

社与中国上古神话

尹荣方 著



上海古籍出版社

社与中国上古神话

尹荣方 著



上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

社与中国上古神话 / 尹荣方著. — 上海: 上海古籍出版社, 2012. 12
ISBN 978 - 7 - 5325 - 6707 - 2

I. ①社… II. ①尹… III. ①神话—研究—中国—上古 IV. ①B932

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 258480 号

社与中国上古神话

尹荣方 著

上海世纪出版股份有限公司 出版

上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

浙江临安印刷有限公司印刷

开本 890 × 1240 1/32 印张 14.5 插页 2 字数 380,000

2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月第 1 次印刷

印数: 1—2,100

ISBN 978 - 7 - 5325 - 6707 - 2

1·2640 定价: 49.00 元

如发生质量问题,读者可向工厂调换

前 言

上世纪二三十年代,不少学者已通过大量文献记载,指出黄帝、尧、舜、禹等所谓上古圣王是神话中的人物,有些学者还运用神话学理论,对黄帝、尧、舜、禹等作了原型分析,如丁山先生以为尧是春神、舜是夏神,尧、舜禅让是春去夏来的寓言;顾颉刚先生、杨宽先生等论证禹是社神等。但由于时代的因素,上古史的这种神话学溯源研究似乎后继乏响,首先是因为上古神话的过早历史化,上古时代的“三皇五帝”作为历史人物的观念的深入人心;其次是这种研究的难度有以致之。上古神话的研究不仅需要坚实的神话学理论的支撑,还涉及历史学、哲学、考古学、文字学、文献学、名物学、民俗学、天文学、地理学甚至农学等,所涉学科之多,恐怕是其他研究课题难望其项背的;再次,是上世纪90年代后,“走出疑古时代”的思潮的影响,在这种思潮的影响下,很多人习惯于将神话、传说看成信史。但“走出疑古时代”论者所指涉的,与古史辨派、神话学派所证明的黄帝、尧、舜、禹等原是神话人物,似乎是两个层面上的事。我们并不想对层累地造成的古史说作评价,但我们要指出的是,尽管“古史辨派”学者在古籍辨伪工作中有过火失当之处,但他们以及后来的很多学者所揭示的上古时代神话、传说历史化的现象却是客观存在的,如裘锡圭先生在谈论禹及三皇五帝时说的:

“古史辨派”对古史的看法，并不是全靠古书辨伪得出来的。比如说大禹，不论他是由神变成人，还是由人变成神的，从《诗经》和《尚书》的《立政》、《吕刑》篇里讲到的禹来看，他显然是带有神性的。关于禹平治洪水，《山海经》、《楚辞》、《淮南子》等书所反映的比较原始的传说，完全是神话性的。至于《尧典》、《禹贡》等，其著作时代较晚，不会早于春秋。这一点绝大多数学者都承认，并非“古史辨”派的私见。在禹的问题上，近年出土的夔公盃也未必能改变什么，铭文说“天命禹”，而不是像《尧典》那样说尧、舜命禹，这其实对“古史辨”派有利，证明了顾颉刚《吕刑》中命禹的“皇帝”是上帝的意见（《洪范》中命禹的也是上帝，顾氏也已指出，但他认为《洪范》的时代晚到战国则不正确）。连禹原来都不是后人所说的那种圣王，何况“五帝”、“三皇”呢？“古史辨”派说“三皇”不是历史人物，“三皇”的说法是后人造出来的，这是有他们对古书中有关三皇的资料的通盘整理为依据的，不是靠古书辨伪得出来的结论。五帝的问题很复杂，不能细说了。从古书看，三皇五帝的说法的确有一个形成过程。我认为否定三皇五帝系统的历史真实性是很大的贡献。（《“古史辨”派、“二重证据法”及其相关问题——裘锡圭先生访谈录》，载《文史哲》编辑部编《“疑古”与“走出疑古”》，商务印书馆，2010年，第324—325页。）

其实，早在上世纪40年代，郭沫若就批评过当时的新史学家“爱驰骋幻想，对于神话传说之被信史化了的也往往无批判地视为信史”。（见《十批判书》，《郭沫若全集》历史编2，人民出版社，1982年版，第37页）这种情况的存在，不仅对上古史的研究，包括对上古神话的研究，带来的都将是不利的影响。

