

百卷本

1

中国全史

Z G Q S
ZGQS

名誉主编
张岱年 季羡林
主编
史仲文 胡晓林

人民出版社

中国古代历史文化的品性与特色

——百卷本《中国全史》总序

史仲文 胡晓林

中国历史有不同于世界各国历史特别是不同于欧洲历史的种种特点。

特点之一：中国传统文化在数千年文明演进过程中，没有出现断层。

孔夫子的学说，一直影响中国历史 2000 多年。孔孟传统、老庄精神，以及后来的佛学思想，彼此促进，相互借鉴，常演常新，一脉相传。这种情况在人类文明史上是非常罕见的，在四大文明古国中亦是独一无二。四大文明古国中的其他三家都曾出现文化断层，一些古老文化传统在民族文化的冲击下，几乎散灭已尽。在古埃及、古巴比伦、古印度文化以外，古希腊、古罗马文化属于比较年轻的一代；但其文化传统同样受到过致命的冲击，以致中世纪的几百年，欧洲人都看不到的柏拉图、亚里士多德的著作。中国古代文化，虽晚于古埃及等国家，但其历史水平并不逊于任何一个民族，而且一脉相承，其文化传统得到比较完美的保存，这不能不说是中国历史文化的奇迹。

特点之二：中华民族在漫长的历史发展过程中，没有出现历史性的分裂结局。

所谓没有出现分裂结局，并非不曾有过分裂。中国自夏、商、周以来，历代王朝更替，也曾出现过非常复杂的局面。西周统一，东周混乱，战国分裂；秦汉统一，魏晋南北朝分裂；隋唐统一，五代十国分裂；宋、辽、金、夏总在统一与分裂之间；宋元政权更迭，出现中国历史上第一个由少数民族居于统治地位的全国性政权；明统一，但很快衰落；清兵入关，出现第二个由少数民族占据主导地位的全国性政权。中国历史，可谓战乱不断，分裂不断；但战而又治，分而又合。从中国历史发展的总趋向看，中国历史上的统一时间不但远远长于分裂时间，而且统一是主流，统一合乎中华民族的整体利益，也合乎各族人民的共同愿望。

这一点和世界上许多国家又有很大区别，首先就和西方基督教传统不一样。古罗马也是大帝国，但寿命不长；先是一分为二，后来二分为多；以致不但民族差异日益扩大，语言差异也日见明显。直到中世纪下半叶，欧洲才真正出现走向统一的曙光，但直到今天，欧洲的一些地区还在发生民族战乱。实际上西方自古罗马分裂以来，就不曾统一过。中东也是如此，甚至非洲、拉丁美洲都有与之类似的现象。虽然造成的原因或许截然相反，但分裂的事实，则无须争议。

特点之三：中国既是一个宗教宽容的历史古国，但又从来不是一个宗教性国家。

中国历史文化的主导性因素，自然是儒家文化。但儒家文化不是中国传统文化的唯一代表，尽管在所有文化流派中它的影响最大。从它产生的那天起，就不是孤立出现的文化现象。诸子百家，它为一家。以后因为社会需要，儒学被捧到独尊的地位，但独尊并非独有。即使奉行“废黜百家，独尊儒术”的汉武帝时代，它依然不是独有的。例如，儒学慎言鬼神之事，汉武帝本人却颇有些相信神仙。东汉时代，佛学东来，道教初兴；魏晋时代，玄学又起；

于是儒、道、佛同生共在的文化现象成为盛唐文化的基本特色。

中国人自古对宗教不持绝对化立场。既允许无神论的存在，也允许有神论的存在，还允许各种宗教组织存在。但有一个条件，任何宗教都不能以伤害中央政权、妨害国家政务作为存在的前提；否则，必予以打击或取缔。

当然，中国历史漫长，宗教间的冲突，也曾有过，对宗教的迫害也曾有过。但从历史发展的宏观态势分析，“三武一宗”灭佛事件及其影响毕竟是暂时的，而佛教等宗教的发展却是长久的。中国文化本性宽容，唯其如此，在中国历史上才从来不曾有过因为宗教问题而发生的全国性大战乱。反倒是在战争极其残酷、国家多灾多难的历史关头，宗教活动起过某种缓冲和保护作用。例如佛教之于北朝，道教之于元代，都有安定社会、减少杀戮的意义存在。

中国宗教活动论其主要影响，不是表现在政治方面，而是表现在思想文化方面。唯其如此，才使得中国传统文化内涵更丰富，也更具生命活力。

相对于中国而言，整个欧洲乃至整个地中海周边国家，几乎总在宗教信仰、民族兴衰和国家利益之间发生冲突；而这种冲突，往往导致更深的民族仇恨，或者直接引发地区性甚至世界性战乱。可以这样说，西方国家自古罗马以来，它的所有战争、战乱都和宗教信仰有关，也和民族冲突有关，又和国家利益特别是领土纠纷与经济利益有关，因为西方宗教信仰有强烈的排它性。而在中国历史宗教观念中，更主张求同存异，各自发展。

特点之四：中华民族历史虽然有过多次民族冲突，但冲突的结果，不是走向分裂，而是走向和睦。

中国历史上重大民族冲突，至少发生过三次：一次是始于东晋十六国时期的所谓“五胡乱华”；一次是宋、辽、金、夏直至元代的民族战乱；一次是清王朝入主中原。这三次大的民族性冲突，各有自己的特点。但其结果，则毫无例外地走向民族和睦，有的则形成具有深远历史意义的民族大融合。所谓“五胡乱华”，华又何曾乱？或者更确切地说，是乱在一时，和在长久；乱在取治，治后繁荣。因为如此，才使得中国盛唐的兴旺发达获得了更广泛的民族基础和更良好的文化基础。哲人所言“唐人有胡气”，就包含了对唐文化这种品性的肯定与称赞。宋元时代也曾发生各个民族间的猛烈战争，然而终于统一于元，稳固于明，其结果，同样达到民族的和解。清人入关，始则与民族压迫有直接联系，继而出现民族间的侵扰和大战，也曾出现过中国历史上罕见的屠城惨案，但那结果不是从此开始没完没了的民族冲突，而是清王朝终于接受儒家文化，同时也为儒家文化的历史发展作出了自己的一份贡献。

特点之五：中国文化传统最仇恨别人的入侵，也不喜欢向外扩张。

中国自古以来就不是一个以对外侵略和扩张为特色的国家。中国真正远征其他国家或与境内其他政权发生大规模战争，大约只有汉武帝北伐匈奴这样一段历史，但那不是因为汉武帝对匈奴的土地产生了要求，而是为了保卫大汉帝国的安全与安宁。这不是说，中国历史上就没有过中央政权对少数民族政权或其他周边国家的侵略和伤害。比如唐太宗就侵略过朝鲜。但公正地讲，入侵他人的情况在中国历史上并不处于主流地位，而且在国内也大不得人心，所以唐太宗固然英才天纵，一旦兵发异域，照样取辱而还。

中国传统文化的这五大特色，是中国文化的骄傲所在，因为中国文化有这些特点和优点，它才为人类文化保留下最完整的一份古文化遗产，也为人

类的民族文化培养出一个独特的模式，它以自己独特的文化魅力，对东方文化产生巨大影响，对整个人类文化也作出巨大贡献，而且，未来还将作出更大贡献。

从中国文化历史的发展曲线看，中国历史与世界各主要地区的民族历史都有不同的发展特点。和西方历史的发展曲线相对照，二者的差异，尤为明显。

西方文化属跳跃式发展类型，骤起骤落，波峰波谷，对比鲜明。西方文化如果从古希腊算起，直到近、现代文明，其历史发展曲线呈一个斜书的“Z”字。古希腊古罗马处于西方古代文明的高峰期，与中国印度古文化相比，尽在伯仲之间。到了中世纪，则进入低谷时期，思想禁锢，经济涣散，帝国分崩，宗教专制。西方中世纪有人称之为黑暗的世纪，纵然并非没有任何创造，但比之古希腊古罗马文化，确实失去昔日的辉煌；比之文艺复兴以后的西方近代文明，尤其相形见绌；比之东方古代文明同样处于劣势地位。例如和中国的唐王朝相比，几乎不可同日而语。即使到了元代，西方文化依然处于落后状态。所以马可波罗自中国返回西方后，因为他向同胞讲到中国人的财富，动辄以百万为计量单位，他们就以为他在胡说八道，便给他一个“百万·马可”的恶俗绰号，那意思就和汉语中的牛皮李二哥的意思差不多。因为那个时代，西方文明确实有一种进入死胡同的感觉，而东方文明至少在外在表现上还处在一花独秀的优越地位。

但西方中世纪文化，主要是基督教文化也绝非一无是处。公道地讲，西方文艺复兴运动所继承的不但有古代文明，也有基督教文明。只不过继承的方式颇有不同，何况物极必反，正因为基督教的统治走到了极端，所以才有宗教改革运动出现。韦伯写的文化学名著《新教伦理与资本主义精神》就是看到了基督教文明在走向近代文明的转化过程中，确有它自身的某种优势存在。

总的讲，西方文化的历史发展曲线是大起大落的，其文化形态对比强烈。中世纪文化中，很少看到古希腊文化传统，而近代文明，又是在对中世纪文明的激烈抗争和批判中诞生的。所以从历史的宏观发展上讲，西方文明的三个历史阶段，可能说即是三种不同的文化形态。

中国则不然。中国文化不是呈大起大落的发展态势，而是以循序渐近方式画下自己的历史发展曲线。各个不同历史时期的发展水平虽然也有高低，但反差不很强烈，或者换句话说，不同的朝代虽有强弱兴废之别，但文化传统却一脉相承。自春秋战国算起，儒家文化一直占据重要地位；自汉武帝之后，儒学地位更其显赫。汉人习经，宋人讲经，明人清人依然不出儒学范畴。如果我们将孔子的书，董仲舒的书，朱熹的书，曾国藩的书一起送给一位西方人看，虽然孔子的时代距离董仲舒的时代相差近5个世纪，距离朱熹的时代相差15个世纪，距离曾国藩的时代相差25个世纪，但这些中国古、近代的大儒们，其议论其学识其风格，又何其相似乃尔。所以，黑格尔谈到中国的时候，他的态度未免不够严肃，竟然认定中国没有历史。他说：“中国的历史从本质上看是没有历史的；它只是君主复灭的一再重复而已。任何进步都不可能从中产生。”应该说，黑格尔的观点并非无懈可击，但中国历史发展缓慢也是事实。

中国古代历史文化确实发展得太过缓慢了。两千年前孔夫子就教导学生学习六艺，到了清代，中国的学者和儒生还在读《五经》。《五经》即《六艺》，

不但没有发展，而且还少了一艺。刘邦杀害功臣，到了朱元璋还杀功臣；秦始皇筑长城，到了明代依然修筑长城；大唐王朝修皇宫，到明清两代仍旧修皇宫。当然无论什么时代，饭总是要吃的，房子总是要盖的，但如果从汉武帝吃到西太后依然是老一套吃法，而从秦始皇到宣统皇帝，一样不离秦砖汉瓦，那么，这个民族的命运就有点危险了。

危险其实早有征兆。至少从 15 世纪开始，中国已然落后。经过 16、17、18 世纪，中国文化已经被远远抛在近代文明的后面，不但经济方面已经大不如人，政治上已经无可挽回地衰朽下去；就是文化优势也已荡然无存。先进的西方国家在经济、政治、军事、文化、教育、科技、思想乃至文学、艺术、习俗和家教变革等各个方面都大大超过中国。而中国皇帝及其官僚、士大夫阶层，还浑然不觉，自以为老子天下第一，抱着两千年的旧梦欣赏不已。直到英国军舰的大炮把中国的海防线打开一个大大的缺口，日本人以并无优势的海军力量埋葬了北洋水师，八国联军火烧了圆明园，慈禧太后栖栖惶惶逃离北京，中国人才开始清醒过来。原来，大清帝国在世界列强面前，不过是一块肥肉而已，而伟大又古老的中国人留给世人的印象也不过东亚病夫罢了。正所谓，“梧桐更兼细雨，到黄昏，点点滴滴。这次等，怎一个愁字了得？”

于是，前赴后继不甘屈辱的中国人，开始寻找问题的答案：造成这一切的原因，究竟在那里？

原因自然只能从中国传统文化的特性中寻找。

原因之一：中国的传统文化，首先是大陆文化。

人类历史上的地域文化模式包括三种基本类型。一种即中国式的大陆文化，一种即欧洲式的海洋文化，还有一种介乎二者之间的如日本或英国式的岛国文化。

海洋文化亦可称为地中海文化，即西方文化。欧洲也有大陆，但从历史发展看，最先得到文化繁荣的地区，不在欧洲大陆的腹地，而在南部靠近海洋的地带。例如举世闻名的古希腊古罗马文明都不是发生在欧洲大陆而发生在地中海边缘。海洋文化的第一个特点，是它的外向性。因为它面对海洋，而海洋既是物质财富的源泉，也是人力财富的源泉。相比之下，土地的开发则比较艰苦，也比较缓慢，而且也不似大陆文化那样具有人口优势和农业资源优势。凡此种种，都促使它不是向内而是向外发展。所以欧洲文化千变万化，它的这一个基本特征总在发挥作用。

海洋文化的这第一个特点，注定会带来其第二个特点，即海洋文化必然也是重商文化。而重商文化又促进了它的开放性质，欧洲数千年文明，最好的时期则是它的开放时期和重商时期。中世纪不走海路，想在内陆发挥优势，结果优势几乎丧尽，最终还得走重商开放之路。由此也可以看出，欧洲人之所以选择与中国人不同的发展道路，并非因为双方的人种或性格差异，而是因为他们的历史地理环境决定了他们对历史文化的选择方式。

岛国文化处于大陆文化与海洋文化之间。一般地说，其生存背景是：幅员相对狭小，地理环境相对恶劣，自然资源也相对贫乏。但人类文明的发展，特别是近代文明的发展，产生这样一种特性：越是资源贫乏的地区越有可能率先发展起来。比如中国，西部资源远胜于东部地区，但西部经济的发展就不如东部更快。但这一特性必须在相应的历史条件下才会形成。即只有在实行开放型市场经济条件下，这种少资源易开放的地带才能成为率先发展起来

的地带。

因为岛国文化资源少，所以它就必须向外发展。在西方，英国人就成了资本主义发展的先进地区。在亚洲，日本就成了唯一一个进入发达国家的亚洲国家。

因为岛国文化资源少，所以它的内部就容易团结，尤其容易产生一种一致对外的向心力量。这一点在日本文化中表现得尤为强烈。

因为岛国文化资源少，所以它就容易产生向别人学习和借鉴的心理。在内部，也容易产生竞争与自强精神。既然先天不足，只好加倍努力。

大陆文化则不然。大陆并非内陆，它也有海岸线，甚至有漫长的海岸线。但它的对外发展总不如向内发展更为容易。所以中国古代文明的发展优势，从一开始就不反映在沿海地区，如古希腊古罗马那般模样，而是首先从内地发展起来。中国古代文化即炎黄文化。炎帝是长江文化的代表，黄帝是黄河文化的代表，他们的中心和重点大都处在中国大陆的平原地带。大陆文化是内向的，是重农的。它主张以自己的力量来解决自身问题。而对向外发展没有兴趣。

大陆文化的形成，至少需要 4 个必备的环境条件。

第一，它必须幅员辽阔，地域太小不行。地域太小对人口增殖的压力太大，而人口发展不快，抗拒各种自然灾害的能力必然受到严重影响。所以大陆文化的第一个地域成因，就是得大，至少应和中国大陆适宜农业经济发展的平原地带差不多大。像这样大的国家，人类历史上确实少而又少。当然也有一些面积不大的农业自然经济国家，但它们往往处在大陆文化的幅射范围之内，作为大的文化系统的一个独立分支获得自己的文化特性。

第二，它的周边环境应该尽可能处于封闭状态，而中国大陆恰恰就具备这样的条件。中国大陆的西面，地理环境恶劣，不易交通，也不宜农业；西南面交通条件同样恶劣；东面和南面则是一望无际的大海，出去不易，进来也难；唯有北方，缺少天然屏障。于是中国人从先秦时代起，就开始修筑长城。其实即使只有三面呈封闭或半封闭边缘，这样的情况已然十分罕见。所以中国古代文化之所以取得那样辉煌的成就，也有中国独特地理环境的功劳在内。

第三，必须具备比较充裕的水源。一般认为，中国古代文化源于黄河流域，或者说源于黄河长江两大流域。中国古有黄河长江，黄河长江正是炎黄文化的古代摇篮。正如古巴比伦文化有两河流域作基础，古埃及文化有尼罗河作母亲，中国古代文化也有长江、黄河两大水系作保证。

一些西方学者认为中国文化属于河水文化这个范畴，有些道理。其实，任何一种农业文化没有比较充裕的水利资源都不能生存，更难有发展。中国文化史在这个意义上，也可以说就是一部治水史。长江、黄河确实给中华民族带来了巨大的财富，它们不仅是中国古代农业的命脉，还以自己的喜怒无常锻炼了中华民族坚韧不拔的民族性格。中华民族的品行在相当程度上是通过治水工程炼造出来的，中华民族的第一位文化伟人——大禹王，就是一位治水专家。

第四，气候条件适宜农业的发展，说通俗点，就是太冷了不行，太热了也不好。太冷则影响农作物的生长，在生产力比较低下的情况下，农不如猎，就如同中国东北未进行大规模农业开发之前的那种情况。顺便说一句，为什么中国大陆有三块大平原，而中国传统文化的本生地却并不包括东北平原在

内？这实在和东北这种独特的气候条件有关系。太热了也不好，热带天气其实对农作的生长有利，但在农业生产水平和文明水平有限的情况下，又出现种不如采。正如太冷的地区依靠农业不如依靠狩猎，而太热的地区则依靠农业不如依靠采摘。这就是人类古代文明的代表性国家古埃及、古巴比伦、古印度和中国都产生在大致相似的地球纬度上的重要原因。

原因之二：中国传统文化，本质上属于农业文化。

农业文化的生成前提与自然地理环境有不可分割的必然联系。但农业文化绝不是一个完全被动的概念，并非只要有一块适宜农业生长的土地，就可以自自然然甚至风风流流地长出成千上万亩的小麦来。

中国农业文化的形成，是中华民族通过艰苦卓绝的奋斗而得来的。所谓治水文化，其实已包含这样的意思在内。“水”是客观的；“治”是主观的，二者加在一起，其行态是能动的。治水文化有适应对象，主要是大区域大水系的农业工程。而这样的工程，没有严密的组织，卓越的智慧，科学的设计，千百万人齐心协力的奋斗精神，和为着同一个目标的实现不惜一切代价的权威机制，是无法进行更无法取得成功的。中国的几个与农业命脉相关的水系，带给农业的灾害几乎是无法统计的，概括地说，可谓百年特大灾，十年一大灾，五年一中灾，三年一小灾。中国农业文化的成功，正是与水奋斗的结果。中华民族正是在与水患的斗争中，展示了自己的文明水准和历史性才华。

造成农业灾害的，又岂止水患而已，还有旱灾、虫灾、震灾，以及因各种疾病带来的灾难。农业自然经济，其生产力水平原本有限，因而它在改造自然环境过程中付出的代价必然也是巨大的，所谓神农尝百草，其实是已经被诗化了的神话故事。

顺便说，中国古代神话与古希腊神话的一大区别，在于中国神话总与农业生产环境有着不解之缘。而西方神话则更多地表现出人与神、神与神以及人与人之间的争夺和大战。中国神话，它的主题常常是人与自然的竞争以及人与异类性格的同化和转换。如夸父逐日，如后羿射日，如愚公移山，如盘古开天地。盘古开天地是最有影响和魅力的中国古代神话故事之一。盘古为了打破宇宙的混沌状态而牺牲了自己——于是头颅化作东岳泰山，双足化作西岳华山，左臂化作南岳衡山，右臂化作北岳恒山，胸腹化作中岳嵩山，左眼化作太阳，右眼化作月亮，牙齿化作星表，毛发化作森林，连身上的汗毛都化作无尽的花草。中华民族正是以这样一种视死如归的气概创造出人类文明史上的大陆农业文化。

农业文化确立和制约了中国传统文化的治理边缘，并且在大陆环境允许的范围内着力开发属于自己的历史空间。从结果上看，中国传统文化总和中国传统农业发展的区域相一致。农进则人进，人进则农进，二者相依为命。一些地区沙漠化了，比如大西北的古楼兰城，于是人们向东撤退；长江流域的农田不断向南扩展，则中华文明的范围也就随之向南扩大。中华民族的文明圈是以农业发展的边际线作为自己的长控线的，正是在这个边际上，中国大陆文化与农业文化取得最佳共鸣效应。然而，还不够，特定的经济形态固然是特定社会赖以生存的基础，它还需要相应的思想文化形态作为自己的保护力量。

原因之三：中国大陆文化加上中国农业文化，又转化为儒家文化。

中国传统文化，如果用最简单的语言概括，可以叫作“水、土、人、文”；也可以联称为“水土，人文”。意思虽有别，主旨却不错。水土是人文的基

础。人文则是它的精神；而儒家文化正是这种精神的最佳概括。

儒家文化并非中国传统文化的唯一代表，却是最佳代表。自然，儒家文化被社会接受和认可需要一个过程，而儒家文化自身也需要不断发展和完善。实际上所谓儒家文化，如果说得更详细一点，则应该称之为以儒学为主导的包括儒、道、佛等各类文化在内的共鸣文化体系。

但问题的关键不在这里，问题的关键在于为什么先秦有百家争鸣，秦始皇又曾焚书坑儒，汉代前期几位颇有作为的皇帝多信奉道家的无为之治，而偏偏儒家学说会成为中国传统文化的主导力量呢？

因为中国儒家文化在本质上反映了中国农业文化的全面要求，或者说儒家文化在最大限度内满足了中国大陆与农业文化的要求。具体说，儒家文化有如下几个特点，而这几个特点对于一个大陆型农业文化模式来讲，条条都有必备的价值。

其一，推崇皇权，主张统一。这是儒家学说中至关重要的内容。所谓君君臣臣父父子子，所谓法先王说，所谓三纲五常。简而言之，就是君为臣纲，皇权乃万事之本。可以这样说，像中国古代这样幅员辽阔人口众多的自然农业型国家，如果不建立中央集权制的管理体系，是不可想象的。皇权不是中国人的爱好，而是中国历史的需要。儒家学说中虽然也有“民为贵”之类的议论，但处在国家管理体系中心位置的无疑是皇帝。先秦诸子百家，只有儒家学说对尊卑问题讲得最合封建帝国之意。儒家学说中大一统的思想，对中国封建时代的兴旺和强盛有着不可估量的重要作用。中国传统文化选中儒学作为官学，这是最主要的原因。所以，秦始皇若不统一天下，那么，诸侯国就不会看中孔夫子，因为看中孔夫子就该服从周王朝。而秦始皇一旦统一天下，那么，儒家学说或迟或早总会登上皇家官学的宝座。秦始皇乃一代之雄，却干出焚书坑儒的事来，可算是中国历史对始皇帝的一个黑色幽默。

其二，天人合一，有利于社会稳定。儒学中的天人合一思想，在孔、孟时已有萌芽，到董仲舒时代成为成熟的哲学观念。汉代以农业主国，对自然环境必然重视。一方面与天为邻，一方面又对天有所敬畏。于是儒学天人合一思想，对于如汉武帝一样的皇帝，就有了双重价值。价值之一，天人合一的思想，可以为皇帝的最高权威找到根据，既然天人一体，皇帝之所以成为皇帝，就说明这是天命所在；价值之二，是使天下都能爱护自然，重视土地，从而保证农业自然经济的顺利发展。

其三，性分三品，强调等级。地域如此辽阔的农业大国，必须建立中央集权制才能管理；而建立中央集权制，又必须实行严密的等级制才能保证皇帝以有效的方式控制如此巨大的国家机器，获得必要的行动效果。而儒家学说中的上智下愚及性三品说，正好为封建等级制提供了绝好的理论依据。人为三品：上品之人，不教而明，属于圣人一流；中品之人，教而后益，多数人都在此类；下品之人，虽教而无益，非强制其行为方可。而上品之人必得知书达礼，中品之人可以教而后成，所余下品，大多是平民百姓。所谓“民可使由之，不可使知之”，正合皇帝陛下的龙意。于是儒家学说，不能不受到帝王的青睐。而且封建体制一日不去，儒家的官学地位便一日不会动摇。

其四，既重亲性，更重家庭。儒家学说对于家庭给予特别的重视。儒学立身的根本，一是作忠臣，二是作孝子。而且忠臣必定是孝子，孝子亦必须是忠臣。孔夫子对于孝的重视，足为百家先，而他对不孝的态度也是很激烈的。作为中国伦理文化基础的农业自然经济，其基本的生存单位是家庭，最

基本的生产单位也是家庭。唯有家庭稳定，国家才有安定，唯有家庭富足，国家才能富强。中国传统家族与封建王朝属同位结构体，二者的兴致一般无二，区别只在所处位置不同。古代中国只要家庭不乱，无论碰到怎样的变化，必将很快走向安定状态，而且只要保住中国传统家庭的文化特性，则中国传统文化就不会发生断层现象。

其五，重视土地，不患贫而患不均。农业之国，最重要的财富莫过于土地，土地是国家之本。这和市场经济不一样，在市场经济条件下，土地也是商品，美国花几个小钱，就可以买下阿拉斯加。这在中国传统文化中是不可思议的。中国历代土地政策，也有差异。但每次改朝换代，如想取得成功必须在正确解决土地问题上下功夫。土地是立国之本，而赋税是土地能否发挥最好效益的关键。赋税关系实际上反映了农业与地主以及他们二者与国家的深层政治关系。无论哪个朝代，只有解决好土地与赋税问题，才能出现真正的繁荣，否则纵然有多么强大的管理力量，也非出乱子不可。

农业国家重视土地，但土地可以使人生活，不能使人剧富，而儒家学说正好主张“不患贫而患不均”。穷点没啥，但不均就不行。将这个理论用于中国古代土地政策，真是再好不过了。而且因为有这样合谐的社会历史基础，连中华民族的民族性格都受到莫大影响。

其六，重农抑商，不准流动。以农业立国，必定重农。但农、商二者有冲突，特别是处在自然农业经济条件下，农民得利不容易，相对讲商人获利则比较容易。农业是传统大陆国家赖以生存的命脉。这个命脉的特点是：既稳固又脆弱。试想一个几千万人的农业大国，实力理应雄厚。但这种雄厚的实力非得付出艰苦卓绝的农业劳动才能得到。因此，一旦发生农民向其他行业大规模流动的情况，作为社会生存基础的农业就会动摇。因此，重农必须抑商，而且反对一切人口流动。由农转商，固然要反对，就是农民向别处迁移，也要反对，甚至因饥荒而逃亡的流民都受到歧视。终整个封建时代，封建王朝对于流民都十分反感。因为当一个王朝对流民失去管理办法的时候，就预示着这个王朝的寿命要终结了。

而儒家伦理观念，最重视家庭关系，所谓“忠孝传家久”，所谓“父母在，不远游”。这样的伦理学说，封建王朝怎能不爱？

其七，重视礼教，倡导中庸。封建王朝的稳定很大程度上取决于家庭的稳定，而封建家庭的稳定又有赖于严密的封建等级制，特别是男尊女卑，父尊子卑。男尊女卑的理论依据是夫为妻纲，父尊子卑的理论依据则是父为子纲。二纲合一，最高男性家长便处于生宰地位。女子则没有地位，一个女子，在家要从父，出嫁要从夫，夫死要从子。这两个原则，既使家庭稳定，又使思想僵化。有人说中国传统文化重礼而轻理，在家庭婚姻关系上尤其如此。比如夫妻既讲尊卑，感情好坏就是次要的。即使嫁给一个万分不如意的丈夫，也只能认命，这叫作嫁鸡随鸡，嫁狗随狗。中国传统家庭重视父子关系远胜于重视夫妻关系，因为只有父子相传才能保证家庭的稳定。儒家的这些主张，无疑对巩固封建等级秩序起了重要作用。

中庸即不用过激的态度看待社会，看待家庭。中国人素有“忍”功，因为中庸使人不便出头，不肯出头，也不敢出头。而农业自然经济，本身就是一种渴望和推崇平均土地的经济，因此中庸便取得它特殊的理论价值和实用价值。同时，中庸既反对冒尖，又反对落伍，前拉后推，无疑加强了人们行为选择的从众性和向一性。儒家的中庸思想，其伦理价值超过其理论价值。

其八，渴望廉洁，重视吏治。中国自秦始皇建立统一的中央集权的大帝国以来，秦朝模式统治数百年。隋唐改制，但在中央集权这一点上没有变化。中央集权的特色就是专制，而专制的必然结果就是腐败，腐败又是农业经济的首要敌人。于是为着圣朝永远不衰，也为着加强管理效用，历代清朝的王朝和有作为的皇帝，无不主张吏治。吏治，就是治吏，使各级官员遵纪守法，清正为官。但是看中国整个古代史，真正的清官总是不多。纵然有几位，也如凤毛麟角。于是社会舆论盼清官，便像盼星星盼月亮一样。其实腐败是专制王朝的一个死症，而吏治则是它的一个理想。儒家学说强调修身养性，洁身自爱，主张仁、义、礼、智、信，无论对吏治，对清官都有积极作用。

其九，克己复礼，以国为重。中国传统文化主要是儒家文化与西方近代文化的一个重要区别是：西方文化是主张个人本位的，而中国文化是强调官本位的。官本位的含义也并非一切都以官员的意志为主，而强调官府所代表的整体性利益。孔夫子一生理想在于克己复礼，后世儒生尤以忠孝为立身之本。表现在取舍安排上则国事第一，家事、个人事又次之。而且“君子不言利”，个人利益在儒家眼里，正是肮脏的东西。西方近代文化以个体为本位，因此，即便对某一个人的不公也可能酿成社会问题。中国传统价值观念相反，它最钦佩的乃是忍辱负重，提倡为着整体牺牲个人，甚至为着个人——比自己身份高的人而牺牲自己。中国儒学的这种价值观念对于一个庞大的统一的农业大国来说，不但是必要的，而且是必然的。

其十，都德轻技，修身为本。儒家学说极其重视个人品德修养。像曾子那样的贤人，尚且要“吾一日三省吾身”，一般人等，可想而知。中国不是宗教国家，却是一个特别需要道德规范的国家。儒家学说中“修身齐家治国平天下”的理论，正合“寡人”之意。有人说中国人说教太多，动辄就是道德问题，这倒也是事实；但应该指出的是，这实在是中国传统文化的一个必然结果，并非中国人对道德自作多情，没事找事。至于其流弊后人，容当后议。

一个大陆文化，一个农业文化，一个儒家文化，已经为中国古代历史的发展奠定了基础。尤其值得注意的是，此三者又是一个有机整体。因大陆而农业，因农业而儒家，反过来，儒学加强了自然农业基础，儒学与农业的合力又强化了中国大陆文化。如此这般，中国传统文化自然不会发生断层，中华民族的统一自然成为历史的必然。如果具体分析这三种文化的整体运作方式，还可以看到构成中国历史文化运作的有三个最基本的“文化圈”在经常发挥作用。

第一个文化圈，即体制、仕途、礼教组成的文化圈。

体制，即国家政体。自秦开始，首创郡县制，从而形成真正中央集权的统一大帝国。秦始皇于此有巨大功劳，他实行的“书同文”、“车同轨”、“统一度量衡”等种种措施，对中华民族的统一和强盛起了超越其历史时代的巨大作用。中国自先秦以来，二次变制。秦始皇是第一次变制的集大成者，隋文帝则是第二次变制的开拓者。隋与秦一样短命，但历史作用不是用存在时间可以衡量的。隋的贡献，一在最终确立三省六部制；二是创立科举制度，从而使中国古代史上出现第二次高潮。

中国古代政体，中心是集权，因为不集权即不能保证小农经济基础的稳定。小农经济，哲人比喻为马铃薯经济，它的本性是封闭的、分散的、脆弱的。西方小农经济，前后不过数百年时间，便被资本主义市场经济之风一吹

而散。中国的小农经济共性如斯，但文化模式不同。小农经济固然是马铃薯，但中国古代管理体制却有很强的控制能力。于是钢筋混凝土统治了马铃薯，使之具有强大的整体力量。

仕途，汉代主要是荐举制，即通过各种官方渠道向国家荐举人才。如魏武帝曹操，当初就是孝廉出身。但荐举的标准，主要仍是儒家学说。汉代官方规定的科目虽然不少，但还是以经为本。对儒家经典著作的学习和研究就成为汉代知识分子入仕王朝的最好途径。这无疑对中央集权制度的巩固有莫大好处。以至三国时期，汉献帝已经成为傀儡，但曹操、刘备、孙权都不敢贸然称帝。刘备本一介布衣，却在荆襄九群有那么大的号召力；袁术无识，抓到一块玉玺就以为抓到了天下，结果不免身败名裂。其中最主要的一个原因，就是经学所造就的正统观念在汉末已有 400 年历史，不是一朝一夕可以改变的。

隋唐开始，实行科举制度，儒家学说的地位依然如故。明代干脆废除有关自然科学的考科，经典只认《四书》、《五经》，而且非朱熹所著版本不取；文章只认“八股”，思想更其禁锢僵化。虽然如此，还是使走向穷途末路的封建王朝的生命又延续了几百年时间。

还有礼教。礼教上达宫廷，下至黎庶，旁及各行各业，几乎无所不在。礼教的中心内容则是三纲五常，立论基础就是儒家经典。

这种体制、科考、礼教三位一体的社会运行机制，对中国古代文化的延绵发展起了巨大作用，它是中国古代文明的框架和脊梁。

第二个文化圈，即由人口、耕地和亩产形成的文化圈。

人口、耕地和亩产在中国历史上并非没有变化，但大体说来，它们三者之间的对应关系变化不大。

从耕地面积看，秦汉时期，全国有耕地 5.7 亿亩，隋唐时期有耕地 6.6 亿亩，宋元时期北方无统计，南方有耕地 3.6 亿亩，明代约有 7 亿亩，清初约 6.3 亿亩；

从人均耕地面积看，秦汉时期人均耕地 9.68 亩；隋唐时期 12.6 亩，宋元时期不详，明代人均耕地 12.7 亩，清初只有 4.3 亩；

从亩产水平看，秦汉时期平均亩产 140 市斤，三国两晋南北朝时期平均亩产 135 市斤，隋唐时期平均亩产 140 市斤，宋元时期（估计）220 市斤，明代平均亩产 250 市斤，清初则达 280 市斤。

从全国人口统计情况看，秦汉时期全国人口 5959 万人，隋唐时期 5291 万人，宋元时期 7681 万人，明代 6659 万人，清初 14341 万人。

综合上述资料，中国自秦汉以来的粮食亩产，大体保持在 140 斤上下，直到宋元时期才突破 200 斤大关，但到清初也不过 280 斤。而清初的人均耕地只剩 4.3 亩，正好接近秦汉时期人均 9.68 亩的 $\frac{1}{2}$ 。可以这样说，中国自

秦汉始，其人口、人均耕地和平均亩产在对应比例上没有发生本质变化。而正是这种历 2000 年不变的应量对比关系，才使得中国传统文化无论如何改变，都变不出农业文化、大陆文化和儒家文化的基本范畴去。

第三个文化圈，即宗教、文学与习俗的文化圈。

中国历史上的宗教很少参与政治，却很多参与生活。而且无论何种宗教一旦在中国扎下根来，就成为中国文化的有机组成部分。例如，佛教原本和儒家的忠、孝伦理观念有尖锐的矛盾。矛盾的结果，是使佛教不能在中国得

到安定和发展。后来，开明有远见的佛教人士作出适当调整，强调“三教合明”，在尊重王权，赞同孝道方面与儒学取得共识，于是便开始在中国得以长足发展。后来又产生出极富中国特色的禅宗。

