



漢學

第一輯

北京

中法漢學研究所

中華民國三十三年

Vol. I

1944

BULLETIN DU CENTRE FRANCO-CHINOIS D'ÉTUDES SINOLOGIQUES

漢 學

第一輯目錄

中華民國三十三年九月出版

論中國文化及其宗教道德	張爾田	一
迦膩色迦時代之漢質子	馮承鈞	一九
漢語規定詞的	高名凱	二七
傀儡戲考源	孫楷第	八一
竈神考	楊 莖	一〇七
六朝志怪小說之存佚	傅惜華	一六九
資治通鑑纂修始末	張芝聯	二一一
宋趙忠簡公畫像跋	聶崇岐	二二五
書評		二三六
本所工作概況		二五九
本輯論文法文提要		

論中國文化及其宗教道德

張 爾 田

宗教也，文化也，道德也，是三者，如連鎖然，無宗教即無文化可言，無文化即無道德可言。凡一民族當社會秩序安寧之時，人人游於文化範圍之中，飲食歌詩，羣居樂業，而不自知其所以然；此即所謂文化圈也。在此圈內，維持社會之安寧者，有一共同遵守之標準，即道德也。此種共同遵守之道德，其尊嚴殆與天條等。宗教家因名之曰天經地義。有犯此天經地義者，則為文化所不許，不特人人得而誅之，即自己良心亦且得而責備之。及至甲乙兩文化互相接觸，因形式上之不同而不能調和，甲文化之外廓遂發現破裂，而道德上之標準亦遂因之而紊亂，社會秩序亦日在不寧之中矣。然則當此之時，全國人民遂全無道德乎？曰：是又不然。中庸曰：“小德川流，大德敦化”。道德之為物，其不息如川之流，不為堯存，亦不為桀亡。不過文化一經破裂，人人各以其所習慣信仰者為道德，由一敦化變而為無數敦化，而無一共同遵守之道德耳。當此之時，文化已失去重心。大隕墮矣，而但冀小德之出入，實為甚難。以今時現狀而言，遺老以忠故君為道德，黨人以忠領袖為道德，或藉口於肅正思想，或藉口於維持風化。彼亦一是非，此亦一是非，道德愈講，天下愈亂，社會秩序亦愈不得安寧。何以故？則以全國人民但有一二個別之道德，而無一共同遵守之道德故。既無一共同遵守之道德，而道德之為物又非可以消滅者，而於是遂現出一種分崩離析之狀態。當此之時，而欲以道德實人，此孟子所謂“不能三年

之喪而經小功之祭，故飯流馘而問無齒決”也。豈非甚難！故爲一民族社會秩序安寧計，非提倡一共同遵守之道德以爲之標準不可，而第一步則尤在鞏固其最高文化圈。

道德之爲物，其原本起人類一種同情之愛。由同情之愛，發生兩種作用：就對人言之，則謂之‘仁’；就律已言之，則謂之‘義’。積極謂之‘仁’；消極謂之‘義’。漢儒訓仁曰：“相人偶”，即謂人類相偶，發生一種同情之愛也。此種同情之愛，故初本是一種盲目作用，然而實爲宗教家立教之所本。故宗教家無不言愛。但教主主張，則互有不同：佛教主張‘去愛’，即所謂無緣大悲；基督教主張‘博愛’，即所謂一視同仁；若孔子之教，則主張‘愛有差等’。中國之倫理道德，即基於愛有差等之理而建說者也。孟子曰：“親親而仁民，仁民而愛物”。親也，仁也，愛也，實一事也不過因所施有厚薄高下之不同而異其名耳。故中庸曰：“尊賢之等，親親之殺，禮所生也”。此種禮教滲透於社會各方面，成爲一種生活習慣時，吾人即名之曰文化。是故有一殊特之宗教，即有一殊特之文化；有一殊特之文化，即有一殊特之道德。至於道德之原理，則一而已。蒙古人丈夫死，則同族即收其婦爲己妻，外嫁則人笑其不能贖其婦。由吾人觀之，可謂不道德矣，然彼固自以爲道德也。波斯當十六世紀前，有一古教，名曰塞爾，謂婦女如橋樑，杵臼搗糝，人人可走，杵臼人人可用。由今日觀之，亦可謂不道德矣，然彼當日亦自以爲道德也。故吾謂不言宗教，即無文化；不言文化，即無道德。此徵諸歷史而歷歷可信者。若夫道德之原理，則當聽哲學家探討，不在吾人本論中矣。

道德之由來及其重要，既聞命矣，然則何以推行道德？曰：前已言之矣。道德本是人類行爲上一種盲目作用，故欲其推行盡善，

必須恃智慧以領導之。有智慧領導於前，而後行爲始能發生善果，而後道德始有信用。不然如俗語所謂愚忠愚孝者，又何嘗非道德也？耶割股廬墓之爲孝也，未婚守志之爲節也，愛國轉以禍國，忠君轉以陷君。非徒無益而又害之矣！亦有表面看來似不道德，而實際即是道德者。如違父，不孝也；父教以不道而違之，即爲孝。背友，不義也；友誘以爲非而背之，則爲義。醉酒婦人，至墮落者也，信陵行之適以見其高。輕生自殺，至卑怯者也，屈原行之適以表其潔。他若石碻之大義滅親，祭仲之廢君存國，反經合權，可謂極不道德矣，然而春秋皆許之。何則？天下無刻板之行爲，即亦無刻板之道德。道德者，人與人相互間一原則耳。至如何達成此原則，則有開有遮，有從有違，不能以一例。苟無智慧權衡於其間，則必有自以爲道德而共究也，反因道德而招受惡果者矣。論語曰：“信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。”此孔子言仁必兼言智也。聖也者，即合仁與智而名之者也。

上來論道德問題，而有與道德相關聯一問題，則美與不美是也。美與不美之問題，本是哲學上一問題，但既欲解決此問題，必先解決善與不善之問題。善與不善之定義，大都根據於其道德觀念而來。說文曰：“善者，宜也。”適當其可謂之宜，不能適當其可則謂之不宜。宜則謂之善，不宜則謂之不善。好色，可也；好色而至於淫，不可也。怨讎，可也；怨讎而及於亂，不可也。不可則不宜也。莊曰：“聖人之制禮也，賢者辨而斂之，不肖者歧而反之。”又曰：“死而致死之，不仁而不可爲也。之死而致生之，不智而不可爲也。”皆所以示人以可，而防止其不可也。善與不善之義定，而後美與不美之標準始定。何謂美與不美

之標準曰：合乎善之條件者，則謂美；不合乎善之條件者，則謂之不美而已矣。毛嬙西施，古之美人也。然問其何以美，則宋玉所云：“敷粉則太白，施朱則太赤，增之一分則太長，減之一分則太短。”乃所以為美也。若使毛嬙西施，顰眉高顴，裸體露胸，則人必以不美笑之矣。是故論音樂之美，則必曰八音克諧，八音克諧，則音和矣，和則美矣。論繪繡之美，則必曰五采相宣，五采相宣，則色稱矣，稱則美矣。建築之美，左箱右个，若直矗矗之洋樓，則中國無有也。文辭之美，意內言外，若赤裸裸之新詩，則中國非尙也。是何也？皆俗語所謂過火也。此例甚多，不遑枚舉。¹大抵中國人無純美之觀念。中國人美之觀念，無不與善之觀念相聯。此是受中國文化洗禮使然。彼西洋人研究純美之書，自中國人觀之，直不足當其一盼耳。論語：“子謂武，盡美矣，未盡善也。謂韶，盡美矣，又盡善也。”又曰：“質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。”此兩言者，即代表中國文化上美之觀念者也。

由此而觀之，中國文化殊特之點，可一言斷之曰：不以人鑿天，不以天廢人而已。此於百姓日用中，即可見之。如飲食則尚完穀，而不尚麵包，衣服則但取其蔽體，而不取其稱身；文字則諧聲與象形混合；園林花木，聽其自然，蓋茂若西洋人之園伐整齊，中國人不以為美也。中國人對於天人之觀念如此。故曰：天非人不因，人非天不成。天人合一，實為中國人一種傳統之觀念。由此觀念，政與教亦主張不分。中國無西洋之純粹宗教。中國宗教即寓於政治之中。中國亦無西洋之純粹政治。中國政治皆兼具教化之意。而最顯著者，則為中國之刑律。中

1. 其一二畸發展者不在此例。

國之刑律，實即中國人之教規也；故服制之罪，較諸凡人為特重。至於中國人之觀物也，能所一如，而無‘心’‘物’之分。故中國哲學上無西洋唯心唯物之爭。其言道也，亦無體用之分道之一字，即兼具動靜兩義。² 他若即事以明理，即理以證事，不行不可謂知，不知不可謂行，內聖必兼外王，治人必兼修己；文麗於學，藝通乎道。凡當代大儒所以詔人者，無不如是。厥是之故，中國人無論治一學或觀察一事，即最易發生一種籠統概念，求如西洋風氣以客觀態度分類識別一切者，殆無有焉。何也？則以中國民族實一理智與感情不分之民族也。惟大聖人始能理智與感情平均，始能超然於理智感情之上，因乎此種民族性而利導之耳。此中國宗教化民成務，所以不能與各教全同也。³

理智與感情不分，既為中國民族原始以來之特性。聖人化民成務，如何因而利導之？曰：中國宗教，實為一保種之宗教也。此義當於下面論之。然既欲保種，則須知種族存亡之歷史。在歷史有一必不可免之公例焉：所謂“有盛必有衰，有進必有退”是也。故欲其不衰，必先使之不大；盛欲其不退，必先使之不大進。孟子曰：“共進銳者，其退速”。論語曰：“過猶不及”。蓋此理如拋物綫然：拋之愈遠，則成一弧形，其退激之力亦愈大。老氏主張‘致虛守靜’，即是有見於此。但孔子之教則不然。孔子以為天下之動，貞乎一者也。物無有不盛，亦無有不進。盛

2. 宋儒始漸有分心物體用者，蓋是受佛學影響。

3. 基督教三位一體，回教一切非主，惟一上帝，中國之教，天人合一，皆由於民族性不同，故立教亦異。今人謂中國無宗教者，蓋未之深考也。

與進天也而使之不大盛不大進則人也。故天工必以人代之，是之謂‘中’。凡阨陰阨陽皆爲失中。中也者，中道而立無過不及之謂也。然中又非株守而不變者也。株守不變則孟子所謂‘執一’，而非‘執中’矣。故又須隨時代之推移，環境之轉換，而認清中位之所在。孔子於是又名之曰‘時中’。果能‘時中’，則能常常保持其平衡矣。人類之所以失其平衡者，皆由於畸形之發展。理智與感情平均，即所以防止其畸形之發展者也。教育學術無不以此爲目標。器取其堅而不尚怪巧，道取其久而不重改爲。去泰去甚，戒滿戒盈。中國民族數千年來涵濡於此種教義之下，遂以造成今日之文化。如此則雖不能必其終不衰，終不退，然至少可以使實力多少保存，種族不至於先亡。語曰：‘天定勝人，而人定亦可勝天’，即是此義。孔子之割述六經大都爲天人大義而發，而周易是其發源，此孔子之教最高哲理也。

孔子之教義，既以‘時中’爲揭藝，使中國民族常保持其潛在力，而於是文化上遂發生一種彈性作用。其對外也，有時抵抗，有時則又以不抵抗爲抵抗。蒙古博爾濟錦滿洲愛新覺羅當其盛也，中國人至伏首帖耳而臣之；及其既衰，則摧枯拉朽而去之矣。其於文化也亦然。遇文化低於我者，則以中國文化而同化之。遇文化高於我者，則不惜放棄一切而同化於彼。此種同化，非心悅誠服之同化也，一時憊於其勢，乘間以達其所爲也。徵之歷史，佛教之入中國，可謂盛矣，帝王頂禮膜拜而師之，士大夫捨宅造寺以奉之，儒者曾無一人發言反抗者。曾幾何時，勢力一衰，而昌黎之原道出矣。昌黎之文至不足道，而其收效乃在荀濟傅奕之上。是何也？孟子所謂“雖有鐵基，不如待時”

也”。論語之格言有之曰：“用之則行，捨之則藏。”又曰：“邦有道，危言危行；邦無道，危行言遜。”又曰：“邦有道則智，邦無道則愚”。蓋歷史公例，有盛則必有衰，古今之變無常，而天人倚伏之理則有常。孔子教人知其常以應其變。中國人受此種哲理之暗示，故其對外也，能始終堅忍於一時，因禍以為福，轉敗以為功，不但阨窮有所不辭，亦且詭隨有所不避。吾故謂中國文化最富於彈性者此也。

綜以上所說，則吾人可以得一結論。結論雜何，則中國文化主合不主分離也，主中不主偏頗也。因主合主中，而遂富有彈性也。在此種文化之下，除貴賤階級外，貧富無大懸殊，愚智亦無大懸殊；無資本與勞働之爭，無政治與宗教之爭，無民主獨裁之分，無左傾過激之患（例外者不論）。此皆中國文化之優點也。而其弱點則曰保守。然中國文化亦非偏於保守也。中國文化一方面趨向保守，而他方面又趨向擴充。擴充者，即中庸所謂“放之四海而皆準”是也。譬諸草然，不抽條而滋蔓。此可於公羊春秋徵之。公羊春秋假二百四十年之史事，以當人類進化之大綱，而於其中分為三世焉：一曰據亂世，二曰升平世，三曰太平世。三世之治，樂同，而範圍廣狹則逐漸不同。至太平世，天下大小遠近若一，夷狄且進而稱王矣。文化擴充至於此人，事決，王道備，孔子之教義始為圓滿。是故中國文化，‘保世滋大’四字，可以盡之。保世故重保守，滋大故重擴充。孟子曰：“苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母”。大同小康之治，一以貫之，此之謂也。今人祇知孔子為保守，而不知有擴充，是以西洋文化為主體而評判中國之文化者，皆未深考孔子教義者耳。

或曰：中國道術，如戰國諸子者多矣，而子言中國文化，獨據孔子爲說，得無偏乎？曰：戰國諸子如道家之老莊，法家之申韓，名家之公孫龍等，皆學者也。惟墨家是中國之古教，如佛教外之有耆那教，雖是文化上一問題，而於文化皆無若何影響。其於文化上發生甚深極大之影響，惟孔子之教爲然。孔子者，中國道術直系也，故言我國中古之文化，即不能不言孔子。兩漢以後，治經之儒多矣，如許叔重應康成，亦皆學者也。惟宋程朱，於文化上發生甚深極大之影響，故言我國近古文化，即不能不言程朱，而程朱又孔子教中之一種新教義也。故言程朱，即又不能不先言孔子，此皆於歷史上不能否認者也。自有一般學者，不承認孔子爲教祖，欲夷孔子與諸子爲伍。其講孔子，則離之於道，法，名，攝之中，而於是中國文化之來源，永無明瞭之一日矣。吾今所說，與一般學者不同。吾以爲若不承認孔子爲教祖，則中國即無宗教；無宗教之信仰，則中國即無文化；中國無文化，必不能立國至於今日。文化之繁榮滋長，猶如樹木然，天下無無根之木，天下又豈有無源之文化哉！甚矣今之學者對於國學之未能澈底也！

中國文化之優點，徵諸歷史，是固然矣。然此皆已往之事實也。今則西洋文化又見告矣。往者印度文化之入中國也，中國文化已感受一部分影響，然而中國文化之重鎮，所謂倫理上君君臣臣，父父子子者，固自若也。若西洋文化，又非印度文化可比。印度文化，是出世之文化，西洋文化，與中國文化則皆爲入世之文化。入世雖與中國同，而其相反也，乃如水之與火。中國文化遇此勸敵，而欲常保其優勝，又安可能？是故西洋文化一入，平等自由之說起，首受其影響者，厥爲君臣一倫，君臣之親

念變而國之組織非昔矣。其次受其影響，則爲夫婦一倫夫婦之觀念變而家之組織又非昔矣。數千年中國文化經塗蕪之手，從佛教後振興而培植者，至今日全摧拉而無孑遺矣。然則中國文化，其將從此而一蹶不振乎？曰：是又不然。凡人之接受他人之物也，有一先決之條件焉，曰‘需要’。需要者，今日缺少某物，則接受某物，他日又缺少某物，則又接受某物。如此則其物方能爲我所用。爲我所用，則其物方能爲我所有。未有傾筐倒篋，不擇緩急，渾渾而取之者。傾筐倒篋，不擇緩急，渾渾而取，則必非需要也明矣。今中國人之於西洋文化也，傾筐倒篋而取之，試問此是需要乎？抑漫然而爲之乎。吾知其無以答也。或曰：今之中國，學則西學也，教則西教也，自政府以至百職事，無往而非西也，而子謂非出於中國人所必需，豈有說歟？曰：今日中國所謂西洋文化者，實際非西洋文化也，紙上之西洋文化耳。試與子盡屏各種書報不觀，而一游乎都市，除洋鞋洋帽及一二不中不西之娛樂場外，何則是西洋文化？又試與子一造人之家，除洋甕洋榻一二需用者外，起居服御，應對進退，又何者全是西洋文化？吾嘗謂：中國事事皆可模倣外人，惟藍睛黃髮，不能模倣外人。斯言雖小，可以喻大。而乃謂中國文化完全被西洋文化征服也，豈非過談？易曰：‘陰疑於陽，必戰’。觀於今日之社會，道德之墮落，百度之窳敗，即可知甲乙兩文化尙在戰時情狀中矣。然則將如何而可？曰：則亦惟有聽諸將來之天擇而已。何謂天擇？曰：凡一民族之文化，其存在也，須視其自力如何，非他力之所能存，亦非他力之所能亡。乃若其趨勢，則又有三焉。三者何？（一）甲文化不幸而老，老而以至於亡；（二）甲文化不亡，而有新芽發生，以與乙文化提携；（三）乙文化沒落時，而後甲文化又起而

重活。前二於歷史上皆有先例，後一以文藝復興言之，亦非例外。任歸其一，是即所謂天擇也。若今人之狂奔於西洋文化也，取外人之所有，而享其現成，且不惜自毀其文化，吾無以名之，名之曰‘應付外人’而已矣！一旦飛機大炮失其效用時，必有能證明吾言者，文化云乎哉！

以上言文化處，皆就表現者綜合之而指其意義。以文化若但就散殊者言之，實無從共喻也。今人著中國文化史，羅列肯人物質上種種製造，而不能說其義，如此則直可謂之中國科學史矣，所謂文化者安在？且文化之表現，亦不能僅限於物質，讀者幸勿因彼而妄疑余說也。

文化之形成，雖殊方百觀，而其始實皆由於一種信仰而來，即所謂宗教也。今當繼文化而言中國之宗教矣。凡一民族，當原人時代必有宗教，中國亦豈能例外？但中國史跡，託始於五帝以來，五帝皆天子也。天子以前，則無可考。夏趙先生謂中國宗教，起源於巫，其說當信。巫在圖騰時代，地位殊高。又不知經若干年，由巫之制度，一變而為天子制度。天子遂代巫執其教權，而巫反降而為天子之貳。天子制度者，由無數酋首之中，擁戴一最高酋首，而聽其號令，是之為天子。天子者，教皇之尊稱，猶基督教所謂耶穌之子也。故天子必受命於天。然則天子之受命也，天果諄諄然命之乎？曰：不然，但以瑞顯示之而已。故每一天子出，則必有祥瑞焉，以明受命之符。⁴天子之最大職權，在主祭，猶希臘猶太人之祭司長。天下大矣，天子不能遍祭，則又設諸侯以代之。諸侯者，猶希臘猶太各地方之祭

4. 古代天子御宇，必假符命，亦以漢魏靈應出世，必假預言，此種標記，惟宗教始有之。

司長。天子祭天之處，則曰合宮，亦曰明堂。明堂者，天子教堂也。聽政於此，布教於此，諸侯朝覲受訓於天子亦於此。而明堂中又有一殊特之制度焉，曰‘方明’。魯《禮記》：“養有方明。”方明，木也，上玄下黃，四方各以其色，諸侯覲於天子則設之。方明神明之象，殆如西洋教堂有十字架焉。自周以後，此種制度遞次漸變，而教權之掌於天子也則如故。平王東遷，周之號令不行於天下，天子之威信，掃地盡矣。孔子乃以匹夫崛起布衣之中，闡述六經，憲章前聖，自是上古治天下之具，遂全集於孔子一人。故自孔子以前言之，代表中國宗教者為天子，而自孔子以後言之，代表中國宗教者則為孔子。孔子一方面接收舊教，而一方面又自成一種新教。舊教其後演為古文諸經之說，新教其後演為今文諸經之說；亦如佛教之後分為大小二乘。此皆中國古代有宗教之徵。不過中國宗教與政治不分，言教則必兼政，言政又必兼教，而無離政治而獨立之宗教耳。

然則中國宗教之儀式若何？曰：中國宗教之儀式即禮也。禮為天子所制。中庸曰：“非天子不議禮”。天子本天之意，制為憲典，俾萬民率循，是曰禮。禮之字，從示從豐，豐者，祭天時行禮之器也。故中國之禮，即從宗教神祕而來，即是中國宗教上一種教儀。天子之禮，中央祭司長之教儀也；諸侯之禮，各地方祭司長之教儀也。士大夫，佐天子諸侯宣教化者也。士大夫之禮，又即諸孝教者之教儀也。惟庶人無教儀，有事則假士禮行之。曲禮曰：“刑不上大夫，禮不下庶人。”以庶人皆教外未受化之民故也。自天子之權歸於孔子，孔子於是刪定舊教儀式，取其可以為後世模範者十七篇，是為士禮；⁵而其中最要者，

5. 古之士，即教士也。教士皆官為之，百士則大夫以上並舉之矣。

則尤在喪服制度。民間行用，尚相沿至今，而歷代刑律，且準之以定罪焉。犯此者則爲違背名教。是故中國宗教，非無教儀也；中國宗教之教儀，即寓於社會習慣之中，蓋合全社會而爲一教會者也，亦即中國宗教與政治不分之一現象也。⁶

既知教儀，則當知教義。然則中國宗教之教義若何？曰：中國宗教者，樹藝民之宗教也，吾嘗爲之創一名詞，曰：‘保種之宗教’。質言之，亦可謂之‘種教’。何則？中國宗教，尊天與敬祖並重，以祖配天，是之謂天人合一。故禮之大者爲祭天祭祖。祭天，天子代萬民所有事，祭祖則自天子以至於庶民皆有事焉。中國宗教所以重視敬祖者何？其意蓋以爲我先祖自天感生，艱難締造，於此大陸，以有今日，我子孫不可不有以報之也。且探先祖之意，艱難締造於此大陸者，所以繁殖其子孫也。則我子孫尤不可不上承先志也。由前之說是曰‘追遠’；由後之說是曰‘慎終’。是故不勝喪而死，比於不孝，謂其自絕於先祖也。婦人惡疾無子者，則在‘七出’之條，謂其不能承宗廟之祭也。無子則以同姓爲之後，而不以異姓，謂其非我先祖血統也。由此遂產生一種宗法社會；又由此而產生一種一夫多妻制度。天子後宮無數，諸侯一妻九女，士大夫廣置妾媵，問其何以如此？則曰：爲無後也。此種制度，合理與否姑不論，要其所以如此，則實受中國宗教之暗示而然也。喪服傳曰：‘禽獸知母而不知父。野人曰：父母何算焉。都邑之士，則知尊爾矣。大夫學士，則知尊祖矣’。語有之：萬物本乎天，人本乎祖。保家由於此，愛國亦由於此。子子孫孫，勿替引之。吾民族所以繁衍至於今日，屢爲外族所侵

6. 國教亦是政教不分者，今國民禮節皆西對伯人風俗習慣，亦即國教之儀式，可以比擬。

而不之仆者，由此觀念也。吾故曰：中國宗教，爲一保種之宗教也。

今且置中國舊教不言而言孔子之新教也。曰：孔子未嘗於舊教之外，別創一新教也。孔子不過因舊教而損益之，加之以意義而已。加之以意義，是即爲孔子之新教。若夫社會上君臣，父子，兄弟，夫婦，組織之方式，自孔子以前即有之矣。非孔子之所能創，亦非孔子之所能革也。然則加之以意義者何？曰：周末文勝，舊教相沿，已漸有不能應付環境之勢，但有形式而意義全失。君不君，則失其所以爲君；臣不臣，則失其所以爲臣；父不父，則失其所以爲父；子不子，則失其所以爲子。孔子乃一一加之以意義。“禮與其奢也，寧儉”。自有此義，而後世祭禮但以繁多爲敬者，可以知所從矣。“喪與其易也，寧戚”。自有此義，而後世喪禮但以周備爲孝者，又可以知所從矣。何也？以此皆合乎教義者也。若其不合乎教義而大相抵觸者，則又爲孔子之所不許。“拜下禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下，”是也。他如：君臣不貳，經也，而佛胥之召，有時則表示欲往，示人以合權也。男女有別禮也，而直子之見，有時則表示無嫌，示人以達節也。皆所謂“通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之”者也。至於王孫賈之問孺，孔子以天曉之。子路之問鬼神，孔子以人詰之。又皆以其與天人立教之義相歧，而反答以答之者也。故其因魯史而作春秋也，文成數萬，其旨數千。或褒貶損挹，不拘常，一視其義以爲衡。然則孔子之於舊教也，亦曰“竊取其義”而已矣。苟得其義，則文爲末節，仍之可也；改之亦可也；苟失其義，改之固不可，即仍之亦非孔子之所謂可也。曰：“禮之尊，得其義也；失其義，陳其數，祝史之事也”。又曰：“協諸義而協，則禮樂先王未之有，可以義起也”。此七十子後學治經之通例，亦即孔子之

新教也。自有孔子之新教，而舊教始活，而後舊教始能運化，普被於後世。漢興，孔氏相傳之六經，成立於學官，稱之曰六藝，藝，殖種也；言以此為基本教育，猶農夫之播殖新種也。故太史公曰：“自天子王侯，中國言六藝者，折中於夫子”。此之謂也。若使中國無孔子，使六經所以稱為聖典者，徒足以供考古者之史料，幾何而不等於糟粕也哉！

孔子之教，在當時不過其徒尊而奉之，未能徧行於天下也。戰國一代諸子爭鳴，其高視孔子者，亦不過孔墨並稱而已。此在各教初期莫不皆然。自漢人表彰六經，黜廢百家，置博士，增廣弟子員，非孔氏之業者不進。孔子教義始克實現於教育，而今古文之爭議又緣隙而起矣。凡物合則必分，即合於一，本身亦必分而為二。此亦歷史公例所不能免者。兩漢今古文家，爭立學官，其後今文家敗績失據，而古文獨行，又有賈馬許鄭諸大儒以羽翼之下，訖於唐人之義疏，大半皆古學也。故當時為之語曰：“學道孔墨，諛言屈墨非”。又值其時印度文化漸次侵入，人尚玄學，而方士者流，又創為一種偽道教，以與之對立。思想漸不統一，民間信仰不歸於佛，則歸於道。守文之徒抱殘守缺，僅能尋章摘句，已名為儒林矣。無有一人闡明孔子之微言，與七十子之大義者。雖江左諸儒，間采佛義，別立新說，而又大都經生之業，人亦不甚重視之。唐之季也，韓昌黎著原道篇，李習之著復性書，儒術始漸開明。及宋儒出，從顏曾孟以上承孔氏儒學之正統，⁷ 一面闢佛，一面闢道，一面又接受諸經

7. 中國宗教與政治不分，故兩漢皆稱孔子為素王，以其兼代堯政與教也。宋以後始但稱之為聖人，儒者遂不教以素王曰孔子矣，此由於孔子之尊，歸於君主故然也。

8. 今文廟立顏曾孟為四配，即木坊儒學統緒者，宋以前尚無是也。

一部分哲理身體而力行之而其最大之貢獻厥維講學。於是孔子經世立教之一綫乃絕而復興，如日中天。是為兩漢經治之後，儒家新教義時期。故世俗稱孔子為孔夫子，稱朱則曰二程夫子朱夫子，此外諸儒未有以夫子稱之者，譬之繼別稱宗，亦可見其權威矣。

然朱儒之學，雖自謂承孔子之統而所得於孔子者，則又不同。其言治理也，偏於內聖而輕於外王。其言倫理也，嚴於守常而短於通變。其於教育也，但可養成循規蹈矩之士，而不能造成撥亂反正之才。而其所以然者，則以孔子言道，與立與權，具宗教作用，民無能名，而朱儒之學，近於純理，已漸有哲學家之傾向也。朱儒理學，大都根據於其形而上學而來。朱儒形而上學，實從河洛先天圖說發源，而又兼采禪家靜坐修養之法，此無可諱言。故朱儒無不好言心言性，又無不好言存天理去人欲。心性天人之奧，孔子非不言，然而言之必視其人。故論語曰：“夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也”。又曰：“中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也”。朱儒則以此為家常飯矣。至問其何以必如此，則朱儒目的固在擁護人紀也；固欲從形而上學尋求一根據以為人紀最高之託命也。此是受佛道二氏之反應使然。朱儒執此理，以與二氏周旋，使天下求佛教者，不必求之於寂滅；使天下求道教者，不必求之於虛無。歷然將二氏勢力，驅之於民生日用彝倫之外，而吾儒之道德基礎，遂日以鞏固。是為朱儒一大成功。是故朱陸之所爭者，學問從入耳；朱子從入主張‘即物窮理’，陸子從入主張‘即心明理’。至於兩家之實踐道德，則無弗同也。有朱儒之實踐道德，示人以模範，一時清議遂有所歸，而亮明以來士大夫之風氣，

亦爲之一變。‘父子定理無所逃於天地’之說出，而子無不孝者矣。‘餓死事小失節事大’之說出，而婦無不貞者矣。”魯王攘夷之說出，而夷夏之辨深入於人心矣。成仁取義之說出，而忠臣義士，斷脰絕胸，不絕於世矣。唐以前得天下者，無不假釋讓以行其篡竊；自宋儒貶曹，漢揚雄，而以巨篡君之局，遂絕跡於史冊矣。即有之，而人心不予，亦必有所顧忌，而不敢顯爲。其移風易俗之化，較之信仰宗教者，爲何如哉？

宋儒理學，代兩漢經教而興，既已深入人心，朝廷因之，俎豆兩廡，設科取士，支配天下，至今已八百餘年。清之初也，黃，梨，洲，宗，陸，王，顧，亭，林，宗，程，朱，王，船，山，宗，橫，梁，雖一變而爲考據，而夜幹依然存在。中間雖有顏，習，齊，戴，東，原，張，著書立說，欲援古訓以與之抗，而建設不足，終不能奪而易之。非無故也。今日則西洋諸學說，渾渾入於中國，宋儒形而上學之基礎，遂漸有搖動之勢。形而上學基礎搖動，而其實踐道德，亦遂有不能立足之勢。此後爲勝爲敗，尙不可知。若今人之研究哲學者，往往喜兼及宋儒，此不過取以備哲學中之一種，而於宋學之興廢，固無與也。

或謂宋學之昌，由於帝王設科取士利用之故。此說殊不盡然。無論一學或一教，其盛也，皆先起於下，而非起於上。兩漢之立五經博士，實在孝，武之世，其時孔子教義傳習，早有人矣。佛教之入中國，亦是先被於民間，而後帝王從而信奉之耳。宋儒之學，在當時固不僅傳於中國本土，亦且傳於日本。彼日本之宋學，又豈帝王利用而然耶。宋儒之學志，在立人紀，而非以之媚時君。後世帝王，知其說之不可侮也，設科取士，欲藉此牢籠人心，而又期以便其私圖耳。於宋學何損焉？近人治歷史之學，好

9. 以上皆就大多數知識階級而言，民間少數階級外，餘倣此。

談背景實則自有其背景。觀者不可不慎擇之也。

就以上所論，皆歷史家所應知者亦為歷史上必須解決之問題。今將繼此略言歷史。西洋歷史之學吾不得而知若中國學術之重要則吾以為莫歷史若矣。中國人不喜研究物理無西洋之純粹科學；又不甚研究心理無西洋之純粹哲學。而中國學術所據以研究之對象則專理也。欲研究事理即不能不憑藉事實。一事也，具體觀之則為事實抽象觀之則為理論。中國學術，大都乞靈於此，而歷史則搜集事實材料之總匯也。事實之表現於文字，謂之文。然古代簡牘其表現於文字者，不及其未表現者之多。未表現之事實於何徵之？則徵之於獻。‘獻’也者，前輩識古事者也。如孔子問禮於老聃，問官於邴子皆是。故上古史料統謂之文獻。太史公之作史記也，“竊趾以前構諸國史，既周以往訪彼家人”。而又於五帝本紀發其凡曰：“書缺有間矣。其軼乃時時見於他說”。又曰：“要之不離古文者近是”。蓋文不足，則考之於獻，獻不足，則徵之於文。此古代史家之通例也。然則徵文考獻，豈足盡史家之能事乎？曰：非也。徵文考獻者，史家之工具，而非史家之目的也。史家之目的，班固所謂“歷紀古今成敗禍福存亡之道”盡之矣。道猶路也，謂人類動力推進之路也。歷史本全世界人類動力推進之一過程，而所謂“古今成敗禍福存亡”者，則人類推進過程中之一波紋耳。老子觀此而悟道，則教人葆之以虛。孔子觀此而悟道，則教人用之以中。其他若墨家也，法家也，雜家也，雖所術不同，而言治言理，無有不憑藉於歷史者，吾故曰：中國學術之重要莫歷史若也。

或曰：前人之論史也，“朱竊諷於既死，發潛德之幽光。”然則

獨非史家目的歟？曰：此蓋以春秋之法爲史法，而不知史固自有其法也。春秋之法，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事，此孔子之教經也。非所論於歷史也。歷史若以褒貶爲目的，則不過一家之言耳，必不能通百家之用矣。然則史家之法若何？曰：史家之法，第一重在治亂，即班固所謂“歷紀古今成敗禍福存亡”者是也。而其紀治亂也，則又須不隱不虛，就吾人所集之材料，舉其大數，綜合之而成一公例。形往以察來，見微而知著，斯乃史家之天職也。史也者，變動而不居者也。所用之因果律，本與其他科學嚴格不同。苟懸此以爲量，而加密焉，雖不能至，亦庶幾不負所學矣。若夫褒貶善惡，則一聽觀之者自斷之，史家無容心焉。即如今者我之所談，亦但就歷史上不能否認者一陳之耳。譬之觀水者，先觀其源，識人者，先識其面。雖登雖樂，而我不參末議於其間。是亦我之史法也。至於如何審查史料，如何分配史文，此專門研究者所有事，劉知幾章實齋言之詳矣。當於歷史方法書中討論之，今亦不復言也。

迦膩色迦時代之漢質子

馮承鈞

自漢以來，西域諸國常遣子爲質於中國，其例在兩漢書西域傳中屢不勝舉。惟從未聞有漢天子兒爲質於外國者，然在玄奘傳記中有之，是不可不詳究也。

大慈恩寺三藏法師傳卷二記玄奘至迦畢試國，有一小乘寺名沙落迦，相傳是昔漢天子子質於此時作也。其寺僧言：我寺本漢天子兒作，今從彼來，先宜過我寺。法師見其殷重，文同侶，懸性法師是小乘僧，意復不欲居大乘寺，遂即就停。

大唐西域記卷一迦畢試條云：‘大城東三四里北山下，有大伽藍，僧徒三百餘人，並學小乘法教。聞諸先志曰：昔健駄邏國迦膩色迦王，威被鄰國，化洽遠方，治兵廣地，至葱嶺東。河西蕃雜，畏威送質。迦膩色迦王既得質子，特加禮命。寒暑改館：冬居印度諸國，夏遷迦畢試國，春秋止健駄邏國。故質子三時住處，各建伽藍。今此伽藍，即夏居之所建也。故諸屋壁闍畫，質子容貌服飾，頗同東夏。其後得還本國，止存故房，雖阻山川，不替供養。故今僧徒每至入安居解安居，大典法會，爲諸質子祈福樹善，相繼不絕，以至於今。’

又卷四至那僕底條云：‘昔迦膩色迦王之御宇也，辟振鄰國，威被殊俗。河西蕃雜，畏威送質。迦膩色迦王既得質子，賞遇隆厚，三時易館，四兵警衛，此國則質子冬所居也。故曰至那僕底（註云：唐言漢封）。質子所居，因爲國號。此號已往，消諸印度，土無梨桃，質子所植，因謂桃曰至那你（註云：唐言漢持來）。梨曰

至那羅開弗哩邏(註云:唐言漢王子)。故此國人深敬東土,更相指告語,是我先王本國人也。²

據前引三文,知迦膩色迦時代迦畢試國有一沙落迦寺,是漢質子所造。此質子冬居至那僕底國,夏遷迦畢試國,春秋止憇臥迦國。印度雖是傳說流行之地,玄奘雖是有聞必錄之人,此種傳說必有所本,一如義淨所記室利笈多時代在鹿野園附近爲支那國僧造支那寺¹之傳說也。

據後漢書卷一一八大月氏傳,吾人已知貴霜王朝第一王名丘就卻,第二王名閼菴珍。²又據佛經,知其後有一王名迦膩色迦。繼其後者名胡風色迦,婆薹提婆。第四王名未見中國載籍記錄,第五王應是三國志卷二太和三年(二二九)十二月發印遣使奉獻之大月氏王波調。

根據史籍佛經與夫印度方面考古學之發現,吾人固知貴霜王朝最初有此五王,然考據諸家對此五王在位時代則幾人各一說。⁴姑就迦膩色迦在位時代言,最近有二說:傅舍(Foucher)主張在紀元後八〇至一一〇年間,⁵斯密(V. Smith)主張在紀元

1. 大唐西域求法高僧傳卷上 慧祥傳。
2. 後漢書大月氏傳後云:「諸國稱之皆曰貴霜王,漢本其故號曰大月氏云。」似則漢時代之大月氏已同化於大夏土語,而此貴霜王朝爲本地王號。其後言大月氏者,皆爲古名沿用。查原藏經羽田亨伯希和諸教授早持是說,皆爲之成理,今從之。
3. 伯希和教授曾以丘就卻爲丘就却之誤,而國書志亦應改作國書志。可參看一九一四年亞細亞報,一九二八與一九二九年合刊通報。
4. 可參看英國王宗亞細亞協會報一九一二年刊六六五與九一八頁,一九二二年刊九一一至一〇四二頁,一九一四年刊一〇一九頁。印度雜誌一九一七年刊一三〇頁。印度古物,一九一七年十一月刊二六一頁。

後一二〇至一六二年間⁶。比較二說，似以傅舍之說較為近似。

若取傅舍之說，迦膩色迦在位，應位之於漢章帝建初五年（八〇）至漢安帝永初四年（一一〇）之間。所本之源應以後漢書紀傳為多。西域記所言‘治兵廣地至葱嶺東’，疑指後漢書卷七七班超傳永元二年（九〇）月氏用兵西域事。

班超傳曰：‘初月氏嘗助漢擊車師，有功，是歲⁵貢奉珍寶符拔師子，因求漢公主。超拒還其使，由是怨恨，永元二年（九〇）月氏遣其副王謝將兵七萬攻超。超索少，皆大恐。超誓軍士曰：月氏兵雖多，然數千里踰葱嶺來，非有運輸，何足憂耶？但當收穀堅守，彼飢窮自降，不過數十日決矣。謝遂前攻超不下，又鈔掠無所得。超度其糧將盡，必從龜茲求救，乃遣兵數百於東界要之。謝果遣騎齎金銀珠玉以賂龜茲，超伏兵遮擊，盡殺之。持其使首以示謝，謝大驚，即遣使請罪，願得生歸。超縱遣之，月氏由是大震，歲奉貢獻。’

迦膩色迦之時代與其用兵西域之原因既明，試再進而考證

5. 希臘與佛教藝術的藝術，一九二三年本，二册，五〇五頁。
6. 牛津本印度史，一九一九年本，一四六頁。
7. 車師應為莎車之誤，蓋何傳曰：超攻疏勒國王也，班遣稻兵救之。是時月氏新與暹居婚相親，超力賂遣月氏王，令曉示暹臣，月氏兵。期助超擊莎車有功，與遠處三千里外之車師無涉也。前漢書卷九六西域傳官騎二年（前六〇），龜茲都羅南，北兩道後，有拔莎車之地，此乃漢車師為莎車，與前誤雖反而實同也。
8. 後漢書本紀卷三光武二年（八七）紀：‘是歲西域兵班超擊莎車大破之。月氏聞遣使獻狀，拔師子。’

此質子問題。據上引班超傳，貴霜既求漢公主而不可得，此漢質子又從何處來耶？慈恩寺傳所謂漢天子兒之漢，在梵語中應爲Cina，是即舊譯支那至那隍那等對音之所本。梵語固稱中國曰支那，然稱東夏、印度中間之地亦曰支那。西域記明言河西、葱嶺，可以證已。當時河西或咸張、接酒泉、敦煌四郡，當然不成問題。所隱喻者應是漢代西域中之一國，而此國疆域應與貴霜領土接近。此國祇有疏勒足以當之。

疏勒國名與其相近之名稱以外，尚有種種別稱見諸叢籍。最晚見者爲自宋以來迄於今日之Kashgar，元秘史之乞思合兒，元史西北地附錄之可失哈耳，明陳誠西域蕃國記之哈石哈，明史之哈實哈兒，清代之喀什噶爾，皆其對音也。

宋人尚有佉路數但勒之稱，希麟續一切經音義卷三十地經音義疏勒條云：‘梵語訛略也，正云佉路數但勒，此翻爲惡性國，以其國人性多獷戾。或云彼國有佉路數但勒山，因山立稱也。在北印度境也。’此名應是Kharostra對音，舊譯亦作佉盧瑟吒者是已。印度用梵書以前，曾用此佉盧瑟吒字，義譯作曠唇若。各國考查團在西域、漢南道中發現不少寫本，多用此種文字寫印度俗語。法國烈雅教授曾假擬此種文字出自疏勒。⁹

唐人寫本慧超往五天竺國傳云：疏勒外國自呼名伽師，祇薩國。慧琳一切經音義卷一百引往五天竺國傳作迦師，借黎，未詳孰是。有人還原作Kasgiri，容或不誤。

9. 見北平圖書館藏敦煌寫本，西夏第二卷三期會釋，然頗有訛誤。

10. 參看河內漢法蘭西學校校刊第二卷，二四六頁以後，又第四卷之佉盧瑟吒國與佉盧瑟吒書。

大唐西域記卷十二云：‘佉沙國舊謂疏勒者，乃稱其城號也，正音宜云宜利訖栗多底疏勒之言猶爲訛也’。案照法國學者德蓮還原方法應作 Srikritati。此與伽師祇離應皆是其地梵名。

佉沙之稱與法顯行傳之竭叉、高僧傳卷三智猛傳之奇沙，應有關係。余疑爲梵名 Khasa 之對音。舊譯三本孔雀王經皆有此名，僧伽婆羅初譯作迦舍，義淨二譯與不空三譯並作疏勒。梵文原名亦是印度邊地之稱，故自法顯迄於不空皆識爲疏勒。

以上諸名與疏勒古名相距皆甚遠，別有沙勒一名較爲接近。此名並見高僧傳卷二鳩摩羅什、佛陀耶舍兩傳，卷三法勇傳、高僧傳卷二達摩笈多傳、洛陽伽藍記卷五宋雲慧生行記。核以古讀，似作 Salek，此與慈恩寺傳之沙落迦 (śalaka) 又頗接近也。

據西域記，佉沙國‘文字取則印度，雖有刪訛，頗存體勢，語言詞調，異於諸國。’似疏勒自有其語言，與近年發現之龜茲語于闐語有別，然迄今尙未有人在西域所得諸寫本中有所發現。又一方面，吾人對於疏勒古讀亦未能確定其讀音。今姑假定其讀若 Sulek 或 šulik，則與沙勒對音僅有一箇韻母之別耳。西藏語名疏勒曰 šulig，末一收音聲母與漢名雖有清濁之別，要皆本於同一古名也。梵名沙落迦距離雖較遠，然三箇聲母皆同，惟韻母不同，此可以外國語譯音變化解之。甲國名稱經乙國傳譯者，輒有變化：或爲韻母變化，或爲聲母變化，甚或有聲韻變位之事，此例甚多，舉不勝舉，然則梵語之稱疏勒曰沙落迦，亦無足異。

後漢書卷一一八疏勒傳確讀有疏勒王族徙居月氏之事，據云：‘安帝元初(一〇七至一二〇)，疏勒王安國以勇臣盤有罪，

徙於月支，月支王親愛之。後安國死，無子，母持國政，與國人共立臣磐同產弟子遣腹爲疏勒王。臣磐聞之，請月氏王曰：安國無子，種人微弱，若立母氏，我乃遣腹叔父也，我當爲王。月氏乃遣兵送遣腹，國人素敬愛臣磐，又畏懼月氏，即共奪遣腹印綬，迎臣磐立爲王。更以遣腹爲磐黨城侯。後莎車連畔于黨，屬疏勒。疏勒以強故，得與龜茲于黨爲敵國焉。順帝永建二年（一二七），臣磐遣使奉獻。帝拜臣磐爲漢大都尉，兒子臣勳爲守國司馬。臣磐前後有無他人質於貴霜，史無明文，而疏勒王族徙貴霜者，祇此一見。余疑玄奘所聞建沙落迦寺之質子或即此人。然則符合所擬之迦賦色迦在位年代應改作八七至一二〇年間矣。

西安景教碑叙利亚文地名中有 Sarag, 俞耳 (Yule) 曾引卜麟 (Pauthier) 說，以爲所指者，即是洛陽，並與阿烈美 (Ptolomé) 地志之 Serice 比附，¹¹ 其說甚是。伯希和證明此二名之相同，並引義淨梵語千字文(別本)中之娑囉譚¹² 以爲補證。千字文此字梵文確爲 Saraga, 而下注漢語曰洛，則其指洛陽無疑。伯希和以爲洛字古讀 lak, 可對此名之後半，然對於前一娑字，未予說明。¹³ 余以爲此娑囉譚應是古代中亞人名稱疏勒之稱，玄奘之沙落迦疑從中亞名稱轉出，蓋其與疏勒原名相距遠，而與中亞語名韻母皆同也。意者中亞人古稱疏勒曰娑囉譚，晚至唐代已忘其爲何地，及見囉譚音與洛字相近，遂以娑囉譚名洛陽云。

11. 見契丹記，第一冊，一〇九頁，一九六頁。

12. 日本大正新修大藏經第五十四冊，一二〇一頁上欄第一行。

13. 見一九二七及一九二八年合刊通報，九一至九二頁。

首見陶烈美書之 Serice 與散見其他古代希臘羅馬撰述中之 Seres, 似與吾人所研究之沙落迦婆囉越不無關係, 然此問題過於繁複, 非此短文所能詳, 擬別為文考證之。

漢語規定詞‘的’

高 名 凱

一

語言是由人類口中所發出的聲音，但這種聲音必是代表社會羣中其他份子所共同了解的意義。不代表意義的聲音只是物理現象，並非語言。所以凡是語言中的任何一個單位（語詞），必是音和義兩個成分的組合物。¹因此，要規定一個語詞必得看他在發音和表意兩方面是不是一致。如果音同而義也同，必是同一的語詞。如果音和義兩方面只有一方面相同，問題就發生了。在這種情形之下，我們是以意義為依歸的，因為語言的功用本來是要表達意義。所以，如果有兩個語詞，他所代表的意義是同一的，語言學家就叫他們做同義字，就算他們做一個語詞也無不可。例如左傳²‘吾以女為夫人’和‘我奚御哉’兩句，‘吾’‘我’二字就是義同音異的同義字，我們說他們是兩個語詞固然是對的，就說他們只是一個語詞也未嘗不可以。然而等到音同而義不同的時候，我們就非把他們當做不同的語詞看不可。例如禮記³‘不以食道用美焉爾’的‘爾’字和儀禮⁴‘秦爾幼志，順爾成德’的‘爾’字，都是屬於紙韻‘見氏切’的韻音（廣韻），現在的北京語都是念為e的，然而兩者間意義的差別是誰也知道的。又如詩經⁵‘生子道周’，和離騷‘雖不周於今之人兮’，前後的‘周’字都是一樣的韻音，廣韻作‘職流切’，屬於尤韻，

1. 參閱 F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 第三章。

2. 左傳莊公八年。

3. 禮記禮記。

4. 儀禮士冠禮。

5. 詩經周風有扶之杜。

現在的北京語都念做 *lou*，然而這兩個‘周’字意義的不同却是顯而易見的。事實上這兩個不同意義的‘爾’和‘周’，都應當算是兩個不同的語詞。這本來是一個極其平常的語言學原則，可是因為中國文字的特殊結構，學者們往往在不知不覺之中，受其影響，而對中國語詞的認識也常常發生錯誤。即此的‘字’的解釋就是一個例子。

‘的’字說文作‘的’，許慎認為是‘明也’。古書對於‘的’字的訓詁，說法很多。除說文之外，以‘的’有明白之訓者，廣雅：‘的，白也’。玉篇：‘的，明見也’。以‘的’有實之訓者，增韻：‘的，實也’。正韻：‘的，端也’。以‘的’有鵠的之訓者，玉篇：‘的，射鵠也’。正韻：‘的，射侯之中’。以‘的’有蓮子之訓者，爾雅釋草：‘其實遠，其根藕，其中的’¹¹，玉篇作‘的’¹²。以‘的’有馬之訓者，易說卦：‘其於馬有爲的類’，註：‘頰有白毛，今之戴星馬’¹³，爾雅釋畜作‘的’¹⁴。又有以‘的’有婦人面飾之訓者，仙經：‘鮑姑以艾灼龍女頰，後人效之，謂之龍的’¹⁵。集韻通作‘的’¹⁶。這許多不同的詁訓，實在是代表

6. 見韻古義書宋刊說文解字，卷七上，頁一下。

7. 見文選漢書本廣雅，卷四，頁二上。

8. 玉篇（影宋本），卷二十，頁五上。

9. 見光緒二十八年上海寶善齋本康熙字典，午中，頁九下所引。

10. 明正德三年重刊本洪武正韻，卷十六，頁十四下。

11. 見註五。

12. 見註七。

13. 古義書宋本爾雅，卷下，頁四下。

14. 見玉篇，卷十三，頁二上。 15. 易經，說卦第十一章註。

16. 古義書宋本爾雅，卷下，頁二十五上。

17. 見康熙字典，午中，頁九下所引。

18. 見統刻三經本集韻，卷十，頁三十六上。

表不同的語詞，和我們今日用作語助的‘的’字毫無關係。作為語助用的‘的’字自有其來源。本文的目的就是要就語音和意義兩方面來研究語助詞‘的’字，其在現代口語中所有的語法價值，及其在歷史上的演變痕跡。

二

一提到‘的’字，我們就會想像到‘我的父親’，‘好看的花’等類的用法。這裏所用的當然就是我們所謂的虛字，或語助詞。然而這語助或虛字所表達的到底是那一種語法價值，則是我們所要確定的。一般西洋和受過西洋影響的語法學家，對於‘的’字用法的解釋不謂不多，不過他們的解釋大都不是把‘的’字所有的不同的意義混在一起說，就是把‘的’字的同一意義誤為不同的用法。其最大的原因就是沒有直接注意到的字音義兩成分的組合，而拿西洋的語法來套中國的虛字。代表前一派的，是法國的戴達良（Wieger）和我們的趙元任先生；代表後一派的是魯迅及一般受西洋語法影響的人。戴達良在他分析語體文中‘的’的用法時，認為‘的’字有下列的功用：¹⁹

- (一)代表名詞的領格，如：這個人的……。
- (二)代表代詞的佔有格，如：我的書。
- (三)代表動詞原式的佔有格，如：走的時候。²⁰
- (四)代表動詞的被動格，如：你說的好。

19. 見其所作 *Rudiments de parler et de style chinois*, 第一卷。這系統是我為他寫納的，氏於其近作 *Chinois parlé, manuel*, 中尚舉有許多用法，我們不必再為轉錄。

20. 氏以為此處的‘的’有類於拉丁 *tempus cundi* 語，足以為‘走的時候’可以譯為拉丁的 *tempus cundi*, 見前書第八十一頁。

(五)代表動詞的可能格,如:喫的(喫不的)。

(六)代表方位格,如:他爬的桌子上。

(七)代表形容詞的語尾,如:要緊的。

(八)代表副詞的語尾,如:快快的,慢慢的。

(九)代表句終,如:我去說的。

趙元任先生在他的北京蘇州常州語助詞的研究²¹中以為北京話中發音為‘得’字的語助詞實在就是‘的’字,他認為北京話中‘得’(該,即‘的’字)字的用法有下列數種:

(一)領格,如:英文之‘s。

(二)前置形容詞詞尾,如:好看得衣裳。有的時候像西洋的關係代名詞,如:吃飯得時候。

(三)後置形容詞詞尾,如:我要一個好得。這是真得。相當于文言文的‘者’字。

(四)事類,如:昏了了他會生氣得。不行,這樣一定會出事情得。

(五)副詞詞尾,如:好好兒得走。

(六)動詞結果——性質,如:他唱得好聽着啲。

(七)動詞結果——程度,如:他累得走不動動。

(八)可能,如:‘看得見’。

(九)等於‘跟’,‘和’,如:八塊得七塊是十五塊。

趙先生所用的‘得’和一般人所用的‘的’字只是文字上的不同。大約是因為北京語裏語助的‘的’字的發音是 *te*, 而 *te* 近於‘得’, (馮氏標音 *de*), 他就用‘得’字。我們知道‘的’字在這個地方只代表念為 *te* 音的一個虛字。因為語助詞在句子中的地位不重要, 說

21. 見漢學學報, 第三卷第二期, 一九二六年。

話的時候往往把元音讀成最模糊的中元音，有的時候就連他是什麼音都不很清楚。西洋人稱這種現象為中性音調，因為不但元音，就是音調（即四聲）也和本來的讀法不同。有人曾用實驗的方法證明這種音調和其他四聲的不同，而稱之曰‘第六音調’（陰平，陽平，上去，入五聲以外的第六聲），可是他的意思却和西洋人所說的中性音調並無分別。這種中性音調的元音可以用查伯來文的 *Cheva*（即不大分別清楚的元音*o*）來代表。實在很難說他的讀音是‘得’，而不是‘的’。不過以元音的性質來說，當然‘得’(*te*)是比‘的’(*ti*)近於 *Cheva*，可是如果我們知道 *te* 是‘的’用為語助詞時的必然的讀音，而‘得’字又有其他的用法，即由實字‘得’演化而來的語助詞‘得’而這兩者又有相混的可能，我們覺得還是用一般人已經通用的‘的’字來得妥當。不過這也不是重要的問題。我們所要說的是戴趙二氏所舉的語助詞的‘或’得’的用法，顯然都有兩種困難。第一，他們都把許多不同意義的語詞混在一起談；第二，他們都是用西洋的語法來解釋中國的語法。我們看戴遂良所列的用法中，第五條代表動詞的可能格，第六條代表方位格，和第九條代表句終的說法就有一點格格不相入。‘噢的噢不的’的‘的’字，以發音來說，也許和‘快快的’的‘的’字相同，然而在意義上顯然是不同的。這的’字正如戴遂良自己所說的一樣，是表示‘可能格’的，從語源學的立場來說，確是‘得’字演化而來的語助詞，尚存有可以得到或不可以得到的意思。縱使我們不能用語源學的意思來解釋現實的語法價值，可是就以現實的用法來說，大家也都知道這兩者意義的不同，實在不是一個相同的語詞。至於他爬的桌子上的‘的’字，更是不妥。戴遂良自己說，這裏的‘字有‘在’或‘到’的意

思，²²可知這是另外一個語詞，和一般人所說的‘我的父親’之類的語助詞‘的’完全是兩回事。趙元任先生所舉的也是一樣。‘動詞結果——性質中的他唱得好聽着啦’，‘動詞結果——程度中的他累得走不動動’，都是表示可能性和動作所達到的可能程度和一般的‘的’字毫無關係。至於‘八塊得七塊是十五塊’的‘得’字，更是另外的東西。此處戴趙二氏的困難可以說是太注重於發音而忽略了意義。趙先生說：‘北京 *de* 得這個語助詞似可以分為“得”“的”兩個不同的語助詞。但這樣分法是文學上的分化，在語言上的事實上，其實都是說 *de* “得”的，所以北京話只有一種語助詞當許多種用法。’²³這就是明證。中國老先生研究語法太注重於表面上的文字，而戴趙二氏能够脫離這個縛束，而到文字背後去注意發音的，異同道當然是一個極大的進步。然而要知道中國語是單音綴的語言。在中國語中，表示不同意義的語詞往往有同樣發音的可能。戴趙二氏還有一個困難，即用西洋的語法格局來套在中國的語法。比方說，戴遂良以為‘的’字有表示動詞被動格的功用。因為‘你說的好這句語譯成法文是 *ce que tu as dit est bien*。這裏 *ce que* 的 *que* 是目的格關係代名詞，所以這個動詞是被動格，就是‘被你所說的’的意思。然而在中國人看來，這裏的動詞明明是主動格。‘你說’就是‘你說’。‘的’不過是表示那句話和‘你說’的關係而已，表示那是‘你說的話’不是‘別人說的話’。這樣由於外國文的繙譯而來說明中國的語法，則中國的語法必和任何一種

22. 見 *Rudiments de parler et de style chinois* 第一卷第一一二頁，戴遂良也許也認為這是另外一個語詞，只是他沒有說明。

23. 洪業《雅》，第三卷，第二期，頁八七一。

語言的語法相同。然而這是不可能的，因為我們明明知道各語言的語法是不同的。如果中國語的語法和任何語言都相同，則這和任何不同語法的語言都相同的語法結構必是一個怪物。如果是以外國文翻譯時所用的外國語法範疇來說明中國語法的話，則戴趙二氏所舉的又嫌過賒。‘說話的那個人就是我的父親’可以譯為法文 *ce lui qui parle est mon père*。這裏 *qui* 是主格關係代名詞，則‘的’字又可以說是主格關係代名詞的語助詞。‘往東流的水’可以譯成法文 *l'eau courant à l'est*，則‘的’字又可以說是現在分詞的語尾。這樣說起來，將無底止。所以要研究一種語言的語法，應當看在那種語言中，是不是有一種特殊的語法形式去表示一種特殊的語法範疇，換言之，即是不是有一種特殊的語音形式去表示一種特殊的語法意義。

和戴趙二氏相反的，則有魯迅和一般受西洋語法影響而硬要劃分中國語言中形容詞、領格及副詞語尾的用法的。魯迅譯西洋著作時，往往用的‘底’、‘地’三個字去分別西洋的領格、形容詞及副詞。例如，在他所譯盧那卜爾斯基藝術論的原序，⁴²就有這麼一段：

本書是將在種種的際會，因種種的端緒，寫了下來
的幾種論文，組織底地編纂而成的，這些論文，由共通
的題目所統一。但這並非本來的意義上的美學的
理論。在這些論文中，於趣味、美底知覺、美底判斷的
本質，都未加解剖。

這樣劃分領格、形容詞、及副詞語尾的辦法，固不止是魯迅一

24. 像這一類的文章，到處都是，固不止于此。——藝術論，一九二九年，上海大江書館出版。

本無所謂應當不應當，更談不到合乎邏輯不合乎邏輯。我們要看中國的語法是不是有這三者的分別，只要看中國人說話的時候有沒有用三個不同的形式去表示這三個範疇。即退一步，承認這三者有分別的必要，我們也應當創造三個不同的形式去表示他，絕不是用三個同樣發音的字所能勝任的；因為在說話方面，這三個不同的字還不外是一個同一的語詞。從發音方面說，這三個不同的字並沒有不同。那末從意義方面說，他們是不是有分別呢？這也就是我們所要討論的問題了。

三

思想和說話的關係是一個謎。有的人以為有了思想纔會說話，有的人以為學會了說話才會思想。大約這兩種說法都有相當的道理。實在的情形是這兩者雖然不是一個東西，却誰也離不開誰。沒有語言的思想是沒有着落的思想，所以許多思想觀念的成立都有賴于名詞的創造。在思想裏有了某個範疇，在語言中必有他的表徵。不過語言的表徵却不僅是語法的結構，每一個語詞的意義成分也可以表徵思想範疇。在語法的結構中，如果只有一個形式，而其所代表的意思又可以歸納在一個範疇之中，我們就只能算他是一個語法範疇，不必注意這個範疇之中還可以包函多少更小的觀念。沒有語言形式的思想界限是模糊不清的。比方說，在英語裏頭，表示多數的，就有一個多數格，就是在名詞之後加上一個語尾-s。有了這個語尾的形式，我們就可以說英文有‘多數’這個語法範疇。多數這個觀念是包括雙數的，三數的。英語 *two books, three books*，就其意義說，是有雙數和三數的範疇的，然而這雙數和三

數云云是 *two* 和 *three* 這個字的意義成分表徵出來的，並不是 *s* 這個語法形式表現出來的。所以僅就思想的立場上說，說英語的人當然是有雙數和三數的觀念。然而就語法的立場上說，英語只有多數格。不過有的時候，同一的思想範疇也可以由不同的語法形式來表現，而在意義上則沒有任何的不同。我們可以說這不同的語法形式是表現同一的語法功能。這正如同義字一樣，都是用不同的發音去表示同樣的意義。例如漢文中的多數格就有各種不同的形式。

照上節所云，‘的’字和‘底’地在發音上是相同的，所以只是一個共同的形式。即按其意義說，雖然用繙譯的辦法，這同樣的發音形式可以相當於西洋語言中的領格，形容詞，副詞，以及關係代名詞等等，可是這只是一種割裂的辦法。這些意義實在可以歸納在一個範疇之內，稱之曰：‘規定關係’，而‘的’字也可以叫做‘規定詞’。所謂語法範疇，原不外是表示一種關係的觀念，不過關係的觀念很多，也並不都得由語法來表達。在關係觀念之中，有一種叫做規定關係，是一切語言所共有的。規定關係就是在兩個或兩個以上的語詞，其中有一個是給另外一個語詞一個範圍去規定他的界限的，在中國語中，規定者是在被規定者之前的。比方說，金瓶梅（第八十八回）有一句：‘這禿和尚賊眉賊眼的，只看我’。‘和尚’是比較空泛的觀念。‘禿’就是規定‘和尚’的一個語詞。加上‘禿’字，和尚的範圍就規定了。意思說：這只是禿和尚，而不是其他的和尚。‘看’也是一個比較空泛的觀念。‘賊眉賊眼的’就給‘看’一個規定。意思說：這只是賊眉賊眼的看，而不是其他的看。這種規定關係有時只由語詞的秩序來表示。‘禿和尚’就是一個例子。有的時候，就在規定者之

後加上一個‘的’字。這種規定關係在印歐語言中有各種不同的表示較小觀念的語法形式。比方說，形容詞是規定名詞的一種語詞，印歐語的形容詞有其特殊的形態，所以是一個語法格式。領格是規定被領的名詞或代名詞的一種語詞，印歐語有其特殊的形態，所以是一個語法格式。副詞是規定動詞的一種語詞，印歐語的副詞有其特殊的形態，所以是一個語法格式。這是三種常見的規定詞，實在可以算做規定詞的固不止此。關係代名詞也就是規定詞之一種，因為他所領導的整個句子就是給前頭的名詞一個規定的。然而中國語並沒有特別的形態去分別這些觀念，中國語只有一個‘的’字去表達這一切的觀念。在中國人的語象裏，我們只有一個‘的’字去表達規定的關係。這並不是說中國人只有一個規定關係的觀念，並沒有規定觀念所包含的其地較小的觀念。這只是說在中國人說話的時候，他只有表示較泛的規定關係的語法形式，而‘的’字的語法價值也只是在於表達這個觀念而已。這是我們所以稱的‘漢語規定詞’的理由。

這也可以於現代的口語和白話文裏看得出來。中國人說‘好看的花’，和說‘快快的走’時，並不覺得這兩個‘的’有什麼分別。中國人說‘很富的人家’就沒有像戴遂良所說的一樣，有 *la famille qui est riche* 的意思，其中的‘的’字是表示關係代名詞的。在中國人看來，這句話的語法結構和上一句一樣都是表示一種規定關係。在白話文裏頭，現在受了英語語法影響所寫的文章，亂用‘地’，‘底’，‘的’，我們不去管他，但在明蕭小說裏，‘的’是用在一切表示規定關係的地方的。我們且以紅樓夢為例。紅樓夢表達規定關係時，不論這種規定關係是否可以譯成西洋的形容

詞，領格，副詞或是關係代名詞，都用的：

‘用土和馬糞滿滿的填了一嘴。’（第七回）

‘鳳姐和賈蓉也遠遠的聽見了，都粧作沒聽見。’（第七回）

‘我就是個多愁多病的身，你就是那傾城傾國的貌。’（第二十三回）

‘咱們謀到了，靠菩薩的保佑，有些機會，也未可知。’（第六回）

‘若遲了一步，回車的人多了，就難說了。’（第六回）

‘忽見周瑞家的笑嘻嘻走過來，點手兒叫他。’（第六回）

‘忽見堂屋中柱子上掛着一個匣子，底下又墜着一個秤鉈是，却不住的亂晃，有煞用處呢。’（第六回）

金瓶梅也是同樣的情形。例如：

‘你早替我叫下四個唱的，休要悞了。’（第八十回）

‘俺們倒沒意思刺刺的。’（第八十回）

‘你不知道這小油嘴，他好不辣達的性兒。’（第八十回）

‘兩壁蹊家屋裏失了火，燒得紅騰騰的。’（第八十回）

‘你今日到那裏去來，爲何沈沈昏昏的？’（第八十回）

‘我的瘦子被他娶了多少日子？’（第十回）

‘恁個沒天理的頭命囚根子。’（第八十九回）

‘武松口擲着刀子，雙手去幹開他胸脯，撲乞的一窩把心肝五臟生扯下來。’（第八十回）

在金瓶梅裏我們還可以發現兩個現象，即金瓶梅的作者和趙元任先生正相反，他是用的‘去’表達規定關係，同時又用的‘去代替’得’，去表達可能性和可能的程度的。例如：

‘一個親娘舅，比不的他人。’（第八十回）

‘你等怎抵鬥的他過。’（第八十回）

‘敬不₀的主見。’(第八十回)

‘見他吃的₀醜醜也不敢問他。’(第八十回)

這顯然是用同音字去表達兩個不同的意義在語法上是表達兩個不同的語法範疇和規定詞‘的’是兩個不同的語詞。

還有一個現象頗堪注意即在表達帶有副詞性質的語詞時，金瓶梅的作者有的時候就用‘地’例如：

‘忽見₀吳月娘₀羞地走來。’(第八十四回)

‘既₀養我一場怎地不與他₀清明₀寒食燒紙？’(第八十九回)

不過這裏也有個情形就是像這一類的用法有的時候也用的’例如：

‘你怎的₀只顧在前頭就不進去了？’(第八十回)。

‘你告訴₀我你心裏怎的？’(第八十回)

‘不知怎的₀心中只是不耐煩。’(第八十回)

這到底是什麼原因？這可以不可以證明中國語法中副詞和其他的規定詞是有分別的？我們以為像這一類語詞之用地’乃是因為這些語詞已經成為成語和其他的規定詞略有不同。這些語詞在‘地’或‘的’之上只有一個字因為中國語往往要音調的協和，自身的獨立就此較的困難所以常常是和‘地’或‘的’字連在一起用。我們看最初加在帶有副詞性的語詞後面的，也就是這一類‘羞地’，‘私地’，‘怎地’，‘特地’等，所以容易成為成語。既然成為成語，則更改就沒有那末方便。我們看較早的用法，五代宋初的副詞是和其他的規定詞有別的。這時候如果要用語助詞去表示副詞意義的話，就用‘地’。‘地’字到後來才和‘的’字合流。但從‘地’字改到‘的’字的過程中，只有這一類的語詞，因為習慣的關係是最晚的。金瓶梅尚存有此類‘地’字的

用法但作者有時還用‘的’，也可以顯出‘地’字在消滅過程中的掙扎痕跡了。

四

有人也許要說：‘的’，‘地’，‘底’三字的用法是有歷史的根據的，宋人語錄中不用‘的’字，只用‘底’，而‘地’的用法也和‘底’不同，這當然是個很有力的論據；但我們要知道縱使在歷史的過程中，中國語曾經有某種語法範疇的分別，可是這只是歷史的陳跡，不能代表語法的現實價值。照現在的情形言，中國語法（古當然是指國語而言）並沒有領格形容詞及副詞語助的分別，現代人之用‘地’，‘的’，‘底’三字也並不能表現中國語有這三者的劃分。我們用歷史的眼光來看，就知道古時中國語之用‘地’，‘底’的，都有他的原因和理由的，並不是和現今的辦法一樣，只是無謂的人工的區別。

規定詞之用‘的’字者，是宋代末年的事。在白話文的歷史中，最初用作規定詞的是‘底’字。顧亭林在他的唐韻正中說：“的字在入聲，則當入藥音都路切灼灼灼之類也。轉去聲，則當入曷音都料切灼灼灼之類也。後人誤音爲流，轉上聲爲底。按宋人書中凡語助之辭皆作底，並無的字，是近代之誤。一今人小的字當作小底。宋史有內殿直小底，內內小底，內班小底。遼史有近侍小底，承應小底，筆視小底。”²⁷這句話雖然有點武斷，晚宋語本中已用‘的’字，並非‘並無的’字，但宋人語錄確是不用‘的’。不但是宋史遼史隋唐嘉話亦載：“崔暉爲中書令，張

27. 思賢齋會本音學五音底韻正，卷十九，頁二十八下。

嘉貞爲舍人，張輕之，常呼爲張底。”²⁸ 以我們所知道的最早的白話文材料來說，敦煌所發現的變文雖然帶有白話的成分，但規定詞的語助詞却沒有發現過。我們只在劉從所集的敦煌變文中看到一處，是在雜文斷斷新婦文中：²⁹

‘便即下財下禮，色（即彩）我將來道我是底，未許之時，求神拜鬼，及至入（乙木作將）來，語我如此。’

此外還有兩處用‘地’的，但這‘地’到底是不是一個純粹的規定語助詞尙成問題。這兩個‘地’字一見敦煌變文的燕子賦，一見變文的魏女緣起³⁰

‘雀兒被額，更額氣憤，把得話頭特地更悶。’

‘私地詔一宰相。’

‘特地’，‘私地’云云雖有副詞的意義，但却類似成語，不能當做純粹的語助詞看。用‘地’表示純粹的語助詞，是在五代禪家語錄中才發現的。

敦煌所發現的寫本雖云無在公元第十世紀（北宋初年）之後者，³¹ 但這些變文的著作時代我們却知道得不大確實。尙有早期的白話材料，而其著作年代及作者生平大體爲吾人所認識者，則是禪家的語錄。我們現在還看得到的最早的禪家語錄要算是敦煌所發現的神會和尙語錄殘卷。神會和尙語錄殘卷共有三種，都藏在巴黎國家圖書館裏，胡適先生校寫，合併倫敦大英博物院所藏的神會和尙頓悟無生般若頌殘卷

28. 語見史通郭注。

29. 見國立中央研究院歷史語言研究所專刊之二，敦煌變文，十五。

30. 同上，三五四；又八。

31. 語見敦煌新編本中國文學史，第三冊，頁五八四。

和景德傳燈錄卷二十八所載的荷澤神會大師語刊成神會和尚遺集。神會和尚，據宋僧傳云，是於上元元年（七六〇）死的，卒年九十三歲。³² 他的全盛時代當在唐開元天寶間。這些語錄當是第八世紀初中葉的作品。不過在神會和尚的語錄裏，白話的成分並不多，和我們有關係的，只有一個例子：

‘若是貧者，刹那發心，豈能斷諸位地煩惱？’

這個‘地’是用在相當於西洋所謂的價格。價格語助詞之用‘地’者，除此例外，我們在一切的材料中就沒有發現過第二個，此當是筆誤或後人鈔寫錯的。可是，‘底’之作爲語助用的，却看不到。除了神會和尚語錄以外，還有五種唐代的禪家語錄，是第九世紀的作品而用白話寫成的：

(一) 廬居士語錄，³³

(二) 筠州黃蘗斷際禪師傳心法要，³⁴

(三) 黃蘗斷際禪師宛陵錄，³⁵

(四) 臨濟錄，³⁶

(五) 真際大師語錄。³⁷

32. 神會和尚姓高氏，襄陽人。關於他的生平，胡適先生作有荷澤大師神會傳，載神會和尚遺集卷首。

33. 大日本續藏經卷下之上，第二十五卷，目錄號數一三一八。

34. 大正新修大藏經第四十八卷，談宗部五，目錄號數二〇一一A。

35. 大正新修大藏經第四十八卷，談宗部五，目錄號數二〇一一B。

36. 大日本續藏經卷下之上，第二十三卷，目錄號數一二九四所收之古登宿語錄（宋顯慧主編）卷四，五。此文上卷又見大正大藏經第四十七卷，目錄號數一九八五，題曰錢州臨濟無照禪師語錄。

37. 古登宿語錄第十三—十四卷。

龐居士即龐蘊，襄陽人，貞元（七八五—八〇五）初年遇石頭希遷，與其論道。元和（八〇六—八二〇）初年回襄陽，大約就在這個時候逝世。他平日的談論，由他的朋友于顛記錄，即此處的龐居士語錄。鸞州黃蘗斷際禪師傳心法要及黃蘗斷際禪師苑陵錄係希運（即黃蘗）和裴休的談話，而由裴休記錄者。希運于大中四年（八五〇）卒。這兩部語錄大略是第九世紀初中葉的作品。臨濟錄分爲二卷，上卷臨濟慧照禪師語錄，下卷臨濟慧照禪師勸辯。慧照即臨濟義玄，于咸通八年（八六七）卒。他平日的談論由其門人三聖院慧然集錄，這當是第九世紀中葉的作品。真際大師即趙州從諗，乾寧四年（八九七）卒，其語錄乃其門人文遠所集，是第九世紀末葉的作品。這些都是不可多得的第九世紀的白話材料。³⁸在這些語錄之中，我們只發現幾個‘底’字，作爲規定詞用的：

‘與底聽法底人。’——臨濟錄。

‘這箇是黃蘗底。’——臨濟錄。

‘自遠底大師從西土來，祇是覓箇不受人成底人。’——

一 臨濟錄

‘把我著底衣。’——臨濟錄。

‘不是省力底事。’——傳心法要。

‘教僧知那得樹上自生底木杓。’——苑陵錄。

‘後背底囊。’³⁹——龐居士語錄。

38. 關於這些禪師的生平，馬柏樂教授均有敘述。見馬氏 *Sur quelques textes anciens de chinois parlé*，文載 *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*，tome XIV., 1914.