上古神话、传说之被历史化是不容置疑的事实，所以，沿着前人的足迹，继续对中国上古的神话、传说作一些探索包括还原的工

作无论对中国上古史的认识还是对中国神话学的推进都是极有必要的。

本书试图从“社”的角度,对上古“圣王”的神话与传说性质作些探源研究。闻一多先生曾指出“社”是理解中国文化的核心,试图从神话学角度对社进行阐释,这就是他的影响深远的有关“高媒”的研究,但闻一多的研究仅限于“社”与上古婚姻制度的关系,所涉社神话只有关于姜嫄的部分,其他则所论极少。后来有不少学者如凌纯声等对原始时代的社进行研究,但他们并没有或很少结合上古神话、传说进行。更多学者的社的研究限于秦汉以后的社。他们对社的早期形态,社在早期社会生活中的作用等虽有涉及,但重点考察的是秦汉以后的社,所作的是属于历史学、考古学范畴的探究。关于社与一些圣王之间的神话学关系及其影响的研究,我们似乎没有见到。叶舒宪关于明堂与神话关系的研究,别开生面,他将明堂与其他民族的“亚”字形等建筑进行的比较分析,对社与明堂的一致性的分析等,对我们认识中国上古时代人们对太阳的崇拜留下深刻印象,但对社的创辟性质,却没有涉笔。

辽宁建平县红山文化牛河梁石冢、成都羊子山三级土台等上古“社坛”的发现,由于它们的结构与功能与先秦古籍所载之“四方台”、“灵台”、“圜丘”的一致,为我们研究“社”与神话的关系提供了新的视角。远古社的功能除了祭祀,更重要的是“测天”,即明时治历,此点常为研究者所忽视。通过设立“社坛”测天(含观测日月星辰及立表测影),使“天象大明”,这是上古时代一个无与伦比的大事,岂能不被我们的先民记忆流传,这种记忆流传的原始形态已不为人们所知,而历史化为上古圣人对黑暗、邪恶势力的斗争的故事。据我们的研究,《山海经》中“昆仑丘”具有的“四方”特征,与已发掘的原始社会的“社坛”的特点一致,这些“社坛”当是神话中“昆仑丘”的原型。黄帝、尧、舜、禹等都与昆仑丘有关,历法的完成意味着天地的开辟,混沌时代的结束,黄帝伐蚩尤故事乃是关乎昆仑

丘的混沌开辟(治历明时)神话,但是它被历史掩蔽得太久了。上古的社承担着测天明时的职能,这样的神奇的与天相通相连的对象被人们神化,围绕它产生很多神话、传说是可以理解的。

各民族的创世神话具有多种形态,如世界父母的创世、宇宙蛋的创世、最高创世主的创世、陆地潜水者的创世等,创世神话的形态虽有所不同,但又具有大体相同的结构与内涵,一般都是先叙述天地未开辟前的“混沌”状态(这种混沌状态可表现为象征混沌的凶神、恶魔以及“原始初海”,也即洪水泛滥等),然后有神人或英雄或“世界父母”出现,这位或几位英雄或“世界父母”通过“世界山”、“通天树”或其它什么东西战胜象征混沌的凶神、恶魔,平息洪水肆虐带来的巨大危害,开天辟地,建立天地秩序,制定历法,使地平天成,然后创造万物等。通过比较,可以知道,这样的创世神话在中土亦存在,只是它们过早地历史化了。

本书对上古创世神话作了勾勒还原,其主要内容为:《山海经》的昆仑虚,“虚四方”,显然是人工建筑,应是原始的测天祭天坛,也就是社坛;“扶桑树”是测天的表木,“扶桑树”可以认为原是一棵“社树”,它与各民族神话中的“通天树”、“日月树”具有相同的品格;黄帝、尧、舜、禹等在《山海经》中原是“天帝”、“天神”,“社神”,并不具有人间圣王的品格;“建木”作为“众帝”上下之所蕴涵着它作为测天之“表”的特征;上古时代通过“社坛”治历明时,中国的开辟神话与此有关,尧、舜、禹等古圣王原来都是社神,上古时代社神也是天神地祇;《山海经》创世神话与祭礼仪式关系密切;黄帝、尧、舜、禹等与蚩尤、三苗、鲧等的斗争乃混沌开辟的历史化;蚩尤、三苗、鲧等乃混沌化身;《山海经》的神像为上古图像符号;后世的神怪小说中的“物怪”的原型为混沌化身等。

