戴遂良《近世中国民间故事集》及其故事类型和母题索引初探

卢梦雅 刘宗迪

**摘 要**：清末民初来华的法国耶稣会士戴遂良（Léon Wieger, 1856-1933）为帮助同行了解和掌握中国的语言及民间文化，编写了大量相关的知识读物，其中《近世中国民间故事集》（*Folk-lore Chinois Moderne*）依据中国历代文献编译而成，汇集各种中国民间奇异故事，展现中国百姓的迷信知识和鬼神观念，让西方人看到多元文化影响下中国民间信仰的现状。该书是西方学者编纂的第一本中国民间故事集，采取主题与关键字双重索引，可视为民间故事母题索引的先声，在中国民间文学学术史上具有重要的意义。

**关键字**：戴遂良；《近世中国民间故事集》；情节类型；母题索引

清末民初，虽然基督教新教的传教工作已在中国开展起来，但天主教耶稣会士的传教方式不同于他们的新教同行，他们更愿意深入社会底层，经年累月地生活在贫苦人民当中，这就要求他们深入了解并熟悉掌握汉语和中国文化知识。耶稣会士们在街头巷尾、田间地头与乡民交谈时，理应对中国的民间故事——尤其是有助于他们了解中国的风土民情、方言俗语以及道德伦理的那些故事——有所了解。著名的法国耶稣会士戴遂良，正是基于这一目的，编写了包括《近世中国民间故事集》在内的众多中国文化知识手册。

戴遂良神父（Léon Wieger, 1856—1933）生于法国阿尔萨斯地区，父亲在斯特拉斯堡大学医学系任教，其本人也受训于医科，并从事过两年职业医生。1881年加入耶稣会，1887年被派遣到直隶东南耶稣会任教职，负责教区卫生和医疗。在教区与中国老百姓的共同生活，激发了戴遂良对中国民间思想文化的浓厚兴趣，1893年开始转而致力于汉学研究，方向主要是中国民俗、佛教、道教方面[[1]](#footnote-1)。起初，戴神父编写了大量教程类书籍，如讲解北方口语语法和惯用语（官话）的讲义《汉语口语教程》[[2]](#footnote-2)及作为该教程补充内容的两部讲义：介绍日常用语的《民间叙事》[[3]](#footnote-3)和介绍宗教语言的《民间道德与风俗》[[4]](#footnote-4)，这些俗语教材收集了中国北方特别是河间府当地和附近地区大量的风俗文化和民间传说。此后几年，戴遂良又补充编写了书面用语教程（文话），如《汉字的学习》[[5]](#footnote-5)、《历史文献集》[[6]](#footnote-6) 和《哲学文献集》[[7]](#footnote-7)，在后两部著作的基础上[[8]](#footnote-8)，他编译了一本《近世中国民间故事集》(*Folk-lore Chinois Moderne*)[[9]](#footnote-9) 。这本书是西方人编纂的第一本中国民间故事集，其在中国民间文学研究史上起例发凡的学术史意义，尤其值得民俗学界关注。

**一、《近世中国民间故事集》的接受及译名**

然而这样一部书却百年来鲜为人知。对戴遂良评价颇高的美国耶稣会汉学家魏若望（John W. Witek, 1933-2010）在《戴遂良著述回顾》一文中完全没有提及该书[[10]](#footnote-10)，国内学者对这样一部民间文学的译介作品亦了解不多[[11]](#footnote-11)。也许是由于这部书看上去仅仅是一本故事翻译汇编，并且几乎全盘收入戴遂良的名著《中国宗教信仰及哲学观点通史》（*Histoire des croyances religieuses et opinions philosophiques en Chine depuis l’origine jusqu’à nos jours*, 1917）[[12]](#footnote-12)中有关。 由于国内学者对该作品知之甚少，在书名的翻译上也多有误解。

秦海鹰为谢阁兰诗集《碑》作序写到，谢阁兰借助晚清来华的最后一批传教士汉学家撰述的中法文对照本，接触了大量的中国文化历史典籍，其中包括戴遂良的“《现代中国风俗志》”[[13]](#footnote-13)，当即指此书；许光华在《法国汉学史》中说：“（戴遂良）的《近代中国风俗志》……是河间民间著作的文集，更确切地说是一部民俗史”[[14]](#footnote-14)；马树德在《中外文化交流史》中亦提到“戴遂良著有《中国近代风俗》……”。这几处均将本书译为“风俗（志）”，大概是由于作者并未见到此书，只是据其书名或二手资料揣测而译，因为书名中folklore一词现在一般译为“民俗”。事实上，该书选取的故事多为志怪灵异故事，相当于西方民间文学范畴中的神奇故事（fairy tales，又译童话）一类，并未见歌谣谚语、风俗习惯如衣食住行、婚丧嫁娶、岁时节日等方面的内容，构不成一部现在意义上的民俗史，译为“风俗志”显然不妥。另外，戴遂良在后来的著作中也解释了，其所谓的folklore，是各种来自于民间想象或编造的奇闻异事（anecdotes supranaturelles）的总和[[15]](#footnote-15)。

