

拉曼大學

中華研究院

中文係

學生姓名： 沈雁珊

指導教師： 陳明彪師

論文選題： 論上古至夏商先民對天、帝與祖的理解

呈交日期： 5-4-2013

论上古至夏商 先民對天、帝與祖的理解

科目編號：UASZ 3068

學生姓名：沈雁珊

學位名稱：文學士（榮譽）學位

指導老師：陳明彪師

呈交日期：5-4-2013

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）的部分條件

目次

題目	i
宣誓	ii
摘要	iii
致謝	v
前言	1
第一節、 研究目的	
第二節、 研究方法	
第三節、 前人研究成果述評	
第四節、 研究所面對的問題	
第一章、 上古先民對天的理解.....	7
第一節、 太陽——由日神崇拜論原始的天	
第二節、 自然崇拜——由敬畏自然到反抗自然	
第三節、 創世神話——看人類對自然的天的認知	
第二章、 夏朝先民對天、帝與祖的理解.....	19
第一節、 勞動下所認識的天	
第二節、 天從信仰到減弱——由祖先崇拜談起	
第三節、 神靈之天與人之隔離	

第三章、 殷商先民對天、帝與祖的理解.....	30
-------------------------	----

第一節、 卜辭——上帝具至上神與祖先的雙重身份

第二節、 巫覡——上帝與人王、人王與祖先之間的傳遞者

第三節、 祭祀——王權自神權的轉移

結語	42
----------	----

參考書目	45
------------	----

期刊論文

論上古至夏商
先民對天、帝與祖的理解

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：09AAB05952

日期：5-4-2013

摘要

本論文主要討論上古至夏商先民對天、帝與祖的理解。上古至夏商時期是先民對天、帝與祖的理解之形成和發展的重要階段。從上古蒙昧初民的思維當中，太陽主導著先民的日常生活。先民對原始的天的最初認知乃起源于太陽。日神傳說象徵太陽對先民信仰和生活的影響力。除太陽以外，自然界之物象也因先民之恐懼而產生敬畏和崇拜。隨著文明的發展，先民爲了滿足生活上基本的安全需求，愈加反抗自然的威脅。從記載夏朝天時的〈夏小正〉來看，夏朝時期的農耕日趨完善，先民已懂得依據物候來制定農作的時節。此說明夏時先民基本上已能掌握一定的天的規律，在某個程度上能夠從自然的層面去理解天。再者，先民對天的理解讓他們把它和祖先的魂魄聯想在一起，因而天和祖能夠有機的結合。從對於祖先的崇拜來看，先民逐漸減弱對天的信仰。絕地天通的傳說說明了人神的分離，在天上的神和地上的人有了距離，這也提高了先民對神的地位認知，更加深了對天神的崇拜。到了商代，出土的卜辭大量記載著“帝”為主宰人事和天時的至上神。商人的觀念認為，帝位于天之帝廷中，而帝為天神之首。自人神分離之後，在商朝神權政治的支配之下，先民更加深了對眾天神和帝的敬畏。故我們可以知道，商朝的“帝”或“上帝”即指“天”。而卜辭的“帝”還有一個身份，即商族的祖先——帝嚳。卜辭就有多項君王祈求與帝的記載。爲了上傳消息于上帝和先民，就產生了“巫覡”這一神職。而普及化的占卜最終成為王室獨有的特權。除了有巫術能力的君王能通過占卜儀式請示或祈求上帝之外，君王也能夠通過占卜請求先王或祖先上賓于帝，以期把信息轉告給上帝。不難看出，這拉進了祖先和人王及先民的距離，祖先在先民的觀念中所扮演的角色愈加重要。從三國時期後人記載的創世神話中，可以證明天、祖、人三者有著極複雜和重疊的關係。爲了答謝或祈求上帝的庇佑，君王往往設置盛大祭祀儀式。考古學家從發現的祭祀坑、陪葬墓挖掘出大量

的人牲、人殉和祭祀用的畜牲。此亦從側面揭示了殷商奴隸制社會的階級本質。此外，研究也發現王權的強大是因神權的轉移所致。縱觀本論文，整體探討了自上古先民對天、帝與祖的理解之演變，值得關注的是先民對祖先的觀念越加深厚，影響著後世學者對倫理及家族的觀念。通過這份論文可以明確把握周朝以前，先民對天、帝與族的理解，這實有助於貫通了解周朝以人文的敬、德為中心的天之內涵。

關鍵詞：天；帝；祖；夏代；殷商；自然崇拜；神話

致謝

三年的中文係大學生涯，一下子就匆匆過去了。傳說中象徵畢業的論文終於完成了！這份論文能夠順利地完成，首要感謝的就是我的畢業論文指導老師——陳明彪師。感謝老師這段日子以來耐心的批改我的論文初稿，與學生討論論文的方向及主綫。

再來要感謝我的父母、外婆和家人。感謝你們的支持，讓我可以自在地過大學生活，在大學裏找到自己的理想，確定自己未來的生活方式。感謝所有教育過我的師長，你們的分享豐富了我的人生觀。

感謝我的同窗朋友，有你們的陪伴，讓我的大學生活更精彩！最後感謝奎仲，以後就靠你了！

感恩所有的順境和逆境，感恩所有的因緣。Sadhu！Sadhu！Sadhu！

前言

本論文的主旨是在於探討上古至夏商先民對天、帝與祖的理解。

“天”是中國文化的核心。中國哲學思想起源自先民對“天”的理解。《易经·观卦》说：“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”（[唐]孔穎達，1999：97）司馬遷〈太史公自序〉曰：“究天人之際，通古今之變，成一家之言。”（司馬遷，2007：3319）可見，天與人的關係，自遠史以來便是古人力求把握的。周朝的文王及諸子有關“天道”、“天命”的理論之所以能夠形成，與周朝以前先民對天的理解緊密相關。到了周朝時才把對天的理解和人類內心的道德相連接，因而才衍生出各朝代重視倫理及尚禮的道德觀。因此，欲把握中國上古的思想，唯有自上古的史料研究入手，探討上古先民對“天”的概念如何理解。

本論文將探討的時間範疇設定從上古至夏、商，即周朝以前。研究範圍並不涉及周朝是因為殷商至周的過渡有著重大的社會變革。周人心目中的“天”的作用和勢力體現，在很大程度上需要經過“德”，這必然使人們對於天神的專注轉向於審慎思辨社會倫常和人際關係的發展。因此，周人從專注于鬼神世界轉向關注社會和體察民情，從神權政治轉向德治與禮治。王國維在〈殷周制度論〉裏說“中國政治與文化之變革莫劇於殷周之際”，（王國維，2008：51）把商周的朝代更替下的制度變革歸結到“舊制度廢而新制度興，舊文化廢而新文化興”。（王國維，2008：52）可見，雖然殷商至周朝有著文化上的承接，但是，殷商的衰敗實際上讓周朝的君王反思治理國家的方法。不再一味的聽信鬼神。因此，到了周代，基於社會制度的變革，先民對“天”的理解有很大的轉變，需要用一定程度上的篇章去解析當時后的社會概況。故本論文的討論範疇，由上古至殷商時期為止。

夏、商、周三個朝代在周代晚期的看法之下已有甚為密切的關係。《論語·衛靈公下》：“三代之所以直道而行也。”（程樹德，2008：1109）《孟子·滕文公上》：“三代共之。”（[宋]朱熹，2007：56）夏商周在文化上是一系的，但彼此之間有著地域性的差別。從朝代即政治上的統治來說，三者是前仆後繼的：商湯滅了夏才是商代的開始，武王滅了商才是周代的開始。夏與商實際上是在年代上平行（或者至少是重疊）的兩個政治集團。（張光直，1983：33）也就是說，商是夏代列國之一，周是商代列國之一。朝代的更替只表示出三國之間勢力強弱的浮沉而已。故，我們在研究周代以前的史料之時，不難發現當時的社會現象和文化有著連貫性和重疊的現象。

從禹至癸的統治時期來看夏代，夏代存在的年限大約在公元前2070年至公元前1600年。¹（夏商周斷代工程專家組，2000：86-88）因此，上古時期的夏代以前，界定為公元前2070年以前。而商代存在的年限大約在公元前17世紀到公元前11世紀。據夏商周斷代工程公佈的夏商年表，商代始年約公元前1600年，盤庚遷殷約公元前1300年，殷王帝辛亡國約公元前1046年。²（夏商周斷代工程專家組，2000：86-88）我們把商湯建國開始到盤庚遷殷以前稱為商代前期，習慣上稱商；把盤庚遷殷以後到帝辛亡國稱為商代後期，習慣上稱殷。從湯至帝辛的整個歷史時期，或稱商，或稱殷，或稱殷商，似乎沒有嚴格界限。

本論文以周之前為研究範疇，欲探討上古先民蒙昧思維中理解的天，而這主要起源于日常生活中對太陽的依偎。太陽是上古先民對原始的天的主要認知來源。除了太陽以外，先民把自然界的雨、雷電、水災、乾旱等現象，和生活上發生的不如意事物，

¹ 《夏商周斷代工程 1996-2000 年階段成果報告（簡本）》認為夏代積年 431 年更可信，431 年之說來自鄭玄《易緯稽覽圖》：“禹四百三十一年。”（“禹”指整個夏代）這是殷歷家的說法。（夏商周斷代工程專家組，2000：74）

² 參考文獻有關商代積年的記載，取商積年 576 年說，由公元前 1046 年武王克商上推 576 年，為公元前 1622 年；取商積年 496 年說，若依陳夢家的解釋，當由公元前 1046 年上推 552 年為公元前 1598 年。經參考 ¹⁴C 測年數據，現取整估定商始年為公元前 1600。（夏商周斷代工程專家組，2000：73）

如飢寒、疾病、死亡等聯想起來，從而產生了對自然界的崇拜。但是，當先民的思維持續從勞動中累積了經驗，逐發現自然現象運行的規律后，加強自身抵禦自然災害的能力，這可以從先民不斷改良生產工具中得知。因此才有了後來的反抗自然的神話，如大禹治水、夸父逐日、后羿射十日等傳說。而三國時產生的創世神話傳說，道出身爲人的盤古和女媧創造了天，也成了人類之祖。

縱觀以上的分析，本論文將著重探討幾項問題：第一、上古時期先民對太陽的崇拜論及原始的天；而自然崇拜下產生對自然的恐懼和反抗自然的傳說；再從創世神話探討人、祖、天的關係。從這三點探討先民對天從恐懼產生出的敬畏和崇拜，再從社會的發展和勞動力的前進可知他們滋生出反抗的決心。第二、從夏王朝農耕發展的狀況論證先民在勞動下，從自然的層面所認識的天。再探討因天和祖先崇拜之關係，從而影響先民，減弱對天的信仰。接著談“絕地天通”，先民認爲天上的神和人是相分隔的。從這三點探討先民對“天”之規律的掌握和祖先崇拜的關係。第三、從出土的卜辭看殷商先民對“帝”的敬畏，“帝”即是“天”，承載殷商的至上神和祖先的身份。接著通過巫覡的神職探討人王與帝和祖的關係，最後再以祭祀說明上帝的神權轉移至王的王權，以論證出天的權威已轉移至人的身上。從中也論及祖先在生活的作用，進而對祖先觀念所升起的變化。

通過本論文，我們最終將會探討出周代以前的先民對於“天”的理解是多面向的。隨著時代的前進及思維的發展，對“天”的理解也不斷變化著。同時也加深對祖先崇拜的觀念。

第一節、研究目的

殷商至周代先民對“天”的理解有著明確的轉折，因此學界對這時間範疇內的研究成果較為可觀。許多學者多研究周代以後的“天”，而周代以前，先民對“天”的整理和研究較乏人問津，這便引發了筆者研究此論文的動機。筆者認為，歷史是環環相扣的，要了解殷周時期先民如何形成對“天”的理解，莫過於從商代之前的天著手研究。

另一方面，天、帝與祖是中國重要的文化及哲學內涵。根據這三者而發展出的禮儀和祭祀等制度和行為規範，影響中國各朝代的文化及人的思維。筆者認為，此三者的產生必然和上古先民的生活方式有著很大的聯係。這三者的出現似乎是能夠符合先民們生活上的需要，漸漸地成為了先民們精神上的皈依。而筆者進一步推測。先民對“帝”和“祖”的觀念之產生和發展，是和“天”有著內在微妙的聯係。因為，筆者相信，在先民思維的蒙昧時期，最能引起先民關注的即是“天”，因為天對先民的生活有著最直接、最顯著的影響力。因此，探討最原始的天及“天”之後的演變，就成為了我研究此論文的目的。

