

國立武漢大學 文哲季刊

QUARTERLY JOURNAL OF LIBERAL ARTS
Wuhan University, Wuchang, China
Vol. I. No. 3. October 1930

論著

第一卷 第三號

(十九年十月出版)

少陵先生年譜會箋(續).....聞一多

宗教之種類及其發達概況.....屠孝憲

清代男女兩大詞人戀史的研究.....雪林女士

屈賦考源.....游國恩

何景明批評論述評.....朱東潤

十字說.....譚戒甫

光覺與色覺相關的變化.....陳劍嶺

「古典的」與「浪漫的」.....費鑑照

特載

元私本考(四庫版本考之一)(續).....葉德輝遺稿

續管札記(續).....郭嵩燾遺稿

書評

中華民國郵政特准掛號為新聞紙類

本刊啟事

凡關於寄稿，請求介紹批評書籍，以及
交換雜誌等函件，均請寄交武昌國立
武漢大學文哲季刊委員會。

凡關於訂購以及其他營業事件，均請
直函武昌國立武漢大學出版部接洽。

國立武漢大學文哲季刊第一卷第三號（十九年七月號）
九八月號

論著

- 少陵先生年譜會箋（續）……………聞一多……………四七七
- 宗教之種類及其發達概況……………屠孝寬……………四九三
- 清代男女兩大詞人戀史的研究……………雪林女士……………五二五
- 屈賦考源……………游國恩……………五六五
- 何景明批評論述評……………朱東潤……………五九九
- 十字說……………譚戒甫……………六一一
- 光覺與色覺相關的變化……………陳劍鏞……………六二一
- 「古典的」與「浪漫的」……………費鑑照……………六四九

專載

- 元私本考（四庫版本考之一）（續）……………葉德尊遺稿……………六六三
- 讀管札記（續）……………郭嵩燾遺稿……………六六七

書評

目次

二

叢書書目彙編……………雁晴……………六七五

維多利亞時代的浪漫主義者……………費鑑照……………六八七

論著

少陵先生年譜會箋

(續)

聞一多

天寶十三載甲午(七五四)是年戶部奏郡縣戶口之數，爲唐代之極盛。關中大饑。制舉始試詩賦。元結

韓翃登進士第，獨孤及舉洞曉玄經科，登第。崔顥元德秀卒。蘇源明入爲國子司業。陸贄生。

公四十三歲。在長安。進封西嶽賦。黃白：是年二月，右相兼文部尚書楊國忠守司空，即封

西嶽表所云「元躬司空」也。故知進表在是年。按又有贈獻納使田澄詩曰「楊雄更有河東賦，更待吹噓送

上天」當是獻賦前所投贈者。自東都移家至長安居南城之下杜城。據橋陵詩，知是年秋後，自長

安移家至奉先。然公家本在東都，其何時徙居長安，則詩中無明文可考。惟遺興三首曰「客子念故宅，三年門

巷空」(故宅，指東都之宅，驗本詩可知)仇定此詩作於乾元元年，上數三年，則初離故宅時爲天寶十四載。此

明與橋陵詩所紀不合，十三載，已自長安移家奉先，不得十四載始離東都至長安也。今定遺興作於至德二載，則

作詩時距本年(天寶十三載)適爲三年，與橋陵詩無牴牾矣。又據橋陵詩，既知自長安移家至奉先，在天寶十

三載秋後，再參以「三年門巷空」之句，則知公眷屬自東都至長安，必在天寶十三載正月以後，十月以前。秋兩

款（盧編在天寶十三載）曰「長安布衣誰與數，反鎖衙門守環堵。」又曰「稚子無憂走風雨」（疑指宗文）知是年秋，公已置宅長安，妻子亦俱至也。夏日李公見訪（舊但云天寶末作，茲定爲天寶十三載）曰「貧居類村塢，僻近城南樓。」曰「孰謂吾處幽。」知是年夏公有宅在長安也。詩中暗示，止於此際。移家長安，疑在天寶十三載之春。道與又云「昔在洛陽時，親友相追攀，送客東郊道，遊遊宿南山。」知迎春來京之役，公實親任之。然本年詩中，不言歸東都事，蓋偶然失紀耳。攷前此數年詩文中，曰「賣藥都市，寄食朋友」（進三大禮賦表）曰「垂老獨漂萍」（贈張四學士）曰「此身欲罷無歸處」（樂遊園歌）曰「寄食於人，奔走不暇」（進鵬賦表）曰「恐懼棄捐忍羈旅」（白絲行）曰「臥病長安旅次」（秋述）皆言長安無家也，而十載在杜位宅守歲，十一載將歸東都，留別二學士詩曰「欲整還鄉旆，」尤爲前此未移家長安之明證。然遊何將軍山林曰「盡檢書籍賣，未問爾東家。」重過何氏曰「何日沾微祿，歸山買薄田。」已萌置宅城南之念矣。（通志）「少陵原，乃樊川北原，自司馬邨起，至何將軍山林而盡；在杜城之東，韋曲之西。」贈鄭諫議曰「築居仙縹渺，旅食歲嶸嶸。」惟其有築居之心而力不足，故有此款；曲江三首曰「杜曲幸有桑麻田，故將移住南山邊。」則移居之決心，已明白表示矣。此皆十一二載之詩，足證其時移家之心雖切，然猶未能見諸事實。至夏日李公見訪，始有「貧居類村塢，僻近城南樓」及「孰謂吾處幽」之語。橋陵詩曰「輒柯辭下杜」；下杜，即李公見訪之處也。長安志云「下杜城在長安縣一十五里，此曰「僻近城南樓」，正與下杜城之方位合，其証一也。李公見訪詩又云「展席俯長流」

而杜陵之樊鄉有樊川，潏水自樊川西北流，經下杜城，趙曰「展席俯長流」，即當此地，其証二也。又九日五首曰「故里樊川菊」，哀江頭原注曰「甫家居在城南」，與赴奉先所居之處，及李公見訪之處皆合，故知公之自稱「杜陵野老」，實因嘗居其地，非徒循族望之舊稱也。因田梁丘投詩河西節度使哥舒翰。唐制，從軍歲久者，得爲大郡。公交遊中如高適、岑參輩，皆以不得志於中朝，乃走絕塞，投戎幕，以爲進身之階。是時武人握重兵，位極功高，威名震中外者，哥舒翰安祿山耳。翰爲人尤權奇，個儻已然，諾縱橫好酒，有任俠風，又能甄用才俊，並世文士如嚴武、高適、呂諲、蕭昕，皆辟置幕下，委之軍務。自李林甫死，楊國忠當國，公仍不見用，再三獻賦，復不蒙省錄。至是遂欲依翰，故因翰判官田梁丘投詩以示意，又別爲詩贈田，乞爲參謀。投贈哥舒開府翰二十韻云「防身一長劍，將欲倚崆峒」，此投詩之主旨也。贈田判官詩云「陳留阮瑀爭誰長，京兆田郎早見招，麾下賴君才並美，獨能無意向漁樵」，仇注「阮瑀指高適，適本封丘尉，與陳留相近，他章云「好在阮元瑜」可証。高之入幕，必由田君所薦，故云早見招而幕下賴之。留意漁樵，公仍望其汲引也」。陳廷敬曰「考王思禮傳，天寶十三載，吐谷潭蘇毗王款塞，明皇詔翰應接。舊注以此當降王款朝，（按贈田詩中有此語）是也。其謂報命而入朝，此直料之詞，不見確據。考帝紀及翰傳，天寶十三載，無翰入朝事。是年翰造風疾，因入京，廢疾於家。田蓋以使事入奏，當在翰未疾之先，非隨翰入朝也。公所投詩，當是一時作，或即因田而投贈於翰也」。多按舊書方伎金梁鳳傳「天寶十三載，客於河西」，時因哥舒翰爲節度使，詔入京師」。陳謂天寶十三載無翰入朝事，未確。其云公因田

投詩於翰，則是也。歲中，張垆自盧溪召還，再遷爲太常卿，公復上詩求助。贈張卿詩：「萍泛無休日，桃陰想舊蹊，吹噓人所羨，騰躍事仍睽；顧深慙鍛鍊，才小辱提攜。」朱注：「垆必嘗薦公而不達，故有吹噓提攜等句。」多按前此（約當天寶九載）嘗贈張詩，張之薦公當在其時。前詩云：「儻憶山陽會，」此詩亦云：「桃陰想舊蹊」；張必公之舊交。此詩又曰：「幾時陪羽獵，應指釣璜溪」，是仍望其汲引也。又進鵬賦，表中詞益哀激。仇注：「表中云自七歲綴筆，向四十年，其年次又在進三大禮賦後，應是天寶十三載所作。」又云：「公三上賦而朝廷不用，故復託鵬鳥以寄意。」秋後，淫雨害稼，物價暴貴，公生計益艱，本年春日作醉時歌曰：「杜陵野客人更嗤，被褐短窄鬢如絲，日糴太倉五升米，得錢卽相覓，沽酒不復疑。」然此特醉中作歌，一時豪語耳。進封西嶽賦表云：「退嘗困於衣食，」進鵬賦表云：「衣不蓋體，嘗寄食於人，奔走不暇，」則庶幾近實。示從孫濟云：「所來爲宗族，亦不爲盤殮。小人利口實，薄俗具難論，勿受外嫌猜，同姓古所敦，」似是乏食之際，屢從濟就食，因見猜疑，而有此作，其事可笑，其情尤悲。秋雨嘆云：「城中斗米換衾裯，」就食於濟，蓋卽在其時。遂攜家往奉先館於廨舍。橋陵詩：「櫛柯辭下杜，飄飄凌濁涇，諸生舊短褐，旅泛一浮萍，荒歲兒女瘦，寡途涕泗零。主人念老馬，靡暑容秋螢。流寓理豈愜，窮愁醉不醒。」按曰：「荒歲兒女瘦，」明此行攜家與俱。公妻子已於本年至奉先，故明年得自京赴奉先就妻子也。

天寶十四載乙未（七五五）十一月，安祿山反，陷河北諸郡，郭子儀爲朔方副節度使。十二月，東京陷，哥舒翰

爲兵馬副元帥，守潼關；高適拜左拾遺，轉監察御史。王昌齡爲閔丘曉所殺。

公四十四歲。在長安。歲中往白水縣，今陝西關中道白水縣，唐屬左馮翊同州。省舅氏

崔十九翁。時崔爲白水尉。九月，同崔至奉先。公夫人楊氏。九日，楊奉先會白水崔明府之楊奉先，疑

卽其內家之爲奉先令者。公自去秋移家來奉先，卽依此人。公與楊者非近親，則妻子豈得寄寓於廨署？十月，

歸長安，授河西尉，不拜。夔府詠懷：「昔罷河西尉，初與黜北帥。」河西縣故城在今雲南河西縣境。改右

衛率府胄曹參軍。官定後戲贈：「不作河西尉，淒涼爲折腰。老夫怕趨走，率府且逍遙。耽酒須徵祿，狂歌託

聖朝。故山歸興盡，回首向風颺。」公辭尉就率府，取其逍遙，得以飲酒狂歌耳。然亦不得已，故有回首故山之

慨。去矣行：「野人曠蕩無覩顏，豈可久在王侯間。未試囊中餐玉法，明朝且入藍田山。」蓋旣得官後，又未嘗一

日不思去也。十一月，又赴奉先探妻子，作自京赴奉先詠懷五百字。歲暮喪幼子。見詠懷

五百字。

天寶十五載，卽至德元載。丙申（七五六）正月，安祿山僭號於東京，李光弼爲河東節度副大使。六月，

哥舒翰戰敗於靈寶西，祿山陷潼關。玄宗奔蜀，出延秋門，次馬嵬，陳玄禮殺楊國忠，貴妃自縊。祿山陷京師。七

月，上傳位於太子（起居舍人知制誥賈至撰冊），改元。李泌至靈武。回紇吐蕃請助國討賊。八月，安祿山取

長安樂工犀象詣洛陽，宴其羣臣於凝碧池。十月，房琯爲招討節度使，與賊戰於陳陶斜，敗績。永王璘反，率兵東

下，引李白爲僚佐。十二月，高適爲淮南節度使，討永王璘。是年，岑參領伊西北庭度支副使。郎士元皇甫冉登進士第。

公四十五歲。歲初在長安。有蘇端薛復筵簡薛華醉歌，及晦日尋崔戰李封詩。五月，至奉

先避難，攜來往白水，寄居舅氏崔少府高齋。白水崔少府十九翁高齋三十韻曰：「客從南縣來，况

當朱炎赫。」錢箋：「寰宇記：蒲城縣，本漢重泉縣地，後魏分白水縣，置南白水縣，以在白水之南爲名，廢帝三年

改爲蒲城，開元中改爲奉先。」公從奉先來，循其舊名，故曰「南」。詩又曰：「高齋坐林杪，信宿游衍間。」始知

賢主人，贈此遺愁寂。」六月，又自白水，取道華原，三川觀水漲二十韻：「我經華原來，三川縣屬鄜州。

赴鄜州。今陝西榆林道鄜縣。至三川縣同家窪，寓故人孫宰家。元和郡縣志：「同州白水縣，漢彭

衙縣地。」各注謂彭衙屬鄜州，非也。公彭衙行曰：「憶昔避賊初，北走經險艱，夜深彭衙道，月照白水山。」蓋述

初發白水時情景也。同家窪則途中所經地，故人孫宰居焉，因留其家。彭衙行述此行避亂之顛末甚悉，曰：「

盡室久徒步，逢人多厚顏，參差谷鳥吟，不見遊子還。癡女饑咬我，啼畏虎狼聞，懷中掩其口，反側聲愈噴。小兒強

解事，故索苦李餐。」（以上敘初發白水，途中兒女顛連之苦。）一句半雷雨，泥濘相攀牽，既無禦雨備，徑滑衣又

寒。有時經契闊，竟日數里間。楚果充餘糧，卑枝成屋椽，早行石土水，暮宿天邊煙。」（以上敘雨後行寒，困頓流

離之狀。）小留同家窪，樂出蘆子關。故人有孫宰，高義薄曾雲，延客已曛黑，張燈啓重門，煖湯濯我足，剪紙招我

魂。從此出妻孥，相視涕闌干，衆難爛慢睡，喚起常盤殮——「昔將與夫子，永結爲弟兄！」遂空所坐堂，安居奉我款。」（以上叙孫宰首接及周恤之情誼。）又三川觀水漲二十韻所紀亦同時事，詩曰「我經華原來，不復見

平陸，北上惟土山，（按元和郡縣志：「土門山在華原縣東南四里」）連天走窮谷。火雲出無時，飛電常在目。

自多窮軸雨，行潦相懸疊，翁徇川氣黃，羣流會空曲。清晨望高浪，忽謂陰崖詰——恐泥竄蛟龍，登危聚麋鹿，枯查卷

拔樹，飄魂共充塞，聲吹鬼神下，勢闕人代速——按前詩言途中苦雨，此亦言多雨而致川漲，所指宜卽一事。聞肅

宗及位靈武，卽留妻子於三川，後有述懷詩曰「寄問三川，不知家在否？」子身從蘆子關奔行

在所。途中爲賊所得，遂至長安。九月，於長安路偶遇宗室子弟，乞捨身爲奴，感慟作

哀王孫。

至德二載丁酉（七五七）二月，肅宗幸鳳翔。永王璘敗，李白亡走彭澤，坐繫浣陽獄。九月，收西京。十月，尹

子奇久圍睢陽，城陷，張巡許遠死之。收東京，肅宗自鳳翔還長安。蘇源明知制誥。十二月，上皇自蜀至，居興慶

宮。大封蜀郡靈武扈從功臣，陷賊官六等定罪，鄭虔、王維、儲光義、盧象昇、李華等皆貶官。是年劉長卿爲郭岳觀察

使，因吳仲孺誣奏，貶南巴尉。高適下除太子少詹事，歸東都。嚴維願况登進士第。

公四十六歲。春陷賊中，在長安時從贊公蘇端遊，贊公，大雲經寺僧，嘗以青絲履白氈巾

贈公。雨過蘇端：「杖藜入春泥，無食起我早。諸家憶所歷，一飯跡便掃，蘇侯得數過，歡喜每傾倒。」又曰「况

蒙需澤垂，糧粒或自保。」可知陷賊之際，公衣食頗仰給於此二人也。同年三月作喜晴曰：「春夏各有實，我飢豈無涯？」送程錄事還鄉曰：「內愧突不黔，庶羞以贖給。」四月，自金光門出，問道竄歸鳳翔，後有詩題：「至德二載，甫自京金光門出，問道歸鳳翔，乾元初，從左拾遺移華州，與親故別，因出此門，有悲往事。」詩曰：「此道昔歸順，西郊胡騎繁，至今猶破膽，應有未招魂。」自京竄至鳳翔，喜達行在所，「生還今日事，問道暫時人。」述途中之危險也；又曰：「影靜千官裏，心蘇七校前。」誌歸後之歡欣也。述懷：「今夏草木長，脫身得西走，麻鞋見天子，衣袖露兩肘。」卽史所謂「麻服竄歸」者也。五月十六日，拜左拾遺。錢箋：「甫拜拾遺，在至德二載五月十六日，命中書侍郎張鎬齋符告諭。今湖廣岳州府平江縣裔孫杜富家，尙藏此敕。敕用黃紙，高廣可四尺，字大二寸許，年月有御寶，寶方五寸許。」按敕文載林佃來齋金石考略，稱「襄陽杜甫云云」。白居易爲左拾遺時賦詩曰：「歲媿俸錢三十萬。」是月，房瑄得罪，公抗疏救之，肅宗怒，詔三司推問，張鎬韋陟等救之，仍放就列。本傳：「甫與房瑄爲布衣交。瑄以客黨庭闕罷宰相。甫上疏言罪細，不宜免大臣。帝怒，詔三司推問。宰相張鎬救之得解。」公祭房公文曰：「拾遺補闕，視君所履。公初罷印，人實切齒。甫也備位此官，蓋薄劣耳，見時危急，敢愛生死。君何不聞，刑欲加焉。伏奏無成，終身愧恥。」集中又有謝敕放三司推問狀，文繁不錄。又壯遊曰：「備員竊補衮，憂憤心飛揚，上感九廟焚，下憫萬民瘡，斯時伏青蒲，廷諍守御牀，君辱敢愛死，赫怒幸無傷。」秋日荆南述懷三十韻曰：「遲暮宮臣忝，艱危衰職陪，揚鑣隨日取，折屣出雲臺，罪戾寬猶

活，干戈塞未回。」建都十二韻曰：「本誓恨不死，漏網辱殊恩。」並指此事。按唐書韋陟傳，陟亦嘗奏公君不
失諫臣體，帝由是疏之。則當時論救者，不獨一張鎰矣。六月，同裴薦等四人薦岑參，為補遺闕岑參狀
一首，今載集中。閏八月，繼制放還鄆州省家。北征：「皇帝二載秋，閏八月初吉，（按朔日也）杜子將北
征，蒼茫問家室……顧私恩被，詔許歸蓬車，拜辭詣闕下，惶傷久未出……」於是徒步出鳳翔，至鄆州，
始從李嗣業借得乘馬，見徒步歸行。歸家，臥病數日。北征：「老夫情懷惡，喉澀臥數日。」作北征。
十一月，自鄆州至京師。收京三首仇注曰：「此當是至德二載十月，在鄆州時作。」詩云：「生意甘衰白，
天涯正寂寥，忽聞哀痛詔，又下聖明朝。」此明是在家聞詔。按肅宗於至德元年七月十三日甲子即位靈武，制書
大赦，二年十月十九日，帝還京，十月二十八日壬申，御丹鳳樓下制。前後兩次聞詔，故云「又下」也。是時公尚在
鄆州，其至京當在十一月。年譜謂十月履從還京，與詩不合。當以公詩為正。至於上皇回京，十二月甲寅之赦，
又在其後，喬注錯引。」

乾元元年戊戌（七五八）正月，劉長卿攝海鹽令。春，賈至出為汝州刺史。四月，上親享九廟。六月，貶房琯

為邠州刺史，下制數其罪，劉秩、嚴武等俱貶。七月，高適出為彭州刺史。是年，李白流夜郎。蘇轍登進士第。

公四十七歲。任左拾遺。春，賈至、王維、岑參皆在諫省，時賈王並為中書舍人，岑為右補

闕。時共酬唱。寄賈至、嚴武五十韻述居諫省時生活最詳，曰：「月分樂漢米，春給水衡錢，內職繁於緝，官莎軟

勝綿，思榮同拜手，出入最隨肩，晚著華堂醉，寒重繡被眠，轉齊兼乘燭，書柱滿懷臙。時舉曜亦在京師，居公之隣舍。備側行贈畢四曜：「我居巷南子巷北，可憐鄰里間，十日不一見顏色。」（鶴注：此當是乾元元年春

在諫院作，故詩中有朝天語。）贈畢四曜：「同調嗟離情，論文笑自知。」（鶴注：乾元二年，公在秦州，有賀畢

曜除監察御史詩，今云官卑，是尙未遷官時作，當在乾元元年。）四月，上親享九廟，公得陪祀，往在「前

春禮郊廟，祀事親聖躬，微軀忝近臣，景從陪羣公。登階捧玉冊，饒冕聆金鐘，侍祠惡先路，掖垣迴灑龍。」仇曰：「

廣史肅宗還京，在至德二年十月，其親享九廟及祀圓丘，在乾元元年四月。鶴注謂「前年春」疑誤。」六月，房

瑄因賀蘭進明譖，貶爲邠州刺史，公坐瑄黨，出爲華州司功參軍。客歲四月，自京出金光門，問道

寶歸風翔，至本年六月，即因譖左遷，仍出此門，撫今思昔，感慨賦詩，曰：「移官豈至尊，指賀蘭進明也。到華州

後一月，有早秋苦熱堆案相仍詩，曰：「七月六日苦炎蒸，對食暫餐還不能，常愁夜來皆是蟻，况乃秋後轉多蟻。東

帝發狂欲大叫，簿書何急來相仍！」玉嗣爽曰：「州牧姓郭，公初至，即代爲試進士策問，與進滅絕寇狀，不過挾長

官而委以筆札之役，非重其才也。公厚於情誼，雖邂逅一飲，必賦詩以致感佩之私。郭與周旋一載，公無雙字

及之，其人可知矣。」是秋，嘗至藍田縣訪崔興宗王維。藍田距華州八十里，縣東南有藍田山，又名玉

山，一名東山，崔興宗王維別墅並在焉。（即細川別墅，王維細川別業：「不到東山向一年。」）公九日藍田崔氏

莊，黃鶴編在乾元元年。又有崔氏東山草堂，與前詩同時作，詩云：「何爲西莊王給事，柴門空閉鎖松筠。」給事

即王維也。維晚年得宋之間，輞川別墅，在張通儒囚禁之後，其復拜給事中，在乾元元年，明年則轉尚書右丞矣。

詩曰「柴門空鎖」，是未遇維也，故後解闕十二首云「不見高人王右丞，藍田丘壑蔓寒藤」。時裴迪應亦在藍

田，不知與公相見否。冬末，以事歸東都陸渾莊，嘗遇孟雲卿於湖城縣城東。初遇雲卿，不知在何

時。有詩題曰「冬末以事之東都，湖城東遇孟雲卿，復歸劉顥宅宿，宴飲，因爲醉歌」。鶴注云「當是乾元元

年冬，自華州遊東都作」。詩云「疾風吹塵暗河縣，行子隔手不相見，湖城城東一開眼，駐馬偶識雲卿面！」。

乾元二年己亥（七五九）岑參自右補闕轉起居舍人，尋署虢州長史。王維轉尚書右丞。李白至巫山，遇赦釋

還。權德輿生。

公四十八歲。春，自東都歸華州，途中作「三吏」「三別」六首。時屬關輔饑饉。

遂以七月棄官西去，度隴，赴秦州。按舊書：「乾元二年四月癸亥，以久旱徙市等祭祈雨」，通鑑：「時

天下饑饉，九節度圍鄜城，諸軍乏食，人思自潰」，此與公詩夏日歎正合。唐書本傳：「甫爲華州司功，屬關輔饑，秦

官客秦州」。蓋是時東都殘毀，既不可歸，長安繁侈，又難自存，（在秦州寄高岑三十韻：「無錢居帝里，盡室在邊

疆」）惟秦州得雨，秋禾有收，遺興三首「耕田秋雨足，禾黍以映道」，赤谷西庵人家「逕轉山田熟」，雨晴「

久雨不妨農」，因攜家徙居焉。至秦，居東柯谷。通志：「東柯谷，在秦州東南五十里，杜甫有祠於此。」宋

栗亭令王知彰記云：「工部棄官，寓東柯谷，姓佐之居」。趙德曰：「天水圖經載秦州隴城縣，有杜工部故居，及其

姪佐草堂，在東柯谷之南，麥積山瑞應寺上。按公以七月至秦州，十月赴同谷，此所記皆因暫寓而言之耳。秦

州雜詩：「傳道東柯谷，深窺數十家，對門懸蓋瓦，映竹水穿沙，瘦地偏宜粟，陽坡可種瓜。」又曰：「東柯好崖谷，不與

衆峯羣，落日遶雙鳥，晴天卷片雲。」東柯景物，見於公詩者，略如此。是時有夢李白一首，天末懷李白，

寄李白二十韻，李時被罪，在謫戍中。又有寄高適、岑參、賈至、嚴武、鄭虔、畢曜、薛據及張彪詩。

時贊公亦謫居秦州，宿贊公土室。數奇謫關塞，宿贊公房。放逐事達性，別贊上人。贊公釋門老，放

逐來上國。趙仿曰：「贊公亦房相之客，時被謫秦州，公故與之款曲如此。」按史稱房瑄好談佛老，趙說是也。嘗

爲公盛言西枝村之勝，因作計卜居。置草堂，未成，會同谷宰來書言同谷可居，遂以十月，

赴同谷。寄贊上人：「近聞西枝西，有谷杉柰稠，亭午頗和暖，石田又足收。徘徊虎穴上，面勢龍泓頭。」盧注：

「西枝西曰『有谷』，定指同谷。『近聞』，必指同谷。『宰書』，公至同谷界。『邑有賢主人，來書語絕妙』，此

可相證。同谷七歌云：「南有龍兮在山湫，」後發同谷詩云：「停驂龍潭雲，回首虎崖石。」詩云虎穴龍泓，指此

無疑。」按公既居東柯，其地有山水之勝，瓜果之饒，實思終老矣。故秦州雜詩曰：「東柯遂疎懶，休鬪髮毛斑。」

曰：「採藥吾將老，兒童未遣閑。」曰：「爲報鸞行舊，鶴鶴在一枝。」然此一時之感想也。秦州雜詩開章便云：「

滿目悲生事，因人作遠遊。」（此指姪佐也。示姪佐原注：「佐草堂在東柯谷。」佐居東柯，公來秦可依舊，惟此人

故亦居東柯。）佐還山後寄三首曰：「舊語疎懶叔，浪汝故相攜。」示姪佐曰：「自聞茅屋趣，只想竹林眠。」又書家

佐寄米寄雍（佐還山後寄三首：「白露黃梁熟，頗覺寄來遲。」其間霜雍白，重惠意如何？」）又有阮隱居致雍三十束詩。此處可證是時生計仍仰給於人，則秦州之居終非長久計矣。發秦州一篇於公去東柯就同谷之理由，言之甚詳；詩曰：「我衰更懶拙，生事不自謀，無食問樂土，無衣思南州。」漢源十月交，天氣如涼秋，草木未黃落，况聞山水幽。栗亭（栗亭鎮，屬成州同谷縣）名更嘉，下有良田疇，充腸多蕃菹，崖蜜亦易求，密竹復冬弱，清池可方舟，雖傷旅寓遠，庶遂平生遊。（按此上言同谷之當居）此邦俯要衝，實恐人事稠，應接非本性，登臨未銷憂，谿谷無異石，塞田始徵收，豈復慰老夫，惘然難久留。（按此上言秦州之當去）途經赤谷，鐵堂峽，鹽井，寒峽，法鏡寺，青陽峽，龍門鎮，石龕，積草嶺，泥功山，鳳凰臺，皆有詩。至同谷，居栗亭。

錢謙益曰：「寰宇記：同谷縣有栗亭鎮。咸通中，刺史趙鴻利石同谷，曰：『工部題栗亭十韻，不復見。』鴻詩曰：『杜甫栗亭詩，詩人多在口，悠悠二甲子，題記今何有？』」多按鴻又有杜甫同谷茅茨詩，咸通十四年作，曰：『工部棲遲後，鄰家大半無，青羌迷道路，白社寄盂孟……』貧益甚，拾橡栗掘黃獨以自給，同谷七歌：『歲拾橡栗隨狙公，天寒日暮山谷裏。』新書本傳：『甫客秦州，負薪採橡栗自給。』以同谷爲秦州，誤也。七歌第二章：『長鑱長鑿白木柄，我生託子以爲命。黃獨無苗山雪盛，短衣數挽不掩脛，此時與子空歸來，男呻女吟四壁靜。』寫當時貧况，尤慘絕。居不踰月，又赴成都。發同谷縣：『始來茲山中，休駕喜地僻，奈何迫物累，一歲四行役。』始以爲可休駕矣，乃生計之迫益甚，故不得不去之也。以十二月一日就道，發同谷縣原注：『乾元二年十

二月一日自隴右赴成都紀行。經木皮嶺，白沙渡，飛仙閣，五盤嶺，龍門閣，石櫃閣，桔柏渡，劍門，鹿頭山，歲終至成都。成都府：「初月出不高，衆星尙爭光」，蓋當下弦矣。寓居浣花溪寺。酬高使君相

贈：「古寺僧牢落，空房客寓居。」成都記：「草堂寺在府西七里，極宏麗，僧復空居其中，與杜員外居處偏近。」

趙清獻玉壘記：「公寓沙門復空所居。」按明年有贈蜀僧閻丘師兄詩，不知卽其人否。時高適方刺彭州，

公甫到成都，適卽寄詩問訊。酬高使君相贈：「故人供祿米，鄰舍與園蔬。」杜臆以爲故人指裴冕，恐非

是。後有卜居詩云：「主人爲卜林塘幽」，黃鶴鮑欽止等亦皆以爲是裴冕。顧宸曰：「裴若爲公結廬，則詩題當

標「冀公」而詩中亦不當以主人卜林塘一句輕叙矣。」按顧說是也。史稱裴冕無學術，又貪嗜貨利，其人鄙陋，

恐非能知公者。後又有寄裴施州詩，朱鶴齡已証其別爲一人。則公與裴始終未嘗發生關係也。後此江都詩

云：「但有故人供祿米」，狂夫云：「厚祿故人書斷絕，恆飢稚子色淒涼」，當與前是一人，其姓氏則不可考耳。或

以爲卽高適，未聞其審。

上元元年庚子（七六〇）高力士配流巫州。高適改蜀州刺史。元結撰篋中集。

公四十九歲。在成都。春卜居西郭之浣花里。寰宇記：「浣花溪，在成都西郭外，屬犀浦縣。」

表弟王十五司馬遺貨營造，徐卿疑卽知道。蕭實何邕韋班應物姪。三明府供果木栽，開歲

始事，寄題江外草堂：「經營上元始。」季春落成。堂成：「頻來語燕定新巢。」按寄題江外草堂：「誅茅初

一畝，廣地方連延，敢謀土木麗，自覺面勢堅，亭臺隨高下，敞豁當清川。」絕句漫興九首：「野老牆低還是家。」

此草堂結構之大概也。送韋郎司直歸成都原注：「余草堂在成都西郭。」絕句三首：「茅堂石筍西。」（石筍街

在成都西門外）西郊：「時出碧雞坊，西郊向草堂。」堂成：「背郭堂成蔭白茅。」遣悶呈嚴二十韻：「南江繞舍東。」

卜居：「浣花流水水西頭。」狂夫：「萬里橋西一草堂。」懷錦水居止：「萬里橋南宅。」遣悶呈嚴二十韻：「西嶺紆

邨北。」懷錦水居止：「雪嶺界天白。」懷錦水居止又曰：「百花潭北莊。」狂夫：「百花潭水即滄浪。」據此則草

堂皆成都郭，在西郊碧雞坊石筍街外，萬里橋南，百花潭北，浣花溪西，而北望則可見西嶺也。陸遊云：「少陵有二

草堂，一在萬里橋西，一在浣花，皆見於詩中。」按公實無二草堂，放翁在蜀久，顧不辯此，何哉？宋京草堂詩云：「野

僧作屋號「草堂」，不是柴門舊時處。」放翁必以野僧所營者誤爲公之草堂矣。時韋偃寓居蜀中，嘗

爲公畫壁，見題壁土章偃畫馬歌。又有戲題王宰畫山水圖歌，梁氏亦編在上元元年成都詩內。然玩詩意，當

是公見宰此圖而作歌，圖非公所有也，戲爲章偃雙松圖歌亦此類。初秋，暫遊新津，晤裴迪，和裴迪登新津

寺寄王侍御鶴注：「此必公暫如新津，與裴同至寺中，故有此作。當在上元元年。蜀至成都纔數百里，故可唱和

也。」多按詩云：「吟詩秋葉黃，蟬聲集古寺。」則是作於初秋，然贈閻丘師兄，泛溪南鄰，野老諸詩，皆作於成都，而

時序與和裴詩略同，知公在新津未嘗久留也。秋晚，至蜀州，晤高適。奉簡高三十五使君：「行色秋將晚，

交情老更親，天涯喜相見，披豁對吾真。」仇曰：「高由彭州刺蜀州，公時在蜀，年譜云：「上元元年，間常至蜀州之

論著 少陵先生年譜會箋

「青城新津」是也。

冬，復在成都。

「建都」卽夜以下諸詩可證。

四九二

（未完）

宗教之種類及其發達概況

屠孝寔

今之自命爲開通之士者，對於宗教問題，大都不喜討論。其意以爲一切宗教，莫非迷信；迷信乃人羣進化之障礙，應在排除之列，故宗教問題亦無研究之價值。此等見解，初觀之，似亦言之有理，其實非篤論也。蓋宗教迷信二概念，涵義迥殊，不容相混。宗教固多包藏迷信，然宗教之成立，初不以迷信爲必要條件。例如佛教宗旨，即以去迷顯真爲第一義；其修行解脫之法，雖標出戒定慧三學，而三學之中，智慧實居主位，戒定二者，不過求得般若深智之方便而已。又如基督之教，博愛爲本，其所含倫理色彩，至爲濃厚，故基督教之真精神，決不在迷信上帝創造世界及其他種種奇蹟，而在敬仰基督之人格而皈依之。是皆顯著之事例，而爲世人所熟知者也。且常智之迷信，亦云多矣。一切制度習慣，明明爲調節生活關係之方便，而安常守故之人，往往以天經地義視之，玄黃之色，酸鹹之味，明明爲主觀之感覺，而淺識之士，咸以客觀事物之性質目之，諸如此類，不勝枚舉。可見宗教而外，迷信正多，迷信固不必盡從宗教出也。

不寧維是，宗教之存在，乃宇宙間一大事實。無論其對於人類之福祉，爲利爲害，宗教

在文化史中，固曾占重要地位；即在今日，各種宗教，亦仍流行於文野諸民族間。既屬事實，即有可以研究之價值。吾人不聞化學家因砒硫等物之有毒而不究其性，不聞地質學家因山崩川竭之有害而不考其理，然則又安可僅以阻礙進化爲口實，遽認宗教之研究爲無謂乎？

宗教在文化史中，其功罪如何？將來之社會，在心靈之安慰方面，是否尚須要宗教？宗教之生活，可否以藝術生活代之？是諸問題，皆屬於價值之評判。其性質雖甚重要，然在事實尚未充分明瞭以前，殊未易遽下最後之斷語。今茲此論專以事實研究爲限，先略述世界宗教之種類，繼乃根據史實，考察其進化發達之徑路，一切價值問題，暫不涉及。雖語焉不詳，未能深入，此淺淺者，或亦能爲理解宗教萬一之助乎？

世界文野諸民族所信奉之宗教，種別繁多，約而舉之，可得兩大類。曰：天然教 *Naturalistic religion*，曰：超越教 *transcendent religion*。當人類所視爲患毒災禍，而亟思除去之者，如旱，澇，水，火，疾疫，刀兵之類，完全以有形世界中之事物爲限時，其願望所轉化之宗教對象，即普通所謂神者，當然亦在物質世界之中，而具有形之性能。蓋患毒災禍既在物界，則解脫亦自應於物界求之也。此種宗教，大都以祈求感覺上之幸福爲目的，其所崇奉之神，

概屬天然界之事物，故吾人以天然教稱之。

天然教之原始形式中，就其崇拜對象之區別，略加詮次，可得四種。一曰：自然崇拜 *nature-worship*，其宗教對象為自然界之現象。二曰：祖先崇拜， *ancestor-worship*，其宗教對象為祖先之靈魂。三曰：靈物崇拜 *fetish-worship*（東譯或作咒物崇拜），其宗教對象為精靈所附之物體，如阿非利加洲南部土人之所為。四曰：最上神崇拜 *worship of a Supreme Being*，其宗教對象為高出一切之大神靈。自然崇拜之中，又可分為大自然崇拜 *Great nature-worship* 及小自然崇拜 *Small nature-worship* 兩種。大自然崇拜者，以自然界中雄大之現象，如天地日月雷霆風雨等，為其崇拜之對象者也。小自然崇拜者，以自然界中微小之物象，如河泉巖石草木蛇牛等，為其崇拜之對象者也。

一、自然崇拜 原始之民，能力未充，智識淺陋，其資生養命之具，概皆粗拙窳劣，不甚足恃，一切安危禍福，殆皆系於天候之變化。故原人於天地日月雷霆風雨之屬，無不視為能支配人生苦樂之原動力，且以為此等自然現象，亦有情感意志，與人無殊。既認自然現象，亦具情意，而與人生苦樂有密切之關係，於是謀與外界交通之思想，遂因之而起。其初僅視自然現象為有生之物 *living being*，尙不知推想其為精靈或人格所寓之體，如印度吠陀

神話 Vedic myths 中之諸神，初實不過自然物象而已。（例如太陽神之蘇利耶 *Surya*，暴風驟雨之神因陀羅 *Indra*，火神阿耆尼 *Agni*，諸如此類，最初之時，乃以日，火，風，雨諸現象，直接視之爲神者也。）不寧維是，即自然界之小物象，如泉，石，岩，穴，草，木，動物等，自原人視之，亦無不具有生氣，同於人類，如埃及古代巴普勒米思 *Papremis* 之崇拜海鳥，塞勃思 *Thebes* 之崇拜鱷魚，我國人之祀蛇，禱樹，皆屬此類。

二 祖先崇拜 祖先崇拜之性質，與自然崇拜不同，此蓋人類從其家庭生活之經驗所產生之宗教也。此種信仰，在古初頗爲流行，即如今日我國之一般社會，亦尙多信奉之者。原始時代之人，對於死之現象，視爲夢之一類，深信人之死亡，乃靈魂離去肉體，游行遠方之長夢，及其困乏厭倦，將有重復歸來之一日。靈魂之形狀，與肉體同，惟較爲輕靈，能行動自如，雖小罅細隙，均能通過無礙，千百里之長途，可以不假輿馬，倏忽而往。又信死人之靈，能爲生人之患，恐其來相擾害，則思種種方法以悅之，俾安其所，如我國古代之殉葬，及後世之燒化，大半即出於此類思想者也。（美人乞勒迷亞可丁氏 *Jeremiah Curtin* 嘗游歷卑利亞南部，其所著游記 *Journeys in Southern Siberia* 中，載布里雅人 *Buriat* 風俗神話甚詳。布里雅人居貝加爾湖畔，蒙古之一族也。其俗人初死，家族輒延巫招魂，述種種勸誘

之辭，冀其復返；迨回生之望既絕，則又使巫祝告死靈，懇其勿再歸家，同時殺其生前所愛之馬，並衣服弓矢之屬焚之，以妥其靈。觀此事例，可知未開化人崇拜祖先之心理。然祖先崇拜之起源，似於恐怖以外，尚有他種情緒混雜在內。蓋祖先恆爲一家之長，子孫對之，應有服從之義務；且家族對於死者生前之愛情，萬不能因一死之故，遂即消滅無餘。眷戀追慕之情，殆亦祖先崇拜發生之一原因也。

