

從古文字與古文獻探究古今社會之差異

林文華*

摘要

要了解古代社會情況，古文字與古文獻是最好的研究資料，可以直接呈現當時的社會面貌。藉由古文字與古文獻的研究，不僅讓我們窺探古代社會，也能與當今社會做對比，了解古今社會文化變動的脈絡，進而提供我們思考改進的依據。

本文藉由幾個古文字以及相關古代文獻的考證，嘗試探討其中所蘊含的古代社會實況，運用以小見大的方式，探討古人的社會觀念與思想文化，進而了解對後代社會的影響與轉變。

關鍵詞：古代社會、古文字、古文獻、古今社會差異

* 美和科技大學護理系副教授。

壹、前言

王國維在《古史新證》中曾提出所謂的「二重證據法」：「吾輩生于今日，幸于紙上之材料更得地下之新材料。由此種材料，我輩固得據以補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄，即百家不雅馴之言亦不無表示一面之事實。此二重證據法惟在今日始得為之，雖古書之未得證明者不能加以否定，而其已得證明者不能不加以肯定可斷言也。」因此，以地下出土的甲骨、金文乃至戰國文字資料與古籍文獻相印證，這種互為考證的方法乃成為研究古書與古文字的不二法門，也是新時代發展出的科學考據工作。

其次，要了解古代社會情況，古文字與古文獻是最好的研究資料，可以直接呈現當時的社會面貌。藉由古文字與古文獻的研究，不僅讓我們窺探古代社會，也能與當今社會做對比，了解古今社會文化變動的脈絡，進而提供我們思考改進的依據。

本文藉由甲骨文、金文乃至戰國簡帛文字的研究，以及參考《尚書》、《逸周書》、《左傳》、《禮記》等相關古代文獻的考證，嘗試探討其中所蘊含的古代社會實況，運用以小見大的方式，探討古人的社會觀念與思想文化，進而了解對後代社會的影響與轉變。

貳、古文字與古文獻反映的古代社會

一、宗法社會與封建制度

商周時代基本上就是一個實施宗法制度的社會，所謂「宗法制度」，是由氏族社會父系家長制演變而來的，是王族貴族按血緣關係分配國家權力，以便建立世襲統治的一種制度。宗法制度的特徵是宗族組織和國家組織合而為一，宗法等級和政治等級完全一樣。宗法制度於商朝發展，在周朝時完備，影響後來歷代的封建王朝。以周朝的宗法制度為例，宗族中分為大宗與小宗，周王為天子，稱為天下的大宗，天子的兒子除了嫡長子(正室所生之長子)以外的其他兒子被封為諸侯。諸侯對天子而言是小宗，但在其封國內是大宗。諸侯的嫡長子之外的其他兒子被分封為卿大夫，卿大夫對諸侯是小宗，但在其采邑內是大宗，從卿大夫至士皆是如此。因此貴族的嫡長子總是不同等級的大宗，大宗享有對宗族成員的統治權，並享有政治上的最大權力。後來，經由宗法制度與政

治的結合，建立古代的封建社會。

以下列舉幾例證明：

1.天子、邦君、大夫、士

《上博楚簡(六)·天子建州》：「凡天子建之以州，邦君建之以坻(都)，大夫建之以里，士建之以室。」

按：簡文「邦君建之以坻」，「坻」從「土」從「斥」，亦從「毛」聲，與從「者」得聲的「都」亦為音近通假，毛、者兩字古音均隸魚部。簡文可直接讀作「邦君建之以都」。「都」為都邑，在此為卿大夫之封地。《左傳·隱公元年》：「初，鄭武公娶于申，曰武姜，生莊公及共叔段。莊公寤生，驚姜氏，故名曰寤生，遂惡之。愛共叔段，欲立之。亟請於武公，公弗許。及莊公即位，為之請制。公曰：『制，巖邑也，虢叔死焉。佗邑唯命。』請京，使居之，謂之京城大叔。祭仲曰：『都，城過百雉，國之害也。先王之制：大都，不過參國之一；中，五之一；小，九之一。今京不度，非制也，君將不堪。』」可見「都」乃「邦國」下的行政單位，是邦君之子孫分封所居之地。簡文「邦君建之以都」，意謂邦君建置都邑以分封其子孫。

簡文「凡天子建之以州，邦君建之以都，大夫建之以里，士建之以室。」這一段文字是闡述古代的「封建制度」，相關內容亦見於其他典籍，如《禮記·禮運》：「天子有田以處其子孫，諸侯有國以處其子孫，大夫有采以處其子孫，是謂制度。」清儒孫希旦《集解》云：