第二節、 研究方法

本論文主要採用文獻研究的方法，同時以思想史及社會史的角度，推論先民在周以前的社會環境下對天的理解。由於涉及的研究範疇為周朝以前，為了更詳盡地掌握周朝以前的史料，筆者參考了考古學、文字學、人類學、上古史等工具書。此外，筆者也參考近代學者的研究成果，如高福進、陳夢家、張光直、郭沫若、袁珂等。

由於本論文所討論的時代為周代以前，近代學者之間對夏商始終之年雖多異議，但似乎還未達到公認的定論。再者，雖自商代開始已有文字記錄，但今日所存的簡冊卻極為罕少，而所存的相關歷史材料又極為有限，故在著手研究時有一定的困難。所幸出土用作占卜的甲骨上，包含不少商代文化社會上的資料，且以宗教儀式方面為多，故可資參考。然史料仍欠缺，故在僅有的史料之下，筆者只好照當時社會文化進程的理解來推論，大膽假設，小心求證，以力求把握周代以前先民對天的理解。

第三節、 前人研究成果述評

袁珂是研究中國神話的著名學者，他的《中國神話史》不單對神話類別的進行分類，更集合了作者對神話的詮釋和理解。其書內容涵蓋自創世神話到山海經的傳說，讓讀者對神話傳說有個整體的概念。

高福進對太陽和日神研究甚有獨到見解，他的研究內容不乏參照各國家民族所保存的太陽的神話。筆者認為此方法在研究上古史料上非常可敬的，因為太陽信仰普遍上存在於各民族神話當中，可見對太陽的認知，和早期人類生活方式和思維進程有很大的關係。他的《太陽崇拜與太陽神話——一種原始文化的世界性透視》，認為太陽是對人類的生活有著最直接影響的天體。因此筆者根據這樣的說法進一步推測，太陽是先民最早對原始天的認知的起源。

郭沫若《青銅時代》的〈先秦天道觀之進展〉論述殷周之際的天，舉出和解析完整的卜辭論證了殷人的“帝”為至上神。爾後又指出上帝為商族的祖先，即帝嚳。陳夢家《殷墟卜辭綜述》從出土甲骨上的卜辭分析殷商政治區域、曆法天象、宗教等多方面社會概況。其中，對上帝的權威進行了精深及嚴謹的詮釋。張光直《中國青銅時代》的〈商代的巫與巫術〉講解了商代巫師的職務與技術，論證巫師通神的手段，進一步道出商代巫政密切結合的情況。他的論著指出巫術法器的中國古代藝術品在造成或促進政權集中上所起的重要作用。

第四節、 研究所面對的問題

在收集相關文獻資料時，最為讓筆者面對的難題即是對古文的理解。為了不誤解古文的表達內容，故需多方面參考後來學者的詮釋和研究。而多方面的參考不同學者的資料卻又讓筆者深感對工具書的掌握不足。無法全面地參照權威學者對該領域的研究。此二者為本論文可進一步加強之處。

第一章、 上古先民對天、帝與祖的理解

本章將探討太陽這一天體為先民對天認知的起源。再者，從自然崇拜談先民由恐懼而崇拜自然物，再由對自然的初步認識到企圖征服自然，從而了解中國上古先民對天的認知。最後，從創世神話探討先民對原始的天的認知。

第一節、 太陽——由日神崇拜論原始的天

日神與日神信仰幾乎偏存於世界古代各個民族和地區，它是全球各地民族信仰發展史的一個必經階段。太陽崇拜與有關日神的神話是世界民族所普遍存在的認識。可見，在各種文化形態中，對太陽或太陽神的崇拜，極為普遍。

在中國對上古的考古研究中，也發現了太陽的圖騰，說明對太陽的崇拜或已成為某些民族對日的信仰。可見上古先民在生活上與太陽的關係是愈加深厚。先民很早就認識到太陽與人類生活極為密切，日出而作，日入而息，四時變化，無不與太陽息息相關。在日常生活中，先民也已發現到太陽的存在會帶來光明和溫暖，這兩者是先民生活上的基本需求。然而，對太陽進行崇拜最主要來自於恐懼太陽的威力，先民把太陽的威力和日常生活緊密聯繫在一起，故對於日的崇拜愈加深厚。

原始先民以及具有相當的文明程度的當代原始土著民族首先感受到太陽的威力，於是太陽成為萬物中被神靈化的最早的自然物。³（唐慙，1987：231）太陽的存在最能讓先民感受到其對生活作息的影響力，因此成為最早被先民崇拜的對象。高福進認為最初的日神只是自然神。這一信仰又與圖騰崇拜、萬物有靈觀念緊密結合在一起。正如布列斯提德所說：“史前時代的日神仍舊是自然神。在遠古時代，日神的作用具

³ “與生物的生命和生活密切有關的三大自然物——太陽、空氣和水，在初民的直觀印象中，應該是以太陽最為神聖了。”（唐慙，1987：231）

有现实意义。”所以最初日神诞生具有朴素的自然特征，而不是所谓复杂抽象的形式；而日神诞生的各种形式脱离不了与自然现象直接的或间接的联系。（高福進，1995：99）

宗教最初的出現乃因自然崇拜的信仰所致，它是人類早期對自然存在物及其威力的認識和感受，由於實踐與認識能力的不足，自然力和自然物就成為人們最初始的崇拜對象。原始時代的自然崇拜的對象和形式十分廣泛，不僅有對各種天體天象的崇拜，而且還包括對名山大川、鳥獸蟲魚和花草樹木等的崇拜。故可謂太陽最初只是單純稱謂崇拜對象的自然神。

後來對於在新石器時代已經進入農耕生產的先民來說，由於陽光照射和土地孕育對農作物的生長的非常重要，故最為重要的自然崇拜就是天地崇拜。此可見之于在仰韶、馬廠、屈家嶺等地出土的仰韶文化的陶器上，以及江蘇連雲港、內蒙古陰山、廣西花山發現的原始岩畫上多刻有的太陽圖形或其紋飾⁴。由此可見，先民由於農耕的需要，恐懼太陽的存在所隨之帶來的乾旱或水災。這樣會直接影響到先民溫飽的問題，給生活帶來困擾。因此，先民不僅對其進行崇拜，還以儀式禮拜日神，進一步把太陽人格化，創造出富有人格意義的太陽神。如中國著名的太陽神羲和、炎帝等。

殷墟甲骨卜辭和《尚書·堯典》上大量的“賓日”於東、“餞日”於西等的記載，《卜辭》裏亦有“賓日”、“出日”、“入日”之記載。顯示出先民迎接和送別太陽的禮拜儀式。古代典籍中也大量記載著的諸侯帝王造壇祭日的事蹟。如《禮記·郊特牲》：

天子適四方，先柴。郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也。兆於南郊，就陽位也。（〔唐〕孔穎達，1999：793-795）

⁴在內蒙古自治區陰山岩石中，有一幅表現原始人合掌高舉頭頂向太陽跪拜的畫；廣西花山岩畫亦有人們迎日儀式的畫。可見原始人已有明確的崇拜太陽的意識。

鄭玄注文指出：“天之神，日為尊。”（[唐]孔穎達，1999：795）“以日為百神之王。”（同上）又，孔穎達註疏云：“天之諸神莫大於日，祭諸神之時，日居諸神之首，故云‘日為尊’也。”“天之諸神，為日為尊，故此祭者，日為諸神之主，故云主日也。”（同上）如此說明，日神為諸神當中最被先民重視的神靈，可見其對先民生活的重要性。《禮記》所謂“天子”，指的是周王，燎柴祭日是祭祀中最為隆重的祭祀方式。《禮記·月令》亦云：“立春之日，天子親帥三公、九卿、諸侯、大夫，以迎春與東郊”；（[唐]孔穎達，1999：458）“立夏之日，天子親帥……，以迎夏於南郊”；（同上：493）“立秋之日，天子親帥……，以迎秋於西郊”；（同上：521）“立冬之日，天子親帥……，以迎冬於北郊”。（同上：544）雖然，這已算不得對太陽最初的自然拜物信仰的記載，但顯然是先民對太陽的崇拜意識的延續。

日神之所以被普遍崇拜，乃因其為農業神，定居的農耕民族與部落比較容易意識到太陽運行的規律性，以及太陽與四季的聯繫，此因當時的文明條件下，人類賴以維生的農作物的生長離不開陽光的照射，故而他們認識到太陽在現實生活裡是絕對不可或缺的，所以先祖往往視這一天體為活物、為生命之神。而炎帝又稱神農氏足以說明，“它已開始就與農業生產結合在一起”了。（高福進，2002：123）此外，太陽跟曆法的關係同樣直接地映現了這一信仰與農業生產密切相連的事實。在具有日崇拜信仰的民族裡，太陽曆法往往比較發達，對於太陽觀測所取得的天文、曆法知識有助於農業文明的進步。

在文獻記載中，“帝”被視為太陽或太陽神的化身，就如炎帝，他們均可被看作是抽象的神或上帝。張舜徽認為古文字中“帝”本義即為太陽，古代中國一些部落便有著以太陽為主神的信仰。中國上古時代“天”為抽象意義，“天”與“日”界限阿並不明顯，外國學者往往視中國天子為太陽之子，天即日神。（高福進，2002：91）

這說明了中國古代先民對天的定義有其多重性。而何星亮認為，中國歷史上崇拜太陽的儀式不多，究其原因就是因為天神、上帝觀念形成後，太陽神被置於次要地位，“因此對日神的崇拜逐漸衰落”。（何星亮，1992：183）我們可以進一步推測的是，在人格性的至上神的觀念出現之後，先民更為重視這些人格神，而基於對農業需求之下，先民越加掌握天時的規律，對太陽的觀念也逐漸由抽象轉換為實體。在商朝王權推崇上帝觀念之下，先民對太陽的崇拜更是衰落了。

由此看來，對日的崇拜或星辰的崇拜等自然崇拜的傳說理論背後，隱藏著的卻是人們的實用需要的反映和直觀經驗的累積。筆者認為，上古先民在意識太陽的威力之後，對太陽進行崇拜，爾後再把人事上發生的事情和崇拜太陽聯結在一起，漸漸孕育出對太陽的信仰。故太陽從自然神發展到有意志的日神。而到日崇拜的後期階段，太陽和日神、先帝、天神結合在一起，有著千絲萬縷的聯繫。然而，要注意的是，不同地域範圍的民族對太陽或許會有形成以上類型的不同認知。但是，在太陽和先民對天的認知關係上，筆者認為太陽該是先民最初對天的認知起源，因為太陽是天空中及自然物中最影響先民生活的天體。基於對光明和溫暖的本能需求，先民已意識到太陽的存在對他們生活的影響力，從而對其進行崇拜，后逐漸對天產生了認知意識。

第二节、 自然崇拜——由敬畏自然到反抗自然

自然崇拜作为先民的一种原始信仰，其具体内涵至今未有個肯定的說法，诸家观点分歧主要在于对自然崇拜的对象的界定不同，有的重在自然物，有的重在自然现象，有的重在自然力，有的人为三者都包括在内。⁵

先人通過自己對自然界的認識，用原始思維的方式解釋山川河流、日月星辰、風雲雷火等自然萬物是怎樣形成的。具有自然现象人格化和自然崇拜的特點。有關自然的神話起源大概就是因為先民認為萬物皆有靈魂。在先民觀念中，這些神靈主宰和影響著自己的生活，只有獻祭和祈禱才能取悅它們，才能帶來好運。因此這種自然崇拜滲透到自然神話之中，成了自然神話的重要特點之一。⁶

先民根據本身的經驗對於那些不可理解、無法解釋的自然現象進行幻想和假設，把風雨雷電、日月星辰的運轉，地震乾旱以及生、老、病、死等生理現象，解釋為神靈現象，其結果就是把各種自然現象人格化，從而產生了各種自然神和精靈、鬼魂，對自然神的崇拜也理所當然地成為自然崇拜的一部分。在上古時期先民仍處於遊牧生

