

“亞”形與殷人的宇宙觀

【英】艾 蘭

【內容提要】宇宙理論的成型固然較晚，但這並不意味着殷代人沒有自己的宇宙觀。本文蒐集並依據大量的甲骨文、銅器銘文及古代文獻資料，通過對“四方”涵義的研究指出殷商人心目中的土地之形為“亞”字形，並參照羅馬尼亞學者關於古代宇宙論裏“中心”意義的理論，指出在殷商至西周初期普遍存在於文字、器物與陵墓營造中的“亞”字形是古人心中宇宙中心的象徵，它與殷商時代對“五”與“六”這兩個數目字的特殊關注有密切的關係，與龜甲在當時受到特別重視也有微妙的關係，因為龜的腹甲也是“亞”形，這就是殷商人把龜用於占卜的原因：龜是殷商人心目中的宇宙模型，占紋則是人爲兆頭。

殷商帝王和他們貞人的心目中的宇宙觀究竟是一個甚麼樣呢？同許多涉及殷商時代的思想的其他問題一樣，這個問題，單憑考究甲骨文並不能得到直接的答案。宇宙之形，這個問題的最早提及是在屈原的《楚辭·天問》裏，但真正從文獻記載上對這個問題作了正面闡述的是公元前三世紀興起發展的“五行”說；特別重要的是“陰陽”派哲學家鄒衍。雖然，五行說的歷史無疑地要比現在所見的早得多。

宇宙理論的發展在中國哲學傳統中相對說來要晚一些，然而，殷王要通過占卜和祭祀來試圖保證他們逝去祖先的和睦。他們國家的財富、和諧；對他們來說，宇宙論佔了一個關鍵性位置。甲骨文本身對此沒有提供直接的論據，但卻包含了一條綫索；沿着綫索把材料聚合起來，再用考古證據作為補充，這樣殷商時代的信仰的面目就有了一個大致的輪廓。後來的材料也很有價值，只是我們應該知道，這些材料不能當做殷商時代思想的直接代表，它們一定經過了某些改變。倒過來說，理由充足地重現殷商時代的信仰也為我們研究後來的思想體系提供了一個基礎。

下面，我將討論幾個問題。首先，我將推論殷商人心目中的土地之形；我先談“四方”的含義，由之推出殷商人心目中的土地之形為“亞”字形；接下來我將參照羅馬尼亞學者米西亞·愛利德（Eliade）關於古代宇宙論裏中心的意義的理論，來討論這個“亞”形的意義。我認為用“亞”來作為土地、還有上界、下界之劃分，這就是後來建立在數字“五”、“六”上的數字占卜術的源頭。大致講來，龜的腹甲也是“亞”形；龜其實就是殷商時代的宇宙模型，這是殷商人把龜用於占卜的原因，占紋就是人為兆頭。

“四方”

《淮南子·天文》說“天圓地方”^①，這個說法一直在後來的中國傳統中流行。雖然這是我所能找到的最早的關於天地之形明白的表述，但無疑這個說法的來源要比公元前二世紀寫成的《淮南子》要早一些。能否把它歸始於視上帝為“天”的周代？還是可以追溯到商朝？我相信，解決這個問題的關鍵在於弄清“四方”的初義。

甲骨文裏有合在一起寫的“四方”；也有分開來的“東方”、“西方”、“南方”、“北方”，它們都是“禘”的對象，和風的住所。這點我後來還將仔細討論。實際上殷商人總共知道八個方向，因為甲骨文中也出現了東北、東南、西北、西南，但它們不稱作“方”。它們的祭獻是獨特的“戟”，而不是“禘”。

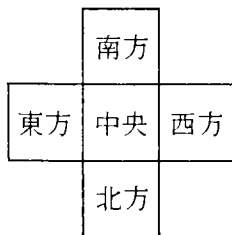
周代的文獻中經常使用“四方”一詞。例如在《詩經》中年代最早的“頌”和“大雅”部分，“四方”被視之為世界的荒遠之壤，以及它們的統治者或是人民；它的引申義可簡單地指整個世界。請見引文：

《商頌·殷武》：“商邑翼翼、四方之極”。

《大雅·下武》：“四方來賀”。

《大雅·江漢》：“四方既平”。

在周代文獻中，“四方”之“方”字，已規範地詮釋為“方向”之意；然而，“方”也通常作為方形、或是矩形，引申為立方形。如《墨子·大取》中，“方之一面非方也，方木之面方木也”。它常與“圓”對舉，如“天圓地方”，還有《莊子·天下》中，“矩不方，規不可以為圓”。到了“五行”說中，出現了“五方”：中、東、南、西、北。中，並不是一個方向，而是一個方位。很清楚，“方”的意思是空間上的，而不是綫性的。後人之所以弄不清楚，問題在於基本的定向四“方”與土地為方形這個思想不一致。其實，如果把“方”作為方形來理解，“四方”位於東、南、西、北，不可能在方形的土地之內；只能位於一個中央方形之外。這樣看，土地就是一個“亞”形。



下面擬證明殷商人把土地看作“亞”形，這種信念的痕迹，直到了後世仍然存留着。

“方”在殷商時代究竟是甚麼意思呢？“方”是方形的毫不含糊的說法最早可推“方鼎”，出現在西周早期的金文裏。^②然而，它是方形的意思，由甲骨文中的本來的“方”字也可以證實。甲骨文第一期中，“方”寫作“𠄎”，對這個字有多種不

同的解釋，大部分學者都同意，《說文》把它釋為“併船也”是錯了。徐中舒對此字的詮釋是：“方之象未，上短橫象柄首橫木，下長橫即足所蹈履處”。但是對這個字的釋義與它的用法之間的關係，他沒有作出清楚的解釋，也不能令人信服地解釋上面一橫兩邊的小豎，而是簡單地認作“師文”^③。

我認為比起把這個字看作一個整體之前，最好先把它分解為兩個單體：“一”和“𠄎”。

“𠄎”可釋為“人”，或是“刀”。就我看來，這個字下面的鈎折更近似於“刀”（𠄎），而不像直挺的，或是微微叉開腳的“人”（𠄎，𠄎）。

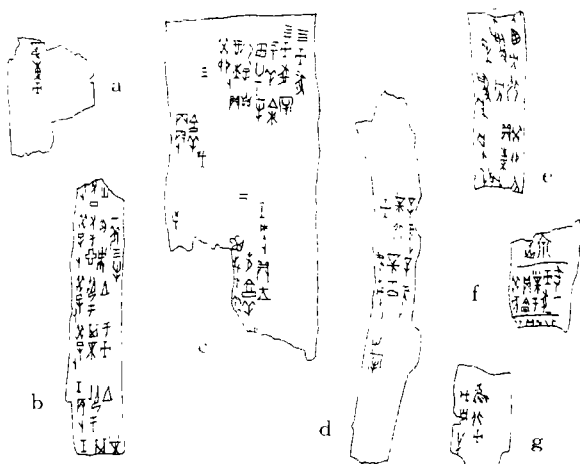
“一”的初義常被詮釋為“架”，用來掛武器；還有一說是，如果“𠄎”是釋作“人”，那麼，整個字就可以看作是一個帶“枷”的犯人^④。但據我的觀察推測，“一”是一種木匠用的方尺；這個推測可由“矩”字得到支持。“矩”在甲骨文中沒有發現，但在西周早期的金文裏，它是寫作“𠄎”，象一個人（不是後來字的矢）握着一件工具；從字形看得出，這件工具一定是木匠用來畫方形的方尺^⑤。按《周髀算經》的說法：“圓出於方，方出於矩”；李孝定也把“工”釋作這種工具^⑥。這樣“𠄎”（刀）的用途是跟矩尺一起作工具刻出記號。看“方”的另一個替換形式“𠄎”也可作同樣解釋，它的頂上加了一短橫，可看作是在方尺的第三面作記號。

“巫”也是一個相關的字。甲骨文裏寫作“𠄎”，這個字與《說文》的“巫”字，都是從“𠄎”字變化而來的。兩個都把“𠄎”的一部分複寫，只是甲骨文的字“𠄎”又加了一個方尺，《說文》的字又加了一個刀（或是“人”——這還不清楚），都是多方位的意思，大概指四方。起碼從 自 組、歷組卜辭看，“𠄎”是作為“四方”的參照來使用的^⑦。島邦男的《殷墟卜辭綜類》中列舉了包括有“𠄎 禾”在內的八段卜辭。這幾組卜辭見附圖二，它們都在 自 組、歷組內。還有兩段卜辭內有“禾 干 𠄎”，也是歷組卜辭（見附圖一：d, f）。這個用法和“方 禾”與“禾 干 方”完全一樣。“𠄎”和“𠄎”在這裏是相同的一個字：

“方”，意思是“禘”祭四方。還有三段卜辭可以證明“𠄎”是同於“四方”之“方”的：

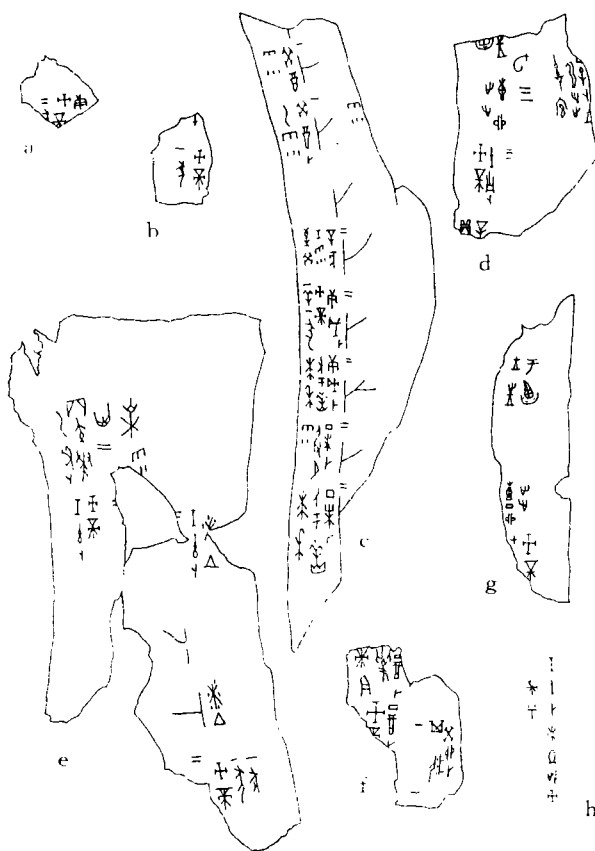
《鄴》3.46.5《合集》34140：“辛亥卜帝北𠄎”

