

文史

第二十八輯

中華書局編輯部編
中華書局出版

文史

第二十八輯

中華書局編輯部編
中華書局出版

文 史

Wen Shi

第二十八輯

中華書局編輯部編

*

中 華 書 局 出 版

(北京王府井大街 36 號)

新華書店北京發行所發行

北京順義冠中印刷廠印刷

*

787×1092 毫米 1/16·20 1/2 印張·387 千字。
1987 年 3 月第 1 版 1987 年 3 月北京第 1 次印刷
印數 0,001—3,600 冊

統一書號: 11018·1417 定價: 3.40 元

ISBN 7—101—00142—4/k·60

目 錄

從東西文化交流探索史前時代的帝王世系	丁 山遺著(1)
我國古史傳說時期綜考(上)	劉起鈞(17)
西周年代論(上)	謝元震(29)
先秦文字中的“縣”	李家浩(49)
中國古代居民組織的兩大類型及其不同來源	李 零(59)
——春秋戰國時期齊國居民組織試析	
《東觀漢記》初探(上篇)	吳樹平(77)
《徙戎論》考析	黃 烈(93)
嘸噠的族名、族源和族屬	余太山(109)
唐代藩鎮進奉試析	楊志玖 張國剛(127)
閩王王審知夫婦墓誌	官桂銓 官大樑(135)
北宋諸路轉運司的治所	王文楚(145)
《文獻通考·職官考》訂誤	龔延明(161)
關於《明太祖實錄》三修本的評價問題	商 傳(179)
《離騷》繫詁	鄭 文(189)
東晉詩人孫綽考議	李文初(207)
蜂腰鶴膝旁紐正紐辨	楊 明(221)
兩唐書孟浩然傳辨證	劉文剛(229)

戴叔倫生平幾個問題的考證	蔣 寅(239)
歐陽修獄事考	謝桃坊(255)
陳洪綬死于“黃祖之禍”辨	袁行雲(265)
金聖歎《貫華堂水滸傳》的問題	羅爾綱(271)

《管錐編》“契闊”說義質疑	郭小武 葉 青(289)
---------------------	----------------

讀
書
劄
記

釋“四王”與“五伯”	王樹民(297)
李牧任相考	殷崇浩(299)
關於漢太常孔臧的幾個問題	曹明綱(302)
魏晉南北朝文學家五考	曹道衡(306)
溫庭筠從宗密禪師結社事考	徐 甸(312)
相臺岳氏刊九經三傳考	汪紹楹遺著(318)

簡本《孫子》校注辨正	劉春生(28)
漢簡“過書刺”解	李均明(48)
關於《贈中尉李彪詩》的作者	雋雪艷(76)
《〈全唐詩〉中重出的劉禹錫詩甄辨》續補(一)	陶 敏(126)
《〈全唐詩〉中重出的劉禹錫詩甄辨》續補(二)	陶 敏(144)
《資治通鑑》及胡三省注訂誤二則	李步嘉(160)
宋嘉泰四年左丞相周必大墓誌	陳柏泉(188)
宋崇寧三年寶文閣待制程節墓誌	陳柏泉(228)
從《文苑英華》看古代詩文主名的誤亂問題	管 汀(254)
王庭筠生年及其《大江東去》詞的寫作年代	馬 赫(264)
王亶望與《知不足齋叢書》本《論語義疏》	顧 洪(270)
《全宋詞補輯》校語辨正	劉凱鳴(288)

從東西文化交流探索史前時代 的帝王世系

丁 山 遺著

一個民族，追尋他的文化來源，由文字紀載以前至於遼古之初，時代愈悠遠，故事愈神祕，神祕至於不可再追尋的階段，便斷之以洪水。正如《創世紀》所說，洪水滌盡人類的一切罪惡，也毀滅了遠古的一切文明。第四冰河時代之末，距今不過五萬多年，這次泛濫的洪水，誠然可由人類的祖先口說流傳，至於有史以後，予以文字的追記。巴比倫高僧 Berossos 遺書和印度的《摩訶法典》所傳述的洪水故事，都是這末留傳下來的。《尚書·堯典》所謂“湯湯洪水方割，浩浩懷山襄陵”，我認爲，也該是第四冰河期所遺傳下來的一種極深刻的印象。“孔子刪《書》，斷自唐、虞”，正是古代史家尋不出我們民族文化來源和端倪，也不得不斷取洪水以爲國史起點。

《堯典》的成書時代雖在晚周或秦、漢之際，其所述故事，却不盡出於儒家的“託古改制”。四中星的名辭，若鳥，若火，若昴，概見於卜辭；出日、納日、上帝、六宗、山川、羣神的祭典，在卜辭裏也不乏若干新證。《堯典》、《皋陶謨》的價值，決不在梅賾偽造的《古文尚書》之下；儘管書是偽造，裏面確爲國家保存若干古來傳說的故聞佚事，供吾人追尋吾民族文化的淵源。卜辭的辭例，雖不如典、謨的堂皇，誥、誓的完美；但遺辭紀事，也進步到文字工具可以自由運用的程度。若參驗以商代的金石刻辭，其時文獻，直接流傳到現代者，不下百萬言，比較孔子所見，不知豐富到若干倍。可是，始終不曾發現煌煌誥命如《酒誥》、《孟鼎》那末言之成理的文章。因此，《盤庚》三篇以及《高宗彤日》等篇，可否認爲“商書”而不疑，尚待地下的新證明。以卜辭、金文和殷虛出土的實物爲中心，商史之業，現已達到必需重建的新階段了。然而，這都是盤庚遷殷以後的一堆斷爛朝報，遷殷以前的文獻至今還不曾獲得地下有刻辭的直接證明。夏后氏以前的史跡，更是傳聞異辭，文獻不足徵。

