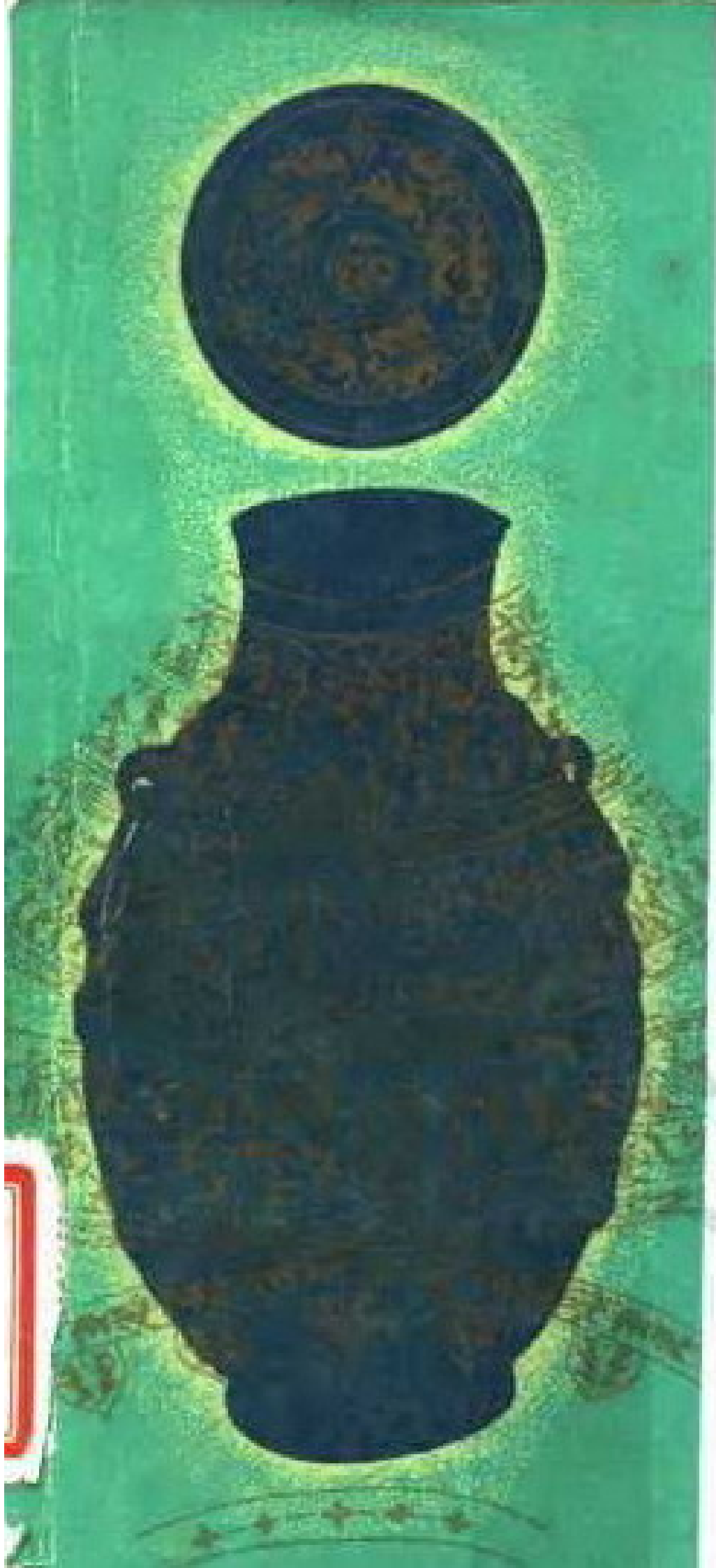


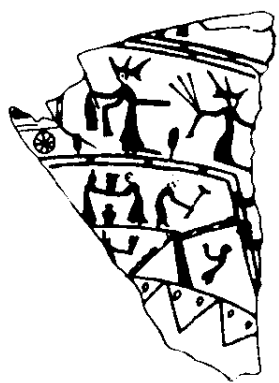
# 中国青铜时代

张光直



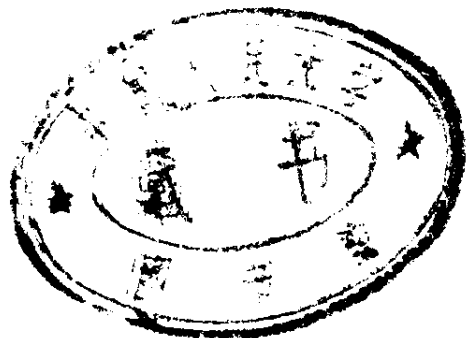
11.122-2/3

1093999



# 中国青铜时代

张光直



生活·讀書·新知三联书店

封面设计：马少展

**中国青铜时代**

Zhongguo Qingtong Shidai

张光直

**生活·读书·新知 三联书店出版**

北京朝阳门内大街166号

香港分店：域多利皇后街9号

**新华书店发行**

**北京新华印刷厂印刷**

850×1168毫米 32开本 11印张 239,000字

1983年9月第1版 1983年9月北京第1次印刷

印数 0,001—6,500

书号 11002·607 定价 1.45元

## 出 版 说 明

作者张光直先生，现任美国哈佛大学人类学系教授兼系主任。这本由作者自己编定的论文集，运用考古材料对夏商周三代的一些重要问题进行了研究。本书对于进一步探索三代社会的政治、经济、文化特征及科技的发展，有学术上的参考价值。

## 前 言

近年来不但中外学者对中国古代青铜器的兴趣跟着青铜器与青铜时代文化遗址遗物的新的考古发现的增加而逐渐提高，便是一般对文史学术稍有兴趣的人也对青铜时代的特征与来龙去脉增加了很大的好奇心。随着这些兴趣与好奇心而来的需要是关于青铜器与青铜时代的读物。在这方面的专业书籍文章虽然很多，对中国青铜时代的文化社会与美术特征，根据较新的资料作比较一般性的讨论的中文书却还少见。这本书便是为了适应这样的一个需要而编印的。

过去以“青铜时代”或“青铜器时代”作题目的书恐怕以郭沫若在抗日战争胜利一年在重庆所出的一本最为人所熟知的了，可是这本书的内容主要是讲古代的学术思想的。真正讲青铜器与青铜文化的必修书是容庚的《商周彝器通考》（北京哈佛燕京学社《燕京学报》专刊第十七号，1941年）与郭宝钧的《中国青铜器时代》（北京，三联书店，1963年）。前者是叙述与讨论中国古代青铜礼器最详尽最深入的一本书；虽然出版四十年来青铜礼器的新资料增加了很多，而且研究内容也有突进，可是象容书这样大规模的综合著作，迄今还没有第二本。郭书采用了许多新的考古材料，把考古与文献史料揉合在一起，对青铜时代的生活情况从各方面作了一个比较综合性的叙述。想真正深入研究中国青铜时代的读者不妨从这两本书入手。

这本书的目的既不是讨论铜器本身，也不是对青铜时代文化的综合叙述。它的主要目的是对中国青铜时代文化与社会的若干主要特征作整体性的讨论。我相信青铜时代的社会与文化的各方面的成分、因素与特征，是彼此之间作有机性的联系的，而且它们之间的联系不是固定性的，机械性的，而是经常变动的，而且分层分级的。研究青铜时代的每一方面，小自一件器物或它上面的纹饰，大到整个的中国政制，都得从两方面同时着手：一是它本身的性质，二是它与其他方面的关系。本书所选的论文的主要讨论对象，包括城市、王制、经济、贸易、饮食、神话、美术，以及青铜器本身和它上面的装饰纹样。我们讨论它们的个别的特征，也讨论它们彼此之间的关系。

从这些方面的初步研究，我们已经看出许多中国古史上的新问题来了。因为这书是讨论青铜时代的，我们便举一些直接有关的问题：中国古代的三代从技术史上看是青铜时代，这是个事实。但是，为什么青铜器在这个时期出现？出现以后对中国文化社会史的发展进化上起了什么样的作用？青铜时代社会的特征在中国历史上占着什么样的地位？与世界其他地区古代文明比较起来有何同异？所谓人类社会发展的一般法则在中国的史实中，至少在青铜时代的史实中，是不是得到进一步的证实？中国青铜时代史实所表现的因果关系对人类社会发展的一般法则有什么新颖的贡献？这些都是相当大的基本性的问题，我们只求把它们提出来便行了，至于它们的解决，乃是后事，但希望本书的讨论在有些方面有少许启发的作用。

本书的另外的一个目的是想试试看能不能用一些具体的例子来证明中国古代的研究不是“专业”而是“通业”。所谓“本行”的观念我觉得害人不浅。深入研究任何一种事物、现象，都需要长

期深入的训练,这是不错的,但现在所谓“行”,其区分的标准常常只是历史的偶然传统,并没有现实的理由。“中国古史”这个题目常常依照史料的性质而分为专业:有人专搞古文字,有人专搞历史,有人专搞美术,有人专搞考古。搞古文字的人还分甲骨文、金文。这样一来,中国古史搞得四分五裂,当时文化社会各方面之间的有机联系便不容易看出来。这里所收的文章便代表一种以历史为主以专业为从的基本人手方式。但我自己也是旧传统训练出来的“专业人才”,在许多方面的了解是不够深入的,因此,这里的有些讨论很可能有各方面的错误,但这是旧训练方式的错,是我的错,不是“通业”这个目标的错。实际上要搞通业,我们个人在一般知识的训练上还差得太远。讲通业讲到底,我们还得把中国的材料与中国的研究成果与世界其他各地的情形作比较,因为中国的情形只是全世界人类千变万化的各种情形之一,不了解世界的变局便不能了解中国的常局。例如讨论商周王制与动物图像时我们都很清楚地看到了比较社会学与民族学在中国古史上的重要性。但可做比较研究之处还多如沧海。讲中国学问没有中国训练讲不深入,但讲中国学问没有世界眼光也如坐井观天,永远讲不开散,也就讲不彻底。

本书如果有一些这一类的特点,主要的原因是因为我工作在外国多年,而且以人类学为专业。人类学是重比较的,而从外国看中国学问也比较易于实事求是而少为中国习见所囿。至于是不是有可取之处,可以为容、郭两书以及这一类比较老老实实的书文作一些有用的补充工作呢,则全看读者的判断了。

这里所收的论文都是已经发表过了的;最早的一篇刊于1962年,最近的在1981年,其余的则散在这二十年之间。这次把它们收集在一起,好好的阅读整理了一下,却相当惊讶的发现,我在对

中国青铜时代较重大的问题上的看法,在这二十年间虽有增进,却无基本上的改变。其中有几篇原来是用英文写的,这次为了本书的刊印,特别将它们译成中文。英文写的文章有它的对象,有它的一定写法,翻成中文之后,颇觉佶屈聱牙,而且结构选材都有不适之感,但为了保存原样,所以改动甚少。

1981年2月23日写于美国麻省剑桥



# 目 次

前 言 .....	1
中国青铜时代 .....	1
从夏商周三代考古论三代关系与中国	
√古代国家的形成 .....	27
一、文字史料中的三代关系 .....	28
二、三代关系的考古资料 .....	34
三、从三代考古看国家形成程序 .....	46
殷商文明起源研究上的一个关键问题 .....	57
殷周关系的再检讨 .....	81
一、前言 .....	81
二、旧史料中所见殷周关系 .....	83
三、考古遗物中所见殷周关系 .....	92
四、殷墟卜辞中所见殷周关系 .....	97
五、岐山甲文中所见殷周关系 .....	100
六、小结 .....	105
中国考古学上的聚落形态——一个青铜	
时代的例子 .....	107
一、中国青铜时代的城邑 .....	108
二、城邑间的分级制度及其变化 .....	111
三、理论上的一些意义 .....	117

古代贸易研究是经济学还是生态学? .....	122
商王庙号新考 .....	135
一、商王庙号的意义 .....	135
二、从商王庙号所见的王室亲属婚姻制度 .....	145
三、与商王庙号有关的若干其他史实 .....	160
谈王亥与伊尹的祭日并再论殷商王制 .....	172
一、王亥和伊尹祭日材料 .....	172
二、商人何以以十日为名? .....	179
三、再论殷商王制 .....	185
四、再看伊尹和王亥 .....	193
殷礼中的二分现象 .....	197
一、从小屯与西北冈说起 .....	197
二、殷王世系中的昭穆制 .....	200
三、卜辞中的“新派”与“旧派” .....	208
四、殷铜器装饰美术的两派 .....	210
五、结语 .....	218
中国古代的饮食与饮食具 .....	220
商周神话之分类 .....	251
导言 .....	251
一、自然神话 .....	263
二、神仙世界及其与人间世界分裂的神话 .....	268
三、天灾与救世的神话 .....	271
四、英雄世系 .....	275
商周神话与美术中所见人与动物关系之演变 .....	288
导言 .....	288
一、人对于动物态度之转变 .....	291
二、商周亲族群之若干特征 .....	296

三、商周王权历史与人、祖、神诸观念之变迁 .....	303
四、动物所扮演的角色 .....	310
商周青铜器上的动物纹样 .....	313
一、商周铜器装饰花纹中的动物纹样 .....	314
二、动物纹样的意义 .....	319
三、动物纹样其他若干特征的讨论 .....	332

# 中国青铜时代\*

新中国建国三十年以来,在考古学上有了很大的进展,但是我们可以说在这门学科里到目前为止,最为重大的收获是在中国文明形成阶段上的新的知识,也就是中国青铜时代的新知识。其他的考古新发现有的更为壮观,如秦俑坑的兵马俑;又有些发现在文化的个别方面的研究上有了更大的影响,如云梦出土的秦律和长沙出土的帛书。可是这些发现仅只在我们对中国历史既有的知识上有所增益,而青铜时代的考古则将我们对中国历史的了解造成了基本性的改变。我们甚至可以说在三十年以前我们还不知道中国的历史是如何开始的,可是现在我们已经知道了或至少已经开始知道了。这个新知识是从过去三十年来自中国青铜时代中许多大大小小考古发现的积累而来的。

我们所谓中国青铜时代,是指青铜器在考古记录中有显著的重要性的时期而言的。辨识那“显著的重要性”的根据,是我们所发现器物的种类和数量,使我们对青铜器的制作和使用在中国人

---

\* 这篇论文本来是1979年3月7日在耶鲁大学东亚研究评议会主持的休谟(Hume)纪念讲演会上的讲稿。原为英文“The Chinese Bronze Age: A Modern Synthesis”,载“The Great Bronze Age of China”, Wen Fong ed., New York: The Metropolitan Museum of Art, 1980, pp. 35—50。本题过去的综合性的论文和书有郭沫若:《青铜时代》(重庆,1945年);郭宝钧:《中国青铜器时代》,北京,1963年;Li Chi, “The Bronze Age of China”, in: *The Beginnings of Chinese Civilization* (Seattle, 1957), pp. 39—59。

的生活里占有中心地位这件事实,不容置疑。金属器物(包括青铜器物)的初现远在青铜时代的开始以前,但到了二里头文化的时代,青铜器的显著重要性成为不疑的事实,而现在大家相信中国青铜时代的开始不会迟于公元前二千年。它的结束则是一个冗长而且逐渐的程序,开始于春秋时代的晚期,但直到公元前三世纪的秦代才告完成。如此,则依照目前的考古纪录看来,中国青铜时代持续了至少有一千五百年之久,虽然在它的晚期它与铁器时代有好几百年的重叠。

不论我们用不用“青铜时代”这个名词来指称公元前二千年到五百年这段时期,这一段时期的确是中国历史上的一个重要阶段:有人称之为奴隶社会,<sup>①</sup>有人称之为中国文明的形成期。<sup>②</sup>如果中国历史上青铜器有显著重要性的这个阶段与用其他标准来划定的某个阶段相合,那么青铜器便有作为文化与社会界说的标准的资格。)

在西方,“青铜时代”这个名词最初是丹麦国家博物馆保管员克·吉·汤姆森(Christian Jurgensen Thomsen, 1788—1865)所创用的,是代表该馆收藏品的一个新的分类的三大时代(石器时代、青铜时代、铁器时代)的第二个。照汤姆森所著《北方古物指南》(Ledetraad til Nordisk Oldkyndighed, 哥本哈根, 1836年)中的定义,“青铜时代”乃是“以红铜或青铜制成武器和切割器具”的时代。<sup>③</sup>在他的1944年度赫胥黎纪念讲演时,戈登·柴尔德(V. Gordon Childe)将考古学上的三大时代解释为“在技术的发

---

① 郭沫若:《奴隶制时代》,北京,1972年。

② Kwang-chih Chang, *Early Chinese Civilization* (Cambridge 1976).

③ Glyn Daniel, *The Origins and Growth of archaeology* (Baltimore 1967), p. 94 所引。

展、生产力的进化上的一串的相连续的阶段”。<sup>①</sup> 柴尔德进一步将青铜时代分为三段“方式” (modes)。在第一个方式中，兵器和装饰品有用红铜和青铜的合金制作的，但当时还没有“突变”而来的工具，而且专用于工业的器具甚少。石制工具仍旧很仔细的制作。在第二期方式中，红铜和青铜在手工业中经常使用，但不用于农畜活动，也不用于粗重作业。金属物的类型包括刀、锯和专门化的斧、铤和凿子。第三期的方式则以金属器具引进于农业及用于繁重劳动为特征，这在考古纪录上表现为金属镰刀、锄头、甚至于锤头。柴尔德很谨慎的说明了这些方式在所有地区未必都照这个顺序出现，但他很强烈的暗示了青铜器具之采用，其重要意义主要在生产领域之内。在《青铜时代》一书里，柴尔德仍将这个名词界说如次：“金属——其实红铜比红铜与锡的合金更常见——最初经常使用为主要的切割工具和兵器，以代替或补充较早的石、骨和木制装备的一个工艺的阶段”<sup>②</sup>。但是他又补充说：“青铜时代的意义远远超过一个工艺的阶段”，他认为这种金属的制作和使用是和一连串的作为这个新的技术阶段的原因或其结果的一些彼此相关的变化有所联系的。这些变化包括：较有效率的生产工具与兵器，尤其是适用于车轮的制作的金属锯子等的出现；熔矿和采矿的应用科学；牵涉到赤铜和其他金属矿石的有组织的国际贸易的肇始；以及专门技术人员的出现。这些看法都比较新颖和成熟，但柴尔德仍旧将青铜技术当作一种环绕着生产活动的工业来加以强调的。

假如如上所述，中国青铜时代之始终与依照别的标准所建立

---

<sup>①</sup> V. Gordon Childe, "Archaeological ages as technological stages", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 74 (1944), pp. 1—19.

<sup>②</sup> V. Gordon Childe, "The Bronze Age", *Past and Present* 12(1957), p. 1.

的中国社会史文化史的某种阶段在基本上相符合,这当如何解释? (青铜器有什么特点可以使它作为一个划时代的象征?) 我们在这些问题上的答案,是可以将柴尔德根据近东与欧洲的资料所得的结论加强,还是可以在它们上面增加一些新的看法? 在考虑这些问题之前,我们必须先将中国青铜时代文明的若干基本现象作一番考察。

中国古代的居民可能在青铜时代开始之前,已有很久的使用金属的历史。在公元前五千年的西安半坡的仰韶文化遗址曾发现过一小片金属。<sup>①</sup> 其体积甚小,形状不明,成分亦不明。在半坡附近与它时代也相当的姜寨的仰韶文化遗址的一个房屋居住面上也曾发现过一块小金属圆片;它的成分是百分之六十五红铜,百分之二十五锌。<sup>②</sup> 这样的成分颇不寻常,因为照过去理解锌在中国合金史上发现较晚。<sup>③</sup> 但它出土的部位相信是可靠的,而且据说在山东的一个龙山文化遗址中也有过一件铜锌合金物发现。<sup>④</sup> 比较纯的红铜或红铜与其它金属(锌、锡和铅)偶然的或有意的结合,可能在中国史前史上相当早的时期,或至少在中国的陶工能在他们的陶窑里产生能够溶解含有这些金属成分的矿石的温度的时期,曾经

---

① 夏鼐:《碳十四测定年代和中国史前考古学》,《考古》1977年第4期,217—232页。

② 唐兰:《中国青铜器的起源与发展》,《故宫博物院院刊》1979年第1期,4页。

③ K. T. Chang, "The beginning of the using of zinc in China", *Bulletin of the Geological Society of China* 2(1923), nos. 1/2, pp. 17—27; *ibid.*, "New research on the beginning of using zinc in China", 4 (1925), No. 2, pp. 125—132.

④ 据夏鼐与安志敏两先生面告。

有过相当程度的使用。<sup>①</sup>（金属之使人无疑的出现，始于公元前二千年前不久，见于甘肃的齐家文化与辽宁西部的夏家店下层文化。）在好几个遗址里曾发现过红铜的装饰品和小件的器物。<sup>②</sup>这些个文化与黄河流域的若干龙山文化大致同时，而后者因为它若干陶器的“金属器似”的外形（尤其是柄根部的“钉形”钮，常认为是金属铆钉的陶器仿制品）而一直有人相信曾使用了金属器。<sup>③</sup>实际上，同一类的陶器在齐家文化本身（即一种确有红铜器发现的文化）中的发现，也已导致可能至少部分为锤制的金属容器已经在齐家文

---

① 李家治：《我国古代陶器和瓷器工艺发展过程的研究》，《考古》1978年第3期，179—188页；周仁等：《我国黄河流域新石器时代和殷周时代制陶工艺的科学总结》，《考古学报》1964年第1期，1—27页。根据这些著作，新石器时代遗址的陶窑已能持久维持摄氏一千度或更高的温度；这个温度足够溶解多半的有关的矿石了。

至于铜和锌在这样早的时代，似不可能结合，Earle Caley 关于欧洲和地中海区域早期的史前铜锌合金的偶然产例的推论，是值得注意的：“青铜在类似的程序之下，很容易能在原始器皿中从铜矿与锡矿的混合物中产生，但是黄铜不能使用这种一般制造合金的方式生产，因为高到能够分解铜矿与锌矿的程度的温度，同时也便高到在锌能以还原作用与任何铜形成合金之前，便把它几乎全部蒸发与氧化。……用渗碳法所形成的铜锌合金，似乎是史前这种合金能够生产的唯一方法。在这种方法下，……把细铜条或小铜块埋在放在坩锅里面的锌矿石和木炭的搀合物里面。当把坩锅和它的内容加热到一定的温度时，由还原作用而产生的锌有若干会蒸发而丧失，但多半会陷在铜的火热的表面上而形成铜锌合金。这以后再将这金属加以熔合并加以搀拌便会形成均匀的合金”。（*Orichalcum and Related Ancient Alloys*, New York: 1964, pp. 11—12）。这条资料承哈佛大学研究生 Linda Ellis 惠示，敬此致谢。

② 关于齐家文化的资料，见：《甘肃永靖大何庄遗址发掘报告》，《考古学报》1974年第2期，53—54页；《甘肃永靖秦魏家齐家文化遗址》，《考古学报》1975年第2期，74页、37页；《甘肃武威皇娘娘台遗址发掘报告》，《考古学报》1960年第2期，59—60页。关于夏家店文化的资料，见：《赤峰药王庙夏家店遗址试掘报告》，《考古学报》1974年第1期，127页；郑绍宗：《有关河北长城区域原始文化类型的讨论》，《考古》1962年第12期，666页；《敖汉旗大甸子遗址 1974 年试掘简报》，《考古》1975年第2期，99页；《河北唐山大城山遗址发掘报告》，《考古学报》1959年第3期，17—34页。

③ Liang Ssu-yung, “The Lung-shan Culture: A prehistoric phase of Chinese civilization”, *Proceedings of the sixth Pacific Science Congress* 4 (1939), pp. 59—79.



化中产生或作为齐家文化中若干陶器的原型的这种推论。<sup>①</sup>“红铜时代”之作为一个重要的工业阶段在中国史前时期之存在是日本学者道野鹤松鼓倡已久的一个说法，但有人认为此说的基础不甚可靠。<sup>②</sup>中国青铜时代也许有过以红铜容器以及工具为特征的一个阶段，但我们还没有充分的考古证据来对此加以严肃的讨论。

金属器物之显著的重要性的最早的证据——在有中心性的考古遗址中与贵族阶级关连的铸造的青铜礼器与兵器——发现于河南西部的二里头文化。在二里头文化(最早发现于1959年偃师县二里头村的考古遗物<sup>③</sup>而得名)中，青铜也用于小件工具与器具(如刀和锥子)以及饰物的制作。在齐家文化里红铜也用以制作斧、刀、锥子和其它器具与工具，但在齐家里没有像二里头文化那样的与青铜礼器、兵器连合的贵族地点。这个与不同种类的金属器(在一方面有工具、器物和饰物，在另一方面有兵器和礼器)有关连的在文化与社会水平上的差异，供给了我们了解青铜在中国青铜时代里真正的意义的第一条线索。

迄今为止，自二里头遗址发现了四件礼器，都是酒器中的爵。<sup>④</sup>四器均小型，薄(均一公厘)、素面、平底，但体上的接缝痕迹很清楚的表示它们是由至少四件块范铸成的。作为古代中国有特征性的一种技艺，块范铸铜法要经过几个步骤。首先要用粘土制

---

① Robert W. Bagley, "P'an-lung-cheng: A Shang city in Hupei", *Artibus Asiae* 39(1977), nos. 3/4, pp. 197—199.

② Noel Barnard, *Bronze Casting and Bronze Alloys in Ancient China*, *Monumenta Serica Monograph XIV* (Tokyo, 1961), p. 184.

③ 徐旭生:《1959年夏豫西调查夏墟的初步报告》,《考古》1959年第11期,592—600页。

④ 《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》,《考古》1975年第5期,304页;《偃师二里头遗址新发现的铜器和玉器》,《考古》1976年第4期,260页;《二里头遗址出土的铜器和玉器》,《考古》1978年第4期,270页。

作一个所要铸造的容器的模型,然后将湿软的粘土敷上去以后,切成数块除下。然后从模型的表面要刮除一层粘土下来,刮除的目的是将除下的块范再摆到模型(现在成为一个“内核”)上去以后可在模范之间产生适当厚度的空腔。装饰花纹有时雕刻在模型上,那么在敷压块范时反面的花纹可以在块范内面印出来,也有时直接在块范的内面雕刻出来。这时内核与块范便可以使之干燥并用火烤硬。将他们重新拚凑在一起以后,模型之间便有空隙,制作器物时便把融化了的合金自注孔中注入,空隙中的空气自气孔泄出。合金冷硬之后,块范便可逐块除下,内核凿碎取出。铸成的器物再经磨光修整便告完成。形式复杂体积巨大的容器,需要复杂精密的作业,其设计要谨慎,并需多人合作,但其基本的原理是一样的。中国青铜时代所有的礼器的制作,绝大多数大概都是在这种原理之下铸造的,从最小的(如二里头的爵仅十二公分高)到最大的(如安阳所发现的方鼎,一百三十三公分高,875公斤重)都是一样的。二里头的爵不但都是这样铸造的,它们还是真正的青铜;其中一件用摄谱仪分析的结果是百分之九十二红铜,百分之七锡。<sup>①</sup>与爵一起还发现了青铜的戈头。总之,二里头的遗物具备了中国古代青铜器的特征:块范铸造法、铜锡合金、有特征性的器物类型如爵和戈的使用、铜器在酒器上的重要性和青铜之用于兵器。

二里头遗址是至今为止考古材料所能建立的最早的有可称为贵族的社会阶层的一个。近年来许多中国考古学者都相信在山东的大汶口文化的社会,就像河南和山东的龙山文化一样,已有相当程度的等级区分,<sup>②</sup>但至少到今为止二里头是中国头一个在考古学上看起来有一个明显界说的权力中心的文化——亦即一个由曾

① 《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》,《考古》1975年第5期,304页。

② 《谈谈大汶口文化》,《文物》1978年第4期,1—4页。

经支撑着有宫殿规模的房屋的夯土基址、较小的房屋、作坊(包括青铜作坊)以及有玉器及珠砂随葬的墓葬所组成的城市丛体。在这个权力中心的遗址中出土了青铜礼器和兵器,还有附有陶文的陶片。与此相对照的,显然是社会的下层阶级所使用的房屋和窖穴则含有石、骨、角器和在形制上与新石器时代龙山文化的陶器连锁起来的灰陶。

为二里头遗址所代表的文化现在已经知道分布于郑州以西的河南西北部和山西西南部的一片相当广大的地域之上。<sup>①</sup>这个文化的另外两个遗址近年来也经过彻底的发掘——河南登封的王城岗和山西夏县的东下冯。<sup>②</sup>两个遗址的周围都有夯土城墙,王城岗的约一百公尺见方,东下冯的约一百四十公尺见方。这两个遗址的位置都在传统史学中代表中国历史之始的三代中最早的夏代的传说中的都城附近。因为二里头文化遗存的分布范围与传说中的夏代的活动范围大致符合,又因为二里头和东下冯两个遗址出土的放射性碳素年代将这两个遗址的年代断为公元前两千年前后,所以最近主张这个考古文化即是夏代(2205—1766 B. C.)文化者逐渐增加,可是仍有不少考古学者仍旧坚持二里头文化(或至少二里头文化的晚期)还是三代中的第二代即商代的文化。<sup>③</sup>

就我们目前所知,二里头文化还没有文字。二里头许多陶片上有陶文,其中若干是可以认出来的,但它们大概是辨别用的符号

---

① 殷玮璋:《二里头文化探讨》,《考古》1978年第1期,1—4页。

② Chou Yung-chen, "The search for Hsia Culture", *China Reconstructs* 27(1978), pp. 48—50.

③ 佟柱臣:《从二里头类型文化试论中国的国家起源问题》,《文物》1975年第6期,29—33页;张光直:《殷商文明起源研究上的一个关键问题》,《沈刚伯先生八秩荣庆论文集》,台北,1976年,151—169页;邹衡:《郑州商城即汤都亳说》,《文物》1978年第2期,69—71页;吴汝祚:《关于夏文化及其来源的初步探索》,《文物》1978年第9期,70—73页。

而不是当时事件的纪录。传说为夏代的经文现在一般都认为是后日的记录而最多只包含夏史中的片断。这些片断的史料中包括有关夏代始祖和治水英雄大禹和他的父亲，始造城郭的鲧的传说。据说夏朝帝王共十四代，以桀为最后的一代；桀为暴君，失天下于商代的始祖，汤。

从考古遗存上和从现存的文献资料上看，商的材料远较夏的为多。<sup>①</sup> 商代的考古遗址现已发现了好几十处，在时代上可以分成两期。由郑州商城所代表的商代中期遗址的地理分布，北自北京附近，南到江西北部，东起山东中部，西迄陕西中部。这期商代文化的特征包括若干陶器的类型，尤其是若干近似二里头形式，但具有细线纹及宽带纹所组成的兽形带纹装饰的青铜容器。与中商时代青铜礼器和兵器相联结的贵族中心较大而且较为复杂，亦有夯土城墙，但（仪式性杀人殉葬的证据首次出现）社会最低阶层的成员不但供应祭祀用的人牲，他们的骨头还用来作制造骨器的原料。为河南北部安阳的著名的遗址所代表的商代晚期的遗址在中国更广大的地域中见到。<sup>②</sup> 在这一阶段发展出来的新的青铜容器的艺术由较大面积的动物轮廓与地文所组成的纹样所代表。（对历史学家重要性更大的是商代晚期的考古遗址里出现了有文字的卜骨；）在这上面不但有商王宗教行为的纪录，而且在商代的社会、政治与经济的性质上提供了无数的线索。<sup>③</sup>

---

① 对商代文明作综合性的讨论的近作有北大考古专业：《商周考古》，1979年；K. C. Chang, *Shang Civilization* (New Haven: Yale University Press, 1980); Xia Nai, "The slaves were the makers of history", *China Reconstructs* 24(1975), No. 11, pp. 40—43.

② 见 Li Chi, *Anyang* (Seattle, 1977).

③ David N. Reightley, *Sources of Shang History* (Berkeley and Los Angeles, 1978), pp. 134—156.

安阳出土的商代甲骨卜辞，无疑的证明了以安阳为都的王的的确是商代（传统上断代为 1766—1122 B. C.）后期的诸王。<sup>①</sup> 一般相信商代一共有三十个王；最后的十二个王定都在安阳附近。若干学者也相信郑州商城也是商代中叶的一个王都，也许是后日史料里所指的隰或囂。代表商朝前三分之一的商代前期文化，目前在考古学资料中的下落不明。在企图重建商人传说中的迁移路线时，大多数的历史学者相信他们来自华北大平原的东部，而且商代中期与晚期的考古遗存也表现与山东较早的新石器时代文化具有重要的共同特征。<sup>②</sup> 但建朝以前与商朝早期的商人历史从考古学上说还有待进一步的研究。传说上为商朝早期活动中心的豫东现为数米深的淤泥所覆。这是历史时代以来多次泛滥的结果，因而豫东是全华北考古学上最乏资料的地区。（但商代中期与晚期的文化足够显示出来商代文明是在公元前十八世纪自东部前来征服夏朝的中国青铜时代文明的一个重要成员。约六百年之后，商朝则又为自西部前来的周人所征服。）

依照他们自己的传说，三代最后的周朝的祖先在陕西中部渭水流域已居住了许多世代，但伐商（传说在 1122 年 B. C.）以前周人的考古学研究现在方才开始。在伐商以前的一个称为周原的周人都城地区，即现代的岐山与扶风两县，目前正有重要的考古发掘，将来很可能发现可以用来重写周人早期历史的新资料。在岐山县京当公社的凤雏村已经发掘出一组三十多个夯土基址。这些房屋彼此相接形成一个 U 形，向南开口，在院落对面开展一间大厅。在西面厢房一个贮藏地窖里在 1977 年出土了一千多片卜骨，

---

① 关于商代年代学的不同意见，见上引 K. C. Chang, *Shang Civilization*, 第七章。

② 张光直：《殷商文明起源研究上的一个关键问题》，见本书。

其中至少有两百片上有文字。基址以南有一大片墓地，出土许多墓葬，若干有殉葬的青铜器。<sup>①</sup>

虽然周原的发掘仍在进行之中，我们已有足够的证据知道周人远在公元前一一二二年伐商之前便已达到了与商人可以媲美的社会与文化的水平。可是周人的都邑在伐商不久之前便已迁移到现代西安市以西的丰和镐，而伐商之役是自镐京出发的。可惜的是，虽然在这个区域作过多年的考古调查，这里只发现过零星的周人遗物，而都邑遗址尚未找到<sup>②</sup>。

周代文明在伐商以后（自 1122 B. C. 到 221 B. C.）在考古学上的表现分为两个阶段：西周（1122—771 B. C.），即西安附近的镐京为周都的时代，及东周（771 B. C. 以后），即周王室在北方游牧民族压迫之下将国都迁到豫西的洛阳（二里头文化或即夏代文明的中心）的时代。西周的考古遗物包括青铜礼器的大、小窖藏，其中许多有铭文，若干颇长。在东周时代则发掘了不少城址，在当时的聚落形态、政治组织和经济上提供良好的资料<sup>③</sup>。在整个周代期间青铜一直是礼器和兵器的原料，但东周开始以后不久便出现了铁制工具和器具，包括犁铧在内<sup>④</sup>。在整个的中国青铜时代，金属始终不是制造生产工具的主要原料；这时代的生产工具仍旧是由石、木、角、骨等原料制造。可是一旦铁出现以后，它马上大规模的用于生产工具的制造。因为生铁是适合于大量制造的比较便宜的金

---

① 《陕西岐山凤雏村西周建筑基址发掘简报》，《文物》1979年第10期，27—34页。

② 王伯洪等：《沔西发掘报告》，北京，1962年。

③ 关于周代考古遗物的综述，见 Cheng Te-k'un, *Chou China* (Cambridge, 1962); Kwang-chih Chang, *The Archaeology of Ancient China* (New Haven, 1977)。

④ 黄展岳：《近年出土的战国两汉铁器》，《考古学报》1957年第3期，93—108页。

属，它很快的便对中国文化与社会产生了深重的影响。中国铁时代之始——亦即中国青铜时代之终——可以放置在公元前五百年前后，虽然青铜礼器与若干青铜兵器的显著使用还要再继续好几百年之久。中国在公元前二二一年在秦始皇下的统一，很可能便是中国铁时代开始的政治上与社会上的结果，但即使到那时候青铜在兵器上仍保有一定的重要性。在陕西临潼保护着秦始皇陵的兵俑便持着真正的青铜兵器<sup>①</sup>。

由此看来，中国青铜时代便是历史上的三代，从公元前二千年以前，一直持续到公元前五百年以后。在这一段期间，中国是平行发展而互相竞争的列国的舞台，但这些列国形成分为多层的组织，而它们分层的模式依朝代而有变化。在夏代，以河南西北和山西西南为中心的夏王国显然站在那统治阶梯的最高一层上。到了商代，自豫东和山东境内的黄河下流平原起源的商王国则是最高的统治者，而到了周代的前半期自陕西渭水中下游来的周王国又成为最有力量的。三代的政治与仪式的中心变移不定，但根据现有的文献与考古证据来看，三个朝代都以一个共同的中国文明为特征。这不但在这个文明的早期阶段——夏和商——包括地域较小时是如此，而且在较晚的阶段，如青铜器的广泛分布所示，其领域伸展到包括华南广大地区在内的中国全部时也是如此。

中国青铜时代的青铜器物可以从好几个不同的角度来研究。它们可以，也应该，从它们固有的品质上当作技术<sup>②</sup>和美术<sup>③</sup>来看

① 《临潼县秦俑坑试掘第一号简报》，《文物》1975年第11期，1—18页；《秦始皇陵东侧二号兵马俑坑钻探试掘简报》，《文物》1978年第5期，1—19页。

② 石璋如：《殷代的铸铜工艺》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第26卷，1955年，95—129页；Noel Barnard, *Bronze Casting and Bronze Alloys*; Wilma Fairbank, "Piece-mold craftsmanship and Shang bronze design," *Archives of the*

和加以欣赏。它们的特别用途可以在它们所参与的各种活动（如餐食、仪式和战斗）的背景上加以理解。<sup>④</sup> 青铜器也可以在它们将它们所在的社会加以维持上面所扮演的角色上加以考察。从社会的意义上来理解中国青铜器的关键是三代的权力机构。青铜时代的中国文明要依靠当时物质财富的分配方式，而权力是用来保障财富之如此分配。中国青铜器便是那政治权力的一部分。

让我们首先来看看那构成财富与权力的分配的间架的社会单位。在那社会构筑的中心是城邑，即父系宗族的所在点。中国青铜时代的典型城邑<sup>⑤</sup> 外面围着一个方形或长方形，依着东西南北四个方位安排的夯土墙。在城墙内有一个有建筑在夯土台基上，有大木柱和朝南的大门的大型并且可想而知是高大的宫殿式房屋的区域。在城邑的其他地点（城墙里或城墙外）散布着手工作坊、地下室式房屋和墓葬。华北的黄土地带点布着成百成千的这样的城邑，其大小不同，规模与复杂程度各异，形成分成多层的网状系统。每个网状系统分为一层，两层，或三层以上，而以列国的都城在其顶端。

以城邑组成的网状系统调节食物、工业产品、珍玩等物质资源的流通。这种经济交易的详细的记录在现有的列国的档案里不显

---

Chinese Art Society of America 16(1962), pp. 8—15; R. J. Gettens, *The Free Chinese Bronzes II. Technical Studies* (Washington, D. C., 1969); Noel Barnard and Satō Tamotsu, *Metallurgical Remains of Ancient China* (Tokyo, 1975).

③ Wen Fong, "The Study of Chinese Bronze Age arts: Methods and approaches", in: *The Great Bronze Age of China* (New York, 1980).

④ 关于在饮食上的使用，参见本书《中国古代的饮食与饮食具》一文。

⑤ 见 K. C. Chang, "Towns and cities in ancient China", in: *Early Chinese Civilization*, pp. 61—71.



著的出现。在这上面又可以看出来若干作者喜谈的所谓东西文明的不同。最近在中国<sup>①</sup>与近东<sup>②</sup>两地的研究都显示出来，文字的古老形式与萌芽形式都可以追溯到新石器时代，但在近东它们那时用来作算账之用，而在中国则用来指明亲属所属。中国古代文献上许多经济资料都是在与宗教、仪式和政治资料有关的情形下偶然纪录下来的。但是可以看得到的有关物质资源流通的文献已经足够指明这种流通多半是朝着一个方向去的——主要是朝着国家的中心与社会的上层阶级去。

要用来例证那财富的不均分配（从许多方面说是古代文明产生的根源），商代是在中国青铜时代里最好的例子。关于夏的资料太少而不大能用；记录大禹的朝廷自中国四方各地所收到的贡品的古籍《禹贡》中也许包含若干夏代的史实，但一般认为是东周的作品。在另外一方面，周代材料又多又乱，缺乏清楚性与简单明了性。关于商代的制度的资料则略处于二者之间。

在具有占卜纪录与最好的考古资料的安阳，即商代最后的都城，向城里流进的经济资源特多，包括谷物、野兽与家畜、工业产品，以及各种的服役，而向城外流出的资源特少，主要是赐赏封建领主的礼物和商王对他们的福利的祝愿。

在所有进城的货物和服役里，谷物（主要为粟）大概是最为重要的。占卜的纪录表示商王对他的国土的四方（东土、西土、北土、南土）的收成都非常关心，他对他的诸妇、诸子和诸侯的领土内的

---

① Kwang-chih Chang, "Prehistoric and Shang pottery inscriptions: An aspect of the early history of Chinese writing and Calligraphy", (Paper presented at Conference on Traces of the Brush: Studies in Chinese Calligraphy, Yale University, April, 1977).

② Denise Schmandt-Besserat, "The earliest presursor of writing", *Scientific American* 238, No. 6(1978), pp. 50—59.

收成也都注意，但是他对别国的粟收则毫不关心。这种纪录可使我们推想商王在全国各地的收成中都有他的一份。除此以外，商王还自国内诸侯收取其他的货物，而有时这些收入在龟甲的桥部或牛肩胛骨的关节窝底面或边缘上有所纪录。<sup>①</sup>从这些资料中，我们可知龟甲、牛肩胛骨、子安贝、牛、马、象、战俘、西方的羌人等等，为某伯某侯所“入”或“来”自某伯某侯。这些纪录下来的项目恐怕在地方进贡到首都的许多宝物中只占一个极小的比例。

可是商王还不仅坐等这些礼物和贡品从他的侯伯源源不绝而来；他还亲自到外地去检取。从占卜纪录上看来为商王经常参加的一种重要事件之田猎，很可能除了是娱乐以外，还是商代剥削地方的一种方式，而他的收获有时是颇为可观的。除此之外，商王常常出旅地方，这还不算他对邻族的征伐。<sup>②</sup>在这些出行过程中，商王和他的许多随员卒自然要为他的臣民“热烈招待”。卜辞里纪有商王之“取”马、牛、羊；这些取有的大概便发生在行旅之中。<sup>③</sup>军事征伐如果成功，还有多多少少的战俘，又当做劳动力与人牲而进一步增加首都的财富。

至于向外面流通的财富，唯一有纪录的重要项目是商王赏赐地方诸侯的礼物。这种纪录在卜辞里仅有偶然的出现，但因商王赏赐海贝或铜锡常常导致礼器的纪念性的铸造，所以这种事件有时在铜器铭文中有所纪载。在一本包含四千多件有铭文的商周青铜器的图录里，有这种纪念商王赏赐的铭文的器物有五十件之多<sup>④</sup>。很清楚的，这种礼物只能代表国家财富在社会的顶层的“再

① 胡厚宣：《武丁时五种记事刻辞考》，《甲骨学商史论丛》第一集，成都，1944年。

② 董作宾：《武丁日谱》，《殷历谱》下卷，李庄，1945年。

③ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京，1956年，318页。

④ 张光直等：《商周青铜器与铭文的综合研究》，《中央研究院历史语言研究所专刊》第62期，台北，1972年。

分配”。

事实上，清理下来的收支账虽不完备，却很能说明以谷类、肉类、货物和劳役为形式的财富一致的流向商人社会的上层阶级和聚落网的大城邑里去（尤其是向其中最大的一个流去，即国都）。在安阳的地面上的房屋和王室大墓的考古遗存在这上面给了很好的例证。在一个王室的墓葬——安阳第四个商王武丁的妇好的墓——里面殉葬的物品的清单<sup>①</sup>，到了令人惊愕的程度：

木椁和涂漆的木棺

十六个人殉

六只犬殉

几乎七千个子安贝

两百多件青铜礼器

五件大青铜铎和十六件小青铜铃

四十四件青铜器具(包括二十七件青铜刀)

四个青铜镜

一件青铜勺

一百三十多件青铜兵器

四个青铜虎或虎头

二十余件其他青铜器

五百九十余件玉和似玉器

一百多件玉珠、玉环和其他玉饰

二十多件玛瑙珠

两件水晶物品

七十多件石雕及其他石器

五件骨器

---

<sup>①</sup> 《安阳殷墟五号墓的发掘》，《考古学报》1977年第2期，57—98页。

二十余件骨镞

四百九十多件骨笄

三件象牙雕刻

四件陶器及三件陶埙。

这些殉葬物品是由自商国国内国外收集而来的原料，在安阳和其他地区无数的作坊里由无数的工匠制作而成的。与此相对的社会阶级的成员——他们的地下式的房屋和墓葬在考古遗物里面为数极多，但是它们的内容只值得极简单的甚至于是统计式的叙述——则没有像这种样子的财富。下层阶级的生活在占卜的纪录里面是找不到的，但《诗经》里面一些周代的诗歌把它们表现得所差无几：

坎坎伐檀兮，置之河之干兮，河水清且涟漪。

不稼不穡，胡取禾三百廛兮？

不狩不猎，胡瞻尔庭有县貆兮？

彼君子兮，不素餐兮。

（《伐檀》）

硕鼠硕鼠，无食我黍。

三岁贯女，莫我肯顾。

逝将去女，适彼乐土。

乐土乐土，爰得我所。

（《硕鼠》）

七月流火，九月授衣。

一之日觶发，二之日栗烈。

无衣无褐，何以卒岁？……

一之日于貉，取彼狐狸，为公子裘。

二之日其同，载纆武功。  
言私其豸，献豸于公。……

七月在野，八月在宇，  
九月在户，十月蟋蟀入我床下。  
穹窒熏鼠，塞向墐户。  
嗟我妇子，日为改岁，入此室处。

（《七月》）

交交黄鸟，止于棘。  
谁从穆公？子车奄息。  
维此奄息，百夫之特。  
临其穴，惴惴其慄。  
彼苍者天，歼我良人。  
如可赎兮，人百其身。

（《黄鸟》）

妇好墓与这些诗歌所描绘的农民的生活之间的对照把贫富之间距离之大表现得非常清楚。财富分配不均这个在三代时期开始产生的现象是如何维持的我们还不清楚。青铜时代开始的直前直后的人口与生产量的准确数字也许永远是不可能得到的，可是很清楚的在这个时代在食物的生产上并没有在技术上的质变。在青铜时代开始之前与之后的主要农具都是耒耜、石锄和石镰。没有任何资料表示那社会上的变化是从技术上引起来的。既然生产技术基本上是个恒数，那么唯一的可能的变化因素是资源的重新分配，使它们易于进入若干人的掌握。这不但需要将人口区分为若干经济群，而且需要一个严密的上级控制系统以求保持一个可能不稳定的系统的稳定。这个系统的核心似乎是昭穆制、宗法制和封建制，

这是古代中国社会的三个关键制度。二十世纪初期伟大的中国古史学者王国维曾经相信昭穆、宗法与封建制度是周人的发明与商人的制度相异。<sup>①</sup>实际上，照新的材料与新的研究已经很清楚的指明，这些都是中国青铜时代大部时期中的中心制度。如果将这些名词用比较熟知的人类学术语来作临时性的定义，我们可以将昭穆称为两元性的首领制度，将宗法称为分枝的宗族制度，将封建称为分枝宗族在新城邑中的建立。

(1) 昭穆。在青铜时代的中国社会的最上层坐着国王和他的王族；后者是由王和有继承王位资格的或与有继承王位资格的人有直系关系的全部男性亲属和他们的女性的配偶所组成的。这个单位多半是封闭性的，而且是部份的内婚的。依据近来对夏商王制的研究，<sup>②</sup>三代（除了周代后期以外）的王位继承制度可能是在内婚王族之内若干产生继承人的单位之间轮流继承的制度，而这些单位分为两个主要的单元。在王室的祖庙里，这种两元制度便反映为周代文献中所记载的所谓昭穆制度——昭级的祖先排入在中央的太祖的左边（即东边）的昭庙里，而穆级的祖先放入右边的穆庙里。在这里应特别提明一下的是这种轮袭的说法，只是祖庙昭穆制的可能解释之一，而研究古代中国的学者在这上面的看法是并不一致的。

(2) 宗法。上述的王族是位于一个父系氏族的尖端上；这个父系氏族的成员宣称他们都是由同一个神话传说中的祖先传下来的。氏族的下面又分为若干宗族；宗族的成员彼此都有从系谱上可以追溯下来的血亲关系，而在同一个宗族之内其成员根据他们

---

① 王国维：《殷周制度考》，《观堂集林》卷 10。

② 张光直：《商王庙号新考》、《谈王亥与伊尹的祭日并再论殷商王制》，均见本书。

与主枝（由每一代嫡长子组成）在系谱上的距离而又分成若干宗枝。一个宗族成员在政治权力上和仪式上的地位，是由他在大小宗支的成员所属身分而决定的。因此，大的宗族本身便是一个分为许多阶层的社会。<sup>①</sup>

（3）封建。当宗族分支自父系主干别分出来时，宗支的族长便带着他的宗族成员与财富派到他自己的地盘上去建立他的围着墙的城邑和政治领域。如果这些宗族是国王自己的亲属（通常是他的弟弟），他们便成为这个王国的地方领主，而他们之间的政治分级组织便与那分枝的宗族网彼此相合。父系宗族和他们上面的氏族经常是外婚单位，而分枝的宗族要与其他的氏族的亲族单位相扣合起来才能成为在政治学上的所谓国家。<sup>②</sup>

上述三种制度的互相影响作用要产生好几个结果。其一，城市数目增加并且向外蔓延，在它们自己之间形成与分枝宗族的分层结构相平行的分层结构。它们彼此之间的关系并不一定是对等的：在一个国家之内要有一个首都，同时与首都相对的有许多地位低微的小城。其二，在每一个城内或一组城内的人口又依各别与主枝和与国家的财富和资源的距离关系而分为不同阶级。因此，在每一个由一个氏族所支配但有许多氏族宗族成员所居住的国家之内的人口形成一个下大上小的地位连续体。在顶上享有特权的人是控制着资源与军队的统治者。在他们之下，依着地位递减的次序，有小贵族，手工业匠和农民；后者占居那金字塔的底层和地

---

① 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，北京，1956年；张政烺：《古代中国的十进制氏族组织》，《历史教学》第二期，1951年，85—91页，122—125页，194—197页；K. C. Chang, "The lineage system of the Shang and Chou chinese and its political implications", *Early Chinese Civilization*, pp. 72—92.

② 胡厚宣：《殷代封建制度考》，《甲骨学商史论丛》初集；丁山：《殷商氏族方国志》，北京，1956年。

下室式的房屋。

当为不同的氏族所支配的列国发生接触关系时，它们彼此时常变化的地位要由好几个因素来决定。婚姻关系不但能促进国与国之间的团结，而且会帮助决定，或至少反映着互相通婚的列国之间的相对政治地位。相对的地位也可能由战争来决定，而战争俘虏形成社会的最低的阶级。

如《左传》所说，将真实的或虚构的亲族组织加以认可的仪式和战争，乃是国家的主要事务（“国之大事，在祀与戎”）。中国青铜时代的最大的特征，在于青铜的使用是与祭祀与战争分离不开的。换言之，青铜便是政治的权力。

如果在欧洲青铜时代的构想上，这种新的金属以其作为“兵器和切割器具”为著，则在古人的心目中只有兵器有特别的地位。东周的风胡子和拉丁诗人鲁克里宙斯（Lucretius）都讲到历代用来作兵器的各种不同原料。<sup>①</sup> 古人大概知道这种新的金属的采用在兵器上要比在其他器物上所造成的优越性要有更大的决定作用。在青铜时代的中国，所有的已知的主要兵器都有青铜制造的锋刃：青铜镞、矛、戈头、钺、大刀、剑和匕首。<sup>②</sup> 弓箭和戈矛等长兵主要是与马拖的战车一起使用的，而剑和匕首则到了周代后期战士骑马之后才广为使用。大部份的兵器是国际间战争中所使用的，但有少数如钺和大刀，则主要是砍头用的。有人认为中国古代的王字便是一个青铜钺的象形字，作为“内行刀锯，外用甲兵”的国王的象征。<sup>③</sup> 既然青铜没有普遍的使用于农具，青铜时代便不是由于生产

① K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, p. 2.

② 林巳奈夫：《中国殷周時代の武器》，京都，1972年。

③ 林澐：《说王》，《考古》1965年第6期，311—312页。



技术的革命而造成的。假如当时有一个革命的话，那便是在社会组织领域之内的革命。但在另一方面，既然人的劳动是农业生产的基础，而青铜的兵器一方面在新鲜的生产劳动力的获取上能起一定的作用，一方面又能保证既有劳动力的持续剥削，青铜也可以说是一种间接的、可是也是真正的、在生产技术上的一次突破。

青铜的另外的一个主要用途，即在祭器上的使用，可将青铜当做贵族威权与节约规则的象征。在三代期间，这些容器在形式与装饰纹样上经过许多有时相当显著的变化，但是它们的主要功能——在仪式上使用并为特选亲族的贵族统治之合法性的象征——是始终未变的。在那最高的一层，若干青铜容器用来象征一个王朝对国家的统治；这照传说是始于夏而随着朝代的更替而变的：

昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸，故民入川泽山林，不逢不若，螭魅罔两，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。桀有昏德，鼎迁于商，载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小重也；其奸回皆乱，虽大轻也。

我们无法知道这种代表朝代正统性的象征物是不是可以在现有的三代铜鼎里面找得到，但是每一件青铜容器——不论是鼎还是其他器物——都是在每一等级都随着贵族地位而来的象征性的徽章与道具。青铜礼器与兵器是被国王送到他自己的地盘去建立他自己的城邑与政治领域的皇亲国戚所赐的象征性的礼物的一部份，然后等到地方上的宗族再进一步分枝时，它们又成为沿着贵族线路传递下去的礼物的一部份。青铜容器获得这等意义是因为它们与在仪式上认可了建立在亲属关系上的贵族政治的祖先崇拜祭仪之间的联系关系，同时也因为它们是只有控制了大规模的技术的与政治的机构的人才能获得的珍贵物品，因而适用为节约法则

的象征。说到底的话,青铜容器是只与地位高贵的人相联合的,而在祭仪中所使用的容器的数目和种类是要依照这些人在贵族政治中的地位而有所分别的。

在三代统治范围内有许多铜矿和锡矿的来源,<sup>①</sup>但像这样的技术复杂的铜器的大规模的制造,一定需要许多种的专家的多步骤的作业,而这些专家又得要在国家的组织与监督之下。如 Toguri 所说的,即便是最富的矿石也包含不到百分之五的纯金属。<sup>②</sup>从青铜容器的数目和大小看来,当时对矿石的需要一定是极大的,而小型的矿一定常常采尽而新的来源要不断的开发。金属的铸块要通过很远的距离从矿场运到铸厂与作坊里去,而运输的路线又需要军队的保护。然后青铜工匠便需着手进行铸造手续一直到完件为止。如 Ursula Franklin 所指出的,“在中国青铜生产的开始表示具有能够获取与补充所需的强制劳动力的蓄库的组织和社会秩序的存在。”<sup>③</sup>同时,由于青铜生产是要依靠这种社会秩序的,青铜产品便成为这种秩序的象征,并且进一步的成为它的维持力量。

\*     \*     \*

在将早期的中国文明的现有的考古资料作一概括之后,我们现在可以回到青铜时代这个概念上,来看看它在与现在或一向在考古学上常为人所说的几个其他概念如国家、城市规制和文明等

---

① 石璋如:《殷代的铸铜工艺》; 天野元之助:《殷代産業に関する若干の問題》,《东方学报》京都,第 23 期,1956 年,231—258 页。

② 自 Ursula Franklin, “On bronze and other metals in early China”, (Paper presented at a Conference on the Origins of Chinese Civilization, Berkeley, June 1978), p. 17. 所引。在 C-Hurlbut, Dana's Manual of Mineralogy (New York, 1971) 中有各种矿石产生金属的比较详细的百分比数字。

③ Franklin 上引文, p. 17.

之间的关系上有没有实用价值——至少在中国这个情形之下有无实用价值。

没有疑问,这些概念各有它的用途。同时,每一个概念又限制在它最初形成的领域之内。先从“国家”这个名词说起,它是一种政府的类型而经常有两种意义。在第一种意义之下,亦即在较低的水平之下,“国家”指具有空间界线的政治实体,就好像一个城或一个省分一样。“国家”的另一个意义,在较高的一层水平,指在政治这个领域之内具有若干特征的一种类型的社会。在这个意义之下,这个名词是一个没有时空界限的静态的、表现特征的抽象概念。最近在考古学界有过不少关于国家的定义和起源问题的讨论。<sup>①</sup>这种概念在考古学研究上对于人类社会的巨大进化程序的了解是必要的,但在个别的历史与史前史的细微进化程序的确实掌握上则是不合适的。但是一旦我们为了把握特征而加以抽象,我们有时会付之以不适宜的具体性,这种具体性很不幸的便破坏了我们作这种抽象的本来目的。一个“国家”在一个考古学情况之内是很容易认出来的,但是这并不容许我们把所谓“国家型的社会”当作一个现实的实体看,即有一定大小与境界的一块时间与空间。这两种不同的国家的概念的混淆引起了对一些不成问题的问题的无底的争论,如在一个年代学的序列中,对于所谓酋邦(chiefdom)与国家(state)的明确区分以及将一个考古建立的国家分为初级(即原生的)与二级(即派生的)。因为社会演进是连续性的与积蓄性的,国家与酋邦之间的界限不可能也不需要任何一个确实

<sup>①</sup> 最近这方面比较重要的著作可举 Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution* (New York, 1975); Henry T. Wright, “Recent research on the origin of the state”, *Annual Review of Anthropology* 6(1977), pp. 379—397; R. Cohen and E. Service, eds., *The Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution* (Philadelphia, 1978).

的顺序之上划出来。由于邻接的地域与区域的发展顺序之间一直是互相激动的,把一个叫做原生,另一个叫做派生,一定是会给人以错误的印象,而且常常是不准确的。我在最近曾经提过,国家是从不单独产生的;它们是成对出现的或是在一个多成员的网架中出现的。<sup>①</sup>例如在中国的青铜时代,夏、商、周等政治力量是在平行与竞争性的发展情形下抬起头来的。考古学者可以在考古材料里辨认列国的存在,但他们不可能在地上直接找到国家类型的社会。他们要研究他们的材料,辨认他们在这中间所看到的发展过程的特征,然后可以把这种发展过程拿出来与某种选定的抽象典型相比,好来说明它们是不是国家。因此,青铜时代这个概念——由于它之指称接近地面现实的考古材料,它的广泛兼容的规模,和它的可靠的分类基础(至少在中国来说是如此)——在处理考古资料以求做较高级的通论上有做为第一个步骤的用途。(看来至少在中国,政府的国家形式在青铜时代,是作为好几个区域文化之间彼此相关而且彼此激动的发展而产生的。

城市规划是跟着城市来的,而城市是可以在地面上辨认出来的,可是什么是城市也不是一个不成问题的问题。我之界说城市,不看它的大小,而看它在政治与经济系统中的地位,因为城市只有在政治与经济上分层(分级)与分化的系统里才能存在(中国的经验很明显的表现城市规划与青铜时代是同时开始的,而且是青铜时代社会的一个必要特征)。

文明这个概念把焦点放在价值、美和意识形态传统之上,在强调资源开发与国家系统这些概念的当代美国考古学上,也许是比较难以处理的。在这上面我觉得中国的考古经验供给我们一些

① 张光直:《从夏商周三代考古论三代关系与中国古代国家的形成》,见本书。

有兴味的精神食粮。一个“中国”文明可以根据器物的种类和风格来阐明它的特征,而这个文明可以适用于北自长城以外,南到江南这样大的一片地域之上,而这片地域一方面表现环境上的分歧性,一方面又包括了从考古学上或从三代的文献史料上所知的所有的政治上的国家。中国青铜时代这个概念与古代中国文明这个概念之间相合到几乎可以互换的程度。青铜器本身当然便是古代中国文明的突出的特征,而造成它们的特殊地位的因素,同时也正是导致那文明产生的同样的因素。

## 从夏商周三代考古论三代关系 与中国古代国家的形成\*

在中国早期的历史上，夏商周三代显然是有关键性的一段：中国文字记载的信史是在这一段时间里开始的，中国这个国家是在这一段时期里形成的，整个中国历史时代的许多文物制度的基础是在这个时期里奠定的。自从科学的考古学在中国发达以来，很多人都期待着考古学对三代的历史会有重要的贡献；我们甚至很可以说，许多人会认为考古学对中国史学上最大的贡献应该是在三代历史上的。

随着最近十余年来考古学的进展，我们对三代历史的研究也进入了一个新的转换阶段。固然现在离作结论的时间还远得很，可是我觉得我们已经可以辨认出来若干三代研究的新方向了。晚近的考古资料使我们对三代史产生的一个新的看法，（就是从三代关系上看中国古代国家形成的经过）。我觉得我们过去对三代古史看法的两个元素，现在要经过根本性的修正。这两个元素，一是对三代的直的继承关系的强调（《论语·为政》：“殷因于夏礼……周因于殷礼”）；二是将三代一脉相承的文明发展看做在中国古代野蛮社会里的一个文明孤岛上的一件孤立的发展（《孟子·公孙丑》：“夏后殷周之盛，地未有过千里者也”；《史记·封禅书》：“三代之君，皆在河洛之间”）。最近的考古研究使我们对新旧史料重新加

\* 本文原载《屈万里先生七秩荣庆论文集》，287—306页。

以检讨的结果，使我觉得这两个元素是对古史真相了解的重大障碍。(夏商周三代之间的横的关系，才是了解中国古代国家形成过程的关键。)我相信中国古代国家形成过程的资料，在比较社会学上的国家形成问题的研究上，也有重要的参考意义。

本文分三节：(一)自新旧文字史料上检讨三代的横的关系与纵的关系；(二)在考古资料里找寻三代平行发展史的踪迹；(三)自比较社会学的观点看中国古代国家形成问题。

## 一、文字史料中的三代关系

三代即夏商周三个朝代，是周代晚期已经存在的一个观念(《论语·卫灵公》：“三代之所以直道而行也”；《孟子·滕文公》上：“三代共之”)，可见三代之间在当时的看法之下必有甚为密切的关系。近代史学在中国流行以来，学者对三代关系已有很多深入的讨论，但多集中在三代文化异同与民族分类的问题上。本文拟集中讨论的问题，则是三代在政治上的对立与从属关系。在古代的社会里，文化与政治上的分类是不一定密切契合的，但二方面的分类是要兼顾的。我对三代的看法是这样的：(夏商周在文化上是一系的，亦即都是中国文化，但彼此之间有地域性的差异。另一方面，在政治上夏商周三代代表相对立的政治集团；它们彼此之间的横的关系，才是了解三代关系与三代发展的关键，同时亦是了解中国古代国家形成程序的关键。

我们先自三代的异同比较说起，再来看看其间异同的性质。

### 一 年代

从朝代即政治上的统治来说，三代是前仆后继的：汤灭了夏才

是商代之始，武王灭了商才是周代之始。两代积年，依《古本竹书纪年》，“自禹至桀十七世……用岁四百七十一年”；“汤灭夏以至于受二十九王，用岁四百九十六年”<sup>①</sup>。武王伐纣之年，依旧说，在公元前一一二二年<sup>②</sup>，自此年到秦灭周（周赧王五十九年，256B. C.），三十七王，八百六十七年。三代积年共一千八百余年。但灭夏以前，商已是一有力政治集团，灭商以前周已是一有力的政治集团。因此夏与商实际上是在年代上平行（或至少是重叠）的两个政治集团，商与周亦然。

夏代的约五百年里，有多少年与商这个政治集团相重叠？依周末汉初的神话传说（如《世本》、《帝系》），夏的始祖禹源于黄帝子孙里颛顼这一支，而商祖契源于黄帝子孙里帝嚳这一支。照《史记》的说法，夏商周三代的祖先，禹、契和后稷，都在帝尧、帝舜的朝廷里服务。这样看来，夏商周都是自黄帝下来一直平行存在的三个集团了。从比较可靠的历史资料来看，商人在灭夏以前，早已有了他们自己的轰轰烈烈的历史，即所谓先公先王的时代。《商颂·长发》：“玄王恒拨，受小国是达，受大国是达……相土烈烈，海外有截”。《史记》等记载里有名字的先公先王共十四世；陈梦家尝“疑夏之十四世，即商之十四世，而汤武之革命，不过亲族间之争夺而已”<sup>③</sup>。商之先公先王未必便是夏王，但陈说提供了商人政治集团与有夏一代同始同终的可能性。但因为夏史料稀少，与商人直接

---

① 其他古籍多以商积年为六百年左右，竹书可能有误。见董作宾：《殷历谱》，李庄，1945年，上编，卷4《殷之年代》中的讨论。

② 武王伐纣年代诸说，见董作宾：《武王伐纣年月日今考》，《台大文史哲学报》第3期，1951年，177—212页；周法高：《西周年代考》，《香港中文大学中国文化研究所学报》第四期，1971年，173—205页；何炳棣：《周初年代平议》，《香港中文大学学报》第1期，1973年，17—35页。

③ 《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年，491页。



接触的证据，要到夏桀商汤的时代才有存在。可是照傅斯年的说法，夏史上虽然除了最后一段以外没有商人的直接记录，始终有夏一代与夏人相冲突的多是商人的友邦。“凡在殷商西周以前，或与殷商西周同时，所有今山东全省境内，及河南省之东部、江苏之北部、安徽之东北角，或兼及河北省之渤海岸，并跨海而括辽东朝鲜的两岸，一切地方，其中不是一个民族，见于经典者，有大皞、少皞、有济、徐方诸部，风、盈、偃诸姓，全叫做夷。……夏后一代的大事正是和这些夷人斗争”<sup>①</sup>。“商人虽非夷，然曾抚有夷方之人，并用其文化凭其人民以伐夏而灭之，实际上亦可说夷人胜夏”<sup>②</sup>。先不说夷夏之斗争，仅从夷夏之对立情况看，商国自是东夷诸国之一，在有夏一代之中有其一定的政治地位，所以才能在夏桀时一举而灭夏。

商代约六百年间，有多少年与周这个政治集团相重叠？因为商史资料远多于夏史，有关这个问题的材料要比上面一个问题丰富得多。旧史料中最要紧的是《鲁颂·閟宫》：“后稷之孙，实维大王，居岐之阳，实始翦商”，是周人到了太王时代开始在渭水中流崛起。到了太王子季历时代，照《古本竹书纪年》的记载，开始与商有较大的冲突：“武乙三十四年，周王季历来朝”；“大丁四年……周王季命为殷牧师”；“文丁杀季历”。季历的儿子便是周文王，是《史记》里的西伯昌。文王的儿子武王十一年伐商。季历是在商的武乙末年出现的，则太王应与武乙大致同时，即殷墟甲骨文的第四期。可是甲骨文里对“周”的记载自第一期武丁时代便频繁出现，似乎一直是商的一个属国<sup>③</sup>。但周国势力兴盛与商朝关系逐渐密

① 傅斯年：《夷夏东西说》，《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》下册，1935，1112页。中央研究院历史语言研究所。

② 同上，1117页。

③ 岛邦男：《殷墟卜辞研究》，弘前市，中国学研究会，1958年，411页。

切,则是第四期以后的事,即商的武乙、文武丁、帝乙、帝辛四王时代,与周的太王、季历、文王、武王四王时代。最近在岐山县京当公社发现了一批周文王时代的甲骨文,其中“有一片卜甲,记述了周文王祭祀文武帝乙(商纣王之父)的事,另一片卜甲,记载了商王来陕西的事。……说明周武王灭商前西周与商王朝的附属关系”<sup>①</sup>。

总之,从新旧文字史料上看,夏商与商周在时代上都有相当的重叠。换句话说,商是夏代列国之一,周是商代列国之一。再反过来说,继承夏祀的杞是商代与周代列国之一,继承商祀的宋是周代列国之一。夏商周三代的关系,不仅是前仆后继的朝代继承关系,而且一直是同时的列国之间的关系。从全华北的形势来看,后者是三国之间的主要关系,而朝代的更替只代表三国之间势力强弱的浮沉而已。)

## 二 地域

依三代都邑地望推测夏商周三国的统治中心范围,各家说法大同小异,大致是周人在西,夏人在中,商人在东。夏人活动的中心,依丁山的判断,“起自今山西省西南隅,渡河而南,始居新郑密县间,继居洛阳,展转迁徙,东至于河南陈留、山东观城,北至于河北濮阳,西至于陕西东部,踪迹所至,不越黄河两岸”<sup>②</sup>。氏说与傅斯年<sup>③</sup>、赵铁寒<sup>④</sup>和徐炳昶<sup>⑤</sup>等人说法,大致不差。

① 1977年11月1日纽约市美国《华侨日报》新华社稿。

② 丁山:《由三代都邑论其民族文化》,《历史语言研究所集刊》第5卷,1935年,114页。

③ 傅斯年:《夷夏东西说》,1111—1112页。

④ 赵铁寒:《夏氏诸帝所居考》,《古史考述》,台北,正中书局,1965年。

⑤ 徐旭生:《一九五九年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》,《考古》1959年,第11期,592—600页。

商人的活动中心，以汤到盘庚的六个王都为准，“南面是靠近商丘的亳，西面是郑州附近，夹河对峙的澠和邢，北面是安阳一带夹着卫河的相和殷，东面是曲阜的奄”<sup>①</sup>。汤以前先公先王的地望渺茫难寻；傅斯年以“相土的东都既在太山下，则其西部或及于济水之西岸，又曾戡定海外，当是以渤海为字的”<sup>②</sup>，足备一说。

周人始祖的活动中心，则历以为陕西的渭水流域<sup>③</sup>，唯钱穆独以为太王、王季以前周人老家实在晋南的汾河流域<sup>④</sup>。这中间的争辩甚烦，难以确定<sup>⑤</sup>，但至少自太王以后周人政治活动范围以岐山一带的渭水中、下游为中心，则是没有异议的。

（从地域上看，夏商周三国是列国并立的关系，其间在地理上的重叠甚少，可能代表朝代持续期间控制范围的变化<sup>⑥</sup>。）

### 三 文化社会

从新旧文字史料来看，夏商周三代的文化大同而小异。大同者，都是中国古代文化，具有共同的大特征；小异者，代表地域、时

---

① 唐兰：《从河南郑州出土的商代前期青铜器说起》，《文物》1973年第7期，8页。详见屈万里：《史记殷本纪及其他纪录中所载殷商时代的史事》，《台大文史哲学报》第14期，1965年，87—118页。

② 傅斯年：《夷夏东西说》，1132页。

③ 丁山：上引文，113页；齐思和：《西周地理考》，《燕京学报》第30期，1946年，63—106页。

④ 《周初地理考》，《燕京学报》第10期，1931年，1955—2008页。

⑤ 许倬云：《周人的兴起及周文化的基础》，《历史语言研究所集刊》第38期，1968年，435—458页。

⑥ 上文的比较是只就三国起源地活动中心而言的；至于三代统治的疆域，则远为复杂。夏国的地域范围，绝无《禹贡》里九州之大，详情则缺乏史料。商代朝廷直接控制下的疆域问题，牵涉太广，不遑详述，见李学勤：《殷代地理简论》，科学出版社，1959年；岛邦男，上引书，1958年；松丸道雄：《殷墟卜辞中の田獵地について》，《东洋文化研究所纪要》第31卷，1963年，1—63页。周代的疆域则问题比较清楚，不赘述。

代与族别之不同。《礼记·礼器》：“三代之礼一也，民共由之”；《论语·为政》：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”前者可见其为“一也”，后者可见其有“损益”也。有的学者强调三代之间损益，主张三代是代表三种不同的民族。如丁山根据《论语》、《孟子》、《考工记》和《礼记》里所述三代或四代（加上有虞氏）礼仪文化之异，判定夏为中原固有文化，商为燕亳、山戎一类东北民族，而周则为戎、狄一类西北民族<sup>①</sup>；这是从小处看，强调小异的。但是所谓“民族”，严格的说，乃是语言文化上的大分类。夏人语言为何，我们没有直接的史料，但据现存夏代史料，则无法在语言上将夏与商周分开。文化上的分类，本是程度上的问题；同异到何程度便可合为同一民族或分为不同民族，常常是代表比较主观性的判断的。如严一萍所指出的，丁山所举三代社树虽有“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”（《八佾》）之异，“其有社者一也”<sup>②</sup>。严氏的结论是：“综观三代文化，纵有异同之处，未逾损益相因，寻其本则一脉相承，未尝有变焉”<sup>③</sup>。这是从大处看大同的结论。

再从社会组织的特性和发达程度来看，夏商周似乎都具有一个基本的共同特点，即城邑式的宗族统治机构。夏代是姒姓的王朝，商代子姓，周代姬姓，姓各不同，而以姓族治天下则是一样的。君王的继承制度，三代间也有基本上的类似；这上而三代之中以商较为清楚，见我在《商王庙号新考》<sup>④</sup>和《谈王亥与伊尹的祭日并再论殷商王制》<sup>⑤</sup>两文。大致说来，商王以十日为名，是代表王室内宗族分类制度；王室内十号宗族分为两组，轮流执政，与周初的昭穆制度是相同的。西周的昭穆制，到了东周，经历了政治社会制度

① 丁山：《由三代都邑论其民族文化》。

②③ 《夏商周文化异同考》，《大陆杂志社特刊》第1期，1952年，394页。

④⑤ 见本书。

上的大变化而很快的便消失了，它的意义在东周的文献中已不足征，如今反要靠商代的昭穆制度来理解了。夏人的王制，虽不得知其详，但夏人也有以十日为名的习俗<sup>①</sup>；《史记·索隐》引谯周云：“生称王，死称庙主”，乃是“夏殷之礼”。《夏书》里《皋陶谟》所说“娶于涂山、辛壬癸甲”四个干的顺序，与商人十干的婚配规则也颇可相比<sup>②</sup>。所以夏人有昭穆制度的可能性也是很大的。而且三代之间不但在王制上相似，而且至少商周都有贵族分封治邑的制度，这种制度是和中国古代城郭的起源是分不开的<sup>③</sup>。城郭的建造也是三代共同的特征。《世本》说“鲧作城郭”，可见夏与城郭关系的密切。商人筑城有考古证据（郑州商城，黄陂盘龙城，见下）。周人版筑作邑，见《诗经·绵篇》中生动的描写。从这各方面来看，三代在政治继承制度即王制上，和在国家的政治构筑形态上看，是属于同一发展阶段的，即是介于部落（史前时代）与帝国（秦汉）之间的王国阶段。

## 二、三代关系的考古资料

三代文化与历史在现代考古资料里的地位，可以说是当代中国考古学上最主要的关键问题之一。周代考古历史最久，但西周及伐商以前的周人史料，除了青铜器以外，还很贫乏。商代考古，自一九二八年中央研究院发掘殷墟以来，已有五十年的历史了；这五十年间的商代考古可以分为好几个阶段：一九二八年殷墟发掘

① 杨君实：《康庚与夏讳》，《大陆杂志》第20卷3期，1960年，83—88页。

② 见《谈王亥与伊尹的祭日》一文中的讨论。

③ 见 K. C. Chang, *Early Chinese Civilization*. Harvard Univ. Press. 1976, pp. 68—71.

为第一期之始，一九五〇年郑州发现商城为第二阶段之始，一九五九年偃师二里头发掘为第三期之始，一九七〇年代山东大汶口文化的发表和长江流域殷商遗址的发现，可说是第四期之始。夏代的考古，尚停留在辨认现有考古资料里有无夏代的阶段。照我的拙见，夏代考古可说是始于一九五九年徐炳昶调查夏墟之行。本文不是将三代考古详细介绍的场所，下面我只就三代关系在现有考古资料中的迹象问题作一简单的讨论。

## 一 夏代考古问题

在仰韶文化发现的初期，曾有人根据仰韶文化分布地域与传说中的夏代活动地域互相重叠，推测过仰韶文化便是夏代文化的考古表现<sup>①</sup>。这个说法，到现在已经不大有人再提了，因为仰韶文化的年代越来越早（最近根据已有的碳—14的年代的判断是公元前五千年到三千年左右）<sup>②</sup>，与夏代的时间不合，而且仰韶文化所代表的社会发展情况也比夏代要原始得多。

将考古学上的文化与历史传说中的文化相印证，最好的证据是文字上的，如殷墟的甲骨文中的王名、世系与人名和《史记·殷本纪》中材料的印证。如果没有文字本身的证据，我们便只好使用时间和空间上的对证。在夏代的活动地理范围之内分布，在时代上可以判定为公元前二千年前后的考古学上的文化，就有当作夏代文化考虑的资格。从中国考古学的历史上说，从五十年代开始，考古工作者便开始热烈的讨论夏代考古的问题。一九六二年出版的《新中国的考古收获》中对这个问题的讨论是很值得注意的<sup>③</sup>：

① 如徐中舒：《再论小屯与仰韶》，《安阳发掘报告》第3期，1931年，523—557页。

② 夏鼐：《碳—14测定年代和中国史前考古学》，《考古》1977年第4期，222页。

③ 《新中国的考古收获》，1962年，43—45页。

文献中关于夏人活动区域的传说，是探索夏文化的重要材料。（这些资料指明下列两个地区和夏的关系特别密切：一处是河南的洛阳平原以及登封、禹县一带；另一处是山西的西南部汾水中下游一带。它们都和传说中夏代的都城以及一些重要的历史事件联结在一起。）

根据上述的线索，近几年来，我们在河南的登封、禹县、偃师、巩县、洛阳、郑州、三门峡等二十几个县、市以及山西的西南部，进行了广泛的调查和重点试掘。调查和试掘的结果揭示：在豫西一带，年代早于商代早期文化而又普遍存在的有三种不同的文化遗存，即仰韶文化、“河南龙山文化”和洛达庙类型的文化。在这三种文化中，仰韶文化在地层上是处于最下层，年代与商代早期文化相距较远，而且文化遗址的分布，也远远超出传说中夏代的活动范围。就仰韶文化的社会性质来说，和传说中夏代的社会情景也不符合。因而它不可能是夏代文化。“河南龙山文化”是新石器时代晚期的文化遗存，它的分布范围较广，而且经常是直接压在商代早期文化的下面，在年代上和商代比较接近。从社会性质来说，“河南龙山文化”已是父系氏族社会，出现了贫富分化的现象，与有关夏代社会的传说颇为接近。至于洛达庙类型的文化遗存，经调查证明：它在地层上是介于商代早期文化和“河南龙山文化”之间，在年代上可能与夏代晚期相当。因此，上述的两种文化在探索夏文化中是值得注意的。

洛达庙类型文化遗存是一九五六年在郑州洛达庙发现的。此后，通过广泛的调查，证实这种文化遗存在豫西一带是普遍存在的。……洛达庙类型文化遗存是属于夏文化，或属于商代先公先王时代的商文化，在考古工作者之间也还没有取

得一致的认识。有的认为洛达庙类型文化本身还可以进一步做出分期,它的上层比较接近商代早期文化,因而可能是商代早期以前的商文化。它的下层比较接近“河南龙山文化”,有可能是夏文化。有的则认为这种文化遗存的绝对年代还不易确定,而且具有较多的商文化的特点,因而,洛达庙类型文化的下层仍然是商文化,而更早的“河南龙山文化”才是夏文化。在上面这段文章出现以后的十五、六年以来,洛达庙类型文化在偃师的二里头遗址继续有重要的发现,这个文化类型的名称也就逐渐的变成了二里头类型文化。因为偃师是商汤所都的亳的可能地点之一(西亳),而且二里头类型文化的陶器很明显的是河南龙山文化与郑州、安阳等较晚期的殷商文化之间的类型,许多学者好象逐渐的采取了上面引的那段文章里把二里头类型文化当作商文化而不当作夏文化的说法。在一九六五年发表的二里头遗址调查报告里便判定“二里头遗址是商汤都城西亳的可能性是很大的”<sup>①</sup>。到了一九七四年发表二里头的宫殿遗迹<sup>②</sup>和一九七五年发表二里头三、八两区资料<sup>③</sup>时,作者们都认为新的资料为汤都西亳说供给了新的证据。换言之,二里头遗址代表“早商”,郑州商城(即上引文中所说的“商代早期文化”)代表“中商”,安阳殷墟代表“晚商”,这三个遗址连串在一起便构成了殷商考古学的整个顺序。

但对二里头类型文化到底是夏还是早商的判断,我们还是不能离开那时间与空间上的基本证据。从空间上看,二里头类型文化的分布,“在偃师除二里头外,还有灰嘴,洛阳有东乾沟,巩县有稍柴,郑州有洛达庙,荥阳有上街,陕县有七里铺,共几十处,在晋

---

① 《考古》1965年第5期,224页。

② 《考古》1974年第4期,248页。

③ 《考古》1975年第5期,308页。



南也有与豫西近似的遗址。……值得注意的是二里头类型文化分布的范围也恰恰是文献上所记的夏族的活动地方——伊、洛、河、济之间”<sup>①</sup>。在时间上呢，二里头类型文化遗址中出土作了碳—14 鉴定的标本有四件<sup>②</sup>：

ZK-212	二里头早期	1920±115 B. C.
ZK-285	二里头早期	1900±130 B. C.
ZK-286	二里头四期	1625±130 B. C.
ZK-257	二里头三期	1450±155 B. C.

两件二里头早期(一期)的标本,彼此相当紧密的扣合,合在一起的年代范围是 1770 至 2035 B. C., 可说完全在夏代的范围之内。二里头的第三期文化是二里头发展的高潮,有宫殿基址和铜、玉器等,它的一件碳素标本年代范围是 1295 至 1605 B. C. 佟柱臣据此推测二里头三期文化当是汤都西亳的时代<sup>③</sup>。但如夏鼐所说的,“只有一系列的基本一致的碳—14 年代才是有价值的,而一两个孤零的数据,就其本身而论,是没有多大意义的”<sup>④</sup>。ZK-286 号第四期的标本的年代反而比 ZK-257 第三期的较早,是公元前一四九五至公元前一七五五年;取其较早的一端则正是夏末商初。看来,三四两期这两个年代之中至少有一个是有问题的。如果第三期的标本是不可靠的,那么第三期的年代可能是处于公元前一六〇五至公元前一七七〇之间的,正是夏代的晚期。固然这四件碳—14 标本放在一起来看,很有把二里头类型文化全部放入夏代年

---

① 《文物》1975 年第 6 期,29 页。

② 引自夏鼐:《碳—14 测定年代和中国史前考古学》,《考古》1977 年第 4 期,229 页。此处只引用夏氏使用树轮矫正过的年代。

③ 《文物》1975 年第 6 期,30—32 页。

④ 夏鼐,上引文,218 页。

代范围之内的倾向，我们说二里头类型文化便是夏文化<sup>①</sup>，另外还根据了其他方面的年代学的考虑。照我们的了解，二里头遗址的四期文化是相连续的发展，而第三期是其高潮<sup>②</sup>。夏桀所都斟鄩，一说在河南洛阳一带<sup>③</sup>。如果二里头一、二期为夏文化，三、四期代表夏末的都邑文化，是与这个遗址的连续性的文化发展史相符的。如果说一、二期是夏，三期起是商，我们不免要问为何二、三期之间，不见改朝换代情形之下应会引起的不整合的现象，而且第三期以后的二里头类型文化的分布，为何仍然限制在夏人活动范围之内。总之，照目前资料来看，二里头类型文化便是夏文化的可能性，在空间上是全合的，在时间上是很可以说得通的。但是我们还需要更多的碳十四年代，尤其是三、四两期文化的年代，来加以进一步的证实。

如果二里头类型文化便是夏文化，它的来源如何？不论从陶器的特征来看，还是从社会发展的程度来看，（说河南龙山文化是二里头类型文化的前身的说法是合理的。）河南龙山文化的材料还不充分，但已有的材料已经显示了向夏代这一类父权国家发展的强烈迹象。在好几个遗址里出土的陶祖<sup>④</sup>是男姓祖先崇拜的很好的证据；骨卜的流行也对当时的宗教信仰和政教性质有相当的启示。轮制陶器的出现指明手工业的分工<sup>⑤</sup>。一九五七年秋北京大学考

---

① 张光直：《殷商文明起源研究上的一个关键问题》，见本书。

② 《考古》1965年第5期，215—224页；1974年第4期，234—248页；1975年第5期，302—309页。

③ 如赵铁寒：《夏代诸帝所居考》，《古史考述》，正中书局，1965。

④ J. G. Andersson, "Researches into the prehistory of the Chinese", *Bull. Museum of Far Eastern Antiquities* 15 (1943), pl. 30:1, "Prehistoric Sites in Honan", *Ibid.* 19(1947), pl. 31:3.