《粹》1311：“禘東𠄎”



附圖一

- a.粹1311(呂組) b.撫侯91(歷組)
c.佚存889(續1.2.4)(呂組)
d.鄭346.5(歷組) e.佚956(續2.29.7)(歷組)
f.人B2208(歷組) g.南明85



附圖二

- a.京2674(呂組) b.甲216(呂組)
c.寧76(歷組) d.掇448(歷組)
e.人B3221(歷組) f.粹1260(歷組)
g.粹1030(歷組) h.拾11(歷組)

《南明》851：“子寧風北_十”

這三段都有方位詞表明“_十”就是“方”。還有一段卜辭內有“四十”：

《佚存》81(續1.2.4.)：癸卯卜貞 乙巳自上甲二十示一牛，二(或下)示羊，土寮_平，四戈_歲，四十_大。

這裏“四戈”是四國的意思(按于省吾的詮釋)，是歲當祭祀，不是學者們誤認作的錯寫，而是“方”的意思。犬是用犬祭祀四方。這些卜辭都在呂組、歷組內(見附圖一，c)。

這裏涉及到的“_十”字有兩種用法。作名詞，它指“上帝”，也是祖先的稱謂；作動詞，它是殷商人對“岳”(_岳)、“河”(_河)、祖先、以及“四方”的最高級的祭祀。在動詞形式中，有時“一”被一個小方形代替，成為“_十”。許多學者把“_十”視為“蒂”的象形，但我認為這個位於原處的字素的初義仍是木匠的方尺。有幾處甲骨中，小方形變成了圓形“_十”，這也許是刻工的簡化；也許可以讓人聯想到圓的天，統治着下“方”的上帝的住所。還有一個小地方應該一提，上面提到的甲骨《粹》1311中，“帝”寫作“_十”，一些學者認為這個小點是有特殊含義的異寫體，但它同樣在“_十”上出現，所以它其實是拓片下的一粒小沙土的結果或甲骨的問題，而非原字的一部分。

“方”的初義是方形。這還可以從“韋”(_韋)字得到支持。它的“口”與“方”同樣可以替換，_韋 = _韋 (韋)^⑤。關於更多的證據，還可看“方”與“_口”的相同性。高本漢(Bernard Karlgren)推斷這兩個字的讀音原來都是*piwang^⑥。“_口”是方形容器的象形，立方的意思，由立方之義也很容易引申出方形。“方”，是方形，也是立方，兩個字的音義相同。可以推斷，它們是不同的字體代表口語裏的同一個字。其實，“矩”字的“_口”，甲骨文字裏原是“_工”。這更加證明了它們在初義上的一致性。現在我們再來看“央”字，它在甲骨文裏寫作“_央”；在金文裏寫作“_央”，如果我們已經知道了“一”、“_口”(_口)都是方形之意(現代寫法乾脆作“中”)，那麼“央”就是一個“天”(或是“大”)加上中心的一個方形。到了這一步，再看“四方”之意，它們其實就是位於中央方形四面的四個方形。這樣，結果組成了一個“亞”形。

在甲骨文裏，“方”不僅僅是四“方”：東、南、西、北；它還是經常與殷商發生戰爭的其他部族。例如“胡方”等，島邦男的《殷墟卜辭綜類》列舉了四十二個這樣的部族。這裏“方”的用法作“邦”（*pung），或是“國”。這樣多的“方”（部族）並不像是都具有政治組織和帶城牆的國家形態。解釋應該是這樣，“方”的原義方形在這裏引申為領土了。這塊空間只是統而言之，正如後來的中國經典中的“地方百里”並不真的意味着這塊領土是方形的。這樣，“胡方”就是居住在“胡”地的民族。

有學者把這個代表部族的“方”字詮釋為“旁”字。“方”族是殷商國旁邊居住的人民，今文《尚書》和古文《尚書》也互相替換“方”與“旁”字^⑩。更有意思的是在甲骨文裏，它寫作“𠂔”，可詮釋為一個方形（土地）挨着另一個方形（土地）。

“四方”的“方”也可以這樣解釋。但“四方”是中央方形四面上的方形這個初義，始終是一致的。

“四方”是四股風的住所^⑪。這從平息大風的卜辭中可找出證據，如：

《人》1994 “癸未其寧風於方又雨”

《粹》828 “其寧風方東豕”

我們已經提到的《南明》85也有“寧風北𠂔”。還有兩塊第一期的罕見的甲骨版上看得十分明白；第一塊是肩胛骨，記有“四方”和它們的風名，但未作占卜：

《合集》14294 “東方曰析，風曰𠂔

南方曰𠂔，風曰𠂔

西方曰𠂔，風曰𠂔

〔北方曰〕𠂔，風曰𠂔

第二塊是一塊幾乎完整的龜腹甲，它的上方刻有六套卜辭：

《合集》14295：“辛亥，內，貞今一月帝不其令雨。四日甲寅夕，〔允雨〕。

一二三四

辛亥卜，內，貞今一月〔帝〕不其令雨。

一二三四

辛亥卜，內，貞帝（禘）於北方〔曰〕𠂔，〔風〕曰𠂔，𠂔年。〔一月〕

一二三四

辛亥卜，內，貞帝（禘）於南方曰𠂔，鳳（風）曰𠂔，𠂔年。

一二三四

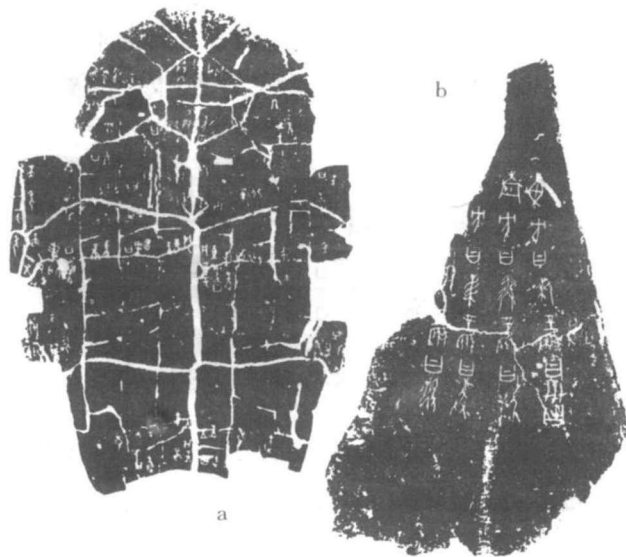
貞帝（禘）於東方曰析，鳳（風）曰𠂔，𠂔年。

一二三四

貞帝（禘）於西方曰𠂔，鳳（風）曰𠂔，𠂔年。

一二三四

第一辭、第三辭、第五辭在腹甲的左邊，從右到左縱行書寫；第二辭、第四辭、第六辭在腹甲的右邊，從左到右縱行書寫。數字一二三四是在兆的旁邊，表明每一兆都做了四次之多（見附圖三）。



附圖三

a.《合集》14295 b.《合集》14294

雖然這兩塊甲骨上記載的風名和南方、西方的次序有些互相顛倒。刻寫也不盡相同，但這些名字還是比較肯定的。這些名字在其他的甲骨上並不多見；平常祭祀的對象就是“方”、“風”、“東”、“西”等。可是還有幾個例子可見附圖四。

一些學者認為“四方”同於“四土”。“四土”（它分開用作“東土”，“西土”等，不合在一起寫作“四土”）是位於殷商北面、南面、東面、西面的領土。位處中央的殷商就稱作“中商”。這可見下面一片第五期的卜辭：

《合集》36975 “己巳，王卜，貞〔今〕歲商受〔年〕，王占曰吉。東土受年，南土受年，西土受年，北土受年。”

但是我覺得在“土”和“方”之間還是有所區別的。雖然“土”也用在“社”字中，但在四“土”很明白是指真實的領土。在甲骨卜辭裏，它們大部分都和它們是否將遇到豐年（“受年”）、或是乾旱（“𠂔”）連在一起。除了一塊卜辭上有“方”遇到豐年外，我還沒有發現更多的其他卜辭中有

附圖四 四方之名		大 骨 合集14294	大 甲 合集14295	金 472	京 4316	前 4,42,6	堯 典	爾 雅 釋 天	詩 經 邶風、凱風	淮 南 子 地 形 訓	呂氏春秋 有 始 覽
東 (E)	方 風 民	析(𠂔)	析(𠂔)	析(𠂔)			析				
南 (S)	方 風 民	夾(𠂔)	𠂔(𠂔)				因	凱	凱	巨 (高誘註：愷)	巨 (註：凱)
西 (W)	方 風 民	𠂔(𠂔)	𠂔(𠂔)		𠂔	𠂔	夷				
北 (N)	方 風 民	𠂔(𠂔)	𠂔(𠂔)				隩				

“方”遇到乾旱甚麼的。這塊甲骨卜辭是這樣的：

《佚》956,《續》2.29.7:“癸卯,貞東受禾,北方受禾,西方受禾……”