一班神話學家研究我國古代神話，已經注意到《神異經》、《述異記》一類的書籍，再往古代追尋，便珍視《山海經》了。這類載記，《漢書·藝文志》以來，總是認爲“小說家者流”，其流變至于《唐三藏取經詩話》、《封神演義》、《聊齋》，總是依據一部分史跡或民間的傳說，絢染成

各種神奇鬼怪不可想像的故事，大抵以褒善抑惡，規過勸善爲主，多少涵有宗教家的意味。至於我們民族所宗仰的宇宙萬有之神物，在二十四史的《封禪書》、《郊祀志》裏面反而語焉不詳。因此，有人懷疑我們民族受了“子不語怪力亂神”的影響，不大重視神話，也就缺乏極生動的宗教故事的敘述。

元世祖未造蒙古文以前，像《元朝祕史》所傳孛端察兒之後累世的事跡，從哪兒傳出來的？唐高祖源出李騫，世人多疑之者；即隋文帝源出楊震說，我們拿《隋書》所傳楊震至楊忠的世次，核以後漢至隋初的年代就能相信那不是冒蔭世家嗎？推而廣之：拓跋氏自稱出於黃帝之子昌意；漢高祖的始祖，當時學者或謂出於劉累；經、史相傳，必積德累仁然後始能貴爲天子的原則，我們也能無條件信而不疑嗎？史學發達以後的帝王龍興，還免不了冒蔭古聖先賢爲始祖，或硬是製造一些“龍交”、“日射”的成孕圖神話以自高其身價，何論三代以上呵！

細讀二十四史，在那羣四裔民族的起點，都充滿神話意味，假使給我們機會完全摘錄出來，再加以分析研究，可以成爲神話大觀。而且，這些神話，都能反映各個民族的宗教信仰和他們薰染華化以前的原始生活的形態來；較之《神異經》、《述異記》一流的怪誕小說，徒摭拾印度故事以驚世駭俗更其真切有味！拿《史記》說，《秦本紀》明言：“文公十三年初有史以紀事。”所紀之事，據《始皇本紀》後面所附《秦紀》看，始自襄公而已。而《秦本紀》追敘襄公以前的事跡，至於顓頊之孫女脩，中間又穿插“孟戲、仲衍鳥身人首”一類怪物，這類怪物，太史公根據何書？我們今已無從探究。曾讀嚴如煜《苗疆風俗考》，中有云：“湘西苗語，呼黃牛曰大躍，呼水牛曰大業。”大業之名，竟與女脩之子大業語音相同；令人不能不疑及牽牛織女神話。假定，《史記》所謂大業，釋爲牽牛；那末，“顓頊之孫女脩織”，顯然是“天孫”織女星；女脩生大業，該是牽牛織女戀愛故事的變相。其他仲衍、費仲、造父一類駕車故事，也不過顯示秦在襄公以前，完全爲游牧民族，所以特別崇祀馬神。《趙世家》所述“趙氏之先，與秦共祖，周繆王賜造父以趙城”的故事，我認爲完全出於嬴姓以馬爲民族圖騰的神話。即“晉景公疾，卜之，大業之後不遂者爲祟”，以及趙簡子“夢之帝所，甚樂”幾段故事，我認爲都出於晉國《晉史之記》或《訓語》、《啟筮》一類的稗乘，當然談不到信史。

古者左史記言，右史記事，事爲《春秋》，言爲《尚書》，劉知幾《史通》因而擴充爲“六家”，王守仁《傳習錄》因而演爲“六經皆史”的宏論。可是，我國史學，總是奉《太史公書》爲不祧之祖。《太史公書》，劉歆《七略》始次於六藝略春秋家，《漢志》因之，由是言史學史者又只知《春秋》或《紀年》之類編年史爲鼻祖。實則《春秋》、《尚書》兩家之外，小說家也是古代史學的幹流。《藝文志》小說十五家有《青史子》五十七篇，云：“古史官記事也。”《大戴禮·保傅篇》曾引《青史氏記》文與記敘古代儀節的《儀禮》內容相似。青史的“青”字，與甲骨文“南”字寫法相

近。《左傳》襄公二十五年：“齊太史書曰：‘崔杼弑其君。’崔子殺之。南史聞太史盡死，執簡以往。”這個“南史”，決是“青史”傳寫之誤。青史之外，在古代尚有瞽史，《國語·晉語》四引《瞽史之紀》曰：“唐叔之世，將如商數。”這部大著，《藝文志》固然不載，姚振宗的《漢志拾補》也不曾補出，古代史學，就脫漏了一大部分。不但如此，除了太史、青史、左史、右史、瞽史不計，周代尚有內史、外史、周史諸官（俱見載記及鼎彝款識），商代也有西史、公史、紕史、績史諸官（俱見卜辭或金文），古代史官之衆，不減于隋、唐以來的《起居注》、《實錄》、《日歷》、國史館各有專官，也該是各有專記；如《左氏春秋》、《國語》所徵引的先王之“教”，先王之“訓”，先王之“令”，先王之“志”，都該有史官掌之。他如，《汲冢瑣語》紀“晉平公夢見赤熊窺屏”事，赫然見於昭公七年《左傳》，可見《左傳》所引的《訓典》、《夏訓》之類，亦皆出於稗官；而五帝三王的祖孫世系，必出於祀典或祭典。祀典之變也，即爲《帝繫》、《世本》；訓語、訓典之變也，即爲《國語》、《瑣語》、《歸藏啟筮》；古代史籍之盛，燦然可睹，決不如現代學術史家所考訂者那末簡陋，容在《商周藝文略》中詳其源流。

祀典演而爲《帝繫》、《世本》，我在本書的《宗法考原》中，略有論列，姑不再詳。現在且看《瑣語》所傳晉平公夢赤熊故事：

晉平公夢見赤熊闚屏，惡之，而有疾。使問子產。子產曰：“昔共工之卿曰浮游，既敗于顓頊，自沒沈淮之淵。其色赤，其言善笑，其行善顧，其狀如熊。常爲天王祟。見之堂，則王天下者死；見之堂下，則邦人駭；見之門，則近臣憂；見之庭，則無傷；今窺君之屏，病而無傷。祭共工則瘳。”公如其言，而病間。（《御覽》九〇八卷引）

