

大陸雜誌語文叢書第二輯 第四冊

語法聲韻文字

大陸雜誌社印行

大陸雜誌語文叢書第二輯

第四冊

語法聲韻文字

大陸雜誌社印行

大陸雜誌語文叢書第二輯

第四冊 語法·聲韻·文字研究論集目錄

歷史與語言	楊聯陞	一
複詞別義說	杜學知	五
社會語義的源流	曾我部靜雄著 張大程譯	八
中國古籍中最早的諸語	朱介凡	一四
北史辭語考釋	曲守約	一九
元史中幾個蒙古語名詞的解釋	札奇斯欽	四二
官話方言的聲調徵信跟連調變化	鄧錦全	五四
楚辭用字與連句法的探討	吳天任	六一
經傳「不」「丕」「否」三字有義與義釋	白富夏	六七
尚書假借字集證	周富美	七六
談談論語、孟子裏「見」跟「見於」的用法	許世瑛	三三
談談世說新語中「見」字的特殊用法和被動句的幾種句型	許世瑛	一四〇
談談世說新語「和」字的特殊用法	許世瑛	一四七
釋註 同証	金祥恆	一五七
今考	楊鳳宗	一六六
詩二南「南」字辨惑	田倩君	一七五

「告」字探源

張以仁

一八一

有關「對」字的一些問題

張以仁

一八四

釋「用」

王夢明

一八七

詩經「兮」字研究

裴普賢

一九〇

詩經「言」字辯釋

何蟠飛

二〇七

大學中「者」字用法探究

夏宗陶

二一五

中庸「者」字用法探究

夏宗陶

二一七

孟子中「者」字用法探究

夏宗陶

二二一

莊子「於」字用法探究

王仁鈞

二三九

「台吉」考

王民信

二六七

論「尹」「君」與「君子」

王恆餘

二七三

釋「覓」

吳守禮

二七七

老字有「母」音

陳樂

二七九

律呂蔡要跋

吳相湘

二八〇

由廣韵變到國語的若干聲調與聲母上的例外

張以仁

二八三

論「鵬鳥賦」的用韻(附校釋)

許世瑛

二九三

殊聲見義說

杜學知

三〇〇

論永明聲律——四聲

馮承基

三〇三

再論永明聲律——八病

馮承基

三〇八

記朝鮮實錄中之「訓民正音」

李光澤

三一三

許王曉編譯杭士基著「變換律語法理論」

鄭錦全

論六書象形字之分類

向夏

六書形聲字釋疑及其分類

弓英德

論轉注及六書之四正二變

弓英德

六書研究之先決問題

弓英德

字義引申說

杜學知

字義的發生

杜學知

文字孳乳之研究

杜學知

漢字之制作及其特性

杜學知

形音轉注說評述

杜學知

轉注義轉說考述

杜學知

轉注之注義與注音

杜學知

造字假借說之研究

杜學知

毛詩詁林釋例字形之訓

陳氏宗

兩演石刻文字與石刻畫

丁念先

古文字上之天帝象義溯源

鄭正甫

鄭錦全

向夏

弓英德

弓英德

弓英德

杜學知

杜學知

杜學知

杜學知

杜學知

杜學知

杜學知

杜學知

杜學知

杜學知

陳氏宗

丁念先

鄭正甫

鄭正甫

鄭正甫

鄭正甫

鄭正甫

三一六

三一九

三二三

三二八

三三五

三四二

三五五

三五五

三五九

三八〇

三九五

四〇一

四一七

四二〇

四三一

四四二

歷史與語言

楊聯陞

前言

民國五十七年七月二十五日，我在南港中央研究院歷史語言研究所中國人作了一次演講，或者更正確的说，一次談話。出席的有王雲五院長，李濟之先生等數十位。談後有討論。這次談話，沒有講稿。只有些札記資料預備舉例。後來黃彰健先生找人把錄音記出，交給我。我或這樣一篇，以充大陸雜誌的篇幅。刪去的大概是些囉嗦重複的話。增入的是些未照原文徵引的文字，以省讀者檢查之煩。至於口氣，則大致照舊，以存其真。有欠精闢之處，敬請讀者原諒。

王院長、李先生、各位師長前輩、各位朋友。我的題目是歷史與語言，或者更正確的说，我跟李先生寫信的時候，提到過這個題目，我這還是大開小做。這個題目可大可小。大的時候就是與字或跟字前後的兩個名詞可以顛倒，歷史跟語言。語言跟歷史，兩面都講。要是小做，就是以歷史去看語言，以一個歷史的學徒，學歷史的人來看語言。或是關於語言學的知識有甚麼重要性。就好像我們傳統說的經學跟小學的關係，要通經學不得不通小學。我所要講的意思很淺，就是要其通史學，對於歷史上，歷史書裏的各種語言現象，不可以不注意，不然就要鬧很多的笑話，出很多的錯謬。

歷史與語言，這個題目本身，就是頗有趣味的語言現象。要是前後兩個名詞是平列的關係，就像「弟與兄」，「兄與弟」，「乳娘同小妹」，小妹同乳娘。一黃金台戲詞。一。要不然，與字前後的名詞就可以有輕重之別，賓主之別。比方唱京戲，三堂會審，藍袍問五堂春，在戲中可有人探望你，她說沒有。又問，「那王公子」，王堂春答唱，「王公子一家子和順，奴與他渾水的夫妻有什麼情！」這是普通唱詞，奴與他是平列的。有人改唱「他與奴渾水夫妻有什麼情」，這就可以有賓主之別，意思是他與奴無情，可是我與他還有情，這樣含蓄的意思就比較豐富了。

這種問題，在英文叫 Reversibility，就是可作解法。歷史與語言，如果可以互解，就得講語言與歷史，像什麼一言之無文，行而不遠。一「一言無邪」一「一言喪邦」之類，都得講到。今天只討論一面，就是說歷史學之需要語言學，正如經學之需要小學。

我們學歷史的人，應該特別注意的，是讀書的時候，要注意書的時代。這個對這個名詞在當時有沒有特別的意義，這句在當時的文法是怎麼一回事。下面拉雜的舉些個例子，有些是衣批註過人家的，有些是我自己搞錯了，後來才改正的。舉的以先秦兩漢方面的，再舉文法方面的。不過字彙與文法也不必十分嚴格的限制，如果講到虛字，已經是漢文法了。

先舉幾個社會階級身分方面的例，略依時代的先後。研究甲骨文的時候，紅先生，都知道甲骨文中的帝字，就是婦。不過婦是什麼人呢？我們國內的學者，大都以為婦就是太太，是王婦。我曾替齊堂先生翻譯武丁十甲的時候，就譯為 Wife，可是日本學人，就有人以為是兒媳婦，Daughter in Law。這倒不是無據之談。例如禮記內則「子事父母」，「婦事舅姑」，「子婦無私室，無私富」，子與婦就是兒子同兒媳婦。陳夢家的版虛卜辭綜述，則只說婦是一種婦人的身分。如果是貴婦，就該譯 Lady 了。這是一個相當巧妙，也相當偷懶的辦法，因為大家很想知道這個婦的分。張東蓀先生曾經告訴過我一個例，在那一個卜辭婦就是王婦，不講別的。如何還是未易確定。