這塊卜辭來自歷組。在歷組中“𠂔”用作“四方”之“方”。而且方是“禘”的對象,而“土”並不是。由此可以看出“土”“方”二字之間是有所不同的。從這不同中我們可以推斷,“土”是位於殷商北面、南面、東面、西面的真實的領土;它們向殷商繳納豐收的穀物。而“方”的初義原是指形而上的存在物;“方”可以與真實的領土(“土”)重合,但它一般用於指神靈之鄉,是掌管雨水和豐收的“風”神的住所。

說“四方”是神靈之鄉,這從後代的文獻記載可以得到肯定。《楚辭·招魂》中,巫陽從“四方”招回逝去的、或正在逝去的人的靈魂,“四方”之後還跟着上、下^③,在《大招》裏還有類似的寫法;但只寫了“四方”,沒有上、下。

在《楚辭》的這些描述裏,“四方”帶有一點所處方位的特徵:北方寒冷;南方炎熱,住有“雕題黑齒”的怪人,但是,它們很清楚地描述為充滿靈怪,人類無法生存的領土。那些從“四方”招魂的人稱作“巫”,可能頗有含義。關於他們是不是西方人類學家所稱的“薩滿教巫師”(“Shaman”)一類的角色,這一點上爭議很多。但從《楚辭》裏

關於他們身份的描述可以看出,他們是那類能夠到那四“方”(和上、下)去作精神上的漫遊的特殊的人。

胡厚宣在《甲骨文四方風名考證》一文中第一次指出了,許多其他的學者也曾留心到了,即上面我已引用的兩片甲骨上的“方”,和它們的風名在後來的文獻《尚書·堯典》、《山海經》內又重新出現過^④。這是關於殷商滅亡後,它的傳統在普遍的信仰中繼續流傳的重要證據。雖然說這個傳統肯定隨着環境時代的更變而改變了一些。因為這些名字並不經常提到,而且並不突出地保留在文獻裏,所以這條論據顯得更加珍貴、有說服力。

在《尚書·堯典》裏,這些“方”和“風”的名字,變成了居住在荒遠的北面、南面、東面、西面地區的人的名字:

帝堯“乃命羲和……

乃命羲仲,宅嵎夷,曰暘谷,寅賓出日……其民曰析;

由命羲叔,宅南交,曰明都……厥民因;

分命和仲,宅西土,曰昧谷……厥民夷;

申命和叔,宅朔方,曰幽都……厥民隩。”

“四方”在這裏沒有直接提到,四個兄弟所去的領土更近似於神話,而不像真實的。“暘谷”(嵎谷、陽谷、湯谷)也稱作“咸池”,是“扶桑”下的一個山谷,或水池;從那裏“十日代出”

(《招魂》)。“昧谷”是西方之極的“若木”下的一個山谷^④。“幽都”在《招魂》裏是指下界。

法國漢學家 Henri Maspero 在他的一篇一九二四年寫下的著名的討論《尚書》的文章中，以此為例來研究中國的著作家是怎樣把傳統的神話變成書中的歷史的^⑤。他提出“羲和”是一位女神的名字，即《山海經》和其他一些文獻裏的“十日之母”；是《堯典》的作者把這位神話性的角色變成了帝堯的四位官吏。我同意 Maspero 的這篇文章大體上是正確的，《堯典》的作者從道理上相信他們所接受的傳統是基本真實的，只刪除了其中過多的幻想成分。但是我認為 Maspero 在這一點上的推斷卻未免有些簡單化了。《堯典》的作者把衆所周知的“十日之母”，一下子直接變成四位男性官吏，這似乎有些說不通。“羲和”可能是一個集團（或是部族）的名字。神話裏的“十日之母”兒子衆多，其中可能還包括了四“方”的守護神吧。

然而，本文要提到的問題就在這裏，只有四位兄弟，兩“仲”兩“叔”。這意味着習慣上應該是兄弟六人，其中，兩“伯”在這段文獻中沒有被提及。“六”是《招魂》中所描繪的宇宙方位的數目，四“方”，以及“上”、“下”。《招魂》裏把下界稱作“幽都”，在《堯典》裏它變成了“北方”的名字。（另外一種較早的傳統裏的說法是稱下界為“黃泉”，這個我後面還會談到。）《堯典》的開頭提到，“帝堯……橫彼四表，格於上下。”^⑥也許這另外的兩兄弟（“伯”）就是宅土“上”和“下”的吧。

《山海經》要複雜得多，它出自多人之手，也許是一部多方來源材料的匯編吧。討論這部書的細節不在本文的視野之內，但我想提一提它的編排問題，因為這反映出了我上面所談“四方”的說法的繼續。那種把東面、南面、西面、北面的領土於異乎尋常的怪物聯繫在一起的傳統，在《山海經》裏得以延續發展。書的第一部分包括“南山經”、“西山經”、“北山經”、“東山經”和“中山經”一共五經，這意味着世界被分為五部分，按“亞”形的方位。書的第二部分是“海內經”和四部“海外經”，都按東、南、西、北基本方位編排。書的最後一部分是四部“大荒經”，也按的基本方位；“四荒”是“四方”之極的四個地方。還值得注意的是這裏沒有甚麼東北、東南、西北、西南經。我對“海內經”、“海外經”、“大荒經”三者之間的關係還不是完全清楚。我推測在“海內經”、“海外經”的編排

上可能受到了鄒衍九大州理論的影響。還應該承認，雖然“四海”出現在周代最早的文獻裏，但我不敢肯定它們能否納入我所討論的這種信仰的布局中，還是它們有不同的來源。但是，說《山海經》的編排是按“亞”形，這一點仍然是可信的。

“亞”形

許多學者都已經留心到了“亞”形在殷商考古學中十分突出。現在我先簡扼地回顧一下它在考古中的出現，然後參照愛利德（Eliade）關於中心象徵說的理論來解釋這個“亞”形的重要意義。它在考古中的出現主要有：

- （1）青銅器底沿上的“卣”形穿孔；
- （2）一個把氏族的名姓和其他一些祖先記號包在內的“亞”形符號；
- （3）殷墟陵墓中的“亞”形營造。

關於青銅器底沿上的“卣”形穿孔最早見於商代中期的出土物；從這個時期一直到西周前期，“卣”形穿孔常常在某幾種青銅器的底沿上端相對而存。主要是觚、簋、尊、盤、壺，但任何帶底沿的青銅器都可能見到這類穿孔。許多學者提出解釋：這些穿孔的用途可能是用來固定帶輪圈的鐸模的型心。但是這種解釋並不圓滿，因為很多這類的穿孔是圓的，或方的，特別是商代中期和殷墟前期的青銅器；另外在象觚這類穿孔最常出現的青銅器上，有時甚麼穿孔也沒有。這樣看來，這種“卣”形穿孔不會簡單地只有某種實用的用途，而是另有它的裝飾性的目的。^⑦

在鄭州出土的一個陶製的豆的底沿上有一對很大的“卣”形穿孔（見附圖五，c）^⑧。它的大小形狀與同地點出土的同時期的青銅的觚的“卣”形相似^⑨。陶製的豆在新石器時期的中國已有很長的歷史，但就我所知，直到殷墟前沒有甚麼青銅的豆，殷墟時期也很少見^⑩。顯然，這個陶製的豆上的穿孔是把那些青銅器作為它的模範，但陶工把這個青銅器上的“卣”形作為具有某種象徵意義的母題抽出來，應用於陶器上，它們的象徵義顯得格外明顯。

從殷墟時期一直到西周早期，“亞”形作為一個包着氏名（或更是長的銘文）的符號出現在青銅器上。在殷墟發現的一塊方印上，“亞”形包着氏名，四角被分出^⑪（見附圖五，d）。這樣的“亞”形在甲骨文和金文中是被視為一個字；但我覺得應該

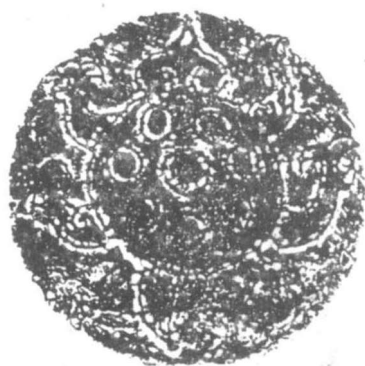
區分出它作為字與作為符號之間的不同。這個“亞”形之符號有時只包着一個氏族的名字，這是十足的銘文；有時它也包着親屬的稱謂，如“父”，和天干之字（廟號）；有時候稱謂和天干之字都跟“亞”形之後面。更長的銘文，有時在“亞”形內，有時跟在外面。在西周早期的出土物中，可以見到把長條銘文放在“亞”形內的例子^②。如果只有一個字在“亞”形內，那它們可能是一個“合文”，如“臣”；如果加祖先之稱謂如“父乙”等，“亞”形和包着的字還是有關係，釋為合文不太合適，可是還有可能性。但是，“亞”形有時也包着更長的銘文，那些字和“亞”形根本毫無關係，那它們在一起就不能當做是一個合文字，而只能按符號來推想。前人已經提出了甲骨文和金文裏用“亞”字當官名或爵稱的人名與“亞”形符號裏的名字之間有密切的關係，但是很可能只有某些人有權利用這個“亞”形，他們用的“亞”形還是符號，不是字。

“亞”被確認為“侯”的一類；“亞”可以稱為“侯”；但不是所有的“侯”都是“亞”。在“亞”的詮釋上，意見多種。唐蘭認為“亞”是一種爵稱；丁山認為它們是“內服的諸侯”；陳夢家、郭沫若、曹定諸家把“亞”釋為官名^③；劉節從另一個角度看，提出它是一種母系的“胞族”，他說：“把每一亞算作每一胞族是很可相信的，又從另一方面看來，殷人的‘亞宗’大體相同於周人之‘京宗’，若再用