此外，书名中moderne一词的翻译也有争议。以上两处一则译为“现代”，一则译为“近代”，李天纲在文中译为《中国近代民间传说》[[16]](#footnote-16)，尹永达译为《现代中国民间故事》[[17]](#footnote-17)。笔者推测，作者使用moderne来定义其收集的神异故事，原因有两点：第一，法语中对这个词的解释一是与当下邻近的时代，二是相对于较早的时代而言，即指中世纪及近现代[[18]](#footnote-18)。该书序言中说到：“这本书涵盖了足够数量的篇章让大家了解中国现代风俗思想（folklore moderne）——即唐朝开元（713—741唐玄宗）以后——的民俗故事。中古部分（ancien et medieval）（公元前9世纪至公元7世纪）将在另外一本书[[19]](#footnote-19)中涉及”。该书所收集故事主要取材于唐代以后的历代文献，符合moderne一词的第二释义。第二，使用moderne一词来命名故事集，意在说明所有选编的故事是旨在反映作者所处时代的风俗信仰状况。作者在结尾处的一小段话说明了这个问题：“读者肯定已经注意到，无论这些故事在内容细节上多么富于变化，其主题不外乎就是前言中我所总结的为数不多的那些个。再编入上百个故事，也不会给整个系统增加什么新意。”[[20]](#footnote-20) 可见，戴遂良认为，尽管这些故事是从各种不同官方和民间文献中节选的，并且时间跨度达到一千多年，但是故事的主题是一定的，也就是说即便是古老的故事，也与现今的故事大同小异，这些志怪故事中反映的民间信仰状况自古至今变化有限，具有明显的连续性和传承性，因此，尽管本书收集了自古至今的民间故事，但是在作者看来，既然故事流传至今且变异性很小，不妨直接以moderne来命名。另一方面，尽管有些故事晚出，但是其中内容反映出故事是自古代流传下来的，如故事54的注释中，戴遂良认为尽管选自十八世纪的《新齐谐》，但是其中地名“掖县”反映出这则故事应该追溯至很早时期[[21]](#footnote-21)。因此，笔者认为在翻译该书书名时，按照内容出处可以译为《历代中国民间故事》[[22]](#footnote-22)，按照出版时代可以译为《近代中国民间故事》，按照作者的意图和法语词义，也可直译为《现代中国民间故事》。本文将该书译名处理为《近世中国民间故事集》。

关于此书，除其译名存有争议之外，其学术价值也未得到正确地评估。除尹永达对该书在宗教背景和西方思维下地翻译策略和写作动机进行了批评[[23]](#footnote-23)，几乎无人对该书有专门地研究。然而本文要指出的是该书之于民间文学学科的意义，即作者第一次用西方索引形式来汇编中国的民间故事，这在中国现代民间文学研究学术史上的地位不可低估。

**二、第一部附有故事类型索引与母题索引的中国民间故事集**

丰富充实的资料是现代科学研究的基础，而面对大量的纷繁无序的原始资料，第一步工作就是分类，因此，恰当的分类是现代科学研究的基础，现代生物学、地质学、考古学乃至医学等等都是从对研究对象的分类开始的，建立各种适合本学科需要的分类体系。民间文学和民俗学的研究，面对着浩如烟海的、并具有重复性和雷同性的民间故事和民俗事象，要从中理出个头绪，也不可避免地首先面临分类工作。在民间文学研究兴起的早期，出现了多种民间故事的分类方法，“从19世纪下半期起，就有很多学者先后制定出各自的民间故事统编、分类原则。德国学者哈恩（I·Hahn）于1846年在《希腊及阿尔巴尼亚故事》一书中，把所有的故事统一归纳为四十种型式（Formen）。流传学派的一些著名学者，如法国学者柯思昆（E·Cosquin）、英国学者克劳斯顿（A·Clouston）等都曾对民间故事进行过统编分类的尝试。俄国学者弗拉基米洛夫曾将所有的故事分为三部分（动物故事、神话、生活故事），总计列出四十一种类型（type）。其他学者，如巴林·古尔德（S·Baring Gould）、斯蒂尔（F·Steel）、坦普尔（R·Templ）、戈姆（G·Gomm）、雅各布斯（I·Jacobs）、乔文（V·Chauvinism）、哈宙（B·Hadjeu）、马卡洛夫、萨哈洛夫、科尔马切夫斯基、斯米尔诺夫都曾致于民间故事的分类统编工作。这些学者都试图把千差万别的情节划归成有概括性的、有一定限量的类型。”[[24]](#footnote-24)其中，芬兰学派的代表人物阿马图斯·阿尔耐（Antti Aarne, 1867—1925）于1910年提出的按照故事情节类型对故事进行分类的“故事类型索引”影响最大，后来成为全世界民间文学研究者视为故事分类研究的基本工具。