⑤ 《庙底沟与三里桥》，1959年，92页。

古专业的邯郸考古发掘队在涧沟村的龙山文化遗址中发现有房基一处和水井二口。“在房基内发现人头骨四具，有砍伤痕与剥皮痕，显系砍死后又经剥皮的。”“水井被废弃后而埋有五层人骨架，其中也有男有女，有老有少，或者身首分离，或作挣扎状。由此推测，死者可能有被杀死，或被活埋的”<sup>①</sup>。这种情形很可能是村落之间或部落之间战争的遗迹，也指明河南龙山文化的社会已经达到了内部分化外用甲兵的阶段，为进一步的二里头类型的夏代文明铺了基础。后冈龙山文化遗址周围的夯土城墙<sup>②</sup>，也在这方面具有一定的意义。

虽然河南龙山文化向二里头类型文化发展是一个合理的假设，二里头类型文化中若干重要的新文化特征的来源还有待进一步的研究；这中间最要紧的自然还是青铜器。二里头遗址第三期文化中迄今已出土了青铜的礼器三件；它们的制造虽然相当原始，而且朴实无文，却不象是青铜器甫始发明的最早阶段。这个问题的进一步的了解，还有靠二里头类型文化早期和河南龙山文化遗址中青铜器的进一步的发现。二里头遗址三期文化开始大量出现的陶文的早期历史，与其在中国文字发展史上的地位，也是需要进一步研究的问题。如果二里头遗址的宫殿基址与夏末的桀都有关，那么夏代诸王的其他都城，将来在二里头类型文化分布地域之内其他地点是会有新的发现的。夏代的考古目前还只是开了个头。

## 二 商代考古中的早商问题

从殷墟发现发掘以后，一直到一九五〇年郑州商城发现以前，

① 《一九五七年邯郸发掘简报》，《考古》1959年第10期，531—532页。

② 见石璋如：《河南安阳后冈的殷墓》，《历史语言研究所集刊》第13期，1947年，21—48页。

商代考古的主要问题，是烂熟的殷墟文化的来源问题。郑州商城发现以后，这个问题得到部分的解决：殷商文化自“晚商”而追溯到“中商”（以郑州二里冈遗址遗物为代表的中商文化，显然是殷墟晚商文化的前身，而向龙山文化又接近了一步。）中商文化的分布，经这二十多年的发现所示，遍及华北华南，自河北北部<sup>①</sup>一直向南到江南的江西<sup>②</sup>。在这广大的中商文化分布地区之内，很显然的有不止一个的政治统治单位；商代直接统制下的王国具体的疆域为何，是一个重要的问题<sup>③</sup>，但在本文讨论范围之内。这个时期的王都在那里，也是待决的问题。盘庚迁殷以前在郑州附近有隰和邢两个都城；郑州的商城有人相信便是其中的隰<sup>④</sup>。

中商文化再向上溯可以上溯到那里？商代最早的都城，在隰以前的，是亳；除了安阳以外，亳是商代用作王都为时最久的一个都城。亳是今日的何处？以亳为名的地点在华北各省中虽然很多，但学者对汤都之亳所在地的说法，可以说是相当一致的，即把它放在今河南东部商丘县之南，安徽西北角亳县之北<sup>⑤</sup>。这个区域里如果发现商代早期文化的遗存的话，便是最为理想的了。抗战以前，中央研究院历史语言研究所的李景聃曾在这个地区作过初步的调查，便是朝着亳都这个目标而来的，可是他并没有发现商代文化的遗址<sup>⑥</sup>。

---

① 《考古》，1977年第5期，1—8页。

② 《文物》，1975年第7期，51—71页。

③ 见本书第32页注⑥。

④ 《文物》，1961年第4、5期，73页。

⑤ 见傅斯年：《夷夏东西说》，1935年，1103—1104页；董作宾：《殷历谱》下编，卷9，62页，1945年；《卜辞中的亳与商》，《大陆杂志》第6卷1期，1953年，8—12页；赵铁寒：《殷商群亳地理方位考实》，《古史考述》，159—210页。

⑥ 《中国考古学报》第2期，1937年，83—120页。

徐炳昶一九五九年豫西之行，本来是调查夏墟的，可是发现了二里头遗址之后，却根据西亳在偃师的说法，把这个遗址当作商汤的亳都了。所以作此结论的原因，似乎是持着郑州洛达庙、洛阳东乾沟的遗物都是商代的这个先入为主的成见，看到二里头的东西与之相似，所以便毫不犹豫的把它也当作殷商看待的缘故。徐炳昶的报告说<sup>①</sup>：

二里头在偃师西偏南九公里……遗物与郑州洛达庙、洛阳东乾沟的遗物性质相类似，大约属于商代早期。因为有了这个先见，所以来找夏墟的徐炳昶等一行，找到了夏墟却以为它是商代的！接着便得找如何此地有商代大遗址的解释：

偃师为商汤都城的说法最早见的大约为《汉书·地理志》河南郡偃师县下班固自注说：“尸乡，殷汤所都。”……徐旭生在此调查前颇疑西亳的说法，但因为它是汉人的旧说，未敢抹杀。又由于乾隆偃师志对于地点指的很清楚，所以想此次顺路调查它是否确实。此次我们看见此遗址颇广大，但未追求四至。如果乡人所说不虚，那在当时实为一大都会，为商汤都城的可能性很不小。<sup>②</sup>

这样看来，这可真是考古学史上因为有了成见而走了一段冤枉路的一个很好的例子。如果上面说二里头是夏的说法可靠，那么这一段文化从此要从商史上切除出去，而早商时代在现阶段的商代考古学上便又恢复到它一个空白的地位。

虽然商代考古那最初的一段目前仍是一片空白，学者自不妨根据现有资料对商代文明的来源加以推断。在山东龙山镇城子崖遗址初发现的时候，中国考古学者有鉴于这个新文化里有不少殷

<sup>①</sup> 《考古》1959年第11期，598页。

<sup>②</sup> 同上，598—600页。

商文化的成分——如夯土村墙、陶文和卜骨——在内，曾推测殷商文化的基础乃是山东的龙山文化<sup>①</sup>。后来河南也有龙山文化发现，其中也有夯土村墙和卜骨；陶文更见于陕西关中地区年代更早的半坡村和姜寨的仰韶文化遗址。所以等到殷商文化自中商经二里头类型文化向上追溯到河南龙山文化的时候，大家都觉得河南龙山文化也同样够作殷商老祖宗的资格。如今如果二里头类型文化是夏而不是商，那么固然中商文化中仍不妨有河南龙山与二里头类型文化的若干成分（“殷因于夏礼”），可是中商和晚商文化里有没有直接自东方来的成分，便又成为一个值得重新提出来讨论的问题。

用这个新的眼光再回头来看看殷商文明与东海岸史前文化的关系，我们便会特别注意到：(1)那二者共有而在河南龙山文化里比较罕见或甚至缺如的成份，和(2)东海岸史前文化在社会与技术上的发展阶段是否为商代的兴起垫铺了基础。在这上面，要把十几年来新发现的似乎比山东龙山文化还要早一个阶段的大汶口文化合并起来一起看，就能看得更清楚些。从这个观点看东海岸史前文化的社会性质，近两三年来有好几篇分析大汶口文化社会的文章是颇值注意的；它们的结论是说，当时已有贫富的分化（墓葬中殉物的多寡与性质差异）、有陶业上的分工（轮陶），有一夫一妻的婚制（男女合葬墓）<sup>②</sup>。山东龙山文化时代的卜骨和更多更精美的轮制陶，以及当时已经出现的金属器<sup>③</sup>，更代表着这个地区社会

① 李济：《城子崖序》，南京，1934年，xv-xvi页。

② 《考古》1975年第4期，213—221页；1975年，第5期，264—270页；1976年，第3期，161—164页，165—167页。《文物》1975年，第5期，27—34页，1976年第4期，84—88页；1976年第5期，64—73页；1976年第7期，74—81页。

③ 山东龙山文化里至少有两处有金属器遗迹发现。一是河北唐山大城山出土的两个红铜牌（《考古学报》1959年第3期；《考古》1960年第6期）；二是山东胶县三里河的两件铜锥形器（《考古》1977年第4期，266页）。

与技术上更进一步的发展,为殷商王朝的崛起铺了路。

至于殷商与东海岸史前文化之间的关系,我最近在《殷商文明起源研究上的一个关键问题》<sup>①</sup>一文里,曾举出下面这几项文化特征,是为殷商与大汶口文化所共有的:

1. 厚葬。
2. 木椁及二层台。
3. 龟甲。
4. 若干陶器形制与白陶。
5. 骨匕、骨雕、松绿石镶嵌及装饰艺术中的纹样。

因已在该文里有比较详细的讨论,这些项目在此地就不多说了。除此以外,我最近又注意到大汶口文化<sup>②</sup>和山东龙山文化<sup>③</sup>里有拔牙习俗的证据;据金关丈夫的报告,这种证据在安阳出土的商人头骨中也有一例<sup>④</sup>;这个报告如能证实,也是值得注意的一项共同习俗。把上面这些共同项目合并起来看,“绝大部分是与统治阶级的宗教、仪式、生活和艺术有关的”<sup>⑤</sup>。它们有可能便暗示着,殷商的统治者,亦即子姓的王朝,是来自东方的一个政治集团。这个说法,不但与传说中的商人先世居地相符合,而且很轻易的解释了中商与晚商文化里兼有山东和河南史前文化成份的这种现象。换言之,殷商的先公先王时代至少有一部分是和东海岸史前文化相重叠的,而先公先王时代的晚期与商汤立国以后很长的一段时间则是属于活动中心在河南东部、山东西部和安徽西北角的所谓早商

---

① 见本书。

② 《大汶口》,文物出版社,1974,12页;《考古学报》1974年第2期,图版3。

③④ Takeo Kanaseki, "The custom of teeth extraction in ancient China", *Extrait des Actes du VIe Congrès Internationale des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*, Paris, 1960, Tome 1, 201-5.

⑤ 见本书第75页。

时代。)“这个区域是中国历史上的黄泛区的一部分,并且为黄河旧道所经,其远古遗物很可能深埋在多少世纪以来的沉积物的下面,所以华北的考古,在开封以东、运河以西这一大片地区,是出土资料最少的区域。我相信在这个地区,将来如果能够发现真正的‘早商’文化,它的面貌一定是一方面与二里头类型的夏文化有基本上的相似;在另一方面又构成花厅(大汶口)文化与龙山文化向较晚的殷商文明过渡的一个桥梁。后日的殷商文明,也可以说是东西文化混合的结果”。<sup>①</sup>

### 三 伐纣以前周代考古问题

在本题下面周代考古学的主要问题,是周代在武王伐纣以前的社会文化性质。周自神话建国到伐纣,一共经过五个(一说六个)都城,即郟、豳、岐、丰和镐<sup>②</sup>。(其中丰、镐二京在西安附近泔水两岸,是文王武王父子的都邑,这是大家都同意的)岐,即古公亶父为了避狄侵(《孟子·梁惠王》下)而迁去的岐下的周原,是太王、王季和文王三世的国都。)上面已提到的在周原新发现的文王时代的有文字的卜甲和卜骨,证实了周代在这时已是商代在渭水流域的一个属国了。这里的考古工作材料,尚未发表,但据说除甲骨文以外,还有宫殿遗迹。丰、镐两都的考古工作,历年作了不少,但确定属于伐纣以前的遗物还很缺乏。长安县泔西的张家坡有西周早期的居住遗址,“也许……是从文王作邑于丰的时候就开始的吧”<sup>③</sup>。这里面已经有了青铜器的遗存。一九七六年在临潼县东北零河岸

① 见本书第79页。

② 见石璋如:《周都遗迹与彩陶遗存》,《大陆杂志特刊》第1期,1952年,357—385页;屈万里:《西周史事概述》,《历史语言研究所集刊》第42卷,1971年,775—802页。

③ 《泔西发掘报告》,文物出版社,1962年,74页。



上台地上出土了一批西周的青铜器，其中有一件斝，内底有铭文四行三十二字：

珷征商，佳甲子朝，越

鼎、克鬲、夙又商。辛未

王在阑师锡又事利

金用作檀公宝尊彝<sup>①</sup>

内容是讲武王克商以后第八天（辛未）锡金铸器的事，是现存有铭文中知道是西周器中最早的一件。很显然，（西周在伐商以前已经有与商人相当的高度发达的青铜技术）至于周代的高度文明可以向早推到何时，还有待更多的考古工作。周原的新发现，表明最晚在周王居岐的时候周代已经有宫殿、骨甲占卜、文字典册等等灿烂文明的成分了。

（周代文明的来源，一般相信是客省庄第二期文化，或称陕西龙山文化。）从客省庄第二期文化的埋葬方式（有一般的竖穴墓和灰坑中的散乱人骨之异）看，当时已经有在身份上相当程度的分化<sup>②</sup>。同时当时之有骨卜和轮制小陶罐的出现，也与其他龙山文化一样表现了社会上的分化。客省庄第二期文化之中可以说是有周代的祖先发达起来的基础的。

### 三、从三代考古看国家形成程序

总结上文来看，三代考古学所指明的古代中国文明发达史，不象过去所常相信的那样是“孤岛式”的，即夏商周三代前仆后继地

---

<sup>①</sup> 《文物》1977年第8期，1—6页；见唐兰（《文物》1977年第8期，8—9页）和于省吾（10—12页）的诠释。

<sup>②</sup> 《沔西发掘报告》，8页。

形成一长条的文明史,象孤岛一样被蛮夷所包围的一种模式。现代对三代考古所指的文明进展方式是“平行并进式”的,即自新石器时代晚期以来,华北、华中有许多国家形成,其发展不但是平行的,而且是互相冲击、互相刺激而彼此促长的。夏代、商代与周代这三个名词,各有两种不同的意义,一是时代,即约公元前二二〇〇至一七五〇为夏代,一七五〇至一一〇〇为商代,一一〇〇至二五〇为周代;二是朝代,即在这三个时代中夏的王室在夏代为后来的人相信是华北诸国之长,商的王室在商代为华北诸国之长,而周的王室在周代为华北诸国之长。但夏商周又是三个政治集团,或称三个国家。这三个国家之间的关系是平行的:在夏商周三代中夏商周三个国可能都是同时存在的,只是其间的势力消长各代不同便是了。下表略可表示这些名称之间的关系:

B. C.	汉											
250	秦											
周代												
1100												
商代		周									商	
1750		国									国	
夏代												
2200												
2500	陕西龙山文化				河南龙山文化				山东龙山文化			
3200	庙底沟二期文化								大汶口文化			
5000	仰韶文化						青莲岗文化					

上表所示的三代文明形成程序,从社会进化的眼光看,有下面这些值得注意的特点:

一、村落社会阶段:仰韶文化与青莲岗文化。个别的村落为

当时政治、经济生活上的主要社会单位。

二、村群社会阶段：到了这个阶段村落与村落之间可能已经有了政治、经济与军事上的联系。在考古资料里，我们看到的现象是社会内贫富的分化已经开始，人群与人群之间的残酷争斗（战争及其他）已经出现，同时已有手工业的分工（轮陶）和为部落首领服务的专业巫师出现（骨卜）。在这种情形之下，村落之间可能已经形成比较固定性的联盟，有其统治者。属于这一个阶段的考古文化包括陕西、河南和山东的龙山文化；东海岸的大汶口文化（或称花厅文化）也可以归入这个阶段，但内陆的庙底沟第二期文化，则因材料较为缺乏，其社会性质还较模糊。

三、国家政制阶段：即中国古史上的三代，以考古学上的二里头类型文化和其同时尚未发现或尚未充分了解的类似文化为最早，紧跟着的便是商、周。到了这个阶段，聚落与聚落之间形成比较复杂的固定性网状结合关系（常有两层或两层以上的统制关系），其统制的首领地位成为个别宗族的独占，同时有一个比较永久性的统制机构，包括使用武力压制（对内和对外）的机构。

上面说过，目前在考古学上已有材料中属于这一个阶段的最早的代表，是河南西北部的二里头类型文化；我们已经详细的讨论了这个文化便是文献历史中的夏代的种种根据。与其同时的许多国家中，商可能是较重要的一个，我相信最初的一段将来会在河南、山东、安徽交会处一带有所发现。商代考古的资料现在已经很多，遗址遍布华北和华中；这些资料里所代表的国家一定不止一个，但华北大平原的商国显然是势力最强的一个。自武王伐纣以后，国与国间的优势地位为周所取代。

周亡以后，这种列国并立、互相争雄的情形，为国家的高级形式即秦汉帝国下的中央集权政府形式所取代；这已超过了本文范

围之外,不加讨论。专就上列的社会演进程序来看,中国考古学可以对社会演进的一般程序的研究,供给一些新的重要资料,并且可以有他自己的贡献。最近十数年来,美国人类学界对社会进化的学说的兴趣有显著的增加,同时考古学界在将社会进化学说应用在世界各区古代文化史时,集中其注意力于所谓“国家起源”这个问题上。在这些讨论中间,很少人用到中国的材料,因为中国古史材料还很少用最近的比较社会学的概念和方法去处理。我们不妨初步看看上面讨论的这批材料,在社会进化论上与在国家起源问题上可能有什么新的贡献?

从社会演进观点把民族学上各种社会加以分类的学者,以 Elman Service 最为著称。他在一九六二年出版的《原始社会组织》<sup>①</sup>一书里,将原始社会依其社会演化阶段分为三类,即游团(band)、部落(tribe)与酋邦(chiefdom)。这本书因为只讲原始社会,所以只讲到酋邦为止。依他的演进程序,下一个阶段便是国家(state);这在他另一本书《国家与文明的起源》里详细的讨论了<sup>②</sup>。最初将这套概念详细的在考古材料上应用的是 William T. Sanders 与 Barbara J. Price 对中美古代文明演进史的研究。他们从考古学的观点对游团、部落、酋邦与国家这四个社会进化阶段的定义译释如下<sup>③</sup>:

一、游团(bands) 游团为以地方性外婚和单方婚后居制为特征的小型(三十人到一百人)地域性的狩猎采集团。因为外婚和

---

① *Primitive Social Organization: An Evolutionary Perspective*, New York: Random House.

② Elman R. Service, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*, New York: W. W. Norton, 1975.

③ *Mesoamerica: The Evolution of a Civilization*. New York: Random House, 1968, pp. 41—45.

单方婚居这两个规则的关系，游团常常是由一群彼此有亲属关系的男女及其配偶和未婚子女所构成的亲族。Service 认为所有的游团在与西方文明接触及由之而来的社会解体以前都是从夫居的。游团的大小、游动的程度和组织成员的季节性的变化，都依食物资源的性质、数量和季节性而异。它们可以称为对一定地域有主权而在生业情况允许之下一同居住的彼此有亲属关系的核心家庭的结合体。形式化的政治组织、阶级(除了年龄和性别的差异以外)和经济上的分工都还缺如(但可能有若干轻微的地方性的分工和交换)。将地方群组织成较大的单位的社会技术还少见。

二、部落(tribes) 从进化的观点，部落性的社会结构可以当作是游团社会结构由将地方群组织成较大的社会的新技术的出现而导致的进一步的发展。照Service的说法，游团式的外婚制和婚居制不可能把这种较大的社会维持住，因为当居住团体的数目增加时，婚姻关系会变得越来越松散。然而部落并不靠分级的或政治性的技术来组织的。地方群实际上是靠氏族、年龄阶级、秘密结社、战士和宗教结社这一类的与他们相交的团体而组合在一起的。部落社会是从游团社会演进而来的，因此它仍是平等性的，它的结合网仍主要是平行性的。照 Service 所构想的部落社会一般是与农业经济相结合的，但市场、有组织的贸易和手工业分工群这一类的经济制度尚未出现。

三、酋邦(chiefdoms) 在酋邦这个阶段我们的对象已是Fried所称的“分层的社会”(ranked society)。地方群组织成为一个尖锥体形的分层的社会系统，在其中以阶层(rank)的差异(以及其伴有的特权和责任)为社会结合的主要技术。这个分层式的系统以一个地位的位置即酋长为其中心。因为整个社会通常相信是自一个始祖传递下来的，而且酋长这个位置的占据者是在从这个假设

的祖先传下来这个基础之上选出来的，所以在这个网内的每一个人都依他与酋长的关系的远近而决定其阶层。就象 Fried 所说的，“地位位置比合格的人员为少”，因此要把位置填充时要有一个选择的程序，通常是首子或幼子继承。……

生产的地方性的分化，以及由此而来的将产品与劳役在整个社会中分配的需要，是酋邦的一项特征。各阶层的位置因而与地方上的剩余品再分配的各层水平相结合，因此它们有一定的经济功能而不仅只基于相对的声名的上面。可是酋长虽然在再分配网中有他的地位，一般而言他缺乏构成社会阶级的真正的对必要物资的特殊掌握和控制。这种现象的一个结果是酋长这个职位也缺乏权力的形式化的界说以及职业性的警察或法庭所供给的政治控制的强迫技术。他的职权大半是基于由服装、装饰、食品和行动上的规则所产生的繁褥的仪式性的孤立所造成的节约法( *sumptuary rules* ) 的存在——这种法则向其他个人与团体的施用依其与酋长的亲属关系而异。这个位置的占据者的人格所起的作用也可能在这个位置的真正职权上有重要的影响。……

与部落比较起来，酋邦吸取新的群体的能力有相当的增加。与那基本上是政治平等的部落相对照，酋邦的特征是联系经济、社会和宗教等各种活动的一个中心的存在。在若干较大较复杂的酋邦里，这种中心里可能不但有长驻的酋长，而且有多多少少的行政助理(通常来自酋长的近亲)、服役人员，甚至职业性的手工匠。

四、国家( *states* ) 许多在酋邦里已有的特征，在这个阶段继续存在：不同单位的分级关系、限制性的法则和构成团体的经济分工。可是 Service 叫做“国家”的，是一种更大的社会，有更复杂的组织。依他的说法，国家“是以一种与合法的武力有关的特殊机械作用所团结起来的。它依法律组成；它把它使用武力的方式和条

件说明，而依以从法律上对个人之间与社会的法团之间的争执加以干涉这种方法来阻止武力的其他方式的使用。”与国家这一级社会组织相结合的通常有清楚分界的社会阶级、以市场为分配系统、和经济与社会分化的更彻底的方式。

上面引述了许多的 Sanders 和 Price 这些进化阶段的定义，在不同的考古家笔下多少都有些不同，但四级之分大致是通通采用的。如果我们把上述华北古代社会演进程序依此系统加以列举，再与中国考古家习用的历史分期相对照，可得下表：

文 化 名 称	新 进 化 论	中 国 常 用 的 分 期
旧 石 器 时 代	游 团	原 始 社 会
中 石 器 时 代		
仰 韶 文 化		
龙 山 文 化	部 落	
三 代 (到 春 秋)	首 邦	奴 隶 社 会
晚 周、 秦、 汉		国 家

由上表看来，中国考古学在一般社会进化程序的研究上，提供了一些新的有力的资料。但是上表的分类中有一个相当大的问题，即三代，尤其是夏商两代和西周的前期，究竟应当是分入首邦还是分入国家的问题。首邦和国家在概念上的区分，在两极端上比较容易，在相衔接的区域则比较困难。Sanders 和 Price 上述定义里，二者区分主要的标准是首邦的政治分级与亲属制度相结合，而国家则有合法的武力。这个区分 Kent V. Flannery 更进一步更清楚的说明如下<sup>①</sup>：

<sup>①</sup> “The cultural evolution of civilizations”, *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3(1972), pp. 403—4.

国家是一种非常强大,通常是高度中央集权的政府,具有一个职业化的统制阶级,大致上与为较简单的各种社会之特征的亲属纽带分离开来。它是高度的分层的,与在内部极端分化的,其居住型态常常基于职业分工而非血缘或姻缘关系。国家企图维持武力的独占,并以真正的法律为特征;几乎任何罪行都可以认为是叛逆国家的罪行,其处罚依典章化的程序由国家执行,而不再象较简单的社会中那样是被侵犯者或他的亲属的责任。国民个人必须放弃用武,但国家则可以打仗,还可以抽兵、征税、索贡品。

照这种看法,国家的必要条件有两个:血缘关系在国家组织上为地缘关系所取代,和合法的武力。从这上面看商代文明,前者不适用而后者适用;商代是不是已达到了国家的阶段? Sanders 在讨论中美文明史上酋邦向国家的转变时,曾用建筑规模为二者区别的标准:酋邦的酋长只能使用强迫劳力建筑庙宇和坟墓,只有国家元首才能使用强迫劳力为他们建造居住用的宫殿<sup>①</sup>。商王的宫殿、庙宇、与坟墓规模都大,但从建筑的规模和永久性上看来,商代的宫殿远不如秦汉以后宫殿的气魄,这样看来,商代社会岂不是酋邦而非国家了么?可是从其他各方面看(合法武力、分级统制、阶级)商代社会显然合乎国家的定义。换言之,商代的社会型态使上举社会进化分类里酋邦与国家之间的分别产生了定义上的问题。解决这个问题可有两种方式。一是把殷商社会认为是常规以外的变态。如 Jonathan Friedman <sup>②</sup> 把基政权分配于血缘关系的古代国家归

<sup>①</sup> William T. Sanders, "Chiefdom to State: Political evolution at Kaminaljuyu, Guatemala", *In: Reconstructing Complex Societies*, ed. by Charlotte B. Moore, Supplement to the Bulletin of the American School of Oriental Research, #20, 1974, p. 109.

<sup>②</sup> "Tribes, states, and transformations", *In: Marxist Analysis and Social Anthropology*, ed. by M. Block, London: Malaby Press, 1975, p. 195.



人特殊的一类,叫“亚细亚式的国家”(Asiatic State)。另一种方式是在把国家下定义时把中国古代社会的事实考虑为分类基础的一部分,亦即把血缘地缘关系的相对重要性作重新的安排。三代考古学在一般理论上的重要性,自然是在采用后一途径之下才能显示出来的。

三代考古学在国家形成的方式上有无一般性的贡献?国家如何形成,是社会史学、政治史学上的一个基本问题,说者之多,自然不在话下<sup>①</sup>。三代考古学处理国家在中国开始的问题;从本文所采取对三代关系的看法,中国古代国家是如何形成的?它们的形成程序有无一般性的意义?对这个问题的回答我们不妨自所谓“文明社会”产生的基础说起。

所谓文明社会,大家可有不同的了解和界说,但无论如何,我们多半都可以同意,文明产生的条件是剩余财富(surplus)的产生——即除了维持社会成员基本生活所需以外的“多余”的财富,而有了这种财富才能造成所谓文明社会的种种现象,如专门治人的劳心阶级、“伟大”而无实用价值的艺术、宗教性的建筑和工艺品,以及专业的金属工匠、装饰工艺匠、巫师和文字等。这一点我相信多数学者都可以同意。但剩余财富是怎么来的?则见仁见智,说法不同。我们必须提出来强调的一点是这一点:个人生活需求量是相对的,因此社会的剩余物资不会是生产量提高以后自然产生的,而必须是人工性产生的。换言之,社会关系越不平等,越能产生财富的集中,才越能产生使用于所谓文明现象的剩余财富。财富

---

<sup>①</sup> 最近出版的人类学和考古学上的理论研究,可举 Service 上引 *Origins of the State and Civilization*; R. L. Carneiro, “A theory of the origin of the state”, *Science* 169(1970), pp. 733—738; H. T. Wright, “Recent research on the origin of the state” *Annual Review of Anthropology* 6(1977), pp. 379—397.

高度集中的条件，依古代社会一般的特征来看，表示在社会上三种对立关系：

第一是阶层与阶层之间的对立关系。阶层的组成关系一定是金字塔式的：越向下层则其生活必需财富越小，才能使大量剩余财富向上集中，供给维持统治制度的人员的生活并造成统治者的财富显炫以为其地位的象征。

第二是城乡对立的关系，即在国家之内各聚落与聚落群的分化所造成的生产聚落(乡)与分配统制中心(城)之间的对立关系。在这种网状聚落组织之下才能达到一个国家之内各种资源的互相支持与辅助关系，以及国家内财富向城市的集中。

第三是国家与国家之间的对立。国家的产生不可能是孤岛式的，而是平行并进式的。如 Henry Wright 所指出来的，“‘复杂的酋邦’可能在条件良好的孤岛上存在，但如果它们不划入一个较大的系统之内，它们似乎便不会进一步演化成国家”<sup>①</sup>；“‘国家’与酋邦一样一般也在国家网中存在。在简单的国家里，这些网状组织似乎为竞争和联盟所左右。”<sup>②</sup> Wright 没有讨论为什么酋邦和国家都是在多数并存的情况之下才能作进一步的发展。

中国三代考古在上面这三个对立关系上都提供有用的材料，(尤其是本文所讨论的三代的横的列国关系在上述的国与国之间的对立的一般原则上表现了重要的意义)。夏商周等列国在华北所占居的位置不同，所掌有的资源也不同。三个或更多发展程度相当的国家彼此在经济上的连锁关系造成全华北自然资源与生产品的更进一步的流通，对每个国家之内的财富集中和剩余财富的产生造成更为有利的条件。同时，依仗国外的威胁来加强对内的统治是古

① Henry Wright, *op. cit.*, p. 382.

② 同上引, p. 385.

今中外共同的统治术；“供给 Service 最近在古代文明的性质的 大部的讨论的出发点的常识( truism ), 是国家不能全靠武力来团结的 这种看法。一个政权要能生存下来, 其隶下臣民的大多数一定得 坚信它很难为另一个对他们更好的政权所取代”<sup>①</sup>。夏商周等列 国彼此竞争关系, 以及各国由此在长期历史上所造成的国家意识, 因此也是使各国内部政治稳定的一个必要条件。这样看来, 一方 面三代考古的新看法对古代社会及其演进的一般研究有一定的重 要贡献, 另一方面从社会演进的观点上看, 这里所讨论的三代关系 也是合乎一般社会进化原则的。

---

<sup>①</sup> Bruce G. Trigger, “Inequality and Communication in early civiliza- tions”, *Anthropologica*, n. s. XVIII(1976), 36.

## 殷商文明起源研究上的 一个关键问题\*

以河南北部安阳殷墟和殷墟以南的郑州的商城为代表的殷商时代中晚期的文明，如将它的历史向上追溯，是应该追溯到河南的西部，还是应该追溯到河南的东部以及山东境内？这是殷商文明起源研究现阶段中的一个关键问题。它的解决不但在商代历史的研究上有很大的重要性，而且与夏史有密切的关系。

在这篇文字里，我只想初步的提出一点从考古学的立场对这个问题的看法。这里便先从偃师二里头、郑州商城和安阳殷墟三个考古遗址所代表的“早商”、“中商”和“晚商”说起。

殷商的遗址里面，大家知道以安阳的殷墟发现最早。清末甲骨学初兴，罗振玉把甲骨文追溯到安阳的小屯村，是在1899年，但小屯殷墟的科学考古发掘到1928年方才开始。安阳殷墟的出土器物（青铜礼乐兵器、骨雕、石雕、玉器和各种陶器，包括白陶和釉陶）和大宗卜辞，很清楚地表现了一种成熟期的高度文明。很显然的，殷商文明不是在安阳殷墟开始的，而它在殷墟所代表的阶段以前一定要有一段相当长久的孕育时期。但是自殷墟为学界所知以后五十年间（1899—1949年），除了殷墟以外，考古学者只找到了极少数的殷代遗址（山东、豫东、安徽北部等处），而其中不但没有早于殷墟的，而且远不如殷墟规模之大。1928

\* 本文原载《沈刚伯先生八秩荣庆论文集》151—169页。

年在山东济南府历城县龙山镇的城子崖遗址里出土了黑陶、卜骨和陶文，遗址的周围又有夯土墙的遗迹，有不少考古学者便认为龙山文化当是殷商文明的前身。但是在那新石器时代的龙山文化与烂熟期青铜时代的殷墟之间，还有一段相当的空白。这段空白没有给新的考古发现填补起来以前，殷商文明的起源问题便不得解决。有些中外学者迫不及待，推测殷商文明产生的动力，必是从外面进来的。专攻铜器的罗越(Max Loehr)便说，“依我们现有知识所示，安阳代表中国金属时代最古老的遗址，把我们带到公元前一千三百年左右。它所显示的全无金属工业的一个原始阶段的迹象而仅有彻底的精工。事实上，直到现在为止，原始阶段在中国全无发现。金属工业似乎是从外边带到中国来的。”<sup>①</sup>这种说法的唯一根据，便是“全无发现”，只要一有发现，它便站不住脚了。

罗越上说的第二年(1950年)，郑州便发现了商城，其中便包括许多学者以为比殷墟文化为早的遗物。商城与殷墟的年代关系，是依器物形制的比较及层位关系而定的。商城有典型的晚期殷墟文化的陶器，而在这种陶器的下层又发现许多与晚期殷墟文化不同而显然是其祖型的陶器，这种陶器比起殷墟文化来要更与龙山文化的陶器相象。自1950年以来，郑州商城陆续出土了大宗的遗迹遗物，包括夯土的基址(所谓“宫殿基址”)，夯土的城墙，与许多在制作与花纹上都比殷墟的铜器较为原始的青铜器。郑州商城所代表的文化，显然比安阳殷墟的要早上一个阶段，现通称之为“中商”。中商文化在郑州的发现，把殷商文明向早拉上去了一节，把殷墟文化与新石器时代龙山文化之间的空白填补了很大的一块，在殷商文明起源问题的研究上是件大事。正如唐兰所说，“它的发现的重要意义是为我们提供了一把钥匙来打开研究商

<sup>①</sup> *American Journal of Archaeology*, Vol. 53(1949), p. 129.

代前期以及夏王朝历史文化的大门，开拓了我们的眼界。在这个意义上，它比安阳殷墟的发现是更上一层楼的”。<sup>①</sup>

如果殷商的研究可以比做多层的建筑的话，那么第三层楼的攀登可说是始自一九五九年河南西部偃师县二里头遗址的调查。这年的四月，徐旭生等一行到豫西去调查“夏墟”，因为要调查夏代的文化，“徐旭生……觉得有两个区域应该特别注意：第一是河南中部的洛阳平原及其附近，尤其是颍水谷的上游登封、禹县地带；第二是山西西南部分汾水下游（大约自霍山以南）一带。”<sup>②</sup>这次工作只及于豫西，所调查的遗址中有二里头遗址，“估计此遗址范围东西约长3—3.5公里，南北宽约1.5公里。这一遗址的遗物与郑州洛达庙、洛阳东干沟的遗物性质相类似，大约属于商代早期。”<sup>③</sup>自1959年以来，二里头这个遗址历经好几次的发掘，出土了许多重要遗迹遗物，包括夯土台基和大型宫殿式房屋的遗迹，可能是殉葬用的墓葬，较郑州的更为原始的青铜器（除了工具、箭簇以外，还发现了两件铜爵）、丰富的陶文、玉器和大宗的陶器。从层位上看，二里头文化更早于郑州商城文化（“早商”），是介于郑州中商文化与河南的龙山文化之间的一种新的文化阶段。随着偃师早商文化的发现，殷墟文化与龙山文化之间的空白，似乎是在基本上就都填充起来了。

从殷商文明起源这个问题的眼光看来，郑州和偃师的新的考古发现有绝顶的重要性。我们试将它的重要性分成数点来说。

（一）把河南龙山文化、偃师二里头文化、郑州商城文化和安阳殷墟文化排成一列，我们可以很清楚的看出它的两种性质，一是一

---

① 《文物》1973年第7期，第8页。

② 《考古》1959年第11期，第593页。

③ 同上，第598页。

线的相承，二是逐步的演变。可为这种性质之代表的文化成份，以陶器、铜器、玉器、陶文和建筑等最为显著。陶器一直从龙山文化到殷墟都是一气下来的印粗、细绳篮纹的灰陶与红褐色陶，以鬲、甗、簋、罐、盆为主要的形制，而且其细处的变化自早到晚也一步步有清楚的足迹可寻。陶文则早、中、晚商都有，而且不少文字都是相共的；再往上追溯，则陶文这个传统，一直可以追溯到公元前五千年前左右的仰韶时代，其分布地区也仅在豫西向西不远的关中地带。<sup>①</sup>铜器、玉器都是近年在二里头的新发现；铜器中的铜爵尤其是后日铜爵的祖型。在建筑上则殷墟、郑州商城和二里头三处都有大型夯土基址，称为宫殿建筑，而且都是长方形，南北东西整齐排列，木架为骨，草泥为皮，其布局在大体上与《考工记》所记相符。最早的二里头的一座“宫殿由堂、庑、门、庭等单体建筑所组成，布局严紧，主次分明，其平面安排，开创了我国宫殿建筑的先河。”<sup>②</sup>这些文化成分中，陶器是社会各个阶层共用的器物，而铜器、玉器和宫殿则是上层人物的专享。因此自二里头经郑州到安阳的殷商文化的一脉相承与变化演进，代表了整个殷商社会与文化，在殷商文明的起源与发展的研究上应有很重要的意义。

(二)在殷商文明发展史上，二里头、郑州商城与安阳殷墟三个遗址，可说是三个重要的点，可以代表三个发展的类型。把我们的视野超出这三个遗址之外，来看看这三种类型在地理上的分布，也就是用这三个遗址作一根分类的标尺，把其他属于殷商时代的考古遗址加以断代研究，我们便可以看到殷商文化在地理上蔓延的程序。

---

① 李孝定：《从几种史前和有史早期陶文的观察蠡测中国文字的起源》，《南洋大学学报》第3期，第1—28页，1969。

② 《考古》1974年第4期，第247页。

从已经发表的材料看来，早商(二里头类型)的遗址分布在河南的西部与山西的西南部。河南西部黄河以南以伊、洛、汝河流域为中心的区域，似是这类遗址最为集中的地区，已知的见于陕县、洛宁、伊阳、洛阳、嵩县、伊川、偃师、登封、临汝、巩县和郑州<sup>①</sup>。最近自河南西南汉水流域的淅川下王岗遗址也有二里头类型遗物的报告<sup>②</sup>。此外，“近十年来，在晋南稷山、侯马、河津、新绛等县的汾河下游也发现了一些与河南偃师二里头文化类似的遗址”<sup>③</sup>。假如二里头类型文化代表自河南龙山文化向殷商文明的转变，那么它的遗址在目前所知的分布情况便暗示着殷商文明起源地区便是豫西晋南一带的可能性。

早商的遗址虽然局限在豫西晋南一带地区，可是殷商遗址的蔓延是很快的，到了中商时代大概便普及了黄河与长江流域中下游的大部地区。近几年来中国古代考古学上最大的成就之一，是殷商时代的遗址在过去认为是殷商文明集中地区以外广大地区的发现。“从现有材料来看，商朝的四土非常广袤辽阔。……在长城以北约三百公里的克什克腾旗，曾出土商代的青铜器。在东方，山东益都苏埠屯有商代晚期大墓，……滨海的海阳等地，也发现了商代青铜器。至于在西方，陕西省很多地点都出有商代青铜器，在那里兴起的周本来就是商朝的诸侯，周文王所伐的崇国更是商的同姓。在商朝王畿的东、西、北三方，所封诸侯的分布都很远，与之相应发现了相当数量的商文化遗址和遗物。长江中游地区的情况也是这样。这一带发现的商代遗址，除(湖北黄陂)盘龙城外，见于报道的有湖北省的黄陂袁李湾、江陵张家山、汉阳纱帽山、湖南

---

① 《考古》1965年第5期，第223页。

② 《文物》1972年第10期，第13—14页。

③ 《文物》1972年第4期，第2页。



省的石门皂市、宁乡黄材、江西省的清江吴城等处。湖南华容、石门、桃源、宁乡、长沙以至常宁等地，又多次发现过商代青铜器。”<sup>①</sup>从长城以北直到湖南南部这么广大的地域，是不是都在商朝王畿的直接管辖之下，当时是否已经推行分封制度，这些地区是不是都有同一水平的社会构造，都是目前的考古与文献资料所不能解决的问题。但是从这些地方出土的遗物(青铜器和陶器)看来，这些遗址都是属于殷商文化是不成问题的。有的美术史家相信南方的许多青铜器群代表着地方性或区域性的风格<sup>②</sup>，但这些风格最多只能说是大同之下的小异。殷商文化是在什么时期以什么样的力量推广到这么辽阔的一片地域中去？这还须做进一步的调查和讨论。照黄陂盘龙城和江西清江吴城两个遗址最近发掘所得的陶器看来，它们都是中商的遗址，与郑州商城时代的陶器在形制和花纹上都十分的相似，而盘龙城出土的铜器也和郑州商城时代的铜器可说完全相同。<sup>③</sup>长城以北和湖南南部的商代遗物都只有青铜器，还没有从居址发掘出来的陶器。它们的青铜器都与安阳殷墟的接近，也许代表晚商时代殷商文明在地理上更进一步的扩张。

(三)从现有的殷商时代考古材料看来的殷商文明，在时间上的演变与在地理空间上的扩张，在文献史料上得到相当程度的支持。二里头遗址的发现，虽然是调查“夏墟”的结果，但自发现的当时，这个遗址便为许多人认为有是商汤建都所在的亳的可能。徐旭生在1959年调查了偃师二里头商代遗址以后，曾作如下的解说：

① 江鸿：《盘龙城与商朝的南土》，《文物》1976年第2期，第43页。

② V. C. Kane, "The independent bronze industries in the South of China contemporary with the Shang and Chou dynasties", *Archives of Asian Art*, XXVIII(1974/75), pp. 77—107.

③ 清江见《文物》1975年第7期；盘龙城见《文物》1976年第2期。

偃师为商汤都城的说法最早的大约为《汉书·地理志·河南志》偃师县下班固自注说：“尸乡，殷汤所都。”……但今河南省商丘县沿袭旧名，……皇甫谧说亳有三：“蒙（今河南商丘县西北或已入山东曹县境）为北亳，谷熟（今商丘县东南四十里）为南亳，偃师为西亳”（《尚书正义·立政篇·三亳》下引）后人多用其说。……徐旭生案：北亳、南亳分别不大，……所应考虑的是商丘的亳与偃师的亳那个真实？……徐旭生在此调查前颇疑西亳的说法，但因为它是汉人的旧说，未敢抹杀。又由于乾隆《偃师志》对于地点指的很清楚，所以想此次顺路调查它是否确实。此次我们看见此遗址颇广大，但未追求四至。如果乡人所说不虚，那在当时实为一大都会，为商汤都城的可能性很不小。<sup>①</sup>

自1960年开始，二里头经过多次的较大规模的发掘，出土遗物丰富，并且有显著的殷商特色，已在上文说过了。考古学者有鉴于此，对偃师商城为汤都之亳的信心，逐渐增强。在1965年所发表的二里头遗址调查报告里便说，“总结以上诸点：（一）遗址的范围广大，在遗址的中部有宫殿。（二）遗址的位置与文献上的记载是相符合的。（三）遗址的文化性质与该段历史是相符合的。因此，我们认为，二里头遗址是商汤都城西亳的可能性是很大的。”<sup>②</sup>到了1974年发表了二里头的宫殿遗迹时，作者更进一步说，“通过对二里头遗址的发掘，尤其是最近的三次发掘，进一步确定了遗址中部的夯土台基是一座商代早期的宫殿建筑，为汤都西亳说提供了有力的实物证据。”<sup>③</sup>在1975年发表同遗址三、八两区资料时，作

① 《考古》1959年第11期，第598—600页。

② 《考古》1965年第5期，第224页。

③ 《考古》1974年第4期，第248页。

者也说,“二里头遗址决不是一个普通的聚落,它的规模是巨大的,布局是有致的,内容是丰富的,因而是一个重要的都邑。从而为我们关于这个遗址就是汤都西亳的推断增加了新的证据。”<sup>①</sup>

如果二里头一带的商代遗址便是汤都的亳,那么从二里头到安阳殷墟的殷商文明发展史便正是我国历代史书上所说的自汤立国到纣失国的整个商朝的历史。《书·盘庚》说“于今五邦”,是指盘庚迁殷以前商王朝有过五个都邑,第一个是亳,在亳与殷之间还有四个。郑州的商城,如果是个王都,便可能是仲丁所都的囂(《书序》),一作囂(《史记·殷本纪》);其他三个与考古遗址上如何扣合,还少线索可寻,但关系不大。

殷商考古经过学者数十年来的努力,材料非常丰富,内容十分复杂,自然不可能在上面这几页篇幅里能介绍完全的。但从这很为简短的说明,我们已经可以清楚看出,过去二十余年的新发现,尤其是郑州与偃师的新发现,已经将殷商文明的起源问题,提供了若干甚为重要的线索。殷商文明显然并不是一个烂熟的文明,陡然地在新石器时代文化之后出现的。它自新石器时代文化的基础之上一步一步的发展过程,已经有了相当的考古资料可循。在殷商文明起源研究的现阶段,有许多考古学者,似乎都持这样的一个看法:殷商文明是在河南龙山文化的基础之上发达起来的。最早的殷商时代的遗址分布在河南的西北部与山西的西南角;其中的偃师二里头遗址可能便是商汤的亳都。随着商文明的继续发达,它很快的便在地域上做了很大很显著的扩张;到了以郑州商城所代表的中商时代,殷商文明已向北达到了河北省中部,向南达到了长江中游的云梦大泽地区。这个地域上的扩张,到了安阳殷墟所代表的晚商时代,更向北伸及于长城以北,向南达到了湖南的南

<sup>①</sup> 《考古》1975年第5期,第308页。

端。在这个广大的区域之内，殷商文明自然也可以分为若干大同小异的地方性或区域性的文化，同时当时的政治组织，多半还在各国各自为政的阶段，但商王朝的势力似乎最大，在若干阶段中与各地的部落或国家之间，也可能有联盟甚至分封的关系。但是此中的详情，还有待更进一步的研究与讨论。

我在本文开首所提的问题（“以河南北部安阳殷墟和殷墟以南的郑州的商城为代表的殷商时代中晚期的文明，如将它的历史向上追溯，是应该追溯到河南的西部，还是应该追溯到河南的东部以及山东境内？”）在这种看法之下，应该已经得到初步的解答了，即：应该追溯到河南的西部，即以偃师二里头遗址为代表的早商文化的分布地区。既然如此，何以上文还在说“这是殷商文明起源研究现阶段中的一个关键问题”？

我们学上古史的人自然早就知道，殷商民族起源于东方（河南东部和山东境内）的说法，在文献纪载中一直有很大的力量。早在安阳殷墟发掘的初期，徐中舒便根据小屯殷文化的内涵，推测殷商文化起源于渤海湾一带，亦即山东省境内：

《史记·殷本纪》载殷人迁都之事前八后五，就此传说看，殷民族颇有由今山东向河南发展的趋势。小屯遗物有咸水贝与鲸鱼骨，即殷人与东方海滨一带交通之证。秦汉以前齐鲁为中国文化最高区域，必有文化上的凭借。《左传》昭二十年述齐国的沿革说，“昔爽鸠氏始居此地，季荝因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而后大公因之”。这个传说必含有若干可信的史实在内。我以为小屯文化的来源当从这方面去探求，环渤海湾一带，或者就是孕育中国文化的摇篮。<sup>①</sup>

---

① 徐中舒：《再论小屯与仰韶》，《安阳发掘报告》第3期，第523—557页，1931年。

徐氏作此说的时代,正是龙山文化在山东半岛发现的年代;龙山文化里有夯土与卜骨的遗存发现,普遍的引起了讨论殷墟文化来源的学者的注意。李济在城子崖发掘报告里便提到卜骨与中国早期文字演进的密切关系:“构成中国最早历史期文化的一个最紧要的成分显然是在东方——春秋战国期的齐鲁国境——发展的。”<sup>①</sup>从今日的考古资料来看,城子崖的夯土建筑固然仍旧可以看做殷商夯土的前身,它的绝对年代其实未必一定比偃师二里头的为早,而很可能比后冈龙山文化的夯土村墙为晚。至于卜骨,这个习俗在中国新石器时代的分布是很广的,而年代最早的考古发现是在内蒙古,而不在山东<sup>②</sup>。到了郑州和偃师殷商遗址发现的年代,山东境内已经没有什么特别显著的为殷商祖型的考古遗迹遗物了;可是唐兰在最近讨论商代前期文化的时候,还是持着商人源于东方的说法,这便是传统文献资料的份量十分沉重的缘故:

从文献考查,除安阳殷墟外,商代前期曾有过五个王都,……首先是亳都,《书序》所说:“汤始居亳,从先王居。”是商王朝建立之前,“自契至于成汤八迁”中的最后一迁。这个王朝在什么地方,过去有很多说法,清代雷学淇认为要从成汤所伐的韦、顾和昆吾等国的地望来考查,从而确定商汤的“景亳之命”,是从现在河南省商丘县之北,山东省曹县之南这个亳发出的,这个推证很可信;后来王国维的说法,也大略相同。商丘是商代先王相土住过的,所以说“从先王居”。从成汤到太戊,一直住在那里。

《书序》说:“仲丁迁于囂”,《史记·殷本纪》作“迁于隰”,隰也作敖。北魏酈道元注《水经注》济水说:“济水又东径敖山

① 《城子崖》,南京,中央研究院历史语言研究所,1934年,第XV—XVI页。

② 《考古》1964年第1期,第3页;1974年第5期,第336页。

北，……其山上有城，即殷帝仲丁之所迁也”。这个在北魏时代还能看到的殷代古城，是在郑州市附近一带。在这个地方只住过仲丁和外壬两代，据《太平御览》，他们一共只有二十六年。河亶甲即位就迁到相，在现在河南省北部内黄县附近，……就在安阳的东南，中间隔着卫河。这次迁都时间最短，只住了河亶甲一代，据说只有九年。

第三次迁都是中宗祖乙，这次新都，《书序》说是耿，《史记·殷本纪》说是邢，……王国维认为隰和相都在河南北数百里内，祖乙所居，不得远在河东，因而根据《说文》所说邢“地近河内怀”，而定为《左传》、《战国策》的邢丘，……其地在汉代怀县的东南，现在河南省武陟县之南，与隰都夹河相望。据《竹书纪年》，这次迁都，住了祖乙、祖辛、开甲、祖丁四代，时间是最长的了。

最后迁的一个都是奄。……《盘庚》说“盘庚作，惟涉河以民迁”，过去都解释不出来，现在知道是从奄迁殷，那就是由曲阜一带向西北渡河到安阳，更是有力的证据。……在这里住的有南庚阳甲两代，然后盘庚迁到殷。

综合起来，商代前后共六个王都，南面是靠近商丘的亳，西面是郑州附近，夹河对峙的隰和邢，北面是安阳一带夹着卫河的相和殷，东面是曲阜的奄。<sup>①</sup>

照这样说来，殷商文明的发展，自汤到纣，全以河南东部与山东西部为中心，而洛阳偃师一带只是治内，并非王畿；如此则以二里头为中心的早商文化，便不能说是以成汤以来的王都为中心的商代初期文化了。唐兰此说，自然并非他的独创，而可说是代表大部分

---

① 《文物》1973年第7期，第7—8页。

古史学者的意见的；汤之亳都在商丘一带，一向取为定说<sup>①</sup>，但唐文之发表是在1973年，是考古学界多以为二里头的商代遗址便是汤都西亳的遗迹的时代。唐先生未提以偃师为亳的说法，显然仍是不加信服的。可是唐文中并没有对后说加以驳斥，也没有举出新颖的考古资料来支持亳在商丘的旧说。

可是过去数年来在山东和苏北的新的考古资料，却再一次对于殷商文明与东海岸的密切关系有了重要的启示。这便是近年来发掘的所谓青莲岗晚期诸文化。接近年来在东海岸所发现的比龙山文化为早的新石器时代文化很多，其分类分期问题颇感纷乱。最近吴山菁氏将江淮平原与长江下游海岸一带这一类文化统称之为青莲岗文化，下分江北江南两类型。其中江北类型又分为四期：青莲岗期、刘林期、花厅期与大汶口晚期或景芝镇期。<sup>②</sup>这个分类系统所含的问题很多，此地不遑详叙；专就江北类型来说，已发表的材料里面很难看到如此整齐可分四期的倾向。我自己的初步意见，是将山东苏北的新石器时代文化分成下面诸期：<sup>③</sup>

一、青莲岗期(4500—3200 B.C.)

二、花厅村期(3200—2500 B.C.)

三、龙山镇期(2500—1850 B.C.)

其中花厅村期包括吴山菁的刘林、花厅与大汶口晚期三期在内，主要的遗址有江苏新沂花厅村(1952年发现，1952、1953年发掘)，山东滕县岗上村(1952年发现，1961年发掘)，山东安丘景芝镇及

---

① 见董作宾：《卜辞中的亳与商》，《大陆杂志》第6卷第1期，8—12页，1953年；屈万里：《史记殷本纪及其他纪录中所载殷商时代的史事》，《国立台湾大学文史哲学报》，第14期，第87—118页，1965年。

② 《文物》1973年第6期，第45—61页。

③ K.C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, 3rd ed., Yale University Press, 1977.

曲阜西夏侯(1957年发现),江苏邳县刘林(1959年发现),山东泰安大汶口(1959年发现),江苏邳县大墩子(1962年发现),山东邹县野店(1965年发现),和山东临沂大范庄(1973年发现)。其中以大汶口的材料最为丰富,其报告已在1974年发表。<sup>①</sup>

花厅村期的新石器时代文化(简称花厅文化),与较早的青莲岗文化和稍晚的龙山文化都有相象之处,可说是在山东苏北新石器时代里承先启后的一个重要阶段。这种文化的特征,以大汶口文化为代表:<sup>②</sup>

(一)墓葬:(1)死者都埋葬在氏族公共墓地里,头向一般向东。(2)葬式以单人仰身直肢为主,亦有侧身葬,偶见俯身葬和屈肢葬。(3)有成对的成年男女同坑合葬墓出现。(4)有拔牙和头骨人工变形习俗。(5)死者多数手持獠牙,有的用猪牙束发器束发。(6)有用龟甲和猪头随葬的习俗。(7)部分墓葬使用原始木椁。(8)随葬品比较丰富。墓葬规模大小,随葬品的多寡、质量水平相当悬殊。

(二)工具:(1)石器制作精致,一般棱角齐整、通体磨光。穿孔用琢穿和管穿两种方法。主要品种有扁薄长方形有穿石铲,剖面作梭形的有穿石斧,断面近方形和长方形的石斨,有段石斨、石凿、长方和斜三角形石刀,亦有矛、锤、磨棒、纺轮、砺石等工具。遗址采集物中有打制盘状器和石磨盘。(2)骨(角)器亦精,器类有骨矛(短矛)、骨(角)锥、骨凿、骨针、梭形器、骨镖、骨鱼钩、骨匕等。(3)亦有猪牙、獠牙制做的工具和蚌器,包括牙刀、牙镰、獠牙钩形器和蚌镰(刀?)。

---

① 《大汶口》,文物出版社,1974年(下同)。

② 同上,第115—116页。



(三)装饰品和雕刻工艺品:(1)装饰品有石料和骨料的臂环、指环、有穿串饰(包括长方形石片、环饰、珠饰)、笄、月牙形束发器等。(2)有精细的玉器,包括玉铲、玉指环、玉臂环、玉笄和玉管饰等。(3)骨牙雕嵌工艺品尤其特色。如透雕象牙梳、象牙筒、象牙琮、镶嵌松绿石的骨雕筒,均极罕见。

(四)陶器:(1)陶色复杂,红、灰、黑、白各种色陶共存。晚期大量出现白陶。(2)器形多样,有鼎、豆、壶、背壶、罐、杯(筒形、单把、高杯和觚形)、鬲、尊、盃、瓶(晚期)、钵、盆、匜、盥形器等。最有代表性的器物是背壶、鬲、杯、大镂空豆等。(3)以素面陶为主,缺乏绳纹。(4)纹饰以镂空和彩绘最具特色,还有弦纹、附加堆纹;偶见方格纹和篮纹(晚期)。(5)陶器制法主要处于手制阶段,晚期开始出现轮制器。

上面开的这张单子,并不完全(例如大汶口墓葬中的二层台墓制便没有列入),而且只限于大汶口。再加上上列的其他的花厅文化主要遗址的内容,这个单子便可以更开得丰富些。但就从这上面看,我们已经可以看出来,殷商文化有不少非常重要的特征,在河南龙山文化里不见或很罕见的,很清楚的可以在花厅文化里找到祖型或原型:

1. 厚葬。
2. 木椁及二层台。
3. 龟甲。
4. 若干陶器形制与白陶。
5. 骨匕、骨雕、松绿石嵌镶及装饰艺术中的纹样。

我们不妨便将殷商文明中这些文化成分与花厅文化的关系一一加以简述。

殷商时代大人物墓葬里殉葬物品之丰盛,是大家都知道的。安

阳侯家庄西北冈大墓里所殉的奴婢、武士、动物、车马、铜器、陶器、木器、骨角牙器、玉器和石雕艺术品等等多不胜数。固然殉葬随葬物品之多寡与埋葬人物的社会地位有关，而商王墓葬之厚葬固然是商代社会构造的一种新现象，但厚葬也可以说是一种文化上的风气。比较河南的新石器时代文化的墓葬与山东和苏北的花厅文化的墓葬，很显然的在厚葬之风上面花厅文化远远的跑在前面。大汶口的 133 座墓葬里，“各墓随葬品的数量和质量极不平衡，多寡悬殊，……少的只有一两件简陋的器物，……多的五、六十件，甚至多达一百八十余件，而且品质复杂，制作精致，往往采用贵重质料。”<sup>①</sup> 曲阜西夏侯十一座墓葬中，随葬品最多的有 124 件，最少的有 26 件。<sup>②</sup>

殷商时代大墓的形制，在基本上有三项特征：土坑竖穴、木椁室和生土二层台。大致的挖掘程序如下：自地面直着向下挖出一个长方形土坑出来，但快到底时土坑缩小，在沿壁留出一层平阶来，供置殉葬器物或埋葬殉人之用（二层台）。小坑再挖到底后，沿坑竖用木板搭成椁室，而木棺及其他殉葬人物再放在椁室之内。新石器时代的墓葬，不论是河南东部还是西部，还是山陕山东各省的，都是土坑竖穴墓，但木椁室和二层台的构筑则是花厅文化的两项特点。大汶口的墓葬里有好多是有木椁痕迹的（确数因保存情况不一而不明），又有十八座是有二层台的。<sup>③</sup> 西夏侯墓地的墓葬似以有二层台的为常例<sup>④</sup>。

殷商文明里面最有代表性的成分恐怕是甲骨文了。甲是龟

---

① 《大汶口》第 8—9 页。

② 《考古学报》1964 年第 2 期，第 61 页。

③ 《大汶口》第 5—6 页。

④ 《考古学报》1964 年第 2 期，第 60 页。

甲,骨是肩胛骨,二者在占卜上的使用大致相等。用肩胛骨占卜是华北龙山时期新石器文化常见的习俗,而龟甲的使用则在新石器时代较为罕见。胡厚宣谈殷代卜龟之来源,云“当殷以前之‘黑陶时期’,虽已普知占卜,然皆用牛骨,绝不用龟。及殷人袭东方之黑陶文化,仍行占卜,并大加革新,因与南方已有繁盛之交通,乃广取龟甲而用之”<sup>①</sup>。自从花厅文化发现之后,我们才知道龟甲之使用早在那个时候便已开始。

大汶口的墓葬里有的有“龟甲出现,位置多数在人架的腰侧,背、腹甲多穿有圆孔,有的还涂朱彩。……标本 47:18 与标本 47:28 甲壳内各有砂粒数十颗,小的如豆,大的如樱桃。”<sup>②</sup>

大墩子的墓葬中出土了穿孔龟甲三副,“都是腹甲和背甲共出。墓 21 出土的一副,发现时正套在人架的右肱骨上,其中还有许多小石子,背甲上有穿孔。墓 44 出土两副:一副发现在人架左腹上,内装骨锥六枚,背甲上下各有四个穿孔,分布成方形,腹甲一端被磨去一段,上下部有‘×’形绳索磨痕。另一副发现在人架的右腹上,内装骨针六枚,背甲偏下部有四个穿孔,分布亦成方形,下端边缘有八个穿孔,列成一排,当中的两孔未穿透,腹甲下端有三角形绳索磨痕,此外腹表还有五个环形磨痕,分布呈梅花形。这些龟甲的穿孔可能是为了便于穿扎绳索或系缀流苏之用。当时龟甲可能用绳索捆扎,故遗有绳索磨痕。”<sup>③</sup>

邳县刘林的墓葬也出了“龟甲六副。都是背腹甲共出。……有的背甲上穿有若干小圆孔。墓 182 发现的两副龟甲内均盛有小石子。龟甲的放置似无固定的位置。其用途可能系在皮带或织物

① 《甲骨学商史论丛初集》1944年第4册,第14页下。

② 《大汶口》第103页。

③ 《考古学报》1964年第2期,第29—30页。

上作为甲囊使用”<sup>①</sup>。

从这些发现看来,当时龟背甲、腹甲凑成一副,上面涂朱、穿孔或以绳索为饰,并用绳索扎在一处成一容器,中放小石子或骨针骨锥,挂在腰间。它的用途不甚明白,是实用物还是仪式用物也不能确定。但这些发现清楚的说明了经过制作过的龟甲在花厅文化中有一定的地位;殷人用龟甲于占卜,一方面可说是原有占卜文化的扩大,另一方面也可以说是原有龟甲文化的扩大使用。

殷商的陶器的制作、形制与花纹极为复杂,其祖型在全华北新石器时代中可能遍布,此地无法详说。上文已经说到殷商陶器由河南龙山文化而来的承继关系。在另一方面,山东的龙山文化对殷商陶器的贡献,是大家公认的。连二里头的陶器亦不例外:“二里头类型应该是在继承中原的河南龙山文化的基础上,吸取了山东龙山文化的一些因素而发展成的。其中有的器形是在河南龙山和山东龙山文化中都可以见到的,如平底盆和鬻等。有的器形能够在山东龙山文化中找到它们的祖型,如三足盘和鬻等。又有些器形和纹饰可以在河南龙山文化中找到它们的祖型和承继的因素,如澄滤器(?)、觚、直筒深腹罐、甗、豆、斝,以及篮纹、方格纹、绳纹等”<sup>②</sup>。在新发现的花厅文化的陶器中最值得注意的是白陶,“有的纯白,也有的带点淡淡的粉红色”。发掘大汶口的考古学者试行复制这种白陶,使用的窑温高达1200—1400度。<sup>③</sup>这种白陶在大汶口的墓葬里越晚期越增多,它与殷墟的白陶有无关系,还有待进一步的研究才能决定。

花厅文化里的骨器和骨质的艺术品,与殷商美术比较起来,尤

---

① 《考古学报》1965年第2期,第29—31页。

② 《考古》1965年第5期,第223页。

③ 《大汶口》1974年第51页。

其值得我们的注意。殷墟骨器之中占很大数量的一种器物是称为柶或匕的取食器<sup>①</sup>；这是与古代“食道”有关的器具，在殷商时代，上层阶级的饮宴与仪式生活上有重要的意义。因此在花厅文化遗址中出土的大量的骨匕，是有显著的重要性的；在大墩子遗址出土了八件，“多与陶鼎等器物放在一起，应为食具。”<sup>②</sup>花厅文化遗址里常见的骨梳和骨笄，也可以说是预兆了骨笄在殷墟的重要性。此外在大汶口出土的各种骨和象牙的雕刻物，也很值得注意，尤其是四号墓出土的一件骨雕筒，三角形，“弦纹带之间各嵌松绿石圆饼五个”<sup>③</sup>，是我国最早的松绿石镶嵌工艺品，可以说是开了殷商文明中松绿石镶嵌美术的先河。至于装饰美术的图样，新石器时代的材料尚少，但殷商美术里的兽面纹样，在山东的龙山文化里也已找到类似的例子。<sup>④</sup>

关于花厅文化里所包含的可能是殷商文明成分的祖型的研究，我还仅只做了一些非常初步的工作。除了上举诸项之外，如果把二里头也考虑为殷商文明的一部分的话，我们还可以举出夯土建筑、玉器的大宗使用，以及陶文等项来做二里头文化与花厅文化之间关系的详细分析。甚至于青铜器，在花厅文化里也有存在的可能；大汶口墓葬里“晚期的成年男女合葬墓一号墓，曾发现一件带有孔雀绿色的骨笛，经……化验，含铜量为0.099，证明为铜质所染污。一号墓墓坑，人架和遗物，都保存得很好，没有被扰迹象。这时候是不是已经有了铜器，很值得研究。”<sup>⑤</sup>但是就己能

---

① 吕承瑞：《殷墟骨柶形制之分类》，《国立台湾大学考古人类学刊》，第25—26期合刊，1965年，第33—58页。

② 《考古学报》1964年第2期，第28页。

③ 《大汶口》1974年第101—102页。

④ 《考古》1972年第4期，第56页。

⑤ 《大汶口》1974年，第124页。

比较确定的各项文化看来，殷商文明中间有一批很重要的文化成分，从历史来源上追溯起来，又可以向东海岸追溯到龙山文化甚至于比龙山文化更早一个阶段的花厅文化（包括一般所称刘林文化和大汶口文化在内）中去。

总结上文看来，殷商文明的起源与发达问题，显然不似一开头所说的那样简单。由考古学上来看，一方面殷商文明可以在很基本的一些现象上去追溯到晋南豫西的早商时期（二里头类型），甚至更进一步追溯到河南龙山文化。另一方面殷商文明中很重要的一些成分（绝大部分是与统治阶级的宗教、仪式、生活和艺术有关的）很清楚的起源于东方。后面这一事实又使我们对殷人起于东方及殷商都邑全在东方的旧说（如上引唐兰的文章），重新发生了兴趣。

到底殷商文明的起源是在东还是在西？还是东西两个源头合流而成？从考古学的材料上说，在目前这个阶段，我们还只能提出这个问题，而还不能回答。因此，我把这个问题叫做殷商文明起源研究现阶段的一个关键问题。

抛开将来的新材料与这些新材料必定会带来的新的（甚至现在根本想象都想象不到的）史实不谈，专从目前已有的考古材料来看，我相信这个关键问题只有一个简单合理的解决方式，就是说二里头类型的文化基本上是夏代的文化，而自二里头类型的末期或郑州商城初期开始，才是目前考古资料中存在的殷商文化。真正的“早商”文化恐怕还埋在豫东与鲁西地区的地下，尚待将来的发现；它的形态可能是接着花厅文化与山东龙山文化一线下来的。

说二里头类型文化是夏，并非我的新说。如上文所引徐旭生所说，河南西北的伊、洛两河流域是传说中的夏文化分布区域，因此他才有一九五九年调查“夏墟”之举，结果调查出来了的偃师二

里头文化却一直认为是早商文化,大概是因为(1)商汤建都的亳有在偃师的传说,(2)二里头文化内容如上文所叙与后来的殷商文明是一线相承的。但考古学者之间认为二里头文化里至少有夏代文化成分者颇不乏人。远在十数年前,二里头类型文化(当时又称为洛达庙类型文化)初现的时代,考古学者已开始讨论它是夏是商的问题:

洛达庙类型的文化遗存是属于夏文化,或属于商代先公先王时代的商文化,在考古工作者之间也还没有取得一致的认识。有的认为洛达庙类型文化本身还可以进一步作出分期,它的上层比较接近商代早期文化,因而可能是商代早期以前的商文化。它的下层比较接近“河南龙山文化”,有可能是夏文化。有的则认为这种文化遗存的绝对年代还不易确定,而且具有较多的商文化的特点,因而,洛达庙类型文化的下层仍然是商文化,而更早的“河南龙山文化”才是夏文化。<sup>①</sup>

最近因为二里头遗址一期与三期各出了放射性碳素标本一件,佟柱臣据而对这个问题再加讨论,相信一期是夏文化,而三期是商文化:

夏文化的年代断限,有两个  $C_{14}$  测定数据,是值得重视的,一个是二里头一期蚌片,测定距今  $3585 \pm 95$  年,即公元前  $1620 \pm 95$  年,树干校正年代范围是公元前 1690 至 2080 年。一个是洛阳王湾三期 79 号灰坑的木炭,测定距今  $3965 \pm 95$  年,即公元前  $2000 \pm 95$  年。公元前十六世纪之前是夏积年,《竹书纪年·夏纪》:“自禹至桀 17 世,有王与无王,用岁 471 年”,约为 500 年左右。所以夏约当公元前二十一世纪——公元前十六世纪,上記两项标本的测定年代,均在夏积年之内,

<sup>①</sup> 《新中国的考古收获》,文物出版社,1961年,第44—45页。

那么无论二里头一期，或者王湾三期，作为探索夏文化的对象，是有一定的科学根据的。……

二里头三期出有大片宫殿址夯土台基，更进一步证实了当时国家的形成已发展到成熟阶段。二里头三期经  $C_{14}$  测定距今  $3210 \pm 90$  年，即公元前  $1245 \pm 90$  年，树干校正年代范围是公元前 1300 至 1590 年。所以这片夯土台基应是商代早期的大都邑。《史记·殷本纪》：“汤始居亳，从先王居”，《括地志》：“河南偃师为西亳”，……。汤的先人已经居亳，而武丁又自殷迁亳，可见商人居亳的时间是很长的。<sup>①</sup>

把二里头类型文化拉长以早期为夏，后期为商，固然是照顾到各方面资料所得的一个取其中庸的推论，却面临一个相当大的难题，即如果二里头类型文化后期为商，那么这种文化的分布为什么仅限于夏境而不见于河南的较东部分？上引佟柱臣一文说得很清楚：“二里头类型文化，在偃师除二里头外，还有灰嘴，洛阳有东干沟，巩县有稍柴，郑州有洛达庙，荥阳有上街，陕县有七里铺，共几十处，在晋南也有与豫西近似的遗址。所以这个类型文化分布的地域是很广的。值得注意的是二里头类型文化分布的范围也恰恰是文献上所记的夏族活动的地方——伊、洛、河、济之间。”<sup>②</sup> 既然如此，索性把二里头类型文化当作夏代文化，而将二里头类型文化的结束作为夏商两代文化之交替，似乎更为简单明瞭些。

二里头遗址的夯土基址，或代表亳都，但也可能是夏代王族或贵族的建筑。古称桀都安邑，在山西，而清金鹗（《求古录礼说》八《桀都安邑辨》）早已引《史记》吴起对魏武侯所说“夏桀之居，左河、济，右大华，伊阙在其南，羊肠在其北”的地望考证，桀都实在河南

① 《文物》1975 年第 6 期，第 30—32 页。

② 同上，第 29 页。



的洛阳。今人赵铁寒综合旧说,考桀都地望最详:

太康、桀、居斟鄩。仲康、少康,可能亦居之。

斟鄩在今河南巩县。

《史记·夏本纪》正义引臣瓚曰:“汲冢古文云:(太康居斟鄩,桀亦居之)”。斟鄩之所在,自来史家多以今山东平度县之汉平寿县说之,此盖受应劭、杜预之影响,……。《尚书》序云:“太康失邦,昆弟五人,须于洛纳。”此即太康所居为近洛也。又吴起对魏武侯曰:“夏桀之居,……”。河南城为值之。又《周书·度邑》篇曰:“武王问太公曰:吾将因有夏之居,南望过于三涂,北瞻望于有河,有夏之居,即河南是也”。……以上许慎、杜预、徐广、酈道元、魏王秦五说相合,明斟鄩在于偃师、巩县之间,而不在北海之平寿。……

汤伐夏,起师于商丘。……北距颍国所在之范县二百余里,西北距昆吾所在之濮阳,与韦国所在之滑县,近二百里,西距桀都之斟鄩五百余里,盖乘胜韦、颍、昆吾之威,然后密须,然后伐桀者。<sup>①</sup>

依金、赵说桀都斟鄩即在洛阳、偃师与巩县之间,与偃师二里头遗址所距不远。二里头的宫殿建筑未必便是王都,但如果桀都便在此间,则这一带是夏代王族贵族聚居之处自有很大可能。汤伐桀后,或即在此地立了商社,因此产生偃师西亳的说法。<sup>②</sup>

商汤如果出于豫东,灭夏以后声势大振,文明广布,造成了郑州商城所代表的中商文化广布黄河中下游与长江中游的有利局势。如此看来,所谓“早商”文化也许实在是夏文化,而中商与晚商

<sup>①</sup> 赵铁寒:《夏代诸帝所居考》,收入氏著《古史考述》,台北,正中书店印行,1965年,第62—73页。

<sup>②</sup> 据赵铁寒:《殷商群亳地理方位考实》,收入同上书,第159—210页中的说法。

实际上乃是早商与晚商,但这是次要之话。中国古代夏、商、周三代实在是一气呵成的历史发展。《礼记·礼器》:“三代之礼一也,民共由之,或素或青,夏造殷因。”《论语·为政》:“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也。”数十年来的古史与考古研究,都充分的证明了从殷到周之间,中国的文明史上可以说是没有什么显著的变化,甚至于从考古学上说,从考古遗物上去辨认晚商与早周的分别,常常会有很大的困难。夏商之辨,可能也是如此。从考古学上判断为一脉相传的二里头、郑州商城、安阳殷墟的一线,在政治史上分为夏商两代,不是不可能的。

但考古学上的夏商文化,仍然是有相当大的差异,而如上文所示,这些差异代表一个新兴的统治集团之崛起,其来源可以向东追溯到山东的花厅文化与龙山文化。如果大家公认以汤都的亳为商丘与曹县之间的旧说是可靠的,我相信殷商文明里这一组新成分的来源,将来很可能直接的要追溯到河南东部与山东运河以西这一片平原地区的一种新文化里去。这个区域是中国历史上的黄泛区的一部分,并且为黄河旧道所经,其远古遗物很可能深埋在多少世纪以来的沉积物的下面,所以华北的考古学,在上开封以东、运河以西这一大片地区,是出土资料最少的区域。我相信在这个地区,将来如果能够发现真正的“早商”文化,它的面貌一定是一方面与二里头类型的夏文化有基本上的相似;在另一方面又构成花厅(大汶口)文化与龙山文化向较晚的殷商文明过渡的一个桥梁。后日的殷商文明,也可以说是东西文化混合的结果。四十年前陈梦家曾提出“夏世即商世”的说法,以“《史记·夏本纪》叙禹至帝癸凡十四世,《殷本纪》叙帝嚳至示癸凡十四世,窃疑夏之十四世,即商之十四世,而汤武之革命,不过亲族间之争夺而已。”<sup>①</sup>成汤以前夏

<sup>①</sup> 《商代的神话与巫术》,《燕京学报》第20期,1936年,第491页。

商世系的相近,不一定便表示夏商出于同源,但是很可能代表成汤灭夏统一中原之后,夏商文明的混合趋势。这种趋势在现有的考古材料中,似乎已经可以看到若干值得注意的迹象了。

# 殷周关系的再检讨

**作者附记：**李济之和屈翼鹏两先生都是研究殷周史的，所以选了《殷周关系的再检讨》这个题目来纪念他们。济之先生著作等身，在中国考古学史上是开山的一代宗师，可是他透过宝鸡枹禁器物群对西周古代文化的研究，倒还没有引起后学者的普遍的注意。翼鹏先生之主张考古与经学并进研究古史，则是大家所熟知的。我相信他们两位对这篇文章所讨论的题目，一定是会有很大的兴趣的，可惜我再也得不到他们的教益了。

一九七九年十二月九日

## 一、前 言

最近三年以来陕西中部前凤翔府地区扶风、岐山等县境周代早期文化遗址的发掘，在中国古史的研究上，是件划时代的大事。有人说，“岐邑的发掘，在考古工作中的重要性不亚于殷墟，它的学术研究前景，在某种意义上说，可能优于殷墟”。<sup>①</sup>二十世纪之初由甲骨文的发现而导致殷墟的发现与发掘，从而证实了殷商这一个

---

\* 原载《中央研究院历史语言研究所集刊》第51本，1980年。（以下简称《本所集刊》）

① 陈全方：《早周都城岐邑初探》，《文物》1979年第10期，50页。

朝代的信史地位，并且把中国古史与史前史基本上衔接了起来。<sup>①</sup>最近周原的调查与发掘导致了周代甲文的发现，在武王伐纣以前周人开国时期的文化与历史上提供了新的资料；这批资料不但在周人的早期历史上有重大的意义，而且对中国三代期间城市文明的整个形成过程有非常要紧的启示。这个启示的焦点，可以说是在殷周关系上面的。

在古代文明的萌芽阶段，国家与国家对立关系，是国家与文明的产生程序中的一个重要条件。“国家的产生不可能是孤岛式的，而是平行并进的。……夏商周等列国在华北所占居的位置不同，所掌有的资源也不同。三个或更多发展程度相当的国家彼此在经济上的连锁关系造成全华北自然资源与生产品的更进一步的流通，对每个国家之内的财富集中和剩余财富的产生造成更为有利的条件。同时，依靠国外的威胁来加强对内的团结是古今中外共同的统治技术。……夏商周等列国彼此竞争关系，以及各国由此在长期历史上所造成的国家意识，因此也是使各国内部政治稳定的一个必要条件。”<sup>②</sup>周原考古的新资料，使我们对于早周文明和社会（即伐纣以前的周代文明与社会）增加了新的了解，使殷周关系的研究有了事实上的基础，其重要性是显然的。

周原甲文的发现，在这上面的意义更是空前的。殷墟的甲骨文使我们看到了在殷周关系上商人的一面；周原的甲文又使我们看到了在这个关系上的周人的一面。在全世界古代文明史的研究上，国家起源问题以及国与国之间关系问题，自然也有第一等的重

---

① 李济：《安阳发掘与中国古史问题》，《本所集刊》第40期，1969年，913—944页；“Importance of the Anyang discoveries in prefacing known Chinese history with a new chapter”，《中央研究院院刊》2（1955），91—102页。

② 张光直：《从夏商周三代考古论三代关系与中国古代国家的形成》，见本书。

要性,可是在其他的最早的古代文明中心,象我们所有的这样两个邻国都有文字史料而提供两方面不同看法的这种情形,如我所知,是没有前例的。所以岐山新出的这批甲文,从全世界古代文明起源问题上看,也是第一等的重要资料。

周原考古和甲文发现还只有两三年的历史,所发现的资料也还只有初步的报告。<sup>①</sup>可是我们今天对中国古代史的知识,比起殷墟甲骨文初现的时代,要丰富一些,所以材料虽少,却不妨一边开始作初步的讨论。本文的目的,是就殷周关系问题上,自旧史料、考古、殷墟卜辞和周原甲文各方面检讨一下新旧问题之所在及前景。

## 二、旧史料中所见殷周关系

旧史料中所见周开国经过是大家都很熟悉的,<sup>②</sup>但其中也有若干难以解决之问题。因最早期史料里没有殷周接触,而武王时代的接触关系资料则又非常丰富而且集中在伐纣上,所以这里只检讨太王、王季和文王三代。

太王自豳迁都到岐下的周原,开始与东面的殷商发生较密切的直接接触关系,这是史料中所公认的。《诗·鲁颂·閟宫》说

后稷之孙,实维大王,

居岐之阳,实始翦商。

---

① 陈全方:《陕西周原考古的新收获》,《文物与考古》(《光明日报》副刊),第107期,1979年7月。《陕西岐山凤雏村西周建筑遗址发掘简报》,《文物》1979年第10期,27—37页;《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》,《文物》1979年第10期,38—43页;徐锡台:《早周文化的特点及其渊源的探索》,《文物》1979年第10期,50—59页。

② 重要的研究论文有:徐中舒:《殷周之际史迹之检讨》,《本所集刊》第7期,1936年,137—164页;顾颉刚:《周人的崛起及其克商》,《文史杂志》第1卷第3期,1941年,8—17页;许倬云:《周人的兴起及周文化的基础》,《本所集刊》第38期,1968年,435—458页;屈万里:《西周史事概述》,《本所集刊》第42期,1971年,775—802页。

关于大王(即太王、古公亶父)居岐之阳事,《史记·周本纪》有较详的叙述:

古公亶父复修后稷、公刘之业,积德行义,国人皆戴之。薰育戎狄攻之,欲得财物,予之。已复攻,欲得地与民。民皆怒,欲战。古公曰:有民立君,将以利之。今戎狄所为攻战,……杀人父子而君之,予不忍为。乃与私属遂去豳,度漆沮,逾梁山,止于岐下。豳人举国扶老携弱,尽复归古公于岐下。及他旁国闻古公仁,亦多归之。于是古公乃贬戎狄之俗,而营筑城郭室屋,而邑别居之。作五官有司。民皆歌乐之,颂其德。

类似的描写,亦见于较晚的《帝王世纪》(《太平寰宇记》卷二十七及《长安志》卷二引),这一段故事的来源显然是《诗经》和《孟子》。《诗·大雅·绵篇》:

绵绵瓜瓞,民之初生,自土沮漆。

古公亶父,陶复陶穴,未有家室。

古公亶父,来朝走马,率西水浒,至于岐下。

爰及姜女,聿来胥宇。周原膴膴,萁茶如飴。

爰始爰谋,爰契我龟。曰止、曰时,筑室于兹。

乃慰乃止,乃左乃右,乃疆乃理,乃宣乃亩。

自西徂东,周爰执事。乃召司空,乃召司徒,俾立室家。

其绳则直,缩版以载,作庙翼翼。

揀之陲陲,度之薨薨。筑之登登,削屨冯冯。百堵皆兴,鼗鼓弗胜。

乃立皋门,皋门有伉。乃立应门,应门将将。乃立冢土,戎丑攸行。……

关于古史公亶父迁都到周原的原因,据《孟子·梁惠王》下所说是受了狄人压迫的缘故:

昔者大王居邠，狄人侵之。事之以皮币，不得免焉；事之以犬马，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉。乃属其耆老而告之曰：狄人之所欲者吾土地也。吾闻之也：君子不以其所以养者害人。二三子何患乎无君，我将去之。去邠，逾梁山，邑于岐山之下居焉。邠人曰：仁人，不可失也，从之者如归市。

古公亶父虽然被迫去邠，到了周原以后却大兴起来：娶太姜为后（《史记正义》引《国语注》及《烈女传》），“生太伯、仲雍、王季。太姜有色而贞顺，率导诸子，主于成童，靡有过失。太王谋事必于太姜，迁徙必与”（同上引《烈女传》）。照《今本竹书纪年》的说法，太王迁到岐周是在殷王武乙即位之后，武乙三年之后，“命周公亶父赐以岐邑”，是正式的承认了周人的地位。这虽与《鲁颂》上所说“实始翦商”的精神不同，都说明了自此殷周正式交往。《今本竹书纪年》并云武乙二十一年时“周公亶父薨”。他死后传位于三子季历，再传文王、武王，很快的便取殷而代之了。

古公亶父在岐阳定居开国这一段故事，虽然简单，却包含了好几个在古史学家之间争讼不一的问题。首先，古公亶父是否即是太王？旧史料中自《孟子》起一致说是，顾颉刚却以为不然。他认为古公亶父是周国开创时期的一个王，而太王则已是兴盛时期的周王了<sup>①</sup>。实际上，自太王到文王只有三代，其文化则自“陶复陶穴未有家室”突然飞跃到三分天下有其二的泱泱大国，早已引起学者的怀疑。依顾氏的说法，则古公亶父属于周国的早期历史，其文化原始便不足为奇了。（另一个解决这个问题的办法，是将《绵篇》里“陶复陶穴”以前的“古公亶父”四字视为衍文，将“陶复陶穴，未有家室”视作“自土沮漆”这个区域的原始状况<sup>②</sup>）可是专从旧文字

① 上引顾颉刚：《周人的崛起及其克商》，14页，注五。

② 钱穆：《周初地理考》，《燕京学报》第10期，1931年，1986页。



史料上看，这个问题是无法充分解决的。第二个问题是逼迫太王自豳迁徙到岐下的狄人，是不是便是殷高宗（武丁）所伐的鬼方？徐中舒尝云“鬼方之本据原在山西，晋地之近境。当武丁之世，鬼方不胜殷人之压迫，转而西侵，故豳地首当其冲。以此大王不得不南迁于岐，以避其锋”。<sup>①</sup>这个问题也牵涉到太王到文王、武王时期甚短的现象。上文引《今本竹书》谓太王迁岐乃在武乙之世。即使《今本竹书》全不可靠，自武乙上到武丁，要经历祖庚、祖甲、廩辛、康丁四世，其中祖甲一世，依《无逸》所说便达三十三年之久。因此徐说在年代学上遭遇到很大的困难。<sup>②</sup>最后一个争讼的问题，是太王所迁去的周原的位置。过去古史家多以周原在今陕西岐山、扶风县境。<sup>③</sup>惟钱穆置岐于洛水下游之富平一带，在渭水下游，以符合他的周先世起源于山西汾河流域之说。<sup>④</sup>从新发现的岐山、扶风县境的“宫殿基址”和周初甲文看来，传统的说法恐怕是比较可靠的，这且留到后面再谈。

继太王为周人领袖的王季，在旧史料里也有不少事迹，看来曾在周人势力之扩张上有过很大的贡献，在其扩张过程之中也就与商人的关系日趋密切。按王季之继位本身便有一段众知的故事。《史记·周本纪》云：

古公有长子曰太伯，次曰虞仲。太姜生少子季历，季历娶太任，皆贤妇人，生昌，有圣瑞。古公曰：我世当有兴者，其在昌乎？长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌，乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历。

① 上引徐中舒：《殷周之际史迹之检讨》，140页。

② 见上引许倬云：《周人的兴起及周文化的基础》，注43。

③ 齐思和：《西周地理考》，《燕京学报》第3期，1946年，79—82页；陈全方：《早周都城岐邑初探》，《文物》1979年第10期，44—50页。

④ 钱穆：《周初地理考》，《燕京学报》第10期，1931年，1985—1992。

徐中舒“疑太伯、仲雍〔即虞仲〕之在吴，即周人经营南土之始，亦即太王翦商之开始”，因为“大王之世，周为小国，与殷商国力夙乎不侔。当其初盛之时，决不能与殷商正面冲突，彼必先择抵抗力最小而又与殷商无甚关系之地经略之，以培养其国力。”<sup>①</sup>这个说法，在原则上是非常合理的，只是“荆蛮”所在的江汉流域却不能说是“与殷商无甚关系之地”。

《古本竹书纪年》中关于王季纪载颇为不少：

（武乙）三十四年，周王季历来朝。王赐地三十里，玉十珏，马八匹。（《太平御览》卷 83 引）

三十五年，周王季伐西落鬼戎，俘二十，翟王。（《后汉书·西羌传》注引）

（大丁）二年，周人伐燕京之戎，周师大败。（同上）

四年，周人伐余无之戎，克之。周王季命为殷牧师。（同上）

七年，周人始伐始呼之戎，克之。（同上）

十一年，周人伐翳徒之戎，捷其三大夫。（同上）

文丁杀季历。（《晋书·束晰传》、《史通·疑古篇》《杂说篇》引）

《今本竹书纪年》略同，仅在文丁时代增加了一条“五年，周作程邑”。以《古本》所记来说，季历时代，周人最重要的活动，一是“伐诸戎”（《通鉴前编》卷 5 注引《帝王世纪》），一是受殷王之封为“牧师”，或为《帝王世纪》（《毛诗·周南·召南谱正义》引皇甫谧）所说为“西长”。除此以外，王季的妃太任，也是自殷商娶来的；《诗·大雅·大明》：

① 上引徐中舒：《殷周之际史迹之检讨》，139 页。

摯仲氏任，自彼殷商。  
来嫁于周，曰嫔于京。  
乃及王季，维德之行。  
大任有身，生此文王。

《大雅·思齐》：

思齐大任，文王之母；  
思媚周姜，京室之妇。

这位文王之母、王季夫人的任姓女子来自摯国。顾颉刚早曾指出周王的妃子不止一次娶自殷国境内，不但文王的一个妃子可能是帝乙的妹妹（见下），而且“王季的来……虽不是商的王族，也是商畿内的诸侯”。<sup>①</sup> 殷墟武丁时代卜辞有妇妊<sup>②</sup>，也有子摯（或子执）<sup>③</sup>，可见这个摯国的任姓女子与殷商王室的关系是很密切的。

国与国王室公族之间的通婚在周代的后期，屡见不鲜，构成所谓“甥舅之国”；<sup>④</sup> 甥舅之间的政治地位，似乎以甥为高，即娶妇国高于嫁女国。<sup>⑤</sup> 殷周之间如果有婚姻关系，则其相对的政治地位正与此相反，即嫁女国高于娶妇国。其间变化的原因与细节，一时恐难搞得清楚，但这现象是值得注意的，因为文王的一个妃子似乎也是自殷商娶来的。《诗·大雅·大明》：

天监在下，有命既集。  
文王初载，天作之合。  
在洽之阳，在渭之涘。  
文王嘉止，大邦有子。

① 顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，《燕京学报》第6期，1930年，979页。

② 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，1959年，28页。

③ 岛邦男：《殷墟卜辞研究》，东京汲古书院，1977年，444页。

④ 芮逸夫：《释甥舅之国》，《本所集刊》第30期，1959年，237—258页。

⑤ 张光直：《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》，见本书。

大邦有子，侃天之妹。  
文定厥祥，亲迎于渭。  
造舟为梁，不显其光。  
有命自天，命此文王。  
于周于京，缵女维莘。  
长子维行，笃生武王。  
保右命尔，夔伐大商。

对此诗较明显的解释，是文王自莘国娶了妘姓的妻（又见《思齐》：“太妘嗣徽音，则百斯男”）生了武王。莘国是伊尹所出，与殷商王室的关系也很密切；殷商以王畿内的挚、莘等国异姓的女子（妊、妘）嫁给周王，也许是在婚嫁两方的相对政治地位上看来比较合适的做法。可是顾颉刚根据《易卦》爻辞中的“帝乙归妹，以祉，元吉”（《泰六五》）和“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月九望，去”（《归妹六五》），认为“《周易》中的帝乙归妹一件事就是《诗经》中的文王“亲迎的一件事”。<sup>①</sup>

帝乙为什么要归妹与周文王呢？……自从太王……以来，商日受周的压迫，不得不用和亲之策以为缓和之计，像汉之与匈奴一般。所以王季的妻，就从殷商嫁来，虽不是商的王族，也是商畿内的诸侯之女。至帝乙归妹，《诗》称“侃天之妹”，当是王族之女子。（依《左传》哀公九年的话，这个妹是“帝乙之元子”）。后来续娶莘国之女，也是出于商王畿内的侯国的，……周本是专与姜姓通婚姻的，而在这一段“翦商”的期间，却常娶东方民族的女子了。<sup>②</sup>

据此高亨也说，“文王元妃，乃殷帝之子，……文王次妃即大妘，武

<sup>①②</sup> 上引顾颉刚：《〈周易〉卦爻辞中的故事》，979页。

王之母也。……帝乙所归之妹，疑因故大归，……故文王又娶大妣乃生武王也”。<sup>①</sup>又说，“帝乙归妹与文王，其娣媵从，其君之貌不如其娣之貌美”。<sup>②</sup>

这种种说法，都是非常有意思并且有重要性的，我们不妨把它们都记下来以“立此存照”。上面顾颉刚所说“商日受周之压迫”，也就是商周两国之间开始有严重的冲突，恐怕是王季与文王初年周王的一连串的征伐扩张行动所逐渐引起的，亦即《书序》《西伯勘黎》所说的“殷始咎周”。两国通婚其实是其冲突的一个象征；“文丁杀季历”的传说，是其更为直捷的一个表现。但文王时周人势力之增大，“实开灭殷之基。《论语》谓：文王之时，已三分天下有其二，以服事殷……。大抵至文王之时，周之势力已达于陕西全省，甘肃、山西、河南之一部，似可断言”。<sup>③</sup>文王扩张之经过照比较可靠的史料看来，初服虞、芮（《大雅·绵》），齐思和先生以为今陇县境，在岐都之西北<sup>④</sup>。《书经》所记《西伯勘黎》之黎，一说是于豳山之下<sup>⑤</sup>。司马迁在《史记》里所列举的征伐，有犬戎（槃瓠之后，当在南方）、密须（《正义》引杜预谓在安定阴密县，在陇东）、耆国（即上述之黎）、邶（《正义》引《括地志》置于怀州河内县，属今河南沁阳）和崇侯虎（《正义》云在丰镐之间）。<sup>⑥</sup>伐崇之役，规模很大，《诗·大雅·皇矣》有生动的描写。这一役是成功的，其后便在崇地一带作丰邑，文王自岐下徙都于丰，作了向东进一步征服的准备。

① 高亨：《周易古经今注》，香港中华书局，1975年，44—45页。

② 同上，189页。

③ 上引齐思和：《西周地理考》，89页。

④ 同上，83—84页。

⑤ 屈万里：《尚书今注今译》，台北，商务印书馆，1972年，66页。

⑥ 国名，现地参看陈槃：《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》（增订本），《本所专刊》第52期，1969年。

周文王这一连串的征伐，自然引起殷商的关心。邠国已深入商王田猎区，是殷商经济的一个重心；《史记》只说“伐邠”，当未败灭，但用兵至此，已是很明显的捋商人的虎须了，正如李学勤所说的，“周文王伐邠一事是周商势力对比转换的标志，因为邠即沁阳的孟，文王伐此地，可以直驱而至商郊”。<sup>①</sup>灭黎(耆)之后，“殷之祖伊闻之，惧，以告帝纣，纣曰：不有天命乎，是何能为（《史记·周本纪》）。在这种威胁之下，帝纣何以尚有心情和力量大举征人方把兵力集中于东南，则是不可理解的。大概在文王时代，商周两国关系还在敌友之间。《史记·殷本纪》和《周本纪》都记帝纣封西伯为三公之一，但忽囚西伯于羑里，忽释西伯并赐以矢、斧、钺，大概二者之间的关系，在文王治周期内，已自大邦与附庸的关系，演进到相与拮抗的程度，殷商对周人好软硬兼施，虚与委蛇。《古本竹书》记帝乙二年周人伐商（《太平御览》卷83引），但乏帝辛时代记述。照《今本竹书》所列，商周关系在帝辛时代的发展如下：

命九侯、周侯、邠侯。

六年西伯初禴于毕。（据《汉书·刘向传》注，在丰西三十里）

二十一年春正月诸侯朝周。

二十三年囚西伯于羑里。

二十九年释西伯，诸侯逆西伯归于程。

三十年春三月西伯率诸侯入贡。

三十一年西伯治兵于毕，得吕尚以为师。

三十三年密人降于周师，遂迁于程。

王锡命西伯得专征伐。

三十四年周师取耆及邠，遂伐崇，崇人降。

<sup>①</sup> 李学勤：《殷代地理简论》，1956年，97页。

三十五年周大饥。

西伯自程迁于丰。

三十六年春正月，诸侯朝于周，遂伐昆夷。

西伯使世子发营镐。

三十九年大夫辛甲出奔周。

四十年周作灵台。

王使胶鬲求玉于周。

四十一年春三月西伯昌薨。

《今本竹书纪年》的记述，大家都公认是不能作为历史讨论的唯一的基础的；事实上连《古本竹书》的可靠性都有人怀疑<sup>①</sup>。不过上面所述事件，多半在其他史料中也有出现，似乎不是宋以后学者完全凭空伪造的，事件发生的顺序也大致合乎我们的理解，只是其确实的年代不尽可靠而已。

### 三、考古遗物中所见殷周关系

从考古学上看殷周关系可有两个研究的方面。其一，周因于商，周灭商以后中原文化遗物（以铜器为主）有多少是继承殷商一绪下来的，有多少是有所损益变化的？其有损益变化之处，是由于年代较晚所致之变化，还是反映着伐商以前周人文化的特质？其二，灭商以前的周文化遗物与同时的殷商文化异同如何？在中国考古学史上，灭商以前的周文化的发现是较晚近的，所以第一个问题是先有，而第二个问题是在近年才逐渐出现的。

首先有系统的讨论西周铜器形制花纹与殷商铜器异同的是高

---

<sup>①</sup> David N. Keightley, "The Bamboo Annals and Shang-Chou Chronology", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 38(1978), pp. 423—438.