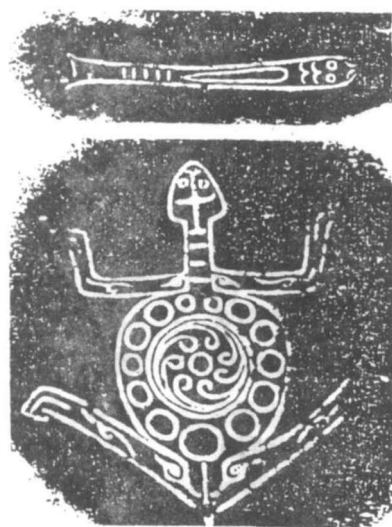
‘多亞’一名，同‘多方’一名比較，便可以明白‘方’是指外族，而‘亞’卻是指本族……”^④這種認為“亞”代表本族；“方”代表外族的說法，與我下面要討論的觀點，即“亞”形曾用作中心的象徵這一推論在某些方面不謀而合了。

這個“亞”形，也可以寫作“𡗗”，或是“𡗘”。“𡗗”看上去像是一個大的方塊被拿掉了四個角。（或者說象一個方鼎的底模上留出了四個置足的空，𡗘）。^⑤“𡗘”象是一個中央的小方，四面粘合了四個小方。這個形式是傳統的廟宇的布局，一個太室（中堂），或是一個中庭連着四廂。阮元曾說道：“古器作亞形者甚多，宋以來皆謂亞為廟室。”^⑥這是很普遍的說法。

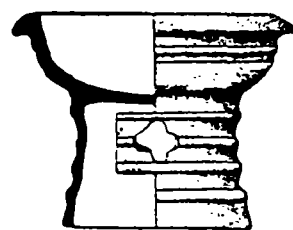
陳夢家曾討論過甲骨文中關於宮室的名稱，他提出殷商時的廟宇為“亞”形。他說：“由卜辭宮室的名稱及其作用，可見殷代有宗廟，有寢室，它們全都是四合院似的。”^⑦高去尋也注意到了一點，正如王國維根據稍晚一些的文獻，主要是《考工記》推想出周代的“明堂”，夏代的“世室”，商代的“重室”都是“亞”形。但從安陽目前所發掘出的較完整的地基看（石璋如推想其中一部分是廟宇，一部分是宮室），還沒有見到是“亞”形的。雖然高去尋認為乙組中有六處地基（13, 15, 16, 18, 19, 20），如果不是因為其他建築的疊建的話，可以作為“亞”形的推測，但這僅是推測而已。^⑧



(a)



(b)



(c)



(d)

附圖五

(a)鼓盤外底

引自《商周青銅器紋飾》

(b)龜魚紋盤

引自《陝西出土商周青銅器》第一本

(c)陶豆

引自《鄭州二里崗》

(d)雙劍詔古器物圖錄所著錄的銅錢

引自胡厚宣《殷墟發掘》

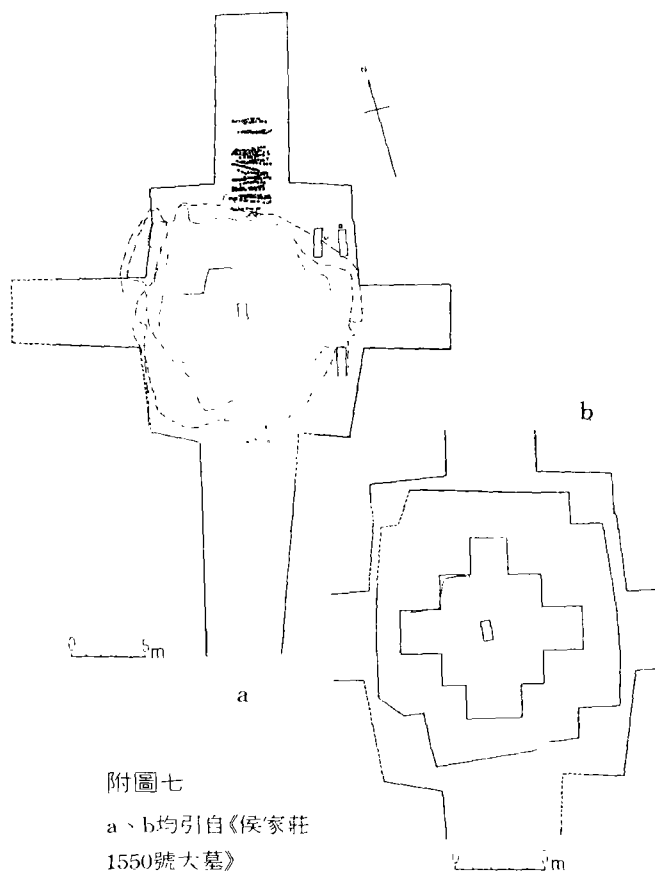
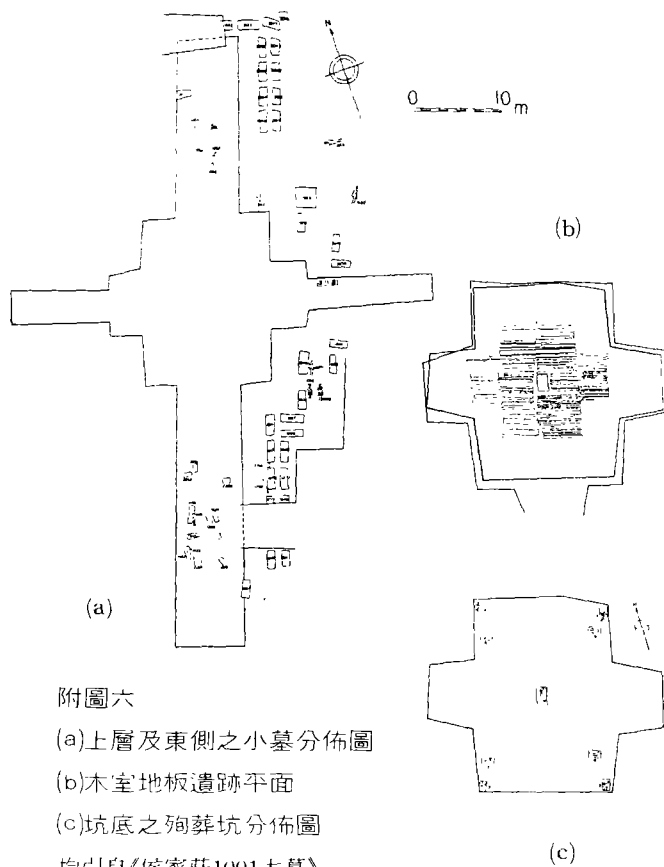
雖然從安陽發掘出的房屋地基未見“亞”形，但高去尋觀察到了那些陵墓的營造中有“亞”形存在^⑨。洹河南邊是廟宇宮室，北邊的西方崗是皇陵。在墓地的西部發掘出八座大墓，其中七座帶有向東、南、西、北四個基本方位伸出的墓道，另一座沒有墓道的大墓未完工，也未使用。墓地的東部也發掘了一座帶四條墓道的大墓和兩座帶兩條墓道的小墓（與武官村發掘出的一座大墓差不多），還有兩座墓只帶一條墓道（其中之一被認作是司母戊大方鼎的出土地）。殷商從武丁到紂辛共有九位帝王，楊錫璋認為那幾座帶四條墓道的陵墓是帝王的，那座未完工的原是紂辛的；其他那些稍小的墓是帝王的妻子和有權勢的貴族們的^⑩。

那幾座大墓的四條墓道引向地底下的墓坑。墓坑有三座是“卐”形（1001, 1217, 1400）；一座（1550）平面是長方形。底面是“卐”形；還有一座完全是長方形。墓坑裏原都有一個木室，裏面放置貴重的殉葬品和死者的棺槨。發掘後可以看出，有四座陵墓的木室是“卐”形結構（1001, 1003, 1004, 1550）。其中1001母墓是完全的“卐”形（見附圖六）；1550號墓確切些說是中央一個方形空地帶四面的耳室，但仍然可以看作是基本形式“卐”形的變體（見附圖七）；後岡發掘出的帶兩條墓道的大墓的木室也是“卐”形結構的。建造這種“卐”形木室從建築學上看比較費工。爲甚麼建呢？解釋只能是它們具有某種特殊的含義。

中心象徵說

愛利爾（Eliade）關於古代宗教儀式裏的中心象徵說方面的著述頗豐。按照愛利爾的理論，中心是“最顯著的神聖地帶，是絕對的存在物的地帶”。比如說，在這單獨的一點上，可以接近、最終與神靈世界達到和諧。他還簡明地討論了一系列在很多個古代民族中普遍流行的信仰，其中就包括有相信有一座神聖之山位於世界中心的信仰。這座神聖之山是創造世界的地點，也是天堂與地界的會合處。這座大山是世界的軸心，所有的廟宇宮殿，以及城市和帝王居所都是代表這個軸心的象徵物；這些地方都被視作是天堂、地界、地獄會合的地方。^⑪

愛利爾（Eliade）的理論在很多方面與中國傳統的歷史學家的思想互相吻合。說服中國人去相信中心象徵的重要性未免顯得多餘。世界上不同地方



的古代民族的信仰中存在如此多的相通之處，並非都有甚麼共同的遺傳繼承，而是由於人類心理結構上的原因。法國結構主義者列維－斯特勞斯（Claude Levi-Strauss）把這稱為神話想像中固有的二元對應論。人的思維很自然地傾向於從對立面進行聯想；好，意味着還有壞；上下、天地、東西、太陽月亮……列維－斯特勞斯的理論認為神話是故事性的，一定要有綫索。所有的神話故事中都包括有一條螺旋形發展的母題、母題之反、綜合正反這樣的持續不斷的主綫。^②在猶太基督教傳統裏，對立通常是絕對的對立，而在中國式的傳統裏，陰、陽是從互補關係來理解的。但總之，兩種傳統都反映出了這種按對立雙關來思維的天然的傾向。^③