总之，19世纪末20世纪初正是西方民俗学研究兴起、民间故事分类法方兴未艾之际，戴遂良在中国传教并搜集民间故事的年代正当这个时期，他尽管不是专业的民间文学研究者，但作为一位知识渊博的耶稣会士，定对这一学术领域有所了解，他在搜集、编纂中国民间故事读本时，自然会参照西方学者热衷的故事分类法对中国民间故事进行分类、编排、索引，一方面是为了便于西方读者浏览，一方面大概也有跟西方民俗学界对话的动机存在，毕竟耶稣会士从一开始就是身兼神父与学者两个角色的。戴遂良的《近世中国民间故事集》中，以当时西方学术界时兴的近代索引形式来汇编中国故事，对于中国故事而言这是第一次。戴遂良尽管不是专业的民间文学研究者，尽管它编纂中国故事集的主观目的是为传教事业服务，但从客观上言，他的这一工作的意思却意味深长，它意味着中国民间故事第一次被纳入了现代学术的版图。

《故事集》共收录了222则中国古代民间故事，分别选自三十种汉文文献，如《集异记》、《幻异志》、《灵怪录》、《牡丹灯记》、《稽神录》、《广异记》、《异闻总录》等。故事随机排序，每则故事以阿拉伯数字作为序号，无标题。作者将所有故事分为21条“主线”（Grandes lignes du système）[[25]](#footnote-25)，如：

一、世界由至高无上（Être Suprême）来主宰，最初和常见的称谓是“上天”或“上帝”，也称“玉皇”，源自公元1015年宋真宗的诏书。

二、“关帝”或“关公”，来自其名关羽，公元3世纪一位不幸的大将，自1594年后成为“上天”在人间的全权代理人。通常被称作“圣帝”或者“武帝”。

三、“上天”，至高无上，知晓所有凡间发生的事。按规定他只能通过行政途径得知凡间的消息或回复凡间，与中国的皇帝一样。神官自上而下：关帝——总管，城隍——城神，土地——地方神，灶君——户神。阴间（le monde inférieur）的等级和阳间（le monde supérieur）一一对应。城隍及各种官员均为死去的人。城隍庙保佑当地死去的人。阴官也可以晋升、败落，各种职位变动与在阳间一样。有时会提到他们的配偶。知府乃为本地的生者而建，而城隍庙为本地的死者而建。阴间有鬼差，与阳间当差的差不多。

……[[26]](#footnote-26)

如此关于“魂魄”、“阴间”、“扶乩”、“妖人”、“风水”、“物魅”、“灵魂出窍”、“雷公”等主题的21条主线，及21段长短不一的内容提要，分类介绍了中国人的神鬼知识、伦理信仰和世界观。此外，作者在每一个民间故事后面写有注释，注释内容包括指出该故事对应哪个主线，以及对故事中某个词汇的解释及相关知识。例如，关于“魂魄、复活”主线九，就有若干故事。其中第109则，故事大意为：杭州一名叫袁观澜的男子无意中灌醉鬼差，从其手中获得自己死去爱人的魂魄并与之成婚，不久女子借尸还魂，两人过上幸福生活[[27]](#footnote-27)。戴遂良在这则故事结尾小结写到：

参见前言主线九。注：1、“鬼差”，被认为没有口腔和咽喉，既不能说话也不能吞咽，只能呼吸和闻嗅；参见《哲学文献集》第363页。2、“八卦”，参见《哲学文献集》第87页，一种神圣不可破的封符。3、所有“鬼”都不能见光，包括强烈的人为亮光。4、知识和记忆属于附体的灵魂 ，而不是躯体本身。 [[28]](#footnote-28)

再如第119则[[29]](#footnote-29)，结尾注释写到：

未经审判和炼狱的投胎转世。1、骑马的少年乃阴间鬼差。2、鞋履和食物是给死人的供奉。3、本文是关于分娩之时的投胎，非怀孕期。可比较第6则故事。4、不幸孩童，可借转世的灵魂报仇。5、该灵魂未经过阴间，也就未喝下抹去记忆的孟婆汤，记忆得以保存。参见拙作《民间道德与风俗》，第二版，第351页。[[30]](#footnote-30)

这则故事的注释中没有说明主线的属类，但是标明可与第6则[[31]](#footnote-31)比较。而第6则的注释中，写有参见主线IX。因此，第6、109、119这三则故事都属于关于魂魄内容的主线IX。可以看出，“主线”就相当于一个个“神奇故事”的主题分类。

该书采用的另一种索引形式是关键词的“内容索引”。关键词索引是将书中出现的人名、地名、学术术语等重要内容所在的页码位置一一加以标注，以便于读者查阅浏览，常附于年鉴、手册、专著等书后，此种关键词索引显然是近世学术制度的产物。一般的传教士著述，往往仅据目录，而无书后的索引，但在戴遂良看来，如果《近世中国民间故事集》也仅仅采取普通目录形式的话，对读者来说很不方便，因此他在列出主题（主线）的同时，又在书后附有关键词索引，以便于读者快速了解本书故事的大致内容。如关键词“鬼”之下的索引：

鬼（koei）：

— 驱鬼办法:

— 胆量199，

— 鸡鸣125,

— 吹气45,

— 风186, 210,

— 爆竹77,

— 铃声155,

— 没有影子135，

— 复仇鬼127，

— 饿鬼203, 222,

— 贪吃鬼76,

—淫鬼106,

—已婚鬼91,

—玩耍的鬼111,

—鬼之子135,

—驱鬼仪式，收服的的鬼221,

—喂饱了便不闹事的鬼205,

……[[32]](#footnote-32)