這在昭公七年《左傳》裏，子產又說：“堯殛鯀於羽山，其神化爲黃能，以入羽淵”，可見鯀即共工。共工化爲赤熊，即《堯典》所謂“方鳩僝功”也。自儒家傳統思想觀之，在《堯典》爲聖人之言，在《左傳》爲賢人之書，都是古代信史；在《瑣語》則爲志怪的稗乘，應入小說家了。小說家言，神話多而史實少。唐、宋以來的評話小說，多演自史實；三代以上的史實，則多脫胎於《瑣語》、《訓語》；我們不相信《西遊記》爲玄奘法師往天竺求經的經過史實，便不能相信鯀或共工真的跳入水中化爲三足鰲了。因爲晉悼公好田獵，魏絳勸止他，一引周初太史辛甲所作的《虞人之箴》，再引《夏訓》以證明“后羿恃其射也，淫於原獸”，卒亡其國（詳《左傳·襄公四年》）。但，從《夏訓》看，后羿不過王莽、曹操之流，是中國篡位成帝的祖師；若以《天問》“羿焉彈日”，《淮南子》“羿繳大風，上射十日而下殺竇鯀”（《本經篇》）諸故事考之，他必然的屬於天神之類，或者是我國的原始射神。從這兩個故事看，《瑣語》、《訓語》之類載記，顯然神話多而史實少，換言之：史學中的傳記體，顯然脫變於神話派的《訓語》，由於左氏《國語》徵引《訓語》之繁，我相信時代愈古，神話愈其發達；一部中國史前時代，除了石史之外，惟有神話學可以解之。

無論天神地祇，山川之怪，草木之妖，在尚未開化人類的心目中，總認為神祇與人具有同樣的性靈而人格化之。於是神祇降生而為人類英雄豪傑的傳說有之；英雄豪傑死而魂魄升天為上帝的傳說有之；“民神雜糅，不可方物”，史前時代所遺傳下來的故事，自然是史實與神話不分。帝俊，在《大荒經》裏，說來說去，似為昊天上帝的通名，源出於卜辭的“高祖夔”，可是，由於“王崩，措廟立主曰帝”的原則產生一種“尊祖配天”的傳統思想，後世儒家或謬帝俊為帝舜，或謬為帝嚳，因而造說一篇空空洞洞無故實的《五帝德》來，以人格化商代的“方帝”。太史公於“《禹本紀》、《山海經》所有怪物，不敢言之”，而信《五帝德》，錄為《史記》的首篇；於是古史的年代突出於洪水以前；在《山海經》的神話，到《史記》即變為史實了。

“刑三百，罪莫大於不孝”，相傳商代的刑法以“不孝”為罪大惡極！因為我國自古以來就以孝道治天下，士大夫對於自己的直系尊親，一定要“生，事之以禮；死，葬之以禮”。《禮記·文王世子》、《內則》所說事生之禮盡之矣！事死之禮，如《儀禮》的《士喪禮》、《既夕禮》、《士虞禮》、《喪服》等，連篇累牘，不厭其詳。所謂“事死如事生，事亡如事存”的方式，由三代的實物殉葬，初變而為漢、唐的泥俑，再變而為宋、元以來的紙紮，傳之於今，其風未泯。孔子時代，雖不勝經濟的負擔，人們多以明器代實物了；然而，殺人以殉，椎牛而祭的風氣，方興未艾；所以他老先生痛罵那種以活人殉葬的不人道主義，說“始作俑者，其無後乎”！其實孔子所謂“俑”，明指保護貴族的勇士和僕役，如《詩經·秦風·黃鳥》所悼惜的“三良”，即其例證。俑的來源，始於勇士的殉葬，非如後儒所解釋的泥人；以泥人殉葬，何不人道之有？我們從商王陵墓裏所掘出大量的人與馬牛的骸骨看，方可斷定孔子口中的“俑”，絕對是指活的勇士，不是泥人。

但從以人殉葬的風俗看，可知“事死如事生”的解釋，就是將父母生前所使用的一切器物，都要安置在宮室式的陵墓裏，再讓死者的靈魂去享用。所以，商、周兩代的宮室制度，雖屢經戰亂，毀滅無餘，我們今日研究起來一定要從當時的墓葬形制入手。尤其是墓葬中的器物方位，多少可以反映出來當時活人住室之內的一般陳設情形。可惜，“自古無不亡之國，是無不扞之墓”（《呂氏春秋·安死》），今日所發現的古墓，很少不是被先民扞亂過的。墨翟氏嘗就國民經濟立場極端的反對厚葬，主張“節葬”，總因為自古以孝治天下的傳統思想，牢不可破，歷代帝王依然的竭其國力以謀深藏。就是因為厚葬的積習難除，我們先民的文物，也就受了地下室之賜，保藏了許多部分免受地面上人工的摧毀。《呂氏春秋·節喪篇》說得好：“國彌大，家彌富，葬彌厚。含珠鱗施、珠玉玩好貨寶、鐘鼎壺盥、輿馬衣被戈劍，不可勝其數，諸養生之具者，無不從者。題湊之室，棺槨數襲，積石積炭，以環其外。”十數年前，安徽壽縣、湖南長沙屢發現楚國的棺槨題湊的遺跡，頗能證明晚周時代喪葬的禮制。而中原的郡

