

民俗、民間文學影印資料之一



江紹原著

上海文藝出版社

Minsu Minjian Wenxue

中國古代旅行之研究

江紹原著

上海文藝出版社

中國古代旅行之研究

序

這只是一部尙未十分完成的書先行發表之第一分冊。今日執筆爲序，忽想起弗來日的名著金枝（*The Golden Bough*）翻開周作人（字啓明）先生年前贈我的節本（1922, New York）一看，知所料果然不錯；把他的自序頭幾句抄出而改易若干字，拙著之研究題、範圍和生長經過，便可以都敘明了。

The primary aim of this book is to explain the remarkable rule which regulated the succession to the priesthood of *Diana at Aricia* (1). When I first set myself to solve the problem more than thirty years (2) ago, I thought that the solution could be propounded very briefly, but I soon found that to render it probable or even intelligible it was necessary to discuss certain more general questions, some of which had hardly been broached before. In successive editions (3) the discussion of these and kindred topics has occupied more and more space, the enquiry has branched out in more and more directions, until the two volumes of the original work (4) have expanded into twelve. (5)

（1）須改爲「國語和周禮各自說起的兩種玉器，實在都是出行人所攜帶的護身辟邪物」；（2）改爲「二年」；

(3)易以「增訂」即安；(4)和(5)應縮云「舊寫的一篇長文」和「一部至少須分爲六章且須陸續印行的專著。」

然而拿我們現在這件工作和金枝相比，性質上究有一個基本的不同：爵士那十二冊大書把頭伸入了幾乎古今來一切文化階段上的民族；我們陸續問世的六章書，却始終以漢前中國爲探討之主要對象——至少這六章的第一版將如是。

這幾天我正抱着極濃厚的興趣，試讀葛蘭言氏 (M. Marcel Granet) 之社會學著名 *Dances et Légendes de la Chine Ancienne* (Paris, 1926)。我見他在第一分第二章裏給了幾段中國古書 (國語、左傳等等) 一個新的未之前聞的訓解，而用爲春秋時代的中國尙有食人的祭神禮之證明料。這裏不是敘述評論他的見解的地方；然我不禁預爲讀者告者：本書所欲證成之主要點，其爲新奇未之前聞，恐怕將和葛蘭言氏上說幾乎一樣。

新奇的，異乎舊傳的見解，未必一定中肯。因此之故，凡確有所見，不得不冒險提出某項新解的人，無不靜候旁人的批判。評判者以及提出私見者所應共同承認和運用的標準，絕不止一二；然對於所採用的資料 (文字的或其他的) 之絕對忠實，顯是其中之一，且爲最要者之一。研究者和批評者都應該以勤求原典自己所說的話爲第一義，不可強令原典說我們每人以爲它要說或應該說的話。從活人有時尙可以硬逼出我們所假定和所非要不可的供辭；而況逼中國古典籍？我們歡迎人們使用近代各種學術的「照妖鏡」或顯微鏡，去觀察我們的原典，然須相約決不施以「打板子」和「打橡皮輪帶子」等酷刑。(注二)

(注一)打板子是此土曾經通用的逼供法；打輪帶據說是西半球某國對外國移民和危險分子所常用，受者痛極而不留傷痕，其妙在此。然我最近已經深深的感覺到：忠實於中國古代的原典，實在不是一樁易事。說來話長，請只提出數點，各舉一例以明之：

(1)左傳云魯莊公三十二年（周惠王十五年，西元前六六二）『有神降於辛。』惠王問他的內史過應如何對待之，他答曰：『以其物享焉。其至之日，亦其物也。』這幾句話並不易懂；且看葛蘭言氏在上舉書如何譯解之：
.....Le spécialiste (c'est-à-dire, l'annaliste) déclare: "Il faut lui faire offrande en employant son essence".

Il ajoute: "le jour de son apparition, voila, à la vérité, son essence" Cet adage qui puit sembler énigmatique, paraît relativement clair aux glossateurs: "Si l'apparition a lieu au jour lia-yi, par exemple, on sacrifiera en mettant au premier rang la rate (de la victime), le président de la cérémonie se servira d'habits azurés, mettant en honneur le vert-azur 若以甲乙日至祭先脾主用蒼服上青" (p. 158.)