三、靈物崇拜 自然崇拜及祖先崇拜，其信仰對象皆因物象中所含之性質而定。靈物崇拜則不然。對於某種物類，其所以馨香而祝頌之者，並非於物體之性質中，覺有可以崇拜之處，而生敬畏之心，乃以其與某某神靈有關，爲所憑依之故，因而立爲崇拜之對象者也。此種宗教，在阿非利加洲南部之土人部落間，頗爲流行。其所謂靈物者，或爲石，或爲木，或爲羽毛，或爲貝殼，或爲人工所製之器物，初無定規。凡新奇觸目之物，皆視爲神靈之所寓而崇拜之，以求福田利益；及靈效不彰，所祈無驗，則又任情催促，往往以鞭撻從事，甚或委而棄之，如敝屣焉。Fetichism 一語，原出於葡萄牙文 Feitice，人工及製造之義。十八世紀時，葡萄牙水手航海至阿非利加洲西岸，見土人崇拜之器物，始以 Fetich 稱之。其後法蘭西學者，漸採用此名，爲學問上之術語；至孔德 A. Comte 諸儒，更用以表示天體崇拜，或大

自然崇拜，則似非原義矣。據予所知，蒙古人之祭祀常有壘石爲標，以代表所奉之神者；而我國供祀祖先，亦每每立一木主，視爲先靈託寓之位，向之拜跪獻爵，其情形與南非洲土人之靈物崇拜，頗相類似。所做有不同者，代表之物，此有定而彼無定耳。

四、最上神崇拜 以上三種而外，尚有所謂最上神崇拜者。通觀未開民族之諸宗教，往往於諸神之中，特別尊崇其一，立之最高位置，而將其他千百神祇，視爲臣隸之屬，置諸其下。此種大神，吾人暫稱爲最上神。在未悉野蠻民族之宗教內情者觀之，此最上之神，似可與自然神及其他精靈相對，有如基督教中之上帝，婆羅門教之梵天，及細察其性質，考其來歷，始知並非別有種類，其實乃由自然神中以特殊關係脫化而來者也。例如北美洲印第安人所崇拜之一大精靈 A great spirit，原爲虛空之神，初非一種精神人格；印度古代，因陀羅之崇拜，頗風行一時，其他一切神祇，皆隸屬其下，然考其實際，因陀羅乃雷雨所化，原爲自然神之一，徒以印度地處熱帶，雷雨甚烈，人民畏之，故位之諸神之上耳。（據宗教史家之研究，猶太教之尊神耶和華 Jehovah，其始亦爲雷神，因巴勒斯坦一帶多暴雷，人民畏之，故特加崇拜；其後又從雷霆猛烈之性質，推想其善妒多怒，乃排斥其他諸神，而單獨奉祀之。耶和華者，即基督教上帝所從蛻化之前身也。）此外尚有以野兔香鼠爲最上神者，（北

美洲土人中有此信仰，或有以最古之人即人類之始祖爲最上神者，種類繁多，不勝悉數。至於新西蘭之唐加羅阿 Tangaroa 土人，則對於所奉最高之尊神，恆以永存之造物主稱之，頗有哲學上之意義。其觀念之中，殆已感受基督教之影響，非復此所謂最上神矣。

世界諸文明民族間所流行之高等宗教，大都爲超越教。就信仰之內容言之，超越教又可大別爲兩種：曰有神教 theism，曰無神教 atheism。有神教主張有超出一切以上之神，故亦稱超神教；其極致爲唯一神教 monotheism，基督教可以代表之。無神教不認宇宙以外別有神靈，而以爲一切事物，莫非神性所呈之相，故亦號汎神論 pantheism；其極致爲抽象神教 abstract monism，佛教可以代表之。

若以宗教中所含之世界觀及解脫方法爲區分之標準，則有神教亦可稱爲他力教 heteronomous religion，無神教亦可稱爲自力教 autonomous religion。自力教者，賴主觀自身之能力，以求解脫者也。他力教者，信徒承認能力薄弱，不足以自拔，專以仰求主觀以外超越存在者之濟度，爲解脫之最良方法者也。自力教大抵重視觀念，以形器界爲空幻不實，如婆羅門教之宇宙虛無論 nihilism，及佛教之絕對迷妄論 absolute illusionism，皆是。他力教則以世界爲出於神造，雖亦承認真正幸福，不能在現世界中求得，然仍視世間爲真實。

並非虛妄，如猶太教、基督教及阿薩蘭教（俗稱回教亦作天方教）之宇宙觀，即此類也。

以上所舉，僅就各宗教大體之區別，約略言之，聊便論述。若考各宗教之真正內容，其範圍界限，決無如此明瞭，此讀者所應注意者也。古昔之人，尙有以真偽區別宗教者，*true religion and false religion*。此種分類，甚不足取。蓋凡百宗教，無不自是而相非，對於它宗別派，輒揭爲異端邪說，其所謂真偽，初無客觀之標準，不過自據其主觀信仰而定之者耳。此外更有分宗教爲自然教 *natural religion* 及天啓教 *revealed religion* 者，亦不甚妥。蓋關於天啓一語之義訓，學者之意見，頗有異同，即其是否真與自然對立一端，已屬疑問，當然不能採用也。

博稽古來典籍，參以近代學者關於各民族風習之記載，大抵超越宗教，須在文化既開以後，人民之思想已發達時，始能有之。故知原始社會所信仰者，必屬天然宗教無疑。惟四類天然教中，究以何者爲最先出，學者間聚訟紛紜，意見極不一致。各家之說，莫不根據事實，準酌人情，詳徵博引，言之成理，故鑑別取舍之間，頗有不易倉卒決定者。今請就歷來學者之辯論，附以管見，略陳如下。

英儒斯賓塞爾氏 *H. Spencer* 言：「宗教最古之形式，應爲祖先崇拜，其餘一切宗教，無

不由此中蜕化而來」。斯氏爲社會學之先覺，對於未開化人之風俗習慣，頗曾爲詳審之研究，其所稱說，自有相當根據，決非不學無術，信口妄談者可比；然據歷史上之事實觀之，斯氏之言，頗有缺點，殆不足信。古代諸民族所崇拜之神明，雖常有喜怒哀樂之情，四肢五官之形，然不得因其有擬人化 personification 之傾向，遽即推斷爲人類靈魂之變相。浮曷兒巴赫 Feuerbach（德國學者）嘗有言云：「所謂神有人格者，即人格可貴而神聖之義；所謂神有愛情者，即愛情可貴而神聖之義；所謂神能容忍者，取容忍可貴而神聖之義；欲知宗教精髓之所在，但顛倒其形容神德諸詞中之詞主及所謂，即可知之。」福氏此說，頗有見地。蓋人類之思想，大抵不能高出其自身之意識以上；所謂神聖之性格，考其實際，殆無非屬於人性者；雖在文化宗教，亦所不免。例如基督教，固吾人所視爲高等宗教者也。然其所主張之人格神 Personal God，自一方面觀之，亦未始不爲人類思想願望之反映。文化既開之人，尙且如此，彼原始之人，心意單純，本不能爲幽玄之思考，則其主張人神同形 anthropomorphism，乃理之當然者耳，曷足怪乎？

且斯氏之言若信，則古人所奉之神，將無一而非祖先靈魂之所化矣。然考印度、希臘、羅馬諸國之古神，既不見其與國民之祖先，有何關係，抑亦不能以祖先靈魂之說解釋之。

且古人在雜婚時代，已有宗教。彼時夫婦未定，安有父子？既無父子，更何來祖先乎？若謂未開化人雖不知有父，亦應知有母；女性之祖先，縱使在雜婚時代，亦未始不能有之。誠如此說，則由祖先靈魂蛻化之古代諸神，應多女性；然考諸載籍，女性之神，乃恆較男性者爲少，且其勢力亦每不若男神之強大，抑又何耶？

泰刺爾 E. B. Taylor 亦近代有名之宗教學家，生平著述甚富，對於最初宗教一問題，立說與斯賓塞微異。其意以爲「物心並存之思想，乃原始人民所同具」。彼時物我主客之辨，尙未明瞭，故初民視物類之所有，以爲亦同於吾人之所有；人之生活動作，既全賴肉體中之靈魂，因以爲一切物類之運動變化，應亦有靈魂主之。「此種推想，吾人稱之謂萬物有生論，或簡稱物活論 Animism」。其結果可得三類靈魂：一爲祖先之靈魂，二爲物類之靈魂，三爲獨立之靈魂——即游行自在無有定體之靈魂——云。泰氏之說，較斯氏爲詳密，不獨祖先崇拜，可以適用，即印度希臘古代之自然神，似亦得以萬物有生之假設說明之。泰氏之言曰：「原始之人，常欲以『生靈』之觀念，解釋萬有；多神教中所見諸尊貴神祇，即在此種思想系統中，各占有相當之位置者也」。泰氏所謂在原始人思想系統中各占相當位置者，原人之觀察事物，無不即己爲推。彼既承認日，月，星，辰，雷，霆，風，雨，亦有靈魂，與人相同，

故亦屬有生之物，既屬有生之物，故亦有尊卑之別，諸大神之位於諸小神中，亦猶人民羣衆間之有君主酋長耳。

據泰氏之說，古代一切宗教之起源，無不出於萬物有生之思想，然從生靈崇拜變爲多神宗教，其間進化之徑路，究竟如何，泰氏殊未能說明之。且使其說果確，則當原人尙未推想一切物類中亦有靈魂之時，自然現象之威力，應不足以誘起人類之崇拜。顧稽之事實，乃殊有未然。自然現象對於原人之耳目，頗能直接與以甚深之印象，使生恐怖驚嘆之心，此甚深之印象，乃野蠻民族之普通心理作用，即吾人所稱爲感覺意識者，固不必特物皆有生之觀念已經明瞭而後有也。故泰氏之說，不盡足取，似尙有修正之必要。

最上神崇拜雖不出天然教之範圍，然必爲較晚出，較進化之宗教，可無疑義。蓋所謂最上神者，元爲自然神之一，其後漸以土地習俗等關係，特別見重於人，遂儕於最高之位置，則依恆情推之，多數自然神之崇拜，應在其先，自可不言而喻矣。

靈物崇拜亦非最初信仰，今請節取邁克思繆勒 Max Müller 之說，約略述之。邁氏之言曰：「學者如圖勃刺色 De Brasses 之倫，其所用 fetish 一語，爲義至廣，凡立樹，木，山，水，貝，石，動物之類，爲崇拜之對象者，皆以 fetish 稱之；近時旅行之人，且有用 fetish 以代 deity（

義爲神者。」若從圖勃刺色之說，則靈物崇拜，誠爲古今文野諸民族所奉宗教中最普遍之現象，屈羅哀 Troy 城之巴刺地烏姆 Palladium（按屈羅哀乃小亞細亞古國名，見於希臘神話中，曾與希臘諸王侯之聯合遠征軍抗爭多年者，巴刺地烏姆乃屈羅哀人所奉巴刺思 Pallas神之像也。）錫斯比盜人 Thespians所祀代表哀羅思神 Stros之石，羅馬所祀代表戰神邁兒士 Mars之矛，基督教徒如露西亞人所祀聖賢像等，無不可以一種 Fetich 視之。「然僅以 fetich 之崇拜流行區域甚廣之故，遽即斷爲最初之宗教，則甚不可通。」「蓋一切宗教，絕無完全爲 fetich 崇拜者，各地方人之崇拜木石等物，常有其前存之理由。」「或以其爲昔賢之手澤，或以其爲英雄之墓地，或以其爲古代之戰場，起源甚雜，初不一致。」「此等崇拜，當然非最原始之宗教，不難推想而知。」「即在斐洲黑人之間，靈物崇拜而外，亦頗不乏高深之宗教思想，土人初無歷史紀載，彼主張靈物崇拜爲最先出者，果何所據而云然耶？」「以常理言之，視石爲石，樹爲樹，貝爲貝，羽爲羽，此乃最自然之心理，今竟不以石樹貝羽爲石樹貝羽，而直視爲神靈所寓之體，果何故歟？」「總之，靈物崇拜爲最古宗教之說，不能有歷史上及科學上之證明。」「樹石貝羽之屬，決無感動未開化人，使之認爲超自然之威力之理，且 fetich 之賓語爲神，——即在Fetich者神也——一詞中，神爲用以說明 fetich

之賓語，「神之概念，是否能從樹石貝羽悟出，卽此一端而論，亦可以知其誤矣。」以上所述，爲邁氏主張之大概，散見於氏所著宗教起源講演集 Lectures on the origin of Religion 中，近時學者，多採用之。大抵靈物崇拜，乃由較高等之宗教，墮落退化而成，決非最初之信仰，此說在今之學術界，幾已成爲定論，鮮有致疑者矣。

邁克思繆勒及愛德華封哈德曼 Edward von Hartmann 等，根據古代文明諸國之典籍，研究宗教之起源發達，咸主張自然崇拜爲最古，引證周博，頗當事理。以予私見所及，自然崇拜之中，尤應以大自然崇拜爲最有勢力。此理前人亦有言者。蓋小自然之威力，既不若大自然之雄偉，足以誘起人類恐怖仰望之心，且其對於人生之關係，亦遠不如大自然之密切，故此兩種信仰，縱使起於同時，然小自然崇拜始終不若大自然崇拜之盛也。

據我國古籍中之傳說考之，漢族最古之信仰，亦爲大自然崇拜，其宗教對象中之最有勢力者，實爲光明現象，所謂日月星三光者是也。三光崇拜之發生，遠在皇古，明確之年代，不可得考，所可約略推知者，其出應在陰陽八卦以前耳。泰一雜子載天真皇人答黃帝三一之問，中有「古之聖人，盍三辰，立咎景，封域以判，邦山川以分，陰陽寒暑以平」等語。據此，則陰陽之思想，蓋出於三光。泰壹雜子所載，殆出於後人僞造，不甚可憑，然三光崇拜乃

對於具體事物之信仰，而陰陽則爲抽象之概念，依人智發達之通則言之，抽象概念之發生，應在其體經驗之後也。春秋內事曰：「伏羲推列三光，建分八節，以交應氣。」帝系譜曰：「女媧氏命娥陵制都良管，以一天下之音，命聖氏爲班，合日月星辰，名曰充樂。」所謂製班管以一天下之音，而合日月星辰者，作樂以形三光之德也。然則三光崇拜之起源，殆在伏羲女媧以前。古籍關於二帝之紀載，雖多屬於神話，未可輕易置信，然流布甚廣之傳說，亦往往有一部分之史實，隱藏其中，苟非絕端荒渺，且有相當旁證可資參驗者，似亦不無可以注意之價值也。

據邁克思繆勒氏言，「當阿利安語 Aryan language 尙未分派以前，已有表示光明之語，其語根爲 div，照耀 to shine 之意。」「從語根 div，生狀詞 deva，明亮 bright 之意。」「後更用以表示曙色，及春季一切明亮之力，最後乃轉成神之意義。」（參觀氏宗教起源講演集四一五頁）希臘尊神 Zeus 相當於梵文之 Dyaus，義爲天 the sky，希臘語 Zeus Patyr，及臘丁語 Jupiter，相當於梵文之 Dyansh piter，天父之義（同書一四七頁）蓋皆從 Deva 出也。（按以前釋典 Deva 多翻作提婆，或意譯爲天。）可知阿利安民族當居中央亞細亞尙未分離之時，其最初所信仰者，實爲光明現象。祇就我國文字考之，頗足與邁克思繆勒之

說相證。古來神明二字，常相兼用，稱美之辭，亦每借明字爲形容，如明德、明智、明辨、明鑑、明白之類，不勝枚舉；明字固從日月出也。考之說文，神、祇、福、禍、祭、祀等字，凡關於信仰之對象，人生之運命，以及一切宗教上之儀式者，莫不從示。許祭酒曰：「天垂象見吉凶，所以示人也；從二，三垂，日月星也；觀乎天文，以察時變，示神事也。」按許氏所謂二者，古文上字，三垂，則指二下之水而言。以予觀之，上本指事之字，不必定解爲天，亦屬會意，但釋爲日月星三光垂象上方，於義已完，不必牽引神事。神、祇、福、禍、祭、祀等字，既從示生，可知漢族最古之宗教，實爲三光崇拜。神之概念，乃由三光崇拜轉化而成，其他關於運命之思想，祭祀之典禮，亦莫不以此爲基，猶 div 之於 dya 也。（關於此節詳說，見北京大學月刊第三期拙著漢族西來考。）歐美學者考替格里思 Tigris 及幼甫刺底思 Euphrates 兩河流域太古之居民，以爲屬於都蘭民族 Turanians，其居北方者，曰阿開提亞人 Accadians，其居南方者，曰蘇邁里亞人 Sumerians，皆與漢族同一血統。考之中國古代各種傳說，歐美學者所言，殊非無據。漢族最初之原住地，雖不能確定其必在替格里思及幼甫刺底思兩河流域，然至少亦當在波謎羅高原 Pamir 附近。阿利安人未分以前，既居中亞之地，與漢族相比鄰，依理推之，其思想習俗，應有相類似者，兩民族最初之三光崇拜，或竟同出一源，亦未可知也。

總觀以上研究之結果，靈物崇拜及最上神崇拜必非最古之宗教，可以斷言，所不可知者，靈魂崇拜及自然崇拜之孰先孰後耳。蓋祖先之靈魂固不足以說明諸自然神之由來，然欲從自然神之觀念，引中爲祖先靈魂之思想，在理亦同爲不可能也。大率未開化人之思想，多渾噩含糊，缺乏統一經驗之能力，此兩種崇拜，或各有淵源，亦未可知。若必穿鑿附會，強立先前，使相統屬爲一貫之說明，以言概括，則固然矣，恐未必適合事實也。

祖先崇拜及自然崇拜孰最先出，雖不可知，然就事實考之，兩者之中，其在原始社會尤有偉大之勢力者，厥維自然崇拜；且後世各種高級宗教，亦無不由此蛻化焉。今請根據歷史事實，就自然崇拜進於超越教之發達徑路，約略述之。

夫人類之能力有限，而欲望無窮，以有限之能力，濟無窮之欲望，其不能事事遂心，略無缺憾，自不待言。疾病之纏擾，寒暑之侵陵，飢渴之煎迫，刀兵之賊害，此在未開社會，實爲日常恆有之事。縱使文化發達，學術昌明，對於水旱疾疫等物質方面之害毒，得以人力先事預防，使之逐漸滅除，然如佛家所謂愛別離，怨憎會，求不得諸苦，依然存在，加之花無長好，月不常圓，嘉會難期，朱顏易老，感浮生之若夢，慨世事之靡恆，凡是種種，在身歷其境而情感深厚之人，莫不纏心刻骨，抱恨無窮，其慘痛難堪，以視飢寒疾病，殆尤甚焉。故人者，生於世界

之中，不能不受制於世界者也。惟好逸惡勞，人之常情，趨樂避苦，有生所同，雖在重重纏縛限制之中，而奮求解脫自由之心，輒已同時存在。所謂神也，一也，絕對也，皆人性中必然發生之觀念也。蓋人既自憫其小弱，隨處感受限制，則其企求無限之願望，自不得不應之而起；因此等願望非常強烈，且時時往來心中，故其性質漸趨固定，及其投射於主觀之外，而化成具體之客觀對象時，則神之觀念立矣。德國學者如浮曷兒巴赫 Feuerbach 之倫，咸以爲宗教乃人心之反映。其言雖甚簡約，然持以解釋宗教之意義，頗爲明切，確系精當之說也。

神之觀念，既以厭惡煩惱，企求無限之心情爲根本，則絕對唯一之觀念，自然隨之而生。蓋無限之存在，不可不平等一味，超越一切差別諸相；超越一切差別諸相，是謂絕對，既已絕對，便不應有二也。善乎哈德曼 Hartmann 之言曰：「宗教之所以成其爲宗教者，卽在其能以神格之千形萬態，認爲一體；宗教之本質及根源，蓋如是，其對象亦當以此義解釋之。」氏又以爲「單一神教 Monismus」實與宗教意識之發展相終始。「通覽文野高低各宗教之全體，其一貫之精神，卽在於是。」故神之稱號，雖因時地而異，而其爲神則一，可知宗教發達之程度階級，雖有種種區別，實不過認識主觀所取之見地，略有不同而已。（以上所

引，見氏所著「人類宗教意識發展之次第 *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung*」一書。

哈氏之說，頗有精義。人類宗教意識之始終趨向一神，確系根本事實，吾人苟欲理解宗教之真旨，此節不可不特加注意。所可惜者，氏之所見，未免偏於一曲，不足以概其全相，似尙有充補修正之必要。以予觀之，凡事物之進化，皆兼分 *differentiation* 合 *unification* 兩方面而成。不分則無所謂合，不合則分無意義，二者蓋相因為用者也。試以生物為喻。生物之初，體構至簡，舉凡感覺、營養、排泄諸作用，皆以一單純細胞兼之。及其逐漸進化，此單純之細胞，乃分化而成各種不同之器官。若者為肺，若者為腸，若者為筋，若者為骨，若者為耳，若者為目，每一器官，皆有所司，不相混淆；於是生理之機能，遂日趨於繁複而微妙。願生物之進化，初不限於分之一途。大抵生物之愈高等者，其器官之分化亦愈甚，而同時全體之統一亦愈顯。分之與合，輒相待成正比焉。例如園藝家栽植花果，每用插枝之法。其法先選名花佳果，折取其柔枝嫩葉，插諸滋潤之泥土中，倘培養得宜，此枝葉自能生根發芽，日漸成長。又動物之下等者，如水母蚯蚓之類，其軀體雖經切斷，首尾不相連續，而切斷之各部分，往往仍能獨立生存。高等動物則不然，其四肢、百骸、五官、六府，皆相倚以為存，有

密切之關係。耳目手足既與全體分離，則生機立即消失，決不能更有視聽運動之作用。可知分化之意義，一方面所以使內容豐富，而它方面則為較高統一之必要手段也。

分合二者之相反相成，不獨為生物進化之基本原則，即宗教之發展，亦復如是。野蠻部落間所崇拜之諸神，其性格大抵相似，初無顯著之區別，可見其宗教之對象，原具渾一之性。及乎人文漸啓，宗教日益進步，於是曩之渾者，始漸趨而至於畫，曩之一者，乃漸散而化為多。渾合之自然崇拜，既分化為多神教 polytheism 以後，則必更進一步，再綜合多神而一之。此蓋理論上必至之歸結，而發展中應有之程序也。

天，地，日，月，雷，電，風，雨之類，野蠻人所竭誠崇拜者，在文化較高之社會中，亦往往敬禮之。原始之人，但覺天然現象之中，隱潛活動之力 a kind of vital force，其雄大猛烈，非人所及，而人生之豐，齋，禍，福，吉，凶，否，泰，則須受此等自然力之支配，莫能與抗，因此畏怖渴仰之念，不覺油然而生。彼時僂野未開，生事簡陋，終日營營，唯衣食是務，苟遇旱，澇，疾，疫，猛獸，毒蛇，立足以制其死命，故其所朝夕祈禱而視為人生正鵠者，要不外感覺上之幸福，其他殆無所冀也。欲得感覺上之幸福，不可不求物質之享用，而物質之享用，概須仰給於自然界，故未開社會所謂神者，殆與天然現象相合為一，並非別有其物。不過天然現象之中，以為亦有能

動性耳。至於日月風雨諸神之性格，其初尙未有區別也。

唯人生窮通禍福之大柄，既操諸自然神之手，則仰窺神意，卜其吉凶，以定趨避之方，擇祈禳之術，自屬人情所應有。故自然崇拜既經發生以後，各民族輒以其特有之想像力，根據經驗習慣，進而爲規定神名之舉。若者爲鳥，若者爲兔，若者爲父，若者爲母，或從形似，或出偶然，繼更卽類爲推，望文生義，於是昔之含渾不分者，至是遂各具特殊面目矣。命名一事，雖視若無謂，而實有妙用。不獨對於宗教對象，能從此發生一種新興味，且能使此新得之興味，推行遐邇，歷久不衰。例如天無不覆，呼之爲父，地無不載，呼之爲母，旋更引申其義，以火雷山澤風水爲子女。（按我國古代之八卦，原系八神之稱，故有乾爲父，坤爲母，震爲長男，巽爲長女，坎爲中男，離爲中女，艮爲少男，兌爲少女之說，其脫離宗教而轉成玄學上之意義，乃後世之事。）或因日月有烏兔之名，遂以想像造成種種神話，諸如此類，例證甚多。埃及諸神，殆無一不具禽獸之形者，如霍米思神 *Houmis* 之鷹頭男身，海索兒神 *Hathor* 之牛頭女身，塞伯神 *Seb* 之半男半鵝，巴思德神 *Bast* 之半貓半女，窩西里思神 *Osiris* 之牛頭或鶴頭，阿蒙神 *Amon* 之羊頭或鷹頭，卽其顯例。據史家考證，諸神最初完全爲動物之形，至第十二王朝時，始見半人半獸之像。又巴比倫之神像，其初亦多半人半獸，或半人半鳥，或

半人半魚，後始進化爲完全之人形，而以獸鳥魚爲其乘騎焉。神話之最優美複雜者，首推印度希臘。印度希臘之神，均完全與人同形，亦有飲食男女之欲，喜怒哀樂之情，其神話之結構，非常美妙，描寫亦甚精細，頗有文學上之價值。自宗教發達史言之，此卽所謂神獸同視時代 *Zoömorphie age*，及神人同視時代 *Anthropomorphie age* 者是也。神話化之結果，天然現象始漸去其原有之混沌狀態，與神格相分離，而諸神之個性，亦日趨明瞭，且進爲獨立之存在矣。

天然教之性質中，原藏有矛盾之傾向：一方面欲崇拜一般之神格，而一方面復因此種神格，隨處可以發見，乃各於其發見之處所崇拜之。其初人智蒙昧，思想簡單，對於一與多之衝突，未能覺察，渾噩自安，毫無疑慮。及智識稍開，理性之分別作用，日益明瞭，乃知從來之信仰中，含藏矛盾，不可不有以消弭之。於是系統之神學說明，乃因之而起。此乃理論上必至之歸結，蓋神話以外促進宗教發展之一大原因也。

普通文化之進步，卽人類願望之進步。其始人類所朝夕祈求者，不外一己之安寧逸樂。迨願望日趨精微，乃知直接之物質享用以外，尙有若干間接條件，實爲求得個人幸福所必需者。其後智識益進，經驗愈豐，此等間接而必需之條件，更爲一般人所重視，於是曩

昔所認爲方便手段者，至是遂一轉而成爲客觀目的 objective end 矣。斯時人之願望，既漸離個人幸福主義，故其最高願望所轉化之宗教對象，遂亦受其影響，而有精神之性質。

此發展之歷程，謂之精神化 spiritualization。精神化之趨向，視四周文化環境之如何而定。

如希臘人之天性，多愛好藝術，而藝術之標準，要不外壯大、整齊、調和、對稱諸端，故其宗教中所崇拜之諸神，亦具優美之形體。羅馬人則不然，其性格比較嚴肅而篤實，最注重社會公衆之福利，故其宗教亦具悲壯之色彩，而以正義贖罪諸觀念，爲其信仰之中樞焉。

自然諸神受普通文化之影響，化爲種種神格，種種形相，彼此區別，不相混淆，則成爲多神教，如上文所舉希臘羅馬之宗教，埃及巴比倫日耳曼之古教，印度之吠陀教等，皆其例也。又當一般文化忽趨衰微，或與劣等人種相接觸，而爲所征服之時，民族精神，驟失發揚之機會，因此神之觀念，亦每隨之墮落，不復能循序進步。蓋斯時天然神之單一性，既已消亡，又不能化諸神爲各種精神人格，則其思想自難免散漫不稽，馴致流於無聊之迷信，如斐洲土人間所流行之靈物崇拜，魔鬼崇拜等，是其例也。以下試就高等多神教向上發展之徑路，約略言之。

自然崇拜經精神化之作用，既成爲多神教，於是崇拜之對象，遂有種種不同之性格。

惟人類之心理，對於客觀事物所起之反應，常難汎同而無所偏倚，故彼視所信仰之諸神，亦往往不能一例平等，絕無重輕。雖初民之思想，原極混雜，朝禮日夕拜星，昨祀海，今祭山，因時地之不同，境遇之變遷，而屢更其崇拜之對象，斯固常有之事，無足深怪；然試考文化初開諸民族間所流行之宗教，其最見尊奉之神，至少在某時期內，亦恆有一定，是蓋人類意識要求統一之根性，有以使之然也。據邁克思繆勒氏說，「多神教可分為兩種，曰主神迭代之多神教 *Kathenotheism*，曰主神專一之多神教 *Henotheism*」。「主神迭代之多神教者，信仰多神之存在，而主神無定，屢有變更，如印度古代之吠陀教，有時奉雷神因陀羅 *Indra* 爲主要之神，有時奉火神阿耆尼 *Agni* 爲主要之神，是其例也。」「主神專一之多神教者，雖亦信有多神，而其主神常定於一，歷久不改，如希臘古代之尊碩亞思 *Zeus* 爲萬靈之王，羅馬古代之奉猶庇德 *Jupiter* 爲羣神之首，是其例也。」

上文所言，僅說明自然崇拜如何進化爲多神教之歷程。其實多神之信仰，猶未脫離天然教之範圍，卽其在宗教發達史中所占之地位，亦未必常能高出於天然教，此吾人所應注意者也。多神教之發達，由於神格之精神化 *Spiritualization*，而精神化之根據，要不外以人類自身關於心理方面所得種種經驗，推而及之於神，故此種作用，亦可稱爲擬人化。

anthropomorphication，或人格化 personification。神格精神化之結果，不免發生二元之對峙，此中含有絕大矛盾，無論在理論方面，抑在情意方面，苟吾人一經意識此矛盾之存在，勢不能不力謀有以超越之。此實多神教作更進一步發展之根本原因也。大抵精神之活動，恆出於任意，其特徵在自由 freedom；自然則異是，一切運動變化，均有整然之秩序規律，其特徵在必然 necessity。自由與必然，性質完全相反，絕難混同。今多神教中之諸神，一方既已化爲精神之存在，同時又認爲與自然一體不二，於是矛盾之暴露，乃有欲掩而不可得者。蓋自然現象既僅有必然之機械活動，而神乃與自然爲一，可見神亦冥頑不靈，與木石無異；誠如是，吾人之犧牲玉帛，祈禳頌祝，尙復有何意味。神既不足信仰，其結果豈非宗教之不可能乎？故此時吾人果能甘心放棄宗教則已，若其不然，則不可不視諸神爲具有精神之人格，而使之與自然相分離。二者既相分離，於是自然現象之本身，遂不復能爲崇拜之對象矣。由是觀之，可知天然教既已發達至多神教之一級，若更循序前進，不受意外之阻礙，則必變爲超天然教無疑也。

神格與自然既對峙爲二，而諸神又各具個性，則吾人對於神與自然，及神與神之關係，勢不可不有以說明之，於是神學之組織，遂應運以興。此種神學，當然屬於幽渺之冥想，而

冥想非人人所能，故欲說明之精妙，組織之完密，其纂輯編錄之責，不可不由同族中秀傑之士，且對於宗教問題特有興趣者任之。此祭師階級之起源也。祭師之解釋神事，因欲堅人之信仰，博人之崇敬，往往自託於神宣，是爲天啓 *revelation* 之由來。（按猶太之宗教，受埃及波斯諸國之影響頗深。因猶太族之以色列人 *Israel*，嘗稱臣於埃及，又嘗隸屬於巴比倫，故其教中之先知，於所作禱詞讚歌，亦倣埃及巴比倫之例，常自稱出於大神之啓示。其後基督教亦然。）

主神迭代及主神專一之兩種多神教，雖其內容略有不同，而咸有統多於一之傾向。散在之諸神，至是始有系統之說明，故可總名之曰有組織之多神教 *systematic polytheism*。有組織之多神教向上發展，有兩種不同之方向。其根據主神專一之多神教而前進者，是成超神教 *theism*。其根據主神迭代之多神教而前進者，是成汎神教 *pantheism*。前者以猶太系之宗教爲代表，而後者以印度系之宗教爲代表。（按最高等之宗教，雖阿薩蘭教與佛耶並稱，然阿薩蘭教之內容，大體與耶教相同，故可歸之於猶太系。）以下請分別略言之。

埃及波斯均有組織複雜之神學，而希臘之神話，尤爲優美，其描寫諸神之性格行事，極

生動有致，至今尚爲文藝家所稱道。然諸國之宗教，僅發展至多神教之階級，即停滯不前。其能由主神專一之多神教，再向上進步者，實維猶太教。猶太受埃及波斯之影響，始亦信仰多神之存在，後方專於一神。蓋猶太國小民寡，鄰多大邦，屢遭外族之侵掠，不勝離析流蕩之苦。其所恃以苟延殘喘者，舍忍辱含垢，屈爲強者臣妾外，獨有不可必之幸運而已。故猶太人之民族性，最富於愛鄉保種之傾向，其思想中所含地方之色彩，非常濃厚，同時畏天敬神之念，亦遠較他國之人爲強。在彼等之意，以爲不獨個人之窮通禍福，其柄操之於神，即國運之興衰隆替，亦完全系於神意之喜怒。又因所居巴勒斯坦 Palestine 之地，氣候暑濕，特多迅雷驟雨，故奉耶和華 Jehovah 爲本國守護之神，禱祀甚虔。耶和華者，據近世宗教史家之研究，其初本雷神也。雷霆聲巨而勢猛，破壞之性特強，人物遭之，非死即毀，因此加以推想，遂以爲耶和華之性格，剛暴善妬，偷祀他神，必達其怒，獲重譴。猶太人之所以不敢崇拜餘神，而專奉一耶和華者，其最初之原因蓋如此。

歷時既久，耶和華之地位，日益高崇，而神與自然之間隔，亦相形而益著。猶太人因欲解除此二元對立之矛盾，乃根據其倫理之思想，社會之經驗，認神爲萬有之原因，而以正義爲其終極之目的。其說明以人工爲喻，主張世界爲神所創造，世界之歷程，皆出於神之目

的及計畫，而人類之社會，不啻卽神之政府，人之於神，猶奴之於主，乃所以助其目的之完成者。此思想中，顯含有兩種意義。其一，個人之幸福，斯時已不復重視，所謂世界，所謂人生，均失其獨立之價值，而成爲實現客觀道德目的之手段，是爲實踐上超天然之意義。其二，器物雖成於匠手，而器物與匠人之間，初無若何內存之關係，故造物主與其所造之事物，既非同格之存在，尤非同等之價值，重言之，卽神對於世界爲超越者，一方面雖爲世界之原因，一方面卻高出一切，而在世界之外，是爲理論上超天然之意義。猶太教發達至是，遂完全脫離天然教之範圍，而成爲真正之超神教矣。

次言印度之宗教。印度古初之信仰，亦屬自然崇拜，是爲吠陀教。吠陀教發展之結果，其崇拜對象之範圍，亦隨之日益擴大。不獨天然現象，以爲皆具神格，此外且有英雄詩人事跡所轉化之諸神，及出於哲理思想之抽象神，甚至如語言之類，亦一概施以神格化焉。因神之種類，複雜多岐，故諸神之間，絕少連絡，個性之區別，亦極不分明。例如光明、智慧、威力、慈悲、清淨等語，幾於無論何神，均可適用，而最高、最上、最大一類之形容詞，在讚美諸神之頌歌中，尤常常見之。其所以成此現象者，大抵因吠陀時代之印度，尙諸部分立，互爭雄長，未能統於一尊，此社會組織反映於宗教思想，故其神界亦呈羣龍無首之觀。且多數主

要神祇所根據之天然現象，實際上既交互錯雜，難以區別，則由此等現象所轉化而成之神，當然亦不易有彼此分明之個性耳。加之，印度人之性癖，每好趨於極端。在吠陀神話之中，詩人讚美一神，往往罄全力以赴之，形容嘆頌，無所不用其極，一若此神而外，更無餘神存在者。其讚美他神時亦然。以上述種種原因，故吠陀神話之主神時有變易，不專於一，此其所以又有主神迭代多神教之稱也。

多神教中之神格，既經精神化以後，於是神與自然之關係，遂成重大問題。然吠陀神話中之天神地祇，其地位之尊卑，頗不一定，如因陀羅、阿耆尼及蘇利耶 *Surya*（太陽神）等，雖均先後有一時期，享受人民熱烈之崇拜，顧其神格之中，缺少普遍常住之性，殊不足為統一萬有之最高原理。又其諸神個性，不甚分明，可以互相融通，而詩人稱述神名，更有二神兼舉之習慣，如合婆樓那 *Varuna*（蒼穹之神）及密多羅 *Mitra*（晝之神）為婆樓那密多羅 *Varunamitra*，合因陀羅及婆樓那為因陀羅婆樓那 *Indravaruna*，合因陀羅及阿耆尼為因陀羅耆尼 *Indragni* 之類，其例甚多，此等習慣，當然亦能暗示二神之一體。故吠陀後期之思想，乃不期而趨於諸神本性同一之主張，繼即根據此思想之自然傾向，於原有諸神之外，別以抽象方法，建立一最高之神，統攝一切。如梨俱吠陀 *Rigveda*（聖典之名）中所請

「生主 Prajapatiya」後世婆羅門教中所謂「梵天 Brahman」是其例也。

關於宇宙之說明，其初本有人工及生殖兩說。後因生殖觀之思想大為發達，人工觀遂鮮有採用者。吠陀後期諸詩人之見解，雖未必完全相同，然其根本思想，則大體一致。約而舉之，計有三條。一，宇宙根元，唯一不二。二，根元發展，化生萬有。三，萬有既生根元自如。此萬有之根元，在吠陀經典中為「生主」，迨婆羅門教興，乃易而為「梵」。「梵」本祈禱之意。印度人視祈禱為人神交通唯一之媒介，且以為如法為之，可以左右諸神，故其效力之偉大，不可思議；嗣乃化祈禱為神格，終且置諸羣神之上焉。「梵」既為祈禱所化，當然異於日月星辰雷電風雨等天然現象，而具抽象普遍之性質。又因其對於世界關係之解釋，係根據生殖觀而來，故婆羅門教主張萬有皆出於「梵」，皆入於「梵」，「梵」雖大於萬有，高於萬有，然實遍布一切處，貫通一切時，無所不在。此種思想，明示「梵」與世界有相即不離之關係，頗富於哲學上之意味。學者因其主張萬有皆由「梵」之自身分化而出，立論與猶太教之超神說大不相同，故多以汎神教 Pantheism 稱之。