國山川所出鐘、鼎、壺、盥、戈、劍、珠、玉，更是史不絕書。秦火以後，我們能於燼餘的經傳諸子所流傳的有限文獻之外，還可以窺見我們銅器時代文物之盛者，不能不歸功於古人厚葬之賜，也就不能不贊揚自古以孝治天下的傳統思想了！塞翁失馬，安知匪福？假使新史學派允許我檢討中華民族所以屢次亡國至今猶能健立於世界而未遭滅種之難者，我敢明白指出就是“移孝作忠”傳統的民族精神。“求忠臣必于孝子門”，每當國家衰亂，忠孝不能兩全時，孝子就該為國犧牲，不能顧全父母之養，古往今來，忠臣殉國，烈士殉名，何莫非一個“孝”字，砥礪其忠義之氣也！

由於“慎終追遠”的思想，產生厚葬制度；由於厚葬制度，保存了大量的古代文物，讓我們在數千年後，尚能從容博辨以追尋先民文化演進的軌跡，這更是言必稱舜、禹而又主張節葬的墨翟氏所不能預料的後果。尤其銅器時代的中國銅器，除了雕鏤莊嚴的各式花紋外，更鑄上精美的銘文。銘文的內容，或記作器者名氏，或記國家的大事，且有刊刻煌煌誥命詩歌，足以補苴秦火後《詩》、《書》之闕佚者。在銘文的本身，且往往記有時王在位的年數，提供我們解決古代史上年代問題的重要論證。古代史學，經過顧頡剛先生《古史辨》掃蕩偽史料之後，立刻得到卜辭、金文大量的直接史料來補充，加上李濟之先生所領導的安陽殷虛十餘次的發掘，舉凡器物、墓葬、宮室遺址的收穫，迥乎超出我們意想之外的豐富。從這批地下新出的直接史料觀察殷商文化，迥乎超出兩千年來儒家所傳述的程度高而且深。這當然是古代史學的幸福，也是國家民族的光榮。

以《安陽發掘報告》和《中國考古學報》所敘述的殷虛遺物全部輪廓看，我認為我國古代文化，應分貴族和平民兩大階級。盡管貴族階級重屋而居，列鼎而食，有肉如林，有酒如池，享盡時代的豪華。可是，平民們還是陶覆陶穴，未有家室，殷虛的若干窖室可為鄙說的證明；而大量的石斧、石刀、灰色繩紋陶器尤可證明那個時代的生產基礎，還是磨盤而耨，剡耒而耕，完全過的石器時代人生活。貴族們鐘鳴鼎食生活一直延展西漢初年，那時的平民久已進步到鐵耕鐵煮鐵器時代了。《禹貢》嘗說“梁州貢鏐鐵銀鏐”，銀鏐如其可以解釋為鋼，那末鏐鐵自可釋為生鐵；所以春秋中期晉國大夫所作《郕鐘》逕稱鐵為“玄鏐”，云：“作為余鐘，玄鏐鏐鋁。”這可證明春秋時代的銅器中，確已鎔合一部分鐵質了。《左傳》昭公二十九年說：“趙鞅賦晉國一鼓鐵以鑄刑鼎。”一鼓的重量，當今稱若干斤兩？尚待研究。我所知道的，當公元前五一三年晉國即以鐵為賦稅之一種，那時的平民應該普遍用鐵器了。這樣看《齊語》所謂“惡金以鑄斤斧、鉏夷、鋸欄，試諸木土”，絕對是春秋初年的事實。春秋初年平民已普遍用鐵，而殷商末葉還用石器，這顯然看出平民文化是以鐵器直接代替石器，似乎沒有經過銅器的階段。換言之：中國銅器時代，完全為貴族所有，與平民無關的。平民知道用鐵器，可能是周人自西方帶來的新文化。牛耕的歷史，後儒多謂漢武帝時搜粟都尉趙過所發明。宋儒葉適嘗

據孔子弟子“冉耕字伯牛”，加以跋正了。牛耕究始何時？在中國文化史上也是一個較大的問題。由我的淺見看，牛耕與種稻子技術有關。甲骨文至今似乎不曾發現“稻”字，而在《詩經》和金文裏往往以“稻粱”並稱，稻的來源，可能也是周人自國外輸入中國的。《大荒西經》說：“后稷降百穀。稷弟台璽生叔均，始作耕。”這個耕字，可能是“牛耕”省文。因為牛耕，必需鐵犁；鐵器文化的開始，我認為應與牛耕稻作有密切關係。

宗周王朝，自命以農業起家。《大雅·生民》所詠后稷播種百穀的故事，也不過一般農業社會所贊頌較為原始的催生神話。按着初民社會進化程序說，農業的開始，由於婦女儲藏果實，再移植野生的黍麥之類於住宅附近，逐漸進步到耕耨糞田的生產；所以原始農神，所有的原始民族都是祭“地母”，或者是“大地大祖母”，決不是男性。真的要追究原始農神為誰？我認為與其贊頌后稷，不如贊頌他的母親姜嫄。姜嫄也者，應該是周代的“大地大祖母”；后稷也者，按其字面解釋，應該是“孕毓黍稷”之神，正是姜嫄的別名，也決不是男性。而《詩》、《書》傳說，后稷久已譌男性，那定是男性中心社會時代所偽託的新農神。

《國語·周語》有云：“自后稷之始基靖民，十五王而文始平之，十八王而康克安之，其難也如是。”文王以上十五王，《史記·周本紀》敘述得世系分明，一位不缺；當然是依據《世本·帝繫》的。可是，皇甫謐《帝王世紀》以來，至於崔述《考信錄》都懷疑世次與歷年不相當，而疑“十五王”說，必多譌攷。今按：此十五王，不窋、高圉、亞圉諸公，見於《國語》；公劉、古公、大王、王季諸公，《詩經·大雅》皆有專篇頌其功德，餘則無跡可考。據《世本》云：