另外一個西洋漢學家常常弄錯的，是如練的練字，這個字不必是如練，尤其在徒練這一個詞裏，決不可譯為 Sister，我前幾年不在巴黎法蘭西學院講中國土木工程之經濟史觀（興建考），有一大段講徒練這個詞。徒練就是徒，受了徒刑，罰做苦工的人，這在漢朝很常見。做苦工多有年限，與終身為奴隸的人大不相同，雖然也有所謂長徒，身份畢竟不一樣。曹魏時候，文人劉楨，因平視頂后，而被罰作苦工，下隸簿，這個練就是徒練之練。

還有一個容易出問題的名詞，就是生口。三國志魏志倭人傳，有一段說，「其行來渡海詣中國，恒使一人，不梳頭，不去纓，衣服垢污，不食肉，不近婦人如喪人，名之為持蓋。若行者吉善，共雇其生口財物。若有疾病，遭暴害，使欲殺之，謂其持蓋不謹。」關於生口這個詞，日本學者之間，有一時大有討論。實則很簡單。生口就是奴隸，也許是俘虜之後成為奴隸，也許是買賣的奴隸，這是絕無問題的。把動物稱為牲口（或畜生口），恐怕很晚，我想是明清以來才盛行，可能早到元朝。把生口誤解為牲口者，頗有其人，連清朝大史學家趙鼎北都搞錯了。三國志魏志王粲傳注「祖與人共買生口，各雇八匹」，疑北先生以為這生口是牲口。可能是因八匹而致誤。實則仍是奴隸，雇是酬借的意思。「共雇其生口財物」是大家共同給他奴隸財物，作為酬分。「各雇八匹」是指奴隸之價，八匹指八匹（足）絹帛。這個「共買生口，各雇八匹」之誤，在有些辭書裏還保存着，是應該改正的。

再舉一個有關身分的詞，就是聖或聖人。關於這個詞，已故的西洋漢學大家阿瑟威雷 Arthur Waley，就有誤解。威雷先生，學問實在非常好，我很佩服他。不過大家也難免犯小錯誤。有的中國朋友，看他把西遊記的赤腳大仙，譯成紅腳大仙，就嘲笑他，這是不應該的。他的名書白居易之生平與時代，我寫過書評。書裏提到安祿山，說安祿山的部下，一定很敬服他，因為他們把他為神聖的人物 *Divine Man*。這是一個相當嚴重的誤解。聖或聖人，是唐朝人對皇帝的一種稱呼，可以見是敬稱，但也不一定表示虔敬。例如，安祿山告辭，提到安祿山怕唐玄宗為聖人，可是後來安祿山對玄宗造反。史思明的兒子朝義，在要殺思明之時，問聖人在那裏，也是因為史思明已經僭稱皇帝之故。資治通鑑說，田承嗣曾為安史父子立四聖祠，四聖也只是四位皇帝的意思，而不是什麼四位神聖的人物，這正如清末人多稱慈禧太后為老佛爺，可是有幾個人真相信她是甚麼老佛爺的。

另外有一個名詞「學生」，我自小也曾有誤解。二進宮戲詞，楊梅仙翁學生，「站宮門聽學生細說北方」，乍聽起來很奇怪。學生這個詞，在比平話有時指子女，比如問「您跟前有幾個學生」就是問有

幾個小孩（尤其是男孩）。不過普通說學生就是指學生。明朝的口語，則大官可以自稱學生，真正的晚輩則稱晚生。明人的小說裏，就有一二品大員對晚輩自稱學生的例子。這種用法，在戲詞裏保存下來，可是真正了解的人恐怕不多了。

另外舉一個與身分無關的例，也是名詞，就是格物之物，這個問題非常之重要。一般人認為格物就是東西（上海話說「物事」），不指事情（上海話「事體」）。實則不然。康熙幾暇格物之物固然是東西，古書裏（特別是大學裏）的格物，則照傳統注解，是事情，「物，事也。」王陽明先生格物，格竹子，苦思成病，也是由於誤解物為東西，後來他也說，物就是事，好像是他自己的發現，實則古注本已如此。英文的 *Thing* 字，也是兼有事物兩義的。

物不限於東西，還可以是人。世說新語「何物老嫗，生寧馨兒」，就是說那來的這麼個老太婆會生出這樣的孩子來。又「半權為黃門侍郎，侍闈文坐。帝問曰，夏侯湛作半來殺，幾可想。」是卿何物？有後不？」就是問半權，半來是你什麼人？他有後人沒有？要解何物為甚麼東西，就不成話了。

再舉一個例，就是鄉約一詞，我一向譯為 *Village Contract*，即以鄉為鄉村之鄉。後來覺得這恐怕不對。因為北宋呂氏鄉約，呂大約曾寫信討論，答劉平叔的信裏說「市井則有行條，村野則有社案」，然則鄉不限於村野，應該是管子「制國以為二十一鄉」之鄉，也就是鄉里之鄉，故鄉之鄉。國指城裏而言。這個鄉就是區域，鄉約應該譯為 *Community Contract*，我這不能證明呂氏兄弟提倡鄉約的時候，是在城裏住。不過他們的意思，城裏鄉下都應該行，是不成問題的。蕭公權先生有一本書，講十九世紀中國之鄉村管制，提到鄉約地保的鄉約，而沒有多講早期的鄉約。不過蕭先生告訴我，有些地方，城裏也有鄉約地保的鄉約。又鄉約在韓國也曾仿行，想來也應該是城鄉下都有吧。

再講幾個動詞。比方乞字，乞丐的乞，多數的時候是求，古書裏則有時是給的意思。你求我是乞，我給你也是乞。如漢武帝詔，「以軍保弘上書言，匈奴縛馬足置城下，馳言，秦人，我乞若馬。」秦人

就是中國人，乞若，就是乞汝，也就是給你。我乞若馬，就是我給你馬。

還有一個類似的例，就是貸，有人說貸出借入。實則古書貸一般指借進來，大家都知道，孟子「又稱貸而益之」，稱貸是向別人借。又《書》釋老志「富有之家，不聽稱貸」，指借祇票，只可借與貧人，富有之家，不許隨便借。魏衍教授 J. R. Wace 同部理萊博士 Leon Luntz 兩位，都誤譯為富人，不許隨便借錢給人，都是對於出入方向有所誤解。

