時候，更是抱着一種堅強的和有方針的志願：他們的生平是不應該有污點的。在這裏，如果有種作品，他還徼倖的保存着一點神秘故事的片段，都被懲罰算爲不正派的著作 (*Oeuvres heterodoxe*)，算是充滿了寓言和杜撰。在正教經傳或官家史事中 (*dans les Classiques ou les Histoires of fideles*) 按前一字指儒家審定必讀之書，後一字指王朝史官之作，) 說不免有錯謬之處。一律的認爲後人贗造或杜撰，這

便是經院派批評家最好練習身手的所在。這種經院派批評家，其工作之所以有光榮，便是能爲正教起見，換一句話便是爲的「理智」

(Raison)』（見前書三十三頁）

格拉勒先生這段話對於中國正宗派的歷史批評家或衛道的古書考據家的誤事不小，可謂慨乎其言之！但是一向西方的漢學者的態度和辦法又怎樣呢？格拉勒先生接着說道：

『至於我們西方人，一類人（這算是謹慎的一派）專門留意文學史方面，以發現中國古作品作法的各種方式爲滿足，而并不去想方法追求這些作品的深遠淵源。另一類（這算是較勇敢而富於歷史興趣的一派）或者是去一味疑古，甚至將一切帶有寓言或偽造色彩的史料都厭棄，而否其有上古意義，如果他還不樂於只做破

壞的工夫，既然這樣的一掃而空，他便可容易高興去賞玩他的創造歷史的把戲了；又或者辦法不是這樣，便忍耐的暫且不急於要知道中國過去的歷史意義，對於每件故實都遲疑一下，以便在這中間尋着歷史，而且同時猜想着一種故事遺說的背景，努力着去真偽并存；但如果一到要想明瞭的，固定的指定真實來的時候，前面的態度又只得不用了。（見前書三十三頁）

照格拉勒先生的這一段話，我們知道西方的漢學者對於古中國的研究——特別是歷史的研究，其態度和辦法不是太易，便是太難。不錯，我們曾經讀過法國人所作的幾部中國全史（如像 Grothe 的）真未免太易一點；又曾在法蘭西學院（College de France）親聽見亨利馬斯北羅先生（M. Henri Maspero）聲稱秦以前的中國簡直是「有

史以前」時代，這又未免太難一點。秦以前的中國事情固不可完全徵之於書契，但秦以前的中國亦不能便稱爲無史事可徵。所以格拉勒先生繼續着表示出他的態度和辦法道：

「至於我，我是這樣：不是全無材料可取，但是當前的遺產算起來實有限得很，在清單上可以分作不大相調和的兩部份：

一部份是一個年代紀事表 (*Une Chronologie*)，其年代并不上溯太遠；（原注稱，便照司馬遷所給的公歷紀元前八百四十一年）

——我們已經知道這還是後人造作過的，憑着理想原則去混亂過的，和有統系的去重造過的；（原注稱沙腕曾經照着司馬遷做過年表的工作，也曾經批評過中國年表之不確，而指出其統系互相衝突之點。但我恐沙腕對於這個工作仍太樂觀了些。譬如他很覺得五百

年換一王朝的話是不錯的，並且周公與孔子之間，也放一個五百年，五百之數只是一個大概數目而已。——總之，這個年代紀事表可算世界上最枯燥的一個，上面所夾帶一些事是無多大重要或異常抽象的。

另一部份是一類小故事 (Quantite d' anecdotes) 其中一部份是夾帶在年代表上，在外表上一點也不能說是有真確意義，或者也不能說人工造作的成份有幾多；——其中還有一部份是有時間而非年表，也可以算是有時有地的；(原註如竹書紀年之類)——其實這些都是教義的熱情佔據了歷史意義和批評精神的地位，所以都載一些不相連貫的單獨事件，而且呈現一種凝聚，有意爲之和印板文章的狀態。(見前書三十四頁)

當前的材料既認爲如此其貧弱，而且多半有問題，我們的著者又怎樣辦法呢？在這裏，格拉勒先生便述出他「僞中求真」的看法來。

格拉勒先生這種辦法，一面是求助於歷史學方法的「內在批評」，一面是求助於社會學方法的「同類比較」。因爲他的注意點在尋求中國文化建設的淵源，而且把一些可作史料的故事分開來看，所以這兩個方法恰恰適合他的目的。——我們在這敘述的引言末段上曾說明格拉勒先生的用意是在「尋求孔子以前和孔子時代與所謂孔子文化截然不同的中國文化，我們便已可知道這是社會學類推文化階段的看法使他有這個見解和努力，因此他對於中國古書的研究，可以說他是用社會學家的解析代替了文字學家的批判，並且他這個史事的「內在批評」頗注意於史家下筆時的心理方面。——「這件