「田」，謂九州之田。天子有田以處其子孫，其子孫受之以為諸侯；諸侯有國以處其子孫，其子孫受之以為大夫；大夫有采以處其子孫，其子孫受之以為庶士。此乃制度之一定者。¹

又如《左傳·桓公二年》：「惠之二十四年，晉始亂，故封桓叔于曲沃。靖侯之孫欒賓傳之。師服曰：『吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人、工商，各有分親，皆有等衰。是以民服事其上，而下無覬覦。今晉，甸侯也，而建國，本既弱矣，

¹ 參見孫希旦《禮記集解》(北京：中華書局，1998年12月)，頁601。

其能久乎？」』

以上皆可證簡文「凡天子建之以州，邦君建之以都，大夫建之以里，士建之以室。」乃闡述古代封建禮制，天子分封州國以處置其子孫，邦君分封都邑以處置其子孫，大夫分封里以處置其子孫，士分封室以處置其子孫。

2. 獻民、里君、百姓

《史頌簋》：「友里君百姓帥偶盥于成周」

《尚書·酒誥》：「汝劼愆獻臣，侯甸男衛，矧太史友、內史友，越獻臣百宗工。」

《逸周書·作雒》：「俘殷獻民，遷于九畢」

《逸周書·商誓》：「告爾伊舊何父，……及太史比、小史昔，及百官里居獻民。」

《逸周書·嘗麥》：「邑乃命百姓遂享于家，無思民疾，供百享歸祭，閭率里君以為資。」

按：上列的銘文以及古文獻出現「獻民」、「里君」、「百姓」之詞。蓋「獻民」即「獻臣」也，此「民」並非一般庶民，乃指古代有身分地位、姓氏的貴族。蔡哲茂釋《逸周書·作雒》中的「獻民」云：

武庚之亂後，為了有效的監督殷貴族中的反抗力量，西周政權把他們集中遷徙到東都洛邑。《逸周書·作雒篇》說：「俘殷獻民，遷于九畢」，這裡的獻民就是《尚書·多士》中所謂的「商王士」。由他們有「小子」的統屬關係，更可知他們的身分是貴族，具有宗族組織。²

其次，《逸周書·商誓》之「里居」乃「里君」之誤，「百官」即「百姓」，《史頌簋》將「里君」、「百姓」連言。

里君乃周代地方基層行政長官，里的大小舊說不一，有二十五家一里或百家一里等不同的說法³，朱右曾認為〈嘗麥〉之「閭率里君」乃《周禮》之「閭

² 參見蔡哲茂《論卜辭中所見商代宗法》(東京大學東洋史學專攻博士論文 1991年)，頁 63。

³ 如《禮記·雜記下》：「里尹主之。」鄭注：「《王度記》曰：百戶為里，里一尹。」《管子·度地》：「百家為里。」又《詩·鄭風·將仲子》：「無踰我里」，毛傳：「二十五家為里。」

胥里宰」⁴，馬承源亦認為「里君」同於《管子·度地》中的「里有司」及《周禮·地官·司徒》中的「里宰」⁵。

至於與「里君」連言，具有相近地位的「百姓」，亦非後世一般庶民的意義，而是具有身分地位且賜姓為家的貴族。屈萬里引王氏《尚書稗疏》云：「凡六經所言百姓，皆大夫以上賜姓之家也。……至孔、孟之時，民亦得有百姓之稱，則相沿之差。」⁶又《左傳·隱公八年》：「天子建德，因生以賜姓，胙之土而命之氏。」

《國語·周語下》：「唯有嘉功，以命姓受祀，迄於天下。」故根據《左傳》、《國語》，姓的取得要經過命賜的手段，故李學勤指出古代社會並非人人有姓，而是只有具有一定身份的人才有姓⁷。張亞初、劉雨曾詳析「百姓」如下：

殷墟卜辭有多生，西周金文有百生，多生就是百生。百為多意，生即姓。

《說文》：「姓，人所生也。」百姓本義是指各個以血緣關係為紐帶的不同的社會人群，也就是黎民百姓。在我國古代社會中，各個不同的族姓都是在族長的嚴密控制之下的。他們就成了百姓的代表。所以百姓有時就指這些不同族姓的族長。在殷墟卜辭中，「多姓」與「多子」對貞，多子是商王的同姓貴族，多姓是異姓貴族。古代各級的政權往往控制在這些人的手中。文獻上的百姓有時訓為百官也就是這個道理。銘文中的「百姓」，似乎都是指各族的貴族而言。⁸

裘錫圭亦釋「百姓」、「里君」云：

百姓泛指組織在商王朝各大小統治者的宗族裡的貴族們，里君是里的首腦，里君的地位與一般百姓相當，居於在他們所管轄的里中的人，其身份無疑要低於百姓一等，這種人應該就是平民，也就是見於卜辭的狹義的眾。⁹