明白得很，杜注是被我們這位畏友這麼斷句：
若以甲乙日至祭先脾，主用蒼服，上青。

然注文有一字實誤，斷句因亦誤，應作：

若以甲乙日至，祭先脾，玉用蒼，服上青。

這種錯誤，本邦學人有時亦不能免；因此土許多重要古籍，其中至今有「玉—圭」「魯—魚」「亥—豕」之說，尚未校出，坐是之故，不隨時校正誤字，便不算忠實於古書。

(2) 我要舉的第二例，是莊子裏一個常被人引用的寓言：

支離叔與滑介叔觀於冥伯之丘，崑崙之墟，黃帝之所休。俄而柳生其左肘。其意蹶蹶然惡之。支離叔曰：「子惡之乎？」滑介叔曰：「亡，予何惡！生者，假借也，假之而生（此四字，馬氏疑是注文）生者，塵垢也，死生爲晝夜，且吾與子觀化而化及我，我又何惡焉！」——外篇至樂十八。

這生於左肘的「柳」，早已被人看作柳樹（故王維詩：「今日垂楊生左肘。」）然較晚的人們反得正解：柳乃瘦（武延緒 莊子札記）或瘤（見郭慶藩集釋；李慈銘亦如是云，見馬叙倫夷初甫先生義證）之同音假借字而已。猶之乎頑皮小孩們塗在牆上的「王小七是我而」而「兒坐是之故，不明音借便不能忠實於古書」（注二）

(注二) Giles 譯『柳生其左肘』爲“ulcers broke upon their left arm” (1912 第 11 版) Richard Wilhelm (中國名：對譯) 譯本 (Jena, 1926) 認此故事爲『篇六第九段』之複本，故未譯「觀於冥伯之丘」之觀，疑與下之「觀化」不同，而爲館之音借故。寓言中之支離叔與滑介叔似乎多少是脫胎於古中國的“Einödler und Krieger” (The Groot, Verderwis, S. 85) 「觀」字可通假，詳見本書第一章又文章三。Giles 譯上引文首句爲“A hundred-thousand and an one-legged man were looking at the tombs of departed heroes……”成玄英疏云：「柳生（此生）字如者，易生之本，木者所標之象，此是將死之徵也。」叔遊於崑崙，觀於變化，俄傾之間，左臂生柳，蹶然驚動。」旁的不安而外，「looking」與「遊」二字似尤不妥。穆天子傳有「乃至於崑崙之丘，以

觀春山之珍一和「天子升於昆侖之丘，以觀黃帝之宮」，然又云「天子已歛而行，遂宿於昆侖之阿，赤水之陽」，莊子「觀於冥伯之丘」之說，疑近於穆天子傳之宿。參看注十一下半。

(3) 另一個方面，可因本例而呈現。西一九一七年已被 Eduard Erkes 譯成德文的淮南子地形篇 (Das Weltbild der Huai-nan-tze) 原文有云：

土地各以類生人（舊作「土地各以其類生」，非也。）是故山氣多男，澤氣多女；「中又舉例十九，續云：『中土多聖人，皆象其氣，皆應其類。故南方有不死之草，北方有不釋之冰，東方有君子之國，』以下數句於我們最爲重要；茲依舊解標點之：「西方有形殘之尸，寢居直夢，人死爲鬼。」

其下舊有高誘注，所舉二說（一爲許慎說）雖不相同，其認「形殘之尸」爲「寢居直夢，人死爲鬼」二句之語，主則一 Erkes 氏依此舊解，把那幾句原文譯爲——

Im Westen gibt es die "von Ansehen zerhackter Leichen". Sie schlafen und leben wie im Traum, stirbt [ein solcher] Mensch, so wird er ein Dämon.