本汉氏。照他的说法,殷商与西周早年的铜器都是属于他所谓“古典式”的,中间实在没有什么重大的分别。他一度提出少数几点形制和花纹上的特征作为西周的新发明,如弯耳、钩状棱、举尾鸟、和盘,但后来又根据较新的考古发现取消了这个说法而将殷到西周初年这一段的青铜器当作一个连续的整体来看待<sup>①</sup>。但关于武王伐纣以后西周青铜器及其铭文特征有何新发明的问題,陆续有其他的研宄<sup>②</sup>。现在看来,新成份虽然不多,却是有的;问題是这些成份是不是代表原先存在的一个“周文化”的个别传统?

把西周铜器特征问題自周初变化有无提高到商代周人个别传统,是李济之先生在研究宝鸡柰禁器群时明显的提出来的。这一群铜器一共有十四件,传是端方(陶斋)在1902年在陕西宝鸡斗鸡台购买的。1924年端方后人将它们卖给了纽约市博物馆。照李先生的研究,这十四件器物(觶四、尊一、卣二、觚一、爵一、角一、盃一、斝一、斗一、禁一)原来出土于一处的可能性是有的,但诸器制造的年代颇有先后。其中较晚的可能迟到西周初年,但多数都可能是属于殷商时代的。值得注意的是这些属于殷商时代的器物有若干具有它们的特色,很可能是当地周人的制品:

在青铜业在安阳地区高度发达的时候,在西北的西安府地区,周国都城所在,当时也有一个平行的发展。虽然当时在二区之间也许有过不少贸易和文物的交换,当初也一定有各

---

① B. Korgren, "Yin and Chou in Chinese bronzes", *Bull. Museum of Far Eastern Antiquities*, 8(1936), p. 110; "New Studies on Chinese bronzes", *Ibid*, 9(1937), pp. 3—4.

② 陈梦家:《西周铜器断代(一)》,《考古学报》第9期,1955年,138页; M. von Dwall, "New data on Early Chou finds: Their relative chronology in historical perspective",《庆祝李济先生七十岁论文集》,台北,《清华学报》,1967年,503—568页; 黄然伟:《殷周青铜器赏赐铭文研究》,香港龙门书店,1978年。



区个别所有的地方产物……。

〔地方性的青铜器〕两个例子可举斝和盃。在这两例上，虽然它们在功能上是相似的，端方器组与安阳器组之间在结构上的差异却特别显著。……安阳殷商时的斝的标本都具鼎足，而柞禁组中的斝则具鬲足。〔盃足亦同〕。……此外，柞禁组中没有方彝或角形器，而此组中的禁和所谓尊也在安阳发掘品中找不到类似品。<sup>①</sup>

从上述的分析，李济所得的结论，是周文化在武王伐纣以前已经存在，并与殷商王朝有部分的对立，而这种文化中便可能包括若干有地方色彩的青铜器。宝鸡柞禁器群虽是西周初年的埋藏，其中个别铜器的制造却显然的是在殷商时代。李济作此推论的当时，早周文化已经开始在关中文化史中建立，而属于殷商时代的铜器也已散见在关中各处<sup>②</sup>，而且最近在渭水流域中游的考古遗址中所发现的青铜器，不但有安阳殷墟时代的殷商式的，而且有郑州时代的殷商式的<sup>③</sup>。这些新的发现，证明了青铜器至少在殷商中期便已在关中出现。值得注意的是这些新发现的青铜器中所见的斝多具鼎足，也许还代表殷商对关中周文化影响的早期阶段。要专从考古学的证据上看关中的殷商时代周人青铜器的特殊形象，我们还得等待更多材料的出现。

这些材料必将随着关中早周文化考古的进展而大量出现。关中地区西周时代青铜器（尤其是有铭文的）出土的历史已很悠

---

① Li Chi, "The Tuan Fang altar set reexamined", *Metropolitan Museum Journal*, 3(1970), pp. 70—71.

② 陕西省博物馆:《青铜器图释》,1960年;《扶风白家窑水库出土的商周文物》,《文物》1977年第12期,84—86页。

③ 《陕西省岐山县发现商代铜器》,《文物》1977年第12期,86—87页。

久<sup>①</sup>，但周代及周代以前的田野考古则事属晚近。一九四三年一月到九月，本所的石璋如在关中的泾、渭、雍三河流域作考古调查，共发现了六十六处遗址，石氏分之七期：龙马、邠县、丰镐、浒西、斗门、张家和鸣玉。当时对陕西史前史和古史的层序还只有初步的了解，这七期文化的绝对年代及其与早周和西周的卡合，还不清楚，但斗门期的“遗物中以灰色绳纹陶为多，其形制与安阳小屯殷商文化层中之遗物相类似”<sup>②</sup>，可供斗门及其前后数期断代的一个据点。石氏调查的区域，包括雍水流域的扶风、岐山县境；石氏在这个地区调查以后的观察如次：

岐本是山的名子，因为双峰对立故名岐，就是现代的箭括岭。岐的太王迁徙的地方，在岐山之阳，大家一致的认为是现在的岐阳堡，大概没有什么错误，因为北面的岐山和南面的周原，确定了它的位置。三十二年六月十七日来此调查。从扶风的北关上到了原顶之后，一直到北面的清华镇，是一个辽阔的平原，再由清华镇向北直到岐阳堡，仍是这个平原向北的延展，北自岐阳堡南至扶风城北，相距约二十五公里左右。在这辽阔的平原上，尽是肥美的农田，所谓周原膴膴，真可谓名符其实了。……

这里盗掘的情形，不算很利害，地形的变化，也不如安阳小屯那样的剧烈，如果他们真的在那里如此的经营建设，那么那里的地下可能埋藏着比较完整的宫室遗址，从那些基址上或者可能把周初的宫室复原起来。<sup>③</sup>

---

① 其在岐都地区的，见陈全方：《早周都城岐邑初探》，《文物》1979年第10期一文中的《两千年来岐邑出土西周青铜器简目表》。

② 石璋如：《关中考古调查报告》，《本所集刊》第27期，1956年，315页。

③ 石璋如：《周都遗迹与彩陶遗存》，《大陆杂志特刊》第1期，1952年，368—370页。（同文又见《传说中周都的实地考察》，《本所集刊》第20期，1949年，91—122页）

石璋如的这个预料,在三十多年之后已经开始为大规模、有系统的考古工作所证实了。自“1976年2月开始,省文管会和有关市县文博单位,结合北京大学、西北大学历史系考古专业教学实习,对周原西周文化遗存进行了考古发掘……同时在岐山凤雏村和扶风召陈村、云塘村进行”。<sup>①</sup>目前已经报告的工作只有凤雏村的一片大型建筑基址;其始建年代,“有可能在武王灭商以前”,其使用下限,则“延长到了西周晚期”。<sup>②</sup>很可能的这批材料就包含着太王、王季和文王三代周国国都岐邑的一部分遗物,其中的器物在讨论殷周关系上,自然是非常重要的材料。这批材料尚未详细发表,但在一个贮藏室中所发现的一批卜甲卜骨中有若干有文字的进行问世,见下文的讨论。专从基址的形状上看,其夯土技术及方向定位是和殷商的基址相同的,但这里的基址较大,它的四合院式的布局也与安阳小屯的有若干差异。

除岐邑的大型基址以外,早周遗址近三十年来“在陕西渭水和泾水及其支流的宝鸡、凤翔、岐山、扶风、眉县、武功、兴平、周至、郿县、长安、邠县、长武等地区”都有发现<sup>③</sup>,其中包括居住遗址、墓葬和窖藏,在墓葬和窖藏中多有青铜器的发现,已在上文提到。尤其值得注意的是这些遗址中出土的陶器有以下几个特征:

(一)夹砂粗灰、红陶、方唇、高斜领、带把手,或附加锯齿状泥条,横耳,以及无耳空心分裆袋足鬲,或圆唇高卷领瘪卷尖足鬲。

(二)有些盆罐的壁中部饰方格纹,有的有雷纹中套乳钉纹;在陶器上饰雷纹的作风可能受了殷商铜器的影响。

---

① 上引《陕西岐山凤雏村西周建筑遗址发掘简报》,27页。

② 同上,34页。

③ 徐锡台:《早周文化的特点及其渊源的探索》,《文物》1979年第10期,50—59页。

(三)泥质灰(红)陶盆、罐的腹壁较薄,肩腹上部素面磨光。

(四)早周文化层内不见豆、孟,也无腰坑和狗架。<sup>①</sup>

照研究者的看法,“早周文化遗存存在着客省庄第二期文化中的某些因素的特征,再根据周文化遗存直接叠压着客省庄第二期文化遗存的关系,因此,我们认为早周文化可能是在客省庄第二期文化的基础上接受了齐家文化的一些因素发展起来的,换言之,早周文化起源于客省庄第二期文化,在它发展的后期,受了殷商文化的影响而形成西周时期的社会经济形态。”<sup>②</sup>

这种说法,似乎很有些道理,但要具体详细证明恐怕还得等待许多材料与研究结果的发表。目前不妨用作为进一步讨论基础的一个假设,是早周文化与殷商文化都是在中原龙山文化的基础上发达起来的;在发展过程中互相都有影响。殷商的发达程度可能较早,其较发达的物资文化与社会经济形态都对早周有一定的影响,但周文化自始便有其若干独特的特征。周文化是什么时候达到了青铜器时代与王国形态的政经组织,考古学上还不能判定。我们只知道:(1)殷商中、后期式的青铜器已在关中出现,并且有可能是在当地制造的,而且有些有本地的特色;(2)岐山的周原有大型宫殿基址和甲文发现,其时代可能早到伐纣之前。

#### 四、殷墟卜辞中所见殷周关系

殷墟卜辞里有地名作囿或其者,自吴大澄起释为周,今无异说<sup>③</sup>。岛邦男氏《殷墟卜辞综类》中收入有周字的卜辞八十二片,

① 徐锡台:《早周文化的特点及其渊源的探索》,《文物》1979年第10期,58页。

② 同上,59页。

③ 李孝定:《甲骨文字集释》,《本所专刊》第50期,1965年,385—388页。

多属第一期,但第二、四两期的也有<sup>①</sup>。卜辞中之周自是三代夏商周中之周,所以卜辞中有关周的资料是从殷人的立场看殷周关系的最上资料。

卜辞中的周,在殷的西方,与文献和考古材料中所见的相符。岛邦男氏分析第一期(武丁时代)甲骨文中周人位置在“蒲县与秦州交界一带”<sup>②</sup>,定周方就是以岐山为中心的地方。这是岐山周原名周的最早的证据。《史记集解》引皇甫谧云:“邑于周地,故始改国曰周”。这与传统史料中太王迁于岐下之后才逐渐建立周国的说法是相符的。武丁与太王时代不符这一点上面已经提到。从殷墟卜辞的证据来看,周原的住民在武丁时代已是周国;当时的周人的首领是古公亶父(与太王或非一人)还是古公亶父迁来以前的周原原有住民的首领,则目前还没有办法知道。

从殷墟卜辞所见周人的政治地位与殷周关系,自来有胡厚宣<sup>③</sup>、陈梦家<sup>④</sup>、岛邦男<sup>⑤</sup>与钟柏生<sup>⑥</sup>等氏的研究,其说法多集中在武丁时代殷周有无敌对关系这一点上。但 David N. Keightley 的研究后出为上,择其有关的讨论较详细的译引如下:

有的材料较不规则:在一个例子中周称为周方,是一个殷商以外的称呼,而且在另一个例子中商人期盼对周人有损害。但其他的材料(除另外注明的均属一期)都提供比较一致

---

① 岛邦男:《殷墟卜辞综类》,东京,汲古书院,1971年(第2版);《殷墟卜辞研究》,东京汲古书院,1958年,412页。

② 同上引《殷墟卜辞研究》,406页。

③ 《殷代封建制度考》,《甲骨学商史论丛初集》,成都,齐鲁大学,1944年,24—25页。

④ 《殷墟卜辞综述》,1956年,291—293页。

⑤ 上引《殷墟卜辞研究》,409—413页。

⑥ 《武丁卜辞中的方国地望考》,台北,书恒出版社,1978年,18—20页。

的以周人为商国成员的一幅图画：周人自商王并自另一国家份子接受命令；周人支持商王的行动；商王占卜周人将士及周人田猎；周人受封号；周人一般不称方；周人参与商祀；商王对周人生病表示关心并祈求周人无祸无祟……；商人可能在周举行祭祀；周人为可能性的盟国；商王盼周人在战役中无伤亡；商周之间似乎有婚姻关系；周人并入贡占卜用的龟甲。……

另一方面，很清楚的周人不在商国的核心。周人未被“呼”作任何事，亦即他们不在呼唤范围之内；周人未曾来告；周人未尝来宾；亦未曾礼备商王所用卜甲。殷周之间的地理上与政治上的距离亦有见于下举证据：在第一期到第四期商王未曾在周人区域田猎、巡视或访问，也未在周人区域占卜出行或召集军士；也未指挥周人兵卒或命令其他将领来指挥周人兵卒。在农业活动上，周人未尝参加商王仪式，商王也未卜问周人受年。在周人服役方面，商王所用贞卜人物中没有叫周的，周人除龟甲外也未进贡其他财物。……换言之，商人对周人或周地直接的接触不多。……

根据〔岛邦男氏所收集的〕八十二条卜辞，我们可以作结论说，在第一期周人是构成商国一部而比较遥远的群体之一，商人对周人之控制既不坚强，亦不是连续的，可是商人对周人确有兴趣和关注。<sup>①</sup>

Keightley 并继续指出从卜辞中所见殷周关系所牵涉的方面甚广，这也是周人在商王控制范围之内的一种迹象。

周人到底是商国之内的一个地方区域，还是与商国有密切接

---

<sup>①</sup> “The Late Shang State: When, Where, and What?” Unpublished paper for the conference on the Origins of Chinese Civilization, June 1978, Berkeley.

触关系的一个单独的国家？这是一个难以回答的问题，但这个问题却是研究殷周关系的出发点。中国古代“必也正名乎”的习惯，在殷墟卜辞中表现为商人对各地各人称为方还是称为侯、伯、田。第一期卜辞中称周方的有好几个例子（《乙》3536：“周方弗其有祸？”《乙》2170：“周方其无祸？”《丙》444：“丙辰卜、宾贞：王衷周方，正？贞：王勿佳周方正？”），却没有称周为侯伯田的（称周侯有一例，在第四期：《甲》436：“命周侯今月无祸？”）。固然武丁对周表示过关心，也曾令周“固王事”；另一方面也曾对周施过征伐。<sup>①</sup>看来钟柏生的结论是可靠的：

我们可以说武丁时期，在某段时间周人曾不服于殷，经过征伐后，周亦臣服于殷，是故殷人才令周往于〔某地〕并贡龟于殷。这种不稳定的关系，在第四期卜辞亦然。<sup>②</sup>

但第四期卜辞中无周方而有称侯的一例，已见上。看来自武丁征伐之后周一直臣属于殷，甚至为殷的侯国，这与文献上周文王称西伯是一致的。但名义上的对立关系与臣属关系是一事，实际上的敌友关系又是一事。第四期周虽偶称为侯，卜辞中仍有“伐周”的说法（《甲骨续存》下 317）。

## 五、岐山甲文中所见殷周关系

岐山甲文的发现在中国古史学上的重大意义，在文首已经谈过。这批材料发现的经过和概况如次：

1977年7—8月，周原考古队在发掘岐山凤雛村甲组建筑基址时，发现了大批甲骨文。……甲骨文出土于建筑基址内西

① 看上引胡厚宣、岛邦男和钟柏生诸文的讨论。

② 上引《武丁卜辞中的方国地望考》，20页。

廂房第二号房间的一个窖穴里,编号为 77QF-F1-H11。……  
窖穴打破了房屋台基,时代应晚于房屋台基。……

窖穴内共出土甲骨一万七千余片,其中卜甲一万六千七百  
百余片,为龟的腹甲,卜骨三百余片,为牛的肩胛骨。目前已  
清洗出有字卜甲一百九十多片,在卜骨上未见有文字的,……  
目前发现的卜甲的总的字数为六百多字,每片上的字数多寡  
不等,少的一字,多的三十字。<sup>①</sup>

这批材料虽然重要,却尚未详细的发表。卜用甲骨的形制,有无钻  
凿,龟甲部位等都没有描写,而有字的一百九十多片卜甲中,只有  
三十二片有释文、照片或描文刊出。现只拣数片在殷周关系上较  
有意义的提出来作初步讨论。

#### (一) 岐山甲文 H11:1

癸巳,彝文武帝乙宗。贞:王其那祭成唐? □鼎祝示及二  
女? 其彝血牲三? 豚二? 甬有足。

这片卜辞长达三十一(或三十二)字,大概是岐山甲文中最长的一  
片,其中所包括的问题也较多。报告者谓文武帝乙(即殷王帝乙)  
是周人祭祀(“彝”)的对象,如此则此片一定是帝辛时代的,亦即文  
王时代的。但“文武帝乙宗”亦可能是宗庙中的一个特定的祭祀地  
点;邲其卣二铭文曰:“乙巳,王曰彝文武帝乙俎”<sup>②</sup>与此片卜辞文  
义相似,也可能指祭祀(“彝”)的一个地点(“俎”)。在周庙里这个地  
点,当是指定给“文武帝乙”的。既然后文贞问那祭成唐,可见成唐  
(大乙)是可以在文武帝乙宗来祭祀的。这又使人联想到商王宗庙  
祭祀中的乙丁制<sup>③</sup>。换句话说,文武帝乙,可能指帝乙,但也可能

① 《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》,《文物》1979年第10期,38—43页。

② 赤冢忠:《稿本殷金文考释》,东京,1959年,14—18页。

③ 张光直:《商王庙号新考》、《谈王亥与伊尹的祭日并再论殷商王制》均见本书。



不是专指帝乙的。这片卜辞的时代当不致于在武王伐纣之后；它可能是帝辛时代的，也可能早于帝辛。

“王其那祭成唐”这一句中的王，想是指周王而不是指殷王，如此则这句话的意思便很大了。周王的卜人称他为王；这在过去经学与金文学者中多有争辩，但岐山的材料可以定案。可是周王不但在他的宗庙里摆设了专祭殷商文武帝乙的地点，而且还要用三羊两豕来那祭成唐，这可以说是在这片卜辞书刻的时代周王在仪式上臣属殷商的表现了。

成和唐两个名字都在殷墟卜辞中常见，但把两字放在一起则这片卜辞还是首见。成汤这个名字来自成唐，过去早已推定，得此片可完全证实。

#### (二) 岐山甲文 H 11:84

贞：王其奉佑大甲？嚳周方伯□唯足，丕左于受有佑。

这片亦称周王为王，但周王乞佑于殷王大甲。（大甲又是乙丁制下乙组的王，又是值得注意的一点）又说此王实为殷王，待考。

#### (三) 岐山甲文 H 11:3

衣王田，至于帛。王隻田？

衣王，即殷王，周人称殷为衣，见大丰（天亡）殷（“丕克乞衣王祀”）。殷王田所至之帛，不知何地。殷墟卜辞中亦有帛（《前编》2、12、4），亦地名。

#### (四) 岐山甲文 H 11:20

亩亡眚，祠自蒿于壺。

H 11:27:

□拐洛。

H 11:9:

大出于河。

H 11:18:

出自眚。

H 11:22:

虫白。

H 11:45:

毕公。

H 11:8:

□鬼崇乎宅商西。

以上这七片中有若干地名与国名,对周之四至有所启示。“河”在殷墟卜辞中指黄河,在此当同。“洛”当指陕西泾洛之洛。“蒿”或指镐京。“虫白”据报告者推测或即“崇伯”,不知何所据?崇伯之崇来自蒿或自柳,似与虫字无关<sup>①</sup>。《左传》昭公十九年有蟲,但在邾境内,今山东济宁县境,不会是岐山周文所指。又甲文之眚,即龟字。卜辞有龟氏,地望不明<sup>②</sup>。毕,“文之昭也”(《左传》僖公二十四年),亦在咸阳县境<sup>③</sup>。鬼,或即鬼方;商,当即大邑商之商;此地据文义,或指殷商之商。

#### (五) 岐山甲文H 11:4

其微、楚□毕賁,师氏受賁。

H 11:83:

曰今秋,楚子来告……。

这两片中都有楚。上文引徐中舒主张太王开始翦商,实以向江南之开辟为始。岐山甲文中重复提到楚国,并云楚子来告,是非常值得注意的。

① 陈槃:《春秋大事表列国爵姓及存灭表谥异》,377页。

② 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,22页。

③ 陈槃:《春秋大事表列国爵姓及存灭表谥异》,329—330页。

(六) 岐山甲文 H11:68

伐蜀, 兹。

H 11:110:

征巢。

这里所征伐的两国, 都不是在旧籍中季历与文王所伐的对象之中, 可见当时记载远不完全。同时, 两国都在南方, 进一步加强了徐中舒周初经营南土的说法。周初之蜀, 一说在汉水上流<sup>①</sup>, 而巢亦楚地群舒之国<sup>②</sup>。

(七) 岐山甲文H11:2

自三月至朞三月月唯。五月亩尚。

H 11:13

匕贞: 既魄?

H 11:26:

匕贞: 既吉?

H 11:55:

佳十月既死□, 亡咎?

H 11:64:

六年。

以上五片说明周人的历法与殷商有显著的不同, 而与西周金文中的历法有关。《尔雅·释天》:“夏曰岁, 商曰祀, 周曰年”。岐山甲文中已有年。又金文中月相名称的词汇为既、吉、魄、死、月唯等, 在岐山甲文中也有。这也是讨论殷周文化异同上极为珍贵的资料。

---

① 陈槃:《不见于春秋大事表之春秋方国稿》,《本所专刊》,第59期,1970年,17—23页。

② 陈槃:《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》,369—371页。

岐山的这批甲文资料，可作之问题至多，将来资料陆续公布，当可继续研究。从目前已经发表的材料看殷周关系问题，至少有值得注意的两点：其一，早周的文字、文法、占卜制度、地名、祭祀等文物制度与殷墟所见大同小异，但其中所见历法及另外一种文字（不识，未引）表现了周文化的地区特色。其二，周王的祖先，为周王祭祀求佑的对象，是周王在祭仪上臣属于商王的具体表现。但周王自称王，同时进行征伐及经营南土。可见殷周关系，错综复杂，不是简单的“敌对”或“臣属”两字便可以包括完全的。

## 六、小 结

近年来考古资料出土很多，不但在古史研究上供给了许多新的史料，而且供给了对旧史料重新加以评价、吸用的新证据和新标准。在殷周关系上，新史料给了我们这样的新认识：

从考古材料上看，殷周文化各渊源于不同区域的龙山文化，而且在形成过程中互有影响，因此两个文化是属于同一个文化传统——中原文化——的，但殷文化形成较早，影响力较强，同时周文化也有他的地方性、区域性的特色。武王伐纣以后，西周文化继承了殷商文化的一绪，同时也将他们的固有文化加入了中原文化的主流。

从殷墟卜辞上看，周人自成一个政治体，自武丁时代便在殷商的西方活动，与殷商的关系一直是比较密切的臣属关系，第五期帝乙帝辛的卜辞中还没有看到关于周人的记录，这是比较难解的。周人之成为殷商心腹大患应该是在这一个时代发生的。

从周原新出土的甲文看，周人在武王伐纣之前已自称王，对殷商王朝而言是在祭仪上有臣属的关系。但同时甲文里亦富有征伐

与开辟江汉的迹象。从文化上看,他们属于殷商的一系,但也有显著的区域特征。

从各方面新资料来看,传统的文献对周人开国经过的记述,以及近人对这些资料的研究,在基本上有许多可信之处。《诗经》里面周人的自述,更证实了它的历史性。目前所看得到最大的问题,是武王伐商以前周人开国的时代。看来周人之兴起,成一强大国家,不止太王、王季、文王三代。文王以前周人系谱究竟如何,他们在岐山定都多久,这都恐得等更多的资料出现以后才能得到解答。

# 中国考古学上的聚落形态—— 一个青铜时代的例子\*

“聚落形态”到现在为止，还没有在中国考古学上成为重要的讨论题目，而这方面的研究还只能说是远景大于成果。在最近回顾中国考古学的发展的一篇论文里，我对考古研究的这一方面作过这样的评论：“在考古学上最可能有成果的研究题目之一是聚落形态——包括历史与史前某一时期的聚落形态与通过较长时期能够辨认出来的聚落形态。中国考古学已经找到足够开始这种研究材料，但目前的成果还只局限在少数在文字历史上熟知的城市之内。……我相信考古学在中国经济史所能作到的最大的贡献是在各个时期的大小不同的各种聚落之间的关系上面，因为在这方面考古学能提供一种全部新颖的资料。中国历史上的名城——殷、长安或洛阳——不是孤立存在的；它们一定是由许多大小不同功能各异的聚落所构成的较大的网状系统的一部分。……东周时代的城址已有许多发现，如果把它们与关于列国之间在许多方面的关系上很丰富的文献资料放在一起研究，很可能有重要的成果”<sup>①</sup>。

---

\* 原文英文，1980年8月曾在奥地利 Burg Wartenstein 关于 Prehistoric Settlement Patterns: Retrospect and Prospect 国际学术讨论会 (Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research 主办)上宣读。

① K. C. Chang, "Chinese archaeology since 1949", *Journal of Asian Studies* 36(1977), pp. 642-643.

这一类的研究自然可以施用于中国史前时代与历史时代的每一个阶段。事实上，陕西中部渭水流域的仰韶文化已经有很好的材料可以做“大规模聚落形态”的研究<sup>①</sup>。可是，一直要到“聚落形态”成为田野考古设计上的一个主要焦点而且要到这种研究能在科际的局面之下进行以前，我们只好继续倚仗那非常丰富的文字史料，而这种史料当然只有在历史时期才有。在这方面，青铜时代的聚落形态可以提供一个很好的例子，来证明聚落形态这种研究法在中国可以使用，而且还证明中国境内的材料对这种研究法的可能的贡献。

中国青铜时代聚落形态的仔细研究会显示在青铜时代社会基本单位——城邑——之内在几乎两千年的期间中相当程度的空间的连续性，但在另一方面它也能揭露出来这些城邑之间的相互关系——即它们彼此相联结而成为各个等级的社会单位的方式与因素——也连续的在变化着这种事实。空间方面的资料是有关聚落彼此连结起来的资料的一部分，但仅只在空间上的资料在这些变化上或在这些变化的原因上绝对提不出任何线索来。

## 一、中国青铜时代的城邑

“中国青铜时代”一词指中国历史上约 2200—约 500B. C. 这个阶段；这期间青铜器(主要是礼器与兵器)在考古遗物中占有显著的重要地位，而且可想而知是上层阶级生活中的一种中心事务<sup>②</sup>。这也是区域性的王朝竞争显要权位的时期；在纪录上有过

<sup>①</sup> 史念海：《河山集》，北京，三联书店，1963年。

<sup>②</sup> Chang, “The Chinese Bronze Age: A modern Synthesis”, in: *The Great Bronze Age of China*, Wen Fong, ed. (New York, The Metropolitan Museum of art, 1980).

三个王朝——夏、商、周——在不同时期取得显要地位，因而中国青铜时代又可称为三代。

整个青铜时代的基本社会单位是有城墙围绕的城邑；华北的黄土地貌上点布着千千万万的这种城邑。在外形上看，这些城邑都很相似。每一个城都在四周为土墙所围绕。土墙是夯筑而成的：长条木板缚在一起形成槽状，黄土放入槽中用石头或金属夯具捶实，然后木板解下向上移位以后再形成一级空槽，其中填夯黄土之后又形成较高的一段土墙，这样一层层加高到筑成为止。城墙平面布局多半成方形或长方形，依东、南、西、北四方筑成。因使用木板，所以墙是直的，而墙角多成直角。四墙上开城门，南门通常是主要的城门，而全城可称座北朝南，城的定位在华北来说应该说是比较自然的，因为太阳自南方照下。

固然这种土城的许多特征可以用物质上与环境上的因素来解释，它仍不失为在很快的时间之内，一次设计之下建筑起来的在大地上的庄严的人工物。在商代卜辞里，“作邑”是个常见的词<sup>①</sup>。周代的文献里对这重要作业有比较详细的描写，其中也含有占卜定位的材料：

古公亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下。  
爰及姜女，聿来胥宇，周原膴膴，萁茶如飴。  
爰始爰谋，爰契我龟，曰止曰时，筑室于兹。  
乃慰乃止，乃左乃右，乃疆乃理，乃宣乃亩。  
自西徂东，周爰执事，乃召司空，乃召司徒。  
俾立室家，其绳则直，缩版以载，作庙翼翼。  
揀之陜陜，度之薨薨，筑之登登，削屨冯冯。  
百堵皆兴，鼙鼓弗胜，乃立皋门，皋门有伉。

<sup>①</sup> 岛邦男：《殷墟卜辞综类》，东京，汲古书房，1971，第2版，43页。



乃立应门，应门将将，乃立冢土，戎丑攸行。

（《诗·大雅·绵篇》）

在这首诗里如此生动地描写了这座城邑，现在已为考古学者找到，而它的发掘也已开始<sup>①</sup>。但这里所描写的作邑情状，对整个三代期间的其他城邑也应同样适用。可是城邑的建造不但是建筑的行为，也是政治的行为，而古代的城邑也好像现代的城邑一样，用费孝通的话来说，是“在权力居于力量这样一种政治系统中统治阶级的一种工具。它是权力的象征，也是维护权力的必要工具。”<sup>②</sup>

青铜时代的城邑是建来维护宗族权力的。中国古代社会是以社会人类学者称为“分枝宗族”(Segmentary lineages)<sup>③</sup>的亲族系统为特征的。中国古代的父系氏族实际上是由许多由系谱上说真正有血缘关系的宗族组成的；这些宗族经过一定的世代后分枝成为大宗与小宗，各据它们距宗族远祖的系谱上的距离而具有大大小小的政治与经济上的权力。当宗族分枝之际，族长率领族人去建立新的有土墙的城邑，而这个城邑与一定的土地和生产资源相结合。从规范上说，各级宗族之间的分层关系与各个宗邑的分层关系应该是相一致的。

宗族的地位与城邑的地位表现在各种的象征物上。因为系谱是地位的基础，所以在仪式上重新肯定个人在系谱中地位的祖先崇拜乃是最高宗教，而在祖先崇拜中使用的青铜礼器乃是最高

---

① 《陕西岐山凤雏村西周建筑遗址发掘简报》，《文物》1979年第10期，27—37页。

② *China's Gentry* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), p. 95.

③ M. G. Smith, "On segmentary lineage systems", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 86(1956), No. 2.

的象征物。中国古代青铜礼器在形式上与在装饰花纹上的复杂性,以及将这么多的财富投入这种象征媒介这件事,充分的表现了宗族宗教以及宗族制本身的精致、多样和复杂。

但是仪式上的认可只是权力维护的一面,而另一面则涉及“力量”本身。青铜在中国古代的另一主要用途是用在兵器上:青铜铸成矛头、戈头、刀、钺和镞。城邑的夯土城墙,再加上它的城门,望楼和护城河,显然是为了防御的目的而建造的。

中国青铜时代的聚落形态的研究以城邑与城邑之间在空间上的彼此关系为中心。大小与复杂程度不同,但根据同样的定向原则与社会及仪式性的布局而建造的任何一个城邑都以一个个别的共同体的单位的身分与相似的其他单位发生种种关系。在三代的两千年间,许多的城邑都为人连续的居住着,而且城邑与城邑之间在空间关系上的资料始终没有变化。但是它们之间的在分级制度上的相互关系则常常变化,而且有时变化剧烈。

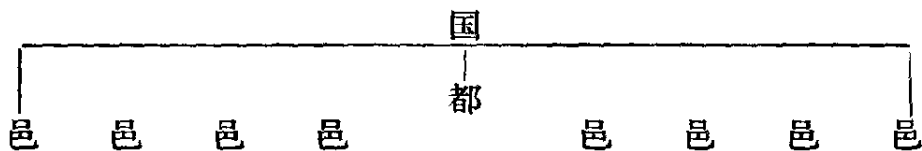
## 二、城邑间的分级制度及其变化

青铜时代在华北的地貌上散布的成百成千的城邑(有的仅知其名,有的有遗址发现)是如何有系统的组织起来以反映它们内部的秩序的?也就是在它们占居期间在一个分级分层的网状结构之内的相互关系如何?有鉴于本文的目的,我们尤感兴趣的乃是下面这个问题:如果没有其他的考古或文献上的资料,专用“空间分析”(Spatial analysis)的方法在这种相互关系的决定上能有什么程度的肯定的贡献?

在这一个目的上来说最好的材料来自中国青铜时代的一个较小的段落,即自 722 到 481 B. C. 这一段周代的春秋时代。这些材

料是在鲁国的国家档案里面,即《春秋》,一般传说是孔子(551—479B. C.)所作。这部书记载了城与城之间的征伐,及国与国之间的征伐。约一百年以后的一位左丘明又为《春秋》作传,增加了许多有用的材料。根据《春秋》经传所载的资料,再加上历代对这部书研究的结果——尤其是陈槃的《春秋大事表列国爵姓及存灭表撰异》<sup>①</sup>——我们可以辨认出许多春秋时代的列国,并且断定它们彼此之间的关系。

每一个国有一个若干城邑的网状结构;国内的首邑称为都:



从理论上说,每国都是由周王室建立的。周人封建的程序在《左传》里有基本的说明:

隐公八年:“天子建德,因生以赐姓,胙之土而命之氏。”

定公四年:“昔武王克商,成王定之,选建明德以藩屏周,故周公相王室以尹天下,于周为睦。公鲁公以大路大旂,夏后氏之璜,封父之繁弱,殷民六族:条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏,使帥其宗氏,辑其分族,将其类丑,以法则周公,用即命于周,是使之职事于鲁,以昭周公之明德,分之土田陪敦,祝宗卜史,备物典策,官司彝器,因商奄之民,命以伯禽,而封于少皞之虚。分康叔以大路、少帛、缙葆、旃旌、大吕,殷民七族:陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏,封畛土略。自武父以南及圃田之北竟,取于有阎之土以共王职,取于相土之东都,

<sup>①</sup> 《中央研究院历史语言研究所专刊》,第52期,1969年。

以会王之东搜，聃季授土，陶叔授民，命以康诰而封于殷虚，皆启以商政，疆以周索。分唐叔以大路，密须之鼓，阙巩沽洗，怀姓九宗，职官五正，命以唐诰而封于夏虚，启以夏政，疆以戎索。”

从这两段文字我们可以很清楚的看出来，在周初，周王将他的亲属或大臣封到外地去建立他自己的城邑的时候，周王所赐的物事至少有下列诸项：

1. 他原来的氏族的姓
2. 土地
3. 以宗族为单位的人民
4. 新的氏名以标志他的新政治单位
5. 适合于他的新政治地位与他的新的城邑的政治地位的仪式性的徽章与道具。<sup>①</sup>

这些物事不但给了新的封建领主以生活来源(土地与人民)，并且把他在周代王国之内的正式地位给予了官方的与仪式性的肯定。他的统治范围是他的“国”，而他居住的城邑是他的“都”。所有的国都将周天子（居住在他的国都）看做是他们共同的最高统治者，但各国有强弱之分，而强者逐渐形成区域性的霸主。依此，周王之内各国各邑之间的关系至少分为四层：

- 周王——周王子
- 大国——有大国的都
- 小国——有小国之都
- 邑——个别的城邑

---

<sup>①</sup> 以上撮自 K. C. Chang, *Shang Civilization* (New Haven and London: Yale University Press, 1980), p. 161. 关于商周封建宗法及氏姓制度的古今文字不胜其数，但说明清楚、内容合理、证据丰富者则稀少；见徐复观：《周秦汉政治社会结构之研究》，台北，学生书局，1974年版。

这种分层分级的系统是根据周代的文献得出来的，但显然在整个青铜时代都有相当程度的适用性。在较早的阶段，国的数目较多，而每个国的辖区较小。当朝代改变、时间前进，国变得较大，统治的城邑加多。到了春秋时代，我们所知道的国只剩了一百多个。依顾祖禹的综述，中国古代列国的历史可以撮要如次：

传称禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国。成汤受命，其存者三千余国，武王观兵，有千八百国。东迁之初，尚存千二百国。迄获麟之末，二百四十二年，诸侯更相吞灭，其见于春秋经传者，凡百有余国，而会盟征伐，章章可纪者，约十四君：鲁、卫、齐、晋、宋、郑、陈、蔡、曹、许、秦、楚、吴、越；其子男附庸之属，则悉索币赋，以供大国之命者也：邾、杞、茅、滕、薛、莒、向、纪、夷、郟、郕、遂、偃阳、郟、铸、郟、郟、宿、任、须句、颛臾、郟、州、於餘邱、牟、郟、郟、郟、极、根牟、阳、介、莱、虞、虢、祭、共、南燕、凡、苏、原、周、召、毛、甘、单、成、雍、樊、尹、刘、巩、芮、魏、荀、梁、贾、耿、霍、冀、崇、黎、鄧、申、滑、息、黄、江、弦、道、栢、沈、顿、项、都、胡、随、唐、房、戴、葛、萧、徐、六、蓼、宗、巢、英氏、桐、舒、舒鸠、舒庸、钟吾、穀、貳、軫、郟、绞、罗、赖、州、权、厉、庸、麋、夔、巴、邢、北燕、焦、扬、韩、不羹。又有九州夷裔则参错于列国间者也；戎蛮、陆浑、鲜虞、无终、潞氏、麇咎如、白狄、驩戎、犬戎、山戎、茅戎、卢戎、郟瞞、北狄、淮夷、肥、鼓、戎、濮。<sup>①</sup>

这里所包括的十四个大国和一百一十三个小国，不是每一个都能在地图上找到准确的方位的，但大多数是可以相当准确的找到的。图一依李宗侗示各国大致位置<sup>②</sup>。图中两个方形黑块示周的东西

<sup>①</sup> 《读史方輿纪要》卷一。

<sup>②</sup> 李宗侗：《春秋左传今注今释》，台北，商务印书馆，1971年，上册，春秋列国总图。

两都;较大的黑点示十四大国位置,较小黑点示能断定的各小国位置。每一黑点可能代表一个城邑,但在大多数情形下代表一群或一组城邑。依我们所知的,这些个国邑在700—400B. C. 这一段时间内都存在,因此可以当做同时的聚落对待。

从这些城址的分布上我们可以提出两种问题出来:它们为什么分布在它们所分布的地点?它们彼此之间如何发生关系?这两个问题都是有关过程(process)的问题,而图一只表现形式。

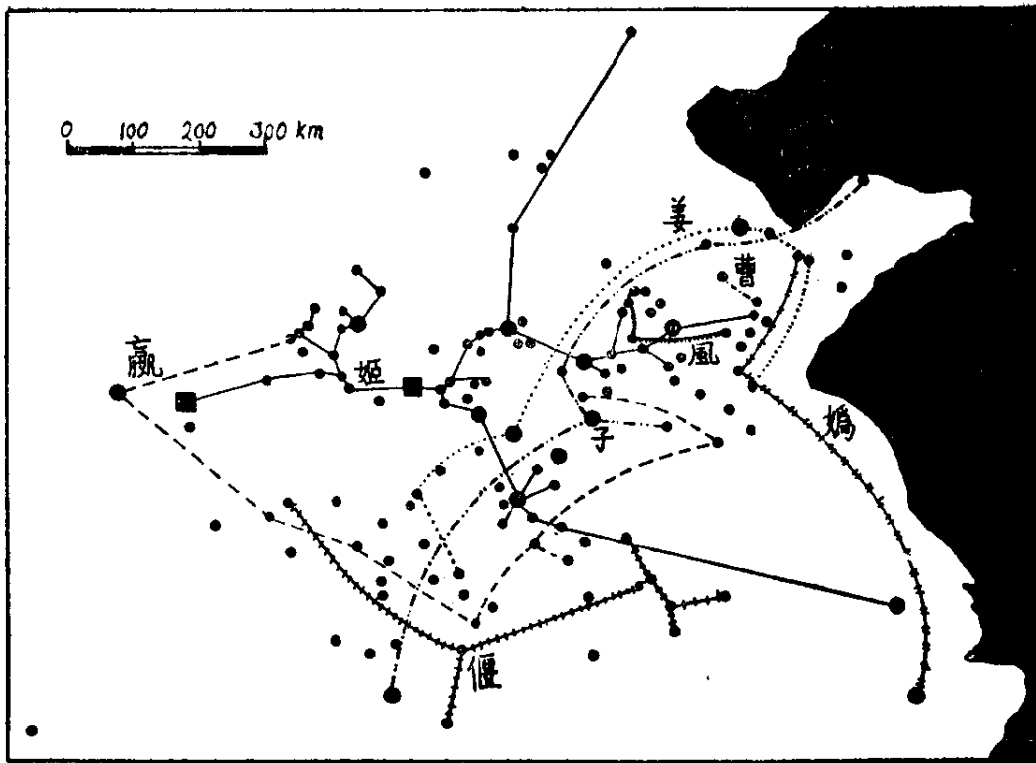
〔空间考古学〕种种难题……之一是从形式推测过程的困难。同一个空间上的形态可能是各种不同的空间上的过程所造成的。……我们常常得自空间以外的证据上来找材料以支持或反对关于空间过程的理论。<sup>①</sup>

关于春秋列国分布形态的很有趣的一点是对它们的解释一定要根据很少是空间性的证据。因为在700—400 B. C. 这段时间里面的材料与个别列国的来源无关(因为它们都在这个时期以前便已形成),而仅与它们之间关系的变化有关,我们仅讨论上举两个问题中的第二个,即在图一所示的列国是如何在彼此之间发生关系的。

将列国加以分组的头一个也是在仪式上最重要的方式是照它们的统治者的氏族起源来区分。上面已说过,在三代期间当宗族膨胀分裂时,分开的枝族被送出去建立它们自己的城邑,而这个城邑经过若干时间之后成为大小列国。在春秋时代,在政治上和仪式上最重要的两个氏族是姬姓和姜姓。姬姓为周朝王室所出,而姜姓为周王室男性成员经常娶妻的来源。图一所示最重要各国的诸姓分布,从这里可见姬姓国最多,而姜姓的也分布甚广。子姓是

---

<sup>①</sup> Ian Hodder and Clive Orton, *Spatial Analysis in Archaeology* (New York: Academic Press, 1976), p. 8.



图一 春秋主要城邑和列国的姓属

商朝的氏族，其成员在其所统治的城邑的数目上说还有一定的力量。风、曹、媯、偃等为较古的姓，而嬴则为在 221B. C. 统一中国建立其第一个大帝国的秦国的姓。

氏族来源不但在国的起源上，而且在个别国的仪式上的地位也有其重要性。但列国之间重要的政治、经济上的交互关系则主要为军事力量所决定的有规则的分群所控制。春秋在这上面特别有价值，因为它含有这三百年中间列国互相吞并的一个详细的记录。图二 a 到 c 表示中国从 700B. C. 到 400B. C. 中变化很快的局面。在 700B. C.，列国在理论上可说是平等的，保持着它们在周王国这个客观环境之内的虚构的地位。但根据现有资料，700B. C. 以后不久列国便开始互相征伐，常常造成永久吞并的结果。到了 600B. C. (图二)，鲁、齐、郑、卫、晋、秦、蔡和楚成为将许多其他国家(常为较小国家)合并到它们的政治领域之内的较大的列国。这

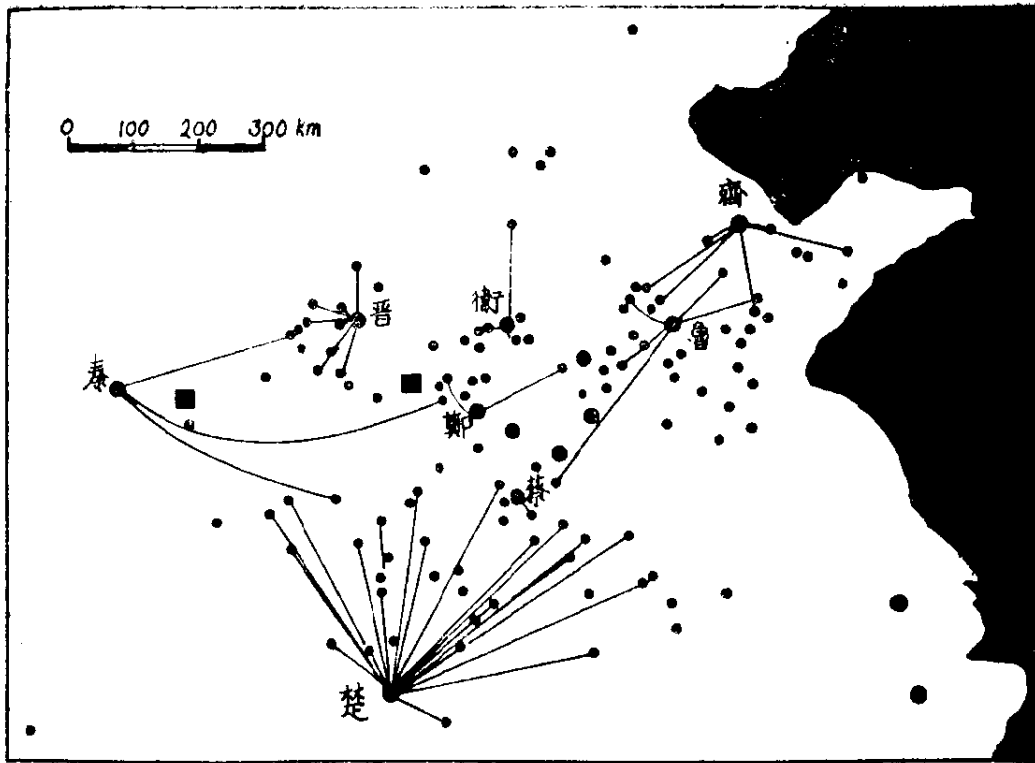
些大国到了 500B. C. (图三)及400B. C. (图四)仍然是大国,但在这期间许多较小的国家及个别的城邑的政治从属关系上则已发生了无数的变化。在这三百年间,这些春秋列国及其城邑之间的政治关系的重要变化,是用任何一个“空间分析”的方法都测查不出来的。

这些城邑与城邑群(“列国”)的政治从属关系的变化——政治性的但显然有经济意义的——是整个三代期间常见的现象,虽然作分析研究只有在春秋时代才有最好的资料。事实上,所谓“三代”,在某一种意义上正是指中国古代历史上一些城邑和列国作了不同的分级安排的三个时期。图五示在夏代夏国的都城统治(即作为首都)在夏统治范围内所有列国的诸城邑,而在商代及周代则首都的地位变迁到商国的都城或是周国的都城去了。城邑之间与城邑的网状结构之间在空间上的关系始终未变——不论原来决定它们的因素如何——但是它们之间的分级分层关系则经历了剧烈的变化,而这些变化才真正影响到权力与经济资源的流动。

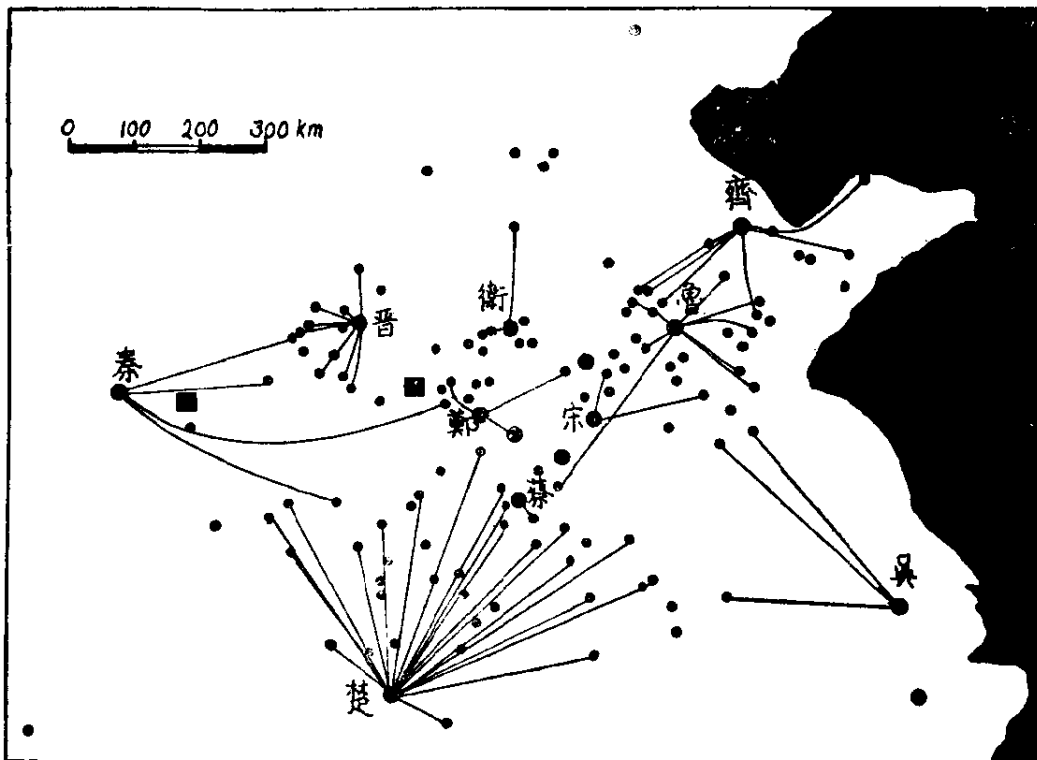
### 三、理论上的一些意义

现在在聚落形态的考古学研究上有两种互辅但有尖锐区别的学派。其一可以称为聚落考古学,强调对聚落居民的生活与行为的了解,包括他们与其他聚落之间的关系行为在内。另一派可以称为空间考古学(spatial archaeology)或位置考古学(locational archaeology),主要强调“空间性”本身,以自聚落的空间或位置上的特征而取得解释性的模型为目的。我要在这里提出的意见,是这两个学派在关于文化与社会行为的基本前提上有很大的不同,而且它们导致不同种类的结果。照我的意见,空间或位置考古学

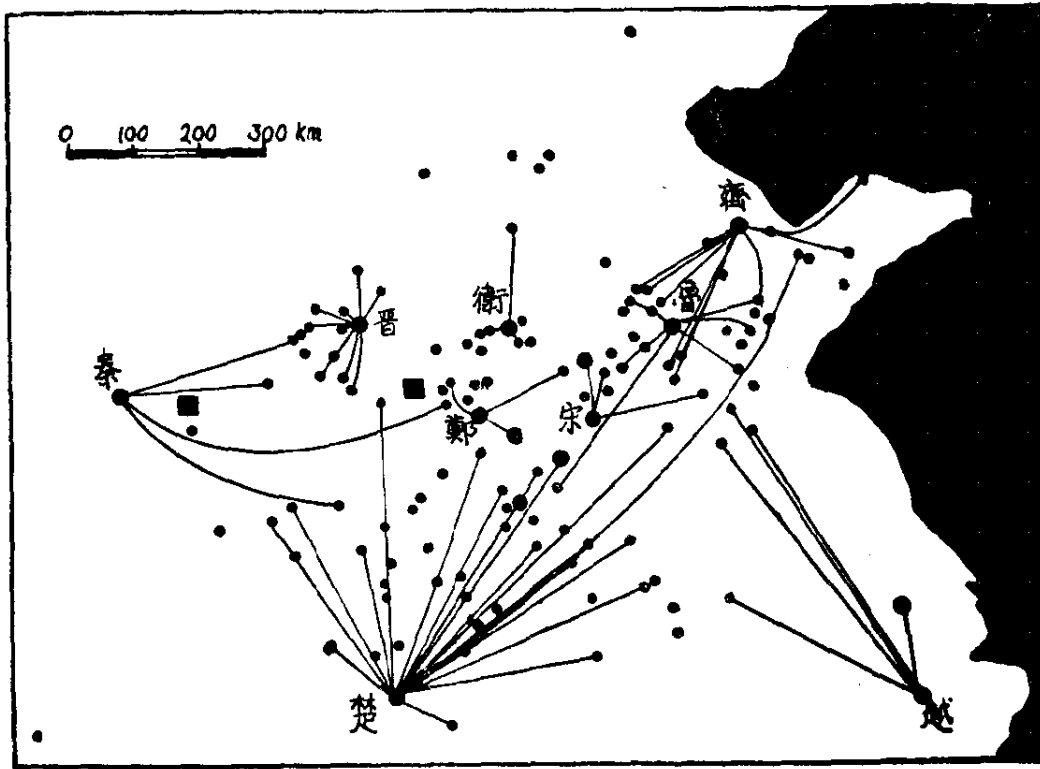




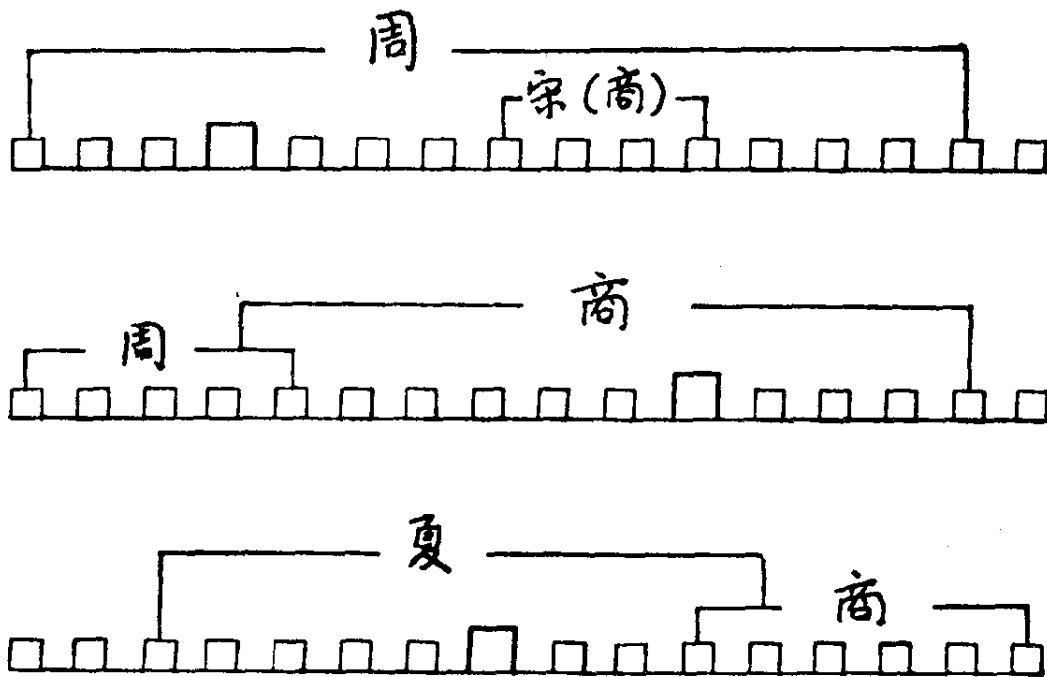
图二 春秋主要城邑政治隶属形势(600B. C.)



图三 500B.C.



图四 400B.C.



图五 三代城邑列国形势分层分级系统之变迁

本身不克供给对考古学上的聚落形态作人类学的解释的充分的模式。

照已故的戴维克拉克氏(David Clarke)的看法,近年来空间考古学的成长代表考古学理论的一次在概念上的进步。虽然美国的聚落考古学对“空间”的观念有强烈的兴趣,他却认为“在这种研究的大多数的情形下,社会学的,经济学的,与生态学的目的仍然是考古学上主要的考虑,而空间的资料、空间的结构,与空间的变异性的任务仍然是附带的”。因此,他主张来一次“考古学的革新”,以求“在考古学上的空间关系与空间变异性的因素的清楚说明的调查,同时还要调查它们的基层的假定与其他的可能理论。”他进一步认为“只有现在考古学上的空间分析的整个重要性才真正被认识到,而且一个共通的理论和方法的融合才开始从徐缓的内部发展及与涉及空间的诸种社会科学——地域行为学、区域生态学、位置论的经济学、地理研究、聚落学(ekistics)、建筑理论,与距离学(proxemics)——的零星接触中产生出来。”照他的看法,“考古学上空间研究的理论的大融合”的时间现在已经成熟了。<sup>①</sup>

虽然依克拉克的意见空间考古学只不过在现状考古学上增加一个新的(或者说是新使之严密化的)方面,我却以为将聚落考古学与空间考古学的区别辨认得非常清楚,并以为把空间分析方法可以提高为行为解释的理論的可能程度搞弄明白,都是非常重要的。尤其是从当代考古界中,在空间考古学上非常令人感兴趣的许多新研究的出现<sup>②</sup>,看来,这些问题有相当大的迫切性。

<sup>①</sup> David Clarke(ed.), *Spatial Archaeology* (New York: Academic Press, 1977), pp. 3—9 passim.

<sup>②</sup> 如 Clarke 上引书; Hodder and Orton, 上引书; Carole L. Crunsley, “Three locational models: An epistemological assessment for anthropology and archaeology”, in: *Advances in Archaeological Method and Theory*, Michael B. Schiffer, ed., vol. 2 (New York, Academic Press, 1979).

由于这种考虑，青铜时代的中国在城邑与城邑之间的关系的资料在考古学理论上，尤其是在聚落形态的讨论上，有很大的重要性。首先，它们证明仅仅是空间的因素，并不能决定聚落与聚落之间的关系——不论是为古人也好还是为现代研究者也好。因为聚落与聚落之间的关系决定每一个参加互相作用关系的聚落的角色，整个的聚落形态——包括小聚落形态(即聚落内)与大聚落形态(即聚落间)——都要倚靠关于聚落分级分层关系各种事实的正确理解。

有关的各种“事实”必须在每一个聚落本身去搜集——它的物质组成、它每一现实部分的功能、它的居民的社会组织、以及为了了解住在那里的人的各种行为和与其他聚落居民如何发生关系所需的其他各项资料。在考古学的情况下，这便指每一个遗址的仔细发掘及其过去文化与社会的充分重建。两个城邑之间的关系的历史上正确的理解，只有在每个城邑本身有了充足的知识以后才能得到。不用说，对外的关系也是城邑生活的必要的一部，因此城邑本身的研究与城邑与城邑之间关系的研究，必须并时并进。我们在任何情况之下所办不到的是仅仅根据对城邑平面位置的观察而使用计量方法或任何其他方法来断定这个或这些城邑应该归属的一个几何形的空间图样。空间分析而没有个别聚落的仔细了解，不是聚落考古学上的有用工具。

## 古代贸易研究是经济学 还是生态学?\*

在贸易的考古研究上，“空间”和“自然资源”显然是有焦点性的概念。贸易可以称为原状或加工过的自然资源通过空间的移动的一种必要的方式，而贸易在考古学上加以辨认的一种方法是由开发原料的地点或货物制造的地点或两者一起的寻认而将这项移动加以追踪。美国的考古学在近年来开始强调史前文化的生态系统(ecosystemic)研究,而在这种研究上,贸易的重要性不可避免的就走到新的研究计划的尖端。在考古学上的一种生态系统的观点必须把焦距放在自然资源的空间分布上,而贸易乃是它们在空间上移动的一项重要动力。

我们与生态系统派的目的或者与企图以生态系统的立场来研究贸易者都没有什么可以争论的。象贸易这种长期性的考古研究题目的科学处理是早该进行的了。但是我们对于个人,从来不在没有有意义的社会介入的情形下与自然环境发生关系这一点实在无法过分强调。生态系统派的考古学者常常好象是假设着整个人口或其生产部门依照生存的需要而共同一致地行动。而且就其生存利益整体而言,该人口的统一性也是不言而喻式地假定了下来。

---

\* 原文英文“Ancient trade as economics or as ecology”,载 Jeremy A. Sabloff and Clifford C. Lamberg-Karlovsky 编 *Ancient Civilization and Trade*(Albuquerque: University of New Mexico Press,1975),pp.211—224.

如果没有这些假设的话，我实在无法知道考古学者怎能仅仅根据环境的资源、开发的技术与空间关系的考古资料，来在变化过程上作解释。

从长久的立场上看，只要自然选择还在作为进化的程序在进行中，上面说的那些假设也许都是可靠的。但是从比较短暂的立场看，在作业这一层看，一个生态系统的解释一定要将个人组织成人口的方式做适当的考虑，而这些人类的组织机构才经常决定那些自然资源是要来开发、加工和分配的，以及采取什么样的方式。人类常常与他的环境以相当不寻常的方式相互行动，而有时有的方式有损于他自己的利益或是他自己的群体中若干成员的利益。这在所谓“文明”的阶段尤其如此，在这阶段里人类的组织变得更为复杂了。照柯林伦福儒(Colin Renfrew)的看法。

一个文明的生长程序可以看做人类之逐渐创造一个较大而且较复杂的环境，不但通过生态系统中较广范围中的资源的进一步的开发而在自然境界中如此，而且在社会与精神的境界中亦然。而且，虽然野蛮的猎人居住在一个在许多方面与野兽者没有什么不同的环境（纵然这个环境已为语言的使用以及一大套的文化中其他人工器物的使用所扩大），而文明人则住在一个差不多是他自己创造出来的环境。在这种意义上，文明乃是人类自己创造出来的环境，他用来将他自己从纯然自然的原始环境隔离开来。<sup>①</sup>

我对这个定义是可以赞同的，至少其中“人类自己所创的环境”之在质上增加的重要性的那一部分。也许读者会以我为过激，但我进一步的相信史前和古代贸易必须在进行贸易的社会单位的环境

---

<sup>①</sup> Colin Renfrew, *The Emergence of Civilization* (London: Methuen, 1972), p. 11.

之内加以研究；界说为考古材料在社会关系的框子里加以研究的聚落考古学最能供给这种环境；尤其是史前和古代的生态学必须与史前与古代经济学一起研究或将其吸收为自己的一个重要成分。尤其在古代文明的研究上，没有经济学的文化生态学是不能成立的。

佛德烈巴斯(Fredrik Barth)大概是最早郑重提倡生态考古学的人，他在1950年曾写过：

绘制文化的年代表现在不该还是考古学者的最终的目的了。……考古学者能够对一般人类学这一门有所贡献是问“为什么”这种问题，而为此他们需要一个一般性的框架。一个简单而且可以直接应用的方法是文化适应的生态分析，来处理生态区域、人群结构、与其文化特征之间的关系种种问题。<sup>①</sup>

以生态分析为目标的考古研究者，有没有充分的考虑到“人群结构”呢？我们常常将他当作“想当然耳”来看待。其实我们不应如此，因为没有人群结构就没有“生态区域”与“文化特征”之间的接触——换言之，不了解人群的结构，便没有有用的生态分析。

如果这种看法被接受的话，我们便非作这样一个结论不可，即贸易只有在原状或加工过的自然资源在一个社会框架里的分配的整个环境之内才能加以研究。关于以各种形式出现的自然资源的认定与分布的考古资料，仅只揭出问题。而它的解决，可从考古学上将下列诸点弄明白开始：

- (a) 有牵连的各种社会单位，及其分层分级的关系；
- (b) 资源在有关单位之间流动的互惠性（平衡的或不平衡

---

<sup>①</sup> Fredrik Barth, "Ecologic adaptation and culture change in archaeology", *American Antiquity* 15(1950), pp. 338—339.

的);

- (c) 实行交换的方式, 即流动是否双面的, 它是否再分配式的; 流动的方向与品质是志愿性控制的还是强迫性控制的; 等等。

显然的, 上面这些不同的行为不全是贸易。什么是贸易, 什么不是贸易, 也许只是一个语义学上的问题, 但是我觉得只有在武力强制性以外的力量下进行的群体之间货物的平衡、互惠性的流动, 才能当作贸易来作有可收获的研究, 因为这种流动与其他种的流动为远为不同的因素所统制而产生非常不同的结果。

给贸易下这样一个定义所引起的问题, 是在考古学上衡量互惠性的可能是不可克服的困难。“互惠性”这个字在这里是指平常我们所谓平衡的、交互的交换。例如我们很容易能发现麦粒从它出产处(如一个农舍)被移到一个消费地点(如城里面一个谷仓)。它怎样从一地移到另一地去的, 在我们将这件空间上的事实予以任何意义上有很大的不同。它们之搬移可能是下列诸种情形之一的结果:

- (a) 为农人献纳给地主或县政府土地税的一部分;
- (b) 为贡赋的一部分;
- (c) 为掠夺物的一部分;
- (d) 在市场上以物易物或用货币购买而来;
- (e) 为乡村亲戚带给城里人的“礼物”的一部; 或者是:
- (f) 以其他方式造成的。

这上面各种情形中, 有的(d, e)有确定的平衡互惠性; 有的(c)没有; 还有的可能有也可能没有(a, b)。从考古学上来分辨这些不同情形是几乎不可能的, 因此互惠性从货物的个别单位来说, 是很不容易搞清楚它的特性的。



另外一点困难是货物在加工过程中,由于能量的加入(马克思学说中的“劳动”)而增加其价值,可是其增加的量,要靠在考古学上很难准确计算的一些因素来决定。价值除了用货物来衡量以外,还可以用“服务”或“出力气”来衡量,不论是劳动也好,服务也好,都在考古学上不留什么痕迹的。

由于这许多的原因,我不相信在考古学研究上贸易应当当作与文化系统的其他亚系统(subsystem)如生业、技术、社会与象征等亚系统相平行的另一个亚系统来处理<sup>①</sup>。事实上,虽然将文化系统分为亚系统是必要的,但没有任何分法可以完全没有严重的缺点的,因为各亚系统之间是太密切而且太多方面性的交织起来了。但是因为我们在这里只讨论贸易,我们只须要说贸易在考古学上只能当做古代社会的整个的经济行为的一面来研究。我们将原状的或加工了的自然资源在各层社会单位中通过空间的流动式样重建了以后,我们可以用贸易当作一种机构来解释我们所见到的式样。我们甚至于可以推测贸易在我们所研究的某一文明或一般的文明的形成上所扮演的任何角色。我们甚至可以再进一步根据上述的推测而制定研究设计与试验可能性(test implications)来把这种想法在田野里去试验。但是我看不出来怎能将贸易可以当做在地面上划界的单个的考古现象,而且我也不相信贸易这个概念可以直接使用到原状的与加工过的自然资源的空间分布式样上来解释这种式样。换言之,我怀疑我们有把任何对贸易的生态系统研究不当作一个古代社会的更大的生态系统研究之一面的这种能力。

上面所说的多半牵涉到关于考古学一般的基本态度和认识论上的立场。我们现在已经逐渐认识到了在考古学上许多这类的态

<sup>①</sup> Renfrew, op. cit., pp. 22—23.

度与立场是彼此矛盾的，甚至于达到不能调和的程度。同意我的人会觉得我所说的稀松平常；而不同意的人会觉得我的想法值得震惊或幼稚。但是为了给这些一般性的讨论以若干考古学上的意义，我们不妨使用商代中国的一个例子。

我试问我自己这个座谈会所要问的问题：贸易在商代文明的结构与形成上的地位如何？我相信提这个问题是必要的。但是我觉察到我们无法从这个问题直接引入商代贸易的研究上去，因为贸易在考古学上无法作先验性的界说。我们一定得回到更大范围的商代社会中去考察它的许许多多的方面（自然包括原形与加工过的自然资源的空间性的流动这整个问题）才能够认准若干可能与贸易有关或者可以称为贸易的讨论范围。

首先，自然资源在空间上流动这个现象，如果流动的距离较大，倒是不难辨认的。可是资源流动并不以长距离的流动为限。事实上，这种流动多半是在极短的范围之内的。但是距离并不是唯一有关的因素；距离还要同所牵涉的社会单位一起来研究。货物在一个或大或小的地域内的社会单位之间流动，要不然便在占据同一地域的一个社会单位之内流动。在每一个单位之内，货物在次一级的单位之间或之内流动，或是在另一类的单位之间或之内流动。但是那在空间之上流动来流动去的是什么东西？因为我们根本不可能希望将我们所发现的每一样物事的足迹追溯出来，我们只能在较高的一个水平作业，涉及少数焦点性的范畴。为了目前讨论的目的，我将商代文明的物质遗存分成下列的几个范畴：

(a) 农产。粮食的遗留与装粮食的器物是在所有的考古遗址里都有的，包括有农耕活动的遗址和显然没有农耕活动的遗址。没有疑问的，在农村与农村之间及农村与城镇之间是有过粮食和其他农产的大规模的流动的。

(b) 有特别用途之动物。鱼类、野兽肉类、家畜肉类和野生植物产品的流动显然和农产的流动是相似的。但若干有特别用途的动物值得我们特别的注意。甲骨卜辞里提到牛、羊和马向王廷贡入<sup>①</sup>；这都在仪式上有重要性。而马更用于战车。考古遗物里的动物骨骸包括若干目前只在南方生活的动物，如象、獐等<sup>②</sup>。有人推测这些动物是自南方输入到殷王的园囿来的，但它们也可能证明古代北方的气候比现在的为温暖。鲸鱼骨也发现过；这无疑是由海边转运过来的。

(c) 手工业品。陶器、石器、木器和青铜器是从考古学上看来比较最重要的手工业产品。在商代遗址里发现过不少手工业作坊。这中间至少牵涉到两节的自然资源的流动：第一节从原料（木、石、粘土、铜矿、锡矿）的原产地到手工业作坊；第二节从手工业作坊到消费场所。

(d) 贵重物品。这项包括子安贝、龟甲、玉石、松绿石、盐和锡矿石（最后一项在上面已列举，但值得再提）。这些物品大概都是本地不产的，而仅只这一点便可说明它们的宝贵价值。

子安贝(*Cypraea moneta*, *C. annulus*)出产在中国东南海岸及南海岸外海中，而商人所用的多半来自此地。依商代文字，五个贝通常串在一起，而两串形成一个标准单位<sup>③</sup>。商王将几个单位的贝送给臣属，便是一件大事，须卜问祖先看看送礼者是否当送，而收礼者须铸铜器来加以纪念。若干纪征伐的辞中也提到俘贝

---

① 胡厚宣：《武丁时代五种纪事刻辞考》，《甲骨学商史论丛》第1辑，成都，齐鲁大学，1944年。

② C. C. Young and P. Teilhard de Chardin, *On the Mammalian Remains from the Archaeological Site at An-yang*, *Palaeontologia Sinica*, n. s. C, 12 (1936), No. 1.

③ 郭沫若：《卜辞通纂》，东京，文求堂，1933年，100—102页。

若干。<sup>①</sup>

龟甲磨光修整以后，作为王室占卜的基本工具。<sup>②</sup>有的龟甲属于一种现在只产于中国东南海岸的龟类(*Ocadia sinensis*)，而另外还有一种据说只生产于马来半岛。有的龟甲上刻有文字，注明是自某进贡国或进贡城来的：“某某人”或“某某人五十”<sup>③</sup>。这里所注的国或城常在华北，因此它们想必是向他们的南方弄到龟甲后再贡入殷王的。

玉一般认为来自新疆南部，但另外的产地也有。<sup>④</sup>玉产地的科学分析据我所知尚未在商代玉石上使用，但商玉产自本地的可能性很小。锡矿究竟是那里来的也不清楚。河南及华北其他地点据说是产锡的<sup>⑤</sup>，但古代中国文献上说好锡来自南方。<sup>⑥</sup>松绿石据说也是南方来的。<sup>⑦</sup>盐只产于东海岸和山西南部。

除了以上诸项以外，我们也许不妨把奴隶或战俘列入这个可动资源的单子中去。人力可说是商代社会中最重要“自然资源”之一。殷王将一群群的人送给他的叔父或弟弟带到他们新封的城邑中去，而且有些战役造成数百或数千战俘，多半是带回来参加劳动或用作祭祀牺牲。<sup>⑧</sup>从考古学上说，“人货”采取祭祀牺牲的骨骸的形式。但也许这些应当放在劳动和服役项目下；这些项目在互

---

① 王毓泉：《我国古代货币的起源和发展》，北京，科学出版社，1957年，11—19页。

② 张秉权：《甲骨文的发现与骨卜习惯的考证》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第37期，1967年，827—879页。

③ 胡厚宣：《武丁时代五种纪事刻辞考》，《甲骨学商史论丛》第一辑。

④ B. Laufer, *Jade*, (Chicago: Field Museum of Natural History, 1912).

⑤ 石璋如：《殷代的铸铜工艺》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第26期，1955年，95—129页。

⑥ 郭沫若：《青铜时代》，北京，人民出版社，1965年版，252页。

⑦ 董作宾：《甲骨学六十年》，台北，艺文印书局，1965年，17页。

⑧ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，北京，科学出版社，1956年。

惠性的问题上有其重要的意义。

上列各种材料在空间上流动的规范，在商代考古学上供给了一些基本的研究资料。我们一旦把遗址画在地图上，把各种货物归划到各个遗址上去以后，我们便可以进一步将空间的规范加以解释了。我们在这一点是不是就该通过各个遗址的个别的内容的性质来企图将诸个遗址连接起来成为资源开发与交换的系统了呢？照我的意见，这项连接的工作还得等待一下。我们可以用许多不同的线把各个遗址连接起来，可是那些显然的线、最短的线，或对我们而言应该是最好的线，却不见得是正确的线。为了使“位置分析” (locational analysis) 能够在内容上有意义的实行，在一个生态系统的网状结构能够建造起来以前，有若干先需的工作是要办到的：社会单位要弄出来，在它们中间的货物与劳役的流通的互惠性要断定下来，而且这种流通的方法与方式要研究出来。事实上，这些研究方向在考古学上任何彻底性的生态系统研究都是必需的，因此，考古学生态系统的研究必须基于发掘资料，而不能仅基于调查资料。在我们将人口联系于自然资源的时候，或者在我们将人口依照它们与自然资源的开发关系而加以区分以前，我们得首先弄清楚我们这些人口是如何在内部组织起来的，因为我们这些人口的成员或单位可能根据人工性的经济地位而不根据自然的伴生关系而与自然资源作不同的关联。

在这里，我们所要处理的是在商代的研究上，较大但很少研究的一些题目。这里不是详细讨论这些问题的地方，但不妨提出一些重要的事实与推测。

(1) 商代社会里有经济意义的政治单位可能是这样的：在最底的一层有象安阳丛体这样的聚落网。在这里小屯是行政与仪式的轴心，由若干在约二十四平方公里地区之内的分工开来的村落

来加以支持。有些村落是各种手工业的作坊区，而其他的可能是农村。<sup>①</sup> 这样的一个聚落网，如果是单独存在而不属于更大的单位的一部分，也许便是在进化阶梯上比自给自足的村落再高一层的政治单位，即“部落”(tribe)，而我们可以借用柯林伦福儒的名词“早期国家单位”(Early State Module 或 ESM)来称呼它。

商代的 ESM 当然是更进一步的组织成更高一级的较大的单位。在最高的一级则是商国，分布在华北广大的地域里，西自晋南和关中，东至山东，北自河北北部，南至江西北部、安徽北部及湖北中部。商人将商国以外的政体称为方(如工方、土方等)，从壬都(在晚商为安阳 ESM)来说，商代的其他的 ESM 则称为“多伯与多田”；伯、田等名称到周代衍变为封建制下的伯和男。<sup>②</sup> 在个别的 ESM 与商国之间大概还有若干在经济上有重要意义的中间级的组织水平。因为商代的文字都是在都城发现的，在地方上的 ESM 的组织很难复原。但至少为王都 ESM 之上要有一层区域性的单位。晚商文字中常提到所谓“田猎区”中的活动，也许指河南北部、西部一带以沁阳为中心的地区。<sup>③</sup> 在这个区域之内的各 ESM 之间的关系很可能便比其中任何或甚至所有 ESM 与山东或湖北中部较遥远的 ESM 之间的关系要来得密切。

(2) 当一个个的商代遗址组织成 ESM, HSM(更高的国家单位, Higher State Modules, 学伦福儒的名词来说), 和商国这几级组织以后, 我们再回头来看看自然资源流通的方向和品质。这里面的问题非常复杂, 而且不是都能在考古学资料里看得清楚的。根

---

① K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China* (New Haven and London: Yale University Press, 1968), p. 214.