社是测天之所也是祭祀的圣地,祭祀的仪式与时节的确定(如冬至、夏至等)往往是同时性的。仪式上的仪礼常被后人解读成“历史”,其他民族、国家有这种情况,我们也有。社的发展经历了

从简单到复杂的过程,最早的“社坛”可能就在坛上树表测影,周围养殖具有物候指时意义的动植物,随着天文观测技术的进步,社坛设置了天文仪器。历法的制定与统治者的行政关系密切,社坛后来发展成所谓“明堂”,形成中国特有的“明堂月令制度”。

社的测天、祭祀等职能的执行者,古代称巫史、日官、太史等,围绕他们也生发出不少神话、传说,如关于重、黎“绝地天通”的故事等。随着社的功能、职能的进一步扩大,如它后来成为土地、农业生产、刑法等的保护神之后,又产生了不少与之相关的神话、传说,甚至深刻影响到后来的思想文化、政治制度等。

《山海经》一书,不是一般意义上的“神话书”,而是一部用图像描述创世神话的书。《山海经》的存在,说明华夏民族并不缺少创世神话,但华夏民族的创世神话过早历史化,使得创世大神被当成氏族祖先和文化英雄来崇拜。《山海经》创世神话在中原以及南方地区继续传承,造成中原以及南方地区文化的瑰丽局面。

本书强调神话不是后世史学家所理解的古史,不能用坐实的办法去解释。神话的特性还往往与语言学有关。正是语言学所说的一词多义、多词同义、隐喻等现象,造成了后人对神话的误读。这些现象也可以理解为神话的具象性特质,即往往用图像来表示概念和抽象观念的特质。

用图像记录古代神话和英雄传说,这在很多民族的早期历史阶段都能见到,如纳西《东巴经》中就能见到这样的图画。东巴教用图画文字写经书,但并不把记诵的内容全写下,寥寥几字的一段,却要读几句。他们的图像符号只帮助记忆,省略很多。苏兹(Sioux)印第安人曾创造出一种编年图画史录来记录部落历史。上世纪在湖南长沙子弹库出土的楚帛书,有十二月神像,象征一年的十二个月,神像全为怪兽形。帛书又有文字,所述乃禹、契等人“步岁”,也就是制定历法等的创世故事。《山海经》原为图,这图可以理解为图画文字,图画不多,蕴含的意思却很多,它们不仅能够

表达概念，也能陈述事情，还能表达判断，甚至推理等。《山海经》的像完全可能也具有《东巴经》这样的性质，但由于《山海经》的太为古老，传承过程中有些像的意义已不为人知，于是围绕这些像就会出现种种传闻，这是造成这些传闻光怪陆离的根本原因。今本《山海经》的文字材料自然是对《山海图》的解释，我们不知道它们是谁解读的，这些解读，有些或许符合或接近原意；有的则可能根本是臆说，需要我们作仔细的甄别。这些材料的存在尤其是楚帛书为创世神话与月令图结合的材料的存在，对我们认识《山海经》图及文字的创世性质提供了极好的帮助，它们对我们进一步解开《山海经》之谜也是极为有益的。

本书在对上古历史作神话学还原的时候，综合运用了多种神话学理论，对古代文献中的相关内容作了较为细致、详尽的梳理与释读，包括对相关字源的考释，希望通过这种建立在实证基础上的论证，使本书的结论更具解释力与说服力，如本书阐述《山海经》原来是图，它是用图像来讲述故事的，关于天地开辟前的“混沌”状态，《山海经》是用象征混沌的凶神蚩尤、饕餮、穷奇、混敦等“象”来表现的。用混混团团如一个囊袋，没有脸面眼睛的混敦象征天地开辟前的混沌时代，容易理解，而饕餮、穷奇、枵杌等象，具有与混敦相同的性质，同样是神话学上象征“混沌”的怪物凶兽。对混沌的克服自然首先是表现在时间上的，但上古时代的时间与空间是对应的，因此对混沌的克服也可以用空间形式来表现，特别在用“图”表述的时候，展现的就只能是空间的形式。怎么在空间上表现对混沌的克服呢？我国古人是将混沌凶神置于天地尽头的“四极”来处理的。神话学上，混沌象征物在失败后往往并不消亡，而是存在于宇宙的边缘等处，上古传说舜将混敦、穷奇、枵杌、饕餮“四凶”“投诸四裔”的故事，显然是神话的历史化，“四凶”的原型在《山海经》已能见到，原来它们都是一些怪兽图像。

