

007111048

學 原

CAMPUS SCIENTIAE

期二第 卷二第

學 原 社 編 輯
商 務 印 書 館 總 經 售

圖 文 報 刊 圖 書 館 藏

商務印書館 初版新書

三十七年
新書目錄
(七、上)

新小學暑期課本

石英 國常 第一二冊 定價各六角
 沈百英 算術 第三四冊 定價各八角
 等編校 混合 第五六冊 定價各一元
 編制 冊二十全 第七八冊 定價各一元二角
 第九至第十二冊 定價各一元四角

此係三十七年度新編之小學暑期課本，全部十二冊，每冊分十二課，每週教學二課，足供六星期暑假補習之用。本書全部採用時令教材，用單元組織，將國常算術三科混合編制。單冊供春季班用，雙冊供秋季班用。封面用彩色精印，形式優美，尤為特色。

就業輔導手冊

(中華職業教育社職業教育叢書)
 美國職業介紹局編者 六開本 一冊
 麥伯 詳譯述 定價四元

就業問題的嚴重，為戰後各國所同然。在我國，因為學校畢業生出路之困難，更有「畢業即失業」的現象。因此，就業輔導的工作已為政府機關及公共團體所重視，但專供輔導人員參考用的書國內當不多見。中華職業教育社特將美國職業介紹局所編的這本手冊譯成漢文，交由本館發行，對於我國日益嚴重的就業問題，定能有所裨益。

動物漫談

嚴大椿著 六開本 一冊 定價三元

本書就兒童們所感興趣的動物十六種，如象、犀、袋鼠、驢子、鯨、鱷、鯢鳥、螞蟻、蜘蛛等等，用故事體裁，描寫其生活、習性、及其和人生的關係，極為生動有趣。附插實物圖多幅，可作課外讀物之用。

人生藝術

陳筑山著 四開本 一冊 定價七元

人生藝術是立身處世的妙法，是成己成物的要道，也是實現天下為公世界大同的正路。著者就此種觀點，新立人生藝術的體系。他在本書中，根據我國古聖賢修己淑世之道，參以近代科學家哲學家之言，融會貫通，發揮盡致。凡欲在個人的和社會的生活上期望發展到真善美的境界者，不難從本書中獲得實踐的路向。

定價一律五折 全國發售 外埠另加郵費

學原 第二卷 第二期 目錄

周程朱子學脈論·····	錢 穆·····	一
時空爲直覺底形式之考察·····	牟宗三·····	六
北魏門閥社會徵略·····	謝之勃·····	二三
明本紀校注序·····	王崇武·····	二七
儷民的祭禮研究·····	馬學良·····	三一
地理區的涵義及區域特性的認識·····	周立三·····	四八
清代屯田與漕運·····	李文治·····	五二
九歌解題·····	姜亮夫·····	五六
樂府指迷箋釋引言·····	蔡嵩雲·····	七〇

商務印書館 初版新書

三十七年
新書目錄
(七·下)

算術易習

王一飛編著

六開本一册
定價五元

數學試題詳解

徐壽曾編

六開本一册
定價六元五角

高解析幾何學(複習用)

余文琴編

六開本一册
定價四元五角

嬰兒園教育(小叢書)

趙琳編著

六開本一册
定價四元

神經衰弱及治療(醫叢書)

杉田直樹著
朱建農譯

六開本一册
定價三元五角

文化與人生

賀麟著

四開本一册
定價七元五角

本書為算術教學簡易的途徑，對於各類算術規則編成歌訣，以便記憶。每類命題均經舉例演述，詳細說明剖析，務使學者能澈底了解。習題多取材於生活實例，切合實用。補充題及練習題中多有混合解法，可使學者加多複習機會，並收觸類旁通的功效。中小學生採作課外補充教材及升學會考的準備用書，均極合宜。

收錄國立中央大學、交通大學、及西南聯合大學(清華、北京、南開、)等校三十年度以來歷屆數學科入學試題，詳予解答，一方面可供大學考生應試準備之用，一方面可以訓練各種數學方法的綜合運用，有裨於高中數學的複習。

本書專為高中學生畢業會考及投考大學而編撰，對於平面解析幾何之重要部份，均一一述及。全書計分八章，每章分三部份，首列各種重要正義、定理、及公式；次列例題，指示應用公式定理之方法，並詳予解答；最後選錄習題，間加提示。取材簡要而有系統，俾讀者能於短期內作一總複習。

嬰兒園教育是幼稚園教育的前期。此為關於嬰兒園教育的專著，在國內要算是第一本。著者曾主持國立幼師附設的嬰兒園多年，本書由她據其實際經驗並依生理學及心理學的學理編者而成。除對我國嬰兒園的設施及各國幼兒教育的發展有具體的介紹外，凡嬰兒的保育、嬰兒健康的防護、嬰兒心理的發展、嬰兒園的課程、教學與行政諸問題，均經詳細闡述。為一般父母及從事幼稚教育者所必讀。

原書著者係日本名古屋醫大教授，以研究神經病學者稱。他以醫師的身份，在本書中，對一般被神經衰弱病症所困擾着的青年講說神經質和神經衰弱の本質，神經質和神經衰弱的原因和症候，以及神經衰弱症的預防及治療方法。務使讀者對神經衰弱症的真相有澈底的瞭解，以祛除歷來種種多餘的憂疑。

本編收集關於文化問題及人生問題的論文共三十七篇。著者憑藉其對我國傳統文化和西洋近代思想的精造修養，對於當前迫切的許多問題，予以適當的解答。他用新的手法，發掘了中國固有文化的優點，介紹了西洋文化的意義，和西洋人的新人生觀，而個人的哲學見解亦間或表現出來。這許多論文具有中心的思想，一致的態度，足以補救一些消極悲觀頹廢的心理，鼓舞起我們對人生、對文化、對世界比較積極樂觀的精神和符於理性或理想的看法。

定價以五折合成金圖券發售 外埠另加郵運費

周程朱子學脈論

錢穆

濂溪二程晦翁，見稱爲理學正統，全祖望濂溪學案序錄，謂

濂溪之門，二程子少嘗游焉，其後伊洛所得，實不由於濂溪，是在高第齋陽呂公已明言之，其孫紫微又申言之，汪玉山亦云然，今觀二程子終身不甚推濂溪，並未得與馬邵之列，可以見二呂之言不誣也。晦翁南軒始確然以爲二程子所自出，自是後世宗之而疑者亦踵相接焉。

故全氏謂：「濂溪誠入聖人之室，而二程子未嘗傳其學，必欲溝而合之，良無庸矣。」這裏是說二程並未嘗直接濂溪的傳統。全氏明道學案序錄又云：

世有疑小程子之言若傷我者，而獨無所加於大程子。

這裏所云疑小程子言若傷我乃指陸象山。是象山認爲二程學說也並不全同。其後王陽明著朱子晚年定論，頗於朱陸異同有偏袒，但其推尊濂溪明道，則有時還在象山之上。然則此濂洛朱子四家，究竟在思想系統上是同是異，實在值得研究。不佞於他文中，屢嘗指出此四家思想之相異及其先後轉接之線索。本文則旨在指出一兩個大節目，說明此四家思想，雖有小異，仍屬大同。明白得此四家思想之大同處，便更易明白陸土學派與正統派之相異處。

爲求敘述簡徑起見，姑從明道定性書說起。此書在明道鄆縣作簿時，年猶未三十，實是明道早年思想，最可由此窺其學問之來源。定性書中重要的一段說：

天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬物而無情。君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澹然無事矣。無事則定，定期則明，明則何物之爲累哉？聖人之喜，以物之當喜，聖人之怒，以物之當怒，是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。

這是明道定性書之大意，劉蕺山說：

此伯子發明主靜立極之說，最爲詳盡而無遺。這是說明道此文，乃根據濂溪太極圖說主靜立人極的意見。這話頗有理。若然，則明道思想，明明承接濂溪，這裏面很有可以發揮處。昔魏何晏平叔創爲聖人無喜怒哀樂論，鍾會士秀諸人皆述之，王弼輔嗣獨與不同，謂：

聖人茂於人者神明，同於人者五情。神明茂故能體中和以通無，五情同故不能無哀樂以應物。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。

這時何晏主張聖人沒有喜怒哀樂，所以與衆人不同。王弼則謂聖人一樣有喜怒哀樂，這上面並不與衆人相異，聖人所以與衆人不同者，乃在其雖有喜怒哀樂而並不爲喜怒哀樂所累。明道定性書也說，尙何應物之爲累，似乎與王弼意見相近，但明道明說，以其情順萬物而無情，無情即是無喜怒哀樂，則又像近於何晏。黃黎洲特爲此語下分疏，他說：

此語須看得好，孔子之哭顏淵，堯舜之憂文王之怒，所謂情順萬物也。若其無情，則內外兩忘，此正佛氏之消解也。無情只是無私情。

照黎洲意見，無情應作無私情解，並非真個無情。現在的問題，先要問明道原意，究竟是無情抑無私情。且看明道在別處的說話。明道說：

風竹是感應無心，如人怒我，勿留胸中，須知風動竹，德至於無我者，雖善言善行，莫非所遇之化也。

這裏明道特指怒之一事為言，定性書中亦云：

人之情易發而難制者，惟怒為甚。第能於怒時，遺忘其怒，而觀理之是非，亦可見外誘之不足惡，而於道亦思過半矣。

兩文用意，都著重在治怒上，試問風之動竹，感應無心，應該是無情，還是無私情。可見明道定性書原意，實為無情所以能應物而無累，並非說有情而不為應物所累，這是明道與王輔嗣不同處。明道他處又說：

謝子曰：吾嘗習忘以養生，明道曰：施之養生則可，於道則有害。習忘可以養生者，以其不留情也。學道則異於是，夫必有專焉而勿正，何謂乎？且出入起居，寧無事者，正心以待之，則先事而迎，忘則涉乎去念，助則近於留情，故聖人之心如鑑，孟子所以異於釋氏心也。

定性書說內外兩忘，是指忘內外之別言，此處說於道不宜忘，是指當境之順應言，兩語並不相背。若當境而忘，則將如列子所舉宋之陽里華子，那則近於無知。明道只說聖人之心如鑑，明鏡照物，有知而無情，亦如風之動竹，竹非不動，而動非有情。會合此三處文字，則明道之言瞭然不疑，現在再以伊川言證之。伊川說：

舜跖四兇，怒在四兇，何與焉？蓋因人有可怒之事而怒之，聖人之心本無怒也。譬如明鏡，好物來時便見是好，惡物來時便見是惡，鏡何嘗有好惡也。

這裏也明說聖人之心本無怒，無怒便指無情，不能說是無私怒，與無私情，試再證以程門後學楊龜山之言。龜山說：

中庸曰：喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。學者當於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。發而中節，中國未嘗忘也。孔子之慍，孟子之喜，因其可慍可喜而已，於孔孟何有哉？其慍也，其喜也，中國自若也。鑑之照物，因物而異形，而鑑之明未嘗異也。莊生所謂出怒不怒，則怒出於不怒，出為無為，則為出於不為，亦此意也。若聖人而無喜怒哀樂，則天下之達道廢矣。

這裏龜山明主張聖人亦有喜怒哀樂，豈不與上面闡述二程意旨相違。其實不然。龜山此段話，吃緊在未發之中上，喜怒哀樂一發便偏了，或偏在喜，或偏在怒，方其未發，則不偏在喜，亦不偏在怒，停停當當是個中，所以未發之中，便是一個無喜怒哀樂無哀無樂的境界，這一個境界叫做中心在這個境界時，便如明鏡般，能照而無照，保得此境界，於是始可有發而中節之和。此心一發，便有喜怒哀樂，但等如沒有喜怒哀樂，並不偏在喜怒哀樂上，所以說是和。和還只是中，換一句話說，那時喜怒哀樂雖已發，而還如沒有喜怒哀樂。何以故，因其喜怒哀樂在物而不在己。己之所有，仍此未發之中，喜因物之可喜，慍因物之可慍，於孔孟何有，這便如說不在孔孟的心上，不在心上，便是無心，便是澄然無事，便是鏡何嘗有好惡。所以這一種喜怒哀樂，畢竟不能稱之為情，既不是情，又是什麼呢？明道說：「遺忘其怒而觀理之是非，」這應該稱為理。在我不能有喜怒哀樂之情，在物有可喜可怒可哀可樂之理，這是程門宗旨。我們把把握住上述分析，再來追問程門何以如此看輕情字，這裏便透露出程門分別看性情的意見。大體性屬先天，情屬後天，人生而靜以上是天理，感物而動以下則有人欲。二程似乎把欲與情看得近，性與情看得遠，故欲定性則主無情。這明明是濂溪主靜立人極的傳統。呂氏童蒙訓述伊川言：

愛惟仁之一端，喜怒哀樂愛惡欲，情也，非性也。

這是程門看性與情別，欲與情近之的證。喜怒哀樂皆情，非性，情則常動，故求定性，不能有喜怒哀樂愛惡欲之相擾。劉蕡山謂定性書，乃發明濂溪主靜立極之說，真屬有見。濂溪自注云：「無欲故靜。」今明道說無情，其實即猶濂溪之無欲。後來學者既認定性書為明道思想之代表文字，如何又可說明道思想不從濂溪導源。

伊川說：
現在再續論愛與仁之辨。從來皆以愛說仁，即論孟已然，惟二程獨標異議。

孟子曰：惻隱之心仁也，後人遂以愛爲仁，惻隱固是愛，愛自是情，仁自是性，豈可專以愛爲仁。

又說：

仁之道只消道一公字，公即是仁之理，不可將公便喚做仁，公而以人體之故爲仁，只爲公則物兼照，故仁所以能愛，恕則仁之施，愛則仁之用也。

這裏伊川以仁爲性，以愛爲情，性屬體，情屬用，故必分別仁愛，謂不當專以愛爲仁，諱避了愛字替換上公字，此即明道所謂廓然而大公，物來而順應，順應即是無情，濂溪也說：「明通公溥」，大體愛字在情一邊，公字在理一邊，愛字偏在動，公字偏在靜，廓然大公便是未發之中，便是靜。何以又由靜轉到動的呢？這裏便該說一說二程的感應論。明道說：

寂然不動，感而遂通天下之故者，天理具備，元無欠少，不爲動存，不爲榮亡，父子君臣，常理不易，何嘗動來因不動，故言寂然，惟不動感便感，非自外來也。

此一節話，頗費分疏，一則我心雖有感而未嘗動，二則感不自外來，試問何以能然？則因我心之感，以理不以情，理則平鋪自在，故雖動而未嘗動。又理乃合內外而一之者，故說感不自外來。若我心以情感，情落在我一邊，自見感之由外，由於外感而內動我情，則既分內外，又不得謂之不動。後來伊川也說：

寂然不動，萬物森然已具，感而遂通，感則只是內感，不是外面將一物來感於此也。

又說：

寂然不動，感而遂通，此已言人分上事，若論道，則萬理皆具，更不說感與未感。

二程此等處認天地間只有一理，平鋪滿足，無內外，無動靜，更不需說感應。但伊川又說：

天地之間，只有一個感與應而已，更有甚事。

其實此條仍與前引各條語異而同義。天地間只此一理，故如是感則如是應，鸞飛魚躍，活潑潑地，是其境界。如是則二程的感應論，正即是他們的無情論。明道又說：

心要在腔子裏。

試問腔子是指的什麼。正因為無內無外，寂然不動，故見我心常在腔子裏，若果外面有感，內動我情，引向外去，這便成放心，心放了便不在腔子裏，這豈不又是一個主靜立人極嗎？

因感不感便牽連到發不發，中庸喜怒哀樂之未發，這是程門最愛特提的話頭。上面已引楊龜山的一番話，此後到朱子對未發之中又經過許多精微的辨析，此處不能詳述，姑舉一條如云：

四端之未發，雖寂然不動，其中自有條理，自有間架，不是箇個都無一物，所以外邊纔感中間便應，如赤子入井之事，感則仁之事便應，而惻隱之心於是乎形。

這一條，朱子徑說外邊感，中間應，既分內外，又顯有感應，似較二程說法更平易，更接近了常識的看法。但朱子此番話，精神上仍是二程傳統。他們看人生只有應，沒有感，感是主動的，應則僅是被動的，所謂順應，便是被動。他們所謂感，只是物來感我，由外面感到內，更沒有我去感物，由內面感到外去。正因為由我感外，便是動了，便是私了，便落在情一邊，便非廓然大公，便非寂然不動。照這一點說，程朱意見還是一貫。程門言性，替出愛字，換上理字，言仁替出愛字，換上公字，看人性成一靜的事物，於是乃有伊川「性即理也」的主張，朱子在這些大節目上，並未能改變更動。他們都沒有孟子「如火始然，如泉始達」，中庸「溥博淵泉而時出之」的一種境界，這是宋儒理學正統，所由與先秦儒大相異處，追尋根源，全是濂溪主靜立人極的一派。只從此一大條理，便可把周程朱子四家思想縮成一線。

現在再說「性中只有仁義禮智信，易嘗有孝弟來」的說法，這又是程門一番極新鮮而又極費分疏的理論。正因孝弟只是人對父兄長上的愛情，程門言性要避卻情，避卻愛，則演繹引伸，不得不說性中無孝弟。後來黃百家求仁篇闡述此層說：

後儒謂性生於有生之物，知覺發於既生之後，性體也，知覺用也，性公也，知覺私也，不可以知覺爲性，愛親敬長屬乎知覺，故謂性中無孝弟，而必推原其上，一層不知性雖公共之物，而天命於人，必俟有身而後有性，吾身由父母而生，則性亦由父母

而有性由父母而有，似屬一人之私。然人人由父母而有，仍是公共之物。夫公共之物，宜非止以自愛其親，然人人之所以自愛其親，正以見一本大同之道。

黃氏這一節話，指出了宋儒論性癥結。一則指性乃在父母未生以前，所謂人生而靜以上不容說。二則指性乃一公共之物，此即程張所謂天地之性義理之性，及其一涉父母既生之後，便墮落在形氣中，便在小我身上，此即程張所謂氣質之性。氣質之性，不是性之本真，這一種理論，實由深受佛家影響。因此與先秦儒大異。因此孟子指惻隱之心為仁之端，謂由惻隱之心引出仁之端來，這是由情見性。程朱則說成以仁之端為惻隱之心，謂由仁之端生出惻隱之心來，這是由體生用。這是一個大分別。讓我們由此再轉到五性之說。

伊川在太學，有顏子所好何學論，謂

天地儲精，得五行之秀者為人，其本也。質而精，其未發也。五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而動於中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀樂愛惡欲。情既熾而益蕩，其性變矣，是故覺者約其情使會於中。

這些話明白根據濂溪太極圖說，所謂

惟人得其秀而最靈，形既生矣，神發智矣，五性感動而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。

伊川此文作於早歲，更可證其學術源頭，確本濂溪。以後黃晦木的太極圖辨力駁之，他說

性一也，分天命氣質為二，已屬臆說。况又析而為五，感動在事不在性，四端流露，觸物而成，即以乍見孺子入井論之，發為不忍乃其仁，往救乃其義，救之而當乃其禮，知其當救乃其智，身心相應乃其性。焉有先分五性然後感動之理。

又說：

仁義者，性之大端，循是而行謂之道，然恐其行之也不免於過不及之差，則聖人之教使協於中而歸於正，今以中正仁義對言，而中正且先於仁義，則於天命之性，率性之道，修道之教之三者者，何所施耶？謂性有善惡而仁義待乎聖人之所定，此告子杞柳桮棬之說也。

晦木這一段辨論，極為爽快。但濂溪說的五性是指水火金木土而言，伊川說的五性，始是指著仁義禮智信。把仁義禮智信分配於水火金木土，

在漢儒已然，朱子又詳為發揮，所以也可說，濂溪的五性說確已包孕有伊川的五性說。總之只要說到五性，明明已是氣質之性，而非天地之性。濂溪伊川在這方面，似乎都有一個先後天的見解。伊川明白認仁義禮智信為五性，以喜怒哀樂愛惡欲為七情，認五性於父母未生以前，人生而靜以上，忌七情於父母既生感物而動之後，這一分別，上自濂溪，下及朱子，大體相差不遠。二程早歲曾受學濂溪，早已深受濂溪影響，後來自得道真，於濂溪不甚稱道。然思想線索是一貫的。直到朱子，始確然推尊濂溪，以為二程所自出，這是朱子之特識。劉蕡山說：

小程子大而未化，然發明則有過於其兄。

其實朱子的發明更過伊川，他的理氣論，乃為直接周程而綜合之的最要理論。此外四家雖有種種異同出入，只提出此一大節目，便是其主要血脈，一氣相承處。這裏便見宋儒理學正統精神。

關於朱子發明更過周程處，此篇中不擬詳說，茲姑即拈愛與仁之辨一層為例。朱子答張敬夫說：

程子言仁，本末甚備，據其大要，不過數言。蓋仁者生之性，愛其情也，孝弟其用也，公者所以體仁，猶言克己復禮為仁也。……今不深考其本末指畫之所在，但見其分別性情之異，便謂愛之與仁了無干涉，見其以仁為近仁，便謂直指仁體最為深切，殊不知仁乃性之德而愛之本，因其性之有仁，是以其情能愛，但或蔽於有我之私，則不能盡其體用之妙，惟克己復禮，廓然大公，然後此體深全，此用昭著。……仁子之言，意蓋如此，非謂愛之與仁，了無干涉也。（朱子自注：性統於情，情根於性。……非謂公之一字便是直指仁體也。）

又云：

細觀來喻，所謂公天下而無物我之私，則其愛無不溥矣，不知此兩句甚處是直指仁體處。若以愛無不溥為仁之體，則陷於以情為性之失。……若以公天下而無物我之私便為仁體，則恐所謂公者，漠然無情，但如虛空木石，雖其同體之物，尚不能以有以相愛，況能無所不溥乎？……須知仁是本有之性，生物之心，惟公為體之，非因公而後有也。

又云：

由漢以來，以愛言仁之弊，正為不察性情之辨，而遂以情為性耳，今欲矯其弊，反使

仁字汎然無所歸宿，而性情遂至於不相管，可謂矯枉過直，是亦在而已矣。
又朱子有仁說一篇，大意謂：

天地以生物爲心者也，而人物之生，又各得乎天地之心以爲心。故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。故……此心也，在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心……或曰：若子之言，則程子所謂愛情仁性，不可以愛爲仁者，非歟？曰：不然。程子之所謂以愛之發而名仁者也。吾之所論，以愛之理而名仁者也。蓋所謂情性者，雖其分域之不同，然其脈絡之通，各有攸屬者，則曷嘗判然離絕，而不相管哉？吾方病夫學者，誦程子之言而不求其意，遂至於判然離愛而管仁，故特論此以發明其遺意，而子願以爲異乎程子之說，不亦誤哉？

根據上引，可見朱子對於性情異同問題，確實極費心思來迴護二程，而把二程的缺點，大體上可彌縫的都彌縫了。朱子又常引用張橫渠的心統性情說，謂：

性者心之理，情者心之動。

又說：

情是性之發。

求靜於未始有動之先而性之靜可見。

這裏說來說去，雖想把性情牽合，但依然還是性情兩分，還是主張性即理，在靜一邊，他說未始有動之先，還是一個父母未生以前，還是人生而靜以上，還是主靜立人極。這種毛病，在朱子的心性論上依然存在，在其理氣論上則暴露得更厲害。黃黎洲曾云：

凡人氣稟成形，無一物帶來，而愛親敬長，最初只有這些子，後來感德大業，皆原於此。故曰：孝弟爲仁之本。集注爲仁猶曰行仁，謂性中只有個仁義禮智，曷嘗有孝弟來，蓋以孝弟屬心，心之一層方是性，有性而後有情，故以孝弟爲行仁之本。嚴

以謂心外無性，氣外無理，如孟子曰：惻隱之心仁也，羞惡之心義也，是非之心智也，人無此心，則性種斷滅矣。是故理氣之說，其弊必至於語言道斷，心行路絕而後已。

這一番辨論，本極剴切，但黎洲對明道定性書卻偏要迴護曲解，明道說要無情，黎洲曲解成只要無私情。不知朱子的理氣論，正從明道定性等意見衍申而來，只有南宋葉水心有云：

定性皆老佛語，程張攻斥老佛至深，然盡用其學而不知，以易大傳觀之，而又自於易誤解也。

此則直對明道定性書坦白攻擊，然水心幾乎是跳出當時理學界圈子的人了。在當時理學界，影響並不大。至於陸王兩家，雖對伊川性即理，朱子理先於氣諸說，頗加駁難，但對濂溪明道，尤其是明道，都無非辭，因此在這裏，常常隱藏著一條走廊，士門後學也不免常常落到體先用後性，先心後的窠臼裏。仍要去追尋到父母未生以前，人生而靜以上之一境，仍是要主靜立人極，依然像在看喜怒哀樂未發以前氣象，依然想一旦把柄到手，可以情順萬物而無情，這是陸王學派，到底未脫淨正統派的牢籠處。不知情之既熄，而高言夫理，以定性而制行，則宜乎有清儒如戴震者出，而責之謂以意見殺人。這裏邊最重要的，是一個體用之辨，是一個先後天的界線，在此上便形成了周程朱子在宋代理學上之正統地位。這一篇文章的用意，不過在指出這一點來叫學者們注意。

（民國三十七年二月十日舊曆戊子之元且）

時空爲直覺底形式之考察

牟宗三

本文爲拙稿「認識心之批判」中之附錄。可以單獨發表，藉以爲了解康德之一助。本文之後，繼之以「時空與數學」，亦爲疏解康德之思想者。此兩篇原爲一文之兩節，故行文有相啣接或貫通處。又爲拙稿之附錄，故行文中有所謂「本書」云云者，即指拙稿一書而言也。本文1 2 3 4 5 五條爲純理批判超越感性論中幾個普通概念略解。6 7 8 三條爲正文所在，多批評士密斯處。

1. 直覺與感覺。「直覺是吾人之知識由之可以直接與對象發生關係者。」依是，直覺是直接覺知一對象。「對象」是指感覺內容言。如紅或冷，皆爲直覺之直接對象。「對象之影響於表象之能」上曰「感覺」。此句中之「對象」與直覺所直接覺知之「對象」異。此或可曰物自身，亦可曰引起感覺之原因。「表象之能」隱指「心」言。吾人亦可說：一對象之影響於吾人之生理器官而有感曰感覺。依是，感覺是自感而覺，從外至內。直覺則是自覺而去覺，從內向外。前者是生理感，後者是心靈。「直覺經由感覺而直接覺知對象曰經驗直覺」。

2. 「心」此爲認識的心，非形上的心，或實際即等於「表象之能」。康德所謂「諸認識之能」是也。如直覺、理解、理性、想像，皆認識之能。

3. 「表象」此字康德無定義。或作動詞用，或作名詞用。從開始起即使用之，而從未予以準確之表示。其用之或有專指，或只泛用。譬如「經由吾人爲對象所影響之方式而接受表象之能」（即能接受性之

能）曰「感覺性」。此爲「感覺性」之定義，而此定義中「接受表象」中之「表象」即名詞，有專指。其所指者蓋即感覺內容也。依是，內容或對象亦得曰「表象」。又如前界說感覺時所云影響於「表象之能」，此「表象」在文法上雖亦爲名詞，然實指「心能有去表象之能」言。此實表示「心之作用」也。又如「如在一一切表象中無有屬於感覺者，吾名此表象曰純粹表象」。此亦爲名詞，有專指，譬如對於時空之表象是。有時亦泛用。如「對於屬於一概念者作一清楚之表象，即曰解析」。此表象即詮表也。又如某書某文中所表象者，此實即表示也。依是，「表象」一詞實動名兩兼。一函有去表示義，此是「動作」；二將「去表示」客觀化而即以所表之對象曰「表象」。此是「名物」。此實爲康氏行文時心目中所謂者。然此字所關甚大，而康氏卻屢用之而不加解，亦怪事也。吾依「動名兩兼」之義，代康德作一界說如下：凡經由主體（不管何層如覺如思）而示出或推陳於外者曰表象。依是，「表象」

必有「所表象」。康德或未意識此分別，而實不能不有此分別。最基本之「所表象」曰「感覺內容」，此即「生理感中心」中之事象。康德將「去表象」客觀化，外在化而為一「表象」，復將「表象」與「所表象」同一化而不分，視之為一事，此實其整個哲學大廈所由以建之基礎。世人或視之為無關重要也，而吾則以為所關甚大也。今略為申述如下。且就空間為直覺之形式而言之。吾人前言，感覺為自感而覺，從外至內，直覺為自覺而去覺，自內向外。一是生理感，一是心覺。兩者顯然有別，而亦實為不同之兩層。雖然有時對理解或思想言，兩者有同一之取用，即同用之為供給雜多之所在，然此同並不礙其兩者自身間之差異。生理感引起一事象而為一給予，直覺直接去覺之，而其覺也又帶有內出之形式如空間，帶有空間去覺之，即帶有空間去表象之。康德云：「藉賴外部感覺（此為吾心之一特性），吾人將外於吾人之對象表象給我自己，而一切如此表象之對象，皆無例外，一切皆在空間中。」依是，空間為直覺之形式，實即直覺「去表象對象給我自己」之形式。空間內出，為吾心所建立，說其為直覺之形式，其最多而且直接之函義不過說：空間是「覺之」之方式或條件，再進一步亦不過說：直覺依照空間之方式或樣子或路數去覺知，甚至去表象。依照此方式去表象，自可說一切對象皆在空間中，且可說皆可表之以空間。然「去表之」之方式非必即「所表者」之方式。開始不過謂「依照此方式去覺之」，然此命題並不函「所覺者亦依照此方式而可能而成其為所覺者」。依照此方式去覺之或表之，此是「去表之」之條件，尚內在而未外出。然如此去表之時，此方式即附着於對象，而將對象表之於如此之方式中，此時此方式（空間）即外在化，已自內而外出，且外出而外在，依是吾人說所如是表象之一切對象皆在空間中。然須知此是將「依照此方式去表象」整個客觀化，外在化而成之表象層，非即「所表象層」。兩者實有間隙。「表象層」乃「所表象層」之影子。依照此方式去表

象即將「所表者」納於虛映中。是以「表象層」是一虛層，非實層，乃永虛映於半空，而永不能放下而落實。依照此方式去表象，不過將所表象者納之於內出之一定方式中，且將此內出之一定方式附加於其上。然須知所謂「納」，亦是心納而非「手納」。所謂「附加」亦是虛加，而非「實加」。此乃永不能接觸者，而實心覺之「執」也。執即「着」，而「着」亦虛着而非「實着」。故其表象層終於為虛層，非實層。空間只能為「去表之」之形式，同時亦為因「表之」而成之「表象」之虛層之形式，然而不能為實層之形式。因而亦不能為現象可能之條件，而只能為虛層中「虛象之可能」之條件。康德固云：只有表象之於空間中，始能為現象，始能屬於吾人而為吾人認識之對象。此意即函物自身不在空間中不能表象給吾人，因而亦不能為現象。然而吾豈不能說：只有現象始可為所表象（康德所說之物如並不能為所表象），始能表之以空間，始能為吾認識之對象。如不表現出來而為具體之事象（即現象），吾豈能表象之耶？吾豈能表之以空間耶？吾豈能認識之而視之為吾認識之對象耶？然而如其如吾所說，則即有虛層實層之別。是以「只有現象始可表象之」與「只有表象始可為現象」實大不同。而「只有表象始可為現象」亦不同於「只有能表之於空間中者始得為現象」。嚴格言之，後語康德實不能說，而在吾則能說。在康德，表象與現象為一。康德如分別之，則必有實層虛層之別。因而空間亦不能為現象可能之形式，只可為虛象可能之形式。（所謂虛象非謂有一虛象在此，吾人以空間去成之，乃實因以空間之方式去表「所表者」，將「所表者」提而起之，因而形成一虛象。此虛象實是在表象歷程中所成之幻結，虛映於半空中，而為「所表者」之影子。既是一虛映於半空中之幻結，即可將此幻結解消之。依此前進，將有許多可能之推述。）為此虛象可能之形式，而對實象言，則只有限定之作用。依空間方式去表之去覺之，實即帶空間方式去限定之。依是，吾人實可說：即因帶此空間方式

去限定，遂提起而成一虛象或幻結，所謂虛映於半空中而爲「所表者」之影子是也。此空間完全不能鋪於「實象」上以爲其形式，以本不爲實象所固有，故不能爲其形成之形式也。空間內出而爲吾心所建立，既不屬於「彼」，何得爲「彼」之形式耶？外加於其上，非彼所固有，此外鑲，彼可不受也，彼即受之亦只視之爲暫寄，非能融於其自身之血肉中而爲其常德也。是以康德由空間爲「直覺之形式」率爾即謂其爲「現象可能」之形式，實爲一滑過之推理，未經慎審也。若空間只爲直覺之形式，只爲「去覺之」，「去表之」之形式，則只爲內在之工具或架子。若只爲內在之工具或架子，亦可以依照之，亦可以不依照之。縱在人類感觸直覺上必依照之，必帶有之，而吾人亦可說即使人類（不必說及神或其他有限存在），若超越此直覺，亦可不依照之不帶有之。是以吾人既可以單獨默想空間之自身而無對象，亦可以單獨默照事象之自身（仍然是表現出來）而無空間，乃至無時間。康德云：「吾不能表象空間之不在給自己，但很可以想空間而無對象。」此句中後半句甚清晰，前半句不明顯。吾人可視之爲「吾人不能想像空間之不在」，或視之爲「吾人不能表象對象而無空間」，或視之爲「吾人不能想像對象而無空間」。若爲第一可能，則大不然，蓋吾很可以「想像」空間之不在也。不但有此可能，而且可以實現此可能。若爲第二可能，則雖與該句中之後半句相對應，而說話之標準不一致。後半句說可以「想」空間而無對象，而此第二可能則說不能「表象」對象而無空間。一是「想」，一是「表象」，標準不一致，自可以有軒輊。蓋直覺去表象必依照空間之方式，自不能無空間。而「想」則是單獨之默想，自可以無對象。若爲第三可能，則兩相對應，而標準亦幾近。一說「可以想空間而無對象」，一說「不能想像對象而無空間」。想與想像爲幾近，至少皆非「直覺之表象」。然而果如此，則即不能有軒輊。蓋既以想空間而無對象，亦可以想像對象而無空間也。且不但有此可能之想像，有時大可

以實現此可能。康德說該命題，本爲證明空間之先驗性，此則吾不肯。然其中所函之「空間可以離對象，對象不能離空間」之軒輊實不成立也。惟此軒輊雖不成立，而其先驗性仍無礙。康德由證明「空間之先驗性，居於一切外部直覺之下而使之爲可能」，復進而說「必視之爲現象可能之條件」。又說「它是一先驗表象，且必然居於外部現象之下而使之爲可能」。此則實爲未經慎審之滑過，而不知其中有深深之委曲，有深深之複雜也。關此略如上判。「表象」一詞，窺其脈絡，所關甚大。故疏解如上，不覺言之重也。

4. 「現象」現象或表現，英文爲「阿皮亞爛斯」，德文爲「愛爾仙努」。其意指一直覺中未決定之對象。此即作爲「給與」之感官內容或直覺對象也。雖在直覺表象中，亦曰未決定者。當此未決定之對象經由範疇而被解析，或云範疇化之，則即成爲「客象」，或云「客觀現象」。西語爲「斐諾米那」。「表現」不離生理感之中心，此純爲主觀者。私有者云主云私，皆指屬於「生理感之中心」言，不指屬於認識之心言。然雖主雖私，卻是我所謂實象。時空化之，進至於範疇化之，已成爲已決定之對象，名曰客象或客觀現象。此雖客雖公，而自吾觀之，實爲虛象，或表象層。然康德固不承認其如此也。蓋其所謂時空以及範疇，一往皆欲其應用於現象或表現而平鋪於其上以爲其可能之形式。自不視其爲虛層。在康德，自表現之爲主爲私言，曰主觀論者，自客象之爲客爲公言，曰客象論者。惟在行文中，即範疇化之者，亦常云現象或表現，「斐諾米那」（客象）一詞不常用。此詞比較專，若與「諾米那」（非現象或本體界）對言，則必用「斐諾米那」也。

5. 「現象之雜多」此云現象，自指生理感中心中之事象言。此種事象，作爲「給與」，即形成一「雜多」。亦常云直覺中之雜多，或云經驗的雜多。言雜多即表示綜和之不可少。是以言雜多不必即混亂而無序。其意在表明統一中之「多性」，是以「多」必歸於統一與系統，即

必歸於綜和也。在康德系統中，雜多不能離開綜和而言之，離之是抽象，乃表說之權變。多之不亂而有序，即多之不能離開綜和也。蓋康德之綜和歷程即是構造歷程，固應如此也。然若實層與虛層必有別，則綜和不必即構造，而生理感中心中之事象之爲多亦不必即混亂而無序。此則必別有解說矣。讀完本書者當可了然。

6. 「現象之形式」關此可仍就空間言。且欲對斯密士之疏解有批評。直覺帶其形式去覺現象，因而遂將此現象條理於形式中，即表象於形式中，因而遂成功一表象。即尅就此表象言，直覺之形式遂外而出而鋪於現象上以爲現象之形式。是以所謂「現象之形式」者即彼使現象之雜多可以條理於一定關係中者是，而此「者」所代表之物即形式，原即是直覺之形式爲吾心所建立，在直覺覺物時外而出而附加於現象，遂即名曰「現象之形式」。依此形式與質料（即現象之雜多），其本性與起源俱是不同。一是先驗，一是後驗。一是早已存於心中，一是來自感覺。此稍讀康德者類能知之，不煩重述。士密斯云：「康德亦謂形式因其特自之起源，可離一切感覺而被默想。凡此諸義皆基於一未表明之預設，即感覺無任何空間之屬性。感覺自己只有強度量，並無廣度量。康德之預定此預設毫無疑問，亦從未想證明之。在康德早期作品中（一七六八年）視之爲一自明之原則，而在純理批判則視之爲辨論之前提，而非一需要證明之陳述。……一有擴延對象何以不能給出有擴延之感覺，康德對此並無證明。他全不知「形式關係可以在感覺中而給予亦可以同着感覺而給予」之可能。如果吾人感性（自對象之活動於感官上之結果言）能產生「質之感覺」，則如萬興格所疑問：爲何必反其亦能產生「量的形式性之印象」（在同一原因之結果上）自康德觀之，感覺如其說是出於物，不如說是出於心（比較偏於爲心之所產）。然則，空間自身爲何不可以說是感覺的自經驗科學之觀點言之，感覺之量的形式性方面之因與果與質的方面之因與果同