⁴ 參見黃懷信、張懋鎔、田旭東等編撰《逸周書彙校集注》(上海古籍出版社，1995年12月)，頁799。

⁵ 參見馬承源《商周青銅器銘文選》(三)(北京：文物出版社1988年4月)，頁68。

⁶ 參見屈萬里《尚書集釋》(台北：聯經出版社1999年4月)，頁163所引。

⁷ 參見李學勤《考古發現與古代姓氏制度》，《古文獻叢論》(上海遠東出版社1996年11月)，頁116-127。

⁸ 參見張亞初、劉雨《西周金文官制研究》(北京：中華書局1986年5月)，頁49-50。

⁹ 參見裘錫圭《關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究》，《古代文史研究新探》(南京：江蘇古籍出版社，2000年1月2刷)，頁303。

蔡哲茂則分析卜辭「小眾人臣」與周代「里君」的關係云：

商代在治理王都的王室族眾，王族內部的各族族長，也就是卜辭上的多生，他們各自統領自己的宗氏分族，但對於已下降為庶民的一般族眾，則設「小眾人臣」加以拘縻，也就是說已從宗族的血緣的統治關係，轉化為地緣的統治關係，商周王朝能稱為國家，即具有此一特色，雖然小眾人臣的管理眾人的大小仍不清楚，但它的性質和後代所謂的「里君」的職能應是相同。¹⁰

因此，從西周金文及《尚書》、《逸周書》等相關的西周文獻相互考證，可見百姓、里君、獻民(獻臣)皆為與王室有宗族血緣關係的貴族統治階層，其地位在於一般庶民(眾)之上。

3.多子、御事

「多子」一詞，見於《尚書·洛誥》：「予旦以多子越御事」，以及《逸周書·商誓》：「我無克乃一心，爾多子，其人自敬」，亦多見於殷墟甲骨卜辭，如下：

(1). 勿乎多子逐鹿。 《乙》3083

(2). 其飡多子。 《甲》2734

(3). 貞：令多子族比犬暨口响古王史？

貞：令多子族暨犬侯璞周古王史？ 《合》6813

(4). 己卯卜，奚貞：令多子族比犬侯璞周古王史？五月。 《合》6812 正

(5). 癸未卜，爭貞：令口以多子族璞周古王史？ 《合》6814

(6). 惠束令暨多子族？ 《合》14921

¹⁰ 參見蔡哲茂《論卜辭中所見商代宗法》(東京大學東洋史學專攻博士論文 1991年)，頁59。

張秉權云：

甲骨文中的「子」某，數目甚多。他們雖則並非完全都是某一時王之子，但是，他們參與祭祀，遠較其他人物為多，而時王對他們的關注眷顧，特別殷勤。所以，他們即使不是時王之子，也應屬於與王室有密切關係的近親。二者之間，雖則休戚相關，情見乎辭，但是多子族與王族，還是有所分別的，例如：「丁酉卜，王族爰多子族立于？」（《南明》224）而且「子」某之稱，有時亦稱「侯」某、「伯」某。……如果「子」在卜辭中，僅為表示「王子」身分的稱謂辭，那麼「多子族」就是「王族」，不應有所分別，而且身分也不應該隨時變更的。所以，那些「子」，在甲骨文中，不僅表示一種親屬的身分，也是一種爵位的名稱，而且也不僅限於男性。¹¹

朱鳳瀚則分析「王族」與「子族」之關係云：

1. 王族—由時王與其親子(王卜辭中部份「子某」)為骨幹聯結其他同姓近親組成的家族。
2. 作為王子的「子某」所率領之族—由先王的部分未繼王位的王子(王卜辭中亦稱「子某」)在其父王卒後從王族中分化出去所建立的家族，在卜辭中稱「子族」。
3. 不稱「子某」的貴族所領率的商王同姓親族—有相當一部份屬於上述「子族」的後裔。唯其是否還屬於「子族」則難以確知。¹²
- 4.

¹¹ 參見張秉權〈卜辭中所見殷商政治統一的力量及其達到的範圍〉，《中研院史語所集刊》五十本第一分。又收入張秉權《甲骨文與甲骨學》(台北：國立編譯館，1987年)，頁429。

¹² 參見朱鳳瀚《商周家族形態》(天津古籍出版社，1990年)，頁83。

蔡哲茂則云：

王族、多子族的成員並非一般朝臣或封建諸侯就可歸入其內。多子族的族長們可稱多子，族長稱子某。……古籍中屢見「多子」，如《逸周書·商誓篇》說武王克殷之後，對商邑的「伊舊何父，幾、耿、肅、執」訓話，稱他們為「爾多子」，可知商邑的族長是被稱作「子」的。……「多子」指的是同姓的大小宗族族長，也就是同姓大小邦君的君長，對此，殷周兩代也有一致性。那麼，卜辭所見的多子族，也就是商王同姓的大小宗族。……多子族是由殷代的歷代王室分枝出去的……多子族是王族之外掌握商王朝政權的最重要團體。¹³