故事未必存在，而用筆寫這件事的人的心理是確實存在的，「這是格拉勒先生常常這樣的說法。由此我可以這樣說：格拉勒先生是用社會學眼光去在中國古書中取材料，再用心理學的眼光去判斷這些材料的價值。

社會學歸納近今半開化民族和準原始民族的風俗建設——政治建設在內，——并參證以埃及考古學的地下挖掘的材料，已經把「從圖騰部落到封建王朝」這中間變遷的狀態整理并解釋出來，使我們明瞭這個最幼稚的部落政治，經過何種變化，本着何種原則，而會成功統一的王朝。中間經過爭霸時期，而爭霸所用「波爾打吃」方式甚多，殺人以祭，便是通常最著名的。格拉勒先生讀春秋、史記，便注意到這點上：

「在五霸時代最顯然的一個題目——其觸目之處至今中國年代史家認爲可怕而不盡情理——便是以人爲犧牲，而殺人以祭這個題目。殺首領以祭，或犧牲歌舞者，這是在一個諸侯之死的機會，或更普通的在諸侯會盟的時候，乃是用來建立王子的威權的。這種辦法當然使已經相當純良的文化，或其宗教已經很人道化的民族驚駭不已。所以中國的傳說總愛將這種野蠻風俗推到夷狄身上，說這是「用夷變夏」，由外輸入的。但是我們不是往往看見當其有野心的諸侯，藉着會盟爭霸的機會，爲恢復他家已墜落之威權，總要這樣的做一回，以表現其再造之威力嗎？這個可怕而且很花費的犧牲簡直成了典禮的主要物件，他必得有此一種宗教的悲劇以爲壯舉。這中間，寓有對於鬼神所必供獻的宗教熱情，而人神之間，非有這種

以人為犧牲 (Cannibalisme) 的辦法，而不足以實質的相感應。』(見前書四十九頁)

關於這類殺首領以祭，以歌舞者為犧牲，格拉勒先生在中國的跳舞與神秘故事書中舉例很多，而我們在前面也述得較詳。格拉勒先生在此接着寫道：

『每逢一個首領被犧牲以為新霸權的光榮，在這時代總恰恰連着另一個故事。一個首領被犧牲，在一個諸侯的盟會上。於是犧牲別人者的威權恰到正盛時代。一個朝代便建立了。並且被犧牲的種族還要得封地。一個宗教的儀式又從而紀念此犧牲；一類跳舞便由此而成立。(再考地方召集或巡狩) 召集總是利用巡行四方以鎮方土的機會。在這個地方集會的題目上也有同樣的事件：這是在一

四門」接見「四方」諸侯之後，於是一個朝會的儀節表現出一個新統治之建立和一個新秩序之產生。這個集會之末，一些首領從「四方」跑出，以作這重新建立的空間的管領者。（在這中間，）一個首領便受罰斬了，裂作幾塊，手足異處，從「四門」擲出，——一如在霸權建立時，殺歌舞者以祭，一樣是爲除舊穢以立新權。總之，新的秩序之創立，必得同着人血，有宗教的爭鬥或歌舞，有時改裝鬼神，帶着面具（我們可以從各方面去研究，或從故事，或從儀節。）（見前書五十頁）

這是從二王以至五霸，首領的犧牲和朝代的跳舞（*The sacrifice du heros et la danse dynastique*）爲建立新權，無時無之，而大都爲史家所隱藏或刪改起來。這便是格拉勒先生用社會學眼光，認爲下手創

作中國古文化建設史中最重要的史料。

但是這類材料的可靠程度爲如何？在這裏，格拉勒先生便注重古史家的心理作用，而去承認材料的價值和意義了。我們前面曾經說過，「這件故事未必存在，而用筆寫這件故事的人的心理作用確是存在的。」譬如譚到犧牲歌舞者以立威權一事，在「夾谷之會」孔子也會斬優倡侏儒，並且照公羊、穀梁、新語所述，也有「手足異處」，「異門而出」的說法。孔子，聖人也，怎會也做這樣野蠻的事情？這是爲「君子曰」及後來許多許多的「君子曰」都要否認的，因此「異處」，「異門而出」都有另外的講法，而左傳是特別君子一些，便簡直沒有這些字樣。格拉勒先生曾在古中國的歌舞與神秘故事書中二百一十六頁後，將左傳、公羊、穀梁、史記齊世家、魯世家、孔子列傳、新語、孔子家語八種書上所載

的「夾谷之會」這段故事，列成一表，分爲八行以比較其詳略，見其誰詳誰簡。比較結果，如在文字方面論，可以說後者是抄前者；但在詳簡的故事內容中細看，也可以說彼此并不相抄，因爲各人對於孔子的心理不同，而材料的去取與寫法便不同了。我們歷史批評家不能責備某個作者心理的善惡，而只能問他這種心理存在及其意義；我們儘可以否認這種故事未必存在，但是這種心理是存在的了。所以格拉勒先生說：