《尚书·甘誓》不是夏代初年的所谓“战争誓文”，《甘誓》乃是

殷周人根据神话传说记录成文的，这个神话的内涵乃是上古历法的改革，它与《山海经》的有关记载一脉相承。

本书阐述伊尹“负鼎干汤”的蕴意时，从伊尹的名号入手，论证伊尹遇汤前的身份并非庖厨，而是上古“太史”一类人物；古史传说所称伊尹“负鼎干汤”之鼎，并非作为炊具的鼎，而是上古承载历法图像的图鼎；伊尹作为当时的一流人物，以他丰富的天文历法以及其它文化知识，得到商汤的赏识；伊尹负鼎干汤的传说可能源于《逸周书·王会》的“四方贡物图”；而《逸周书·王会》的“四方贡物图”可能又由源自《山海经》古图。从本质上说，伊尹传说关乎上古之“社”，是上古社文化的产物，这从伊尹的出生神话其实可以看得很清楚。

殷商武丁的“亮阴”，“三年不言”，与所谓的“三年之丧”无关，而关乎上古的“四方之祭”，喻指历法不明带来的施政困难；武丁寻找、任用傅说的传说是武丁时代通过“岳山”修历明时的喻指；傅说之在吴坂筑版之“吴坂”，或是指上古的“吴岳”；其原型是测天的“社丘”；“傅说据辰”的传说也说明这个故事关乎历法的修订。

殷周青铜器上饗饗纹的意义，从古至今，一直是个谜团，因为它对上古青铜器，包括九鼎的内涵具有极为重要的意义，所以一直引起中外学者的关注与持续的研究兴趣。我们从上古文献中强调饗饗等“物”与《山海经》的关联，从混沌创世这个角度看饗饗，判定饗饗具有混沌凶神的性格，“九鼎”的概念关乎上古时代的天地开辟和历法的制定，很多难解的问题也就可以得到新的解释。

华夏民族曾被人们认为缺少神话，特别缺少创世神话，较为完整形态的创世神话的还原性揭示，说明华夏民族不仅不缺少神话，而且不缺少创世神话，它可以一定程度地改变人们对中国上古文化的认识。华夏创世神话过早历史化，致使一些创世大神被当成氏族祖先和文化英雄来崇拜，神话对我国文化、政治的巨大影响被大大遮蔽。于是给华夏族的政治、文化包括哲学与文学的发展带

来巨大与深远的影响成了历史化的创世神话。

人间圣王乃天之子，他们从天而来，虽然他们已从创世大神转为世俗的文化英雄，但是天创也即天赋权力的意识已深入人心，于是人间圣王的权利就有了神圣性与合法性。后世君主自然乐意宣称自己是他们的后代，于是就有出于尧，出于舜，出于帝喾、颛顼、少昊、祝融等后世的各地区、各时代的君王。因为黄帝是中央之帝，地位还在尧、舜等之上，所以这些有时出于不同天帝的君王，又一起成了黄帝的后代。而“法天”，顺天时而行的月令制度也成了社会政治制度的主要形式。西方的政教可以分离而且必然会分离，因为他们的创世神话后来衍成对上帝的信仰，形成了他们的宗教；而我们的政教不可以分离也不可能分离，因为它们早就内在地点合在一起了，政就是教，天子也本是上帝的化身。

创世大神历史化为人间圣王，这些圣王身上因此凝结着许多创世神与天的特质，即不同凡响的同于天的“仁德”，从此，人间的德与天之德就难解难分了。圣人成为人们向往的终极目标，孔子曾说：“圣与仁，则吾岂敢？”说不敢是谦虚，但想望之情，还是清楚地流露出来了。具有深长意味的是，孔子又常生“法天”的思想，“余欲无言，天何言哉，四时行哉”！是否在孔子的潜意识中，圣人与天、与天道是同一的对象呢？宋明理学家讲的天即人、天道即人性，他们都声称继承的是孔学，我们很难加以否定。这种思想，或许是由对圣王身上太多的“天”的特性的领悟而来。创世神话“天”化为“人”，也即天人合一的那种曾经现实存在的源头活水，它怎么可能在人们的灵魂中永远消失呢！它一定会不绝如缕，历史记忆的深刻性在这里得到了体现。

