

# 論中國古文化傳統之形成\*

勞 思 光

## 目 錄

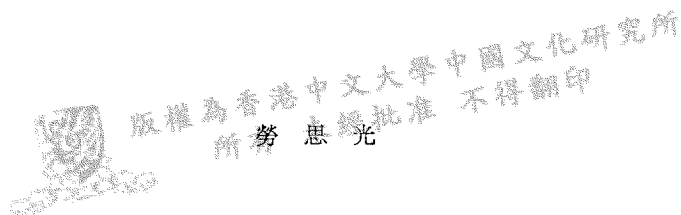
- (A) 畧說古史資料及考證之設準
- (B) 古中國民族分佈之大畧及殷民族之發展
  - (一) 古民族之三集團
  - (二) 殷民族畧考
    - (1) 舊說之批評
    - (2) 殷民族之起源及發展
  - (三) 結語
- (C) 殷周民族之關係及其盛衰
  - (一) 畧論周民族之起源及發展
  - (二) 殷周關係
  - (三) 周初之政治形勢
- (D) 南北文化傳統之形成及其影響
  - (一) 南方傳統之形成及其特色
  - (二) 北方傳統之形成及其特色
  - (三) 南北傳統與先秦哲學思想

本文論古文化傳統之形成，屬史學意義之陳述，目的在於闡明哲學思想興起以前之古代文化環境。故本文之工作，實屬於古代史之部份考證；但文化環境之了解對於特殊學說之了解有一定重要性，故此種考證工作對於古代哲學史之研究，亦為必需。

本文考證古文化傳統之形成，自以直接有關古代哲學思想者為限；故下文所論，即限於古代南北傳統之淵源及特色；蓋古文化傳統之影響於日後哲學思想者，主要即為殷周民族相爭所引生之南北文化傳統。至於遠古文化問題，則既非本書所能包含，亦非本書所應涉及。

以下即分數步作一探索。

\* 編者按：勞思光教授《中國哲學史》為一體大思精之作，自付梓以來，一再重版。勞教授最近重加增訂，易名為《中國哲學史新編》，交台灣三民書局出版。新著篇首增入〈論中國古文化傳統之成〉一章。茲徵得勞教授同意，將此章原文先行於學報發表。謹此致謝。



## (A) 略說古史資料及考證之設準

中國古史之考證，自清人以來，頗有成績；近世王觀堂以下諸家，能運用古文字之研究成績，重探古史真象，尤為前人所不及。然以古史問題之多，可用資料之少，今日欲對古史問題作任何嚴格考證，仍屬荆棘重重。於此，最關重要者乃方法上之自覺；蓋學者進行考證，倘能自覺其運用資料、建立論斷之基本標準為何，則無論所得結論是否完全可信，其得失總易於檢定，否則隨意論辯，標準混雜，則不免淪為智力遊戲一流，無關學術之是非矣。

由此，本章在考證殷周民族關係以前，當先對考證古史之設準，略作論述。

此處首先須論及者，乃所謂偽作問題。

中國古史研究之最大困難，在於戰國至秦漢間種種偽作。此所謂「偽作」，不必是有意冒名著書，或如後世之假造文件；而指以後世觀點強加於原始史料而言。譬如戰國時各家議論，每每即以當時之政治觀念加於古代；以致視堯舜如後世之天子，視殷周如後世之君臣。至於漢代，則在大一統意識下，對古代史料進行綜合解釋，於是有司馬遷《史記》中種種記述。此類解釋或記述，皆不合於古史之真象，故可稱為偽作；然其實則此種偽作固大抵皆屬於修改古代傳說之綜合作品。今日欲探求任何古史問題之真象，首先應認明此種綜合史料之不可信，方不致為後世謬說所誤。

古代文件所存者極少；且就上古而論，基本史料皆在傳說中，而非有一定文件可據。大抵未經綜合之史料，即屬傳說之紀述。此種傳說雖常含有早期社會中種種幼稚觀念，但細加審察，皆可透顯某種客觀事實。故此類史料可稱為「未經綜合之原始史料」——簡稱「原始史料」，以與綜合史料互別。

原始史料與地下材料相輔，即為古史研究之最重要依據；至於綜合史料中雖間或有可信之紀述，僅可視為輔助資料而已。

故考證古史之第一設準即為：用未經綜合之傳說資料與地下資料相配，以檢定綜合資料，而不以綜合資料為依據。

其次，專就傳說資料而言，大抵皆屬零星片斷；運用時勢須另加解釋及組合；此處所依據者，即為古文字、古地理以及民族學之一般認識。由此所得之結論，決不能有完整確定性。因此，學者須自覺此種限度。作古史論斷時，但能視為最高可能之說，而不應視為一定不移之論。此可作為第二設準。

此外，據傳說資料及地下資料作古史論斷時，每每尚須依賴所謂「常理」。例如：一民族自述其先代故事，依「常理」當較後世之說為可信。一紀述中如有矛盾，則當知所取資料來源不同；蓋依「常理」論，同一事不應有兩種不相容之說法。此皆涉及論斷時之標準，但不必立為另一設準。

至此，已畧述古史考證之設準。下節即就古代中國各民族之分佈着手，進而論殷周民族及古文化傳統。

## (B) 古中國民族分佈大略及殷民族之發展

中國上古民族之分佈情況，清末民初始漸有人從事考證；雖資料不足，缺漏難定之處尚多，但約略言之，亦有大致之結論，此即三支之說。近世史家，如傅孟真氏立「夷夏東西說」，即認為「華夏」、「東夷」及南方之「苗蠻」為古中國民族之三支。蒙文通氏亦有類似觀點，但命名不同。徐旭生氏著《中國古史的傳說時代》一書，一面綜合前人成績，一面對三支之演變另作進一步之解釋。雖所論間有可議之處，大體言之，實乃此一研究工作之代表作品。而上古民族分佈問題至此亦可謂已有初步之結論。此外如芮逸夫氏考定伏羲女媧出自苗蠻民族之神話，徐中舒氏清理殷周民族間之種種問題，以及古史辨時期各家論文，皆對此種研究有程度不同之貢獻。本文下面所述，大致以前人研究成績為據；另有補正之處則皆明白點出。

### (一) 古民族之三集團

古中國最重要之民族，可分為三支；每一支中又有許多小族，故可稱之為「集團」。此三者分別為「華夏」、「東夷」及「苗蠻」。

華夏民族之活動地區，始自西北（今陝甘一帶），而逐漸向河南及山西境拓展；東夷民族之活動地區主要在渤海沿岸，今山東地區，擴及於淮水沿岸。至於江漢及其南方，則為苗蠻民族之地區。

華夏民族就其發源地說，可稱為西方民族。此一民族在傳說中以「少典」為最早，而以炎帝及黃帝為最重要之代表。

《國語》中述此傳說云：

「昔少典氏娶於有蟻氏，生黃帝、炎帝。黃帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而異德，故黃帝為姬，炎帝為姜。二帝用師以相濟也，異德之故也。」（《國語·晉語》四）


案此節原是司空季子論「異姓則異德」時所說，其要旨在於說明炎帝與黃帝二族，同出于「少典」族，但發展為不同之勢力——即所謂「成而異德」。此是述炎黃或姬姜二族之起源之早期資料。如以炎帝為「神農」等後世之說，皆尚未攙入。

此所謂「少典」族，向無可考。譙周、皇甫謐等強以「有熊」，「壽丘」等地說之，皆悖於史實，不足取信。然今取金文資料，與古代傳說互相參證，亦可得一初步假說。

關於姬氏之起源，《國語》所載伶州鳩與景王之對話中，伶州鳩云：

「我姬氏出自天黿。」（《周語》下）

就原文上下文看，伶州鳩所謂「天鼈」，乃指星次而言，故後人亦皆以「玄枵」——齊之分野——釋之。然星次之說，自屬後起；且以「齊之分野」釋所謂「姬氏」之所從「出」，亦多困難。齊之始封，既不在營邱；而姬姜二姓雖通婚，亦難說為姬氏出於姜氏也。然則「天鼈」之名，最初究何所指？以金文資料考之，知為民族之名。案周初銅器銘文之末，常附有作器者之族徽，如「令毀」、「令彝」，銘末皆有鳥形文之族徽，「鬲卣」銘末則有奇形文作族徽；「員鼎」銘末之奇字，宋人釋為「析子孫」者，實亦是員之族徽；而「作冊大」乃「令」之子（由「令」之父名「丁」，而「大」稱「丁」為「祖」推知），故「作冊大」之銘末，亦用鳥形文為族徽。此皆無可疑者。而成王時之「獻侯鼎」，銘末則附有「天鼈」之圖徽；前人或誤釋為「子孫」，然其文上為「天」字，下象「鼈」形，至為明顯。郭沫若氏即斷為「天鼈」，而說之云：

「天鼈二字，原作；器銘多見，舊釋為子孫，余謂當是天鼈，即軒轅也。」  
（《兩周金文辭大系考釋》頁三十二，獻侯鼎）

其下復引《周語》中上引之文，而謂「天鼈」乃「由氏姓演為星名者」。其說大致甚確。據此，可知上古原有「天鼈」氏族，而此氏族即「姬氏」所從出。此合金文資料及《國語》中之傳說可以初步斷定者。

然則此與「少典氏」有何關係？此則須作一大膽之假設。案姬氏所從出，不能有兩氏族可說。既云「出自天鼈」，又云出自「少典氏」，則「少典」與「天鼈」當指同一氏族。即以「鼈」為圖騰之氏族是也。而「少典」中之「少」字，在古代傳說中向指後出者而言，如「少皞」、「太皞」之例；故此氏族之名當為「典」或「天鼈」，「少」氏乃後加之字，以與「太」別者。而「典」與「天鼈」，當屬疾讀與緩讀之分；正如「吳」與「句吳」，「越」與「於越」，甚至「蒲姑」與「毫」之類。蓋上古族名地名，原只有聲音而無專定文字可說；疾讀則記以一字，緩讀則可記以二字。今就「天鼈」二字論，倘「天」字讀陰聲，則與「鼈」合而疾讀，即得與「典」極近之音。而同一字有陽聲陰聲二讀者，在古今音中亦常見；例如，以吳語今音言之，「天」即讀陰聲；則古代此字如曾讀陰聲，亦不足怪。但以上所說，仍只能作為假說看，蓋古音之音值至今尚無定論，未敢強作斷定。

此假說如可用，則對華夏民族之起源可作一初步之描述如下：

第一：上古中國西北部，有一以鼈為圖騰之民族；此族既取水族為圖騰，其發源當在青海大湖區附近。

第二：此族向今甘肅陝西地區轉移，而成為所謂「少典」。此就姬姜二氏族早期活動之區域，可以推知。

第三：黃帝及炎帝分別代表姬姜二族，皆由此「天鼈」或「少典」族分出。其間所涉之「有蟠氏」，別無可考。

以上為對華夏民族集團之起源之初步假說。

此「華夏集團」在黃帝炎帝後之發展，主要事件為此集團與「東夷集團」之衝突。故在此應轉而說東夷。

黃帝及炎帝二族，皆逐漸由西向東移徙；在周立國以前，姬姜二姓已多有定居於今河南、山西各地者。後世誤解古史者每每將此種民族自然遷徙問題與民族血統問題相混，因而生出種種怪說，後文當另論之。此處須先論及者則是華夏民族向東移徙時所發生之民族衝突；此即所謂「黃帝與蚩尤之戰」是也。蚩尤乃東夷民族之英雄，後世說為苗蠻或炎帝之後者皆誤。

蓋華夏民族在西，而古中國則另有其他民族在今山東河南一帶活動。所謂「東夷」，即指此民族集團而言。此民族之傳說中人物及氏族，有太皞、少皞、蚩尤等；而蚩尤因與華夏民族作戰遂尤為著名。

關於此一民族衝突，最早之記載應為《逸周書·嘗麥解》之文，其文如下（凡原缺字皆以「□」號代之）：

「……昔天之初，□作二后，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤于宇少昊，以臨四方，司□□上天未成之慶。蚩尤乃逐帝，爭于涿鹿之河（或作「阿」），九隅無遺。赤帝大懼，乃說于黃帝，執蚩尤殺之於中冀，以甲兵釋怒，用大正順天思序；紀於大帝，用名之曰絕轡之野。乃命少昊清司馬鳥師，以正五帝之官，故名曰質，天用大成，至于今不亂。」（《逸周書·嘗麥解》）

案《尚書·呂刑》篇雖言及蚩尤之「作亂」，然語極簡畧，遠不及此段記載之詳明。文中雖稍有可爭之訓詁問題，但大意甚明。可分數點釋之。

文首蓋謂遠古有兩大領袖或兩大勢力，乃赤帝（即炎帝）與蚩尤。而蚩尤之地區即少昊氏之地區；兩「命」字指天「命」赤帝與蚩尤說，二人代表二族，為同等地位。

其下即述二族之衝突。開始蚩尤先侵佔赤帝一族所居之土地，至於「九隅無遺」——即完全佔去之意；此中「涿鹿」一地名殊難定其所指。舊說大抵以為在今河北境，然考蚩尤一族活動之地區，當不出山東河南交界處（見後），故舊說難信。赤帝既不敵蚩尤，遂求援於本民族集團中黃帝一族，於是黃帝與蚩尤戰，終殺蚩尤於「中冀」；此地名亦難考定。其下數語涉及祀神紀功之事。