然這裏有一二問題：山海經海外西經（古本山海經所屬時代，不會比淮南子晚）所謂「形夭」與此之「形殘之尸」顯然是「然山海經何以並沒說形夭之尸」「寢居直夢，人死爲鬼」又「寢居直夢，人死爲鬼」云云，究作何解？

從西歷一九一七到今年一九三四，差不多和中華民國的年數等長。然十餘年來，本問題並未解決；僅吳承仕

(字檢齋)曾(1)根據朱本(Bibles)和劉文典均用莊本校出高注下半兩個錯字，且(2)點破「直夢」乃占夢術語，另見論衡和潛夫論等書；然形天與形殘何故說異，吳氏承認他仍不能說明（看他刊於民國甲子年的淮南舊注校理卷一頁廿七至廿八）。

我在大學生時代，不曾受過訓詁學校勘學的訓練。然關於本問題，我有如上之建議：「中土多聖人，皆象其氣，皆應其類」句似應在「西方有形殘之尸」下；「寢居直夢，人死爲鬼」二句不管應在何處和應作何解，然恐與「形殘之尸」無關。高誘頗有根據錯簡爲注之嫌：「寢居直夢，人死爲鬼」怎能是「西方」獨有的現象？君子等國，難道就夜眠無夢，死而無餘？（注三）

（注三）我們不能不恭賀葛蘭言氏，因爲他講述的高注只是問題較少的那三或四分之一。他必樂於知道，「*Les Dieux sont au Ciel couraient les mains, puis le Souverain du Ciel coupe la tête de Hingtsan* (p. 313, 注1) 應該參照吳承仕的校理，作「形殘天帝斷其首，後天帝果斷其首也。手(mains)首(tête)之誤字，既「操干戚而舞」必無斷手之事可知。▲「直夢」與周官「致夢」（春官太卜所掌「三夢之法」之一，同乎異乎？

坐是之故，不能看出古書裏有錯亂的文句便不能忠實於它們。

(4)下例將另顯示一個方面。莊子卷十四天運篇『夫至樂者』至『太和萬物』三十五字，蘇轍已疑爲注文。馬叙倫氏以此說爲然，且曾提議這三十五字乃郭象注，宜在更下某注上。我最近偶得一影印唐寫本，見本文果無此三十五字，然此本郭注中亦無之。這麼，我們便似乎不得不暫時說，今本莊子尚有一段來歷未明的文字。這種從旁處竄入的（或被有人有意竄入的）文句，乃古典中所常見。苟不知辯別，不爲忠實於原書也。（注四）

〔注四〕此影寫本，無發行人名。恐係贗品，故曾請沈尹默先生鑑定。他的鑑定語如下：「此唐代經生書，無可致疑，蓋避唐帝諱可作偽（紹原案：凡與干祿字書相符之俗字亦可作偽），其筆法結構及所含時代性，無可假也。」▲又此寫本很有些勝於他本之處。初擬發表我自己的校勘記，後因劉文典（字叔雅）氏來書（二十三年三月八日，北平）有此本「竟有十處與典所考訂校勘者符合，曷勝欣幸」之語而罷。此等，工作，最好留待專家。▲六月末見北平圖書館藏處，前教育次長陳任中所輯呂觀文進莊子義（宋呂惠卿之莊子注，民二十三年四月印行）已依唐寫本刪「夫至樂者……」等三十五字（卷五，頁十九）。此寫本不僅天運一篇，故陳序稱為「景印唐寫卷子本」歟。

（5）以上數例如有抑他揚己之嫌，本例却將不留餘地的暴露自己之學淺。在本章所引若干原典中，「罔兩」，「罔象」二名屢屢出現。它們一向被認為自然界某部或某幾部的精靈之名稱；然若問二者的內含究竟有無不同，又二名有無本義，及其本義為何（*anima, numina, pneuma, ahura, yahweh, messiah, 上帝「皇天」……*等名，不是各有本義麼？）則能直答者殊鮮。我最初想不去鑽求（罔兩，罔象，既不是旅行者獨信為存在之超自然物，我何必為此區區二名耽擱我的研究進程？）而苦於終不能想然置之，於是逐漸鑽研，且逐漸有所發見。我在較早的時候因讀幾位學者（其中最重要的是俞樾）的考據而悟「罔兩」「罔象」實為若干精物之通稱。然其時又疑此二名各有自己的然又互相發明的意義，而且這意義即寓於罔兩二本字與象之本字相中，於是有如下之提議：「罔兩」之義或許是「無影」（罔，訓無，影是體之兩）罔象之義或許是「無體相」，故二名只是一個意思的兩個不同的表現式。然今年我末次校改本章清稿時，終於完全明白了：既然書寫此二名所用的字於罔兩象外，尚有一些音同或音近之字（當於或近於罔之方弗罔，賁當於或近於兩之良閔狼蝸蝓；以及相當或相近於象之相述和甚至養濟羊陽傷——注意羊與祥古音同，故象與養古音亦同），故「罔兩」「罔象」二名雖確有意

