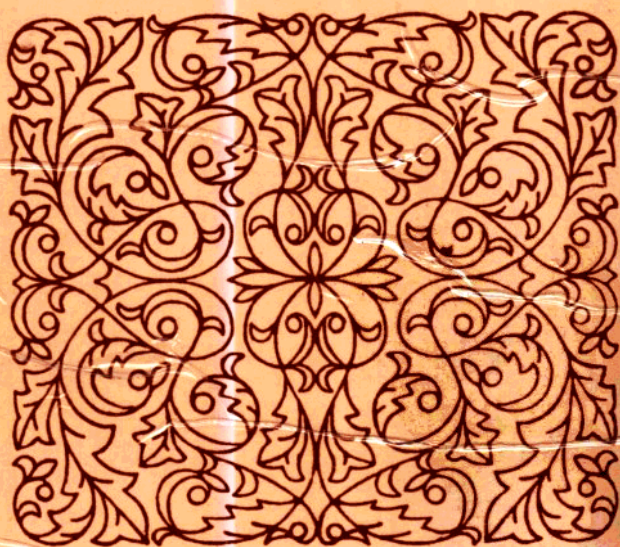


# 民國叢書

第五編

• 19 •



## 自序

這本書，是中英庚款董事會協助研究的成績報告，後來又得教育部學術審議會的二等獎。此書收集材料的時候，已經好久了。作者站在民族文化的觀點上研究上古史，更加是早了。而寫畢這部書，剛剛經過四個月的工夫。這還是中國古代宗族移殖史的初步工作。因為許多甲骨、金文的材料都不在手頭。凡是比較複雜的問題，都沒有說。所提出的意見，如果稍有貢獻的話，都是時代稍稍開明所促成的，非作者的功勞。參加這種工作的中國學者很多。本書裏約略提到的已經不少。這是一種趨勢，中國新史學已在逐步走上一條正確的路途了。同時代許多位同好的工作，與這本書，還是在開始。中國民族一定要更生的！從什麼地方開始呢？就從各種學術上開始。學術工作是在打開一條人生的正確途徑，改正我們的錯誤觀念。沒有嚴肅的人生，不會有真正強盛的國家啊！這部書寫成的時候，正是作者困居行都逆旅中已經四度重陽了。在極端艱苦，日夜困擾中，從事研究工作。又當戰爭期內，參考書籍零落不齊。徵引譌誤，或所不免。尚希邦人雅達，善念此意。不勝欣幸！

# 目次

## 自序

|     |       |     |
|-----|-------|-----|
| 第一章 | 緒論    | 一   |
| 第二章 | 宗族的函義 | 七   |
| 第三章 | 世與代   | 三二  |
| 第四章 | 圖騰層創觀 | 六九  |
| 第五章 | 氏姓派衍  | 一一一 |
| 第六章 | 宗族分枝  | 一五一 |
| 第七章 | 移植概況  | 二〇七 |
| 第八章 | 結論    | 二四七 |
| 跋   |       | 二五六 |

## 第一章 緒論

歷史是以人底文化作主體的。對於人文的演變過程，及其互相關係，如說明白了，歷史家底責任就完成了。從前人作歷史，何嘗不知道這一點？可是他們所看見的是英雄，是特出的人物，而忽略了一般人底事。假定一位歷史家不明白人羣底複雜關係，其實他所看見的英雄，或特出的人物，也不是這個英雄，或特出人物底真相。這種意義，到了近代歷史家底著作裏，纔確切地表現出來。人是容易了解的。人了解自己的程度，是以他自己底智力作正比例的。同時他底智力，又以客觀環境的演進而隨同發展的。我們所以能知道從前人所不知道的事情，直接的關係似乎是我們底智力比從前人進步。間接的，却是我們底環境進步了。從近代歷史學發展的過程上看來，好象同自然科學無關。嚴格地說來，沒有近代的自然科學，決不會把歷史學逼上一條正確底路途。比較明顯的如地質學、古生物學、人種學；比較接近於歷史的如民俗學、語言學、考古學，這些學問，都是直接的或間接的受自然科學的影響，作促進歷史學改良底因素。在中國呢！雖然有清代二百多年的考據學，但是他們底一般見解，是一種小學明而後經學明的鮮明旗幟。並沒有創造出一派新史學。章學誠算是最特出的人物了！知道「六經皆史也。」可是仍舊菲薄考據。就是他所想像的新歷史，也並未脫離前人的科臼；不過已經了不起。他知道