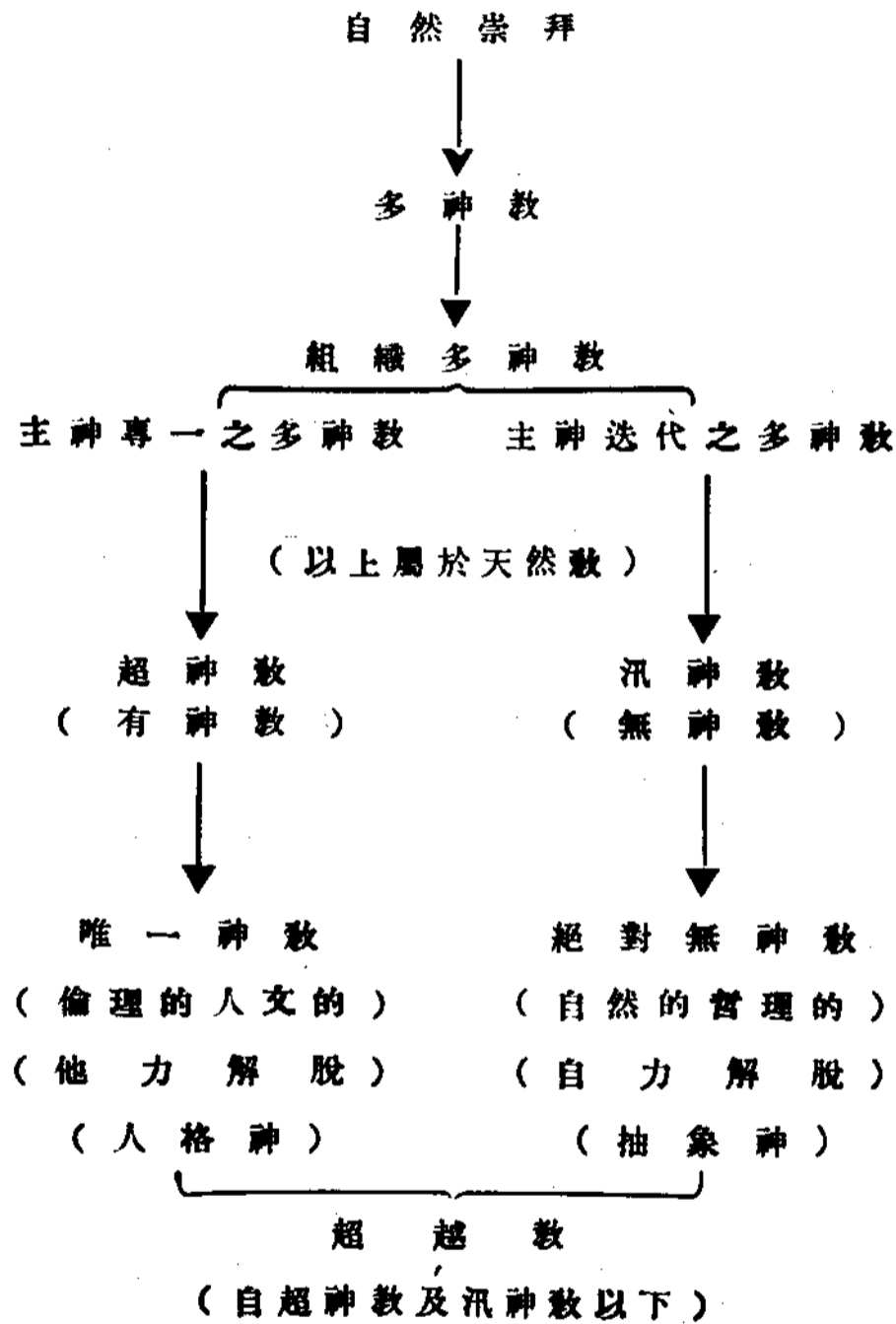
超神教及汎神教之所謂神，均已脫離天然物之性質，故可括而稱之曰超越教 Transcendent Religion。

猶太之超神教，其中心觀念爲正義 justice or righteousness。正義在維持社會之秩序，固屬必要，然自狹義之道德言之，尙不免偏於消極。且其主神所謂耶和華者，原爲自然諸神之一，故其所處之地位，雖因宗教意識之發展，而高出餘神之上，然覈其實際，亦不過略如人間之君主而已。君主而下，固不妨尙有爲之臣僕而品位較卑之羣神也。（按猶太教中之「天使 angels」頗爲信徒所重視）及耶穌崛起，繼承猶太教之思想，於百尺竿頭，作更進一步之發展，根據人生最高之理想，認上帝爲全知，全能，至善，盡美之人格，於是精神化之作用，始達於極點，而神對於盲目之自然界，遂成爲絕對超越。其稱舉神德，亦於消極之「義」外，兼取積極之「愛」，且尤以愛爲重。自基督教徒視之，有形之物質世界，乃罪惡之淵藪，而它教中所奉之諸神，無非誘人墮落之惡魔，真正之神，獨有上帝而已。因基督教力主上帝爲絕對無二之真神，故學者號之爲唯一神教 monothism，又因其完全以積極道德爲立教之中心，故復有倫理宗教之稱，ethical religion 蓋超神教發達之極致也。

婆羅門教之梵天，原系祈禱所化，此在上文已備言之。祈禱之中心，在於觀念，而觀念乃主觀之活動，由是而加以引申，遂認宇宙原理之梵，與個人原理之我 Atman，在本質上完全同一。此梵我一如之思想，至祕書 Upanishad 時代，益爲發達。其大旨以觀世界生起

之原因，由於不知梵我一如，是爲無明。衆生以無明而造業，輪迴於生死海中，受諸苦惱。故欲求得解脫，當修瑜伽（即觀行），捨離愛欲及五官之束縛，達觀「我卽是梵」*aham-brahma-smi*。「汝卽是彼」*tat-tvan-asi*，斷絕業因果果之連鎖，歸入寂靜之梵界，則得梵涅槃 *Brahman-nirvana*，此之謂牟尼 *Muni*。牟尼者，寂默之義也。及釋迦創建佛教，而印度之宗教，遂發展至於極點。釋迦亦認無明爲苦惱之因，而同時主張我想爲無明之所生，此其大異於祕書思想處。其意以爲一切法本來無我，以無明故而生我想，執我則有煩惱，有煩惱則造善惡諸業，因此招致生死苦果。我既本無，故輪迴之主體，非我而爲業，倘能斷絕我執，則自能不造業因，而得究竟涅槃矣。通觀釋迦之教，一方面既否認主觀之我，一方面亦否認客觀之神（卽以梵天之尊，亦尙不能超出六趣輪迴，因其未得究竟解脫，斷絕我執故）故學者多以絕對無神教 *absolute atheism*，或絕對無我解脫觀稱之。是蓋抽象一元教 *absolute monism* 之極致也。

茲爲便於讀者省覽起見，特於本文結束時，將宗教發達之各階段，簡單列表如左。



清代男女兩大詞人戀史的研究

雪林女士

引言

清代是文藝學術最爲昌明的時代，別的不提，單以詞而論，詞人之多，詞集之富，比之黃金時代的兩宋，也算洋洋大觀。但最著名的詞人雖有朱彝尊、陳其年、厲鶚、郭麐，而都不及納蘭容若。清代女作家也彬彬輩出，而成功最大者則推太清春。王鵬運先生常謂「滿州人，男中有成容若，女中有太清春。」其實以作品價值而論，他們兩個不但在滿洲男女詞人第一，便在有清一代男女詞人中，也算得第一呢。不過說也奇怪，這兩位榮膺桂冠的清代詞人，均有一段戀愛的故事，流傳人口，於納蘭容若則傳其爲紅樓夢中的主人公賈寶玉，於太清春則傳其曾與嘉道間文豪龔自珍有祕密關係，這也真可謂無獨有偶，奇巧不過的事了。

我個人因爲讀過胡適之先生紅樓夢考證，深信賈寶玉就是曹雪芹的自傳，所以對前說極力反對；對於後說到以盲從流俗之故，又信以爲真。其實我於容若飲水詞及龔自珍的無著詞太清春的東海漁歌均沒有讀過。

今年春天在蘇州東吳大學講清代詞選，才將這三位作家作品全部瀏覽一過。讀後恍然若有所得，對於以前傳說，向之以爲非者，今以爲是；而向之以爲是者，今以爲非。結果便寫成這篇文章。但以參考材料過於缺乏，所有引證，均極貧弱，而且這兩個問題，經中國學者長期聚訟，久成陳腐，我拾起人家唾棄的甘蔗渣兒，細細咀嚼，似乎無味。然而我之決心要寫此文者，以有二層意見：第一，我以爲考證這門學問，「自證」「旁證」均須注重，而「自證」比「旁證」實更爲重要。現在飲水詞既有許多「自證」證明納蘭容若有一段戀愛悲劇與紅樓夢寶玉類似。雖欲否認而不可得，只有將牠舉出來。又我讀孟心史丁香花案及太清作品，固然反對太清與龔自珍有戀愛的關係，但無著詞中許多豔詞，不容抹煞，詞中戀愛的對象，是一個貴族婦女，又不容抹煞，這很可證當時蜚語不爲無因，也把牠一一舉出來。第二，我最佩服胡適之先生研究學問的態度，他的紅樓夢考證做了三四次，發見了新證，立刻拋棄舊的或改正牠。這種虛心和勇改的態度，使他的考證方法愈趨於精密，理論愈趨於堅固，確值得我們後進取法的。我是一個獨學無友的人，切磋討論既無其人，搜羅參考材料又以環境關係很感困難，所以我的做學問不容易有進步。現在我願意讀者做我的朋友，發見我錯誤時請切實批評指教，有新材料時，請採集寄給我，或引導我去尋覓。

我決不憚多次修改，使這篇文章成爲比較有價值的東西。

現在讓我將所要討論的問題分爲以下兩部分：

上篇

飲水詞與紅樓夢

紅樓夢雖然是一部言情小說，而其魔力非常之大，中國人素來說小說不入九流，又說這類書不過是茶餘飯後消遣的東西，談不上文學價值，所以有出息的讀書人是以看小說爲大戒的，但對於紅樓夢，他們竟另外以一種眼光相待，居然當作一部正經書研究起來，百餘年來已有所謂「紅學」者，非僅僅是些片斷的理論和批評，現在材料愈搜愈多，方法愈求愈密，於是居然有了許多成了系統的著作了。如王夢阮、沈瓶庵合著的紅樓夢索隱，蔡子民石頭記索隱，胡適之紅樓夢考證都是洋洋數萬言的長篇，其研究態度之嚴肅，雖漢儒之注五經，宋人之談性理，也不過如此。這都無非爲了這部書，其內容之複雜，結構之奇特，文字之優美，實有引人注意處的緣故。

紅樓夢的內容，被人瞎猜盲揣也有一百餘年，近代王夢阮指爲影射清世祖與董小宛故事，已被孟森痛駁，蔡子民說指的是清代政治狀況，也被胡適之先生用科學的方法打破

了。此外則有謂紀明珠家事的，始於陳康祺燕下鄉勝錄，俞樾小浮梅閒話繼之，錢靜方作紅樓夢考更力主其說，但這些話也被胡適之先生駁過。現在我出這個題目並不想附和俞樾等主張，不過我讀飲水詞，覺得其中有許多地方可與紅樓夢相通，因此想略翻陳案。

徐柳泉是道光時人，紅樓夢則於乾隆甲戌（一七五四）前已有一部分成書，而且有人抄閱重評。乾隆五十七年後程小泉爲之排印，更盛傳一時。跟着「紅學」也隨之發生起來，道光時「紅學」正在發達，徐柳泉也許是「紅學」中一員健將。他說妙玉指姜西溟，薛寶釵指高江村，都是他自己臆度之詞，無甚根據，而且化男爲女，從前小說中無此寫法，以無關係之人強使之發生關係（如高江村爲納蘭容若之配偶），更與情理不合。但他說賈寶玉即影射納蘭容若，這話倒不是由他首創，他以前便有了。近人壽鵬飛著紅樓夢本事辨證，引海昌黍谷居士周春松藹甫紅樓夢隨筆。有「相傳此書爲納蘭大傅而作」之語。周氏此書尙未出版，原寫本現藏吳迂氏家。但周春松是乾隆時人，其隨筆中所記「乾隆庚戌（乾隆五十五年）在程高雨氏序印紅樓夢之前一年」秋，楊畹耕語余云，雁隅以重價購抄本兩部，一爲石頭記八十回，一爲紅樓夢一百二十回。微有異同，愛不忍釋手。……王子冬（乾隆五十七年）知吳中坊間已開雕矣」等語可證。此書在乾隆時已傳

爲納蘭容若作，可見徐柳泉也不過撫拾前人之說，又把書中十二釵加以自己意見的擴充而已。

賈寶玉即指納蘭容若之說其由來既如此之遠，不能說毫無原因。無名氏質廡筆記有一條更足證實這話。此條也爲紅樓夢而作，原文云：

「納蘭容若眷一女絕色也，有婚姻之約，旋此女入宮，頓成陌路。容若愁思鬱結，誓必一見了此夙因。會遭國

喪，喇嘛每日應入宮唸經，容若賄通喇嘛，披袈裟，居然入宮，果得彼姝一見。而宮禁森嚴，竟不能通一語，悵然而出。

故書中林黛玉之稱瀟湘妃子，乃係事實，否則黛玉未嫁，而詩社遽以妃子題名，以作者心思之周密，不應疏忽乃爾。其第一百十六回寶玉重遊幻境，即指披袈裟冒充喇嘛事。又容若側帽詞減爾六闋，與此一一吻合，第三闋

即指入宮事，詞云：「相逢不語，一朵芙蓉著秋雨，可暈紅潮，斜溜環心雙翠翹。待將低喚，直爲癡情恐人見，欲訴幽懷，轉過回闌叩玉釵。」以此引證，妃子之說，尤爲有力。」

質廡筆記向來無人重視。但他所稱引之各節，頗有研究的價值。我從前也不以筆記所說爲然，讀了納蘭容若的飲水詞，才相信牠有些道理。我們可以將飲水詞中的戀愛事跡，概括如下：

納蘭容若少時有一謝姓中表，或姨姊妹關係的戀人，性情相合，且密有婚媾之約。後

來此女被選入宮，容若別婚盧氏，感念前情，不能自釋。常與她秘密通信，並互相餽贈食物，此女在宮，不久鬱鬱而死，容若悲悼終身，飲水詞中所有悽惋哀感之詞均為彼妹而作。再將此條加以分析的研究：

(一) 戀人姓謝的證據

飲水詞提及戀人屢有「謝孃」「道韞」「柳絮」「林下風」等語。世說新語稱「謝道韞有林下風」又道韞與父兄咏雪有「未若柳絮因風起」之句，故「柳絮」「林下風」均為謝姓女子的代名詞。紅樓夢林黛玉姓林這「林」字是由「林下風」轉變來的。曹雪芹用此，明明暗指黛玉姓謝。

飲水詞采桑子

謝家庭院殘更立，燕宿雕樑，月度銀牕，不辨花叢那辨香？此情已自成追憶，零落鴛鴦，雨歇微涼，十一年前夢一場！

這首詞追憶少時與戀人共立庭院中。夜深了，燕兒宿在樑上，月兒照在牆上，夜氣微茫之中，聞得一陣陣花香，却又辨不清是那「叢花兒送來的」。這種情景，何等可愛。但人事變遷，光陰荏苒，兩人後來竟沒有結合，且已忽忽地過了十一年，回首前塵，恍如一夢，其悽

涼又如何！

眼兒媚

林下閨房世罕儔，借隱足風流。今來忍見，鶴孤華表，人遠羅浮。中年定不禁哀樂，其奈憶曾遊。浣花微雨，採菱斜日，欲去還留。

山花子

林下蒼荒道韞家，生憐玉骨委塵沙。愁向風前無處說，數歸鴉。半世浮萍隨逝水，一宵冷雨葬名花。魂似柳棉吹欲碎，繞天涯。

此二首是戀人死後追悼而作故有「鶴孤華表」「生憐玉骨委塵沙」「一宵冷雨葬名花」等語。

(二) 親串的關係

照飲水詞看來，容若和他的戀人，似是自幼在一處長大，即不然，也時常在一處，耳鬢廝磨，形影不離，蘭窗膩事，不一而足。中國男女之別甚嚴，滿洲貴族家庭，也傳染這種禮教風氣，甚至比漢族還要變本加厲。若不是中表姊妹，或其他至親，決不能如此。

旋拂輕容寫洛神，須知淺笑是深顰，十分天與可憐春。掩抑薄寒施軟障，抱持纖影藉芳茵，未能無意下香塵。

(浣紗溪)

十八年來墮世間，吹花嚼蕊弄冰絃，多情情寄阿誰邊。紫玉釵斜燈背影，紅綿粉冷枕函邊，相看好處却無言。

(同)

像這類豔詞，飲水詞中極多，簡直舉不勝舉。「紅綿粉冷枕函偏」令人聯想到紅樓夢「意綿綿靜日玉生香」那一回，寶玉和黛玉同歪在枕頭上講話。黛玉要睡覺，寶玉怕她停了食，編出一大篇老鼠變香芋的故事。那段文字寫得非常溫柔，非常有趣，而兩小無猜，天真爛漫的兒童愛情，也發揮得淋漓盡致。

飲水詞納蘭容若紀與他戀人相聚一處的情景，每多「黃昏」「燈影」「深夜」等語。好像只有晚間才能與戀人相見，只有晚間印象在他記憶裏最爲鮮明深刻，這大約富貴人家本有遲眠晏起，俾晝作夜的惡習，況且容若是個公子，日間要在書房讀書，要學習騎射，放學歸內時，往往天色已晚，所以所記情景以「夜景」爲多。如如所引之「謝家庭院殘更立」如夢令之一「纖月黃昏庭院，語密翻教醉淺，知否那人心，舊恨新歡相半……」酒泉子之一「嫩寒無賴羅衣薄，休傍闌干角，最愁人，鏡欲落，雁還飛。」生查子之一「獨夜背紗籠，影着纖腰畫……熱盡水沈煙，露滴鴛鴦瓦，花骨冷宜香，小立櫻桃下。」虞美人之一「回廊一寸相思地，

落月成孤倚，背燈和月就花陰，已是十年踪跡十年心。沁園春之「最憶相看，嬌訛道字，手剪銀燈自撥茶」。

又他們私訂的婚約，也訂於夜深時。紅窗月（按詞律作紅窗影，一作紅窗迴）。

夢闌酒醒，早因循過了清明。是一般心事，兩樣愁心，猶記回廊影裏誓三生。金釵鈿盒當時贈，歷歷春星。道休孤

密約，誓取深盟，語罷一絲清露溼銀屏。

又爲友人賦六首似皆爲其戀人而作，因爲所說是他的祕密愛情，不敢明指自己，只好託之友人。第二首第一句爲「往事驚心玉鏡台」，「玉鏡台」代表婚姻之約，這是誰也知道。容若與戀人雖未經父母主盟，他倆私下裏却早訂有婚約了。又「玉鏡台」也可以指明他和戀人有親串的關係。世說新語「溫嶠姑有女，托嶠覓婿。嶠曰：「佳婿難得，但如嶠如何？」姑曰：「何敢望汝。」少日報云已覓得婚處，因下玉鏡台一枚。姑大喜。既婚，交禮，女大笑曰：「我固疑是老奴。」所以我疑心納蘭容若與他戀人的關係，不像寶玉與黛玉之爲姑姊妹，則必像寶玉與寶釵之爲姨姊妹。

(三) 戀人之入宮

無名氏質廡筆記說容若戀人入宮後，容若冒充喇嘛入宮，引側帽詞減蘭六闋爲據。

其實這詞止有五闋，有一闋咏新月的，雖同排一處，同指戀人之事，却是另一時期所作。胡
子晉刊的飲水詞（廣東萬松山房叢書）止有四闋，其詞如下：

燭花搖影，冷透疎衾剛欲醒，待不思量，不許孤眠不斷腸。茫茫碧落，天上人間情一諾。銀漢難通，穩耐風波願始
從。

相逢不語，一朵芙蓉著秋雨。小釵紅潮，斜溜鬢心雙鳳翹。待將低喚，直爲疑情恐人見。欲訴幽懷，轉過回闌叩玉
釵。

從教鐵石，每見花開成惜惜。淚點難消，滿損蒼煙玉一條。憐伊太冷，添個紙窗疎竹影。記取相思，環佩歸來月下
時。

斷魂無據，萬水千山何處去。沒箇音書，盡日東風上綠除。故園春好，寄語落花須自掃。莫更傷春，同是懨懨多病
人。

這幾首詞爲戀人入宮而作，質庶筆記是對的。「碧落」是「天」的代名詞，白居易長恨
歌「上窮碧落下黃泉」。隱語則指宮禁或帝王所居，李義山詩用得最多。此外如「人上」
如「銀漢」均同。「人間」則指民間。有人以爲「碧落」及「天上人間」可作幽明永隔解，但
下文有「穩耐風波願始從」可見戀人被選入宮後容若尙抱有將來被放出來，更相團圓的

希望，決不是指死別。前引減蘭下半闋「莫教星替，守取團圓終必遂，此夜紅夢，天上人間一樣愁」，可以互注。至采桑子「祇應碧落重相見」那才是戀人死後之作。言今生相見無望，只有死後在陰世或天上再聚首吧。

所謂「風波」詞中亦屢見不鮮。浣溪沙云：「容易濃香近畫屏，繁枝影著半窗橫，風波狹路倍憐卿」。沁園春代悼亡云：「……但無端摧折，惡徑風浪，不如零落判委塵沙」。

秋水（此疑係自度曲因詞律不載此調）聽雨云：「想幾年蹤跡，過頭風浪，只消受一段橫波花底」。臨江仙云：「原是瞿唐風間阻，錯教人恨無情」。又題文姬圖一長詞也疑爲戀人而作：

須知名士傾城，一般易到傷心處。柯亭響絕，四絃才斷，惡風吹去。萬里他鄉，非生非死，此身良苦。對黃沙白草，嗚嗚卷葉，平生恨，從頭譜。應是瑤臺伴侶，只多了，誰裘夫婦，嚴寒臂翼，幾行鄉淚，應聲如雨。尺幅重披，玉顏千載，依然無主。怪人間厚福，天公儘付癡兒駭女。

所謂惡風吹去，與「風波」「風浪」可以互通，總之是指一種突然發作，夢想不到的變故。我想容若與他戀人雖情投意合，且密有婚姻之約，而他的父母也許不贊成他們戀愛形跡落在他們眼裏，引起他們的嫉忌，遂硬將他戀人報名入宮以絕其願，也未可知，所以容若

疊用「風波」等字。容若蝶戀花「惆悵玉顏成間阻！何事東風，不作繁華主？」頗有怨他父母不肯主婚之意。又畫堂春一詞極爲沈痛：

一生一代一雙人，爭教兩處銷魂。相思相望不相親，天爲誰春！
漿向藍橋易乞，藥成碧海難奔，若容相訪飲牛津，
相對忘貧。

「漿向藍橋」是用裴航的典故，似說戀人未入宮前結爲夫婦是很容易的。「藥成碧海」則用李義山「嫦娥應悔偷靈藥，碧海青天夜夜心」。似說戀人入宮，等於嫦娥之入月殿，以後便難下到人世間來了。「飲牛津」用博物志的典故，按博物志「天河與海通，有人居海上，年年八月，見浮槎去來不失期。多齋糧乘槎而往。十餘日至一處，遙見宮中多織婦，一丈夫牽牛，渚次飲之。其人還至蜀問嚴君平，曰：『某年某日有客星犯牽牛渚，計年月正此人到天河時也。』」李義山身入離宮與宮嬪戀愛，有海客一絕云：「海客乘槎上紫氛，星娥罷織一相聞，只應不憚牽牛妒，聊用支機石贈君。」納蘭容若以入宮與戀人相會也用此典，居然與義山暗合。

容若乃貴公子，本不貧，現在用「相對忘貧」之語者，無非說如果我能同她相見，一個像牛郎，一個像織女，便也可以相對忘言了。再者，中國詩詞用典時本來可以利用暗示的力

量。容若由「飲牛津」聯想到「牛衣對泣」說若能結合，便是做牛衣中貧賤夫婦我們也滿足。

他戀人進宮之後，他們互相通信亦可以詞爲證：

彤霞久絕飛瓊字，人在誰邊？人在誰邊？今夜玉清眠不眠。香消被冷燈殘滅，靜數秋天，靜數秋天，又誤心期到下

絃。（采桑子）

誰翻樂府淒涼曲，風也蕭蕭，雨也蕭蕭，瘦盡燈花又一宵。不知何事縈懷抱，醒也無聊，醉也無聊，夢也何曾到謝

橋（同）

自從戀人入宮之後，便成了宮女，既以「天上」「碧落」「銀漢」「玉清」等字代替宮禁，則宮人也應以女仙比擬，所以戀人成了許飛瓊了。「彤霞久絕飛瓊字」與「沒個音書，盡日東風上綠除」「沒個音書，除是和愁等」相通。這是指戀人那方面來的信。「謝橋」見晏幾道詞，「夢魂慣得無拘束，又踏楊花過謝橋」此處無非指戀人所在處。戀人姓謝，於此益可見。與前所引「分咐秋潮，莫誤雙魚到謝橋」相同。這是指容若這方面的去信。不但通信，還饋贈食物，想兩人既屬中表，此事宮庭亦不禁止。謝餉櫻桃云：

綠葉成陰春盡也，守宮偏護星星。留將顏色慰多情。分明千點淚，貯作玉壺冰。獨臥文園方病渴，強拈紅豆酬卿，

感卿珍重報流鶯：「惜花須自愛，休只爲花疼！」

戀人贈容若以內府櫻桃，在容若看來那顆顆紅櫻，不啻是她紅淚。「惜花」兩句是容若慰囑她的話，容若常以花自比，而將戀人比爲惜花的人，故有「休說生生花裏住，惜花人去花無主」之語，這想是兩人愛情間的隱語。

這詞中用「守宮」的典故，戀人之入宮爲宮女，更萬無疑義了。博物志「蜥蝪以器養之食以硃砂，體盡赤，所食滿七斤，搗以萬杵，以點女人支體，終身不滅。偶則落，故曰守宮。」唐人宮怨詩有「自研丹砂養守宮」之句。這典故只有宮女可用，平常女子用之便不通。

戀人之爲宮女尙有其他憑據：爲友人賦六首有「百花深護桃源大，不許人歌赤鳳來」也。只有宮女「之語。」赤鳳見飛燕外傳，李義山詩「梁王宅裏秦宮入，趙后樓中赤鳳來」也只有宮女才能用的故事。桃源只可入一次，第二次便不能入。以喻入宮只有一回，以後便無如此的好機會。海棠春：「不教重覓桃源路，香徑晚風寒，月在花飛處，」香徑卽采香徑，也是宮中路徑才能用。但容若與戀人相會並非一次，眼兒媚云：「重見星娥碧海槎，忍笑却盤鴉。尋常多少月明風細，今夜偏佳。休籠彩筆，問書字，街鼓已三擗。煙絲欲裊，露光微泫，春在桃花。」又虞美人「曲欄深處重相見，勻淚儂人顫……」均可爲證。我不信質廡筆記冒

充喇嘛入宮之說。但其說亦非全無根據，容若有浣紗溪一闕題目爲大覺寺三字，詞云：「燕壘空梁畫壁寒，諸天花雨散幽關，篆香清梵有無間。 蛺蝶乍從簾影度，櫻桃半是鳥銜殘，此時相對一忘言！」據此詞則似容若曾於寺中與彼姝一度相見，此後人冒充喇嘛之由來也。

調笑令「明月，明月，曾照個人離別。玉壺紅淚相偎，還似當年夜來……」薛夜來是魏文帝宮人，戀人若非入宮，何得以此相比？

又昭君怨「深禁好春誰惜，薄暮瑤階佇立。別院管絃聲。不分明！又是梨花欲謝，瀟被春寒今夜。寂寂鎖朱門，夢承恩。」合以「守宮偏護星星」那句，可見戀人入宮後，從未得皇帝臨幸。容若寫此詞，並非要測度戀人與其他宮女一般望幸的心理，不過表明她始終是清白的女兒身，始終屬於他的罷了。紅樓夢林黛玉雖號瀟湘妃子，但未出閣而死。臨死時表明自己身子是乾淨的。又黛玉生日演蕊珠記，嫦娥墮落人間，幸得觀音點化，嫁前一夕升天而去。也是影射黛玉後來的結局。

(四) 戀人之早夭及容若之追悼

戀人入宮之後，容若還著將來限滿出宮——清制宮女入宮限十年，滿則出宮聽父母

領回遺嫁——更爲夫婦之望，已如前述。減蘭之「莫教星替，守取團圓終必遂」，以新月喻戀人，以星喻他結婚的候補人。這時候容若尙未和盧氏結婚，所以要留著正配的位置等他戀人。證以「穩耐風波願始從」更相吻合。

但不幸他戀人入宮之後，不等限滿出來便死了。她身體本來怯弱，又是個神經質的女性，因傾心容若的緣故，無端遭人嫉忌，被送入那深沈宮禁，虛了鴛盟，拋了鳳侶，葬埋了花容月貌，辜負了錦樣年華，當然使她萬分悒鬱。入宮以後的生活又像容若所寫：

欲問江梅瘦幾分。只看愁損翠羅裙。麝篝衾冷惜餘熏。可奈暮寒長倚竹，便教春好不開門。枇杷花下校書人。

（浣溪紗）

落花如夢淒迷，麝煙微。又是夕陽潛下小樓西。愁無限，消瘦盡，有誰知。閒教玉籠鸚鵡念郎詩。（相見歡）

隔花才歇廉纖雨，一聲彈指渾無語。梁燕自雙歸，長條脈脈垂。小屏山色遠，妝薄鉛華淺。獨自立瑤階，透寒金縷

鞋。（菩薩蠻）

涼生露氣湘絃潤，暗滴花梢，簾影誰搖。燕蹴風絲上柳條。舞餘鏡匣開頻掩，檀粉慵調，朝淚如潮。昨夜輕衾覺夢

遙。（采桑子）

她換著這樣非人生活，不知過了幾年便歸泉下，容若後來所作「林下荒苔道韞家，生

憐玉骨委塵沙，一宵冷雨葬名花。鶴孤華表，人遠羅浮，均指此。那首最著名的蝶戀花，也是追悼戀人而作：

辛苦最憐天上月，一昔如環，昔昔都成玦。若似月輪終皎潔，不辭冰雪爲卿熱。無那塵緣容易絕，燕子依然，軟踏

簾鉤說。唱罷秋墳愁未歇，春叢認取雙飛蝶。

此外如「環珮祇應歸月下，鈿釵何意寄人間」、「風絮飄殘已化萍……人到情多情轉薄，而今真個悔多情。又到斷腸回首處，淚偷零。」（攤破浣沙溪）指不勝屈。

容若夫人盧氏早死，悼亡之詞頗有幾首。但有一首沁園春，題目爲代悼亡，代者擬也，乃爲戀人而作。戀人雖未與他結婚，但兩人已有密約，感情又如此深而且重，則容若心目中固已以妻視之。她死後應當有一首正式悼亡的詞。惟集中悼妻之作既多，恐讀者混而爲一，故以「代悼亡」三字示有分別。我所得一本張預重刻的納蘭飲水詞（光緒庚辰六月（一八八〇）刻，後來有正書局又翻刻）。將「代」字去掉，止留「悼亡」二字，後參考粵雅堂叢書本及萬松山房叢書本，始得校正。這一個字關係極爲重要，張預重刻本將其刪去，可謂庸人自作聰明，誤事不淺。現在我們來看這首詞：

夢冷蘅蕪，望却嫋嫋，是耶？非耶？悵蘭膏漬粉，尙留犀合；金泥蹙繡，空掩蟬紗。影弱難持，絲深暫隔，只當離愁滯海涯。

歸來也，趁星前月底，魂在梨花。鶯膠縱續琵琶，問可及當年萼綠華？但無端摧折，惡徑風浪，不如零落，判委塵沙。最憶相看，嬌說道字，手剪銀燈自灑茶。今已矣，便帳中重見，那似伊家！

這時容若已與盧氏結婚了。盧氏和他雖是恩愛，而總覺得不如以前的戀人，所以有「鶯膠縱續琵琶，問可及當年萼綠華？」紅樓夢寶玉也很愛寶釵，可是萬不能與他的林妹妹相比。在太虛幻境中聽曲子聽到終身誤一闋：「都道金玉良緣，俺只念木石前盟。空對着山中高士晶瑩雪，終不忘世外仙姝寂寞林。嘆人間，美中不足今方信；縱然是齊眉舉案，到底意難平！」這裏不用寶釵口氣，而用寶玉口氣。好像是影射着這兩句。

這裏說是盧氏死後，指繼配官氏而作，也無不可，不過「惡徑風浪」等句，與前引「風波」等字互映過於顯明，何況這些話也不像悼妻口氣，又何況容若自注爲「代悼亡」故斷爲悼他戀人之作。

戀愛與嫉妒本來相連。不能同戀人結合時，如其眼睜睜地看她被他人得去，寧可祈願她死。希臘著名的雕像一個男子拔劍殺死他已不肯忠心於他的妻子，然後反刃自戕，阿伯拉被人暗算，不能再和哀綠綺戀愛，便要求哀洛綺和他一同出家，同度那兩不相見的寂寞修道院歲月。這不必一定責備男性的自私，我以爲真正懂得戀愛與人生意義的才

能如此。但這種心理，只有西洋文學能表現，中國文學竟可以說絕對尋不出，惟納蘭容若飲水詞的這兩句，很足以表現這種極沈痛的心理。

紅樓夢賈寶玉悲傷黛玉之死，出家做了和尚，（此雖高鶚所續，但前八十回已有此種暗示）納蘭容若雖未出家，而自謝孃死後，更加盧氏之喪，心緒全灰，也有趨向空門的傾向。

宿雙林禪院有感云：

心灰盡，有髮未全僧。風雨消磨生死別，似曾相識只孤檠，情在不能醒。搖落後，清吹那堪聽。浙瀝暗飄金井葉，乍

聞風定又鐘聲。薄福薦傾城。（憶江南）

挑燈坐，坐久憶年時。薄霧籠花嬌欲泣，夜深微月下楊枝。催道太眠遲。憔悴去，此恨有誰知。天上人間俱悵望，

聲佛火兩淒迷，未夢已先疑。（同）

拋却無端恨轉長，慈雲稽首返生香，妙蓮花說試推詳。但是有情皆滿願，更從何處着思量。篆煙殘燭並回腸。

（浣沙溪）

悶自剔殘釵，暗雨空庭，瀟瀟已是不堪聽。那更西風偏著意，做盡秋聲。城柝已三更，欲睡還醒，薄寒中夜掩銀屏。

曾染戒香消俗念，怎又多情。（浪淘沙）

又據劉世瑗飲水詞跋引清代筆記關於容若的軼事數則，稱武進費妃懷太史念慈曾

得其玉印，一面鐫繡佛齋，一面鐫鴛鴦館，均其齋舍名，其風致可想云云。這繡佛齋是戀人死後取的嗎？那就知道了。

容若三十一歲便死了，雖他生來短命，但想也與這個重大打擊有些關係。況且他的身體又弱而易病，與紅樓夢中的賈寶玉完全一樣，更加心理上的憂鬱，當然不能活得多久，

黃昏又聽城頭角，病起心情惡。藥爐初沸短檠青，無那殘香半縷惱多情。多情自古原多病，清鏡憐清影。一聲彈

指淚如絲，央及東風休遣玉人知。（虞美人）

還有憶桃源慢，湘靈鼓瑟均係長調，不全錄。只摘其中寫愁病的幾句，如「離魂何處，

一片月明千里。兩地淒涼多少恨，分藥鑪煙細。近來情緒，非關病酒，如何攤鼻長如醉。

轉尋思不如睡也，看道夜深怎睡，「幾年消息浮沈，把朱顏頓成憔悴……加餐千萬，寄聲珍重，而今始會當時意。」「若不是憂能傷人，怎青鏡朱顏便老！慧業重來偏命薄，悔不夢中過了。」

他寄謝孀的減蘭「莫更傷春，同是懨懨多病人，」與紅樓夢三十二回發迷，對黛玉訴肺腑道：「你皆因都是不放心的原故，才弄了一身病了。」又說：「我爲你也弄了一身病，又不敢告訴人，只好捱着！」意味相似。

(五)戀人格之性及其他

紅樓夢裏的林妹妹是位神經質的女孩子，愛哭，愛使小性兒，多愁善病，一點挫折都經受不起，所以一失戀便死了。飲水詞裏納蘭容若的戀人也像這樣，譬如她愛哭的一點，便有許多詞：

十二紅簾翠地深，才移刻轡又沈吟，晚晴天氣惜輕陰。珠被佩囊三合字，寶釵攜髻兩分心，空緣何事溼蘭襟？

(浣溪沙)

土花曾染湘娥黛，鉛淚難消，清韻誰敲，不是犀椎是鳳翹？祇應長伴端溪紫，割取秋潮，鸚鵡偷教，方響前頭見玉

簫。(采桑子)

纖月黃昏庭院，語密翻教醉淺，知否那人心，舊恨新歡相半。誰見？誰見？瓊枕淚痕紅泫。(如夢令)

金液鎮心驚，煙絲似不勝，沁鮫綃，湘竹無聲。不爲香桃憐瘦骨，怕容易減紅情。將息報飛瓊，蠶箋暑小名，鑿淒涼，

片月三星，待寄芙蓉心上露，且道是解朝醒。(唐多令)

淚迥紅箋第幾行，喚人嬌鳥怕開窗，那更閒過好時光。屏障厭看金碧畫，羅衣不奈水沈香，偏翻眉譜只尋常。

(浣溪沙)

紅樓夢林黛玉每每無緣無故淚痕不乾，不但她心腹丫頭紫鵲等莫名其妙，有時連她

知心貼意的寶哥哥也尋不出理由。詞中「一定緣何事溼蘭襟」及「誰見誰見？誰見？珊枕淚痕紅泫」足見這位謝姑娘也是動不動便要流眼淚的。至於「土花曾染湘娥黛」「沁鮫消，湘竹無聲，一更與黛玉之住瀟湘館，號瀟湘妃子，及三十七回秋爽齋結海棠社，大家取做詩的別號，探春說：「當日娥皇女英灑淚在竹上成斑，故今斑竹又名湘妃竹，如今她住的瀟湘館，她又愛哭，將來她那竹子想來也是要變成斑竹的。」一段話相合。又與寶玉挨打後使晴雯送絹子給黛玉，黛玉感其深情，在絹子上題詩「湘江舊跡已模糊，窗前亦有千竿竹，不識香痕漬也無？」一段故事相合。

采桑子與唐多令二闕似是戀人入宮後所作。「鸚鵡偷教方響前頭見玉簫」均是寫宮人生活口氣。「祇應長伴端溪紫」是想像她入宮後百無聊賴，只好以筆墨爲消遣的情景。「將息報飛瓊」二句是入宮後通信的話，後文另有引證。「片月三星」是心字。

秦少游贈姚心兒有「一鈎斜月帶三星」之句，卽隱指其名字。

黛玉既愛哭，所以她的雙蛾時時深蹙。但她的愁眉，不但不損其媚，反而加增其美。

紅樓夢對於黛玉那雙眉時常用特筆來寫。她名黛，號顰卿，都與眉有關。第三回寶黛初次相見，寫寶玉眼中所見的黛玉云：「兩灣似蹙非蹙籠煙眉，一雙似喜非喜含情目。」寶玉

請教尊名之後，又請教表字。

黛玉回答無字，寶玉便笑道：「我送妹妹一字，莫若『顰顰』二

字極妙。」探春問他出典，寶玉道：「古今人物通考上說：『西方有石名黛，可代畫眉之墨。』」

况這妹妹眉尖若蹙，取這個字，豈不甚美？」第三十回寶玉在蘆花架看齡官畫字，有一

見這女孩子眉蹙春山，眼含秋水，面薄腰纖，顰顰婷婷，大有黛玉之態」之語。晴雯是黛玉

影子。第七十四回王保善家的在王夫人前讒譖晴雯。王夫人聽了，猛然觸動往事，便問

鳳姐道：「上次我們跟了老太太進園逛去，有一個水蛇腰，削肩膀兒，眉眼又有些像你林妹

妹的，正在那裏罵小丫頭……」及將晴雯喚來，晴雯恰在害病，王夫人見她「釵鬢鬆

衫垂帶褪，大有春睡捧心之態，而且形容面貌，恰是上月的那人，不覺勾起方才的火，便冷笑

道：「好個美人兒！真像個病西施了！」西施心痛顰眉更增其美，用此等典，正是寫晴雯雙

肩的出色，也就是寫黛玉雙肩的出色。

納蘭容若的戀人的眉毛想也有特別美點，故容若常有意無意的寫在詞中：

何處？幾葉蕭蕭雨。溼盡簷花，花底人無語。掩屏山，玉鑰寒。誰見兩眉愁聚倚闌干。（玉運環影）

才睡，愁壓衾花碎。細數更籌，眼看銀蟲墜。夢難憑，訊難真。只是賺伊終日兩眉顰。（同）

冷落繡衾誰與伴，倚香篝。春睡起，斜日照梳頭。欲寫兩眉愁，休休！遠山殘翠收，莫登樓。（訴衷情）

雨歇梧桐淚乍收，遺懷翻目憶從頭，摘花銷恨舊風流。簾影碧桃人已去，屢痕蒼蘚徑空留，兩眉何處月如鉤？

（浣沙溪）

晚妝欲罷，更把纖眉臨鏡畫。準待分明，和雨和煙兩不勝。莫教星替，守取團圓終必遂。此夜紅樓，天上人間一樣

愁。（減蘭）

眉譜待全刪，別畫秋山，朝雲漸入有無間。莫笑生涯渾似夢，好夢原難。紅味啄花殘，獨自憑闌，月斜風起袷衣單。

消受春風都一例，若個偏寒。（浪淘沙）

闌風伏雨催寒食，櫻桃一夜花狼藉。剛與病相宜，瑣窗薰繡衣。畫眉煩女伴，央及流鶯喚。半晌試開奩，嬌多直目

嫌。（菩薩蠻）

欲語心情夢已闌，鏡中依約見春山；方悔從前真草草，等閒看。環佩祇應歸月下，細釵何意寄人間。多少酒殘紅

臘淚，幾時乾。（權破浣溪沙）

容納戀人因自己雙眉特美，所以也特別着意修飾，如「晚妝欲罷，更把纖眉臨鏡畫，」
「畫眉煩女伴」等語，簡直把畫眉當做一件重要功課。旗人婦女脂粉甚為濃厚，畫眉也
重，雖云北方騰脂但打扮得窈窕一般，實為可厭。（到過北京的人便可以知道）但容若戀
人雖愛畫眉，而淡抹輕施，不損其天然之美。「鏡中依約見春山」「朝雲漸入有無間」