最後述及黃帝殺蚩尤後之善後工作，最可注意。所謂「少昊清」，即後世所謂少皞氏，「清」當是本名；「司馬鳥師」中「鳥師」，係古代成語。「師」即首領，「鳥師」、「龍師」、「雲師」……等，則指所關部落之圖騰言。案《左傳》昭公十七年載少皞氏之後鄰子論少皞氏以鳥名官之事甚詳；蓋少皞一族是東夷民族中以鳥為圖騰之氏族，故少皞清有鳥師之稱。黃帝既滅蚩尤，即與東夷之少皞族講和，而由少皞清統治蚩尤之土地；此本是古代民族衝突結束後慣見之例（其後周之於殷亦用此法）。然華夏與

東夷二族和好於此開始，亦古史中一大事；〈嘗麥〉之文重要亦正在此。

此段敘述原是周成王即位後初行嘗麥禮後告臣下之言，故所說皆是追溯本民族往史之語氣；後世解者於此處未認清，遂造成訓解之困難。例如：「令蚩尤于宇少昊」一句，後人或疑「少昊」本為地名，或疑少昊氏不當先於蚩尤，其實原文之意正謂昔日蚩尤所居之地即是後來少昊之地；蓋黃帝殺蚩尤後，即由少昊清佔其土地也。而觀黃帝為少昊清易名曰「質」一點，則兩族和解時，黃帝因是戰勝者，故已居盟主之地位，能為少昊清易名。日後如少昊氏之後人鄭子亦稱其祖為「少皞摯」矣（案「質」與「摯」古通，前人早已考定）。

東夷民族中除蚩尤外，太皞及少皞二族與華夏民族間似均無大衝突；唯禹之夏后氏（屬華夏民族集團）一度為東夷之羿所滅；可視為華夏東夷間之另一次衝突；然影響似不甚大。最後則為殷周之爭霸，而殷民族亦當屬東夷集團也（見下文考證）。

華夏與東夷所以有衝突，基本原因在於爭地。蓋東夷原在山東河南一帶，而華夏民族由西向東遷徙，故雙方勢力一旦相遇，即不能不有衝突。言及此，則應考東夷民族之勢力範圍。

案《左傳》曾載梓慎之言云：

「宋，大辰之墟也；陳，大皞之墟也；鄭，祝融之墟也。」（《左傳》，昭公十七年）

《左傳》又述周初封國之事，謂：

「因商奄之民，命以伯禽，而封於少皞之墟。」（《左傳》，定公四年）

則可知太皞之墟，在今河南境內，而少皞之墟，則在今山東曲阜一帶（即伯禽受封之魯）。又太皞之後亦皆在今山東境，《左傳》於此事記載甚明。其文云：

「任、宿、須句、顓臾，風姓也，實司大皞與有濟之祀，以服事諸夏。」（《左傳》，僖公二十一年）

蓋周人建國之後，東夷大部已接受周王朝統治，然其族尚存，各領有舊日土地之一部，成為「服事諸夏」之小國，故《左傳》云云。據此推之，則任（今濟甯縣境）、宿（今東平縣境）、顓臾（今費縣境）、須句（今東平縣境）皆在今山東，可知太皞族雖以今河南淮陽境為故墟（即「陳」地），其散佈亦在山東濟水附近也。

故就太皞及少皞二族言，其活動地區皆以今山東為主，而達今河南境內。此是東夷之基本地區。

至蚩尤一族之地區，則亦有可考者。

第一：漢儒如高誘、馬融等，皆謂蚩尤乃「九黎」之君；所謂「黎」，當指漢東郡

屬之黎縣及魏郡屬之黎陽一帶。黎縣即今山東鄆城境，黎陽即今河南濬縣境。蚩尤一族之地區大抵即在此。炎帝一族由陝西發展至河南，故與蚩尤族衝突而遂有戰爭，事理甚合。

第二：就蚩尤在傳說中之遺蹟言，亦皆在今山東境內。如《漢書·地理志》在東郡，壽良縣條下，言及蚩尤祠云：

「蚩尤祠在西北涑上。」（《漢書·地理志》，東郡）

此即謂蚩尤祠在壽良縣西北部濟水之上也（「涑」為「涉」字之形誤，王先謙在《前漢書補註》中曾考定之。「涉」即「濟」之古文）。又蚩尤塚亦在山東。《皇覽》記之云：

「蚩尤冢在東平郡壽張縣闕鄉城中，高七丈，民常十月祀之。有赤氣出，如匹絳帛，民名為蚩尤旗。」（見《史記·五帝本紀集解》引《皇覽》之文）

案「壽張」即「壽良」，光武帝以避其叔趙王之諱而改。故蚩尤之塚及祠，實皆在漢東郡之壽良縣，即今山東東平縣境。蚩尤乃一失敗人物，除故土本族人民外，極少建祠之可能；至於留塚而民以十月祀之，又有「蚩尤旗」之神話，益見此塚所在之地必是蚩尤故土，故人民對此失敗英雄尚有懷念之意也。

第三：再就前引《逸周書》資料言，則蚩尤之地既然是少昊之地，則更顯然在「少皞之虛」附近。仍是山東境也。

總之，所謂「涿鹿」及「中冀」二地名，雖尚難考定，但就種種資料推證，蚩尤一族之地區必在今山東而延展至與今河南交界地帶。

由此可知，東夷民族集團之地區，即以沿渤海之今山東地區為主，而擴至今河南境內。凡風姓、嬴姓（或「偃」姓）皆出於東夷。此民族集團在黃帝與蚩尤之戰後，似已和平相處；然所謂「夷」與「夏」終不免時有衝突。至於南面地區，東夷民族之發展自亦較華夏民族為早。殷周之際，則淮水一帶皆東夷民族之勢力範圍，後文再當論及，但再向南則另有一民族集團，此即所謂「苗蠻民族集團」。

苗蠻指南方地區之土著而言。與由他處進入此地區之外來民族有別。春秋戰國以降，每以「祝融八姓」為南方民族，尤其芈姓之「荆」人（即「楚」人）更視為南方之代表。實則祝融八姓不屬於苗蠻，亦非南方之土著，雖入南方地區發展，其源則出於中原之顓頊氏（即「高陽氏」）。《國語》載鄭桓公與史伯之對話，對所謂「祝融八姓」敘述甚詳。茲節錄數節如下：

「夫黎為高辛氏火正，以涇燿敦大天明地德，光照四海。故命之曰：祝融。其功大矣。」《國語·鄭語》

案史伯與鄭桓公論南方之荆人必興，先說荆乃「重黎之後」，然後述「黎」因能用火，故受封為「祝融」，此「祝」字乃「巫祝」之「祝」，而「融」即「明」之意。大抵黎能發明以火照明之法，故有此號。此處所說「高辛氏」，依舊說當指「帝嚳」；但此謂黎在帝嚳之部落中有此發明，非言其血統。就血統而言，則黎出自顓頊。《左傳》載蔡墨答魏獻子之問，論及所謂「五官」，而謂：

「顓頊氏有子曰黎，為祝融。共工氏有子曰句龍，為后土。」（《左傳》，昭公二十九年）

此明謂「祝融」（「黎」或「黎」）出自顓頊一族。此外《山海經》之〈大荒西經〉亦有「顓頊生老童，老童生祝融」之說，韋昭《國語注》謂：「顓頊生老童，老童產重黎及吳回」；案此與《犬戴禮記》中〈帝繫〉篇之說相同，即多出一「吳回」。此中牽涉問題頗多；如「重黎」究竟是一人之名，抑或是「重」與「黎」二人之名？《尚書·呂刑》與《國語·楚語》中所謂「絕地天通」之重黎顯是二人；則與帝繫之說有異，此中選擇如何？又「重」是否即少皞氏「四叔」中之「重」？皆須另作解說。但不論「重黎」二字引出何種疑難，專就「祝融」而言，則「黎」即以「祝融」為稱，又出于顓頊氏，則無異說。故所謂「祝融」本身之來源，仍可如此判定。至於「八姓」，則上引《國語》之文後段亦有詳細解說。其言云：

「其後八姓，於周末有侯伯佐制物於前代者。……己姓：昆吾、蘇、顧、溫、董。董姓：鬻夷、豢龍，……。彭姓：彭祖、豕韋、諸稽，……。禿姓：舟人，……。妘姓：郟、鄆、路、偃陽。曹姓：鄒、莒，……。斟姓無後。融之興者，其在芈姓乎。芈姓：豈、越，不足命也；蠻芈，蠻矣。唯荆實有昭德，若周衰，其必興矣。」（《國語·鄭語》）

案此承上文，續論荆之「必興」；蓋先言「祝融」有大功，其後當興；再分論「祝融八姓」，而推定其後人中惟有芈姓之荆足以當之也。此文中「融之興者」一語大可注意，蓋如此單用「融」字，即可知所謂「祝」乃「巫祝」之「祝」；故言「祝融」猶言「巫咸」；「融」、「咸」方是人或族之專名，「巫」、「祝」則指其職業言，非專名也。

依此段文字考之，八姓之活動地區大致可以推定。

己姓：昆吾、蘇、顧、溫、董。

昆吾一族，傳說謂是夏時之「伯」，大抵其族在夏后氏時甚強大。《左傳》載楚靈王之語云：

「昔我皇祖伯父昆吾，舊許是宅，今鄭人貪賴其田，而不我與。」（《左傳》，昭公十二年）



此謂昆吾舊地即許遷葉以前之地，即今河南許昌境。昆吾一枝非楚靈王（芊姓）之直系祖先，故稱「皇祖伯父」。又《左傳》哀公十七年有「衛侯夢於北宮」一節，言及「昆吾之觀」，「昆吾之虛」；杜《注》謂「今濮陽城中」，亦即河南濮陽境。

蘇與溫則杜預謂在「河內溫縣」，即今河南之溫縣境。

顧，依《元和郡縣圖志》，則在濮州范縣。則在今河南與河北交界處矣。

董，無可考。略言之，己姓各國，均在今河南境。

其次，董姓：饜夷、豢龍。

「饜夷」當即《史記·殷本紀》所說之「三饜」，《尚書·序》有「三饜」，應是同一國名，而《後漢書·郡國志》則有「三饜亭」，繫於濟陰郡定陶縣下。依此，所謂「饜夷」之故地即在今山東定陶境。

「豢龍」則《左傳》蔡墨亦論及之。其言云：

「昔有饜叔安，有裔子曰董父，實甚好龍，能求其耆欲以飲食之，龍多歸之；乃擾畜龍以服事帝舜。帝賜之姓曰董，氏曰豢龍，封諸饜川。饜夷氏，其後也。」  
（《左傳》，昭公二十九年）

案此節所述之傳說，適可與前文相印證；知「豢龍」與「饜夷」皆董姓；而「豢龍」之故地則在「饜川」，大約與「三饜」在同一地區；即亦是山東定陶縣境。

又彭姓：彭祖、豕韋、諸稽。

案「彭祖」在《國語》中亦稱「大彭」，其地在彭城，即今江蘇銅山縣境。

「豕韋」則或稱「韋」，在今河南濮陽縣境。「諸稽」則無可考。

禘姓：舟人。案《國語》史伯先論「虢」與「郟」時，謂：

「虢叔恃勢，郟仲恃險。……君若以成周之衆，奉辭伐罪，無不克矣。若克二邑，郟、弊、補、舟、依、縣、歷、華，君之土也。」（《國語·鄭語》）

此謂若取虢與郟，則鄰近各地皆可順勢而得。「虢」、「郟」皆在今河南境內，則「舟」亦當在附近。

婁姓：郟、郟、路、偃陽。

「郟」與「郟」均在河南境內；「路」雖無資料可考，大約應與上引文中之「歷」爲一事，則亦在郟郟附近。偃陽則在今山東嶧縣境（或在沛縣境）。

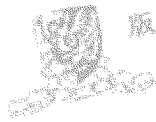
曹姓：鄒、莒。

「鄒」，杜注謂即「今魯國鄒縣」，則是今山東之鄒縣境。

「莒」即在今山東莒縣。

所謂「斟姓」既云「無後」，自不可考。

最後，芊姓則有蓋、越、蠻犇與荆。



「夔」即「夔」，杜注《左傳》僖公二十六年「楚人滅夔」條，謂是「今建平秭歸縣」，則即今湖北秭歸也。所謂「越」應非句踐之越國，或謂即《史記·楚世家》中之「越章」，尚待考定。至於「蠻犇」自指深入蠻區之犇姓言。上引史伯之語，前段謂「叔熊逃難於濮而蠻」，當即指此一支犇姓。此所謂「濮」自是指蠻區一地，不必詳考。