歷史是說明人的文化，及其演變過程。底學問。大體見於他所著的文史通義中。原道、原學、諸篇。清代的考據學，我們可以稱之爲北學。其代表如顧炎武、戴震。清代的史學呢？可以稱之爲南學。其代表如黃宗羲、全祖望。但是終清朝一代，沒有同化成爲一種新史學。這是什麼緣故呢？無非是環境沒有進步改善【註一】。

歷史當然是用事實作根據的。離開事實，不會有歷史。然而歷史可真不能離開想像。從前的歷史作品，大半取材於民間的傳說。這種傳說，如果分析起來，有大部分是出於民族底集體想像。我們都知道小說裏所見的關公，是想像多於事實；却不知道孔子世家裏的孔子，想像底成分也不見得少於事實。關公底人格，或孔子底人格，在我們心目中，一樣是帶有民族底集體想像，一樣是帶有民族意識的反映。這是就歷史上或傳說上的關公或孔子而言。至於事實上的情形如何呢？要等今後歷史家的努力。從前人作歷史，爲什麼一定要加入想像成分呢？這也是人類智力底問題。不要說從前人，就是現在的人吧！不論說一椿事，或談一個人，無形之中會加入一種主觀底成分。這些主觀成分所代表的，是個人想像，或集體想像。因爲個人想像之中是免不掉有民族底集體想像的。我們現在人聽話，都知道別擇其中的主觀想像，和客觀事實。惟有讀歷史，却被古人瞞過了，豈不希奇？不論那樣老實的人，都不免有主觀底想像。主觀底想像固然帶有色彩，但是系統底見解，也就帶有主觀想像底成分。所以研究歷史的人如果不明白古代人底集體想像，就無法了解古代的歷史。研究歷史的艱難處，正是這一點。古代人用想像擺佈事實所構成的歷史，積久了之後，這些材料在歷史家看來，又是一種可保存的史實。從這些材

料裏分析出從前人底集體想像所代表的事實，於是可以推到古代人生活底真相。這一種方法，是從前的中國歷史學家所不留意的；本文所用研究的方法，就是這一種方法。

古代人底集體想像的主要成分是什麼呢？當然以民族問題作中心。如同個人的想像要素，還是主觀。遠古人的種族觀念，比近代人更加強烈。每一族都構成他們遠祖的神秘歷史。在這神秘的歷史中，大半是表現他們自己一族的高貴與才能。同時又不惜把其他外族的史實說穿了。如果我們明白這種道理之後，往往可以用互相比較的方法，辨別古代人的真偽。因此得到許多意外消息。一部中國上古史，若給粗心的人看起來，全是一些荒誕不經的神話。聰明人自以為明白，攔一邊不理睬牠。一般人大都信以為真，一字不易地寫上去。司馬光當然是一位很有價值的歷史家，作資治通鑑從三家分晉說起，把古代的神話傳說，別撰一部稽古錄。他希望把傳疑的故事，作比較的考訂。但是那時候的科學沒有進步，史學還是在舊方法下翻製，不能分析入裏。到現在，我們可以粗粗地開始了。稽考古史，大體上說來有三條必經的途徑。第一條，是人種學。這是說民族的體質，從許多古代人的骨骼上，考察出這民族的特質與淵源。第二條，是語言學。古代的歷史，固然有神話傳說，但是很難明白。到了近世，纔有考古學，可以從古器物上找到可信的資料。又從這古代的文字裏，推證古代的語言演變的過程。再匯集各方面的資料，考證古代的史實。第三條，是民俗學。這是從古器物，古文字，古代傳說，幾方面歸納所得的材料。又用社會學和人類學底方法加以解釋，而得大部份古代民族的史實。就在這條路上，探求出古代民族底集體