「對於我們，每個故事同時算作兩個，而兩個都可作史料看。一個是記載的事實，如孔子在「夾谷之會」的行爲，這事雖然有年月，可以說不一定可靠，但還有另一個事實，便是作者對於這事的敘述，或者說，作者對於這行爲的「相信心理」(Croyance)。如果孔子殺人還要裂成幾塊，真不是孔子那種聖賢心理所能有。(這是假設，問

題並沒有這樣的解決了，)那嗎，竟自寫出這個行爲的許多作者的相信心理總是有有的。這第二個事實，雖難定年月，然而確存在的。

如果承認了這後一個事實——作者的心理，我們可以用社會學的眼光進一步來問，便見前一個事實的可靠程度。格拉勒先生因此接着說道：

「這樣看法必要有第二個結論。在年代史上既然這故事有真的年月，一點不像故意添上去的；我們可以考察當時社會狀態而定。如果孔子的作傳者他能承認這種殺人裂尸以除穢建威的事情，其時代不應晚於聖人之死後，如果考察出在孔子以前便有此類事，那嗎，問題便可確切的進一步，問道：以何原故，孔子不可以順從這個習俗的信仰呢？這裏，便可不須何種條件，而將史料的真偽得個把握。因

此在古史單段故事上，如果要想尋出意義，社會學的解析可以幫助歷史學的批評。——在古史料裏，沒有社會學的眼光，歷史學的批評是無多大力量的。（見前書第二十八頁）

（天）

附 錄

法 國 漢 學 小 史

愛都亞爾沙畹 (Edouard Chavannes) 是評譯司馬遷史記，考訂流沙墜簡，爲國內學術界所知名的一位法國漢學者。他這本法國漢學小史 (La Sinologie) 是彙在法國學術小史叢刊裏面。這部叢刊之作是因爲一九一五年美國舊金山開世界博覽會，法國人要想將本國文化學術拿去展覽一下，以求世界人的賞識，所以法國教育部特別出錢請他國內知名的專家學者分別擔任選述各科學術小史，每冊後皆附以這科的主要著作，以見他們法國人對於本科的貢

獻，在這叢刊的敘上，法國教育部高等教育監督陸西演潘家賚（Lilien Poincaré）曾說明是他「本着教育部長的要求，特請國中最有聲望的科學專家，用短簡然而很實質的說明，將法國最有貢獻於科學進步的主要學科成績陳述出來。」

譯者在一九一八年曾將這叢刊內的法國哲學小史（柏格森 H. Bergson 著），法國社會學小史（涂爾幹 T. Durkheim 著），法國教育學小史（拉比 P. Tapie 著）三小冊譯了出來，合成一冊，交與上海亞東書局出版，署名爲：法蘭西學術史略。本來打算繼續將這叢刊中的關於社會科學的各冊譯出，但一入巴黎大學，忙於功課，便放下了。

這兩個月來，因爲譯述法國少壯漢學者格拉勒（Marcel Gra-

net, jeune sinologue de la France ——伯希和向我常這樣的稱呼他，他確也算是法國漢學者中後起之秀）的古中國的跳舞與神秘故事，引起我編述法國漢學的淵源，以告我國學術界的興趣，又將這部史畧取了出來，看那漢學小史的一部份，內中雖缺乏治學的方法，然而對於法國人在這門學問上的主要努力和進境，我們可以在這里知道了，所以我便提筆譯了出來。

我們所要留意的，在他們成績之外，固然特別在他們對於中國學術的治學方法，不過在法國漢學的初期和次期還不能說是科學的研究，（雖然沙畹在本文一開始便說，法國人對於中國作科學研究起於十八世紀。）這是在十九世紀末期和二十世紀開場，纔能真正算得有科學的研究。——法國漢學的研究大畧可分作三個時期：

第一個時期可稱為轉述時期（一七二八——一七八三）。這時期的漢學者可以說完全是法國教士，他們在中國認識了一點文字和社會風俗，便從事敘述和繙譯，其著述多半是歷史和風俗記載，錯謬甚多，特別在文字上和看法上。並且宗教家的眼光本來已有所限，而又只能讀死書，無中國名師指點，故見解也甚差。嚴格說來，這一期的成績不能算漢學，只算「中國通」。第二期便大有進步，可稱為研究時期（一八一五——一八九〇）。這個時期便已有了許多顯著的工作，特別對於文字和制度的研究。這全靠法蘭西學院（*Collège de France* 法國最高學府之一）創設中國和滿洲語文的講座，又幸遇一連兩位漢學者都是語言學家，自來對於中央亞細亞和印度的語文都有研究，所以很快的便將中國文字了解大半，給與後來的方便。