按：卜辭中的「多子」應該是指與商王同姓的大小宗族族長，「多子族」是指由歷代王室分枝出去的同姓宗族。商周時代是一個宗法制度的社會，具有「姓—宗—族」的從屬關係。《左傳·定公四年》記周初分封諸侯云「分魯公……殷民六族……使帥其宗氏，輯其分族，將其醜類。」竹添光鴻云：「宗氏者，宗子族長也。」¹⁴朱鳳瀚云：「同姓諸親族以其中一個宗氏之長為首長，各宗氏則以本宗氏中一個分族之長為首長，各級首長的身分，從宗法關係上看，分別相當於該級族組織的宗子。」¹⁵因此，《左傳》追述殷民六族之「宗氏」，乃其宗子族長也，亦即卜辭所云之「多子」，乃與殷王同姓的大小宗族之首長。裘錫圭亦云：

周代稱族長為宗子或子，稱子尤為常見，《左傳》哀公二十七年「悼之四年，晉荀瑤帥師圍鄭……將門，知伯謂趙孟入之，對曰：『主在此』，知

¹³ 參見蔡哲茂《論卜辭中所見商代宗法》，東京大學東洋史學博士論文 1991 年，頁 69-93。

¹⁴ 參見竹添光鴻《左傳會箋》(台北：新文豐出版公司)。

¹⁵ 參見朱鳳瀚〈商人族氏組織形態初探〉，《民族論叢》第二輯，頁 31。

伯曰：『惡而無勇，何以為子？』對曰：『以為忍恥，庶無害趙宗乎！』」知伯問趙孟「何以為子」意思就是說，你憑什麼當趙氏的宗子(即趙族的大族長)。《尚書·洛誥》記周公的話說「予旦以多子越御事，篤前人成烈，答(合)其師，作周孚先。」曾星笠《尚書正讀》說「多子，大小各宗也」，這個解釋是很正確的，卿大夫基本上都是族長，所以一般稱他們為子，例如《左傳》哀公十一年記孔子對冉有所說的話就稱季康子為「子季孫」。¹⁶

因此，「多子」乃與王同姓的大小宗族族長，其權位主要是從血緣關係來，而非政治職位之關係。

其次，關於「御事」一詞，《尚書》多見，如「猷大誥爾多邦越爾御事」、「肆予告我友邦君，越尹氏、庶士、御事」、「爾庶邦君越爾御事」(〈大誥〉)、「王其效邦君越御事」(〈梓材〉)等等，李學勤引楊筠如《尚書覈詁》云「所謂御事，皆謂邦君執政官也」、「御事，謂諸侯執政用事之臣也」，其實「御事」應指朝廷執政大臣，屈萬里《尚書集釋》注〈大誥〉即云「尹氏至御事，指周之官吏言」。「御事」既指執政大臣，則與其對舉並列的「多子」必非朝廷之官吏。在強調血緣關係的商周宗法社會下，「多子」佔有極重要的地位，商周執政者處理國家大政時都必須徵詢他們的意見，《尚書》中周王召集宗親大臣，以及〈商誓〉中武王戒命殷商遺民時，其排列順序皆是先同姓宗族長，再次及朝廷大臣。〈商誓〉「伊舊何父」至「幾耿肅執」為「多子」，「殷之舊官人」則為朝廷大臣。

二、殺人為祭

商周時代，存有屠殺俘虜、奴隸、女巫以及殘疾人獻祭祖先神明之習俗，胡

¹⁶ 參見裘錫圭〈關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究〉，《古代文史研究新探》(南京：江蘇古籍出版社，2000年1月2刷)，頁303。

厚宣曾統計甲骨文中共用人祭 13052 人，另外還有 1145 條卜辭未計人數，即都以一人計算，全部殺人祭祀，至少亦當用 14197 人¹⁷。茲舉數例如下：

1. 彝祭

甲骨文「彝」字象以繩索捆縛牲禮獻祭先祖之形，其本義乃用人牲以進先祖之祭法。詹鄞鑫認為甲骨文「彝」字本象雙手進獻被砍掉頭顱的反縛兩手的俘馘之形，它的本義很可能就是屠殺俘虜作為犧牲而獻祭祖宗，這種祭禮很像古書中所說的獻俘或獻馘，茲引其文如下：

殷墟卜辭中彝字屢見，……由這些卜辭內容看，「彝」顯然是由商王舉行的某種祭祀活動，其地點多數在先王宗廟，有的在田獵地區。……從卜辭用例，我們可以斷定，所謂宗廟常器、雞形彝、雞尊等等，都不是「彝」的本義，而圖騰之說，更是毫無蹤影。……