可以爲證。容若有詩云：「春山自愛天然妙，虛費隋宮十斛螺。」可見容若對於女子雙眉的態度。他戀人的眉，既有天然優點，又加以人工之妙，無怪容若念念不忘，戀人去後，簡直要嘆息「徧翻眉譜只尋常」甚至主張刪却眉譜了。

紅樓夢裏的林黛玉是住在瀟湘館裏。館之所以得名，則因其多竹。但紅樓地點係在北京。北方苦寒，竹子不易生長，曹雪芹爲什麼巴巴地要造出一個瀟湘館來呢？況且瀟湘館滿地苔痕——第三十五回「黛玉一進院門，只見滿地竹影參差，苔痕濃淡，不覺又想起西廂記中所云：『幽僻處可有人行，點蒼苔白露冷冷』二句來。」第四十回賈母衆人先到瀟湘館，「一進門，只見兩邊翠竹夾路，土地上蒼苔佈滿。」後來劉老老甚至被青苔滑倒。青苔也非北方常有之物，安置在瀟湘館中，與竹子同一無理，怪不得俞平伯先生討論紅樓地點問題時再三注意了。但他不知竹子北方雖不多，培植得好，也未常不可生長，讀明人唐順之竹園記便知一二。不過竹子在南方雖屬賤物，到北邊便成珍卉，非王公大人的園庭，休想此物點綴。明珠是康熙朝權相，秉性奢侈，對於建築極其講究。劉世瓊飲水詞跋「太傅築自怡園（大觀園）延唐東江查他山課之。唐有園居雜詠詩，如「流水游龍非馬尉，赤墀青鎖異王根」其景象繁華可見」等語可證。他既注意建築，則北方

所無之草木花卉，亦必不惜重價羅致，以誇其園林之美備，譬如桂花也是北方少有的東西，紅樓夢夏金桂家把十頃地種桂花，便引出俞平伯先生的疑惑，不知明珠相府也有。劉跋所記容若曾命人繪天香滿院圖，着自己小像於其中，圖中風景是「朱邸崢嶸，紅欄屈曲，老桂十數株，柯葉作深臘色，花綻如黃雪」等語及飲水詞滿江紅末句「道別來渾是不關心，東堂桂」可證。

讀了飲水詞，始知相府中還有竹子，竹子下恰巧鋪滿蒼苔，而竹子蒼苔所在之地點，又恰巧是容若戀人所居之所。曹雪芹硬要在苦寒的北京布置出一個富有江南風味的瀟湘館，這啞謎現在才打破。不過明珠相府中竹子至多不過四五竿，蒼苔多寡如何，不可得而知，想也不過小小院落中幾片。像紅樓夢中的「千百竿翠竹環繞」，「鳳尾森森，龍吟細細」，「土地上蒼苔佈滿」那就是小說家誇張出來的境界了。

飲水詞中有一個回廊，大約就是紅樓夢裏瀟湘館。容若與他戀人密誓婚姻即在此地，讀者想還記得紅窗月「獨記回廊影裏誓三生」那一句。戀人入宮後容若大約移住此中，常常從前的情事這「回廊」二字也就常常在他筆端流露。如浪淘沙後半闋「莫道不淒涼，早近持觴。暗思何事斷人腸，曾是他春夢裏，瞥遇回廊。」這是說夢見戀人

在回廊出現。虞美人之「回廊一寸相思地，落月成孤倚；背燈和月就花陰，已是十年踪跡十年心」是說從前和戀人同處回廊，差不多十年之久，所以成爲相思之地。——青衫溼悼亡一詞有「願指魂兮識路，教尋夢也回廊」那是爲他妻子說的。可見容若後來夫婦會同住回廊裏。

回廊外邊種着竹子，在金縷曲中「依舊回廊新月在，不定竹聲撩亂」二語可以看出。此外寫竹之詞甚多，略抄數首如下：

錦樣年華水樣流，鮫珠迸落更難收，病餘常是怯梳頭。一徑絲雲修竹怨，半窗紅日落花愁。惜惜只是下簾鉤。

（浣溪沙）

撥鐙書盡紅箋也，依舊無聊，玉漏迢迢，夢裏寒花隔玉簫。幾竿修竹三更雨，葉葉蕭蕭，分付秋潮，莫誤雙魚到謝

橋。（采桑子）

簾卷落花如雪，煙月誰在小紅亭，玉釵敲竹乍聞聲，風影略分明。化作彩雲飛去，何處不隔枕函邊，一聲將息曉

寒天，腸斷又今年。（荷葉杯）

電急流光，天生薄命，有淚如潮。勉爲歡謔，到底總無聊。欲譜頻年離恨，言已盡，恨未曾消。憑誰把，一天愁緒，按出瓊簫。往事水迢迢，窗前月幾番空照魂銷。舊歡新夢，雁齒小紅橋。最是燒鐙時候，宜春髻，酒暖蒲萄。淒涼煞，五枝青玉

風雨飄飄。(東風齊著力)

我們在浣溪紗裏「鮫珠並落更難收，病餘常是怯梳頭」二句便聯想到前面舉過的「沁鮫綃，湘竹無聲，不爲香桃憐瘦骨」等語，儼然畫出一個每日淚痕洗面，瘦弱多病的林妹妹來。至於「五枝青玉」可見相府「回廊」只種了五根竹子，這倒是實在情形，竹子在北京本是難得的。又秋夕信步一首更明明有瀟湘二字，曹雪芹以此名黛玉所居，原因極爲顯明，不知爲什麼後人徧徧參不透。那詞云：

愁痕滿地無人省，露溼琅玕影。閒階小立倍荒涼，遠勝舊時月色在瀟湘。薄情轉是多情累，曲曲柔腸碎。紅箋向

壁字模糊，憶共燈前呵手爲伊書。(虞美人)

紅樓夢寶玉曾在冬天呵手爲晴雯寫絳芸軒的扁額。晴雯是黛玉影子，曹雪芹寫此事大約影射這首詞的後兩句，所以寶玉寫完之後恰巧黛玉走來，寶玉請他批評，黛玉便贊他書法進步。

至於院中有苔則「林下荒苔道韞家」一句爲有力的證明。更如浣溪沙「簾影碧桃人已去，屢痕蒼蘚逕空留」，「淚點難消，滴損蒼煙玉一條」，「愁痕滿地無人省」均有苔的意思。又唐多令雨夜「絲雨織紅茵，苔階壓繡紋」是年年腸斷黃昏，是容若在塞垣

時回憶府中風景做的。添字采桑子「閒愁似與斜陽約，紅點蒼苔。」大約都指的回廊。

紅樓夢齡官也是黛玉影子，故容貌相像。齡官流著眼淚在薔薇架下用簪子在土上畫字，飲水詞的謝姑娘也會用犀椎或鳳翹在苔上敲詩「土花曾染湘娥黛，鉛淚難消，清韻誰敲，不是犀椎是鳳翹」可證。謝孃住回廊中很久，又常在地上敲詩，想曾遺有釵簪之類，後來被容若拾得，竟成爲他最傷心的紀念品。虞美人云：「銀牀漸瀝青梧老，屢粉秋蛩掃。采香行處蹙連錢，拾得翠翹何恨不能言……」添字采桑子「爲伊指點再來緣，疎雨洗遺鈿。」釵鈿何意寄人間。」

(六)容若與謝孃的知己之感

我這裏要劈頭引一首容若的塞上咏雪花：

非關癖愛輕模樣，冷處偏佳，別有根芽，不是人間富貴花。

謝孃別後誰能惜，飄泊天涯，寒月悲笳，萬里西風瀚海

沙！

這首詞若說是尋常咏雪花，已經很好，若說有寓意那更有味了。容若和謝孃戀愛隱語是容若以花自比而以謝孃比爲惜花之人。此處容若以雪花自比，謝道韞曾咏雪花爲千古名句，他戀人又恰姓謝，做在詞裏真正妙合自然，不露絲毫痕跡。雙關語如此，可謂絕

調了。

原來容若雖生於朱門富貴之中，性情却有些古怪，他的生活，也與尋常纨绔不同。他老師徐乾學替他做的墓誌銘道：「閉門掃軌，蕭然若寒素，客或詣者，輒避匿。擁書數千卷，彈琴詠詩，自娛悅而已。」又道：「嘗讀趙松雪自寫詩有感，即繪小像，做其衣冠。坐客或期許過當，弗應也。余謂之言：『爾何酷類王逸少？』容若獨心喜。」韓茨替他做的神道碑道：「君雖履盛處豐，抑然不自多。於世無所芬華，若戚戚於富貴，而以貧賤爲可安者。身在高門廣廈，常有山澤魚鳥之思，達官貴人，相接如平常，而結分義，輸情愫，率單寒羈孤，佗係困鬱，守志不肯悅俗之士。其翕熱趨和者，輒謝弗爲通……」紅樓夢中的賈寶玉不喜做入股，取功名，罵那些巴結上進的人爲祿蠹。又不喜與賓客往來，見了那些做官的或談忠說孝的人便頭痛。這倒與容若相像，不過寶玉對於富貴生活還是少不了的罷了。

容若既具此特性，所以咏雪花時說：「冷處偏佳，別有根芽，不是人間富貴花，」但這種特性，固然可貴，而那些同一社會的膏粱子弟，却萬萬不能了解他，便是他的家庭，想必引爲奇僻，但他的戀人謝孃，却偏偏與他表同情，容若於戀愛之外，更加一層知己之感，那愛情自然來得更高尙更純潔。無怪乎謝孃別後，他要嘆息憐惜我者之無人了。紅樓夢中的

賈寶玉不愛上進，父兄不喜固不必說，連襲人、寶釵、湘雲也無不以正言規勸，但林黛玉始終沒有一句。第三十二回賈雨村要會寶玉，寶玉抱怨，史湘雲勸他，他反拿話頂衝湘雲。又說「林姑娘從來不說這種混帳話，要是她也說這些混帳話，我早和她生分了。」可見寶玉之特愛黛玉，也無非因為黛玉是他一個知己。

關於「知己」的話，飲水詞是不缺乏的，添字采桑子云：「知己一人誰是？已矣！贏得誤他生。多情終古似無情，莫問醉耶醒……」又前引「一生一代一雙人」，「林下閨房世罕儔，偕隱足風流，」可見他心中，意中，眼中，只有謝孃一人，是她知己，別人都不足數。他何以如此看重謝孃呢？不但爲她才貌，還爲了她同他一樣高潔的人格。爲友人賦六首云：「不將才思唱臨，春愛着荷衣狎隱淪，」臨春結綺是陳後主爲張麗華、孔貴妃等唱酬之所，謝孃雖被選入宮，不願以才自見，邀帝王之寵幸，她所愛的却是高人隱士的生活。容若雖生於潭潭相府中，偏建築小茅屋與朋友顧梁汾等同居，謝孃若能和容若結婚，將來是有資格和他偕隱的。

又采桑子「不及芙蓉，一片幽情冷處濃，」芙蓉也是戀人的象徵。紅樓夢林黛玉在怡紅院寶玉壽誕上掣得一根籤，上面畫著一枝芙蓉花，題著「風露清愁」四字，那面一句

舊詩道是：「莫怨東風當自嗟，」衆人笑道：「這個好極！除了她別人也不配做芙蓉。」晴雯是黛玉影子，所以死後做了芙蓉神。

我已經將容若戀人性格與林黛玉互相比較過，現在趁此機會把容若與賈寶玉比較一番吧？

王國維人間詞話道：「納蘭容若以自然之眼觀物，以自然之舌言情，此由初入中原，未染漢人風氣，故能真切如此。」又說：「明月照積雪」「大江流日夜」「中天懸明月」「黃河落日圓」此種境界，可謂千古壯觀，求之於詞，唯納蘭容若塞上之作，如長相思之「夜深千帳燈」如夢令之「萬帳穹廬人醉，星影搖搖欲墜」差近之。」王國維先生批評容若的詞無非說他真切，長相思如夢令等句，也不過是斷章取義，但近來有許多作家做納蘭容若評傳，或批評飲水詞，因見王氏有「初入中原，未染漢人風氣」及「千古壯觀」等語，便把容若當作朔方健兒，他的作品，也刊入悲壯一派，這是大錯而特錯的。容若是個生長綺羅叢中而多愁善病的公子，是深中漢人文弱之毒的書生，簡言之，只是一個天然賈寶玉型的人物。

讀者如不信，請聽我的解釋；要知滿人未入關以前，便在提倡漢族文化，入關後更處處

要求與漢人同化，自順治至於康熙朝，成績已更燦然可觀。納蘭容若的父親明珠漢文造詣便不錯，他於康熙五年授弘文院學士，六年充纂修世祖章皇帝實錄副總裁，又曾充經筵講官。以後重修太祖太宗實錄及編纂三朝聖訓，政治典訓，平定三逆方略，大清會典，一統志，明史，明珠都做總裁官。容若生在這樣家庭裏，又有徐乾學做師傅，顧貞觀，姜宸英，嚴繩孫，秦松齡，陳維崧一時的名士做朋友，他又喜讀書，喜研究詩詞，喜爲風流側豔之語，又中過舉人，所以他可以算得一個沈浸於漢族文化中的人，漢族的文化的特点是文弱，容若便於不知不覺間傳染了這文弱的病。加之以他特殊的滿洲貴族生活，更有把他陶冶成爲寶玉的可能了。

第二，滿人有多用奴僕的習慣——這是游牧民族的特色，游牧民族攻破其他部落時，便將那部落所有牛羊財貨，連同男女老小一齊擄來。擄來之後，無所置之，只有分派各旗旗下當奴隸。這種積習到太平時也不能改，每個旗人家中奴僕必十餘，貴族則數百——奴僕多則顯指氣使，坐享現成，也是養成文弱的原因。紅樓夢是部滿洲貴族家庭生活的實錄，其中一個小姐，固然奶子，丫環，媳婦一大羣捧着，甚至一個哥兒也十來個奶子，媳婦，丫環前呼後擁，時刻不離。這種生活叫我們漢人讀了，委實覺得奇怪，但他們却確實如此。

滿人入關之後成爲統治階級，生活更加窮奢極慾，况明珠又是有名權相，其家中之繁華富麗，丫環媳婦之多且美，自不必說。在這樣一個羅綺鄉中，脂粉叢裏長大的納蘭容若，怎不帶幾分女兒氣呢？他那首著名的「綠槐陰轉小闌干，八尺龍鬚玉簾寒。自把紅牕開一扇，放他明月枕邊看。」與賈寶玉的「花影一庭惟見鶴，梨花滿地不聞鶯」何異？他那「散軼坐凝塵，吹氣幽蘭竝。茶名龍鳳團，香字鴛鴦餅。」的富貴溫柔生活，與賈寶玉的又何異？

有人說容若文武全才，說他深中漢人文弱之毒，未免冤枉。請看徐乾學和韓荃稱道他的話，徐氏道：「自數歲（指容若）卽善騎射，自在環衛，益便習，發無不中。其扈蹕時，攜弓書卷，錯雜左右，日則校獵，夜必讀書，書聲與他人鼾聲相和（按阮葵生茶餘客話，亦有同樣記載，乃根據徐氏墓誌銘）又說：「其在上前，進反曲折，有常度。性耐勞苦，嚴寒暑熱，直廬頓次，不敢乞休自逸，類非綺襦紈袴者所能堪也。」韓荃也說：「上所巡幸，無近遠必從，從久不懈，益謹。上馬馳獵，拓弓作霹靂聲，無不中。或據鞍占詩，應詔立就……康熙二十一年秋，奉使覘核龍羌，道險遠，君間行疾抵其界，勞苦萬狀，卒得要領還報……」這樣的耐勞苦，這樣的才幹，這樣的健兒身手，文弱二字，與他合得上嗎？不錯，他這些地方賈寶玉是

不及的。但不知尙武之風是滿人最注意提倡與保存的，入關之後處處要求與漢族同化，這一點却不肯同化的。他們常用政府權力，督策旗人騎射，清代初葉的帝皇如康熙如乾隆，弓馬都嫻熟，某尙書因腕弱不能拉弓，被聖祖杖責幾死，父母還要發黑龍江充軍（見國朝先正列傳）其嚴厲可知，容若的騎射好是環境使然的。文弱不是他的形體，是他的靈魂。他那許多出塞詩便可以看出他的思想了。像那首爲王國維先生贊美的「長相思」夜深千帳燈，一氣概果然悲壯，但你知道他下半闕是什麼？原來是：

風一更，雪一更，聒碎鄉心夢不成，故園無此聲！

他是滿州人，塞外才是他的家鄉，然而他現在竟把北京當做他的故園了。清高宗要尋侍郎世臣的錯兒，見世臣「一輪明月新秋夜，應照長安爾我家」之句，便大爲震怒，說盛京是我們祖宗發祥之地，是我們真的家鄉，世臣忘却，以長安爲家，大不敬！如果他看見容若這首詞，不知要怎麼說。

其他出塞之作：

黃雲紫塞三千里，女牆西畔啼鳥起。落日萬山寒，蕭蕭獵馬還。笳聲聽不得，入夜空城黑。秋夢不歸家，殘煙落碎

花。（菩薩蠻）

身向雲山那畔行，北風吹斷馬嘶聲。深秋遠塞若爲情！一抹晚煙荒古戍，半半斜日舊關城；古今幽恨幾時平？

浣紗溪

微雲一抹遙峯冷，溶溶恰與個人清曉畫眉同。紅臘淚，青綾被，水沈濃，卻與黃茅野店聽西風！（相見歡）

朔風吹散三更雪，倩魂猶戀桃花月，夢好莫催醒，由他好處行。無端聽畫角，枕畔紅冰薄，塞馬一聲嘶，殘星拂大

旗（菩薩蠻）

再如虞美人的「朔鴻過，歸期杳，人向征鞍老。又將絲淚濕斜陽，回首十三陵樹暮雲

黃」浣紗溪的「萬里陰山萬里沙，誰將綠鬢鬪霜華，年來強半在天涯。」菩薩蠻的「

灤河之一金笳鳴故壘，喚起人難睡，無數紫鴛鴦，共嫌今夜涼。」又一山程兼水宿，漏點清

鈺續，正是夢回時，擁衾無限思！這些詞和北朝樂府，面目精神都大相差異，雖然在同一

環境和一生生活裏寫出來的。可見這位朱邸紅樓裏走出來的關公子，雖然黽勉從公，雖然

奉使遠道，雖然打獵射生，但他對於那單調荒涼的大漠生活，其實非常不慣，而且很覺得厭

惡。他血管裏更沒有他祖宗的熱血了，游牧民族精悍剽疾的本色早被他那漢族柔弱的

文化和富貴溫柔的生活淘汰盡了，他的神經纖維已經變得很靈敏，很細膩，富於感受性，需

要高尙精美的美術文學，或浪漫神祕的戀愛來刺激牠了。因爲他生長在滿洲貴族家庭

裏不敢不習武，做了侍衛，伺候皇帝，不得不出塞，其實又何常是他所歡喜的呵！

但是，我之所謂文弱，並不含鄙薄容若的意思，他以沙漠子孫——也許他祖上是漢人歸化去，待考——一躍而變成漢族文化的寵兒，是進化不是退化。「尙武精神」在相當的時代是需要的，然而究竟含有野蠻意味，世界愈文明，牠也愈受排斥，到了大同時代，牠就更無存在的價值了。

再看容若對於戀愛的纏綿熱狂，生死不移，與賈寶玉更無二致。

這篇文章證據過於薄弱，決不敢搖撼胡適之先生再三再四用精密科學方法寫出來的紅樓夢考證，而且也萬萬搖撼他不動。但是，退一步，我可以主張曹雪芹寫那部書的動機，許是爲了容若的戀愛故事。何以知之呢？原來容若這段戀愛故事雖不敢表白之於父母之前，朋友間却決不隱瞞，所以他同時的人都知道。韓荃替他做神道碑稱他「愛作長短句，跌宕流連，以寫其難言」所謂「難言」是什麼？不是他那段事關父母與宮庭的戀愛悲劇嗎？其他如朱彝尊輓詩，如顧貞觀詞評，均流露同樣意思，想容若以貴公子，而好學能文，禮賢下士，文采風流，映照一代，既大得當時人士同情，加之他那段戀愛又極哀豔，所以他的故事，容易爲人所傳，說不定其戀人的姓名，軼事，也同時播於衆口。曹雪芹祖父曹

寅與容若同時，又同隸旗籍，飲水詞集中且有贈他之詞，則他對於容若的故事當然更比別人知曉詳細。雪芹少時侍其祖父，於此事亦頗耳熟，晚年無聊著書，便打算以這個故事爲主幹，以容謝爲書中主人公，寫出一部哀感頑豔極其動人的小說來。但紅樓夢結構太大，頭緒太繁，人物太多，容謝故事的材料太少，不易敷衍，只好將自己生平及家庭狀況攙和在裏面，將自己真實歷史攙入虛構小說中，不是沒有先例的，文鐵仙寫兒女英雄傳是用這個方法。俄國托爾斯泰所著小說，也均與自身有關，但不因此便說他是完全的自傳——後來愈寫愈長，刪改的次數也愈多，面目也愈糊模了。不過書中大節目還沒有十分更動，還教人可以依稀認出。如其像胡適之先生所說，雪芹的紅樓夢完全是自傳，則他聚精會神，鄭重其事地捏造一大段絳珠草與通靈玉的富於傳奇意味的故事幹什麼呢？如其他真有一位像林黛玉似的表妹，他和表妹真有像寶黛間戀愛悲劇，那還可說，但據胡適之先生所得的海內孤本又是曹雪芹親自加批的脂硯齋殘本紅樓夢，其中人物只有秦可卿可考，重要人物如黛玉，寶釵，甚至王熙鳳都付缺如，則林黛玉一定是指的曹家以外的人了。我說他是納蘭容若的戀人，大約還不至於不可通吧。

再退一步，不談曹雪芹自傳傳他的問題，這篇文字總還可以證明清代紅學以紅樓夢

與納蘭容若牽連一起，不是完全無因的。不過他們的話都由耳食或輾轉傳聞而來，並沒有到飲水詞中去尋證據，所以隻鱗片爪，說得不成系統。最可笑的是錢靜方氏巴巴地來做紅樓夢考，也不過說了幾句「余讀飲水詞鈔，不獨於賓從間得訴合之權，而尤於閨房內致纏綿之意。」又引了幾首悼亡詞指爲黛玉爲容若德配之證。這種浮光掠影，不關痛癢的考證，無怪要被胡適之先生很痛快地挖苦幾句了。

完全撇開了紅樓夢，再退到第三步，也可以證明納蘭容若的詞是有內容的。梁任公先生說容若是「當時一位權相明珠的兒子，是獨一無二的一位闊公子，他父母又很鍾愛他；就尋常人眼光看來，他應該沒有什麼不滿足。他不曉爲什麼總覺得他所處的環境是可憐的。他的夫人早死是他極慘痛的一件事，但不能便認爲總原因，說他無病呻吟的確不是，他受不過環境的壓迫，三十多歲便死了。所以批評這個人只能用兩句舊話說：「古之傷心人，別有懷抱。」」（中國韻文裏所表現的情感）梁氏如果將飲水詞細細研究一番，便不這樣說了。我們須知道熱狂的詩人固能創造他理想中的世界，幻想裏的蜃樓海市，但真正好文學，還是要有真實的內容。王國維批評容若詞爲「真切」，容若詞藻富麗，這二字似乎不確，但現在我才知道王氏讀詞果然能別具眼光了。「真」是富於真實性

之謂，「一切」是準確地描出他的情感之謂，只有這樣文學才能深深地感動讀者，只有這樣文學才能有永久的價值。牠是眼淚寫的，血寫的，全生命寫的！

（上篇完）

屈賦考源

游國恩

一 賦的小引

什麼是「賦」？毛詩烝民「明命使賦」傳云：「賦，布也。」又小旻「敷於下土」傳云：「敷，布也。」「賦」敷「同聲，故管子山權數「賦藉藏龜」注亦云：「賦，敷也。」又「敷」與「賦」古並讀作重唇音，故詩「敷政優優」左傳引作「布政優優」，「敷時繹思」左傳又引作「鋪時繹思」。其實都是一個意義。（詳見錢大昕十駕齋養新錄五）後來劉勰便根據這個意義下了一個「賦」的界說道：「賦，鋪也；鋪，採摛文體物寫志也。」（文心雕龍詮賦）同時鍾嶸詩品也說：「直書其事，寓言寫物，賦也。」朱子在詩集傳裏也說：「賦者，敷陳其事而直言之也。」綜觀衆說，「賦」的意義很簡單，用現在的新名詞來說，不過是修辭學上的「直說法」而已。

周禮春官：「大師教六詩：一曰「風」，二曰「賦」。」「毛詩關雎傳亦云：「詩有六義，一曰「風」，二曰「賦」。」可見「賦」本是六詩的一種。所以班固兩都賦序云：「賦者，古詩之流也。」顏氏家訓文章篇亦云：「歌，詠，賦，頌，生於詩者也。」後來這「六詩」的學漸漸的失傳

了，於是只有「賦」單獨盛行起來，這便是劉彥和說的「六義附庸，蔚爲大國。」班固漢書藝文志的「詩賦略」中有一段話講他的來歷最明白：

古者諸侯卿大夫交接鄰國，以微言相感。當揖讓之時，必稱詩以諭其志。蓋以別賢不肖而觀盛衰焉。故孔子曰：「不學詩，無以言」也。春秋之後，周道寢壞，聘問歌詠不行於列國，學詩之士，逸在布衣，而賢人失志之賦作矣。大儒荀卿及楚賢臣屈原，離譏憂國，皆作賦以風。師古曰：「風」讀曰「諷」。咸有惻隱古詩之義。

由此可知賦的性質雖主鋪張，而他的作用却仍爲諷諫，與詩歌初無分別。屈，宋以後，如枚，馬諸人的賦，雖然變本加厲，「競爲侈麗閎衍之詞」，不免「勸百諷一」的譏，然而這不過是文體上的變遷，其實諷諫的意義並未稍減。我們只須看一看漢書司馬相如傳贊就明白了。

講到屈原的作品，本是名爲「楚辭」，並未自命爲「賦」。用「賦」字題篇的是始於荀卿的「賦篇」。然而這是一個總題目，雖是分詠「禮」、「知」、「雲」、「竇」、「箴」五事，却不曾題作「禮賦」、「雲賦」等名稱。所以真正以「賦」爲題的頭一位，現在大概要算賈誼。（賈誼稍前的陸賈，漢志雖載他的賦三篇，今不可見。）但漢人對於屈，宋諸人的文章，雖一面稱他

爲「楚辭」(如漢書朱買臣傳云「召見說春秋言楚辭」王褒傳云「徵能爲楚辭九江被公召見誦讀」)而一面則仍稱爲「賦」。試看漢志「詩賦略」打頭便是「屈原賦二十五篇」與枚馬諸人同例；而下文敘論中也說屈原作賦以風。(引已見前)不特班固如此，史記屈原傳亦云「屈原既死之後，楚有宋玉、唐勒、景差之徒者，皆好辭而以「賦」見稱。」又云「乃作懷沙之賦」。懷沙是楚辭九章的一篇，本無「賦」名，而太史公却明明稱他爲「賦」了。此外漢書賈誼傳及地理志，應劭風俗通六國篇都說屈原作離騷賦，王充論衡案書篇也說「賦象屈原賈生」。可見漢人對於屈宋的作品——楚辭是一律當作「賦」看待的。漢人所以稱「楚辭」爲「賦」者，因爲「辭」與「賦」的實質本無區別。試看卜居、漁父二篇本非騷體，也被列在「楚辭」集中；而司馬相如的長門賦、大人賦，班固的幽通賦，張衡的思玄賦等篇，都是騷體的形式，却從來沒有人目他們爲「辭」的。卽此一端，便知漢人稱屈子的文爲賦，本是極對的。

二 屈賦四大觀念

現在要講到本題了。屈原的辭賦是從何處來的呢？說來話長。照前人的話講，賦生於詩，但是屈原的文章自有他的來路，決不是如此簡單。如果我們要澈底明瞭他的來

源，還得從古代學術思想的流別中尋去。（我從前在楚辭概論裏論楚辭的起源，曾舉出三點：一，關於北方文學的；二，關於南方文學的；三，關於楚國的——風俗的，音樂的，地理的。這都是偏重於形式方面的，與本文注重內容的思想者無關。）章學誠說：「夫楚辭，屈原一家的書也。」（文史通義文集）又說：「相如辭賦，但記篇目。」（自注云：「藝文志，司馬相如賦二十九篇，次於屈原賦二十五篇之後，而敘錄總云，「詩賦二百六家，一千三百八十一篇。」蓋各爲一家之言，與離騷等。」）皆成一家之言，與諸子未甚相遠。」這不能說是目錄學家泥古的偏見。古代學有專門，九流十家固然都是專門學問，辭章也是一種專門學問。所以漢志著錄，便把他緊接着十家之後，這不是絕無意義的。你看朱買臣被召言楚辭，被公應徵誦讀，楚辭若非有專門的授受，何以西漢時便少有人能「言」，「少有人能「讀」，而必待徵召朱買臣及江公呢？（周禮春官大司樂以「樂語」教國子興道，誦言語。鄭注，以聲節之曰「誦」，可知古人所謂「誦讀」並非一件容易事。）這種專門之學，直至隋代還有人能懂。試看隋書經籍志云：「有僧道鸞者，善讀之，能爲楚聲，音韻清切；至今傳楚辭者，皆祖鸞公之音。」這不是楚辭本屬專門學問的明證嗎？

古者九流之學各有所自出，辭章之學也有所自出，九流出於王官，楚辭也是出於王官。

不過辭章和其他學術究竟不同，所以他的來路也不及九流諸家的明顯，因此漢志（或向歆父子）也未嘗明言。現在我們應該增補一條說：「楚辭家者流，蓋出於史官及養和之官，」或者說：「辭賦家者流，蓋出於道家及陰陽家。」如今便抱定這句樞語來探討屈賦的來源。

我們研究楚辭，若稍肯留心一下，便可發現屈賦中有四個很明白的觀念，即：

（一）宇宙觀念。宇宙的觀念就是自然的觀念。這種觀念以天問中爲最多，離騷及遠遊次之，他篇則甚少。（曩辨遠遊非屈原所作，未審。）

（二）神仙觀念。神仙的觀念就是出世的觀念。這種觀念以遠遊一篇爲代表，離騷中亦多有之。

（三）神怪觀念。神怪的觀念全是幻想的觀念。這種觀念以招魂中爲最多，天問次之，他篇絕少。（招魂非宋玉作，已詳拙著楚辭概論中。）

（四）歷史觀念。歷史的觀念也可說是善惡因果的觀念，或教訓勸戒的觀念。這種觀念以離騷天問爲最多，他篇次之。

以上四種觀念彼此互有關係。現在且看他們是從那裏來的。

屈原何以會想到關於宇宙的許多問題呢？王逸楚辭章句天問序云：「屈原放逐，憂心愁悴，彷徨山澤，經歷陵陸，嗟號旻旻，仰天歎息。見楚有先王之廟，及公卿祠堂，圖畫天地，山川，神靈，琦瑋儻佹，及古聖賢怪物行事，周流罷倦，休息其下。仰見圖畫，因書其壁，呵而問之，以泄憤懣，舒瀉愁思。」王氏這話的不可信，我前在楚辭概論裏（頁二三五—二三六）已經辨論過：天問與屈原放逐的時代無甚關係。楚國先王公卿祠廟裏的圖畫，不過是王逸自己腦中的幻像，拿來解釋屈原何以忽然會有這樣一篇奇怪的文章的。其實他不知這種天地，山川，日月，星辰的學問，本來就是屈子的家學，不足為奇的。這話怎講？讓我慢慢道來。

漢書藝文志：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官。敬順昊天，歷象日月星辰，教授民時，此其所長也。」班固這話是從尚書堯典上鈔來的：

「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時。」

我先把這幾句譯成現在的普通話：

「帝堯於是派羲和，和氏二人，教他們敬奉上帝的命令，推算那天上的日月星辰的法象，（如道里，躡度等。）以定歲月，干支，大小，朔望，四時，晝夜的標準，造成一種曆

法，頒布天下，以便下民遵用。」

我們千萬不要忽視：創造曆法是一件如何的重要而困難的事呵！若非精通天文曆數的學，是斷然辦不到的。這種學問古代多半掌在史官手裏（詳後）。這便是戰國時候的陰陰家，不久以前掌管天文的欽天監，現在叫做觀象臺。

義氏和氏是什麼人呢？尚書偽孔傳云：「重黎之後，義氏和氏世掌天地四時之官。」重黎又是什麼人呢？按周書呂刑云：「乃命重黎，絕地天通，罔有降格。」偽孔傳云：「重即義黎，即和。」所以揚雄法言重黎篇云：「或問：『南正重司天，北正黎司地，今何僚也？』曰：『近義近和。』」又按國語楚語云：「昭王問於觀射父曰：『周書所謂重黎，寔使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？』對曰：『非此之謂也。古者神民不雜……及少皞氏之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物，夫人作享，家爲巫史……顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。使復舊常，無相侵瀆，是謂「絕地天通」。』其後三苗服九黎之德，堯復育重黎之後，不忘舊者，使復典之，以至於夏商。故重黎氏世敘天地，而別其分主者也。」（史記曆書及自序亦引此文。）尚書呂刑孔疏略引此文而加以解釋云：「彼言主說此事。而堯典云：『乃命義和，欽若昊天。』即所謂育重黎之後使典之也。」

以此知重即義也，黎即和也。言義是重之子孫，和是黎之子孫，能不忘祖之舊業，故以重黎言之。由此可知陰陽家所從出的義和是重黎的後代，他們所以能受堯的任命，主辦觀象授時的事務，正因為他們都是天文學世家。

又按史記楚世家云：「楚之先，出自帝顓頊高陽。高陽者，黃帝之孫，昌意之子也。高陽生稱，稱生卷章，卷章生重黎。重黎爲帝嚳高辛居火正，甚有功能，光融天下，帝嚳命曰祝融。」（又略見國語鄭語）共工氏作亂，帝嚳使重黎誅之而不盡，帝乃以庚寅日誅重黎，而其弟吳回爲重黎後，復居火正，爲祝融。吳回生陸終，陸終生子六人……六曰季連，半姓，楚其後也。（大戴記帝系篇與此略異。）考周書及楚語都說重黎爲二人，故春秋昭公二十九年左傳記蔡墨對魏獻子稱少暉氏有子曰重，爲句芒；木顓頊氏有子曰黎，爲祝融。火堯典孔疏即據此以駁史公此文之誤。但楚世家索隱引劉氏說：「少昊氏之後曰重，顓頊氏之後曰重黎。對彼重，則單稱黎，若自言當家，則稱重黎。故楚及司馬氏皆重黎之後，非關少昊之重。」下文索隱又云：「此重黎爲火正，彼少昊氏之後自爲木正，知此重黎即彼之黎也。」重黎的名字雖然有點異說，但不管他是否名黎或重黎，然而證之以上各書，那司天司地的二人中，總有一個是顓頊的後，這是可以斷言的。黎或重黎既是顓頊的後，由此

可知楚國也是天文學家的後代。

「屈原者，楚之同姓也。」所以他在離騷裏開口便自述他的世系道：「帝高陽之苗裔。」而他又曾爲懷王的左徒，左徒就是後世史官的職位。（張守節說：「左徒，猶今之左拾遺。」）兼掌天文曆數的事的。例如史記天官書稱昔之傳天數者，周室史佚，史記自序也說司馬氏爲重黎之後，而世典周史。又漢志陰陽家有宋司星子韋三篇，子韋即宋景公的史官。又左傳昭二十九年，蔡墨對魏獻子述五官五祀，蔡墨也是晉太史，這都是古代史官兼掌天文的明證。屈原既是重黎的後，又是個博聞彊記的人，所以雖然時代遠隔，我想他對於家學淵源，多少總懂得一點，而何況又是他的職務上所應該知道的事呢？

話雖如此說，然而終乎是一個略近附會的理想。現在我要拿出證據來。

史記曆書云：「其後三苗服九韃（按即九黎）之德，故二官（按即指南正重及火正黎）咸廢所職，而閏餘乖次，孟陬殄滅，攝提無紀，歷數失序。」今按屈子離騷紀他自己的生庚云：

「攝提貞於孟陬兮，

惟庚寅吾以降。」

論著 屈賦考源

爾雅釋天：「太歲在寅曰攝提格。」又云：「正月爲『陬』。」王逸說：「言己以太歲在寅，正月始春，庚寅之日，下母之體而生。」（楚辭章句）。朱子說：「攝提，星名，隨斗柄以指十二辰者也。正月爲陬。蓋是月孟春昏時，斗柄指寅，在東北隅，故以爲名也。」（楚辭集註）。顧炎武、龔景瀚等並從王說，張雲璈等則從朱說，兩說爭論不休。但我以爲無論攝提或爲歲，或爲星，他總是與天文學有關係的。你看屈子用這些天文學上的名詞來記他的生庚，不是很可注意的事嗎？所以哀郢又云：

「皇天之不純命兮，

何百姓之震愆？

民離散而相失兮，

方仲春而東遷。」

又云：

「去故鄉而就遠兮，

遵江夏以流亡。

出國門而軫懷兮，

甲之禮吾以行。」

看他這賦既記仲春，又記甲日，他對於時令干支的觀念是何等的注意，何等的清晰！
堯典記義和「殷仲春，正仲夏」這原來是天文學家的所有事。這種記載時日的文字，在後人是數見不鮮，在屈賦中則極可注意。他若不是天文曆數之學有相當的了解，會這樣屢次詳記時日嗎？所以他每逢比較重大的事情，總要把他記出的。例如懷沙云：

「滔滔孟夏兮，

草木莽莽。

傷懷永哀兮，

汨徂南土。」

「孟夏」二字也是特書他再放南遷的時令。初出國門，是比較重大一點，所以連日干也記出來，這裏却但記「孟夏」了。又如抽思云：

「開春發歲兮，

白日出之悠悠。

吾將蕩志而愉樂兮，

論著 屈賦考源

遵江夏以娛憂。」

又如招魂「亂」辭云：

「獻歲發春兮，

汨吾南征。」

抽思又云：

「望孟夏之短夜兮，

何晦明之若歲？……

曾不知路之曲直兮，

南指月與列星。」

看他在賦中兩次說春，兩次說孟春，一次說仲夏，一次說甲日；記時的文字竟有如此的
多；有時辨路不清，還可以仰觀天象，拿月亮和星子來做辨方向的標準；這都是屈子略有
天文學常識的明證。然而還不止此。例如離騷云：

「吾令羲和弭節兮，

望崦嵫而忽迫。……

飲余馬於咸池兮，

總余轡乎扶桑。

折若木以拂日兮，

聊逍遙以相羊。」

又云：

「朝發軔於天津兮，

夕余至乎西極。」

這裏的「羲和」古人借用作日御的名字，崦嵫是日所入的地方，咸池是日所浴的地方，扶桑是日所拂的樹木，若木也是日入的處，天津即天河，在箕斗二星之間。這都是我國古人解釋自然的傳說。（天津一條除外。）無論他怎樣淺薄和幼稚，然而都是天文方面的意識所在。又如遠遊云：

