

DE 2 1948

# 學原

CAMPUS SCIENTIAE

期三第 卷二第

學原社編輯  
商務印書館總經售

國立北平圖書館藏

# 商務印書館 初版新書

三十七年  
新書目錄  
(八·上)

文化論  
之一  
文化學概觀

陳序經著

定價六元四角  
六開本四冊

物理學要覽

桑安柱編著

定價六元五角  
六開本一冊

應用文一斑

胡懷琛著

定價一元四角  
六開本一冊

發明史話

徐同郭編譯

定價四元  
六開本一冊

國立中央研究院地質研究所  
第四十七號  
雲南東川地質

H. M. Meng and Others: Geology of the Tunchuan District, Northeastern Yunnan (Memoirs of the National Research Institute of Geology No. 17, Academia Sinica)

孟憲民等著

定價七元  
三開本一冊

國立中央研究院  
地質研究所叢刊(第七號)

國立中央研究所編輯  
定價十五元  
三開本一冊

著者曾在國立西南聯合大學講過一個文化學的課程，其內容與本書的編纂，是同時進行的。本書的編纂，是根據多年教學經驗，就著名物理學及化學家之著述，參照其內容，擇其重要者，加以整理，編成此書。本書之編纂，是根據多年教學經驗，就著名物理學及化學家之著述，參照其內容，擇其重要者，加以整理，編成此書。本書之編纂，是根據多年教學經驗，就著名物理學及化學家之著述，參照其內容，擇其重要者，加以整理，編成此書。

凡兒童生活所需之各項文件，如名片、便條、郵片、短信、收條、和、留、法、字、例、及、說、明、文、字、都、明、白、易、懂。適合小學生課外閱讀及練習之用。

房龍之名著「人類的故事」，早由本館譯印。此書亦為房龍氏重要作品之一。房龍之「人類的故事」，早由本館譯印。此書亦為房龍氏重要作品之一。房龍之「人類的故事」，早由本館譯印。此書亦為房龍氏重要作品之一。

國立中央研究院地質研究所曾於一九四三至四五年間，與雲南、大、及當地經濟、礦務機關合作，調查雲南東川區域之地質。本所曾於一九四三至四五年間，與雲南、大、及當地經濟、礦務機關合作，調查雲南東川區域之地質。本所曾於一九四三至四五年間，與雲南、大、及當地經濟、礦務機關合作，調查雲南東川區域之地質。

本所曾於一九四三至四五年間，與雲南、大、及當地經濟、礦務機關合作，調查雲南東川區域之地質。本所曾於一九四三至四五年間，與雲南、大、及當地經濟、礦務機關合作，調查雲南東川區域之地質。本所曾於一九四三至四五年間，與雲南、大、及當地經濟、礦務機關合作，調查雲南東川區域之地質。

附註：狀剖面圖(二幅)。

各書定價一律五折合成金圖發售 外埠另加郵包費

# 學原 第二卷 第三期 目錄

道德與宗教……………謝幼偉……………一

莊子天學論……………李源澄……………九

老莊派自然主義底人生觀……………項委之……………一二

左傳著作年代試探……………羅倬漢……………二〇

現代社會學研究的範圍……………孫本文……………三〇

從立應音義考察唐初的語音……………周法高……………三九

行氣因劍珞銘文考釋……………王季星……………四六

魏晉小說與方術……………王瑤……………五三

「太平天國經籍考」後記……………羅爾綱……………六六

# 商務印書館 初版新書

三十七年  
新書目錄  
(八。下)

## 資本與利息 (中山)

Bohm-Bawerk: Capital and Interest  
中山文化教育館編輯 四開本一冊  
何鳳曾 高德超譯 定價十元

## 蘇聯的遠東關係

H. L. Moore: Soviet Far Eastern Policy, 1931-1944  
曹未風節譯 定價三元五角

## 中國童話

呂伯攸著 定價四元六角

## 汽車設計 (中國自動機)

何乃民編著 定價二十五元

## 明本紀校注

王崇武著 定價四元

## 奉天靖難記注

王崇武著 定價五元

本利息學說的問題向為經濟學者所熱烈討論，而各家意見亦極紛歧。本利學說之方法，對本利問題之討論，各家意見亦極紛歧。本利學說之方法，對本利問題之討論，各家意見亦極紛歧。本利學說之方法，對本利問題之討論，各家意見亦極紛歧。

本書分析一九一八年蘇聯在遠東對中、日、俄「滿」一、外蒙等錯綜複雜的外交、政治、軍事、經濟關係，至一九四五年春季為止。原著者摩爾女士為太平洋學會內享有盛名的蘇聯問題專家，此書從俄文中直接採取材料，其翔實可知。國人對於一九一八以後東北一帶國際關係的知識常感不足，此書正可提供扼要的參考資料，且可從蘇聯外交政策的一貫性作為推測未來情勢的一助。

本書由兒童文學家呂伯攸先生，選取我國歷史上富有趣味兼寓深意的故事二十三則，用淺近而生動的文字寫出，並附有精美插圖。不但能引起兒童的閱讀興趣，而且能啓發兒童的思考。適合小學中、高年級國文科課外閱讀之用。

全書包含五十六章、圖三四一、例題一四七則、練習題三三六則、附錄十八篇。凡汽車各重要部門以及馬力、轉矩、力等之計算，莫不分析詳盡，用公式說明，例題演算。對汽車各條件所用材料之研究，亦極詳盡。小汽車、運貨汽車、柴油汽車、飛機發動機等在設計上之異同，亦經用數字表示，詳加比較。換換資料，新穎豐富，為研究汽車製造和製造汽車者必不可缺之參考書，兼可作工廠及汽車專門學校教本之用。

明本紀一卷，不著撰人名氏，中紀明太祖事，起自濠州從軍，迄於洪武五載。四庫提要稱其鈔自太祖實錄，本書著者以為未必然。嘗細審其內容，認其成書在今本實錄之前，就史料價值言，遠勝實錄；因取實錄校其異同，間采他書，注其本末，宜為明史研究上之重要資料。

增補事變為明初極重要之史事，王崇武先生為考證此事，已撰有專書，先由本館印行。此書以纂成在前之奉天靖難記，與增補在後之成祖實錄前九卷相比較，略仿班固之例，撰為校注。庶可由前後改動之迹象，窺見作者之用心，並以考見部分真實之史料。至王先生之個人見解，亦隨注於史實之後。

費款包運郵加另埠外 售發圖金成合折五一以價定書各照

# 道德與宗教

謝幼偉

民初迄今，我國學術界，因醉心西洋文化，因迎接賽因斯（科學）與德謨克拉西（民主），發生所謂新文化運動。此新文化運動有良好之影響，亦有不良好之影響。自其不良好之影響言，即爲忽視道德與宗教，而造成社會及個人道德之崩潰。道德崩潰爲一事實。雖造成此一事實之原因至多，而新文化運動之忽視道德與宗教，則當爲其主因。新文化運動一方面有打倒舊道德與舊禮教之口號，一方面復有反對迷信與宗教之宣傳。在打倒舊道德與舊禮教之口號下，學術界不談忠孝仁愛，不談禮義廉恥，且視講道德，說仁義者爲迂腐，爲守舊。在反對迷信與宗教之宣傳下，學術界亦不談上帝，不談天國，且視談之者爲思想落伍，爲迷信。由是道德因「迂腐」，「守舊」之惡名被忽視宗教亦因「落伍」，「迷信」之惡名被排斥。結果多數人心中不知有道德，亦不知有宗教。其所行所爲，不懼人非（無道德也），復不懼鬼責（無宗教也）。上不怕天，下不怕人，惟逞一己之私意與私欲，而自認爲個性之發展。蓋離道德與宗教而言個性，此個性必爲私意與私欲。私意與私欲流行，安有道德可言？今日道德崩潰，豈無故耶？

今日道德崩潰，與新文化運動之忽視道德與宗教有關，此或不容否認。然新文化運動又何爲忽視道德與宗教？此則趨新之士，雖醉心西洋文化，而實於西洋文化無深切之認識所致。謂西洋文化以科學與民

主爲最主要之原素，吾人可首肯也。謂中國所需要者，僅爲西洋之科學與民主，吾人亦可無異議。但若謂提倡西洋之科學與民主，即須推翻舊道德，或即須反宗教，則世間無此邏輯。西洋之科學與民主，始終與西洋之舊道德及舊宗教爲緣，始終在彼此對立，亦彼此相需之狀態中，表現其相反相成之作用。科學與民主爲西洋文化之一面，道德與宗教爲西洋文化之另一面。前者可謂爲希臘精神，後者可謂爲希伯來精神。西洋文化之由結合希臘文化及希伯來文化而成，乃一至明顯之事實。吾人之談西洋文化，即不應忽視此事實。此非謂吾人之接受西洋科學與民主者，同時必須接受西洋之道德與宗教。此特謂科學民主之存在不能與道德宗教分離，有前者決不能無後者。科學與民主必在健全穩定之社會中，方能發展，方能長成。而所以促使社會健全而穩定者，則爲道德與宗教。忽視道德與宗教，必令社會動亂不寧，科學與民主即無發展長成之可能。二三十年來吾人之經驗已足以證實此結論。吾人迄未能獲得所需要之科學與所需要之民主，反而社會日趨於混亂。吾人之錯誤何在？吾人之錯誤，在忽視道德與宗教，在不明道德宗教之本質與作用，在誤認科學與民主可離道德與宗教而獨存。此爲新文化運動之錯誤，吾人不應重蹈其錯誤。吾人今日應重談科學與民主，唯即不應再忽視道德與宗教。本文之作，主要目的，即在乘國人復高談科學與民主時，

以道德與宗教為題，冀引起學術界之注意，一則使吾人對道德與宗教有一種新認識，二則使吾人知道道德與宗教實有助於科學與民主之發展，而非僅為一種阻力也。

有人類，即有道德。道德為人類所有，且僅為人類所有。唯人類有道德可言，以唯人類有理想也。道德為一種理想，其存在亦為一種理想之存在。吾人確知有道德之一物，吾人亦決無法否認其存在。然道德之為物，又與現實世界中一切有形之物不同。一切有形之物，如木如石，目可得見，手可得觸，而道德之為物，固目不可得見，手不可得觸者。今謂某一人之行爲合乎「道德」，或為「有道德」，吾人之為此言，自有所見，絕無所見，吾人決不作此言。然吾人之所見（自「見」之通常意義言），非道德也，乃行爲也，乃行爲之外表也。吾人見一外表行爲而加以「道德」一辭之形容，所形容者，目可得而見，而形容之者，目不可得而見。目見道德為不可能。目見行爲，而行爲合乎某一理想，因以某一理想形容此一行爲，是形容此一行爲者，某一理想也。任何理想，目不得見，手不得觸，而心得而思，理想乃心之對象，隨心而有，與心有不能分離之關係。有心斯有理想，無心即無理想。不論理想之本質為何，謂理想為心之對象，及與心有不能分離之關係，當無人能加以否認。道德既為一種理想，自與其他有形之物不同。其為存在，亦與其他事物之存在不同。吾人確知道德存在，以吾人確知有理想存在。此吾人自身之經驗足以證明，而不必他求者。是道德之存在，乃如一種理想而存在，與一般事物之實際存在有別。德哲赫特孟（Herzmann）視道德為一種「理想自存物」（Ideal Self-existence），意固與此同也。

唯道德雖為一種理想，然決非純粹為理想。如視道德為純粹理想，此仍非道德之正確說明。吾人不能僅以理想而說明道德。設世間僅有理想，或有理想，而理想始終安於理想，則道德必無存在之可能。道德之存在，理想為一條條件，理想與現實有別，又為一條條件，理想之努力變為現

實，復為一條條件。此各各條件，對於道德之存在，均為必要。無理想，固無道德；有理想，而理想與現實無別，或理想與現實間無距離，是理想者亦為現實，是現實者亦為理想，則人類亦不必有道德之一事。必理想與現實有距離，必現實不如吾人之理想，且必吾人不滿意於當前之現實，然後道德有表現之可能。但理想與現實有距離，而理想仍為理想，仍為靜止之理想，則道德亦無法表現。道德之表現，除理想須與現實有距離外，此理想必須動而有為，必須力謀變為現實，必須成為縮短理想與現實間距離之一種力量，一種趨勢，一種歷程。換言之，道德之為理想，乃動的而非靜的，乃實現中之理想，而非全無實現可能之理想。全無實現可能之理想，為空想，為幻想。道德非空想，亦非幻想。道德之在人類中實現，人類之繼續生存，即為其明證。人類存在之歷史，斯為道德繼續實現之歷史。道德之繼續實現，及其所以需要繼續實現，乃因道德之實現，始終非完全之實現。道德雖志在謀理想之完全實現，雖志在完全掃除理想與現實間之距離，然此特道德之終極目標而已。自人類之道德史言，與此終極目標，距離尚極遙遠。此為吾人今日尚需要道德之主因。一旦此終極目標之已達，亦即理想與現實間之距離消滅，道德必隨之而消滅。英哲柏烈得萊（F. H. Bradley）所謂道德之終極目標在超道德者，即斯意也。

道德為繼續尋求實現之理想。此理想為人類所有，故其實現亦必依人類之自力而實現。此理想非自然實現之理想，其實現於人類也，亦非如自然律之實現然。自然律之實現也，為自動的，為必然的，且亦無違背之可能。道德之實現，則非自動，非必然，復有違背之可能。道德必藉人類之努力，然後能使道德所涵蘊之理想成為現實。人類之於道德理想，可認識之或不認識之，可遵守之或不遵守之，可實現之或不實現之。此遵守或不遵守，實現或不實現之人類自由，亦為道德存在之必要條件。設人類無此種自由，則道德之實現，將如自然律之實現，為自動，為必然。

亦無違背之可能。如是，則道德律將與自然律無別。人類之行爲亦將與風起雲湧，水流花謝之行動無別。在純粹機械而必然之狀態下，人類對於任何理想，無爲或不爲之自由，是則雖有理想，與人類無關也。理想不由人類之努力，不由人類之自由而實現，則以「道德」一辭加諸於人類行爲，亦無意義也。吾人不謂風起雲湧，水流花謝之歷程爲善或惡，道德或不道德者，主要原因，即以若是之動作爲不自由。不自由，斯無責任。無責任，斯無道德或不道德可言。道德必以人類之一種自由爲條件，實爲無法否認者。德哲康德在純粹理性上否定自由後，旋即須在實踐理性上加以肯定者，爲此故耳。

由是以言，道德之爲物，乃一種理想，依人類之自由努力，繼續在實現中，而尙未完全實現者。此爲作者對於道德本質之說明。但若是之道德，何以成爲人類所必需？人類既有遵守或不遵守，實現或不實現，道德理想之自由，人類又何爲必須遵守之？必須實現之？道德之於人類，其必要性何在？此本爲極易回答之問題，然忽視道德者，常不能得其正確之答案。蓋道德之於人類，猶如空氣日光之於人類，所謂「百姓日用而不知者」。人類生存於空氣日光中，藉空氣日光之助而生存，然人類多不覺空氣日光之重要。同理，人類生存於道德中，藉道德之助而生存，然人類亦多不覺道德之重要。道德爲生存之必要條件，潛伏於人類生存之欲求中。人類均有生存之欲求，均思所以促其生命之繼續。此求生之欲，不能靜而無爲。有所爲，則此一人之所爲，必須與另一人之所爲協調。此一人不能以損害或殘殺另一人之生命爲目的，另一人亦不能以損害或殘殺此一人之生命爲目的。否則，此二人必在互相殘殺之狀態中，有同歸於盡之可能。是宇宙之內，設有二人以上之共存，則此二人之共存，必以道德爲其必要條件。上帝僅造亞當，而不造夏娃，則道德之於亞當，或非必要。但一有夏娃之後，亞當與夏娃之共存，道德即成爲必要。道德乃所以使人類能共存者。人類共存之事實，即爲道德存在之事實。故雖

最原始，最簡單，或甚而最野蠻之社會，亦必有道德之跡象可尋。如漁，如獵，如家庭之組織，如部落之形成，必有分工之事焉，有合作之事焉，有守望相助之事焉，有疾病相扶持之事焉。此種種者，悉爲道德之表現，亦悉爲人類求生存之必要活動。道德對於人類之必要性在此。美哲培黎氏（R. B. Perry）所謂「道德之發現與動機實與生命之發現與動機絕對爲一」者，其理由亦在是。人類爲求生存而有道德。人類何以需要道德之問題，實即人類何以需要生命之問題。人類之於道德，誠可有遵守或不遵守，實現或不實現之自由，然此即因人類可有肯定生命或否定生命之自由。對於否定生命或思削弱生命者言，道德自非必要。唯對於肯定生命或思充實生命者言，道德即成爲必要。道德不僅爲維持生命之必要條件，且爲充實生命，使生命豐富而有意義之必要條件。培黎氏嘗曰：「道德簡直是自殺與充實生命間之強迫選擇。」選擇生命者，不能不選擇道德。思生命充實者，亦不能不選擇道德。拒絕道德，等於拒絕生命，等於自殺。此非培黎氏一人之私言。此乃人類生命由自身之經驗而獲得之教訓。人類生命之初現，一方面須應付有危險之自然，一方面亦須應付有敵意之生命。生命與自然間有衝突。生命與生命間亦有衝突。無法控制自然及減少生命間之衝突，生命隨有消滅之虞。此爲生命本身之失敗。爲挽救生命本身之失敗，人類乃有道德，乃認識道德之重要。培黎氏因曰：「野蠻敵人間第一次非極願意之休戰，人類第一次之公共事業，第一次之和平團體，第一次爲健康而節制飲食，第一次爲應付較嚴重之打擊而壓抑其殘暴，此皆爲道德第一次之勝利。此種種之成爲道德勝利者，以此種種將生命組織爲較廣包之統一體，使生命成爲較可怕之事物，及爲生命獲取較充分之滿足。」（以上所引培黎氏語，均見所著道德經濟學（The Moral Economy）一書第一章。）換言之，人類由某種生活方式之成功，而認識道德，及認識道德之重要，在某一意義上，道德乃生活之最佳方式，藉經驗而認識者。此與人類之

全部生活有關，爲人類之全部活動所需要。人類欲任何活動或任何事業之成功，均不能絕無道德，或絕不遵守某某最基本之道德。道德非一種特殊活動或興趣。此乃一切活動或興趣之成功或滿足所必需。視道德爲特殊活動或興趣，而與其他活動或興趣無關，或與人類其他生活部門無關，均爲誤解道德，不認識道德之真義。結果，常造成道德與生命之分離，使生命陷入各種不必要之痛苦中。人類悲劇之產生，斯爲主因。是吾人之於道德所應知者，「道德之事即生活之事，不多亦不少，而生活之事，則包含一切多方面而複雜之興趣。」（語見 Everett 氏所著 *Moral Values* 一書序。）人類不要求生活則已，如要求生活，或要求較充分之生活，則一切活動均無忽視道德之可能。

道德對於人類之必要性，略如上述。但有道德，何以復須有宗教？豈道德力量有所不足歟？豈道德尙不能滿足人類之需要歟？豈道德無法代替宗教歟？此爲吾人必有之疑問。以下即將解答若是之疑問。

有人類，卽有道德，此爲吾人所已知。然有人類，亦卽有宗教，此亦至明顯之事實。道德與宗教在人類社會之發現，時間上孰先孰後，或爲無法確知，且亦不甚重要。吾人所確知者，有人類社會之處，有道德卽有宗教。道德與宗教之共在無可否認。人類事實上曾有宗教之需要，亦無可否認。茲所欲問者，人類何以有宗教之需要？及若是之需要何以不能由道德而滿足？英哲麥肯西氏（MacKenzie）嘗提出四種理由以說明人類宗教之需要。彼謂人類之所以需要宗教者，一由人類生活之失敗，二由社會之失敗，三由藝術之失敗，四由人類有無限之追求。（見所著 *Manual of Ethics* 第十七章。）善惡之報酬不公，希望之難成事實，生活之失敗也。歷史進展，社會無顯著之進步，而強凌弱，衆暴寡之事，復層出不窮，社會之失敗也。忘懷於利那之觀賞，而終必與盡悲來者，藝術之失敗也。有若是之失敗，益以內心有超越時空，追求無限之欲望，遂不能不乞靈於神佛，乞靈於宗教。宗教之產生，其條件亦有與道德相同者。此

卽理想與現實間之距離是。理想與現實間無距離，人類不必有道德，亦不必有宗教。宗教之終極目標亦在掃除理想與現實間之距離。吾人亦可視宗教之本身爲一種理想。唯宗教之爲一種理想，卽與道德之爲一種理想不同。道德之爲理想，依人類之自力而實現，且所以表示人類之尊嚴與能力。宗教之爲理想，卽不能僅依人類之自力而實現，卽須依賴他力。宗教所表示者，非人之尊嚴，乃神之尊嚴，非人之能力，乃神之能力。人類因感覺自身之渺小與無能，然後有宗教之需求。宗教之產生，實產生於人類「一種束手無策之感」（A feeling of helplessness）非有此種束手無策之感，宗教當無產生可能。蓋任何人於束手無策時，自必希求他力之援力。若人力無法援助時，自必希求超人力量之援助。人類此種希求，雖至今日，仍無法避免。所以然者，文化進展，仍未能使人類感覺絕對安全也，仍未能完全滿足人類內心之希求也。宗教之主要作用，一在保障人類行動之安全，二在滿足人類內心之希求。以行動之安全言，此有人力所能保障者，亦有非人力所能保障者。以內心之希求言，此亦有人力所能滿足者，亦有非人力所能滿足者。人類滿足希求與保障安全之能力，自可隨文化之進展而增加，然人力所不能滿足，所不能保障者，固始終有若干事件存在也。例如昔人之步行者，誠有危險，有意外。但今人之乘車者，亦有危險，有意外。乘帆船者，自極危險。乘汽船者，亦非安全。昔人希望和乎，今人亦希望和乎。昔人希望不死，今人亦希望不死。若是之內心希求，古今人類同有不滿足之感也。此爲古人需要宗教，今人仍需要宗教之主因。人類一日有保障行動安全與滿足內心希求之需要，卽一日有宗教之需要。一日有人力不能實現之理想，卽一日有尋求神力援助之企圖。宗教乃人力不能實現，冀借神力以謀實現之一種理想，而此理想之所包含者，則行動安全之保障與內心希求之滿足是耳。

人類有需要宗教之理由，經如前述。然此理由未必爲正確之理由



也。反對宗教或排斥宗教者，即多視宗教家所持之理由為不正確，為不成理由。蓋求行動之安全者，必以人力為限，謀內心希求之滿足者，亦必以人力為限，超乎人力，即不應有所求，有所謀。超乎人力而有所求，有所謀，則所求所謀為不合理。不合理之要求，不惟無滿足之可能，且亦無滿足之必要。宗教家之要求實為不合理之要求，以其所要求者為神力而非人力故。若是之批評，在某一意義上，雖甚正確，但不足以否定人類宗教之需要也。一則以所謂合理與不合理，究無明確之界劃可言。此常以某一時代人類之智力為其分野。此一時代所視為不合理者，另一時代可被視為合理。如飛天遁地之要求，昔人所視為不合理者也。今則何如在某一方式上，吾人可飛天，亦可遁地。即以超人力量而言，飛機之初現於野蠻人所居之空際時，野蠻人必視為超人力量也。必謂絕無超人力量者，亦為吾人之武斷。二則即令吾人承認宗教要求為不合理，然不合理之要求，非即可以消滅之要求。不合理之要求自有可為智力解釋而消滅者。唯宗教要求，則非智力所能解釋而消滅。法哲柏格森（Bertrand Russell）認為宗教乃因人類智力之窮而出現，乃所以挽救智力所造成之危機。此乃自然為應付智力而作之一種防禦戰。一任智力之自由發展，則智力固可以幫助生存，智力亦可以威脅生存。不受約束之智力，可使人類趨於自私。而破壞其羣也。可使人類窺見死亡之不可避免，而陷入悲觀也。亦可使人類預知行動之危險，而喪失生存之勇氣也。使人類於智力所造成之危險局勢中，仍能安然生活者，實得力於宗教。是宗教乃明為反對智力及超越智力之一物（可參閱柏氏著：The Two Sources of Morality and Religion 第二章），則智力安能解釋而消滅之。人類唯因有智力所不能解釋，所不能應付之境，然後人類有宗教之需要。智力縱視此種需要為不合理，無益也。反抗智力者，自必忽視智力之反抗。人類智力之進展，所以不能消滅宗教之需要者，理由在是。此非合理不合理之問題，乃是否實有若是需要之問題。如人類實有若是之

需要，則雖不合理，人類必繼續要求之也。

是則人類需要宗教之理由，不論合理與否，均為無法否定，無法消滅者。唯一剩餘之問題，即若是之需要，能否由道德而滿足。此亦即道德能否代替宗教之問題。道德之不能代替宗教，有道德同時復有宗教之史實，已可為充分之回答。若詳言之，則必須指明道德本身之弱點。道德本身之弱點，首為有人力而無神力。前已言之，道德乃僅藉人力而實現之理想。道德不要求神力，亦不假定神力。道德若假定神力，道德即非道德，而成為宗教。然人力之渺小而有限，人力之不能充分應付其環境，則為至明顯之事實。雖今日科學發達，而人力仍為有限制者。行動之絕對安全，科學仍不能加以保障。一有人力束手無策之情境發生，道德即不能滿足人類之需要。此其一次則，道德但有指示力，而無促動力。道德但能指示某種行為之應為或不應為，然某種行為之為或不為，道德不能促動之。道德缺少促動行為之力量。對於所不應為之某一行為，如人欲為之，道德所能言者，惟曰：「你安則為之。」然謀人類之共同安全，謀一羣生命之免於消滅，即須有絕對必為與絕對必不可為之事焉。即須有促動行為及強迫行為之力量焉。無此力量，則道德實現之可能性將減少，而威脅人類之生存。在若是之情況下，道德亦不能滿足人類之需要。此其二。末則，道德無完全滿足自身要求之能力。道德最主要之要求為公道或正義之實現。然道德對於不公或違反正義事件之實現，常束手無策焉。常坐視而無解決之道焉。如善有善報，惡有惡報，公道也。善者得福，惡者遭殃，亦公道也。事實則何如。自人類有歷史以來，善者常不得福而遭殃，惡者常不遭殃而得福。善無善報，惡無惡報之事，層出不窮。公道何在。道德之力量又何在。設僅有道德而無其他力量之存在，則人類為善去惡之事將不可能，至低限度，必令罪惡增加，而生存事苦。在此種狀態下，道德尤不能滿足人類之需要。此其三。略明三點，道德之不能代替宗教，已昭然若揭。故康德認為有道德，決不能無宗教。有道德而無宗

教，則道德將僅為觀念，僅為理想。嘗曰：「道德之本身為理想，而宗教則以美，以活力，以實在渲染之。設人皆正直而道德固佳事。此思想可促動吾人成爲道德。惟倫理學語吾人曰，不論他人之是否道德，吾人均應爲本身而有道德。且實際語吾人曰，當離開任何幸福之希望而追求道德之觀念。此不可能者也。故如無一物以現實性加諸於觀念，則道德將僅爲理想。因而必有一物存在，以活力及實在付於道德律，而此一物且必爲神聖、仁愛而正直者。苟無若是之一種表象，倫理學將純粹爲一觀念。是以力量付諸道德者，乃宗教也。宗教應爲道德之動機。」（語見所著：Lectures on Ethics 英譯本八一及八二頁）康德此言，實最能表現道德本身之弱點。人類有道德不能無宗教之理由，此道德本身之弱點爲主因也。

人類需要道德，亦需要宗教。自目前之人類言，謂彼等不能無道德，此必爲多數人所首肯。若謂彼等不能無宗教，則否認之者，必大有人在。無人願自認其行爲絕無道德，莊子所謂「盜亦有道」，雖土匪強盜亦必以某某道德信條部勒其所屬。絕無道德之人，或事實上所必無。歷史上窮兇極惡之徒，如李自成、張獻忠者，所以維持其羣，而橫行天下，亦決不能缺少若干道德上之力量。彼等之成功，由於道德，而失敗者由於不道德。彼等之被視爲窮兇極惡，非因彼等絕無合乎道德之行爲，乃因彼等不道德之行爲遠超出少數合乎道德之行爲。惡多於善者爲惡人，善多於惡者爲善人。人間世善人與惡人之分，大率以此。純善固爲理想，純惡亦爲理想。欺人者，決不願他人之欺彼也。是欺人者，亦知誠實之重要。故道德之於人類，其必要性，較易爲人所認識。宗教似不然。人之願自認爲反對宗教或爲無神論者，古已有之，今尤不少。今日人類多視宗教爲不足輕重或爲有害之一物。公開排斥宗教者，日益增加。且有國家已以反宗教爲其國策。設此種反宗教之勢力勝利，安知宗教之不從此消滅耶？即不然，人類之可無宗教而生活，亦至明顯。此爲事實，無可否認。所可

否認者，反宗教者，未必絕無宗教。不隸屬或不信仰某一現存宗教者，其本身非即絕無另一種宗教。宗教每爲另一種宗教所排斥，以反宗教者，決不能無信仰。無信仰者，亦決不反宗教。任何反宗教之行爲，實際乃以此一種信仰而反對另一種信仰之行爲。雖普通信仰不必即爲宗教式之信仰，而反宗教者之信仰，往往即爲宗教式之信仰。蓋宗教本以信仰爲其要素。英哲懷黑德（A. N. Whitehead）嘗謂：「宗教乃信仰之力量，藉以清潔吾人之內部者。」（見所著：Reason and Faith, p. 155. 頁十五）非有信仰，即無宗教。宗教上之信仰，一在情有超人或超自然之勢力，二在信仰此種勢力足以拯救吾人，或解決吾人之困難。設吾人有類似之信仰，則不論所信爲何，吾人均已進入宗教範圍中。均實際已有一種宗教。所信者，不必爲神，爲仙，爲佛，雖屬人類，若崇拜之若超人時，吾人之信仰，即成爲宗教式之信仰。宗教上之教主，如耶穌、如謨罕、如釋迦牟尼，皆人也。崇拜之者，即視之如神。吾人有人格化之神，亦有人格化之人。視某一人之言行，爲絕對完全，絕對無誤，非信其言不足以解決吾人之一切，吾人即已以神格加諸於是人。吾人若如是崇拜某一人，則吾人雖明言不信神，吾人實已信有神矣。因而我國宋明儒者之排斥佛老實信孔子如神以排斥佛老也。今日蘇聯共產黨之排斥宗教，亦信馬列如神以排斥宗教也。此皆以一種宗教而排斥另一種宗教之行爲，決非絕無宗教之行爲。吾人不應爲反宗教者之表面言論所惑，致誤認人類可絕無宗教而生活。須知反對每一現存宗教者，未必即爲絕無宗教者。人類苟有宗教之需要，雖反對之，終必承認之。是宗教對於人類之必要性，亦爲無無可否認者。

道德與宗教同爲人類所需要。此爲作者之主張。深信上述一切，已足證明作者之主張。果爾，則談科學與民主，自無忽視道德與宗教之理由。然談科學與民主者，必仍有說也。談科學與民主者必謂，不論人類對於道德與宗教之需要爲如何，歷史上道德與宗教始終爲科學與民主

進展之障礙。道德與宗教所代表者，始終爲守舊而非趨新，爲固定而非變革，爲權威而非自由。其所擁護而支持者，亦始終爲傳統，爲現狀。此與科學之主新主義，及與民主之主張自由者，自扞格不相入也。故歷史上，科學家，哲學家，或政治家，有任何新觀念，新見解，或新主張提出時，反對之者，卽常爲道德家與宗教家。科學與民主之爲道德與宗教所阻礙，所摧殘，史實彰彰，無法否認。蘇格拉底之被殺，斯賓挪沙之被逐，伽利里奧與笛卡兒之不能提出其地動說，其明證也。吾人不談科學與民主則已，如談科學與民主，自不能不反對傳統道德與宗教。民初陳獨秀在青年月刊提倡科學與民主，所持見解卽爲若是之見解。彼嘗曰：「要擁護那德先生（民治），便不得不反對孔教，貞節，舊倫理，舊政治；要擁護那賽先生（科學），便不得不反對舊藝術，舊宗教；要擁護德先生又要擁護賽先生，便不得不反對國粹和舊文學。」此其所言，在某一意義上，未嘗無理由也。道德與宗教之會爲科學與民主之阻力，此亦事實，作者絕無否認之企圖。唯吾人所應知者，任何阻力不必僅爲一種阻力。在此一方面視爲阻力者，在另一方面可被視爲必要之維持力量。水能載舟，亦能覆舟。吾人不以水之會覆舟，而忽視水或不需要水。吾人亦不能因道德與宗教之會阻礙科學與民主，而忽視道德與宗教。天下事相反相成之例證至多。道德與宗教之與科學與民主，雖相反而實相成。此其所以然之故，並不難求。蓋文化之進展，事實上卽需要兩種相反之力量：一方面須有能變之力，另一方面亦須有不變之力。不變，自無進步之可言；唯變，亦無進步之可能。不論古今哲人，如額拉克萊圖斯及柏格森等，所謂宇宙一切皆變之說，是否爲真理，卽爲真理，而人類文化之須有不變力量亦此等哲人所不否認。柏格森認爲人類之有理智，卽在不變之形式加諸於變化之宇宙，非有不變形式，如文字語言之固定狀態，人類必無法應付其環境。理知所以便利行動，求行動便利，卽不能無不變之觀念，不變之標準，不變之情境。設一切皆變，觀念變，標準變，情境變，無一

不變。今日一觀念，明日不同矣。今日一標準，明日另一標準矣。今日一情境，明日面目全非矣。換言之，設人事界之一切，一如自然界之一切，刹那剎那之間，變故蛻新，絕無恆常之條理法則，人類如何生存，實爲問題。人類所以能生存以至今日者，自然界與人事界均於變化中尙有不變之條理法則也。人與自然之相處，人與人間之相處，決不能僅以變爲其充足條件。非有不變者在，不惟文化無法進展，人類且無法生存。世人多僅知文化進展由於變，由於新思想，新觀念，新學說之促動，不知亦由於不變，由於舊思想，舊觀念，舊學說之保守或維持。文化非僅爲一種理論，非僅爲一種思想或知識，此必有行動以實現其理論。無理論，無知識，固無文化。無行動，亦無文化。文化爲知與行之合作產品，非純知之事，亦非純行之事。唯行動之實現任何理論或計劃，非一蹴可幾，必須有一段時間。無此一段時間，理論必始終爲理論。此一段時間，其久暫自依理論性質而不同，可由數小時以至數百年，然其需要時間則一。需要時間之意，卽需要不變性之意。任何理論或計劃必在某一段時間內不變，而維持其同一，否則卽無實現可能。是行動所要求於任何理論或計劃者，乃相當時間內之不變性。吾人之理論，計劃，思想，觀念等等，若絕無不變性，若悉在變化無常之狀態中，吾人無法行動，社會亦無法行動。培黎氏嘗曰：「如人類觀念變化無常，則社會不能有所爲，以維持秩序或促進文明。」（見所著 *Present Philosophical Tendencies* 十一頁。）可見社會秩序之維持或人類文化之進展，不能不需要一種比較不變之力量。道德與宗教實爲此種力量。道德與宗教在歷史上所以趨於守舊，趨於固定不變，及趨於維持權威者，乃意在以一種不變力量加諸於易變之思想或觀念，使吾人之思想或觀念有爲行動實現之可能。道德與宗教在保障某一思想或觀念未爲行動充分實現前，不受其他思想或觀念之影響而變化。其必爲新思想或新觀念之阻力者，實愛護已有之思想或觀念，使之有實現之時間。新思想或新觀念對於道德與宗教之爲一種阻