后稷生不窋。不窋生鞠陶。鞠陶生公劉。公劉生慶節。慶節生皇僕。皇僕生差弗。

差弗生僞榆。僞榆生公非辟方。辟方生高圉侯侔。侯侔生亞圉雲都。雲都生太公組紺諸盤（《史記》作公叔祖類）。組紺生太王亶父。亶父生季歷。季歷生文王。

這些名號，普通雖為兩個字，若公非辟方，高圉侯侔、亞圉雲都、組紺諸盤、太王亶父（《詩經》稱古公亶父），名字多至四個字，與商代先王謚法不合；而且鞠陶、僞榆、組紺諸盤之類，亦不類華夏語言。秦、漢以前，西域語言系統，在我國未能建立以前，我對於這類譯音而非譯音，似華語而非華語的名號，無從再進一步研究。我相信《周頌》所謂“天作高山，太王荒之”，這是實錄；太王以前的周人開國艱難，等於拓跋珪以上的元魏世系，成吉思汗以上的蒙古世系，都需要用比較語言學的工具一個個剖析出他們的原始神格來。

用比較語言學剖析史前時代的神話，不自我始。馬克斯繆勒（Max.Müller）所著《語言學講義》曾以語言學為工具，發現雅利安民族所有的神名，常是指宇宙的現象。我運用古代語言文字學分析《周語》所謂“玄王勤商，十有四世而興”，玄王的母親娥簡，即卜辭所謂“高祖嬖”，即商代的原始圖騰；相土即商社；昌若即北海若；曹圉即王吳，一名天吳，東海神也。玄冥，卜辭作昏；卜辭所謂“高祖河”，即河伯，水神也。“高祖岳”即“太岳”，山神也。以

上都是地神。昭明即辰星，季或時令神，王亥爲步天神，王恒爲月神；自上甲至示癸，是爲六甲的代表，都是日神。由宗教發達程序言，任何原始民族皆先有圖騰，然後有地界神，進一步乃有天界神。至於星辰月日諸神出現，宗教纔算成熟。統觀《殷本紀》所傳契至湯十四世的次第，除了昭明世次稍違宗教出生的程序之外，餘則正合先有地神、後有天神的進化原則。因此，我認定示癸以前的高祖、六宗，都是神話。從那些神話本質看，商人顯然是東胡民族，後乃沿漳水南下，向海濱發展其游牧生活；故其宗神中特別重視昏與河伯，此《魯語》所以有“郊冥”之說也。因爲東胡民族初本沿海游牧，所以又特別宗祀海若與天吳。《隋書·高麗傳》說高麗之祖朱蒙曰：“我是河伯之外孫，日之子也。”這恰好說明了《紀年》所謂“上甲假師河伯以滅有易”的故事，所以卜辭特稱上甲曰“高祖日甲”，又特稱河伯曰“高祖河”。成湯爲示癸子，猶言日神之子也；日神上甲嘗乞援於河伯，成湯也可說是河伯的外孫。從比較神話學觀點立論，我認爲商代信史，只能斷自武湯，其前世都是神話。本書《卜辭所見先帝高祖六宗考》所以說明殷商的宗教出生與長成。

夏后氏事跡，除了載籍相傳的若干故事外，至今還不曾獲得地下史料的確實證明。我在本書《禹平水土本事考》論定禹的最初神格是雨神，他的兒子名啟，就是霽神。我在《由鯀陞洪水論舜放四凶》篇又論定鯀即共工，虹也，象徵虹見雨止，是旱魃之神也。禹妃塗山氏即漢時祈晴所祀的女媧。合這兩篇論文以考察夏后氏初期的事實，是：

虹（共工）見了，雨收了，天又旱了。（鯀陞洪水）

奉上能興雲雨的虬龍，在雩壇上狂舞，就可立降甘霖。（禹平水土）

多情（晴）的女媧呀，陪着雨神（禹）去休息吧。（禹娶塗山氏）

雲開見日，果爾雨霽了。（啟呱呱而泣，禹弗子）

《夏本紀》所傳開國世系，正是水利未修的農業社會久旱必舞雩（禱雨），淫雨又祈晴的祭典之常規。即《紀年》所傳“啟殺伯益”故事，也該是說久雨爲災，人們要請出霽神（啟）來殺掉那淫雨（伯益）之神，讓天放晴。《孟子·萬章》所傳，“禹薦益於天，益避禹之子箕山之陰，朝覲訟獄者不之益而之啟”，與農民久雨盼晴的心理，還是同貫。至於后羿“因夏民以代夏政”故事，我認爲羿讀爲隤。《鄘風·蟋蟀》“朝隤于西，崇朝其雨”，隤，說《詩》者都說是午前見於西天的虹。虹形似弓（有窮氏也），天弓在西方一射，太陽不久便爲雲所藏而下雨了。《天問》所謂“羿焉彈日，烏焉解羽（雨）”，也只是“朝隤其雨”的寓言。秋雨多了，天氣漸轉於寒冷了，《月令》所謂“孟冬之月，水始冰，地始凍，虹藏不見”，這又演成《左傳》所傳寒浞殺后羿的故事了。綜合《左傳》、《紀年》、《天問》幾部較古的史料以分析《夏本紀》所傳少康中興以前的夏后氏先王世系，也充滿了旱而雨，雨而晴，晴而雨的神話，都可從鯀（虹）、禹（雨）、啟（霽）、羿（隤）、寒浞（天寒地凍）的本名或同音假借字剖析出故事的真象來。所有的故事，直接與農田