樣存在，兩者間並無嚴格之區別。……如果「感覺」一詞只限於感官性質，即只限於內容或材料，而且視爲離開一切形式關係而存在，則該形式成分自不能是感覺的。但是此種限制之合法性即是問題之所在。此並不能因一隨意之表面區分即可決定。」（參看士密斯純理批判解八五至八八頁）士密斯此段話甚不得康德意。渠爲此言，一在表明「感覺無形式關係性」及「形式即空間必爲先驗，不由感覺來，而且可以離開一切感覺被默想」，兩命題之互爲前提，又互爲結論，而皆無有證明，亦從未想予以證明一事實。一在表明：「感覺實有形式關係性，形式可以是感覺的」，一事實。而在宣示前一表明中，屢屢引述康德言以爲證。此實康德所正面執持者，人皆知之，不煩與辨。在宣示後一表明中，則復或引他人之言以證明康德正面之執持，或又引他人之言以證明康德所執持者之非是。吾不知一註解康德之意之註疏家之士密斯，其爲此言，是何用意。彼將爲此以否定康德之執持乎？果爾，則成哲學系統之爭論，而非註疏家所應有。抑只欲說明「感覺亦有量的形式性」，「空間可以是感覺的」，一事實乎？果爾，則彼又未計及此義是否與康氏義相違背，如不相違，則彼亦未論及其如何可以相融洽。抑或只提示其他不同之意見以備與康氏義相對照而期讀者之領悟乎？果爾，則彼不應對康德與疑難，而只爲材料之供給即可耳。是則士密斯之出此甚無謂也，徒滋惑耳。試就士密斯意而衡其將有若何之後果。

士密斯想自感覺之擴延性證明感覺亦有空間的屬性，亦有量的形式性，而不只是質的量的，因而復欲說空間亦是感覺的。對象活動於吾人之感官上可以產生質的感覺即強度量，爲何不能即在此同一因果中（對象活動於感官之因果）亦可以產生「量的形式性之印象」（廣度量之印象）？此士密斯所引萬興格之疑問，須知此皆非是。士密斯且責康德全不知形式關係可以在而且同着感覺而給予。此責亦大違康氏之說。吾人須知：一、感覺之擴延性並不即空間。擴延以前譯廣

表，而即在以前之直覺形式亦不必與空間同。云「擴延」又示非以前之「廣袤」義。前者具體，後者抽象。前者動，後者靜。是則擴延尤與空間不必同。二空間的屬性，量的形式性，亦皆非即空間。三、如以此等性即空間，而云即在感覺而且同着感覺給與此等性，因而復說空間亦是感覺的，則與康德所說「空間屬心」之義違。蓋空間既在感覺中而給予，而且同着感覺而給予，則感覺自身作一整個看即是一事之流（與料流雜多流），如在此事之流中而給予，則空間屬事（物）不屬心，因而與康德「屬心」之義違。而且空間如是感覺的，則即是經驗的，或在感覺中而給予，則由此而抽出，因而亦即是抽象的，此又與「先驗」之義違。四、感覺亦有此等性，如以此等性爲空間，則感覺亦得有空間。然而「感覺亦得有空間」與「空間是感覺的」並不同，與「感覺能產生此等性」亦不同。「感覺有空間」如感覺同於直覺，則康德固云空間爲直覺之形式，是則直覺有此形式，感覺自亦有此形式，而此並不礙此形式之屬心及其先驗性。如感覺不同於直覺，則感覺爲生理感，其所帶之內容爲與料，直覺携其形式起而覺之，即起而表象之，是感覺亦得有空間，以空間必爲現象（感覺或與料或內容）之形式故，然此亦不礙空間之屬於心及其先驗性。是則感覺無論與直覺同不同，自某義而言之，且限於康德之說統，吾人皆可說感覺有空間，然而不能說空間即在感覺中而且同着感覺而給予，且亦不能說空間即是感覺的，亦不能說感覺能產生此形式性即空間。然而士密斯及萬與格之意則似在「空間是感覺的」說。「感覺亦得有空間」因而說「感覺亦能產生此形式性」，且欲云反之而亦然。須知此大謬。而何況此等性並不即空間。五、士密斯固云依康德，感覺與其說出於物，不如說出於心，即感覺比較偏於爲心所產出。彼欲以此證明「空間亦是感覺的」，而期不違「空間之屬心」義。然須知感覺比較出於心，亦不過「自感而覺」一言，言其爲心之情感，而感覺仍只是感覺，仍爲「自外向內」之歷程，仍爲只是

生理之感受，而非「自內向外」之「心之覺」。即自其「自感而覺」爲心之情感言，而心產出此感覺，亦同時自建一空間以賦與此感覺以爲其形式，此亦不能說「空間即是感覺的」。感覺亦能產生此形式」等命題。是則仍不礙空間之屬於心及其先驗性，乃至其可以離開一切感覺於默想。

以上五義，所欲辨明者：一、擴延性與空間的屬性乃至量的形式性並非即空間，此爲士密斯所不了。二、如以此爲感覺自身所固有，而視之爲空間，則與空間屬心之義違，而亦失其先驗性，此亦爲士密斯所不了。三、如此等性不必即空間，而空間之屬心義及先驗性仍保留，則雙方如何可以相融洽，亦爲士密斯所未顧計及，甚至根本亦未想及此。而且在康德系統內是否允許兩者之區別與並存，彼亦無所知。自吾觀之，第二第三兩點決非康德所能許。而第一點則由作爲先驗形式之空間之賦與感覺而表現，依是決不承認感覺自身可以離開先驗形式之空間而特自有其空間的屬性，量的形式性，乃至擴延性（如即是空間的屬性義或廣袤義）。然而由此仍可區別空間與此等性之不同，惟須知後者之來歷及無獨立性始可。而於吾之系統中，則承認第一點與第三點，而不承認第二點。依是，康德義應爲：

時空爲現象之形式，因而感覺之空間的屬性全由先驗空間之爲現象形式而始。然兩者非一，而非獨立並存。否則「現象之形式」成爲床上架床矣。

而在吾，則爲：

時空不爲現象之形式，但只限定現象，而爲限定之形式。依是必承認感覺有擴延性（非廣袤義），而擴延非即空間。承認有空間的屬性，然而亦非即空間。依是空間乃就生理感之擴延性而爲吾心所建立，著於事而限定之，因而賦予以空間性。擴延關係爲生理感之現起自身所自具，爲具體的爲物理的，此可以客觀承認之。不因時空之限定而始然，但時空可就而限定之，因而賦予以時性與空性，而斷斷所謂強度與廣度亦因此賦與而決定。而時空性以時性與空性，而斷斷形式的，亦爲數學的。擴延性與時空性兩者非一，不礙並存，而其融洽則因時空只爲限定之形式不爲現象之形式而得解。

是以在康德系統內，解者要不可於先驗時空外，復說感覺自身亦單獨具有形式關係。以如此說便與康氏義相違。然而感覺自身實有其自身之擴延關係，或至少亦有一擴延之歷程，而此亦大可說為感覺的。是則吾義為必然成立者。須知近代說擴延實為一動之觀點，乃是一條具體的終始線（歷程）。康氏之感覺是休謨之感覺，只注意其點性，多性及孤離性。解者欲於此而復沖之以擴延之形式關係，則非衝破康氏義，即歸於吾義矣。蓋於此一言擴延之形式關係，即函有「生理感中心」中之事象之實在論及生成論，此即吾所欲立也。

7. 一現象之形式必須早存於心中。時空之為現象之形式由直覺携此形式以表象而然也。故時空本為直覺之形式，而直覺必將感覺內容表象於時空中，因而時空可為現象之形式。康德云：「藉外感，吾人將外於吾人之對象表象給自己，而且一切無例外，皆在空間中。因其在空間中，故其形狀、量度，以及其互相間之關係，始能被決定，或可被決定。藉內感，心直覺其自己，或云直覺其內部之情態，然內感實不能給出對於靈魂自己（作一對象看）之直覺。然縱然如此，亦有一決定之形式即時間，只有在此形式中，內部情態之直覺始可能，是以凡屬於內部之決定者皆表象於時間之關係中。時間不能外在地被直覺，一如空間不能視為自內直覺之。」（案此兩句意，即時間不能從外感上講，一如空間不能從內感上講。原語實不恰。）然則，何謂時間與空間？時空是真實存在乎？抑附屬於事物而只是一決定或只是事物間之關係，甚至不被直覺亦如此？抑或只是直覺之形式，因而只屬於吾心之主觀建構乎？（純理批判超越感性論空間之形上解析開首文。）此段後文三問，表示三義：第一隱指牛頓之絕對時空論；第二隱指來布尼茲之時空論；第三隱指康氏自己之主張。前兩義，吾人可不問。第三義為康氏所執持。依此義，時空為直覺之形式，因而為現象之形式。然此形式，一必內在而為主觀者，二必屬於心以為直覺之形式。關此內在而屬心之形式，吾人當有三

種解析：

一、時空之起源之解析：此當說明時空之根源，吾人由此根源可以自其真實所在處獲得之，而且可以使之歸於實（即落實，不徒只對之作一邏輯之陳述。此或可名心理學之解析（此名實不恰而有誤會）。

二、時空之形上之解析：此則決定時空之本性，亦即示其為一先驗之直覺。視之為一先驗之「有」而領悟之，就其為一現成之「先驗形式」而昭示之。此可曰時空之「有」之解析，而其解析則為邏輯者。即所謂從「理」上言之也。

三、時空之超越之解析：此則表示，如形上解析所看之時空，如何能使綜和的先驗知識之可能為可理解。此即時空之「用」之解析，自其對他之關係而言之。所謂「用」，素朴言之，即應用義；沖而言之，即功能或機能義。故吾亦常名超越之解析為功能之解析。用之表示有二方向：一為直覺表象之形式，應用於現象，因而為現象之形式。二為應用於數學，使數學命題之必然性為可能，亦即為可理解。此種用之解析亦可出之以邏輯的言詞而邏輯地說明之。

此三解析，吾意實無一可缺。康德只有後二解析，而於前一解析，則只有線索上之暗示，或只於行文時而論及之，並無特標明舉。即以此故，解者惑焉。須知形上之解析可視為一中點，向內必函一根源上之解析，向外必函一超越之解析。此為自三義而陳辭。蓋必如此，對於時空始有完盡之說明。此非對於時空之解析有矛盾，亦非為自相矛盾之解析。然而士密斯不能識此也。渠以為康德關於「時空為先驗之形式而且早存於心中而為一純直覺」之主張，「早期後期頗不一致。演至後期，漸趨一致。然要不可以後期之意支配前期。超越感性論是早期之思想，吾人須獨立以觀之。早期後期，其間之差異即在早期視空間幾專為一心理學上之先在，而邏輯之先在則是後期超越分析內之思想。如其如此，則在超越感性內，關於空間直覺之心理的本性，可以追溯到一極不同

而且矛盾之觀點。一、空間先行於經驗前而作爲一現實的、完整的、自覺的直覺看。二、空間先於經驗只作爲一潛能的傾向看。解康德者多不知第一觀點，遂責康氏用詞之不恰……」（案此後兩語恐不然。該兩觀點亦並非所謂矛盾者。見下自知。）

「此兩觀點可以顯明程式之。第一觀點直而無晦：空間早存於心中，即不能是後起者。甚至前於感官經驗而存在，作爲一「自覺的直覺」而存在。以此之故，空間可以離開一切感覺而被默想。當一切感官內容被剝除時，空間仍然可以存留，而且亦不只是一「形式」，蓋感觸的雜多外，尙有其自己之「純粹的雜多」。第二觀點亦明而無晦：空間前於感官經驗，只作爲一吾心之「經常賦與」而存在。在此第二觀點，關於獲得「空間之自覺」之可能路數，復可再列如下：

a. 因反省心在經驗構造中之活動，此可以給出一純粹雜多之直覺。因此而獲得「空間之自覺」。

b. 因反省經驗之「空間賦與」的成果而獲得「空間之自覺」。此步反省復可顯示：

b 之一：純雜多不同於感覺之雜多；

b 之二：空間是感觸雜多中之形式。

依此，關於第二觀點，有三不同路數可以發展。a 路是一七七〇年 *Disseration* 一七九〇年答覆 *Eberhard*，以及來源甚早之純理第一版範疇之推述中之部分，所有之觀點。b 之一則表示超越分析中最後之立場。b 之二則表示時下流行之觀點，然而在康德所發表之著作中，無有承認此義者。至在超越感性論，則康德之說法完全帶有第一觀點之色彩。吾人可起自一七七〇年 *Disseration* 中相反之主張而進至超越感性論中之主張。該相反之主張，如上所示，實與第二觀點中之 a 路相合也。依此主張，康德說空間既不是內在而固有的，亦不是從感官經驗而獲得者。其辭如下：

時間與空間之概念確不因自對象之感覺中作一抽象而獲得。因感覺只給材料，不給吾人認識之形式。但自心自己「依照某種不變之律則而整理其感覺」之活動中而獲得空間或時間，如其所是，皆表象一不變之基型，所以能直覺地而知之。感覺可引起此種心之活動，但不能供獻出直覺。（案即直覺地知之之直覺。）除心中此種律則外，再無一物是內在而固有者。依照心中之律則，在一定樣式下，心可以將自來對象之存在而引起之感覺連結之（*Disseration*, §15, coroll. 尾）。

此觀點如何能與「空間不只是直覺之形式而其自己且是一純直覺」之意思相融洽，康氏並未說清楚。對於心之活動之反省可以給出一「作爲形式之空間」之表象，但如何亦能給出一先驗之內容即純粹之雜多，則頗難解也。（案此並不難解。依士密斯意，此段所述之觀點，空間既非內在而固有，亦非自感官經驗而獲得。此爲固有與自外獲得之問題。不自感官經驗而獲得是也。然亦非內在而固有，則吾不知其何所據而云然。須知內在而固有與反省心之活動而獲得，兩義不必相衝突。而況此文明云除心中此種不變之律則外，再無一物是內在而固有者。然則此內在而固有之律則是何物耶？自吾觀之，即是空間與時間也。士密斯如謂非是，請有以語我。究是何物？空間與時間，自純理批判中之一般表現上言，大都不視之爲律則。然即使如此，吾人亦常見時間之關係，時間之規律等言詞。又須知此段是早期之文字，其用「不變之律則」一詞固應隨文取義也。故即照所引此段文字言，所謂「不變之律則」實即指時間空間而言也。故云「空間或時間皆表象一不變之基型，故能直覺地而知之」。不變之基型同於不變之律則，而此即爲內在而固有者。又此「不變之基型」可以直覺地而知之，此即表示「空間不只是直覺之形式，而其自己也是一純直覺」。依此，士密斯所云「此觀點如何能與「空間不只是直覺之形式而其自己也是一純直覺相融洽」之問題亦無問題矣。蓋「純直覺」不過二義：一可以直覺地而知之，在一切現實知覺前而被知，即因此故名曰純直覺。二自其爲經驗直覺之

形式言，將經驗成分抽去，單言此形式之自己，亦可曰純直覺。康德云：「感性之純形式其自己亦可名曰純直覺」，即此意也。前者自純直覺地而覺之以得名，後者自其為形式而得。依是，何以不能說「空間亦為一純直覺」？士密斯又云：對於心之活動之反省可以給出一「作為形式之空間」之表象，但如何亦能給出一先驗內容即純粹雜多，則頗難了解。案此為純雜多之問題，士密斯本不了此。下文明之。

士密斯繼續云：「康德在純理批判內，並無一處會直接討論空間之表象是固有抑是獲得之問題。但有時因涉及範疇亦有關於此之暗示（即有時亦云空間之表象是得自經驗中「空間賦與」之對象。然此實例外。）但在一七九〇年答覆 Eberhard 時，復又採取早期之 Disseration 中之觀點。在此答覆內，康德說：純理批判並未允許有固有之表象無有例外，一切皆是獲得者。但關於某種表象，卻有一根源上之獲得。其根據是內生者。自空間方面言，此根據即是心「依照其主觀構造而得到感覺」之特殊能力。其文如下：

此第一形式根據單是內生的，而非空間表象之自己。蓋因惟有當於印象始能將「知識之能」決定到一對象之表象上。此對象之表象在任何情形總是心自己之活動。因此決定，才發生形式的直覺，此即吾人所名之空間。此是在根源上一獲得之表象（即一般外部對象之形式），而此形式（即空間）之根據（作一只是接受性看），恰正是內生於心的，而關於此形式之獲得則是早先於依照此形式之事物之「決定概念」之獲得。

此段末句頗增困擾。康德似不能說：空間之表象是先於感官經驗而獲得，但只能說：因為心因反省其自己之活動而得到之，故空間乃首先被攝取者。假如事物之決定概念為以後才來者，則其抽象如純空間者之決定概念亦必尤是以後才來者。依是，此段文字只是重述 Disseration 中之主張，而並無重要之修改，故仍可引起相同之反對……

案：士密斯此評極無理。吾人須知固有義與自外獲得義相衝突，但與「自反省心之活動而獲得」之獲得義不衝突。而「自反省心之活

動而獲得」亦不必即函「空間只是潛能之傾向」。此即云亦可至「空間亦為一自覺而完整的直覺」。吾意此中實含有兩種解析：固有義是形上之解析，獲得義是根源之解析。「固有」一詞即笛卡兒所云「固有觀念」之「固有」，此為當時之流行語。而在康德則當曰「先驗」。然康德在早期或與人辨論，則從俗藉用亦未嘗不可。「固有」依笛氏義或不必即同於康氏之先驗義，亦容許有誤會。然先驗義亦總函主觀義與內在義。設以此三義定「固有」，則固有義亦無礙。而云「一切皆獲得」，如所謂獲得不是自外獲得，而是「自內獲得」，則吾不知獲得義何以必與先驗義固有義相違背？何以說獲得即不可以說固有？純理批判內誠不見有「固有」之字樣，而「先驗」一詞，則滿目皆是。「康德謂純理批判並未允許有固有之表象」，吾不知其否決此「固有」之心境為如何，然云「一切皆獲得」要不能衝破其先驗義，主觀義內在義。既不能衝破之，則獲得義即是根源之解析，解析此先驗形式之根據及其實落處，而士密斯適所引之一段文亦即就根源處而立言。此何礙於空間之先驗性耶？亦何礙其先於「事物之決定概念」耶？蓋事物必依照此形式始能有決定之概念，故其決定概念乃後來者。士密斯於此致疑可謂愚矣。依是，固有義與自內獲得義不衝突（假若固有義有誤會，則用先驗義）而「自內獲得」義雖可函「潛能傾向」義，而亦可至為一完整之直覺義。

士密斯續上又云：「依是，當康德在一七七〇年及一七九〇年堅持「空間之表象不是固有」時，然而在此兩年間之期間，如超越感性論中所表象者，則確又執持與此相反之觀點。在超越感性論中則說：空間不只是潛能之傾向。自其為一自覺之表象言，空間是早存於心中。然則有何原因迫使康德歸此較佳之觀點，而採取此個顯然相反之立場？答覆必須是猜測者。但在其他主要意義上或可尋出一線索。在全部純理批判，康德主張空間是一「接受之形式」。空間是給予在心上，是

一給予。它與自發性或理解並無關係，所以不能因反省任何心之活動而被獲得。它亦不能自外而獲得，因其是先驗故。是以空間總不能是獲得。但是，如果是給予，而不能是獲得，則空間自其爲一表象言，必須早存於心中。因此種推理之逼迫，遂使康德視空間爲一完整性之給予……

案此亦無理。士密斯之理解有其線索。由「反省心之活動而獲得」函「空間是潛能之傾向」，由「潛能之傾向」函「空間不是一完整性之給予，不是一自覺之直覺，不是早存於心中」吾不知其如何想「獲得」。由「反省心之活動而獲得」非謂空間即爲後起者後得者。吾意由反省而得之必須函其爲「本有」。否則「反省」不可解。是以獲得義即是如何把握此本有，從何處顯示此本有。顯示之把握之即是獲得之。依是獲得義不礙其爲一完整性之給予。作給予看，是形上之解析。作獲得看，是根源之解析。心依照此形式，康德早期所謂不變之律則，整列其感覺。「整列」是心之活動，徒此活動，非即空間。必依照一形式而活動，此形式即空間。空間之顯示在心之整列活動中而彰著。吾就此活動而反省，由反省而獲得此本有之形式，心之活動所依照之形式，何礙此形式爲先驗爲固有爲主觀爲內在，又何礙其爲一完整之給予。吾反省而得之，單言其自身爲一先驗之形式，本來現成，不假造作，本來在此，非爲後得。此即其給予義，而給予義亦不礙獲得義。給予義爲形上之解析，離開一切感覺，實際活動，而默想其現成之本身。獲得義是根源之解析，就感覺而顯示（由內顯），就實際活動而透露，是即其真實之着落處，亦即其內在之根據處。豈有不在活動中而空掛於默想中之時空耶？離掛而默想之是抽離之而如此，豈是本來空掛於此耶？否則，超越感性論中之「屬於心之主觀建構」義將何解？然則反省心之活動豈礙其爲一給予乎？（心依照此形式整列其感覺之活動，或心在經驗中「空間賦與」之活動，皆無礙其爲先驗義給予義。超越感性論中本無根源

之解析，但經士密斯之追溯，吾人卻看出康德實有此解析。此解析實密切連繫於「屬心」義。給形上之解析以切實之着落，而超越之解析亦根於此。根源之解析是「內有所自」，超越之解析是「外有所往」，形上之解析是「居中而立」。此居中而立者必函一「內自」，亦必函一「外用」。而其對於「外用」之關係尤大，以其於此說數學也。此居中而立者可以使吾人說時空爲純直覺，於純直覺說純雜多，而其所以說此亦爲說數學也。然而士密斯對此復茫然莫得其解矣。

士密斯續上又云：「雖然反省於心之活動可以給出直覺之形式，但很難給出一純雜多。康德認識此事實，始歸於超越感性之主張，始重新反省其早期之思想而修改之，始趨於與其系統比較一致之超越感性論。茲有兩路可免此不快之衝突之兩難。一或者重歸於其早期之主張，承認心在空間之構造中之活動……如一貫地主張空間因反省心之活動而獲得，則必捨棄全部感性論，及大部分分析論，且亦不能與其主張之主要趨勢相諧和。（案此亦不必。）二如對其主張採取另一種不同之修改，則或者可以無有此困難。康德很可以捨棄其「空間是一純直覺」之主張。（案此如何其可。）如果他願意認識直覺底唯一可能的雜多是感觸的，則他必主張：雖然空間是內在而固有的，爲一接受之潛能形式，然而卻只有經由對於感性之「空間賦與」之成果之反省而獲得。（案如此反省而獲得並不必即捨棄純雜多，亦不必只有感觸之雜多。）此種修改之立場之利益如此其顯明，與經驗事實及現代心理學之主張又如此其相諧和，而康德之接觸此中心問題之各段文字又如此其隱晦而難解，是以解康德者皆欲認此即爲純理批判中實際之主張。然依吾觀之，似不能作此解。蓋對於數學真理之傳統的笛卡兒的，半神祕的崇拜，視之爲完全獨立於感官經驗之偶然，且視之爲根源上絕對不同於經驗科學之知識，此實影響康德之思考，甚至關於數學之主張，康德不同於笛卡兒，亦未能免乎此影響。康德似仍須主張有一

種直覺底純雜多不同於感覺底雜多。因此，因其思想上不可免的邏輯，遂迫使之不得不視空間爲內在而固有者，且是一自覺之形式。此自不必是康氏所永久執持之結論，然如果消除之，必引起其純直覺及數學科學之全部觀點之徹底修改，而此徹底修改卻並非康氏之所欲作……」（以上所引士密斯語，俱係其純理批判解八八頁至九三頁）

案：士密斯所認之困難全在其不了「根源之解析」。渠開始即提出心理上之先在與邏輯上之先在之不同，並以爲邏輯上之先在則大都表現於後期而比較成熟之超越分析論中，心理上之先在則表現於超越感性論，而此則比較屬早期，且亦有其早期歷史之源淵，故彼以爲當單獨而論之，當視之爲一獨立之部分，不當以後期之主張支配此期之解析，以須單獨而論之，遂關於空間之心理本性有兩不同觀點之分疏，並以爲兩觀點相衝突而難解。如是，又有適所述之兩路以避免此不快之兩難。然彼復以爲此兩路徑無一而可與康氏其他主張相諧和其最後之癥結乃在純直覺與純雜多。然則在康氏系統中，關於直覺形式之問題，始終不能有一諧和之陳述耶？純直覺與純雜多又必爲不可少。然則此兩義將如何與其他諸義（關於空間者）相諧和？抑終不可諧和耶？自吾觀之，關於直覺形式之一支，至少可以有一諧和之陳述。如其可以諧和，則純直覺與純雜多亦必有一適當之認識與決定。士密斯以爲不能諧，必其關於純直覺與純雜多之認識有不足，且對於此兩義外之其他義之認識亦不足。吾意此一諧和之陳述即在關於時空之三種解析皆爲必要者，而且必爲一貫者。所謂「邏輯之先在」，必表現於超越之解析中，而士密斯所謂見之於超越分析中，實亦即表現於該部之「超越推遠」中，於此說「邏輯之先在」乃最順妥者。至心理上之先在，士密斯所分疏之兩觀點，其一必表現於「根源之解析」中，於此說「因反省心之整列活動而獲得」，或說「因反省心在經驗中之空

間賦與之活動而獲得」。其二必表現於「形上之解析」中，於此則說時空爲一自覺而完整之純直覺，且於此純直覺而說純雜多，說此以備講數學。士密斯所分疏之困難，即在其認爲此兩觀點不能相諧和，並認由第一觀點不能至第二觀點。吾則以爲可以相諧和，由第一可以至第二。關鍵即在一獲得義與固有義不衝突；二由反省心之活動而獲得可以函「空間是潛能之傾向」，而此「潛能之傾向」亦可以函其爲一完整之直覺。凡此俱如上述。吾復以爲士密斯所以認爲不能諧乃在其對於純直覺純雜多之認識有不足。關於此吾將再論之於下條。茲再重申獲得義與固有義之不衝突，以及由「反省心之活動而獲得」可以函「空間爲潛能之傾向」，而即視之爲「潛能之傾向」亦不必即不可說「空間爲一現實的自覺的直覺」。此全爲兩種解析之差異，而不能造成嚴重之困難。蓋所謂「潛能之傾向」或「潛能之形式」是何義？此義顯與「反省心之活動」有邏輯之關係，亦與「屬於心之主觀建構」有密切之連繫。假如以「空間屬於心之主觀建構」爲第一義，則「因反省心之活動而獲得」，以及「空間爲潛能之傾向或潛能之形式」等命題，皆爲必至之歸結。此一串命題之流轉皆屬於「根源之解析」。心於經驗中建立空間（及時間）之活動，或心於經驗中之「空間賦與」之活動，究是何種活動，如何活動，康德並無清楚之說明。讀者於吾義有領悟，或能有清楚之認識。康德有知，自不必同於吾之說，亦不必同於吾如此說對於其他方面之連貫。然單就此處而言之，單就時空爲直覺之形式言，則心之「建構此形式」之活動或「形式賦與」之活動要爲「直而曲者」則無疑，要非屬於理解之創造思考或辨解思考之活動亦無疑。依是，心於直覺之起而建立時空以爲其形式，其建立之活動必爲一直者。此爲活動義之界定，心於直覺起時，携其所直建之形式，以爲不變之基型或律則，藉以整列其感覺，此即謂「空間賦與」之活動。此爲就具體實際歷程而言之。假若分析之而作一形式之陳述，則

當有兩命題：一時空屬於心之主觀建構，其建構之活動如上所定；二所如此建構之時空必爲直覺之形式，因而復爲現象之形式。設仍就具體實際歷程而言之，則時空之呈用與建立必即在經驗中自內而顯示而透露，因而見其復返而成就此經驗（直覺）。假若無有感觸之直覺或經驗之直覺，或經驗直覺停止其活動，則時空必亦隨之而停止而無有。此義由康德所說之經驗實在性，超越理想性（或觀念性），以及只屬於有限之存在且爲有限人類之存在之「直覺之形式」，諸義，可得一間接之證明。假若此義得以成立，則時空必不能離經驗中之「空間賦與」之活動而空掛，此即言必就經驗之活動而內露之。如必就此而內露，則時空自可說爲潛能之形式或潛能之傾向。潛能義，吾不知士密斯如何想。依吾觀之，就眼前所論之問題言，潛能者似即謂一有感觸直覺之活動，時空即透露（出現），此活動一停止即隨之而歸隱（隱而不彰或直云「無」亦可）。時空之「有」相望其「隱」而言，即爲潛能。此義之所繫即在其必就經驗直覺之活動而出現。故康德必云其只爲直覺之形式，只爲現象之形式。彼就直覺之活動而出現，吾人即反省此活動而獲得之，而見其必爲內在而固有，必爲心所建立，必爲先驗者而非後驗者。其「有」望「隱」而言爲「潛」，然當其一隨活動而爲「有」而「出現」，則一「有」永久有一「現」永久現，一「成」永久成。決非逐漸有，逐漸成。蓋時空只爲一形式，並非一具體物，故其「有」或「現」不爲一「成爲過程」也。依是，如吾人就其爲「有」爲「成」而言之，則時空即是一現實而完整之純形式，自覺之純直覺。是以雖在某時說潛能之形式，亦不礙其爲一內在而固有，自覺而完整之先驗形式或純直覺。依此說，潛能之形式是根源之解析，說其爲內在而固有，自覺而完整之純直覺，是形上之解析。根源之解析是就具體的實際歷程而言之，其爲言也不離而爲盈。形上之解析是上所謂分析之而作一形式之陳述，其爲言也乃離而不盈。超越感性論具備離而不盈之解析，即

形上之解析。根源之解析則缺如也。會而通之，此解不謬。獲得義與固有義不相背，潛能義與完整義不相背，然則又何患於純直覺。吾於此可爲康德作辨訴。即使康德不契此辨訴，然至少自吾而言之，吾不於此刺康德。吾所與康德爭者不在此兩解析，而在超越解析也。吾已言之，超越解析方向有二：一爲現象之形式，二使數學知識爲可能。此兩義皆吾所不契。以下論純直覺與純雜多，即備過渡到康德之數學論。

8. 純直覺與純雜多之認識與規定：時空之離而不盈之解析，即形上之解析，是了解純直覺與純雜多之所在。每一經驗直覺有成就此直覺之先驗形式。單言此先驗形式，即曰純直覺。是純直覺單指時空本身之爲形式而言也。然直覺是心之活動，而爲形式之時空其本身卻無所謂活動，亦無所謂覺。吾人之心之覺有時爲經驗直覺，有時爲純直覺。此皆指心之活動言。今言時空爲純直覺並非言時空會覺，此爲顯然者。是則言其爲純直覺，必就經驗直覺抽離而言之，視經驗直覺爲一所與，抽離其形式，且單就此形式而言之，遂名曰純直覺。此一義也。或義時空爲一先驗之純形式，吾人可以離開一切經驗或對象而直覺之，此「直覺之」即爲「純粹地直覺之」，亦爲心之活動，依此而名時空爲純直覺。此由「心純粹地直覺之」而得名。此又義也。康德對於純直覺雖有規定，然並無清淅之分疏。故略爲解析如上。至對於「純雜多」，則雅言之而並無規定也。依吾居常對於康德之領悟，關此似並無若何之礙難。蓋其義似甚顯然也。一純雜多必對經驗雜多而建立；二純雜多必就作爲形式之時空自身而言之；三純雜多必是屬於時空之中者，即或許在他處亦可以言純雜多，然此時之純雜多則必就時空言，必屬於而且含於時空中。此三義似爲不容有疑者。若仍有疑難，則必非關於純雜多之本身，而在其對於其他方面之牽連。現在吾人有兩問題須說明：一純雜多如何出現？二純雜多有何義用？

關於第一問題，吾人如此說明：經驗雜多指經驗直覺中之所與，或

感觸對象，或感覺內容，而言。此屬於事象者。純雜多吾人已知其必就時空言，且必屬於而且合於時空中。依是時空中之時空部分即是純雜多。此言純雜多之何所是。時間中必有時間部分，空間中必有空間部分。無論此等部分如何出現，然必有部分則似為顯明之事實。此所以言純雜多本身並無若何疑難也。康德行文，隨帶用及純雜多，似即指此而言之。然則此等純雜多如何出現？此則康德並無明文規定。然吾人可有一了解之線索。康德云：

空間並不是一辨解之概念，亦不是所謂事物關係之一般概念，而單是一「純直覺」。因為第一，吾人只能將一個空間表象給自已；而如果我欲說不同空間，則只是意謂同一而統一（或單一）的空間中之部分。第二，此等部分不能先於該無所不包之單一空間；反之，此等部分只能在此單一空間中而被思及空間根本上是一個；而其中之「雜多」，因而亦即種種不同空間之一般概念，則只有依「限制之引進」而始能因此，必有一先驗直覺，而非經驗直覺，居於一切空間概念之下。

空間被表象為一無限制之既成量。每一一般概念必須視之為一合於「無窮數不同的可能表象」中之一表象而想之，而視之為此無窮數表象之公性，因而亦即合此無窮數表象「於其下」，但是卻無有一個概念，吾人能想之為含有一無窮數表象「於其中」。然而空間則可以如此想，因為空間中的一切部分皆無窮地相共在。依是空間之「原始表象」必是一先驗直覺，而不是一概念。

（超越感性論關於空間之形上解析第三第四兩條。）

關於時間亦有與此類比之解析。不煩俱引。依此解析，康德意在辨明：一、空間之原始表象是一而非多，是無限制而非有限制（其所謂無限只是無限制或無限定）；二、此原始表象一而非多之空間是純直覺，而不是一概念。（此為直覺與概念對言，此義甚重要。）三、概念是指種種不同空間言，而種種不同空間是多而非一。依此說，一是直覺，說多是概念，而「多」亦即部分也。上引康德原文於此言「雜多」，而雜多當然即是「純雜多」。四、此純雜多不能先於無所不包之一，但只能在一中而被思。五、此純雜多只依「限制之引進」而始能，或云只有經由居於

其下之單一空間之限制而可能。然而進一步之問題則又在此限制如何來。關此，康德無說明。吾人可作兩方面之猜測：一、就經驗直覺而想之；二、就原始表象是一非多之空間，純形式地或邏輯地或純理智地而決定之。

就經驗直覺而想之，吾人如此說：時空為經驗直覺之先驗形式，因而亦為直覺表象即現象之先驗形式（此即所謂超越感性之意也）。因此，當說時空自身時，無論吾人謂其為先驗表象，為一純直覺（此兩義必須緊密相關），而每一經驗直覺，因其必經由感覺故，必表象一感覺對象故，故必有限制有注定，而時空以其為經驗直覺之形式，故亦必隨其有限制而有限制，隨其有注定而有限定，此種限制或限定即將原始表象是一非多之空間（及時間）刻畫之以條紋，因此條紋之刻畫，吾人即可說種種不同之空間與時間，乃至說空間部分時間部分，亦即所謂「雜多」也。雜多因現象之雜多而為雜多；時空必為現象之形式，是以因現象之多必亦有時空之多，而此時空之多即表象「現象之多」之時空關係，因而亦為其界畫分明之界畫形式也。此種界畫形式即所謂種種不同之空間。如將此不同之空間自「現象之多」而抽離之，吾人即名之曰「純雜多」。依是，現象之多與純雜多兩者雖相應而生，而在概念上要不可謂無嚴格之區別，而且各有顯明之所指。士密斯屢謂兩者不能嚴格區別，又屢屢暗示除經驗雜多外並無所謂純雜多。吾知其決定不了純雜多。彼雖知此必為康德所執持，然彼個人決定不了也。時空之原始表象既是一非多，且為先驗表象，為純直覺，是以純雜多即多而非一，且為概念，即所謂種種不同空間之一般概念也。當其為純直覺，吾人說形式非概念，當其為純雜多，吾人說概念非直覺。當其為純形式，吾人說其含有無窮數不同的時空部分「於其中」；當其為純雜多，吾人說其必為此純形式之純雜多，必有一同一而統一之時空形式居於其下始可能，亦即必經由對於一而非多之時空形式之限制而始能。

此即言當吾有雜多時，吾已有時空之表象也。吾人謂時空爲直覺之形式。當說此命題時，依康德之系統，同時即須說「時空亦爲直覺現象之形式」。就直覺之形式言，吾人說此形式爲先驗爲內在，爲一非多，爲純直覺非概念。然因其必爲現象之形式，故就現象方面言，吾人亦可先作一總持觀而說其爲先在，爲一非多，爲純直覺非概念。且就此而略言其與「純雜多」之關係。依康德，時空只爲現象之形式，不爲物自身之形式。自現象方面，吾人總持而言之，則說凡是現象，或是在可能經驗範圍內，皆必須在時空形式下始可能。吾人總持地言現象（經驗一般或現象一般），同時即是總持地言時空。如此而言之時空當有以下四函義：一、獨一、二、整全、三、無限（此只無限制意）、四、是純直覺或云形式直覺。有此四函義之時空當即與牛頓相應之絕對時空。然此絕對時空是依批判形式而建立，不與牛頓之想法同。依此只爲現象之形式，不爲物自身之形式。依此，作物自身觀之世界自身究是有限，抑是無限，吾人不能有積極之知識，因而亦不能表之以時空，而說時空是有限或無限，同時時空雖爲現象之形式，然而現象界吾人亦不能說其是有限抑無限，因吾人在經驗範圍內，並不能將全部經驗或現象作一究極圓滿之綜和，因而亦不能獲得圓滿現象之綜和。（此圓滿是他動詞）依此，時空雖爲現象之形式，然亦不能謂其是有限或無限。依是，此絕對時空之「無限」實只「無限制」，而正面所表者只是獨一與整全兩義也。是以絕對時空所示者只是時空爲一純直覺非概念。此即所謂原始表象也。所謂「無限制」自內部言，不呈部分象，界畫象自外部言，不呈限制象，決定象。此即獨一、整全、絕對，而終於爲一純直覺。然而此絕對之時空雖爲純直覺，終必含有部分相對之時空「於其中」。然則，此部分相對之時空與彼整全絕對之時空，其關係爲若何？依康德，絕對者必先於部分者，而且必居於部分下使其爲可能，而部分則必經由對於絕對者之限制而始然。絕對者含有無窮數部分「於其中」，非是代表（康德於此亦

云含）無窮數部分「於其下」。故絕對者爲直覺非概念，相對者爲概念非直覺。以其爲直覺非概念，故必先於部分而自成，且不能視之爲由部分之綜和而構成。蓋由部分綜和而成者總是一「有限體」。對於部分之綜和是一歷程，只有各階段之圓滿（即綜和成時之圓滿），而無最後之圓滿。此則與整全獨一絕對諸義皆相違，故知絕對者非由部分綜和而成也。復次，部分者爲概念，其由部分綜和而成者，既爲有限體，仍是一部分，仍是一概念（所謂不同空間之一般概念），此則與「直覺」之義違，故知絕對者非由部分綜和而成也。最後，吾人前言，總持言之，時空爲直覺爲形式，且爲「現象一般」或「經驗一般」之形式，而現象總不離經由感覺之直覺，此直覺之表象即爲現象，是以爲現象之形式同於爲直覺之形式。就現象言，亦同於就直覺言。此層既勾通而爲一則部分而相對之時空，即所謂種種不同時空之一般概念，即可得一認識之與規定之之線索。自個個特殊直覺言，乃至自具體之直覺歷程言，部分時空即呈現。蓋每一特殊直覺必有其所表象，將其所表象之於特殊時空關係中，即是部分時空之出現。此義與以下兩義相通。一、當吾人能將對象表象之外於吾，且表象之於不同地位中，吾人已有空間之表象。二、部分空間只有經由對於整全空間之限制而始然。依是，所謂因限制而有部分，實即經驗直覺攜其先驗形式以表象對象於時空中，因而途有部分時空也。此部分時空抽離而言之即是「純雜多」。此吾人由康德之純直覺與概念之對言，獲得一了解「純雜多」之線索。