力，雖其始必憎惡之，其終必歡迎之。以新思想或新觀念一被接受而有實現可能時，即不能不守舊，不能不維持其已得之地位，或已有之權力。革命成功，守舊開始，理也，亦勢也。永言革命，永言趨新，不旋踵，所謂新思想或新觀念，亦必在被革除，被打倒之列。知趨新而不知守舊，知重變革而不知重穩定，知有自由而不知有權威者，決不能促任何新思想或新觀念之實現。我國新文化運動所以終無顯著之成功，其所提倡之科學

與民主所以終在停頓狀態中者，忽視道德與宗教之守舊力量也。社會與文化之進展，需要有趨新之勢力，亦需要有守舊之勢力。科學與民主代表前者，道德與宗教代表後者。前者重要，後者亦重要，僅知前者之重要而不知後者之重要，此為民初新文化運動之流弊，今日不應重蹈其覆轍。區區之意，不避守舊之惡名，願為道德與宗教略明其必要性者，固在是也。

# 商務印書館 佛學書籍

佛學概論(佛學叢書).....	黃濤華編	九元六角	中國佛教史(佛學叢書)三册.....	蔣維喬著	十六元
佛家哲學通論(佛學叢書).....	黃士復著	二元	中國佛教源流考(英文本).....	黃濤華著	六元
佛學研究(尙志學會叢書).....	江紹原譯	十一元二角	宋儒與佛教(國學小叢書)林科棠編譯	林科棠編譯	一元二角五分
佛學研究法(佛學叢書).....	馮承鈞譯	二元	大莊嚴經論探源(尙志學會叢書)	馮承鈞譯	一元五角
中國民間佛教(英文本).....	呂澂著	六元四角	法華三經附論及儀儀(四册)	.....	十三元六角
佛典汎論(佛學叢書).....	呂澂著	十五元	佛說大乘稻半經附隨要疏	.....	一元六角
佛教各宗大意(佛學叢書)二册	黃濤華編	四元八角	法住記及記阿羅漢考(尙志學會叢書)	馮承鈞譯	二元二角五分
原始佛教思想論(佛學叢書).....	歐陽漸存譯	三十元	大孔雀經藥叉名錄與地考(尙志學會叢書)	馮承鈞譯	二元二角五分
西域之佛教(佛學叢書).....	羽溪了諦著 賀昌霖譯	四元五角	正法念處經地誌勘校錄(尙志學會叢書)	馮承鈞譯	一元二角五分
法界緣起略述(佛學叢書).....	賀昌霖譯	四元	圓覺經講義(一册)	.....	四元
三論宗綱要.....	前田慧雲著 朱元善譯	四元	金剛經心經合本	.....	一元二角
相宗綱要.....	梅光羲著	六元四角	宗鏡錄(國學基本叢書)三册	釋延壽集	十一元
因明綱要(佛學叢書).....	呂澂著	五元六角	宗鏡錄法相義節要	梅光羲節錄	四元八角
因明新例.....	周叔迦著	二元	大乘起信論講義(二册)	圓瑛講	四元四角
因明入正理論換象.....	王季同述	一元	大乘起信論科會	徐文蔚著	二元
因明大疏刪註.....	.....	三元二角	大乘起信論考證	.....	一元一角
佛教問答佛問答選錄.....	海巖道人編	二元四角	法苑珠林章疏章註(佛學叢書)	梅光羲著	五元六角
竹窗隨筆(二筆三筆)三册	雲棲著	六元四角	成唯識論學記(四册)	.....	六元四角
續林警策.....	饒堂居士編	四元	新唯識論(中國哲學叢書)	熊十力著	八元五角
淨業良導.....	.....	二元四角	唯識研究(佛學叢書)	周叔迦著	五元二角
淨土津梁(影行法寺本)九册	.....	十五元二角	法相唯識學(二册)	釋大虛著述	二十元
淨土津梁(六種二册)	.....	六元四角	楞嚴正脈科會	.....	六元四角
淨土津梁續編(二册)	.....	六元八角	法相辭典(四册)	朱莘煥著	五十元
念佛直指.....	.....	三元二角	慧琳一切經音義引用書原引(五册)北大研究院編	.....	四十元
印度佛教史略(佛學叢書).....	呂澂著	九元六角			
印度哲學宗教史(漢譯世界名著)高胡應譯	.....	六元			

按定價以一折五合金圖發售 外埠另加郵運包費 P2001-37:7

# 莊子天學論

李源澄

荀子解蔽篇云，莊子蔽於天而不知人。莊子天下篇云，芴漠无形，變化无常，死與生與，天地並與，神明往與，芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。又曰，獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。又曰，上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。依此而論莊子之學，則內七篇庶幾近之，外篇雜篇殆莊學之徒所爲也。

莊子逍遙遊曰，故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，自其視也，亦若此矣。而宋榮子猶然笑之，且舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也，雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反，彼於致福者未數數然也，此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御大氣之辯，以遊無窮者，彼且惡夫待哉。故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。前兩種爲人之境界，後兩種爲超人之境界，超人之境界，即天之境界，莊子之學以天爲宗，所以異夫儒墨也。人者有形之物，即不能無待，舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境，人之極致也，惟其不能泯一切差別，故未始入於非人（即天）。昔嘗疑莊子以心爲貴，而又以天爲宗，兩者若冰炭之不可同器，而莊子兼之何耶。齊物論云，其形化，其心與之然，可不謂大哀乎。人間世云，自事其心者，哀樂不

易施乎前，德充符云，以其知得其心，以其心得其常心，豈非以心爲人主宰乎。德充符云，命物之化而守其宗，大宗師云，又況萬物之所係，而一化之所待乎。又云，彼方與造物者爲人，而遊乎天地之一氣，是心之外，更有主宰者存焉。蓋莊子所言，有三級，最下爲形，其次爲心，最上爲氣，人間世云，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣，聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也，豈非其明驗與。形與心者，人之境界，氣者天之境界，以人言則心重於形，故齊物論云，其形化，其心與之然，可不謂大哀乎。德充符云，所愛其母者，非愛其形也，愛使其形也，此言心神主乎形體也。人與天對，則大宗師云，不以心捐道，不以人助天，又云，物不勝天久矣，此人之上，又有天也。莊子視天地爲氣化，故大宗師云，遊乎天地之一氣，知北遊云，人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死，若死生爲徒，吾又何患，故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐，臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐，故曰通天地一氣耳，此即大宗師天地一氣之引伸。推莊子之意，以爲人雖有知覺靈明，可以支配人事，然人爲天地之一物，終不能逃天地之大化。大宗師云，夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也。夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知也。藏大小有宜，猶有所遷，若夫藏天下於天下而不得所遷，是恆物之大情也，特犯人之形而猶喜之，若人

之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計耶。又曰：今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡往而不可哉。此即謂天之境界非人所能爲力，惟有委心任運而已。

莊子以形與心俱而成人，心雖主乎一身，心力終有時而窮，人之於萬物一物也，人與萬物皆一氣之變化，以人觀物，則我人而彼物，以物觀物，則通天地一氣耳。以人與物對，人力所以及者，惟在人力所能及之範圍，若去人而與萬物合爲一體（即天即氣），又何往而不可，所以有藏天下於天下，以天地爲大鑪，造化爲大冶之說。

齊物論云：故惟是舉莛與楹，屬與西施，恢恠憭怪，道通爲一。又云：凡物無成與毀，復通於一。又云：聖人和之以是非，而休乎天鈞，德充符云：以死生爲一條，以可不可爲一貫。又云：自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。此莊子齊物之旨，去一切差別而歸於平等也。夫欲消除外物之差別，必先使內心不起差別，故齊物論開端即言吾喪我，形如槁木，心如死灰。大宗師言安排而去化，乃入於寥天一，離形去智，同於大通。德充符云：有人之形，無人之情，有人之形，故羣於人，無人之情，故是非不得於身，眇乎小哉，所以屬於人也。警乎大哉，獨成其天。惠子謂莊子曰：人故无情乎？莊子曰：然。惠子曰：人而无情，何以謂之人？莊子曰：道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？惠子曰：既謂之人，惡得無情？莊子曰：是非吾所謂情也，吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。是則莊子所謂喪我，槁木死灰，離形去智，無人之情，皆在去心之好惡而使之玄同於萬物，此即釋心而任氣，舍人而從天，然後得消搖齊物（即自在平等）之域，而入於无待之境，以與造物者爲人。

從人達天，即由心到氣，有可通者，有不可通者。人間世云：乘物以遊心，應帝王云：至人之用心若鏡，又云：遊心於淡，合氣於漠，此心亦即人心，惟其去累而虛，則合於天，合於氣，此可通者也。其不可通者，人必不可通於物，在人之範圍內，而欲遊於恣睢轉徙之途，猖狂妄行，則惑矣。養生主

人間世應帝王三篇爲莊子之人學，雖不得已而應世，皆無傷於義，德充符大宗師爲莊子之天學，天高於人，人可以合天，天不可以合人，外物篇所謂聖人之所以騷天下，神人未嘗過而問焉者也。此天之境界，必不可通於人，故大宗師所以有方內方外之說，外內不相及，其不可通者，齊物論以天破人，故曰道未始有封，言未始有常（無範圍不固定，一切義理不能成立）。毛嬙麗姬人之所美，而不可同於魚鳥，人道既不行於物類，以天觀之，所謂義理是非皆一隅一曲之見，此莊子破人而顯天之說也。最能見莊子之全者，無若消搖遊，鯁鷓之喻，明自性具足無羨於外也，知效一官以下，明天人之等級也，堯讓天下於許由，明無事於用世，肩吾問於連叔，明無事功之功有在於事功之上者，惠莊之相，非前章明人當善用才，後章明遠害而避世，故莊子之學，輕事功而尚自得，以一切禮義法度，皆爲持世之具，以社會節制個人，自個人言之，皆削足適履，故不以爲極至，其曰不得已而臨蒞天下者，誠知其非道而不可少也。既不可少，而強去之，則不可以爲道。荀子謂其蔽於天而不知人，豈不然哉。蓋以身居亂世而寄其遐想，固非天下之通義也。齊物論云：惟是不用而寓諸庸，庸也者，用也，用也者，通也，通也者，得也，適得而幾也。德充符云：四者天鬻也，天鬻者，天食也，既受食於天，又惡用人。大宗師云：知天之所爲，知人之所爲者，至矣，知天之所爲者，天而生也，知人之所爲者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。莊子之所以崇尚自然者，其本意非無限制也，然此固不能無患，更展轉於爲義與放任之間。山木篇曰：昨日山中之木，以不材得終其天年，今主人之雁，以不材死，至樂篇曰：烈士爲天下見善矣，未足以活身，庚桑楚曰：不知乎，人謂我朱愚，知乎，反愁我軀，不仁則害人，仁則反愁我身，此莊子之徒所致悲者，謂非莊子有以啓之乎。故善言莊學者，當知有所止，惡乎止之，曰止於人，止於心，止於義，去物之結，不以外物累心，如是而已。若夫猖狂妄行而蹈夫大方者，惟以聖賢而生太平之世，庶幾遇之耳。蓋道家多爲隱逸之

士，老子亦隱君子，故其學貴生而賤物，不肯損己以利天下，即重個人而不重社會，所謂拔一毛而利天下不爲者，即不肯自損以救世也，其極必害義，不然，亦常若畏慎如老子而已。莊子既尊生而崇尚自然，故視死生爲一條而遺落形骸，即所以救老子忱於利害之弊。然其尊生太過，仍偏

重個人，視一切社會法則，皆不免屈個人以就社會，以爲人而非天，而人又不可少，故大宗師曰：知天之所爲，知人之所爲者至也。然此僅能寄諸遐想，若聖人不得已而臨蒞天下，恐亦未能全其天，故莊子以無用爲大用，亦其尊生所必至也。

漢譯世界名著  
但丁神曲三種

王維克譯  
現已出齊

神曲：地獄

【四版】 售價六角八分

神曲：淨界

【初版】 售價九角八分

神曲：天堂

【初版】 售價一元〇五分

但丁是世界四大詩聖之一。他的代表作「神曲」是一部偉大的詩歌，像這樣體裁和內容的詩歌是前無古人，後無來者的。詩述但丁中年時迷失正道，賴古羅馬詩人維其略的引導，遊歷九圈「地獄」，穿過地球中心，透出和耶路撒冷對極的海面，爬上七層「淨界」的山，山頂爲「地上樂園」，就在那裏維其略隱去，但丁的童年情人貝亞德出現，接引他上升九重「天堂」，直至和上帝對面。這些有聲有色的見聞描寫，就成爲「神曲」的巨著。

「神曲」的內容包羅萬有，爲中世紀學問的總匯。其書旨在教人，並非娛人；他的教訓在暗示，不在直陳。我們若把「神曲」視爲描寫人類死後靈魂的生活，因以惡惡動善，不知視爲人類現世心理的描寫，從罪惡得着解救，以達於至善的歷程。

天堂地獄之說，固不始於但丁，可是但丁使他有具體的組織，明晰的系統，爲任何書說所不及。因此「神曲」在形式方面也非常整齊而有系統。「神曲」分爲地獄、淨界、天堂三部；每部三十三篇，地獄前增一篇，作爲序詩，共計一百篇。每篇的長短約略相等，每部的長短也約略相等。詩人幻想雖限制於極嚴格的規律之中，而仍游刃有餘，我們不得不佩服但丁的天才和他的刻苦了。

譯筆暢達，不失原作之美；註釋詳盡，可爲讀者了解上一助。又書前譯者所編「但丁及其神曲」一篇，頗能寫出但丁的生平及「神曲」的內容。本書第一部「地獄」印行於二十八年，譯者於戰事結束前完成其餘兩部的譯事，交由本館印行，現已出齊，本國讀者可藉此唯一的完整的譯本，欣賞這世界詩壇的奇葩。

商務  
印書館  
印行

歐州文苑的靈蘊世界詩壇的奇葩

B8009-57:10

# 老莊派自然主義底人生觀

項委之

蜜於口腹，嬉乎手足，唯身主義者所欲也。左右諸邦，安危羣國，國家主義者所欲也。主宰世界，威福萬物，人本主義者所欲也。

歷史底歷程中，居然已有過不少人們，懷疑過各型「自我」底信念，由個己底進而為家族，進而為國社，進而為階級，進而為人類，以至在理想全世界人類社會底大同。

另有站在自然立場，打開「自人」觀念，進而及於物底；算是我國數千年前老聃莊周等一派先生處世思想底出發點吧！

## 宇宙

欲求知乎物，必先求知乎包含物底世界，欲求知乎世界，必先求知乎包含世界底宇宙。宇宙底範圍，隸有空界、實界、有形底、無形底、空界與實界，有形與無形，均肯定在宇宙底「勢力」。

【生成】一座房子，構築此房子之需要，不但須具此房子之材，相較底需要此一房子之理，這理雖不可見，但可見底任何一切不能離開不可見，是無用懷疑底，物之結構底完全程度，原看理之稟賦之完全程度。這稟賦須經過發現發覺，而後能結構此一發現發覺程度底實際房子，自上古首有房子以迄於今，房子底體與式，俱不斷地在改進，即不斷地有所發現發覺。

【先天成份】 想先天之理，便為本然之理，它自有着本然之系統，此系統不指干於意識界。

【後天成份】 意識之邏輯如造屋，上古底人，視茅蓋為最合理底建築，而後用木石為最合理底建築，及至用鋼骨水泥為最合理之建築。意識內容，原是在意識水準上底水準之上下，保視意識之進退，建築底進步，純係意識之發展，此發展之每個階段之肯定，原只表示意識之程度，其於凡事凡物本然之形，全無干涉。因本然固已存在用茅蓋、木石、鋼骨水泥及幾乎鋼骨水泥構屋之理。

宇宙似一座房子，構成宇宙，亦需要此一宇宙之理，此便是宇宙之所以成為宇宙。

【命題】 宇宙原是一個範圍底命題，這命題不專指此世界底天或地，更不指此世界底事與物。

【組織】 譬如一個蛋，蛋字底命題，係指這組織底全貌，若舍其任何一部，則這蛋便不成蛋，它只是蛋殼蛋衣蛋白或蛋黃了。故我們講蛋不能含蛋之涵括之任何部，講宇宙不能含宇宙之涵括之任何部。故宇宙不僅僅有其理，抑亦有其體。

【淵源】 宇宙之各界全未生成之前，則此一未完成之宇宙內，充滿着僅是各界本然之理，並僅存在着理之道，此道發展未至成熟，則無自能可言。凡一命名之肯定，係標準「此理」產生者，故未有宇宙以前之未完全之宇宙，可謂為無宇宙，亦即無無此宇宙，此未完成底宇宙是無名。



底，老子說：「無名天地之始。」便指這有名之宇宙，係根據無名之宇宙而生成底。

無名之理，昭然著存，期待着發展至現實，即此一宇宙之體，由此一理而生成者，理近於「無」，實近於「有」，此一宇宙之生成，係標準構成此宇宙之理底本然之理，這本然之理，便為這宇宙之始，故曰無名為有名之始也。自然之理，成宇宙之體，故宇宙之生成之理，實具在自然法則。

【趨勢】一事物由開始至終結，其經歷之過程，殆視其性質而定。性質不同，則不同之事物之經歷亦不同，此不同底發展，為性質之理所產生底力量。力量之運行，便成各種趨勢。宇宙之性質，即此宇宙內之各界底性質。宇宙之所以不能保其不變，因為此宇宙為有性質，否則宇宙也不能為宇宙了。宇宙之於事物，一聽其發生發展，毫不加以干預底。因為各事物之發生發展之理，係完全標準此宇宙性質底力量。此一保障自由之力量底形成，便為宇宙界之自然趨勢。

【演變】自然之變通，種因於自然之理底趨勢。蘊釀此趨勢之基素，今稱之為「因」。這趨勢形成底後義今，稱之為「果」。我們基於知識之觀點，則某因不必有某因之某果。因為有了空閒時間底限束，不能見任何因之成任何果。譬如飛機之成飛機，潛艇之成潛艇，為近今方成熟之果，前乎此底人，無從知道底。而斷目前為止，尚未發現與成功之果多着呢！而它們底因，老早便存在了。又某果必有某果之因，如製造飛機潛艇，沒有飛機潛艇之因，不會造出飛機潛艇來底。

我們若站出知識之觀點，則因之必有果，亦如果之必有因一樣是不可避免底。凡某果之生成，雖然必依照此果之因而產生，然構成「此因」之分子，不比「因」之簡單。因為「因」係一未成果之素，此素在未成為現實以前，它只是一種理，空空洞洞底一種理。它對於果之關係，只有其可能底關係。「此因」便不同，「此因」更包括有此因之理，這理兼具有此果之因，此果之機，此果之時之綜合底原因。如製造飛機，既須有

此飛機之理論，更須有此飛機之環境，又須有此製造飛機條件之時代。此一複雜底成果底法則，稱為機會性因果法則。

【目的】自然界一切演變，老是循着機會性因果法則發展底。像一片土地，你栽上稻，它會生出穀來，栽上麥，它會生出麥來，而此土地不能能生出穀與麥，它更能生出各種花或各種菓來。那麼你如果要問這宇宙底目的，就同問這土地底目的一樣，它自己毫無有主張底。因為這宇宙不僅能生產穀麥花菓，及現在已發現之各種生物，它並將生產未來底類物，如中國境內，過去沒有金雞納樹底，那時又誰能知道此土地存有生長金雞納樹底理呢？現在從南美、東印等地輸入，了金雞納樹底種，試種後，纔發現此土地存有生長金雞納樹底功能。故我們如果承認現時底現實，便為宇宙之絕對目的，是犯上錯誤底。因為宇宙不僅在產生現世界底各事物，它在產生各事物以外底事物。故宇宙底演變，實在沒有止境，沒有終局。因為宇宙內在之理，隨時隨地，可因某種成熟底環境，成為某一事物底。

涵蘊而發展至發生之某一個事或物，它扮演底，只限於此一時。間內底角色。及至它因環境之改移而消失或死亡，則異時異地，將永遠不會有此事或此物出現。例如人類中之有個我，人類底無量數中是有無量數個個我底。我們只須看人類中沒有兩個同痛癢底個我，就可知道了。這一點，原指同時異地而言；那麼異時同地呢？又何嘗不然！例如此時此地之個我，前此不會有過，後此不會有來，它只有表現在此時此地，亦只有此時此地能夠有它。此宇宙亦同，大空間沒有第二個完全與此相同底宇宙，又假定在未有的此宇宙之先，及已有此宇宙以後，可保證沒有完全相同於此宇宙底宇宙。

以上種種，乃機會作用底因果，此作用底演變，將使宇宙不能知此時以後任何時底際遇，及演變之細節順序，如人之今日不知異日底際遇，及生活細節順序同，故理之進行，完全依照此機會法則，向勢成底某一方

或任何一方發展。則此一宇宙與此一宇宙內底事物，走下去底，該是無目的之路吧！

【極限與標準】無目的底演變，雖然並因着不同底理，不同底時，不同底地，而產生不同底結果，任你不同到什麼程度，你所能表現底，無非是宇宙可能表現底吧！如色之能黑白，為色之可能有黑白物之有雌雄，為物之可能有雌雄，候之能晴雨，為候之可能有晴雨，而黑白雌雄晴雨之不同，雖然各自標準着各自之理之結果，然此標準之範圍，盡內在宇宙之「性」，這「性」便為可能性，那麼宇宙怎樣會有可能性，怎樣會有個別性，這些便是宇宙底標準與極限之理底問題了！不同底物色，係有其不同之因，構成因底成分，便是此成，因之理，這理現稱爲「本然」。凡自然產生之事物，莫不有其本然之理，這本然之理，為所以成「標準之理」底理。故標準二字，係指由本然至自然底演繹底命題，極限二字，係指無數本然之理底綜合底命題。

極限既然基礎於無數本然之理上，則無數本然之理，便成了極限底環境。此環境只適宜發展此一環境內底任何本然之理。如土地底機能，只可生長此土地能生長底生物，你若把金粒或石粒埋下土中時，它將不會生長出什麼來，這是土地機能底極限，關於宇宙中不能產生出宇宙機能以外底產物，這是宇宙機能底極限。

故極限底意義，築在多數標準上底，標準底意義，築在極限以內底。所以極限與標準底意義，便為宇宙底意義，宇宙之理，亦為標準與極限之理。

## 道——天行

宇宙包含着的動底機能，即構成此世界，及此世界事物底前因後果之理底前義，是不斷機械地循着某一環境底極限前進，像一陣風，它依照某理或任何理之支配，走着某一種或任何一種路，這超空間理性底純粹作用之簇新底路，原來築在因果前義上底。此一前義形成底趨

勢，乃具在宇宙本然之體，亦即是構成此世界之宇宙底全部或一部之理底自然演變之數。其間動底機能之包含，完全基本於本身之包含。循着動底自然程序，經歷到某時某地時，便是某時某地至大之理。順序此至大之理，即是所謂道。故道居攝有宇宙之完全底性命。

【天道】涵蘊此一宇宙完全性命之義之理底，謂之天道，天道底變化，總括着實際真際底事物，我們生物當然不能例外。

【道是有爲的】它全智全能底走着它性底勢成絕對性機械之路，我們雖然不易覺到它底變通之處，但它已是無情地毫不猶豫底將目前底關係變爲過去。如對於同時同物底願盼：次一願盼中底事物，已不同初一願盼中底事物；因表現在初一願盼中底事物之性，已成爲次一願盼境界內底事物之性了，則此一願盼與初一願盼中底事物，僅有着歷史性底關係，又如某一環境中底事物，移置於另一環境，則此事物已不復是彼一環境中底事物，因位置於彼一環境中底事物之質，已成爲此一環境中事物之質了，則此一環境與彼一環境中底事物，亦僅有着歷史性底關係。

【亦是無爲的】具體講起來，此一道底本生之機演成底形式：此一形式假設爲某種有機礦物，這有機礦物底生成，係依某生成之理，由彼一類物而生成此一類物，但過了相當時間，發展至某種程度時，它又不自主地從此一類物，復爲他另一類物。又講水吧，它完全不自主地因着某種成雲之理化爲雲，更因着某種成雨之理化爲雨，及至復原爲水。當它成雲時與未成雲時底表面雖稍不同，但是雲之不能脫離水底關係，正如人之不能脫離宇宙底關係一樣。這些形式上底問題，原來是道底本身底問題，根據形式是錯誤底。因爲道以外，尚有一個一貫底道底本體。各種經驗底形式假定，只占有其道之一部份之理之一階段而已。就其全着觀之，道仍不失爲肯定底一。故亦可謂由此地至任何地，由此時至任何時，具全此道之理底道體，未始有過變化底。老子所謂「道常無爲」或

者指此吧。前者底形式底表現，該是無不爲底部。老子「道常無爲，而無不爲」之句之義，比乎指類此二者間之相對底程度。

【道與宇宙】一類事物，依照其理，此一理便是構成此一事，物底標準與極限，而發生此一事，物，道亦是一樣，它經常循着宇宙底標準與極限底。

【道法自然】這種無目的底變演，底距離，稱爲「自然」。但在該程序底距離間，現象底變演，不會有一致底表示，因爲各性所標準底理之不同，此不同底結果，便是此一標準之理底絕對對象，因自然實有其本然產生之標準，故曰「道法自然」。

【天法道】又此一對象之標準底理，雖然依照自然演變作用，而產生不同底標準，而這種標準底理，仍在宇宙底極限，所以宇宙內各階段各事物底理，即爲宇宙底全部底完全之理。蓋表示在實際之肯定，都已在實際肯定過底，故各事物底底程度，即爲此宇宙進處底程度，各事物進處之階段，即爲此宇宙進處之階段。它代表了宇宙底全部，更代表了宇宙底全體，決定此階段此程度之理底道，便是宇宙所需要之理之理，故亦曰「天法道」。

【道之二義】道很像一株樹。樹之怎樣生有根與附於根之鬚，爲構成此道之體底前義，樹之怎樣生成枝葉花果，爲構成此道之體底後義。樹之經常由根鬚吸收來底成分，輸送到樹底各部份底組織，以至於極微渺底組織，此爲道之貫通之處，各枝節及葉，都能表示出此樹底個性，此爲道之始終之處。

【理之二義】假設此樹是一株某種菓樹，那麼這樹便標準此個性之自然之理。發展至某個時候，某個階段，便規律地結下了它自己個性底菓實——某種菓實，這結果便是構成此道之理底後義。其所以此樹成爲某種樹，即此一標準底由來，及此一個性底由來，這前題便是構成此道之理底前義。

【體之二義】至於某種樹上之所以不會生出他種菓實來，完全由於它本身標準之理完全底緣故。故我們可以謂凡一類實際愈肯定者，則此一實際所標準之理之性，必愈完備。現在我們講底限於此一類樹以內底話，此一類以外，我們不必講底。因爲此一類樹以外，已沒有第二種

此一類底樹，道亦是一樣，此一道以外，沒有第二個道，因此道底包含，已十足具有構成此道之理底全部性與能了。

【天道底性命】一事有一事之理，一物有一物之理，此理便爲性命。能表示出一種一類底特型，並決定一事一物底階段。連串在特型階段前後底爲命，命爲道理底力量，它有力決定性底決定，此決定便爲道理底決定，苟有決定之何種命題，即何種性命之命題，不論有形底無形底，均有其自然賦稟之性命，道又何嘗不然。

【道與觀念】道之性命，托諸本身情理下產生之「相」底性命。「相」原包攝有實際實際。道既是道宇宙極限以內底理，則道宇宙以內底理所造成之相底性命，便爲道底性命。此爲道之性命底涵攝。

【作用】而道之性命底作用，只在孕育此體稟賦之理所產生底標準之對象，如世界內之各類物與各種事。老子說「天長地久，天地之所以能長且久者，以其不自生」見道。德經。故道底性命，決不能離開事物而遺棄。故道底性命，底涵攝，原攝道之極限內之事物底性命而決定底。至於事物性命底涵攝問題，非筆墨所能不具述。

【道與觀念】假如有一馬，你如果拿經驗底馬之觀念，來證明此是一馬，則乖馬之常義，因人之經驗底認識，義限於感覺界底知覺，故一觀念之假定，係根據相對作用底結果。莊子曾說過「毛嬙麗姬人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉」人心目中以毛嬙麗姬爲美者，以毛嬙麗姬之型，適合人之某種鑑賞條件。下某型之理，魚鳥鹿非人也，各有各獨立之個性之各種鑑賞條件。彼者有彼，此者有此，舍此取彼，與舍彼取此，俱失其理。又如一張白底紙，我們戴用紅色眼鏡觀察時，便成紅紙；用綠色眼鏡觀察時，便成綠紙；用任何顏色眼鏡來觀察時，便成任何顏色底紙。故經驗底觀念，最不可靠。擺脫經驗底觀念，則此馬必自有所以爲此馬之理，此理爲此馬之本相，亦爲此馬底常義。苟站在某種事物之立場，此立場僅能代表某種事物之資格，故資格爲不完全。以無完全資格之立場，必欲引此喻彼，則失實者已

不止一「馬」，失確者已不止一「美」，道亦同，老子說：「道可道，非常道」。

### 價值論

【價值之母——意義】 意識底程序，由感覺而知覺，及由思索而理會。意識底成分，亦由感覺而知覺之知識，及由思索而理會之觀念組織而成。故某一意識底活動，僅憑於某一經驗與觀念底作用，此作用底空間，今稱為意識界。

普通鏡中底影子，它只能表象物體表面；又如愛克司光線透視下底影子，它只是一個物體底裏影。意識為一面，限於意識色彩底鏡子，自然現象照入此鏡子時，不復是此現象底本色。憑此種不完全底意識假定之義，今稱為意識界底意義。離開意識，各種現象必有其發生或成立之原委及地位，此種自然表演底問題，為自然界底意義問題。

#### 一 觀念與價值

意義二字，為經驗底命題；價值二字，為概念底命題。經驗者，由感覺而知覺之知識概念者，由印定而肯定之理會。某一經驗與概念，限於某一事物理性產生底知識。此知識，只能夠代表某一事物認識底程度，而於每一範圍於經驗或概念中事物本來底性質，原不生何種影響底。

許多具有理性底生物，對於自然界底現象，原有許多種不同見解。底單就泛濫一項而論：陸居與水棲底生物，便有了兩種不同底觀念。兩種不同底生物，各因了不同生理慣性底緣故，由於經驗與思維之結果，陸居者以為泛濫為破壞底，水棲者以為泛濫為創造底。那麼泛濫底實在作用呢？又何嘗為創造或破壞也。

創造或破壞與否問題，即指泛濫底意義，任何現象作用底問題，即任何現象底意義問題。此任何現象底性質，亦同泛濫作用一樣，是因着不同底觀察而產生不同結論底。

【經驗底概念】 又如觀察水底性質：我們憑感官底感覺，知道了水底流動性及透光性；在未經經驗底認識前，誰也不能理會這水存在有淹人性底。其實，水之性質，又何止於僅存有流動透光淹人之性呢？

上者底結論，義限於「自我」底觀念。「自我」為一個極限底名稱，這極限內器官組織底性能，係標準此極限之理，它顯然不是萬能底。那麼這區區生成底器官，它只能供給我們區區觀念底資料。較之一塊東西，視官只告知我們它底形體，嗅官只告知我們它底氣別，味官只告知我們它底滋味，聽官只告知我們它底聲音。假使生來瞎目底，則一生沒有色彩底觀念；生來聾耳底，則一生沒有音調底觀念；及生來味嗅諸官有缺陷底，則一生沒有香臭甜苦底觀念，而我們構成觀念底器官實在太少了，對於味色聲底以外底性質底無緣，同瞎聾者對聲色底無緣一樣。

也許有人過於重視記憶思維等理性作用吧！其義限於「自我」之義固不待言喻，單就想像的內容，與夫事實現象內容比較，已不可混一而語，如親為發怒底心情，較之只去思索發怒底心情之程度，會活現得多吧！故理性底天使——想像力之權威，於記憶與思維價值上有着了動搖。

知覺為製造「自我」底機構。假使我們求摒棄「自我」底觀念，要先摒棄主觀底知覺，譬猶今在熟睡，則一切知覺遺忘了，「自我」底觀念亦消失了，這又是一個例子。

天下既不單有我，故我們亦須有它，為了不抵觸自然法則，最起碼，我們得先叫虛偽底「自我」觀念去熟睡。因為這「自我」觀念，太沒有自然意義呀！

【地位底意義】 每一意義或價值底假定，或因其所處底環境而異。某一假定，僅能代表對象某一環境底意義，環境之變易，其意義亦跟着變易。如水之因着不同底環境，而相形不同底功能。

【空間】 謂水爲可載物乎？江河之上，不是常常浮着舟楫等物嗎？但是你用杯向同一江河中舀一杯水，傾於堂上，那麼你就只可拿芥殼放上去浮。若調一最小小底杯子放上時，它便會馬上沉下，直至膠着於底。又可因着不同底，環境，相形不同底力量，如剛從自來水龍頭裏涌出來底，有着沖洗性；山頂跑下到底，有着剝蝕性；平湖沼澤靜止底，有着沉澱性。這些不同底力量與功能，當然不能代表水之全部性能，那麼水底真正價值呢？

【時間】 自然演變，原本着自然命運而進行。演變至某一程度或階段底斷象，既不能脫離其本身原因而獨立其性質，則此現實底表示，雖有長短快緩之別，畢竟逃不出自然趨勢，仍走向自然演變目的之目的底。故時間性表現底程度，完全爲自然演變底程度，原沒有絕對底意義存在底。

如椿樹底生命，可持久到幾千年，你如果以椿底天壽爲長底話，那麼螻蛄底生命，不能保留到第二個季候，豈不爲短了嗎？又朝菌這東西，它生長在早晨，未到傍晚，它底生命早行結束了，這豈不更短了嗎？以朝菌視螻蛄，則螻蛄底生命已爲長了，但是生命底長短，既俱是意識底觀念，不能代表性底本來意義，則此本來底意義，果爲如何，即朝菌大椿螻蛄等身入此境底東西，它自己一點都不知道，它只能依照自我生成之理而生成，變通之理而變通，生成與變通之理，原是自然本生之機，則變通或生成底現象，因着不同之機而發生不同底現象及結果，此結果原爲自然底結果，因現象是屬於自然底，故現象底結束，雖有暫形式底不同，但他們俱在貫徹此一階段之理，由始而及終，是沒有二樣底，這爲此一現象底真正意義，亦爲此一現象底真正價值。

【結論】 世界表現底現象，不論它是各形或各色，各種或各色，不能保其絕對不變。即如長命底大椿，短命底朝菌，亦不過在經過歷程上，稍有差次。大自然是永續不斷地演進底，它沒有計較空間或時間，故苟在宇宙內之事物，即使比大椿之壽高出一倍或幾倍，畢竟不失爲曇花之現底。故我們可以稱這些不絕對底現象爲幻象，對象於此幻象底感覺，爲幻覺。那麼憑此幻覺所得底觀念，怎能正確呢？基此觀念而生之概念，則更無足論了！

如要得真正底意義，除非有真正底立場，此立場係存在意識對象底本身。如研求水之意義時，除非水之本身能知之；研求自然意義時，除非自然本身能知之。我們觀察自然真正底意義時，要離開幻覺境地，這

爲了人在宇宙中所次底地位關係，因爲宇宙非單以人類爲其生存對象也。故列御寇之食豕如食人底情緒，蓋非出變態心理。「自我」爲前題底人類，能忍人之食人嗎？亦忍人之爲物食嗎？苟不忍，則何獨肯食豕也？豕何嘗忍食豕，亦何嘗忍物之食豕；列御寇係當時達天行底人物，它了解人與物之處此世界底地位。它知道人之爲人，豕之爲豕，原無特殊稟賦使命，都不過是此演化機會下底產物。則居於自然觀點，苟生存在自然趨勢中底生物，它們都具有與人豕相同底地位，故食同人類地位之豕，及豕以外底物，則與食人又有什麼二樣。豕之意義，本不在供給人類爲食料也。而一般對豕有作食料之想頭者，受了一般觀念底束縛，緣故，所以產生自我底價值概念來。而豕之真正意義，同於人之意義，豕之真正價值，同於人之價值，它同人與人以底物一樣，一樣是擔任表演此一自然階段底部分蠢動者。此蠢動底目的問題，便爲意義問題，意義問題，便爲價值問題。代表該自然階段底部分蠢動，無自立之意義底，故亦無價值可言。即使不完全脫離價值關係，最起碼，部分意義價值問題，亦該是未作用底自然本身問題了。