總之，八姓之地區，大部在河南及山東，亦有在山東江蘇交界處及河南河北交界處者。唯犇姓在湖北，其中一枝且深入蠻區，成為「蠻犇」。觀此可知，所謂「祝融八姓」決非南方土著，與苗蠻不可混為一事。但犇姓顯然在苗蠻地區逐步發展，故其初小枝犇姓雖為蠻所同化而有「蠻犇，蠻矣」之歎，然勢力強盛後即轉而統治土著，故春秋以降，荆(楚)即成為南方勢力之代表。就民族血統言，則無論顓頊族是否果出自黃帝，其必非南方土著則無可疑。

南方土著之苗蠻，文化顯然不甚發達。就古代傳說言，所謂「三苗」，大抵是華夏與東夷二集團所排拒之對象。衝突結果，則苗蠻民族屢敗。此種衝突當在祝融族入苗蠻地區發展之前，且牽涉問題頗多。茲當略作清理。

首應述及者是：

三苗與華夏衝突時，華夏東夷兩集團已有相當程度之混合。其迹象在古代傳說中亦時時可見。此種民族混合對於了解古史傳說關係甚大，而一向考史者罕能留意及此。本文乘此討論三苗與東夷之衝突之機會，謹作一扼要敘述。

論及華夏與東夷之混合，最早之實例應是所謂「帝顓頊」及所謂「高陽氏」。

漢代以後之綜合資料，雖皆謂顓頊為黃帝之孫，然就先秦之傳說看，則大有疑難。案《國語》記展禽論虞夏商周之祭祀時，謂有虞氏及夏后氏，皆「禘黃帝而祀顓頊」，則顓頊應確屬黃帝之後，亦即屬華夏民族集團。但《山海經》之〈大荒東經〉則云：

「東海之外大壑，少昊之國。少昊孺顓頊於此。」（《山海經·大荒東經》）

案《說文》，子部，「孺」字釋曰：「乳子也」，則此字作動詞時即「養育」之意。顓頊為少昊所養育，則又應屬於東夷集團矣。且顓頊以「重」及「黎」為主要助手，其中「重」又屬於少昊族，則顓頊與東夷之關係亦不能抹煞。

此中詳情，古史悠渺，已難考知。但合此種種資料以觀，似可立一假說，即顓頊個人及其氏族，在血統上應屬華夏民族，但其發展則在東夷地區。而觀顓頊日後之事功實兼被二民族集團，則亦與此假說相符。

顓頊之事功，不在於征戰之勝利或器物之發明，而在於改革原始宗教。此點徐旭生先生首倡其說（讀者可參閱徐著：《中國古史的傳說時代》，第二章，第五節）；然其說尚多未盡之義。案此一改革關係甚大，即先秦文件中所言之「絕地天通」是也。

《國語》載楚昭王與觀射父之對話，為有關此一大事之主要資料。茲引原文如下：

「昭王問於觀射父曰：《周書》所謂重黎寔使天地不通者何也？若無然，民將能登天乎？」（《國語·楚語》，下）

案昭王所謂《周書》，究指何篇，當難斷定。今存之《尚書·呂刑》篇中則有「乃命重黎，絕地天通，罔有降格」之語；而其上但云「皇帝……」，則「命」重黎者究係何人，實未確言。後世因下文有「乃命三后」一段，又舉伯夷、禹及稷之名，遂謂此指帝舜而言，實則大有問題，因「皇帝」一稱，在先秦文獻中當指「皇天上帝」而言，不應指一人也。至「絕地天通」之確實解釋則更未道及。昭王所謂《周書》倘確指《呂刑》此段而言，則毋怪不能解其意也。於是《國語》續記觀射父之答語，對此事詳加論述：

「對曰：非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不携貳者而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之。在男曰覲，在女曰巫。」（同上）

案觀射父首先點明所謂「使天地不通」或「絕地天通」者，乃就「民」與「神」是否相雜而言；然後將「民神不雜」視為前古之事實而說之。此自是春秋戰國以下託古立說之慣例。實則民神之相雜方是原始社會之實況，民神不雜則是改革之結果；但觀射父循當時習慣將一切進展皆說為復古，故先有此一段敘述。其下歷舉巫覲之職務及功能後，乃論民神不混之情況及其後演變為民神相混之弊害云：

「民是以能有忠信，神是以能有明德。民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德。民神雜揉，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民置於祀而不知其福，烝享無度。民神同位，民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民，不蠲其為。嘉生不降，無物以享，禍災薦臻，莫盡其氣。」（同上）

此段語意甚明。最可注意者就是「少皞之衰」及「九黎亂德」說「民神雜揉」之禍害，則顯然謂此風盛行於東夷地區。其下則接述顓頊之改革云：

「顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民；使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。其後，三苗復九黎之德，堯復育重黎之後不忘舊者，使復興之，以至於夏商。」（同上）

此處以「顓頊受之」一語上承「少皞之衰」，顯然在此一傳說中但強調顓頊與東夷之關係；至顓頊為黃帝之孫云云，則絕未提及。由此可知，日後《大戴禮記》所輯之「五帝德」、「帝繫」等等資料（司馬遷《史記》之取材亦同），又皆另有來源。

觀上引資料，其要點可分論如下：

①所謂「民神雜揉」，實是宗教中心未建立時之自然現象。原始社會中神權之高，

亦屬當然。此中關鍵問題則在於是否人人皆與所謂「神」直接交通。所謂「夫人作享，家爲巫史」，卽是人人祭神求福，且人人自以爲能知神意也。如此則弊病有二。其一是：人人以爲能知神意，則神權之約束力卽將喪失。此所謂：「民瀆齊盟，無有嚴威」；蓋人人自爲巫史，則所謂盟誓之類皆失去其莊嚴性。其二是：人人日夜求神，則不知勤奮，不事生產，終致「民置於祀而不知其福」。有此二弊，自將生出禍亂。

②此種「民神雜揉」之情況，當屬巫祝之事日盛時之現象，本非專屬於某一民族之問題；但所謂「九黎」（蚩尤族）可能特重巫祝之術，故東夷地區先發生此問題。而顓頊無論血統如何，當其進行改革時，必正在東夷地區，故傳說中卽言少皞衰而顓頊承其後。

③顓頊之改革，主要在於將事神之工作劃歸專人，又另命人負責管理人間巫覡及人事。此卽「重」與「黎」分別「司天」與「司地」之說。實卽是將宗教事務收歸一中心（此中心卽顓頊所居之「玄宮」），建立宗教之領導也。

④倘對「絕地天通」一語作更準確之解釋，則當知上古巫師原有登高山以與天神相通之說。在《山海經》中屢屢記有此種傳說資料。例如：

「巫咸國在女丑北。……在登葆山，羣巫所从上下也。」（《海外西經》）

可知羣巫例登此山。又如：

「海內昆侖之虛……帝之下都……非仁羿莫能上岡之巖。」（《海內西經》）

此明以昆侖爲「帝之下都」——卽羣神來往之地；而又言只仁羿一人能登此山，可知登山見神之說正是此種記載之背景矣。他如《大荒西經》記「豐沮玉門」之山，言「十巫從此升降，百藥爰在」，又可見巫師每假託登山見神而得藥以惑愚衆。總之是由「地上之山以與「天」相通。而顓頊氏之「絕地天通」大約卽是禁止羣巫有登山見神之事，而以所居之「帝丘」（或「玄宮」）爲唯一通神之聖地。而「重」之「司天」卽專負與天神相通之責，「黎」之「司地」卽與人間羣巫交往，如此，宗教之中心遂得建立。

以上乃就《國語》資料解釋。倘更進一步追問此一宗教改革之歷史意義，則當知顓頊此舉實表示部落「圖騰崇拜」階段之結束，及超部落之共同信仰之開始成立。此點最明顯之證據，仍是《左傳》中所記郟子之說。郟子云：

「昔者黃帝氏以雲紀，故爲雲師而雲名；炎帝以火紀，故爲火師而火名；共工氏以水紀，故爲水師而水名；大皞氏以龍紀，故爲龍師而龍名。我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，爲鳥師而鳥名。……自顓頊以來，不能紀遠，乃紀於近，爲民師而命以民事。」（《左傳》，昭公十七年）

此段前面歷舉各上古部落「以……紀」，卽指各部落之圖騰言。在「圖騰崇拜」時

期，各部落即各就其所崇拜之圖騰而定其官職之尊稱，而視此部落之首長為「……師」；邾子述少皞氏之官職皆以鳥名之，即因以「鳥」為圖騰之故。然顓頊以後，即不再如此尊重圖騰。邾氏取懷念圖騰時代之立場，故說「自顓頊以來，不能紀遠，乃紀於近」。此是評價問題。就史實而論，邾子之言正表示自顓頊氏後即離開「圖騰崇拜」，而進入一新時代矣。

顓頊建立宗教中心時，掌領導權之兩大巫為「黎」及「重」。「黎」即祝融氏，如上文所述，為顓頊族人——即所謂「顓頊氏之「子」。而「重」則屬少皞族。《左傳》於此亦有明顯記載：

少皞氏有四叔，曰重、曰該、曰脩、曰熙；實能金木及水；使重為句芒，該為蓐收，脩及熙為玄冥。世不失職，遂濟窮桑，此其三祀也。顓頊氏有子曰犁，為祝融；共工氏有子曰句龍，為后土。此其二祀也。」（《左傳》，昭公二十九年）

案此節原是蔡墨答魏獻子問「社稷五祀」之語，說前三祀時所舉四人皆屬少皞氏，而「重」居其一，則「重」之為少皞族人，亦無可疑。

依此，顓頊之宗教改革，其中心人物除自身外有兩大巫，而一屬華夏血統，一屬少皞血統；則此一改革運動不僅在東夷地區開始，且其所關人物亦表示華夷二集團之混合。故此一運動為二集團合力完成之運動，其結果自使二集團之混合益加密切。

再進一步論之，宗教信仰在上古社會中影響力至大，幾可視為文化活動之決定因素；今顓頊既建立一宗教領導中心，在文化上之影響即使「圖騰崇拜」日衰，而共同宗教信仰漸漸形成；於是中原地區原屬於華夏東夷各部落分據之局面，受此種宗教改革影響，亦開始轉變，而有部落共主制度之產生。陶唐氏、有虞氏、夏后氏以及殷人，步步加強共主制，終致周人興起時遂有初步之統一王國出現。則顓頊此一運動，倘說為共主制及王國制度產生之先驅，亦不為過。

然而顓頊之影響，但及於夷夏諸族之地區，南方之三苗地區，顯然未受影響；且因此種宗教及文化之歧異，終於導致雙方之戰爭。此所以凡述顓頊之改革者，每每言及三苗也。

三苗乃真正南方之土著部落，當與中原勢力衝突時，似已擴展至今河南境。關於堯、舜、禹與三苗作戰之記載，即有堯與苗蠻戰於「丹水之浦」之傳說（如《呂氏春秋·召類》篇）。丹水源自陝西，流入河南南部，再至河南湖北邊境而入於漢水；堯與三苗在此丹水邊作戰，即在河南境內作戰也。舜與三苗戰於何地，則未見記載。最後禹大破三苗，則最重要之記載見於《墨子·非攻》篇下。其文云：

「昔者三苗大亂，天命殛之。日妖宵出，雨血三朝。龍生於廟，犬哭乎市。夏冰，地坼及泉，五穀變化。民乃大振。高陽乃命禹於玄宮（原脫「禹於」二字，依孫枝補）；禹親把天之瑞令以征有苗，雷電諄振（原作「四電誘祇」，依孫枝

改)。有神人面鳥身，若瑾以待，搃矢有苗之祥，苗師大亂，後乃遂幾。」(《墨子·非攻》下)

案此段所述即一決定性之戰役；三苗為禹所敗後，即衰不能振(所謂：「後乃遂幾」)；而禹之征苗則在「玄宮」受「高陽」之命，以代表天意或神意身份出現；另一面描寫三苗全用述妖異之語；則此一戰爭實是一宗教性之戰爭，否則高陽氏何必參與？「玄宮」乃顓頊舊地，當禹之時，此地仍屬宗教中心；顓頊之族高陽氏世代為宗教首領，故代表天而授命於禹。「人面鳥身」之「神」，當是屬少皞血統之巫師。徐旭生先生以為即是「重」之後裔，世襲「南正」者，亦不為無據。但此屬細節，證據不足，本文亦不强作考定。

《尚書·呂刑》篇述三苗事，謂「苗民弗用靈」；「靈」即「巫」；「弗用靈」即不信受當時中原之宗教也。兩相印證，若合符節。但《呂刑》述「絕地天通」時，似將苗亂說成引起「絕地天通」之因素，又但說「皇帝」，而不及顓頊之名；已不如《國語》記載近乎史實真相。後世儒者不考「皇帝」一詞之古代用法，又以為指帝堯，愈錯愈遠；而「絕地天通」一事之正解益不可得；更不能掌握顓頊之宗教運動之意義。其實，古代傳說中稱人為「帝」者，每附以名，如帝嚳、帝堯、帝舜之類；其所以如此，乃因此種英雄人物，帶有半神半人之色彩。至於稱一人為「皇帝」，則決無其例。後世統一國家建立，稱元首為「皇帝」，全是另一階段之事。堯舜之時，初步之王國制度尚未建立，豈能有此稱？《呂刑》之「皇帝」除指「上帝」外，實別無解法也。因世俗多為舊說所誤，故順辯數語。