39. 馬柏樂教授認爲繫即現今口語的 *ni*（頸）。

‘兩板底槽。’——龐居士語錄。

然而‘地’字却一處也沒有發現過。‘地’字的用法是五代一直到南宋末年所特有的。我們在五代以及宋代的禪家語錄和理學家的語錄裏可以看出‘底’‘地’兩字的分別的用法。

五代的禪家語錄，我們可以看得到的有大正大藏經所收的雲門匡真禪師廣錄。⁴⁰據雷岳所作行錄，⁴¹匡真禪師諱文偃，姓張氏，世爲蕪州嘉興人。……以乾和七年己酉四月十日順寂。按乾和爲南漢劉暉年號，乾和四年即五代後漢隱帝乾祐二年，爲公元九四九年。是匡真廣錄乃是第十世紀中葉的作品，係其弟子明誦大師守堅之所集者。匡真廣錄共分上中下三卷，我們曾全部查過，發現‘底’和‘地’同時存在，‘地’有十二處，完全表示副詞。‘底’有七十三處，表示其他的規定詞。茲略略舉數例：

甲. ‘地’

‘學人簇簇地，商量箇什麼？’（一九八八號頁五四七上行）

‘喃喃地便道：這箇是公才話，……’（全上頁五五二上行）

‘隱隱地似有箇物相似。’（全上五五三頁上行）

乙. ‘底’

‘雖然如此，若是得底人，道火不能燒口，……’（全上頁五四五下行）

‘還有透不得底句麼？’（全上頁五四六中行）

‘如何是不睡底眼？’（全上）

40. 第四十七卷諸宗部四，目錄號數第九八八號。

41. 雷岳所作雲門山光泰禪院匡真大師行錄附大藏經所載匡真廣錄後，見大藏經第四十七卷，諸宗部四，一九八八，頁五七五，下行。

‘道得底出來。’（全上頁五四七下行）

‘還有未道著底句也無？’（全上頁五四八上行）

書中有兩個很可疑的句子，即：‘如何是學人的事？’（頁五四五中行）及‘如何是曹溪的的意？’（頁五五一下行）這裏的‘的’字是不是我們所要探討的規定詞？我們把這兩句和書中其他用‘的’的地方相比較，知道這‘的’字並不是一語助詞。

‘正當與麼時如何？’師云：的。問：從上古德以何爲的？師云：看取舌頭。’（頁五四五下行）

‘問曹溪的旨，請師垂示。’（頁五四九中行）

‘問：如何是祖宗的子？’（頁五五〇下行）

這裏的‘的’字都是實字。另外我們在較晚的禪家語錄大慧普覺禪師語錄⁴²中發現有這樣的句子：

‘問：如何是佛法的大意？’師云：老僧無的的大意，亦無如何。’

‘無的的大意’，只能解作‘沒有什麼的的大意’。‘的的’是分不開的，是一種形容詞而有實在的意義。我們再把這和‘學人的事’、‘曹溪的的意’相比較，就知道一定是當時禪家常說的特別名詞，絕不是一個語助詞。

我們已經看出五代的禪家語錄，‘底’和‘地’是分用的。然而這‘底’‘地’二者是不是和其他不同寫法的同一字一樣並沒有不同語法範疇上的功用？就在匡真廣錄裏頭我們知道‘什麼的’‘什’有的時候是寫成‘甚’的。例如：‘教意提不起，過在什麼處？’（一九八八號，頁五六一下行）‘上座住甚處？’（全上中行）這只是寫法的不同。那末，‘底’和‘地’是不是亦係不同寫法的同一

42. 見註46。

字? 不是。一來因為在這個時期,‘底’和‘地’的讀音大有分別;二來在用法上,兩個的分別是很顯然的。‘地’祇用於相當於西洋副詞的地方,而‘底’字也從沒有侵入‘地’的範圍。這種情形從五代一直到宋代末年止都是保持着。宋代的禪家語錄,有的時候只用‘底’,但這‘底’字却不侵犯‘地’的範圍有的時候則兩者並用。原來語錄是一種文白合滲的文體,用不用這些語詞,原是作者的自由,不能因為語錄中沒有‘地’字就認為‘地’字不存在於口語,何況有的語錄却有這兩者的分別。淳化年間(九九〇—九九四)的汾陽無德禪師語錄⁴³就有‘底’‘地’的分別。為着節省篇幅計,略舉數例:

甲. 底

‘受佛付囑了底人,還記得付囑底事麼?’ (一九九二號
頁五九六上行)

‘作怎生是三玄底旨趣?’ (全上頁五九七下行)

‘還有會底麼?’ (全上上行)

‘如何是接初機底句?’ (全上)

‘如何是辨柄僧底句?’ (全上)

乙. 地

‘知何地見後爲什麼?’ (全上頁五九六上行)

‘只恁麼哄哄恁地爛。’ (全上下行)

‘莫只恁麼兀兀地?’ (全上頁五九七上行)

比較晚期的北宋仁宗年間(一〇二三—一〇六二)的楊岐方會

43. 見大正新修大藏經第四十七卷,《崇寧部四,目錄號數第一九九二號。
錢前附楊岐所作序稱:淳化四年,西河羅漢千餘人,協心捐軀,遺沙
門聖應詣自馬山迎至其墓。是知其爲淳化年間人物。

和尙語錄⁴⁴則只用‘底’，而不見‘地’。其中有一個‘特地饒舌’，可以不可以算是副詞語助詞尙成問題。然而更晚的元祐紹聖年間（一〇八六——一〇九六）的法演禪師語錄，⁴⁵却又兩者並用。‘底’字不必舉，我們就舉幾個‘地’字的例：

‘萬餘人來此赴會，闕問地。’（一九九五號頁六六四中行）

‘如今只見老漢，獨自口吧吧地。’（全上）

南宋初年紹興年間（一一三——一一六一）的大慧普覺禪師語錄，⁴⁶也是‘底’、‘地’分用的。其中用‘地’的有：

‘若僧若俗，有情無情，盡皆飽胸地。’（一九九八號頁八二〇下行）

44. 見大正新修大藏經第四十七卷，諱宗慈四，目錄號數第一九九四號。語錄後附淵中益智文政所作序，稱：‘師宣州直隸人，姓冷氏。落髮于潭州梨陽蓮雲山。俗齡五十四。卒于紫蓋山，塔存焉。而于生年卒年皆未提及。惟載此序作于‘皇祐二年仲春既望日’。按：皇祐為北宋仁宗年號，皇祐之前尚有天聖、明道、景祐、淳元、康定、慶曆等，皆係仁宗年號。此序既為方會和會門人所作，其時且在方會卒年之後，則此語錄一定是作于仁宗年間的。
45. 見大正新修大藏經第四十七卷，諱宗慈四，目錄號數第一九五號。
46. 見大正新修大藏經第四十七卷，諱宗慈四，目錄號數第一九九八號。語錄後附有僧孫因得隆撰大慧禪師語錄入藏跋，中載：‘臣僧重熙，昨於乾道七年三月中，不虞天降，以先師大慧禪師臣宗慈語錄投進。（一九九八，頁九四三上行）既稱先師，則大慧禪師必卒于乾道七年三月以前。語錄凡三十卷，是一部大著作，第一卷開頭就說：‘師紹聖七年七月二十一日，於臨安府明慶開堂’，是紹興年間（一一三一——一一六一）的作品無疑。

‘特地一場愁。’（全上頁八二二下行）

‘蓦地又相見。’（全上頁八三六上行）

宋代的理學家不但在思想上受了不少佛家的影響，就是在文體上也受了佛家的薰陶。理學家的語錄分明是效法禪家的語錄的。宋人語錄中之最早者要算是二程語錄，⁴⁷但二程語錄的白話成分簡直就沒有。我們却于龜山語錄⁴⁸中看到幾處。

用‘底’的地方：

‘聖人作處，唯求一箇是底道理。若果是雖村之政，有所不革，果非雖文武之政不因。’（卷三，頁十一上）

‘兩箇只是發明一箇事天底道理。’（全上頁二十五下）

‘盡其心者，知其性，如何是盡心底道理？’（全上頁二十八上）

‘只是一箇是底道理。’（卷四，頁十二上）

可是‘地’却沒有發現過。朱熹的語錄可以說是宋人語錄中規模最大的。我們把朱子全書⁴⁹都查過，看得很明顯，‘底’和‘地’的用法是有不同的。‘地’只用於相當於西洋的副詞的地方，而‘底’也只用於相當於副詞以外的其他規定詞的地方。兩者界限分明，毫不紊亂。朱子全書用‘地’用‘底’的地方多得不可勝數，我們只好舉幾個例：

甲。用‘底’者

‘這須是樂家，辨得聲音底方理會得。’（朱子全書卷四十一，頁七上）

47. 見龜山先生集。

48. 四部刊 覆續編本。

49. 有康熙御製本。

‘今又難改他底，若卒改他底，將來後世或有重立廟制，則又著改也。’（朱子全書卷三十八，頁四十六上）

‘此身在天地間便是理和氣凝聚底。’（全上卷六十一，頁四十一上）

‘天地公共底，謂之鬼神。’（全上卷五十一，頁五下）

‘又說季通底用不得。’（全上卷五十九，頁二十二上）

也，只祭得投內底。’（全上卷三十九，頁二十一下）

‘然理人有箇存亡繼絕底道理。’（全上卷三十八，頁二十八下）

‘章昭是箇不分曉底人。’（全上卷四十一，頁四上）

乙、用‘地’者。

‘才爲物欲所蔽，便陰陰地黑暗了。’（全上卷四十四，頁十一下）

‘道則平鋪地散在裏。’（全上卷四十八，頁二上）

‘夜半黑泮泮地。’（全上卷四十九，頁二十二上）

其他如‘惹地’，‘怎地’，‘怎生地’，‘忽地’，等連篇累牘，不計其數。

綜上所言，在五代及宋季的禪家和理學家語錄中我們可以看出得很清楚，‘底’和‘地’是兩個不同的語助詞，兩者的分用是很清楚的。然而到此爲止，我們還沒有遇到‘的’字。

最初用的‘字’的，是宋朝的俗文學。我們知道宋朝的俗文學是很興盛的，所謂‘大曲’，‘鼓子詞’，‘諸宮調’，‘戲文’，和‘話本’等都是宋朝女人所創造的體裁。大曲尙脫不了詞的束縛，雖然偶而也有白話的成分，但規定語助詞却沒有發現過。鼓子詞傳者極少。據鄭振鐸先生云，今所知者有趙德麟侯鯖錄中所載詠會真記故事的商調蝶戀花。⁵⁰但還是用古文寫的。諸宮

50. 見鄭振鐸彈指室中國文學史第三冊，頁六九四。

調之存于今者也不多。鄧振鐸先生說陸董解元的西廂記諸宮調無名氏的劉知遠諸宮調，王伯成的天寶遺事諸宮調以外，別無第四本。⁵¹ 劉知遠諸宮調是一個殘本，係俄國柯智渣夫一九〇七至一九〇八年發掘張掖黑水故城時之所發現者。我們在鄧振鐸先生所引的幾段原文裏，⁵²知道這時候的俗文學也有‘底’、‘地’兩字的用法：

甲. 地

‘洪義自約末天色二更過，皓月如秋水，欵欵地進兩脚，
調下個折針也閉聲。’

‘這般材料怎地發跡！’

乙. 底

‘行兩底龍必將鬼使差。’

‘若還到莊說甚底。’

今日還存在的完整的戲文只有永樂大典的小孩兒張協狀元及宮門弟子錯立身。⁵³ 小孩兒下注‘古杭書會編撰’。宮門弟子錯立身下注‘古杭才人新編’。當是晚期的作品。鄧振鐸先生以張協狀元中有‘這番書會，要奪魁名，占斷東甌盛事’句，認為編者‘似並為温州人，正和最早的戲文王魁、王嬭出於同地也許竟是出於同時也不一定’。⁵⁴ 我們再以文中的語法結

51. 同上，頁六九八。

52. 同上，頁七〇七—七一〇。

53. 此三戲文存于永樂大典第一萬三千九百九十一卷香蓮巷燕韓氏因九年子倫蒙古玩珠中之所購得者。北平圖書館曾傳寫一部。後馬國氏依北平圖書館鈔本排印，交古今小曲叢刊印行會出版。

54. 語見神書本中國文學史第三冊，頁九二三。

來看，覺得此文比前二者的著作時期為早則是毫無疑問的。在張協狀元中，‘底’和‘地’還是照樣的用着沒有例外；而在小孫屠及官門弟子錯立身中情形就不同了。在這裏我們第一次見到‘的’字代替了‘底’字，只有少數的句子中還存有‘底’的痕跡而‘地’字還是照樣的存在。試舉數例如下：

甲. 小孩屠

‘李瓊梅的便是。’（頁一下）

‘大的必送，小的必賞。’（頁三上）

‘出去做甚的。’（全上）

‘當日的令史過來。’（頁四上）

‘人非土木的，不敢忘恩義。’（全上）

‘這睡的是誰。’（頁六下）

‘媽媽說甚底。’（頁七下）

‘在家喫酒做甚底。’（頁八下）

‘滴滴底鮮血沾衣袂。’（頁十一上）

‘當歌對酒醺醺地。’（頁二下）

‘巍巍地古道西風峻嶺。’（頁四下）

‘你得要德地。’（頁五上）

‘誰知每日貪歡會，醺醺地，不思量歸計。’（頁六上）

‘婆婆不知我家底，怎地喫官司，關了門。’（頁十下）

‘兄弟款款地來。’（頁十二下）

乙. 官門弟子錯立身

‘我去勾欄裏散了看的。’（頁五十六上）

‘害瞎的去尋羊。’（頁五十六下）

‘我孩兒要招個做雜劇的。’（頁五十九上）

‘不嫁做雜劇的，只嫁個院本的。’（全上）

‘教奴怎底。’（頁五十六上）

‘叢畜生因甚底緣何向然落後？’（頁五十九下）

‘怎地孩兒爲路岐？’（全上）

‘勾閑散捨家中怎地？’（頁五十六上）

宋代話本之存于今日者有京本通俗小說殘本和五代平話殘本等。京本通俗小說殘本⁵⁵載有小說共碾玉觀音、菩薩蠻、西山一窟鬼、志誠張主管、拗相公、錯斬崔寧、馮玉梅團圓等七篇，其中除拗相公一篇述王安石下野事，志誠張主管一篇述北宋年間事外，都是敘述南宋高宗建炎紹興年間的故事，絕不能是南宋早期的作品。馮玉梅團圓開頭就說此歌出自我宋建炎年間，乃是宋人之作無疑。其中述紹興十五年玉梅與范承信夫婦團圓，後一年承信任滿赴京，後來改回原姓，又‘果官至兩淮留守，夫妻偕老共死，央二錢子孫世傳爲至寶’。又見其必是南宋晚年的作品。其他諸篇亦皆南宋晚年之作。⁵⁶

55. 羅本孫的東京小品把殘本的京本通俗小說刊行，後來亞東也有印本，胡適先生作序。我們所用的就是羅氏刊本。

56. 除馮玉梅團圓外，碾玉觀音述紹興年間事，而于結局上說：‘後人評爲得好’，必是宋末的作品。菩薩蠻也是述紹興年間的事，總不會是太早的作品。西山一窟鬼述紹興年間事，而于結局上說：‘鬼教授從此捨俗出家雲遊天下，十二年后遇甘姓人于慈南山，從之而去。’可知也是紹興以後的作品。拗相公述王安石下野的故事，述到王安石死時爲止，在結局上說：‘至今世間人家多有呼猶爲拗相公者’，后人論我宋元氣都爲恩寡與法所敗，所以有望唐之嘆。’可知是南宋末年的作品。錯斬崔寧述范寧年間事，開頭云：‘我朝元豐年間’，又謂范寧‘不標朝代，必是宋人之作’，結局上說：‘范這一半家私捨入尼姑庵中，自己朝夕看經念佛，追隨亡魂，盡老百年而終。’也可以證明其爲南宋末年的作品。就是志誠張主管述范承信汴州團圓事，書中亦然其極年代的記錄。但就其文體言，當是與上述諸篇同時的作品。

在這些小說中，‘底’字已不存在，以前用‘底’的地方，這裏都用‘的’。‘地’字作為副詞語助詞用的還有，除‘怎地’，‘恁地’外，有這些例：

‘靜悄悄地無一個人。’（卷十頁六下）

‘睜起殺番人的眼兒，咬得牙齒剝剝地響。’（全上頁十一上）

‘口裏喃喃地道：作怪，作怪，沒奈何！’（全上頁四下）

——以上見碾玉觀音——

‘遠遠地王婆早接見了。’（卷十二頁七下）

‘兀自慢慢地趕來。’（全上頁十三上）

——以上見西山一窟鬼——

‘從下至上看過，暗暗地喝采。’（卷十三頁四上）

——見志誠張主管——

最可注意的，這裏已經有好多地方，在志誠張主管，拗相公，錯斬崔寧，馮玉梅團圓四篇中，‘的’字也已經代替了副詞語助的‘地’：

‘看見員外，蹙眉皓白，暗暗的叫苦。’（卷十三頁四下）

‘二媒約會了雙雙的到張員外宅裏。’（全上頁三下）

——以上見志誠張主管——

‘悶悶的過了一夜。’（卷十四頁九上）

——見拗相公——

‘輕輕的收拾了隨身衣服，款款的開了門出去。’（卷十五頁七上）

‘它兩人須速夜逃走它方，怎的又去隣舍人家借宿一宵！’（全上頁十七上）

‘怎的殺了我丈夫劉貴！’（全上頁廿一下）

‘後來又怎的殺了老玉，奸騙了奴家！’（全上）

——以上見錯斬崔寧——

‘兩口雙雙的勸女兒改嫁。’（卷十六頁上上）

——見馮玉梅團圓——

五代平話殘本有蓮芬室景宋巾箱本。吳元忠跋云：‘疑此平話或出南渡小說家所爲。’我們看每卷卷首都有‘新編五代某史平話’字樣，而其回目上下句字數不同，不若元曲題目之有整然，必爲其前身無疑，當是宋代晚期或金元間的作品。五代平話殘本中，也是‘的’取‘底’而代之，而用‘地’的地方也是混亂的。例如：

‘攝帝登地荒淫無道。’（五代平話卷上頁上）

‘當時楚地太平。’（全上）

‘黃巢聽得楚地說，不覺淚汪汪道：……’（全上頁七上）

‘只見那妻子張嬌娘淚簌簌的下。’（全上頁十五上）

‘淚珠似雨滴滴地流滿粉腮。’（全上）

‘將些銀子與那童喜的伴當，交他好好的傳示着。’（全上頁十五下）

從這些材料裏我們可以看出在宋代末葉，‘的’字已經完全代替了‘底’字，同時‘地’的（即底）的分別也就漸漸的混亂了。這種情形在元朝的俗文學裏也還存在。在水滸傳中，就有這個現象：

‘朱江簌簌地又把不住抖。’（第四十一回）

57. 水滸傳或開羅寶中作，或開羅而應作，但其爲元代的作品，則是大家所承認的。

‘那殿宇岌岌地動。’(全上)

‘你只自悄悄地取了娘來。’(第四十二回)

‘只見遠遠地山凹裏露出兩間草屋。’(全上)

‘拿了朴刀尋路慢慢地走過嶺來。’(全上)

‘我們自重重的謝你。’(全上)

‘不怎的膽大，如何殺得四個大蟲。’(全上)

初期的元曲如關漢卿的竇娥冤⁵⁸也是如此：

‘哥哥，待我慢慢地尋思。’(第一折)

‘羞人答答的教我怎生說波！’(全上)

‘匆匆的教我怎生回得他去？’(全上)

‘也不消這等使性平空的推了我一交！’(全上)

‘待我慢慢地勸化俺媳婦兒。’(全上)

‘我不與你，你就怎地我？’(第二折)

但在後期的元曲這種情形就沒有了。一切的規定語助詞都用‘的’字，再無‘的’、‘地’之分了。我們在禪家文獻裏還發現了這樣一段記載，是元元統三年猪兒年七月十八日勅修百丈清規的聖旨：⁵⁹

‘皇帝聖旨行中書省行……扎牙篤皇帝敕起蓋大龍翔集慶寺的時分……曾行聖旨有來。江西龍興路百丈大智覺

58. 元曲選第四十二册。錢惠德將關漢卿列入‘有所稱傳奇行於世者的第一人，太和正音譜稱關漢卿為‘初為雜劇之始’，關漢卿之為元朝的初期作家是無疑義的。惜其生平不為吾人所知耳。

59. 大正新集大藏經第四十八卷，諸宗部五，目錄號數第二〇二五號頁一一一〇上一中行。

照禪師在先立來的清規體例，將那各寺裏增減來的不一的清規，休教行依著。這校正歸一的清規體例定體行。……’

是‘的’字的勢力居然侵入元代的官方文獻裏頭來了。這也可以於元典章看得出來。元典章大都用‘的’，但也有混用‘底’的地方，如‘他每原舊職事，又教他的孩兒弟姪承襲，今後罷了呵！却教別箇有功底軍官每承襲。’⁶¹ 相當于副詞的地方，元典章也用‘的’，如‘爲這般上頭漸漸的翁婆家消乏了也。’⁶²

明朝的白話文，多是全用‘的’字，惟理學家的語錄，尚有混合的情形。王陽明的語錄⁶³就有這現象。平常是用‘的’，但有時也用‘底’或‘地’：

‘懵懵懂懂的任意去做。’（卷一頁三上）

‘那三更時分，空空靜靜的。’（卷三頁六下）

‘但腔子裏黑翠翠的。’（卷三頁七下）

‘良知原是精精明明的。’（卷三頁十六下）

‘須要時時用致良知的功夫，方才活潑潑地。’（卷三頁十下）

‘遊者如斯’，是說自家心情活潑潑地否？（卷三頁十下）

‘活潑潑地，此便是浩然之氣。’（卷三頁十三下）

‘先儒謂鸞飛魚躍，與必有事焉，同一活潑潑地。’（卷三頁二十五下）

60. 典章八，吏部二，頁二十四上。

61. 典章十八，戶部一，頁二十二下。

62. 四箴編本陽明全書。

亦是。天地間活潑潑地無非此理。’（卷三頁二十四下）

‘工夫只一般，不是以那數件都做“格物”底事。’（卷三頁二十四下）

‘蓋心之本體自是廣大底。’（卷三，頁二十四下）

其他的地方全用‘的’。這些例外分明是受了空儒的影響。至於後來，明舊的白話文，如我們上面所舉的金瓶梅和紅樓夢，都全用‘的’，如有例外也只是‘怎地’，‘幾地’，‘忽地’，‘特地’等類乎成語的語詞。⁶³這是我們所熟識的，也用不着舉例說明了。

五

我們已經從各時代的材料中看出‘底’，‘地’，‘的’三字的演變痕跡。然而為什麼有這種演變？這則是我們所要研究的問題。

現代口語或白話文中所用的‘的’字到底是從那裏來的，這是一個沒有解決的問題，而學者們對此也曾有過不少的推測，只是沒有人下過正確的結論。馬伯樂先生曾經對此問題發過一個疑問。他說：

‘有人以為 *l* 是文言‘之’或‘者’所引伸出來的。但是這樣簡單的純粹的引伸是不可能的。因為果爾則我們就非得特別想像漢語聲紐從 *l* 變 *l* 的過程不可。反之，如果我們認為他是古音之存留于通俗口語中，如我上面之所註者，則未免太為武斷。我們知道漢語的 *l* 常常是從古紐 *l* 演化而來。所以這個字的古紐當他

63. 參閱頁三七—三九。

在文言文中不再存在的時候却保留于通俗的口語中。然而我們應當記得漢語的 ζ 不僅是由 ts 演化而來，同時也由 tsy 變來的，而這兩者的分別在日本的漢音中却看得非常清楚。‘之’或‘者’很顯明的是帶古紐 ts 的字，而不是 t ，他的讀音是 $tsy\bar{i}$ ，而從沒有和‘底’一樣發為 ti 音。所以在口語的 ti (的) 和文言文的 $tche$ (之) 中，並無任何的關係。”⁶⁴

正如馬伯樂先生之所云，漢語並沒有從 c 變 t 的現象，所以我們不能說‘的’(ti)是‘之’($ti = tche$)的直接音變的結果。然而，馬伯樂先生對於‘的’是‘之’之存在于通俗口語中的意見加以懷疑，則不是我們所敢贊同的。反之，我們却大有理由說‘的’是‘之’存在于口語中的古音。馬伯樂先生的出發點是認為‘之’的古音是 $tsy\bar{i}$ 而不是這 ti 。這却不是我們的意見。我們知道‘之’的聲紐在中古的韻書中是作‘止’的。在唐五代的韻書中，⁶⁵王國維手寫的敦煌寫本第二種第三種，延光室影印的清故宮寫本王仁昫刊認補缺切韻和廣韻都是作為‘止而切’的。‘止’是屬於照母的。據陳澧的切韻考：“止、之、章、征、諸、炎、支、職、正、旨、占、脂”等十二切上字是屬于一類，則是毫無疑義的。這些切上字，以宋人的說法來說，就是照三等字。照母和知母的

64. 見氏文 *Sur quelques textes anciens de chinois parlé*, 頁三十五註四。

65. 唐五代韻書之存于世者，由北京大學復編成十韻彙編，以下所述，皆據十韻彙編本。

66. 清廣韻氏用敦煌寫本校刻本陳澧切韻考卷二，聲類考頁二上。

分別是很顯然的，宋⁶⁷是這樣的分類，陳⁶⁸的研究結果是這樣的分別，陸志韋先生的形式證明⁶⁹也是這樣的分法。然而，我們由說文形聲字的比較的研究則知上古音紐的知母和照母是不分的。說文解說古字，常稱某字由某得聲，某字某聲，這些字在古代必是同樣來源的字（當然這所謂上古到底是什麼時候，我們也沒有法子確定，因為說文雖為漢代許慎所作，而每一個形聲字的創作年代應非我們之所知者。不過我們總可以說這些形聲字必是在許慎以前作成的，而這些形聲字必代表許慎以前某一時期的同音字，或由同一來源而分化出來的方言。不論是同一時代同一地域所造出來的同聲字，或在不同時代不同地域所造出來的字，這些在切韻時代不同音而在形聲字中互相通轉的字必是出於同一的來源）。我們曾把說文由‘之’得聲的字其在廣韻的反切研究過，知道在九個（陟之在內）字之中，其中的反切都是以摩擦或破裂摩擦齒音為切上的，獨有‘𠵱’字從‘欠’‘之’聲，許其切，屬於喉牙音。（許慎錯了，這‘𠵱’明明是‘欠’聲字，‘欠’是屬於喉牙音）。陸志韋先生即以此並以說文聲系的大表證明古代有從 h 等通 h 等的大路，而推想古時的‘之’字或許是喉牙音。因為‘之’字在切韻時代已是 h 音，而‘之’聲的字在切韻時代必與‘之’字音相近，不足以說明古代‘之’字的發音到底是什麼樣子。因此我們又把一切廣韻以‘之’為切上的字，其在說文中有什麼形聲字聲，再看這一切形聲字之中，除了‘之’外，還有什麼切上字，結果知道在廣韻中用‘之’為切上的字，他的形聲字，則很多是用

67. 見嚴粲《氏舊補史聲校刻本可思光切韻指掌圖，頁六辨分韻等聲歌及所列諸圖。

68. 陸志韋《聲韻五十一聲類》，燕京學報第二十五期頁一至五八。

69. 見陸文《之（未刊稿）》。

知母端母等字爲切上的。例如，‘純’字是‘之尹切’，‘常倫切’，而和他同聲的字的切上字却不只是限於照母字。

屯	陟輪切	徒倫切
審	昌曆切	(<u>徹</u> 韻作邪)
肫	章倫切	
筵	徒損切	
楮	丑倫切	
都	徒渾切	
憲	陟輪切	陸頑切 徒渾切
頓	都困切	
庇	徒渾切	徒損切
黠	他衺切	他昆切
審	常倫切	

這裏，‘陟’是屬於知母的，‘丑’是屬於徹母的，‘都’是屬於端母的，‘他’是屬於透母的，‘徒’是屬於定母的，‘昌’是屬於穿母的。又如‘焯’字是‘之若切’，而和‘焯’同聲的字則爲：

藪	竹角切	
趨	丑敦切	敦角切 (<u>韻</u> 作卓)
遯	丑略切	敦角切
蹕	丑敦切	敦角切
藪	竹角切	
隼	都敦切	
倕	竹角切	
悼	徒到切	
淖	奴敦切	

掉 徒弔切 女角功 徒了切

掉 昌約切

掉 昌約切

這裏，‘竹’是知母字，‘敎’是徹母字，其餘如上，惟‘奴’‘女’兩字一是泥母字，一爲孃母字，泥孃亦是齒音的一種。又如‘程’‘郢’兩字皆爲‘之日切’，而和他們同形聲的字則爲：

銜 之日切 陟栗切

至 脂利切

莖 徒結切 直尼切

咍 丁結切 徒結切 丑栗切

難 徒結切 陟栗切

厓 處脂切

室 式質切

窳 陟栗切 丁結切

羞 徒結切

陸 陟栗切 (雙照作露)

露 丑利切 丑吏切

致 陟利切

垂 止而切 人質切

摧 陟栗切

枉 直一切 徒結切

姪 之日切 丁悉切 丁結切

掛 徒結切

瓊 臻几切 陟利切

銳 陟利切 直利切

運 陟里切 陟移切

這裏‘脂’和‘之’是同類字，‘直’是澄母字，‘丁’是端母字，‘處’和‘昌’是同類字，‘式’是審母字，‘緒’是知母字，‘入’是日母字。像這樣的例子甚多，因為陸志韋先生對此曾經做過統計，我們也不用不着來多說了。我們只把陸志韋先生的統計表中關於照母三等字（即以之爲切上之字）和上面所舉幾個聲類字所生的關係者，列之如下：⁷⁰

...						
之	5.8 2.9	2.0	2.8 1.7	5.0 2.5	3.0 1.3	3.0 1.4
...	都	他	徒	陟	丑	直

又：⁷¹

...						
之	5.2 4.7	7.3 7.0	2.4 2.6	1.8	1.1	1.5
...	昌	時	式	食	而	以

每格的上行數目字代表廣韻一字兩讀，兩聲類相逢的比例倍數（這是標準數，比1多的是高標準的，證明其有關係），下行是代表說文形聲字在廣韻不同聲類相逢的比例倍數。從這兩個表

70. 說文廣韻中國聲類轉變的大勢，表丁格下。 燕京學報 第二十八期，頁二。

71. 同上，表丙格下，頁二。

看來，我們知道上古音中，照母三等（即之母）和端、透、定、知、徹、澄以及穿、審、禪、日、喻等的通轉情形。這通轉可以給我們一個印象，即上古音中這些音必是同類的，或者是同一來源的音。關於別的我們暫不討論，我們只論照母和知母的關係。宋圖分別三十六字母，多有四等之分，獨端、透、定、泥只有一四等，而知、徹、澄、娘只有二三等，精、清、從、心、邪只有一四等，而照、牀、審、禪只有二三等。高本漢先生即以此現象證明知、徹、澄、娘即是端、透、定、泥的二三等，照、穿、牀、審、禪即是精、清、從、心、邪的二三等。⁷²由我們看來，知、徹、澄、娘和其相等符的端、透、定、泥，又照、穿、牀、審、禪和其相等符的精、清、從、心、邪在上古音中必是同一類的，而照和知根據陸表所統計的來看，在上古亦必是同類。現在的問題是問一問照（之）和知在中古的系統中到底是什麼音。中古照、知的分別是誰都知道的事實。馬伯樂先生以為這兩者的分別是：⁷³

知 ㄓ

照 t̪s̪(t̪ʒ)

雖然是用了不同的符號，但‘知’之作爲ㄓ則是大可懷疑的。高本漢先生以為知應作爲ʃ或ʒ而照應作爲ʈ(二等)或ʈʰ(三等)。這則近於事實。⁷⁴羅常培先生曾以梵漢對音的比較，認為知、

72. B. Karlgren: *Etude sur la phonologie chinoise*, 第二卷, 頁四十九至五十一、四。

73. 氏所作 *Etudes sur la phonétique historique de la langue annamite*, 頁十五 (文載 *BEFEO* XII, 1912), 又見氏所作 *Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang*, 頁四 (文載 *BEFEO* XX, 1920)。

74. *Etude sur la phonologie chinoise* 第十八章 *Dictionnaire*.

徹、澄，讓應當作為捲舌音，因為梵語的 *cerebrals* 或 *linguals* 常常是用知、徹、澄母字來註音的。⁷⁵ 陸志達先生對於此說曾經加以反駁，他的理由是：(1)在梵漢對音中，這些舌音多是用特別新造加口旁的字來注音，如‘哞’，‘喋’等字。(2)譯音中亦有不以‘吒’等當 *ṭ* 等而尚用‘輕多輕他……輕那’者，可知此等字當時並無適當的漢語譯音，故不與漢語的音譯字完全同音。(3)就在梵漢對音中，有時竟用來母字去標音，如 *Kukku* 俱俱羅，*Saṃghaṭi* 僧伽梨，*Dravid a* 陀毘羅。⁷⁶ 既用知母字又用來母字，則此等舌音與知母字及來母字必有其相似之處，但這不是說必得完全相同。梵語的舌音(捲舌音)是以舌發音的。來母字也是以舌發音的。切韻指掌圖辨音五音例云：‘欲知微舌掛齒(舌頭舌上)。⁷⁷ 又排字母清濁歌云：‘惟有來日兩箇母，半商半徵清濁平。⁷⁷ 舌頭舌上既屬徵，則這半商半徵的來母字必有一部分與舌有關。梵語捲舌音在這一點上必與來母字相近，然而來母字並非捲舌音，是知母字必是一種舌音，而非捲舌音。按來母 *l* 是舌尖抵顎的邊音，而知母字在越語東京方言中尚作顎音(ㄌ)，此是舌背抵顎的破裂音。高本漢先生以現代方言中西安知母三等開口字有一部分作 *ṭ*，蘭州知母二三等合口及三等開口的一部分亦作 *ṭ*，平涼二等合口及三等

75. 羅常培知徹澄齒音值考，國立中央研究院歷史語言研究所集刊第三本，第一分，頁121-157。

76. 陸志達試擬切韻聲母之音值並論唐代長安語之聲母，漢學研究第二十八期，頁四十九至五十一。

77. 錢本守守韻論字之聲(巴黎國家圖書館存遊埠寫本第二〇一—一號)亦有‘欲知微舌掛齒’句。

開合的一部分亦作*t*，高麗漢音二等有一部分作*l*，日本漢音二等作*l*，三等開合的一部分也作*l*，汕頭二等及三等的一部分作*l*，福州廈門全作*l*，越語東京方言全作*ʃ*，再以齒音的端母*t*無二三等，而其他各母的三等字都是噎化音，乃定其即為端母之二三等由噎化而來的顎音*ʃ*。⁷⁸我們知道切韻指掌圖稱端母為舌頭音，而稱知母為舌上音，舌頭音是舌尖抵齒的齒音，則舌上音很可能是舌背抵顎的顎音，然而，這顎音絕不是*t*類的，因為三十六字母中自有見羸等母。高本漢先生謂知為*ʃ*當是合理的擬構。

戴焯所發現的盛漢對音中，之是作為*ci* (*tɕi*)，而知也是作為*ci*的。之知在今日大部分方言中都是顎化音（惟柳州音之為*ts*；而知則為*ʃ*），但在切韻時代必是兩者不同的，不然切韻也

78. *Etude sur la phonologie chinoise*, 第二卷, 第十章。

79. 戴焯發現的盛漢對音材料有西藏對音千字文殘卷，伯希和與羽田亨合編的增訂藏書第一集曾將此殘卷影印出來，有藍文譯音金剛經殘卷共有兩函，皆由西森士與克羅生研究過，加以現代的標音（F. W. Thomas and G. L. M. Clauson, *A Chinese Buddhist Text in Tibetan Writing*, JRAS. 1926），有藍文譯音阿彌陀經殘卷，亦由西森士與克羅生研究過，加以現代的標音（*A Second Chinese Buddhist Text in Tibetan Writing*, JRAS 1921），有盛漢對音大乘申宗見經，西森士、客本（S. Mivamoto）和克羅生曾經研究過，並加現代標音（*A Chinese mahāyāna Catechism in Tibetan and Chinese Characters*, JRAS. 1929），有注音本楞嚴要譯。此外復有唐慧覺製譯，孫唐建宗長慶二年（公元822年）建立於拉薩的，尚存于世。這些材料曾為羅常培氏所利用而研究盛漢五代的西北方言。其書即以盛漢五代西北方言命名，由國立中央研究院歷史語言研究所出版。

用不着分別知照兩母了。不過在顎化的過程中，作為處淡對音的方言比較的早一點而已。

上面我們已經說過，從說文形聲字的聲類研究中，知母字和照母字是通轉的。上古音中知母既是和照母相通轉，則照母字亦當與知母字音相類。我們知道照母字在上古音中也和端母相通轉，可知這些字大約是從同一來源來的。我們推想最初的當是一個齒音*l*，後來分爲*l*和*ll*，又因與介音*-i*接觸變爲*ʃ*或*ʃc*（照二照三），而沒有與*-i*接觸的，仍然是*ʃ*（知）。不過這是後話，在上古音中，知照兩母當是同樣的顎音*ʃ*（韻本漢初標爲*ʃ*，後改標爲*ʃc*，即國際音標的*ʃc*）。顧本漢先生在一九二八年的漢語上古音問題⁸⁰一文中，尚標上古‘著’‘諸’等字爲：

著 *ʃʃ*

諸 *ʃʃuo*

等到他的 *Grammata Serica* 出版的時候，他就標廣韻時代的照母字‘之’在上古時代的發音爲*ʃʃog*。⁸¹ 馬伯樂先生以爲‘之’的上古音是*ʃʃiʃ*，所以看不出‘之’和‘底’的關係。不過他提出這個問題這是他的貢獻。

我們現在暫不討論漢語上古音的韻母。我們知道在切韻時代‘底’的韻母是*-iei*，而‘之’的是*-i*，‘底’是*iei*而‘之’是*iʃi*。⁸²從上面的研究中，我們知道上古的‘之’字是念爲*ʃʃog*的，而*ʃ*又是更古的*l*演化而來的，則‘之’‘底’之在上古爲同音字是無疑的。

80. B. Karlgren, *Problem of Archaic Chinese*, JRAS, 1928.

81. *Grammata Serica*, pp. 380-381.

82. 韻母音值著從韻本漢。好在切韻詞的韻母本不十分清楚，只要大體不差就行。

-g 收尾變成 -i 是語音學上很普通的現象，因此用中古的 *tiei* 去代替上古的 *tiəg* 是很自然的事。

上古的 *tiəg* (*tiəg*)，一方面經過 \bar{e} (之) 的階段，又經過韻母的異化同化兩作用 ($-ti > iei$ 異化作用，再 $-iei > -i$ 同化作用) 而變成顎化音的 *iei* (即迄本迄之韻)，一方面在口語中還保留着這個 *tiəi* (\bar{e} $i > g > iə > iei$) 的面目，又因 \bar{e} 與 i 相近，又變成 *tiei*。*tiəg* 的本來寫法是‘之’，變成 *tiəi* 時仍然寫作‘之’。存在于口語中的 *tiei* 只好用另一個字去代替了，這便是‘底’的來源。(這 *tiei* 又因同化作用變為後來的 *ti*)。這種情形在近代的方言中很多。近代方言常常有一字兩讀或念書說話兩種不同發音的情形，而在這種情形之下，說話的發音又往往是古音的保留，如福州語中，就有這種情形：

中古音	現時口語	現時讀書
兒 <i>nie</i>	<i>nie</i>	<i>i</i>
試 <i>si</i>	<i>ʈʰei</i>	<i>sɛy</i>
死 <i>si</i>	<i>si</i>	<i>sy</i>
未 <i>mjʰəi</i>	<i>muoi</i>	<i>si</i>
規 <i>kjwi</i>	<i>kui</i>	<i>kie</i>
賽 <i>sai</i>	<i>sai</i>	<i>suoi</i>

當然相反的情形，即念音比口語更古，也是有的，但比較的少數，如：

中古音	現時口語	現時讀書
改 <i>kai</i>	<i>kui</i>	<i>kai</i>
司 <i>si</i>	<i>sa</i>	<i>si</i> (<i>sy</i>)

這種一字兩讀而表現古今音之並存者，不但存在于福州語中，

其他方言如汕頭、廈門等，也有這種情形。既然可以口語讀音兩者不同，而口語又多數是古音的保留，則唐代口語之 *tiei* 與文言之 *ti* 只是一個語詞的兩種讀音，却是非常可能的。蘇州語的白話中，因為‘人’字有兩種讀法，一是文言的切，一是口語的 *nəŋ*，就發明了一個‘伏’字去代表後者，這就和‘之’之有兩種讀音，結果用‘底’去代表 *tiei* 一樣都是很自然的事。

廣韻的‘又切’確是一個值得注意的問題。陳澧以此為同聲類的證據可以說是完全的錯誤。如果是同聲類的字，為什麼要再來一個用另外一個切上字的切？如果要要把說則一切的字都可以來一個又切。這明明是有意義的。又切的意思是標兩種讀音。然而為什麼有兩種讀音？這有兩個可能。一是標方音的不同，一是標在同一方言中的不同的讀法。為什麼同一方言的同一字有不同的讀法？最大的可能是因為有今古兩音並存的緣故。我們認為廣韻的‘又切’至少有一部分是告訴我們當時的語言中也有今古兩音並存的情形。只可惜‘之’字廣韻無‘又切’，不然也用不着我們來研究了。

五代時，如上節之所述，‘底’和‘地’在語法上是不同的，因為‘地’是限于用在表示副詞的地方。這句話也有音韻學的根據。我們知道‘地’字在中古音中是 *diei > di*，高本漢先生在他的方言字典中作為 *di* 是一個錯誤。我們知道在意堡所發現的麗漢對音中，‘地’是作為 *di*，而梵漢對音中也明明是用‘地’去標 *d* 的。⁸³ 我們再從純粹的音理方面來說，就知道一切帶有吐氣

83. 夏含夷先生在他的 *Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang* (pp. 23-41) 以為第七世紀的‘地’是不吐氣的，他又以不空佛派的譯音為根據，認為後來的‘地’是吐氣的濁音。我們看現代吳語的濁音都是不吐氣的，便可以說濁音的‘地’就沒有吐氣運。

的音根本上不能是濁音（此據Fouché先生之說）。吐氣的特徵就在于張開喉嚨讓空氣出去而不使音帶發生振動。吐氣是最不能是濁音的。所以和吐氣合在一起的破裂音，絕不能是濁音的破裂音。梵文中的 *bh, dh, gh* 到底是不是濁音本已成爲問題。現在西歐人之讀梵文者，對於這些音都發爲 *b+h, d+h, g+h*，而不發 *bh, dh, gh*，正足以證明這一種吐氣的濁音的不可能。大約梵文 *bh, dh, gh* 與 *bh, th, kh* 之別只在于硬軟而不在于清濁。不過無論如何，‘地’與‘底’總是不同的。‘底’是端母字而‘地’是定母字，前者係清音而後者則爲濁音。我們雖然不知道‘底’是什麼時候從 *diei* 變成 *ti*（由于同化作用），也不知道什麼時代 *diei* 變成 *di*，但這‘底’（*ti*）與‘地’（*di*）總是大有分別的。不空學派翻譯梵語，凡 *t* 音多用端母字‘多’或‘底’，如 *Sugata* ‘索（上）伽（上）多（上）’ *Sarvadevatābhiṣkṛtyai* ‘薩婆提婆多（四）毗（四）色託底’，凡 *d* 音則多用定母字‘地’，如 *Sarvatathagatādhiṣṭhāna* ‘薩囉嚩（上，二合）多（上）他伽（上）多地（上）瑟吒（五）毘反，二合）那。可知‘底’‘地’的分別是很清楚的。這 *di* 分明是 *ti* 的變形，是代表語法範疇的更換。所以無論從意義方面或形式方面來說，五代及宋人之所以分別‘底’‘地’都是有語法價值的意義。然而‘底’和‘地’爲什麼又變成‘的’呢？原來，在唐五代時，‘的’的發音和‘底’‘地’都不同。‘的’是屬於入聲韻的。切韻 殘卷 第三種獻唐披瓊鈔刻的唐寫本王仁昫刊韻補缺切韻，清故宮唐寫本的刊韻補缺切韻，將并所載的唐寫本唐韻和廣韻都作‘都歷切’。藏經寫本藏漢對音中，‘的’是作爲 *ti* 的（藏本 讀作 *ti*），與‘底’音有別。然而這‘底’、‘地’、‘的’三個字在後來都變了音，三者都變爲 *ti* 音。現在的問題是：這種變音是起于什麼時代？元

代八思巴文字的對音⁸⁴告訴我們，‘地’字在元代的對音是八思巴文字的*ti*。雖然在八思巴文字中，‘底’字却反而作為*di*，可是照‘底’的反切及今日各方音中的發音來看，‘底’之為*ti*則是毫無問題的。當然八思巴文字是從蒙古音轉來的，⁸⁵而對清濁的分別往往是相反的，不足做證據。可是中原音韻告訴我們當時的北方方言清濁的分別已經沒有了。趙蔭堂先生的中原音韻研究都標‘底’‘的’兩字為*ti*。⁸⁶‘的’字不見於我們所知道的八思巴文字對音中。但中原音韻已經列‘的’入‘入聲’作上聲‘字’中，雖然中原音韻把‘的’列入寒微韻，而把‘底’字列入支思，可是如果我們知道這兩字的聲母相同，這兩字此時都列入上聲，語助語的元音本來是很不清楚的，則‘底’‘的’兩字之發音在中原音韻以前已經呈出相混的狀態却是可以想像得到的（趙蔭堂亦標‘的’為*ti*）。按上節之所述，‘的’字在宋末已經代替了‘底’，這也是因為音相同，而隨便拿來代替，正如‘底’代替‘之’一樣沒有什麼奇怪的。這種混亂的情形在韻音方面發生于宋末元初，而于語法上的混亂也恰好是在這個時候。這讓我們知道‘底’、‘地’、‘的’的交替過程完全是語音變化的結果。

這是就北方的官話歷史來說。在其他的方言中，各有各的

84. 八思巴文字曾經俄人達爾古那夫(A. Drngunov)研究過。氏作有The hPHAGS-PA Script and Ancient Mandarin一文，載1930年之蘇俄科學研究院院刊本文所引即據此文附表。

85. 元周德清作中原音韻云：‘官話一科，欲作樂府，必正官話，欲正官話，必宗中原之音。’其中所載頗可代表當時北音的情形。

86. 民國廿五年商務印書館出版。

不同情形。福州語相當于西洋副詞的地方是用‘着’(tiok)或‘得’(teik),而其他的規定詞則用‘其’(hi),例如,‘好其’(好的),‘伊其’(他的)。陸志章先生告訴我吳語中當作副詞用的‘格’字是念爲濁音的 ge, 而其他的規定詞則可用清音的 ke。這也許是語句中 sandhi 的作用也許是語法的不同。不過以北方的官話(即西語)來說,在歷史的演變上,副詞和其他規定詞的分別在宋末元初已不存在,現在的官話更沒有這種分別。

六

‘的’是‘之’的後身不但可以從語音方面看得出來,也可以由意義方面來解釋。

說文訓‘之’謂:‘出也,象艸之出,枝莖益大有所之,一者地也。’⁸⁷ 因爲說文這一句不足輕重的話引起了不少的解釋。

徐灝說文解字注箋謂:‘之之言滋也,艸木滋長也。江陰孔氏曰:艸木初出多兩葉對生,及其既長,則枝葉左右參差,故出象初生之形。按:之借爲語助,又爲之往之義。爾雅曰:如適之,往也。如適之之本義皆非往而借爲往,此正所謂本無其字依聲記事也。’⁸⁸ 王筠說文句讀云:‘釋詁:之,往也。艸之萃嶽,故出,各有所指,故人之各有所往,得用之也。’⁸⁹ 高翔麟說文字通云:‘周伯琦曰:古人因物制字,如之本芝艸,乎水吁氣,焉本鳶鳥,後人借爲助

87. 漢古義釋卷中列說文解字,卷六下,頁一上。

88. 說文解字注箋,卷六下,頁二下。

89. 王氏家刻本說文解字句讀,卷十二,頁一下。

一‘往意即走到一個指定的地方，由此而引伸出指示詞這個，‘那個’又由此而引伸出目的格代詞。‘往也’又引伸為‘出也’的意義，由此則引伸為領格虛字，因為屬於某物的，為某物所有的，即係某物所出的。英語領格虛字 *of* 是副詞 *off* (出去) 演化而來，法語領格虛字 *de*，德語領格虛字 *von* 都有所由來或所從出的意義。這三種意義都存在于古代文字中，但到了後來，指示詞及目的格代詞的‘之’却變了音，取了 *le* 聲，即後來的‘者’道遵（指示詞）及‘之’（文言中的目的格代詞），而規定詞的‘之’則保存其比較近古的發音 *zi* 于口語中，而用另一個字‘底’或‘的’代替之（即是指北方官話而言）。這種分別起于什麼時候，我們無從確知。劉知幾在他的史通北齊諸史裏國端贊揚王邕（或作邕）齊志用通俗語言的得體。在他敘述王邕齊志所用的通俗語中，有這麼一句話：‘渠們底箇，江左彼此之辭，乃若君卿，中朝汝我之義。’‘汝我之義’似有錯誤，註云：‘當作汝爾’。但‘彼此之辭’絕不能有錯誤。‘彼’指‘渠們’，‘此’指‘底箇’，‘底箇’即是‘這箇’的意思。浦起龍史通通釋謂‘底箇’有‘那箇’的意思，可以說是誤解了史通。‘底’之當做‘那’（同句的那）用是古書中常見的例。‘飲隴一池春水，干卿底事’就是一個例子。顏師古刊誤正俗謂：‘底本言何等物，其後遂省但言（‘但’疑‘何’之誤），直云等物耳’。現今常州語還有用‘*hia*’東西稱‘什麼東西’的。但是這個‘底箇’却不能是‘那箇’的意思。一來，這裏明明說‘江左彼此之辭’，二來，北齊書亦有稱何等物為‘底’的，例如徐之才除‘才’謂坐者曰：‘箇人諱底？衆莫知’。在北方既有以‘底’稱‘何等’，則此處的‘底箇’絕不能亦是‘那箇’，不然，也不用不着特別着

重于江左中朝之分了。所惜者，王劭的齊志現在已經看不見，而李百藥的北齊書也已看不出這句話的痕跡。可是唐朝王李二書都存在，劉氏的話絕不是沒有根據。總之，南北朝時指示詞‘此’在江南是‘底箇’，是念爲 *tiei-ka* 的，而北方則已經說爲 *tɕi-ka*。兩者事實上都是‘之’字，不過在北方‘之’字已經變爲顎化音的 *tɕi*，而南方還是念爲 *tiei* 的。現代上海話還認這個，爲 *di-ke*。可見不但現在的‘的’字古時寫作‘底’，就是現在的‘這’，當時的江左語也是寫作‘底’的。‘這’、‘的’都是古代‘之’所有的意義，也可以證明‘的’是‘之’的後身了。

指示詞‘之’既與規定詞‘之’分家之後，在唐宋以後的白話文中，指示詞由以 *tɕ* 爲聲的標音字‘這’、‘者’、‘遮’等去代表，而規定詞則由以 *t* 爲聲的標音字‘底’、‘的’去代表。這裏還有一個問題，即：白話文的‘的’可以用在句末，如‘這是我的’，而古文的‘之’就不能這樣用，平常用在句末的是‘者’字。這是何故？原來‘者’字在隋唐的發音，也是照母字，廣韻作‘之也切’。從‘者’字和其形聲字的研究中，我們知道‘者’的古音必是 *tɕ*，和‘之’是同聲母的字，只有元音的不同。我們知道‘者’字有兩個用處，一是表示指示詞的，一是表示規定詞的。（此後者是前者所引伸的。）前者就是‘這’字，後者相當于口語中‘的’字之在句末者。”說文論‘者’，說是‘別事詞也’。分別事情，就是分別其彼此。此即所謂指示詞。我們上面已經說過在禪家語錄中，‘者’、‘這’、‘遮’三個字是同樣的用作指示詞的。現今蘇州語謂‘此’尚曰‘者’，‘者’即‘此人’之意。‘之’本來就有指示詞的功能，所以‘之’與

95. 關於‘者’字的語法價值，參閱拙作 *Essai sur la valeur réelle des particules prépositionnelles en chinois* (Rodière, Paris, 1940), Introduction, pp.21-23.