不少。第三期從一八九〇到今日，可稱科學時期。其初得了些繙譯好手，五經和子書，志書和歷史都有了較好的譯本，而沙畹、伯希和繼着出來，更知道中國漢學成績，又來到中國實地搜集，研究和與中國漢學家往還，可以說漢學算是真在從事科學的研究了。到了格拉勒主持巴大中國文化講座，又應用社會學方法來讀中國古史，新的貢獻，正方興未艾呢！（因為沙畹這篇小史沒有十分分出段落，而是直述，眉目不清，並且有時不免誇大點，故略為批評的索隱於譯文之前。至於關於沙畹本人的治學方法，譯者改日另為文介紹。）

十九年一月二十日，譯者

對於中國做科學的研究工夫，是起於十八世紀，而開創者都是些法國傳教士。從一七二八年起，蒲勒馬爾神父（*Le Père Prémare*）便

著了一部文法書，名叫中國語範 (*Notitia linguae sinicae*)，雖然這本書在一世紀以後纔公開印行，但很早便有了抄寫流傳的本子，而使歐洲人得創見中國語文的構造形式。一七三五年都哈爾德神父 (*Le Père du Halde*) 的中央帝國及中國韃靼的史地年代及政治記述 (*Description géographique, historique, chronologique et politique de l'Empire du Milieu et de la Tartarie chinoise*) 便對於中國人和征服者的滿洲人的研究大大的給出光明來。同時過比爾神父 (*Le Père Gaubil*) 在他的成吉思汗及其蒙古各朝代史 (*Histoire de Gentshis-kan et de toute la dynastie des Mongous 1739*) 和他在一七四九年完成的中國年代史綱 (*Traité de la Chronologie chinoise*) 以及他最後在一七五三年著完的中國大唐史畧 (*Abrégé de l'Histoire chinoise*)

de la grande dynastie Tang) 上發端爲歷史的探討。從一七七六年到一七九一年，關於中國歷史、科學、藝術、風俗、用具等紀述，有一大類的工作，其中以亞米約神父 (Le Père Amiot) 的著作爲最。中國通史，或稱自通鑑綱目譯來之中國年代史，爲馬亞神父 (Le Père Mailla) 之作，出版於一七七七年到一七八三年。當其我們翻閱這類大的四開本和更壯美的兩開本的書，中間已經將十八世紀漢學包含着了，我們是驚賞當時幾位宗教家所完成的巨大工作，對於這個年代甚古，物類甚雜，內容甚廣的巨大文化，這幾位開創者已能開出一些大道，可以使繼起者一眼而在這廣大的疆域上得個探討的方向。

十九世紀開始，漢學의 各種研究便在法國國內組織起來。一八一五年政府便給亞伯爾勒米薩特 (Abel Remusat 1788-1832) 在法蘭

西學院設立「中國和滿洲韃靼語文」講座。用他的中國文法要義 (*Eléments de la grammaire chinoise* 1822) 這位新教授便發現對於中國語文的理解的認識，用他的和闐城記 (*Histoire de la ville de Khotan* 1820) 他便做了至今還追究的中央亞細亞文化古中心地的探討先鋒。法顯的佛國記的譯本，印行於一八三六年，已在勒米薩特死後，這本書實開以後對於遊僧一大部份研究的先河，並且這本書使我們在這個堅苦的行客的述敘中，得着許多地理歷史的最上等的報告。最後，在他的韃靼語文研究 (*Recherches sur les langues tartares* 1820) 書中，作者使學術界留意到了滿洲，蒙古，東土耳其和西藏；他算是第一個人要想將這些與中華帝國有關係的所有西北民族一併研究；近年來的新發現雖已證明勒米薩特對這上面所擬議的問題不如是其簡

單，然而這種光榮是應給他，他總算第一個着手於這些命運與中國人密切關連的民族的語言研究。

承繼勒米薩特在法蘭西學院教授的是斯達里斯拉斯玉連 (*St-*

anislis Julien 1799 1873) 他一直教授四十年，從一八三二年到一八

七三年，要算是當時最好的漢學者。他的玄奘傳 (*La Vie de Hionen-*

thsang 1853) 西土記 (*Memoires sur les contrées occidentales 1857-*

1858) 的譯本，在這個有名的遊僧的觀察中，立刻的使我們明瞭公歷

紀元第七世紀的中央亞細亞和印度；直到今日，一般印度學家還隨時

在這書中考究和在這里搜取史地辯論上的許多材料。做這個工作的

時候，玉連便常常很困苦的去對照梵文與中文，在他認為中文字是梵

文字的一個變象 (*Trans-cription*)；所以他曾試來創立這個變象中所

有的規則；一八六一年發表的方法論，算是用完全常識的眼光把這規則建設起來；但只不過說明某一中國字等於某一梵文字罷了。而他甚至未曾想到音學方面，這纔可以追求中國字的古音，而且纔能較科學的去尋這個變象，在中國最初所譯的佛經上面。然而他已算將這個問題明白的表示出來，雖不能一定便尋出中文字的梵文根源，但至少可以將許多的假設範圍止住了。用了很長期的工夫，玉連最後將他的