关键词索引按照字母顺序，在书中收集的二百余则故事中提炼出70个关键词，如“魂”、“山神”、“魅”、“狼”、“雷电”、“咒术”等，更耐人寻味的是，在每个关键词下面又细分出一系列与之相关的次级关键词，在有些次级关键词还继续列出更次一级的项目，例如上引的“鬼”——“驱鬼方法”就包含了“胆量”、“鸡鸣”、“吹气”、“风”、“爆竹”、“铃声”六种驱鬼方法。在每一项目后则标示出本书中所有出现这一项目的故事编号。这种将重复出现于不同故事文本中的基本叙事单元一一罗列并标明其出处的索引方式，已经颇具民间故事母题（motif）索引的意味了。

民间故事母题索引是由美国学者斯蒂斯·汤普森（Stith Thompson,1885-1976）在阿尔奈的情节类型索引基础上提出并编纂完成的。所谓“母题”，“是民间故事、神话、叙事诗等叙事体裁的民间文学作品内容叙述的最小单位。”[[33]](#footnote-33) 20世纪30年代中期，斯蒂斯·汤普森在增订阿尔奈民间故事情节类型索引时，发现单纯以情节为单位对民间故事进行分类和索引，仍不能满足寻检和研究的需要。因此提出了故事母题的概念并编纂完成了世界民间故事的母题索引[[34]](#footnote-34) 。他按照母题的内容属性将所有母题划分为“神话”、“动物”、“禁忌”等十八个部类，每一部类下细分为数百至上千个数目不等的小类，每一小类下则包含众多的母题。他将部类、小类、母题的项目一一用字母和数字编号，在每一母题项目后则注明所有已知的包含这个母题的故事文本的书目出处。例如，“神话”大类、“人的创造”小类下的前几个母题是：

A1200造人

　　 A1201造人以统管大地

　　 A1205不称心的诸神是大地最初的居民用造物主的躯体造人

　　 A1210造物主造人

　　A1211·0·1神只凭其想象便用自己的躯体造出人来

　 A1211·1用泥土和造物主的血液造人

　　 A1211·2用造物主的汗造人

　　 A1211·3用造物主的吐沫造人

　　 A1211·3·1用诸神的吐沫造人

　　 A1211·4用造物主的眼睛造人

　　 A1211·5摹拟造物主的躯体用泥土造人等等[[35]](#footnote-35)

将之与上引戴遂良《故事集》中关于“鬼”的关键词索引相比较，两者之间在结构上的相似性一目了然。尽管在系统性、完备性上戴遂良故事集的关键词索引无法汤普森洋洋大观的母题索引相比，但两者显然是声气相通的，因此，不妨将戴遂良的关键词索引视为汤普森母题索引的先声。那么，戴遂良在其中国故事集中采取的这种关键词检索法究竟是他自己的发明，还是在当时的欧洲民间文学分类研究领域有所师承？汤普森在构想其母题索引法时，又是否受到了戴遂良中国故事集中这一索引方法的启发？西方传教士和早期汉学家的中国故事编纂与翻译在西方近世民间文学研究的学术史上发挥了何种作用？这些都是值得进一步钩沉的学术史问题。

戴遂良的《故事集》作为第一部参照现代民间文学分类方法、附有母题索引的中国民间故事集，在中国现代民间文学研究学术史上的地位是不可低估的。情节类型和母题是现代民间故事分类研究的两个最重要概念，戴遂良在其故事集中尽管没有明确提出或使用这两个概念，但他的“主线类型”和“关键词索引”之间的关系，却与情节类型和母题之间关系的相似性遥相呼应。“所谓母题，是与情节相对而言的。情节是若干母题的有机组合而构成的；或者说，一系列相对固定的母题的排列组合确定了一个作品的情节内容。许多母题的变换和母题的有机组合而构成的；或者说，一系列相对固定的母题的排列组合确定了一个作品的情节内容。”[[36]](#footnote-36)一个故事包含哪几个母题，决定了它属于何一情节类型，因此，故事分类学的研究就归结为对具体的故事文本所包含的母题的分析。在这一方面，戴遂良在每则故事末尾所加的说明值得注意。在这些说明中，戴氏首先注明这个故事所对应的 “主线类型”或曰“主题”，然后一一分析故事中所包含的“关键词”，如上面的第6则故事对应了 “魂”与“灵魂出窍”两个主线，“复仇灵魂”与“灵魂转世”两个关键字；第119则故事对应了 “魂”一个主线，“灵魂转世”和“复活”两个关键字。这些都是故事中基本的元素，并且贯穿于其他历代该类型故事，简单的故事包含单一的母题，复杂的故事包含多个母题。该书最后一个故事选自《西游记》第十、十一、十二回，包含了索引中“天庭审判”、“命里注定”、“太宗”、“饿鬼”、“门神”、“灵魂转世”、“复活”、“失魂”等9个关键字（母题）。由此可见，戴遂良建立该书关键字索引的工作，无异于一个故事文本的构成分析过程。尤其值得注意的是，戴氏作为传教士，其编纂中国故事集的目的是为其欧洲同行了解中国人的宗教信仰和精神观念，但他的这些索引编排和解释说明，却侧重于对故事的构成性分析及对知识的系统整理，体现出浓厚的学术旨趣，至于借题发挥、阐发教义则非其作属意，学术的意味似乎超越了布道的兴趣，这当然与耶稣会士从一开始就具有良好的学术训练和浓厚的研究兴趣有关，同时也预示了传教士汉学向职业汉学的转变。