就原始表象是一非多之空間，純形式地或邏輯地或純理智地而決定之，吾人如此說：依康德，一般概念（就時空言），只能「代表」無窮數不同表象（自亦就不同時空言），而爲其公性，是以一言概念即有抽象概念之意。此抽象一般概念只能「函攝」無窮數不同表象「於其下」（如果可以言「含」時），而不能謂其「包含」無窮數不同表象「於其中」。是以說概念，則其所示者即只是「雜多」也。然而如

說「時空包含無窮數不同表象於其中」，則此命題中之主詞即時空所示者即不是一概念，而是一純直覺，是以亦非是雜多，而是一獨一之整全，然而同時其謂詞所示者卻正是部分之雜多，是以此命題即函有兩概念，即純直覺與純雜多。此為一綜和之命題。然而如果說概念只能含有雜多於其下，說直覺則含有雜多於其中，則無論如何總有雜多則無疑。說一直覺之整全即必函有部分之設定。此為吾人對於雜多所有之總持地形式之決定。如吾人再進而就「是一非多」之空間，從「限制之引進」再作形式之決定，則吾人可不就「經驗直覺」而言限制，可就理智之活動而言限制。依是，吾人可謂理智的活動，依照某種規律，可以對於整全之時空施以界畫之限制，因而給出種種不同之空間，亦即給出不同空間之一般概念。每一差異之部分時空，吾人可表之以時空概念。蓋理智依照某種規律而活動，即是概念作用之活動。因此而出之雜多自亦必是概念者。譬如對於時間可以分成時間部分，因而形成時間部分間之時間關係。對於空間可以分成空間部分，因而形成空間部分間之空間關係。此為對於「雜多」所有之分殊地形式之決定，亦為對於「限制」之具體的說明。此種說明純為邏輯者或形式者。依康德之批判哲學，其本人對於任何問題或事物，皆不願作此形式之說明，或即作之，亦必不以此說明。批判哲學說一概念必須能落實，而且必須明其如何能落實。只作形式之決定，來布尼茲優為之，今日之羅素亦喜表現之，而康德則不如此也。復次，吾人於此尚有一問題，即此種形式之決定，雖可與純直覺不相背，然而不必盡歸於康德之時空觀。即既為純理智之決定，則雖可以定出與牛頓物理學，歐氏幾何學相應之時空系統，而不必定出此系統，亦可定出他種之系統。然而依康德則不能。有他種之系統。依是，此種形式之決定時如何能融納於康德思想中？吾人對此如此答：空言形式之決定，雖不必定出此系統，然就康德之系統，吾人仍可由此種形式之決定，依康德，直覺保證此種時空系統為必

然，理智活動只能隸屬於其下而進行，而不能違背之出離之。依是，就理智活動而說限制所給出之純雜多與就經驗直覺而說限制所給出之純雜多，必須相一致而不背。亦猶上文所說就其為直覺之形式言與就其為現象之形式言，兩者必須相同一。

以上兩種給出純雜多之方式，以及純雜多與純直覺之關係，雖為康德之批判形式，而實與牛頓所言之絕對時空以及其與相對時空之關係恰相應。覆看本章第一節第十條所引牛頓文即可知。蓋康德對於時空實欲保持牛頓所言之絕對性（直覺即極成此絕對性，藉以保證數學命題也。惟不視之為一客觀而潛在之絕對實在耳，故為批判形式也。關於參看純理批判超越感性論「說明節」。康德在此對於來布尼茲及牛頓雙方主張之利弊，俱有說明。）

復次，上來所言之純直覺與純雜多之關係，亦即一與多，全與分之關係，而此關係乃為一先於多，全先於分之關係。然當康德論及廣度之量時，則又主分先於全，多先於一。此似為矛盾，然實不矛盾。蓋其所論之問題與對象俱不同也。吾人又須知，此處「分先於全」，「多先於一」之「全」與「一」，俱非原始表象為純直覺是一非多時之「全」與「一」。蓋此時所言之「全」是指廣度之量言，經由部分之綜和而成之綜體，此綜體為吾人已綜成者，所已實現者，且必為階段中之有限者。然而純直覺之「全」則非一經由部分而成之綜體。否則，則時空之「先驗表象」義及「純直覺」義俱不能成。經由部分而成之綜和，一可以決定廣度量，二亦即產生時間自身之綜和。此第二命題，所謂「產生」實即「復現」。蓋吾人如此綜和時，已有時間也。蓋時間為直覺之形式，每一直覺或每一現象，就此形式方面言，必可先驗決定一廣度量，因而於此先驗決定中亦即重現時間之自己。此為「直覺公理」中所述者。然所謂「重現時間自己」實不能如原來表象之純直覺而圓滿重現之實現之。此種重現是一歷程，且為永不能圓滿之歷程，以其受直

覺或現象之限制故。是以如此之綜和，如此之重現，皆不過決定直覺或現象之廣度量，以及與此廣度相應之時間自身，然此必須知其皆爲有限者，皆爲吾人所已綜成者。然時間之原來表象則爲獨一整全而無限，且非一限定之綜體，故云爲純直覺。是以兩者所言決非一事，何來矛盾？決定廣度量之歷程實即呈現純雜多之歷程。然此廣度量之決定既爲先驗決定，則必預定原始表象之時間爲先驗表象始可能。是以原始表象之時間爲純直覺，爲獨一整全而無限制，可以謂其含有無窮數部分「於其中」，且必先於含於其中之部分。依此原始表象，依其爲直覺之形式，依其爲直覺表象之條件，故可於直覺或現象中先驗決定一廣度量而此廣度量之決定必須經由部分之綜和（或齊同「直覺或單位」之綜和），而成立，故必須先有部分之表象，然後始有「有限全體」之表象。依是，先驗地決定廣度量之歷程即是呈現純雜多之歷程，亦即再現時空自身之歷程。全先於分，分先於全，兩者之函義決不相同，而士密斯竟謂康德從不知此兩觀點之衝突謬矣。吾作正面解析如上，士密斯之疏解，不復徵引一一刊正。讀者看其純理批判解九四頁至九八頁，即可知其惑亂無通解。

上來說明「純雜多如何出現」一問題，茲復有「純雜多有何義用」一問題。純雜多與純直覺必須相關而言。其義用即在明數學（幾何與算數）。關於此將詳言之於下節。茲略爲提示如左。

1. 「時空之原始表象爲一非多，爲純直覺，非概念」，此中「純直覺」義與「數學命題是直覺的，乃至其必然性及確定性是直覺的」中之「直覺」義不同。前者之直覺，在消極方面，表明其非概念；在積極方面，表明其爲先驗。後者之直覺，在消極方面，表明數學命題非分析者；在積極方面，則表明其爲綜和者，而此綜和即爲直覺之綜和。依是，兩者確有不同之作用。然依康德，或許亦不無相關處。見下第四條。

2. 原始表象爲純直覺之「時空自己」並非即數學，但數學必間

接地據之而成立，而直接地則據純雜多而成立。（然而純雜多必經由對於純直覺之時空之限制而成立。）譬如根據時間單位之綜和統一而說數乃至數學命題，根據空間部分而說幾何物項如點線面乃至幾何命題如兩點間只有一直線。

3. 上條所述乃爲解康德者之通見。然而士密斯則不承認此通解。彼以爲幾何是空間之學，亦必須基於空間而成立，就空間而論之；然而算數學則非時間之學，亦不須基於時間而成立，亦不必就時間而論之。渠以爲康德並無一處表明算數學是時間之學。依吾今日觀之，且據本書系統而言之，算數學誠不必是時間之學，亦不必基於時間而成立；然試就康德系統而言之，如不基於時間，則將根據何者以明數？此則士密斯並未考慮及。關於此下節詳明之。

4. 依康德，空間爲直覺之形式，爲先驗表象，爲純直覺，乃所以說明及保證歐氏空間之必然，乃至歐氏幾何命題之必然。所以康德常反而辨論說：如空間不是直覺之形式，不是先驗形式，不是純直覺，而是一辨解之概念，或由經驗而來之普遍概念，則將何以說明歐氏空間之必然，乃至歐氏幾何命題之必然？依是，歐氏空間及歐氏幾何乃成爲空間所以爲直覺之形式乃至先驗形式之理由。依是，空間之爲直覺之形式與空間之爲歐氏的乃形成一必然之連結；而且原始表象爲純直覺之空間，吾人實已直覺地預定其爲歐氏幾何之空間，因此空間之原始表象即爲歐氏的，故吾人據之遂形成歐氏幾何之幾何命題，而此歐氏幾何命題之必然性與確定性，決非概念之分析所能說明，必須由直覺之綜和而明之。依是，原始表象之空間之爲純直覺與歐氏幾何命題之爲直覺之綜和亦發生一必然之連結。（此即第一條所說之「依康德不無相關」者。）然依本書之思想，則將打斷此兩層「必然之連結」。第一，空間之爲直覺之形式並不能保證空間必爲歐氏的，亦不能保證歐氏幾何命題之必然；而歐氏空間乃至歐氏幾何亦不能爲建立「空間爲

直覺之形式」之理由。此兩者並無邏輯之必然關係，依此可以打斷之。第二、原始表象之空間之爲純直覺亦並不函其必爲歐氏的，依是此「純直覺」與「歐氏幾何命題之爲直覺的綜和的」中之「直覺」亦不
必有必然之連結，依是亦可以打斷之。關此吾人亦望能於下節說明之。

5. 吾人將規定直覺與綜和爲同一方面之連帶語（如不是同義語），將規定概念與分析爲同一方面之連帶語。且欲說明此雙方在數學中之切實義用或真正擔負。

以上五義，尤其後三義，望於下節漸次暴露之。

國立中央研究院
歷史語言研究所集刊
商務印書館印行

第九本 本刊第九本包含論著凡十二篇：岑仲勉著唐集質疑，讀全唐詩札記，駁封氏聞見記，駁唐書言，續勞格讀全唐文札記，論白氏長慶集源流並評東洋本白集，白氏長慶集偽文，白集醉吟先生墓誌銘存疑，兩京新記卷三殘卷復原等九篇；胡厚宣著卜辭同文例；全漢昇著宋代南方的處市；及李光濤著清人入關前求款之始末。每册實售一元八角

第十本 本書包括：張政烺氏之六書古義，講史與詠史詩；勞榘氏之漢代兵制及漢簡中的兵制，漢武後元不立年號考，居延漢簡考釋序目；王崇武氏之論明太祖起兵及其政策之轉變，查繼佐與欽修堂鈞業；全漢昇氏之中古自然經濟，宋末的通貨膨脹及其對於物價之影響，南宋稻米的生產與運銷；陳寅恪氏之讀東坡老父傳，讀黨鑑傳；傅樂煥氏之遼代四時捺鉢老五篇；丁聲樹氏之論詩經中的「何」「曷」「胡」；陳槃氏之古叢書錄解題（一），敦煌唐成通鈔本三備殘卷解題；岑仲勉氏之天山南路元代設縣之今地；及鄧廣銘氏之宋史職官志考正等十八篇。每册實售二元二角五分

第十一本 本刊第十一本包含論著十九篇：勞榘氏之兩漢刺史制度考，漢代社祀的源流；漢簡中的河西經濟生活，跋高句麗大兄冉牟墓誌兼論高句麗都城之位置，兩關遺址考；全漢昇著：唐代物價的變動；唐宋時代揚州經濟景況的繁榮與衰落，北宋物價的變動，南宋初年物價的大變動，宋金間走私貿易；岑仲勉著：補唐代翰林兩記，登科記考訂補；陳槃著：叢緯釋，叢緯溯原上；丁聲樹著：「何當」解，「稽」字音讀答問；陳寅恪著：魏書司馬觀傳江東民族條釋證及推論；潘愨著：山東滕縣下黃溝村宋代墓群調查記；及 Fang-Kuei Li: The Hypothesis of a Pre-glottalized Series of Consonants in Primitive Tai。每册實售一元五角

第十二本 本集刊爲十二本第一、二分冊之合訂本，外加新稿，包括：王崇武氏之讀明史朝鮮傳，讀高青邱戚愛論；岑仲勉氏之舊唐書逸文辨，「回回」一詞之語原，吐魯番一帶漢回地名對證，吐魯番木柱刻文略釋，理番新發見隋會州道記跋，跋歷史語言研究所所藏明末談刻及道光三讓本太平廣記，四庫提要古器物錄非金石錄辨，宣和博古圖撰人，元初西北五城之地理的考古，從金澤圖錄白集影頁中所見，文苑英華辨證校白氏詩文附按，補白集源流事證數則，從文苑英華中華翰林制詔兩門所收白氏文論白集；李光濤氏之清太宗求款始末提要，清入關前之真象，記奴兒哈赤之倡亂及薩爾濟之戰，論遼州與流賊相因亡明，記清太宗皇太極三字稱號之由來，記崇禎四年南海島大捷，清太宗與三國演義；陳槃氏之古叢書錄解題（二），古叢書全佚書存目解題（一）；遼欽立氏之古詩紀補正敘例；李方桂氏之武鳴土話音系；及胡厚宣氏之卜辭記事文字史官箴名例等二十七篇。每册實售一元三角五分

B9011-37:9

北魏門閥社會徵略

謝之渤

鮮卑族的拓跋氏，乘苻秦衰亂，北中國四分五裂，挾着強大的武力，吞併北方各國，建立一個轄境廣大的魏朝，使拓跋氏成爲最尊貴的皇族。這時北方，在互百年的戰爭浪潮裏，門閥世族的流徙很大，有的向江南移，有的隱遁不仕，正是巨室高門衰落不振的時期，拓跋的魏朝建立了，就察覺到籠絡世族是安集中原的好辦法，恰好世族也不能忘情於他們祖先仕宦的尊榮。於是由於君主的有意獎援，已登仕版的高門之煽揚，北魏門閥社會，就有了一番新的發展。

北魏的幾代英主，一貫的提倡門閥，可以從下面幾件事實裏看出來。

一、求人才於豪門

政府的官員，儘先擇出身於豪門世族的任用。早在太宗永興五年（民國紀元前一四九九年公元四一三年）已實施了。魏書卷三太宗紀：「永興五年，分遣使者，巡求俊逸，豪門強宗，爲州閭所推者，或有先賢世胄，德行清美，學優義博，可爲人師者，各令詣京師，當隨才敘用，以贊庶政。」這所謂豪門強宗，先賢世胄，是指沒落了，的隱遁不仕的世族而言。果然到世祖時候，可以代表北方的世族，都被徵赴京師，翊贊庶政。魏書世祖紀載着神嘉四年（民前一四八一公元四三二）的求賢詔，倒是冠冕堂皇，而理由十足的。「頃逆命縱逸，方夏未寧，戎車屢驚，不遑休息。今二寇摧殄，士馬無爲，方將偃武修文，遵太平之化。

理廢職，舉逸民，拔起幽窮，延登俊乂，昧旦思求，想遇師傅。雖殷宗之夢版築，罔以加也。訪諸有司，咸稱范陽盧玄，博陵崔綽，趙郡李靈，河間邢穎，渤海高允，廣平游雅，太原張偉等，皆賢俊之胄，冠冕州邦，有羽儀之用。詩不云乎：「我有好爵，吾與爾靡之。」如玄之比，隱迹衡門，不耀名譽者，書勅州郡，以禮遣發。」魏書還說：「遂徵玄等，及州郡所遺至者數百人，皆差次敘用。」我們再從同書卷四八的高允傳，知道這次被徵的冠冕之胄，共有四十二人。有的做了大官，有的廢了好爵，和新政府結成血肉相關的一團了。高祖孝文帝執信好官員一定自高門世族而來，臣僚曾經和他辯論，他的意見很堅定。

魏書六十神麟傳附子顯宗傳：高祖嘗詔諸官曰：「自近代已來，高卑出身，恆有常分。朕意一以爲可，復以爲不可，宜相與量之。」李冲對曰：「未審上古以來，置官列位，爲欲齊衆，兒地爲欲益治實時？」高祖曰：「俱欲爲治。」冲曰：「若欲爲治，下何爲專崇門品，不有拔才之詔？」高祖曰：「苟有殊人之伎，不愚不知，然君子之門，假使無當世之用者，要自德行純篤，朕是以用之。」冲曰：「傳廉呂望，豈可以門見舉？」高祖曰：「如此濟世者，希曠代有一兩人耳。」魏書李彪曰：「陛下若不以門第不齊，爲之三弊，孰爲四科？」高祖曰：「猶知向解。」

於門閥社會的發展。依上所述，我們已可明白北魏君主的吏材觀念。這個觀念，正有利

二、定姓族 爲了官員的選用，個個能出自高門世族，而且優敘的

高下，也要和門第成正比。這樣，定姓族，自然是件重要的事。姓族定了，官府有簿狀，私家有譜系，到了選官，既可便捷，又無私濫。

世祖時定過一次，由司徒崔浩主持。崔本人是北方大門閥中的清河崔氏，家世魏晉公卿，自不必說。就是他父親玄伯，已爲太祖太宗的名臣，正是典型的門閥官僚，最適宜於辦理「齊整人倫，分明姓族」的事。他的外兄盧玄，勸他不要做，沒被採納，後來他遭到殺身滅門之禍，頗和這事有關。（魏書三五崔浩傳）

高祖定族姓，是在遷都洛陽以後，幫着他辦的。廣平宋弁、博陵崔挺，都有可觀的門籍。前者的力量更多，而且還不免有點偏私。魏書六三宋弁傳說：「是時大選內外羣官，弁定四海士族，弁專參銓量之任，事多稱旨，然好言人之陰短，高門大族，意所不便者，弁因毀之。至於舊族沈淪，人非可忌者，又申達之。」這樣，姓族終於定成了。隋書經籍志說：「後魏遷洛，有八氏十姓，咸出帝族。又有三十六族，則諸國之從魏者。九十二姓，世爲部大人者，並河南洛陽人。其中國人氏，則第其門閥，有四海大姓，郡姓，州姓，縣姓。」我們再根據柳芳的氏族論（見新唐書一一九柳沖傳）將北魏所定的郡姓，分列如下：

山東則爲郡姓，王崔盧李鄭爲大。此所謂郡望也。王氏太原，崔氏清河，盧氏范陽，李氏趙郡，鄭氏滎陽。
關中亦號郡姓，韋裴柳薛楊杜首之。此關西之望也。楊氏華陰，韋氏杜氏皆京兆，裴氏柳氏薛氏皆河東。
凡三世有三公曰膏梁，有令僕曰華腴。尙書領護而上者爲甲姓，九卿若方伯者爲乙姓，散騎常侍太中大夫者丙姓，吏部正員郎爲丁姓。凡得入者，謂之四姓。
以上魏詳定氏族之例也。李文雅重族望，命司徒左長史宋弁等，定諸士族，多所升降，以范陽盧毓，清河崔崇，伯榮關鄭義，太原王瓌爲首代北貴姓，亦與焉。皇家婚姻，必先右族。

姓族定了，皇家婚姻，也有了對象。高祖會以「擬匹卑濫，舅氏輕微」的理由，替他六個弟弟擇婦。除一個是代北貴姓外，二爲關西李氏，二爲滎陽鄭氏，一爲范陽盧氏。（魏書二十一上獻文六王傳）正是當時貴

姓之首。

三、九品中正制的建立。九品中正制，經魏晉兩朝的施行，已證明牠不能選拔真人材，只對世族有滋長培養之功。它和門閥，正似孿生的兩兄弟，有門閥，就應有九品中正。北魏太祖，因八國族姓難分，所以國立大師小師，來辨別宗黨的尊卑，品定人材的優劣。（魏書一一三官氏志）這就是代姓的中正。至於漢人方面，州的大中正，郡的中正，這時也已有設置的迹象。王憲是青州中正，李先是定州中正。（魏書三三）世祖所設的中正，又比太祖多。賈秀涼州（三三）高祐冀青兩州（五七）長孫嵩司州（二五）崔浩冀州（二七）張傳并州（八四）王慧龍并荆揚三州（三八）高祖更於秦華雍齊濟幽營燕徐諸州，普設中正。我們根據魏書所載資料，把北魏中正制的内容，歸納爲下列三點：

一、任中正的，一定是「德望兼資」的世族。（二七）
二、中正本在論人，「甄別士庶」，爲其職掌。（九三）
三、一州的中正，多由本州高門父子兄弟，繼續擔任，像世襲的。如秦州李氏（三九）涼州劉氏（四一）關州盧氏（四七）徐州劉氏（五五）相州李氏（六五六）濟州房氏（七二）都是其例。

但是中正制的流弊，是不可諱言的。高祖時的韓顯宗，抨擊門望說：「夫門望者，是其父祖之遺烈，亦何益於皇家？」（魏書六十）世宗時的孫紹說：「中正賣望於下里，主案舞筆於上臺，真僞混淆，知而不糾，得者不欣，失者倍怨。」（七八）這些話，都能道出中正制的弊害。而且事實上，中正也不見得個個能忠於其職。有的任意降抑族姓，爲人所怨（六三宋弁傳）有的不能甄別士庶（九三寇猛傳）有的至於受納鄉人貨賄（四九李靈傳，附李宣茂傳，七二陽尼傳）因此中正制，只是士族家身仕宦的保障罷了。

我們還得看看那時社會上的實際情形：

一、士大夫以世地自矜，世地就是仕宦的限程，同是士族，地望寒劣的，很難作到高官。即使僥倖得了，也不能脫去寒地。

魏書六二李彪傳彪領丘衛國人（高祖時爲御史中尉遷秘書令）雖與宋弁結管鮑之交弁爲大中正與高祖私議猶以寒地處之殊不欲徵相假假彪亦知之不以爲恨……郭祚爲吏部彪爲子志求官祚仍以舊地處之彪以位輕常伯又兼尙書謂祚應以貴游拔之深用忿怒形於言色

因此寒士不能作上官作了就有糾紛。

魏書七二賈思伯傳附弟思同傳思同齊郡益都人遷青州別駕清河崔光昭先爲治中自恃妻地恥居其下遂便去職州里人物爲思同恨之七八張普惠傳普惠密山九門人任城王澄得尙書右丞賈太后從之詔行之後尙書諸郎以普惠地寒不應使居管轄相與爲拘並欲不放上省紛紜多日乃息

從這兩條我們不難想見當時貴賤懸隔和世族輕侮寒士之烈了。

二婚姻不能不講門第要不門當戶對就要減低身份使子孫難得擡頭。

魏書三三公孫表傳附公孫憲傳憲數爲從父兄弟而敏才器小優又封氏之生崔氏之婿遂母雁門李氏地望屬隔崔鹿太守祖季真多識北方人物每云「士大夫當須好婚姻二公孫同堂兄弟耳吉凶會集便有士庶之異」

相反的，如果有好婚姻往往能越過門限而有宦達的希望。

魏書三八王慧龍傳自云太原晉陽人司馬德宗（東晉安帝）尙書儀射倫之孫初崔浩弟恬聞慧龍王氏子以女妻之浩既昏姻及見慧龍曰「信王家兒也真貴種矣」數向諸公稱其美及魯宗之子軌歸國云慧龍是王愔家豎伯彬所通生也浩雖聞之以女之故成贊其族

匹偶的限制，在當時很是嚴格。高宗和平四年（民前一四五〇）公

元四六二）高祖太和二年（民前一四三四）公元四七八）先後下詔禁止貴族和卑姓通婚。前者的理由是「貴賤不分，巨細同貫」後者是「貧富相高，貴賤無別」（魏書五、七上）還有公主的稱號，也不是庶姓所能得（魏書三三賈彝傳附子秀傳秀掌吏曹事高宗時丞相乙渾擅作威福多所殺害渾妻庶姓而求公主之號屢言於秀……秀慷慨大言曰「公主之稱，土姬之號，尊寵之極，非庶姓所宜」）

三、高門和高門，又可從家世分出身份的高下來，互相輕視排擠，也就不免。

魏書三五崔浩傳始浩與冀州刺史（崔）頌、滎陽太守（崔）暉等，年皆相次，三人別祖。浩持其家世魏管公卿，常侮視頌。頌謂人曰：「魏簡（浩小名）正可欺我，何合欺我家周兒（頌小名）也」

六三宋弁傳弁性矜伐，自許膏腴。高祖以郭祚補留名門，從容謂弁曰：「卿固應推郭祚之門」弁笑曰：「臣家未嘗推祚」高祖曰：「卿自漢魏以來，既無高官，又無後秀，何得不推」弁曰：「臣濟南自立，要爾不推」

魏書還有一段很有趣的紀載，在八四儒林陳奇傳裏。

陳奇，河北人，自云晉涼州刺史驥之八世孫。世祖時，與河間邢祐同召赴京。時秘書監游雅素聞其名，始頗好之。後與奇論典、曆及詩書，奇執義非雅，終不有從。雅性護短，因以爲嫌。嘗榮辱奇，或爾汝之，指爲小人。奇曰：「公身爲君子，奇身且小人耳。」雅曰：「君言身且小人，君祖父是人也。」奇曰：「祖蕭東部侯覽。」雅貴，奇曰：「侯覽何官也？」奇曰：「三王不傳禮官名，豈同哉？公爲皇魏東宮內侍長，侍長竟何職也？」

祖先的爵位，可用來判別君子小人，他們那肯不斤斤論較呢？

四、正因門閥的可貴，延引宗附，移屬托冒的風氣，都被引起。

延引是高門提挈同姓的寒門，宗附是寒門依托同姓的高門。

魏書四五杜鈞傳鈞京兆人，家在趙郡。世祖以爲宗正，今與杜超子道生，迎前長樞，遂與超如親。超謂鈞曰：「既是宗正，何兼復備居趙郡？」乃延引同屬魏郡也。五三李冲傳冲隴西人，教煊公寶少子也。高祖時，遷尙書儀射，顯貴門族。兄弟子侄皆有爵官（頓丘）李彪之入京也，孤獨寡援，而自立不羣。以冲好士，傾心宗附。冲亦重其器學，禮而納焉。每言之於高祖，公私相提挈。（六二李彪傳略同）六九袁翻傳翻陳郡項人，父宜有才筆，大將軍劉昶每提引之，言是其外祖。翻之近親，令其與府廳參軍袁濟爲宗。宜時孤寒，並相依附。九一衛靈孫少游傳少游樂安博昌人，留寄平城，以儒書爲業……補中書博士。值庶李冲兄弟子姪之門，始北方不識曹州府族，或謂少游本非士人，徵因工書自達，是以公私人望，不至相重。唯高允、李冲曲爲體練。由少游舅氏崔光，與李冲從叔衍對門婚姻也。

上面例子，是孤寒的士人，經高貴的同宗或姻親提攜，方能交結貴游，置身士大夫之列。還有一類寒族雖已貴顯，卻不能不去認一個本姓。

的好郡望；或者身本異族，卻要冒認一個漢人的郡姓，移家屬籍，纔可免去士流的輕視。

魏書九二恩傳列傳：王觀自云洛陽人，既貴，乃言家本太原晉陽，遂移屬。王仲與世居趙郡，自以寒微，云舊出京兆霸城，茹皓吳人，既富，遂自云本出雁門。侯剛河南洛陽人，本出寒微，以上谷，先有侯氏，於是始家焉。

九四閻官傳：買桑酒泉人，自云本出武威，魏太尉文和之後，遂移家屬焉。

這種移屬的事情，要經政府核定，纔能生效，因為簿狀早已定了，而且較高貴的閱閱份是不能妄相躋攀的。

魏書八十朱瑞傳：瑞代郡桑乾人……莊帝遷洛，加衛將軍，左光祿大夫……啓乞三從之內，並屬滄州樂陵，詔許之。瑞始以青州樂陵有朱氏，蓋欲歸之，又以滄州樂陵亦有朱氏，而心好河北，遂乞移屬焉。

五、在競尙閱閱的風習下，皇帝對於豪門，也有假借的地方。世祖的外祖杜豹，死在濮陽，要迎葬回郡，他爲使喪事辦得更體面，想挑選一個杜姓的名門，來營護喪事。就問司徒崔浩說：「天下諸杜，何處望高？」浩答：「京兆爲美。」介紹流寓在趙郡的中書博士杜銓，世祖就用他爲宗正，辦理葬事。（四五杜銓傳）此外皇家的婚姻，也受了漢姓門族的限制，不能自由結合。

魏書二一上獻文六王高陽王雍傳：雍元妃盧氏薨後，更納博陵崔顯妹，欲以爲妃。世宗初以崔氏世號東崔，地望寒劣，難之，久乃聽許。二二孝文五王京兆王愉傳：愉在徐州，納妾李氏，本姓楊，東郡人。還京，欲進貴之。託中郎將趙郡李恃顯爲之養父，就之禮逆。

根據上面列舉的五項情形，就可約略推知北魏門閥社會的真相，和它對仕宦婚姻社交的影響。這時南朝正是僑姓吳姓，高談門第的時候，而在鮮卑族統治下的北國社會，也以閱閱郡望相競，殊途同歸，不謀而合。南北朝對峙時期內，多少次的戰爭屠殺，在這方面，倒可算是魯衛兄弟之政呢。大凡一個制度或風習，發展得極度的成熟，就要引起反動。在南朝侯景之亂，是門閥的反動，士族的厄運。北魏怎樣呢？這裏也大略提一提。

世祖的司徒崔浩，是典型的門閥官僚，對訂定姓族，特別熱心，前面已有說及。他爲北魏建立了許多功績，很可和石勒的張賓、苻堅的王猛相比。不料在太平真君一一年（公元四六二年）因國史刊石的事被殺。不但他本宗無分遠近一例誅戮，就是有婚姻之義的范陽盧氏，太原郭氏，河東柳氏，也連帶族滅。幾個名門高族，利時間，一網打盡。魏書本傳說：「自宰司之被辱戮，未有如浩者。」正是最殘酷的一回。明人焦竑解釋這事的原因說：「……及閱宋書柳元景傳云：「柳光世爲虜折衝將軍，河北太守。其姊夫爲司徒崔浩，虜之相也。虜主拓跋燾南寇汝穎，浩密有異圖。光世要河北義士爲浩內應，浩謀洩爲誅，河北大姓，坐連夷滅者甚衆。」然後知浩受禍之酷，自有其故，特因史事發耳。（筆乘）但是謀反被誅，罪有應得，何必借件小事發端？其實崔浩專講門閥家世，自矜清貴，不把從龍的代北貴姓，放在眼裏，使代族嫉恨。同時援引一班漢人貴姓，列居權要，也使人主疑忌，因而招來猛烈的反擊。崔浩被誅後，世族的氣餒，也被抑低了。經高宗顯祖兩朝和高祖的前期大約三四十一年中，我們不曾發現代表門閥政治的中正設置迹象，那末崔浩的事情，很可說是門閥社會的厄運。

遇到深慕華化的高祖孝文帝，世族又來了擡頭的機會，寫出最光輝的一頁歷史。可是好景無多，終與北魏統治的分裂衰微，同其命運。保護世族的隄防——婚姻，首被決潰。魏書五六鄭羲傳：「自靈太后預政，姪風稍行，及元義擅權，公爲奸穢，自此素族名門，遂多亂雜，法官不加糾治，婚官無貶於世，有識者咸以歎息矣。」此其一。靈太后允許武官勳人，依資入選。（這以前羽林武人，在京師暴動，燒燬吏部郎張仲璠的住宅，就爲了武人不能入選的問題。見六四張彝傳。）依資入選，官員既少，應選的多，吏部尚書崔亮，創爲停年格，不問士之賢愚，專以停解日月爲斷，雖復官須此人，停日後者，終於不得。庸才下品，年月久者，灼然先用。他的理由是「今勳人甚多，又羽林入選，武夫崛起，不解書計，唯可蠶蜀前

顯，指蹤捕噬而已。忽令垂組乘軒，求其烹鮮之效，未曾操刀，而使專制。又武人至多，官員至少，不可周薄，設令十人共一官，猶無官可授，況一人望一官，何由可不怨哉？是以權立此格，以停年耳。一實行以後，沉滯者皆稱其能，有識評為賢愚同貫，涇渭無別。（六六崔亮傳）不再是九品官人的局面了。中正雖還保留，但已名存實亡，世族的另一隄防，又被決毀。此其二。更何況爾朱榮在武泰元年（民元前一三八四公元五二八）四

月十三日，將那時在洛陽的王公卿士一千三百餘人，悉加慘殺。（七四爾朱榮傳四四費子傳附子穆傳）這些被殺的，可想而知是門閥社會中的代表人物。這件事情，雖說是代北六鎮流民對於孝文帝所施漢化政策的大反動（見陳寅恪氏隋唐制度淵源略論稿二）但也不妨解釋為北魏門閥社會所遭遇的大逼害。

民國三十六年五月於奉化溪口

明本紀校注

實售六角

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

奉天靖難記校注

實售七角五分

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

明清難史事考證稿

實售四角五分

所謂靖難事變，不僅關係朱氏叔侄之王位繼承，抑且為明代政治制度之改革關鍵，惟官書曲解史實，野史漫無根據，故前賢對於此段史事雖有所考證，而甚少發明。本書者於前賢討論以外，別據假說，凡諸史事，如太祖之死，燕王入朝，增難戰役，惠帝不殺叔父詔，成祖周公輔成王說，太祖論七國叛漢事，均經考證論定。他如成祖繼統問題，惠帝與朝鮮之關係，亦附論及之，多所提示。

國立中央研究院歷史語言研究所專刊三種
王崇武先生近著

商務印書館印行

明本紀校注序

王崇武

論明太祖實錄之版本

皇明本紀一卷，不著撰人名氏，中記明太祖事，起自濠州從軍，迄於洪武五載。陳景雲絳雲樓書目注以爲俞本撰，蓋誤以本所撰皇明紀事錄爲此書。而四庫提要續文獻通考並以爲鈔自太祖實錄，則未細審其內容也。余以此書與實錄校，知二者確乎有關聯，惟此書並非實錄性質，且其成書較今本實錄早，故爲研究明史之重要資料也。請依次論證之。

此書內容與實錄同，惟實錄爲編年體，年經月緯，以時爲序，此書體裁，則不盡然如。

至正戊戌（十八年）夏四月丁丑，李文忠大破苗軍，胡大海復引兵邀擊之，虜其萬戶羅壽，其擄完者收餘衆，遁還杭州。未幾，張士誠取杭州，遂殺楊完者，其同僉員成率其衆屯桐廬，來乞師許之。初，士誠以水師來寇，我師禦之，破其衆於太湖鮎魚口，總兵廖永安又與戰於常熟福山港，大破之，繼而復敗其兵於通州郎山，獲其戰船而還。

檢實錄：李文忠破苗軍在至正戊戌四月丁丑，員成納款在八月己丑。廖永安破張吳水兵在六月甲午，通州郎山之戰在七月庚子，此書記事雖較實錄簡賅，然此等類次不同時之事於一處，於編年之中，隱寓以類相從之意，與實錄之體製異。又此書是年載。

實錄則分繫諸事於各年各月，亦與此書殊，凡此等處，如律以嚴格編年之體，按其上下文年月，往往不甚銜接，故可灼知非實錄性質也。

此書敘事直質，文字古拙，不加實錄之委曲明暢，故其成書之時代決不應晚於實錄，至少非從今本實錄所鈔出，如此書記太祖幼年事。

大明太祖高皇帝濬縣人也，姓朱氏，世爲農業，名元璋，字國瑞，母太后陳氏，夜夢一黃冠自西北來，至舍南麥場中，發糠內取白藥一丸置太后掌中，太后視漸長，黃冠曰：「好物，食之。」太后應而吞之，覺謂仁祖曰：「口尙有香。」明且帝生，生三日，腹脹幾殆，仁祖夢抱之，寺舍欲捨之，抵寺，寺僧皆出，復抱歸家，見東房簷下，有一僧坐板橋面壁，聞仁祖至，回身顧曰：「將來受記。」於是夢中受記，天明病愈，自後多生疾，症仁祖益欲捨之，上自始生，常有神光滿室，每一歲間，家內必數次夜驚，以有火急起視之，惟堂前供神之燈，他無火。

實錄曰：

大明太祖聖神文武欽明啓運俊德成功統天大聖高皇帝姓朱氏，諱元璋，字國瑞，濬之鍾離東鄉人也。其先帝顓頊之後，周武王封其苗裔於魯，初時，子孫去邑爲朱氏，世居沛國相縣，其後有徙居句容者，世爲大族，人號其里爲朱家巷。高祖德祖曾祖懿祖祖熙祖景世積善，歷約田里，宋季時，熙祖始徙家淮陰，居泗州，父仁祖，諱世參，元世又徙居鍾離之東鄉，勤儉忠厚，人稱長者。母太后陳氏，生國子，上其季也。方在娠時，太后嘗夢一黃冠自西北來，至舍南麥場，取白藥一丸置太后掌中，有光起視之，漸長，黃冠曰：「此美物，可食。」太后吞之，覺以告仁祖，口尙有香氣，朝日上

十一月，上親征婺州，十二月，抵其城，雪兩日而城下，民市井不移，一將守之，凡六月，班師，八月上還京。

生，紅光滿室，時元天曆元年戊辰九月十八日丁丑也。自後夜竟有光，鄰里遙見，驚以為火，皆奔救，至則無有人，咸異之。嘗遺疾，仁祖夢抱之佛寺，寺無僧，復抱歸，見室東牆下一僧面壁坐，仁祖曰：「來！」乃以手撫摩上頂，且日疾遂愈。

案實錄與此書記事相同，而技術巧拙，則頗懸殊，如此書謂「生三日，腹脹幾殆」實錄作「嘗遺疾」。此書謂「見東房簷下有一僧坐板機面壁」實錄作「見室東牆下一僧面壁坐」。此書謂「聞仁祖至，回身顧曰：將來受記。於是夢中受記，天明病愈。」實錄作「顧仁祖曰：來，乃以手撫摩上頂，且日疾遂愈。」此書謂「上自始生，常有神光滿室，每一歲間，家內必數次夜驚，以有火，急起視之，惟堂前供神之燈，他無火。」實錄作「自後夜數有光，鄰里遙見，驚以為火，皆奔救，至則無有人，咸異之」。由上諸例比較，可見同紀一事，此書俗俚繁冗，實錄簡鍊修潔，則實錄之因襲此書，而非此書因襲實錄，可知矣，此一例也。