三苗既衰，南方土著勢力遂不能與中原之華夏東夷混合勢力抗拒；日後祝融氏之後裔蚩姓一支在南方地區建立荆國(即「楚」)，遂以南方民族自居。然此實是外來勢力，非土著勢力。作為古代南方土著之苗蠻民族集團，此後在歷史文獻中一直成為反面角色；其對日後中原文化之影響，僅有其洪水神話中之「伏羲」與「女媧」而已。此點亦應順釋數語。

案自《易繫辭》推重所謂「庖犧氏」後，此「庖犧氏」或「伏羲氏」即成為始作八卦之人物，至漢代綜合史料形成，於是後人動稱「伏羲、神農、軒轅」，甚至稱為「三皇」(如孔安國，皇甫謐皆然)。另一面又強將伏羲與太皞合為一人，全失古史真相。其實，戰國以前先秦文獻從不言及「伏羲」，而最早言「伏羲」者為《莊子》內篇；此外《離騷》中有「宓妃」，當與伏羲有關，而二者皆屬南方傳統之作品。則「伏羲」之傳說不出於中原華夷二集團，已可想見。而更確定之證據，則為當代人類學家芮逸夫氏之苗族調查。芮氏發現苗族自有一洪水故事，述洪水為災，人皆滅絕，而有兄妹二人倖存，遂成為後來人類之祖先。此二兄妹，男名“Bu-i”，女名“Ku-ch”；即「伏羲」與「媧」之對音。由此而對伏羲神話之來源得一定解(讀者可參閱芮氏在《中央研究院歷史語言研究所人類學集刊》中發表之《苗族洪水故事與伏羲女媧的傳說》一文及其後論及此

問題之其他論文)。而漢代之《淮南王書》於《覽冥訓》中將「慮戲氏」與「女媧」相連而論，其原因亦豁然可解，而另一面《易繫辭》以下對於「伏羲」或「庖犧氏」種種附會之說，其不能成立亦可定案。蓋苗族在夏后氏時期大衰，不惟不能再侵入中原，且在南方地區亦不能自立，於是祝融之後入主南方之地；然苗族地區之古舊神話仍繼續流傳，故伏羲女媧之名遂通過其後之南方文化傳統而漸漸流入中原。莊子以前中原尚未知此種傳說，故《左傳》及《國語》雖最喜述古代傳說，然從不言及伏羲一字。其後南北二文化傳統逐漸融合，遂產生伏羲作八卦之說。其實「八卦」自是周民族之產物，與苗蠻集團之神話人物可謂風馬牛不相及。漢儒以下言《易》者竟皆宗此說，亦可笑也。

苗蠻民族在文化進度上本不及華夏及東夷，在屢戰皆敗之後，其內部似亦有崩離之事。如《逸周書》歷述前代興亡故事，而云：

「外內相間，下撓其民，民無所附，三苗以亡」。(《逸周書·史記解》)

此中詳情雖不可考，然大致即指三苗向外發展受挫，而內部又喪失領導中心，故「民無所附」而終亡。所謂「亡」即勢力衰滅之意，非謂此民族全部消失。願苗族雖未消滅，然已不能為南方地區之主導勢力；一部份久不開化，成為落後民族；另一部份則依附於日後祝融八姓與徐淮東夷所建立之南方文化傳統而被同化矣。

三集團之略說至此可以結束。以下即可進而討論殷民族之起源及發展等等問題。

## (二) 殷民族畧考

「殷」原屬後起之稱，茲為行文方便，仍用「殷民族」一名。

殷周民族對古中國文化傳統之形成，關係甚鉅；前人對其史蹟之考論亦甚繁富。但關於殷民族之起源，則至今未有定論，蓋舊說既不可據，新證亦不易通協。茲先評舊說，再試擬一較為可據之解釋。

### (1) 舊說之批評

漢以下言殷商之事者，主要根據為司馬遷《史記》之〈殷本紀〉；故此處清理舊說，亦當先評《史記》之說。

《史記》中之〈殷周本紀〉以及〈五帝本紀〉等，原亦據古代傳說資料並採譜牒諸子之說而作成；其中紀述有頗為準確者，如〈殷本紀〉中記相土以後殷人之世系，與甲骨文資料對證，大致相合，即其例也。然《史記》此種紀述，另有一最大缺點，即其敘古事皆綜合來源不同之傳說，而強合為一體。且進行綜合時之理論配景，則取後世之大一統觀念，遂與古代社會之實況絕不相合。如〈五帝本紀〉中即動言「天子」、「帝位」等等，皆明證也。茲論殷民族之起源，即當先取《史記》中之綜合紀述作一分析。

案〈殷本紀〉以契為殷之始祖，而云：

「殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。」(《史記·殷本紀》)

此說如真實可信，則殷民族出於帝嚳，而帝嚳又為「黃帝之曾孫」（見〈五帝本紀〉），殷民族亦同屬華夏集團矣。然此中顯然包含兩種成分：其一是吞鳥卵而生子之神話，其二是此子與人之血統關係。前者當出於民族內部之傳說，後者則是另有來源之故事。以殷民族自述其祖先之資料而論，則〈商頌〉中〈玄鳥〉、〈長發〉二篇，但言及「玄鳥」及「有娥」，可知殷民族之傳統說法中本無「帝嚳」之「妃」生契之說（關於〈商頌〉之析論，見後節）。另一方面則《楚辭》中〈天問〉及〈思美人〉二篇中，則將「簡狄」、「嚳」、「玄鳥」、「有娥」等合而說之，可知《史記》之文乃由此類後起之傳說演成，蓋〈商頌〉雖是殷後宋人之作，然所述民族內部之傳說，自是由前代傳來，根源必極早也。

若以〈商頌〉與《史記》所據之傳說比較，則〈商頌〉謂「有娥方將，帝立子生商」，在「洪水芒芒，禹敷下土方」之後，則其時代在禹後，即不能在帝嚳之世；而〈商頌〉中之「帝」，自指天或神而言，正與卵鳥生契之神話相配，而決不能指「帝嚳」。總之，將玄鳥神話牽入帝嚳，非殷民族內部傳說，自是南方後起之說。至於此種增益之傳說，何以流行於南方，則又與周人興後，一部份殷後移往南方有關。下文論殷周盛衰時當另及之。

且殷人後代自述其民族之發展，顯是由沿海地區進至河南中原之地，亦決非本在中原者。《國語》中述各民族後代之祭禮，則殷人「禘舜」而非如《禮記》中所說之「禘嚳」。其他尚有許多可用之資料，足表明原始傳說與綜合資料之不同，下文對殷民族之起源發展作正面解釋時，當再詳論。此處所可說者，是《史記所述》，乃後世之綜合資料，與較早之傳說資料頗有乖異，不可為據。

戰國至秦漢以下，儒生喜以後世之一統觀念加於古代，故將各民族均說為同出一源；對虞夏商周莫不如此。另一面民族起源之神話又早在各民族內部流行，亦不能廢，故乃有種種綜合資料出現。此種綜合資料，原亦含有可信之成分，但就整體而言，則其配景與古史真相不合。此理固自顯然。

但以嚳為殷民族所從出，後世信之者頗多。王觀堂鈎稽甲骨資料以考殷史，仍以爲殷周皆出於帝嚳（見王著《殷周制度論》）。而其考釋甲骨文時所舉「高祖夔」一條又最能支持此說。今對此問題亦當稍作評論。

案王氏作〈殷卜辭中所見先公先王考〉中發現「𠄎」字，及「𠄎」字兩體，乃斷爲「夔」字。其說云：

「卜辭有「𠄎」字。其文曰：貞夔于𠄎；又曰：貞于𠄎牛；又曰：貞于𠄎六牛；又曰：于𠄎貞牛六；又曰：貞𠄎年于𠄎九牛；又曰：（上闕）又于𠄎。案𠄎二字象人首手足之形，疑即夔字。」（《觀堂集林》，卷第九〈殷卜辭中所見先公先王考〉）



觀堂所舉諸例爲此一字之異體，應無可疑；此字爲受祭之祖先之名，亦無可疑。問題在此字是否果爲「夔」字。觀堂如此推斷，則據《說文》及甲骨文中「允」字之初文而爲言。原文續云：

「《說文解字》『夂部』，夔，行夔夔也，一曰：倨也。從夂，允聲。考古文允字作「𠃉」或「𠃊」，本象人形。「𠃋」字復於人形下加夂，蓋即夔字。」(同上)

王氏解「夔」字，不同許書以「允」爲聲符，而視爲象人形之義符；則「夔」字從人形之允，從夂，卽爲會意字，而表「行夔夔也」（卽昂着而行之意）。此自較許書原解爲勝。許書每誤將義符說爲聲符，不足爲怪。王氏既確定此字爲「夔」字，遂據皇甫謐《帝王世紀》中「帝嚳名夔」之說，證此卽指帝嚳而言。其下又舉《山海經》中言及「帝俊」十二事，再判所謂「帝俊」卽「帝夔」，卽皆指帝嚳，而以爲郭璞《注》謂「帝俊」爲「帝舜」之假借實乃誤說，理由則是「《大荒經》中自有帝舜，不應用字前後互異」云云。其後文再以《左傳》與《山海經》互證，而謂《山海經》中「帝俊生中容」，「帝俊生季釐」及「帝俊有子八人」諸說，適與《左傳》以「仲熊季狸」爲「高辛氏之才子」及高辛氏「有才子八人」之文相合；由此轉而支持《帝王世紀》中「帝嚳名夔」之說。最後再引《禮記·祭法》篇中「殷人禘嚳而郊冥」之記載，證成嚳爲殷人始祖之說。

稍後王氏見甲骨文中「癸巳貞于高祖𠃋」一條，遂益信此字確指帝嚳之名，蓋卜辭中稱「高祖」者必指極重要祖先，王氏遂以爲惟帝嚳足以當之也。

以上爲觀堂原說之大要。此中第一關鍵問題，顯在於「𠃋」字是否能定爲「夔」字。王氏所舉「人形」之說，就古文與篆文之演變通例看，殊爲可疑。蓋所謂「人形」，實有繁簡二體；所謂「象頭目手足之形」者爲繁體，僅略象人形者爲簡體。前者之例，如「夔」（夏），「夔」（孫）本字），「夔」等字，原象面與手足之形者，至篆文例變爲從頁，從手，從巳等。此卽所謂繁體之人形。後者之例，則篆文中凡從入，從火，從儿諸字，皆是。今所謂「夔」字所從之「允」，縱是象人形，亦屬簡體；而甲骨文原字既象人首足之形，明是繁體。則此字應與篆文中「夔」或「夔」相合，而不能是「夔」字之初形也。王氏後亦發覺此中困難，故又將「𠃋」字改釋爲「夔」，但仍以爲是帝嚳之名。此則更難令人信服；蓋此字倘不是「夔」字，則所指受祭之祖先與帝嚳卽全無關聯。帝嚳名「夔」之傳說，與《山海經》中之「帝俊」，皆不能與「夔」字強爲牽合。王氏原說中之論證亦皆只能用於「夔」字而不能用於「夔」字也。

「𠃋」字或釋爲「頊」（丁山），或釋爲「契」（容庚、徐中舒等），皆無確據；但就字形論，則釋爲「夔」應最爲合理。但「夔」無確定理由指帝嚳。又所謂「高祖」之稱，就甲骨資料內部而論，已有「王亥」、「大乙」皆稱高祖，則此字所指之受祭祖先，亦並無理由說爲始祖。況《國語》中記殷人「禘舜」、「祖契」、「郊冥」、「宗湯」，

而不及帝嚳，則周時殷之後代仍未嘗以帝嚳為祖先，另一面則周人「禘嚳」，可知帝嚳實與周民族有特殊關係。至《禮記·祭法》篇改《國語》之文為殷人「禘嚳」，則是後人接受契為嚳妃所生之另一傳說後之說法，去古史真象當益遠矣。

若「高祖契」之說能成立，則此種甲骨資料可用以支持《史記》之說。今知此字應斷為「嚳」，則對殷民族之起源問題全無作用。王觀堂過信《殷本紀》及《祭法》篇之綜合資料，故遂在已知非「契」字後，仍欲強持「嚳」即帝嚳之說，實則無堅強理據可言。

前文已言鳥卵感生之說本與帝嚳生契之說不能同時成立；《史記》之文乃混合兩種傳說之產物。感生固屬神話而不是信，契生亦非殷人原有之說法。於是，殷民族之起源問題，不能依舊說而得解答，必須另作探究。

觀甲骨文資料，可知相土以下之殷世系大致皆與《史記》相合。然《史記》所記相土以前三代（帝嚳、契、昭明）皆不見於卜辭。卜辭中又反而多出一難解之「高祖契」；似甚為可怪。然若知《史記》本為綜合資料，則此種或合或不合之情況，反足以有助學者了解《史記·殷本紀》中世系資料如何構成。案所謂契佐舜有功而「封於商」之說，雖載於《殷本紀》；但就先秦資料考之，則相土始遷于商邱。《左傳》載上弱答晉侯之言云：