再說兩個笑話，一個是紀念胡適之先生的。胡先生有一「楞伽經考」，楞伽經說本是山名，可是唐人已有誤解。據當時記載，有人說，這個經內容雖好，可惜名字太壞了。別人問為什麼，這人就說「大楞八加」，豈不難聽。這是把楞伽經解為罪犯頭上戴的刑枷了。又一個例子是經筵，翰林學士等給皇帝講經書，這就叫做經筵，筵指坐席。明朝在講經之役，往往賜宴。有一個故事說，有一次天氣太壞，伺候經筵的太監觀，天氣這麼壞，還不如把筵席賜給講經的人，就同「經了筵了」一樣。這是把經筵看成勸詞加受事名詞了。附帶講一句，在韓國李朝，經筵相當重要，因為臣子可以趁此時機向國王說話，進諫。在中國雖也有借古諷今，借講經進諫之例，到明朝已經不多了。○經筵講義，往往要先呈大學士看過，若有不安之處，得照改，否則就可能不許進講了。○再舉一個紀念胡先生的例，就是六祖壇經的壇字，一般以為是講壇，所以通常譯為 Platform Sutra，但壇經不必是講壇上講的，所以胡先生曾疑為檀施之壇，即是施舍（也是施慧）給大家的意思。胡先生對這個說法，並不堅持，因為唐寫本已作壇，不過我想這個說法，還是值得考慮的。

說起胡先生就想起傅孟真先生來。傅先生有一本很有名的書「性命古訓辨證」，就是闡明歷史與語言關係的好例。他說，古文字同古字義，有很多時候，性就是生，命就是令，至少意思相通。性命（生令）又是動詞，又是名詞。他這部書前半都是分析這四個字的關係，是（訓詁學）Philology 上一大貢獻，自然後半論思想的部分也是很重要的。○Philology 這個字，廣義是語言學，狹義是歷史的語言學，

大略相當於傳統所設訓詁之學。

以下再舉些文法方面的例，先從虛字講起。有些古代口語裏的虛字，後人很容易誤解，例如有名的「將無同」，將無是一個表示語氣的虛詞，有人誤以為無為實詞，即無有，那是不對的。○世說新語「阮宣子有令訓，太尉王夷甫見而問曰，老莊與聖教同異？對曰，將無同？太尉善其言，辟之為掾。世謂三語掾」，掾約略相當於今日的科長，三語掾就是三字科長。將無猶言莫非。這句話是說「難道說不是相同（或沒有相同之處）嗎」，用反詰口氣，搖曳生姿。而且在邏輯上也容易站得住，並不是說全然沒有不同，而只是加重是同或有同這一方面。○卜德教授 Derek Boddie 譯馮友蘭的中國哲學小史，把這三個字譯為 Can they be Without similarity，意思雖非大差，不過他用 Without 這個字，好像還是把無字看成沒有。世說新語又有一段：「謝太傅盤桓東山時，與孫興公諸人汎海戲。風起浪湧，序王諸人色並遽，便唱使還。太傅神情方王，吟嘯不言。舟人以公貌閑意說，猶去不止。既風轉急，浪猛，諸人皆惶動不坐。公徐云：如此將無歸，衆人即承響而回。於是審其量足以須安朝野。」將無歸，猶言豈不歸，胡不歸。用白話說，是「還是回去吧」。這裏的將無，顯然也是語義辭。

類似的也許更有名的例是莫須有。秦檜誣陷岳飛，下獄致死，有人問岳飛的罪狀，秦檜說「莫須有」，莫須與將無相似，就是說「恐怕有吧」。所以有人說，莫須有三字何以服天下。有就是有，沒有就是沒有。定罪用莫須有這樣推測不定的口氣，是不足以服人的。

另外一個虛狀詞（半虛字）僅，普通是僅只，但在唐宋時候，往往指近，就是幾乎，差不多。英文一個是 Only，一個是 Almost，意思大有出入。第一個指出來這個僅近也的，是清朝的大學者段玉裁。現在比較好的字典辭典裏也收入這個定義了。如杜詩「山城僅百層」，是幾乎百層而不是止有百層。毛病是有人看了僅字，就一律譯為 Only，不肯再查。實則只要多用點心思，從上下文也可以看出來僅作 Only 往往不妥。

字典已有解釋，不肯查，而只就自己所知隨便解釋的例，還有每

字，這個字在元代白話，元曲等常見，就是現在的們字。可是有人引用元典章，把所有的這個相當於們字的每字都連下句讀，好像是解作每一，那就成為大笑話了。

說到元朝白話，有一個詞，肚皮，很常見，相當於今日所謂紅包。要肚皮與肚皮，即要紅包，收紅包，元典章裏出現了很多次。翟蘅通俗語說是「與銀物之度辭」，這是對的。我起初猜疑這是受了蒙古語的影響，問過我的同事柯立夫教授 E. M. Cleaves，他說，他不知道蒙古詞有以肚皮為賄賂的例子，想來是中國用法吧。較早的唐人用「腹內」二字，唐代詔令，免稅時常提到「在百姓腹內者」，「在官典所由腹內者」（所由指當官吏）「在官典倉督等腹內者」。在百姓腹內，是奉納之稅，在官典腹內，就是已經交給政府了。這個肚皮，腹內，也許與腰纏十萬貫騎下揚州的腰纏，以及腰包（腰裏掖的荷包之類）等詞有關。

最後再舉兩個文法結構上的例子。一個是甲骨文裏，有時有「雨不而」這樣的卜辭。陳夢家以為就是「下而不雨呢」這樣的選擇問句，這是誤解，因為「下而不雨而呢」這種句法，甚為晚出。而不雨實是兩個問句：下而嗎？不下而嗎？文言裏可能有「雨不雨來可知」這樣句法，是下而或者不下而很難說定的意思。論語「才不才，亦各言其子也」，也是才或不才的意思。皮黃戲詞「來與不來，但憑於你」，也是如此。陳夢家這個解釋，是因為他未注意到句法結構古文與今白話大有不同。

另一個是要向大家請教的問題。就是論語「如有周公之才之美」，這句似乎可以解釋為「如有周公之美才」，也可以解釋為「如有周公之才與周公之美」。這頗有重要性，因為牽涉到周公美與不美的問題。自然「美」不一定指美貌，也可以指美德。不過論語就有「宋朝之美」，所以如有周公之才與周公之美，若能成立，則周公可能具有美貌。論語多數的注解，對此點不甚清楚。論語注疏那裏疏「正義，周公旦也，大聖之人也。才美兼備。授人有周公之才美，使為驕矜且鄙吝，其餘雖有善行，不足觀也。」這個正義當然不是後來劉寶楠的正義。我請教過屈翼鵬先生，他說，正義應該就是那疏，我想也

是如此。然則宋朝的那疏是認為「周公之才之美」應解作「周公之才與周公之美」的。不過南宋大儒陸象山給人的信裏，有「以足下之才之美，之間之勤」則顯然是兩個平行句法，即足下之美才，足下之勤問。這個解釋，還有經典上的證據，就是詩經「文王之德之純」，非解釋為文王之純德不可。其他經典裏，好像沒有類似而可解為「周公之才與周公之美」的例子。

沒有問題的用例，我只能推則宋朝。例如葉水心別集，上殿劄子，有「以陛下之聖之武之勤之明」，聖武勤明，四事並列。又如明何棟的何太僕集「斯其人之職之才之職之燭何如者」也是四事並列。後來桐城派，多有其例，梁任公也喜歡這種句法。不過，如果我的看法不錯的話，這個句法，並不甚古。