‘者’的關係是很顯然的。即以後一個用處來說，古文中的‘某者’與現今的‘的’一樣都是缺乏被規定詞的規定虛字。‘這是紅的’等於‘此乃紅者’，‘賣柑的說’等於‘賣柑者曰’，都是取消不必說的被規定詞的。‘紅的’即‘紅的東_東西’，‘賣柑的’即‘賣柑的人’，這‘東西’與‘人’是不必說的。‘之’‘者’大約是同一來源的字後來才變了音或是從某種方言借來的。因為用慣了，就佔據了‘之’在句末的位置。⁹⁶

還有一個問題，即漢語的顎化本來有兩個來源，一是由前面的齒音顎化而來的，如在現的 *tʃi* (吃) 是以前的 *tʃ*，另外一種是由後面的牙音顎化而來，如現在的 *tʃien* (見) 是以前的 *kien > kʃien*。我們知道上古文字中有一‘其’字，(‘其’‘既’等亦同此類)，是從牙音 *k* 的。此字在現今的福州語中尚念為 *ki*。其在古文中亦有指示詞、第三身代詞和規定詞的功能。‘其人也，面目可憎，語言無味’，‘其’就是指示詞。‘其行己也恭’，‘其’就是第三身代詞。不在其位，不謀其政’‘其’字就是規定詞，有自語他的‘的’意義。所以現代福州語中，說‘我的’為‘我其’，‘好的’為‘好其’，‘其’字仍是當做規定詞用的。然而作為指示詞用的‘其’却不存在。福州語的指示詞是用顎化齒音的‘者’，而第三身代詞則用失却牙音的‘伊’(*i*)。(‘恨恨的定的’的安盟州語說話時也是用牙音 *k*，這當然也是‘其’字的後身。)可是在吳語中這三個用法都存在。寧波語的 *ke-ko* (這個) 和 *sao-ke* (好的)，前一個 *ke* 就是指示詞，而後一個 *ke* 就是規定詞。這 *ke* 現在的寫法是‘格’，然而‘格’只是一種不同的寫法而已，實則 *ke* 必是‘其’的後身，上海語第三身代詞為 *i* 也

96. 古代‘者’字也有用在句中的例，如管子：君臣黨；‘此人君者二道也……此人臣之大罪也。’‘者’之古為一詞實是顯而易見的。

許是 *ʃ* 損失聲母的結果。然而其他吳語中，第三身代詞之帶牙音聲母者，却不算少。據趙元任先生現代吳語的研究：餘姚 *ʃhe*，溫州，麗縣 *ʃi*，金華 *ghoʔ*，永康 *ghou*。這些都是古文‘其’的後身。吳語之用牙音聲母字去表示指示詞‘彼’者甚多。趙氏所研究的三十三方言中用牙音 *g-* 聲母字去表示‘此’與‘彼’，如 *geq* (此) *gow* (彼)，*giq* (?) *gè* (彼) 者，有十三方言；用齒音 *dh-* 聲母字去表示‘此’，而用牙音 *g-* 聲母字去表示‘彼’，如 *dhih* (此) *geq* (彼) *layh* (?) *gow* (彼) 者，有八方言；用牙音 *g-* 聲母字去表示‘此’，而用其他雜類字去表示‘彼’，如 *geg* (此) *laa* (彼) *geq* (此) *cheq* (彼) 者，有六方言。⁹⁷ 用齒音 *dh-* 者很明顯的是‘之’的後身，而用牙音 *g-* 者則是‘其’的繼續。章炳麟在他的新方言裏也有一段話。他說：‘雅之閉也。之訓此者與時同字，古從之。之之共同部，古亦通用。周之孟侯朕其弟。其即之也。爾雅之子者，是子也。管子山塘數之龜為無背，之亦謂是。小雅蓼莪：欲報之德。箋云：之猶是也。莊子逍遙游：之人也，之德也。之即其也。今凡言之者音變如丁茲切，俗或作的(彼)的(是)文作的(登氏從古)，之背音轉也(作底者亦變深相轉)。然江南運河而東，以至浙江廣東，凡有所隸屬者，不言的而言革(或作格)，則非之字之音變，乃其字之音變矣。⁹⁸ ‘之’‘其’古雖同部但不同聲。章氏的說法和我們的見解頗有相類之處。他也以為古時有‘之’‘其’兩字可以通用的。所謂通用者是意義上的相同，並不是

97. 趙元任著現代吳語的研究，1923年清華學校研究院印行，原音仍章氏之舊，原標為 *g, dh, d, dh* 等果係清音或濁音，經音或重了，亦難確切，但其母音與齒音則是不成問題的。

98. 章炳麟著新方言卷一，頁七下。

音韻上的相同。換言之，‘之’‘其’雖係同部却不同聲他們只有在用法上是相同的。不過章氏以爲的‘是’之的變音則非我們所敢贊同的。馬伯樂先生已經說過，中國語中並沒有從 $t\phi, t\phi,$ 變 t 的現象，‘的’絕不能是‘之’的音變他只是‘之’的古音保留于口語中的。章氏還舉了許多例，證明古代的指示詞如何的保留在現今的方言裏，他說：‘爾雅：時筵，是也。廣雅：是，此也。淮西蕪州謂此曰時筵，音如特。淮南揚州指物示人則呼曰時音如待。江南松江大倉謂此曰是筵，音如筵或曰筵，音如微。古無舌上音，齒音亦多作舌頭，時讀如待，是讀如提，筵讀如微，今僅存矣。’‘是’之作爲此解者，古書中確有存在。周易公喪：嗚呼！君已曰：時我，我亦不敢專于上帝命。‘時我’注云：‘是在我’。但章氏以爲現今淮西念爲‘特’，淮南念爲‘待’的即是古代的‘時’，江南念爲‘筵’的即是古代的‘是’，念爲‘微’的即是古代的‘筵’，則未免解釋的太機械。‘時’‘筵’‘是’都是切韻時代的禪母字。禪母與照三(四)之在說文形聲字的通轉特多，其在上古當是同一類的。高本漢先生標禪母爲 $t\phi$ 。陸志韋先生改標禪母爲 $t\phi$ 是有道理的。之與時的分別只在清濁，其在上古亦當如是。換句話說都是上古的齒音。現今念爲‘特’‘待’‘筵’‘微’的是古代以齒音爲聲母的指示詞的後身，這是無疑的。但一定說‘特’‘待’等子‘時’，‘筵’等子‘是’，‘微’等子‘筵’却說得太過了。章氏又以爲湖北的‘過’即古代的‘故’，或書作箇(𠄎)非也。‘oo’也是犯了同樣的毛病。‘過’‘箇’都是代表牙音，不見得即是‘故’，也不見得那一個對。古書之以牙音字爲指示詞者很多(其誤舉等)，我們所舉的‘其’不過是其代表而已。總之，在現代的南方方言裏齒牙兩

99. 同上

100. 同上頁六下

音的指示詞都有存在。不但南方就是北方也有這種情形雖是不常見。北齊書徐之才傳‘嚮人諱底’，‘嚮’就是牙音 *k-* 之用爲指示詞‘此’者。水滸傳‘震天價響’，‘價’就是牙音 *k-* 之用爲相當于西洋所謂副詞者。甚至於現今的北方方言也有齒牙兩音同時存在的情形。除了‘的’外，津浦路一帶自天津至山東境內還有說‘裏 ko’，‘滿庭 ko 亂跑’的。這些都是和古代的‘其’同類的。高本漢所標的中古音，‘其’字作爲 *gʷi*，我們頗懷疑這吐氣的濁音但不管其吐氣不吐氣濁音不濁音，‘其’的發音在上古總是一個牙音。這牙音的顎化確是可以變成顎化音的。然則今日念爲 *ʒi* 的‘之’是否‘其’演化而來的？但我們覺得‘其’之由牙音變爲顎化音乃是晚近之事。元代八思巴文字中，‘其’字尙作爲 *ki* 而‘之’之念爲 *ʒi* 却起于隋唐時代。所以，縱使古代的牙音已有變成顎化的趨向，‘其’類而用作指示詞規定詞者，却是後來才變爲顎音的。

七 餘 論

至于爲什麼在古漢語中有齒牙兩種聲母的指示詞，第三身代詞或規定詞則是一個不易解決的問題。我們考查漢藏語系，知道在漢藏語系中本來就有這兩種用法¹⁰¹。藏文此爲 *di* 而彼爲 *de*，所當注意者，*de* 于古典時代亦有第三身代詞之義。藏文領格有以 *-i* 或 *kyi* 表示者。*-i* 或卽 *di* 損失聲母後的形態，但也可以是 *kyi* 的縮形。然而在較近的口語中，藏文的第三身代詞則單數爲 *k'o*，多數爲 *k'o-pa*, *k'o-wa*, *k'o-tso*, *k'o-cag*，不過有

101. 標音根據 H. A. Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary*.

的方言仍有以 *de-dag*, *de-rnams* 表示多數第三身代詞者。暹羅文¹⁰²第三身代詞亦以牙音爲聲母 *kh ä ö* 但指示詞則‘此’爲 *n ä*, ‘彼’爲 *n ä̃ n*, *n*-雖係鼻音,但仍是一種齒音,其與藏文 *d-*係同源大約尙說得通:一個旁證即相當于印歐語的關係代詞,暹羅語尙作破裂吐氣齒音 *thi*。至于元音的 *-i. -ä n* 相當于藏文的 *ṽi. e* 更是說得過去。安南¹⁰³語的指示詞是 *nä y, ä y* 第三身代詞爲 *nä*, 但有的時候,‘彼此’的‘彼’則作 *kia*。是齒牙兩種聲母的痕跡都有存在。老撾¹⁰⁴語此爲 *n ä̃*, ‘彼’爲 *n ä̃ nn*, 而第三身代詞則有作 *khän* 者, 與暹羅文極其接近。暹羅語¹⁰⁵‘此’爲 *ee*, ‘彼’爲 *k' ä̃*, 而第三身代詞亦作 *k' ä̃* (單數) *k' ä̃ ché* (多數)。狽寮語¹⁰⁶‘此’爲 *ni*, 與暹羅安南同, 但‘彼’則保留原來之 *te*, 與藏文相似。可注意者狽寮語之 *te* 亦可作爲第三身代詞用, 與古藏文之 *de* 同。巴那語(*Bahnar*)¹⁰⁷第三身代詞有作 *gar, ger, di* (容氣用語) 者, 而此語尙有一無定代詞 *de* 頗足尋味。總之, 從其他漢藏語系語言的研究中, 我們知道漢藏語系的語言多有齒牙兩種聲母的指示詞和第三身代詞。我們看一部分的指示詞多由 *t-* 而演爲 *n-*, 而古藏文又以 *de* 兼表指示詞及第三身代詞, (牙音的 *te* 是後來才有的,) 大約齒音是比較原始的形式, 而牙音是後來才有的。然

102. 標音根據 D. J. B. Pallegoix, *Siamese-French-English Dictionary*, Bangkok, 1896

103. 標音根據 G. Cordier, *Dictionnaire annamite-français*, Hue, 1930.

104. 標音根據 T. Guiguard, *Dictionnaire Laotien-français*, Hongkong, 1912.

105. 標音根據 P. Vial, *Dictionnaire français-lolo*, Hongkong, 1909.

106. 標音根據 Jos. Esquirol et Gust. Williatte, *Dictionnaire dioi-français*, Hongkong, 1908.

107. 標音根據 P. X. Douriboure, *Dictionnaire bahnar-français*, Hongkong, 1832.

而在各種語言中，大半都有齒牙兩音的存在，漢語之‘之’與‘共’即其一例，又好像這兩種音是同出于一源的。換言之，好像在原始的漢語中，已經有了這兩種意義相同的語詞，在上述各語言中都有其遺留的痕跡。當然漢藏語系的親屬問題，到現在尚沒有確定的結論。這種相同說不定只是一種偶然的湊合。我們也只好存疑。可是古代漢語中有‘之’‘共’兩種指示詞，這指示詞後來又用在各種不同的引伸意義上，則是我們所敢斷定的。

〔後記〕我作此文時，得業師陸志韋先生的指示不少：他還寫了一篇釋之，討論‘之’字的語法功能和它的來源，可惜還沒有發表。又本文因印刷種種困難，以致排刻萬國音標未能十分精確，希讀者諒之。

傀儡戲考原

孫楷第

一 漢朝人所謂魁橿

傀儡戲之始，有謂起於周之偃師者，如宋陳旸樂書是。周穆王時有工人偃師倡來見，歌合律，舞應節。剖散之，皆傅合草木爲之。事見列子湯問篇。列子偽書不可信。則謂傀儡戲起於周之偃師者非也。有謂起於陳平六奇解圍者，如唐段安節樂府雜錄及宋灌圃耐得翁都城紀勝是。樂府雜錄之言曰：“傀儡子自昔傳云起於漢祖在平城，爲冒頓所圍。其城一面即冒頓妻閼氏。陳平知閼氏妒忌，即造木偶人，運機關舞於陣間。閼氏望見，謂是生人，虛下其城，冒頓必納妓女，遂退軍。後樂家翻爲戲。”按：陳平刻木爲美人之說，漢人書無明文。史記陳丞相世家裴解引樞譚新論曰：“高帝見圍七日，陳平往說閼氏，必言漢有好麗美女。爲道其容貌，天下無有。今因急，已馳使迎取，欲進於單于。單于見此人，必大好愛之。愛之，則閼氏日疎。不如及其未到，令漢得脫去。”據此文，則陳平奇計非譚所能知，所說陳平說閼氏之言，純爲想當然之詞。且其說詞“漢有美女”云云，乃指真人，非假人也。漢書高帝紀顏師古注引應劭曰：“陳平使畫工圖美女，問遣人遺閼氏，云漢有美女如此，今皇帝困厄，欲獻之。閼氏畏其奪己寵，因謂單于曰：漢天子亦有神靈，得其土地，非能有也。於是匈奴開圍一角，得突出。”云云。應劭生漢末，所言如此。知陳平奇計解圍，至是已由測想而變成事實。然向云圍美女，不云刻木爲美人也。以是言

之，則陳平刻木爲美人之說，純屬後人傳會，差無故實。傀儡戲既非起於周之偃師，又非起於陳平，然則傀儡戲果何由起乎？

舊唐書音樂志云：“窟孛子亦云魁孛子，作偶人以戲善歌舞。本喪家樂，漢末始用之於嘉會。”通典卷一四六文同。史書記事當不誤。然不言所據。王靜安先生宋元戲曲考引通典，亦未暇考其出處。此二書出處，余近讀續漢書五行志，始於劉昭補注中發見之，蓋所本乃應劭風俗通文也。志“靈帝數遊戲於西園”條，有昭注引風俗通云：

時京師貧婚嘉會皆作魁孛。酒酣之後，綴以挽歌。魁孛喪家之樂，挽歌執紼，相偶和之者。天成若曰：國家當急殄悴，諸貴樂皆死亡也。自靈帝崩後，京師填滅，戶有瓮屍，蟲而相食。魁孛挽歌，斯之効乎？

昭注引風俗通此文，今通行本風俗通無之。清殿可均輯全後漢文錄風俗通佚文，已收此條，見卷四十一。是靈帝中平三年舉高第，六年拜太山太守。所言乃當時事，極可信。其魁孛喪家樂一語，至可注意。惟喪家樂所用魁孛，是否爲偶人魁孛，所象何事，均未之及。此不可不考者也。

古者送葬明器有象人。象人始東茅爲之，所謂偶靈也。其後或刻木爲之，所謂俑也。俑即偶人。說文：偶，桐人也。謂以桐木爲人。以木爲人，固近乎後世之傀儡矣。然古人說俑字，尚有以聲訓，謂取踊躍義者。禮記檀弓篇云：“孔子謂爲獨靈者善，謂爲俑者不仁，殆於用人乎哉。”鄭玄注：“俑，偶人也。有面目機發，有似於生人。”孔疏引皇氏云：“機發，發動踊躍，故謂之俑也。”疏引皇氏即梁皇侃。蓋侃禮記義疏禮記檀弓中語。此經生之言也。廣韻廣韻注“俑”字云：“木人。送葬設開

而能跳踊，故名之僮，出埤蒼。”埤蒼乃魏張揖撰。此小學家之言也。段玉裁注說文僮字云：“許君僮訓僮，此乃本義。明器之僮，乃偶之假借字。假借之義行而本義廢矣。廣韻引埤蒼說，木人送葬設關而能跳踊，故名之僮。乃不知香理者強爲之說。”按段氏所論，乃聲音訓詁問題。今不暇論。以明器之僮言，縱令經巫皇諸氏所開，未必得古人命名之義，而吾人在漢魏六朝時既以設關踊關釋僮，却暗示吾人，使吾人今日悟漢魏六朝時之僮，乃有設機關發動，更近於生人者。此與後世之傀儡益相近矣。則風俗通所謂魁魁，豈非僮乎？

余爲此想，初自以爲是。後乃舍之，更求其他解釋。余之取僮前一說，其理由如下。蓋傀儡爲歌舞戲。凡歌舞戲之起，皆有所仿象，擬某種事狀而爲之。如“撥頭戲”出西域。胡人爲猛獸所噬，其子求獸殺之。爲此舞以象。“踏搖娘”出隋末河內。有人醜貌而耽酒醉歸，必毆其妻。其妻美色，善歌，爲怨苦之辭。河朔演其曲而被之絃管，因寫其妻之容。妻悲訴每搖頓其身，故踏搖娘。是其例。喪家所用明器如車、馬、食器、樂器、軍器等，皆示神明所御，與生人不殊。其象人之僮亦然。太平御覽卷五五二引王遺喪服要記曰：“魯哀公喪父。孔子問曰：寧設桐人乎？哀公曰：桐人起於齊人虞卿。虞卿遇邴，邴字下疑是一字。繼母不得養，父死不得葬。知有邴，故作桐人。吾父生得供養，何用桐人爲？”據此，知古桐人之設，爲神得供養，其用意至平凡，其僮設關發動，亦第求其象生人，初無戲劇意味也。喪家之僮既不含戲劇意味，則風俗通所云魁魁爲喪家樂者，必非指僮可知。故余今日考漢之魁魁，寧舍僮而更於喪禮中他事物求之。其事爲何？余疑即“方相”，漢人所謂“魁頭”者是。

今說明如下：

古者儻與喪皆有方相。周禮夏官司馬：“方相氏掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣，朱裳，執戈，揚盾，帥百隸而時傩，以索室毆疫。大喪，先驅及墓，入壙，以戈擊四隅，設方良。”（鄭注方良，罔兩也。按：方良御覽九五四引風俗通作：魍像，云魍像好食亡者肝腦。）此周事也。至漢尚遊行之。其用於大儻者，如續漢書禮儀志大儻篇專記此事。今錄其文於後：

先臘一日大儻，謂之逐疫。其儻選中黃門子弟年十歲以上十二以下百二十人為儻子，皆赤幘，皂製執大鼓。方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣，朱裳，執戈，揚盾。十二儻有衣毛角。以逐惡鬼於禁中。乘輿御前殿。黃門令奏曰：“儻子倡，諸逐疫。”於是中黃門倡，儻子和曰：“甲作食粥，勝胃食虎，雄伯食鮑，勝簡食不祥，勝諸食咎，伯奇食葦，強梁祖明共食，孽死寄生，委隨食觀，錯斷食巨，尉奇勝根共食羹。凡使十二神追逐凶。”“絳女驅，拉女幹，節解女肉，油女蹄腸，女不急去，後者為羶。”因作方相與十二儻儻。嗶呼周徧前後省三過。持炬火逐疫出端門。一百官官府各以木面獸能為儻人師說。

此文記大儻之儀甚詳。然據藝術東京賦，則執事人除儻子外，尚有巫覡。按東京賦及劉昭續漢書禮儀志注引漢藝儀，其法物尚有桃弧棘矢，及以赤丸五穀播灑之事。皆此文所不載。又此文十鬼名以東京賦校之，其名全異。不知何故。或文人炫博，取古書鬼怪名當之。今不詳論。漢之大儻毆疫，乃假設有十鬼。方相與十二儻儻，各作毆捉之狀。此與今日喇嘛廟之打鬼同。不謂之舞劇，殆不可也。其行于喪禮者，如續漢書

禮儀志大裘篇載“方相黃金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，執戈揚盾，立乘四馬先驅。”此天子喪有方相也。御覽卷五五二引裴質漢官儀曰：“陰太后崩，前有方相及鳳皇車。”此太后喪有方相也。又引晉公卿禮秩曰：“上公薨者，給方相車一乘。安平王至薨，方相車駕馬。”晉喪禮當沿漢魏故事。此諸侯王貴人喪有方相也。諸書配喪禮用方相之事，視大儺爲簡。然儺與喪之用方相，用意皆在驅除惡凶，則喪禮用方相，其儀式節次縱與大儺不同，其方相行事必與儺不甚遠可知。大儺方相行事，既等於舞戲，喪禮方相行事，當亦等於舞戲。然則墨帝時京師嘉會之用魁橐，以其爲舞劇耳。緣重其伎，故不復以喪家樂爲嫌。且方相大儺亦用之，不限於喪家樂。應劭目魁橐爲喪家樂，蓋大儺戲一舉行，而人間喪事則不如此。據其常行者言之，自無妨耳。

應劭所云魁橐爲喪家樂者，余謂卽是方相。願方相何以謂之魁橐，魁橐一詞與方相有何關係，此不可不說明者也。方相能逐疫，蓋古威猛之神。周禮夏官司馬：“方相氏，狂夫四人。”鄭注：“方相，獸言放像可畏怖之貌。”康成在漢世，亦不知方相爲何神，但言放像可畏怖之貌而已。黃金四目，可畏之至也。方相，漢又謂之顛頭。鄭注夏官司馬“方相氏，蒙熊皮”云：“蒙，冒也。冒熊皮者，以驚駭疫癘之鬼，如今儺頭也。”淮南子精神訓：“視毛嫵西施，猶類醜也。”高注：“顛頭也。方相氏黃金四目，稀世之類醜。類醜，言極醜也。”說文九上：“類，醜也。今逐疫有儺頭。”類，魁字同。從許高之說，則方相之稱類頭，得義於醜。御覽卷五五二引風俗通云：“俗說亡人魂氣浮揚，故作儺頭以存之。言頭體魁，魁然盛大也。或謂儺頭爲獨儺，殊

方語也。”此條今通行本且存酒亦無之。按魁無盛大義。應意蓋讀魁爲代。說文代勇壯也。詩皇矣“崇墉作代”。毛傳：“代代猶言言”。言言高大也。是其義。從應氏之說，則方相之稱魁頭，得義於盛大。通此二說，則知方相之頭既大且醜，其體亦長大。吾因此而悟方相之可稱魁也。漢書卷七十鮑宣傳：“朝臣亡有大梧骨鯁白首者，艾魁之士。”顏注引服虔曰：“魁，魁壯貌也。”魁學亦作見魏碑。左思魏都賦：“或見倡而複隨。”李善補注：“見倡不平之貌。”郭璞江賦：“玄纒瑰礫而纒礫。”善注：“瑰礫，醜不平之貌。”是魁魁有奇醜壯盛義，與魁頭之態義合。稱魁猶之稱魁頭云爾。或疑方相稱魁頭，漢人皆有明文。稱魁無明文。事既無徵，寧可信乎？余謂方相亦稱闕城，闕城蓋取以戈擊闕四隅之義。此僅見於應劭書，鮑鮑諸君所未道也。蓋古書多亡。方言市語，前人著書亦不能一時盡載。唐段成式酉陽雜俎記魁頭有“蘇”，“狂阻”，“闕城”三別名。成式在唐以博洽稱，其言必有所本。“蘇”與“狂阻”，今所見漢人書亦無之。豈得謂成式杜撰乎？余疑魁魁是漢時燕樂之名，魁頭是喪家樂之名，方相是舊稱。名雖不同，其事則一耳。

吾謂魁魁即方相，以方相行事考之而得其解，以魁魁頭字義考之而通其說。其言似可信矣。然應氏“魁魁爲喪家樂”之言，究未明指爲方相。恐聞者猶不信也。上文已引酉陽雜俎，請更以是書證之。雜俎前集卷十三云：

世人死者有作伎樂名爲樂喪。魁頭所以存亡者之魂氣也。一名蘇，衣被蘇蘇如也。一曰狂阻。一曰闕城。四目四方相，兩目曰儼。據費長房談李鰲樂丸謂之方相，

則方相或鬼物也。前聖設官象之。

據此知唐時人間有死者，作伎樂名爲樂喪，其樂正用方相。唐事如此，又何怪漢世喪家用方相之爲伎樂乎？蓋喪家用魁，其始意爲存亡者之魂。存亡者之魂，非方相不可。故此時魁，只限於方相。後則變爲娛神。魁用以娛神，則其扮演之事已由狹而廣，不必限於方相。此時魁，性質已近於百戲。又後則變爲娛人。娛人則扮演之事益由狹而廣，此時魁，性質蓋與百戲無以異。用魁如百戲，即傀儡戲之基礎莫定矣。喪家搬戲，近世尙有其俗。今以明人小說證之。金瓶梅詞話載西門慶喪妻李氏，首七，親友女眷祭奠，有地帛鑼鼓。（按地帛，即地上搬演之戲。今俗伶搬戲有“帛場”之語，帛場即作場。可證。）靈前，帛鬼判隊舞，祇將響樂。三七，親友女眷與喪主吳月娘伴宿，在靈前看偶戲。四期發引，前一日，歌郎並鑼鼓地帛來靈前參靈。帛“五鬼鬧判”，“靈天師着鬼迷”，“靈童戲小鬼”，“老子過函關”，“六賊鬧彌勒”，“雪裏梅莊因夢蝴蝶”，“天王降地水火風”，“洞賓飛劍斬黃龍”，“趙太祖千里送程娘”，各樣百戲。堂客都在簾內觀看。又載西門慶死，二七，街坊夥計主管等二十餘人叫了一起偶戲，在大滯棚內擺設酒席伴宿，提演的是“孫榮孫華殺狗勸夫”戲文。堂客都在靈旁廳內，放下簾來擺放卓席，朝外觀看。此娛神也。然究之人死無知。名爲娛神，實則娛人而已。至送祭送葬，亦用百戲。詞話載李氏之喪，首期喬大戶來上祭，其祭品共五十餘樣，有地帛，高鑼，鑼鼓，細樂，吹打，喧闐而至。此送祭有百戲也。四期發引，送葬，陰司器有開路鬼，險道神（即方相），八洞仙，四毛女外，尙有地帛，鬼，孫遠，船，高橋，走解。此送葬有百戲也。以上據詞話第六十三第六十五節

八十回引此雖小說，而可見明中葉山東人飾終之風俗實如此。凡富貴之家，喪事以奢靡爲尚，禮事增華，古今一理。漢之崇喪，如桓寬王符皆言其失。其喪家用伎樂之事，雖不知如何，然以後世事例之，則知喪家樂之由簡單而複雜，由驅凶至祭神，由娛神以至娛人，乃必然之過程。則應劭所指靈帝時京師賓婚嘉會用魁懼者，其事亦無足怪。蓋魁懼性質既近乎百戲，則用之何必喪家！賓婚嘉會可用百戲，亦安見其不可用魁懼也！“四目曰方相，兩目曰歡。”唐楊倞荀子非相篇注引韋侍郎說同。其字作俱音欺。樂府詩集發吳曲讀曲歌字作欺。欺歡字同，皆魁之別構也。太平廣記卷三二一東亮條引晉戴祚異異錄稱“堯鎮荊州，登厠，忽見厠中一物如方相，兩眼盡赤。”據此，知晉時方相有二目者。然依酉陽雜俎說及楊倞荀子注，則文應言歡，不應言方相。今遂稱方相。知通言無別也。費長房識李娥樂丸事，見續漢書五行志“武陵充縣女子”條劉昭注引于查搜神記。識李娥樂丸，應作識李娥成劉伶所得樂丸。“方相”，余所讀顏荃樓景印生本作“方相臨”。方相臨則鬼不敢近。於義爲長。今附記於此。

周禮方相氏黃金四目。王靜安古劇脚色考謂即面具。按唐之大傩，如漢制。新唐書卷十六禮樂志載大傩方相氏假面黃金四目。則王氏面具之說可信。續漢志記大傩，百官官府各以木面獸能爲傩人師。則漢之方相及十二獸所戴假面，以木爲之。然余意木面二字似未可拘看。續漢志所稱木面或是假首。以漢人稱方相爲楚頭，正據頭言之也。余此言似不誤，尙可以六朝人書證之。荆楚歲時紀稱十二月八日村民打細腰鼓戴胡公頭以逐除。引小說孫興公將着戲頭與逐除

人共至桓宣武家。宣武登其不凡。推問乃驗云。逐除即確。胡公頭戲頭當即戲頭別稱。證一。樂府詩集卷四十六載謠曲歌有云“鹿轉方相頭，丁倒欺人目。”此以下句釋上句，欺即戲頭。方相頭可轉，則是假頭，非假面也。證二。御覽卷五五二引幽明錄稱廣陵村人夜見鬼怪，異形龍惡。發掘之，入地尺許，得一朽爛方相頭。訪之故老，云嘗有人冒雨耕，至此遇鬼，一時散走，方相頭陷泥中。云云。此稱方相頭，明係假頭。證三。以是言之，則漢方相所戴木面容是假頭，不必定為假面也。

近代傀儡有二派。一以真人扮演，如宋之傀儡“舞鮑老”“耍和尚”等是也。“舞鮑老”“耍和尚”戴假首，與漢之舞方相同。今戲台扮鬼神及元夕扮傀儡，尚存此制。一以假人扮演，如宋之傀儡棚戲所作仗頭懸絲諸傀儡是也。此二者性質不同而皆謂之傀儡。以真人戴假頭扮傀儡，始於漢之舞方相。以假人扮傀儡始於何時，與舞方相亦有關係，此為不易解答之問題。余謂喪家樂扮方相，是舞劇而不用木人。喪家之備設開發動，類乎後世傀儡戲所用木人而實非舞劇。此二者固判然有別。然若喪家刻木人象方相，或進一步設開發動，以象其執戈揚盾刺擊勝擲之狀，則此時木人與舞劇合而為一。以方相入明器，即以假人扮傀儡戲所由始矣。唯此論關鍵，在漢魏時明器果用方相與否，漢魏明器中是否有方相，余於此非不甚明了。幽明錄所載方相頭，共為木人之頭抑或為真人所戴假頭，今亦不易判斷。唯後之唐人書，則實有以方相入明器之事。太平廣記卷三七一引牛蘭紀聞載太原城北有鬼，身長二丈。有窾不疑者，逐而射之。明日，窾所射，得一方相身，則編荆也。自注：今京中方相編竹，太原無竹，用荆作之。所云編竹編荆為方

相，其用意如古之芻靈。同書同卷又引婁鑄傳，稱盧韻衣過怪。見有物如大枯樹而趨，舉足甚沈重。其名曰方大。明日搜柏林中，見一大方相骨云云。此所云方相似是木製。乃古之俑也。此二書記方相皆甚高大。此僅可爲送葬時陳列之用，非可設開發動者。然云大方相，則尙有小者可知。唐明器有方相，則漢魏疑亦有之。漢魏明器既有方相，則其時或有以木人象方相之事。然則應劭所謂喪家樂魁，其爲以真人扮之方相舞，抑或爲以假人扮之方相舞，今尙不易斷定。唯以續漢志考之，漢時喪葬所用方相，尙是以真人扮演者。則應劭所謂喪家樂魁，今姑目爲以真人扮演之戲，似登稍有些捉摸耳。

二 漢以後之傀儡戲

襄欽之法魏書杜靈傳，引傅玄所叙馬鈞事，稱魏明帝時有上百戲者，能設而不能動。鈞因受詔作木人，使木人擊鼓吹簫，及作跳丸，擲劍，緣繩，倒立等戲。此即傀儡戲。而其法乃以大木雕構使其形若輪，平地施之，潛以水激發。所憑者水力而非人工，與後世之傀儡戲旨趣異。此魏事也。至晉及南朝，傀儡戲之發展如何，以故書缺殘，今殊不能得其迹象。唯北齊及隋唐事稍可考稽。至宋而夢瑛夢瑛都城紀勝等書皆言傀儡，所載頗備。今據個人所得約略述之：

北齊後主高緯爲著名嗜傀儡戲者。舊唐書音樂志稱：“高澄子作偶人以戲，善歌舞。齊後主高緯尤所好。”然言之尙未詳也。樂府詩集卷八十七雜歌謠，同載郭襄郭公歌一首。序引樂府廣題曰：“北齊後主高緯雅好傀儡，謂之郭公，時人戲爲郭公歌。”據此知緯所嗜乃“郭公”戲。“郭公”唐有之。西

陽雜俎前集卷八云：“高陵縣鑿身者，右臂上刺葫蘆，上出人首，如傀儡戲郭公者。”樂府雜錄則稱郭郎。其言曰：“傀儡子戲，其引歌舞有郭郎者，髮正禿，善優笑，凡戲場必在俳優之首。”據酉陽雜俎所記，似郭公醜至肥，其狀擁腫。據樂府雜錄所記，則郭公髮禿而善優笑，乃淳于堯一流人物。由此知“郭公”乃滑稽舞劇也。“郭公”宋亦有之，與孫鮑老同科。百回本水滸傳第三十三回，載宋江在濟州鎮賞元宵，有舞鮑老。文曰：“那舞鮑老的，身軀紐得村村勢勢的。宋江看了呵呵大笑。”江之笑非以其藝之疏，正賞其藝之精也。蓋鮑老之舞，以村沙可笑為本色與“郭公”同。宋陳師道後山詩話引楊大年傀儡詩云：“鮑老當筵笑郭郎，笑他舞袖太郎當；若教鮑老當筵舞，轉更郎當舞袖長。”此詩甚得鮑老郭公之意。故師道稱之，以為語俚而意切。“郎當”者，不整治之謂。唐明皇幸蜀，聞牛鐸聲，問黃綽綽：鈴作何語？綽綽因作戲語，明皇曰：謂陛下特郎當是也。以諸書所記考之，則北齊郭公戲之為滑稽舞戲甚明。高緯嗜之，不過賞其滑稽耳。然郭公鮑老皆以真人扮，非木偶人戲。舊唐書音樂志記窟闐子，始云：“作偶人以戲”。繼云：“齊後主高緯尤所好。”一似緯所好乃木偶人戲者，乃行文之疏也。

漢之魁槿舞方相至北齊時，所行傀儡戲已為舞郭公。此為傀儡戲之一大變化，至可注意。顏氏家訓書證篇云：

或問：俗名傀儡子為“郭禿”，有故實乎？答曰：風俗通云：“諸郭皆禿禿。”當是前代人有姓郭而禿者，滑稽戲劇，故後人為其象呼為“郭禿”。猶“文康”象庾亮耳。（按：文康樂名。亮字文康，因以名樂。）

顏氏所稱“郭禿”，即“郭公”無疑。然梁宗愷荆楚歲時記載逐除人又有“胡公”。其文云：

十二月八日，村民打細腰鼓，戴胡公頭及作金剛力士以逐除。禮記云：滌人所以逐疫鬼也。呂氏春秋季冬紀注云：今人臘前一日，擊鼓驅疫謂之逐除。金剛力士，世謂佛家之神。案河圖玉版云天立四極，有金剛力士，共長三十丈。此則其義。

逐除即傩。據愷此記，則梁時驅疫，其制度稱謂與漢已小異。漢方相或假頭，謂之傩頭。此稱胡公頭，不稱傩頭。一也。漢驅疫除方相外，有十二獸及假子，此無十二獸假子之目，而有金剛力士。二也。然愷所記乃荆楚村俗，事異官府，即不必盡遵古制。斯其異者實不足怪。胡公頭據原本說郛卷二十五引。御覽卷三十三引作明頭。明乃胡字之誤。胡公頭之稱，不知緣何而起。或所扮是胡神，或本是方相，村民無知，以方相貌醜，類胡，因呼傩頭為胡公頭。是亦未可知也。余初疑胡公與郭公相涉。以胡郭古雙聲字形亦相近，轉讀傳寫易誤也。後思之，知其不然。蓋郭公即郭禿，亦即郭郎。郭公之郭，定非誤字，即不得以胡易郭。胡公用於逐除，所象者神，與郭公之主調笑者異，即不得以郭易胡。且愷與之推為同時之人，同事梁元帝。愷世居江陵，之推亦早入西府。荆楚俗逐除有胡公，之推定知之。傀儡子俗名郭禿，愷亦當知之。今觀愷著書釋逐除，不涉郭禿，之推釋郭禿，不涉逐除。明胡自胡，郭自郭，二者固判然有別也。胡公既不同郭公，然則郭公戲之起，果如之推之說，象前人姓郭而病禿，滑稽調者歟？

余謂之推“傀儡子郭禿象前人姓郭者”之說，理或有之。其

引風俗通“諸郭皆諱禿”一語，似以爲郭公戲出於漢之證。此亦揣度之詞，未爲的據。以風俗通明言魁擗喪家之樂，最初喪家樂宜與郭公無涉也。故今論傀儡戲之始，但據之推郭禿之論，尙不能取消晉之舞方相說。然之推語固亦可備一解。今論傀儡戲，乃有二元。此論非則彼論是。豈非衝突歟？余曰：是又不然。蓋舞方相，本爲喪家樂，及其移用於嘉會，則已失却驅凶疫之本來意義，而以娛樂爲主。既以娛樂爲主，則嘉會扮魁擗，即不必始終限於舞方相一節也。意者魁擗舞郭公出現，在嘉會舞方相後若干時。久之，舞方相衰，而漸以郭公代之。後世人不知魁擗本舞方相，遂認郭公戲爲傀儡之始。優戲以郭公居俳兒之首，蓋重其爲本來之傀儡戲，猶近時伶伶之重丑脚云爾。以是言之，則郭公者，漢嘉會舞方相之藝，是戲劇也。胡公者，漢大舞舞方相之遺，是戲禮也。戲劇出於戲禮，而方其爲戲劇時，已不必盡依戲禮。久之，世人且忘其出於戲禮。戲禮雖非戲劇，而自他人觀之，實無異於戲劇。是二者之分別甚微。然今論戲劇之原，固不可舍戲禮而徒言戲劇。此余所以認方相爲傀儡戲之始，雖顏黃門有說，終不敢以郭公易方相也。

以上北齊

唐杜寶於貞觀中撰大業拾遺，稱隋置帝使黃奭造水飾。用木人長二尺許，衣以綺羅，裝以金碧，皆能運動如生，隨曲水而行。所記木人有扮演故事者，如“劉備過檀溪”，“周處斬蛟”等，總七十二勢。有作百戲者。又有奏音樂者。皆如生無異。此以戲論，與宋之水傀儡已極相似。然木人仍以水機發之，則與魏馬鈞所造百戲同，與宋之水傀儡異。隋之傀儡戲，今所知者，僅此一事。然余疑隋時已有以人操縱之木偶戲。隋書卷五十八

柳登傳稱：帝在東宮時與暨親狎。及嗣位，帝每與嬪后對酒時，遂與暨，暨遣命之。至與同榻共席，恩若友朋。帝猶恨不能夜召。於是命匠刻木偶人，旋機關能坐起拜伏，以像於暨。帝每在月下對酒，輒令宮人置之於座，與相酬酢而為歡笑。此雖為帝一時之戲，然其事與近代傀儡戲已極相似。夫木人之遇水力激發者，縱匠人所造至為工巧，其木人之活動，亦必不能盡如人意。蓋其活動為機械的規律的，與人工手法者不同也。今觀帝所飾柳登，則置酒與之酬酢當起即起，當伏即伏。設非有關捩使人操縱之，何能如帝之意不失時機？故余疑暨時已有以人駕駛之傀儡戲也。

舊唐書音樂志稱散樂有窟童子等戲。玄宗以其非正聲，置教坊於禁中以處之。窟童子乃人間俗戲。玄宗謂非正聲，是也。乃置之禁中，立內教坊以處之。可知玄宗意非屏之，乃好之至也。唐之傀儡戲今見於唐人書者，語皆不詳。其事之可徵者，如“郭公”戲沿北朝之舊，已見上文。唐又有“盤鈴傀儡”，見韋絢劉賓客嘉話錄。盤鈴即今之鐵木出胡中。盤鈴傀儡疑亦隊舞。其木人設關動作者，如封氏見聞記卷六道祭條稱天寶後送葬祭盤高至八九十尺，用壯三四百張，窮極技巧。大歷中，太原節度使辛靈京葬日，語節度使人栢祭。范陽祭盤最為高大，刻木為關捩郭公突厥門將之戲，機關動作不異於生。祭訖，盤車欲過。使者謂曰：“對數未盡。”又停車，設項羽與漢高祖會鴻門之象。良久乃畢。蒞經者皆手舉布幕，收哭親戲。事畢，孝子陳語於使人：“祭盤大好，貨馬兩匹。”云云。此所云木偶戲，似有人操縱之。然據所記，則以木人置於高大祭盤之上，其事意略如後世之撥關。與戲初中之懸絲柱頭諸傀儡較，

亦尚有別。至宋計有功唐書紀事卷二十九引明皇雜錄稱李輔國矯制遷明皇西宮，高力士竄獄表。帝威威不樂，日一蔬食。吟詩云：“刻木牽絲作老翁，雞皮鶴髮與冥同；須臾弄罷寂無事，還似人生一夢中。”此是詠傀儡詩，所詠與後世通行之傀儡戲乃無以異矣。

以上隋唐

宋之傀儡戲，其以真人扮演者，大抵爲舞隊。此種舞隊，多以元宵出現。周密武林舊事卷二曾載其名目。然查所列乃以傀儡舞隊與其他舞隊合書，混淆不清。問之，不能確知何者是傀儡舞隊，與傀儡舞隊究有若干。然考其名目之近似傀儡者，尚得二三十種。亦云衆矣。宋之傀儡舞隊自唐出。其發達之狀，不知視唐事如何。然至少無遜於唐，則可以斷言。凡傀儡舞隊皆巡迴演之。其非遊行戲而在一定處所舉行，且扮演故事者，懣夢華錄諸書所記可區爲五類：一曰杖頭傀儡，二曰懸絲傀儡，三曰藥發傀儡，四曰水傀儡，五曰肉傀儡。此五類除藥發傀儡不詳其事外，餘皆爲演故事之劇。水傀儡且兼演百戲，杖頭傀儡，今北平猶有之，謂之“托偶”。其他偶較大扮演時人物尤多者，謂之“大台宮戲”。宋時所行當是後一種。今北平已不見。懸絲傀儡，明人謂之“提偶”，清末猶行於京內外各處，今北平市上已絕迹。然法人杜植秋君，近設法尋得能演大臺宮戲懸絲傀儡之人，招之使演於其家。以此知其伎在今日雖衰猶未絕。特時勢遷革，不通行於街巷耳。傀儡戲國人注意者少。今杜君獨熱心此事，檢校考察，須按試其伎，曾攝得照片多張，於傀儡戲研究甚有裨益。洵可謂有心人也。水傀儡其事，意等於隋之水備。然隋之水備，其木人護關激水發之。宋

之水傀儡，似全憑手法運轉。此其異也。明亦有水傀儡，見劉若愚酌中志。清代無聞。至肉傀儡，乃宋特有之戲。余嘗考其事，乃以大人擎小兒，使效木人活動之狀。以人為傀儡，事甚離奇。然後之大戲以演故事為主不以滑稽為主者，實源於此。所以然者，以人為傀儡，是以真人學木偶人。今之優伶搬戲，其步趨及動作姿勢，皆自傀儡戲出，固無一不學木偶人也。凡傀儡舞隊，都邑及鄉村社火皆有之。蓋為人間流行之伎，不必專門。若杖頭懸絲水傀儡肉傀儡則不然。業此者在生皆專門名家。其伎稱于士大夫之口，其名宇見於簡策。蓋伎難非人人所能學，業精則豪傑之士往往有以自見。理宜然也。故今日言宋傀儡，其精華所在，斷推此數種，而舞隊不與。杖頭懸絲傀儡，似唐已有之。明皇詠梁竦詩所謂“刻木牽絲”者是也。然唐人詩文關於是類伎之記載絕少。意其時尚不甚發達。完美之杖頭懸絲傀儡，蓋至宋始有之。故以傀儡戲言，宋之傀儡戲，乃承唐之後，由醜穢而成熟，為中國傀儡戲之黃金時期。以近代戲曲言，則傀儡戲與近代戲曲有密切關係；宋之肉傀儡，余疑即戲文雜劇所由起。以是言之，則有宋一代，其傀儡戲之發展創作，不唯在民俗學上為一極堪注意之時期，即以戲曲論，亦極堪注意之一時期也。

以上宋

三 傀儡戲與其音樂

漢大樽有詞，有舞有樂。其詞中黃門唱，倡子和。續漢志所載自“甲作食飴，”至“後者為糧”是。其舞者為方相與十二獸。其樂，續漢志所載，僅有鬲子執蕤之文，餘不詳。漢書禮樂方相

其詞與樂皆不詳。故應劭所云漢爽家樂魁樛，雖可知爲舞方相，而究以何樂和之不可知也。然余疑漢魁樛樂當是短簫鼓吹。何以知之？短簫鼓吹是軍樂。方相驅疫有征伐之象。宜用鼓吹。一也。唐大雩用鼓吹，疑漢亦然。二也。漢魏故事，樛以鼓吹導從。方相先樛，其職務正是導視。三也。短簫鼓吹本爲軍樂，然漢魏世嘉會亦用之。嘉會魁樛用鼓吹，適合當時之事。四也。以此四事言之，則余謂漢魁樛樂用鼓吹，其言似非毫無理由也。以余所知漢之鼓吹曲，其樂工行事尚有與相和曲合者。樂府詩集卷十六引伎錄云：“長簫短簫並絲竹合奏，執節者歌。”沈約宋書樂志云：“相和歌絲竹更相和，執節者歌。”以此知短簫鼓吹有絲音，其樂兼絲竹音，執節者歌，與相和同。相和絲聲用琴、瑟、琵琶、箏、笛、笙、篳篥。此用簫，又有金聲用鈸，稍異。然考其行事固與相和爲近。相和是俗樂，鼓吹是黃門樂，部黨不同。然因此可想街陌舞魁樛，固未嘗不可以相和樂代鼓吹，唯此乃純屬個人臆說，不敢信爲必是耳。

北齊時盛行之郭公戲，用何樂今不明。唐之傀儡，其樂之可知者，亦僅鑿鈴傀儡一種。則由北齊至唐，其傀儡樂殆不可考。由北齊至唐，爲胡樂最盛時期。此時傀儡戲所用樂殆胡樂乎？余曰：是又不然。傀儡出於漢末。其始用者或爲貴族，後遂通行爲民間俗樂。民間俗樂，當朝廷尙胡樂之時，雖不敢謂絲索不受胡樂影響，要之必非全部受影響。今之民間俗樂，尙不受西樂影響。可證也。故余謂由北齊至唐，此一時期之傀儡樂雖不可知，然大體當保留幾許漢魏舊音。此於古書雖無確據，而以傀儡戲在當時之地位言，自當如此。余自信所言不至甚誤也。

宋之傀儡樂，以其爲散樂在音樂上不佔重要地位，故前人亦無言之者。然其事尙約略可知。余所能知者三事。今分述如下：

一 武林舊事所記傀儡樂 卷二元夕篇：

二鼓，上乘小鞞幸宣德門。其下爲大露臺。百藝羅工，競呈奇伎。內人及小黃門百餘，皆巾裹翠蛾，散衙坊清樂傀儡，絃絃於燈月之下。

據此知宋時衙坊傀儡，所用是清樂。明田汝成西湖遊覽志餘卷三引此文，謂傀儡二字。非是。清樂之名，見都城紀勝瓦舍裏伎篇。其文云：

清樂比馬後樂加方響笙笛，用小提鼓。其聲亦輕細也。

清樂，吳自牧夢粱錄卷二十伎樂篇作清音。其言曰：“若論動清音，比馬後樂加方響、笙、與龍笛、用小提鼓。其聲音輕細清雅，殊可入聽。”此所記與紀勝同，唯笛作龍笛而已。馬後樂疑當作羯後樂。羯後樂見宋史卷一四四儀衛志。志載宋初行幸儀衛，羯後樂三十一人。又見宋史卷一四七儀衛志。志載紹興與鹵簿後部，羯後樂東西班三十六人，鈞容直三十一人，並騎。東西班樂太平興國中選東西班習樂者立。樂器獨用銀字箏、栗、小笛、小笙。每騎從車駕而奏樂。鈞容直亦太平興國中籍諸軍之善樂者立。本名引龍直。每遇省遊幸，則騎，導車駕而奏樂。其樂工初同響部，後增龜茲部如教坊，與東西班樂不同。見宋史卷一四二樂志。據樂志，鈞容直僅用以導駕。據儀衛志，則紹興與鹵簿從駕亦用之。或鈞容直從駕，是中興以後事，亦未可知。金史卷四一儀衛志載天德五年，遼、陵、運都於燕，其行仗第七節，中道，羯後，輔龍直三十一人拍板一，每

樂十五，笛十四人，員一人。注云：長行三十人，樂器自備，並騎。人員執骨朶。此即宋之駕後樂。其樂品頗近宋之東西班樂。故余疑都城紀勝所謂馬後樂即駕後樂，亦即東西班樂。以宋史金史所記與紀勝較，宋東西班樂，金陵幸燕行仗第七節駕後樂，皆無方響。紀勝云：清樂以馬後樂加方響。此一端相合。然笛笙，宋東西班樂有之，笛，金駕後樂有之。皆不合。不知何故。今姑不論。而清樂尚有獨奏龍笛者。紀勝是篇又載淳熙間德壽宮龍笛使臣四十名。每中秋或月夜，令獨奏龍笛，聲聞人間。曠為異清樂。是也。要之，武林舊事元夕篇所云清樂，即都城紀勝所云清樂，宋之傀儡樂係清樂無疑。清樂二字，非宋名詞，乃隋唐人目漢魏舊音，及江左新聲之詞。隋平陳，得江左樂，置清商署以處之，總謂之清樂。唐因隋樂，故亦有清樂之稱。清樂至唐中葉所存無幾。都城紀勝記當時樂猶有清樂，何也？余謂史稱開元中清樂歌闕者，蓋舉其大略而已。非謂音全亡也。宋沈括夢溪筆談卷五，稱“天寶十三載始詔法曲與胡部合奏。”法曲隋樂，其聲清而近雅。見新唐書卷二十二禮樂志。隋之法曲，蓋倣清樂為之。是唐舊樂中本雜有清樂也。又稱“古樂有清商三調。今樂部中有三調樂品皆短小，惟道調小石法曲用之。”是宋樂部中猶有清樂也。武林舊事卷七載淳熙三年五月駕詣德壽宮進香。移宴清華，看蟻松。宮嬪五十人皆仙妝奏清樂。又載淳熙九年八月駕過德壽宮。晚宴香遠堂。池南岸列女童五十人奏清樂。是宋禁中女樂有清樂也。宋街坊有清樂社，見都城紀勝社會篇。云“此社風流最盛。”武林舊事卷三社會篇有清音社。夢梁錄卷十九社會篇有女童清音社。清音清樂義同。是宋民間

猶有清樂也。元史卷一四七史天倪傳稱天倪曾祖倫，金末以佚稱於河朔。倫卒，河朔諸郡結清樂社四十餘，社近千人，歲時像倫而祠之。是不惟宋民間有清樂，即金民間亦有清樂也。清樂本漢魏六朝俗樂。至隋，以其聲清近雅，謂之清樂。¹胡樂在隋唐世是新聲。以其爲宴私之樂，謂之謔樂。又對雅樂言，謂之俗樂。實則雅俗隨時勢而異，非定稱。若傀儡戲，乃真正俗樂。自漢以來，始終爲散樂，其伎不列於樂部，人不齒於正員。顧其音乃獨清。豈非古道猶存於鄉里，俗之中固有雅者在歟？然武林舊事所云“街坊清樂傀儡”，似指舞隊言，不兼杖頭懸絲諸傀儡言之。余謂杖頭懸絲諸傀儡所用樂，應與舞隊無異。觀黃山谷詩云：“世間盡被鬼神誤，看取人間傀儡棚，煩惱自無安脚處，從他鼓笛弄浮生。”²味詩意所詠，乃扮演雜劇之傀儡。詩但就鼓笛言，是杖頭懸絲諸傀儡所用樂，亦以鼓笛爲主，與舞隊同也。

吾因此而思及一問題：即宋元以來南曲與北曲，其音何以不同是。南曲輕清，北曲沈着。其判別顯然。清儒之論樂者如凌廷堪等，皆謂南曲本出清樂。夫清樂乃漢魏六朝之樂，南曲乃元明樂。元明樂何以與漢魏六朝樂發生關係，且南曲曲名同於唐宋詞調者十之五六。唐宋詞調是謔樂。曲名同唐宋謔樂，何以音反出于漢魏六朝清樂？此言乍聞之似有理，細按之則滯碍甚多。余久疑此事，今日論傀儡樂，於此問題乃似有開悟。蓋肉傀儡出于杖頭或懸絲傀儡，南曲戲文北曲雜劇，又出于肉傀儡。弄傀儡人所唱詞本無曲名。去此等詞而以有曲名之時行曲子出于唐宋謔樂者代之，則成南北曲劇本。設易其詞而保留其樂，歌時行曲子詞，而以傀儡戲之清樂和之，則成

南曲矣。設易其詞而兼廢其樂，歌時行曲，子詞，而以其本來樂之同於唐宋謠樂者和之，則成北曲矣。北曲以琵琶爲主，與唐宋謠樂同。明其與謠樂同源也。南曲以笛爲主，與傀儡戲所用清樂同。明其與傀儡戲清樂同源也。故余謂清謂云南曲出於清樂，其論本非錯誤。但中間尙隔一層。南曲與清樂發生關係，乃以傀儡戲爲媒介。此清謂所未想到者。南曲曲名多出於唐宋謠樂。謠樂自謠樂。清樂自清樂。二者本無關係也。有媒以合之，則無關係者可發生關係。不唯發生關係而已，且融而爲一，另成一種新音樂。此余之說也。余此說自謂有理。以明人論曲之言證之，益覺言之不誤。明之徐文長號爲知音。其撰南詞叙錄稱“南曲本無宮調，亦罕節奏，徒取順口可歌而已。”文長之論南曲如此，可謂深切著明。然南曲何以無宮調，文長尙未言其故。余今爲文長更進一解。南曲所以無宮調者，以南曲所用樂與傀儡戲清樂同，清樂本無宮調也。本無宮調，而強以隋唐謠燕之宮調合之，則滯矣。此南曲譜等書之可以不作也。謂南曲直接出於清樂，此清謂之說也。清謂之說，固亦未嘗無理。然無以解南曲曲名同謠樂而音反近於清樂之故。今之南曲，果保有六朝遺音否？其保存成分究有若干？已不可知。然其聲清而近雅，固是事實。依余之意，南曲若果與六朝清樂有關，如清謂所說，則南曲戲文興於南宋之末，上距梁陳已七八百年，在此期間，陸謂清樂，其未散亡者，縱可保留於南方，不至絕響，然當唐宋謠樂盛行之時，此種清樂必爲謠樂壓倒，退而爲民間俗樂，或爲民間俗樂所吸收。傀儡戲者，民間俗樂之一。南曲戲文扮演，既出於傀儡戲，則其音之近於六朝清樂，自必因所從出之傀儡戲爲清樂之故。其事固

甚明也。清儒以北曲詞音雄遠，出於唐宋謠樂，蓋謂與之相反之南曲，出於六朝清樂。實則南曲與六朝清樂之比，尚非如北曲與唐宋謠樂之比。以北曲即謠樂，而南曲非即六朝清樂也。且南曲與六朝清樂之間，尚有宋之衙陌清樂，與隋唐時南方之民間俗樂。此等樂與六朝清樂之關係，視南曲與六朝清樂之關係，當更密切。而清儒之論南曲者，於此等樂，全未顧及。故余謂向隔一層也。南曲既不同唐宋謠樂，又非即六朝清樂。其在聲樂上之地位，果居何等？余謂南曲曲名既從唐宋謠樂出，則其歌之曲折，與謠樂非毫無關係。特採謠樂中曲子，而以當時之清樂和之，其音蓋與謠樂不同，與自謠樂出之北曲亦不同。以是言之，則南曲乃謠樂曲子之入清樂者耳。移謠樂曲子入清樂，則已非謠樂。故其曲雖出于謠樂，而音反與六朝之清樂近。清儒謂南曲出於清樂，可謂知其一不知其二也。元以來南北曲，其音何以不同，為近代戲曲史上一大問題。明人知其不同，而不能言其故。清人欲推尋其故。而所知尚不盡底。近人研究戲曲，似尚無暇注意及此。余今因論傀儡戲，偶然思及此問題。乃欲憑其私見，發已往之覆，亦可謂不自量度矣。閉門積思，何敢云鑿破此片田地。姑錄存於此，以俟知者。

二 夢溪筆談所記叫子 卷十三雜智篇云：

世人以竹木牙骨之類為叫子，置人喉中吹之，能作人言，謂之類叫子。嘗有病瘖者，為人所苦，頗冤無以自言。聽訟者試取叫子，令類之作聲，如傀儡子，粗能辨其一二，其冤獲申。此亦可記也。

據此知宋人扮傀儡戲用叫子。叫子樂器之名。清俞正燮癸巳類稿卷二箋考謂羹即哨子，喇叭，玗，哨，口琴皆有之。其單用

者則曰哨子亦曰叫子。引宋陳賜樂書之言“今民間有鐵葉羹削銳其首塞以蠟蜜橫之於口呼吸成聲”云云。正德所考，甚爲明悉。按百回本水滸傳第四十九回載樂和之言曰：“人見我唱得好，都叫我做鐵叫子樂和。”以樂和善唱，目之爲鐵叫子，猶言口如簧耳。水滸傳是元人書。知元有鐵叫子。不獨宋也。叫子可象人聲，亦作樂器用。宋之傀儡戲用叫子，爲作人言乎爲作樂器用乎如夢溪筆談所記，則似專爲作人言之用。然據都城紀勝，夢溪錄，宋之傀儡戲敷衍極粉，靈怪，戲騎，公案史書歷代君臣將相故事。其話本或講史，或作雜劇，或如崖詞。講史乃說話之一門。崖詞即陶真，陶真亦說唱故事。由此知宋之傀儡戲其話本演唱近乎今之說書。說書人演說不用口，唯用叫子代口舌之用，此事殊不近理。故余疑宋傀儡戲叫子，未嘗不作樂器用。其用叫子作人言，似但於宵某種聲口時時一爲之，非演說一律用叫子。此可以今事證之。今北平街頭所見小規模傀儡戲，俗謂之荷利子。其樂器無管絃，僅有叫子及鑼鼓。其叫子以銅爲之，業是者呼爲口琴子。其扮戲有大出有小出。小出者滑稽小劇也。其大出用叫子：（一）凡導木偶人上場及送木偶人下場皆吹叫子。其木偶人上場舞蹈步趨時亦以叫子和之。（二）歌謳時以叫子和之。（三）以叫子象某種聲音，如鷄聲及小兒啼哭聲之類是。其小出有白無唱。凡扮小出於語言對答時，此代言用口語，則彼用叫子作人言。蓋一人不能作二人語聲，故有另一人語聲，即以叫子爲之。所以示語音有別耳。今之傀儡戲用叫子有二途：一象人聲或禽聲，一作樂器用。宋之傀儡戲想亦如此。然則夢溪筆談所云瘡者不能言，聽訟者使用叫子作聲如傀儡子者，特就叫

子象人聲一端言之，非謂宋傀儡戲叫子不作樂器用也。宋之傀儡戲係清樂。其樂器中有叫子。此事頗可注意。蓋由此可發生一疑問：即樂用叫子，是否限於清樂。傀儡戲用叫子，是否以其為清樂之故也。叫子即唐之吹葉，正燮黃考已言之。新唐書卷二十一禮樂志載隋清商伎有吹葉。其文云：

清商伎者隋清樂也。有編鐘，編磬，獨絃琴（舊唐書二十九音樂志作三絃琴），鞞琴，瑟，秦琵琶（禮本秦作秦瑟），臥篋，篋，箏，節鼓，皆一。笙，笛，簫，篳，方響，設絃，皆二。歌二人。吹葉一人（舊唐書音樂志作葉二）。舞者四人。

樂府詩集卷四十四清商曲辭序云：

清商樂器有鐘，磬，琴，瑟，鞞琴，琵琶，篋，箏，箏，節鼓，笙，笛，簫，篳，塤等十五種為一部。唐又增吹葉而無塤。

據新書，似吹葉本兩朝清商伎所固有。據樂府詩集，則吹葉乃唐所增。其不同如此。然樂府詩集言唐清樂無塤。檢新書果無此器。知樂府詩集之言可信。新書書記清樂皆據唐事言之耳。唐時吹葉，不僅用於清樂，即雜樂亦有之。如新唐書卷二十一禮樂志載高宗製“景雲河清歌”，其樂有吹葉是也。遼所用大樂，即唐景雲樂。故遼史卷二十三樂志載大樂樂器亦有吹葉。宋傀儡戲之用吹葉，今不能證明以其為清樂之故。故吹葉之用於傀儡戲與否，與傀儡戲之為清樂並無密切關係。特傀儡用吹葉，僅見於夢溪筆談，他書不載。今述之，亦可資異聞云。

三 宋元明樂之出於傀儡戲者 宋柳永樂章集有柳呂郭郎兒近拍。北曲大石調有懸郭郎。此出於郭公戲者也。北曲中呂有鮑老兒有古鮑老。南曲黃鐘過曲有鮑老，近調有要

鮑老。此出於舞鮑老者也。郭公鮑老皆隊舞。金瓶解元西廂諸宮調卷四有傀儡兒。此所寫必爲杖頭懸絲等四種傀儡之歌詞唱聲。蓋傀儡隊舞皆有隊名，故柳永製曲及南北曲採其聲，俱以隊名名之。今可考之杖頭懸絲等四種傀儡，皆在戲臺中扮演之戲，既非如隊舞之有隊名可稱，又不以劇之題目名之，故但稱爲傀儡兒曲耳。諸傀儡歌聲，在肉傀儡戲未進而爲戲文雜劇之前，已爲知音者採其聲入曲子詞。及進而爲戲文雜劇，遂與他曲子詞同爲編劇者所採用。戲文雜劇本排斥傀儡兒詞以時行曲子代之者，今則傀儡兒詞歌聲，反藉戲文雜劇以傳，斯亦異事矣。

(附記) 余於傀儡戲曾撰“近代戲曲原出宋傀儡戲影戲考”一文，載輔仁學誌第十一卷第一第二期合刊本中。彼文所述於宋之傀儡戲爲詳。故此文所述凡涉宋傀儡戲者皆略而不詳。僅于宋傀儡戲所用樂略有發揮，補前文所未及耳。中華民國三十二年十月四日記。




竈神考

楊 堃


一 論竈與蛙之關係


講竈神之起源，最好是先從竈之一字講起，因為嚴格的講，沒有竈，是不會有竈神的。

說文云：

 炊竈也。從穴， 竈或省，聲，則到切。 不省。¹

這是說竈字的寫法有二：或作竈，或作竈。至於穴下之龜或龜，究係何物，並為何而作此形，此在說文內並無解釋。然在說文以後，兩千年來的字學專家，却均認為竈字之下半是一個象形字。例如宋徐鉉說文解字繫傳言：

 炮竈也。從穴，龜省。龜。龜也，象竈之形。臣鉉曰：穿地為竈，也〔則〕到反，

或不省作。 臣鉉曰：竈，子兵〔與〕反。²

按徐鉉氏炮竈之說，頗遭後人非難。因為大多數的學者，全是

-
1. 許慎說文解字說七下，系四上，據光緒七年汲古閣藏本重校刊本。
 2. 徐鉉說文解字繫傳原係通雅卷十四，系八上，上海劉芬據四庫全書刊本，按說文解字臣鉉所引，竈字之韻音為“則到反”，竈字“子與反”，見該書七下，穴部，系三二七，五下。民國十七年，上海商務書局石印本，下仿此。

遵守說文“竈，炊竈也”之說的。這我們現在還講不到它故可暫不討論。然而“象竈之形”一說，却為一般字學專家所公認，這乃是很值得注意的一件事。

我們若再將近來考古學內所發現的秦漢時代的一切陶竈，拿來觀看一下，那就益使我們相信竈之形狀確與龍之屬相似，故“象竈之形”一說，實有其實物之根據也。⁴

惟我們知道講竈之起源絕不能僅從陶竈算起。因為在未陶竈之前，一定先有土竈。今竈之俗體，即寫為灶。此灶字之創造，究始於何時，現雖不得而知，⁵然而却儘推斷灶字不是一個象形字，而且最初之土灶，其形狀恐亦僅與地臼相類，當不會如陶竈之象龍之形。因此之故，吾人相信，“象竈之形”一說，恐為後起之義，而最初之竈當非此形。然吾人所應注意者，乃陶竈為何要象龍之形，竈字為何而要如此寫法，此在余看來，皆有大意義在，而實有重新探求之必要。

德國葉乃度 (Eduard Erkes) 教授曾言：

最後，舊中國還認識一些特別的保護家庭之神。這些神靈都是和家庭的最重要的份子是一體的。在這些保護家庭的諸神之中，最貴重體面的個是竈神。按照竈字所形出之證據來說，乃是一個蟾蜍居於爐竈之中。

3. 按關於龍字的各種解釋，請參看上引說文解字詁林七下，次燕，素三二七五上至三二七六下。
4. 關於內題的實例，請到北京歷史博物館去參觀。
5. 按此灶字不見於說文，但見於金縢通照所撰之五音集韻跋書卷十一，十四號“龍竈”條下云：“俗竈灶”（見跋書第八冊，素二十七上，據明萬曆己丑重刻本）。是此灶字至少在金時，已被認為俗體之龍字矣。

在先史時代，竈神是有動物的形像的。此後又被中國人們想像為女性之神。在禮記之中，中國人們想像它是一位老婦，在莊子之中，中國人們又想像它是一位穿紅衣的美麗的女郎。這些不同，大概是因為各地方對於竈神之觀念之不同而來的。後來竈神又被中國人們想像為是一位男性的神。這個情形，直到如今，還未改變。按照儀禮上所說的話來說，男子祭造肉食的鍋台，婦女祭煮飯食的爐子（筮按儀禮特性饋食禮一章內有：“尸卒食，而祭饋爨雍爨”一句。而鄭玄注云：“舊說云：宗婦祭饋爨，亨者祭雍爨。”想蓮乃虔教授所云，或即指此而言。）由此情形，可令人推測，竈神在中國是有不同的性別的。而這個情形，還是與在作飯的動作上頭所現出來的，原始的分工情形相適合的。⁶

6. Eduard Erke, *Die Götterwelt des alten China*, 叢德意志神話雜誌 (*Der Weltkreis*) 第二年(一九三一)第五六兩期合刊, 單行本, 頁九。——按此文曾由馬恩華氏譯出, 名為中國古代的雜神, 載長促學集刊第二輯, 民國二十一年八月出版, 杭州中國社會學會發行。馬氏譯文, 似有失檢與闕略之處。茲翻北京中德學會 (*Deutschland-Institut*) 中籍會長楊伯屏先生 (宗翰) 之力, 始承德國魏爾遜先生 (*H. Wilhelm*) 慨將所藏原著者所贈之單行本惠觀。今特在此向德爾遜兩先生致謝。又承德文權威羅氏先生以前魏爾遜氏小百科辭典內蟾 (*Krote*) 條示余, 內有云: “蟾在古代希臘 (在現今的西西里) 內還是如此, 是被人們視為益吉祥而來的東西, 在從前的德國人民之間, 蟾是被人們視之為家庭的神靈或家族的神靈的, 因此, 直到如今, 蟾還是被德國的民眾稱作‘伯’ (*Muhme*) 或‘君家老’ (*Haus unke*)” (見 *Meyers Kleines Konversations-Lexikon*, 第七版, 第四卷, *Krote* 字條)。茲按: 此條所述, 頗重希臘。結語之起源, 或亦可在亞利安系諸民族之神話與習俗方面, 探得一些線索。予惟此種比較研究之工作, 余現時尚不暇顧及, 特故附記於此, 並特向德先生致謝。