水利有關，應該產生在農業發達的時代。換言之，舊史相傳的夏后氏，應該是中國農業相當發達的時代。

根據夏、商、周三代開國以前的神話體系看，我認為商之所以能够滅夏，由於商代以半游牧半農業的生產方式征服了完全農業生產的夏后氏；一如元魏、契丹、女真起自東北征服了華北，清朝也以農戰方式統一了中國。統治階級經過了相當時期，沒有不想享受的；於是大興土木（殷虛發現宮殿遺址可以證明），刻鏤文章（殷虛出土大量的珠玉象牙的雕刻，可以證明），鼎食牛飲（殷虛出土的酒器之多，鼎鬲之鉅，可以證明），妻妾滿堂（甲骨文所見武丁夫人之多，可以證明），把中國銅器時代的文化推進到最高點。上有好者，下必甚焉，滿朝公卿大夫、侯亞侯旅跟着王室一齊享受起來，統治階級的侈靡生活超過農工業生產的限度，政治便不能不“小大好草竊姦宄，以暴虐於百姓”，全部腐爛下來。新興的周代，有比較進步的生產技術——牛耕；有比較進步的戰爭武器——臨衝；用其生產新技術配合其戰爭新武器，加上太王、王季、文、武、周公一羣智勇俱全的領袖，繼續攻取，赫赫的殷商王朝，不勝新興的壓力而日趨崩潰。周代雖然以武力推翻了殷商政權，但其文化程度卻遠比不上殷商，所以因商民以代商政之後，大部份繼承商代的文化。這又仿佛清帝國繼承明代的文物制度，終於造成漢、唐之後國家第三次盛世。周厲王的暴虐，幽王的荒淫，促進宗周王朝的崩潰。所幸封建制度比較的完善，霸主還可以支柱了王朝的空架子。可是強陵弱，衆暴寡，弱小的國家在“無義戰”羣侵略的威力之下逐漸淘汰，賡下幾個大國，相互火併。那個時代社會經濟制度，也有很大的變化，從大規模的集體農場（即王田、公田制度），化而為小集體農場（即井田制度），再從小集體農場進步到耕者有田（魯國的初稅畝，商君開阡陌皆是）；政治經濟基礎，捨棄人本的組織而以田畝為兵賦稅收的單位，這是中國社會政治上一個重大的轉變，總由於戰爭規模擴大，非剷除封建時代貴族私有的土地制度，不能應付廣大的國際戰爭。秦國自商鞅定下了兵農分工的國策，一意以農養戰，終於肅清封建制度的遺跡而建立亘古未有統一的大帝國，將古代若干種族混合成功龐大的華夏民族。從此，國土之內，但有政治革命而無種族鬭爭了。

可是，種族問題，在古代也很鬧得厲害。殷商王朝，封建親屬子弟或王朝公卿為侯為亞，對於外族則例稱為“方”，土方、邠方、呂方、馬方、鬼方，多少涵有種族的歧視意味。周人伐商，例稱商人為“戎商”，為“紂夷”，而稱楚人為“荆蠻”，稱徐人為淮夷，種族的歧視，一如蒙古帝國歧視契丹、女真為“漢人”，卑視宋人為“南人”。在春秋時代的文獻裏，猶或稱吳為蠻夷，稱徐為徐夷，稱杞為東夷，稱邾滅須句為“蠻夷猾夏”。到了戰國時代，東方諸侯，依然“以戎狄遇秦，使不與中國之會盟”。種族的痕跡，所在皆是。只有姜姓諸國，與周人世代婚姻，所

以親若弟兄，如《晉語》四，司空季子所謂：

同姓爲兄弟。

黃帝之子二十五人，其同姓者二人而已；其同生而異姓者，四母之子，別爲十二姓：姬、酉、祁、紀、滕、任、苟、僖、姁、偃、衣，是也。唯青陽與蒼林氏同於黃帝，皆爲姬姓。同德之難也如此。

昔少典娶於有蟠氏，生黃帝、炎帝。黃帝以姬水成，炎帝以姜水成；成而異德，故黃帝爲姬，炎帝爲姜，二帝用師以相濟也，異德之故也。異姓則異德，異德則異類。同姓則同德，同德則同心，同心則同志，同志雖遠，男女不相及，畏黷故也。

此說族外婚制的基本原理，而以姓別族類，由今言之：姓即種族。如司空季子說，古代的中國，是由十三個種族組成的；其最著的只有姬、姜兩姓。以《春秋左傳》及《山海經》諸書考之：酉，可能即仇猶，狄人也。祁，即唐杜氏，相傳堯後也。紀當爲己，殆即戎州己氏。任姓有鑄、薛諸國。姁姓有南燕、巢、偃。衣讀爲殷，即商。僖或讀爲釐，即長狄。惟苟與滕、偃諸姓待考。這些種姓，大抵散佈在河、汝、汾、濟流域，略可考見周初封建的形勢，實未能盡括我國所有的古代民族。我在《九州通考》中嘗說《禹貢》九州的名稱，涵有古代種姓的背景，約爲：祁姓居冀州，己氏居兗州，藍夷居青州，徐夷居徐州，陽夷居揚州，半姓居荊州，謝姓居豫州，嬴姓居梁州，姬姓居雍州。若以歷史上所傳的古代國家言之，則冀爲陶唐氏故居，豫爲夏后氏故居，青、兗爲商代舊地，雍、梁爲周、秦發祥地，徐多淮夷，揚屬吳、越，荊州則楚國本土。夏、商、周、秦的民族宗神與其文化特徵，在上文已畧爲概括的敘述了。在春秋、戰國之際，吳、越猶斷髮文身，剛由石器時代突然接受中原文化進步到銅器時代。所有《吳世家》、《越世家》和《吳越春秋》所傳那套先王世系，也該是史實少而神話多，因爲吳、越區古代方言學尚未建立起來，我不敢妄有論列。我所知道的，是越王者召於賜，載記中或稱諸咎（《紀年》），或稱爲召（《國策》）；句逗其夷，《越絕書》也誤爲句踐及其子與夷二人。以此類推，所有吳、越先王的名字，《世家》、《紀年》和《吳越春秋》諸書，均已華夏語言化節譯爲一二字，根本不能自語言學上探尋其名字的本誼了；其所涵的神話，待將來再從《越絕書》、《吳越春秋》裏尋探其線索吧！