华夏创世神话是我们的先人对“我是谁”、“我来自何方”的追问结果，“我是谁”、“我来自何方”也正是哲学的根本问题，从这个意义上看，神话思维与哲学思维可以相通。由创世神话浸染的思维使人们保持一种对自然、人生的探求精神，随着社会的发展，众

神光环的慢慢退失甚至退出祭坛，哲学思辨就会出现。这大概就是希腊神话最为发达，它的哲学也最为发达的原因吧。中国人的创世神话过早地历史化，客观上堵塞了人们通过神话式探究转入哲学思辨的途径，而当下的现实的人生安顿成了人们最为关注的目标，所以我们多人生哲学、伦理学而缺少深刻的思辨哲学，而当它的目光又投向“天”，像宋明理学家所做的那样，它的思辨性与深刻性就又体现出来了。华夏创世神话对上古政治、文化的影响，本书有所涉及但未及深入展开，希望今后可以进一步阐述。

本书是上海市哲学社会科学规划项目《社与中国上古神话研究》(项目批准号为:2009BWY009)的最终成果。感谢上海古籍出版社的不弃,使本书得以问世,特别是王兴康先生、田松青先生以及责任编辑张家珍小姐为本书的出版付出了辛劳,谨向他们致以深切的谢意。

作者于2012年8月

目 录

| | |
|-------------------------------|----|
| 第一章 远古的社 | 1 |
| 一、古代文献所见的“社”之形制 | 2 |
| 二、“社”的祭祀对象与功能 | 12 |
| 三、圜丘与方丘 | 17 |
| 四、原始社坛的“测天功能” | 19 |
| 第二章 黄帝与《山海经》“社坛” | 23 |
| 一、《山海经》的昆仑丘与社坛 | 23 |
| 二、《山海经》中的黄帝与轩辕丘 | 31 |
| 三、黄帝伐蚩尤与天地开辟神话 | 38 |
| 四、“涿鹿之战”的实质 | 50 |
| 第三章 尧、舜与昆仑丘 | 56 |
| 一、尧、舜禅让传说与现代学者的解释 | 56 |
| 二、尧、舜原为昆仑丘之神 | 60 |
| 三、《尚书》中的尧、舜 | 80 |
| 四、瞽叟及象的传说 | 90 |
| 五、舜的“陟方而死” | 93 |
| 六、尧、舜在天为天帝，在地为社神 | 94 |
| 七、帝喾与帝丹朱考 | 98 |

| | |
|-----------------------------|-----|
| 第四章 尧、舜、禹征三苗 | 103 |
| 一、三苗是“混沌”化身 | 105 |
| 二、《山海经》中的“三苗” | 110 |
| 三、“三苗”与“四凶” | 112 |
| 四、《山海经》中的“四怪兽”乃“混沌”化身 | 117 |
| 五、《舜典》中的“分北三苗” | 119 |
| 六、“三危”与四极之山 | 124 |
| 七、“玄宫”征苗与仪式历法 | 126 |
| 八、三苗与赤水 | 132 |
| 九、“人面鸟身”之神助禹征三苗的寓意 | 137 |
| | |
| 第五章 禹与共工、鲧、相柳 | 141 |
| 一、共工与鲧 | 141 |
| 二、殛鲧的“羽山” | 144 |
| 三、禹为鲧子说 | 146 |
| 四、禹筑台 | 146 |
| 五、“洪水”的喻指 | 147 |
| 六、洪水与昆仑“渊” | 148 |
| 七、禹与“阳纡之山” | 151 |
| 八、息壤与“洛书” | 157 |
| 九、息壤与社坛 | 162 |
| 十、九州考 | 165 |
| 十一、九山与五岳 | 170 |
| 十二、邹衍的大九州说 | 172 |
| 十三、禹治水与龙 | 176 |
| | |
| 第六章 关于禹诛防风 | 179 |
| 一、禹诛防风故事 | 179 |
| 二、禹的度量天地 | 181 |