白話裏，也有人用類似的句法，如朱自清先生「海行雜記」有「茶房之怕麻煩，之懶惰，是他們的特徵。」趙元任先生的「中國話的文法」裏，提到當還有類似的句法，用的字而不用之字，不過顯然都是受了文言句法的影響。之相當於這麼，那麼。

我查過幾種論語的翻譯，都是把周公之才之美解為周公之美才，例如陳澧的論語語解，說「譬如周公之美才」，楊伯峻論語譯注「假如有這樣一個人，他的才能的美妙，真比得上周公。」日本武內義雄教授論語譯注譯為「周公之才之美」。不用連接詞「之」。有人說，日本學者，也有從那疏說的，可是我還沒有查着。究竟應該如何解釋請各位指教。

附記

討論時，高曉梅先生說，有一個證據，就是古書裏說周公之貌並不美。他心裏想的大約是荀子非相篇「周公之狀，身如斷臂。」不過他當時說是見於呂氏春秋。按馬驥驥史卷二十二，引呂氏春秋一節，並無周公不美之文，而下註白虎通「周公背微，是謂微後，成就周道，輔於弱主。」又荀子「周公之狀，身如斷臂。」可能是高先生誤記了。又張來雅先生所舉的卜辭是「己亥卜，王，余弗其子埴埴子？」（前編一、二五、三）

八月十五日

複詞別義說

杜學知

二一四 (4)

文字的意義，因引中的關係，而無限的擴展和增多。等到字義增多了以後，爲了這許多的意義，彼此能夠分辨，於是須要設法將每一個意義，固定起來，獨立起來，這便是所謂的「各專一義」的辦法。大別可分爲兩類：一是屬於造字的，一是屬於用字的。關於「造字別義」的辦法，我曾寫過一篇「意義分屬之研究」（載本刊二十三卷四期，五十年八月三十一日）。曾舉「加偏旁」、「增標識」、「分倒反」、「別增省」、「移部位」、「論重疊」諸說以示例；關於「用字別義」的辦法，我又寫過一篇「殊聲見義說」（載本刊二十五卷七期，五十一年十月十五日）。此外，更有「複詞別義說」，試中述之如下：

中國條行用的單音語，所以「音同義異」的字特別多，雖有「殊聲別義」的辦法，因聲調（四聲）的不同，而用來區別意義的不同，然仍有感不足；換句話說，就是只憑聲調，不能對意義盡爲區分。關於「音同義異」的情形，瑞典人高本漢氏曾統計國語中「i」音之字，凡六十九，其言云：

北京語裏這六十九個「i」音的語詞，其中有七個屬於第一種音調（即陰平），有十七個屬於第二種音調（陽平），有七個屬於第三種音調（上聲），屬於第四種音調的（去聲），不下三十八個（註一）。同一「i」音之字，雖以四聲別之，而同一去聲的字，尚有三十八個之多。這樣一來，雖有「殊聲別義」，也將沒辦法加以分別了。關於這一個情形，高氏又說：

在北京話裏，如果有人說一個「i」音的字，你絕對不能分辨得出他所說的是「衣」或「揖」或「一」或其他「i」音的字；要是他的意思是「衣」，他一定須說「i-Shang」（衣實），才能明白。然而如果在文字上，則所謂「i」者，儼然是個「衣」字，決不會看成「揖」（「i」或「一」）的。……總括一句說，中國的文字，能寫古語和文言，不過所寫出來的

古語，祇能在紙上看，不能說做口語，讓耳去聽。……這是因爲內中單獨的字「音同義異」者過多的原故（註二）。這是一同音的字，既然不只一字，所以在讀音上，便不能確切的辨別是那一個意義，也就不能確定是那一個字；補救的辦法，只有將單音詞變爲複音詞；如只說一個「衣」字，但就聲音上聽來，容易和「揖」「一」等字不別；如果說成複詞的「衣裳」，聽來意義便容易明白了。「衣」和「衣裳」意義本來是相同的，但習慣上，古人多喜用單音詞的「衣」，今人多喜用複音詞的「衣裳」，這是一種用詞的分別，係因爲古代人的思想及社會，還沒有進步到現代人複雜的地步，所以用複詞分別意義的辦法，尚未見十分的發展。因之，高氏便認爲中國寫出來的古語或文言文，只能在紙上看，不能用耳去聽，自然有他的道理。

古代單音詞的話頭多，因爲「音同義異」的關係，一個「衣」字，聽起來容易和「揖」「一」等字相混。我們由上所述已經明白了。即使相同的一個字，因爲使用日久，意義的引中漸多，如果不用複詞加以分別，也很難確定它的意義所指，所以高氏又云：

字彙中增進了許多複合字，常用來替代單獨的字，語言中因此說得着一個大進步，對於事物的表現，其意義更爲明顯了。譬如從前祇能說一個「見」，現在他們却歡喜說「看見」，把兩個意義相同的字聯在一起了。從前祇說「意」字，現在却說「意見」了（註三）。

「見」說爲「看見」，便是爲了專明「看見」的一個意義；「意」說爲「意思」，便是爲了專明「意思」的一個意義。「見」字除了「看見」意義外，尚有「見識」、「意見」、「知見」、「見習」、「見解」、「證見」等等的意義，只用一個單詞的「見」字，是表示不出來的；「意」字除了「意思」意義外，尚有「意匠」、「意志」、「寓意」、「心意」、「意味」、「意氣」、「主意」等等的意義，如果只有一個單詞的「意」字，自然也是表示不出來的。由此看來，

從單音詞變為複音詞，純粹是為了意義的能夠區別，表意才能夠免去含混，所以高氏便認為是語言的進步了。

同一個音調有許多字，如「衣」「揖」「一」等，可以造成「音同義異」的情形；而相同的一個字，如「見」「意」等，因為每字都具許多意義，自然更易造成「音同義異」的現象；二者都須要用複詞別義，所以複詞的應用便得以發達，黎先生也曾說明這一事實：

眉就是毛，為甚麼不單說眉，而要重復說眉毛？晴只是眼之一部，為甚麼不單說眼，而要重復說晴眼？骨只是骨，頭只是頭，為甚麼不單說骨，而要重復說頭骨？又打銷他的本義，湊起來說骨頭？耳是身體的一部，朵是「樹木垂朵」也，為甚麼不單說耳，而要重復說上「一個比喻形狀的字來說耳朵？耳與子有甚麼關係？尾與巴有甚麼關係？為甚麼不單說鼻與尾，而要重復說鼻與尾？一個毫無關係的字來說鼻與尾巴？自然，這個原因，就是說話的時候，要避開單音詞所為不能免之「音同義異」的困難（註四）。

複詞既是因補救「音同義異」的困難而發展的，所以越後來複詞的應用越廣。然而並不是說古代沒有複詞，不過應用得比較少罷了。複詞別義，以前或稱為六書的轉注，也據於字義因引中而增多，故這為複詞以各專一義，和字義因引中而轉注，別如偏旁以各專一義一樣。最先注意到這一情形的，為許篤仁，他曾舉古代應用複詞的例子說：