我認爲葉乃度氏的意見，很值得重視。惟他說鼃神原來是個動物，而其證據却僅有鼃字之字形一項，殊恐論證太爲薄弱。因據吾人之意，鼃字之象形，乃後起之義也。

近見孔令彝氏論社稷一文，內有：

鼃則爲蛙龜，祭鼃即祭圖騰祖。⁷

一語，此言頗爲吾人所重視。可惜孔氏並未將證據示人，故孔氏有何根據而始得此結論，吾人尙不得而知。

但吾人亦相信，鼃之本義當指龜之屬而言。而鼃與蛙本爲一字。故鼃亦即蛙。惟蛙係指一物而言，抑指兩物而言，前人尙無定說。⁸若據愚見，則蛙乃蛙之一種，即居於水者是也。故鼃乃指一物而言，亦即蛙或蝦蟆之謂。據吾人之推測，最初的司鼃者或鼃之發明者，恐屬於以蛙爲圖騰之氏族。惟在此圖騰社會之時，文字尙未發明，故如想在文獻內尋出直接的證據當然是不可能的。然而鼃與蛙的關係，却可從許多方面均可看出。茲僅擇其重要者，略述如下：

一、百陽雜俎內有云：

鼃無故自溷濁者，赤蝦蟆名鉤注居之，去則止。⁹

姑無論鉤注一名作何解釋，則鼃與赤蝦蟆的關係總是存在的。固然，僅此一項，尙不足證明鼃之來源即爲赤蝦蟆或鉤注也。

二、楚辭天問篇內有“白鼃生龜”的故事，其文如下：

7. 孔令彝論社稷，載說文月刊第二卷第八期頁二九，民國二十九年十一月十五日，上海說文月刊社。
8. 參看說文解字詁林第十三下，龜鼃，卷六〇六六上至六〇六七上。
9. 見廣雅或西陽雜俎前集卷十一，廣知篇，卷一 F，據上善選芬樓景印四部叢刊本，下仿此。

水濱之木，得彼小子，夫何惡之，腰有幸之婦？

王逸注曰：

小子謂伊尹。腰，送也。言伊尹母妊身，夢神女告之曰：“白竈生蠶，頭去無顧。”居無幾何，白竈中生蠶。母去，東走。顧視其邑，盡爲大水。母因溺死，化爲空桑之木。水乾之後，有小兒啼，水涯人取養之。既長大，有殊才。有幸，蠶伊尹從木中出，因以送女也。……列子曰：“伊尹生乎空桑。”注云……有幸，氏女子採桑，得嬰兒於空桑之中，故命之曰伊尹，而獻其君。令庖人養之，長而賢，爲殷湯相。與注說小異，故並錄之。¹⁰

按白竈二字，一般均認爲白與竈，係指二物而言。¹¹然余個人之愚見，則認爲白係一形容詞，白竈乃指白形之竈而言。如謂白竈乃竈類中的一種，亦即最古式之土竈，想亦可通。至所謂“白竈生蠶”者，此在余看來乃白形之土竈，忽而生蛙之謂也。蓋白形之土竈本係挖地而爲之，故有生蛙之可能。而且以理推之，似應先有蛙竈之神話作爲背景，然後始有白竈生蛙與伊尹生於空桑而養於庖人之傳說也。

三、莊子逸生篇內曾言：

沈有屋，竈有豨，戶內之煩穢，雷響處之，東北方之下者，倍阿，蛙響躍之……

關於竈有豨一句，今暫不談。但關於蛙豨一詞，且看馬叙倫先

10. 楚辭集注卷三，天問，葉二十四下至二十五上。漢汲古閣校，吳
經堂校刻本。

11. 按法編茲羅官氏即信白竈係指白與竈二物而言。見所著中
國古代舞與傳說 (*Dances et légendes de la Chine ancienne*, 1926)
法文原著頁四三〇。

生的意見。其言曰：

一本作蛙，正字又當作蠃。蠃，爾雅屬魚類，故遂安魚，而與河豚混矣。……而廣雅釋魚‘苦蠃’‘胡蠃’蝦蟆也。此蠃蠃連類，疑當如廣雅說爲蝦蟆。古說蜥易能變化，蝦蟆能升天吐霧，故以爲神耳。¹²

吾人應先記住馬氏釋蠃爲蝦蟆，至謂蝦蟆能升天之說，暫時不加討論。然而因爲此處所說的蠃蠃，又使吾人想到白澤圖內所說的僂龍。其言曰：

故室之精名僂龍，狀如小兒，長一尺四寸，黑衣赤幘，帶劍，持戟，呼其名則去。¹³

同時，還可想到論衡內所說的青龍。其言曰：

宅中主神有十二焉，青龍白虎，列十二位。¹⁴

因爲在余看來，僂龍、蠃蠃與青龍，恐皆是一言之轉。而僂龍既可以是“故室之精”，青龍又可以是“宅中主神”之一，則蠃蠃如爲家鬼之一，或者亦正是吾人所要討論的竈鬼或竈鬼的祖先，蛙或蝦蟆，想亦均有可能也。

況竈神可以鎮宅，此亦係最早的一種傳說。至少，在宋時已經見之於著述。如夷堅志史省幹條云：

予乃住宅土地神也。今聞足下治第舍，願貢誠言。史曰：敢問何謂也？曰：此屋實爲怪鬼所據，其類甚繁。然豈亦能與人競……君之人正居之何害？特當徙房於東南

12. 見馬叙倫：莊子葉蠃第十九，達生，素十一上，民國十九年九月初版，商務印書館印。

13. 轉引清陳元龍格致鏡原卷十九，宮室類，留字條，素二十上，清乾隆四十二年丁酉陳元龍自刻本，下仿此。

14. 夷堅論衡校釋，卷二十五，監齋，頁一〇三上，民國二十七年一月初版，商務印書館印。

隔而以灶爲廚，必可爲枕。¹⁵

其所謂廚可以鎮宅者，當然指廚之內因有竈神之故而言也。若再與白澤圖及論衡所記者合而觀之，則竈神或竈神之遠祖，有爲鼈或蝦蟆之可能，不益顯然乎？

然至此，或者有人要問道：如果鼈既是蝦蟆而又是竈神，然則“竈有鼈”一語，應作如何解釋耶？

余乃答之曰：竈神的來源，本來不惟一，如癸巳存稿所云：

荆楚歲時記云：竈神名董吉利。魏志董整傳云：王基家賤婦人生一兒，墮地即走入竈中。整曰：直宋无忌之妖，將其入竈也。史記封禪書索隱引白澤圖云：火之精曰宋无忌。吉忌俱近燔。¹⁶

是承認燔之身乃是火精，而火精成火神亦爲竈神之來歷之一，余以下還有論述，¹⁷今暫從略。惟講到火精的宋无忌，又不免使吾人連想到水精的慶忌。管子水地篇有云：

涸澤數百歲，谷之不徙，水之不絕者，生慶忌。慶忌者，其狀若人，其長四寸，一此涸澤之精也。¹⁸

在管子以外之講及慶忌者，尚有白澤圖搜神記及其他諸書。此處恕不詳引。又從水精之慶忌，却很容易連想到竈神夫人

15. 據集賢堂小經大經本宋洪邁夷堅志第二册卷五，葉三下，上進步書局石印本。按此係一通俗本，頗多舛錯。惟另查十萬卷樓叢書夷堅志及光緒五年重刊夷堅志，皆無此條。另有民國十六年上海滄雲樓景印本，據云，最爲完備。但遍尋各大圖書館，均無其書。故暫以此爲據，希讀者諒之。

16. 癸巳存稿卷十三，竈神篇二十一上，光緒甲申刊本。

17. 參看以下第三節，歷代君統之來源。

18. 管子卷十四，水地篇，葉二下。漢四部叢刊本。

之卿忌。據西陽雜俎云：

竈神名隗，狀如美女。又姓張，名單，字子郭。夫人字卿忌，有六女。¹⁹

慶、卿二字，不僅音同，而且古亦通用。如慶娶亦作卿娶，即其一例也。從此看來，竈神夫人縱非來自蛙屬，却亦有來自水族之可能。而西陽雜俎時代之竈神夫人與莊子養生時代之竈神螿，似亦係出自同源，自一傳說內分化而來。蓋社會文化自從母系制演變為父系制之後，男性之竈神即應運而生。而原有之圖騰竈神或女性竈神，如不全被淘汰，而仍得側身於竈神之旁，擬作竈神夫人，此亦事理之常，不足為怪。惟慶忌與蛙之關係究係如何，余向未能考出，頗為遺憾。然而無論如何，在螿為竈神之時，蛙已被革去竈神之職，退居於東北方之下，淪為一個無名的小鬼。此正如俗諺所云，“一朝天子一朝臣”，人神一理，無足怪也。

四、夏小正云：

鳴蟻。蟻也者，或曰屈造之屬也。

清黃相國夏小正分箋釋之曰：

黃注曰：灌，庚子“鼓造辟兵。”許慎注：“鼓造，蓋臬也，亦曰蝦蟇。”屈造即鼓造與學，秋，考曰：詩有“成施”，說文作電，電與造古聲相近。然則造即電字矣。丁小雅曰：“屈造成施，電，蟻象其狀，蟻始電象其聲。類能鳴，屈造不能鳴，故云之屬。”揆案古文，造與電通，而電與蟻形相近，故又譌作造。²⁰

19. 西陽雜俎，前集卷十四，鍾異記上，葉二下。

20. 黃相國夏小正分箋卷二，葉一下至二上。清王先謙編，皇清經解續編，卷五百七十四，附雷豐陸版。

從此看來，鹹即屈造，亦即蝦菴之屬。而屈造亦作竈，造字亦即電字。而古文竈相通，故竈亦訓爲造。如釋名云：

竈，造也，創造食物也。²¹

此舉後起之義，然而竈造二字本爲同音，甚或本爲一字，從此亦可看出。此亦蛙竈之說之一佐證也。

而且因爲講到鹹，乃又使吾人想到周禮秋官之蠃氏篇。因爲鹹與蠃本爲一字，前人辨之已詳。²² 蠃氏篇云：

蠃氏掌去蠃，馗，焚，牡，蕪以灰，洒之則死。

鄭注云：

牡，蕪，蕪不華者。齊魯之間，謂蠃爲蠃。馗，馗也。蠃與馗，尤怒鳴，爲聾人耳，去之。²³

同時吾人還可連想到山海經內所說的鹹山及鹹人。如大荒南經云：

有鹹山者，有鹹民之國，桑，食，黍，射，鹹是食。有人方扞弓射黃蛇，名曰鹹人。²⁴

從此看來，蠃與馗蓋皆爲蛙，因係同類，故蠃氏始有去馗之資格。此從團體社會之信仰而言，恰如諺語，“大魚吃小魚”或“大蟲吃小蟲”之說，如不同類，反不能相食也。此舉與竈無關，然而蠃氏既號爲氏，並掌去馗之職，而且在山海經內又有鹹山與鹹民之說，則其爲團體氏族之可能性，當更爲顯然矣。

21. 釋名卷五，國宮，葉四十三上，四部叢刊本。

22. 參看說文解字附錄卷十三上，虫部，葉六〇一六下至六〇一八。

23. 參看孫詒讓周禮正義，卷七十，葉五十三下，民國二十年，武昌夏氏館潮雅會補刻楚學社本，下仿此。

24. 見山海經卷十五，大荒南經，葉五上，顧炎任臣，山海經廣注第六冊，滬康開明本。

若再與真小正分等合而讀之，則蛙龜之假說，寧非益覺可信耶？
 五上引酉陽雜俎“赤蝦蟆名鉤注”一句，余頗疑鉤注一名
 恐與蟾諸或蟾蜍有關。²⁵考蟾蜍一名黿，雅作蟾諸。其文曰：
 黿，黿，蟾諸，在水者黿。

十三經注疏云：

釋曰：此有多種黿，一名蟾諸。郭曰：似蝦蟆居陸地。
淮南謂之去蚊。然蟾諸非蝦蟆，但相似耳。案本草蝦蟆，
陶注云：此是腹大，皮上多疣者。蟾諸亦類此。抱朴子曰：蟾諸壽三千歲者，頭上有角，領下有丹書八字。
玄中記云：蟾諸頭生角者，食之壽千歲是也。其居水者，
 名黿。一名歌黿，一名土鴨。狀似青蛙，而腹大為異。
陶注本草云：大而青脊者，俗名土鴨，其鳴甚壯，即此黿也。
陶又云：一種小形，善鳴喚，名為黿者，即郭云青蛙者
 也。²⁶

從此看來，蟾諸似蝦蟆而係陸居。而龜字之寫法，係從黿而兼
 從穴，殆亦陸居或穴居之一徵歟！

按另據格致鏡原引本草云：

蝦蟆一名蟾蜍，一名黿，一名去甫，一名苦蠶。²⁷

而此處所說的苦蠶，當即莊子達生篇之所謂蛙蠶。是蛙蠶為
 蝦蟆亦為蟾蜍，而蟾蜍與蝦蟆實為一物也。

又據類史所言：

諸書皆分蝦蟆蟾蜍為二物，以為蟾蜍大腹癩背，不能跳

25. 黿，卷九，黿魚第十六，頁七十四。漢，民國二十四年十二月初
版，世界書局影印阮刻十三經注疏本。以下引用，除另有註明
 外，均以此本為據。

26. 格致鏡原，卷九十八，昆蟲類三，蝦蟆條，葉十四上。

躍，亦不善鳴。蝦蟆小於蟾蜍，能跳接百蟲，善鳴。然予村居無事，細視科斗，漸大脫尾，生足而登陸，至四五月，則居稻田內，好鳴能跳，接百蟲而食之，經年方老。好居人家下濕地，夏夜則出拾蟲，而不能跳矣。亦不鳴聒人。呼爲蛤霸。其實一物，老幼殊質，春夏異時，遂分爲二也。²⁷

蓋從民間動物學之觀點而言，確有混蟾蜍與蝦蟆爲一物者矣。因此，乃又使吾人連想到蟾蜍奔月的故事。據張衡靈憲云：

羿請不死之藥於西王母，姮娥竊之以奔月。……遂託身於月，是爲蟾蜍。²⁸

此外，尚有宣室志講蝦蟆的一段故事，亦頗值得注意。其言曰：

唐李撝，乾元中爲禮部侍郎，嘗一日忽聞堂中有聲，極震若踏地。驚入視之，見一蝦蟆俯於地，高數尺，黧然殊狀。撝命家童以巨缶蓋焉。有解者曰：夫蝦蟆，月中之蟲，亦天使也。今天使來公堂，豈非上帝以撝命付公乎？其明啓而視之，已亡見矣。後數日，果拜中書侍郎平章事。²⁹

今吾人若從蟾蜍奔月與蝦蟆爲月中之蟲，並爲上帝天使之兩傳說，而連想到竈神，則竈神之名雖有多種，然有的說是名羅子執，有的說是姓張名里字子郭。而禪或單是否均與蟾蜍之

27. 見上引靈憲條，卷十五下。

28. 轉引上書，卷十五下至十六上，按此傳說曾見淮南子靈寶篇，惟無蟾蜍一名，略參看淮南子列子集解，卷六，靈寶篇，卷十六下，民國十二年十月初版，商務印書館印。

29. 轉引唐書，列傳，卷十三下至十四上。——按此語爲月中蝦蟆之說，曾見淮南子，注略參看淮南子列子集解，第十七卷，靈寶篇，卷二上。

蟄一音相近而且竈神上天之傳說，在現在所流行者固然是每年一次，不日臘月二十四，即日臘月二十三。然在漢晉時代的傳說內，却是每月一次。如太平御覽云：

萬世術曰：竈神晦日歸天，白人罪。³⁰

抱朴子云：

月晦之夜，竈神上天，白人罪狀。大者奪紀，紀者三百日也。小者奪算，算者三日也。或作日。³¹

唐段成式酉陽雜俎內亦云：

竈神……常以月晦日上天，白人罪狀。大者奪紀，紀三百日。小者奪算，算一百日。故為天帝督使，下為地精。³²

固然，我們另有理由，可以證明竈神每年上天一次之傳說，亦當有一極古的歷史，³³然而每月上天一次之說，却亦未便指為漢晉時人之所創。蓋二說之來源如果不同，即可並行而不悖也。因此，乃使吾人想到，嫦娥奔月與竈神上天，是否均與蝦蟆升天以及蝦蟆為上帝天使之傳說有斷淵源換言之，如謂前兩傳說均係由蛙之傳說演變而來，殆亦可通歟？

總而言之，從以上數則合而觀之，則竈與蛙之關係，當非出自偶然者。因此吾人乃得一假設焉。謂竈字之從穴與甌者，穴

30. 引自宋李昉等奉敕撰太平御覽，第一百八十六卷，居處部十四，蟄，朔四上；淮南子李氏重刻本，光緒十八年，板歸學海堂復校一過，下仿此。並見楚淫林鶴，十種古逸書第五種，淮南萬畢術，葉二下，道光十四年，推瑯軒藏板。

31. 晉葛洪抱朴子內篇，卷六，漢五下，雜四部，靈列本。

32. 酉陽雜俎，前集，卷十四，詭，果記上，葉二下至三上。

33. 參看以下第三節，龜，龜，龜之來源。

與龍二字雖均爲象形，而龍字則屬會意。所謂會意者，蓋在造字之初已有一種傳說，謂司龍者或龍之發明者則是龍族。而此龍族居於穴內，亦即營穴居生活的圖騰氏族之一族，故龍字始從穴與龍，而有如此之形象也。

至此以龍或蛙爲圖騰之氏族，在歷史的傳說內究應屬於某族，並應屬於某一時代，現吾人尙不敢妄爲猜想。³⁴ 惟吾人相信，陶龍之象形與龍字之會意，乃皆係以此種傳說爲背景者。而上述五證，即可視爲此種傳說的一些殘遺。惟所謂殘遺或遺留(survivance)者，亦僅是崩潰後的一些殘影而已。若想根據此種殘遺，以重造圖騰社會之全貌，則至少在現有的知識情況之下，恐理論多而事實少，或不免爲歷史學者所譏笑矣。

34. 近閱殷文月刊，見陳志良氏始祖龍生與圖騰主義一文，內有言：

以蛙爲圖騰的民族，早而且多是無疑的。後來漸漸淡薄，因而蛙圖騰，不大明顯。江蘇人不吃田雞(蛙)，浙江人有崇拜金龜將軍(青蛙)，以及東北民族的朱靈(金蛙)傳說，尙留一些可考的遺證。

並云：

蛙的形狀，亦是蛙形，當然亦以蛙爲圖騰的始祖了。澄豐與龍，是殷氏族的始祖，最近由考古學上的發現而證明，殷民族的發源地，爲現在江蘇兩省即古代吳越，而江蘇省的奎族，實爲以蛙爲圖騰的殷古民族。殷民族的文化，實由奎族發源的。關於殷查民族的考證，詳見孔金鑿先生的殷查民族考，江浙兩省的考古工作，請看吳越史地研究會出版之報告。(見殷文月刊第二卷第三期，頁三四。民國二十九年六月十五，上海殷文月刊社)。

惟陳氏所指出之孔金鑿氏殷查民族考及吳越史地研究會之報告，尙未見，故不敢妄爲引證也。

二 竈之名稱與類別及其演化

竈神之起源或可從國勝社會說起然而竈之一字則却是比較晚出的。從國勝時代(如果有一國勝時代)至竈字之出現時代其年代究有多少現雖不能斷言然而以理推之至少亦當在數千年以上。在此長的時期中因為民族與方言之不同以及文化演進之關係余相信竈之名稱恐有多種而竈之形狀及其資料亦各不同。惟此段歷史乃屬於先史及原史時代。書缺有間實物缺乏欲作系統之敘述現尚非時。然而古籍中所保存者吉光片羽亦頗珍貴故亦不應忽視之也。

按事物異名錄云：

蒼頡篇楚人謂竈曰竈又作竈。博雅竈謂之竈。³⁵

是竈之一名因方言而不同也。

又桂字說文釋為行竈而徐灝說文解字注云：

爾雅釋言，煇，桂也。郭注今之三兩竈。郝疏曰三兩竈者蓋如今之風爐形如筍筒缺其上口為三角以受風謂之風竈。形制大小隨人所為。舟車皆可攜帶。故說文謂之行竈也。今登萊人謂竈為耐桂其香正作口類切此古音矣。³⁶

朱駿聲在說文通訓定聲內亦言：

桂，行竈也。从火，圭聲；……詩白華：“印拱于煇。”傳：“煇，桂

35. 見漢區靜重原稿，吳芬軒增寫，事物異名錄卷十四，竈葉十五下。漢乾道戊申年刊。

36. 徐灝說文解字注卷第十上，葉七十九下至八十上。據甲寅年（居風三年），京師補刊本。

竈也”。按三陌竈如今火爐，非飲食之竈。³⁷

從此看來，是古人亦名火爐為竈。竈之種類不一，功用自亦不同。非飲食之竈，亦名曰竈。此點極應注意。因吾人所論之竈神，乃五祀之一，其最初之功能即僅在主飲食一項。非飲食之竈，則不在本題範圍之內，故不論述也。惟有一點，尚須一言。今竈之俗寫作灶，殆亦與行竈之炷有關歟？

因炷而想到炷。此亦火爐之類，僅可招物，非為飲食之竈。蓋與炷，名雖異而實一物也。故不多述。

但在說文解字詁林內，炷字之後，則為煇字。引說文云：

煇，炷也。从火，單聲。春秋傳曰：煇之以薪。

而說文引經證例則謂：

炷，爨也。爨字上像竈形，中从林，取推內之。从火，是以‘薪’之說也。³⁸

如果煇可釋為爨，自亦可訓為竈。因爨與竈二者實一物也。關於爨字的各種解釋，說文解字詁林引證頗詳，³⁹此處恕不多述。惟儀禮特牲饋食篇：

主婦視饋爨於西堂下。

一句，鄭玄注曰：

炊黍稷曰饋，宗婦為之。爨，竈也。

賈公彥疏云：

爨，竈也者，周公制禮之時謂之爨，至孔子時則謂之竈。⁴⁰

37. 朱駿聲說文通訓定聲，經部第十一，葉三十三下，庭墮照形。

38. 承培元說文引經證例，卷十九，葉十下，煇之以薪條，光緒二十一年，廣雅叢書本。

39. 參看該書第三卷上，爨字，葉一一五二。

40. 據十三經注疏，儀禮注疏卷四十四，頁二百三十六。

賈氏之言如果可信，則爨乃竈之一名之前身也。若再以古籍證之，在詩經、儀禮、周禮、周易諸書內均無竈字。而爨字則常見，並有不作動詞，而作名詞之用者。是賈氏之言當屬可信。因此之故，吾人乃想到不僅爨爲竈之前身或爲較竈爲早之一種方言，而燂當亦爲竈之前身之一，或亦爲較竈爲早之一方言也。百陽雜俎云：“竈神姓張名單。”事文類聚積集曰：“竈君名單”⁴¹，單與禪，是否皆燂一音之轉耶？今所謂竈神名單或禪者，又安知非從燂之崇拜之演變而來乎？⁴²

今從燂與爨再說到與。關於與神的解釋，爲孔子以來學者聚訟莫決之一大問題。茲爲篇幅所限，僅能擇其重要者，略述於下：

禮記禮器篇有云：

孔子曰：滅文仲安知禮！夏父弗綦逆祀而弗止也。燂柴於與，夫與者老婦之祭也，盛於盆，尊於瓶。

鄭玄注曰：

與，當爲爨字之誤也。或作竈。……時人以爲祭火神乃燂柴。

老婦，先炊者也。盆，瓶炊器也。明此祭先炊非祭火神，燂柴似失之。

是鄭氏認與爲爨，並以爨爲老婦之祭。然此說殊難成立。先儒說者已多，此處不必贅述。但孔穎達疏云：

爨者是老婦之祭，其祭卑。唯盛食於盆，盛酒於瓶。卑

41 引自集說，禮記，禮器篇，卷一四五下及上。光緒丙午年，上海華世堂排印。

42 按關於單與禪之解釋，請參看以下第三章：竈君、竈之來歷，頁一五五——一五六。

之語氣推之，則似饗饔即是與神，亦即先炊之祭，而饗饔則指竈神而言也。至此竈神之來歷如何，全氏雖亦未曾指明，然以意度之，則又當指火神之祝融矣。蓋關於竈神之來歷在漢時已有兩種不同的傳說：一為先炊說，鄭玄、應劭等主之。一為火神祝融說，許慎、淮南子等主之。當時頗多爭論，無所折衷。至唐 孔穎達作禮記疏，乃倡祀火神而以老婦為配之說，此種爭論始得調和。唐宋以來，一般經學家咸以孔氏之說為宗。至最近，陳陸氏在竈一文內尚言：

祝融似是火的發明家，老婦似是熟食之發明家，熟食是不能離開火，所以祀火以老婦配，而祀老婦也要祀火，民俗相沿，混淆而不分，因而遂有這不同的傳說。⁴⁶

是仍以孔穎達祀火神而以老婦為配之說為宗也。然有一點，陳氏似未注意：老婦之祭如果僅是火神之配，然則“與尊而竈卑”之傳說，又將作如何之解釋乎？

按論語八佾篇有云：

王孫賈問曰：與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？子曰：不然。獲罪於天，無所勝也！⁴⁷

由這一段文字看來，是在孔子之時已有與尊而竈卑之傳說。王孫賈發問之理由，蓋謂既然是與尊而竈卑，然而一般之媚神或祈福者，反而不求之奧，而求之竈，其故安在哉？而孔子之答語

46. 陸陸，中和月刊，一卷二期，頁九九，民國二十九年二月一日，北京中和月刊社。

47. 按關於此段語之傳記的解釋，請參閱論語注疏卷三，八佾第三，下冊，頁二四六七，世界書局影印阮氏十三經注疏本。禮記，祭義，卷，上冊，卷六，八佾下，頁一五五至一七七，民國三十二年五月初版，國立華北編譯館印。

乃是僅信天而不信鬼神故所答實非所問也。

另如清梁蘊子燕鳴漫錄內亦言：

奧爲中醫，有類於君；竈爲日用所須，有類乎臣。⁴⁸

奧與中醫之關係，今可暫不討論。然以奧比君以竈比臣是在晚清時代尚有“奧尊而竈卑”之傳說也。如果奧爲老婦之祭，並係火神之配，今配角反較正角爲尊，此在余看來固然亦有可能，因余另有理由在。然在一般先賢視之，豈可通乎？

從余之觀點而言，奧竈原爲一神，祇因是代表兩個不同的階段，故有兩種不同的神話與傳說。歷代學者因昧於此種演化之理，故聚訟紛紜，莫衷一是。而爲闕之階者，則似應從孔子說起。因孔子曾以“燔柴於奧”責文仲之失禮。因而乃引起後儒對於奧竈之爭。然在吾人看來，其失却在孔子。蓋孔子於封建社會之內，僅知燔柴爲祭天神之禮，而不知在初民社會之內，凡舉行祭祀時皆燔柴，固不僅以祭天爲限也。如呂氏春秋季冬紀云：

乃命四監收秩薪柴以供寢廟及百祀之薪俎。⁴⁹

即一例也。關於燔柴之此種意義，近人陳陸氏已有專文發表⁵⁰，請讀者參考之，此處恕不多述。

48. 清梁蘊子燕鳴漫錄，卷一，第五下，據上海進步書局，據配小影大翻本。按此書除此本外是否另有較好之版本尙待訪問。又此本前有一張寫，是書爲蔣烈侯蘊子所纂，……大抵爲近二十年間事，⁵¹又有顧存氏序，作於光緒三年，故知爲晚清時代之作品也。

49. 見許維運呂氏春秋集釋卷十二，季冬紀第二下，國立清華大學整理古籍叢刊之一，民國二十四年九月。

50. 參看陸陸氏，中和月刊，三卷二期，頁二八及以後，民國三十二年二月一日。

其次講到孔子對於奧神的解釋，孔子曰：

夫奧者老婦之祭也。盛於盆，尊於瓶。

此在余看來，孔子並未講錯。蓋在孔子時代，尚有奧為老婦之傳說也。然所謂奧為老婦者，似可證明在男性的竈神之前，尚有一女性竈神之時期。此從社會演化的觀點而言，在宗法社會之前，大概會有一母系社會之時代。⁵¹在母系社會之時，婦女地位比較優越。氏族大權操諸婦女家長之手。竈既為全氏族飲食及生命之所繫，自然會被視為神聖而崇拜之。而司竈之責，當然亦在婦女之手。在此種社會內，如尚帶有團體主義的信仰，並如以竈為團體，則竈即與祖先（當然指母系的先妣，那些半人半獸或半人半神的先妣而言）會成爲一物，或一物之二型。在如此情形之下，竈神與先妣乃一神而非二神。既是氏族之祖，而同時却亦是氏族的保護神。至以先妣為配之說，乃封建社會以後之產物，已遠非母系時代之本面目矣。而孔子謂奧為老婦之祭，自亦僅能代表封建時代之社會意識也。惟有一點，尚須指明。即祭奧而盛於盆，尊於瓶，用盆瓶諸炊器以為祭，此在初民時代，原屬當然應有之現象，實絲毫亦不帶有卑賤的意味。試想春秋時代，尚有“神不歆非類”⁵²之傳說，若更上而推及初民氏族之時代，祭竈神而用炊器，豈會有何卑賤之意乎？惜乎孔子雖為天縱之聖，其思想亦不能超出其時代。又何怪後儒之深詆哉！

然孔子謂奧為老婦之祭，據余之推測，此當為孔子時代之一

51. 按關於父系社會與母系社會之先後一問題，余另有說，詳論著 氏族社會，此處恕不多述。

52. 看春秋左傳正義，僖十年，頁九十九，世界書局景印，匡訂十三經注疏本。

種傳說而已。而當時民間之實際生活與實際信仰恐竈神已由奧分化而出，並已遷居於東廚之內，而奧與奧早已脫離關係矣。蓋社會生活由初民時代而進入封建時代，家族制度亦同時由母系組織進而為父系組織。在此種演變之後，奧仍為家長祀神之所在，故亦為家宅內最尊之處所。惟所謂家長者已改由男性充任之，而竈則移居於東廚之內，仍主飲食之事，雖亦遂此演變，變作男性之竈神，然其他位，則僅為五祀之一。而廚房又為婦女出入之所，婦女至此已成俗凡之物，竈既常近婦女，自亦影響其尊嚴。故如禮記玉藻篇有所謂“君子遠庖厨”之說，此據余之解釋，恐亦帶有階級觀念在內。而竈神既為庖厨之神，即為君子所不近，若與奧相較，自然地位較為卑下。故“奧尊而竈卑”之說，乃係當然之事實也。⁵³ 如朱熹所云：

凡祭五祀，皆先設主，而祭于其所，然後迎尸，而祭于奧。
……如祀竈，則設主于竈，既祭畢，而更設饌于奧，以迎尸也。⁵⁴

即可充分表示此種制度矣。在此種情況之下，奧字之解釋，或曰：“奧者，神所居也。”或曰：“奧者，室中隱奧之處也。”再不然，或曰：“室之西南隅，宛然深藏，室之尊處也。”⁵⁵ 即皆可通然，皆未言及竈神也。因此之故，顧亭林乃有“奧何神哉？”之疑，而日知錄注

53. 按另有“女不祭竈”之說，似與此種事實相抵牾，然依余之解釋，在宗法社會之內，竈神地位雖低，而不失為家宅內正神之一，而婦女既被視為俗凡之物，則其無祭竈神之資格，自亦當然應有之指謫也。

54. 見論語八佾篇，王孫賈問曰：“奧下的生火，轉引五禮通考五祀類下上。

55. 參論語 既夕篇 藍林七卷下，次考，奧字條，葉三二一九下至三二二一上。

內所引的“與本非神之說”，⁵⁶自亦可以成立矣。

以上雖證明奧爲竈之前身然而最初之竈或者尙不名之曰奧，而另有其他之名，稱亦說不定。如炮之一字，或即是最早之竈，恐亦極有可能也。如蒼致鏡原內關於燔炮一項，則錄云：⁵⁷

禮記：古者未有火化，食草木之實，禽獸之肉。

禮會文嘉：燧人氏始炮生爲熟。

古史考：古者茹毛飲血，燧人氏鑽火，始裹肉而燔之，曰炮。

禮典：時食熟，加米於燒石之上而食之。黃帝時有釜，飲食之道始備。

管子：黃帝鑽燧以熟葷腥，民食之無脛胃之疾。

此類記載在吾人看來，雖僅有傳說的價值，然若善爲利用，則竈與竈神之起源及其演化，却亦可從此探求焉。

蓋洪荒時代未有火化，自然尙無所謂竈也。而初有化火之時，如所謂鑽木取火者，此不僅在中國歷史上是一普遍之傳說，即在今日之“初民社會”之內，仍不乏其實例。⁵⁸故燧人氏雖僅是一傳說內的人物，而鑽木取火與炮生爲熟之發明者，以及此階段之社會生活，則當均係先史內必有之事實，實不容吾人所否認也。因此之故，吾人如假定竈之發明者爲燧人氏，似亦可以成立。而李尤竈銘有云：

燧人造火竈。⁵⁹

56. 參看顧炎武潛庵文集卷四，日知錄卷七，類風條，燕二上。

道光十四季仲冬，嘉慶黃氏西齋草廬重刊定本。

57. 見該書，卷二十一，飲食類二，禮一上。

58. Cf. Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, 2^e éd. 1926, p. 173-178, *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1931, p. 119-190; *ibid.*, no.1, 1932, p. 86-80

59. 按李尤竈銘未見，此係轉引事物紀原類，卷八，燕十二下，明

此寇人之來歷雖不必深究，然而此段文化之事實則當屬可信。惟寇人所造之火寇據吾人之推測，尚不名之曰寇，而僅可名之爲炮耳。

宋徐鉉說文解字繫傳曾釋寇云：

寇，炮寇也。⁶⁰

此足證炮亦寇之一種，而最初之寇亦即名之爲炮，甚或寇之一字，即係從炮之一音演變而來，亦頗可能也。惜後儒因固執說文炊寇之說，故不以徐氏之說爲然。實則最能代表寇字之本義者，乃徐說而非說文也。

然則炮寇之質料與形狀以及其所在之處所，亦可得而明歟？此乃考古學內之問題，應從實物一方面以尋例證，固不必純事推想也。惟現階段之考古學，對於此類問題之解答，似尚不能爲力。若憑余之假說，則炮寇之質料當爲土質，而炮寇之形狀，在最初則恐並無定形。蓋僅就地之宜，擇其可避風雨，並便於取柴之處，燻柴而已。殷格言之，尚無所謂寇也。僅至所謂燒石之時，則寇之初形始可出現。然其名稱，恐仍名之曰炮，而不名之爲寇也。至其形狀，則當有類於臼形。蓋最初之臼，當爲地臼。而上章所論之白寇，即當屬於炮寇時期之寇型也。若更證之以今日之民俗，現今華北一帶，用地臼舂米，今仍未廢。

正統十二年，閔奇按正本，源物起原卷八，素二十一上，流，歷，正，戊，申，納，團，永，君，仁，山，增，補，陳，啟，堂，本，事，物，原，色，卷，二，二，素，八，上，古，愚，老，人，消，夏，錄，所，收，嘉，慶，二，年，臨，整，堂，藏，板，致，錄，原，卷，十，九，宮，堂，類，夏，錄，卷，二，十，九，下，但，太，平，御，覽，卷，一，百，八，十，六，原，處，部，十，四，夏，錄，卷，四，上，則，言：“李，主，夏，統，曰：寇，人，氏，造，火，寇，能，以，與。”因未見原書，故太平御覽所言，是否應探爲“寇，人，造，火，寇，能，以，與”？抑或是“寇，人，造，火，寇，能，以，與”？現僅能存疑耳。

60. 見以上第一單，注二。

就地而挖白竈，亦頗流行。惟今既有釜甑，故須在白竈之旁再挖一小穴以作出煙之用，而於另一旁邊再挖一坡斜之穴道以爲納柴之口。此較未有釜甑時代之白竈，蓋已進步多多矣。至於上古時代之白竈或炮竈，究應置於何處，據余之推測，則恐一無定之位置。如禮記禮運所云：

昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。⁶¹

則冬季之炮竈，似應在穴居之內，而夏季之炮竈則又當在林中避風之處，與便於取柴之所矣。惟山西萬泉縣荆村瓦渣斜所發現之新石器時代穴居遺址時，亦曾發現爐灶，而史前史概論著者岑家梧氏則言：

荆村尙發見爐灶三座，均在一處。由地層觀察之，當時此等爐灶設在地面。今已埋入土中約五尺，灶以泥土造成，分上中下三部。下部有一圓洞，洞口向東南，爲通風口，中部有納燃料之處。底有穿孔，爲洩灰及通風用。旁邊左右後三面，有牆高約一尺三寸，厚約五寸，牆上爲上部，牆頂灣內懸空，爲置鼎鬲之所。然爐灶不發現於地穴之中。又與爐灶連接之地面，實存共食遺址。⁶²

但據余之推想，荆村所發現之爐灶，當屬於埴器之類，亦即有類於今日之火爐，恐亦可以移動。惟火爐亦可兼作炊爨飲食之用，其功用固不僅在取暖一項也。而且既云可以置鼎鬲，是至少已入於陶器之時代矣。而吾人所論之炮竈，則當遠在陶器時代之前也。

61. 禮記卷二十一禮運第十上，據十三經注疏嘉慶二十年，江西 南昌府 墨重刊 阮元 審定宋本禮記注疏本。

62. 岑家梧史前史概論第七章，新石器時代，頁二〇四至二〇五。
民國二十九年一月初版，商務印書館印。

在初期穴居之時竈之位置究在穴之何處，此自亦大可注意之問題。因竈之所在，亦即竈神之所在也。竈如在直穴之當中，即在中霱之下矣。事實果如此，則竈神與中霱神即有合流之可能。而李玄伯氏所云：

古人祭中霱亦仍是“祀火”的遺制。中霱亦極古時代火的位置。⁶³

即可證實矣。否則竈之位置，如係在穴內之一隅，或所謂隱與之處者，則竈與中霱即不發生關係矣。然此乃考古學內之問題，須靠事實來解答。余對李氏之說之所以暫為存疑者，⁶⁴即此故也。

余既謂炮竈之出現，當求之於燒石制度之時，然則燒石制度之內容亦可得而聞乎？

禮記禮運篇鄭玄注內有云：

中古未有釜，既釋米，俾肉，加於燒石之上而食之耳。今北狄猶然。

孔穎達疏曰：

中古之時，飲食質賤，雖有火化，其時未有釜，飯也。其燔黍，俾豚者，燔黍者以水洗釋黍米，加於燒石之上以燔之，故云燔黍。或俾折豚肉，加於燒石之上而孰之，故云俾豚。

孔穎達並言：

此云中古者，謂神農也。⁶⁵

63. 見李玄伯 中國古代社會新研究稿頁十八，民國三十年六月，北京聚豐堂書店發行。

64. 參看以上分論第一篇中霱神考。

65. 引自禮記卷二十一，禮運第九上及第十上，據上引十三經注疏本。

此關於燒石之說之見於釋傳者也。釋氏云“今北狄猶然”余一時尙未尋出其根據。但從民族學之觀點而言則燒石之說乃初民未有陶器之前之一比較普遍的制度其方法雖不盡同，然其時未有釜甑釋米拌肉，加於燒石之上而炙之，或將燒石放於盛水之竹器內而煮之，則固大致均相類也。⁶⁶

若更以今之民俗證之用燒石之方法以炙肉或煮食，固已早廢，然用燒石之方法以燒磚，俗名“燒磚”，以作冬夜暖被之用者，此在華北一帶，現固仍頗流行也。余想華北一帶與釋氏之所謂北狄者，頗相接近，故“燒磚”之制殆亦北狄燒石之遺俗歟？

而陳陸氏於釋文一文內竟言：

釋氏所謂中古未有釜甑，釋米拌肉於燒石之上而食之的“燒石”，大概即是竈一類的器物，或因尙未完全脫離石器時代的舊俗，而是仍是用石鑿成的，所以呼作“燒石”，正未可知也。⁶⁷

蓋陳氏不知燒石之石是指石子而言，其方法是先將石子燒於火內，然後用燒石以燒食物，或炙或煮，則均較直接燉於火內者味美而且衛生，此乃初有火化之後較為進步的方法，亦即未有釜甑時代較為進步之炊爨制度也。換言之，燒石之功用是相當於釜甑，並不相當於竈。陳氏昧於此理，而以燒石之石，誤會爲石竈之石，故有“用石鑿成”之說，此則不可不辨者也。

總上所言，吾人可以看出，竈在未名爲竈之前，已有一段頗長之歷史。如“煬柴”之煬，“煬之以薪”之煬，即恐皆與竈之起源有

66. 參看 Deniker 上引書，頁 178；Mason, *Origins of Inventions*, London, 1895, p. 153.

67. 見陳陸編纂中和月刊，三卷二期，頁三七，民國三十一年二月一日。

關。然而最爲吾人所注意者，則是“炮生爲熟”之炮。蓋炮與庖爲同音而且可以通用，如前漢書律歷志：“炮饗氏之王天下也”一語而顏師古注曰：“炮與庖同，”⁶⁵ 即其例也。或謂火化而食始於庖，故以爲號。此雖屬諸傳說然而炮爲竈之前身從此亦可看出焉。況庖之本義本訓作廚。而竈之本義則爲炮竈。豈非竈由炮演變而來之明證乎？

惟炮之意義則有兩訓：一曰毛炙肉也，一曰裹燒之也。前儒對之頗爲聚訟。⁶⁶ 近人尙秉和氏則言：

炮者裹肉而燒之，燂其毛使落耳。⁶⁷

此調和之論也。但在余看來，帶毛炙肉與裹而燒之，乃代表兩個不同之階段，故不應混而爲一。蓋帶毛炙肉乃最幼稚之熟食方法。裹而燒之，即已較爲進步。而燒石之制，則又係從裹燒演進而來也。

炮竈之制雖可分爲如此之三階段然在文化演進之階段中，恐皆屬於新石器時代以前或其初期而不應較新石器初期爲更晚。因新石器時代已有農業與陶器而穴居與巢居之制即已爲宮室制度所代替矣。故在竈之演化史內新石器時代似已屬於較炮竈更爲進步之一階段而與竈之出現或即屬於此時也。

在竈神之崇拜一方面，在炮竈之時期內，則當屬於圖騰主義之階段。上一章所論之蛙竈，恐即是此期之產物。惟炮竈文

65. 見前漢書卷二十一，律歷志，第一下，葉十上。據上海涵芬樓影印，乾隆四年校刊本，民國二十五年，商務印書館。

66. 參增補文獻考第十卷上，火部，炮字條，葉四四七四下至四四七五下。

67. 見尙秉和 歷代社會風俗考卷一，頁二，民國二十八年四月再版，商務印書館印。

化之領域極廣而蛙鼃氏族之範圍或極有限。蓋蛙鼃乃炮鼃文化中之一枝故不得謂一切炮鼃文化皆為蛙鼃氏族之領域也。因此之故，此階段中之鼃神崇拜，則應為具有氏族宗教特徵之信仰，而不必全為蛙鼃之崇拜也。從此觀點而言，周禮天官內所說的庖人，⁷¹ 與姓氏系源內所引的庖氏、庖國與庖水等等，⁷² 實均具有氏族宗教之遺意。而包氏之包亦與庖字相通，此亦應為吾人所注意。如以上所說之炮鼃氏或庖鼃氏，亦嘗寫作包鼃氏，⁷³ 即一例也。此外若再從禮俗禁忌一方面來作觀察，則禮記檀弓內所云：

掘中冓而浴，毀窆以綴足。及葬，毀宗廟行，出於大門，毀道也。⁷⁴

此在余看來，當係初民時代之遺俗，其起源則當遠在殷墟文化之前。而其所以毀窆之故，即充分表現其氏族宗教之意義也。另如雜五行書內亦列有“用人故窆凶”⁷⁵之說，此在余看來，乃與人死而毀窆之俗來自同源。蓋在初民時代，一窆代表一個氏族。而初民之一切社會生活與宗教信仰亦均以氏族之範圍為邊界。氏族同則姓氏同而宗教亦同。氏族異則各異。而彼此之相視，亦即往往成為仇敵矣。故某氏族之窆神，亦即某氏族之祖先與姓氏。而此窆神亦僅保護某氏族並僅受某氏族之祭祀與崇拜。此氏族如滅亡，其窆神亦即同時而滅亡。

71. 參看周禮正義第四冊，卷七，葉三十五下。

72. 參看聖道集，姓氏系源，卷十四，庖氏條，葉十一上。聖道集原藏板。

73. 參看上引書，葉十下，包氏條。

74. 見禮記卷七，檀弓上，葉二十三下。

75. 見玉函山房輯佚書，卷七十八，雜五行書，葉四十下。濟馬國翰收輯，光緒重刊本。

而其物質之竈，當然亦無用矣。縱不毀之，亦無人敢再用之，或亦無人肯再用之矣。此乃人死而毀竈之本義也。至“用人故竈凶”之說，特共遺制耳。直至今日，民間尚認爲“老天爺”則各家均同，普天之下，僅有一位。而竈王爺則不然，每家一位，各不相同。故有“張家竈王不管李家之事”之謠。此殆猶帶有氏族宗教之遺意歟？

然社會文化進入於新石器時代之後，因爲發明陶器，而乃有所謂釜飯。則竈之形狀自然有一改變，竈神之崇拜自然亦與前者不同。而奧之爲竈，即當屬於此期也。

在燧竈時期之竈神是圖騰的，如蛙竈即一例也。在奧竈時期之竈神是女性的，如孔子所謂爲老婦之祭者是也。蓋社會演化由圖騰時期進入於初期農業時代之後，社會大權操諸婦女之手，家族組織則爲母系氏族或母系大家族（*famille utérine indivise*）制。⁷⁶ 司奧之職屬於婦女，而奧竈之神自然亦是老婦或先炊也。

然社會之演進，並非至此而停止。農業技術逐漸進步之後，婦女地位即漸低下，而入於男權社會矣。在男權社會之內，宗長屬於男性。奧雖仍爲敬神之所，然而一切神靈已均變爲男性。而且竈神之外，尚有天地祖先諸神，其勢力乃更大，其地位亦更尊。故竈神至此僅係五祀之一，而非五祀之長，已自動或被迫遷出奧之聖地，而屈居於東廚之內矣。此奧竈之辨之所以與也。惟此時之竈神，雖已變爲男性，然尚未完全脫去母系

76. 參看拙著家族演化之理論，漢學學報，九卷三期，頁二八至五〇，民國二十三年七月。——按余在上引拙著內，曾將 *famille utérine indivise* 一詞譯爲“不分的母系家族”，今則改譯爲“母系大家族”。

時代之殘影。如莊子達生篇注所謂：

竈神，其狀如美女，著赤衣，名翬也。

即係此種背景下之產物也。僅在社會文化更為進步之後，國家之形態已經完成，男權之地位更為穩固，而竈神之容貌始完全確定為男性。或曰神農，⁷⁷或曰黃帝⁷⁸或更曰顓頊氏之子曰鑿。⁷⁹其傳說雖有不同，然皆為此一時期內之產物，則固無不同也。此後社會愈演化，文化愈複雜，竈神之來歷亦愈多，故竈神之姓氏與傳說亦愈複雜而不一。此當於下一章內論述之。

三 竈君爺之來歷

民間所供奉之竈神，俗名竈王爺或竈君爺。考竈君之名或已見於戰國之時代。如戰國策云：

77. 按淮南子氾論篇曰：“炎帝於火，死而為竈”。注云：“炎帝神農以火德王天下，死託祀於竈神”。見淮南鴻烈集解卷十三。但鮑本則曰：“炎帝於火而死為竈。”（淮南書社，兩坡吳先生叢書，鮑子，卷之九，淮南子，第二冊，卷十三，葉十四。）或曰：“炎帝王於火，死而為竈。”（見事物紀原，卷八，葉十二下；事物紀原，補卷八，葉二十一上。）
78. 按太平御覽云：“淮南子曰：炎帝作竈，死為竈神”（見該書卷一百八十六，居處部十四，應節，葉三下），但今本淮南子無。而然致楚原（卷十九，宮室類，應節，葉二十九下）；事物紀原（卷二十二，葉八上，應）兩書，却均引用之。
79. 按原任云：“周禮說：顓頊氏有子曰鑿，為祝融，祀以為竈神”（見該書卷八，禮神，葉三下；據清本刻本，從未有鑿上，王，應。）五經異義云：“古周禮說：顓頊氏有子曰鑿，為祝融，祀以為竈神”（見清王傳，原，五經異義，卷一，葉十一上，清，芬，堂，叢，書，光緒十六年。）但今本周禮無。

衛靈公近雍疽彌子瑕，二人者專君之勢以蔽左右。復塗偵聞君曰：“昔日臣夢見君”。君曰：“子何夢？”曰：“夢見竈君！”君忿然作色曰：“吾聞夢見人君者夢見日。今子曰夢見竈君而言君也，有說則可，無說則死！”對曰：“日并燭天下者也。一物不能蔽也。若竈則不然。前之人燭則後之人無從見也。今臣疑人之有燭於君者也，是以夢見竈君！”君曰：“善”。於是因廢雍疽彌子瑕而立司空狗。⁸⁰

惟從其行文之語氣而言，戰國時代之竈神雖有竈君之名，然不爲人所尊崇。故衛靈公聞之而“忿然作色”，而復塗偵復有“若竈則不然，前之人燭則後之人無從見也”之說也。

戰國以後，至於西漢，漢武帝雖信李少君之言而親祀竈。然而當時之竈神却僅稱作“竈鬼”。如史記封禪書有云：

齊人少翁以鬼神方見上。上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方，晝夜致王夫人及竈鬼之貌云，天子自帷中望見焉。⁸¹

蓋竈鬼之容貌當與莊子達生篇注內所謂：

竈神，其狀如美女，著赤衣，名魯也。⁸²

者相類，而與現今民間所供奉之“金竈”或竈王紙馬，每作方面大耳，五絡長鬚，頭戴王冠，身着王服，雙手捧圭，端坐於寶座之上。

80. 見史記卷二十，趙三，索十三下。國語已見，湖北文史委員會，荆川校氏本。按文內雍疽一名凡兩見，似均係雍疽之誤，惟未敢遽改，姑仍其舊。又另在上雍字旁注景印，四部叢刊本，此條缺如。

81. 史記卷二十八，封禪書，索十上及下。漢書本據影印乾隆四年校刊本。

82. 參看漢書卷七上，達生第十九，索十一上。

者⁸³大有不同也。漢武帝所親祀之竈神尙且如此，則衛靈公聞竈君之名而忿然作色，又何怪哉！

惟竈神在民間宗教內的勢力，自兩漢以後，却是一天大似一天。據隋書經籍志所言，梁簡文帝撰有竈經十四卷，⁸⁴今雖不傳，但至唐時，竈神已有竈王之名，如李廌饒聽詞云：

匣中取鏡辭竈王，羅衣掩盡明月光。⁸⁵

是也。而且唐時尙有“竈君皇帝”之說，如羅隱送竈詩曾云：

一瓊清茶一縷燭，竈君皇帝上青天。⁸⁶

是也。

另據盤下歲時記所云：

都人至年夜，陪僧道看經，備酒果，送神，粘竈馬於竈上，以酒糟抹於竈門之上，謂之醉司命。⁸⁷

考盤下歲時記之作者今雖失名，然知其為唐時人之著述，則無疑問。故唐時已有“竈王紙馬”流行民間，而且在民間宗教內，司命之神已為竈神所吞併。則“竈王爺”勢力之大，可想而知矣。

從唐宋以來以至現今，五祀諸神多被遺忘，惟竈神的名望，却

83. 參看本文後所附之竈君圖像。

84. 見隋書卷三十四，經籍志子部五行類卷二十七上。

85. 按李廌饒聽詞未見，此係轉引饒聽詞卷四，卷二十八上。據清光緒己亥年孟冬校刊本，按藏常樂劉氏達經堂。

86. 羅隱集，甲集卷二，卷二下，送竈詩，據丙寅（民國十五年）怡香書屋校印本。

87. 見盤下歲時記卷六十九，盤下歲時記卷二上，饒聽詞。據清順治四年羅盤山掌刊本，按此條並見古今圖書集成神異典第三十三卷，五祀之神饒聽詞卷二下。據清光緒圖書集成局印本。

是與日俱增，其勢力亦是逐漸的擴大。如竈王府君真經有云：竈王爺司東廚一家之主，一家人凡事看的分明。誰行善誰作惡觀察虛實，每月裏三十日上奏天庭。……讀書人敬竈君魁名高中，種地人敬竈君五穀豐登。手藝人敬竈君百能百巧，生意人敬竈君買賣興隆。在家人敬竈君身體康泰，出家人敬竈君到處安寧。老年人敬竈君眼明脾快，少年人敬竈君神氣清明。世間人你何必捨近求遠，遊明山過海濱千里路程，竈君前只用心誠心祝禱，無論你甚麼事也敢應承！只要你存好心善行方便，我與你一件件轉奏天庭。爲名的管保你功名顯達，爲利的管保你財發萬金，有病的管保你沉疾全愈，求壽的管保你年登九旬，求兒的管保你門生貴子，求妻的管保你天降美人。見玉帝我與你多添好話，禱必靈求必應，凡事遂心！⁸⁸

從此看來，竈王爺所司掌的職務不僅是飲食一項，亦不僅是一家之主，而且是凡人生日用所必需的希求，竈君爺全可使之滿足。只要敬竈，一切全可遂心，遊山過海，胡頂進香，亦全是多餘的了。

竈王爺既然如此神通廣大，他的來歷一定不凡。蓋現今民間所供奉的竈王爺原是一位多原的與複雜的大神。他的來歷不僅一種。除去以上兩章所說的蛙竈與炮竈或奧竈之外，尚另有其他的來源在。茲特分述如下。

現吾人所首應提出者乃是竈神與火神的關係一問題。

88. 見竈王府君真經卷三上，四上至四下。清宣統年刊，寧化府張家口關西潤本原借字此存板。

吾人知道，竈神是火神抑是先炊，漢儒曾爲此而爭辨不休。唐儒孔穎達雖倡調和之論，謂祀竈是祭火神而以老婦爲配，然亦不能自圓其說。此吾人在上一章內已經提到，茲不再贅。惟從民間宗教之觀點而言，東厨司命實話一開始即言：

自在紅光府，道善碧格宮，爲五祀之靈，祇作七元之使者。
運用而感分火德，輝煌而道合陰陽。⁸⁹

而民間所供奉之“竈王紙馬”亦有：

東厨司命主南方火帝君。

之題款。⁹⁰是皆明指竈神之爲火神也。然若從另一方面而言，竈神之外，尚另有所謂火神者在。即從民間之意識而言，似亦未嘗將二者混爲一物。因除祀竈之外，尚另有火神及火神廟，從未聞有將火神及火神廟當作竈神及竈神廟之說也。蓋今日所供奉之火神絕非竈神，而今日所供奉之竈神却與火神有點淵源，因而糾纏不清，故須予以論述焉。

在余看來，漢儒謂竈神爲火正祝融或謂：

竈者火之主人，所以自養也。⁹¹

云云，此皆因受五行說之影響，故爲後起之義。而竈神與火神之最早的瓜葛，則當在竈神與火神二者尚均未人格化之時期求之也。

考禮記禮運篇有云：

昔者先王……未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，

89. 見竈君勸善文，錄東厨司命寶誥卷一上，國語戊辰年重刊。

90. 參看民間新年神像圖畫展覽會，第五十二號，頁一一五，民國三十一年七月，北京中央研究院所。

91. 見白虎通五祀篇，錄陸立白虎通疏證卷二，五祀系二十二上及下，清光緒元年春，淮甯書局刊本。

茹其毛。……後聖有作，然後修火之利，……以炮以燂，以亨以炙，以爲醴醢。⁹²

蓋未有火化之時，當然不會有竈。既無竈，當然亦沒有竈神之崇拜也。惟初有火化之時，恐視火爲神物，僅知崇拜而畏懼之，尙不知修火之利，以炮以燂，以烹以炙也。而古昔民族之拜火教，其起源亦當在此。蓋火之功能，其最初之意義，恐屬於宗教的與巫術的。如古籍中所說之燔柴或薪燎，其最初之本義，恐皆指敬神而言也。至余之所謂巫術者，蓋在初民社會之內，巫術與宗教原是分不開的。因而在初民宗教學內，乃有“巫術宗教”（magico-religieuse）一詞之出現。今人上官悟農氏所著消化器病一書內有云：

太古之民，穴居野處，終夜燃火助威，所以防獸類及敵人之侵襲，以爲生命安全之計。⁹³

此說頗爲近情，但由我看來，太古之民終夜燃火助威之原因，恐不僅在防獸類及敵人之侵襲，而視火爲神物，具有法力，可以驅鬼怪而遠邪祟，恐亦用火之主要原因之一也。而古時之所謂燔禮者，恐即帶有以火燔祭之意義。此余以下另有說明。今當在此指出者，乃禮運之所謂“以炮以燂，以烹以炙”者，似應指兩個不同的時代而言。因在未有釜甑之時，固然可以“以炮以燂”，然而“以烹以炙”之烹，則非有釜甑不能辦到也。蓋釜甑未被發明以前之竈神，僅能是火神之一枝派，縱能主食，尙不能主飲。僅有在釜甑發明之後，飲食之用始備。故所謂竈神爲主飲食之神者，僅至此時，始能成立。今民間謂竈神爲“福水

92. 禮記卷二十一，禮運第十一上。

93. 見上官悟農消化器病，商務印書館，醫學小叢書，民國二十四年一月，三版，頁六十七。

善火定福府君”⁹⁴即應指釜飯發明以後之竈神而言也。

從此看來，今之所謂火神者雖已與竈神無關，然而今之竈王爺，則却為古代火神的後裔之一枝，則似無可疑者。換言之，古代之祀火，乃近代竈王爺之來歷之一也。李玄伯氏云：

說祭竈，祭藝亦如祭燼之出自古代祀火，大約不至於去其實太遠。⁹⁵

此說當屬可信。惟李氏又提到祭燼，乃使我忍不住再替他補充幾句。

按周禮司燼有云：

司燼掌行火之政令，……季春出火，民咸從之；季秋內火，民亦如之。……凡祭祀，則祭燼。凡國失火，野焚萊，則有刑罰焉。⁹⁶

關於此段經文的解釋，歷來注疏家均不得其正解。惟李氏能指出祭燼是出自古代祀火，可謂具有卓識。然李氏對於季春出火與季秋內火之說，尙未加以新釋，對於燼與竈之關係，亦未予以說明。今特略抒己見，以作李氏之補充焉。

在余看來，出火與內火之本義，當指禮運所謂：

昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。

之時代而言。蓋在此時，冬則穴居，夏則野處。居所既因季節而改變，故居所之聖火自必隨之而亦改變。故所謂“季春出火”者，乃指由穴居而改為野處之季節而言。其所謂“季秋內火”者，則係指由野處而改為穴居之季節而言也。余此處所說之

94. 參看民國新年神農圖暨歷覽會，第五十一號頁一一一。

95. 見李氏上引書頁十七。

96. 參看周禮正義第四十二冊，卷五十七葉三十八上至四十四下。

竈火，即當係從此聖火演變而來。今此聖火既隨季節而每年改變一次，然則竈神每年上天一次之傳說，殆亦與此有關歟？至所謂“凡祭祀，則祭燼”者，此在余看來，祭燼即等於祭火，亦即凡祭祀皆燼柴或皆用火之意也。惟初民之祀火，並非視火之外，另有火神以掌司火之職，而是視火之本身即為神物，故不言凡祭祀皆用火，而却說“凡祭祀，則祭燼”也。至講到竈與燼之關係，余則相信，此時之竈尚無專名，故此時之竈神亦是包括於火神之內。換言之，祭燼即等於祭火，亦即等於祭竈。燼神者，乃指竈神尚未自火神分化而出以前之火神而言也。明乎此，則竈神與火神之關係，可不言而喻矣。

× × × ×

因為講到司燼，則竈與日之關係，似亦有一述之必要。據說文火部云：

燼取火於日，官名。舉火曰燼。周禮曰：司燼掌行火之政令。重文烜，或從亘。⁹⁷

是明認司燼為取火於日之官也。固然，我們知道，司取火於日之職者，在周禮內還另有司烜而非司燼，如秋官司烜篇曾言：

司烜氏，掌以夫途取明火於日。⁹⁸

是也。惟古人每將燼烜兩字混為一談，則却是一事實。如周禮正義云：

97. 轉引周禮正義，第四十冊，卷五十四，系二十上。

98. 上引書，第五十冊，卷七十，系二十三下。——按關於夫途取明火之說，請看唐甄黃氏：燼烜取火與夫途取火一文，載國立中央研究院歷史語言研究所集刊，五本，二分，頁二七一至二七七。

陳春聲云：“說文曰，取火於日，官名，此據司烜氏以夫鑿取火於日言之。其下又曰舉火曰燂，此據夏官司燂言之。其下重文烜，曰或從瓦，此亦烜燂爲一字也。高誘淮南汜論法，亦曰：燂，取火於日之官也。下復引司燂之文。許師賈景伯、高師盧子幹，其言皆有所受。蓋諸儒所見周禮，司燂有作司烜者。如世婦，籛人，環人之兩見，故併兩職解之也。”案陳說是也，王昭西、方苞並引易說卦傳曰：以烜之，謂此官掌取火於日，故以司烜爲名，亦通。”

此在吾人看來，先儒視燂與烜爲一物，既是一種事實，即一定有其原因。而且從吾人之觀點而言，燂與烜爲二制抑爲一制，倒不十分重要。而重要之所在，乃司燂或司烜之取火於日之一事實也。蓋既云取火於日，則火與日之關係，即很顯然。因之，祀火之說，亦即與太陽之崇拜有關矣。

近見北京大學史學系同學宿白君少昊考¹⁰²及顧頡考¹⁰³兩文，一則曰：

昊之本義，蓋爲崇拜太陽之人也。昊或作皞，皞，顧。

再則曰：

顧頡即是高陽，高陽就是太陽，那麼顧頡亦即太陽，因爲太皞即太皞，也就是太陽啊！¹⁰⁴

使余閱後頗難其說。因余數年來治中國上古史，對於國慶主

99. 上書，第四十七節，卷六十五，葉十七上。

100. 載北大文學，第一輯，頁六一至七四，民國三十二年六月，北京國立北京學文學院北大文學會。

101. 載留日同學會季刊第五號，頁三〇至三六，民國三十二年九月十五日，北京中國留日同學會。

102. 少昊考，頁六一。

103. 顧頡考，頁三四至三五。

義一問題，尚不敢輕易發表意見。蓋此問題之解決，尚有待於社會學、民族學、民俗學、古學、語言學及古生物學諸科學之新的發現與研究，今則為時尚早，似難遽下結論也。然而無論如何，語言學一方面之論證，縱非完全可靠，亦不可完全忽視之。今若從此而言，則太昊之昊，有時作阜，而且作皓，或竟作浩。如春秋定公四年云：

五月，公及諸侯盟臺浩油。

而蔡邕左氏則將浩油作阜融或作皓融。¹⁰⁴足證阜浩兩字原可通用也。另如淮南子覽冥篇亦有：

此皆得清淨之道，太浩之和也。¹⁰⁵

之言。而此處所說之太浩，當然亦即一般所說之太皓。惟太皓一詞，則有二義：一，太皓即太皞或太昊。如楚辭遠遊篇有云：

歷太皓以右轉兮。¹⁰⁶

是也。二，太皓則係指天而言。如後漢書郎顛傳有云：

陛下若欲除災昭祉，順天致和，宜察臣下尤酷害者，亟加斥黜，以安黎元。則太皓悅和，厲聲乃發。

原注云：

太皓，天也。¹⁰⁷

即一例也。蓋太皓或太浩最初之本義，係指天神而言，為一專名。後則變為通名，乃汎指天而言矣。

104. 參看春秋經傳引得第一冊，頁四四二，民國二十七年十二月北平燕京大學哈佛燕京學社引得編纂處。

105. 參看淮南子覽冥篇卷六，覽冥篇卷三上。

106. 參看楚辭集注卷五，遠遊卷九上。

107. 見後漢書卷六十下，郎顛傳卷十五下至十六上，唐五經太子原注，上海滬芬樓景印，乾隆四年校刊本。

惟指天神而言之太浩或太皓，是否即如宿白君所言，乃東方系以日爲图腾之民族？現吾人尙不敢遽作堅決之論斷。因僅從語言學一方面而言，其論證殊爲薄弱也。惟太皓本爲一個專名，並不是一位人帝，而却是與日有關的一位天神，或圖騰祖，此則吾人所深信而不疑者也。

考拜日之說，在初民宗教中本極常見。若僅以我國之古籍而言，五禮通考內之日月篇已替我們輯出許多資料¹⁰⁸，此處恕不引證。另如殷人祭日之說，近在甲骨文內似已尋出實證。¹⁰⁹此外，楚辭九歌中之東君，亦指日神而言。孫作雲氏九歌東君考一文，曾指此爲古代祀日之巫歌，¹¹⁰其說當屬可信也。至今拜日之禮及其神話，在民間仍頗流行，如北京尙有太陽宮，例於舊曆二月初一日開廟以祀太陽星君，¹¹¹即一例也。惟以日爲图腾之說，在理論上雖極有其可能，但以現階段之知識而言，却僅能以假設視之耳。然而無論如何，浩或皓既爲與日有關之天神或圖騰祖，則窳神名浩之說，當亦非來自偶然矣。

按史記索隱孝武本紀曾言：

108. 參看五禮通考，卷三十三，吉禮日月篇。

109. 參看逄詒宇殷契考釋第一冊，序，案四上，第三冊，案六下至七上（第十七片），案第四冊，案八四上至八四下（第五九七片），殷和十二年五月，東京文求堂書店，函承許殷契佚存，第八十六片（見該書第一冊，案一三上）及該書第二冊，殷契佚存，片一八上。