現在，我要重新提示的問題，是先秦載記中插入不少的外族語言，一如《史記·匈奴傳》、《後漢·西羌傳》所記載的人名地名，我們決不能釋以漢語。李斯《上書秦始皇諫逐客》說，秦聲“歌呼鳴鳴”，這雖指音樂，其語音自不能不與山東諸國有輕淺重濁之別。《荀子·儒效》說得好，“居楚而楚，居越而越，居夏而夏”，此言楚、越的風俗習慣頗與中國不同也。在《孟子》則直譏楚人爲“南蠻鴟舌之人”，戰國時代，齊、楚異語，《孟子》書裏說得最顯明。上溯春秋初葉，晉惠公、秦穆公聯合將西北的姜氏戎遷到伊、洛之間，時歷百年，戎子駒支還說：“我諸戎，飲食衣服不與華同，贄幣不通，言語不達。”（《左傳》襄公十四年文）《周官·司寇》有象胥，云：

“掌蠻夷閩貉戎狄之國使，掌傳王之言而諭焉；若以時入賓，則協其禮與其辭言傳之。”象胥之官，曾見於《禮記·王制》，云：“五方之民，言語不通，嗜欲不同，達其志，通其欲，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰譯。”就是現代的翻譯官。王室的朝會，諸侯的會盟，經常需要翻譯，當時史官的紀錄，就難免雜以外族的語言了。

如《左傳》所見：肅慎、無終、皋落氏、廐咎如、鄭瞞、鐸辰、留吁、不羹、舒蓼之類的國名；長狄緣斯、長狄僑如、戎子駒支及其祖吾離、肥子絳皋、鼓子戴鞮、苑支，及其臣夙沙釐之類的姓名，皆望而知為外族語言的音譯，無待煩言。《漢書·百官表》所傳的秦爵二十等，若公士、大夫、公乘、徹侯等，都是承襲商、周封建制度的官爵，可以訓詁學訓之；若簪裊、不更、庶長、上造，可否也就字面加以解釋？那就大有問題了。“簪裊”，《左傳》無考。《左傳》成公十三年，晉敗秦師於麻隧，“獲秦不更女父”，不更，似為將帥之名。又襄公十一年《傳》，“秦庶長鮑庶長武帥師伐晉”；十二年《傳》，“秦庶長無地伐宋”，庶長亦為將帥之名，非爵稱也。若“大上造”，見於《商鞅量》及《鞅戟銘》者俱作“大良造”。良，蓋犯光武帝叔父諱，《漢書》所以改稱為“上造”。以商鞅之專斷，官不過“大良造”，大良造應該是秦未稱王以前的丞相或相邦，猶兩漢時代的大司馬大將軍，其涵誼可能即是大將軍。《左傳》桓公六年，“鄭太子忽大敗戎師，獲其二帥，大良、少良”，少良，即秦爵的“少上造”，可見《秦風·黃鳥》所“哀三良”，決是秦國的執政官三帥。換言之：《左傳》所見戎狄諸國的官名，也都是音譯，顏師古注《漢書》，完全以漢語詁秦爵，那就大錯而特錯了！先秦語言學方在草創，在此，我敢提示：在《詩》、《書》、《左傳》裏，除了獫狁、渠搜、析支、肅慎一類專名必然的為外族語言外，就是職官、器物、成語等也攙雜不少的外族語言在內，還待我們仔細的分析。不但語言如是，在字形方面，有無竄入外族的新字？也還值得我們注意。鐘鼎刻辭，一般人已可斷定其區域與時代了。可是貞銘曾經發現這末兩個怪字：



載《三代吉金文存》十二卷四四葉。器原藏於清熱河行宮，不知何地出土？形制樸素，不施紋飾，銘文則尤奇詭，不合六書。假使這兩個字，不是偽刻，也不是別誤，應該同契丹文、

西夏文或日本文一樣看法，可能是外族模仿中國古文而創製的新字。這兩個字，假定不是古董商偽刻，決不平凡。

在古代，戎狄與華夏，雖然是“言語不達”，而《詩》、《書》、《左傳》裏卻不免外族語言攙雜在文中。因此，我相信荆楚文化的本質，接近婆羅門教，故以火神吳雷（即吳回）為民族大神。魯生的故事，肉祖的儀式，絕地天通的神話，在在與中國傳統思想不合，而近於印度。因此，楚左史倚相所能讀的《三墳》、《五典》、《八索》、《九丘》，與婆羅門教徒所傳誦的經典絕對

有關。據我的觀察，《楚辭·天問》起首那段宇宙本源論出於《三墳》；《三墳》爲名，正是三吠陀（Veda）音譯。《五典》，我認爲即楚國的《祭典》、《訓典》、《令典》、《鷄次之典》、《文王之典》，非五帝之書，這是可以確定千古之疑的。《八索》，就是八法，惟楚文王作《僕區之法》，與《莊子》所引《法言》約略可考，他則不可知了。《大荒海內經》云：“有九丘，以水絡之，名曰陶唐之丘，有叔得之丘、孟盈之丘、昆吾之丘、黑白之丘（疑當爲黑齒）、赤望之邱、參衛之丘、武夫之丘、神民之丘。”這個九丘，陶唐可以比擬冀州，昆吾可以比擬豫州，餘則雖可比傳《禹貢》的九州，終嫌論證不足，我所以在本書《吳回考》篇中直以《九丘》爲《九歌》，屈原仿《九歌》作《九章》，宋玉也仿之作《九辨》。《離騷》曰：“啓《九辨》與《九歌》兮，夏康娛以自縱。”《九歌》蓋是很古的《祭神曲》，本是巫祝傳家之學，而倚相也能歌誦之，所以楚靈王特別贊美他。