百姓昭明（虞書皋典），聖有鑒訓（五子之歌），協和萬邦（堯典），帝德於天象（胤征），罔失法度（大禹謨），上天孚佑下民（商書湯誥），四海困窮（大禹謨），乃底滅亡（五子之歌），三曰康寧（洪範），罔不祗敬（太甲上），皇帝清問下民（周書呂刑），我心傷悲（檜杗），不知稼穡之艱難（無逸），生我劬勞（小雅蓼莪），罔有馨香德（呂刑），生我勞瘁（蓼莪），瞻垣牆（費誓），庶幾悅懌（頌升），有女仇離（王風中谷），薄言還歸（周南采芣）。

右方所舉昭明、滅亡、祗敬、馨香、還歸等，皆二字同意，而聯為一字之用，此虞夏商周用轉注之明證。轉注之事實，始於

虞夏，而極盛於春秋戰國，試讀左氏傳經長書等，多難盡述。（註五）

由上所舉的例子看來，可知複詞的應用，虞夏商周已開其端；越後來，越為發展；到了近代，幾乎離開複詞便不能成語。因之，高本漢氏以複詞的多少，來判定文言與口語的區別，其言云：

我們試看現時流行的口語與文言文之區別，究竟何在？簡單說來，便是口語上用的複合字極多；而古語上所用的字，大都是用複詞分別文言和口語，是很有道理的；因之，在文言翻白話，或白話翻文言時，也應當多注意單音詞和複音詞的互換，自然便成為不同面貌的兩種文章。

古初造字，往往有一個意義，即造一字以表之；在古代的社會純樸，人類的思想簡陋，一意一字，隨用隨造，尚無不可。到了後來，人類的社會進步，思想發展，如果仍要一意一字，便有造不勝造之勢。所幸有「複詞別義」的辦法，只要意義引中的多了，但分別構成複詞，便可將繁多的意義一一表出；這樣，不但阻止了文字的新造，並且更進一步，減少了單字的應用，於是構成漢語以最少數字數表達最複雜意義的功能；單字好像是化學的元素，隨意配合，便可以合成形形色色的物；實為世界上任何的文字所不及。

因複詞的應用，而減少單字的數量，這一情形，傅孟真先生最先提及，他說：

在古代的漢文裏，已經感覺單音的困難，所以「唐」曰「陶唐」，「夏」曰「有夏」，「周」曰「有周」，都是單音完成複音。更有什麼「語助詞」、「足句詞」，也是救正單音的困難的；到了後來，更不消說了，不說「今」了說「今天」，不說「昨」了說「昨天」，不說「後」了說「以後」，不說「昔」了說「過去」，不說「民」了說「人民」，不說「宮」了說「宮殿」，不說「政」了說「政治」；甚至至於不說「帽」了說「帽子」，不說「耳」了說「耳朵」，不說「春」了說「春天」，不說「春兒」了說「春兒」；古時有一件事物，便造一個字，打開說文便知；到了現

在，通用的字不過三千，反復說文裏的多；這都因為古人單音的詞頭多，今人單音的詞頭少（註七）。說文是漢初人的著作，搜集古來的用字，而九千有餘；現在通用的字不過三千，已比古代少得多。少的原因，自然是由於複詞的應用，而說得比較具體的，要推胡慎安氏，其言云：

林，二歲牛；參，三歲牛；知，四歲牛；犢，牛子。現皆用一形容詞大小字，冠於其名牛字上，成一名詞。又如犛，白黑雜毛牛；犛，牛白脊；犛，黃牛虎文；將，牛白脊；犛，牛黃白色；犛，白牛。現皆用一形容詞顏色字，冠於其名牛字上，成一名詞。如此者，說文解字中甚多（註八）。

這樣用形容詞和名詞結合而為複詞，便可以省去那些二歲牛、三歲牛、白牛、白黑雜毛牛等等的專字；所以越到後來，所用的單字反倒越少，便是複詞增多的原因。

關於複詞的功用，其要已如上述。然在前引許篤仁說裏，已有較詳的敘述，茲更引之如下，以為參稽：

行文者能善用轉注，（學如按：許說以複詞之用，為六書之轉注。）可免爭執誤會：例如文中用「昏」字，易認為「昏昏」、「黃昏」兩義，若用重文或同義之文，則文之意義，充足明顯；不惟免於爭執，而晦奧之病可除。調音節：例如「即有從東方來者，言民父子相食，丞相御史案事之吏，匿不言邪？將從東方來者加增之也？何以錯舉至是！欲知其實，方今年歲，未可預知也。」（前漢平定國傳）加增、錯舉、年歲，皆二文同義；所以重複用之者，調和又句之節奏，免急促耳。便引註：例如周易一字，幾等於後世一句，尚書亦有類於易者。以近代語複文繁之眼光，讀簡略之古文，自難免乎疑難。欲使近人領悟古文義，非增字入於古文不為功；增同義之文，可免增字解經之譏；因同義之文，對於原文之命意，不至於變更也。（註九）。

此說複詞的功用有三：第一免誤會，就是我們所說的「複詞別義」，可以使意義充足明確。早在清代的徐承慶便說：

字之用廣矣，於彼於此，義各有當；專用之為一義，與他字聯

屬又一義（註一〇）。

一字的專用是單詞，與他字的連屬是複詞；單詞一義，複詞又一義；所以單詞往往不能表達複詞的意義；必須用複詞表達，才能明白，才能免於爭執誤會。第二調音節，這是修辭學上的問題，可以暫且不論。第三便引註，所謂增字以明義，也屬於「複詞別義」的範圍。至於「增同義之文」，是乃構成「同義的複合詞」，不過是複合詞的一種，其他的複詞尚多，故但舉「同義之文」，是不夠的。

漢字創造以後，經數千年的使用淘汰，所留下的（就是現在仍經常使用的）都是表意的單位，如同化學的原素一樣，雖然數目不多，然用來重複配合，可以構成無盡的物類；複詞便是由元素單詞配合而成的，所以可用來表達無窮的意義。朋友吳敬軒（康）教授，曾說中國文字，是以單字立其基，以複詞廣其用。最是一針見血之言，現引其說於下，以為本文的結束。

中國語言文字，屬於世界語言系統中的單音系，以六書為其結構之基礎，由形聲義三要素聯繫其間。以單字立其基，以複詞廣其用；（如「一」為單字，「一人」、「一衣」、「一衣一食」、「一衣一食」等為複詞。）於以表意萬類，達於無限。（註一一）

附註

（註一）見「中國語與中國文」，張世傑譯本頁三六。

（註二）見「中國語言學研究」，賀昌霖譯本頁四三——四四。

（註三）同上註頁四〇——四一。

（註四）見「高元國音學」序。

（註五）見所撰「轉注淺說」，「說文解字詁林」本。

（註六）同上註六，頁一八〇。

（註七）見所撰「漢語改用拼音文字的初步設想」，「新胡」雜誌一卷三號。

（註八）見所撰「中國文字學史」頁四九自註。

（註九）同上註五。

（註一〇）見所撰「說文解字注疏」讀字條，「說文解字詁林」本。

（註一一）見所撰「談中國文化」，「中國世紀」雜誌第一號。

社會語義的源流

本論文曾於「文化」第二十六卷第一號發表，著者為日本國立東北大學文學部東洋史學教授曾我部靜雄博士。

——譯者——

曾我部靜雄著
張大程譯

社會一語即英語之 Society，其語義，普通一般被用為個人對個人之結合的「世間」或「世中」之意。此語在日本（註一）於明治七八年（一八七四、五年）之際由西周先生與福地源一（即先生始將此語如今日所具之意義加以使用，且沿用至今。此社會一語當然為漢語，但該語在中國致於何時，且在如何情形下而產生及其曾具有如何之意義，本篇所欲略加研討。