甲骨文彝字的主體很象人形，但與「女」字的寫法有區別，後者的兩手斂于身前，而前者的兩手反交于背，所以不是「女」字。金文寫法比甲骨文刻畫得更細緻，主體部分不僅象人雙手反縛于背，而且縛手處有繩索札住。這個繩索符號，後來演變為「系」旁。在甲骨文中，凡有反縛人形的字，詞義都與俘虜或奴隸有關。……值得注意的是，「彝」字的上部象是某種刑具，金文字形看得尤為清楚。金文「彝」字的主體人形，人頸上似乎都沒有人頭，卻加上一把象有勾刃的刑具，旁邊淋漓的數點，無疑是濺出的鮮血。「彝」字的下部是雙手，表示進獻的意思，與尊、蒸、登、典取意相同。這樣看來，「彝」字本象雙手進獻被砍掉頭顱的反縛兩手的俘馘之形，它的本義很可能就是屠殺俘虜作為犧牲而獻祭祖宗。這種祭禮很象古書中所說的獻俘或獻馘。在古代，常有在宗廟或社壇殺俘祭祀的記載。……商代貴族的祭禮，常常用大量人牲來祭祀，殺祭的人牲主要是俘虜，如「羌」、「叟」、「伐」、「俘」等，其次是奴隸，如「小臣」、「小母」。每次用人數少者三五人，多者至幾十人、百人，乃至三百人。解放前在安陽侯家莊西北崗和武官村發掘的殷王陵，發現有大規模的人祭和人殉的現象，骸骨多數沒有腦袋。這說明人牲被殺祭時，要砍下頭顱。這種情況，與「彝」字無頭人牲的形象也可以互相印

¹⁷參見胡厚宣〈中國奴隸社會的人殉和人祭〉，《文物》1974年8期，頁57。

證。在卜辭中，殺人的刑法與用牲的祭法往往是二位一體的。「彝」字既象獻俘殺祭，那麼它的詞義就應該有殺戮之義。¹⁸

姚孝遂《甲骨文字詁林》亦贊同詹鄞鑫之說，定「彝」字為殺人為牲之祭名¹⁹。

2.獻俘為祭

古文獻中，亦有獻俘殺用為祭之例，如《逸周書·世俘》：「薦俘殷王士百人」，顧頡剛考證云：

《郭研》以此句為「用人為牲」，蓋癸丑之日大享，故所殺所俘殷王士百人以祭耳。按《左傳·僖十九年》：「宋(襄)公使邾文公用子于次睢之社，欲以屬東夷」，杜注：「睢水，……水次有妖神，東夷皆社祀之，蓋殺人而用祭。」又《昭十一年》：「楚子(靈王)伏甲而饗蔡侯於申，醉而執之……殺之，刑其士七十人。……楚子滅蔡，用隱太子于岡山。申無宇曰：『不祥！五牲不相為用，況用諸侯乎！』」杜注：「(隱太子)蔡靈公之太子。……五牲：牛、羊、犬、豕、雞。」又注是年《春秋》：「用之，殺以祭山。」此可見以人為牲及滅國時大量殺亡國之臣，春秋時且然，何況殷、周之際。」又云「這文敘述武王在殷都的祭祀，「薦俘殷王士百人」；敘武王歸國後在周廟的祭祀，又是「廢於紂共惡臣百人，伐右厥甲小子鼎大師，伐厥四十夫家君鼎師。」在這兩次歡樂的慶祝裡，都是大量的殺戮俘虜，獻於祖先。……而在甲骨文中，則殺人以祭一來就是數十人，現在發掘出來的殷貴族墓葬總可看到纍纍的殉葬者，可見在奴隸制社會的全盛時代，人的地位正和牲畜同等。這文所記述的也是這般，分明周人在開國的時候，確是繼承了商代的奴隸制社會的禮制。」²⁰

¹⁸ 參見詹鄞鑫〈釋甲骨文彝字〉，《北京大學學報》1986年2期，頁115。

¹⁹ 參見于省吾主編《甲骨文字詁林》(北京：中華書局，1996年5月)之按語，頁999。

²⁰ 參見顧頡剛《〈逸周書·世俘篇〉校注、寫定與評論》，《文史》第二輯(北京：中華書局，1963年4月)，頁11。

按：顧氏說法確也，「薦」可訓為用，同於卜辭之「尋」、「𠬪」、「用」等，乃用牲之法也。此處「薦俘殷王士百人」，意為用俘虜的殷商大臣百人為人性獻祭於祖先。這種殺人獻祭的習俗至春秋仍存有，如《左傳·昭十年》：「秋，七月，平子伐莒，取郟，獻俘，始用人於亳社。」此「獻俘，始用人於亳社」之言可證春秋時代仍存有用俘虜作為人性以獻祭之習俗。