⁵大体来说主要有以下几种观点：第一种观点，认为自然崇拜即是对天体、土地、山、石、水、风、雨、动植物等自然物和自然力的崇拜；（于锦绣（1983），〈彝族的近祖崇拜〉，《世界宗教研究》，1983年第2期）第二种观点，认为自然崇拜是世界各民族历史上普遍存在过的宗教形式之一，是对神灵化的自然现象、自然力、和自然物，即神灵化的天、地、日、月、星、雷、雨、云、虹、山、石、水、火等的崇拜；（何星亮（1992），《中国自然神与自然崇拜》，上海：三联书店）第三种观点，认为“中国民众自古以来到现在一直存在着对由感官直接感觉到的自然力、自然现象及座自然物的崇拜”，通常简称为自然崇拜；（朱天顺（1964），《原始宗教》，上海：上海人民出版社）第四种观点，认为自然崇拜，其特点是“把直接可以为感官所察觉的自然物或自然力当作崇拜现象”。（宋兆麟、黎家芳、杜耀西（1983），《中国原始社会史》，北京：文物出版社，頁461）

⁶ “初期蒙昧人，人們只知採集天然草木果實為食物，不知狩獵，不知捕魚，人類和其周圍外界是區分佈開來的；因此，蒙昧人把自身和外界作混合的考察，以為鳥、獸、草、木等等東西，都營著和人類同樣的生活：會走路，會舞蹈，便是所謂‘活物論’。後來，在傳說中之‘燧人氏’‘伏羲氏’時代，人們就只知道捕魚狩獵了！人類開始發現自己的能動性，對自然開始了認識的端緒！但虎、狼、獅、馬等猛獸，給予他們的威脅，仍然可怕！對於風、雨、電、雷、水、火災、疾病、死亡、飢、寒、夢與睡覺等等，仍是不可抵抗不可思議的恐懼！因此，一面他們幻想著吃動物的血，或是戴了虎尾、鹿角，就可以把虎鹿等動物的猛力善跑的本能，轉移到人身上，從而以之保衛自己，再去征服對象，於是出現了原始魔術。一面以為萬物都有靈魂，人的肉體外，石頭本身外，虎的本身外，都有獨立活動的靈魂存在著；這時的靈魂思想，並未把靈魂看做超自然‘永久不死的存在’的東西，仍是帶有物質的性質。相信萬物有靈，相信用魔術來使神靈的力量變化自然，造福人群，這種萬物有靈與魔術的結合形態，就產生了原始宗教。”（袁珂，2007：10）上文為轉引，詳見吳澤（1951），《古代史》，上海：棠棣出版社。

活方式之時，在畜牧和採集經濟階段，隨著生產力的逐步提高和生產範圍的日益廣大，人們在生產鬥爭實踐中對某些自然現象有了初步的認識，逐漸認識到自然現象同人們生活的某些關係，因而開始對自然現象抱有某種希望，並力圖加以控制；另一方面，人們在變幻莫測的大自然面前又顯得極其渺小、脆弱孤單，對大自然的一些無法解釋和控制的現象感到十分的恐懼和驚慌，因而產生了對某些自然物、自然力的依賴感，並對它們進行崇拜，自然崇拜也就隨之產生。也就是說，當人類的思維從本能的被動的初期發展到獨立思考的初級階段時，對生產環境中的生命現象和自然現象有著諸多的迷惑而不知所解，不可抗拒的自然力使之敬畏，因而產生信仰與自然崇拜。

列寧曾說：“恐懼創造了神”。又說：“野蠻人由於沒有力量同大自然搏鬥，而產生對上帝、魔鬼、奇蹟等信仰。”（列寧：1960：62）由此可見，自然神話的產生常常是基於對自然的恐懼。原始社會的初期，人類在大自然的面前是脆弱的，人類把大自然的威力加以人格化而產生了最初的神。隨著生產力發展到一定高度，人類思維能力逐漸發展起來。人類依憑自己的雙手產生了支配自然的技術，也依憑著自己的意志而產生了征服自然的意圖。此時，先民不再像以前困惑於他們的自然之謎中而處於被動，“夸父逐日”的上古神話形象地再現了當時人們在這方面的努力。於是神話中出現了象徵人類各個生活階段的半人半神的英雄以及叛逆的神。

魯迅在《中國小說史略》的〈神話與傳說〉中說：“昔者初民，見天地萬物，變異不常，其諸現象，又出於人力所能以上，則自造眾說以解釋之。凡所解釋，今謂之神話。”（魯迅，2006：6）這類神話，常視自然現象為活物，因而又帶著濃厚的活物論神話色彩。在出現了對大自然現象或社會現象作解釋的神話後，又進一步有要征服自然、支配自然和改變不合理的社會生活的願望，而產生出了一批征服自然以及與此相聯繫的神話。征服自然的神話就包括了“精衛填海”、“愚公移山”、“羿射九

日”、“鯀禹治水”、“夸父逐日”等，所表現的內容皆是對自然的征服。這些傳說都不約而同記錄了先民改造自然的事蹟。

如《大荒北經》和《海外北經》記述的夸父逐日已顯示出，那是產生於父權制氏族社會以後的神性英雄。

夸父與日逐走，入日。渴欲得飲，飲於河、渭，河、渭不足，北飲大澤，未

至，道渴而死。棄其杖，化為鄧林。（《山海經·海外北經》）（李豐楙，

1986：151-152）

大荒之中，有山名曰成都載天。有人珥兩黃蛇，把兩黃蛇，名曰夸父。后土

生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之於禺谷。將飲河而不足也，

將走大澤，未至，死於此。應龍已殺蚩尤，又殺夸父，乃去南方處之，故南

方多雨。（《山海經·大荒北經》）（同上：207-208）

夸父不量力，欲追日影。逐之於隅谷之際，渴欲得飲，赴飲河渭。河渭不

足，將走北飲大澤。未至，道渴而死。棄其杖，屍膏肉所浸，生鄧林。鄧

林彌廣數千里焉。（《列子·湯問》）（楊伯峻，1979：161-162）

“夸父逐日”的故事被認為人與自然作鬥爭的神話故事。⁷先民崇拜太陽，讚美太陽，又憎恨太陽，要射太陽，粗看這種態度自相矛盾，實際上卻有一個共同的現實生活的根源，那就是人們在原始的生產水準下，渴望征服自然，求得生存和發展。從后羿射日神話，既可看出先民渴望戰勝旱災的願望，是農業抗旱的需要。《淮南子·本經訓》中所謂：“江、河、三川，絕而不流，天旱地坼”，（何寧，1998：562-563）又“十

⁷如朱東潤主編的《中國歷代文學作品選》上編第一冊的“解題”就說：“這個故事表現人民對勇敢、力量和偉大氣魄的歌頌，對死後不忘為人民造福的崇高精神的讚美。”其他諸如楊公驥《中國文學》提出的時間競走說，袁珂《古神話選釋》提出的追求光明和真理說，褚斌杰《中國文學史綱要》提出的讓太陽永駐天空，為人類照明送暖說。這些說法探討的角度雖各有差異，但就總體而言，都把夸父視為人類而犧牲自己的大無畏的英雄人物。

日並出，焦禾稼，殺草木，民無所食”（同上：574）即為抗旱發生之本因。但是遠古時期人類控制自然的能力很低，主客觀矛盾的高度尖銳化，大大激發了原始人類指向未來的特殊想像。可見，射日神話乃是人類社會初期先民獨特的原始思維和原始心理狀態下得出的認識，純出天然而非有意識的編織。

除此之外，像鯀和禹治洪水的神話，都是歌頌男性神和神性英雄征服自然。〈海內經〉對鯀、禹治水神話，作了精簡的記錄：

洪水滔天，鯀竊帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融殺鯀於羽郊。鯀復（腹）

生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。（李豐楙，1986：218-219）

洪水威脅了先民的生活，為了解決洪水問題，天帝命令大禹治水。鯀、禹治水的傳說記載凸顯禹治水乃為民除害的壯舉，鯀因“竊息壤”而被帝所殺，而禹則因受命于帝而取得對洪水鬥爭的勝利。

在先民看來，自然力是某種異己的、神秘的、超越一切的東西。原始宗教觀和感情不僅蘊含有恐懼、敬畏、依存的內容，而且還蘊涵有希望、撫慰、利用、支配甚至征服的內容。其實，從人類超出動物界之日起，人類就開始有意無意地致力於對自然的支配、索取和利用了。這一方面是通過不斷有意無意地改進生產工具（首先是石器的改進）實現出來的。（段德智，2005：18）此外，原始社會曾經比較普遍地存在過各種形式的巫術活動，這些巫術活動的內在目的就是在於以某種想像的、神秘的方式實現人類對自然的“征服”、“索取”和“利用”。

總而言之，當原始人以驚異的目光打量自然的時候，他們一方面獲得了解釋自然的權力；另一方面自然的神秘屬性也開始主宰人類的思維，並在心理幻覺的支配下產生出神靈觀念。因此，先民從心底對自然產生了恐懼，對其進行崇拜和敬畏。另一方面，由於思維的前進而發展出超越自然和反抗自然的決心。神話便是人類借助想象企圖征服自然力和支配自然力的願望。

第三节、創世神話——看人類對自然的天的認知

中國古代文獻中缺乏神話的記載，這可以被解釋為中國早期神話在後來文人記錄下來的文獻裏被歷史化了。我們目前所見的文獻大都是周代至漢代之間的記載。儘管神話成書於後期，但在這之前必然經過很長時間的口傳。因此神話都多少保存一些其所經歷的每一個時間單位及每一個文化社會環境的痕跡。但文籍中的神話並非一連串的經歷過變化的許多神話，而仍是一個神話。在其形式或內容中，這許多的變遷都積壓在一起，成為完整的一體。（張光直，1983：291）因此，我們仍可以從神話中了解當時先民的生活和觀念。

天地為萬物之源，這是先民直觀觀察的結果，因為沒有天地，自然萬物就沒有空間依托。他們對外在世界的解釋，首先要對天地起源有一個說法。創世神話向人們展示了混沌初開時期宇宙的緣起，也折射出華夏民族對先輩的追慕，對無限的理解、追求和力圖把握的意向。創世神話解決著宇宙萬物的起源和形成問題，它以萬物有靈為內核來建構宇宙的生成模式。從表層看，它所表現出的特徵是把世界的創造歸結於上帝或某一個大神的身上，但實際上卻在為人與自然的對話提供著原始的情境。因此，創世神話的意義不僅僅是提升神話表達的內在質量，而且還在於它把人與自然的天然關係衍化為人與自然對話的原始結構，進而為自然宇宙觀的提出提供堅實的基礎。

在中國古代神話中，幾乎沒有對天地開闢以前宇宙狀態的敘述，主要流傳下來的便只有“女媧補天造人”和“盤古開天闢地”，其中以女媧為最古的開闢神，還保留著母權制氏族社會神話的遺跡。關於女媧的記載有：

《大荒西經》：“有神十人，名曰女媧之腸，化為神，處栗廣之野。橫道而

處。”（李豐楙，1986：197）

《說文》說：“媧，古之神聖女，化萬物者也。”（[漢]許慎，1963：260）化就是化育、化生的意思，女媧正是同盤古那樣能化育化生萬物的人。《淮南子·說林訓》記敘了女媧與諸神共同創造人類的一段神話：“黃帝生陰陽，上駢生耳目，桑林生臂手：此女媧所以七十化也。”（何寧，1998：1186）高誘注：“上駢、桑林皆神名”。漢末應劭的《風俗通義》，佚文說她“搏黃土作人。”至於補天，仍首見於《淮南子·覽冥篇》的“煉五色石以補蒼天”。（何寧，1998：479）據上可見，女媧為創生神，化育萬物，又補蒼天。此處的“天”已明指實體的、自然無人格性的天空，可見為後人所作。

此外，三國時吳國吳人徐整在《三五歷紀》和《五運歷年紀》中首次記錄關於盤古開天的故事。可惜原書已經不存，今天我們憑藉古籍（《古今圖書集成》《皇極典》卷七、《藝文類聚》卷一、《繹史》卷一）中引用的資料，尚可窺視徐整所記的盤古開天神話的輪廓與大致情節。《藝文類聚》卷一引《三五歷記》：“天地混沌如雞子。盤古生其中。萬八千歲。天地開闢。陽清為天。陰濁為地。盤古在其中。一日九變。神於天。聖於地。天日高一丈。地日厚一丈。盤古日長一丈。如此萬八千歲。天數極高。地數極深。盤古極長。後乃有三皇。數起于一。立於三，成於五，盛於七，處於九。故天去地九萬里。”（[唐]歐陽詢，2007：2-3）此處講明陰、陽觀念，其陰陽相生、天地育人的基本思想已形成，天、地、人在發展變化中形成的思想萌芽也有所體現。盤古的神話故事基本上說明了天地是先於人類而存在。