義，但這意義不是從罔——兩——象或任何其他同音字所能找出。罔——兩——象乃至其他諸字，所取者只是其音而不是其本字之義，猶如其字的本義雖是今所謂箕。古人却早已只取它的音而訓爲「他」；甯波人至今呼他爲「其」，但「其喫湯」只是「他飲湯」而不是「箕飲湯」之謂。而況「罔兩」「罔象」既同爲疊韻連詞，故其上下二音所表之義是完整而不可分離的，一同於「堂皇」「崔嵬」「彷徨」「噫嘻」……等疊韻詞或「叮嚀」「劈拍」「芬芳」……等雙聲詞。換言之：凡疊韻或雙聲詞，其上下二字的意義只是幾乎相等故相完成的，不是一主一從而此屬於彼此的。「罔兩」「罔象」既同爲疊韻，上之「罔」字自不能訓無而用爲形容字，以否定下之「兩」「象」二實字；罔既不能訓無，「罔兩」「罔象」當然不能是「無影」「無體」之義。尤要者，「罔兩」「罔象」（或其同音連詞）既然於獸形或人形的精物之名而外，又爲人鬼、人影、戴了鬼形假面具的人、官，以及精神恍惚、模糊、不清晰和甚至「迷淒眼」之稱，我們便只消說此二名之基本義是迷糊。我前之提議釋罔兩爲無影，罔象爲無體，尙被前賢「象罔然」「有無之象」和「忘象」等哲學的解釋所誤（釋「罔象」爲「象罔然」和「有無之象」者，晉人「忘象」之解，馬叙倫先生主之）；然最後纔明白此二名實在和許多鳥獸草木及各種活動或狀態之名稱一樣，其本質只是聲音，這聲音可表以許多形體絕不相同的字，然用這些字者，已把它們的本義和甚至引伸義均擱置一旁。說「罔兩」是捕魚捕鳥獸之網和錢幣，「罔象」是網和象（elephant）罔不可（注五）；說罔可訓無，兩可釋影，象可訓相，故「罔兩」「罔象」是「無有影」「無有本相」故爲「純靈」或說罔爲忘之音借，故罔象之義爲忘象（超然象外）其不可也如之（注六）。葛蘭言等於（Granet）而不等於夏葛包

裏解語蘭「伯禮璽天德」= president 而廿「位等候伯禮而授之璽使承天德」同樣「罔兩」只= Wang-
Jeang, 「罔象」只= fang-siang, 某一位中國人寫爲「葛蘭言」者, 在另一位中國人（此指四川李璜, 他的古代
中國的跳舞和神秘故事, 是 Dances et Légendes etc. 之不甚滿意的提要; Chinese National Committee on
Intellectual Co-operation 所刊 Quarterly Bulletin of Chinese Bibliography 誤以爲 “an abridged trans-
lation”, 見第一卷首期, 面四七, 一九三四年三月, 上海）筆底下既然可成爲「格拉勒」, 「罔兩」之又作「罔
蝸」, 「罔閭」, 「方良」……「罔象」之又作「罔像」, 「無傷」, 「罔養」……便也不甚奇怪。義寓於形
的中國字有時只是音符——這事實, 實在是有志忠實於古原典而甘爲之作譯人者, 對於其所由成的文字所萬不
可缺之認識。我既因爲對於這事實認識得不夠清楚而幾乎陷於重大的錯誤, 所以覺得不能不警告應受警告的
若干旁人。而且我因爲想把本次這全部經驗毫不遮瞞的供獻給大家, 我便沒把去年寫本文時提出而其後明
知不能成立的見解, 痛快刪去; 我讓他依然留在那裏, 而另將較晚較成熟的見解寫入章末某一附錄。（注七）