编纂民间故事索引是一项规模浩大的综合工程，需要阅读所有能够搜集到得民间故事文本对其归纳与分析，发现文本间的共同“母题”，进而确立一个个能够表达“母题”类型的称谓，这对于一位晚清传教士来说，显然是不可能完成的任务。戴氏的《故事集》在范围上仅限于与中国民间鬼神信仰有关的故事，并未全面充分地收集各个主题的民间故事，在分类上也沿用了传统辞书中以名词为单元的做法 ,而不是标准的“AT分类法”中以动作状态为单元的做法。但是，这种做法正体现了作者的初衷和该书的独特之处。戴氏编纂此书的初衷，旨在展示中国民众对于神怪的观念和鬼神信仰的发展状况，因此，把中国民间神怪故事作为独立的对象编纂索引，母题和关键字均按照中国故事的特点加以概括写成，并未将中国故事盲目地纳入西方故事类型和母题分类中。戴遂良能够从历时一千多年的汉籍文献中选取的222个故事，归纳出的21条主线和70个关键字，可视为21个故事类型和70个故事母题，内容基本涵盖了中国常见神怪类型故事，加上其在各个故事末尾的注释中发表的许多对中国鬼神故事、民间信仰和观念的说明和见解，已足见其对中国民间故事分类方法作出的贡献，此书在中国民间故事研究学术史上的地位不可低估。

**三、《故事集》与《中国宗教系统》的相较**

在戴遂良这本书出版前一年，荷兰汉学家高延（J. J. M. de GROOT）出版了其六卷大作《中国宗教系统》（*The Religious System of China*, 1908）的第五卷“鬼神与巫术”（*The Demonology*）[[37]](#footnote-37)。继前四卷处理了葬礼、祖先崇拜、巫术等主题后，本卷主要译介了一些民间故事以反映中国民间的鬼神信仰情况。创作主旨上，这本书与戴遂良的《故事集》相似，均力求通过历史传说、民间故事以窥见中国人的一些信仰及崇拜活动；形式上，两本书也有相似之处，高延同样使用了古代文献中与鬼神有关的故事记载，在目录中以类似索引的形式呈现了各个故事主题：

1. 无所不在鬼怪（On the Omnipresence and Multitude of Spectres）
2. 山林之鬼怪（On Spectres of Mounts and Forests）
3. 水鬼（On Water-Demons）
4. 地祇（On Ground-Demons）
5. 禽兽精怪（On Animal-Demons） : 1. 虎怪（Tiger-Demons） — 2.狼怪（ Wolf-Demons） — 3. 狗怪（Dog-Demons）
6. 恶魔（Demons） — 4. 狐仙（Fox-Demons） — 5. 各种野生哺乳动物恶魔（Various Wild Mammals as Demons） — 6. 家养动物恶灵（Domestic Animals in Demonology） — 7. 爬行动物幽灵（Reptile- Spectres）— 8. 鸟怪（Bird-Demons） — 9. 鱼怪（Piscine Devils） — 10. 虫怪（Insects as Demons）
7. 草木精怪（On Plant-Demons）

……

该书可视为一本从文献中摘译的民间故事集，其注释中可见各个故事摘自几十部历代官方和通俗文献。但是，两本书对鬼神的研究效果差异很大，定义、分类工作的程度是不一样的。

从目录可以看出，高延在分类上所做的工作是远远不如戴遂良的精细。高延简单地把鬼神分为“spectre”和“demon”两类，每一种鬼神目录下举例了若干故事；而戴遂良将鬼神分为“神”、“鬼”、“魄”、“魅”、“魂”、“妖”等多种类别，并试图在书中简要地介绍各种类别鬼神之间的区别和联系，并不断参引其《历史文献集》和《哲学文献集》，将各种概念放在更广阔的历史和哲学背景之下让读者加深理解。并且，高延只是在每个主题下以举例方式译介了故事，而戴遂良则通过独特的双重索引形式，将故事中包含的多个主题呈现给读者，大大提高了这些故事使用的效率。