想像。嚴格地說起來，第三條路線可以把上兩條路線所得的結果綜合起來作一系統的說明。這是稽考古史的純正方法。

所謂民族問題，方面是很廣泛的。我們現在所說的是指中國人的祖先究竟是那一種民族？這民族的特質接近於那一種人？例如外國人所主張的，中國人種是西方來的。這問題，當然很複雜。可是同本篇所研究的頗有關係。作者曾經寫過一篇漢族源流初探，把中國民族的來源都歸在漢族一名義上去討論。所謂「漢族」其意義與本質，都不是一成不變的。扼要地說來，據幾位人種學專家的研究，如魏敦瑞氏說：「北京人的骨骼有蒙古人種底特徵。」同時又有幾位人種學家，在人種分類上，把蒙古利亞種包括馬來人種。如艾思德氏於蒙古系之下又分巴龍族、俾族、古馬來族、正馬來族四種。這都是泛指中國古代人種是蒙古利亞種。若就語言上說來，蒙古語與馬來語不是一個系統。就是後來的馬來族與蒙古族在體質上的距離，也相當遠。所謂「漢族」是接近於馬來族的。換而言之，「漢族」是從蠻族進化起來的。這在先秦人的文獻裏早就可以看出來。總是蠻夏對稱。如同秦公段上說：「虢事蠻夏。」堯典上也說到：「蠻夷猾夏。」左傳定公十年：「裔不謀夏，夷不亂華。」襄公十三年：「撫有蠻夷，奄征南海，以屬諸夏。」都是「蠻夏」或「夷夏」對稱。夏就是漢。例如漢口也稱夏口，漢水就是夏水。作者向來的見解，都以爲漢族是接近於南方民族。不論史前史後，南北兩大民族在中國本部所起文化上的對流作用，在形式上總是北方克服南方，而在本質上却是南方同化了北方。這種意見，在本文中還是可以適

用的。不過人類學家對於「宗族」一語的意義，同「種族」還是兩樣的。我們雖然專論宗族上的問題，其結果是希望在種族底問題上發生相當影響。本篇的用意，是想在種族底問題上有所貢獻，先在文化上得到一種見解，以待人種學上物質方面的證明。

現在大家都知道古代史最先要弄明白的應該是種族問題。這個問題，清代的學者却不大注意。近十餘年來，對此問題有特殊見解的，如傅斯年先生的「夷夏東西說」，李濟之師的「中國民族之構造」，徐中舒先生的「從詩書中所見的材料推測殷周民族之不同」，三篇文章都是很有價值的著述。本篇所論，牽涉的方面很多。尤注意於古代氏族社會的分佈，及其關係。要在這裏面透視一部份種族問題的真相。問題從解釋「宗族」二字的函義入手。因為人類學上「種族」，「民族」，「宗族」，「氏族」，「部族」，幾個名詞在意義上各不相同。若用中國的史料勉強湊搭上去，很不合式。所以在這一章裏，都是從我們自己的史料中，歸納出各種正確底意義，作為本問題討論的張本。第二個問題，便要說到上古史的分期。這件事好像是替古代人作年譜，必得求出一貫而確實底年代，否者「種族」問題，乃至於「宗族」問題，都不能明白的。這一章就是說「世與代」。作者對於「世」與「代」的見解完全不是從前人那麼看法。從盤古開天起，經過伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武，那一套。而這一套是怎麼樣起來的呢？作者都給與相當的解釋。所以本文也可以說是一篇上古史的骨幹。第三個問題是說圖騰的層層關係。因為圖騰的演化，與宗族移殖有直接關係。從圖騰裏，可以看出這一氏族之特質及

其演化情狀。又可以看出「宗族」或「氏族」的分化關係。上面所說的集體想像，在圖騰演化過程中最容易說明其反映出的意義。第四個問題是說氏族派衍。這仍舊是圖騰層創的別一面。這裏面所函的事實，比想像底成分多得許多。從氏族的派衍裏，可以看出古代宗族興衰起滅之跡。這是中國上古史中最有意味的焦點。第五個問題是說宗族分枝。就是「宗族」以外的「氏族」或「部族」。例如殷民族，周民族，之類。在這裏也可以說明氏族社會之分佈及其關係。這一章的材料最多。戰爭期內，所有甲骨文、金文的書籍都不在手頭，祇能說一大概，也就不少了。第六個問題是移殖概況。這一問題同上面一問題也有連帶關係。其中材料大半取自左傳。同門吳其昌先生曾有「金文氏族疏證」一書，尚未出版。已出版的有「金文世族譜」。作者所說，有許多與吳先生的意見不盡相合。可以互相比證以求其是。最後一章是結論。綜述全篇的精意，使讀者能够得一大要。