110. 參閱孫作雲九歌東君考中和月刊二卷六期，頁二至十七，民國三十年六月一日。

111. 參閱孫德理，北平風俗類徵，上冊，當時頁四二至四三，商務印書館，民國二十六年五月。

司馬彪注莊子云：造竈神也。如美女，衣赤。¹¹²

而今之注莊子者，則均不得其解。¹¹³ 然而造爲日神之說，如果可據，則不僅竈神名造之說從此得一根據，而且先民對於太陽之崇拜，亦應視爲竈王爺來歷之一矣。

× × × ×

今講到竈神與傩的關係，華北一帶的讀者，或不以此爲必要。因在華北一帶，祀竈之俗，雖頗普遍，然未聞與傩有何關係。惟在華中一帶，情景即有不同。如吳縣顧麟清嘉錄十二月跳竈王一條，所錄頗詳。茲先引出以供讀者之參考：

月朔乞兒三五人爲一隊，扮竈公竈婆，各執竹杖，噪於門庭，以乞錢。至二十四日止。謂之‘跳竈王’。周宗泰姑蘇竹枝詞云：“又是殘冬急景催，街頭財馬店齊開。竈神人媚將人媚，舉覺錢從篋底來！”

案李廌鏡聽詞：“匣中取鏡辭竈王”，是稱竈神爲竈王，唐時已然。又李維泰中歲時記：“歲除日進傩，皆作鬼神狀。內二老兒，爲傩公傩母。家雪亭土風錄謂即今之竈公竈婆。蔡鐵翁詩：“索錢翁媪總成雙。”後漢書：“季冬大傩，謂之逐疫。”梁書云：“傩謂之野蠻。”南史書景宗傳：“嘗於臘月，使人在宅中作邪呼逐除，爲野蠻戲”。趙彥衛雲麓漫鈔亦云：“歲將除，都人相

112. 見史記梁傳卷四，漢書本紀卷四上，漢書卷十九年九月，禮書局校刻本。

113. 參看莊子齊選第四冊，卷十九造，莊子卷十上。

率爲僦。俚語呼爲野蠻戲。¹¹¹ 稽人稽堅瓠集云：“今吳中以臘月一日行僦至二十四日止，丐者爲之謂之跳竈王”。崑新合志，又謂之保平安。戶各捨米，升合不等。蓋舊俗於二十四日，是日必祀竈，有若煥竈神。然後以一日不能徧改而先期，今遂以月朔始矣。如長元志載，“十二月初一日，觀僦於市，二十四日止”。吳縣志，“十二月朔，給孤園中人扮竈王二十四日止”。而范志謂“臘月二十五夜觀僦”，今非。惟江震志並載：“二十四日，丐者塗抹髮形，裝成男女鬼判，嘍跳驅僦，索之利物，俗呼跳竈王”。周密武林舊事亦云：“二十四日，市井迎僦。”又吳昱靈江鄉節物詩¹¹⁴小序云，杭俗跳竈王，“丐者至臘月下旬，塗粉垩於面，跳跟街市，以索錢米。”詩云：“借名司命作鄉僦，不醉其如屢舞僦。粉垩當場供笑罵，只誇涎底得錢多！”¹¹⁵

從此觀之，可見“跳竈王”之俗在華中一帶頗爲流行而且流行的區域亦是相當的廣大。雖說各處所行者不無小異，然大體固相同也。顧雪亭土風錄¹¹⁶謂僦公僦母即今之竈公竈婆，其說當屬可信。惟博嘉錄之作者，謂“跳竈王”之意義是在於煥竈神，此在余看來，則須加以補充。因今之“跳竈王”或南史之

111. 按此詩字，游嘉錄誤作詞，茲據原書改正。見武林掌故叢編，第五十九冊江鄉節物詩卷十三上，跳竈王條。浙江風物。

112. 錄自游嘉錄卷十二，十二月，跳竈王條一上至二下。據日本久居安原復程抄本。

113. 按土風錄未見據歸耶餘聞所言，則曰顧雪亭土風錄（見博嘉錄卷四，條二十八上），游嘉錄著者顧麟氏之所謂家世₂₂者即顧麟氏也。

所謂“野蠻戲”，固已演變爲戲劇而屬於娛樂之性質。然而“跳龍王”與“野蠻戲”之前身，如後漢書之所謂“季冬大傩”者，其性質則屬於宗教而不僅在於娛樂也。

按後漢書禮儀志有云：

季冬之月……先臘一日大傩，謂之逐疫。其儀選中黃門子弟年十歲以上，十二以下百二十人，爲傩子，皆赤幘烏製，執大篋，方相氏黃金四目，蒙熊皮，衣衣朱紘，執戈揚盾。十二獸有衣毛角，中黃門行之，冗從僕射將之，以逐惡鬼於禁中。夜灑上水，朝臣會侍中，尚書御史獨者，虎賁，羽林，郎將，執事皆赤幘。陛衛乘輿御前殿。黃門令奏曰：“傩子備，請逐疫”。於是中黃門唱：“傩子和曰：甲作食烈，肺胃食虎，雄伯食麩，勝簡食不祥，龍諸食咎，伯奇食夢，強梁祖，明共”¹¹⁷ 食穢死，寄生，委隨”¹¹⁸ 食觀，錯斷食互，窮奇，嚴根共食蠶。凡使十二神，追惡凶，赫女，驅拉女，幹節，解女，肉，抽女，射，腸女，不，急，去，後者爲糧！”¹¹⁹ 因作方相與十二獸，嘯呼周備，前後省三過，持炬火，逐疫出端門。門外騎，傳炬出宮，司馬闕門，門外五營騎士，傳火藥，鑪水中。百官官府，各以木面，獸能爲傩人，師訖，設桃梗，鬱鬪，華，莖，舉，執事，陞者罷，

117. 按此四字原文係作雷。

118. 按原文誤作北茲改爲共。

119. 按他本作委隨。

120. 按此段儀禮原文無標點，頗多難解之處。四禮儀禮卷十四，禮記上亦載之，然不全。且文字亦有脫落，並與此處所言者亦有出入，請讀者參考之，此處恕不多引。（見該書前集卷十四，卷三下至四上）而余此處之斷句，則係根據葛洪氏。請參看葛氏前引書頁三一九至三二〇。

韋執桃杖以賜公卿將軍侍侯諸侯云。¹²¹

從此看來，此種雜禮尙遠較今日之雍和宮打鬼爲莊嚴而隆重。如僅以娛樂之性質視之，豈不大錯而特錯耶！

考雜祭本爲古禮之一，亦上古宗教史內極重要之一章。一般禮書內雖均有專篇論述，惟雜祭之系統的研究，余此時尙未見到。¹²² 僅有葛蘭言在所著中國古代之舞踊與傳說一書內，曾作過一種初步的探討，確可給吾人一些新的啓示。¹²³ 然此題太大，吾人所應注意者，乃僅是雜禮是否亦爲竈王爺之一種來源之一問題也。

余相信竈王爺與雜祭原是來自一源，即全由祀火之禮演變而來也。關於竈神與祀火之關係前已言之，茲不再贅。惟關於雜與火之關係，連葛蘭言似亦未加注意。故有一述之必要焉。

考雜禮之興，當由於驅疫。周禮所謂：

方相氏掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難，以索室辟疫。¹²⁴

121. 後漢書卷十五，禮儀志第五，禮儀中，第4下至5上。漢書本條影印本，並參看五禮通考，卷五十七，附祭四上至5上。

122. 參看五禮通考，卷五十七，禮樂一上至九上；予尚羅輯，中和月刊，一卷十二期，頁二八至三三；衛聖賢，漢文月刊，第一卷，頁五八七至五九八；至中，且雜祭之比較研究，可參看知堂雜豆，中和月刊，一卷十二期，頁三四至三六；孫作雲，關於道教的二三考察，日本研究，二卷一期，頁三六至四三；傅崇子，關於雜豆禮儀，藝文雜誌，二卷三期，頁二二至二三。

123. 參閱葛蘭言前引書頁二九八至三三七。

124. 周禮正義，第四十四冊，卷五十九，第47上。

頁	行	誤	正
一二五	26	釋紫	釋紫
一二八	13	火化	火化
	25	86-80	86-88
一三〇	5	一無定	無一定
	17	黃	似
一三二	24	153	158
一四〇	4	民間	民間
一四六	21	…… <u>放釋</u>	…… <u>考釋</u>
一四七	14	…… <u>處</u>	…… <u>處</u>
	"	…… <u>追難</u>	…… <u>追難</u>
一五〇	24	…… <u>追難</u>	…… <u>追難</u>
一五一	7	…… <u>張矢</u>	…… <u>練矢</u>
一五二	26-27	而不見火	而不見用
一五六	10	如何切	奴何切
一五八	22	四	日
一六六	15	未	未
一七〇	20	…… <u>記廣</u>	…… <u>廣記</u>
	"	…… <u>候</u>	…… <u>候</u>
一七二	26	…… <u>齊</u> ……	…… <u>齊</u> ……
一七四	17	…… <u>搜神記</u>	…… <u>搜神記</u>
一八〇	6	…… <u>石一則</u>	…… <u>石一則</u>
一八三	4	名	各
二一	12	…… <u>僊</u>	…… <u>僊</u>
二二	12	…… <u>威烈王</u>	…… <u>威烈王</u>
二二	21	…… <u>顧棟高</u>	…… <u>顧棟高</u>
二二	16	…… <u>冕以道</u>	…… <u>冕以道</u>
二三〇	17	…… <u>技雖</u>	…… <u>技雖</u>
二三三	19	…… <u>白</u>	…… <u>白</u>
二三四	11	…… <u>沿承承讓</u>	…… <u>沿承承讓</u>
二三五	25-26	…… <u>或加</u>	…… <u>或加</u>
三三七	3	…… <u>體例</u>	…… <u>體例</u>
二四一	13	…… <u>未如</u>	…… <u>未如</u>
二五四	25	…… <u>檢</u>	…… <u>檢</u>
二五九	11	(C.J.J.M.……	(C.J.J.M.……
二六四	21	hina	China
二七二	14	(Institut……	(Institut de……
二七六	14	…… <u>版畫</u> ……	…… <u>版畫</u> ……
Ⅲ	10	et	en

勘 誤 表

頁	行	誤	正
一〇	24	亦以	亦似
一六	5	纂	纂
二七	19	e	ɛou
二八	1	t ou	作'的'
	7	作'的'	
三〇	22	te	tə
	v	v	v
	24	v	v
三一	7	Cheva	Chava
	v	e	ə
	9	te	tə
	v	Cheva	Chava
三三	v	ce lui	celui
三四	4	爾,爾,爾,爾,聲,聲,	爾尔,爾,爾,聲,聲,
三八	18	頭	短
四一	25	插畫	插圖
四六	14	作怎	作怎
四七	19	一徑	一經
五〇	23	誅孩	誅孫
	14	插畫	插圖
五一	26	插畫	插圖
	15	滴底	滴底
五二	5	捨	捨
五七	21	t	t
六四	17	t	t
六九	22	將那	蔣都
七六	3		
七七	21	(裏)	(裏)
七八	20	遇	過
八六	25	四沙	日俗
八九	9		
九五	1	唐詩紀事	唐詩紀事
	16	除纂	除纂
九八	6	Chine	China
一〇九	14	詰術篇	詰術篇
一一二	26	駁之身	駁之前身
一一三	12	v	v
	15	成徒	或徒
一一四	21	類	類
一二五	12-13	蓋孔子於	蓋孔子生於

此當爲禘禮最早的一種記載亦即上引後漢書禮儀志之本也。或謂周禮係晚出故不足信。然而驅疫之禘祭亦曾見之於禮記月令與郊特牲以及論語鄉黨篇其爲秦漢以前之舊禮當無可疑。惟關於禘禮之起源說者咸引漢荀悅云

顯頊氏有三子生而亡去爲疫鬼。一居江水是爲虐鬼。¹²⁵

一居若水，是爲魍魎鬼。一居人宮室區隅，善驚人小兒。方相帥百隸及童子，以桃弧，棗矢，土鼓，鼓且射之，以赤丸五穀，播灑之。¹²⁶此在余看來，當爲後起之義。而禘禮之起源，則當在顯頊氏之傳說以前求之。

據余之推測，太古之民穴居野處，生活條件，本不衛生。故疫厲之爲患，當然比今日之虎疫更爲嚴重。先民雖無科學知識，然而驅疫之策，自然亦要講求。此禘禮之所由興也。然先民視疫厲，謂有疫鬼主之，故釋名釋天云：

疫，疫也，言有鬼行疫也。¹²⁷

所以有顯頊氏三子死而爲疫鬼之傳說，以及方相氏驅疫鬼之禮式也。惟因驅之不得其方，故疫患終不得止。驅之又來，永遠無效，此禘之所以終訓爲難也。惟吾人所應注意者，乃先民驅疫之法，雖爲宗教與巫術的，然而亦具有科學之事實焉。此即用火驅疫之法也。如周禮司穡注云：

125. 按舊本不曰是爲虐鬼而曰是爲虎。

126. 據上引周禮正義所釋引，見該書第四十四冊，卷五十九，第四十七下。並參看武英殿聚珍版叢書第五十八冊，漢官舊儀前遺，卷二上；上引後漢書禮儀志卷四下，注平子，東京賦，懸絲法，頁六十四，見文選第一冊，西征賦，有文獻本，五禮通考，五禮，卷四上子向，釋名，頁二八，禮官前引，頁二四三注四後半段，見頁二四四。

127. 釋名卷一，釋天，卷二下。上海圖書館內政部叢刊本。

淮南子 氾論訓：“被之以燿火，”高注云：“燿火，取火於日之官也。周禮司燿掌行火之政令。火所以禘除不祥也。”¹²³

司燿是否為取火於日之官，今可暫不討論。然而用火以禘除不祥，則當係最早的一種制度。方相氏驅傩，是否用火，此在周禮內雖無記載，然而後漢書禮儀志內却曾明言：

方相與十二獸僕，……持炬火，送疫出端門。門外騶騎傳炬出宮司馬關門，門外五營騎士傳火藥鑪水中。¹²⁴

此足證炬火在傩禮中亦極重要之一項目也。而且疫鬼怕火之說，在民間仍頗流行，故以火驅祟之事，每每有之。此處恕不多引。惟夷堅志內有一則講瘟神的傳說，則似有一述之必要。其言曰：

乾道元年七月，婺源石田村汪氏僕王十五，正耕于田，忽僮仆，家人至視之，死矣。昇歸舍，尚有微喘，不敢飲。凡八日，復甦。云知在田中，望十餘人自西來，皆著道服，所齋有箱篋，大扇。方注視，便為梓着地上，加腰帶，驅令荷擔。行至縣五侯廟，有一人具冠帶出，結束若今通引官，僕候旨問來何所須。答曰：“當於婺源行瘟”。冠帶者入，復出曰：“候不可，趣令去！”……十人者慘沮不樂，迤邐之宜州，入一大祠。才及門，數人已出迎，若先知其來者。相

123. 見上引周禮正義第四十冊，卷五十四，葉二十上及下。並參看淮南子 氾論訓卷十三，葉二十一上。

124. 見後漢書卷十五，禮儀志第五，葉五上。——按現今湖廣 應陽一帶猶行傩祭，在祀神儀式中，有“回爐火”一項，而龍溪 賢氏則云：“因時有瘟疫流行，巫師念咒，可將瘟疫驅回，在壇前祀神，故由竹作架”（見上注122所列龍溪 賢氏頁五八八）。而不見火，此殆“回爐火”之火，已為“放炮竹”所代替歟？

見大喜，入白神，神許諾。仍數健步，徧報所屬土地。且假一鬼爲導。自北門孟郎中家始。既至，以所齎物藏窳下，運大木立窳棚于外，若今營壘然。逮旦，各執其物，巡行堂中。二子先出，推其窳，即仆地。次遇僕婢輩，或擊或扇，無不隨手而隕。凡留兩日，其徒一人入報：“西南火光起，恐敵兵至。”亟相率登陴，望火所來，彊弩射之，即滅。又二日，復報營外火光屬天，暨登陴，則已大燬。焚其窳，立盡。不及措手，遂各潰散。獨我在，搢身已死，尋故道以歸，乃活。里人汪旌新調廣德軍，發判，見其事。其妹婿金永觀適爲宣城尉，即遣書詢之。云：“孟生乃醫者，七月間闔門大疫，自二子始，婢妾死者二人。招村巫治之，方作法，巫自得疾，踣而死。孟氏悉集一坡師巫，併力覆輪，始愈”。蓋所謂火焚其窳者此也。¹³⁰

按此則所說之十餘人皆著道服者，自然皆是瘟神。惟此類瘟神之來歷如何，漢、唐志並未言明。但另據鑄鼎餘聞所載，則知“五瘟使者”乃是青蛙。其言曰：

金鰲縣志載，創縣時，堪輿楊文願立三廟以禳瘟疫。北爲天符，南爲太紫，中爲水門廟。廟有神物，號“青蛙使者”，頗著靈爽。……又云，水門廟所祀使者，形即青蛙，背上金星七，好事者以銅作盆，置金持以內，閉以銅蓋，去來自如。相傳開縣時，作官舍，取土深數丈得之。神爲人言云：豫、中五瘟使者。故祀於此。……國朝董含三國職略卷四云：涇州金鰲縣近郭有一蛙，狀貌絕大，淨淨可

130. 錄自漢書志乙第卷十七宣州孟氏中條，第3下至5上。讀士萬姓靈書，第三十四冊。

長。據土人云：自東晉時即見之，漸著靈異。商賈祭禱，獲利必倍。病者祀之立瘳。邇來仕宦此地，亦必虔謁。因共號爲“青蛙使者”。¹³¹

夫堪輿楊文應立三廟以禳瘟疫，而所供之神則爲五瘟使者。蓋五瘟使者可以禳瘟亦可行瘟。如受人香火，則爲瘟神以瘟禳；否則退爲疫鬼以行瘟矣。蓋從民間心理而言，在善神與惡神之間，固無嚴格之分別也。至夷堅志所說之瘟神，是否亦爲“青蛙使者”，則不得而知。但此類瘟神所齋之箱篋及大扇，則皆行瘟時所必備之法器，自無可疑。惟每至一處，須先向廟神通報，並得廟神允許，方可行瘟。足證行瘟亦有定數，而非來自偶然者矣。廟神允許之後，還須徧報於所屬之土地，足證土地之責，是在保佑一方也。然而廟神與土地見允之後，即可遷入人宅，並可將行瘟法器置於竈下，既不見有門神之阻撓，亦不見有窳君之盤問，此何故哉？意者，此類瘟神，人數衆多，法力廣大，家宅諸神，知非所敵，早已退避歟？然吾人現所注意者，則不在此。而在於從此傳說中所表現之民間信仰，乃是認爲得疫之原因，是由於受到瘟神之摧擊。得疫之後，請巫來作法驅疫時，此在瘟神視之，巫師之法皆火光也。而巫師與瘟神之鬥法結果，如瘟神勝，則火滅而巫死；反之，則火大熾而瘟神潰散矣。從此看來，余以上所提出之禳祭起源之假設，如果其真爲先民驅疫之禮式，則禳禮用火之說，殆可成立歟？

余相信秦漢以前之禳祭，不僅是一官禮，而且是一民禮。如論語鄉黨篇所言：

鄉人傺，朝服而立於阼階。¹³²

131. 參看慈恩錄異卷四，青蛙使者條，葉三十二上至三十三下。

132. 見論語卷十，鄉黨，頁三十九，據曹氏注，國景印，十三經注疏本。

足證孔子時代，鄉人猶行雩祭。至孔子則朝服立於阼階之故，據朱子集注所云，則曰：

雩雖古禮而近于戲，亦必朝服而臨之者，無所不用其誠敬也。或曰：恐其驚先祖五祀之神，欲其依已而安也。¹³³

此在余看來，朱子的注解實近於迂。而其最顯明與正當之解釋，乃雩祭在孔子時代，宗教意味猶頗濃厚，孔子在鄉隨俗，故朝服而立於阼階，以示參與之意。此猶現今鄉人所雨，而達官貴紳亦着禮服而參與焉，同一意義也。至於龍神與雩祭之關係，余則相信唐宋以降之所謂“跳龍王”者，即係從此民間之雩禮演變而來。如不先有民間之雩祭為其背景，則“跳龍王”之禮式及其通俗性，即恐無由而發生也。而余為此說之論證，除以上所已述者外，尚有如下數點焉。

一。關於龍君的姓名，五行書說：“龍君名龍”¹³⁴。西陽雜俎云：“龍神……姓張名單”¹³⁵。余初不得其解。後見予向氏釋一文，謂單乃龍字，余乃恍然如有所得。該文云：

古印文龍。即論語鄉人雩之雩字。……漢印有長生安單祭尊之印。良里單印。千歲單祭尊。萬歲三老單。又單司平印。單字在官印中習見。皆當作雩字。……然字書亦無云單作雩者。惟此一古印文龍字。與殷契周金俱合。可資左證。得一新解。知為雩之古文無疑。¹³⁶

133. 轉引五禮通考卷五十七，儀禮三上。

134. 見西陽雜俎卷七十八，五行書葉四上。

135. 上引西陽雜俎前集卷十四，京邑記上，葉二下。

136. 見予向上引文，頁二八至三一，並參看該文頁三二至三三。

——按孫作雲氏曾釋譯為壇，並謂壇之由來為“桌石壇”(dolmen)(見所著泰山之禮俗的研究)，此亦可為龍神名譯之說備一說也。

從此看來，單字既是權字，然則窳君之名單，豈偶然哉？清俞樾氏昧於此理，乃云：

百陽雜俎 諸書，虛設姓名，羅陳子女，無稽之談，近於妄矣。¹³⁷

實則窳君名單頗有來歷，既非虛設，亦非無稽，更不得謂為近於妄也。

二。近見孔令竈氏古音俗證內有云：

諸書言蝦蟆均指四足善躍的蛙鼃言。但我鄉（上海）呼科斗為“那麻”，“那麻”應即蝦蟆。我鄉呼蝦為“淡”，平聲，而從莫的字有難儻。“儻”唐韻諾何切，正韻如何切，並音“那”。難儻相通，禮月令：“季春命國難，九門磔攘以畢春氣。……季冬命有司大難，旁磔出土牛以送寒氣”。注：“難與儻通”。則從“莫”的字，應均有“那”聲。詩棫風：“隰有萋楚，猗儻其枝”；毛詩古音攷：“猗儻音阿那”。蝦蟆，難，那古應從一音出。蝦蟆即今呼“那麻”似應可信。……古時恐科斗與蟪蛄都呼作“那麻”的。¹³⁸

余於古音學本係外行，故對孔氏所言實不敢贊一辭。但其說如可信，則儻即與蝦為同音，而蝦即蛙鼃，亦即余以上所論之蛙鼃之鼃也。¹³⁹ 倘如此，則儻與窳來自同源之假設，即又多一論證矣。

三。關於儻禮之起源，以上曾經指出顏頊氏三子，死而

¹³⁷ 見俞樾本上卷應憺撰禮記上卷卷七上。據春官大司馬第一頁三十一行。清洪亮撰二十五年重定本。

¹³⁸ 見孔令竈古音俗證載說文月刊一卷十二類，頁一七六至一七七。

¹³⁹ 參看以上第一節論窳與蛙之關係，頁一一〇——一一九。

爲疫鬼之傳說，今再看竈神起源的傳說，是否與此有關。然在此須先指明竈神的來歷，既非一原，故竈神起源的傳說，當然亦應不備一種。然其特與本題有關者，則是風俗通所言：

周禮說：顓頊氏有子曰黎，爲祝融，祀以爲竈神。¹⁴⁰

從此看來，疫鬼之起與竈神之興，皆由顓頊氏之子而來也。此傳說如可信，則至少在傳說中，燼神與竈神，二者如非同一，亦當屬於兄弟之列矣。而且上引宿白君顓頊考一文曾言：

顓頊即是高陽，高陽就是太陽。

其說如可信，則燼與竈即全係太陽之子孫，亦即全係由太陽之崇拜或以日爲圖騰之氏族演變而來也。則燼與竈之關係，即又多一證明矣。

四。葛蘭言曾指出莊子達生篇中所說的蛙黾，係黑衣赤幘，是與後漢書禮儀志及隋書禮儀志所說的大傩時，偃子即傩童所着的裝束，恰相相同。¹⁴¹ 惟葛氏並未加以引伸。但在吾人看來，蛙黾即雷電，亦即竈神之前身。故偃子與蛙黾之裝束相同，亦當非來自偶然也。

總而言之，初民時代之祀火，其功用當有三項，即敬神、驅疫與火食是也。因敬神故有燔柴之禮，因驅疫故有傩禮，因火食故而祀竈也。而且太古時代之疫患，一定頗爲嚴重，故驅疫之傩祭，一定是當時民間宗教內一種隆重的典禮與重大的節目。而其最初所表演的節目，恐不僅是宗教的，而且亦是屬於圖騰主義的。但後來久而久之，圖騰意義完全喪失，宗教意味亦形淡薄。所餘者僅成爲民間一種娛樂而已。然若從宗教之演

140. 見注79。

141. 見葛蘭言上引書，頁三〇九。並參看五禮通考，禮篇系四上及五上。

化而言，如沒有秦漢以前的民間宗教的儀禮，恐不會產生出唐宋以來的“跳竈王”。故如說儀禮亦是竈王爺的來歷之一，我想是不會去事實太遠的。¹⁴²

吾人知道，從儒家之見地而言，竈為五祀之一，其職實在主飲食。故祀竈之義，在於報功。蓋其意義是屬於道德的。雖可稱為以神道設教，然其宗教之性質，固仍屬於道德之範圍也。而儒教思想自兩漢以來，即逐漸形成為士大夫間正統的思想，佔有絕大的勢力。此從竈王經，敬竈全書諸“善書”之分析中，頗易看出，無庸多言。故儒教的倫理觀念，實亦應列為竈君爺之來歷之一也。惟儒家以前，竈神之崇拜已早存在。即以漢時而言，儒家勢力雖已大盛，而祀竈之原因，却亦不惟在於報功一項。例如史記封禪書內有云：

少君言上曰：“洞竈則致物，致物而丹砂可化為黃金，黃金成，以為飲食器，則益壽益壽而海中蓬萊僊者乃可見。

142. 余此處雖證明古儀禮亦是竈君爺的來歷之一，然非即古儀禮之發源者僅有竈君爺之崇拜一項也。例如北京一帶現仍盛行“送瘟神”之俗，據恩壽氏所言如下：

送瘟神為北京民間，以迎神賽會為唯一之驅疫方法，欲藉神力，將一羣疫鬼逮捕押解出境，即陰曆“七月之歲，送瘟神”之發起，分為二種：一地方瘟疫流行，各慈善團體，尤其鄉村之文武各存會老鄉管們，聚資賽神，舉行送瘟神大典，地址則在廟宇或鄉管之私宅，名曰某家會送瘟神，若某宅邸有強瘟者，一乘出送，因感罪而又懼再傳染他人，而送神，名曰某宅送瘟神。此二者原因雖不同，而儀式則一，均由冥衣總辦神龍神橋，依仗冥席、寶蓋等紙活，隨院建席，置神桌，備廚役，製茶供饌，舞戲，舞客事而不無輪親友光臨，名曰道高，而無分金，以香燭供物為禮物，晚後，昇神駕，仗文魁，鼓手前導，送舊巷名曰送瘟，只無僧道而已（見北京小寶報，恩壽氏，送瘟神，民國三十二年九月十九日）。此當然亦古儀禮之一遺留也。

見之以封禪則不死黃帝是也……”於是天子始親祠竈。¹⁴³是漢武帝之祀竈在於所求不死。此乃皇帝親行祀竈之始而竈神勢力之逐漸擴大，此亦原因之一也。而封禪書又云。

齊人少翁以鬼神方見上。上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方蓄夜致王夫人及竈鬼之貌云，天子自帷中望見焉。於是乃拜少翁為文成將軍，賞賜甚多，以客禮禮之。¹⁴⁴

蓋少翁乃方士之流，其所致之竈鬼，則當以民間傳說為背景與官禮之五祀恐有不同也。有人推測，謂此類方士所祀之竈神，或即黃帝。¹⁴⁵然在余看來，竈神之此類傳說恐係發生在黃帝之傳說之前。先有竈神與黃帝之傳說作為背景，始有以老君代竈神之“黃老之言”發生於後。故道教與竈神之關係在此，而竈神崇拜，在官禮的五祀之外，尚另有一民禮的系統，其起源則當求之於上古時代的民間傳說。雖說此類傳說，向為禮學家所擯棄，然而從民間宗教之視點而言，却正是“竈君爺”的來歷之一，故亦不應忽視者也。

在方士與道家所說的竈神之內，吾人所最應注意者，乃是竈神與司命之關係一問題。因為現在民間所供奉的竈君爺，

143. 見史記卷二十八封禪書第九下。按少翁所致之物，似應指一種法力而言，亦即“瑪那”(mana)是也。故物而行砂可化為黃金，此乃道教煉丹說之所本。從先有祀竈之煉丹說，後始有老君之煉丹說，而歐西中古之煉金化學(alchemic)殆亦源於此歟？

144. 上書第十上及下。

145. 參看胡適漢人民間信仰考，漢學第二十一期頁六及註六。民國二十六年一月五日出版。

通常均稱作“東厨司命”。但在禮記內，則司命與竈却是兩位不同的神。如祭法云：

王爲羣姓立七祀：曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。¹⁴⁶

可爲明證。但在何時並以何因緣司命之神竟爲竈神所吞併了呢？據近人陳陸氏所言：

以祀竈而論，在孔子時已經有竈神與火神的兩種傳說，

自宋以後，便又加上司命的名銜，至今仍在傳流著。¹⁴⁷

是陳氏相信司命之併於竈神乃自宋始也。然吾人以上曾經指出，唐人所著董下歲時記內已稱“以酒糟抹於竈門之上，謂之醉司命”矣。¹⁴⁸是此種起源最遲亦當在唐，而不應謂爲始於宋也。蓋陳氏未見董下歲時記，而僅以東京夢華錄爲據，故始爲此說耳。

至竈神與司命之所以相混的原因，陳陸氏在另一論文竈內，亦有一種解釋。其言曰：

到了晉代，竈神又執行了司命的職權，而可奪人的記算。

晉葛洪抱朴子微旨篇說：

竈神亦上天白人罪狀，大者奪紀，紀者三百也，小者奪算，算者三日也。

這便是現在民間所稱“上天言好事”的所本。然而這又什麼緣故？大概是漢代所謂之“司命”，即“主督察三命”，而與竈神同列爲五祀，故民家祭祀的時候，是把司命行

146. 見禮記卷四十六，祭法，葉十二下。

147. 見上引陳陸氏，頁三七。

148. 見本章以上頁一三八及注八七。

神山神(即厲神)供之正中將門戶竈列之於旁,又因為他們同是小神,同主“司察小過,作譴告者”,民間積習相傳漸漸的相淆,就分不清楚了。一直到宋朝,居然認竈為司命,東京夢華錄曰:

“十二月二十四日交年,都人……帖竈馬於灶上,以酒糟塗抹灶門,謂之醉司命。”

這則是一般所謂“東厨司命主”的來源。惟東厨司命真君,見於道經,曆辰八月初三日是其誕辰,而民間在是日則稱係竈君生日,這顯然是受了宗教的影響,更被傳統的習俗所囿,而混稱為一神。¹⁴⁹

然余之愚見則與陳氏略有不同。因為竈神之執行司命的職權,恐在漢時早已如此。如鄭玄注祭法“王為羣姓立七祀”一段云:

此非大神所祈報大事者也。小神居人之間,司察小過,作譴告者爾。……今時民家,或春秋祠司命,行神,山神,門戶竈在旁,是必春祠司命,秋祠厲也。或者合而祠之。¹⁵⁰

既曰“小神居人之間,司察小過,作譴告者,”又曰“合而祀之,”則司命與竈之發生關係,蓋已有由來矣。清俞樾太上感應篇續義曾言:

依人所犯以奪算,古有此說矣。洪範六極,一曰凶短折。經康成注曰:“未配曰凶,未冠曰短,未婚曰折。”蓋各視其輕重以為差矣。後漢書陳崇傳稱,“臣聞師曰祀神者

149. 見陳氏中興月刊,一卷二期,頁九六,民國二十九年二月一日出版。

150. 見上引禮記祭法,卷四十六,葉十二下至葉十三上。

考竈神姓張之說，曾見之於酉陽雜俎。其文曰：

竈神名隄，狀如美女，又姓張，名單，字子郭。¹⁵⁴

蓋酉陽雜俎之前，未聞有竈神姓張之說。而酉陽雜俎之著作時代，雖已有姓張之說，然其勢力恐仍不大，故始云：“又姓張”也。因此之故，余乃推想竈神之姓張，或者是與道教之張天師有點關係。因為魏晉之時，天師道已經盛行。至唐其勢力乃益大。現民間所供奉之“老天爺”則姓張，“竈王爺”亦姓張，恐皆受道教影響之結果也。

按清龔正彛癸巳存稿曾錄有張天帝一條，其言曰：

酉陽雜俎諸臆云：“天翁姓張，名堅，稱騎劉天翁車，乘白龍登天，劉翁失治，為泰山守主生死之籍。”¹⁵⁵此當是張道陵造作道書時議論，檢道藏書未見也。

據余之推測，竈王爺之姓張，或與此張天帝之傳說，來自一源，亦即同為張道陵造作道書時之議論也。

再說到竈王爺所受的佛教的影響，則可以竈君經一開始所說的兩句話拿來作證。其言曰：

這一部竈君經何人留下，有西天老古佛帶來藏經。唐三藏去取經帶來東土，傳流到普天下苦勸衆生。¹⁵⁶

此外，我們若將現今民間所流行的那些“善書”，如敬竈全書一

154. 酉陽雜俎，鳥書卷十四，諸臆上，葉二下。

155. 見癸巳存稿卷十三，葉二十三上；張天帝，按此處所引之酉陽雜俎係節錄而非原文。原文出酉陽雜俎前集卷十四，諸臆上，葉二上，請讀者參考之。

156. 參引竈王府君真經，葉三上。

類的東西拿來詳為分析一下我們即可看出竈王爺所要求的道德完全是中國正統思想中衛家的道德但在宗教儀式一方面却又完全是佛道兩教的。而且此處所說的佛道兩教亦僅指民間的與通俗的宗教而言。內中包括着許多迷信與俗信，一定是在佛道兩教之前早就存在的。如以上所說的祀火拜日，蛙龜，雞禮以及火妖，竈鬼等等皆其顯著者也。

惟本文既是五祀考中之一篇，故對於竈神與五祀的關係，及其在五祀中地位之演變還須略說幾句。

吾人在以上已經證明竈神的來歷之一，即係由祀火之宗教演變而來。今當再為補說幾句的，乃祀火之禮恐為人類中最早的文化之一方面。因為從先史考古學及化石人類學而言，人類的遠祖如竈旦人 (*Sinanthropus pekinensis*) 已經具有用火之事實了。¹⁵⁷ 雖說最初所發現或發明之火，其功能當屬於宗教與巫術的，不一定即是用之於日常的飲食，然而炊爨之火與竈神却均是從祀火之火演變而來，則當毫無疑問也。故此而言，則竈神之起源，當於舊石器文化時期中探求之，而五祀之說，則當遠在其後也。

在以上的通論中，余曾言五祀之起源亦當求之於初民社會，然而從今看來，其起源縱在初民時代，然而五祀之名稱恐係晚出也。真正之五祀制度，殆為封建社會之產物歟？

在封建社會之內，竈神之崇拜乃分化為二：一為官禮，一為民禮，在官禮之內，竈神之地位並不重要。五祀之長乃是中醫，

157. 參看裴德曼與貝里氏 貝里氏文化 頁一〇八至一〇九，民國二十五年十月初版，商務印書館。Brevil, *Le feu et l'industrie de pierre et d'os dans le gisement du "Sinanthropus" à chau-kou-tien*, *L'Anthropologie*, t. XLII, 1932, p. 1-17.

歷雖多，然在五祀之內其地位並不重要。後則勢力漸大地位日高，不僅取中霽之地位而代之，由“家主中霽”一變而為“一家之主”，而且近代民俗，僅知敬竈，已不知五祀為何物矣。而其所以致此之因，乃中霽係穴居之物，早成過去；五祀受五行之影響，雖曾列入祀典，成為官禮，然並未深入民間，故在民間宗教內亦無地位。惟有竈神，不僅歷史悠久，而且來源複雜，屬於多元。凡民間生活之所需要者，竈王爺均能予以滿足。故五祀一名稱僅屬於中國宗教史內之一頁，而竈王爺或竈君爺一名稱，則至今仍頗通俗，仍為“一家之主”，並仍為民間所供奉。從此看來，民禮與官禮之分，實不應予以忽視，而民禮尤較官禮為重要，則更不可不知也。¹⁶⁰

160. 按竈王爺不僅是一宗神，而且是一廟神；不僅是一家之主，而且是七十二行內一行的祖師。現中國不論南北，一切廚師茶房，無不奉竈神為祖師者，惟本文係僅從家宅宗教之觀點而言，故未言及。且本文之性質是著重於古代，故竈王爺在近代民間宗教內之地位，實況如崇拜、儀式、神話、傳說等等，亦須另文述之，此則均從略焉。又本文草成於去年暑假，乃撰著五祀之一篇，今則提前發表，本擬大加修改，無奈已為勢所不許。願爾諸君，在在皆是。大雅君子，倘肯賜以教正，實為厚幸。



此係中法漢學研究所所藏魔王紙馬之一種，俗名金龜，在燕北一帶頗為流行，圖中正襟之二坐像，一係魔王，一係魔王騎鶴木經，原長三十寸，寬二十寸，出品地點為天津。

六朝志怪小說之存逸

傅 惜 華

中國古代，巫風甚盛。秦漢之際，復倡言神仙之說。及至東漢，小乘佛教傳入中土，名僧輩出，泛譯釋典，日漸流行，遂影響及於文學，一時稱道靈異，神鬼志怪之小說，特盛於世。其書有出於騷人文士之筆者，亦有出於方士信徒之手者。降及明、清之世，猶不絕如縷焉。明人胡應麟嘗以小說繁夥，流別滋多，然綜核大凡，約分六種，而其中之記錄異聞者，如搜神記述異記之類，謂之‘志怪’。¹考此類小說，乃上承神話傳說，下啓傳奇演義，於俗文學之發展，關係甚重，而其產生之主要思想，則不外下列三種：一曰陰陽五行觀念，二曰道家觀念，三曰釋家觀念。故其作品，純爲人生所感之表示。今以六朝而論，魏晉之人好長生，故多靈變之說；齊梁之世弘釋典，遂多因果之談，蓋此類志怪小說，除於俗文學本質上固有其價值外，而於民俗學方面，確保存有極豐富之研究資料。惟六朝之書，年代久遠，殊多散逸，即卷帙浩博之太平廣記，²所採錄者，亦屬寥寥，當宋人纂輯廣記之日，已不盡存故也。此類小說，前賢著述，復罕論列，既無簿錄，尤味淵源。吾人今日欲從事研討者，僅能於唐宋類書，或叢雜史料之中而探索矣。近年於北京大學文學院擔任中國小說史講

-
1. 少室山房集選，明胡應麟撰，明刻本，見兩部九卷坊影下，頁六。
 2. 太平廣記五百卷，宋李昉等編，有明隆慶校刻本，明許自昌校刻本，明活字本，清嘉慶同治長校刻本，民國符善山房石印本，影印刻本等。

席之暇，曾致力於古代小說存逸之整理工作，茲先取六朝時代志怪小說之見於簿錄記載者，略考其作者，究其內容，詳其存逸，注其版本，粗爲排比，草成此文，冀以爲治文學與民俗學者參考之資焉。

(一) 列異傳三卷(散失)

古小說鈎沈本³

魏文帝曹丕撰。隋書經籍志卷二唐書經籍志卷上，史部雜傳類著錄；唐書藝文志卷三則列入子部小說類。隋志題列異傳三卷，魏文撰。唐書兩志，署‘晉張華撰’。隋志史部雜傳序曰：‘魏文帝又作列異，以序鬼物奇怪之事’。按後漢書注，初學記所徵引列異傳文，亦皆標曰魏文帝當有所據。胡應麟謂：‘列異傳三卷通志稱魏文撰。而通考及宋志書目皆無之，蓋自宋已亡矣。惟斐松之所引一事，附蔣濟傳注中。魏文與濟同時，當是濟自詔魏文者’⁴。且後魏郗道元水經注亦引及此傳，則爲魏人之作無疑。

此傳專載鬼物奇怪之事，原本已久不傳於世，惟近人魯迅，始從後漢書注，水經注，文選注，北堂書鈔，藝文類聚，法苑珠林，太平廣記，太平御覽，類林，雜說，濟民要術等古籍，輯得逸文‘黃帝葬橋山’，共五十則，見古小說鈎沈。惟其中所引北堂書鈔卷一四六及太平記廣卷二九二漢中有鬼神梁候一條，又太平廣記卷三一六及太平御覽卷八八四‘任城公孫達，所配乃高貴鄉公

3. 古小說鈎沈，近人魯迅輯，民國三十年上海魯迅書局出版，排印初版本，總頁二四七頁二六二。

4. 唐書藝文志誤作一卷。

5. 少室山房筆叢已部三西經中頁八。

甘露時事，而爲魏文帝數十年後之事。唐書兩志之題此傳爲甄華所作殆悟其抵牾者因改易之耳。至於太平廣記卷四六八所引‘汝南有妖’條，又卷三九三及太平御覽卷八八二‘費長房能使神’條，同記費長房事，人物故實相類，而所傳不一。據此觀之，則魏文帝斯傳，恐有後人附益之作，相雜其間。傳中敘述，頗饒情趣，如‘談生’一條，情節與希臘神話中邱比特與賽契事，頗相近似也。

魏文帝（一八七—二二五）名丕，字子桓，沛國人。漢中平四年生。魏武帝曹操子也。操卒，嗣位爲丞相魏王。漢建安末，廢獻帝爲山陽公，篡漢，都洛陽，國號魏，改元黃初。時丕與吳亦相繼稱帝。凡兩伐吳，皆無功。在位六年，崩，年四十，廢文。事蹟具三國志魏書卷二。丕性好文學，博聞強識，以著述爲務，有典論詩賦百餘篇。又使諸儒撰集經傳，隨類相從，凡千餘篇，號曰皇覽。

（二）博物志十卷（見存）

說郛本¹ 格致叢書本⁷ 古今逸史本⁸ 稗海本⁹
廣漢魏叢書本¹⁰ 二志合編本¹¹ 增訂漢魏叢書本¹²

1. 說郛，元劉宗周編，長興十六年上海開明書局影印鈔排印本。卷二，雜類十卷，然僅錄十五則，係節本。卷目皆與說郛同，下注‘字茂先’可證。
2. 格致叢書，明胡文煊編，嘉慶刻本。
3. 古今逸史，明吳震輯，有明刻本，西泠印雪館影印本。收博物志十卷內，十卷題‘晉張華撰’，明吳刻校。
4. 稗海，明商道輯，萬曆刻本。十卷題‘晉司空張華撰’，明合裕齋清校。
5. 廣漢魏叢書，明何允中輯，清刻本。十卷題‘張華撰’，宋周日用盧口注。
6. 二志合編，清汪士瑛輯，康熙七年新安汪氏居仁堂刻本。十卷，篇題同前書。
7. 增訂漢魏叢書，清王國朝，乾隆五十六年刻本。十卷，題‘張華撰’。

士禮居叢書本¹³ 指海本¹⁴ 秘書二十八種本¹⁵
秘書二十一種本¹⁶ 紛欣閣叢書本¹⁷ 無一是齋叢
鈔本¹⁸ 子遊百家本¹⁹ 龍谿精舍叢書本²⁰ 四部
備要本²¹

晉張華撰。隋書經籍志卷三、宋史藝文志卷四著錄於子部雜家類。舊唐書經籍志卷下、唐書藝文志卷三列入子部小說類。各志並題博物志十卷，晉張華撰。四庫全書總目卷一四二，子部小說家類瑣語之屬，亦收此書，標曰：‘舊本題張華撰’。考王嘉拾遺記載：‘張華好觀祕異圖緯之部，採采天下遺逸，自青契之始，考驗志怪，及世間閭里所說，造博物志四百卷，奏於武宣。帝詔詰問，卿才綜萬代，博識無倫，然記事采言，亦多浮妄，可

著南昌樓之潤校。卷首有‘錢塘唐弼玉林父識之’博物志鈔，尾有‘故上王鎮撰’。

13. 士禮居叢書清黃丕烈保，嘉道間原刻本，光緒間張英鈔石印本，十卷，題‘晉司空張華撰’，故周日用等注。卷首有‘嘉慶八年正月吳縣黃正烈書之’，嘉道江蘇氏本博物志序，卷末有‘嘉慶九年三月不烈又得’之‘後跋’，此係原刻石本。
14. 指海清錢坫輯，錢坫撰，錢坫刻本，有‘道光原刻本’，民國二十四年大東書局影印本，較第十卷，十卷，題‘宋周日用虛口注’。
15. 秘書二十八種清汪士溍輯，清文盛堂刻本，十卷，題‘宋周日用虛口注’，重刻古亭鈔本，卷首有‘康熙戊申一陽月甲日星源汪士溍考述之’博物志序。
16. 秘書二十一種清汪士溍輯，清文盛堂刻本，十卷，劉重印本。
17. 紛欣閣叢書清周心如輯，道堂閩浦汪氏刻本，十卷，補二卷，周心如輯。
18. 無一是齋叢鈔三十七種，清無名氏輯，清刻本。
19. 子遊百家，宋題韓人名氏，光緒元年崇文書局刻本，十卷，首有‘錢塘唐弼玉林父識之’博物志鈔，係重刻坊刊蓬齋叢書本。
20. 龍谿精舍叢書，近人魏國錫輯，民國六年滬陽龍氏刻本，十卷，重刻士禮居叢書本。
21. 四部備要，中華書局編，中華書局排印本。
22. 昭德先生經籍叢書七卷，生是公武撰，民國二十二年商務印書館影印宋藏書本，見卷三下子部小說類頁二。

博物志曰：‘白雲是秦帝使素女鼓五絃曲名。以其調高人遂和寐。’張彥遠歷代名畫記引張華博物志曰：‘劉寢，漢桓帝時人，曾畫雲漢圖，人見之覺熱；又畫北風圖，人見之覺涼。’均不見於今本。李善注文選，西京賦註引王孫公子，皆古人相推敬之詞一則，明居賦註引‘張騫使大夏得柘榴，李廣利爲武師將軍伐大宛得蒲陶’一則，七命注引‘橙似橘而非，若橘而有芬香’一則，今本皆無之。段公路北戶錄引‘鸕鷀一名鸕鷀’一則，及金魚腦中有鉄金出邛笮渠江一則，亦不見於今本。趙彥衛雲麓漫鈔，引‘黃藍得自西域’一則，今本亦失載。至太平廣記卷三九九隴川，卷四八二膏肓二則，今本並無之。按胡應麟答問：‘此書所載陳略淺獨，亡復倫次，疑後世類書中錄出者。然隋志亦僅十卷……乃武童所刪本，至宋不無脫落；後人又從虞記錄出，雖十卷，實二三存併，非隋世之舊，故亦寥寥耳。’²⁵故四庫全書總目亦稱：‘原書散佚，好事者掇取諸書所引博物志，而雜採他小說以足之，故證以藝文類聚太平御覽所引，亦往往相符。其餘爲他書所未引者，則大抵刪綴大戴禮春秋繁露孔子家語本草經山海經拾遺記搜神記異苑西京雜記漢武內傳列子諸書，鉅訂成帙，不盡華之原文也。所論極是。今傳諸本，實出後人綴輯而成，非華原作。’直齋書錄解題卷一一，著錄有‘周處注博物志十卷’及‘盧氏注六卷’，文獻通考亦因之；然今日所傳周日用注本，或稱盧氏注本，所載寥寥數語，蓋非原本，殆亦後人摘附者耳。

張華（二二二—三〇〇）字茂先，范陽方城人。魏太和六年生。魏漁陽郡守張平子。華少孤貧，自牧羊。同郡盧欽見而器之。鄉人劉放，亦奇其才，以女妻焉。學業優博，辭藻溫麗

25. 少室山房筆叢丙部九流緒論下頁一一。

朗瞻，多通國韓方伎之書，莫不詳覽。少自修謹，造次必以禮度，勇於赴義，薦於周急，器識弘曠，時人罕能測之。晉武帝時拜中書令。伐吳，華以爲必克。爲度支尚書，量計運漕，決定廟算。吳平，封廣武侯。晉惠帝即位，拜太子少傅，進右光祿大夫。晉永康元年，爲趙王倫所害，年六十九，朝野莫不悲痛之。華性好人，物誘進不倦，至於窮賤候門之士，有一介之善者，便音聲稱詠，爲之延譽。雅愛書籍，身死之日，家無餘財，惟有文史溢於几篋，嘗徒居，載書三十乘。祕書監竺虞撰定官書，皆資華之本，以取正焉。天下奇秘，世所希有者，悉在華所。由是博物洽聞，世無與比。所著博物志十篇及文章，並行於世。晉書卷三六有傳。隋兩唐志著錄張華著作，尙有封禪儀列象圖神異經注張公雜記異物許禽經注三家異歌玉函寶鑑星辰圖三鏡鑑書；又張華集十卷。

(三) 要覽三卷(散失)

重校說郛本²⁶ 五朝小說本²⁷ 玉函山房輯佚書本²⁸

古今說部叢書本²⁹

晉陸機撰。舊唐書經籍志卷上唐書藝文志卷三，並著錄於子部雜家類，題要覽三卷陸士衡撰。又宋史藝文志卷六，子部類書類載陸機會要一卷，亦即此書。

26. 重校說郛近陶宗撰輯明自華訂，有舊曆原刻印本，北京中國書法研究所圖書館藏；又清三年刻玉函山房本，第五九頁後，共錄逸文九則，書題陸機要覽。

27. 五朝小說，明無名氏輯，此書用重校說郛原刻，重編而成。

28. 玉函山房輯佚書，清馬國翰輯，有同治原刻本，光緒十年重刊本，書題陸氏要覽，首有陸機馬國翰竹書雷之序文。

29. 古今說部叢書，近人王文瀾輯，宣統二年上海國學扶輪社排印本，書題陸機要覽，據五朝小說本排印者。

此書原本，久已不存，惟據今日所傳後人輯本觀之，其所記述者，皆爲古代之怪異故事，唐志雖列入雜家類，實則叙載雜事，固不出於小說家流，而宋志著錄此書於類書目中，亦非無因也。按宋王應麟玉海卷五四藝文載陸機自序云：‘直省之暇，乃集要術三篇，上曰連璧，集其舊名，取其連類。中曰述聞，實述余之所聞。下曰析名，乃搜同辨異也。’至清馬國翰跋文亦謂：‘董斯張廣博物志，引書目云，陸士衡著要覽三卷。案李淑有邯鄲書目。淑，宋人，及見陸書，是宋代猶有傳本，今佚。陶宗儀說郛輯錄一卷，尙有遺漏，茲更搜補合刊，至其書之篇目，則不能區分矣。’馬氏輯本，又從太平御覽卷二二‘夏樹名連陸’，卷二五‘秋樹名成’，採拾逸文，較之說郛本，增出二則。總之，今日現存此書之逸文，乃多隸屬於‘述聞’篇者，故今著錄於志怪小說中，亦無不宜也。

陸機（二六一—三〇三）字士衡，吳郡人。吳永安四年生。吳丞相陸遜孫，大司馬陸抗子。機少有異才，文章冠世，伏膺儒術，非禮不動。抗卒，領父兵爲牙門將。年二十而吳滅，退居菴里，閉門動學，積有十年。以孫氏在吳，而祖父世爲將相，有大勳於江表，深慨遜舉而棄之，乃陰謀所以得陸所以亡，又欲述其祖父功業，遂作辯亡論二篇。太康末，與弟暨俱入洛，張華見之曰：‘伐吳之役，利獲二俊’。累遷太子洗馬，著作郎。時齊王冏矜功自伐，機作奏士賦以刺。後事成都王穎，表爲平原內史。太安初，穎起兵討長沙王乂，假機後將軍，河北大都督。及軍敗，孟玖等譖機，機有異志，穎使收機，機曰：‘華亭鶴唳，可復聞乎？’遂遇害。時晉太安二年，四十三歲。葛洪著書，嘗稱機文，如玄圃積玉，無非夜光焉；五河之吐流，泉源如一焉。其弘麗妍曠，英銳深逸，

亦一代之絕所著文章，凡二百餘篇，並行於世。晉書卷五四有傳。隋及兩唐宋志並載其著作有顧譚傳，吳章，晉起洛陽記，蓮珠，晉惠帝百官名，正調等，又陸機集十四卷。

(四) 玄中記·卷(散失)

說郭本³⁰ 重較說郭本³¹ 玉函山房輯佚書本³²

十種古逸書本³³ 觀古堂所著書本³⁴ 鄭國先生全

書本³⁵ 古小說鈎沈本³⁶

登郭撰。隋書舊唐書兩經籍志唐書宋史兩藝文志均未著錄此書。惟宋人羅泌注路史云：諸書皆引郭氏玄中記，其中狗封氏事與山海經注同，知爲郭璞之作，今從之。惟其卷數，已不可考。

此書原本，久已不傳於世。按宋吳淑事類賦叙，已云散佚，則是書之亡，當在北宋以前。今日所存各本，皆爲後人自荆楚歲時記，水經注，濟民要術，文選注，藝文類聚，北堂書鈔，初學記，白氏六帖，通典，太平廣記，太平御覽等書採摭而成者，非郭氏之舊

30. 卷四收，未題撰人名氏，僅錄四則，係節本。

31. 第六〇頁收，題「玄中記」，署「郭氏撰」，錄十七則，係節本。

32. 玉函山房輯佚一卷，題「元中記」，共載逸文五十六則。

33. 十種古逸書，洪，西泠林輯，道光十四年高，亞，珩氏從馮，軒刻本。一卷，補遺一卷，書題「元中記」，署「郭氏撰」，洪，西泠林輯，共載逸文七十五則。卷末有道光丙戌盛，夏，高，亞，珩自撰跋文。

34. 觀古堂所著書，近人葉，德，經，撰，輯，同，治八年長，沙，吳氏刻本，二卷，題「郭氏玄中記」，葉，德，經，撰，輯。

35. 鄭國先生全書，近人葉，德，經，撰，輯，同，治二十四年長，沙，吳氏於魏，局，森印長，沙，吳氏刻本。

36. 載頁四八五至頁四九五，共錄逸文七十一則。

本。至於此記所載，頗爲晉時以前之奇聞異事。清人茹泮林輯本之跋文稱：‘雖其說多荒誕不經，要亦古籍之足備異聞者，余故彙而輯之，以俟好奇者之採擇云。’蓋郭氏此記保存古代神話之資料，頗爲豐富。

郭璞（二七六一—三二四）字景純，河東聞喜人。晉咸寧二年生。尚書都令史郭璞子。璞好經術，博學有高才，而諳於言論，賦詞爲東晉之冠。好古文奇字，妙於陰陽算曆。有郭公者，客居河東，精於卜筮，璞從之受業，公以青囊中書九卷與之，由是遂洞五行，天文，卜筮之術，攘災轉禍，通致無方，雖京房管輅不能過也。晉避地過江，元帝重之，以爲著作佐郎，遷尚書郎。後爲王敦所殺，時太寧二年，年四十九。及王敦平，追贈弘農太守。璞撰前後筮驗六十餘事，名爲洞林。又鈔京費諸家要最，更撰新林十篇，卜筮一篇。注釋爾雅，別爲晉義圖譜。又注三倉方書，穆天子傳，山海經，楚辭，及子虛上林賦，數十萬言。所作詩賦，誄頌，亦數萬言。晉書卷七二有傳。晉隋唐宋諸史藝文志，載其著述尚多。郭璞撰漢書注，周王遊行記注，老子經注，夏小正注，星經，易立成林，青囊補注，八五經，周易發書，周易括地林，周易穿地林，地理碎金式，玄堂品賦，搜沙成明經，錦漢經，玉照定真經，元經，八仙山水經，毛詩拾遺，毛詩略，水經注，周易新林，周易林，易八其命錄，斗內圖，易斗圖，水經，三命通照神自經，周易玄鏡經，漢書，又郭璞集十七卷。

（五）搜神記 二十卷（見存）

說郛本³⁷ 秘冊彙函本³⁸ 釋海本³⁹ 鹽邑志林本⁴⁰
津逮秘書本⁴¹ 重校說郛本⁴² 五朝小說本⁴³ 廣

漢魏叢書本⁴⁴ 增訂漢魏叢書本⁴⁵ 龍威秘書本⁴⁶
學津討原本⁴⁷ 無一是齋叢鈔本⁴⁸ 懿苑精華本⁴⁹
子書百家本⁵⁰ 鮑紅蕪叢書本⁵¹ 古今說部叢書本⁵²

晉干寶撰。隋書經籍志卷二舊唐書經籍志卷上，史部雜傳記類並著錄之。唐書藝文志卷三，宋史藝文志卷五，均列入子部小說類。隋及兩唐志，俱題搜神記三十卷，晉干寶撰。宋志則作搜神總記十卷；又玉海引崇文總目與宋志相同，且謂：‘不著撰人名氏，或云干寶撰，非也。’四庫全書總目卷一四二，子部小說類異聞之屬亦收此書，作二十卷，稱舊本題晉干寶撰。考晉書卷八二干寶傳載：寶以父婢復生，及兄病氣絕復甦，云見天

37. 卷四收，不分卷，僅三則，係節本。
38. 歷代通鑑輯覽明沈士龍胡監交同輯，康熙三十一年刻本，此本二十卷。
39. 此本八卷，題明會稽商濬校。
40. 歷代通鑑輯覽明楚維城輯，有：天啓三年刻本，民國二十六年商務印書館影印本。此本二卷，卷首有儲水沈士龍識之搜神記引，及容隱胡從亨題之搜神記引。
41. 洪武通鑑明毛晉輯，有：洪武同國史刻本，民國十一年上海博古齋影印本，第十一集收。此本二十卷，題明胡從亨毛晉同訂。卷末有‘毛晉識’。
42. 第一一七頁收，不分卷，錄十八則，係節本。
43. 用重校說郛版重印者，係節本。
44. 此本八卷。
45. 此本八卷，題南昌楊先烈校。卷末有‘汝上王讓識’。
46. 龍威秘書清馬德良輯，乾隆五十九年大西山房刻本。第一集收八卷，卷名下注曰：‘魏叢書原本，署云：‘武林沈春詒識’。
47. 學津討原清趙彥昌輯，有：嘉慶十年照曠閣刻本，民國四卷影印本。第十六集收。此本二十卷。
48. 此本不分卷。
49. 懿苑精華清趙之澂輯，清澂本堂刻本。此本八卷。
50. 此本二十卷。
51. 鮑紅蕪叢書清鮑廷幹輯，光緒三十三年北京排印本。此本八卷。
52. 第二集收，不分卷，錄十八則，係節本。

地間鬼神事，遂撰集古今神祇靈異，人物變化，名爲搜神記，凡二十卷云。其自序一篇，附見傳內，與今日傳本卷首序文，完全相合。隋唐志之以爲三十卷，宋志及崇文總目之著錄，蓋皆誤矣！

晉魏宋代以前古籍中，徵引搜神記者，頗爲不鮮，如裴松之三國志注，魏志明帝紀，引此書柳谷石一則，齊王芳紀引火浣布一則，蜀志糜竺傳引婦人寄歡一則，吳志孫策傳引于吉一則，吳夫人傳引夢月一則，宋夫人傳引朱主一則。劉孝標世說新語注，引此書盧充金盃一則。劉昭續漢志注，五行志荆州童謠條下，引此書華容女子一則，建安四年武陵充縣女子重生條下，引李娥一則，桓帝延熹七年條下，引大蛇見德陽殿一則，又郡國志馬邑條下，引秦人築城一則，故道條下，引龍頭騎一則。李善文選注，王粲贈文叔良詩注，引此書文穎字叔良一則。思元賦注，引張車子一則。鮑照擬古詩注，引太康帕頭一則。劉知幾史通亦引此書王衍飛鳥一則。以上，俱見現存各本。按宋蘇易簡文房四譜卷四，曾引于寶進表曰：‘臣前欲撰記古今怪異非常之事，會聚散逸，使自一貫，博訪知古者，片紙殘行，事事各異，又自乏紙筆，或書放紙。詔答云：‘今賜紙二百枚。’此即于寶撰搜神記時，所上表文。據此亦可證搜神記一書，原出于寶之筆。

此書現存版本，卷數不盡相同，有二十卷本，如津逮秘書學津討原本是。有八卷本，如釋海漢魏叢書本是。又不分卷本，如說郛五朝小說本是。其中八卷本之文字，簡潔整飭，似未若二十卷本之較古；不分卷本，則確爲摘錄之節本。惟今存之二十卷本，是否于寶原書，頗成疑問。蓋宋以前人載籍中，猶有搜神記之逸文，不特劉昭續漢志注，地理志羅氏條下，引有延壽亭’

一則，‘巴郡’條下引‘澤中有龍’一則，又五行志建安七年陸陵山鳴條下引論山鳴一則。李善文選注蜀都賦注引其‘鸞子羽’一則，陸機皇太子宴元圃詩注引程翥說石圖一則。以上各則，現存名本皆無之。又太平寰宇記‘青陵窰’條下，所引神記‘韓暹化蛺蝶’一則，今傳各本俱作‘化爲蝶’。郭忠恕佩觿上篇稱于寶搜神記以琵琶爲‘頰婆’，按傳本‘吳赤烏三年豫章民楊度’一則，凡三見琵琶字，又‘安陽城南亭’一則，亦有琵琶字，然皆不作‘頰婆’。至於今傳本卷一‘神農’以下十則，悉出劉向列仙傳，又‘漢陰生’‘國客’‘寧封子’三則，亦係列仙傳輯出者。再六七兩卷，全錄兩漢書五行志之文，司馬彪雖在于寶之前，續漢書實應及見，恐絕無連篇鈔錄，一字不易之理，亦殊可疑。又傳本中‘謝尚無子’一則，太平廣記卷三二二引之，原注曰：‘出怪錄’，非于寶之作，明胡震亨跋文亦稱謝尚爲鎮西將軍，在穆帝永和中。實此書常示劉懷，懷卒於明帝大寧中，則書在尚加鎮西將軍之前二十餘年，疑爲後人所附益者，實未考此則之非本書所有者。按明胡應麟甲乙剩言云：‘魏叔祥’見余家藏書目中，有于寶搜神記，大駭曰：‘果有是書乎？’余應之曰：‘此不過從法苑珠林初學書鈔諸書中錄出耳。豈從金函石室幽巖士窟掘得耶？大都後出異書，皆此類也！’可知今傳各本，絕非于寶原本，故四庫全書總目，亦謂：‘今本敘事多古雅，而書中諸論，亦非六朝人不能作，與他書不同。疑其即諸書所引，綴合殘文，傳以他說，亦與博物志述異記等。但輯二書者，耳目陰陋，故臆漏百出，輯此書者，則多見古籍，頗明體例，故其文斐然可觀，非細核之，不能辨耳！’所論的是。

此書所記神鬼靈異故事，多釋家言，間亦采五行之說。原本似爲分類，各有篇目，如水經注引此書張公直事，云出于寶成

應爲荆楚歲時記又引于寔變化篇，必皆原本篇名。今傳各本，皆不見此體例矣。其中所載，天竺胡人有數術事，乃蒙印度影響者，後世小說，常見採用。豫章新喻學娶烏女爲妻事，與近世各國流行之鶯女郎故事，頗爲相似。‘晉書志玄’一則，述一老狐，取骷髏置於頭上，幻爲美女事，而日本文學名篇草子一書，即襲其影響。又日本曲亭馬琴所著八犬傳小說，卷首所叙伏姬事，亦取材於此書之昔高辛氏時有房王作亂一則，翻換而成。至其中由拳老嫗‘古巢老嫗’二故事，今日尙流傳於里巷也。

于寔字全升，新蔡人。吳將武將軍都亭侯于統孫，丹陽 于蓋子。寔少幼學，博覽書記。以才器聞，召爲著作郎，領國史。以家貧求補山陰令，遷姑安太守。王導謂爲司徒右長史，遷散騎常侍。著晉記，自宣帝迄於愍帝，五十二年，凡二十卷，奏之。其書簡略，直而能婉，成稱能史。性好陰陽術數，留思京房、夏侯勝等傳。寔父先有所寵侍婢，母甚妬忌。及父亡，母乃生推婢於墓中，寔兄弟年小，不之審也。後十餘年，母喪開墓，而婢伏棺如生，載還。經日乃蘇，言其父常取飲食與之，恩情如生。在家中吉凶輒語之，考校悉驗，地中亦不覺爲惡。既而嫁之，生子。又寔兄常病，氣絕積日不冷，後遂寤，云見天地間鬼神事，如夢覺，不自知死。寔以此遂撰搜神記，以示劉惔，惔曰：‘卿可謂鬼之靈狐。’寔既博採異同，遂混虛實，因作序以陳其志，見今傳本卷首。晉書卷八二有傳。按晉隋諸史，藝文志載其著述，尙有：周易注，周易宗圖，周易爻義，周易元品，毛詩音隱，周官禮注，後漢議，春秋左氏傳傳義，春秋序論，司徒僊子，周官駁難，七廟議，百志詩，雜議，正言，立言；又于寔集四卷。