中国古代宗教，例如佛教和道教，如果主要从社会一般接受者这一面看，它的存在意义主要不是表现在宗教信仰方面，而是表现在人们对它的世俗期望方面。因之去佛寺道观上香叩拜的人中，虚心拜佛求道的人固然也不少，更多的人还是去还愿，祈寿求福。一般中国人的宗教心理，最大的期望还是请神佛保福保寿保财保禄保命保平安。所以中国的神祇中，最普及的还是灶王爷，人们最熟知的还是门神爷。因为他们的职责与老百姓的日常生活最为贴近，也与老百姓的鬼神心理最易勾通。

宗教之外，还有文学。中国古代文学，不一定非与儒家学说相合，但大抵相合。大量文学作品，包括艺术性较强也包括艺术性很差的，对儒家学说的忠、孝、仁、义观念，充满了钦佩，宾服和赞扬，所谓听书看戏以正人心。诸如割臂疗母、死节殉夫的情节也时有所见。即使一些文学名著，如《水浒传》、《金瓶梅》、《红楼梦》等，也有很深的旧文化的烙印。《水浒传》只反贪官，不反皇帝，胜利了，宋公明就是皇帝，不能胜利，或者为寇，或者接受招安。《金瓶梅》有不少赤裸裸的性场面，但作者却不厌其烦，向读者劝善。《红楼梦》最有叛逆精神，但对“忠”“孝”二字，往往避开不谈。

中国古代习俗，上至宫廷王室，下到寻常百姓家，内容自是无比丰富，但其主旨，还是与天人合一、敬神敬祖、合家团聚、忠孝节义、五谷丰登、民安国泰联系在一起。比如旧时的红白喜事。红事多表婚姻，虽当事人未必高兴，但家长一定高兴。白事多指丧事，中国人的葬事也是长幼有序，男女有别。如家长仙逝，则办得越大越好，而且没有人找你的越礼之责。

上述三个文化圈，相互依存，彼此勾通，终于形成以土地——小农经济为基础，以皇权为中心，以礼教为思想规范的文化模式。

特别是中国传统文化中的特有的土地、人口和亩产相互对应的经济基础，使得中国传统文化具备两个似乎完全相反的特性，一个是它的惧怕冲击性，另一个是它对异族冲击的同化本领。

先讲第一个特性，它的惧怕冲击性。因为构成中国经济形态的三个对应量大体不变，所以任何一个对应量发生变化，都会使整个经济基础的运行方式发生混乱，甚至发生溃变。纵观中国历史，形成破坏性冲击力的社会因素主要有4个方面：

第一，政权腐败。造成腐败的原因也有两个：一是专制制度，二是官僚队伍的恶性膨胀。遗憾的是，凡专制必腐败，而专制加腐败，又必然使官僚队伍恶性膨胀。因为这两个因素互为表里，相互依存，所以中国传统文化中的腐败也形成自己的特色。即不腐败则已，一旦腐败就会迅速蔓延。换句话说，中国封建式腐败的特色是整体性的，仿佛一个苹果，要不烂全不烂，一旦烂就成穿心烂。到了这种地步，也就无法收拾了。

第二，自然灾害。小的自然灾害，或可自救，或可赈济；大的自然灾害必定产生大量流民。自然灾害加上土地兼并，就会发生大规模叛乱或农民起义。

第三，外力冲击。主要是北方游牧民族对中原地区的侵扰和攻击。

第四，土地兼并。土地是封建王朝的立国之本，也是农民赖以生存的基本依靠，而外力入侵，必定破坏和侵占土地。政权腐败更导致兼并土地，官

僚队伍膨胀也会挤占土地。遇到大灾大险，农民没了活路，只好变卖土地。这样七错八错，中国传统文化赖以平衡的基础经济就被破坏了。于是天下大乱，于是改朝换代。

中国传统文化的另一个特性，是它对异族占领的同化本领和对既经破坏的体制的修复本领。

对异族冲击的同化本领，在历史上有数次典型表现。一次发生在东晋 16 国和南北朝时期，即所谓“五胡乱华”。虽然少数民族取代汉族在北方的政权达 300 多年时间，但最终依然为儒家文化所同化，东晋 16 国和南北朝时期的社会大混乱也终为民族大融合的历史趋势所取代。一次是元人入主中原，也很快接受中原文化。再一次是清人入关，同样在不长的时间内就与中原文化成为一体。元、清两代王朝都是战胜者。但他们虽然在军事上打了胜仗，在政治上取得天下，却在文化上成为战败者的学生。这种情况曾使一些西方人觉得不可思议。其原因，还是因为当时的中原文化——即以儒学为主导的传统文化比之周边民族的文化形态更先进些，而农业自然经济显然也比游牧经济更先进，当落后的文化与经济进入比之先进的文化经济环境之后，很快就被后者所熏染、所摄服，以后干脆融入到后一种文化模式中去了。

对已经败坏的旧有体制的修复作用，则有几种不同的方式。最主要的是通过内部调节或变革修复；如此法不成，则只好推翻旧制予以重建。变革的方式也多，但自秦汉之后，很少有取得彻底成功的。即使像王安石变法那样的大举措，也是虎头蛇尾。因为中央集权的统一大帝国，一旦铸成错误，很难通过自身力量予以纠正。变革自然会有效果，但往往只能治标，难于治本。

再一种情况就是发生农民起义或其他方式的改朝换代。这仿佛把已经不能修理的房子，索性拆掉重建。问题在于，为什么拆了旧草房还要盖新草房，打跑了旧皇帝，又要拥戴新皇帝。此无他，因为中国传统文化，直到 1840 年之前，变来变去，没有超出大陆文化、农业文化和儒家文化的藩篱之内。除去重寻旧路，别无它法。在这个意义上，所谓推翻其实也是一种修复，黑格尔所言中国没有历史，其含义在此。

但黑格尔的议论并不全面。实际上，中国古代文化的历史发展曲线虽然是渐进性的，却并非只在原地打转。表面上看，它的运行轨迹只是一个一个的圆圈，但不是在同一个圆的轨迹上重复，而是呈螺旋状变化。换句话说，中国古代社会之所以能形成自己独特的文化特征，就是因为它在不断地用开放和自我变革方式，扬弃旧我，获得新生。

中国的这种历史发展曲线，终于在 1840 年被西方列强的大炮打开一个无法修复的缺口。中国从此也从自我修复的历史螺旋中走了出来。其实中国传统文化只能同化那些比自己低一个历史层次的文化类型，面对比自己更先进的文化力量，旧药方已经失去了昔日的灵验。于是先进的中国人，在失败面前开始苦苦思索。中国的历史也从此进入一个新的时代。

自 1840 年起，中国寻求进步和富强的社会运动，具有典型的耗散结构性质，即它经过相当长时间的无序状态。自林则徐禁烟开始，中间经过太平天国运动，洋务运动，戊戌变法和辛亥革命。寻求真理的中国人，他们本身的利益可能是相互矛盾的，他们各自的主张可能是相互对立的，但终于由闭关自守到面对现实，又由面对现实到习夷之长，以夷治夷，再由以夷治夷进化为改良主义、君主立宪，再由君主立宪到推翻帝制，创立共和国。直到 1919 年发生的五四运动，中国人民终于找到一条求得政治解放的正确道路。然而，

自五四运动至今，对中西文化的争论一直没有停止，中间也曾偃旗息鼓，但问题并未真正解决。过去我们也曾认为，建立人民共和国，人民就完全解放了。现在看来，中华人民共和国的建立，不过是万里长征走完了第一步，在中国实现现代化的历史任务比之已经完成的历史任务，更宏伟也更艰巨。

中国走过的历史道路告诫我们：中国的未来，一靠改革，二靠开放。通过改革开放，不但使未来的中国人成为现代化的公民，而且使未来的中国经济，成为现代化的经济，使中国的社会和文化，也成为现代化的社会与文化。

中国的现代化是一个伟大的历史工程。

但这不是说，中国传统文化中的一切都将成为历史，恰恰相反，唯有那些能够找出自己民族特色的国家才更容易推进和实现现代化。例如英国的现代化就不以废除王室作前提；法国的现代化则几起几落，经过三次帝制，四次共和；日本的现代化道路，正是一条日本传统与西方现代文明相结合的道路；而亚洲“四小龙”的成功，也没有以牺牲自己的民族传统作代价。

中国有如此悠久的历史，其中有许多值得现代人借鉴的内容，比如中国思想文化中的天人合一思想，中国传统观念中的现实主义精神，中国历史上形成的不怕困难、吃苦耐劳的民族性格，中国传统文化中的古典人文风格等。

了解历史，自然不等于明确未来。

但对于历史了解得愈深，对未来才会知之愈确并愈有信心。

正是出于此目的，我们才决心把《中国全史》这样一部大型史书奉献在一切关心中国和人类命运的人们面前。

1994年5月4日
写于北京莲花河畔

中国全史

本卷提要

本书是百卷本《中国全史》的第一卷。作者大量采用历史学、考古学、民族学及相关的最新研究成果，对远古及夏、商、西周三代的社会发展规律，重大历史事件、历史人物，各项政治制度，官制、法律、军队和民族关系等，都做了较为系统、全面的叙述，并提出了一些新的见解。本书具有一定的学术性，行文通俗易懂，适合具有中等文化程度的读者及有关专业的大中专学生阅读，也可供专业研究人员参考。

一、远古暨三代政治概述

远古暨三代政治史是中国古代史的重要组成部分，叙述的内容，包括远古和夏、商、西周时期的历史沿革、重大事件、代表人物、婚姻形态、社会结构、政治制度、民族关系等问题。

远古暨三代政治史，前人已多有著述，内中不乏精辟的见解。但因远古及夏代尚属古史传说时代，文献记载十分匮乏，有关著述略嫌简短。

随着田野考古工作的广泛进行，实物资料陆续出土，丰富的历史遗迹、遗物不断被揭示，极大地开阔了人们的眼界。加之民族学的调查与研究工作的深入开展，近现代少数民族存留的古代社会残余形态，也使人们的认识颇受启迪。

本书在前人论著的基础上，尽量介绍最新的学术观点。对尚存歧异者，则采用流行的说法。事实胜于雄辩。书中广为引用考古学、民族学资料以及文献记载，希冀以科学、求实的态度取信于读者，力求避免空洞的赘述。

中华民族源远流长。至迟在 100 多万年前，我们的祖先就生活在辽阔的中国大陆上。远古社会处于人类历史进程的初期，先后经过原始人群、母系氏族社会和父系氏族社会三个发展阶段。远古社会的生产力水平总的来说十分低下。随着人类思维和技能的进步以及劳动工具的改良，生产力水平有所提高，因而促进了社会的发展。

婚姻制度的演进是远古社会形态变革的关键因素。原始人群实行内部婚配。血缘内婚制向氏族外婚制的转化，则使人类历史过渡为母系氏族社会。妇女具有崇高的地位，子女的血统按母系计算，是母系氏族社会最重要的特征。族外群婚过渡为不稳定的对偶婚，进而转化为一夫一妻制家庭，父系氏族社会因而取代了母系氏族社会。子女按父亲的血统计算世系。妇女沦为男子的附庸。阶级压迫最早出现于家庭之中。

剩余产品的增加，导致私有制的发展。父系氏族社会末期，为了掠夺财物，氏族、部落之间的战争频繁，加之诸如猎取人头等原始宗教的影响，致使战争愈演愈烈。氏族、部落首领的军事职能突出，权力不断加强，其聚敛的财富也远超一般民众。

考古发掘的资料表明，相当于父系氏族社会末期的龙山文化时代，已形成反映部落、氏族权贵之间级别序列，以及与普通民众于财富、地位上存在巨大差异的礼乐制度。奴隶制国家的诞生始露端倪。

禹之子启以武力废止了父系氏族社会的禅让制度，并诛杀禹的继承人益，成为夏朝的第一任国王。父子因袭的家天下，自此开始。约公元前 21 世纪，中国历史进入奴隶社会。

夏、商、西周都是奴隶制国家。奴隶处于社会最低层。平民也深受贵族的压迫。奴隶、平民与奴隶主贵族的矛盾十分尖锐。国王是统治阶级的代表人物，集军、政大权于一身，但是又与封建社会的专制君主有所区别。其作为，在一定程度上受到贵族、甚至平民的制约。夏王太康沉迷田猎，不理国政，民心沸腾，致使东夷首领后羿篡权，史称“太康失国”。商王太甲暴虐，不遵祖训，被权臣伊尹放逐。太甲居桐宫 3 年，悔过自责，才得以重掌朝纲。周厉王昏庸无道，国人忍无可忍，终于将其驱逐。国人推举共伯和执政。共和元年（公元前 841 年），是中国历史有确切纪年的开始。

军队、官吏和监狱是维系国家政权的支柱，夏朝已初具规模，商、西周时期更加完备。商朝在讨伐异族的战争中，曾动用军队万余人。西周军队以师为最大建制，2500人为一师。戍守成周的军队达八师之多。“正”，是夏朝负责具体事务的官吏之通称。商朝的最高官吏称“相”，辅佐商王治理国家。伊尹是历史上著名的贤相。殷人崇尚鬼神，掌管祭祀、占卜的官吏地位显赫。西周的官吏有内、外之分。在朝中为官者称“内服”，被封至王畿之外的官吏则称“外服”。夏朝已有刑罚，并设置监狱。夏桀曾囚禁商汤于夏台。商代刑法十分残酷，不仅有墨、劓、剕等肉刑，流放、劳改等徒刑，还施行斩首、脯、醢、炮烙之法。西周的法律在前世的基础上趋于健全。除刑法之外，还有民法、婚姻法、继承法等。

尚礼是中国古代政治的特色。《左传·隐公十一年》云：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”礼制形成于父系氏族社会末期，经夏、商两代的发展，至西周时期，已成为规范人们活动的准则。

民族关系在远古暨三代政治史中占有十分重要的地位。据古史传说，远古社会末期，黄河、长江流域出现华夏、东夷和苗蛮三大集团。地处黄河中上游流域的华夏集团，以黄帝和炎帝部落最为强大。黄帝战胜炎帝，统一华夏部落，进而击败黄河下游流域的东夷集团，成为华夏和东夷集团共同尊崇的部落联盟首领。黄帝之后的尧、舜、禹是传说中黄河流域的部落联盟领袖。舜对苗蛮的战争取得巨大的胜利。禹更将华夏集团的势力扩展到长江流域，使苗蛮集团处于依附地位。

夏、商、西周王朝位居中原，对邻近的方国战争不断，彼此之间的经济、文化交流也十分频繁。黄河、长江流域的诸多部族，逐渐融合成以夏、商、周族为主体的华夏民族，共同创造出光辉灿烂的古代文化。

二、远古社会

中国是历史悠久的文明古国，也是人类重要的发祥地之一。早在 100 多万年前，我们的祖先就生息、繁衍在这片广袤的土地上。随着人类认识自然、改造自然能力的不断提高，远古社会经历了原始人群、母系氏族社会和父系氏族社会三个发展阶段。婚姻制度从低级形态逐步向高级形态演化。社会结构也渐趋复杂。私有财产的出现和奴隶制度的萌芽，为奴隶制国家的诞生奠定了基础。众多部落之间频繁的交往和激烈的斗争，促进了中华民族的融合。

（一）原始人群

旧石器时代，远古人类的活动范围遍及中国大陆。北自黑龙江、内蒙古，南至云南、广西，西起青海、西藏，东抵沿海诸省。据不完全统计，新发现的旧石器时代遗址约有三四百处。其中，举世闻名的周口店北京猿人、陕西陈家窝蓝田猿人化石的年代大致距今六七十万年。公主岭蓝田猿人化石的年代，约在距今 80 至 100 万年之间。云南元谋猿人化石的年代较早，距今为 170 万年。山西芮城西侯度遗址的年代则距今 180 万年。

旧石器时代初期，远古人类处于原始人群阶段。他们生活在杂木丛生、野兽逼人的恶劣环境中。加之主要的生产工具只有简陋的打制石器，因而获取食物十分艰难。在这种情况下，个人的作用微不足道。他们必须联合起来，以群体的力量弥补个人力量的单薄。每个群体的成员都要彼此协作，集体进行渔猎，合力防御野兽的侵袭，才能勉强维持生存。共同劳动，必然导致生产工具和产品的公有，产品也必须平均分配。当时人们食不裹腹，衣不蔽体，没有剥削和压迫。正如《吕氏春秋·恃君览》所言：“凡人之性，爪牙不足以自守卫，肌肤不足以御寒暑，筋骨不足以从利避害，勇敢不足以却猛禁悍，然且犹裁万物，制禽兽，服狡虫，寒暑燥湿弗能害，不惟先有其备而以群聚耶？群之可聚也相与利之也，利之出于群也。”《尉繚子·治本》：“天下为一家，而无私耕私织，共寒其寒，共饥其饥。”由于生产力水平十分低下，对老弱和儿童的养育，更需依靠集体的力量。

原始人虽然群居，但只能局限于一定的规模。人数太少，难以应付恶劣的自然环境。人数太多，又不易获取足够的食物。估计原始人大约以数十人结为一个群体，有一定的活动范围。各群体间很少交往，处于相对孤立的状态。

原始人群的早期阶段，男女之间的性交关系是杂乱而不受任何限制的。同辈的兄弟姊妹之间，上下辈的男女老幼之间，皆可自由婚配。子女只知生母，不识其父。原始人群的血缘婚，使原始人群既是一个生产、生活单位，又是一个内部互婚的血缘家族。文献对此有生动、详尽的追述。《吕氏春秋·恃君览》：“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道。”《管子·君臣》：“古者未有君臣上下之别，未有夫妇匹配之合，兽处群居，以力相征。”《列子·汤问》：“长幼偕居，不君不臣。男女杂游，不媒不娉。”

随着人类思维的进步，不同辈份男女之间杂乱的性交关系逐渐被摒弃。原始人群内部的婚配局限于同辈的男女之间。同辈的男女，彼此既是兄弟姊妹，也是夫妻。这种同辈间的婚配关系，较无辈份限制的杂交关系相对稳定。

我国许多少数民族兄妹结婚的故事广为流传。云南泸沽湖地区纳西族史诗《创世纪》就记述了利恩兄妹为婚的故事。因为当时除利恩六兄弟之外，世界上再没有男人，除利恩六姊妹之外，世界上也再没有女人，所以兄弟姊妹匹配成夫妇。云南怒族的传说，也谈到兄妹结婚的故事。远古时代，洪水泛滥淹没了大地。仅存兄妹两人躲藏在一个大葫芦内，侥幸生存。洪水消退之后，世人都淹死了。兄妹二人找不到配偶，只好彼此匹配成婚。他们生育九男九女。因为当时世间还没有其他人类，所以九对兄妹又互为婚姻。怒族终得以繁衍。

直至近代，壮族社会仍残存同辈份的血缘婚实例。广西邕宁县和云南麻栗坡县的壮族中，广泛流传孪生的兄妹（一男一女的双胞胎），是天生的姻缘，注定要结为夫妻的说法。

原始人群内部男女两性关系从无限制的杂交，演进为同辈份的血缘群婚，是人类婚姻史上的一大进步。它不仅使人类的体质、体能有所改善，而且开始形成长幼、辈份的意识。这是人类最早的婚姻制度，也是人类伦理、道德观念的启萌。原始人群的组织趋于巩固，因而促进了人类社会的发展。

云南省民族民间文学丽都调查队搜集整理：《创世纪》，人民文学出版社 1962 年版，第 16 页。

全国人民代表大会民族委员会办公室：《云南省怒江傈僳族自治州社会情况》（傈僳族、怒族、独龙族调查材料之三），1958 年 3 月。

周宗贤：《残存在壮族社会中的原始婚姻家庭形态》，载《民族学研究》第五辑，第 286 页。

（二）母系氏族社会

1. 母系氏族社会的形成

距今约十至二三万年的旧石器时代中、晚期，远古社会由原始人群阶段进入母系氏族社会。

现已发现的旧石器时代中期主要人类化石和文化遗存有：陕西大荔人、山西襄汾丁村人、山西阳高许家窑人、广东曲江马坝人、贵州桐梓人、湖北长阳人、北京周口店新洞人，以及辽宁喀左鸽子洞等文化遗存。

旧石器时代晚期重要的人类化石和文化遗存有：山西朔县峙峪人、北京周口店山顶洞人、辽宁建平人、广西柳江人，以及宁夏灵武水洞沟、河南安阳小南海、河北阳原虎头梁等文化遗存。

山顶洞人使用的劳动工具有骨针，装饰品有钻孔的小石珠、砾石和青鱼上眼骨等，这说明山顶洞人开始掌握了钻孔技术，因而很可能使用了比前人进步的石制工具。山顶洞人除在居住地区附近采集和渔猎外，活动范围又有所扩大。他们获取的食物中有海蚶，这说明山顶洞人的足迹已达渤海湾一带，与大自然的斗争能力有所提高。

原始人群阶段过渡为母系氏族社会，是在生产力水平提高的推动下完成的。血缘内婚制向氏族外婚制的转化是社会性质变革的关键因素。

原始人的血缘家族，经过几代繁衍之后，由于人口不断增加，引起食物来源匮乏，生活受到影响，因而必然分裂出新的血缘家族。新的血缘家族依然施行内部的血缘婚。内婚制虽然能保持原始人群的相对稳定，但婚配的男女之间血缘关系太近，致使繁育的后代易患先天性疾病，或体质不良，智力低下，与自然界抗衡的能力因而减弱。诚如《左传》所言：“男女同姓，其生不蕃”。内婚制在人类历史上延续的时间甚长，这正是原始人群阶段生产力发展缓慢的症结所在。

内婚制对人类进化的危害极大，其严重后果逐渐引起人们的重视。血缘家族的分裂，不断产生新的血缘家族。这些血缘家族之间仍保持着千丝万缕的联系，各血缘家族的男女之间也难免发生婚配现象。人们逐渐发现，各血缘家族之间男女通婚所生子女，无论在体能和智力上多优于同一血缘家族男女婚配所生子女。人们终于觉悟到，婚配男女的血缘关系越远，生育的子女越强健。由于传统观念强大的影响，内婚制向族外婚的转变是十分缓慢的。开始，只排除血缘最近的同胞兄弟姊妹间的婚配，以后又排除血缘较近的旁系兄弟姊妹间的婚配。最后，血缘家族内的男女，不论是否同辈皆禁止婚配。这样，一个内部不能婚配的血缘亲属集团——氏族便产生了。

族外婚，就是一个氏族的一群兄弟和另一个氏族的一群姊妹之间的交互群婚。男子外婚到另一氏族，死后埋在本氏族的公共墓地里。这种婚姻关系虽然还不稳固，但毕竟使氏族明显有别于过去的血缘家族。在这种群婚的形态下，子女仍然是只能确认生母而不能确认生父，氏族成员的世系也只能根据母系的血统来决定。同一始母祖生下的若干后代，便形成一个氏族。母系血统是维系氏族存在的纽带。氏族扩大之后，再分离开来，另建立新氏族。彼此通婚的氏族则组成部落。

古代的风俗中仍残留母系氏族社会初期的族外群婚痕迹。这种群婚多是以野合形式进行的。《周礼·地官司徒下》：“中春之月，令会男女，于是

时也，奔者不禁。”《贵州通志》卷七：“花苗每岁孟春，会男女于野，谓之跳月。择平壤地为月场，鲜花艳装男吹芦笙，女振响铃，旋跃歌舞，谗浪终日，暮挈所私以归，比晓乃散。”

壮族的“歌圩”、布依族的“赶表”、黎族的“放寮”、佤老族的“走坡”、傣族的“泼水节”、侗族的“行歌坐月”等等，存留了古老的群婚制和外婚制的遗风。“歌圩”是文献记载的称谓，壮语则称为“窝坡”、“埠坡”、“埠峒”等。每逢圩日，青年男女，身着盛装，女子以甲村为一个单位，男子以乙村为另一个单位，用唱歌的方式寻找对象。当某对男女唱得情投意合之时，便离开集体，私下幽会，盟誓终身。明代岳和声在《后骊鸾录》中，谈及万历年间柳州城外的“搭歌”时，曾说：“遥望松下，搭歌成群。数十人一聚。其俗女歌与男歌相答。男歌胜，而女歌不胜，则父母以为耻。又必使女先而男后。其答亦相当，则男女相挽而去，遁走山隘中相合，或信宿，或浹旬，而后各归其家，取牛酒财物，满志而后为之室。不则宁异时再行搭歌耳”。“歌圩”实际上是青年男女自由恋爱和婚配的场所。

拉祜族在农闲时，甲寨男青年同乙寨女青年，白天唱歌，夜晚在乙寨附近燃火集体过夜。有时甲寨青年男女与乙寨青年男女混合一堂，甲寨男人对乙寨女人，乙寨男人对甲寨女人集体过夜。

广东某些瑶族，在旧历除夕至正月初二的三天中，凡是成年男女，无论已婚与否，均可“在山峒间，山岗树林底下……互相酬唱民歌，自朝至暮，唱至情投意合，互相依偎发生性关系”。

群婚在华夏民族也曾盛行。春秋时期，上至天子后妃，下至庶民百姓，仍保留群婚之遗风。据《月令·仲春之月》记载：“仲春通淫”之时，人们停止工作，纷纷前往大牢祠祭祀求子之神“高禘”，天子、后妃也须参加。入夜，男女皆寝于庙后。

以上例证充分反映，族外群婚制曾普遍存在，使我们得以窥知母系氏族社会初期的婚配形态。这种婚配的特点是，以集体方式进行，没有一定的场所，多在野外结合，亦无固定的配偶，年龄和辈份的限制也不严格。但是氏族成员之间的婚配则是严格禁止的。

族外婚是人类婚姻关系史上的重大进步，较之内婚制下的同辈婚配具有更深远的意义。自然界万物的演化规律是物竞天择，优胜劣汰。实行族外婚的氏族，其成员的智商高，体质强，整体实力明显优于依然实行内婚制的血缘家族。在当时的社会发展进程中，起着无可置辨的主导作用。

母系氏族社会的初期，生产力水平仍然十分低下。自然界为人类提供生活的资源，同时也使他们面临严峻的环境。氏族是人类向自然界谋求生存的依靠。人类的生产活动——采集、狩猎和捕鱼依然必须集体进行，否则就不能有效地抵御野兽、饥饿和疾病的威胁。他们还没有私有财产观念，共同劳动，平均分配，是氏族的宗旨。

母系氏族社会里，存在着按性别和年龄区别的简单的不稳定分工。青壮年男子外出狩猎、捕鱼。妇女则从事采集果实，看守住所，加工食物，缝制

莫俊卿：《壮侗等民族母权制残余研究》，载《民族学研究》第二辑，第160页。

《云南省拉祜族历史调查资料》（一），云南民族研究所1963年铅印本，第132页。

《广东省连南瑶族自治县南岗、内田、大掌瑶族社会调查》，全国人民代表大会民族委员会1958年铅印本，第107页。

衣服，管理杂务，养护老幼等公益劳动。因为当时的采集经济比渔猎经济收获稳定，成为氏族成员生活资料的重要来源，所以是维系氏族生活的基本保证。妇女在生育上的特殊作用，以及氏族成员的世系均按母系计算，更使妇女在氏族中具有崇高的威望，居于主导地位。中国古代关于女娲氏炼石补天，积灰止水的传说，生动地反映了母系氏族社会受人尊敬的妇女领袖带领先民对自然界进行艰苦卓绝斗争的情景，歌颂了妇女在社会活动中的重要作用。

考古发现揭示了母系氏族社会初期人类活动的遗迹。山顶洞人过着母系氏族社会的生活。他们居住在北京周口店龙骨山山顶东北部，海拔 170 米的一个天然山洞里，因而被称为山顶洞人。洞长约 12 米，宽约 8 米，面积为 90 多平方米，可容数十人生活。洞里自然分成“上室”和“下室”。上室在洞口处，是他们的公共居室。下室在洞的深处，是他们的公共墓室。

山顶洞人的成员都是平等的，遵守共同的习俗。他们生前互相保护，死后也埋葬在一起。山顶洞的下室里，埋葬着一个青年妇女、一个中年妇女和一个老年男子。他们的尸骨上撒布赤铁矿粉粒，随葬有燧石器器和穿孔兽牙等装饰品。对于去世的老年人，尤其是妇女，将其生前使用的装饰品随葬，反映氏族成员对妇女及老年人的爱戴。

2. 母系氏族社会的发展

自中石器时代开始，母系氏族社会进入发展时期。中石器时代是旧石器时代向新石器时代的过渡阶段。目前，有关中石器时代的考古资料还比较缺乏。

新石器时代，人类在打制石器的基础上摸索出磨制石器的新技术，又发明了农业、畜牧业、制陶业和纺织业，皮革加工和缝纫技术也有进步。人类除利用天然洞穴居住之外，又开始营建房舍。在河谷台地水源便利之处，逐渐形成村落。

生产力的显著发展，使母系氏族社会进入繁盛时期。母系氏族社会的结构和制度日臻成熟。磁山——裴李岗文化距今约 8000 年，仰韶文化距今约 7000 年至 5000 年，大汶口文化早期距今约 6300 年至 5500 年，河姆渡文化距今约 7000 年至 5300 年，上述黄河、长江流域的考古学文化大体处于这一历史发展阶段。

母系氏族社会的繁盛时期，氏族按母系血统计算世系，并形成明确的制度。母权制已深入氏族生产和生活的各个领域。

氏族是血缘组织，通过母系血统维系。在群婚的形态下，子女只能确认生母，而不知生父。《公羊传》说：“圣人皆无父，感天而生”。《史记·殷本纪》说：“三人行路，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”是为殷商先祖。《史记·周本纪》说，周始祖后稷名弃，其母出野，“见巨人迹，必忻然说，欲践之。践之而身动如孕者，居期而生子。”《史记·秦本纪》也说：“玄鸟损卵，女脩吞之，生子大业”，即秦之先祖。所谓“无父”，“感天而生”，实际是母系制婚姻形态的反映。

因为子女从母亲居住，由母亲抚养，并属于母亲所在的氏族，所以子女的血统世系是按照母系计算的。氏族的祖先是女性，由女性世代相传。即由母祖传给母亲，母亲传给女儿，再由女儿传给孙女，依次类推，长久绵延。

云南永宁纳西族仍保留了浓厚的母系制传统习俗。当地以女为贵，认为有女不算断根，但是只生儿子则是断根，必须过继女继承人。

同一氏族的成员都是同姓的，子女也从母姓。《说文·女部》：“姓，人所生也。古之神圣人母感天而生子，故生天子，因生以为姓。”说明从生母而姓。《说文·女部》所列的古姓，如婚、羸、妘、妘、妘、燃、妘、媯、媯、妄、娥、娃、姁、媯、始、媯、姜、姬、媯等，皆从女，可知是母系氏族的姓。

古代文献关于亲属称谓制度的记载中，也保留了母系氏族制的痕迹。《尔雅·释亲》：“男子谓姊妹之子为出，女子谓舅弟之子为侄，谓出之子为离孙，谓侄之子为归孙”。母系氏族实行族外婚，一个氏族可以同其他许多氏族通婚，或在两个氏族之间通婚。《尔雅》中所说的就属于后者。因姊妹之子必须离开自己的氏族到对方氏族中去婚配，故曰出。出之子，不生于己族，但是以辈份而论为孙，故曰离孙。因兄弟婚配至对方氏族，与对方氏族女子所生之子，又要回到兄弟的氏族来婚配，故曰侄。侄之子又生于己族，所以称归孙。

据调查，海南岛黎族的“合亩制”地区，虽然早已过渡到父系大家庭时期，但仍然保留从母居的母系氏族社会习俗。女子出嫁后，她和娘家的关系仍十分密切。女子出嫁不久即回娘家，住居在“寮房”里，和其他不同血缘关系的男性来往，直至怀孕，才回夫家。丈夫死后，她就要回到娘家，和亲生父母或兄弟一起生活。儿女除了年龄太小的以外，一般都不带回娘家。亲兄弟照顾死了丈夫的姊妹的生活，并认为是一种义务。在夫家时，妇女不为丈夫缝补衣服，却为她的亲兄弟缝补衣服，丈夫对此毫无怨言。黎族认为女子虽然出嫁，但她们仍然和娘家同一祖宗，即同鬼。妇女不和她的丈夫同一祖宗，即不同鬼。患病做鬼之时，巫师念的是妇女娘家祖先的姓名，而不是丈夫家祖先的姓名。病重临死之前，必须抬回娘家，埋葬时由她的亲兄弟抬棺，并埋在娘家的公共墓地。她的遗物也归娘家的亲兄弟所有。埋葬以后，娘家杀牛招待亲属喝酒。同一“合亩”的人，即有血缘关系的人，要停止生产。丈夫家虽然也杀牛宴请亲属，但隆重的程度远比不上娘家。这是因为妇女与丈夫家不同鬼的缘故。

妇女在氏族里居于领导地位，是母系氏族社会的重要特征。妇女的地位不仅取决于氏族的母系血统，也取决于她们在社会经济生活中所发挥的重要作用。

新石器时代社会经济的显著发展，首先应归功于妇女。妇女是农业、畜牧业、制陶业、纺织业的主要发明者。农业、畜牧业给人类提供了较采集和渔猎更为丰富的衣食之源。制陶业和纺织业则使人类的生活条件大为改善。而男子在很大程度上依然停留在渔猎的生产领域，没有突出的作为。此外，妇女在烹煮食物，管理杂务以及抚育子女等方面还承担着繁重的劳动。妇女在社会经济生活中的主导地位，是崇尚女性的社会基础。

每个氏族都以一位长者为首领。氏族首领是由全体氏族成员推选的，男女皆可担任，但以女性居多。氏族长安排氏族成员的生产和生活。在氏族成员住居的大房子中，设有炉灶，供给全氏族的伙食。由妇女首领掌握分配给大家。

古代文献中对我国各民族妇女在生产 and 生活中占重要地位的记载甚多。如台湾高山族，“番族以女承家务，凡家务悉以女主之，故女作而男随焉。番妇耕稼备尝辛苦，或襁褓负于扶犁，男则仅供饷”。再结合獠人的产翁习俗看，妇女在生产上占主要地位更是明显。“南方獠妇，生子便起，其夫卧床褥，饮食皆乳妇，稍不保护，生疾亦如孕妇，妻反无所苦，炊爨樵苏自若”。据张庆长《黎歧纪闻》说：“黎妇多在外耕作，男夫看婴儿养牲畜而已。遇有事，妇人主人之，男不敢预也”。以上材料都反映出母系氏族社会中的女权制。

母系氏族的女首领对于氏族内外的纠纷负有调解的责任，并具很大的权威性。《琼崖黎歧风俗图》说：“黎人习气剽悍，与其同类一言不合，持弓矢标枪相向，有不可遏抑之势，若得妇人从中一调，则怡然而解。”解放前，黎族合亩制地区还有这种习惯。云南怒江的傈僳族氏族间发生械斗也是由妇女出面调解讲和，按照习惯对妇女不能加以伤害。

在母系氏族社会，生产资料，如土地，归集体所有。人们共同劳动，平均享用所获的产品。氏族长平时和氏族成员一样地参加劳动，没有什么特权。如果氏族长不称职，可以被罢免，另选贤能。氏族的财产属集体所有，按母系传递，即由母祖传给母亲，母亲传给女儿。但是财产绝不能转移至外氏族。

氏族里设有议事会，这是氏族的最高权力机关。对内对外的重大事务，如氏族首领的选择和更换，血亲复仇等，都须经议事会决定。在母系氏族社会，没有压迫和奴役，也没有凌驾于群众之上的统治者，一切按照传统习惯行事。这种传统习惯具有相当大的约束力，是团结全体氏族成员，牢固地维护氏族的存 在和发展所必需的。个人破坏了它，就是侵犯了整个氏族的集体利益，必然受到公众的谴责和应有的惩罚，最严重的是逐出本氏族。但是，这种严重的事件是极为罕见的。

在氏族制度下，男女青年进入成年阶段必须经历一种成年仪式。由氏族首领主持，对将成年的人进行毅力和智力的考验。只有通过成年仪式，青年人才具备充当氏族正式成员 的资格，并被允许参加氏族会议。