中國語文結構新編 (*Syntaxe nouvelle de la langue chinoise* 1868 1870

) 印行，在這內面，他很明澈的指出句法中間每個字的地位的价值。

玉連的學生中，最出色的却要算愛都亞爾比約 (*Edouard Biot*

1803-1850)，但是他比歲數剛長他一點的老師還死得早。除了一些聰

明的敘述外，他給我們留下一部中國教育史論 (*Essai sur l'histoire*

de l' instruction publique en Chine 1845 1847) 在那時候，這個題目還從未被人做過，因為他表現各種的暗昧，而不易考察。在考據的知識上，比約最主要的工作，便是周禮的翻譯（在他死後的一八五一年出版），這算是正宗派的經書，在裏面將紀元前數世紀的周朝時代的行政組織陳述出來。

玉連和比約的同時人 巴染 (Bazin 1799-1863) 曾對於中國戲劇有可寶貴的工作，波低野 (Pauthier 1801-1870) 的歷史認識還強於他的音學能力。

玉連死後，法國漢學的出產，在一時期中呈現疲緩。在這時期，英國人對於漢學的研究執了牛耳。在我們國裏，這時期只有舉出幾個名字：埃威德聖德里子爵 (Le marquis d' Hervey de Saint Denys 1823-

1892) 曾譯唐代名詩，以及馬端臨通考中的蠻夷考；加卜里葉爾德威里亞 (Gabriel Devéria 1844-1899) 的最好著作要算中越邊疆的研究，在裏面，他曾用力辨別出中國和安南東京中間所有邊地民族的複雜的風俗情形；最後，安博特虛亞爾 (Imbault Huart 1857-1897) 的中國講義 (Le Cours de Chinois) 雖然沒有得他應得的一般重視，但對於台灣的研究，滿清朝代的戰爭，以及近代袁子才的詩歌，都還有一看的價值。

近今這個時代，算是法國漢學很顯耀的復興時代。宗教家重興繼續着十八世紀在中國的傳教士們的寶貴翻譯工作，或在北直隸河間府的獻縣，或在上海附近的徐家匯，都曾有最重要的著作印行。可以值得特別指出的，如古服乃爾神父 (Le Père Couvreur) 的中法字典 (

Dictionnaire chinoisfrançais) 1 連 11 版 (1890, 1904, 1911) 都有進步; 這本字典的內容完美而且正確, 特別在分辨每個字的各種用法, 並因此列出各種成語以見其不同之義, 此外并切實的標明所有引用的比例之來源。這本字典的貢獻可謂無量, 其於法國的對中國研究的發展上所生影響甚大。這還是古服乃爾神父所賜, 我們有一類巨製, 中間包含中國經書, 如四書 (一八九五年) 詩經 (一八九六年) 書經 (一八九七年) 禮記 (一八九九年) 這些書都用兩種文字翻譯, 一是拉丁文的, 便於照着中國文句構造法翻去, 一是法文的, 比較是不逐字句而造語自由一點。這類翻譯作品, 未加一點批評的意見, 但將經書的遺傳的解釋很忠實的譯述出來。

與古服乃爾同時傳教的有魏格爾神父 (Le Père Weiger) 他

曾出產一大部份著作。雖不能說是有如何深細的研究，然而他能譯出或述出很大幾類中國的著作。他的歷史譯作（1903-1904）可以給所有要想得着中國歷史普通知識的人介紹；他的字源學講義（*Leçons étymologiques* 1900）將中國古字典說文所載的解釋給與了讀者；道藏書目（*Catalogue du canontaoste* 1911）算是道教各種書籍的分類的創作。

至於在徐家匯傳教的天主教徒，其活動成績也不算小。漢學雜稿（*Variete Sinologiques*）這部大叢書內中載着很複雜的事物的聰明敘述；其中最可貴的為哈服勒神父（*Le Père Havret*）的西安府景教碑和加亞爾神父（*Le Père Gaillard*）的南京城記。在這裏，我們還應給中國神父們的著作留一個尊崇的地位，他們因為他們法國同事

們的要求諄切，也有所著作；如黃神父對於中國婚姻及田產考，算是第一流的作品；他所編的年代代表算是西人工作不可少的指南，他使你立刻可以將中國的陰歷的年代譯作歐洲的陽歷年代；齊（？）神父（*The Père Zi*）此音尚可譯作季或紀，因未查考，不能定爲姓齊）的著作是關於中國文官考試與武官考試的，他使我們回憶幾千年來直至二十世紀中國事務官考試如此其周密的制度。