| | |
|-----------------------------|------------|
| 三、会稽山与社坛 | 184 |
| 四、关于“守封嵎之山” | 188 |
| 五、汪芒氏与句芒 | 191 |
| 六、茅山、茅土与社 | 194 |
| 七、大人国与大人 | 197 |
| 八、小人国与小人 | 204 |
| 第七章 禹为“虫”的再认识 | 209 |
| 一、顾颉刚的禹为“虫”的假说 | 209 |
| 二、“风”之从“虫”与“风”的本义 | 212 |
| 三、关于虫的“八日而化” | 214 |
| 三、“虫”与上古时期的历法符号 | 217 |
| 四、十二生肖与彝族的母虎日历 | 221 |
| 第八章 重、黎“绝地天通”说 | 228 |
| 一、马伯乐的神话解说 | 228 |
| 二、各民族的天地分离神话及其分析 | 231 |
| 三、“重、黎”与“后土” | 240 |
| 四、“绝地天通”与历法改革 | 244 |
| 五、吴回与陆终 | 248 |
| 第九章 四岳与四时之官 | 252 |
| 一、四岳的原型 | 253 |
| 二、伯夷与四岳 | 255 |
| 三、许由与箕山、颖水 | 257 |
| 四、伯夷、皋陶与刑神 | 260 |
| 五、布宪之法与月令 | 267 |
| 六、皋陶与伯益 | 269 |

| | |
|------------------------------|-----|
| 第十章 《尚书·甘誓》与社 | 273 |
| 一、伐扈的是禹还是启 | 273 |
| 二、《甘誓》之“甘”即《山海经》的“甘渊” | 275 |
| 三、关于“威侮五行，怠弃三正” | 278 |
| 四、“有扈”，少昊“九扈”与鸟历 | 284 |
| 五、禹伐“有扈”，是立表测影代替鸟历的喻指 | 288 |
| | |
| 第十一章 商先祖与社 | 292 |
| 一、关于“天命玄鸟，降而生商” | 292 |
| 二、“高辛氏”的含义 | 295 |
| 三、瑶台与玄丘 | 301 |
| 四、“契”的出生 | 303 |
| 五、商先公先王的“以时为名为号” | 312 |
| 六、“汤祷”与祭天仪式 | 318 |
| | |
| 第十二章 伊尹相汤的传说 | 323 |
| 一、伊尹“负鼎干汤” | 323 |
| 二、比较《吕氏春秋·本味》与《逸周书·王会》 | 328 |
| 三、伊尹所负乃《山海经》之类的图籍 | 332 |
| 四、伊尹传说与“钻燧改火” | 334 |
| 五、伊尹“四方之令”与《山海图》 | 340 |
| 六、伊尹名号探源 | 342 |
| 七、“空桑”与伊尹的出生传说 | 345 |
| | |
| 第十三章 武丁、傅说的传说 | 351 |
| 一、武丁梦见傅说 | 351 |
| 二、“谅闇”考 | 357 |
| 三、关于“傅” | 361 |

| | |
|-------------------------------|-----|
| 四、傅岩与吴山····· | 362 |
| 五、“吴”字的本义····· | 366 |
| 六、“傅说据辰”····· | 369 |
| 七、“高宗彤日”与历法改革····· | 372 |
| 第十四章 九鼎与社 ····· | 379 |
| 一、九鼎与《山海经》····· | 379 |
| 二、九鼎与历法····· | 384 |
| 三、九鼎的铸造者——蜚廉····· | 392 |
| 四、九鼎的铸地——昆吾····· | 395 |
| 五、九鼎的下落····· | 400 |
| 第十五章 九鼎与饗饗纹的象征意义 ····· | 407 |
| 一、饗饗形象的原型及饗饗纹的内涵····· | 408 |
| 二、“铸鼎象物”的“物”与混沌凶神····· | 414 |
| 三、“倕”与鼎图····· | 418 |
| 四、“夔龙”与鼎图····· | 420 |
| 五、饗饗的两重性····· | 423 |
| 六、饗饗纹与良渚文化玉器“神人纹”····· | 425 |
| 第十六章 箕子的故事 ····· | 433 |
| 一、史书中所记箕子的身份····· | 433 |
| 二、“箕子”原为“亥子”····· | 436 |
| 三、箕子与朝鲜····· | 439 |
| 四、“箕子之明夷”与“岫夷”····· | 442 |