《繹史》卷一又引徐整的《五運歷年紀》曰：“天氣蒙鴻，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啟陰感陽，分佈元氣，乃孕中和，是為人也。首生盤古，垂死化身；氣成風雲，聲為雷霆，左眼為日，右眼為月，四肢五體為四極五嶽，血液為江河，筋脈為地裡，肌肉為田土，發髭為星辰，皮毛為草木，齒骨為金石，精髓為珠玉，汗流為雨

澤，身之諸蟲，因風所感，化為黎甿。”（[清]馬驢，2002：2）後期的記載隨著作者所處時代而增添內容，明顯是後人之增益，把盤古開天闢地的傳說講解得更為細緻。雖然為後人所作，有可能摻雜了後人的思想，但是我們不能否認其中保存了上古時期主要史料的真實性。

天是如何形成的呢？《繹史》的〈開闢原始〉曰：

昔者，聖人因陰陽以統天地。夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也；太始者，形之始也，太素者，質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而為一，一變而為七，七變而為九。九變者，究也，乃復變而為一。一者，形變之始也。清輕者上為天，濁重者下為地，故天地含精，萬物化生。（[清]馬驢，2002：2）

據上可知，先民對日然的天之理解主要由觀察氣體的變化所得。盤古創世意在說明人創造了宇宙自然，女媧補天造人尤其直接地表述了人類的發生和社會的起源。可以看出，當時的先民視“天”為自然無意志的天。從角度來觀“天”這一自然物，其位于人的頭頂之上、于萬物之上，與“巔”同音，故得“天”之稱謂。由此可見，先民經過了一段蒙昧時期，從對天的認知、到崇拜、再到後來消滅對天的恐懼，由自然的層面去理解天的形成。

總而言之，神話故事乃上古社會現實的曲折反射，無不蘊含人類對自身生存環境的適應和改造，以及人與自然的天人關係的思考。自上古社會起，太陽既與人類的生計密不可分，而蒙昧的人類已發現到太陽對一日生活之運作的密切關係。這使得他們

容易把生活周遭之發生于太陽這一天體相連貫。而太陽總是懸挂于高空。故此，我們可以推測當時先民對太陽的認知是認知原始的“天”的起源。

以太陽為崇拜的當下，先民也認為其他的自然物蘊含著某種左右日常生活的超然力量，因此賦予自然物有靈論。筆者認為，在天體居多及帶給先民生活較大影響力之下，這些自然物和自然現象也逐漸結構先民對天的認知概念。在原始思維的發展中，自然崇拜的神話的產生與先民爭取生存、向自然力抗爭的活動精密結合在一起，表現了先民對自然力抗爭和對提高人類自身能力的渴望。而神話的產生最初來自對自然力和災禍的恐懼，進而延伸至對自然與自我的探究。因此，人類對神話的關心，由對個別事物的闡釋發展到對整體即宇宙問題的關心。在這一過程中，創世神話的發生不但是人類認知自然的重要環節，而且創世神話在闡釋世界的秩序時，以關注自然為起點，把人類認知自然的能力同與自然的天聯繫有機地結合在一起，道出了先民對自然之天的認知。

第二章、夏朝先民對天、帝與祖的理解

对于新石器时代的考古有其局限性，因早期缺乏文字记载，難以研究當時的精神领域。夏代的歷史雖無文字記載，但許多都是通過口耳相傳而保留下來的，像這樣的傳說還是可信的。

禹在位时，农业生产有了发展，军事上不断赢得了胜利，也整治了洪水为患，部落的财富大大增加起来。这就造成了禹部落联盟的原始公社制度加速解体。到了禹的儿子启时，奴隶制国正式建立起来。

本章將首先提及天與農耕之關係，從中探討農耕對先民理解“天”的影響；接著論及“天”和祖先崇拜的關係，探討影響中國倫理秩序、社會階級的歷史哲學起點；最後談及天人相隔的歷史典故“絕地天通”，從中解析天上神靈和地上先民的關係。

第一節、勞動下所認識的天

中國以農立國，其農業發展之初，可追朔至神農氏時期。《易·系辭》下云：“包牺氏沒，神農氏作；斫木為耜，揉木為耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸益。”（[唐]孔穎達，1999：298）豫西龍山文化類型中、晚期遺址出土部分農業生產工具的石鏟與石刀，在石鏟與石刀的中部多鑽有一個或兩個圓孔，並在石鏟的頂部中間多保留有安木柄的磨損痕跡，說明龍山文化類型中晚期的石鏟與石刀多是安有木柄使用。（安金槐，1996：6）其安裝木柄之形狀不同，亦可使一器多用。如直木柄可用作掘土翻地使用，曲頭木柄可用作鬆土鋤地使用。鋤耕的出現，必然大大促進農業生產的發展。其次以豫西龍山文化類型中、晚期遺址出土的陶飲酒器來看，其品種之多是空前的，計有鬲、盃、觚、杯形器等近 10 種，不僅製作精緻，而且數量增多，反映當時的農業生

產已有較大的發展。因為當時的飲酒都是用糧食釀造的，只有農業生產的糧食有了剩餘，才有足夠的糧食去進行釀酒。（安金槐，1996：7）由這些後期文獻記載及考古資料顯示，中國的農業至夏朝已有了初步的發展。

農業本身的發展除了有賴先民自身的勞動以外，先民們亦觀天時以配合農業的生長。先民認為，天的最大特徵和基本內容集中表現為一定的時序，所以往往又把天稱作天時。從畜牧時代進入農業時代以後，農業生產成為最主要的活動，天時的意義主要在於對農業生產的影響。先民首先注意到的是天時對農作物發育的影響和決定作用。這或許是因為農作物一般為一年生或兩年生，明顯地表現為一個有節律的生長化收的時間過程，對此容易做出完整的觀察。至少原始社會晚期，先民已經認識到農作物的萌發、生長、開花、結實、成熟，與一定季節有特殊的對應關係，所以要保證農業豐收，最重要的事情是將時序記錄準確，以便時至則作，時竭則止。司馬遷《史記·曆書》載：

蓋黃帝考定星曆，建立五行，起消息，正閏餘，於是有天地神祇物類之官，是謂

五官。各司其序，不相亂也。民是以能有信，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，災禍不生，所求不匱。

少皞氏之衰也，九黎亂德，民神雜擾，不可放物，禍災薦至，莫盡其氣。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。其後

三苗服九黎之德，故二官鹹廢所職，而閏餘乖次，孟陬殄滅，攝提無紀，歷數失

序。堯複遂重、黎之後，不忘舊者，使複典之，而立羲和之官。明時正度，則陰

陽調，風雨節，茂氣至，民無夭疫。年耆禪舜，申戒文祖，云“天之歷數在爾

躬”。舜亦以命禹。由是觀之，王者所重也。（司馬遷，2007：1256-1258）

司馬遷的這些記敘，乃依據傳說，雖然目前還沒有確鑿的文物考古資料來加以核實，但從後來中國文化的發展可以推斷，在沒有文字記載的原始公社晚期，先民確已十分重視季節變化對農作和其他認識活動的影響，並對天象和物候作了相當細緻的觀察。在《尚書·堯典》中亦可證明：

帝堯“乃命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時。（[唐]孔穎達，1999：28）

孔穎達疏曰，“羲和，馬云：‘羲氏掌天官。和氏掌地官。四子掌四時。’”（同上）由此可見古代先民認識到，所謂“天”對農業活動的影響，主要通過各種天文氣象因素來實現。而四時氣象的變化遵循一定的秩序，與太陽和月亮的運作有著直接的、嚴格的對應關係。

傳說產生於夏代的〈夏小正〉，將一年十二個月的天象、氣象、物候、農事活動分別記錄下來，可見夏代及夏代以前已經形成了很強的農時觀念。此外，《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》、《淮南子·時則訓》等書，都保存有每個月會出現什麼物候的大量記錄。從《詩經》中亦可看出，人們生產生活已具一定規模，對自然也有進一步的了解，所以人們對它已不是完全抱敵對態度，先民開始知道順應自然規律來生活。《豳風·七月》寫到：“七月流火，九月授衣”、（屈萬里，1980：186）“四月秀要，五月鳴蜩。八月其獲，十月隕葬”。（同上：187）這些詩篇描繪人們按自然節氣生產生活，絲毫不敢違背。這種對天時的掌握也對中國古代曆法之形成和發展起推動作用。

當先民用物候標定農時，這種借助事物之間的對應關係來確認事物運動節律的方法顯示，先民把自然界當作一個整體系統來把握，同時也表露出一種意向，即是對於

農作物的認識，本質上就是對其與周圍環境關係的認識。由此可見，先民更能夠從自然的層面去理解“天”。而這種對天的意識並不是落置於理智反省的自覺上，而是存在於日常勞動生產的實際活動與原始宗教信仰上。

第二節、天從信仰到減弱——由祖先崇拜談起

在原始社會形成的研究上顯示，從夏朝便已開始了奴隸社會，而奴隸社會至周朝因封建制度的取代而逐漸解體。從原始公社，至奴隸社會，再到封建階級制度，乃至接下來各朝代繼承的倫理階級制度，已形成中國文化的一大特徵。其所涵蓋的哲學思想，影響著各朝代人的行為思想。本節所要討論的是，從原先的奴隸社會的夏朝探討上古天與祖先崇拜的關係，因為祖先崇拜所衍生出的祭祀祖先等行為，加深了後來的倫理制度及中國文化中看重家族的觀念。而我認為，先民對“天”的理解很大程度上讓先民進一步加深對祖先崇拜的信仰。

從第一章的自然崇拜已談到，先民對天的神化和崇拜是一個十分普遍的現象。在先民看來，天的一切變化都是變化莫測、不可捉摸的，它有時給人們帶來光明和溫暖，有時又給人們帶來黑暗和寒冷；有時給人們帶來意外的收穫，有時又給人們帶來不幸的災害。因此，先民把天當作一種神秘力量而對它產生依賴、感謝、敬畏、恐懼等複雜的情感，並進而對其進行崇拜。

在夏朝，以血緣關係為準則的氏族、部落還在社會上有巨大的影響。夏王朝的“家天下”局面基本已經建立。從夏朝開始，社會最高權力的傳遞不再是原始民主制下的禪讓，而是父子相繼，視天下為其家一樣，將社會最高權力據為私有。《禮記·禮運》篇的“天下為家”，可能涵蓋兩方面的意思，一是指天下為家中私有之物；一是

天下之人皆以自己的家族為中心，亦即“各親其親，各子其子”。這其中的主要原因可能在於隨著社會物質財富增長而加深的氏族權貴的貪慾和權勢慾。

筆者認為，社會演變出私有制必定和血緣關係的觀念相聯係。而加深他們對血緣關係的觀念，必定和蒙昧時期產生出的祖先崇拜有關。祖先崇拜亦由先民對靈魂和天之觀念而衍生出來。故我們必須了解靈魂和天之關係，靈魂在古代或稱為“精神”，與“形體”相對立。此即《淮南子·精神訓》所謂“夫精神者，所受於天也，而形體者，所稟於地也。”（何寧，1998：505）“精神”是“精”和“神”的統稱，析言之則“精”與“神”有別。要了解它的區別，得從“魂魄”說起。《左傳·昭公七年》引鄭子產語：“人生始化曰魄，即生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。”（[唐]孔穎達，1999：1248-1249）據孔穎達解釋，古人把人的形體叫作“形”，人的呼吸叫作“氣”。“附形之靈為魄，附氣之神為魂”。（同上：1248）所謂“附形之靈”，指依附於形體而發生作用的人體功能；而“附氣之神”，指依附於非形體的“氣”而產生的知覺意識。氣為陽，所以說“陽為魂”。（詹鄞鑫，2000：126）

中國古代，先民相信人有魂和魄，它們之間的區分是：一個是天上的、靈性的，另一個則是地上的、肉體的；魂升魄降。（[英]艾蘭，1992：70）《淮南子》曰：“天氣為魂，地氣為魄。”《釋史》記載：“清請者上為天，渾重者下為地。”（[清]馬驢 2002：145）由此可見，古人對於輕逸的氣體往天上去，沉濁的物体留在地面上有了認知的概念。故，筆者認為，先民對祖先的死亡有這樣一個觀念，即祖先的肉體遺留了下來，但是，祖先的靈魂已到天上去了。所以對祖先的崇拜可以說是和天及魂魄有著關係。然而，我們很難確定這種魂和魄信仰的來源，那個時期這兩種靈魂信仰和發展起來的“陰陽”理論已經結合在一起了。（[英]艾蘭，1992：70）