此書記至正十五年克和陽

初城中殺傷甚衆，存者甚少，雖有存者，夫婦不相認。一日暇，上馬臺前一小兒能言，語不知人情，上謂小兒曰：「汝父安在？」曰：「與官人喂馬。」汝母安在？曰：「官人處有，與父姊妹相呼。」上知不可，明日會諸人，曰：「兵自濠陽來，人皆雙身，並無妻小，今城破，凡所得婦人女子，惟無夫未嫁者許之，有夫婦人不許擅有。」期明日，闕城婦女男子等盡會衙前，且依期而至，上令婦女入衙，以男子列門外，街兩旁，令婦女相繼而出，下令曰：「果真夫婦，即便認認，非夫婦，不得妄爲。」令既下，婦女出完者半矣。

實錄所記者與此異文云

初諸將破城，暴橫多殺人，城中人民夫婦不相保，上偶出，見一小兒立門外，問曰：「爾何爲？」兒曰：「候我父。」曰：「爾父安在？」曰：「在官養馬。」問其母，曰：「亦在官門下，與父不敢相顧，但以兄妹相呼，故稱候之。」上爲之惘然，即召諸將，謂曰：「此諸軍自濠來，多寡人妻女，使民夫婦離散，軍中無紀律，何以安衆？凡軍中所得婦女當悉還之。」明日，聚城中男子及所獲婦女於州治前，至則令婦女居內，男子列門外兩旁，縱婦女相繼出，令之曰：「果真夫婦相認而去，非夫婦無妄認。」於是夫婦皆相攜而往，室家得完，人民大悅。

案此書云「一日暇，上馬臺前一小兒能言語，不知人情。」蓋謂僅此能言語而尚不知人情之小兒，始敢不避忌諱，直陳隱曲，實錄則改作「上

偶出，見一小兒立門外，雖校上文簡鍊，然非原意矣。（又此書謂「上馬臺前一小兒」與實錄「小兒立門外」亦小異。）此書載太祖諭諸人「兵自濠陽來，人皆隻身，並無妻小，今城破，凡所得婦人女子，惟無夫未嫁者許之，有夫婦人不許擅有。」是以兵士未攜眷屬，城破後，得自由虜掠，惟不許虜有夫之婦而已，故次日太祖整飭軍紀，集城中男子婦女於衙前，令曰：「果真夫婦，即便認認，非夫婦，不得妄爲。」因此所放出者不過一半，自無所謂「人民大悅」也。實錄改太祖之諭詞爲「此諸軍自濠來，多虜人妻女，使民夫婦離散，軍無紀律，何以安衆，凡軍中所得婦女當悉還之。」既云「悉還」，當不僅限於已婚者，與此書之涵義異。下文雖亦有「果夫婦相認而去，非夫婦無妄認」之言，則似爲防民冒領，初非留難未婚女子及無夫婦人，凡此均可證此書之寫作在前，猶不盡隱諱，實錄之纂修在後，故義多更張，此又一例也。

此書記太祖與韓林兒之關係

未幾，頰汝倡亂者杜進道劉通立韓林兒爲君，都於亳，時韓雖是其門弟子，皆從者，韓林造言之苗裔也，時王（謂孫德崖王郭子興）方卒，歸葬壽州，未久，聞召韓林兒，門弟子執先後創亂之功，執說，孫德崖之以孫德崖爲部將，意欲統韓林兒之子，其子聞之，懼辨不能，以文召上代辨，上遣兵於和陽，日與元戰，三軍與韓官聞上有他往，不悅，時諸戰將謂張天祐曰：「公當自察，果能率衆與胡則往，不然，則公往。」言既，張自知率衆難事，情願代往，上時發兵及親率將征和陽，西南民棄節次削平，其時張自亳歸，實亳州杜進道文靈，授張陽王子爲都元帥，張爲右副，上爲左副。

實錄記

乙未（至正十五年）夏四月丁丑，子興既卒，孫德崖欲統其軍，子興之子聞之，懼不能辨，乃以書邀上代辨之，上方日與兵戰，韓將聞上欲往，不悅，乃止。時汝漢倡亂者杜進道劉通等自礪山夾河迎韓山童之子林兒爲帝，唐於壽州人詣和陽，招諸將，欲爲己用，諸將謂張天祐曰：「公自度能率衆與元兵乎？不然，公當往。」天祐自授不能，遂往。上時發兵及親率將士取和陽，西南民棄次，第平之，天祐等自亳歸，實亳州杜進道推子興之子爲都元帥，天祐爲右副元帥，上爲左副元帥，上曰：「大丈夫寧能受制於人耶？」遂不受。

案孫德崖郭子興並爲韓林兒將，而孫位在郭上，故子興卒後，林兒徇德

崖之意，使兼統其部曲，惟擬以當時兵為將有之例，此舉當為子與舊部所不滿，所謂子與子權，召太祖代辯者，即為向林兒申訴，諸將囑張天佑往，亦以向林兒辯明實錄，諱太祖與韓宋關係，故簡其文，致原意含混，遂以圖統子與部曲者純出德崖意，太祖所欲申辯者，亦似向德崖解釋，而以天佑之往，謂為林兒所招，原意真情，完全改變，又此書不載太祖拒爵事，而參以世德碑等，亦可知其確受封，然則實錄所載「太祖言大丈夫事能受制於人耶？遂不受」，明係後來史臣增飾之筆，此又一例也。

考太祖實錄凡三修：一修於建文之時，再修於永樂之初，前者為成祖焚燬，後者亦久失傳，至今傳之本，則永樂十六年所纂定，由上諸例比較，此書之寫撰在前，今本實錄之編修在後，而在初修再修之時，其參預之者，皆一時彥秀，似不至文理拙陋若此，果爾，則此書不特非今本實錄之摘編（四庫提要說）亦非以前兩本之舊文，豈此為史館徵集之史料，亦如劉辰國初事蹟之比歟？

惟館臣於所徵集之書，當擇善而從，決無全部編入之理，如事蹟之不盡收入實錄，便是一例，此書則全部錄入，似又非一史料書，而似由三修以前之本鈔出者，設此假設能成立，其與初修本之關係實極堪注意也，茲舉兩例以明之。

天潢玉牒作於永樂初，紀錄彙編本勝朝遺事，本玉牒皆題解縉撰，而縉為再修本實錄總裁官，玉牒與實錄雖性質不同，其開卷敘太祖之身世則一，兩書之主要編者既係一人，以意度之，或相去不遠，今以玉牒與此書及今本實錄較，知較此書差詳，視實錄為略，夫實錄之修，愈後愈詳（解縉進實錄表謂再修本一百八十三卷，繕寫成一百二十冊，夏原吉進三修本實錄二百五十七卷，繕寫成二百零五冊）儻玉牒為縉撰，同再修本，則是此書出於初本矣，玉牒文云：

太祖高皇帝先世江東句容朱家巷人，熙祖生於宋季元初，太后王氏二子，長壽春

王次仁祖，鴻皇淮淮，因家泗州，太后陳氏四子：長南昌王，次野哈王，次廣淮王，仁祖年五十遷鍾離之東鄉，天曆元年戊辰，龍飛濠梁，九月十八日，太祖高皇帝降臨，先是陳太后在夢中見西北有一道士修髯，紅服象簡，來坐場中，以簡投白丸置手中，太后問曰：「此何物也？」道人曰：「大丹，你若愛時，將與你一九。」不意吞之，忽然不知何往，及寤，白氣自東南貫室，異香經宿不散，後不能食，沙皇求醫，有一僧奇偉，坐於門側，曰：「善何往？」沙皇曰：「新生一子，不食。」僧曰：「何妨？至夜子時自能食。」沙皇對許為徒，入家取茶，不知何往，至夜半信然，然十年遷鍾離之西鄉，時至正丁丑，俄有一老翁過門曰：「你家有一龍。」時太祖正在側，又遇太平鄉孤莊村，復有一翁指沙皇曰：「好一龍八十公公。」到了歸仁德道封事，年符其數，南昌王與其子山陽王相繼喪時，家貧甚，謀無所，同里劉繼祖憐其苦，與地以葬沙皇，先夢於彼築室，今葬長子，沙皇嘗言：「我家出一好人，知他小兒能成否？」至正四年甲申，太祖年十七，皇考六十有四，皇妣五十有九，俱即辭世，時遭疾疫，人孳艱辛，同葬於此，今之皇陵是也，太祖自念嬰孩時多疾，捨入僧寺，及長，皇將許之，太后不許，因爾未入釋氏，疫癘既侵，遂請於仲兄，師事沙門高彬於里之皇覺寺，鄰人汪文助為之，九月乙巳也，在寺居室，夜有紅光，近視佛見，表成異之，是年早蝗，十一月丁酉，寺主僧以饑饉不足給衆食，俾各還其家，居寺兩月，未嘗與，乃勉而遊食，南曆金斗，西抵光息，北至穎州，崎嶇三載，仍還於皇覺寺。

案玉牒中所雜太祖靈異之祥及其他枝節之語，為今本實錄所不見者，與其作書之性質有關，茲可不論，所應注意者，玉牒敘事次序，視今本實錄雖略有顛倒，然大體言之，仍與今本相近，與此書差遠，如玉牒云：「復有一翁指淳皇曰，好一個八十公公，到了歸仁德道封尊號，年符其數。」此意本書無實錄有，即一顯例，蓋實錄再修三修之本，雖繁簡不同，然皆為成祖臣屬所執筆，與建文修本自有間也。

此書記洪武元年北伐事。

徐達等經梁棟等州縣皆平之。

據實錄：達等進兵路線，先沿運河至山東南部，分為兩枝，一路迂迴益都，以抵濟南，一路北取兗州，以抵東昌，遂囊括山東為明有，案即堂邑，棗則樂安（後改武定），此書猶作棗州，不避成祖諱，殆以出於初修本歟。

惟此書似非作於建文間，茲可舉常遇春事為旁證，遇春功高位顯，

爲懿文外親，建文修史，宜有美辭，而此書於遇春功績，絕不鋪張，至書其直意，則無所隱諱，然則所謂不避成祖諱者，亦僅係因襲舊本，偶忘刪正而已。竊疑此書與天潢玉牒同爲永樂初元宣傳之官書，玉牒主旨在證明成祖之身分爲嫡出，紀錄彙編本勝朝遺事本玉牒皆言高后生懿文太子及秦晉燕周四王，金聲玉振集本及國朝典故本玉牒謂高后止生燕周二王，疑五子同母說在前，後人阿諛成祖，始改懿文秦晉爲庶出，惟懿文太子之立在洪武三年，儻非嫡生，顯與祖訓立嫡之義相衝突，而成祖所堅持祖訓必不可易之說，反爲之動搖，意此舉爲成祖所不喜，其流傳之本遂甚稀。故以郎瑛之留心明朝典故，而七修類稿謂其見改本玉牒，猶詫爲異聞也。而此書之主旨則在鋪陳太祖之勳德，成祖御製太祖實錄序云：

朕皇考太祖聖神文武欽明敏運後德成功統天大孝高皇帝統承天命，龍飛濠梁，掃滅羣雄，除暴救民，撥亂反正，不十餘年而成帝業，其間戰攻討伐，指麾號令，動如神明，無往不克，及功成治定，制禮作樂，立法創治，靡悉備具，雖有所遺，誠卓冠於古今者也。

案此雖詞臣代筆，然必希旨爲之，揆以成祖摹倣太祖諸事，此實由衷之論。推成祖之意，以爲太祖創業定制，皆足垂型後人，而惠帝之柔弱不武，變亂祖制，則不足以光昭遺美，以暗示己能鍾繼之，此書之所以特彰太祖盛德者，其意儻在斯乎！豐功偉烈，大都表現於平壹羣雄時，此書所以前詳後略者，正以此。而制度之建立，則在開國數年中，然則其敘事迄洪武五年止，或因其下有殘闕，或卽此書之原貌，未可定也。

總之，此書與實錄關係甚密，而成書則在今本前，可能爲修史之原

料，亦可能鈔自實錄初修本，要就史料價值言，遠勝於今本實錄矣。茲取今本實錄校其異同，間采他書注其本末，治明史者，儻亦有取於此。獻中華民國三十四年九月三十日王崇武序於四川南溪李莊板栗場。

附校注凡例

- 一、此書玄覽堂叢書續集本，紀錄彙編本作皇朝本紀，國朝典故本作皇明本紀，自來書目著錄，兩名兼用。茲從典故本，改稱明本紀。
- 二、此書以紀錄彙編本爲底本，用玄覽堂叢書本、國朝典故本、錢謙益國初羣雄事略引文（適園叢書本）及中央研究院校本明實錄等書彙校之。
- 三、錢氏事略引文，每多刪節，語氣之間，時有迴護，故用事略校勘時，僅取其文意有無異同，辭句詳略，不復一一辨注。
- 四、注文所引實錄，亦用中央研究院校本。
- 五、本書主旨既在與今本太祖實錄校，以見其前後改動之迹，故凡實錄以外材料，極少徵引，以明界限。
- 六、此書編年之中，隱寓以類相從之意，頗難劃分段落，茲爲勉強分割者，所以便於與實錄對照。
- 七、此書紀事，迄於洪武五年。紀錄彙編本、國朝典故本及四庫續通考館臣所見本，皆止於洪武三年。蓋五年以後，復有二、三年事，係後人誤據今本實錄加入者。茲據玄覽堂叢書本刪去。

僮民的祭禮研究

馬學良

一 引論

二 僮文經典的種類

三 作祭

1. 人類開始作祭的神話
2. 取靈草
3. 追悼亡人
4. 避蛆趕老鼠
5. 開陰路
6. 設靈位
7. 獻藥

四 作齋

1. 離開靈位走進祖筭
2. 藏之名山
3. 福祿水與宗譜之關係
4. 焚靈位

五 祓除邪祟

六 占卜

1. 神骨卜
2. 雞股卜
3. 木卦卜

七 神座

一 引論

研究一個民族的文化，除了由它的本體探討研索外，還應當參證系的文化，比較研究，尤其在地理環境相近在歷史上曾發生過密切關係的各系的文化，更是幫助我們解決問題的珍貴資料。因為一種文化的傳播，有時在甲地因為時間或地理環境使它變了質，而在乙地

則仍保守着原來的體制，那麼我們把甲乙二地的文化材料比較研究，就容易發現你所尋求的答案。譬如我們研究古代的經籍禮制，以往的老師宿儒，解經立說，有的憑他的玄想，嚮壁虛造，有的則從文字的詰訓找證據，因此不免架空立論，穿鑿附會，古代的經籍，經過歷代學者的裝飾，外衣穿得愈來愈厚，本來面目就愈不易發見，無怪皓首窮經而終生不得通一經了。

我們檢閱古籍，有很多體制，在其他民族中還在實行着，尤其與漢族接近的許多邊疆民族中，使我們走進他們的環境中，看到他們的生括習慣，禮制民俗，如入義皇之世，很多已往鬱結胸中未能明了的經義，這時也許有所觸而恍然自悟，如史記張釋之馮唐傳「五日推牛」及韓詩外傳會子說「是故推牛而祭墓，不如雞豚之待親存也。」我們現在看慣了宰牲屠豬，對於古籍所載的「推牲」，有點陌生茫然。因此有人即以今釋古，乾脆就把推牲訓作殺牲。但說文「推擊也」，古人何不直曰殺牲，而曰「推牲」，則推牲必不同於殺牲。果就在西南許多民族中，到現在還保存推牲的禮俗，我在雲南見到僮族土司推牛祭山，而苗族推牛祭祀則更熱鬧，我引凌純聲內逸夫二先生合著之湘西苗族調查報告巫術與宗教章中所記苗族推牛真象如下：

「推牛苗語叫做 *nygyrie* 義即「水牛鬼」，爲苗中最大鬼，苗人病

重如下得其病爲牛鬼作祟，或中年以後無子，如下得爲牛鬼在南天門阻止女關王送子前來，均須請巫巫來家，燒黃燭，打鑼鼓，許推牛大顯。許了願以後，果能病愈轉安，或求子得子，則信以爲牛鬼之誑，就要預備推牛還願。最要者爲選購水牛，須選四勝有四肢，耳目口鼻角蹄等均要端整完備的水牛。所以有時很難買到，且價又奇昂，如主人在市場上買到水牛以後，即預遣人回家報信，使家人預備鑼鼓，至途中迎牛，引牛進屋，即停止鑼鼓，燒香紙，看牛的形狀，以下吉凶。水牛進屋時，舉足前進，頭向香爐及神龕一看，主吉；如水牛趨起不前或退後，似有驚顧之狀，主凶。買水牛以後，即請巫巫來家，宰牛與鬼，並對鬼祝告，先將水牛交奉，俟秋收霜降後，再行奉祭，決不翻悔展期。

秋收完畢，已交霜降節令，即揀定吉日祭鬼。於前半月，請族中兄弟四人，分頭至親戚處去報信，最要緊的親戚爲主人的母舅，與妻舅家，謂之抬腿親戚。所謂抬腿，因祭鬼的牛腿，祭畢，舅親須分得一隻，一半分頭二，三四，四腿，頭腿屬母舅，二屬妻舅，三四兩腿送與其他至親。凡抬頭的親戚得信後，送紅布一條與報信者，表示謝意。又在祭鬼之前十二日中，忌見各種穢物，如死狗，死狗，死人等等，如犯忌，則不能幸陪牛鬼。抬腿親戚常約族中兄弟同去，少者十餘人，多至六七十人。並請吹手，吹哨，打鑼鼓，整隊而去，富有之家，甚至做個前清舊制，擺儀仗，有作細樂，隨鑼打拿者。抬腿腿的舅家，並須預備標一，把大葛藤一根，按標用以刺牛，葛藤用以繫牛頭。

苗中推牛祭鬼，最爲耗財之事。主人除購水牛外，又須購黃牛一頭，豬兩隻，雞兩隻，並香紙，爆竹，甜酒，酸魚等物，親戚族人則多須送禮。

從前推牛祭鬼，爲期五日之久，今已改爲三天。第一日上客。是日早上，抬腿的親戚整隊而來，近主人家時，放炮作樂，主人出外迎接，向抬腿親戚燒香紙，磕頭三個。苗人以爲牛鬼與母舅偕來。至上燈以後，所請客人大約均已到齊，吃過晚飯，男女客人即開始唱歌（參看歌謠章第29, 30兩首吃牛歌及33, 34, 35三首打花鼓歌）與鼓舞。商人鼓舞，漢人名之謂打猴兒鼓（詳見鼓舞遊技章），先由主人打起，抬腿人次之，依客人與主人關係的親疎，挨次而打，最後及幫忙人等。同時巫師舉行法事，用大桌兩張，擺在正屋的中間，拼成一長桌，桌上鋪上一層米糠，擺酒碗，肉碗，鐵製三角架一，上放鐵爐一個，磨盤一，身等物，桌之四週繞以板櫃若干張，巫師與四位抬腿人穿得衣冠端整，有時穿神袍。巫師坐在中央，四位抬腿人依次而坐，吹哨，打鑼鼓者，坐在下面。巫師右手搖鈴，左手執簪子，口中念咒，念完一段，吹手吹打樂器一次，巫師有時站起，陪鬼的抬腿人亦站起，巫師坐下，抬腿人亦坐下，巫師獻酒，抬腿人亦要獻酒，前後一共九次。飯至深更方畢。

第二天早上，由巫師吩咐幫忙人至寨外選擇場地，豎立五花柱，豎好以後，用黃條打成圓圈，套在柱上，用藤繩穿牛鼻子，再扣在圓圈，抬腿人所帶來的葛藤，用

以繫繫牛角，使勿以角傷人如圖63。佈置已畢，請巫師檢查，如認爲妥貼方可。然後主人換穿新衣，用酒肉祭鬼，燒香紙，向牛行三跪九叩首禮。巫師同時念咒，說牛鬼的根源。至巫師念畢，幫手執梭標，作追牛欲刺狀，然後授標於青年子弟，實行刺牛。同時鑼鼓喧天，牛繞五花柱而跑，人在後追逐連刺，及牛奔倒在地，則刺牛頭的傳向以定吉凶，頭向主人宅主吉，向外則主凶。

牛既刺死，則分割牛肉，牛頭及心，肝臟，均歸主人，用以祭鬼。牛之左右後腿，歸抬腿腿二個人，左右前腿歸抬三腿四個人，牛背則歸巫師所有。

第三天早上，正屋中間巫師又舉行法事，同時散客，除抬腿的親戚，每人得腿一隻外，其餘親朋，亦須送牛肉六兩或半斤，多至一二斤。肉之多少，須視客人與主人的疏誼與交情而定。（國立中央研究院歷史語言研究所單刊甲種之十八）

我們從這一段記載，可以想像古籍中所記的椎牲而祭，不像我們近代祭牲的簡單，同時我們也可推想漢族古代的祭祀，或亦如今之苗族，僑族的椎祭，此種在祭時由親戚鄉黨錐牲的禮俗，臆必爲漁獵社會的遺跡。我們推想漁獵時代的初民社會，當祭鬼神時，則結夥到山野去獵取野獸，回來獻祭，由苗族的椎牛祭祀，親友執梭標追牛欲刺的情景來看，頗似在山野追獵野獸的情形，因此我們想到儀禮大射及周禮射人「祭祀則贊射牲」等記載，很可證明漢民族在古代祭祀時也和現在邊民椎祭的情形相似。

雖然古禮所紀有時射候而不射獸，如射人「若王大射則以狸步張三候」及「王以六耦張三候」，但候上則仍如鄭司農所云「畫熊虎豹等野獸，這不過是由寫實逐漸走向象徵的意味而已，何況還有國語所紀「禘郊之事，天子必自射其牲」的明證呢？

又如一向各家聚訟紛紛的「社」字，說文云：「社，地主也，从示土。春秋傳曰：『共工之子句龍爲社神。』周禮二十五家爲社，各樹其土所宜木。豈古文社。」我們看現在邊民所立的社，益信許說爲是。我只舉僑民所敬之神爲例，僑民每數村立一社，於其所居之村外叢林中選擇枝葉密茂的老樹爲社神，每年定期舉行一次祭祀。是日闔村備犧牲獻祭，每家舉一代表與祭，先在樹下燃起柴火，由巫師誦經祭拜，然後卜卦占

一年之吉凶，祭畢全村男女老幼在樹下聚餐，並選出首長，討論全村之興革事宜。以後大家即遵守在此樹下所訂之章程，這不完全與說文所說的社字意義相符麼？尤其古文社字从木，更足證明社以木爲神的原意。因此想到論語八佾所記「哀公問社於宰我，宰我对曰：『夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。』」松、柏、栗或即如今僂民所敬之社神樹，故註謂「古者立社，各樹其土之所宜，木以爲主也。」又如說文婚云：「婦家也，禮娶婦以昏時，婦人陰也，故曰婚。」我們看看今之苗族和僂民的婚禮，仍在昏時迎新婦，故僂民婚歌有「松明迎新婦」之句，蓋僂民婚時以松明爲火把迎新婦也。

此外漢籍所紀古代賓主相見賦詩以見意，如儀禮燕禮「工歌鹿鳴，四牡皇皇者華。」左傳僖公二十三年「公子賦河水，公賦六月。」文公五年「衛事武子來聘，公與之宴，爲賦淇風及彤弓。」現在僂民遇婚喪宴飲，賓主猶酬答詩歌以見意，尤其青年男女在野外談愛時，皆以情歌挑情，善歌者往往能得到滿意的情侶，所以僂經中紀「爾生滿六歲，學詩與識字……爾生滿二十，青年學一次，集詩備歌曲。」（祭經）可見僂民對詩歌之重要，自幼即學而習之，因此我們想到論語孔子教他的兒子子魚曰「不學詩無以言」，足證在孔子時代仍還保留着賓主相會賦詩見意的禮俗。

像以上所舉的例證，在邊民的日常生活習慣中，隨時可以發見與我們漢籍所記的古代禮制，互相印證，所以中外學者也漸漸的感到民俗學的重要，近代治古籍訓詁之學者漸知參證旁系民俗比較研究，如許維通先生的釋彘篇中時常引邊民禮俗以證成其說，如以性血彘主節中謂「今漢夷風俗新主亦彘之，漢俗所奉新主，以朱墨點木主之主字，雲南宣威縣普鶴鄉白夷更換之新主，畢穆可平先取雞毛豬毛，投擲於地，其他畢穆以犂刺雞，以刀屠豬，雞血豬血各盛一盤，將新主各蘸血少許，取毛卽「薦毛以告全」或「告」欲其聽之「蘸血卽殺牲以血

塗主，漢俗改用朱墨，不用牲血，乃彘禮之變，反不若夷俗尙存其真。」又以羊血彘積節中云：「周禮羊人云：『凡沈辜，保福，彘積，共其羊牲。』」鄭注「積，積柴禮祀猶燧柴。」今雲南黑夷風俗，歲除祭祀以雞血塗紙而焚化之，其取意或與周禮彘積相類。」（並見北京大學研究院文科研究所油印論文之十二）許先生除了引據經典外，還能注意到民俗學的材料所以古代彘禮的真象合盤托出，不但對於古籍有發幽探隱之功，而其爲考據學開闢一條「證以典籍，驗以民俗」（引釋彘文中所論）的新途徑，其功尤不可殫。

抗戰期間我奉派到雲南的僂區中研究僂語文，僂語是藏緬語系中的一支，他們自稱曰「納素普」，僂語「納素」是黑人的意思，「普」是種族，所以直譯可作「黑人族」，漢人管他們叫黑夷，或本此說。至於呼他們爲僂這個名詞，是帶有侮蔑的成分，據僂民自言僂乃漢人呼嘍囉盧鹿之音轉，無異呼他們爲奴隸僕役。正如炎燧紀聞卷四所謂「羅羅本盧鹿而訛有今稱」。據此可知此種稱呼確係含有侮蔑的意思。還有一個說法，就是僂民先祖的靈位，用竹子編成籬籠的形狀，內附以小布袋以爲先祖之靈魂（詳下文），所以稱他們爲羅羅，無異直呼他們先祖的大名，所以是很避諱的名稱（S. P. Clarke: Among the Tribes in South-West China）書中所論僂得名之由來卽主此說。所以如果我們走進僂區，最好以他們自稱之「納素」呼之，庶不至引起反感。該族分布於川康黔滇桂等省，而以雲南之東北部爲尤多。僂民至今尙保存其固有之文字，但通曉此種文字的多爲司祭的巫師。僂民尊之曰「唄老」，意卽司祭之長老，在舉行任何祭祀時，唄老必須誦讀經書，他們爲了要誦經祭祀，所以必先通曉文字。僂族文字得保存於今日不能不歸功於此般巫師。

我在僂區中住了二年多，先是調查語言，後來發見很多的僂文經典，我很想知道一點經典的內容，於是決心從巫師學習僂文，準備研習

經典，文字有了相當的根底，我便約了幾位巫師，試譯幾部重要的經典，我恍然於他們日常的生活禮俗，在他們的經典中都有明文記載，並且對於每種禮俗都有其理論的根據。因此我感到這些材料，很可供研究人類社會的學者取材，於是我把所收集的幾千本僮經分門別類，想逐部的翻譯出來。但人事倥傯，力不從心，到現在所譯者不得什一，除了在幾本期刊上發表一些零星的材料，始終未能寫出有系統的報告。這裏我想先把僮民關於祭禮的儀式和在僮文經典中的根據，草出公諸同好，而對於研治漢籍古代禮俗的學者，亦不無芻蕘之獻。

二 僮文經典的種類

從各民族文字產生的歷史來看，文字初期的用途，多用於占卜祭祀，執行這種職務的就是巫師，巫師是由族中選拔出來的聰明才幹的人來充任，在沒有文字以前，只靠這般巫師唱誦已往的史蹟及巫術社會習俗及宗教儀式等。如荷馬的詠史詩，就是沒有文字時記載希臘宗教歷史等韻文。又如梵文吠陀經典中包括宗教教條，及印度的道德法律，在沒有文字的時候，就由巫師作成韻文唱誦，一代一代的流傳，所謂 *veda* 是由 *vidi* (to know) 來的，即表示它是傳達知識的工具。其後人類進化，感覺記事的需要，把這些只憑口傳的事蹟創出一種符號記載下來，文字就應運而生。

僮文經的來源，也不會逃出這個演變律，經文是韻文可以唱誦，推想必是在沒有文字前，由巫師唱誦的一種韻文，據所收集的許多經典來看，十九是關於宗教祭祀上的作品，我會把已存的經典，分作以下九類：

1. 祭經，專記宗教祭祀的各種禮儀。
2. 占卜，記載各種占卜術，如獸骨卜，雞股卜，卦版卜，牲血卜，魚卜，雞卵卜，草卜，畫地卜，藤卜，以及占夢問課等。

3. 律曆，記節令星辰歲月曆法等。
4. 譜牒，各支系之宗譜，及各支之發源地。
5. 倫理，記日常應守之條律，及待人接物的態度。
6. 詩文，古人之詩歌，及理論作品，如女詩人曹鬱荷格之婚歌，至今流傳人口，老幼習誦。
7. 歷史，有記其歷代先祖之豐功偉績，及各種建樹，如夷漢天地，即記載僮族與漢族之歷史關係。
8. 神話，如洪水神話，巫師渡海下凡神話等。
9. 譯著，多為以僮文翻譯其他民族之文獻，或有根據本族之風俗習慣，及民性加以註釋，如僮文所譯之太上感應篇，每篇皆有註釋，由其註釋頗能反映出僮族的民性習俗，及其對於道德觀念的看法。

以上僅就我所見到的僮經，分成九類，每類經典包括書籍多種，如祭經依其祭祀的性質，又可分以下四種：

- 一、作祭經。
- 二、作齋經。
- 三、百解經。
- 四、除祟經。

這四種祭經，可以總括僮族的整個祭祀，前二者為僮民對祖先的崇拜，後二者為對宇宙間鬼神的崇拜，我想先就僮民對於祖先崇拜的祭禮，加以研究，其餘二類，將於另文討論。

三 作祭

作祭是僮民追悼死者的一種儀式，據謂人死後若不舉行作祭的儀式，則靈魂迷離失所，不能走入光明之路，並且常常在自己的家中作祟，使家人疾苦不安，故富足之家，於人死後就擇定吉日作祭，貧寒之家，也有延遲數年節衣縮食，積蓄一筆作祭費，才能舉行的，甚至幾家來舉行這個祭祀，子孫們方感破存俱安，少慰孝思。

嘗考僮民作祭禮俗之來源，得神話與其經典所紀之二項根據，茲併述如下：

1. 人類開始作祭的神話

人有生必有死，此古今不易之論；但個區中有一段神話，謂古代人
有生無死，直至人類愛慕死亡，上帝才開始使人有死。傳謂古代人長生
不死，到了老年便感到煩惱，一日，人們以青松搭青棚，去到遠山拾回一
隻死虎，放在青棚中，設靈作祭，羨慕死者之可貴。上帝察知人間此情，便
派遣烏雅來人間偵察，無奈烏雅剛飛進青棚，被人們驅逐出去，不能觀
察清楚，便回到天宮向上帝回復道：「世間人心煩惱，不能去到他們近
前窺察究竟，遠看似乎在設靈爲人作祭，近看又像用虎尸在作祭。」

後來人們又在森林中找到一個死猴，抬進青棚中設祭，上帝得知，
又派蠅子下凡察看，當蠅子嗡嗡的飛進青棚，人們憎惡這小動物生蛆
骯髒，把它逐出，蠅子不得近前，回報上帝：「世間人心煩惱，不能去到他
們近前窺察究竟，遠看似乎在設靈爲人作祭，近看又像用猴尸作祭。」
不久人們又在水濱發現一隻死鳥，於是他們就把死鳥抬進青棚作祭，
上帝得知，又派馬蟻去人間察看，蟻因體小，可以靜悄悄的爬進青棚去
看個仔細，回報上帝：「世間人心煩惱，確實用一隻鳥尸在作祭。」上帝
聽後，心中大怒，以爲人類太不識趣，竟會惡生好死，索性就要他們死吧，
於是派一隻阿巴巴鳥（鳥名）飛到人間，宣付旨意：「黃牙齒的死，白
頭的死，」上帝的意思，自然是只要老者得其死，不幸阿巴巴鳥飛到人
間，記錯了那套旨意，誤說作「黃牙齒的死，白頭的死，年青的死。」自此
世上老年人死，青年人也死。上帝查知阿巴巴鳥說錯了話，順手在它嘴
上扭了一下，自此阿巴巴變成個彎嘴鳥，而人間也因它傳錯了話，以是
無論老幼皆有死，死後必須作祭。

作祭經中也有類似上述的一段記載，於人死後作祭時由巫師於
靈前誦讀，茲節譯如下：

死病既宣付，
原未宜死疾。
我（祭時巫師自稱）爲爾誦述，
編刻（古朝代名）福祿增，
天宮之上帝，
編刻大吉慶。

編刻尋猴猴，

編刻共祭猴，

青棚層靈柩。

本不願人死，
棚上繞一匝，
編刻祭亦真。」

上帝遣雙鳥，
棚下繞一匝，

下凡察民隱，
回宮報上帝，

彼其雙鳥兮，
「編刻死亦真，

天宮之上帝，
靈上繞一匝，
編刻祭亦真。」

不肯信此意，
靈下繞一匝，

派遣雙狐狸，
回宮報上帝，

「編刻死亦真，
「編刻死亦真，

天宮之上帝，

不肯信此言，

派遣雙蒼蠅，

彼其雙蠅兮，

止於靈面巾（靈死者之面巾），
尸身蓋九層，
彼其雙蠅兮，
猴猴死爲真。」

猴臂間經過，
回宮報上帝，

面巾蓋八層，
「編刻死非真，

繩止於猴口，
編刻祭非真，

天宮之上帝，
靈線者枯萎，
青年壯者死，
編刻民過刺。」

「編刻若願死，
葉密茂者摧，
肥胖兒童死，
死亡既宣付，
彼家爾祿兮，

「編刻若願祭，
編刻宜付死，
編刻嬰兒死，
人間設祭火（作祭時各場所備之烟火）
其速來降臨。

「編刻宜付死，
白首老者死，
不死編刻來，

由上述之神話及經文，可知人類有死，乃自取之咎，死後作祭，乃人
類追念死者之表示。

2. 取靈草

作祭的前夜，先舉行家祭，由唄耄領導着死者的家屬，吹着薩喇，到
死者墳地中割取一束尖刀草，在墓前殺雞祭祀，同時唄耄即誦唸取靈
草經，經義爲召死者之靈魂，附於草上，並高呼死者名字三聲，據謂草若
搖動，即死者靈魂已附於草上。此時由長子負草歸來，由唄耄某成草人
衣以服飾，並以竹篾製成小棺材，把草人斂入其中，方殺雞誦祭，至夜深
始止。

用尖刀草作亡人的偶像，這是根據一個神話來的。相傳三國時候，各部落的會長叛亂，有個名叫莫盧安達的農夫，僅生一子，年方三歲，三月，就奉會長阿基的征調命令。莫盧安達的妻子不忍幼子從軍，便星夜跑到會長阿基跟前，先後繳納金銀絹帛，婢僕牲畜等，請求免役，怎奈會長堅不允可。這時莫盧安達之妻，只得忍痛，叫他的兒子去服兵役。臨別的時候，囑咐他的兒子說：「兒呀，你去當兵，到了三年零三月之日，定要回來，若不回來，也要帶個信來，免得為母的掛念。」他的兒子便遵命拜辭從軍去了。

光陰荏苒，轉瞬已滿三年零三月，眼見和他兒子同去的伴侶，都相繼返里了，惟有他的兒子音信杳然。這時老嫗日夜焦思，倚閭望候，不見蹤影，於是他便跑去問歸來的同伴，也沒有消息。可憐的老嫗從此失望了，悲悽的跑到隣舍家托付道：「如果我的兒子回來，你們告訴他，就說你的媽媽望你不返，到山上找水飲，找草吃去了。」說罷，便去深山中墜崖死了。

老嫗死了不久，她的兒子回來了，走到房對面，遠望隣舍房中炊烟裊裊，自己的房子卻沒有炊烟，走到村中，隣舍家雞鳴狗吠，自己家裏卻雞犬無踪，走進屋裏，柱上生青菌，鍋灶長青苔，祖靈牌也纏滿了蛛網，嗚聲母親不見回應，滿目淒涼，不禁號哭着去問村隣，方知慈母已死。這時他哀毀不已，哭着去叢山峻崖中去尋找他母親的尸首，他站在崖頭喊一聲「媽」，崖對面聽得應聲，但終不見他母親的踪影。後來他暈倒在崖石上，夢見他母親對他說：「兒呀，娘的全身已變，只有頭上及腋下的毛髮和三個趾甲尚未變化，你可以把這崖上的三叢尖刀草取回，把崖腰那叢未被牛羊麋鹿嚼食過的尖刀草，紮成草俑，作衣服給他穿，歛以棺木，請唱耄吟經，用牛羊祭供。如此就可安慰你想念我的孝思了。」

他醒後便依照他母親的話去作，果然不再思念他死去的母親，從此便形成僱族作祭的禮俗了。現在僱族還流傳着關於作祭的一首古

歌謠，作祭時由幾位老人歌誦，就是歌誦這段神話。現在也一併譯錄如下：

莫盧阿達子，生三年三月，征兵到彼身，莫盧阿達母，過謂阿基王，「阿基會長呀，金銀一千兩，可否抵兵役？」阿基會長道：「金銀如冷石，不能抵兵役。」「阿基會長呀，綢緞一千疋，可否抵兵役？」阿基會長道：「綢緞如腐葉，不能抵兵役。」「阿基會長呀，牛羊一千頭，可否免兵役？」阿基會長道：「牛羊如浮雲，不能抵兵役。」阿基會長呀，婢僕一千名，可否免兵役？」阿基會長道：「僕婢增羞恥，僕婢難人，不能抵兵役。」莫盧阿達母，惆悵無所施，轉回家裏來，「小兒啊小兒，三年三月後，兒不親轉來，也須帶家書。」莫盧阿達子，行三年三月，既不親返轉，又不把信傳，莫盧阿達母，思兒心悲傷，雪山伴鶴去，飢食山間草，渴飲黃泉水，（此數句喻死，僱民窮人死後登大雪山伴鶴仙遊。）小子轉家來，行至房對面，別家烟裊裊，已家無炊烟，別家狗狂吠，已家無犬吠，來到已家中，柱上出青菌，灶上生青苔，門前纏蛛網，到上村去，「請問大祖母，得見吾母否？」上村祖母道：「不曾見爾母，爾母去放豬，伊豬失了踪，尋覓豬去了。」跑到中村去，「請問二祖母，得見吾母否？」中村祖母道：「不曾見爾母，爾母擔柴去，伊刀失了踪，尋覓刀去了。」跑到下村去，「請問大祖母，得見吾母否？」下村祖母道：「不曾見爾母，方爾當兵去，三年三月後，若不親轉來，九許帶家書，三年三月，不見親返轉，何不把書傳，爾母思兒，飲黃泉去了。」爾若思爾母，崖上呼三聲，崖下即得應，崖下呼三聲，崖中即得應，「莫盧阿達子，跑到崖間，呼伊母同應道：「小兒啊小兒，娘首已變完，三根髮不盡，髮足已變完，三趾甲不變，小兒啊小兒，爾若思念我，崖頭那叢草，葉底所食，崖下那叢草，牛羊所嚼食，崖中那叢草，兒去割下來，製衣給他穿，製褲給他穿，兒若思念母，推牛祭奠他，黑雞祭奠他，鬮羊祭奠他，作馬給他騎，從此慰孝思，永不思爾母。」