「朝濯髮於湯谷兮，

夕晞余身兮九陽。」

湯谷即堯典裏的暘谷，相傳爲日所從出。九陽或謂即太陽，這也與上面所引離騷的

話相同。又云：

「召豐隆使先導兮，

問大微之所居。

集重陽入帝宮兮，

造句始而觀清都……

時履躑其躡莽兮，

召玄武而奔屬；

後文昌使掌行兮，

澤署衆神以並轂。」

洪興祖楚辭補注引大象賦注云：「太微宮垣十星，在翼軫北。」句始也是星名。春秋考異郵云：「太白名句始。」玄武爲二十八宿北方的星名。文昌星亦見史記天官書。洪氏引大象賦注云：「文昌六星，如匡形。」奇怪的很，屈原何以屢次在賦中講到天上的星宿呢？他又何以爛熟那些星宿的名字呢？這又不是他懂得天文學的明證嗎？此外他一寫到遠遊的事，不是召雲師，便是驅風伯，不是過句芒，便是歷太皓，沒有一句與天象

無關，所以我相信他的確不是一個尋常的文學家。

然而屈原若僅僅能夠認得幾個星宿，或者略略知道幾個天文學上的名詞，還不能說他具有怎樣特別的宇宙觀念。這種極可注意的宇宙觀念，全在他的天問裏面那些關於天體、天象、天算和地理上許多極有價值的問題。例如他問道：

「明明闢闢，

惟時何爲？

陰陽三合，

何本何化？」

這是要考究宇宙之內，日月相推，或明或暗，晝夜相代，而運行不息，究竟是爲什麼呢？

接着又問：「天地從何而生？宇宙從何而成？自來的解釋都說是陰陽二氣相摩盪而成的；請問這陰陽二氣之中，究竟那一種爲本體，那一種爲作用呢？」（按春秋莊公三年穀梁傳：「獨陰不生，獨陽不生，二合然後生。」即屈子所欲明者。）周敦頤太極圖說云：「無極而太極。太極動而生陽，動極而靜；靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。」（參看易繫辭上。）

這個宇宙起源論不啻爲屈子此問下一答案。老子道德經云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」也是解釋這個道理。所以曹耀湘謂陰陽與沖氣卽屈子所謂三合，陰陽爲本，三合爲化。（見天問疏證）總而言之，這的確是一個從古到今所不能解答的問題了。看他又問道：

「天何所沓？」

十二焉分？」

日月安屬？」

列星安陳？」

天的極盡頭處在那裏呢？（王逸曰：「沓，合也。言天與地合會何所。」按「沓」借爲「踏」。《說文：「踏，踐也。」蓋謂天際所到的地方何在。）每天十二個時辰的分配是用什麼做標準呢？（舊注謂十二辰指十二分野。）日月和星子又繫聯在那個地方呢？列子天瑞篇有這樣一段故事：

杞國有人憂天地崩墜，身亡所寄，廢寢食者。又有憂彼之所憂者，因往曉之曰：「天積氣耳，亡處亡氣。」……其人曰：「天果積氣，日月星宿不當墜耶？」曉之者曰：「日，

月，星宿，亦積氣中之有光耀者；只使墜，亦不能有所中傷。」……其人舍然大喜，曉之者亦舍然大喜。

我們不問這話對不對，或者有一部分的對，但很可以當作屈子此問的答案。這也是一個關於宇宙的重大問題。他接着又問道：

「出自湯谷，

次於蒙汜。

自明及晦，

所行幾里？」

誰能算出太陽自東徂西所走的道里呢？關於這個問題，我國古代天文學家也曾有許多人推算過的。如論衡談天篇言周天七十三萬里，洛書甄曜度及春秋考異郵都說周天一百七萬一千里。帝王世紀則謂周天三百六十五度四分度之一，一度二千九百三十二里。周天積百七萬九百一十三里，徑三十五萬六千九百七十一里。他又問道：

「夜光何德，

死則又育？」

厥則維何，

而願寤在腹？」

月亮爲什麼有朔望明晦的時候呢？相傳其中一點鬻子是一隻兔子的話，恐怕靠不住罷？（按論衡談天篇有辨論。）月亮生魄死魄的道理，古人也很多討論的，近來科學發達，大概已經不成問題了。看他又問道：

「何闔而晦？」

何闔而明？」

角宿未旦，

隱靈安藏？」

晝夜晦明之所以分，究竟是個什麼緣故呢？東方的角星還未明亮的時候，太陽又在那裏？他又問道：

「東西南北，

其修孰多？」

南北順轉，

其行幾何？」

地體的四邊有多長？相傳他東西徑長，而南北稍短，是一個橢圓形，那麼，這東西的長度比南北多有若干呢？關於這問題，淮南子墜形訓有個不科學的解答。他說：「四海之內，東西二萬八千里，南北二萬六千里。禹命太章步自東極至於西極，豎亥步自北極至於南極，各二億三萬三千五百里七十五步。河圖括地象則謂地廣東西八萬八千里，南北二萬六千里。八極之廣，東西二億三萬三千里，南北二億三萬一千五百里（詩含神霧說同）。張衡靈憲又謂八極之維，徑二億三萬二千三百里，南北則短減千里，東西則廣增千里。這都是古人說地體東西長於南北的明證。

此外他還問：你曉得大地之上有多少山涯海角嗎？你曉得百川東流，海水不溢的道理嗎？你曉得那裏是太陽所不到的地方嗎？諸如此類，我也不再舉了。請問：以上這些問題，是些什麼問題？是不是天文、曆數、地理等學中極重要的問題呢？你看許多自然現象的道理和解釋，一到了屈原的心目中，都要推敲一下，這恐怕是他的遠祖司天司地的重黎所從來不曾夢想得到的呵！

現在再就戰國時的陰陽家來說。漢志陰陽家有鄒子四十九篇，又有鄒子終始五十

六篇，都是齊人鄒衍的遺著，可是現在都沒有了。但我們可以從史記孟荀傳中窺見鄒子學說的一斑：

齊有三騶子……騶衍睹有國者益淫侈，不能尙德……乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始，大聖之篇十餘萬言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今，以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰。因載其禮祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物數所珍，因而推之及海外，人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州之內，自有九州，禹之序九州是也。不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有所裨海環之，人民禽獸莫能相通者。如一區中者，乃爲一州，如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。——其術皆此類也。

鄒衍的全書雖不可見，但據史公「其術皆此類」一語看來，則他的學說也就可想而知了。他的五德終始，迂怪，禮祥的部分，等在後面再說。至於瀛海九州的推測，在當時的確是一種新地理學說，（俞正燮謂衍說即古蓋地說，見癸巳類稿蓋地海論）而且的確

是古代天文學家理想上的一大進步。所以劉向別錄謂騫衍所言天地廣大，書官天事，故齊人號爲「談天」。（史記集解引。）天文和地理本是一而二，二而一的學問，不過鄒衍這種學說特別側重於地理方面罷了。屈原對於天文學本有相當的了解，所以他的天問又有下列幾個關於地理的問題：

「地方九則，

何以墳之？」

「九則」就是禹貢所謂九州土田上中下九等。這是問大禹何以能分別他的高下呢？所以柳宗元天對云：「從民之宜，乃九於野。墳厥貢藝，而有上中下。」

「九州安錯？」

「川谷何滂？」

此文舊注都解錯了。說文：「滂，濁水不流也。」其字或借作「汙」。屈子的意思是問夏禹別九州，平水土的辦法；滂塞的川谷，就是疏鑿以前的情形。（王逸訓「滂」爲「深」，則失其義。）禹貢說的「禹敷土，隨山刊木，奠高山大川」很可以做此文的注脚。孔疏云：「九州之次，以治爲先後。以水性下流，當從下而泄，故治水皆從下爲始。」冀州

帝都，於九州近北，故首從冀起，而東南次兗，而東南次青，而南次徐，而南次揚，從揚而西次荆，從荆而北次豫，從豫而西次梁，從梁而北次雍。雍地最高，故在後也。自兗以下，皆準地之形勢，從下向高，從東向西……雍州高於豫州，豫州高於青，雍、豫之水從青、徐而入海也。梁高於荆，荆高於揚，梁、荆之水從揚而入海也。兗州在冀州東南，冀、兗二州之水各自東北入海也。這便是夏禹依據九州地勢來治水的實施計畫。他費盡多少苦心來經營布置，這便是屈子所問的「安錯」。下文問東流不溢（已見上）的道理，就是承接上文治水的話來講的。所以徐文靖說：「此蓋問禹別九州，何所經營布置。非謂九州之大，安所錯置也。蓋九州之水，皆入於海，復有大瀛海環之，此所以東流而不溢也。」（管城碩記十五）這樣看來，屈子此文竟與鄒衍的話相表裏了。

「崙崙，縣圖，

其尻安在？

增城九重，

其高幾里？

「何所冬暖？」

何所夏寒？

「黑水，玄趾，

三危安在？」

這些都是關於地理上的問題，也就是鄒衍所要先列名山大川，因而推至於「人之所不能睹」的意思。此外還有幾個問題：

「焉有石林？」

何獸能言？」

「雄虺九首，

矯忽焉在？」

「靡萍九衢，

泉華安居？」

「一蛇吞象，

厥大何如？」

「蛟魚何所？」

論著 屈賦考源

「魁堆焉處」

這些問題雖然比較的神怪一點，（詳後。）然而也是鄒衍列敘川谷，禽獸，水土物類的意思。不但天問如此，即如離騷中的善鳥香草，招魂中的飲食珍玩，多至於不可勝數，也莫不與地理上相關。（後世賦家如司馬相如等極好鋪敘山川的形勢，水陸物產的珍異，亦辭賦家與陰陽家有關的一證。）又不但這裏如此，即如遠遊所說的仙境，必在四方上下；招魂所及的地域，也必定要說到四方上下；離騷中所述的神遊，也說到往觀四荒，覽觀四極，周流上下，九州博大，這豈非極明顯的空間觀念嗎？他如濟沅湘，發蒼梧，至縣圃，望崦嵫，濟白水，登閭風，歸次窮石，濯髮洧盤，行流沙，遵赤水，路不周，指西海等話，無論其地或有或無，總是屈子理想中的世界。這世界也就是被人目為迂怪的鄒衍曾經推想過的。又如他的放逐以後的作品如哀郢，涉江，抽思等篇，對於實際的地理記載也非常明瞭。所以我說屈原的思想是有了古代天文學家的遺傳，而與出於義和的陰陽家鄒衍同出一源的。我想戰國時，齊國陰陽家言極盛。屈子屢使於齊，勢必直接受其影響，所以他的辭賦中，天文而外，還有許多關於地理的文字。（漢志陰陽家有南公三十一篇，徐廣以為楚人，亦楚有陰陽家之證。）

以上是論屈賦的宇宙觀念。

其次我且討論他的神仙觀念。

神仙的思想就是出世之思想。屈賦中表示這種思想最明白的便是遠遊。王逸說：「屈原履方直之行，不容於世。上爲讒佞所譖毀，下爲俗人所困極，章皇山澤，無所告訴。乃深惟之一，修執恬漠，思欲濟世，則意中憤然，文采鋪發。遂敘妙思，記配仙人，與俱遊戲，周歷天地，無所不到。」（楚辭章句遠遊序）據王逸「章皇山澤」一語看來，似乎是認遠遊爲屈子被放在外的作品。或者他因爲篇中有一終不反其故都」一句而附會的，未可信爲確實。但他說遠遊有充分的神仙思想，則確有可據。例如云：

「漠虛靜以恬愉兮，

澹無爲而自得。」

又云：

「道可受兮，不可傳，

其小無內兮，其大無垠。」

論著 屈賦考源

無滑而魂兮，彼將自然。

壹氣孔神兮，於中夜存。

虛以待之兮，無爲之先。

庶類以成兮，此德之門。」

看他說「虛靜」說「恬愉」說「澹無爲」說「自然」說「無爲之先」說「此德之門」不消說全是道家的話。我們只須把他和道德經莊子略略對看一下，便知他們的談玄的確是一個鼻孔出氣的，並非詞句上偶然的相同。又如云：

「餐六氣而飲沆瀣兮，

漱正陽而含朝霞。

保神明之清濁兮，

精氣入而塵穢除。」

這真是絕好的修鍊的内功了。莊子刻意篇也有一段相類的文字云：「吹呬呼吸，吐故納新，熊經鳥申，爲壽而已矣。此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」（漢書王吉傳，吉上疏昌邑王論養生之道，亦略襲此文。）因爲講究道引的人，首先要學辟穀，想辟

穀，必先學餐風吸露；能夠餐風吸露，便可以輕舉，可以長生不死；長生不死，便是快樂逍遙的活神仙。看他更明白的說道：

「聞赤松之清塵兮，
願承風乎遺則。」

又說：

「貴真人之休德兮，
美往世之登仙。
與化去而不見兮，
名聲著而日延。」

又說：

「奇博說之託辰星兮，
羨韓衆之得一。
形穉穉以浸遠兮，
離人羣而遁逸。」

論著 屈賦考源

韓衆是古仙人，卽韓終，見列仙傳，並不是秦始皇時的那位方士。此外他還說「從王喬而娛戲，一見王子而宿之，一留不死的舊鄉，一（天問亦言）延年不死，壽何所止？」又言彭祖「受壽永多，夫何久長？」看他列舉許多仙人的姓名，可見屈子的確是羨慕他們出世的快樂了。可是很奇怪：熱腸的屈子，眼見宗國將亡，殺身以殉，做了汨羅上的溺鬼，爲什麼忽然這樣的發瘋，竟想到騰雲駕霧，白日飛昇的快樂呢？這真值得我們研究一下。

本來出世的思想就是道家的思想。漢志云：「道家者流，蓋出於史官。」我在上文已經說明古代的史官本是兼掌天文曆數的，所以道家與陰陽家互有密切的關係。屈子的思想既與鄒衍同源，而道家的鼻祖老子又是他的同鄉，所以我說屈子的出世觀念一方面與道家有關，一方面又與陰陽家有關。與道家的關係，是莊子的恬漠虛靜，道引養生的工夫；與陰陽家的關係，便是鄒衍的「深觀陰陽消息」。現在分別引證說明於後：

神仙思想的出發點，只是俗語說的一句「長生不老」。長生和不死的話，老子道德經裏面早就說過了。至於莊子書中說及長壽的地方更不知多少，他雖然說「不道引而壽，一然而一講到這裏都不免帶點神仙的意味。例如逍遙遊云：

「楚之南，有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋。上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋。而彭祖乃今以久特聞。衆人匹之，不亦悲乎？」

這雖是寓言，但很可以看出莊子關於長生久視的觀念了。所以他接着又說：

「藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。」

這更可以看出莊子對於神仙的認識了。又如在宥云：

「廣成子南首而臥。黃帝順下風行而進，再拜稽首而問曰：「吾聞子達於至道，敢問治身，奈何而可以長久？」廣成子蹶然而起曰：「善哉，問乎！來！吾語女：至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。无視无聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，无勞女形，无搖女精，乃可以長生。目无所見，耳无所聞，心无所知，女神將守形，形乃長生……我守其一，以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰。」

這真是一個修鍊的祕方，長生不死的妙訣。他的清靜守一的理論，與屈子遠遊所說的無不吻合。不過莊子是個外形骸，齊萬物的人，所謂「獨與天地精神往來，上與造物者游，而下與外死生，無終始者爲友。」正是他的根本精神之所在。所以他覺得「天下莫大

於秋毫之末，而太山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭。」（齊物論。）所以莊子雖然儘管講「虛靜恬漠，一儘管講「道引」「養生」的術，而終乎不會變成一個神仙家。但屈子的遠遊則單取這一部分來發揮那鍊形的神仙思想，並且在後半篇進一步的實寫周遊四方八極的快樂。（與離騷同）。

現在再說神仙思想與陰陽家的關係。

由寥廓的宇宙觀念而變爲漂渺的神仙觀念，不但是極可能，而且是極自然的趨勢。因爲陰陽家覺得宇宙廣大無垠，很想推個究竟，而神仙家也是想昇天入地，以至於曠遠綿漠之區的。最好的例證莫過於屈賦離騷中半人半神的浪遊，若有若無的境界。你說他真是想遊仙嗎？但他所說的蒼梧，崑崙等等，却是確有這些地方，你說他是實地的寫人間的漫遊嗎？但他却又說騶虬乘鸞，驅望舒，役飛廉，乃至於許多虛無漂渺的世界。由此可知其中凡是寫實的空間，仍是天文家的宇宙觀念，或者說陰陽家的地理觀念，凡是幻想的便有神仙思想的傾向了。由天文學家的宇宙觀念的邊際上，一涉足便極容易走到神仙一條路上去，所以我說這是極可能的趨勢。然而這還是理論上的解釋，讓我拿出事實上的證據來：

(一)講到陰陽家與神仙家的關係，還須上溯齊國學術思想的源頭。今按管子裏有一篇很可注意的便是內業篇。內業篇裏有許多關於養生的話，與道家所講「道引」的術很接近。這便是古代的神仙修鍊的學問早已胚胎於齊國的明證。（晏子春秋內篇載齊景公求柏常壽益壽事，左傳亦載景公問晏子不死之樂，皆齊人慕長生之證。）而漢書劉向傳稱宣帝復興神僊方術之事，而淮南王有枕中鴻寶苑祕書，言神僊使鬼物爲金之術，及鄒衍「重道延命方」，世人莫見，而更生父德武帝時治淮南獄，得其書。更生幼而誦讀，以爲奇。獻之言黃金可成。鄒衍的「重道延命方」今雖不傳，大概就是修鍊家攝生的法子，講究「道引」者的祕方。而這個祕方管子就已經講到的，所以我很疑心陰陽家的神仙思想怕原來就是齊國出產的國貨。（鄒衍「五德終始」的學說，推論五行生尅，而管子四時五行等篇亦論及五行五官等事，亦其證。）

(二)管子封禪篇云：「桓公既霸，會諸侯於葵丘，而欲封禪。管仲曰：『古者封泰山，禪梁父者，七十二家，而夷吾所記者十有二焉。……古之封禪，鄒上之黍，北里之禾，所以爲盛。江淮之間，一茅三脊，所以爲藉也。東海致比目之魚，西海致比翼之鳥，然後物

不召而自至者，十有五焉。今鳳凰麒麟不來，嘉穀不生，蓬蒿蕪蕪，鷓鴣數至，而欲封禪，毋乃不可乎？」於是桓公乃止。」由此可知自來言封禪者，必驗諸祥瑞。

而史記孟荀傳却明明說鄒衍「先序今，以上至黃帝……載其禮祥度制，」又明明說他「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲，」這又豈非陰陽家言本與齊國固有的學說相關的明證嗎？又按史記封禪書云：「自齊威宣之時，騶子之徒，論著「五德終始」之運。及秦帝而齊人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌，正伯僑，充尚，羨門子高集解引韋昭曰「皆慕古人名效神仙者」最後皆燕人，為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術，不能通。」是則鄒子的學說全為秦始皇所采用了，而且有一班方士為他傳述了。可是那班方士們只能得其糟粕，拿神僊尸解的術來騙騙秦始皇，博取祿位而已。至於精深奧妙的一陰陽主運，就不能通了。這又是神仙之學與陰陽家有關的一證。

(三)秦始皇既采用鄒衍的學說，所以史記始皇本紀稱始皇推「五德終始」之傳，定秦為水德。所以又屢次派遣許多方士入海求神仙和不死的藥。但始皇求仙的動機是從那裏發生的呢？我以為是從巡幸而來的。封禪書載始皇游海上，至琅邪，

過恆山；又說他東遊海上，祠名山，大川及八神，求僊人羨門之屬。而巡幸四方之動機也是從鄒衍而來的。何以見得呢？原來鄒衍生長海濱，天天看見那汪洋無際的大海，於是推想那裨海之外必有大瀛海，九州之外尙有大九州。乃至於天下名山大川，通谷禽獸，及海外所不能見的，都一一推想到了。始皇看見這種學說，不禁頓生好奇的心，所以他總要到海上去走一走，派人去探一探，看看究竟有沒有蓬萊，方丈，瀛洲等神山，有沒有神仙和奇藥。（齊景公也是想長壽的人，而晏子春秋內篇及孟子都說他欲觀於轉附，朝舞，遵海而南，至於琅琊。與始皇同爲好奇的心理。）又要周遊中國的名山大川，舉行封禪祠祀的典禮，順便也可以實際考察鄒衍所說關於地理的情形。由此看來，始皇因瀛海九州之說而有巡幸，因巡幸而有禱祀，禱祀山川，便是一依於鬼神之事。於是乎方士們才可以投其所好，引他來到神仙之路。（鹽鐵論論鄒篇引鄒子說，而言「故秦欲達九州而方瀛海，牧胡而朝萬國。」是始皇開疆拓土，征伐外域，亦從衍說而生。按劉申叔先生已用此說，見左盒集三。）後來漢武帝一切的行爲與他全同。

屈子的宇宙觀念與鄒衍的關係既如上述。所以我說他的神仙觀念也與陰陽家有關。

論著 屈賦考源

五九八

(未完)

何景明批評論述評

朱東潤

文學與文學批評，截然兩事，其成就之先後，各有歷史。在文學批評，當然不當脫離文學而獨立，然兩者之盛衰，初無連帶之關係。中國批評時期，在梁代極盛，其時文學上之興趣雖濃，而文學上之成績，較之前代，未見超絕。初唐盛唐在唐代文學史上放一特采，而文學批評之成熟，反遲至中晚以後。兩宋批評意趣更覺濃厚，除文學批評外，更及其他藝術，如書法畫法等，在宋人題跋中，皆章章可考，而大膽的批評精神，直至明代始見卓越，在號稱爲復古的四子中尤甚。常人持論，對於明代每加菲薄，倘就文學批評之觀點論之，不能不爲之驚異也。

何景明，字仲默，號大復山人，與李夢陽、徐禎卿、邊貢等稱爲明四子，在弘治（一四八八—一五〇五）正德（一五〇六—一五二一）年間聲名最盛。一般人所推重之者，不過在彼輩之復古。喬世寧論何景明云：「國初時尙襲元習，宣正以來，駸駸如宋矣。至弘正間，先生與諸君子一變趨古，起千載之衰，屹然爲一代山斗。」楊慎論李夢陽云：「空同字獻吉號空同，以復古鳴弘德間。觀其樂府，幽秀古艷，有鏡歌童謠之風；古詩緣情綺靡，有徐庾顏

謝之韻。」王世貞云：「獻吉天授既奇，師法復古，手闢草萊，爲一代詞人之冠。」王士禛總論諸人云：「明弘治間，李何崛起中州，吳有昌穀，顧爲之羽翼，相與力追古作，一變宣正以來流易之習，明音之盛，遂與開元大曆同風。」至於後人詆爲食古不化，詆爲假古董者，更不待舉。總之無論毀譽何若，景明以及同時諸人之爲復古，已成定讞，似更無待復論。

其實所謂復古者，與守舊不同，在動機方面，尤有天淵之別。守舊者，蹈常習故，保持一切傳統的思想文字，綜其步趨，非至漸滅殆盡不止。在此時期之中，有豪傑之士，不安於傳統之束縛，出其死力，不顧一世之唾罵，打破當前之障礙，其狂者進取之精神，實足以喚起無限之同情。其人若生於歐西，當然成爲文學革命家，若在中國，則往往成爲復古之文人。何則？新起之時，神感——烟士披里純——所興，有所自來，獨絃哀歌，必求同調，其勢則然，無可諱也。吾國在文學上之孤立，除中間幾度佛教經典繙譯以外，蓋數千年於此。欲求革新，神感不外於故籍，同調必求之先賢。自非西洋文學之上則遠溯希臘羅馬，旁則聲氣通於列國者可比。故以批評的目光論之，復古恆與革新相爲表裏，而與守舊格不相入。在中國文學史上，如陳子昂李白之詩，韓愈歐陽修之文，其精神皆如此。卽在事業方面，可舉之例證亦甚多。故以復古二字遽執爲何李諸人之罪狀，其難平允，概可想見。至於彼等在

文學上之成就何若，此爲另一問題。今茲所述，僅在其批評論。

舉何李二人言之，何之革新的精神，尤在李上。夢陽晚歲，斷斷以摹古自詡，反見其意趣之薄弱。今先論李，然後更進而論何。

夢陽對於詩歌本體的認識，具見於其詩集自序一篇，其言得之曹縣王叔武。首云：「夫詩者天地自然之音也。今途喞而巷嘔，勞呻而康吟，一唱而羣和者，其真也，斯之謂風也。

孔子曰：禮失而求之野。今真詩乃在民間，而文人學士願往往爲韻言，謂之詩。」即此段中，我等所見者：(一)詩爲天地自然之音；(二)風爲真詩，而真詩乃在民間；(三)文人學士之詩，

雖強名爲韻言，其實不能爲詩。夢陽對於詩的認識，實有爲一般人所不能夢見者。近人言一切新文學之來源出自民間，而李夢陽在四百年前，已有此論，其見解之卓絕，誠可驚嘆。

序中又申論詩之所以爲真詩，在情之爲真情，而不在詞語之雅俗。「真者音之發而情之原也，非雅俗之辨也。」此則探究詩之核心，推翻一切文人學士之壁壘。序中又更

進一步而分析文人學士之所以不如途巷蠢蠢之夫者：

王子曰：詩有六義，比興要焉。夫文人學士，比興寡而直率多。何也？出於情寡而工於詞多也。夫途巷蠢蠢之夫，固無文也，乃其詠也，喞也，呻也，吟也，行咕而坐歌，食咄而寤嗟，比唱而比和，無不有比焉，興焉，無非其情焉。斯

足以觀義矣。

情寡詞多一語，直將文人學士之所以不能爲真詩處道破。故最後夢陽自稱其詩曰：「李子聞之懼且慚曰：予之詩非真也，王子所謂文人學士韻言耳，出之情寡，而工之詞多者也……每自欲改之以求其真。」讀此序時，所當注意者，即夢陽所言，雖得之王叔武，其實處處爲夢陽所欲言。故空同集音序言：「夫詩，比興錯雜，假物以神變者也。難言不測之妙，感觸突發，流動情思。故其氣柔厚，其聲悠揚，其言切而不迫。故譟之心暢而聞之者動也……孔子曰：禮失而求之野。予觀江海山澤之民，願往往知詩，不作秀才語，如缶音是矣。」此中江海山澤之民，即前者途巷蠢蠢之夫，而秀才乃當前者之文人學士，其論詩之流動情思，尤與前合。故推定李氏對於詩之認識如此。

景明少於夢陽九歲，交誼極篤，其所以推重夢陽者亦甚至。六子詩中李戶部夢陽一首云：「李子振大雅，超駕百世前，著書薄子雲，作賦追屈原，新章益偉麗，一一鸞鳳鶩。華星錯秋空，燭火難爲然，搗文固無匹，揚義罕比肩……」當正德三年中，夢陽因言事下獄，景明與康海等極力爲之營救，乃得釋。後李與何書云：「僕交游遍四海，赤心朋友，惟世恩、德涵與仲默耳。」二人交誼之深，概可想見。其後二人因論文齟齬，幾至絕交，爲當時批評

界中之軒然大波。二人論辯見於集中往復諸書，不待詳列。

景明天姿極高，喬世寧何大復先生傳云：「生有異質，穎紀殊絕。八歲時即能賦詩爲文章，諸老先生見者，爭傳誦，稱爲神童。」其論詩諸文，著眼極高。漢魏詩集序：「漢興不尙文而詩有古風，豈非風氣規模猶有朴略宏遠者哉？繼漢作者，於魏爲盛，然其風斯衰矣。晉逮六朝，作者益盛而風益衰。」王右丞詩集序：「自漢魏後而風雅渾厚之氣，罕有存者。」景明在此等處，以朴略宏遠風雅渾厚推尊漢魏，此則猶多人云亦云之常談，雖爲至論，尙不足以抒其獨到之見解。在海叟集序始大膽的舉其學詩的程序言之：

景明學詩，自爲舉子歷宦於今十年，日覺前所學者非是。蓋詩雖盛於唐，其好古者自陳子昂後，莫如李杜二家。然二家歌行近體，誠有可法，而古作尙有離去者，猶未盡可法之也。故景明學歌行近體有取於二家及唐初盛唐諸人，而古作必從漢魏求之。

在此序中，景明對於李杜二家，尙推其歌行近體，稱爲誠有可法，至明月篇序則更進一步而對於杜甫的歌行，加以明顯的批判。

僕始讀杜子七言詩歌，愛其陳事切實，布辭沉着，鄙心竊效之，以爲長篇聖於子美矣。既而讀漢魏以來諸詩，及唐初四子者之所爲，而反復之，則知漢魏固承三百篇之後，流風猶可徵焉，而四子者雖工，富麗去古遠甚，至其音節，

往往可歌。乃知子美辭固沉着而調失流轉，雖成一家語，實則詩歌之變體也。夫詩本性情之發者也，其切而易見者，莫如夫婦之間，是以三百篇首乎離鳩，六義首乎風，而漢魏作者，義關君臣朋友，辭必託諸夫婦，以宣鬱而達情焉，其旨遠矣。由是觀之，子美之詩，博涉世故，出於夫婦者常少，致兼雅頌而風人之義或缺，此其調反在四子下焉。

在景明諸詩中，學步少陵之踪跡，可見者極多，然學詩爲一事，評詩又爲一事。其評少陵歌詩者：(一)調失流轉，(二)風人之義或缺。此兩項中，第一項爲果，而第二項爲因。故名爲二者，實則一途。從文學史上論之，少陵之詩自成一宗，不特與初唐四子風氣各異，卽對於整個的唐詩，亦備具獨有之風調。葉適徐斯遠文集序論宋詩宗派：「嘉祐以來，天下以杜甫爲師，始黜唐人之學，而江西宗派章焉。」此處以唐人之學與杜甫對舉，其分野已顯然。惟景明認杜甫歌行爲在四子之下，此則獨抒己見，足以引起後人之驚猜。就其主張言之，詩必本諸性情而後爲風，而後爲上，卽夢陽所謂真，此則何李二人所見，如出一轍。

對於景明此論，王士禎戲仿元遺山論詩絕句云：「接跡風人明月篇，何郎妙悟本從天，王楊盧駱當時體，莫逐刀圭誤後賢。」又七言凡例：「大復明月篇序，謂初唐四子之作，然遂以概七言之正變，則非也。二十年來，學詩者但取王楊盧駱數篇，轉相仿效，庸詞賸語，一唱百和，是豈何氏之旨哉！」此則一面恐其遺誤後人，一面復爲之出脫。論詩絕句又云：

「貌姑神人何大復，致兼南雅更王風。」則極力推崇矣。大抵漁洋論詩，陽奪而陰予，如此類者正多。趙執信談龍錄直攻其隱：「阮翁酷不喜少陵，特不敢顯攻之，或舉楊大年村夫子之目以語客。」觀此則士禎之於杜詩，其意見亦可想象。實則就詩論詩，景明在同輩中與徐禎卿最近，陳臥子已言之，而士禎之私淑於二人者，正自不少。其論禎卿及其所著談藝錄云：「天馬行空脫羈勒，更憐談藝是吾師。」故刀圭貽誤之評，非王氏定論也。

景明與李空同論詩書，發揚踔厲，爲目空一切之論。二人之步趨乖離，至是遂以確定。其論古詩古文之法云：

僕嘗謂詩文有不可易之法者，辭斷而意屬，連類而比物也。上考古聖立言，中徵秦漢緒論，下采魏晉聲詩，莫之

有易也。夫文雖於隋，轉力振之，然古文之法亡於韓。詩漸於陶，謝力振之，然古詩之法亦亡於謝。比空同嘗稱

陸謝矣，僕參詳其作，體語併，體不併也，謝則體語俱併矣，未可以其語似，遂得並例也。

景明論詩文必不可易之法，其見極隘，不足以當夢陽之一擊。夢陽駁之曰：「假令僕卽今爲文一通，能使辭不屬，意不斷，物聯而類比矣，然於中情思澀促，語險而硬，音生節拗，質直而笨，淺譚陋骨，爰痴爰枯，則子取之乎？故辭斷而意屬者，其體也，文之勢也。聯而比之者，事也。」在此種反問之下，景明實無從置詞。然夢陽對於景明之所以論韓愈陶謝者，

置而勿論。其後黃省曾與夢陽書云：「何大復號稱名流，而乃爲誇論曰：『文靡於隋，其法亡於退之。』詩溺於陶，其法亡於靈運。嗟夫！嗟夫！是何言者？隋不足論，至於陶謝，亦可稍寬宥矣。……前薪見凌，勢固宜然，來彥無窮，不可欺也。」夢陽得書，欣然答曰：「昔李白遇司馬子微，謂可與神游八極，遂賦大鵬以見志。吾子固希有之鳥也，所慚僕非圖南翼耳。」此中引爲同調，躊躇滿志之態，見於言表。

文靡於隋一語，久成爲世人之通論。至於韓愈，舉世方認爲文章正宗，景明遽加貶詞，誠足以駭人聽聞。然後世如顧炎武，亦昌言文當爲經術政理之大者而作，不當止爲一人一家之事。韓愈如但作原道，原毀，爭臣論，平淮西碑，張中丞傳書後諸篇，而一切銘狀概爲謝絕，始足爲近代之泰山北斗云云。其言蓋亦不滿於韓。近世論文，於韓更多貶削。時代既遷，毀譽迭見，過情之論，常在意內，欲求持平，固亦難矣。然謂韓愈之文，與前此之所謂古文者，體製不一，自韓愈出而文體爲之一變，此則質之百世而不惑者。何氏雖放言高論，不爲無所見也。

詩溺於陶，古詩之法亡於謝二語，實爲何氏批評論中最易引起攻擊之點。然李夢陽聞黃省曾之論，雖爲之稱快，而不復引伸其說者，則以李氏之於陶潛，亦不盡滿故也。夢陽

刻陶謝詩序：「李子乃顧謂徐生曰：子亦知謝康樂之詩乎？……夫五言不祖漢則祖魏，固也。乃其下者，即當效陸謝矣。所謂刻鵠不成，尙類鶩者也。」言下蓋已不知有陶。大抵國人受儒教影響至深，評論詩文，輒及其人之身世。陶潛之所以受人景仰者，在其人品之高，不盡在其詩也。詩品稱爲「篤意真古，辭興婉嫻，每觀其文，想其人德」，然而列之中品，推崇猶有未盡。後世白居易與元九書：「淵明高古，偏放於田園。」蘇軾論陶詩：「外枯而中膏，似淡而實美。」黃庭堅論爲「巧於斧斤者多疑其拙，窘於檢括者輒病其放。」此則皆在贊頌之中，隱隱有未盡善之意，呼之欲出。蓋震於淵明之高名，不敢復有所貶斥耳。何氏之論，殆有所激而發也。

靈運之詩，慘淡經營，探幽鈎深，性情漸隱，聲色大開。沈歸愚說詩碎語認爲詩運一大轉關。論其地位，固自卓然，然衡之古詩，變異實多。蕭道成報武陵王暉書云：「康樂放蕩，作體不辨有首尾，安仁士衡，深可宗尙，顏延之抑其次也。」新舊二途，跡象頓殊，其於靈運，頗致譏貶。後世劉克莊云：「詩至三謝，如玉人之攻玉，錦工之機錦，極天下之工巧組麗，而去建安黃初遠矣。」明陸時雍詩鏡總論：「謝康樂詩佳處有字句可見，不免硜硜以出之，所以古道漸亡。」清汪師韓詩學纂聞於謝詩尤多所牴牾，至於摘章尋句，索詰疵類，其言

不無過苛，而終之以「何仲默謂古詩之法，亡於謝，洵特識也，特不當謂詩先溺於陶耳。」故景明論謝，責以古法淪亡，言之有物，同調正多，而持語俳體俳之說，分析陸謝同異，其語尤為精到。

何李二人同以趨古得名，何則進而求能變古，李則退而但知摹古，中道歧途，區以別矣。夢陽駁何氏論文書云：「守之不易，久而推移，順勢融溶而不自知……故不泥法而法當由，不求異而其言人人殊。」斯時猶有因勢推移之說。至再與何氏書則更昌言「夫文與字一也，今人模臨古帖，即太似不嫌，反曰能書，何獨至於文而欲自立一門戶邪？」此則因緣比附，敢為悠謬不經之談者矣。臨摹不嫌其似，固也。然自古寧有依人門下不立門戶而能成為書家者？書猶如此，更何論於詩文？宜夫景明詆為古人影子也。朱熹跋病翁先生詩云：「余嘗以為天下萬事，皆有一定之法，學之者須循序而漸進。如學詩則且當以此等為法，庶幾不失古人本分體制。向後如能成就，變化固未易量，然變亦大難事，果然變而不失其正，則縱橫妙用何所不可，不幸一失其正，却反不若守古本舊法以終其身之為穩也。」此種篤守古本舊法處，皆所以為李夢陽一流人立言，其欲前又却之精神，實足以代表多數文人之見解。終身不敢立一門戶，不敢踏出穩字一步，於是遂成為古人影子，為

搖鞞擊鐸，（何氏詆夢陽語）而猶悻悻然責人之放肆自欺，野狐外道，誠可嘆也。

景明在批評論中，最足佔一地步者，卽在此脫空一切依傍，力求新生命之論調。與空

同論詩書云：

空同子刻意古範，鑄形宿鑪，而獨守尺寸。僕則欲富於材積，領會神情，隨景結構，不做形迹。

後此復推論古來詩文不必相同之故：

曹劉阮陸，下及李杜，異曲同工，各擅其時，並稱能言。何也？辭有高下，皆能擬議以成其變化也。若必例其同

曲，夫然後取，則既主曹劉阮陸矣，李杜卽不得更登詩壇。何以謂千載獨步也……今爲詩不推其極變，開其未發，

泯其擬議之跡，以成神聖之功，徒叙其已陳，修飾成文，稍離舊本，便自矜陞，如小兒倚物能行，獨趨顛仆，雖由此卽曹

劉，卽阮陸，卽李杜，何以益於道化也？

景明本主學古，更進一步而求變古。「推極變，開未發」，在在足以見其勇往直前之

氣。至云，成神聖之功，對於詩境之偉大，尤能認識真切。姜夔白石道人詩集自序：「學卽

病，願不若無所學之爲得。」又「作者求與古人合，不若求與古人異。求與古人異，不若

不求與古人合而不能不合，不求與古人異而不能不異。」其言似與景明之說默合。然

姜夔之論，猶不免搬弄話頭之習，不若景明之目無全牛，手搏猛虎也。

綜景明批評論觀之，在傳統的環境中，敢爲打破一切之議論，對於歷來認爲宗主之陶謝杜韓諸公，皆不恤與之啓釁，縱所言者未必盡爲定論，其氣勢之壯闊，自非隨聲附和之輩，所能望其項背矣。至於由學古而更求變古，文學之所以能光景常新者，此本爲進程中所應有之現象，雖有百千夢陽訾毀其後，固無傷也。明人承宋元之餘，道學家左右文學批評之勢力，既成弩末，而文風屢變，雜體並出，林林總總，蔚爲大觀，重以明代士氣之盛，爲中國有史以來所僅見，在此期中，有突起之批評論出，要皆爲時勢之當然，不足怪也。至於景明之詩，當時亦名動宇內，易代以後，聲譽頓減。考其原因，一則景明歿時年僅三十九，未及成熟，遽就殂謝，天賦雖優，終爲功力所限，次則景明誤認屬詞比類爲法，對於詩體，未能別開新路，局促轅下，不能竟其變古之功故也。若後世論者，摭拾其文字之短長，齟齬其持論之得失，此則終非想道，適足以自見其不廣耳。

十字說

譚戒甫

許氏說文解字，每合數說以說一文，合數解以解一字，其例甚多，茲不煩舉，特就「十」字以明之。十字解云：

「十，數之具也；一爲東西，一爲南北，則四方中央備矣。」

詳右所言，許君確認「十」爲數目字。古人常謂「九者究也，一數至九止」。而此謂十爲數之具，蓋指十百千萬言，猶左傳謂「萬盈數也」。雖然，具數之十，原係假用。本文當爲「十」，最初之文尙爲「十」。作「十」者篆文，作「十」者謂爲古文，實非疑籀文，取其密茂耳。¹外注 ①，隸書作甲，古讀如押；今粵中呼數目十字正近押音，因知古本借十爲數目十字矣。至云「一爲東西，一爲南北，則四方中央備矣。」許君殆析言字形，以證具數之義，故云然。然今攷之，「十」卽「方」之本文，古讀若「午」，後轉「旁」音。蓋四方，古作「三十」，聲轉借爲四方，讀當四旁，今則發聲爲肆芳矣。然許君亦明言「一爲東西，一爲南北，一合成四方，或隱示「十」爲四方之「方」之本字歟？