「陶唐氏之火正閼伯，居商邱；祀大火，而火紀時焉。相土因之，故商主大火。」  
（《左傳》，昭公九年）

此明謂商邱乃閼伯所居之地；相土繼居商邱。又《荀子·成相》篇述前代事云：

「契玄王，生昭明，居于砥石遷于商。」（《荀子·成相》第二十五）

可知契原居砥石（案「砥石」即「碣石」，見後），昭明以後方遷于商；而相土正是昭明之子。荀子在戰國末年，雖已受後起說法之影響而取「契為司徒」之說，但對於原有傳說中對殷民族早期遷移之記述，尚能保存；故與《左傳》上弱所述之原始傳說相合。

依此，可知相土始居商邱，由此至成湯而建立共主地位，再後至盤庚而遷殷。此一民族之遷徙大致如是。居商後有「商人」之稱；遷殷後有「殷人」之稱。至於相土以前，則此民族何名又不可考；然其根源由《商頌》及其他資料尚可考見其畧。此待後文論之。此處可說者是《殷本紀》中對相土以下世系之敘述，大抵乃司馬遷取殷人遺留之記載而作，故與甲骨資料相合；而相土以前，此民族本未定居中原，故所留者僅有鳥卵感生之神話及一二時代不明確之人名。而戰國以降，漸有修改舊傳說以構成歷史圖像之

風氣，遂有新傳說興起，而將各民族顯赫人物編為一系；於是堯、契、棄(周人始祖)、摯，皆說為帝嚳之子。司馬遷將此新傳說亦收入其《殷本紀》中，故一面將鳥卵感生之說與摯生契之說合成一故事(案以生契之姓氏為「嚳妃」，而綜合兩種傳說，楚人當已有之，觀《楚辭》可知。但司馬遷在《殷本紀》中作出更完整之綜合故事，則甚明顯)，又將此種傳說與所得相土以後之資料拼合而成為殷世系，於是乃形成今本《殷本紀》中之敘述矣。

以上因論及甲骨資料之不全符合《殷本紀》，而對相土之特殊地位稍加說明。此點對下文正面考定殷民族之起源及發展亦大有關係。由此即可過渡至下節。

## (2) 殷民族之起源及發展

本文擬對殷民族之「起源」及「發展」建立一較為可信之假說。首先當以殷民族內部之紀述為據，而作清理疏釋。

《詩經》中有《商頌》五篇，蓋殷之後代宋人在周中葉所作。其中《玄鳥》及《長發》二篇，皆述及殷民族之起源及發展，而尤以《長發》之資料為重要。

《玄鳥》之文較簡，直述鳥卵感生神話云：

「天命玄鳥，降而生商；宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。」(《詩經·商頌·玄鳥》)

案玄鳥生商，即感生之說，不待解釋；因是後人追憶之詞，故所謂「殷土」，實泛指此民族之活動領域言，非專指盤庚所遷之殷。「古帝」則指「天」而言。此詩但提出成湯，而不語及湯之前代。《長發》之紀述則較詳。其首節云：

「濬哲維商，長發其祥。洪水芒芒，禹敷下土方。外大國是疆。幅隕既長，有娥方將，帝立子生商。」(《詩經·商頌·長發》)

此節涉及民族起源傳說所關之人物與時代，最應注意。案原文明謂在禹治水成功，建立「幅隕」廣大之政治勢力後，「有娥方將」，而有「生商」之事。有娥之女為殷民族之母系始祖，亦即鳥卵神話之主角。後世傳其名為「簡狄」，但在《商頌》中則只言有娥；可知「簡狄」一名，亦非殷商內部原有之傳說。至於「帝嚳」，則不僅此節中毫無踪跡，且以此節之文考之，則帝嚳不可能與有娥氏之女同時，亦不可能為契之父。

後世因契之年代難定，每每含糊言之，謂契與堯舜禹為同時人。如司馬遷在《殷本紀》中謂：「契興於唐虞大禹之際」，即其例也。然堯舜禹年輩先後自有差別，唐虞夏三時代却非「同時」。堯晚年始用舜，舜之年應後于堯一代；舜之用禹又更在後；而禹治水成功，夏后氏興起時，距堯之出生當已有百年。今案《商頌·長發》之文，知有娥生契之傳說，原在夏后氏興起之後，則契之出生即晚于堯約三代，豈能與堯同為帝嚳之子？契縱使與禹同時，亦不能與堯為兄弟行也。

故觀殷人內部之傳說，可知契與譽實無關係。且「有娥方將，帝立子生商」，明謂天帝使有娥氏生商；可知殷人內部之傳說，原只以有娥之女為母系始祖，而所生之契為父系始祖；契之父則託諸神話，未嘗在契以前別加一帝譽也。以契與棄（后稷）為堯之兄弟，大約乃戰國時逐漸形成之傳說；作〈商頌〉時此種傳說當尚未形成，則可知此種後起傳說距史實必甚遙遠，而殷民族出於帝譽之說必不可信矣。

若觀〈商頌·長發〉篇後文，則有一線索可供探索。案〈長發〉篇續云：

「玄王桓撥，受小國是達，受大國是達。……相土烈烈，海外有截。」（同上）

玄王即契，受小國、大國云云，謂契建國由小而大，莫不順遂也。最可注意者乃相土二句。欲得此二句之確解，須先解「截」字。

案「截」字原作「截」，《說文》以「截」與「斷」互訓，後世遂以「整齊」訓此處之「截」字，實為大誤，蓋此所謂「截」或「有截」，乃周時之特殊用語；今唯見於〈大雅〉及〈商頌〉。

〈大雅·常武〉篇述伐淮夷之事而云：

「鋪敦淮濱，仍執醜虜，截彼淮浦，王師之所。」（《詩經·大雅·常武》）

案前文云：「率彼淮浦，省此徐土」，乃言初進軍時循淮水而向徐地；此處則言平定淮夷後即統治淮浦，而使此地區成為「王師之所」；觀上下文，可知「截」是統治或建立勢力之義，故毛《傳》在此處謂「截、治也」，最合原旨。其他注疏多依「截然」之意說之，蓋不知「截」字此一用法耳。

〈商頌〉中除上引之「海外有截」外，〈殷武〉篇紀殷王伐荆楚事，有云：

「采人其阻，哀荆之旅，有截其所，湯孫之緒。」（《詩經·商頌·殷武》）

此所謂「有截其所」，亦明是「在其地建立統治」之意，正可與「截彼淮浦，王師之所」互證。舊《注》又以「截然齊一」釋之，實昧於古訓也。

總之，「截」（即「截」）原指統治而言；但此是周中葉以前用法；故僅存於〈大雅〉及〈商頌〉中，《左傳》、《國語》中均未有此例。後人不解此字，因之亦不解〈長發〉篇中「海外有截」一語之重要。

謂「相土烈烈，海外有截」，即是說：相土有功，在「海外」建立統治。依此，殷人在相土時先在海外建立勢力，後始遷商；換言之，此子姓之民族在遷商以前原居於海濱地區，此是了解殷民族之一重大關鍵。倘參以其他資料，則由此不難窺見殷民族最早之發源地及其後發展之概況。

前文已引《荀子·成相》篇中「契玄王，生昭明，居于砥石遷于商」之文，茲當就此文再進一步考索。

案《水經注》「渭水」下引《世本》云：「契居蕃」；《尚書正義》又引《世本》云：「昭明居砥石」。「蕃」不知何地。「砥石」則前人亦無確考。今案「砥石」即「碣石」；蓋古舌上音與舌頭音、舌葉音等均不分，故「碣」與「砥」音近。至「碣石」之地望則不難考見。

案戰國人所作之《禹貢》，於「冀州」一段云：

「夾右碣石入于河。」（《尚書·禹貢》）

《漢書·地理志》云：

「右北平驪城縣，大碣石山在西南。」（《漢書·地理志》）

《水經注》「深水」下云：

「碣石淪於海中。」（《水經注》）

案驪城即今河北樂亭縣；碣石即在此縣西南濱海處；正屬古冀州之地。昭明及相土皆居于此，則可知殷民在遷商以前，原是北方海濱地區之民族。相土先在海濱建立勢力，故云「海外有截」；其後此民族由相土率領而入中原，居于商邱；遂漸與中原勢力交往；其時當正在夏后氏之盛世，故〈商頌〉中尚以禹代表天下也。

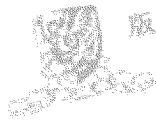
傅孟眞氏考論殷人史實，曾遍引中國東北沿海民族之神話，以證所謂「鳥卵感生」之說，正是此類部落常有之神話；亦可作為日後稱「商」稱「殷」之子姓民族，起源於東北沿海地區之旁證。

此處須補充一點，即以「砥石」為「碣石」，雖是最近理之解釋，然其地距今河南較遠。倘若在山東沿海地區能求得一相當於「砥石」之地名，則即應舍「碣石」之說；蓋相土之「海外有截」，亦儘可指山東境海濱地區，而由此地區遷商邱則較易也。但目前未發現此地區中可解為「砥石」之古地名，而另一面則朝鮮向傳為殷後，則以殷人為起自北部海濱似亦非無據，而遷地稍遠亦非真難解之問題，故仍取「碣石」以釋「砥石。」

以上只就地區一面探究殷民族之起源。然此一民族究竟應屬何集團？或在上文所論三集團之外，則尚須另作討論。此點在甲骨資料中，未有明顯發現可據，仍當於古代傳說及紀述中求之。

案契為嚳子之說既不能成立，殷人早期活動地區又與華夏集團之地區不同，則此民族不應屬於華夏集團。而觀《國語》中所記周時各族後人之祭禮，則殷人似以嚳為祖先。原文云：

「故有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜；夏后氏禘黃帝而祖顓頊，郊鯀而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。」（《國語·魯語》上）



案此文所述之祭禮，皆是周時各族之祭禮，當已與各族原來之祭禮有異；約言之，即皆已受後來傳說之若干影響。然仍較更晚之綜合資料為可信，蓋所代表者仍屬各族自己之想法，非由外強加之解釋也。

若依漢代之綜合資料看，則殷人與舜似全無關係，故〈祭法〉篇遂改「舜」為「嚳」，以配合契為嚳子之說；而韋昭註《國語》遂據《禮記》此說而反疑《國語》此文字中之「舜」字乃「嚳」字之誤；後人亦多從此說。其實「嚳」字何由能誤為「舜」，已不得其解（二字形體迥異）。今既考知契不能為嚳子，則此說更不必置論矣。但無論契與嚳有無關係，對於殷人何以「禘舜」，均不能提供解釋。茲對此問題試求解答，則須自有虞氏本身着手作一探究。

案有虞氏原屬東方民族。戰國時孟子述古事雖已有種種理想化之議論，然猶謂：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條；東夷之人也。」（《孟子·離婁》下）。所謂「諸馮」、「負夏」、「鳴條」等地，向無定解。但就《孟子》原文之語氣看，舉此三地而說舜為「東夷之人」，則此三地皆必在東方無疑。且舜耕於歷山，漁於雷澤之說，則墨子亦言之，可知乃舊傳說。而歷山在今濟陰，雷澤在今濮縣，皆山東境；則虞舜最初所居之地，當即為河南山東交界處之虞城，在漢稱虞縣者，不應如舊說之在山西境內也。

孟子取「中原」觀點而視邊遠地區為「夷」地，故謂舜為「東夷」而文王為「西夷」；此自與今日所謂「東夷集團」意義不同；故孟子之文不能直接證舜或有虞氏屬於「東夷集團」；但以地域論之，山東境內向屬東夷活動之領域，舜早年活動皆在今山東境內，則以舜為東夷血統之人，亦不違常理。在此假定下，對殷人與舜或有虞氏之關係亦可試作一解釋。

此處所涉及之主要關鍵，仍在於前文所論之「民族混合」問題。當考顓頊事跡時，已指出顓頊之宗教運動對當時華夏東夷之混合有推進作用。但此所謂混合，乃指夷與夏兩大集團中已在所謂中原地區定居之部族說。兩集團皆部族衆多。在西部地區自有屬於華夏集團而未參與此種混合之部族；在東北部地區亦自有屬於東夷集團而未參與此種混合之部族。殷人與周人適分別屬於此類部族，殷起於東北，而周起於西方也。至於對殷周二族所以能作此判斷者，則因殷周二族之始祖，皆生于夏后氏興起後，不能上及夏以前之時代（關於殷始祖契之時代，前文已論之；周始祖棄之時代，見後文）。

但殷周二族入中原後，則又取中原顯赫人物中關係較近者奉為遠祖。至所奉之人物，原奉祭何人，則另是一事。有虞氏之後代，在周時「禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜」，顯自認為出于顓頊，而遠奉黃帝；殷人雖不屬華夏集團而禘舜，固不關舜與華夏集團之關係。蓋就血統言，殷人自奉契為始祖，而又有鳥卵感生之神話，不必再尋血統上之遠祖；然就地區言，殷人與有虞氏同起於東方，於是在禘祭時乃奉有虞氏之英雄為遠祖矣。