## 第二章 宗族的函義

宗族的函義，要從三方面說來，纔可以真正明白其內容。第一，「宗族」與遠古的宗教有關係；第二，「宗族」的成因，其最主要底，是種姓制度；第三，「宗族」與古代的政治也有直接關係。就宗字的形態而研究其意義，已經很明顯地與宗教有關係。甲骨文宗字作 ，或作 ，其上部作 ，像室屋，就是後來所謂明堂，也可以稱為宗廟。下面的丁形，或千形就是原始的示字。其起源當是從祖先崇拜一觀念演化而來。有些人說丁形是原始於古代的生殖器崇拜。這種象徵的方法，在古代也許是有的。總之，「宗」字的最初意義應屬於宗教。到了西周初年，在宗字的意義裏，又有加增的成分。例如宗周鐘上說：「對作宗周寶鐘。」沈子它殷上說：「于周公宗。」令殷上說：「王尊史于皇宗。」這裏的「宗周」，當然是周人的宗廟。又因宗廟所在之處，定為周人宗族的發祥地。這是豐鎬所以稱「宗周」的原因。「周公宗」也是說周公的廟。所謂「皇宗」，有形容其壯麗的意思。在班殷上又有「受京宗懿釐」一句話。這「京宗」，就是詩經大雅思齊篇所謂「京室之婦」的「京室」。「京室」就是周人的「大宗」。這是合宗教、種姓、政治三個意義於一名的綜合概念。古代的「宗子」，是祭祀時的主祭者。這是屬於宗教方面的。同時又是政治上的主體，名之曰「王」，或「侯」，後來却稱為「天王」，或「天子」。

到了宗法制度完成了之後，又是宗族裏的「宗主」。詩經鳧鷖篇上說：「公尸來燕，來宗。」這是古代的宗教儀式。後來所謂「尸祝」、「尸主」都是指這「尸」而言。「尸」是用生人來作偶像代表祖宗。這種古代的宗教儀式，是古代東方人的習俗。另外詳細說明。此外詩經公劉篇說：「食之，飲之，君之，宗之。」又板篇說：「大邦維屏，大宗維翰，宗子維城。」易經同人卦六二爻辭：「同人于宗。」這都可以證明宗字帶有政治或種姓上的意義。

種姓制度同宗族的函義，當然分外密切，從種姓制度的發展過程上來看宗族一義的演變，尤其有意思。我們中國古代傳說裏稱呼遠古的都落酋長作「羣后」或「羣牧」。同時，「后」與「氏」往往連稱。例如論語「夏后氏以松」，再來考察古代的「后」字，甲骨文作「𠩺」，象女人生子的情狀。可見遠古的「后」字，就是後世的「毓」字。或許古代的「羣毓」都是女酋。傳說中的女媧氏，是女酋；夏王母，也是女酋；乃至簡狄、姜嫄，都可能是女酋。但是殷代的先公先王中照現在所知的，還沒有發現女性。中國遠古或許有女性中心一時期，至少殷代，已經不是女性中心時期了。然而女酋並非絕跡。後編下二十五頁十六片「丁酉王卜貞羣毓」。（註二）又續編卷四頁二十六片六「口亥歸井毓」。井即姘字之省。這裏的「羣毓」與「姘毓」當是「羣姓」與「姘姓」的酋長。這兩個酋長可能都是女酋。又如「邢丘」戰國人也名之爲「鄆丘」。這是大家都知道的。尤其是「歸井毓」一句話，比較更可信。因爲殷人稱他們的王后作「妣」並不作「毓」。祖妣、父母，們稱呼在殷人是