人立足於大地之上，他怎樣來看宇宙呢？二元對應顯然不夠了；東，意味着有西；而東西，就意味着南北。人只有立於環形之軸，或四個方向的中央，才易取得和諧之感。這種心理的因素暗示出了“亞”形的成立。在“亞”形陵墓中，死者的屍體安睡在“亞”形的中央，供品直接由祖先的魂靈享用。“亞”形包有銘文的符號也是這個象徵意義。器皿底沿上的“亞”形穿孔可能是它們作為祭祀祖先的禮器。

愛利德（Eliade）很強調這座神聖之山作為中心的象徵和它是大地起源的意義。在某些早期文明中，中央的大山也被視為大地的軸心。在中國傳統裏，這座神聖之山的模型是到了戰國晚期、漢代早期才出現。殷商人的“亞”形更多地是作抽象意義上的中心的象徵，而不是實指這座大山。但是中國傳統裏還是有所謂中央的大山的說法，漢代天文學把崑崙山當作這座中央的大山。另外還有一種說法，即這座中央之山是河南省境內的、五岳之一的“中岳”嵩山。

殷商甲骨文中，“禘”的祭祀有向“四方”、高祖、還包括了向“岳”（𡵓）和“河”（𡵓）。“河”很容易地可以肯定是黃河；“岳”的確定就不那麼容易了。我自己覺得，它就是指嵩山。從歷史地理上看，安陽的西邊是太行山脈，在商代的一個都城遺址偃師和商代中期鄭州都城遺址的地帶居高臨下的就是嵩山。在嵩山腳下登封高成鎮已經發現了大約公元前二千多年的牆址。^④由此我們知道這個地區的重要性可推到比商代早得多。

因為這個地方是傳說中禹的都城“陽城”，許多學者傾向於把它定作夏代遺址；也有一些學者根

據“碳—十四”的測定結果說此處遺址年代早於夏，而不同意它是夏遺址。我個人對把禹和此處遺址聯繫起來的說法做另一種理解：大禹治水的傳說其實是創造故事的一種類型，它是人類第一次賦予這個世界的山川河流等自然現象以秩序，對這個世界第一次作政治組織的劃分；這個行為並不是自然本身之所為，而是人類有意識的活動，對這個故事我們可以作為創造故事來理解。神話中，禹在這個大地的中心地帶治理水流，讓它可以為人類居住。其實，這個神話透露了一個真實，即新石器時期，這裏可能已經是一個宗教活動的中心，這給為甚麼從城市來看此處的牆址太小（100m²左右），它圍的是些甚麼等問題提供了一種可能性的解釋。

愛利德（Eliade）把這座古代宇宙論中的神聖之山描繪為天堂與地界的會合處。許多的古代民族都把高山（或巨樹）是從地界入天堂的進口的說法看作是自然而然的；羣山高聳入天嘛。從宇宙學上看，人除了意識到兩度空間外（前後左右）他當然還意識到第三度空間，即上和下。上和下可以是天上和地界，也可以是天上和地的下界。愛利德（Eliade）理論中的中央神聖之山既是天堂與地界的會合處，也是天堂、地界、地獄（下界）的會合處。

在中國同樣不例外，問題在於中文裏的上下的“下”，既可以是“天下”，也可以是“地下”；這帶來了一些混淆。天堂和地獄是報應和懲罰的地方的說法是佛教傳入後才有的。在《招魂》裏，我們看到“上”、“下”同“四方”一樣，僅是神靈之界而已。還有另一種較早的說法，即下界是“黃泉”，人死後魂升天，魄入地下。^⑤我曾在其他文章中討論了這種信仰可追溯到商代；這裏我不再重複，只簡單引出幾個要點。^⑥《左傳·隱公二年》記載了一個鄭莊公的故事，莊公與其母不和，發誓曰：“不及黃泉，無相見也”。後來他後悔誓言有些過分，就接受了穎考叔的勸告：“君何患焉，若闢地及泉，隧而相見，其誰曰不然……”這段話裏包含了所有的地下泉水都屬黃泉這層意思。在《孟子》、《荀子》、《淮南子》裏都有同樣的說法：“夫蚓上食稿壤，下飲黃泉”（見《孟子·滕文公下》；《荀子》；《淮南子·天文訓》）。《論衡·別通》裏也說：“穿礦穴臥，造黃泉之際，人之所惡也”；如同天覆蓋着地，地下通流黃泉，“真人”能夠“跣黃泉而登大皇”（《莊子·秋水》）。

甲骨文中沒有提到“黃泉”一詞，關於殷商人有無這一信仰的證據都是間接的。但甲骨文裏提及了一些泉水的名字，安陽附近至今還有很多的泉水，在這裏要相信所有的地下有泉水存在應是很自然的事。另外，殷商青銅器飾紋的母題，除了獸面，就數龍形了。各式各樣的龍，它是水獸。這一點也意味頗深。甲骨卜辭記載，祭品供向六處：高聳入天的大山“岳”；與地下泉水相通連的“河”；還有四“方”。

周代稱上帝為“天”。H.G. Creel 等人推論，“天”是“上帝”的說法是西周才開始有的。^③“天”字在甲骨文裏很少見；一些學者把它釋作“大”。“地”在甲骨文裏未見到。這意味着把“上下”與“天地”聯在一起的說法是周滅商後才出現的。但是，仍然肯定的是商人同其他的人民一樣，知道有天覆蓋着地，無疑也意識到了天地之外，還有下界存在。

下面，我將談一談龜在殷商占卜中作為宇宙模型的問題。它被看作是在東北、東南、西北、西南立有四柱的天地之形。這一推論給解釋甲骨卜辭提供了一把鑰匙。在開始正式討論這個問題之前，我想在上面已有的討論的基礎上，對數字“五”、“六”作一些簡要的說明。中國數字占卜術的文獻資料，特別是“五行”說十分豐富，^④不可能在此一一涉及。但大體上提一提，對我們理解將要進行的論題還是十分必要的。

“五”和“六”

“亞”形所象形的土地可分成五部分：中央和四“方”。^⑤這個數目“五”在甲骨卜辭中十分突出。有“五山”，還有“五臣”。我們不知道這“五臣”是做甚麼用的。一些學者認為它們就是自然界的現象：風、雨、雲、雷、電；它們像“臣”一樣聽從“帝”的號令。還有一種可能是他們統轄着土地的五部分。從甲骨文第二期開始，常有一份五種祭祀的譜。占卜也常常做五兆，就是重複五次之多；有時是一個甲片上有五兆，有時是一辭同做五個甲片。後面我還會談到這種情況。

我認為，殷商時代這個數目“五”就很有意義了。它的原意是“亞”形所表示的對土地的地理劃分。郭沫若曾推測《管子》中的日曆“幼官圖”（也可能是“玄宮”）是“亞”形^⑥；《禮記》的“月令”和“幼官”關係密切。我前面也提到了“月

令”裏的“明堂”也是這個“亞”形。很多學者都猜測這個圖形是四季與建立在“五”上面的數字理論兩者相互關係的產物。但是，在殷商時代，只有春秋兩季，“夏”季之稱出現於春秋時期^⑦；（“冬”的出現的早晚不易斷定，因為這個字也用於“終”），於是，我認為數字“五”的理論源頭應是這種把土地劃分成五部分的反映，而不是後來的那些派生。

從兩度空間看，土地可分平面的五部分：中、東、南、西、北；從三度空間來看宇宙的話，就可作六部分：上、下、四“方”。這裏的“下”既是地界的中央，也可作地底下的黃泉之界來理解。周代文獻中，有“六極”、“六台”的說法；《莊子·則陽》：“四方之內，六台之裏，萬物之所生惡起？”還有“六漠”之稱，《楚辭·遠遊》：“經營四荒兮，周流六漠。”^⑧周代文獻中，一直到戰國結束時期數字占卜術（主要是“五行”說）體系化之前，“五”和“六”的說法是常常互相替換的。另外“六氣”也比較重要，《左傳·昭公元年》：“天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也。分為四時，序為五節，過則為菑……”這裏的“六氣”裏包括了“陰”、“陽”，徐復觀推論它們的初義是朝陽和背陰。^⑨在《左傳》的這段文獻裏，我們看到“六”（“六氣”）與“五”（味、聲、色、節），以及“四”（“四時”）三個數字是互相關聯並作用着的。如果我的關於殷商宇宙論的推論是對的話，那麼它也可以解釋甲骨文中常見六個數字成套（張政烺釋為與《易經》有關係^⑩），以及《易經》中的六爻等懸而難解的問題。

龜的形狀

火占術在中國大約公元前四千年就開始有了，到了商代晚期可以說已經逐漸發展為一套複雜精緻的系統了。^⑪在新石器時期，所用來占卜的獸骨包括豬、狗、牛、羊等。這些動物也是祭祀祖先的供品。可能是最初在供品燒烤時出現了偶然性的裂紋，於是人們自然地想到燒灼這些獸骨，並釋讀獸骨上的紋路。^⑫商代晚期占卜所用的獸骨大體只限於水牛的肩胛骨（或雜牛，從骨頭上很難區分出它們的不同）和龜甲，特別是龜的腹甲。這些甲骨在燒灼製紋前就要準備好，鑿槽刮空。甲骨文裏有龜是向殷王的供品的記載；其中有的龜來源遠自緬甸。^⑬