在定义问题上，尽管高延洋洋洒洒的行文貌似对各个故事做了很多阐释，但是对鬼神概念处理得十分模糊。如将死去灵魂、鬼、神笼统地翻译为“spectre”，但是该词并不一定指死者的灵魂，甚至某些情况下完全不是这个意思[[38]](#footnote-38)；对人死后之恶魂也一律称为“demon”。戴遂良则为了避免不恰当的使用了法文术语翻译，对这些概念性术语采用音译的形式且保留汉字，以“避免偏见、混淆以及用错误的意义去诠释”[[39]](#footnote-39)。在对鬼神的分类方面，戴遂良更加尊重文献原文，译文中可见chenn（神）、koei（鬼）、hounn（魂）、p’ai（魄）、mei（魅）、yao-koai（妖怪）、kiang-cheu（僵尸）等多种鬼神类别，并在主线索引中分别加以阐释和定义，远较高延spectre和demon的笼统分类细致、贴切。如在解释“冤鬼”时，戴遂良写道：“被害人的灵魂称为‘冤鬼’（yuan-koei），向判官控诉凶手或者自己报复凶手。这些鬼魂有时也被称为‘伥’（tch’ang）。”戴氏更对主要概念“鬼魂”（âme）做了细致地阐释：“人死后，灵魂的高级形态‘魂’（hounn）或‘神’（chenn）会消散……亦会附体或投胎转世……；而灵魂的低级形态‘魄’（p’ai）会根据其力量大小或长或短时间地留在体内，只附有魄的躯体称为‘僵尸’，会侵犯人类……”戴遂良在书中保留了大量中文原词加以注释，并辅以中法文对照排版的形式，尽可能避免了因为西语转移而对这些中国概念的误解。可见，较之高延，在对鬼神概念的分类和定义的工作上，戴遂良这位传教士汉学家体现出对于本土传统更大的敬重。

法国当时最负盛名的社会学家莫斯也注意到，通过高延在该书中所翻译的材料，无法看到中国鬼神观念的演变[[40]](#footnote-40)。这无疑是由于作者未对引用文献进行妥善的处理，亦未对故事作出这方面的解读。高延在本书中的五百余条注释全部为引用文献，却又未标明文献的成书年代；戴遂良将引用文献按照年代顺序一一在参考文献中分类列出，客观上可以帮助读者发现同一主题的故事在历代不同的文献中的细节变化；高延在各个故事之间的评论是十分随意的，而戴遂良则在注释中较为重视对各种概念术语的解释，尤其是对对中国人鬼神观念变化的阐释。如在第28个故事[[41]](#footnote-41)的末尾注释中，他指出：“山中常有大小鬼出没（有好鬼更多坏鬼），山鬼的信仰在中国自古就有。”第53个故事[[42]](#footnote-42)的注释中则指出：“在佛家的外表之下，这个十八世纪的故事实为新儒学派的。完全被个人化的佛家灵魂，可以占据尸体或者其灵魂，但是不能与另一灵魂融合。然而，根据朱熹新儒学，出窍的灵魂可以与万物融合，亦可与其他灵魂相互融合。”[[43]](#footnote-43) 。在主线类型的按语中，也可见到戴遂良对中国不同教派的鬼神观念的理解：“灵魂被审判、惩罚、投胎……这都是佛教的思想，儒家不讲阴间之事，道家所涉亦不多。”“还有特别的一类恶鬼，叫‘妖怪’，更为强大和精明。我认为这些都是佛教恶鬼的中国形象。夜叉，即佛教的yakchas，在神话传说里占有重要位置。” “‘魂’也称‘神’，新儒教称魂会消散，佛家称魂会转世，道家说魂去到下界生活。”……

戴遂良认为当时中国的民间思想，是流行于中国的多种风俗信仰混合而成，特别是唐代以后佛家思想的传入，与本土的道教、儒家思想共同影响了中国的民间迷信思想。他在序中写到：

（中国）近代的信仰风俗系统是众多思想混合的结果，包括不空钩的新佛教 (719年)、宋真宗发扬的新道教（1013年）、朱熹提倡的新儒学（1200年），以及维吾尔、阿拉伯、通古斯、蒙古、斯基泰等各民族的迷信。这些民族曾在8—14世纪入侵中国，且这些民族不计其数的士兵驻扎在京都成为皇帝的卫兵。再加上外来各国商人带来新的思想，各种因素的合力最终稳固下来，构成了现代中国的民间信仰。[[44]](#footnote-44)

他认为，公元1000至1200年间，中国各宗教思想的发展缓慢下来，最终以混合的风俗信仰（Folk-lore hybride）形式固定下来，并反映在该书收录的民间故事中。可见，戴遂良创作本书旨在通过这些奇异故事展现当时中国民间精神世界的一个层面，尤其是对于多民族文化融合的过程给中国民间带来的信仰变化，希望在这些历代故事中有所体现。

虽然同为历代民间故事集，两本书的命运是不一样的，高延作为一位著名汉学家，其著 作受到学界高度关注，戴遂良的《故事集》却默默无闻。个种缘由，除了戴遂良不是职业汉学家之外，或许这要归咎于戴遂良对该书的编排形式，其故事集的编排非像《宗教系统》那样以论著的形式写作，而是一本民间故事译介，有人对其随机排列故事顺序也持批评态度，认为“如果故事间的排列不是任意为之，而是经过系统的处理就好了”[[45]](#footnote-45)。很明显，对该书做出如此批评的人忽视了此书的性质，书中双重索引的编排使得该书更多具有的是一本工具参考书的价值，而非一本研究著作，但是，在另一方面，这种双重索引的编排形式却客观上紧紧地将戴遂良的工作与民间文学研究联系了起来。

**结 语**

中国的现代学问，很多学科最初都是由西方传教士撒下的种子，这些种子后来长成了参天大树，最初的播种人却被乘凉的后人遗忘了。中国现代民俗学和民间文学研究也能不例外，对早期传教士在中国现代民俗学建立过程中所发挥的铺垫作用，国内学者尚未给予足够的重视。