3. 柴祭、爇祭

甲骨文、金文有「柴祭」、「爇祭」，「柴祭」為焚燒木柴以祭祀祖先神明，經常以牛羊豬，甚至人性為祭，「爇祭」則是焚燒女巫以及殘疾人以祈雨之祭，二者皆為火祭。

西周銅器《我方鼎》銘文：「我乍禦血祖乙妣乙、祖己妣癸， 禱柴二女，咸。」「禦」為禦祭，甲骨文中禦祭多用為禳除災殃、祓除不祥之祭。「血」為血祭，《說文》：「血，祭所薦牲血也。」《吳越春秋·越王無餘外傳》：「禹乃東巡，登衡嶽，血白馬以祭。」可見古代血祭乃一種以牲血為祭的禮制。禦祭中常用此種以牲血為祭的禮制，殷、周皆然。又西周文獻關於「禦血」之祭的記載，如《逸周書·世俘篇》：「戊辰，王遂禦循追祀文王。」此武王禦祭先祖文王之祀也，又云：「越五日乙卯，武王乃以庶祀馘于國周廟，翼予冲子，斷牛六，斷羊二。」此「斷牛六，斷羊二」當為用牲之血祭。「禱」則為宗廟祭禮。

「柴」象束薪為祭之形，《說文·示部》「柴燒柴焚祭以祭天神。從示此聲。《虞書》曰：『至于岱宗柴。』」今《書》作柴。《說文·木部》柴訓「小木散材。」「柴」即甲骨文之「木祭」，所祭的對象多為先祖先妣，所用的物品多為牛羊等牲禮或者穀物，王輝考釋卜辭「木祭」云：

木祭對象有先祖、天神，使用的物品有牛、羊、豕、（穀）……。這裡的木用為動詞，當是焚燒的意思，故木祭為火祭的一種。所謂木祭，我們認為就是柴祭。《說文》：「柴，小木散材，從木此聲。又柴，燒柴焚祭以祭天神，從示此聲。」柴是後起的形聲字，從木此聲。……柴不見於甲文……柴更是後起的異體字。《正字通》：「按柴字本作柴，後人因祭天改從示。」柴字的本義為燃木以祭，是很明白的。《尚書·堯典》：「至于岱宗柴」，《說

文》引作柴。馬注：「柴，祭時積柴加牲其上而燔之。」《禮記·火傳》：「柴于上帝。」鄭注：「柴告天地及先祖也。」這些都同上邊幾條卜辭大體符合。當然，後代所謂柴祭同商代所謂木祭不是完全一致的，但是後代的柴祭是從商代的木祭發展來的則沒有疑義。²¹

《說文》：「柴，燒柴焚奈以祭天神。」《白虎通·封禪》：「燎祭天，報之義也；望祭山川，祀群神也。」此處以柴祭、燎祭皆焚木祭天之火祀，實則祭天之說乃戰國、兩漢之說法，殷商及西周時代未必皆用為祭天，反而卜辭中多用為祭祀先祖先王舊臣之例。商周祭天或祭先祖所用犧牲，除了牛羊外，亦有用人性之例，《我方鼎》銘文「柴二女」，即殺用二女奴為祭之意也。

甲骨文另有「炆祭」，乃一種焚燒人牲的祈雨之祭，所祈求的對象乃是最高主宰之天帝。胡厚宣認為殷人祈雨所炆者多為女巫，其云：

卜辭中又有炆雨之祭。以武丁及廩辛、康丁、武乙、文丁時所見為多，或稱炆，或稱炆雨，或稱炆某女奴或女巫，或稱炆雨于某地。《說文》：「炆，交木然也。」《玉篇》：「交木然之以奈柴天也。」在卜辭多用為燒人祭天以祈雨。卜辭中炆雨之祭，共有 128 條，以不記人數者居多。只廩辛、康丁或武乙、文丁時卜辭曾說炆三每：「戊申卜，其炆三每。」（《續存》下 744）每即女，炆三每即炆三女奴或女巫。殷人祈雨所炆者以女巫為多。

22

裘錫圭贊同胡氏焚者多為女巫之說法，更考釋「炆」字非從「交」，「交」字實乃「黃」之誤寫，「黃」、「尪」音近，「黃」字古文象仰面向天，腹部膨大，是「尪」之本字。《呂氏春秋·明理》高誘注：「尪，短仰者也。」又同書〈盡數〉注：「尪，突胸仰向疾也。」尪人突胸凸肚，身子顯得特別粗短，「黃」字表示的正是這種殘廢人的形象。甲骨文「炆」字乃是象「尪」在火上之形，「炆」應該是專用於「焚巫尪」的「焚」字異體。²³