② 见胡厚宣:《殷代封建制度考》,《甲骨学商史论丛》,第1集。

③ 郭沫若:《卜辞通纂》,东京,文求堂,1933年,iv 页。

据卜辞，我们可以相当合理的推测，农产品在ESM之内的流动是自村落向中心流动，在HSM内是自次级的ESM向主要的ESM流动，在全国之内是由全国各地向都城流动。<sup>①</sup>手工业产品基本上也依照这类的向心性的流动方式，可是若干原料如锡之类则可能自更远处运来，自一个HSM到另一个或甚至自国外而来。贵重的手工业产品如青铜礼品和白陶之类则只有在ESM、HSM或国家的中心城市才有，但有时它们自中心回流到较为僻远的单位去作为一份王赐或贵族赐给的礼物。至于子安贝、龟甲和玉这类的贵重物品，则多半是国外运输进来的。

一旦交易的社会单位被清楚判定之后，我们便比较能看出来某一项流动是不是有平衡互惠性，和如果是不平衡的流动，哪一方面占了便宜。在商代这一方面的材料里，我们很深刻的看到两件事实。其一是空间上各异的社会单位之间经济交易中人工能量所占的很大的比重。我这里所指的是精美的手工产品在少数中心的集中分布和由此而来的不同遗址之间和遗址不同部分之间在物质财富上尖锐的对照；为王族和贵族服用的巨大建筑（如城墙、宫殿式建筑、大型陵墓）；以及在王室仪式中使用的大量的祭祀人牲。

第二项突出的事实是自然资源的流动的显然的不平均性，尤其是将能量的流动（劳动和服役）放入这个等式之内后更是如此。固然这些交换的许多部分是从考古学上找不着的，或甚至于根本不是物质上的。但是当我们面临着在安阳这个ESM之内，小屯和西北冈（可能所有巨大建筑、所有精美手工品和所有贵重物品之百分之九十以上的所在地）与一个作坊遗址或是一个农村（有几个半地下式的房屋和少数石器和陶器）之间的对比；或是安阳ESM与一个地方性的ESM（例如邢台，在那里巨大建筑、精美手工品和

<sup>①</sup> 束世澂：《夏代和商代的奴隶制》，《历史研究》1956年第1期，49页。

贵重物品都稀少而文字缺如)之间的对比——我们自然认得出来一种无疑的、严重的不平等的情况。固然安阳给它的有关系的城邑和国家以保护和威望,但为了这些它们所付的代价是很高的。我们对商代这一类文明之伟大的辨认主要是根据巨大建筑、精美手工品和贵重物品的。我们可以很轻易的达到下面这个前提:其他因素(如自然环境贫富、位置、人口等)不变,则资源的流动愈不平均,愈不平衡,则传统上认为伟大的一些文明的成就也就愈大。古代世界上的所谓伟大的文明是将它们的人民区分成供给能量的,与使用这些能量来制造“伟大文明”的标志的。就如孟子所说,“或劳心,或劳力;劳心者治人,劳力者治于人”(滕文公上)。很可能有若干古代文明从考古学上看是非常枯燥无味、贫乏,不是那么伟大的,但是在这些文明之下也许饿死的人也比较的少。也许我们应该检讨一下我们称为“伟大”的应该如何解释。

(3)在同一个ESM之内的各村落之间以及在国内各ESM之间的不均匀性的流动只有靠高压统治(而非志愿)才能维持,而商代的战争机器必是当时世界上最大与最强的中间的一个。青铜器大概有一半是兵器,而且在任何考古遗物之中马骨和战车都是显要的成份。甲骨文里纪录了与一向敌对的西北疆与北疆的方国战斗,但在商的末期也有过一次向东南方淮河流域的人方的大规模征伐的纪载,而这个区域一向是友善的甚至是国内的HSM所居的。<sup>①</sup>可见,武力也可以用在国内自己的人身上。

假如子安贝的单位曾经用为货币,当时很可能有好几层以货币为基础的交流:在ESM之内,在HSM之内,在国内与国外。在金文的族徽里有一组是人背着贝串的图象的,<sup>②</sup>它可能代表一个

① 董作宾:《殷历谱》,李庄,中央研究院历史语言研究所,1945年,第九章。

② 李亚农:《殷代社会生活》,上海人民出版社,1955年,54—55页。



以贸易或企业为职业的宗族或氏族，而且贸易好象是一种特别与亲族相连锁的职业。既然他们的族徽在贵重物品（青铜器）上出现，我们相信贸易业的成员或至少其中的高层人物，有相当令人尊敬的社会地位。

关于贸易在商代文明的结构与形成上扮演了什么样的角色这个问题，我们该如何回答呢？也许我们首先要决定的一点，是上面所描述的各种资源流动之中哪一种才是贸易？由高压统治所维持的粮食与人力的单方面的流动自然不是贸易，但国家政权很可能用粮食在互惠贸易的原则下又换来了贵重物品（如锡、玉、龟甲）。有些手工业者也许是上层阶级的一部分，而他们可能用他们的产品和技艺换来锡一类的原料。用来制作贵重物品的原料，绝大多数都是由国外贸易而来的，很可能是要经过职业商人的努力。在它们进来以后，原料便经过加工而成为贵重物品，而这些物品便集中在上层阶级的手中。因此，关于商代贸易的考虑只能限于商国与国外之间，以及在国内的各地的统治阶级之间与各个职业之间的资源在空间上的交换，以及所有双方之间达到质量平衡性的交换。所有这些交换都以贵重物品为主，而生活必需品（粮食和劳动）的流动则主要是内部的，极不平衡的，与强制性的。古代贸易在内部经济不平衡性使它能够达到显要地位的时候才达到显要地位，而所贸易的项目也就换过来，在商代社会之内扮演一个重要的角色，造成或至少帮助了那项内部经济不平衡性的产生。

# 商王庙号新考\*

## 一、商王庙号的意义

殷代以十干(甲至癸)与十二辰(子至亥)结合为纪日周期之单位,而十干尤为重要:十日称为一旬,卜辞中常有“卜旬”的记录;卜辞虽以干支纪日为常,却有省支之例<sup>①</sup>。商王自上甲微以后,都以十干为谥<sup>②</sup>;在殷王祭祖的祀典上,以各王之谥干定其祭日:祭名甲者用甲日,祭名乙者用乙日<sup>③</sup>。此皆可见十干在商人观念上的重要性。

商王世系,在甲骨文的发现与研究以前,以《史记·殷本纪》所载的为最重要的史料;此外,《三代世表》、《世本》(注疏引文)及《汉书古今人表》中也有少数重要的资料。现在且把《殷本纪》里的世系抄在下面(表一、横线表世次,在左之名为父,右为子;竖线示兄弟关系,在上为兄,下为弟):

依下表可见,自帝喾到振的一段,商王不以十干为名。微,《鲁语》作上甲微,《山海经·大荒东经》郭璞注引《竹书》作“主甲微”。

---

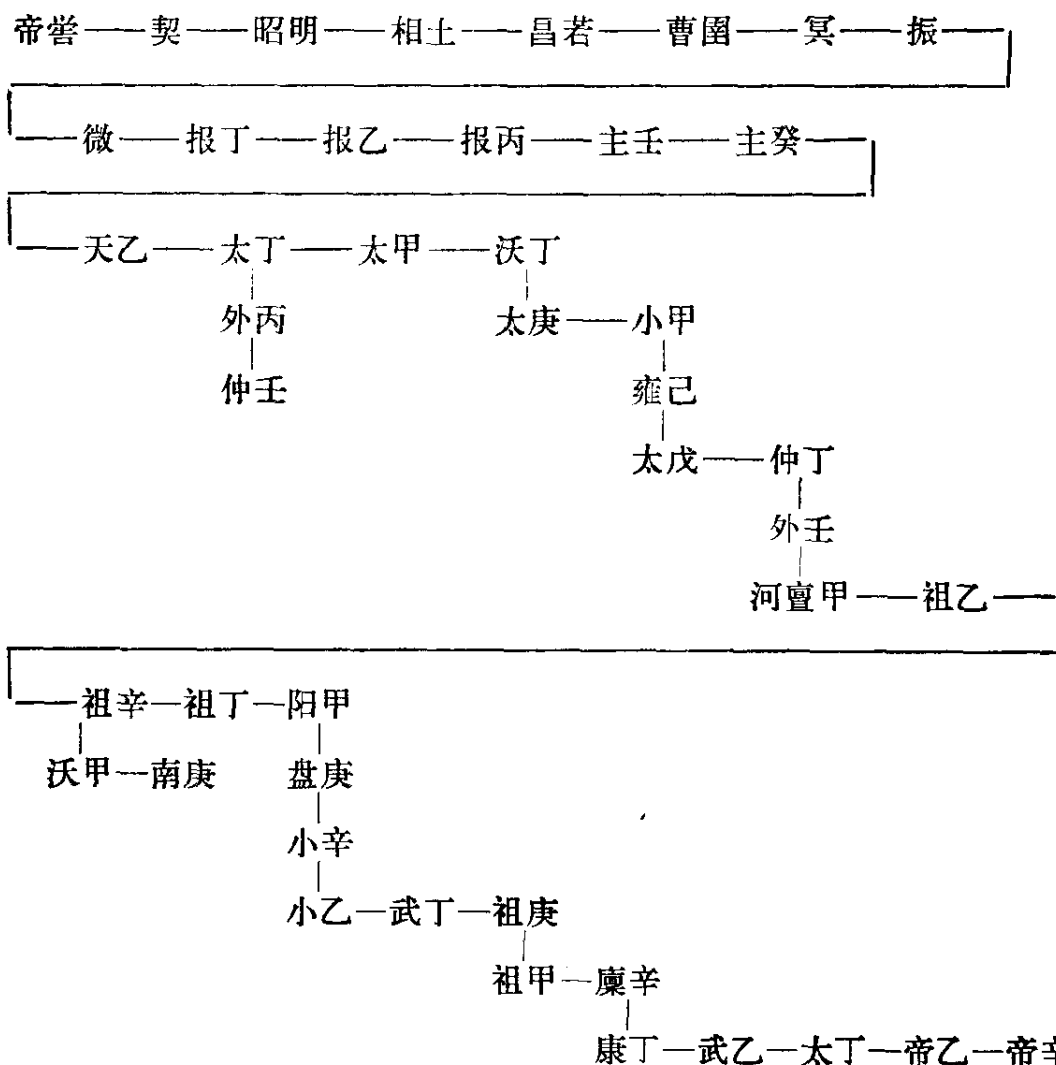
\* 原载《中央研究院民族学研究所集刊》第15期,1963年,65—95页。

① 董作宾:《论商人以十日为名》,《大陆杂志》第2卷第3期,1951年。

② 屈万里:《谥法滥觞于殷代论》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第13期,1948年。

③ 王国维:《殷礼征文》,《殷人以日为名之所由来》节。

表一 《殷本纪》殷王世系



王国维认定即卜辞之囿<sup>①</sup>，亦有甲字。是自上甲微至帝辛止，三十七王，无不以十干为名。帝辛子武庚，亦不例外。现在卜辞学者多同意殷王世系自上甲以上无征，为神话时代或传说时代<sup>②</sup>；卜辞周祭祀典亦始于上甲<sup>③</sup>。因此下文的讨论，亦自上甲开始。

商王以十干为名，是死后而非生前，这是研究这个问题的人都

① 《殷卜辞中先公先王考》。

② 如陈梦家：《殷虚卜辞综述》，1956年；周鸿翔：《商殷帝王本纪》，1958年，香港。

③ 见董作宾：《殷历谱》，《历史语言研究所专刊》，1945年，李庄。

一致同意的<sup>①</sup>。商王的名字，用于生时的，也见载于史，如天乙之名履，帝辛之名受，而以《纪年》所存最全。死后始用十干为庙号。司马贞《殷本纪索隐》引《古史考》：“譙周以为死称庙主曰甲也”。又引同书：“譙周云：夏殷之礼，生称王，死称庙主，皆以帝名配之。天亦帝也，殷人尊汤，故曰天乙”。在卜辞所见的殷王祀典中，祭祀各个先王的日子依其在世系中的次序及其日干庙号而定，故商王之以天干纪日为决定祭日的因素，而祭日在后，起谥在先。因此祭日虽与商王以十干为名有密切的关系，却非后者来源上的解释。

自上甲以下商王为什么以十干为谥？古今学者提出过不少的解释，归纳之可以分为四说，列举如下：

#### (1) 次序

陈梦家作《商王名号考》<sup>②</sup>及上引《殷虚卜辞综述》（下文简称《综述》）主张此说。《综述》页404—405云：“我们从周祭祀谱中，知道周祭先王先妣的次序，主要的是依了及位、死亡和致祭的次序而分先后的。……卜辞中的庙号，既无关于生卒之日，也非追名，乃是致祭的次序；而此次序是依了世次、长幼、及位先后、死亡先后，顺着天干排下去的。凡未及王位的，与及位者无别”。这段文字，费解得很，作者承认没能看懂。大意似乎是说，同代则自长而幼，异代则自父而子，先死者，谥甲，甲日祭之；次死者，谥乙，乙日祭之，以此顺推，至癸为止，再回到甲，反覆不歇。后日祀谱中的名字并不依十干的次序，乃是因死者太多，不重要者逐渐被淘汰之故。

李学勤《评综述》<sup>③</sup>谓此说实创于清吴荣光的《筠清馆金文》卷

---

① 如上引屈万里：《谥法滥觞于殷代论》；董作宾：《论商人以十日为名》；杨君实：《康庚与夏诃》，《大陆杂志》第20卷第3期。

② 《燕京学报》第27期，1950。

③ 载《考古学报》1957年第3期123页。

一：“甲乙丙丁犹一三四，质言之如后世称排行字”。

### (2) 卜选

李学勤上引文反对陈梦家的次序说，主张“殷人日名乃是死后选定的”，并引祖庚时代卜辞中小劬故事为例。按小劬死于八月己丑：

〔癸〕未〔卜〕□〔贞：旬〕亡祸？己丑小劬死，八月（《明》1,983）

〔丁亥卜〕□贞：其有〔来〕艰？二日己〔丑〕，小劬死，八月（《掇》1,210）

七日后丙申卜“作小劬日”，贞问以“癸”为其日名之可否：

丙申卜，出贞：作小劬日，宙癸？八月（《后》下,9,3,10,1；《簠》人4）

卜问的结果似得祖先之同意，小劬的庙号乃定为癸，祭小劬在癸日（《簠》人5，《珠》1,055）。此外李氏又举下例：

乙巳卜，帝日衷丁？衷乙？衷辛？（《库》985+1106）

谓是武乙为其父康丁选择日名之卜：“帝日”是宜在丁？乙？抑辛？乙辛二名之下均记曰：“有日”，故选定“丁”为康丁的庙号。

### (3) 生日

此说出现最早，亦最通行。《白虎通·姓名篇》云：“殷人以生日名子何？殷家质，故直以生日名子也。以《尚书》道，殷家太甲、帝乙、武丁也”。《易纬乾凿度》亦云：“帝乙则汤，殷录质，以生日为名，顺天性也”。同说亦见于皇甫谧《帝王世纪》；司马贞《史记索隐》引：“微字上甲，其母以甲日生故也；商家生子以日为名，盖自微始”。又《太平御览》卷八十三亦引：“帝祖乙以乙日生，故谓之帝乙”。屈万里上引《谥法滥觞于殷代论》，从之，但纠正“生日名子”之误，谓谥号乃在死后依生日而定的。

#### (4) 死日

董作宾主张此说<sup>①</sup>，在上引《论商人以十日为名》文中谓(页10):“汉人以为甲乙乃生人之名，所以解以‘以生日名子’，这是合理的。现在既由甲骨文字证明了甲乙不是生前的名子，只是死后神主之名，当然以死日忌日为神主之名、祭祀之日，最为合理。若说甲乙是死后的神主之名而取生日为标准，就未免迂远而不近人情。固然，从残缺的贞卜文字里，找出某人的生日，以证明神主甲乙命名的来源，是绝不可能之事；找死日也同样不可能”。

上举的四个说法，到底那一个是合乎事实的，似乎是卜辞学者之间尚未有一致的意见的一个问题。其中似以死日说最为合理，但乏确证；小劬以己日死而癸日祭，受辛以甲日死而以辛为庙主，都是不利于此说的证据。生日说为古人之说，古人去殷较今人为近，所传的说法值得郑重的考虑；古人固然未见卜辞，而卜辞对庙号并无直接的说明。以生日为名，在世界其它各地亦不乏其例，古如中美文明，近如非洲之 Ashanti。陈梦家的次序说，李学勤的书评中已作有力的反对。李氏本人的卜选说，倘所举卜辞的实例可靠，倒是非常值得注意的。

但是，如果我们把殷王的世系拿来仔细的观察，将各王的庙号彼此之间的关系加以考查，则我们马上就发现，这四种说法似乎都不能对庙号在世系中出现的方式作圆满的解释。以上这四说，固然彼此不同，却有一共同之点，即以各王庙号序列为偶然的择的结果，统计学上所谓“抽样”。生日、死日，都非商王本人所能控制的。次序说亦同：甲至癸的顺序依出生及死亡的次序而定，亦非任何人所能任意先后的。卜选说，倘非把庙号的决定归之于神意或祖先的意旨，则也非把它归之于偶然的因素不可——如卜兆的形

<sup>①</sup> 又见《殷历谱》、《断代研究例》。

状及对它的解释。假如李氏所举的例子可靠，我怀疑这很可能代表一种对社会习俗的仪式性的认可 (ritual ratification)，而这种社会习俗的来源则另有所自。总而言之，现有的四说却不能解释殷王世系中的庙号的一种现象，即庙号在世系中的出现是有规则的，似乎是经过缜密的计划的结果。为了说明庙号出现的规律性，我们须把《殷本纪》的世系作一番检讨与修正，并考察世系以外的若干有关事实；这些都留在后面再说。在这里我且只举下列的四种现象。

(1) 庙号虽以十干为名，但各干在殷王世系中出现的次数不一。以《殷本纪》为据：名甲的有七、名乙的有六，名丁的有八；上甲以后三十七个商王之中，甲、乙、丁三个日名占了二十一个，在半数以上。其余十六王之中，名丙的二、名戊的一、名己的一，名庚的四、名辛的四、名壬的三、名癸的一。故十干之中的五个(甲、乙、丁、庚、辛)占了三十七王中的二十九，几达六分之五。这是无论生日说或死日说都难以解释的：何以殷王六分之五都生或死在一旬中的甲乙丁庚辛五日？

(2) 甲乙丁三个干，不但占商王庙号半数以上，而且在商王世系表上作极规则性的出现。自天乙到祖乙七世诸王庙号如下(仲丁到祖乙二世依卜辞改正)：

天乙——太丁——太甲——沃丁——小甲——  
仲丁——祖乙

又自祖丁到帝乙九世直系诸王庙号如下：

祖丁——小乙——武丁——祖甲——康丁——  
武乙——太丁——帝乙

在这两段系谱里庙号之使用天干似有极严格的规律性：甲或乙与丁作隔世代的出现。如以甲与乙为A，丁为B，则二者历世出现的

规律如下:

A——B——A——B——A——B——A——B……

这个规律适用于上甲以后殷王直系的大半。所未及的有三段,其一是上甲微到主癸,其二是祖乙祖丁两世,其三是帝辛一世。第一段后文再谈。第二段《殷本纪》如下:

仲丁  
|  
外壬  
|  
河亶甲——祖乙——祖辛——祖丁——阳甲  
|  
沃甲——南庚

则乙与甲似相续出现于前后二代,以公式表之为:

B(仲丁)——A(祖乙)——?(祖辛)——B(祖丁)——A(阳甲)  
|  
A(沃甲)

但《殷本纪》以沃甲为祖辛弟之说,在卜辞中证据不明。《侯》986武乙卜辞曰:“□未卜,侂自主甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、且乙、且辛、且丁十示,率牲”。其中且辛、且丁之间无羗甲(沃甲)。但《粹》250祖庚、祖甲卜辞则记曰:“己丑卜,大贞,于五示告:丁、且乙、且丁、羗甲、且辛”。第一个名字当是父丁,即武丁,其次为武丁父小乙,再次为祖丁、羗甲、祖辛。祖辛到武丁间五世,只有直系先王,如羗甲为旁系,则不应跻身于五示之列(《综述》页462引此辞,以五示为祖辛到小乙三直系,加上羗甲与武丁兄丁;其说无据)。而且卜辞祖甲祀典祀羗甲爽妣庚。按卜辞祀典一世只一直系,祀其先妣,无例外。依《史记》,祖辛、沃甲兄弟都有子为王,都能够直系资格,故可说祖甲祀典中有羗甲为直系,而帝乙帝辛时加强执行一世一直系的规则,不复祀羗甲爽妣庚。但卜辞世系在此与《殷本纪》不同,以南庚为祖丁弟而未必为沃甲子。因此倘沃甲如



《史记》所说为祖辛之弟，又无子为王，其妣见于卜辞的祖甲祀典，与常例不合，无法解释。因此，羗甲很可能是祖辛之子而祖丁之父：

B(仲丁)——A(祖乙)——B(祖辛)——A(沃甲)——B(祖丁)  
如是则前世甲(或乙)后世丁的规则至此并未破坏，并可证明“辛”与“丁”互不排斥，如是则帝辛之接帝乙，专就庙号的规则来说，一如帝丁接帝乙是一样的。这样看来，自汤开始，到殷之亡，商王直系诸王之选择天干为庙号，并不是偶然的，而是有规律性的：甲或乙名一世，丁(或辛)名其次世，再下一世又回到甲或乙，无一例外。上举庙号四说任何一说对此无法解释。(旁系诸王的问题下文再讨论)

(3) 第三个庙号出现之规律性，是在同世兄弟诸王之间，甲或乙与丁或辛不同时出现；换言之，及位的兄弟中如有名甲或乙者，则必无名丁或辛者。按此一规律有三个例外：仲丁弟河亶甲；祖辛弟沃甲；阳甲弟小辛。但三个例外都可能有其他解释。(辛的分组问题，见下节；此暂以辛为丁组)

先说仲丁弟河亶甲。按《殷本纪》云：帝中丁崩，弟外壬立；帝外壬崩，弟河亶甲立；河亶甲崩，子帝祖乙立。《书序正义》亦同：“仲丁是太戊之子，河亶甲仲丁弟也，祖乙河亶甲子也”。但《古今人表》列祖乙为河亶甲弟。倘依《古今人表》说，则有两种可能：其一，仲丁、仲壬、河亶甲、祖乙四人为兄弟；但此可能性不大，因卜辞祀典一世一直系，而仲丁祖乙先妣都见于祀典，是同为直系，非属于二世不可。其二则以河亶甲为仲丁子，祖乙为河亶甲弟。如是则仲丁之世的甲下移一世与祖乙同世，与上述原则又相合。

再说祖辛弟沃甲。上文已提到沃甲为祖辛之子的可能性；则此一例外亦不必存在。

最后说阳甲弟小辛。《古今人表》谓小辛为盘庚子，阳甲之次世，则又不构成上述原则之例外。但《古今人表》之说似不得卜辞的支持，见后文。作者并不主张这三处都如此的改订。如不改订，不妨视之为例外。如不容例外，这三处正好在文献中都有异说，则不足为上述原则之有力的反证。

(4) 庙号在殷王世系中出现之规律性的最后一项，是祖甲、帝乙、帝辛祀典中所记录的先妣，没有与其配偶的先王同庙号的；这一点杨树达已先我而言<sup>①</sup>。先妣的庙号，不见于《殷本纪》，须求之与卜辞。据陈梦家《综述》<sup>②</sup>，卜辞所见先王配偶名称甚多，与先王亦可能有同庙号的，如武丁卜辞中的配偶名自甲至癸，包括名丁的在内。但其中多数不见祀典，其见于祀典的，所谓“法定配偶”，则为数极少，且绝无与配偶先王同名之例。祀典中先妣之数，各参考书如《通纂》、《殷历谱》与《综述》中所见有小异；以《综述》晚出为准，则乙辛祀典中先妣名称及其配偶如下：

妣甲——示癸(主癸)、祖辛

妣丙——大乙(天乙)

妣戊——大丁(太丁)、武丁、祖甲、武乙

妣己——中丁(仲丁)、祖乙、祖丁

妣庚——示壬(主壬)、祖乙、祖丁、小乙

妣辛——大甲(太甲)、武丁、康丁(庚丁)

妣壬——大庚(太庚)、大戊(太戊)

妣癸——中丁(仲丁)、武丁、文丁(太丁)

上表所示的事实至少有四项：其一，祀典中的先妣无以乙及丁为庙号的；其二，祀典里仅直系先王的先妣有干名记录，其余先妣的日

① 《耐林殷甲文说》，《说殷先公先王与其妣日名之不同》节，1954。

② 447—448页。

名多不详；其三，先妣与其配偶没有同干名的；其四，先妣的日名与其配偶先王的日名有一定的结合的规律的倾向，如甲不配乙，癸只配丁，戊己庚辛则丁乙皆配，壬则乙丁俱不配。下文对此再详论。以上关于先妣的四点现象，又非解释庙号四说之任何一说所能说明的：倘使先王有半数以上生或死于甲乙丁三日，而先妣则偏偏不生或死于乙丁两日，这话是无论如何说不通的。杨树达上引文云：“岂殷家王朝有同生日之男女不为配偶之习惯，与周人之同姓不婚相同欤”；这或不失为一种说法，但我们实有更为合理有据的说法在。

上面所举的四项庙号在商王世系中出现的规律性，使我们不得不对既有的解释庙号诸说表示极端的怀疑。但是我们又当作怎样的解释？作者在本文里拟提出一项新的假说。提出这项假说以前，让我们先复习一下关于庙号的两件事实：

——商代先王先妣以日干为谥；日干为“庙主”（谯周说），易言之，王及其配偶死后以神主代表，置于祖庙中享祭，而神主以甲至癸称之；

——商王世系中可以见到庙号在各世代中出现的规则性；易言之，个别的先王先妣之以个别的十干称之，受一定原则的支配，而这原则自太乙至帝辛不变。

根据这两项事实出发，我们拟提出的假说如下：

（1）先王妣之以十干为名，系商人藉用在日常生活中占重要地位的天干（事实上亦即号码）<sup>①</sup>，对祖庙或庙主的分类的制度；王及其配偶死后之归于何主，或其主归于何庙（换言之，分之于第一号庙，第一号主，之类），有一定之规则。

（2）商代庙主之分类，亦即王妣之分类；分类的原则，系商王

<sup>①</sup> 郭沫若：《甲骨文字研究》，《释支干》。

室的亲属制度与婚姻制度,及王妣生前在此种制度中的地位。

(3) 从庙号上所见商王室的亲属婚姻制度,与王位之继承法及政治势力的消沉有密切的关系。

要证明与详细解说我们所以作此说法的根据,头绪相当的纷繁,但其中的道理实甚简单。下文试作一步步的分析与说明。

## 二、从商王庙号所见的王室亲属婚姻制度

本文不详论商代的亲属制度,但为说明庙号的意义,若干有关的事实亦不能不涉及。我们先来看看,在商王室的亲属制度上,有那些基本的事实,根据文献的记录或是卜辞的研究,可以认为是已经成立而可以作为讨论新问题的基础的。

(1) 第一点可以确立的事实,是商代王位的继承是由父传子或由兄传弟的;换言之,是男系的继承法。卜辞里所见的亲属称谓,多在王室的祭祀中运用,所以亦以男性为自我(ego);其亲属的分别,向上伸两世(父、母、祖、妣),向旁及于一世(妻、妾、配、母、爽,及兄、弟),向下及于一世(子、妇、生)。再向外则为这一个小圈子亲称的扩展,有时加以区别词区别之;如祖以上皆称祖,其配偶皆称妣;父母之亲堂表兄弟皆称父,父母之亲堂表姊妹皆称母;己之亲堂表兄弟皆称兄弟,己之子与兄弟姊妹之子皆称子<sup>①</sup>。用 George P. Murdock<sup>②</sup> 的术语来看,卜辞的亲称似乎既不重视 collaterality 又不重视 bifurcation;换言之,父与其兄弟之间,母与其姊妹之间,父之姊妹与母之姊妹之间,与父之兄弟与母之兄弟之间,似乎都没有分别的倾向。但 seniority 的原则则有时颇重要,如兄

① 李学勤:《殷代的亲族制度》,《文史哲》,1957;《综述》,483—490页。

② *Social Structure*, New York, McMillan, 1949, pp. 141—142.

弟之分及小父小母之名；《六父戈》的大父、中父、父三称的分别，或亦与此有关。这些亲称材料在本题的研究上有两点意义：（一）王位的男系继承，可能伴以亲属制度上男系传嗣的制度；换言之，所谓“男系”，兼指 succession 与 descent。（二）卜辞中所称父不一定是生身之父，子，不一定是亲生之子，兄弟，不一定是同父之兄弟。次代之王之为前代之王的子或弟，固可能为其亲子或同父之弟，亦可能为其兄弟姊妹之子或其父的兄弟姊妹之子，而且此所谓“兄弟姊妹”均不必是同胞所生，亦不必是一父所生。这一点，李玄伯与陈梦家等多人都已提到<sup>①</sup>。

（2）第二点可以确立的事实是商王都是子姓的，共溯其来源于同一个神话中的始祖。《殷本纪》曰：“殷契母曰简狄，有娥氏之女，为帝誉次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。契长而佐禹治水有功……封于商，赐姓子氏”。《论衡·姁术篇》亦云：“古者因生以赐姓，……商吞燕子而生，则姓为子氏”。子之为姓，来源其说不一，不详论<sup>②</sup>。卜辞记“族”，约有四种，曰王族、三族、五族及多子族<sup>③</sup>。王、三、五以称族皆易解，而多子族或即径指子姓众族而言。无论如何，商王之私名及庙号虽异，其同为子姓则一。是则姓之继承在商亦为男系。子姓的特征，至今所举已有三点：姓及始祖诞生神话，亲称所示之范围及王位之传承。

（3）第三点或可确定的事实，是天下土地与财富在理论上皆为王有，因此亦在子姓之内沿男系继承。换言之，子姓亦为一财产所有之共同体。这一点在卜辞中不甚明，但西周时代“溥天之下莫

① 李宗侗：《中国古代社会史》，台北，1954年，134页；《综述》，370页。

② 参见李宗侗：上引书，30—33页。

③ 《综述》，496—497页。殷始祖诞生神话之历史，可参见本书《商周神话之分类》一文。

非王土”的观念,恐怕亦见于商代。商王似在理论上对土地有所有权,而赋使用权于诸侯,故王室卜辞卜受年卜及封君,可见侯白之田为王室注意所及,而侯白田的收成,王室当亦有份。卜辞又有封君告边患的记录,足证封君虽用其土地,而殷王仍有防患保土的义务。故胡厚宣谓:“殷代既有封建之制,则其土地或本为国家所有,经王之分封,乃属于封建侯白,或土地本为诸部落国族所有,经王之封而承认其为自有之土地”<sup>①</sup>。这段引文里所谓“属于”及“自有”,恐怕都须加引号,因为我们未必能把使用权与所有权加以明确的区别。

(4) 由以上的三点,可见殷王室的子姓,合乎现代社会学及民族学上所谓“氏族”(clan, sib, gens)的条件。我们可作结论说:殷王上至少自上甲,下及帝辛及其后裔,属于同一个男系的氏族,有共名、共同财产、共同神话,王位的继承也在氏族之内由男系相传。祖先祀仪之隆重,亦可以表示氏族共同祭仪之重要性。

但子姓之为氏族,并不一定是说子姓氏族也一定是个外婚的单位。“同姓不婚”之说,见于东周以来载籍<sup>②</sup>;是否可以向上推到殷代,卜辞中并无确证。《礼记正义》:“殷无世系,六世而昏,故妇人不知姓者”。王国维据之云:“然则商人六世以后或可通婚,而同姓不婚之制实自周始”<sup>③</sup>。胡厚宣则主张卜辞中有殷人行族外婚之证<sup>④</sup>:

殷代……男女……死后皆以甲乙为其祭祀之庙号,但其生前则皆自有其名,如前举子渔、子画之类,皆男子之名也,帚

---

① 《甲骨学商史论丛》初集,《殷代封建制度考》,1944年。

② 见本书《商周神话与美术中所见人与动物之演变》文中的论证。

③ 《观堂集林》,《殷周制度论》。

④ 《甲骨学商史论丛》初集,《殷代家族婚姻宗法生育制度考》,1944年。

姝、帚好之类，皆女子之名亦即姓也。观武丁之配，有名帚嫫、帚周、帚楚、帚杞、帚媿、帚媿、帚庞者，……皆其姓，亦即所自来之国族。他辞又或言，取奠女子。奠即郑，取即娶。此非族外婚而何？

丁山也同意，“凡是卜辞见的妇‘某’，某也是氏族的省称”<sup>①</sup>。但指出武丁的诸妇中也有“妇好”，准此。

殷商王朝可能是与古代埃及希腊一样，也是实行族内婚制。男女辨姓，礼之大防，而春秋时代的齐国，襄公与其妹妹文姜的关系，喧传于列国；桓公好内，姑姊妹不嫁者多人；这多少反映出一点族内婚的遗迹，或者是染受殷商的遗风。<sup>②</sup>

不论族外婚或族内婚之说，立说的根据都是卜辞中“帚”底下的一字：碰到好字，则是族内婚，碰到周楚等字，则是族外婚。其实，帚下的字到底是族名还是私名，恐怕还是未定的问题<sup>③</sup>。假如是族名的话，则武丁的“妇”有数十个，个个不同，莫非各娶自一族，合乎李玄伯所谓“多妻多姓制”？郑樵《通志氏族略》云：“三代之前，姓氏分为二，男子称氏，妇人称姓”。淮东周文献中孟姬齐姜等称呼之例，卜辞中的帚某系指族姓，并非绝无可能。但这项材料，显然不是证明殷代族外婚有无的上等材料。在民族学上，氏族常行外婚，但不行外婚的氏族也不少见，尤多行于王族，与同一社会里平民的氏族婚制或同或异。因此，假如我们要说子姓王室在氏族内通婚，并非一件奇怪的事。

由以上的讨论，我们对于殷王室所属的男系子姓氏族的若干特征，有了若干具体而比较可靠的认识。以此为基础，我们可以再

---

① 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，28页。

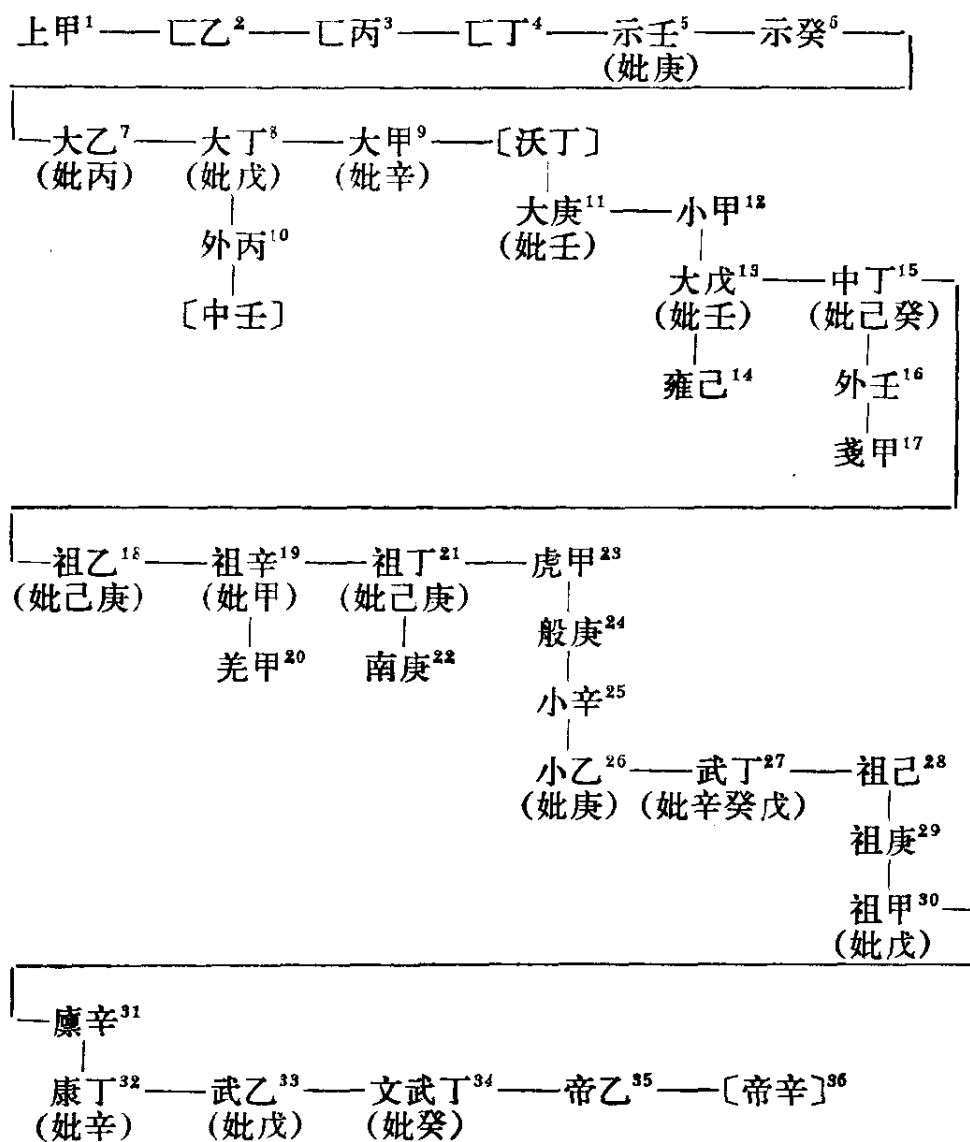
② 同上，56页。

③ 《综述》，497—498页。

回到商王的世系上来看看，诸先王先妣的庙号可能代表怎样的一种分类，这种分类自然要合乎已知的亲属制度的规模，但不妨加以补充说明。

《殷本纪》的世系表，十九都经卜辞证实，但卜辞对之不无修正，同时加上了先妣的名号，如表二所示。

表二 卜辞殷王世系配偶表\*



\* 横竖线意义同表一。王名右上角数字示及位次序，依《综述》。方括弧内的王名系卜辞周祭祀典中所缺。妣名依《综述》；依《殷历谱》则祖乙有妣己无庚，祖辛有妣甲及庚，祖丁除妣己、庚外尚有辛、癸。此皆依乙辛祀典，惟文武丁妣癸依金文补。依祖甲祀典则羌甲(沃甲)有妣名曰庚。此表与《殷本纪》世系(表一)比，相异诸点如上：



依表二所列举的先王世系,再回到上文已提过的问题上,我们马上注意到甲、乙、丁三个庙号出现的规律性。上文还提到过另外两个现象:其一,及位之兄弟的庙号彼此之间,有的有互相结合的关系,另外有的有互相排斥的关系。其二,先王及其配偶庙号之间的关系。对初民社会有兴趣心得的人,看到这些现象,马上就会想到子姓氏族王室之内分为两组的可能性。我们试将各王庙号依其不同的组合而排为两组,如表三。

表三 商王庙号之分组

世 代	A 组	不合规律及暂不分组之庙号	B 组
(每格代表一世)	上甲		
		𠄎乙	
		𠄎丙	
			𠄎丁
		示壬	
			示癸
	大乙		
			大丁、外丙、〔中壬〕
	大甲		
		大庚	〔沃丁〕
	小甲、大戊、雍己		
		𠄎甲	中丁、外壬

(1) 𠄎乙 𠄎丙 𠄎丁 三世的次序; (2) 大丁、外丙、中壬、大甲四王及位的次序;  
 (3) 雍己与大戊的长幼次序; (4) 仲丁、河亶甲与祖乙三人的关系; (5) 祖丁、  
 羌甲、南庚三人的关系; (6) 祖己虽未及位而见于祀典。

续表

世 代	A 组	不合规律及暂 不分组之庙号	B 组
	祖乙		
		羌甲	祖辛
		祖丁、南庚	
	虎甲、小乙	盘庚、小辛	
			武丁
	祖己、祖甲	祖庚	
			康辛、康丁
	武乙		
			文武丁
	帝乙		
			帝辛

依表三，A组有甲、乙、戊、己四千，B组有丙、丁、辛、壬、癸五千。以庚为名的，依世次排下来，属A、B组者各二，暂不归组。表中列三十七王，其合乎A、B组之分划的二十七王（A组十三，B组十四），其不合的七王，其不定的四王（庚）。这个数字（27/37，或四分之三弱）已不是偶然的因素所能解释的了。如以庚为名的四个庙号归于A或B，则不合者与合者之比成为29/39，或约四分之三。但不合的七王，再经检讨，则多有可商，我们甚至可以把合乎规律之庙号的比例增加到百分之百。今检讨这七王庙号如下：

(1) 乙、丙、示壬：依《殷本纪》报丁、报乙、报丙的顺序，则与本文的规律相合：（上）甲——（下）丁——（下）乙——（下）丙。但祀典卜辞上甲到丁四世的顺序，自王国维以来，已成定论，因

此我们只好从这不合规律的卜辞，而舍弃那合乎规律的《史记》。但上甲到示癸六世，在汤立国之前，其可靠程度，远不如大乙以后的世系。𠄎乙如为上甲之弟或其孙，𠄎丁若为𠄎丙之弟或其孙，示壬若为𠄎丁之弟或其孙，则其依世次的分组亦与后世的规律相合。事实上，这几世代表多少实际上的先王，恐怕还是未知的。总之，其次序与组合对本文的结论无大影响。（写到此处，不免要提一句：《殷本纪》之错，错得奇怪！甲乙丙丁的次序，自殷到今日，中国人无不熟稔，何以在世系上搞错成甲丁乙丙？而何以偏偏错了以后又正好与后世之规律相合？我颇疑心这是太史公或其前人有意修改的——改的对，因改了以后合乎殷代后世的规律；但也改错了，因为殷人自己没把这几世先王的关系说清楚。）

(2) 戈甲依庙号应属与A组，但依《殷本纪》为仲丁之弟，应与仲丁同属B组，与规律不合。按《古今人表》以戈甲为祖乙之兄，上文已详细讨论。因此，我们不妨把戈甲拉下一世，放入祖乙的一格内，则合。

(3) 羌甲依庙号应属于A组，但为祖辛弟、祖乙子，故按世次应属B组，不合。按上文已详细讨论羌甲为祖辛子的可能性；如是则庙号世次又无不合。

(4) 祖丁依庙号应属B组，依世次则属A组。倘如以上所推测，以羌甲为祖辛之子，祖丁当为羌甲之子，于世次庙号均合，属B组。

(5) 小辛依庙号似属B组。辛之出现除小辛外虽只两次（祖辛、帝辛），但其与B组其他庙号不相排斥则无疑义。依世次，小辛为虎甲、盘庚弟、小乙兄，非属A组不可。按《古今人表》以小辛为盘庚子，如依之，挪小辛于B组，则小乙又非是小辛之子不可。这种办法，似与卜辞不合。《乙》2523 武丁卜辞文曰：“不佳父甲、不

佳父庚、不佳父辛、不佳父乙”，其甲庚辛乙四父的顺序与武丁四父全同，足证这四人实是兄弟辈而不是祖孙辈。固然倘以小乙为武丁父，而以小辛为其祖父，阳甲盘庚为其曾祖父，也未必说不通，因小乙的兄弟仍可能有以甲、庚、辛为庙号的。但如持此说，恐怕有些过分强辩，我们只好仍存小辛为不合之例，或把辛提出来与庚同样待遇，暂不分组。如是则先王庙号可以分为两组：

A组：甲、乙、戊、己；嗣后称为甲乙组（直系皆甲、乙）

B组：丙、丁、壬、癸；嗣后称为丁组（直系皆丁，仅一例外）

此外，庚、辛之分组暂不决定，或称之为第三组。以上的分组，照A—B历世次顺序轮流出现这一条规律而言，在商王世系中，可以说是没有例外的。由此，我们发现商王世系庙号所透露的一个大原则：及位诸王隔世代有相同性；易言之，兄弟与祖孙属于同组，而父子属于异组。这条原则，在社会人类学上，是个常见的现象，所谓“祖孙世代相结合的原则”（The principle of the combination of alternate generations）<sup>①</sup>。但是，正因为这个原则在各社会里出现得太普遍了，要深究它在殷王室亲属制度上的特殊意义，我们还得发掘一些另外的事实出来不可。

庙号的分组在亲属制度上的意义，由祖妣庙号的关系上，应该得到更进一步的启示。假如先王的庙号系以亲属制度为基础的一种分类，则先妣的庙号也应该是同样的一种分类。固然，先王庙号与先妣庙号并不一定属于同一个系统；换言之，先妣庙号中的甲，未必便与先王庙号中的甲是同属一组的。但是上文已举出过一个现象，即先王及其祀典上的配偶的庙号不同；如果先王与先妣的庙号属于两个不同的系统，则无法对此加以解释。因此我们不妨假

<sup>①</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, the Free Press, 1952, p. 69.

定,先王庙号的分组,同样的适用于先妣。

除此以外,先祖先妣的庙号中还包含两个重要的现象。第一,在祀典中先妣排列的次序,依先王的长幼与世次而定;“妣某”的地位,全靠其为“且某爽”,因此在祀典里,商人所乡、翌、祭、壹、鬯的永远是“且(兄)某爽妣某”。换言之,商王及其配偶的世系,代表一个亲属系统;先妣在其中似乎不构成一套独立的架子。第二,祀典中所祭先妣的数目及庙号,与下一代的先王的数目及庙号没有直接的联系。祖丁有妣己与妣庚,却有虎甲、般庚、小辛、小乙四子,是一个例子。

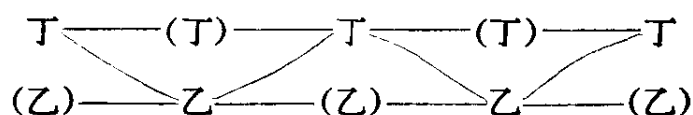
上举的若干现象,从现代社会人类学的知识来分析,可能有好几种不同的解释。<sup>①</sup>作者试从不同的角度作了好几种不同的尝试,发现只有一种解释,最为简单、合理、而不须更改既有的史料。即,子姓氏族的王室,不是个外婚的单位;王室本身包括两个以上的单系亲群,互相通婚。通婚的方式,照我们的材料上看,可能性有两种:双方的交表婚配(bilateral cross-cousin marriage)或父方的交表婚配(patrilateral cross-cousin marriage)。若使前者讲得通,我们必须把子姓氏族王室亲群摆成四个婚姻组,四组之间有一定的婚姻关系。若确立这个现象,我们非得把王室世系及王妣的关系作若干假定性的修改不可。假定后一种婚配方式,即每隔一世行父方的交表婚配(从男性说),则现有的材料全部可以讲得通,但我们非得做两个大胆的假设不可:(1)殷王世系中的“父子”,全不是亲的父子;子,在实际的血亲关系上,全是甥,亦即姊妹之子。

---

<sup>①</sup> 最令人跃跃欲试的,是把 Marcel Granet 对西周制度的解释搬上殷代;但如此作,远不如本文的方法简单。参见氏著:“Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne”,*Annales Sociologiques*, Série B, Fasc 1—3, 1939, Paris.

(2) 在世系中有地位，亦即及位的王的亲子，必有一以甲乙或丁为庙号的配偶，与其本人属于异组（即丁之亲子娶甲乙；甲乙之亲子娶丁）。但此子决不及位为王，其本人及其妣亦不在祀典中出现——亦即祀典中无以乙及丁为庙号的先妣之故。此子的亲子则决不以甲乙或丁为庙号的女子为配偶，同时却有资格及位为王。换言之，商王世系中只有亲祖孙的关系，而无亲父子的关系；如下代名丁的王可能为上代为丁的王的亲孙，却不是上代名甲或乙的王的亲子。其间的关系，如表四。

表四 商王父子祖孙关系



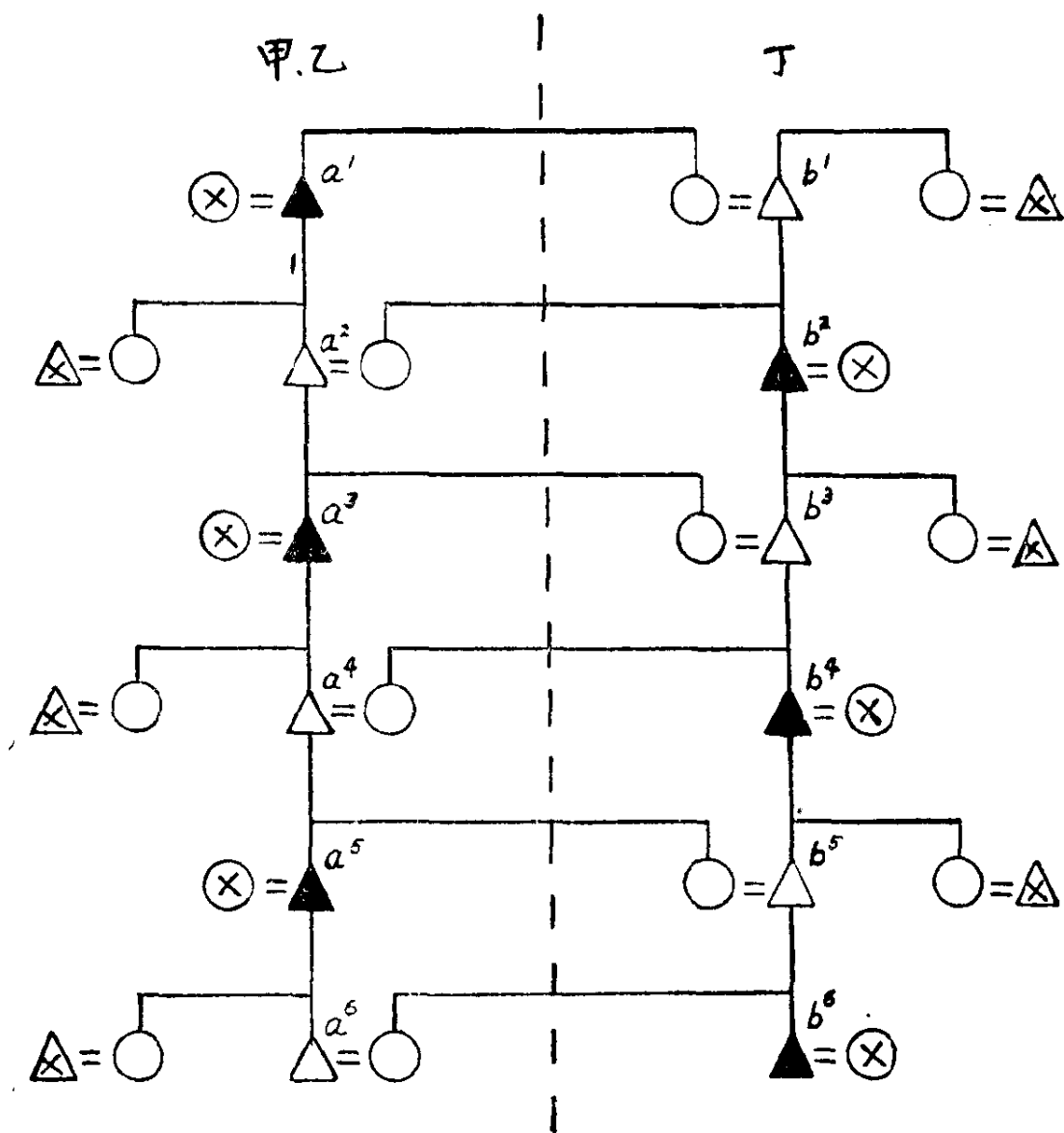
表中横线为父子关系，斜线为王位继承关系。我们现在把以上的假定试加以详细的解释。

上文已自商王庙号出现的世代看出，商王虽同为子姓，却可分为两大组及若干小组。大组之一以名甲乙者最多，且直系诸王属于这一组的都以甲乙为名，可称之为甲乙组。另一组以名丁的最多，且直系诸王之见于祀典的除祖辛外都以丁为名，可称丁组。这个“组”，相当卜辞中何字，亦即殷人自己用什么名称来称呼它，一时不易决定；也许这就是“宗”字用法之一，为姓以下族以上的一个单位<sup>①</sup>。商人在称呼这些亲群时，未必以“甲”“乙”等十干称之，而每一干所指者亦未必是一组或一群。十干为名的庙号，似乎只是对这些亲群的分类——一方面便于祭日的安排，一方面又使之在亲属上不相冲突而已。

<sup>①</sup> 见《综述》，469页；金祥恒：《卜辞中所见殷商宗庙及殷祭考》，《大陆杂志》第20卷第8期。

关于这两组以上亲族的事实，我们所知的至少有两件：(1)第一代王，如出于甲乙组，则第二代王必出于丁组，下一代再回到甲乙组；倘兄终弟及在一世之内，则王位或在甲乙或丁之内相传，或传入与甲乙或丁相近的其他诸号内，而决不出于对立的一组。换言之，甲乙组与丁组似乎是子姓王室之内政治势力最大的两支，隔代轮流执政。(2)祀典中的先妣无以乙丁为名的。

表五 殷王室二大支及其婚配亲属关系



准此，则倘以甲乙、丁二组以外诸宗(丙，戊—癸)以×号表之，则子姓王室内的婚制，或可以表五示之(表内填黑的三角形示及位之王，空的三角形示及位王的亲子)。

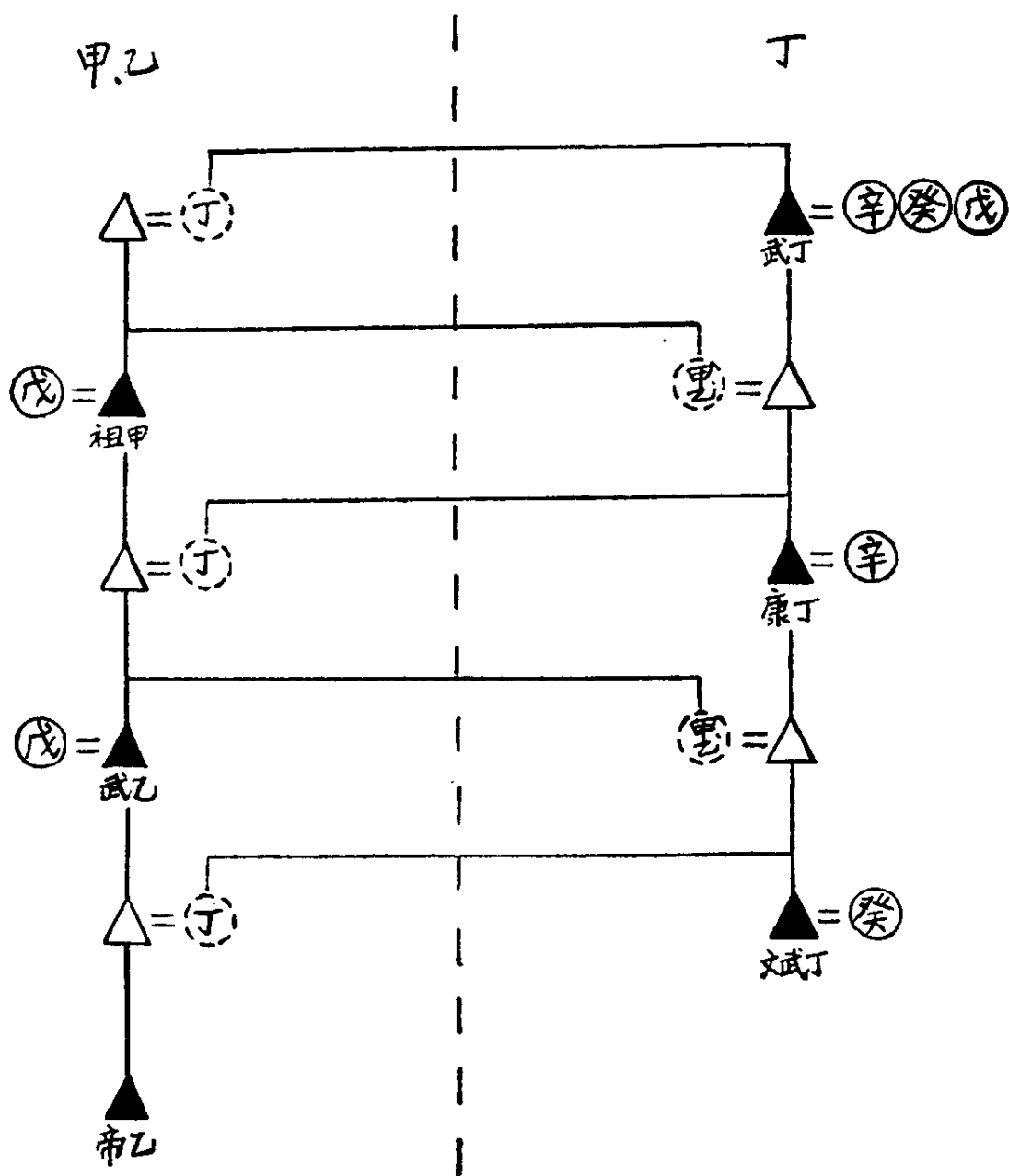
表五里的甲乙与丁两系，是子姓王室中政治势力最大的两支亲群。表中所示的婚姻关系及及位次序可以解释商先王先妣庙号所示的各种现象(旁系问题，见下节)。倘以  $a^1$  为王，出自甲乙组，则  $a^1$  不能娶丁组之女，因丁组同世代之女子皆属  $a^1$  亲母的宗族(见下)，而以亲母之父系宗族为乱伦禁忌范围为世界各地父系氏族社会中所习见。不娶丁组之女的原因，也许还包括政治地位问题的考虑，因为婚姻的关系常伴以政治地位与义务上的关系。但因  $a^1$  不娶丁组之女，而只能娶一异宗之女，则  $a^1$  的亲子  $a^2$  的政治地位因之而减低；相反的，在丁组中则  $b^1$  可以娶甲乙组的女子为妻(原因见下)，因此其亲子  $b^2$  以甲乙、丁二组为父母，政治地位高于  $a^2$ ，因此继  $a^1$  为王。 $a^2$  则因不是执政的王，同时  $a^2$  的亲母不来自丁组，于是  $a^2$  可以娶丁组之女，以恢复其政治地位；但此一婚姻，因  $a^2$  未及位为王之故，不记于祀典。 $a^3$  则父母二人来自甲乙及丁组，政治地位又比  $b^2$  的儿子  $b^3$  为高，于是又继  $b^2$  为王。以此类推，因此， $a^2, a^4, a^6$ ，及  $b^1, b^3, b^5$  未及位为王，乃不见于祀典，也是以乙丁为号的先妣不见于祀典的缘故。依此说，则王位之传递之自父传子，乃是亲称上的父传子，而实际上是舅传甥。王之亲子恒娶王之姊妹之女为妻，王之孙乃又可以自王之甥传接王位，因王之孙又成为王之甥之甥也。这一系统可以把世系中直系庙号的所有现象说明清楚，而其本身亦不是特别奇怪的邪说，因这种婚制及继承法则在初民社会中也有出现的例子。现举殷王世系中自武丁至帝乙的一段为例，把上述的原则作一具体化的表演(见表六)。

下表中填实的三角为及位的王，实线打圈的妣为及位王的配



偶,均见于祀典; 中空的三角及虚线打圈的妣均为祀典上所不见, 但为解释庙号的各种现象不能不构想其存在。祖甲因而不是武丁之子而是武丁的甥(姊妹之子), 康丁是武丁之孙, 也是武丁的外甥女的儿子, 又是祖甲的外甥。这么一来, 《殷本纪》及卜辞上的世系, 视似全部搞乱, 其实一字不改, 改的是父子兄弟等字的切实意义, 而如此看则世系上的庙号问题全通。

表六 武丁至帝乙婚姻亲属制度法则之构想



假如商代的王制，作如此的解释，不但世系中的庙号问题可以迎刃而解，在文献及卜辞中关于殷代若干迄今不得解释的史实，亦得作初步的解释。这些史实中重要者留待下节再谈，此地先举两件。

《尚书·高宗彤日》记武丁彤日祀典有雒雒之异，王以为不祥，祖己训王称：“呜呼，王司敬民，罔非天胤，典祀无丰于昵！”其中“罔非天胤”一句，不像商人的观念，大概是周朝人代笔的。最后一句，典，常也；昵，旧有两说。一说为《伪孔传》：“昵，近也。祭祀有常，不当特丰于近庙，欲王因异服罪，改修之”。另一说为《经典释文》引马融：“昵，考也，谓祢庙也”。据《尔雅·释亲》，考为亡父之称；父庙可称为近庙矣，二说并不冲突。何以武丁祭先父特丰而引起了灾异，是千古的疑案。现在看来，很可能武丁祭祀时“丰”了生父即丁组父庙，相对的就薄了乙组小乙的庙，为殷王制典祀所不容。如此《高宗彤日》这句话乃得一说得通的解释。

另外一件，是殷代的所谓“旧臣”在政治上似乎有很大的力量。如伊尹权势之盛，可以放逐大甲，同时在宗族上亦有相当大的地位，为武丁时代王室祀典所收。假如我们认为子姓王室之内两大政治集团的交替，依照严密的法则，始终殷代数百年间不变，则其中必有极大的维持力量在。社会传统、宗教信仰与婚姻制度，都是使王位在甲乙、丁二组之间作规则性的轮流的维系力量。但除此以外，很可能也有政治上的实力加以维持，而或即一种氏族长老的评议会（council of the elders）之类的机构。于是旧臣之具有实力，是亦有其原因在。大甲属甲乙系，应当遵守同系先祖大乙（汤）的旧制，但《孟子·万章》说他“颠覆汤之典刑”，《殷本纪》说他“不遵汤法”，于是被重臣伊尹“放之于桐”。这里面似不无捕风捉影之嫌，但细思之，足备一说。

### 三、与商王庙号有关的若干其他史实

上节提出对商王庙号的新解释，包含好几个重要性不一与可靠程度有差的要点：(1)商王室虽属子姓氏族，却分为两大支派与若干小支派；(2)两大支派轮流执政；(3)其具体的方式为王位传甥，親子娶姊妹之女。上面的(1)(2)两点，从庙号的分析来看，似乎是无可疑的史实。第(3)点为解释以上两点及若干与庙号有关的现象的可能假设之一。进一步的探讨，则有待于民族学家与卜辞学者一起朝这个方向仔细考查一下所有有关的史料。

从庙号分析所得上述的结论，不但圆满地解释了庙号出现的规律性，而且对若干殷周史料中未决的问题，也能提供一些新的有用的启示。下面是已经可以看到的几点。

#### (1) 商王继承法

在上节里，我们详细的说明了我们的新说对于直系诸王庙号的解释，但是尚未涉及旁系的问题。把这个问题留到这里来讨论的原因，是因为它对于商王继承法问题上的重要性。商王继承的法则，一向是一笔糊涂账。依《殷本纪》，商王之继统，或父死子继，或兄终弟及。《史记·宋世家》：“父死子继，兄死弟及，天下通义也”；《鲁世家》：“一继一及，鲁之常也”。但二者既不能同时进行，商王世系又证明二者并非作规则性的交替，故在怎样的情形下为子继，在怎样的情形下为弟及，则为史籍所不能说明的。王国维主张：“商之继统法，以弟及为主，而以子继辅之，无弟然后传子”<sup>①</sup>。李玄伯从其说：

---

<sup>①</sup> 《观堂集林》，《殷周制度论》。

商至少在成汤以后,尚实行兄弟共权制度;彼时政权尚未集中在每代的长子身上,而为一代所共有,所以一帝之终,不必须传位于其长子,且须传位与其弟兄,候这一代陆续享有政权后,始传给下一代的人。事实上虽然全族的人不必能皆做首领一次,但在学理上全族的人皆有做首领的机会;事实上全族的人不必皆平等,但学理上全族的人皆平等与权。商人至少在武乙以前,仍在这种阶段中。<sup>①</sup>

陈梦家《综述》则不然其说:“若是商人是以弟及制为主的,则必无弟才传子,此与商人的婚制不合。据卜辞,商王是多配偶的,则其多子的可能性很大。既使某王本身不育,商人兄弟不限于同父母,故凡从兄弟均有继为王的权利。……弟及制并非轮及每一个弟,据卜辞同辈兄弟及位者其数不过四,而卜辞一辈的兄弟往往不止于四,如祖甲世除祖己、祖庚、祖甲外,尚有兄壬、兄癸,均未及王位”。他的结论是:“由此可见商代传统法并没有一种固定的传弟传子法,凡弟或子所以及王位必另有其法规,可惜我们无法推知”<sup>②</sup>。

这“另有”的“法规”,在上述对庙号的解释下,可以很简单的“推知”。假如商王的继承,虽在亲称上是父子相传,而在实际上是舅传于甥,则在两种情形之下,王位不能传到下世而只能传于本世:(1)王逝世时,合法的继承人年龄太小,或在其他体心方面不够条件;(2)王无姊妹,或其姊妹非前王姊妹之女;换言之,王无甥,或其甥不是前王之孙(见表五)。在这两种情形之下,王位传不下世,乃兄终而弟及,而及位之弟仍限于兄的同组之内,因同组之内同世的兄弟之间与现王同为前王之甥的人选可以不止一个。第(2)种情形可以说明大庚—沃丁、虎甲—小乙、祖己—祖甲、廛辛—康丁

① 李宗侗:《中国古代社会史》,133页。

② 《综述》,370—371页。

四世,而第(1)种情形或可以说明其他兄终弟及诸世。此说是否可以在卜辞上证明,是要请卜辞学者指教的;但依此说,则何则子继何则弟及,在原则上有了个一致的说明,而我们从庙号分析上对商王继承法所得结论,适与王国维相反:子继为常,而弟及为变。

## (2) 卜辞中的“旧派”与“新派”

卜辞的分派研究,是董作宾继分期研究对甲骨学的又一大贡献<sup>①</sup>。依此说,商王自盘庚迁殷以后,分为新旧两派,二派在祀典、历法、文字与卜事上均有若干不同,其代表人物如下:

旧派: 武丁                  文武丁

新派:                  祖甲                  帝乙

以武丁代表旧派,则祖甲为革新的创始者,文武丁又复古,帝乙又回到新派,代表商代王室之内新旧两派政治势力与思潮的起伏循环。

上文对商王庙号新说在研究商史上最重要的后果之一,是依此种说法则卜辞中新派旧派之分,可以得到加强的证据与一圆满合理的解释。换言之,旧派的典章制度代表丁组的传统文化,而新派的典章制度代表甲乙组的传统文化。二者固然大同,皆为殷文化的代表,但亦有小异,为殷文化以内小集团的小文化(sub-cultures)。甲乙组执政时,有行甲乙组礼制的倾向,而丁组掌政时有行丁组礼制的倾向,固不必视其一为革新,另一为守旧也。事实上,依此说则祖甲、帝乙的“新派”,其实是大乙一系的旧政,而武丁、文丁的“旧派”,反而是与汤法相对立的制度。

但二组礼制的交替,亦不必如此的规则。《殷历谱》与《甲骨学五十年》中新旧派之分大同小异,列举如表七。

<sup>①</sup> 《殷历谱》、《乙编自序》、《甲骨学五十年》。

表七 殷王分派及各王在位年数

	《殷历谱》	《甲骨学五十年》
旧派	般庚(14)、小辛(21)、小乙(10)、武丁(59)、祖庚(7)	同左
新派	祖甲(33)、廩辛(6)、康丁(8)、武乙(4)	祖甲、廩辛、康丁
旧派	文武丁(13)	武乙、文武丁
新派	帝乙(35)、帝辛(63)	同左

其不同之处在武乙：《殷历谱》分之于新派，而《五十年》分之于旧派。这个改变，不知是武乙卜辞研究的新结果，还是基于武乙文武丁卜辞同属第四期旧说的考虑。事实上，武乙在位不过四年，留下来的卜辞为数必少，未必够作分派的确实证据。《殷本纪》记武乙为恶，被雷震死，似乎与“淫乱”的祖甲同一待遇。因此武乙之属于新派似非全无可能。但这点关系不大，因自卜辞所见，为新旧两派代表的，仍以武乙、祖甲、文武丁与帝乙四人为最清楚明白，其分组是与我们的新说相合的。不合诸王，如小乙属旧派，廩辛、康丁属新派，或因其卜辞的断代尚不太明了，或因二派礼制之交替只是倾向而非必然，均不足构成对于新说的有力的阻碍。

### (3) 昭穆制问题

殷周异姓，其活动中心在地理上亦有相当的距离，其亲属制度与继承制度不必相同，而且据史籍看来，可能很不同。但商王庙号的分组说与周的昭穆制，未尝不可相互发明。昭、穆之称，散见《诗》、《书》、《左传》。《左传》僖公五年：“太伯，虞仲，太王之昭也；太伯不从，是以不嗣；虢仲、虢叔，王季之穆也”。二十四年：“管、

蔡……文之昭也；邾、晋……武之穆也”。定公四年：“曹，文之昭也；晋，武之穆也”。故西周初年王室的几代，其昭穆之分均为固定的：太王为穆、王季为昭、文王为穆、武王为昭。《周礼·春官·小宗伯》云：“辨庙祧之昭穆”。《正义》：“祧，迁主所藏之庙。自始祖之后，父曰昭，子曰穆”。《礼记·王制》：“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七；诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五；大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝”。

近人研究昭穆的，以 Marcel Granet<sup>①</sup>、李玄伯<sup>②</sup>与凌纯声<sup>③</sup>三先生为最著，均以为代表婚级，在初民社会中不乏其例。这个问题牵涉周代整个亲属制度，本文里不遑详述<sup>④</sup>。在这里我们只提请读者对古代文献中所见昭穆制的三点特征的注意。其一，昭穆显然为祖庙的分类；周代先王死后，立主于祖庙，立于昭组抑穆组视其世代而定。周王如用庙号，则必是太王穆、王季昭、文王穆、武王昭一类的称呼，与康丁、武乙、文丁、帝乙相类。其二，昭穆制的作用，古人明说为别亲属之序，亦即庙号之分类实代表先王生前在亲属制上的分类。《礼记·祭统》：“凡赐爵，昭为一，穆为一，昭与昭齿，穆与穆齿，此之谓长幼有序”。又云：“夫祭有昭穆；昭穆者，所以别父子、远近、长幼、亲疏之序，而无乱也。是故有事于太庙，而群昭群穆咸在，而不失其伦，此之谓亲疏之杀也”。按祖庙之祭倘非分为昭穆二系而不能“别父子远近长幼亲疏之序”，则这种“序”显然不是简单的祖—父—子—孙相承的直系。其三，在昭穆制下

① M. Granet, 前引书。

② 李宗侗：《中国古代社会史》。

③ 凌纯声：《中国祖庙之起源》，《中央研究院民族学研究所集刊》第7期，1959年。

④ 周代亲属制度，芮逸夫先生研究最力，论文散见，不俱录。作者的研究，将在另文讨论。

祖孙为一系而父子不为一系；《公羊传》所谓“以王父之字为氏”，似与此也有消息相关。《五经通考》引刘歆曰：“孙居王父之处，正昭穆，则与祖相代，此迁庙之杀也”。《礼记·曲礼》：“君子抱孙不抱子，此言孙可以为王父尸，子不可以为父尸”。《曾子问》：“祭成丧者必有尸，尸必以孙；孙幼则使人抱之，无孙则取于同姓可也”。这些都是极可注意的现象。李、凌二先生均以母系半部族之制来解释。由上述商王庙号来看，昭穆制实与商王室甲乙、丁二系之分相似。李玄伯云：“昭穆两字至今未见于甲骨文。商人或无分级，或有分级而另用他种名称，不以昭穆为级”<sup>①</sup>。本文提出，商人亦有分系，姑称之为甲乙组与丁组；商人自己的名称，则有待卜辞学者的指教。倘把卜辞分组与昭穆制相比，则商人宗庙之制实包括无数之问题，有待研究的。小屯遗址的乙区<sup>②</sup>，据石璋如的推测，是宗庙之区，其布局虽不全部瞭然，但其左右东西对称之局则甚明。是否商代的祖庙有分为甲乙与丁二列的可能？尚待学者进一步的研究。作者相信，小屯遗址布局的研究及甲骨文里关于宗示等行祀之所的字眼的研究，大可以对这些方面的了解加以扩展与推进；上文所说的不过是个引子而已。

#### （4）古史帝王世系上的启示

假如本文所提出的对商王庙号的解释，能够成立到相当的程  
度，则我们对古籍所载的若干帝王传说，亦可以据以作若干新的理  
解。李玄伯早已提出，“尧舜禅让尚能以另一个假设解释，……即王  
位似由舅甥以传”<sup>③</sup>。这里的问题，是李玄伯所用舅甥二字，乃是  
广义的解释，指岳父与女婿而言；尧舜是否是母之兄弟与姊妹之子

① 李宗侗：《中国古代社会史》，53页。

② 《殷虚建筑遗存》，1959年，台北。

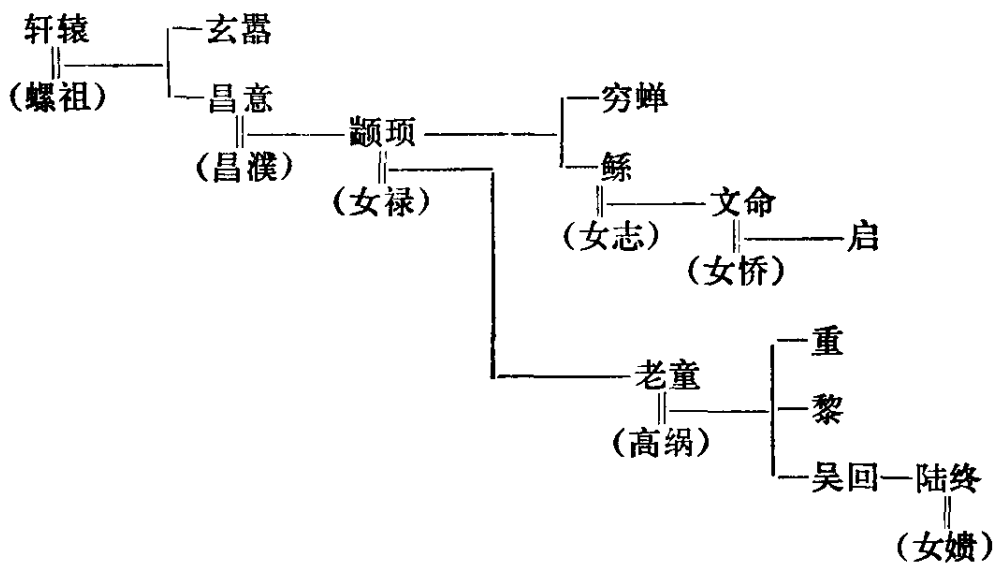
③ 李宗侗：《中国古代社会史》，126页。



的关系，则恐不能证实。但舜为东夷之人，陈梦家<sup>①</sup>以为即是帝誉；倘舜果得王位于其舅(母之兄弟)，不但与殷制相合，尚不妨视为殷人体制在神话上的表现。

古帝王世系常见的又一现象为“一分为二”，即王位自上代传到下代时，继承的系统分为二支，二支各再分二。如《国语·晋语》记少典子有黄帝与炎帝；《大戴礼·帝系姓》记轩辕二子玄嚣、昌意；昌意子颛顼又分二系，其一为穷蝉及鲧，其二为女禄之子老童。《帝系姓》另一值得注意的现象，是次代所分的两支中，常只有一支记其配偶之名，如表八。

表八 《帝系姓》古帝分支及其配偶



岂非与殷王世系中一世只一直系而直系记其配偶之制相似？固然《大戴礼》的帝王世系为东周时代神话人化的结果<sup>②</sup>，但如李玄伯所云：“纵令其为周以后人所伪造，但伪造者亦必有较尧舜为后的若干史事为模仿，所谓‘欲仇伪者必假真’(《法言重黎篇》)”<sup>③</sup>。又

① 《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年。此说虽不创于陈，此文则集其大成。

② 见本书《商周神话之分类》一文。

③ 李宗侗：《中国古代社会史》，127页。

《大戴礼》中所记玄器之后，帝誉有四妃，其姜嫄所生之子后稷，简狄所生之子契，庆都所生之子放勋，常仪所生之子挚。是则后稷、契、放勋、与挚是同父(与父同组)的四个兄弟辈，俱立为王，与商人兄终弟及，而兄弟不必来自同宗之制也有相似之处。

象殷代王室那种制度的氏族内部区分，经长期的演变，与人口的增加，必然导致氏族的分裂(fission)，氏族内有的组或宗分出去成为独立的氏族，其间的政治地位与婚姻关系乃成为氏族之间的关系，《殷本纪》所谓：“契为子姓，于后分封，以国为姓，有：殷氏、来氏、宋氏、空同氏、稚氏、北殷氏、目夷氏”。其中有的也许保持子姓，有的则以氏为姓。《国语·晋语》四：

同姓为兄弟。黄帝之子二十五人，其同姓者二人而已，惟青阳与夷鼓，皆为己姓。青阳，方雷氏之甥也；夷鼓，彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者，四母之子，别为十二姓。凡黄帝之子，二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、媯、依是也；唯青阳与苍林氏同于黄帝，故皆分姬姓。

或方雷氏与彤鱼氏是轩辕氏以外有政治地位的大族，故其甥(媯)继承姬姓的统；媯姓统的有二人，是值得注意的。余子则分支出来各立己姓。这一段话在商王庙号新说解释之下豁然可通，也正是民族学上氏族分裂(fission)与分支(segmentation)在中国古代的例证。

除此以外，殷周史料中待用现代社会科学方法研究的尚多，上文所举的几点不过是从商王庙号的解释上可以立刻想到的而已<sup>①</sup>。本文立说之是否可靠，与在其他史料上应作何等的运用，全

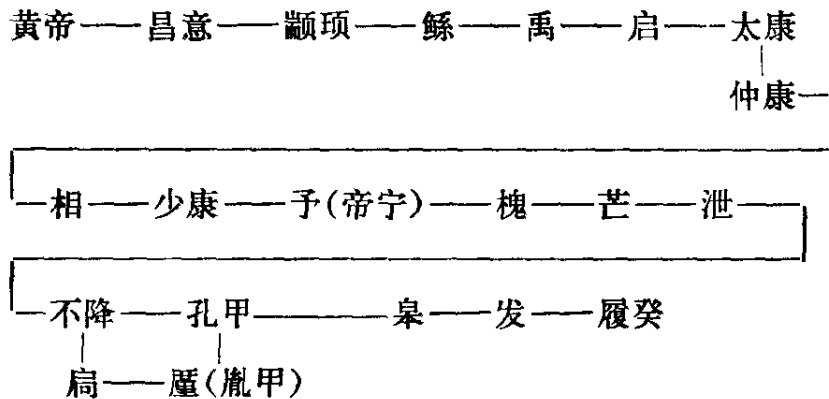
<sup>①</sup> 例如中国古代的连名制与排名制，似乎也可用本文的说法加以重新分析研究；见凌纯声：《东南亚的父子连名制》，《大陆杂志特刊》第1辑；杨希枚：《联名与氏姓制度的研究》，《历史语言研究所集刊》第28本，1957年。

有待古史学界的师友，有以教我。

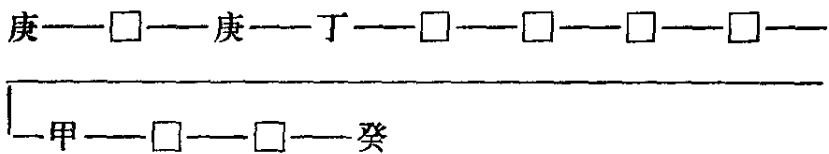
### 校 后 记

初稿草成以来，续作商周亲属宗族制度各方面的探索，觉得殷的乙丁制与周之昭穆与宗法的解释，有不少可以启发之处，同时与东周宗法与姓氏的变化都有密切的关联。此虽为另文《商周亲属宗族制度初探》才能详论的问题，此地不妨举例一二，以见乙丁制或系三代所共有，非殷人所特有也。

《史记·夏本纪》及《纪年》的夏世系如下：



杨君实上引《康庚与夏讳》一文指出康或为庚，帝宁或即帝丁，是则夏之世系中以十干为名者出现之世次如下：



依殷代世系隔世相同之规律，则甲与庚一组，丁与癸为一组。甲与丁之对立，及丁与癸之同组，均与殷制相同。汤(天乙)之灭桀(癸，丁组)，是以商之甲乙组，灭夏之丁组。不知此对于夏商二代接而为一之说者有无关系？

至于周之昭穆制，则问题远为复杂，非一言可以了者。但昭穆

与乙丁之类似,除文中所列举者外,尚可以下述诸点加以补充。

其一,周人以十干为名的尚多,为金文所常见(见吴其昌:《金文世族谱》)。是以日干为庙号,殷周相同。如庙号在商人有上述之意义,周人者当亦有类似之意义。

其二,若干周代系谱中之以十干为庙号的,其出现的世代顺序与商相同。穆王时代的录殷二器,一曰“用作文且辛公宝鼎殷”,另一曰“用作文考乙公宝尊殷”。是祖名辛,父名乙,与殷王世系中乙辛顺序在世代上相同(如帝乙帝辛)。《史记·齐世家》,太公子为丁公,丁公子为乙公,乙公子为癸公。此中可注意的更有两点:(1)庙号之十干在世代中出现的顺序,即丁—乙—癸(丁组,夏商均然)之次,与殷王同。(2)如以太公为太祖,则其子为昭世而名丁公,丁公之子穆世而名乙公。《通志·氏族略》第四,依次为世条,有丁氏:“姜姓,齐太公生丁公伋,支孙以丁为氏。”郑樵的按语:“谥法虽始有周,周自文王以后世世称谥,是时诸侯犹未能遍及。晋鲁,大国也;鲁再世伯禽,称鲁公,晋再世燮父,称晋侯。曹、蔡皆四世未称谥。齐再世伋,称丁公,三世得称乙公,四世慈母称癸公,五世哀公不辰而后称谥。得知所谓丁公者,长第之次也。”又《史记·宋世家》,帝乙次世为微子开及微仲,当为丁世,即帝辛之世,微仲之子为宋公,当为乙世;宋公之子又当为丁世,而其子确名丁公。宋制与殷制同不为奇特,但齐制与殷同,则值得重视。

其三,不特宋齐之制与殷人相似,宗周亦不例外。殷制以甲日祭甲,乙日祭乙,上文已说明清楚。西周之祭禘先祖,因无卜辞为证,其祭历颇乏材料可循。下举诸条,或不无发明的作用:

《令彝》:丁亥令矢告于周公宫(周公为昭世)

《刺鼎》:丁卯王畜……邵王(邵王世次见下)

《春秋》文公二年:春二月,丁丑,作僖公主;八月,丁卯,大

事于大庙，跻僖公。（僖公自周公向下推为昭世）

《天亡殷》：乙亥……殷祀于王丕显考文王（文王为穆）

《春秋》闵公二年：夏五月乙酉，吉禘于庄公（庄公为僖公父，穆世）。

是西周及东周初年王公祭祖先的日子，好象也有一定，而以乙丁二日为多，好象乙日祭穆世的祖，丁日祭昭世的祖。加上上文所述齐太公以下先丁公（昭）后乙公（穆）的次序，岂不是丁即是昭，乙即是穆，而乙丁制与昭穆制实一制之两名么？可惜问题不是那么简单。第一，要使鲁僖公为昭世，非得以周公为昭不可。周公是文王子，武王的兄弟，在宗周而言，是属于昭世。但周公封于鲁以后是为鲁之太祖，还是鲁的宗庙中昭穆之次是自文王一直排下来的？这个问题不解决以前，我们就不能断言僖公是昭。齐太公为太祖，其子丁公才是昭，丁公子乙公才是穆。固然齐鲁一是异姓，一是同姓，其宗庙中昭穆之序未必是依一个原则开始的。但是我们还得提出些有力的证据。鲁庄公的昭穆世次，与此相连。第二，《天亡殷》铭文一开首的乙字，在原文中看不出来，是金文家依后文补的。其三，《令彝》中除了丁日“告”周公以外，还有甲日用牲于京宫，乙日用牲于康宫的记录。京宫康宫的问题，还有些待研究之处，见唐兰的《西周铜器断代中的“康宫”问题》（《考古学报》，1962年第1期）一文。依唐兰，康宫为康王之宫，康王为古公以下第五世，有太祖的地位，故康王以后的昭王是昭世而穆王是穆世。依此说则《刺鼎》中的邵王是昭世，与丁是昭之说合。但依此说，则鲁庄公僖公的世次又得重新排过。我们不能因邵王为丁日祭，采唐兰使邵王为昭世，而鲁僖公为丁日祭，则不采唐说，自文王一直昭穆昭穆向下排也。正如西谚所云：You can't have your cake, and eat it

too. 事实上,唐兰用卿大夫的宗法制解周天子的世系,以凑合他的康宫说法,是否成立,尚未可知。因此,上举诸例中最大的问题在于丁卯日啻邵王一条。或《刺鼎》之邵王为某一昭世之王,未必即指昭王而言。总之,周之昭穆与殷之丁乙显然有密切的关系,但确实的连系,还待进一步的研究。

# 谈王亥与伊尹的祭日并 再论殷商王制\*

## 一、王亥和伊尹祭日材料

十多年以前我写过《商王庙号新考》<sup>①</sup>一文，根据商王庙号在系谱上的分布现象，提出了一些新颖但是不很成熟的看法。引起我研究这个问题的兴趣的现象，是各种庙号在王妣系谱上面分布情形的规则性。我所作的建议，归纳起来，在基本上只有两点：（一）以十日（甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸）为名的习俗不是照旧说根据生日（或死日）而来的，而是死后庙主的分类制度。庙主的分类反映活人的社会身份地位的分类。因此，商人的庙号可以当作研究商代王制的一把要紧的钥匙。（二）用这把钥匙，试开殷商王制的大门，我们可以很清楚的看见，在王室里面有两组主要的执政群，其一以甲、乙庙号为代表，其二以丁一个庙号为代表，两组轮流执政。以上这两点基本的建议，今日看来，仍然觉得不可动摇，而且有份量很重的新的证据来作进一步的支持，将在后文提出。为了解释那商王轮流执政的继承程序，我又提出来商王室内婚、娶姑父女、王位传甥的可能性。这是所提出的新说里次要的部分，是用以解释前述现象的可能模式之一。

\* 原载《中央研究院民族学研究所集刊》第35期，1973年，111—127页。

① 见本书。

《新考》一文刊布以后，引起了不少同道学者的讨论兴趣<sup>①</sup>。其中丁骞和刘斌雄两先生更提出来值得重视的新的王室分组制度。但他们的建议，在商史的研究上，还仅发挥了理论上的刺激性，在具体的史实上尚未产生阐发的作用。我自己在这十余年来，对这个问题也一直保持着相当的兴趣，并且随时收集了一些资料。在这篇文章里，我想把这些资料描写一下，并将殷商王制问题再作检讨，把我现在对这个问题的看法提出来，请高明的人士不吝指教。