## 二、自然與價值

【作用】 世界底任何事物，它舍依照自然命運以外，沒有獨立絕對之意義底。如椿樹者，雖爲自然之產物，而自然未始以椿爲椿，亦未始以欲椿者而生椿也。觀念之命題——椿，非椿真確之命題。而真正底命題，係一無名底命題。因爲事物之意義，固隨着空間時間而不同，你若單據探演化作用之一階段及一程度意義時，所得底僅爲一種理性觀念。馬之不可爲馬，上章已經說過，況椿之可爲椿乎？

螻蛄朝菌之活動，係有其命理之指示。命理產生在自然程序，根據於極限作用。極限以內，不拘任何變演段度，椿之成椿，吾人知其成，而不知其所以成。故椿者，自然實有其無名之椿也，唯椿爲無名，方能具全體，而不有失。

【生死】 又每一椿之出生，及每一椿之歸宿，它自己都不能作主，猶人之不能替生死作主一樣。憑自然而生，亦憑自然而亡。莊周說：「善吾生者，乃所以善吾死也。」生原為死之環境，任何事物，如要不死，除非不生。又說：「一受其形，不忘以待盡。」即叫我們不要過分留戀此一演化段。因為我們不僅是此段度內所可表演底物色，我們將仍可以不同底性質，表現在不同底各段度裏。我們是宇宙底宇宙，亦是我們底宇宙底命運，便為我們底命運。故我們活動底延續，將視構成我們底宇宙之壽命而定。

大椿之所以能活至數千年，為大椿之可能活至數千年，或過於數千年，雖然活動底期間，不可謂不長久了！但這長久底期間中，仍舊作用大椿該作底作用。某大椿死之年，恰是某大椿該死之年！此年謂之天年。又那裏有多餘呢？朝菌之所以朝不保夕，亦係朝菌之可能朝不保夕。它佔有之活動期間，雖很短促，但朝菌能很從容底結束此一段度之天年，又那裏有不夠呢？

【盈虧】 長短厚薄，原為相對底命題，世界中本無絕對底長短厚薄。所謂長短厚薄者，系於某一性質觀察底假定。

或者有其性質之物，以鶴底脛子為長，鳧底脛子為短吧！但鶴根本不會希望過自己底脛子縮短。鳧根本不會希望過自己底脛子增長。使鶴好笑。鳧之脛為短，則誰能保證鳧不好笑。鶴底脛子為長呢？實在講起來，鶴底脛並沒有長，鳧底脛亦沒有短。因為鶴底脛子，並沒有比鶴底脛子長，鳧底脛子亦沒有比鳧底脛子短。否則，鶴不能所以為鶴，鳧不能所以成鳧了！

長短厚薄，係對待不成功之組織而言。自然極限內底事物，都有其標準之理，或為鶴，或為椿，及其他，它們底組織係完全底。故處自然而言，則此自然極限內底現象，沒有長短厚薄可言。它們各能長不長，短不厚，不薄，底標準各理而為各事物。

三、行為與價值

【行為底對象】 演進與變化，為自然本原底意義。有不自甘於所處段度地位，而求有以增損之，割裂自然，以求滿足個己主觀觀念之慾望，其行為後果如何，姑且不論，我們單來檢討所謂行為底意義吧！

【損益】 莊周以為「待鈎繩規矩而正者，是削其性也；待繩鈎膠漆而固者，是侵其德也。」物有本然之性，及本然之形。今欲改其形式，或具其功能，使圓者成方，方者成圓，合者為分，分者為合，顯非各方圓分合所情願底。它係本着本身之理，而為方圓分合，未嘗以方圓分合為不可也。而今有以主觀底觀念，求把方圓分合有所改易，那便是忘記了方圓分合底自然意義了。故莊周又說：「不以心損道，不以人助天。」心為附於物身之東西，它往往為主觀底觀念蒙蔽，而用心不能如鏡底明澈，所意識底，或盡出自然道理以外。故它主張心之活動範圍，應內在自然意識力之活動範圍內，在自然作用。

【道德】 某種行為，係為某種無數原因之綜合措施。構成原因之素，大概不出二大類，即欲望與理性。

【分析】 欲望為生理條件之追求。因為此世界底事物，不只有味，便有了味底追求了；此世界底音調，不只有聲，便有了聲底追求了；此世界底色彩，不只有色，便有了色底追求了；及至於嗅，我們可斷言，欲望底產生，是在取高合於底底對象。既然沒有絲毫底底生理條件底欲望追求，也便無有止境了。故欲望是不會滿足底。即使有滿足之感時，亦不過是意識相對追求下一時底感覺，這感覺帶過了時間，便馬上消失無蹤。到底這問題來了！人們奈這欲可以只顧自己底欲望，而去爭取世界上欲望之對象嗎？在這兒，潛伏着底理性，便開始它底活動了。它運了它理性底意識，來調和利欲底行為底底，便為某種觀念底完全行。但由於理解程度之不同，故對於是非善惡之判斷，有其參差。各參差底理解，亦各有其主觀底正確性。

【分別】 同為施與餓人食物，如果送與適量底食物，而必要它吃光，這便為愛它了；如送與二肚子物量，而必要它吃光，相反底成為害它了。同為一智慧，你可因之益物，亦可因之困物，同為一勇敢，你可因之救人，亦可因之殺人。故小人之智慧與君子底有異，盜賊底勇敢與仗義底有異，如僅僅以盡了智慧而不管智慧造成

之結果；及僅僅以盡了勇敢，而不管這勇敢所造成底結果，不能算是盡了道德底義務。道德不是一型底私產，它不能受某一方面底利用。某一方面主觀意識下所維持底道德，將是某一方面意識範圍內底道德。它底對象，僅是某一方面自己。則它底道德底措施，有不為不道德底行為者乎？因為像古時底盜賊，也是盜賊類中最具有盜賊道德條件者。

那麼，除了自然欲望與理性底措施；除了這世界以內底許多事物所皆得普露底；才是此世界內各事物底至上道德外，那裏復存有真正底，表率字內底道德意義呢！

# 商務印書館新出

## 莊子校釋

王叔岷著

本裝三開本六册  
定價二十六元

(國立中央研究院歷史語言研究所專刊之二十六)  
莊子舊有五十二篇，今存三十三篇，為郭象所刪定。郭本傳至今日，皆亂論，又紛見迭出，近世學者相繼討論，發正已多。本書者今日多所校釋，因據古逸書來刊本，作校釋五卷，凡一千五百六十九條。莊書之舊，雖不可備見；郭本真相，庶可藉此而復。附輯莊子逸文於後，亦有助於治莊子者。

## 莊子補正

劉文典著

本裝三開本五册  
定價六十五元

是書採郭注成疏及陸氏釋文，他家之有勝義者亦經引入，著者之意別加案語，陳寅恪先生序稱：「他家之有勝義者亦經引入，著者之意別加案語，陳寅恪先生序稱：「他家之有勝義者亦經引入，著者之意別加案語，陳寅恪先生序稱：」。

- 莊子集解(國學基本叢書).....王先謙撰 二元五角
- 莊子論語(國立中央大學叢書) 胡適撰著 十二元五角
- 莊子哲學.....蔣錫昌著 四元
- 莊子學案.....鄭肇著 四元
- 莊子(學生國學叢書).....沈德鴻選註 二元
- 莊子研究(國學小叢書).....葉國慶著 一元五角
- 莊子內篇證補(國學小叢書).....朱桂曜著 三元五角
- 莊子天下篇講疏.....顧實著 二元五角
- 讀莊子天下篇疏記(國學小叢書)錢基博著 一元五角
- 英譯莊子.....馮友蘭譯 十元
- Kung Yu-Lan: Chuang Tzu
- 老子與莊子(百科小叢書).....陳柱著 二元五角

按定價一五折合金圖發售

# 左傳著作年代試探

羅倬漢

## 一 左傳述史之態度

余早年撰史記十二諸侯年表考證一書，(商務版)闡明今本左傳有編年有書法者曾為司馬遷之所見。今作此文，凡見於彼書者不著，且先揭一總綱曰：左氏為經學，又為述古事之書。惟其為經學，故多儒家之言。惟其為述事，故據春秋之年以紀事，必有資於各國之史。於是左傳述事多可據，而其述言則為作者潤色，紛綸葳蕤，曼衍而無已。夫所謂述事述言者，以史家義繩之，言本亦是當時之事。禮記玉藻所謂左史書動，右史書言，是禮家衍文章實齋已深議之矣。(文史通義書報)此所謂左傳沿舊史以為記事，華其文以為記言，乃儒家禮論大成後之書，已非禮記之所謂，自亦非章氏之所譏。茲可先舉一慣語使用之例以明其述言之方法，然後即以其引用三百篇之事，略觀其應用儒家言者為何若。

在論語徒舉齊桓、晉文，無五霸之言。至戰國統論春秋雄傑，因為條理始終，而呼之曰五霸。孟子言「五霸」，(告子)未舉其名。荀子王霸篇先數其人曰齊桓、晉文、楚莊、吳闔閭、越勾踐，下文復稱之曰五伯。(仲篇亦稱五伯)細研荀子王霸之言，知霸所以對王。自王室微而五霸起，五霸歇而列強興。孟子曰「五霸者，三王之罪人也，今之諸侯，五霸之罪人也」，(同上告子)詞意何等明顯。然則戰國所謂五伯者，乃以統論春秋一代

無可疑也。左氏成公二年傳述齊賓媚人之言曰：「伍伯之霸也，勳而撫之，以役王命。」此五伯即用戰國人語。然作左傳者，以率意使用當時慣語之故，竟忘成公二年距楚莊之卒甫二年也，況於其時尚未有闔閭、勾踐乎。杜元凱見其不可解，乃註曰：「夏伯昆吾，商伯大彭，豕韋，周伯齊桓，晉文。」真不為倫類。顧亭林更引國語「昆吾為夏伯，大彭豕韋為商伯」(按見國語)。莊子「彭祖得之，上及有虞，下及五伯」，謂「國佐以前，其有五伯之名也久矣」。(日知錄卷四)按顧氏所舉莊子一例，見大宗師，意謂自有虞以至春秋，正同左傳用五伯慣語也。其言彭祖一詞之談，為作者心裁，更不必論矣。至國語一例，並未及齊桓、晉文，何能證成五伯之言。此正可證後世實用國語，夏伯商伯以搭湊齊桓、晉文之為五伯耳。今以左傳本證為言，昭元年傳述趙孟曰：「王伯之令也，引其封疆而樹之官，舉之表旗而著之制令，過則有刑，猶不可壹，於是乎虞有三苗，夏有觀扈，商有姚、邠，周有徐奄，自無令王，諸侯遂進，狎主齊盟，又可壹乎。惟大舍小，足以為盟主，又焉用之封疆之削，何國蔑有主齊盟者，誰能辨焉。」此以王伯起端，下虞夏商周為四王，無此一令王，一則諸侯為伯，伯者為「主齊盟」，為「盟主」。其語甚明，是王之後為伯，作左傳者，固與戰國諸人意同也。其言五伯，安得以為在三王之世乎。故五伯慣語起於戰國，以統會春秋雄傑，左傳俯拾即是，大可證其述言非悉按舊史而有為作



者所渲染者。孔仲達於左氏昭七年傳述孟僖子屬其子於大夫，而稱孔子爲夫子，乃疏之曰：「於夫子身爲大夫，乃稱夫子，此時仲尼未仕，不得稱爲夫子。以未仕之時爲仕後之語，是丘明竟尊之而失事實。」可見左氏述言之情矣。試觀下論引詩以張其儒家語之事，當益皎然也。（下文左傳以魯言文憲莊爲戰國後儒者意，雖正同此五伯勤王之義，春秋儒者保大南國而惡楚莊，別有論者。而至戰國後，孟子深著五霸，左傳則文之以儒，可知儒學之進展，抑以知儒風傳衍順逆之勢矣。然孟子左傳立言雖有順逆之不同，而同於論古，同於論春秋一代，固皆以儒學爲其衣被，爲之批判者也。）

春秋襄公四年書「叔孫豹如晉」，左氏傳曰：「穆叔如晉，報知武子之聘也。晉侯享之，金奏肆夏之三，不拜。工歌文王之三，又不拜。歌鹿鳴之三，三拜。」此傳首二句爲說明語，自爲作傳者穿插之言。其下言金奏工歌，卽爲記事之語。此類記事語當爲當時事實，此卽謂魯襄四年，叔孫豹聘晉，必有其事，晉以金奏工歌享之，亦必有其事也。但其下述豹所以不拜及所以三拜之故，則豹之答晉韓獻子之使者有云：「三夏，天子所以享元侯也，使臣弗敢與聞。文王，兩君相見之樂也，臣不敢及。鹿鳴，君所以嘉寡君也，敢不拜嘉。」（國語魯語亦載此事，約同左傳，而言樂有出於左傳者，別詳）則顯爲文飾。蓋爲政之等威雖早具於周之封建，而肆應事爲必悉以此準之，則必累世而加詳，或者竟僅得存其說於議禮之士，而終未彰於實際者，亦必有之。故政之等威殆在其後矣。（左氏昭公三十五年傳「爲政事庸力行焉」，孔疏引論語「冉子退朝，子曰：何晏對曰：有政，子曰：其事也，如有政，雖不吾以，吾其與聞之。」以經在君爲政，在臣爲事之說，此則以大綱屬政，細目屬事，亦略近之。）此所謂享元侯，兩君相見云者，或爲議禮之士之所懸擬，或爲春秋後各國集權發達後之禮制，不應爲先時所有，此一義也。樂之作始而金奏，中而工歌，凡作樂者必循此。以詩譜樂，已爲流行樂曲，則凡作樂者亦必用此詩。故晉享魯之使臣以金奏工歌爲次，工歌中，先歌文王，後歌鹿鳴，由大而小。（大雅小雅）本是順理成章，而左傳以欲橫生奇

趣之故，竟謂晉能作之而不能明之，且以長篇大論解釋皇皇者華之詞句，以語晉之大臣。（文繁未引，此處左傳國語頗同，而有五善六德之異，卽此可見儒者釋經之文，非從史實，比而觀之，最見分曉。）何晉之昏瞶，一至於此！此又一義也。明此二義，卽可知此處所謂「文王爲兩君相見之樂」，實與禮記仲尼燕居所謂「兩君相見，升歌清廟」甚爲抵牾。此禮說之不同，不可諱言。而儒家文飾典章，不免取儒學議禮之歧文，或後日各地漸變之禮制，未能一致者，舉以潤色鴻篇，固可證知矣。此左傳述言多聘議論以濟其一「浮夸」，（用韓退之進學解）可以明辯者也。抑有進者，叔孫待工歌已畢而三拜，乃使臣言謝之常事，而傳於此事上，故出不拜之文，原爲其藻飾鴻文之地。是則以述言之故，有時以行文之便，亦恐不能不於舊史所記，抑揚之而進退之。故此不拜之事，僅爲當日史官順筆寫記二字，或後爲作傳者之所增，今實未取必言。原周樂興於王朝，金奏工歌自皆爲周之舊典。迄王綱解紐，封建崩壞，西周之樂固當流於東土，卽在西周時，王國安集，朝聘有常，王室之樂亦何嘗不可寫於諸侯？文王之三詠於周之孫子，則姬姓諸侯皆當弦歌。抑詠歎王室，扶其本支，卽異姓臣子亦何嘗不可弦歌耶？豈特可弦歌而已？王室必且鼓舞之矣。故叔孫有不拜之事，其意亦必是待工歌已畢而始拜，非如儒者以天高地厚，樹王室之尊嚴，求散亂之統一，而有一綱紀明白之禮也。此禮說之漸進，終美備於荀子之時，作左傳者好言周禮，精別等衰，固有所流衍，而不能信爲周初至春秋必如此者矣。（參攷別著史禮學）

再以此義上觀左氏宣公十二年晉楚郟戰之傳，則在戰前述晉隨武子之言引詩之武，在戰後述楚莊之言，亦引詩之大武，益可明曉。隨武子舉德，刑政事，典禮六義，引經以證之，純爲儒家言，固不必爭。楚莊舉禁暴，戢兵，保大定功，安民，和衆，豐財，以證大武，純爲傳經之言，此事得謂晉乘楚檣，檣已盛飾鴻藻若是也耶？果其舊史如此，則晉史引武與武，楚史亦引武，何其巧合耶？卽可巧合，而左傳敷衍辭語，皆爲同式，豈各國記

言皆舖張揚厲若此且各國史臣行文亦皆同法一人如出一手耶是知作左傳者取各國史實排比年代從而以儒者之語入於從政諸人之口殆可斷言也。(參攷別著史記十二諸侯年表考證引左傳文實屬爲儒者例)

讀左傳者於此關鍵必須究論司馬君實通鑿效法左傳最爲精醇其論史云「臣以爲孔子稱『文勝質則史』凡爲史者記人之言必有以文之。」(卷六十六)故其論荀彧比魏武於高光楚漢者爲史氏之文非曠所言(同上)最爲達識此惟寢饋於史者始深知之何況左氏述古又爲經作傳有其經學之大義者耶故左氏有其爲史之義亦有其爲文之義不可混視矣。

今論左氏爲經作傳以儒者之語爲其述言之潤色幾於隨處皆然上止就其引詩二條而論亦已可概知故左氏之爲傳也非徒解春秋之經而已實以儒者之義入於各國卿大夫口中有時亦藉『君子曰』以爲說惑者以其未專解春秋書法或以其解春秋書法無如公毅之繁博頗疑其原非傳體實則傳先於經(見論經學篇)左氏之傳事本即爲傳因其附經以行故又爲春秋傳余已據史記十二諸侯年表證明年表之所據即爲以書法傳春秋以編年附春秋之左傳與今本之左傳大體無殊(別見年表考證)知左氏一書必先存於漢初今又發左傳述言之例知左氏之翼經不徒以書法解經而已其全書實以儒家言爲骨幹余求此骨幹以彰其大義曾以周禮爲本之義爲左傳之宗旨以會於孟子後之經學已詳於古代私學論考左傳之書其結體如此允當先明者也。

由此義則左氏述事據史述言不免自爲可無疑矣惟語言最忌一偏說左氏述言有儒家語是矣但此語乃謂其長言反覆者耳其敘事時多有以一二人之一二語聯其上下文者則或古史既已如此無所謂儒家語也即其暢爲儒家語時於先史所載鄉大夫等人語是否全行改造則當深思而明辨之其有非儒家語者如下筮及天文之辭極繁自皆不免由作左傳者就其當日之智識敷衍爲言如決不能請舊史無卜筮之

詞亦無天文之詞而全由作者自造也然則諸儒家言雖由作者演述而其原文亦不能謂爲一無義旨明矣若有時其錄載長篇或錄述書札之類非顯爲後日儒家語者則其爲先史語或爲作者語固不可爲之速斷也。

### 二 臘祭與代德之證

至此而左傳寫作之時代必當究明蓋據史述事語固是春秋時之信史而作者無意以其當時之語入文則爲作者時代之信史由是引其記事之語與引其大部述言之語自當天然各別而古史取材可以無素其時代矣今試略論其述作之際。

自宋以來疑左氏爲六國時書者甚多四庫提要(卷二十六)頗有駁正惟智伯之亡顯爲戰國時之事提要亦以爲後人所續按此語正在傳末謂爲後續自非無理至提要謂「虞不臘矣」爲秦語似爲近理旋又據史記正義及闕百詩說以爲駁詰按史記秦本紀惠文君十二年「初臘」正義稱「秦惠文王始效中國爲之故云初臘」是言中國有臘祭秦至是始用非其始創此解初臘之語文義自通然初臘一語可解爲初用但亦不能謂必不能解爲初創如左傳言「賦詩斷章」(襄公二十八年傳)以及傳中最先見之「公子重耳賦河水」(僖公二十三年)以至最末「秦哀公爲之賦無衣」(定公四年)知賦字爲歌唱之義然如「衛人爲之賦碩人」(隱公三年)許穆夫人賦載馳(閔公三年)等則賦字可等於作字矣故知徒據一初字以爲言解爲始用或解爲始創乃全無標準可言也闕百詩亦洞悉此義謂秦德公二年初伏即爲初創惟於臘祭則謂爲初有更譬之「秦文公初有史以紀事秦宣公初志閏月史與閏月豈中國所無待秦獨創哉」(尚書古文疏證四)此確爲問題癥結矣果臘義同乎史與閏月則初臘之初自爲初用無疑無如史字數見於尚書(甲骨文已有史字王靜安經史考舉舉史御史諸名至尚書則酒醴太史內史職

命大史等不可勝舉也。閏月數見於金文。甲骨文已有十三月之記載，金文尤甚多。便舉數例，如殷解、樞政、葛收、靈、貞等皆言十又三月。十三月即閏月，左氏文元年傳所謂「歸餘于終」者也。而臘之云者，在古書竟不經見。即儒家之經學，除左傳一語及禮記月令「孟冬之月臘先祖五祀」外，亦不經見。月令據秦呂不韋之呂覽，鄭康成明言之。（孔氏月令正義引鄭目錄又參正義推鄭義說為秦書絕稱）則由史惠文君初臘一語以參月令，孰謂臘祭非與秦特有關係者耶？今謂古籍無臘字而斷定古無臘祭，固亦非富。但臘之一義不能與史及閏月為衡，則可知矣。而且古書於制度之紀錄，實頗明備。何況古人重祭，於此一年大祭，特有名稱者，竟各書皆適不及載，又豈非大奇耶？以知解初臘之初為初創，比解為初用，誠較為有理。後人以禮記郊特牲「伊耆氏始為蜡」禮運「仲尼與於蜡賓」周官籥章「羅氏等所謂蜡祭諸詞以蜡為臘。考鄭君釋月令「臘先祖五祀」謂臘為「周禮所謂蜡祭」。此周禮指周官之書，抑或言周禮以別於秦禮，自不必過求。惟臘祭是否即為蜡祭，則觀臘祭先祖五祀，與郊特牲言蜡「合聚萬物而索饗之」。下文分其神為八者，似非同類。且月令言臘在孟冬，郊特牲言蜡在十二月，如不能證明郊特牲之曆法必為後人之所謂周正建子者，則二者亦不能等視。惟郊特牲言「蜡也者，索也」廣雅釋天遂解「臘索也」而二者混矣。重以月令言臘「勞農而休息之」郊特牲言蜡有「主先嗇」「祭司嗇」「饗農」之語，孔仲達疏月令又證之以周禮籥章，而人更以為二者僅為名之不同矣。然細按其實，一則五祀，一則八祀，未能混同也。故臘為秦祀，為秦初創，殆可無疑矣。於是左傳「虞不臘矣」一語，謂為惠文君以後之所為，實非無據。此則左傳至早必在秦孝公以後近於戰國末葉之所構成，其殆不能先於荀子乎！

與此可以互證者，余亦暫可舉一例。左傳二十五五年傳述晉文復王於王城，以其勤王之功，請綏王弗許，曰「王章也，未有代德而有二王，亦叔父之所惡也」。此言「未有代德而有二王」，明是五德轉移之論。此

德字如非為五德之德，如何可說為「代德」？若謂此德為道德之義，則襄王而斥晉文無德，如何能通？作左傳者，於口語甚能適如分際，決無如此不通之理。試參考宣公三年傳周王孫滿對楚子之語，則兩以氣數為說，相較益彰。此晉文請綏與彼楚莊問鼎，同有欲王之心，故兩處均以氣數為說。此曰「代德」，彼曰「天命」，正可互證者矣。然有異者，夫晉文納王功在天下，而以一念驕侈，移情王制，故左傳述周王拒之之語，謙言禪代，以定數之德為辭。至楚莊觀兵於周疆，原與北諸侯相抗，以觀覲剛室，其言氣數，則更以明德為之炫耀。曰「在德不在鼎」，曰「天昨明德，有所底止」，則誇示祖德以壓敵人，與傳語對晉文之翼周者異矣。故同其言德也，一為明德，一為代德，意義迥殊。曰代德者，以後一德代前一德，即以後一朝代前一朝也。代替之代，移為朝代之代，由此可識矣。觀代德下接「二王」，其義益明，蓋謂代為王也。按荀卿攻子思孟軻之言曰「按往舊造說，謂之五行」（非十二子）此五行必為五行終始之論。因五行本為古義，而子思孟軻更按舊而為造說，故曰「略法先王而不知其統」。今按孟子之書，雖有「五百年必有王者興」（公孫丑）之世運論，而實無五德之說。反細讀荀子之文，曰「子思倡之，孟軻和之，世俗之儒猶習儒嚙嚙然不知其所非也，遂受而傳之」始知在荀子時，世俗之儒實以此五行說託之子思孟軻。考史記孟荀傳述驕衍之術，要歸於仁義道德，而其始則有五行轉移諸論。則驕衍託為儒言，可以論定。荀子所謂世俗之儒，雖不敢謂其即指驕衍，然此文果為論駁按舊五行而造為新五行之人，則必為類驕衍一派，人無疑也。五行為民族之所信，如以為互關之動象，則必可幻生種種之說，驕衍殆為終始五德說中之一說乎！史遷謂五德轉移說為驕衍之義，今觀史記秦始皇本紀，即有一始皇推終始五德之傳……方今水德之始」之論，則此義在秦漢間已成爲國運之主宰，必非一二人所能驅使。驕衍恐為主此說之聞人，而非即可將此說全歸其身。惟在驕衍之前，五行之說似猶是如尙書洪範之所記，而不全為

互關之動象，(孟子經下有五行「毋常勝」語，則為互關之詞。孟子各部分非成于一時，原極明顯，余別有考。)非可為國運之主宰。其由五格數而來，源遠流長，余已發之於倫數考。今止言騶衍與荀子同時。(史記孟荀傳明言騶衍後孟子，而同時又謂其「適梁，梁惠王郊迎」魏世家亦與荀子形連言，田完世家且列為齊宣時稷下學士之首。崔杼史記探源卷六謂魏世家為「因此以及彼」之例，卷七謂孟荀列傳為「騶說者辨其辭」固知史之無當。故必據平原君傳騶衍與公孫龍同時，為戰國末葉之人，始與一切載記合。)正是戰國末葉。荀子見當時倡新五行之說者，竟風靡一世，託為儒言而甚乖儒義，故不免大聲疾呼，正其「僻遠」。(荀語)然風氣已成，終為一部儒門之守而為多數國統之論。觀左傳「未有代德」之言，即據其時流行之說，涉筆即赴，大可以證其作書在新五行說盛興之時代矣。夫五行有代運之義，在戰國墨孟時，不能即斷其決不能有。今日據凋殘之典籍，以不見者為未有，因為論學之弊，然五行自始固以為動象。(觀行字及漢簡所解可知)但不以為互關之動象，若五德相生相剋而傳遞之論，自必由舊五行說演成者。故合數證以為言，則可信代德之解，亦可測其言時精確之度矣。

### 三 書名與預言之非證

以上兩證，略可言左傳作於戰國末葉秦惠文王之後。按惠文君十二年，初臘即公元前三二六年，固未至秦昭王蠶食六國，齊湣王大敗，樂毅立功之際。由三二六年至周赧王五十九崩年為前二五六年，整年秦取西周王。(史記六國表)為二五五年，其間尚有七十年。然則左傳其在此周亡前七十年內寫成者乎？然而尙當勸論。

昔者姚姬傳作左傳補注序，以為左傳「吳起為之者蓋尤多」。陳蘭甫亦以姚氏謂「吳起之倫附會私意，則頗近是」。(東塾讀書記卷十)曰蓋曰頗曰近是，發語固於慎，但按諸家之證，徒以孔仲達春秋序疏引劉向別錄言左傳傳統中有吳起其名耳。吳起為儒者與否，今雖不可知，

然必謂其曾傳左傳，則據余論經學篇言經學傳統無憑之論，必不可信。唐人稱引之別錄，所著傳經表本由史記十二諸侯年表演變而成。西漢中葉以後，為左傳者，欲躋之官學，舉累世之傳說漸漸附會而成者，更為之附會貫串，於是左傳始能固其孔子以來經學之地位。當傳經表之初成，自亦無所謂偽造。經學之士每代稍生枝葉，信守有資，其意固以左氏為左丘明之遺產耳。觀史記年表有鐸椒虞卿別錄之傳經表，即由吳起子期傳鐸椒以至虞卿，以起會由北而楚，薪火有傳，其子期即可為鐸椒之師。抑不知年表之鐸椒虞卿，各自為政，毋庸如此穿插為也。考劉向說苑有吳子謹始明智之說，出於公羊，果吳子會讀春秋，亦無與於左傳。別錄之言實為後世之所謬傳。(別錄始著錄於阮孝緒七錄，公羊經傳，引自鄭君保據別錄之次作法，未審是否要之別錄，通論經籍，自有其理，而唐人所引，亦不能盡據也。)觀漢書儒林傳著左傳傳經，無漢前之統，可為鐵證矣。(漢儒林傳著易之傳，就上及商賈，非不著漢前也)然則吳起之闖入，毋亦以魏文好儒，起曾仕魏武，因魏地多儒，吳起多智，附會疊積，遂為「道南」之大師乎？故知此傳說起於漢書之後，極難信據矣。由此論之，吳起傳經不可信，則吳起與左傳無關，尙何作左傳之有？若已幻生一傳經之吳起，更由此而幻生左氏為吳起住地，因有左氏之作，其為非當，自更不必論矣。竊意當左氏著作時，欲成其春秋之經學，其題曰「左氏」，恐如毛詩之題以毛公，穀梁傳之題以穀梁。(公羊與穀梁公穀梁讀全同，羊梁疊韻，穀梁殆即公羊之化名乎不可知也)皆亡是公之類，乃私學在下之慣例，不必深求。抑觀戰國時有虞氏春秋，呂氏春秋等，則左氏題以左氏春秋，正會其名。左氏固為氏姓，故太史公據傳說而著之曰左丘明，其執筆為左氏者，其意何在，不可得而必言。然史公已據其傳聞，題之曰左丘明，則為左氏或左丘氏轉不得而明矣。今不言作者而言作書之年代，始可以探求私學之真際。試問易之諸傳作者誰乎？禮之諸篇作者又誰乎？當知凡所以莊嚴經學之書，所謂為經作傳者，多難得其主名，必當深思其故矣。此「左氏」之名不

能與作書時代相涉，而無由以定其年者其一。

左氏述言，或以成敗論人。亦時有禍福報施之語。其述一事也，每於其成敗之後，果先由一二先識者斷定，以生其風趣。全書幾用此方法。其在數年內者，以作文應有之義，自能關切周密，毫無或爽。然若多涉年代，則作者欲使其文有力之故，以一時興到，不免不及顧其後事者，亦時有之。如顧亭林謂「三良殉死，君子是以知秦之不復東征，至於孝公，而天下致伯，諸侯畢賀，其後始皇遂并天下。季扎聞齊風以爲國未可量，乃不久而篡於陳氏，聞鄭風以爲先亡乎，而鄭至三家分晉之後，始滅於韓。渾罕言姬在列者，蔡及曹滕其先亡乎，而滕滅於宋王偃，在諸姬爲最後。」（日知錄卷四）諸例殆皆以求文情斐聲，激切言之，遂不免罅漏也。或者以爲其預言確者爲所曾見，其不確者即爲在作者身後。如顧氏所舉諸例，若以左傳爲作於秦孝公之前，則可無惑。然四庫提要（卷二十一）又舉「趙氏其世有亂乎」（定公九年，提要作襄公九年，非）則易世即不驗。固不能謂作左傳者，於春秋戰國之際，亦不留意也。故若徒舉此一例，則此正爲孔子之言，適以證其不見後事，即依傳統之說，而謂丘明與孔子同觀史記（漢書藝文志）左傳竟或如章太炎所謂「經有丘明所作，傳亦兼仲尼作，」相同戮力，「九揉不分」（檢論春秋故言）似尤爲得體。由此以論顧君所舉諸例，亦可謂其不見後事，妄生是非以爲說也。然左傳之預言，尤以下筮爲大宗。如莊公二十二年述陳敬仲之事，爲卜筮之初見。其著兩占，曰八世大昌，曰姜國代陳。左氏從而爲之語曰：「及陳之初亡也，陳桓子始大於齊，其後亡也，成子得政。」此適及春秋年代，可謂盛水不漏矣。但閔公二年傳述畢萬之事，一舉卜人之言曰：「畢萬之後必大。」再舉卜辭曰：「公侯之子孫必復其始。」此則驗於戰國之魏，是亦豈能謂其非親見後效，先爲之鋪張者耶？抑以此合之姚姬傳謂左氏襄二十九年季扎論周樂之魏，曰：「以德輔此，則明主也。」實「忘明主之稱乃三晉篡位後之稱，非季扎時所宜有。」（左傳補注序）則案據鑿然，

固不能謂左傳出於春秋之末矣。故由上預言之論，可證左傳確有其曾見後事者，然亦多有臨文渲染，不可理董，未能以爲證件者。今試就卜筮縱論之，則如宣公三年傳述周王孫滿對楚子，謂成王定鼎，「卜世三十，卜年七百。」此七百之數，自史記共和以上，不得其年，自無由知其審，然此語若誠爲預言之確數，則必是周亡後之語，蓋卜其世爲三十，卜其年爲七百，必謂世三十而盡，年七百而盡也。若未見其盡年，此語從何說出？三十與七百固爲約略之整數，但此語爲周曆已盡之言，則無論其爲整數與否也。按自周成王以後至赧王，傳世三十餘，亦正符卜世三十之成數。謂爲由後推前，殆可爲據。此則爲周亡後之書矣。但如衛遷帝丘，左傳載其卜曰：「三百年」（傳公三十一年）孔氏正義，言舉其亡歷十九君，四百年二十年。顧亭林謂「衛至秦二世元年始廢，歷四百二十一年」（日知錄卷四）顯爲不驗。若謂左傳成書正在衛遷帝丘後三百年時，則何以眼前存在之衛，竟謂其年祚之終，度度作書者決不至昏瞶至此。且衛遷三百年，尙未至周亡之時，而上王孫滿之述卜詞，又將何以爲說？豈衛遷帝丘後至周赧王之亡，爲三百五十年度，今舉三百年之成數，爲指共主已亡，衛之同爲姬姓之宗周已亡，以之論括名存實亡之事耶？抑豈杜元凱所謂「傳舉其事驗，不必其年信」（傳二十二年左氏述王有預言下節）者耶？則非所敢必言矣。故通達之見，應解爲當日卜之先知，本有成說，左氏由巫史之記而寫定，非由後準其確數，始爲之上下其詞者。此則左氏據舊史之義，不可紊也。蓋人間術數之預言，儼然常存，而況於古代更信卜筮者乎？是知預言之事，本非可詰。若據以定左傳作書之年，則其中有可解爲與孔子同時者，有可解爲已見周室之亡者。兩義相懸，殊非可信之方矣。此左傳之預言，頗涉謬悠，難得條理，固不可以定作書之時代者其二。

上言「左氏」之名及左傳中之預言均不足以考證左氏成書之年，則左氏必先定其經學之地位，而觀經學成功之次第，始得稍發其大

端。上言臘祭及代德兩者，固可以明其作書在秦惠文君之後，但徒舉一二文詞，亦不免有捨鉅蒐細之嫌。余著古代私學考論，發左傳猶在春秋演進而為經學之時代，考其論易論春秋之詞，及其以易春秋相配為言，審其成書約與荀子同時或稍後，而必在易繫辭之先。茲故不論而祇論私學之經傳，其晦而在下者，決不可論其精確之年，以蹈愚誣之譏。私意就學術演變之大勢言之，如其定其經學之地位及其承先啓後之迹，亦已足矣。