這首古歌謠，很明白的說出人死後取靈草的意義，原為安慰生者，思念亡人的孝思。

3. 追悼亡人

取得靈草作為亡者之神位後，便舉行作祭的儀式，在村外的曠場中用青樸葉紮一祭棚，及參加作祭親友的青棚。作祭的早晨，吹着簫，由親友等引導棺柩從家中抬入祭場，並用一匹馬馱着死者的全套衣履。此馬在僱經中謂之「陰馬」，專供死人騎用的，常見漢人為死者所備之陰馬多為紙紮者，而僱民則直以生馬作陰馬，富有之家，且把陰馬

配備得極爲華麗，故祭經獻藥經中記載陰馬的配備如下：

世間人快一日行，陰間疾馬馳七嶺。一日飾馬飾馬骨，飾馬飾馬首；
 額間飾葵花，耳綴馬英花，馬絡青藤綽，飾馬飾馬背；
 鞍前黑猪腰，鞍中小豹蹄，鞍愛小金杯，鞍皮插盤旋；
 飾馬飾馬足，四角齊奔騰，疾知天雲行，良馬跨長空。

當靈柩入祭場之時，燃放火炮三響，牽着這華麗的陰馬，繞靈柩三匝，方將靈柩設於棚中的木架上，柩旁由巫師插白柴青枝，代表諸神座。柩之四角插四棵小青松，前置一陰間打狗棒，柩下方鋪以青松毛，爲孝子守靈之處。靈前置一小椽上置升斗，內盛鹽與米，每當宰牲祭獻時，必以鮮血塗鹽上，以示敬獻之意。關於用升斗之意義，據巫師語我，爲陰陽交接鬼神聚合之處，惟經書則無明文記載。

黃昏時來祭獻的親友，吹着薩喇陸續入場，每到一場，先由主家吹着薩喇至場外迎接入場後，炮聲樂聲喧嚷全場，如同趕山會般的熱鬧。先繞祭棚三匝，然後入棚獻祭叩拜，所帶的祭禮，多爲雞羊酒肉糧食等。是晚大家矚望的是舅家的蒞臨，他們往往在末後入場，當舅家來到祭場附近，主家就號哭往迎，所有的鼓吹手都一齊奏起哀樂，炮聲鑼聲更比迎接親友時還要熱鬧。舅家繞祭棚三匝後，步入祭棚。孝子們伏跪在靈柩的兩側，慟哭失聲，表示見了死者的親人，愈感悲傷，直至舅家殷殷撫慰方止。

親友到齊後，黑暗的祭場中，由參加作祭的親友，依親疏支系之關係，在祭棚外邊，各籠柴火一堆，圍火談笑，即祭經獻藥經所謂「世上烟火籠四角，各支籠四角，祭場同集合，烟火一夜暖。」富裕的主家，有雇用四五十幫的鼓吹手奏着各種小調，爲參加作祭者助興。

火把禮後，便由巫師用紋銀錫一付，套在一把銅勺上搖動着，誦唸人生一世，經孝子們跪伏在靈柩旁面。這時全場肅穆寂靜，巫師搖動着鏗鏘的金器，含着悲切的聲調，誦唸下面二種發人哀思的經文，茲節譯

如下：

人生一世，經	爾爲善終者	爾爲追悼人生一世之事跡如	昔日爾生否？	爾尙未生時，	曠厚未善牧，
爾爲善終者	爾宏未構殺	該經爲追悼人生一世之事跡如	天門運未降，	地門運未出，	古昔秋木快，
爾宏未構殺	狄吉瑟姑娘	該經爲追悼人生一世之事跡如	婚配異族郎，	一夜斷不講，	二夜斷相合，
狄吉瑟姑娘	三夜通首腦	該經爲追悼人生一世之事跡如	四夜披髮交，	五夜情愛濃，	六夜春心動，
三夜通首腦	七夜同枕衾	該經爲追悼人生一世之事跡如	八夜同體溫，	九夜情脈脈，	古昔人禽不相同，
七夜同枕衾	一月如秋水	該經爲追悼人生一世之事跡如	二月尖草葉，	三月如青蠶，	四月如蠶繭，
一月如秋水	五月山壁虎	該經爲追悼人生一世之事跡如	六月成人形，	七月母體轉，	八月母氣併，
五月山壁虎	九月母懷抱	該經爲追悼人生一世之事跡如	幼小實不濟，	爾生二月時，	啼聲震中庭，
九月母懷抱	爾生一月時	該經爲追悼人生一世之事跡如	認識父母手，	爾生四月時，	溫暖睡母懷，
爾生一月時	爾生三月時	該經爲追悼人生一世之事跡如	母哺食味美，	爾生六月時，	會坐頭偏落，
爾生三月時	爾生五月時	該經爲追悼人生一世之事跡如	會轉轉一周，	爾生八月時，	會立臂下墜，
爾生五月時	爾生七月時	該經爲追悼人生一世之事跡如	口開露笑色		
爾生七月時	爾生九月時	該經爲追悼人生一世之事跡如	阿布布學語，	爾生滿二歲，	阿連連學語，
爾生九月時	爾生滿一歲	該經爲追悼人生一世之事跡如	牽拉父母手，	爾生滿四歲，	與諸兄弟遊，
爾生滿一歲	爾生滿三歲	該經爲追悼人生一世之事跡如	盤旋親戚家，	爾生滿六歲，	學詩與讀書，
爾生滿三歲	爾生滿五歲	該經爲追悼人生一世之事跡如	畜牧與作穡，	爾生滿八歲，	娶妻成家室，
爾生滿五歲	爾生滿七歲	該經爲追悼人生一世之事跡如	幼年學一次，	父母來教育，	不信父教育，
爾生滿七歲	爾生滿九歲	該經爲追悼人生一世之事跡如	青年學一次，	集詩備歌曲，	友朋來教導，
爾生滿九歲	爾生滿二十	該經爲追悼人生一世之事跡如	爾生四十歲，	壯年學一次，	官吏來教導，
爾生滿二十	不信友朋言	該經爲追悼人生一世之事跡如	爾生六十歲	老年學一次	使進與與子
不信友朋言	不信官吏言	該經爲追悼人生一世之事跡如			
不信官吏言	領孫抱重孫	該經爲追悼人生一世之事跡如			
領孫抱重孫	爾泣亡人經	該經爲追悼人生一世之事跡如			
爾泣亡人經	父歿兒謝泣	該經爲追悼人生一世之事跡如			
父歿兒謝泣	不見父號泣	該經爲追悼人生一世之事跡如			
不見父號泣	眼淚潛潛下	該經爲追悼人生一世之事跡如			
眼淚潛潛下	逝者在今朝	該經爲追悼人生一世之事跡如			
逝者在今朝	爾去魂不去	該經爲追悼人生一世之事跡如			
爾去魂不去	該經爲追悼人生一世之事跡如	該經爲追悼人生一世之事跡如			
該經爲追悼人生一世之事跡如	兒泣無奈何	該經爲追悼人生一世之事跡如			
兒泣無奈何	不泣何可已	該經爲追悼人生一世之事跡如			
不泣何可已	莫哭切莫哭	該經爲追悼人生一世之事跡如			
莫哭切莫哭	今朝騎馬去	該經爲追悼人生一世之事跡如			
今朝騎馬去	爾去魂不去	該經爲追悼人生一世之事跡如			
爾去魂不去	見父手揮物	該經爲追悼人生一世之事跡如			
見父手揮物	父不能見子	該經爲追悼人生一世之事跡如			
父不能見子	孝思不在哭	該經爲追悼人生一世之事跡如			
孝思不在哭	騎上驢騎馬	該經爲追悼人生一世之事跡如			
騎上驢騎馬	爾魂歸來兮	該經爲追悼人生一世之事跡如			
爾魂歸來兮	念父不見父	該經爲追悼人生一世之事跡如			
念父不見父	子亦難見父	該經爲追悼人生一世之事跡如			
子亦難見父	設祭學爾父	該經爲追悼人生一世之事跡如			
設祭學爾父	約起來伴個	該經爲追悼人生一世之事跡如			
約起來伴個	爾魂歸來兮	該經爲追悼人生一世之事跡如			
爾魂歸來兮		該經爲追悼人生一世之事跡如			

此外如「東方已黎明，阿爺何長眠？」阿爺渣逝後，子女無所依。「見人有父母，益念己爺娘，蒼蒼者青天，吁嗟無母人」等一字一淚的詞句。孝子們往往被感動得泣不成聲，甚至在場祭弔的親友們也被這悲哀的氣氛籠罩着，不禁也唏噓不能自己了。

4. 蹉蛆趕老鴉

在雲南宣威縣一帶的僱民，當作祭的每晚上，還要在靈前舉行蹉蛆與舞蹈的儀式，喪主家約定了幾個善作蹉蛆舞的兒童，頭上戴着紙花，身上穿着白衣，腰間繫結一條布帶，結交點的兩端，留着約五寸長的飄帶，足下穿着布鞋或草鞋，手裏拿着兩個銅鈴，和用白紙作成的花朵，舞蹈時，一個跟着一個，前面由一大人領導，擺動着銅鈴，丁丁作響，紙花也隨着飄舞起來，在喪堂的四週，跳來跳去，口中唱着清脆的歌聲。蹉蛆時所唱的歌聲，每晚不同，無非哀輓死者的歌詞，歌聲鈴聲，悠揚婉轉，子輩聽到這種悽惻的哀音，往往淚隨聲下。這時死者的大女兒，指示着參加作祭的親友，也繞着靈柩走成圓形，繞了一圈，然後大家散開。

關於這種儀式舉行的原因，有三種傳說：

(一)據說有一種毛蟲，俗名毛辣角，喜食植物的葉子，其幼蟲常簇聚樹間，能把葉子吃光，致樹木枯死，其毛有毒，人的皮膚，一經接觸，即發生奇癢，腫脹。從前有一個老翁，非常痛恨這種毛蟲，因此鼓勵旁人竭力撲滅，因為大人工作繁忙，於是叫兒童去作，爲了叫孩子感到興趣，便在棍上繫一個銅鈴，這樣棍子一搖動，鈴子便響鑼起來，小孩子在樹下跳來跳去，也就非常快樂，因此收效很大，久而成習，打毛蟲的姿勢漸漸變成有節奏的舉動，成爲很快樂的遊戲了。老翁臨終時，吩咐他的子孫，要在喪堂上，表演打毛蟲的遊戲，免得植物受害，靈魂不安，相習成風，後來竟成喪堂上應有的儀式了，目的在慰死者的靈魂。

(二)還有一個傳說，從前有一個人死在他鄉，無人埋葬，讓他放在深山中，後來他的子孫知道了，便去尋找，但這屍體已經腐爛，只見無數

的蛆，和一些烏鴉在啄食尸體，他的子孫便趕飛烏鴉，蹉死尸體上的蛆，然後回家。今日僱民開喪時要舉行「蹉蛆」的儀式，就是當日「蹉蛆趕老鴉」的意思。

(三)還有一個傳說：從前有一個皇帝，與一叛王爭奪疆土，皇帝想設法殺掉叛王，便詔諭百姓，有能取叛王頭者，就招爲駙馬。不久就有一隻大黃狗撕了詔令，啣了叛王的頭進見皇帝，皇帝見了，非常驚異，心中着急道：「一個皇帝的女兒怎好嫁給一隻黃狗，如果不踐前言，有失信用。」因此愁容滿面，公主見父王如此，因問其故，帝以實告，公主以不可自食其言，便毅然嫁與黃狗，一同到民間度日。數年後，生了幾個兒子，但始終不知道誰是他們的父親，母親也不便告訴他們。

這些孩子喜歡打獵，每天要帶着老黃狗出去，一天在森林裏追逐野獸，老黃狗也在樹林中狂跑，他們弟兄見了，誤作野獸，箭聲響處，老黃狗中箭墜岩而亡，他們無法拯救，只有嘆惜而已。回到家裏，他們的母親得悉老黃狗死去的惡耗，大哭起來，便把原委告訴她的兒子。過了幾天，弟兄商量好到山間去葬埋老黃狗的尸體，走近岩邊，只見尸體腐爛，臭氣逼人，烏鴉羣集啄食，蛆蟲一個個的滾到岩下，他們便把蛆一一蹉死，並用石子投擊烏鴉。這樣過了幾天，尸體完了，烏鴉也飛走了。今日僱民作祭時，要舉行「蹉蛆的儀式」，就是當日「蹉蛆趕老鴉」的意思。

按後一傳說，與中國古籍所紀之祭狐傳說頗相似，如應劭風俗通義：

高辛氏之犬，狐，豺，狼，犬，戎，高辛以小女，妻之，謂，靈，氏。

後漢書南蠻傳則紀之尤詳：

昔高辛氏，有大，戎，之，寇，帝，患，其，侵，暴，而，征，伐，不，克，乃，訪，諸，天，下，有，能，得，大，戎，將，軍，頭，者，賜，黃，金，千，鎰，邑，萬，家，又，妻，以，小，女，時，帝，有，畜，狗，其，毛，五，形，名，曰，靈，氏，下，令，之，後，靈，氏，遂，衝，人，頭，造，闕，下，羣，臣，怪，而，視，之，乃，哭，將，軍，首，也，帝，大，喜，而，許，靈，氏，不可，妻，之，以，女，又，無，封，爵，之，道，靈，氏，欲，有，報，而，未，知，所，宜，女，聞，之，以，爲，帝，皇，下，令，不，可，違，信，因，行，帝，不，得，已，乃，以，女，妻，靈，氏，靈，氏，得，女，負，面，走，入，南，山，止，石，室，中，所，處，絕，險，人，跡，不，可，至。

至帝悲思之，遣使尋求，輒遇風雨震晦，使者不得進。經三年，生子一十二人，六男六女，甄死後，因自相夫妻，織績麻皮，染以草實，好五色衣服，制裁皆有尾形。其母後，甄以狀白帝，於是使迎致諸子，衣裳斑爛，言語侏儒，好入山壑，不樂平曠。帝順其意，賜以名山廣澤，其後滋蔓，號曰蠻夷，今長沙武陵蠻是也。

此種傳說，在邊民中流傳區域頗廣，據凌純聲先生所考「此槃瓠傳說，不但由來甚古，且在今日分佈的區域頗廣，除浙贛閩三省的畬民外，散處在粵桂滇諸省之僑，乃安南東京之蠻，至今亦多保存着同一傳說。」（見畬民圖騰文化的研究，載中央研究院歷史語言研究所集刊第十六本）不知僑民是否固有此傳說，抑係抄襲他族者，尙待民族學家之比較研究。

5. 開陰路

開陰路是指死者陰間的路程，傳謂人死後去到陰間，往往迷失途徑，受魔鬼阻難，不得超度，走入光明之路，所以要巫師咀耄指示陰路。作祭經中，把一個人自生至死受教的程度，分作三次：「幼年受母教，成年受師教，死後咀耄教。」咀耄所教者為陰間之事，可見咀耄是教導死者的老師了。

在舉行開陰路儀式之前，先由咀耄在祭棚旁邊用白柴青樹枝插成望鄉台之形，並在末端插竹籤十雙，尖端插飯粿及生肺，後面八條插作×形的白柴，上面放置豬羊腿肋骨等，這些物品據說是為死者在陰間買路及飼狗之用。前方放置一升米，上置一塊鹽，並有一條竹根，以備作靈位之用，最前端設一竹製弓箭，箭頭對準所插白柴中間之小路。佈置妥當，便把靈柩由祭棚中請出，放在所插儀式之前方，孝子們跪在兩旁，咀耄就誦開陰路經，經意為指示死者，在陰間所經過之各地方，及一路應注意之事，如：

教諸仔細聽：

青靈谷中鳥，

遙望阿卓原（地名）阿卓平原間，

爾所經之處，

願視且勿妨，

立於諸阻（開陰路時祭場所插之神座名）間，

雪山春陽光，

疾去慎勿瞞，

開陰收場與田陌，無須爲指引。

立於阿卓間，
行行且行行，
立於諸阻間，
行行且行行，
河水漾清漪，
渡資鹽一斤，
攀索渡此河，
彌普雪山現，
爾其覽此景，
彌普雪山間，
爾其覽此景，
彌普雪山間，
如馬卸征鞍，
行行且行行，
彌其爲指引，
爾其覽此景，
望撒瑪都勾（地名）撒瑪都勾地，
爾其覽此景……
渠中游魚戲，
彌付翻勢銀，
爾渡則得渡，
彌普雪山間，
如馬卸征鞍，
行行且行行，
彌山帶靈間，
彌雁展長項，
爾其覽此景，
望撒瑪都勾（地名）撒瑪都勾地，
爾其覽此景……
舟子徜徉坐，
彌索新與舊，
爾其覽此景，
彌普雪山間，
如馬卸征鞍，
行行且行行，
彌似夏秧田，
彌足隨隨行，
有如牛長胡，
見彼勿慮渡，
至此且不顧，
彌普雪山間，
如馬卸征鞍，
行行且行行

以上所譯之開陰路經，係節譯雲南祿勸縣之經本，其中所敘越山渡河，皆自祿勸東北行，如經中所謂渡河，即祿勸縣東之普渡河。綜覽全經，似將陰魂指引普渡河東北行，經會澤昭通，進入四川涼山一帶，且僑民咸謂彼族發源於何處，則人死後靈魂仍歸原處，並謂僑民發源於東方，故僑民死後開陰路指引陰魂歸東方；漢人發源於西方，故死後開陰路指引陰魂歸西方，由經文所示及僑民傳說，則漢族與僑族，古代之發源地，亦可得一線索矣。

當咀耄誦開陰路經時，同時並向致祭親友身上撒米粒。據說身上接受米粒較多之人，為衣祿豐足之兆，誦畢由死者之女婿，或後家跪在上文所述之弓箭處，發出所備之箭，向前方直射，傳謂此箭可射退陰間阻路之一切惡魔，然後將紙紮之金童玉女等排列供祭，由咀耄拿一枝新筆，蘸着雄雞冠上的血，用一個面鏡照着紙人，點畫耳目口鼻之竅空，名爲「開光」，然後便開始發柩，這時有一老嫗捧着一碗米，米上放置一個雞蛋，口裏喃喃的唸着，並用竹帚在柩底下一掃，表示不要被靈柩帶去靈魂的意思，名爲「喊魂」。

6. 設靈位

僑民死者之靈位，是由咀耄用紅綠線繫山竹根一節，及綿羊毛少許，盛入一個小布袋中，附在用竹子編成的一個小篋籠中，作為死者之靈位。至於靈位用竹根的意義，有以下二說：

(一)傳謂古代有一時期，洪水滔天，世界上的人全被淹死了，惟有僊族的始祖瀆阿普奉太白星君的指示，教他挖一化桃筒，躲在裏面，隨水漂流，方得脫險。當洪水退落以後，化桃筒掛在比古阿斥崖上，進退維谷，後來還是蒙太白星君搭救，並介紹與仙女成婚生子，即今日僊族之始祖。當始祖的木筒掛在崖上，不得已時，他攀着週圍的山竹，才得脫險，所以山竹也是救始祖的恩物，自此後裔感念山竹救祖之恩，並以山竹永能護祖，故靈位中仍用山竹。用綿羊毛的意義，是根據作齋經中「祖裔如綿羊」一語來的，象徵後裔如綿羊之馴善昌盛。

(二)或謂竹爲人種的來源，試看後漢書西南夷列傳所紀的一段神話說：

夜郎者，初有女子浣於澗水，有三節大竹流入足間，聞其中有號聲，剖竹視之，得一男兒，歸而養之，及長，有才武，自立爲夜郎侯，以竹爲姓。武帝鼎六年，平南夷爲牂牁郡，夜郎侯迎降，天子賜其王印綬，後遂殺之，夷僚咸以竹王非血氣所生，甚重之，求爲立後，牂牁太守吳霸以聞，天子乃封其三子爲侯，死配食其父，今夜郎縣有竹王三郎神是也。

晉常璩的華陽國志南中志亦有類似的紀載：

有竹王者，與於澗水，有一女子浣於水濱，有三節大竹流入女子足間，搗之不青，去聞有兒聲，取持歸，破之，得一男兒，長養有才武，遂離夷狄，以竹爲姓，指所破竹於野，成竹林，今竹王祠竹林是也。

夜郎是否爲僊，不敢遽定，據後漢書所紀之夜郎歌，其歌詞與今僊語對證，頗爲近似。夜郎若爲僊，則二書所載，亦即僊之神話傳說矣。澗水在何處，據丁謙西南夷傳攷證，「澗水乃溫水下游，溫水澗水皆南盤江別名。水道提綱，南盤發源曲靖，即夜郎國也。」據此則竹王神話流行於滇東，及貴州南部一帶地方，恰好在滇桂邊界，故白僊也有一個與竹有關的祖先起源神話。

「太古時代，在一個河水面，浮着一個竹筒，這個竹筒流到崖邊，撞裂了，從筒裏出了一個人來，他叫作阿樓，生出來就會說話……他住在洞穴裏，過着採拾和狩獵的生活。有一天，他拿着木矛，到麻達坡去打獵，看見梨樹腳下，睡着一個

形貌似狗的女孺子，起初，他有點害怕，不敢走過去，後來見她沒有甚麼動作，他的胆兒壯起來了，便慢慢走近她的跟前，並拾起一塊石頭，丟下去，孺子一點也不動，他接近她的身邊，用手撫摸她的身上，不久，兩人情愫漸萌，心意相合，就在那野麥草間，配成夫妻，從此他們的子孫，便是僊族。(據南金流雲南盤江僊族的祖先，拜邊政公論三卷九期)

經籍所載和民間傳說，都是說明僊族的祖先是與竹而生，與竹有血緣關係，因此竹即是祖先靈魂歸託物，竹既是人的來處，也就是人死後的歸宿，所以僊族人死後，以竹來作靈位，不謂無據。

我們再從僊經上來，看祭經關於作靈位有一段記載云：

- | | | | |
|------------|--------|--------------|------------|
| 古昔牛失牛羣尋， | 馬失馬羣尋， | 人失竹羣尋， | 古昔世間未設置， |
| 山竹節疏朗， | 生長大筍間， | 筍間伴野竹， | 生長玄巖間， |
| 玄崖伴藤蘿， | 未設置牛食， | 未設置鳥食， | 未設置食糞， |
| 今日設置祖得依， | 設置此得依， | 設置護子糞， | 保佑諸子高， |
| 古時木阿鹿泉海， | 天賜野幼雞， | 鷄雁生幼子， | 散至松栢間， |
| 松栢請靈魂， | 解入竹殼中， | 麻勒瓜蔓， | 狗獾獵口鼻， |
| 猪獾牛胡長， | 牛獾鹿尾散， | 雞野野雞美， | 彼獾非其類， |
| 祖靈類亦變， | 祖靈爲山竹， | 此靈爲山竹， | |
| 人若一節兮， | 設置竹三節， | 竹若三節兮， | 設置人六節， |
| 人若六節兮， | 設置竹九節， | 竹若九節兮， | 上由天宮白頭仙來縛， |
| 中由天宮鸞腰仙來縛， | | 下由天宮黑脚仙來縛， | |
| 置靈拍枝杖， | 置靈噴藤冠， | 置靈噴布都，(五節靈神) | |
| 置靈噴靈杖， | 置靈白潔米， | 置靈香醇酒， | 置靈以香茗， |
| 置靈保子地， | 保佑諸子高， | 孫居旺族居昌， | |

此段經義以「牛羣尋失牛，馬羣尋失馬」喻人死後歸於竹，蓋方以類聚，人與竹既爲同類，故人死後以竹作靈位，寄託靈魂。蓋僊民以人生時爲肉體，死後爲竹體，以竹爲靈位，表示死時仍歸其宗，故今僊縣僊民的靈位，仍如經中所示之製法，以紅綠線捆紮幾十根山竹條，作爲祖先的靈位，我在宣威尋甸等僊區中所見之靈位，亦有將綿羊毛竹根盛入一竹筒中，更足表明人是由竹筒中來的，死後仍返回竹筒中。

上述的兩種神話傳說，一謂祖人經過洪水後復生，受竹之庇護；一說祖人是由水上所漂之竹筒中誕生的。情節雖各不同，但其大同處皆與水和竹有關，疑此二說為一個故事的分化。總之此二說皆主竹為祖人與生俱來之物，故人死後即以竹為靈位。

7. 獻藥

僮民迷信，人病時，不知醫藥，以為病是由鬼神作祟，必須延巫禳禱，驅除病魔。雲南通志謂黑羅羅「病不醫藥，用『必磨』一儀，巫師翻書扣算病者生年及獲病日期，註有牛羊豬雞等畜，即照所註祀祝之。」涼山僮族更有一個有趣的傳說，謂僮族與漢族本為弟兄，神均賜藥，因僮人無衣襟可藏，置藥樹上為牲畜所食，以是今日僮人有病即椎牲畜，由此傳說可知其不重醫藥，只重祭鬼神以免疾病。

但及至禳鬼神無效，因而病死，則死者家屬仍不安於心，以為帶病而死，死後也永遠是個病鬼，必須請巫師配藥醫鬼病，所以僮民生時不求醫，死後才得醫藥。人死後作了靈位，家人便給死人獻藥，由巫師依死者生前所患之病，配成藥劑，在靈位前架一小竹槽，由死者之家屬跪在靈位前，用一小勺，一面由巫師誦獻藥經，一面將藥汁注入，由竹槽中流出，意為獻給死者，從此即可病愈。獻藥經上先述求藥之難，如：

昔日病來九十九，	藥來百二十。	病早一日來，	藥遲一日至。
藥來遲無妨，	良藥進入內，	疾病向外出，	我等為爾嘆。
述藥為爾聽，	一箇夏令兩，	且請聽分明，	莫道天地之間未曾聞。
莫道日月二處未曾見，		探藥探藥兮，	探藥到東方。
東方天未明，	未聞藥生處，	不見藥形跡，	探藥探藥兮，
探藥至西方，	西方雲未散，	不見藥生處，	未聞藥生處。
探藥探藥兮，	探藥到北方，	北方鎖雲霧，	未聞探藥訊。
未見藥形跡，	探藥探藥兮，	探藥到南方，	南方枝葉遍。
未見藥生處，	未見藥形跡，	探藥至田地，	田地有人。
一人未見在，	不聞藥生處，	未見藥在處，	探藥探藥兮，
探藥深等問，	深筭藥叢茂，	一藥未見覆，	未見藥訊。

次述所探者為仙藥，月宮嫦娥，及歷代帝王服後均長生不老，如：

祖公得藥病即愈，	得藥病即消。	天空綠靈胆，	綠靈紅靈肉，
陰間目暗目眩藥，	雲際言高胆，	青虎紅靈肉，	陰間跑快飛快藥。
南方青蟒胆，	青蟒紅蟒肉，	陰間沉河藥，	北方青虎胆，
青虎紅虎肉，	陰間痲疾藥，	樹端有猴胆，	樹端有猴肉，
經身靈體藥，	雪山野雞胆，	雪山野雞肉，	打傷損傷藥。
獅子獸王胆，	獅子獸王肉，	身體酸痛藥，	新牛綿羊胆，
耕牛綿羊肉，	呻吟疾病藥，	耕牛壯羊胆，	耕牛壯羊肉，
消瘦羸弱藥，	大江鯉魚胆，	大江鯉魚肉，	渡渡沉痾藥。
海面鸞鴛胆，	海面鸞鴛肉，	渡橋壁橋藥，	山野大熊膽，
山野大熊肉，	離合悲歡藥，	山野鹿子膽，	山野鹿子肉，
惡瘡頑瘡藥，	平原野豬膽，	平原野豬肉，	氣促喘哮喘藥。
崖羊公牛膽，	崖羊公牛肉，	拳崖壁岩藥，	山谷毒蛇膽，
山谷毒蛇肉，	疥瘡癩癬藥，	田埂青蛇膽，	田埂青蛇肉，
呻吟痛苦藥，	天際青鳥膽，	天際青鳥肉，	天間鬼藥藥。
田埂青蛇膽，	田埂青蛇肉，	身體酸痛藥，	

探藥探藥兮，	探藥至深谷，	一切深谷低	未聞靈藥處，
未見藥在處，	探藥探藥兮，	探藥至雪山，	一切高山靈藥間，
未見藥形跡，	未見藥處，	探藥探藥兮，	探藥至天間，
藥草生天間，	藥枝展地上，	探藥女來採，	研藥男來研，
良白來香換，	良磨來研磨，	銅鍋來煎煎，	鐵勺來調和。
煎藥處來煎，			

- 喜鵲不配藥
- 黃鱔鑽洞藥
- 我等爲備草子藥
- 爲配蛇蛙藥
- 植物不乾藥
- 飛禽不死藥
- 陰間祖可配藥飲
- 喜鵲啄樹藥
- 毒蛇皆配藥
- 疊蛙不配藥
- 爲配禽獸藥
- 爲配牲穀藥
- 奉飲菓木藥
- 消除疾病藥
- 世間吾未與祖飲
- 飲藥則病愈
- 數藥則症消
- 黃鱔不配藥
- 疊蛙沸水藥
- 爲配蛇蛙藥
- 奉飲植物藥
- 奉飲飛禽藥
- 吾儘述祖藥

獻藥經中對於各種藥草名物，記載頗詳，不啻一本儂文的本草綱目。我們從儂民對亡者獻藥的選擇來看，如「植物皆配藥，橄欖不配藥，橄欖不乾藥」及「疏菜皆配藥，萬年青不配，萬年青不乾」等，足以表示儂民對亡者亦存「死欲速朽」之心理，故凡帶滋潤不乾之藥材，皆不選爲陰藥，作齋經中有一祖變銀妣變金以逝」之語，亦可證其對死者期其速化也。

四 作齋

上文所述的作祭，是儂民追悼死者的一種祭祀，由巫師誦經指引死者赴陰間的路程。本節再述作齋的儀式，儂語作齋爲「內模」，意即同宗共同舉行之祭祖大典。作齋的意義，是超度死者化爲仙靈，隨其先祖同登仙域。因此我們可知儂民對於人死後的觀念，是這樣一個程序：

1. 生路——死路（即作祭之意義）
2. 死路——仙域（即作齋之意義）

儂文經典中，關於作齋的記載頗詳，從作齋經中，我們可以看出儂民對天地鬼神的觀念，並且可以推知他們對人死後的最高理想境界，以下即分述作齋的一切程序：

1. 離開靈位走進祖筒

我們已經知道在作祭時，儂民以紅綠線纏竹條，或山竹根羊毛等，作爲死者的靈位，這是人死後靈魂的寄託處，供奉在自己的家中。在儂民心理中，以爲死者的靈魂還是縈繞家室，仍屬於家鬼，經過數年之後，

同宗的人必須共同舉行一個儀式，把同宗各家的家鬼，由家中請出，隨先祖同去，這種儀式就是作齋。作家鬼時寄託靈魂的是靈位，由家鬼化爲宗鬼，宗靈的寄託處，就是儂民的最高崇拜靈物——祖筒。

甚麼是祖筒？誰是儂族的始祖？我們必須先知道儂民的人祖神話，才能了解這兩個問題。上文說過當洪水時瀆阿普奉太白星君的指示，叫他挖一化桃筒，隨水漂流，方可脫險。（參閱三作祭 6 設靈位）從這個神話中，我們可知瀆阿普是儂族洪水後的始祖，木筒是護祖的靈物。丁文江所編之藝文叢刊，其中帝王世紀人類歷史章中紀云：

- 希母造乃一， 連道公乃二…… 武老撮二九， 撮侏瀆三十……
- 瀆母連上推， 造有三十代…… 武老撮之子， 撮侏瀆是矣。
- 撮侏瀆世代， 娶妻南浴女， 南浴女有撮， 生子瀆母香。

按譜中所載之撮侏瀆，即瀆阿普，因儂語阿普意爲祖公，蓋諱稱全名，而呼以祖公瀆也，由這段譜系我們得知數事如下：

1. 自人類始祖希母造至撮侏瀆共十代。
2. 撮侏瀆的父親是武老撮。
3. 撮侏瀆的妻子是南浴女。
4. 撮侏瀆的兒子是瀆母香。

藝文叢刊譯者羅文筆氏於人類歷史前序云：「此書原因起於世界成立之初，從人類始祖希母造之時，直至撮侏瀆之世，共有三十代人，此間並無文字，不過以口授受而已。流於二十九代，武老撮之時，承蒙上帝，差下一祭司必阿曼者，他來與奠祭，造文字，立典章，設律科，文化初開，禮儀始備，但其間當有洪水略解，余無此書，不能備載。」羅氏所謂其間當有洪水略解者，則與儂民一般所傳者相同。我嘗於所到之儂區中，紀錄其洪水傳說，咸謂當洪水時，瀆阿普蒙太白仙人指示獲救，並蒙太白仙人作伐，與天上下界沐浴之仙女成婚，蓋即人類歷史中所載「娶妻南浴女」是也。

我們既明白了儂民始祖瀆阿普與木筒之關係，再進而研究儂民

對於死者的靈魂，最後的歸宿爲什麼送進祖筒中？因爲僮民確信始祖阿普是天上之神人下凡，不然何得由太白仙庇護？況祖妣又是天間的仙女呢？祖人是仙體，則其後裔，當然都是仙嗣了。祖人時受木筒之保護得免於難，則此木筒必爲靈物，永遠可以護祖。祖嗣死後歸於祖筒中，卽與始祖同入仙境，共享祖筒之保護也。故僮民作齋之前，先舉行家祭，卽將家中所奉之應舉行作齋之仙人靈位，設祭獻祀，表示餞別之意，但後裔猶恐家鬼不肯離家室，故由巫師誦經誘導別離家室，如祖變經云：

祖勿居室中，	室中燭囁囁，	祖無立足處，	請至祖台來，（齋場）
中之祖台）	祖勿立足上，	屋上失尊嚴，	祖無立足處，
請至祖台來，	祖勿立路間，	若立於路間，	路間刻人衆，
祖無立足處，	祖勿立路上，	若立於路上，	路上漢人擁，
祖無立足處，	勿坐高山上，	若坐高山上，	立春春月間，
野火來焚山，	祖無立足處，	勿立崗谷間，	若立崗谷間，
夏至夏月中，	山洪經崗谷，	祖無立足處，	請至祖台來，
化爲仙靈去。			

由此段經意，可知後裔對先人之靈魂，惟恐徬徨不前，而失去成仙之機會，故由巫師循循善誘，由家室至路間山谷直送至齋場，但猶恐靈魂依不離，故最後由巫師以雕龍形之木棒向靈位恫嚇，驅之使去，我嘗感僮民舉行家祭，驅先靈離家室，勿乃太忍後讀其占卜經，其中嘗有「病者乃家神作祟」，此家神卽死去仙人之靈魂，在家中祟人也，僮人最畏之，故雲南通志引楚雄志謂「親死既葬，遇有疾，卽謂父母作祟」，因此僮民爲死者作齋，不但使死者成仙，亦免禍祟之道也。可見僮民對鬼神正是敬而遠之的態度。

家祭後，便將靈位送至齋場中，由巫師將靈位之名字，一一記於一白綢單上，準備封於祖筒中。所謂祖筒，是在作齋的前三月，由巫師去到深山中，選伐一棵作祖筒的化桃樹，截成約二三尺長的一段木筒，此木

筒就是準備作齋時作新祖筒之用。伐祖筒時必由巫師占選吉樹，方能伐爲祖筒，作齋經中關於樹木之選擇，亦有明文記載，如選伐祖筒經云：

紅綠花桃木，	黃花桃共三。	黃桃用東方，	黑桃用西方，
白桃製祖筒，	林間葉密茂，	野獸居其中，	阿勒匠得知，
阿勒匠聽願，	銀索格格格，	居高臨下方，	高處得清幽，
阿勒匠聽願，	轉立至下方，	下方吉氣顯，	轉至背面立，
十處吉選發，	中仆大吉利，	仆大吉詳，	心悅乘莫損，
得意枝莫折，	左仆葉莫落，	有仆枝莫折，	中仆補莫斷，
用作靈祖筒，	可保大吉慶。		

經中所謂中仆左仆右仆，乃視伐木時所倒之方向，何者爲吉，且可知製祖筒之花桃木，以白者爲上。及至作齋時，卽將此木筒請至齋場中，由匠人剝治，並以翠石用金線繫連成祖妣神像。祖公的臉是用銀子鑲成的，祖妣的臉是用金子鑲成的，穿着綢緞衣褲，先置於用鑿皮作成的皮袋中，再裝入木筒中，並將祖人日常用具如釜、甌、碗、筷、刀、斧、鋤、犁等，全是用鐵製成的小形器具，一併裝入筒內，另外還要裝入一個撐天柱及一個伴鈴，據謂撐天柱是祖人爬入天宮的鐵柱，伴鈴是祖人應答後裔祭祀的裝置，妥當然後撤入，紅綠的五色種子。祖像用金銀的意義，據作齋獻性經中云：

阿勒匠（古之名匠）下方，
鑲金兮香表，
鑲銀飾祖面，
鑲金飾祖裝，
鑲銀兮格格，
鑲銀兮格格，
祖靈鑲金以進！

據此可知用金銀之意，是希望祖妣變爲珍貴堅固的金銀，光照宇宙，不至與草木同朽。傳謂古代人有生無死，人至老年，飲仙池水卽變爲金銀木石，故祖妣像用金銀。爲什麼把祖像盛入囊袋中呢？因爲祖筒爲紀念始祖阿普於洪水時，筒懸崖上，故今之祖筒，爲紀念始祖阿普，祖筒仍置於崖中，緣獸類惟靈最適於崖洞生活，且孳乳繁殖，喻祖公之能安於洞中生活，保佑後裔昌盛。

2. 藏之名山
祖筒裝妥當，由巫師誦經，祓除一切邪污，然後由圖族將祖筒送

至一高山崖洞中，祖筒所居之崖洞，亦有其自然之條件，必經巫師選擇一優美之環境，然後祖人方能安適，護佑後裔。獻牲經中紀崖洞之選擇云：

一年歲荒亂， 魔怪來，	天地相擊撞！ 一日御風行，	一月月苦楚， 天間惡阿那（魔名）	鐵手雙搖蕩（指惡 黑色神三名，
黑者騎黑馬， 供祖台前過，	披黑衣荷黑弓， 黑崖祖龍窠，	降自黑雲中， 綠青保祐祖，	來至黑崖間， 大江繞祖前，
此間祖祀神靈大，	供祖台前過，	披黃衣荷黃弓， 山神保佑祖，	降自黃雲中， 太白守護妣，
黃色神六名， 來至黃崖洞，	黃者騎黃馬， 供祖台前過，	披白衣荷白弓， 雄鷄獻山神，（謂白神以雄鷄助山神啓 斷者節節彎， 單者單單倒， 雙者雙雙斷，	降自白雲中， 綠索節節彎， 祖筒單單倒， 緯緯雙雙斷，
此間祖祀神靈大，	供祖台前過，	白者騎白馬， 若至白崖間， 撞擊斷斷爛， 來至祖台前， 翠石重重折，	此間祖靈妣靈悠悠失，
白色神九名， 白崖上經過， 崖門也，	經過紅崖間， 重者重重折， 悠者悠悠失，		