母系氏族社会盛行图腾信仰。原始人类认为某种动、植物与氏族有一定的血缘关系，并且是他们的祖先。图腾既以氏族始祖的形象出现，因而是伴随着母系氏族以及族外婚制产生的。

永宁纳西族多以虎作为氏族的图腾。土司崇拜虎为根根。土司认为，虎是一种特殊的神，一般人是看不见的，虎的骨头大，是土司的根根。既然图腾是母系氏族的骨肉，当然被列为禁杀之列。谁打死了虎，不能自行处理，必须像抬死人似的，把虎抬进土司府。土司家如丧考妣，向老虎磕头。打死了虎的猎人要受到鞭笞，轻者痛打三十大板，重者罚款，有的还要坐水牢。对虎的崇拜还有：土司以虎为姓，当地以虎为地名，以虎头或虎为标志等等。

纳西族的图腾决不限于老虎一种。在当地达巴口述的《创世纪》中，就有其它的图腾遗迹。其中有这样一段叙述：“热那甫的女儿多，不愿把车红吉吉美嫁给他，又想出了一个办法，把他的女儿化了装，有的变成了老虎，有的变成了豹子，有的变成了猴子，有的变成蛇，各种野兽都有了，叫从的

《番社采风考》，《小方壺輿地丛钞》第九帙。

《太平广记》卷四八三，引蔚迟枢《南楚新闻》。

严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社 1983 年版，第 189—194 页。

吕一去捉，捉住哪个哪个就嫁给他”。这些女儿，就是由同一个氏族分衍下来的女儿氏族，化装的野兽就是氏族的图腾标志。他们之间不能通婚，但是可以与从的吕一所在的氏族通婚。

氏族成员聚集而居，房舍多有大小之分。大房子供老年人和未成年者居住，也是氏族议事的场所。小房子则供妇女接待外氏族男配偶之用。

氏族有公共墓地。人们生前共同生活，死后也埋葬在一处。男子虽与外氏族女子婚配，但死后仍归葬于本氏族的墓地。血缘纽带始终维系着氏族的所有成员。

部落由互相通婚的两个或两个以上的氏族组成。它是母系氏族社会最大的社会集团。有的部落与氏族之间还有胞族作为中介形态。胞族由氏族及其派生出的女儿氏族组成。氏族有自己的住地和活动区域。所以，各部落之间也有一定的界限。越界就会发生纠纷，甚至引起流血的战争。部落是自卫和进攻的军事单位。各个氏族依靠部落，部落又保护各个氏族。部落有共同的防御工事，村落四周多有寨墙、栅栏和壕沟。由于母系氏族社会时期尚无私有财产的观念，各部落之间一般没有尖锐的利害冲突，彼此之间的矛盾，多属血亲复仇的性质。部落也设议事会，由各氏族的长老、氏族长组成。部落酋长由议事会选举产生，可以是女性，也可以是男性。其主要职权是处理部落内外的纠纷。

母系氏族社会的繁盛时期，氏族的结构较母系氏族社会初期又有所变化，突出地表现在氏族内部形成若干母系亲族。

新石器时代社会经济的发展，必然引起生产关系的变化。旧有氏族的狭小格局已不适应新的形势。生产工具的改进以及劳动技能的熟练，使人们以比较小规模的集体为单位从事生产成为可能。在这样的集体中进行生活也更便于管理。于是，随着人口的增殖，原来的氏族除继续分离出血缘氏族之外，在氏族内部又出现若干母系亲族。

婚姻形态也有所改变。还在群婚制盛行的时候，实际上就已经存在某种或长或短时间内比较固定的成对配偶的同居。以后，由于妇女主动要求比较长久地与某一个男子结合，于是就逐渐向对偶婚转移。对偶婚形态下的夫妻关系不是独占的同居，两性的结合仍比较松散，多采取以女方为主的男方走婚形式。

纳西族的母系亲族世系以母系血统关系为纽带。在对偶婚的情况下，因子女从母居，男配偶也不甚固定，世系也只能按女方计算。即由母祖传给母亲，再由母亲传给女儿，依次类推。当地谚语说：“无男不愁儿，无女水不流”。“生女重于生男，女儿是根根”。妇女关系到母系亲族能否长久绵延。若没有女继承人，母系亲族就面临绝灭的危险。所以，纳西族人把女儿的出生视为值得庆贺的大事。相比之下，男孩子出生就远为逊色。父权社会是重男轻女，母权社会却是重女轻男。其差异就在于，父权社会以男性计算世系，母权社会则以女性计算世系。

按母系计算世系，是母系亲族最重要的特征。

母系亲族有过继养女的传统习惯。当母系亲族没有女继承人时，全族都会焦灼不安，族长要召集全体成员商量，并决定向其他人口众多的母系亲族请求过继养女。对方如果同意，就接受礼物，并在本氏族举行祭祖仪式，宴请氏族的成员，向大家禀报将本亲族女子过继给外亲族为养女的缘由。氏族首领为该女子祈祷，并祝福她去外亲族后，多生子女，延续后代。迎收养女

的亲族也要举行祭祖仪式，向祖先禀告增加新的成员，并为该女更换姓名。然后，亲族成员共餐，同庆同乐，以示祝贺。养女在新的亲族中与其他成员享有同等的权力和义务。成年后，如有威信和能力，也可以主持生产和生活。

接收养女，是面临绝嗣险境的母系亲族得以传宗接代转危为安的重要手段。

小孩子在长大之后，要举行成年仪式。因为子女只知其母而不知其父，自小从母亲居住，并由母亲和舅舅抚养，所以其成年仪式也要由母亲和舅舅操办。

古人生活条件艰苦，寿命较短，性成熟也早，故小孩子到 13 岁便步入成年。在此之前，他们不算社会的正式成员，也不享受亲族成员的权利和义务。在成年人的心目中，小孩子还没有灵魂。成年仪式在每年的正月初一举行。亲族的成员聚集在火塘附近，祭祖之后，成年男女脱下孩提时所穿的麻布长衫，换上成年人的正式服装。女人上着短衣，下穿百褶裙，戴包头。男子戴帽，穿长袍和裤子。所以这种仪式又可称作穿裙子仪式和穿裤子仪式。仪式结束后，亲友纷纷向姑娘和小伙子赠送礼品，并向他们致以良好的祝愿。举行成年仪式的习俗，不仅纳西族长久流传，历史上其他民族也多有实行。

成年仪式是纳西族少年一生的转折点。从此以后，他们将同亲族的其他成员一样，享有各种权利和义务，也可以结交异性朋友，开始婚姻生活。对母系亲族而言，则增添了新的成员，加强了亲族的力量，是亲族繁荣昌盛的标志。

母系亲族实行外婚制。外婚制多以走访婚的形式进行。妇女有自己的居室，接待来访的男配偶。男子夜晚至女方住宿，清晨即离开，返回自己所在的母系亲族生活和劳动。这种走访婚对男女双方都没有任何约束。如果情投意合，配偶就比较固定，延续的时间也长。若感情破裂，随时离异，双方毫无留恋之情。但是配偶双方绝不能属同一亲族。据调查，纳西族至 1956 年民主改革前夕，仍盛行走访婚。如永宁平坝六乡 1,749 个成年男女中，实行走访婚的有 1,285 人，占成年人总数的 73.5%。实际上，当时过其它婚姻生活的人，都可能或长或短地经历过走访婚生活。

因为实行走访婚，男女之间离异无常，加之男子暮至晨归，所以子女一般很难确认生父。子女由母亲抚养，父亲并无抚养子女的义务。父与子不是同亲族的人，因而从世系上也就没有共同的血缘纽带，即使相见，亦如陌生人。在母系亲族里，凡是长辈的妇女都是自己的母祖或母亲，长辈的男子则是自己的舅祖父或舅父。在当地纳西族的亲族制度中，长期以来就没有父子关系的概念，因而也就没有父亲这一专用名词。因为男子的子女都在别的亲族内，所以，男子是没有自己子女的。由此可见母系血缘的传统观念之深。

母系亲族的财产属集体所有。房屋、牲畜、工具等固定资产，归集体使用，仓库也是统一的。亲族成员共同劳动，平均消费。财产也由母系亲族世代继承，任何个人不得独占。但一般的生活用品和装饰品则由个人享用。

每个母系亲族都有族长，称作达布。达布由能干有威望的老年人担任，以妇女居多，主持亲族的生活和生产以及宗教祭祀活动等。达布与亲族其他成员的地位是平等的，但是所承担的责任却十分重大，遇有紧要的事情还必须与亲族成员商量。据调查，温泉乡瓦拉片 17 个母系亲族在 1956 年民主改革时有 14 个妇女担任达布。忠实乡巴奇等 6 个村落的 88 户纳西族，有 50 户由妇女担任达布，占总户数的 56.8%，男子担任达布的 38 户，占总户数的 43.2%。

亲族的强弱与达布的威望和能力紧密相关。达布威望高，能力强，亲族成员之间必定和睦，生活安定，生产也顺利，亲族自然兴旺繁盛。达布若威望不高，能力又差，亲族必定衰竭不振。受亲族的母系传统影响，妇女的威望和能力一般强于男子。

母系亲族多以某一代达布的名字命名，充分反映达布对亲族的重要性。但也有以地点或动物的名称命名的。前者当因该亲族久居某地而定，后者则可能与图腾信仰有关。

永宁纳西族的母系亲族成员集中居住。房屋分为两部分。一部分是老年人和少年的住处，也是亲族成员共餐和公共活动的场所。另一部分则供已婚妇女接待男配偶之用。公共住宅多由四栋房屋组成，院落宽敞。正房较大，有一层，分为正室、上室、下室和后室。东西厢房和门房为二层楼，上层住人，下层饲养牲畜，堆放柴草。老年妇女和少年住在正房的正室内。这里也是亲族成员共同进餐和集会的地方。老年男子住在上室。凡属婚龄妇女均有单独的房间，称为客房。顾名思义，当为接待来访的男配偶而设。客房一般安排在东厢房和门房的上层。外亲族的婚龄男子来本亲族过夜，本亲族的婚龄男子自然也要去外亲族住宿。所以，亲族内一般都没有婚龄男子单独的房间，如婚龄男子在外亲族未寻到女配偶，因而没有住宿之处，必定受到人们的嗤笑，只能在草棚中熬度漫漫长夜。

母系亲族有公共墓地。凶死者土葬。凡属正常死亡者则实行火葬。骨灰装在麻布口袋中，按辈份、性别，老者在左，少者居右，男左女右，依次安放在坟山的石岩下或树洞中。若干年以后，骨灰袋散碎，人们再将凌乱的骨灰堆积一处掩盖，形成不分辈份和性别的合葬坑。亲族的成员生前由共同的母系血缘关系集中居住，死后依然按母系血缘关系掩埋在同一个墓地。没有夫妻合葬，因为男配偶是外亲族的人。

每个母系亲族都供奉自己的祖先，但是没有崇拜的偶像，而是以火塘上方的锅桩石为代表。传说祖先死后去北方，但是灵魂还常返回故里，住在锅桩附近。达布每日三餐都要向祖先献食。逢年过节，还由达布祈祷，杀猪祭祀，躬请祖先回归。届时，以猪血染红 11 根树枝，9 根放在房顶上，树枝尖端朝向北方，另两根则弃置于房后。习惯认为，这些树枝是指引祖先归来的标志。还有些祭品抛在野外，如被老鹰吃掉，则认为大吉大利。否则还要另选吉日再祭。某些祭品在供奉祖先后，由亲族成员分食。

母系亲族是氏族内最基本的生产和生活单位，实际上也就是缩小的母系氏族。母系亲族的人员不多，一般七八人，多者也不过二三十人。永宁纳西族母系亲族的翔实资料，使我们得以窥知母系氏族社会的概貌。

考古发掘展示了母系氏族社会的真实情景，并使古代文献的有关记载和民族学资料得到充分的验证。

陕西临潼姜寨第一期文化遗存属仰韶文化时期。姜寨遗址的村落布局清楚，保存完整，是典型的氏族村落遗址。通过姜寨发掘报告的详尽介绍，以及作者的深入分析，重现了一幅古老而真实的氏族生活图景，也使我们得以了解母系氏族社会的组织结构。

姜寨原始村落的整体布局，可分为居住区、烧制陶器的窑场和墓地三部

严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社 1983 年版，第 65—70 页。

《姜寨》，文物出版社 1988 年版。

分。居住区位于村落中央，周围有壕沟环绕。村东壕沟外即是墓地。窑场范围不大，位于临河的岸边。生活区、生产区和墓地连接在一起，是姜寨村落的显著特点。

居住区周围的壕沟分为三段，规模较小，围沟内侧每隔一定距离设置一座小房子作为哨所，以加强防御能力。村落东部有供村民出入的两个寨门，但因门内房屋密集，加之出门即是3片墓地，所以不大可能是重要的通道。从村落的总体布局推断，经常出入的正门应设在西南边。那里有30米宽的通道，也没有什么建筑遗迹，出去就是临河岸边。人们取水，驱赶牲畜饮水或到河里捕捞鱼虾都很方便。制陶坯的作坊和烧制陶器的窑场也在附近。人们制坯、烧窑、用水都十分便利。居住区内房屋布局的最大特点就是围成圆圈：北边的房屋门朝南开，东边的房屋门朝西开，西边和南边的房屋门则分别朝东和朝北开。总之，四周房屋的门都朝向中央。一个空旷的广场，面积有5000平方米左右。就其地势而言，广场周围略高，中央逐渐低平，有人们踩踏过的土路面。广场西边有两片是牲畜夜宿场。

在姜寨第一期的村落遗址中发现完整和比较完整的房子120座，灶坑261个（包括零星的灶坑）。圆圈状布局的房屋建筑群由大、中、小型三种房子组成5个单元。每个单元均由小型房子围绕着大、中型房子组成。整个村落内房屋布局井然，可见氏族纽带的联系相当牢固。

小型房屋，数量最多，有圆形和方形两种，多为半地穴式，少数为平地起建的。室内面积一般为15平方米左右，大的有20多平方米，小的仅8—9平方米。门内正中有一个灶坑，兼作炊事和取暖之用。

第14号房子，方形，半地穴式。面积为14.9平方米。门向朝西略偏北。有斜坡门道，宽0.6米，仅容一人出入。进门正中有带灶圈的灶坑一个，浅圆形穴。房内南边的前半部基本上摆满了各种日常用物，计有陶盆2件、陶钵3件、陶罐5件、陶甑1件；石斧1件、石铲2件、石磨棒2件、石球2个；骨鱼叉2件、骨镞、骨筭各1件，还有装饰品。在一件弦纹罐中还藏着朽烂的粮食。房子的北边已被破坏，仅在灶坑旁发现一件陶器。由此不难判断，室内剩下的较大空地就只有北边宽1.5米左右的一块地方，最多只能容三四个人睡卧之用。

第46号房子，半地穴式，正方形，面积近10平方米。门向南，有斜坡门道，并有门槛和门棚设施。门道很窄，宽仅0.5米，能容一人出入。门内有浅穴灶坑一个。室内东部及西南角的居住面上放置着大量的生活用具，计有尖底瓶4件，陶钵4件，陶罐5件，陶盆、陶瓮各1件。另在门槛东侧放置有平光石头一块，室内东侧有土墩两个。除去这些生活用具所占的面积，室内剩下的面积便只有西侧及靠后的约3—4平方米的一块地方，充其量也只能居住三四个人。

其它凡属因火烧毁而幸存室内摆设的小型房子大多如此。从这些房子内的用物放置情况看，它们都是住人的居室。通常是一边放什物，一边睡人。在小型房子内居住的应是以女方为主所组成的对偶家庭及女方幼小的子女。对偶家庭的基础是男女双方或长或短时间的结合。它是一个生活单位，但不是一个生产单位。这样它就不能完全独立，必定要同一个较大的家庭组织——家族（即本文所称的母系亲族）联系在一起，并成为其组成部分。

中型房屋，面积一般在20—40平方米左右。房屋方形，半地穴式，和小型房屋一样有灶坑，屋内放有许多什物，不但可以住宿，也可以在里面做饭。

中型房屋和小型房屋的不同之处有二点：一是睡觉的地方比较宽敞，能住下远比对偶家庭人数为多的人；二是床位往往分为左右两半，不像小型房子多在一边。

第 36 号房子，方形，半地穴式。门向东，面积 40 平方米左右。门道呈斜坡状，无门槛，门道入口处有石头 3 块。门内有 3 个坑组成的连通灶，灶之间火道相通，规模较大。连通灶两侧各有高出居住面 10 厘米的土台（土床），面积皆在 5 平方米左右。根据室内的土床大小，估计可睡七八个人或十来个人。

第 29 号房子，方形，半地穴式。门向西，面积 24 平方米左右。屋内有浅穴灶坑一个。室内西南部及门槛附近放置生活用具和生产工具多件，计有石斧、石核、尖状器、石球各 1 件，砥石 2 件，陶罐 5 件，陶钵 5 件，陶瓮和陶器座各 1 件，还有石墩 1 块。这样，房内留下左右两片不大的空地，大约各可睡四五个人，全室能住七八个人。

中型房子在村落的东、南、西、北部都有分布，如第 17 号房子和第 29 号房子建在北部，第 36 号房子建在西部，第 111 号房子建在南部等。而他们的周围都有一些小房子。看样子像是由一座中型房子和若干小房子组成一个单元，居住着由若干个对偶家庭所组成的一个母系家族。大型房屋，整个村落内基本上同时存在的一共有 5 座，除北部两座外，东、南、西部各有一座。大型房屋远较中小型房屋为大（如第 1 号房子有 124 平方米）。大型房屋的平面均呈方形，有门道、灶坑和灶台，灶坑都是大型连通灶。室内面积远较中小型房屋为大，灶坑两旁都有低平的土床，面积因房屋的大小而异，约 10 至 18 平方米不等，这样一所房屋内可住二三十人。由于房屋较大，床位后面有很大一片空地，除了一些必要的摆设外，还可以容纳较多的人集会议事，举行节日庆祝活动和宗教仪式等。居住在大型房子里的可能是氏族首领所在的家族成员或是氏族内的老年人和未成年者。

姜寨原始村落内分别由大、中、小型房屋组成的 5 个单元，很可能是 5 个母系氏族。东组位于居住区的东边，门向都朝西。北组在居住区北边，门向都朝南，个别略偏东。西北组位于居住区的西北，门朝东南，有个别的门朝正南。西组房屋位于居住区的西边，门朝东，有个别的门朝东北。南组房屋居南，门朝北，有个别的门朝西北。每两组之间，有的隔着比较大的空间，西组和南组之间就是如此。有的显然靠的较近，但是门向不同，所以组间的界限还是比较清楚的，每组房屋的数目若以保存较好的东组和北组各有 22 座为标准，其它各组大体都在 20 座左右。可见布局很有规律。

每组之中，大型房屋一座，中型房屋至少两座，余者为小型房屋。按大房子住 20 人左右，中型房子住 10 人左右，小型房子住三四人推算，每组房屋所住总人数应为 90—110 人。因为实行女方居住的婚姻制度，所以有将近 20 人（与小房子数目相等）是外氏族的男子，同样本氏族男子到另氏族居住。这样，5 个氏族的人口总数可能有 500 人左右，也就是整个姜寨第一期文化村落的人口数字。

依据 5 座大型房屋的兴建过程分析，它们分属两个胞族，即：东组、北组、西北组为一个胞族，南组、西组为一个胞族。这从东组和南组大房子均遭损坏，又经重建，使用时间较长，可以得到印证。东组第 1 号大房子之下还压有第 141 号大房子。第 141 号房子是第 1 号房子的前身，说明两座大房子长期为一个氏族使用。这种情况也可作为东组氏族的一种标志。南组第 103

号大房子的正前方 5 米处，在地层较深的位置还有 142 号大房子，门向朝北，规模宏大，第 142 号房子应是第 103 号房子的前身，而且都为南组氏族所使用。由此可以得知，第 141 和第 142 号房子是整个村落中最早的两座大房子，为东组和南组最初的两个氏族所使用。这两个氏族互相通婚，成为一个通婚组。以后随着人口的增长，东组氏族派生出北组和西北组两个女儿氏族，南组氏族派生出西组一个女儿氏族。这样，由东组氏族和南组氏族各自加上派生氏族，形成了以东组氏族为代表的胞族和以南组氏族为代表的胞族。比胞族更高的社会组织应是部落。一个部落往往由两个胞族组成。姜寨一期文化村落中的两胞族，随着社会的发展很自然的会组成一个部落。

陕西西安半坡仰韶文化遗址也是一处典型的氏族村落，总面积约 5 万平方米，包括居住区、制陶窑场和公共墓地三部分。居住区的周围有一条深、宽各五六米的壕沟，它很可能也是防御设施，沟北边是氏族公共墓地，东边是窑场。在居住区和沟外的空地上，分布着多种形式的窖穴，当是氏族的公共仓库。居住区内已发现四五十座房屋，布局颇有条理。在居住区的中央，有一座规模很大的长方形房屋，面积近 160 平方米，座北朝南。屋内有 4 根柱子，后边两柱南北轴线及东西轴线均设隔墙，将后部辟为 3 间。大房子被分隔成若干居室，便于利用。前半间面积最大，有大型火塘，很可能是氏族集会、共餐的场所，也是氏族首领等老年妇女以及未成年者的住处。后半部分的 3 间，则是老年男子的居室。大房子周围环绕的小房子，空间狭窄，但是有火塘，可供取暖、照明、烧水之用。火塘侧旁西部或西北部地面多偏高，且有光滑的硬面，估计是供人睡眠的地方。半坡氏族村落的形态与姜寨氏族村落极其相似，使我们对母系氏族社会的认识更为深刻。

陕西华县元君庙遗址，尚保存一片基本完整的仰韶文化时期的墓地，为探索母系氏族社会制度提供了系统的资料。元君庙墓地共发现墓葬 57 座，其中 45 座墓葬可分为 6 排。墓区的整体布局有一定规律。

死者均无葬具。葬坑皆为竖穴墓。随葬物品仅是最简单的劳动工具和生活用品。各墓多随葬陶质炊器、盛器及水器，用骨、蚌料制作的装饰品，劳动工具的数量及品种都不多。有的墓即使随葬陶器较多，也往往仍伴有劳动工具，说明墓主人并未脱离生产活动。可见死者生前所处的经济地位大致是平等的。尸体或遗骨均按仰身直肢放置，头向西，随葬品皆摆放于墓穴东部。埋葬方式的一致，反映死者生前的共同信仰和传统习俗。

元君庙墓地的年代和所属文化范畴大体一致，墓区分为甲、乙两部分，合葬墓多见，上述事实清楚反映当时存在部落、氏族和亲族的社会结构。

元君庙甲、乙墓区同时期的死者被葬在各自的墓区。葬在甲、乙墓区的死者生前分别属于由不同血缘纽带维系的氏族。通常，凡是存在氏族的地方必定会有部落。元君庙的两个氏族应属互婚关系，进而联合成部落，自在情理之中。两个氏族的墓地毗邻，二者亦当属近亲范畴，很可能是自同一母亲氏族内分离出的两个女儿氏族。

元君庙墓地中，有 28 座合葬墓。在 18 座长辈带着晚辈的合葬墓中，3 座墓是成年妇女与小孩的合葬墓，15 座是异性成年与小孩的合葬墓。大多数合葬墓内的成年人中，既有女性，也有男性。由此可以推断，元君庙氏族存

《西安半坡》，文物出版社 1963 年版。

《元君庙仰韶墓地》，文物出版社。

在着小于氏族的亲族单位。以合葬墓为代表的小于氏族的亲族，由不同辈份的成员组成，有的甚至还可以确指至少包含三代人。

亲族成员之间的关系较氏族成员之间的关系更为密切。所以，他们不仅葬于氏族的墓区，还合葬于同一墓穴。

已经确定的 18 座长辈连带晚辈的不同辈份成员的合葬墓，占元君庙部落墓地查明性别、年龄的 25 座合葬墓的 72%，也相当于全部 28 座合葬墓的 64.3%。由此可见，不同辈份成员合葬墓是元君庙部落的通行葬制。可知亲族已成为氏族内普遍存在的基层组织单位。

元君庙墓地的同性成年人和小孩合葬墓，以及包括异性成年不同辈份的合葬墓，清楚反映亲族的世系是按女方计算的。

墓 420，是母亲和她的两个女孩的合葬墓。两女孩分别随葬骨笄、骨珠和蚌饰。母亲死在两女儿之后，入葬之时，特地将女儿骨殖迁出，使母女 3 人合穴。这座合葬墓明确显示，子女随从母亲。生前如此，死后也是如此。

墓 457，合葬 3 人。一个 30—35 岁成年女性为一次葬，一个 15—17 岁年轻女子及另一个 30—35 岁成年女性皆为二次葬。一次葬的成年女性随葬 4 件钵和弦纹罐、绳纹罐、小口尖底瓶各 1 件。二次葬的成年女性随葬 3 件钵和 1 件碗，还有骨笄、骨珠、骨针、蚌刀各 1 件。年轻女子的随葬品最少，只有 1 件钵。这是两个女性长辈和她们的同性晚辈合葬墓。两个女性长辈的身份均高于年轻女子。据对元君庙 194 个体的人骨鉴定，20—40 岁之间死亡的人最多，计 106 人，占统计总数的 54.6% 强。只有 25 人能活到 40—50 岁，仅占总数的 12.8%。当时没有一个人能活到 60 岁。老年人见多识广，深知本族的习俗和传统，又具有丰富的生活经验和生产知识，对亲族的贡献很大，非诸多早逝者可比，自然在亲族中占有较高地位。

墓穴结构的差异，随葬品的多寡，也反映妇女和老年男子社会地位高于一般男子。

元君庙墓葬，皆为土坑竖穴墓，结构一般比较简单。但墓 457，具有二层台。墓内埋葬两个成年妇女和一个年轻女子。

墓 429，是一座用红烧土块铺砌墓底的土坑竖穴墓。内葬两个少女，其中一人前额涂有大片红色颜料，其耳旁头顶处发现骨珠 785 颗。

墓 458，也是一座带二层台的土坑竖穴墓。二层台上铺砌石块，环绕墓主人，形若石椁。内葬一位 50 岁左右男性老人。

这 3 座结构特殊的墓葬，墓主人为女性，或男性老人，当不是偶然的现象，它反映妇女和老年男性的社会地位较高。

元君庙墓地埋葬的妇女拥有的随葬品普遍多于男性。女性单人墓及母子合葬墓共 10 座，随葬 3 件陶器的墓仅一座，只占总数的 1/10；随葬 6 件或更多陶器的墓有 9 座，所占比例高达 9/10。男性单人墓及合葬墓 10 座，随葬 6 件陶器以上的墓只有 4 座，占总数的 4/10；随葬 6 件以下陶器的墓 6 座，占总数的 6/10。在女性单人墓及母子合葬墓中，有两座墓的随葬品在 12 件以上，墓 420 更多，达 21 件。而男性单人葬及合葬墓中，却没有一座墓随葬陶器超过 12 件。而且还有两座墓的随葬陶器不足 3 件。显而易见，这是女性社会地位一般高于男性的反映。

墓 458 墓主人是一位年龄 50 岁左右的男性老人，随葬陶器 6 件。墓 449，两位墓主人也是 50 岁左右的男性老者，随葬陶器 6 件。男性单人墓和男性合葬墓随葬陶器一般较少，个别随葬陶器较多的墓葬，墓主人又是老年男性，

恰好反映男性老人居尊的地位。

某些女孩获得成人待遇，也说明妇女的地位较高。佩饰骨笄、骨珠是成年女性的装束。但是，墓 405 内，一个 10 岁左右的女孩，随葬骨笄、骨珠及蚌刀；墓 429 内，一个 10 岁左右的女孩随葬骨珠，并与另一女孩享受铺砌红烧土墓底的成人待遇；墓 420 的两个女孩也都在 10 岁左右，亦随葬骨笄、骨珠和蚌饰。半坡遗址，墓 152 的女孩随葬品非常丰富，计陶器 6 件，包括 3 件钵，2 件罐和 1 件小口尖底瓶；石珠 69 颗，石球 3 个和 1 件玉石耳坠。钵内有粟粒遗痕。不仅如此，墓内还设置木板制作的葬具。陕西宝鸡北首岭仰韶文化墓地 也有为女孩随葬骨珠的实例。但是元君庙、半坡和北首岭三处，均未见男孩按成人待遇随葬的例证。可见，女孩受到成人待遇并非偶然，它清楚反映，在母系氏族社会时期，存在着重女轻男的习俗。永宁纳西族女子不出嫁，因为她们是传宗续代的根种，还能经常招引外氏族男子为自己的氏族劳动。这当是母系氏族社会重女轻男的深刻的社会根源。考古发掘所获的确凿资料使这一观点得到充分印证。

元君庙两个氏族墓地共存于整个部落墓地之中，埋葬习俗也大体相同，这表明两个氏族的信仰、文化、生活方式都是相同的，氏族联盟——部落的结合也是十分牢固的。

（三）父系氏族社会

1. 私有制的产生和父权制的建立

大约在距今 5000 年左右，遍布中国大陆的氏族部落，先后进入了父系氏族社会。相当于这一历史时期的文化遗存，主要有黄河流域的大汶口中、晚期文化，龙山文化，马家窑文化的马厂类型；长江流域的屈家岭文化，良渚文化；以及珠江流域的石峡文化等。

父系氏族社会仍延续母系氏族社会的生产资料公有制。父系氏族社会按男方血统计算世系，则是与母系氏族社会的本质区别。在父系氏族社会里，男子成为社会和家庭的主宰，财产由确定生父的亲子继承，妇女沦为男子的附庸。

生产的发展和私有制的出现，是促使母系氏族社会向父系氏族社会转化的关键因素。父系氏族社会和母系氏族社会是前后衔接的两个发展阶段。

农业、畜牧业的迅速发展，以轮制陶器为代表的手工业技术水平的提高，是母系氏族社会过渡为父系氏族社会的物质基础。

黄河流域的氏族部落使用石、骨、蚌、木等多种质料的农业生产工具。河北邯郸涧沟遗址出土穿孔蚌锄和扁平长方形的石铲。河南陕县庙底沟遗址曾发现双齿木耒的痕迹。长江流域则流行石制的农业生产工具，有石耜、石锄、石犁等。这些进步的耕耘工具，提高了开垦土地的能力。各地收割工具的种类很多，有石刀、陶刀、石镰和蚌镰等。收割工具的广泛使用，表明农作物的收获量有较大的增加。

农业的发达促进了家畜饲养业的发展。饲养的家畜有猪、狗、牛、羊等，尤以猪的数量最多。邯郸涧沟的一个灰坑中就有 21 个猪头骨。河南陕县庙底沟遗址，26 个龙山文化灰坑中发现的家畜骨骼比 168 个仰韶文化灰坑中的家畜骨骼还多。家畜饲养业的发展，使北方草原地区出现了游牧部落。

制陶业技术的进步最为显著。在过去慢轮修整陶器的基础上又发明了快轮的新技术。不仅制造的陶器形状规则，厚薄均匀，而且大大提高了劳动生产率。窑室扩大，可以容纳更多的陶器，火膛加深，火口缩小，支火道和窑箅孔眼增加，使热力能够充分利用。人们已经掌握了封窑技术，因而烧制出大量的灰色陶器。

随着农业和畜牧业的发展，渔猎在社会经济中所占的比重下降。此外，因为耕地不断扩大，狩猎的范围日趋缩小，收获也就更少。于是，男子就逐渐参加农业劳动。农具的改进，尤其是犁耕的出现，增加了劳动强度，使男子在生产中日益发挥更大的作用，最终成为农业生产的主力军。男子全力投入农业劳动，使农业生产发生了巨大的变革。男子身强力壮，既没有生育的负担，又无家务之累。他们改进种植技术，创造新的工具，使农业生产较母系氏族社会时期有了更快的发展。畜牧业是北方游牧部落经济生产的主要部门。男子在参加畜牧业生产之后，也很自然地居于主导地位。

制陶业生产程序多，工艺复杂，尤其是采用新技术以后，逐渐发展成颇具规模的独立手工业生产部门。从事制陶业的劳动者也脱离农业生产日益专

《1957 年邯郸发掘简报》，《考古》1959 年第 10 期。

《庙底沟与三里桥》，科学出版社 1959 年版。

业化。制陶业技术性强，体力消耗又大，已非妇女力所能及，一般都由男子承担。制陶业是父系氏族社会最重要的手工业部门，从而确立了男子在手工业生产中的主导地位。

男女社会分工的变化，使妇女在社会经济生活中处于从属地位。除生儿育女之外，妇女仅从事纺织、炊煮等繁琐家务劳动。

大汶口文化墓葬中，男女随葬品的差别十分清楚。男性以农业生产工具和木作工具居多，女性则主要是纺轮。

经济地位决定社会地位。男子是经济生产的中坚，成为社会财富的主要创造者，因而他们在财产的分配上就具有较前为大的发言权。但是，在母系氏族制度下，子女的世系按女方计算，男子无子女可言。他们不论投入多么巨大的劳动，创造多少财富，也仍由母系成员继承。所以，男子必须确认自己的子女，并改变世系的女性血缘传统，最终按男性世系，将财产传给自己的亲生儿子。男女在生产中所处地位的变化，直接引发了男系与女系财产继承权的矛盾，乃是导致父权制取代母权制的社会原因。

私有制的产生加速了母系氏族社会过渡到父系氏族社会的历史进程。

在原始人群和母系氏族社会的初期，社会生产力极端低下，人们必须集体协作，才能勉强维持最低的生活水平。当时，没有剩余产品，亦无私有观念。人们过着生产资料公有，集体劳动，平均分配产品的生活。自母系氏族社会的繁盛时期开始，农业、畜牧业、制陶业、纺织业的产生，以及缝纫、皮革加工业的发展，使人类的生活条件大为改善。人们劳动所获的产品，除维持自身基本的生活需求之外，已略有剩余。当时属于个人私有的物品，已不限于简单的生产工具和一般的装饰品，而是包括粮食、牲畜等。剩余产品开始属于母系氏族或亲族集体所有，但是随着对偶婚逐渐向比较稳定的一夫一妻制婚姻转化，剩余产品最终成为家庭的私有财产。此外，氏族、部落的首领也利用职权，将集体的剩余产品占为己有。可见，剩余产品是私有制出现的物质基础。

马家窑文化马厂类型墓群随葬品的多寡极为悬殊。青海乐都柳湾墓地共有马厂期墓葬 318 座，随葬品在 5 件以下的 69 座，占 21.7%；6—30 件的 186 座，占 58.5%；30 件以上的 63 座，占 19.8%。其中 197、211、564 号墓，随葬品丰富，墓穴宽大，有墓道、木质葬具和用立木或木棍插堵的墓门。

564 号墓，是柳湾墓葬中随葬品最多的一座。出土的 95 件器物中，壶、罐、瓮等陶质容器共 91 件，石斧、镞、凿和绿松石饰各 1 件。墓主人为 45—50 岁左右的男性。

墓 1247，随葬品仅陶壶、陶罐及石斧各 1 件。墓主人成年。

大汶口墓群的随葬品，贫富差异也非常明显。有的随葬品十分简陋，甚至一无所有。而某些大墓，不仅使用木质葬具，随葬大量的陶器和石、骨器，还有精致的玉器和象牙器。

用猪头或猪下颌骨等随葬的墓，在大汶口墓群中有 49 座，约占 133 座墓总数的 37%。13 号墓，随葬猪头多达 14 个。猪作为饲养的家畜，本是氏族或亲族的集体财产，既用于随葬，显然已被私人所占有。

私有制的产生，使男子面临的问题不仅限于氏族或亲族的财产继承权，

《大汶口》，文物出版社 1974 年版。

《青海柳湾》，文物出版社 1984 年版。

属于他个人的私有财产，也涉及继承权的问题。鉴于男子在生产劳动中发挥日渐重要的作用，属于他们的私有财产也就愈益增多，所以男子迫切需要改变以女性计算世系的传统观念，以确保财产由父系亲子继承。