新搜集的材料里面最要紧的是伊尹和王亥的祭日。我便先从这里说起。

我们一般讲商史，讲到商人以十日为名的时候，都知道这个习俗是自上甲微时才开始的。“六世以上的先祖，见于武丁时祭祀者，如夔、士、季、王亥，皆不复追称以十日为名”。<sup>②</sup>固然夏王也有以十日为名的(孔甲、履癸)，但他们与商先世的关系到底如何，还没有人能够说定，所以夏王庙号在商王庙号起源问题的研究上还不能发挥直接的作用。我在《新考》(本书 144 页)里，既已提出“先王妣之以十干为名，系商人藉用在日常生活中占重要地位的天干(事实上亦即号码)，对祖庙或庙主的分类的制度”的说法，我们便应当

---

<sup>①</sup> 丁骞：《论殷王妣谥法》，《中央研究院民族学研究所集刊》第 19 期，1965 年，71—79 页；《再论商王妣庙号的两组说》，同上，第 21 期，1966 年，41—79 页；许倬云：《关于〈商王庙号新考〉一文的几点意见》，同上，第 19 期，81—87 页；刘斌雄：《殷商王室十分组制试论》，同上，89—114 页；林衡立：《评张光直〈商王庙号新考〉中的论证法》，同上，115—119 页；许进雄：《对张光直先生商王庙号新考的几点意见》，同上，121—137 页；杨希枚：《联名制与卜辞商王庙号问题》，同上，第 21 期，17—39 页；伊藤道治：《古代殷王朝のなぞ》，1967 年，东京角川书店；林已奈夫：《殷周時代の圖象記號》，《东方学报(京都)》，第 39 册，1968 年，1—117 页；松丸道雄：《殷周國家の構造》，岩波讲座世界史，第 4 期，1970 年，49—100 页；参见张光直：《殷礼中的二分现象》，见本书。

<sup>②</sup> 董作宾：《论商人以十日为名》，《大陆杂志》第 2 卷 3 期，1951 年，6—10 页，8 页。



很自然的提出两个问题。第一，既然如此，则祖庙或庙主的分类制度应当在先，以十日为名应当在后。那么在商王根据庙号采用十日为名以前，即上甲以前，商王室(或公室)内有没有祖庙或庙主的分类制度？第二，如商王以庙制为十日为名的基础，那么贵族、大臣(不论是王族内还是王族外的)虽不以十日为名，却会不会有相同的庙制？

初步回答这两个问题的方法，是在卜辞里找以十日为名的王妣以外的重要受祭人物的祭日。我们都知道商王之名甲的，其有关祭祀常在甲日举行，名乙的常在乙日，余类推。如果对不以十日为名的人物的祭祀，也有集中在特别的干日的趋势的话，那么他虽不以十日为名，却也可以说在那以十日为名所代表的庙主分类系统里有他的一份地位。某人的祭日如常在乙日，便是老乙，常在丁日，便是丁公。卜辞里或史书里有没有这个名字并不影响他在那庙主分类系统里的地位。

有了这个想法以后，我便在卜辞里逐渐搜集这一方面的资料。岛邦男的《殷墟卜辞综类》(1967, 东京, 大安)一书，在这一类的研究上，给了我们很大的方便，这是我们应当感谢的。材料累积起来以后，颇使我自己感到相当惊讶，因为在人物的祭日上，我们很清楚的看到了过去完全没有预料得到的严整的规律性，好象这一套制度，都经过了一番缜密的安排。而且，它的规律性的基本性质，又与上述殷商王室二分的说法密密的扣合。反过来说，这又使我们对王制的了解，增加了很大的信心。简单说来，祭日研究的结果，可有五点：伊尹祭祀在丁日；王亥祭祀常在辛日；夔的祭祀也多在辛日；羔(岳)的祭祀又是多在辛日；河的祭日分布则似较杂乱。如此看来，河或不是先祖，或河这一名所代表的神不限于先祖<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 见陈梦家：《殷墟卜辞综述》，1956年，科学出版社，343—344页对“河”的讨论。

先谈王亥。王亥的祭日是上甲以前商先公里面唯一经过学者热烈讨论过祭日问题的一个,但最初讨论的动机倒与十干无关,而是因为他的名字里有个亥字的缘故。王国维在《殷卜辞中所见先公先王考》(1917年)里说,“卜辞言王亥者九,其二有祭日,皆以辛亥,与祭大乙用乙日,祭大甲用甲日同例,是王亥确为殷人以辰为名之始,犹上甲微之为以日为名之始也”。王先生这个说法,我们都知道,是靠不住的。胡厚宣在一段讲王亥的文章里,“案王说不然。就以本文所引祭祀王亥的卜辞看来,祭王亥在辛未、甲戌、辛巳、甲申、丙戌、辛卯、壬辰、乙未、癸卯、乙巳、丁巳、辛酉,就都不是亥日”。<sup>①</sup>可是把胡先生“所引祭祀王亥卜辞”拿来看一下,就会发现,上举的那些日子,多是卜、贞的日子,而不一定是祭日。王国维在“卜辞言王亥者九”之中,已能认出来仅“其二有祭日”。胡先生却把这些材料囫圇吞了下去,说都是祭日,则不能不说是他千虑的一失了<sup>②</sup>。据岛氏《综类》所列,再加上后出的《殷虚文字丙编》等所收<sup>③</sup>,其中记王亥的已自王国维时代的九条,增加到一百条以上。但其中有祭日的仅有十一条:

(1) □□卜, 争贞: 翌辛巳乎阜, 酒奠于(王)亥□? (《铁》114.3)

(2) 贞: 出于王亥, 四十羊, 辛亥? (《前》4.8.3)

(3) 甲辰卜, 般贞: 来辛亥, 奠于王亥, 卅牛? (《后》上,

① 胡厚宣:《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》,《历史论丛》第1辑,131—159页。中华书局,149页。

② 随手举一个贞卜日与祭日不同之例:“庚戌卜, 贞: □于且辛?”(《甲骨文录》,295页);“庚戌卜, 王贞: 翌辛亥其又且辛?”(同上,297页)这是在庚日贞间次(辛)日又祭祖辛的事。又祭之日在辛而不在庚。

③ 张秉权著,1957—72,上中下三册,历史语言研究所出版。

23.16)

- (4) 翌辛亥酒王亥,九羌? (《林》1.9.1。《卜辞通纂》317释:  
贞子渔出从。□翌辛亥酒□王亥,九羌?)
- (5) 翌辛卯奠于王亥,三牛? (《零》18)
- (6) 来辛酉酒王亥? (《萃》76)
- (7) 乙巳卜, 殷……贞: 酒王亥? 翌辛亥出于王亥,四十牛?  
(《丙》117)
- (8) 贞: 翌辛未酒, 奠于王亥? (《藤井》1)
- (9) 甲戌酒王亥? (《丙》116)
- (10) 甲午贞: 乙未酒高祖亥, □, 大乙, 羌五牛三, 祖乙, 羌□,  
小乙, 羌三牛二, 父丁, 羌五牛三, 亡□? (《南明》477,《卜  
后》B2459)
- (11) 癸巳贞: 于乙未酒高祖亥, 卯于□? (《南明》478;《卜  
后》B2466)

其中(1)一(8)条的祭日,都是辛日;其他三条,一个甲,两个乙。这三条非辛日的有一条是武丁时代的(9),一条是武乙时代的(10),另一条是武乙、文武丁时代的(11),所以祭日之不合不能以时代的变化来解释。但十一条里有八条辛日,与一般遵循甲日祭甲,乙日祭乙的规则的下辞的比例,恐差不远。周鸿翔(《商殷帝王本纪》,1958年,香港,44页)所说“卜辞所见,其不于甲日祭甲王,乙日祭乙王者至多”,是治契学者在原则上都能同意的;这在旧派的卜辞中尤甚。上引第(10)条以乙未日将父丁(康丁)与诸乙同祭,便是一例。《甲》841:“甲申酒小丁”,又是一例。既然卜辞是向祖先叩询可否的问题,在大部分情形之下,答案当是肯定的,但在少数场合之下,也当在问题中留著可作否定答案的余地。所以根据上举十一个例子来说,“辛日祭王亥”这条祭法,是可以成立

的<sup>①</sup>。以成汤称为高祖乙之例，王亥就可以称为高祖辛。

“高祖辛”这个乌有的名字，却马上使我们想到历史上确有的名字“高辛氏”，亦即商始祖帝喾的氏名。莫非帝喾也是个“辛”？卜辞里祭夔(帝喾)的有祭日的有四条：

(1) 甲寅贞：辛亥酒鬯于夔，三牛？(《南明》481；《卜后》B2429)

(2) 己巳卜，其求夔，庚辛酉？(《南明》483；《卜后》B2171)

(3) 贞：翌辛卯，史，求雨夔？爻雨。(《佚有》519)

(4) 丙午卜，旅贞：翌丁未，夔，鬯告又鬯□？(《续存》2.599)

其中果然有三条是辛！这样看来，帝喾亦名高辛氏，是有它的道理的了。可是合辙之处，尚不止此。再看羔(岳)的祭日，共有六条：

(1) 鬯于羔□夕羊，翌辛亥，酒、牢？(《库方》714)

(2) 贞：勿庚辛未酒羔？贞：庚牢未酒(羔)？(《萃》34)

(3) 己酉贞：辛亥其鬯于羔？一宰、卯一牛？雨。(《掇》1.411)

(4) 癸亥卜，贞：翌辛未酒羔，三小牢，卯三牛？(《续存》2.49)

(5) 癸丑卜，行贞：□……

甲寅酒于羔？(《续存》1.395)

(6) 甲辰卜，乙巳其鬯于羔，大牢？小雨。(《萃》26)

其中四条又是辛日！除了夔、羔和王亥以外，商王的先公远祖还包括许多其他的名字，也承受商王祭祀的<sup>②</sup>，但他们还需要许多的整

<sup>①</sup> 王亥祭日以辛为多这一点，伊藤道治先生(《藤井有邻馆所藏甲骨文字》，《东方学报》，京都，第42册，1971年，67页)早已指出。他的解释与本文完全不同，可参考。

<sup>②</sup> 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，333—361页；吴其昌：《殷卜辞所见先公先王三续存》，《燕京学报》第14期，1933年，1—58页。

理工作。从卜辞上作商史的研究,在上甲以前这一段最有用武的余地。专从上举祭日来说,在武丁和武乙、文武丁时代,从高辛氏一直到高祖王亥,祭先祖的日子以辛日为准。换句话说,这一段历史时期虽然尚未有以十日为名的习俗,却已有祖庙或庙主的分类制度,而辛这一号的地位始终最为尊崇。

用同样的方法去看伊尹,我们就看出来伊尹虽在历史上不以十日为名,他的祭日规则却也在与商王妣一样的庙号系统之内。在卜辞里有祭日材料的,黄尹(武丁时代)有两条,伊尹或伊(武乙、文武丁时代)有三条:

- (1) (丁)卯勿酒黄尹? (《铁》242.4)
- (2) 贞:来丁酉出于黄尹? (《簠人》18)
- (3) 甲子卜,又于伊尹,丁卯? (《珠》638)
- (4) 乙巳□。伊尹□于丁未□? (《甲》564)
- (5) □于伊,夷,丁酉? (《南明》503;《卜后》B2512)

这几条卜辞为数虽少,意义却很显明,对殷商王制的新说,给了有决定性的支持。我相信将来再有新的卜辞材料时,其中如有祭伊尹的日子,十九会是丁日。因为在上文说过,少数的卜辞应当引致否定的答案,所以我不敢跟读者打赌,说若是有不在丁日祭伊尹的甲骨片子,我便步王懿荣老先生的后尘,把那片子煮汤喝。但是如果我们对王制的说法成立,伊尹的祭日便非是丁日不可,就好象董作宾排比五期祀典的时候,碰到有缺有漏的地方,就可以放心大胆的把它补齐一样。其实,这里面所以敢于预料的道理,也是相同的。

这些祭日的材料,对庙号和王制的研究,可有什么新的启示?我们且先回过头来把对庙号和王制的新看法,重新简述一下。

## 二、商人何以十日为名？

《新考》根据十日在商王妣世系中分布的规则性，反对以生日为庙号的旧说，并提出庙号分类代表生前身分分类的建议。丁骥使用‘开’方(Chi-square)的测验又从统计学上说明了王妣世系中庙号分布的规则性不是偶然的现象。我现在还可以提出来，铜器里以十日为名的材料，也有生日说的有力的反证。

在我与几位同好所搜集的一批四千多件有铭文的商周青铜器图录<sup>①</sup>里，其中有有个‘干’（甲、乙……）或‘亲干’（父甲、母乙……）的铭文的有 1,295 件。自《考古图》《博古图》以来，讲金文的人都援商王的名字为例，解释金文里的“父甲”为某人生在甲日之父，亦即个人的庙号。这 1,295 件铜器，依照这种说法，乃是代表作了 1,295 件铜器的人死去的亲人，却不能说代表 1,295 个人，因为有些成组的铜器，应当是做给同一个人的。但这种数目上的差欠情形，在十干的比例数上所引起的影响应当是一样的。十干在这 1,295 件铜器的分布如下(图六)：

甲：	30 件
乙：	274 件
丙：	21 件
丁：	270 件
戊：	55 件
己：	178 件

---

<sup>①</sup> 张光直：《商周青铜器器形装饰花纹与铭文综合研究初步报告》，《中央研究院民族学研究所集刊》第 30 期，1972 年，239—315 页。张光直、李光周、李卉、张充和：《商周青铜器与铭文的综合研究》，《中央研究院历史语言研究所专刊》第 62 种，1973 年。

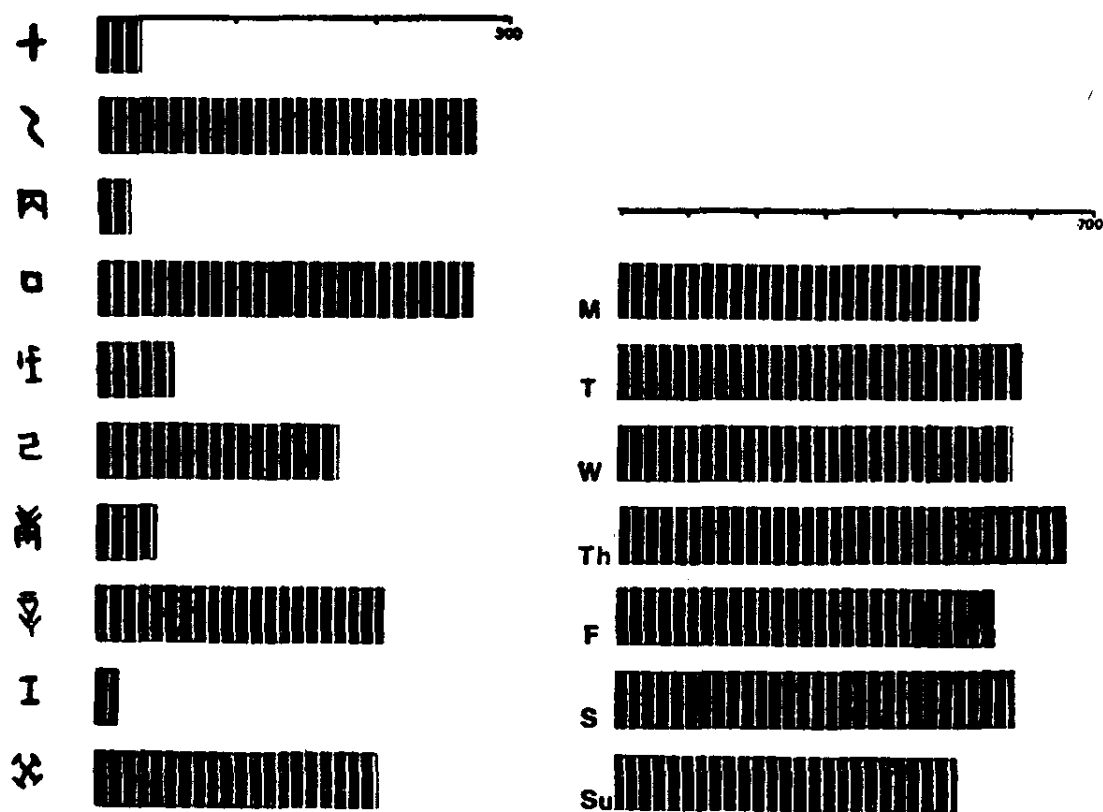
庚:	41 件
辛:	209 件
壬:	14 件
癸:	203 件

这种分布情形,是生日说法不能解释的。这一千多件铜器,照著录的人的估计,属于商的有 1,102 件,西周的有 191 件,不明的 2 件。西周的 191 件中能略定在成康以后的只有 19 件。这一千多件的铜器,可能在自商中叶到周初这四百年间所有带这种铭文的铜器中,占一个相当大的比例。将来再有新的发现时,我们没有理由相信其中十日的分布不照同样的比例作相对性的增加。十日之中,有五个日子占 1,134 件,占全数的百分之八十六。那数目多的五日又正好是双数的,即乙、丁、己、辛、癸这五天。何以当时的人多生在这五天?人的生日,在一旬或一周内的哪一天,从常识上说,应当是有均等机会的。我就近到耶鲁大学医学院附设医院(Yale-New Haven Memorial Hospital)的产科查了一下 1973 年出生记录,按星期几算了一下,结果如次(图四):

星期一	534
星期二	591
星期三	577
星期四	658
星期五	551
星期六	583
星期日	502
共 计	3,995

每天出生(以全年共计)都在五百到六百之间,但星期四特多,为例外,而星期天则略少。这虽只是一个医院在一年内的记录,而且一

周之内的每天也有差异可言，但这批资料与我们依常理判断的可以相符，而十日在铜器中的分布则属于另外一类的现象。我相信我如果说这十日在金文中的分布情形，不可能是生日在一旬里的分布情形，大概大多数的读者都会首肯罢。说不是生日，就同时否定了其他归因于偶然因素(如死日)的说法。



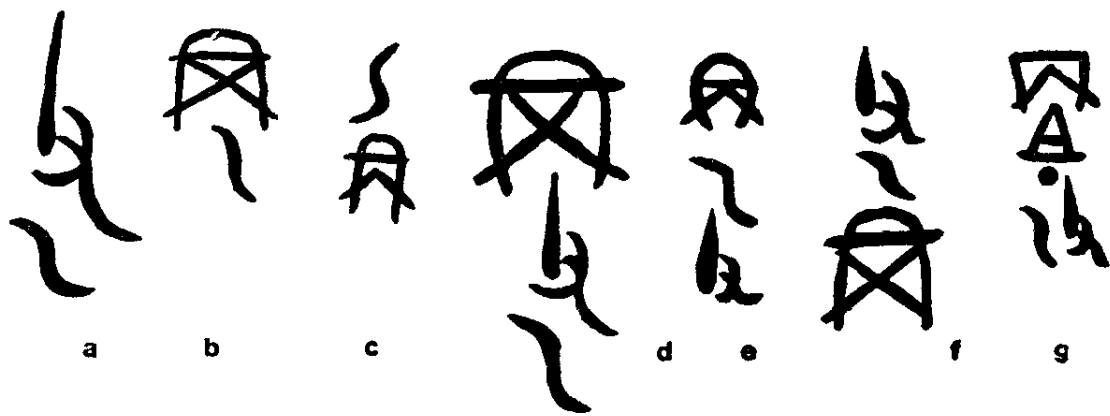
图六 a(左)1,295 件铜器中十日的分布  
b(右)耶大医院 1973 年出生婴儿在星期内  
各日出生数目

既不是偶然性的，那么它的规律性是从什么基础而来的？人死之后，谥称甲乙，照淮南子说(《史记索隐》引《古史考》)“死称庙主曰甲”曰乙。“庙号”这两个字也就由此而来。这个“号”大概是指字号之号，其实如解释为号码的号恐怕更近原意。在家庙或宗庙里，可能有甲号的主或一组主，有乙号的主或一组主。人死之后，



或在甲、乙等号的主上加一个名字，或在甲乙等号的位置之内加个新主。这些个主也许再进一步照世代和性别分开：祖主、妣主、父主、母主、兄主等。某父死了以后，他的新主就归到了宗庙里父辈甲号(或其他号)的位置里去，“死称庙主”便称父甲。但甲乙一共只有十号，使用这十号的原因，大概是为了祭祀的方便。可是宗庙里的人口一定远在十个人以上。因此，“父甲”一名，一方面可能是个人的称呼，一方面又可能指称一个“主群”，而个人的称呼实由后者而来。譬如全中国姓张的可有数百万或数千万，但人仍可称我做老张。我相信，金文里父甲、母乙的称呼，除了少数及晚期或指个人而言以外，多半是做为铜器在宗庙里使用起来所属地位的一个记号。好比说我做了一套铜器，放入张家的宗庙，上面刻上了字，指定给我甲组父辈祖先作祭祀时使用的，表示不是全家的公器。

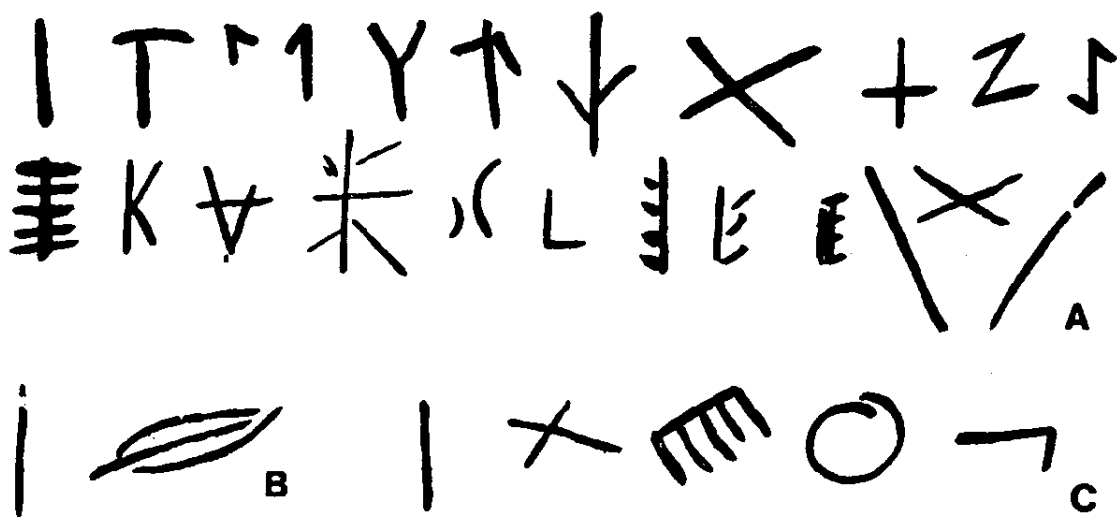
我这个说法，不仅是“想当然耳”，而且有好几样重要的根据。商周的金文，从繁简上分，大致可分两类：简的，可称为记号；繁的，可称为记述。前者只有名词，没有把名词连在一起的动词、连接词，与前置词。图七是在《三代吉金文存》里随手抄出的七个例子。前六个例子(a-f)是举、父、乙三字的不同方式的结合。举字和乙字都单见，图七未收。图七里父乙、举乙、乙举、举父乙、举乙父、父



图七 青铜器上记号式的文字(采自《三代吉金文存》)

乙举这几种方式都可使用，可见这三个字恐怕并不代表举族的父乙某人，而是用这三个字——族徽、世次、干号——来标识这件铜器用于那个宗庙，及在宗庙里面祭祀使用的范围。图七第七个字(g)里的族徽可能是个丙字，不是举字，但要紧的部分是那“祖丁父乙”四个字，表示若干彝器之使用或从属可能伸展到两代，但这两代的干号则一定不同。（传保定出土的商三戈，祖、父、兄三代的干名相同，与上面所说的相违。同时，在我们的材料里，刻铸有父甲、母乙之类铭文的铜武器，绝无仅有；大概武器不是宗庙祭坛上“标准配备”的一部份罢。单从这两点来看，商三戈的铭文就有贗刻的嫌疑了。）

在器物上作记号以作所有权、使用权、使用位置或其他作用的标志，是中国古器物里很老的一个传统。最近由于新石器时代陶器上有不少刻划记号的发现(图八)<sup>①</sup>，学者对中国文字的起源



图八 新石器时代陶器刻划符号举例  
(A. 西安半坡 B. 历城城子崖 C. 高雄凤鼻头)

<sup>①</sup> 石兴邦等：《西安半坡》，1963年，科学出版社；李济等：《城子崖》，1934年，中央研究院历史语言研究所；K. C. Chang et al., *Fengpitou, Tapenkeng, and the Prehistory of Taiwan*, Yale University Publications in Anthropology No. 73, 1969.

问题提出了一些新的看法<sup>①</sup>。这些符号多半是作标志用的，其中可以认出来一到十之间的不少数字，却乏天干可寻。固然七也可能是甲，圆圈可读做丁，但是严格的说来，在这里面是找不到全套的天干符号的。新石器时代的陶器，是活人使用的器物，而不是庙堂的祭器。甲乙等十日用于铜器，很清楚的说明以十日为名是一套仪式性的制度。

人死以后作仪式性分类的根据为何？以生日为根据，确是个最简单的说法：甲日生、死后归甲主，在甲日祭，以甲为名。但如此说仍不能解释十日在商王世系里面分布的规则性。我们唯一能做的合理假定，是人死以后之在宗庙内归于何主何号，是由他在生前的身分地位而定。假如用这个解释可以把庙号分布的规则性解释清楚，那么这个说法便有很大的可靠性。这点下文再谈。

那么那与死后的庙号系统相等或相当的生前的身分地位的分类系统是什么，叫什么呢？庙号只有十号，那么生前的身分地位单位是不是也有十组呢？对这些问题，我没有答案，只有若干想法。这种生前的分组也许是为了迁就死后祭祀与旬配合的必要而也分为十组的，而十组名称也用甲、乙，只是这个称呼不用于个人身上，或日常生活活动上，因为它们是“死称”，而不是“生称”的。这种想法的一点证据，留到下节之末再说。我又怀疑，古代的“姓”的观念，也包括这种氏族之内较小的区分在内。《左传》襄公二十五年

---

① 唐兰：《在甲骨金文中所见的一种已经遗失的中国古代文字》，《考古学报》1957年第2期：33—36页；李孝定：《从几种史前和有史早期陶文的观察蠡测中国文字的起源》，《南洋大学学报》1969年第3期，1—28页；郭沫若：《古代文字之辩证的发展》，《考古学报》1972年第1期：1—13页；郑德坤：《中国上古数名的演变及其应用》，《香港中文大学学志》第1卷，1973年，41—58页；Ping-ti Ho, *The Birth of China* The University of Chicago and the Chinese University of Hong Kong Presses in press.

有这样一段故事：

齐棠公之妻，东郭偃之姊也。东郭偃臣崔武子。棠公死，偃御武子以吊焉。见棠妻而美之，使偃取之。偃曰：男女辨姓。今君出自丁，臣出自桓。不可。

东郭偃这个“不可”的理由，说来令人奇怪。二人既都姜姓，“男女辨姓”，只要指出“君姜也，臣亦姜也”，不就一棒把他拿回，与出于丁出于桓有何关系？查一下齐公的家谱，原来从丁公吕伋到桓公无知，中间隔着九世，所以丁桓二公同一昭穆。东郭偃好象是说，你我同一昭穆，违反“男女辨姓”的原则，不可。如此则“姓”也包括以世次的昭穆群在内，亦即庙号的系统。是不是因商王室内婚，其外婚单位之“姓”亦包括庙号群在内？如此则商人以十干在宗庙内细分世系的原因之一，莫非便是为了控制婚姻系统的方便？而周初以后公室内婚较少，即在王公族之内氏族也成为外婚单位，这是否便是到了周初以后，纵然自《左传》看来姓的一个古义和昭穆古制仍有存在之例，而以十日为名之制度则趋于衰落的一个原因？这些似乎都是值得作进一步探讨的问题。

### 三、再论殷商王制

商王世系是表现庙号与庙号之间的关系最好的资料，因此，从庙号看商代制度所看到最要紧的制度便是王王关系，亦即王的继承制度。我在《新考》里所推测的王制，今天看来，还不能做基本的修改，但在细节上我有一些不同的看法。我觉得，在作《新考》的时候，因为是在一个新的境地里面摸索，惟恐有不周到的地方，所以尽量求全，从头到尾，不愿留一点破绽，尽量想设计一种制度，又能在社会学上讲得通，又要能把所有的材料照顾完全。这个目标，在

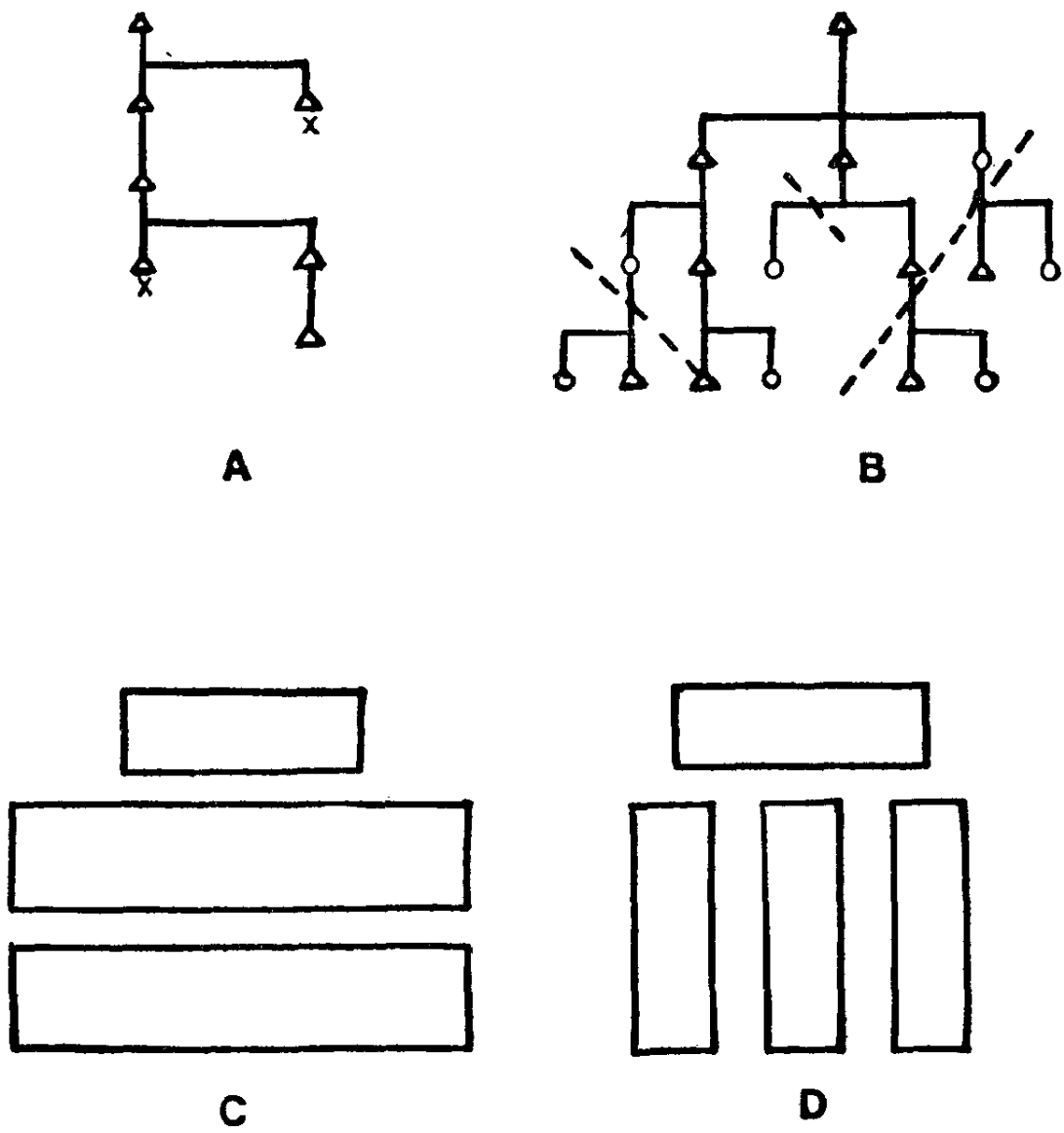
那时没有达到,在今天也作不到,在将来也未必做得到。丁骥说得好:“商王世代承继之法,显有一固定之线索,诚如张氏所言者。惟此法则当然受人事之左右。兄弟争位、传弟不传子;或因世变、天灾、人祸,甚至王无子可立,皆在意中,故未必上自成汤下至帝辛皆必遵照者也”。<sup>①</sup>我们自然要根据资料,综合出一套法则来,但不妨在这套法则里多留一些活动的余地。

剑桥大学人类学的教授 Jack Goody 氏比较了现代和民族史时代王权社会的承继制度,将它分为四种基本的类型(图九)<sup>②</sup>: (1)男系家族制,即父传子、无子传弟。(2)双系家族制,如现代英国皇室,以传子为主,无子传女。(3)贵族制,即二个以上血统不同之贵族,都有为王执政的资格。(4)王族制,即王位在唯一的血缘族群之内传递。在贵族制与王族制里常见的一种继承制度,是所谓“轮流继承制”(Circulating succession)。在贵族制之下,数个贵族轮流执政,彼此并做有规律性的(氏族外婚)婚姻联系。在王族制之下,则由王族之内的各组轮流执政,而各组之间发生氏族内婚的关系。Goody 氏在讨论这种轮流继承制时,特别强调了两点。第一,轮流的方式并非机械式的,或完全自动的,而经常要受人事力量的阻扰与改变。第二,在这种制度之下,其继位诸组,常有二分的倾向。一边的首领为王的时候,另一边的首领便常为其副手。

从这个一般性的分类来衡量商制的话,我们自然马上看到轮流继承制的可能性,而且是王族制的。我们学历史的人,知道历史的进展是向前,不是向后的。自秦汉以后,中国皇帝传位的方式,一直以男系家族制为主,所谓“家天下”。我们回头去看商制,也

<sup>①</sup> 丁骥:《论殷王妣谥法》,《中央研究院民族学研究所集刊》19:71页。

<sup>②</sup> Jack Goody (ed.), *Succession to High Office*, Cambridge University Press, 1966, p. 26.



图九 王位继承制度的四种类型

- A. 父系家族制。
- B. 双系家族制。
- C. 王族制。上面短长方块代表世袭王朝，可分为数组轮政。下面长长方块代表王族以外的公族。
- D. 贵族制。每一长方块均代表一单系亲群，均有为王资格。X，无后。虚线表示王位之断绝传递。

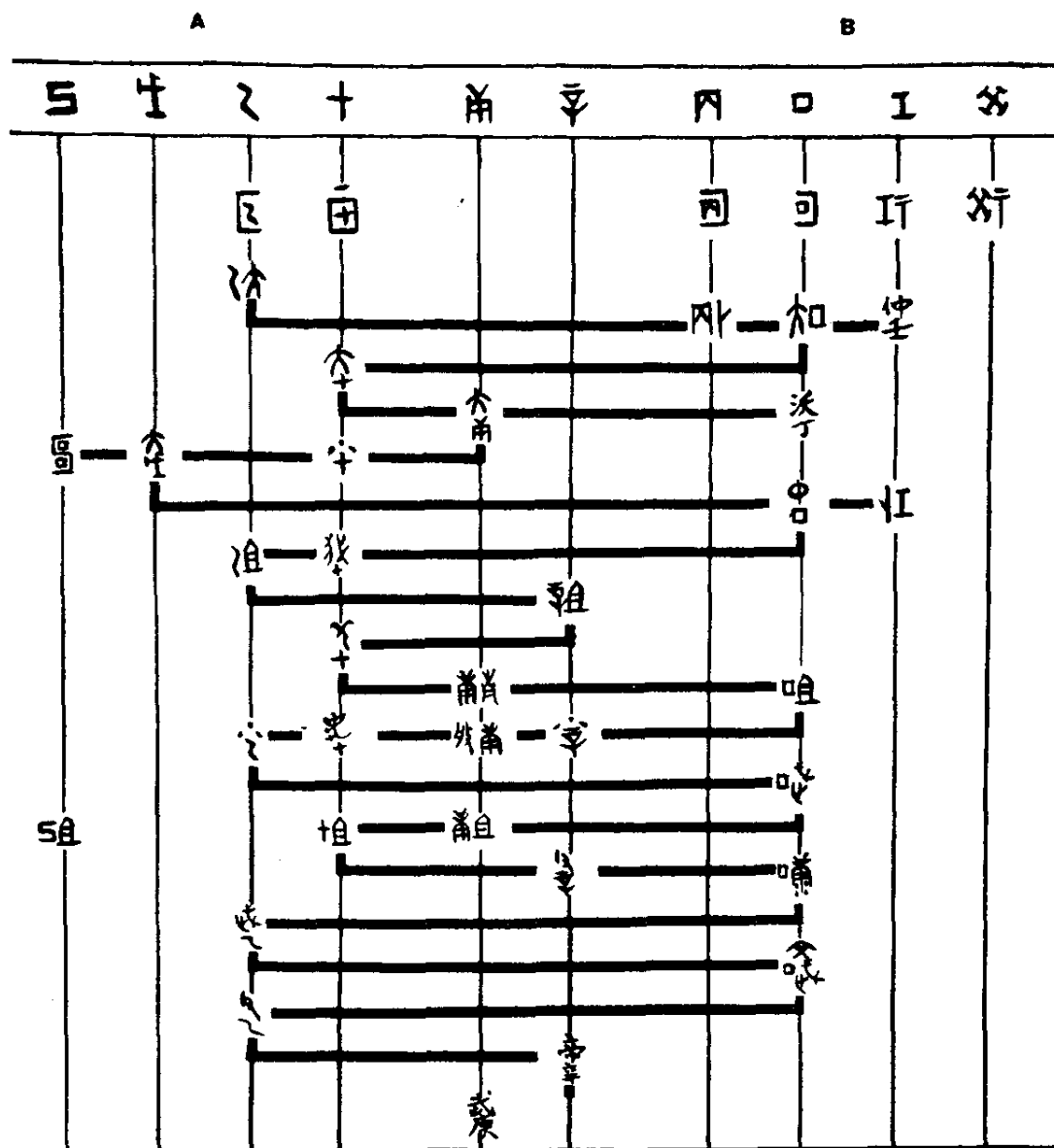
就带了先入为主的成见，觉得商朝也该是同样的制度才对，才正常。但是秦汉的帝制是商周的王制演变出来的；商周的王制不是秦汉的帝制演变回去的。我们讨论商制，最好不存成见，以史料为最终的凭籍，并采用比较的眼光，好知道把那些破碎零星的材料凑在一起，可以根据那些合用的蓝图。有一两位批评《新考》的同道，说我的做法是把史料去凑合民族学的理论。这是一种很大的误解。民族学的模式，并不是什么理论，只是一些比较研究的蓝图，供我们研究史料的参考而已。研究商史的同道，假如存有客观的心理，并不认为商史商制都已搞得清楚不必再行研究的话，一定会发现那些民族学上描述轮流继承制的一些文献，对商代制度的研究上，有极大的启发性。尤其是东南亚和大洋洲的一些王国，与中国古代的民族文化还说不定可以搭上些亲戚关系，他们的王制，尤其值得参考<sup>①</sup>。Gullick的书里讲马来亚西部国王在几个单位之间轮流继承的制度，读起来处处好象在读商王的历史一样！研究商代的制度是不可能做民族学田野调查的，但是这一类的调查的报告却可以给我们很大的启示。

我所拟测的殷商王制，可以归纳成六条法则(见图十)：

(1) 商代的政权为一个子姓的王族所掌握。王族里与王位有关的成员，在仪式上分为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十群，我们姑称之为天干群。天干群是祭仪群，但也是政治单位，并且是

---

<sup>①</sup> F. L. S. Bell, "A functional interpretation of inheritance and succession in Central Polynesia", *Oceania* 3(1932): 167—206; J. M. Gullick, *Indigenous Political Systems of Western Malaya*, L. S. E. Monographs on Social Anthropology, No. 17, 1958; A. M. Hocart, "Chieftainship and the sister's son in the Pacific", *American Anthropologist* 17(1915): 631—646; Robert W. Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, Cambridge University Press, 1924; Jack Goody (ed.), *Succession to High Office*, Cambridge University Press, 1966.



图十 拟测商王承继法则图

细直线示天干组内的嗣系，粗线示王位之传递。纣甲和羌甲两世依《新考》修改。（关于纣甲，又见陈梦家：《甲骨断代学甲篇》，《燕京学报》1951年第40期，14页及许进雄：《对张光直先生的〈商王庙号新考〉的几点意见》，《民族学集刊》1965年，第19期，123页。关于羌甲的新证据见张秉权：《殷虚文字丙编》，460—462页，但见张先生的讨论。）



王族之外的外婚单位。这十群之间的地位并不平等：有的政治力量较大、人口较多、或宗教地位较高。甲、乙、丁三群便是地位最高的三群。

(2) 十个天干群彼此结合分为两组，且称之为 A 和 B 组。(写中文在这种情形下普通便会称之为甲组乙组，可是在这里显然不能用甲、乙称之。昭组穆组是周人的名称，也许可以借用，但是我们还不能十分的肯定那组是昭那组是穆。见《新考》里关于昭穆的讨论)。甲群和乙群显然属 A，丁群显然属 B，各为该组政治势力的核心。其他诸群则丙属于 B，戊、己属于 A，壬、癸可能属于 B，庚、辛或超然在外，或属于 A，B 以上或以外的另一单位。但辛在多半场合之下与 B 组同进退。

(3) 王位继承法则之最严格执行的只有两条。第一条是王位不在同一天干群内传递。第二条是，王位如留在同组(A 或 B)之内，则新王一定要是老王的同辈，即兄弟辈；如传入另外一组，则必须是由晚一辈的人承继。换言之，传弟同组，传子异组。庚、辛算 A 也算 B，但也遵守世次和组的原则。

(4) 国王掌政，由正式或非正式的大臣会议协助。大臣中的首相，或者叫次级领袖，常由王的异组(王 A 则 B，王 B 则 A)的长老或首领担任。王的继嗣人，大概在王生前便行选定，但王死后自亦有新王崛起的可能。次王选立的标准，首先要看有没有和有多少有继承资格的人，其次要看这些人的能力与势力如何(见下条)。这中间可能有过流血或不流血的政变和斗争。王权传递的时候，首相本人虽因世次昭穆都不合而没有继承的资格，却可能在继承人的选择上发生很大的力量。从首相的立场说，传下世当胜于传同世，因为传下世，则将王位传入首相的一组里来，还说不定有传给他自己儿子的可能。

(5) 王族内的男子如果符合下述的条件便有做继承人的资格:健康和心智胜任王位(因做王要做政治、军事、宗教的首领,不是单讲享受的事);属于适合的世次(与同组的王同辈或比异组的王低一辈);不在现王的天干群内;其母来自王族。如果两个以上符合条件的人相竞争,则各人的军事实力、政治势力、体智能力、和母亲的地位,都可能是决定成败的因素。

(6) 王族内婚,其十个天干群亦是外婚单位。若干天干群可能被认为是若干其他天干群理想配偶的来源,但我还看不出来这十群连锁在一起构成规则严密的婚姻组,或与王权的A、B组相符合的A、B两个外婚单位的可能。(刘斌雄先生的十个婚姻组和丁骥先生的王妣两分组都有道理<sup>①</sup>,但也都有缺点。刘先生的分法过于复杂与机械化,在王室这一个小人口群内恐难以实行。丁先生只照顾了两组,对每组之内各天干群之间的关系,尤其是异世间的,没有交代。我觉得庙号中所吐露的消息,研究王制为主,婚制为次。)王子的身分与继承王位的机会,恐怕有很大一部分都靠母亲的天干群的地位高下而定。卜辞新派祀典里,有所谓“先妣特祭”的现象;学者多同意,先妣之人不入祀典,要看他有没有及位的儿子而定,亦即所谓“母以子贵”。<sup>②</sup>但子亦以母贵以母贱。《史记·殷本纪》:“帝乙长子曰微子启。启母贱,不得嗣。”

在《新考》里我提出父方交表婚制为两组轮流执政的具体方式。我仍觉这种婚制是最重要的方式之一。

关于这第(6)点天干群之间的婚姻关系,我们顺便提一下《尚

---

<sup>①</sup> 刘斌雄:《殷商王室十分组制试论》,《民族学研究所集刊》1965年第9期,89—114页;丁骥:《再论商王妣庙号的两组说》,同上,1966年,41—79页。

<sup>②</sup> 郭沫若:《卜辞通纂》,1933年,东京、文求堂,60页;许进雄:《对张光直先生的〈商王庙号新考〉的几点意见》,《民族学研究所集刊》第19期,127页。

书》里的一个小小的老问题，因为它在本题上有重要的意义。《皋陶谟》里大禹说了这样一段话：“无若丹朱傲，惟慢游是好，敖虐是作，罔昼夜頔頔，罔水行舟，朋淫于家，用殄厥世。予创若时，娶于涂山，辛壬癸甲，启呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功”。这一段不大好讲，“辛壬癸甲”四字尤其至今无善解。《伪孔传》说，禹在辛日娶了涂山氏，在家里只住了三天，到了甲日就离家从公，可见他治水的努力。后来学者，想不出更好的解释，只好从之。上面说到十干之间有若干天干群是理想的配偶，有的不是。从这个观点再看上文，我想可将那“辛壬癸甲”四字做这样的一个新解释：禹是述他自己的行为比起丹朱来如何的正派，如何的努力。丹朱“朋淫于家”，而禹则娶于涂山，是名门正户，适当的配偶，是“辛娶壬”，“癸娶甲”的一类。《诗·陈风·衡门》：“岂其取妻，必齐之姜？岂其取妻，必宋之子？”语气是相似的。周公室氏族外婚为常，配妻的理想是姬取姜、取子、或取姑（《左》宣公三年：姬、姑耦其子孙必蕃），而夏商王族内婚的情形下则理想上是辛取壬、癸取甲、或大禹取涂山。大禹与涂山当时有没有庙号制度，他们的庙号为何，我们不得而知。但《皋陶谟》举例的配法，是与商王妣之配相符合的。商王只一癸（示癸），其妣果然是妣甲；有四辛：祖辛、小辛、虞辛、帝辛。从乙辛祀典上看得到的王妃名称，只有直系的祖辛有配，其妣有三：妣甲、妣庚、妣壬。壬虽不是祖辛主要的配偶，却确是他的配偶之一。这样看来，“娶于涂山，辛壬癸甲”这句话是可以讲得通了。

如此则甲、乙、丙、丁等十日也是生人分类的称呼。但以个人称名，则生时不用庙号，死后才用。

再看上节里面（图一）十日在铜器中的分布，以乙、丁、己、辛、癸五日远占多数。这是不是因为这五干的男子多娶另外五干的女子的缘故？假如壬配辛、甲配癸，如《皋陶谟》所例示，是不是丙配

乙、戊配丁、庚配己，好象刘先生的十个婚姻组那样？我上面说刘说在王室内不便实行，但如将人口扩大到全部的贵族，并且把这种配合只当作理想，不看做必然，则从《皋陶谟》和铜器上十日分布情形来看，其可能性是有的。但是作这种解释所引起的问题还很多，有待进一步的讨论。

#### 四、再看伊尹和王亥

从庙号与王制的解说，再回头看伊尹和王亥的祭日问题，我们很快便可看出，这些祭日的材料有重大的意义。我们先说伊尹。

从大乙到大甲这一段王位继承的经过，旧史料里有相当复杂的变化<sup>①</sup>。用上述王制的法则来看，我们对商代开国的这一段史实，可以采取一套崭新的看法。商朝建国，汤为王，是以A组的首领执政。伊尹大概便是B组的首领，做汤的副手。这个安排在汤在世的时候，没有什么风波，但汤死了以后，A、B两组之间可能经过了一段勾心斗角的争位事件。按上述法则，汤死后应由太子太丁继位，则是把王位传递到伊尹的B组。但太丁先死，所以汤死后，伊尹立了B组外丙和仲壬出来，前后做了六年。仲壬死后，伊尹把王位让回给A组的大甲，可能是不得已的举动。嗣后伊尹之放逐大甲，以及大甲杀伊尹的传说（《纪年》），可能便代表这中间A、B两组以伊尹为中心的争权故事。伊尹是B组的英雄，却不见得也是A组的英雄，战国时代对伊尹出身贵贱两说可能即本于此。伊尹死后，葬他的又是沃丁，祭他的又是武丁、文武丁。这中间的扣合，已远超过“蛛丝马迹”的范围了。

---

<sup>①</sup> 见陈梦家：《甲骨断代学》甲篇，《燕京学报》第40期，1951年，22—25页。

伊尹祭日为丁日这一发现，可以说是把这个新的解释从可能性提高到史实的关键。自此讲商史者，当以此说为本。

再谈王亥。

上甲以前的商史，有多少是神话，有多少是历史，还是难说的。从新派祀典始自上甲来看，“殷的先世大抵自上甲以下入于有史时代，自上甲以上则为神话传说时代”的说法，是很有道理的<sup>①</sup>。可是在新旧史料之中，有几个祖先人物，似乎有特殊的重要性。卜辞里称高祖的只有三人：高祖夔、高祖王亥、高祖乙<sup>②</sup>。夔是始祖，乙是成汤，其特殊地位不容怀疑。可是王亥凭什么如此重要？又，《楚辞·天问》里，从开天辟地问到当代，给商朝的篇幅，只有短短一段。在这短短的一段里所提到的人物，想必是商史关键人物，其中包括：简狄、誉、季、该、恒、昏微、成汤和有莘小臣。换成卜辞与《殷本纪》的名字，便是夔(誉)和简狄夫妇；季(冥)、王亥(该、振)、王恒、上甲微三代；和成汤和伊尹。季、王亥、王恒有何重要，可以与其他诸人相比？又，《礼记·祭法》说：“殷人禘誉而郊冥，祖契而宗汤”；《国语·鲁语》也说：“商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤”。冥为何如此重要？

把这些问题综合起来，我们便可以看到，从季到上甲三代，是商史上的一个关键阶段。为何如此，则可能有好几个不同的答案。商史学者最近有不少讲王亥的<sup>③</sup>，他们对这段历史的重要性的说

① 《卜辞通纂》，362页。

② 胡厚宣：《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》，150—151页。

③ 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考及续考》(1917)；内藤虎次郎：《王亥、续王亥》，原载《艺文》1916—1921，收入《内藤湖南全集》第7卷，1970年，469—500页；顾颉刚：《周易卦爻辞中的故事》，《燕京学报》1930年，第6期，971—975页；吴其昌：《卜辞所见殷先公先王三续考》，《燕京学报》1933年，第14期，1—58页；陈梦家：《商代的神话和巫术》，《燕京学报》1936年，第20期，502—507页；胡厚宣：《甲骨文商族鸟图腾的遗迹》。

明,都集中在“王亥作服牛”的传说上,亦即以王亥为商代的文化英雄。这种说法,恐怕不中亦不远。以牛在商人的宗教(卜辞祭祀、考古遗迹)和经济(《书酒诰》:“肇牵车牛远服贾”)上的重要性看来,王亥服牛的功绩,属于《管子·轻重戊》所说“殷人之王,立帛牢,服牛马,以为民利而天下化之”的一类,可以说是把商族自野蛮转入文明的英雄人物。可惜王恒的史料太少;岛邦男的《综类》里只收了十一条(479页),没有一条有祭日的。但卜辞里的恒字有的写在一个大弓里面。不知王恒和殷人使用的弓有没有传说上的关系?与传说中的羿有无关系?这些都是我很想知道而一时没有答案的。

除了文化发明的功绩以外,王亥、王恒兄弟在商人的王制史上是不是有关键性的转捩点的意义?这也是我很想知道的。吴其昌先生根据《天问》里“何变化以作诈,而后嗣逢长?”这一问怀疑上甲不是王亥之子而是王恒之子<sup>①</sup>。《天问》在这一问之上还有“眩弟并淫,危害厥兄”两句,意义虽不甚明,却好象王亥、王恒兄弟有过争斗之事。

本文开头便指出,自帝啻到王亥的先公远祖的祭日以辛为常。辛是近B组的。A组之执政,始于上甲而完成于成汤。假如王恒是上甲的先人,则季、王亥、王恒与上甲这三代,便包括了商史上的一个大的转捩点,即自以辛或B为首领的制度,转为A、B两组轮流继承的制度。因此王亥王恒兄弟才有在《天问》里与帝啻和成汤并行出现的资格。这也可以解释为何武丁和武乙、文武丁的卜辞里祭王亥的多祭王恒的少。这一段历史与汤之伐桀及夏史商史相重叠的问题,也是值得仔细研究的题目。我想这个想法足备一说。

<sup>①</sup> 吴其昌:《卜辞所见殷先公先王三续考》,45页。

将来如果在卜辞里找到王恒的祭日,是在甲、乙两日,或甚至戊、己两日,便能得到初步的证实。

(1974.3.4)

# 殷礼中的二分现象\*

## 一、从小屯与西北冈说起

早在孔子的时代，殷礼的文献已经“不足征”。但孔子死后两千多年，殷代的史料突然大量的出土；其中最要紧的是安阳的甲骨卜辞与安阳及安阳以外许多遗址发掘出土的殷代遗物遗迹。一九六〇年出版的郑著《商代中国》<sup>①</sup>，是近半个世纪中对商殷文物制度的新资料与新研究的一个很有象征性的代表。固然从大处、从长久看，殷礼的研究只是刚刚开始，但现有的材料已经可供我们对殷代制度的不少细节做深入的研究了。

殷礼中的二分现象便是可作深入研究的细节之一。这种现象并不是我头一个提出来的。董彦堂在《殷历谱》<sup>②</sup>里曾提出安阳殷礼分为新旧两派的假说；旧派又称保守派，新派又称革新派，自盘庚以降，两派的政治势力，起伏消长，轮流执政。瑞典的高本汉，研究殷周铜器，把殷周铜器美术分为古典、中周、与淮式三期。其中古典式始自殷代而终于西周初叶，高氏又分之为三组：A、B 及 C。A组的装饰纹样在同一器上多不与B组的装饰纹样相共，但与C

---

\* 原载《庆祝李济先生七十岁论文集》，353—370页。

① *Archaeology in China, Volume 2. Shang China*, Cambridge, Heffer & Sons, 1960.

② 《中央研究院历史语言研究所专刊》，四川南溪李庄，1947年。



组的装饰纹样结合；B组者与A组有相斥的趋势，但与C组的可以并存。因此殷代的铜器花纹亦有二分的趋势：A、B，与中立的C。高氏认为A、B之分的主要原因，是起源年代之异，但他又觉得或亦与殷都社会的分群有关<sup>①</sup>。董、高二氏的说法，都未为殷礼学者一致接受，而谈殷代文明者，常以殷礼为一单纯和谐的单元。

我个人对这问题的兴趣，始自数年前对殷代神话与美术的研究。我渐渐深切感到，董、高二氏所发现的殷礼二分现象，不但在大体上本身可以成立，而且恐怕还不是孤立的现象；很可能的，二分制度是研究殷人社会的一个重要关键。为解释我这个说法，不妨先从安阳小屯与西北冈考古遗址中的若干不寻常的现象说起。

中央研究院历史语言研究所考古组自1928年到1937年在河南安阳殷墟发掘的经过，以及收获的丰富，资料之重要，是大家都已熟知的了。但安阳的发掘资料重要到什么程度，在我个人来说，是到小屯陶器<sup>②</sup>、小屯建筑遗迹<sup>③</sup>，与西北冈第1001号大墓的发掘报告<sup>④</sup>出版以后，才深切具体的体会到的。李济在大墓报告的序里说，安阳的材料，要就不发表，要发表就得印第一等的报告；在这之外没有第三条路好走。对这种决定，我觉得我们是应当感谢的。迄今所出版的正式报告里，材料之丰富，描述之详实，都是写考古报告者的范本，使读者自己可以充分利用研究。这些报告的出版，很坚实的加强了过去对安阳殷都布局的假定：小屯是殷王室宫寝

<sup>①</sup> Bernhard Karlgren, "New studies of Chinese bronzes", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No.9(1937), pp. 1-117, Stockholm.

<sup>②</sup> 李济：《小屯陶器》，上辑，《中央研究院历史语言研究所中国考古报告集》，1956年，台北。

<sup>③</sup> 石璋如：《小屯建筑遗存》，《中央研究院历史语言研究所中国考古报告集》，1959年，台北。

<sup>④</sup> 梁思永、高去寻：《一〇〇一号大墓》，《中央研究院历史语言研究所中国考古报告集》，1962年，台北。

祖庙的所在,在洹水对岸,小屯西北约三公里的侯家庄西北冈则是主要的王陵区域。

小屯的建筑遗迹(以基址为主)分为甲、乙、丙三区,自北朝南成一线排列:甲区在北端,乙区在中间,丙区在西南隅。照石璋如的研究,小屯遗址的分为三区,主要是代表年代的先后:甲区最早,乙区次之,丙区最晚。但他又认为这三区基址的性质也有不同:甲区为宫寝,乙区为祖庙,丙区为一宗教性的建筑群。其中乙区的基址,与一群群复杂的墓葬有关,后者似乎是建筑基址过程中各种宗教仪式中的殉人,与西北冈大墓与小墓的关系相仿佛;说乙区是祖庙基址所在,似乎是颇有道理的说法。这一区中已发掘的基址,共有二十一个,但发掘区域的东南很可能还有若干基址,为洹水所浸没。这些基址的排列,主要是形成南北一线,东西两列,以北端的黄土台基为起点。这种布局很象中国历史上天子上朝,座北朝南,朝臣自北而南成两线排列的样式。但小屯的乙区,如上文所说,乃是宗庙区域,并非殷王上朝的地方。殷王的宗庙何以作两线南北排列?这倒很与晚周与汉代所纪载的周人昭穆制的宗庙安排的方式相像。但殷人有无昭穆制度?

在西北冈的王陵区域,我们又劈面碰到一个类似的问题。照高去寻的报告,“墓地分为东西两区,两区之间为约一百米宽的空地。考古组的发掘已找到了墓地西区的东、西、北三缘;虽然南缘尚未找到,但是我们可以相当准确的推测,西区的南边更无大墓。东区发掘的面积约有一万五千平方公尺,找到了东与北两边的边缘。我们估计,东区已发掘的部分,只是东区的西北角,全区面积的四分之一。……民国三十九年科学院的考古研究所恢复安阳的发掘,在所谓武官村地区掘得了一个大墓和二十六个小墓。其实武官村的墓葬仍在西北冈东区的范围之内,其大墓距我们在民国

二十五年在东区东北角所发掘的两排小墓之南不过数米”<sup>①</sup>。总而言之,战前在西北冈的发掘共得殷代墓葬 1,232 座,其中有大墓十,在西区的七个,东区的三个。十座大墓都南北向,椁室作长方形或亚形,各有墓道二条或四条;有两条墓道的都是只有南北而无东西;有四墓道者南道最长,北道其次。加上武官村大墓,则西北冈大墓一共有十一座,七在西,四在东。这种布局很显然代表一种特殊的意义,而且我们不免要问:大墓之南北方向及十一个大墓之分为东西二组,与小屯宗庙的布局是不是有意义上的相似?石璋如觉得小屯之建庙与西北冈的筑陵是彼此相关的,但他不能断言,是不是在西北冈埋了一个王,就在小屯乙区立一个庙,还是在乙区的既有的一个宗庙中立一个主。无论如何,小屯与西北冈之宗庙与陵墓在布局上的相似是很显然的。但是西北冈的大墓何以在西区有七个而东区只有四个?

要回答这一类的问题,光靠考古的材料显然是不够的。我们且来看看,在文献资料中殷礼的若干二分现象,然后再回头来检讨一下小屯与西北冈遗迹布局的可能含义。

## 二、殷王世系中的昭穆制

昭穆是周人的制度。它的详情如何,今日已不得而知,但下列的几点特征或许是大家都能承认的。(1) 照可靠的周代文献的记载,昭穆制确实盛行于西周的初叶,但西周初叶以后至少还通行于中国的一部分。(2) 昭穆制的骨干是世代之轮流以昭穆为名,而某人或属于昭世或属于穆世,终生不变,如王季为昭,文王为穆,武王

<sup>①</sup> 高去寻:《安阳殷代皇室墓地》,《国立台湾大学考古人类学刊》第 12、13 合期,1—2 页,1959 年。

为昭，成王为穆。换言之，宗族之人分为昭穆两大群，祖孙属于同群，父子属于异群。(3) 昭穆制与宗法有关。大宗如果百世不迁，其昭穆世次亦永远不变，但如小宗自大宗分出，则小宗之建立者称太祖，其子为昭世之始，其孙为穆世之始。(5) 昭穆制与祖庙之排列有关。太祖之庙居中，坐北朝南，其南有祖庙两列，“左昭右穆”；换言之，昭世祖先之庙在左，即在东列；穆世者在右，即在西列。昭穆两列祖庙之数有定，依宗族的政治地位而异。这种昭穆制度的背后，有什么政治社会或宗教的背景或因素，我们在史籍上无明文可稽。近代学者之研究，或以为与婚姻制度有关<sup>①</sup>，容后文再详谈。

商人有无昭穆制？关于这个问题，我们只能回答说，史无明文。但李玄伯早就说过，“昭穆两字至今未见于甲骨文。商人或无分级，或有分级而另用他种名称，不以昭穆为级。若观分级为初民社会常有的现象，或以后说为然”<sup>②</sup>。我在最近的《商王庙号新考》一文里，提出商王世系中商王庙号之分布可为昭穆制度之证据的假说。这个假说是本文讨论问题的一个关键，不妨在下文撮述一次。

依历史记载及近人对卜辞的研究，商王的世系，除了早期神话性的一段以外，包括下举的诸王：

上甲——乙乙——乙丙——乙丁——示壬——示癸——大乙——大丁、外丙、仲壬（相连的名字为同一世代的王，所谓兄弟）——大甲——沃丁、大庚——小甲、大戊、雍己——仲丁、

<sup>①</sup> 如Macel Granet, “Categories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne”, *Annales Sociologiques*, ser. B, fasc. 1—3, 1939, Paris; 李宗侗:《中国古代社会史》; 凌纯声:《中国祖庙之起源》,《中央研究院民族学研究所集刊》第7期,141—184页,1959年,台北。

<sup>②</sup> 李宗侗:《中国古代社会史》,上册,10页。

外壬、夔甲——祖乙——祖辛、羌甲——祖丁、南庚——虎甲、  
盘庚(迁安阳)、小辛、小乙——武丁——祖庚、祖甲——廩辛、  
康丁——武乙——文武丁——帝乙——帝辛

在这一点上我们不妨温习一下关于商王名号的一些常识。商王生时各有私名,死后则有谥号,而谥号自上甲以来俱是十干之一,即甲至辛。祭祖王的日子,在一旬之内,依其谥号为定:名甲者甲日祭,名乙者乙日祭。以某一干为名的王在两个以上时,后世的记录中常在名的前面加字以区别之,如上甲、大甲、小甲之类。因十干的起源本是数目字,我们为眉目清楚计,不妨用一至十的数目把上引的世系换成下列的数目字表:

1—2—3—4—9—10—2—4,3,9—1—4,7—1,5,6—4,9,1—  
2—9,1—4,7—1,7,8,2—4—7,1—8,4—2—4—2—8

这个表所吐露的消息显然是非常有趣的。照过去的解释,商人的谥号,依其生日为准:生于甲日者,死后称甲,在甲日祭,余类推。但仔细检查上表,则这个“生日说”显然有许多致命的破绽:(1)十干之中,商王的庙号以甲乙丁三日为主,不象是“生日”这一类偶然因素所能造成的。(2)把这世系表从头向尾看,甲、乙与丁有隔一世一出现的倾向。第一世有甲或乙,则第二世有丁,第三世又回到甲、乙,第四世又回到丁,等等。(3)同一世代的诸王名号中,甲乙与丁有互相排斥的倾向;换言之,兄弟诸王中有名甲乙者则无名丁者。上面(2)(3)两条都有例外,在上揭文里有详细的说明,不再赘述。总而言之,由庙号在世系中的排列,我们可以把商王分为下面的五组:

(1) 甲、乙

(2) 丁

(3) 与甲、乙相结合而不与丁相结合的(同世或隔世):戊、己

(4) 仅与丁相结合的: 丙、壬、癸

(5) 与甲、乙、丁相自由结合的: 庚、辛

以上五组更可以并成三群: 乙组(甲、乙、戊、己)、丁组(丙、丁、壬、癸)、与第三组或中立派(庚、辛)。假如我们假定, 商王的庙号并不是由生日而来, 却是各王生前与死后所属的社会群的一种传统的称号, 则上文的分析很明显的可以看出来, 商的王室可以分为两个大支, 而两支轮流隔世执政。这种制度——姑称之为乙丁制——很显然与周的昭穆制有若干密切相似之处; 我觉得这两个名字实际上代表同一种制度。

至于乙丁制应当如何解释, 则是另外一个问题。对初民社会有兴趣的人也许会马上想到, 乙丁制或可以用双系制(double descent)或母系半部族制(matrimoiety)来说明。换言之, 依这种看法, 商王的谥号因其母或妻的亲属群的分类而定。事实上, 这种解释也正是近人 Granet 与李玄伯对昭穆制的解释。从这来看商的乙丁制, 这种说法有一个最大的漏洞, 即殷王配偶的庙号不与这种制度相合。凡见于祀典的商王所谓法定配偶, 其庙号多有记录。商王的庙号很少与其母的庙号相同, 而永远不与其法定配偶的相同。事实上, 法定配偶的庙号, 根本没有乙丁两个日名。因此我们只好作结论说, 如果商王的庙号代表一种社会群或亲属群的分类, 则其配偶的庙号是属于商王系统的, 而不是相反的情形。

我想用下述的假说来对商王的乙丁制作一个初步的解释。商代子姓的王族, 至少可以分为十个宗族, 或其宗族可以分为十组。其中以乙丁为庙号的两宗大概政治地位最高, 政治实力最强。其余诸宗, 甲、戊、己三支与乙相近, 统称为乙组, 而丙、壬、癸三支与丁相近, 统称为丁组。庚、辛两支则可称为“中立派”(甲乙等称, 自然只代表仪式性的宗族类名, 而各宗或另有专名)。乙宗的一个

男子为商王时，因婚姻与政治之间的关系的考虑，王乙多半不能娶丁宗的女子为正式的配偶。王之亲子的亲母必须来自另一个在政治上地位较低的宗支，因此王之亲子的政治地位或因之为减低。但丁宗与王乙同代的兄弟，则没有这种政治性的考虑，可以娶乙宗的女子为妻，所生的子于是以乙丁二宗支为父母，其地位乃较王乙的亲子为高。王乙死后，继立为王的，乃不是王乙之亲子而是王乙在丁宗里的外甥。王丁立后，再重复上述的手续，其继嗣的王又来自乙宗。这种继嗣法的规则性，有时为种种因素所破坏，乃发生不规则的现象，但乙丁二组之分是始终维持的（同代则同组，异代则迁组）。质言之，从商王世系里我们可以看到下述的现象：（1）商的王位在王室中政治力量最大的两个宗支（乙丁及其“朋党”之宗）之间交替；（2）王室的婚姻为父系内婚制与父方交表婚制；（3）王位的传递，在两代内由舅传甥，在三代内由祖父传孙。这样一种继嗣的制度，乍看起来，好象很是奇怪特殊，其实这三种现象在民族志上都不难找到。这种解释，是唯一的可能把文献记载上的各种现象都能贯串说明的假说。与这种系统最为相似的民族学上的例子，见于波利尼西亚西部蔼理斯岛（Ellice Islands）上的 Funafuti 人中：①

Funafuti 人……有一种轮替继承王位的系统……照 Turner 氏的报告，王位在四五个有领导地位的家族中轮替，王死后，继位的王在轮到的一个家族里选出。有人告诉 Hedley 说，在岛上曾经盛行过一种政府制度，包括一个王与一个次级领袖；王死后，次级领袖继任为王，而王子继任为次级领袖。

---

① Robert W. Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, Cambridge University Press, 1924, Vol. 1, pp. 378—379. 又据说西藏 Khasa 地方的首领继承也有类似制度，待考。

Sollas 说过,以前曾有二支王族,王死后其继任者经常选自另外的一支。……

既有的历史资料似乎证明,这种奇异的双重继承制度……决不是普遍性的,但这种制度颇在史料中可以看得出来,尤其是如果只有两支轮替的王族的话。在这种情形下,在当时不执王政的一支应当在政治上有很高的地位,其成员很可能就占有“次级首领”的地位。因此,Tilotu 很可能属于 A 支,而他的次级首领 Paolau 属于 B 支。等到 B 支的 Paolau 继任王位的时候,A 支 Tikotu 的子女就成为他的副手。

与商制相似的王位继承制度之见于波利尼西亚,本身便是一件值得注意的现象。波利尼西亚人公认是与中国大陆古代的住民有密切的历史关系,而其政治宗教制度之与中国古制相似的又屡见不鲜<sup>①</sup>。可惜的是上引资料所自出的 Williamson 氏的一书,并不以材料之确实可靠著称,而蔼理斯岛人最近西化之彻底更使上引说法进一步探索与证实成为不可能的奢望。

上引的一段文字,颇使我们想到所谓“旧臣”在商代卜辞与历史文献里的重要性。例如伊尹是大乙时代的重臣,在卜辞祀礼中的隆重地位与先王相似。说不定伊尹是大乙时代的次级首领,或即是王族丁组当时的首长。古典中伊尹放逐大甲的故事,与卜辞中武丁时代对伊尹祀礼的繁重,都是值得深思的史料。

卜辞与古籍中还有很多名字,所谓“先公”的,因为不以十干为谥,我们无从知道,这些名字中包括乙丁二系的祖先,还是只包括其中一支的先祖。与此有关的,还有夏之世系。古史传说夏在商先,但大乙既与桀同时,则商之先公实与夏之帝系平行。按《史记·夏本纪》的夏世系如下:

<sup>①</sup> 见凌纯声先生在《民族所集刊》最近数篇论文。



黄帝——昌意——颛顼——鯀——禹——启——太康、仲  
康——相——少康——予(帝宁)——槐——芒——泄——  
不降、扃——孔甲、胤(胤甲)——皋——发——履癸

杨君实说康或即是庚，帝宁或即是帝丁<sup>①</sup>。如是则夏王里以十日为名的有六，包括甲、丁、庚、癸四个干。使用商王隔代干名相同的原则，则甲与庚二干属于一组，丁与癸属于另一组。甲与丁的对立，与丁与癸之同组，都是与商相同的制度。另外一点有趣的现象是汤之灭桀，适是乙组之接丁组，换言之，夏商之际固是改朝换代，却兼是丁乙交替。这件事实的真实意义，一时还不能说定。

重要性远在这以上的，乃是商的乙丁制与周的昭穆制的相似性。为节省篇幅，我把前揭文中关于这一点的讨论引在下面<sup>②</sup>：

昭穆与乙丁之类似，除(上文)所列举者外，尚可以下述诸点加以补充。

其一，周人以十干为名的尚多，为金文所常见(见吴其昌：《金文世族谱》)。是以日干为庙号，殷周相同。如庙号在商人有上述之意义，周人者当亦有类似之意义。

其二，若干周代系谱中以十干为庙号的，其出现的世代顺序与商相同。穆王时代的录殷二器，一曰“用作文且辛公宝鼎殷”，另一曰“用作文考乙公宝尊殷”。是祖名辛，父名乙，与殷王世系中乙辛顺序在世代上相同(如帝乙帝辛)。《史记·齐世家》，太公子为丁公，丁公子为乙公，乙公子为癸公。此中可注意的更有两点：(1) 庙号之十干在世代中出现的顺序，即丁—乙—癸(丁组，夏商均然)之次，与殷王同。(2) 如以太公为太祖，则其子为昭世而名丁公，丁公之子穆世而名乙公。

① 杨君实：《康庚与夏讳》，《大陆杂志》第20卷第3期。

② 上引《商王庙号新考》文，见本书。

……又《史记·宋世家》，帝乙次世为微子开及微仲，当为丁世，即帝辛之世，微仲之子为宋公，当为乙世；宋公之子又当为丁世，而其子确名丁公。宋制与殷制同不为奇特，但齐制与殷同，则值得重视。

其三，不特宋齐之制与殷人相似，宗周亦不例外。殷制以甲日祭甲，乙日祭乙，上文已说明清楚。西周之祭禘先祖，因无卜辞为证，其祭历颇乏材料可循。下举诸条，或不无发明的作用：〔例略〕。是西周及东周初年王公祭祖先的日子，好象也有一定，而以乙丁二日为多，好象乙日祭穆世的祖，丁日祭昭世的祖。

在这里我们不妨回头看一下安阳西北冈大墓的布局。上文已经说过，西北冈的殷王陵墓区分为东西两区；准左昭右穆的规矩，则东区为昭，西区为穆。属于昭区的大墓有四，属于穆区的墓有七。大家都知道，安阳是盘庚所迁之都，自盘庚到帝辛，更不迁都，中间一共有十二王。除帝辛自焚死，其余的十一王依其乙丁世次可以分为两组：

丁组(或为昭)：四王(武丁、廩辛、康丁、文武丁)

乙组(或为穆)：七王(盘庚、小辛、小乙、祖庚、祖甲、武乙、帝乙)

这样看来，把西北冈大墓比对殷王，则我们发现两点巧合：(1) 十一王，十一大墓；(2) 十一王中属丁(昭)者四，属乙(穆)者七，而十一大墓中在东(昭)者四，在西(穆)者七！这种巧合，乍看起来，似乎不无石破天惊的阵势，但我们决不能以为定论之证，因为西北冈墓地东区的发掘尚未完成，是不是地下还有大墓尚未出土，我们还不知道。

依李济从地层与形制学的研究，西北冈西区大墓第 HPKM

1001号是西区最早的一个大墓<sup>①</sup>。假如这个说法可以依据，则依上文的假说，这个墓便非是盘庚本人的墓不可！这个结论如果能够成立，则我们对于安阳初立时代殷文明的认识，便不能不加以若干新的估价，同时也得对小屯区早于HPKM1001大墓的基址不能不作一些新的解释。

### 三、卜辞中的“新派”与“旧派”

上面所举的资料与讨论，似乎可以证明，殷代的王室分为两个大支，这两支隔世轮流执政。古代的文明，常常以王室为发展的前驱与持续的主力，因此我们不免要接着问的一个问题，便是殷代的文明内部有没有二分的趋势？反过来看，殷文明内部的二分现象，适可以为上述的假说的一种有力的佐证。我个人的看法，是殷礼果然有若干二分的现象；这些二分现象之中，有的与王室的二分制有很明显的联系，而另外的则其联系不如此明显。我们且从卜辞中的所谓新旧派说起。

董彦堂继卜辞分期研究之后，又提出新派与旧派的分别的主张，这是研究殷史的人都习知的。他认为自盘庚迁殷到帝辛之亡，二百七十三年之间，殷王室的礼制分为新派（或革新派）与旧派（或保守派）。二派卜辞之异，不但见于历法，而且表现于礼制全部。二百七十三年间的殷代政治史，乃是新派旧派政治势力起伏循环的历史。大体言之，分为四期：<sup>②</sup>

第一期，遵循古礼，包括盘庚、小辛、小乙、武丁、祖庚。

---

① 李济：《从筭形演变所看见的小屯遗址与侯家庄墓葬的时代关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第29卷，1958年，台北。

② 《殷礼中的旧派与新派》，《大陆杂志》第6卷第3期，1953年。

第二期,创制新法,包括祖甲、廩辛与康丁。

第三期,恢复旧制,包括武乙与文武丁。

第四期,新法复行,包括帝乙、帝辛。

董师在好几篇论文里,举出卜辞各期在祀典、历法、文体与卜事上的差异,来证明新旧派的说法。详细的证据,在此地不必列举;我想我们都可以接受在卜辞中两派文物制度的对立,以及各王的卜辞属于不同派别的主张。董师的说法,不是所有的卜辞学者都一致同意的,而主要的论争集中在文武丁时代卜辞的认定问题。有好几位学者,都主张董师归入文武丁期的卜辞,实在多是武丁时代的<sup>①</sup>。果然则他的第三期复古之说,就少了很多证据来支持。这是一个卜辞专家才能判断的问题,我自己是没有置喙的资格的。我们目前的问题,是卜辞中的两组礼制,与上述的商王之分为两组,有无直接的联系。上举的《商王庙号新考》一文里,我曾经建议过,所谓旧派的卜辞或者代表丁组的礼制,而所谓新派乃是乙组的礼制。我现在的看法,是现在也许还不到作这种肯定的联系的时候。但是我们或者都可以同意下列的现象之存在。

(1) 安阳出土各期的卜辞,彼此之间确有差异变化,而略其小异,综其大同,可有两派可分。

(2) 安阳时代第一个丁世的王武丁时代的卜辞很多,所示的礼制相当的清楚。武丁以后继位为王的祖庚,在位或只七年,其礼制如何,因卜辞数少,相当模糊。但自武丁的礼制到下一任王祖甲的礼制,则无疑的有一番相当明显的变化。武丁时代所祭祀的若干祖先或神祇,到了祖甲时代不再出现,而祖甲时代祭祀日程的整

---

<sup>①</sup> 如陈梦家:《殷墟卜辞综述》,1957年;贝冢茂树、伊藤道治:《殷代卜辞断代法の再検討——董氏文武丁時代卜辞を中心として》,《东方学报》京都,第23卷,1953年。

齐规模——所谓祀典——则是武丁时代所无的。祀典制度到祖甲以后在卜辞中又形迹不明，而帝乙时代则重新明现。换言之，礼制的变化固然未尝不可说是革新复古式的起伏循环，但亦未尝不是和乙丁的分组有相当的联系。问题是是不是所有丁世王的卜辞都表现武丁派的礼制，而乙世的王都倾向于祖甲式。照目前卜辞学家的知识，好象乙丁二派礼制的交替，只是趋势，而不是必然，但我希望卜辞学家肯用上述的假说再回头检讨一下新旧的史料。

(3) 除了董彦堂师已经举出的所谓新旧派礼制之对立现象以外，若干其他的材料，也不妨用这种观点来看，看看是不是乙丁两派的王多少遵循多少不同的礼制。我们现在立刻可以建议的一个研究途径，是贞人的进一步研究。贞人的研究自董师的《断代研究例》以来，资料已经非常丰富，但既有的研究，多注目于年代学。古语说，“一朝天子一朝臣”。如果商王来自不同的两派，我们自然很想知道，不同组派的王的朝廷是不是也由不同的官吏组成。初步研究最近贞人资料的结果<sup>①</sup>，似乎颇有兄弟(或偶尔祖孙)有用同名贞人的例子，而邻王为父子的其贞人集团亦迥然不同。我觉得这个问题，以及贞人以及官吏与王世的交替关系，都值得作深入的研究。

#### 四、殷铜器装饰美术的两派

瑞典的高本汉在商周铜器花纹研究上的贡献，是不待详细介绍的。高氏分殷周铜器的装饰美术为三期：古典式，中周式，淮式。其中古典式的时代是殷代(亦即商的安阳时代)与西周初叶<sup>②</sup>。在

<sup>①</sup> 陈梦家：上引《综述》；饶宗颐：《殷代贞卜人物通考》，香港大学出版社，1959年。

<sup>②</sup> Bernhard Karlgren, "Yin and Chou in Chinese bronzes", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 8(1936), Stockholm.

1937年的《中国铜器的新研究》里，高氏进一步把古典式的装饰母题单元分成三组：A,B,C。这篇文章里所收的材料，一共有1,294件古典式铜器，散见中外著录。在这1,294件铜器上，A,B,C三组花纹在个别铜器上的分布如次：“其中517器上仅有A组花纹一件或数件（与C组相结合或单独出现）而无B组花纹；549器上仅有B组花纹一件或数件（与C组相结合或单独出现）而无A组花纹。仅在14器上A B两组花纹同时出现”。至于“无A组亦无B组而仅有中立的C组花纹之器，有214器”<sup>①</sup>。因此，高氏的结论，殷代铜器美术花纹包括A B两大派；两派的花纹彼此之间在原则上不在同一器上出现，但都可以与中立的第三组，C组，相结合。在近十年来，高氏又研究了1937年以来出现的新材料，把他的成说作了若干支节上的补充<sup>②</sup>。他的分类标准，可以撮述如下：

(1) 所谓古典式的一般特征：“整个采自动物界的一套装饰母题；相对立的形相环绕着一个中心形相作对称的安排的一种固定的布置；对装饰颈带的一个不变的规则；以及一系列的属于两派花纹诸组的‘中立性的’装饰特征”。

(2) 属于A组的特征有：饕餮面；有体饕餮；牛首饕餮；蝉纹；直体龙；单元文饰。属于B组的特征有：分解饕餮；三层兽带；断尾鸟；带眼回纹带；带对角线的有眼带；圈带；带新月形的方块；复合菱纹；乳钉；连锁山纹；直肋纹。属于中立的C组的特征有：变形饕餮；龙化饕餮；各种龙纹（有体龙、带喙龙、带颚龙、回首龙、有羽龙、

---

① Karlgren, 上引“New Studies”, pp. 72, 75.

② Karlgren, “Marginalia on some bronze albums”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 31(1959), pp. 289—331; “Marginalia on some bronze albums II”, *Ibid.*, No. 32 (1960), pp. 321—324; “Some characteristics of the Yin art”, *Ibid.*, No. 34(1961), pp. 1—28.

有翼龙、S形龙、变形龙);鸟;蛇;涡纹;三角纹;带眼三角纹;回纹(及云雷纹)。

(3) A B 两组文饰之对立亦与器形有相当的联系。

高本汉对两组花纹对立这种现象的解释是双管齐下的。他把A组的花纹叫作“原生式”，把B组花纹叫做“次生式”，相信后者在来源上比前者为迟。照高氏的看法，到了安阳时代，AB两派都已存在，两者在安阳时代的铜器中是并行的关系，但到了本期之末，B组的成分增加而A组减少，这亦是很少真正A组花纹的铜器可以断代于周初的缘故。但在另一方面，高本汉又提出对B组花纹之产生及AB两组花纹在安阳时代并存的一种社会学的解释：

我们可以很合情理的推测，在一个金属工匠的家族之内，在一个自父亲当作神圣的遗产传给儿子的工场之内，铜器的形态与花纹的特征说不定常常很虔诚的当作制造在祖庙中祭祀之用的新器时的一种神圣不可侵犯的规范。因此，一种新的花样(B组的花纹)的创造，也许是新成立的，对既有的相对立的铜匠家族的成就，其创造的基础是A派而其成品与A派又截然相异。我们很可以想象得到，这较古老的家族的头人仍旧连续多少代不断的重复早期的花纹形制……与其较后进的对手相并存。我们还可以想象得到，一派的铜业服役于一支贵族，而另一派则服役于与其相竞争的另一派贵族。<sup>①</sup>

高本汉的分析研究，有不少处是可以批评的；事实上，反对他的学说者大有人在。我们可以举出他的研究方法上两个最大的弱点。第一，高氏的研究，很自然的要受到他所用的材料的限制——而他的材料多半是多年来骨董市场选择淘汰的结果，出土地点多无记录，而且在时代与地域上的来源成分非常的驳杂。第二，高

<sup>①</sup> Karlgren, 上引“New studies”, pp. 91—92.