原始父系社會後期以來墓葬中常見的人殉現象和厚葬現象，反映了部落或氏族首領企求死後在地下世界仍然驅使妃妾奴隸和享受物質財富的願望。（詹鄞鑫，2000：125）這不僅反映了靈魂觀念，還明顯地表現出先民對死去的祖先表達的崇拜。再者，靈魂觀念的產生，與夢幻現象很有關係。《左傳》一書所記載的夢應故事極多，這是以夢境為現實的觀念的表現。夢幻使人們相信，人的靈魂可以暫時脫離軀體而獨立活動。這種游離於軀體的靈魂，就是人的精靈，也叫作“神”。（詹鄞鑫，2000：126）

先民對靈魂的概念主要源於對死亡的恐懼及對大自然的認識，好比說天體運作下朝露晚霞中展現出的獨特氣體現象，最先讓先民見識到“氣”的體相。先秦道家認為，天地未生之前，宇宙是一團混沌的元氣。元氣產生二神——陰與陽，於是混沌的元氣相分離，清陽者上升為天，重濁者下沉為地。又由天地產生人和萬物。人的精神由原始清氣所化，而形體則由濁氣所成。在鬼魂觀念的思想指導下，原始人普遍認為，氏族祖先的神靈（即魂魄）能在冥冥之中影響乃至支配氏族的一切事物，諸如戰爭、狩獵、種植、人口繁衍、生死疾病等。因此，氏族有重要活動或發生各種災難，都要祈求祖先神靈佑福祛災，祖先的靈魂對於當時的人們來說更為親近。

由此可知，先民在勞動中產生的自覺，消滅了先民對“天”一味的蒙昧，尤其是從農業種植等勞作中發現了天體秩序對農作物的影響，減低了對“天”的畏懼。而另一方面，在氏族團體生活中，由於對氏族首領或長者的敬畏，當他們死去之後，要定時供奉衣食，祭享他們的神靈。這樣的意識可以說是來自對於死靈觀念的恐懼和具有血緣性觀念的作用。祖先崇拜便因此而一朝一代傳承下來。由此可見，在上古時期，“天”和祖先崇拜有著非常微妙關係。

第三節、神靈之天與人之隔離

筆者把“絕地天通”放在夏王朝時期做討論，是因為至少由夏朝期，已發現有巫師的事跡。此處在下文將舉例說明。有關天人相隔的典故，最早收錄在《尚書·呂刑》中，它描述了黃帝時期“絕地天通”的傳說。其中曰：

王曰：“若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及于平民，罔不寇賊，鴟義，奸宄，奪攘，矯

虔。苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法。殺戮無辜，爰始淫為劓、剕、桡、黥。

越茲麗刑並制，罔差有辭。民興胥漸，泯泯棼棼，罔中于信，以覆詛盟。虐威庶戮，

方告無辜于上。上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以

威，遏絕苗民，無世在下。乃命重、黎，絕地天通，罔有降格。”（[唐]孔穎達，

1999：535-539）

大意是說：苗民治理天下，只知道採用刑法，結果擾亂社會，於是上帝治亂治本，派了重黎，斷絕天地的相同。孔穎達疏解謂使“天神地民不相雜也”。（同上：539）

《國語》楚語中記載觀射父答楚昭王問，說如果沒有絕地天通，那麼古代的人是否真的就會上天？⁸觀射父回答的大意是說在顓頊以前，天地神靈是由專門的祝、宗等控制的，是很有秩序的，到“九黎”即苗民亂德以後，人人作巫，家家作享，人人都可以上天。天下就大亂了，導致財物上的匱乏。於是帝顓頊開始變革，進行“絕地天通”，

⁸ 昭王問于觀射父，曰：“《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？”對曰：“非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，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。是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禋絜之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出，而心率舊典者為之宗。于是乎有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。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。”“及少昊之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民置于祀，而不知其福。蒸享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。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。”詳見《國語·楚語》（[吳]韋昭注，2008：262-263）

命令“南正重司天以屬神”，“火正黎司地以屬民”。“屬”的意思是“有秩序地安排在一起”，南正將神會合在一起加以祭祀，火正將民會合在一起。南正和火正也就是最早出現的管理宗教事務和民事的官，他們把神權控制起來，一般老百姓就不再有資格通神了。（李山，2008：16）

顓頊“絕地天通”的結果，就把宗教事務與世俗事務截然分開，切斷了一般人與天神相溝通的權利，使普通老百姓的日常生活再也不和宗教發生必然的聯繫，“為民師而命以民事”，（[唐]孔穎達，1999：1366）從而使它們從宗教中獨立出來。作為神人溝通中介的職業宗教人員——覲男巫女，應運而生了。他們為神樹立了至上的威信，使神人交往變得更加複雜化和神聖化，從而使原來的“民神雜糅”處於天人隔離狀態。而觀射父的解釋顯示出，顓頊以前的民神相通的。根據人類學家的看法，人類最初的階段，是人人可以通神的。如弗雷澤就認為，澳大利亞的土人是今天所能見到的人類最原始的狀態，他們就人人可以做巫師。（[英]弗雷澤，1991：16）從這樣的記載來推測，在“絕地天通”未實現之前，人人可以做巫師，通達天地，而“絕地天通”發生之後，通天成為巫職的權利。

關於天地分離以後巫覲在政治上的重要作用，楊向奎在《中國古代社會與古代思想研究》清楚說明了：“我們雖然不能完全明瞭他（觀射父）的意思，但可以知道是說在九黎亂德以後，人人作起神的職份來，分不清楚誰是神誰是人了。這樣“民神同位”的結果，老天也覺得麻煩，於是派下重和黎來，使重管神的事，黎管人的事；那就是說，人向天有什麼請求向黎去說，黎再通過重向天請求，這樣是巫的職責專業化了，以後平民再不能直接和上帝交通，王也不兼神的職務了。”（楊向奎，1962：163）這樣一來，“國王們斷絕了天人的交通，壟斷了交通上帝的大權。”（同上：164）通天的巫術，成為統治者的專利，也就是統治者施行統治的工具。

“絕地天通”的記載，是說明在五帝的顓頊時期，曾有一次重大的宗教革新，而革新的重點是從此以後，神權為某些神職人員所壟斷。（李山，2008：16）關於這場宗教革新，徐旭生《中國古史傳說時代》中根據《山海經》有關“帝之下都”等記載，推論說那是一次廣泛的“封山”活動，就是把那些可以藉以和上天相同的山，如崑崙之丘、青要之山、登葆山等，全都封起來，不讓人隨便上去。（徐旭生，1985：81-83）這是基於古人認為登山可以與神交通。⁹

“絕地天通”的另一個方面也反映了夏朝前後的“天”是屬“神”的，地是屬“民”的。但通觀整個夏朝“天”、“帝”也不是完全沒有至上性，因而，二者常常具有過渡性。《墨子·兼愛下》中引《尚書》古佚文〈禹誓〉以及〈洪範〉所載箕子都可引以為證：“濟濟有眾，或聽朕言，非惟小子，敢行稱亂。蠢茲有苗，用天之罰，若予率爾群對諸群，以徵有苗。”（吳毓江，2008：175）“我聞在昔，鯀陞洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁；鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃賜禹洪範九疇，彝倫攸敘。”（[唐]孔穎達，1999：298）這裡同時提到了“天”和“帝”，並都表明有至高無上的獎功罰過的功能。由此可說，夏朝已經出現了至上神“天”或“帝”的觀念。

由此可見，處於“天人相分”的夏朝之“天”是兩棲的，具有自然性和至上性。全民平等地與神交往的權利被少數人所剝奪和壟斷，“天”與“人”被人為地分隔開來，神在天，民在地，大部分人處於對“天”的絕對服從之中。神人交往必須通過專業的覡男巫女的卜筮才能得以實現。原始社會巫術盛行，到原始社會後期，社會分化

⁹張光直的〈商代的巫與巫術〉論證了巫師通過高山而進入神界，以《山海經》裏保存的多項材料為例證。山常為神之所居。〈西山經〉：“崑崙之山，是實唯帝之下都”；“玉山，西王母所居也”；“長留之山，其神白帝少昊居之”。〈中次三經〉：“青要之山，實唯帝之密都”。〈海內西經十一〉：“海內崑崙之虛，在西北，帝之下都，……百神之所在。”后再論及山為登天的階梯。〈海內西經第七〉：“巫咸國在女丑北……有登葆山，羣巫所從上下也。”〈大荒西經十六〉：“有靈山……十巫從此升降，百藥爰在。”〈海內經十八〉：“肇山，有人名曰柏高，柏高上下於此至於天。”（張光直，1990：53）

出一批專職的巫師——巫覡。他們充當人類最早的精神領袖。龍山文化遺址多次發現卜骨，可見當時已流行占卜，這是巫師們施行巫術之器物。夏代繼承了占卜這個傳統，統治者以占卜為手段，神化自己的權威。夏王禹和啟竭力表現自己尊天命、敬鬼神的品格，正如《論語·泰伯下》中所云：“子曰：禹無間然矣，菲飲食而致孝乎鬼神。”

（程樹德，2008：561），《禮記·表記》載：“夏道尊命，事鬼敬神而遠之。（[唐]孔穎達，1999：1484）他們把自己打扮成神人之間的使者，藉以達到神化政權的目的。

《國語·楚語》講古代之巫，以通天地為業，而其用具中即包括“犧牲之物”與“彝器”在內。《左傳》宣公三年說夏代“昔夏之方有德也，遠方圖物、貢金九牧，鑄鼎象物，……用能協於上下，以承天休。”（[吳]韋昭注，2008：602-603）這說明了青銅器與其上面動物花紋的意義，即“鑄鼎象物”乃通天工具的製作。所以九鼎是通天權力的象徵。而九鼎的傳說，自夏朝便已開始。《史記·封禪書》曰：“黃帝作寶鼎三，像天地人。”（[漢]司馬遷，2007：1392）又載：“禹收九牧之金，鑄九鼎。”迄今所知最早的青銅禮器，是河南偃師二里頭的爵、鈴等，時處夏朝早期。從考古發掘的事實可見，黃帝“作寶鼎三，像天地人。”的記載，並非不可能。考黃帝大約處在公元前2700年或再晚些，屬龍山文化時期，已經發掘的在此以前的銅製品並非孤例。至於夏禹“鑄九鼎，象九州”的傳說，更可能為事實。夏代二里頭遺址能夠出現銅爵，稍早一點，作為領袖的夏禹，自然會集中最好的原料和匠人，鑄鼎是不成問題的。（路迪民、王大業，1998：32）雖然，夏代的青銅鼎，至今的考古研究尚未發現。但是，可以推測的是，夏代君王通過九鼎通天，也產生了巫職。而有關巫覡及王權的關係我們在第三章時再作探討，因為更多商代史料顯示殷商時期巫覡已更為普遍地承載通天的職責。

絕地天通的傳說記載構成了人神世界生活的秩序。值得注意的是，先民在和神靈分離之後，這被拉開的距離提高了先民對神靈的服從與崇拜。而神靈處於“天”這一高度之上，更讓先民混同對“天”的認知。無形中互通神、天之意義。而神靈存在的“天”是智慧的泉源，因此通天的人是先知先覺的，擁有被人信服的統治人間的智慧與權利。這也就是統治者越發使用神權于政教，醞釀出商代的神權政治之因素。

總的來說，從夏朝後來的史料記載，及考古文物來看，夏朝時期的農耕已基本趨向完善，人們普遍上發現天時對農耕的影響，統治者更把天時“敬授于民”。可知，人們在得知“天”和自然現象運作之規律后，對“天”的畏懼相對的減少。而同時，以氏族團體為生活形態的先民，從大自然中的氣相聯想到死去人們的魂魄，由對死亡的畏懼產生了靈魂崇拜及祖先崇拜。而祖先崇拜與中國文化對家族之觀念及相續的倫理制度有著密不可分的關係。

“絕地天通”的記載顯示出夏朝之“天”已逐漸為“至上神”，在政權的影響作用下，有其過渡性。絕地天通也顯示出人與天之間形成了距離，不僅增加人們對天地相通的嚮往，也加深對神靈的崇拜。