父系制取代母系制首先是通过婚姻制度的变革逐步实现的。

在母系氏族社会的繁荣时期，婚姻形态已由群婚转化为对偶婚。男子主动到女方家过婚配生活，这种形式或可称之为从妻居。因为配偶关系不固定，男方可以另寻女伴，女方亦可别觅新郎。男子为博得女子的欢喜，常送些生活用品、装饰物等。此外，也往往为女方亲族进行服务性的劳动，以示对女方的酬谢。

到母系氏族社会的晚期，由于男子在生产中的作用增大，社会地位日益提高，他们迫切需要与婚配的女子保持长久稳定的关系，以确认自己的亲生子女。于是，他们千方百计地改变从妻居的不利处境。采取的形式主要有两种：一种是武力抢婚，另一种则是交换婚。

武力抢婚，首先开端于氏族或部落的首领以及勇敢善战的武士。他们利用部落间发生战争的机会，掠夺敌对部落的妇女，作为自己的妻子。以后，男子们纷纷效法，不仅从敌对部落掠夺妇女，而且对传统通婚的氏族，也采取抢妻的手段，以改变从妻居的处境。于是，抢婚逐渐发展成为某些部落的一种婚姻形态。我国许多少数民族曾流行抢婚习俗，甚至到近代仍遗风不绝。

交换婚又有互送女子为妻，以及支付实物等不同形式。

互送女子的交换婚，早在母系氏族社会初期即已存在。通婚的两个氏族，甲氏族的女子必为乙氏族男子之妻，反之，乙氏族的女子亦必为甲氏族男子之妻。这种交换婚，是甲乙氏族彼此以一群姐妹与一群妻子的互换，并未改变男方从妻居的处境。即使到对偶婚阶段，因婚配的男女双方关系不稳定，婚姻形态仍保留一定程度的群婚性质。男方到女方居处过婚配生活的局面也未变化。但是到母系氏族社会向父系氏族社会过渡阶段的交换婚，则有根本的改变。男子随着经济地位的提高，不愿意到女方居住，也不愿意再为女方从事服务性的劳动，为了换取妻子来男方居住，而又不减少女方的劳动力，于是，男子就以本氏族的一个女子交换通婚氏族的女子为妻。交换来的妻子必须从夫而居。这样的交换，对通婚的氏族双方均无不利之处。

在云南少数民族中，最原始地支付妻子身价的形态是人换人，这种形态广泛流行于佤族社会里。佤族两个氏族根据姑舅表婚的原则，双方实行人换人的交换婚姻。用双方互相交换的形式代替对妻子身价的支付。如果一方，无论是舅方或姑方没有可通婚的对象，便等到下一代再偿还，因此就产生了赊欠的现象。这种赊欠最终以一家的女儿偿还而完结。

用生产、生活用具和家畜等实物作为支付妻子身价的习俗，在云南许多少数民族中曾长期延续。独龙族很早就用从外族输入的铁锅、铁三角架、猪等实物作为支付妻子身价的手段。各个民族根据不同的社会经济水平，对妻子的身价逐步取得共识。沧源佤族，经济发展水平较高，他们依据所娶妻子的体力强弱进行议价，低者值三头牛，高则十余头牛。怒江的傈僳族和怒族也多根据女子的体力和面貌议价。

宋恩常：《家长制家庭与一夫一妻制家庭》，载《云南少数民族社会与家庭制度研究》，第 396 页。

宋恩常：《家长制家庭与一夫一妻制家庭》，载《云南少数民族社会与家庭制度研究》，第 396—397 页。

云南某些少数民族地区，至近代，生产力还很低。男子为娶妻，虽尽其所有，仍不能一次支付其妻的身价，只能分期支付。贡山四区木干旺、孔登和学娃登等地的独龙族通常是分两批支付妻子的身价。在付完第一批身价后，男方可以将妻接到家中住，但不超过 10 天。只有在全部付完身价后，男方才有权将妻正式娶来。沧源的佤族以人换人支付妻子身价的办法，逐渐被支付实物所取代。如果婚前无力付完妻子的身价，则婚后继续付。自己这一代付不完，由子孙继续付。许多少数民族为限制妻子与丈夫离婚，对提出离婚要求的妻子索取身价。例如碧江的怒族规定，妻子必须加倍退还身价方可离婚。已经失去财产而且本身已成为男子私有财产的妇女，自然无力退还身价。这就使妇女实际丧失了离婚的权利。

以力役支付妻子的身价，也是交换婚的一种形式。西盟佤族的男子，在婚前到妻子的父母家进行一定时间的劳动。婚后，夫妻每月也还要帮助女方的父母劳动数天，实质上这是男子为了补偿由于女子出嫁到男家失去劳动人手的一种方式。男子并把婚后所生的一个女儿嫁给自己兄弟的一个儿子。父系家庭就是通过上述途径逐步建立起来的。

一夫一妻制家庭，是父系制战胜母系制的产物。妇女从夫居住，因而失去了原氏族的依托。男子是生产的主持者，并掌握了经济大权。女子陷于繁琐的家务，被排斥于社会生产之外，从此失去了昔日崇高的地位，成为丈夫的奴婢和生儿育女的工具。在父权的支配下，妻子必须履行生儿育女的义务。不育子女的妻子随时可以为丈夫所遗弃。因为儿子要继承父亲的财产，所以有无子嗣，便成为决定妇女命运的头等大事。在父系氏族社会出现了象征男子生殖器的陶祖和石祖。陕西、山西等地的龙山文化遗址中多有发现。已婚妇女对陶祖或石祖顶礼膜拜，祈祷自己能生儿育女，子孙绵延不绝。

与一夫一妻制婚姻相对应的生活单位是一夫一妻制家庭。一夫一妻制家庭由一对夫妻和若干子女组成。一夫一妻制家庭建立在父权的基础上。家庭成员之间关系并不平等，丈夫居于绝对的统治地位。他不但掌握经济大权，也具有对妻子和子女的控制权。“父”的古文为“父”。《说文解字》释曰：“巨也，家长率教者从手举杖”。所谓“教”，即是说对家庭拥有绝对的支配地位和统治权利。手中所举之杖，正是家庭权力的标志。《礼记·表记》云：“母，亲而不尊”。在父权的统治下，母亲虽是子女最亲近的人，但在父权的淫威下，失去了母系氏族社会时期的尊贵地位。妻子必须严守贞操，以确保子女的父亲血统。丈夫却可以在外任意寻欢作乐，妻子无权干涉。亲生儿子是家庭财产的直接继承者。一夫一妻制婚姻远较对偶婚巩固，夫妻关系稳定，家庭也不易破裂。一夫一妻制家庭建立在丈夫奴役妻子的基础上。阶级对立最早萌芽于一夫一妻制家庭之中。家内奴隶制是阶级矛盾的初期形态。

婚姻制度的变化和一夫一妻制家庭的出现，使丧葬制度也发生了重大的变革。女子从原来的娶夫变为出嫁。居住方式也自过去的男子从妻居，变为妻子从夫居。所以妻子已属于夫方氏族，亦成为夫方氏族的成员。因而夫妻非同氏族成员不能埋葬一处的障碍已被拆除，夫妻合葬合法化。大汶口、柳湾等氏族墓地都出现了年龄相若的男女合葬墓。这是社会已进入父权制阶段的重要标志。

大汶口墓群以男女分别单人葬为主，但有 8 座双人合葬墓。经过性别鉴定的 4 座，都是一对年岁相当的成年男女。其共同特点是，人骨排列皆男左

女右。其中 35 号墓，成年女性右侧还有一个小女孩，年约四五岁，被成年女性用右臂搂住。1 号墓，男性遗体放于墓穴正中，女性则在正穴扩出的一个小长方坑中。两人显然处于不平等的地位。

1、13、35 号三座墓，随葬品的放置多数偏于男性的一侧。13 号墓男性身边有石铲、骨鱼标和骨匕，佩一对象牙琮。女性仅手中握有獠牙，别无所有。1 号墓女性颈部有一个小玉管，右肢旁放一对龟甲，其它随葬品集中于男性的左侧。111 号墓，女性随葬品多一些，但是纺轮、骨针、骨锥、石磨棒等家务劳动工具，都在女性脚下。上述现象清楚表明，成年男女合葬墓的主体是男性，女性处于从属地位。

柳湾墓地也发现多座男女成年合葬墓，与大汶口墓群的男女合葬墓类似。

男女成年合葬墓中的尸体都是一次埋葬。因为在一般情况下，男女不可能同时死去，所以当是在男子死去时，把女子作为殉葬者处理的。不论男女之间是夫妻关系，抑或是主仆关系，男尊女卑的局面显而易见。

父权制的确立，表明远古社会已自母系氏族社会过渡到父系氏族社会。在父系氏族社会，世系计算，财产继承，都按父系血缘确定。

父系氏族是以父系血缘为纽带组成的社会集团。氏族成员，包括同一个男性始祖所生的子孙及其配偶。妻子虽然与丈夫非同一血统，但仍属丈夫所在氏族的正式成员。这是父系氏族与母系氏族的重要区别。每个氏族都有一定的地域。氏族成员共同占有，并集体耕种土地。随着私有制的产生，个体家庭虽然已经开始积蓄粮食、牲畜等私有财产，但是对于集体劳动所获的产品，基本上还是平均分配。氏族的财产由集体继承。氏族成员彼此有互相救助的义务。男女择偶均实行族外婚。每个氏族都有自己的公共墓地。

云南的西盟佤族长期延续父系氏族制度。已有学者对此进行深入的调查与研究。西盟佤族的父系氏族通常以祖先姓名或地名命名，以此反映父系氏族成员之间共同的血缘关系。例如大马散的永欧氏族中的“欧”和亚木氏族的“亚木”就是祖先的名。斯库氏族的“斯库”是地名。阿芒氏族的“阿芒”则是祖先的职务。

西盟佤族传说的共同祖先是阿依俄或格耒旦。马散、岳宋部落所属的各氏族普遍供奉阿依俄。翁戛科氏族则供奉格耒旦。历史上氏族不断分裂的现象，反映许多父系氏族之间具有较近的血缘关系。

佤族氏族内有许多一夫一妻制个体家庭，由夫妻及子女组成。少数家庭还包括养子。这种个体家庭一般都居住在竹木结构草顶的干栏式楼房内。楼上有主火塘和鬼火塘。主火塘是家庭成员休息的地方。鬼火塘是供奉死者的灵魂及其他各种精灵的地方。

个体家庭多在不同程度上由共同砍烧的氏族公地联接起来。个体家庭之间在婚姻、丧葬、建筑房屋等活动中仍保持互助的传统习俗，向事主赠送粮食、酒、酸牛肉和建筑材料。

个体家庭内部还保持分饭的习俗。主妇把煮熟的饭放在一个木盒里，并由她分给围蹲在火塘四周的每个家庭成员一份，吃完仍需由主妇盛，其他的家庭成员自己不能盛饭。在举行重大的宗教祭祀和婚丧活动时，从牺牲品的

宋恩常：《西盟佤族氏族制度的解体与阶级的产生》，载《云南少数民族社会与家庭制度研究》I，第 82—104 页。

分配上，可以看出氏族成员的关系和地位。牛头归主人，牛大腿、牛尾巴分给同氏族的成员或主人的兄弟，前腿或牛颈分给岳父或舅父和姑父，每人一块，牛肠、牛肚煮熟后集体分吃。

根据氏族外婚的原则，同氏族的男女之间不得婚配。通婚的氏族，则组成部落。西盟佤族即实行父系氏族外婚，一般是两个毗邻而居的氏族互相通婚。佤族以交换婚为常见。在央冷调查的40对夫妻中，有半数就是氏族外的交换婚，即兄弟的子女同姊妹的子女互相通婚。央冷还有一夫多妻的现象，包括同时娶姊妹为妻。但是一妻多夫的现象却不存在。这正反映男子在婚姻上的特权。

佤族另一种婚姻形式是转房。如妻死，丈夫可以续娶妻之姊妹。夫死，妻则转嫁给丈夫的兄弟。如果不转嫁给丈夫的兄弟及其从兄弟，则必须赔偿一定的身价。所以，妻在转嫁还是赔偿身价二者之间，多选择转嫁。因为她无力赔偿身价，而转嫁之后，其身价可由续娶她的男子承担。

此外，还有一种抄婚的形式。同已订婚或已婚女子私通，都要冒被抄家的风险。而已订婚或已婚的男子则因获得财物上的补偿而得到满足。这种习惯法的产生，正是基于保护男子财产的目的。日益发展的父权，使女子在家庭中的地位低下，已沦为男子的私有财产。

佤族的婚姻形式虽多，但是都要遵守氏族外婚这个基本原则。对违反这个原则的人要进行严厉的惩罚，被本氏族抄家，开除出氏族，并驱逐出村社。氏族外婚甚至笼罩着神秘的宗教色彩，如久旱不雨，狂风肆虐，雷电击人等一系列的天灾，都可以归罪于同氏族内的通婚。如果同氏族的人发生性关系，也要举行祭祀赎罪。

许多氏族还保存公共墓地。

佤族认为人死后还同生人一样生活，因此将死者生前所使用的生产工具和生活用品以及粮食等食物作为随葬品放在棺中。他们还认为人死后，其灵魂会依附于某种物体上。例如大马撒人在死者入葬后的第三天下午，由巫师将麻布放在坟墓上，如有小虫爬进即捉住，然后放入竹筒内封紧，或用一撮土代替，供于主火塘旁，认为死者灵魂能保佑家族成员。

随着生产的发展，人口不断增加，氏族又逐渐分离出许多父系家族。父系家族由同一父亲所生的几代人及其个体家庭组成，此外还包括掠夺来的奴隶等人员。父系家族人口不多，并未脱离原氏族。它是父系氏族的基本生产和消费单位，并逐渐发展成为独立的经济实体，与氏族集体所有制产生日益尖锐的矛盾。氏族组织日趋松散，共同的经济活动，如集体耕作，也被父系家族所取代。但是，互相救助，共同的宗教信仰，氏族外婚，以及共同的氏族墓地等传统习俗仍延续下来。

父系大家族的残余现象，直至近代，在一些少数民族中仍有保留。海南岛黎族的合亩制即是实例。

“合亩”，黎语称“纹茂”，意为有血缘关系的集体。也有称“翁堂沃工”或“翁堂打”的。意为“大家做工”或“大家的田”，即是共耕之意。合亩一般由几户或十几户个体家庭组成。从历史发展分析，它最初可能由同一父系血缘的人所组成。以后不同血缘的人也逐渐渗杂进来。合亩都有亩头，黎语称“俄布笼”，意为家长。由辈份最长，能领导生产，懂得各种宗教仪

式，并且有妻子，威望高的男性老人担任。亩头负责领导全合亩的生产和产品分配。就保留原始成份较多的一种合亩形式来看，其成员大致包括三、四代以上同祖后裔的血缘亲属。耕地、耕牛全为合亩共有或多为合亩共有。亩头和各户亩众共同参加劳动，产品按户平均分配。在不少合亩中还保留有这样一种风俗：每年稻谷收割完毕，合亩要留下一定数量的稻谷作为集体聚餐之用。到来年插秧完毕，即用这种稻谷酿酒煮饭，全合亩的男女老幼都齐集一堂共同聚餐。

内蒙古自治区额尔古纳旗以狩猎为主要经济部门的鄂温克人中也有父系家族的形式存在，当地人称之为“乌力楞”。每个父权制氏族包括若干“乌力楞”，而每个“乌力楞”又包括若干个体家庭。这种“乌力楞”在早期本是一种父系血缘组织，后来已演变为由同一父亲所生的若干代子孙及其妻子为主，再加上与他们有亲戚关系的人组成。“乌力楞”的首领叫“新玛玛楞”，是家族长。由狩猎经验丰富，有办事能力，威望高的老年男性担任。他负责组织“乌力楞”的生产和产品分配。狩猎在“新玛玛楞”的统一指挥下，由全“乌力楞”的猎手共同进行。分配方法大致有两种；如猎获的野兽是熊，则由猎获者将其煮熟由全“乌力楞”的人共同聚食，但猎获到其它野兽，兽肉则按“乌力楞”中个体家庭的户数平均分配，各家自行实用。前者当是以父系家族为经济生活单位时流传下来的习俗的延续。

母系制转化为父系制，是一个相当长的历史阶段，其间充满错综复杂的矛盾和激烈的斗争。在这场社会大变革中，妇女是失败者，她们蒙受了巨大的损失。无论是在世系计算，财产继承，还是在婚姻关系诸方面，妇女都失去了昔日崇高的社会地位。导致这一变革的根本原因，是男子取代妇女成为经济生产的主要承担者。随着私有制的产生，男子更把持了家庭的经济大权。所谓“财大气粗”，古来有之。男子主宰社会和家庭，妇女则处于被歧视、受奴役的地位。广大妇女不甘心屈辱的命运，她们奋起斗争，以各种手段进行顽强的反抗。

母系制向父系制的过渡，始于婚姻关系的改变。妇女与父系制的斗争，也主要表现在婚姻形态方面。这种斗争的遗迹，仍长久残留在许多少数民族的婚俗中。

“不落夫家”，是母系制向父系制过渡时期，妇女们斗争所采用的一种重要形式。所谓“不落夫家”，就是新娘在婚后相当长的一段时间里住在娘家，而不在夫家久住。不落夫家的时间，长短不等。少者二三年，长者竟达七八年以上。在此期间，逢年过节，或农事大忙时，由其丈夫的母亲或姊妹亲自接她回去住几天，便又转返娘家。直至该女子怀孕后，快要生育时，才到夫家居住。妇女在娘家期间，仍可参加男女之间的社会活动。父系制时期，从妻居改为从夫居。丈夫在家中主宰一切，妇女变为丈夫的奴隶。妻方的家族也减少了一个劳动力。这对于妇女及其家族都十分不利。失去自己娘家的依托，又无力与夫家直接抗争，于是就采取不落夫家的手段。男子为了缓和矛盾，最初也被迫接受不落夫家的做法。

清人汪森《粤西丛载·蛮习》记载说：“怀远之夸，有瑶、侗、壮三种，又有伶、徭、苗三种，其情不甚相远。……凡娶妻不由媒妁，男与女答歌通宵已即去，非有身不肯为其家妇，至五年、十年不归。”明人王任性《桂海

续志》说：“（瑶）新娶入门，不即合，其妻有数邻女相随，夫亦浼数男相随，答歌通宵，至晚而散，返父母家。遇正月旦、三月三、八月中，出与人歌，私通及有娠，乃归夫家。已后再不如作女子时歌唱也。”广西南丹县瑶族女子在婚后一年内，大部分时间均住在娘家，只有在农忙季节和夫家有婚丧喜庆时，由夫家派人去接，才回夫家住几天，事后又回娘家。婚后期满一年，方才返回夫家居住。连南瑶族自治县的瑶族女子在不落夫家期间，如患重病，娘家必须把她背至夫家。如病故，一切丧葬费用，概由夫家负责。习惯认为，嫁出去的女，生是娘家人，死是夫家鬼。广西隆林自治县的壮族妇女，在不落夫家时，倒像是娘家的主人，自由自在，不仅可以参加歌圩及一切社交活动，能够与男青年谈情说爱，而且还有一定的经济自主权。娘家需拨出一小块土地给她耕种，收获全由她自己支配。小部分作零用钱，大部分储蓄起来，留作日后到夫家去的费用。

许多少数民族的女子在出嫁时，有“哭婚”的习俗。女子在出嫁前十分痛苦，表示不愿意离开父母，也不愿去夫家生活。这实际上是对从夫居的控诉。壮族女子在出嫁前10天左右，其女友白天帮她做新鞋，缝制新衣，赶作新被，晚上在一起编唱“哭嫁歌”。这种“哭婚”的习俗，在云南的哈尼族也有流传。新娘在离别朝夕相处的双亲时，声泪俱下，痛哭流涕。一般是出嫁前三天就要开始哭婚，而且越哭得伤心越受人称赞。

男子为了达到迫使妻子从夫居的目的，采取各种强硬措施。除抢婚之外，还出现一种戴“假壳”的奇特风俗。解放前，贵州省安顺市扁担山布依族就曾流行戴“假壳”的习俗。布依族男女青年多在十几岁就订婚。结婚当天，新娘在伴娘陪同下，只在丈夫的邻居家借住一宿，第二天即返回娘家居住，夫妻并未同居。当地俗称之为“坐母家”或“不落夫家”。妻子“不落夫家”，一般为2—5年，长者可达十几年，依双方的年龄和感情关系而定。新娘只在农忙季节，受婆嫂的邀请，才到夫家住几天，并参加零星劳动。但此期间，夫妻仍不同居。

举行戴“假壳”仪式，有固定的日期。一般只在每年八、九月至次年四月进行。已婚少女在此期间，终日凉恐不安，如临大敌。熬过这一段时间，就放松戒备，犹如未婚少女，继续过着自由寻找异性，谈情说爱，无拘无束的生活。到来年同一时期，又须再次戒备，应付男方新的挑战。由此可见，只举行结婚仪式的夫妻，并未过正式的婚姻生活。只有在妻子戴上“假壳”之后，她才从娘家迁居夫家，与其夫共同组成家庭，生儿育女，成为名符其实的夫妇。因此，戴“假壳”，是妇女离开娘家，长居夫家的标志。妇女一旦戴上“假壳”，也就被父权制的枷锁束缚，沦为丈夫的家庭奴隶。布依族已婚女子“不落夫家”，反抗戴“假壳”，是她们留恋母居制，反对父居制，维护母系传统的一种斗争方式。而男子则利用戴“假壳”，迫使妻子离开娘家。这也是强行实施父权制的一种手段。

“招郎入赘”是母系制向父系制转变期间婚姻制度的一种过渡形态。“招

《广西壮族自治区南丹县大瑶寨瑶族社会概况》。

《广东省连南瑶族自治县南岗、内田、大掌瑶族社会调查》。

《广西隆林委乐乡壮族社会历史情况的调查》。

杨知勇、秦家华、李子贤：《云南少数民族婚俗志》，第47页。

兆麟、俊卿：《一种奇特的抢婚形式》，载《化石》1981年第1期。

郎入赘”表面仍是从妻居。但与母系氏族社会繁荣时期的从妻居，又有本质的不同。从各地瑶族所保留的不同的招赘方式，可以看出父系制曲折发展的端倪。云南省金平县太阳寨的瑶族，除了女方无劳动力，男子必须终身上门外，只要男子不愿继续过招赘生活，就可用交纳礼银的办法来缩短上门的期限，或将亲生子女留一个给岳父母顶替礼银。

确保子女的父亲血统，是父权制与母权制斗争的焦点。因为子女具有父亲的血统，才能使父系的血缘关系得以延续，财产亦不致落入他人之手。四川盐源县某些普米族地区，流行一种审新娘的仪式。其目的就是为了确认新娘所孕子女是否具有丈夫的血统。

普米族的婚礼，仪式繁复。即男方迎娶新娘，需多次方可完成。男方接一次，女方逃一次。有的婚礼延续时间长达一二十年之久，故称“三回九转”。头几次迎娶，新娘由女伴陪住，夫妻不能同房。然后女方逃回娘家。到第四次接回新娘后，新郎则必须设法与妻子同宿，并尽力挽留她多住些时日。新娘则力图逃回娘家。因为她一旦受孕，娘家就不能留女儿在家分娩，她在娘家居住的权利即行终止，必须移住夫家。女子在逃回娘家期间，可以自由结交异性，但不得发生性关系。新娘怀孕后，男子将其接回，并组织一群老年妇女，围审新娘。众人席地而坐，把新娘围在当中，要她交待13岁穿裙子以后，与哪些男子同居过。审问时，如新娘不老实交待，就要进行体罚，直至新娘老实交待。

某些少数民族的父系制以十分巧妙的方式取代了母系制。云南西双版纳州景洪县的基诺族就是如此。一种方法是冒名顶替。解放前，基诺族已属父系制，其长老都是男性长者，但在隆重的祭祖仪式和重大节日的祭祠和唱词中，却必须以左米尤卡，即村寨的老祖母或女长者相称。父系制下的男性长老沿用女性长老的名称，显然当年在母系制下氏族首领曾属女性。否则，父系制时代以男子为尊的氏族长老绝不会尊卑颠倒，屈尊冒女子之名。这说明，男子们在取代母系制时甚至连传统的名称也不必改，只要达到目的即可。男巫取代女巫的地位也是如此。解放前，基诺族早已没有女巫。但在有的仪式中，男巫却装扮成女巫，叫做“尤卡”，即祖母。这也形象地说明，男巫取代女巫，同样玩弄了冒名顶替的把戏。

另一种方法是假借神鬼的意旨。为了贬低母系祖先的地位，人们制造了神化的父系英雄人物，使父系祖先的崇拜居于主导地位。母系祖先原本由来已久。男子们在取代母系制时，并未抹煞这一事实，但是却又塑造了一些神奇的父系英雄，极力尊崇父系的祭祀，从而使母系祖先黯然失色。如阿西、阿哈这两个胞族都有自己的神刀，据说这神刀不必实际砍杀，只要刀一出鞘，刀刃所向，敌人自死，而且它还主雨主晴。这刀只能由男子掌管、祭祀，显然是为父系制取代母系制而创造的一种法宝。通过它，男子取得对原始宗教的控制权和祖先鬼神代言人的地位。

基诺族有关农业的祭祀大权也掌握在男子手里。如在叫谷魂的仪式中，男家长背着公鸡在田间叫谷魂。回家后，要独自在仓库内杀鸡祭祀，然后把鸡吃掉。妇女不得参与其事。男子猎获的兽头肉，被认为是尊贵之物，要连

陈克进：《从原始婚姻家庭遗俗看母权制向父权制的过渡》，载《民族研究》1980年第1期。

严汝娴：《罕见的审新娘风俗》，《社会科学战线》1981年第3期。

杜玉亭：《基诺族母系制残余及其向父系制的过渡》，载《民族学研究》第二辑，第38—40页。

夜剔光煮熟，并呼唤男子去吃，但绝不允许成年妇女参加。这种歧视妇女的禁忌，也被说成是“鬼神”的意旨。祭大龙——“洛毛竜”的那天，村社长老和父系家长要到村外杀猪祭鬼，回寨的路上则发出凌厉的叫声，让妇女赶快躲藏回避。不然，就会开罪鬼神，农业遭灾，狩猎不吉。这种宗教仪式中歧视妇女的习俗，也是父系制的产物。

冒名顶替和假借鬼神，以其迂回曲折的方式，在父系制取代母系制的斗争中，巧妙地发挥了重大的作用，避免了激烈的冲突。但这是以妇女受压抑、被歧视为代价的。

尽管母系制对父系制进行了长期顽强的抗争，却无法阻挡历史发展的潮流。经过反复较量，父系制最终确立了统治地位。父系制代替母系制虽然残酷无情，但毕竟是在促进社会生产力发展的前提下完成的，因而具有进步意义。

2. 军事民主主义及有关的古史传说

父系氏族社会晚期，随着生产力持续提高，私有制不断发展，人口逐渐增殖，各邻近氏族之间的联系也更加密切。维系氏族的血缘纽带则趋于松散，出现了许多氏族共居的地域性村社。相邻的村社又组合成部落。除土地、森林、河流等仍归属村社和氏族公有外，房屋以及牲畜、工具等动产已属私有。

战争较前增多，而且性质也发生了变化。母系氏族社会时期就存在战争。但那时的战争纯属血亲复仇性质。加之地广人稀，不同部落之间少有联系，冲突的发生亦多属偶然。父系氏族社会晚期，社会财富有所增加，人口日渐稠密，各部落之间的交往和冲突乃趋于频繁。随着原始宗教的发展，社会上盛行人祭之风。因此，为掠夺财物和猎取人头而爆发的战争愈演愈烈。

许多龙山文化遗址中都发现了仰韶文化时期少见的乱葬坑或灰坑中埋人的现象。河北邯郸涧沟龙山文化遗址的一个乱葬坑中，有大小男女 10 副人骨架。在一个水井中埋有五层男女老少的人骨架，或身首分离，或作挣扎状，死者有的被杀死，有的则被活埋。陕西客省庄二期龙山文化遗址的一个灰坑中埋有五具人骨架。上述资料清楚表明，龙山文化时期战争规模之大，次数之多，远远超过了仰韶文化时期。被杀害者男女老少皆有，人骨架又往往叠压数层。这些人当是被俘虏后集中杀害的。大量杀害俘虏的做法，说明限于当时的生产力水平，利用奴隶从事生产劳动的价值不大，因而没有留存的必要。龙山文化时期的人祭遗存，也曾有发现。河北邯郸涧沟的一座房基内发现 4 具人头骨，有砍伤与剥皮痕迹。显然死后又经剥皮。这 4 具人头骨，被用于祭祀地神，在建造房屋时，埋入房基内。云南的佤族对原始宗教信仰很深，盛行“猎头祭谷”的习俗。为了祈求五谷丰收，他们从敌对部落砍来人头供祭在木鼓房内。这一活动通常是在春播前举行，但若不能及时猎到人头，可延至秋收之前。猎头祭谷，必然招致敌对部落的报复，因为他们也同样需要猎头祭祀。这样，彼此的仇杀就往往世代相传，很难和解。

为了自卫和掠夺，部落和氏族首领的军事职能渐趋重要。他们除了继续

《1957 年邯郸发掘简报》，《考古》1959 年 10 期。

《沔西发掘报告》，文物出版社 1962 年版。

中国科学院民族研究所云南少数民族社会历史调查组：《佤族简志简史合编》，初稿，第 64 页。

组织生产，安排生活，处理民事纠纷之外，还担负指挥战争的责任。部落和氏族首领的权限加大，并逐渐形成军事民主主义制度。随着战争的日益激烈和频繁，又出现了专职的军事首领。他们组织勇敢善战的武士，精心操练，成为对外战争的中坚力量。

部落和氏族首领由选举产生，但逐渐固定于某些氏族或家族之内。他们是民众的公仆，也受到群众的尊敬。如不胜任可以罢免另选，随着私有制的发展，部落和氏族首领积聚的财富超过一般民众，并逐渐享有特权。各氏族首领组成部落的议事会议，决定部落内外的重大事宜。部落首领一般由年龄最长或最强大的氏族首领兼任。部落和氏族内所有的成年男子均有权参加人民大会。部落和氏族的重大决定，须经人民大会通过，方可生效。

西盟佤族部落所属的村社都由若干父系氏族所组成。如马散部落的各个村落由永欧、阿芒、亚木、西俄、彭基依、木依库、关切木、克里木、永格来和斯库等 10 个氏族组成。氏族社会虽然已经解体，但每个村社中仍保存原属各个氏族的聚居区，组成了村社中的小村落。部落有自己的地理范围，其政治、军事和宗教是一个整体。部落酋长所在的氏族是部落的中心，也是部落召开会议的所在地。部落酋长居住和召开会议的大房子尼阿木依吉，由整个部落共同建筑。各氏族要提供修建尼阿木依吉时所需的牺牲品和粮食。部落在战时是一个军事整体，由部落酋长统一指挥。凡是发生涉及整个部落的重大问题，便由部落酋长召集各村社氏族酋长会议，集体研究，并作出决议。部落酋长是会议的主持人。虽然会议具有民主讨论的特点，但是享有声望的部落酋长的意见起着较大的作用。

氏族酋长由男成员世袭继承。继承的原则是父子接续，兄终弟及，而养子同样享有继承权。在村社形成后，历史古老的氏族酋长便自然过渡为村社的世袭首领。后迁来的成员以及人数少的氏族通常依附于古老和强大的氏族。

首领的职责主要是组织氏族和村社的重大活动，特别是农业生产，选举军事领袖，建造房屋和医疗疾病等方面的宗教祭祀。解释和运用习惯法，调解纠纷诉讼，决定并主持对村社和氏族内违法者的惩罚，如抄家、拉牛，以及对外的猎头等军事行动。首领的家通常就是会议的场所，商讨事情时还共同饮酒。

随着佤族社会经济的发展，氏族酋长逐渐享有某些特权。原来出于对氏族酋长的尊敬，而在宗教祭祀中赠送牺牲品的习俗，已变成固定的征收贡赋的制度。

血族复仇是西盟佤族敌对氏族部落之间的基本战争形态。砍头祭谷以及掠夺财物，致使异氏族以及不同部落之间经常爆发战争。例如马散与曼冷，歹格拉与朋奇是敌对部落。岳宋同培翁、温格、巴格岱是敌对部落。永广和困马是敌对部落等等。由若干村社组成的部落，建有共同的防御工事。村落四周的围墙和壕沟插满荆棘。村落设有寨门，寨门由指定的家庭把守。青壮年是当然的战士。用于狩猎的弩弓和刀耕火种之用的长铁刀，即是战斗的武器。近现代伴随火枪、步枪的传进，使佤族的原始血亲复仇更加惨烈。妇女虽不直接参加战斗，但须支援男子，背运酒饭。西盟佤族的氏族和部落还未

宋恩常：《西盟佤族氏族制度的解体与阶级的产生》，载《云南少数民族社会与家庭制度研究》I，第 82—109 页。

产生世袭的军事酋长。称为窝朗或芒那克绕的首领就是最高的军事领袖，并组织占卜选定每次战斗的指挥者。指挥者通常是在猎头英雄中推选，以杀鸡占卜的方式进行。获选者的主要条件就是猎头英雄的卦，同以前猎头获胜所卜的鸡卦相同。习惯认为，以前猎头获胜的鸡卦能够保佑新的猎头行动同样成功。猎头获胜的鸡卦由猎头者及其后代作为圣物长期保存。这种鸡卦用人头发缠绕，并涂上人血、鸡血和鼠血，这些血就是鸡卦的牺牲。

在长期血亲复仇的战争中，经常使用一些象征性的办法，向敌方表示宣战或求和。例如向敌对部落传送辣椒、火炭、子弹、鸡毛等表示宣战，而赠送烟草则表示求和。交战部落举行和谈的地址通常是在两个部落之间的山顶。和谈通常由调解人主持。如谈判达成和议，多由巫师背诵战争历史和被猎头的成员名字以示哀悼。双方互相敬酒并发誓，表示共同遵守议和条件。议和多由战败或理屈的部落向战胜者或有理的部落赔偿损失。最后交战双方互赠牛肋骨或穿孔的黄腊，以象征友好。关系密切的部落之间还有增进友谊的许多方式。

据有关文献传说，远古社会末期，黄河、长江流域出现了华夏、东夷和苗蛮三大集团。

华夏集团的势力范围在黄河中、上游地区，以黄帝和炎帝部落最为强大。《国语·晋语》云：“昔少典氏娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝”。少典氏和有蟠氏是两个互婚的氏族，经长期繁衍，逐渐分化，遂产生以黄帝和炎帝为始祖的两个近亲部落。

黄帝号轩辕氏，“轩辕”即天鼋之意、是黄帝部落崇拜的图腾。黄帝生长于姬水附近。姬水源流在何处，尚不可考。《国语·晋语》云：“黄帝子二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、僂、依是也。惟青阳氏与苍林氏同于黄帝，故皆为姬姓”。25宗可能是25个氏族，后来发展成12个胞族，进而结合成部落。青阳氏与苍林氏当是黄帝部落的中坚。

炎帝生长于姜水附近。姜水是渭河的一条支流，在今陕西省岐山东。炎帝是姜姓部落的始祖。姜姓是古羌族的一支。

东夷集团地处黄河下游流域，主要包括少皞、蚩尤部落。据《左传》昭公十七年记载，少皞氏以鸟名官，有凤鸟氏、玄鸟氏、伯赵氏、青鸟氏、丹鸟氏、祝鸠氏、鸣鸠氏、鹁鸠氏、爽鸟氏、鹵鸠氏，还有九扈等。蚩尤部落与少皞部落关系密切。《逸周书·尝麦》说，蚩尤“于宇少皞以临四方”。宇的本意为屋檐，屋檐下可居住，故引申为居住之意。“于宇少皞”，即居住在少皞的地方。可知蚩尤部落与少皞部落关系之密切。