（注五 罔, 甲骨文作, 金文作, 說文作, 云「罔, 網所結繩, 以魚」; 以田; 从口, 下象罔交文; 其下著有此字之四個異體: 罔, 罔, 罔, 罔。次序被我改變過。）我們看了, 很可以明白此字是從「象形」字漸變爲「形聲」字。齊人又呼蜘蛛爲「罔工」。（見方言卷十一, 郭注, 又見廣雅。）此罔字可照字面解釋, 故與「罔兩」, 「罔象」之一「罔」字不同。兩（兩）在同書中（第七篇下）與罔恰巧是近隣; 更早只作罔或丁山說它象網形而間接得形於錢布（見文選卷七, 民十九, 北平, 頁十九起）似頗信而有徵。象, 甲骨文作, 金文作, 象……說文作, 其爲長鼻四足獸之象形字, 尤無可疑。象, 虎, 豕, 魚, 龍……等字之直書而不橫書, 歐洲學者似早已注意到（看 A. van Gennep 的論文集 Religions, Moeurs et Légendes, 第二冊, 面二六八, Paris, 1902）這個特點, 不知中國文字學家擬如何之說明。

〔注六〕將「問兩」「問象」釋爲「網雙」「網象」是最要不得的「望文生訓」；然釋爲「無影」「無體」也只是較高等的「望文生訓」。道二者在程度上之差異，有幾分像成玄英疏（注二引）和林靈銘下注之差異：「柳，癘也；柳多癘腫，故以爲癘辭之喻。」等到知道了「問兩」「問象」和「柳」只取這些字的音而不取這些字的本義或引伸義，我們纔算完全免於「望文生訓」。用「柳」去代表的那個物名，似尙有一癘」或「癘」爲其專字；「問兩」「問象」所代表的物名有無專字，却尙不知。而且嚴格說來，連「癘」「癘」必也是晚出的形聲字，與「網癘」「網癘」無殊。

▲十月下旬，又看到兩個有趣的「望文生訓」：（1）明人陳繼儒寶顏堂秘笈所收賢奕編云：「軒轅黃帝周遊，元妃累祖死於道，令次妃好嬈監護，雙方相以防夜，蓋其始也……」下有小注云：「方相言放象方放也，相貌也，言其放肆形貌也」（卷四，閉鈔下，上海石印本。）（2）王船山莊子解卷十二引方以智曰：「象則非無，問則非有。」

〔注七〕問象與問養如可約歸一名，問兩又如何？這問題我留待古音學者說話。▲與「問象」同義之「悅忽」（看本書第一章末後記之三）莊子至樂篇作「芒荔」，馬先生義證仍云：「芒借爲忘，借荔爲忽。」說文曰：「忘，不識也；」「忽，忘也。」補注於此備忘。

淺學者費許多事和經過許多周折得來的結論，却未必不重要。寫序之前數日，我特意翻看 James Hastings 主編的 *Encyclopedia of Religion and Ethics* 第九冊（1916, London）裏「Nameless Gods」一文（J. A. Mac Culloch 撰）在 Groups of Nameless Spirits 第三分題下，撰者解題之後，即進而稱述各民族所用的名稱。他說：

Where crowds of spirits, ghosts, genii, or simply (一脫一字) beings are supposed to exist, these are too numerous to have each a personal name. But, as they have a generic likeness, so they have a generic name, and their functions are often but vaguely defined. Examples are

found in the *Wunda* (ghosts), *mrals*, or *irunlarinia* of Australian tribes; the *inne* ('invisible rulers') or *lorngale* ('spirits') of the Eskimos; [續舉多例於是] Among higher races there are such collective groups as the *shen* (gods, spirits, and ghosts) and the *kwei* (demons) of the Chinese; the *daivas* of Zoroastrianism; etc. etc. (p. 180.)