第三章、殷商先民對天、帝與祖的理解

夏文化儘管有些考古發現，可研究起來終究讓人感到文獻不足。商文化因有甲骨文卜辭的發現，可以較深入的探討。《尚書·多士》上周公說到：“惟殷先人，有冊有典。”（[唐]孔穎達，1999：426）冊和典是用文字寫出來的史錄，只有殷的先人才有，足見在殷之前是沒有典冊記錄的。以此而論，夏代應是缺乏文字記錄的時代。而大量出土的卜辭可用之考證殷商時期的文化。卜辭中記載了對於貞人的卜問，不管是吉是兇的場合都由王下斷語。對於占卜，王的意志優先的傾向，也表明了王權對於占卜的神聖性的優越。從卜辭可知殷人的至上神是一種有意志的人格神。至上神即上帝，上帝能夠命令，有好惡，一切天時上的風雨晦冥，人事上的吉凶禍福，都是由天主宰。

本章將討論卜辭中的“帝”，他是殷人觀念中的至上神。而卜辭中的“帝”又來自于先民的祖先。接著探討巫師貫通天地的角色。最後，通過有關祭祀的記載看當時王權自神權的轉移。

第一節、卜辭——上帝具至上神與祖先的雙重身份

上古時代，起初只有具體的日月星辰等天體崇拜，而沒有抽象的天崇拜；只有眾神，而沒有統管一切的至上神。大約到父系公社時代，產生了原始天神崇拜，所謂天神，還不是抽象的至上神，而是日月星辰的綜合群體。語言中的“帝”本來是對天的別稱，其意義是從生育萬物的功能來說的。所以，“帝”名稱的產生未必依賴於人間帝王的產生，大約在天崇拜產生後，就有這種概念了。（詹鄞鑫，2000：47）作為具體觀念的天和上帝，前者的出現早于後者。但是，作為至尊至上的上帝觀念，其產生則是由人王的出現而發展出來的。鄭玄在禮記論及天與帝的關係時說：“据其在上之體謂之天，天為體稱，故《說文》云：‘天，巔也。’因其生育之功謂之帝，帝為德

稱也。”（[唐]孔穎達，1999：766）可見，“天”和“帝”是從不同角度對同一事物的稱謂，實際上“天”即是“帝”。

因此，殷商時代的至上神觀念，起初稱為“帝”，後來稱為“上帝”，大約在殷周之際的時候又稱為“天”。“天”和“上帝”都是中國古代對最高神祇的稱呼，其產生可以說是統一政權和社會等級結構的反映。統治者往往有意識的利用有關天和上帝的傳說和認識來加強對人民的統治，為朝代的更替和君權的神授製造輿論，所謂《尚書·大誥》載：“天命不易”，（[唐]孔穎達，1999：351）《左傳·僖公二十八年》曰：“天之所置，其可廢乎？”（[唐]孔穎達，1999：445）《左傳·襄公二十三年》又載：“天之所廢，誰能興之？”（[唐]孔穎達，1999：987）可知，君王都小心翼翼地遵從天的指示。

甲骨卜辭中多次出現“上帝”或“帝”這兩個名稱，正是商代已產生“上帝”或“帝”觀念的有力證明。陳夢家曾指出：“卜辭中上帝有很大的權威，是管理自然與下國的主宰。”（陳夢家，1992：562）“不但施令與人間，並且他自有朝廷，有使、臣之類供奔走者。”（陳夢家，1992：572）周人主要以“天”為最高神祇的稱呼，有時稱“皇天”、“上天”、“昊天”，有時連稱“皇天上帝”、“昊天上帝”。隨著祭祀文化的發展，“天”和“天帝”、“天帝”和“上帝”往往混同互指，反映了早期先民自然崇拜的不確定性。

卜辭是卜的紀錄，殷人最為迷信，無論什麼大小的事情都要卜，一卜總是要連問多次。卜的資料主要是使用龜的腹甲和牛的肩胛骨，所卜的日期和事件便記錄在兆的旁邊。有時連卜的人和所在的地方都記載上去。有時更記錄著所卜的效應，便是在卜之後若干日期果然應驗了的事情。殷人之所以要卜，是認為自己的力量微薄不能判定一件事情的吉凶，所以要仰求比自己更偉大的一種力量來作顧問。而龜甲獸骨只是用

來傳達那位顧問意旨的工具，並不是直接乞靈于龜甲獸骨。因為殷人把用過的龜甲獸骨拿來毀棄，可見殷人並沒有直接以龜甲獸骨為靈。卜這項行為之完整成分是包含卜問者，卜問的工具即龜甲獸骨，被卜問者的一位比帝王的力量更大的顧問。據《周書》的〈大誥〉上看來，我們便知道這位顧問即是天。

於（粵）天降威，用文王遺我大寶龜，紹天明。……天休於文王，興我小邦周，文王惟卜用，克綏受茲命。今天其相民，矧亦惟卜用。（[唐]孔穎達，1999：342-348）

周代的文化都是由殷人傳來的，据此我們知道殷人所卜問的對象就是天，可見在殷代至上神的觀念已經產生了。這在卜辭本上也有十足的證明。郭沫若在〈先秦天道觀之進展〉列出幾條文字上比較完整而意義明白的記錄，大抵都是武丁時的卜辭。

一、“帝隹（唯）癸其雨。”（《卜辭通纂》三六四片，下略稱《卜》。）

（天老爺在癸的一天要下雨。）

二、“今二月帝不令雨。”（《卜》三六五）

（在這二月裏天老爺不會下雨。）

三、“帝令雨足年？帝令雨弗其足年？”（《卜》三六三）

（天老爺要下雨來使年辰好嗎？天老爺要下雨使年辰不好嗎？）

四、“帝其降堇（饑）？”（《卜》三七一）

（老天爺要降下飢餓嗎？）

五、“伐舌方，帝受（授）我又（佑）？”（《卜》三六九）

（要出兵征伐舌国，天老爺肯給我保佑嗎？）

六、“勿伐舌，帝不我其受（授）又（佑）。”（《卜》三六六）

（不要出兵征伐舌国，天老爺不會給我們以保佑。）

七、“王封邑，帝若。”（《卜》三七三及三七四）

（國王要建都城，天老爺答應了）（郭沫若，2005：3）

以上各片的記錄，可以看出，殷代的“帝”不再是天神群體，而是天上眾神之主了，所以它能發號施令，指揮風雨雷雨等天象，同時還能掌握人間的禍福。這也論證了商王朝最高統治者在卜辭中稱為“帝”。卜辭的“帝”有時稱為“上帝”（合文），其威力很大，常見有“令風”、“令雨”、“令累”、“降禍”、“降堇（僅）”等，還會“害我”、“受我祐”、“終茲邑”（終止這個城邑）、“若王”（若義為順）等。從天帝觀產生的歷史過程看，我們肯定卜辭中的“上帝”就是天帝，不可能在天帝之外還有一個上帝。（詹鄞鑫，2000：48）

承前所言，殷人的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰。上帝之令風雨、降禍福是以天象示其恩威，而天象中風調雨順實為農業生產的條件。而殷人的上帝雖也保佑戰爭，而其主要的實質是農業生產的神。通過陳夢家的《殷墟卜辭綜述》研究，上帝權威所管轄的事項是：（一）年成，（二）戰爭，（三）作邑，（四）王之行動。他的權威或命令所及的對象是：（一）天時，（二）王，（三）我，（四）邑。（571）

在占卜請示上帝之外，卜辭顯示出先公先王可以上賓於天。上帝對於時王可以降禍福、示諾否，但上帝與人王並無血統關係。人王通過了先公先王或其他諸神而向上帝求雨祈年，或禱告戰役的勝利。先公先王可以上賓帝廷或帝所，或賓于上帝，或先公先王互賓。卜辭曰：

下乙賓于帝——咸不賓于帝 乙7197 武丁卜辭

下乙不賓于帝——大甲賓于帝 乙7434

大[甲]不賓于帝——賓于帝 乙7549

大[甲]賓于咸 乙7511 （陳夢家，1992：573）

卜辭所記，先王先公賓于帝，先王先公互賓。由此可知，要請示上帝可通過先公先王為中介。這就拉近了人與祖先的聯係，也形成商人宗教特重祖先的現象，祖先神靈祭祀占主要地位。武丁以後，“在所有的神靈中，祖先神是殷人祈禱的主要對象。”

（晁福林，1994：122）郭沫若〈先秦天道觀之進展〉舉出《山海經》多處有關“帝俊”的記載，從中認同王國維的論證出的“帝俊為帝嚳”的說法，（郭沫若，2005：8）說明殷人的帝就是帝嚳，是以至上神而兼宗祖神。卜辭中的上帝與祖先的分別並無嚴格清楚的界線，而張光直認為，殷人的“帝”很可能是先祖的統稱或是先祖觀念的一個抽象。（張光直，1983：300）

總結此節的內容，我們可以了解，在商代以前先民對天的觀念是複雜的，他們把天和天神、上帝、帝等同互混。到了周代后普遍上帝一詞被“天”所取代，可再一次證明，上帝即是“天”。商朝以神權治國，爲了要保持它們的特權，事事占卜以問吉凶，同時也乞靈于祖先、神明來保護自己的利益。甚至通過祖先上賓於帝，以祭祀、求告、崇拜的方式來求助於祖先和上帝。從中可以了解，商朝先民對祖先崇拜越加厚重，祖先崇拜與天神崇拜的逐漸接近、混同，已為殷以後的中國宗教樹立了規範，即祖先崇拜壓倒了天神崇拜。

第二節、 巫覡——上帝與人王、人王與祖先之間的傳遞者

原始社會最早出現的專職，也許就是專事鬼神的神職，他負責部落的祭祀、祝禱、占卜、治病等通鬼神的活動。這種分職後世稱之為“巫覡”。卜辭和金文中都有巫字，甲骨文作；金文作。《公羊傳·隱公四年》載：“巫者，事鬼神禱解以治病請福者也，男曰覡，女曰巫。”（[唐]孔穎達，1999：43）“于鍾巫之祭焉”何休注）而巫之言舞也，故《說文解字》云：“巫，祝也。女能事無形（無形指神），以舞降神者也。像人兩袂舞形。與工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之屬皆從巫。”（[漢]許慎，1963：100）宗教儀式行爲的兩方面是“民”和“神”，巫覡的作用是“明神降之”，也就是說神“降”於巫覡。

李孝定云：“惟巫字何以作，亦殊難索解，疑當時巫者所用道具之行，然亦無由加以證明，亦惟不知蓋闕耳。”（李孝定，1970：1598）字形所像道具為何？周法高引張日昇云：“竊疑字象布策為筮之行，乃筮之本字……筮為巫之道具猶規矩之於工匠，故云與工同意”。（周法高，1975：2893）巫師以“工”為象徵形的道具。

《說文》：“工、巧飾也，象人有規矩也，與巫同意。”又巨下云：“規巨也，從工象手持之”。許慎似用工巫互解，而“工”即“矩”。矩是木匠用來畫方畫圓的工具。矩的甲骨文未被發現，但在西周早期的金文裏，寫作“”，像一個人握著一件工具，從字形看來，這件工具當是木匠用來畫舫形的方尺。（高明，1982：364）矩是掌握天地的象徵工具。矩可以用來畫方，也可以用來畫圓，使用這工具的人，便是知天知地的人。而巫便是知天知地又是通天通地的專家，所以用矩的專家正是巫師。（張光直，1990：45）卜辭金文的巫字可能象徵兩個矩，而用矩作巫的象徵是因為矩是畫方畫圓的基本工具，而由此可見巫的職務是通天（圓）地（方）的。（張光直，1990：48）¹⁰

王是部落聯盟的盟主，最高的軍事領袖，也是宗教的最高領袖。卜辭習見“王賓”某神之辭，表示商王主持祭禮親自降神。又有“王貞”和“王占”卜辭，是商王親自卜問或占視兆象。不難看出，商朝的君王很重視占卜。在統治者的支持下，占卜便成為商朝的重要活動，這也從中提高了巫師的地位，也鞏固了王權。史籍中有名的商巫有巫咸、巫賢、巫彭。〈殷本紀〉裏說：“伊陟贊言於巫咸，巫咸治王家有成”，（[漢]司馬遷，2007：100）並說“帝祖乙立，殷復興，巫賢任職”。（同上：101）王逸《楚辭注》：“彭、咸，殷賢大夫。”既然巫是智者聖者，巫便應當是有通天通地本事的統治者的統稱。巫咸、巫賢、巫彭固然是巫，殷商王室的人可能都是巫，至

¹⁰ 《周髀算經》：“環矩以為圓，合矩以為方，……方屬地，圓屬天，天圓地方，是故知地者智，知天者聖。”《淮南子·天文》曰：“天道曰圓，地道曰方。”