焚巫尪以祈雨的習俗至春秋時仍有，如《左傳·僖公二十一年》：「夏，大旱，

²¹ 參見王輝〈殷人火祭說〉，《古文字研究論文集》（四川大學學報叢刊第十輯，1981年12月），頁256-257。

²² 參見胡厚宣〈中國奴隸社會的人殉和人祭〉，《文物》1974年8期，頁59-60。

²³ 參見裘錫圭〈說卜辭的焚巫尪與作土龍〉，《古文字論集》（北京：中華書局1992年8月），頁216-224。

公欲焚巫尪。」杜預注：「巫尪，女巫也，主祈禱祈雨者。或以為尪非巫也，瘠病之人，其面上向，俗謂天哀其病，恐雨入其鼻，故為之旱，是以公欲焚之。」由以上古文字與古文獻資料，可證商周確實存在這種焚燒女巫與殘疾人以祈雨的習俗。

三、刑罰制度

商周時代，存有殘害身體的各種刑罰，甲骨文與古文獻中均有「五刑」之說。如《尚書·呂刑》：「苗民弗用靈，制以刑；惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。爰始淫為劓刵椽黥；越茲麗刑並制，罔差有辭。」五虐之刑曰法。虐，殘殺也，五虐之刑，五種殘殺的刑法。曾運乾《正讀》云：「五虐之刑，蚩尤所作也。」又云：「劓、劓、宮割、頭鹿、黥，五者皆肉刑，所謂五虐之刑。周制以宮刑包括宮觸二者，鄭《周禮·司刑》注云：『宮者丈夫則割其勢，女子閉於宮中也。』故大辟在五刑之中。蚩尤之刑，宮椽分舉，大辟則在五虐之刑以外也。」

按：關於「五刑」之制，由來已久，據甲骨文顯示商代已經大體概備。裘錫圭在〈甲骨文中所見的商代五刑〉一文中，舉出商代有黥刑(墨)、劓刑、死刑(伐)、刵刑(荆)、宮刑(椽)等五種刑罰，可與周代之五刑相合。裘氏云：

周代的刑罰有所謂「五刑」，其名稱，見於《尚書·呂刑》的，為墨辟、劓辟、荆辟、宮辟、大辟；見於《周禮·秋官·司刑》的，為墨、劓、宮、刵、殺。墨也叫做黥，其法先在面上(一般為額部)刻紋，然後再填以墨。劓是割鼻。宮刑施行於女子的，是幽閉；施行於男子的，是割去生殖器，亦所謂「椽」。

《呂刑》的荆和《周禮》的刵，《呂刑》的大辟和《周禮》的殺，都是一件事。前者是斷足之刑，後者就是死刑。在商代的甲骨文中可以找到這五種刑罰在當時都已存在的證明。²⁴

²⁴ 參見裘錫圭〈甲骨文中所見的商代五刑〉，《古文字論集》(北京：中華書局，1992年8月)，頁210。

「爰始淫為劓刵椽黥」。淫，過也。劓，割鼻之刑；刵，斷耳之刑；椽，毀陰之宮刑；黥，紋面之墨刑，此為四種肉刑。劓、刵者，《說文》云：『劓，刑鼻也。』重文作『劓』。『刵，斷耳也。』椽者，《詩·召旻》云：『昏椽靡共。』箋云：『椽，椽毀陰也。』黥者，《說文》云：『墨刑在面也。』。四者並大辟為五刑也。

孔穎達以「劓刵椽黥」並「大辟」為五刑。然孫星衍《注疏》云：「案：五刑本有刵無刵，則刵、刵，字之誤也。」王引之《經義述聞》也以為「刵」是「刵」之訛字。楊筠如《覈詁》亦云：「刵，《說文》作刵，刵乃訛字。」孫、王、楊等人皆以為此處「刵」乃「刵」之訛誤。其實不然，上古的確存有「刵」刑，李學勤在〈海外訪古續記(二)〉²⁵一文中，提出德國科倫東亞美術博物館藏有一塊武丁時龜腹甲左尾甲下端的殘片，尚有殘辭三個：「.....劓刵刵。」此可糾正「刵為刵之訛字」的錯誤，證明商代已存有刵刑，其與劓、刵等肉刑並列。因此，此處經文作「劓刵椽黥」無誤也，五刑中刵刑、刵刑皆可因時因事置宜，並未有固定內容。故本篇後文又提出墨辟、劓辟、刵(刵)辟、宮辟、大辟等五刑，而《尚書·康誥》亦出現「劓刵人」之辭，可見劓刵刵等殘害肢體之肉刑常相為用。

參、 結語

經由上文之考證，可以發現以下古今社會之差異與演變：

一、古代講究親屬輩分，以嫡長子繼承主要產業，長子具有最大權力，與其他諸子為大宗、小宗之關係，政治權力亦按照大宗、小宗以及血緣親疏而定，儒家的尊卑親疏遠近的「倫理觀」乃繼承古代宗法社會的觀念加以發展，成為講究等級先後順序的五倫。