本汉对 AB 两派花纹的年代学的解释——A 早于 B——整个基于一个简单的进化论的论点。但是本文的目的，不是要批评高氏研究的缺点。我认为他的 AB 两派之分，在他所用的材料的范围之内，是可以成立的。同时他对于 AB 分派的社会学的解释，在上文的假说观点看来，很显然的产生了崭新的意义。可惜他在这一方面的解释，并无材料上的基础，而这种看法亦为后学者(包括他的信徒与反对者在内)所大致忽略。

假如我们的目的是检讨殷代青铜美术二分制在社会学上的意义，我们的方法就不能为高氏研究的范围所局限；换言之，只研究 AB 两派文饰在单个的器物上的分布是不够的，而我们非得进一步研究这两派花纹在整个器物群里的分布不可。很显然的，美术花纹分组的社会因素一定是非常复杂的，而 AB 两派花纹在不同的铜器群中的分布的意义也一定不是很单纯的。高氏说这两派花纹的铜器也许是不同的铜匠的家族所做的。这种说法的成立与否，我们可以很直捷的靠铜作工场址出土的铜范上的花纹的全盘检讨来作一个判断。殷代铸铜工场址的发现虽多，这一项工作还未有人尝试过。进一步说，同一墓中的铜器的花纹，如果都属于同派，则很显然的这一派的花纹是墓主或其家族所喜爱的。这一类的研究并不困难，但是非得在殷代遗址的发掘报告里描写了有关的资料以后才能进行。

说到这里，我们不免要问一句：殷代铜器装饰美术里的二分现象，与本文所提出的商王分组及其礼制的二分现象，有没有彼此照应的联系关系？这个问题所牵涉的问题，可以说是非常的广，因为我们不但要顾及到美术二分现象的确实意义以及其在殷代内部的变迁经过，还要考虑到高氏对铜礼器的研究结果可否适用于殷代美术的别的领域的问题。根据目前的资料，我们只能说，殷礼的二



分现象似乎是贯串在殷代文物制度各方面的一种现象，因为 AB 两派花纹的对立，不但见于个别的器物上，而且见于成群的器物组合上。

用现代考古学的方法发掘出来的殷代铜器群，迄今有详细的报告可以利用的，只有安阳侯家庄西北冈的 1001 号大墓。这个墓中所发现的装饰及其他的美术品，为数至伙，包括石玉雕刻、涂彩与镶嵌的木器遗痕、雕花的骨角、白陶以及青铜的礼乐兵车马器。依高本汉的分类，1001 号大墓中出土的铜容器如下：

HPKM1133:4, 圆鼎(上引西北冈 1001 大墓报告 pl. 242:1, pl. 245:1): 西墓道中殉人墓; 装饰花纹属于 C 组，或可说介于 B, C 二组之间。

HPKM1133:3, 圆鼎(pl. 242:2; 245:2): 多半得自木椁上的一殉人墓, 装饰花纹分组同上。

3:1622 及 HPKM1133:2, 鬲鼎(pl. 242:3, pl. 245:3): 碎为多片, 多得自西墓道。C 组花纹。

R1068, 爵(pl. 242:4; pl. 146:2): 西墓道, B 组。

R11001, 爵(pl. 243:1; pl. 246:1): 多半得自木椁上; B 组。

R11002, 爵(pl. 243:2; pl. 245:4): 得自翻葬坑; B 组。

R1030, 觚(pl. 243:3 pl. 246:3): 西墓道; B 组。

R11003, 觚(pl. 243:4): 翻葬坑; C 组。

R11004, 觚(pl. 244:1): 多半得自木椁上; C 组。

R11021, 罍(pl. 244:2; pl. 246:4): 多半得自木椁上; B 组。

R11028, 鼎片(pl. 253:2; pl. 257:2): 翻葬坑; B 组。

碎片(pl. 253-255): 皆得自翻葬坑; 装饰花纹有乳钉、复合菱纹及云雷纹化之饕餮, 皆 B 组。

上述的铜容器皆出于大墓各部分的殉人墓，而其装饰花纹皆

属于高本汉教授所谓B组或C组。最常见的文饰,是以云雷文化的饕餮纹构成的颈带,包括高氏的变形饕餮与分解饕餮两种在内。其他B组的特征,如圈带纹、乳钉、复合菱纹,及三道兽带,也在本墓中常见。至于A组的特征花纹,本墓的报告中未见一例<sup>①</sup>。但在另一方面,本墓中铜容器以外的器物上,如雕花骨板及铜兵器上,则有典型的A组特征,如写实性的饕餮及牛首饕餮。这一种现象,即铜容器与铜容器以外的器物的装饰花纹分组上的不一致,无疑有很重要的意义,但专就高氏的分类而言,我们暂时无法对容器以外的器物作同样的分析。

照李济的报告,小屯遗址里出铜器的墓葬有十个,共出土铜容器七十六件。<sup>②</sup>小屯墓葬的详细报告尚未发表,我们能用的材料有六个墓,其中的铜容器照高氏分类如下:

(1) 乙七基址附近的三墓:

M 188: 甗(李济上引报告图 11:6),带B组花纹;甗(Fig. 146),B组;鼎(pl. 9:4),B组;斝(pl. 12:2),C组。

M 232: 觚(pl. 5:10),B组;甗(pl. 6:1; pl. 7:4),B组;甗(Fig. 15b),C或B组;爵(pl. 16:4)及二斝(pl. 11:2; pl. 13:2,3),似C组。

M 238: 罍(pl. 1:2; Fig. 17b),A或C组;觚(pl. 5:4),典型B组;另二觚(pl. 5:11,12),C组;二方彝(pl. 19:1,2),

---

<sup>①</sup> 西北冈 M1001 自古有盗掘,大部分精美的铜器早流入国内外收藏家手内。这种遗物,纪录自然不明,是否得自 1001 大墓,或出于墓中何处,早已无从查考。上引梁思永、高去寻 1001 墓报告第 3 页,谓梅原末治:《安阳殷墟遗宝》(京都、小林,1940 年)第 44—46 图版所载三铜盃系盗自 1001 号大墓。这三个铜盃的装饰花纹,都是典型的 A 派,与梁、高报告中所叙述的铜容器不同。但我们既无法查悉这三器是否确实是盗自 1001 号大墓,更无法探明倘是出自此墓,这三器究竟出于墓中何处,因此在本文的讨论中,我们只好置之不论。

<sup>②</sup> 李济:《记小屯出土的青铜器》上篇,《中国考古学报》第 3 期,1948 年,南京。

A组;圆卣(pl. 8:2),似A组;壶(Fig. 13:6),似A组;  
爵(pl. 16:5),C组;四足斝(pl. 18:4),C组。

(2) 丙一基址附近的三墓:

M 331:二尊(pl. 3:1,22; pl. 7:3; Fig. 9:b),C组;觚(pl. 5:6),  
B组;觚(pl. 5:2),C组;方卣(pl. 8:1),A组;甗(pl.  
6:2),C组;鼎(pl. 9:2),C组;二斝(pl. 12:1; pl.  
13:5),A组;甗(pl. 18:2),似B;四足爵(pl. 18:3),似  
A组。

M 333:觚(pl. 5:8),C组;甗(pl. 7:2),似A组;另一甗(pl.  
7:5),似C组;鼎(pl. p:3),B组;爵(pl. 16:3),B组;  
斝(pl. 12:4),B组。

M 388:甗(pl. 3:3; pl. 7:1),B组;爵(pl. 15:1),B组;斝(pl.  
13:1),B组。

上述的分析的结果,我们可以说,专就西北冈及小屯的已发表的材料看,同一墓中出土的铜容器装饰花纹,有专属A组或专属B组的趋势。据此,上举诸墓可以分为二类:(1)以A组花纹为主的:小屯M238,M331;(2)以B组花纹为主的,包括西北冈M1001;小屯M188, M232, M333, 与M388。(中立派的C组花纹为诸墓所共有)这种现象的历史意义,恐怕得待更多的资料出土或出版以后才能加以澄清,但我们或可作下述的推测:

(1) 专就安阳时代来说,AB两组花纹的年代先后,还没有足够的资料加以证明。但无论如何,高本汉之A组花纹渐为B组所取代的看法,是不能成立的。照李济对地层与骨笄及白陶花纹形制的研究,HPKM1001在西北冈西区的七个大墓中时代最早,而其铜容器花纹以B为主。小屯的六个墓葬,依李先生的形态学研究<sup>①</sup>,其年代顺序如下:最早的:M188,M232,M388;次之:M331;

再次之: M333; 最晚的: M238。(但M238亦可能稍早于M331)。在这些墓葬之中, M188, M232, 与M238 或与小屯基址乙七有关, 而M331, M333, M388 或与基址丙一有关。石璋如认为乙区基址一般而言早于丙区, 而李先生觉得乙七基址与西北冈的 1001 号大墓大致同时。因此李先生按形态学所排的小屯墓葬的年代次序, 很得到层位上的支持。上面我们已经看到, A 组花纹频见于较晚的 M238 与 M331 里, 而 B 组花纹反而见于较早的 M188, M232, 与 M238。从这些事实中我们只能得到一个结论, 即 A B 组文饰之在各墓中的分布, 不是从年代学上可以解释的。

(2) 上文所讨论的现象, 只适用于铜容器。同样的分析是否可以用于其他的美术品, 及其结果如何, 都有待将来的研究。我们目前所能看得清楚的, 是 HPKM1001 里的铜兵器与石玉骨角木器的美术风格与铜容器未必在分类上相合, 而小屯铜容器中的 A 组文饰常见于方器。也许这表示花纹的分类的确与工艺的分工有关。

(3) 最要紧的一点, 是上文所讨论的铜容器, 都出于殉葬坑。大墓木椁之内与殷王同葬的铜器如何, 我们尚无资料可供讨论。因此, 我们现在的资料中的美术花纹的二分现象, 是不是可以与上文所讨论的王室本身的二分现象, 作直接的联系, 是个目前不能决定的问题。

在安阳以外, 商代或可能为商代的铜器, 出土于华北华南的许多遗址, 但只有下举诸址的材料可以稍供分析之用:

(1) 豫北辉县琉璃阁: 数个墓葬中出土铜爵, 斝及觚, 其时代据说与小屯的 M333 相当。其装饰花纹的主要特征有二项: 变形及雷纹化的饕餮, 及圈带纹, 皆属高氏的 B 组。A 组的特征, 未有

---

① 李济:《记小屯出土的青铜器》上篇,《中国考古学报》第 3 期,表 13。

一见。<sup>①</sup>

(2) 河南孟县涧溪:一墓,出土二铜爵与一觚,其装饰花纹特征同上。<sup>②</sup>

(3) 山西石楼二郎坡:数器,出土地不明;可见的装饰花纹是清一色的B组(乳钉、圈带、带对角线的圈带)。<sup>③</sup>

(4) 湖南宁乡黄材:数器,出土地不明;可见的装饰花纹是清一色的A组(写实饕餮、牛首饕餮)。<sup>④</sup>

(5) 四川彭县竹瓦街、壘及觶,带A组的写实饕餮。<sup>⑤</sup>

这种清一色A或清一色B的现象,是非常值得注意的。由此可见,上文就安阳材料所作的观察,即AB组花纹的分布,不但在单个器物上是有意义的,而且在成群的器物中也有意义,显然得到部分的证实与有力的加强。从卜辞,我们知道殷王曾有分封王室的亲戚为地方侯伯的制度<sup>⑥</sup>,而上举的五地都只能是诸侯的地域而非王都。这些地方有无治于王室二派之一的侯伯的可能?这里面有无地理上的因素(如华北华南之别)?这些问题的解答,只好待之将来。

## 五、结 语

(1) 从上文的分析,殷礼中二分现象的存在,是不容怀疑的

① 郭宝钧、夏鼐等:《辉县发掘报告》,1956年。

② 刘笑春:《河南孟县涧溪遗址发掘》,《考古》1961年第1期,33—39页。

③ 《山西石楼二郎坡出土的商周铜器》,《文物参考资料》1958年第1期,36页。

④ 高至喜:《湖南宁乡黄材的商代铜器和遗址》,《考古》1963年第12期,646—648页。

⑤ 王嘉祐:《记四川彭县竹瓦街出土的青铜器》,《文物》1961年第11期,28—31页。

⑥ 胡厚宣:《殷代封建制度考》,《甲骨学商史论丛》初集,济南,1944年。

了。从商王世系的分析看，殷礼中的二分现象，与王室之内的分为昭穆两组，似乎有很密切的关系。

(2) 二分制是世界各地古代文明与原始民族中常见的现象，其发生的因素也极复杂。专就中国古史而言，先殷的古史传说里的二分现象也很普遍。本文的结论，只适用于殷礼中的若干现象；是否能适用于中国古史上的其他时代与地域，则不是本文之内所能解决的。

(3) 殷礼中的二分现象，与殷人观念中的二元现象，甚至古代中国人的一般的二元概念，显然有相当的联系。但本文的讨论只及于礼制，而不及于哲学思想。

(4) 本文的讨论的一个附带的产品，是在中国古史的研究上，非靠考古、历史、社会、与人类诸学者的分工合作不可。专从某一个学科的观点来讨论，上文的现像就无法解释。

## 中国古代的饮食与饮食具\*

现在郑重从事烹饪艺术之人类学的研究的乃是法国学者<sup>①</sup>，这不是偶然的。从人类学的立场来看世界上另外一个值得注意的烹饪艺术，即中国的烹饪艺术的时候，也已该到了。<sup>②</sup>这方面的研究不妨自烹饪史开始，而我们除了好奇心以外，也还有充分的理由来问一问：中国人是从什么时候开始他们特有的烹饪与饮食的方式的？

〔我之研究中国古代饮食方式，多多少少是身不由主的。在研究商周青铜礼器的过程中<sup>③</sup>，我逐渐觉察到要了解这些器物，必须先了解这些器物所用于其上的饮食。在商周的考古研究上，青铜和陶制的容具供给最为丰富，最为基本的资料，一般而言，它们的研究集中在形式、装饰以及铭文上，以求阐明古代中国人的历史以及装饰美术，并求阐明它们所在的考古遗址遗物的年代。这一类

---

\* 原为英文“Food and food vessels in ancient China”，*Transactions of the New York Academy of Sciences*, series II, vol.35, No. 6, pp. 495—520, 1973.

① 例如 Claude Lévi-Strauss, “Le triangle culinaire”, *L’Arc* (Aix-en-Provence), 26(1965), 19—29; Lévi-Strauss, *Mythologiques ·II et III* (Paris: Plon, 1966, 1968); Yvonne Verdier, “Pour une ethnologie culinaire”, *L’Homme* 9(1969), 49—57.

② 如 E. N. Anderson, Jr., “Réflexions sur la cuisine”, *L’Homme* 10(1970), 122—124.

③ 见张光直:《商周青铜器器形装饰花纹与铭文综合研究初步报告》，《中央研究院民族学研究所集刊》第30期，1970年，253—330页。

的研究是必要的，而且可能是很重要的。但是陶器和青铜容器不但是研究古代技术与年代的工具，同时更是饮食器具。固然有些是仪式用器，但是它们在仪式上的作用是建筑在它们在饮食上的用途上的。总而言之，要研究青铜容器和陶器，我们就得研究古代中国的饮食习惯，而在这方面的研究上，器物本身便是有用的资料。

但除此以外，这方面的资料还多得很。考古学上的器物群以及它们在地下出土的情状显然是有关的。例如容器常常在墓葬中成组出现，而各种类型的结合可能是有重要意义的。除此以外，宴饮、饮食与烹饪的图象，有时出现于东周时代的铜器的装饰纹样里；这种纹样常作为当时生活研究的对象<sup>①</sup>。在文献史料里面更有许多有用的材料。商代甲骨文字里面关于烹饪、食物和仪式的一些字的形状，常常反映这方面的一些内容(图十一)。类似的字也见于商周的金文里面，而且这些金文偶然也提到在仪式中使用的饮食。但最丰富有用的材料，还是见于这两代的文献史料里面的。在《诗经》和《楚辞》里，我们可以看到许多对于宴饮和食物生产情况的生动的描写，而且食物和饮食在《论语》、《孟子》和《墨子》的许多有深刻意义的谈话里占显著的地位。但是在这方面是没有其他资料可以与三礼相比的。这些严肃的经书里几乎没有一页没有提到在祭祀中所使用的食物和酒的种类和数量。

我在中国古代的文献里还没能找到现代中国人见面问候的客套话，“您吃过了没有？”但如果说吃饭在古代中国与在现代中国一

<sup>①</sup> 如林巳奈夫：《战国时代の画像纹》，《考古学杂志》第47期，190—212页，264—292页；第48期，1—22页，1961—1962页；马承源：《漫谈战国青铜器上的画像》，《文物》1961年，第10期，26—29页；Charles D. Weber, *Chinese Pictorial Bronze Vessels of the Late Chou Period* (Ascona: Artibus Asiae, 1968).





图十一 商卜辞中有关饮食文字

1. 屠宰；2—9, 烹调；10—23. 在各种场合中之盛用；24—32. 祭祀用。（1, 11, 21, 22, 25, 28 采自金文编；2, 3, 7, 9, 10, 12, 23采自《续甲骨文编》；余采自《甲骨文编》）

样是人人注意的一个焦点，大概是不会错的。《论语·卫灵公》第十五说卫灵公曾向孔子(551—479 B.C.)请教军旅作战之事，孔子的回答是：“俎豆之事，则尝闻之矣，军旅之事，未之学也”。事实上，中国士大夫阶级的一件重要的资历是他在饮食上的知识和技能。照《史记》和《墨子》的说法，商汤的宰相伊尹原来是个厨子。照有些资料上说，伊尹之获得汤的赏识，最初是由他烹调的技术而来的。

在帝王的宫殿里，厨房的重要性可以自《周礼》所记载的人员名册上充分的看出来。在负责帝王居住区域的约四千人中，有二千二百多人，或百分之六十以上，是管饮食的。这包括 162 个膳

夫，70个庖人，128个内饗，128个外饗，62个亨人，335个甸师，62个兽人，344个斂人，24个鼈人，28个腊人，110个酒正，340个酒人，170个浆人，94个凌人，31个笱人，61个醢人，62个醢人，和62个盐人（《周礼》卷一《天官冢宰》）。这些个专家所管的不仅只是帝王的口腹之欲而已，因为饮食还是非常严肃的事务。从《仪礼》里面可见，食物是与祭祀仪式分不开的。《礼记》里也充满了对各种场合的正确食物与正确的在饭桌上的礼节的参考资料，而且它里面也还有一些中国历史上最早的食谱。固然三礼多半是在汉代才写成的，但是这些书所表示的食物与饮食的重要性，不但适用于汉，而且适用于周。确实为周代的《左传》和《墨子》都提到以烹饪用的鼎为国家的最高象征。我可以很有自信的说，古代的中国人是世界上最特别讲究饮食的民族之一。而且如秦讷（Jacques Gernet）所说的，“毫无疑问在这方面中国显露出了比任何其他文明都要伟大的发明性。”<sup>①</sup>有的人喜欢中国饭菜，有的人不喜欢，这是一个主观上的习俗与口味的问题。但是要测量不同文化文明的民族在饮食上面的创造性与讲究的程度则是可以使用客观的标准。哪些民族对饮食特别注重？中国人是不是其中之一？我们如何衡量他们比起其他的民族来注重饮食的程度？也许我们可以使用下举的标准：数量的、结构的、象征的和心理的。

（1）从数量上看，最直接的衡量可以在食物本身上进行：它的备制有如何讲究？一个民族所能烹制的菜肴的数目也许是他们的烹饪讲究的程度的一个直接的指示，但是每一项菜肴的复杂性当然也很重要。食物的烹制愈是讲究，所化的时间愈多。在烹制食物上所化的时间较多的民族，很可能也就是对饮食比较重视的民族。

<sup>①</sup> *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion 1250—1276* (Palo Alto: Stanford University Press, 1962), p. 135.

收入中化于食物上的百分比可以作为另一个衡量的数量上的标准。这个指文化之间的比较，而不指同一文化之内不同家庭或不同阶级的比较。例如在现代的美国人与现代的中国人之间，大家熟知中国人在他们的收入中化在饮食上的比例比美国人为多，因此，我们可以说前者比后者较集中其注意力于饮食。在这上面，我们当然知道这是和一个民族的贫富有关的。因为全世界各民族在营养上的需要应当是差不多的，所以任何民族对食物的需要都有一个最高的限度。贫穷的民族不可避免的要在比例上用较多的收入于饮食上，而这事实自会在贫富民族之间在其文化内容上有一定的影响。同时虽然对食物的需要有一定的最大限度，一个民族所愿意化在食物上的数量则是没有限度的。两个民族可能在财富上相当，可是他们在化于食物上所用的成分有很大的不同。

(2) 从结构上看，不同的文化在不同的场合或不同的社会或仪式的环境里，要使用怎样不同的饮食？一个民族可能将很少几样的饮食用于许多不同的情形之下，而另一民族可能需用很多。与不同种类的饮食相结合的器皿、信仰、禁忌和礼节也有其重要性。所有这些都可以在这个文化的食物和有关食物的物事和行为的一套特殊的名称系统来研究。在一个民族里面用来指称食物和有关物事行为的名词愈多，而这套名词系统所分层次愈为复杂，这个民族对食物的注意力便可以说是愈为集中。

(3) 第三组的标准是象征记号上的。因为饮食常常作为传达信息的媒介而使用，我们也可以设法断定它在不同民族之间如此使用的程度。因为仪式是象征行为中最为繁褥的形式之一，食物在仪式上使用的程度与讲究的情形也可在这方面供给很好的指标。根据查理·弗雷克(Charles Frake)的民间术语假说来看，一个民族的名词系统在这上面也值得再次的注意：“个别现象的讯息

在其内传达的不同社会场合越多，则那个现象所分不同对比层次也就越多”。<sup>①</sup>

(4) 第四组的标准是心理上的。一个民族在他们的日常生活中想念饮食到什么程度？换句话说，就好像在一个人一生中作长期计划上对死亡的预期要占很大的分量一样，在一个人日常的生活上，饮食对他的行为规制到什么程度？照佛尔兹(Firth)讲波利尼西亚的提克皮人(Tikopia)那样，“吃一顿饭是多半日子中一天主要的一件大事，而这顿饭不仅是工作之间的一小段，而它本身便是目标”。<sup>②</sup>关于心理上对饮食的集中注意的另一个例子是林语堂的这一段话：“除非食物要很热心的预想了，讨论过，吃掉，然后再加以评论，它便没有真正的享受了。……远在我们食用任何特别的食物以前，我们便加以想念，把它在我们心中转来转去，把它预期为与一些最为密切的朋友共享的秘密的乐趣，而且在邀请的信里还要特别提到它。”<sup>③</sup>林语堂最欣赏的一位中国好吃者是两世纪半以前的李渔(李笠翁)。李渔最喜吃蟹，他在《笠翁偶集》里有这么一段话：“独于蟹螯一物，心能嗜之，口能甘之，无论终身一日皆不能忘之。至其可嗜可甘与不可忘之故则绝几不能形容之。”

这又把我们带回到中国人大概是最讲究饮食的民族之一这个问题。我还没有将上列的标准来衡量现代的中国民族，但我相信如果这样做的话我们一定会有很丰富的收获的。至于古代的中国民族，我们下面再详加讨论。但先让我们问这一个很自然

---

① Charles Frake, "The diagnosis of disease among the Subanun of Mindanao", *American Anthropologist* 63(1961), pp. 113—132.

② Raymond Firth, *Primitive Polynesian Economy* (London: George Routedged d Sons, 1939), p. 38.

③ Yutang Lin, *My Country and My People* (New York: John Day, 1935), pp. 338—390.

的问题：一个民族或一个文化之集中注意于饮食或不集中注意有什么重要性？我相信我们的答案是这样的：这是比较不同的文化或民族的一个中心性的焦点，只要文化与民族要互相拿来比较，他们在食物上的特征便必需了解。但在更要紧的一层上，这些点说明了，在烹饪上面各个文化有所不同，而其不同之处远较烹饪方式为深刻。最近在好几本书里面，雷维·斯特劳斯(Lévi-Strauss)企图通过食物、烹饪、饭桌上的礼节和人们在这方面的一些概念来建立一些“人性”的普遍的表现。可是食物、饮食、饭桌上的礼节和人们对它们的概念是他们的文化中最尖锐的一些象征符号，而要去了解它们，我们必须首先了解它们的独特之处，以及它们独特的作文化的象征符号的方式。从这上面看，中国人对食物与饮食的集中注意这件事便是它自己最好的说明。在过去曾有不少人尝试把中国的贫穷看做是中国烹饪术的资本。秦讷说中国烹饪之富于创造性的原因乃是“营养不良、旱灾和饥荒”，因为这些现象迫使中国人“审慎的使用每一种可以食用的蔬菜和虫子以及动物的内脏”<sup>①</sup>。这也许是对的，但贫穷和由之而来的对资源的彻底的搜寻，只能在烹饪的创造性上制造有利的条件，它们绝不能说是它的原因，不然全世界的贫穷民族不全就成为烹饪的伟人了么？中国人在这方面有创造性也许正是因为食物和饮食是中国生活方式里面的中心事物之一。

我们现在再回到古代中国去看看食物和饮食如何独特的表现商周文化。下文只将可用的材料作一撮述。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion 1250—1276 (Palo Alto: Stanford University Press, 1962), p. 135.

<sup>②</sup> 前人的研究，见林乃燊：《中国古代的烹调与饮食》，《北京大学学报(人文科学)》，1957(2)，59—144；篠田统：《古代シナにおける制烹》，《东方学报(京都)》30卷，253—274页。

## (一) 食物原料

从文献上看,食物原料可以很整齐的分成谷类、蔬菜、果实、兽类、鸟类、鱼类和贝类,以及其他。不但这每一类都有它自己的字来指称,而且在每一个类别之内的字常共用一个部首,如禾、草、木,等等。

在谷类食物中<sup>①</sup>,古代中国人有好几种粟米 (*Setaria italica*, *Panicum miliaceum*, *Panicum miliaceum glutinosa*)、稻米(*Oryza sativa*)和麦子。在蔬菜中,李惠林列举了下面主要的几种:瓜(*Cucumis melo*)、瓠(*Lagenaria siceraria*)、芋(*Colocasia esculenta*)、葵(*Malva verticillata*)、芜菁(*Brassica rapa*)、蒜(*Allium sativum*)、薏(*Allium bakeri*)、葱(*Allium fistulosum*)、韭(*Allium ramosum*)、荳蔻(*Perilla frutescens*)、蓼(*Polygonum hydropiper*)和姜(*Zingiber officinale*)。<sup>②</sup>李惠林的这张单子主要是根据五世纪和六世纪初的一部重要的书列出来的。从周代的文献上看,竹和芥菜也颇显著,而且大豆无疑是重要的一种粮食。至于次要的菜蔬和野草则其种类不胜其数。瓦维洛夫(N. I. Vavilov)曾经指出,“在它特产种类的富有上和在它的栽培植物的潜在种属的程度上,中国是在所有的植物形式起源中心中特别突出的。而且它的各类植物一般由极多的亚类及遗传形式所代表。……我们假如更进一步把除了栽培的作物以外在中国用为食物的野生植物的繁多的数目也考虑进去,我们便更能了解多少亿的人口如何能在中国的大地上生存下

---

<sup>①</sup> 参见 Ping-ti Ho, "The loess and the origin of Chinese agriculture", *American Historical Review* 75(1969), 1—36.

<sup>②</sup> Hui-lin Li, "The vegetables of ancient China", *Economic Botany* 23 (1969), 253—260.

来的。”<sup>①</sup>

在果树中下列各种在周代文献中出现次数较多：梨、山楂、杏、梅、李、桃、柿、栗、枣、榛、杞、花红和樱桃。在周代文献里最常见的食用动物有牛、猪、乳猪、羊、犬(以上家畜)、野猪、兔、熊、麋、鹿和麇(以上野生)。周代文献中较常见的家禽和野禽有鸡、雏鸡、鹅、鹑、鸚、雉、雀和鹬。鱼的种类甚多，多属鲤类。其他水生动物有龟鼈和各种蚌贝。蜂、蝉、蜗牛、蛾和蛙等也见记载。调味品包括各种香料、木桂和椒。其他烹饪用品有盐(似属岩盐或池盐，做成各种形状)、兽油(分为有角兽与无角兽的两种)、豉和醋。

## (二) 烹调方法

一本现代的中菜食谱列举了二十种烹调方法：煮、蒸、烤、红烧、清燉、卤、炒、炸、煎、拌、淋、速炸、涮、冷拌、快煎、腌、盐腌、渍、晒干和熏。<sup>②</sup> 在周代文献里，这些方法有些可以看到，但最主要的似乎是煮、蒸、烤、燉、腌和晒干。现在在烹饪术中最重要方法，即炒，则在当时是没有的。

造成中国饭菜的特征的除了烹调方法以外，还看在烹饪之前制备原料的方法以及各种原料结合而成不同菜肴的方式。像林语堂所说，“整个中国的烹调艺术是要依靠配合的艺术的。”<sup>③</sup> 个别的

<sup>①</sup> N. I. Vavilov, "The Origin, variation, immunity and breeding of cultivated plants", *Chronica Botanica* 13(1949/50), Nos. 1--6.

关于古代采食野生植物，可举《诗·召南·采蘋》为例：

“于以采蘋，南涧之滨，于以采藻，于彼行潦。  
于以盛之，维筐及筥，于以湘之，维箒及釜。  
于以奠之，宗室牖下，谁其尸之，有齐季女。”

<sup>②</sup> Buwei Yang Chao, *How to Cook and Eat in Chinese* (New York: Vintage Books, 1972), p. 39.

<sup>③</sup> Yutang Lin, *My "country and my people"* (New York: John Day,

菜肴是依据不同味道与原料之结合而设计的。这并不是说中国菜肴从来没有味道单纯的,只是说在中国菜肴的全部变化过程来看,它是以切碎了成分把各种味道搀合在一起这种方式为特征的。从这一点上看,周代的烹饪已经是不折不扣的中国烹饪了。周代文献上讲烹饪为“割烹”,即切割成分然后搀合烹调的过程,而最重要的一道菜便是“羹”,即一种肉汤或肉羹,以味道调和为特征。这在《左传》昭公二十年(520B. C.)晏子对齐侯的一段话可以清楚看出:

齐侯至自田,晏子侍于遄台。子犹驰而造焉。公曰:唯据与我和夫!晏子对曰:据亦同也,焉得为和?公曰:和与同异乎?对曰:异。和如羹焉:水火醯醢盐梅以烹鱼肉,焯之以薪,宰夫和之,齐之以味,济其不及,以泄其过。君子食之,以平其心。君臣亦然:君所谓可,而有否焉,臣献其否以成其可。君所谓否,而有可焉,臣献其可,以去其否。是以政争而不干,民无争心。故诗曰:亦有和羹,既戒既平,饗嘏无言,时靡有争。先王之济五味,和五声也,以平其心,成其政也。

可是林湘如与林翠峰(译音)曾经建议说“古代中国的烹饪术还不是特殊中国式的”,因为“当时还没有字可以代表炒、涮,或其他比较高级的烹饪方式”,虽然他们也承认“各种味道的调和是很显著的达到了。”<sup>④</sup>但是烹饪的方法是有限的,而这些方法是在全世界都有分布的。个别的烹饪方式不完全是靠方法来分辨的,而是要靠成品的味道,而这又要靠各种成分的特征性的使用才能达

---

1935), pp. 338—390; 又见 Hsiang Ju Lin and Tsuifeng Lin, *Chinese Gastronomy* (New York: Hastings House, 1969), pp. 12, 23, 30.

④ Hsiang Ju Lin and Tsuifeng Lin, *Chinese Gastronomy* (New York: Hastings House, 1969)。



到的。

### (三) 菜肴种类

烹饪术的结果在中国古代与现代一样，一定包括了数百种乃至数千种的从最简单到最复杂的个别菜肴。由于文献资料的性质，我们所知道的菜肴多半是在仪式上用的，或是上层人物享受的宴席上用的。例如简单的蔬菜的菜谱便很少知道。但不管它们是简单还是复杂，许多的菜肴都是非常细心的制备的，而且它们是生活里最为珍视的一种享受。把这一点事实作最生动、最服人的证明的是《楚辞》里两首招魂的诗，用精美的菜肴作引诱，好叫死去的人的灵魂回来。《楚辞·招魂》：

魂兮归来，何远为些。  
室家遂宗，食多方些。  
稻粢穠麦，挈黄粱些。  
大苦咸酸，辛甘行些。  
肥牛之腱，臠若芳些。  
和酸若苦，陈吴羹些。  
胹鼈炮羔，有柘浆些。  
鹄酸臠臠，煎鸿鸽些。  
露鸡臠蠃，厉而不爽些。  
柜敝蜜饵，有饐饴些。  
瑶浆蠶勺，实羽觞些。  
挫糟冻饮，耐清凉些。  
华酌既陈，有琼浆些。

在另一首诗《大招》里当作贿赂而把灵魂引诱回来的菜肴和饮料是：

五谷六仞，设菰粱只。  
鼎臠盈望，和致芳只。  
内鸽鹄鹄，味豺羹只。  
魂乎归徠，恣所尝只。  
鲜鼈甘鸡，和楚酪只。  
醢豚苦狗，脍苴蓐只。  
吴酸蒿萎，不沾薄只。  
魂兮归徠，恣所择只。  
炙鸪丞鳧，黏鹑臠只。  
煎鱖臠雀，遽爽存只。  
魂兮归徠，丽以先只。  
四酎并孰，不遽嗑只。  
清馨冻飲，不歃役只。  
吴醴白蘘，和楚沥只。  
魂兮归徠，不遽惕只。

楚人的烹饪方式与华北的也许多少不同，但《楚辞》里描写的如此令人垂涎的菜肴，大概基本上与当时在北方的菜肴，像《礼记》这一类较晚期的文献所记录的是相似的。在北方，肉类或鱼类是在仪式上和宴席上使用的重要的菜肴的成分。有时肉类生食，有时整个一只动物烤食。但肉类通常是干制、烹制或腌制。干制时，肉切成方块或长条，抹以姜或肉桂等调味料，然后晒干或烤干。烹制时，肉切为带骨的大小块，片状，或末状，然后煮、燉、蒸，或烤熟。在烹制过程中，其他的成分逐渐加入。如果其他成分较少，其作用完全为调味，则所制的为肉肴。如果加入的有重要的平行成分以达成“味道的谐和”，而且如果烹制方法是煮或是燉，则所烹的便成为羹。除此以外，肉还可以腌制或做成肉酱。生肉和熟肉都可以用

为原料,但制备的手续只有一个流传:“醢(肉酱)者必先膊干其肉,乃后莖之,杂以梁麴及盐,渍以美酒,涂置瓶中,百日则成矣”(郑注《周礼·天官》醢人)。制成的肉酱常常用为一道热肴或羹的主要成分之一。腌制同时又是传说中食人的方式之一:《史记·殷本纪》“醢九侯”;《礼记·檀弓》记子路“醢矣”。

《礼记·内则》有数条古代菜肴的描写和制谱,录在下面以见一斑:

饭:黍、稷、稻、粱、白黍、黄粱,稭、糲。膳:臠、臠、臠醢,牛炙。醢,牛臠;醢,牛脍。羊炙、羊臠醢,豕炙。醢,豕臠,芥酱,鱼脍。雉、兔、鹑、鸚。

“羞:糗、饵、粉、酏。食:蜗醢而苽食,雉羹;麦食,脯羹,鸡羹;折稊,犬羹,兔羹;和糝不蓼。濡豚,包苦实蓼;濡鸡,醢酱实蓼;濡鱼,卵酱实蓼;濡鼈,醢酱实蓼。脍脩,蜃醢,脯羹,兔醢,麋肤,鱼醢,鱼脍,芥酱,麋腥,醢、酱,桃诸,梅诸,卵盐。

所记为年老的人烹制的八项菜肴如下:

(1) 淳熬:“淳熬煎醢,加于陆稻上,沃之以膏曰淳熬”。

(2) 淳母:“淳母煎醢,加以黍食上,沃之以膏曰淳母”。

(3) 炮:“取豚若将,剗之刳之,实枣于其腹中,编萑以苴之,涂之以谨涂,炮之,涂皆干,擘之,濯手以摩之,去其馘,为稻粉糝溲之以为酏,以付豚煎诸膏,膏必灭之,巨镬汤以小鼎薺脯于其中,使其汤毋灭鼎,三日三夜毋绝火,而后调以醢醢。”

(4) 擣珍:“用牛羊麋鹿麇之肉必胾,每物与牛若一捶,反侧之,去其饵,熟出之,去其馘,柔其肉。”

(5) 渍:“取牛肉必新杀者,薄切之,必绝其理,湛诸美酒,期朝,而食之,以醢若醢醢。”

(6) 熬:“捶之,去其馘,编萑布牛肉焉,屑桂与姜,以酒诸上而

盐之，干而食之。施羊亦如之，施麋施鹿施麇，皆如牛羊。欲濡肉，则释而煎之以醢，欲干肉，则捶而食之。”

(7) 糝：“取牛羊豕之肉，三如一小切之，与稻米、稻米二肉一，合以为餌煎之。”

(8) 肝膋：“取狗肝一，幪之，以其膋濡灸之，举燹，其膋不蓼。取稻米举糝溲之，小切狼臄膏，与稻米为醢。”

#### (四) 饮食器具

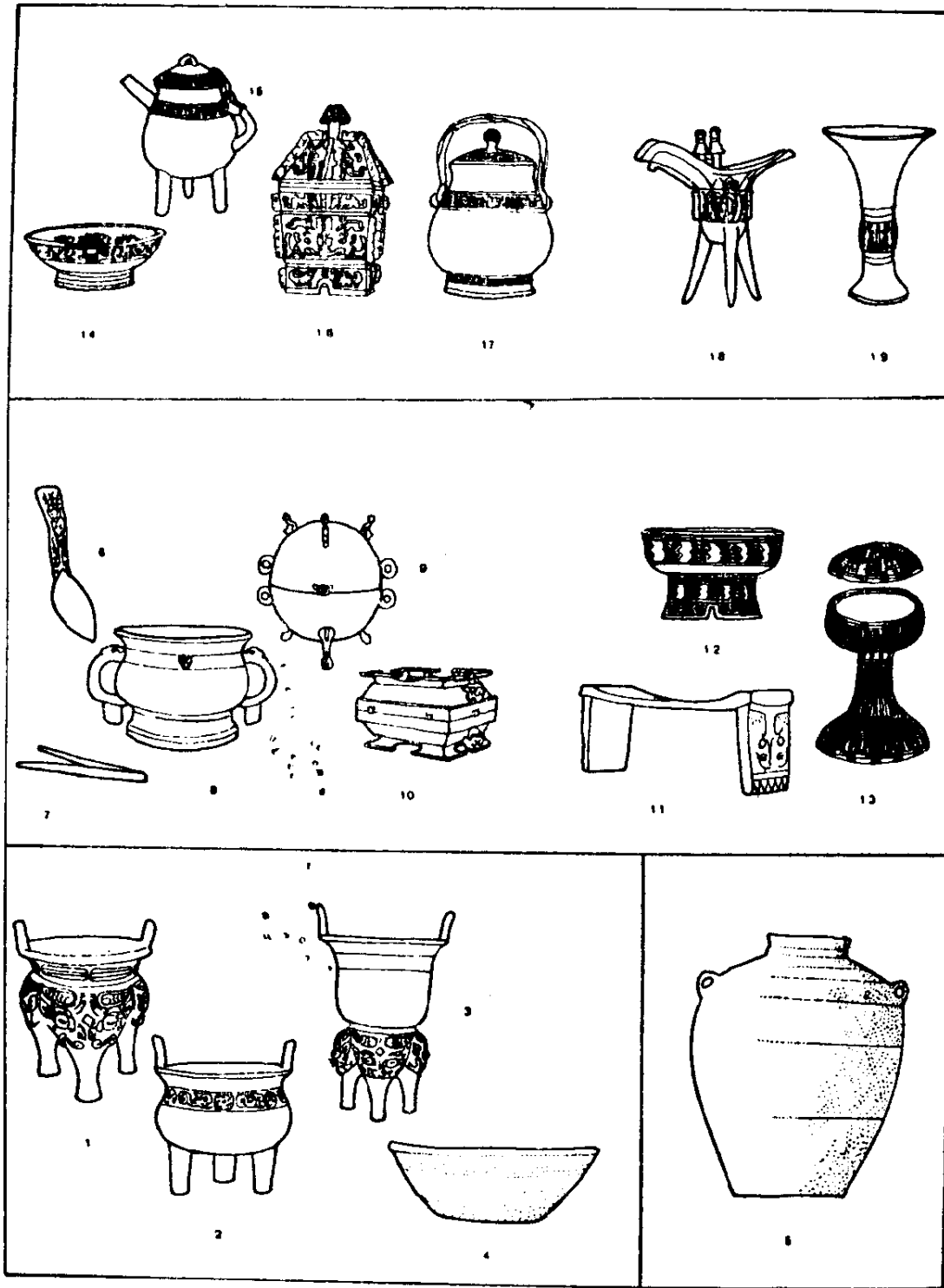
依其在饮食制度里面假定的作用而做的中国青铜容器的考古学的分类是众所周知的，但是我所知道的任何分类系统，没有一个是建立在对它们在商周人的饮食制度的确实的研究之上的。根据过去青铜容器各种分类以及文献中各种原料所作的饮食器具的名称，我们可以将饮食器具分为下举诸类(图十二)：

##### (1) 食具

1. 炊具：鼎、鬲、甗、甑、釜、镬、灶。这几种炊具都有青铜的与陶土两种，唯灶只有陶制的发现过。鼎、鬲和镬，大概是用于煮和燉的，甗、甑和釜是用于蒸食的。

2. 保存与贮藏器：这是根据贮藏粮食的瓮罐的考古发现与文献上关于腌制的纪载而推定的一类器具。青铜容器没有认为以此为主要用途的，可是若干酒器和水器(见下)也可能作保存与贮藏用。但无论如何这类器物主要是用陶作的。

3. 盛食器：这一类器皿下面有主要的四组：箸筴、勺子、盛谷类饭食的器皿和盛肉食蔬食的器皿。关于前两类，除了它们确曾在商周使用过(虽然手未必比筷子少用)以外，没有什么值得多说的。关于盛饭盛菜的器皿，其形状与原料都很复杂。前者即盛饭器皿，如殷、盨、簠和敦等是用青铜、陶土和编篮制成的，而后者即



图十二 商周主要饮食器具分类

(1—4炊具; 5储藏罐; 6—13盛食具; 14—19饮器)

盛菜器皿如豆、笱和俎等则多以陶、木及编篮制成。其中的豆，可说是盛肉食用的最重要的器皿，在商代是从来不用青铜做的。<sup>①</sup>另外一种说法是青铜制作的盛食器主要是盛谷类粮食而很少来盛菜肴的。这是很重要的一项区别，下面还要再谈。

## (2) 饮具

1. 贮水、酒具：用青铜、陶、木等制作的。
2. 饮酒具：用青铜、瓠、漆器和陶器制作的。
3. 盛水、酒具(勺)：青铜、木和瓠制作。

## (五) 宴席与餐饭

从营养学的立场看来，食物的原料一旦制成菜肴，它们便可以藉器皿之助为人食用，食物进肚，饮食问题便告解决。可是从以饮食为生活的一个重大的焦点的人的立场来看，一个人独食除了解饥以外，没有什么其他的结果，但是大家一起进餐，以及这后面的行为方式和理由，才是高潮。食物是为了延续生命而服食的，可是食物与其说是享用的不如说是赠送的与共享的。这种情感可以在《小雅·頍弁》里看得出来：

有頍者弁，实维何何？  
尔酒既旨，尔殽既嘉。  
岂伊异人，兄弟匪他。

又在《小雅·伐木》里面，我们看到这样的感情：

伐木于阪，酏酒有衍，  
笱豆有践，兄弟无远。  
民之失德，乾侯以愆。

<sup>①</sup> 石璋如：《殷代的豆》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第39期，1969年，51—82页。

其他的诗描写酒宴上的气氛和丰富的酒菜(图十三)。从这上面我们可以看到顾立雅在他对中国古代的研究上将饮食列为“生活中的享受”之下是不错的<sup>①</sup>。可是在另一方面,饮食也是在严格的规则所支配之下的很严肃的社会活动。如一位周代的诗人对一个供奉祖先的宴席所描写的:“献酬交错,礼仪卒度,笑语卒获”(《小雅·楚茨》)。

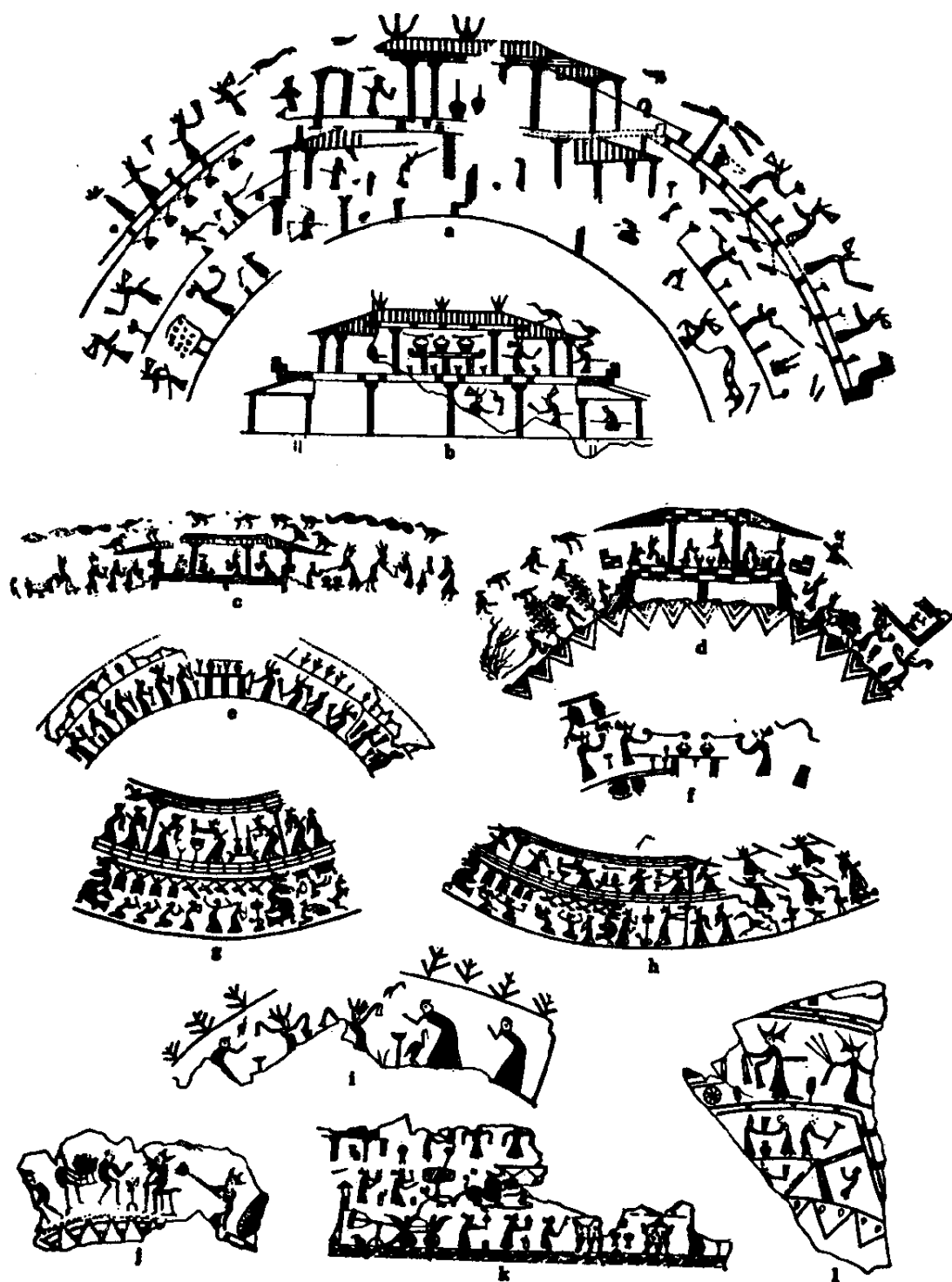
先看一下进餐时的布置。在桌子和椅子上用饭在中国是比较晚的,大致不早于北宋(960—1126)<sup>②</sup>。在商周时期,上层的男人个别进餐,各人跪在自己的餐席上,旁边放一个矮几作为一个小案子或倚靠之用(图十四)<sup>③</sup>。在每人之前或旁边放着一组餐具,盛着这一餐所用的食物和饮料。一餐饭或一顿饭的定义是很有意义的:它包括谷类食物、肉菜的菜肴和水酒。这点下面再提。每人每餐可吃四碗饭(《秦风·权舆》:“每食四簋”),但菜肴的数目则依地位与年龄而异。依《礼记》,“天子之豆二十有六,诸公十有六,诸侯十有二,上大夫八,下大夫六”(《礼器》)。“六十者三豆,七十者四豆,八十者五豆,九十者六豆”(《乡饮·酒义》)。

餐具与菜肴以下述方式在个人身旁排列:“左湑右馘,食居人之左,羹居人之右。脍炙处外,醯酱处内,葱豢处末,酒浆处右。以脯脩置者,左胸右末”(《礼记·曲礼》上)。“客爵居左,其饮居右;介爵、酢爵、僎爵皆居右。羞濡鱼者进尾;冬右腴,夏右鳍。……凡齐(调味品),执之以右,居之于左。……羞首者,进喙祭耳。尊者以酌者之左为上尊。尊壶者面其鼻”(《礼记·少仪》;参照《管子·

① H. G. Creel, *The Birth of China* (New York: F. Ungar, 1937), p. 323.

② 尚秉和:《历代社会风俗习惯考》,上海,商务印书馆,1938年,119页。

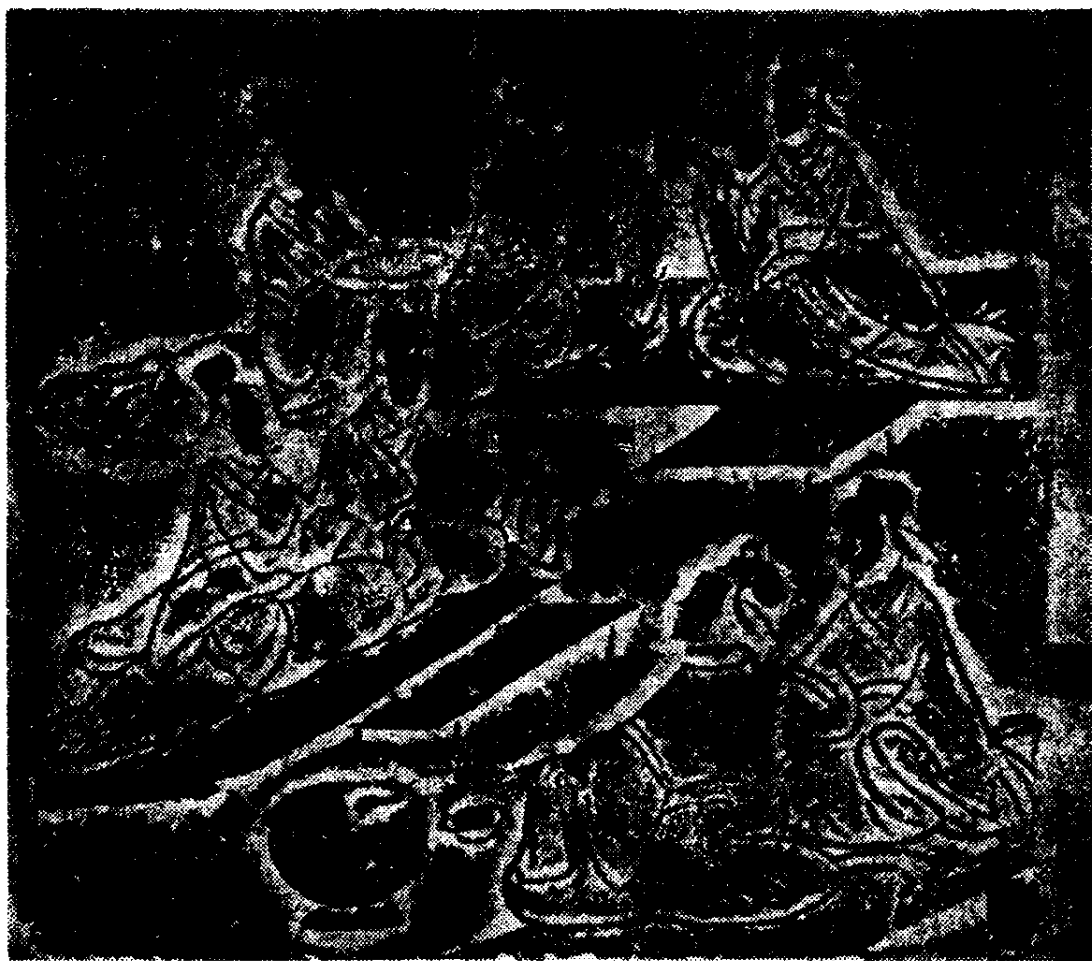
③ 《诗·大雅·行苇》描写进餐情况如次:“威威兄弟,莫远具尔。或肆之筵,或授之几。肆筵设席,授几有缉御。或献或酢,洗爵奠斝。醢醢以荐,或燔或炙。嘉殽脾臄,或歌或号。”《大雅·公刘》也说,“笃公刘,于京斯依。跼跼济济,俾筵俾几。既登乃依。”



图十三 东周铜器图纹中的祭祀宴席

(采自 Charles Weber, *Chinese Pictorial Bronze Vessels of the Late Chou period*, Ascona, Artikus Asiae, 1968.)





图十四 汉砖所见宴饮图象

(采自 Wilma Fairbank)

弟子职》)。顺便不妨一提的是，“子能食食，教以右手”（《礼记·内则》）。

最后一点是用餐饭时要遵守一定的规则。依《礼记·曲礼》和《少仪》所规定的一些规则中最为显著的如下：

- (1) “客若降等执食兴辞，主人兴辞于客，然后客坐”。
- (2) “主人迎客祭：祭食、祭所先进。淆之序，编祭之”。
- (3) “三饭，主人延客食馘，然后辩淆”。
- (4) “主人未辩，客不虚口”。
- (5) “侍食于长者，主人亲馈，则拜而食。主人不亲馈，则不拜”。

而食。”

(6) “燕侍食于君子，则先饭而后已。……小饭而亟之，数噍毋为口容”。

(7) “共食不饱，共饭不泽手”。

(8) “毋搏饭、毋放饭、毋流歎、毋咤食、毋啮骨、毋反鱼肉、毋投与狗骨。毋固获、毋扬饭。饭黍毋以箸。毋嚙羹、毋絮羹、毋刺齿、毋歠醢。”

(9) “客絮羹，主人辞不能亨。客歠醢，主人辞以窶。”

(10) “濡肉齿决，干肉不齿决。毋嘍炙。”

(11) “卒食，客自前跪，彻饭齐以授相者，主人兴辞于客，然后客坐。”

上面这些餐席上的规矩，说是代表晚周时代上层阶级男人的习惯的。我们不知道当时的人对这些规矩是否严格的遵守，它们的施用范围有未延展于华北之外及上层阶级之外，或者说商代及周代早期的人是不是也有类似的习惯。从《诗经》里面许多诗的描述看来，好像那时的餐饭与宴席上比《礼记》所说的要比较活泼有劲，而远不似那么拘谨。当孔子很豪爽的宣布，“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”（《论语·述而》）的时候，他显然是指最低程度的一餐饮食，完全没有那些规矩和习惯，但仍不失为一餐饭。可是从另一方面来看，孔夫子是不是只不过在发挥议论而已？（因为根据《论语·乡党》，孔子在饮食上是相当讲究而不好伺候的<sup>①</sup>。）穷苦的人是不是一定像个叫化子一样的饮食？他们在自己人之间是不是也有他们自己的一套规矩呢？应当是有的，可是在

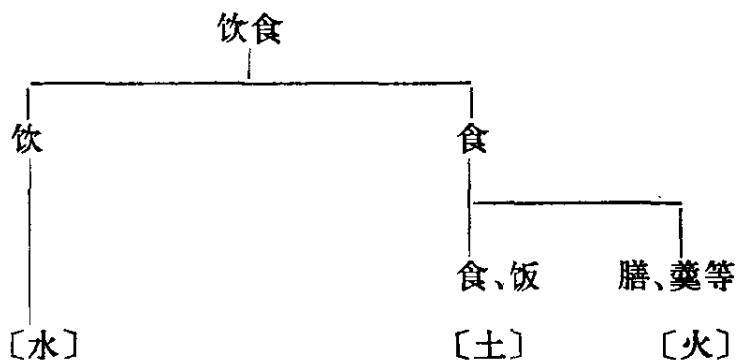
---

<sup>①</sup> “食不厌精，脍不厌细。食饐而餲，鱼馁而肉败，不食，色恶不食，失饪不食，不时不食，割不正不食，不得其酱不食。肉虽多，不使胜食气。……沽酒市脯不食，不撤姜食。不多食”。

现存的纪录中是找不到的。

### (六) 关于饮食的观念

在中国古代的餐饭制度或饮食习惯里有没有一套玛丽道格拉斯<sup>①</sup>所谓的准则(code)呢? 中国古代文明的本质是不是透过古代中国人自己使用或享宴宾客的饭菜而以准则的形式表现出来呢? 我觉得不必称之为“准则”, 但下面这样的一种秩序似乎是可以建立起来的:



在饮食的食的里面, 很清楚的又分有狭义之食, 即饭或谷类食物和肉蔬的菜肴(即现代话中的菜)的对立。这一语词以及与它相联系的信仰与规矩的一套系统照我的意见看来, 是中国饭食方式的结构上的本质, 自晚周到今天一直未变。

在古代文献里, 只要饮食物被列举出来的时候, 这种“饮”“食”之间和在“食”内的“饭”“菜”之间的对立便有表现。下举一些显著的例子:

贤哉回也。一箪食, 一瓢饮, 在陋巷, 人不堪其忧, 回也不改其乐。(《论语·雍也》)

齐大饥, 黔敖为食于路, ……黔敖左奉食, 右执饮, 曰: 嗟

<sup>①</sup> Mary Douglas, “Deciphering a meal”, *Daedalus* (Winter, 1971), pp. 61-81.

来食。(《礼记·檀弓》下)

子曰：饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣。(《论语·述而》)

以万乘之国，伐万乘之国，箪食壶浆，以迎王师。(《孟子·梁惠王》下)

从这些句子里，我们可以清楚的看到，一顿餐饭的最低限度要包括一些谷类食物(以粟为主)和一些水。但是我们如果循着餐饭的规模向上走，走到士大夫甚至王公的餐饭，则在食与饮之外再加上第三个范畴，即菜肴。《礼记·内则》中食与饮之间增加了一项“膳”，在膳的下面列举了二十种用鱼和肉作的菜肴。《周礼·天官》中有“膳夫”，专掌天子的“食、饮、膳羞”，后者专指各种菜肴。因此，在“食”这个范畴之内，便有了狭义之食，即谷类食物与菜肴之对立。因为菜肴中常有肉类，这个对照有时便采取“食”与“羹”的对照形式：“羹、食，自诸侯以下至于庶人无等”(《礼记·内则》)，“箪食豆羹”(《孟子·告子》及《尽心》)。“豆饭藿羹”(《战国策·韩策》)。

中国式餐饭里面饭菜的对照到现在还是一个重要的活的制度。如赵杨步伟女士在她的食谱里所指出的<sup>①</sup>：

在各处都有的一个重要的观念是“饭”与“菜”之间的对照。多半的穷人主要吃米(如果吃得到的话)或其他谷类食物为主食，而吃菜吃得很少。菜只是配饭的。……但即使是富家的小孩，如果他们肯多吃饭也是会被称赞的。这都把中国餐食中饭和菜的对立表示得很清楚。如果吃的是面条或馒头，它们还是当作饭的，即谷类食物。

拿这段话与两千年前孔子所说的“肉虽多，不使胜食气”来比较一下，我们可以假定一定有很强烈的理由使孔夫子和杨女士笔下的

<sup>①</sup> Buwei Yang Chao, 同上引, p. 3.

中国孩子(或他们的父母)把谷类食物(是淀粉质的主食,也是最低限度的基本的绝对要紧的食物)与菜肴(用于配饭使饭吃起来较为容易有致)之间分得清清楚楚,并且使他们遏制着对菜肴的尽情享受。

饭菜之间的对立也许可以看为谷类食物与用火来烹煮的食物(以肉为主)之间的显要的差异。《礼记·王制》里对中国的少数民族作如下的分类:

中国戎夷,五方之民,皆有其性也,不可推移。东方曰夷,被发文身,有不火食者矣。南方曰蛮,雕题交趾,有不火食者矣。西方曰戎,被发衣皮,有不粒食者矣。北方曰狄,衣羽毛穴居,有不粒食者矣。

显然的,吃肉而不用火将肉烧熟,或者不吃谷类食物,都认为不是华夏民族,但两者不同。吃谷类的人不一定吃熟肉,吃熟肉的人不一定吃谷粒。这两种人都不是十足的华夏民族。华夏民族的定义是吃谷粒又吃熟肉的。很清楚的谷粒与熟肉(菜肴的主要成分)在中国的吃食的系统里是两个对立的范畴。

但在整个的系统里,肉食显然是次要的,是一种最低限度的生活上所不必需的奢侈品。菜肴的次要性不但可以从“食”这个字便包括广义的餐饭与狭义的谷类食物两者在内,而且还可以自周制中的丧礼上看得出来。《礼记·丧大记》:“既葬,主人疏食水饮,不食菜果。……练而食菜果,祥而食肉。”这就是说“疏食水饮”是基本的饮食;如果超过基本之外,则第一步吃菜果,第二步再吃肉。恢复吃肉时,先吃干肉再吃鲜肉(《礼记·丧大记》、《闲传》)。

从上文看来,中国古代关于饮食的两个观念大概是可以确定下来的:其一,在食物这个大范畴之内有饭与菜这两个小范畴的对立。其二,在饭菜之间,饭较菜更高级,更基本。同时,在周代的文

猷里我们可以看到两个对祭仪的起源的不同的说明，其中的一个是环绕着谷类食物的，另一个是以用火烧肉食为中心的。前者见于《诗·大雅·生民》：

厥初生民，时维姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗无子。  
履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，  
载生载育，时维后稷。  
诞弥厥月，先生如达，不坼不副，无菑无害。  
以赫厥灵，上帝不宁，不康禋祀，居然生子。  
诞寘之隘巷，牛羊腓字之，诞寘之平林，  
会伐平林，诞寘之寒冰，鸟覆翼之。鸟乃去矣，后稷呱矣。  
实覃实訐，厥声载路。  
诞实匍匐，克岐克嶷。  
以就口食，蓺之荏菽，荏菽旆旆，禾役穰穰。  
麻麦幪幪，瓜瓞唼唼。  
诞后稷之穉，有相之道。菲厥丰草，种之黄茂。  
实方实苞，实种实褒，实发实秀，实坚实好。  
实颖实栗，即有邰家室。  
诞降嘉种，维秬维秠，维糜维芑，恒之秬秠。  
是获是亩，恒之糜芑，是任是负，以归肇祀。  
诞我祀如何，或舂或揄，或簸或蹂，释之叟叟。  
烝之浮浮，载谋载维，取萧祭脂，取羝以鞞。  
载燔载烈，以兴嗣岁。  
卬盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。  
胡臭亶时，后稷肇祀，庶无罪悔，以迄于今。

在这首诗里肉是提到了，但后稷从名字上面便可以看出来是以稷为名的，而他所创之祭祀乃是以谷类食物为中心的。另外一种关

于祭祀起源的故事，见于《礼记·礼运》，则以祭祀与熟肉的关系为中心。《礼运》里面若干观念学者久疑为道家<sup>①</sup>；下面这段故事可能比上面那段（为周王室传统的）更近于民间的传说：

夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，汙尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。及其死也，升屋而号，告曰：皋！某复！然后饭腥而苴孰。故天望而地藏也，体魄则降，知气在上，故死者北首，生者南乡，皆从其初。

昔者先王，未有宫室。冬则居营窟，夏则居橧巢。未有火化，食草木之实，鸟兽之肉，饮其血，茹其毛。未有麻丝，衣其羽皮。后圣有作，然后脩火之利，范金合土，以为台榭宫室牖户，以炮以燔，以亨以炙，以为醴酪，治其麻丝，以为布帛，以养生送死，以事鬼神上帝，皆从其朔。

故玄酒在室，醴盞在户，粢醑在堂，澄酒在下。陈其牺牲，备其鼎俎，列其琴瑟，管磬钟鼓，修其祝嘏，以降上神及其先祖。以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以齐上下，夫妇有所，是谓承天之祜。

作其祝号，玄酒以祭，荐其血毛，腥其俎，熟其湑，与其越席，疏布以冪，衣其浣帛，醴醢以献，荐其燔炙，君与夫人交献，以嘉魂魄，是谓合莫。然后退而合享，体其犬豕牛羊，实其簠簋豆铏羹。祝以孝告，嘏以慈告，是谓大祥。此礼大成也。以上这两个故事（《生民》与《礼运》）各涉及饭菜对立的一面。为什么有这个对立？为什么饭菜各有一个故事单独加以强调？我们也许可以用两个不同的（阶级的或民族的）传统的混合的说法来解释中国饮食制度中的这项基本的对照。我们也不妨注意这两个之间的老大（饭）反而是比较迟近的新发明，而它又是当作华夏之与蛮

<sup>①</sup> 高明：《礼学新探》，香港中文大学，1963年，38—41页。

夷之辨的发明。但这些问题以及上引两个祭祀起源故事的详细分析，还有待将来更详尽的研究。但我想在这里回到饮食器具和考古学上去，因为在这方面我好像看到一线的光明。

我在上文说过商周的铜器和陶器应该在当时的饮食习惯的背景之下加以研究。现在我们提出来了一个初步的背景以后不妨一问，在食器的考古上有何新的看法？在我来说，最重要一点的认识是在研究饮食器物时，不能把我们的研究限制在一种材料之内。在考古学上，我们习惯于将铜器、陶器、漆器等当作个别的范畴来加以研究。但在器物之在餐食和祭祀的实际使用上，各种原料的器皿是混在一起使用的：铜器、陶器、葫芦器、木器、漆器、象牙骨器等等。在这上面一个很有趣的问题是：除了由于各种原料的物理上的性质而造成的原料与用途之间的联系（这种联系是可以想像的，但不是一定能够证明的）以外，还有没有控制它各种原料所作器物的混杂使用的规则？

一个过去并没有看出来的规则是在盛食的器皿之中，青铜这种原料主要用于盛放谷粒食物和用谷粒作出来的酒。用盛肉肴的最要紧的两种器皿，笏和豆，都是用木头、编织物和陶器做的。它们在商代和周代早期是不用青铜做的。在周代后期有一度有青铜豆出现，但为数远不如陶豆和木豆的多，而且到汉初以后豆又恢复木制。<sup>①</sup> 石璋如企图用青铜器的物理性质来解释为什么殷人不用青铜做豆：“殷代的铜质的容器，大都宜于盛流质的物品，不宜于放置固体的物品，豆似乎宜于放置固体物品的器物。……殷代所以不用铜铸豆的原因，是否因豆的质地不宜用铜铸造？”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 石璋如：《从透与豆看台湾与大陆的关系》，《大陆杂志》第1卷第4期，7—10页；第5期，16—17页，1950年。

<sup>②</sup> 石璋如：《殷代的豆》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第39期，1969年，79页。



另一个可能的解释是商人在观念上将饮食器皿分为两组，一组盛谷类食物(饭或发酵的谷即酒)，一组盛肉肴。粘土、木和编篮可以用作两种器皿，但是青铜只能用作盛饭器皿而不能用作盛肉器皿。

为何如此，我们只能加以推测。也许商周人将饮食器皿分入不同的范畴中去，而在祭祀的场合不同的器皿的原料只能依照一定的规则与某种饮食物相接触。我们不知道五行(金、木、水、火、土)的观念可以向上追溯得多么古远。根据刘斌雄的看法<sup>①</sup>，五行观念在商代不但是一个无所不入的基本的宇宙观的系统，而且与王室的区分制度有关。可是照其他学者的看法<sup>②</sup>，则阴阳五行的学说起源较晚。但无论如何，在战国(《墨子》)及汉代早期(《淮南子》、《史记》)的文献里都说到火与金两者相克，而两者如果相接触，火通常可以胜金。我们在上面已经说过，谷类食物在周人思想中是与土相联系的，而以熟肉为主要成分的菜肴则是与火相联系的。土与金是相协的，而火与金则是不相协的。假如这种观念有较早的历史，它也许可以帮助来说明为什么青铜器皿不用来盛放菜肴。固然熟肉不是每一样菜里都有的，因为有些菜可能全是蔬菜做的。但是在为富人所用的祭用菜肴中是都有肉的，而青铜器皿正是为了他们之用而制做的。当祭祀师避免在若干器皿的范畴上使用青铜器的时候，他们必定有他们的理由。在《礼记·郊特牲》里我们屡次看到关于食物的种类与适宜的器皿的关系的讨论：

飧禘有乐，而食尝无乐，阴阳之义也。凡饮，养阳气也；  
凡食，养阴气也。……鼎俎奇而笾豆偶，阴阳之义也。笾豆之  
实，水土之品也。

<sup>①</sup> 刘斌雄：《殷商王室十分组制试论》，《中央研究院民族学研究所集刊》第19期，1965年，89—114页。

<sup>②</sup> 如李汉三：《先秦与两汉的阴阳五行学说》，台北，钟鼎，1967年，47页。

郊之祭也，……器用陶瓠，以象天地之性也。

恒豆之菹，水草之和气也；其醢，陆产之物也。加豆，陆产也；其醢，水物也。笱豆之荐，水土之品也。

依此，饮是阳而食是阴；但在食之内若干食物为阳若干为阴。用火烹熟的肉多半是阳的，而谷类作物生产的食物多半是阴的。金属器大概是阳的，而陶瓠则大概阴大于阳。什么食物可用什么原料的器皿盛放大概是有一定规则的，而最基本的规则似乎是阳与阴接，阴与阳接。关于具体的规则我们是不知道的，但在饮食和饮食器皿上，我们可能又碰到了我们在社会组织上已经碰到过的两分现象。<sup>①</sup>至于这个阴阳两分现象与五行是如何结合在一起而运行的，则是一个非常有趣的问题。

若干与此有关的问题牵涉到器物的装饰与器物在商周饮食系统中的地位之间的可能联系。当时有无任何用食用的动物的图象来装饰盛放这种动物的肉食的器皿的企图？从表面上看来，答案显然是否定的，因为神话中的动物似乎不是食用的，而商周铜器上的装饰动物显然是神话性的。但是神话中的动物经常是以实际的动物为基础的，而其中最常见的是牛、羊和虎。这些多半都是食用的动物，也是祭用的动物，同时另外一些比较少见的动物也是如此，如鹿、象、犀和山羊。鸟类也是常见的装饰图样，而许多鸟类也是食物的原料，而且鱼类亦然（图十五）。因此，这个问题是还有待进一步的研究才能解决的。

另外一件有意思的现象是铜器上的许多神话动物图象，自宋以来便称为饕餮。用饕餮这个名字来指称铜器上的全部动物图象是有问题的，但《吕氏春秋·先识览》上说“周鼎著饕餮”，可见有若

<sup>①</sup> 张光直：《殷祀中的二分现象》一文，见本书。



图十五 装饰鱼纹的饮食器

(下: 西安半坡仰韶文化, 约 5000B.C.; 中: 商代或西周早期铜盘, 藏华盛顿佛烈尔美术馆; 上: 长沙出土楚陶豆)

于器物上有此形象则是没有问题的。依《左传》文公十八年，饕餮是古代以贪食著称的一个恶人。在《墨子·节用》里我们看到古代圣王对饮食的指示是：“古者圣王制为饮食之法曰：足以充虚、继气、强股肱，耳目聪明则止。不极五味之调，芬香之和，不致远国珍怪物”。何以知其然？“古者尧治天下，南抚交趾，北降幽都，东西至日所出入，莫不宾服，逮至其厚爱，黍稷不二，羹馘不重。饭于土墉，啜于土形，斗以酌。俯仰周旋威仪之礼，圣王弗为。”这固然代表墨翟的思想，可是饮食过度在古今都是劝阻的。《论语》也说到孔子“不多食”。饕餮之见于铜器图象也许确是如古人所说，是以“戒贪饮”的，但如果历代对商人饮食习惯的记载是可靠的话，那么这种戒慎的措施是失败了。

可是只有上层阶级的人物，即青铜器的使用者，才有贪于饮食的能力。对大多数的人来说，最基本的饮食器皿都是陶器（图十六）。在所有的材料里面，至少在不易损坏而在考古学上较为重要的材料里面，陶器似乎是可以用于所有的基本的用途之上：烹饪、贮藏、保存、饮用和盛放饭菜。考古的遗物中可以看出，食物上的所有需要在陶器上都可以求得满足。在两组从早周到晚周的周代墓葬中，一组在西安<sup>①</sup>，一组在洛阳<sup>②</sup>，都有不少陶器出土。在出土陶器的墓葬中，绝大多数都有饮食用的陶器成组出现——包括烹煮和盛放谷粒的鬲和甗，盛放肉菜的豆，盛水的壶和贮物的罐。这种现象表明我们从文献上整理出来的周代器物的术语系统，在考古学上是有意义的。它也证明在中国古代的考古学的研究上，包括铜器与陶器的研究，文献资料与只有文献资料才能供给的消息，是不可缺乏的。

① 《沔西发掘报告》，北京，文物出版社，1962年。

② 《洛阳中州路》，北京，科学出版社，1959年。



图十六 商代上下层人物所用饮食器皿

(上: Altons.Tobey 所绘商代宴席图,原载美国《生活杂志》; 下: 安阳商代半地下室地面上有饮食器皿遗存,采自李济:《小屯陶器》,1956)

# 商周神话之分类\*

## 导 言

在二十年代期间，疑古派与信古派的官司，今天已经不必再打，这是我们这一代学者的幸运。今天凡是有史学常识的人，都知道《帝系姓》、《晋语》、《帝系》、《五帝本纪》，与《三皇本纪》等古籍所载的中国古代史是靠不住的，从黄帝到大禹的帝系是伪古史。从一九二三年顾颉刚的《与钱玄同先生论古史书》与一九二四年法国汉学家马伯乐的《书经中的神话传说》以后，我们都知道所谓黄帝、颛顼、唐尧、虞舜、夏禹都是“神话”中的人物，在东周及东周以后转化为历史上的人物的。（“古史是神话”这一命题在今天已经是不成其为问题的了<sup>①</sup>。）

---

\* 原载《中央研究院民族学研究所集刊》第14期，1962年，48—94页。

① 对于古史的怀疑，其实在东周记述古史的时代就已经开始，见顾颉刚：《战国秦汉间人的造伪与辨伪》，《史学年报》第2卷，第2期，209—248页，1935年。但是，把古史传说当作商周时代的神话加以科学性的分析与研究，则似乎是二十世纪的新猷。在这方面开山的论著，从中国神话史研究史来看，始于1923年顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》（《努力》杂志增刊《读书杂志》第9期，收入《古史辨》第一册），及1924年Henri Maspero: *Légendes mythologiques dans le Chou King* (*Journal Asiatique*, t. 204, pp. 1—100, 1924)。接着出现的早期论著，有沈雁冰：《中国神话研究》（《小说月报》第16卷第1号，1—26页，1925年）、Marcel Granet: *Danses et Légendes de la Chine Ancienne* (2 t., *Travaux de l'Année Sociologique*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1926)、顾颉刚编《古史辨》第1册（北平朴社，1926年）、Eduard Erkes: “Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen” (*T'oung Pao*, n.s. 24, pp. 32—54,

但是,在另一方面,这些神话资料又当怎样研究?却仍是一个不得解决的问题。“疑古”的气氛极浓的时候,大家颇有把伪古史一笔勾销,寄真古史之希望于考古学上的趋势<sup>②</sup>。考古学在华北开始了几年,史前的文化遗物开始出现以后,史学家逐渐对考古资料感觉失望起来,因为在这些材料里,固然有石斧有瓦罐,但可以把黄帝、尧舜等古史人物可以证实的证据之发现,似乎渐渐成为一个渺茫的希望。三十年代以后,有的史学家似乎逐渐采取了“各行其是”的态度——考古者考其古史,而神话资料上亦可以“重建”先殷古史。换言之,传统的先殷古史是神话,但其材料可以拿来拆掉重新摆弄一番,建立一套新的先殷古史<sup>③</sup>。这一类的工作,有蒙文通的三集团说<sup>④</sup>、徐炳昶的三集团说<sup>⑤</sup>,傅斯年的夷夏东西说<sup>⑥</sup>,以及 W. Eberhard 氏的古代地方文化说<sup>⑦</sup>。新的先殷古史,固然仍使用

1926), John C. Ferguson: “Chinese Mythology” (in: *The Mythology of All Races*, Vol. 8, Boston, 1928)、玄珠:《中国神话研究 ABC》(两卷,上海,世界书局,1928年)及冯承钧:《中国古代神话之研究》(《国闻周报》第六卷,第9—17期,天津,1929年)。这些文章与专著,可以说是把“古史是神话”这一个命题肯定了下来,并进一步代表研究这些神话资料的各种途径。民国二十年(1931)以后,神话学者开始作深入的专题研究,但我们可以说中国现代古神话史研究的基础是奠立于民国十二年(1923)到十八年(1929)这七年之间。

② 如李玄伯:《古史问题的唯一解决方法》,《现代评论》第1卷第3期,1924年。(收入《古史辨》第1册)。

③ 李玄伯先生在1924年时主张“古史问题的唯一解决方法”是考古学,但到了1938年出版了《中国古代社会新研》(上海开明书局),几乎全部用的纸上的史料,可以代表史学界态度的一个转变。

④ 蒙文通:《古史甄微》,上海,商务,1933年。

⑤ 徐炳昶:《中国古代史的传说时代》,上海,中国文化服务社,1943年初版,1946年再版。徐氏对“重建上古史”的态度,见上书第一章:《论信古》,及与苏秉琦合著的《试论传说材料的整理与传说时代的研究》,《国立北平研究院史学研究所史学集刊》第5期,1—28页,1947年。

⑥ 傅斯年:《夷夏东西说》,《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》。

⑦ Wolfram Eberhard: *Lokalkulturen im alten China*, I(Leiden, 1942), II (Peiping 1942).

老的材料，但都是经过一番科学方法整理以后的结果，其可靠性，比之传统的神话，自然是大得多了。

从一个考古学者的立场来说，这些史学家对考古研究所能达到的“境界”的怀疑是有根据的，因为先殷的考古学恐怕永远是不能全部说明中国上古神话史的。考古学的材料是哑巴材料，其中有成群的人的文化与社会，却没有英雄豪杰个人的传记。假如夏代有文字，假如考古学家能挖到个夏墟，也许将来的考古学上能把三代都凑齐全也说不定。但绝大部分的神话先殷史，恐怕永远也不可能在考古学上找到根据的。这是由于考古这门学问的方法和材料的性质使然，是没有办法的事。

但是上面所说，恐怕先殷的考古永远不可能证实先殷的神话，并不是仅仅着眼于考古学的性质所下的断语。我们说先殷考古中很难有先殷神话的地位，主要的理由是：所谓先殷神话，就我们所有的文献材料来说，实在不是先殷的神话，而是殷周时代的神话。固然殷周时代的神话所包含的内容，是讲开天辟地以及荒古时代一直到商汤以前的事迹，但就我们所知所根据的材料而言，它们实在是殷周人所讲的。殷周人的神话无疑是殷周文化的一部分，但它们未必就是先殷的史实，甚至不一定包括先殷的史料在内。先殷的考古固然未必能证实殷周时代的神话，但殷周的考古与历史则是研究殷周神话所不可不用的文化背景。很多的史学家恐怕是上了古人的当：殷周人说他们的神话记述先殷的史实，我们就信以为然，把它们当先殷的史料去研究；研究不出结果来，或研究出很多古怪或矛盾的结果来，都是可能的。因此，我们觉得，研究中国古代神话的一个基本出发点，乃是：殷周的神话，首先是殷周史料。殷周的神话中，有无先殷史料，乃是第二步的问题。举一个例，周神话中说黄帝是先殷人物；但我们研究周代史料与神话的结果，知道



黄帝乃是“上帝”的观念在东周转化为人的许多化身之一<sup>①</sup>。因此，如果我们把黄帝当作先殷的历史人物或部落酋长，甚至于当作华夏族的始祖，岂不是上了东周时代人的当？

我们在上面确立了“先殷古史是殷周神话”的前提，第二步便不能不接着问：什么是“神话”？殷周史籍里那些材料是神话的材料？

稍微浏览一下神话学文献的人，很快地就会发现：研究神话的学者对“什么是神话”这个问题，提不出一个使大家都能满意接受的答案。再进一步说，我们甚至不能笼统地把神话的研究放在某一行学问的独占之下：文学批评家、神学家、哲学家、心理学家、历史学者、人类学家、民俗学家，以及所谓“神话学家”，都研究神话而有贡献。自从开始学人类学这一门学问以来，我逐渐发现，在我自己有兴趣研究的题目中，只有两个是几乎所有的人文社会科学家都感兴趣，喜欢从事研究的：一是城市发达史，二是神话。写这两个题目中的任何一个，或是其范围之内的小问题，有好处也有坏处。好处是志同道合的人多，可以互相切磋琢磨；坏处是写起来战战兢兢，牵涉不少人的“本行”，挑错的人就多。

为什么神话的研究具有这种魔力？固然我不想给神话下一个一般的定义，却不能不把本文挑选神话材料的标准申述清楚；换言之，也就是说明所谓“神话材料”有那些特征。这个说明清楚以后，我们就不难看出何以神话的研究使如许众多的学科都发生兴趣。

第一，我们的神话材料必须要包含一件或一件以上的“故事”。故事中必定有个主角，主角必定要有行动。<sup>②</sup>就中国古代神话的材

① 如扬宽：《中国上古史导论》，《古史辨》第七册。

② Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 228—235.

料来说，一个神话至少得包含一个句子，其中要有个句主，有个谓词，而谓词又非得是动词。假如在商周文献里我们只能找到一个神话人物的人名或特征(譬如说“夔一足”)，或只能找到两个神话人物的关系(譬如帝某某生某某)，我们就没法加以讨论。

其次，神话的材料必须要牵涉“非常”的人物或事件或世界——所谓超自然的，神圣的，或者是神秘的。故事的主角也许作为一个寻常的凡人出现，但他的行动、或行为，则是常人所不能的——至少就我们知识所及的范围之内来说。也许故事所叙述的事是件稀松平常的事——人人会做的——，但那做事的人物则是个非凡的人物或与非凡的世界有某种的瓜葛牵连。换句话说，在我们的眼光、知识、立场来看，神话的故事或人物是“假的”，是“谎”。

但神话从说述故事的人或他的同一个文化社会的人来看却决然不是谎！他们不但坚信这些“假”的神话为“真”的史实——至少就社会行为的标准而言——而且以神话为其日常生活社会行动仪式行为的基础<sup>①</sup>。这也是我给神话材料所下的第三个标准。

从商周文献里找：合乎这三个条件的材料，我们就可以把它当作神话的材料，否则就不。说来这些“标准”好像有些含糊，有些飘荡，但在实际上应用起来则是非常清楚明白的。开天辟地的故事显然是神话故事，而中国上古这些故事并不多见。常见的是圣贤英雄的事迹；这些事件只要是带有“超凡”的涵义，同时在商周的社会中又有作为行为之规范的功能，则我们就把它看做神话的材料。在下文对商周的神话具体的叙述中，什么是商周神话，就将表露得清楚明白。事实上，当我们选择神话材料的时候，很少会有犹移

---

<sup>①</sup> David Bidney, *Theoretical Anthropology*, Columbia University Press, 1953, pp. 294, 297; Read Bain, "Man, the myth-maker", *The Scientific Monthly*, Vol. 65, No. 1, 1947, p. 61.

的决定。

从本文所用的神话之选择标准——事实上也与其他学者选择其他民族或文明的神话之标准极相近或甚至于相同——看来，我们很清楚地就看出何以神话的研究引起许多学科的共同兴趣。首先，任何的神话都有极大的“时间深度”；在其付诸记载以前，总先经历很久时间的口传。每一个神话，都多少保存一些其所经历的每一个时间单位及每一个文化社会环境的痕迹。过了一个时间，换了一个文化社会环境，一个神话故事不免要变化一次；但文籍中的神话并非一连串的经历过变化的许多神话，而仍是一个神话；在其形式或内容中，这许多的变迁都压挤在一起，成为完整的一体。因此，对历史变迁有兴趣有心得的学者，以及对社会环境功能有兴趣有心得的学者，都可以在神话的研究上找到他们有关材料与发挥各自特殊的心得。同时，就因为神话的这种历史经历，它一方面极尖锐地表现与反映心灵的活动，另一方面又受到社会文化环境的极严格的规范与淘汰选择。完备而正当的神话研究，因此，必须是心体二者之研究，兼顾心灵活动与有机的物质关系，兼顾社会的基本与文化的精华。照我个人的管见，神话不是某一门社会或人文科学的独占品，神话必须由所有这些学问从种种不同的角度来钻研与阐发。因此我也就不能同意若干学者<sup>①</sup>对过去神话研究之“单面性”的批评：神话的研究只能是单面性的<sup>②</sup>。

因为有这个悲观式的看法，我要在这里赶快强调：本篇各文的研究多是单面性的研究。在这里我只提出下面的几个问题以及自

---

① Ihan H. Hassan, "Toward a Method in Myth", *Journal of American Folklore*, Vol. 65, 1952, p. 205; Richard Chase, *Quest for Myth*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1949; E. Cassirer, *Myth of the State*, London, 1946, p. 35.

② Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, New York, Pantheon Books, 1949, p. 381.