「鬼」「神」如爲共名，「罔兩」「罔象」又何嘗不是這部大辭典將來重修時，專家或許肯多費幾點墨汁，將「罔兩」「罔象」也收入無論如何，中國神名至今未得到一位 *Usener*，實在是一樁遺憾。（注八）

（注八）存在於「阿修羅」(*asura*) 與 *shura*, *daevas* 與「提婆」(*devas*) 之間的關係，使我因而疑心「罔兩」「罔象」本來也決不只是惡魅惡鬼之名。然我此刻不暇細研究。

坐是之故，不知中國字有時不用作義標 (*ideogram*) 而只用作音標 (*phonogram*)，便不能忠實於古籍。

（6）我們除了時常留心原典中之錯字和同音假借字，次序錯亂和由外竄入的文句，以及義寓於聲而不寓於形的名物等等而外，還必須把原典和注釋看爲絕然二物。高誘根據淮南子地形篇錯亂了的文句所下的注釋，固無是處，甚至他在文句不錯亂之處所下的注釋，是否完全可信，也並非決不能成問題。淮南子與高誘或許慎的淮南子注，不能混爲一談，左傳與杜預或服虔的注，國語與韋昭或「三君」的注，楚辭與王逸注，莊子與郭象注，老子與王弼或河上公注……也不能混爲一談，較古的注並非句句比較晚的注更有可信之價值；任何時代任何權威的注，「古」不過原典自身和原典所屬的時代之其他作品。這裏如果有特舉一例的必要，我想說破國語鄭

語所說起的龍「縢」——這縢收藏了多年之後，一童妾誤觸之而孕生褒似——雖被韋昭解爲「龍所吐沫，龍之精氣也」，然它果爲「écume」(Granet, 面五五八)與否，非無問題。鄭語之縢與韋昭心目中之縢未必果合。必以爲古注與古籍本意合，也易發生不忠實於原典之危險。

(7)我要請出胡適字適之先生替我們盡一點義務。蓋莊子至樂篇末(複見列子天瑞篇)一段百餘字的文章，據他說，乃是人們研究莊子的『生物進化論』所必須參看。這段文章被胡先生一字不遺抄入他的名著中國哲學史大綱上冊(此書早有日文譯文，又聞將有德文譯本；中冊似尚在寫作中)，然我們現在認爲重要的倒是他寫在後面的那幾句話：

這一節，自古至今，無人能解。我也不敢說我懂得這段文字，但是其中有幾個要點，不可輕易放過。(下略)

這「我也不敢說我懂得這段文字」，絕非客氣話而是老實話。如果我也敢說話老實，我便將這麼說：不完全懂這段文字固然仍能從其中找幾個要點；然在這種情形之下所找來的要點是否其中最要之點，未必永不能生問題。而且任何一段原典，其要點爲何，是必然的因人而異。故上面那段原典儘管「自古至今，無人能解」，儘管胡先生「雖不敢說我懂」，然仍能捉着其中「幾個要點」，旁人却不必因胡先生此語遂不事深求。凡自古無人能解之文，皆少年英豪用武之地；然要緊的是他們不但須深思冥索，且須從容不迫；固然不必一味躲懶闕疑，生怕話說錯而傳爲笑柄，然亦不必立志三天不解決這，便絕餐，五月不明白那，便誓不赴音樂會。胆大而又細心，細心然仍胆大，不効法餅師之立程計功，而只讓疑問在胸中盤桓，隨時隨地留心着能直接或間接把它解決的資料。這些資料

將從何處出現，未必是我們所能完全預知；然非等到它們幾乎可說是自己呈現，我們只有一面承認問題中的原典是『自古至今，無人能解，我也不敢說我懂』，一面不偷懶怕事，以爲『解』和『懂』之望已經斷絕。（注九）

（注九）那段莊子原文，頭幾句是『種有幾，得水則爲鰭，得水土之際，則爲蠃蟻之衣』，中略，末爲『青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機』。關於其中某二句，我偶爾得到一個新解，這新解似勝於舊說，異日當發表之也。