苗蛮集团居于长江中游流域。《战国策·吴起》云：“三苗之居，左彭蠡之波，右有洞庭之水”。彭蠡就是现在的鄱阳湖。左彭蠡，右洞庭，大致在今湖南、江西的北部。

为了掠夺财物，扩大势力范围，诸集团之间战乱频繁。《史记·五帝本纪》称：“诸侯相侵伐，暴虐百姓”。最激烈的战争有两次。一次是黄帝与炎帝之间的战争，另一次是黄帝与蚩尤之间的战争。《史记·五帝本纪》云：“炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，治五气，五种，抚万民，度四方，教熊、罴、貔、貅、\$、虎，以与炎帝战于阪泉之野。三战

然后得其志。蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝”。

黄帝与炎帝的战争，是华夏集团内部的争斗。经过三次大的战役，黄帝才取得胜利，从而统一了华夏集团。

黄帝与蚩尤的战争尤为激烈。后世为此杜撰出神奇的传说。《大荒北经》云：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯、雨师从，大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者，令曰：神北行，先除水道，决通沟渎”。应龙及女魃皆为天神，能为黄帝助战，可知黄帝权威之大。蚩尤也非等闲之辈。他能调动风伯、雨师，以狂风骤雨和黄帝抗衡。黄帝最后依靠女魃，战胜了蚩尤。可是也给人间留下灾难。女魃虽来自天庭，却不再返回。她所居住的地方，连年干旱，赤地千里。经另一位神祇，叫叔均的，又去请求天帝，才将女魃安置在赤水的北边。叔均因功而得为田祖。据《海内西经》说，赤水发源于昆仑之虚，即今之青海高原。所谓赤水之北，指的就是今河西走廊以北的大沙漠。该地赤热，终年不雨。古人对此亦有所知，方能杜撰出这段神话。女魃是飘忽不定的神祇。为了将其北逐，乃整修沟道河渠，以水将其驱赶。这从中也显露出古人与干旱斗争，兴修水利的痕迹。

黄帝战败蚩尤，其势力范围进一步扩展到黄河下游流域，成为华夏和东夷集团共同尊崇的部落联盟最高首领。《史记·五帝本纪》曰，自此“天下有不顺者，黄帝从而征之，平者去之，披山通道，未尝宁居”。频繁战争虽属掠夺的性质，但是在客观上增加了各部落之间的交往，因而也促进了中华民族的融合与形成。华夏集团与苗蛮集团之间的冲突，规模尚小。以后逐渐酿成激烈的战争。

据传说，尧、舜、禹是中国父系氏族社会末期黄河流域部落联盟的著名领袖。诸人的生卒时间，诞生地点，历来众说纷杂。他们均经民主推举，就任天子的职位。天子，即上帝的儿子，秉承天意，治理凡间事物。

尧在位时，正值洪水泛滥，百姓痛苦不堪。尧召集放齐、兜、四岳等部落首领商讨治水人选。众人皆推举鲧。尧认为鲧不能胜任。但经四岳一再坚持，终获通过。尧采纳了众人的意见，任命鲧负责治水事宜。经过九年的努力，未获成功。《史记·五帝本纪》对此有概略的叙述：“尧又曰：‘嗟，四岳，汤汤洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民其忧，有能使治者？’皆曰：‘解可。’尧曰：‘鲧负命毁族，不可！’岳曰：‘异哉！试不可用而已。’尧于是听岳用鲧。九载，功用不成。”

尧在位时，灾祸不断。《淮南子·本经训》云：“逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。猼訑、凿齿、九婴、大风、封豨、脩蛇，皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青邱之泽，上射十日而下杀猼訑，断脩蛇于洞庭，禽封豨于桑林，万民皆喜。”上述记载，虽系传说，颇具神话色彩，若仔细分析，亦当有所依据。远古时代的部落、氏族多有各自信仰的图腾。猼訑、凿齿、封豨皆兽名；脩蛇，即巨蟒；九婴，水火之怪；大风，乃风伯。以这些兽蛇神怪为图腾的部落、氏族不服尧之管辖，犯上作乱，终遭羿的诛杀。羿属部落首领一类的人物，是远古时代著名的英雄。

尧按照氏族社会的古老传统，征求四岳的意见，慎重选择自己的继承人。

舜以贤孝闻名于世，众人一致举荐。尧把两个女儿嫁给舜，以便深入了解其为人。经多方考察之后，禅让天子之位于舜。《史记·五帝本纪》：“尧曰：‘嗟！四岳，朕在位七十载，汝能庸命，践朕位？’岳应曰：‘鄙德忝帝位。’尧曰：‘悉举贵戚及疏远隐匿者。’众皆言于尧曰：‘有矜在民间，曰虞舜。’尧曰：‘然，朕闻之。其何如？’岳曰：‘盲者子。父顽，母嚚，弟傲，能和以孝，烝烝治，不至奸。’尧曰：‘吾其试哉！’于是尧妻之二女，观其德于二女。舜饬下二女于妫汭，如妇礼。尧善之。……尧使舜入山林、川泽，暴风雷雨，舜行不迷。尧以为圣，召舜曰：‘女谋事至而言可绩，三年矣。女登帝位！’舜让于德不择。正月上日，舜受终于文祖。文祖者，尧大祖也。于是帝尧老，命舜摄行天子之政，以观天命。”

尧有子丹朱。但尧认为丹朱品行不好，故传位于舜，而不与丹朱。《史记·五帝本纪》云：“尧之子丹朱之不肖，不足授天下，于是乃权授舜。授舜则天下得其利而丹朱病，授丹朱则天下病而丹朱得其利。尧曰：‘终不以天下之病而利一人。’而卒授舜以天下。”《孟子·万章》云：“舜南面而立，尧率诸侯北面而朝之。”这说明退休的首领即为平民，尧亦如此，并无终生的权位。

尧让位于舜，确实出于公心，亦为明智之举。尧去世后，舜对丹朱采取辟让的态度，但人民信任舜，疏远丹朱。《史记·五帝本纪》云：“尧崩，三年之丧毕，舜让辟丹朱于南河之南。诸侯朝觐者不至丹朱而至舜，岳讼者不至丹朱而至舜，讴歌者不讴歌丹朱而讴歌舜。舜曰：‘天也夫！’而后之中国，践天子位焉。是为帝舜。”

舜出身寒苦，终年辛勤劳作。舜父盲，且品质顽劣，母亲恶毒，弟象性情高傲。他们都想除掉舜。在尧妻二女于舜，并多予赏赐之后，其杀心愈盛。他们屡次设计害舜，均被舜逃脱。舜非但不报复，仍孝顺盲父，爱抚兄弟。其仁厚之心若此，亦可不辱治国之大任。《史记·五帝本纪》对舜的这段事迹有生动的叙述：“舜，冀州之人也。舜耕历山，鱼雷泽，陶河滨，作什器于寿丘，就时于负夏。舜父瞽叟顽，母嚚，弟象傲，皆欲杀舜。舜顺适不失子道。……舜年二十，以孝闻。三十而帝尧问可用者，四岳咸荐虞舜，曰：‘可。’于是尧乃以二女妻舜。……舜居妫汭，内行弥谨。……尧乃赐舜絺衣与琴，为筑仓廩，予牛羊。瞽叟尚复欲杀之，使舜上涂廩，瞽叟从下纵火焚廩。舜乃以两笠自扞而下，去，得不死。后瞽叟又使舜穿井，舜穿井从匿空旁出。舜既入深，瞽叟与象共下土实井，舜从匿空出，去。瞽叟、象喜，以舜为已死。象曰：‘本谋者象。’象与其父母分，于是曰：‘舜妻尧二女与琴，象取之；牛羊仓廩予父母。’象乃止舜宫居，鼓其琴。舜往见之，象愕不怪，曰：‘我思舜，正忧陶！’舜曰：‘然，尔其庶矣！’舜复事瞽叟，爱弟弥谨。于是尧乃试舜五典，百官皆治。”

舜传位于禹的情况与尧传位于舜的情况类似。《史记·五帝本纪》云：“舜子商均亦不肖，舜乃豫荐禹子天。十七年而崩，三年丧毕，禹亦乃让舜子，如舜让尧子。诸侯归之，然后禹践天子位。”

禹是中国父系氏族社会最后一位部落联盟的领袖。大禹治水，三过家门而不入的动人事迹妇孺皆知，成为千古流传的佳话。

昔日，禹父鲧治水用的是“堙”和“障”的方法。《尚书·洪范》云：“箕子乃言曰：‘我闻在昔，鲧堙洪水’”。孔颖达疏：“是堙为塞也，……水是五行之一，水性下流，鲧反塞之，水失其道，则五行皆失也”。《国语·鲁

语上》云：“鯀障洪水而殛死。”韦昭注：“鯀，颛顼之后，禹之父也。尧使治水，障防百川，绩用不成，尧用殛之于羽山。”“堙”和“障”都是堵塞的意思。用堵塞的方法，违反水流动的规律。洪水无处排泄，灾害更甚。鯀治水自然失败。

禹吸取其父的经验教训，采取疏导的方法，减小水势。有关禹治水的记载很多，其内容大同小异。《史记·夏本纪》云：“舜登用，摄行天子之政。巡狩，行视鯀之治水无状，乃殛鯀于羽山以死。天下皆以舜之殊为是。于是舜举鯀之子禹，而使续鯀之业。尧崩，帝舜问四岳曰：‘有能成美尧之事者使居官。’皆曰：‘伯禹为司空，可成美尧之功。’舜曰：‘嗟，然！’命禹：‘女平水土，维是勉之！’禹拜稽首，让于契、后稷、皋陶。舜曰：‘女其往视尔事矣！’……禹乃遂与益、后稷奉帝命，命诸侯、百姓，兴人徒以傅土。行山表木，定高山大川。禹伤先人父鯀功之不成受诛，乃劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入。薄衣食，至孝于鬼神。卑宫室，至费于沟洫。陆行乘车，水行乘船，泥行乘橇，山行乘撵。左准绳，右规矩，载四时，以开九州，通九道，陂九泽，度九山。”《孟子·滕文公上》云：“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道交于中国，尧独忧之……禹疏九河，濬济漯而注诸海；决汝汉排淮泗而注之江，然后中国可得而食也。当是时也，禹八年于外，三过其门而不入，虽欲耕，得乎！”《吕氏春秋·爱类》云：“昔上古龙门未开，吕梁未发，河出孟门，大溢逆流，无有丘陵沃衍，平原高阜，尽皆灭之，名曰洪水。禹于是疏河决江，为彭蠡之障。乾东土，所活者千八百国。此禹之功也”。远古社会末期，受生产力水平的限制，以石、木、骨、蚌等制作的简陋工具治理严重的水患，必然困难重重。但禹治水有方，进行大规模的疏导工作。开决黄河下游堵塞的河川，使支流顺利地归于主流。又把低洼之处围堰成为湖泽，如同今日之水库，调节水流量，以保持其稳定。水浅处则使其漫散渐干，成为良田。经过长期不懈的努力，水道宽深，畅流无阻，治水终获成功。《论语·泰伯》称禹“尽力乎沟洫”。实际上这就是原始的水利工程。此种作法至今依然沿用。禹作为治水英雄，长久为后世所传颂。

尧时，曾对苗蛮集团进行过战争。《吕氏春秋·召类》：“尧战于丹水之浦，以服南蛮。”丹水即今之丹江，源于陕西东南的终南山，至河南、湖北交界处入汉水。

舜对苗蛮的斗争取得重大的胜利。《吕氏春秋》上条引文下说：“舜却苗民，更易其俗。”自舜之后，苗蛮集团逐渐为华夏集团所同化。

禹也曾对苗蛮进行过激烈的战争。《墨子·兼爱下》引禹誓云：“济济有众，咸听朕言，非惟小子，敢行称乱，蠢兹有苗，用天之罚。若予既率尔群对诸群，以征有苗。”禹彻底打败了苗蛮，将华夏集团的势力范围，进一步扩大到长江流域。自此，东夷、苗蛮均附属于华夏集团。中华民族乃始具雏形。

随着部落联盟领袖权力的不断加强，军事民主制度加速瓦解。民主议事的传统逐渐被专断独裁的作风所取代。《韩非子·饰邪》云：“禹朝诸侯之君会稽上，防风之君后至，而禹斩之。”《国语·鲁语》亦曰：“昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之。”群神即指各路诸侯，也就是诸部落的首领。部落联盟领袖召集所属部落首领聚会，须倾听并尊重各部落首领的意见。例如，尧虽不同意鯀担负治水之责，但在四岳的坚持下，仍违心

通过了这项任命。禹却敢于杀害迟到的部落首领，可知他的权力之大，亦可知昔日的民主议事传统已被破坏无遗。

《礼记·礼运篇》云：“大道之行也，天下为公。选贤举能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼不作。故外户而不闭。是谓大同。”这种“大同世界”是母系氏族社会的真实写照。至父系氏族社会，随着私有制产生，阶级的萌芽，已逐渐蜕变为“小康”世界。《礼记·礼运篇》又云：“今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为国，礼义以为纪。以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤永知，以功为己。故谋用是作而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公由此其选也。……是谓小康。”自此，人类跨入阶级社会的历史阶段。私有制取代公有制，出现奴隶主与奴隶尖锐的阶级对立和激烈的阶级斗争，也产生了维护统治阶级利益的国家政权。

3. 礼乐制度的产生

礼乐制度盛行于中国的商周时期，是维系奴隶制等级观念的规范，也是奴隶主阶级借以巩固其统治地位的重要手段。《礼记·曲礼》云：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”又云：“君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定。”在举行祭祀、宴享、朝聘、婚冠、丧葬等宗教和政治活动时，均使用礼乐器。礼乐器是表明器主身份、权位的标志物。正如《左传·成公二年》所云：“器以藏礼，礼以行义。”又云：“唯器与名不可以假人。”

丧葬礼是礼乐制度的重要组成部分。死者入葬时所享受的待遇，依生前的品级而有所不同。古代墓葬能够比较完整地保存随葬品和有关遗迹，因而为研究古代的礼乐制度提供了宝贵的实物资料。已有学者提出礼乐制度形成于龙山时代的新见解。

早在大汶口文化中期（约当公元前3500年至前2800年），该文化墓葬的型制就已经出现贫富分化的趋势，礼乐制度亦初现端倪。少数大墓的墓扩面积可达10平方米左右，并常见木质葬具。随葬品多至60余件，除玉、石、陶器之外，还有精致的象牙雕筒、象牙梳、象牙琮等。大汶口文化中期墓葬出土的木质葬具，有长方形和井字形等样式。山东邹县野店第51号墓使用双层木质葬具，井字形椁框，内套木棺，随葬品多置于棺、椁之间或二层台上。这种原始的棺椁伴随着贫富分化现象，显露出等级制度的萌芽。

大汶口文化晚期（约当公元前2800年至前2400年）墓葬型制所反映的贫富分化现象愈加明显。如大汶口10号墓，墓圻东西长4.2米，南北宽3.2米，面积为13.44米。墓底有二层台，中央又挖掘一长方坑以放置死者，尚残留木质葬具的痕迹。死者周身覆一层厚约2厘米的黑灰，疑为衣着痕迹。头部佩戴着由77个单件组成的三串石质装饰品，佩戴的臂环、指环以及随葬的石铲皆为玉质，还有大型的象牙雕筒和象牙梳。随葬陶器90余件，包括洁

高炜：《龙山时代的礼制》，载《庆祝苏秉琦考古五十五周年论文集》，文物出版社1989年版。

《邹县野店》，文物出版社1985年版。

净的白陶，乌亮的黑陶和精美的彩陶，陶瓶数量多达 38 件。最引人注意的是，随葬品中有 84 枚鳄鱼鳞板，分置于墓底、死者头右侧及左侧角。鳄鱼鳞板系鳄鱼皮朽烂后的残留物。山西襄汾县陶寺龙山文化遗址，曾发现以鳄鱼皮作鼓面的鼉鼓。鳄鱼皮朽烂后，鳞板散落在木质的鼓腔内。据此推测，大汶口墓地 10 号墓很可能也随葬有鼉鼓。鼉鼓不是一般的乐器，它象征着至高无上的权力与尊崇的地位，因而具有礼器的性质。河南安阳殷王陵和山西灵石，山东滕县的商代方国首领墓皆曾出土鼉鼓。

约当公元前 2500 年至前 2400 年的龙山文化陶寺早期墓地，数百座墓葬的型制，呈现出强烈而有规律性的级别差异。拥有上百件随葬品的大型墓 6 座，仅占已知早期墓的 1%。无随葬品，或仅有一二件骨笄、石器的小墓则占 80% 以上。大小墓之间还有诸多层次的中型墓葬。随葬品有一定的组合。炊器有陶灶、鼎、大罍、石刀、木俎；食器有陶大口罐、盆、盘、豆、木盆、豆、勺等，木质仓形器上置骨匕，可能是食器或食器模型；酒器有陶小口折肩罐、高领壶、小罍、木斗、觚、杯等。乐器有鼉鼓、石磬等。兵器有钺、镞。工具有石斧、锛、磨器等。

随葬品依墓主人的身份而有所区别。6 座大型墓几乎囊括炊、食、酒器的所有种类。大墓突出的共同之处在于，随葬品中均有彩绘蟠龙陶盘。5 座大墓随葬鼉鼓、特磬和土鼓三种乐器，因而规格最高。另一座大墓则没有乐器，因而规格略低。

大墓和甲种中型墓有木案，皆摆放于墓主人头端，上置小罍及觚、杯等酒器。大墓的木案，案面绘精美的图案，甲种中型墓的木案则未经髹饰。大墓的俎上置大型“”字状石刀三件，甲种中型墓俎上只有 1 件小型石刀。大墓中的彩绘陶豆和木豆，每组均在 10 件左右。甲种中型墓的朱绘陶豆，每组不超过四五件。涂饰朱红圆点的大口罐，大型墓用 14 件，甲种中型墓只用两件。大型墓用肢解后的整猪，甲种中型墓只用猪头、蹄、肋等部位。级别较低的中型墓的器物组合则比较简单，一般不超过 10 件。

山东龙山文化时期（约当公元前 2400 年至前 2000 年），墓葬类型的分化尤为强烈，等级明显，亦具规律性。

临朐西朱封大墓，面积 11 平方米，两椁一棺，在两椁之间以及内椁与套棺之间，分设足厢和边厢，内置陶器 40 余件，包括蛋壳高柄杯 6 件，墓主人随身佩戴玉坠和玉串饰。足厢和边厢的设置，表明木椁墓的形制已趋成熟。三重棺椁和 6 件蛋壳高柄杯，象征墓主人生前尊贵的身份和显要的社会地位。泗水尹家城木椁墓的规模更大，面积达 23.6 平方米。随葬品有白陶鬶、磨光黑陶甗、鼎、盒、壶等成组的精美陶器，狗下颌骨 20 余个。此外还有鳄鱼鳞板以及低温陶小圆锥体，推测当属鼉鼓类的乐器。泗水尹家城第 4 号墓的规模也较大，面积 8 平方米，随葬陶器 38 件。该地还有只随葬一二件陶器

《1978—1980 年山西襄汾陶寺墓地发掘简报》，《考古》1983 年第 1 期。

梁思永、高去寻：《侯家庄》第六本，《1217 号大墓》，台北，1968 年。

《山西灵石旌介村商墓》，《文物》1986 年第 11 期。

邵望平：《禹贡九州风土考古学丛考》，《九州学刊》第 2 卷第 2 期，1988 年，香港。

《临朐发现龙山文化重要墓葬》，《中国文物报》1987 年 10 月 23 日。

于海广：《山东泗水尹家城遗址第三次发掘简报》，《文史哲》1982 年第 2 期。

或一无所有的小墓。

诸城呈子墓群已发掘的 87 座墓葬，则显示出中、小墓的分化。呈子墓葬可分四类：第一类 5 座，占总数 5.7%，墓坑面积约 2 平方米左右，皆有木质葬具，随葬品较多且精美，均有蛋壳黑陶高柄杯和猪下颌骨；第二类 11 座，占总数 12.6%，墓坑略小，部分墓有木质葬具，陶器多超过 5 件，有的墓随葬蛋壳高柄杯和猪下颌骨；第三类 17 座，占总数 20%，墓坑小，皆无葬具，随葬一二件陶器；第四类 54 座，占总数 62%，墓坑窄小，无葬具和随葬品。

从临朐西朱封和泗水尹家城大墓，到诸城呈子四类中小型墓，清楚地反映出山东龙山文化墓葬复杂的等级序列，进而展示了部落、氏族首领和贵族与平民之间生前身份贵贱以及地位尊卑的明显差异。

长江下游流域的良渚文化（约当公元前 3000 年至前 2000 年），与黄河中、下游流域的龙山文化，历史进程大体相近。良渚文化的大墓，面积一般在 5—9 平方米之间，有木质葬具，还曾发现朱绘木棺或木槨的痕迹。随葬品以琮、璧、钺、璜等礼玉和佩玉为主，陶礼器则以鼎、豆、簋、盃、壶、贯耳壶为基本组合形式，数量多超过百件。部分较小，且不见玉器的墓，随葬品或三五件，或 10 件左右不等。也有的小墓，无任何随葬品。由此亦显示出墓主人贫富分化和等级的不同。

龙山文化及与之时间相近的诸考古学文化，正值父系氏族社会的晚期，当时虽然尚未出现青铜礼器，但是通过由陶器、漆木器和玉石器的不同组合，以及其它因素所显示的丧葬制度，反映出享有特权，并占有大量财富的部落、氏族首领、贵族之间的级别序列，及其与广大平民的尖锐矛盾。如《左传·隐公十一年》所言，礼乐制度是“经国家，定社稷，序民人”的根本法则。礼乐制度属于上层建筑的范畴。形成于龙山时代的礼乐制度，从一个重要的侧面透露出奴隶制国家即将诞生的信息。

《泗水尹家城遗址第二、三次发掘简报》，《考古》1985 年第 8 期。

《山东诸城呈子遗址发掘报告》，《考古学报》1980 年第 1 期。

三、中国历史上的第一个奴隶制国家——夏王朝

夏代是中国奴隶制社会的开端。从军事民主制的部落联盟过渡为奴隶制王朝，并非一帆风顺。夏代的第一位国王启平息部落贵族的反抗，才巩固了自己的统治地位。夏王朝又经历一段动荡时期后，才确立奴隶制度。夏王朝设置军队、官吏和监狱，这是奴隶制国家赖以存在的基础。奴隶和平民深受奴隶主贵族的压迫，不断进行反抗和斗争。夷人与夏人关系密切，但视夏王朝的兴衰而叛服不定。末代国王桀荒淫无道，民心丧失殆尽，夏王朝终为后起的商国所灭。

（一）夏文化的探索

夏朝，是我国历史上最早的奴隶制国家。古代文献对夏朝的论述虽仍系传说，但是从《史记·殷本纪》关于商代世系的记载，已被安阳殷墟出土的甲骨文证实为信史的情况推断，《史记·夏本纪》关于夏代历史的记载，亦当有所依据。

因为迄今为止尚未发现类似甲骨文那样的有关夏代文化的确凿的实物资料，夏文化的遗物也难以辨识，所以，在夏纪年内，分布于文献记载中夏王朝主要统治区域的考古学文化，自然成为探索夏文化的重要对象。

夏代的纪年，历来众说纷纭，莫衷一是。目前通行的历史年表采用的夏代起讫时间，为公元前 21 世纪至前 16 世纪。

传说中夏王朝的都邑以及发生重大历史事件的诸多地点，古代文献对其地望的记载颇多差异，后世学者的考证也分歧很大。但是，夏王朝统治的中心区域在豫西，尤其是洛阳平原，伊、洛、颍水流域，以及晋南的汾河中下游，特别是汾、浍、涑水流域，学术界的看法基本还是一致的。

目前，学术界对夏文化探索的目标已经逐渐集中于二里头文化。二里头文化，因对河南省偃师二里头遗址的发掘，获得大量的比较系统的资料而得名。二里头文化分两个类型，一个是以河南省偃师二里头遗址为代表的二里头类型，另一个是以山西省夏县东下冯遗址为代表的东下冯类型。东下冯类型与二里头类型的文化面貌有许多相同或近似之处，也有某些差异，所以是同一文化的两种地方类型。

二里头遗址按时间顺序以及文化内涵的变化分为四个发展阶段，出土的标本经过碳十四测定，一期至四期的年代约为公元前 1900 年至前 1600 年。东下冯遗址测定的数据较二里头遗址的数据稍晚。二者的年代大体都在夏纪年的范围之内。

二里头类型遗址已经发现数十处，主要分布于豫西地区。除偃师二里头遗址之外，经发掘或试掘的遗址，还有陕县七里铺，洛阳东干沟、铨李、东马沟、偃师灰嘴、高崖，登封玉村，渑池鹿寺，临汝煤山，郑州上街、洛达庙，浙川下王岗等地点。

古代文献关于夏人在豫西活动的记载很多。《逸周书·度邑解》云：“自雒汭延于伊汭，居易无固，其有夏之居。”朱右曾在《逸周书集训校释》卷

《新中国的考古学》，《红旗》1962 年第 17 期。

《夏县东下冯》，文物出版社 1988 年版。

五中说：“雒汭，雒水入河之处，在河南府巩县北。伊汭，伊水入雒处，在河南府偃师县西南五里。”《史记·周本纪》索引云：“言自洛汭及伊汭，其地平易无险固，是有夏之旧居”。《国语·周语上》亦曰：“昔伊洛竭而夏亡”。上述记载和考证清楚表明，河南省的伊、洛地区正是昔日夏人所居之处。二里头类型遗址的分布范围恰与“有夏之居”的地望相合。

东下冯类型遗址也发现几十处，分布于晋南的运城和临汾盆地。已发掘的遗址有夏县东下冯、永济东马铺头、翼城感军和襄汾南大柴等地点。

晋南素有“夏墟”之称。《左传·定公四年》云：“分唐叔以大路……命以唐诰，而封于夏墟。”服虔曰：“大夏在汾、浍之间。”叔虞为晋国始封之君，其地在夏墟，是古唐国的故土。叔虞封唐乃称唐叔虞。《史记·晋世家》对此有所记载：“武王崩，成王立，唐有乱，周公诛灭唐……于是遂封叔虞于唐。唐在河汾之东，方百里，故曰唐叔虞。”古史专家徐旭生先生对夏墟的地望曾有详细考证，认为“《左传》所指的夏墟当在山西的西南部”。东下冯类型遗址分布于晋南，大致在汾、浍、涑水流域，与“夏墟”的地望相符。

龙山文化王湾类型的年代，经碳十四测定，大约在公元前 2300 年至前 2000 年。王湾类型分布在以洛阳为中心的伊、洛水流域，主要遗址有洛阳王湾、姪李、孟津小潘沟、偃师高崖、临汝煤山和登封王成岗等。在王湾遗址的发掘中，获得大量富代表性的资料，王湾类型因而得名。王湾类型的分布地域与二里头文化早期的分布地域大体一致。在地层关系上，王湾类型又直接叠压在二里头文化一期之下。二里头文化一期与王湾类型之间，在文化面貌上有明显的承袭关系。所以，王湾类型晚期也应在探索夏文化的范畴之列。

龙山文化陶寺类型的分布区域集中于晋南的临汾盆地，翼城、曲沃、襄汾、侯马、新绛等地均有发现。其地域也正在“夏墟”的范围之内。陶寺类型可分为早、中、晚三期。其起讫时间约当公元前 2500 年至前 1900 年。若此，则陶寺类型晚期在夏纪年范畴之内，亦当属探索夏文化的重要对象。

南大柴遗址属二里头文化东下冯类型，与陶寺遗址皆为襄汾县所辖。两地隔汾河东西相望，距离仅 15 公里。龙山文化陶寺类型早于二里头文化东下冯类型，二者在时间上大致衔接。但是南大柴遗址的发掘资料表明，东下冯类型与陶寺类型的文化面貌差异颇大，二者并无明显的承袭关系。可知陶寺类型的发展受到遏制，其去向目前尚不清楚。东下冯类型并未直接承袭当地的龙山文化，而是自豫西的二里头文化发展而来的地方类型。

边远地区的一些考古学文化，例如甘青地区的齐家文化，经碳十四测定，时间为距今 2000 年左右，虽然大体在夏纪年之内，但因该文化的分布，非夏人主要活动区域，其先民不属夏民族，所以不在探索夏文化的范畴之列。

《1959 年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》，《考古》1959 年第 11 期。

《洛阳王湾遗址发掘报告》，《考古》1961 年第 4 期。

《大柴遗址发掘简报》，《考古》1987 年第 7 期。

（二）夏的先祖

鯀和禹是夏的先祖，古代文献并无歧异。《史记·夏本纪》云：“夏后帝启，禹之子。”又云：“禹之父曰鯀。”正义引《帝王世纪》云：“父鯀妻脩己，见流星贯昴，梦接意感，又吞神珠薏苡，胸斥而生禹。”但是对鯀以前的世系，记载却颇不一致。例如，《史记·夏本纪》云：“鯀之父曰帝顓琐”。《汉书·律历志》则云：“顓琐五代而生鯀。”由此可知差异之大。顓琐系神话传说中的人物。古史专家徐旭生先生对大量文献资料进行深入研究之后认为，在古代各帝之中，顓琐是最难明了的。故此，鯀以前的世系也就不易追寻了。

夏的先祖鯀和禹的生平事迹，在很大程度上反映出夏人早期的历史。

鯀的居地在崇。《史记·夏本纪》索隐引《连山易》云：“鯀封于崇。”故《国语·周语下》谓之“崇伯鯀”。《帝王世纪》亦云：“夏鯀封崇伯。”崇，指的就是崇山附近地区。崇山，即中岳嵩山，位于河南省登封县境内。

禹的居地在阳城。关于阳城的地望，历来众说纷纭，或在山西，或在河南。徐旭生先生以河南颍川说根据充足，旁证有力，认为其可信程度较大。

鯀和禹生活在父系氏族社会晚期向奴隶制社会的过渡阶段，正值考古学文化上的龙山文化时期。以嵩山为中心的伊、洛、颍水流域，是龙山文化王湾类型的分布区。无论在时间或地域上，都与夏人早期的历史相合。考古工作者在登封县告成镇进行大规模的发掘，发现一处春秋、战国至汉代的古城址。从城内出土“阳城仓器”戳印陶文，证明该城确是东周时期的阳城，与古代文献关于阳城在嵩山下之颍川的记载，不谋而合。以后，又在告成镇西的王城岗上发掘出一处龙山文化时期的夯土城垣遗址，更为鯀居崇和禹居阳城的记载，提供了有力的证据。

鯀因所用方法不当，治水失败，被尧殛死于羽山。这是鯀之死最流行的说法。《国语·鲁语上》云：“鯀障洪水而殛死。”韦昭注：“鯀，顓琐之后，禹之父也。尧使治水，障防百川，绩用不成，尧用殛之于羽山。”《礼记·祭法》亦云：“鯀障鸿水而殛死。”

但是，有的学者根据文献记载，又提出两种不同的看法。

一种看法是，鯀被流放至羽山，终死于此。

另一种看法则认为，鯀因争夺权位，触怒于尧而被诛杀，故与治水失败无关。

尧、舜和鯀所处的时代，正是父系氏族社会的末期。随着私有制的产生，部落首领的特权日趋扩大。军事民主制度下的部落联盟领袖的禅让传统逐渐破坏，争夺权位的斗争在所难免。鯀因此被杀，并非无稽之谈。鯀既被杀，其治水的任务当然就不可能完成了。而后世又把尧舜捧为圣人，罪责只能归之于鯀，这就是流传下来的鯀治水失败的种种传说。

禹的生平事迹见于记载，并与治水有关的，还有娶涂山女为妻之事。

徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本），文物出版社1985年版，第74页。

《1959年夏豫西调查“夏墟”的初步报告》，《考古》1959年第11期。

《春秋战国时期古阳城遗址的发掘》，《光明日报》1978年1月27日。

《一九七八年上半年登封告成遗址的发掘》，《河南文博通讯》1978年第3期。

孙森：《夏商史稿》，文物出版社1987年版，第148—151页。

禹娶于涂山，文献的记载大体一致。《吴越春秋·越王吴余外传》云：“禹三十未娶……因娶涂山，谓之女娇。”《史记·夏本纪》云：“禹曰：予娶涂山，[辛壬]癸甲。生启予不子。以故能成水土工。”集解引孔安国曰：“涂山，国名。辛日娶妻，至于甲四日，复往治水。”《尚书·益稷》亦云：“娶于涂山，辛壬癸甲。启呱呱而泣，予弗子。”

禹治水，三过家门而不入，已传为脍炙人口的佳话。禹三十未娶，新婚四日，便舍妻离家，奔赴治水工地。子启出生，亦置之不顾。这种公而忘私的精神，愈发感人肺腑，禹的形象更为高大。

据文献记载，四川、安徽、浙江、河南有多处地点皆称涂山。若联系治水活动，禹娶妻的涂山应在河南境内。《吕氏春秋·贵因篇》云：“禹通三江五湖，决伊阙，沟迴陆，注之东海。”《淮南子·脩务训》云：“禹……决江疏河，凿龙门，辟伊阙。”《战国策·西周策》云：“秦攻魏将武军于伊阙。”高诱注：“伊阙在洛阳西南六十里，禹所辟也。”伊阙乃天然生成，非禹所开凿。但是这些传说，反映禹确曾在伊水流域治理过水患。

（三）夏王朝的建立和奴隶制度的巩固

据文献记载，禹去世后，传位于益。但益的声望不及禹子启。于是，诸侯拥戴启即帝位。《史记·夏本纪》云：“十年，帝禹东巡狩，至于会稽而崩。以天下授益。三年之丧毕，益让帝禹之子启，而辟居箕山之阳。禹子启贤，天下属益焉。及禹崩，虽授益，益之佐禹日浅，天下未洽。故诸侯皆去益而朝启，曰：‘吾君帝禹之子也。’于是启遂即天子之位，是为夏后帝启。”

从表面上看，启代益继承帝位，是大势所趋，和平交替。实际上，益并未让位于启，启亦不贤。启倚仗禹的权势，早已积蓄力量，觊觎帝位日久。启、益之间，为争夺帝位，进行了一场激烈的斗争。启用武力废止父系氏族社会的禅让制度，代之以父子因袭的家天下。益终被诛杀。中国历史上的第一个世袭王朝——夏朝，在部落贵族的一片厮杀声中诞生了。启成为夏朝的第一任国王。

文献对这场斗争多有记载。《竹书纪年》云：“益干启位，启杀之。”

《史记·燕召公世家》云：“禹荐益，已而以启人为吏，及老，而以启人为不足任乎天下，传之于益，已而启与交党攻益，夺之。天下谓禹名传天下于益，已而实令启自取之。”《韩非子·外储说右下》亦云：“古者禹死，将传天下于益，启之人因相与攻益而立启。”

启继帝位，并未得到部落联盟的一致支持。启杀益，更激起不满与反抗。有扈氏率先发难。《史记·夏本纪》云：“有扈氏不服，启伐之，大战于甘。”有扈氏为夏初的一个部落，其地在陕西郿县，今作户县。甘，在郿县南。《汉书·地理志》云：“郿，古国。有扈谷亭。扈，夏启所伐。”《括地志》云：“郿县，本夏之扈国也。”《史记·夏本纪》集解马融曰：“甘，有扈氏南郊地名。”索隐：“夏启所伐，郿南有甘亭。”启代有扈氏之前，曾在甘誓师。讨灭有扈氏之后，启的统治地位才得以确立。

夏王朝建立在掠夺奴隶劳动的基础上。奴隶主贵族将战争中的俘虏降为奴隶，并投入生产领域。奴隶劳动是无偿的。奴隶主攫取大量的财富，进一步促进了奴隶制度的发展。

夏代的农业虽然仍旧使用木、石、骨、蚌质的生产工具，但是已经能够大规模治理水患，兴修灌溉设施。加之大量利用奴隶劳动，使农作物的产量有很大的提高。

随着生产和生活经验的积累，古代人类逐渐认识到天文历法与农业生产有密切关系。夏人已经掌握许多有关天文历法的知识。孔子曾主张行“夏时”。《史记·夏本纪》云：“孔子正夏时，学者多传《夏小正》。”《夏小正》是中国最早的历书，虽成书于夏代以后，但记载了夏代的天文历法知识。夏人掌握天文历法知识，对农业生产的发展起了重大的促进作用。