二

社會之「社」字，本來是「土地之神」之意。社為土地之神一事，於禮記郊特牲篇有曰：

「社，祭土，主陰氣也（中略），社，所以神地之道也。」

又於周禮春官篇小宗伯之職掌處所見之「社之日，涖卜來歲之稼。」後漢鄭玄注曰：

「社，祭土，為取財焉。」

蓋原始部落乃以此社為中心所形成者，但社之神初又以樹木以象徵之。周禮地官篇大司徒之職掌有曰：

「辨其邦國都鄙之數，制其畿疆，而溝封之，設其社稷之禴，而樹之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社與其野。」

即言各地方以其適宜之樹木名其社，論語八佾篇有曰：

「哀公問社於宰我，宰我對曰：夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。」

即言夏以松，殷以柏，周以栗名其社，墨子明鬼篇有曰：

「難者實夏周三代之聖王，其始建國營都日，必擇園之正壤，置以為宗廟，必擇木之修茂者，立以為叢位。」

即言擇木之修茂者為叢位，亦有書「叢位」為「叢社」之版本，即繁茂社木之意。此以自然之生木為社神者，乃社之原始的形態。日本之神社之起源亦與此相似。日本書記神代卷下之天孫降臨之別傳云：

「高皇產靈尊，因勅曰，吾起樹天津神籬及天津磐境，當為吾孫奉齋矣，汝天兒產命，太玉命，宜持天津神籬，降於葦原中國，亦為吾孫奉齋焉，乃使二神降於天忍穗耳尊以降之。」

文中之「神籬」，「磐境」，被稱為神社之原始形態，就此神祇院編纂之神社本義加以說明之曰：

「神社者為鎮安神靈之處。神社於何時起而取社殿的形式雖不明瞭，但却以神籬，磐境之形式以祭祀神祇。神籬者乃奉舍神之樹木，在古代所用者為特別被視神聖之地所生長之真桑樹，即常綠樹。又磐境者，是以石區劃神域之意。」

日本之神籬極似中國之社木，只中國之社木其自身即神，日本之神籬乃安置神之所，此其相差異之點也。

在中國似以此神之社木為中心而形成了原始的部落，隨着人類生活之向上，工作技術之進步，代自然之生木，漸而改用加工之木材或石頭，要于春秋之內篇問上第三有曰：

「夫社木而塗之，厭因往此焉，重之則恐燒其木，濯之則恐敗其塗。」

蓋即束材木塗以泥等製成神體之謂也。又韓非子外儲說右上也亦曰：

「齊桓公問管仲曰：治國最要急，對曰：最急社鼠矣。公曰：何患社鼠哉，對曰：君亦見夫為社者乎，樹木而塗之，鼠穿其間，掘穴託其中，蠹之則恐焚木，濯之則恐塗敗。」

與晏子春秋所述大略相同。其次以石製造神體之例，於周禮春官篇小

察伯之職掌有曰：

「若大師，則帥有司而立軍社，奉主車。」

就軍社鄭玄注之曰：

「社之主，蓋用石爲之。」

是說明社主即神體爲用石所製造者，唐之賈公彥更加以說明之曰：「案，許慎云，今山陽俗祠有石主。」鄭道元水經注卷二十七河水條中亦有曰：

「池水出單山，山下有祠，列石十二，不辨其由，蓋社主之流，百姓四時祈禱焉。」

又如唐張守節之史記正義，於史記卷十二武帝本紀之「宋之社亡」處，斷言社神即爲石製曰：

「社以石爲之。」

社即土地之神，並成爲部落的中心的存在，因此此社爲中心結合了民衆並形成了部落，於先秦時代就有稱爲社之行政區劃之單位名稱，其大小約以二十五家爲標準。春秋左氏傳昭公二十五年條于社項下，晉杜預注曰：「二十五家爲一社」，即其一例。此一社以二十五家爲單位者，即以一社爲中心而成立的原始部落，大體以二十五家左右爲標準。更就行政單位之社，清顧炎武日知錄卷二十二之社項下，有極詳細之說明。

社之爲行政單位，於秦漢之際已不見。但爲神之社，依然爲民衆以土地之神而敬奉之事，則未稍變。漢書卷二十七五行志有曰：

「建昭五年，兗州刺史浩賞，謀民私所自立社。」

三國志魏志卷八董卓傳有曰：

「董卓嘗遣軍到陽城，時通二月社，民各在其社下，悉就斷其男子頭。」

同三國志魏志卷八公孫度傳亦有曰：

「東平，延里社生大石，長丈餘，下有三小石，爲之足。」

東晉管社之存在之例。但至隋代，一社二十五家制又見復活。隋書卷七禮儀志有曰：

「百姓則二十五家爲一社，其舊社及人稀者，不限其家。」

此原來爲求神之社之普及，以二十五家爲設社之基準，依此即假爲行政單位之社，亦自然以二十五家爲原則矣。隋之社（註二）倉即義倉亦以此爲單位而設之者。

至唐代亦獎勵建築神之社。資治通鑑卷百九十一，唐紀高祖武德九年二月丙子條有曰：

「令州縣祀社稷，又令士民里閭相從立社，各申祈報，用洽鄉黨之歡。」

里閭之閭乃里門之謂，高祖時，各里之里門之處皆建有社。唐之里爲百家，而建社時則不從隋之一社二十五家之制，而以百家爲一里。此爲依高祖之命而行之者。其可見之於唐大詔令集卷九玄宗天寶七載（註三）冊尊號敕詔中：

「閭閻之前，例有私社，皆殺生命，以資宴集，仁者之心，有所不忍。」

唐宋時代，假爲行政區劃單位之社制雖未實施，及至元代（註四），又行一社五十家制，即至明代亦受其影響。

三

對土地之神之社的祭禮，於春秋二季舉行兩回，會合民衆相互祝禱。因此而產生了社會一語。行用社會一語之最古文獻可見於世說新語補（註五）之德行篇：

「王叔治，七歲喪母，母以社日亡，來歲隣里修社會，叔治感念母亡，哀甚初喪，隣里爲之罷社。」

世說新語爲南北朝時代之劉義慶所集錄之漢魏晉時代的逸事佳話，至明代由何良俊、王世貞加以增補而成世說新語補，此王叔治之逸話載於世說新語補中，而不見於世說新語。社舉行春秋兩回祭典，每逢祭日之來臨，隣人見王叔治悲感懷念其亡母，均表同情，故遂中止祭典之舉行。但此處之「社會」乃「社之祭典」會合之意，與神之社相關聯，並非爲結合集會的社會。同樣舊唐書卷八玄宗本紀上亦曰：「開元十六年閏六月辛卯，禮部奏請千秋節，休假三日，及村閭社會，並就千秋節，先賽白帝，報田祖，然後坐飲歡之。」