少都有巫的本事。（張光直，1990：45）陳夢家說：“由巫而史，而為王者的行政官吏；王者自己雖為政治領袖，同時仍為羣巫之長。”（陳夢家，1936：535）李宗侗亦云：“君及官吏皆出自巫。”（李宗侗，1954：118-119）可見商代專職的巫才稱巫，而王室官吏雖有巫的本事，卻不稱巫。（張光直，1990：46）

從王為巫師的例證可見於《墨子·兼愛下》，講述大旱之時，商湯祈禱下雨，自願以己身為犧牲，以祭祀取悅於上帝鬼神，所謂：

湯曰：“惟予小子履，敢用玄牡，”告於上天後曰：“今天大旱，即當朕身履，未知得罪於上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心。萬方有罪，即當朕身，朕身有罪，無及萬方。”即此言湯貴為天子，富有天下，然且不憚以身為犧牲，以祠說於上帝鬼神。（吳毓江，2008：175-176）¹¹

商湯以自身為犧牲，實際上是一種祈求降雨的巫術，因此認為湯就是一個大巫。（張光直，1990：45）這其實顯示出王與巫師身份的相疊，是巫史時代群巫之長與政治領袖合二為一的例證。¹²

前章所探討的絕地天通的傳說事跡起源自帝顓頊，而帝顓頊生當原始公社的末期。如果用帝顓頊代表中國古史上的一個演進階段的話，他所代表的階段應是階級社會開始成形的龍山文化時代。到了殷商時期，巫師與王室的結合已趨完備。（張光直，1990：49）巫師的職務依舊貫通天地，但天地的貫通只有王室才有獨占的權利，所以巫術也和城郭、戰車、刑具等一樣是統治階級統治的工具。

殷商的世界分為上下兩層，即生人的世界與鬼神的世界。這兩者之間可以互通：神鬼可以下降，巫師可以上陟。人神之交往或說神仙世界與人間世界之間的相通關係，

¹¹ 《呂氏春秋·順民》云：“昔者湯克夏而正天下，天大旱，五年不收。湯乃以身禱於桑林，曰：‘余一人有罪，無及萬夫；萬夫有罪，在余一人。’於是翦其發，磨其手，以身為犧牲，用祈福於上帝。民乃甚說，雨乃大至。則湯達乎鬼神之化，人事之傳也。”（許維通，2010：200-201）

¹² 張光直認“夏后啟無疑為巫，且善歌舞”。（陳夢家，1990：63）夏禹同樣也是君王兼巫師式的領袖。《史記·夏本紀》索隱說：“今巫猶稱‘禹步’。”陳夢家說“禹步”即“巫步”。70年代在長沙馬王堆三號漢墓帛書中見到大量的材料證明禹不但是巫師，而且應是巫師之祖。

是假藉巫覡的力量而實現的。在商人的觀念中，去世的祖先可以直接到達神界，生王對死去的祖先進行祭祀儀式，死去的祖先再去賓神。因此商人的觀念認為，祖先的世界與神的世界是直接相通的，但生人的世界與祖先的世界需要靠巫覡的儀式來傳達消息。故祖先的世界與人的世界為近，而與神的世界直接交往的關係被割斷了。陳夢家也說：“殷之先公先王先祖先妣賓天以後則天神化了。”（陳夢家，1992：580）上帝不受人間直接供奉。上帝與子姓遠祖之間的關係似頗有些糾纏不清，有幾位遠祖似乎是神，甚至於上帝的化身，而且所有的遠祖都可以很容易的賓閒上帝或其他的神。（張光直，1983：345-346）

簡而言之，殷商時期的巫師與王室的結合更加密切。巫師逐漸成為王室獨有的特權，加強了殷商王朝的神權統治。巫師扮演著貫通天地的角色，不僅能夠通過巫師向帝請示吉凶禍福，也能通過巫師聯係先王祖先以上賓於帝。在商人的觀念中，去世的祖先可以直接到達神界，上帝可以由故世的先王所直接晉謁，稱為“賓”。而人王對死去的祖先進行儀式，請死去的祖先再去賓神。因此在商人的觀念中，祖先的世界與神的世界是直接打通的，但生人的世界之間，或生人的世界與神的世界，則靠巫覡來傳達消息。不難看出，祖先與生人又進一步被拉進了。進入周朝，人們提出懷疑天的說法以後，祖先的觀念在抽象的天的權威轉移之下逐漸強盛起來。

第三節、 祭祀——王權自神權的轉移

本節將討論殷商時期的祭祀，占卜等活動在觀念上並不只是對上帝神靈敬畏的表象，實際上加深了先民對王權的敬畏。《禮記·表記》在比較殷周思想時指出：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后禮”，（[唐]孔穎達，1999：1485）“周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之”。（同上：1486）可見在殷商時期普遍事鬼神的風化低下，從商人

占卜的頻繁和內容我們可以知道在商人的觀念中神鬼是有先知的；他們知道生人計劃中要做的行為會有什麼樣的後果。前文說到“天”是智慧的泉源，因此通天的人是先知先覺的，生人對神鬼的這種智慧是力求獲得的。進一步的自然推論是掌握有這種智慧的人便有政治的權力。因此在商代巫政是密切結合的。巫師所用的一些道具和法器，顯示巫政是密切結合的，法器的占有便是掌握政權的一個最重要手段，也就是說藝術品的掌握便是政治權利占有的象徵。

我們可以說商代的政治制度採取的是一種神權政治。商王的專制權威很大的程度上即建立在對神的依賴上，他相信自己的權利純粹來自神的庇護，時刻關心的便只是各種鬼神降給自己的吉凶禍福。甲骨卜辭反映出的商王向上帝、先祖、其他各種神靈佔問吉凶、祈求福佑的情形，正是商王這一身份的具體反映。前文亦談到君王也為巫師之長，以此借助讓先民產生服從神靈的意志。

商王積極地從事各種鬼神活動，這固然神化了王權的作用，卻大量的耗費人力，甚至殘民以事鬼神。在改進王朝政治制度方面和社會人際關係方面卻是消極的。由於神權與政權的合一，祭祀的政治意義日益顯得濃厚起來。這又導致祭祀越來越被強化了。史書在記述國家滅亡時，也往往以祭祀的斷絕作為標誌，所謂“不祀”、“七廟隳”、“絕其祀”等等都是指亡國而言。《尚書·西伯戡黎》記載，當商末周文王滅了黎國之后，大臣祖伊將此消息告訴紂王，問紂王該如何處置應付時，紂王回答：“嗚呼，我生不有命在天？”（[唐]孔穎達，1999：260）

再者，統治階級的貴族們或奴隸主利用神權欺壓俘虜所得的奴隸。商朝後期，貴族們生活奢華腐朽。《尚書·無逸》曰：“生則逸，不知稼穡之艱難，不聞小人之勞，惟耽樂之從。”（[唐]孔穎達，1999：433）商朝末年，紂王即位，“厚賦稅以實鹿台之餞，而盈鉅橋之粟。”（出自《史記·殷本紀》）（[漢]司馬遷，2007：105）這些

更加劇了奴隸們和平民們的負擔。平民和貴族之間、奴隸主之間的矛盾日益激化起來，成批的奴隸逃亡，大量的平民到處流浪，甚至聯合起來反抗奴隸主貴族。《尚書·微子》曰：“小民方興，並為敵仇。”（〔唐〕孔穎達，1999：261）《詩·大雅·蕩》曰：“如女（汝）殷商，如蝸如蟥，如沸如羹。”（屈萬里，1980：360）奴隸們和窮困平民們的反抗鬥爭日益激烈。

殷商時期是奴隸社會，通過戰爭征服帶來了大量俘虜，助長罪惡的殺殉之風。殷墟的陪葬坑和祭祀坑反映了商代奴隸社會階級的關係的重要景況。人牲和人殉在商代已是普遍的現象。¹³在奴隶社会里，人祭和人殉的目的有所不同。用人为牲的目的是为了祈求鬼神保护他们现实生活中的利益。用作人牲的人是作为供献其祖先的祭品。用人殉葬的目的，是为了在死后继续保持奴隸主貴族生前所享受的骄侈淫逸的生活，继续奴役生前为他们支使的奴隶，驱使其侍从亲信，号令其武士。（楊錫璋、楊寶成，1977：15）在人殉和人祭制度下的牺牲者，其身份也有所不同。用作人牲的大都是以战俘为主体的奴隶，很少有用死者的亲信侍从去作为祭祀时的牺牲。而用作人殉的则有死者的妻妾亲信侍从和生前为其支使的奴仆武士，一般不大可能用战俘去作为殉葬者。（楊錫璋、楊寶成，1977：16）這明確的說明了人祭（人牲）和人殉的分別之處。

祭祀坑裏埋有“全軀人骨”、“无头肢体”、“无肢体的人头”，以及马象禽兽和器物等。¹⁴人祭的記述在甲骨文中有多項記載。據孫淼的《夏商史稿》統計，在殷商

¹³人殉和人祭是流行於奴隸社會的兩種不同的宗教儀式。人殉是用活人來為死去的氏族首領、家長、奴隸主或封建主殉葬。人牲是用活人來祭祀祖先、神靈或自然界萬物。黃展岳的《古代人牲人殉通論》寫到：“為了避免混淆殉葬者的不同性質，還是把屬於從死者的殉葬者稱人殉，把供祭品的殉葬者稱人牲，比較妥當。”（黃展岳，2004：85）

¹⁴陳志達《殷墟》記載，祭祀坑主要有人坑、禽獸坑和器物坑三類。數量較多的人坑大致可分五種：一、單人全軀葬，少數坑還伴有少數隨葬品，其生前地位當高於被砍首的人牲。二、多人全軀葬，人數為二至十一人不等，其中有的是被活埋的；有的則有少量隨葬品。三、頭和軀體分離葬，每個坑中有一至十個頭和無頭軀骨，但人頭和軀骨數並不相等。少數坑中伴有少量隨葬品。四、無頭軀體，每坑中有軀體一至十二具不等，以十具為多見。少數坑中也有隨葬品。五、人頭坑，這種坑呈方形，每坑埋三至三十九個不等的人頭，大部分為十個人頭。這些頭顱大多是上述無頭軀體坑中的死者。禽獸坑少於人坑，坑內分別埋象、馬、牛、犬、猴、狐和鳥等動物，而以馬坑為數最多。器物坑數量較少，有專埋器物的，

發掘的一百九十餘座墳墓中，人殉大約一千一百七十餘，其中有一座墳墓一次埋入三百九十多人。（孫森，1987：522）又據胡厚宣對甲骨文記載的統計，從盤庚遷殷到商代滅亡的近三百年裏，共用人祭祀或殉葬大約有一萬四千一百九十七人。（胡厚宣，1974：58）此皆把大量的俘虜作為祖先神靈或奴隸主的犧牲品。從考古的墓穴中，發掘出的墓葬的規模大小，隨葬品的多寡，質量水平相當懸殊，說明了當時被埋葬者的地位和身份高低的不同。當權者的權力之盛形成了奴隸主和奴隸群之間的階級距離越來越遠，才會出現如此懸殊的社會景象。

在人殉之外，殷人用於祭祀的犧牲，包括了馬牛羊雞犬豕，其中牛羊犬豕較多。

（徐亮之，1979：313）用雞祭祀，由甲骨文中的“彝”字作，金文作，都從兩手持雞會意可獲說明。《說文解字》曰彝：“宗廟常器也。”（[漢]許慎，1963：277）彝乃普通祭器，竟為雞所專屬，足見雞在人類畜牧史中，最先為人類所蓄養，亦最先為祭祀的犧牲。（徐亮之，1979：313）用馬祭祀的，如“貞：每乎取用馬以”（乙5305），“口辰卜盅貞，乎取馬子擊以。三月”（續五、一）等記載皆說明馬為祭祀所用。（同上）

《左傳·成公十三年》：“國之大事，在祀與戎”。這說明在奴隸社會中，貴族奴隸主十分重視祭祀儀式。然而，是誰號召如此盛大的祭祀儀式呢？在發現的商代甲骨卜辭中，有大量關於君王親自主持祭祀或卜問祖先活動的記載。商王是奴隸主階級的總代表，在甲骨卜辭中稱為“王”或稱“一人”或“余一人”，顯示其有至高無上的地位和權力。（陳志達，2007：262）由此可見，殷人的統治階層的權貴者通過祭祀之名義，以人殉、用牲等來壓榨奴隸階級的窮苦貧民。在神聖的祭祀話語中，實際加深的效應既是君王的權威。