### 四 左氏之竄亂

惟左傳之問題，尙有如顧亭林所謂成之者非一人，錄之者非一世（日知錄四）之義。夫謂非一人，非一世者，乃假定左傳先有一定本漸從而綴輯之也。今本左傳從「惠公元妃孟子」至「韓魏反而喪之」，大體一氣貫注，必出於一人之手編。若如今論，此手編者已在戰國之末或竟至漢初，其中詩書禮樂之言，天文卜筮之論，無不可通者。更不必假定其前尙有一左傳原本也。顧君雖不信孔子曾見左傳（同上），然於左氏作傳之傳說，為太史公所明著者，終覺其風力攸在，不敢率意翻案。實則言左傳一書，屢代輯成，頗近兒戲，實萬不如言原出一手，更為合理，更不支離也。而況經學之傳未容生亂，私學在下未易得窺者乎！昔者陸德明之著釋文也，以僖公十五年傳之「曰上天降災」至「唯君裁之」四十二（今注疏本二字作七，乃連下「乃舍諸壘」為計）字為「古本皆無」，孔仲達正義說略同，惟其所舉杜先注恥辱，不注婢子以及服虔於此不注之證，皆不足以服人，但謂定本所無，則非妄說矣。又文公十三年傳「其處者為劉氏」六字，孔氏正義亦以為「討尋上下，其文不順」，且著其所以加此語之故，「以為漢室初興，捐棄古學，左氏不顯於世，先儒無以自申，劉氏從秦從魏，其源本出劉累，插注此辭，將以媚於世」，則孔氏明指出爭道之背景，其言特為深博，故前例四十一字插在文中，必有定本

為據，始可必說；後例六字則補在文末，謂其後加，雖是推測，而篇中詞完，插注一二語，亦非私學傳遞之僭妄。是古本如何，變亂如何，及所以變亂之故，為如何，唐人原研究甚悉，故自漢初以後，左傳本子恐已無大變更矣。漢初即接周秦之際，去左氏撰著未遠，則謂成之者非一人，錄之者非一世者，未為允當也。

### 五 後人總凡之研究

依此義而漢書楚元王傳謂劉歆引左傳文以解經，「轉相發明，由是章句義理備焉」，則必有其所發明以益定其章句，豐富其義理者，其義何居？今謂左氏始尊於劉歆，有讀之之章句，乃漢人研經之常事。惟義理云云，則必有綜挈精挈之詞，使左傳大義益成其為條貫者。然則劉氏於今左傳中之義理，曾如何進退之耶？

余向證之史記年表，知左傳為解經之書，則左傳之言書法，自為天然粘附，非劉歆之所加。昔朱子以「左傳」君子曰「最無意思」，（類八十三）後人因有左傳「君子曰」下諸辭為劉歆之語，然按之年表數言「君子曰」（參考年表考證）及本紀世家繁言「君子曰」（別見）以摹仿左傳，大可徵知「君子曰」為左傳原本所有，而且無意思之言，何能證其非出於左傳者？朱子謂左傳議論「有極不是處」，「只知有利害，不知有義理」，（同上）此古代私學不免醇駁雜出，無可疑也。然左氏大義在述人之言而不在其自語，而朱子謂「左氏是史學，公穀是經學」，（同上）恐不免以左氏述言為真是春秋大夫之語而謂之為史矣。果以左傳儒家義歸之於史，則其言書法及自為議論，誠多有如朱子所謂「左氏曾見國史，考事頗精，只是不知大義，專去小處理會」（同上）而已。然則班固所謂義理之備者，又何以稱焉？

惟陳蘭甫以左傳開宗明義，曾以「君子曰，穎考叔純孝也」，「君子曰，石碯純臣也」，以著忠孝之義，決非劉歆之所能為，（讀書記卷十）

似是發左傳經學之大義。惟人之言行難爲一致，與其以劉歆不能爲此言以明左傳「君子曰」之爲原本，無寧以史記勸左傳而證左傳「君子曰」之爲原本也。但自陳君發明後，知左傳「君子曰」亦非無大義，不過不能以此爲劉歆之言，不能以此爲義理之備耳。

余按左氏除其本幹敘事述言外，則一論春秋書法之辭。二君子曰之辭。三諸發凡之辭，皆可謂之屬於義理之事。研討左傳者，如屬意於義理，則必有綜挈之大義以貫通之。自唐以前，研精左傳者，先爲劉歆，後爲杜預，觀元凱之春秋釋例，即將傳發凡之詞，更爲之疏通大義，綜其條貫。由此可知第一次之精研左傳者，或以「凡」爲之綜挈，以明大義，亦頗可論矣。試觀左傳凡之辭，皆在章末，可容讀者之補綴，一也。左傳一書，凡爲五十以符大衍之數，此本非作書者之所預計，而爲研經者之所巧合。二也。今考左傳隨經解義，如莊公二十九年傳「新作延廡書不時也」，「秋有蜚，爲災也」，「冬十有二月，城諸及防，書時也」，辭義已畢，然此諸辭下，皆有凡語。如曰「新作延廡，書不時也。凡馬日中而出，日中而入。餘均類推。於是在文義上，謂爲後人統挈之通義，在文辭上，謂爲後人補上之餘義，未爲不當矣。然凡語爲類研書法之詞，左氏已爲經作傳，謂不能以凡爲說，亦自非是。如莊公二十九年，春秋書「夏，鄭人侵許」。左傳曰「夏，鄭人侵許。凡師，有鐘鼓曰伐，無曰侵。經曰襲」。此傳文即僅此凡語，自爲左傳原來之凡，決非後加之語。蓋凡之義，即以明書法之所以然。當春秋漸躋爲經，必求書法之義例，觀公羊穀梁日月之例，則知左氏之有凡例，亦非過奇。試考莊公二十七年，春秋書「公會杞伯姬于洮」。左氏傳曰「公會杞伯姬於洮，非事也。天子非展義不巡守，諸侯非民事不舉，卿非君命不越竟」。此天子以下亦同凡例語，不過左氏於此不加凡字已耳。餘左傳同此者頗多，可以類推。是可知「凡」爲左氏原有，劉歆研左傳，即應用以「解經」，所爲綜其條理而加若干之凡例矣。余因此而悟莊公二十九年一連有四凡者，必左傳於此原有其例，讀者遂爲前

後附益之，以明左傳於書法，誠有通例之所在耳。不然，作左傳者，於各處不多言凡，而此竟何爲疊言其凡耶？不寧惟是，從前左傳之本，經爲經傳，雖在杜元凱時猶如此。（孔仲達春秋序疏：「經傳異處，於省覽爲煩，故杜分年相附，別其經傳。」）試將今本二十九年之經除去，則左傳適爲五凡相連。

二十八年最後之傳曰「築郟，非都也。凡邑有宗廟先君之主曰都，無曰邑。邑曰築，都曰城」。此處所謂「非都也」，如無下文，則義不能明。此左傳自解其旨，亦非後人所能妄加者。然則由左傳原來之凡，而變爲專研書法而統挈其義之五十凡，殆爲子駿所以備其義理者矣。又如隱公七年傳「春，滕侯卒。不書名，未同盟也。凡諸侯同盟，於是稱名，故薨則赴以名，告終稱嗣也，以繼好息民，謂之禮經」。而僖公二十三年傳「十一月，杞成公卒，書曰子杞夷也。不書名，未同盟也。凡諸侯同盟，死則赴以名，禮也。赴以名，則亦書之，不然則否，辟不敏也」。此二凡重複，如非舉之以湊成數，亦殊無以爲解。今觀前「不書名，未同盟也」，恐是左傳原文，而後之「不書名，未同盟也」，殆爲研左傳者重抄隱公七年之傳語矣。觀傳文「書曰子杞夷也」，辭氣已完，以下之蛇足，豈非爲備其義理乎，不敢知也。由此觀之，劉歆於左傳有所「發明」，乃就傳之凡義，再爲總挈，以約成五十凡之成數，亦研讀左傳，求其書法所不能不循之方矣。觀左傳諸書義例之文，如上之所舉，有本可加凡字者，而讀之者不敢於文中爲之妄加，以成五十凡，而所湊得之五十凡，必附之文尾，以重申或暢發左氏之意，豈非傳經守古之習，不得輕於亂者乎？此就劉杜整理左傳書法爲言，其有淺深相間，可爲毀譽之歸者，則非此之所論也。

## 六 左傳研究之誤會

然劉歆不滿於人人，因其人以及其所主持之書，則多生謬焉。昔孔仲達以「其處者爲劉氏」爲後加語，明謂爲「藉此以求道通」，是漢初之事。後來賈景伯附會文致，謂「五經家皆無證屬劉氏爲歆後

者，而左氏獨有明文。」（後漢書賈逵傳）此所謂明文者，即昭公二十八年傳為陶唐氏之後有劉累也。孔仲達謂劉氏之語，即所以伏從秦徒魏者，試參漢書高祖紀引劉向之言，「戰國時劉氏自秦獲於魏，秦滅魏，遷太梁，都於豐。」於是高祖太上皇父豐公，即託根於此。然據傳陶唐氏之後自有劉累，而非陶唐氏之後有豐公也。漢人以「其處者為劉氏」橫添於一事之末，所謂劉氏之云，自有包括天下劉氏之義。由此以附合漢為堯後，罪在漢人，不可以此徒咎劉歆也。觀高祖紀引劉向之言，則此六字之加，應從孔氏正義，謂為漢興時插入為當。故此類之語，不能證其為劉歆之辭矣。

抑後漢書賈逵傳述賈氏語，仍有「五經家皆言顓頊代黃帝，而堯不得為火德，左氏以為少昊代黃帝，即圖讖所謂帝宣也，如今堯不得為火，則漢不得為赤，其所發明，補益實多」之文。顧氏頗剛究五德終始，（古史辨第五册）述王莽篡漢，妄欲以土代火之歷史，極中肯綮，然以此而用崔儉甫說，災及古人，將左氏昭公十七年傳所言之少皞及國語楚語所言之少皞本為周秦間叢雜之古史傳說，末由理董者，竟謂為劉歆之所竄入，則殊為速斷。今試略論之。

當東漢章帝時，賈景伯及其敵人，以爭祿利之懷，而妄分今古文文之二家，以重燃西漢末劉歆爭立左傳之餘燄，固已無以明學術之真際。今縱認其所爭之有是非，則堯為火德之論，據賈氏之言，實所以為漢。若謂漢為堯後，即意在於新為舜後，舜之承堯，即如新之承漢，則劉子政將何以言豐公之家譜？且後漢爭立左氏時，「陳元范升更相非折。」（後漢書范升傳）觀范升之難左氏，語重心長，猶僅言其「非先帝所存，無因得立。」（後漢書范升傳）何以不據漢火預為新土所由生之地，以斥言左傳堯火預為新土之所由生乎？豈左傳輕劉歆之手，有莫大罪案，如賈景伯所謂堯後火德諸論，所以為漢者，非構於劉歆之前，而突現於劉歆之手，非為為漢，乃以為新者，而爭學諸人，於大憝已亡，光武一切反新制

之後，猶不能發此衆人信仰之五德代運說，揭此必不能隱昧之騙局，其誰信之？余固謂左傳有「代德」之說，曾見戰國末五德之論，但左氏非五德學家，並未將古帝排其五德系統，固不能據西漢後事以進退之也。是知漢為堯後，為火德，原為西漢曾有之說，不足以論左傳，且不足以論劉歆。其一部附會左傳，亦自為漢人之所造，為家法之言，亦不足以論左傳。此即東漢賈逵所以承西漢末之劉歆，乃僅為爭立學官之義，無與於劉歆竄亂左傳者其一。

至王莽圖篡劉歆，因應時勢，據西漢火德之言，以構新室之土德，尤是祿利之所存。聰明之徒，權位易其心志，是非變於俄頃。昔日父子校書，忠勤漢室，迨漢之大壞，乃改名劉秀，以應讖語。（漢書光武本傳）本欲自為漢後，以應火德，屬漢鼎已移，炎精頓晦，不甘寂寞，遂為國師，於是長懷禪代之運，不免曲附舜之承堯，以媚莽而成學，更何足以言左傳乎？即西漢末爭立古文之義，亦非其所存矣。錢氏穆著其年譜，知莽歆之政，用今文說者實多，則新室之學，自為新室之學，且不能全同於西漢末劉歆之所主，何況西漢人所加於左氏？「其處者為劉氏」之言，所以為漢者乎？此王莽時之劉歆，非成哀間之劉歆，尤不足論其竄亂左傳者又其一。

故堯後有劉累，左傳之所記也。「其處者為劉氏」，西漢初之所竄入也。漢之家譜，據此寫成，明見於劉向之言也。五德終始，因秦祚不永，漢人多生異說，至西漢而火德之論定，王莽偽篡，遂據火德以為其土德之所生，以引生相連代禪之趣，乃莽歆之罪也。史迹如此，不必再以後日今文家系統去取之，以致災及左傳矣。

夫謂古書內有漢人竄入之語，亦何必怪異？然當用陸孔輩之疑「上天降災」下四十一字之法，有古本為據，始得論定。（胡氏遺元集如校補序論推校之失，甚矣）惟古代相傳有家法之經，忽於長篇大段中，謂為後人橫竄數語，仍不免啓人疑竇。（李慈伯越絕日記有正文）何況毫無古本為據，各以所見為守，荏雜附會，以構其學說，寧足信乎？以知劉歆於左



傳自有其「轉相發明」使「章句義理」為備之事，非關於是等之竄亂也。

由此，左氏原為春秋編年之書，其中除唐人所疑及總凡之研究似有為後人補綴者之外，餘則按諸史實，殆均為原本。此書成於戰國之末，

或秦漢之際，曾見晉楚及魯之史記（史記一詞用太史公六國表語）等，其述事大體可據，至其書以儒家言及作者當時天文等知識入於諸卿大夫口中，則當據為周末之言，不應與春秋之事相亂。

### 英國文化委員會編輯 英國文化叢書 先出四種

今日的英國要着戰時的創傷，努力復興，重入於富強康樂之境。其間值得我們學習的地方很多，我們應該虛心研究。最近英國文化委員會邀請我國知名之士，譯述「英國文化叢書」一套，交由本館印行，讀者可由此了解英國人的近代生活和思想，且可為國際文化交流之一助。茲先出下列四冊，一律四開版式，白報紙精印，各附有豐富的插圖。

#### 英國合作運動

售價五角三分

E. Topham and J. A. Hough: The Co-operative Movement in Britain

章元善譯 自從 Rochdale 合作社創辦於一百年前，就建立起英國的民主經濟制度。此種制度至今已在全世界普遍展開。本書說明此種合作事業的原則、組織、發展過程及其如何與人民日常生活打成一片。合作社所以貢獻於英國人民的，亦可貢獻於我國人民，我們可從本書中明瞭它的實況。

#### 現代科學發明談

售價八角三分

W. Bragg and Others: Science Lifts the Veil

任鴻雋譯 這是在英國皇家學會會長布拉格爵士主持下的十四篇廣播講詞的結集，其要點注重現代科學對於微生物及微小質點的重要發明。在生物學方面，包括微菌、病菌、細胞、染色體、遺傳、生命原始等問題；在物理化學方面，包括原子、分子、電子、X線、無線電、宇宙線等最新研究。講演人都是英國第一流科學家，深入淺出，趣味盎然。

#### 英國大學

售價五角三分

E. Barker: British Universities

張芝聯譯 從英國大學的分佈、行政、教學、課程、學生生活，談到英國大學在英國民主政體中的立場及其在學術推進上的功能，最後論及英國大學教育的未來發展。著者巴葛爵士曾積極參與英國大學的行政工作和各項活動；譯者張芝聯先生新從英國歸來，亦曾親沐整個英國大學的學風。所以，從他們的筆墨中，無疑地可以認清英國大學的全貌。

#### 英國繪畫

售價一元二角

E. Newton: British Painting

傅雷譯 十八世紀的肖像畫，和十九世紀的風景畫，同為英國藝壇上造詣最高的作品；而英國自始即有富於想像的浪漫主義傳統，及其平行的素描畫傳統。凡此均為本書敘述的重點，藉以闡明英國繪畫所反映的民族性，及其對於歐洲藝術主潮的貢獻。附銅版新精印的名作縮影十九幅。

商務印書館印行

B0006-37:10

# 現代社會學研究的範圍

孫本文

社會學成爲現代社會科學中的基本科學已無人否認。至於社會學的研究對象及其範圍與方法，亦已漸趨確定。就目前看來，社會學究竟以甚麼爲研究對象一問題，大致有兩派意見。這兩派意見實際上甚相接近，不過觀察的方面有所不同罷了。

第一派從社會的靜態方面觀察，把社會靜態作爲社會學研究的對象。有的以社會學爲研究社會關係的科學，如德國的林尼士、美國的雷德、赫德、與麥其維等；有的以社會學爲研究社會制度的科學，如法國的蒲格烈、英國的靳斯堡等；有的以社會學爲研究社會組織的科學，如美國的梅堯斯、密湯麥史等。其實，這所謂社會關係、社會制度、與社會組織等，都不過是社會的靜態方面，都是指人類社會活動的關係與其結果而言。

第二派從社會的動態方面觀察，把社會動態作爲社會學研究的對象。有的以社會學爲研究社會互動的科學，如德國的齊穆爾、費爾康等；有的以社會學爲研究社會過程的科學，如美國的司馬爾、德國的烏本海等；有的以社會學爲研究團體行爲的科學，如美國的愷史、鮑格達、龍得堡、陶遜、柏爾美等；有的以社會學爲研究集體行爲的科學，如美國的派克、蒲其斯、林德門等；有的以社會學爲研究社會行爲的科學，如美國的李廷史、愛爾華、德國的韋柏等。這些所謂社會互動、社

會過程、團體行爲、集體行爲、以及社會行爲等，都是表明社會的動態，都是指人與人共同生活時相互間所表現的活動及其方式而言。

這兩種觀察，只是研究時下手的方面不同而已，其實都是對同一的現象作研究的出發點。這同一的現象就是人與人共同生活時相互間所表現的行爲現象。從它的靜態方面，我們發見人與人間種種相互關係，稱爲「社會關係」；我們從這種種社會關係中發見許多比較永久而複雜的體系成爲我們活動時所依據的社會標準，稱爲「社會制度」。我們又從這種種社會關係與社會制度的相關狀況中發見整個社會交互聯貫的狀態，稱爲「社會組織」。凡這種種社會關係、社會制度、社會組織等，原只是社會上人與人間交互與共同活動所產生的結果，而同時這類關係、制度、與組織又復爲交互與共同活動所依據的社會條件與規則，並且都是要靠人與人的活動來表現它的功能的。離開人與人的活動，即無所謂關係、無所謂制度、無所謂組織。換言之，一切關係、制度、與組織都是從社會上人與人的活動表現出來，而同時又所以限制人與人的活動的，只有從人與人的活動方面纔可以看出人與人的關係、制度、與組織。所以只有活動纔是事實，纔有客觀的真實存在的。至於關係、制度、與組織的本身，在人的方面說，只是根據過去生活的經驗而形成的各種「制約反應」——生活習慣，都只存於我人的記憶

與概念中，當不活動時，根本沒有客觀的真實存在的。

由此可知，僅從靜態方面觀察，不能完全瞭解社會現象的真相。我們必須從動態方面觀察發見人與人間互相關聯的種種活動——發見所謂「社會行為」，乃始明瞭社會的真正事實。(註一)

所以社會學應以社會行為為研究的對象，這是一種比較切實的見解。社會行為既是一種人與人間所表現的具體事實，我們可從各方面去觀察。我們可以從一個社區的內容狀況、一個社團的組織活動、一種制度文化的起源發展、一種社會問題的誕生變化等等方面，明瞭社會行為的性質形式、規範過程、變遷以及發生的各種因素等；尤其重要的在於發見人與人共同生活時表現何種行為、發生何種問題及其如何調適行為、解決問題等等。由此可知，社會學研究的範圍，非常廣泛，包括的方面甚多，茲特約舉其要項如左：

一、社區研究 所謂「社區」就是一種「區域社會」；在某種區域以內共同生活的人羣。其重要特點在與地區發生不可分離的關係，而且是由共同生活自然形成，初非人類有意結合而成的團體。故社區的範圍與區域相終始，而全社區的分子必在同一地區共同生活。因此，社區研究的對象是社區生活的內容——社區的結構與功能；主要的社區為都市與農村。

社區研究可分為廣狹兩義。廣義的社區研究包括普通所謂社會調查與社會研究，狹義的社區研究僅指從人類地境學（亦稱人文區位學）或社區類型學等觀點去研究社區生活的結構與活動。(註二)

(甲) 社會調查與研究 待再分為如下四種：

(一) 全區調查與研究——即就全社區以內各種社會狀況加以調查與研究。此即通常所謂「普通社會調查」；再把據此項調查所得的材料加以分析研究，以期瞭解一社區內的生活狀況。

(二) 分區調查與研究——即在一社區以內分為若干區域，再在

此若干區域之中，選取一區或數區以為調查與研究的對象。其調查與研究的內容大致與全區調查與研究相同，所不同者僅在區域較小耳。此種區域的選定，或根據政治區域如大城市中固有的分區，或根據文化與生活比較相同的所謂「自然區域」。這類區域大抵人口比較集中而生活活動可以自成單位者。

(三) 一般調查與研究——此指在某種社區以內將所有全體社會狀況作一調查與研究。上述全區調查係就區域言，此稱一般調查係就範圍言。全區調查所調查者可以是全部一般調查，亦可以是部分特殊調查。而一般調查亦可屬於全區，亦可屬於一分區。一般調查所包括者可屬於社區全部狀況，如社團、制度、文化，以及各方面的變遷與問題等，其內容可參考後述各節。(註三)

(四) 部分調查與研究——僅擇社區中一部分或數部分社會狀況加以調查與研究，如僅調查某區以內的娛樂狀況，或衛生狀況等等而作一研究，或調查某社區中的教育與文化狀況等。(註四)

(乙) 人類地境學的研究 人類地境學是一種新興的學問，是以研究人口與制度在區域中分佈的狀況及其地位為宗旨。這是人口研究與人文地理發達後，再加以社區調查所得材料逐漸豐富所得的結果。人類地境學的研究重視社區中商業中心的地位。由此商業中心以觀察其逐漸向外分佈與擴張的狀況，可以發見一區域侵入另一區域，一中心擴張而為數中心，人口的流動與集中，遷徙與分散，制度的分化與複雜，充實與變遷。凡此各項研究，無非欲闡明人在社區中生活與文物制度的盛衰均受地面環境位置的影響。

此外有研究社區的結構階層與區民日常生活的關係者，或研究社區中人口文化與社會組織等所形成區民生活的特點。這所謂社區類型的研究為比較晚近的發展。

二、社團研究 社會學者通常分社會為兩大類：一為社區，一為社

團。社區是與地區有密切關聯的人羣，社區是與地區不生關係的集團。前者為人類自然形成的共同生活集團，如都市與鄉村等稱為「自然社會」，後者為人類有意結合而成的團體，如工會學會等稱為「人為社會」。社區中可有不少社團，尤其在近代都市中往往包括數目甚多的社團。我們可以研究任何一個或少數社團而不涉及地區關係。此所謂社團研究。

社團大致可分為正式社團與非正式社團兩種。

(甲)正式社團的研究——凡具有正式組織的團體如工會、商會、農會、教會以及其他文化學術團體與血族團體如家庭等皆可作詳密的調查與研究。

(乙)非正式社團的研究——此類社團包括無正式組織的集團如羣衆、暴衆、公衆以及其他多人的集合，與非公開性質的團體如秘密結社等。此類社團同樣可作詳細的調查與研究。

三、制度研究 我們研究社區與社團，注重在人的結合；現在我們研究制度與文化，是離開人的結合，而重視人以外的社會規則與文物。社區與社團的研究，固然不能離開制度與文物。這僅是下手研究的立場不同。我們可以從社區或社團的立場研究其所包含的文物制度，我們也可以從制度與文化的立場拋開人的關係而研究制度與文化的本身。

所謂「制度」最簡單的意義就是社會中複雜而有系統的行爲規則。所以制度研究的對象就是這類自成單位的行爲規則的體系。制度可分為下列八類，每類又各有若干區別，皆可作詳細研究。(註五)

(一)社會自存制度 任何制度的產生所以適應社會的需要，故每一制度必有其特殊的功能。社會自存制度是適應人類謀生的需要。這就是通常所謂「經濟制度」包括手工業制度、機械工業制度(工廠制度)、商業制度(商店公司等)、金融制度(銀行錢莊票號等)。

農業制度(農場、牧場等)以及勞工制度等。

(二)社會自衛制度 這是適應人類保衛自己生命財產的需要而產生的制度，通常包括三方面(甲)「軍警制度」如軍警組訓、軍警機構、(乙)「衛生制度」如醫院、診所、衛生站、衛生實驗院，以及(丙)「救濟制度」如救濟院與慈善機關等制度在內。

(三)社會自續制度 這是適應人類繁衍子孫綿延種族需要而產生的制度，即通常所謂「家庭制度」包括大小家庭制、家族與宗族制、婚姻制度等。

(四)社會自治制度 這是適應人類維持社會秩序的需要而產生的制度，即通常所謂「政治制度」包括各級政府機構與法律在內。

(五)社會自通制度 這是適應人類互相溝通的需要而產生的制度，即通常所謂「交通制度」包括一切交通與運輸利器如電話、電報、無線電、郵政、海陸空運輸，以及文化利器如報紙雜誌等在內。

(六)社會自足制度 這是適應人類生活上享受與欣賞的需要而產生的制度，即通常所謂「遊藝制度」包括娛樂制度如戲院、劇場、舞場、遊樂場、公園等，與藝術制度如藝苑、展覽會、陳列館等在內。

(七)社會自慰制度 這是人類謀超脫現實自尋慰藉的需要而產生的制度，即通常所謂「宗教制度」包括各種超自然信仰、巫術、神話，以及教會制度等在內。

(八)社會自進制度 這是適應人類求進步的需要而產生的制度，即通常所謂「教育制度」包括學校制度、民衆教育制度、圖書館、博物館、體育館、運動場等在內。

我們不僅研究各種制度的結構與功能，而且研究制度對於人類行爲的影響及其控制的力量。

四、文化研究 我們在上面已經把文化與制度並提。廣義言之，制度可包括在文化之內。我們可從制度的立場，以制度為單位而研究之。

我們亦可從文化的立場，以文化為單位而研究之。這與上面所述社區社團與制度文化的區別相同。我們只是下手的方面不同而已，初無所謂重複不重複的問題。

所謂「文化」，學者各有所見，尙未完全一致。簡單說，文化就是人類所造作或利用的一切事物。每一事物都是為適應人類需要而產生。故從文化的整體看來，我們可說：「文化是人類調適於環境所產生的一種複雜體，用以滿足生活需要，表現生活方式，包括實物、知識、信仰、藝術、道德、法律、風俗，以及其餘在社會上學得與傳遞的能力與習慣。」據此界說，我們可分文化研究為下列四類：

(一) 物質文化的研究——我們研究一切有形具體的文化如衣服、房屋、交通工具，以及其他日用器物等；研究這類文物的起源發展或演進的狀況；或研究這類文物的性質、功能與形式；或僅僅研究某一社會的文物，或比較各種不同社會的文物而求出各社會間的關係等。

(二) 社會文化的研究——社會上尙有一類文化是適應人類共同生活的需要而產生的；這些僅是社會公認的人與人間的行為規則，如語言、風俗、時尚、道德、法律、禮儀等；我們研究這些文化的內容與形式，起源與發展，變化與傳佈等，並比較各社會間的異同與關係。

(三) 知能文化的研究——社會上尙有一類文化是適應人類求知慾或生活的需要而產生的；這是知能文化。這不是物質的事物，也不是社會生活的規則，乃是人類的知識與技能，包括一切常識、科學原理、哲學理論，以及其他手藝與技術在內。我們研究這類知能的起源發展，及其發生的社會背景與條件，研究這類知能對於社會的影響等。

(四) 精神文化的研究——此外尙有一類文化是適應人類欣賞、享受或心理安慰的需要而產生的；這類文化僅供人類精神上的領會，是一種超乎現實的——超乎利害、是非、人我等一切現實關係的領會，是人類生命昇化的一個重要方面。例如藝術的最高境界使人欣賞享受

身入其境忘卻現實如生活於世界外之世界然。我人對於一幅名畫、一曲音樂、一首詩歌、一幕戲劇、常能心領神會、超脫一切人世煩惱，甚至將全副精神與這些名畫、音樂、詩歌、戲劇等形成一體。這所謂精神文化。又如宗教信仰更可表示此種精神的價值。真誠富有宗教信仰之人，無論其所信為何種神靈或何種宗教，無不將其希望甚至生命寄託於神靈或主宰以求精神上的安慰。自古及今，多少仁人義士，甚至殺身成仁、捨生取義，以演成可泣可歌的事蹟，非富有此種超世的宗教精神不能做到。即使一般身受苦難或生活奇困之人，而能安之若素，以斬來世福澤為其生命的慰藉。這都是宗教的精神價值所表現者。我們要研究這類精神文化的性質範圍，以及其對於人生與社會所生的影響等。

上述四類文化，第一類為物質文化，餘均為非物質文化。這四類大體上可概括文化的內容。我們研究各類文化的性質、區別、起源、發展、型式、特徵，以及對於人類行為控制的力量與影響。

五、社會心理的研究——我們研究文化，是把文化視為離人而有客觀存在的事物去研究。但是社會上人們的心理狀態，亦為社會現象的一重要方面。我們固知，人們心理狀態與文化有不可分離的關係。但我們可以放開文化僅僅研究社會心理的狀態。

社會心理研究的對象是人與人共同或相互間所表示的心理狀態。這種心理狀態可作多方面的研究。

(一) 人性——人類心理狀態的表現，是根據人性與性格為基礎的。人性是指人類通有的性質言，是在社會中與他人共同生活時所養成的性質，此與本性有別。孟子所謂：惻隱之心、羞惡之心、恭敬之心，是非之心，都是人性。荀子所謂：人生而有好利焉，生而有疾惡焉，生而有耳目之欲好聲色焉，也都是人性。禮記所謂：人之七情——喜怒哀樂愛惡欲，也都是人性。近代社會心理學與社會學所分析的人性的本質及其所表現的各種方面，更為詳細精確。我們可以在任何社會研究中發見

人性的具體表現，及其對於社會現象的影響。

(二) 性格——人性是人類通有性，性格是各人整個性質的單位，其中包括人性、民族性、家族性、職業性、宗教性，以及其他團體性，與本人的個性。社會心理狀態既是人與人間所表現的心理，自然每個人的性格與這社會心理有密切關係。所以性格的研究，是社會心理研究的一重要方面。

(三) 態度——性格對環境的刺激表示反應。態度乃行為的趨向，可以決定行為。所以態度的研究可以瞭解行為的趨向，由是以推測社會行為的性質。

(四) 成見——各人先入之見可以影響於行為。成見就是先入之見。昔人謂有成見之人如戴有色眼鏡，對於事物的認識全視成見為轉移。許多社會上的糾紛瓜葛，皆起於成見太深之故。所以成見的研究，為瞭解社會行為與社會問題必要的步驟。

(五) 輿論——輿論亦稱公眾意見，是社會心理的具體表現。凡社會上多人對於一種有爭論的重要事故所表示的有力的共同意見稱為輿論。輿論可以指導正當的行為，糾正不正當的行為，加強社會的團結與統一社會的意志。所以輿論的研究，可以體察社會行為的狀況及其趨向。

(六) 羣衆行為——羣衆常被稱為無組織的集團，但亦不可一概而論。有組織的集團亦可表現羣衆行為。蓋羣衆行為純粹一種心理現象。極和平而有秩序的集會常可因特殊的刺激而發生羣衆行為。所謂羣衆者只是一致注意或應付一種共同對象並表示相當興趣或熱烈情緒作用而在同時同地暫時集合的一羣人，常可表現極度衝動而感情用事的行為，富有暗示性而缺乏理性的控制，故極端的羣衆行為，便成為暴行。如何消弭羣衆現象防止羣衆行為的發生，自然是社會統制方面一重要問題。故羣衆行為的研究為近代社會學上一重大任務。

(七) 謠言——一種極端重要的社會心理現象而一向為人忽略，不予詳細研究者莫過於「謠言」。謠言亦稱謠語或流言，乃為社會上流傳失真之言，亦可謂之無根之言。謠言的流佈極為迅速，而其內容則往往愈傳愈失其真。社會上有不少傳聞常常帶有謠言的成分。謠言對於社會發生重要影響，可以使人錯認事實，失卻信仰，從而形成許多社會的錯誤。尤其是羣衆現象往往與謠言發生聯繫，不少羣衆的暴行為謠言所激成。因此謠言的研究，亦為社會學上極端重要之事。

(八) 社會領導——領導作用全係一種社會心理現象。任何社會，任何公眾的行動，無論其人數的多寡與範圍的大小，莫不有領導之人為之領導。所以社會領導作用乃為一種普遍的社會現象。一社會發展的遲速，事業的成否，幾全視領導者的知慧能力品格及其意志如何為斷。因此社會領導的研究為瞭解社會心理一重要條件。

(九) 宣傳——培養態度，轉移成見，消弭謠語，造成輿論，都有賴於教育與宣傳。教育乃百年樹人之計，治本之圖，其效較緩；宣傳為一時治標之法，適應當前需要，其效較速。故為控制兒童與青年的性格計，我們需要教育為控制一時的社會心理計，我們需要宣傳。安定人心，統一思想，加強團結，均有恃乎宣傳。所以宣傳的方法與技術的研究，可以促進社會心裏控制的效能，為社會控制的一重要方面。

(十) 社會交流——社會愈發達，交通愈便利，人口愈集中，於是人與人的接觸愈多，影響亦愈大。這所謂「大眾交流」(Mass Contact, Interaction)的現象。文化利器如報紙、無線電、電影、電視、電傳照相等對於人生影響雖有大小，但其同可發生影響則無不同。如何研究此類利器發展的狀況及其對於社會的可能影響，實為現代社會學上一重要問題。(註六)

六、社會過程的研究——社會現象只是人與人間的現象，人與人間的現象只是社會行為現象。社會行為表現時的關係與方式稱為「社

會過程」。社會過程研究的對象，就是這類「人與人間活動」——「社會行為」的關係與方式。人類的社會過程，大體上為分爲兩大類：即接近的過程與遠離的過程。

(一) 接近的過程——亦稱向心的過程，如暗示、模仿、順應、同化、合作等，使人與人互相影響或互相接近。從暗示與模仿的研究，我們知道人與人相互間影響的深切，及其關係的重要。從順應與同化的研究，我們知道，人對於新環境的適應與舊環境的融合，以及社會生活之所以維持均與秩序。從合作的研究，我們知道，社會生活互相依賴互相協調的可能，以及社會進化的原動力。

(二) 遠離的過程——亦稱離心的過程，如競爭、衝突、分散、解組等，使人與人間互相抵觸或互相決裂。從消極的或積極的競爭的研究，我們知道社會之所以退步或進步。從各種對抗與衝突的研究，我們知道人類生活之不和協與痛苦，以及社會的動盪與破壞的嚴重。從分散與解組的研究，我們知道人類不能團結的原因，及其所生結果的影響。

由此可知社會過程研究的重要。我們可從各種歷史的或現實的社會事實中，分析社會過程的狀況。

七、社會變遷的研究——社會不是靜止的而是變動的。社會的變動即表明社會的生命。所以社會變遷的研究，乃為社會學中一重要部門。社會變遷研究的對象，為社會內容的各種變動及其原因結果。