(六) 搜神後記 十卷(見存)

說郛本⁵³ 秘冊彙函本⁵⁴ 津逮秘書本⁵⁵ 重校說郛
 本⁵⁶ 五朝小說本⁵⁷ 唐宋叢書本⁵⁸ 增訂漢魏叢
書本⁵⁹ 龍威秘書本⁶⁰ 學津討原本⁶¹ 無一是齋
叢鈔本⁶² 子書百家本⁶³ 鮑虹業叢書本⁶⁴ 古今
說部叢書本⁶⁵

晉陶潛撰。隋書經籍志卷二，史部雜傳類著錄，題搜神後記十卷，晉陶潛撰。兩唐及宋藝文志未載此書。四庫全書總目卷一四二，子部小說類異聞之屬，亦收此書，撰曰：‘舊本題陶潛撰’。今日流傳之本，亦皆如此署題。

考此書作者陶潛，於元嘉四年卒，而書中所記，竟有元嘉十四年及十六年事，且陶淵明集尚不稱年號，僅以干支代之，惟此書屢題永初元嘉，殊為可疑。卷一‘桃花源記’一則，全錄陶集所載詩序，僅增注曰：‘漁人姓黃名道真’七字；同卷‘祭陽人姓何’，長沙醴陵縣有小水’二則，亦記窮源入穴，得見天地之事，蓋由桃花

53. 卷四數，題‘搜神後記’不分卷，僅載三篇，係節本。

54. 此本十卷。

55. 第十一集數，此本十卷，題‘明前從子毛晉同訂’。

56. 第一一七頁數，此本二卷，共載二十四則，係節本。

57. 此本用叢校叢書覆印。

58. 唐宋叢書，明鐘人傑發屋同輯，用重校說郛版印。

59. 此本二卷，題‘漢魏叢書’。卷末有‘敬上玉露’。

60. 第四集數，不分卷，書名下注曰：‘說郛原本，係覆印叢校叢書之節本’。

61. 第十六集數，此本十卷。

62. 此本不分卷，節本。

63. 此本十卷。

64. 此本二卷。

65. 第二集數，不分卷，節本，係覆印叢校叢書者。

源記一則，蜕化而來，雖非作者偽造，亦爲陶記故事流行後，記錄里巷傳說而成者。今傳之十卷本，卷一自‘顧甯’以下七則，悉見於于寶搜神記；又卷二所記郭瓌趙固事，卷五蘇侯吳望子事，並見搜神記，雖文字詳略有別，然所述故實則一。又于寶父婢一事，亦全襲晉書本傳，則其爲剽竊，固不待言矣。按卷一‘嵩高山’一則，言玉漿石髓，仍未脫六朝人服食觀念。卷二至卷六，各卷復多釋家故事。然陶潛曠逸，未必拳拳於鬼神，此書之作，豈真出於他人之偽託耶？

總觀此書，文詞古雅，亦非唐以後人所能爲者，隋書經籍志著錄，已題陶潛之作，則其偽託，當亦久矣。嘗考古籍，如唐陸羽茶經，曾引此書晉孝武帝世宣城人秦精入武昌山採茗一事。唐封演封氏聞見記載：一人因病能飲一斛二斗事，與此書所記桓宣武有一都將事相合，僅文字繁簡，稍有不同。至於太平廣記所引此書，止‘東興人’一則而已。按四庫全書總目謂此書曰：‘其中丁令威化鶴，阿香，雷車諸事，唐，宋詞人，並迭相援引，承用至今，題陶潛者固妄，要不可謂非六代遺書也！’

陶潛（三七二—四二七）字淵明，或云字元亮，一作名元亮，尋陽柴桑人。晉咸安二年生。大司馬陶侃之曾孫，武昌太守陶茂孫。潛少懷高尚，博學善屬文，穎脫不羈，任真自得，爲鄉鄰之所貴。嘗著五柳先生傳以自況。親老家貧，起爲州祭酒，不堪吏職，自解歸。義熙二年，爲彭澤令，在官八十餘日，郡遣督郵至縣，吏白應束帶見之，潛曰：‘吾不能爲五斗米折腰，向鄉里小兒。’即日解印綬去職，賦歸去來辭。義熙末，徵著作郎，不就。劉宋元嘉四年卒，年六十三，世稱靖節先生。嘗著素琴一張，絃徽不具，每朋酒之會，則撫而和之。貴賤造之者，有酒輒設，自謂

發皇上人。以晉祖晉世幸輔，駝復屈身後代，所著文章，皆題其年月，義熙以前，明晉代年號，自永初以來，惟云甲子而已。晉書卷九四宋書卷九三，南史卷七五，並有傳。著有聖賢纂輔錄，見晉書藝文志著錄。又陶淵明集至今盛行於世。

(七) 神異記 口卷(散佚)

古小說鈎沈本⁶⁶

晉王浮撰。隋書舊唐書新唐書各志，均未見著錄此記，惟清文廷式補晉書藝文志卷五，子部小說類載之，題曰‘王浮神異記’，未標卷數。

此書原本，久不傳於世間，唯太平廣記徵引逸文有‘東方朔’等六則。近人魯迅始從古籍茶經太平寰宇記太平御覽，事類賦法及太平廣記諸書，詳為輯錄，共得‘晉治氏女徒’等八則。至書中所記，皆為殊方異域之怪異事物，與任昉述異記，頗為相類。

作者王浮，字里今已不詳，生平事蹟，亦多無考，僅知為晉時道士，據唐釋法琳辯正論卷六載：王浮有淺妄之稱，於晉惠帝時，嘗與帛遠抗論屢，遂改換西域傳而造老子明感化胡經者是也。

(八) 志怪 二卷(散佚)

重校說郛本⁶⁷ 古今說部叢書本⁶⁸ 古小說鈎沈本⁶⁹

晉祖台之撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，並著錄於史部雜傳類。唐書藝文志卷三，則列入子部小說類。各志

66. 數頁五一三至頁五一四。

67. 第一一七頁收，書名題作‘志怪錄’。

68. 第三集收，夏印雲校說郛本。

69. 數頁三二一至頁三二五。

題曰‘志怪’，晉祖台之撰。隋志標爲二卷，兩唐志則作四卷。

此書原本未見傳世，惟有明陶珽自古籍中輯錄本，存逸文八則。古今說部叢書本，共錄九則。近人魯迅，自北堂書鈔、初學記、藝文類聚、法苑珠林、太平御覽五書輯出逸文，凡十五則，收於古小說鈞沈，爲現存之完本。古今說部叢書本除‘孫弘常自云見鬼神’、‘會稽郡常有大鬼’二則，不悉采自何書外，餘則與古小說鈞沈本所輯者，完全相合。按志怪一書，祖作之外，晉人曹毗，唐人陸勣，俱有著述，故太平廣記雖徵引志怪逸文十二則，然均未標明撰人名氏，遂無從考訂。廣記中雖錄祖台之志怪原文有若干也。今觀此書輯本，所述皆爲神靈怪異之故事。

祖台之字元辰，范陽人。生平事蹟不詳，惟知於晉時官至侍中光祿大夫，撰志怪書行於世而已。晉書卷七五，載此小傳。

(九) 志怪 口卷(散失)

古小說鈞沈本⁷⁰

晉曹毗撰。隋書舊唐書兩經籍志、唐書藝文志，皆不載此書。唯補晉書藝文志卷五，著錄於子部小說類，題曰‘曹毗志怪’，未標卷數。

此書原本，久已散失不傳，所記大抵鬼神怪異事。元明諸三代叢書內，均無輯本。近人魯迅，始從初學記、草堂詩記、箋二書，輯得漢武、靈昆、明池逸文一則，收入古小說鈞沈，餘則未見。

曹毗字輔佐，譙國人。魏大司馬曹林、晉右軍將軍曹魏之子。毗少好文籍，善屬詞賦。郡察孝廉，除郎中。蔡謨舉爲佐著作郎。父憂去職。服闋，遷句章令，徵拜太學博士。時桂陽張碩爲神女杜蘭香所降，毗因以二篇詩嘲之，並續蘭香歌詩十篇，

甚有文彩。又著揚都賦，顯於東國。累遷尚書郎、鎮軍大將軍、從事中郎、下邳太守，以名位不至著對傷以自釋。官至光祿勳，卒。登書卷九二有傳。登隋唐詩藝文志，載曹毗著述尚有文筆、曹榮傳、杜蘭香傳、論語、魏氏家傳又曹毗集十卷。

(十) 甄異傳 三卷 (散佚)

重較說郭本⁷¹ 龍威秘書本⁷² 古小說鈔沈本⁷³

登載雜撰。 隋書經籍志卷二、舊唐書經籍志卷上，史部雜傳類並著錄；唐書藝文志卷三則列於子部小說類。俱題爲甄異傳三卷，登載雜撰。⁷⁴ 書名‘傳’字，藝文類聚、太平御覽、太平廣記徵引此書者，或作‘記’，亦作‘錄’，殊不一致，然爲一書無疑。

此書所叙，多晉太元建武間之鬼神怪異事。‘原本久不傳於世間，重較說郭本，止一卷，實存五則，雖非足本。且其中第一‘瓦侯女’一則，雖見於藝文類聚卷八六、太平御覽卷九六七、太平廣記卷三二五，及齊民要術卷一〇所援引的，爲載作然，說郭本刪節甚略。其餘四則，與古小說鈔沈本所輯錄者，完全不合。蓋第三則陳濟事，原出於于寶之搜神記。又最後‘查道’一則，首有‘待制查道，奉使高麗’之語，考‘待制’爲官名，唐訛，非晉所有，而中國與高麗之交通，亦始於唐時；且查道爲宋真宗時人，宋史卷二九六有傳。據此種種，則重較說郭本必明陶珽所爲託者。至古小說鈔沈本，爲魯迅自齊民要術、藝文類聚、北堂書鈔、太平御覽、太平廣記、文房四譜諸書採輯文‘司馬、龜王’等，凡十七則，可稱較富之本矣。

71. 第一一八頁收。書名題作‘甄異傳’。

72. 第五編收。書名下注：‘說郭原本；洪印重較說郭者。

73. 載頁二六九至頁二七五，題作‘甄異傳’。

74. 舊唐書經籍志題曰：‘甄異傳，吳即幹之說。

作者戴莊，據隋書經籍志署題曰‘晉西戎主簿戴莊’，除此作外，尚著錄有西征記，又舊唐書經籍志著錄有洛陽記，乃題戴延之撰。按延之當爲戴莊之字，江東人，晉從劉裕西征姚秦，官至西戎主簿。

(十一) 感應傳 八卷(散失)

晉王延秀撰。隋書經籍志卷二，史部雜傳類著錄，而卷三重出，又列入子部雜家類。舊唐書經籍志卷上，亦著錄於史部雜傳類。唐書藝文志卷三，則列於子部小說類。各志並題曰‘感應傳八卷，晉王延秀撰。’

此傳所載，當爲釋教感應靈異之故事，全書久已散失不傳，而後世亦無輯錄之本。唯太平廣記卷一一一，引此書‘齊建安王’一則，卷一一四‘張遜’一則；此書今日僅存此逸文二則而已。

作者王延秀之生平事蹟，據隋書經籍志此書署題，知其於晉時，官官尚書郎。按梁慧皎高僧傳序，有‘太原王延秀感應傳’之語，可知延秀籍隸太原。延秀於此傳外，兩唐書藝文志尚著錄有要史之作，惜亦不傳。

(十二) 志怪 四卷(散失)

古小說鈞沈本⁷⁵

晉孔約撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，史部雜傳類並著錄。唐書藝文志卷三，則列於子部小說類。均題曰‘志怪四卷，晉孔氏撰，未署名。又舊唐書經籍志，亦未署撰人姓氏。

此書原本，雖未傳於今日，然唐宋叢籍，頗多引用者，古小說鈞沈，即自世說新語求誌初學記，北堂書鈔藝文類聚，太平御覽，太平廣記，類林雜說，草堂詩箋等書，輯出‘楚文王’等逸文，共十則。

75. 載頁三二九至頁三三三，書名題作‘孔氏志怪’。

又翻譯名義集卷六亦徵引‘楚文王’一事，可知此書在南宋時猶有流傳。

隋書唐書兩藝文志，惟題此書為孔氏所撰，未署孔氏之名號。今據太平廣記卷二七六所錄‘晉明帝’一則，文末註曰：‘孔約志怪’，則知此書作者孔氏名約。又文苑英華載顏況廣思記序中，有‘孔慎言志怪’之語，當指此書，更可考知孔約之字為慎言耳。至於孔約之時代，前代著述，多未言及，考世說注引此書盧充一事，有‘其後生植，為漢尚書植子植，為魏司空冠蓋相承至今’之語，知作者孔約必晉人也。

(十三) 徵應傳 口卷(散失)

查朱君台撰。隋書兩唐書藝文志，均未著錄此書。考梁釋慧皎高僧傳卷首序次，載有徵應傳一書，題曰‘朱君台撰，其次序在太原王延秀感應傳之下，陶淵明搜神後記之上，可知作者，必為晉人無疑。此書既無流傳之本，而唐宋類書亦未引用，僅有逸文，散見於高僧傳，蓋此書之散失，想甚久矣。原本卷數不詳，內容所記，悉盡為釋家之徵應故事。按法琳破邪論卷下稱朱君台，係吳人。至其生平事跡，今俱無考。

(十四) 靈鬼志 三卷(散失)

古小說鈎沈本⁶⁶

晉荀氏撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，並著錄於史部雜傳類。唐書藝文志卷三，則列入子部小說類。均題曰‘靈鬼志三卷，署荀氏撰，未標名號。

76. 較頁三一—至頁三一八，題名同作‘荀氏靈鬼志’。

此書原本久已散逸亦無輯本流傳，惟世說新語、法苑珠林、藝文類聚、北堂書鈔、辯正論、八法、太平廣記、太平御覽、事類賦、注諸書皆存逸文。古小說鈞沈即取以上各書輯出‘明帝初歌謠’等逸文二十四則。按世說新語中‘方正’‘容止’‘傷逝’等篇注文，數引‘靈鬼志諸微’，‘諸微’二字當是篇名。可知原書，必為分類記述，各有篇名。今觀逸文所紀，全為神佛鬼怪故事，純屬釋家之言。其中‘太元十二年’一則，敘道人入籠中事，原非中國所有者，按唐段成式酉陽雜俎已稱來源於天竺（參閱後文續齊諧記條）蓋魏晉以來，漸譯釋異，天竺故事遂亦流傳於民間矣。

作者荀氏，名號籍里不詳，生平事蹟亦皆失考。隋書經籍志著錄此書於于寶搜神記之次，祖孔二氏志係之前，實為晉人也。

（十五）異林 口卷（散失）

古小說鈞沈本⁷⁷

晉陸氏撰。隋書及兩唐書藝文志均未載此書。至清文苑式補晉書藝文志卷五始著錄於子部小說類，作陸氏異林，未標撰人名號，不詳卷數。

此書當記古代之怪異故事，原本不傳亦未見前人輯錄者。今止三國志魏志鍾繇傳注，及太平御覽卷八一九，並引此書之鍾繇遇鬼婦一事。古小說鈞沈即采此逸文。按此文結尾有‘叔父清河太守說如此’。裴松之注曰：‘清河陸雲也’。據此，則此書必出陸雲從子之手無疑。考晉書卷五四陸機傳載：機有二子，曰蔚，曰夏，然不知其陸蔚歟抑陸夏歟，尙待考訂。

77. 該頁四九九書名題作陸氏檢林。

(十六) 拾遺記十卷(見存)

說郛本⁷⁸ 稗海本⁷⁹ 古今逸史本⁸⁰ 歷代小史本⁸¹
 山林經濟籍本⁸² 漢魏叢書本⁸³ 重校說郛本⁸⁴ 五
 朝小說本⁸⁵ 增訂漢魏叢書本⁸⁶ 祕書二十一種本⁸⁷
 祕書二十八種本⁸⁸ 無一是齋叢鈔本⁸⁹ 子書百家
 本⁹⁰ 古今說部叢書本⁹¹

78. 卷三〇收。書名題‘拾遺記十卷’，署曰‘晉王嘉’，下注：‘字子年，臨西人。’宋末分卷，僅載二十八則，係節錄本。
79. 此本十卷，書名題作‘王子年拾遺記’，署曰‘晉王嘉著’，明山陰陳汝元校。
80. 題志合志此。此本十卷，書名題‘拾遺記’，分署曰：‘晉王嘉撰，葉蕪校錄’，‘明吳奇校’。卷末有‘拾遺記後序’，未題撰人，即全錄晉王嘉傳文。
81. 歷代小史，明李廷機有明刻本，民國廿九年商務印書館影印本，二卷收。此本題：‘王子年拾遺記’，署‘晉安陽王嘉撰’。不分卷，無序題，係節本。
82. 山林經濟籍，明 辰本，雙耕，明刻本。此本題作‘名山拾遺記’，不分卷，亦為節本。
83. 漢魏叢書，明 程榮編。有汲古閣 新安程氏刻本，民國十四年 滬 委樹影印本。此本十卷，書名題‘王子年拾遺記’，分署曰：‘晉臨西王嘉著’，‘葉蕪校錄’，‘明新安程榮校’。卷末有‘拾遺記後序’，即鈔魏晉王嘉傳文者，又載嘉靖甲午 春三月 東海居士 吳郡 齊寧一文。
84. 第六六頁收。書名題‘拾遺名山記’，署‘晉王嘉撰’。不分卷，僅錄‘崑崙山’至‘洞窟山’，共八則，係節本。
85. 此本用重校說郛版重印者。
86. 此本十卷，書名題作‘拾遺記’，署曰‘晉臨西王嘉著’，浦昌 前 以 嘉校。卷末有汝上王 撰一文。
87. 此本十卷，書名題作‘拾遺記’，分署曰：‘晉王嘉撰’，‘葉蕪校錄’。卷首蓋 錄 序 文，後附新安汪士漢 考 述一文。
88. 同上書。
89. 此本不分卷，係節本。
90. 此本十卷，書名題作‘拾遺記’，署曰‘晉臨西王嘉撰’，‘葉蕪校錄’。
91. 第一集收。書名題作‘拾遺名山記’，係續 漢 校 說 郛 本 重 印者。

晉王嘉撰。隋書經籍志卷二舊唐書經籍志卷上唐書藝文志卷二，史部雜史類著錄有拾遺錄二卷，題王子年撰，別有王子年拾遺記十卷，題蕭綺撰。宋史藝文志卷五，則列入子部小說類，題作王子年拾遺記十卷，署曰晉王嘉撰。按郡齋讀書志卷二，史部傳記類，亦載有王子年拾遺記十卷，且稱梁蕭綺敘錄。晉王嘉字子年，嘗著書百二十篇，載伏羲以來異事，前世奇詭之說，書逸不完，綺拾綴殘輯而序之。四庫全書總目卷一四二，子部小說家類異聞之屬，亦收此書，稱曰拾遺記十卷，題云：王嘉撰。其書本十九卷，二百二十篇，後經亂亡殘缺，蕭綺搜羅補綴，定爲十卷，並附著所論，命之曰錄，即此本也。蓋卷數分合不同，實祇一書，今傳之十卷本，乃蕭綺重訂者耳。

此書所記，皆神仙徵應陰陽五行之故事，上起太昊，下訖東晉，旁及海外瑰奇詭異之說，莫不備載，而文筆靡麗，頗類齊梁。其中高辛一則，有夜叉之名，按夜叉爲釋教天龍八部之一，有勇健暴惡之義，見法華經及翻譯名義集。又崑崙山一則，謂崑崙山者，西方曰須彌山，於古來之崑崙思想中，而混入佛說須彌山之理想，可知此書已蒙釋家之影響。至於燕昭王一則，記身毒國術人幻化浮圖事，顯係釋家言，且羽蓋螭從口中出入事，亦與荀氏靈鬼志有道人自外國來一則，及吳均續齊諧記陽羨許彥一則，殆皆淵源於釋家之獲獲贊等說，尤爲齊梁以降志怪小說之特色。按今傳十卷本，卷首蕭綺序稱：‘文起伏羲以來事，訖西晉之末’，然又載石虎推龍一則，考石虎破滅事，在穆帝永和六年之後，入東晉已久，頗有未合。又虞舜一則，道約錄語，多附合正文，故成其說，豈真少室房箴叢子部四部正篇卷下所謂‘蓋即綺撰，而託之王嘉者耶’？四庫全書總目稱此書乃‘徵郭董洞冥記

而作其言荒誕證以史傳皆不合。如皇娥臨歌之事趙高登仙之說，或上經古聖，或下獎賊臣，尤爲乖逆，緯錄亦附合其詞，無所糾正。然歷代詞人，取材不竭，亦劉勰所謂事墨奇偉，辭富膏腴，無益經典，而有助文章者歟！隋唐二書藝文志，闕此書於雜史中，殊爲舛謬，宋史藝文志以入小說家，誠近之矣。

王嘉，字子年，陝西安定人。輕舉止，醜形貌，外若不足，而聰睿內明，滑稽好語笑。不食五穀，不衣美麗，清虛服氣，不與世人交遊。隱於東陽谷，鑿崖穴居，弟子受業者數百人，亦皆穴處。五季胤之末，乘其徒來，至長安，潛隱於終南山，結庵廬而止，門人聞而復隨之，乃遷於倒獸山。苻堅累徵不起，公侯已下，咸躬往參詣，好尚之士，無不師宗之。問其當世事者，皆隨問而對。好爲譬喻，狀如戲調，言未來之事，辭如讖記，當時妙能曉之，事過皆驗。姚萇之入長安，禮嘉如苻堅故事，逼以自隨，每事語之。萇既與苻登相持，問嘉曰：‘吾得殺苻登定天下不？’嘉曰：‘略得之’。萇怒曰：‘得當云得，何略之有！’遂斬之。苻登聞嘉死，設壇哭之，贈太師，諡曰文。王嘉死日，人有隔上見之。其所造索三歌，事過皆驗，累世猶傳之。又著拾遺錄十卷，今行於世。晉書卷九十五有傳。

(十七) 應驗記 一卷 (全逸)

宋傅亮撰。隋書經籍志卷二，史部雜傳類著錄，題‘應驗記’一卷，宋傅亮撰。至舊唐書經籍志、唐書藝文志均失載之。

此書未見流傳之本，而唐宋類書亦不見有徵引者。按太平廣記卷首引用書目，雖載有應驗記一書之名，然遍檢書內絕無采錄，未悉纂輯時誤將此書遺漏，或當日原擬引用而未獲此書，今不可知；蓋此書之亡逸，當甚久矣。明人陶珽重校說郛，

一一七收有靈應錄一書，原題‘唐傅亮撰，或以爲即此靈驗記者，至爲乖誤，未足信也。

傅亮（三七四—四二六）字季友，靈州人。晉寧康二年生。司隸校尉傅咸孫，安成太守傅琰子。琰以學業知名，而亮博涉經史，尤善文詞。義熙中，亮累官中書黃門郎。武帝有受禪意，風示朝臣，亮悟旨，請暫還都，至都，遂徵武帝入輔。既受禪，以佐命匡功，封建成縣公，入直中書省，專典詔命，轉尚書僕射，受顧命輔政。少帝之廢，亮與主謀。文帝即位，進爵始興郡公，加散騎常侍，開府儀同三司。元嘉三年見誅，年五十三。宋書卷四三，南史卷一五，俱有傳。隋書及兩唐書藝文志，尙著錄有續文章志，又傅亮集三十一卷。

（十八）幽明錄二十卷（散失）

說郛本⁹² 重校說郛本⁹³ 五朝小說本⁹⁴ 琳琅秘室
叢書本⁹⁵ 古小說鈎沈本⁹⁶

宋劉義慶撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，史部雜傳類並著錄此書。唐書藝文志卷三，則列入子部小說類。皆題作‘幽明錄’，宋劉義慶撰。惟卷數隋志原注二十卷，兩唐志作三十卷，乃傳刻誤二爲三也。

92. 卷三致，係節本。

93. 第一一七另收，不分卷，載十一則，亦爲節本。

94. 此節本，係用重校說郛版重印者。

95. 琳琅秘室叢書，清胡繩鈔，光緒十三年會稽董氏雲璣樓木活字第三集所收。此本一卷，係正刻，遼直鈔本，附校圖一卷，胡繩撰。卷末有懷翁跋，不認義文校，認卷首有‘咸豐三年六月仁和胡繩藏本’一語。

96. 載頁三五三五頁四三六。

此書所載神鬼靈異事，而以釋家傳說，宣揚教義者爲多。其中趙泰一事，亦同見於搜神記、搜神後記、異苑、博物志、述異記諸書，故中國小說史略乃謂此書‘似皆集錄前人撰作，非自造也’⁷⁷。此語恐未盡然。蓋此種志怪小說，其來源率采自民間，要以流傳人口者爲主，時代未久，所傳必同，凡執筆者，皆可采輯之也。所載宋世焦湖廟有一柏枕一則，即後世戲劇故事中之枕中記、黃梁夢之所由根據者。又巫李、巫師晉禮二則，述巫師祀佛事，則爲其他志怪小說中所不載者，亦屬民俗學之珍貴資料。今傳各種版本中，說郛本較古，然係節本。述古堂叢鈔本乃據也是園藏本覆校者，固較其他古本爲富，惟闕訛頗多。其後胡璉復取述古堂叢鈔本與太平廣記引文對勘，刻入所輯琳琅秘室叢書，爲今傳最善之本。惟太平廣記所不載者，則仍闕之。中國小說史略初謂此書‘今不存’，及後校輯古小說鈞沈時，始自世說注、藝文類聚、初學記、開元占經、北堂書鈔、法苑珠林、太平御覽、顏氏雜說等古籍中，采集逸文，共二百六十六則，爲此書今日現存輯本中之最豐富者。

劉義慶（四〇三一—四四四）字不詳，彭城 綏里人。晉元興二年生。劉宋宗室長沙景王道憺子，嗣臨川烈武王道規後。永初中，襲封臨川王。義慶性簡素，寡嗜欲，愛好文義，文辭雖不多，然足爲宗室之表。受任歷藩，無浮淫之過，唯晚節奉義沙門，頗致費損。少善騎乘，及長，以世路艱難，不復跨馬。招聚文學之士，近遠必至。太尉袁淑，文冠當時，義慶在江州，請爲衛軍諮議參軍。其餘吳郡陸展、東海何長、鹽渚照等，並爲辭章之美，引爲

77. 中國小說史略，魯迅著，有北新書局排印本，魯迅全集出版社排印本，見頁六三。

佐史國臣。義慶官至南兖州刺史，尋加開府儀同三司。元嘉二十一年卒，年四十二，謚康。宋書卷五一有傳。其著作尙有：世說、徐州先賢傳、冀江左名士傳、漢書集林、小說，又劉義慶集八卷，並見隋兩唐宋藝文志著錄。

(十九) 宣驗記 十三卷 (散失)

重校說郛本⁹⁸ 五朝小說本⁹⁹ 古小說鈎沈本¹⁰⁰

宋劉義慶撰。隋書經籍志卷二，史部雜傳類，著錄作宣驗記十三卷，宋劉義慶撰。至舊唐書經籍志、唐書藝文志，俱失載之。

此書原本，久不見傳於世間，後人輯本，則以重校說郛本爲古，其卷首總目雖題曰‘宣驗記’，下署‘劉義慶撰’，然書內正文則標作‘闕名’，所錄逸文共三則，而第二則王遊事，乃配唐代故事，想此本必爲後人采輯時誤入者，故陶澐改題‘闕名’。且三則之中僅第一‘丁零’，見於太平廣記卷一一六。近人魯迅，自高僧傳初學記、六帖辯正、論八法、太平御覽、太平廣記、事類賦法等古書中，輯出宣驗記逸文，共三十五則，爲現存之最足本。觀其所記故事，純爲顯示警心禮佛者所獲之種種靈應，蓋皆係晉宋間之佛教故事也。

(二十) 異苑 十卷 (見存)

秘冊彙函本¹⁰¹ 津逮秘書本¹⁰² 重校說郛本¹⁰³

98. 第一一八頁收。

99. 此本係用重校說郛本編印者。

100. 載頁五四九至頁五五九。

101. 此本十卷。題‘宋劉敬叔撰’，‘明沈士龍胡震亨同校’。卷首有‘隋水沈士龍識之’異苑序。

102. 第十一葉收。此本十卷。題‘劉敬叔撰’，‘明胡震亨毛晉同訂’。卷首有‘武原胡震亨異苑題辭’，及‘劉敬叔傳’一文。卷尾載‘毛晉識語’。

103. 第一一七頁收。此本不分卷，共三十四則，係節本。

唐宋叢書本¹⁰⁴ 五朝小說本¹⁰⁵ 學津討原本¹⁰⁶

古今說部叢書本¹⁰⁷ 說原本¹⁰⁸

宋劉敬叔撰。隋書經籍志卷二，史部雜傳類著錄，題曰異苑十卷。宋劉敬叔撰。兩唐書藝文志俱失載之。四庫全書總目卷一四二，子部小說家類異聞之屬，亦收此書。

此書所紀神靈怪異事，則以晉代傳說為富，尤多釋家之言。四庫全書總目稱：‘劉知幾史通謂：晉書載武庫火，漢高祖斬蛇劍，穿屋飛去，乃據此書載入，亦復相合。’又謂此書：‘唐人多所引用，如杜甫詩中陶侃胡奴事，據世說新語但知為侃子小名，勘驗是書，乃知別有一事，甫之援引為精切，則有裨於考證，亦不少矣。’又卷九中載管整事，有十則之多，蓋作者時代距建安未遠，管整傳說，里巷猶在盛道，故所記者頗詳也。按卷四‘宋武帝’一則，乃稱宋高祖為宋武帝，小字寄奴，直舉其國號名諱，恐非當時臣下之辭。又太平御覽卷九一九引‘傳承亡鵝’一則，題出於異苑，然今存各本均無此文，頗疑此書有所脫漏，或經後人之竄訂，亦未可知。然核其大體，頗為完整，較之博物志述異記等書之全出後人補綴者不同，故四庫全書總目稱此書：‘詞旨簡澹，無小說家猥瑣之習，斷非六朝以後所能作。’此語信然。至於太平廣記所引，異苑各則，略有謬誤者，如卷一一‘釋智興條’，卷一三七‘李探條’所叙俱為晚唐之事，若非太平廣記誤采，即為別本之異苑，絕非劉敬叔原著耳。

104. 此節本係用重校說郛版編印者。

105. 同上書。

106. 第十六葉數。此本十卷。

107. 第二葉數。重校說郛本覆印。

108. 說原，近人王文瀾輯，民國上海文明書局石印本。此本十卷。

考宋書南史，皆無劉敬叔傳記，至明萬曆時，胡震亨始採輯各書爲補作之。傳曰：‘劉敬叔，字敬叔，彭城人。少穎敏，有異才。起家中兵參軍，司徒掾記。義熙中，劉毅與宋高祖共舉義旗，克復京鄴，功亞高祖，進封南平郡公。敬叔以公望推借，拜南平國郎中令。既而有詔，拜南平公世子。毅以帝命崇重，當設饗宴，親詣吏佐臨視。至日，國僚不重白，默拜於殿中，使人將反命，毅方知之，謂敬叔典禮，故爲此慢，大以爲恨，遂奏免敬叔官。及澄誅，高祖受禪，召爲征西長史。元嘉三年，入爲給事黃門郎。數年，以病免。太始中，卒於家。所著有異苑十餘卷行世。’按異苑卷三‘晉義熙十三年’一則，敬叔自稱余爲長沙景王驍騎參軍，今以宋書長沙景王道憐傳考之，時方以驍騎將軍，領荊州刺史，與敬叔所記相合，正可補胡震亨傳文之疏。又此書卷四‘義熙中劉毅’一則，記劉毅鎮江州，福祿愈劇；卷八‘劉毅討桓玄’一則，載劉毅妻爲桓玄所得，桓寵有身事，敬叔誠多蓄誠，詆諆之詞，則震亨傳文之言，誠可信耳。

(二十一) 陰德傳 二卷 (全逸)

宋范晏撰。 隋書經籍志卷二，後唐書經籍志卷上，唐書藝文志卷二，并著錄於史部雜傳類，題曰陰德傳二卷，宋范晏撰。

此書久已不傳於世，而唐宋古籍中，亦未見有採錄者，故至今日，絕無輯錄之本。惟太平廣記卷一一七選載劉弘敬一則，記唐長慶初年劉弘敬事，卷一二三又載韋判官一則，述唐人崔應事。以上兩則，皆爲唐代報應故事，俱注曰：‘出陰德傳’。按廣記卷首引用書目，亦載陰德傳一名，但未題撰人名氏。廣記所徵引者，殆爲別本陰德傳，出於晚唐五代時人之筆，實非范晏之作！

作者范曇，生平事蹟，已不可考，僅知係劉宋時人，據隋書經籍志著錄此書之署題，嘗為光祿大夫。除此傳外，尚有范曇集十四卷，今亦未行於世。

(二十二) 古異傳 三卷 (散失)

古小說鈎沈本¹⁰⁹

宋袁王壽撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，史部雜傳類并著錄。唐書藝文志則列於子部小說類。均題作‘古異傳三卷’，宋袁王壽撰。

此書散逸甚久，即唐、宋類書，亦不見徵引者，故無輯本傳世。古小說鈎沈，僅自玉函山房、寶典卷五，獲見‘斷本’逸文一則而已。

至於作者袁王壽，字里生平事蹟，今無可考。據隋書經籍志著錄此書，署曰‘永嘉太守袁王壽’，唯知其官職也。

(二十三) 齊諧記 七卷 (散失)

玉函山房輯佚書本¹¹⁰ 續金華叢書本¹¹¹ 古小說鈎沈本¹¹²

宋東陽無疑撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，并著錄於史部雜傳類。唐書藝文志卷三，則列入子部小說類。俱題曰‘齊諧記七卷’，宋東陽無疑撰。

此書所記，皆神異故事，書名取莊子‘齊諧志怪’之語而題者。原本久逸，僅有輯錄本傳世。玉函山房輯佚書本，共存十五則，其注明采自太平廣記者有八則，然取今本廣記引文核之，實有

109. 載頁二六五。

110. 此本一卷，卷首有‘歷城馬國翰竹吾甫’之序文。

111. 續金華叢書，近人胡堂輯。民國十三年永康胡氏堂選樓刻本。此本一卷，首有歷城馬國翰竹吾甫序，末有‘李德胡宗模跋文。此本乃覆刻玉函山房輯佚書者。

112. 載頁三四五至三五〇。

九則。古小說鈎沈本自初學記、北堂書鈔、六帖、法苑珠林、太平廣記、太平御覽諸書，輯出逸文‘吳當陽縣董昭之’等，共十五則。又重校說郛第一一五寫，卷前分目，亦載此書，然有目無書。按此書中，董昭之、張然二事，則重見於搜神記，及搜神後記。又書中安陸薛道詢一則，乃記服食事，猶存魏晉之遺風。考世傳有梁吳均續齊諧記一書，即續此書而著者。

東陽無疑，字不詳，據隋書經籍志著錄此書，知作者嘗官散騎侍郎。何氏姓苑云，‘東陽氏，出於東陽郡’。其可考者，僅此耳。

(二十四) 近異錄 二卷 (全逸)

宋劉質撰。隋書經籍志卷二、舊唐書經籍志卷上，俱列於史部雜傳類。唐書藝文志卷三，則著錄於子部小說類。均題作近異錄二卷，宋劉質撰。

此書原本，既不傳世，而其逸文，亦片紙無存，即藝文類聚、太平御覽、太平廣記諸巨編，全未徵引，其散失當必甚久。按明陶琬重校說郛寫一一八，收近異錄一卷，凡四則，其第一則記南宋慶元二年事，第四則述南宋淳熙十年事，卷首雖署曰宋劉質撰，然此本絕非劉宋時人所能作，顯係後人偽託者，或南宋時別有一劉質耳！其後清人馬德良輯刻龍威秘書時，又取說郛本覆刻之，亦甚荒謬。¹¹³

(二十五) 志怪記 三卷 (散失)

古小說鈎沈本¹¹⁴

宋殖氏撰。隋書經籍志卷二，史部雜傳類著錄，題曰‘志怪記’

113. 第五葉取書名下注：‘說郛原本’，題‘宋劉質撰。’龍威秘書四冊將民要一則。

114. 載頁四四三，書名題作‘殖氏志怪’。

三卷，署殖氏撰。舊唐書經籍志、唐書藝文志，均失載此書。

此記原本，久不傳於世，而唐宋古籍中，極罕徵引。今唯古小說鈞沈，自北堂書鈔卷二〇錄出‘客星通座’殘文，及卷一四四‘宗正卿會稽謝謨’一則逸文而已。

作者殖氏，名字里居不詳，生平事蹟，一無可考。按隋書經籍志列此書於劉賀、近異錄之後，則作者時代，恐亦為劉宋時之人也。

(二十六) 鬼神列傳 一卷 (散失)

古小說鈞沈本¹¹⁵

宋謝氏撰。隋書經籍志卷二、舊唐書經籍志卷上，并著錄於史部雜傳類；唐書藝文志，則列於子部小說類。均題曰‘鬼神列傳’署謝氏撰；隋志作一卷，兩唐志作二卷。

此傳久已不見於世，即唐宋兩代類書中，采引者亦極罕。古小說鈞沈，自太平御覽卷三五九，引‘下邳陳超’一則，今日此書所存逸文，唯此而已。

謝氏名字里居不詳，生平事蹟，均無可稽。隋書經籍志置此書於劉賀、近異錄之後，殖氏志怪記之前，當亦為劉宋時人。

(二十七) 冥祥記 十卷 (散失)

說郛本¹¹⁶ 重校說郛本¹¹⁷ 古今說部叢書本¹¹⁸ 古小說鈞沈本¹¹⁹

齊王琰撰。隋書經籍志卷二、舊唐書經籍志卷上，史部雜傳類

115. 載頁四三九。虛名題作：‘謝氏鬼神列傳’。

116. 載卷四。

117. 第一一八冊收。署‘齊王琰撰。共錄七則，係節本。

118. 第二集收。此本係覆印重校說郛本。

119. 載頁五六五至頁六四八。

并著錄唐書藝文志卷三，則列入子部小說類。俱題曰‘冥祥記’十卷，王琰撰。

此書所記，皆釋家善惡報應故事，旨在勸人奉佛誦經，乃補救之作。原書久逸，僅存後人輯本。說郛本未題撰人名氏，僅存‘宋尼智通’一則，雖出於王琰原本，然文極簡略，乃曾經刪節者。重校說郛本，共載‘劉虔’等逸文七則，而第五‘薛孤訓’一則，記唐貞觀二十年征龜茲事，絕非王琰原書所應有者。又最後‘費崇亮’一則，亦不詳采自何書，其餘五則，皆見於太平廣記。¹²⁰蓋此本恐係陶珙纂輯時，而誤采後人之作。古小說鈎沈本，係從高僧傳、法苑珠林、三寶感通錄、辯正論、八法、太平廣記諸書，共采逸文一百三十一則，為今日見存最富之本，皆足徵信者。又據三寶感通錄、法苑珠林二書，輯得王琰自序一篇，尤資考證。

作者王琰，字不詳，太原人。幼在交趾，受五戒。嘗於宋大明及齊建元年，兩感金像之神異，因著此書，撰集奉佛故事。其自序中，摺述著書宗旨及經過甚詳。據隋書經籍志著錄此書之畧題，知作者於梁時，曾官吳興令。於此書外，尚著有宋泰秋二十卷，惜未傳於世。

(二十八) 述異記 十卷 (散失)

齊祖沖之撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，史部雜傳類俱著錄；唐書藝文志卷三，列入子部小說類。均題曰‘述異記’十卷，祖沖之撰。

此記原本，早已散失不傳，唐宋古籍，亦罕徵引，故至今日，尚

120. 太平廣記徵引冥祥記共四十八則，然不盡為王琰之作，如卷一〇九‘李氏’，卷一一六‘薛孤訓’及‘州縣令’，卷三七‘孫淵’，卷三八二‘樹師’等則，皆記唐貞觀中事，恐採輯時誤入者，或有別本，亦未可知。

無輯本。考初學記人部有‘苻健皇始四年有長人見’一則，又武功部有‘豫章人’一則，及太平御覽人事部有‘陳氏女’一則，又人部有‘陳留周氏婢’一則，并引祖氏述異記。此書今日獨存此逸文四則，亦殊可貴。按梁任昉，別有述異記之作，詳見下文。

祖沖之（四二九—一五〇〇）字遠范，臨人。劉宋元嘉六年生。宋大匠卿祖昌孫，奉朝請祖暕之子。沖之少稽古，有機思，明歷法，造指南車欽器，巧思入神。宋元嘉中，用何承天所製，鹿比古十一家為密，尚以為疏，乃更造新法上之。嘗以諸葛亮造木牛流馬，乃作一器，不因風水，不用人力，施機自運。又造千里船於新亭江試之，日行百餘里。於樂遊苑造水碓，武帝親自臨視。解鍾律博塞，當時獨絕，莫能對者，又特善算。官至長水校尉。卒於齊永元二年，年七十二。南齊書卷五二，南史卷七二並有傳。著有易老莊義釋論語孝經注九章，造綴術數十篇。隋志尚著錄祖沖之集五十一卷。

（二十九）述異記 二卷（見存）

說郛本¹²¹ 漢魏叢書本¹²² 格致叢書本¹²³ 稗海
本¹²⁴ 重校說郛本¹²⁵ 五朝小說本¹²⁶ 增訂漢魏叢
書本¹²⁷ 龍威秘書本¹²⁸ 子書百家本¹²⁹ 隨庵徐氏

121. 載卷四，未題撰人名氏，不分卷，錄八則，係節本。

122. 此本二卷，題‘梁樂安任昉著’，‘明新安程榮校’。卷首有述異記序文，未署作者，乃鈔梁書傳文而成。卷末有‘宋宋隱歷四曆中秋既望日’之‘述異記後序’，亦未署序者名氏。

123. 此本二卷。

124. 此本二卷，分題‘梁樂安任昉著’，‘明會稽商濬校’。

125. 第六五冊，一卷，共錄九十六則。

126. 此本用重校說郛版編印者。

127. 此本二卷，分題‘梁任昉著’，‘安王統纂校’。卷末有‘啟上王顯’一語。

叢書本¹²⁰ 古今說部叢書本¹²¹ 古小說鈞沈本¹²²

梁任昉撰。宋史藝文志卷五，郡齋讀書志卷三，並著錄於子部小說類，題曰述異記二卷，梁任昉撰。四庫全書總目卷一四二，子部小說家類瑣語之屬，亦收此書，謂：‘舊本題梁任昉撰’。隋志兩唐志，均失載此書，惟著祖沖之述異記二卷，今據初學記太平御覽二書所引祖沖之述異記之逸文觀之，可證二氏所著原非一書，但祖本早失，今日流傳者唯此任昉作之二卷本耳！

此書現存各本，內容頗為冗雜，如卷上之‘昔盤古氏之死也’一則，見徐整三五歷記，‘昔炎帝女’一則，見山海經，‘陶唐之世’一則，見拾遺記，‘閩客者濟陰人’一則，見列仙傳，‘東陽郡永康縣’一則，見異苑。卷下之‘武陵源在吳中’一則，乃襲陶潛所見，而於桃外增李，移其地於吳中。其他若防風氏，蚩尤，夜郎王之類，皆非僻事，大抵剽竊諸小說而成者。考任昉卒於梁天監七年，而此書卷下‘地生毛’一則，為北齊武成河清年事。按河清元年壬午，當陳天嘉三年，周保定二年，後梁蕭巒天保元年。距任昉之卒，已五十餘年矣，昉安得而記之？顯足使人懷疑今傳之本，為後人所依託者。四庫全書總目載：‘姚寬西溪叢語：得潘岳閉居

120. 第一集收。二卷，分署：‘梁任昉著’，武林章如錦附。

129. 此本二卷。

130. 四庫全書叢書：近人徐乃昌輯，光緒三十四年直隸徐氏刻本。此本二卷，題‘梁記室參軍任昉撰’。卷首有‘述異記序’，未署序人名氏，乃鈔襲藝文傳文而成；序尾有題識曰：‘臨安府太廟前經籍館尹家刊行。卷末有‘北宋慶歷四顧中秋既望日序’之‘述異記後序’。此本係覆刻宋本。

131. 第二集收。不分卷，共錄九十六則。後有識語曰：‘右述異記爲梁任昉撰，所載僅得十之三，因茲據安義王映蓮校本，補錄於後。以下錄補文若干則，尾有‘故上玉撰叢語’一則，蓋此本前據重校說部本覆印，後用取增訂漢叢書本校補之。

132. 數頁二七九至頁三〇七，共輯錄九十則。

賦‘房陵朱仲之李’句。李善注朱仲未詳。此書中乃有其事，據以補善注之逸。今考李善開居賦注此句下引荊州記曰：‘房陵縣有朱仲者，家有標李，代所希有’。並無未詳之語。蓋偶誤讀，本不知此書之關文選注，反謂選注未見此書，舛誤甚矣！考太平廣記所引逸異記，皆與此本相同，則其僞在宋以前。其中桃都天鷄事，溫庭鸞鷓鴣球歌用之。燕昭王爲郭隗築臺事，白居易六帖引之。則其書似出中唐前。蛇珠龍珠之謎，乃劉勰龍蛙暇語，則其書又似出中唐後。或後人雜採類書所引述異記，益以他書雜記，足成卷帙，亦如世所傳張華博物志類。”然觀卷上‘八方之荒有石鼓’一則，其釋雷不稱‘雷車’，或‘霹靂車’，（二名並見段成式酉陽雜俎卷八）而云‘石鼓’。又同卷‘取鳥之未生毛者’一則，言殺鳥服食，可以長生，而與釋家戒殺之義，最爲相悖。以上二則，顯係佛教初起，道家服食之說猶存時之傳說，故知其成書時代，亦絕難再晚也。且其文體，如卷下‘桂陽郡有銀牛’，後魏孝昌年中有浴子淵諸則，皆絕非唐宋間人之筆意。四庫全書總目所謂後人雜採類書所引述異記，益以他書雜記，足成卷帙，洵爲的論。惟此書中，保存逸魏以來之神話傳說殊多，較之他書僅志神怪變異者，甚爲可貴。

任昉（四六〇—五〇八）字彥昇，樂安博昌人。劉宋大明四年生。漢御史大夫任數之後，齊中散大夫任遜子。幼好學，早知名。朱丹陽尹劉柔辟爲主簿。時昉年十六，以氣忤柔子。久之，爲奉朝請，舉齊州秀才，拜太常博士，遷征北行參軍。永明初，衛將軍王儉，領丹陽尹，復引爲主簿。儉雅欽重昉，以爲當時無輩。遷司徒刑獄參軍事，入爲尚書殿中郎，轉司徒雲陵王記室參軍，以父憂去職。服除，拜太子步兵校尉，管東宮書記。昉

雅善屬文，尤長載筆，才思無窮，當世公王表奏莫不請焉。沈約一代詞宗，深所推挹。梁武帝時，爲義興新安太守，居官情省，吏民便之。自齊永元以來，祕閣四部，簡籍紛雜，助手自校讐，由是篇目定焉。昉家貧，聚書至萬餘卷，率多異本，武帝使學士賀縱共沈約勘其書目，官無者就昉家取之。梁天監七年卒，年四十九，追贈太常，諡曰敬。著有雜傳二百四十七卷，地志二百五十二卷，文章三十三卷。梁書卷一四，南史卷五九，並有傳。隋志兩唐志，尙著錄有文章始及任昉集三十四卷。

(三十) 續齊諧記 一卷(見存)

說郛本¹³³ 顧氏文房小說本¹³⁴ 古今逸史本¹³⁵ 重校說郛本¹³⁶ 五朝小說本¹³⁷ 增訂漢魏叢書本¹³⁸
秘書二十一種本¹³⁹ 秘書二十八種本¹⁴⁰

梁吳均撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，並載於史部雜傳類；唐書藝文志卷三，宋史藝文志卷五，直齋書錄解題卷一，四庫全書總目卷一四二，皆列入子部小說類，俱題曰續齊

133. 載卷六五。一卷，僅四則，係節本。

134. 顧氏文房小說明元鑄有涇續四項自齊刻本，皇國十四年蔣晉印書館影印本。此本一卷，末載至元甲子吳郡陸友記跋文一段，然至元四千支，無甲子年，僅有丙子二年。其前，則至定元年爲甲子年。不悉纂刻筆跡，仰出於明人所偽託者？尙待考定。

135. 此本一卷，分撰：梁吳均撰，明吳龍撰。卷末亦載至元甲子吳郡陸友記。

136. 第一一五乃取。此本不分卷，末亦載至元甲子吳郡陸友記。

137. 此本係用重校說郛版鑄印者。

138. 此本題：梁吳均著，宋川張上沖校。卷末有致上王漢謙跋。

139. 此本卷末亦載至元甲子吳郡陸友記。

140. 同上書。

諧記'一卷，陸吳均撰。¹⁴¹ 此書現傳之本，如顏氏文房小說、古今逸史各本，均有吳郡陸友跋文，有云：‘齊諧志怪，蓋莊生寓言，今均所續，特取義云爾，前無其書也’。按隋書經籍志著錄吳均續齊諧記之前，有宋散騎侍郎東陽無疑齊諧記七卷，兩唐志亦因之，可證吳均此書，實續東陽之作，陸友所謂‘前無其書’，誠失考耳！

嘗考杜公瞻荆楚歲時記、歐陽詢藝文類聚均采及此書，而李善注文選時，於陸機豫章行引其‘田氏三荆樹’一則，謝靈運七月七日夜詠牛女詩引其‘咸武丁’一則，韋詢嘉話錄引其‘霍光金鳳精’及晉潘通天犀車一則，張彥遠歷代名畫記引其‘徐差畫鱷魚’一則，可知吳均續作，於唐時已多援為典故，蓋志怪小說中之表表者矣。惟其中故事，亦有重見於他書者，如班固華表一則，即載於博物志述異記二書。四庫全書總目亦謂‘劉阮天台’一事，徐子光注李潛蒙求引續齊諧記之文，述其始末甚備，而今本無此條，豈原書久佚，後人於太平廣記諸書內，鈔合成編，故偶有遺漏歟？然今無佐證，未敢遽定。

書中所記，全以怪異之事為主，如屈原織女費長房等故事，至今猶盛傳於民間。其中‘陽羨許彥’一則，文尤奇詭。考此類思想，原非中國所有，唐人段成式酉陽雜俎續集貶誤篇已謂出於天竺者。其言曰：‘釋氏譬喻經云，黃梵志作術，吐出一甕中有女子與屏，處作家室。梵志少息，女復作術，吐出一甕中有男子，復與共臥。梵志覺，次第互吞之，拄杖而去。余以吳均嘗覽此事，訝其說以為至怪也。’所謂譬喻經者，即雜譬喻經，吳時康僧會譯，今尚傳世。然此故事，復有他經為本，如觀佛三昧海經卷

141. 唐書藝文志，撰人誤題‘吳郡’。按唐有道士吳郡，太原時人，非是。

一，說觀佛苦行時白毫毛相云：‘天見毛內有百億光，其光微妙，不可具宣。于其光中，現化菩薩，皆修苦行，如此不異。菩薩不小毛亦不大。’則又爲楚志吐壺之淵源矣。魏晉以來，印度故事，傳入中國，文人喜其類異，遂於有意或無意中，而采配之，終則脫化爲國有，即如晉人荀氏靈鬼志，本有道人入籠中一事，尙云來自外國，至吳均所記，乃衍變爲中國書生許彥之事矣。

吳均（四六九—五二〇）字叔庠，吳興故鄞人。劉宋泰始五年生。家世寒賤，至均好學有俊才。沈約嘗見均文，頗相稱賞。天監初，柳惲爲吳興太守，辟爲郡主簿，日與賦詩。均文體清拔，有古氣，好事者效之，號爲‘吳均體’。建安王偉爲揚州尹，兼記室，掌文翰。王暹江州補國侍郎兼府城局，遂除奉朝請。先是，均表求撰齊春秋書成奏之，高祖以其書不實，使中書舍人劉之遴詰問數條，竟支離無對，敕付省焚之，坐孫職。尋有敕召見，使撰通史，起三皇迄齊代。均草本紀世家功已畢，唯列傳未就，普通元年卒，年五十二。著有齊春秋三十卷，廟記十卷，十二州記十六卷，錢唐先賢傳五卷，續文釋五卷，文集二十卷，注范曄後漢書九十卷。梁書卷四九，南史卷七二，並有傳。又吳均詩集三卷，見宋史藝文志著錄。

（三十一）神錄 五卷（散失）

古小說鉤沈本¹⁴²

梁劉之遴撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，並著錄於史部雜傳類；唐書藝文志卷三，則列於子部小說類。均題曰‘神錄’五卷，梁劉之遴撰。

此書專錄神異故事，原本已久不存於世，而唐宋古籍中，所

142 卷頁三四一。題作‘劉之遴神錄’。

引逸文亦不多觀。古小說鉤沈本僅從太平寰宇記與地紀勝、水經注輯得逸文由拳縣等共三則。惟寰宇記與地紀勝二書均題曰：‘劉之遴神異錄’，而水經注則作‘神異傳’，書名略有不同。恐以神異錄爲是隋書經籍志之著錄此書，蓋漏‘異’字耳。

劉之遴（四七七—五四八）字思真，南陽涅陽人。劉宋昇明元年生。齊國子博士文範先生劉虬子。之遴八歲能屬文，十五舉茂才對策，沈約任昉見而異之。起家寧朔主簿，辟太學博士，累遷都官尚書，太常卿。之遴好古愛奇，在荊州聚古器數十百種。其屬文亦多學古體，與河東 婁子野、沛國 劉顯常共討論書籍，因爲交好。是時周易尚書禮記毛詩並有高祖義疏，惟左氏傳尚闕，之遴乃著春秋大意十科、左氏十科，三傳同異十科，合三十事以上之，高祖大悅。太清二年，侯景亂，之遴避難還鄉，湘東王 釋，嫉其才學，密送藥殺之，卒於夏口，年七十二。著有前後文集五十卷。梁書卷四十，南史卷五十，並有傳。

（三十二）研神記 十卷（全逸）

梁元帝 蕭繹撰。隋書經籍志卷二，舊唐書經籍志卷上，並載於史部雜傳類、唐書藝文志，則列入子部小說類。俱題曰：‘研神記’十卷，梁元帝 蕭繹撰。

此書今未傳於世，亦無後人輯錄之本。遍稽唐宋兩代類書巨編，皆不見徵引者，片紙隻字，略無所存，蓋其散失，當必甚久。今觀書名，想亦爲志怪一類之小說也。

梁元帝 蕭繹（五〇八—五五四）字世載，小字七符。梁 天監七年生。梁武帝第七子。初封湘東王。侯景既廢簡文帝，又廢豫章王而自立。帝命王僧辯、平景，遂即位於江陵。時州郡大半入魏，詔令所行，千里而近，民戶著籍，不盈三萬。西魏遣

于謹等會蕭伐梁。帝講老子於龍光殿，百官戎服以聽。魏人百道攻城，帝猶口占爲詩。及城陷，帝焚古今圖書十四萬卷，歎曰：「讀書萬卷，猶有今日！」尋爲魏人所殺，年四十七。在位三年，諡孝元，廟號世祖，年號承理。帝幼盲一目，性不好聲色。工書畫，自圖宣尼像，爲之贊而書之，時人謂之三絕。所著有孝德傳三十卷，忠臣傳三十卷，丹尹陽傳十卷，注漢書一百十五卷，周易講疏十卷，內典博要一百卷，連山三十卷，洞林三卷，玉經十卷，補關子十卷，老子講疏四卷，全德志，懷齊志，荆南志，江州記，寶職圖，古今同姓名錄各一卷，策經十二卷，式贊三卷，文集五十卷。事跡見梁書卷五，及南史卷八梁本紀。

以上所著錄之六朝志怪小說，凡晉人著述十五種，劉宋人著述十種，齊人著述二種，梁人著述四種。至於列異傳一書，乃魏文帝曹丕所撰，原不應列入六朝時代，惟以隋書經籍志史部雜傳序中，首稱此書，以序鬼物奇怪之事，爲志怪小說之嚆矢，故冠於此文篇首，以免數典忘祖之譏。按隋志尙著錄有王粲之續冥辭記，陸瑱之嘉瑞記，未題撰人之續異苑，真應記，因果記，靈異錄等。舊唐書經籍志著錄之陸梁，繫應驗記，郡齋讀書志所載之焦虔，稽神異苑，以及近人魯迅所輯古小說鈞沈一書，尙採錄有梁季產之集異記，無名氏之神怪錄，續異記，詳異記，錄異傳之逸文若干則。但以上各書，或以作者無考，或因時代不明，或全書完全散逸，毫無佐證，故本文暫爲從略。至於精研博考，當俟諸異日矣。

資治通鑑纂修始末

張 芝 聯

一 緣 起

宋英宗治平三年(1066)四月十八日,命龍圖閣直學士兼侍講司馬光編歷代君臣事迹¹,自辟官屬,置局崇文院,許借龍圖天章閣三館圖書祕籍,賜御府筆硯糧帛,及御前錢,以供果餌。²

初,溫公著志重修通史,仁宗嘉祐(1056—1063)中,嘗語筠州劉道原(恕)曰:“春秋以後,迄今千餘年,史記至五代史一千五百卷,諸生歷年莫能竟其篇第,舉世不暇舉其大略,厭煩趨易,行將泯絕。予欲託始於周威烈王命韓魏趙爲諸侯,下訖五代,因丘明編年之體,倣荀悅簡要之文,網羅衆說,成一家書。”³治平元年,已成歷年曆五卷,上之。其書起周威烈王二十三年(403B.C.)歷周世宗顯德六年(959),略舉每年大事,編次爲綱,年爲一行,六十行爲一重,五十重爲一卷,凡一千三百六十二年。⁴資治通鑑之起

1. 李燾:資治通鑑長編(浙江書局刊本,以下簡稱長編。)208/2b (上數指卷下數指頁, a 指上頁, b 指下頁,下仿此。)

2. 司馬光:資治通鑑(四部叢刊)宋卷附:通鑑資治通鑑表,按是表係游圃孤篋(重)代草,見皇朝經世文獻通考(學海類編)48a,四部叢刊道園文正司馬文集(以下簡稱文集)未收。

3. 魏起:通鑑外紀(四部叢刊,以下簡稱外紀)引3b。

4. 司馬光:稽古錄(四部叢刊)16/88a。

按:稽古錄分三部:第一部起伏羲氏,迄周威烈王二十二年,迄顯德元年上;第二部起周威烈王二十三年迄周顯德六年,治平元年上,即歷年曆;第三部起宋太祖建隆元年迄英宗治平四年,神宗時上,即國朝百官公卿表大事記。

幹具焉。未幾，又上通志八卷，起周威烈王二十三年，盡秦二世三年(207 B.C.)，以編年爲體，略述七國興亡之迹；今通鑑周秦二紀是也。英宗悅其書，遂是命續成之。公乃奏述其志趣，謂“自少以來，略涉羣史，竊見紀傳之體，文字繁多，雖以術門專學之士，往往請之不能周浹，況於帝王日有萬幾，必欲遍知前世得失，誠爲未易。竊不自揆，常欲上自殷周，下至五代，正史之外，旁采他書，凡關國家之盛衰繫生民之休戚，善可爲法，惡可爲戒，帝王所宜知者，略依左氏春秋傳體，爲編年一書。”⁶其不起自獲麟以後者，蓋不敢續經耳。⁷

治平四年正月，英宗崩，神宗即位。閏三月，除公翰林學士，辭曰：“臣累曾奏先帝乞家便一官，亦蒙聖恩許候修書略成規矩，即除外任。無何先帝奄棄天下，臣哀荒失圖，未敢叙陳。近方欲具所修前漢紀三十卷，先次進呈，然後以私懇上干陛下聖聽，不期忽有今茲恩命，誠非臣本心所願。……伏望聖慈仍依舊職於晉楚或京西陝西路，除一知州差遣。”⁸不許。四月，改除御史中丞。九月，復除翰林學士兼侍讀學士。十月初，開經筵，奉旨改名通志爲資治通鑑進讀。公又奏：“其書卷帙尚少，須日逐接續編修，史籍煩多，恐難以應副禁林文字，乞免翰林學士一職，……只以侍讀學士專治資治通鑑，如此則材器稍宜，職業無曠。”⁹其月九日，公初赴經筵，神宗面賜御書製序一篇，令候

5. 通志年代不詳，歷代高宗馬道公年譜遠祖，以下簡稱年譜。繫治平三年正月末。

6. 長編 208/2b。

7. 外紀引 4b。

8. 文惠 35/11a 第三上殿劄子。道公一生事迹參閱年譜。

9. 同上 38/10b 乞免翰林學士劄子。按原文‘日逐接續編修’作‘日逐……’，茲改正。

書成寫入，又賜顏師舊書二千四百二卷。公乃讀三家爲諸侯論，神宗稱美久之。嗣後隨修隨上，並時進讀焉。¹⁰

熙寧三年(1070)二月，以公爲副樞密使。時王安石已行新法，公與安石政見不合，上疏爭，且謂“果能行此(罷新法)，勝於用臣爲兩府。”¹¹辭章凡九上，始收還敕語。公自治平四年以後，累乞出除外任，至是以神宗大用安石，求去益力。九月，以端明殿學士出知永興軍，胡辭進對，猶乞免本路青苗助役。在職數月，迭言新法之害，不獲報，知言不用，遂乞判西京留司御史臺。四年二月，詔知許州，辭固請留臺。四月，始得其請。五年，奏遷書局於洛陽。自是至元豐七年(1084)十一月書成，不預朝政，¹²居洛邑專力編修通鑑。其間六任崇福宮提舉，¹³亦可見神宗之厚望溫公，重視通鑑矣。

二 分 修

編修賈治通鑑詔下，溫公即奏薦“翁源縣令廣南西路經略安撫司勾當公事劉勰，將作監主簿趙君錫，皆習史學，爲衆所推，欲望特差二人與臣同修。詔從之。其後君錫父喪不赴命

10. 史載溫公進讀通鑑凡四處：熙寧元年六月乙卯，讀聖約六篇經事，據皇元：撰修通鑑（江蘇書局刊本，以下簡稱續通鑑）66/2b，亦見今通鑑卷二二年十一月庚辰讀歷代聖事，據同書67/15a，亦見今通鑑卷十二；三年四月甲申讀歷代聖事，據長編210/17b，亦見今通鑑卷十三；丙戌，讀聖約之論書夫利口，據同書210/20a，亦見今通鑑卷十四。

11. 文集42/2a 辭樞密副使第五頁字。

12. 熙寧七年四月十六日，又應詔言朝政闕失；據長編252/11b，通鑑6/13b 纂四月十八日。

13. 元豐五年，將行官制，神宗謂韓臣曰：“御史大夫非司馬光不可，孫琦進曰：‘固是方定，願少遲之。’王琪亦助琦，乃已。”據長編350/8b—9a。

太常博士國子監直講劉歆(貢父)代之。¹⁴ 熙寧三年六月，溫公又乞差試校書郎前知龍水縣范祖禹(淳甫)同修資治通鑑許之。¹⁵據此則溫公修通鑑得三人焉；二劉一范是也。三人各有所長，溫公分期屬之。然通鑑自起修迄成書，歷時十九年有八月，溫公累遷官，其出知永興軍也，未聞以書局自隨。修書先在汴梁，繼徙洛陽，而分任其事者，或以斥官，或為病困，或以後至，皆未能始終隨公參預編修。故自宋以來，公私載籍，言諸子分修一事，鮮能得其真相。今試彙集衆說，辨折異同，非敢吹求前賢，冀得史實而已。

通鑑之纂修也，先成長編，溫公令劉范諸子各擇其長分董之。胡梅序通鑑注曰：“漢則劉歆，三國訖於南北朝則劉勰，唐則范祖禹，各因其所長屬之；皆天下選也。”¹⁶分職自漢始者，緣漢以前八卷，溫公已獨力修成，治平中上之，即所謂通志也。宋史劉攽傳謂歆“博記能文章，尤邃史學，作東漢列傳，爲人所稱頌”。¹⁷ 貢父入書局年代不詳，其代趙君錫之缺，不知始自何年。僅知其入局五年後以忤新黨王呂，斥通判秦州。¹⁸ 貢父入局，如在治平三年，則通判秦州必在熙寧三年，蓋熙寧四年二月，攽方通判秦州。¹⁹然則貢父在局，當起自治平三年四月以後，迄熙寧四年二月以前(1066—1071)，殆不謬矣。