夏代的手工业有较高水平。冶铸铜业是新兴的一个重要手工业部门。冶铸铜业所采用的复杂工艺，体现出社会经济的长足进步。成批奴隶投入劳动，使需要大量人力的冶铸铜业得以较快地发展。

据文献记载，许多部落曾向夏贡铜，以铸鼎。《左传·宣公三年》云：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物。”九牧即九州之长，当是众部落首领的统称。“贡金九牧”，即“九牧贡金”之倒文。物，指鼎上所铸怪兽之图象。启曾遣人进山采铜，在昆吾铸鼎。夏铸九鼎，并传至商、周。《墨子·耕柱》云：“昔日夏后开使蜚廉折金于山川，而陶铸之于昆吾，……”

鼎成，三足而方，……以祭于昆吾之虚。……九鼎既成，迁于三国。夏后氏失之，殷人受之；殷人失之，周人受之。”开即启，汉人避景帝讳，改启为开。折同摘，即掘也。昆吾在今河南濮阳，是夏属的一个小国。三国，指夏、商、周三代。

上述记载虽系传说，但在夏纪年内的二里头文化时期已使用青铜器，却是客观事实。二里头遗址曾出土铜爵、铜斝、铜鬲、铜锥、铜刀、铜镞、铜鱼钩和镶嵌绿松石的圆形铜器等。铜爵，含铜92%，锡7%，是我国目前发现最早的青铜容器。这个铜爵的制造工艺比较复杂，系多合范铸成。二里头遗址还曾出土铜戈，这也是我国目前发现最早的青铜武器。《越绝书》中提到夏“以铜为兵”，由此亦得以证实。二里头文化时期出现青铜器，是社会经济发展的重要标志。

启死后，其子太康即位。夏朝自此经历了一段相当长的动乱时期。太康沉迷于游猎，不理国事，渐失民心。后羿乘机驱逐太康。太康与五个兄弟及母亲避居于洛水之北。兄弟五人因不得返国，乃作“五子之歌”，以发泄对太康的不满和悲怨之情。夏人虽拥立太康弟仲康为王，但实权仍为后羿控制。后羿是有穷氏的首领，与神话传说中尧时的射日英雄羿并非一人。仲康死，后羿篡夺仲康之子相的王位，颠覆了夏王朝。这就是历史上所称的“后羿代夏”。

后羿自恃善射，疏远贤臣，将朝政委与宠臣寒浞，自己终日在外游猎。寒浞早已垂涎王位，纠集亲信，杀死后羿，并烹煮其肉，逼迫后羿之子进食。其子力拒，亦被杀。寒浞自立为王，并霸占后羿之妻，生浇和豷。寒浞处心积虑，妄图根除夏王族后裔。浇成人之后，除灭收留相的斟寻氏和与之联盟的斟灌氏，相亦被杀。相之妻后缙身怀有孕，逃归娘家有仍氏，生子少康。少康成人后，曾担任有仍氏的牧正。浇追杀少康。少康乃投奔有虞氏，娶其二女为妻，并任庖正。此时，他拥有一成的田地和一旅的奴隶。少康聚集夏人的力量，又联络夏的遗臣靡和有鬲氏，以及斟寻氏、斟灌氏的残余势力，最后消灭了浇和豷，终于恢复了夏王朝的统治，史称“少康中兴”。经过反复激烈的斗争，夏王朝的奴隶制度才得以确立。

文献对上述历史多有记述。《史记·夏本纪》云：“帝太康失国。昆弟五人须于洛汭，作‘五子之歌’”。集解引孔安国曰：“盘于游田，不恤民事，为羿所逐，不得返国”。又曰：“太康五弟与其母待太康于洛水之北，怨其不反，故作歌”。《左传·襄公四年》杜预注曰：“禹孙太康，淫放失国，夏人立其弟仲康。仲康亦微弱。仲康卒，子相立，羿遂代相，号曰有穷”。

《左传·魏庄子》曰：“昔有夏之衰也，后羿自 迁于穷石，因夏人而代夏政。恃其射也，不修人事，而信用伯明氏之逸子寒浞。浞杀羿，烹之，以食其子，子不忍食，杀于穷门。浞因羿室，生浇及豷。使浇灭斟灌氏及斟寻氏，而相为浇所灭，后缙归于有仍，生少康。有夏之臣靡，自有鬲收二国之烬以灭浞，而立少康。少康灭浇于过，后杼灭豷于戈，有穷遂亡。”

《史记·夏本纪》正义所引《帝王世纪》，追述后羿的先祖以善射传世。对“后羿代夏”至“少康中兴”的史实，亦有与《左传》类似的记载：“帝羿有穷氏，未闻其先何姓。帝 以上，世掌射正。至 ，赐以彤弓素矢，封

《河南偃师二里头遗址三、八区发掘简报》，《考古》1975年第5期。

《偃师二里头遗址新发现的铜器和玉器》，《考古》1976年第4期。

之于 ，为帝司射，历虞、夏。羿学射于吉甫，其臂长，故以善射闻。及夏之衰，自 迁于穷石，因夏民以代夏正。帝相徙于商丘，依同姓诸侯斟寻。羿恃其善射，不修民事，淫于田兽，弃其良臣武罗、伯姻、熊髡、龙圉而信寒浞。寒浞，伯明氏之逸子，伯明后以逸弃之，而羿以为己相。寒浞杀羿于桃梧，而烹之以食其子。其子不忍食之，死于穷门。浞遂代夏，立为帝。寒浞袭有穷之号，因羿之室，生豷（即浇）及豷。豷多力，能陆地行舟。使豷帅师灭斟灌、斟寻，杀夏帝相，封豷于过，封豷于戈。恃其诈力，不恤民事。初，豷之杀帝相也，妃有仍氏女曰后婚，归有仍，生少康。初，夏之遗臣曰靡，事羿，羿死，逃于有鬲氏，收斟寻二国余烬，杀寒浞，立少康，灭浇于过，后杼灭豷于戈。有穷遂亡也。”

关于夏王朝的世系，《史记·夏本纪》有详细的记载：“夏后帝启，禹之子，其母涂山氏之女也。……夏后帝启崩，子帝太康立……太康崩，弟中康立，是为帝中康。……中康崩，子帝相立。帝相崩，子帝少康立。帝少康崩，子帝予立。帝予崩，子帝槐立。帝槐崩，子帝芒立。帝芒崩，子帝泄立。帝泄崩，子帝不降立。帝不降崩，弟帝扃立。帝扃崩，子帝廑立。帝廑崩，立帝不降之子孔甲，是为帝孔甲。……孔甲崩，子帝皋立。帝皋崩，子帝发立。帝发崩，子帝履癸立，是为桀。”

夏代共经历了近五百年的时间。《史记·夏本纪》集解引《汲冢纪年》曰：“有王与无王，用岁四百七十一年矣。”所谓“有王”，即自禹至桀，十七君，十四世。“无王”，则为羿和寒浞篡夏之时。

（四）夏代的政治制度

1. 夏代的阶级关系

夏王朝是奴隶制国家。奴隶与奴隶主之间的矛盾是社会的主要矛盾。夏王朝的奴隶，主要来源于战争中的俘虏。某些部族被夏王朝讨灭之后，组织形式依然保留，其成员整体均沦为奴隶，例如，据《楚辞天问》注，启讨灭有扈氏，将其部族成员罚作“牧竖”，即放牧牲畜的奴隶。

夏王朝的贵族拥有大量土地和众多奴隶。据《左传·哀公元年》记载，少康失国逃奔有虞氏时，仍“有田一成，有众一旅”。少康寄居他族尚且如此，其贵为天子之时，直接控制的土地和奴隶当巨不胜数。

夏王朝统治者发动战争，除掠夺财富和奴隶，也为了攫取美女，以满足其骄奢淫逸的生活。据《国语·晋语》记载，夏朝末代国王桀讨伐有施氏，“有施氏以妹喜女焉。”《竹书纪年》云，岷山氏“进女于桀二人，曰琬，曰琰，桀受二女，无子，刻其名于苕华之玉。”

平民是夏王朝赖以存在的社会基础。平民的地位虽高于奴隶，但是也深受贵族的压迫。平民与贵族的矛盾，是社会的重要矛盾。平民意愿的向背，在很大程度上左右着夏王朝的安危。后羿之所以能篡夺夏王朝的政权，正是因为太康沉迷于田猎，失去了平民的支持。后羿“不修民事”，终日游乐，亦为寒浞所杀。寒浞重蹈太康、后羿的覆辙，“不恤人事”，也落得个身败名裂的下场。得民心者得天下，失民心者失天下。实乃万古不变之真理。

少康灭寒浞之后，经其子杼的治理，夏朝复趋稳定。杼是夏朝的一代著名国王。《国语·周语上》称杼“能帅禹者也，夏后氏报焉。”意思是说，杼能继承禹的功业，因而夏人以高规格的报祭来祭祀他。

夏朝末期，统治阶级对奴隶和平民的压榨日益深重，导致社会矛盾空前尖锐。

《史记·夏本纪》载：“帝孔甲立，好方鬼神，事淫乱。夏后氏德衰，诸侯畔之。”

夏桀暴虐无道尤甚，大肆搜刮百姓，屡次发动对外战争，民怨沸腾。《史记·夏本纪》云：“桀不务德，而武伤百姓，百姓弗堪。”桀大兴土木，营造宫殿，又广收美女，伎乐之人，充陈后宫。桀宠爱妹喜，不惜大量撕扯贵重的丝织品，甚至造酒池行舟，以博取妹喜的欢心。

史家以悲愤的笔墨无情鞭挞桀荒淫无度的劣行。《竹书纪年》云：“桀（筑）倾宫，饰瑶台，立玉门。”《管子·轻重甲篇》云：“昔者桀之时，女乐三万人，端谿晨乐闻于三衢，是无不服文绣衣裳者……桀无天下忧，饰妇女钟鼓之乐。”《列女传·夏桀末喜传》云：“桀既弃礼义，淫于妇人，求美女积之于后宫，收倡优，侏儒、狎徒能为奇伟戏者，聚之于旁。造烂漫之乐，日夜与妹喜及宫女饮酒，无有休时，置妹喜于膝上，听用其言。昏乱失道，骄奢自恣，为酒池可以运舟……醉而溺死者，妹喜笑之以为乐。”《帝王世纪》云：“末喜好闻裂缯之声而笑，桀为发缯裂之，以顺适其意。”

桀的倒行逆施，激起广大民众的无比仇恨。诸侯国亦不甘臣服，伺机反叛。桀非但不思悔改，反而自比天日，顽冥不化。百姓切齿咒骂，宁愿与太阳同归于尽。《史记·殷本纪》集解引《尚书大传》曰：“桀云‘天之有日，犹吾之有民。日有亡哉？日亡吾亦亡矣！’《史记·殷本纪》云，众人曰：

“是日何时丧？予与汝皆亡！”

夏王朝危机四伏，统治阶级中的有识之士深感忧虑。关龙逢直言劝谏，竟被桀所杀，引起朝野的极大震动。《韩诗外传》云：“桀为酒池，可以运舟，糟丘足以望十里……关龙逢进谏曰：‘古之人君，身行礼义，爱民节财，故国安而身寿，今君用财若无穷，杀人若恐弗胜，君若弗革，天殃必降，而诛必至矣！君其革之。’立而不去朝，桀囚而杀之。”《吕氏春秋·慎大览》云：“众庶泯泯，皆有远志，莫敢直言。”

商是夏朝的东邻属国。在汤的治理下，国威日盛。汤集聚不堪夏朝统治的方国和部族，大有取夏而代之的气势。桀既已不可救药，其臣属纷纷投奔商汤，以求自保。夏太史令终古为其中之著名者。《吕氏春秋·先识览》云：“夏太史令终古，出其图法，执而泣之。夏桀迷惑，暴乱愈甚。太史令终古乃出奔如商。汤喜而告诸侯曰：夏王无道，暴虐百姓，穷其父兄，耻其功臣，轻其贤良，弃义听谗，众庶咸怨，守法之臣，自归于商。”《淮南子·汜论训》亦云：“夫夏之将亡，太史令终古先奔于商，三年而桀亡。”

夏王朝险象环生，气数殆尽。商汤乘机起兵，桀败走鸣条，夏遂亡。《帝王世纪》云：“桀淫乱，灾异并见，雨日斗射，摄提移处，五星错行，伊洛竭，慧星出，鬼哭于国，汤伐之。”《史记·夏本纪》云：“汤修德，诸侯皆归汤。汤遂率兵以伐夏桀。桀走鸣条，遂放而死。”“汤乃践天子位，代夏朝天下。”鸣条，在今山西蒲州安邑县境内。《史记·殷本纪》正义引《括地志》云：“高涯原在蒲州安邑县北三十里南阪口，即古鸣条陌也。鸣条战地，在安邑西。”

2. 夏朝的政权结构

有关夏朝国家政权的资料甚少，虽属管中窥豹，但据此仍可知夏朝已具备国家的基本特征。

国王是夏朝的最高统治者，集军政大权于一身。其下属的军队、官吏和监狱等，是维系国家政权的支柱。

夏朝军队的组织形式，在启讨伐有扈氏时，于甘地誓师所作的誓词中，可略见端倪。《史记·夏本纪》云：“将战，作《甘誓》，乃召六卿申之。启曰：‘嗟！六事之人，予誓告汝：有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。今予维共行天之罚。左不攻于左，右不攻于右，汝不共命。御非其马之政，汝不共命。用命，赏于祖；不用命，僇于社，子则帑僇女。’遂灭有扈氏。天下咸朝。”这段话的意思是说，启在战争开始之前，召集臣属，声讨有扈氏的罪行，并告诫将士，要忠于职守。立功者赏，违命者严惩不贷。启灭有扈氏之后，诸侯皆臣服。誓词中提及的六卿、六事之人、左、右、御等，皆军队将士的称谓。

“六卿”，《史记·夏本纪》集解引孔安国曰：“天子六军，其将皆命卿也。”

“六事之人”，集解引孔安国曰：“各有军事，故曰六事。”

“左”、“右”，集解引郑玄曰：“左，车左。右，车右。”“御”，集解引孔安国曰：“御以正马为政也。”

车战是夏代的主要战斗形式。蔡沈《书经集传音释·甘誓》云：“古者车战之法，甲士三人，一居左以主射，一居右以主击刺，御者居中，以主马

之驰驱也。”此种由左、右、御三人组合而成的车战形式，一直延续至商、周时期。

正，是夏代掌管具体事务的官吏之通称。见诸文献的有车正、牧正、庖正等，分别为管理车辆、畜牧和膳食的官吏。《左传·定公元年》云：“薛之皇祖奚仲居薛，以为夏车正。”

据《左传·哀公元年》记载，少康曾为有仍氏牧正。后“逃奔有虞，为之庖正。”

夏朝设置太史令。太史令终古以谏桀无效而奔商闻名于世。

夏朝有掌管天地四时的官吏。《史记·夏本纪》集解引孔安国云：“羲氏、和氏，掌天地四时之官。”

夏王还临时委任臣属执行专门的使命，犹如后世之钦差大臣。《史记·夏本纪》云：“帝中康时，羲、和涵淫，废时乱日。胤往征之，作胤征。”集解引孔安国曰：“胤国之君受王命往征之。”郑玄曰：“胤，臣名也。”

夏朝已制定刑罚。《左传·昭公六年》云：“夏有乱政，而作禹刑。”

《史记·夏本纪》所载《甘誓》，对军队的刑罚有具体阐述。“用命，赏于祖。”集解引孔安国曰：“天子亲征，必载迁庙之祖主行。有功即赏祖主前，示不专也。”“不用命，僇于社。”集解引孔安国曰：“又载社主，谓之社事。奔北，则僇之社主前。社主阴，阴主杀也。”“子则絜僇女。”集解引孔安国曰：“非但止身，辱及女子，言耻累也。”

夏代有监狱。《史记·夏本纪》云，桀“乃召汤而囚之夏台，已而释之。”索引曰：“狱名”。

3. 夏代的部族

夏王朝是姒姓为主体的多部族国家。《史记·夏本纪》云：“太史公曰：禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟戈氏。”

与夏王朝关系密切的异族，主要是分布于黄河下游以及淮河流域的东夷和淮夷。《后汉书·东夷传》云：“夷有九种；曰畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷。”统称之为“九夷。”夷人对夏王朝叛服不定，在很大程度上取决于夏王朝国势的盛衰。《后汉书·西羌传》云：“王政脩则宾服，德教失则寇乱。昔夏后氏太康失国，四夷背叛。”

夏朝前期，因国内局势动荡，无暇外顾，夷人势力迅速强大。东夷首领后羿甚至利用太康失国之机，把持夏的朝政，最终取而代之。

少康中兴，重振国威，才使夷人处于臣服的地位。《古本竹书纪年辑校》云：“少康即位，方夷来宾，献其乐舞。”“后世二十一年，命畎夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、夷、繇（同由）是服从。”《后汉书》卷一百十五《东夷传》注引《竹书纪年》云：“后发即位，元年，诸夷宾于王门，诸夷入舞。”

四、商代政治

商汤灭夏建立了中国历史上的第二个奴隶制王朝——商。商朝从汤始建至纣灭亡于周，共传 17 世 31 王，历时 500 余年，其存续时间约从公元前 16 世纪至前 11 世纪。

商族的始祖名契。自契至汤共有 14 世，然其具体年代已不可考。商族在立国前大致仍处于部落联盟的军事民主制阶段。当时商族经常迁徙，其活动范围大概不出今河南至山东的黄河两岸及河北南部一带。商汤灭夏建立国家之后，商人以本族为中心，在继承夏代奴隶制的基础上，逐步完善了奴隶制国家的各项政治制度。商王国的势力范围亦随其国家政权的稳固，经济、文化的发展而不断地扩大。其影响所及，南已达长江流域，北到燕山，西抵陕西关中，东至海滨。其间众多的方国部落或臣服于商，或不时与之发生争斗。各族间相互交流，共同创造了商代文明。在这种形势下，商王朝成为一个空前强大的奴隶制国家。

（一）先商社会

1. 商族的起源与先商世系

先商一般是指商人在灭夏前所处的一个历史时期。相传契为商族始祖，其母简狄为有娥氏之女，帝喾次妃。关于契的出生，司马迁写到：“三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄取吞之，因孕而生契”。《诗·商颂·玄鸟》亦说：“天命玄鸟，降而生商。”显然上述记载是一则神话传说。众所周知，在人类各民族中，利用神话传述本族的早期历史是一种很常见的现象，神话中往往包含着真实的历史。上述传说很可能反映出商族是以鸟为图腾的北方民族，其在契之前尚处于母系制社会。契做为商族的第一个明确的男性始祖，或许表明当契之时商族已正式确立了父权制。

契以前的商族历史目前尚难于考证，所谓先商时期主要是指契至汤这段时间。根据《史记》等书的记载和殷墟卜辞可知，先商世系依次为：契——昭明——相土（土）——昌若——曹圉——冥（季）——王亥（振）、王恒——上甲（上甲微）——报乙——报丙——报丁——示壬（主壬）——示癸（主癸）——天乙（成汤）。

商先公的事迹古籍所记均很简略。相传契在舜时曾为“司徒”，因佐禹治水有功而被封于商。契所生活的时代尚处于原始社会末期，当时显然不会存在分封等后代才有的事，此处“分封”或许只是反映了商族当时曾聚居于商这个地方而已。昭明是契的儿子。《荀子·成相》中有如下说法：“契玄王，生昭明，居于砥石迁于商。十有四世，乃有天乙是成汤。”其下关于相土、昌若、曹圉、冥等人，史书记载极为简略。《诗·商颂·长发》有：“相土烈烈，海外有截”之语，此相土即指昭明之子相土。《国语·鲁语》说：“冥勤其官而水死”，今本《竹书纪年》有类似的说法；“帝少康十一年使商侯冥治河”，“帝杼十三年商侯冥死于河”，可见冥曾勤于治水。振在甲

《史记·殷本纪》。

《史记·殷本纪》。

骨文中称做王亥，曾到有易族的地方，被有易所杀。《山海经》：“有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛”。微，卜辞称做上甲，在甲骨文中常见，受到其后人的隆重祭祀。《竹书纪年》说上甲“假师河伯以伐有易”，杀掉有易之君，报了王亥被杀之仇。报乙至示癸诸先公史书记载又略。成汤是商王国的开国之君，其事迹在后世广为流传。

关于商人建国前的历史及其物质文化遗存，不论是在历史学还是在考古学中均未获得最终解决，甚至连这一时期较详细的历史编年亦未建立起来。因此，要想充分了解商族的早期历史，尚待更多的考古发现和深入的研究。

2. 契至汤八迁及先商社会

《尚书·序》：“自契至于成汤八迁，汤始居亳，从先王居”。这便是历史上所谓的契至汤八迁其居。关于八迁的具体地点在清代以前并无系统的论述，因而也鲜为人知。明确提出八迁及其具体地点的是清代学者王国维，他在其所著的《说自契至于成汤八迁》一文中详细考证了商先公的八迁：“今考之古籍，则《世本·居篇》云：‘契居蕃’。契本帝喾子，实本居亳，今居于蕃，是一迁也。《世本》又云：‘昭明居砥石’。由蕃迁于砥石，是二迁也。《荀子·成相篇》云：‘契玄王，生昭明，居于砥石迁于商’。是昭明又由砥石迁商，是三迁也。左氏襄九年传云：‘陶唐氏之火正阍伯居商邱，祀大火而火纪时焉，相土因之，故商主大火’。是以商邱为昭明子相土所迁。又定九年传祝鮀论周封康叔曰：‘取于相土之东都以会王之东蒐’。则相土之时曾有二都，康叔取其东都以会王之东蒐，则当在东岳之下，盖如泰山之祊为郑有者，此为东都，则商邱乃其西土矣。疑昭明迁商后，相土又东徙泰山下，后复归商邱，是四迁、五迁也。今本《订书纪年》云：‘帝芬三十三年，商侯迁于殷’，是六迁也。又孔甲九年，‘殷侯复归于商邱’。是七迁也。至汤始居亳，从先王居，则为八迁。”丁山先生认为第六迁“商侯迁于殷”应为“殷王子亥宾于有易”，即王亥时商族人曾居于易水流域。第七迁之“殷侯复归于商”改为“上甲微居邲”更合理一些。先商时期的所谓八迁，只是历史上流传下来的传说而已，实际上迁徙的次数也许更多，但迁徙的具体过程及地点，今天已难以确考。八迁的传说可能反映了商族人在建立国家之前社会生活的一般状况。

商族在汤立国称王前曾多次迁徙，特别是在前一阶段，契、昭明、相土三代便有五迁。而文献中又有“相土作乘马”的传说（《世本》）。马本是野生动物，将其驯养成家畜，特别是作为运输工具使用，表明马匹等牲畜与商人的日常生活关系密切。当然，驯马为运输工具决不是相土一个人的功劳，而是全体劳动者的共同创造，但不能排除相土在其中曾有过突出贡献的可能。商族屡次迁徙及相土作乘马的传说显然是其当时尚未完全定居，仍过着逐水草而居的游牧生活的写照。相土以后的昌若、曹圉两世不见迁徙的记载，亦无其它事迹可言。至冥一代，《国语·鲁语》说“冥勤其官而水死”，言

《山海经·大荒东经》。

《观堂集林》卷十二。

丁山：《商周史料考证》。

冥死于治水。此种情况或可反映出商族在冥时已经定居从事农耕。治水一般与农业生产有关，是生产力进一步发展的结果。冥因治水而死，功在当时，造福子孙，因此受到后人的祭祀。《礼记·祭法》云：“殷人禘尝而郊冥”。“禘”和“郊”都是祭祀的名称。殷人认为自己的始祖契是帝尝之子，将冥与帝尝同等而祭，表明冥在其历史上具有相当重要的地位。冥子王亥在史籍中记载颇多，甲骨文中亦常见。文献称王亥曾“作服牛”，即是说王亥曾将牛训练成劳作工具。王亥还到达过有易地区，并被有易君所杀，夺走仆牛。上甲微为报此仇而借师河伯，消灭了有易，上甲微的迁徙可能与此事有关。上甲之后，商先公开始以十个天干命名，如报乙、报丙、报丁、示壬、示癸等。天干地支的出现，表明当时已有较完备的历法，而历法一般又是与定居生活和农业生产的进步相关联的，历法是农业生产达到较高水平的一种表现。显而易见，商族在上甲前后即已进入定居农耕生活阶段。

商族的社会结构与其经济发展水平是相适应的。如前所述，关于商族第一个男性始祖契的诞生的传说反映出当契之时商族刚由母系氏族社会过渡到父系氏族社会，父权制在商族内部刚刚确立。因此，契也就成了商人记忆中的第一个男性始祖。在甲骨卜辞中，商先公在示壬以前，其配偶大多只有笼统的称谓，如妾、母、妻之类，尚不见示壬以后才有的称直系先妣名号“妣某”的现象，由是可知商先公在示壬之前尚无固定的主妻。这或许反映出商人只有到示壬时发展为巩固的一夫一妻制。当然，此种一夫一妻制主要是针对妇女而言，因为只有这样才能保证父亲的财产和地位有明确的继承人。至此，商族已立于文明时代的门槛之前了。

经济的发展，社会的进步，促进了贫富、阶级的分化，而这又为商族进入文明时代，建立奴隶制王权国家准备了必要条件。

3. 商汤灭夏

到帝孔甲时，夏王朝已统治中原地区数百年，由于统治日趋腐化，而渐渐走向衰落。史称孔甲“好方鬼神，事淫乱，夏后氏德衰，诸侯畔之”，“孔甲乱夏，四世而陨”。孔甲下传四世，履癸继位，他就是夏王朝的最后一个国王——桀。相传夏桀非常残暴，百姓已不堪忍受。《史记·夏本纪》说：“桀不务德而武伤百姓，百姓弗堪。”为摆脱孔甲以来的日益衰败的局面，桀加强了对内的统治，坚决镇压异己力量，据说他斩杀黎民如砍伐草木一般。但高压手段并未达到其目的，而是加剧了人民对他的痛恨，人民甚至发誓要与之同归于尽。桀在加强对内控制的同时，为了转移人们的不满和掠夺财富、奴隶与美女而不断对外进行征伐。他先伐有施氏，有施氏被迫将妹喜献于桀。又征岷山氏，岷山氏被迫“进女于桀二人”。夏桀的这些行为当然要引起各部落的不满和反抗，“诸侯畔夏”亦就不可避免了。显然，到夏桀之时，夏王朝的统治已处于严重的内外交困之中。

与此同时，兴起于东方的商族则有较大发展，并逐渐强盛起来，在商汤

《史记·夏本纪》。

《国语·周语》。

《太平御览》卷八十二。

《尚书·汤誓》。

的领导下已积蓄了灭夏的实力。

商族在灭夏前尚处于氏族社会末期。此时商族内部的不平等、奴役和剥削等现象亦早已产生，但相对于夏王朝的统治来说要宽松、缓和得多。汤亦注意取得国内的拥护和支持。《国语·鲁语》说“汤以宽治民，而除去邪”。《淮南子·脩务训》更进一步说他“夙兴夜寐，以致职明。轻赋薄敛，以宽民氓。布德施惠，以振穷困。吊死问疾，以养孤孀。百姓亲附，政令流行”。成汤的勤政薄敛体恤民情等举措，对笼络人心，巩固统治，积蓄灭夏力量起到了十分显著的作用。他的行为不仅得到本族人的拥护，也使得夏人及其他方国人民十分向往。因此，也就有了《史记·夏本纪》所谓的“汤修德，诸侯皆归商”的局面。

商汤的活动自然引起了夏桀的注意。此时商的力量虽已有较大发展，但相对于夏仍然弱小，不得不暂时臣服于夏。夏桀出于猜忌将商汤召来并囚之于夏台。商汤获释后采用伊尹的计策，离间夏桀与其同盟者九夷族的关系，使力量对比渐渐转向于己有利。《说苑·权谋篇》对此有较详细的描述：“汤欲伐桀，伊尹曰：请阻乏贡职以观其动。桀怒，起九夷之师以伐之。伊尹曰：未可，彼尚犹能起九夷之师，是罪在我也。汤乃谢罪请服，复入贡职。明年，又不贡职，桀怒，起九夷之师，九夷之师不起。伊尹曰：可矣。汤乃兴师，伐而残之，迁桀南巢氏焉。”至此，除了少数部族如昆吾等尚听从夏王的指挥外，桀已处于孤立无援的境地，形势已转变的对商汤极为有利。

汤在兴兵伐桀的誓师大会上，历数夏桀的罪恶及人民对桀的痛恨，假借上天的旨意指出灭夏战争的正义性和必要性，指出灭夏是上天的命令而不可违背，有功者将受到奖赏，不从者要受到严厉惩罚。这就是保存至今的《尚书·汤誓篇》。商汤从亳起兵，矛锋直指夏都。在与夏桀决战之前，先灭掉了此时仍然听从夏王指挥的个别方国部落。《诗·商颂·长发》：“韦、顾即伐，昆吾夏桀”郑玄如是注释：“韦，彭姓也。顾、昆吾皆己姓也。三国党于桀恶，汤先伐韦、顾，克之。昆吾、夏桀则同时诛也。”说明汤之所以伐韦、顾、昆吾三国，是因为它们仍在助桀与商为敌，即“三国党于桀恶”。三国之中最后灭亡的是昆吾，《史记·殷本纪》说：“当是时，夏桀为虐政淫荒，而诸侯昆吾氏为乱。汤乃兴师率诸侯，伊尹从汤，汤自把钺以代昆吾，遂伐桀”。至此，夏桀羽翼已被全部剪除。然而，此时夏桀对商汤的进攻并未做认真防备，“桀亡待汤之备”。因此，当商汤的军队到来时，“未接刃而桀走”。夏军逃至鸣条，一战被商军击溃，夏桀逃奔南巢而死。《史记·夏本纪》云：“汤乃践天子位，代夏朝天下”。至此，商汤完成灭夏重任，建立了中国历史上的第二个奴隶制王朝——商。

《墨子·七患》。

《吕氏春秋·慎大览》。

（二）商王朝的建立和奴隶制国家的进一步发展

1. 商代前期——商政权的巩固与发展

商汤灭夏，建立了商王朝。商代前期统治者鉴于夏王朝倾覆的教训，采取一系列的政治、经济、军事措施，缓解了当时社会存在的诸多矛盾，使新生的商代奴隶制政权得以稳固，并在各个方面有所发展。

汤是商代历史上的第一个国王。直到灭夏前夕，商人尚未完全脱离原始社会末期的军事民主制阶段。汤以与夏人同姓的有莘氏国君的奴仆伊尹和夏朝贵族后裔仲虺为师，学习奴隶制的统治术。他在灭夏战争决战的前夕向众人宣布自己称王，他说“吾甚武，号曰武王”，这一事件标志着商族正式抛弃原始的军事民主制，初步确立了王权。此时的王权虽说还不像秦汉以后专制君主权力那样集中，但也使其具备了很大号召力。

鉴于夏王朝覆灭的教训，商汤等统治者采取了一系列的措施来巩固商朝新生政权。

首先，革除夏末统治的弊端。商初统治者已注意到夏王朝灭亡的一个重要原因是其统治者过于奢侈腐化，过度地压榨民力。因此，汤告诫其臣下要勤于自己的事业，有功于民，否则他要予以惩罚。商汤自己对此亦身体力行。传说灭夏之后，天大旱，五年没有收成，商汤“乃以身祷于桑林曰：‘余一人有罪无及万夫，万夫有罪在余一人，无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是翦其发，其手，以身为牺牲，用祈福上帝。民乃甚说（悦），雨乃大至”。此事未必确有其事，但从中亦可窥见商汤为了商王朝的统治基业而尽心竭力之一斑。由于商汤对内采取了“以宽治民”的政策，得到了人们的拥护，统治基础初步得以稳固。

其次，为了笼络人心，稳定夏王朝遗民，商汤对后者奉行怀柔政策。如《史记·殷本纪》载汤“封夏之后”，为此“夏民大悦”。此举减少了社会动乱，使得部分夏人转而支持商王朝。

商汤在灭夏之时曾征伐过不少方国部落。如《孟子·滕文公》所记：“（汤）十一征而无敌于天下。”但在灭夏以后，对于原有的方国部落，只要他们接受商王朝的统治，承认商王为天下共主而不犯上作乱，都一如其旧，并将他们召到商都进行安抚。

与此同时，商汤加强了政权机构的建设。以仲虺、伊尹为左右相，制定了刑罚。

商汤采取这些措施较好地调整了各方面的关系，减少了因政权更迭而出现的社会动乱，扩大了商王朝统治的社会基础，亦使得商初的政治局面很快稳定下来，并为商王朝的进一步发展奠定了较为坚实的基础。商王朝在商汤的统治下亦逐渐强盛。因此，《诗·商颂·玄鸟》歌颂道：“昔有成汤，自彼氏羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常”。到商汤后期，以商族人为

《尚书·汤誓》。

《史记·殷本纪》。

《吕氏春秋·顺民篇》。

《吕氏春秋·慎大览》。

《逸周书·殷祝解》。

中心的新生的奴隶制商王国，终于取得了天下共主的地位，并充分巩固下来。

史传商汤灭夏在位 13 年而死去。其长子太丁早死，于是太丁之弟外丙继承王位。外丙在位 3 年死，外丙之弟仲壬继位，仲壬即位 4 年又死，伊尹再立太丁之子太甲为王，太甲是商汤的嫡长孙。据说太甲继位以后，不遵祖训，破坏法度，非常暴虐。为此伊尹“放太甲于桐宫”，将其软禁。此间伊尹摄政，全权处理朝中政务。太甲居桐宫 3 年，终于悔过自新。因此，伊尹还政于太甲。太甲亲政以后，能够修德勤政，因而诸侯都来归附，商王朝更加强盛。此即《殷本纪》所谓：“帝太甲修德，诸侯咸归殷，百姓以宁”。所以，先秦文献屡把太甲与商代另外几位名王如汤、武丁等一起称为“天下之盛君”。据殷墟卜辞可知太甲的确受到后人的隆重祭祀，表明其在商代历史上占有相当重要的地位。商代建国初期经过汤至太甲的苦心经营，终于强大起来。其中商王朝的开国元勋伊尹居功至伟。

伊尹和种虺是商初重臣。史载两人分别是商汤的左相和右相，有着极出色的政治才能，为商王朝的统治做出过杰出贡献。

古人关于伊尹的传说很多，先秦文献大都说他是有莘氏媵臣，作为有莘君之女的陪嫁来到商汤身边，亲为厨师以滋味悦汤，充分显示出自己的才能。汤委之于国政。伊尹在助汤灭夏、巩固商政权的过程中起到了举足轻重的作用。在灭夏以后，他还帮助商汤等制定了一系列的典章制度。史载他先后“作《咸有一德》、作《伊训》、作《肆命》、作《徂后》”等。据郑玄的解释：“《肆命》者，陈政教所当为也。《徂后》者，言汤之法度也”。可知上述典章是商汤以来政治、法律制度的集中总结。商汤死后，伊尹作为一名开国元勋所起的作用更是至关重要的。商王朝从汤传至太甲虽已历经三王，但时不过 20 年，商政权尚需要更进一步的稳固。而太甲继位后又不遵守商汤以来的法度，改变了商汤的方针政策，且为人暴虐。这使新生的商政权面临到巨大的危机。为了挽救商政权，伊尹果断地采取非常措施，将太甲禁闭于桐宫，令其闭门思过。自己则亲主朝政，终使商王朝免于倾覆。太甲悔过后，伊尹又断然还政于他，自己仍北面就臣位。经过这次变故，太甲终于在伊尹的辅佐下有所作为。伊尹放太甲又迎回太甲之事在《尚书》、《左传》、《国语》等先秦文献中均有记载。《尚书·君奭》对伊尹尤为推崇：“成汤既受命，时则有若伊尹，格于皇天。”《吕氏春秋·慎大览》亦说：“祖伊尹，世世享商。”通过殷墟卜辞可知，伊尹受到后世商人的隆重祭祀。显然，伊尹在商族人的心目中具有崇高的地位。伊尹死于沃丁时期。