爲甚麼選擇用水牛（或雜牛）的肩胛骨來占卜的原因很容易推測；它們的表面在普通的獸骨裏是最寬的，很方便在占紋旁邊刻寫卜辭。翻過背面來，刮平骨橋，鋸去骨臼的一部分，也很方便堆垛存放。龜呢，可以說它的腹甲也很寬平。但我認爲不止是這個原因。它們還是土地的模式。

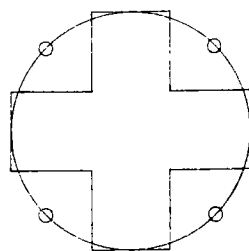
很多學者已經注意到了，龜有圓圓的、穹拱形的背甲和寬平的腹甲，這與古代中國人認爲天是圓的、穹拱形的，地是平的這個想法之間有所聯繫。起碼在漢代，在女媧的神話裏，龜就與宇宙聯在一起了：“往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熾炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顛民，鷲鳥攬老弱，於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鯀足以立四極……”（《淮南子·覽冥訓》）。《淮南子》的這段記載王充《論衡·談天》裏也重複了：“……共工折之代以獸足，骨有腐朽，何能之久，且鯀足以立天體，必長大不容於天地……”。這段記載所用的語言與《淮南子》中記載的格外近似，它可能是抄自《淮南子》，或是採自同一出處。在《論衡》的記載裏，共工與顓頊爭帝，引起天崩地漏。同樣的記載也幾乎一模一樣地出現在《淮南子·天文訓》：“昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕，天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。”當然這段文獻在《淮南子》的“天文訓”裏，也沒有提及女媧。於是，我們可以知道，龜與宇宙的相似聯擬並非學者的比喻，而是古代神話的肯定的說法：當然我們也得知了龜足是立於西北、西南、東北、東南“四極”，而不是東、南、西、北基本方位上。

女媧神話最早的資料還是在《楚辭》中神秘難懂的《天問》篇裏。“女媧有體，孰製匠之？”^④注家們都把這句話與女媧的身軀掛起鉤來。在漢畫像磚上，女媧是人首蛇身。這句話的意思是她當作一位創造女神。《天問》篇同樣提到了共工（這裏稱作“康回”）：“康回馮怒，墜何故以東西傾？”^⑤《天問》篇裏還問道：“九天之際，安方安屬，隅隈多有，誰知其數？”^⑥“隅隈”的意思不是十分清楚，但它使人聯想到龜甲塊的台縫處。

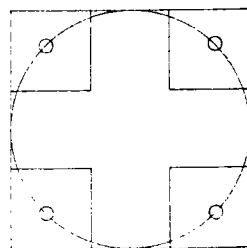
法國學者 Leon Vandermeersch 認爲龜代表的是總體上的時間，而不是空間；它認爲龜是和長壽聯繫在一起的。^⑦這個說法也出現在世界上許多不同的文化中，因爲龜真是比較長壽。在這裏，主要是沿用了《史記·龜策列傳》的材料：“余至江南

……雲龜千歲乃遊蓮葉上”“南方老人用龜支床足，行二十餘歲，老人死，移床，龜尚生不死；龜能行氣導引……”^⑧其實，在現代物理學正確解釋宇宙以前，人們推想宇宙是永恒不滅的，這樣聯想起來，龜當然容易與宇宙連提並論。

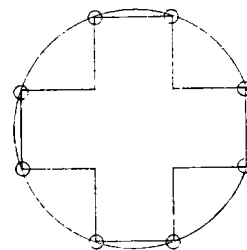
我上面曾談到了“亞”形結構的兩種推想，認爲它們是後來土地是方形這種信仰的來源。如果是大方形看作被拿掉了四角，就極像龜的腹甲塊的形狀，有四角上的缺凹；或是方鼎的底座，它在安置四支鼎足之前也是一個“亞”形。有了這個“亞”形，在它的東北面、西北面、東南面、西南面四處放上四支足（或是山），它們支撐着一個原形的天。這可以畫一個圖：



如果進一步把“亞”形擴大成一個大的方形，圖形就變成了這樣一個“琮”字形：

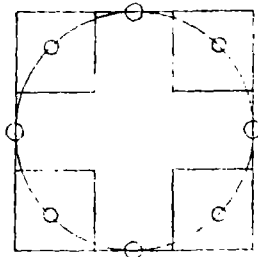


這樣看上去，圈形有九個部分，這與中國傳統中的一個說法“天下”爲“九州”之間可能會有某些聯系吧。《天問》篇中間：“八柱何當？”^⑨其實“卪”形本身已有八個角支撐着圓形：



絕大部分學者都認爲，“八柱”是在八個方向上，這從“東南何虧”這句話裏也可以看出；但是，它們不能在方形的土地邊端上撐着圓的天，於是，有

了原來西北、西南、東北、東南的四“柱”，再有了東、南、西、北基本方位上的四“柱”，“這樣”，就成了“八柱”撐天了：



根據神話來推測，東面和西面的兩“柱”，可能就是“扶桑”和“若木”。

除了用龜甲來占卜，殷商人還用玉和石雕刻出龜的模型，這些模型的功能還不十分肯定。但龜卻是殷商青銅藝術中的一個基本母題。殷商青銅器上的動物飾紋多是合體，但龜，還有其他很少幾類動物卻是單體的，刻畫逼真。這些龜的背甲上有裝飾紋圈，數目不一定，常常可以見到中心有一個大圓圈，內有螺絲形母題（見附圖五 a, b）。但也有一些根本沒有這個大圓圈，而只有一串小圓圈；有一些只有中心大圓圈，沒有周圍小圓圈。有學者把中心大圓圈內的螺絲形母題釋為“囿”（囿）字，就是火的意思，有人叫這個母題“火紋”。這些裝飾性的圓圈的意義，我們還不十分明白。但它們變化不定的數目和火紋的用途提示了一種可能性的猜想：即它們是天界裏的物體。在漢墓藝術中，星宿總是按慣例畫作圓圈，可能殷商青銅器飾紋龜的背甲上的圓圈也是這樣的吧。如果這個猜想對的話，說殷商人把龜看作宇宙物理之形的說法就更加肯定了，龜的背甲很明白是代表了天。

從殷商青銅器上龜形的位置還可以看出另一種含義，龜被看作一種水生生物。它們大部分多位於盤碗的中央，有時瓶耳龍也替代性地在這個部位出現。盤的其他裝飾題紋包括了魚和鳥。這暗示了這些盤代表着水池；或許就象徵着“咸池”（“陽谷”，“湯谷”，“陽谷”）和“羽（虞）淵”，是通向下界的入口。在一些器皿的底部上也發現了這個龜形，也有時是龍形。

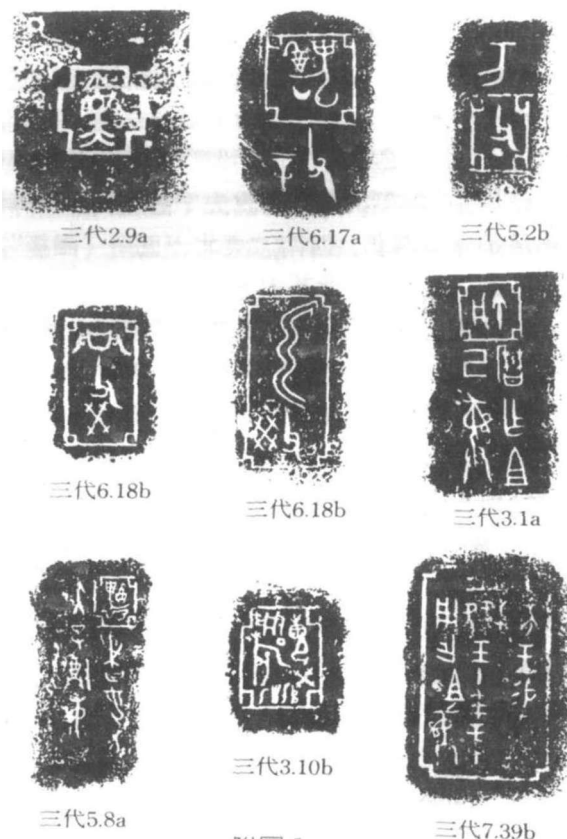
在殷商占卜中，所用的龜種不同，那麼，水和龜的關係也就不一定。他們所用的大部分都是水龜，不是旱龜；同占卜所用胛骨多是水牛的有相同的含義。^④占卜，是用燒熱的硬木（或青銅工具）來鑽灼甲骨制造占紋。這意味着是讓水火相交，把宇宙中最基本的兩項自然力結合起來。

殷商的占卜

占卜使用宇宙模型，讓水火相交製出兆頭；把土地劃分為五部分，帶有上界、下界；這一切都給殷商占卜提供了一種可能性的解釋。

古代希臘哲學家拍拉圖（Plato），和古羅馬的西塞羅（Cicero）把占卜分為兩類：第一類可看作是一種技術（art），研究兆頭，進行歸納推理；這些兆頭表現為異常的自然現象：雷電、雲彩的飄移、鳥的飛翔、動物行為異常等等、它們預告出將來是凶、或是吉。另一類占卜，拍拉圖認為比前一種的出現要晚一點，也高明一些；它是憑直覺，而不可以教授的；它的標誌是神的降臨和精神的一種入迷恍惚狀態。特爾斐（Delphi）和其他一些神廟的女巫們所傳遞的神諭就是這樣的神之降臨所為。^⑤

雖然在英文中，殷商甲骨文被稱作“oracle bone inscriptions”（直譯為：骨頭上的神諭之文），但其實這些獸骨上並無甚麼天啟神諭。龜並不開口說話，它只是一種媒介。人在甲骨上製兆，考究凶吉；開始這可能是偶然產生的裂紋，後來逐