由此段紀載，可知白崖不能護祖，故遇外來惡魔侵擾，則祖筒及祖像即被損壞，以致「祖靈妣靈悠悠失」。其餘黃黑二種崖洞，皆可護祖，故今僑族供祖之崖洞，無選白色者即以此。

崖洞多於壁立之峭崖上，尋一天然洞為護祖之洞，蓋愈險峻之洞愈為理想。余曾於祿勸縣隨巫師參觀一崖洞，洞內置祖筒，洞前僅能立一人，俯視崖下高可數丈，當時目眩心驚，為之戰兢，身幾搖搖欲墜矣！崖洞附近環境幽靜，人畜不能攀登，經書謂崖洞「陽光充洞口，崖宇出天然，意必祖適與妣穩」，其形勝可想見矣。

3. 福祿水與宗譜之關係

祖筒送入崖洞中後，即由巫師率領子孫等去取福祿水，福祿水一

定要選擇一游長流的河塘，表示後輩子孫源遠流長的意思，每戶用竹筒一節，貯水由一綿羊馱回齋場。故取福祿水，經謂「汲取福祿水，福水綿羊迎」，返至齋場，放在獻台上，由唄耄唸完取福祿水，然後分與各宗支。據說此後各家將此水屢入祭品中，虔供天地日月星辰等鬼神，可保五谷豐登，子孫昌盛。

作齋取福祿水處，此後即為該族的根源，所以常見僑族初逢時先問某年作齋某處取福祿水，這就是追敘宗譜的意思，若知同在一處作齋，取福祿水，即認為同宗族，異常親近，否則即同一姓氏，亦不得認為同宗。所以各族的後裔，必須確記作齋的日期，及取福祿水處，以便與人敘述宗源。經典中所見之宗譜，亦必敘明某普（即某宗）於某處取福祿水，如謂「黑土三水源，地阿勺普裔，濤初二水源，對來普後裔；史粗二水源，拉基普後裔，勒那二水源，都卑普後裔；烏革二水源，周卑普後裔。」所謂黑土、濤初、史粗、烏革等皆僑區之水名，即各宗選為作齋取水之處，後裔即以此為宗源。

4. 焚靈位

上文說過，僑族的祖人靈位是用竹子製成的，作齋時擗至齋場，唄耄將祖名登記於白綢上，裝入新祖筒中，從此隨始祖仙化矣，但留下靈位如何處理呢？這也要經過一個儀式，方能銷燬。先於齋場中設一油鍋，中貯豬油與清油，俟油沸時，唄耄以酒洒油鍋中，鍋中噴出酒氣，場中之人即作奔逸狀，蓋以此嚇祖人靈魂，勿隨後人再回家中，靈位則於油鍋處焚燬，靈位中之竹根，則裝於馬英花木筒中，兩端以加豬血之生麵封之，由各家掩埋，此種儀式，只限於長幼二支族，至於仲族之儀式，則必須獨自舉行，用豬敬山神，其餘儀式與長幼二支同。

僑民作齋的主旨，乃將家中所奉之靈位，送至祖筒中，與先祖同列，故雲南通志引宣威州志謂黑保僑之靈位，先供於屋深暗處，「三年附於祖」，蓋即指作齋而言，因憶漢籍禮書中所記之禘禮，如儀禮既夕禮

「明日以其班禱」鄭注「禱猶屬也，祭昭穆之次而屬之」疏謂「以其孫禱於祖，孫與祖昭穆同，故以孫連屬於祖而就祖而祭之也」此正如僮民作齋以後死者禱祖之意，故說文禱下云「後死者合食於先祖」釋名釋喪制云「又祭曰禱，祭於祖廟以後死孫禱於祖也」其意尤明，故爾雅釋詁「禱祀祖也」下郭注直以禱訓付云「付新死者於祖廟」我們推想僮民今日之作齋禮，蓋與漢民族古代之禱禮同一揆也。

五 祓除邪祟

僮民於舉行任何祭儀，必先由巫師舉行祓除禮，蓋恐所用之祭品及祖人靈魂為邪惡所污，祓之使潔也。其儀式先用一塊燒紅的淨石以泡馬桑葉的水潑上，趁白氣蒸騰把所獻之活牲如豬羊雞，及祭場所用之器皿，在蒸氣上繞一轉，同時巫師向牲身噴一口酒，表示淨除牲身之污邪，然後誦除祟經。嘗攷僮民舉行祓除儀式，何獨取重於馬桑葉據謂古代天地曾有三次大變化，其中一次變化，宇宙為混沌狀態，天上出六個月亮，七個太陽，因此天地間的一切蟲鳥，悉被太陽曬死，草木焦枯，惟有馬桑樹，及鐵莖草，未被曬死，天宮垂憐，便派遣巫師下凡，以天地間僅餘之馬桑樹，及鐵莖草，掃除宇宙之孽障，天地方得廓清，所以現在僮族舉行任何祭事，巫師先用馬桑及鐵莖草，酒水祓除邪惡，就是根據這個傳說。

又祓除時，以祭主之品級分所應執之物，如除祟經中謂「官祓長雁頭，吏祓寬鶴翼，唄祓豬血脂」此或如周禮春官宗伯所紀「以禽作六擊，以等諸臣，孤執皮帛，卿執羔，大夫執雁，士執雉，庶人執鵝，工商執鷄」各以所執以自致歟？

六 占卜

還有占卜為僮民舉行祭禮時必要之儀式，某種祭儀是否靈驗，所

獻祭之犧牲，鬼神是否故享，以及查驗吉凶，皆取決於占卜。占卜的方式很多，在祭時多使用胛骨卜，雞股卜，及木卦卜三種，茲分述如下：

1. 胛骨卜

將所宰之牲畜如牛、羊、豬等之肩胛骨，（俗呼扇子骨）以其形似扇狀，取出，由唄查看肩胛上所顯示之花紋，以斷卦象，再根據經典所釋而定吉凶，茲節譯卜卦經中關於作齋之吉卦為例：

「作齋卦大吉，準確而明晰。此卦均吉，紅卦為上卦，如白巖重疊，預兆開廣。吉白卦為次卦，紅牛望食鹽，預兆牲畜吉，婦女大平安。三卦為尾卦，如秋羊肅肅，春光暖煦，預兆齊事利。」

這是在作齋時，由所宰之豬中取出肩胛骨，從這扇形骨版上所顯的紋絡而推斷，如一卦之「如白崖重疊」，二卦之「紅牛望食鹽」，三卦之如「秋羊肅肅」，卦經上對這種骨版的現象，予以吉凶的解釋，但這也靠唄耄的知慧與識見而判斷，如查看骨版紋絡之現象而定以名稱，非普通唄耄所能勝任。

2. 雞股卜

僮族對於雞頗為重視，幾視之為神鳥，如雞頭、雞嘴、雞腿骨皆為卜卦之對象，何以視雞如此之靈驗呢？傳謂當洪水氾濫之時，僮族始祖阿普，既蒙太白星君之指示，列一木筒，避身其中，隨水漂流，方免於難，但廣阿普隱避筒中，如何能知洪水退落鑽出木筒呢？據謂太白星君曾指示廣阿普於避身木筒時，懷一雞蛋，俟雞鳴出筒，果然得驗，以是僮族認雞為最靈驗之禽鳥，可以預知未來。故今日僮族凡舉行一種祭祀，取米一升，升上置一雞蛋，亦有於升旁繫一雞者，即本此說，而經中亦屢屢提及以雞來觀察未來之吉凶禍福，以雞占卜，其最重要之卜法，即為雞股卜。凡卜問何事，先取雄雞或雌雞，由唄耄誦經，以酒洗淨雞嘴及足，然後宰之。（亦有敲死者）取出雞之左右兩股骨，用刀剝淨骨上的血肉，然後將兩股平頭並排，用細麻線束緊，骨上端橫置竹條一根，以極細之

竹籤，插進股骨上原有之小窟孔中，因窟孔本為血脈神經之孔，多寡不一，故所插入之竹籤數目亦不定，普通多為四根至五根。竹籤插入後，視竹籤之方向及洞口深淺，再查驗鷄卦經，以斷吉凶。我所見之鷄卦經，有多至八十餘卦者，亦即竹籤插入之方向及鷄股上窟孔之不同數目，可有如此多之圖形。

此外如查驗雞頭頂骨，以斷天氣陰晴吉凶禍福，如頂骨明爽無斑點者，或如火簇之紋絡，為病喪之兆，骨面有紅斑點，為凶死流血之兆，種類繁多，不勝枚舉，用雞蛋占卜亦為常用之占卜術，先將碗放在一部經典上，再用一碗水，中置馬桑葉，然後將一塊燒熱之卵石放在地上，將水洒於熱石上，此時熱氣蒸騰，表示潔淨之意，然後唸耄喃喃的誦經，拿着雞蛋，便向問卜者詢問所卜之事，接着把雞蛋打開，放在經書上的碗裏，細驗蛋黃蛋白，以查吉凶，據說蛋黃上一個個的小泡，代表天地日月星辰夜神遊神等神位，這些小泡，如果正當，則為吉兆，偏斜則為凶兆。

3. 木卦卜

以長三寸粗五分的一段馬桑枝，削成楔形，剖作兩半，這就是卦版。卜時先將卦版蘸點雞血或清酒，唸耄一面喃喃誦經，一面將卦版擲於地上，若所剖之卦版，一面向上，一面向下，表示陰陽吉卦，否則不祥，即須重卜，必待陰陽吉卦出現後方止。此種占卜法頗如宋程大昌演繁露所謂「……勝琰一仰一俯」及葉夢得石林燕語「一俯一仰為聖筮」

七 神座

最後我想敘述一下僑族所崇拜的諸神，以結束本文，僑族除了祭奉祖先，在任何祭儀中，必須奉請許多神靈，如作祭經中所記之諸神：

- 世間上方神三位，極顯六神座，領祖享祭，
- 來此乞靈禮，衆神十七神，天地六顯神，
- 日月乾與坤，導祖享祭，女神十五神，天地乾與坤，

又如作齋經中所紀之諸神：

- 格怒神位止，格怒層疊，天層層樹怒層為厚，
- 天層層樹怒層為厚，

經中所載之十七神十五神，其神名無從考究，但知梯腦為司各神座之總神名，僑民傳謂即教始祖阿普之太白神座，故所祭之鹽米犧牲等，皆先於此處獻祭，再及其他。天地六顯神，即洪荒時，由天上先後下凡拯救人民之唸耄神，今巫師舉行任何祭儀，必供奉其神師所得之報酬必先於唸神前獻祭，然後方敢自食。格怒神為崖洞神座，保護祖簡，故曰「格怒層疊，格怒層為厚」喻其厚固可護祖也，此外則為山神，每祭必請臨，享以雄雞，蓋此為一地方之主宰神，尤其在作齋時，必須優遇這位主宰神，因為他平日負守護崖洞護祖之責，所以在作齋時他可以領受許多次的雄雞祭，如上文所引作齋經中一段記惡神掠崖洞毀祖的事云：（參閱四作齋²藏之名山節）「白色神九名，白者騎白馬，披白衣荷白弓，降自白雲中，白崖上經過，若至白崖間，雄雞獻山神」這就是說山神吃了惡神白神的雄雞賄賂，於是把崖洞打開，讓惡神踏進，以致把祖簡弄得「撞擊斷斷爛爛，斷者節節彎彎，緣索節節彎」因此僑民至今不信任白崖處的山神了。我們可見不但陽間有貪官，連陰間也免不了污吏，一隻雄雞便能使陰吏喪節，又何怪陽官見了黃金外鈔呢？

僑民在祭時如何代表這些神座呢？由巫師以白柴條及青樸枝插入祭場中，代表諸神座，這又是根據上述天地三變的一段神話來的，原來天地第三次變化，即為洪水氾濫，天宮派了三個唸耄，攜帶經書降臨拯救人民。三個唸耄各騎黃牛一頭，把經書繫在牛角上，不意渡過汪洋大海時，牛角上的經書，被海水浸溼了，唸耄降到凡間，洪水退落，便把經書放在青樸枝上曝曬，結果被青樸葉黏破了一半，因此現存的經書僅得原數之半，所以現在唸耄每當作法誦經之時，必先在祭場上插些青樸枝，意即抵禮已失之一半經書，或謂當曝曬經之時，被老鷹抓破了一

半，故現在雲南祿勸縣一帶之嘔毫，每於誦經時，頭戴笠帽，帽緣上繫一對老鷹脚，亦即以鷹脚補充所損失之半經書，又嘔毫因騎牛下凡，因此現時有些嘔毫，追念牛爲其祖神下凡時之伴侶，所以不吃牛肉，也是根據這個傳說來的。

由以上所述之祭禮，我們看僑民對其祖人，可謂「葬之以禮，祭之以禮」了。故士生今日，欲究古禮達古義，其亦可求諸野矣。

三十七年春寫於南京

國立中央研究院歷史語言研究所專刊

中國考古學報

(即田野考古報告)

The Chinese Journal of Archaeology (Tien-Yeh-Kao-Ku-Pao-Kao), Academia Sinica

第一冊

實價十五元

器與陶片；(二)劉耀氏：河南濬縣大賚店史前遺址；(三)董作賓氏：安陽侯家庄出土之甲骨文；(四)郭寶鈞氏：濬縣辛村古墳墓之清理；(五)吳金鼎氏：高井壘子三福陶業概論；(六)李景昉氏：壽縣楚墓調查報告。

第二冊

實價十元

田野考古報告，自第二冊起改稱考古學報，內含論文六篇。(一)石璋如君：殷墟最近之重要發現，附論小屯地層；(二)李景昉君：豫東南部永城調查及造律臺黑孤堆曹橋三處小發掘；(三)高去尋君：黃河下游的屈肢葬問題；(四)郝廷霈君：山東益都蘇埠屯出土銅器調查記；(五)王湘君：安徽壽縣史前遺址調查報告；(六)劉耀君：龍山文化與仰韶文化之分析。

第三冊

實價十元

田野考古報告之第三冊，包括李濟氏：記小屯出土之青銅器；夏鼐氏：齊家期墓葬的新發現及其年代的改訂；王振鐸氏：司南指南針與羅經盤(上)；及楊鍾健氏：安陽殷墟角拾發見及其意義等著述四篇。卷首附精印圖版二十四面，凡一百三十餘幅。

照定價一五折合成金圖券發售

商務印書館發行

B9007-37:7

地理區的涵義及區域特性的認識

周立三

——地理學論評之一——

(一) 區域觀念的起源

從地理學的發展史上看，區域的研究，已成為現代地理學的主潮。所以德國地理學家海特納 (Hettner) 氏很明白的說，「區域地理的研究是地理學的最終目的」。然而追溯這個區域觀念的起源，卻是很早。因為古代地理原為述地表事象的一種學問，在記敘一切風土文物，無形中已有了場所的概念。不過這種記載，在起初僅限於極狹小而已。知的少數地點，漸漸推及到其他未知的地方，終於擴張到地球表面的全體，便成為「宇宙誌」(Cosmography) 這一類著述。但場所既異，風物習俗也往往隨之不同，等到後來事象日繁，所知日增，分析也愈細，於是逐漸注意到每個現象，鉅細無遺的記載起來，於是變成了百科全書式的地理學。同時在另一方面開始奠定了許多其他科學的基礎。譬如關於天象有天文學，關於動植物有生物學，邦國政制有政治學，那樣一門一門的派生出來。而這些學科中間，有對於自然現象的探究，或有係文化現象的闡述。其中特別是那些有關於分佈事實的，因各地環境上的差異，便有地域概念的產生，於是根據植物分佈有植物帶的劃分，根據氣

候有氣候區的劃分，根據國家主權和領土等有政治區域的劃分，這些空間的界分，對於後來複雜的地理區域觀念的形成，卻有相當影響的。

如果我們追考什麼時候才開始具有類似今日地理區內容的區域劃分？那恐將首推一九〇五年赫勃特森 (Herbertson) 氏所發表的世界自然區域了，雖然他還是多半依據氣候為主要劃分基礎的。至於在他以前，像李戴爾 (Ritter) 和洪保特 (Humboldt) 兩氏早都在他們著述中有相當科學的地理區的觀念，可是並沒有實際在地圖上把區域具體劃出來。

其次，講到地理區這個名詞，因為它的性質不易確定，和各學者分劃意見的歧異，所以定名也頗為紛雜。有的稱為地理區域 (Geographic Regions) 或地理領域 (Geographical Provinces) 或地理單元 (Geographical Units) 也有稱為自然區域 (Natural Regions) 的。而德國學者又往往稱為景相 (Landschaften) 或景相地帶 (Landschafts gebiet)，英文轉稱為 (Landscapes) 不過這些名詞雖異，而它們主要實質，卻都具有綜合而統一的空間範圍。

(二) 地理區的內容與性質

今日地理學的研究對象，顯非地球表面所呈現的各種事象，而是

要注意這些事象的地域分佈，不但要認識各個事象的地域分佈，而且
要探究這許多事象在同一空間和時間內的錯綜相互結合的關係。因
爲單純的各個事象的研究，多屬其他科學分內的工作。譬如自然方面，
有關植物的知識是植物學者研究的範圍，有關地形的變遷與形態是
地形學者研究的對象，同樣的有關文化的事象，如作物的性態是屬於
作物學或農學的範圍，再如各種道路，又應屬交通工程及道路經營學
的研究範圍，推而及於其他許多事象，大致也復如是。因此地理學者對
於各種地表現象的研究，是要把握分佈的概念，即各現象的空間範疇，
也便是海特納氏所謂「場所的擴佔」。然而僅僅認識各個現象所佔
有地面上的分佈數量和形態，還不足達成地理學的任務，因爲地理學
最主要的目的是要確認區域的個性。各個區域有它們獨特的統一特
性，這種統一特性，一方面因各個區域的內容與結構的不同，同時也
因爲場所或位置的各異，所以它們的空間形態也因之而有差別。

無論任何一個區域，在區域內所呈現的一切地理現象，不外乎自
然和人文兩組因素合力構成的，前者如地形、水系、氣候、土壤、天然動植
物和礦藏等，後者又分種族、人口和文化力等。有的現象是表示約束人
類活動的自然影響，如山脈的互阻、雨量的多寡之類。有的則顯示人類
對自然的反應或利用，譬如開鑿隧道、探掘礦產等，還有的是人類與自
然間交互作用而產生的，大多的文化現象可說都屬於這一類。這些地
理現象雖可能都呈現於各個區域，但它們所表現的性質與形態，卻決
不會各地一樣的。這種區域的異化，也正如人們的容貌一般，各異其面，
極盡變態萬狀的能事，很少有雷同的。

從性質方面講，地理現象也大體可分爲自然現象和文化現象，但
是在一個空間裏面，事實上紛然雜陳，關係錯綜，有些自然現象或已經
人力改造，或加以變質，逐漸轉成文化現象。譬如許多野生動物，經人類
長期飼育，變成家畜。又如森林岩石，經人類採取利用，做成建築用材。民

族文化愈進步，利用自然的能力愈高強，自然現象被改變的程度也愈
顯著。至於文化現象的本身，變遷更大，有的可能初次新生，有的尙未成
熟，或則是已經昌盛一時，漸趨衰萎，甚至也有退化而回復成一部分原
來自然形態，舉一個例來說，有許多農業邊際的土地，因爲過分墾拓，造
成嚴重的土壤侵蝕，終致無法耕作，廢棄而復成荒蕪，一部分原生植物
又重新佔有其地。所以嚴格的分析起來，自然與文化現象的分野，也很
不易明辨的。縱然各有它們本身的性態和機能，但是一則由於複雜的
因果關係，二則是因爲綜錯的交互作用，再則由於不斷的時間演進，使
得許多現象，先後牽連，交互影響，合織成一個空間形態。所以每個地理
現象在區域之內，決不孤立而不相連屬的，如某一現象發生變化，影響
所及，直接或間接的可能普及到區域全體。概括的說：地理區是自然和
文化現象錯綜複合的空間形態，而具有特殊個性的。因之也可說，是表
現地理景相特徵與調和的一個空間範圍。

(二) 區域特性的認識

地面現象既是這樣紛然雜陳，那怎樣去辨認各區域的特性呢？要
剖析這綜合性的空間形態，應該從構成空間形態的各現象中加以辨
認，因爲特殊景相是由某種自然與人文控制因素而形成的。便是說在
無數地理現象中，選擇出特殊的重要現象。但是所謂特殊的重要現象，
其「重要」的意義也頗易流於含混，有不同的觀點，有不同的影響來
辨別這重要與否。所以這種選擇與辨認，應當有客觀的標準。在區域主
義的地理立場，凡可表達區域的特異性的，都該注意的。最正當的方法
是從現象的「質」「量」「場所」和「時間」上，加以分析、比較和
綜合去探究。

現在先從質的方面講起。地表上所呈現的地理現象，雖然是互相
交織連繫在一起，可是它們各個現象的本質依然存在的。所以對於其

他各現象亦即區域的全體的影響，並不是相等的。譬如氣候直接對於植物及土壤的發育，生態和形態，都有着密切關係，可是由於各地氣候性質的不同，影響當地的程度自然不會一致。即使同屬一個氣候型，如溼潤氣候，對於作物中的稻米和小麥的栽育，顯然也有分別。再如同係平原低地，假使一個由於堆積作用生成的，另一個是侵蝕平原，這兩個平原對於區域經濟發展上的影響，可能大有差別。至於文化現象，其互相關係的複雜，更要加深。所以觀察及分析現象，必須考究它們的性質，而且因為性質的不同，有時可能成爲某一區域的有力控制因素，有時對另一區域影響甚微。有力的控制因素，不僅是本身在區域內的地位重要，而且可能連帶受它影響很深的別的現象，成爲特殊景相。這都是爲了認識區域特性不得不加以判明的。

其次，地理現象分佈在一個空間以內，必然有「量」的差別。首先要辨別有無，有許多地理現象從區域的比較上可以審察出存在與否。換句話說，某種現象祇限於一個區域所獨有的，而這獨有的現象是由於獨特的環境與歷史演化而形成的，所以爲鄰區所沒有的。再進一步，當辨認現象數量的多寡，某種現象，例如在農業地帶內，作物的分佈，農業勞動的人數，有效雨量的多少等等，在工業區域內，某種工廠的分佈，原料產量的多寡之類，有的在本區內很多，在他區域裏很少。有時在本區內特稀少，而在鄰區則特多的，這些數量上的分辨也是應該注意的。更進一層是計測疏密，即從現象的密度上看，以辨認區域的特徵。

場所或位置，這對於區域特性的形成也頗爲重要的。因爲有許多地理現象，性質相同，而由於場所各異，便發生不同的影響。例如季風氣候的主要特徵，是夏季高溫溼潤，雨量集中，與冬季的寒冷乾燥，成顯著對比。這種氣候型式同見於我國與美國東南部，可是究以位置不同，所以產生的地理景相也多少因此而各異。地表上很多的主要地理現象，未呈均一狀態，是根原於水陸分佈的不平衡，也就因相對位置的不同

的作用，使得各現象在區域異化上對比得非常清晰。至於再狹義一點的位置關係，如山陰山陽的斜面，河谷的中游與下游之類，也足使若干地理現象在區域內的重要性爲之改變的。

最後講到時間的因素。地理學雖以空間爲研究基礎的科學，但是地表的地理現象的存在，不是突然產生的，而是逐漸形成的。換句話說，現象並非靜止的，甚至如地形土壤等自然現象，也不是一成不變的。各種自然與人文現象的變遷的程度雖有不同，但發展的趨勢是都永遠不會停止的。地理景相決非一時的自然和人類文化營力交互作用所產生，其由來也漸，往往承前啓後，變換不息。而且每個區域內的每個現象進退演化的途徑，固然不一，便是進化或退化的緩速也非相同，所以要探究及了解現在綜合景相的特徵和調和程度，必須注意到現象演變的過程。

根據上面所述，我們知道地理現象因爲質量、時空各因素的不同，所以各種現象各有性態，再加它們互相組合的成分和格局的又各互異，遂使得地表各區域的特徵，也難期一致。所以要認識這種區域特性，應先作分析與比較的探察，然後歸納起來，加以判明。自然對於一個區域特性的認識，與辨認一個人的性態一樣，相知愈密，探求愈細，也愈能近似真值。

(四) 地理區的大小和區界的分割

地理區的範圍，廣狹不一。是以構成區域統一性的主要現象爲基礎，因此也便由研究者所持的觀點而定。大可一洲，小至一鎮一村。如格蘭諾 (Grenno) 氏的景相區分來說，地理上的最小單位，稱爲「景相」，一個工廠，一家人家，和一块田地都屬之，集合這些「景相」，形成一個工業地，一個聚落，或一片森林，這又把它們稱做「簡景」。換句話說，便是小地理區。再結合許多小地理區，又形成大地理區。區域不論大小，構成的因素

有偏於自然的，也有偏於文化的。不過通常不權輕重，不辨隱顯的將地形、氣候、土壤、物產、交通、人口和聚落一一分述，或則以為地理區便是地形區、氣候區、植物區乃至人口、經濟等區劃加積起來的總和，這實在不很真確的。上面已一再闡述，構成統一的空間形態的各種地理現象，並非同權或等值的，而往往是由於其中幾個控制因素而顯示出區域特性的，這些控制因素，可能屬於自然的，也可能屬於人文的。所以區域的大小，便以這些顯示特性的因素所佔有空間為依歸。不過在一個區域內這些佔有優勢的現象，到並不具有排他性的，在同一空間內，仍容有其他次要或不甚顯著的地理現象的存在，而且常頗調和的依存在一起。

進而講到地理區的界線又如何確定劃分出來一個區域的特性與鄰區的對比愈清楚，其區界也常易分割。不過重要而顯著的現象，從核心分佈到外圍，程度上必然逐漸減退，所以地理區的區界，總不能如政治區域的境界那樣清楚。區域與區域之間，時常可能有漸移或過渡地帶的存在，有時這過渡地帶所佔空間頗廣，既不便歸併甲區，亦不適歸屬乙區，而正因某項顯著過渡特徵，確立成爲另一個地理區域，這也是常有的事。

自然現象的分佈每較文化現象爲固定而確實，且影響其它現象

也較爲顯著，因此，許多地理區的範圍，常和自然區——特別是氣候區或地形區大致相符合，也由於這個緣故。然而地理區界並非必須依據自然界限的，許多文化現象，由於受同樣歷史或其他背景關係，同時分佈在一個自然分界的左右兩側，也是可能的。由此說來，地理區的四周境界，並不要依據單純的一種標準，如地形、氣候、作物或人口密度等任何一個來分割。我們不妨以北美大平原北部的春麥區爲例，這是區域特徵很顯著的一個地理區，它的西界是被限於雨水過少的高平原和地勢崎嶇的洛磯山地，東南邊是因受其他作物的競爭，春麥比不上栽植玉米的那樣有利。東北的界限，是由於灰壤的分佈，不適於小麥的繁育。至於向北展佈，則又以氣候過寒，生長期太促而被限制，因此劃定這個區域境界的標準，相當複雜。

還有一種說法，以爲大地理區宜用氣候作區界，較小的地理區宜用地形爲限，這種主張也未必盡然。因爲如果微氣候學的研究很有進步，那很小的地理區也未嘗不可以氣候因素作分界的。總之，地表上自然環境和人類文化營力的影響程度，顯與區界密切有關，所以任何區域的境界，是應就其區域的特徵和鄰區的相互關係上，認出使得主要現象的漸變或突變的那些控制因素，然後再以此爲決定區界的基礎。

清代屯田與漕運

李文治

清代的政治重心在北方。在北京有各衙門的文武官吏，有從龍而來的八旗人士，還有拱衛京師的軍兵，他們都需要俸米的供給，每年非數百萬石不可，不是北方各省農產所能充裕供應的，大部仰賴於江南。此種情形在中國史上很早就開始了，尤其是隋唐以來，南北經濟狀況發生很大的轉移，江南，尤其是江浙，由於社會秩序的比較安定，經過迅速的開發，加上宜於農業的優良的自然條件，譬如溫和的氣候，豐美的雨量，更加上對水利的積極的應用，穀物的生產量特別豐富起來，漸成了政府財政所依賴的經濟區。政府爲了把江南的物資運到北方，不惜花費一大筆開支，維持溝通南北的運河。明清兩朝，北京政府對南方經濟的依賴性更大了，每年運到北方的食糧大概在四百萬石左右，由徵收兌運到交倉，動員的人數不下數十萬，可見漕運一事，在國家政務上的重要了。

現在專說與漕運有關的屯田。把四百萬石食糧運到北方，動用的船隻達六七千艘，負責輓運的衛所旗丁不下六七萬人，駕船的旗丁，從江浙、江西、湖北、湖南及山東、河南各州縣水次兌收漕糧，運到北通州交糧到倉，經過綿綿長數千百里的運河，每輓運一次，往返需時或五六月，或十數月，長途跋涉，涉險守凍的，確是一項艱苦的差使。政府要他們替國家運輸糧食，不能不顧及他們的生活，除掉發給行糧月糧及各項津貼

之外，便是按船按丁撥給土地。(註一)此項土地，或招佃收租，或自己耕種，屯田的收入，作爲出運的津貼。至於專供津貼漕運的屯田額，乾隆三十九年經過一次清查，全國共計六百三十多萬畝。各省屯田數如下表：

省別	面積
直隸	二七、八六四
山東	六〇八、六九一
江蘇	四、二五八、三一
浙江	一六三、〇四九
江西	六〇四、三五三
湖北	五五四、六五八
湖南	八〇六、五四二
總計	六、三八五、九七〇 (七、〇二三、四六八)

附註：江南稱今江蘇安徽二省

由於各省各衛所屯田數多寡不同，每隻運船每個運丁所分配到的土地，因之有多有少。以丁爲分田標準的山東省東昌衛每名分配五十畝，任城衛每名七十六畝，臨城衛每名由二十畝至五十畝不等。江南

省則以船爲分田的單位，分配的田數：淮安衛每船由二百八十五畝至一千四百五十三畝，揚州衛每船由三百九十畝至一千二百畝，滁州衛每船爲二百八十五畝。

屯田的畝數，時常在變動，有逐漸減少的趨勢。拿浙江省來說，順治年間（一六四四——一六六一）原額屯田爲二十一萬八千七百八十二畝，乾隆三十九年（一七七四）減爲十六萬三千零四十九畝，嘉慶九年（一八〇四）再次清查，只有十五萬八千八百四十八畝。田額日減，每船每丁實際所能分配的屯田當然也要隨之減少，顯然是屯田和運丁發生脫節的現象。屯田漸脫離了屯丁，屯丁的生活漸失去保障，轉而影響到整個的漕運制度。屯田爲什麼會有減少的趨勢，屯田制爲什麼漸歸破壞，是值得注意的。

屯田和普通民田的性質不同，屯田的地主是國家，運丁對政府是以佃戶的資格來屯種。屯田按所出租稅而言，可分爲兩種：一種是無糧的種田的屯丁，僅按畝出銀若干，津貼出運的運丁（註二）；一種是有糧的，除按畝出津銀之外，還須向政府完納正賦。因爲國家是屯田的地主，所以對屯田有一切直接支配權。屯丁是政府的佃戶，按畝所出的津銀，便等於向地主所交納的田租。如長淮衛種屯田的屯丁，除向政府完納正賦之外，每畝又徵津銀一分，泗州衛的屯田，除按畝納正賦之外，又按正賦每銀一分徵津銀三四分不等。是種屯田的人，要負擔起雙重的租和稅，比普通民田應完的賦稅，可能多三四倍。史書上有不少「丁逃地荒」的記載，租稅繁重很可能是丁逃的原因。如山東省東平所，順治年間起科屯地原額爲一萬二千二百畝，康熙十一年（一六七二），以丁逃地荒，只存一萬一千七百畝。固然，有些屯田是由於修開築堤挖廢的，有些是被水冲廢沙壓坍不能墾復的，但爲數不多。由於運丁疲累不堪，過重負擔而逃亡，才是屯田荒廢的主因。政府對於屯田既然有直接

支配權，有時用一紙命令，便改變了屯田的性質。清師入關，八旗人士圍地佔房，據爲己有，因此有很多人失掉原有土地，政府設法補償被圍佔者的損失，於是把屯地撥給失掉土地的人。順治年間，將德州正衛屯田的一部及德州左衛屯田的全部，撥給被圍士民，上項土地合計約數萬畝。

豪右官宦之家，也把屯田看作侵奪的對象，政府想加以整頓清理，常被他們隱佔阻撓。乾隆十二年（一七四七），下過這樣的命令：

「各省衛所屯田，如有人民霸佔不許贖，州縣官不爲審斷者職處！」
「各衛所衙門書牘人等，隱佔屯田，該管官治罪。」

由乾隆的上諭，知道當時侵佔屯田的人，一種是地方有勢力的人，一種是各衛所衙門中的吏胥和猾軍。乾隆年間，鎮江衛丹陽縣豪右某侵佔屯田二百七十三畝，爲長期侵隱計，並且編納民糧。又如臨清衛，乾隆三十九年舉辦清查時，查出失額屯地七千三百五十八畝，其中被士民隱佔的一千四百畝，被衛軍隱佔的五千九百五十八畝。餘如河南省睢州鹿邑柘城太康四州縣清出屯地達七十二萬二千三百畝，江西省建昌饒州二衛所舉行清丈，缺額田地七千一百七十畝。無論是清出的還是丈缺的，大多數是被豪民侵隱或猾軍霸佔的。

屯田制度的破壞，還有一個重要的原因，是由於私相買賣和典當。在立法上屯田的買賣和典當是嚴加禁止的，犯者買賣雙方均以私典軍田例治罪，其田追回派給新丁，田價沒收入官。但在法令嚴禁之下，私相典賣的事依然盛行。尤其是乾隆嘉慶兩朝，揚州安慶建甯廬州太倉鎮海南昌等衛，有好多次典賣屯田的記載。其中揚州衛儀真幫屯田總額爲十七萬一千五百七十七畝，典賣者達三萬二千九百九十三畝，鎮海衛金山幫屯田總額爲三萬五千九百四十四畝，典賣者達二萬九千二百二十二畝，廬州衛頭二三幫額田共計二十萬八千七百畝，而典賣者達十五萬一百畝，佔原額的百分之七十以上。由此知屯田制的破壞，

軍民私相買賣是一個很重要的原因。窮困的運軍和屯丁，深感屯田重租重稅之苦，又為生活所迫，不得不違法典賣。至於富裕的運軍屯丁，同樣想避免重租重稅的負擔，寧願花錢買民產，而不樂意種屯田。此外典賣屯田一個更重要的關鍵，是企圖逃避漕運漕糧的苦差使。

政府為維繫漕運制度，對於屯田和運丁脫節的現象，是相當注意的。時常下令各省清查田額，最重要的幾次，如雍正十三年（一七三二）、乾隆七年（一七四二）、二十四年（一七五九）、三十九年（一七七四）、五十四年（一七八九）、嘉慶十一年（一八〇六）、道光十八年（一八三八）。數次清查，都注意到典賣問題。典是典當，典當的契約叫做「活契」，可以回贖，賣是將所有權完全出賣，出賣的契約叫做「死契」，是無權回贖的。無論是典是賣，政府都嚴法禁止，犯者照盜賣官田例買賣雙方一同治罪，賣出的田追回派給新丁，田價也追回交給政府。更查明賣田軍丁所屬之衛所，該衛所長官以失察徇隱治罪。無奈典田的事件太多，假設將平民所買之田，毫無代價的追回，他們損失太大，怕影響到社會的秩序，多是從輕處罰。有的買賣雙方，為了逃避懲罰，想出隱瞞的方法，即買方不另立名戶，仍在運丁名下掛戶，完糧或出津銀，名之曰「掛戶田」。清查起來，很不容易。至於清查的方法，乾隆間曾令各衛所官吏，照船數丁數發給「親填單」一紙，令諸屯丁運丁將自行執業之田若干畝，掛戶田若干畝，分析開報。其掛戶項下，將現業何人，何年月日，何人出賣，賣價若干，逐一填注明白，呈繳衛所送各省糧道察覈，酌定年限，分年贖回。先以勒令原丁回贖為原則，如原丁無此財力，則令同族同伍同船之丁回贖，即令回贖之人管種收租。回贖的期限，斟酌情形，限一二年或三五年（註三）回贖的價格，有令照原價回贖的，有僅出原價之一的，乾隆二十六年，令江西回贖屯田按典賣年分的遠近折扣田價，照原價減十分之二至十分之五不等。為急於達到屯田歸運的目的，

的，並且定出賞罰，如原限五年贖回的，第一年以贖回十分之二為原則，不及十分之二的，該衛所及糧道分別議處，能贖回十分之三以上的獎賞。政府為防止此後再有典賣情事發生，除一再申嚴照盜賣官田治罪的法令外，更令各州縣稽查屯丁的生活情形，有生活奢侈不務正業的屯丁，即收回他的田另召募殷實的屯丁承管。

政府嚴禁屯田買賣，始終沒有禁止住。政府原定「斷田歸公，追價入官」的辦法失之於嚴苛，很少按法令去執行。後來另採用了增稅的政策，把運丁私行盜賣的屯田特稱之為「違例典賣田」，政府承認它是民產，但是要按田畝或原出稅額增加租稅若干，以為幫貼運船之需，叫做「加津」。實際是對買方一種變相的懲罰。此種辦法是從乾隆四十年開始施行的，如武昌、武左、蘄州、德安四衛所，每糧一石增加津銀一兩三錢，黃州衛每糧一石加津銀一兩二錢。當時的米價每石約在五錢上下，一兩三錢可買兩石多，比原定稅增加二倍以上，這完全是「實禁於加津」的意思，買田的人同時買來了負擔，在經濟上沒有什麼便宜，他們自然不願再購買了。「違例典賣田」加過津銀之後，再轉賣時照章只許賣給運軍，使田復歸運。「加津」一項得照數豁免。假設復違例典賣於民，是更要從重加津的。

我們從法令上研究，屯田的轉賣是以「歸運」為原則，以補救屯田和運軍的脫節現象，加緊屯田和漕運的關係。不僅原來運軍的田要贖歸運軍，即原不歸運的班操等軍的屯田，他們早已典賣於民，下令轉售之時亦只准賣給運丁。此項田土不僅不准轉售給平民，且不准重售於未負運漕責任的班操軍。第二個原則是田隨船轉，田主雖然改換，而該田對原船的關係仍舊，這是由於按丁田輪運的關係。法令上規定屯田的贖回，限定原丁或同族同伍同船的人，就是這個原故。如有彼船之丁，承買此船之田，即須當此船之差，負責此船的輪運。典賣給民人的田，民人雖無運漕的責任，但彼應出之津租，仍令津貼原船。政府設法維持