(一) 社會變遷的方式——社會變遷有兩種不同的方式：一為尋常的社會變遷，即在經常的生活中不知不覺間因人口的代謝與社會的遞嬗而生的社會各方面的變動。二為非常的社會變遷，即社會上突然發生的迅速的變遷，其變遷的性質與結果，可使整個社會表現與從前極不相同的狀態，例如工業革命是分析這二類社會變遷而比較之以明瞭其性質實甚重要。

(二) 社會變遷的原因——社會變遷或起於自然環境的原因，或

起於社會環境的原因。由自然環境而生的變遷，大率是破壞性的影響，如遇水火及地震等天災。是由社會環境而生的變遷，有破壞性的亦有建設性的，而建設性的往往多於破壞性的，這是社會所以終究日趨進步的原因。這類變遷常起於兩種因素，一為人力所造成，一為文化累積的結果。但二者常互為因果。人力造作新發明，使事物日增，因事物日增而新發明日多。這又是社會發展與進步的主要原因。研究各種社會變遷的起因，乃為社會學的一種重要工作。

(三) 社會變遷的趨向：社會進化與社會進步——社會變遷係就社會的一般變動言。但社會變遷中有的是有相當秩序的。凡有秩序的社會變遷稱為「社會進化」。例如從歷史上看來，有許多文化是由簡單而進於複雜，由粗陋而進於精細，由同質而進於異質，由散漫而進於凝結，這所謂進化。但這類社會變遷，在人類看來，未必全有價值。或者說未必比從前優良。凡比從前優良或有價值的社會變遷，稱為「社會進步」。社會變遷的趨向，有的是進化的，有的是進步的，這需要多方面的比較研究。

八、社會問題的研究——社會當發生變化之時，常有種種狀況使社會上許多人的共同生活或社會進步發生障礙。至此，我們可說，這社會中已發生了社會問題。所以社會問題研究的對象就是社會上共同生活或社會進步發生障礙時的各種問題。社會學者對於這類社會問題應研究其發生的原因、發展的狀況、嚴重的程度，以及可能解決的途徑等。社會問題可分為如下四類：

(一) 社區問題——此指在社區中所發生的各種問題，如災荒、人口、農村、都市等類問題。水旱天災可使整個社區受到普遍影響；人口增加的快慢、出生死亡的比例以及移民的多少等問題，亦可影響整個社區。農村與都市內部的各種狀況如經濟、教育、衛生、娛樂，以至犯罪等問題，均與整個社區發生密切關係。

(二) 社團問題——這是指因社團生活而發生的問題，如家庭問題、勞資問題等。家庭中各分子間不協調的現象及其所生的各種糾紛或衝突，影響於人們的事業與生活者甚大。勞資雙方的對立及其所生的各種爭執與問題，影響於人民的生活與工業的前途者尤深。

(三) 制度問題——這指因社會制度的缺陷而發生的各種問題：如貧窮、失業、犯罪等問題是。貧窮現象的發生，雖因素甚多，而經濟制度的不完善、工商各業的不發達、家庭制度的不適應、教育的不普及等尤為重要。失業犯罪等現象亦大率由於此等制度的影響，這是無可否認的事實。

(四) 文化與心理問題——這是指一般文化的失調以及心理上的不適應而發生的問題，如戰亂、訴訟、自殺等問題是。戰爭的原因雖甚多，但主要的則在於時代文化的不協調，社會意志的抵觸等，訴訟的發生，大抵由於利害的衝突、意見的爭執、是非的難明等；自殺的現象，大都起於生活的苦悶、心理的失調、情緒的衝決，以及一般環境的難以適應等。

以上所述各類問題，常互有影響；社區問題，恆與社團、制度，以及一般文化心理各方面都有密切關係。其他各問題亦然。社會學者常以一個問題為單位而研究之，分析其與社會文化各方面的關係與影響。依社會學的原理作實際上的應用，以求各種問題獲得適當的解決。

九 社會學思想的研究——已往學者與當代作家對於人類社會生活與社會問題所發表的意見，以及社會學者對於社會現象所作的觀察與分析，都是現代社會學上重要的研究材料。我們不僅要研究這輩學者的思想與學說的內容及其見地，而且還要明白他們所處的社會環境與時代背景。這正是近時「知識社會學」誕生的緣由。

(一) 各家的思想與學說——我們可以歷代學者為單位而各別分析其思想學說，同時可依時代的先後而加以序次。這樣的研究，可使

人明瞭歷代學者的思想或學說的特點。

(二) 各派的思想與學說——我們又可以各種學派為單位而分析各派的狀況及其所屬的各位學人，同時亦可依各派發生的先後而次第之。這樣的研究，可使人明瞭各派思想或學說的內容與特點。

(三) 各時代的思想與學說——我們又可以各時代為單位而研究各時代思想與學說的狀況及其所屬各派學人的情形。這樣的研究，可使人明瞭各時代的思想與學說的特點。

(四) 各國的思想與學說——我們又可以國家為單位而研究各國國內各派別各學者的思想學說，同時並可依時代而加以序次。這樣的研究，可使人明瞭各國社會思想與學說的內容與特點。

(五) 各種問題的思想與學說——我們又可以各種問題或概念為單位而各別研究歷代或各派各家的思想學說。這樣的研究，可使人對於一種問題或一項概念能明瞭各時代各派各家的思想與學說及其特點。

十 社會技術的研究——以上所述各種研究，似偏重於理論方面，即使社會問題的研究亦然。現在我們討論社會學理論在實際方面的應用。我們研究社會學的最終目的在求社會的進步。那末，如何始可達到求社會進步的目的，我們的答案就是：將社會學理論應用之於實際社會生活，而求其改進。這我們稱為「社會技術」。社會技術研究的對象就是有關解決社會問題增進社會福利的各種技術。其重要者如下：

(一) 社會工作的研究——各種社會技術中最基本最通俗者為「社會工作」。有時亦稱「社會服務」，或「社會事業」。社會工作通常分為個案工作、團體工作、社區組織等類，多需要詳密與耐心的研究。如何使社會學原理能應用於實際工作，如何使實際社會問題能獲得適當的解決，以消弭或減輕社會的痛苦而增進人們的福利，乃是社會工作者所應迫切研究的。



(二)社會行政的研究——與社會工作有密切關係者為「社會行政」。所謂社會行政只是推行社會事業或社會工作的行政。通常依其目的事業的不同而分為兒童福利行政、勞工行政、救濟行政、社會服務行政、社會組訓行政等類，其內容繁複可以想見。至於社會立法的如何編訂、社會政策的如何決定、社會建設方案之如何決定，都需要廣泛與詳慎的研究。他如社會行政制度的建立、社會事業機關內部的行政以及各級社會行政機關間困難的解決等，亦需要切實的研究。故社會行政的研究，實為「應用社會學」方面一主要部門。

(三)社會教育的研究——社會教育是對於人民的教育，通常是指學校教育以外的各種教育而言，如民衆教育館、體育場、圖書館、博物館、電影、無線電、戲劇以及文藝小說等類。這些以往不視為社會學應用的範圍，其實這是非常重要的一種應用部門，與社會工作正是互相補助的。社會工作是趨於解決消極的社會問題方面，而社會教育是趨於積極的推行社會建設與社會改進方面。其目的同是增進社會安全與人民福利。

(四)社會集團生活改進的研究——任何社會集團生活的改進，都需要社會學理論的應用。家庭中夫婦生活的美滿，學校中師生關係的和諧，工廠中勞資關係的協調，以及其他共同生活時人事關係的調整，處處可應用社會學的原理原則。如何將此類原理原則在實際方面應用，有待於社會學者作詳細的研究。

十一、社會學方法的研究 以上所討論的十項研究，屬於社會學理論與實際各方面，所有社會學範圍以內主要的事項，大致都已論及。但這種種研究，都是運用一般通行的方法，方面雖不同，而所用的方法則沒有差別。不過這類通行的研究方法是否完全適用，或是否完美無缺，自亦有研究的必要。因此，我們對於凡用以研究社會行為及其有關現象的一切方法，應加以審慎的研究。

(一)觀察法——這是最簡便，也是最基本的方法。但觀察法不僅易陷於主觀的缺點，而且觀察能力各人大有不同，許多人不適宜於作精密的觀察。所以如何善用觀察法，自有詳加研究的必要。

(二)社會調查法——這是社會學中最普通的方法。但調查法的重心在於表格的編訂與運用。如何編製適用的表格，及如何運用適當的表格，以期獲得可靠的材料，這是有待於詳細的研究。

(三)個案法——這是補充社會調查所必要的方法。個案法的特點，在於能就個人或個別的社團或社區作詳密的分析研究。社會調查往往僅能作大量的觀察，個案法始能證明此項調查所得事實的正確的程度，而加以補充。如何運用個案法以取得可靠的材料，正需要詳慎的研究。

(四)統計法——這是用數量來研究社會行為現象的方法。這可說是整理材料的方法。通常與上述個案法並為社會學上兩種基本研究法。個案法是質的研究法，統計法是量的研究法。統計法的方面甚多，如何應用於社會行為現象的分析，始為適當，有待於詳密研究。

(五)歷史法——這就是就社會行為現象作縱的研究。社會現象的歷史重要性，惟有用歷史法研究，始能明瞭。這是近時文化學派所特別重視的方法，其需要研究，自無待言。

(六)測量法——社會測量法為一種新興的方法，是運用幾何學、統計學等的原理與方法，以測量社會的關係，事屬草創，尤應詳加研究。

(七)實驗法——這是近來社會學家所特別重視而卻是尚極幼稚的方法。現在社會學者無不公認，社會行為現象可適用實驗法。但如何運用始可得正確的結果，尙有待於實地的印證與研究。

綜上所述十一方面，大約可概括現代社會學研究的範圍，雖不能謂為完備，但主要的條目，已略盡於此。讀者果能據此輪廓，而作進一步的研究，則對社會學當能有更深刻的瞭解。

(註一)關於社會學研究的對象，參看拙著「社會學體系發凡」一文，見國立中央大學「社會科學季刊」一卷二期，民國三十三年。

(註二)社區研究近在美國約可分為三類，即人類地境學研究，社會結構研究，與社區類型研究 (The Typological Approach)。第一類以派克、麥基齊等為代表，第二類以林德 (Lynd) 為代表，第三類以范爾屈 (Wirth) 齊麥爾 (Zimmerman) 羅羅士 (Loomis) 安琪爾 (Angel) 等為代表，詳見 A. B. Hollingshead: Community Research: Development and Present Condition',—American Sociological Review, vol. 13, no., April, 1948, pp. 139—146

(註三)美國早年的社會調查如「匹茲堡調查」(The Pittsburg Survey, 1909—14)「春田調查」(The Springfield Survey, 1918—1920)較為組織，後來蓋爾賓 (Galpin) 從社會學觀點分析農村社區，始創社區研究之例，見所著「一個農村社區的社會解剖」(Social Anatomy of an Agricultural Community, 1915)

(註四)芝加哥大學的城市社區研究大率屬於此類。

(註五)孫墨楠 (W. G. Sumner) 最重視制度的研究，氏之「社會的科學」一書中幾全部討論四大類制度，即 (一) 社會自存制度 (Institutions of Societal Self-maintenance) 包括工業組織、統制組織及宗教三類，氏以為這是代表人類調適於三種環境的結果，即對於自然環境的調適乃有工

業組織，對於社會環境的調適乃有統制組織，對於「想像的遺產」的調適乃有宗教 (二) 社會自續制度 (Institutions of Societal Self-Perpetuation) 包括家庭與婚姻 (三) 社會自足制度 (Institutions of Societal Self-gratification) 包括娛樂裝飾等，見 W. G. Sumner & A. G. Keller: The Science of Society, 4 vols., 1927。本書根據孫氏的分類而加以擴充，乃有八種制度之別，近年關於制度分類的討論甚多，蓋爾賓 (F. Stuart Chapin) 分為家庭、教會、政府、商業四類，烏格爾與倪爾夫 (W. F. Ogburn & M. F. Nimkoff) 分為經濟制度、政治制度、宗教制度、與家庭制度四類，見 W. F. Ogburn & M. F. Nimkoff: Sociology, 1946, chs. 19—22。休士 (E. O. Hughes) 分為經濟制度、政治制度、經濟制度與教會制度四類，見 A. McClung Lee (ed.): Outline of the Principles of Sociology, 1946, Part V, pp. 230—235。又索羅亞 (P. A. Sorokin) 把制度分為有組織的團體，見氏所著 Society, Culture and Personality, 1947, p. 70

(註六)近時對於社會心理的分析與研究，已入於實驗時期，關於動機、暗示、模仿、領導作用、士氣、成見、態度、輿論、宣傳、與社會交流等現象，皆從多方面加以實驗，見 T. M. Newcomb and Others: Readings in Social Psychology, 1947, Chs. 2, 5, 9, 10, 12, 13, 14.

(民國三十七年七月十日)



# 邱吉爾第二次大戰回憶錄

## 漢譯足本——第一篇出齊！

「譯者」吳澤炎 沈大鈺 萬良炯 「售價」

第一冊 六角八分 第二冊 九角八分  
第三冊 六角八分 第四冊 七角五分

邱氏為大戰中主腦人物之一，復富有傳記文學天才，其回憶錄第一篇「山雨欲來風滿樓」，內容起於一九一九年第一次大戰的結束，迄於邱氏奉命組閣，揭此後主要戰爭的序幕，為不可多得之寶貴文獻。本館全譯本四冊，現已出齊。第二篇將於明春脫稿付印，本館當繼續逐譯，以餉國人。

商務印書館

# 從玄應音義考察唐初的語音

周法高

## 一 玄應的生平和著述

玄應的生平不詳。唐道宣續高僧傳卷四十，雜科聲德篇第十智果傳後說：

京師沙門玄應者，亦以字學之富，息業所推，通造經音，甚有科據矣。

道宣大唐內典錄卷五「大衆經音義」部十五卷「下說」：

右一部，京師大慈恩寺沙門釋玄應所造應博學字書，統通林苑，周涉古今，括究諸釋，皆高齊沙門釋道慧爲一切經音，不顯名目，但明字類，及至隋機，搜訪多惑，應慎新事，遂作此音，徵本據，涉存實錄，卽萬代之師宗，亦當朝之難偶也。恨彼綴錄了未及覆疏，遂從物故，惜哉！

查驚的開元釋教錄也有類似的記載。慧立的慈恩法師傳卷六說：

「貞觀十九年」又六月戊戌，證義大德詣解大小乘經論，當時聖所推者一十人至……又有教文大德九人至……又有字學大德一人至，卽京大總持寺沙門玄應。

續高僧傳卷五玄奘傳說：

……沙門玄應，以定字儒。其年（貞觀十九年）五月，創開翻譯大菩薩藏經二十卷余（指道宣）爲執筆。

慈恩傳作「六月丁卯」支那內學院本校云「傳錄銘俱作五月」玄應本來是大總持寺的僧徒，後至大慈恩寺，他作一切經音義是貞觀十九年以後的事。

日本神田喜一郎的編流的二大小學家一文（昭和八年五月發行支那學第七卷第一號所載，昭和九年六月補訂，見支那學說林。）對於玄應考訂得很詳細。他根據玄奘所譯諸經論末尾所記：

大菩薩藏經卷第二十（大正藏第十一卷所收）貞觀十九年五月二日西京弘福寺翻經院譯……大總持寺沙門玄應正字。

瑜伽師地論卷第一百（大正藏第三十卷所收）大唐貞觀二十二年五月十五日於長安弘福寺翻經院三藏法師奉詔譯……大總持寺沙門玄應正字。

大毘婆沙論卷第一（大正藏第二十七卷所收）顯慶元年七月二十七日於長安大慈恩寺翻經院三藏法師玄奘奉詔譯……大慈恩寺沙門玄應正字。

知道玄應從貞觀十九年（645, A. D.）至顯慶元年（656, A. D.）前後十二年間曾參加玄奘的譯場。

神田氏又考訂玄應著書除一切經音義外，有下列數種：

攝大乘論疏十卷。東城傳燈目錄卷下著錄，今佚。

辨中邊論疏□卷。東城傳燈目錄卷下著錄，今佚。隋宗藏錄卷二「中邊疏」卷數玄應撰。

因明入正理論疏三卷。東城傳燈目錄卷下著錄，今佚。大日本有文書十二「因明疏三卷玄應師」。

成唯識論開發一卷。東城傳燈目錄卷下並經述法相宗疏著錄，今佚。兩條特別注明「隨東沙門玄應撰」。原來確知玄應爲大總持寺大慈恩寺僧玄應住持。

泉寺無他證，恐與著一切經音義非一人，但玄應爲玄奘所譯之攝大乘論，辨中邊論，因明入正理論等法相宗重要的論部作就，他爲成唯識論作疏亦爲當然。（按

禮泉是京兆郡屬縣，又是長安寺名。續開元釋教錄卷中稱禮泉寺沙門超悟，宋高僧傳卷三有唐禮泉寺般若。

大般若經音義三卷。東城傳燈目錄卷上法進法相宗章疏，諸宗章疏錄卷二著錄今佚。東城傳燈目錄作大慧度經音義三卷「慧度」是梵語「般若波羅密多」的漢譯即大般若經音義。大般若經六百卷，玄奘龍朔三年(663 A. D.)譯了。此經音義不見於玄應一切經音義。慧琳音義也未提及。對於般若經大部之經典，音義才三卷恐怕是未完成的著作，或為另一玄應所作。據景德傳燈錄卷二十四，五燈會元卷八，五代時有禪宗的玄應恐怕不會替大般若經做音義，仍以屬於著一切經音義的玄應為宜。

東城傳燈目錄卷下有一俱舍論音義一卷。玄應撰。恐怕是從一切經音義抽出別行的。我們知道他著了以上幾部書，大都是玄奘所譯的論部的注釋，而論部是法相家基本的重要典籍。由此觀之，玄應實繼承玄奘的學說，不光是精通小學。

神田氏又把一切經音義卷二十一以下的經論譯出年代列下：

卷二十一

- 大菩薩藏經 貞觀十九年(645 A. D.)
- 大方等十輪經 永徽二年(651 A. D.)
- 說無垢等經 永徽元年(650 A. D.)
- 解深密經 貞觀二十一年(647 A. D.)
- 分別緣起經 永徽元年(650 A. D.)
- 能斷金剛般若經 貞觀二十二年(648 A. D.)
- 菩薩藏本 貞觀二十三年(649 A. D.)
- 解脫淨土經 永徽元年(650 A. D.)
- 佛地經 貞觀十九年(645 A. D.)
- 摩訶王經 貞觀二十三年(649 A. D.)
- 毘法住經 永徽三年(652 A. D.)
- 六門陀羅尼經 貞觀十九年(645 A. D.)
- 般若心經 貞觀二十三年(649 A. D.)

卷二十二

真觀二十二年(648 A. D.)

卷二十三

- 顯揚聖教論 貞觀二十年(646 A. D.)
- 對法論 貞觀二十年(646 A. D.)
- 攝大乘論 貞觀二十三年(649 A. D.)
- 廣百論 永徽元年(650 A. D.)
- 佛地論 貞觀二十三年(649 A. D.)
- 掌珍論 貞觀二十三年(649 A. D.)
- 王法正理論 貞觀二十三年(649 A. D.)
- 大乘成業論 永徽二年(651 A. D.)
- 正理門論 貞觀二十三年(649 A. D.)
- 大乘五蘊論 貞觀二十一年(647 A. D.)

卷二十四

阿毘達磨俱舍論

永徽五年(654 A. D.) (大唐內典錄卷七「唐顯慶年玄奘於宮中譯」)

卷二十五

阿毘達磨順正理論

永徽五年(654 A. D.)

知道一切經音義中收了永徽五年(654 A. D.)譯出的俱舍論和順正理論。前舉大毘婆沙論顯慶元年(656 A. D.)七月譯場之中有玄應，知道他當時還生存。假使前面考證他的著書有辨中邊論疏和大般若經音義還無大錯的話，那麼他至少在辨中邊論(龍朔元年五月玄奘譯)和大般若經(顯慶五年正月起筆，龍朔三年十月譯了)翻譯時還生存。但是大般若經卷三百四十八末尾偶存的龍朔元年十月的譯場列位(大正藏卷二十一所收)中不見玄應的名字，恐怕那時他已經示寂了。縱使退一步他趕得上參加大般若經的翻譯，大般若經在龍朔三年譯了時他是否生存也很可疑。道宣的大唐內典錄「龍朔四年春正月，於西明寺出之」已經著錄玄應的一切經音義了。綜合起來，玄應恐怕不及見大般若經的完成，大概在龍朔元年夏至龍朔二三年間示寂。大般若經音義僅脫稿三卷。

以上介紹神田氏詳密的考證。我們可以概括的說，玄應是唐代長安大總持寺的沙門，對於字學很有研究。貞觀十九年（645 A. D.）參加了玄奘的譯場，做「正字」的工作，他又做了大慈恩寺的沙門。他寫了一部一切經音義，此外還寫了幾部書，都和玄奘所譯的書有關，大概受玄奘的影響很深，也可以算是玄奘的弟子了。他到龍朔元年（661 A. D.）左右才死。

現在要談到他的一切經音義。開元釋教錄卷八總錄：

一切經音義二十五卷見內典錄。右一部二十五卷其本現在。

卷二十小乘入藏錄：

一切經音義二十五卷或三十卷，七百六十八紙。

新唐音義文志：

玄應大唐衆經音義二十五卷。

或稱一切經音義，或稱衆經音義。明北藏本二十六卷，南藏本二十五卷。其書歷代藏經多有之。敦煌祕籍留真新編景印敦煌本一切經音義殘卷（現藏巴黎國家圖書館），爲此書最早的版本。

呂澂佛典汎論會據日人著作翻影北宋福州東禪寺及開元寺藏經本玄應音義各數行。楊守敬日本訪書志著錄二部：一爲日本古鈔本，一爲南宋安吉州資福寺藏經本。民國二十四年滬上影印宋磧砂藏中亦有之。日本弘教書院縮刷藏麗本排印一部，又據宋元明本排印一部。大正藏不收玄應書，蓋以爲慧琳音義已包括應本，實則琳書漏載及異同處甚多。其他日本著錄，見於昭和法寶總目錄中者，皆從略。又有清順治十八年刻本，乾隆丙午莊炳刻本，同治八年曹籀翻刻莊本，海山仙館叢書本商務印書館叢書集成影印海山仙館本。有段玉裁校本（見藝風藏書記卷一）藏東校本（見顧千里思適齋集外書跋孫星衍校本）藏南京國學圖書館底本爲莊刻本存卷一至四，卷十至十三而

以曹刊本配之。）

## 二 玄應音與切韻音的性質

玄應音義的反切所表現的音韻系統是相當統一的。在書中有許多處往往說梵文譯名舊譯的訛誤而注明「正言」「具音」「具正云」某某等，和玄奘譯經及西域記的梵文譯名大致相合。當時在長安的譯音大致以長安音爲標準。玄奘譯注，玄應任字學，同時他又是久居長安的僧徒，說他的音義裏的反切是代表長安音也是很合理的。

切韻究竟是代表一時一地之音，或是雜揉古今方國之音，說者紛紜，主張後說的人很多，不勝列舉。陳澧、高本漢則主張前說。高氏把每類都假定有不同的音值，但是只憑切韻系統的嚴密，尤其是聲母方面，只憑所謂「內部證據」（譯本中國音韻學研究 p. 20）並沒有什麼直接證據，所以不容易得到普遍的相信。有一些學者根本不承認高氏的假定，有一些學者雖然接受了高氏的擬音，但是對於切韻是否代表一時一地之音還持保留的態度。從整個漢語音韻系統籠統地看切韻音，我們把牠當做上古和中近代語音變遷的橋梁，關於切韻音的性質，前說和後說都沒有什麼關係。我們儘可以把高氏的擬音當做代數值看，這便是某一些語言學者所持的態度。假使如此切韻音裏的許多細微的分別，便等於空中樓閣了。假使我們要進一步作比較細密的研究時，就有進一步探討的必要，假使情形許可的話。

在過去，要作進一步的探討是不可能的，因為我們沒有找到有價值的旁證。現在我把玄應音義的反切系聯了以後，對於這個問題可以得出比較具體的結論。玄應音和切韻音接近的程度，除了切韻系的韻書（如唐韻、廣韻）以外，沒有一項材料趕得上牠。聲紐方面和切韻大體相同，就是現代方言中極不規則的從邪牀船禪四紐，都大體和切韻一致。韻部方面異等的韻，如豪肴宵蕭，以及清和青都分別得很清楚。同

等的韻，如一等的東與冬，泰與代，談與覃，二等的佳與皆，怪與夬，三等的東與鍾，支與脂，魚與虞，祭與廢，真與欣，文與諄，元與仙，在稍後的韻圖上，也沒有分別的諸韻，這書都劃分了。最重要的是在支開，紙開，真開，仙開，仙合，寢，曉，諸韻類中，廣韻切韻切語下字分做A B二類的，玄應音也各分二類。只有切韻二等的咸與銜，庚與耕，三等的脂與之，尤與幽諸韻是混淆的（但是我們要知道這不是一部編好的韻書）所以我們可以說切韻的韻類，有百分之九十是和玄應相合。

過去主張切韻兼包古今方國之音的，始終只是概括說說而已。他們不能明確地指出那些是因襲舊韻，那些是根據某種方言。還有切韻是不是拿某一個方言做主體而加上一點古今方國的成分，其兼採的成分又是如何。過去的人都不能給我們具體的答覆。如章炳麟國故論衡上說：

不獨廣韻所包，兼有古今方國之音，非並時同地得有聲勢二百六種也。且如東冬于古有別，故廣韻兩分之。在當時固無異議，是以李涪刊韻以爲不須區別也。支脂之三韻，惟之韻無開口音，而支脂開合相間，必分爲二者，亦以古韻不同，非必唐音有異也。若夫東鍾陽唐清宵之辨，蓋由方國殊音，甲方作甲音者，乙方則作乙音乙方作甲音者，甲方或又作乙音，本無定分，故殊之以存方音耳。

林語堂語言學論叢 p. 193 說同。都是概括說說而已。現在根據上面所述，大致可以有一個比較具體的答覆了。

對於玄應和切韻音大體相同，可以有幾種解釋。假使我們認爲不是根據某一個實際方言的話，第一，可能是切韻和玄應的作者根據同一個來源，所以大體相同，但是根據王仁明切韻韻目下的小注，六朝時沒有一部韻書和牠們一致。第二，可能是玄應根據切韻的系統作音。玄應的時代雖然較切韻約遲五十年，但是書中從未引到切韻反切用字也不大不同，所以根據目前的材料，這個假定也不可能。不過假使我們認爲切韻和音義的作者都大體依據一個話的方音作反切，便很容易解釋了。因爲二書的作者都久住長安——當時的首都所在地陸法言作

切韻玄獎譯經和玄應作音都大體根據當時的長安音，所以大都相合。

呂靜韻集，夏侯該韻略，陽休之韻略，周思賢音韻，李季音韻，杜暹韻略，等各有垂互。江東取韻與河北復殊，因論南北是非，古今通塞，欲更撰選精切，除制疏，韻類多所決定，魏著作謂法言曰：「向來論難疑處，悉盡，何不隨口和之，後輩入定則定矣。」

歷來多根據「南北是非，古今通塞」這句話而相信切韻是雜採古今方國之音。現在既然大體上否定了這種說法，對於切韻序所說，又將怎樣解釋呢？這話可以從兩方面解答。前面說過，在韻類上切韻可能有很少的一部分是採取舊韻或其他方言的。還有韻目的名稱，也大多因襲舊韻。此外在收字上，我們可以大體採用一個方言的聲韻結構，而採及其他方面單字的讀音。一方面是從記載裏的舊音採取，一方面是從別的方言裏採取。

國音常用字彙說明云：

凡較爲高深的韻類，或出於舊籍，或屬於專門，北平的讀音往往有彼此互相歧異的，又有一部分字與其他官話區域之讀音不相合的，諸如此類，既非口語所常用，其讀法又不一致，自當斟酌取校，參校方俗考證古今爲之折衷，庶幾通行於全國。這不啻是「南北是非，古今通塞」的注腳。

現在不妨從別的書裏引一些材料來說明上述的辦法。雖然不見得和陸氏的根據相合，但是陸氏的原意似乎也不外乎此。玄應一切經音義說：

- (a) 聲字書作聲同口角反。與會問音口木反。卯外聲也。案凡物皮皆曰聲是也。(卷11 p. 106) (註)
- 數口角反。與會問音哭。(卷10, p. 95; 卷18 p. 203) (卷22 p. 265; 卷23 p. 105) 按廣韻尾韻空會切下聲。卯也。聲苦角切下聲。卯也。
- (b) 厥於丹反。……字苑云：「厥內不詳也。」……山東音於業反。(卷1 p. 273) (按廣韻韻韻厥厥也。於業切。業韻厥伏。亦惡夢於業切。)
- (c) 嗣。又作嗣。三音云。作嗣。傳作嗣。同日之反。嗣集音式之反。(卷9 p. 24) 嗣。又作嗣。毛詩傳作嗣。同勒之反。爾雅：「牛曰嗣。」郭璞云：「食已復出嚼之也。」

(註) 卷數後之頁數，係據葉韻集成本頁數。

鼻音式之反，今陝以西皆言時也。(卷十四 p. 88) (按廣韻之韻丑之切下一「牛吐食而後嚼也」書之切下斷說文曰吐而嚼也，又較重切。)

(d) 韓古文陣同蒲米反，說文云：「服外也。」又莊子云：「鴻蒙方將無韓。」徐邈音陞，北人行此音，又方爾反，江南行此音。(卷十四 p. 84) (按廣韻，齊韻傍禮切下一「韓」韓股上同，「紙韻并韓切下一「韓」韓股也，又步米切。)

### 顏師古匡謬正俗云

(e) 或問曰：年壽之字，北人讀作受音，南人作授音，何者？為是？答曰：兩音並通。(卷八「受授」條) 按廣韻有韻殖西切下有「壽壽考」與受同音，省韻非呢切下有「壽壽考」與授同音。

(f) 又隄防之隄字，並音丁奚反。江南末俗，往往讀為大奚反，以為風流，恥作低音，不知何所憑據，轉相放習，此弊漸行於關中，其提封本取提挈之義，例作低音，而呼隄防之字，即為蹄音，兩失其義，良可歎息。(卷五「隄」條) (按廣韻，齊韻都奚切下，「隄防也，渠上同。」杜奚切下有「隄，隄封，漢書作提。')

### 慧琳一切經音義云

(g) 環，鬼永反，假借字也。本音影，亦近代先儒所出，共相傳用，罔字韻中無此環字也。(卷四九頁) (黃洋伯云：「按廣韻，梗韻，環字一次影下於丙切注『玉光』，移出『環』，一次環字下俱永切，亦訓玉光。蓋『環』讀如影，隋唐而後，始有讀俱永切者，故互見之。經音義，環字凡五見，俱注鬼永反，依韻，英通俗之音也。而慧琳別詳其古本音，宜讀如影耳。')

### 顏之推顏氏家訓音辭篇說

(h) 案諸字書，焉者，鳥名，或云，語辭，皆音於遠反。萬洪，梁用字，死，分聲字音調，若謂何訓安當音於遠反……若送句及助詞，當音矣，遠反……江南至今，行此分別，昭然易曉，而河北混用一音，依古讀，不可行於今也。

(i) 岐山當音為奇，江南皆呼為神祇之祇，江陵陌設，此音被於關中。(按廣韻，支韻，岐字只有巨支切一讀，與祇同音，切二巨支反下有「岐山名，又渠羈」但渠羈反下無岐字，本王仁禮切，渠羈反下有「岐山名，又巨支反」巨支切下有「岐山名，又渠羈反」可知切韻兩收。)

上述諸條 P. D. O. I. 諸條可以代表切韻收字顧及方音的實例，g 條是顧及舊音的實例。p 條又是兼顧方言和舊音的實例。h 一條表示別地方音已經借到關中方音中了。這都是正面的例子。另外還有反面的

例子可以說明切韻屏棄的音讀很不少，我們不妨引用切韻編者之一顏之推家訓的材料：

古今音韻時俗不同，著述之人，楚夏各異。蓋謂調話的律為遠實，反桂為於，讀策音訓為免，聽天子傳音諫為聞，說文音要為執，讀風為猛，字林音看為口甘，音俾為辛，韻氣以成，仍參登，今成兩韻為奇，益石分作四章，李登聲韻以系音界，劉昌宗周官音韻乘若承，此例甚廣，必須考校，前世反韻，又多不切，徐仙氏毛詩音反，為在遠，左傳音切緣為徒緣，不可依信，亦為乘矣，今之學士，語亦不正，古調何人必應隨其歸，僻乎通俗，文曰「入室求曰搜」，然則兄當音所乘反，今北俗通行此音，亦古語之不可用者。(瓊瑤，魯之寶玉，當音餘，江蘇皆音羈屏之羈。)

顏氏所識者切韻多不取，綜合上述正反兩面的例子，我們對於「因論南北是非，古今通塞，欲更措選精切，除削疏緩，蕭顏多所決定」所謂是或非，通或塞，精切或疏緩都可以得到一個明確的解答了。顏氏所決定的也可以從他的著作裏找出一些現象來。

### 三 立應書中的方言區域

在玄應書中提到一些方言中的差異，也許可以看出當時方言區域劃分的情形來。最基本而簡單的劃分是南北的區分。經典釋文序所謂

方音差異，固自不同，河北江南，最為鉅異。

#### 切韻序所謂

江東取韻，與河北復殊，因論南北是非。

都標舉南北的分別，顏氏家訓也以南北對舉，或稱南土北土，或稱江南河北。

江南俗亦呼為猪草，或呼為存菜，劉秀具有注釋，而河北俗人多不識之。(家訓卷六書證)

江南別有苦菜……今河北謂之龍葵。(同上)

北土通呼物一，出放為一顆，蒜類是俗，開常語耳……江南但呼為蒜符，不知謂為類。(全上)

漢書田賀賀上，江南本皆作齊字……吾至江北，見本為齊。(全上)

人痛或呼之。此二音隨其鄉俗，並可行也。(家訓，卷二風操)

共以帝王都邑參較方俗，考觀古今，爲之折衷，推而論之，獨金陵與洛下耳。南方水土和柔，其音清舉而切韻，夫在浮淺，其辭多鄙俗。北方山川深厚，其音沈濁而銳，鈍得其質直，其辭多古雅。然冠冕君子，南方爲優，閭里小人，北方爲愈。易服而與之談，南方士庶，數言可辨，隔垣而聽其語，北方朝野，終日難分。而南染吳越，北雜夷虜，皆有深弊，不可具論。其謬失輕微者，則南人以錢爲錢，以石爲射，以賤爲美，以是爲祗。北人以展爲成，以如爲儒，以紫爲姊，以洽爲狎。如此之類，兩失甚多。至鄴以來……

(家訓卷七音辭)

通俗文曰：入室求曰搜，反爲兒侯，然則兄當音所榮反。今北俗通行此音，亦古語之不可用者。與璫、養之寶玉，當音餘煩，江南皆音養屏之養。岐山當音爲奇，江南皆呼爲神祇之祇。江陵陌沒，此音被於關中，不知二者何所承案，以音淺學末之前聞也。(全上)

顏氏大概以金陵與洛陽爲南北的代表。案所謂「江南」，乃泛指南方，並不一定是長江以南，所謂「河北」，乃泛指北方，並不一定是黃河以北。

玄應書中或以江南(或南土)和北人(或北土)並舉

什物，江南名什物，北土名五行。(卷二叢書集成本 p. 78. 又卷十四 p. 652.)  
柱，柱古文，柱同蒲米反，北人行此音，又必爾反，江南行此音。(卷二 p. 89.)  
捺，捺古文，捺同蒲米反，說文云：股外也。又莊子云：鴻蒙方將捭捭，徐適音陸，北人用此音。又方爾反，江南行此音。(卷十四 p. 644.)