此「社會」一語，與玄宗之生辰八月五日千秋節相關聯，並於李節上適為秋季社祭之意義。至舊唐書卷五高宗本紀下所云：

「咸亨五年五月己未詔，春秋二社，本以祈農，如開，此外別為邑會，此後，除二社外，不得聚集，有司嚴加禁止。」

又唐會要卷二十二社稷所云：

「咸亨五年三月十日詔，春秋二社，本以祈農，比開，除此之外，別立當宗及邑義諸色等社，遠集人眾，別有聚飲，違相承糾，良有徵求，雖於吉凶之家，小有贊助，在於百姓，非無勞擾，自今以後，宜令官司禁斷。」

皆為對春秋兩回之社祭的集會以外，其他集會概行禁止。然當時各種人的結合集會實已出現。如上述舊唐書高宗本紀中之「此外別為邑會」，及唐會要之「別立當宗及邑義諸色等社」，其內容亦甚明鮮。當宗及邑義諸色等社，即各種結合集會而出現之社名，其當宗之社，似為同宗族間之集會結社，邑義（註六）之社，為信仰佛教者以援助寺院為目的，或以齋會、誦經為目的之邑義，或義邑、邑會，或稱某某社等之團體；此稱某某社具有社名之團體之出現，似起源於南北朝時代。概佛教信仰團體之用社名，與同樣信仰土地之神之社，而做加以應用者。

如是離開了祭祀社神之社祭的集合體，漸已用了社或會等名稱。故此社或會即社會一語，已並非僅為祭祀社神之會合的意義，而為其他信仰團體所應用，其所包含之內容亦日漸廣泛。及至宋代時，其例證至多，且廣。如宋史卷四百二十七程顥傳及近思錄卷九有曰：

「程顥為管城令。《中略》：擇子弟之秀者，聚而教之，鄉民為社會，為立科條，旌別善惡，使有勸有恥。」此實為北宋時代使用社會一語之已離開社祭等之信仰團體的語例。是或為程顥於英宗之治世時代為管城令時，就教化團體之社會等組織而言者。又李義緒資治通鑑長編卷七十三真宗大中祥符三年四月戊寅條曰：

「詔，訪聞關右民，每歲夏首，於鳳翔府岐山縣法門寺為社會，游惰之輩，晝夜行樂，至有姦詐傷殺人者，宜令有司量定

聚會日數，禁其夜集，官吏嚴加督察。」

是為與佛寺信仰有關之社會，雖類似前代之義邑、邑會、佛社，但此時代已不言義邑、邑會、佛社，而但稱社會矣。因此等寺院於香期做社會並演出遊藝雜技，因而有殺傷人命事件，故詔令嚴重取締。同樣之例，又如同書卷百五仁宗天聖五年八月甲戌條曰：

「某民間結社祠敬神，私置刀楯旗幟之屬。」

及同書卷百九十三仁宗嘉祐五年十二月壬申條曰：「初趙抃為成都府轉運使，嘗言，所部諸州，每年有遊惰不逞之民，以祭賽鬼神為名，徵求錢物，一坊巷至聚三二百人，作將軍、曹吏、牙直之號，執槍刀、旗幟、隊伍，及以女人為男子之衣，或男子衣婦人衣，導以音樂百戲，三四夜往來不絕，雖已揭榜禁約，然遠方風俗相沿，恐難禁止，請，具為條制，詔，所犯首領，以違制論，仍徙出州界，本路監司，半歲一舉行。」

等，對遊藝雜技之內容，有詳細之說明。宋時本來社祭之集會亦用社會一語。孟元老東京夢華錄卷八秋社條有曰：

「八月秋社。《中略》：市學先生，領飲諸生錢，作社會。《中略》：春社，重午重九，亦是如此。」

又宋會要稱刑法第二禁約嚴宗宣和六年閏三月二十九日條有曰：

「《中書省》，尚書省言，勸會，諸色因祀賽社會之類，聚眾執引利刃，從來官司，不行止絕，詔，應諸色人因祠賽社會之類執引利刃，雖非兵役，其罪實，並依執引兵役法，仍仰州縣，每季檢舉條制出榜禁止，如以竹木為器，鐵紙等裹貼為刃者，不在禁限。」

即徽宗時於祀賽即祭祀之社會，禁止攜帶兵仗刃物之詔勅，又同書同卷高宗紹興二年十月二十九日條有曰：

「樞密院言，宣和間，溫台村民，多學妖法，號喚采桑度，號為衆，劫掠州縣，朝廷遣兵誦平之，後，專立法禁，非不嚴切，訪聞，日近又有姦猾改易名稱，結集社會，或名白衣覆佛會，及假天兵號迎神會，千百成羣，夜聚曉散，傳習妖教，州

縣坐視，全不覺察，詔，令浙東帥憲司，溫州守臣，疾速措置，收捉為首賊衆之人，依條斷遣，今後遵依見行條法，各先具已措置，事狀以聞。」

此處所言之樂業事魔教，乃指唐則天武后時由波斯所傳來之摩尼教而言，此教派於唐武宗時被禁而潛入地下成為秘密宗教，並延至宋代。此宋代之樂業事魔教之信者，為其信仰而亦結成了社會。同書同卷孝宗淳熙八年正月二十一日條有曰：

「臣僚言，惡民樂業事魔，夜聚曉散，非僧道而輒置庵寮，非親戚而男女雜處，所在廟宇之盛，輒以社會為名，百十為羣，張旗鳴鑼，或執器刃，橫行郊野間，此幾於假鬼神以誣衆，皆王制所當禁，詔，諸路提刑司，嚴行禁戢，州縣巡尉，失於覺察，並寃典憲。」

此為述說教徒結成社會，持執兵刃旗鑼，橫行郊野間之事。又同書同卷寧宗嘉定七年九月二十六日條有曰：

「臣僚言，今之風俗，自京畿以至江浙，其微之不可不謹者，非一，社稷之所報，有常祀也，今惡民之媚於神者，每以社會為名，集無賴千百，操戈被甲，鳴鉦擊鼓，巡行於鄉井之間，萬一有嘯呼其間如竊弄潢池之兵者，則里社何以禦之，此習俗之不可不謹其微者一也（下略）。」

此文中之「今惡民之媚於神者，每以社會為名。」之語，可謂對當時由於信仰而結成的社會的性體，其表現最為具體。即由於信仰神，而結成社會。信仰佛教者亦同。但為信仰神佛而結成的社會，皆為集衆多數之人且持執兵仗遊行，此與現在日本神社之祭禮時，持執古時之武器遊行相似。