很普遍的。而且很確定的事實。反過來看，「酋長」或「王」可以稱「毓」。續編卷一百十六片二「毓祖乙」。又卷二頁一片三「多毓衣亡」。這都是先公先王可以稱毓的證據。殷人的「毓」雖然沒有女性。但其他離姓，姁姓，（註三）恐怕還是有女性的「毓」。殷代有女酋存在，大約是可信的。不過殷代的社會中心是男性，却無可置疑的。照作者的看法，殷代雖非女性中心，其社會是有氏族組織。本來，氏族社會爲脫離血族羣婚制進而爲亞血族羣婚制的目標而產生的。簡單地說來，就是甲族之男，與乙族之女，或乙族之男，與甲族之女，其年齡相近者，都可以成爲夫婦。因此所產生之子女，却入父族母族以外之第三氏族。而稱呼父母兩族中之同等年齡者，男曰父，女曰母。這在甲骨文中也有證據可考的。林泰輔編甲獸骨文字第一卷一頁：「貞帝口多父。」又一卷五頁：「貞告于三父。」殷虛書契前編卷一百四十六「戊子卜于多父旬」。八卷四頁「甲申卜王大衛于多母」。在金文中，也有「成姬多母」及「口嬌四母」的稱呼。作者的看法「多父」「多母」的意義不能同後世的「諸父，諸母」的稱呼一樣看待。這還有其他證據可作比較。殷周人的氏族組織，與易洛奎部族，及南印度尼爾吉利亞山中的托達人都有很相類似之點。史記殷本紀贊裏說：「契爲子姓，其後分封，以國爲姓。有殷氏、來氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏。」又在夏本紀贊裏也說到：「禹爲姁姓，故有夏后氏、扈氏、有男氏、斟尋氏、彤城氏、褒氏、費氏、杞氏、緡氏、辛氏、冥氏、斟戈氏。」這裏所說的話，不能完全信以爲真。不見得都是殷人或夏人的事實。但是可以暗示我們，殷人夏人有這種事實的傾向。又在左傳定公四年傳裏也有說到：「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。」又說：「分康叔以大路，少帛，綈，旂，旌，大呂；殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饁氏、終葵氏。」這不是很明白的說到殷人確有氏族組織嗎？可是同史記上所說的名目不一樣。這裏當然還有其他問題。若照左傳上的說法，「氏族」也稱「宗氏」，或許還有「分族」。這同「胞族」之下又有「氏族」的制度却是很相近。這些「氏族」，在金文裏並不稱「氏族」，或「宗族」，却名之爲「師」。例如伯懋父殷：「以殷八師征東夷。」召壺：「作冢銅土於成周八師。」成周本是殷地，成周八師，可能就是殷八師。這裏面的實在情形，大概就是逸周書作雒解裏所說的「俘殷獻民，遷於九畢。」所以書序上也說：「成周既成，遷殷頑民。」此外宋朝人所得到的成鼎上也有說到：「王命迺揚六師，殷八師。」可見古器物銘上所說到的「師」，與古書上所說到的「氏」，有相同之點。本來「師」字，金文作**𠂔**。例如孟鼎：「故喪師。」靜殷：「**𠂔**，師成周。」其字都作**𠂔**。就是小篆的自字。今俗作堆。氏字就是古文的坻字。詩經秦風蒹葭：「宛在水中坻。」堆、坻，聲同；氏，有點無點也是後來的分別。坻是水中小丘，氏也是丘的別名。左傳裏許多丘，大都可以稱氏。例如平丘就是平氏，乘丘就是乘氏。因此知道古地名中所有以氏名的，如猗氏、己氏、皮氏、鄭氏、元氏、楊氏、尉氏，原先都是古代氏族所住的丘。氏也可以作邱。墨子兼愛中篇：「注后之邱。」從邑，從土，相同左傳昭公十二年投壺辭。中行穆子是西北方人，說：「有酒如淮，有肉如坻；寡君中此，爲諸侯師。」齊侯是東南方人，說：「有酒如邇，有肉如陵；寡人中此，與君代興。」北方人知道南方有淮水，就用淮形容酒之多。