在巴黎，亨利戈低葉先生（*M. Henri Cordier*）在他接着兩版（1878-1885 et 1904-1908）印行的中國研究圖書彙報（*Bibliotheca Sinica*）上，將所有關於中國學問的科學成績立出一個清單；這張清單，同着一種精細的心思造了出來，對於研究者以至學問家都非常的有益處。戈低葉先生著述所及的範圍甚廣博；阿多里克波爾特羅倫（

Odoric de Pordenone) 的遊記刊行 (1891) 他曾不惜花費許多的註釋，足見他有正確而淵博的考據工夫；在他的大作自一八六〇年到一九〇〇年中國與西方列強的關係史 (*Histoire des relations de la Chine avec les Puissances occidentales de 1860 à 1900*) 上他的中西關係的探討曾得着了褒獎。

在東方現代語學校 (*Ecole des langues orientales vivantes*) 魏西野爾先生 (M. Vissière) 在中語第一課 (*Premières leçons de chinois* 1909) 上曾給與中語實習知識的堅固基礎。

沙腕先生，在一八九三年，繼續着埃威德聖德里子爵，在法蘭西學院教授，曾印行司馬遷史記前五冊的完全譯本 (*Memoires historiques de Sseu-ma Ts'ien 1895-1905*) 他有貢獻於創立中國考古學研究，在

他的兩漢時代中國的石刻 (*Scripture sur pierre en Chine au temps de deux dynasties Han 1893*) 書中，一如在他的北中國考古旅行記 (*Mission archeologique dans la Chine septentrionale*) 書中，後書還附有照象印圖四百八十八張。他曾有一本專著叫作泰山 (*T'ai chan 1910*)。泰山是古中國古信仰所圍繞的一個聖蹟。他曾參加中央亞細亞的考察大運動，去搜集并翻譯關於西突厥的史料 (*Documents sur les Tou-kine occidentaux 1903*)，并去解釋阿來爾斯泰隱君 (*Sir Aurel Stein*) 所發現的土耳其斯丹東部沙中的流沙墜簡 (一九一五年)。

中央亞細亞的考古家能指示我們以一個新的世界的，保祿伯希和先生要算其中一個最知名的。在他的中國書籍目錄學的深細研究和中央亞細亞的古地理研究上便已很知名，這位少年科學家從一九

○五年到一九〇八年，同着華陽博士 (Dr. Vaillant) 完成一個旅行，其所得結果非常壯大。只就他的很動人的發現上來說，他曾有幸運的在阿來爾斯泰隱之後不久，到了燉煌的千佛岩，能去考察一萬五千到兩萬本，在公曆第九世紀被地陷所封藏着的寫本書籍；他並且得着了一大部份，搬來藏在巴黎國家圖書館中，中間一大半是中文和藏文書，但還有用波羅米 (Brahmi) 印度最古文字 和回鶻 (ouigoure) 文字寫的。這一大堆的材料需要許多年月去整理，纔能完全被使用；中國古書的手抄本；認為已失掉而不可復知的一個印度旅行敘述；關於佛教，波斯馬倫教，來斯多里演教 (Nestorianisme) 基督教之一種，波斯最流行，至十一世紀方衰) 的著作；片段記載材料；不大為人認識的語言文字的樣本；在這些上面可以引起所有一個時代的工作者去有

方法的向未闢的路上走去；伯希和先生因此在一九一一年便被任爲法蘭西學院的中央亞細亞語文歷史和考古學教授，他當然是這新學派的特定首領。

在里昂，一個中國講座在一千九百年創設了；便請莫里斯古昂先生（M. Maurice Courant）擔任，這位教授以其高妙的高麗書目（Bibliographie coréenne 1895-1897）知名，在這本書中，他彙列并解剖一八九〇年以前所有高麗出版的書籍。自此以後，古昂先生又曾寫出一本中國音樂史論（Essai historique sus la musique des chinois 1912）和一本中國口語文範（Grammaire de la langue chinoise parlée 1914）

使得中央亞細亞的研究能夠不斷的和他研究的目的地相接觸，

遠東法國學院 (Ecole française d' Extrême Orient) 便於一八九八年十二月十五日創立；設於印度支那，在這個中國和印度文化的接觸的交通中心裏面，這個學院自然的將他大部精力都用在中國方面，并且他已養成好些將來最有希望的支那學者。繼着被召還巴黎的伯希和，繼着早死的精力深銳的音樂家余北爾 (M. Huber) 現在亨利馬斯伯樂先生和來阿拉爾阿爾羅梭先生 (M. Léonard Arousseau) 都在遠東法國學院的彙報中，關於中國部份，有最高價值的科學貢獻。當其遠東法國學院彙報 (Bulletin de l'école d' Extrême Orient) 自一九〇一年在河內刊行的時候，通報 (Toung-pao) 便自一九〇四年，被兩位法國人，戈低葉與沙腕兩先生主持，在荷蘭乃德 (Leyde) 地方印行。這是對於遠東的科學研究的兩個定期刊物。此外，亞細亞學報