宋代所行之社會，時稱為闔社。如宋會要稿刑法第二禁約李宋乾道三年五月十四日條有曰：

「知邵武軍王份言，本軍管下鄉村，多有不畏公法之人，私置兵器，結集人丁，歲以為常，謂之闔社，持鎗仗，鳴鑼鼓，千百成羣，動以迎神為名，甚者倚恃徒黨，因而為盜，欲望，約束行下，自今有犯，並依結集立社法，庶幾頑俗有所畏懼，從

之。」此處所述之闔社之內容，與社會完全相同，又近北宋末期時所出之「作邑自箴」中有二處可見社會一語。其一於卷六勸諭民庶膽有曰：

「民間多作社會，俗謂之保田查，人口，求福禳災而已，或更率歛錢物，造作器用之類，獻送寺廟。」

此有為信仰宗教之人們的結集，集金錢製器物，以獻送寺廟。似為對寺廟等獻捐之團體。其二於卷九勸諭勝有曰：

「所在作社會，祈神禱佛，多端奉獻，或為奇巧之物，貢獻寺廟，動經旬月，奔走失業，甚則傷財破產，意在求福禳災而已。」

此亦是為了信仰以向寺廟獻納器物為目的的宗教團體。

社會一語的語例，於南宋之著作中，出現特多。南宋末期人吳自牧之夢梁錄卷十九，周密之武林舊事卷三，皆別置社會題目，對當時都城臨安的社會為何物，有詳細的描述。如夢梁錄卷十九社會條有曰：

「文士有行湖詩社，此乃行鄉紳之士及四方流寓僑人，寄興適情賦詠，贈獎人口，流傳四方，非其他社集之比，武士有射弓路弩社，皆能擊弓射弩，武藝精熟，射放嫺習，方可入此社耳，更有蹴鞠、打球、射水弩社，則非仕官者為之，蓋一等書室郎君，風流子弟與閑人所習也，（中略）每遇神聖誕日，諸行市戶，俱有會，迎歡不一，如府第內官，以馬為社，七寶行社，寶玩具為社，又有錦體社、台閣社、窮富賭錢社、過雲社、女童清音社、蘇家巷傀儡社、青果行獻時果社、東西馬勝獻異松檜奇花社、魚兒活行以異樣龜魚呈獻（社）、素書子弟舞練清音社、十閨等社，（下略）。」

又武林舊事卷三社會有曰：

「二月八日為桐川張王生辰，霍山行宮，朝拜極盛，百戲競集，如舞練社（雜劇）、齊雲社（蹴毬）、過雲社（唱賺）、同文社（要調）、角獸社（相撲）、清音社（清樂）、錦標社（射弩）、錦體社（花牆）、英略社（使棒）、雄辯社（小

說)、「翠錦社(行院)」、「繪華社(戲影)」、「淨髮社(梳剃)」、「律華社(吟叫)」、「雲機社(操弄)」，而七寶、漢馬二會爲最，(中略)若三月三日離司真武會，三月二十八日東嶽生辰，社會之盛，大率類此，不暇贅陳。

由此二書所揭諸例所可知者，於南宋時代，已廣及於演劇、娛樂、趣味、運動、商業、信仰等同志，或同業者，並相集而以社或會名組織了團體。此兩者之結合即謂爲社會，並俱有公會或團體的意義。南宋時代有關社會的史料，他處亦可見到。如宋史(註七)卷二十七高宗本紀有曰：

「紹興二年十月丙辰，禁溫台二州民結集社會，班度量權衡于諸路，禁私造者。」

即浙江省之溫州，台州地方民衆組織有度量衡之頒布會，稱其組織曰社會的事實。又宋史卷三十高宗本紀第七有曰：

「紹興二十年六月丙寅，禁民結集社會。」

即說明有社會存在之事實。此亦爲宗教關係的社會。如宋史卷四十六度宗本紀有曰：

「咸淳九年五月丁卯，申禁奸民妄立經會，私淑菴舍，以避征徭。」

此更進一步的說明了經會之內容及目的，私建菴舍者即建立寺廟類之謂；避征徭者，因僧侶及道士有免除力役之規定，故圖取得其身分以避免力役之謂。

南宋之末期，社會一語不僅爲社神關係及宗教關係，而或爲所有各階層人之集聚結合的普通名詞，其社會中，極成爲當政者所煩惱之根源的宗教關係的社會，依然很盛，當政者對此等社會之取締亦不遺餘力。其事可見之於南宋末期人黃震之黃氏日抄卷七十四，申諸司乞禁社會狀文中：

「照得，本軍(廣德軍)有祠山(張王廟)春會，四方畢集，市井雜類之稍康，風俗實由之積康，凡合鑒正，備具列中，其一謂，理藏祭以太牢，夫太牢者，天子所用饗帝，豈臣子所宜祀神，惟此祠山之會，最爲不法，遂使民俗亦多殺牛，坐坊費

肉，略不知忌，由習之慣爾，(中略)其二謂，傷神逆以兵器，夫兵器者，國家所用聖敵，豈民庶所宜賽神，惟此祠山之會，最爲不法，遂使民俗亦蓄備刀，狼門殺人，略不知忌，良由習之慣爾，昨曾公泉爲守，常率朝旨毀撤傷神，況祠山見無傷神附庸之祠，而傷神必皆罪死不靈之鬼，不知迎引猶用兵器者，爲誰設耶(下略)。」

由此文中可察知祭典時必用刀劍類之理由之一。即爲迎傷神而用者。所謂傷神，就文中「傷神附庸之祠」，「傷神必皆罪死不靈之鬼」處考察時，爲從屬於本神所附祭之神，因其神體爲罪死不靈之鬼，故似爲犯重罪而死於非命者之神。是一種喜好殺伐之惡神，故迎接此神靈時必攜帶武器。寺廟祭禮之場合所用之武器，雖未必盡爲迎傷神之意，但似有類似之目的。

祠山張王廟之廣德軍，在今安徽省廣德縣，張王廟爲祭祀道教之神廟，此廟祭典之際遣香客拜等人會集之事，如文題所云稱爲社會。又此文中並載有祭典之取締詔勅，即淳祐勅：

「諸因祠賽社會執引兵仗旗幟者，造意及首領人，徒二年，餘各杖一百，滿一百人者，造意及首領人，仍不刺面配本城，並許人告，官司不切禁止，杖八十。」

此處亦用社會一語。

以上所舉諸例就社會一語已加以說明，依此可知，至宋代時社會一語已非僅指信仰神佛者而言，而廣爲一般集會等場合所使用。宋代時，社會一語如此廣泛的應用，其後，其意義似未有若何發展，以清人郎廷樞欽定編卷一良時文中有下列語句，可爲證據：

「社會，春秋二社同，杜詩(註八)，南翁已曲醉，社，晉隨者南翁，社日至聚會，願聽已歌，乞一日醉。」

此社會的解釋並未超出社日以外的意義，由此即可窺知其一般矣。如今日將社會一語的意義擴大發展爲「世間」，「世中」之意義，乃西洋之學問輸入日本以後之事，故如今日社會一語之使用，日本實早於中國。

(註一)此乃新明正道博士的教示。猶以諸橋轅次博士大漢和典卷八