可是坻字又是北方的方言，南方人知道北方有渚，就用渚形容酒之多。這裏的陵字，又露出南方的方言。所以古代地名北方稱「氏」的，南方都作「陵」。漢書地理志中截然分得很清楚。到後來，北方的「氏」也有改作「陵」的。例如「杜氏」可稱「杜陵」。并且「師」字與「坻」字爲韻，可見「坻」字音如「月氏」的「氏」。陵、丘、氏，是稱一樣東西。堆、坻、氏，自源是出於一個語根。我們就可以明白殷八自爲什麼就是殷八氏了。古代有「師氏」的官，這個名稱大概是周人所用的。例如詩經周南葛覃：「言告師氏，言告言歸。」這「師氏」所掌管的很瑣碎，似乎是氏族以內的細事都要管到。同節南山的「尹氏大師，維周之氏」的「師尹」，恐怕職掌不同。但從「維周之氏」一句詩上看來，也是氏族以內的官。而「氏」之可以作「坻」，也連帶的證明了。甲骨文裏有「氏羌」，詩經商頌殷武篇也說到「氏羌」，其實就是「氏羌」或「丘羌」的意思。古代北方多沼澤，魯有大野，晉有大陸，秦有楊陁，宋有孟諸，燕有昭余邨，鄭有圃田，周有焦護，趙有廣阿，差不多北方各國都有。所以一般人都住在小丘上。到了周代稱作州。左傳哀公十七年：「初衛莊公登城以望見戎州，問之，以告。公曰：『我姬姓也，何戎之有焉？』」這是衛國有「戎州」的證據。由此看來，詩經秦風蒹葭的「宛在水中坻」，正可以解作「宛在水中洲」。又小雅鼓鐘：「雁有三洲。」可見這些「州」或「氏」，南方北方到處都有的。於是我們明白了，「氏羌」同「州」，或「州來」是一樣的語例。因爲殷代不只有「氏羌」，也有「來羌」，或稱「氏來羌」。殷本紀又稱作「來氏」，也就不能不認爲「來羌」與「州來」沒有關係了。

古代民族的生活方式不外兩種。就是太史公在史記大宛傳裏所提出來的兩種方式。一種是「土著」，一種是「行國」。這兩種生活方式，同種姓制度的變遷都有密切關係。若從古書上多方面考察來，其淵源是很古的。易經謙卦上六爻辭：「利用行師征邑國。」无妄六三爻辭：「行人之得，邑人之災。」易經上所說的「行師」或「行人」，就是史記上的「行國」。所謂「邑人」或「邑國」，就是「土著」。這兩種生活方式，在殷周之際的中國本部，是很普遍的。「行國」是以游牧爲生的民族。這是「羣牧」一名的根源。「土著」便不能沒有莊園。但不論「行國」或「土著」，他們都住在丘上，似乎是很確定的事實。先來說「邑國」。易經升卦九三爻辭：「升虛邑。」邑既然要升，非在丘上不可了。并且「虛」就是「丘墟」或「廢墟」的意思。莊子人間世篇也說到：「國爲虛厲。」這裏的「虛」，當然就是「廢丘」。「厲」字一般都當作「厲鬼」解。其實「厲」就是蠱。蠱的「蠱」原本就作「萬」，字形如，是蠱子一類的害蟲。給牠咬了之後便要發生疫癘。所以豫讓「漆身爲厲」。邑國大部在丘上，一發現有厲，便要改邑；而改邑，務必先行改井。易經夬卦的卦辭說：「改邑不改井，無喪無得。」這是改邑必須改井的證據。邑既然因爲有厲而遷改，所以古代的虛邑不一定是亡國。「邑國」在丘上，那末「行師」是否也在丘上呢？是的。「行師」也要駐札在丘上。師字本是从自字引出來的。行師駐札在丘上，更加不成問題了。并且甲骨文的師字或从自，从來，作𠄎。殷代人也名所住的丘作𠄎。例如前編二卷十五頁第三片：「十二月在齊𠄎，佳王征人方。」又二卷十七頁第五片：「卜在𠄎。」又二卷十頁第三片：「王卜癸酉。」