关于伊尹放太甲事，史家亦有不同的说法。古本《竹书纪年》说：“仲壬崩，伊尹放太甲于桐，乃自立，伊尹即位，放太甲，七年，太甲潜出自桐，杀伊尹”。与前述说法相矛盾。按此则伊尹放太甲的性质就变成了篡位夺权。实际上，此说是后人出于君权不可侵犯的信仰而捏造出来的。果真如此，商后人就不会那样起劲地祭祀伊尹了。

仲虺在商代历史上的影响远较伊尹为小，相关记载亦极为简略。据《左传·定公九年》：“薛之皇祖奚仲居薛以为夏车正，奚仲迁于邳，仲虺居薛

《史记·殷本纪》。

《史记·殷本纪》及集解。

《史记·殷本纪》及集解。

《史记·殷本纪》。

以为汤左相”等记载，可知仲虺曾为汤左相，地位相当高。史载仲虺在政治上很有一套自己的见解。《左传·襄公三十年》说：“仲虺之志云：乱者取之，亡者侮之，推亡固存，国之利也”。至于仲虺的其他事迹，因年代久远，史籍缺载，已难以考知。关于仲虺的政治观点，《古文尚书·仲虺之诰》有较系统的记述。由于《古文尚书》晚出，且《仲虺之诰》不见于较为可信的《今文尚书》，因此仅可作为参考。

太甲死后，其子沃丁继位为王。沃丁死，弟太庚立。太庚死，子小甲立。小甲死，其弟雍已立。从沃丁到雍已四王，史书无大事发生的记载，这段时间大致是商王朝平稳发展的时期。但是到雍已时已经“殷道衰，诸侯或不至”。

殷道衰落的原因不外乎在盛世太平的情况下，统治阶层内部逐渐腐化、政治混乱，引起社会各阶层的不满，社会出现动荡。雍已死后，其弟太戊即位。史载太戊前期由于雍已以来朝纲不振，祭祀荒芜而呈现出一派荒凉衰败的景象。太戊以伊陟为相，并听从伊陟的建议，修德勤政，终于使商朝转危为安。因此，“殷复兴，诸侯归之，故称中宗”。

太戊死，其子仲丁继位。从仲丁至盘庚共传五世十三。他们依次是：仲丁。仲丁死，弟外壬立。外壬死，弟河亶甲立。河亶甲死，仲丁子祖乙立。祖乙死，子祖辛立。祖辛死，帝沃甲立。沃甲死，祖辛子祖丁立。祖丁死，弟南庚立。南庚死，祖丁子阳甲立，阳甲死，弟盘庚立。据史书记载，在这一时期商人曾五迁其都。《尚书》盘庚篇中有这样一段话：“先王有服，恪谨天命，兹犹不常宁，不常厥邑，于今五邦”，即是讲商王五迁其都之事。所谓五迁大致为：1. 仲丁迁囂。2. 河亶甲迁相。3. 祖乙迁邢。4. 南庚迁奄。5. 盘庚迁殷。其中的第五迁盘庚迁殷已为考古发掘所证实，其地在今河南省安阳殷墟。其余四地位于今天何处，目前学术界尚有不同看法。较为通行的说法是：仲丁所迁之囂在今河南荥阳。河亶甲所居之相在今河南省内黄县。祖乙所迁之邢或以即今之河北邢台。南庚所迁之奄一般认为在今山东省曲阜。关于上述四地的地理，学术界还有其它说法，因此尚不能视之为定论。但是有一点是肯定的，即各家都承认在汤至盘庚各王时，商都曾经过数次迁徙。

商都屡次迁徙的原因，历来说法不一。两汉学者以为是“去奢就俭”。也有说是因为自然灾害，如水灾等。亦有说是因为征伐的需要。更有人认为统治阶级内部的矛盾是都城屡迁的原因。近年已有学者指出，对于各次迁都要特别注意其政治因素。实际上，国都是一个国家的政治中心，迁都之举一般都会有政治原因在内。仲丁至盘庚几世，王位更迭频繁且乱。司马迁说：“自仲丁以来，废适而更立诸弟子，弟子或争相代立，比九世乱，于是诸侯莫朝”。可见，殷都屡迁的原因应主要是王室内部争夺王位，而水患和征伐外敌则是次要原因，有时甚至只是借口而已。

总的看来，从仲丁至阳甲这一时期是商王朝的中衰时期。此时商王朝国力衰落，声威下降，周边各方国部落也多不来朝贡。盘庚继位以后，力排众议将首都迁于殷，使王室内部得以稳定。经过数十年的经营，商王朝复兴，到武丁时达到其鼎盛阶段。

《史记·殷本纪》。

《史记·殷本纪》。

《史记·殷本纪》。

2. 商代后期——商王朝的空前强大、由盛而衰与灭亡

盘庚迁殷是商代历史上的一个重要转折点。商王朝自此时迁都于殷至帝纣亡国于周的二百余年的时间里一直以此为都。盘庚以后再传三世到武丁，其间约有七八十年的时间。经过这几十年的发展，商王朝达到其历史上最鼎盛的阶段。武丁以后各王贪图安逸，多沉湎于声色犬马之中，到帝纣时达到极点，最终为新兴的周人所灭。

盘庚迁殷是商史上的一个重大事件。盘庚所迁之殷一般认为即是位于今河南省安阳市洹水畔的殷墟。《竹书纪年》说：“自盘庚徙殷，至纣之灭，二百七十三年更不徙都”。现存之《尚书·盘庚》三篇主要是殷人记载的盘庚针对迁殷前后的形势所进行的三次讲话。《史记·殷本纪》说：“帝盘庚崩，弟小辛立，是为帝小辛。帝小辛立，殷复衰。百姓思盘庚，乃做盘庚三篇”。可知，《盘庚》三篇是盘庚死后的追记。盘庚为了复兴殷商，决定率领臣民把国都迁到殷。但此举在开始时并未得到人们的理解，而是遭到来自各方面的反对。为此，盘庚多次告谕臣民，极力说明迁都的益处与不迁的害处。《盘庚》前两篇主要记盘庚对群臣贵族及本族民众讲迁都的必要性及其决心。他说“视民利用迁”，即迁都是为了民众的利益，而不是因为下属的过错而采取的惩罚措施。在讲话中，他着意利用天意、刑罚对臣民进行威胁利诱。他告诫其臣下官员要做好本职工作，不要乱说，否则要予以惩罚。对下属民众甚至威胁说，假如你们不善良，违法不恭，欺诈奸邪，胡作非为，就要把你们斩尽杀绝，“无俾易种于兹新邑”，即不让你们有后代在新的国都里延续下去。《盘庚》第三篇大约是迁都后对官员贵族讲的。告诫官员贵族们不要贪图享乐、聚敛财宝，而要谋生立功，施恩惠于人民，与人民同心，治理好国家。通过《盘庚》可以看出，盘庚迁殷曾遇到重重阻挠，为此他做了大量工作，并最终排除了各种阻力而迁都成功，盘庚迁殷摆脱了南庚以来旧势力的影响，加之新都附近土地肥沃，物产丰富，经过盘庚的苦心经营，特别是劳动大众的努力劳作，终于在较短的时间内出现了“百姓由宁，殷道复兴，诸侯来朝的局面”，摆脱了仲丁以来商王朝出现的衰败趋势。

盘庚在位约三十年，他死后由其弟小辛、小乙相继为王。小乙在位约20年，死时未将王位还给长兄盘庚的儿子，而是直接让自己的儿子武丁继承了王位。史载“帝武丁继位，思复兴殷，而未得其佐。三年不言，政事决于冢宰，以观国风”。武丁即位三年不理政事，沉默以观国风的行为了，除了“思复兴殷”外，更主要是与当时的历史背景有关。商代王位继承以兄死弟继，最后还位于长兄之子的办法最为常见。武丁是盘庚、小辛、小乙三兄弟中弟弟小乙的儿子，显然小乙未按传统将王位还给盘庚的儿子，违反了祖制，而这必然要引起诸伯兄弟的不满。为了辨明形势，巩固王位，武丁才采取了这种办法。通过冷静观察，他将最有才能、忠于自己的人聚拢于自己周围，使得一大批极具才能的文臣武将为自己的事业最大程度地发挥其才干。

傅悦出身低微，但极具才华。据说武丁假借做梦，利用殷人迷信的心理将傅悦引入宫中。对此，《史记·殷本纪》绘声绘色地描写道：“武丁夜梦得圣人，名曰说。以梦所见视群臣百吏，皆非也。于是乃使百工营求之野，得说于傅险中。是时说为胥靡，筑于傅险。见于武丁，武丁曰是也。得而与之语，果圣人，举以为相，殷国大治。”在当时的历史条件下，重用傅悦这

种身份的人可以说是一种十分大胆的举动。仅从这一点亦可看出武丁之与众不同，显示出其知人善任，具有卓越的政治领导才能。而武丁时期国力强盛与傅悦的辅佐之功亦有十分重要的关系。在傅悦之前辅佐武丁的另一个重要人物是甘盘。古文《尚书·说命》云：“王曰：‘台小子旧学于甘盘，既乃遯于荒野，入宅于河’”。此王是武丁，“台小子”是其自称。孔颖达解释说：“‘旧学于甘盘’，谓为王子时也。……盖甘盘于小乙之世以为大臣，小乙将崩，受遗辅政。高宗（武丁）之初，得有大功，及高宗免丧，甘盘已死，故《君奭》传曰：‘高宗即位，甘盘佐之，后有傅悦’，是言傅悦之前有甘盘也”。可见，甘盘辅佐武丁的时间很短，大概在武丁继位不久便去世了。甘盘的主要功绩是武丁为王子时曾为后者的老师，并帮助武丁继承了王位。卜辞中有师盘，可能即是此甘盘。他经常参与祭祀、征伐等重大国事活动。此外，卜辞经常见到武丁时期的文臣武将还有光、吴、并、望乘、妇好等。武丁在这些人的辅佐下，终成商王朝历史上最有作为的国王之一。

武丁时期最突出的事迹是武功方面。国力强盛使得商王朝有能力与叛服无常，扰乱边庭，劫掠财富和人口的一些方国部落进行长期的斗争，并取得许多战争的胜利。武丁时对外战争的主要目标是鬼方、土方、 方、羌、荆楚等，甲骨卜辞有许多这方面的记录。每次动用的兵力或三千、或五千，表明商王朝的军力十分强大。当时的战争不仅规模大，而且时间也长。《易·既济·九三》“有”高宗伐鬼方，三年克之”的记录。经过多年的征讨，有些方国或被征服或被驱逐。如武丁时征伐最多的土方和 方，在武丁以后的甲骨卜辞中，已基本不见它们与商王朝之间的战争了。武丁对周边方国部落的战争巩固和开拓了商王朝的疆土，对商王朝的发展起到了积极作用。但在奴隶制时期，战争的目的往往是为了掠夺财富和奴隶，而这又必然会导致残杀，使许多人沦为奴隶，因此，也给各部族人民造成巨大灾难。

武丁是商王朝后期最为杰出的国王。史书往往将其与商汤相提并论，称其为天下盛君。《史记·殷本纪》说：“武丁修政行德，天下咸 ，殷道复兴”。

武丁的统治使商王朝达到其历史上最鼎盛的时期。但是，这种强盛是建立在加重广大劳动群众负担的基础之上的，所以其根基并不牢固。武丁在位时通过一系列的战争，扩展了疆土，并掠夺到大量财富和奴隶，使商王朝得到极大发展。同时，进行战争所需繁重的兵役和赋敛则被转移到广大劳动者身上。另外，王室贵族为享乐、祀祭占卜以及死后随葬还要征用大量农产品、手工业品和马匹牛羊等，这些也要由广大平民和奴隶承担。因此，平民在武丁盛世时便已一贫如洗。在已发掘的许多平民墓葬中往往只有几件日用陶器随葬，与大量随葬青铜器、玉器、车马及其它众多珍贵物品的贵族墓葬形成了鲜明的对照。至于奴隶更是被任意宰割的对象，其地位、待遇简直与牲畜无异。繁重劳役和非人的待遇使得广大平民和奴隶已无法忍受，他们经常大批逃亡，在甲骨文中屡屡可见“丧众”的记载。可见，武丁盛世的一个直接结果是加重了劳动民众的负担，使社会下层和王室贵族之间产生出不可调和的矛盾。所以，武丁盛世又是商王朝由盛而衰的转折点。

武丁死后，其子祖庚、祖甲相继为王。祖庚借武丁余威，尚能守成。到祖甲时，商王朝开始衰落，即史书所谓“帝甲淫乱，殷复衰”，“帝甲乱之，

七世而殒”。祖甲再传七世便是商王朝的最后一个国王帝纣，可见，商王朝的灭亡在帝甲时已初露端倪。祖甲为维持统治而继续对周边方国进行战争并重做汤刑，《左传·昭公六年》有“商有乱政而作汤刑”的说法。

祖甲死后，其子廩辛继位。廩辛死，弟庚丁为王。庚丁死，其子武乙立。《史记·殷本纪》称：“帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之搏，令人为行，天神不胜，乃僇辱之。为革囊，盛血，卯而射之，命曰‘射天’”。殷人最敬鬼神，这个故事现在看来平淡无奇，但在当时可谓是一件大事。武乙竟玩起“射天”的游戏，可见其昏庸之甚。武乙喜好游猎，最终被雷电震毙于河渭之间。武乙死后，其子文丁立。文丁死，子乙立。《史记·殷本纪》云：“帝乙立，殷益衰”。帝乙死，子帝辛立。帝辛即是历史上著名的纣王。帝辛继位时，商王朝已处于风雨飘摇的困境之中。

商代后期，特别是祖甲以后，各王大多昏庸腐化，使得内外矛盾逐渐加剧。文丁时期的甲骨卜辞中不但有大量的“丧众”，即众人逃亡的记载，而且首次出现了百工有祸的记载，表明当时的手工业者已不堪忍受压迫起而反抗的事实。到帝辛时各种矛盾空前激化，史称帝辛“资辨捷疾，闻见甚敏，材力过人，手格猛兽”，很有些才干。但他不是像其祖先武丁将个人的才能用于治国兴邦，而是刚愎自用，追求糜烂腐朽的生活，将广大民众推向更加苦难的深渊，因而加快了商王朝的覆灭。史载帝辛宠信妲己，对她唯命是从。为满足其无休止的欲望而加重赋敛，广泛搜集各种珍奇充入宫中，大兴土木广筑离宫别馆供其享乐，甚至“大聚戏于沙丘，以酒为池，县肉为林，使男女裸，相逐其间，为长夜之欢”。

帝辛不仅生活腐化，而且行为残暴无比。为镇压各方面的反抗“纣乃重刑辟，做炮烙之刑”。即便是对属下的重臣，如果不合己意，亦毫不留情地予以杀戮。他醢（做成肉酱）鬼侯，脯（做成肉干）鄂侯。这种行为无疑使统治阶层内部的矛盾亦日趋激化。面对帝辛的逆行，商王朝的衰败，一些商朝重臣出面力谏。但帝辛对此不予理睬，并且说“我生不有命在天乎”，坚信自己不会灭亡。最后竟将忠心耿耿、敢于直言相谏的比干杀掉，并囚禁了箕子。帝辛在残害忠良的同时，重用善谄好利的费仲，善于毁谗的恶来，终于导致众叛亲离。其属下的一些重要官员见帝辛倒行逆施日趋严重，商王朝的覆灭已指日可待，纷纷投奔居于西土的周人。“殷内史向挚，见纣之愈乱迷惑也，于是载其图法，出至之周”，“太师疵、少师疆抱其乐器而奔周”。

在内部矛盾激化的同时，商王朝与周边各族的矛盾亦日益尖锐。甲骨卜辞有帝辛三次征伐东夷族的记录。征伐虽取得了最后胜利，但并未扭转商王朝的颓势，反而因战事历时长久国力耗尽，加快了商王朝的倾覆。《左传·昭公十一年》对此事有如是评价：“纣克东夷，而殒其身”。在商代末年，商王朝与周人的矛盾也在加深，并成为当时商王朝与诸方国部落矛盾中的主要矛盾。早在文丁时期，为利用周人对付西方的反商方国，商先是对周采取怀

《史记·殷本纪》。

《史记·殷本纪》。

《史记·殷本纪》。

《吕氏春秋·先识览》。

《史记·周本纪》。

柔政策，对周人首领封官赏赐。周人强大以后，又引起商王的猜忌，文丁晚年乃借故杀掉周人首领季历。季历被杀，周文王姬昌即位，此时周人开始积极做灭商准备。商王纣对此有所察觉，因而将姬昌招来并囚之于羑里。周人见状，马上投帝纣所好，给他送去大批珍奇异宝、美女等。纣王得到贡物后，不但放了姬昌，而且还赐给后者弓矢斧钺，给予征伐大权。接着周文王又献洛西之地，请求纣王废除了炮烙之刑。此举使周文王在诸侯中的号召力大增。至此，许多方国部落都归附于周。《史记·殷本纪》云：“西伯归，乃阴修德行善，诸侯多畔纣而往归西伯。西伯滋大，纣由是稍失权重。”商周力量对比的天平开始倾向于周。

到帝辛末年，内外矛盾已激化到极点。周人利用这种机会，会合各部诸侯的军队直捣商都。而纣王因沉湎于淫逸享乐的生活，对此并未做认真准备，当周朝军队兵临城下时才慌忙以临时拼凑的军队应战。结果商军临阵倒戈，纣王逃至鹿台自焚而死。商王朝灭亡。

（三）商代的政治制度

1. 商代社会各阶级

商代是继夏代之后，依据社会成员占有财富不同而将他们划分为不同的等级的又一个朝代。在商代，阶级的界线更加明显，各阶级在社会中所处的地位亦更加制度化。王室贵族是财富的主要占有者，是居于统治地位的社会阶层。而一无所有的奴隶则处于社会最底层，他们不享有任何权利，而且经常被统治者任意屠杀以供祭祀和殉葬之用。平民在理论上有人身自由，并占有一定的财富，但从整体上看，他们要为王室、贵族承担劳役、贡赋，其中大部分人也只能在贫困中艰难的生存。

国王及其子弟、姻亲以及各级官吏构成了商王朝的统治阶层。他们掌握着商王朝的大部分权力和绝大部分财富，包括奴隶。他们是商代社会中居于统治地位的贵族阶层。

国王是商代贵族阶层的总代表。一般认为王是由氏族社会后期氏族首领演化来的。在甲骨文中王字像一个刃部向下的斧钺。斧钺在早期只是一种生产工具和杀伐兵器，后逐渐演化为氏族首领的象征，表示他是劳动生产和征伐的带头人。据说在中国新石器时代的许多遗址中就有象征权力的石钺出土。至少是到商代，持有斧钺者表示其掌握着杀伐大权，斧钺已成为权力的象征物。在商墓中，只有那些随葬品特别丰富的大中型墓葬中才出土青铜钺。如殷墟的妇好墓，妇好被认为是武丁的配偶、商代有名的女将，甲骨文中也屡有提及。国家形成以后，氏族首领变为国君，成为掌握斧钺——杀伐大权的最高代表，因而王也就成为国君的专有名称。夏王朝的最高统治者已经称王。商代称王始于成汤。商王分别称为成汤、太丁、外丙、仲壬……帝乙、帝辛等，这些其实都是商王的庙号，而商王在活着的时候都统统称为王。甲骨文中“王令”、“王曰”、“王出”、“王入”等字句。商王自称为“朕”、“余一人”，其中“朕”在此后的数千年时间里成为历代帝王自称的专有名词。当时除王自称“朕”以外，臣下也可称王为“朕”。而“余一人”则只有国王自己才能使用。这表明，商王已初步具备了至高无上的地位。商人迷信鬼神，甲骨卜辞中的“帝”和“上帝”是商族人心目中的最高神。商王被认为是人间最高的神，即人间上帝。因此，到商代后期各王也称为帝，如帝乙、帝辛等。

在商代统治阶层中，居于国王之下的是王室其他成员及其他各级贵族。包括甲骨文中所讲的“王族”、“子族”、“诸妇”如妇好、妇井、妇竹等；“诸子”如子商、子渔等；文献中的“众戚”、“旧人”等世袭要职的贵族等；王国的各种官吏，如伊尹、巫咸、伊陟、师盘及贞人、卜人等内服官吏以及侯虎、攸侯、周侯、井伯等外服诸侯邦伯。上述人员构成了商王朝的庞大统治阶层，他们是商王朝进行统治的社会基础。这个阶层居于统治地位，掌握着绝大部分权力及财富。他们生前过着享乐淫逸的生活，死后还要葬在精心修建的陵墓中，并要随葬大量精美的青铜器、玉器、车辆马匹等，还要用大量奴隶殉葬。如在安阳武官村北发掘的武官大墓，面积约 340 平方米，

傅宪国：《试论新石器的石钺》。

林沄：《说王》，《考古》1965年第6期。

其在商代大型墓葬中属于中等，且已被盗，但其中仍有殉人 79 人，葬马 28 匹。众所周知的妇好墓，是一座中型墓，墓室面积 20 余平方米，其中亦殉葬 16 人，随葬青铜器、玉器等 1900 余件。由此可见，商代的王室贵族不仅占有大量的物质财富，而且对奴隶亦拥有生杀予夺的权力，他们可像处置物品一样处置其所属奴隶。因此可知他们是商代社会中的特权阶层。

奴隶生活在商代社会的最底层。他们不占有任何财富，被主人当做牲畜一样役使，并随时可能被用做牺牲或陪葬，他们实际上是一种可以被主人随便处理的活的物品。这点已被考古发掘所证实。在商代的贵族墓葬以及宫殿遗址中均发现过大量的人殉人祭现象。在殷墟西北岗王陵区有一个商王室祭祀祖先的大祭祀场，仅在已发掘的 5000 余平方米的范围内就发现有 200 个祭祀坑，用于祭祀的牺牲达 1300 余人，其中有成年男女，也有儿童，有相当多的人被砍去头颅。由此可见当时奴隶所处悲惨境地。

商代奴隶按其从事劳役的性质及来源大致可分为家内奴隶、农业奴隶、手工业奴隶以及种族奴隶等，其具体名称有仆、臣、羌、工等。仆，甲骨文有多种写法，其基本写法是像人在屋下持仗劳作之形。卜辞中有许多关于追捕抓获仆如“追仆”、“执仆”以及商王向下属索取仆的记载。另外，在甲骨文中还屡见用仆做人牲的记载，如《甲骨文合集》559：“癸丑卜，贞五百仆用”，记载了用 500 个仆这种奴隶做人牲的情况。臣是另外一种奴隶，平时主要从事农业劳作。据甲骨文可知其也可用做牺牲，并可以转让。上述被称为仆、臣等的奴隶，在商王朝认为必要时也可被驱赶上战场为王室卖命，甲骨文中“呼仆伐方”、“呼多臣伐方”等记载。

羌、奚、屯等是商代最常见的种族奴隶。其中羌本来是商王国西部边疆的一个方国部落的名称。商王朝通过战争掳掠了大批羌人为奴，这样，羌也就成了商代种族奴隶的代称。羌奴多被用来从事田猎、放牧等工作，甲骨文中“呼多羌逐鹿”的记载。商王偶尔也用羌奴从事农业生产，《甲骨文合集》33213 有“贞王令多羌垦田”的刻辞。另外，羌奴可被奴隶主随意赠送、屠杀等，这种记载在甲骨文中亦很常见。

在甲骨文中经常见到“工”字，它在卜辞中有时是指商代管理手工业奴隶的一种官吏，也有时是指手工业奴隶。工奴又被分为左工和右工，他们被严密地组织起来从事手工业劳作。

妾，是商代对女奴的一种称谓。妾也经常用做牺牲。甲骨文中曾记载一次占卜就杀死妾 30 人的情况。

商代奴隶远不止以上几种，只是上述几种奴隶在甲骨卜辞中较为常见。他们所从事的劳役遍及各个领域，如农业、手工业、家内劳动、甚至还要当兵上战场等。然而，在当时除从事手工业需要较高技术而相对稳定外，其余奴隶的分工并不明显，奴隶主可随自己的意愿驱使奴隶做任何工作。奴隶所从事劳役的种类可能有所不同，而他们的境遇却没有多大差别，这点从上述各种奴隶都大量被用做牺牲便可得到证明。

商族的族众在文献中一般被称为“众”、“民”、“小人”等，他们是商代的中间阶层。史籍载，武丁曾“旧劳于外，爰及小人”，祖甲亦“旧为

岛邦男：《殷墟卜辞综类》。

岛邦男：《殷墟卜辞综类》。

胡厚宣：《甲骨文所见殷代奴隶反压迫的斗争》，《考古学报》1976 年第 1 期。

小人”。这里的小人一般与“勤劳稼穡”相联系，可见他们主要从事农业劳作。《尚书·盘庚》三篇中有一篇是商王盘庚专门对众人的讲话，其中有“王命众，悉至于庭”，表明众人可以到王廷听取国王讲话。可见上述众、小人等大多是商族本族成员，有的可能以前就是劳动者，有些则可能是因某种原因而没落的贵族。他们虽地位低下，但仍是平民，拥有少量财产，有人身自由并享有一定的政治权力，其身份与奴隶有本质区别，是商代社会中的中间阶层。众人主要从事农业劳动，甲骨文关于这方面的记载很多，如“王大令众人曰协田，其受（年）十一月”。负担兵役是众人的另一个义务。甲骨文中屡有令众人伐某方的记录，如“贞，王勿令 氏众伐 方”。商代的众人一般以族的形式组织起来，甲骨卜辞中有三族、五族、多子族、犬 族等称谓即其例。并且，这点在文献中亦有反映，《左传·定公四年》记载周人灭商以后，分鲁侯以“殷民六族，條氏、徐氏、肖氏、索氏、长勺氏、尾勺氏，……”，分卫康叔以“殷民七族，陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、釛氏、终葵氏”。1969年至1977年在安阳殷墟西区发掘了一批平民墓葬，时代大体相当于祖庚、祖甲至殷末帝乙、帝辛时期。这批墓葬可分为八个墓区，每区又有若干墓群。每个墓区中的埋葬方式，尸骨的头向，随葬品的组合以及出土铜器的族徽都各有自己的特点，因此，发掘者认为“具有一个特定范围的墓地，保持着特定的生活习俗和埋葬习俗的各个墓区的死者，生前应是属于不同集团的成员，这个不同集团的组织形式可暂称为族。这八个不同墓区就是八个不同族的墓地”。上述情况表明商代是存在族这种组织形式的。

殷墟西区墓葬大多是小型土坑竖穴墓，大多有葬具及一定的随葬品。相当多的男性墓中随葬有兵器和农业、手工业生产工具等，表明他们生前曾是战士，平时从事农业或手工业生产劳动。显然，他们有一定的生产、生活资料及社会地位，应属于商代的众人阶层。在殷墟西区的近千座墓葬当中有个别的墓葬有殉人并有较多的随葬品（18座），在18座有殉人的墓中又有5座墓葬有墓道并随葬有车马等，表明他们的身份较高，可能是族长一类的人物，无疑他们已属于奴隶主阶层。上述情况说明，商代众人的社会地位并不是一成不变的，由于种种原因他们当中的少数人可能上升为奴隶主，而多数人则逐渐贫困，有的甚至沦为奴隶。

族是商代社会的基层组织。商王朝通过族长来管理族众（众人）。族长在甲骨卜辞中被称做族尹。族尹即是本族首领，又是商王朝的官吏，他们直接组织、指挥族众为国家效劳，甲骨文中屡见族尹率领族众出征、开垦田地及建筑宫殿等方面的占卜记录。族尹的社会地位远较族众为高，已成为商王朝统治阶层中的重要一员。因此，商王对族尹也非常关心，卜辞中常见这方面的记载，如“庚辰，贞、不于多尹祸”，是占问是否有灾祸加于众族尹的例子。

2. 礼制、人殉和人祭

罗振玉：《殷墟书契前编》7.30.2。

罗振玉：《殷墟书契后编》上，16.10。

中国社会科学院考古研究所安阳工作队：《1969—1977年殷墟西区墓葬发掘报告》，《考古学报》1979年第1期。

商代礼制是其政治思想、信仰的具体表现。西周时期已有较系统、完备的礼制。《论语·为政》说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”可见，夏、商、周三代的礼制存在着继承发展的关系。关于商代礼制的具体内容如何目前我们知道的不多，只能根据周礼而略知一二。周礼强调“亲亲”、“尊尊”。亲亲为孝，尊尊为忠，宗旨是维护族权与王权的统治，因此，可以说礼是等级名分制度的一种具体规定。商代实际上已存在等级差别。国王自称为“余一人”表明其已初步具备至高无上的地位，其下的王室贵族也各有等差。在考古发掘中，已发现了许多表明等级身份制度的迹象。例如，中字形、亚字形的大墓只有王陵区才有，平民只能用土坑竖穴墓。精美的青铜礼器只有在贵族墓葬中才有大量出土，一些重器如司母戊大鼎只能出于王陵。钺做为权力的象征也仅见于少量级别较高的墓葬。其他诸如青铜制成的人面形饰、兽面形饰的使用也是如此。由此可见，商代已有一套礼制，这种礼制应是原始社会末期以来形成的礼制的继续与发展，也是西周礼乐制度的重要来源之一。但是，因为商人特别敬鬼神，所以当时礼制未能占有突出地位。

商人最敬鬼神、祖先。“先鬼而后礼”的最突出的体现是当时特别盛行人祭与人殉。在我国古代，人祭和人殉的陋习由来已久，延续时间亦极长。根据考古发现，早在新石器时代仰韶文化时期即已出现人祭，到明清时期皇室尚有嫔妃殉葬之俗。若从整体上看，商代是中国历史上人殉人祭最为盛行的时期，其它任何朝代都无法比拟。

人祭也称人牲，是指用活人做牺牲，杀之以祭祀神灵、祖先的一种行为。在商代，人们相信万物有灵、鬼魂不死，为了祈求神灵消灾赐福，他们不但要用大小牲畜作为祭品，而且还要杀人祭奠鬼神，认为以人肉为盛饌供献于神灵之前，才是对鬼神的最大敬意。武丁时期的甲骨 673 片，卜辞 1006 条，记载祭祀用 9021 人，最多的一次用 500 人，另有 531 条相关卜辞未记人数。廩辛至文丁时期，祭祀用 3205 人，最多的一次用 200 人。祖庚、祖甲时期祭祀用 622 人，最多的一次用 50 人。帝乙、帝辛时期，用 104 人，最多的一次 30 人。从盘庚迁殷到帝辛亡国的八世十二王，即整个商代后期，按目前掌握的甲骨资料，共用人牲 13000 余人，其中尚未包括 1000 余条未记人数的有关人牲的卜辞，仅此就足以证明商代人牲是多么盛行。

据甲骨卜辞可知，商王祭祀所用人牲的来源以羌人最多。羌人经常与商王朝发生战争，大量的羌人在战争中被商人俘获，其中的一部分便成了祭祀的牺牲品。

以人为牺牲的献祭方法至少有十多种，如俎、伐、沈等。所谓俎，是指用全人做牺牲。伐，甲骨文中凡是被砍头的人牲都叫作伐，包括用作祭祀牺牲品的俘虏。沈，是指在祭河神时将牲畜或人投入水中的献祭活动，其主要目的是向河神祈福，防止水患。其它还有诸如火烧、风干等用牲方法，这里不再一一叙述，有关情况可参见姚孝遂先生的《商代的俘虏》一文。

甲骨文所见人牲只是反映了商代后期人牲的一部分情况。而考古发现所见则较此更为触目惊心。

柴晓明：《论商周时期的青铜面饰》，《考古》1992年第12期。

胡厚宣：《中国奴隶社会的人殉和人祭》，《文物》1974年第8期。

《古文字研究》第1辑，中华书局1979年版。

目前已发掘的商代前期的重要遗址有二里头遗址、郑州二里岗遗址等。二里头遗址位于河南省偃师县二里头村，其文化堆积被分为四期，其中一、二期尚处于夏代纪年范围内，三、四期的年代已进入商代早期。已发掘数座三、四期的建筑基址，在1号基址周围发现有五六十个个体的人骨架，它们无固定的葬式，无随葬品，有的双手反缚，甚至身首异处，与牲畜同埋。从掩埋状况和所在位置看，这些尸骨可能是祭祀用的人牲。郑州二里岗遗址有一座很大的商城，一般认为它是一座商代前期的都城。在商城内外，共发现200多座废弃坑，坑中经常发现被砍杀的人头骨、躯骨、残缺不全的肢骨、以及双手反缚、截断下肢的异常死亡者的遗骸等。它们或多具骨架叠压埋葬、或与牲畜同埋，其中有一部分可能是祭祀用的人牲遗骸。

商代后期的人牲资料以王都安阳殷墟最为丰富，除了前述的甲骨文资料外，尚有大量的实际人祭资料。现在的小屯村一带是当时王都的宫殿区，在这里发现了许多大型建筑基址，有的基址周围规律地排列着许多祭祀坑，坑内埋有大量祭祀时所用人牲的遗骨。例如，在小屯乙组基址范围内，共发现189个祭祀坑，坑内埋人牲遗骨641具，马15匹、牛40头、羊1119只、狗127只，木车5辆，它们是与营造宫殿有关的祭祀遗迹。在西北岗王陵区，还发现了大批商王祭祀祖先的杀祭坑。1950年在武官大墓周围就已发现了一些“排葬坑”和“散葬坑”，70年代在此基础上又进行了发掘。在已揭露的4700多平方米的范围内共发现190余座排葬坑。发掘者根据葬坑排列的疏密、深浅、大小的不同而将它们分为22组，最多的一组有47坑，最少的一组仅1坑，共用人牲1300多人。这些葬坑的位置恰好在几座王陵之间，从其分布及排列情况分析，它们不可能专属于某座大墓，因而不是某些大墓下葬时的杀殉坑，而应是若干次祭祀后的埋葬遗迹。因此，可以确定这里是一处商王室祭祀祖先的祭祀场。现已发掘的仅是这个祭祀场的一部分。除了王陵区以外，在其它墓地也发现了一些规模不等的祭祀坑。1959年发现的后岗圆形祭祀坑就是其中之一。该坑共埋有人牲遗骨54具，分上下两层放置。上层25具，其中全躯者20具，头骨5具，骨架上或染有红色，没有固定的葬式，个别头骨前额还有刀砍痕迹。经鉴定，死者均为男性，年龄多在14—17岁之间。下层29具，全躯者18具，头骨10具，死者的性别、年龄与上层相仿。

殷墟祭祀中的人骨经鉴定其人种成分较为复杂。它们属于“蒙古人种主干下的类似现代北亚、东亚和南亚的种系成分，其中，接近东亚的仍然居多。体型上的这种多种系成分，可以解释为殷人向四邻的方国部落征伐时，掳获了不同方向的异族战俘”。这从另一个方面说明商代的人牲来源于战俘，而这也与甲骨文的记载相一致。

人殉与人祭具有质的区别。人牲（人祭）是供神灵食用的，所用的是俘虏、“仇人”。而人殉则是供主人役使的，因此所用之人则多是亲近故旧，殉者与被殉者的关系应是二者生前关系的继续。殉者的身份较复杂，其中有办事的臣僚、有侍卫、有妻妾，有供杂役的奴仆，他们大都不出近亲、近臣、近侍的范围。在他们看来，他们的一切都是从属于主人的，主人死了，自己有义务从死，也愿意从死。活着的人按其生前的地位、职业的不同予以不同的安排，各就其位，一般均被全躯置于主人墓葬中的不同部位。带有墓道的大型商代墓葬，均有较多的殉人，中型墓一般有一至数个、十数个殉人，个别小型墓也有殉人。殉人有的置于墓道，有的置于二层台，有的置于墓室下的腰坑，也有的置于椁室内。一般认为放置的位置愈接近于墓主，其生前的