附圖八
亞形銘文

漸變成人爲的了。使用龜特別靈驗，其原因有二：一是把龜看作宇宙的模型；二是它還是一種水生生物，用來火占，使水火相交。

如果基於上面的推論，那麼殷商占卜的整個體系就變得開始可以理解了。殷商占卜有以下幾個特點。

(一)絕大部分的卜辭裏只有命辭，占辭一般不記，驗辭更少；這個比重如此懸殊，不可能僅是偶然性的。

(二)從語法上看，除了“貞組”、“午組”中的一些卜辭，命辭多是陳述式的，而非疑問式的。^⑤

(三)在同一塊甲骨上，或是一套卜甲裏，命辭重複同樣的形式，普遍的是一兆重複五次、六次、或十次之多也比較常見。

(四)這些命辭分肯定式和否定式兩種方式，互爲反形，占紋也是互爲反形。

首先，弄明白爲甚麼命辭比占辭、驗辭多這一問題很重要。現今的研究還不可能對此下一個完全的結論。下面我提出自己的一些觀察，望博識者不吝指教。

甲骨卜辭的命辭可分三類：

(a)祭祀供獻的卜辭；

(b)關於未來吉凶的卜辭；

(c)關於災難已經降臨到商王身上，以及他的人民或土地上的卜辭。

卜辭中最多的是向祖先和其他神靈祭獻的卜辭。大部分這些祭祀的詳細情況還不清楚，它們很多地方提到用人和動物作爲祭獻品；考古材料已經證實有這些祭獻。祭品還包括穀物和酒；儀式伴隨着音樂和舞蹈進行。在第一期的卜辭中，看到儀式的程序不固定，祭品也可以時時替換。到了最後第五期卜辭，祭獻規範化了，並且時間定在每一旬開頭前。

第二類命辭是卜未來的吉凶；它們又可細分爲三組：

(a)關於自然的占卜，主要是繁殖，從人類到農業，包括了嬰兒的出生和莊稼的豐收。死亡和誕生是人類生活的兩個方面，繁殖的欲望與想到用生命作爲祭祀的犧牲品是緊密相關的。（這在其他一些早期文化中也常見。）我把關於天氣的占卜也歸入此類；這些關於氣候的命辭是在問能否得到豐年，還是會遭到災害；當殷商的帝王問：“……雨……

不雨……”時，他們不是想知道會否下雨；他們是爲豐收需要雨水，或是雨下得太多，希望雨會停止。這些雨、風暴、雷電本身是豐年的告降、或災降。

(b)關於帝王和他隨從們行爲的預料是吉、還是凶的卜辭；帝王希望得知行爲的後果是吉是凶；最經常的主題是狩獵和戰爭，以及“往來”的災禍；其他的包括了築城和農業活動。

(c)關於災禍是否會在認爲的某一時間內（某夕、日、旬）發生的占卜。

第三類關於那些已經降臨了的災難的占辭。它提供了其他兩類占卜之間關係的一條線索。這種占卜是爲了斷定災禍的起因，是哪個精靈引起的災難（有時列出替代的名字）。災難包括了疾病、噩夢（他們被認爲是某位祖先送來的）以及降臨的乾旱破壞了豐收等。這類卜辭僅在第一期的卜辭裏見到，還有一些關於替換祭品的建議；這是說發現了是誰引起災難，是爲了增加祭品，或是更正祭品。當祭祀變得規範化了以後，他們就不再力圖去發現災難的特殊的起因了。確實如此，在第五期卜辭裏，祭祀完全常規性進行，只簡單地記下“旬亡禍”。

德國學者 Walter Burkert，法國學者 René Girard 兩人都對原始公社裏祭祀的功能作了心理學上的闡述。他們提出，祭獻犧牲品可用來泄導任何團體本身所固有的那麼一種自然的侵犯本能，它選擇受害者，用集體的屠殺行爲來建立一種社會集團意識。^⑥對這種犧牲的另一用途，不是去力圖泄導集團的侵犯性，而是引導從另一方面來隨便地選擇它的犧牲品的自然界的暴力，即讓人類自己選擇給自然暴力的犧牲品。甚至到了不再依靠狩獵的早期農業集團，人的侵犯本能仍靠與外部的敵人進行戰爭來得以泄導。後來，人類開始逐漸隨着季節播種和收割，奮鬥着去控制他的周圍環境；他變成定居的了。但是，在大自然變化無常的臉面前，他常常顯得孤立無援；大自然可以時而滴雨不下，時而暴雨傾盆！它送來羣蝗蟲毀滅莊稼，送來瘟疫禍害人類和家畜。張光直先生曾指出：世界上，包括中國在內的許多早期文化中，大張的獸口的母題藝術是通向另一個世界的通口的象徵。^⑦確實，外部世界就像是一隻永不厭飽的野獸，嚼食着人類、動物和莊稼。

農業革命的核心就是開始認識到植物生長死亡的一年的周期，於是，人類力圖去控制利用這個周期。但是，仍然有一些其他的周期和自然力不是那

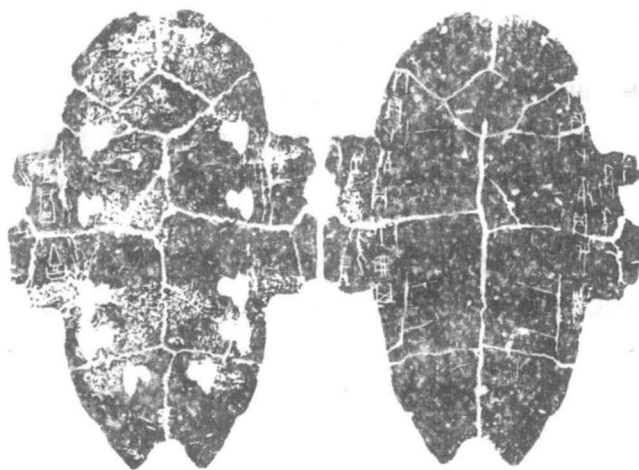
麼容易把握的，它們帶來死亡和毀滅。怎樣才能控制它們呢？我不知道能否把早期社會中所有的祭祀都作如是觀，但我確實這樣來理解殷商的祭祀：它一方面送上祭品，看甲骨上的徵兆表明它們是否被享用了；另一方面，它對將來的行動占卜，決定是否有災難、或吉祥會降臨他們身上。如果這套體系還是隨意性的，災禍很易發生；於是要找出起因，以便送上新的祭品。殷商的帝王和他們的貞人供上肉食、穀物和酒，希望這樣就能避免他們自己和他們的豐收被宇宙中的那些無形的力量奪走。

貞人的職責是保證祭品已被受用，於是將來吉祥如意；或者說，起碼預料到那些到處胡亂泄怒降災的神靈的需要，這樣災難還可以避免。商人要貞人送上祭品，在甲骨上給他卜兆，他的目的不是問是否應該祭獻；他是在陳述祭獻要送上，看一看兆頭；還有祭獻不要送上，也看一看兆頭，他是要得到吉凶的兆頭的回應；所以命辭是陳述式，不是疑問式。關於占問未來的卜辭是同樣目的的另一方面，他們的根本企圖不是對將來作預言，而是企圖確定神靈很滿意收到的祭品，不會降災；他們對甚麼將會發生的陳述是想得到一個回應。如果祭品不錯，那將來就是“亡禍”。

兆頭在自然界中不是經常有的現象。在甲骨占卜中也是如此，這就是命辭比占辭更重要的原因。貞人在甲骨上刮好空，控制它在右左兩面製造出互為反形的占紋。一般說來，他希望不要產生出異常的徵兆；如果有的話，就在那裏刻上占辭。第一期卜辭中，不吉的占辭並不少見；但到了第五期，只是按慣例寫“吉”；作為未來的占卜，也是大體在隨後的一句裏平安無事（“旬亡禍”），對祭品有一個陳述。這大概是因為甲骨上不再有凶兆出現，占卜只是單純地用來證實向神靈們奉獻了祭品。

如果我們推斷甲骨是宇宙的代用物，貞人卜兆是企圖複製自然界的現象。我提到了水火相交，土地分成帶上界、下界的五部分。貞人是希望在占卜裏包含整個宇宙，不要有任何凶兆。那麼我們可以這樣解釋，甲骨上互為反形的占紋，以及肯定式和否定式的命辭，是反映出上界和下界的劃分。甲骨左面是否定的命辭，與占紋倒逆，表明貞人想否認掉它；右面，他寫想肯定的命辭。左右互為反形，是反映上界下界之分。命辭時時五個一套，反映出貞人想像中的世界的每個部分。

《合集》9950片是很典型的實例（見附圖九）。



附圖九

甲片上面記下了肯定和否定的命辭，五兆一套，都是互為反形；還有一個兆語是“二告”（在“對貞”中也常見到這個兆語），它可以推想為是“告”上界、下界的神靈。另一片是《合集》14295片（見附圖三）。這一片不完全相同上一片，但理解是一致的。它的右面和左面記下了“……帝令雨……不其令雨……”。然後，接着是向四“方”，每方一份“禱”的四個命辭，都是肯定式，兩左兩右；所有共六個命辭都占四兆。這可以解釋為開頭左右兩面的兩個命辭代表上界、下界；占四兆是向四“方”；接着四個命辭也是代表了“方”。

兆的解釋可能不止我所談到的這一層含義。占辭中常說到災難從那一“方”而來，它們可能與一套五兆的其中之一有聯系。然而更普遍的是占辭記了哪一天災難發生；由此看來，五兆即指方位，也代表了時間。這樣不僅可以解釋“五”，也可以解釋“六”和“十”之數。