本書《論炎帝太岳與昆侖山》篇，也是論中、印兩大民族古代文化常相交通的。《山海經》與《淮南子》所傳昆侖山神話，證以印度古地誌如《世記經·閻浮提品》所說須彌山王故事，無不密合；且南方天王毘婁勒（Virudlaka），在《五藏·西山經》中則譯爲“槐鬼離侖”，這也是華夏古代語言中早雜有印度語系的有力證明，自然不容吾人否認《山海經》中不雜有若干外族語言及其神話了。我所以說昆侖一名西侖，西侖即須彌盧對音。

昆侖，西域諸胡語言之天山也。在殷虛卜辭則尊爲“高祖岳”，在《詩經》、《左傳》裏則稱爲“太岳”或“四岳”，岳字本誼象燔柴祭山形，所以卜辭往往用作祭名，如：

壬午卜，岳來于鬲奴 岳于三戶。（《後》下、三六、三）

岳于南單。 岳于三門。 岳于楚。（《粹編》七三）

凡此岳字，決是燔柴祭山之誼，即《堯典》所謂“至于岱宗，柴”也。因燔柴於山故事初演而爲山下有火，再演而爲“火山爲岳”，岳的神話，遂與須彌山王一致。岳字本象“山下有火”形，可是由於古文篆變，往往誤山爲火，岳字也就很容易譌炎字；所以春秋以後的文獻，又由太岳譌傳一位炎帝來。姜姓諸侯初祖太岳，後又祖炎帝者，其故在此。我在《論五帝篇》嘗說帝嚳一名，由太岳譌來。太岳本姜姓民族宗神。姜姓、姬姓由《晉語》司空季子說，血緣相近，世通婚媾，《帝繫》與《周本紀》以帝嚳爲姬周的始祖，勉強可通；若因殷人有祭“高祖岳”之典，而認《殷本紀》“簡狄爲帝嚳次妃”說爲可信，那更牽強了。古代民族，各有大神，以山神爲上帝，說始於印度的須彌山王；傳於西羌曰昆侖山；入於中國曰太岳，曰炎帝，曰帝嚳；其名號不同，其神話實爲一貫。因此，我認爲關於山神的神話，多半由西北方面各民族自印度輸入中國的。

中國與西南亞洲的交通，人皆知由公元前一三八年（漢武帝建元三年）張騫出使西域始。張騫出使，雖由今新疆北路出國，南路還國，完全走的西北國際路線；然他在大夏國卻因蜀布邛竹杖而又發現西南國際路線，這是中西文化交通上極重要的發現，也是我論昆侖山神

話來自西北，火神吳雷神話來自西南的兩個重要的根據。至於《孟子》佚文嘗稱“禹生石紐，西夷之人也”（《史記集解》引），不過證明西羌也以虬龍爲兩神。在本書《禹平水土本事考》中我已說明禹的神格，因禱雨山川而變爲山川之主；因農業社會需要水利工程而變爲溝洫之神與農神；一如蘇美爾人所祭恩利爾神格的變化。由古器物學證明，仰韶文化與巴比倫的古代文化正是一個系統，那末，禹的一切神話，也有傳自蘇美爾人的可能。

東海聖人，西海聖人，人同此心，心同此理，在遙遠的距離，環境相同的地理情況之下，可能產生同樣的文化，這派文化獨立創造論，我決不反對。然而，人類的交通，在游牧社會一定要比農業社會方便得多，這也有不可否定的事實。漢武帝伐匈奴，可以打到“幕南無王庭”，不能屯軍於阿爾泰山之外，然而中國的敗將北匈奴可以橫絕亞洲大陸跑到東歐建立匈牙利帝國。以唐太宗的雄才大略，善於恩威並濟，綏撫四夷，不能一戰而服高麗；然而成吉思汗和他的孫子拔都，可以攻城略地，侵到中歐，建立金帳汗國。張騫、班超、蘇定方、王玄策之流個人的英勇才智，決不在拔都之下，可是他們的功績總不如拔都的輝煌；這不是國力不逮，而由於所憑借的武裝和交通工具迥然不同。

生長在農業社會的人，受着播種有定時，耕殖有定地的影響，人們都像禾苗一樣的生根在固定的土地上，不輕易背棄鄉井，雲游四方，從小就養成“安土重遷”的觀念；即使遠游喪生，也以歸骨祖宗丘墓爲落葉歸根，所以又產生一種“狐死正丘首”的思想。孔子說：“父母在，不遠游，游必有方。”由於這個有名訓條，把國人的足跡束縛在本生土地之上更緊；而天賦人們的冒險精神，在“知命者不立巖牆之下”的教條涵泳之下，更其消蝕無餘了！至今，我們民間尚流傳“久不離鄉是貴人”的口號；加上歷代保守派的政治家反對拓土開邊，歷代反戰派的詩人儘力描寫塞外戍卒的悲慘生活，國人畏懼遠征的情緒，遂瀰漫到每個社會的角落裏。漢、唐之盛，遠征的範圍，總趕不上匈奴、蒙古的廣泛，蓋以交通工具，牛車追不上馬力也。

匈奴人、蒙古人，一向以馬上爲家，逐水草而居，地理環境相當的限制，他們長期過着游牧的生活。游牧者，肉食酪飲，而衣獸皮，他們衣食的原料盡是可驅遣而行的家畜或野獸，用不着倉貯車載而行；住的帳幕，可與人們同載在馬背上。總而言之，游牧者的生活，衣、食、住完全屬於動的。動力最强的馬，用以代步，他們只要能組織成强大的軍隊，而不遭遇更强大的阻力，便可自太平洋西岸馳逐到地中海東岸，不受糧食的影響，也不受山川的限制，任意遠征到他們所嚮往的區域。匈奴帝國、突厥帝國，以及蒙古帝國所以能縱橫世界者都因爲游牧生活，附以動力最强的馬力交通工具。

史前時代人羣的生活，多半是馬上爲家的游牧者，他們的踪跡，決不能拿我們農業社會固定生活方式去追想。史後的農本國家，傾其全力遠征，所屆不過到大宛爲止；而諸游牧民