(Le Journal Asiatique) 也常常收集關於漢學的著述，但是他的研究範圍較廣，既然他的目的在注意整個的東方。在這學報的第一卷（1913）上關於中央亞細亞的敘述，曾被國家學會出錢特別印行，第一卷（1914）的亞細亞藝術（Ars Asiatica）被威克多爾戈魯卜先生（M. Victor Goloubew）主持印行，其中差不多全載中國題目，其書的開張甚大，可以夾甚美的插圖。

* * * * *

從這個簡短的陳述上，已經使我們可以結論到，在起源上，漢學雖不過為幾位法國傳教士所創出的科學，而經勒米薩和玉連建立起來，但在今日，在這門科學中，已經可數出些法國的代表作者，而能克肖其開創之前輩。

附 法國漢學重要書目

斯達里斯拉玉連 (Stanislas Julien) —— 老子道德經, 巴黎 1842

—— 玄奘傳, 巴黎 1853

—— 玄奘西土記, 兩卷, 巴黎 1857

—— 中國語文結構新編, 兩卷, 八開本, 巴黎, 1869-1870

比約 (Biot) —— 周禮 (Le Tchou li ou Rites des Tchou) 兩卷,

巴黎, 1851

—— 中國教育及士人組織自古及今的歷史考 (Essai sur l'

histoire de l' instruction publique en Chine et de la

corporation des Lettrés depuis les anciens temps Jusqu' à nos

Jours, 兩卷, 巴黎, 1845-1847

齊愛田神父 (Le Père Etienne Zi) —— 文學考試之實施 (Pratique des examens littéraires) 上海, 1894

哈弗來神父 (Le Père Havret) —— 西安府的景教碑 (Le Stèle chretienne de Si-ngan-fou) 三卷, 上海, 1895, 1897, 1912

加亞爾神父 (Le Père Gaillard) —— 南京通商埠 (Nankin, port ouvert,) 上海, 1901

—— 南京的史地概觀 (Nankin, aperçu historique et géographique) 上海, 1903

黃神父 (Le Père Hoang) —— 中國資產制度的實用原理 (Notions techniques sur la propriété en Chine,) 上海, 1897

——法律觀的中國婚姻制度 (Le Mariage chinois au point de vue légal,) 上海, 1898

——中西陰曆年代對照調和表 (Concordance des chronologies néoméniques chinoises et européennes,) 上海, 1910

威格爾神父 (Le Père Wieger) ——關於中國的一類初步知識
(Rudiments de parler chinois) 河間府, 1895-1896 這部書

內分：

——民間道德及習俗 (Morale et usages populaires,) 1897

——俗事紀述 (Narration vulgaire) 兩卷, 1895

——字源學講義——中文小字典 (Leçons étymologiques-Lexique) 1900

——歷史短篇 (Textes historiques) 兩卷, 1903-1904

——哲學短篇 (Textes philosophiques,) 1906

——作文, 其構造與其句法 (Langue écrite, mécanisme et phrases) 1908

——中國近代風俗 (Folklore chinois moderne,) 1909

——中國佛教 (Bouddhisme chinois) 兩卷, 1910-1913

——道教經典 (Le canon taoïste) 1911

——道教系統的長老 (Les pères du système Taoïste,) 1913

——塞拉番古服乃爾神父 (Père Seraphin Couvreur) ——中語標準

字典 (Dictionnaire classique de la langue chinoise) 第三版,

河間府, 1911

- 史材、公函、條告、紀事、碑銘選譯 (*Choix de documents, lettres officielles, proclamations, memoriaux, inscriptions*) 中、法、拉
- 丁三種文字對照本, 1894
- 四書 (*Les quatre Livres*) 附中文短註、法文拉丁合譯本, 并附字彙備考, 1895
- 詩經 (*Cheu-King,*) 中、法、拉丁三種文字對照本, 并附字彙備考, 1896
- 書經 (*Chou-King,*) 中、法、拉丁三種文字對照本, 并附註釋及字彙備考, 1897
- 禮記 (*Li-Ki*) 中、法、拉丁三種文字對照本, 兩卷, 1899

- 亨利戈低葉 (Henri Cordier) —— 支那研究圖書彙報 (Bibliotheca sinica) 第二版增本, 共四冊, 巴黎 Leroux 書局出版, 1904-1908
- 沙畹 (E. Chavannes) —— 司馬遷史記 (Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts' ien) 共五冊, 巴黎 Leroux 書局出版, 1895-1903
- 西突厥史料 (Documents Sur les Tou-kiue occidentaux) 1903
- 北中國考古旅行記 (Mission archeologique dans la chine septentrionale,) 附四百九十八張照片圖, 巴黎 Leroux 書局出版, 1913