屯田和漕運的連繫，是煞費苦心的。

政府雖然想盡方法維繫屯田和漕運的關係，但屯田演變為民田的趨勢，在民人土地私有慾激盪之下，從清初到清末始終在那裏進展。荒廢的屯田，募民開墾，漸為民業。被豪右侵佔的，有的也編納民糧，典賣給人民的，有的也漸變為民產。至於正式承認屯田為民業，則從乾隆十年（一七四五）始。政府以山東省荒廢的屯田很多，想從事開發，下了這樣一道旨令：

「軍民自費工本開墾者，給照為業，免贖歸船，照例津銀貼運。」雖變為民田，但仍須「津銀貼運」，並不得以私產之故，和漕運絕緣。有的因衛所裁併，該衛所屯田漸變質為民田的，其「津銀貼運」與前者相同。乾隆二十四年（一七五九）的旨令說：

（註四）「如裁衛屯田錢糧在州縣徵收者，津銀即由州縣徵收，均批解道庫按幫給發。」

後來江南武平衛裁併之後，該衛在河南睢州鹿邑柘城太康四州縣的屯田，也漸變為民田，由各州縣編征地丁錢糧，從此連屯丁的名目也見不到了。有的幫船裁併，該幫屯田所徵津銀不再貼丁濟運，該款便不再徵解道庫，而改交藩庫解呈中央。從此屯田漸和運務的關係疏遠，以至於脫節，逐漸失掉原來的性質。

道光之後，漕糧的一部，改由海運，運輸方法的改變，影響到衛所制度。因為運丁只熟悉河運，航海非其所長，漕糧改由海運之後，便不得另行招募熟悉海道的船隻和水手，原設衛所運丁，遂無所用，已漸失其存在的意義。不過道光咸豐同治三朝係海運河運二者兼行，所以在屯田方面，還沒有多大的改變。到光緒年間，漕糧全部海運，原有的衛所不再負運糧的責任，衛所屯田自然有改革的必要。時又值國家多事，財政支絀，光緒二十四年（一八九八）政府採納袁昶的建議，令各省澈查衛

所屯田地畝數目，徵租充餉。（註五）此項田土，因係官田，向由衛所管轄，不歸州縣，衛所官及書役等視為利藪，苛斂分肥，時常發生糾葛。光緒二十七年（一九〇一）劉坤一張之洞等欲加改革，首倡改屯為民之議，二十八年政府遂下了一道改制的旨令（註六）。

「諭各省衛所屯田原為轉漕養贍運丁而設。自南漕改由海運以來，屯衛弁丁半成虛設，此項田畝，私行典賣，輾轉轉轉，弊端百出。現又定章改折漕糧，急宜認真清查，改歸丁糧，以昭覈實，而裕賦課。著漕運總督陳夔龍會同有屯衛省分各督撫，將各省屯田地畝，逐一澈底清查，悉令該屯戶報田稅契，確其管業，將屯餉改為丁糧，統歸州縣官經徵，如有盜賣私售者，亦飭據實報明完納正供，不究既往，更須嚴禁胥役需索苛擾。此後屯丁運軍名目，概行刪除。其原設之衛守備衛千總等官，悉心會商妥議隨時奏明辦理。」

至是運軍屯田正式結束，屯丁運軍編為民戶，屯田改為民田，失去官田的性質。

民國三十六年一月十七日於南京

附註：

（註一）明朝初年，招集人民，充實行伍，以為戰爭之兵，由指揮領之，得地即令坐鎮，厥後鎮守日久，官丁皆與本地人民雜配，難離同籍，遂就地撥給荒田責令開墾，以資生計，從此衛軍皆有屯田。又本地別設營伍，足資捍禦，以鎮守衛軍虛設無用，乃令彼等負載運漕糧之責，適因其制。

（註二）丁有「運丁」、「屯丁」之別。運丁負責運屯，屯丁專司屯田，按畝出銀津貼運丁案一般情形，一船由十丁輪運，一丁出運，九丁出銀津貼出運之丁，十年輪一周。

（註三）乾隆年間，江西回贖屯田，令各衛屯田坐落本管地方者限一年，分贖別州縣者限二年，又原價在銀百兩以上者限三年。

（註四）引文內所云錢糧，指屯田正賦而言，由州縣徵收。津銀是屯田糧，向由衛所經管徵收，津貼運務。有漕各省各設糧道官，總管一省漕糧事務，此處道庫指此專貯有關漕務之款項。

（註五）袁昶原奏見東華錄，光緒一四七：「屯田之設，昉於明代，本所以養兵實邊。至國初屯軍次第裁汰，惟有漕省分仍隸衛所，乃專為贍運之計。現在漕糧既歸海運，衛所半屬虛懸。若改衛為屯，徵租充餉，於國用不無裨益。」

（註六）東華錄，光緒一七一。

九歌解題

姜亮夫

引子

古今說屈賦最爲紛紜，而至今仍無定說者，莫若天問與九歌兩篇。天問之難明有三詞例之不甚解析，故事之多亡遺，民俗風習之殊不易曉理，以得愈脈。故其最後結論，有俟於中土文法之闡幽，實物文獻之新發現，及古中國民俗學之既具倫脊，而後能定。九歌之難明，有俟於文法文獻民俗學者，固亦至爲夥頤，然古今之從事者，不能括囊羣雜，深思博辨，會撮融鑄，徒曖昧于王逸，以來儒者學術氛氳之中，而不敢度越，實爲主因。至近世又或視爲奇詭，或權以後世文飾之思，雖合於非常可喜之論，而遠於古昔樸拙之風，非其朔矣，余皆不取焉。

考歷世說九歌最爲紛雜者，凡二事。一則章數不應標題，一則歌詞內蘊之當何所指？至近世更有疑九歌不爲屈賦，是三緒者，自王逸以來百餘家，經生以義例說之，文士以中情會之，辯者各操其技，以爲一割，皆未深考之，周思之也。實則九歌者，虞夏以來之古調，初民所以籲天祈神者也。流於南楚，染於荆俗，蔚爲國之所采，屈子爲之刪潤，文辭以成篇章，亦如孔子之刪三千爲三百，其章十一者，合升歌合歌而計之，金奏之曲，而亦爲之詞者也。茲事繁隨，非博辯密說，不足以彰其義。

一 九歌名義之來源

古籍之傳九歌者，南楚諸子言之最悉，皆以爲夏樂。

離騷：「啓九辯與九歌兮。」又「奏九歌而舞韶兮。」

天問：「啓棘賓商，九辯九歌。」

山海經：「大荒西經：「夏后開上擗于天，得九辯九歌以下。」

呂覽：「禹命皋陶，作爲夏籥，九成以昭其功。」

淮南子：「夏后氏……其樂夏籥九成，六份，六英。」

按呂覽作爲夏籥九成，以昭其功之說，卽山經所言「夏后開得九辯九歌以下，始歌九招于大穆之野」與竹書「夏后啓舞九韶」帝王世紀「啓升后十年，舞九韶」之言皆符合，則九歌豈卽九韶與然齊魯晉楚諸子言九韶者，又多以爲舜樂。

尙書虞書：「蕭韶九成，鳳凰來儀。」

莊子：「舜有大韶。」

呂覽：「帝舜乃令質修九招，六英，以明帝德。」

漢書禮志：「周禮：大司樂注，左氏季札見舞韶禮注，樂記：「蕭韶也。」注，禮記：子禽書：大傳：白虎通：漢書禮志：說文：皆然，茲不備引，戰國諸子亦有傳爲黃帝帝樂之樂者，如呂覽：「帝舜命咸陽作爲舞，九招六英。」等。

又黃帝命伶倫與榮將鑄十二鐘以和五音，以施英韶，帝備卽帝後，亦卽舜一人之分化，故可視作一說。

古說紛繁，固不能定於一是，亦不必求其宗統，然即以虞書論之，夔述蕭韶九成之語，於禹功業之後，而不言舜作史記，記此事言「四海之內，咸載舜之功，於是禹乃興九招之樂，致異物，鳳凰來儀」云云。若云禹為舜作之樂，歸作者於禹，後世因而禹夏之啓乃嗣興，續禹之緒，因亦歸之於啓，亦如墨子所傳湯修九招（呂覽亦載此說）周備六代之樂之義云爾。

甲 說九歌即九韶

上列諸證，已足說明九歌之即九韶，然古傳之紛錯，果欲曲護，不難列證，況山經呂覽非縉紳之雅言，而楚辭淮南，多鈎擊之奇說，但足以暴其表，而不得謂盡其蘊，願更爲芥子之集，以成須密之高。

子 九爲夏代歌舞樂變通制

古籍所傳太古之樂，如五莖六英，或作五莖六莖六莖六莖，八闕，世已不傳。周禮所說六代之樂，雲門大卷大成等，皆不以數名，其制若何？秦火而後，制氏僅能記其鏗鏘，而不能言其義，古詩樂舞，以九名者，惟少昊有九淵，下此則爲夏之九韶，九夏，九歌，九辯，九淵，又名「大淵」，則謂九之名起於夏可也，何以起於夏？此蓋有兩說，一則古宗廟歌皆九變，一則九乃夏數。

古宗廟歌皆九變者，其事具見於周禮大司樂曰：「凡樂黃鐘爲宮，大呂爲角，大蕤爲徵，應鐘爲羽，路鼓路鼗，陰竹之管，龍門之琴瑟，九德之歌，九磬之舞，於宗廟中奏之。若樂九變，則人鬼可得而禮矣。」周備六代之樂，此言磬也，磬樂之爲九變，與雲門之爲六變，咸他之爲八變，皆舊說流傳，此與蕭韶九成之說合，蓋非漢以後人之所可臆造。此其一（賈疏云：「言六變，八變九變者，謂在天地及廟庭而立四表，舞人從南表向第二表爲一成，一成則一變，從第二至第三爲二成，從第三至北頭第四表爲三成，舞人各轉身南向於北表之北，還從第一至第二爲四成，從第二至第三爲五成，從第三至南頭第一表爲六成，則天神皆降。若八變者，更

從南頭北向第二爲七成，又從第二至第三爲八成，地祇皆出，若九變者，又從第三至北頭第一爲九變，人鬼可得而禮矣。」

唐郊祀錄引三禮義宗云：「凡樂之變數，皆取所用宮之本數爲終，夾鐘在卯，卯數六，故用六變而畢。林鐘在未，未數八，故以八變而止。黃鐘在子，子數九，故九變爲終也。」大磬之樂，以黃鐘爲宮，則九變而終，與樂律亦調，其非向壁虛造，從可知矣。參國語鈔州鳩告周景王無射問律一段，此其二也。

又呂覽古樂篇云：「禹命皋陶作夏籥九成，以昭其功。」淮南子亦云：「夏后氏其樂夏籥九成，」則大夏亦九變，此可證九變乃夏樂通制矣，此其三。

郊特牲云：「殷人尚聲，臭味未成，騁蕩其聲，樂三闕。」則殷大祭降神之樂三闕而止樂，記云：「夫武始而北出，再成而滅商，三成而南，四成而南國是，五成而分隸，周公右召，公右六成，復繼以從。」是周樂舞六變也。

舞以九變爲節，故其歌亦以九成，大司樂所謂九德之歌也，鄭注據左文七年傳，謂爲「六府三事，謂之九功，九功之德，皆可歌也，謂之九歌。」其說實塗附，九歌者，蓋古禘祫登歌所用之樂章，在六詩雅頌之上。故警隱云：「掌九德六詩之歌，以役大師。」是也。此周人重修夏樂之制，非謂周別有九德之歌。左氏六府三事之說，雖不必可信，而周人所傳禹德，固足爲春秋以來傳者之緣。

書立政云：「古之人迪惟有夏，乃有室大競，後事上帝，迪知沈恤于九德之行。」國語魯語：「禹能以德修厥之功。」

左襄四年傳：「芒芒禹迹，畫爲九州，經啓九道。」

而平水土，主山川，見墨子明鬼史記夏本紀書呂刑神社稷，播黍稷，見皇極天問論語靈問，與洪範，天賜禹九疇之說皆類，而五行五事八政五紀皇極稽疑庶徵五福六極，亦未嘗非六府三事之等。故即以六三釋九德，或以九疇釋九德，皆無不當之處。蓋禹之功，故周以來聖君賢相之所欲繼繼者也，故重修夏樂，不敢度越，而南方之學者，更神其說曰：得之自天，而啓

承之，即詩所謂讚禹之緒者與？

九乃夏數者，謂夏族之尚九也。蓋夏族中心之人曰禹，禹字從虫從九，即後蚪字之本。九者象龍屬之糾繞，夏人以龍蚪為宗神 (Tribal God)，置之以為主，故禹一生之績莫不與龍與九有關。鑿龍門，見墨子呂覽淮南史記吳越春秋尸子。青龍生於郊，史記黃龍負舟，呂覽神龍為御，山海經父有化龍之傳，祖有句龍之名，尊灌用龍句，證明堂位簠饗以龍飾，同上洪水既治，即宅九州，封崇九山，決汨九州，陂障九澤，豐殖九穀，汨越九原，宅居九陳，國置墨子澠九澮，墨子殺九首，山海經命九牧，新書作九鼎，墨子呂覽史記漢書和九功，敍九敘，魯大禹親九族，舜本紀詢九德之政，鼓九天，大戴禮記為九代舞，山海經海外西經妻九尾白狐，吳越春秋天錫九疇，書洪範帝告九術，河圖靈符經以九等定賦則，禹貢以九洛期上皇，莊子天運東教九夷，墨子飛升九嶷，啓九道。左襄四年諸此傳說，巧歷難盡，雖多後世附會之說，實合先史流傳之影，則歌曰九歌九辯，樂曰九馨九夏，實以其全部傳說脈絡相承，臚調而遂者矣。

雖然使余兩說，當何從而何棄與？余謂文物制度之化成，初非生而文具，考其原始，蓋多原於某種民俗，初甚野蠻，繼乃稍變其實，終則文飾以成禮制。而與本義遠矣！九者蓋夏之宗神，夏后氏以為一切之徽志，即其既文，九之字已假為數名，於是龍九志物之質變，而其義晦，至於後世求禮於野俗，遂文為九數，此事始於何時，雖不敢必，而周人所傳夏禮，故久已為變質變量之初民遺俗，前為龍九，後為數九，九歌九馨九夏等名，其即放於此等流傳變遷之野俗而成者與？此非余調和之言，亦非譎說謠辭，稍習古史而通民俗衍變之理者，類能知之。

丑 說詔

上節所陳，所以明九為夏制，而九歌即九詔之義，仍未能條證彰顯，足以起信。請更委屈以盡其原。

按九馨者，孫詒讓周禮正義云：

說文音部云：「詔，樂也。書曰：『詔九成，鳳皇來儀。』白虎通義：『樂，樂也。』樂曰：『詔，正字作詔。』說文竹部云：『詔，左襄二十九年傳云：『詔備也。』段玉裁云：『詔，樂字皆作詔，惟此作詔。考說文，革部詔或作詔，或作詔，備文作詔，從龍，召聲。是則周禮用為古文假借字也。按段說，是也。後注及保氏注並作大詔，用正字也。漢書樂志字又作詔。墨子三辯：『莊子至樂，列子周穆王呂氏春秋古樂，淮南子齊俗，史記五帝本紀，山海經大荒西經並有九詔，史記斯傳：『昭虞武象，』字又作詔，詔昭亦並詔之假字。

按孫氏錄詔異文略備，而實指詔為正文，則未必是，詔者蓋周人文飾分別之言，以之專指舞樂者也。求其本源，當作響執或詔發，發者鼓之一種，鼓者樂中用以為節奏者也。古樂節奏重於曲調，凡初民樂事皆如此，非僅中土為然也。故廟堂祭祀，燕飲樂舞，講武勸農諸端，莫不用鼓，而他樂則以事以類而差，凡古初民間用樂，亦大多如是。蓋樂器進化乃自飲食烹飪諸器而來，在石器時代用為節奏者，乃石一塊，即中土古樂之馨，進而以匋器，如匋孟匋甗之屬，反而扣其底，再進乃雜以他樂，歐洲印度莫不皆然，中土古樂亦如是也。細讀詩經荀子禮記周禮，即可知之。蓋有領袖百音萬樂之儀，學記所謂「鼓無當於五聲，五聲弗得不和」荀子所謂「鼓其樂之君邪」者也。

子夏對魏文侯言樂新樂之問，有曰：「聖人作為鞀鼓，控擗擗，此六者德音之音也，然後鐘磬竽瑟以和之，干戚旄狄以舞之，此所以祭先王之廟也。」云云，先鼓次鐘次舞，與周廟祭樂次合，則鼓為節奏樂中最初奏演，以領袖羣樂之樂無疑，而一切用為節奏之敲擊樂器，皆自飲食用具衍益而成，故其起源較諸樂為早，則堯古樂舞之名，以教樸之稱命之，取物為號，蓋極自然可信，古當有以鼓為主器之樂舞，單素拙直，與禹之茅土階之德相類，求事之始，遂以歸於禹與，是則詔不必為正字而為專字矣。

詩商頌那曰：「猗與那與，置我鞀鼓，奏鼓簡簡，衍我烈祖。」次章於鞀鼓之後，次舉管聲，次舉萬舞，此蓋樂次如是，非文人漫言也，故陳曠云：

「鼓所以作樂者也，發所以兆奏鼓者也，言奏鼓則發從之矣。」呂氏春秋曰：「武王存誠謹之報，」由是觀之，欲誠者必播報矣，作堂下之樂，必先報鼓者，豈非樂記所謂先鼓以警戒之意乎？書曰：「下管鼓，合止祝，」記曰：「賜諸侯樂，以祝將之，賜男子，以發將之，」蓋祝以合樂，發則兆鼓而已，故其賜所以不同也。「孔穎達云：「祝所以節一曲之始，其事寬，故以將諸侯之命，發所以節一唱之終，其事狹，故以將伯子男之命，則此詩之言，鼓其義至顯。」使陳孔之說可信，則九馨之爲九變，亦猶後世之言九闕，近人之言九節，皆謂樂奏九章矣。





韶之樂舞，自禹而後，其子啓傳之，即竹書所謂「夏后啓舞九招」是也，山經又言夏后開得九辯九歌以下，始歌九招於大穆之野，上言得九歌，下言歌九招，則九歌即九招可知，證以前引諸說而益信細釋語義，則疑九招舞容，當能傳世未絕，而其曲調歌詞，或已亡遺，故后啓禱祈而得之於天，禹在配享上帝之庭，故曰上擯於天也，自既得九歌曲調之後，九招之舞，乃得相配之樂，故夏后康謨自縱酣歌醉舞，幾至亡國，其後湯立爲王，事成立功，因先王之樂，又自作樂，命曰履，又修九韶之樂，見魯子呂覽武王合天下，立聲樂，於是武象起而韶獲廢，見荀子，至周公與六代之樂，而韶爲宗廟樂章，詳周禮大司樂及上引諸文，「自卿大夫師暨以下，皆選有道德之人，朝月習業，以教國子，學歌九德，」漢志「舞雲門大卷大成大磬大夏大獲，」周禮大司樂故周禮有九德之歌，九馨之舞，至於周衰，禮壞樂崩，周禮散於列國，魯爲周公學後，得之四代之樂，故魯有韶夏履武四樂，見襄二十九年傳，季札見舞韶爾者曰：「德至矣大矣，如天之無不轉，如地之無不載，」陳舜之後，故陳習鼓舞之風，當遍民間，及公子完奔齊，莊二十二年，大師擊適齊，則韶樂必在焉，漢禮樂志故孔子適齊，聞韶，三月不知肉味，又曰：「韶盡美矣，未盡善也。」而鄭大夫子產亦爲九歌八風七音六律，以奉五聲，楚與陳杞壤相接也，習必不甚相遠，惠王滅陳與杞，度陳杞司樂，必有抱樂器入楚者矣，而亞飯干適楚，播發武入於漢，楚必有韶

樂之傳無疑，自惠王至懷王五百五十年間，其風之扇，必已甚熾，而屈子兩使於齊，必更得聞陳公子完之餘韻，故得取以合於楚之語句詞氣，而遂以別流爲楚調，與及始皇并天下，六代之廟樂，韶武猶存，二十六年，改周大武曰五行，房中曰壽人，史記高祖六年，改招舞曰文始，漢書李惠帝紀六代之樂雖亡，而漢世仍有虞韶周武云，後魏志由上來諸說觀之，則九爲夏后氏之宗主特諡，因爲宗廟歌名，而韶者，夏以爲歌舞節奏之主樂，因爲歌舞之號，從曲調言曰九歌，從用樂言曰九韶，九歌即所以爲九馨之歌，九馨即所以爲九歌之舞，名雖大別，而用則共貫矣，自後啓曾修之，至商湯又修之，周備六代之樂，韶舞不廢，九歌詞句，當已有夏具，而曲調則仍修習未墜，如漢之更昭夏爲昭容之比也，春秋之世，周室衰微，而樂散在諸國，魯齊陳杞皆傳習之，自楚滅陳杞，漢黃屈子使齊，於是西土樂舞，遂南被荆楚，屈子采其節奏，配以己詞，於是九歌遂獨傳於江南，秦滅六國，禮樂益壞，無容樂節，雖尙存，而制氏不能言其義矣。

乙 說萬舞

雖然，舞容以樂器命名，固古敦樸之制，而傳世禹樂，尙有所謂萬舞與大夏者，余疑九歌者，樂章之名，歌於堂上者也，九韶者，禹樂舞之曲，而以發鼓領之者也，大夏者，則書所謂舞于羽於兩階之舞容，而萬則獨指武舞之在東階者而言，請更分別說之。

月令注：「夏小正曰：「丁亥萬用入學，」商頌曰：「萬舞有數，」逸周書世俘解曰：「萬獻明明三終，」小雅鼓鐘：「以雅爲南，以籥爲備，」鄭箋云：「雅萬舞也，」是三代之舞，皆名萬，然湯修先代之樂，有韶，周備六代之禮，亦有韶，則商周之有萬，蓋亦修先代之樂之意與？夏以前無萬名，則傳世固以萬起於禹矣，又竹書言：「帝舜十七年春二月入學，初用萬，」則萬固與韶同有始舜之傳說矣，其後傳說亦韶萬雙衍，故湯修先代之韶，亦遂傳先代之萬，自兩者源流觀之，無不妙合，則韶之與萬，類也，而幾於同矣。

月令疏「萬舞，或以爲禹，以萬人以上治水，故樂亦稱萬。」按詩傳何休公羊注亦同。其實皆臆說也。按萬字小篆作，蟲也。從虫，象形，不言何蟲，然全文萬鼎作，仲敦作，而甲文則作，不從虫，以形定之，大約亦爬蟲之類。實與禹之字同族。夏民族以龍鱗之屬爲圖騰，則萬亦其徽號。萬舞蓋亦夏舞之義耶？故詩以雅以南，鄭箋謂雅即萬舞，雅者夏之別字可證。

又山海經言「帝俊八子，始爲舞。」而尙書墨子天問山經呂覽淮南諸書言禹及其臣之蹈舞者極多，皆當爲一脈之殊說，則釋萬爲萬人，不知釋爲禹舞之爲有據矣。

又以詩禮春秋諸書考之，詳見下。凡萬皆用於宗廟。而周禮亦言九德之歌，九磬之舞，於宗廟之中奏之，則萬韶所用之地亦同矣。上來所陳，自其傳說之相鑲，字義之相成，舞說之相類，用地之相同觀之，則雖謂韶萬爲一，亦非結構之言，雖然夷考其實，究不能無別也。蓋韶者以其樂言，而萬則以其容言，古與舞在正樂備之後，韶者統金奏升歌笙入間歌合聲五節全部樂節之曲言，終始以發鼓爲舞節之主樂，而萬則別指東階之武舞，以干戚爲容儀之段言，即周禮所謂「正樂備，樂師號舞者，舞者就列，擊祝播鼗而興舞」是也。

上說既明，吾人試讀商頌那之詩曰：
猗與那與，置我騶鼓，奏鼓簡簡，衍我烈祖。

此第一章言樂之始也，以騶兆樂，將以祀其烈祖也。二章曰：

嗇嗇奏假，報我思成，饒鼓淵淵，嘒嘒管聲，既和且平，依我馨聲，赫赫湯孫，穆穆厥聲，庸鼓有數，萬舞有奕，我有嘉賓，亦不夷懷。

此言樂舞之終始也，以鞀鼓領袖羣樂，則金奏升歌之義，「嘒嘒管聲」則笙入也。「既和且平」者，言堂上下八音諸器，皆細大不踈也。「依我馨聲」者，言堂上附琴瑟，堂下管奏，而以馨應之，爲之節也。「穆之厥聲」者，堂上之歌聲也。「庸鼓有數，萬舞有奕」者，管畢操歌止歌，擊祝

笙奏，黃鐘鏞應之，鋪大鼓，鼓爲之結之，三終收羽擊鼓，章畢樂畢，操歌，太師告樂正曰，正樂備，樂師號舞者，舞者就列，用于戚，乃擊祝播鞀與無，此詩樂舞之次，與周禮言韶舞之節全合。詳應馮謙古樂書。此卽世傳湯修大招之事與詩以鞀爲終始，而詩稱萬舞奕奕，則萬舞乃韶之一部明矣！

丙 說大夏

周禮大司樂：「以樂舞教國子，舞雲門大咸大韶大夏大濩大武。」鄭注：「大夏禹樂也，禹治水，傅土，言其德能大中國也。」賈疏云：「樂記云，大夏也，注云，禹樂名也，言禹能大堯舜之德，大中國卽見大堯舜之德也。」是夏爲禹樂無疑，禹立國曰夏，后氏，則創樂舞以夏名，於事固甚順適，尊而稱之，則加大，冠以宗號則曰九夏，與夏族一切史實皆相調，遂是則大司樂所謂奏九德之歌，九磬之舞，瞽矇掌九德之歌，以役大師，此九德之歌，亦卽九夏之樂也。

按禮師云：「凡樂事以鐘鼓奏九夏，王夏、肆夏、昭夏、納夏、齊夏、豳夏、鵠夏、靈夏，此九夏乃周樂章天子諸侯大夫士以爲燕享祀助止之節之樂詩，非禹樂之九夏也。然周修六代之樂，或亦取夏后氏之樂而別爲詩歌以和之，周本夏後，其名亦遂因而不改者耶？」

然祭統曰：「朱干玉戚，以舞大武，八佾以舞大夏。」明堂位曰：「朱干玉戚，冕而舞大武，皮弁素積，褐而舞大夏。」大武與大夏對言，似周之舞大夏，與無大武兩殊，故陳氏禮書，乃援書之舞干羽，樂記之干戚羽旄，以謂大夏爲文舞，其實恐非，按內則「二十而冠，始學禮，舞大夏」卽大戴禮保傳篇所謂就大學，習大藝也。二十成年，膂力方剛，容能備樂，則大夏必不僅於文舞，此其一。春秋隱五年經：「九月，考仲子之宮，初獻六羽。」左氏傳以爲考仲子之宮，將萬尊，公問羽數，穀梁子曰：「舞夏天子八佾，諸公六佾，諸侯四佾，初獻六羽，始僭樂矣。」又引尸子曰：「舞夏自天子至諸侯，皆用八佾。」左氏言萬而穀梁尸子言夏，明萬夏同矣。古今文家說，卽有異說，不至相反，左氏以獻羽爲萬，則萬亦有羽，而穀梁以爲舞夏，蓋夏爲大共名，容總統文武而言，卽內則注所謂大夏樂之文武備

者是也，此其二。明堂位「朱干玉戚，冕而舞大武，皮弁素積，禘而舞大夏。」弁褐之言，與墨子非樂之說合。非樂云：「昔者齊康公興樂萬人，不可衣短褐……曰衣服不美，身體從容，禮不足觀也。」云云，蓋康公改古制短褐不用也。昭三十五年

公羊云：「朱干玉戚，以舞大夏，八佾以舞大武，此皆天子之樂也。」則大夏亦用朱干玉戚，所執武器，與萬同矣。則明堂位朱干玉戚四字，直貫下文，當云：「朱干玉戚，冕而舞大武，朱干玉戚皮弁素積，禘而舞大夏。」不獨爲大武言也，此其三。是夏爲夏樂之文武全備者矣。戴侗六書故以夏爲舞，亦不可爲余說張目。

二 九歌本夏樂雜楚俗而翻爲郊祀新詞

上節所記，所以明九歌之爲夏歌，非謂屈賦九歌之卽爲夏歌也。夏歌蓋已久亡不可知，而屈賦則本之夏俗，翻以新詞者也，此又何說，請立數證以明之。

甲 九歌爲國家祀典，非諸侯祀典。

按禮記曲禮：「天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲徧，諸侯方祀，祭山川，祭五祀，歲徧，大夫祭五祀，歲徧，士祭其先。」祭法云：「夫聖王之制祭法也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。」周禮春官大宗之職言之最詳，其言曰：「掌建邦之天神人鬼地祇之禮，以佐王建邦國，以吉禮事邦國之鬼神祇，以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槁燎祀司中司命觀師雨師，以血祭祭社稷五祀五嶽，以醴沈祭山林川澤，以饗辜祭四方百物，以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。」云云，最爲詳盡，然舉其大，不過天神人鬼地祇三端，九歌中，東皇太一東君雲中君大司命少司命屬天神，河伯山鬼屬地祇，山川之神，湘君湘夫人國殤屬人鬼，皆非齊民之所得崇祀可知，周之世法，「有天下者祭百神，諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。」祭法故諸侯

不得祭天，僅能祭社稷以次，見王制。今九歌所祭天神居半數以上，共五神，爲九神歌半數以上，其非周室諸侯所得祀矣。

乙 九歌非全爲楚祀

九歌不全爲楚國祀典，由上所證，當已明白，無容分析，然尙可得數證，按諸侯祀名山大川之在其地者，終春秋戰國之世，楚北疆無及河之時，則不得祭河，可知，春秋哀六年左氏傳：「昭王有疾，卜曰：河爲祟，王弗祭，大夫請祭諸郊，王曰：三代命祀，祭不越望，江漢澗章，楚之望也，禱福之至，不是過也，不穀雖不德，河非所獲罪也，遂弗祭。」蓋春秋之世，楚雖有僭王之事，而祀禮在天，尙不以人事相越，亦自以望不出其所封，則河伯不在楚典祀明矣，而九歌有河伯者，必本於先民舊傳之禮，案三代所傳祀河之典，大體在呂梁之間，東不逾洛陽，所傳河神，不見於青濟之間，則吾人謂山以東無所謂河祀可也。考古傳說中多言河者，乃夏民族所特有，洛陽之西，固夏民族生息之地也。殷商祀典中有上帝，社祖妣及風雨之神，山川之祀，惟見「臺於涇水之旁」，絕不見祀河之語，不僅此也，地名中有涇洛汝等，而亦不見河字。卽河之文化之所由生，試卽以夏民族所傳之遺說而觀，則無不與河說相合者，其宗神卽治河之禹，其重典，卽尙書之禹貢，夏民族之文化，卽以河爲孕毓之區，則崇祀河神，必爲夏民族普遍遺習，故三代以來所傳河神祀河之事，在洛陽以西者，卽夏民族生息之地矣。楚不得祀，而九歌有河神者，必本於夏之遺習無疑，此其一。又雲中君云：「覽冀州兮有餘，橫四海兮焉窮。」大司命云：「紛總總兮九州，何壽夭兮在予。」九歌所涉地名，其在楚國疆域中者，不論其遠及國外者，惟成池扶桑，皆傳說中飄渺之地，不足以考見方位疆域，然冀州九州兩句，既非空言飄渺，而所詠神事，一爲雲中君，一爲大司命，雲中君漢人傳說以爲晉詞，晉於禹貢亦半屬冀州，則覽冀州非侈放寓意之言，按冀者夏民生息之地，夏以龍龜爲圖騰，冀者卽龜之屬，故文得曰冀州，則許余九夏考一文此作夏人語，非屈子自道之詞矣。至於九州，則全爲夏后氏之說，與河伯一例，殷禮中亦無

九州之說且以總九州壽夭在予之言審之儼然以九州總括宇內侈於離騷之言遠矣非楚國之可得言此其二又九歌中諸言車駕皆曰龍駕龍朝此祀歌非等抒情之作故全詩劃一不亂離騷車駕龍駕皇雜陳與此大異離騷為抒情之作得任情使用九歌為祀神之詞語意容可出入名物有關禮制不能任意使用之也

龍者夏民族所奉以為宗神者也殷虛甲文有祀鳳之文而無祀龍之與此亦夏之一證故崇祀神靈因尊其車乘亦自龍矣楚民族歷史中之宗神當為熊而傳說中之宗神或亦為龍祀禮求合於神意故亦以龍為稱此不得以浮言視之矣此其三

丙 小結

由上來三事觀之則九歌之作純以夏民族為根本之祀祭樂章蓋已無可疑余說最近話而非圖符錄塑神貌則差足自信然何以決不為夏族生息諸地如晉梁秦趙諸地民族所昌言而獨傳之於楚耶此亦吾人所得辨析者也案國語楚語載觀射父之言曰「古者先王日祭月享時數歲祀諸侯舍曰卿大夫舍月士庶人舍時天子徧祀羣神品物諸侯祀天地三辰及其土之山川卿大夫祀其禮士庶人不過其祖」云云此楚僭土以後之禮也諸侯祀社稷不得祀天地此周禮有明文是以晉梁秦趙不得祀即楚之昭王亦言三代命祀祭不得越望矣則觀射父諸侯祀天地三辰之說當為楚之僭禮蓋楚自嚮熊為文王師以子男田沿夏水而南分居楚蠻夷皆率服而王不加位遂與周人修怨昭王南征亦至不得反國故春秋以前其事不見於載記蓋與周絕久矣及桓王十六年武王伐隨乃自尊為武王思與於中國之政宜其不能盡服於周禮矣然楚本古三苗之地三苗者夏之後也蓋本處於西極沿夏水而南止於江夏之間是為夏之分族詳後漢書西羌傳自帝嚳氏衰而三苗亂堯征而克之於丹水之浦帝王世紀舜竄之於三危蓋已顯然為南殖之大族自熊充而後便與中國相絕周文王三分天下有其二有囊括天下之心故引嚮熊以自固蓋以子姓視之而其受封亦如武王之立殷後為宋所以便於

率服其民也故仍建之以舊邦丹陽丹陽即堯征有苗之丹水也丹陽即水略本宋翔鳳楚雲熊居丹陽武王徙都考一文故楚獨世守夏禮事先王之後有如宋陳然故不遵用周制三苗為夏後楚即三苗遺族之留居江夏間者余別有考不具周自周公相成王定殷亂以殷之頑民屯居洛邑吸收殷商文物以定國本而致富強至共和而後文化恢曠楚之絕者已數百年至楚武王與中原交往慕周之文教思與於中原之政或且有北上爭天下之心不能得志憤而自王於是終春秋之世楚之君臣無不以問鼎周室為職志豈亦有故國神遊之思與楚辭以崑崙西極為向往之所屈子亦言去故鄉而就遠兮過江夏以流亡過夏首而西浮兮顧龍門而不見其悵然于夏西者情至深惋蓋可思矣故國之不存存其典型於宗祝之事則不遵修周制而祀天地百神不以河為望而祀河感於吳之敗而歌國殤生息湘沅以建其宗族而歌湘君湘夫人湘君湘夫人略近楚之宗神與他百神異詳篇中豈即所謂楚俗信巫而民神雜揉者與

雖然樂章雖本於宗習而典祀必不下於庶人詳後自其典祀禮則而可知之見前則九歌者豈楚國君郊祀之樂章也與三代以來國之樂章本皆不傳無以明其節奏然楚人信鬼而愛國楚人最愛宗國而嚮王入秦不反之恨深入人心故亡秦者楚也則國之大事禮義之節雖民不得預而詞句鏗鏘容能流傳在人秦焚典籍楚必有不用亂命者矣其保存故籍必有較齊魯諸老之抱守儒書之為易且勇矣吾故曰九歌蓋本夏樂而難以楚俗翻為郊祀者矣雖然古以作者歸之屈原蓋亦有說原本楚之宗臣以其世為左徒莫敖而觀蓋楚世傳之神巫與蓋古初社會在氏族時期其豪長以軍人與巫史分任之自軍權龐大政治演為王朝巫史遠夷為百僚楚人重鬼則巫史之事必仍守宗親世襲之習而未替屈原者宗室巫史之子而才思博辨之能臣且躬負制憲布令之重責則更定典禮潤色樂章蓋亦分內之事故九歌之文神韻遺詞多同於離騷而寄情寓意略似乎巫祝九歌僅有戀慕崇奉之詞與離騷之徘徊哀痛者大異故不為屈子所當

齊魯之作，後人多不知此！仲尼刪詩，爲北音之寶藏，靈均作歌，存南土之儀型，其功相掎，其事相類，然孔子得夢奠而終，而屈子乃放流以死，則原予情爲可哀矣。

三 九歌爲祭祀樂章辨

甲 九歌非民歌辨

王逸九歌序，以九歌出於民歌，而原借以寓其思君憂國之意。

「九歌者，屈原之所作也，昔楚國南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祠，必作歌樂鼓舞以樂諸神，屈原放逐，竄伏其域，懷憂苦毒，愁思沸鬱，出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其詞鄙陋，因爲作九歌之曲，上陳事神之敬，下見己之冤結，託之以諷諫。」

朱子本之以爲更定其詞，去其秦甚，後之言九歌者，本之，至近世遂直以爲民歌，慎也。古所傳民歌多矣，其見于十五國風者，道男女之幽情，敘生身之悲樂，言家庭之憂愉，寫社集之實情，述農田之懿美，下及寡婦孤子之悲，公子王孫之逸，政事之得失，官吏之善惡，春日鶉庚，秋色楊柳，無乎不言，其逸在三百篇之外，如春秋左傳墨子荀卿呂覽之所稱述，決未見連篇累牘，歌頌鬼神之作，如九歌之律然有次者矣。而謂九歌爲南楚民俗之歌，楚人卽好鬼，何以獨不好人，愛其生命中極易流露之情，而獨終日狂舞爲他人事鬼？指與中君河伯大司命少司命諸非楚地望中之神言。民俗至闇不如此，至智亦必不爲此，此不可解者一也。卽以三百篇諸樂章而觀，歌詞之條暢幽美，去九歌至遠，而謂文物美備之青冀梁雍之民，反出文物後啓之荆楚之下，恐不足以服人心，則九歌若不爲技術修養至高之士爲之，其何以能逮此，此不爲民間之作者二也。又三百篇中，諸雅頌樂章，其爲周魯宋廟堂之所采用者，其神祀至不明晰，宋俗非不好鬼，仲尼卽使文飾，其大齊必不過遠，吾人所能考究而知者，初不過上帝祖考高禘田祖之類，以九歌較，則顯然爲首尾完具，天神地祇人鬼律然有定，顯爲一有計劃，有組織之樂章，且遠較春秋以來，諸國樂章爲具體，如