己对这些问题所作的解释,而没有解决其他问题的野心:我们对商周文献中神话的资料可以作怎样的研究?这些研究对先殷文化史及商周文化史可有何种的贡献?商周神话研究与商周考古研究可以如何互相发明辅翼?为了试求这些个问题的解答,下文的研究自然要受到资料与方法两方面的限制。因此,在提出本文之研究内容以前,我们不得不先把资料的性质以及方法论上的若干基本问题作一番初步的说明。

本文所讨论的资料的时代为商周两代;周代包括西周与东周。传统的古史年代学上商周二代的年代分别为 1766~1122,及 1122~221B. C.。近年来学者之间对商代始终之年颇多异议,但似乎还未得到公认的定论。商周二代自然都是有文字纪录的文明时代,并且大致言之,都是考古学上的所谓青铜时代,虽然自春秋末年以后铁器已经大量使用。

商周二代的所谓“文字记录”,照我们对当时文明的理解来推论,大部分是书之于竹或木制的简册之上<sup>①</sup>。这些商周的简册今日所存的极为罕少;而所存者其所包含的历史材料为量又极为有限。在商代,文字亦书之于占卜用的甲骨上,常包含不少商代文化社会上的资料,尤以宗教仪式方面的为多;这种甲骨文字在西周以后就行衰落,迄今很少发现。商周两代的铜器亦常铸有文字,多为颂圣纪功记录赏赐的词句,但各代文字的内容颇有不同,所包括的历史

---

① 参看 T. H. Tsien (钱存训), *Written on Bamboo and Silk, the Beginnings of Chinese Books and Inscriptions*, The University of Chicago Press, 1962; 陈槃:《先秦两汉简牍考》,《学术季刊》第1卷第4期,1—13页,1953年;陈槃:《先秦两汉帛书考》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第24期,185—196页,1953年;容庚:《商周彝器通考》,北平,哈佛燕京学社,1941年;李书华:《纸未发明以前中国文字流传工具》,《大陆杂志》第9卷第6期,165—173页,1954年;孙海波:《甲骨文编》,北平,哈佛燕京学社,1934年,及金祥恒:《续编》,1959年。

资料之量亦因代而异。除了这三种最常见的文字记录——简册、甲骨、吉金——以外，商周文字有时亦书写在其他物事之上，如陶器、兽骨及纸帛，但这类文字所存尤少。除文字记录以外，古人直接留下来的史料，自然以考古学家所研究的对象——遗迹遗物——为大宗，（而其中也有若干相当直接的表达古人的思想观念，尤其是宗教神话方面的思想观念，如青铜器或陶器上的装饰艺术。）

专就神话的研究来讲，我们的资料很少来自这些古人直接记录其上的文字典籍；我们所知的商周神话，绝大多数来自纸上的史料——这些史料在商周时代为口传及手缮，而传到后代为后人书之于纸或刊之于梓。我们今日将这些纸上的史料当做商周的史料来研究，就不得不涉及它们的年代问题以及真伪问题。不用说，这些问题有不少是未解决的，而且有许多也许是解决不了的。

再专就神话的研究来讲，我们也许可以把古书之真伪及其年代问题分为两项大问题来讨论：（一）世传为商周的文献是否真为商周文献，其在商周二代一千五百年间的年代先后如何？（二）东周以后的文献是否有代表先秦史料而晚到东周以后才付诸载籍的？这两项问题看来简单，但每一个古代史的学者无不知其复杂与聚讼纷纭。我自己对古书之真伪及其年代考这一个题目，尤其是外行。让我们先来看看，在这个大问题之下有些什么事实，而这些事实包括些什么较小的问题<sup>①</sup>。

在现存的历史文献中，真正的商代文献恐怕是不存在的。《书经》里的《汤誓》、《盘庚》、《高宗彤日》等历来认为是商代的几篇，至少是非常的可疑。其中或许有少数的句子，或零碎的观念，代表商

---

<sup>①</sup> 关于古书的真伪及其年代问题的主要参考著作，在此无法一一列举。下文除特别的说法以外，其出处概不列举。

代的原型，但其现存的形式无疑是周人的手笔。《诗经》里的《商颂》多半是东周时代宋国王公大夫的手笔，所包含的内容也许不无其子姓祖先的遗训，但其中的资料自然最多只能当做支持性的证据来用。因此，要研究商代的宗教和神话，我们非用卜辞来做第一手的原始资料不可。比起商代来，西周的情形好不了多少。《书经》里少数的几篇和《诗经》中的一小部分（尤其是《雅》），多半可以代表这个时代的真实文献。除此以外，西周的史料则零碎而不尽可靠。商代的卜辞到西周又成了绝响。幸而西周时代颇有几篇金文可用，可以补文献资料之不足。在商与西周二代，我们研究神话所用的资料，就只限于这几种。读者或觉此种限制失之太严。诚然，但严格精选的资料，可信性高，谈起来我们可以富有信心。拣下来的次一等的资料，也许可以做辅助之用。

到了东周，尤其是战国时代，我们可用的资料在数量上陡然地增加。在《诸子》（尤其是《论语》、《老子》、《庄子》及《孟子》）、《诗》、《书》、《春秋三传》（尤其《左传》）、《国语》及《楚辞》中，可以确信为先秦时代的部分很多，其中又有不少富有神话的资料。《山海经》、《三礼》和《易》，尤有很多先秦宗教与神话的记载。《史记》常用的《世本》显然是本先秦的书，虽然泰半佚失，仍有不少辑本可用。晋太康间河南汲县魏襄王冢出土的简册，包括《周书》（《逸周书》）、《纪年》、《琐语》及《穆天子传》等，固然也多半不存，所谓“古本”的辑文也未必代表先秦的本貌，而现存诸书中无论如何一定包括不少先秦的资料。

东周时代神话研究资料之陡然增加，固然是一件令人兴奋的事实，却也带来一个不小的令人头痛的问题。这个问题在我们讨论东周以后的文献资料——其中包含先秦文献所无的神话资料尤多——时，就更为显明。这一问题已在上文略略提到：若干商与西周

时已经流行的神话,到了东周方才付诸记录的可能性如何?若干商周两代已经流行的神话到了汉代方才付诸记录的可能性又如何?换言之,我们是否可以东周的文献中所记的部分资料当做商或西周的神话来研究?又是否可以把东周以后的若干新资料当做商周的神话来研究?①要回答这些问题,我们显然要把有关的典籍拿出来逐一的讨论。一般而言,我们的回答似乎不出下面的三者之一:

(一)商与西周之神话始见于东周者,及商周之神话始见于秦汉者,为东周与秦汉时代的伪作,适应当时的哲学思想与政治目的而产生,因此不能为商与西周之史料。

(二)东周以后文字与知识普及,文明版图扩张,因此下层阶级与民间之神话以及若干四夷之神话到了东周时代为中土载籍所收,其中包括不少前此已经流传的故事,因此可为前代神话资料之用。

✓(三)不论后代所记之神话为当代之伪作或为前此口传故事之笔述,东周时代付诸记录之神话无疑为东周时代流行之神话,而可以作为——且应当做为——东周时代之神话加以研究。这些神话是否在东周以前已经有了一段口传的历史,对东周本身神话之研究无关,而对东周以前神话之研究的贡献亦在可疑之列。

上述三种可能的答案之中,第(三)显然是我的选择。这种选择无疑代表一种个人的偏见,但我对这种偏见可以加以下述的解释。

最重要的一点是我同意大多数研究神话学者把神话当作文化

---

① 见沈雁冰:《中国神话研究》,《小说月报》第16卷第1期,22页,1925年; Bernhard Karlgren, "Legends and Cults in Ancient China", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 18, 1946; 及 W. Eberhard 对 Karlgren 一文之 *Review (Artibus Asiae, Vol. 9, pp. 355—364, 1946)* 中之讨论与辩论。

与社会的一部分的观念：神话属于一定的文化与社会，为其表现，与其密切关联。譬如东周的神话在东周时代的中国为中国文化活生生的一部分，而可以，甚至应当，主要当作东周时代中国文化之一部分加以研究。对商代的及西周的神话，我们所取的态度也是一样的。从现存的证据的肯定方面来说，我们就知道什么是商、西周与东周时代的神话资料。这三段时期的神话资料多半不完备，不能代表当时神话的全部；任何时候如有新的资料可以利用，我们便加以利用，加以补充。新资料积到一种程度使我们非修改我们对当代神话的了解不可的时候，我们便作适当的修改。假如我们采取“等待”的态度，也许我们就永远不必作古代神话的研究，因为资料完备的那一天我们也许永远等待不到。后代的资料，对前代的神话，只有补充参考的价值，因为前代自有前代的资料，而后代的资料主要是后代神话的一部分。

其次，我们对于商周文化的发展，从考古资料与历史资料为基础，事实上已有了一个相当清楚的认识。我们在研究每一代的神话时，并非仅用当代的神话资料作孤立的研究，而实际上对每一个朝代的神话之文化与社会背景已经有了相当的了解。假如某一种神话在某一时期之缺如，在当时的文化社会背景来说是“合乎时代潮流”的，而其存在则是在其文化社会背景上难以解释的，则其缺如多半就不是件偶然的现象。换言之，我们在作神话史的解释时，有文化史的一般基础为核对的标准，并不是在作猜谜或是游戏。

最后的一个理由，是商周神话史的本身，的确已有相当丰富的材料，纵然这些资料绝非完备，而且事实上也永远不会完备。自商代开始，我们从文字记录上已经可以看到一部商周文明各方面的资料；固然各种文字记录——典册、卜辞、金文，以及其他——保存的机会不等，专就其内容而言，我们实在没有根据来主张，保存下



来的资料与未经保存的文献,记录全部不同的事件。换言之,我们没有根据来主张:现存的文献多保存非神话的部分,而迭失的文献里才有神话的记录。在商周时代神话为文化的前锋,其记录发见于各种的典籍。现存史料中的神话资料很可能即代表当时社会上扮演重要作用的神话的一大部分。因此,现存史料中特殊神话之“有无”本身即具有极大的意义。

上文的说法,并非主张研究商周神话的资料在目前已经齐备了。事实上,如上文屡次强调,离齐备的一天还远。但在最近的将来,大批新史料的出现,虽非绝无可能,似乎是颇为渺茫的指望;同时,我相信,根据现有的资料我们已经可以把商周神话史作一个合理的解释。

商周神话史包括的范围甚广,牵涉的资料亦多。本篇就上文所界说的商周神话资料作一历史性的分类,下篇系对各类神话在商周二代之内的演变,作一个初步的诠释。神话之分类,一如任何文化现象之分类<sup>①</sup>,可以从不同的标准,作不同的归类,服用于不同之目的。本文分类的目的,是为历史解释上方便而作的,在下篇的讨论中可以明了。

我想把商周的神话分为四类:自然神话、神仙世界的神话与神仙世界之与人间世界分裂的神话、天灾的神话与救世的神话及祖先英雄事迹系裔的神话<sup>②</sup>。这四类神话之间的界限自然不能极清

① Clyde Kluckhohn, "The use of typology in anthropological theory", *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences* (Anthony F. C. Wallace ed.), University of Pennsylvania Press, 1960, p. 134.

② 关于中国神话的若干其他分类法,见沈雁冰:《中国神话研究》;玄珠:《中国神话研究 ABC》;郑德坤:《山海经及其神话》,《史学年报》,第1卷第4期,1932年,134页;出石诚彦:《支那神話伝説の研究》,东京,中央公论社,昭和十八年,18—63页;森三树三郎:《支那古代神话》,京都大雅堂,昭和十九年。

楚地完全分开，而相当程度的叠合是常规而非例外。下文把这四类神话分别叙述，并讨论其各自在商周史上出现的程序。

## 一、自然神话

任何古代文明都有其一套特殊的对自然界的观念，但各文明之间之对自然界秩序的看法与将自然神化的方式，则各因其文化与社会之特征而异，而且随文化与社会之变化而变化。从殷商的卜辞与东周的文献(如《周礼·大宗伯》)，我们对商周的自然秩序的观念，颇有资料可供研究；而最要紧的一点，是在商周二代之内，自然观念与和自然有关的宗教信仰与仪式行为上都发生了显著的变化。这个问题我不想在此地详述，但只想从自然神话上指出若干与本题有关的重要的端倪出来。

商代卜辞中有对自然天象的仪式与祭祀的记录，因此我们知道在商人的观念中自然天象具有超自然的神灵，这些神灵直接对自然现象，间接对人事现象具有影响乃至控制的力量。诸神之中，有帝或上帝；此外有日神、月神、云神、风神、雨神、雪神、社祇、四方之神、山神与河神——此地所称之神，不必是具人格的；更适当的说法，也许是说日月风雨都有灵(spirit)<sup>①</sup>。在商代的神话传说中，也许这些自然神灵各有一套故事，但这些故事，假如曾经有过，现在多已不存。商代的自然观念大体上为周人所承继，如《诗经》与《周礼》中对自然诸神之记载所示。此外，星在周人观念中也有神的

---

<sup>①</sup> 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，1956年，561页ff；陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》第19期，1936年，91--155页；陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，485—576页，1936年。

地位<sup>①</sup>，而其在商代文献中的缺如也许只是偶然的。商周两代文献中对这些自然神的神话，非常稀少，现存的只有有关上帝、帝廷、“天”的观念，及日月神的零星记述。

卜辞中关于“帝”或“上帝”的记载颇伙<sup>②</sup>。“上帝”一名表示在商人的观念中帝的所在是“上”，但卜辞中决无把上帝和天空或抽象的天观念连系在一起的证据。卜辞中的上帝是天地间与人间祸福的主宰——是农产收获、战争胜负、城市建造的成败，与殷王福祸的最上的权威，而且有降饥、降饑、降疾、降洪水的本事。上帝又有其帝廷，其中有若干自然神为官，如日、月、风、雨；帝廷的官正笼统指称时，常以五为数。帝廷的官吏为帝所指使，施行帝的意旨。殷王对帝有所请求时，决不直接祭祀于上帝，而以其廷正为祭祀的媒介。同时上帝可以由故世的先王所直接晋谒，称为“宾”；殷王祈丰年或祈天气时，诉其请求于先祖，先祖宾于上帝，乃转达人王的请求。事实上，卜辞中上帝与先祖的分别并无严格清楚的界限，而我觉得殷人的“帝”很可能是先祖的统称或是先祖观念的一个抽象。在这个问题上，以后还要详细讨论。在这里我们只须指出，商人的此种上帝观念，并未为西周全副照收。在周人的观念中也有上帝，周人的上帝也是个至尊神，但周人的上帝与“天”的观念相结合，而与先祖的世界之间有明确的界线。

日、月之名，都见于卜辞为祭祀的对象，但同时卜辞中又有“东母”与“西母”<sup>③</sup>。《山海经》中上帝称为帝俊<sup>④</sup>，在帝俊之诸妻中，有

① 《诗·小雅·大东》：“维天有汉，监亦有光。跂彼织女，终日七襄。虽则七襄，不成报章。皖彼牵牛，不以服箱”。

② 陈梦家上引诸著；又见胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝》，《历史研究》，1959年第9、10期。

③ 陈梦家：《古文字中之商周祭祀》，122、131—132页。

④ 玄珠：《中国神话研究 ABC》下册，86页云：“中国神话的‘主神’，大概就是

一个羲和，“生十日”（《大荒南经》），又有一个常羲，“生月十有二”（《大荒西经》）。《楚辞》的《离骚》，有“吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿追”之句，是以羲和为日神（王逸《楚辞注》说羲和为“日御”之说或为后起），但《九歌》则称日为“东君”。卜辞中的“西母”，或许就是东周载籍中所称的“西王母”，为居于西方昆仑山中的一个有力的女王，与其月神的本貌已经相差遥远了。《山海经》里的西王母，“其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残”（《西山经》），或“梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为〔其〕取食”（《海内北经》），或“戴胜虎齿而豹尾，穴处”（《大荒西经》）。但《穆天子传》里的西王母，则为穆王“享于瑶池之上，赋诗往来，辞义可观”（郭璞注《山海经》序）。

上面所叙述的是商周文献中所见的零星的关于自然世界的神话，似乎是文明开始以前原始中国社会泛灵信仰的遗留与进一步的发展。至于宇宙自然现象构成之来源的解释，所谓“创世神话”，则在东周以前的文献中未存记录。这一点反面的证据，绝不足证明商殷与西周两代对宇宙生成的来源不感觉兴趣。但是这种现象似乎正面的可以说明，这种兴趣似乎到了东周时代才普遍的付诸记录。为什么？这是个值得一问的问题。

（在东周人的观念中，宇宙在初形之时是一团混沌，无有边祭，无有秩序。《淮南子·精神篇》说：“古未有天地之时，惟像无形，窈窈冥冥，芒艾漠闵，溷濛鸿洞，莫知其门”的说法，固然是汉人的宇宙观，但从《天问》“上下未形，何由考之，冥昭瞢闇，谁能极之”的两

---

所谓帝俊”。郑德坤：《山海经及其神话》，146页云：“他（帝俊）在人事界占了很重要的位置，他的威权可以称为诸神之元首……可是他只见于《山海经》而别处反不见”。此外又见郭沫若：《青铜时代》（重庆，文治出版社，1945年，8—9页）及徐炳昶：《中国古史的传说时代》二氏的讨论。

问,可见在东周时代,这种天地初为混沌的说法已经占有很大的势力。这种混沌的状态之形成天地分明万物俱立的自然世界,在东周的神话里有两种不同的解释,我们姑称之为“分离说”与“花生说”。

分离说的原则是细胞分裂式的:原始的混沌为“一”,“一”分裂为“二”,“二”在若干文献中称为阴阳。阴阳二元素再继续分裂成为宇宙万物。这种宇宙创造的神话在世界各地分布甚广,一般称为“世界父母型”(world parents)的神话,但在先秦的文献中没有这种神话的完整形式,虽然先秦诸子的哲学思想中颇富这类的观念。《老子》说:“道生一,一生二,二生三,三生万物;万物负阴而抱阳,冲气以为和”;《易·系辞》云:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。在这种哲学思想的后面,很可能的也有神话的支持;《天问》说:“阴阳三合,何本何化?”《庄子·应帝王》有儵忽二帝为混沌开窍的寓言,也许都可表示若干的消息。《天问》中又提到天以八柱或鳌鳌负天盖之事:“斡维焉系,天极焉加,八柱何当,东南何亏?”“鳌戴山抃,何以安之?”都表现东周时代对天地组织的神话观念。这些零星的东周时代的分离说的宇宙形成与组成的神话,在汉代及三国的文献中发展成完整的世界父母型神话,如伏羲女娲传说<sup>①</sup>,及盘古开天辟地传说<sup>②</sup>。至于这种神话的成分在商与西周时代是否存在,是个目前不易解答的问题。世界父母型神话在世界分布之广<sup>③</sup>,或表示其起源时代之古;商代安阳西北冈殷王大

① 闻一多:《伏羲考》,《神话与诗》,3—68页,1956年。

② 《太平御览》卷2引徐整:《三五历记》:“天地混沌如鸡子,盘古生其中,万八千岁,天地开辟,阳清为天,阴浊为地,盘古在其中,一日九变,神于天,圣于地,天日高一丈,地日厚一丈,盘古日长一丈,如此万八千岁,天数极高,地数极深,盘古极长,故天去地九万里”。

③ Anna B. Rooth, “The Creation Myths of the North American Indians”. *Anthropos* Vol. 52, No. 3/4, p. 501. 1957.

墓出土木雕中有一个交蛇的图案<sup>①</sup>，似乎是东周楚墓交蛇雕像与汉武梁祠伏羲女娲交蛇像的前身。

化生说则在东周文献中比较多见；但这种神话所解释的宇宙形成经过只是比较个别的现象。其主要内容是说若干自然现象是由一个神秘的古代生物身体之诸部分化生而成的。《山海经》里提到三种这类的神物：(1)烛阴：“钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮不食不息，息为风，身长千里，在无瞿之东；其为物，人面蛇身，赤色，居钟山之下”（《海外北经》）。(2)烛龙：“西北海之外，赤水之北，有章尾山，有神人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食不寝不息，风雨是谒，是烛九阴，是谓烛龙”（《大荒北经》）。《天问》也说：“日安不到，烛龙安照？”(3)女娲：“有国名曰淑士，颡项之子，有神十人，名曰女娲之媪（或作腹），化为神”。

在《山海经》中女娲虽然未尝化生为自然现象，但由《天问》“女娲有体，孰制匠之？”来看，女娲对世界或人类的产生必曾有过相当重要的贡献。东汉应劭《风俗通义》说女娲抟黄土作人；许慎《说文》说“媪，古神圣女，化万物者也”，似乎都代表东周化生说宇宙神话的残留。三国时代所记盘古“垂死化身”的故事，便是这一系神话发展完全的形式<sup>②</sup>。

---

① Li Chi, *The Beginnings of Chinese Civilization*, Seattle, the University of Washington Press, 1957, p. 26.

② 《绎史》卷1引徐整《五运历年记》：“首生盘古，垂死化身，气成风云，声和雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金玉，精髓为珠石，汗流为两泽，身之诸虫为风所感化为黎甿”。《广博物志》卷9引《五运历年记》：“盘古之君，龙骨蛇身，嘘为风雨，吹为雷电，开目为昼，闭目为夜。”

## 二、神仙世界及其与人间世界分裂的神话

历殷周两代,历史文献中都有关于一个神仙世界的神话;与这种神话一起的还有关于生人或先祖之访问这个世界的信仰。但是,在早期这个访问,或人神之交往,是个轻而易举的举动;时代越往后,神仙世界越不易前往,甚至完全成为不可能之事。

如上所述,卜辞中称先祖之谒上帝为宾;事实上先祖亦可以宾于自然界诸神<sup>①</sup>。这种现象,一直到东周的文献中仍可见到:《尧典》说尧“宾于四门”;《孟子·万章》说“禹尚见帝……迭为宾主”;《穆天子传》卷三说“天子宾于西王母”。尤其重要的一段神话是关于启的。《山海经·大荒西经》:

赤水之南,流沙之西,有人珥两青蛇,乘两龙,名曰夏后开。开上三嫫于天,得九辩与九歌以下。此穆天之野,高二千仞,开焉得始歌九招。

所谓“九辩九歌”,即是仪式上的礼乐,而这个神话是中国古代神话很罕见的一个Malinowski,所谓的“执照”(charter)的例子。《楚辞·天问》说:“启棘宾商(帝),九辩九歌”。郭璞注《山海经》引《竹书》也说:“夏后开舞九招也”。

东周的文献中,除了这种人神交往的神话之外,还有不少关于一个与凡俗的世界不同的世界的记录;这个世界常常是美化了与理想化了的,为神灵或为另一个境界中的人类所占居,偶然也可以为凡人所达。这种美化的世界似乎可以分为三种:

其一为神仙界,如《天问》、《穆天子传》、《九章》,以及《淮南子》之类的汉籍所叙述的“昆仑”与“悬圃”。《穆天子传》说:“春山之泽,

<sup>①</sup> 陈梦家:《综述》,573页;《古文字中之商周祭祀》,122页。

清水之泉，温和无风，飞鸟百兽之所饮食，先王之所谓悬圃”。凡人可能登达到这种仙界中去，有时借树干之助，而一旦进入，可以“与天地兮同寿，与日月兮同光”（《九章·涉江》）。《淮南子·地形篇》分此一世界为三层：“昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之，乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。扶木在阳州，日之所曠；建木在都广，众帝所自上下”。这最后一句中，颇得“扶木”与“建木”在这一方面所扮的作用。

其二为远方异民之国，如《山海经》之豢民之国（《大荒南经》）、沃之国（《大荒西经》）与都广之国（《海内经》），及《列子》中的终北之国与华胥氏之国。这些远方异民之国都是一种乐园（paradise），其民生活淳朴，和平逸乐，享乐于自然与百兽<sup>①</sup>。

其三为远古的世界，此一世界与当代之间隔以无限的时间深度，一如上一世界与当代之间隔以无限的空间距离。这些深度与距离都不是可以测量的，或远或近，而其为另一世界是代表种类与品质的一个绝对的变化。这种远古的世界见于不少的东周的子书，如《庄子·盗跖》、《庄子外篇·胠篋》、《商君书·画策》、《商君书·开塞》，与《吕氏春秋·恃君览》；其中最为人所称道的是《庄子外篇·胠篋》的一段：“昔者，容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏戏氏、神农氏；当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之声相闻，民至老死而不相往来。”东周人之设想此种远古的社会，很可能借用了民间关于古代生活的传说来作一个范本；在这里我们要强调的，是这一个古代的世界也是代表一个东周人设想中的乐园，与当代的文化社会生活有天渊之别。

<sup>①</sup> 玄珠：《中国神话研究 ABC》，上册，99—105页。



上面引述的这些东周文献中对于“另一个世界”的神话描写的意义，我们可以用另一个东周时代的神话来点破；这即是重黎二神将神仙世界与人间世界分隔开来的神话。这个神话在东周古籍中见于三处。《山海经·大荒西经》：

大荒之中有山名曰日月山，天枢也，吴矩天门，日月所入。有神人面无臂，两足反属于头。山名曰嘘。颡项生老童，老童生重及黎。帝令重献上天，令黎印下地，下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。

《书·吕刑》：

苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法，杀戮无辜……皇帝哀矜庶戮之无辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下，乃命重黎，绝天地通。

《国语·楚语》：

昭王问于观射父曰：《周书》所谓重黎实使天地不通者何也？若无然，民将能登天乎？对曰：非此之谓也。古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之；如是，则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，祗絜之服，而敬恭明神者，以为之祝，使名姓之后，能知四时之生，牺牲之物，玉帛之类，采服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神，氏姓之出，而心率旧典者，为之宗。于是乎，有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不

匱。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂揉，不可方物，夫人作享，家为巫史，无有要质，民匱于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位，民渎齐盟，无有严威，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝天地通。

这个神话的意义及其重要性，以后将有详细的讨论。但在这里，有几点不妨提出来一说，以作本题下面所叙述的这一方面的神话资料上若干问题的澄清。第一点我们可以马上指出来的，即在商周仪式上，假如不在商周观念上，人神之交往或说神仙世界与人间世界之间的交通关系，是假借教士或巫覡的力量而实现的。在商人的观念中，去世的祖先可以直接到达神界；生王对死去的祖先举行仪式，死去的祖先再去宾神，因此在商人的观念中，祖先的世界与神的世界是直接打通的，但生人的世界与祖先的世界之间，或生人的世界与神的世界之间，则靠巫覡的仪式来传达消息。但东周时代的重黎神话，说明祖先的世界或是人的世界都需要靠巫覡的力量来与神的世界交通，因此代表商周神话史的一个关键性的转变，即祖先的世界与人的世界为近，而与神的世界直接交往的关系被隔断了。它进一步的说明东周时代的思想趋势是使这神仙的世界“变成”一个不论生人还是先祖都难以达到的世界；另一方面使这个世界成为一个美化的乐园，代表生人的理想。

### 三、天灾与救世的神话

上面已经说明，商人的宇宙观里，神的世界与人的世界在基本上是和协的，甚至于在若干方面是重叠、符合的。祖先和神属于一

个范畴,或至少属于二个大部分互相重叠的范畴。在西周时代,这种观念已经开始变化,到了东周,则祖先的世界与神仙的世界在概念上完全分开。不但如此,祖先与人的世界和神的世界,不但分开,而且常常处于互相对立冲突的地位。神的世界,既有至尊的上帝在内,又控制人间依以求生的自然现象,乃有超于人间世界之上的权威与神力,但是在东周的神话里,已经表示对上帝或其神仙世界的权威加以怀疑或甚至挑战的思想。人之与神争,败者多是人,但也有的时候人能取得相当程度的胜利。不论胜负的结果如何,东周神话中之有这种思想出现,便在本身上是件极其值得注意的事实。

例如《山海经》里有夸父的故事:“大荒之中有山名曰成都载天,有人珥两黄蛇,把两黄蛇,名曰夸父。后土生信,信生夸父。夸父不量力,欲追日景,逮之于禺谷,将饮河而不足也,将走大泽,未至,死于此”(《大荒北经》);“夸父与日逐走,入日,渴欲得饮,饮于河渭,河渭不足,北饮大泽,未至道渴而死”(《海外北经》)。又有刑天的故事:“刑天与帝争神,帝断其首,葬之常羊之山,乃以乳为目,以脐为口,操干戚以舞”(《海外西经》)。这都是与神争而败的例子。

《史记》里又记有“射天”的故事:“帝武乙无道,为偶人,谓之天神,与之搏,令人为行,天神不胜,以僂辱之。为革囊盛血,仰而射之,命曰射天。武乙猎于河渭之间,暴雷,武乙震死”(《殷本纪》)。“僂自立为宋君,君僂十一年自立为王……乃以齐魏为敌国,盛血以革囊,悬而射之,命曰射天。淫于酒妇人,群臣谏者辄射之,于是诸侯皆曰桀宋”(《宋微子世家》)。照我们对殷人天道观的了解,武乙射天辱神的行为是不可理解的;说这是东周时代的举动,倒是很有可能。《史记》虽是汉籍,这两段所代表的观念倒未必不可以追

溯到东周。

这类人神之争，可以再举共工为例。《淮南子·天文篇》：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉”。《原道篇》：“昔共工触不周之山，使地东南倾，与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族残灭”。这固是汉代的记载，而《天问》所云：“八柱何当，东南何亏？”与“康回凭怒，坠，何故以东南倾？”可证东周时代已有类似的传说。

（人神之争以外，东周的神话又有很多天灾地变而英雄救世的故事。）在这种故事的背后，似乎有这样一种思想：天是不可靠的；它不但遥远为人所不及，不但可以为人所征，而且常常降祸于人，而解救世界灾难人间痛苦的，不是神帝，而是祖先世界里的英雄人物。天灾之起，有的是上帝对人间恶行的惩罚，但也有时并无原因解释。天灾的种类繁多，如“天雨血，夏有冰，地坼及泉，青龙生于庙，日夜出，昼日不出”（《通鉴外纪》一引《纪年》）。如“龙生广，夏木雨血，地坼及泉，日夜出，昼不见”（《路史》后记十二注引《纪年》，墨子言）；如“猥猥、凿齿、九婴、大风、封豨、修蛇，皆为民害”（《淮南·本经》）；如“猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱”（《淮南·览冥》）；如“草林畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道交于中国”（《孟子·滕文公》）。但最严重，在神话中最强调的天灾有两种：旱魃与洪水。

旱水两灾是中国有史以来最大的灾害，其在神话中的出现从一方面看是自然现象的反映。卜辞与周文献中对这两者都记载不歇；《左传》屡言“秋大水”；桓公元年《传》：“凡平原出水为大水”，语气之下似是司空见惯不足为奇之事。但是值得我们注意的，（是东周的神话以此种灾害为题材来表露人神关系的思想。）

旱灾的神话有黄帝女魃之说，但最常见的是十日神话。东周的文献里没有十日神话的全形，但有零星的记录；如《庄子·齐物论》：“昔者十日并出，万物皆照”。《山海经·海外东经》注等引《纪年》：“天有妖孽，十日并出”。《通鉴外纪》二引《纪年》：“十日并出”。《山海经·海外东经》：“黑齿国，……下有汤谷，汤谷上有扶桑，十日所浴”。《楚辞·招魂》：“十日代出，流金铄石些”。《海内经》：“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国”。《天问》：“羿焉彗日，乌焉解羽？”这些零碎的记载，似乎可以凑成《淮南·本经》“十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食……尧乃使羿……上射十日”这个完整的神话之在东周时代的原型。十日的故事与羿的故事，或许各有不同的历史。《山海经》上说十日与十二月，《左传》昭公元年说“天有十日”，杜注曰：“甲至癸”，可见十日之说或与古代历法有关。羿为古之射手，见于《孟子·离娄》，《海内经》，与《左传》襄公四年少康中兴故事。同时，不少的学者主张射日的神话与日食、祭日与救日的仪式有关<sup>①</sup>。但不论这个神话构成单元的来源如何，在东周时代这些单元结合成为一个天灾与救世的母题，而不妨从这一个意义上加以理解。

东周的神话中对于水灾的来源也有种种不同的解释。《孟子·滕文公》以“洪水横流，泛滥于天下”为“天下未平”的原始状态；但《国语·周语》说是共工为害所致。救洪水之患的英雄，众知为鲧或禹，不必举例证明<sup>②</sup>。但《山海经·海内经》有一段话很值得注意：“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧

① 贝冢茂树：《龟卜と筮》，《京都东方学报》第19卷，4页，1947；杉本直治郎、御手洗胜：《中国古代における太陽説話について》，《民族学研究》第19卷第3—4期，1951。

② 顾颉刚：《洪水之传说及治水等之传说》，《史学年报》第2期，61—67页，1931年；赵铁寒：《禹与洪水》，《大陆杂志》第9卷第6期，1954年。

于羽郊”。似乎鲧救民心切，偷了上帝的息壤；上帝有此宝物不但不用以救民，而且杀鲧以使之不成，好像是故意与人为难。

由这些例子里，我们可见在东周的神话中上帝与其神界有时被描写成人间世界的对头；人可以与神为敌，而且有时立于不败；神常致患于人，而人能拯救世界，驱退天患。也许有人要说：救世的禹与羿，其实也都是神，或是神所“降”，所以他们之救世，并非人力而仍是神力。禹与羿为神为人的问题，此地暂且不论；从下面即依讨论的资料上看，他们都是先祖，在东周的观念中属于祖先的世界而不属于神的世界。

#### 四、英雄世系

上面所叙述的三类商周神话都是与宇宙之形成，起源，及变化有关的。商周的这一类神话或非上述的资料可以包括殆尽，但上述的类型可以说是包括了所有的已知的神话在内。对古代其他文明的神话多少有些知识的人，多半都同意，中国古代对于自然及对于神的神话，比起别的文明来，要显得非常的贫乏<sup>①</sup>。而且所有的这些，又多半是由于其牵涉到人间的世界才被付诸记述的。这种现象是个很有意义的事实，历来的学者对之也有不少的解释，我们且留到下面再谈。

商周神话除了上述者以外，还有一大类，即所谓英雄神话(hero myths)。这一方面的资料，比起前者来，要丰富得多；事实上，文献中英雄的名字多到无法整理、收拾的程度，因为与个别名字有关的故事则保存的较为有限。大多数研究中国神话的学者都相信，有很多的古代英雄是更早先时候的神或动植物的精灵人

<sup>①</sup> 玄珠：《中国神话研究 ABC》，上册，7—8页。

化的结果,所谓“神话之历史化”(euhemerization)。神话之历史化是在各国都有的一个程序,但在古代的中国特别发达,而这也许就是关于自然与神的世界的神话不多的主要原因。

商周神话中的英雄故事,又可以分成两个大类:(1)亲族群始祖诞生的神话,和(2)英雄的事迹及彼此之间的系裔关系的神话。这两种神话的共同特点是“英雄即是祖先”这一个基本的原则,所不同者,一个中的祖先与确实的特殊的亲族群有关,一个中的祖先是比较空泛而不著根的。

丁山说,从卜辞中他可以辨认出两百以上的氏族来,各有其不同的“图腾”<sup>①</sup>。我们也许不能接受他所举的全部族名,但是我们没有理由怀疑,在商代的中国有许许多多不同的亲族群,可以适当的称之为民族学上的氏族(clan, sib, 或 gens)的。我们不知道这许许多多的氏族是否各有其特殊的“图腾”,但是我们多半可以相信,每一个氏族都各有其自己的始祖诞生神话。在西周,从《逸周书·世俘解》上的“愍国九十有九……服国六百五十有二”的统计来看,大概氏族的数目及其始祖诞生神话的数目也不在少数。事实上,我们颇有理由可以相信,商周之初年神话里最盛的就是花样繁多的各种族原的神话。顾颉刚说:

我以为自西周以至春秋初年,那时人对于古代原没有悠久的推测。《商颂》说:“天命玄鸟,降而生商”,《大雅》说:“民之初生,自土沮漆”,又说:“厥初生民,时维姜嫄”。可见他们只是把本族形成时的人作为始祖,并没有很远的始祖存在他们的意想之中。他们只是认定一个民族有一个民族的始祖,并没有许多民族公认的始祖。<sup>②</sup>

① 丁山:《甲骨文所见氏族及其制度》,1956年,32页。

② 顾颉刚:《古史辨》卷1,61页。

顾先生说这话的当时是 1923 年，学术界还未公认殷商时代的存在；我们现在可以把上文“西周”二字改为“殷商”。但是，在殷商与西周两代的许多氏族始祖诞生的神话中，今天在文献中存录下来的，只有两个，即商的子姓与周的姬姓的始祖诞生神话。显然这是因为子姬两姓是商与西周的统治氏族的缘故。

子姓氏族始祖的起源神话，在东周的典籍如《诗·商颂》及《楚辞》的《天问》和《离骚》中都有详细的记录。大致故事，大家熟知：简狄为有娥氏女，因与鸟的接触而怀孕生契，为商子之始祖。怀孕的经过，其说不一。或说玄鸟使简狄怀孕，或说简狄吞鸟卵而有孕。“鸟”皆称为“玄鸟”，传统的解释，是燕；《说文·燕部》：“燕，玄鸟也”。但郭沫若及少数其他学者认为玄鸟之玄，非指黑色，乃是神玄之意；玄鸟即凤。郭氏更主张，不论燕也好，凤也好，神话中之鸟都是《水浒传》李逵口中所说之鸟<sup>①</sup>。这种说法，也许不无道理，从佛洛伊德的著作中可以得到印证，但这是题外之话。除此以外，各神话中又指明简狄与上帝或帝誉的关联。《商颂·长发》说：“帝立子生商”，而《玄鸟》说：“天命玄鸟，降而生商”；东周时代之天即是上帝，这在上文是已经说明了的。《楚辞》也说：“简狄在台誉何宜，玄鸟致贻女何喜？”（《天问》）“高辛之灵盛兮，遭玄鸟而致贻”（《九章·思美人》）。从这些东周的材料上，我们可以看出，商子的祖先是简狄与玄鸟接触所生，而简狄或玄鸟与上帝或其人化的帝誉有关。《商颂》一般同意是春秋宋人所作<sup>②</sup>，宋为子姓，商之遗民；而《楚辞》产生其中的楚文化，也有不少人相信曾继承许多商的文化<sup>③</sup>。因此，《商颂》与《楚辞》虽然都是东周的文学，其玄鸟的神话

① 郭沫若：《青铜时代》，11 页。

② 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》卷 10，1923 年，24—25 页。

③ 杨宽：《中国上古史导论》，载《古史辨》第 7 册，1941 年，151—153 页。



则颇可能为商代子族起原神话的原型。不但如此，而且帝誉简狄及娥的名字据说都见于卜辞，为殷人自己祈献的对象，而且殷金文的“玄鸟妇壶”又以玄鸟二字为族徽之用，因此关于上帝与简狄生子祖的神话在殷代已有的可能性是非常的大<sup>①</sup>。傅斯年举出不少的证据证明鸟生传说或卵生传说在古代东夷中非常流行，而东夷与商文化关系之密切又是大家都承认的<sup>②</sup>。

周姬始祖的诞生神话，则直接见于西周时代的文献，即《诗·大雅》的《生民》与《閟宫》<sup>③</sup>。《生民》云：“厥初生民，时维姜嫄，生民如何，克禋克祀，以弗无子，履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。诞弥厥月，先生如达，不坼不副，无菑无害，以赫厥灵，上帝不宁，不康禋祀，居然生子。诞寘之隘巷，牛羊腓字之，诞寘之平林，会伐平林，诞寘之寒冰，鸟覆翼之，鸟乃去矣，后稷呱矣”。《閟宫》云：“赫赫姜嫄，其德不回……弥月不迟，是生后稷”。《生民》所记的，有两点特别有趣，一是“履帝武敏歆”，一是诞生以后动物对他的保护。前一句话意义，虽不甚明，基本上与《史记·周本纪》所说“履大人迹”是一回事。

如上文已提出，子姬两姓的起源神话是商与西周两代惟有的两个氏族始祖神话之保存于文献中的，虽然我们可以假定在这两代除了子姬以外的氏族尚可以十百计。到了东周，英雄诞生的神话突然增加许多，而这些英雄之中有不少是被当作当时族群的祖先的。在下文我将试求解释其所以然之故。在此地我不妨先指

---

① 杨树达：《积微居甲文说卜辞琐记》，1954年，32—33，40—41页；于省吾：《略说图腾与宗教起源和夏商图腾》，《历史研究》1959年第11期，60—69页。

② 傅斯年：《夷夏东西说》；又见三品彰英：《神話と文化境域》，昭和二十三年，京都。

③ 顾颉刚：《古史辨》卷1，61页；闻一多：《姜嫄履大人迹考》，《神话与诗》，1956年，73—80页。

出,东周文献中的新的英雄诞生神话不外有下列的几个来源。

第一个来源可能是商殷或西周已有的氏族始祖诞生神话,在商代及西周(就我们所知)未付诸记录,而到了东周才被记载留存下来的。为什么到了东周才见诸文字的原因可能很多,但我相信主要的原因有二:(1)文字的使用到了东周普遍化,不复为王族公族所专用;(2)姬族到了东周已经逐渐失去其在政治与文化上独占的权威,较小的氏族抬头,将其族原神话付诸记录以为其争取政治地位的执照。后文对此还有讨论。属于这一类的神话,或者包括少皞氏的神话与所谓祝融八姓的传说<sup>①</sup>。

第二个来源可能是在殷及西周为边疆的蛮夷而到了东周被吸收容纳到中原文明的氏族神话。上文已经说明,东周时代为中土文明大扩张的时代,不但与夷夏的接触频繁,不少在早先是“夷”的,到东周都成为正统文化的一部分,而他们的族原神话也就混入了东周的文献。属于这一类的,也许有伏羲氏的神话<sup>②</sup>。

第三个,同时也是最重要的一个来源,可能是古代以及当代的神物历史化、人化,而形成的英雄先祖。一个最熟知的例子,就是黄帝;黄帝很可能就是上帝尊神的一个人化的形式,到了东周的文献中如《国语》与《大戴礼》成为许许多多氏族的共同祖先。古史中的祖先人物原来是“神”这个说法,本是顾颉刚<sup>③</sup>与马伯乐<sup>④</sup>等提

---

① 李宗侗:《中国古代社会史》,10—35页;闻一多:《高唐神女传说之分析》,《神话与诗》,81—116页。

② 芮逸夫:《苗族洪水故事与伏羲女娲的传说》,《国立中央研究院历史语言研究所人类学集刊》第1期,1938年。

③ 顾颉刚:《古史辨》卷1。

④ Henri Maspero, 上引 *Journal Asiatique* 一文,又见:“Les Religions Chinoises”, *Mélanges Posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine*, I, Musée Guimet, Paris, 1950, pp. 179—180.

出来的。杨宽在《中国上古史导论》里，孙作云在一连串的论文<sup>①</sup>中，都提出丰富的证据证明那些古代的圣贤王臣是那些神物变化出来的。杨宽的结论说：

吾人归纳言之，则古史中之圣帝贤臣，其原形如下：

(1)本为上帝者：帝俊帝喾帝舜大皞颡项帝尧黄帝泰皇。

(2)本为社神者：禹句龙契少皞后羿。

(3)本为稷神者：后稷。

(4)本为日神火神者：炎帝(赤帝)朱明昭明祝融丹朱驩兜闾伯。

(5)本为河伯水神者：玄冥(冥)冯夷鯀共工实沈台骀。

(6)本为岳神者：四岳(太岳)伯夷许由皋陶。

(7)本为金神刑神或牧神者：王亥蓐收启太康。

(8)本为鸟兽草木之神者：句芒益象夔龙朱虎熊羆。<sup>②</sup>

杨宽的若干结论，即若干古史人物之还原，也许不无问题，但我们对他的结论中由神变人的一个大原则，则是不能不加以赞同的。下文即将讨论这种神话历史化的因素。

从以上及其他可能的来源而产生的英雄先祖，在东周的文献中真有济济乎之盛。这些先祖，照许多文献的解释，又互相之间有直接间接的亲戚关系。从《国语》、《世本》、与《大戴礼》关于帝系的

---

<sup>①</sup> 孙作云：《蚩尤考》：《中国古代蛇族之研究——夏史新探》，《中和月刊》第2卷4期，27—50页，5期，36—57页，1941年；飞廉考：《中国古代鸟氏族研究》，《华北编辑馆馆刊》第2卷，3、4期，1943年；《后羿传说丛考》，《中国学报》1卷3期，19—29页，4期，67—80页，5期，49—66页，1944年；《中国古代鸟氏族诸酋长考》，《中国学报》第3卷3期，18—36页，1945年；《说丹朱——中国古代鹤氏族之研究》，《说高跷戏出于图腾跳舞》，《历史与考古》第1号，76—95页，1946年，沈阳；《饕餮考——中国铜器花纹所见之图腾遗痕》，《中和月刊》第5卷，第1、2、3期，1944年；《说羽人》，《国立沈阳博物馆筹备会汇刊》第1期，1947年。

<sup>②</sup> 杨宽：《中国上古史导论》序。

记录，我们可以作出整然有序的英雄族谱出来：契不仅是子姓之祖，弃不仅是姬姓之祖，二者还成了同父异母的兄弟，黄帝与嫫祖的后代。这些系裔关系从文末的几个表上可以看得很清楚。好几位前辈的学者，很严肃认真的在东周文献中的这些家谱上下功夫，把这些英雄先祖分成若干集团，把他们当作中国先殷时代的几个不同的民族看<sup>①</sup>。这一类的工作自然不失其重要性，但就其目的来说，似乎是上了东周古人的一个大当。为了解释这一点，我们便不能不了解东周时代神话人物转化为历史人物，而且这些历史人物又都发生了亲戚关系的根本原因。下面一篇文字的讨论便集中在这些问题之上。

上文对于商周神话的分类的讨论中，并没有把有关的资料一一征引出来。我只选择了一些重要的资料，在一个型式学的框架之下描述了出来。但是所有在文献中能够找到的商周神话之有相当的实质内容而且又有重要的历史意义的，上文的分类事实上都已包含了进去；而且这里的分类所依据的标准仍是神话本身的内容与性质。所遗漏的资料，绝大部分都是只有断简残篇，无法处理的一些古人或神物的名字。就现存的文献而言，商周两代每一个时期的神话大概都包括在上面了。

我们似可把商周两代的神话史分为三个大的阶段：殷、西周和东周。商代的神话以氏族始祖之诞生，及自然神祇之组织为最主要的主题。始祖与神祇的分别并不明确，而其彼此的世界互相重叠。神界的上帝至尊神或为先祖的抽象观念或与某一个先祖相叠合。从现存的文献上看，商代没有宇宙起源的神话，没有神祖世界分离的神话，也没有天灾和救世的神话。或者换个说法，即使这些

<sup>①</sup> 上引徐炳昶：《中国古史的传说时代》；蒙文通：《古史甄微》，孙作云诸论文，及 W. Eberhard 《古代中国之地方文化》。

神话在商代有过，他们在仪式上的重要性与普遍性尚未大到在各种文献中出现的程度。

西周的神话与殷代的差不太多；从文献上看，西周也有氏族始祖神话，及自然诸神之神话，而其他神话诸型则仍未出现。但是在商与西周的神话之间，有一点非常基本的分别：商人的观念中祖先的世界与神仙的世界并未作清楚的分辨，而西周人则在这方面迈进了一步，把上帝及其神界放到一个新的范畴，即“天”里去，把人王当作“天子”，而不复把人王之先祖与上帝合而为一。

东周（本文所说“东周”，多指春秋中叶以后，并非皆自平王东迁之年始；但为说明叙述方便，即以“东周”概括之）的神话则自西周的基础上又发生了一连串的剧烈变化：（1）先祖英雄神话在文献中陡然增加；（2）很多超自然世界中的神祇灵物“人化”为传说历史上的英雄人物；（3）这些先祖英雄常互相有亲戚关系，可以溯为少数的几个系谱；（4）先祖的世界与神的世界明确地分为两个不同的世界，各自朝着不同的方向发展与复杂化；（5）这两个世界的关系常是互相敌对与竞争的；（6）人类世界由天降灾祸而受害，但灾祸继为先祖之英雄所消灭；（7）自然的世界既完全与人的世界分开，其形成、结构，与起源乃有一套宇宙生成的神话来加以说明。

指出上述的神话之变化的，决不是自本文始；我也决非第一个试求加以解释的。照许多学者的意见，商周神话之若干类型之“少”，或“多”，或“比其它文明为贫乏”这一类的特征，事实上代表一种反面的证据并反映古代文献之缺乏及保存不均衡的情况。换言之，我们所知道的商周神话只是真正的商周神话中极不完全极不富代表性的一些抽样(random samples)。根据这种看法，对商周神话整个的一般性的研究从根本上就非失败不可。另外有若干

学者也承认“文献无征”这一条基本的假定，但使用所谓“民族学”的方法，宣称可以利用后代的材料来填充前代的空白。对于这两种说法，在上文都已经讨论过了。

还有的学者承认我们所知的商周神话是可靠而有相当的代表性的，同时进一步加以解释。例如，Derk Bodde 就主张，中国古代自然创造神话之稀少是由于古代中国人对人类社会政治关系之集中注意及相应的对自然世界的疏略<sup>①</sup>。有几位很知名的学者曾经主张，中国古代神话之“不发达”是因为中国先天不厚，古人必须勤于度日，没有功夫躺在棕榈树下白日作梦见鬼<sup>②</sup>。这后一种说法，自然是很可笑的。

但是绝大多数研究中国古代神话的学者，都同意下面这一种有力而合理的解释：古代中国神话之少与在这甚少的资料中先祖英雄故事之多，主要的原因是商与西周时代神话的历史化；神话历史化的原因，一方面是东周与汉代儒家思想不容“怪力乱神”，因而有意识地将玄秘的神话加以合理化的解释，另一方面这也是春秋末年以迄战国时代人文主义与文艺复兴潮流下的必然趋势。杨宽举了很有力的例子来对这个理论加以说明：神话说黄帝有“四面”，孔夫子解释成为“四面灵通”的四面；神话说“夔一足”，孔夫子解释说：夔，有一个也就够了<sup>③</sup>。东周时代是中国文化、政治、经济与社会上大变革的时代；中国的文明同时在幅度上与深度上扩张，知识

---

① Derk Bodde, “The Myths of Ancient China”, in: (S. Kramer, ed.), *Mythologies of the Ancient World*, 1961, p. 405; Derk Bodde, “Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture”, *Journal of American Oriental Society*, Vol. 62, No. 4, pp. 293—299, 1942.

② 如玄珠：《中国神话研究 ABC》上册，8—10 页所引的说法。

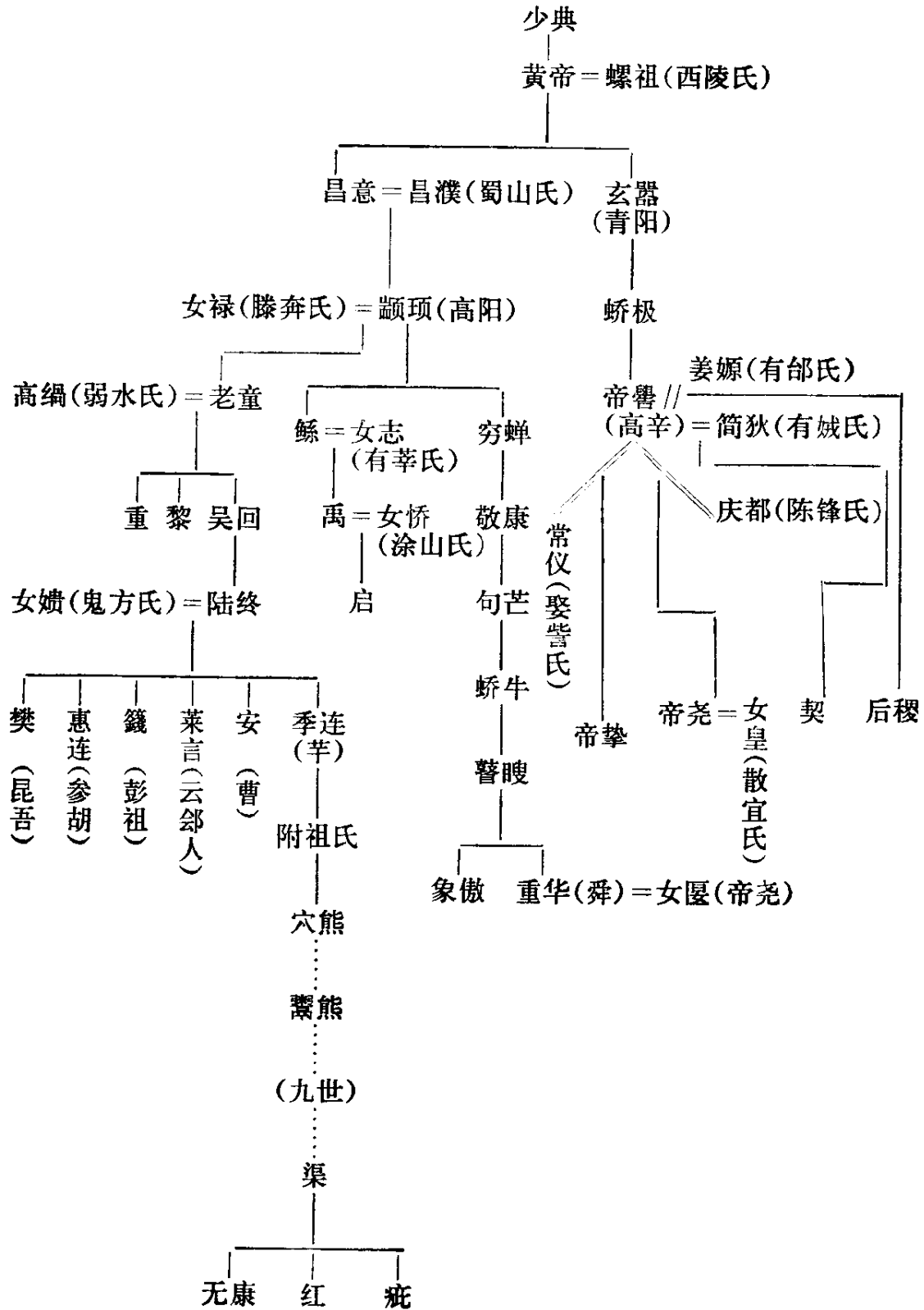
③ 杨宽：《中国上古史导论》，125—126 页；主张此说的，又如徐炳昶及冯承钧及袁珂：《中国古代神话》，1960 年，17 页。

与技术普遍化甚而商业化。在这种情况下，士大夫与平民之间都产生了在 worldview 上的觉醒，因而造成神话支配势力的减削与理性力量的发达。因此，我相信这种解释，即东周时代神话之历史化乃是人文主义与文艺复兴运动的结果，一如欧洲人文主义与文艺复兴征服了中世纪的宗教独霸思想，是一个合理的解释。）

但是，我对这个解释并不觉得完全满意。这并不是说，这个解释本身有什么错误；我所不满意的，是这个解释还不能把东周时代文化社会的变化与神话上的变化很具体地扣合起来，还不能把致其变化的具体关键 (mechanism) 清楚地说明。我在下文以及其他数篇计划中的文字里，将进一步提出一个新的理论；这个理论在基本的原则上与既有的说法是相合的，但它能进一步把变化的种种细节说明，并将神话的变化与文化社会的变化更具体的联系起来。简略说来，我想证明，中国古代的神话在根本上是以亲族团体为中心的；亲族团体不但决定个人在亲属制度上的地位，而且决定他在政治上的地位；从商到周末，亲属制度与政治制度之间的密切联系关系发生了剧烈的变化，而神话史上的演变是这种政治与亲属制度之演进所造成的。

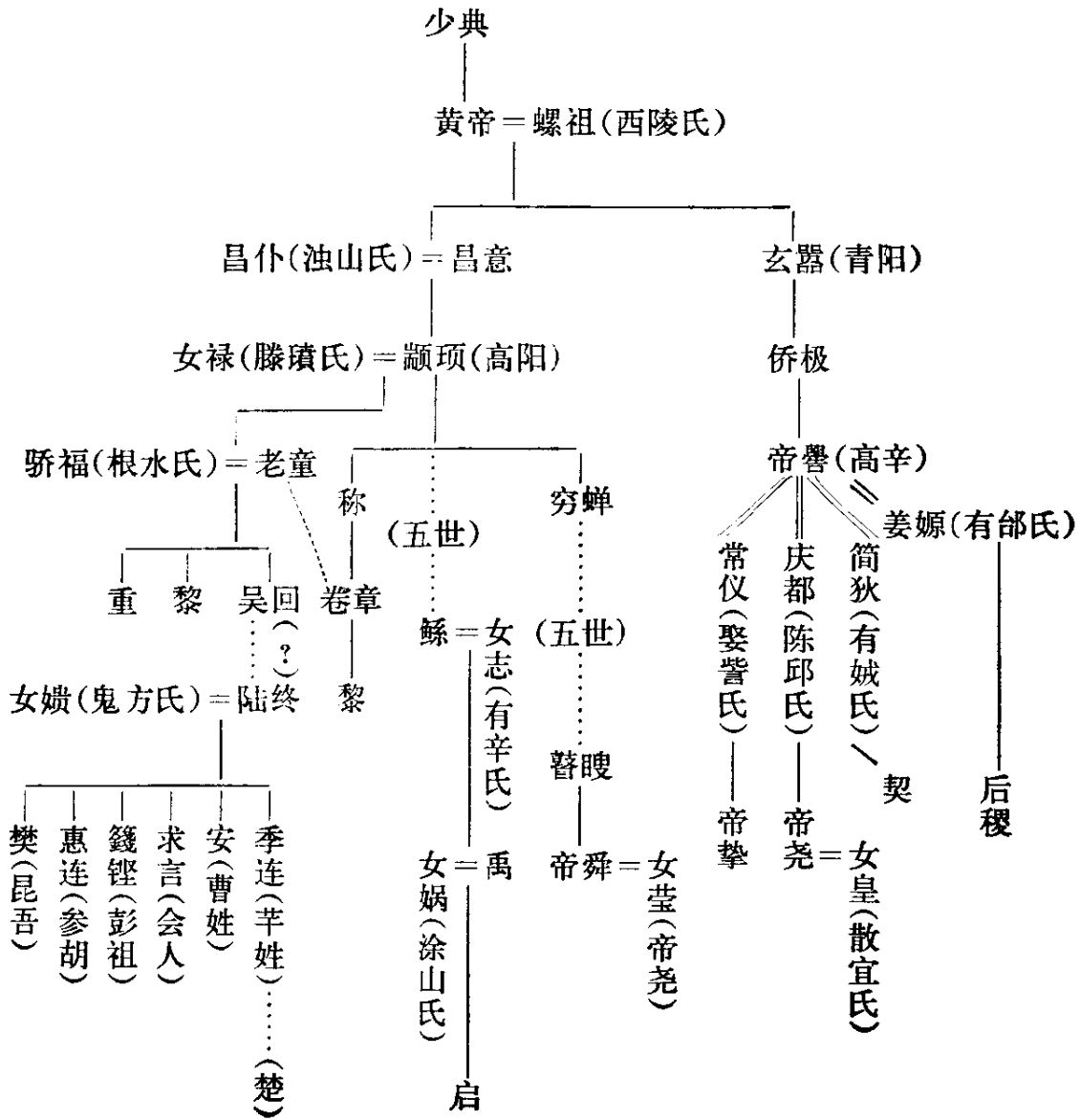
为了证明这个理论，我们不能仅仅在神话本身里兜圈子，而非得先把神话变化之文化变迁的背景说明不可。下文代表朝这个方向努力的一个初步的尝试。

1. 《大戴礼·帝系姓》世系表

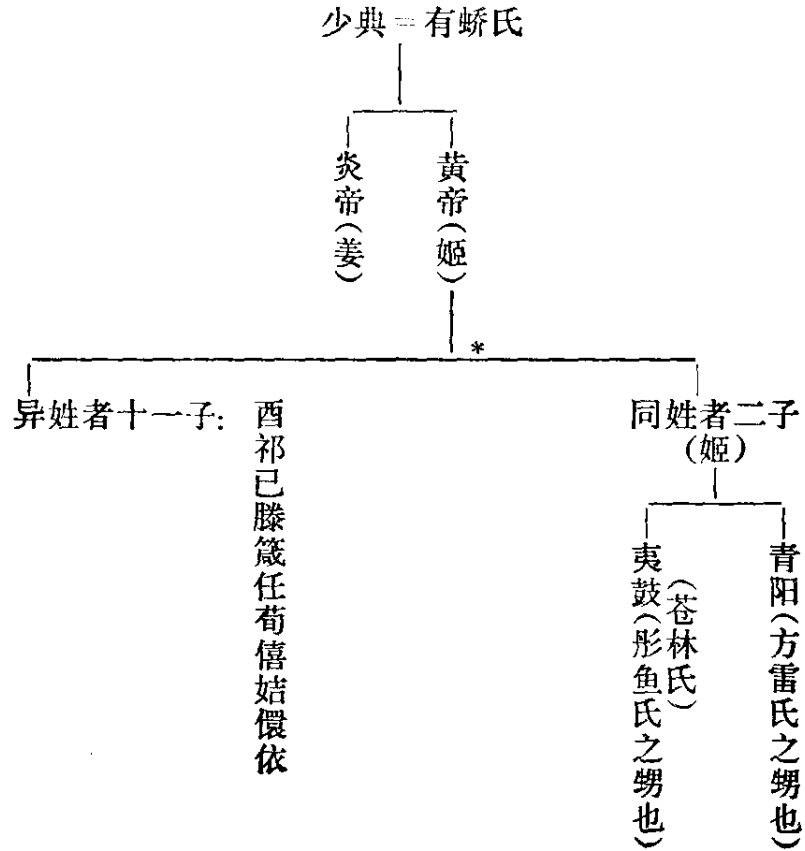




2. 《世本帝系》世系表



### 3. 《国语·晋语》世系



\* 黄帝之子二十五人。凡黄帝之子二十五宗。其同生而异姓者四母之子，别为十二姓。其得姓者十四人，为十二姓。

# 商周神话与美术中所见 人与动物关系之演变\*

## 导 言

在这篇文章里,我想借对一个很小题目上的发挥,来作一点比较广泛的主张。题目是有关中国古代商周两代的神话与美术里所见的动物的意义与功能的若干方面。所作的主张是:要了解它们的意义与功能,把神话中或美术中所见的动物孤立起来研究是不充分的;我们不但得把神话中与美术中所见的动物都要拿来讨论,而且要考虑神话中的动物与美术中的动物之间的相互关系,以及它们与商周文明其他各方面的特征的关系。另一方面,这种种的关系,要想一一认明,非得不仅是在静态的情况之下而且要在变迁的环境之中加以研究不可。

在商周的神话与美术中,动物占有很重要的地位。这件事,我想是大家都承认,不待我多举例子来证明的了。在神话里<sup>①</sup>,动物所扮演的角色,从族群的祖先,一直到上帝的使者;从先祖英雄的伴侣,一直到为英雄所征戮的恶魔。动物在神话中的重要地位,甚至比表面看得出来的还要大些。若干历史学家,如杨宽,相信在中国古代圣贤豪杰的传说中,十个中有九个原是动物神灵的化

\* 原载《中央研究院民族学研究所集刊》第16期,1963年,115—146页。

① 详见本书的《商周神话之分类》一文。

身<sup>①</sup>；又如孙作云，认为许多神话传说中的英雄人物，本是以动物为图腾始祖的族群的首长<sup>②</sup>。不论这种解释是否可以全部接受，我想要说动物是商周神话中最重要的角色之一似乎不能算是言过其实的浮言。在美术上，亘商周两代，种种的动物，或是动物身体的部分，构成装饰美术单元的一大部分，而出现于青铜礼器<sup>③</sup>、兵器、用器、车马器、乐器、数种的陶器、木、骨与玉的雕刻与镶嵌、漆器与青铜与骨制的饰物上。此外，动物且为木石雕刻造型的主要母题<sup>④</sup>。这些动物的种类，有一大部分是可以认出来的<sup>⑤</sup>，如水牛、鹿、犀牛、虎、象、羊、牛及其他哺乳类；蛇及其他爬虫类，以及蚕、蝉和许多种类的鸟和鱼。另外还有些动物，则是神话性而为自然界中所无的，如饕餮、龙、凤及其种种的变形。我想要说商周的美术大致上是以动物形为支配文样的美术似乎也不能算是言过其实的

① 杨宽：《古史辨》第七册，序，1941年，2—13页。如象（舜弟）本是象，伯益本是燕，禹本是龙，飞廉本是有翼神兽，祝融（朱明、昭明、丹朱、彘兜）本是日神，即赤鸟，蓐收本是虎。

② 孙作云：《蚩尤考：中国古代蛇族之研究——夏史新探》，《中和月刊》第2卷4期，27—50页，5期，36—57页，1941年；《飞廉考：中国古代鸟氏族研究》，《华北编译馆馆刊》2卷3、4期，1943年；《后羿传说丛考》，《中国学报》1卷3期，19—29页；4期，67—80页，5期，49—66页，1944年；《中国古代鸟氏族诸酋长考》，《中国学报》3卷3期，18—36页，1945年；《说丹朱——中国古代鹤氏族之研究：说高跷戏出于图腾跳舞》，《历史与考古》第1号，76—95页，1946年；《饕餮考——中国铜器花纹所见之图腾遗痕》，《中和月刊》第5卷，第1—3期；《说羽人》，《国立沈阳博物馆筹备会汇刊》第1期，1947年。

③ 如容庚：《商周彝器通考》，1941年，第六章《花纹》所举诸例。

④ 见 Osvald Sirén, "Histoire des arts anciens de la Chine, I: La période préhistorique, l'époque Tcheou, l'époque Tch'ou et T'sin," *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'art*, N. S. 3 (1929), Paris et Bruxelles; L. Bachhofer, *A short history of Chinese art*, New York, Pantheon Books, 1946.

⑤ 见李济：Hunting records, faunistic remains, and decorative patterns from the archaeological site of Anyang. 《国立台湾大学考古人类学刊》，第9、10合期，1957年。

浮言。

研究中国古史的中外学者,已经写了无数卷的书籍文章,化了多少人平生的精力,集中研究商周的神话与美术。固然,未解决的问题仍然甚多,但是我们无论如何不能说,在这些问题上,我们是在荒芜的处女地上来探索。为了避免与前辈的学者作不必要的重复,我只想在这方面的许多问题中拣一个很小的题目作一点集中的讨论,也就是关于这些动物的意义上的若干问题。研究本题的学者,泰半都能同意,商周神话与美术中的动物,具有宗教上与仪式上的意义<sup>①</sup>。我希望能借对于这些动物在商周的宗教仪式生活,以及宗教仪式以外一般的社会文化生活里所占的功能地位的一些讨论,来把商周神话与美术中的动物的宗教仪式上的意义作相当程度的澄清。

因为,不讲神话与美术中这些动物的功能上的意义,我们就无意义可以加以理解。所谓“动物纹样的美术”,或是“动物型态的神话”这类名词,实在是与“农业”或“陶器”在同一个水平上的概念,它们在中国古代文化社会环境中的意义,非从它们在这个环境中所占的地位上是不能充分理解的。在讨论古代埃及与两河流域的美术时,已故的亨利佛兰夫特教授曾经大胆的说,我们在这些美术的创作中所认识的,乃是“美术的灵感的产物,而不是智慧推敲的成品”。他说:“在古代的艺术家的心中的问题,并不是:‘我当怎样把国王当作神或当作英雄而加以表达出来?’在他的心中,只是:

---

<sup>①</sup> 如 Florance Waterbury, *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations*, New York, E. Weyhe, 1942; William van Heusden, *Ancient Chinese Bronzes of the Shang and Chou dynasties*, Privately published, Tokyo, 1952; Phyllis Ackerman, *Ritual Bronzes of Ancient China*, New York, Dryden Press, 1945; 等书中所作的分析,及孙作云上引《饕餮考》; H. G. Creel, *Studies in Early Chinese culture*, Baltimore, Waverly Press, 1937, 中对商周美术的评语。

‘我现在要描绘国王陛下’，而依其为一埃及人或一亚述人，其结果即如我们所见”<sup>①</sup>。所谓“意义”，假如仅只是我们用于解释古代美术或是宗教的一个界说清楚的抽象概念，并不能作为结构分析的基础，亦不能用为历史比较的根据。因此，我的讨论将集中在一个问题之上，即我们当如何把古代神话或美术之作者的主观观点辨认出来。我在这里想提出来的一个看法，是我们可以借对于神话与美术作品本身所显露出来的他们对神话中的动物的态度的考察，来达到这个目的。

## 一、人对于动物态度之转变

上面已经提到，我们主张借对于种种相互关系在变迁的环境中的考察来研究我们的问题。我们现在不妨开始考查，在变化中的美术、神话、以及文化的其他境域中所显示出来的，商周时代的人对于神话动物的态度的转变。

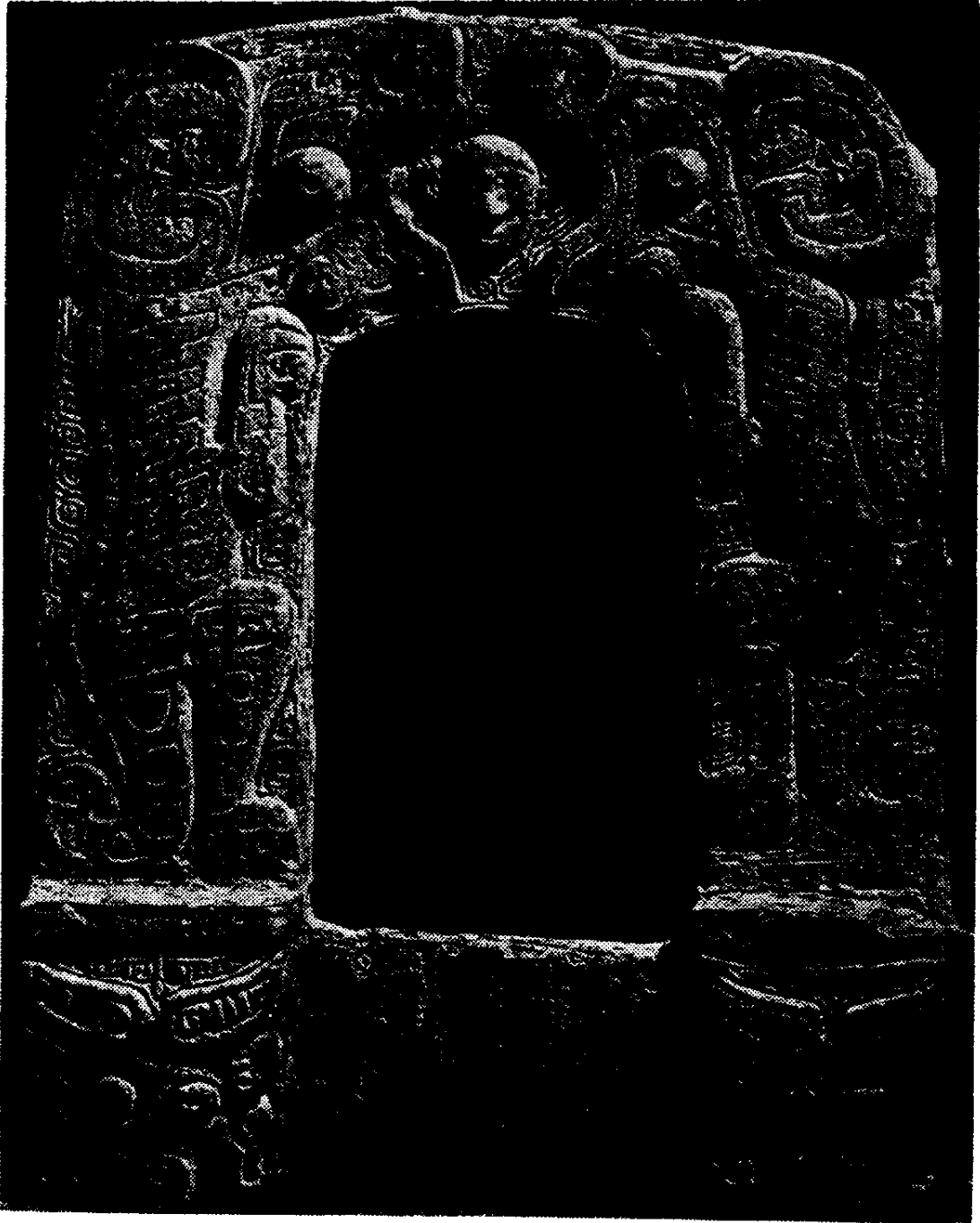
一般来说，商周时代的美术风格可以分为三个不同而连续的“式”，即高本汉所称的古典式、中周式与淮式，亦即郭沫若所称的古典期、退化期与中兴期<sup>②</sup>。作这种分期的根据，包括金文的内容与款式、器物的形制，与装饰花纹的变迁，但在这里我们只讨论装饰美术中的动物母题。古典式的装饰花纹中的动物种类繁多，而且表现一种高昂的情绪，并给人以有力的感觉。最常见的动物母题为饕餮纹，而饕餮面形常常构成一个铜器全部装饰花纹的中

<sup>①</sup> Henri Frankfort, *Kingship and the Gods*, The University of Chicago Press, 1948, p. 11.

<sup>②</sup> 见 B. Karlgren 的“Yin and Chou in Chinese Bronzes”及“New Studies in Yin and Chou Bronzes”二文，载 *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Nos. 8 and 9, 1936, 1937, 及郭氏的《青铜时代》，1945年。

心,为比较小而次要的装饰母题所环绕。“神秘”、“神奇”、“生动”、“有力”与“感人”,是一些常常用来形容这种古典式的动物美术的词语,而其中之动物的确有一种令人生畏的感觉,显然具有由神话中得来的大力量。人形在艺术品上很罕见;偶尔出现时,他们对于装饰的动物而言似乎仅占有一种隶属性与被动性的地位(图十七)。

古典式流行的时代,是在商朝的后半与西周的初年。自公元前约九百五十年起,——这是依照高本汉的说法——周代的装饰美术成为中周式的天下。在中周式底下,许多动物形的纹样趋向呆板与固定化,其形状所表现的神话式的力量显然递减,而古典式中占领导地位的饕餮纹几乎完全消失。在许多铜器的装饰花纹中,动物形的纹样仍旧保存,但他们的神话性与超自然的魔力则远不似古典式时代之显然。这一种演变的趋势,到了公元六百五十年以后,亦即春秋的中叶以后,美术史上的淮式时代,就更加显然与深刻化。古典式的许多动物纹样,包括饕餮纹在内,到了淮式里又重新出现,但它们的形状更加趋向因袭传统化,把在古典式时代中所具有的神异力量似乎都丢掉了。譬如,淮式的动物纹样常常为器物装饰花纹中许多构成因素的小部分,独个的动物很少在面积上占很大的地盘。同时,淮式花纹里的一个新的特征,是所谓猎纹的出现——在猎纹的构图里,神异的兽鸟似乎为人间的战士所征服杀戮(图十八)。简而言之,从古典式到淮式,专就装饰美术中的动物而言,似乎有两点重要的变化:第一,在早期,饕餮及其他的神异动物似乎具有很大的神力与支配性的影响,而到了晚期,这种有力生动的纹样变得因袭呆板,似乎不复具有那种神奇的力量。第二,在商代及西周早期的器物花纹里,人似乎仅有被动的与隶属性的地位,而到了东周时代人则变成了动物的征服者或至少是挑战

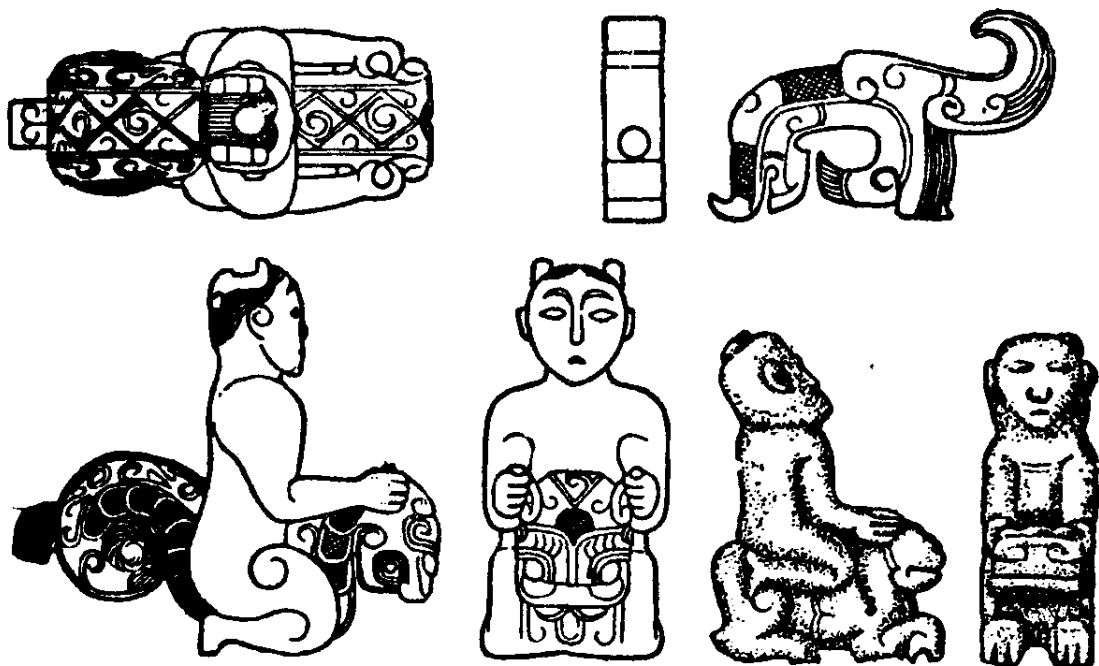


图十七 商代铜器上的人兽关系  
(安阳司母戊鼎, 采自讲谈社《图说中国の历史》)



者。换言之，从商代到战国，在美术中所见人与神异动物的关系，似乎经历了若干剧烈的变化，其主要的表现是老的饕餮文样之因袭化与新的写实性的兽纹的出现，都显示一种人对于这类神异动物的新的态度，一种不复能称为敬畏的新态度。

在商周的神话里，类似于此的变化也可以看得出来。在这里我们显然不可能详细的讨论商周神话的年代问题；其实，即使能够讨论，恐怕也不能得到什么大家都能满意的结果出来。但是我相信，大家对下述这一点也许大致都可以同意：关于商周氏族祖先诞生的神话，多半起源于商周时代较早的时期，而天地开辟转形的神话与英雄救人世于天灾的神话可能起源于周代较晚的时期<sup>①</sup>。假如我们承认这一点是可以成立的——我相信可以举出详细的论证



图十八 东周后期艺术品上人兽关系

(洛阳战国墓出土玉人；采自《考古》1959年第12期，657页)

<sup>①</sup> 见本书《商周神话之分类》一文。

来证明其可以成立——，则在早期的神话里，动物所扮演的脚色有下面这几种：为氏族始祖诞生之必要因素，如子姓与玄鸟的关系；为神之使者，如凤；为氏族始祖的保护者，如《诗·生民》里所述后稷之与牛羊鸟的关系；为祖先宾上帝之伴侣，如夏后启与两龙的关系。我想如说在较早期的神话中人对动物的态度为密切、尊敬与畏惧，恐怕是不中亦不远的。在东周时代的神话，这种态度不复为支配的态度。这时，动物不但不复为祖先诞生的帮忙者，且成为降祸于人世的恶魔，或为祖先英雄所驱除斩擒以立功勋的敌人。这些英雄之中之最熟知的，是羿；羿不但斩除地上吃人的蛇兽，且射了日中的金乌，因而解除了尧时的一大旱灾。

此种由美术与神话中所能看出来的人对于动物的态度的转变，在商周考古与历史的许多其他方面也留了显著的痕迹。在这里我只举出骨卜的历史为例。在华北新石器时代的龙山期，商代，及西周的初期，有所谓骨卜的习俗，即用牛、鹿、羊或猪的肩胛骨刮制以后用炙烧出裂纹，以为卜兆而审凶吉。骨卜之俗在商代为最盛，除肩胛骨以外尚用龟甲，并书刻卜辞于甲骨之上，这是大家所熟知的。从卜辞可知，商代的占卜乃是借动物骨甲为媒介而与死去的祖先沟通消息。商亡以后，骨卜之俗顿衰，到了东周时代，照考古的证据说，虽然仍有施行的，但已不占什么重要的地位。从骨卜的历史我们也许可以作一大致性的推论，即在殷周之早期，生人可以借动物的骨质之助而与死者通达消息，而到了后期则动物骨骼不复有这种功能而占卜之行多借其他的媒介。

这些证据，合在一起，似乎很有力的对商周时代人对于动物态度之转变，提供了坚强的注脚。即在商周的早期，神奇的动物具有很大的支配性的神力，而对动物而言，人的地位是被动与隶属性的。到了周代的后期，人从动物的神话力量之下解脱出来，常常以

挑战者的姿态出现,有时甚至成为胜利的一方面。对于这种现象,我们不禁要追问其原因,而不少学者已经作过解答的尝试。最常见的一种解释,求之于周代晚期智识之普及与深刻化,及当时由儒家所代表的人文主义的兴起<sup>①</sup>。我个人的看法,觉得这种解释是很合理的,大致上是对的,但是不够的。其不够之处,主要是在没能把商周时代的文化与社会中与人对动物之态度最有密切关系的若干方面,具体的个别的指明出来,加以解释。

商周神话与美术中的动物的意义的直接有效的解释,必得从商周文化发展史开始。——这部文化发展史建立的基础,不但要靠考古学,而且得靠历史,不但包括美术与意识,而且包括整个的文化与社会的构成。更具体的说,我想提出下面这一条假说:商周的神话动物,不管是从其特征上看还是从其演变上看,必须根据在商周时代世界观里面神、祖与动物之间的相互关系上来加以解释。我想以下述的步骤来证明这个假说。

## 二、商周亲族群之若干特征

要把“神圣的”世界里祖与神之间的关系弄清楚,我们不妨先把那“凡俗的”世界里祖与生人之间的关系搞明白。因此,我们先把商周的亲族制度作一个大略的说明。

商周时代的中国人大概组织成若干数目的单系亲族群,即氏

---

<sup>①</sup> 如杨宽的《中国上古史导论》,载《古史辨》第7册;Derk Bodde,“Myths of Ancient China”,载 S. N. Kramer 编的 *Mythologies of the ancient world*, New York, Doubleday & Co., 1961, 页372—376 的讨论;Henri Maspero 的“Légendes Mythologiques dans la Chou King”,载 *Journal Asiatique*, 204 卷,1924, 页1—2,及马氏的 *les religions Chinoises, Melanges posthumes sur les religions a phistoire da la China*, I. Paris, Musée Guimet, 1950, 页179—180.

族。已故的丁山相信他从商代的卜辞里可以认出两百个以上有“图腾”意义的族名<sup>①</sup>。到了武王伐纣的时候；照《逸周书》的纪录，与周有关系的“国”不下七百五十一个之多；有人说这“国”多半就是氏族<sup>②</sup>。商周的氏族，至少其荦荦大者，都是父系的；换言之，其系嗣族姓自父传子<sup>③</sup>。同时，这些氏族都是组织严密的所谓“共同体”(corporate groups)。各族各有一姓，因其始祖之“生”而得，沿父子系统而传。同族的成员共戴一姓，同姓的人彼此不相通婚<sup>④</sup>。“同姓不婚”之制，虽有破守之例<sup>⑤</sup>，大体上是严格遵行的规则。《国语·晋语》里对此有一段解释：

异姓则异德，异德则异类；异类虽近，男女相及，以生民也。同姓则同德，同德则同心，同心则同志；同志虽远，男女不相及，畏黷故也。

这段文字所代表的优生遗传学，显然是不甚科学，但如下文所述，其所代表的若干概念对我们在本题上的解释有很大的关系；这里暂且不提。总之，婚姻的规则很清楚的把亲族群的范围界限出来；

① 丁山：《甲骨文所见氏族及其制度》，1956年，32页。

② 《世俘解》：“愍国九十有九……服国六百五十有二”。

③ 东周时代及汉初的若干文献，如《庄子·盗跖》，《吕氏春秋·恃君览》，及《商君书·开塞》，都提到一个古代的社会，其时“民知其母而不知其父”。有的学者，如李玄伯先生（《中国古代社会史》，1954年，74—77页），主张这种记载也许表示中国远古社会有过一个“母系”或“母权”的时代；“母权”的问题在欧洲的汉学家里还很引起过一番辩论。这个问题，对本题的关系不大，因为商周时代的王室及世族，据我们所知的，都是父系的。商世系的远祖都是男性的祖，而西周王位之由父传子更是例行的典制。《诗·大雅·蓼莪》甚至说“父兮生我，母兮鞠我”，可以说是父系到了极点了！假如古代有女系社会，必在商代之前或商周的边疆民族。作者在《中国远古时代仪式生活的若干资料》一文中的讨论或者可供参考。

④ 《左传》僖公二十三年：“男女同姓，其生不蕃”。昭公元年：“内官不及同姓，其生不殖”。《晋语》：“娶妻避其同姓”。《郑语》：“先王聘后于异姓”。《曲礼》：“娶妻不娶同姓，故买妾不知其姓则卜之”。

⑤ 《论语·述而》；《左传》昭公元年。

氏族成员的范围界说,同时又可见于亲属称谓制(用社会人类学的术语说,所谓二分合并型的伯叔阿姨称谓与 Omaha 型的表堂兄弟姊妹称谓<sup>①</sup>以及在共同财产(象征性的以及实质性的)上的权利义务关系。后者包括土地所有权、使用权、及特殊的技术知识之类<sup>②</sup>。

在这里我们感觉更大兴趣的是氏族成员的祭仪上的权利义务。同氏族的成员皆溯其起源于男性的祖先,并以祖先崇拜为这件事之象征性的结晶。从考古与历史文献的证据,我们颇知道一些祖先崇拜仪式的细节,以及与此有关的若干具体物事,如祖庙<sup>③</sup>祖先的牌位<sup>④</sup>,以及祭祖用的陶铜器皿。《礼记·曲礼》上说:

君子将营宫室,宗庙为先、厩库为次、居室为后。凡家造,祭器为先、牺赋为次、养器为后。无田禄者不设祭器,有田禄者先为祭服。君子虽贫不粥祭器,虽寒不衣祭服,为宫室不斲于丘木。大夫士去国,祭器不踰竟。

祖庙及祭器的重要性很有力地反映了周代礼制中祖先崇拜的重要性。在这一点上,《礼记·祭统》里还有一段很重要的话:

凡治人之道,莫急于礼;礼有五经,莫重于祭。夫祭者,非物自外至者也,自中出生于心也。心怵而奉之以礼,是故惟贤者能尽祭之义……上则顺于鬼神、外则顺于君长、内则以孝于

① 芮逸夫:《论古今亲属称谓的异制》,《中央研究院院刊》第1辑,1954年,53—67页;《中国古代亲属称谓与奥麻哈型的相似》,《考古人类学刊》第12期,1—19页,1958年。

② 由《左传》定公四年所记殷民族名,如长勺氏、尾勺氏及陶氏等,可见有的宗族或宗族以下的族群,以手工业为名。河南郑州殷代遗址所发现的若干铸铜作陶的工场,其附近住宅分布情形亦暗示特殊手工业与宗族或大家族的密切联系。

③ 见凌纯声:《中国祖庙的起源》,《中央研究院民族学研究所集刊》第7期,141—184页,1959年。《左传》襄公十二年:“凡诸侯之丧,异姓临于外,同姓于宗庙,同宗于祖庙,同族于禴庙”。

④ 郭沫若:《释祖祫》,载《甲骨文字研究》;凌纯声:《中国古代神主与阴阳性器崇拜》,《中央研究院民族学研究所集刊》第8期,1959年。

亲,如此之谓备。惟贤者能备,能备然后能祭。

为了保证这种“自中出生于心”之祭的切实遵行,“天子五年一巡守……宗庙有不顺者为不孝,不孝者君弑以爵。”<sup>①</sup>

如果说祖祭的祭仪及其有关的物事如祖庙、牌位及祭器有加强与叮咛的作用,并为氏族团结之象征,则神话的功能在供给典章,与氏族团体的存在理由。《礼记》与《国语》都说:

子孙之守宗庙社稷者,其祖先无美而称之,是诬也;有善而弗知,不明也;知而弗传,不仁也。

在这种观念之下,每个父系氏族自然就与若干“传”祖先之美与善的神话相联系结合<sup>②</sup>。祖先之善美有各式多种,因时代而异,下文还要详谈。

对于商周氏族的特征,我们只能说到此为止。这里的说明,自然是不完备的,但我希望我们已经把神话在这一套亲族系统中的地位解释清楚。但是除了这些点以外,商周亲族制还有一项特征,上面还没有提到,但它对以后的讨论有极要紧的关系,不能不提出来详细讨论一下。这一点即是:在商周两代,亲族关系是直接决定政治地位的一件重要因素。

为了说明方便,我们不妨把当时的复杂情形简化,将不同的亲族群之间政治地位的差别分为三种:

(一)(第一种情形是同一国之内的统治者与被统治者之间的关系,或公室与平民之间的关系。这二种政治集团常属于不同的氏姓,是大家熟知的事实。例如,吴、晋与虞各国的公室都是姬姓,周天子的宗室。吴之平民为所谓荆蛮,晋之平民为古唐国之

① 《礼记·王制》。

② B. Karlgren, “Legends and Cults in Ancient China”, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No. 18, 1946.