以上說起的七點——尚有若干點，留待將來再說——想必都是使用中國古籍爲研究資料者所應具的常識。然一個新從實踐中取得這宗常識的人，將它很親切很津津有味的複述一遍，當然是——但求無罪，不求有功，於學術。這第一章如果幾乎全被鬼佔去，第二第三兩章却將轉向登山涉水，過關入國的古代行人，而觀察自然[◎]。和人[◎]。究以什麼危害加諸其身以及他們怎麼解決食宿和運輸等問題。第四章將要講他們爲自己策安全之法術宗教的舉動[◎]。至於玉，被人認爲具有的靈功奇能，則見第五章。迨最末第六章闡明了出行人確有保身禳災的玉製品帶在身邊，本書便告結束。我們的 Diana 也還在一個 Arctia，然他終有和讀者見面之日，在不遠的將來。

本書全書也是不求有功，但求無罪；然假使它能夠不無小功，這功不應歸我而應歸諸沈尹默先生——我得在本會暫時備員，是他推轂之力（請看清楚！「推轂」正是一個與旅行也多少有關的常用喻。）有一事實却似乎應該由我出頭替他表明：他本只希望我把自己的「一兩種在國內似有定評之舊作，再加整理，早期交出，這舊作是他認爲較有重印和選譯之價值的。然我這比他年輕而且缺少經驗的人，竟禁止不住自己闖入三數段新境地；而且經過一段摸索彷徨猶豫的時期，纔決定集中精力於本書。結果是這樣駁雜和不成熟的作品，其種種缺點，我比

讀者相見。范先生愈認真翻譯，我愈不得不認真的揣摩原典。鐸爾孟先生則因為對於中國文學和中國研究已有數十年的素養，所以他的指教，我雖只聽到一部分而且大都是間接聽到，其精當有時頗出我意料。且舉一例：本章末所引風俗通義邴伯夷殺狐魅故事其中『徐以劍帶擊魅脚』句，我和范先生初不疑有誤；然鐸先生的擊誤擊正之說傳來以後，我不禁『擊節嘆賞』者久之！我寫本序（1）時尚未聽說。然我深幸還來得及在此注明它實在是（1）的一個佳例，和得這機會再暴露自己淺學。（注十二）

（注十二）鄭業數獨笑齋金石文攷（其子沅編，民國十八年慧業堂寫印本）第二集卷六，云周禮及說文以「擊」爲「擊」，漢書景帝紀及孔彪碑則以「擊」爲「擊」，「漢碑所有異文，多本班史」，此其一例而已（頁十至十一）。因悟風俗通「徐以劍帶擊魅脚」，原作「擊」固不免誤爲「擊」，若作「擊」或更不免。△此書又云「王逸序天問：屈原見楚先王之廟，及公卿祠堂，圖畫天地山川神靈，瑋瑋僂僂，及古聖賢怪物行事」（第二集，卷七，頁十五）。我在本書第一章提議把呂氏春秋「五世之廟，可以觀怪」之觀，認爲館之借字時，並非沒想到王逸序語，僅未採用而已。然假使呂氏春秋之「觀」的確可用王逸語疏證，則余之提議又成爲淺學者即妄說。好在所「觀」之怪如果是圖畫無疑，則於我所欲說明之點更爲有利；廟堂中有神鬼物怪之圖，館於廟的貴賓自更易有見神見鬼之經驗。然我仍疑注二所引莊子「觀於冥伯之丘」，觀確爲館之義。古書借字被誤認爲本字，或本字被妄擬爲借字，都能把我們導入迷途。這是無可奈何的事。

（8）還有一事，我亦食鐸先生之賜。山海經云有某物佩之使人不畏；范譯初用郭注，釋爲不恐懼。我先已聲明有些細點無暇細想，對於「不畏」譯「不恐懼」因亦無所表示。鐸先生見而提醒我們了：「畏」字不是古有「兵死」之訓麼？我聞之又繼續作一番思索和探討，創了一個較「兵死」似更準確的釋義。這新釋且待異日發表，所願先爲讀者告者鐸先生已同意於我從這經驗中所得的一個教訓：古籍中許多重要用語，其確切意義既未必載見於古之字書，亦未必見於各古注，而是必須我們自己從古籍中多找出些實例，然後從實例中將它抽釋出。使