- 泰山 (Le Tai chan,) 巴黎 Leroux 書局出版, 1910
- 流沙墜簡 (Les documents chinois decouverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental,) 牛津大學印刷局出版, 1913
- 古昂 (M. Courant) —— 高麗書目 (Bibliographie Coréenne) 共四册, 巴黎 Leroux 書局出版, 1895 1901
- 中國音樂史論 (Essai historique sur la musique des chinois,) 巴黎, Delagrave 書局出版, 1912
- 中國北方官話文範 (Grammaire du kwan-hwa septentrional) 巴黎 Leroux 書局出版, 1914
- 伯希和 (P. Pelliot) 第八世紀末的兩個中印旅行記 (Deux

itinéraire de Chine en Indes à la fin du VIII siècle,) 遠東

法國學院彙刊單行本, 1904

*

*

*

*

*

遠東法國學院彙刊 (Bulletin de l' Ecole française d' Extrême

Orient,) 安南河內出版,

亞細亞藝術叢刊 (Ars Asiatica) 比京和法京出版, 1914

關於東亞細亞之記載 (Mémoires concernant l' Asie orientale)

法國國家學會印行, 巴黎 Leroux 書局出版, 1913

古中國的跳舞與神秘故事終

現代英吉利謠俗

及謠俗學

江紹原編

一冊一元

本書主文各章，為英國民俗學會會長瑞愛德氏原著，中述現代英格蘭各地所流行之生婚喪葬、風俗習慣、鬼怪迷信等等。編者江復先生參攷英德文辭書十餘種，民俗學專書及雜誌多種，或譯其文，或撮取其大意，做成七個附錄。凡歐美民俗學之由來、現狀、趨勢、成績，均略論及。並提議用「民學」為此學之學名，及中國民學者應認定的研究範圍、主要觀點（物觀）、與工作種類。文筆流暢，是絕妙的消遣讀物，附錄尤為欲知民俗學今後在中國之進展者所不可不讀。

中國歷代人物之地理的分布

朱君毅著
一冊
二角

本書將漢代以迄今日之人物，以地域之背景，襯出其產生之原因。其中關於文化變遷之趨勢，遺傳與環境之影響，均有詳細之說明，為研究中國文化及史地者，所不可不讀。

／ 版 出 局 書 華 中 ．

中華書局

新出版

希臘民族的故事

美國格伯(Guerber)原著廖凡譯 一冊 一元二角

故事體裁，灌輸歷史知識，文字淺顯，分課簡短，學者稱便；且希臘神話歷史，最饒興趣而有價值。內容自希臘民族之起原。至希臘之滅亡止。其中如若孫之探險，伊第潑思之身

世，斯巴達之教育，奧林壁之賽會，突洛伊之大戰，荷馬之詩歌，蘇格拉底之死亡；下至馬雷頓之戰役，亞力山大帝之征伐，皆中學生不可少之常識。或採作課外讀物，或與原文對照，為學習英文自修之助，皆極相宜。譯筆明暢，曾經林語堂先生詳細校閱，尤為可貴。原書圖畫一并列入，可增加讀者興趣不少。

此書原名 (The Story of the Greeks)，早已

風行一時，美國學堂採用為教本者，不計其數；即在吾國，亦久受學界歡迎。蓋以

(語體) 天方夜談

◆ 肥瞻生 天笑生...一冊...五角

(語體) 依里亞特

◆ 高歌...一冊...五角

(語體) 奧特賽

◆ 高歌...一冊...五角

新 文 藝 書

劇 戲

妹	威廉退爾	琪琪康陶	春青的夢	羅密歐與朱麗葉	日本現代劇選	沙樂美	莎翁傑作集 第一種	咖啡店之一夜	聖女的反面	孤獨之魂	武者小路實篤戲曲集	詩人柏蘭若	金絲籠
.....
周白楝	馬君武	張開天	張開天	田漢	田漢	田漢	田漢	田漢	蕭石君	崔萬秋	崔萬秋	李萬居	陳楚淮
一册	一册	一册	一册	一册	一册	一册	一册	一册	一册	一册	一册	一册	一册
四	三	五	三角	六角	三角	六角	五角	六角	三角	五角	七角	六角	七角
角	角	角	半	角	半	角	角	角	角	角	角	角	角

中 華 書 局 發 行

音

樂

中國國民黨黨歌	一册	五分
東方民族之音樂	一册	六角
歐洲音樂進化論	一册	三角
東西樂制之研究	一册	八角
各國國歌評述	一册	五角
西洋音樂與詩歌	一册	五角
西洋音樂與戲劇	一册	四角
西洋音樂器提要	一册	九角
西洋製譜學提要	一册	一元二角
德國國民學校與唱歌	一册	六角
崑曲新導	二册	一元八角
和聲與製曲	一册	八角
音樂和音樂家的故事	一册	六角

中華書局發行