外注1 ① ② 今寫作 ③ ④ 誤。段玉裁改篆文作 ⑤ 古文作 ⑥ 尤非。漢隸作甲，猶似原形。

不佞嘗讀許書十字所得，略如上述；今請更為證成其說焉。許云，「甲，从木戴孚甲之象。」段玉裁云，「孚者，卵孚也；孚甲，猶今言殼也。凡艸木初生，或戴種於巔，或先見其葉，故其字像之；下像木之有莖，上像孚甲下覆也。」按段說是。所謂下像木之有莖者，許云，「屮，草木初生也；象一，出形有枝莖也。」段云，「一，讀若凶，引而上行也。枝，謂兩旁。」按即莖，枝柱，謂一也。」按說文缺十二文，故段依字為釋。實則「象」初坼，十則象坼後生枝。史記麻書云，「甲者言萬物剖符甲按即孚甲而出也。」蓋「甲」戴卵孚，即象其顛剖出之狀。故凡艸木字：(1)「一」；(2)「丨」；(3)「十」；(4)「屮」；(5)「甲」；(6)「屮」；(7)「木」皆象艸木萌茁漸次生長之形。其中「十」實同一字。如「戎」字，說文作「戎」，从戈，甲，秦嶧山碑作「戎」，从戈，商董武鐘銘作「戎」，从戈，丨，皆古文「甲」。而周戎都鼎銘作「戎」，从戈，丫，則象「坼」而歧首耳。又許云，「昂，从日在甲上。」昂，昂，匕為昂，匕為卓，古文作卓。」漢夏承碑早字作昂；周敦敦銘早字作早；六書通卓字下引印書作卓。由是知說文昂之古文本作早，其作昂早者亦取其密茂。故早既為昂之古文，則「十」即為甲之古文也。今戎早卓三字，隸皆寫用古文，初學者幾不知篆文戎卓為何字矣。至數目十字，古金器本皆假用「十」，如廿世作卅，亦省作「卅」者，干支之甲則假用「十」，無專鼎銘甲戊如此。後乃「十」借為具數之首一字；

「甲」則借爲天干之首一字。迨至漢季，精博如許君，亦祇知有具數十，而不知十卽借甲拆之十以爲之也。次證甲之音讀。陳澧謂「粵中多古音」，故十讀押亦古音也。陳立釋十見句溪雜著四云，「十爲古文甲，後或借爲押字，用諸公私契牘，書於己名下以爲信，所謂畫諾者是。」魏志齊王芳傳引世語及魏氏春秋並云，「姜維寇隴右時，安東將軍司馬文王鎮許昌，徵還擊維，至京師。許允與左右小臣謀，因文王辭，殺之，勒其衆以退。大將軍已書詔於前。文王入，帝方食粟。優人雲午等唱曰，青頭雞！青頭雞！青頭雞者鴨也。帝不敢發。」蓋鴨押同音，雲午隱語押字，欲齊王書押於詔，以誅司馬昭，卽勒其兵也。後又省押字爲甲。今人於契據供招，多畫十字，正古甲字之遺義，卽押字也。又考甲字古皆與會蓋二字讀同。詩大雅，「會朝清明。」毛傳云，「會，甲也。」史記貨殖傳，「蓋一州。」漢書作「甲一州。」是其例。秦策，「勢位富貴，蓋可忽乎哉？」褚少孫續史記三代世表曰，「豈可以忽乎哉？」甲之轉爲十，猶蓋之轉爲豈。此因蓋與盍閤通，聲轉亦爲奚，猶拾从合聲而讀是執切矣。又集韻，「不知而問曰拾沒。」而拾沒亦作什麼。章太炎云，「說文，「曷，何也；从日，句聲。」古音曷當如句，今閩廣問何事曰曷，音如蓋，或如介。」見新方言按今北省人問何事曰蓋麼，或介嗎，卽今江湘間所謂什麼，或拾沒。蓋，介，什，拾，皆一聲之轉，故甲得

假為具數十而讀是執切也。

其所謂十為古四方之「方」之本字者，一為東西，言一指東西二方也；一為南北，言一指南北二方也；一相交於中點，故曰四方中央備矣。今輿圖之中，樓船之上，每用十形為表四方。故十為古之方向字，讀音如午。大射儀，「若丹若墨，度尺而午。」鄭注，「一從一橫曰午，謂畫物也。」賈疏，「橫與距隨是也，云午，十字謂之。」²外注 周禮故書壺涿氏，「以牡梓五貫象齒而沈之。」杜子春云，「當為牡梓午貫。」賈疏，「以梓為幹，穿孔，以象牙從橫，^{原誤橫從沉改}貫之，為十字，沈之水中。」據上二說，均謂午者一從一橫為十字，則午以同音假借為十字無疑。又儀禮特性饋食，「胙俎，心舌皆去本末，午割之。」注，「午割，從橫割之。」禮內則，「男角女羈。」注，「午達曰羈也。」疏，「今女剪髮，留其頂上，從橫各一，相交通達，故云午達。不如兩角相對，但從橫各一在頂上，故曰羈。」史記孝文紀，「誹謗之木。」服虔曰，「堯作之橋梁，交午柱頭。」韋昭云，「今宮外橋梁頭四柱木是。謂以木貫表柱四出，即今之華表。」韻會，「一從一橫曰旁午。」史記項羽紀，「楚濠起之將。」索隱，「凡物交橫為午，故曰濠午。」³外注 漢書霍光傳，「使者旁午。」如淳曰，

外注² 按賈又於周禮壺涿氏引前二句，謂「彼物射者所履，記安足之處，十字為之。」

「旁午，分布也。」顏師古曰：「一從一橫爲旁午，猶言交橫也。」以上雖未明言午爲十字；然從橫四出，皆午借爲十之旁證。蓋一—相交，正交則十，裏交則×，音讀全同。後人以裏交者假爲數目五字，正交者又與假爲數目十之十字相混，而二字之本音本義亡矣。外注

上文壺涿氏「五貫」，杜子春謂當爲「午貫」，實則五午皆爲十之假字。廣韻二十六桓，「統，船上候風羽；楚謂之五兩。」玉篇糸部，「統，候風五兩也。」按五兩，疑卽十羽五十，音假兩，羽形誤耳。蓋統爲船上候風之羽，亦卽以告東西南北四方之所居。故淮南齊俗訓云：「不通於道者，若迷惑，告以東西南北所居，聆聆。一曲而辟，然乃忽不得，復迷惑也。故終身隸於人，辟若統。」今誤覩之見風也，無須臾之間定矣。「注：「統，原候風者也；世所謂五兩。」王念孫云：「道藏本朱本注並作「覩，候風雨也。」雨乃羽字之譌。劉本改爲「候風雨者，」茅本又改爲「候風者也，」而莊本從之，誤矣。」按候風羽之羽，初誤爲

外注 3 按孟子蓬蒙，莊子作蓬蒙，荀子作蓬門，則蓬午卽旁午耳。

外注 4 按許說×字，音義尙皆未失。五下云：「从二，陰陽在天地間交午也。×，古文五省。」蓋以二爲天地，×爲陰陽交午也。又史記律書云：「午者陰陽交故曰午，」亦假午爲×。章太炎謂「四方中央備者×字也。」

雨，轉誤爲者。此五羽之羽，一誤爲雨，再誤爲兩。誤雨，王氏知而改之；誤兩，則不知改已。此由後人不達五羽卽十羽之義，殆視五兩爲楚語固當如是。又太平御覽舟部四引許慎注淮南云，「統候風扇也。」陶方琦謂「扇乃之羽二字壞文，」似非。疑扇乃戶羽二字之合體，當作「候風戶羽。」戶羽，亦卽五羽。五戶音近，皆爲十之借字。蓋午五戶三字雖異，其本文概爲一從一橫之十。因而船上所候四方風起之羽，亦謂之十羽，或假作五羽及戶羽矣。

音聲遞變，魚陽對轉，據章氏成均圖午讀爲旁。故鄭注「一從一橫曰午，」顏師古及韻會卽謂「一從一橫曰旁午。」實則午讀旁音，長言之曰旁午耳。又攷說文，「旁，方聲，」則旁爲後起字。錢大昕謂「古無輕唇音，只有重唇音，古讀方如旁。」王筠且以方爲古旁字。然則一從一橫者卽云「方午，」或作「方十，」讀如「旁午，」或單曰方，旁曰十，午耳。周書，「方行天下，」僞孔傳以方爲四方。漢書地理志作「旁行天下，」顏師古注，「旁行，謂四出而行。」易繫辭傳，「旁行而不流，」淮南主術訓作「方行。」則卽旁爲四方也。周禮男巫職，「旁招以茅，」杜子春注，「招四方之所望祭者。」月令，「旁磔，」鄭注，「旁磔於四方之門。」東京賦，「羣后旁戾，」李注，「旁，四方也。」然則十，午所借方字旁

音，或逕借旁字，皆訓爲四方；則十爲今四方之方之本字無疑矣。

說文，「方，併船也；象兩舟省總頭形。」此乃「方」之本義，明係「象形字」。若「義爲四方，乃一指事字」，所謂視而可識，察而見意者也。後人狃於貫習，不復深考，蓋自方義行而十義廢矣。茲更徵以他字從十者如次。

(A) 如「𠄎」說文，「𠄎，相次也；从匕，从十。」外注 繫傳云，「五家

爲𠄎，使之相次比也。」外注 按五家或異方而處，故字从十；必次比之使相保，故从匕。且

𠄎十午古音極相近，則𠄎當从十得聲矣。𠄎下「一曰十」三字，疑卽「一曰十𠄎」之脫

文。傳抄者不知，刪𠄎字耳。十𠄎，卽×保，亦卽五保。此蓋借十爲之；疑故書如此，許君特

襲用耳。史記商君傳，「令民爲什伍。」索隱劉氏云，「五家爲保，十家相連也。」正義，

「或爲十保，或爲五保。」此五保十保，許君於人部什下云，「相什保也。」而伍下不曰

「相伍保也」，而曰「相參伍也。」知許君已於𠄎下云「一曰十𠄎」備其一說，伍下不

必複出耳。

外注 5 「一曰十」三字，徐鉉本原脫。

外注 6 按周禮大司徒云，「令五家爲比，使之相保。」保，卽𠄎。保比雙聲互用也。

(B) 如古 說文，「古，故也；从十口，識前言者也。」徐鉉曰，「十口所傳，是前言也。」

按許君於吾字曰，「从口，五聲；」而古字不曰「从口，十聲」者，以十字午音久已廢矣。然吾字既从五得聲義，古字亦當从十得聲義。吾从五口者，五有參伍錯綜之義，所謂枝吾其辭也。枝吾之辭，猶云抵賴；故吾又有禦義，「執金吾」是也。古从十口者，十爲四方，十口，猶言四方衆口，旁午其說也。凡事由四方衆口旁午其說，卽成故言，所謂前言耳。尙書，「則古稱先」卽許說「識前言」之意。引申爲古今之古。

以上皆从十得聲義之字也。尙有从十得義者，錄之如次。

(C) 如田 說文，「田，陳也，樹穀曰田；象四口，十阡陌之制也。」錯本制上有一形字 段云，「口

與十合之，所以象阡陌之一縱一橫也。」按風俗通，「南北曰阡，東西曰陌。」又一河南以東西爲阡，南北爲陌。」總之，十爲古井田內之四方介畫無疑。

(D) 如畝 說文，「畝，或从田，十久，」作畝。鉉曰，「十，四方也，久聲。」錯曰，「十，其制。」按詩云，「衡從其畝。」卽指十之介畫言也。

(E) 如博 說文，「博，大通也；从十，尊，尊，布也，亦聲。」按博从十，猶廣被四表之意，故訓爲大通。

(F) 如協 說文，「協，衆之同和也；从彜，从十。」鉉曰，「十，衆也。」按協與彜皆讀胡頰切，應是从彜聲。彜訓同力。則協之从十，猶言四方各衆與之同力也。

(G) 如切 說文，「切，材十人也；从十，力聲。」按淮南秦族訓，「智過十人者謂之傑。」

春秋繁露爵國，「十人者曰豪。」禮運疏引辨名記，「十人曰選。」未聞以材十人爲切者。此因許君以十爲十數，望文爲訓耳。廣韻，「切，功大。」卽其義。

(H) 如計 說文，「計，詞之集也；从十，彜聲。」按詩作「辭之輯矣。」此作集者兼釋十義也。

(I) 如計 說文，「計，計盛也；从十，甚聲。」按字从十，故曰盛。

(J) 如李 說文，「本，進趣也；从大，大十者猶兼十人也；讀若滔。」按許君謂大十猶兼十人，亦依文爲訓者。謂讀若滔，滔卽本之假字。淮南詮言訓，「自死而天地無窮亦滔矣。」注，「滔，曼長也。」曼長爲本，卽大十^午之義。

論語，「回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」竊謂十當讀^午，二當讀^偶，叶韻。蓋十爲四方中央備具，則知十爲觸類旁通之意。知二者得此以及彼而已。漢童子逢盛碑云，「聞一知十，書畫規矩。」亦十^午，柜叶韻。

方既假爲四方之方，又可假爲方圓之匚。說文匚下云，「讀若方。」段謂匚有梨形，

固可假作方。章太炎徑謂匚爲方圓之方。按聘禮，「夫人使下大夫勞，以二竹篋方。」

注，「竹篋方者器名也，以竹爲之，狀如篋而方也。」賈疏，「凡篋皆用木而圓，此則用竹而

方，故云如篋而方。」又方言，「江南謂篋底方上圓曰籩。」皆方假爲匚之證。

匚圓之匚，既可假方爲之，又可假匡或篋爲之。攷工記，「是故規之以眡其圓也，鄭

或作矩，之以眡其匡也。」規，萬匡圓對文，知匡假爲匚也。莊子齊物論，「與王同篋牀。」

釋文，「篋，本亦作匡。」崔譔云，「篋，方也。」亦匡篋假爲匚之證。

按本篇謂十爲方之本文，無論何人，一見其形，便可想像而得。不佞所證，引據雖繁，

究亦未知當否，姑作提議於此。海內明達，幸爲教正，庶幾完此一義。戒甫附啓

光覺與色覺相關的變化

陳劍脩

視覺的感官方面，有許多複雜事實，奇異而難解釋。從前物理學家生理學家固然費了不少的好腦筋去研究它，自實驗心理學成立以來，也都以為身體上一切器官可以用實驗的方法來考察，做解釋「精神現象」之生理的基礎，如肌肉，心臟，血脈，神經，大腦部莫不如此，尤其是對於視覺聽覺二問題更殫精竭力。現在我想專從心理學觀點上討論視覺中光覺和色覺間相關的重要事實，不過視覺與聽覺又有些可以相提並論的地方，如牛頓的顏色混和律 (Law of Colour-mixture) 謂在光的照度底客觀強度任何變化之下，取二對不可辨別的陽光混和 (Light-mixture) 用各種方法混合之，能使這兩物也不可辨別，此論一出，實予一般視覺論以重大的影響。這即是由於把音階來類推色階 (Colour scale) 七個色調（即七種顏色）的緣故。最先實驗心理學建設的時候，現在可以由它的歷史記載上看出來，其所試驗，集中於各種感官，感官的知覺和反應的時間等，至所謂思想感情等複雜的意識作用，還沒有方法去探討，即是光覺和色覺，雖處處借鑒於聽覺一類的研究，依然沒多成績，迄今還是受 Helmholtz-Young, Hering, Ladd-Franklin, Donders & Neifeid 諸氏

研究的餘惠而已。

從日常生活的普通經驗說起，顏色的性質在日光或陽光最照耀時看得最清楚，一到旁晚黃昏的時候，有很多顏色的東西逐漸變為灰色或竟完全失色。夕陽西斜之際，紅玫瑰將變為黝黑，綠葉花將變為淺黑（或灰色），鮮紅的宮牆將變為滲淡暗色，都失了嬌艷可愛的樣子，但到了越日平日，又恢復舊觀。爲什麼這些由物體反射出來的光線有如此變異呢？大概因爲（1）爲顏色的喪失（2）爲光的本體消滅這二種現象湊合起來的。色和光，依此解說，很簡單的是共相消長合爲一體的東西。（註1）

同樣的情形這裏又可以發現於聲音之內；在聽覺中常常有個做聲音的原因所設想的外界，經過經驗到空氣振動率的感官（即眼目與皮膚的部位感覺）同別一個能夠覺知有定的高度（pitch）的感覺器官——耳——便可以引起聲音。但叫這二種不同的經驗做聲音，乃是科學辭彙的詞窮。雖然在聲音界，倒不關緊要，而在顏色上可以起絕大的混亂，故最好不過的避免方法，不單獨用「光」（Light）和「色」（Colour）二字。當我們攷究光的客觀價值的時候，應該說光的（或色的）振動或輻射（light vibration or radiation），當我們說明它的接近的（或直接的）

註（一） Researches in Colour vision & the Trichromatic Theory by W. Dew. Abney p. 144-5.

主觀意義，不如叫做光的感覺或色的感覺 (light sensations or colour sensations)。那麼，客觀的光（輻射）給藍綠感覺時，可以叫做藍綠輻射，餘類推。再進一層，或許因為它們係幾千光線組合成功之一種裏面唯一有藍綠感覺占優勢 (dominant) 的成分，我們可叫它們為藍綠輻射組，也可以把它們當做同性質的，但決不能稱為藍綠光。倘使我們稱紅色為 erythrogenic radiations，其它顏色為 Chlorogenic, Exanthogenic & Cyanogenic 輻射，白光組合為 Leucogenic，平常的光波為 Photogenic 輻射，那更使人明瞭「顏色輻射」的事實是感覺的張本，也就是許多不同的輻射組合的東西了。不過紅—綠輻射在七色板上急速旋轉的結果不生光而生黃的感覺，又令人訝異疑問：黃色不是什麼可混合而生各種色調的三分之一反是一種顯著的顏色，是什麼理由呢？（註²）

普通物理學告訴我們，物體之所以被人瞧得見，是返光作用，所以紅光返出紅色的物體，綠光返出綠色的物體，這個紅光綠光的來源還是從陽光裏發出的，這種太單簡的道理似乎不夠分說。原來顏色非同音階一樣常為有定性質的高度 (Pitch) 所區別，因此它的進行不像 G. E. Müller 所說連直線的感覺系統 (rectilinear sensation-series) 并一一合於直線的外物系統 (rectilinear physical

註 (2) Elements of Human Psychology by H. C. Warren Chapter IV. (sight or vision)

series) (即指光) 而是處處變遷的屈折點 (inflectional points)。故顏色混和 (Colour-mixture) 一詞, 常誤為 radiation-mixture 實不逮顏色混合 (Colour-blend) 四字遠甚, 因為顏色混和用以表各直線感覺系統內的種種中度顏色, 與 Unitary Colour 一辭用以指「屈折點」所成的顏色對待。於此我們可以斷言藍綠或紅藍合成的顏色謂之 Colour-blend, 紅綠合成的黃色謂之 Unitary-Colour, 二者都是顏色變化分合時常有的現象。(註³) 總之, 此種議論的趨勢, 不相信尋常所謂色和光是互為消失本來一體的東西, 而以 light 近於 radiation 為客觀的外界的刺激, Colour 近於 Sensation 為直接的主觀的彷彿在反應方面的東西, 雖然二者相關的場合太縝密, 一切尙未可易言。我們姑從「視覺的刺激」和「視覺的性質」上在下面作一番探討吧!

視覺的刺激 刺激人類眼睛的光綫, 乃是瀰漫空間的以太底波動。這是由發光體分子的振動而傳播及於四方, 恰如音體振動一般, 使空氣生疏密波, 傳達非常之速。光波最大而可見的, 約長一密里米突之百萬分之七十六^{uu}, 最小能刺激眼睛的光波, 約長三百九十^{uu}。一切光波, 不管長度怎樣, 行經大氣間的速度都是一秒鐘約三千萬啓羅米突, 或

註(3) Colour & Colour Theories by C. Ladd-Franklin p. 119—21.

二百萬哩。光綫出入於密度不同的透明體中，常常在它的界面，急變起屈折作用，其間短光波的變化比長光波厲害，由是不同的光波分爲各種波的長度 (wave-length) 和各種不同的顏色。一種可辨別的顏色，係由於光之某種一定的波長所致，或由於每秒鐘刺激眼的一種數目一致的光波弄成，這是一般人不置疑的了。曾經過許多實驗，在分光景中各種不同的波長產生各種不同的顏色；刺激網膜的光波至四百uu時便見紫色，若至六百五十uu以上即見紅色，其餘自二百九十至七百六十uu間的光波，生種種可能的顏色。假設刺激由少或無特別顯著的光波所混和組成，結果止有純粹的灰色感覺，其兩端爲白與黑；可是我們平常的視覺，大概屬於依種種方法用顏色和灰色攪雜混成成功的非純粹感覺。

註(4) 換句話說，我們對於外界的現象 (external phenomenon) 能力的輻射 (energy radiation) 底知識，似已充分的發展，並相信人類種種感覺得之於波長和波長的混和。然而在人類網膜中必需組織之中必須有一種關聯以結合二種現象——一爲由既知的光的特質胚胎出生的歷程，一爲這歷程自然的結果之既知的光覺。光覺猶之乎樂音，它的每個振動周期必有個顯明的感覺，但反之則不盡然，並非每個感覺之中，我們定能預測振動周期。

註(4) Textbook of Experimental psychology by C. S. Myers p. 80

顯豁一點說，由振動周期所產生的色調 (Colour tone) 能夠憑着很多的振動周期，較快的和較慢的去配置；而且紅與綠之間有一串的中度感覺，不起於任何一個單純的波長。把這些事實做根據，容易使人明白一切顏色皆可混和，而且必有以視為基本的顏色的，其長等於波長 $\lambda 470$, $\lambda 505$ ，比風景色的極紅色略帶藍紅。^(注5) 要之，從上面的那些敘述，可以曉得視覺的刺激為陽光，它的歷程是光綫照在物體上，物體便把光綫反射出來，因為反射的狀況不同，分出許多輪廓來了；畢竟視覺的刺激——假設它最單純的為光——和視覺的性質——各種色階——大異。

視覺的性質 視的感覺有二組，顏色組和灰色組。^(注6) 德國多數心理學者常拿有色覺 (Chromatic sensation) 和無色覺 (Achromatic S.) 并用，以為一例出於光覺，所以自他們看起來，紅光和藍光等於白光，不差池什麼，一樣的真实和存在。色覺的原色有紅，綠，黃，藍四種，可用種種方法混和，成為形形色色；遇着二種原色相混合而成為灰色的時候，這二種原色叫做補色 (Complimentary Colours)，不消說，綠色和紅顏為補色，黃色和藍色也是補

註(5) Colour & Colour Theories by C. Ladd—Franklin p. 74

註(6) Colour 有人譯為彩色較當，但比處仍作顏色，另將 Chroma 譯為有色 hue or Colour tone 譯為色調。

色。無色覺包含白色黑色和各種灰色，灰色的光綫各各不同，光綫強的近於白色，弱的近於黑色。唯純粹的顏色或有色覺纔在一律的光波所構成的刺激之下浮現，灰色感覺或無色覺則生於由混合的光波所組織的刺激。如若拿上邊列舉這些元素攔在七色板上合攏搖起來，即是把各種顏色白色灰色利黑色整個的混和一下，那麼色的明度 (brightness) 自然有強有弱，總不外乎因所合的無色覺的性質和分量而異。所合的若是白光，則顏色變明亮；白光愈多，顏色愈明亮，這樣成正比例的變化，自然無可懷疑；不過要使所混入的白色超過分量太多，則原有的顏色消滅，留下來所可見的盡成白色了。反之，所混的如係灰色，或黑色，顏色的明亮之度數減少，灰色或黑色攙入得愈多，顏色愈黑暗，到後來黑色或灰色佔遍了七色板，原有的顏色也衰退無遺，而所見的一片黑漆漆地景象了。像這樣混合法，來而復去，輪迴旋轉，不難發現視的感覺之一切不同的性質。此外，有的時候在七色板上混合單純的顏色（如紅色）於灰色中成種種比例的配置，旋轉之後，呈現於外而可察的變化，為一串等差的濃度，自它周邊的純粹飽和的紅色起以至灰白不飽和的紅色，而終於居中心的無色的灰色。此種變化，既非色調的，也非關於明度的，乃是飽和或濃淡 (chroma) 的一種色澤。一般心理學家之研究視覺始於它的成分，明度，以後漸漸的及

於飽和濃淡等問題，都得同一結論。這樣，所謂有色覺的 Chroma，何異於描述繁複、活動而為數甚多的視覺的性質——各種色調——的狀態呢？因此有些人嫌 Colour 一字意義曖昧籠統，索性把它用表示灰與白另外以 Specific Colour, toned Colour & Chroma 等字形容正派的顏色；由此類化，討論 Colour theory 的人也不知不覺得祇論及 Chroma 而不及 an-
chroma，久且習故蹈常而成風了。（註7）探原索本，他們猶之從前的古人，祇覺知紅（redness）孕育於玫瑰花裏邊，絕不疑問紅不會出現的，除非一種特殊光波經過我們網膜的化合作用。他們每互用「均質的」（homogeneous）純粹的（pure）和「非均質的」（non-homogeneous）混和的（mixed）等名辭，大概因為有時藍綠色覺的混合，由「均質的」發光體出來；有時單一的黃色感覺由紅光與綠光混合成功，不拘一格。甚至於牛頓也說過幾句奇怪話，謂光線不是顏色的，其中本沒有什麼，不過有些力量或傾向去激起此顏色或彼顏色罷了。雖然，牛頓不啻為研究色覺與光覺的關係者立了一新偶像。究其實，色覺中的組合或營造作用，是由於把個體（如綠色藍色和黑色光的）一部分一部分起營造作用，若組合以後發生分解的趨勢，又慢慢恢復它的箇體原狀，這些分解出來的部分依然彼此

註(7) 用 Specific Colour 的為 Hess, 用 toned Colour 為 Hering, 用 Chroma 的為 Ladd-Franklin.

有關，不是獨立「非均質」的；至於黃色和紅綠之不同，純因以太振動的能力各異，如紅色波長 760 μ 到 670 μ ，綠色 535 μ 到 492 μ ，黃色 586 μ 到 535 μ 了。

現為使色覺和光覺二者相關的變化更明顯些，我覺得 Helmholtz-young, Hering, Ladd-Franklin, Donders & McDougall 諸氏的學說有介紹研討的價值，其餘與他們學說有關的理論，多少附帶述一下。他們的學說與今日關於此問題的研究相比較，恰是一種極好的方法，用去表示新舊的界限，以及舊說之仍存，新說之或缺。

(一) 夏姆后茲楊伍 (Helmoltz-young) 的學說。這說以為原色只有紅綠色和藍色，可叫做三色說 (trichromatic theory)。我們的網膜，對這三原色有三個特別器官，當外界光線刺激某器官時，就發生某特殊的色覺；若三個器官同時受刺激，即產生白的感覺，又紅色和綠色的器官同時受刺激，便有黃色覺。其它各種顏色覺的發生，都是任何二個或三個器官同時被刺激的結果。視覺後像 (Visual after-image) 是受器官疲勞的影響，對比作用指為視覺的錯誤。這學說主張三種顏色大混合則生白光覺，分開則生各種顏色覺，但以黃色覺為例外。可是這學說的缺點很多，它要求我們相信 (a) 白色只是紅綠藍色的混合，實與事實矛盾；(b) 在一定的情形之下，(即對於網膜的邊緣部分及患全色盲的人) 所有

三種顏色都能像原形產生，但只給我們以三種混合而成的白光感覺，決不產生別種顏色，這是爲先件事體所限，絕對不可能的。(c)後像是網膜中原有的光一部分被消耗疲倦所遺留下來的，並且常常是微弱的，這也是數量上做不到，且和他自己「白是紅綠藍所合成的」的主張不符合。

關於夏姆后茲等的學說，有許多人用實驗去研究過。先述最單簡的。色的成立，我們都曉得是把三稜鏡裏的陽光使屈折落在白紙或石膏的平面可以露現很明顯的顏色（即彩色）成爲有色物體，但在暗室檢察這有色物體，便沒有色（除網膜的微光外），由此可以推想色非物體固有的，全係日光的分色，被返射若干通過若干而成。分析來說，被映照的物體對於光帶如係能夠全吸收的，那七色都無由著，只見黑色；若全返射，那就像空氣之於日光一般，只見白色；但使分色景某部分通過被映照的物體而被吸收，其餘的都被反射，那只能見某種特殊顏色。這是參照普通物理去實驗能得到的結果。依夏姆后茲的意見，我們若選擇三個波長 R. G. 與 V. 置於一個顏色表上，以直線聯結起來，便可看出曲線的一部分是在這樣得來的三角之外，易詞言之，有些分色景上的顏色是不能夠祇靠 R. G. 和 V. 的混和可以得到充分的飽和。反之，我們試選擇在 G. B. L. 三角以外曲線上任何

一點，就能由實驗得到一個方程式如下：

$$aB + bG + cV = rG + eV.$$

由此替 G, B, L, 引伸解釋一下，變為

$$bG + cV = rG + eV - aB.$$

這是用 B, G 和 V 來解釋不混合的顏色。倘使欲免除消極量 (Negative quantities) 必須假設顏色表以外的顏色之存在。試先刺激眼睛以補色，我們所能得到的色覺，比較祇觀察分色景而不預先那樣激動的飽和得多。若說顏色表為一個止能包含局部各部分的三角形所限，未免減少上述假設至於最低價值了。我們可以為各種分色景的顏色，找出一個普遍的方程式如下：
$$F = xR + yG + zV.$$

這方程式中光的客觀量只算感覺的刺激含有一個物理的可測量的價值。若再假設伴隨感覺的生理歷程對於物理的刺激有種量的關係，毋乃說 x, y 和 z 都是光的紅綠藍 (R, G, V) 的價值，若先承認基本顏色 R, G 和 V 的話。由此推論，在感覺作用之中，定然還有三種彼此對峙而不相干涉的活動以產生種種顏色。是必有方法以決定這三種可測量的量 ϕ, X, ψ ，代表三種引起視覺性質的生理作用。然後無論在什麼情形之下，我們都能夠觀察出三種生理作用 (即視覺) ϕ, X, ψ 和偶然的光底價值 x, y, z 的關係。 ϕ, X, ψ 和 x, y, z 於是乎互相為用，(質言之，即是色與光互相為用。) 用方程式表出之如下

$$\phi = f_1(xyz), \quad x = f_2(xyz) \quad y = f_3(xyz) \text{ 等}$$

$$x = f_1(\phi, \chi, \psi) \quad y = f_2(\phi, \chi, \psi) \quad z = f_3(\phi, \chi, \psi).$$

這裏 $x y z$ 的價值和 $\phi \chi \psi$ 的功用 (即是 $f_1 f_2 f_3$) 都是倚賴感覺的性質底量的, 並且包括有個統一不可分離的個性, 能喚起, 存在或消滅於神經系中, 統不相混淆, 不相影響。此所謂感覺的原素。我們若用 $x y z$ 來表明 $\phi \chi \psi$ 的功用, 那麼 $R G V$ 各量便可視為色覺的原素; 同樣的, 色覺的一切直線的功用也可這樣 ($aR + bG + cV$) 的表白。夏姆后茲楊伍到後來也很贊同這樣說: 在一些傳導的神經質中, 偶受有色光線的影響, 三種獨立不同而互相調劑的單純的活動, 會起來的。總之, 所有的活動不外是 R, G, V 三個單純刺激的活動, 論其數量, 也即這三個單純刺激的功用 $\phi \chi \psi$ 。故上述的

$F = xR + yG + zV$ 即是 F 光能夠用紅光的 x 部分, 綠光的 y 部分和藍光的 z 部分的集合體的比例; 紅綠藍三色至是一變而為物理上的刺激。再推廣過去, 這些物理的刺激假使又能運用到紅綠藍感覺底生理對待方面, 那不用說 $xRyGzV$ 的 F 影響到達紅綠藍原素的力量了。(註 8)

同時或後來相似的實驗和研究還很多, 給了色覺光覺的研究種

註(8) An Introduction to the Study of Colour Vision p. 213—15

種重大的改進，今姑置此不論，夏姆后茲等確認為物理的刺激（如光）非不能夠變動心理歷程使它生出逼似生理的感覺（如色覺），這一條簡明的科律，可謂確切不移了。他們由實驗中發現了一些事實與以前的心理學說不同，使以前注意感覺方面的反應而不重外來刺激的光（即所謂物理的刺激）的毛病，改了過來，實是一個極好的貢獻。

夏姆后茲對於白光，還有個較淺近的解說，以白光覺止是「判斷的錯誤」(an illusion of judgment)之一種。他說我們日常看見一物，近而未直接注視它，適又見一較遠之物，兩相結合，生一個有距離的兩重印象底感覺，即就此感覺再生一個用手或足達到此物的遠近的觀念。同一理由，凡覺得潮濕的東西，是滑，軟，冷各種情感雜糅併合的，因滑軟冷三感覺常同時呈現，有此錯覺。我們平常關心有趣的感覺，僅是把它當做外界事實的記號，只要它有個單一的有常的原因，更容易生效。夏姆后茲用一樣的眼光看待白光，以白是感覺組，當紅綠藍同量的呈現時，顏色全然消滅，另生一種新的性質——無色的白光。但是按之事實，有時顏色類似紅黃不類似綠，並且白光絕不類似任何顏色，又在白的物體中很難找出一個共同性質或原因像他種感覺之有氣味，溫度然。夏氏之說是太不圓滿了。

(二)黑林的學說 (Hering Theory) 黑林氏之說，固然免除了夏姆后茲楊伍的學說之

一切困難，但也不可稱為無缺點的。他主張原色分紅綠藍四種，又有白黑二種無色覺。這六種分成紅綠藍黃白黑三對，每對互相反對或補充。同時我們的網膜有三種寫真的化學原質 (Photo-chemical substance)，每種又有特殊的興奮性，如紅綠的，藍黃的，或黑白的興奮性，當它受適當的刺激時，能發一種化學作用，分解的或營造的 (break & build up processes)。但這二種作用不能同時進行的，常互相更迭，譬如紅綠色的興奮性的原質被紅光刺激時起分解作用，分解後往往又發生營造作用，所以有時看見紅色之後隨見綠色，便是這個道理，這即是上文所記述的補色。此時如這兩光線的強度相等，那麼這原質的分解和營造作用不免相消，其所能見的只有灰色了。可惜黑林的學說不能始終一貫，它使我們相信物體的營造作用僅是給我們了解外界一種有用的知識，並非為將來分解作用的基礎，遂把我們明度的觀念 (ideas of brightness) 和一個感覺相對的白色 (the relative whiteness of a given sensation) 混了宗，而且揆之於由紅藍綠混和而成的白色和藍黃合成的白色不同那樁事實也不一致了。從前倍金奇 (Purkinje) 創說了個顏色之相對明度上的特殊變異，可以說明此現象。大意無非是說色素的明度，仿佛隨發光體的強度變化，一切顏色，在暗室裏面，固然滲淡些，然而不同的顏色，它的明度的遞嬗，當然有程度之不相同。

當發光體極其明亮的時候，黃色與紅色比其它顏色鮮明；若使房屋內很暗，則紅黃較藍綠色更暗。此種現象係眼睛對於強或弱的發光體的順應作用，它發生於網膜中，由於桿體及圓錐體的情狀所致。有的時候兩眼也能使自身適應於暗處，而這樣的順應作用頗有賴於虹彩（iris）。又有一個簡單但有力量的駁論：如果從黑林之說，紅綠色既然出於同一的化學原質的變化，何以患色盲的人有時能見綠色而不見紅色？豈非自相矛盾嗎？二個補色常喚起互相消毀的寫真化學作用却不產生灰色的歷程，也算一件怪事。要之，不但如是，還有些黑林的假說也覺得令人接受不了的。劈首，拿組成作用（anabolism process）當做生理刺激，沒有充分證據。蓋同化作用與分化作用（assimilation & dissimilation）的平衡足與激動與禁抑（excitation & inhibition）的平衡相比擬，徵之於薛王頓（C. Sherrington）的研究亦然。（註⁹）進一步講，紅綠和藍黃可以表示感覺的烏有點（a null-point）或全然缺乏感覺，黑白則不現這樣的東西。黑白兩色底自動的和被動的均衡（autonomous & allonomous equilibrium），現出種種不同的灰色。因為我們曉得黑林曾論斷過，當生物原質不受外界刺激而平衡的自起營造分解作用時，則這原質謂之在自動的均

註(9) Arch. f. d. ges. Physical CXXI 370

衡底狀態，反是，謂之在被動的均衡，以引起對方的自然活動傾向。自黑林這種兩重論看起來，他所謂灰色中數，斷然的是另外一個機械作用，不是有色的。一個有色調的光存留久了自然傾向於產生較少色調的感覺，那黑與白的情勢遂大變動。這是黑白互變所經過的情形，却不是說有色的機械作用能夠剝削能量去產生反為較少色調的感覺。兼之一般心理學家曾反復申述，凡一種顏色，止能以它的色素 (hue) 發光體 (luminosity) 及它飽和的程度 (its degree of saturation) 為定準。但不識黑林的三色說怎能附會上去呢？

黑林先前關於「發光體為由白到黑的比率所決定」的假設證明不中了，祇有給「顏色的特殊明度」繼承其位置，以補前說。同樣的，色素也不能僅為兩種有色的比率所限，大約在七色板上混和起來，色素會千變萬化成種種顏色。總而言之，黑林的學說採心理的純粹色覺 (Psychological pure Colour sensations) 做起點。可是選擇分色景所能發出的紅覺和綠覺而混合之後，據後起的實驗結果，不會成為補色。故黑林及其同輩所採取的基本紅色顯然是洋紅色 (carmine)，或藍紅色。心理的分析，終究不供給一個很靠得住的基礎，可作色覺底單純 (purity & simplicity) 的裁決之用。有的人說綠色不是單一的感覺，無疑的是本諸色素的混合的經驗。却有一輩人贊同黃色是單一的感覺，或者是黑林

的信徒能；至於黑林本人以紅綠爲白的成分，黑白爲相反的，其錯誤自更莫須有的。（註10）

黑林關於後像 (after-image) 現象的解釋比夏姆后茲等進步得多，一方且顯出此後科學心理學應走的方向。他以為後像，尤其是積極的後像 (positive after-image)，是因爲外界的光刺激雖屬停止，其所喚起在網膜中的化學作用，仍然繼續活動，故有此現象。又對比現象，黑林認爲是當化學作用進行時牽動它鄰近的原質，因起相反的化學變化，而生此對比作用，也引起了不少的有趣味的推論。最切要的批評，指黑林說的紅綠兩種光線相消與事實懸殊，就同色盲的人有時見紅不見綠一層比較，也相逕庭；二者未免有損黑林學說的價值。況且講到色盲，非常複雜，不容易拿去討論色覺和光覺的關係。遠溯至一七九四年有化學家道爾頓氏 (John Dalton) 悉心分析色盲者的感覺，後來湯姆士楊伍 (Thomas Young) 和大詩人歌德 (Goethe) 繼續這類研究工作，在十九世紀稱極盛。結果，他們叫能看三種顏色的平常感覺爲 trichromats，叫具有變態的爲 dichromats；後來科芮士 (V. Kries) 又叫夏姆后茲所謂的 red-blind 做 protanopes, green-blind 做 deuteranopes, blue-blind 做 triutanopes。他們確有一個近乎科學的眼光，但是沒有下一番精細考察的

註(10) The Study of Colour vision by J. H. Parsons, p. 258-59.