，旅在酒。這分明是說走動時的「行師」住下來了這丘阜便稱作「旅」。詩經及他書中都「京師」(註四)

連稱，更可以證明旅是在丘上的。大雅公劉篇：「乃觀于京，京師之野。」在金文裏也有同樣的例子。如小臣單：「王後辰克商，在成白。」旅鼎：「在十又二月庚申，公在盤白。」邁卣：「佳六月既死霸丙寅，師離父在古白。」宰卣：「在榘旅。」小子射鼎：「在旅。」不過金文裏稍晚的器，自師都已分別。甲骨文裏的「旅」，金文裏作師，甲骨文裏的「旅」字，金文裏作「自」，而且金文裏又把「旅」字作「市」字用。如今甲盤銘「毋敢不卽市」的「市」字，作。老子說「師行所至，荆棘生焉。」這形正是棘字所从的束字。師所駐札的地方，用荆棘作成周市，這就是「市」。因此市也是在丘上的。戰國策韓策有一小國名「市丘」，稱「市丘君」，便是一證。(註五)所以市上的官也稱「市司」。從到旅的華乳次第，正是從管理的「土司」到攜有兵器的「師徒」。却把作「堆」字解的「自」字教人忘記掉了。又從另外一方面看，「行師」也稱「旅」。公劉詩上說：「逝彼百泉，瞻彼溇原；迺陟南岡，乃覲于京，京師之野。」于時處處，于時廬旅，于時言言，于時語語。」皇矣篇也有說到：「爰整其旅，以遏徂旅。」孟子引詩作「徂莒」。可見師旅是連稱的。甲骨文裏的旅字，極其簡單。在帳蓬子底下有幾個人，就是旅字。形如。也有作的。正是詩所謂「廬旅」。這旅字越到後來越複雜。金文裏加是傍作。又因為旅行必定有車，于是旅字更加複雜了，作形，或作形。在殷代，每一旅可作一部族看待。所以也名爲「亞旅」。尚書牧誓篇上說：「亞旅，師氏。」立政篇上也說到「司空，亞旅」。旅爲什麼稱

「亞旅」下文另有釋義。現在我們要先明白「師」、「旅」的關係，是宗族一義在政治方面的表現。

我們從牧誓、立政、召誥、三處的說法綜合起來看，知道行師時，有師氏、嗣徒、嗣空三種官在內。嗣徒，金文作「嗣土」。周禮地官司徒職上也說：「司徒掌邦之土地之圖，與其人民之數，以佐王安擾邦國。」證以司徒作嗣土，確是有古義在裏面的。什麼是嗣土呢？詩經大雅崧高篇上說：「王命召伯，徹申伯土田。」又說：「王命召伯，徹申伯土疆。」這正合司徒的職務。所謂「徹土田」或「徹土疆」就是公劉詩「徹田爲糧」的意思。司空，金文裏作嗣工。師氏的官職，上文已經說到。可見行師的時候，有司土地，司工事，司教育的官在一起的。這纔像是「行國」的樣子。至于「亞旅」的意義，更複雜了。甲骨文裏有許多證據。後編卷下二十七頁：「作亞宗。」又四十一頁：「亞多亞。」從這兩條裏看來，「亞宗」是指氏族中的「宗氏」所在。「亞旅」是行師。「亞」如果是「氏族」，「旅」會是「部族」。這部族適當於「邑國」中的「宗族」。下文另有說明。「多亞」一名，金文裏也有見到。如邕彝銘：「王飲多亞。」知道「多亞」如同「諸侯」。龔段銘上說：「諸侯大亞。」又知道亞之中有「大亞」。原先的「亞」，恐怕還祇能當作「胞族」。「大亞」纔是「部族」。「侯」同「亞」都比「王」次一等。而「諸侯大亞」並稱，所以「侯」也稱「亞侯」。甲骨文有「乙酉貞」亞侯，又有一貞曰王于亞侯，「兩條這樣看來，「侯」與「亞」一定還是有區別的。作者從前以爲「侯」與「亞」是正副的不同。例如左傳昭公七年有「亞大夫」。史記、左傳、國語裏都說周的祖先有「高圉、亞圉」。并且亞有次義，是大家都知道的。