貢父專職漢史，宋史有明文。²⁰ 晁以道記溫公嗣子公休

14. 長編 203/12a。

15. 同上 212/12a。

16. 胡三省：資治通鑑註(商榷)序 2b。

17. 宋史(獻本)319/14b。

18. 長編 350/8b。

19. 同上 220/7b。

20. 宋史 319/14b。

(虛)之言謂:“史記前後漢,則劉貢父,”²⁰“史記二字,不知史記以前,溫公已自成之矣。然此尚屬小疵蓋史記尙載漢事也。及全謝山作通鑑分修諸子考,乃疑胡梅之說。共言曰:“予讀溫公與淳甫帖子,始知梅之言不然,帖曰:‘從唐高祖起兵,修長編至哀帝禪位止,共起兵以前禪位以後事,於今來所看書中見者,亦請令書吏別用草紙錄出,……隋以前與貢父,梁以後與道原。……觀於是言,則貢父所修,蓋自漢至隋,而道原任五代明矣。”²¹按謝山謂貢父修漢至隋一段,殊不盡然。夫貢父分漢史除溫公此帖外,自來無異詞。溫公帖子初見通鑑釋例(一作前例)²²是書並非定本,乃南渡後溫公之從曾孫司馬偁者搜得公與范夢得(即淳甫)論修書義例二帖,又與劉道原十一帖,編爲通鑑前例刻之’。²³溫公與淳甫此帖固非贗品,然其年代不詳。以意度之,似作於熙寧三年六月以後,翌年二月以前。蓋六月以前,淳甫尚未入局;翌年二月以後,貢父已通判秦州,不預史事。²⁴予疑此帖爲淳甫初入局時所作。其時分職粗定,

21. 吳棫之:嵩山文集(四部叢刊,以下簡稱吳)17/393。按王姓之序。按:是以溫公撰通鑑之初,於通鑑似未預聞,即其題表編年表(集賢 18/10a-11a)可知。此條得自程先生。

22. 全祖望:鮑氏集(四部叢刊,以下簡稱鮑)外編40/203-21a通鑑分修諸子考。

23. 此帖今亦見於傳家集卷六十三。

24. 王爲淳十七史前編(四庫全書 100/3a)按:魏製通鑑書集賢館編年表原漢發原全書,以下簡稱魏)4/23a通鑑前例有前例一卷,修書稿一卷,三十六節四回共一卷,今僅存十一到二節。

25. 長編 284/3a-3b 熙寧十年八月壬午敕:“司封員外郎集賢校理權知夏州鹽池……爲樞史院編修官。既而御史孫富盛書在館,書稱爲職不可任史職。……豐亦以久廢學視爲恥,乃換程爲判官。按:如後三年改任爲學,則豐必於熙寧四年通判秦州,七年改知夏州,與前所推論不相抵牾。又豐自言久廢學視,可證其不預修書有年矣。

而賈父旋即斥官，溫公帖子所言，殆未能貫徹實行耳。至於三國至隋長編爲道原所修，不特梅璠云然，即劉淳甫亦明言之（詳後）。蘄山欲以孤證奪舊文，其說殊難自圓。

宋史劉恕傳謂：“恕篤好史學，自太史公所記，下至周顯德末，紀傳之外，至私家雜說，無所不覽。上下數千載間，鉅微之事，如指諸掌。司馬光編資治通鑑，英宗命自擇館閣英才共修之，光對曰：‘館閣文學之士誠多，至於專精史學，臣得而知者，唯劉恕耳。’即召爲局僚，遇史事紛錯難治者，輒以諮恕。恕於魏晉以後事，考證差謬，最爲精詳。……僭司馬光游萬安山，道旁有碑讀之，乃五代列將，人所不知名者，恕能言其行事始終，踴躍奮史，信然。”²⁶王安石行新法，道原願不以爲然，面刺其過，至與安石絕。及溫公知永興軍，道原亦以親老求監南康軍酒以就養，將即官修書。溫公判西京御史台，後數年，道原奏請詣溫公議修書事，留數日而歸，俄得風疾，“每呻吟之際，輒取書修之，病益篤，乃束書歸之局中，以元豐元年終，年四十七。”²⁷

昉以道記司馬公休言曰：“自三國歷七朝而隋則劉道原。”²⁸范淳甫亦謂：“道原於魏晉以後事，尤能精詳考證前史差謬，

26. 宋史 444/10a-11a。

27. 文獻 65/7b 劉道原十國紀年序道原監南康軍酒，據此序約在溫公知永興軍時，惟據傳家集 63/9b-10a 昉范昉得書（即溫公與淳甫帖子）謂“今夏還（還）往南康軍路中，遺失却三卷……”此書據前所考，約作於熙寧三年六月，四年二月之間，而溫公官“今夏還往南康軍路中”，則道原曾於是年四月至六月之間一度離汴赴南康軍；蓋如在四年夏，則其時賈父已離書局不預修史矣。

28. 易學 17/39a。

司馬公委而取決焉。”²⁹ 據此則道原分修三國至隋長編明矣。而尤資證明者，則道原子壯與(義仲)所記之袁治通鑑問疑³⁰是也。其書專載溫公與道原往來問答，漫涉魏晉南北朝及五代史事書法。讀此則益信道原所修長編，乃自三國迄隋。而道原兼修五代，尤為前人所罕道。溫公與道原書，皆詢及五代長編。³¹ 道原歿後，溫公奏乞官其一子，亦稱：“十國五代之際，羣雄競逐，九土分裂；傳記訛謬，簡編缺落；歲月交互，事迹差舛。非恕精博，他人莫能整治。”³² 惟晁以道以五代歸范淳甫，³³ 實大謬其說，轉為馬貴與採入文獻通考，³⁴ 四庫全書提要復引晁說，誤以為出邵氏問見錄，³⁵ 後人不察，以邵氏之說為必可信，³⁶ 遂以五代為范淳甫所修。始作編者，可不慎乎！胡梅磻序不言道原修五代，亦未言五代屬誰氏，殆疏略歟？謝山之文，雖多疵謬，³⁷ 然於道原修五代一事，獨得其真，仍不可厚非也！

漢魏晉南北朝五代各期分職既明，則有唐一代，必由范淳

29. 范祖禹涑水史集(四庫全書珍本初編)以下簡稱范集 58/6a 魏書系劉君墓誌。

30. 劉義仲·袁治通鑑問疑(懷素叢書第卅五，以下簡稱問疑)。

31. 文集 62/14a 與劉道原書。

32. 同上 53/11a 乞官劉壯一子。

33. 晁集 17/39b。

34. 馬端臨·文獻通考(江蘇書局) 293/12a 經籍考二十。

35. 欽定四庫全書總目提要(大東書局) 88/4a 引邵伯溫問見錄作“以三國歷九朝至隋屬魏”，文獻通考引晁說同，然晁集原作“以三國歷七朝至隋”，足證四庫全書直引通考誤以晁說之為邵伯溫，故有此訛。此始得自錢慶先生。

36. 詳‘後記’。

37. 如五代史二十九卷謝山誤作二十七卷；又范淳甫唐鑑十二卷為一單行書，與通鑑無涉，謝山誤以為一書。

甫專修無疑矣。淳甫進唐鑑表亦稱：“臣在先朝，承乏書局，與司撰籍，實董有唐。”³⁸ 淳甫爲范景仁（錢）從孫，溫公與景仁最友善，因得識淳甫。淳甫自熙寧三年六月入局，迄元豐七年十一月書成，未嘗一日不修史。在治十三年，³⁹不事進取，溫公頗嘉許之。⁴⁰大抵道原淹博，⁴¹ 淳甫勤勉通鑑之成，二人之力爲多，而司馬公休自熙寧六年後，協助檢閱通鑑文字⁴²其功力亦不可抹煞也。

三 編 纂

通鑑凡例，今惟見於通鑑釋例一書，內收十一例二帖，雖非完本（詳前），幸得保存，俾可窺見溫公用心之一二。

十一例者：周天子例，書列國例，書帝王未及即位及受禪例，書稱號例，書官名例，書事同日例，書兩國相涉例，書斬獲例，書後姓例，書字例，書反亂例，是也。凡此皆爲統一行文而定，非若

38. 范集 13/10b。

39. 宋史范祖禹傳 337/12b 作在治十五年，誤。按范集 37/7b 載司馬文正公文有“從公在治，十有三年之句，蓋淳甫參與修史，首尾十有五年，然書局通造，則在熙寧五年也。

40. 文集 45/10b 范祖禹得狀：“習體剛敏，而性行澁良，初不能言；好學信文，而謙晦不伐，如無所有；操守堅正，而圭角不露，如不躬衣。”

41. 文集 53/11b 乞官劉恕一子劄子：“恕博聞強記，尤精史學，舉世少及。及臣管上件書（通鑑），其討論編次，多出於恕。”開卷 15b：“光之得道原，殆書師之得相者也。”

42. 國譜 6/10b。按：司馬公休與范淳甫結婚親，范集 5/7a 乞差親狀：“臣有女許蘇之孫淳甫與公休爲婚，公休卒，淳甫哭之曰：“公華同勳，石室共翰，趙叔深知我，趙叔喪我子，我年哭公心友，忍復忍我求。”（同上 3/15b）

春秋綱目之斤斤於褒貶書法也。⁴³

貽范淳重二帖，專涉修唐紀長編步驟。大抵淳甫初入書局，於編纂方法，尚未嫺習，故溫公爲之詳述之。今依次條列如下，舉此可以廢其餘。

(一) 叢目 將實錄事目標出，其實錄中事應移在前後者，注於逐事下訖。

(二) 附注 將新舊唐書紀、志、傳及統紀、補錄，並諸家傳記，小說，以至諸人文集，稍干時事者，皆須依年月注所出篇卷於逐事之下。實錄所無者，亦須依年月日添附，無日者附於其月之下，稱其月；無月者附於其年之下，稱是歲；無年者附於其事之首尾；有無事可附者，則約其事之早晚，附於一年之下。但稍與其事相涉者即注之，過多不害。

(三) 分工 從高祖初起兵脩長編，至哀帝禪位而止，其起兵以前，禪位已後事，於今來所看書中見者，亦請令書吏別用草紙錄出，每事中間空一行許素紙，（以備翦開黏綴故也。）隋以前與貢父，梁以後與道原。今各脩入長編中。……二君所看書中有唐事，亦當納足下處，修入長編。

(四) 選材 修長編時，據事目下該新舊紀、志、傳及雜史小說，文集，盡檢出一閱。其中事同文異者，則請擇一明白詳備者錄之；彼此互有詳略，則請左右采獲，錯綜銓次，自用文辭脩正之，一如左傳敘事之體也。此並作大字寫。

(五) 考異 若彼此年月事述有相遠長不同者，則請選擇一證據分明情理近於實者，錄入正文；餘者法於其下，仍爲

43. 溫公史記已於「正開國」（通鑑卷六十九）中發之，其言曰：「臣今所述，止欲敘國家之興衰，著生民之作成，使觀者自擇其善惡得失以爲戒，非若班固立褒貶之說，激世反誦正也。」

敘述，所以取此全彼之意。

(六) 年號 凡年號皆以後來者爲定，假如武德元年，則從正月便爲唐高祖武德元年，更不稱隋義寧二年……。

(七) 取捨 詩賦若止爲文章，詔誥若止爲除官及妖異止於怪誕，談諧止於取笑之類，便諧直割不妨。或詩賦有所護諷，詔誥有所戒諭，妖異有所警戒，談諧有所裨益，並告存之。

大抵長編事失於繁，無失於略。⁴⁴

其類密週慎如此，近人勸言科學方法，不知溫公早已施諸行事，第不知其合‘科學’標準耳。

長編旣成，溫公乃從而增損之，蓋最後定稿無卷不出溫公親筆。劉壯與有言：“先人在局，止類事述，勸成長編，其是非予奪之際，一出君實筆削”⁴⁵，其言甚信。今長編旣佚，無以考見溫公刪添苦心，然以有唐一代而論，唐紀長編六百卷，⁴⁶刪成定本僅八十一卷，溫公筆削之力，於此可見。溫公自謂：“入澠以來，專以修資治通鑑爲事，至今八年，僅得晉宋齊梁陳隋六代”⁴⁷；其踏審又如此，據溫公與淳甫帖子，可見長編中‘目錄’‘考異’皆燦然齊備，則分修諸子，功力亦甚巨。⁴⁸ 筆削之外，凡遇史事

44. 以上皆採自通鑑釋例（通鑑全書卷首），關於通鑑刪纂前史例，前人多有評論，如劉壯與八跋（見問疑），洪遵《資治通鑑筆本有數條通鑑之史學，余當於他篇專論之，今略。

45. 問疑 13a。

46. 解題 4/28b。

47. 高似孫《錢略（守山閣叢書）12/10b，溫公又謂：“唐文字尤多，託范杲得將諸書按年月編次爲草卷，每四十年爲一卷，自魏三日編一卷，有事故妨廢則追補；自前秋始編到今，已二百餘卷，至大曆末年耳”。

48. 道原《淳甫分修通鑑，皆各別有撰述；黃胤成《通鑑外紀及十國五代紀年（後書爲其子壯與撰成，今佚）；淳甫成歷鑑。

四 結 論

綜觀通鑑之成書，既得英神二宗之鼓舞，國家之資助；復獲溫公為總纂，劉范諸子為分修。歷時二十載，為書三百五十四卷，上起戰國，下盡五代，一千三百六十二年史迹，瞭如指掌。大綱挈在目錄，枝說繁於考異，其規模之宏，用力之勤，不特前此所未有，抑亦近世所罕見，厥功偉哉！

或問溫公距今八百餘載，今日修史，年代較前益為悠長，史料又數百倍於北宋，歷史觀點亦與時俱異，通鑑足以為今人取法者何在？應之曰：夫年代長，則必合力治之，猶劉范之分職；史料繁，則取捨益宜謹慎，非考異莫能存衆說。觀點雖異，然史重紀事，事實備然後可以言觀點，不然，仍難免空論，非長編無以囊括史實，明因果，定捨取。‘考異’‘長編’，皆溫公所手創也。昔李仁甫欲修北宋一朝史，不敢私續通鑑，乃先修長編；今正史雖成，然欲考天水一祖八宗史迹，此書終不可廢。今日修史，不論其為通史，斷代，或專科，非先修長編，無以窺全豹。至於圖書典籍，物力供養，私力所不逮，端賴國家之賜予，倡導其事尤藉明政。凡此通鑑皆立先例矣。孰謂不足效法耶？

附記 予草是篇方竟，又承陳援庵（垣）先驛口示數條，今皆於注中標出。援庵先生又云：“近人陳伯璜（漢章）撰綴學堂初稿，有書全謝山分修通鑑諸子考後一篇。所論雖不盡當，可取而參考焉。”予搜覓是書數日，始得見此文，陳氏書後欲為維禩申辯，用意可嘉，然其所舉例證，似不無可議之處。茲附論於此。

書後首引通鑑注維禩序曰：“漢則劉歆，三國託於南北朝，則劉恕，唐則范祖禹。與宋史同。”按宋史但言“實父專

職漢史”，並未及道原、淳甫分修部分。陳氏此說不知據何而言；又引續通鑑長編謂：溫公、薦、范、淳甫入局修書，在熙寧二年，因定溫公與淳甫帖子，為是年在朝初踐。按溫公乞差淳甫同修通鑑，李仁甫明明繫於熙寧三年六月下。二年當為三年之訛。又陳氏仍以唐五代屬淳甫之說，為出自邵氏聞見錄，並謂其說必可信。此因未檢原書，致為四庫全書提要所欺。而五代為道原所修，溫國文集有明文，陳氏殆未之見。

然陳氏最得意之創獲，在取通鑑各卷結銜所題溫公之官職寄祿，與進通鑑表末所具劉范三子之官職寄祿相對比，以示邵說（應作晁說）之不謬；如通鑑漢紀下溫公自題‘翰林學士某’，而進通鑑表末列賈父職銜曰‘尚書屯田員外郎充集賢校理某’，進通鑑時，賈父方監衡州鹽倉，溫公題其舊銜，蓋明其後賈父通判秦州，即不預修書；因歸漢紀為賈父與溫公同修。又通鑑晉紀至隋紀下，溫公自題‘端明殿學士權判西京御史台某’，而進通鑑表末列道原職銜曰‘秘書丞某’，此乃道原監南唐軍酒時寄祿；因斷晉紀前後迄隋紀為道原與溫公商榷而成。又通鑑唐紀至五代紀下，溫公自題‘大中大夫某’，此乃元豐五年以後官制，其時道原已卒，賈父早不預修書，獨淳甫隨公在洛，則自唐至五代，非淳甫與公同修而誰歟？

陳氏之辯證如此。其說驟視似言之成理，然吾人如明分修與同修有別。即知其說不可通。蓋通鑑先成長編，然後范交溫公筆削增損，定稿一出，溫公之手（詳前）。三子專職既定，各自分別編修，先畢先交，此與成書先後，並無

必然關係。故道原雖未見書成而廢，其五代長編，仍可早成，有待溫公審定，淳甫雖俟書成方與溫公告別，然五代長編，仍可不出淳甫，其理甚明。至於質父修漢史，本證甚多，不必特此旁證。結銜所題，僅能考溫公進書先後，不能考分修諸子所職。陳氏誤以通鑑爲溫公與劉苞三子同修，乃以其人之居職存亡，定其專修部分，語雖辯，總難令人悅服也。

趙忠簡公像



杜柏秋藏

趙忠簡公畫像跋

薛 崇 岐

杜伯秋先生藏有宋賢相趙忠簡公畫像一幀，長一·八一公尺，寬〇·八七公尺（四邊因曾經揭表，已各裁去少許，原長約爲一·九公尺，寬亦應在〇·九公尺左右）。像之大小幾與真人均，紙作灰褐色，古味盎然，洵珍品也。

按忠簡諱鼎字元鎮，號得全居士，解州聞喜（今山西聞喜縣）人，登崇寧五年（西元一一〇六年）進士第，官至特進尚書左僕射同中書門下平章事兼樞密使。以忤秦檜，責授清遠軍節度副使，安置潮州（今廣東潮安縣），移吉陽軍（今廣東崖縣），憤懣不食，卒於貶所。孝宗即位，贈太傅，諡忠簡，追封豐國公，後配享高宗廟庭。事蹟具宋史卷三百六十本傳。嘗有忠正德文集十卷，今行於世。忠簡形貌，朱勝非謂其‘起於白屋，有樸野之狀’，言外頗有輕蔑之意。朱氏固不滿於忠簡者，所記自不必皆爲實錄；惟所謂‘樸野’云云，若取此像對照，則似非盡屬譏訕。雖然，以貌取人失之子羽，矧樸野近於凝重，偉人氣度，固無取於優佚也。

宋代官服有三種：曰祭服，奉祀時服之；曰朝服，大朝會時服之；曰公服，常朝及理事時服之。朝服皆朱衣朱裳，冠則因職位而有進賢、貂蟬、獬豸之別。自宋初迄南渡，朝會數改，像所着者，乃政和（西元一一一一——一一一七年）以後之朝服，冠則貂蟬

1. 中華書局七年修國朝志 10/6a 趙忠簡公歸隱之園村人。
2. 徐夢莘三朝北盟會編 218/6a 引朱氏秀水明居錄光緒三十一年四刊。

冠也。宋史曰³

…政和歲禮局更上羣臣朝服之制：七梁冠，金塗銀稜，貂蟬籠巾，犀簪導，銀立筓，朱衣裳，白羅中單，並皂褙襖，蔽膝，隨裳色，方心曲領，緋白羅大帶，金塗銀革帶，金塗銀裝玉佩，天下樂量錦綉青絲網，間施三玉環，白襪黑履：三公，左輔，右弼，三少，太宰，少宰，親王，開府儀同三司服之。…進賢冠以漆布爲之，上鑲紙爲額花，金塗銀銅飾，後有納言，以梁數爲差，凡七等，以羅爲纓結之。第一等，七梁，加貂蟬籠巾，貂鼠尾立筓。…貂蟬冠一名籠巾，織藤漆之，形正方如平幘，飾以銀，前有銀花，上綴玳瑁。…左右爲三小蟬，銜玉鼻。左插貂尾，三公，親王侍祠大朝會則加於進賢冠而服之。…立筓…削竹爲輪，裹以緋羅，以黃絲爲毫，拓以銀鑲葉，插於冠後。

又曰⁴

笏…文散五品以上用象，九品以上用木。

今就宋史所言參以像上所繪，略釋之如下（橫綫前述像所繪，綫後引宋史所言）：

1. 衣裳皆紅色，袖口及邊緣皆黑色——朱衣裳，皂褙襖。
2. 黑袖口內微露窄瘦白色袖口——白羅中單。
3. 胸前垂帶幾與裳齊，半紅半白——緋白羅大帶。
4. 胸前大帶上微露金帶——金塗銀革帶。
5. 右腋下垂環佩三綫，玉球彙彙，中綫於袖旁露，半佩作金色，下端菱形之佩作碧色——金塗銀裝玉佩。
6. 履青色，底淺黃色——黑履。

3. 152/18a-20b 輿服志，浙江書局刊。

4. 163/6b。

7. 進賢冠黑色，稜金色，額花紅地金邊，中繪金鳳二——漆布爲之，金塗銀稜，上鑲紙爲額花，金塗銀銅飾。
8. 籠巾繫前部及右部，所遮進賢冠之各部隱約可見，稜銀色——貂蟬冠一名籠巾，織藤漆之形正方如平幘，飾以銀。
9. 巾前綴長方形飾物，邊銀色，中暗褐色——銀花上綴玳瑁。
10. 巾左上方角有三小蝶形物，身翅皆金色，頭白色——左右爲三小蟬，銜玉鼻。
11. 巾左方插微穗形物，黑色紅鞵——左插貂尾。
12. 冠後豎紅絲橙纒之物（纒於揭袂時裁去一半）——立筓，削竹爲鞵，裏以緋羅，黃絲爲毫，拓以銀篋葉。
13. 冠及巾皆以暗褐色管箱之於髮，左端作方形，顯繫於右——犀簪導。
14. 笏乳白色——象笏。

蓋除所謂蔽膝，青絲網，三玉環及白襪等爲冠裳遮所不可得見外，餘均可就史與像一一指證。僅冠之梁數不學定制，難測其故耳。昔余讀史，最感難解者厥爲輿服一門，因無實物可以印證，每不知其所述確係何狀也。今藉此像，於宋代朝服得略窺一斑，豈非一快事哉！忠簡生爲首輔（左僕射同中書門下平章事即南渡前之太宰，亦即隆興後之左丞相），歿贈三公（太傅），此像之所以得加貂蟬冠乎？

像之上部左右兩角皆有題字，右角題（C上之字，係依稀可辨者）：

趙忠簡公畫像
 忠簡追封景公中書門下平章事兼樞密使

解州聞喜縣人元祐丙國趙公鼎字元鎮號得全居士
 八月十二日薨 寅歲正月五日告紹興丁卯歲
 享壽六十三歲

左角題：

依奉

禮部行文於聞喜縣儒學立鄉賢祠傳
 永遂崇祀

顛倒錯謬，不能卒讀，而‘享壽六’三字墨色猶新，筆體亦迥異餘字，蓋原底似損過甚，重裝時拙工妄爲補湊，致文義失於銜接耳。考聞喜縣儒學奉禮部命於鄉賢祠崇祀忠簡，事在元至順二年（西元一三三一年），歐陽玄爲之記曰：

臨川王安石以新學誤宋，……河南程氏兩夫子出而救之，卒不勝其說。……及宋中興，解人趙忠簡公鼎爲相，首罷王安石孔廟配享，尊尚二程子書。……皇元稽興，……四十年，貢舉法行，非程朱學不試於有司，於是天下學術凜然一趨於正。時相尋定濬洙以下……十人祀孔子廟庭。……至順二年春，趙忠簡公六世孫貧翁請即解之聞喜縣學爲忠簡祠，其辭曰：‘公當宋南渡，排王氏邪說，崇程子正學，以至於今，有功於斯世甚大，宜祠其鄉’。……旨監集賢是其議，中書禮部告晉寧路以符，屬共同，年歐陽玄記之。……公師邵伯溫友胡寅其學問原委，指諸行事詳見宋史（按此宋史指宋國史而言，因元人所修之宋史此時尚未成書也）。……

由忠簡生前最高官階及身後所加封傳，與夫歐陽玄所記聞喜縣儒學立祠始末，像上題字，右角者倘增改爲（。上之字爲增

5. 皇朝集 5/98 趙忠簡公祠記，因證叢刊本。

擬者)：

趙公鼎字元鎮號得全居士解州聞喜縣人宋尚書左僕射
同中書門下平章事兼樞密使贈太傅監忠簡追封豐國公
元祐丙寅歲正月五日生紹興丁卯歲八月十二日薨享壽
六十三歲

而將左角者改爲：

依奉禮部行文於聞喜縣儒學立傳鄉賢祠永遠崇祀
則與原來次序諒無大差異也。

忠簡卒於紹興十七年丁卯(西元一一四七年)八月十二
日得年六十有三其自誌筆錄已言之李心傳徐夢莘亦皆有
記述至其生日爲正月五日則尙未見於他書。故像上題字殊
有足補志乘之闕者。惟其生年諸家皆推定爲元豐八年乙丑
(西元一〇八五年)與像上之題元祐元年丙寅(西元一〇八六
年)者不合二說必有一誤。考忠簡自誌筆錄曰：

余四歲而孤，二十一歲鄉里首薦，明年登進士第崇寧五
年也。

是忠簡二十一歲時爲崇寧四年(西元一一〇五年)。由此上
推二十一年，恰爲元豐八年，與諸家所推者合，則像上之題生於
元祐元年者似誤矣！

像之繪成由紙之質地及題字字體而言似在元代。又左
角所題‘依奉禮部行文’云云，禮部’另行雙抬，更屬元人題辭

1. 忠正齋文集 15/6a 光緒二年山陰謝氏刊。
2. 藝文四庫全書 156/17b 仁壽蕭氏刊。
3. 三期北亞會刊 216/2b。
4. 張家驥年譜彙刊及張廷樞歷代名人生卒年表皆推定忠簡生於元豐八年。

應有之款式。惟開喜縣儒學崇祀忠節，據歐陽玄之記係在至順二年，故像之成至早似亦不能先於此年。假令即從至順三年（西元一三三二年）算起，抵今蓋已六百餘載。中更數朝，幾經兵火，居然尚能保存在迷信者觀之，恐又將謂有鬼神呵護矣。

像舊藏山右，不知何年流入故都藝林月刊第七十四期曾刊載之¹¹，題為‘宋豐國公趙鼎像’，又加說明曰：

一近年山西故家屢以其先世遺像網售北平，此其一也。

一似像係忠節後人所露出者。惟就像上所題‘趙公鼎字元鎮’之措辭觀之，恐非家廟所懸祖像應有之語氣，而視為先賢祠堂陳列之物，則尚為近理也。考開喜縣曾有二祠崇祀忠節：一在儒學明倫堂大門東偏，即歐陽玄所記者，建於至順二年，早已廢改¹¹；一在縣東五十里阜底村，本至順四年（是年十月改元元統）趙貧翁所建靈澤書院之一部，後書院廢，祠則猶存。¹²二祠之立僅隔一年。像或曾陳於此二祠中之一祠。惟究係何祠之物，則難稽考矣。開喜縣志載忠節子孫居縣中者有二枝：一在阜底，一在嶺口。有清一代登乙榜實成均者頗不乏人。即至和隆建，二役皆有議員參議縣政¹⁴。夫以書香世家，乃任其祖先遺影流落他鄉，豈不可慨也哉！

10. 中華民國二十五年北平藝林月刊社出版。

11. 開喜縣志 22/10b。

12. 同上 20/24a。

13. 同上 10/6a-b。

14. 同上 25/9b。

書 評

1. 聯綿字典 符定一編
2. 南宋河北新道教考 陳垣撰
3. 清代地理沿革表 趙泉波編
4. 中國史學史 錢應麟著
5. 利瑪竇司鐸和當代中國社會 裴化行著 王昌鈞譯

聯 綿 字 典

符定一編 平裝十册 索價一册 中華民國三十一年十二月出版

符君定一撰聯綿字典，余聞之久矣。余不識符君，未見其稿，不知其書內容如何。去年閱報，知其書已出版，欲購之而未果也。今年夏中法漢學研究所購得是書。研究所方編漢學學報，編輯人指定是書，屬余作評，因假歸讀之，讀其前後自叙與跋尾，固已疑之。及徧讀全書十冊，覺其可議者多。以君之自許也如彼，而著書若此，是尤可怪也。是書之失，舉其大者，約有七端。

一、詞排列方法不善 今坊間通行詞典如辭源辭海，其詞排列方法：凡合數字為詞者，其詞第一字，依康熙字典首部分類，其屬康熙字典之某部某字，又依其筆畫多少為先後次第，讀者欲檢某詞，先檢其詞之第一字在何部，次檢其第一字為其部中若干畫之字。詞之第一字部位既固定，則其詞自不難檢求。此坊間詞典之排列方法也。而符君亦用之。符君此書固自命為第一流，不屑與坊間詞典伍者。今亦用其法。豈非法之

可取者，固亦不妨俯同流俗，然此法實非簡便之法。何也？中國字之孳乳浸多，全由聲音關係。凡聲同者其義同。聲相近者，其義亦相近。過去無拼音字母，字之音讀，唯恃反切字。故聲音文字之關係，僅研究小學者知之，非其人則茫然不解。此非中國文字果深奧也，無音標以表示之耳。今則音標盛行。其簡者有注音符號，有羅馬字拼音，中國字之構造既主音不主形，則編詞典莫若依聲母次第排列。以聲爲經，以韻爲緯。則凡音同音近之詞莫不彙於一處。依音檢字，無檢部首數筆畫之煩。其便一。異形同音之詞，可一望而知；其音與義之關係，亦一望而知。其便二。情乎符君不以是爲便，反以坊間詞典之檢部首數筆畫者爲便也。符君疑吾言乎？請舉符君書所收詞爲例。“交錯”，“送遺”，音義同也。依音排列則在一部，依符君之法，則“交錯”在第一冊子集二部，“送遺”在第九冊酉集禿部。“逸欲”，“佚欲”，音義同也。依音排則在一部。依符君之法，則“佚欲”在第一冊子集人部，“逸欲”在第九冊酉集禿部。同是一詞，中隔七冊而再見，此爲便乎？爲不便乎？大字因詞類之不同有二音，一讀如泰，一讀如大小之大。依音排列則讀如泰者在一部，讀如大小之大者在一部。依符君之法，則連此大字爲詞者，不論其音讀如何，俱同隸丑集大部。故“大史”、“大功”、“大武”、“大和”，諸詞雜屬，混淆無別。徧注反切，則不勝其煩。或注或不注，則不免詳此略彼。此爲便乎？爲不便乎？符君與黎劭西先生遊。劭西先生編中國大辭典，其詞即用羅馬字拼音，依音排列。符君於此事似不應不知。願同編詞典而於其法竟不肯從，亦固之至矣。

二、詞類蒐集不備 聯蘇詞應以何種詞爲限，世無定解。爾雅釋訓，多載重文。廣雅釋訓，則益以聯字。明朱謀瑩依爾

雅體例作駢雅，自形容寫貌之詞以至蟲魚鳥獸無所不備，其說以駢二爲一，駢異爲同，故名曰駢雅。駢者駢聯，即聯絲詞之謂也。王靜安先生撰聯雅字譜，所收皆雙字。其詞或爲重文，或爲駢字。大抵爲形容詞，而草木鳥獸之名亦在內。至於人名地名官名以及虛字例不收入。所據書無漢以後書，而所引漢人書亦不全。蓋是未成之稿，無從盡窺其體例。符君是書，不收三名以上之詞，與靜安先生同，而以詞之性質言，則所收較靜安先生爲廣。論其體例與辭源辭海等書實相彷彿，唯不收新與詞爲稍異耳。既爲普通詞典，則詞宜求其備而細察之，却又不然。如子集一部有“丞相”，工部有“左徒”，是收官名。丑集大部有“太行”，是收山名。申集虎部有“廖池”，是收水名。有“處子”，引漢書藝文志，是收書名。酉集言部有“語兒”，是收地名。然其他郡國山川經籍之名，率不見於斯書。自亂其例，不知何故。據凡例云，發徵陳書，據摭材料，上起三代，下終六朝，是所收材料至六朝爲止。然吾疑六朝書，符君不甚諳，不唯六朝而已，即三國以前書，符君亦未反覆詳閱盡復其詞。吾非輕符君也，請以是書驗之。“門第”、“門品”，六朝人常語也是書門部無之。“新婦”，六朝人常語也，是書斤部無之。“縣官”、“本朝”，漢朝人常語也，是書糸部木部無之。是漢魏六朝語難至熟者亦多不見此書也。“門子”見周禮小宗伯及左傳襄公二十四年，是書門部無“門子”。“世父”見儀禮喪服，爾雅釋親，是書一部無“世父”。“鄉樂”見儀禮燕禮，是書邑部無“鄉樂”。“下管”見燕禮及禮記文王世子、明堂位、仲尼燕居，是書一部無“下管”，是正經中詞有遺語也。“封戎”見莊子應帝王篇，是書寸部無“封戎”。“壘離”見韓非子內儲說上，是書土部無“壘離”。“歧路”見列子說符篇，是書山部無“歧路”，是諸子書中詞有遺漏也。“滕日”見史記封禪書，是書

力部無“勝日”。“中酒”見史記樊噲傳，是書丨部無“中酒”。“祕戲”見史記周文傳，是書示部無“祕戲”。“戲車”見史記衛綰傳，是書戈部無“戲車”。“重轂”見漢書張敖傳，是書里部無“重轂”。“道地”見漢書陸吏傳田延年傳，是書辵部無“道地”。“名捕”見漢書游俠傳原涉傳，是書口部無名捕。“對食”見漢書外戚傳孝成趙皇后傳，是書寸部無“對食”。“解形”見後漢書王昌傳，是書角部無“解形”。“演義”見後漢書逸民傳周黨傳，是書水部無“演義”。“促狹”見三國志魏志袁紹傳，是書人部無“促狹”；是四史中詞有遺漏也。“檢校”見晉書張華傳，是書木部無“檢校”。“老物”見晉書宣穆張皇后傳，是書老部無“老物”。“蠶齒”見晉書武悼楊皇后傳，是書細部無“蠶齒”。“如聞”見晉書石勒載記，是書女部無“如聞”。“白虜”見晉書符堅載記下，是書白部無“白虜”；是晉書中詞有遺漏也。“檢攝”見宋書後廢帝紀，是書木部無“檢攝”。“容乞”見宋書明恭王皇后傳，是書宀部無“容乞”。“抵跽”、“乾笑”見宋書范曄傳，是書手部無“抵跽”，乙部無“乾笑”。“若爲”見宋書王景文傳，是書艸部無“若爲”。“倡諾”見宋書思倖傳戴明寶傳，是書人部無“倡諾”。“勢要”見魏書劉潔傳，是書力部無“勢要”。“蠶左”見魏書崔延伯傳，是書虫部無“蠶左”。“監當”見魏書陽固傳，是書皿部無“監當”；是宋書魏書中詞有遺漏也。以上所舉諸條，不過就個人記憶所及，略加審核。若細考之，當不止此。則故書中詞，是書之遺漏者多矣。夫詞典當包古今之詞。輯詞自三代起至六朝止，已屬不當。以六朝後非無詞，且六朝後之詞，往往與前代有關也。今輯周秦漢魏六朝之詞而仍有遺漏，則作者三十餘年專心著書，所用力者在於何處，斯真不可解也。

三、有誤收之詞 子集九部有元二。引隸釋六北海相景君

銘云：“元二鏗寡”。作者自加按語云：“後漢書鄧騭傳注：古書字當再讀者，即於上字之下爲小二字。”按符君引後書鄧騭傳注，證元下小二字，示字再讀。是也。然下文有“元元”。彼處釋云：隸書作元二。此處即不必出元二。以小二字不過是重讀符號。元二非元元之別構，更非元元外之另一詞。古書字當再讀者不限一元字，其下注小二字者亦不僅此一例。如宋書樂志所載清商三調歌詞，凡句應重疊者均於本句字下注小二字。如“北上太二行 二山二”即“太行山”三字應重讀。豈可於“太行山”外，更出二二二一詞乎？此雖符君亦知其不可矣。此泥於字形而誤者一。辰集木部有“本本”，引漢書敘傳文選西都賦“元元本本”。按“元元本本”連四字爲詞。今人爲文猶沿用之。因本書不收三名以上之詞，遂割散其詞。大不可也。此因於形式而誤者二。巳集火部有“然是”。釋云：“猶言抑此也”。引史記鄭世家“然是二者不害君身”。後有按語云：“左傳昭元年作抑此二者不及君身”。按鄭世家此文即本左傳。所記乃鄭子產問晉平公疾事。平公疾。卜曰：實沈臺駘爲祟。子產以爲實沈臺駘神，臺駘澄神。水旱菑，則蔡祭山川，雪霜風雨不時，則燔祭星辰。今君疾由飲食哀樂女色而生，則實沈臺駘不能爲君害。“然是二者不害君身”，是字屬下讀，不屬上讀，是二者指實沈臺駘言，非以然是爲詞也。此因句讀不明而誤者三。戌集金部出“鑿柄”。引抱朴子外篇名實篇“安肯處太山之峽以適鑿柄之中”。附按語云：“柄當爲柄，形之誤”。按：鑿柄無義，定是誤字。今函芬樓景印明本抱朴子作鑿柄，符氏所據或即此本。上文已出鑿柄。此因明本抱朴子柄誤柄而另出鑿柄二字。豈字之誤者亦可爲典據乎？此沿承承誤者四。是書所收詞甚多。余能摘其誤者只此四條。

其他諸條是否有誤，余不能知也。然此四條並非小小錯誤。且是正文字學者應有之事也。今特爲指出，於讀是害者或不無小補爾。

四、釋事釋義多偏而不全 是書不收六朝以後詞，故凡六朝以前詞，後世有之而別有義者，解釋概付闕如。此猶可云本書體例然也。至六朝以前詞有數義者，亦往往不備舉。如子集入部釋“交趾”引禮記“南方曰蠻，雕題交趾”。辰集月部釋“朔方”爲北方，而皆不言郡名。子集入部釋“參合”爲參同，戊集雨部釋“盤器”爲木名，而均不言縣名。百集角部釋“解瀨”爲臂直通而不言亭名。寅集山部釋“崑崙”爲山名，而不言國名。（北史魏收傳已有門客遇艱輪舶之語）申集虫部釋“蠶蠅”爲勦貌而不言是種落之名。戊集門部釋“門下”爲門之下，門下之人，而不言登以來有門下省。子集几部釋“元光”爲內明，而不言漢武帝年號。寅集一部釋“實錄”爲錄事實，而不言梁以來史家紀帝王事有實錄。釋“家家”爲每家，而不言北齊諸王呼嫡母爲“家家”。丑集大部釋“大家”爲巨室富家，而不言大家爲尊長之稱，臣妾亦呼天子爲大家。釋“大曲”爲弓名，而不言魏晉樂歌有大曲，凡大曲前有甞後有趨。其他不煩枚舉。夫詞典之作所以便人稽考。今於正文則闕其詞，於法則闕其義，則所謂詞典者，不將失其效用乎？

五、解釋不明 詞典爲供一般人檢查之書，故詞之解釋，宜力求明顯。立義貴乎精要而語不可過繁。援據雖至廣博，而能超出象外，不囿於舊說。使讀者當下領悟，蓋然有當於人心。能如是者，始可與語釋詞矣。是書每詞下所著解說，往往晦塞。其病在作者每解一詞，非深思博考，融會貫通，斟酌衆說而自立新解。乃刺取古小學書，古傳注語爲已解，或效古人說解語爲

實直疏略之解。夫古小學書古傳注語，非不可從也。唯古人著書言各有體。以小學家著書言，或主形體，或主聲音，或便記誦，不一致也。以訓詁家言，其注一字一詞，或以聲音，或以形言，或原其始，或明其用，或專就本文立論，或於本文外更泛及他說，亦不一致也。至於羣經諸子立言不同，其所發揮尤不可一概論。以至不齊之論，而不知選擇，任取一說以爲解。其鬱塞也宜矣。試舉數條爲例。如漢人謂舞爲“鼓舞”，“鼓舞”即舞也。乃不逕釋爲舞，而取禮記樂記語爲說，云“動其容也”。（亥集鼓部）漢人謂樂之節奏爲“曲折”。“曲折”即節奏也。乃不逕釋爲節奏，而取禮記樂記語爲說，云“曲如折也”。（辰集田部）夫取禮記樂記語爲說，固可謂語有來歷矣。其如如此解反使人不明，何古者儀與喪皆飾人爲“方相”以驅惡凶。鄭玄注周禮夏官司馬方相氏云：“方相猶言放像，可畏怖之貌”。此言“方相”得名之由。今釋“方相”，宜云“方相”儀與喪飾人爲之。不知所飾者何神。引周禮證其事可矣，不必牽涉鄭注也。乃用經注釋云“可畏怖之貌”。（印集方部）按鄭意本云飾方相者放像，其可畏怖之貌。乃謂放像二字，由是“方相”之本爲專名詞者，至是遂爲形容詞矣。不更誤乎？漢書張釋傳云：“罷鑿空”。董林曰：“鑿開也。空通也。罷始開西域路也”。顏古曰：“空，孔也，猶言始鑿其空穴也”。“鑿空”者，亦無前例之謂，猶唐人言“破天荒”耳。董顏二氏解空字雖異，其意謂鑿空爲始開西域路則同。讀書須得言外意。今釋鑿空不必泥于字面，但釋爲開新路，引申爲事無前例之稱，於意已足。乃必從顏說，釋曰：“猶言始鑿其空穴也”。（戊集金部）使讀者全不能把握其要點。試問：始鑿其孔穴，所指者何事？究有何意義乎？顏之解鑿空，已近于鑿。今遵之，乃益鑿矣。釋“疑蓋”用劉熙釋名語：

“冠貫也，所以貫翰髮也。蓋在上覆蓋人也”。(子集一部)按：釋名是釋命名之書，其釋冠與蓋只此數語，不及其他冠蓋之事。體宜然也。今於詞典釋“冠蓋”但取釋名數語為解則非。以詞典非釋命名之書，但言冠蓋何以得名，殊不足以說明冠蓋也。譬之於人，司馬相如初名犬子，慕蘭相如之為人，更名相如。遂因為相如作傳，若僅存此數語，便是笑話。今之釋冠蓋，何以異此，此又誤也。釋“石蜜”曰：“石飴也”。(午集石部)釋“丁令”曰：“丁璽也”。(子集一部)此效爾雅語。不知爾雅以下字釋上字者，其下字在當時皆易曉，不煩解釋，而上字義較隱晦。猶今時國文教員及翻譯人，以今語釋古語，以中國語釋外國語耳。今云“石蜜、石飴也”。“石飴”又何物乎？云“丁令、丁璽也”。“丁璽”又何物乎？“丁璽”之為國，須讀下文“丁璽”條始知之。而“石蜜”之為“石飴”，讀說文所引本草，仍不能定為何物，但知“石飴”是“石蜜”別名而已。按：“石蜜”即“糖霜”，宋程大昌演繁露有考。王灼所撰糖霜譜且專記其事。“糖霜”一名“糖米”。即今俗所謂“冰糖”。演繁露非僻書。糖霜譜亦易得。不知符君何以屏之，不肯一閱。苟曾參考，通釋“石蜜”為糖霜，豈不善耶？大抵符君為人極好古書，喜用古語。白首著書，孜孜不倦。是其長也。而其為是書，用古人說效古人語作說解者，往往近乎食古而不化。觀上文所引諸條，可以知其一斑。此雖愛君者，亦不能為君諱也。

六、解釋錯誤 文彙馬部“馬齒”下釋云：“喻年老也”。引史記晉世家“獻公笑曰：馬則吾馬，齒亦老矣”。又引史記集解“公羊傳曰：齒戲之也。何休曰：以馬齒戲喻荀息之年老也”。按：公羊傳傳公二年何休注實作“以馬齒長戲之，喻荀息之年老”。集解“馬齒”下刪“長”字，文不成義。符君不察，乃據集解所引

何休注立說誤之至矣。已集牛部“牢籠”下釋云：“謂制法也”。引魏都賦“牢籠百王。向注：牢籠百王之制法”。按向注以制法屬百王，不以制法屬牢籠，今以制法釋“牢籠”又誤矣。戊集面部“面首”下釋云：“駙馬之助也”。引宋史前廢帝紀“山陰公主謂帝曰：陛下六宮萬數，而妾惟駙馬一人。事不均平，一何至此。帝乃為主置面首左右三十人”。夫駙馬亦猶人耳。帝為主置面首左右三十人，此駙馬之恥，而云為駙馬之助。此何語也！且以字義言“面首”與“助”字風馬牛不相及。釋“面首”為“駙馬之助”，共為錯誤，自不待言。考通鑑卷一三〇宋紀亦載此事。胡三省於面首下注云：“面取其貌美，首取其髮美”。胡氏不言其說何本，義殆為近之。又宋元有“頭面”一語。百回本水滸傳第二十回載宋江娶閻婆惜事云：“打扮得閻婆惜滿頭珠翠，遍體綾羅。過幾日，連那婆子也有若干頭面衣服”。第四十六回載楊雄鬧翠屏山事云：“楊雄道：你與我拔了這幾人的頭面，剝了衣裳。楊雄把婦人殺了，却將頭面衣服都拴在包裹裏”。此所云“頭面”似指釵飾而言。古今語言，儘有同者，則宋書“面首”或指首飾亦未可知。然則“面首左右三十人”謂左右美姿容善俯仰者有三十人耳。水滸傳乃小說，符君未必閱之，即閱之亦必不屑引其書。至通鑑乃有名史書，胡三省注亦極為賅洽。乃不暇一閱何也。至部“臺簡”下釋云“特大也”。引淮南子傲真訓“臺簡以游大清”。注：“臺猶特也。簡大也”。按淮南子傲真訓高注實作“臺持也”。不知符氏何以誤持為特。從舊注，當釋“臺簡”為持大。然持大以游大清，意頗隱晦不明。余疑此處簡不必作大字解。簡者省約也，易也。逸周書豳法解：一德不弊曰簡，平易不替曰簡。左傳昭元年宋左師簡而禮。杜注：無所減否故曰簡。禮記樂記：繁文簡節之

音作而民康樂。鄭注：簡節少易也。淮南此文本謂：“至道無爲，內守其性，耳目不耀，思慮不營。其所居神者，臺簡以游太清”。毫訓持則持簡，語言守約，即無爲也。故下文云：“寧其神者神去之，休其神者神居之”。余爲此解似較高注爲長。然則高注尙不可盡從，況不如高注者乎？是知爲訓詁之學者，必其學足以正舊注之失，始可以得用舊注之效。若徒泥舊注而不知所以裁之，鮮有不敗者也。

七、注文 燕雜 酉集車部“輻湊”下釋云：“如車輪之集於轂也”。“輻輳”下釋云：“車輻之聚於轂也”。巳集水部“泰一”下釋云：“天皇大帝也”。“泰壹”下釋云：“天皇大帝”也。大部“獯粥”下釋云：“匈奴也”。“獯鬻”下釋云：“匈奴也”。此前後文之重複也。子集人部“侵伐”條釋云：“苞人民毆牛馬曰侵，斬樹木壞宮室曰伐。或云：有鐘鼓曰伐，無鐘鼓曰侵。或云：狃者曰侵，精者曰伐”。附按語云：“蔡梁傳：歷五年苞人民毆牛馬曰侵，斬樹木壞宮室曰伐。疏釋曰：左傳有鐘鼓曰伐，無鐘鼓曰侵。公羊傳：狃者曰侵，精者曰伐”。此上下文之重複也。寅集六部“容貌”條摘句，引禮記論語國策史記漢書莊子荀子呂覽淮南子。舉例凡三十有七。此舉不勝舉者也。子集乙部“九鼎”條，摘句引國策史記漢書水經淮南子論衡。舉例凡二十有八。巳集“泰一”條摘句，引漢書關冠子。舉例凡二十有九。此詞之須特別解釋者，不特摘句而明，雖摘句至多亦不能明者也。戌集門部“門生”條釋云：“轉相傳授者也”。本集古錄孔宙碑陰跋。然所舉如後漢書楊彪傳所稱“黃門令王甫使門生於郡界辜掩官財物”。則是依附名勢之人。如宋書徐湛之傳所稱“門生千餘人皆三吳富人子”。則是權從之類。皆非學業轉

相授受之人。顧亭林日知錄卷二十四解之甚明。惟引後魏賈逵傳“拜逵所選弟子及門生爲千乘王國郎”。此門生或涉學業，與此解合耳。此宜分而反合者也。酉集走部“起居”分三義：一“舉動也”，二“習言坐作也”，三“動靜也，或曰謂食飲寢臥之增損也”。三義只是一義。實集“容貌”分四義：一“容讀爲頤，頤亦貌也”，二“威儀容顏也”，三“容止也”，四“謂服”。一二三只是一義。此宜合而強分者也。又是書每詞下所標數目字固以分別詞義，而實亦不盡然。如釋“容貌”，五，“箋文作容兒”，則涉書法。釋“起居”，四，“轉爲起家”，則涉聲音。是所標數目字，不專爲詞義而設矣。而所謂轉爲某某字者。又多附會。凡言某字與某字爲一聲之轉者，其義皆相近。今言“起居”轉爲“起家”。“起家”又何涉“起居”乎。凡注解有體，引書亦有體。君爲是書，其說解微引蓋漫無體例。故其文不失之繁，則失之複。否亦條理不清。雖詞典非專門著作，究之行文不當如此也。

以上所舉七事，皆其犖犖大者。餘如邊欄外記字之筆畫，所以便檢查而筆畫非每頁有之。索引每頁五欄以直線界之。而字皆直行。致諸詞視之宛如單字。閱之殊爲不便。唯此皆細事。可不復論。詞典之爲物無所不包。究非一人所易爲力。符君之爲此書也，僅三十年。始終其事，其志固已偉矣。縱有疵管，似亦不必爲苛論。又其人早入仕途。棄官之後，便不復出。守知足之誨，唯以著作自娛。亦不肯爲人師。以視世之惜身家，營利祿，朋黨比周，老死而後已者，其賢不肖爲何如。觀君之志與其所爲，誠有足重者。夫重其人而猶指諸其書，吾非好爲苛論也。春秋實備賢者之義，固爾如此爾。（鈍翁）

南宋初河北新道教考

陸祖誥 平裝一冊

輔仁大學叢書第八 中華民國三十年十二月出版

國人對於宗教事件，態度每多淡漠，史家記載亦遂語焉不詳；此其遺留與後來研究者之困難，蓋遠比意氣相爭，口筆相伐者為甚。相爭相伐者總有幾許痕跡之存在，供人參比互證，尋得事實之真相；若淡淡踈略，則史蹟影響模糊，直無門可入，無縫可捫，迨論探求與考校矣。論者常以中華民族寬容忍德性，對於各教無不包容並蓄，絕無如歐西之宗教爭鬥，熾烈慘酷者。此種寬容精神固為吾民族之美德，值得表揚，但因寬容而淡淡不管痛癢無關，乃至阻抑宗教思想之發展，湮沒其中若干之史蹟，沉霾其中若干之人物，則其流弊之累也。中國宗教史上並不乏可歌可泣之事例與人物，特以時人冷眼記載，忽諸加之在位者之忌刻與文網之嚴密，遂致書缺有間，文獻無徵，後人鉤稽艱難，采筆不易，乙部中鮮完善之宗教史，職此之故。大抵一般人對於宗教見解頗固陋，以為素隱行怪，獨善其身者之所為耳，因而一筆抹殺，漠然置之。其實宗教於人生，於政治，於文化，皆有甚深密切之關係，特人未加詳察耳；觀其混人我，齊萬物，渾然合一精神，謂為人類文化之最高表現，又豈為過？夫人心不同，各如其面，利籍名牽，思勉人事，安然於斯世者，固比比皆是。然亦有天姿卓絕，豪情勝慨，馳驟迸發，常理所不能收拾，世法所不能網羅，則唯有宗教出世之法，使其感情有所寄託，才力有所施展，不至橫溢非為，遺禍無窮，其驅患於無形，功既大矣。但此特其消極方面者耳，至其積極方面，則出世之士，特立獨行，灑落忘懷，生死度外，一種大無畏之精神，直粉碎虛空，凌厲而無前。所以有幾多驚人事功，非常偉蹟，人所難以置信者，每成於宗教

家之手，世俗稱之爲神奇，實則個中人視之，本平平無奇也。故政治多資之而推行，文化亦因其而擴張，歷史例證，班班可考。而論者乃以末流之弊害爲顛病，豈不聞物壯則老，老則不道，凡物皆然，何獨宗教是不能以老不道爲宗教病，亦惟有振作之，使其如何復於壯耳。持此以論宗教，爲宗教史乘之述作，庶乎能開發幽光，表彰潛德，使吾先民之苦心孤詣，昭然若揭，有以啓迪後人，潛發來者，又豈獨以一人一事之考證，一字一句之校訂爲足者耶！

然此豈易言哉！必史才史識兼具，而又富深厚之同情心者，方克任此。吾國關於宗教史之著述，鮮有能滿人意者，並無他故，實因未遇其人耳。苟遇其人，則待發之史料，待證之史實，正多，逢源之樂，亨之成，可期而待，此於陳援菴先生關於宗教史之著述見之。陳先生前後考釋也里可溫，摩尼，回，佛，耶諸教之文，皆搜羅辛勤，閱見廣博，識斷精審，體製完善，海內外學人所周知，而無待贅言也。其著述富啓發學人之暗示與研究途徑之指點，讀之每有循之而得更加深入之感，如葉德蘇先生所輯之民元以來天主教史論叢中之從教外典籍見明末清初之天主教一文是其例。近歲所出之明季滇黔佛教考與南宋初河北新道教考二書，一再致意於宗教與政治之關係，與夫教徒積絕存亡之偉績，則更進一層，復乎遠矣。蓋作者目擊世變之方殷，不覺有感於中，乃發憤而抉發前人幽隱之衷曲，表暴當時不自之心情，使人知此一班出家之人，創教之士，實有絕大之不得已在此，豈局於跡象者所得夢見耶？嘗謂歷史家之責任，實在敘述正確之事實，而尤貴傳達真切之心情，內在心理之真，蓋尤重於外表事實之真。事實爲過去陳述，心理則現前活在，永遠流動於吾民族血脈之中者，此歷史之可貴也。陳先生之明季滇黔佛

教考與南宋初河北新道教考二書蓋有以開發吾先民之心理矣，而其所根據之資料前者大多爲記載，後者過半爲碑誌，皆確鑿而無可致疑者。惟佛道教考成書在先，且多人介紹，今茲不述，試發一言於新道教考。但末學寡聞，有何可說，亦惟有申其私感，作讀後之感而已。

前謂唯宗教出世之法能收拾一班奇兀橫特之士。尤其當國破家亡之際，孤臣孽子，無可告歸，滿腔熱血，何處可灑，壯烈者捨身致命，遠見者則以爲一死不了，後事何堪，不如相機行事，別圖保全救濟之方，而宗教乃開方便之門，容留彼等。因多遁身潛跡，黃卷青燈，了其殘生者矣；然亦不乏發大願，既出世而入世，與時人周旋相機保全，因勢救濟者。歷史上值亂離之際，嘗有一二奇異之人，或神道設教，安撫民衆，或術馭帝王，消弭變亂。蓋宗教政治，爲兩極，但同是濟世安民之具，故每殊途而同歸，且多有政治上不能爲者，由宗教行之，則一往而無阻。乃人多以阿諛權貴，貪圖勢位爲觀，而一筆抹殺，此豈知人論世者哉，要當原其心術，跡其實效，方得爲公平之論斷耳。觀於全真、大道、太一三教之流行於金元間可知矣；此三教在當時之盛況，由於於其立教之本源者而言，則亦依附時君，竊取榮華，妖言惑衆，邪法欺世之徒耳。此與一般之教門會黨何異？當時一般苦心，豈不永覆千古耶？幸而史料猶存，真蹟尙在，不過待人之發其覆而已；綿歷數百年而至今日，乃得陳先生爲之考證，當時各教祖之用心遂一一昭然若揭，真可謂大快人心者矣！歷史上待蒙之覆，何可勝數，安得如陳先生者，將其間瑰奇詭異之士，一一表暴其心跡，使世人共見，一如全真、大道、太一三教諸人之幸也。

蓋全真、大道、太一三教祖皆遺民也，皆不得已而創教者也；皆生於北宋，而創教於宋南渡後，義不仕金，繫之以宋，從其志

也；’則僅僅‘南宋初河北新道教考’之題名，著者既直挾三教祖之心矣。嗚呼，靖康之禍，中原淪陷，豪傑之士，靡不欲有所爲，徒以徇安局成，用武無地，亦惟有作遺民，存正氣，留一脈以待時機之來臨耳。當時之聚衆創教，實與一般之合羣講學相類，其志只在保民保國而已，質言之，只在保存中國文化而已，故不能依據當時流行之學術宗派，必所有新創，方得與羣周旋，此其勢然也，而且北宋末年，佛門衰歇固不必論，儒家黨爭尙熾，道教則因林靈素輩而爲人所齒冷，環顧目前，誰可語者；只能冥搜遠索，求諸先民心力所凝結之偉大傳習而已。而最能適應此非常之環境者，固莫向於老子陰柔之教矣。水與氣，天下之至柔也，無不忍受，無不容納，然經千萬之變化，而水氣之清明如故也。常謂吾民精神表見之最顯著者，實有以似之而發揮此旨最精闢者自無逾於老子，則全真、大道、太一之教祖有得於五千言，豈偶然哉。故各立名目，與當時道教不相屬；儒門固然收拾不住，道教亦豈能將其扳去，亦惟原始道家，最能開發陰柔之教者，方使其有合於心耳。乃近來論者每以國人之懦弱退縮，爲道家之流毒，中國思想之弊害所致，而不知吾民族得縣延保存以至今日者，實有賴於此，是豈常情之所能測耶？讀南宋初河北新道教考一書者，願於此一再三思焉可也。

南宋初河北新道教考一書之基本史料爲著者纂集尙未刊行之道家金石略，根據實物精確不移，所論斷皆難以置喙，讀者自知無容例舉。憶元明之戲曲小說，文字間多有‘全真’字樣，以‘全真’爲道士之代名詞，則全真教在當時勢力之興盛，可想而知。戲曲小說中之‘全真’固多不合實際，但徒而觀之，亦可得其片面，至少可知其反映在一般文人之筆墨中者爲何如。此爲題外之言，偶爾書及，能否成立，非敢望也。（曾覺之）

清代地理沿革表

趙景深編 平裝一冊 齊魯大學國學研究所叢書

上海開明書店排印 中華民國三十年七月出版

全書共表十六，末附索引；每表之前列述府、廳、州、縣之陸降分合。表之作法，以地爲經，以朝爲緯，以各種數目字、曲直線、字母符號爲佐。所列地各以省、府、直隸、廳、州及清季東三省各直屬於道之縣與夫西康各設治委員爲限；其散州、廳、縣則備於文，不列於表，而將其變遷沿革用數目字及符號見之表中。至外國侵佔土地，租界，居留，開埠，則用箭頭爲記，以示外力之侵入。文表所叙僅以民政所關之行政區域及軍民兼管之東三省將軍爲限，其他駐防將軍、土司、衛所、藩屬等概不列入。書前顧頡剛先生序云：

…泉澄…研究檔案有年。凡一地之贏縮改革，必遍考官私著作而折衷於檔案。…此外實錄、方志，亦爲本書重要材料。其他普通書籍，則慎重採擇，必考據真確，始敢下筆，故雖一字一句之微，咸經苦心斟酌，迥非率爾操觚之比。…至於史表編制，尤爲特創，用極科學之方法，提綱挈領，較若列眉，使讀者開卷瞭然，不假思索…其爲近代地理之傑構，豈偶然哉！…

於此書推許，可謂備至。顧先生爲當代史學大師，其言如此，則書之價值，從可知矣！今觀全書：引用舊籍數三百篇，文中各條蓋無一條無出處，小注且偶加考證；其用力之勤，與夫方法之密，在現代著述中，殊不多見，「傑構」二字，良足當之無愧。惟間有

一二說誤白璧微瑕未至可惜耳。今臚列於下：

頁三、行七，“襄定府，正定州”。“州”字應改為“府”。

頁六、行三，“延慶州——順治初年仍頤州一永寧。”下“州”字應改為“縣”。

頁一八、行一，“移撫順縣於于金寨”。“于”字應改為“千”。

頁二四、行一一，“移治於華樹林子”。“華”字應改為“樺”。

頁四五、行八“襄昌府之丘，夏津，武城三縣來屬”。“丘”字應改為“邱”。（雍正時留避孔子諱，丘皆加卜作邱）。

頁七九、行一二，“夏門為英國開為商埠”。“夏”字應改為“厦”。

頁九四、行一一至一二，“湘潭縣之株洲地方設株州廳”。“州”字應改為“洲”。

頁九六、行七，“彬州”“彬”字應改為“彬”。（表中皆誤作“彬”）。

頁一〇二、行一四，“復於售漢陰縣地置漢陰廳”。“售”字應改為“霽”。

頁一〇八、行五，“以蘆州（嘉谷關）為俄國開為商埠”。“谷”字應改為“榕”。

頁一一一、行八，“沙車州，沙車府——”。“沙”字應改為“莎”字。（此段及表中“莎”字皆誤作“沙”）

以上十一條皆係字誤。尙有與實際情形似不合者：

頁五三、行八至一三並列二歸化城廳曰：“歸化城廳——乾隆六年朔平府之歸化城同知陞為歸化直隸廳同知無屬領。二十九年裁歸化直隸廳通判入之無屬領。歸化城廳——乾隆二十五年於歸化城直隸廳同知外復設歸”

化城直隸廳通判，以善符廳協理通判所屬內東場等六十七村莊暨崑都倫廳協理通判所屬內板達爾什等八十六村併入無屬領。二十九年歸化城直隸廳通判省入歸化同知廳。”按歸化城廳本爲散廳，屬山西朔平府。至乾隆六年陞爲直隸廳以同知爲長官繼於乾隆二十五年以轄境擴展，增設通判一員，協助同知，分理廳務，並非於同知所轄之歸化直隸廳外復置一通判所轄之歸化直隸廳。此二“歸化城廳”，實則一地，不宜分而爲二。

頁八〇，行一三，“改涼浦縣屬雲霄縣丞爲雲霄廳”。按雲霄乃涼浦縣一鎮，爲涼浦縣丞駐在地，其時並無雲霄縣，更無所謂雲霄縣丞。此段倘改爲“改涼浦縣丞駐在地雲霄鎮爲雲霄廳”，則於事實或無悖乎！

上列諸點，希編者將來能修正也。（珊）

中國史學史

魏應麟著 平裝一冊
商務印書館排印 中華民國二十九年

本書分上下二編：上編三章，略述中國史學之特質與價值，史籍之位置與類別，史官之建置與職守；下編十章，分述古代至現時之史學，除詳論史體外，並兼及歷朝著名史家，條理尙爲清晰，編製亦稱平妥。惟采人成語過多，己所發明甚少，雖無大謬，亦稍精彩。但在我國史學史尙乏專著之秋，此書之出，不啻空谷足音，稍覺可喜耳。書之大體，無可批評，第有數處，似應略加

修正，今一一舉出用諸教於編者。

上編第一章(頁一)開端即云：“吾國有五千年歷史”，嗣於下段(頁二至三)又云“吾國自黃帝以來，朝代之沿革爲顓頊，帝堯，堯舜，夏商，周……上下五千年。”一似我國歷史之有五千年爲確切無疑者。按我國有史以來，究經若干年載，現時尙難稽考。衛聚賢氏之古史年代引長論，固屬異想天開，而篤信傳統算法，輒自黃帝開始，似亦未免泥滯。且黃帝有否其人，顓頊，帝堯是否上接黃帝，皆爲甚大疑問。此書爲講史學之作，下筆之際，宜如何審慎，乃開宗明義，即沿用一般常談，是曷可哉！

第一章第四節(頁八一)論孔子與春秋之關係，謂：“孔子本魯人，且負有用世之願望。晚年抑鬱不得志，既歎人心之不古，復惜吾道之日非，而春秋一書正中其隱衷，於是剝犀之餘，或加以裁定，以寄其孤憤，以消其塊壘，自在情理之中。”夫孔子曾否刪定春秋，迄今尙在聚訟(此案恐無日解決)。此條祇可就聚訟之點，加以申述，不必以揣度之辭而遽謂孔子與春秋有關。史學重在求真，作史學史而以‘想當然’之見解，豈非刺謬耶？

下編第三章第二節(頁一一九)論尚書著作時代曰：“尚書紀堯舜三代之迹，當時學在王官，典謨訓誥之言，皆命官刑之旨，當爲史氏之筆錄無疑。”所謂古代學在王官，自屬可信，惟尚書所載典謨，多爲後儒所造，此點已數有人論及。今以申述史學之作，仍然拘執舊日觀念，而謂尚書所紀爲“史氏之筆錄無疑”，是眞魏建功氏所謂“泥古”者矣。

第八章第一節末(頁二二八)述東華錄曰：“稽東華錄者，以此書爲蔣良騷(按：應作騷)，此書皆誤作‘騷’。)在內閣所撰，內閣在東華門內，故取以爲名。”考清代國史館在東華門內，蔣

氏序中曾明言之。其稱東華錄者，乃就國史館而言，無干內閣也。

以上所舉，乃疵類之較大者。若頁五四之誤高祖實錄爲高宗實錄，頁七四之誤高宗彤日爲高宗彤日，頁二四七之誤吳縉爲胡縉，與夫頁二九三至二九四之“上海商務印書館……尙友錄”一類之書加以增補，改前目以筆劃爲序，所收人名數逾四萬，起自上古，斷於清代……稱繁博”，而終未指出商務印書館所編者究爲何書（此指中國名人大辭典）；則或爲手民誤植，或屬一時疏神，均皆無關宏旨者也。（璦）