倘與周人比觀，則情況益明。周人姬姓，又起自西北，則似為黃帝一族之嫡系後

裔；然周人作為一部族又自有其感生神話，而以姜嫄所生（步大人足跡而感生）之棄（后稷）為始祖；故自血統言之，則周之有棄猶殷之有契；不必另求遠祖。然「周人禘嚳」，而不取姬姓始祖之黃帝，反另奉帝嚳。其理總在於禘祭之對象不必為血統上之始祖也。

知殷人禘舜，並非真以舜為血統上之始祖，則其所以禘舜，即可從地區文化等關係解釋。

案相土遷于商邱，故其後此一民族即稱為「商人」；則「商邱」之名先於「商人」而成立。而所謂「商邱」者，即「商」之故地之意。此「商」自不能指後來之商民族。徐旭生以為此「商」應指舜之子商均（見《中國古史的傳說時代》，頁八八之註文中）；此點雖尚待詳考，然以時代及地區言之，闕伯相土之前，名「商」之部落主，似亦難別求其人，則徐說不失為可立之假說。依此假說，則此日後稱為商邱之地，應是舜之後有虞氏所居；其後有闕伯居之，再後有相土居之。換言之，殷民族最初至中原地區時，即居于有虞氏之故地。其受有虞氏之文化浸染，亦屬當然。於是，周時殷後依周制而設禘禮時，遂奉虞舜為禘祭之對象；蓋契已為「祖祭」之對象，不能再受「禘祭」，殷人當時又並無「嚳生契」之傳說，只能選關係較深之舜為禘祭之對象矣。

此處對於「嚳生契」一傳說之來源，亦可試作一解釋。案《左傳》述闕伯居商邱事，見子產對叔向之言。原文云：

「子產曰：昔高辛氏有二子，伯曰闕伯，季曰實沈，居於曠林，不相能也，日尋干戈，以相征討。后帝不臧，遷闕伯於商邱，主辰，商人是因。」（《左傳》，昭公元年）

闕伯為高辛氏之子，則是帝嚳後裔；其為陶唐氏火正，不必指堯時而言。堯身後自有陶唐氏，不過失去共主地位而已。此闕伯曾為陶唐氏火正，後居商邱，稍先於相土。殷民族遷商邱時，此高辛氏之後裔當亦有留居此地者。雖高辛氏久衰，其影響力應不如虞舜之後代；然殷人與高辛氏之部族，當亦有相當程度之混合。自殷人言，則自知高辛乃另一部族，但後世或因二者之混合關係，遂生出殷人出於高辛之說。顧此一傳說之形成必甚晚，蓋周之中期，宋人以殷後而作《商頌》時，顯然尚不知此傳說也。

至此，日後綜合資料中對殷民族起源之敘述，雖因資料來源時代皆不同，顯有矛盾；然其來源，亦大致可以推出矣。

殷人自相土以後，在北方尚多活動，如王亥在「易」喪羊之事，即其例也。大約相土自北方遷入商邱，其部落沿路留居者尚多，故相土以後之部落主，須時時照顧北方；然當時北方（今河北地區）似無強敵，故如「有易」之類小部落，終先後為殷民族征服。至成湯時乃轉向中原發展。《商頌》中在述相土後即紀成湯之武功云：

帝命不違，至于湯齊。湯降不遲，聖敬日躋。

.....

武王載旆，有虔秉鉞。如火烈烈，則莫我敢曷。苞有三蘖，莫遂莫達。九有有截。韋顧既伐，昆吾夏桀。」（《詩經·商頌·長發》）

此湯時殷民族發展勢力之簡單記載也。「九有有截」一句中之「有截」，又可為前文以「統治」訓「截」之佐證；蓋湯此時已建立雛形王國，殷人已有相當廣大之疆土，故謂「九有有截」，「九有」猶言「四境」也。成湯滅韋，顧及昆吾後，再滅夏桀；於是夏后氏世傳之中原共主地位，遂屬殷人矣。

總之，殷民族自北方沿海之地先建立勢力，然後遷至商邱；但此後代代仍經營北方。成湯則更征服河南地區，終建立殷王國，而成為舊日華夏東夷雜處之廣大地區中最強大之勢力，此即殷民族發展之大概也。

### （三）結 語

以上已略述上古三集團分合之大畧，並對殷民族之起源及發展擬定一解釋，下文當論殷周關係以進至古代南北文化傳統之形成。為清眉目，此處對前文所論各節，撮述其要點如下：

①古中國原有三民族集團，華夏發源於西北，東夷居山東河北沿海地區；南方則有苗蠻。

②華夏集團由西而東，在黃帝時與東夷之蚩尤族有大戰；結果蚩尤失敗，但東夷之少皞（昊）族與華夏之黃帝部族後此合作；民族混合由此開端。

③古代巫教以登山會神為愚民之說；遂漸漸造成人神相雜之傾向。由於巫教無統一組織，故人人皆可作巫史而迷於神權，怠於人事。顓頊氏以華夏血統生於東夷地區，乃作一宗教性之改革運動；以「重」及「黎」分掌神與人之事，而建立宗教領導中心，即所謂「玄邱」、「玄宮」或「玄都」。此後常人不能與神相通；故稱「絕地天通」。此一宗教改革，使華夏東夷之混合更進一步，亦提高此混合集團之文化。

④南方之苗蠻集團原另有其原始宗教及神話，並未參與此一大運動；遂與華夷之混合勢力發生衝突。在夏后氏時，禹大破苗蠻，苗族遂衰不復振。其後顓頊族後裔之「祝融八姓」中華姓之荆移入江漢之地；於是原屬苗蠻之地區，遂以此顓頊族之後裔為主要勢力；殷周以降，此種外來民族已自命為南方民族矣。

⑤參與顓頊氏所造成之民族混合者，僅屬本已在中原定居之華夏及東夷部族；其在邊疆之部族，則既未參加此混合，亦與顓頊族無關係。屬東夷之殷人與屬華夏之周人，皆屬於此類部族。

⑥戰國至秦漢間，託古之風既盛，民族交往又繁；故產生綜合不同傳說而據後世觀念予以改編之種種說法。此即稱為「綜合資料」。《史記》中之〈五帝本紀〉及〈殷本紀〉等，正屬此類資料之代表。〈殷本紀〉混合「鳥卵感生」之殷人神話，與後起之「醫生



契」之傳說，而有對殷民族起源之記載。但觀殷民族內部之傳說，則「鳥卵感生」之神話，有娥氏之女及契之時代，皆在禹治水之後；可知契與帝嚳實不能為父子關係。又甲骨資料中亦不見對嚳之祭禮記載。王觀堂雖曾立「高祖夔」之說，但自知其說不可立，遂改「夔」為「嚳」；今考此字，亦不能指帝嚳。再觀殷後依周制所定之祭禮，則禘舜祖契，可知殷人至周時仍以契為血統上之始祖，而奉有虞氏之舜為禘祭對象，未嘗以嚳為契所從出。

⑦考〈商頌〉所記，知相土原在海濱發展勢力；再以《國語》、《左傳》、《荀子》等書所記之舊傳說合考之，可知相土以前，殷人原居「砥石」（即「碣石」），相土先建立勢力於海外，後遷居商邱；此民族由此有「商人」之稱。則殷民族起源問題，可得大致之解答。

⑧至殷人之禘舜，與後起傳說將殷人與高辛氏之混為一體，則皆與商邱一地原有之定居者有關。商邱當為舜子商均之故土，而相土以前居商邱之閔伯又屬高辛氏後裔，故相土之部族遷商以後，與此二族皆有密切關係。虞舜地位顯赫，商人崇拜此一英雄人物，故在周時定祭禮，乃以舜為禘祭對象。至以為殷人屬高辛氏，則當由於商人繼閔伯而居商邱，故外界有此傳說。其後將此傳說與「鳥卵感生」之神話相合，遂產生有娥女簡狄為「嚳妃」而食鳥卵遂生契之故事。然考〈商頌〉及其他原始傳說，仍可知此說之悖于事實。

依以上之考論，乃可進而敘述殷周關係以及南北文化傳統之所以形成。此即下節之主題。

### (C) 殷周民族之關係及其盛衰

本節將由周民族一面着手考論，以逐步說明日後南北文化傳統之歷史背景。首先自應先論周民族之起源發展。

#### (一) 畧論周民族之起源及發展

關於周人早期歷史，《史記》中亦有〈周本紀〉述之。然其編成與〈殷本紀〉相似，仍屬綜合資料。最有趣者是〈周本紀〉中又將周之始祖棄（后稷）說為帝嚳之妃所生，同時紀述周民族之感生神話。原文云：

「周后稷名棄，其母有郤氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡；心忻然說，欲踐之。踐之而身動如孕者，居期而生子；以為不祥，棄之隘巷。馬牛過者，皆避不踐。徙置之林中，適會山林多人，遷之而棄渠中。冰上飛鳥，以其翼覆薦之。姜原以為神，遂收養，長之。初欲棄之，因名為棄。」（《史記·周本紀》）

司馬遷此段文字，自踐巨人跡之感生神話，至姜原先棄所生嬰兒，後又收養等等，所述全據《詩經·大雅》之〈生民〉篇。唯以姜原為嚳之元妃，因而將后稷亦列為堯之

兄弟行，則周人絕無其說。案〈生民〉原文云：

「厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。」（《詩經·大雅·生民》）

此即周人之感生神話。原文謂姜嫄以無子而祭神求子，踐神之足跡（所謂「帝武」）遂生后稷。絕無姜氏為響妃之說。其中言實之「隘巷」、「平林」、「寒冰」等等，即〈周本紀〉所取材也。而〈周頌〉中則頌后稷云：

「思文后稷，克配彼天，立我烝民，莫匪爾極。」（《詩經·周頌·思文》）

此「文」字指祖先而言，猶《書經》中常見之「文人」一詞中之「文」字。以后稷配天，而明謂「立我烝民」，即以后稷為始祖。蓋殷人有鳥卵感生之神話，而以有娥氏為祖妣，所生之契為始祖；周人有巨人跡感生之神話，而以姜氏為祖妣，所生之棄（或稷）為始祖。二者情況相類。然無論契或棄皆不能為帝響之子，或堯之兄弟輩。關於契之年代，前文已畧考；關於棄之年代，則更較契為易知。案《左傳》載蔡墨答魏獻子論社稷之祭祀云：

「稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，為稷，自夏以上祀之。周棄亦為稷，自商以來祀之。」（《左傳》，昭公廿九年）

可知「稷」是農官之名；居此官有功者，死後遂作為農神而受祀。最早之稷，乃烈山氏族中之柱；商以後始以周棄為稷而祀之。則此名棄而屬於周人之稷，其年代當在夏末，故商以來祀之也。又《國語》載周太子晉諫靈王，謂：

「自后稷之始基諸民，十五王而文始平之，十八王而康克安之。」（《國語·周語》，下）

則后稷至文王十五世，至康王十八世。每世縱以四十年計之，后稷亦當生於夏末殷初，不能更早。太子晉自述其祖世數，應不致有誤；則稷又後于契若干年，斷不能為堯之兄弟一輩矣。

〈周本紀〉此種謬誤，總由於司馬遷混合不同傳說而編成世系有關。周棄與殷契之感生神話，本身已表明二人之父不可知；而此皆屬民族內部傳說。至於將契稷同作為響之子，則是後來改編古代傳說者所作。司馬遷接受此種綜合資料而編成二本紀之文，然其不符史實，甚為易見。

周民族之始祖稷，既曾在殷商時受祀為農神，則其人當會在中原地區為夏后氏之農官；但其部族則在西北。舊傳稷子不窋自中原遷往「戎狄」地區，其事不可詳考。然稷後三代，而有公劉，公劉居于豳地，則〈大雅·公劉〉篇述之甚詳。可知周民族在文武