遗，而虞之平民是有虞之后。这是傅斯年早已指出的<sup>①</sup>。

(二) 第二种情形是同姓诸国公室之间的政治关系，如宗周与鲁晋卫虞诸国公室之间的关系。至少在原则上说，他们之间的政治地位是由宗法制度而来的——各代之长子继承各国的法统，而少子则迁出为藩屏公室，其政治地位对嫡长而言比降。分支分得愈远，其国其邑的政治地位就愈低<sup>②</sup>。这固然是周代的礼制，但不少卜辞学者都相信宗法制度的初型是在商代已经底定了的<sup>③</sup>。

(三) 第三种情形是异姓诸国公室之间的政治地位关系，如鲁之姬姓公室与齐之姜姓公室之间的关系。异姓诸国公室间相对政治地位的维持与变化的因素，是个看来简单而深究起来非常复杂的问题，牵涉的范围亦广，在这里我们不准备加以详细的讨论。我只想指出，在这一方面上，当时的亲族制度也起了很大的作用。亲族制度中对异姓诸国公室间政治关系最有关键作用的一点，是所谓母方交表婚制的存在。从男子的立场来说，母方交表婚制是与舅表姊妹通婚而与姑表姊妹禁婚的制度。英国的社会人类学家 E. R. Leach 根据他在缅甸北部卡侵(Kachin)人中调查的结果，主张母方交表婚制经常为政治制度的一部分，因为在这种制度之下，不同的氏族之间妇女的交换经常不是对称性的，因而产生不均衡的权利义务关系<sup>④</sup>。根据东周时代的文献，我相信可以证明，母方

① 傅斯年：《姜原》，《历史语言研究所集刊》第二本，第一分册，1930年。

② 周宗法的基本资料，见《礼记·大传》及《丧服小记》；近人的研究，如李安宅：《仪礼与礼记之社会学的研究》，上海商务，1931年，75—77页；李卉：《中国与波利尼西亚的枝族制》，《中央研究院民族学研究所集刊》第4期，123—124页，1957年；孙耀：《春秋时代之世族》，上海，中华，1931年。

③ 如胡厚宣：《殷代婚姻家族宗法生育制度考》，《甲骨学商史论丛》第1卷，1944年；杨树达：《积微居甲文说·卜辞琐记》，48—51页；陈梦家：《殷虚卜辞综述》。

④ E. R. Leach, "The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage", *Journal of Royal Anthropological Institute*, 1951. 在卡侵人里，照 Leach

交表婚是东周时代异姓公室之间通行婚制之一种，而这种婚制又与彼此的政治地位差异有密切的关系<sup>⑤</sup>。

的描写，“一男子以三种不同的方式与其同社的成员攀亲戚关系：他自己氏族成员（不论是否在一起居住）为其‘兄弟’；……他自己及他的兄弟自其中娶妻的地方氏族群中的人为其 *mayu*；他的姊妹所嫁入的地方氏族群中的人为其 *dama*。”东周宗室因婚姻关系有“兄弟之国”，“舅国”与“甥国”之别（见下注），与卡侵人的情形可相比照。

⑤ 东周列国之间的关系，照当代记载的大分类，可以分为两种：兄弟之国与甥舅之国。《左传》成公二年：“兄弟甥舅”；杜注：“兄弟，同姓国，甥舅，异姓国”。同姓之国互称兄弟，有宗法制度可以解释，纵然这里面也非全无问题。但异姓之国何以互称甥舅？芮逸夫（《释甥舅之国》，《历史语言研究所集刊》第30本，上，237—258页，1959年）广征博引，主张东周甥舅之国实为互相通婚之国，其说无疑可以成立。作者拟更进一步主张，异姓国之间婚制，在若干情况之下实以母方的交表婚制为原则。为篇幅所限，此地不能把这个问题作充分的讨论，但因问题之重要，我们不妨把最要紧的一些证据提出。

列国公室之间互相婚配，为众所知，而周姬与齐姜的婚媾，尤为学者所称引（如李宗侗的《中国古代社会史》，35—36页；芮逸夫的《释甥舅之国》，238, 245—247页，及李亚农的《周族的氏族制与拓跋族的前封建制》，20—21页）。在这个现象以外，学者又研究出来在中国古代亲属称谓制里世代的差异常被加以忽视。因此不少学者主张古有交表婚制（如 M. Granet, *Chinese Civilization*, 1930, p. 187; T. S. Chen and J. K. Shryock, “Chinese Kinship Terms”, *American Anthropologist*, vol. 30, 1928, pp. 265—266; Han-yi Feng, *The Chinese Kinship System*, 1948, p. 45），而周之昭穆制度为由交表异代互婚所产生的婚姻组（如李宗侗的《中国古代社会史》，51—57页）。由文献中少数公室婚例看来，中国古代似确有过双方交表婚的制度（bilateral cross-cousin marriage）。

但在周代文献中所吐露的若干另外的事实，并不能为此种假定所充分的解释。其一，互相婚配的列国彼此称甥道舅这一点本身便是个很值得注意的一个有趣现象。在双方交表婚制之下，男女两家的关系因世代而异，但东周甥国之为甥与舅国之为舅似乎是历代不变的称呼。《诗·陈风·衡门》：“岂其食鱼，必河之鲂；岂其取妻，必齐之姜；岂其食鱼，必河之鲤；岂其取妻，必宋之子”。这首诗颇暗示当时必有姬姓男子有恒娶姜子两姓的事实。其二，照《左传》等书看来，互婚二国之亲称，以二国为单位，未必依确有婚姻关系之个人而异。《左传》昭公十二年：“齐王，舅也”，杜注：“成王母，齐大公主”。因此齐国似恒为周之“舅”；虽然齐王之娶姬女的记载也非全无，齐国并不因此而为周之甥。

其三，在《左传》里所能找到的鲁君家族的婚姻记录，似乎表示公族间的婚姻记录，似乎表示公族间的婚姻关系有“单行的”而非“互惠”的倾向。例如鲁君常娶齐姜为妇，但鲁君的女儿则很少嫁到齐国去的，而多出嫁到纪、杞、莒、郕、邾、宋及邾等异姓国去；



我希望上面的讨论可以使我们作下述的几个假设：（一）在商周两代，社会地位之分化有很大一部分是以亲族制度为直接的基础——由不同的氏族与亚氏族之对于嫡长世系之距离以及对于土地及其他财货的占有与使用关系而决定。（二）上层阶级本身又分为政治地位相差异的集团，而这些集团之构成亦基于亲族制度。（三）从这方面来看，诸公室之权力争夺乃是亲族群之间的争斗。这里所说的“亲族群”，显然不专指氏族而言，而包括氏族以内的宗族在内。我们现在且以这三点假设为下文讨论的起点。

---

齐侯则嫁女于鲁、邾及周。（例如《左传》隐公二年、七年，庄公二年、二十三年、二十五年、二十七年，僖公十一年、十五年、三十一年；宣公元年、十六年、成公九年、十一年）这些例子说明：齐常为舅，而鲁常为甥，纵然相反的婚例不是没有。

其四，东周公室之间的婚制似包括所谓娣媵制，即姐妹共嫁一夫（李玄伯：《中国古代婚姻制度的几种现象》，《史学集刊》第4期，1—19页，1944年），同时东周的亲属称谓制似有所谓 Omaha 的趋势（芮逸夫上引奥麻哈文）。D. B. Eyde 及 P. M. Postal (“Avunculocality and incest,” *American Anthropologist*, vol. 63, pp. 747—771, 1961) 主张 matrilineal cross-cousin marriage 在父系氏族制度之下如与娣媵制 (sororate) 相结合可以造成产生 Omaha 制的 cousin terminology 的有利条件。反过来说，东周时代 Omaha 制与娣媵制之同时存在，但母与舅表姊妹不同称谓（见芮逸夫，《尔雅释亲补正》，《文史哲学报》第1期，1950年），似乎也就暗示当时有母方交表婚配制的存在。

以上所举资料，似可证明，在东周时代双方交表婚配的基础之上，或在此种制度之外，曾有母方交表婚制的产生，即男子只娶舅父之女而不娶姑母之女。在这种制度之下，Leach 谓：“嫁女之群与娶妇之群彼此的关系是不对称的，因此其地位之悬殊乃成为一自然之趋势。……（但）我们无法从原则上来预料何者之地位为高”。在中国之现代，行母方交表婚的例子中，娶妇之族在社会上的地位似高于嫁女之族，亦即“甥国”的地位高于“舅国”（与卡侵人相反）（见许烺光 “Observations on cross-cousin marriage in China”, *American Anthropologist*, vol. 47, No. 1, 1945）。东周的情形似亦相似。周姬及其兄弟之国在周代无疑享有政治上与社会上的尊崇地位（虽未必为实力），而以诸侯为其舅国。姬女所嫁之国，虽政治势力多属微弱，但如宋郟鄩杞等国为古氏族之遗，或在精神上占有相当的崇高地位。自然东周的情势远比卡侵为复杂，异姓列国间的关系亦非甥舅二字所能罄，但上文讨论的情形至少为异姓列国间相对地位之维持下了一个值得注意的注脚。

### 三、商周王权历史与人、祖、神 诸观念之变迁

上述的这项特征，即亲族群的政治性，或说是政治集团的亲族性，固非中国古代社会所专有的一项特征，却是当时很重要特殊的一项特征。这项特征如何而来，不是本文所能讨论的问题，但我们颇有理由相信，它在新石器时代已经开始。在另文中我已经根据若干考古遗物与历史文献而推测：新石器时代龙山期的华北农民已经发展了规模具备的父系氏族，而且在当时社会地位之分化亦与其父系氏族系统有关<sup>①</sup>。

根据现有的考古资料，我们可以很放心大胆的说：（商代的历史文明是在龙山期新石器时代的文化的基础上发展出来的。）从龙山期到商代的文化连续性，不仅表现于文化的形式之上，而且呈露于社会经济的领域以内<sup>②</sup>。假如我们对于龙山期宗教特征的推测全部或大部可以成立的话，则我们更可以说，商代自龙山期承袭了祖先崇拜与亲族群的政治性这两项重要特征。

从另一方面看来，我们当然也不会忘记商代在中国古代社会史上代表一个崭新局面的肇始。（商代的文化，达到了所谓“文明”的境界，有前此所无的文字、城市、复杂的政治与行政、经济的分化，以及高度发达的青铜业。）商代又是一个“朝代”，代表肇源于少数的地方群对大片境域与多数地区的统治的一个传袭在一族之内的政治权力。换言之，龙山期仍处于野蛮的状态，而商代已进入于

<sup>①</sup> 作者上引《远古时代仪式生活》一文。

<sup>②</sup> 见作者在 *Viking Fund Publications in Anthropology*, No.32, (1962) 中关于中国一文中的讨论。

文明；龙山期的文化仍保持在村落的社会，而商代的统治已具备了王国的特征。

因此，我们相信商代的宗教在龙山期的基础上至少加上了两件新的成分，即上帝至尊神的观念，与将上帝与王室的子姓祖先相凑合的观念。

从一方面看，商朝代表一个地方群对其他地方群的王权统治，从另一方面看，它也代表一个氏族对其他氏族的集权政治。在商朝统治范围之内，可能有好几个以城市为中心的集团，每个集团各有一个政教的中心与农耕及营手工业的若干村落，而各集团合在一起组成以王都为中心的王国政体。在每个城市集团之内的统治者常为子姓氏族的贵族，而子姓氏族可以说是全国统治阶级的核心，国王权力的起点。

根据商代卜辞研究当时宗教信仰的学者都同意，上帝至尊神的观念在商代已经充分发展，而商代及其子姓王朝之统治一定在这种观念的发展上起过很大的促进作用。商代的上帝不但是自然界的首脑，也是人间的主宰，对水旱灾害有收降的力量，影响人王祸福，并统辖一个由自然界诸神与使者所组成的帝廷<sup>①</sup>。

在另一方面，商代的上帝又有若干值得特别注意的特征。其一，上帝在商人的观念中没有一定的居所。其二，上帝不受人间直接的供奉。其三，上帝与子姓远祖之间的关系似颇有些纠缠不清；有几位远祖似乎是神，甚至于上帝的化身<sup>②</sup>，而且所有的远祖都可以很容易的宾见上帝或其他的神。郭鼎堂对这些现象所下的结论是：商的上帝就是帝嚳，以一人而兼自然界的至尊神与商氏族的祖

---

① 关于商人的上帝观念，见本书《商周神话之分类》一文。

② 殷王世系头顶上的高祖夔，到了东周文献里变成了帝喾、帝俊或者帝舜，所司之事及所备之能亦即上帝的化身。见本书《商周神话之分类》一文。

神<sup>①</sup>。我们不妨进一步的假说：上帝的观念是抽象，而个别的子姓祖先代表其实质。换言之，在商人的世界观里，神的世界与祖先的世界之间的差别，几乎微到不足道的程度。

商朝在公元前一一二二年前后为周朝所取代。在过去有不少史学家都相信商之亡与周之兴是中国古代政治社会史上划时代的大事，而且有民族史家主张周之亡商代表中国古代一大族群取代另一大族群为中国的统治者。

中国古代史上商周的冲突与巴比伦古史上苏末人与塞米提人之间的关系有若干相似之处。Thorkild Jacobsen 在他的名作《美索不达米亚早期历史中苏末人与塞米提人间假设之冲突》中<sup>②</sup>，很能服人的证明了，在美索不达米亚古代族群之间的冲突，主要是基于政治与地缘的因素，而非如前所相信的种族的因素。我希望强调地主张，商周之间的冲突亦基于相类似的因素。武王之伐纣，与其说是代表民族之间的冲突，毋宁说是一个文明之内不同的政治群之间的争斗。因为古代的政治群有不少亲族关系的组成基础，我们不妨进一步的说，从这一方面看来，武王之伐纣代表一个氏族（姬姓）对另一个氏族（子姓）之征服。我们作此主张的根据，主要是鉴于从考古学的资料上看，商周之际，只有一个文明系统的继续发展，而找不到任何重要的中断与不整合的现象<sup>③</sup>。

从宗教上来看，商人宗教的几个根本特征，在武王伐纣以后，多为周人所承继。例如，繁褥的祖先崇拜与上帝的观念，都是自商

---

① 上引《青铜时代》，9页。

② 载 *Journal of the American Oriental Society*, vol. 59, 1939, pp. 485—495.

③ 详见作者的 *The Archaeology of Ancient China* (Yale University Press, 1963) 中的讨论。

到西周一贯相承的<sup>①</sup>。周人的统治，与商相同，也是一姓的朝代，因此周人之把上帝的至尊地位与上帝和统治氏族的祖先的密切关系加以继续维持，毋宁说是个自然的现象。姬姓祖先后稷的母亲姜嫄之怀孕生弃，乃是“履帝武”的结果；西周的诗《文王》也说，文王“在帝左右”。<sup>②</sup>

但是我们切切不可忘掉，周的王室属于与殷的王室截然不同的氏族。不论周人承袭了多少殷人的“文化遗产”，这中间决不能包括商代之把上帝与子姓祖先拉凑在一起这种观念。在武王伐纣的前后，周族的长老在这一点上显然有两条路好走：或者是把上帝与子姓远祖的关系切断，而把他与姬姓的祖先拉上关系，要不然就是把上帝与祖先之间的关系根本截断，把他们分到两个截然不同的范畴里去。姬姓始祖诞生的神话颇可证明<sup>③</sup>，第一条路并非完全没有尝试，但周代后日宗教观念的发展史实证明了，第二条路是周人所采取的办法，因而从西周开始，祖先的世界与神的世界逐渐分立，成为两个不同的范畴。这个现象，是商周宗教史上的大事，它在历史上的表现，集中在下面几点。

其一，在西周第一次出现了“天”的观念，并将在商代“无定所”的上帝放到了“天”上。天与上帝在西周仍是尊敬畏惧的对象，而周人的祖先仍与天、与神的世界保持密切的关系。与商不同的，周人的祖先本身已经不是神了。人王之治理人之世界，是因人王为天之子，受有“天命”<sup>④</sup>。但在另一方面，“天命”并非为周人所有不

---

① 商与西周宗教观念之比较，陈梦家的《殷虚卜辞综述》与《古文字中之商周祭祀》（《燕京学报》第19期，1936年）中有详细的讨论。

② 金文中的《猗钟》也说：“先王其严，在帝左右”；与《商颂·长发》中“帝立子生商”及卜辞中高祖宾帝之观念，若合符节。

③ 《诗·鲁颂·閟宫》。

④ 《诗·大雅·云汉》：“昊天上帝，则不我遗。胡不相畏？先祖于摧”，把“上帝”与

可——我们要记得，周是从同一个而且是惟一的上帝的手中把商人的天下夺过来的；假如天命不可变，则周人取代商人就少了些根据。何以天命现在授与周人？因为，第一，“天命靡常”<sup>⑤</sup>；第二，上帝仅授其天命予有德者。“德”，也是西周时代在王权观念上新兴的一样东西<sup>⑥</sup>。

现在把上文所说的撮述一下：周之亡商，代表中国之统治者从一个氏族(子)的手里向另一个氏族(姬)的转换。商人的上帝观念及上帝为至尊之神，为西周所承继下来。周的祖先与上帝接近，得其宠眷，其子孙受其天命为人王。姬姓始祖诞生神话取子姓始祖诞生神话为王权的典章。另一方面，上帝与子姓始祖的合一性被切断，神的世界与祖先的世界成为两个不同的世界。周人祖先的世界为人间的主宰，一如上帝为神间之主宰。二个世界的关系，不是绝对不变的，故天命不是恒常不变的。有德者亦有天命有王权。自然，照周人的说法，周人是有德的，是受有天命的。

到了东周时代开始以后，这种种方面都发生剧烈的变化。(平王在陕西的游牧部落的压力之下东迁王都于洛阳，并非一件孤立的政治事件，而是中国文化社会剧变的一个象征。在东周时代，宗

---

“先祖”当作两个相对的观念。这一意义下的“天”字，始现于《周书》与《周颂》，以及成康时代的金文，如《大盂鼎》：“丕显文王，受天有天命”。成康以后，金文中的王字，逐渐为“天子”所取代。见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，98页。

⑤ 见傅斯年：《性命古训辨证》中有关讨论。

⑥ 西周王室虽有天命，是天子，而上帝所以授天命于周是有鉴于周人之德。在后稷与契的诞生传说中，二者都是上帝所生，但有一点有趣的分别：契生了以后，轻轻易易的就启了子姓的端绪，但后稷则不但受了许多辛苦，且因其耕稼的本事而有功于后人。《诗·大雅·皇矣》中在这一点上交待得再清楚不过了：“皇矣上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫。维此二国，其政不获；维彼四国，爰究爰度；上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅”。可见周人之为上帝所眷宠，乃是因其“政”较之二国(夏商)为“获”，而其“式廓”又不似四国之可憎之故。故西周时代之“德”，恐怕就包括“式廓”与“政”二者，亦即后来加以分立的“德”与“功”都在内。

周的政军教各方面的力量逐渐减小，而姬姓的王室以外大小宗及异姓氏族治下的诸侯力量则作反比例的增强。在这以前为宗周及其宗室所独占的中国文明，在地域上扩张，在深度上增进。学术、文字与科学及政治哲学不复为宗室所独有，到此逐渐传入边疆并深入民间。自春秋中叶以后，冶铁术逐渐发达，城市增多并且扩大，不但为政教中心，且为商工业所在。这些都是地方势力逐渐扩展的因素。历史学家多主张，（自春秋时代开始为古代史上的文艺复兴与人文主义思潮抬头的时代。）

这些在文化与社会各方面的变化在宗教与神话上的直接表现，是祖的世界与神的世界之间的距离更进一步的深刻化，以及对于天的至上权威正面攻击的尝试。从东周文明的很多方面来看，当时的时代是一个分化与竞争的时代。从亲族制度上看，这是王室以外的姬姓各宗以及异姓诸国，在新获得的力量加强之下，互相争雄的时代。在此之前，宗周倚仗其与上帝与天的密切关系而握有政治与神话上的至上权威。因此，东周时代争雄争霸的事实在宗教与神话上的表现，便是对神祖之间密切关系的挑战，并对各自祖先的德功加以标榜与强调。

秦始皇统一六国，从历史上证明，争雄的最后结局主要是靠政治经济与军事各方面的实力来决定的。但在这个争雄的过程中，意识上的竞争也非不烈。专从神话上说，我们可以找到下举的这些表现。

首先，祖先的世界与神的世界之间的密切关系，到了现在，是整个的切断了。上帝与诸神至今属于一个越来越为人迹所不能至的范畴<sup>①</sup>。既然没有任何一个氏族或宗族能把上帝或神界据为己

---

<sup>①</sup> 见本书《商周神话之分类》一文。

有，人世间的争雄因此乃立于一个在宗教上公平不偏的基础上。

其次，东周时代的神话不但很清楚地要强调神界对人世上权威的支配力量的微弱，而且常常把上帝描述成一个与人为敌的影象。在政治思想上，争雄的各国君主对宗周的权威以及自己彼此之间挑战；在神话的宪章上，被挑战的对象是上帝、天，以及神与自然的世界。

由此可见，西周时代初见的“天命靡常”的观念到了东周时代更行加强。在《孟子》、《商君书》，以及汉代的《淮南子》里，却强调所谓“时变”<sup>①</sup>。天命无常，世无常主。谁得天命？谁为世主？回答自然是：有“德”者——继承西周时代的“德”的观念并发扬之光大之。上面引过《国语》的话，说“同姓则同德”。因此，其始祖有德之氏族或宗族，当作一个群体笼统言之，是个有德的团体，其成员也就有资格承受天命。

由此可见，把神话与宗教自其与亲族群的政治史的关系上来研究，商周两代可以分为三期：商、周早期、与周晚期。（神的世界与祖的世界之分立，及将“德”这一个观念作为这两个不同的世界之间的桥梁，乃是西周时代的新发展。）东周后期的君主将这两个观念继续发扬，造成神话组织上的一个崭新局面。武王伐纣前后，西周的长老也许以为凭这两个观念的发展推行，姬姓之代子姓而有天下，乃可以充分的合理化与正统化。他们也许没有想到，这两个观念在后日之进一步的发扬使得他们在东周时代的后裔失掉了

---

<sup>①</sup> 《孟子·公孙丑》上：“齐人有言曰：虽有智慧，不如乘势；虽有镞基，不如待时。今时则易然也。”《商君书·画策》：“故时变也；由此观之，神农非高于皇帝也，然其名尊者，以适于时也。”《淮南子·泛论》：“先王之法度，有移易者矣。……故王帝异道而德覆天下，三王殊事而名施后世，此皆因时变而制礼乐者。……先王之制，不宜则庆之，末世之事，善则著之，是故礼乐未始有常也。”



神话上的权威<sup>①</sup>。

#### 四、动物所扮演的角色

讨论至此，我们可以回到商周神话与美术中的动物所扮演的角色之变迁了。现在我们可以很清楚的看出来：（在商周之早期，神话中的动物的功能，是发挥在人的世界与祖先及神的世界之沟通上，而到了神祖之世界分离以后的周代后期，神话动物与神的世界被归入了一个范畴之内，而人之与动物为敌成为对于神的反抗的一种象征。）

《国语》所记的《重黎》绝天地通故事与古代的骨卜，证明在商周早期人的世界与神祖的世界的沟通，多半是借教士或萨满的“神通”。《山海经》说启宾天有两龙为伴；“两龙”在《山海经》里是不少“神”与“巫”的标准配备<sup>②</sup>。由此可见，说教士与巫覡通神的本事要借神话动物的助力，多半是不中亦不远的。芝加哥大学的 Mircea Eliade 研究全球不少民族中巫覡的本事，结论谓巫覡常为生死世界的沟通媒介，而动物常为其助手<sup>③</sup>。Joseph Campbell 说：

如 Eliade 所指出，萨满的本事是靠他能够任意使自己进入一种昏迷的状态。鼓和舞一方面抬高他自己的精神，另一

---

① W. Eberhard, 对高本汉上引 *Legends and Cults* 一文之 Review (*Artibus Asiae*, vol. 9, 1946, p. 363) 中，几乎把本节中所述的关键看破。但他把宗周的正统在东周时代的政治力量看得过大，同时又没有注意到德的观念的演变，因此，没有看到东周时代神话演变的真相。

② 《山海经》中之“乘两龙”者，除夏后开以外，有东方句芒（《海外东经》）、南方祝融（《海外南经》）、西方蓐收（《海内西经》）及北方禺疆（《海外北经》郭注）。

③ Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1951, pp. 99—102.

方面召唤他的伙伴——他人所不能见，而供给他以力量，帮助他来飞翔的兽与鸟。……在他的昏迷状态之中，他似鸟一般地飞到上面的世界，或是象只鹿、牛、或熊一样降到下面的世界<sup>①</sup>。

在古代的中国，作为与死去的祖先之沟通的占卜术，是靠动物骨骼的助力而施行的。礼乐铜器在当时显然用于祖先崇拜的仪式，而且与死后去参加祖先的行列的人一起埋葬。因此，这些铜器上之铸刻着作为人的世界与祖先及神的世界之沟通的媒介的神话性的动物花纹，毋宁说是很不难理解的现象。

祖先与神之间的关系，到了中国古代史的晚期，经过了一番相当基本性的变化。人间的事务不复为神所支配，同时在美术上我们可以看得出那些神奇动物的支配力逐渐丧失，占卜也采用了动物的骨骼以外的媒介。神的世界能为人及祖先所挑战，纵使争斗的结果未必恒是人祖的胜利。在美术上与神话里，那些一直与神的世界属于同一范畴的动物，至此能为人所争战甚至于征服。神话里叙述鸟兽之为入害，实为上帝降祸于人的一部分，而人的祖先英雄，羿，将它们一一降除。降旱的虽是日神，羿的弓矢所射的乃是日中的金乌。我们还可以指出一件有趣而且有意义的事实，即饕餮一名，初见于《左传》，乃是“四凶”之一<sup>②</sup>。假使在东周时代曾经有过人文主义的思潮，把神化为人祖，把神奇的动物降为人所征服的对象，则我相信这种转化的具体过程与直接的动力，必须得在这些世俗的领域里寻找不可。（表一）

---

<sup>①</sup> Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, The Viking Press, 1959, p. 257.

<sup>②</sup> 见常任侠：《饕餮终葵神郁垒石敢当考》，《说文月刊》第2卷，第9期，4—6页，1940年。

表一 商周文化演变分期简表

年代 (公元前)	朝代 及前 文化期	技术	聚落与 社群 形态	政府 形式	神话 类型	若干 宗教 观念	美术 风格	动物 之角 色																				
206	汉	..... 石器 ..... 青铜器 ..... 铁器 .....	..... 城乡之分为 立；治商业 政仪式与工 业之中心所 为农村围绕 ..... 政教中心 与工农对 立	帝国	氏族始祖 起源；分；成 地；形；世 宇；转；救 与；英；世	神祖世界之 隔绝；神之所 全能；为人个 怀疑；对个之 别群“德”“功” “德”“功”的 强调。	晚周式	“猎纹”； 动物为人 所征服；纹 动物因袭 之因袭化																				
221	秦			地方势力之争霸					氏族始祖 诞生神话	神之世界与 祖之分立；开 始居于天；人 神居统治命 王世受天命 有德	中周式 殷周式 典式 ？	动物图纹化 动物图纹之神奇力量 骨 动物形之图画字																
450	战国—春秋			姬绝姓对									上帝之观 念；祖先之 不可分；略 于神之世界	制度化之祖 先崇拜	龙山式 仰韶式	卜												
770	西周			国王子权姓													？	农业丰收祀	龙山式 仰韶式	卜								
1100	殷			（城市兴起）																	？	农业丰收祀	龙山式 仰韶式	卜				
1400	商			定居农村																					？	农业丰收祀	龙山式 仰韶式	卜
1700	龙山期			移耕农村																								
	仰韶期	渔猎基地	？	农业丰收祀	龙山式 仰韶式	卜																						
	中石器时代						？	农业丰收祀	龙山式 仰韶式	卜																		

## 商周青铜器上的动物纹样\*

二十年以前在一篇叫做《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》的文章里，我曾对商周铜器上所见动物纹样的意义，作过这样的推测：“在商周之早期，神话中的动物的功能，是发挥在人的世界与祖先及神的世界之沟通上，……在古代的中国，作为与死去的祖先之沟通的占卜术，是靠动物骨骼的助力而施行的。礼乐铜器在当时显然用于祖先崇拜的仪式，而且与死后去参加祖先的行列的人一起埋葬。因此，这些铜器上之铸刻着作为人的世界与祖先及神的世界之沟通的媒介的神话性的动物花纹，勿宁说是很不难理解的现象”。<sup>①</sup>

这种现象虽然不难理解，它的证明却需要较多的证据和讨论。二十年来讨论商周铜器上动物纹样的文章不胜其数，上面引述的理论却没有引起学者普遍的关注。我在最近出版的一本《商代文明》（英文）的书里，很简略的引述了上举的说法，<sup>②</sup>却又引起学者的异议。<sup>③</sup> 这篇文章的目的，是将这个说法比较详细的说明和引

---

\* 原载《考古与文物》，陕西省考古研究所出版，1981年第2期。

① 见本书第288—312页。

② Shang Civilization (New Haven and London: Yale University Press, 1980), p. 209.

③ Max Loehr, "The question of content in the decoration of Shang and Chou bronzes", 1980年6月2日在纽约大都会博物馆中国古代青铜器讨论会上宣读的论文。

述一下：商周青铜器中动物纹样之多，与它的重要性是很显然的；但是对它的意义应当如何了解，还是多年来争议不休的问题。对它的意义的进一步的了解，是在商周美术与商周制度的了解上，应有很大的启发性。

## 一、商周铜器装饰花纹中的动物纹样

商代和西周初期(下文简称商周)青铜器的装饰花纹之以动物纹样为其中中心特征；是研究商周青铜艺术的学者们共同指出来的一件事实。<sup>①</sup> 动物纹样的发达的形式在安阳殷墟达到了高峰，但兽面的原型，至少是两目和脸廓，在商代中期(郑州、辉县、盘龙城等)的铜器上已很显著，而且与东海岸史前时代的黑陶和玉器的若干装饰纹样可能有一定的渊源。<sup>②</sup> 到了殷墟时代和西周初期，动物纹样已经复杂多样；容庚在《商周彝器通考》中所列的动物纹样包括：饕餮纹、蕉叶饕餮纹、夔纹、两头夔纹、三角夔纹、两尾龙纹、蟠龙纹、龙纹、虬纹、犀纹、鸮纹、兔纹、蝉纹、蚕纹、龟纹、鱼纹、鸟纹、凤纹、象纹、鹿纹、蟠夔纹、仰叶夔纹、蛙藻纹等等。<sup>③</sup> 安阳殷墟出土铜器中常见的动物纹样而为容氏所未列的，还有牛、水牛、羊、

---

① Cheng Te-k'un, "Animals in prehistoric and Shang China", 《瑞典远东古物博物馆馆刊》第 35 期, 1963 年, 129—138 页。李济:《安阳遗址出土之狩猎卜辞、动物遗骸与装饰文样》,《考古人类学刊》第 9、10 期合刊, 1957 年, 10—20 页。

② Jessica Rawson, "Ancient China: Art and Archaeology", (London: The British Museum, 1980), p. 78。林巳奈夫:《先殷式の玉器文化》,《东京国立博物馆美术志》第 334 号, 1979 年, 4—16 页。林巳奈夫:《中国古代の獣面紋をめぐつて》, 同上, 第 301 号, 1976 年, 第 4 期, 17—28 页。巫鸿:《一组早期的玉石雕刻》,《美术研究》1979 年第 1 期, 64—70 页。

③ 容庚:《商周彝器通考》,《燕京学报专刊》第 17 期, 北京, 哈佛燕京学社, 1941 年。

虎、熊、马和猪。<sup>①</sup>

从上面列举的动物名称,我们可以很清楚的看出来,这些动物纹样可分两类。一是其与自然界中存在的动物的关系可以明显看出来的,如犀、鸮、兔、蝉、蚕、龟、鱼、鸟、象、鹿、蛙、牛、水牛、羊、熊、马和猪;一是其与自然界中存在的动物的关系不能明显的看出而需使用古文献里的神话中的动物名称来指称的。)后者中比较常见的如下(图十九):

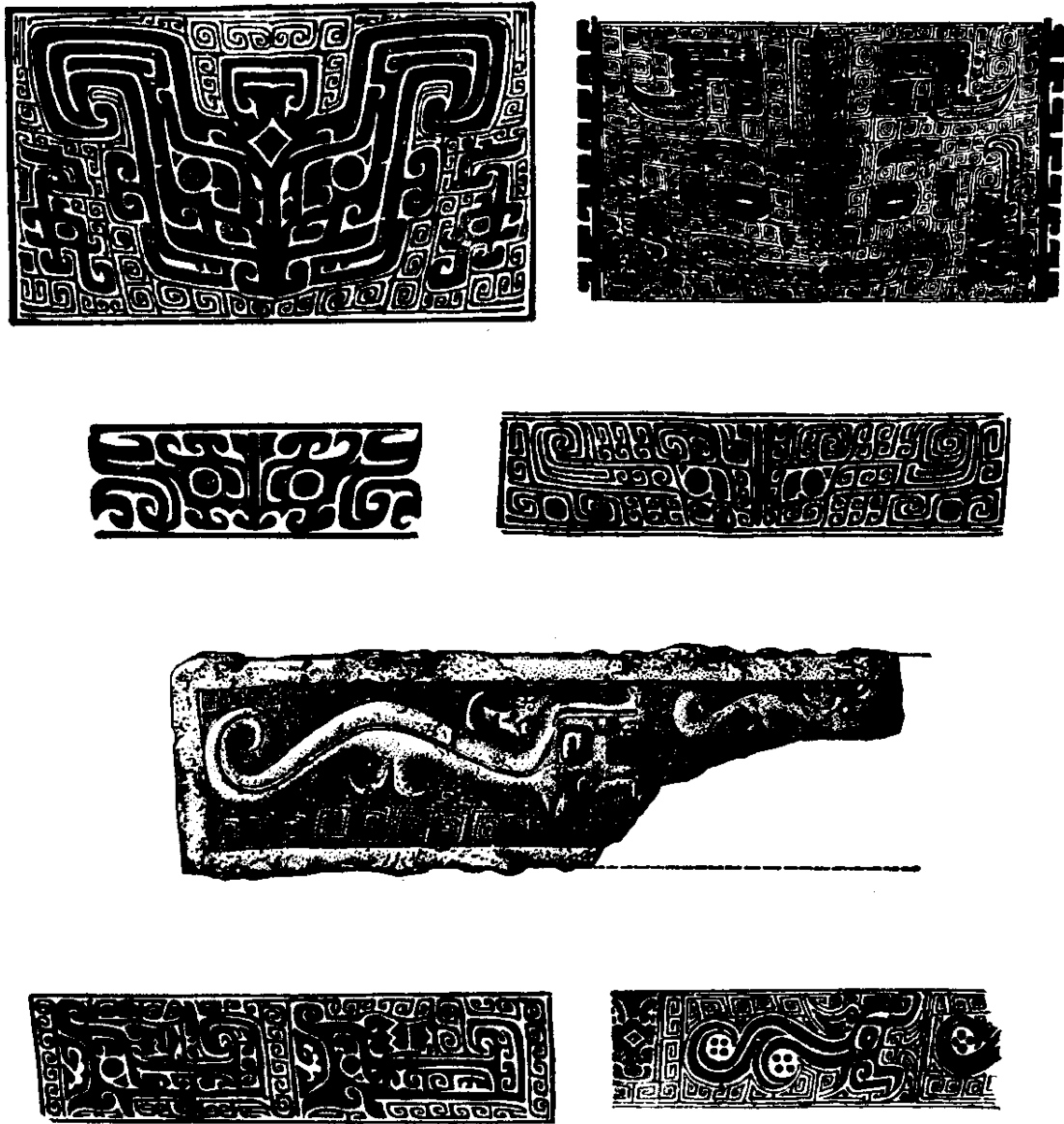
(1)饕餮。《吕氏春秋·先识览》:“周鼎著饕餮,有首无身,食人未咽,害及其身,以言报更也。”自北宋以来金石学的书籍一直称商周铜器上的神怪形的兽面为饕餮纹。容庚《商周彝器通考》把下列各类纹饰都放在饕餮名下:有鼻有目,裂口巨眉者;有身如尾下卷,口旁有足者;两眉直立者;有首无身者;眉鼻口皆作雷纹者;两旁填以刀形者;两旁无纹饰,眉作兽形者;眉往下卷者;眉往上卷者;眉鼻口皆作方格,中填雷纹者;眉目之间作雷纹而无鼻者;身作两歧,下歧上卷者;身作三列雷纹者;身作三列,上列为刀形,下二列作雷纹者;身一脊,上为刀形、下作钩形者;身一足、尾上卷,合观之则为饕餮纹,分观之则为夔纹者。

(2)肥遗。历来讲金石学者将神怪性兽面纹,无论有身与无身都称为饕餮,但《吕氏春秋》专指“有首无身”的兽纹为饕餮。《山海经·北山经》“有蛇,一首两身,名曰肥遗,见则其国大旱。”李济建议用肥遗这个名字指称铜器上当中是正面兽面而左右都有较细长的身体向外伸展的花纹。<sup>②</sup>

(3)夔。《说文》:“夔、神魃也,如龙,一足。”《山海经·大荒

<sup>①</sup> 参看李济:《安阳遗址出土之狩猎卜辞、动物遗骸与装饰文样》,《考古人类学刊》,第9、10期合刊,1957年,10—20页。

<sup>②</sup> 《殷墟出土青铜斝形器之研究》,《中国考古报告集新编》,古器物研究专刊第三本,1968年,69—70页。



图十九 商代铜器动物纹样中的神怪兽形

饕餮(最上排); 肥遗(第二排); 夔纹(第三排) 及龙纹(第四排)。全采自安阳殷墟出土铜器, 见《中国考古报告集新编》古器物研究专刊。

东经》：“有兽状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨。其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，槩以雷兽之骨，声闻五百里。”又《庄子·秋水》：“夔谓蚘曰：吾以一足跼蹐而行。”据此，金石学者用夔来指称头尾横列，当中有一足的龙形的兽纹。

(4)龙。 龙是古代文献中最泛见的神话动物，它的形状如何，却没有一定的描述。《说文》说，龙是“鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能短能长，春分而登天，秋分而潜渊，”倒象是个形状不常的大长虫。闻一多《伏羲考》论龙所征引的文献里有言“交龙”的，即二龙相交的图象，有言“二龙”的，即二龙成对出现；但龙的本身是什么形状呢？“龙像马，所以马往往被称为龙；……龙有时又像狗……所以狗也被呼为龙，……此外还有一种有鳞的龙像鱼，一种有翼的又像鸟，一种有角的又像鹿。至于与龙最容易相混的各种爬虫类的生物，更不必列举了。”<sup>①</sup>既然龙的形状有这么大的弹性，金石学家在使用这个名称来称呼铜器上的动物纹样时也就使用很大的弹性：凡是与现实世界中的动物对不上而又不宜称为饕餮、肥遗或夔的动物，便是龙了。

(5)虬。 依《说文》，“虬，龙子有角者”，则虬纹便是有角的龙纹。但依《离骚》王逸注，则无角的才是虬。

上面这五个神怪动物的名字，都是在古书中出现的。今人用这些名字(以及其他的名字如凤)来指称商周青铜器美术中个别的动物纹样，也不过是把它们当作约定俗成的描述性的词汇来使用罢了。古人如果复生，看到了当时青铜器上的动物纹样，是不是也用这一类的或甚至是同样的名词来称呼它们，就不是我们所能知道的了。

仅就商周铜器上动物纹样的特征来说，除了(1)它们为数很

<sup>①</sup> 闻一多：《伏羲考》，《神话与诗》，北京中华书局，1956年，25页。



多，占装饰纹样的绝大部份，和(2)它们种类也很多，除了有现实世界中多种可以指名的动物外，还有好几种神话中有名称有传闻的神异动物，这两点之外，还可以举出另外两项特点。

(1)商周铜器上的动物纹样常是左右对称成双成对的。铜器花纹的基本构成，常是环绕器物成为二方连续带，以铜器的角觥隔成若干单元，每个单元中有一个动物的侧面轮廓。如果一个单元中的兽头向左，则其左面邻接单元中的兽头通常向右，二个兽面面对面的接到一起，以角觥为兽面的中线。从中线上看，左右的兽形可说是一个兽形从中劈分为二再向左右展开，但也可以说是两个动物纹样在面中部接合在一起的结果。换言之，饕餮面和肥遗都可以说是两个动物在中间合并而成，也可以说是一个兽面或一只动物从当中劈为两瓣所造成的。

(2)殷商和西周初年的铜器中有少数有人形与动物纹样一起出现的情况。其中最著称的是日本住友氏<sup>①</sup>和巴黎西弩奇博物馆<sup>②</sup>的一对“乳虎食人卣”。此外据我所见所知的还有美国华盛顿弗烈尔美术馆收藏的一个三足的觥，其后面二足的根部各有一人形，两臂交挽置于体前，头上有张口的饕餮面<sup>③</sup>；同馆收藏品中还有一个大铜刀，刀背上有兽张开大口，下面有一个人的侧脸<sup>④</sup>；河南安阳侯家庄“大柏树坟”附近，即西北岗殷商王室墓地东区西南角一带出土的大司母戊鼎的把手外面有两个兽形，在它们张开的

---

① 梅原末治：《新修泉屋清赏》，京都，泉屋博物馆，1971年。

② Vadime Elissectt, *Bronees archaiques Chinois au Musée Cernuschi*, tome 1, Paris: L'Asiatheque, 1977, pp. 120—131.

③ John Pope, et al., *Freer Chinese Bronzes I*, Washington, D. C., Freer Gallery of Art, 1967, No. 45.

④ 据作者自摄照片。

口部之间夹着一个人头<sup>①</sup>；安阳小屯第五号墓（妇好墓）出土的一件青铜钺，面上也铸有两个兽形张开大口，当中夹着一个人头<sup>②</sup>；另外在安徽阜南出土的一个“龙虎尊”体部两个展开的兽形口部之间也夹着一个人头，下面连着人体<sup>③</sup>。这几件器物的人兽纹样，除了兼有人兽之外，还具有若干共同之点：饕餮面或兽形都张开大口，而人头都放在口下；人头或人体都与兽面或兽身成垂直角；兽形虽可泛称为饕餮，从体形和体纹看来都似是虎形。其中不同之点是乳虎食人卣和弗烈尔美术馆的觥和刀的“食人兽”，都是单个的，而其他三件都是成对，自左右将人头夹在中间的。大司母戊鼎、妇好钺、和弗烈尔美术馆的刀只有人头，其他的则带身体；乳虎食人卣的人身与兽身相抱，其他的则分开（图二十）。

对于商周青铜器美术中动物纹样意义的任何解释，要对上面的这些特征都能提供合理的解释，而不能只讲通若干特征而不适用于其他特征。换言之，关于动物纹样的问题不是只有一个，而是有一连串好几个：商周青铜工艺者为什么使用动物纹样？动物纹样有何作用？为什么有种种类别？为什么成双成对？为什么有时与人像相结合？为什么在与人像相结合时要采取一定的特征性的形态？

## 二、动物纹样的意义

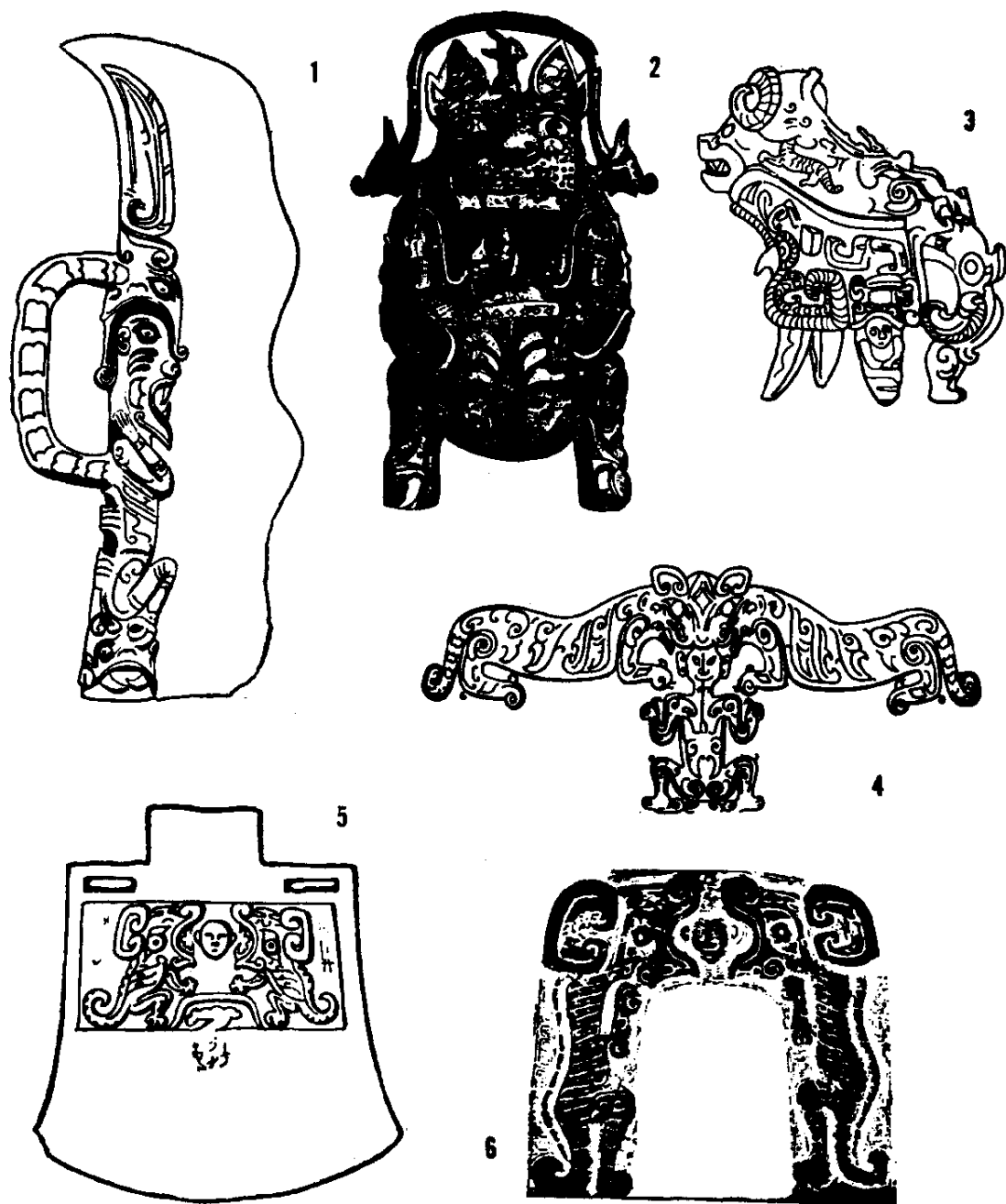
商周青铜器上的动物纹样究竟有没有内容上的意义？历来研究这个问题的人很多，此处不遑一一征引。多数学者认为它们是

---

① 陈梦家：《殷代铜器》，《考古学报》第7期，1954年，15—59页。

② 《安阳殷墟五号墓的发掘》，《考古学报》1977年第2期，图版XIII:2。

③ 葛介屏：《安徽阜南发现殷商时代的青铜器》，《文物》1959年第1期，封里。



图二十 商代铜器纹样中的人兽关系

(1) 弗利尔美术馆藏大刀；(2) 住友美术馆藏“乳虎食人卣”；(3) 弗利尔美术馆藏觥；(4) 安徽阜南出土龙虎尊上纹样；(5) 安阳殷墟妇好墓出土钺；(6) 安阳西北岗东区出土司母戊鼎柄上花纹。

代表古代的图腾或是自然界里面还是神话里面的神怪。但也有的美术史学者相信动物纹样是从几何形纹饰演变出来的，因此完全是装饰的纹样而没有任何宗教上或意识形态上的意义。<sup>①</sup>看这个问题，我相信可以从两方面入手：一是动物纹样的演变历史，要由此来决定动物纹样是从青铜器一开始便有，还是逐渐由几何形图案演变出来的。二是研讨它的意义，并且加以证明。如果能够提出圆满的、可以证明在意义上的解释，那么有没有意义这个问题才能真正的加以回答了。关于第一点，我们可以简单直捷的说，动物纹样不但是自铜礼器有了装饰纹样以后便开始有了，而且如上文所说的甚至可以向上追溯到新石器时代。本节的讨论便集中在第二点的讨论上，即试求提出一个说明动物纹样的意义的可信的说法。我相信最可信的说法，一定也是最简单、最直捷，可以最明瞭的自文献史料和器物实物本身可以推想得到的说法，而且这个说法又要能将上节所列的各种有关现象都能照顾到。

实际上，商周铜器及其上面的动物纹样，在先秦古籍里早已有明白清楚的说明了。《国语·楚语》下：

昭王问于观射父曰：周书所谓重黎寔使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？对曰：非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，裋挈之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之

---

<sup>①</sup> Max Loehr, "Ritual Vessels of Bronze Age China", New York: The Asia Society, 1968, p. 13.

后，能知四时之生，牺牲之物，玉帛之类，采服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神，氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。观射父所讲的一套大道理，集中在“民”“神”之间的关系；民即生人，神当以死去的祖先为主。民神之间的沟通，要仰仗民里面有异禀的巫覡；其中有高明者为祝为宗。在帮助他们通神的各种配备中，包括“牲器”即“牺牲之物”和“彝器之量”在内。换言之，商周的青铜礼器是为通民神，亦即通天地之用的，而使用它们的是巫覡。这个说法是与一般研究古铜器的人的看法在基本上是一致的。

既然青铜彝器是协助巫覡沟通天地之用的，那么它们上面的动物纹样与通天地有无关系？《左传》宣公三年已经很明白的把这点解答清楚了。这年楚子(庄王)伐陆浑之戎，遂至于雒，观兵于周疆。周定王使王孙满劳楚子，楚子向王孙满问鼎的大小轻重。王孙满回答时前面的一段如下：

在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，螭魅魍魉，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。

这段话历来有许多解释，<sup>①</sup>但最直捷简单的翻译不妨如次：“(关键)是在德而不在鼎。以前夏代方有德的时代，远远各地将各地的物绘成图画，而九州的长官则献来青铜，(于是乎便)铸造了铜鼎，并在上面表现了物的形象，百物都具备，于是生人便知道什么是助人的神，什么是害人的神。生人进入了川泽山林，不会遇到不合适

<sup>①</sup> 如江绍原：《中国古代旅行之研究》，台湾商务印书馆重印版，1966年。

的神，如螭魅魍魉一类便不会遇到。由此便能使上下（即天地）相协，而使生人能承受天的福祉。”再简化而言之，便是说，夏人铸鼎象物，使人知道那些动物是助人的神，即是可以助人通天地的，那些动物是不助人通天地的。这段话是不是正确说明了铸“九鼎”的目的，我们无法判断。但由此可以知道，照王孙满的说法，动物中有若干是帮助巫覡通天地的，而它们的形象在古代便铸在青铜彝器上。

上面这段话里有关键性的一点，便是将《左传》宣公三年王孙满所谓之“物”当作“牺牲之物”，亦即“助巫覡通天地之动物”解。这个解释是建筑在两点事实上的。其一，文中说“铸鼎象物”，而我们所见的古代彝器上全是“动物”而没有“物品”，因此铸鼎所象之“物”除了指动物以外，没有别的意义可解。其二，文中明说了象物之目的是“用能协于上下，以承天休”的，这个目的与铸鼎的目的是一致的。青铜彝器是巫覡沟通天地所用配备的一部分，而其上所象的动物纹样也有助于这个目的。

“物”这个字是不是可以作这样的解释？《左传》里面“物”字出现次数不少（约六、七十次），它的意义也不一，但在若干处它的意义甚为明瞭，而也与上文相合。定公十年云：“叔孙氏之甲有物”；从古器物学上看，甲上的物像只有是动物纹样的可能。庄公三十二年有一段讲神降与物的关系，启示尤大：

秋七月，有神降于莘。惠王问诸内史过曰：是何故也？

对曰：国之将兴，明神降之，监其德也。将亡，神又降之，观其恶也。故有得神以兴，亦有以亡。虞夏商周皆有之。王曰：若之何？对曰：以其物享焉。其至之日，亦其物也。

可见“物”是享神用的祭祀牺牲，而因神（“其物”）因日（“其至之日”）而异，也就是上引《国语·楚语》中“民以物享”的“牺牲之物”。

从这里我们逐渐了解{助巫覡通天地的若干特殊动物,至少有若干就是祭祀牺牲的动物。以动物供祭也就是使用动物协助巫覡来通民神、通天地、通上下的一种具体方式。<sup>①</sup>商周青铜器上动物纹样乃是助理巫覡通天地工作的各种动物在青铜彝器上的形象。

上面提到龙时曾提到古籍中的“二龙”。《山海经》中两龙数现,每次露面都似与民神沟通有关。《大荒西经》:

西南海之外,赤水之南,流沙之西,有人珥两青蛇,乘两龙,名曰夏后开。开上三嫫于天,得九辩与九歌以下。此泰穆之野,高二千仞。开焉得始歌九招。

同一故事又见于《海外西经》:

大乐之野,夏后启,于此儻九代,乘两龙,云盖三层,左手操翳,右手操环,佩玉璜。在大运山北,一曰大遗之野。

这个珥两青蛇、乘两龙而上宾于天的夏后启是将天上的九辩九歌带到民间的英雄,亦即将乐章自神界取入民间的巫师;《离骚》:“启九辩与九歌兮,夏康娱以自纵”。他之能够作到这件功劳是得到青蛇与龙的帮助的。这些龙与蛇也是四方之神,即四方沟通上下的使者的标准配备。《海外东经》:

东方句芒,鸟身人面,乘两龙。

郭璞注引《墨子》曰:“昔秦穆公有明德,上帝使句芒赐之寿十九年。”是句芒乘两龙在上帝与民之间来往。《海外西经》:

西方蓐收,左耳有蛇,乘两龙。

郭注引《尚书·大传》和《淮南子》谓蓐收为帝少皞之神。又《海外

---

<sup>①</sup> 参见傅斯年:《跋陈槃君〈春秋公矢鱼于棠说〉》,《历史语言研究所集刊》第7本第二分册,1938年。

“物”字在卜辞中与犁字混淆,见李孝定:《甲骨文字集释》,《历史语言研究所专刊》第50本,1970年再版,317—330页。

南经》:

南方祝融,兽身人面,乘两龙。

《海外北经》:

北方禺疆,人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇。

郭注另本作:“北方禺疆,黑身手足,乘两龙”。可见两龙、两蛇等都是四方使者共有的助理(图二十一)。另外河伯亦乘两龙。《九歌·河伯》:

与女游兮九河,冲风起兮横波,乘水车兮荷盖,驾两龙兮  
躁螭。

《山海经·海内北经》也说:“冰夷,人面、乘两龙”。郭注:“冰夷……即河伯也”。河伯为何也要驾龙,莫非是因为“黄河之水天上来”么?①不论如何,《楚辞》和《山海经》都屡提到两龙两蛇,并以龙蛇为通天地的配备,都是非常值得注意的。《山海经》很可能便是“古代的一部巫觋之书”②,而《楚辞·九歌》与祭祀巫舞的关系也是很密切的。③从这些材料看来,以铜器上动物纹样为巫觋通天地工作上的助理动物的形象的说法,与古代与巫觋有关的资料的记载是相符合的。

《国语》、《左传》、《山海经》与《楚辞》这些书固然都是周代后期的文献,它们对古代追述众知是有一定的可靠性的,而且它们所代表的观念,有时代表商代与西周观念的延续。专就通天地与以鸟

---

① 关于河伯与冰夷的种种传说,见文崇一:《九歌中河伯之研究》,《民族学研究所集刊》第9期,1960年,139—162页。

② 袁行霈:《山海经初探》,《中华文史论丛》1979年,第3辑,7—35页。

③ 藤野岩友:《巫系文学论》,东京,大学书房,1969年。凌纯声:《铜鼓图文与楚辞九歌》,《中央研究院院刊》第1辑,1954年,403—417页。Chan Ping-leung (陈炳良),“Ch'u Tz'u and the Shamanism in Ancient China”,美国 Ohio State University 博士论文(未刊),1974。





图二十一 《山海经》四方使者乘两龙践两蛇的形象

(采自 1895 年刊《山海经存》)

兽为神使的观念来说,殷墟卜辞里所代表的观念也是与之相应的。生王与祖先通讯息的占卜,不是便依借动物的甲骨来实现的吗?而且“上帝或帝不但施令于人间,并且他自有朝廷有使臣之类供奔走者”,<sup>①</sup>其中包括“帝史凤”(《卜辞通纂》398),可为动物的代表。商周青铜器上的动物纹样更是这方面的直接证据。

上文所引的中国古人自己对动物纹样的说法,在近代的原始社会的巫术上还有相似的迹象可寻。如对现代萨满教(Shamanism)研究多年的叶理雅得(M. Eliade)所指出的,萨满们每人都有一批他们特有的,作为他们行业上助理的精灵;这些精灵多作动物形状,如在西伯利亚和阿尔泰区域者有熊、狼、鹿、兔,各种的鸟(尤其雁、鹰、鸮、乌鸦等)和各种的虫子等。<sup>②</sup>照研究神话的学者以及据他们所报告的萨满自己的说法<sup>③</sup>,萨满行法的时候,常常借有形(如药品)无形(如舞蹈所致的兴奋)的助力而达到一种精神极于兴奋而近于迷昏的状况(trance),他们就在这种状况之下与神界交通。在这种交通之际,作为他们助手的动物的精灵便被召唤而来,而助巫师以一臂之力;召唤的方式有时是把动物作牺牲,而使之自躯体中升华出来。巫师们在动物精灵的帮助之下,升到天界或降到地界与神或祖先相会,(图二十二)。在一个中国东北满族的萨满的故事里,便记述了一位名叫尼三(Nišan)的女巫的一段行程;每逢到阻碍的时候,她便召唤她的动物助手,借他们的力量打破阻碍,抵达彼界:

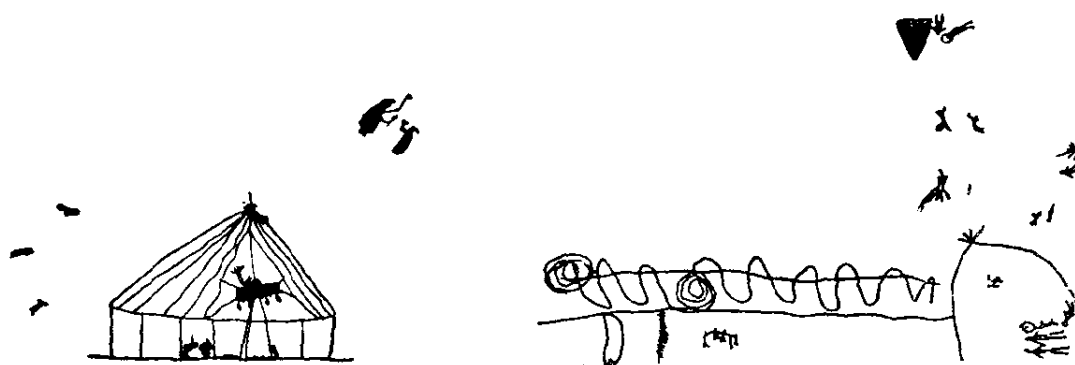
再向前走,她不久便达到红河的河岸。她向四周看了看,却看不到可供她能渡过河的船,而且连个人影也看不见。于

---

① 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,572页。

② Mircea Eliade, "Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy", (Princeton University Press, 1964), pp. 88—89.

③ Joseph Campbell, "The Masks of God: Primitive Mythology", (New York: The Viking Press, 1959), p. 257.



图二十二 西伯利亚楚克欺人所绘萨满的动物助理在祭仪中的作用  
 图左示秋祭海神：海神及其妻在图上右角；帐内行祭仪的为萨满，祭器在地上；动物精灵在图左，正在上升，其一为鸟，一为狐。图右示丧葬祭祀，各种动物精灵（图之右中部）正在上升中，牺牲品在其下。原图采自 W. Bogoras, *The Chukchee*, pp.317, 530.

是她没有别的办法了，只好开始哼哼，急找她的精灵：

爱枯里，叶枯里〔咒语〕大鹰，  
 爱枯里，叶枯里，在天上旋的，  
 爱枯里，叶枯里，银色鹞鸽，  
 爱枯里，叶枯里，在海上转的，  
 爱枯里，叶枯里，恶蛇，  
 爱枯里，叶枯里，沿着河岸蠕行的，  
 爱枯里，叶枯里，八条蟒蛇，  
 爱枯里，叶枯里，沿着涧河走的——  
 爱枯里，叶枯里，年轻的神主，我自己  
 爱枯里，叶枯里，要渡过，  
 爱枯里，叶枯里，这条河。  
 爱枯里，叶枯里，你们全部精灵，  
 爱枯里，叶枯里，把我抬起来，把我渡过去，  
 爱枯里，叶枯里，赶快！

爱枯里,叶枯里,显露你们的力量!

爱枯里,叶枯里。

念了以后,她便把她的小鼓投入河中,她自己便踏在上面,像一阵旋风样她在一瞬间便渡过了河。<sup>①</sup>

再走了一段之后,她到了一个城镇,是她的目的地,可是城门关得紧紧的,无法进入,于是尼三巫师便又开始念咒了:

“克拉尼,克拉尼〔咒语〕,翱翔的大鸟

克拉尼,克拉尼,在东山上

克拉尼,克拉尼,搭巢的,

克拉尼,克拉尼,檀香木上的食鱼鸟,

克拉尼,克拉尼,在康岭山上的

克拉尼,克拉尼,橡木上的獾,

克拉尼,克拉尼,在茫加山上

克拉尼,克拉尼,休息着的

克拉尼,克拉尼,九条蛇

克拉尼,克拉尼,八条蟒

克拉尼,克拉尼,小虎

克拉尼,克拉尼,狼獾,

克拉尼,克拉尼,在石洞穴里

克拉尼,克拉尼,和铁径上

克拉尼,克拉尼,休息着的

克拉尼,克拉尼,金色鹌鹑,

克拉尼,克拉尼,在山上旋的

---

① Margaret Nowak and Stephen Durrant, *The Tale of the Nišan Shamaness: A Manchu Folk Epic* (Seattle and London: University of Washington Press, 1977), pp. 62—63, 66—67.

克拉尼,克拉尼,银色鹤鸢,  
克拉尼,克拉尼,在海上绕的  
克拉尼,克拉尼,飞翔的鹫  
克拉尼,克拉尼,铅色的鹰  
克拉尼,克拉尼,多色的鹰  
克拉尼,克拉尼,大地的雕,  
克拉尼,克拉尼,九行,  
克拉尼,克拉尼,十二列,  
克拉尼,克拉尼,成群的雕——  
克拉尼,克拉尼,赶快  
克拉尼,克拉尼,飞进城去  
克拉尼,克拉尼,带着他!  
克拉尼,克拉尼,用你们的爪子,  
克拉尼,克拉尼,抓住他! 带着他!  
克拉尼,克拉尼,用你们的爪子,  
克拉尼,克拉尼,抓住他! 带着他!  
克拉尼,克拉尼,把他放在你们的背上  
克拉尼,克拉尼,把他放在一个金香炉里带来!  
克拉尼,克拉尼,把他转过身来  
克拉尼,克拉尼,把他放在一个银香炉里带来!  
克拉尼,克拉尼,靠你们肩膀的大力  
克拉尼,克拉尼,把他带起来! 带来!  
克拉尼,克拉尼。”

她念完词后,这些精灵便都飞了起来,“好像云雾一般”。

从这两段咒语看来,作萨满助手的动物有多种多个,不同的动物当有不同的本事,萨满要靠他们帮助的时候便可依他的需要而

加以召唤。三千年前商周铜器上动物纹样有多种多样，他们的作用也许是与此相近的。

照这个说法看来，商周青铜器的动物纹样是与当时生活中的动物界及人与动物之间的关系分不开的。也就是说，“商代装饰艺术家所使用的动物纹样之中，不论是在雕石、铸铜、镶嵌木器、制陶、还是磨玉上，其大多数都原来有一个土生的和与自然界有关的基础”。李济特别指出艺术中所用纹样较多的动物有鹿、牛、水牛、羊、羚羊、象、熊、马、猪以及鸟类、爬虫类、昆虫类、两栖类、鱼类、蠕虫类等等。这些动物很可能的都作过巫师的助理精灵，而且照上文的讨论看，也多半作过祭祀的牺牲。至于饕餮、肥遗、夔龙、虬等神怪性的动物，虽然不是自然界中实有的动物，却很可能也是自然界中的动物，如牛、羊、虎和爬虫等转化而成的。如李济所说的，“这种与木雕艺术并行发展的镶嵌艺术，使刻木头的人们，手法的表现更加自由了。这一点，在镶嵌工人要在平面上表现立体的形态时更易见出。他们的方法是将立体的动物，分割为相等的两半，拼成平面。由这种新的文样配列法更进一步的演变，就是将同一动物的身体各部分予以重复；或将甲动物的一部分配合于乙动物另一部分；或夸张其身体之一部而忽略他部；由此形成各种复杂的文样。商朝的装饰艺术家对这种新的表现技法具有偏好；很快地，雕刻工、陶工、玉工和铜工亦均相继仿效。因是之故，乃有虎头加于猿身、人头长出两角等等怪形畸象的出现。但他们的题材都是自他们所生活的环境中取出的”<sup>①</sup>。所以说，“饕餮纹所取的物象多是由来有自，取诸常见的鸟兽等物，或近取诸人类的”<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> 谭且罔：《饕餮纹的构成》，《历史语言研究所集刊外编》第4种，1960年，274页。

<sup>②</sup> 参见林巳奈夫：《殷中期に由来する鬼神》，《东方学报(京都)》第41册，1970年，1—70页。

### 三、动物纹样其他若干特征的讨论

在第一节里面我们提到过商周青铜器动物纹样常常成对左右同现，同时在少数器物上与人头或人头连身同时出现。照上面对商周铜器上动物纹样的解释，我们能不能同时把这两点特征也做圆满的说明？

我们先从人与动物图形同现的情形说起。从“乳虎食人卣”这个名词来看，我们可以知道对这一对卣所表现的人兽关系的一个看法，是张开大口的饕餮，正在把人自头部吞吃着。这与《吕氏春秋》所说“周（或夏）鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身”的描述，也有部分的符合。可是这里表现的，是否的确是饕餮食人的情状？前文所举七件人兽同现的器物，可以又分为四组：

（1）一个怪兽张开大口，人现头部和全身，人的头部在兽的上颌下，但人身与兽身双臂相抱——京都与巴黎的两件。

（2）一个怪兽张开大口，人现头部或全身，人头在张开的兽上颌下——弗烈尔美术馆的觥和刀。

（3）一个怪兽的头面在中央，身体左右各向外展开，成为肥遗型，人现头部和身部，头在兽上颌下，人体与兽体垂直——阜南的一件。

（4）左右各有怪兽一个，张口相对，把一个人头夹在当中——安阳出土的两件。

这几种情形中，没有一件毫无疑义的在表现怪兽食人。唯一令人联想到“吃人”的动作是怪兽把口张开而人头放在口下。但这一个动作并不一定表示食人，即将人头人身咀嚼吞下。如果有把人头或上半身都吞到肚子里面去而下半身还在口外的形象，那么这“食人”

的意义便要明显得多了。可是这种表现是没有的，两件卣所表现的是人抱着兽，兽抱着人，而且人的两足稳稳当当的踏在兽的两足上。大司母戊鼎和妇好钺的人头正正当正的放在两个兽头的当中，都不似是食人的举动。

那么这些张口怪兽与人形一起出现应该如何解释呢？有人指出张开的兽口在世界上许多古代文化中都作为把两个不同的世界(如生、死)分割开来的一种象征<sup>①</sup>。这种说法与我们把怪兽纹样作为通天地(亦即通生死)的助理的看法是相符合的。而且这几件器物所象的人很可能便是那作法通天中的巫师，他与他所熟用的动物在一起，动物张开大口，嘘气成风，帮助巫师上宾于天。这个解释虽然与过去把兽形本身当作巫师形象或面具的说法<sup>②</sup>相左，却与上文对动物纹样一般的解释是相符合的，而且还在《山海经》里找到不少支持。

《山海经》里除了“乘两龙”的记载以外，还有许多“珥蛇”，“操蛇”的说法，就是描写各地的巫师将帮忙的动物用两手牵握操纵或戴佩在耳上；后者是与铜器上将动物置于人头两旁的形象相符合的：

夫夫之山，……神于儿居之，其状人身而手操两蛇。(《中山经》)

洞庭之山……神状如人面载蛇，左手操蛇。(《中山经》)

巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，

---

① Nelson Wu, *Chinese and Indian Architecture* (New York: G. Braziller, 1963), p. 25.

② Jordan Paper, "The meaning of the t'ao-t'ieh", *History of Religions* 18(1978), pp. 18—41.

商周铜器中的巫师形象，参见 Carl Hentze, "Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung für die Altchinesische Kunst", *IPEK* 20(1963), pp. 55—61.



群巫所从上下也。(《海外西经》)

西方蓐收,左耳有蛇,乘两龙。(《海外西经》)

博父国在聂耳东,其为人大,右手操青蛇,左手操黄蛇。  
(《海外北经》)

北方禺疆,人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇。(《海外北经》)

奢比之尸,在其北,兽身人面大耳,珥两青蛇。(《海外东经》)

雨师妾在其北,其为人黑,两手各操一蛇,左耳有青蛇,右耳有赤蛇。一曰在十日北,为人黑,人面,各操一龟。(《海外东经》)

东海之渚中有神人面鸟身,珥两黄蛇,践两黄蛇,名曰禺虬。(《大荒东经》)

有困民国,句姓而食,有人曰王亥,两手操鸟,方食其头。  
(《大荒东经》)

有神人面犬耳兽身,珥两青蛇,名曰奢比尸。(《大荒东经》)

南海渚中有神人面,珥两青蛇,践两青蛇,曰不廷胡余。有神名曰因因乎,南方曰因乎,夸风曰乎民,处南极以出入风。  
(《大荒南经》)

西海渚中有神,人面鸟身,珥两青蛇,践两赤蛇,名曰弇兹。(《大荒西经》)

西南海之外,赤水之南,流沙之西,有人珥两青蛇,乘两龙,名曰夏后开。(《大荒西经》)

北海之渚中,有神人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇,名曰禺疆。(《大荒北经》)

这些个神，都是与蛇合为一体的，有的在耳边，有的在手中，有的在足下，无疑都是他们作法登天的工具。其中最有意思的是《大荒南经》里面那个叫不廷胡余的神，两耳边有两蛇，足下有两蛇，还与一个叫因因乎的神作伴，这个因因乎是个风神(图二十三)。按风是动物张口呼出来的：

钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮不食不息，息为风。身长千里，在无脊之东。其为物，人面蛇身，赤色，居钟山下。(《海外北经》)

西北海之外，赤水之北，有章尾山，有神人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食不寝不息，风雨是谒，是烛九阴，是谓烛龙。(《大荒北经》)

这个“息为风”的烛阴便是后来徐整《五运历年记》所记的“首生盘古，垂死化身，气成风云”(《绎史》卷一引)。商代卜辞里的风字即凤；《卜辞通纂》上引 398 片“于帝史凤，二大”。郭沫若注释云：

卜辞以凤为风。《说文》：凤，神鸟也……。此言于帝史凤者，盖视凤为天帝之使，而祀之以二犬。荀子解惑篇引诗曰：有凤有凰，乐帝之心。盖言凤凰在帝之左右。<sup>①</sup>

对此虽有异说<sup>②</sup>，我们却知道，不但上帝以风为他的使者，而且东西南北四方也都各有其风<sup>③</sup>，很可能的，风也是商周时代巫师通天地的一项助力。张口的神兽，“息为风”，更加强了他们沟通天地的力量。铜器上表现着巫师借他们的动物以及动物吹气成风的力量，正是指对他们通天地的神能而来的。

不论动物张口与“息为风”之间有什么样的直接的联系，可能

① 《卜辞通纂》，东京，1933年，398页。

② 反对此说者，见岛邦男《殷墟卜辞研究》，东京汲古书院，1958年，199页。

③ 陈邦怀：《殷代社会史料征存》，天津人民出版社，1959年，“四方风名”条。

因因乎



不廷胡余



图二十三 《山海经·大荒南经》中不廷胡余与因因乎的形象

(采自1895年刊本《山海经存》)

是巫师的人像放在两兽开口之间或一个兽形张开的大嘴之下，充分的表现了当时人兽关系之密切；说这种动物乃是个别巫师的亲近的助手是合理的。正如韩策(Carl Hentze)所指出的<sup>①</sup>，商周铜器的人兽关系与古代美洲的一种人兽关系有相像之处。以墨西哥的阿兹忒克人(Aztec)为例<sup>②</sup>，他们每人生后便由巫师指定某种动物为他一生的伴侣或所谓“同一个体的另一半”(alter ego)，叫做这个人的“拿画利”(Nahualli)。在美术品上这个拿画利便常常张开大口把它的伴侣的头放在口中。这种“同一个体的另一半”在美术上类似的表现，事实上有广泛的分布，可以说是环太平洋的<sup>③</sup>。看京都与巴黎两个乳虎食人卣上人兽关系的密切，他们之间的关系，不但是“亲密的兽侣”(familiar animal)，而且也可以说是“同一个体的另一半”了！商代文化与环太平洋文化有许多相似之处，这又是一例。但是我们不一定主张商代文化与古代环太平洋或美洲文化之间一定非有什么亲缘关系不可。上面所举的一些资料只是说明本文对人兽关系的解释，不但是与上面对动物纹样的一般说明相一致，并且在其他古代文明里也有类似的例子，这些例子可以给我们有用的启示。在这上面还有一点值得注意的，即这几件商代人兽同见的器物上的兽，很可能都是虎的变形。商王本身便是商代最

---

① Carl Hentze, *Objets Rituels, Croyances et Dieux de la Chine Antique et de l'Amérique* (Anvers: De Sikkel, 1936); Carl Hentze, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den Fruehchinesischen Kulturen* (Antwerpen: De Sikkel, 1941); Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit* (Antwerpen: De Sikkel, 1951).

② Maguel Léon-Portilla, *Aztec Thought and Culture* (Norman: University of Oklahoma Press, 1965).

③ Douglas Fraser, *Early Chinese Art and the Pacific Basin: A Photographic Exhibition* (New York: Intercultural Arts Press, 1968).

高的巫师<sup>①</sup>，所以这种关系可以代表王室成员与虎的特殊关系，就好像古代美洲的统治阶级在神话与美术上与美洲虎(jaguar)的特殊关系一样。

关于动物纹样成双成对的现象，与《山海经》和《楚辞》里所说的“两龙”是一致的。为什么两龙？为什么若干动物纹样中人头的左右各有一条神兽？这是与动物纹样的基本构成设想有关的一个问题，即铜器上的兽面究竟是一个兽中剖为二左右展开成为两兽的，还是左右两兽在面中央相接而化为一兽的？主张前者的学者很多，可以葛利欧(H. G. Creel)为代表：

饕餮的特征是它表现兽头的方式是好像将它分割为二，将剖开的两半在两边放平，而在鼻子中央一线结合。下颌表现两次，每侧一次。……我们如将两半合起来看，它们表现一个十分完整的饕餮，从前面看，其两眼、两耳、两角和下颌表现两次。<sup>②</sup>

这里所说的下颌，实际上应该是上颌向下向前的延长，因为铜器上的兽面纹里面是没有分开表现的下颌的。葛利欧这种说法，可能是受了太平洋沿岸若干现代民族装饰美术的影响，如北美西北海岸印地安人的木雕，其中的兽面便是自中分割为二而将二半在左右二侧平躺下来来表现的。<sup>③</sup>照这种说法，则商周铜器中动物纹样成对成双的现象，乃是平面表现立体的技术上的要求所使然；换言之，两个动物原来乃是一个。文献中的“两龙”因此也可能是自装饰图形中的形象而来的。

① 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年，下编，532—576页。

② H. G. Creel, *The Birth of China* (New York: F. Ungar, 1937), p. 115.

③ H. G. Creel, "On the origins of the manufacture and decoration of bronze in the Shang period", *Monumenta Serica* 1(1935), p. 64.

与此相反的说法,是把成双成对的动物纹样,至少其中在头面部结合成一个动物头面的,看成两个动物,而饕餮面与肥遗型的图案是后起的。换言之,兽体分成左右二半,不是一个兽面分割为二的结果,而是两个兽形在当中结合的结果。李济讨论小屯与侯家庄出土铜鼎中有动物圈带的八件,将它们分为六型,并将六型圈带排成自左右二半各有一单独夔纹或龙纹的型态到成熟的肥遗型的动物圈带这样一个顺序(图二十四)。李济指出他所排的这个秩序“不一定代表它们在铜器上出现时间先后的次序,只是一种设想中的逻辑安排。”<sup>①</sup>如上文所引的,李济也提到镶嵌工艺里将立体动物中剖而平放在平面这种发展的可能性,但鼎形器图案所代表的发展秩序,是一个值得探求历史证明的问题,因为如果在若干情形之下单独的兽面是由两兽合并而成的话,那么“两龙”的来源便有其他的可能。法国社会学者勒微斯超司(C. Lévi-Strauss)从商代的饕餮纹上看到商代世界观的两分倾向(dualism),而这种倾向,照他的说法,是由于将立体的动物形象中剖为二以转化为平面的形象这种艺术与技术上的需要而造成的。<sup>②</sup>

但与其说商代文化与社会中的两分倾向是由艺术中“一分为二”的需要而产生的,不如说商代艺术中的两分倾向是商代文化与社会中的两分倾向的一个环节。根据考古资料与文献资料,我们已经在商代的文明与文物里看到下列两分现象的历史事实:

(1) 安阳殷墟考古遗址中小屯宫殿宗庙基址的排列,“是有大规模计划的。它们有南北一线的磁针方向位居正中遥遥相应的

---

① 李济:《殷墟出土青铜鼎形器之研究》,《中国考古报告集新编》第四本,1970,81—82页。

② “Split representation in the art of Asia and America”, in: *Structural Anthropology* (New York: Basic Books, 1963), pp. 245—268.



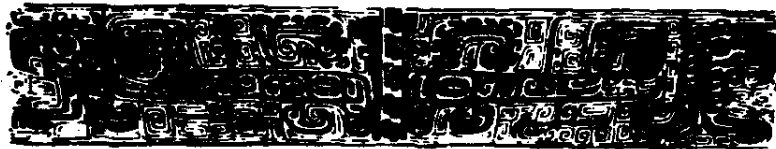
1



2



3



4



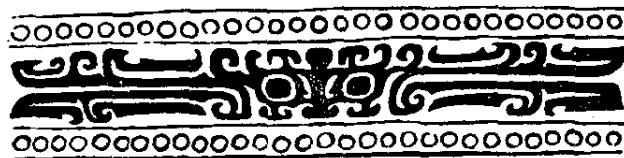
5



6



7



8

图二十四 殷墟铜鼎单圈周带花纹八例

(采自李济《殷墟出土青铜鼎形器之研究》)

建筑物,从此左右对称,东西分列,整齐严肃。”<sup>①</sup>(2)西北冈王陵区的墓葬分为东西两区,东区已发现四个大墓,西区有七个大墓,两区之间有一百余米的距离。<sup>②</sup>(3)卜辞在龟版上的排列左右对称,一边的贞问采取正面口气,另一面采取反面口气。<sup>③</sup>(4)卜辞中诸王礼制,若依董作宾的五期分类,可以分为新旧两派。<sup>④</sup>(5)商代铜器装饰花纹的构成有对称倾向,这是本文所讨论的,又照瑞典高本汉的统计,花纹的母题之结合倾向可分A、B两组,两组的花纹母题在同伴器物上有彼此排斥的趋势。<sup>⑤</sup>

这些两分现象是不是彼此有连系关系的?也许其中若干之间有联系关系,而其他的并不一定要用同一个因素来加以解释。在讨论《殷礼中的二分现象》的一篇文章里,我曾经提出来“二分制度是研究殷人社会的一个重要关键”与“殷礼中的二分现象与王室之内分为昭穆两组似乎有很密切的关系”这两条初步的结论。<sup>⑥</sup>

关于殷商王室的昭穆制度,我在好几篇文章里已作了比较详细的说明与考证,在这里便不必详加介绍。<sup>⑦</sup>照这个说法,商代王族之内分为十个天干群,以十干为名,它们是祭祀单位,也是外婚单位;更重要的是,王位便在这十个天干群中轮流传递。从王位继

---

① 董作宾:《甲骨学六十年》(严一萍编辑),艺文书局,1965年,30页。

② 高去寻:“The royal cemetery of the Yin Dynasty at An-yang”,《考古人类学刊》,13/14(1959),1—9页。

③ 周鸿翔:《卜辞对贞述例》,香港万有书局,1969年。

④ 董作宾:《殷虚文字》乙编序,中央研究院历史语言研究所,1948年。

⑤ Bernhard Karlgren,“New studies in Chinese bronzes”,《瑞典远东古物博物馆馆刊》,9(1937)。

⑥ 见本书。

⑦ 《商王庙号新考》、《谈王亥与伊尹的祭日并再论殷商王制》,见本书。

W. Bogoras, The Chukchee, Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. XI, 1909.



承制上说,这十干又分为两组,一组以乙群为主,二组以丁群为主。(乙群可能与西周昭穆制中的穆相当,而丁群可能与昭相当)如果这个说法可以成立,那么上述的两分现象中至少有若干可以加以说明的:(1)两组的王一组埋在西北冈王陵区的东区,一组埋在西区。(2)如果小屯的基址有商代的宗庙的话,王族的祖先牌位或祖庙也可能按昭穆次序在左右分排,但这一点还需要进一步的研究和讨论。(3)卜辞中所代表的新内派的礼制也可以代表王室中乙丁两派的习俗和爱好。

殷室的王制不是很短的篇幅可以讨论清楚的,上面这一段话也不是为了证明它来讲的。我们这里面临的问题,是我们把商周青铜器动物纹样当作巫覡通天地工作的一部分的工具的这个说法,能不能圆满说明动物纹样的“两龙”现象?我们的回答是完全肯定的。在王室分为两组的情形之下,王室的祖先在另一个世界里自然也遵守类似的排列规则。因此,巫覡在为王室服务所作沟通天地的工作上也须左右兼顾,他们的动物助理也就产生成对成双的需要。巫覡登天要“乘两龙”,也就是“脚踏两只船”的意思,在他们使用登天的工具上,也要保持着与人间现象相照应的适当的平衡性。

封面页

书名页

版权页

前言页

目录页

前言

中国青铜时代

从夏商周三代考古论三代  
关系与中国古代国家的形  
成

一、文字史料中  
的三代关系

二、三代关系的  
考古资料

三、从三代考古  
看国家形成程序

# 殷商文明起源研究上的一个关键问题

## 殷周关系的再检讨

### 一、前言

### 二、旧史料中所见殷周关系

### 三、考古遗物中所见殷周关系

### 四、殷墟卜辞中所见殷周关系

### 五、岐山甲文中所见殷周关系

### 六、小结

## 中国考古学上的聚落形态——一个青铜时代的例子

### 一、中国青铜时

代的城邑

二、城邑间的分  
级制度及其变化

三、理论上的一  
些意义

古代贸易研究是经济学还  
是生态学？

商王庙号新考

一、商王庙号的  
意义

二、从商王庙号  
所见的王室亲属婚姻制度

三、与商王庙号  
有关的若干其他史实

谈王亥与伊尹的祭日并再  
论殷商王制

一、王亥和伊尹  
祭日材料

二、商人为何以  
十日为名？

三、再论殷商王  
制

四、再看伊尹和  
王亥

殷礼中的二分现象

一、从小屯与西  
北冈说起

二、殷王世系中  
的昭穆制

三、卜辞中的“  
新派”与“旧派”

四、殷铜器装饰

# 美术的两派

## 五、结语

### 中国古代的饮食与饮食具

### 商周神话之分类

#### 导言

#### 一、自然神话

#### 二、神仙世界及其与人间世界分裂的神话

#### 三、天灾与救世的神话

#### 四、英雄世系

### 商周神话与美术中所见人与动物关系之演变

#### 导言

#### 一、人对于动物态度之转变

二、商周亲族群  
之若干特征

三、商周王权历  
史与人、祖、神诸观念之  
变迁

四、动物所扮演  
的角色

商周青铜器上的动物纹样

一、商周铜器装  
饰花纹中的动物纹样

二、动物纹样的  
意义

三、动物纹样其  
他若干特征的讨论

附录页