總的說來，殷商占卜的意圖是證實祭獻被受用了，而且神靈祖先很滿意，不會有災禍隨之而生。肯定式、否定式的命辭，成套的兆和占辭，代表了宇宙的方位，或許也代表了時間因素。當然有時候，特別是殷墟早期，徵兆常常表示着異乎尋常的命運。我的推論很大程度上僅是一種假說；我所列舉的那兩片代表性甲骨並不多見。還需要仔細研究卜辭的各種不同風格來證實它。然而，我現在把它作為一種對殷代宇宙觀和占卜的新的解釋和處理提出來，好讓今後更詳盡的研究來證實這個題目。希望能得到各位的指教。

（汪濤譯）

注 釋

- ① 所有引文凡不單獨加注的都是據四部叢刊本，上海商務印書館版，1919-1927。
- ② 史達方鼎：《岐山縣京當公社賀家村西塚周墓》，《文物》1972，6期，26頁，圖三。
- ③ 集刊第二本一分17-18頁，《未耜考》，引自李孝定：《甲骨文字集釋》（《中央研究院歷史語言研究所專刊》50，1965），8，2777頁。參見周法高：《金文詁林》，《金文詁林補》（香港中文大學，1975，中央研究院歷史語言研究所專刊77，1984），8，1159。
- ④ 滕堂明保：《漢字語源辭典》（東京，田中嘉次，1967），112頁；康殷：《文字源流淺說》（北京，1979），140頁。
- ⑤ 見高明：《古文字類編》（中華書局，北京，1982），364頁。
- ⑥ 《甲骨文字集釋》，卷5，1593-1頁。
- ⑦ 參看倪德衛：《小屯殷墟文字甲編，第2116號新考》（中國殷商文化國際討論會的論文）。
- ⑧ 見島邦男：《殷墟卜辭綜類》（東京，汲古書院，1971），74頁。
- ⑨ 所有帶*號的推論都引自：Grammata Serica Recensa（Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, 1964）。
- ⑩ 見高鴻縉：《金文詁林》8.1159；夏含夷（Edward Shaughnessy）：《釋“御方”》，《古文字研究》9（1984），97-110頁。
- ⑪ 見胡厚宣：《釋殷代求年於四方和四方風的祭祀》，《復旦學報》（人文科學），1956，1，49-86頁。
- ⑫ 《楚辭通釋》（中華書局，北京，1959），140-149頁。
- ⑬ 胡厚宣：《甲骨文四方風名考證》，《甲骨學商史論叢初集》，上冊，396-382頁。
- ⑭ 看拙作“Sons of Suns: Myth and Totemism in early China”，Bulletin of the School of Oriental and African Studies, XLIV, Pt. 2, 1981, pp. 290-326。
- ⑮ Henri Maspero: “Légendes Mythologiques dans le Chou King”, Journal Asiatique, V. 204 (1924), 1-160頁。
- ⑯ 我遵照的是Bernard Karlgren的對《免典》的校勘，它發表在Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, no. 22 (1956)。
- ⑰ Noel Barnard也持此種觀點，見《Bronze Casting and Bronze Alloys in Ancient China》（Tokyo, 1961），116頁。
- ⑱ 見《鄭州二里岡》（河南省文化局文物工作隊，科學出版社，北京，1959），圖7.4。
- ⑲ 見《鄭州市白家莊商代墓發掘簡報》，《文物》1955：10，圖42，在鄭州發掘的盤和尊也有“亞”形穿孔。
參見河南省文物研究所，鄭州市博物館：《鄭州新發現商代窖藏青銅器》，文物1983.3，49-59頁；《鄭北二七路新發現三座商墓》，《文物》1983.360-77頁。
- ⑳ 林巳奈夫：《殷商時代青銅器 研究：殷商青銅器綜覽》（吉川弘文館，1981），1冊，160頁（只包括了殷後期的二個“豆”：一個出土在保德林遮峪，另一個是在長清）。
- ㉑ 胡厚宣：《殷墟發掘》（上海，1955），圖87。
- ㉒ 說方鼎。見中國社會科學院考古研究所：《殷商金文集成》（北京，1985），5冊，2725頁。
- ㉓ 見《甲骨文字集釋》，卷14，1165-72頁；《金文詁林》與《詁林補》，14.1833。
- ㉔ 劉節：《中國古代宗族移殖史論》，11-15頁，引自《金文詁林》，7865頁（14.1833）。
- ㉕ 見Noel Barnard,《Bronze Casting》，151頁，關於司母戊鼎的底座模鑄型的討論。
- ㉖ 《金文詁林》，7850頁（14.1833）。
- ㉗ 《殷墟卜辭綜述》（科學出版社，北京，1956），481頁。
- ㉘ 高去尋：《殷代大墓的木室及其涵義之推測》，《中央研究院歷史研究所集刊》39（1969）175-88。又見王國維：《明堂寢廟通考》，《觀堂集林》（中華書局，北京，1959），3冊，123-114頁；石璋如：《小屯》：第一本，《遺址的發現與發掘》，乙編，21頁。
- ㉙ 高去尋：同上條。

- ③⑩ 楊錫璋：《安陽殷墟西北岡大墓的分期及有關問題》，《中原文物》，1981.3，47-52頁；“The Shang Dynasty Cemetary System”，in K.C. Chang, ed., *Studies of Shang Archaeology: Selected Papers from the International Conference on Shang Civilization* (Yale University Press, New Haven, 1982)，49-64頁。
- ③⑪ The Myth of the Eternal Return (Routledge & Kegan Paul, London, 1955)，譯自法文 *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archetypes et Repetition*。
- ③⑫ 見 *The Savage Mind* (University of Chicago Press, 1962)，譯自法文 *La Pensee Sauvage*。
- ③⑬ 見 Marcel Granet: “Right and Left in China”，in Rodney Needham, ed., *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification* (University of Chicago Press, Chicago, 1973, 譯自法文)。
- ③⑭ 見《登封王城崗遺址的發掘》，《文物》1983.3, 21-36頁。
- ③⑮ 見《左傳》，昭公七年。
- ③⑯ 看拙作，“The Myth of the Xia Dynasty”，*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1984, no. 2, pp. 242-56。
- ③⑰ Herlee O. Creel: *Studies in Early Chinese Culture* (London, 1938)；Herlee O. Creel: *The Origins of Statecraft in China, vol.1: The Western Chou Empire* (University of Chicago Press, Chicago, 1970)。
- ③⑱ 關於“五行”說起源的研究的近來的成果，也可參看 A.C. Graham: *Yin-yang and the Nature of Correlative Thinking* (The Institute of East Asian Philosophies, Occasional Paper and Monograph Series No.6, Singapore, 1986)；李德水：《五行探源》，《中國哲學》，第四輯（北京，1980），70-90頁。
- ③⑲ 郭沫若：《中國古代社會研究》和胡厚宣：《論五方觀念及‘中國’稱謂之起源》，刊《甲骨學商史叢初集》，2冊，1914，383-390頁。他們也把甲骨文的“五方”看作“五行”的起源，但他們沒有把“五方”和“亞”聯繫起來看。
- ④① 郭沫若、聞一多、許維遜：《管子集校》（科學出版社，北京，1956），140頁。參見 W. Allyn Rickett: *Guanzi: Political, Economic and Philosophical Essays from China, vol.1* (Princeton, 1985)。
- ④② 見《古文字類編》93頁。
- ④③ 《楚辭通譯》113頁。
- ④④ 《中國人性論史，先秦篇》（私立東海大學，台中，1963），附二《陰陽五行及其有關文獻的研究》，509-586頁。
- ④⑤ 張政烺：《試釋周初青銅器銘文中的易卦》，《考古學報》，1980.4, 403-415頁。
- ④⑥ 見 David N. Keightley: *Sources of Shang History: The Oracle Bone Inscriptions of Bronze-age China* (University of California Press, Berkeley, 1978)，3頁。
- ④⑦ 吉德煒 (David N. Keightley) 曾有此推想。
- ④⑧ 見 Keightley, *Sources*, James F. Berry 寫的附錄一，“Identification of the Inscribed Turtle Shells of Shang”，160頁，和《英國所藏甲骨集》，中華書局，下編，（未刊）丙編及英藏1313都是緬甸和印度尼西亞一帶出產的 *Geochylene* (Testudo) Emys。
- ④⑨ 《楚辭通譯》56頁。
- ④⑩ 《楚辭通譯》50頁。
- ④⑪ 《楚辭通譯》47頁。
- ④⑫ *Wangdao ou la Voie Royale* (Publication de l'Ecole Francaise d'Extreme Orient, vol.II (Paris, 1980)，290頁。
- ④⑬ 《史記》（中華書局，1959，卷128），3225頁。
- ④⑭ 《楚辭通譯》47頁。
- ④⑮ 見 David N. Keightley, *Sources*, 7頁；還有注 [18] 都談了區別水牛骨和雜牛骨的困難。
- ④⑯ Robert Flaceliere: *Greek Oracles* (Elek Books, London, 1965)，譯自法文 *Devms et Oracles Grecs* (Paris, 1961)。

- ⑤⑥ 饒宗頤：《殷代貞卜人物通考》（香港，1959）；還有 Leon Vandermeersch, *Wang-dao ou la Voie Royale*, vol.2, 289頁已經注意到這一問題，吉德輝（David N. Keightley）、倪德偉（David Nivison）二人在多種未刊出的論文中都詳細討論過。
- ⑤⑦ Walter Burkert: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (University of California Press, Berkeley, 1983, 譯自德文)，Rene Girard: *Violence and the Sacred* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979)，譯自法文 *La Violence et le Sacre* (Paris, 1972)。
- ⑤⑧ K.C. Chang: *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983)。

【艾 蘭 英國倫敦大學亞非學院博士】