利瑪竇司鐸和當代中國社會

斐化行著 王昌社譯 平裝二冊

東方學社編譯 中華民國三十二年四月初版

此書第一冊序及引言捌頁，正文三〇七頁；第二冊二六三頁。書前題“震旦大學史學研究所”，想爲該所叢書之一。上海震旦大學素以醫學院及博物館（Musée Heude）著稱，近年來亦頗致力於史學研究，大抵偏重中外宗教及文化關係。研究論文，悉刊載於該校之震旦雜誌，而主事筆畫者，則法國裴治堂神甫（化行 Henri Bernard），即本書之原作者是也。裴神甫與利瑪竇同屬耶穌會傳教士，來華歷數十年，略通中國語言歷史，尤深於明末清初天主教教會史乘。蓋身爲教士，頗能窺視教外人罕見之手稿史料，整理排比，已刊著作不下十數種，利瑪竇司鐸及其當代中國社會（Le Père Matthieu Ricci et la société chi-

noise de son temps 1552—1610,原書二十六年出版)乃繼其天主教十六世紀在華傳教誌(二十二年出版,已有中文譯本)後之綜合撰述。

近年來國內學者專研明末故事者頗不乏人,然精力所及,往往僅能利用中文史料。其時來華教士如利瑪竇,龍華民(Lombardo),金尼閣(Trigault)輩,悉向耶穌會總會作詳盡之報告,其中涉及我國當時政治社會等情甚多。此類史料,皆可供研究明末清初史蹟者之參證,裨神甫有鑒於是,乃竭其全力,爬梳教中信札報告,成績斐然。今其著述相繼譯成華語,治國史者庶幾可以逸待勞,事半功倍,誠快事也!譯述者王昌社先生,爲耶穌會王昌社神甫之弟,熟諳教中掌故名詞,遂譯是書,宜其得心應手矣。

第一冊分上下二編,上編八章,述利瑪竇之青年時代及其由葡屬印度來華,華路藍縷,在華傳教之情狀;下編八章,述其在南昌南京,與中國文人學士論道談學。第二冊亦分上下二編,上編八章,述利瑪竇晉京經過,並泛叙在華各地傳教士成績之一概;下編八章,述耶穌會其他教士在華之巡迴,利瑪竇在京之交游,及其對中國學術界之貢獻。結論總評利瑪竇在歷史上之意義。洋洋四十餘萬言,一氣呵成,敘述生動,引據廣博,詢利氏之功匠也。

天主教教士先利瑪竇來華傳教者有沙勿略(Xavier),然沙氏徘徊壘境,未竟其志而歿。利瑪竇繼之,歷盡艱辛,卒得在華立足,與士大夫交游論學,如在祖國故鄉,然其教友在韶州南昌者,往往引起國人反感,以致肇禍。推究其故,則以利氏深識中國人民之心理,乃先衣儒服,不向羣衆傳教,而以中國儒士風

尚習慣與人晉接，解釋西洋文物科學，以漢文著書立說，引經據典駁斥道佛二教，並證天主教義與我國古說暗合。中國舊習慣凡可容忍者皆不加非議，而其傳教方針，則重質不重量。利氏有言：“我們自該格外謹慎，切勿惹人造謠生事，用好著作和攻不破的真理，向儒士們證明我們高尚的教理，非但沒有妨害，而且有益於治民，……此外，在開教時代，我們所當求的，不在量，而在質，當竭力多勸化幾個中試做官的讀書人，使他們憑着自己的地位消除幾個守舊份子所有對於我們的疑懼心。”（第二冊，頁二五〇）又曰：“我們目前工作的效用，在播種不在收穫，人們要估計我們在此工作的成績，不當以信友的多寡為依據。”（第二冊，頁二〇〇）驥是之故，利瑪竇傳教之成績，反遠不如其介紹西洋科學之貢獻為大，此亦當時教會人士不滿於利氏之一端也。而斐神甫實能洞見利氏之苦衷，曲為解說，竭力讚譽其溝通中西文化之功績，且以利氏為漢學家鼻祖：“現在一般歐美學者每以為這所謂漢學便是對於中國作科學的研究，正如研究埃及的‘埃及學’一般……但中國如果不只是一樣死東西，却是一樣可以捉得到靈魂的活東西，對於中國的認識，可以給現代全人類的文明有所貢獻，那麼誰能否認利瑪竇司鐸所有前驅的功績呢？”第一冊，頁一五七）觀於現代多數漢學家之乾操考據工作，補苴襲研，遂以手段為目的，其言實有所指焉。

書中考證利瑪竇之中國友侶姓氏甚詳，如羅太素李之藻馮應京李應試王應麟郭青螺吳左海趙可懷王忠銘等，……大體得力於洪煊蓮（燕）教授考利瑪竇的世界地圖一文（原載禹貢半月刊五卷三四合期），足見著者於國人研究成績亦頗能留意。惟書後不附引得（法文原著亦未備），檢查殊嫌不便利。

夫評傳之作，最忌揄揚過甚，此書揭刺此病，故發凡於引言曰：“作者寫這部傳記時，效法這位典型人物（利瑪竇），依照最嚴格的標準，處處留心，力求翔實，因此，字裏行間，不得不審慎推敲。”（第一冊，頁10）然細釋全書，似有尚待探討，不足視為定論者數處：如著者反覆闡明：（一）利瑪竇於我國白話運動及新文化運動頗有貢獻（第一冊，頁九七、九九、一三一）；（二）清代之考據學，如無利瑪竇等來華傳播西洋科學，殊難發揚光大（第一冊，頁二八七，第二冊，頁二〇八——二一一）；（三）明末東林黨與利瑪竇等耶穌會教士有密切關係（第二冊，頁八四，頁一一六——一一七）。凡此皆有待學者商榷之問題也。

此書涉及我國史跡學術，既信且微，然亦不無小疵，如謂：“中國在公元後六百年中，政綱失墜，戰亂頻仍……”（第一冊，頁七〇）按後漢桓靈以前（公元後二世紀），政局堪稱清明，不可與獻帝後分裂之勢混為一談。又因李之蓮名不見史傳，乃謂：“這的確，我們不得不歸咎於明儒學案的作者黃宗羲，他傾向佛教，偏見太深了，就故意把他這忘掉。”（第一冊，頁二八七——二八八）。按明儒學案自有體例，非理學之士不載，李之蓮於性心之學，一無創見，梨洲豈甘列之而自亂其例？至謂梨洲“傾向佛教，偏見太深”，更屬無稽。梨洲闢潘用微援佛攻儒一節，人所盡知。其弟宇會，晚年好佛，梨洲為之反覆言其不可，全謝山撰梨洲先生神道碑文並及之。且梨洲於西洋曆算，亦頗有心得，撰有專著（如西曆假如，勾股圖說，開方命算等）；謝山嘗自梨洲遺物中，搜得湯若望日晷歌（見鮑塔亭詩集卷二），其留意西學，即可證。今不憚贅述其事，俾讀者參證焉。

譯文流暢可讀，然可議之處，亦復不鮮，茲分類列之，隨舉數

例，以概其餘。譯者探其意可也。

(一) 譯文錯誤者

(甲) 第一冊序頁壹，行一：“讀者們披讀之餘，無疑的要引為詫異，以為本書撰成問世未免過早吧？”

按原文意為：“讀者無疑的要詫異此書為何沒有早日寫成”。

(乙) 第一冊頁一五七，行三：“研究西利亞的‘西利亞學’。”

按原文為：研究阿西利亞（Assyria）之阿西利亞學（Assyriologie），如譯為‘西利亞’，則成近東之敘利亞（Syria）矣。

(丙) 第二冊頁二六二，行二：“……普法戰爭等……”。

按此節所叙為一七二七至一八三〇年間事，普法戰爭發生於一八七〇年，決不屬於此期，原文應作“英法戰爭”。

(二) 增添原文者：

(甲) 第一冊頁三〇七，末行：“懷着順聽主命的衷忱”。

按原文並無此語。

(乙) 第一冊頁一五五，行十四：“自從漢唐以後，二千年來，中國人總是懷着這種心理，除了四書五經以外……”。

按：原文並無‘漢唐以來’之語，況四書至宋始有此稱，前此太學中庸皆禮記之一部耳。

(丙) 第二冊頁一行十一：“他（萬曆）在位四十七年，倒有三十年不理朝政”。

按：原文無‘三十年不理朝政’之語，且萬曆二十年不理朝政則有之，三十年之說，未如何所據。

(丁) 第二冊,末頁,末句:“足見天主教上智安排救世的神工,在歐亞兩洲初無軒輊”。

按:原文並無此二句。

(三) 刪削原文者:

(甲) 第一冊,頁二六一,行十四“以下須錄原文”。

按:性理大全原文缺。

(乙) 第一冊,頁二八七,行十四:“十七世紀末葉和十八世紀初葉的幾位博學鴻儒如顏炎武輩……”

按:原文‘顏炎武’下尚有‘閔若璣’三字。

(四) 排印錯誤者:

(甲) 第一冊序,頁肆,行四:“尤其是因十六世紀末葉中渣代乾隆大典文字獄……”

按:‘十六世紀’應作‘十八世紀’。

(乙) 第一冊,頁二二,末行:“一五七年……”

按:應作‘一五七七’年。

(丙) 第一冊,頁一五八,行五:“十八世紀傳教士利瑪竇……”

按‘十八’應作‘十七’。

(丁) 第二冊,頁一二五,行十二:“一六四六年……”

按:應作‘一六〇六年’。

(五) 譯文欠妥者:

(甲) 第一冊,頁六九,行十:“極重要之要點”。

按:要字意義重複。

(乙) 第一冊,頁一五八,行五:“把他(利瑪竇)認為憑着了解重疊的精神……”

按:譯文嫌晦澀。

- (丙) 第一冊,頁一七一,行十一:“這個名稱雖有些形容……”
按:‘形容’爲動詞,不能用作形容詞。
- (丁) 第一冊,頁二四三,行十二:“六十千步”。
按:應作六萬步。
- (戊) 第二冊,頁一行九:“翊鈞越發荒淫無度……”
按:不稱萬曆帝,稱其名翊鈞,欠妥。
- (六) 譯名先後不符者:
- (甲) 第一冊,頁一八,行一:“蒙戴垂 (Montaigne)”; 頁一五八,行二作“蒙戴厄”; 頁二七二,行三,又作“蒙戴月”。
- (乙) 第一冊,頁六七,行十一:“意大利”; 頁一〇七,行三,作“義籍教士”; 頁一一一,行十四,作“意籍修士”; 頁一五二,行六,又作“義大利的俗諺”。
- (丙) 第一冊,頁二四七,行十:“歐爾德司鐸”, (Père du Halde); 第二冊,頁九八,行八,又作“奧爾德神父”。
- (七) 未檢錄原文,逕譯成白話者:
- (甲) 第一冊,頁二二六,引利瑪竇 天主實義語。
按:原著係以文言寫成,如能檢引原文,益見醒目。
- (乙) 第二冊,頁九一,行十二:引四庫全書
按:原文見四庫全書總目提要 卷一二五, 天主實義條。
- (八) 標題不符或遺漏者:
- (甲) 第一、二冊封面皆作利瑪竇 司鐸和當代中國社會,第一冊目錄作利瑪竇 傳,正文前又題封面長名。第二冊目錄作利瑪竇 司鐸 傳,正文前同之,然與封面書名皆不符。
- (乙) 第二冊,頁四,第一章標題未譯。

按原文爲“A la merci des eunuques du palais”。

(九) 未檢西人漢名者：

第二冊，頁三七行八：“賈伐納 (Chavannes)”

按應作沙喇。

(十) 譯註不統一者：

第一冊除第一章六十七註中譯其二十一註外其餘僅依原文標出註號，原註一概未譯；第二冊上編每章皆酌譯數註，下編註又全缺，亦不標原註號碼。

又原著首列參考書目八十餘種，譯文竟不加轉錄。

凡此數端，皆爲譯文美中不足之點，再版時似宜一一補訂校正。（翦）

本所工作概況

(中華民國三十年十月至三十三年七月)

甲. 民俗學組

- (一) 五祀研究
- (二) 風土全志之編纂
- (三) 民俗學分類表之編製
- (四) 神馮資料之蒐集整理與研究
- (五) 年畫資料之蒐集整理與研究
- (六) 照片資料之蒐集整理與研究
- (七) 雜誌論文通檢
- (八) 日報論文通檢
- (九) 其他

乙. 語言歷史組

丙. 通檢組

丁. 圖書館

戊. 期刊

- (一) 漢學
- (二) 圖書館館刊
- (三) 法文研究
- (四) 藝文萃譯

己. 公開學術講演會

- (一) 中文講演
- (二) 法文講演

庚. 公開展覽會

- (一) 民間新年神像圖畫展覽會
- (二) 十八世紀十九世紀之法國漢學書籍展覽會
- (三) 明代版畫書籍展覽會

辛. 法文研究班

本所於中華民國三十年十月間在駐法國大使戈思默氏主持之下正式成立，所址暫借用東黃城根四十號前中法大學禮堂院舊址。是時因房屋狹隘，不敷應用，故只設民俗學組，其工作則自徵集資料及採購圖書入手；十一月間成立法文研究班，次年九月，語言歷史組及通檢組先後成立，工作範圍較前擴大，各組辦公均移東黃城根四十二號大樓中，禮堂院舊址祇供圖書館之用。其後展覽會及講演會次第舉行，各組工作均入正軌，茲略述梗概如次：

甲 民俗學組

本組工作約分下列九項：

(一) 五祀研究 本組研究員現正從事於五祀之研究，此文計分七篇，第一篇為導論，述古史學研究之現狀及其學派，社會分析法對古史學研究之重要，並闡明五祀問題之研究的歷史與參考資料。第二篇為通論，討論五祀之名稱、種類，及其起源，五祀與五行之關係，並論戰國以前及戰國以後之五祀。第三篇論中雷，分述中雷之意義，中雷之神話及中雷在五祀中地位之演變。第四篇為竈神考，述竈之起源及其與蛙之關係，竈之名稱與類別及其演化，竈君爺之來歷。第五篇為行神考，論行神之意義，行與轅行與祖及行神之演化。第六篇為門神考，附戶神考。第七篇為結論，為以上數篇分析之結果，並作一比較的檢討與綜合的回顧。末附書目提要及研究資料叢鈔。此項研究於三十一年九月開始，現已完成前五篇，其餘兩篇正在積極寫作中，最近即可全部完竣，預計脫稿後即可出一專刊，或在本學報中發表（本期學報竈神考一文即為此論文之第四

篇)。

(二) 風土全志之編纂

本所鑒於吾國缺乏翔實之風俗資料書籍，爰有編纂中國風土全志之計劃，即就各省縣志所載之風土一門纂輯之。全書按省分編，以縣系之，內容略分(一)總說，關於該縣之沿革，作歷史的敘述；(二)提要，將所引用各方志纂修，內容、版本為概略的解題；(三)正文，全文逐錄；(四)校勘記，彙集各縣志不同之版本，校其風土一門之異同，分別記之。全書體例，略定如此，將來刊行，再加增易，以期完善。是項工作自三十一年九月開始，先就國立北京圖書館所藏方志除南遷之善本外，存館各種，擇其佳者，從事鈔錄，繼以整理。截至三十三年六月止，鈔竣者計河北省一百二十三縣，山東省八十九縣，山西省八十縣。初稿整理完畢者，計河北省一百十五縣，山東省八十三縣，山西省七十一縣，所缺各志，將來再就國立北京大學圖書館及北京東方文化事業總委員會人文科學研究所圖書館所藏方志補鈔，庶可得一完璧。

(三) 民俗學分類表之編製

關於民俗學資料之分類，向無固定方法可供使用，本組所收各種資料為數極夥，無適宜之分類方法，檢尋時極感不便。為應付此迫切需要起見，本組乃從事於民俗學分類表之編製，現已完成初稿，正在試用中。此表係以劉國鈞氏之中國圖書分類法之禮俗部分為藍本，參比北京十進分類法 (Classification décimale de l'I. I. B., Bruxelles) 中民俗學類之詳細條款，再按本組所存實際資料情形加以增刪，經本所研究員之詳密研討，始成初稿，預計試用相當期間後，再加修改，可成定稿。此後凡本所

關於民俗學類之書籍，日報資料，雜誌論文通檢以及照片資料等，均按此表分類。

(四) 神碼資料之蒐集整理與研究

神碼資料之蒐集與整理為本組重要工作之一，是項工作自本組成立時即已開始，首由本所常務理事杜柏冰先生將其私藏神碼全部贈與本所，其後天津 浙江 中學 于鶴年先生復將其歷年所蒐集之神碼約二千餘件全部讓歸本所。繼之各方友好寄贈或代購者接踵而來，收藏總數已達三千九百餘件，計共四千九百餘張，其中頗多罕見之品，例如四川，湖南，湖北，江西，廣東等地之神碼，最稱難得。

此項資料整理之程序有三：(一)登記，神碼收到後立即登記於本組特製之登記簿中，該簿共列項目十則，計為登記號碼，分類號碼，名稱（神碼所代表之神名），類別（神碼按其中人物分總類，神，佛，仙，其他五大類），地別，採集方式，採集日期，張數，尺寸，及備註等；(二)目錄卡片，此種卡片所記載之事項有八：計為登記號碼，分類號碼，名稱，地別，類別，尺寸，紙色，備註；(三)研究卡片，其項目為登記號碼，分類號碼，名稱，來源（包括神碼之來源，製造地點及印刷年代），式樣（分物質及圖像兩方面，物質方面包括神碼之大小，材料與製造顏色；圖像方面包括原型，姿勢及圖像本身人物裝飾之記錄），功用，備註及參考書籍。第一二項工作現已完成，其第三項之研究工作即將開始，預定於一年內完成。惟此類資料，向來無人整理與研究，且乏專書可資參考，故在研究中時感困難，而實際訪問方法亦須相輔而行，本組已開始向此方面進行。

(五) 年畫資料之蒐集整理與研究

年畫之蒐集頗稱不易，近來紙價大漲，印刷困難，而民間對年畫之興趣又復轉移，以前流行之木刻精品，不復多見，而漸為粗糙之石印年畫所替代。此類資料如不速為搜集，必致完全消失。三十年年節，本組曾至年畫發源地楊柳青採購，所獲寥寥，本所現存者大部份為杜柏秋先生早年購自各地者，本組成立後，即全部贈與本所，其後又承各方友好捐贈及代購多件，收藏總數共三百五十餘件，其中陝西、四川、河南等地之出品，最稱罕見。其整理程序亦分登記、目錄卡片、及研究卡片三項，其所列條目及格式均與神廟資料各項相同，唯類別項內改填為頌祝、戲劇、故事、諷刺、風景其他等項，此項工作已完成登記及目錄卡片兩步驟，其第三項之研究工作，亦將開始，下半年內可全部完竣。

(六) 照像資料之蒐集整理與研究

本組特設照像室，專司像片資料之蒐集，舉凡有關民俗學之各種活動如歲時風俗、習慣、禮節、服飾、居室、遊藝及民間技術等，均在攝取之列。計已攝就者有各種傀儡戲（杖頭傀儡、大台宮戲及提線傀儡），年節風俗、民間技術、國劇身段、委式語言等共六百餘張。各照片尺寸一律（長十三種，寬十一種），貼於本組特製之大卡片上（長二十一種，寬十五種），該片附有簡單說明，計分登記號碼、分類號碼、攝製日期、像中人物及備註等，此外，每張照片均另有目錄卡片及研究卡片各一張，其排列次序亦按民俗學分類表，此項工作除傀儡戲資料已作初步研究外，其他各種正在蒐集材料中。

(七) 雜誌論文通檢

本組為便於資料之檢尋起見，乃從專於雜誌論文通檢之編製，擬將本所圖書館所藏之雜誌中有關民俗學之論文，均製成

卡片，該片包括論文名稱、著者、卷期、頁次及出版年代等項，然後將此卡片按本組特製之民俗學分類表排列。現已完成所藏雜誌之半數，其餘擬於一年內完成，下年暑假後可公開使用。

(八) 日報論文通檢

日報中有關民俗學之資料甚多，如實報之‘暢觀版’，晨報之‘副刊’，觀光週刊，‘史學與考古’，新北京之‘東方’，大眾版，及新民報之‘太平地’等版，均載有極重要之民俗學資料，此外各報紙中有關風俗之社會新聞、出版介紹及學術消息等均為從事民俗學研究者不可忽略之資料。本組有鑒於此，乃開始蒐集，自三十年冬季至本年六月底止共剪貼一萬一千餘條。此項工作分圖劃、剪貼、作卡片三程序，報紙入藏後，即將有關各節剪貼於長二十六釐、寬二十四釐之白報紙上，並分別註明報紙名稱、出版年月日，及版次，按報紙日期排列保存，每份報紙各作卡片一張或數張，註明篇名、著者、日期、版次等項，然後按本組民俗學分類表排列。此項資料亦在積極整理中。

(九) 其他

除以上各工作外，本組研究員更選擇西洋研究中國民間信仰宗教風俗巨著，編製人名通檢、書名通檢及研究卡片等，正在編製者有祿是道司鐸(Père Dore)之中國迷信之研究(Recherches sur les superstitions en Chine, 18 vols Changhai, 1911)及哥羅特(G. J. M. De Groot)之中國宗教系統(The Religious System of China, 6 vols.)等書之通檢。

乙 語言歷史組

本組於三十一年秋季成立，其目的在研究中國文字語言及

考訂史學上之諸問題，已撰就者有法文甲骨文字之發現及其貢獻一書，計分五章，首論甲骨卜辭之發現及其性質，其次對甲骨卜辭所見之商史、商代宗敬、社會及文化均作概略敘述，並附德日進司鐸(R. P. Teilhard de Chardin)所作之中國之石器時代一文。書後附有甲骨目錄，計收中、法、日、英、德、俄等國關於甲骨文字之著作凡六百餘種，及重要書錄解題七十餘條，再以著者及書名兩種通檢作為本書之結束。本組並有編纂法文甲骨字典之計劃，現已將一般認為已知之甲骨文字分條繕錄，佐以篆文、金文、字體，以資比較，並將各家解釋作一通檢，現正將此項解釋譯成法文中。

本組已編就漢語語法論一書，乃以一般語言學原則研討漢語語法之結構，全書共三十餘萬言，計分三編，前為導論，研討漢語語法之一般的結構及其研究之方法；第一編為句法論，研究漢語語句之結構；第二編為範疇論，研究漢語語法範疇之表達法；第三編為句型論，研究漢語語句諸典型。全書偏重於理論之研討及歷史之敘述，蓋為嘗試之著作也。

本組另一部研究員正從事於清代中法外交史料之整理工作，將法國大使館現存及故宮博物院刊印之有關資料加以比較，編製重要檔案選輯，並附人名通檢。

此外，本組研究員擬將葛蘭言(M. Granet)之中國思想(*La pensée chinoise*)一書譯成中文，並將呂氏春秋譯成法文。

丙 通檢組

中國典籍之通檢(或稱引得、索引)近十數年來相繼出版，其對漢學研究之貢獻至大且鉅，學者苟欲檢查古書中某句某字以

便確定共意義，有此工具，可節省翻閱之勞，而於註釋古書或作比較之研究者，通檢殆為必備之工具。

編著通檢本身即為一種註釋工作，編者於選定書籍之後首先搜集此書之各種版本，作校勘之研究，並博採前人研究此書之成績。其次則為標點全書，摘其主要標題名詞，以及所有人名地名書名等，分別鈔於卡片上，並註明其所在卷數頁數，然後按筆畫排列付印。每種通檢，均附法文與英文拼音檢字，及此書各版卷頁推算表，俾易於檢查。此種工具不但能改進研究漢學之方法，俾得奏迅速準確之效，且能藉此審定前人之考據工作，以揭發其文字學、歷史學上之種種誤解。

本所於三十一年九月成立通檢組，此組擬與民俗學組保持密切連繫，故於選書方面，特偏重於有關民俗學研究之古籍，已出版者計有：

論衡通檢——一冊，三十二年一月出版，通檢正文一百六十三頁，凡例、拼音及推算表等共二十九頁。

呂氏春秋通檢——一冊，三十二年五月出版，通檢正文一百六十三頁，凡例、拼音及推算表等共二十五頁。

風俗通義通檢（附原文及佚文）——二冊，三十二年十一月出版，通檢正文九十七頁，凡例、拼音及推算表等共二十頁，原文及佚文一百五十頁。

春秋繁露通檢——一冊，三十三年一月出版，通檢正文一百十四頁，凡例、拼音及推算表等共二十一頁。

正在印刷中者有淮南子通檢及潛夫論通檢，最近即可出版。其他如山海經通檢、新序通檢均在編製中。

丁 圖書館

本所創設之初，缺乏參考書籍，乃商得中法大學同意，借用該校中西文藏書。嗣因研究上需要，不得不籌設一獨立圖書館，於是就本所前院大廳五間，加以修葺，置備應用傢具，添購圖書，並趕編目錄，俾便本所同人早日借用，於三十二年五月二十二日，下午五時由駐法大使戈思默氏代為舉行開幕典禮，至今內部組織工作均已就緒，茲述其概況如次：

本所圖書館書籍之來源，除大部係自行購買者外，交換及贈送亦佔重要位置，西文書籍幸有本市中法工商銀行將該行舊存西文漢學書籍一批移交本所永久使用，其後又經中法協會撥來西文書籍多種，始能備具基礎，目前交通梗阻，西文書籍不易徵購，故集中力量採購中文有關資料，除一部分政書及史地書由法國大使館撥存外，其他中文新舊書籍多屬自行購置，其蒐集範圍側重工具書籍及中國民俗語文考據等類，就中關於術數鄉土志以及金石甲骨文字等方面之書籍，更極力搜尋，以適應本所各組研究上之需要。惟因圖書館成立為時甚短，又因經費關係，所藏書籍，如以量言，誠不為多，截至三十三年六月止，所藏西文書籍共八百八十二種，計一千一百零八冊，中文書籍二千一百九十八種，計一萬九千六百五十二冊，裝訂雜誌七十八種，計四百九十九冊，“中法文庫”三百四十八種，計三百七十三冊，總計三千五百零六種，二萬一千六百三十二冊。分類方法中西文統一，均用劉國鈞之中國圖書分類法，西文書籍有字典式目錄及分類目錄各一份，中文書籍則有分類目錄，書名目錄，及著者目錄各一份分存辦公廳。

所收書籍較爲珍貴者，有足本留青日札，寫本醫有全譜，譚氏月令輯覽及婚禮便俗，夙佚之水曹清暇錄，明本神仙通鑑，平氏香雪庵叢書，說郛，蓮生八箋，合璧專類，白孔六帖，方氏蓮乘，京城古蹟考，西巖弄珠記，及舊鈔本金集禮等，皆罕見善本。

本所圖書館對學術雜誌竭力購配，如輔仁學誌，燕京學報，史學年報，清華學報，中央研究院語言歷史研究所集刊，國學季刊，中德學誌，民俗，說文月刊，中和月刊，及學衡等均收有全份，極不易獲得。

本所圖書館特闢“中法文庫”，包括法文名著之中譯本三百四十八種，計三百七十三冊，專爲本所法文研究班學生借閱之用，已於本年二月開始流通。

至於對外方面，本所圖書館，於本年與輔仁大學圖書館開始館際借書，對於研究工作，大有協助。此外，本所圖書館除供所內同人研究書籍外，並擬對外公開，專門學者經人介紹，可來館借閱，惟不能借書出館。

本所圖書館開始蒐集漢代石刻畫象拓本，現正由民俗學組研究員整理與研究中，是項資料暫由圖書館保管，將來美術組成立時，即全部移交該組。此項資料之搜集自三十二年冬季開始，至今已有一百餘種，約有三百餘幅之多，其中如南陽畫象，兩城山畫象，汶上畫象，南武陽功曹閔畫象等，均爲罕見名貴之品。關於整理與研究，計劃編製三種研究資料：(一) 漢代石刻畫象拓本目錄，此目先就本所收藏拓本著錄而成；(二) 漢代石刻畫象分類卡片，此種卡片所分項目計爲：石刻類別，畫象名稱，石刻年代，所在地方，原石數目，雕刻方法，題字碑記，原石藏者，附記等項；(三) 漢代石刻畫象研究卡片，此種卡片所有項目計爲畫象名

稱，石刻類別、畫象種類、畫象題材、石刻年代、所在地方、拓本尺寸、雕刻方法、題字碑記、初發見者、原石藏者、著錄書目、附記等項。此種工作既可考見漢代繪畫雕刻藝術之制作，而於研究當時社會制度、風俗習慣，尤為極重要之資料，故從事研討，冀有所得，以供治古代文化史者之參考，此項工作，預計於二年內完成之。

戊 期 刊

本所為使外界明瞭各組工作起見，特規定出版期刊數種，現已出及擬出者共有四種，分別介紹於下：

(一) 漢學

本所自三十三年度起出版學報一種，定名為漢學，係不定期刊物，共刊載文字或中文或法文或中法合刊，暫不固定，依稿件個別情形而定，內容則限於有關漢學研究之論文，本所各組較為成熟之研究論文，均在此學報中發表；此外並約請學術界名人撰寫論文，外稿如性質相合經本所審定者亦得刊載。每期內除刊論文外，並有書評數則，學術界消息及本所工作概況等項，本期漢學即為此學報之創刊號，其第二期稿件正在徵集中，明年暑假前後可望出版。

(二) 圖書館館刊

本所圖書館最近擬出館刊一種，定名為中法漢學研究所圖書館館刊，內容刊載有關圖書學目錄學或版本學之論文一二篇，善本題記若干則，新書提要數十則，雜誌論文提要數百則，末附出版界消息及館訊等，每期體例大致如此，刊期半年一次，第一期業已付印，不久即可出版。

(三) 法文研究

法文研究 (Études françaises) 原由中法文化出版委員會出版，自三十二年一月起改屬本所發行，該刊於二十九年十一月創始年出十期(每月一期，七月及八月停刊)，其內容注重法國文學家及名著之介紹，每期有作家研究一篇，翻譯或註釋法國文學名著與雜誌上之創作或論文若干篇，此外每期更有法文文法研究、書評，及譯文懸賞等。自第二年起增中文選讀(Lectures chinoises)一欄，選取中國文學名著譯成法文。該刊自移本所出版後改為每二月出版一次，年共六期，其編製方法無大變動，唯暫將書評取消，而將中文選讀欄之篇幅增加。迄三十二年底計出四卷，共三十六冊。

(四) 藝文萃譯

自三十三年起，本所決定將法文研究停刊，而另出新刊，其內容為將中文選讀部份加以擴充，其他各欄完全取消，更名為藝文萃譯，仍為純文藝之刊物，選材方法以中國文學時代劃分，每期選擇同一時代之各種體材之重要文學作品，其編輯方法大略第一篇為代表時代思想之文字，或以辭藻見勝之文字，第二篇為詩詞或散曲，第三篇為散文小品，第四篇為小說或戲劇，現第一期業已付印，即將出版。

已 公 開 學 術 講 演 會

本所為引起社會人士對於漢學研究注意起見，特規定每年舉行公開學術講演會若干次，約請中外學術界名流主講，計已舉行中文講演三次，法文講演三次，茲分誌於後：

(一) 中文講演

第一次公開學術講演會於三十二年一月十六日下午四時

在本所大禮堂舉行，由翟之先生主講，講題為“漢畫象中之鄉亭組織”，所述由畫象中所見之漢代政治制度博引群籍，與新出土之畫象拓片互相印證，予以極清晰之解釋，其中對亭、樓及亭與縣之關係等點，頗具創見（講演全文見國立華北編譯館館刊，二之四，三十二年四月一日出版，又見晨報三十二年一月十七、十八、十九日，第二版）。除講演外，同時於兩展覽室中陳覽東阿，茌平，滕縣，曲阜，稷山等地新出土之畫象拓片多幅，極具參考價值。

第二次公開學術講演會於三十二年五月二十九日下午五時舉行，由王靜如先生主講，講題為“二十世紀之法國漢學及其與中國學術之影響”，首先對二十世紀初之各大漢學家如沙哈（E. Chavannes），考介爾（H. Cordier）及伯希和（P. Pelliot）等人之研究及著作作詳確之介紹，繼而分期敘述各漢學家所應用方法之演進，末述中國近三十年來學術界所受法國漢學之影響（講演全文見國立華北編譯館館刊，二之八，三十二年八月一日出版）。此次講演會與本所舉辦之十八世紀十九世紀之法國漢學書籍展覽會同時舉行，二者資料，在時代方面適相銜接，故蒞會者對法國漢學研究概況可得簡括之認識。

第三次公開學術講演會於三十二年十二月十一日下午五時半舉行，由孫楷第先生主講，講題為“中國傀儡戲之起源及其發展”，此題共分三部，第一論傀儡戲起源於喪家樂，第二論漢以後之傀儡，第三論傀儡戲及其音樂（講演全文見本期漢學，頁八一至一〇五）。講演同時並映演本所民俗學組最近攝製之杖頭傀儡，大台宮戲，提線傀儡等珍貴幻燈照片三十餘張，由孫氏加以簡單之說明，以為此講演之實際參考資料。

(二) 法文講演

第一次法文公開學術講演會於三十一年十月十四日下午六時舉行，由裴化行司鐸(R. P. Henri Bernard)主講，講題為“法國舊日天主教會在中國學術上之貢獻”(L'œuvre scientifique de l'ancienne mission française en Chine)，首論舊日法國來華教士在溝通東西文化上之功績，當時歐洲學者曾盛讚此項運動為“光明之互通”(commerce de lumières)，其影響所及以法國為甚，而日本高麗安南則更倣效大國風氣，接受外來學術，至於中國在表面上雖無顯著之跡象，然其所受影響之大，則不可諱言。總之，當時法國教士曾在東西學術界開一新境界。此次講演並用幻燈映示北堂圖書館所藏之西文名著二十四種，以資參考。

第二次法文公開學術講演會於三十一年十一月七日下午四時舉行，由本市地質生物研究所(Institut Géob-biologie)研究員羅學賓司鐸(R. P. Pierre Leroy)主講，講題為“深海之生物”(Les grands fonds marins)，此次講演除對十九世紀中葉後之海洋生物學史作一扼要陳述外，並列舉海洋深層動物適應環境之特徵，關於光色形態等，均加敘述，同時並映示各種幻燈照片。

第三次法文公開學術講演會於三十二年十月十六日下午五時舉行，由上海震旦大學教授魏瑪諾司鐸(R. P. de Breuvery)主講，講題為“自然地理對於現代中國經濟之阻力”(La résistance de la géographie à l'économie moderne en Chine)，謂適用於現代工業國之一般經濟條件，在中國亦可適用，所異者每為地方個別情形所左右，此種天然阻力，究竟是否可以克服，至今未能肯定，工業合作或為解決此難題之一法。

庚 公 開 展 覽 會

本所擬定每年舉行公開展覽會一次，其目的在使外界對於本所漢學研究工作有所認識，故展覽內容則多為本所蒐集之各種圖書資料以及工作成績等，計共舉行三次：

(一) 民間新年神像圖畫展覽會

本所第一次公開展覽會於三十一年七月間舉行，其展覽內容係將本所民俗學組所蒐羅之各種神碼資料選出一部，加以簡明之分析及研究而陳列之，目的在表現神碼種類之不同及其在畫象學上之演變。

此次展覽資料包括神碼九十三份，依其演變次序，分為十一組，陳列於二展覽室內：(1)武門神，如神荼、鬱壘、秦瓊、敬德等是(第一至十三號) (2)武門神而係附於百份內，依禮焚化者(第十四及十五號) (3)武門神帶有新福意味者(第十六號) (4)文門神帶有新福意味者，如天官賜福及福祿壽三星等是(第十七至二十八號) (5)童子類門神亦含有新福意味者，如狀元及第、和合二仙等是(第二十九至三十五號) (6)裝飾用之門神取材於民間小說或戲劇者，如蘇仁貴、征東中之鳳凰、出岳是(第三十六至四十一號) (7)財神(第四十二至四十七號) (8)竈王(第四十八至五十七號) (9)百份中之各神，如玉皇上帝、王爺宮、文昌、關帝等是(第五十八至七十三號) (10)天地全神，如天地三界十方萬靈真宰及天地九佛諸神總理等是(第七十四至八十九號) (11)三代宗親，即祖先之祭祀(第九十至九十三號)。以上神碼九十三份均分別懸掛於二展覽室之板壁上，每組有中文法文說明各一紙，每份神碼亦各有一簡單

說明片註其名稱及產地。

除展覽神碼之外，同時並陳列關於神碼研究之中西參考書籍五十六種，此項書籍或為本所圖書館所藏，或係借自私人者，頗多珍貴之籍。

為說明此次展覽會內容起見，特編印中法文對照之展覽會目錄一種，其中對於各種神碼，均有簡明之分析，如地別、年代、圖像中之人物服裝附屬物題款等。至於所陳列之書籍，目錄中亦載其著者、版本及摘要等項。書末有附錄十則，一為本所特製之標準說明片，其餘九則係本所素日對各種神碼研究成績之較為精詳者，其中包括回回造寶、玉皇上帝、南方火德星君、王靈官、關帝、三皇十代明醫、文昌、紫姑、泰山娘娘。

本屆展覽會於七月十五日下午五時舉行預展，到中外各界名流百餘人，七月十六日至三十日，一日公開展覽，參觀者極為踴躍，後又自八月一日至十日展期十日，頗引起社會人士對於此項民俗資料之注意。

(二) 十八世紀十九世紀之法國漢學書籍展覽會

本所第二次公開展覽會於三十二年五月間舉行，其內容係選取十八十九兩世紀法國漢學家之代表著作七十五種陳列之，目的在闡明法國漢學研究之肇始及其在此兩世紀內發展狀況，緣法國漢學研究始自十六世紀末葉，而以科學方法研究，則興於十八世紀之法國耶穌會教士，其奠定基礎者為馬若瑟司鐸 (Père J. H. M. de Prémare) 與宋君榮司鐸 (Père A. Gaubil) 其後則為杜赫德司鐸 (Père J. B. Du Halde)，至十九世紀前半葉傳教士之外，又有雷慕沙 (J. P. A. Remusat) 及儒蓮 (S. Julien) 稱雄於漢學研究中心之法國。及至十九世紀末葉，德微理亞

(J. G. Devéria)及于雅樂(C. C. Imbault-Huart)二人均有特殊之貢獻。蓋此數人之著作實足代表此兩世紀法國漢學研究之一般。

此項書籍除少數係借自私人者外，餘均為北堂圖書館及本所圖書館所藏善本。同時於兩展覽室板壁上陳列法國銅版原刻乾隆平定伊犁回部全圖十四幅，平定臺灣戰圖十二幅，以上二種圖畫為貝熙雲醫師及北堂圖書館所藏。

此次展覽會除編有簡明目錄特為贈送參觀者外，同時並編印詳細目錄一種，著錄各書之版本源流，及著者小傳。目錄中並附書影七幀，末附人名書名通檢，全書為中法對照本。

本屆展覽會於五月二十二日下午五時舉行預展，到有中外各界人士百餘人，公開展覽則自五月二十三日至二十九日，其後又展期一週至六月五日閉幕，五月二十九日下午五時由王靜如先生講演，講題為“二十世紀法國漢學及其與中國學術之影響”，為本屆展覽會之補充資料，聆講者頗為踴躍。

(三) 明代版畫書籍展覽會

本所第三次公開展覽會之舉行，自三十三年七月二日起至十五日，此次展覽純為介紹中國木刻版畫書籍之藝術，定名為“明代版畫書籍展覽會”。緣中國木刻之版畫書籍據現存之資料而言，最遲亦當始於唐代，宋元兩代，其風漸起，及至明代，尤稱昌盛，自洪武迄嘉隆之間，北方施印之釋道經卷，幾盡為柳開繡像之本。嘉隆以降，四部各類書籍亦多鑄刻圖畫者。迨至萬曆一朝，繪畫雕刻，人才輩出，光芒萬丈，可稱達於藝術之最高峯。此期作品，尤以通俗戲曲小說及民間應用類書，繡繪圖像，風靡一時，本所舉行此次展覽即為介紹中國版畫藝術史上黃金時

代之作品。

此次展覽版畫書籍，分爲甲乙二組：甲組所收書籍，不分門類，據其鐫刻年代之先後，分陳於第一第二展覽室及過廳之衙內，至不詳其確爲某年者，則附於某朝之後；此組圖書自永樂朝至崇禎朝止，共收一百零一種。乙組所收者全爲釋道經卷，分懸於展覽室之壁上，第一室之經卷依其先後張示之，第二室之經卷，因其確實年代，無從鑑定，僅就展覽室配置之便利，酌量排列之。此組經卷，自永樂朝至崇禎朝止共收四十四種。

陳列之書籍，皆附有中法兩國文字之說明片，記載書名、著者、圖像內容、版本年代、及原書收藏者。其中除本所圖書館所藏者六種之外，尚有北堂圖書館七種，羅士何博禮先生一種，本所常務理事杜柏秋先生三十種，及傅惜華先生一百零一種，共計一百五十五種。

本所此次展覽，編有：(一)明代圖書書籍展覽會目錄詳載書名、類別、著者、畫人名氏、^鐫刻派別、^名鑄工名氏、版本年代、冊數、紙張、簡註及收藏者姓名等項，更選擇其中重要名貴之品四十五種，製爲圖錄，並載圖像梗概及原本尺寸，卷末附有書名、著者、畫家、鑄工、印行者之通檢。目錄文字爲中法合璧本。(二)明代版畫書籍簡明目錄，著錄展覽之書名、著者、版本、原藏者。此簡明目錄，係漢文本，展覽時，以贈送參觀者。

本所主辦此次展覽會之意義，約有三端：一、陳列明代版畫圖書，以呈示木刻藝術，在有明一代演進之過程；二、引起參觀者注意乙組中所陳列與宋元古型最相似之插圖經卷；三、將中國版畫書籍依其雕刻作風，創分爲派之法，奠於中國木刻史之研究，有所貢獻。

本屆展覽會於七月一日下午五時舉行預展，到有中法日德各界名流約百餘人。正式日期訂為二期，前期自七月二日起，至八日止，後期自七月九日起，至十五日止。兩期所陳列之書籍雖全部相同，惟甲組圖書類所陳列之圖像部份則於後期時完全更換之。公開展覽時期雖在炎暑，而參觀者仍極踴躍，計有八百餘人。

辛 法文研究班

本所法文研究班創立於三十年十一月，其宗旨在（一）使中國人士獲得相當法文程度能為研究學術之用，（二）甄選法文程度較高者授以法國學術綱領及其治學方法，以為研究漢學之準備。自成立以來，已歷三載，成績極為良好。該班共分三級：（一）初級班，自初學起每星期二及星期五下午七時至八時半授課，兩次共三小時，所用課本係邵可傑（J. Reclus）著大學初級法文（Cours de français élémentaire），並以本所精選語義為補充；（二）中級班，凡有相當程度之學生均入此班，每星期一及星期四下午七時至八時半授課，兩次共三小時，所用課本為惠濟良（A. Haouïée）著法文精華（Extraits des écrivains français）及本所講義；（三）高級班，只收程度較高之學生，每星期三下午七時至八時半，星期六下午五時至六時半，兩次共三小時，完全用本所講義。三班每班人數約在十人至二十人之間，來學者以各大學學生佔多數，在機關服務者次之。每年分兩學期，上學期自十月初至翌年一月底，下學期自二月中旬至六月中旬，暑假停課。學費每學期十元。三年畢業本所發給畢業證書，高級班前三名酌給獎金，初級及中級前三名則免收學費，此外，本所

圖書館特闢中法文庫，包括法國文學名著之中文譯本三百四十餘種，專為法文研究班學生而設，凡入學者均有借閱權利。研究班教授近更編纂法文課本，下年可印竣使用。（石增壬）

RÉSUMÉS EN FRANÇAIS

BULLETIN
du
CENTRE FRANCO-CHINOIS D'ÉTUDES SINOLOGIQUES

Résumés en français des articles contenus dans le

volume I, 1944

SOMMAIRE

- TCHANG EUL-T'ÏEN**: Essai sur la civilisation, la religion et la morale chinoises.
- FENG TCH'ENG-KIUN**: Un otage « Han » au temps de Kaniska, roi de Kusana.
- KAO MING-K'AI**: La particule déterminative *ti* en chinois.
- SOUEN K'AI-TI**: L'origine et le développement du théâtre des marionnettes chinoises.
- YANG K'UN**: Le dieu du foyer.
- FOU HSI-HOUA**: Les contes fantastiques chinois des Six Dynasties.
- TCHANG TCHÉ-LIEN**: La compilation du *Tseu-Iche Fong-kien*.
- NIE TCH'ONG-R'I**: Notes sur un portrait de Tchao Ting (1085-1147).
-

TOHANG EUL-T'ÏEN: *Essai sur la civilisation, la religion et la morale chinoises* (pp. 1-18).

Civilisation, religion et morale chinoises sont en connexion intime; elles sont, suivant l'expression de l'auteur, étroitement liées comme les maillons d'une chaîne. Confucius n'a pas créé pour la Chine une religion. Il s'est borné à fonder un système de morale et d'éthique politique sur les traditions religieuses anciennes, dont il a donné une nouvelle interprétation, tenant compte de l'évolution des esprits et des enseignements de l'histoire.

De l'ancien culte du ciel et de celui des ancêtres, il a tiré la théorie de l'harmonie de l'ordre naturel et de l'ordre humain. La religion et la politique chinoises sont inséparables et par conséquent se complètent. D'après Confucius, l'étude de l'histoire chinoise nous apprend que tout progrès poussé à l'extrême aboutit inévitablement à la ruine; mais ce danger peut être évité si l'on sait s'inspirer, opportunément, du principe du juste milieu dans le gouvernement des choses humaines. Ainsi s'explique l'extrême souplesse de la civilisation chinoise.

Conservation de la race, et développement de l'influence civilisatrice de la Chine à l'extérieur, sont les moyens, qui suivant la doctrine du Sage, sont destinés à assurer le bonheur des humains. La morale que prêche Confucius s'inspire du principe de l'amour du prochain, amour variant selon le degré de parenté et de sagesse de la personne qui en est l'objet.

Toutes ces interprétations nouvelles, ainsi que les rites et les cérémonies adoptés par le Sage, marquent d'une empreinte durable la religion confucéenne, qui leur dut de devenir la religion officielle de la Chine à partir de la dynastie Han.

Le taoïsme et le bouddhisme n'ont pas tardé à influencer fortement, et même à affecter profondément les conceptions orthodoxes de l'école confucianiste. C'est grâce aux philosophes de la dynastie Song que leur autorité a été rétablie. Ces philosophes, appelés néo-confucéens, ont cherché avant tout à raffermir la doctrine de Confucius en lui donnant des fondements métaphysiques. L'auteur de cet essai leur reproche toutefois d'exiger l'observation d'une morale trop étroite. L'introspection a pris avec eux, comme lors de l'introduction du bouddhisme, une importance exagérée. Il n'en reste pas moins que leurs apports à la philosophie chinoise ont été des plus précieux. Mais ont-ils saisi la vraie signification de la doctrine du Sage ? Cela est fort douteux. Quoi qu'il en soit, leur influence a été considérable et se fait encore sentir de nos jours.

L'introduction du machinisme et des idées d'Occident a bouleversé les conceptions traditionnelles. La religion, la civilisation et la morale chinoises ont été mises en question. L'édifice social a perdu son équilibre. Les civilisations chinoise et occidentale sont encore en conflit. L'auteur regrette que la civilisation occidentale n'ait point jusqu'ici fait l'objet d'une étude plus approfondie en Chine.

FENG TOH'ENG-KIUN : *Un otage « Han » au temps de Kaniska, roi de Kusana* (pp. 19-26).

Les rois de l'Asie centrale avaient jadis coutume d'envoyer un de leurs fils en otage en Chine, comme gage de leur fidélité envers les souverains chinois. En revanche, rien ne révèle dans les annales chinoises que la Chine ait jamais envoyé en otage un fils du souverain auprès d'un pays étranger. Trois relations de voyages de pèlerins bouddhistes font toutefois mention d'un cas de ce genre : il s'agit de l'envoi en otage au pays de Kapsi d'un fils d'empereur « Han ». Ces récits nous apprennent que le moine Hsuan Tsang, et passant par le pays de Kapsi, vit un temple, dénommé temple de Śalaka, et qui avait été construit, disait-on, alors qu'un fils d'empereur « Han » se trouvait en otage dans ce pays, au temps du puissant roi Kaniska. Ce fils d'empereur fut reçu avec éclat. Le roi Kaniska mit à sa disposition une résidence spéciale pour chaque saison; en hiver il le fit installer dans l'Inde; en été à Kapsi; au printemps et en automne à Gandhara; et dans chacun de ces lieux de résidence il fit ériger un temple en son honneur. Il importe de noter que le roi Kaniska fut le troisième roi de Kusana qui, d'après Foucher, régna aux environs de 80 à 110 après J.-C.

Les récits où il est question de cet otage donnent le caractère « Han » comme transcription du sanscrit « Cina », qui désignait à la fois la Chine et le territoire compris entre la Chine et l'Inde. Les annales chinoises étant muettes sur cette histoire d'otage, le pays ainsi désigné sous le nom de « Han » devait se trouver en Asie centrale, près de Kusana. Il ne serait donc autre que le pays de Soulo. L'ancienne transcription employée en Asie centrale pour Soulo devait être Śaraga, dont le son se rapproche de Śalaka, nom sous lequel Hsuan Tsang désigne, d'après la prononciation qu'il apprit en Asie centrale, le temple qu'il vit au pays de Kapsi. Il convient de relever en outre, dans le chapitre du *Heou-han chou* qui traite du pays de Soulo, le passage où il est question du transfert de la maison royale à Kusana. Ce point établi, il devient possible de rectifier les dates données par Foucher pour le règne du roi Kaniska, qu'il convient de situer approximativement non pas de 80 à 110, mais de 87 à 120 après J.-C.

KAO MING-K'AI: *La particule déterminative ti en chinois* (pp. 27-80).

L'objet de cette étude est de déterminer la valeur grammaticale réelle qu'il convient d'attribuer, en chinois, à la particule *ti* 的; d'en retracer historiquement et étymologiquement l'origine, et d'en indiquer les emplois et variantes au cours des âges. Rejetant l'opinion des grammairiens occidentaux et de leurs disciples chinois, qui considèrent *ti* comme une marque de l'adjectif, du génitif, de l'adverbe, du potentiel, etc., l'auteur est d'avis que ce vocable a une valeur purement déterminative, et s'emploie dans les cas où la relation entre le déterminant et le déterminé requiert un adjuvant syntactique.

Historiquement, c'est à l'étude des textes de la dynastie T'ang qu'il faut remonter pour trouver la graphie la plus ancienne de la particule *ti*. Cette graphie était 底, remplacée par 的 au XII^e siècle, vers la fin de la dynastie Song. Le caractère 地, qu'on rencontre à partir du IX^e siècle, désignait la forme adverbiale, à l'exclusion des autres déterminatifs. Il convient de noter qu'à cette époque 底 et 地 se prononçaient respectivement *ti* et *di*, alors que ces caractères ont actuellement tous deux le son de *ti*. Les graphies 底, 的 et 地 étaient employées indifféremment au XII^e siècle pour les diverses acceptions de la particule, qui, par la suite, fut représentée presque toujours par le caractère 的.

Étymologiquement, 的 provient de la forme archaïque 之 qui possède presque tous les attributs du 的 moderne. La transformation de 之 en 的 peut être expliquée tant par l'évolution phonétique de cette particule, que du point de vue purement sémantique. La prononciation primitive de 之, *tiəŋ*, est passée à *tiel-tci-tʂi*, lectures de ce caractère dans la langue écrite. Depuis l'époque des Dynasties du Sud et du Nord (Nan Pei tch'ao), au V^e siècle, l'ancienne prononciation de *tiel*, devenue plus tard *ti*, figure d'autre part dans la langue parlée; elle est représentée par le caractère 底 ou 的, avec quelquefois la variante 地. Sémantiquement, il ressort de l'étude des inscriptions oraculaires, que 之 a le sens primitif d'« aller à un endroit donné » ou de « partir d'un endroit donné », et le sens dérivé de « sortir » (indiqué dans le *Chouwen*), d'où ont été tirées les acceptions déterminatives de cette particule.

SOUEN K'AI-TI : *L'origine et le développement du théâtre des marionnettes chinoises* (pp. 81-106).

Les auteurs anciens font remonter l'existence du théâtre des marionnettes chinoises tantôt au règne du roi Mou des Tcheou (X^e s. avant J.-C.), tantôt au début de la dynastie Han (II^e s. avant J.-C.); ces deux hypothèses sont peu soutenables. On sait seulement que, vers la fin des Han Orientaux (II^e s. après J.-C.), les banquets et les mariages étaient souvent, chez les hauts officiers et chez les nobles, accompagnés de représentations de marionnettes.

L'origine de ces représentations semble être en rapport avec certains rites funéraires, remontant à une haute antiquité, et pratiqués encore sous les Han, qui comprenaient trois éléments fondamentaux de l'art dramatique chinois : la danse, l'action et la musique.

Par la suite, on distingua deux espèces de représentations : les unes où les rôles étaient tenus par des acteurs humains, les autres par des marionnettes. A l'époque Wei (III^e s. après J.-C.) il existait des marionnettes mues par une force hydraulique. Au VII^e siècle, les textes font mention de marionnettes mues par des fils, mais elles devaient être à cette époque très rudimentaires. A l'époque Song (X^e - XIII^e s. après J.-C.) on assiste au complet développement de ce genre de spectacle, et la mode était de donner des représentations de marionnettes durant les fêtes du nouvel an. On distinguait alors cinq catégories de marionnettes : (1) les marionnettes en bois (guignol), qui existent encore aujourd'hui à Pékin; (2) les marionnettes à fils, qui sont devenues très rares; (3) les marionnettes mues par un procédé pyrotechnique, aujourd'hui inconnu; (4) les marionnettes hydrauliques, qui n'existent plus; et (5) les marionnettes vivantes; ces dernières appartiennent spécifiquement à l'époque Song : des enfants, soutenus par des adultes, imitaient sur la scène les gestes des pantins. Il faut voir là, selon l'auteur de cette étude, une des origines de la stylisation du geste et de la démarche qui, sur la scène chinoise, donne aux personnages une allure tant soit peu compassée.

Les représentations du théâtre des marionnettes à l'époque Han étaient en général accompagnées d'une musique de trompettes et tambours; parfois aussi d'une musique de cordes et de flûtes. A l'époque Song, on signale une musique exécutée par des flûtes et de petits tambours.

L'auteur conclut cet essai par un examen du rôle qu'il attribue à la musique des représentations de marionnettes dans l'évolution de la musique proprement théâtrale, telle qu'elle s'est développée dans les deux Ecoles distinctes du Sud et du Nord.

YANG K'UN: *Le dieu du foyer* (pp. 107-168).

Ce mémoire, extrait du 五祀考, étude sur les Cinq dieux lares par M. Yang K'un (1), expose les origines et l'évolution du culte du dieu du foyer en Chine, tant d'après les textes anciens que d'après les travaux des auteurs modernes. Il se divise en trois chapitres : le premier traite de l'origine totémique de ce culte; il est intitulé : « des rapports qui existent entre le dieu du foyer et la grenouille ». On y relève les traces d'une légende, sans doute antérieure à l'invention de l'écriture, suivant laquelle le créateur du foyer aurait appartenu au clan totémique des grenouilles. Cette hypothèse semble justifiée par la définition du pictogramme 竈 tsao (foyer) et la relation de celui-ci avec le caractère 蛙 wa (grenouille), signalée par le *Chouo-wen hsi-tchouan*.

Le chapitre II est consacré aux incarnations diverses du dieu du foyer et à l'étude des différentes formes du foyer depuis les temps les plus reculés. Il semble que le foyer primitif de la très haute antiquité, construction en terre ayant forme de mortier, ait été antérieure au culte du dieu, qui remonterait à la création, à la période troglodytique, du foyer-grenouille. Les incarnations du dieu du foyer furent d'abord un animal, puis, à l'époque de la filiation utérine, une vieille femme, et enfin, à l'apparition de la société patriarcale et féodale, un être du sexe masculin sous personnifications variées, telles que les empereurs Chen-nong et Houang-ti.

Le chapitre III traite des éléments constitutifs du culte du dieu du foyer et de son développement. A l'origine d'essence totémique, le culte du dieu du foyer s'apparente aux cultes du dieu du feu et du dieu du soleil, et certaines de ses pratiques paraissent une survivance du rite 禘 No. Les liturgies taoïste, bouddhique et confucéenne ont également contribué dans une certaine mesure à sa constitution.

(1) Ouvrage en préparation.

L'importance du dieu du foyer n'a cessé de croître surtout depuis l'époque T'ang. Il est devenu aujourd'hui le Seigneur du Foyer 竈君爺 Tsao kiun ye ou 竈王爺 Tsao wáng ye et occupe une place prédominante parmi les cinq dieux Jares. On a coutume de l'invoquer dans toutes les circonstances de la vie. C'est le dieu protecteur de la famille. Il note les bonnes et mauvaises actions de ses membres, pour en faire un rapport au Ciel à la fin de chaque année. Alors que les autres dieux Jares et notamment le dieu du Tchong-liéou, jadis prépondérant, ont été plus ou moins éclipsés, le culte du dieu du foyer demeure encore aujourd'hui, parmi les croyances populaires, une des plus vivantes.

FOU HSI-HOUA: *Les contes fantastiques chinois des Six Dynasties* (pp. 169-210).

Les contes fantastiques (志怪小說) de l'antiquité chinoise font suite aux récits et légendes mythologiques et annoncent les « Histoires Merveilleuses » tch'ouan k'i, qui se rattachent à la fois au genre romanesque et au genre dramatique, ainsi que les romans historiques dénommés « yen yi ». Ils s'inspirent de trois ordres de concepts : la théorie du yin et du yang et celle des Cinq Éléments; les principes de la philosophie bouddhique; les idées taoïstes.

Sous les Wei et les Tsin, les questions touchant à la recherche de l'immortalité étaient un sujet de prédilection, et il y eut une grande floraison de récits où interviennent les esprits, et où des mutations s'opèrent dans l'ordre surnaturel.

Sous les dynasties Ts'i et Leang, les recherches qui furent faites sur les sūtras bouddhiques donnèrent naissance à un grand nombre de contes ayant pour thème la loi du Karma.

Ces productions diverses étaient l'œuvre tantôt de lettrés, tantôt de magiciens, mais relèvent toutes des mêmes aspirations métaphysiques, et leur influence sur la littérature populaire a été considérable. Elles constituent également pour l'étude du folk-lore une source féconde de documentation, et l'on doit regretter que depuis l'époque des Six Dynasties nombre d'entre elles aient disparu.

Aussi les érudits qui depuis peu et surtout de nos jours s'intéressent à ce genre littéraire, lequel n'avait suscité de la part des anciens savants qu'une médiocre attention, n'ont-ils guère, pour leur étude, d'au-

VIII

tre ressource que les encyclopédies T'ang et Song et le fouillis des matériaux historiques. L'auteur de cet article donne une liste de 32 contes fantastiques relevés dans des catalogues et recueils divers, et consacre à chacun d'eux une étude sommaire, accompagnée d'esquisses biographiques et de notes bibliographiques.

TCHANG TCHÉ-LIEN: *La compilation du Tseu-tche l'ong-kien* (pp. 211-224).

En 1066, sous le règne de l'empereur Ying-tsong de la dynastie Song, Seu-ma Kouang fut autorisé par décret impérial à entreprendre la compilation d'une histoire générale de la Chine, travail fort négligé depuis l'achèvement au premier siècle avant J.-C. des *Mémoires historiques* de Seu-ma Ts'ien. Seu-ma Kouang avait déjà présenté à l'empereur une histoire couvrant la période 403-207 av. J.-C., la période antérieure ayant été traitée par l'auteur du *Tsouo-tchouan*. Pour poursuivre cette tâche considérable, il obtint la collaboration de trois historiens : Lieou Pan, Lieou Chou et Fan Tsou-yu, chacun se spécialisant dans l'étude d'une ou deux périodes. Ils étaient chargés de relater en détail les événements historiques dans l'ordre chronologique, d'en noter les différentes versions, et de soumettre leurs manuscrits à Seu-ma Kouang pour révision finale.

Des érudits chinois, notamment Hou San-hing, le grand commentateur du *Tseu-tche l'ong-kien*, et K'iuan Tsou-wang, le savant lettré des Ts'ing, ne sont pas d'accord sur la question de la répartition des travaux entre les collaborateurs de Seu-ma Kouang. L'auteur du présent mémoire critique leurs opinions à cet égard, et aboutit à la conclusion que Lieou Pan fut chargé de la période Han (206 av. J.-C. — 220 ap. J.-C.); Lieou Chou de la période des Trois Royaumes à la dynastie Souei (220-618 ap. J.-C.) et en outre de l'époque des Cinq Dynasties (917-960); et Fan Tsou-yu de la période T'ang (618-907). Mais le *Tseu-tche l'ong-kien* dans sa forme définitive fut principalement l'œuvre de Seu-ma Kouang. Celui-ci mourut en 1086, deux ans après l'achèvement de cet ouvrage monumental.

La méthode historique suivie par Seu-ma Kouang et ses collaborateurs consiste tout d'abord dans la recherche et la réunion des documents, puis dans la disposition chronologique des faits historiques, et enfin dans l'étude critique des sources, comportant l'examen et la solution des ques-

tions que soulèvent la lecture des textes, la détermination des dates et les différentes interprétations. Il y a lieu de noter que Seu-ma Kouang a consacré à cette étude un ouvrage spécial qu'il a publié parallèlement à son histoire générale.

NIE TCH'ONG-KI: *Note sur un portrait de Tchao Ting (1085-1147)*
(pp. 225-230).

Dans la collection de M. J.-P. Dubosc figure un portrait de Tchao Ting (1085-1147), premier ministre des Song, dont les dimensions sont 1m, 81x0m, 87, le personnage étant ainsi représenté presque grandeur nature.

Il porte la robe de cour et la « coiffure en cigale » à ailettes qui constituent le costume d'apparat d'un fonctionnaire de son rang. Se référant au « Traité des Equipages et des Costumes » (輿服志), l'auteur de cet article a pu identifier les noms techniques appliqués aux diverses parties de l'habillement, et aux attributs figurant sur ce portrait.

Quant aux inscriptions qui désignent cette peinture comme un portrait de Tchao Ting, elles présentent certaines lacunes, et aussi des interpolations de caractères qui se sont produites au moment où la peinture a dû être remontée; le texte a pu être rétabli dans sa forme originale, selon les données contenues dans la biographie de Tchao Ting; il y a lieu de signaler notamment l'erreur d'un scribe qui a restitué fautivement deux caractères cycliques qui manquaient : il convient donc de lire : 乙丑 (1085) au lieu de 丙寅 (1086) pour la date de naissance de Tchao Ting.

Le texte même des inscriptions permet d'établir que ce portrait a été exécuté après la mort de Tchao Ting : celui-ci y est en effet désigné par son titre posthume; d'après le style de la calligraphie et la qualité du papier employé, cette œuvre, semble dater de l'époque Yuan.

On sait aussi qu'à Wen-hsi hsien, ville natale du premier ministre, dans le Chansi, deux temples furent érigés en son honneur, dans la première moitié du XIV^e siècle, c'est-à-dire sous les Yuan. Ce portrait provient sans doute de l'un de ces temples, mais on ne saurait préciser l'époque à laquelle il en est sorti.

中法漢學研究所出版物一覽

論衡通檢	一冊
呂氏春秋通檢	一冊
風俗通義(附原文及佚文)通檢	二冊
春秋繁露通檢	一冊
民間新年神像展覽會目錄(中法文對照)	一冊
十八十九世紀之法國漢學書目(中法文對照)	一冊
明代版畫書籍展覽會目錄(中法文對照)	一冊
法文研究(三十二年起由本所出版)	六冊

以上已出版

淮南子通檢	一冊
潛夫論通檢	一冊
山海經通檢	一冊
新序通檢	一冊
漢語語法論 高名凱著	一冊
甲骨文之發現及其貢獻 高名凱 J. M. de Kermadec 合著(法文)	一冊
藝文萃譯(中法文對照) 第一期	一冊
中法漢學研究所圖書館館刊 第一期	一冊

以上即將出版

編輯兼發行： 中法漢學研究所
北京東黃城根四二號

代售處： 法文圖書館
北京北京飯店內

來薰閣書店
北京琉璃廠

文奎堂書店
北京隆福寺街

中原書店
北京東安市場

中國聯合出版公司
上海福州路六七九號

印刷者： 和記印書館
北京西長安街八二號

Vente à Pékin:

French Book Store *Grand Hotel de Pékin*
Librairie Lai Hsiun Ko *Lieou-li tch'ang*
Librairie Wen K'ouei T'ang *Long-fou seu*
Chung Yuan Book Store *Tong-ngan che-tch'ang*

à Changhai:

Chinese Union Publication Co. 679 Foochow Road.

Edité par

LE CENTRE FRANCO-CHINOIS D'ÉTUDES
SINOLOGIQUES

42 Tong Houang Tch'eng Ken, Pékin