或以江北江南並舉

江北名指，江南名潘。(卷九 p. 410.)  
今江北謂伏卵爲菹，江南曰蟹，夾實反。(卷五, p. 28.)

或以關西(或陝以西)和山東並舉

關西呼謂侯山東謂之調狐，即鳩鷓也。一名休鷓。(卷一 p. 24.)  
整舒亦反，說文：鳥行毒也。關西行此音，又呼各反，山東行此音，組知列反，東西通語也。(卷八 p. 70.)  
箭金，箭鐵也。關西名箭金，山東名箭足，或音箭，辨異名也。(卷十一 p. 491.)  
擗，借音力導反。關中名擗，山東名擗，編練爲之以平塊。(卷十四 p. 681.)  
蜥蜴……山東名曰蜥蜴，陝以西名壁官，在草者曰蜥蜴也。(卷十一 p. 486.)  
蟪……山東呼爲蟪，陝以西呼爲蟪，音土局力萬反。(卷十八 p. 841.)

或以江南與山東並舉

濮，子且反，說文：汙澤也。江南音濮，山東音滌，子見反。(卷十四 p. 658.)  
江南謂開膝坐爲跨跨，山東謂之甲跌。跨音平思反，夸音口瓜反。(卷六 p. 263.)  
變於縛反。今江南謂作委名變伊，山東名作變也。(卷十 p. 451.)  
款音苦代反，江南行此音，又邱吏反，山東行此音。(卷十 p. 470.)  
通俗文：體解沸曰瀆，音扶分才與反。江南呼沸子，山東名瀆，音(卷十四 p. 658.)  
江南呼瀆爲斯，山東曰瀆，音支孟反。(卷十八 p. 836.)

或以江南，關西(或陝以西)三者並舉

菸，謂乙餘反。今關西音菸，山東音菸，音菸於音反，江南亦音菸，菸又作菸，於爲反。(卷十 p. 451.)  
蘆音千右反，枯草也。今陝以西音草菸，江南山東音草蘆，蘆音山東云七款反也。(卷四 p. 204.)

或以江南關中並舉

三蒼柱上方本日枿，一名枿。山東江南皆曰枿，自陝以西曰枿。(卷十四 p. 658.)  
字林：枿，柱也。江南行此音，關中多呼作竿。(卷三 p. 138.)  
(今江南謂新制木片爲枿，關中謂之札或曰枿札，枿音屢反。(卷十 p. 445.))  
釋名云：矛下次曰鐃，音在困反。江南名鐃，關中謂之鐃，音子亂反。(卷十四 p. 660.)  
江南謂水不派爲洽，音乃跌反。關中奴感反。(卷十六 p. 720.)  
鎗，說文：削刀轉也。江南音囉，關中音笑。(卷十七 p. 775.)  
勞，四决反，破也。關中行此音，說文：音陸，按厄反。江南通行此音也。(卷十四 p. 658.)  
潘，敷煩反。字林：潘米汁也。江南名潘，關中名潘。(卷十五 p. 710.)

三者而外或稱巴蜀

關中音阿，江南音阿，(卷十七 p. 802.)  
麩，古代反，蒼頡篇：平斗斛木。江南行此音，關中工內反。(卷十七 p. 808.)  
弊而甘反，江南行此音，如廉反，關中行此音。(卷十九 p. 876.)  
今蜀土及關中皆謂竹篾爲萑，音萑。(卷十 p. 445.)  
江南曰：萑，蜀人音：萑…… 據音：萑，音那低反。(卷十 p. 818.)  
麗，上麗反，爾雅：麗足爲麗。今巴蜀極多此疾，手臂有者，亦呼爲麗也。(卷十 p. 471.)  
按家訓勉學篇：「窮訪蜀土呼粒爲道。」  
竿，音千下之夜反，廣志：竿，竿今蜀人謂之竿，音…… 甘蕉通語耳。(卷十 p. 654.)

或稱出冀



破襟，鞞皮反下匹博反，破池也。山東名爲鞞，鞞東有鞞鞞深是也。幽州呼爲流，音殿。  
〔卷十二 p. 536〕按顏氏家訓歸心篇：「向幽州流中捕魚。」  
說文：堂下周屋曰廡。幽冀之人謂之廡，今言廡房是也。〔卷十七 p. 806〕

或以中國江南並舉，

〔廣雅〕：宵兜豎也。中國行此音，亦言鞞豎。江南行此音，鞞音低，豎莫侯反。〔卷一 p. 16〕

凡鞞豎所和細切爲鞞，全物爲道。江南悉爲鞞，中國悉爲豎。〔卷十九 p. 370〕

〔五〕：鞞反，中國音也。又下鞞反，江南音也。〔卷一 p. 31〕

今江南音鞞，中國音屬，與通語也。屬音屬洽反。〔卷九 p. 434〕

江南音肥腸，中國音屬腸，或音屬腸。〔卷十 p. 468〕

中國音梅河，江南音鶴鶴，亦曰鞞鶴。〔卷十七 p. 805〕

〔市〕：緣反，江南行此音。又上仙反，中國行此音。〔卷十七 p. 809〕

〔曉〕：徒明反……〔廣雅〕：曉春也。韻集：云曉，曉米也。今中國音曉，江南音曉……〔師音代〕

〔卷十八 p. 845〕

〔柿〕：說文：創木札也。江南名柿，中國曰札，山東名朴。〔卷十八 p. 829〕

今江南謂風陸立爲鞞陸，中國人言胡陸。〔卷二十四 p. 1110〕

說文：招招也……中國音招，江南音批。〔卷二十五 p. 1139〕

大概當時江南的吳語和中原的方言，差別比較大，所以時常拿南北來對舉。所謂中國，即指北方。如：

〔蒼頡〕：訓話，以秦和之。今中國人言境，江南音響，音瑞。〔卷十八 p. 327〕

江南名鞞，北人名鞞。〔卷二十 p. 939〕

「中國人」和「北人」互用。又書中稱北人，北土，中國，江北等，雖然是泛指，並不見得專指關中，但是當時首都所在的關中地區，有時也可以拿來代表北方。如：

〔江北〕和「關中」互用。又如：

今江南謂新創木片爲柿，關中謂之札，或曰柿札。〔卷十 p. 445〕

江南名潘，關中名潘。〔卷十五 p. 710〕

〔卷九 p. 410〕

〔卷九 p. 410〕

〔卷十五 p. 710〕

〔卷十 p. 445〕

〔卷十八 p. 849〕

「關中」和「中國」互用。並且拿「中國」和「山東」、「江南」對舉。可見「關中」時常拿來代表北方了。

大概當時的方言除了南北粗略的劃分外，北方又可有關中（今

陝西……）和山東（今山東，河南〔註〕……）的區分，這三個區域，對

於音義的作者比較熟悉，所以時常舉出他們在讀音和詞彙上的不同。

此外幽冀（今河北……）和巴蜀（今四川……）也約略提到過。

在玄應同時類韻古的匡謬正俗中也提到方言的差異如：

今太原呼痛而呻吟，謂之通喚，何答曰：今痛而呻者，江南俗謂之呻喚，關中俗謂之呻，

呻，侗音同，俗音失，侗者，呼聲之急耳。夫原俗謂呻吟之通，此亦以痛而呻吟其義

一也。〔匡謬正俗〕卷六「侗」條

今山東俗謂衆爲群。〔卷六「群」條〕

今山東俗謂伏地爲狀。〔卷六「狀」條〕

吳楚之俗謂相對舉物爲剛。〔卷六「剛」條〕

關中俗謂髮落頭禿爲推。〔卷六「推」條〕

是反有扶萬音矣。今關中俗呼回還之反，亦有此音。〔卷七「反」條〕

然則稷字亦當音而不成反。今關內閩里呼禾黍稷者猶然。〔卷七「稷」條〕

中之當反音張謂中央也，猶呼音入耳。今山東俗猶有此音，蓋所由來遠矣。〔卷七

「中」條〕

太原俗謂事不安帖有可驚嗟爲渴單。〔卷七「渴單」條〕

山東俗新沐浴飲酒謂之幾頭。〔卷七「幾頭」條〕

舉出關中，山東，江南大致和玄應所分相合，只多舉出太原一處。

切韻序云：

以古今聲調，既有別，諸家取捨，亦復不同。吳楚則時傷清淺，燕趙則多傷重濁，關

則去聲爲入，梁益則平聲似去。

也和玄應江南，山東及幽冀，關中，巴蜀的區分差不多。

〔註〕卷十二 p. 806. 「山東名爲深，鞞東有鞞鞞深是也」可證。



古訓說文正訓爲顛曰而元訓爲首之義，經傳例證亦夥，如左傳言先歸「元」(註七)孟子謂勇士不忘喪其「元」(註八)均是。知「元」初義與「天」相埒，卽與因其義相等，則是「天」卽是「完」。原既顯，更無煩假讀矣。助字从貝从力，此與西周及春秋之各器銘文，均相類。蓋前此金文則字多作勛，从鼎从力，如則从鼎，當卽許書所侯壺作勛，格伯敦作勛，曾子簠作勛(註九)古文均从鼎，當卽許書所籀文是已。且有用鼎之重文者，如段敦作勛(許書引古文重貝作勛，疑此形之譌)从貝从力之例，幾絕無僅有。迄秦二十六年詔權，猶勛並用(註一〇)漆制小篆，本所以折衷六國文字之不與秦合者，此助字秦篆極類似，逆推其時，當去秦統一已不遠。籀字金文無有，說文田部字从玄从田，8卽古玄字，傳此金文若師盂文鼎，若甗，若頤，鼎，若尊，玄字均作8形，且有曳其右尾，如邾公華鐘之作8，其上均無人許云，玄幽遠也，象幽而人覆之也。殆亦以意爲訓，不足據。惟秦盪和鐘，作爲，上玄字有人，而晉公盪之畜則作爲(綴遺齋彝器考釋卷二十)可推證許書正文，殆多出自秦篆。畜卽蓄之本字，段玉裁云「畜與義略同，畜从田，其源也，蓄从艸，其委也。」其所以加是者，亦猶萬字之「禮」(督教)各(格)字之作澄(庚贏卣)神字从爪从叀，與宗周之禮字从示从匕者不同，亦可窺知其時代。郭云「神」當讀如「伸」，伸之義，愚意不煩改讀，作「神明」解，義更完具。(說詳後)且經傳屈伸之「伸」字，每多以「信」字代之，詩邶風擊鼓「不我信矣」禮士相見禮「君子欠信」孟子告子上「今有無名之指，屈而不信」子儒效「是猶偃信而好升高也」禮記儒行「竟信其志」易繫辭「屈信相感，而利生焉」又曰「尺蠖之屈，以求信也」其字均从「信」爲的證。下字不从古文丁，與秦篆酷肖，亦可證其晚出。明字形與鑿光(註一一)相類，郭云明讀如「萌」，愚意不改讀亦可。鑿字从立从長，考鑿光鐘蓋亦大婚或遠齊入長城之娠，亦有偏旁立字。鑿卽說

文之復字，退也。天字有二重文，郭云讀如顛，上文有首義，而下文則爲天地之天，余以同一文字，義不容兩出。當仍同釋爲天。上文之天，卽莊子天地篇所謂「無爲爲之之謂天」是也。丁篆文基，卽其字，欽，勳，其正作丁，汲冢書穆天子傳，曾屢見之。蓋字郭讀爲春，踳駁最甚，且於文無施。案說文曰部「勳，擣粟也。从勳，持今，臨曰上，今，杵省也。」今，蓋字上从勳，絕不類。勳之持今，其字卽本之古文。說文木部，木下曰本，从木，一在其下。徐鍇曰「一」記其處也。又別出古文，短畫「一」之變而爲「〇」者，在本文中卽不乏例證。如墜字下土之作中，生字之作出，均是。準此知勳之爲本，無可置疑。又其下从目，與古文之兩頗相類，殆所以象植木時所掘之坑形。知几，卽其本二字，其義更無煩碎說矣。中爲古在字，亦猶孟鼎之作中，而禮卣之作中，是也。大抵甲文之點書空其中者，金文往往翻之成實。如丁字甲文作□，而金文作或。天字甲文作吳，而金文作天。在字甲文作中，而金文作中，均是。點畫之由實再變爲空，亦可以規鑿金文術變遷之跡。鑿卽許書之籀文鑿字。此字當起於晚周，最早見楚辭天問「鑿何故以南傾」作墜，嗣淮南子墜(地)形訓作墜，均存此義。鑿字今巡字从彳得聲，卽古順字，與下逆篆爲對文。坐字小橫，易一爲〇，已如上述。與是字相仿者，金文中余得一例證。鄒安周金文存卷六戈類銘曰「參參坐戊」鄒氏記云「積古阮氏據程易疇摹本編入商戈(註一二)命爲「差勿戈」。釋曰「差勿之戈。」並據史記公劉子慶節，慶節子皇僕，皇僕子差弗，勿弗字通。信如其說，則周之先世也，入之周金，固無不可。又云「首一字當爲君之變篆。」余按坐字與坐字，文極類肖，應釋爲「生」(註一三)作「之」恐非是。則是斯戈之年代，或在戰國本世，亦未可知已。又周金文存卷六所揭安陽斷劍，王玄事劍，二年春平侯劍，八年建魁君劍，諸器銘文，均極纖勁，與「劍秘」頗多類似處。又秦昭王劍，其文細如纖髮，幾不可辨，方其形體，正此類也。斯器之出土所在，惜羅氏未有明言，第就書體驗之，其地域與年代，已不難窺知其大略。

綜上考釋，略為定讀如次：

行氣氣完，完助器，器助神，神助下，下助定，定助固，固助明，明助煥，煥助長，長助退，退助天，天助其，其本中在上，墜地，下助中下，中助助生，助助死。

如是，而字無不可識，文無不可通矣。銘文大意，郭氏以為係行氣深呼吸之一回合，並引莊子刻意篇「吹呬呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣。此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」故其釋文云：

凡運氣氣息要充沛，充沛就有容量，有容量就能延長，能延長就能往下深入，往下深入就穩定，能穩定就堅固，堅固就發芽，發芽就成長，成長就往上退，往上退就達

到腦頂，天基是安在上邊的地基是安在下邊的，順著就生，逆著就死。此意愚實不敢苟同。余按抱朴子書中，亦屢言導引胎息之術，（註一四）較莊子所說更詳，然此云行氣，恐非指一事。故郭氏亦自疑以此銘文施諸劍境，頗不倫類。（註一五）余以為此文既施諸劍境，必與劍有關，此殆所謂形而上之劍氣論也。

考戰國之季，劍客盛行，諸侯國主，多喜擊劍，至有耽之成癖者。莊子說劍篇言：「昔趙文王喜劍，劍士夾門，而客三千餘人，日夜相擊於前，死傷者百餘人，好之不厭，如是三年。」故其時言劍者，頗喜以形上恍惚之辭說之，前乎此者有秦客薛燭之論劍辭，燭曰：

沈沈如芙蓉，始生於湖，觀其文如列星之行，觀其光如水之溢塘，觀其文色煥煥如冰將釋，見日之光。（藝文類聚卷六十引吳越春秋）（註一六）

又越絕書引風胡子對楚子之問劍云：

欲知龍淵，觀其狀如登高山，臨深淵，欲知秦阿，觀其氣如流雲，如流水之波，欲知工布，觀其文起，至脊而止，如珠不可摧，文若流水不絕。（外傳記寶劍）（註一七）

又如南林處女之論劍道云：

其道甚微而易，其意甚幽而深。道有門戶，亦有陰陽。閉門閉戶，陰表陽裏。凡乎戰之道，內實精神，外示安儀，見之似好，好之似懼，虎布形候氣，與神俱往。吾之若日，偏如鹿兔，追形逐影，光若佛彷彿，吸往來不及法禁，離權（註一八）逆順，直後不聞。新道者一人當百，百人當萬。（見吳越春秋句踐陰謀外傳）

列子湯問篇（註一九）孔周對來丹說劍，益躍事而增華：

孔周曰：吾有三劍，唯子所擇，皆不能殺人，且先言其狀。一曰含光，視之不可見，運之不知其有所觸也，泯然無觸，經物而物不覺。二曰承影，將且味爽之交，日夕昏明之際，北面而察之，淡淡焉若有物存，若識其狀，其所觸也，雖竊然有聲，經物而物不疾也。三日宵練，方窺則見影而不見光，方夜見光而不見影，其觸物也，雖然而過，雖過隨合，覺疾而不血刃焉。（註二〇）

後有極度誇耀寶劍之形上威力者，如越絕書外傳記寶劍云：

於是楚王聞之，引秦阿之劍，登城而麾之，三軍破敗，士卒迷惑，流血千里，殲敵數萬，江水仰揚，晉鄆之頭舉白。（註二一）更有以劍譬喻政術者，如莊子說劍篇：

天子之劍，以燕谿石城為鋒，齊岱為銜，晉魏為脊，周宋為鏃，韓魏為鏃，包以四夷，裏以四時，繞以渤海，帶以常山，制以五行，論以刑德，開以陰陽，持以春夏，行以秋冬，此劍直之無前，舉之無上，案之無下，運之無旁，上絕浮雲，下絕地紀，此劍一用，匡諸侯，天下服矣。此天子之劍也。

又云：

諸侯之劍，以知勇士為鋒，以清廉士為銜，以賢良士為脊，以忠勝士為鏃，以豪傑士為鏃，此劍直之亦無前，舉之亦無上，案之亦無下，運之亦無旁，上法圓天，以順三光，下法方地，以順四時，中和民意，以安四鄰，此劍一用，如雷霆之震也。因對之內，無不賓服，而聽從君命者矣。此諸侯之劍也。（註二二）

形上劍氣之論，蓋際斯而極矣。

又考本銘銘文內容，與他鐘鼎盤匱之「作寶斬眉壽」者，迥不相侔，傳世金文中，實絕無而僅有，最足與老莊諸道家言相互發明。夫所謂「行氣完」者，即莊子天地篇「不以物挫志之謂完」之說是已。神完」或「神全」之說，屢見莊子，而以達生篇發揮最為淨盡，達生篇云：夫若是者，其天守全，其神無却，物奚自入焉？夫醉者之墜車，雖疾而不死，骨節與人同，而犯害與人異，其神全也。

同篇復引痾瘻丈人承嫗故事，託孔子言：「用志不分，乃凝於神。」又有「德全」之說，同篇：

紀諸子為王養鬮雞，十日而問：雞已乎？曰：未也。方虛構而恃氣。十日又問：曰：未也。雞應鬮，十日又問：曰：未也。猶疾視而盛氣。十日又問：曰：幾希矣。雞雖有鳴者，已無變。

矣。望之似木雞矣，其德全矣，異難無敢應者，反走矣！

老子五十章云：

道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

曰「生」，曰「畜」，曰「長」，均與此辭義相同。又六十七章云：

善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者謂之下，是謂不爭之德，是謂配天古之極。

此足為「神則下，下則固」以下之註釋，而第九章云：「功遂身退，天之道」尤足為「明則長，長則退，退則天」之註脚。郭云行氣達於腦頂，為說實覺牽強，而七十三章云：「勇於敢則殺，勇於不敢則活。」七十六章云：「故堅強者死之徒，柔弱生之徒。」更能表出「順則生，逆則死」之涵義。設依郭氏云係道引行氣之術，則斯二語直不可通矣。又莊子說劍篇云：

夫為劍者，示之以虛，開之以利，後之以發，先之以至。

頗能道出銘辭命意所在，而刻意篇云：

夫有干越（註二三）之劍者，稱而藏之，不敢用也。寶之至也。精神四達，流無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象，其名為同帝。

持此以讀銘辭，而銘辭之思想背景，實昭然若揭，毫髮無隱。凡所謂「神完」，所謂「德全」，曰「生」之曰「畜」之曰「長」而「不有」，曰「長而不宰」以「下」為上，以「退」為進，以「名爭」為勝，以「不敢」為勇，真道家之旨也。是知此器銘文，實乃道家思想與武士精神合流之產物。道家之武士精神，每重在形而上，由形下之兵，漸變為形上之道，後世所謂飛劍，劍仙者，當從此出矣。

更考本文文例，連用五重文，上下相銜，亦為金文中僅有之特例。其文式為「甲則乙，乙則丙，丙則丁，丁則戊……」為演繹邏輯之推進連鎖式（Progressive series），早期金文及西周典籍，均罕此例。惟晚周諸子之說理文，屢屢見之。今就諸子中求其同類，真所謂俯拾即是。如莊

子天道篇：

虛則靜，靜則動，動則得矣。

又達生篇：

夫欲免為形者，莫如棄世，棄世則無累，無累則正平，正平則與彼更生，更生則幾。

又外物篇：

凡道不欲壅，壅則頽，頽而不止則跡，跡則來害生。

又盜跖篇：

蓋不為行，無行則不信，不信則不任，不任則不利。

荀子書中，更多是類文句，不苟篇云：

誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。

同篇又云：

誠心行義則理，理則明，明則能變矣。

又王制篇：

人何以能羣曰分，分何以能行曰義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則勝，勝則勝物，故宮室可得而居也。

又云：

故人生不能無舉，舉而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也。

墨子辭過云：

是以其民饑寒並至，故為姦邪，姦邪多則利節深，利節深則國亂。

管子乘馬務市事（註二四）亦云：

是故為貨賤則百利不得，百利不得則百事治，百事治則百用節矣。

又七法四傷八匿云：

輕民處重民數則地不辟，地不辟則六畜不育，六畜不育則國貧而用不足，國貧而用不足，則兵弱而士不厲，兵弱而士不厲則戰不勝而守不固，戰不勝而守不固則國不安矣。

此乃化簡為複，連用疊詞六次，上下文仍緊相銜，誠為本文例中之最出色者。又商君書壑令云：

民憤而難變則下不非上，中不苦官；下不非上，中不苦官則壯民疾農不墾；壯民疾農不墾則少民學之不不休，少民學之不不休則草必盡矣。

又慶戰云：

民見上利之作，壹空出也，則作壹，作壹則民不偷營，民不偷營則多力，多力則強。韓非子備內云：故曰播役少則民安，民要則下無重權，下無重權則權勢滅，權勢滅則德在上矣。

亦同屬此例。又解老云：

用之思之則不固，不固則無功，無功則生有德。

孫子作戰篇亦云：

近於師者貴，貴實則百姓財竭，財竭則急於丘役。

又行軍篇：

卒未親附而罰之則不服，不服則難用也。

論語中庸自漢以來，雖被以經典之名，揆其文體，仍當與諸子同科。論語

子路篇云：

名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。

中庸云：

其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。

試以此節文句與銘辭並讀，二者之間，何其酷似之甚？同書又云：

至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。

形貌精神，殆亦有相應者。（註二五）後有用其邏輯形式，上下文相銜處，稍易其文字者，如尹文子大道上：

勢用則反權，權用則反術，術用則反法，法用則反道，道用則無為而自治。

至如老子十六章云：

知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道。

二十五章云：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

四十二章云：

道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

及呂氏春秋仲春紀論人篇云：

物動則萌，萌而生，生而長，長而大，大而成，成乃養，養乃教，教乃藏，藏道也。其推理形式仍同，惟於聯詞少加變化耳。又如大學首章云：

知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。

又云：

物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

亦此一文例之流變。蓋諸子之文，本以說理為宗，而推進連鎖之論式，最宜作深入之說理，故大率多採用之也。

「玼」字說文玉部云：「佩刀下飾，天子以玉。」玉篇引古文作「璠」。

（註二六）其字左文從玉，當即黃氏偽玉器圖之所由本。玼之義，郭氏以意逆之，云古人以為「鐔」，今人以為「劍格」，即劍於劍身相合處之玉飾。（註二七）並謂其空間甚小，無隙可容此四十五字銘文，並懷疑此器名稱之確否，殆想由未暇深考之故。原上古戈劍，因諸侯之厚葬，多寢而埋之。（見墨子節葬）漢時其制已不能明，以劍制言，後人因鄭司農注考工記「桃氏為劍」，碎義紛煩，遂纏縛莫解。至乾隆時欽人程瑤田始以實驗方法考古，桃氏為劍考文出二千餘年之難案始大白。郭以「鐔」為「劍格」，殆仍因前人譌說。程氏云：「劍首名「鐔」，鐔之言

「藎」也，蓋所以取其于然似「藎」之形。」（見程瑤田通藝錄考工創物小記桃氏為劍考）其說明而有據，足祛羣惑。若郭氏所云之「劍格」，當依考工記名之為「後」，（註二八）而不當以「鐔」名之也。

「玼」之為器，究屬何物。余按詩小雅瞻彼洛矣：「韠璠有玼」，毛傳云：「韠，容刀韠也。璠，上飾。玼，下飾。天子玉璠而玼玼，諸侯璠而璠玼，大夫璠而璠玼，士璠而璠玼。」以「璠」與「玼」對待為文，其義至明。孔疏云：「古之言韠，猶今之言韠。」按韠一本作韠，說文玉部璠字下段氏注云：「韠之言裨也，刀室，所以裨護刀者，漢人曰削，俗作韠。」又

「玼」之為器，究屬何物。余按詩小雅瞻彼洛矣：「韠璠有玼」，毛傳云：「韠，容刀韠也。璠，上飾。玼，下飾。天子玉璠而玼玼，諸侯璠而璠玼，大夫璠而璠玼，士璠而璠玼。」以「璠」與「玼」對待為文，其義至明。孔疏云：「古之言韠，猶今之言韠。」按韠一本作韠，說文玉部璠字下段氏注云：「韠之言裨也，刀室，所以裨護刀者，漢人曰削，俗作韠。」又

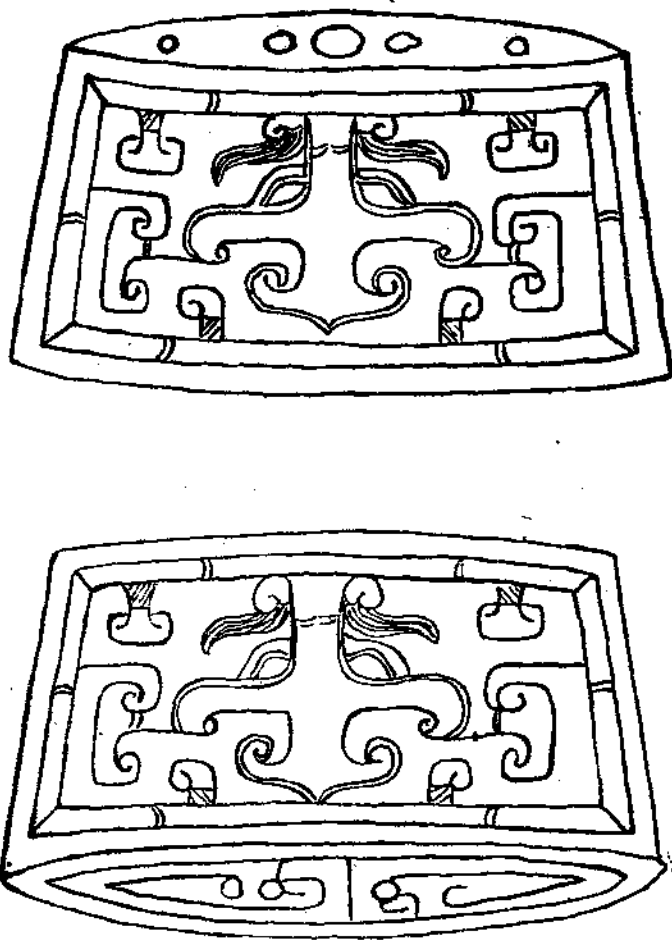
「玼」之為器，究屬何物。余按詩小雅瞻彼洛矣：「韠璠有玼」，毛傳云：「韠，容刀韠也。璠，上飾。玼，下飾。天子玉璠而玼玼，諸侯璠而璠玼，大夫璠而璠玼，士璠而璠玼。」以「璠」與「玼」對待為文，其義至明。孔疏云：「古之言韠，猶今之言韠。」按韠一本作韠，說文玉部璠字下段氏注云：「韠之言裨也，刀室，所以裨護刀者，漢人曰削，俗作韠。」又

「玼」之為器，究屬何物。余按詩小雅瞻彼洛矣：「韠璠有玼」，毛傳云：「韠，容刀韠也。璠，上飾。玼，下飾。天子玉璠而玼玼，諸侯璠而璠玼，大夫璠而璠玼，士璠而璠玼。」以「璠」與「玼」對待為文，其義至明。孔疏云：「古之言韠，猶今之言韠。」按韠一本作韠，說文玉部璠字下段氏注云：「韠之言裨也，刀室，所以裨護刀者，漢人曰削，俗作韠。」又

「玼」之為器，究屬何物。余按詩小雅瞻彼洛矣：「韠璠有玼」，毛傳云：「韠，容刀韠也。璠，上飾。玼，下飾。天子玉璠而玼玼，諸侯璠而璠玼，大夫璠而璠玼，士璠而璠玼。」以「璠」與「玼」對待為文，其義至明。孔疏云：「古之言韠，猶今之言韠。」按韠一本作韠，說文玉部璠字下段氏注云：「韠之言裨也，刀室，所以裨護刀者，漢人曰削，俗作韠。」又

「玼」之為器，究屬何物。余按詩小雅瞻彼洛矣：「韠璠有玼」，毛傳云：「韠，容刀韠也。璠，上飾。玼，下飾。天子玉璠而玼玼，諸侯璠而璠玼，大夫璠而璠玼，士璠而璠玼。」以「璠」與「玼」對待為文，其義至明。孔疏云：「古之言韠，猶今之言韠。」按韠一本作韠，說文玉部璠字下段氏注云：「韠之言裨也，刀室，所以裨護刀者，漢人曰削，俗作韠。」又

大雅公劉「釋琫容刀」孔疏同云：「釋者刀鞘之名，琫者鞘之上飾。」然則「琫」爲鞘之下飾，不言而喻矣。前漢書王莽傳：「賜琫瑒琫」孟康曰：「佩刀之飾，上曰琫，下曰瑒。」是琫瑒之名，至漢猶存。按琫瑒之說，說文玉篇與此所云稍異，今本大徐說文琫瑒二者均以爲「佩刀下飾」，而玉篇則云「琫」爲「佩刀下飾」，「瑒」爲「佩刀上飾」，參互比較，當仍以毛傳孔疏爲長。段注琫字下又云：「琫之言畢也，刀室之末，其飾曰琫。」所解至確。至琫之說，當從劉熙釋名釋兵云：「室口之飾曰琫，琫，捧也，捧束口也。」段以爲刀本環飾則非。（見吳大澂古玉圖考九十七葉）此器銘文，羅振玉氏既以之屬吉金文存，其爲金屬無可置疑。前



（吳大澂古玉圖考九十七葉）

傳所云琫瑒之飾，惟瑒（註二九）與鏐爲金屬。爾雅釋器云：「黃金謂之鏐，其美者謂之鏐。」郭璞注云：「鏐卽紫磨金。」以琫瑒之制言，則此劍或可能爲戰國時大夫之所佩帶，似又可得一推論。且以「琫」爲刀鞘下飾，則郭氏一切所懷疑之難點，均得藉此迎刃而解。

刀劍之傳世者，金屬頗罕見，積古阮氏嘗據江鄭堂本摹有周刀琫文二（註三十）自注云：「未見其器，不知何所質。」玉器則較多，若吳大澂古玉圖考所揭四圖是矣。（註三一）第四圖注云：「白玉微帶黑暈，此刀琫之最大者。」（註三二）其器略呈橢圓之截錐體，度其形體，約當此劍琫著文者三分之二有奇。或疑此器果屬劍鞘下飾，則其劍必長過逾倫。愚按考古記「栳氏爲劍」載「上制」（鄭注：長三尺）「中制」（鄭注：長二尺五寸）「下制」（鄭注：長二尺）之說，殆爲春秋末戰國初時事，其後諸侯力征，豪門任俠，刀劍之制，長大逾恆。如國策齊策引馮諼歌「長劍歸來」，楚辭東皇太一云「撫長劍兮玉珥」，少司命云「竦長劍兮擁幼艾」，國殤云「帶長劍兮挾秦弓」，涉江云「帶長劍之陸離」，均足爲戰國末期多用長劍之證。又如荆柯刺秦王「秦王驚，自引而起，袖絕，拔劍，劍長操其室，時惶急，劍堅，故不可立拔……左右乃曰：『王負劍！』負劍，遂拔以擊荆柯。」（史記刺客列傳）秦王佩劍之廣邁，於此不難想見，則是斯劍及劍琫之逾恆，容有說矣。

三十七年五月一日於中央大學中文研究所。

（註一）鄭珍汗簡箋正卷四萬字下箋云：「此形氣之變也，漢隸作氣字，其字有作者（見朱龜碑）卽與无近。又有作者者（見史晨後碑）四點卽近火，驚人合二體爲之，遂別成燕字。」又云：「道家書多用此燕字出自漢時。」其說可爲佐證。

（註二）莊子齊物論「呬者，噉者，笑者，咬者」。「笑」一本作「突」，非是，當仍作「笑」。

（註三）見郭沫若天地玄黃六二八葉。

（註四）據孫海波甲骨文編一之一引。

（註五）參甲骨文編及容庚金文編所引。

- (註六) 並見金文編之一引。
- (註七) 信公三十三年左傳先軫「免胄入狄死焉，狄人歸其元，面如生。」
- (註八) 孟子萬章下「志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。」
- (註九) 參見金文編四之十二。
- (註一〇) 參見松堂集古遺文卷十二，三二——三九葉。
- (註一一) 郭沫若兩周金文辭大系收釋作「狗」，謂即是「狗」之初文與說文「苟」字爲一，此意實未敢苟同，今仍從俗作「狗」。
- (註一二) 復檢阮元積古齋鐘鼎彝器款識卷二，其文大致與鄭氏合，又檢程璜田通鑑錄考工劍物小記卷二(據安徵書本墓)「阮鄭之文較信」。
- (註一三) 至不從○從●作●坐●坐●上諸形者，尙有師害、教單、伯編、大教、甲盤、叔妣、教諸器(並見金文編六之七)。
- (註一四) 見抱朴子交際篇及別旨。
- (註一五) 見郭書二九葉。
- (註一六) 藝文類聚卷六十引吳越春秋，與今本越絕書外傳記寶劍文頗異，而今本吳越春秋不載，疑此二書唐宋以來爲人互竄甚多。
- (註一七) 藝文類聚卷六十引越絕書，徵有異文，疑類聚曾刪節，姑仍從漢魏叢書本引。
- (註一八) 「權」疑係「橫」字之譌，蓋蒙上文而誤，原句當爲「縱橫逆順」。
- (註一九) 列子一書之真偽問題，諸家聚訟紛紜，自唐柳子厚發其端，近人若馬敘倫、仲勉及瑞典高本漢(Bernhard Karsten)均有論列，若本篇所引係傳述晚周人之思想意識，則似可斷言者。
- (註二〇) 藝文類聚卷六十引列子文質而勘，此則文繁而順，知唐宋以來，列子書亦數