此偉著，而謂楚之民俗，乃能周密如是，其誰能信之哉！且以九歌所祀諸神而觀，東皇太一東君雲中君大司命少司命屬天神，河伯山鬼屬地祇，湘君湘夫人國殤屬人鬼，其說合於周禮春官大司馬之吉禮事邦之鬼神祇之制，見前引與典禮士制祭法天子諸侯之祀典亦相吻合，而楚語載觀射父士庶人不過其祖之言，亦與諸儒家經典相應。此必非偶然相合之事，則楚之齊民，不得祀山川以上之神至明。春秋至於戰國，禮制卽有差殊，容小異不容大別，而謂楚在戰國，其齊民遂突然得祀祖以上，無是理也。且在戰國以後，亦不見承襲相因之跡，而謂戰國獨能與前後相遠，無是理也，其不爲民歌，蓋已無疑！

乙 九歌爲祭祀樂章

雖然，吾爲是空論，必不足以服說者之心，請更端以明九歌之必爲祭祀樂章，以杜僞者之口！

子 似神類言

按周禮大司馬：「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槪燎祀司中司命飄師雨師，以血祭祭社稷五祀五祿，以醴沈祭山林川澤，以醯辜祭四方百物，以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以醴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。」此天子備祭天地百神宗廟之禮也。天神地祇人鬼三者，皆備，天神以天爲首，次日次月，次五帝，次星辰，次司中司命，次飄師雨師，是爲六宗之祭，而日月星辰以下，又謂之四類，見周禮小宗伯，地示以地爲首，次社，次稷，次五神，亦曰五祀，次五嶽，次四鎮，次海與四瀆，是爲四望，次山川，次邱陵墳衍原隰，次戶寗中霤門，井，五祀，次四方百物之神，人鬼以宗廟爲首，次高禘，次先聖，次先師，次先老，次先賢，次先蠶，次先炊之類，次泰厲，詳金縢索古錄祭祀章等記蓋天子無不祭，故其類至繁，而其大較亦不過天地人三大端，此皆明見周禮禮記諸書，亦與詩書左傳合，蓋必爲周家禮儀之端無疑，按九歌東皇太一卽大宗伯所謂禋祀昊天上帝也，東君雲中君卽實柴祭日月星辰之日月也。

祀日之典又見儀禮覲禮及禮記玉藻諸篇大司命少司命即周禮之司命皆以禮
 禮所祀之神也。湘君湘夫人當為楚之宗祀，別詳兩篇下。河伯山鬼即經沈
 所祀之山林川澤也。國殤即祭法之所謂以死勤事則祀之之人鬼也。則
 九歌諸神無一不在周禮祀典矣。且其整然臚列之次以等而差，不相雜
 廟，凡諸重要之神，日月星辰民之所瞻，山林川澤民之所取材，無不具，此
 必為一整個祀典之套數，不可或缺或增者，則其為國家祀典之樂章，蓋
 已可決。典禮：「天子祭天地四方山川五祀歲徧，諸侯方祀祭山川五祀
 歲徧，大夫祭五祀歲徧，士祭其先。」云云，此其天日六宗山川人鬼之祀，
 豈士庶人之所得行者哉！此不為國家之祀典，而何？此其一。

丑 以樂次言

更以用樂之次而言，則典禮在國，更無可疑，按九歌東皇太一即昊天，
 東君雲中君即日月星辰，湘君湘夫人即楚之宗廟，大司命少司命即
 六宗，河伯山鬼即山川四望，國殤即人鬼，則一歌而有天神地示人鬼之
 祭，此禮運所謂「祀帝於郊，而百神受職」者也。亦即周禮大司樂「六
 變而天神皆降，八變而地示皆出，九變則人鬼可得而禮」先鄭注所謂
 「皆禘大祭也」禘祭之禮，以周禮按之，蓋先奏黃鐘，歌大呂，舞雲門，以
 祀天神，繼則奏大簇，歌應鐘，舞咸池，以祭地示，繼則奏姑洗，歌南呂，舞大
 馨，以祀四望，繼則奏蕤賓，歌南鐘，舞大夏，以祭山川，繼之則奏夷則，歌小
 呂，舞大濩，以享先妣，繼之則奏無射，歌夾鐘，舞大武，以享先祖，試以比附
 九歌則雖詳略有殊，而大齊不謬，則九歌者，蓋楚之僭禮，所以郊祀上帝
 之樂也，更以其文義審之，東皇太一者，迎神之曲，所謂先樂金奏者與？大
 報天者，主以日而配以月，見禮記東君雲中君，蓋即是邪？東君宜承東皇太
 一之下，後世誤倒，辨詳下文。祭上帝則下及宗廟六宗四望百神，湘君湘夫人，
 楚之先妣先祖與？司命河伯山鬼，所謂六宗四望百神受職者耶？不僅此
 也，以九歌舞次而論，亦頗與祭祀等差之說合，祭祀者，天地宗廟為一等，
 日月五帝社稷為二等，六宗五神四望山川為三等，司民司祿邱陵墳衍

原隰高祿為四等，先聖先師先老為五等，五祀四方百物之神先黃先靈
 先炊之類及秦厲為六等，則九歌以東皇太一東君下以為次，與周禮之
 說亦吻合，其必為完整有組織之歌詞，蓋無可疑。

九歌之詞，張皇幽渺，典麗諷皇，禮堂之張施，香烝之豐盛，鐘樂之美
 備，輿服之華麗，器用之貴重，佩飾之繁富，皆非卿大夫以下之所能及。九
 歌所用物品幾無不類郊祭之所用，與周禮所傳相合，詳具篇中。況在氓庶，能有是乎？
 非楚之僭禮，蓋無以解決其事！

寅 取證於漢郊祀樂章

抑又不僅此也，漢高以楚人而有天下，本好楚聲，及其既定郊祀樂
 章，亦采楚詞，其後十九章中，襲用九歌者亦至顯，其神有泰元，即東皇太
 一也，吳仁傑說日出入者，即東君，天門即司命，五神即雲中君，其歌首練時
 日，即選時日之意，此十九章之迎神曲也，而襲用東皇太一者十之九，亦
 蛟言神之醉而去者，即襲九歌之禮魂，蓋送神之曲矣，其他襲用詞句者
 至顯。高祖置祠祀官，女巫所祀亦多九歌中神，如晉巫祠五帝東君雲中君巫社巫祠族人
 族之屬，荆巫祠堂下巫先司命，……其河巫祠河於隨晉皆是，武帝本其祖之遺意，選司馬相
 如等數十人造為詩賦，作十九章之歌，蓋亦以楚聲為主，以正月上辛，用事於甘泉園丘，使童
 男女七十人俱歌，此非武帝創製，蓋亦沿襲楚俗無疑，故其備則，頗與儒家所傳不全類，而諸
 儒乃相與爭訟之矣，余疑十九章，即本之楚，而以時增損其所祠之神，故其神詞，多與九歌
 相同，相如等受命為此，不敢多更舊規，上探時主之意，為之增損，曲詞語義，必多有存而不取
 廢者矣，故十九章之歌，詞義多有不明，音節或亦不彰之處，必存楚故俗樂章之點，不敢更易，
 不然以相如等數十人之才，則所為短章，乃文理不通，詞句闕如是，必無是理，且安氏房中
 歌，遺詞用意之方，與十九章亦相近，唐山夫人亦楚產，則兩歌皆存楚國方俗之言，方俗之詞，
 當無可疑，以俗言俗調入歌，故不易為後人所解也。以後例先，則九歌不能為民歌，
 而必為郊廟之樂，無可疑矣。

卯 楚確有郊祀

按呂覽修樂篇：「楚之衰也，作為巫音，」楚之衰當在靈王之世，故

桓譚新論云：「楚靈王驕逸，輕下，簡賢務鬼，信巫祝之道，齋戒潔鮮，以事上帝，禮羣神，躬執羽絃，起舞壇前，吳人來攻，其國人告急，而靈王鼓舞自若，顧應之曰：「寡人方祭上帝，樂明神，當謀福祐焉，不聽赴救，而吳兵遂至，俘其太子及后姬，甚可傷。」君山所言靈王事，未知可全信否？然楚人上下事鬼，他書亦多傳之，而祭上帝之語，與觀射父之說相應，則楚在春秋，已郊祀天地，證為不孤也。其事至戰國而益甚，谷永上成帝書有云：「楚懷王隆祭祀，事鬼神，欲以獲福，助卻秦師，一蓋亦為屈子之所親見，靈均世典祝史之職，為懷王所信任，出對諸侯，入議國事，國之大事，為祭與戎，則受命君上，為國訂樂章，以一代大儒，當此重典，較相如等受命為十九章，為天子侍從優弄之臣者，其高又不可以道里計，則九歌之成，其當屈子在朝，上官未譜之時邪！此雖為結構之說，不敢必其可信，而調處先後事象，以推其因果，總攝百端，而為之立宗起信，當無有更較此為圓通周洽者矣。」

辰 九歌中抒情詞語之解釋

顧說者曰：九歌之中，有致神不至，或至而忽去者，意象飄忽，似非祭祀之象，而以男女愛慕之私，以嚮神祇，不亦濫瀆之甚！故王逸以來，遂以致神不至擬原之見疏，而以神人之濼，比原與懷王君臣之惻，因以定九歌為原抒情之作，而不為祭歌，此亦有說，按原之存心君國，所見於離騷者，已詳盡無餘，似無更託之鬼神之必要，此其一，即託之鬼神以訴冤結，何以只有愛慕反側之思，而無悲愴悽楚之狀，使原放逐漢北，形容憔悴，寄意鬼神以抒忿懣，而無一愴楚之音見於筆下，則原不為鄙夫，必為忘憂上人，為忘憂上人，何以更蹈汨羅，為無個性，無情感之鄙夫，則離騷不幾為無病呻吟語邪？不待智者而可決矣，此其二，至謂人神不相續，則古固有民神不雜之說矣，即國語楚語民神不雜，民神同位，民禮齊盟，無有威嚴，神狎民則等說是也。按周禮春官宗伯，女巫：「凡邦之大祓，歌哭而請。」鄭注：「有歌者，有哭者，冀以悲哀感神靈也。」則巫者固可以歌哭極其情，蓋初民

樸質，男女之防未嚴，濫瀆之念未興，且巫者所以通神人之間者也，上之則為靈保，下之則為齊民，則巫與神對舞，人神相戀，所以樂神，亦所以樂國而觀之者，則民神雜揉，乃初民實際之景像，民神不雜，反為後世學人之理想，此一切初民莫不如是也，墨子非樂篇曰：「先王之書湯之官刑有之曰：其恆舞於宮，是謂巫風，其刑君子出絲二衛，一則巫風之弊，又不僅楚為然矣，是則九歌之有鬼神飄忽之像，人神相戀之情，蓋亦古初民族必有之象，為儒書所未及修潤之詞，楚在南疆，與中原文化異其流，春秋以來，嘗自以為蠻夷，而又好巫風，則郊祀之神之典，保其民習之真，不為男女人神之防，蓋亦事之極自然而原始者矣，又何足怪，吾故曰：九歌者，楚人郊祀之樂章，本為楚俗，而屈子為國君修飾潤色之者也，或即懷王欲以卻秦師者邪。」

四 九歌組織

九歌凡十一篇，篇各一意，不相複，而極其變化之能事，蓋出於一人之手，而有一全盤設計以為之者也，其用意至周密，組織極完整，即以十篇論，則東皇太一飄然不言神貌，雲中司命，則神來而又忽去，湘君湘夫人，不使神臨，空懷景行，其所以變化進退者，至飄渺無方，不單調，不重複，不直率，凡想像摹擬，追思恍然之情，熱烈緊張，不可方物，非藝術修養至高如屈子者，不能作，而其為一個整套之全曲，亦從可知，參前各節所論然篇數不與篇名相應，此宜申說者一，古報天者以日主之，而篇中東君在少司命後，必為錯篇，此又宜申說者二。

甲 篇數不相應之故

九章九辨，篇名與篇數皆相同，而九歌獨十一，王逸洪興祖無說，而朱子則本蓋闕之義，林雲銘以國殤禮魂為多作，直妄言不足信，吾友青木正兒君，近與吾書，言湘君與湘夫人，大司命與少司命，乃春秋二祀分用之詞，蓋本於禮魂：「春蘭秋兮菊長，無絕兮千古」二語，更引篇中時

令處，以證湘君大司命，用於春祀，湘夫人少司命用於秋祀，於說最為創見，然何以分爲春秋二祀，說亦不能得其精要，按全曲所以祀昊天者也，即東皇太一，而以羣神從祀東皇者主神，例需迎送，故全篇皆歌禮備迎神之事，此舞中之迎曲，而樂中之金奏也，故語不頌神貌，神之特性不具，不作祝頌之語，但侈陳選日供張，節鼓陳瑟，芳菲滿堂而已，此迎神之意也，故東皇一章有詞有曲，而舞容不具，故不入九數也，其禮魂一篇，則言成禮會鼓，傳芭代舞，絕無其他至義，而韻語短擷，以曲言，蓋所以送上列九神者也，以樂言，則爲羣巫大合唱，以舞容言，則爲全舞之合演，無主神，故亦不入九數，且九歌自河伯以下，舞容極盛，人神之揉極矣，則於全套表演將畢之時，大合奏演，以舒遲容與其節，而結以「長無絕兮終古」，人神兩樂，激楚之情已施，禮成而退，亦樂舞極自然之節奏，則禮魂一篇之不入於九數，蓋情實而得無所蔽矣。

乙 篇章錯簡

又今本東君一篇，在少司命之後，恐非原舊本，疑本在雲中君前，此蓋有數證，禮記大報天而主日，則祀日爲郊祀至重之典，東君日神也，不宜遠距東皇太一，而以他篇間之，此一也，古祭祀有等差，前已言之，天地日月，其等相近，而以類相屬，則東君不能獨懸絕於四等之司命以後，此二證也，雲中君乃月神，當以日神爲次，亦如湘君湘夫人之相次，大司命少司命之相次，何得分置兩章，於絕不相連屬之所，則東君必在雲中君前無疑，此三證也，又封禪書言高帝長安置祠祀官，晉巫詞五帝東君雲中君司命巫社，漢書郊祀志所言亦同，亦東君在雲中君前，必本於先秦舊俗，則九歌原本，亦必東君前於雲中君無疑，此四證也。

分論

東皇太一

五臣云，每篇之目，皆楚之神名，所以列於篇後者，亦猶毛詩題章之趣，一本題上有祠字，下諸篇同，今洪補本則於篇題處言之，寅按文選六

臣本，東皇太一諸小題亦列於每篇之首，太一一一名，其意至難，禮運「禮本於太一」(此言出荀子)至混沌元氣而言，即一之又一之義，雜見易道兩家之書者是也，有以爲居紫宮之神，其神最貴者，見淮南及郊祀志，有以爲北極附近之一星名者，見天官書，有以爲即北極星者，西漢緯書多言之，其說至紛雜不可理，按宋玉高唐賦云「進純騰，騰旋室，離諸神，禮太一」，劉良注云「諸神百神也，太一天神也，天神尊敬禮也」，此楚人之所自言，以九歌按之，則東君雲中君以下所謂百神也，東皇太一即天神明矣，以周禮按之，則正南郊午位去國一里許，依泰壇以祭祀昊天，即圓丘之祭也，圓丘所祭之昊天，天之總神也，其神爲太一，居天之中，昊天爲生物之始，故於神爲最貴，則太一不得爲星名，而純爲神名矣，惟太一之祀，雖即圓丘昊天祭，而太一之名，則始自周末，蓋戰國諸子喜求一切事物之端始，以探其最高概念，在易家則稱爲太極，在道家則謂之道，道之別名曰太，太即老子之所謂「有物混成，先天地生，吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大」也，於是凡足以當一事一物一理之極之始者，皆可曰太，始而又始曰太始，極之又極曰太極，伯之又伯曰太伯，初之又初曰太初，上之又上曰太上，祖之始曰太祖，質之始曰太素。(見乾坤鑿)一者，亦周末諸子用以表天地萬物，混然不可分析之最高概念，與道相同，道者，一之運行，一者，道之全德，難見於老子，韓非諸書，(淮南王言之益悉)至莊子而言：「關君老聘，聞古道術而悅之，建之以常無有，主之以太一」，太一爲一哲學中至高概念，此南楚哲人之言，與易經所謂太極生兩儀者，義不相謀而相合，戰國之世，不入於儒，則入於道，而易以陰陽五行之說類，(故荀子亦言太一)於是文人學者，取哲家之義，推至天人之際，而巫祝方士，羨門高羨上成鬱林之等，侈言天神人鬼之事者，相與附會，而太一遂昇爲天神，且以「大」「一」兩字推極之義，而爲皇天上帝之名矣，楚俗好巫，度其接受此種思想固極易，太一之祀，遂先見於國之重典，漢祖父子本楚人，好楚聲，於是楚祀之典，隨帝室

以北，文景雖未發殲，而武帝恢廓似高祖，好神仙鬼異，巫風亦極盛，故漢儀遂亦有太一之祠矣。

然何以曰東皇按東皇即文中之上皇，莊子秋水云：「彼方跳黃泉而登大皇。」疏云：「大皇天也。」此言上皇猶秋水之大皇矣，尊之則曰上皇，狀之則曰太皇，以皇指天，蓋南楚有是語也，然古說昊天，本亦有指春天之說，爾雅及今尙書歐陽說是也，說文亦云：「春爲昊天，元氣昇昇。」吳即昇之隸變，春於方位屬東，而皇者，戰國以來所以證天與人之主宰及君王之義，故東皇亦如今世稱玉皇矣，則「東皇太一」蓋名之重疊累贅者與，與今人稱玉皇大帝相類，楚自靈王好巫，懷王且思祀神以助攻秦，則祀祠之神多矣，疑其崇祀太一爲昊天之神，與高帝之祀五帝武帝之祀太一，皆有巫祝方士之導，則吾人正不必以其先世之有無而論其是非有無矣，殊方異俗，文獻多缺，吾人固不必強說其有，而亦不必定指其無，古人往矣，又誰與定其得失。

雲中君

王逸註爲雲神，豐隆，一曰屏翳，後世皆本之，亦見漢書郊祀誌，晉巫祠五帝東君雲中君之屬，是漢猶承其舊俗也，惟周禮大宗伯以槱燎祀飄師雨師，而不及雲師，是舊本無雲師也，按諸家以雲中君爲雲師，皆本王逸說，別無他據，而王逸實亦望文生訓，並不足據，若祀雲師，則飄雨豈能無祭，寅按雲中在東君之後，（詳前）與東君配，亦如大司命配少司命，湘君配湘夫人，則雲中君，月神也，又以本篇文義證之，曰爛昭昭，曰齊光，曰皇皇，皆與光義相連，雲師宜與電雨相屬，不得言光，且既降，又倏然森舉，此亦與月出沒之情態相類，而橫四海，即尙書所謂光被四表之義，故曰無窮，與雲神意象亦不合，且春秋以來，無祀雲神者，楚即特殊，其增損之大齊，必不能出入太甚，則以爲其謂爲雲神之無據，不如指爲月神之有根矣。

湘君湘夫人

按湘君湘夫人，蓋楚民俗獨奉之神也，楚都湘資沅澧之浦，南望洞庭之浩渺，北望漢水之滌迥，而大江如帶，在襟袂之間，招澤溝瀆，縱橫原濕，煙雨風雲之變，既甚奇詭，不經之說寢多，而地近卑濕，民習淫厲，故巫風淫風，遍在其地，初民崇祠，宜多男女淫昏之事，故漢女解佩於交甫，高唐託夢於襄王，千古流傳，人所豔稱，典祀不取漢皋之女，巫山之神，而獨崇湘水之神者，蓋漢北本以爲楚地，疑其民，雜中原秦晉之俗，有不爲楚祀者矣，湘水北承洞庭，爲南楚最富之區，北間大江，亦種性最純之域，巫風祝嘏，當早已蠶午於大湖南浦，古之所謂國之崇祀，皆取之民間，蓋國典亦民習之反映，故園丘之祭有湘神也（見後），雖然，楚山川之大者，水宜爲川，何以大祭而不及川，此亦有說，蓋楚別有四瀆之祭，川爲楚四瀆之一，而湘君湘夫人者，蓋楚民所普遍崇奉之神，而又最適宜於巫風鼓舞之情者也，頌男女之癡情，傷夫婦之別離，故初民所最熱戀之事，且湘水南與蒼梧九嶷相接，自戰國以來，舜死蒼梧，二妃死湘水之說，已傳流至廣，哀豔之情，最足以感人情緒，舜撫三苗之威，遺說當在民間，則哀豔之事，乃出自畏服之人，於是而附益推蕩，蔚爲國典，蓋有由來，則湘君湘夫人者，亦非爲楚之山川之神，實乃楚人崇以配天者矣，（略近周人之崇祀姜嫄）故原以不得志君國，見譏於女嬃，思欲遠遊以自適，所就以爲申訴其衷者，不於楚之先祖，不於屈姓之先祖，不於古聖王任何一人如堯如禹，而獨就重華以陳者，此亦必非文人任意招來之人，故自沅湘南征，就以求之，其悵愴於舜，以舜爲可告訴求其申冤之人，則屈子蓋亦本之其族性民俗傳說而立言，意謂求之於吾族共戴之神，以己之忠耿，上達天聽之意乎，其陳詞既竟，乃發於蒼梧，九嶷并迎，則屈子南望蒼梧，九嶷之情，正亦楚國全民之所共，涉江亦云，吾與重華遊兮，瑤之國，何爲而與重華遊，其意象亦與離騷同也，蓋舜遠征三苗，固曾南巡，及後陟方乃死，孔安國（尙書孔傳）韋昭（國語魯語）及檀弓，淮南皆言舜葬蒼梧之野，山海經海內南經亦言：「蒼梧之山，帝舜葬於陽，帝丹朱葬

於陰，「又大荒南經云：「赤水之東，蒼梧之野，舜與叔均之所葬。」又海內經言：「南方蒼梧之丘，蒼梧之山，其中有九嶷山，舜之所葬，在長沙零陵界中。」舜南巡死，葬蒼梧之說，戰國時蓋已編載諸家之書，此種傳說，不論其所根據之史實如何，其為民間流行之故事，則無可疑，而二妃死於湘江之說，附會尤多，此亦如後世孟姜女祝英台之流矣。山海經中山經云：「洞庭之山，帝之二女居之，是常遊於江淵，澧沅之風。」云云，即堯二女，舜之妃也，此地雖見於劉向烈女傳，禮記檀弓鄭玄注水經注等，蓋至夥，而史記秦始皇問博士曰：「湘君何神，對曰：聞堯之女，舜之妻，而葬此。」則為後世解九歌之所本，此事不見於春秋以來儒家之書，至以起學者之疑，然古事之不見於儒書，為精神先生之所不言者多矣，此本民俗方域之說，有不能以學理論斷者，即如郭璞注山海經謂二女帝者之后，配靈神，祇無緣下降小水，而為夫人，而顧炎武以謂文人附會，以資諸諷，讀神慢聖云云，此固學人拘墟禮數之見，無與於民俗之是非也，且湘君之參差，即堯典之「簫韶九成，鳳皇來儀」而湘夫人稱帝子，謂其為堯帝之子，尚書凡稱帝者皆指堯言，詳余尚書新證，亦可為內證。

總之，舜為南楚民俗中所至崇祀之人，又按墨子非攻下：「昔者三苗大亂，天命殛之，有妖宵出，民乃大擾，高陽乃命禹於玄宮。」藝文類聚符命部引隨巢子：「天命夏禹于玄宮。」按禹在舜世，而墨子言高陽者，舜為高陽六世孫也，屈子自願為高陽之苗裔，則重高陽而宗舜矣，是舜且為楚人之所宗祀者耶？」而二妃死湘江之說，當為民間傳說之一事，於是以舜當湘君，二妃當湘夫人，巫會歡祝，以為崇祀，亦方俗演進常有之例，必以禮說會之宜，不能得其總理矣，湘君指舜，湘夫人指二妃言，以舜死蒼梧，二妃不從，別死於湘江，魂靈永決，故兩文皆以不得見，或不得久聚為言，其他見王逸注，洪興祖補，朱子集註，多有可采，茲不備錄之矣。

大司命少司命

周禮「大宗伯以禋燎祀司中司命」疏引星傳云：「三臺上臺司

命為太尉，又文昌宮第四亦曰司命，故有兩司命，漢書郊祀志，荆巫有司命，說者曰文昌第四星也。五臣云，司命星名主知生死，輔天行化，誅惡護善也。莊子至樂亦言「使司命復生子形為子骨肉肌膚」則司命固南楚流傳之言也。

東君

漢書郊祀志，晉巫祀五帝，東君雲中君云云，廣雅朱明耀靈東君日也，東君之為日神，蓋漢師舊說，按周禮云：「大宗伯以實柴，祀日月星辰。」則日月古在祀典甚明，儀禮覲禮云：「天子乘龍載大旆，象日月升，龍降龍出，拜日於東門之外，反祀明方，禮日於南門外。」禮記玉藻云：「天子玉藻十有二旒，前後退遂，龍卷以祭，玄端朝日於東門外。」則祭日必於東方行之，蓋日出於東，故迎日於東，而其神亦曰東君矣，東君猶後世東王之意云耳。

河伯

河神也，春秋傳「楚昭王有疾，卜曰：河為祟，王曰：三代命祀，祭不越望，江漢睢漳，楚之望也，不穀雖不德，河非所獲罪也。」孔子許為知天道，是春秋楚祀河，然呂覽言「楚之衰也，作為巫音」（見修樂篇）而新論謂「靈王務鬼信巫，而谷永謂懷王隆祭祀，事鬼神，欲以獲福，助攻秦師」云云，則楚宮廷巫風之盛，概可想見，故徧祭天下名山大瀆，以求龍佑，亦事之所必然矣。此亦春秋戰國時異事變之例，況九歌之所謂祀，乃巫祝望祀之意，非履其地而祭之之謂，與始皇漢武漢宣之臨晉而祀之意不同，故亦不必問楚境之是否北及於河也，餘詳洪補。莊子秋水篇修言河伯外物篇「宋元君夢涪江使河伯之所漁」則南楚傳河伯之事最豐盛，不得以不祀河為說，詳秋水篇。

山鬼

莊子曰：「山有靈，淮南子曰：「山出曠陽。」然以本篇細釋之，則山鬼乃女神，而其所言，則思念公子靈修之事，靈修者，楚人以稱其天君之謂也，則山鬼豈亦襄王所夢巫山女神也邪。高堂賦託之於夢，此則託

之於詞，故高堂可極言男女匹合之事，而此則但歌相思之意。則山鬼爲神女之莊嚴面，而神女爲文士筆底之山鬼浪漫面矣。姑說之以待世之好楚詞者。

國殤
戴震曰：殤之義二，男女未冠笄而死者謂之殤，在外而死者謂之殤，殤之言傷也，國殤死國，是則所以別於二者之殤也。歌此以弔之，通篇直

賦其事也。

禮魂

禮亦作祀，寅按禮古作礼，與祀形近，以全詩詞義觀之，蓋九祀既畢，合諸巫而樂舞，蓋樂中之合奏也，故以千古崇祀不絕之意，以總告諸神靈，蓋魂者氣之神也，即神靈之本名，故以之以概九神也。

社會科學雜誌

陶孟和 巫寶三 主編

第九卷第一期目錄

- 區位理論與貿易理論……………陳振漢
- 論中央式計劃經濟……………吳元黎
- 馬歇爾的準地租理論……………丁文治
- 嘉陵江區煤礦業……………修哲暉
- 清末中央與各省財政關係……………彭雨新

- 工業演進理論的一個研究……………張培剛
- 中國國民所得 1933, 1936, 1946 巫寶三
- 戰時華北工業的資本就業與生產 汪馥蓀
- 中國就業人數的估計……………章季閔
- 「中國國民所得，一九三三年」修正 巫寶三

每册實售六角

商務印書館總代售

中央研究院
社會研究會
出版

樂府指迷箋釋引言

蔡嵩雲

吳夢窗詞法之新發現

兩宋詞學盛極一時。其間作者如林。而論詞之書實不多觀。可目爲詞學專著者。王灼碧雞漫志。張炎詞源。沈義父樂府指迷。陸輔之詞旨而已。此外如能改齋漫錄。茗溪漁隱叢話。浩然齋雅談等。所載不過一鱗一爪。且亦僅品藻詞人名作。記述詞壇軼事而止。於詞之文學。音律。作法。各方面。並鮮道及。漫志追溯調源。敷陳流派。亦未及作法。詞旨廣搜屬對警句。而詞說則甚簡略。且不出詞源範圍。於詞之各方面均有翔實記載者。莫如詞源一書。余昔曾作疏證行世。指迷雖只二十八則。而論及詞之各方面。其重要與詞源同。且宋末詞風。夢窗家法。均得於是。編窺見一斑。前人多忽視之。箋釋之作以此。

指迷論詞。立四標準。卽音律欲其協。不協則成長短之詩。下字欲其雅。不雅則近乎穢令之體。用字不可太露。露則直突而無深長之味。發意不可太高。高則狂怪而失柔婉之意。全編皆準此立論。蓋音律關乎詞之歌唱。律協則詞可歌。發意關乎詞之結構。意高則詞可誦。惟太高亦是一病。下字用字。分別爲二。下字欲其雅。就字面之文俗言。用字不可太露。就字面之深淺言。詞之工拙。良係乎此。沈氏揭四標準以示其子姪。言得之所聞。又云始識靜翁夢窗。相與講論作詞之法。則所聞必多二氏之說。靜

翁詞流傳甚少。夢窗四稿具在。不難印證而得也。

指迷於協律。僅舉清真。伯可。耆卿。白石。梅川五人。又云。前輩好詞甚多。往往不協律腔。所以無人唱。如秦樓楚館所講之詞。多是教坊樂工及市井做賺人所作。只緣音律不差。故多唱之。求其下語用字。全不可讀。又云。古曲譜多被教師改換。亦有曠唱一家。多添了字。吾輩只當以古雅爲主。曠唱之腔不必作。且必以清真諸家好腔爲先。據此。則兩宋詞家雖多。其協律之作。實如鳳毛麟角。今世所傳雅詞。在當時多不能唱。可唱者。反爲當時盛行後世不傳之俚詞。詞之音律與辭章分離。蓋自宋代已然矣。

指迷云。要求字面。當看溫飛卿。李長吉。李商隱。及唐人諸家詩句中。字面好而不俗者。採摘用之。字面好而不俗。卽下字能雅也。又云。吾輩只當以古雅爲主。其稱清真。下字。往往自唐宋諸賢詩句中來。且無一點市井氣。以其能全雅也。其稱康柳。句法亦多有好處。然未免有鄙俗語。梅川讀唐詩多。故語雅淡。間有些俗氣。蓋亦染教坊之習。花翁雅正中。忽有一兩句市井句。可惜。以其未能全雅也。與玉田詞欲雅而正之說。主張正同。玉田稱夢窗善於鍊字面。今按夢窗詞。綿密妍鍊。運用屬字。如數家珍。下存欲其雅。當爲其詞說之一。

用字不可太露。欲免此病。不得不用代字。指迷言說桃不可直說破。桃。須用紅雨。劉郎等字。說柳不可直說破。柳。須用章臺。灞岸等字。此卽用

代字之一例。蓋恐一經說破。便直突無深長之味也。又言銀鈎代書。玉筍代淚。綠雲代髮。湘竹代簾。正不必分曉。所謂不必分曉。即防其太露之意。又如用事使人姓名。須委曲得不用出。及詠物詞最忌說出題字諸語。亦是此意。此數則。確是夢窗家法。細釋夢窗詞。便知此說不誣。夢窗喜鍊字。面即恐用字太露。然有時矯枉過正。結果往往流於晦澀。指迷言夢窗用事下語太晦處。人不可曉。則沈氏雖采其說。未嘗不心知其病矣。

作詞以發意最難。蓋離合順逆。曲折迴互。關乎詞之章法者甚鉅也。指迷云。大抵起句便見所詠之意。不可泛入閒事。方入主意。過處多是自敘。若才高者。方可發起別意。然不可太野。走了原意。結句須要放開。含有餘不盡之意。以景結情最好。又云。作大詞先須立閒架。將事與意分定了。第一要起得好。中間只舖敘。過處要清新。最緊是末句。須是有一好出場。方妙。小詞只要些新意。不可太高意。卻易得古人句。信如所說。可見詞之結構。其工拙純視發意如何。俞仲荪云。遇事命意。意忌庸。忌陋。忌襲。庸陋襲三者。皆病在發意不高。然太高又以狂怪爲病。過猶不及。指迷稱清真運意有法度。花翁亦善運意。故其詞深婉。能如初寫黃庭。恰到好處。

詞源論詞。獨尊白石。指迷論詞。專主清真。張氏尊白石。以其古雅峭拔。特闢清空一境。沈氏主清真。則以其合乎上揭四標準也。由此可見宋末詞風。除稼軒外。可分二派。導源白石而自成一體者。東澤。竹山。中仙。玉田諸家。皆其選也。導源清真而各具面目者。梅溪。夢窗。西麓。草窗諸家。皆其選也。降及清初。浙派詞人。家白石而戶玉田。以清空騷雅爲歸。其實即宋末張氏所主張之詞派。迄清中葉。常州派興。又尊清真而薄姜張。以深

美閎約爲旨。其流風至今未替。實則清真詞派。在南宋末年。沈氏早提倡於前。特見仁見智。古今人微有不同耳。

指迷於詞之四聲運用。標舉三原則。(一)去聲字最緊要。參訂古知音人曲。如多數用去聲之字。亦必用去聲。(二)平聲卻用得入聲字替。(三)上聲最不可用去聲字替。四庫提要。稱其剖析毫芒。最爲精審。信然。入可代平。與玉田平聲可爲上入之說正符。然此不過宋人成例。不代亦無不可。一三兩原則。則作詞者必須嚴守。清萬樹祖其說。遂發明名詞轉折跌宕處多用去聲字之例。而於各調皆重視其去聲字。又發明上去之別。謂上聲舒徐和軟。其腔低。去聲激厲勁遠。其腔高。而於各調側聲字。必嚴辨其上去。詞至明代清初。作者但分平側。自詞律一書出。詞人始知協律。此後講格律者。漸傾向於遵守四聲之塗徑。以期趨步宋賢聲文并茂之作。學者多歸功於萬氏。其實乃發端於沈氏詞說也。

沈氏是編除首段爲總論外。餘二十八則。每則或數語。或數十語。而含義頗廣。前所徵引。皆其華犖大者。此外如論造句。論押韻。論虛字。論句中韻。論詞腔。俱獨標新義。可資筆討。第以篇幅過短。故世鮮單行本。爰附刻於花草粹編著錄於四庫全書。學者多未易寓目。近世雖有四印齋所刻詞本及百尺樓叢書本。最近雖有詞話叢編本。流傳仍未甚廣。且以言辭簡略。草草讀過。亦未易窺其蘊奧。予性嗜詞學。始作長短句。取則於詞源。及是編者良多。歲辛未。既成詞源疏證稿。屢欲取是編逐條箋釋。以闡揚宋賢詞說。而謀初學治詞者人人得手是編。癸酉前。已成如千條。累年病困。棄置久矣。近有從予治詞者。輒取材是編以資講論。因足成之。

商務印書館新出

交通工程用書

中國戰時交通史	雙學逢著	十二元
戰後交通建設概論	趙曾珏編著	十二元
中國之郵政事業	趙曾珏編著	二元
中國之電信事業	趙曾珏著	二元
鐵路運輸管理	許靖著	四元五角
鐵路貨運管理	許靖著	八元
鐵道經濟與財政	楊湘年著	四元五角
鐵路與抗戰及建設	金士宜著	五元
民營航空與和平	張樹霖譯	二元五角
中國航政建設	高廷梓著	五元
雷達	陳忠杰、舒重則譯	三元五角
民主與設計	美國田納西河流域管理局實錄(美國文)	徐仲航譯述 四元五角
美國經濟生活史(美國文化叢書)	D. E. Millenthal: F. V. A. Democracy on the March	王育伊譯 十二元
美國實業發展史(二册)	A. O. Bining: The Rise of American Economic Life	中國計劃建設學會譯 二十四元
美國之重工業	Glover and Cornell: The Development of American Industries	熊式輝主編 五元
工業進攻之故事	許繼廉譯	四元二角
中外合辦煤鐵鑛業史話	徐梗生著	五元五角
中國工程師手冊(三册)	汪胡楨主編	二百元
英美機械工程名詞	劉仙洲編訂	十五元
基礎工程學(大學叢書)	余家洵著	四元
工程地質學	孫鰲著	六元五角
普通結構學	秦方蔭著	三册(上册)九元 (中册)八元 (下册)十二元

水力工程學(大學叢書)	余家洵著	六元
燃氣輪及其新發展	劉仙洲著	一元五角
機械運動學	華文廣編著	七元五角
軍事工程學	王壽寶譯	八元五角
城塞工程(國防科學叢書)	羅雲平著	二元六角
中國鐵道建設	張嘉璈原著 楊湘年譯述	五元
鐵路測量	朱士資著	四元
職業學校鐵路公路測量學	雷震華編著	五元
鐵路工程(國立清華大學叢書)	張澤熙著	(上册)四元
軍用輕便鐵路工程(國防科學叢書)	羅雲平著	一元二角
軍用急造道路工程(國防科學叢書)	羅雲平著	八角
汽車設計(二册)	何乃民著	二十五元
汽車與公路	何乃民編著	二册(一)二元 (二)三元
公共車輛之比較觀	郁秉堅著	二元
職業學校汽車修理學	何乃民編著	二册(上册)六元 (下册)七元四角
水道運輸學	王洸著	四元
歷代治河方略述要	張含英著	三元一角
土壤之冲刷與控制(國立編譯館出版)	張含英編譯	十二元
飛行原理(國防科學叢書)	柏實義著	二元
飛機無線電裝備	徐同鄭譯	一元
無線電工程(大學叢書)	陳章譯述(上册)	六元五角
無線電修理原理	吳迪順、董錦恒編譯	三元
無線電計算題解	郭壽鐸譯	四元
馬可尼	曹仲瀾著	九元
西門子自傳(漢譯世界名著)	魏以新譯	五元五角

各書定價一律五折合成圖發售 外埠另加郵運包費

徵稿簡章

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

學原 第二卷 第二期

民國三十七年六月初版

每冊定價國幣肆元

印刷地點外另加運費

不許轉載

編輯者

南京藍家莊蘭園新十二號
學原社

印刷所

商務印刷書廠

總經售

商務印書館
各地

下期預告

- 道德與宗教……………謝幼偉
- 莊子天學論……………李源澄
- 老莊派自然主義底人生觀……………項委之
- 左傳著作年代試探……………羅倬漢
- 現代社會學研究的範圍……………孫本文
- 從玄應音義考察唐初的語音……………周法高
- 行氣因劍秘銘文考釋……………王季星
- 魏晉小說與方術……………王瑤
- 「太平天國經籍考」後記……………羅爾綱