欲在一国传教，先要了解一个国家的传统文化和民众信仰，传教士对中国民间风俗、信仰和民间故事的关注自是情理之中的事情。因此，在刘半农、沈尹默、胡适、顾颉刚、周作人等一干北大教授乘着五四新文化运动的东风、以《歌谣》周刊为阵地发起现代民俗学和民间文艺学运动之前，在中国传播上帝福音的西方的传教士已经在按照近代民俗学的范式在中国各地搜集、记录和研究民俗和民间文学了。西方传教士对于中国民俗（包括祭祀、节日、民间信仰、人生礼仪、民间文学等）的搜集和记录可以追溯到明清之际的耶稣会士。

迄今为止，尽管已经出现了几种关于现代中国民俗学史的研究著作，但传教士的民俗学和民间文学研究尚未得到学界的关注，至于对这一段历史的全面整理和深入研究则更付阙如，因此，这一学术传统在中国现代民俗学的概念体系、问题意识、研究范式的形成过程中所发挥的作用也有待于评估。

西方传教士对于中国民俗和民间文学的调查、呈现和阐释，作为早期汉学的一部分，一方面，直接关乎西方人的中国想象的建构，另一方面，则或直接或间接地影响了中国现代民俗学和民间文艺学传统的形成，影响了中国人对于本土传统的自我想象。因此，这一段历史的钩稽和研究，无论对于民俗学学科的自我认识，还是对于中西文化交流的研究，都具有重要的学术意义。

戴遂良作为西方早期传教士汉学家之一，其对中国文化的研究在诸多方面都有开辟之功，他所编纂的《近世中国民间故事集》并不仅仅是一个故事读物，在其民间故事编纂和分类中所体现出来浓厚的学术旨趣，特别是本书独具匠心的内容编排和索引体例，对于我国重新认识中国现代民间文学研究史的学术脉络具有重要意义。

民间故事的分类是世界范围内的一种民间故事研究方法，发轫于19世纪下半叶。但是中国的民间故事分类由于种种原因远远落后于世界同行，对我国民间故事的索引整理工作起步也相对较晚。提到中国民间故事类型索引，基于整个中国民间故事内容范畴的分类，我国学界一般追溯到钟敬文于1931年发表的《中国民谭型式》一文，以及1937年德国艾伯哈德（Wolfram Eberhard）更为全面的《中国民间故事类型》；在鬼神故事的分类研究方面，台湾学者金荣华于 1984年完成的《六朝志怪小说情节单元分类索引》，堪称集大成之作[[46]](#footnote-46)。但是通过本文介绍可以看出，来华前受到西方教育，来华后又与西方学界保持联系的法国耶稣会士戴遂良，已经早在1909年对中国民间故事进行了分类尝试，并且是对中国叙事文学的文本文献 (而不是口头故事 ) 中以“神异志怪”主题为主要范围, 所进行的母题分类和索引编排，最早将西方民间故事理论引入我国并且付诸实践的人，第一次借鉴西方民间故事分类索引的方法对中国民间故事进行了西方式的类型整理，视之为中国现代民间故事母题索引研究的先驱者，可谓实至名归。

通信作者：卢梦雅，山东省济南市历城区七里堡小区47号楼3-501，250100

1. ［作者简介］卢梦雅，山东大学外国语学院法语系讲师，山东大学儒学高等研究院博士研究生（山东济南250100）；刘宗迪，山东大学儒学高等研究院教授，博士生导师（山东济南 250100）。