現代社會，倫理觀念日益淡薄，講究人人平等，傳統君臣父子的倫理觀日漸消退，法律上也保障全體子女的繼承權，不同以往嫡長子優先或為主的作法，以往尊卑親疏遠近的倫理觀以及家父長制的社會秩序已日益改變，現代社

²⁵ 參見《文物天地》1992年6期。

會更重視個人權益，爭取各種形式的平等，上下等級嚴明的規範已逐漸轉變為人人平等、彼此尊重的社會觀念，家長對於子女的管教也隨著時代調整為民主開明，多以溝通理解取代高壓管教的方式。現代社會更因社會型態改變，傳統農業社會大家族共同聚居的型態已改變，成為人口簡單的小家庭制，親友間的往來漸少，政治上也不再如同以往血緣關係為主的封建制度，宗族的影響力已不再具有主導的地位。

二、古代存留許多殺人為祭的陋俗，對於人命視如草芥，尤其所謂「人牲」說法，更將奴隸、俘虜等視同牲畜一樣，可以任意宰殺獻祭，與當今講究人權、人命為重的社會觀念差異甚大。至於焚燒女巫與殘疾人祈雨，甚為迷信，今日社會科學昌明，自然不信此途，且當今社會重視扶助殘疾身心障礙者，政府大力補助社會福利，已破除古代社會這些不良且慘無人道的習俗。

三、古代在刑罰上實施黥刑、劓刑、刖刑、剕刑、宮刑等各種殘害身體的刑罰，在當今社會已逐漸廢除，除了少數國家仍保有鞭刑，大致均以監禁為主，已經少有殘害身體的刑罰。即便是死刑，也以槍決方式為主，以減少與縮短死囚之痛苦。蓋當今社會講究人權，重視人道主義，就算是罪犯，也考慮其基本人權，以較為文明的方式來教化罪犯，更有不少國家逐漸廢除死刑，改以終身監禁等其他方式代替。

因此，比較古今社會之差異，可以發現在人權與人命的重視上有很大的改善，對人權與人命的尊重已成為文明社會的表徵，反映在祭祀上與刑罰上皆不同古代，改以較為人性與人道的方式進行。其次，現代社會宗族觀念日益淡薄，以個人權益優先，較為重視自我，雖能追求個體的自由，不同階級能達到平等，但難免也比較自私，失去傳統敬老尊賢的倫理觀念，家庭以至於國家內部經常為爭取各種形式的平等釀成紛爭。因此，當今社會已逐漸意識傳統宗法社會仍有其優點，認為傳統倫理觀念仍有必要維持與提倡，如孝順父母、尊重師長、工作上徵詢資深前輩意見等，都仍值得保留。所以，古代社會部分不良的觀念與做法固然必須變革，但若有良善之處也仍可取法，只要加以調整以便適用於現代社會。

參考資料

一、書籍

- 于省吾主編：《甲骨文字詁林》。北京：中華書局，1996年5月。
- 朱鳳瀚：《商周家族形態》。天津古籍出版社，1990年。
- 竹添光鴻：《左傳會箋》。台北：新文豐出版公司。
- 李學勤：《古文獻叢論》。上海遠東出版社 1996年11月。
- 屈萬里：《尚書集釋》。台北：聯經出版社 1999年4月。
- 孫希旦：《禮記集解》。北京：中華書局，1998年12月。
- 馬承源：《商周青銅器銘文選》(三)。北京：文物出版社 1988年4月。
- 黃懷信、張懋鎔、田旭東等編撰：《逸周書彙校集注》。上海古籍出版社，1995年12月。
- 張亞初、劉雨：《西周金文官制研究》。北京：中華書局 1986年5月。
- 張秉權：《甲骨文與甲骨學》。台北：國立編譯館，1987年。
- 蔡哲茂：《論卜辭中所見商代宗法》。東京大學東洋史學專攻博士論文，1991年。
- 裘錫圭：《古文字論集》。北京：中華書局，1992年8月。
- 裘錫圭：《古代文史研究新探》。南京：江蘇古籍出版社，2000年1月2刷。

二、期刊論文

- 王輝：〈殷人火祭說〉，《古文字研究論文集》(四川大學學報叢刊第十輯，1981年12月)，頁256-257。
- 朱鳳瀚：〈商人族氏組織形態初探〉，《民族論叢》第二輯，頁31。
- 李學勤：〈海外訪古續記(二)〉，《文物天地》1992年6期。
- 胡厚宣：〈中國奴隸社會的人殉和人祭〉，《文物》1974年8期，頁57。
- 張秉權：〈卜辭中所見殷商政治統一的力量及其達到的範圍〉，《中研院史語所集刊》五十本第一分。
- 詹鄞鑫：〈釋甲骨文彝字〉，《北京大學學報》1986年2期，頁115。
- 顧頡剛：〈《逸周書·世俘篇》校注、寫定與評論〉，《文史》第二輯(北京：中華書局，1963年4月)，頁11。