之前，世居西北者十餘世；周末嘗與中原民族混合。

至周人之發展，畧言之，即由西北而東南步步接近中原。在古公亶父時，已居岐山而為殷王國服役。《詩經·大雅》對此有明確紀述云：

「古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至于岐下。」（《詩經·大雅·緜》）

「朝」乃地名，「走馬」即《周禮》中之「趣馬」，古牧馬之職名也。古公亶父任牧馬之職，自是受殷王國之命。而其時周人文化尚低，同詩前節云：

「民之初生，自土沮漆，古公亶父，陶復陶穴，未有家室。」（同上）

此謂周人當時尚居窖穴之中，未能建屋宇。然自古公即開始「築室」，其後經王季而至文王，勢乃大盛，終有所謂武王克殷之事。至此，可轉而論殷周關係。

## （二）殷周關係

古公遷岐之後，周之勢力乃漸增長，故後人每歌頌「大王」之功績，以為周之代殷而建立王國，實肇基於古公。如〈魯頌〉之〈閟宮〉云：

「后稷之孫，實維大王，居岐之陽，實始翦商。」（《詩經·魯頌·閟宮》）

意即謂古公時周人開始與殷人爭霸。然此是後世歌頌祖先之辭；就事實言，則古公時尚無爭霸之迹象。且古公之子王季與殷人建立密切關係，娶殷女大任。《詩經》云：

「摯仲氏任，自彼殷商，來嫁于周，曰嬪于京。乃及王季，維德之行。大任有身，生此文王。」（《詩經·大雅·大明》）

古代部族間之婚姻，大抵皆象徵雙方友好之意。周時尚為小邦，而娶殷女，可知此時殷周關係尚甚融洽。

且王季不僅與殷人結婚姻，且曾助殷人與鬼方作戰。此事據《易經》爻辭、《詩經》及《古本紀年》殘文，尚可考見。

案《易經·未濟》之九四爻辭云：

「震用伐鬼方，三年有賞于大國。」（《易經》，下）

後世解經者或誤將此處所記與〈既濟〉爻辭所言「高宗伐鬼方」混為一事；然「高宗」自指殷武丁，其伐鬼方是殷人對外族之大戰事。而此處謂「三年有賞于大國」，則是周人對鬼方之戰爭，何以知之？因周人向稱殷為「大國」或「大邦」；今謂「三年有賞于大國」，即是說三年戰爭有功，得殷之賞賚，故不能指殷人之戰爭，而只能指周人而言也。至此戰爭發生于王季時代，則有《古本紀年》之文及《詩經》資料可證。案《後漢書·晁西傳》〈注〉引《古本竹書紀年》云：「周王季伐西落鬼戎」，王觀堂引此文配合小孟鼎銘文而證鬼方之在西方；實則此亦涉及殷周關係中一大事。

再以《詩經》資料參證。〈緜〉述大王居岐功業後，續云：

「肆不殄厥愠，亦不隕厥問。柞械拔矣，行道兌矣，混夷駸矣，唯其喙矣。」  
(《詩經·大雅·緜》)

此段因未標王季之名，後世每以為仍指大王而言，但對兩「厥」字向無善解。然觀〈皇矣〉篇云：

「帝省其山，柞械斯拔，板栢斯兌。帝作邦作對，自大伯王季。」(《詩經·大雅·皇矣》)

此中「斯拔」、「斯兌」二句，與上引〈緜〉之文分明同指一事；則此實指王季兄弟開山闢路之功而言。依此，〈緜〉下文所謂「混夷駸矣」，亦當指王季之事。「混夷」即「鬼方」，「夷駸」言其敗走；則正可與《紀年》之文參證矣。

王季率周人與鬼方戰，當是受殷之命，觀「有賞于大國」可知。然古公本受鬼方之壓迫方南遷，則於鬼方可謂素有仇怨。王季以古公之承繼人而敗鬼方，亦可謂是雪恥之舉。詩中「肆不殄厥愠，亦不隕厥問」猶言「既不失其仇怨，亦不墮其聲名」，故下文遂接述其建設與破敵兩面功績。「厥」皆指古公而言。史實既明，訓解亦易矣。

王季時殷周關係如此，不可謂有敵對之勢。徐中舒氏在其〈殷周之際史蹟之檢討〉一文中，以為周太伯（王季兄）之入南方，乃周人向南方擴張勢力之舉，恐未必果然。周人此時是否有爭霸中原之計劃，亦難斷言。但王季至文王，周勢日盛。而另一面殷之帝辛又與其他東夷部落衝突，國力大耗。於是終有所謂「武王伐紂」之事矣。

### (三) 周初之政治形勢

周武王之伐紂，經後世誇張，遂成為「弔民伐罪」之典型；實則是殷周二族之爭霸而已。其作戰經過，舊籍記載甚略，然觀《逸周書·世俘解》，則殺紂之後，武王尚「征四方」；俘馘達數十萬。則此一民族戰爭之慘烈可知。而尤可注意者是武王克殷後尚伐許多小國，則亦可知戰國時孟子所倡「以至仁伐至不仁」之說，決不符史實；蓋殷人自是一大勢力，其同盟部族極多，並非天下皆擁周也。

武王伐紂之事，雖經戰國以後儒士予以理想化，但具體史實有不能掩者。第一：武王身後，殷人及其盟友再與周人爭霸，遂有周公東征之事。第二：殷王國雖覆亡，淮漢一帶之部族仍繼續抗拒周人。以下即以此兩面之史實為中心，略論周克殷後之政治形勢。

武王初克殷，尚未行「封土建君」之制度，故仍封紂王之子武庚於殷地。及武王身逝，武庚乃聯合殷之盟友反周，於是周人乃面臨嚴重政治危機。

此時周成王繼位，而周公主政。周公面對此種形勢，乃一面取軍事行動，一面創設新制度，力求克服危機。

軍事行動即所謂「周公東征」。案決定採取軍事行動之前，周人所處環境至為艱難。此可由《尚書·大誥》之文證之。

《大誥》乃周王之文告，作於武王身歿、殷人重結同盟大舉進攻之際；充滿憂危之感。文中強調問卜得吉象，以安衆心，且透露當時周人及與周聯盟各部族亦多不主張作戰者。茲引數段如下：

「王若曰：猷！誥爾多邦越爾御事。弗弔，天降割于我家，不少延。洪維我幼冲人，嗣無疆大歷服。」（《尚書·周書·大誥》）

此開端之語，「弗弔」即「弗淑」——猶言「不幸」；所謂「降割于我家」，即「降禍」之意，指武王之歿。成王以幼年而承繼廣大疆土，自屬艱難局面。其下即述由於聞警而占卜，其命龜（即告神）之辭云：

「即命曰：有大艱于西土，西土人亦不靜。越茲蠢。殷小腆誕敢紀其敝。天降威，知我國有疵，民不康，曰，予復反。鄙我周邦。今蠢。今翼日，民獻有十夫，予翼，以于救寧武圖功。」（同上）

此即明言殷人知武王之歿，遂大舉反攻，欲復舊業（所謂「曰予復反」，乃述殷人之語）。周室在舉行「翼祭」之日問卜，故說「今翼日」；「民獻」乃「民鬲」之誤。金文中如會殷及大孟鼎之銘辭，均言及「鬲」，列于「臣」或「人」之下，大抵指最低級之奴隸言。「民獻有十夫」即用「民鬲」共十人作祭也。占卜結果得吉，故其下云：

「我有大事，休。朕卜并吉。肆予告我友邦君，越尹士，庶士御事曰：予得吉卜，予惟以爾庶邦，于伐殷逋播臣。」（同上）

其下再述及反對者不願發動大戰，又反覆申說不能不完成上代事業之決心。茲不備引。

周公東征，在此種艱難情況下進行，局勢可謂至危。故周公不僅由征伐求勝，且須作長治久安之計，於是東征之後，成王「踐奄」（即定奄地——今山東曲阜境）；而有分封之事。

東征為軍事行動，分封則為制度之大改革。蓋周以前，從無取土地而派遣某人為其地首長之事。各部落各據其地，皆非由「封」得來。周人先勝殷人，然後又作大規模戰爭，戰勝殷之同盟勢力；其後乃創「封土建君」之制度。周王不僅為共主，而實成為統治天下之天子。換言之，自此制度實行，中國始真有中央政府也。

分封之記載，今本《尚書》僅存一〈康誥〉；此外錯亂之文甚多，一時難以考定。但《左傳》中記子魚述周初封之語，則較《尚書》為詳。其言云：

「昔武王克商，成王定之。選建明德，以藩屏周；故周公相王室，以尹天下，於

周爲陸。分魯公以大路大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱；殷民六族：條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏；使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用卽命於周，是使之職事於魯以昭周公之明德；分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典策，官司彝器，因商奄之民，命以伯禽，而封於少皞之虛。分康叔以大路少帛，精茂苒旃旌大呂，殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏；封畛土略自武父以南，及圃田之北境，取於有閭之土，以共王職，取於相土之東都，以會王之東蒐；單季授土，陶叔授民；命以康誥，而封於殷虛。皆啓以商政，疆以周索。分唐叔以大路，密須之鼓，闕鞶沽洗，懷姓九宗，職官五正，命以唐誥，而封於夏虛。啓以夏政，疆以戎索。」（《左傳》，定公四年）

案此段資料所述者乃周公東征，平定山東河南地區後，最早封土建君之事。此中所涉爲伯禽、康叔、唐叔三人分別封於少皞之虛、殷虛及夏虛；前二者皆東夷集團之地區，至此而盡屬周人勢力。唐叔所封乃今山西境，夏后氏故地，則原屬華夏集團。此三國卽魯、衛、晉，乃所謂「同姓之國」。此外，尙有異姓功臣封土者，如姜姓之齊。又另有同姓之國甚多。功臣受土而爲小國者當亦甚多；文獻不足，不能詳考。

觀《左傳》所記，可知周初苦戰而平定殷人地區及其他東夷地區後，一面「封土建君」以加強中央政府之控制力，另一面則又將被征服之殷人分屬於不同之封地——觀上文所謂「殷民七族」、「殷民六族」可知。如此以徹底清除殷人之勢力。此外，又「作雒」以處殷之遺民。總不外安撫與鎮壓並用之意。《尚書》中〈多士〉篇記成王在殷遺民遷洛後發表之文告，可作參考。茲不備引。

周人之設施如此。然反周勢力在周公東征後並未完全消滅，而是向南退却。蓋當殷人反攻時，同盟者有所謂淮夷徐戎之類，而處於河南湖北邊境之荆人，亦與此一同盟連合。《逸周書·作雒解》謂：「三叔及殷東徐奄及熊盈以畧（畔）」。「熊盈」當卽「熊繹」，卽荆君也。故周人除以殷爲敵人外，視「荆舒」亦爲敵人；魯僖公時之〈魯頌〉，尙有「荆舒是懲」之語，蓋卽承周公伯禽與荆徐之敵對而來。荆人在江漢一帶，徐（卽「舒」）人則在淮河流域。殷民族二次戰敗後，其殘餘勢力當卽分別退往江淮地區。周成王平定奄地後，未能再向南發展。其後歷康王至昭王，乃有「昭王南征」之事。

周昭王南征卽伐荆（卽「楚」），蓋周公東征之後，反周人之勢力卽以江漢地區爲中心，而荆人則成爲此勢力之領導者或代表矣。但昭王此次南征，不唯未能平定南方，且兵敗身亡，爲周人政治發展之最大挫折。此事雖無完整記載，然基本資料尙可供查考。《左傳》記齊桓公伐楚，管仲與楚使之對話云：

「楚子使與師言曰：君處北海，寡人處南海，惟是風馬牛不相及也。不虞君之涉吾地也。何故？管仲對曰：昔召康公命我先君大公曰：五侯九伯，汝實征之，以夾輔周室。……爾貢包茅不入，王祭不共，無以縮酒，寡人是徵。昭王南征而不

復，寡人是問。對曰：「貢之不入，寡君之罪也。敢不共給。昭王之不復，君其問諸水濱。」（《左傳》，僖公四年）

此處所謂「昭公南征而不復」，即指昭王身喪於楚境而言，故管仲以此為興師之藉口；而楚使「問諸水濱」之答，則可見昭王蓋因舟沈而溺死，非被楚人所殺。然昭王之溺死非由於意外，而確由於兵敗。案《古本竹書紀年》，記「昭王十六年，伐楚荆」，又「十九年，天大曠，雉兔皆震，喪六師于漢。」而金文資料中有記南征者，如欽駁殷銘文云：

「欽駁從王南征，伐楚荆。」

又「過伯殷」銘文云：

「伯從王伐反荆。」

皆是昭王南征時之器，而「楚荆」複稱，正與《古本紀年》之文相合；可知昭王時確用此稱。金文資料既足證《古本紀年》之文不虛，則昭王喪師之文可信；合《左傳》之說觀之，可知昭王南征，結果兵敗而因舟壞以致死於水中。且此後周人未能再攻江漢，蓋若周人早有問罪之師，則管仲不能以此為藉口，而楚使亦必另有答法也。

周公東征，使周人兼有東夷之故地；「昭王南征而不復」，則使周人勢力不能伸張至南方地區。此周初政治形勢中最重要之情況，而南北文化傳統之形成，亦由此而定局。下節論之。

## （D）南北文化傳統之形成及其影響

中國在周末，有南北文化之對峙，學者類能言之；然其根源所在則知之不詳；且又每每為漢代以下之綜合資料所惑，致多謬說。本章作以上之清理後，乃可對此二古文化傳統作一析論。此又可分數點說之。

### （一）南方傳統之形成及其特色

所謂南方文化，在周末春秋戰國時期，原指楚國所代表之文化而言。但追溯古史，則知楚人乃祝融八姓之一，出自顓頊，實出於華夏集團，而非苗蠻集團；而楚人之與周人形成敵對形勢，又由於楚人與殷人聯盟而支持武庚。則周公東征後此一失敗之聯盟勢力退往江漢地區，方成為所謂南方文化之主流。楚人首領熊盈（即熊繹）與所謂「三叔」及殷、東、徐、奄聯盟而反周（見《逸周書·作雒解》），其所聯者皆東夷部族；可知芈姓之楚雖出自顓頊，但因顓頊已混合華夏東夷二集團，故楚人實與東夷集團較接近，並不自視為華夏集團之一支。而楚人自參加此一反周聯盟，遂與周人對抗。熊繹雖