工夫。日後的研究愈競進，證明在顏色表之中所有能夠配置的顏色必定在一條直線上，因為凡聯結二點以表出均質的顏色底線，總包括代表一切由均質的顏色所可混和而成的點。質言之，一些顏色和任何一些顏色的混合，沒有不在直線之上的；但這些線，或相遇於一點，或永遠平行，可沒有定則的；其交叉點正合於色盲的眼日時，則引不起刺激價的顏色（這即是上文所謂烏有點）。換個方向講，通常的顏色表（看下表）能夠由紅色盲和綠盲的聯合觀察構成；究之此種趨勢不能與各個人完全吻合，因為各個人的筋肉上黑色素（macular pigmentation）和所用分色景不同，充其量不過極相類似而已。（註11）

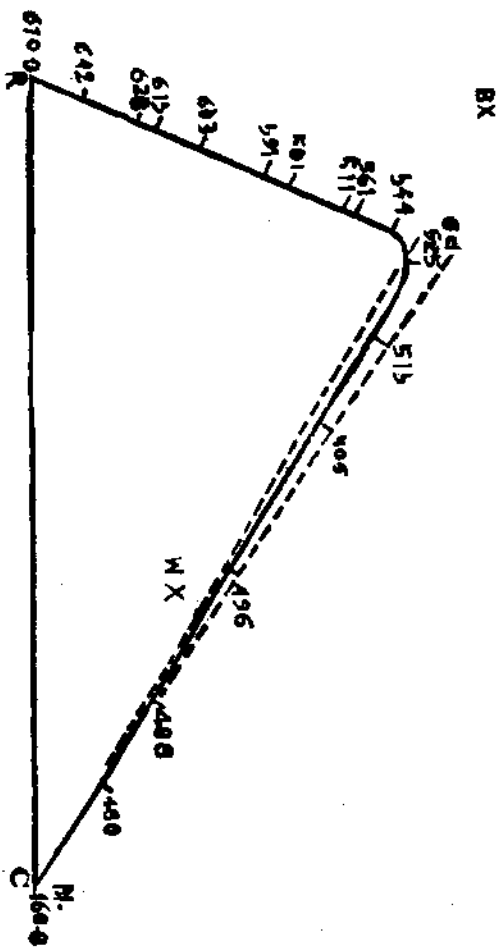


Fig. Normal trichromatic Colour diagram Constructed from combined protanopic & deuteranopic observations. A. Null-point of protanopes; B, Null-point of deuteranopes (V. Kries); 轉錄自 Parsons, Colour Vision p. 217.

看了以上各家關於顏色和光線相互變化的意見，覺得其所描述的事實似不太合黑林顏色配置成對相反相消一派的理論，反有近於夏姆后茲楊伍的學說的趨勢，這很值得注意。

論到「同時對比」(Simultaneous Contrast)的現象，黑林自做了好些引導後人的研究。

據他說，有色調的光含有顏色的和白光的原子價單位 (Coloured & White Valencies)。除了外長的原子價單位 (exogenous Valencies) 之外，還有一個靠自動的平衡作用底內長的黑色原子價 (endogenous black Valencies)，以表證它本身在停滯不動的網膜中固有灰色。所以介乎有色的對比興奮 (Colour contrast-exciting) 和無色的對比反應 (colour-less contrast-responding) 之間，既有顏色的對比，還有一「無色的明度對比」，止須對比反應性的白光原子價單位和由對比興奮性的白光原子價單位所引出的黑色不太相等，這是唯一的條件。故此對比顏色的飽和與不飽和係視有色對比和同時的無色對比以爲斷。

(註12) 黑林的影響不止供獻這些成績，Pretori & Sachs 等繼續努力以求對比作用的數量關係而光子裏面含有顏色的和白光的二種原子價單位，故有色無色的現象交替發作，

註(11) 同上 P. 266—7.

註(12) 同上 p. 267—8.

猶之乎尋常所謂光與色的關係，沒有多大參商。

(三) 拉第佛蘭克令 (Co Ladd-Franklin) 的學說 她所特創的為視覺發生說 (The Genetic theory of Sight) 一稱為色覺發展說 (The development theory)。依據本身在 G. E. Müller & König 實驗室作業的經驗，她覺得凡以前的顏色學說非入於黑林，即入於夏揚，非信三色說，即信四色說 (tetrachromatism)，實際上兩派理論的根據各不相容，不並存。信從和鼓吹兩說者實繁有徒，黑林一派有 Donders, Müller, Probes, Frohlich, Schjederup 等，夏姆后茲一派有 Lodge, Joly, Barton 等，彼此各欲以其說易天下，不顧敵對方面所引證的事實。迨至拉氏始知人類色覺是循序進化的，約略分為三大時期，並假定人類眼部桿體或圓錐體細胞有一受光刺激時，即能引起灰色和白色感覺的原質，此種厚質是以顏色分子 (Colour molecular) 的形式存於網膜中，因此之故，原始未進化的眼睛止能區別白色和灰色，止能分別明暗而不能分別顏色。其因於當時網膜中只有桿體而無圓錐體，桿體中顏色分子並不層分化，是人人習知的。到後來網膜的構造和作用進化，圓錐體發生其間，它的顏色分子也隨着分化為二原素，受刺激時便能感覺藍黃二色。又其後由有黃色興奮性的原素而成為能感應紅綠二色的刺激。至此時，人類眼睛中有紅黃藍綠四種原色的

感覺，但黃色因爲有紅綠色的關係對於顏色的混和，與白色差不多，敵不上那三原色重要。此種新解釋，對於紅綠色盲較爲普遍，常態眼睛不盡能辨析周緣上的顏色，大體上都說得通。^(註13)固然人類的視覺至此已發展最高階段，要使在生炭周期光鑽入網膜，仍只發生白光覺；又欲得一種顯朗的黑色覺，必須使網膜某特殊部分受光的刺激，但使沒有光綫來刺激那網膜的特殊部分的時候，黑色感也能發生的。因有有這種現象，又受了佛第佛蘭克令說的影響，一般人轉而專重黑的感覺的研究。

有些心理學者像 M. R. Nefeld 等以黑色爲構成二元的顏色混合論的，一方面與白色和，一方面與紅綠黃藍四色混。黑色也被當作 (a) 一種顏色，不過係 (b) 一種無光的感覺，在腦袋樹皮部和零點刺激 (zero stimuli) 相連，^(c) 祇有一度的強度 (one degree of intensity)。照以上意推演出來，白黃藍紅綠黑是六種初步的顏色，與佛氏說同，其中四種是有色的，其它白黑二種是無色的 (achromatic)。四種有色的和白的感覺發生一串的強度，但黑色永久祇有一度，不能升高。黑因是附屬在零點刺激的無光感覺 (a non-light sensation attached to zero stimulation)。^(註14)許多人隨聲附和，但於解釋黑的感覺出現一層則意見

註(13) Elements of Human Psychology p. 82 及趙演汪德全二君譯本四章一節前後引用頗多。

紛歧。鐵欣納 (Titchener) 說得妙「黑確是箇對比感覺，它沒有物理的（或外物的）刺激，你祇能於極強的發光體底下看見黑色」^(註15) 他的錯誤見解，誰也看得出的。人類能夠從白的後像中或與白為隣的對比像 (contrast-image) 中看出一個絕對的漆黑色一樣的清淅。在異常強烈發光體之下，黑色的東西反射很多的白光，結果使我們得着的非深黑色，乃是比較不黑的顏色，或叫做灰色。零點刺激加一點東西不會給我們黑色，惟有黑色本身加別的要素如光覺——白——纔加增效力。所謂無光覺簡直是零度刺激的意思，實際上不易有這麼一回事。一經我們介紹刺激為媒介物，便不能說那所得來的感覺是無物理的刺激的；反之，由黑色物體反射而輸入光覺，便產生黑白色或灰色。上文所舉係華倫 (Warren) 氏之一說，或係忘記了預先暴露在亮光之前的明度和一個四面包圍的白光，是同樣為求得純黑的好方法罷！重複說一句，黑既然起於零點刺激，便沒有變換本身分量之可能，只好增加白的分量去變更黑白混合相互量，我們豈能說黑有種種不同的強度麼？白光覺（非均質的）是個組合灰色的分子活動時也不能給予強度的限制。故黑白

(註14) Colour theories p. 255.

(註15) Beginner's Psychology p. 61.

系統確是一個異性質的系統，如藍綠色；也是個強度的系統，如白的分子因發光體加強變劇烈然。佛第佛蘭克令所說黑是一感覺附屬於神經的視覺作用的靜止階段，於此愈微而有信。^(註16) 一個不因外界興奮的狀態，在別種感覺中不一定換入我們的意識狀態；但在視覺中如空間的關係等是有巨大的影響，而且如果我們不覺察外界給我們光的物體，那在網膜神經境界，在在有 James，非常騷擾。事實如此，足以證明黑是個神經興奮入於意識中當做沒有神經興奮的標識。^(註17) 綜上所論，黑是一個零度刺激的感覺，故非光覺，且因零度只有一個價值，黑因此也止能有一度的主觀的強度，其它不同的灰色自然是白的分子底強度變化結果了。我們大約可以明白這裏有個一貫的系統由零度刺激的「黑」至微有刺激的「灰」，以達於各種不同的顏色，而以光為調劑或配置作用的。若英德文字常言色覺與光覺而限定光覺為白光覺，經仔細考究以後，未免太不幸了；所謂光總是白的指「紅光」「藍光」等不成科學上名辭，亦完全不對。最好我們應該說光覺有二種：有色的無色的，或者說它包含在有色無色之中哩。最近一九二五年 Neiffeld 在美國

註(16) Dictionary of Philosophy & Psychology, "Vision" by Ladd Franklin p. 767.

註(17) Colour theories by Ladd-Franklin p. 266.

心理學評論發揮佛第佛蘭克令黑色覺主張，有二句扼要的話謂白黑是距離一對互相消滅的顏色太遠，但它們是造成一個單簡的二元的顏色混合。一九二〇年英國華德教授 (James Ward) 曾主張黑絕非色覺，並自認從前與麥孤獨 (W. McDougall) 陷於同一的錯誤以為黑是特殊和積極性質的感覺。同時鐵欣納和華德作了許多有哲理趣味的討論。E. L. Dimmick 附和黑林又說灰色有兩種彼此在一百八十度角交接，但一則無白色一則無黑色可見。拿這些以較拉第佛蘭克令最後所修正的學說，謂黑為一種固定的感覺，但是有常的永久的，做背景的感覺，當着各種顏色微弱時變成個顯著的與各色相聯的二重的混合，雖然或相拒斥，或相發明，可以勿論，但是拉氏之論彼勝於此，有相當圓滿的結果了。(註18)

以上就夏姆后茲楊伍，黑林，拉第佛蘭克令，幾家的學說，參以別人見解，反覆論辨過，現在覺得繼續他們的工作復做他們的實驗的還很多，姑且舉董德士 (Donders) 和麥獨孤一

註(18) Ladd-Franklin's Colour & Colour Theories, p. 266—88 此書雖只是佛氏從前散見於各雜誌的論

文，但都經過一番選定最近付印的，所以書中材料縱有重複的地方，却是始終一貫的。本文援引極多，但幾詞句過於晦澀，未能以明達的文字出之。

二說，作一個比較補充的研究，然後援引吳偉士 (R. S. Woodworth) 關於這問題的說話作一個小小結論。

董德士初來接受夏楊二氏的三種基本顏色的主張，尋又贊同心理上紅黃藍綠四種簡單的色覺，最後步武費希來 (Fechner) 以心理的和物理的元素絕對合一有如平面形之凸凹兩方。由是他漸趨於馬熹 (March) 黑林一派的議論，公認感覺中有四種相合的特殊歷程，但排斥黑白二色於外。他並置這些歷程的根據地於腦部，謂眼目周緣的網膜的歷程都是三色的，祇是在神經中樞不止一個歷程（一色的歷程）能夠活動。由二個顏色（歷程）聯合的活動，始生第三種顏色，黃色由紅綠混和而生，就是個好例。董德士又把這些歷程當做化學的分裂 (chemical dissociations) 分裂之外復有「回復」 (restoration) 作用，這又去黑林「營造」分解之說不遠。顏色分子 (Molecules) 完全分裂惹起白的感覺；各種單獨的顏色感覺乃歸之於顏色分子的局部分裂。凡與白相反的，他叫它做補充的歷程，其力量漸漸增加的，如顏色的固定過久則失其飽和之度。至最後董德士輸入一個（眼目周緣的和中央底化學的分裂和分離） (chemical dissociation & separation of the peripheral & central processes) 以為定論。

麥獨孤對於視覺的貢獻，非常之多。大概的說，他很主張三色論，並且以他自己的心身作用的學說做主腦立論，不贊同心身並行之說。他以為心理歷程是神經系統中與心理方面或意識最有關係那一部分的生理激動的歷程，因復拿神經觸處(synapses)做心身作用的中心。由此發生下列事實，不可不注意(1)在成於一網膜隣近區域的兩後像之中，一個意像的占優勢和一個意像被禁抑，往往是可能的；(2)若給一個眼睛以紅色，其它以藍色，使一眼合閉或遮蓋若干時，然後揭開，便覺得休息一會兒那眼睛佔勝於稍疲勞的眼睛；(3)倘用一種輕微舉動激動視野，則占優勢的紅視野延長，藍視野必競進以至於紅視野消滅；這即是當神經的傳導路的刺激繼續進行時，這路的抵抗力加增，直至於受那個休息狀態的眼睛影響而止。(4)如果右眼受白刺激左眼受灰(或明度較差的)刺激而又將左眼掩蔽十五秒鐘僅，許右眼注視明度較多的物體(即灰色)一俟左眼開啓後那右眼較明亮印像立即變成左眼的暗淡印像；這便是它的調節作用鬆懈了。這些為麥氏討論後像和同時對比的現象之要點。他也以白為一種獨立的機械作用，黑的感覺那只有刺激「完全消滅」(complete fading)時纔有的。視覺樹皮部於是平常處於全靜的狀態，與色調能表現內在的固有的光恰恰相反。此為麥氏區別光覺色覺為他人不達的地方。(註19)

總結 對於這個繁複的問題，作者固不敢膽大妄為下輕易結論。幸有哥倫比亞大學吳偉士教授在他著的心理學中有一段話，現在擇要寫在這裏，可以當此效用。吳氏批評夏姆后等，大致與別人同說，白或黃不是各色的混合，且與色盲的表象不符。對於黑林也不外加以普通一般人已提出的批評。(一)黑林相信藍黃等光能相消而成白光，其實凡有色感覺的明度多少都不免為白光所組織。(二)黑林並推想紅綠也是彼此反對，又犯了上述的毛病，果使紅綠相消勢，必依他自己論柄，一如藍黃會產生白感覺，何以事實不是這樣呢？(三)他的單純的色調 (elementary Colour-tone) 嚴格說，是混合物不是單獨分子。拉第佛蘭克的學說，能夠窺見前人之短，由化學理論上出發，吳氏極稱贊之為創見。我們既不能分析黃為帶紅色的綠，也不能分析白為帶藍色的黃，只有猜它們是由意識的意志之下發生的 (taking place below the level of Conscious Volition)。這話偶然看來似乎太神祕；但我們毋妨把它們立在所謂「意識的意志」之外，而歸之於網膜中的純粹化學作用。黑的感覺至拉第佛蘭克及其後心理學家愈益闡明，他們以為凡對網膜不反射光的物體，必有一相關「非光覺」——此之謂黑，似乎確切而可信。這學說利用進化原理以

註(9) The Study of Colour Vision by Parson P.274-94

解釋光覺和色覺的發展，比已往各說進步得多；其餘討論此問題的人尤難超出拉氏的學說範圍了。

「古典的」與「浪漫的」

費鑑照

在現時文人的口中，我們時常聽到「古典的」與「浪漫的」兩個名詞，但是他們對於這兩個名詞往往發生種種不恰當的觀念和誤解。一般自命為維持道德的人咒詛「浪漫的」為大逆不道。另外一般人又說只有「浪漫的」纔能發展天才，並說打破規律與標準纔真是天才。在他們的口中「古典的」幾乎只是虛偽的護符。不幸這種論調充滿着一般青年的頭腦，最近數年，它的惡影響便十分的顯著。普通的作品中大都不是性的描寫，便是虛偽的病態的呻吟。這是頹廢，不是浪漫。這種誤解是一件很可憾的事。為着要改正這種錯誤，我們最先得研究這兩個名詞的意義。「古典的」與「浪漫的」各有許多方面，解釋它們的人往往只見片面，沒有看到全部，因之便發生徧狹的毛病。要避免這種局部觀察的毛病，只有從希臘及羅馬與英法德三國文學裏演繹「古典的」與「浪漫的」的意義。本文將它們分六段講。(一)說明「古典的」與「浪漫的」種種的意義。(二)敘述新古典主義的性質，藉以演述浪漫運動的背景。(三)分析英法德三國浪漫運動的不同。(四)指出浪漫運動的途徑。(五)列舉浪漫主義的文藝作品的共同特質。(六)試

定「古典的」與「浪漫的」之關係。

——「古典的」與「浪漫的」的意義。

「古典的」與「浪漫的」兩個名詞包括的意義很多——「浪漫的」一個名詞包括的尤多。「古典的」在英文爲 Classical 約有四種不同的意義。(1)希臘羅馬的文學作品。(2)一切傑作(即使是浪漫的)。(3)一個時代大部份的作品含有希臘伯力克里斯時代或羅馬奧格斯德時代的文學精神者即稱之爲古典時代。(4)一種作品包含下列特質的——作家對於人生有普遍的觀察,理智與情感能維持平衡,內容與形式並重——即可稱爲「古典的」作品。「浪漫的」這個名詞的意義至少也是一樣的混亂,至少也有三種不同的解釋。(1)希臘亞里斯多德所說的浪漫是驚奇,與平常相對的。(2)「浪漫的」又有不切實際或是假設的意義。(3)冒險的,野蠻的,沒有約束的。

要澈底明白這個字的意義,須追尋它的源流。最初的意義,凡從拉丁文腐化而來的文字都普通稱爲 romans。後來,這個字應用到文學的作品上,凡是一個作品,用那種語言寫成的便稱爲 romans。那時歐洲應用這種語言的地方有 Provence, France, Spain 等。他們最喜歡的是武士的冒險故事。這種故事就稱爲 romance 或 romans。後世批評家

要總括這種故事的特質，用 Romantic 一個字來做標幟。這個字英國文人用得最早，一六五九年 Henry More 最先用它；自後在 Pepy 一六六六年六月十三的日記中，一七〇〇年 Nicolas Rowe 在 The Ambitious Step-mother 一首詩中，一七〇一年 John Philips 在 The Splendid Shilling 中，先後用 romantic 一個字。他們應用它來表示 romance 的性質，或表示虛無的或幻想的，或誇張的意義。十八世紀初年在 Addison 手中，Romantic 這個字又加了新的意義。Addison 雖是一個著名的古典主義者，但是對於傳佈 romantic 一個字的意義，確有很大的功績。他最初用這個字是在一七〇一年從意大利寫的信（Letters from Italy）中。但是我們要懂他用這個字的意義，還要看他一六九九年十月他給 Congrave 的一封信，那裏他敘述他愛 Fontainebleau 勝過愛 Versailles 風景的原因，爲的是那裏的草地，路途，運河，花園等等，有人造的荒野，粗糙的石堆和穿過草地與園林中的迂曲的河流。他在一〇一號的保護者 The Guardian 上覆述這個意義；在四一四號的旁觀報 The Spectator 上他又說過他甯愛天然的，廣闊的田園而不愛最雄偉的花園與宮殿的美麗。在這幾處，他雖沒有明白說出 romantic 這個字，但是他的「浪漫的」一個名詞的意義，我們也明白了。在法文裏到虛騷寫他的 Revêrie du Promeneur Solitaire 第五卷的時候

（此書在一七七七年寫成，一七八二年初版）他說：Les rives du Lac de Bienné sont plus sauvage et romantique que celles du Lac de Genève 他用這一字以後不久它便通行。到一七九八年法國學院的字典採進它並且解釋它說：普通用這個字來描寫地方或鄉村在想像裏引起詩意和傳奇裏的影形（Il se dit ordinairement des lieux des paysages, qui rapellent à l'imagination les descriptions des poèmes et des romans.）到了這時候，它在法國語言裏已經成立它的近代的意義。在德文裏「浪漫的」這個名詞在十七世紀下葉纔流傳進來。原來德國語言裏也有 *Romanhaft* 一個字，它正像英法語言裏的 *Romanesque* 一樣是舊名詞。現在所用的 *Romantisch* 最早發現在湯姆生（*Thomson*）的四季（*Seasons*）的德文譯本裏。後來德國的浪漫主義的先驅者如 *Herder* 用這個字來描寫荒野和沒有受人工修飾的天然風景；*Wieland* 在他的一首名詩的開首用過這一句 *Zum Ritt ins alte Romantische Land*。漸漸兒這個字跟着英國批評裏的應用，不單用來表示傳奇裏描寫的天然風景，並且應用到描寫這些風景的文學。因之，它與「古典的」一個名詞，成了對待的名詞了。這是英法德二國文學裏開始用「浪漫的」一個名詞大概的情形，到了十八世紀下葉英法德三國的浪漫運動漸漸地興盛，它的意義也跟着變為複雜，文學史家對「浪

漫的「解釋」也不同。總括的說：浪漫主義是想像與情感的解放。解放的途徑很多。從下面敘述它所走的路徑中，它的意義也同時可以說明。

(二)新古典主義的性質與浪漫運動的背景

上面所述十八世紀以前一般人對於浪漫主義的概念，雖散見在批評家的零星文章裏面，並沒有引起一般人的注意，到了十八世紀文學界起了一個反抗運動。「浪漫的」「古典的」這兩個名詞也大受一般人的注意。古代希臘羅馬的古典主義，經過文藝復興時代意大利批評家的解釋，到十八世紀就改變了面目。古典主義原有的精神是情感與理智的平衡，普遍的自然，受理智約束的想像，白玉般的純潔及完美的形式。這些是希臘古典時代作品的特徵。到了十八世紀它們的原意完全失去，祇存軀殼了。這般理論家，在文學史上，謂之新古典主義者。他們主張用理智約束人性，但是實際人性不單受理智的約束，並且受社會傳統思想的統制。他們說自然已經由古代作家整理得井井有條了，皈依自然就是模擬古代的作家與服從由這些作品中尋出來的規律。他們主張每一種文學作品有它的特別的規律，要批評一個作品的好壞，應拿這種規律來作評判的標準。譬如一齣劇本應當服從三一律。倘使有違三一律，無論其他方面如何醇美，它總是下乘

的作品了。他們主張詩文中所用的文字要高尙。高尙的標準以用文字者社會地位爲立場。這就是說凡是貴族或倫敦巴黎的上等人用的語言就是高尙的。英國一般古典的批評家及作家就是如此，他們不願用平常語言，以爲這是有蔑莊嚴的。他說一件事情喜歡用遠繞的方法，不用直接了當的說法。譬如說婦女，不用 *Woman* 而用 *a fair nymph*，說月亮東昇，不用 *moonrise* 而用 *Cynthia is lifting her silver horn*，像這樣一類的例不勝枚舉。他們又主張 *decorum* 就是適當。怎樣纔是適當呢？要適當就應當受普通智識的統制，和社會傳統的約束。換句話說，不要新奇，不可破壞規律。概括的說一句，十七世紀一般古典主義所維護的是秩序，誠信，理智與鑑賞。秩序是恪守規律，誠信是忠實於普通智識，理智是節制思想使其不離開平凡，不爲想像引入歧途，鑑賞是從古代的傑作中抽出幾個品質來作共同的批評標準。這些理論經過長時期的專霸，許多人祇知道古典主義的口號，忘記了它的意義與內質，以致古典主義的精神完全失去，只餘一個軀殼！於是一般人逐漸由厭惡它而反抗它，求解放新古典主義種種已失原意的束縛。這是文學裏的解放運動。這個解放運動不單在文學裏是如此，在政治上與其他的藝術裏同時也是如此。我們可說它是近代人類解放運動——自由運動——的一支。在文學裏這不僅是解

放運動，還是逃避實際 Actuality 的運動。它最主要的是解放情感與想像。在文學中這解放運動的名詞是浪漫主義。要達到解放的目的，浪漫主義者取了許多途徑，歸依自然；盡量的抒情；解放自我；向中古世紀去追求中古的奇異與怪誕或描寫中古的生活。

(三) 英法德的浪漫運動的不同

新古典主義在英法兩國濃厚的程度深淺不同，由它所生的反抗運動的大小也因之不同。新古典主義的勢力在法國比較英國浩大，所以，反抗運動——浪漫主義——的力量也較英國為強。法國的浪漫運動是有相當組織的。除了各人用這個新精神創作以外，他們聯合起來創辦雜誌做他們宣傳理論的機關。譬如，一八二三年七月到一八二四年六月他們的雜誌是 *La Muse Francaise*，Hugo, Vigny, 等是它的主要投稿者。這雜誌停刊三月後，又有一個新的刊物名 *Globe* 出來，它的主要的投稿者有 J.-J. Ampere, Thiers, Saint-Beuve 諸人。這兩團文人在細節上雖主張有不同處，但是大上體仍是一致的理論和共同的目的。德國的浪漫運動和法國一樣，浪漫主義者自成一種派別。譬如，L. Tieck, A. W. Schlegel, F. Schlegel 諸人聯合起來在一七九八年到一八〇〇年創辦一種雜誌名 *Athenaenum*。但是英國就和德法兩國不同了。他們既沒有集案許多同道的文人來辦

一個雜誌，又未確定他們浪漫的理論，也未和新古典主義者開很猛烈的筆戰。華斯華茨，亨立治，雪萊，濟慈，拜倫，司高德雖是英國浪漫運動的柱石，他們還是各依其所好，自行其是。所以我們拿華斯華茨和司高德比較，我們覺到十分的駭異。倘使我們說華斯華茨是浪漫的，那麼拿這種標準來衡量司高德，我們就有點遲疑不敢說他是浪漫的了。從這點看來英國的浪漫運動，比較法國散漫多了。（華斯華茨與亨立治的抒情歌謠是英國浪漫運動中二人聯合行動的唯一一個例子。）

(四) 浪漫運動的途徑

英法德諸國浪漫運動雖是十分的複雜，它們却有不少相同之點。

(1) 皈依自然 英國十八世紀新古典主義興盛時代 Gray 在鄉村的教堂公墓輓歌 *Elegy written in the Country Church Yard.* 裏，高爾德斯密士 *O. Goldsmith* 在荒村 *Deserted Village* 裏，湯姆生 *Thomson* 在四季 *Seasons* 裏，都可以看到一回到自然的運動。漸漸滋生發揚，一直到了華斯華茨，可說到了極盛時代。他以為自然不僅給我們快樂並且是教我們為善的導師。他這種觀念認自然為有生機的東西。他的觀念與德國浪漫主義者認自然裏隱藏着一個意志 *Immanent Will* 的觀念是狠相近的。但是與法國盧騷

的所謂回到自然就不同了。盧騷回到自然，一部分是因為天然的景緻可以供給人們情感上的需要。一部分逃避社會的腐敗。人在文明都市社會中到處受那俗例的約束，絲毫沒有自由。到了天然的環境中，人們的情感可以盡量的放縱。可以恢復它們本來的狀態。所以盧騷回到自然，主要是在情感與想像的解放，並以自然為解放的背景。因此我們可說盧騷的自然情感化的。這是浪漫運動的一條途徑。

(2) 自我的解放 另一條途徑是使文藝向着「自我解放」上走去。法國的拉馬丁 Lamartine 維尼 Vigny 米賽 de Musset 就是向着這個方向走的。他們的詩是絕對的抒情的。他們拿在某一個時候的某種情調盡量的發表出來，充滿着「抒情的吶喊」。法國批評家 Brunetiere 說法國的浪漫主義是抒情主義，這是狠對的。這類的例子在英德兩國我們也可以找到一二個作家，但是仍有一點不同的地方。法國的浪漫主義者偏重於精神方面的解放。在英德一二浪漫詩人的自我解放不僅限於精神方面并且兼顧到物質方面。譬如英國雪萊的理想要用革命的方法改變這個實際的世界，使他成一個理想的境地。他以為所有的罪惡都由社會的陳例俗套而來。這種勢力不僅造成罪惡并且縛束我們的身心。要達到理想的境地，非打破它們不可。這是在他的 Prometheus

Unbound 一個詩劇所表現的。拜倫之參加希臘獨立運動也是證明他求身心自由的表現。德國的 *Novalis* 也是和雪萊一樣的。他厭惡這官覺的世界 *World of the senses* 與陽光。他說在黑夜中自我可以表現，所以他永久渴望夜色。他這種神密的觀念在他一部詩集名 *Hymns to Nights* 中，我們可以看到的。以上三個作家的「自我的解放」是身與靈兩方面都兼顧的。他們和上面所舉的三位法國詩人有些不同。

(3) 回到中世紀運動 與解放自我運動同樣有逃避實際的性質的是回到中世紀的運動。在這個運動的潮流裏可分為三個支流：第一，噶瑟的復興，*Gothic Revival* 在十八世紀下半葉華普 *Horace Walpole* 的歐曲冷多堡 *Gaite of Oranto* 故事和拉德克里孚夫人 *Mrs. Radcliffe* 的小說，都是噶瑟的傳奇故事。法國雨果 *Hugo* 的歌謠 *La Bande Noire* 和他的小說 *Notre Dame* 與夏多白里安的 *Genie de Christianisme* 都是這一流的作品。它們的發源皆來自噶瑟或噶瑟的建築。第二，描寫中世紀的生活風俗習慣。浪漫主義者用歷史的想像來重行創造過去。在英國有司高德的小說。在法國有雨果 *Notre Dame*，維尼的 *Cinq Mars*，梅立滿 *Mernee* 的 *Chronique de Regne de Charles IX*。在德國有 *Tieck* 的關於中世紀的幾部作品。第三，英法德浪漫運動中一個很普遍的現象——特

別注意歌謠。英國在浪漫運動開始的時候，有潘雪 Percy 的古英文詩集殘 Reliques of Ancient English Poetry 和麥克孚遜 Macpherson 的歐西亞 Ossian 法國有Theophile Deschamps Gérard de Nerval, Victor Hugo 一般浪漫主義者說明歌謠的天真與民族性。德國有 Bürger, Uhland, Tieck (märchen), Clemens Brantand Achim von Arnim (Nibelungenlied Des Knaben Wunderhorn) 一般人努力收集歌謠。這些是向中世紀運動的三個支流。

此外，還有一件事是我們應當特別注意的：凡是以中世紀做題材的作品都帶有狠深的神祕性。這種神祕性成了浪漫運動一個普遍的特質。浪漫主義者觀察人生也帶有狠深的神祕性。譬如，他們對於孩提時代的觀念。Tieck, Novalis 以為在孩提的時候自然與人完全聯合起來。孩子漸漸長大而失去精神生活的泉源。英國的華斯華茨對於孩提時代的觀念與他們相仿。他以為人在孩提的時代能夠看到神光和感覺到夢的新鮮與前生的記憶，到年紀長大的時候，這些都看不見，完全落在平庸裏了！這種觀念的產生，一方面固然是因為他們有神祕的觀念，一方面也因為人在孩提的時代最富幻想又是天真爛漫的。我想他們對於孩提時代的熱心，容許也是逃避實際的一條途徑罷？

(五) 浪漫文藝的共同特質

浪漫運動的途徑略如上述。一切「浪漫的」作品約有五種共同特質。在浪漫主義的作品中，我們可以找到下列任何一個或幾個特質。(一)自然——情感脫離約束，盡量的發洩。或回到天然的景緻來做發洩情感的背景。(二)Melancholy——作者的憂悶與悲調散佈在作品中。(三)浪漫的期望Romantic Longing——作者希望過去黃金時代的再回，或未來黃金時代的早臨，理想達到無限的不朽的境域，來脫離這個實際的世界。(四)音樂——浪漫主義的作品狠注重音調。在他們的詩中，音調悠揚的，細脆的，彷彿像幽谷中的清泉，潺潺的流着，十分的諧和。這音樂的興起與古典的elegance正是相反的。(五)文詞——浪漫主義者主張用日常語文來寫作品，反對新古典主義者用上等人的語言。他們打破新古典主義者詩和文字與排列的規律。譬如，華斯華茨說普通一般人的語言與自然最接近而最簡單，所以最適合於詩的。他打破新古典主義詩詞的理論。雨果在他開創新時代的劇本Hernani開始的地方，他拿escalier derobee二字分開。將escalier放在一行的末尾，而以derobee放在下一行的開首，當時引起新古典主義者的攻擊和筆戰。這是浪漫主義者對於形式的改革。

(六)「古典的」與「浪漫的」的關係

「古典的」與「浪漫的」之間的關係如何，是值得研究的問題。換句話說，它們是相對的仇敵呢，抑係相助的侶伴呢？關於這一點批評家的議論很不一致，並且還有人主張不要有這種區別的（近人如Sir A. Quiller-Couch）。這個問題是「古典的」與「浪漫的」之間永不停止的爭論。作者以為古典的與浪漫的是相助相輔的名詞。浪漫主義是古典主義中的一份子。我想最好引 A. Abercrombie 教授一段話來闡明這個主張。他在浪漫主義一書中論「古典的」與「浪漫的」之關係，大意說：「古典主義不是一個分子而是結合許多份子的方法，並且這是許多份子平衡的結合。這個結合就是古典主義。許多份子結合的平衡是藝術的健全。我不知道這個結合裏有多少份子，但是我確知浪漫主義是裏面的一個份子，和它相對的是寫實主義。說古典主義是健全的藝術，不是說浪漫主義和寫實主義是病態的藝術。它們兩個在古典主義中對於藝術的健康都是必要的。」

——我們向希臘羅馬古典文學寶藏裏去探索就可知道他這種理論的確當。希臘伯力克利斯時代與羅馬奧格斯丁時代就是我們所謂的古典時代，在這個時代的文藝作品中，不單有白玉般的純潔，理智與情感的平衡等古典的特質，並且也有浪漫與寫實的特質。所以自希臘以迄十九世紀末葉，由「古典的」轉變為「浪漫的」，由「浪漫的」轉變而為「寫

實的；「這種轉變是跟着某一時代的情調而移動的。當人的情感與理智在平衡的當兒，人的本能受內心節制的時候，在冷靜與平衡的狀態中所創造的文藝，包含這些精神的，是古典的。當那失去這種平衡與節制的時候，所創造的文藝就側向「浪漫的」或「寫實的」。所以古典的文藝是常態的產兒，浪漫的與寫實的是異象的供獻。「浪漫的」與「寫實的」雖非常態，仍由人性中發源，其真摯，其足以欣賞是無問題的。其所以異於古典主義者祇在能否維持平衡，能否會內心節制本能。人性既不能的確擔保永久保持平衡和控制本能，那末，作品豈能希望永久沒有「浪漫的」與「寫實的」發生呢？所以，在人類生活中，理智與情感既有消長，「古典的」與「浪漫的」自然也必有盛衰。從這個立場觀察，我們不必，不能，也不應責以絕對的是非。

東軒

元私本考（四庫版本考之一）

（續）

葉德輝遺箸稿本

經類樂

樂書

宋陳陽撰
二百卷

□□本

天祿書目云，「係元槧翻宋刻，而筆畫清明，固元刊之傑出者。」

案愛日廬志列元至正刊本，有「至正丁亥秋七月辛丑福州路儒學教授林光大合刻禮樂書後序」，稱「吾閩憲府僉憲前進士趙公宗吉先生購求善本，首命鈔梓於學云云。」不知卽一本否。又孫氏鑒藏記補遺載一元本云，「筆畫工整，而宋諱字俱不闕筆。又楊萬里序，藝祖真宗等字，皆空格而不跳行，當出於後人重刊。」天祿琳琅有嘉泰二年樓鑰序刊本，稱「其中多俗字。」此本正與之同，每頁二十六行，行二十六字。

古樂府十卷元左克明編次至正本孫氏鑒藏記云，「前有至正丙戌左克明序，稱其卷十爲類八，冠以古歌謠詞，終以雜曲。每頁二十四行，行二十一字。」案廉石居記云，「刻於至正時。」

經類四書

四書辨疑 不著撰人名氏 書十五卷 □□本 見天祿後編，不載刊刻年月。

讀四書叢說 本八卷 元許謙撰 □□本 愛日廬志有元刊殘本六卷，云「係元槧初印本。」凡論語

上下兩卷，中庸孟子各二卷。闕大學一卷，論語中一卷。案朱氏讀書志稱「有元人

刊本，首尾完具。」祠堂書目外編有「論語叢說三卷，元刊本。」

論語注疏解經 二十卷 集解邢昺疏 何晏 泰定本 訪古志云「板心上方有大小字數，下方記泰定四

年，并刻工名氏。」間有明正德補刊。」

論語集注 十卷 朱子集注 □□本 訪古志有元槧本，云「朱序後，有建安劉氏南瀾書堂新刊木

記。」

論語集注 上延祐本 訪古志云「大版大字，元延祐戊午刊本。」

四書疑節 十二卷 袁俊翁撰 □□本 探遺書目云「此書署溪山家塾刊行。」俊翁有至治改元

小引，並大德庚子黎立武，至大辛亥彭元龍二序。然又載李應星經史疑義序，元龍四

書經疑序，與書名不合。今本或係重定，亦未可知也。」經義考云「未見。」

四書經疑問對 八卷 元董彝撰 至正本 拜經樓記云「每頁二十二行，行二十一字。」後有建安

同文堂刊書跋云，「相傳以爲董彝宗文所編云云。」末稱至正辛卯仲夏建安同文堂謹啓。

大學或問 一卷 口口本 訪古志有元槧本，云「標題大字，正文細字雙行。」

孟子集注 十四卷 延祐本 訪古志云，「有延祐甲寅良月麻沙萬卷堂刊木記。」

孟子集注輯釋 十四卷 朱子集注 倪士毅輯釋 口口本 訪古志有元槧本，云「每半版十三行，每行大中

小字數互異。」

四書章圖纂釋 卷二十 至元本 訪古志云，「前有凡例，朝貴題贈序文總目，及大德壬寅程復

心大字行書序。後有富沙碧灣吳氏德新堂印行木記。大學卷末有至元歲次丁丑

菊節德新堂印木記。」

四書通義輯釋 三十六卷 元倪士毅撰 至正本 天一閣書目有四書通義，十四卷即倪士毅撰載汪克寬序云，「

倪君爲四書輯釋，至正辛巳，建陽劉叔簡得其本而刻之。後二年，倪君即舊本重加訂

正，視前益加精密，云云。」探遺書目亦載有元刊本，作「四書輯釋，三十六卷。」

經類 爾雅

爾雅注疏 篇目同前 宋版經部 口口本 天祿後編云，「元重雕宋監本。」案愛日廬志亦載有元刊

爾雅注疏十一卷，云「爾雅注疏，無南宋十行本。除北宋單疏本外，以此本爲最古。」

訪古志亦載元槧本，云「匡胤恆桓等字缺筆。」蓋取原於宋本者，不知與此同種否。

爾雅三卷晉郭璞注 口口本 愛日廬志云，「序下有「雪窗書院校正新刊」八字。」案阮氏

元校勘記所稱雪窗本者卽此。

爾雅注上中下三卷 大德本 丁氏書目云，「元刊本卷首序後有木記，序錄刻書原委。末署大

德己亥平水曹氏進德齋謹誌。」案又見朱氏讀書志。

古今韻會舉要三十卷紹編輯熊忠舉要 元黃公 口口本 愛日廬志列有元刊本。案孫氏鑒藏記云，「每

葉二十二行，行二十三字。熊忠序後有坊刻陳棠告白木印，云「棠昨承先師架閣黃

公在軒先生委刊古今均會舉要，凡二十卷。」李尤魯神序亦稱「文宗皇帝御奎章

閣，得昭武黃氏均會舉要寫本。至順二年春，敕應奉翰林文字余謙校正。」竝以舉

要爲黃氏原書，皆不考之過。」

(未完)

讀管札記

(續)

郭嵩燾遺稿

(霸言第二十三)暴王殘之

案暴王殘之暴王疑為暴國之語大癡謹案大國則使削以自廣曲國則誑詐以相欺強國則淫威以圖逞重國則劫衆以自固亂國則

素蹟以失紀於是小之正之弱之輕之并之叟時匡之要也使實屬而為之長國無有與勢均力敵者伯自成爲豐者矣暴王蓋謂以殘虐君天下也殘之是暴無道已毒中於天下焉戮罪者爲有暴行也卑列者不得世王也維民者蘇所見殘也爲天下除殘暴天下斯歸往焉即起而代之故曰然後王之叟創制之蘇也等列使咸受命王之象天下而正之者矣伯暴王殘之誼不與上五國相屬