經添潤矣。

- (註二一) 藝文類聚卷六十引越絕書無「猛獸歐噬」語。
- (註二二) 說劍篇莊子外篇，雖非莊周所作，要亦出於戰國人之手。
- (註二三) 「干越」舊本均作「于越」，今从王念孫校荀子說改作「干越」，與越語多互通，越稱「干越」，亦猶吳稱「句吳」或「攻吳」(攻吳王夫差)或「工敵」(者陸鏡案)「句」「攻」「工」「干」古音同，見紐或曰「句」或曰「攻」或曰「干」均一羣之轉，定五年春秋經稱「於越」入吳，「董」干「一」誤爲「于」再變而後爲「於」也。
- (註二四) 管子書體例甚雜，不似春秋人語，最晚亦當在戰國之世。
- (註二五) 余嘗疑中庸非純粹儒者之學，雜有道家思想，與此銘並讀後，益增前慮。
- (註二六) 璋字諸家說文所不載，惟段氏據玉篇引古文增補藝文類聚卷六十引字林作璋，疑即璋字，因形近而誤。
- (註二七) 見郭書六二九葉魏郭氏之意，殆亦以爲是玉器。
- (註二八) 程璜田稱氏爲劍考云「後」之言「鑽」也，以鑽之謂之「鑽」，「鑽」之言「喉」也，當「董」之中段之以容指而因以名其所鑿之孔，其說蓋洽。
- (註二九) 說文玉部鑿「董之美者，與玉同色」。
- (註三〇) 見積古齋鐘鼎彝器款識卷八。
- (註三一) 參吳大澂古玉圖攷九八——九九葉。
- (註三二) 同前九九葉參見附圖。

### 商務印書館 最新出版

## 小學國語教學討論集

沈百英編 定價四元五角

小學國語教師每苦於理論與實際經驗難於配合施教，本書著者特提出國語教學上最重要的二十六個問題，作一種理論和經驗的綜合研究，企圖解決這些困難。每一問題均將國語的新舊教法混合編輯，用辯論的方式寫出，力求詳盡。著者多年來從事於小學國語教學研究的寶貴的收穫，均於書中道出。

## 教材及教學法通論

趙廷爲著 定價二元

本書係著者根據最近頒布之課程標準寫成，對於教學原理、教學之各種技術，如教室管理、教材選擇、自學輔導、發問、示範、討論、欣賞、及教學之計劃，如環境的佈置、教案之編製等，皆有透徹的檢討和具體的提示，可作師範教本或參考書之用。

定價一元五角 折五合金圖發售

B(V)8015-87:7



# 魏晉小說與方術

王 瑤

## ——中古文學史論之一——

(一)

漢書藝文志所錄小說凡十五家，今已皆佚，惟據所錄篇目的名字和次序看來，由伊尹說至黃帝說九家，皆稱太古的人物，班固注已以「迂誕依託」目之。以下六家，封禪文說，虞初周說，班注皆云「武帝時」，待詔臣饒心術，顏師古引劉向別錄云饒是「武帝時待詔」，臣壽周紀班注「宣帝時」，百家則據劉向說苑敘錄「除去與新序復重者，其餘者淺薄不中義理，別集以爲百家。待詔臣安成未央術一篇，應劭云：道家也，好養生事，爲未央之術。」依次序看來，這六種當然全是漢人所作。前九種既爲依託，最早也只能是戰國末期的作品，其中自有不少出於漢人的。四庫提要小說類序云：「張衡西京賦曰：小說九百，本自虞初，漢書藝文志載虞初周說九百四十三篇，注稱武帝時方士，則小說與於武帝時矣。故伊尹說以下九家，班固多注依託也。」而且就所依託的人名如伊尹黃帝等看來，和後面六種所說的封禪養生的內容，也是屬於一類的。班注虞初周說下爲「河南人」，武帝時以方士侍郎，號「黃車使者」，則張衡所言小說本自虞初的說法，也就是說小說本自方士。證以漢志所列各家的名字和班固的注語，知漢人所謂小說家者，即指的是方士之言，而且這和後敘中小說家出於稗官的說法，也並不衝突。漢魏

六朝對於小說的觀念和小說的內容，都和這起源有關係。

後漢書方術傳序云：「漢自武帝，頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌，順風而屈焉。後王莽矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趣時宜者，皆馳騁穿鑿爭談之也。故王梁孫成，名應圖錄，越登槐鼎之任，鄭興賈逵，以附同稱顯，桓譚尹敏，以乖忤淪敗。自是習爲內學，尙奇聞，貴異數，不乏於時矣。」所謂方士就是方術之士，據史記始皇本紀及封禪書等所載，秦漢時海上燕齊的方士甚多，漢武帝時李少君曾拜文成將軍，樂大拜五利將軍，貴震天下，此後也「不乏於時」。但方士本來的地位是很低的，爲正當士流所不齒，所以方術傳序說：「通儒碩生，忿其姦妄不經，奏議慷慨，以爲宜見藏擯。」這正和小說家之屬於諸子略十家中，而謂「可觀者九家」，沒有小說家的道理是一樣的。吳薛綜注張衡西京賦：「小說九百，本自虞初」，下云：「小說，醫巫厭祝之術。」厭祝是「定禍福決嫌疑」的方術，巫醫是操這種方術的人，但「虞初」漢書明說是方士，足見方士是由巫醫來的。巫是通於人神之間的人物，疾病是神加於人的懲罰，所以醫者多以巫充之，因爲他可以祝禱神明，因此在上古時，巫醫是不分的。論語孔子說：「人而無恆，不可以作巫醫。」說文西部醫字下云：「古者巫彭初作醫。」周禮「夏官巫馬」鄭注：「知馬祖先牧馬社馬步之神者，馬疾若有犯焉，則知之，是使與醫同職。」賈疏

云：「巫知馬祟，醫知馬病也。」後漢書費長房傳言其師奉壺中老翁後，翁與一符曰：「以此主地上鬼神。」長房遂能醫療衆病，鞭笞百鬼。可知巫醫本爲一種人，他的職務是通於神明，因此能夠如後漢書方術傳序所謂「定禍福，決嫌疑，幽贊於神明，遂知來物。」同書華佗傳說他「精於方藥」，而荀彧即說「佗方術實工」，足見巫醫之術就是方術，所以方士即是由巫來的。而薛綜以爲小說是「醫巫厭祝之術」的說法，也大致是適用於漢魏六朝這個時代的。

(一)

巫在社會上的地位很低，上引論語的話已是很好的說明。而且時代愈晚，人類的智力認識愈進步，巫的地位也就愈低。太平御覽七三四引東觀漢記云：「高鳳自言本巫家，不得爲吏。」晉書王恭傳云：「淮陵內史虞子珽妻裴氏有服食之術，常衣黃衣，狀如天師。」（會稽王）道子甚悅之，令與賓客談論，時人皆爲降節。恭抗言曰：「未聞宰相之座有失行婦人坐賓莫不反側。」道子甚愧之。因此由巫而來的方士底地位也是很低的。（方士與巫有別，說詳後。）後漢書郎顛傳云：「父宗……善風角星算，六日七分，能望氣占候吉凶，常賣卜自奉……後拜吳令……上以博士徵之，宗恥以占驗見知，聞徵書到，夜縣印綬於縣廷而遁去。」華佗傳云：「爲人性惡難得意，且恥以醫見業。」晉書七十二郭璞葛洪傳後史臣曰：「夫語怪涉神，伎成則賤，前修貽訓，鄙乎茲道。景純（郭璞）之探策定數，考往知來，邁京管於前圖，軼梓竈於遐象，而官徵於世，禮薄於時，區區寄客，傲以申懷，斯亦伎成之累也。」這雖是唐人所論，但確乎是事實。宋書范曄傳云：「初魯國孔熙先有縱橫才志，文史星算，無不兼善……素善天文……善於治病，兼能診脈。」及以謀逆伏誅後，文帝責前吏部尚書何尚之曰：「使孔熙先年將三十作散騎郎，那不作賊？」因爲以方術知名的人，出身當然不高，在那個門閥勢力籠罩下的社會中，是

很難在政治上得意的。不只郭璞孔熙先如此，即如通「圖緯方伎」而位登臺司的張華，也是「少孤貧自牧羊」的，不過因了偶然的因緣，賈后「以華庶族儒雅，有籌略，進無逼上之嫌，退爲衆望所依」，才「倚以朝綱」的。葛洪也是「少好學，家貧，躬自伐薪以買紙筆」（並見本傳）因爲如果他出身於名門大族，他就恥學方術了。

但方術仍然有它深厚的社會基礎，因爲巫醫之術本是盛行於民間的。鹽鐵論致不足篇云：「世俗飾僞行詐，爲民巫祝以取釐，堅額健舌，或以成業致富。故禪事之人，釋本相學，是以街巷有巫，閭里有祝。」後漢書第五倫傳云：「會稽俗多淫祀，好卜筮，民常以牛祭神，百姓財產以之困匱。」應劭風俗通：「城陽景王祠」條下云：「自琅琊青州六郡及渤海郡邑鄉亭聚落，皆爲（漢朱虛侯劉章）立祠，造飾五二千石車，商人次第爲之立服帶綬，備置官屬，烹殺謳歌，紛籍連日，轉相誑耀，言有神明，其譴問禍福立應，歷載彌久，莫之匡糾。唯樂安太傅陳蕃，濟南相曹操，一切禁絕，肅然政清。陳曹之後，稍復如故。」而後漢書劉盆子傳言赤眉樊崇軍中「常有齊巫鼓舞祠城陽景王以求福助。巫狂言景王大怒曰：『當爲縣官，何故爲賊？』有笑巫者輒病，軍中驚動。」足見民間淫祠也都是有巫的。又後漢書宋均傳云：「調充辰陽長……其俗好學，長而信巫鬼。」又云：「浚遼縣有唐后二山，民共祠之。衆巫遂取百姓男女以爲公嫗，歲歲改易。」可知一切的淫祠都須以巫爲媒介，而淫祠是普及於民間的。史記封禪書說「長安置祠祝官巫」，下且分梁晉秦荆等屬，足見巫風是普行民間各地的。一般地說，巫術大致都屬於鼓舞祠禱一類，是相當原始的。如果巫術能略加精到一點，就是說巫本身的知識略高一點，能用更多的迷惑來得到人的信仰，這便成了方術。後漢書方術徐登傳云：「徐登者，閩中人也。本女子化爲丈夫，善爲巫術。又趙炳字東阿，東陽人，能爲越方……共以其術療病……但行禁架，所療皆除。」「越方」是指越之方術，其實也還是巫術。足見方術與巫醫之術，正如方士與巫一

樣，是沒有根本差別的。不過巫的知識低，所以書籍中只有別人關於巫的記載，沒有巫自己寫的書。他的受人信仰是直接的，感召的。方士雖出於巫，但他懂得多，可以憑藉他的知識來自神其術，所以就有方士所作的書籍了。（隋志雖有巫咸星經一卷，但巫咸是莊子離騷中所言的古代神巫，這自然是後代方士所假託的。）

巫是一種職業，他的生活基礎依附於民間；到成了方士以後，他自然就不滿意於原有的地位，像經生儒士一樣，他也想干祿，想把生活的基礎依附在帝王貴族間。這本是很自然的要求，即使是巫，像漢武帝時的巫蠱之禍，宋元凶劭因信惑女巫嚴道育的弑逆，也還是想乘機求騰達的，不過機會不多而已。到了知識高一籌的方術之士，雖然出身仍是低微，但抱負即隨着增大了。三國志管輅傳注引輅別傳云：「自言，知我者稀，則我貴矣。安能斷江漢之流，為激石之清，樂與季主論道，不欲與漁父同舟，此吾志也。」管輅的父親是瑯琊即丘長，出身也是很寒微的。但普通一個人到以方術知名以後，就有兩種情形，一種是恥以方術見長而改途的，如前面所舉的郎宗，一種則是恃方術而干祿的，例如李少君。樂大事實上當然是後者的情形多，因為改途並不是件容易事，而且帝王貴族們也有對方術的要求。但真能像秦皇漢武一樣篤好神仙的君王，畢竟很少，因此以方術得志的實際例子，當然也不多。不過帝王們雖不篤信，卻也願這些人的方術能夠有效驗，因為長生先知，以及與國廣嗣等說法，都是他們所衷心祈求的。所以對於方士們雖不委予重任，但仍是加以招致收容的，不過地位不高而已。因此如何地想法來自神其術，來促進帝王貴族們像漢武帝一樣地熱心，便是方士們所積極企求的了。三國志華佗傳注引曹植辯道論云：「世有方士，吾王悉所招致，甘陵有甘始，廬江有左慈，陽城有郤儉。始能行氣道引，慈曉房中之術，儉善辟穀，悉號三百歲……自家王與太子及余兄弟咸以為調笑，不信之矣。然始知上遇之有恆，奉不過於員吏，賞不加於無功，海島難得而游，六蔽

難得而佩，終不敢進虛誕之言，出非常之語。余常試郤儉，絕穀百日，躬與之寢處，行步起居自若也。夫人不食七日則死，而儉乃如是，然不必益壽，可以療疾，而不憚饑饉焉。左慈善修房內之術，差可終命，然自非有志至精，莫能行也。甘始者，老而有少容，自諸術士共歸之……始若遭秦始皇漢武帝，則復為徐市欒大之徒也。」魏晉間帝王們對待方士的態度，和曹操都差不多，但士大夫間篤行的人，卻是很多的。同篇注又引曹丕論云：「初，郤儉之至市，伏苓價暴數倍，議郎安平李暉，學其辟穀餐伏苓，飲寒水，中泄利，殆至隕命。後甘始來，衆人無不鵠視，狼顧呼吸，吐納軍謀，祭酒弘農董芬，為之過差，氣悶不通，良久乃蘇。左慈到，又就受其輔導之術，至寺人嚴峻，往從問受，闕豎真無事於斯術也。」這些方士們爲了自身的利益，爲了干祿，當然要自神其術來適迎帝王貴族們的要求，因為這是有可能性的。因此方士們也常常挾神書異籍來自淮南王的枕中鴻寶祕書，就是例子，神仙思想本起於人類對自然力的畏懼和個人慾望底無限限制的延長，方士正是企圖來為帝王貴族們解決這一問題的。

方術的發展後來便成了道教，所以道教的道術和企圖，也是和方士一樣的。後漢書襄楷傳云：「初，順帝時琅瑯宮崇詣闕上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱，介青首朱目，號太平清領書。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語……後張角頗有其書焉。」三國志張魯傳云：「祖父陵客蜀，學道鶴鳴山中，造作道書，以惑百姓。從受道者出五斗米，故世號米賊。」注引典略曰：「熹平中，妖賊大起，三輔有駱曜，光和中東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民編匿法，角爲太平道，脩爲五斗米道……脩法略與角同……後角被誅，脩亦亡，及張魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之。」這就流為盛行於魏晉時的天師道，僅就其所奉神書的名字是「太平」看來，也可知道是爲了備帝王採擇的。襄楷傳章懷太子注引太平經典帝王篇云：「真人問神人曰，吾欲

使帝王立致太平，豈可聞邪？神人言但順天地之道，不失銖分，則立致太平……理國之道，多人則國富，少人則國貧。」所以襄楷上疏說：「前者宮崇所獻神書，專以奉天地順五行爲本，亦有與國廣嗣之術，其文易曉，參同經典，而順帝不行，故國胤不興。」可知方士一貫的最高理想，就是將方術賣與帝王家，而自己成爲卿相公侯一流的人物。天師道盛行以後，主要的基礎還是在民間，這和巫術流行在民間的道理是一樣的。晉書孫恩傳云：「世奉五斗米道，恩叔父秦，師事錢唐杜子恭，而子恭有祕術，嘗就人借瓜刀，其主求之，子恭曰：當即相還耳。既而刀主行至嘉興，有魚躍入船中，破魚得瓜刀。其爲神效，往往如此。子恭死，秦傳其術。然浮狡有小才，誑誘百姓，愚者敬之如神，皆竭財產，進子女，以求福慶。」後來恩起兵作亂，「八郡一時俱起，殺長吏以應之，旬日之中，衆數十萬。」可知道教所恃的，仍是方術，而在民間是有着深厚基礎的。但知識或方術高一點的道士，卻仍然和方士一樣，是盡力想法來向上干政的。晉書周札傳云：「時有道士李脫者，妖術惑衆，自言八百歲，故號李八百。自中州至建鄴，以鬼道療病，又署人官位，時人多信事之。弟子李弘，養徒灑山，云應識當王，故（王）敕使廬江太守李桓，告札及其諸兄子，與脫圖謀不軌。」因此無論方士或道士，都是出身民間而以方術知名的人，他們爲了想得到帝王貴族們的信心，爲了干祿，自然就會不擇手段地誇大自己方術的效異和價值。這些人是有較高的知識的，因此志向也就相對地增高了。於是利用了那些知識，藉着時間空間的隔膜和一些固有的傳說，援引荒謬之世，稱道絕域之外，以吉凶休咎來感召人，而且把這些來依託古人的名字寫下來，算是獲得的奇書祕籍，這便是所謂小說家言。漢志敘小說家云：「小說家者流，蓋出於稗官，街談巷語，道聽塗說者之所造也……閭里小智者之所及，亦使綴而不忘，如或一言可采，此亦芻蕘狂夫之議也。」就巫與方術之盛行於民間說，「街談巷語，道聽塗說」的話是並不錯的。不過「稗官」不是如淳所謂「王者欲知里巷風俗，

故立稗官，使稱說之」，像采詩的王官而已。文選江文通雜體詩擬李都尉首，李善注引桓譚新論說：「小說家合殘叢小語，近取譬喻，以作短書治身理家，有可觀之辭。」也和這情形相合，足見小說是「僞巫厭祝之術」的觀念，是通行於漢魏六朝這個時代的。晉書藝術傳序云：「詳觀衆術，抑惟小道，棄之如或可惜，存之又恐不經。載籍既務在博聞，筆削則理宜詳備。」這正是漢書諸子略敘小說家的態度。本來巫醫也是起源於對自然威力的疑懼和適應，和陰陽家有相同的地方，但如三統五德以及大九州之說，終算是給予了自然一種完成的解釋，和街談巷語道聽塗說的叢殘小語不同，所以小說家便只能廟於九家之末。這情形正和儒者看不起巫與方士來是一樣的，雖然他自己也未必全不相信。應劭風俗通云：「武帝時迷於鬼神，尤信越巫，董仲舒數以爲言，武帝欲驗其道，令巫詛仲舒，仲舒朝服南面，誦詠經論，不能傷害，而巫者忽死。」這記載出於應劭，正是儒士們看不起方士，而他又未嘗不相信方術的好例子，但也可以看出方士們社會地位的低微來。

(二)

梁書陶弘景傳云：「性好著述，尙奇異，願惜光景，老而彌篤。尤明陰陽五行，風角星算，山川地理，方圖產物，醫術本草。」陶弘景是集道術大成的人物，從這裏我們可以看出方士的大致種類來。(一)前知吉凶，莊子應帝王篇云：「鄭有神巫曰季咸，知人之生死存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日若神。」後漢書方術傳序云：「占也者，先王所以定禍福，決嫌疑，幽贊於神明，遂知來物者也。」管輅郭璞的占筮，全屬於這一類。(二)醫療疾病。古代巫醫不分，前已言及，因此後代方士也多精練醫術，葛洪撰金匱藥方一百卷，肘後要急方四卷，(晉書本傳)陶弘景撰補關肘後方一百九卷，(隋志)都是例子。這和前知之術本是互相關連的，後漢書華佗傳云：「又有疾者詣佗求療，佗曰：君病根深，應當剖破腹，然君壽亦不

過十年，病不能相殺也。病者不堪其苦，必欲除之。它遂下療，應時愈，十年竟死。」(三)地理博物之學。中國古代的神話傳說，以山海經一書中爲最多，書中多記海內外山川異物及祭祀神祇等，而祠神之物多用精與巫術相合，所以魯迅中國小說史略以爲是古之巫書。四庫提要山海經下云：「書中序述山水多參以神怪，故道藏收入太元部，競字號中，究其本旨，實非黃老之言。然道里山川，率難考據，案以耳目所及，百不一真，諸家並以爲地理書之冠，亦爲未允。核實定名實則小說之最古者爾。」山川異域在交通不便的時代看來，具有很濃重的神祕性和偉大感，因之也是最合於神仙所居的假想地方。藉了荒漠絕域的隔膜來自炫其術，又誇斥珍物異寶以示其實，所以博物地理便成了方士的專學了。山海經略顯於漢，而盛於魏晉，郭璞爲作註文和圖讚，後江灌亦有圖讚，方士們常喜言及。因了人類的好奇心和難知底蘊的神祕感，地理博物的材料遂藉着「奇」而變爲方術了。張華的「多通圖諱方伎之書」和「博物洽聞，世無與比」，就是屬於這一類。晉書本傳云：「惠帝中，人有得烏毛三丈，以示華，華見慘然曰：此謂海島毛也，出則天下亂矣。」像這一類的例子很多，也是方術的一種。

上面所分的三種性質，其實還是相通的。山川地理是神仙所居的地方，珍寶異物是神仙所用的東西，前知吉凶和治療疾病是通於神仙和役使鬼物的結果，所以方術乾脆就是通於鬼神之術。宋書二凶傳云：「有女巫嚴道育，本吳興人，自言通靈，能役使鬼物。……(元凶)劭等敬事，號曰天師。」神仙鬼道是中國很早就有的觀念，道教正是繼承着這一傳統，只有因果輪迴等說法，才是佛教輸入後盛行的。神仙是實有的，而且是可以修煉得到的，葛洪神仙傳中的許多人，都是以前的名人和方士。一個人修成神仙以後，就可以長生不老，不食穀物，無憂無慮，雲遊仙山。這本是人類不滿於現實生活的反映，神仙正是在幻想中對現實缺陷的彌補，所以神仙是不愁衣食和生死疾病的。這境界可以修

煉得到，也正是使人發生信仰的基礎。孫恩據會稽，「號其黨曰長生人」，後來投海自沉，同黨即稱之爲「水仙」。(晉書本傳)因爲他可以迎合人類的一些慾望，所以「服藥求神仙」的人還是很多的。

這些方術同樣也迎合了帝王貴族們的需要，而這也正是方士們所渴望的。「王莽矯用符命，光武尤信讖言」，對先知吉凶當然是很感興趣的。史記封禪書說：「天子病鼎湖甚，巫醫無所不致。」後漢書華佗傳說：「(曹)操積苦頭風眩，佗針隨手而差。」對醫療疾病也不會不需要。殊方異物，靈芝之艸，火浣布，以及封禪祈禱等事，使地理博物之學也同樣有用處。但更重要的是帝王也同樣有成神仙的要求，這不僅因爲可以「太平」或「興國廣嗣」等政治目的，最重要的還是在長生不死一點。左傳昭公二十年云：「齊侯(景公)至自田，晏子侍於臺。……飲酒樂，公曰：古而無死，其樂若何！」秦皇漢武的求不死之藥，都是基於這種動機。曹植平陵東云：「靈芝採之可服食，年若王父終無極。」王嘉拾遺記云：「靈帝初平三年，遊於西園……盛夏避暑於裸遊館，長夜飲晏，帝嘆曰：使萬歲如此，則上仙也。」正是針對着這一要求說的。託名東方朔的海內十州記，所記載的物產大部分是仙艸靈藥，例如「元洲，在北海中，地方三千里，去南岸十萬里，上有五芝玄澗，澗水如密棗，飲之長生，與天地相畢。服此五芝，亦得長生不死，亦多仙家。」這都是爲了迎合長生的要求的。

但「服藥求神仙，多爲藥所誤」，方士修煉成仙的辦法都是很難而且很慢的，所以叫做「苦修」。例如服食房中，行氣導引，都需要極漫長的時間，而且隨時可以出毛病，這對於帝王貴達們是很不耐煩的。但方士的最高理想又是賣給帝王家，所以後來便找出了一條捷徑，就是煉丹。用這種方法有效時可以一舉成仙，最低也可增壽若干年，是很爽快的辦法。而且煉丹所需的錢極多，普通人無力辦理，煉時又須方士親自依方爲之，這正是方士爲帝王貴達們服務的好機會，而又爲一般人

所很難模仿的。抱朴子金丹篇云：「昔左元放，神人授之以金丹僊經，余師鄭君以授余，受之已二十餘年矣。資無儋石，無以為之，但有長歎耳。」顏氏家訓養生篇云：「人生居世，觸途牽繫，幼小之日，既有供養之勤，成立之年，便增妻孥之累。衣食資須，公私勞役，而望遁跡山林，超然塵滓，千萬不遇一耳。加以金玉之費，鑪器所須，益非貧士所辦。學如牛毛，成如麟角，華山之下，白骨如莽，何有可遂之理。」顏之推是信奉佛教的，不贊成修仙，但他說的也確乎是一般人所感到的困難。南史陶弘景傳云：「武帝既早與之游，及即位後，恩禮愈篤，書問不絕，冠蓋相望。弘景既得神符祕訣，以為神丹可成，而苦無藥物，帝給黃金朱砂，曾青雄黃等，後合飛丹，色如霜雪，服之體輕。及帝服飛丹有驗，益敬重之。每得其書，燒香虔受。……天監初，獻丹於武帝，中大通初，又獻二丹。其一善勝，一名成勝，並為佳寶。」梁武帝對他的禮遇，正是因為他的方術。本傳又說：「國家每有吉凶征討大事，無不前以諮詢，月中常有數信，時人謂為山中宰相。」這正是一個方士所企求的理想結果。

佛教雖漢代已入中國，但在東晉以前，人們僅認為是方術的一種，而信仰佛教的人中，也有為了還沒有深刻的認識，或為了推廣信徒，也尋常和方士來相比附。後漢書襄楷傳會說他進過宮崇神書，但他又上桓帝疏說：「又聞宮中立黃老浮屠之祠，此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢。」黃老浮屠既可並稱而以「此道」概之，足見當時認為二者是並無區別的。晉法顯神僧傳說佛圖澄：「喜念神咒，能使鬼物以麻油雜煙灰塗掌，千里外事，皆徹見掌中，如對面焉。亦能令潔齋者見，又聽鈴音以言事，無不效驗。」這不就是一个方士的描述嗎？所以魏晉早期的小說中，也很少有佛教的影響。宋齊以下，佛法才大盛，於是和方士屬於同樣的動機，佛教徒也有用小說來闡明因果輪迴等，以宣揚教法的。正像弘明集中所載的那些關於佛道的論爭一樣，在街談巷語的小說裏，也有了佛教和方術底內容的差異了。宋書宗室傳說臨川王義

慶晚節奉養沙門，頗致費損，義慶有幽明錄三十卷，今佚；但類書中徵引頗多，今魯迅古小說鈎沉中有輯錄。下面一則，最可以表示出後來佛教也用小說來攻擊道教方術，藉以宣揚佛法的情形，但這是魏晉以後的作品了。

巴丘縣有巫師舒禮，晉永昌元年病死，土地神將送詣太山。俗人謂巫師為道人，路過冥司福舍前，土地神問吏：「此是何等舍？」吏曰：「道人舍。」土地神曰：「是人亦道人，便以相付。」禮入門，見數千間瓦屋，皆懸竹籬，自然牀榻，男女異處，有誦經者，唱偈者，自然飲食者，快樂不可言。禮文書名已至太山門，而身不至，推問土地神，神云：「道見數千間瓦屋，即問吏，言是道人，即以付之。」於是遣神更錄取禮觀未徧，見有一人，八手四眼，提金杵，遂欲撞之，便怖走還出門。神已在門迎，捉送太山。太山府君問禮：「卿在世間，皆何所為？」禮曰：「事三萬六千神，為人解除祠祀，或殺牛犢豬羊雞鴨。」府君曰：「汝佞神殺生，罪應上熱熬。」便牽著熬所，見一物牛頭人身，捉鐵叉，又禮著熬上宛轉，身體焦爛，求死不得。已經一宿二日，備極冤楚。府君問主者：「禮壽命應盡，為頓奪其命？」校錄籍，餘算八年。府君曰：「錄來。」牛首人復以鐵叉又著熬邊。府君曰：「今遣卿歸，終畢餘算，勿復殺生淫祠。」禮乃還活，遂不復作巫師。（錄自魯迅古小說鈎沉中所輯幽明錄。）

(四)

正如儒家的稱道堯舜一樣，方士後來的小說家，也需要舉出一個帝王來做因信任方士而能夠太平興國的標準例子。黃帝天乙太遠，而且已被傳說和他們自己的附會給「神化」了；秦始皇國祚不長，自然是不吉祥的，因此最合標準的人物，便莫過於漢武帝了。西漢的太平盛世一直是後來帝王們所企羨的，而武帝正是這時期集中文治武功

的英雄式的領袖。現在給他這太平治績加一點解釋，說是憑着「神助」，這樣，既不損害現存帝王的面子，而這條路也是很容易模仿的，只要相信神仙和方士於是漢武帝便自然成了小說家底理想聚積的目標了，其次便是淮南王劉安，漢書本傳說他「招募賓客方術之士數千人……言神仙黃白之術。」這當然是有可以憑藉的線索的。這兩個人都是所能找到的相信神仙的最好的例子，但並不是最理想的例子，因為他們的結果都沒有成仙，是載於正史的，因此便不能不以小說，或者說是逸史，來彌補這事實上的缺陷。海內十州記說西胡月支國遣使獻香四兩，以之燒於城內，其死未三月者皆活，但因武帝恨使者言不遜，欲收之，遂失使者及餘香。後來「帝崩於五柞宮，已亡月支國人烏山」震檀「卻死」等香也。向使厚待使者，帝崩之時，何緣不得靈香之用邪？自合命殞矣。」這是說漢武帝相信神仙方士還不夠虔誠，所以才會死的。漢武故事說「上年六十餘，髮不白，更有少容，服食辟穀，希復幸女子矣……三月丙寅，上晝臥不覺，顏色不異，而身已無氣。明日色漸變，閉目，乃發哀告喪，殯未央殿。朝晡上祭，若有食之。常所幸御葬畢，悉出茂陵園，自婕妤以下，上幸之如平生，旁人弗見也。」漢武內傳也於敘述了武帝死後的靈驗後說：「按九都龍真經云：『得仙之下者，皆先死。過太陰中，鍊尸骸，度地戶，然後乃得尸解去耳。』且先斂經杖，乃忽顯出，貨於市中，經見山室，自非神變幽妙，孰能如此者乎！」這是說武帝並沒有死，而是尸解成仙的。抱朴子論仙篇云：「案仙經，上士舉形升雲，謂之天仙；中士遊名山，謂之地仙；下士先死後蛻，謂之尸仙。」總之，這兩種說法都是希臘以小說來彌補歷史事實，以便炫耀方術的。關於淮南王劉安的也是一樣，風俗通云：「俗說淮南王招致賓客方術之士數千人，作鴻寶苑秘枕中之書，鑄成黃白，白日升天。」應劭據漢書辯之，結云：「安所養士，或頗漏亡，恥其如此（畏罪自殺），因飾詐說，後人吠聲，遂傳形耳。」可知這本是街談巷語的「俗說」，而是出於「恥其如此」的方士的神仙傳。

也記劉安白日昇天事，後云：「漢史祕之，不言安得神仙之道，恐後世人主常廢萬機，而競求於安道，乃言安得罪後自殺，非得仙也。」這是以史家諱言來解釋與史不合的，但動機還是一樣。所以又說「（武）帝大懷恨，乃嘆曰：『使朕得為淮南王者，視天下如脫屣耳。』」但這種彌補式的解釋，總難免有漏洞，而且也很難得到別人的相信，所以就有了更巧妙的辦法。凡是言漢事的，乾脆就託名作者是班固和劉歆。這對於相信正史實錄的人，也不容有所懷疑了。王謨跋漢魏叢書本漢武內傳云：「右班固漢武內傳一卷，隋唐志俱作二卷，不題撰人，而別有班固漢武故事二卷，雜記武帝舊事及神怪之說，通鑑考異云：『此乃後人為之，託班固名，語多誕妄。』唐張柬之書洞冥記云：『武帝故事，王儉造，與內傳自是兩書……大抵二書皆由後人見武帝感於方士神仙之說，故祖述穆天子傳會西王母事為之。而又以漢書武帝本紀多采史記封禪書，故直託名班固，固實不容如此誕妄也。』又西京雜記後有葛洪跋云：『洪家有劉歆漢書一百卷，考校班固所作，殆是全取劉氏。有小異同，固所不取，不過二萬許言，今鈔取為二卷，名曰西京雜記，以補其闕。』宋晁伯宇續談助中洞冥記後引張柬之云：『昔葛洪造漢武內傳，西京雜記，虞義造王子年拾遺錄，王儉造漢武故事，並操觚鑿空，恣情迂誕，而學者耽閱，以廣聞見，亦各其志，庸何傷乎！』可知西京雜記和漢武內傳在唐時都有造於葛洪的傳說。後人因葛洪自著抱朴子神仙傳等書，以為他的地位不必依託古人，又書中稱劉向為家君，所以不信是葛洪所作。四庫提要說：「作洪撰者，自屬舛誤……今姑以原跋兼題劉歆葛洪姓名，以存其舊。」其實只要明白了葛洪這個人和這一串背景，就知道方士著書的目的原在宣揚一種信仰或宗教，是有點只問效果不擇手段的，因此即使是葛洪託名劉歆也並不是奇怪的事情。

堯舜為君，也需要稷契為輔的；有了漢武帝這樣一個理想化的帝王，自然還需要一個佐助他的方士。但這卻更困難，武帝雖愛好神仙，但

當時的方士卻並找不到真正有奇跡和治術的人。李少君樂大雖然以方術顯了名，但也以方術喪了身，後來的方士們只好認爲他們是冒牌的敗類。神仙傳記劉安遇八公成仙事後，言武帝「遂便招募賢士，亦冀遇八公，不能得，而爲公孫卿樂大等所欺。意猶不已，庶獲其真者，以安仙去分明，方知天下實有神仙也。」漢武故事云：「樂大曰：神尚清淨……上恆齋其中（神室），而神猶不至，於是設諸僞使鬼語，作神命云：應迎神，嚴裝入海，上不敢去。」東方朔乃言大之無狀，上亦發怒，收大，腰斬之。」

（讀後助三）這樣理想的佐助武帝的方士，便只能落在東方朔身上了。風俗通云：「俗言東方朔太白星精，黃帝時爲風后，堯時爲務成子，周時爲老聃，在越爲范蠡，在齊爲鴟夷子皮，言其神聖，能興王霸之業，變化無常。」足見在街談巷語的「俗言」中，東方朔的地位，漢書本傳贊曰：「朔之談諧，逢占射覆，其事浮淺，行於衆庶，童兒收豎，莫不眩耀。而後世好事者，因取奇言怪語，附著之朔，故詳錄焉。」顏師古注云：「言此傳所以詳錄朔之辭語者，爲俗人多以奇異妄附於朔故耳。欲明傳所不記者，皆非其實也。」可知東方朔一直是奇言怪事附着的對象。這因爲雖然他並不是方士，但他以「行於衆庶」的浮淺事情，就得侍於武帝左右，魏錫有加，已經是很難得的事了。何況逢占射覆也是屬於先知性質，和方術有同類的性質呢！三國志管輅傳云：「館陶令諸葛原遷新與太守輅往，祖餞之。賓客並會，原自起，取燕卵，蓬窠，蜘蛛著器中，使射覆。卦成，輅曰：第一物，含氣須變，依乎宇堂，雄雌以形，翅翼舒張，此燕卵也。第二物，家室倒懸，門戶衆多，藏精育毒，得秋乃化，此蓬窠也。第三物，殼長足，吐絲成羅，尋網求食，利在昏夜，此蜘蛛也。舉坐驚喜。」可知東方朔的行爲本來有近於方士的地方，所以後來就成爲理想化的標準人物了。漢武內傳言：「其後東方朔一旦乘龍飛去，同時衆人見從西北上冉冉，仰望良久，大霧覆之，不知所適。」又初學記一引漢武內傳云：「西王母使者至東方朔死，上問使者對曰：朔是木帝精，爲歲星，下遊人中，以觀天下，非陛