   Jean-Paul Blatz*, « Léon Georges Frédéric Wieger », in*Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, vol. 40,* p. 4236. [↑](#footnote-ref-1)
2. Léon Wieger, *Rudiments de parler chinois*, 1894-1898, Imprimerie de la mission catholique, 1513 pages. 1905年，该书获得法国汉学最高奖“儒莲奖”。 [↑](#footnote-ref-2)
3. Léon Wieger, *Rudiments 5 et 6: Narrations populaires*, 1894-1898, Imprimerie de la mission catholique, 785 pages; Imprimerie de la Mission catholique de l’orphelinat de T’ou-sé-wé, Chang-hai. 3e édition, 1903. [↑](#footnote-ref-3)
4. Léon Wieger, *Rudiments 4: Morale et Usages*, 1894-1898, Imprimerie de la mission catholique, 548 pages;  Imprimerie de la Mission catholique de l’orphelinat de T’ou-sé-wé, Chang-hai. 2e édition, 1905. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Etude des Caractères, Leçons étymologiques et triple lexique*, Imprimerie de la mission catholique, 854 pages. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Textes historiques*, 1905, Imprimerie de la mission catholique, 2173pages, 25 cartes, tables, en 3 volumes. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Textes philosophiques, histoire politique de la Chine*, 1906, Imprimerie de la mission catholique, 550pages, en 2 volumes. [↑](#footnote-ref-7)
8. 作者在序言中写到：“有些故事涉及到更多的信息和内容，我在结尾处的小结中都标注了TP 或TH以表示参引拙作《哲学文献集》（*Textes historiques*）或《历史文献集》（*Textes philosophiques*）。” [↑](#footnote-ref-8)
9. *Folk-lore Chinois Moderne*, 1909, Imprimerie de la mission catholique, Sienhsien, 422 pages. [↑](#footnote-ref-9)
10. 魏若望（J. W. Witek. S. J.）：《在中国从事汉学研究：戴遂良著述回顾》，《世界汉学》2009秋季号，北京：中国人民大学出版社，2009年。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 尹永达写有《戴遂良<现代中国民间故事>一书的耶稣会色彩》（2014年11月）主要论述了戴氏翻译活动的宗教服务特点。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 戴遂良在《中国宗教信仰及哲学观点通史》中写道：“我在该部分（第70课）引用了我的《现代中国民间故事》中80多个传说故事。”（*Histoire des croyances religieuses et opinions philosophiques en Chine depuis l’origine jusqu’à nos jours*, 1917, p.656.） [↑](#footnote-ref-12)
13. [法]谢阁兰：《碑》，车槿山、秦海鹰译，上海：上海人民出版社， 2009年。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 许光华：《法国汉学史》，北京：学苑出版社，2009年，第131页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. *Histoire des croyances religieuses et opinions philosophiques en Chine depuis l’origine jusqu’à nos jours,* 1917, p.613. [↑](#footnote-ref-15)
16. 李天纲：《中国民间宗教研究二百年》，《历史教学问题》，2008年05期。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 尹永达：《戴遂良<现代中国民间故事>一书的耶稣会色彩》，《天津外国语大学学报》第21卷第6期。 [↑](#footnote-ref-17)
18. *Le Nouveau Petit Robert*, Distribooks, 2005. [↑](#footnote-ref-18)
19. 笔者注：指《历代中国》。 [↑](#footnote-ref-19)
20. *Folk-lore Chinois Modeme*, 1909, Imprimerie de la mission catholique, Sienhsien, p. 418 [↑](#footnote-ref-20)
21. *Folk-lore Chinois Modeme*, 1909, Imprimerie de la mission catholique, Sienhsien, p. 108 [↑](#footnote-ref-21)
22. 选入的故事还有取材于远早于唐代的4世纪的《搜神记》，5世纪的《搜神后记》、《冥祥记》、《幽明录》、6世纪的《洛阳伽蓝记》等。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 参见尹永达：《戴遂良<现代中国民间故事>一书的耶稣会色彩》，《天津外国语大学学报》第21卷第6期。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 刘魁立：《刘魁立民俗学论集》，上海文艺出版社，1998年，第357页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 在《中国宗教信仰及哲学观点通史》中戴遂良将这21段内容连接起来，合为“理论（théorie）”部分。 [↑](#footnote-ref-25)
26. *Folk-lore Chinois Moderne*, Imprimerie de la mission catholique, Hien hien, 1909, *Introduction.* [↑](#footnote-ref-26)
27. 笔者注：译自《新齐谐》卷七的《鬼差贪酒》。 [↑](#footnote-ref-27)
28. *Folk-lore Chinois Moderne*, Imprimerie de la mission catholique, Hien hien, 1909, p. 211. [↑](#footnote-ref-28)
29. 笔者注：译自《新齐谐》卷七《陈姓父幼子壮》。 [↑](#footnote-ref-29)
30. *Folk-lore Chinois Moderne*, Imprimerie de la mission catholique, Hien hien, 1909, p. 226. [↑](#footnote-ref-30)
31. 笔者注：译自《新齐谐卷五》，“旁观因果”。 [↑](#footnote-ref-31)
32. *Folk-lore Chinois Moderne*, Introduction, Imprimerie de la mission catholique, Hien hien, 1909, p. 420. [↑](#footnote-ref-32)
33. 《刘魁立民俗学论集》，第376页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 《刘魁立民俗学论集》，第375页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 转引自《刘魁立民俗学论集》，第378页。母题后面的所列书目索引从略。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 《刘魁立民俗学论集》，第376页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. J. J. M. de GROOT (1854-1921), *The Religious System of China. The Demonology and Sorcery. Vol. V*, Leyde, 1908. [↑](#footnote-ref-37)
38. Marcel Mauss, « La démonologie et la magie en Chine », *Année sociologique*, n°11, 1910, p. 227-233. [↑](#footnote-ref-38)
39. *Folk-lore Chinois Modeme*, Préface, Imprimerie de la mission catholique, Hien hien, 1909. [↑](#footnote-ref-39)
40. 同上。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 笔者注：译自《春渚纪闻》“中二神”。  [↑](#footnote-ref-41)
42. 笔者注：译自《聊斋志异》“长清僧”。 [↑](#footnote-ref-42)
43. *Folk-lore Chinois Moderne*, 1909, Imprimerie de la mission catholique, Sienhsien, p.106. [↑](#footnote-ref-43)
44. *Folk-lore Chinois Moderne*, Imprimerie de la mission catholique, Hien hien, 1909, *Préface*. [↑](#footnote-ref-44)
45. Przyluski, J. « Folk-lore Chinois Moderne Compte Rendu », *Bulletin de l’École Française D’Extrême-Orient,* 1909, (9). [↑](#footnote-ref-45)
46. 宁稼雨：《主题学与中国叙事文化学的构建》，《中州学刊》，2007年第1期。 [↑](#footnote-ref-46)