也有人、器和埋的。（陳志達，2007：119-122）詳見中國社會科學考古研究所《殷墟的發現與研究》，北京：科學出版社，1994年，頁100-119。

總括而言，殷商的卜辭出土和甲骨文研究讓我們進一步了解殷商社會和文化。通過卜辭的記載，殷商的先民認為天上的帝廷有一個主宰著天時及人事吉凶禍福的上帝。在人神分離之後，蒙昧的先民勤於占卜詢問生活上事物發生的吉凶結果。到了殷商後期，占卜逐漸成了王室的獨有的特權，占卜需要通過巫師這一官職來傳達信息給上帝。值得注意的是，巫師不僅能通傳信息給上帝，也能通過祖先或先王來傳達信息給上帝。這樣的記載顯示了先民和祖先的關係更為接近。出土的殷墟後期卜辭顯示出祖先的地位在先民觀念中愈加重要。為了答謝占卜的應驗及祈求庇佑，進行的祭祀儀式使用人殉和畜牧的犧牲來取悅祖先，先民更明確意識到祖先是賜福於子孫的，從而更加確立了祖先崇拜。而與此同時，能發動號令的人王以其權威讓盛大的祭祀儀式能夠祭上衆多活人和畜牲，可以推測的是，來自神權的權威已轉移到王權的權威之上。

結語

上古時期，蒙昧的先民覺察到太陽的運作籠罩于他們的日常生活中，無論是乾旱或雨天，太陽的出現或消失，都影響著他們的生活。因此，從自然界的万物當中，先民最先意識到高高在上的天對生活的影響力，逐漸對太陽產生敬畏。這可以從日神傳說中得以論證。而先民對待太陽的認知即是對原始的天最原先的認知。蒙昧時期的先民，把日常生活的災禍和飢寒等事情和變化多端的自然相連係，衍生出認為萬物皆有靈性的觀念，因此對自然產生了崇拜和敬畏。但隨著思維的發展和經驗的累積，先民逐漸從恐懼中反抗自然，決心戰勝自然，保衛生活中的安定景況。而創世神話中的“女媧造人補天”和“盤古開天闢地”開闢天地的傳說為認知自然的重要環節，在闡釋世界的秩序時，以關注自然為起點，把人類認知自然的能力與自然的天有機地結合在一起，道出先民對自然之天形成的理解。這也說明了人類對“天”認知的過程是從最初對太陽而產生對原始的天有所認知，而後因恐懼自然力而衍生出自然崇拜，到最後消滅了對天的恐懼，以自然的角度看待“天”的形成。

到了夏王朝時期，考古發現夏時已進入新石器時代，農耕在勞動力之下有了一定的發展，先民普遍上掌握對天時和物候的變化。通過記載這些變化和秩序，通過君王的發佈、流傳，讓百姓都能夠按天時而勞作，不擾亂農作物的生長。從夏時的農業發展概況及〈夏小正〉來看，先民更能從自然的層面去理解天。上古先民以族群的方式過集體生活，當首領或長輩死去之後，對死人生前的敬畏讓先民們產生了對祖先的崇拜。而在自然界的氣象的變化之下，先民也會由自然的氣象聯想到祖先的魂魄。從中產生恐懼和依偎，也就形成了對祖先的崇拜，這逐漸減弱對天的信仰。而絕地天通的傳說指出天神和人的分隔，拉開了人與天的距離，提高了天神的地位和先民對天神的崇拜，但也表示了神人相混，關係緊密的時代已漸逝，無形中對天的關注也減少了。

近代大量出土了殷商時期的卜辭，卜辭上記載先民卜問的內容。從卜辭的內容可以知曉，商王朝無論是求雨、祈求年成，或是戰爭攻伐等決定都需要請示上帝的答復。可見商代的“帝”就是“天”，“帝”即為殷人的至上神。此外，帝仍有個身分，就是商族的祖先，即帝嚳。這顯示了帝和祖的模糊性。爲了傳達信息予上帝和人間，應運而生“巫覡”這一神職。巫覡不僅能通達上帝，也能通過祖先或先王而請求祖先上賓於帝。從中不難發現，祖先和人王及先民的聯係被進一步拉近了，祖先的地位再一次被凸顯了。另一方面，君王往往具備巫師的能力，能直接和上帝傳達信息或請示祖先上賓于帝。爾後，巫覡為王室所壟斷，形成王室獨有的現象。爲了答謝祖先和上帝實現君王的祈求，君王就以王權發號盛大的祭祀儀式來取悅祖先和上帝。考古學家發掘的祭祀坑、殉葬坑都象徵著對祖先和上帝的敬畏。進一步察看才發現，抽象的神權已轉移至實在的王權，號令著宰殺的實權。

據上所言，對周王朝以前的“天”有了整體的理解。值得注意的是，先民在勞動中發展出的思維能力和經驗累積上的認知，造就了源自于恐懼對“天”能左右天時和人禍等觀念必定相對的減弱。而先民之所以依舊對天產生敬畏，恐怕是因為對祖先的崇拜的愈加深厚所致。當先民對祖先的崇拜發展到一定程度之時，對“天”的崇拜得以在祖先崇拜的支持下持續發揮著效應。筆者也發現，太陽、自然現象等物象是先民對認知原始天的起源，然而，在基於恐懼而賦予這些自然物某種有靈論的說法之後，進一步把他們給神化了，超越自然神成為富含著人格的神。這逐漸衍生出天神甚至天神之首領——上帝的觀念。因此筆者認為，商以前的“天”是多重性的，乃至於重疊，“天神”、“上帝”等皆謂“天”。然而，由農耕勞作而愈發掌握天時之下，先民逐漸減少對天的關注，而轉移至對上帝的祈佑。從上帝的觀念和由氏族生活中產生的祖先觀念相結合，認為帝即是祖，提高了死去祖先的地位及保持其影響力。爾後的卜問

活動亦拉進了先民、人王和祖先的距離，加劇對祖先的祭祀和崇拜，發展出後來對祖先的觀念更勝於上帝的局面。

從以上連貫中，我們可以大體了解到先民對“天”理解的起源，後來和自然物的結合和演變。天衍生出天神、上帝的觀念后，在先民對天時的掌握下，又產生出對神、帝和天二者不同程度上的重視，在認知上有著微妙的分離跡象。其中，祖先與生人的關係密切使到先民愈加重視對祖先的崇拜。而神權於政教的運用，讓先民把對天的關注逐漸轉移至對地面上人事的關注，因此，才醞釀出周朝開始的天與人之德性合為一談。天的內容和意義，由外在的神秘權威，轉為內在德性的反映。也就是由原始具有賞罰意志的人格天，轉化為以道德規律為內容的形上天。由對天的敬畏轉向對人的關注，才衍生出周朝的“德治”、“天人和德”的說辭。

從上古至夏商這一悠長的時期中，先民的生活必然歷經各種變化，對天的理解所形成的諸種觀念也必定有著微妙的轉折和變化。筆者認為，儘管上古之夏商缺乏史料的記載，但出土的文獻和物器數量越加可觀。無法一一參考出土卜辭、文物，及各區域性民族的歷史以更詳細的解析周朝以前先民對“天”理解的變化，實為本論文的不足之處。但願後來的學者對這其中的轉折有更進一步的研究，以期對上古先民的精神領域有更全面及深入的把握。

參考書目

1. [英] 艾蘭著；汪濤譯（1992），《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》，四川：四川人民出版社。
2. 陳夢家（1936），〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，1936年第20期。
3. 陳夢家（1992），《殷墟卜辭綜述》，北京：中華書局。
4. 程樹德（2008），《論語集釋》第二冊、第四冊（程俊英、蔣見元點校），北京：中華書局。
5. 陳志達（2007），《殷墟》，北京：文物出版社。
6. 晁福林（1994），《中國古代史》上冊，北京：北京師範大學出版社。
7. [英] 弗雷澤（1991），《金枝：巫術與宗教之研究》第一卷（汪培基譯），臺北：桂冠圖書。
8. 段德智（2005），《宗教概論》，北京：人民出版社。
9. 高福進（2002），《太陽崇拜與太陽神話——一種原始文化的世界性透視》，上海：上海人民出版社。
10. 高明（1982），《古文字類編》，北京：中華書局。
11. 郭沫若（2005），《青銅時代》，北京：中國人民大學出版社。
12. 何宁（1998），《淮南子集釋》，北京：中華書局。
13. 何星亮（1992），《中國自然神與自然崇拜》，上海：三聯書店。
14. 黃展岳（2004），《古代人牲人殉通論》，北京：文物出版社。
15. 李豐楙導讀（1986），《山海經》（翁寧娜主編），臺北：金楓出版社。
16. 李山（2008），《先秦文化史講義》，北京：中華書局。
17. 李孝定（1970），〈甲骨文集釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》。

18. 李宗侗（1954），《中國古代社會史》，台北：中華出版事業委員會。
19. 列寧（1960），《列寧全集》第10卷，北京：人民出版社。
20. 劉長林（1997），《中國系統思維：文化基因的透視》，北京：中國社會科學出版社。
21. 路迪民、王大業（1998），《古代冶金與金屬文物》，西安：陝西科學技術出版社。
22. 鲁迅（2006），《中国小说史略》，上海：上海古籍出版社。
23. [清]馬驥（2002），《繹史》第一冊，北京：中華書局。
24. [唐]歐陽詢（2007），《藝文類聚》上冊（汪紹楹點校），上海：上海古籍出版社。
25. 屈萬里（1980），《詩經釋義》，臺北：中國文化大學出版部。
26. 《十三經註疏》整理委員會整理（1999），《周易正義》《禮記正義》《尚書正義》《春秋左傳正義》《春秋公羊傳註疏》（李學勤主編），北京：北京大學出版社。
27. [漢]司馬遷（2007），《史記》，北京：中華書局。
28. 孙森（1987），《夏商史稿》，北京：文物出版社。
29. 唐愍（1987），《我國上古的太陽神》，《中國神話》第一集（袁珂主編），北京：中國民間文藝出版社。
30. 王國維（2008），《王國維考古學文輯》，南京：鳳凰出版社。
31. [吳]韋昭注（2008），《國語》（明潔輯評；金良年導讀；梁穀整理），上海：上海古籍出版社。
32. 吳毓江（2008），《墨子校註》上冊（孫啓治點校），北京：中華書局。

33. 夏商周斷代工程專家組編著（2000），《夏商周斷代工程 1996-2000 年階段成果報告（簡本）》，北京：世界圖書出版公司。
34. 徐亮之（1979），《中國史前史話》，臺北：華正書局。
35. [汉] 许慎撰（1963）；《说文解字》（[宋]徐铉校定），北京：中华书局。
36. 許維通（2010），《呂氏春秋集釋》上冊（梁運華整理），北京：中華書局。
37. 徐旭生（1985），《中國古史傳說時代》，北京：文物出版社。
38. 杨伯峻（1979），《列子集释》，北京：中华书局。
39. 楊向奎（1962），《中國古代社會與古代思想研究》上冊，上海：人民出版社。
40. 袁珂（2007），《中國神話史》，重慶：重慶出版社。
41. 詹鄞鑫（2000），《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社。
42. 張光直（1983），《中國青銅時代》，臺北：臺北聯經出版事業公司。
43. 張光直（1990），《中國青銅時代》第二集，臺北：臺北聯經出版事業公司。
44. 周法高（1975），《金文詁林》，香港中文大學出版社。
45. [宋]朱熹集注（2007），《孟子》（金良年導讀；胡真集評），上海：上海古籍出版社。

期刊論文

1. 安金槐（1996），〈試論豫西地區龍山文化類型中晚期與夏代文化早期的關係〉，《夏文化研究論集》（頁 5-12）（李學勤主編），北京：中華書局。
2. 高福進（1994），〈古代埃及与中国的太阳崇拜之比较研究〉，《复旦学报》1994 年第 5 期，頁 98-103。
3. 高福進（1995），〈太陽神及其形象——日神信仰历程的初始阶段探析〉，《青海社会科学》1995 年第 4 期，頁 92-114。
4. 胡厚宣（1974），〈中國奴隸社會的人殉和人祭〉下篇，《文物》，1974 年第 8 期頁 56-68。
5. 楊錫璋、楊寶成（1977），〈從商代祭祀坑看商代奴隸社會的人牲〉，《考古》1977 年第 1 期，頁 13-19。