下臣也。」（今本無）十洲記序說漢武帝既聞王母言巨海之中有十洲，始知東方朔非世常人，乃親問十洲的所在及物名，方朔云：「臣學仙者耳，非得道之人，以國家之盛美，特招延儒墨於文教之內，抑絕俗之道，擴虛誕之迹，臣故韜隱逸而赴王庭，藏養生而侍朱闕矣。」這顯然是一種方士唯恐失志的口氣。四庫提要十洲記下云：「其言或稱臣朔，似對君之辭，或稱武帝，又似追記之文。又盛稱武帝不能盡朔之術，故不得長生，則似道家夸大之語，大抵恍惚支離，不可究詰。」又神異經也是託名東方朔撰，開首即言東王公玉女事，多述各地異物，是仿山海經作的。漢魏叢書本王謨跋此二書云：「今考漢書藝文志諸子雜家有東方朔二十篇，次呂覽，淮南鴻烈後，惜其書不傳，而後世獨流傳此二書及靈樞經，甚矣人之好怪也。文獻通考以二書入小說家，蓋亦有見於此云。」可知小說就是方士的「夸大之語」。

漢武洞冥記四卷，題後漢郭憲撰。首有憲自序云：「漢武帝明俊特異之主，東方朔因滑稽浮誕以匡諫，洞心於道教，使冥迹之奧，昭然顯著。今籍舊史之所不載者，聊以聞見撰洞冥記四卷，成一家之書，庶明博君子該而異焉。武帝以欲窮神仙之事，故絕域遐方，貢其珍異奇物及道術之人，故於漢世盛於羣主也。」卷四云：「武帝末年，彌好仙術，與東方朔狎。帝曰：朕所好甚者不老，其可得乎？朔曰：臣能使少者不老。帝曰：服何藥？朔曰：東北有地日之艸，西南有養生之艸。」可知這也是託言於東方朔和漢武帝來宣揚方術的小說。郭憲事跡載後漢書方術傳，四庫提要洞冥記下云：「考范史載憲初以不臣王莽，至於其所賜之衣，逃匿海濱，後以直諫忤光武帝，時有關東航，航郭子橫之語，蓋亦剛正忠直之士。徒以漢酒救火一事，遂抑之方術之中，其事之有無，已不可定。至於此書所載，皆怪誕不根之談，未必真出憲手。又詞句縹緲，亦迥異東京，或六朝人依託爲之。」郭憲既非方士，這書也不是郭憲所作。不過因爲范曄後來與方士孔熙先謀逆，所以對方術特別表揚，遂將郭憲也收入方術傳。



中了。(案漢酒救火本是普通方術的一種，而且有迎合人類需要的實際價值，所以方士們常常喜歡稱道。除了郭憲教齊國火以外，後漢樂巴曾曝酒救成都火，見葛洪神仙傳，後漢書本傳章懷太子注亦引之。晉佛圖會澄漢酒救幽州火，見晉書藝術傳，都是同類的例子。)陳寅恪先生天師道與濱海地域之關係一文，考證范曄與天師道之關係甚詳，中云：「又蔚宗之爲後漢書，體大思精，信稱良史，獨方術一傳，附載不經之談，竟與搜神記列仙傳無別，故在全書中最高不類。遂來劉子玄之譏評。亦有疑其非范氏原文，而爲後人附益者。其實讀史者苟明乎蔚宗與天師道之關係，則知此傳本文全出蔚宗之手，不必致疑也。」范氏後既信天師道，他寫方術傳的態度也就是方士做小說的態度，其中如壺公、籛子、劉根、左慈、甘始、封君達諸人的事跡，和葛洪神仙傳中所載，大半相符，就是例證。所以當然不會沒有憑藉不實的地方。魯迅中國小說史略云：「然洞冥記稱憲作，實始於劉向唐書隋志，但云郭氏無名。六朝人虛造神仙家言，每好稱郭氏，殆以影射郭璞，故有郭氏，玄中記，有郭氏洞冥記。玄中記今不傳。」晉書本傳言璞「洞五行天文卜筮之術」，所載方術靈驗的事跡也很多，後且以筮術爲王敦所殺。他曾注解山海經穆天子傳及楚辭等，自然是方士中的上乘。而文選游仙詩第六首於列敘神仙後，也結以「漢武非仙才」，和小說中的傳說是相合的。所以方士每好稱郭氏，除了因爲他的「詩賦爲中興之冠」，容易流傳外，實在因爲他本身也是方士出身，說法是可以相符的。小說書中的託名古人，都是這一類性質，是爲了宣揚其中的神仙方術的。而且就他們原始的出發點說，也並不如我們所分析的那樣，好像是專門爲了騙人，這只是一種爲社會所決定的發展傾向，在他們主觀上，也許還存在着虔誠的信仰。這是宗教態度可能是很嚴肅的。因此小說雖然是叢殘小語，在作者也許相信它完全是實事和真理。這些事縱然是出於想像的創造，但基於宗教熱誠的幻想，也可能使自已相信它是真實的。因此小說的發展和道

教的盛行，存在着極密切的關係。而這些作者之託名古人，也只是爲了宣揚宗教，自神其術，還存着一種信仰的熱誠，和後世文人的故意作偽欺世，動機是不大相同的。

### (五)

此外如劉向列仙傳，體式全仿列女傳，但漢志未錄，陳振孫直齋書錄解題謂「不類西漢文字，必非向撰」，四庫提要以爲「或魏晉間方士爲之，託名於向耶？」但隋志已著錄東晉孫綽和郭元祖的列仙傳，又葛洪神仙傳自序，言答弟子問仙人有無曰：「秦大夫阮倉所記有數百人，劉向所撰又七十餘人，然神仙幽隱，與世異流，世之所聞者，猶千不得一者也。……今復抄集古之仙者見於仙經服食方及百家之書，先師所說者，儒所論，以爲十卷，以傳知真識遠之士。」又謂「劉向所述，殊甚簡略。」可知這書也和託名秦大夫阮倉，以及西京雜記的託名劉歆一樣，一定是魏晉方士所撰的。隋志又有列異傳三卷，題魏文帝撰，今佚，但類書中常有引及，內容正如隋志所云「以序鬼物奇怪之事」，且雜有文帝以後之事蹟。按三國志華佗傳注引魏文論論郗儉等事云：「人之逐聲，乃至於是。」又言「劉向惑於鴻寶之說，君游眩於子政之言，古今愚謬，豈惟一人哉！」可知這書必非魏文帝所作，而且也沒有託名魏文帝的必要。隋志當係誤題。兩唐志題張華撰，比較近理，一定是有所根據的。搜神後記之題陶潛撰，也是因爲陶集中有讀山海經等詩，而桃花源記又可附會於神仙，才可以憑藉的線索的。

現傳本的六朝小說，和隋唐志的著錄卷數，都不相合，內容零亂，全非完帙。很多都是撮合殘文而加以傳麗補輯的，因此對於作者的疑問也就很多。這些作者本不是爲了立言或不朽才著述的，因而所述的異聞奇事也就只注重在事情的性質和意義，而不注重在文辭結構或人物。這本是街談巷語的東西，所以叫做「小說」，是和成一家言的大人

先生之說不同的。因為這樣，文人名士們就不會怎樣看重它，所謂「好奇之士，無所棄諸」，就是說喜歡小說的人只是爲了它的「奇」，而不是爲了它的「文」或「言」。而且齊梁以後，不只佛教盛行，道教的一套體系也因受佛典的影響而臻於完整細密了，像陶弘景的眞誥，便是例子。所以神怪鬼物的記載，也就不大容易引起人的興趣，自然也就很難引起信仰了。六朝小說的殘散失傳，和這些都有關係。

王嘉拾遺記說張華「摺采天下遺逸，自書契之始，考驗神怪，及世間閭里所說，造博物志四百卷，奏於武帝。」這故事的真實性當然有問題，但可證明現存博物志中所記的那些異境奇物和瑣聞雜事，一部分就是「閭里所說」的內容，而這正是屬於方士的知識。干寶搜神記的自序說是爲了「發明神道之不誣」的，劉敬叔的異苑自然也是同類。這和葛洪撰神仙傳的動機是一樣的，都是屬於侈談神仙異聞的方士之言。（搜神記係據四庫著錄之津逮祕書二十卷本而言。另王謨所刊之漢魏叢書八卷本中雜佛語甚多，與前者幾全不相同。友人范寧君據續高僧傳六釋道辯傳，考定今八卷本搜神記乃趙宋以後人據北魏僧曇永所著之搜神論殘卷而增補者，其說甚確。文名「八卷本搜神記」考辨，載三十六年七月天津民國日報副刊「圖書」。）體例比較奇特的是王嘉的拾遺記，今本附梁蕭綺所論，命之曰錄。（明胡應麟筆叢疑卽蕭綺所作，但不可從。）首有蕭綺序云：「文起義炎以來，事訖西晉之末，五運因循，十有四代，乃搜撰異同，而殊怪必舉，紀事存朴，受廣向奇，憲章稽古之文，綺綜雜編之部，山海經所不載，夏鼎未之或存，乃集而記矣。辭趣過誕，音旨迂闊，推理陳迹，恨爲繁冗，多涉禳祥之書，博採神仙之事，妙萬物而爲言，蓋絕世而宏博矣。」晉書王嘉傳云：「王嘉字子年，隴西安陽人也。……滑稽好語笑，不食五穀，不衣美麗，清虛服氣，不與世人交游，隱於東陽谷，鑿崖穴居，弟子受業者數百人，亦皆穴處。……苻堅累徵不起，公侯已下，咸躬往參詣，好尚之士無不師宗之。問其當世事者，皆隨

問而對，好爲譬喻，狀如戲調。言未然之事，辭如讖記。……其所造奉三歌讖，事過皆驗，累世猶傳之。又著拾遺錄十卷，其記事多詭怪，今行於世。」就本傳看來，王嘉當然是很標準的方士，而且就他的讖記能「累世猶傳」說，簡直像近代民間傳說中的諸葛亮和劉伯溫，是很有勢力的。所以當時有數百弟子跟他受業，但更重要的是「苻堅累徵不起」，而且「好尚之士無不師宗之」，足見他並不只是一個普通方士，同時也是一代師宗。（那是在北方的苻堅，文化是比較落後的。）這樣，在拾遺記中，他便把傳說和歷史來小說化了。因爲他是方士，所以「殊怪必舉，博採神仙之事」，因爲他又是一代師宗，所以他能寫得「事豐奇偉，辭富膏腴」。（四庫提要語）文字寫得綺麗，而且也有了人物和結構的雛型。但後人因爲內容和史傳不合，所以多斥他怪誕。四庫提要云：「其言荒誕，證以史傳皆不合。如皇娥謠歌之事，趙高登仙之說，或上經古聖，或下獎賊臣，尤爲乖迂。」漢魏叢書本王謨跋云：「昔太史公嘗病百家言黃帝文不雅馴，而嘉乃鑿空著書，專說伏羲以來異事，其甚者至以衛風桑中，託始皇娥爲有淫泆之行，誣罔不道如此，其見殺於（姚）萇，非不幸也。」以史法和道德來繩方士之言，當然是不可能的，因爲這本是街談巷語的小說，而且照近代「小說」的觀念說，這也許是魏晉時比較最接近「小說」的一種。

釋慧皎高僧傳敘錄云：「宋臨川康王義慶宣驗記及幽明錄，太原王琰冥祥記，……陶淵明搜神錄，並傍出諸僧，敘其風素，而皆附見，亟多疎闕。」（按此亦搜神後記非淵明所撰之一旁證）幽明錄前已言及，宣驗記及冥祥記今不存，魯迅古小說鈎沉中有輯錄。內容大致都是記載經像靈驗和輪迴報應的。這些本來全是宣揚佛教的書，但和方士寫神仙怪異是屬於同一的動機，所以後人也視爲小說，和這同類性質的今尚存有顏之推的冤魂志，是引經史來證明因果報應的。四庫提要云：「自梁武以後，佛教彌昌，士大夫率皈禮能仁，盛談因果之推家訓有歸心篇，於罪

福尤爲篤信，故此書所述，皆釋家報應之說。」除了這種完全輔教性質的書外，因爲佛典的流行，齊梁人作的小說中也有受到佛經故事影響的，例如今存吳均續齊諧記中「陽羨許彥求寄鶉籠」的故事。本來小說的傳統就注重在奇聞異事的廣徵博采，所以在佛典流行後，作者無意中就受到這些外來新奇故事的影響了。

前面提過東方朔「行於衆庶」的事情，除了逢占射覆以外，還有一種是「談諧」。漢書本傳後贊說他「談達多端，不名一行，應諧似優，不窮似智。」而作拾遺記的王嘉也是「滑稽好語笑」，「好爲譬喻，狀如戲調」的。（晉書本傳）可知談諧也是方士行爲的一端。這本是很古的傳統。方士出於巫，而巫和優本來是不分的。王國維宋元戲曲史云：「楚辭之爲職，或偃蹇以象神，或婆娑以樂神，蓋後世戲劇之萌芽，已有存焉者矣。」所以三國志王粲傳注引典略說曹植對邯鄲「誦俳優小說數千言，訖謂澹曰：『邯鄲生何如邪？』小說本來就和俳優有着血統的關係，而邯鄲正是「笑林」的作者。後漢書孝女曹娥傳云：「孝女曹娥者，會稽上虞人也。父盱能絃歌爲巫祝，漢安二年五月五日，於縣江沂濟迎婆娑神溺死，不得屍骸。娥年十四……遂投江而死。至元嘉元年，縣長度尚改葬娥於江南道傍，爲立碑焉。」章懷太子注引會稽典錄說碑文是邯鄲所作，可能邯鄲和巫即存有相當的關係。而王粲傳注又說他「博學有才章，又善蒼雅蟲篆，許氏字指」，這和晉書本傳說郭璞「博學有高才……好古文奇字」是完全相同的。因爲魏晉時用字趨簡易，所以古文奇字便只有注重奇異的方士們才能精通了。文心雕龍練字篇所謂「自晉以來，用字率從簡易，時並習易，人誰取難。今一字詭異，則羣句震驚，三人弗識，則將成字妖矣。」正可說明這情形。所以邯鄲可能就是方士出身，他作的笑林也正是俳優小說的正統。曹子建的也許就是洛神賦七啓之類文字，較「笑林」是高出一籌的，因此

可以自豪地說：「邯鄲生何如邪！笑林今佚，但由所存各條中，知道完全是屬於俳優的性質。如「人有所羹者，以杓嘗之，少鹽，便益之。後復嘗之，向杓中者，故云鹽不足。如此數益，升許鹽，故不鹹，因以爲怪。」（御覽八六一引）此後隋志有解頤二卷，楊松玢撰笑苑四卷，不著撰人。唐志有顏錄二卷，侯白撰，今皆不存，但都是承着這一傳統的。

## （六）

史通採撰篇云：「晉世雜書，諒非一族，若語林、世說、幽明錄、搜神記之徒，其所載或談諧小辯，或神鬼怪物，其事非聖，揚雄所不觀，其言亂神，宣尼所不語。皇朝新撰晉史，多採以爲書……雖取說於小人，終見嗤於君子矣。」又說「故作者惡道聽塗說之遠理，街談巷議之損實。」可知街談巷議和道聽塗說的書原是屬於「小人」的，這才是小說一詞的社會性的意義。小人和君子是社會階層的區別，不關道德的意義。方術和道教的信仰基礎在民間，所以閻里傳說是小說的真正原始的來源。正像今日民間故事中還多含有迷信的和打諢的成分，初期小說的內容也是「或談諧小辯，或神鬼怪物」的。但方士寫書時已經加了一番創造整理的工夫，到影響於「君子」——社會上層的文士時，內容雖然還是注重在言行的奇特，但已顯然高尚和雅馴了。史通所說的語林和世說就是屬於這一類。語林今不存，世說輕詆篇注引續晉陽秋曰：「晉隆和中，河東表啓撰漢魏以來迄於今時言語應對之可稱者，謂之語林。時人多好其事，文遂流行。後說太傅（謝安）事不實……自是衆咸鄙其事矣。」世說本文言「於此語林遂廢，今時有者，皆是先寫，無復謝語。」但類書中仍有徵引的，體例性質和世說的相同。隋志又有郭子三卷，東晉郭澄之撰，今佚，也是同性質的。史通雜述篇云：「街談巷議，時有可觀，小說卮言，猶賢於已故好事君子，無所棄諸。若劉義慶世說，裴榮期語林，孔思尚語錄，陽玢松談，茲此之謂瑣言者也。」又說「瑣言者，多載

當時辯對，流俗嘲諷。可知雖然像世說這樣雋永瑰奇，也不過因為它是出來「好事君子」之手，來源和笑林還是一樣的。

不但如此，世說也並沒有完全擺脫了神怪的痕跡。思賢講舍本世說新語清葉德輝後記云：「世說新語佚文，引見唐宋人類書者，往往與世語相出入。按世語晉郭頌撰，見隋志雜史類……又有與幽明錄相出入者，幽明錄亦臨川撰，其中與世說互見之處如「折臂三公」及「雷震柏木」二事，均在今術解篇中。又各書引世說如……（所舉甚多）之類，或錯見幽明錄。而各書標題有稱「劉義慶世說」者，有注載「出世說新語」者，有直云「世說曰」者。疑臨川著書時，頗涉神怪，久而析出，別為一書。諸書稱引，猶稱世說，蓋從其朔也。又御覽引「爰綜夢得交州」一條注云：「幽明錄同。」今幽明錄反失載此事。是宋時所存二書，事本互見，其又非引者之誤可知矣。」案今世說術解篇中只有十條，其中即有四條是關於郭璞的，其餘的全是記載方術醫理和幽明錄中多記輪迴感應的不同。史稱義慶「晚節奉養沙門，頗致廢損」，意謂世說初撰成時，本是人事與鬼道並重，葉德輝所疑甚是。後以術解一篇所收太多，義慶後來又信佛甚篤，遂出其有關靈驗報應者，別為幽明錄一書，而將關於方術的仍存在術解篇中。後來既分為二書，有的條自然也不妨兩收。所以目錄中向來以世說入小說類，是有道理的。梁時武帝曾敕殷芸撰「小說」三十卷，今不存。魯迅古小說鈞沉中有輯錄。是雜采衆說的性質，各條中關於人事和神怪的都有，這正是小說的本來面目，而世說和這是相合的。

至於世說所記各事可補史闕一點，並不妨礙它的小說性質。因為從來的小說都是依附於史的。張華列異傳，吳均續齊諧記等，隋志仍在史部雜傳類。張華博物志在子部雜家類，到新唐志才都收入小說。西京雜記是託於劉歆漢書的，黃省曾序說漢書「不錄之故，大約有四。則猥瑣可略，閑漫無歸，與夫杳昧而難憑，觸忌而須諱者也。」而這些正是小

說的性質。史通雜述篇以西京雜記為逸事類，論云：「國史之任，記事記言，視聽不該，必有遺逸。於是好奇之士，補其所亡。」小說的根據是傳說，自然也是搜求遺逸和歷史的關係。本來很密切。四庫提要於小說家類雜事之屬後云：「案紀錄雜事之書，小說與雜史最易相淆。諸家著錄，亦往往牽混。今以述朝政軍國者入雜史，其參以里巷閒談詞章細故者，則均隸此門。世說新語古俱著錄於小說，其例明矣。」小說本出於方士對閭里傳說的改造和修飾，所以即如洞冥拾遺也是憑藉於史的。世說排調篇云：「干寶向劉真長，敘其搜神記，對曰：卿可謂鬼之董狐。」小說家正以為他寫的奇聞異事也是史筆，是「書法不隱」的。只是到小說行到社會的上層，博雅君子也來寫作的時候，神怪的分量自然就減輕了。因為這雖是傳統的性質，但畢竟是「雖取說於小人，終見嗤於君子」的。

正因為史傳和小說有這樣密切的關係，所以私家著史的風氣，先賢名士和高士孝子等雜傳，以及家傳別傳等的寫作風氣，也都和小說同樣地在魏晉時盛極一時。觀文選注，三國志裴注，世說劉注，及各類書所引書目，傳記類是非常之多的。（清孫志祖有文選注引用書目，見文選理學權輿，趙翼有三國志注引用書目，見二十二史劄記。葉德輝有世說注引用書目，見思賢講舍本世說新語後。）這些傳記的性質也同樣注重在搜求遺逸，注重在「奇」，而且有不少故事中也帶有方術的性質。擴大一點看，也都可視為小說。晉書職官志云：「魏明帝太和，詔置著作郎，於此始有其官……著作郎一人，謂之大著作郎，專掌史任。又置佐著作郎八人，著作郎始到職，必撰名臣傳一人。」又隋書百官志云：「著作郎一人，佐郎八人，掌國史集注起居。著作郎謂之大著作，佐郎為起家之選。」這是魏晉以來的史職，凡是以文義才學來進仕的寒士，起家多為佐著作郎。這是和名門子弟起家做散騎侍郎和祕書郎不同的。晉書王恭傳云：「起家為佐著作郎，歎曰：仕宦不為宰相，才志何足以聘？」因以

疾辭，俄爲祕書丞。」所以像張華、郭璞、干寶、王隱等，都曾作過佐著作郎，這是寒士以文義進仕的階梯。但最重要的，想要走這一條路的人，「必撰名臣傳人」，就是說要有寫作傳記的本領，這樣，自然會有很多人來學習作傳了。這些人都是些寒士，出身低微，和方術的關係自然也便密切。史傳的重要特徵又是人和事跡，所以雜傳和小說便在同一的情形下面相互影響地發達起來了。（此段意見及例證，皆友人范寧君所提供，特此誌謝。）

小說和史傳最重要的不同點，就是小說注重在傳說或事件本身的奇異性質，而史傳卻注重在這事件和傳說中的人物。史通探撰篇云：「後來穿鑿，喜出異同，不憑國史，別訊流俗，及其記事也，則有師曠將軒轅並世，公明（管轄字）與方朔同時，堯有八眉，夔唯一足，烏白馬角，教燕丹而免禍，犬吠鷄鳴，逐劉安以高蹈。此之乖謬，往往有旃。」流俗和國史的不同，也就是小說和史傳的區別。因爲小說注重在傳說本身的奇異，所以常常有同一故事而記載中人物相異的情形。這在史籍中是最不許可的。世說品藻篇言：「明帝問謝鯨，君自謂何如庾亮？答曰：端委廟堂，使百官準則，臣不如亮；一邱一壑，自謂過之。」同篇另條云：「明帝問周伯仁，卿自謂何如庾元規？對曰：蕭條方外，亮不如臣；從容廟廟，臣不如亮。」這當然是同一故事的傳說異人。又文學篇言：「阮宣子（脩）有

令聞，太尉王夷甫（衍）見而問曰：老莊與聖教同異？對曰：將無同。太尉善其言，辟之爲掾，世謂三語掾。」晉書四十九記此事作阮瞻答王戎語。又捷悟篇：「魏武帝嘗過曹娥碑，一條記楊修解碑背所書乃「絕妙好辭」事，注引異苑謂解者乃禰正平，感溺篇：「韓壽美姿容」條，記壽與賈充女通，充祕之，遂以女妻壽，事注言「郭子」謂與韓壽通者乃是陳騫女。像這樣的例子在神怪的故事中尤其衆多，像葬後效龜息得生和臥冰求魚等事，在記載中常常有好幾個不同的人物前面引的撰酒數火也是這一種。這就因爲街談巷語的小說是注重在傳說本身的怪異和史傳的必須信而有徵不同。所以世說一書雖然在內容上和搜神博物等有別，但性質還是屬於與方術有關的小說的。

四庫提要別小說爲三派，其一敘述雜事，西京雜記、世說新語等屬之。其一記錄異聞，山海經搜神記等屬之。其一綴輯瑣語，博物志述異記等屬之。推溯起來，這三派其實是同源的，都與方術有關。而漢志對於小說是「街談巷語，道聽塗說者之所造」的解釋，桓譚的「叢殘小語」，薛綜的「醫巫厭祝之術」，以及曹子建所說的「俳優小說」的說法，也都並不衝突，而且都道出了部分的歷史的真實。

三十七年二月六日

# 「太平天國經籍考」後記

羅爾綱

在我寫成太平天國經籍考後三個月，我的朋友夏作銘（弼）先生把他十年前在倫敦不列顛博物院校勘的舊遺詔聖書欽定舊遺詔聖書新遺詔聖書欽定前遺詔聖書的劄記給我。我非常欣幸，在夏先生精細的校勘記中，竟發現了一條給我這篇考證極重要的證據。

我們在上面考證中，考明舊遺詔聖書新遺詔聖書兩種係太平天國癸好三年刻本，欽定舊遺詔聖書欽定前遺詔聖書兩種封面雖亦題癸好三年新刻，但案所附詔書總目有二十九部，其最後一種為福音敬錄，乃庚申十年所頒，可證此兩種欽定本，乃庚申十年福音敬錄出版後所刊。我們在上面考證中又舉出癸好三年後太平天國所行的「死為昇天，為喜事，不准哭，」一死不用棺，用為妖，「祇准」以錦被綢緞包埋」的喪禮來證明那一種引用儒家經典的規定，依儒禮行大殮成服還山，准用棺柩的喪禮的天條書的本子為初刻本，另一種刻本天條書不引儒家經典的規定，昇天是頭頂好事，宜歡不宜哭，一切舊時壞規矩盡除，不准用棺柩祇以錦被綢緞包埋的喪禮的本子為改正重刻本。

現在夏先生校勘記又給我們得多一條有力的證據。夏先生以庚申十年後刊行的欽定舊遺詔聖書與癸好三年刊行的舊遺詔聖書校勘，在第一卷創世傳末章裏，癸好三年刊本多出以下各語：

「約色弗遂偃父面，涕哭，且親嘴之也。」  
「且四句滿如此滿臉之日，則麥西人為之守喪七十日，喪期畢。」

「在彼慘哭哀涕，約色弗為先君守孝七日。」  
這幾句話，庚申十年後刊刻的欽定本全刪去。夏先生在此章校勘兩種本子的異同，又發現出幾處與喪禮有關的改動如下表：

癸好三年初刊本 舊 <u>遺詔聖書</u>	庚申十年後改正重刊本 欽定舊 <u>遺詔聖書</u>
(一) 卻我死時 (二) 此乃麥西國人甚哀哭也，故稱約耳 坦河外之處曰麥西人之哀哭也。 (三) 父已崩 (四) 我臨死矣。 (五) 且卒。	(一) 卻我昇時 (二) 此乃麥西邦人之喪葬也，故稱約耳 坦河外之處曰麥西人之喪葬也。 (三) 父已昇 (四) 我臨昇矣。 (五) 且昇。

案癸好三年初刊本舊遺詔聖書中尚存親死「慘哭哀涕」，「滿臉」，「守喪」，「守孝」等記載，又未改「死」為「昇」。到了庚申十年後改正重刊本欽定舊遺詔聖書則將約色弗慘哭哀涕為父守孝的記載全刪，並且在字句之間，遇到「死」「崩」「卒」等字都一律改為「昇」，「哀哭」改為「喪禮」。欽定本此種對初刊本的刪改是根據於癸好三年後所行的「昇天是頭頂好事，宜歡不宜哭，一切舊時壞規矩盡除」的天國新喪禮而來的。這正同天條書（太平天國最重要的一部宗教經典）初刻本仍准依儒禮行大殮成服還山准用棺柩的喪禮，而癸好三年後重刻改正本則改「死」為「昇天」，以「昇天是頭頂好事，宜歡不宜哭，一切舊時壞規矩盡除」的喪禮，完全是一致的。所以夏先生這一條校勘的發現，它又給我們得多一條證明凡援引儒家經典，准依儒禮行大殮成服還山的喪禮的天條書以及其他的經籍的本子都是初刊本，凡不引儒家經典，改「死」為「昇」，以「昇天是頭頂好事，宜歡不宜哭」的喪禮的天條書以及其他經籍本子都是改正重刻本的重要的證據。

我們欣幸得到這條重要證據，要感謝夏先生艱辛而精細的校勘！

# 商務印書館

## 最近重版書

- 略讀指導舉隅……………葉紹鈞 朱自清著 (三版) 六角八分  
 精讀指導舉隅……………葉紹鈞 朱自清著 (三版) 五角三分  
 哲學概論(大學叢書)……………溫公頤編譯 (五版) 一元八角  
 哲學淺說(百科小叢書)……………李石岑著 (四版) 三角  
 新事論……………馮友蘭著 (三版) 八角三分  
 人生藝術……………陳筑山著 (三版) 一元〇五分  
 奮鬥的生活……………趙宗頤著 (三版) 六角  
 孟子話解……………朱廣福等編 (三版) 七角五分  
 莊子(學生國學叢書)……………沈德鴻選註 (八版) 三角  
 青年期心理學……………丁祖蔭 丁 瓚譯 (二版) 二元二角五分  
 佛教概論(百科小叢書)……………黃士復著 (四版) 三角  
 佛教各宗大意(佛學叢書)二冊……………黃德華編 (二版) 四元五角  
 中國回教史鑑……………馬以愚著 (二版) 七角五分
- 新藝術論……………蔡 儀著 (四版) 五角三分  
 中國美術發達史(藝術研究叢書)……………劉思訓著 (三版) 三角八分  
 建築圖學(職教本)……………火永彰著 (四版) 四角二分  
 金石學(國學小叢書)……………朱劍心著 (二版) 九角八分

- 國畫研究……………俞劍華著 (三版) 四角五分  
 張季直書千字文……………張 書著 (四版) 三角  
 張季直書四時讀書樂……………張 書著 (六版) 三角  
 星象小楷……………童星象著 (十九版) 二角三分
- 陸贄文(學生國學叢書)……………周養初選註 (四版) 七角五分  
 駢文概論(國學小叢書)……………金相香著 (四版) 三角八分  
 曲學通論(國學小叢書)……………吳 梅著 (四版) 二角三分  
 我的父親……………顧一樵著 (二版) 四角五分  
 野玫瑰(四幕劇)……………陳 鈺著 (四版) 三角  
 胡適留學日記(四冊)……………胡 適著 (二版) 三元七角五分  
 英語尺牘範本……………王步賢編 (十一版) 三角八分  
 猩紅文(世界文學名著)……………傅東華譯 (四版) 九角八分  
 暴風雨……………梁實秋譯 (四版) 三角八分  
 無家兒(世界兒童文學叢書)……………陳秋帆譯 (四版) 六角八分
- 文化論(社會學叢刊甲集第一種)……………費孝通譯 (三版) 四角五分  
 史前的地球(世界文化史叢書)……………伍況甫譯 (三版) 一元〇五分  
 西北區域地理……………陳正祥著 (三版) 六角  
 人之子——一個先知的傳……………孫洵侯重譯 (三版) 六角八分  
 先秦史(復興叢書)……………蒙東方著 (三版) 三角八分  
 中國近代史(大學叢書)二冊……………陳恭祿著 (八版) 三元七角五分  
 近代中國史(第二冊)……………郭廷以編 (二版) 一元五角五分  
 太平天國史綱……………羅爾綱著 (四版) 五角三分

上列各書均照金圓券實售



# 聯合國出版物

中國總經售 商務印書館 上海發行所

## Books in Stock

### 1. Selected Titles from United Nations Publications

	<i>Selling Price</i>
FINANCIAL NEEDS OF THE DEVASTATED COUNTRIES, 1947. II. 2 . . . . .	G.Y. 1.58
SURVEY OF CURRENT INFLATIONARY AND DEFLATIONARY TENDENCIES, 1947. II. 5 . . . . .	" 1.53
INTERIM CO-ORDINATING COMMITTEE FOR INTERNATIONAL COMMODITY AGREEMENTS. REVIEW OF INTERNATIONAL COMMODITY ARRANGEMENTS, 1947. II. 9 . . . . .	" 1.23
THE FOREIGN EXCHANGE POSITION OF THE DEVASTATED COUNTRIES, 1948. II. A. 1 . . . . .	" 1.53
ECONOMIC DEVELOPMENT IN SELECTED COUNTRIES. Plans, Programmes and Agencies, 1948. II. B. 1 . . . . .	" 9.21
SALIENT FEATURES OF THE WORLD ECONOMIC SITUATION, 1945-47. 1948. II. C. 1 . . . . .	" 7.68
SUPPLEMENT TO ECONOMIC REPORTS. Salient Features of the World Economic Situation, 1945-47. 1948. II. C. 2 . . . . .	" 8.07
A SURVEY OF THE ECONOMIC SITUATION AND PROSPECTS OF EUROPE. 1948. II. E. 1 . . . . .	" 7.68
REPORT OF THE INTERNATIONAL HEALTH CONFERENCE, held in New York from 19 June to 22 July 1946. 1948. III. 1 . . . . .	" 2.30
THE POPULATION OF WESTERN SAMOA. 1948. XIII. 1 . . . . .	" 1.53
RELIEF NEEDS AFTER TERMINATION OF UNRRA. 1947. XV. 1 . . . . .	" 0.61
<i>OFFICIAL RECORDS OF GENERAL ASSEMBLY, SECURITY COUNCIL, SOCIAL AND ECONOMIC COUNCIL TRUSTEESHIP COUNCIL, AND ATOMIC ENERGY COMMISSION, in stock.</i>	

### 2. International Court of Justice Publications

International Court of Justice Yearbook, 1946-47 . . . . .	G.Y. 6.75
" " " " " 1947-48 (to come very soon) . . . . .	U.S.\$ 1.80

### 3. World Health Organization Publications (Chinese Edition)

世界衛生組織彙報第一卷合訂本 . . . . .	G.Y. 0.75
" " " " 第二卷, 第一期, 第二期 . . . . .	@ " 0.80

## Books to Come

### 4. Selected Titles from the Food and Agriculture Organization Publications

	<i>Publisher's List Price</i>
Breeding Livestock Adapted to Unfavourable Environments . . . . .	U.S.\$ 1.50
Soil Conservation: An International Study . . . . .	" 2.00
Nutritional Deficiencies in Livestock . . . . .	" 1.00
Forestry and Forest Products—World Situation, 1637-46 . . . . .	" 0.75
FAO Yearbook of Fisheries Statistics . . . . .	" 4.00
FAO Commodity Series:	
No. 2 Wheat    No. 3 Livestock and Meat    No. 4 Dairy Products . . . . .	@ " 0.25
No. 5 Poultry and Eggs    No. 6 Vegetables and Fruits . . . . .	@ " 0.25
No. 7 Rice    No. 8 Sugar . . . . .	@ " 0.25
Yearbook of Food and Agriculture Statistics, 1947, Bilingual . . . . .	" 2.50



## 徵稿簡章

- 一 本刊爲純學術性刊物，歡迎海內學者惠稿；不論著譯，皆所歡迎；稿長以一萬字左右爲宜，最長請勿超過三萬字。
- 二 來稿請用有格稿紙繕寫清楚，並加標點符號。稿件如附有插圖，請用濃墨繪成，以便製版。
- 三 譯稿請附原文；如不便附寄，則請注明原文題目、作者姓名、出版時間及地點。
- 四 來稿一經決定採用，不待刊出，即行奉酬，酬金自第二卷第一期（即三十七年五月十六日）起，改定爲每千字八十萬至一百萬，另贈該稿抽印本五十冊。本刊登載之稿件，如已在他處發表，概不致酬。
- 五 經本刊致酬之稿，其版權即歸本社所有，作者如需另行編印，須徵得本社之同意。
- 六 稿末務請注明真實姓名及詳細地址，發表時之署名，由作者自便。
- 七 來稿請寄南京藍家莊蘭園新十二號學原社。

## 不許轉載

學原 第二卷 第三期

民國三十七年七月初版

每冊定價國幣肆元

印刷地點外另加運費

編輯者

南京藍家莊蘭園新十二號  
學原社

印刷所

商務印書館

總經售

各地商務印書館

## 下期預告

- |              |    |     |
|--------------|----|-----|
| 歌德之科學思想與康德哲學 | …… | 何君超 |
| 布特魯之宇宙法則偶然性說 | …… | 王駿聲 |
| 杜佑年譜補正       | …… | 岑仲勉 |
| 明清之際史事論叢(三)  | …… | 李光濤 |
| 釋干支          | …… | 陳書農 |
| 大豐簋銘考釋       | …… | 周名燁 |
| 再論九歌爲漢歌詞     | …… | 孫楷第 |
| 論鍾嶸評陶淵明詩     | …… | 王叔岷 |