暴王之常也

案暴王之常疑當作霸王之常大癡謹案暴王之以力競伯王之以德競皆爭天下之謂據本辭顯揭爲暴王是力行殘暴之謂以威爲人所致戮致卑之謂俱危誼自

得通承上有所獨明言之起而致戮致卑致維者以威也足勝殘除暴措諸治安者傷危也亦得證成爲伯王之常唯循辭於誼無害似不必宜傷

而伐不謂貪者

某案下文數言先王之伐又云一而伐之武也謂與爲同誼言有所攻伐而不爲貪也若改伐爲我爲代則所謂貪者將何所指有以知其不然也大癡謹案王校

改爲我俞校改爲代

繼疑當最讀

一世王校繼當作計俞校據下強最一伐定繼當作強案此俞說爲長大癡謹案大

爲三世而無遺所謂仁也與智者知董勇者材振爲三達德故得爲王佐下強最一伐誼與此別

天王者之心

方而不最句列不讓賢句賢不齒弟擇衆句是貪大物也案讀方面不最句絕

貪大物之徵矣列不讓賢句絕列者勢均力敵與齊等也不讓賢是不尊上德誼失心之方矣賢不

齒弟擇衆言雖無德竝猶得以勢相尊上然不能撫綏弱小斯乖齒弟之德莫理以平易不加差別
順道新譯擇衆之議莫立以整齊務爲最而已故徵其爲貪大物焉語意首尾實屬相應似非有衍
誤

夫搏國不在敦古大癡案搏國殆控御其封內敦古謂拘常守故昧所通變也理世不在善攻大癡案理世殆撫治其竟外善攻謂力政強凌不事懷柔也

霸王不在成曲大癡案伯王者功昭於當時成曲謂見小欲速不務遠大也夫舉失而國危大癡案舉失謂救古坐機機刑過宜國危董人或起而相乘

而權倒大癡案刑過謂善攻輕犯衆怒權倒蓋已反困於見制謀易而初反大癡案謀易謂成曲苟幸偷取初反則患且忽於驟發計得而彊從大癡案計得者無慢易於謀

彊伸是得成其伯王大癡案功得者無舛失於舉名從是收聲於搏國功得而名從大癡案功得者無舛失於舉名從是收聲於搏國權重而令行大癡案權重者無過

以理固其數也大癡案數者得失長短之各有定算也

（問第二十四）餘子仕而有田邑今入者幾何人案餘夫不受田仕而有田邑則田祿也罷仕即收之此考知餘子之仕而復廢者

官賤行書身士以家臣自代者幾何人案周官注庶治職史掌書者猶今行文書之吏往來遞送故得以家臣自代大癡案官賤行書殆在官之大夫所

簡視爲不勝遞送文書之任身士殆謂大夫所掌之事祭統記鄭注士之言事也俞校改爲出之
焉恐非以家臣自代言用私屬爲已攝行公家吏事爾幾何人者則行書爲官所賤者之多寡也

大夫疏器案以上所問據一人一事言之大夫疏器以下則通舉其大端疏謂布陳之楚辭疏有
關兮若芳王逸注疏布陳也淮南俶真篇疏羅枝舉高誘注疏羅布散也是疏字彙有

陳列之註注謂
疏飾畫也非

而市者天地之材具也而萬人之所和而利也案問篇終之以市開太公通工商之業辨
魚鹽之利所以致富強亦其畫守之法也

邊信傷德厚

某案檀弓齊衰不以邊坐鄭注邊偏倚也則此邊信即偏信之意偏信與小怒小利對文無庸曲為之說大癡謹案此駁俞校改讀蓋信之說

(戒第二十六)博學而不自反必有邪

案必有邪三字與博學而不自反文誼不相屬疑有奪誤大癡謹案下亡其身言失存身之正也即叟有表之誼博

學者下云誦學也自反謂孝弟忠信之四經不自反是數而內不考外不正矣蓋唯文誼若不相屬故詳加疏發以叟成其意似非文有奪誤

未嘗得人之布織也

言不與人款接即欲自食其力而不能以無為之資者故也

見一惡終身不忘

案明史劉基傳太祖欲相楊憲基曰憲有相才無相器問汪廣洋曰此編淺殆甚於憲問胡惟庸曰譬之駕權其債轅也帝曰吾之相無以踰先生基曰臣疾

惡太甚又不任繁劇為之且孤上恩任天下之大者好善不憂其過惡已甚則其不能容者多矣書曰有容德乃大忠恕者所以為有容之本也書此以自警

(地圖第二十七)知能不如知意

案高祖欲捐關以東求可共功者張良曰九江王布楚梟將與項王有隙彭越與齊反梁地此二人者可急使而漢將獨韓信

可屬大事當一面即欲捐之捐之此三人則楚可用武之國益州險塞地勢雄便宜跨有荆益以伺天爭鋒孫權據有江東可為援而不可圖也荆州用武之國益州險塞地勢雄便宜跨有荆益以伺天

下之變此所謂知能者也王朴之對周世宗唐失道而失幽并河東必死之寇宜為後圖劉基見太

陳天命無日忘我宜先圖之陳氏滅張氏勢孤一舉可定此所謂知意者也

(參患第二十八)將徒人與棧者同實

某案將徒人與棧者同實與上下文不為類疑此八字衍上文甲不堅密與棧者同實又或有奪文而誤衍於此

雅徒祖也史記張儀傳秦人捐甲徒楊以趨敵漢書禮錯言兵事書甲不堅密與祖楊同正用管子文說文才部徒迹也玉篇徒踏也履也徒與踐同大雅行草詩鄭箋踐行列疑此上文當作甲不

堅密與將徒人以後者同實與以字通用上文撰奪於此遂以將徒人與棧者同實為文而誼不通矣大癡謹案遺錯述兵法論將不省兵之禍弩不及遠駭不能中中不能入泣同本辭其云無操

即錯所言空手其云侵即錯所言相揭諍文人部侵淺也經典釋文述韓詩小戎傳駟馬不著甲曰
侵駟而將徒人即駟甲不堅密所推發正同短兵待遠矢即駟弩不及遠所推發駟錯並從刪略是
甲不堅密者敵敗不足衛身無異馬不著甲無以效馳驅也將徒人者主領士卒盡空
手無異馬不著甲無以相制御也聘禮鄭注徒謂空手似析發為二不得并為一談

故一器成往狂夫具而天下無戰心二器成驚夫具而天下無守城三器成游夫具而天下無

聚衆案往夫當為狂夫廣觀心不能審得失之地則謂之狂夫亂而不整驚夫擾而不定游夫

不夫則亦不足與立國矣大癡謹案一二三者目發器成而不足與戰驚夫不足與守游

（君臣上第三十）所出法則制度者明也趙本作則所出法度者明也案出法度者明也循義從

之有傳在故特以所發焉於辭意似尚非衍

不言於聰明不言於聰明於字衍文大癡謹案不言者已而善人舉姦偽誅視聽者衆也案視聽

疑有奪文上文曰知能聰明者下之職也下兼臣民言此文復析言之言人臣亦不必言知能觀其

順事治國患解而可知其智能此人臣之任也衆人亦不必言聰明觀上所誅賞環坐視聽而可知其

其聰明此衆人之事也選賢論材合臣民而聽命於君故下兼言治官化民以是知有闕文也大癡

謹案大臣之任謂智能所以載持視聽者衆謂聽民所餘啓迪是臣之智能必待範於法乃足以大癡

用民之聰明亦仰資乎法乃得以相發也似於文不必有奪誤

（君臣下第三十一）正民之德而民師之案此柳子厚封建論之所自出

四者有一至敗敵人謀之則故案此則字在敵人上敗字在謀字下大癡謹案至敗當上屬四者

有一絕句四者尹注即德論令刑之侵也有一是不必其該具矣

至敗則已足取百姓不用天下不至之患也敵人謀之當下屬則故句絕故固古通言適以堅敵人之謀也

民有三務不布其民非其民也 案不布其民下疑奪民字言民有三時之務而不下布之民則三時廢而民非其民矣大癡謹案不布當上屬民有三務句絕其民

下屬非其民也句絕

故民迂則流之民流通則迂之決之則行塞之則止 案迂謂樸野流謂以禮教運行之即文質相濟為用之意決者道而使之流通者反而使

之迂尹注訓迂曲流通非也

雖有明君能決之又能塞之 案雖維古通用此文言雖有明君能決之又能塞之也

明妾 當從趙寵設案明立寵設以下文氣雜亂不相屬疑有奪悞大癡謹案禮運鄭注明猶尊也

寵足證本辭決不作明妾矣不以逐子傷道特上承祖統不竝子倫難適子充出也爵位雖尊言庶愛驩者以材武類己特見幸也勢謂庶孽不得上承祖統不竝子倫難適子充出也爵位雖尊言庶

子得有封邑為大夫亦國人之所隆事也禮無閒卻讓不作是廟不傷也似辭適子之後也叟明立言之下選倭冒旌重威乃叟寵設言之末無閒卻讓不作是廟不傷也似辭適子之後也叟明

有奪誤

(小稱第三十二)去惡充以求美名 某案王氏改上來字為求俞氏又改下求字為來然來與求誼正相同求者有為之詞來者自然之應

(侈靡第三十五) 案管子此篇尤為奧博難讀奪誤亦多至不可以句積者也其云上侈下靡則意之所存其云立餘日而侈多酒醴而靡則上所以句積者也其云上侈下靡則

上所云行之然後移者也皆非本篇正文發端言古政刑之簡而承之曰與時化若何莫善於侈則

為讓文然後民可使親上也。是而有導化之方。是而有駕御之術。是而整齊。是而敬愛。是而禮誼。是而祭祀。而生民之情。偽日出不窮。下之窺伺。上以其意。上之轉移。下以其機。如是一切。敬愛禮誼之說。與焉。而要皆習為之也。為人君者。酌其虛滿。時其進退。體陰陽之機。而謹持操政者之柄。視天變。觀風氣。以默察其機械。蓋謂侈靡之流。極必有納之於約。操之於微者也。其文誼不盡。可通玩其辭。旨尋其。鹹絡猶可窺。見其大要也。

可與政其誅 案可與政其誅誼不可通當作可與證其說大癡謹案政正古通可與正其誅言可用古道正今之謬失而已似不必竄揚本辭

用貧與富何如而可 大癡案設問制曰甚富不可使大癡案殆下多藏冒上無等有類水甚貧不可使大癡案殆下多藏冒上無等有類水甚貧不可使大癡案殆下多藏冒上無等有類水甚貧不可使

知恥 大癡案殆上橫征與下說得有類雲水平而不流大癡案水平者大浸稽天不流無源則竭大癡案無源者淳潦驟盈竭言潤雲平而雨不甚大癡案雲平者氣積非厚雨不無委雲雲

當依趙則遽已 大癡案無委雲者蒸騰中絕雨已言政平而無威則不行大癡案政平者上所操本作用則遽已物大癡案無委雲者蒸騰中絕雨已言政平而無威則不行大癡案政平者上所操

失其權重不行則民不 愛而無親則流大癡案愛者下高惠利與君相勸無親言民親左有用四知恥莫生其敬憚已

字句絕秦策高誘注左疏外也有用謂粟 無用則辟之案五字句絕無用謂珠玉犬馬爾雅辟若米布帛是推于粟米布帛於疏外之民

相為 大癡案謂有用而辟之無有兆怨必為怨之端兆上短下長大癡案短謂珠玉犬馬無繫用而左之使兩互傷也

難可為一 無度而用大癡案無度者不知酌劑於賤所貴則危本不稱大癡案危本者下無以尊人之私

成其 而祀譚段次祖大癡案祀譚謂祭之遠略深視深視曰譚次祖言比叙諸先疑設儗犯詛渝君制行必慎載持氣所禱受猶民之行措必式承諸君之政教者也

君 而祀譚段次祖大癡案祀譚謂祭之遠略深視深視曰譚次祖言比叙諸先疑設儗犯詛渝君制行必慎載持氣所禱受猶民之行措必式承諸君之政教者也

君 而祀譚段次祖大癡案祀譚謂祭之遠略深視深視曰譚次祖言比叙諸先疑設儗犯詛渝君制行必慎載持氣所禱受猶民之行措必式承諸君之政教者也

君 而祀譚段次祖大癡案祀譚謂祭之遠略深視深視曰譚次祖言比叙諸先疑設儗犯詛渝君制行必慎載持氣所禱受猶民之行措必式承諸君之政教者也

君 而祀譚段次祖大癡案祀譚謂祭之遠略深視深視曰譚次祖言比叙諸先疑設儗犯詛渝君制行必慎載持氣所禱受猶民之行措必式承諸君之政教者也

君 而祀譚段次祖大癡案祀譚謂祭之遠略深視深視曰譚次祖言比叙諸先疑設儗犯詛渝君制行必慎載持氣所禱受猶民之行措必式承諸君之政教者也

君 而祀譚段次祖大癡案祀譚謂祭之遠略深視深視曰譚次祖言比叙諸先疑設儗犯詛渝君制行必慎載持氣所禱受猶民之行措必式承諸君之政教者也

君 而祀譚段次祖大癡案祀譚謂祭之遠略深視深視曰譚次祖言比叙諸先疑設儗犯詛渝君制行必慎載持氣所禱受猶民之行措必式承諸君之政教者也

盟傷言 大癡案犯詛蓋冒辜情所怨惡淪盟蓋逞己意所規瑣傷言者名失正而勿順 敬祖禰 大癡

次言之 尊始也 大癡案狀民之戴君 齊約之信 大癡案叟 論行也 大癡案狀君之御民 尊天地

之理 大癡案宗尙勝火勝 所以論威也 大癡案君不爭粟米之 薄德之 大癡案均平鰥寡獨老

三年左傳杜預注晉語韋昭解薄迫 君之府囊也 大癡案府言其備囊言其歛君劑其盈 必因成

形而論於人 大癡案成形謂貧富之顯著論 此政衍也可以王乎 大癡案小爾雅衍散也遠也此

使不知患之耻 不可以王言無不可 於人言得其倫比不使太甚 此政衍也可以王乎 大癡案小爾雅衍散也遠也此

民變而不能變 大癡案民變謂下固隨化以遷 是稅 丁讀輕重甲篇文皮 之傳 丁讀革 之變化

譬若鳥獸之脫毛革猶皮也此狀民變類 有革而不能革 丁云上革指皮革下革指革更言其皮

毛解落乃仍依麗諸皮則固未振之使去 民死信 定讀民上屬不可服句絕案死信上疑奪民

之得為改揚爾 不可服 大癡案服用也不可使 民死信 字民從教而已故死信大癡謹案民字下屬

死信句絕不可服應上 諸侯死化 俗之誼故死化 請問諸侯之化弊也 大癡案請問者設辭

能變之民言不必種出 諸侯死化 俗之誼故死化 請問諸侯之化弊也 大癡案請問者設辭

風動百姓使日遷善有時 弊也者家也 大癡案家謂大臣化之 家也者以因人之所重而行之吾

君 因人所重依循民情之憚難 長來 疑勅獵君長虎豹之皮 大癡案長勅謂弊化之大臣倡言以

不倦曰長賞慶刑威曰君上長殆君人所安受教也該下用功力好戰竝長勅於有家者而已獵君

謂出敗從禽之主下長俞云呂氏春秋貴公篇勿躬篇高注並曰上也與下文上金玉幣上甲兵文

異而誼同尹注君好正釋長字之誼長即上也上之誼為優而與下文文法不類疑君長來獵虎豹之皮
 平議校上長字衍文先說某案俞氏此說較王氏之誼為優而與下文文法不類疑君長來獵虎豹之皮
 而衍吾字又涉下今吾君戰而衍此文當為來獵之君長奪一豹之皮來獵猶言從獵也與下用功力
 之君好戰之君文法一律是吾君長三字衍文來獵下又奪一豹之皮來獵猶言從獵也與下用功力
 本辭誼自可通究病承化用功力之君上金玉幣大癡案用功者務名之意甚銳也金玉幣為
 之弊於家言意似不相屬用功力之君上金玉幣大癡案用功者務名之意甚銳也金玉幣為
 好戰之君尙甲兵大癡案甲兵則為勤甲兵之本必先於田宅大癡案言修甲兵固今吾君戰則
 遠務外者所矜尙甲兵之本必先於田宅大癡案言修甲兵固今吾君戰則
 請行民之所重宅大癡案今吾君戰謀敵仇敵之田宅以自廣也民所重田飲食者也者飲食必資
 於田修樂者也樂取適於宅處民之所願也甘長此享有足其所欲大癡案盈所浮贍其
 所願大癡案給所眷則能用之耳爭效死以戰也今使衣皮而冠角有宅以修樂食野草
 飲野水大癡案是不待孰能用之奚能以人之道責禽獸哉

(未完)

書評

叢書書目彙編

武進沈乾一撰。民國十七年上海醫學書局鉛印，四冊，六〇〇頁，舊國幣四元。

刊行叢書的風氣，以清代爲全盛時期，張之洞撰書目答問，於四部分類外另闢「叢書」一門，便是受着時代的詔示。但叢書的內容複雜，與「經」「史」「子」「集」等狹義之名並列，未免滑稽；且叢書的種類既多，子目浩繁，在分量上亦斷難屈居附庸的地位，所以顧氏朱氏彙刻書目羅氏續彙刻書目李氏叢書舉要等獨立的叢書目錄，遂應運而先後產生。

沈氏的叢書目錄彙編，是集顧氏以來獨立叢書目錄之大成，在物力上得到的經濟，應用上得到的便利，俱能令人覺着這種採集的工作是很有益的。這是彙編新精神的第一點。書目是有時代性的，前朝的書目不能包羅後代的書籍，正如前代的歷史不能切合於近代的事情。所以沈氏的彙編，除掉集合前人書目之外，尚有補充遺缺的工作。沈氏自言補入未經各家著錄之叢書，不下數百種，這是彙編新精神的第二點。圖書的分類，是一

件很困難的事情，叢書的性質，有專刻某種著作或一人著作的，有包括各類書籍的，其標準的游移，其範圍的參差，分類之不易尤甚於普通單行書籍。但因其分類之難，遂不爲之區別部居，如顧氏之彙刻書目，既不便於檢查，慢爲立類，如李氏舉要之分「前代」「近代」；諸名，仍然不能表曝書籍之性質，仍然不能給學者以檢查之便利，亦有什麼益處呢？沈氏的彙編，獨毅然擺脫分類的難境，採取「字典式目錄」的排列，由書名首字筆畫而遞進，雖無表示叢書內容的標題，已有便利檢閱的實惠，這是彙編新精神的第三點。上述三點以第三點爲富於創造性；然其工作之比較艱難者，則爲富於時代性的第二點。

沈目的優點既如上述，而就其缺點言之，復可約舉如次：

(1) 增補未周 沈目雖較顧朱諸家爲詳備，但嚴格言之，則遺漏的地方，恐尙不少。遺漏分二種：(一) 漏書名，(二) 漏子目。就第一種言之，彙刻的叢書如會稽徐氏所刻之述史樓叢書，自著的如歸安陸心源之潛園總集等，俱未載入，這是書名的漏略。就第二種言之，粵雅堂叢書三十集（或言有三十二集者，未見。）而沈目只載二十集，缺孟子音義以下六十三種。玲瓏山館叢書自緯書以後尙有經編上下，小學編上中下，及經藝術數編，而沈目所載經編下尙不完全，小學編以下則全付缺如，統計子目，缺文

選古字通以下二十六種。他如孫氏叢刻少策論合鈔孫明復集之遊睡餘集奉萱草堂文集等數種，西河合集少徐都講詩一卷，更不足爲奇了！這是子目的漏略。上列二種遺漏，第一種因爲書不通行或已絕版，目耳未周是勢所難免的；至於第二種則不能不說編者工作的疏忽。蓋叢書的內容，刊刻者恆有變更與增加的事實。粵雅堂叢書先刻二十集，亦猶知不足齋叢書初印本只有二十集；沈氏知叢書之刻隨時增多，故於前人書目無其名者，注意搜集，不知書的內容亦有隨時改變之事，故於前人書目子目之未備者，竟忘增補。從前叢書目錄作者既有時間先後之參差，所以甲乙二目俱載此書，我據甲目而著錄，以爲同一叢書不復以乙目所載子目相與比對，就很容易上當；以甲乙二目比對，而不注意本書之板本及內容，仍難免於上當。所以彙刻書目載咫進齋叢書三集，沈氏據之是對的；載粵雅堂叢書二十集，沈氏據之便不合了。至如彙刻書目載知不足齋叢書三十集，沈氏只載二十八集，是則并不能據舊目，又當別論。

(2)源流未明 前條所言者爲書名及子目的遺漏，本條所言者爲書名及內容的異同。前條的遺漏，以最後的最詳的本子爲標準，本條的異同，因有書名的不同或校刊人的

不同，不能舉此而棄彼。沈目或漫無區別，強不同以爲同，或舉此失彼，應雙舉而單行，這種錯誤，大概是未究板本的源流吧。例如俞樾的著作，初刻名俞蔭甫叢書，後來增補了許多改名春在堂叢書，試以二書總目略一比對，便知內容不同。不謂沈目於俞蔭甫所著書條下注云：「見春在堂叢書」，不列子目，豈非誤以二書完全相同麼？又如光緒閒李氏所刻之木犀軒叢書，係根據同治閒洪氏所刻之桂馥齋叢書而補充的，沈目載木犀軒而不載桂馥齋，這不是舉後而失前麼？長沙葉氏所刻之觀古堂叢書，初分所著書及彙刻書二種。己未年重編，將所著書內補入六書古微諸目，而抽出古泉雜詠等另與詩錄等合編，爲雜著四種。又將彙刻書內關於目錄的部分抽出，補充他書，另編爲觀古堂書目叢刻一書。是初期爲二書，後來則分爲四種書，內容之不同可知，而沈目只據初編的情形載所著書及彙刻書二種，書目叢刻等竟付缺如，這不是據前而遺後麼？他如章氏遺書沈目載道光閒開封刊本光緒閒貴陽刊本二種，而劉氏嘉業堂所刻搜集最完備的增補本，却不著錄。劉刻雖與舊刻同名，而以內容的差異言之，實等於二種書，這亦是顧前而忽後的弊病。

(3) 名實未符 應用的書目，既要切合時代，更要切合實際。如上述粵雅堂觀古堂諸叢

書，沈目所載雖不合最近情形，但尙有實物可憑。至如一個擬刻的假定書目，作爲徵求遺書的標準或史部藝文志的材料，是可以的；沈氏列入彙編，與現實的各種叢書混合，豈非「虛」「實」沒有區別麼？沈氏所收的虛目可分二類：（1）目與實違，（2）實無此書。屬於（1）的，如經苑擬刻的書有四十一種，而實際則只刻二十五種，沈氏列四十一種之目，既與實際不合，乃於「經苑」總名之下附「原目」二字，又注云「清嘉興錢儀吉新梧采輯，凡四十一種，道光間僅刻二十五種，其子尊煌就原目編列簡端。」在沈氏以爲如此可以解釋名實不符之誚，不知「經苑」名下加「原目」二字，以作總題，既與其他總題不稱，而云「其子就原目編列簡端」，獨不見其子另有新目列於簡端麼？尊煌在原目的後面識云：「原集書目未刻尙夥，日久或恐泯滅散佚也，爰就原目編次概列簡端，而另列已刻之目於後……」其編列原目的意思何等切妥，「虛目」和「實目」的分別何等明白呀！沈目只載其擬刻之數，教人怎能知道已刻二十五種的名稱呢？又如梁章鉅二思堂叢書據退庵自訂年譜所載，計共四十五種，現在浙江的刻本，只有六種，相差七倍有餘，沈目據年譜所載的著錄，雖日後注云「今刻二思堂叢書惜未全梓，」這虛實的數目相差如此之遠，教人如何辨認呢？

且總題之下注云「光緒元年刊於浙江書局」已經提出實物的標準，而下面所列的却是虛擬的名目，這種張冠李戴的勾當，無異替烏有先生列傳加上信史頭銜，如何能行呢？所以關於此類的書目，列實目於前，再附虛目於後，以備參考，是最好的辦法；單列實目，不言虛目，亦很可以的；只有沈目的辦法，是本末顛倒了！屬於（2）的，如四六〇頁中所載瑞安孫氏遺書，羅列孫詒讓的著作於下，此不獨所標之子目爲虛，即總題之名稱亦屬烏有。沈目所列孫氏著作如六曆甄微廣韻姓氏刊誤二種，是存佚不明，尙未問世的；古籀餘論是最近纔由燕京大學及瑞安張氏刊印，尙書駢枝亦新近纔聞有人排印，大戴禮記針補是石印的本子，周禮政要（沈目誤作周官舉要）是小本子，黎文舉例在羅振玉所輯的吉石齋叢書中，綜計內容，有尙未刊行的，有印刷的形式與材料不同的，有刊刻的地和人不一的，有另有所屬的，萃於一處，謂之叢書，怎麼對呢？況且「孫氏遺書」的名稱，是根據何處題識的呢？所以簡單言之，依着這種書目實際找不到書的。

(4) 標準不確 編纂叢書目錄，對於叢書的標準，須先確定。叢書是集合各種獨立著作而成的，所以抄摘式的類書，抽合式的總集，不能充作叢書。沈目收圖書集成等類書，

收歷代賦彙唐宋文醇等總集，豈不是不明獨立的界線麼？叢書是以集合二種以上不同的著作爲準的，所以一種著作分爲各類或各集的，不能算做叢書。沈日以白香山詩集有長慶集等類名，便謂之叢書；以癸辛雜志有前集、後集、續集、別集之分，便謂之叢書；以明史概（朱國輯）有大政記、大訓記、大事記、開國史傳、遜國臣傳之別，便謂之叢書；這豈不是以「別集」、「筆記」、「史抄」統入於叢書的領域麼？叢書以著作的個別爲準，不以著作人之個別爲準，所以從前奉勅所撰的書如康熙字典等，雖著作人名排列滿紙，不能謂之叢書；反之一人著作如春在堂叢書、隨園全集等，終不脫叢書之實。所以沈目不收楊翰獨著的息園雜著、沈家本獨著的寄繻遺書，可以責其漏略；收林越與凌迪知合著的兩漢雋言，可以責其越俎。兩漢雋言前集十一卷爲宋氏輯，後集六卷凌氏續；在表面上似爲二種不同的著作，但凌氏就是刻書的人，刻書時附續一種補正，不能算作二種著作，是很平常的。況且此是同一的書，一書二人續成的可叫做叢書，那就班昭所續的漢書亦可叫做叢書了。沈氏因爲叢書標準沒有確定，所以收書愈濫，掛漏愈多，錯誤亦愈甚。卽如徐光啓的農政全書雖分「農本」「田制」「農事」「水利」……等類，終不能謂之叢書，與集刊各書的愈森之農政

叢書性質完全不同，沈氏則兼收並蓄，排列一處，其標準的模糊可知。

(5) 小大不辨 叢書之中更有叢書，是常有的事情。例如二黃先生集是永嘉詩人祠堂叢刻中的一種，而二黃集的本身又是叢書；第一樓叢書是春在堂叢書中的一種，而第一樓叢書的本身又是叢書。沈目於二黃集既收在叢刻中，又爲單獨列名而舉其細目，這是對的；惟二黃集的標題之下，沒有注明見祠堂叢刻，這又太疏忽了。第一樓叢書目下注云：「見春在堂叢書」這似乎對了，但不列細目似乎以第一樓叢書即春在堂叢書，這又大錯。春在堂叢書目下既列第一樓叢書於子目，復注云：「又名第一樓叢書」，這豈不是進退無據，小大不別麼！

(6) 類例不純 一種著作當有一定的義例，沈目則詳略疏密，頗難測度。例如璫安孫氏遺書與潛研堂全書，俱列虛目，孫書於未刻及別刻之目漫無區別，錢書則分別注明「未刻」及「別刻版存何處」。這是類例未純的第一點。沈目對於叢書版本的標識，或詳或略，或絕無或僅有，頗不一律。例如紅雪樓九種傳奇東垣十書等，是絕對不注板本的，以爲是通行的書籍，用不着標明麼？何以明儒學案的下面又有「通行本」的注脚呢？珍執宦遺書苗氏音韻四種等，皆不注板本，以爲著者家刻的本子用不着標

明麼？何以觀海堂所著書既題「楊守敬撰」，又注云「揚氏家刻」呢？沈目於一人撰著的叢書，恆不列板本，所以如洪北江集有原刊與湖北局覆刊之二本，亦略而不言。此類疏略，易使事實謬誤。如沈目於潛研堂全書下列聲類四卷，注云「別刻，板存安慶府署」，而近日長沙龍氏刻本，實有聲類在內，因沈目不注板本，便似與事實相違，是知板本不可完全不言的。這是類例未純的第二點。更有關於敘述的性質者，如或言刊刻的年月，或記刊刻的人地，差參不一，嚴格言之，亦須整理。但中國的舊書，關於板本的題識，頗不劃一，這亦不能多求於編者，但在可能的範圍以內，尚以力求整齊爲宜。例如述古叢鈔，沈目注云「同治間刊本」，只述時間尚不詳盡；如檢閱原書，則可得「時」「地」「人」三方面的記載如下：「同治辛未，古岡劉晚榮刻於藏脩堂。」可知沈目應該加工的地方尚多。關於板本的敘述，既有整理的必要，關於名義的對照，亦尙宜注意。例如第一樓叢書下注云「見春在堂叢書」，此雖誤以二書相同，（見前）應當糾正，但不抹殺二書的相互關係，是可取的。所以二七二頁載坦園全集，四三九頁載楊氏六種，及楊氏五種，絕不注明關係，猶二黃先生集與永嘉詩人祠堂之比，雖不能斥其誤，可是異同不辨，甚不便於應用的。所以第一樓叢書應注云「在春在

堂叢書中，「二黃先生集應注明」在詩人祠堂叢刻中，「楊氏六種及五種應注明」在坦園全集中，而春在堂叢書……各目下，亦宜注明互見字樣，那就令人便利多了。這是類例未純的第三點。

右舉六事，有些地方似可以把責任推在舊目身上：因為舊目的撰人不一，性質參差，沈氏把他勉力拉攏，聚在一處，就自然會有「標準不確」「小大不辨」「類例不純」等笑話發生。不過沈氏既負整理之責，代人受過亦屬其分。

末了，沈氏彙編首列全書索引，在表面是多給人一種應用的工具，其實彙編的正目依着字典式的排列，本來就是一個「索引」，所以編首的索引，其排列次敘與正目並無兩樣，不過省去子目罷了。這分明就是全書的目次，似尙未夠索引的資格。爲着檢查的便利起見，就應該多取不同的方法，編製各類的索引，使令吾人記得叢書的一項子目也好，記得編刻或著作的人名也好，俱可從容不迫的一索而得，這纔足夠索引的資格，纔完成編目的責任！所以鄙意沈目之外，至少須再有以下兩種索引或目錄：

(一)以子目爲單位的書名索引——或目錄

(二)以編刻人或著作人爲單位的人名索引——或目錄

叢書的種類雖多，但內容多相重複。恆有一種著作，甲刻叢書收之，乙刻丙刻又繼續重複收之，如以此種獨立著作爲單位，而注明見於何種叢書，歸納省併，不惟應用上得到許多的便利，就是目錄的分量也可減省不少。所以第一類的索引或目錄，是很重要的。至於第二類，因爲刻書家校讐家恆有一人編刻數種叢書的事實。其一人所著的叢書，亦有依性質之不同分作數種的。例如葉德輝編刻的叢書，既有觀古堂彙叢書，復有書目叢刻，復有麗樓叢書……；自著的叢書，既有觀古堂所著書，復有觀古堂雜著四種，所以亦有歸納的必要。

如能編製上述二種索引，則彙編現存的索引可廢。如不用索引之名而竟作二種目錄與彙編並行，學者亦可受賜不鮮。希望彙編的作者沈先生，與海內圖書館界負有編目之責者，有以完成之！

雁晴 二十年五月

書評 叢書書目彙編

六八六

維多利亞時代的浪漫主義者

Victorian Romantics. By T. E. Welby

Edition Limited to 750 Copies, Gerald Howe 公司一九二九年出版，價一金鎊五先令。

十九世紀中葉英國的浪漫主義是先拉飛爾運動。它不單是一個藝術的運動，並且也是一個文學的運動，在十九世紀的文藝史裏佔着很重要的地位。但是，研究這運動的專書大都祇說它的藝術方面，忽略了它的文學方面。這部書却和其餘的書不同，兩方面都兼顧到了。

關於這個時代，著者曾經寫過一部史文朋的研究。那是研究史文朋的一部權威的著作。他將先拉飛運動一般的作家和它的繼起者經過長時期的研究，纔寫成這一本書。結果是一部很精的著作。這裏著者講這個運動的源流和發生時的情形。對於這個運動相關的雜誌如 *Germ*, *Cambridge and Oxford Magazine*, *Undergraduate Papers* 等辦理的情形和各個作家間相互的關係，他有詳細的說明。每個作家都有專篇評論他的作品。因為十九世紀中葉的浪漫主義與圖畫的關係很密切，在講那些作家的文學作品的

時候，同時著者對於他們的圖畫的作品也講了。這是講這時期的浪漫主義最好的方法，因為在這個時間裏不少的詩是受了畫圖的靈感纔寫的。著者拿他們的詩和畫同時講，使我們讀者更易了解這個運動。

著者對於各個作家都有很精當的批評。在這裏我祇提出我認爲特別重要的兩點來：浪漫主義的解釋和翻譯作品的文格對於創作的影響。著者自己是一個浪漫主義者，所以解釋浪漫主義也有他的見地。在本書四十三頁上著者說浪漫分子在英國詩裏到處存在，這便是芬芳的香氣“Fair and fragrant things”——我想它是音樂與想像兩個融和後所生的諧和——除了新古典主義盛行的十八世紀以外，這種香氣在詩裏我們到處可以嘗到的，雖然強弱時不同。不，就是十八世紀的作家如 Collins, Dyer 和 Thomson 也有幾節有這種香氣的。可是，到了羅瑟蒂(D. G. Rossetti)纔明白地成立一個理論，說詩應該是“Amusing”。他和他的朋友根據這個理論，有意的使詩有這種香氣成了這期詩的特徵。著者拿它來定本期浪漫主義的意義，再確當沒有了。

關於作家的創作給於他的時代或後代作品的影響，現代研究文學的學者已經討論很多，但是對於那些作家翻譯作品的文格對於別人的影響是完全忽視了。在這一點著

者獨具慧眼，他說我們也應該注意那些作家翻譯作品的文格對於別人的影響。他說 Fitz Gerald 的 Omar 譯文的文格受 Dryden 譯品的影響比 Dryden 創作的影響要大得多呢。他又舉出夏芝中年細緻的文格不是從辛蒙士 (A. Symonds) 的創作的抒情詩得來而是從辛氏的 Mallarmé 的譯品得來的。著者給我們這個提示，我們應該感激他的。

費鑑照

書評

維多利亞時代的浪漫主義者

六九〇

國立武漢大學文哲季刊

第二期要目

▲論著

- 少陵先生年譜會箋(續)..... 聞一多
- 漢代之婚姻奇象..... 劉挾黎
- 由歷史上觀察的中國南北文化..... 桑原隲藏
- 論形名家之流別..... 楊銜如
- 人類行為的幾種性質底研究..... 譚戒甫
- 三年喪服的逐漸推行..... 陳劍脩
- 心物並論法(續)..... 胡適
- 論編製中國目錄學史之重要及困難..... 高翰
- ▲專載
- 讀管札記..... 郭嵩燾遺稿
- 元私本考(四庫版本考之一)(續)..... 葉德輝遺稿
- ▲書評
- The Making of the Western Mind. By F. M. Stawell and F. S. Marvin. 志希
- A Short History of Philosophy. By A. B. D. Alexander. Third edition, revised and enlarged. 志希
- Classical Studies. By G. M. Sargeant. 費鐸照
- How to Write a Play. By St. John Ervine. 志希

國立中央研究院 各所館新出版物

所館	出版品	編著者	定價	價
化學研究所	集刊第二號	唐肅源等	一册	二角七分
工程研究所	中央陶瓷試驗場工作報告	王季同	一册	二角
地質研究所	集刊第一號	李捷捷等	一册	五角
	集刊第九號(中文)	李捷捷等	一册	五角
	集刊第九號(英文)	李捷捷等	一册	五角
	集刊第十號(中文)	李捷捷等	一册	五角
天文研究所	集刊第十號(英德文)	李捷捷等	一册	五角
	流星論	陳遵	一册	一元五角
氣象研究所	民國二十年天文年曆	陳遵	一册	一元五角
歷史語言研究所	集刊第二號	呂炯等	一册	一元八角
	集刊一本二分	陳寅恪	一册	一元八角
	集刊一本三分	羅寅恪	一册	一元八角
	集刊二本一分	陳寅恪	一册	一元八角
社會研究所	安陽發掘報告第二期	李濟	一册	一元五角
	燉煌掇瑣上輯	劉第	一册	一元五角
	明清史料	劉第	一册	一元五角
	明清史料	劉第	一册	一元五角
自然科學研究所	明清史料	劉第	一册	一元五角
	台灣佃租制度	陳方	一册	一元五角
歷史博覽館	封建社會的農村生產關係	陳方	一册	一元五角
	叢刊第八號	陳方	一册	二元五角

國立武漢大學文哲季刊

第一卷

第一期

要目

創刊弁言	王世杰
論晚周形名家	譚戒甫
心物並論法	高翰
壇經攷之一——跋曹溪大師別傳	胡適
易卜生的戲劇藝術	陳西滢
中國文學批評史上文與道的問題	郭紹虞
五言詩成立的時代問題	游國恩
史記訂補之餘	李笠
楚辭拾遺	劉賡
陸機年表	朱東潤
少陵先生年譜會箋	聞一多
▲專載	
元私本考(四庫版本之一)	葉德輝遺稿
建唐文選樓議	周貞亮
▲書評	
毛詩正韻	雁晴
漢書藝文志舉例	雁晴
文學批評的一個新基礎	溼溼
「公共汽車」本子	溼溼

現代文藝叢書

商務印書館發行 已出版者

梅立克小說集

定價六角

女人

定價六角

孔雀東南飛及其他

定價九角

痛苦的靈魂：嫖娼

定價一元

現代文藝叢書 在印刷中者

父與子

小孩

希臘神話研究

歷代傳詞論

現代英國詩人

李劍農著

最近三十年中國政治史

Headlam Morley 原著

周鯉生先生校閱

李鐵鈺譯述

歐洲新民主憲法之比較的研究

Headlam Morley 原著

周鯉生先生校閱

李鐵鈺譯述

總發行所 太平洋書店

上海白克路北河路十六號

發行 在印刷中

費鑑照撰

西滢譯

叔華著

袁昌英著

傅林著

費鑑照撰

西滢譯

叔華著

袁昌英著

傅林著

費鑑照撰

西滢譯

叔華著

袁昌英著

傅林著

費鑑照撰

國立武漢大學社會科學季刊

第四期要目

▲論著

- 戰爭權之法律限制.....周鯁生
- 哈林吞政治思想的研究.....錢端升
- 楊格計畫下之國際銀行.....張直夫
- 經濟學之最近趨勢.....劉秉麟
- 所有權的基本問題.....吳學義
- 職業代表主義與經濟立法.....王世杰

▲特載

- 中國不平等的條約現狀.....周鯁生
- 經濟學家蕭雪而之生平及其階段學說.....朱傑
- ▲新刊介紹與批評

- Taxation in the Modern State (Alzada Comstock).....皮皓白
- An Economic History of Europe, 1760, 1830 (Arthur Birnie).....任凱南
- The Public Finances of Post-War France (R. H. Haig).....楊端六
- The Ethical Basis of Political Authority (W. W. Willoughby).....張維楨
- The Law of Nations. An Introduction to the International Law of Peace (J. L. Briery).....周鯁生
- ▲附本卷標題索引

總發行所

武昌東廠口

國立武漢大學出版部

編輯者 國立武漢大學 文哲季刊委員會

發行者 國立武漢大學出版部

印刷者 國立武漢大學出版部印刷所

本刊價目

訂閱全年(共四期) 大洋二元
零售每期 大洋伍角

郵費

訂購全年 本國及日本不加郵費
其他地域每年外加郵費陸角
函購零本 本國及日本五分
其他地域一角五分
(各地代售處零售概不另加郵費)

費須先惠空函不復