曾在失敗後表面順周（即《左傳》昭公十二年記楚靈王語所謂「我先王熊繹與呂伋……並事康王」也。《史記》則謂熊繹事成王；總之，此是聯盟失敗後，楚人表面降順之事），然始終保持南方之獨立勢力，此所以有昭王南征之事。「南征」而「不復」，於是周人勢力始終不能深入江漢地區。周宣王時雖一度向南發展，亦未能改變此種形勢。

南北分立之形勢結果使周文化不能入南方，南方則保留東夷、殷人及祝融族之文化。此即所謂南北文化傳統形成之歷史過程也。

此處倘再推進一步，則應指出周以前之中原文化與日後周人所代表之中原文化又有不同。蓋自顓頊氏建立宗教中心之後，當時在中原之華夏及東夷民族即開始形成一種混合文化，因在同一宗教中心之領導下故也。觀禹伐三苗而受命於玄宮，另一面玄宮中之「南正」又向為東夷人所居之職位，即可見此種混合情況。夏后氏自屬華夏集團，而禹以治水之故，聲望最高；夏后氏之勢力遂歷久不衰，遠非陶唐及有虞二族可比。然此時中原文化已是混合華夷，即夏后氏亦不代表純粹華夏文化。周人則不同；后稷為嚳子之說，固已證其不能成立，然周人出於姬姓之黃帝部族，則無可疑，因此，周人日後所代表之文化，反可稱為「華夏文化」。周人發展較遲，當殷人由北方進入中原而逐步建立王國時，周之部族方在西北邊疆辛苦經營，故對舊有之中原文化實距離甚遠。周人發展自身之文化，當在王季文王之時，然其成就當亦不甚大，但因不受舊有中原文化影響故，反在日後發展出特異之周文化（或「新中原文化」）。而舊日中原文化，反隨政治軍事之失敗而退往南方，成為南方傳統。

此南方文化傳統之特色，首在於其神權觀念。

顓頊氏本以大巫身份改造原始宗教，故在其影響下所形成之混合文化（即「舊中原文化」），自重神權及巫權。而殷人尚鬼，前人已習言之。無論此是由於殷人本有此風習而適與顓頊傳統相合，或由於接受舊中原文化所致，總之，重神權乃殷人及顓頊影響下各部族所同具之文化傾向。殷人之重占卜，觀殷墟卜辭資料可知；蓋不待有疑始卜，實無事不卜；甚至旬卜成為常例，蓋日夕均求接近鬼神，甘受鬼神之指導也。殷人重卜外，又重巫。如《逸周書》記周武王克殷後之種種措施，有云：

「命南宮伯達，史佚遷九鼎三巫。」（《逸周書·克殷解》）

「九鼎」乃國之重器，政權之象徵，乃與「三巫」并列，則三巫之重要可知。另一面殷人且常以巫師執國政，此亦有明徵。周公語召公而述及殷之賢臣云：

「……成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天；在太甲時則有若保衡；在太戊，時則有若伊陟臣扈，格于上帝，巫咸又王家；在祖乙又時則有若巫賢；在武丁，時則有若甘盤。率惟茲有陳，保又有殷，故殷禮陟配天，多歷年所。」（《尚書·周書·君奭》）



案所舉自伊尹至甘盤，皆曾執大柄之重臣，而其中有巫咸及巫賢，則知殷固常用巫執政。觀此，則所謂「三巫」亦必係王國所正式承認之大巫，專司通神之事者；故與九鼎同為政權之象徵。

殷人之重巫如此，以與《楚辭》及其他楚國資料相比，顯然楚之重巫正與殷同。殷與楚聯盟，可能即由於文化傾向本已氣味相投；而日後楚代表之南方文化，亦仍保有此種重神權及巫權之特色。

凡重神權者必薄人事。殷人既事事皆取決於鬼神，其風尚所及，遂有某種放任之生活態度。好酗酒縱獵之類，史有明文，人皆知之。蓋既一切聽天意，自不能作嚴肅之努力，此種特色實因過信鬼神而生出。

但不作事功一面之努力者，每每易於馳心於想像世界之中；故楚人代表之南方文學，日後又表現玄幻之趣，而與周之文學大異。

周代之南北文化在語言、服飾、祭禮各方面皆不同，前人已屢有考論。以下再與周文化作一比較。

## （二）北方傳統之形成及其特色

周人所建立之傳統，與南方傳統相對而言，即可稱為「北方傳統」。周人始在西北地區時，其文化情況如何，已無確定資料可考；唯周人占卜所據之《易》，其卦爻辭不晚於建國之初，則卦爻組織及卦名等當更先於此，其中所含觀念，似可視為周人入中原建國以前之資料，然其內容甚簡，亦未見有顯著特色（後章另有陳述）。真正形成一有特色之文化傳統，則在入中原與殷民族及其同盟迭番爭鬥時；換言之，即在克殷及東征時開始。

周人以一「小邦」（周人自稱如此），而推翻殷人之霸權，為中原之主。其事至艱，其所遇抗力亦極大。尤其殷人敗後，糾合同盟，集東夷集團及其他部落之力量再與周人相爭時，周之領袖武王已死，本族中人心亦不安定，以致管蔡之流竟反助殷人，形勢險惡可以想見；此時周人遂不得不自求奮發，作存亡之爭。人在艱苦環境奮爭時，必要之觀念基礎在於堅信人之努力可克服客觀存在之困難。周人正處此歷史環境中，遂發展出強調人之主宰地位之思想傾向。

天神命運諸觀念，在原始社會中固無所不在，而古民族亦未有全不信天神者。周人自不例外。然周人因強調人之主宰地位，對天神與人之關係，亦有一新看法，此即所謂「德」觀念。

「德」為超天人之價值標準，故天亦只能「唯德是輔」；換言之，天意或天命亦須服從此共同標準。周初之重要言論屢申此說。茲以《召誥》為例以說明此點。《召誥》記洛邑成後，召公告周公成王之言。有云：

「我不可不監於有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰：有夏服天命，惟有歷

年。我不敢知曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰：有殷受天命，惟有歷年。我不敢知曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。王乃初服。嗚呼！若生子，罔不在初厥生，自貽哲命。今天其命哲，命吉凶，命歷年；知今我初服，宅新邑。肆惟王其疾敬德。」（《尚書·周書·召誥》）

案所謂「歷年」，指年限而言。召公意謂：我不敢斷言夏與殷皆有一定年限而不能延長；夏殷只以不能「敬德」，故失其霸權而覆亡耳。周今繼夏殷之後而建立王國，在此初建元之際（案作洛後，成王始建元祀，其前仍沿用文王年號。蓋作洛時中原方真正為周人所有，故正式建元也），當從速作敬德之努力，以長保天命云云。

此即表示周人雖不廢天命觀念，然力求置天命於自覺意志之決定下；天命歸於有德，而是否能敬德，則是人可自作主宰者。於是，人對於天命，並非處於完全被動承受之地位；反之，人通過「德」，即可以決定天命之歸向矣。

此種強調人之自覺努力之思想，乃周文化之第一特色。就歷史之發生因素言，則使此種思想產生之契機，乃上述之艱危形勢。亦即《召誥》所謂「惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤」是也。然不論發生因素為何，此思想發生後，即循其特性而展開影響。日後周文化之其他特色，可說皆由此基本方向生出。

首先可指出者是：由強調人之主宰地位，必生出改造自然世界及生活之要求。此種要求在周人即表現為建立禮制，創生一種文化意義之生活秩序，以規範自然生活之努力。周人之「德」觀念，倘若逆溯而上，則可通往一道德哲學。但周初建國時，此種智慧尚未成熟；其表現只是順推而下。即由「德」觀念衍生出禮制秩序之建立。

周之封土建君，已使各地區之政權，脫離原始自然狀態；再以立長立嫡之繼承法確定政權傳遞之軌道，初步之政治秩序即已建立。另一面再制定種種儀文，使生活中處處有一規範。於是所謂郁郁周文之局面，即由此大定。

然此種禮制規範之能實際運行，又處處須有另一因素支持；此即願守規範之人生態度，蓋人如不願守任何規範，則一切禮制均將歸於無用。由此，周人建立生活規範，同時亦強調人必須持嚴肅態度以生活；而對一切放縱態度予以排斥。周初文件中，如《無逸》、《酒誥》等皆申此意；至此後之文件更充滿此種言論，不待徵引矣。

綜上所論，可知周文化以憂患感為發生條件，而以肯定人之自覺努力之力量為其內在特色；而此特色所表現之具體活動，即在建立生活中之規範秩序。又因支持此種規範秩序之需要，而倡嚴肅生活之態度。

此一文化傳統之特色既是如此，故其主要成就全在政治制度及所衍生之社會秩序方面。即就道德而言，因尚無超越反省之智慧，故亦不能成就純內在之德性。至於一切玄渺之理趣，超離世界之境味，皆非此文化傳統所重；故在周文化傳統中，文學作品亦不

外生活實感之記錄。藝術活動全收歸於道德政治之規範下，而無獨立地位。學者試取《逸周書》、《左傳》、《國語》及其後流傳之《樂記》等文件讀之，則此種情形了了可睹，不待考辨也。

與前節所描述之南方傳統相較，顯見二傳統適具有相反之特色。南方重神權，北方重人事；南方喜放浪生活，北方倡嚴肅生活；南方重藝術玄趣，北方則重政治實效。於是，至周末時，此兩傳統乃分別生出兩大思想潮流矣。

### （三）南北傳統與先秦哲學思想

北方之周文化傳統，至孔子時方有哲學思想出現。孔子之學，始於研禮；而後反溯至「義」與「仁」，遂生出中國儒學之大流。故無論孔子在血統上是否屬於殷人，其精神方向則全由周文化之提升及反省生出。另一面南方之文化傳統，則混合殷人及祝融民族之文化而成；實是中原之舊文化，非真出於南方土著。南方哲學思想之代表，即為老子及莊子之學說。老子固楚人；莊子宋人，而宋正殷後也。

此外，代表下層社會有墨家思想；純代表統治階層則有韓非之法家思想。其來源又各有不同。

儒家重德性，重政治制度，立仁義王道之說，是周文化或北方傳統之哲學。道家重道，重自然，立逍遙之超離境界，是舊中原文化或南方傳統之哲學。墨家信鬼神，尊權威、重功利，則是結合原始信仰與現實具體需要之學說，非直承兩大傳統者。法家則雜取儒、道、墨之觀念，而以統治者之需要為中心以運用之，全是另一後起學說，然與二傳統之哲學皆有旁面關係。此外，名家有形上學旨趣又喜作分析思考，蓋受道家影響之後起學派。至於南北文化傳統所及之範圍外，渤海沿岸，燕齊故域，又有方士傳統及陰陽五行種種方術思想；南方吳越一帶之巫術亦留下某種神秘觀念，皆對戰國秦漢之思想大有影響，又須另作專論矣。

# A Study on Shaping of the Tradition of Ancient Chinese Culture

(A Summary)

Lao Sze - kwang

One of the perplexing problems, with which a researcher in the history of Chinese philosophy is frequently confronted, is that too many conflicts are found in the traditional account of ancient Chinese culture, which is, nonetheless, so universally accepted that few traditional scholars ever questioned its reliability. For example, while great primordial figures like Confucius and Lao-tze did show in quite clear terms that they represented different cultural traditions, a monistic version of ancient Chinese history was left by such authorities in history as Ssu-ma Chi'en and Pan Ku, and had been elaborated into a fixed form before the rise of the Tang Dynasty. People who were brought up on the classics as officially established in the Tang Dynasty were ready to accept this monistic view, although historical evidence was quite against it.

Among the consequences of such an orthodox pattern of teaching and learning, those relevant to the understanding of Chinese philosophy are specially serious. For one thing, the ancient commentaries of *the Book of Changes* (known as the Ten Wings) together with the metaphysical and cosmological ideas contained therein were attributed to Confucius. This entails some paradigmatic demand which has made philosophers in subsequent ages feel obliged to interpret Confucian principles in quite an untruthful way. For another thing, concerning the origin of Yin (殷) and Chou (周) people, their first ancestors (Hsieh 契 and Ch'i 棄 respectively) were described by Ssu-ma Ch'ien as sons of the same legendary Ku (嚳). This strange invention helped to blur the considerable difference between the two cultural traditions, including their philosophies. More examples are at hand but it is not necessary to enumerate them here. In a word, the need for reconstruction of ancient Chinese history seems to be obvious and this is specially true where the study of the history of philosophy is concerned.

The present paper only deals with a **partial** clarification of our ideas concerning ancient cultural traditions. The main purpose of this attempt is to reconstruct from original and comparatively reliable materials a picture of the Chinese cultural situation before the Chou Dynasty, in order to prepare students in Chinese philosophy for a more objective understanding of the historical background of ancient schools of thought. It includes a general description of the three groups of tribes (or peoples), with emphasis upon their mutual relations, and the formation of two great cultural traditions, as a result of such contacts and conflicts. Historical arguments, set forth to show that the orthodox version is by no means consistent with early sources, are offered in a condensed way. It is not claimed that the version is conclusive in any sense but it may be the best we can do in the light of what is known to us at the present time.