地位可能愈高。

在甲骨卜辞中以武丁时期人牲的数量最多，祭祀的次数也最为频繁，此后逐渐减弱，到帝乙、帝辛时期的数量已大大减少。人牲的逐渐减少可能反映出商代统治者对人的价值在看法上有所变化。人牲的主要来源是俘虏。早期人牲特别盛行，一方面反映出当时战争频繁，俘虏来源充分，另一方面也反映出当时商王朝尚未充分认识俘虏可用于劳役，使他们为自己创造财富。后期人牲减少，可能是统治者已将一部分俘虏转化为生产奴隶。商代的人殉从整体上看，用人的数量远较人牲为少。商代早、中期的殉人更少，但在后期却越来越多，这可能反映出奴隶制逐渐得以发展，主仆名分亦愈加固定，奴仆为主人殉死已成为当时主奴关系中的准则。人殉之风因此也日益猛烈。

总之，商代的人祭和人殉到其后期已成为一种制度。如建筑宫殿时要用 人牲祭祀；祖先也需要按时祭祀，西北岗祭祀场便是其具体反映。奴仆为主人从死殉葬亦成为一种制度。因此，人殉和人祭制度可以看做是商代礼制的一种特殊表现，并已成为当时许多政治活动不可分割的一部分，“国之大事在祀与戎”，祭祀已成为整个国家大事中最重要的组成部分。

3. 商代政权结构及官制

商朝政权是在商汤灭夏以后建立起来的奴隶制政权。商汤及其继任者通过总结、继承夏王朝的统治经验，结合当时的历史条件，逐步建立和完善了商王朝的政权机构，并使之成为商王朝达到前所未有的繁荣和强大的有力保证。商代庞大的官僚机构、军队及法律制度是其国家政权的主要组成部分。

商代的政权结构和官制在古文献中并无系统的记载和阐述，但从相关文献和甲骨卜辞中，仍可以对其有一个大概的认识。

在夏、商、周三代，国家及其政权与秦汉以后的国家政权有着十分明显的区别。当时的国家实际上是参照氏族部落联盟的方式，把各个具有一定从属关系的方国部落联系起来的政治共同体。在共同体内国王只是盟主，他与各方国诸侯之间的关系并无严格的上下之分。即便是在本族内部，王权亦受到贵族甚至族众的牵制，其时实行的可以说是一种贵族民主的政治制度。

商王国实际上就是这样一种由许多方国部落组成的政治共同体。甲骨文中经常可见到“某侯”、“某白”的名称，侯白即是商王朝下属的方国部族首领的称谓。现在已知的方国侯白已达数十个，如：兴、鬼、而、井、易、丹、犬、暴、戈、告、专、雇、省、可、光、亚、周等。这些方国部族与商有着同盟关系，是商王朝的组成部分。甲骨文中屡有商王命某侯的记载，表明商王对后者拥有指挥权。但这种指挥权同后世君主命令地方长官的情形又有所不同。甲骨文中也有臣属令商王的例子，如《殷墟书契前编》四、二七、二、云：“弼改，其唯小臣口令王无每（悔）”，即表明臣属亦可令王，可见令在当时有通告的意思，商王对各同盟部族拥有的指挥权并不是绝对的。据甲骨文的记载，商除与所属盟邦联合行动外，商王还亲自或派人到各地举行祭祀典礼等活动，并接受方国的贡献或对朝贡者予以报偿。例如，甲骨文有“贞，燎于祈，三豕”，是祭祀的记载（《殷墟书契续编》一、五一、三），“戈来八”，是戈侯进贡的记载（《甲骨文合集》四四九、反）。《竹书纪

年》武乙三十四年有“周王季历来朝，武乙赐地三十里，玉十毂，马八匹”的记载，由是可知商王不仅收取贡物，而且还要有所报偿，商王朝与所属方国之间的关系又具有礼尚往来的一面。商王朝所以能成为天下共主是基于其在政治、经济、军事、文化等方面的巨大优势。

商王朝与各个臣属方国的关系并不是一成不变的。如周族，武丁时曾是商王朝的征伐对象。后来周族加入商共同体，成为商王朝的与国。由此，甲骨卜辞中有了“令周侯”、“周入十”（《殷墟文字乙编》三四五三）等语，是商王令周侯以及周人入贡的反映。《竹书纪年》云：“（大丁）四年，周人伐余无之戎，周王季命为殷牧师”，《史记·周本纪》：“（纣）乃赦西伯，赐之弓矢斧钺，使西伯得征伐”，是周人为商王朝征伐受命的例子。上述记载表明周人在长时间内臣服于商，承认商人为盟主。然而，其间也发生过“文丁杀季历”、纣囚西伯姬昌以及周人伐商等事件，表明他们之间的关系并不稳定。这种不稳定性在当时是一种普遍现象，甲骨卜辞中有“己巳贞，执井方”（《殷契粹编》一一六三），“癸己卜，贞，呼雀伐望”（《甲骨续存》下六九）等。井、望等是商王朝的与国，因为某种原因而受到商王的征伐。

总而言之，商王与同盟的各侯白之间的关系基本上是一种较为平等的协同关系，显示出当时在地方制度方面还具有某些原始部落联盟的组织方式和民主原则，中央对地方尚不具备后世那种高度集中的统治权力，这也是部分方国叛服无常的原因所在。但是，也不可否认，当时商王已具备了很高的号召力，如甲骨卜辞记载商王能一次联合指挥多个方国进行征伐行动，“余其从多田孟（与）多白征孟方白炎”，这在其他侯白是做不到的。共同利益的需要以及随之而来的文化融合把商与周围广大地区的许多方国部落联系在一起。这样，便逐步形成了以商族为中心的强大地域性政治集团——商王朝。

商王直辖下的商王朝中央政权机构及官员的设置相当庞杂。从功能上看，商代的政权机构大致有帮助国王处理政务的执行机关，主要官员有相、师保、尹、臣等。进行占卜的宗教机关，官员称做卜、祝等。根据《尚书·盘庚》等的记载，可知当时尚有类似贵族会议和族众会议的机构。盘庚在迁殷前后反复向贵族官员、及民众分别讲述迁都的必要性和好处，表明其迁都之举只有在得到贵族和民众的支持的情况下才能成功。盘庚对大臣的讲话和将族众召至于王廷开会反映了当时存在着以类似贵族议事会和族众会议的形式来决定国家大事的制度。

国家大事除交付众议以外，还要诉诸鬼神，只有经过占卜吉凶才能最终付诸行动。因此，从事占卜活动的的神职人员在商代政权中占有十分重要的地位，具有相当大的权力。从事占卜的人员中有商王、各方国的侯白及其代表等，他们构成了商代的宗教神职人员集团。离开这些人的宗教活动（主要是占卜），商王对任何重要行动都不能做出最后决定。因此，当时的神职人员对国家决策有着巨大的影响力，有时甚至是决定性的。这也是商代政治的一个突出特点。

作为国王的辅弼，政务官员在商政权中的地位亦十分重要。甲骨文和史书中的记载也非常多。历代后世商族人在祭祀中均将生前德高望重的大臣与商先公并列，称其为“旧臣”。其中最著名的有伊尹、黄尹、盛戊、伊陟等，他们生前都是执掌朝政的重臣。充任国王辅弼的执政大臣，当时又称做师保。例如甘盘，卜辞又称其为“（师）盘”；伊尹又称做“阿衡”（《诗·商

颂·长发》），阿有扶持的意思，与保傅之义相通，故伊尹又名“保衡”（《尚书·君奭》）。上述执政官的地位在当时非常显赫，权力也很大，这点通过本书前章关于伊尹放太甲之事便可得到证明。《史记·殷本纪》说：“帝太戊赞伊陟于庙，言弗臣”，弗臣就是国王不敢以其为臣的意思。因此，可以认为在商代首席执政官的地位大都较高，并不局限于某一个执政大臣。史书一般称商代的执政官为“相”，《史记·殷本纪》说武丁在得到傅悦以后“举以为相，殷国大治”。

史载商代已有“三公”之称。《史记·殷本纪》：“西伯昌、九侯、鄂侯为三公”，《墨子·尚贤下》：“昔伊尹为莘氏女师仆，使为庖人，汤得而举之，立为三公……昔者傅悦居北海之洲，圉土之上，衣褐带索，庸筑于傅岩之城，武丁得而举之，立为三公”。文献中记载商代三公者大概只有上述西伯昌、九侯、鄂侯、伊尹、傅悦等人。一般认为“三公”在当时并不是一种具体官职，只是因人而设的尊贵职位。

商代常见的职官还有小臣、尹、族尹、史工及各种武职等。

小臣，以小臣为名的职官在甲骨文中常见，如“小众人臣”、“小藉臣”、“小多马羌臣”、“小丘臣”、“小臣留车马”等。于省吾先生在《甲骨文字释林》一书的《释小臣职别》这篇文章中对上述小臣的职别曾分别予以论述，他解释说，“小众人臣，即主管众人的小臣”，“小多马羌臣，即主管多马羌的小臣。多马羌是羌族的一种，甲骨文屡见”，“小臣留车马，留应读为载，这是说，由小臣驾驶车马”，“小丘臣即丘小臣的倒句，丘小臣是主管丘居的小臣”，而小藉臣则是“主管耕藉的小臣”。由此可见，大多数小臣是级别较低的政务官员，他们负责的事务非常广泛。标出族名的小臣地位较高，如“小臣”，是商代有名的贵族，常领兵攻打各方，他当然不会是一般官吏。

在甲骨卜辞中，“尹”、“多尹”、“族尹”等作为官名也很常见。尹、多尹等常为王室从事多方面的服务，包括按照王的指令带众人从事农业生产，如“令尹作大留，勿令尹作大留”、“癸亥贞，王令多尹哀田于西，受禾”等。关于“族尹”，张政烺先生在《卜辞哀田及其相关诸问题》一文中有详细的讨论，他针对尹、族、族尹在甲骨文中常常交错使用的现象，说：“可以看出，‘族尹’这样记载最完整。称‘族’或‘尹’事实上也是‘族尹’，大约是族必有尹，尹可以代表族。……尹也就是族尹，族尹当是一族之长。”由此可知，尹、多尹、族尹大都一样，其实际身份都是一族之长。但是，族长的身份和社会地位也并不完全相同。张政烺先生认为：“卜辞中一般的尹，大约都是在官食禄而位置不高，已经脱离农业上主要生产劳动。至于、永、犬等在本族的族尹，为世代殷王所亲信，他们已经担任更多的职务，成了显赫的世袭贵族。”由此，可以知道商代族长是商代一种职官，但其社会地位则是参差不齐，其中既有显赫的高级贵族，也有一般在官食禄的中小贵族。

甲骨卜辞中尚有多马、多工等名称。这里的“马”或“多马”不是指马匹，而是指养马的人。喂养马匹当然是由奴隶或平民来承担，至于管理养马

郭若愚：《殷虚文字缀合》136。

贝塚茂树：《京城大学人文科学研究所所藏甲骨文字》二三六三。

《考古学报》1973年第1期。

的职务，则是由官吏负责的。甲骨文中的“马小臣”，有可能就是管理养马的官吏。

甲骨文里有工官。工字在卜辞中有时假借为“贡”，更有时可读为工，指从事手工业生产的劳动者。“多工”是指众多的手工业生产者。直接负责管理手工业生产的官吏，在当时也称做“工”。

商代已有史官。甲骨文中有大史、小史、西史、东史等称谓。其职责大概有两种，一种是“作册”，武丁时期的卜辞中便有提及，晚期卜辞中有作册受商王之命赏赐小臣缶的事情。《尚书·多士》说：“唯殷先人有册有典”。甲骨文中也常提到典册，这些典册当是出自作册官员之手。作册是一种奉行王命制定典册的重要官员，西周以后也称做“作册内史”或简称“史”。商的史官当中有的还充任类似使节的任务，这种例子较少。

商代另一类重要官员是各级军事将领。商代的武官有师长、亚、服、射、犬等。古代军队多称师，商代的军队也以师为编制。顾颉刚先生指出：“师长，当为武官之长”，所谓武官之长当是指最高级的军事将领。“亚”和“服”即是指《尚书·酒诰》：“惟亚惟服”的亚官与服官。卜辞中常见“多马亚”、“多亚”等官名。著名的亚官有、雀、克等人，他们均是身尊位高的军事将领。可见亚、服之职应是地位较高的武职。射一般指弓箭手，无论是征战还是田猎，弓箭手都很重要，指挥这些弓箭手的武官在当时可能就称做射。犬，是指商王的田猎官。1968年在河南温县曾出土过铸有“犬”铭文的青铜器，一般认为这些铜器应是卜辞中经常见到的“犬”族遗物，“犬”族可能即是因历代为商王田猎官而得名的。

商王朝官职的设置涉及到当时的各个方面，大批官吏的活动使得商代国家机器得以运转。由于商代尚处于国家形成后的早期阶段，因此，官吏的设置不仅庞杂，而且名称职责也多有冲突混杂，使后人难以明确彻底。这种情况发生在国家形成的早期阶段也是一种不可避免的正常现象。

4. 商代的法律与军队

法律和军队是商代国家机器的重要组成部分。它们对内是镇压、专政、维护当时社会秩序的工具，对外的职责则主要是防御外敌入侵。在奴隶制的条件下，当时的军队还被大量用于对外的掠夺战争。最终达到维护和加强奴隶制国家统治的目的。

商代的法律是奴隶制的法律，它是调整统治阶级内部矛盾，维护奴隶制等级制度，镇压平民和奴隶反抗暴动的工具，总之，是为奴隶制的经济基础服务的。

据史书记载，早在夏代便已有了奴隶制的法律制度。商代的法律制度在夏代的基础上有了更进一步的发展。

商代法律思想的一个重要特点是当时的统治者特别强调惩罪伐恶是鬼神和上帝的意志、经常提到“天命”、“天罚”、“先后（祖先）降罪”等，

于省吾：《甲骨文字释林·释小臣职别》，中华书局1979年版。

肖楠：《试论卜辞中的“工”与“多工”》，《考古》1981年第3期。

陈梦家：《殷墟卜辞综述》。

顾颉刚：《盘庚三篇校释论》，《历史学》创刊号。

把当时的法律制度蒙上了一层神秘的宗教外衣。例如，商汤在征伐夏桀时说：“有夏多罪，天命殛之”、“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”，是说讨伐夏桀是上天的命令，因为夏王有罪，我畏惧上帝，不敢不去征伐。将自己讨伐夏罪归于天命，并要求其臣下“尔尚辅予一人，至天之罚，予其不赍汝”，反复强调征伐夏氏是上天之命。盘庚迁都于殷前后，在遇到阻力时，也曾反复强调迁都是天命，天命不可违抗，否则上天会降罪于违命之人，予以严厉的惩罚。

商代的“天罚”有罪的思想，不仅反映在古文献中，而且也为地下出土的甲骨文所证实。甲骨文有“……寅贞，，贞其有刑”、“...其有刑百人其有死”等众多关于使用刑罚的占卜。甲骨文中的这些记载反映出当时迷信上天鬼神定罪的“天罚”思想是多么盛行。由此可知，掺杂浓郁的宗教迷信内容是商代法律思想的突出特征。

商代法律属于中国古代的法律系统，与现代意义的法律有所不同。当时的法律偏重于刑和刑罚。

《左传·昭公六年》云：“商有乱政而重做汤刑”，是说商代自商汤时便已有刑罚。据文献记载，商代的刑罚已较完备，因此周人建国后曾反复提及治国要师法商人，《尚书·康诰》便有“求殷先哲王，用安治民”的说法，在断狱和刑罚方面更强调：“罚蔽殷彝，用其义刑义杀”，蔽，断也。彝，法也。清代著名学者孙显衍认为其义是说：“罚断用殷法类，当用其刑杀之合义者”，“合义”也就是合理，即指罪当其罚，周人这种刑罚断狱要用殷之常法，甚至“师兹殷罚有伦”，表明商代的刑罚已较为完备。但是，商代刑罚具体内容的有关记载流传至今者已很少。仅可在《尚书》、《史记》等古文献中见到一些，近年来考古发掘所得的甲骨文及其它文物中亦有一些反映。

商王朝为了维护自己的权益和统治秩序，对统治者认为是犯罪的行为，采取了极端残酷的刑罚措施。当时被处罚的对象即包括奴隶、平民，也包括各级官吏和奴隶主贵族中的异己分子。商代刑罚大致可分为死刑、肉刑、流刑和徒刑等几种。

死刑，是剥夺犯人生命的极刑。见于古文献和甲骨文、金文者，商代的死刑有许多名目：

族诛，即一人犯罪，诛及亲族。《尚书·盘庚》云：“乃有不吉不迪，颠越不恭，暂遇奸宄，我乃劓殄灭之，无遗遇，无俾易种于兹新邑”，是盘庚警告臣民假如有人犯法，就要灭绝其族，不让他们的种族在新国（指新都）里延续下去。可见商代早在盘庚以前便已有族诛之刑。周武王伐纣时，宣布纣王的罪状之一就是“罪人以族”，即诛连族人。族诛是死刑中的最高刑，反映出当时刑罚的残酷性。

《尚书·汤誓》。

《尚书·汤誓》。

《尚书·盘庚》。

胡厚宣：《甲骨续存下》一一九四，一一七六。

胡厚宣：《甲骨续存下》一一九四，一一七六。

孙显衍：《尚书今古文注疏·康诰疏》。

《尚书·康诰》。

斩、戮，古代称杀头为斩、戮。二者的区别据《国语·晋语九》：“叔向曰：三奸同罪，请杀其生者，而戮其死者”，可知生杀曰斩，死斩曰戮。甲骨文中“𠄎”字和“𠄎”字，分别表示以戈和斧钺砍头之意。商王在祭祀时要杀戮大批奴隶作为牺牲，相关记载在甲骨卜辞中十分常见，如“八日辛亥，允戈伐二千六百五十六人”，“戈伐”即是用戈杀头。在商代遗址中经常发现被斩杀的人骨遗骸。

炮烙之刑。《史记·殷本纪》：“百姓怨望而诸侯有畔者，于是纣乃重刑辟，有炮烙之法”。关于炮烙之法，《史记》集解引《烈女传》解释说：“膏铜柱，下加之炭，令有罪者行焉，辄坠炭中，妲己笑，名曰炮烙之刑”。《史记》索引引邹诞生之言曰：“（纣）见蚊布铜斗，足废而死，于是为铜格，炊炭其下，使罪人步其上”。可见纣时所行之炮烙之法是一种极其残酷的刑罚，受此刑者必是死罪。

醢，将人捣成肉酱。《史记·殷本纪》：“九侯有好女，入之纣。九侯女不喜淫，纣怒，杀之，而醢九侯”。甲骨卜辞有“𠄎”字，似将人置于坑内舂，可能即是表示此种刑罚。

脯，将人做成肉干。司马迁在《史记·殷本纪》中记载了殷纣脯杀鄂侯之事，“鄂侯争之疆（强），辨之疾，并脯鄂侯”。

剖心。史载，殷纣晚期，纣王愈加淫乱，商朝许多大臣见其恶行已无法劝阻，纷纷离散他去。比干认为为人臣者必以死争，仍力谏纣王。纣王竟杀比干，剖观其心。

肉刑，是残毁犯人体器官刑罚的总称。商代已有刖、劓、墨等肉刑。甲骨文中“𠄎”字，像人手执锯将另一人腿锯掉之形，显然是刖形的会意字。甲骨卜辞中尚有“𠄎”字，像用刀割鼻之形，乃劓刑之会意字。此字一般隶定为“𠄎”，即劓。《尚书·伊训》有：“臣下不匡，其刑墨”即施墨刑的说法。可见，后代曾流行一时的墨、刖、劓等肉刑在商代均已开始实行。

流刑，是将人犯流放于外的刑罚。商代最著名的流放是《史记·殷本纪》所记伊尹放太甲的事件“帝甲即立三年，不明，暴虐，不遵汤法，乱德，于是伊尹放太甲于桐宫”。《尚书·太甲》亦有相近的记载。此事表明流放适用于统治阶层，对于下层民众是否适用尚不得而知。

徒刑，是拘捕并罚做劳役的刑罚。据《史记》所载，武丁时有名的贤臣傅悦即曾为刑徒。武丁手下的官员找到他时，他正在傅险这个地方服刑筑路。孔安国解释说：“傅氏之险在虢虞之界，通道所经，有涧水坏道，常使胥靡刑人筑护此道”，表明当时一般罪人要服徒刑。

商代刑罚的执行机关之一是监狱。据有的学者研究商代曾设置了大批监狱，其中囚禁着许多奴隶和罪犯。史载商纣王曾囚西伯昌（周文王）于羑里，后又囚箕子。甲骨文中“𠄎”（圜）字，像一人手带刑具被囚禁于监牢里，此字的本意即指监狱。当时的监狱有一部分可能是土牢。在殷墟遗址曾发掘

关于此事，《史记·殷本纪》云：“比干曰：‘为人臣者，不得不以死争’。乃强谏纣。纣怒曰：‘吾闻圣人心有七窍。’剖比干，观其心”。

《史记·殷本纪》。

《史记·殷本纪》集解。

齐文心：《殷代奴隶监狱和奴隶暴动》，《中国史研究》1979年第1期。

《史记·殷本纪》。

出一个方形土穴，土穴长 1.6 米，宽 1.1 米，深 2.7 米，里面有一具人骨架和一件陶鬲。此种阴暗的土穴可能是甲骨文所表示的关押犯人的土牢。当时的罪犯都可能配戴刑具。甲骨文中“執”字，写作“𠄎”、“𠄏”等形，像一人手戴刑具之形。殷墟发掘中曾出土过戴枷陶俑人，这些陶俑人出土于一个灰坑中，男俑的双手被枷在背后，女俑的双手被枷在胸前，形象地反映了商代罪犯刑具的佩戴形式。

婚姻法和继承法是历代法律制度的重要组成部分。商代有关这方面的法律制度的全貌已不可知，但从有关古文献和甲骨文的记载中，尚可窥见其一斑。

甲骨卜辞记载历代商王在祭祀先公先王时多连同其先王的配偶一起祭祀。从这些记载看，在商代的 30 余王中，多数是一人一配，如成汤配妣丙，太甲配妣辛等，表明商王实行的是一夫一妻制。但也有少数商王有二配、三配甚至四配的。如仲丁二配妣己、妣癸，武丁有三配、祖丁有四配等。上述例外可能是商王原配早死，后娶继室，或王后被废又立新后等情况造成的。需要说明的是商王所实行的一夫一妻制只是一种表面现象。实际上各王除正妻之外尚有许多其他妻妾。如高宗武丁除原配外，另有妾 60 余人。商王之所以在法律上实行一夫一妻制，主要是为了区别嫡庶，便于确立嫡长子继承制，避免因多妻多子而发生王位及财产继承上的矛盾。

商代的继承制度与婚姻制度是相辅相成的。商代的王位继承，在早期实行的是兄终弟及和父死子继并行的制度。但越往后兄弟相传者越少，而父死子继者则越来越多，商末更是完全实行父子相继之制。《史记·殷本纪》记载帝乙传位于帝辛时说：“帝乙长子曰微子启，启母贱不得嗣、小子辛，辛母正后，辛为嗣。”可见，到殷末父子相继特别是嫡长子继承制已牢固确立。这种继承制在中国古代延用了数千年，可见其对后代产生的巨大影响。表明此种制度适应了当时的政治需要，并成为这一时期法律制度的重要组成部分。

军队是商代国家政权的另一根重要支柱。当时的军队主要肩负对内镇压异己，对外防御和掠夺财富、奴隶的职责。

商代前期军队的规模目前尚不清楚，从商代前期遗址中大量出土戈、矛、镞等青铜兵器的情况看，当时应有一支相当规模的军队。甲骨卜辞中屡有商王及大臣率军队征伐异族的记录，有时一次就动用 3000 甚至 5000 兵力，可见到商代中期后，商王朝已拥有一支相当规模的军队了。到商代末期，商王朝的军事力量又有了较大发展。《史记·周本纪》记载在牧野之战时“帝纣闻武王来，亦发兵七十万人距武王”。帝纣能发兵 70 万人抵御周军，对此早就有人表示怀疑，一般认为此七十乃十七之误，即便如此，商纣王一次出兵十几万人与周军作战，显示出商代末年其军队的规模已非同小可。

商代军队一般称做师，甲骨文写做“𠄎”。当时每师约有一万人，师的最高长官称做“师长”，即《尚书·盘庚》所谓“邦伯、师长、百执事之人”中的师长。至迟到武丁时期，商王朝的军队已以左、中、右这种形式编制起来，甲骨卜辞中有“丁酉贞，王作三（师）右、中、左”“丙申卜，旺马，左、右、中，人三百六用”等有关军队的记载。左师、中师、右师等三师的

郭沫若：《殷契粹编》五九七。

罗振玉：《殷墟书契前编》三、三一，七、三八、二。

出现标志着军队本身已发展到一定阶段，反映出当时的军队可能已由临时征召进入常备性的固定军籍制阶段。据甲骨文可知，商代军队中还有旅、戍等建制，如“王其令右旅累左旅……”（《小屯南地甲骨》二二二八）等，与师接近。

商代还有一种称做族的军队。甲骨文中屡有商王命令“王族”、“多子族”征伐敌对方国的记载。例如：“己亥卜，令王族追召方及于……。”（《战后南北所见甲骨录》六一六），“己卯贞，允，贞令多子族从犬侯寇周叶王事。五月。”这些卜辞中的族显然是一种军队。此种军队可能是一种宗族或家族性质的武装力量，而与西周春秋时期的宗族武装可能属于同一性质。族的武装不属于王师，但商王在需要时可直接征召其参加军事行动。因此，族的武装也是商王朝军队的重要组成部分。

商代军队主要是由步卒、骑兵和战车等兵种组成。步卒是商代军队中人数最多的兵种。甲骨卜辞中常有“步伐”一辞，如“壬子卜，贞，乞步伐方，受有佑。十二月。”“庚寅卜、贞今沓王其步伐夷”等。关于步伐，早有学者指出：“步伐者，不驾车，不骑马，以步卒征伐之也”。可知步卒在商军中占有重要地位。战车在商军中亦早有使用，《吕氏春秋·论威》讲“汤以良车七十乘”讨伐夏桀，可见早在商汤时商军便已使用战车。据考古发现可知商代的车子均为两轮独辕，每车至少驾两马。其中有些可能是战车，当时战车上一般配备三人，其中一人驾车，两人手执弓箭、戈、矛等武器射击、刺杀敌人。据有的学者研究，商军中除步卒和战车兵以外，还出现了骑兵。但总的看来，骑兵在商代军队中的使用还远不及战车普遍，这种情况一直延续到春秋时期，究其原因，应与当时的社会、经济条件有关。

总之，商代已建成一支较成熟的军队，成为维护统治秩序和国家安全的主要依靠力量。商代形成的军事制度经过不断完善，对西周及以后历代的军事制度都产生了不同程度的影响。

5. 商代各族

中国是一个多民族的国家。在 3000 多年前的商代，部族林立，在古文献中反映的十分明显。考古发现也表明在不同地区存在着差别十分明显的属于不同部族的商代文化遗存。当时最著名的部族在东北方有肃慎，东南方有东夷，西南部有楚和巴、蜀，西方和北方有土方、方、鬼方、羌等。它们很早便同中原各族互有往来，共同创造了光辉灿烂的中国古代文明。

肃慎是长期活动于中国东北地区的一个古老民族，在古代文献中可屡见记载。今人的研究对此亦无异议，只是对其居于东北的具体地理方位，尚有许多不同意见。有人认为肃慎故地在今辽河流域；又有人认为在松花江上游

罗振玉：《殷墟书契前编》三、三一，七、三八、二。

郭沫若：《殷契粹编》一 七二。

郭沫若：《殷契粹编》一 七二。

董作宾：《殷墟文字乙编》七八一八。

于省吾：《殷代的交通工具和驿传制度》，《东北人民大学社会科学学报》1955 年第 2 期。

傅斯年等：《东北史纲》。

牡丹江流域一带；更有人认为在今黑龙江中下游的广大地区。出现这些认识上的差异，主要是因为肃慎族的历史很长，其居住地历代有所伸缩变化，反映在文献记载上纷杂含混。因此，现在要认识其居地也就显得困难重重了。从文献上看，肃慎族的活动几乎遍及整个东北地区。几十年的考古发掘工作在东北地区也已发现了不少相当于商周时期的文化遗存，如西团山文化、莺歌岭文化、夏家店下层文化等。这些文化遗存都为我们认识肃慎这个古老民族提供了新的资料。但上述各文化的面貌是有很大差异的，显然不是同一部族的遗存。因此，要想充分地认识商代的肃慎族尚需做大量的研究工作。

根据文献和甲骨文的记载可知，在商王朝的西方和北方活动着土方、方、鬼方以及羌等方国部族。其中的土方和方不见于古代文献，只见于甲骨卜辞。

土方，甲骨文中有许多关于商王征伐土方的记载。例如“供人呼、伐土方”、“登人三千伐土方”、“土方侵我田十人”等。反映出土方侵扰商王朝边庭和商王征集军队讨伐的情况。一次征讨使用三五千军队表明土方在当时是一个相当强大的部族。关于土方所居之地理位置，郭沫若先生认为在今山西省北部。

甲骨卜辞中亦可常见商王征伐方的记载。如：“王往伐方”、“登人三千乎伐方”、“王征方”等。可见，当时的方也是商王朝的一个劲敌。据甲骨文可知方距土方不远，在土方之西，其地当在今山西北部至陕西北部一带。

鬼方是商代的一个著名方国，文献中屡见。《易·即济·九三》云：“高宗伐鬼方，三年克之”，《易·未济·九四》：“震用伐鬼方，有赏于大国”。商王武丁征伐鬼方三年才取得胜利，可见鬼方之强悍。鬼方位于商王朝之西而与周人为邻。小孟鼎铭文记载成王时孟率兵伐鬼方取胜，受到周王赏赐之事。《竹书纪年》有“周王季伐西落鬼戎俘二十翟王”的记载。以上二事，前事发生于西周初年，后事发生于商末。可知商代鬼方占据的地区与周人为邻，其地理位置或在今陕西关中附近地区。

考古工作者在今山西、陕西一带已发掘出大量的商代文化遗存。山西北部到陕北一带的石楼、永和、柳林、保德、清涧、绥德等黄河两岸地区屡有青铜器出土。这一地区所出土的青铜礼器与殷墟所出同类器基本一致，共存的具有浓郁地方色彩的蛇首匕、马首柄铜刀、弓形器及各种金质装饰品等。在陕西西安老牛坡、蓝田怀真坊等地也发现了很有特点的商代文化遗存。虽然目前尚不能确定上述遗存属于哪个方国部族，不过，由于它们所处地域与文献记载的鬼方等活动于商代西部的各方国部族的位置相合，因此，可以推测这些遗存可能是鬼方等西鄙多方的遗存。

羌是商朝西方的一个古老民族。《诗·商颂·殷武》有一段著名的诗句

薛虹：《西团山文化》，《吉林师大学报》1980年第2期。

张博泉等：《东北历代疆域史》，吉林人民出版社1981年版。

罗振玉：《殷墟书契菁华》。

郭沫若：《卜辞通纂》五一三。

罗振玉：《殷墟书契续编》三、六、三，一、一、三。

罗振玉：《殷墟书契续编》三、六、三，一、一、三。

刘鄂：《铁云藏龟》一一八、二。

云：“昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常”，表明早在商初羌族和商就发生了联系。到商朝末年，羌族又参加了周武王伐商的军队。可见，羌人与周人在商代时就有密切的往来。商代甲骨卜辞中亦常见关于羌的记载。羌字在甲骨文中约有四种用法：1.用做地名。2.用做人名。3.奴隶名称。4.族名或方国名。羌族经常与商王朝发生战争。商王经常“征羌”，即征伐羌人，往往俘虏大批羌人为奴，因此在甲骨文中有时羌便成为奴隶的代名词。商王不仅以羌人为奴，而且还常把羌人杀死用做祭祀祖先的牺牲，此即甲骨文所谓“王令多羌田”、“伐羌”、“用羌”等记载。羌族的活动地域，据有关材料推测大致在今甘肃至青海东部一带。在这一地区目前已发现了许多商周时代文化遗存。著名考古学家夏鼐先生曾经指出主要分布于今甘肃南部洮河流域，陕东至陕西宝鸡一带的寺洼文化可能与氐羌民族有关。

在商代的长江流域有越、楚、巴、蜀等方国部族存在。它们当中以楚、越最为重要，到周代它们已发展的十分强盛，最后竟可与中原各国逐鹿中原，争夺霸主地位。

越兴起于长江下游地区，其历史很悠久。《史记·越王勾践世家》云：“越王勾践，其先禹之苗裔，而夏后帝少康之庶子也。封于会稽，以奉守禹之祀”，《史记》正义引《舆地志》云：“越侯传国三十余叶，历殷至周敬王时，有越侯夫谭，子曰允常，拓土始大，称王，春秋贬为子，号曰于越”。上述记载显示出越人的起源很早，有可能早到夏商时期。当然，文献将越人的祖先归于夏禹就不一定确切了，这很可能是后人的一种附会。因为在长江下游及其以南地区分布着年代相当于夏商时期的以包含“几何形印纹陶”为特征的诸多类型的考古学文化遗存，它们与中原地区同时期的考古学文化遗存有着很大区别，两者属于不同的文化系统，至少目前还找不到二者之间直接的亲缘关系。几何形印纹陶的分布范围很广，遍及湖南、湖北、安徽、江苏、江西、浙江、福建、两广等省区，而这一带也正是后代“百越”活动的主要地区。《汉书·地理志》记载：“自交阯至于会稽七、八千里，百越杂处，各有种姓”。可见，越人是一个起源甚早、活动地域十分广泛的古老民族。越只是一种统称，事实上越人又可分为许多支系，亦即文献所说的“百越”。近年在江西新干发现了大批相当于商代晚期殷墟第二期的青铜器，其中的一部分与中原地区同类器基本相同，但也有相当数量的具有地方特色的器物，共出的日用陶器更具地方特点，其性质属于考古学上的“吴城文化”。发掘者认为此种遗存的主人应是越人的一支一杨越人。新干县青铜器的出土，展示出当时越人的文化水平已经相当高。大批与中原类同的青铜重器的出土，也表明其与商王朝的关系十分密切。

楚，地处江汉流域，西周初年受封为国。《史记·楚世家》说：“周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊，鬻熊子事文王，蚤卒……当周成王之时，举文武勤劳之后嗣，而封熊绎于楚蛮，封以子男之田，姓芈氏，居丹阳”。熊绎受周成王之封而成为周在南方封国楚的国君。实际上楚的历史要早得多，早在商代末年鬻熊便已居丹阳，《世本·居篇》说：“楚鬻熊居丹阳，武王徙

事见《史记·殷本纪》、《尚书·牧誓》等。

夏鼐：《考古学论文集·临洮寺洼山发掘记》，科学出版社1961年版。

江西省文物考古所等：《江西新干大洋洲商墓发掘简报》，《文物》1991年第10期。

郢”。据《史记·楚世家》的记载可知鬻熊是熊绎的四世祖。关于丹阳的地望目前学术界尚无统一的认识，有的说在湖北枝江，有的说在秭归，但大体不出江汉之间。在这一带及附近地区已发现了许多商代遗址和青铜器。如盘龙城遗址，其年代约相当于商代中期，发现有城垣、宫殿及墓葬等。在湖南宁乡也出土过许多商式青铜礼器。这些遗物或许与商代方国荆楚有关。

荆楚之西还有两个方国——巴、蜀。古文献中关于巴、蜀的记载较明确者多属于春秋以后，东周时期的巴蜀文化在考古学中亦已得到确认，其中最著名者是船棺葬和独具特色的巴蜀兵器，但是东周以前，特别是商代巴、蜀的情况如何，目前所知仍然很少。《华阳国志·巴志》云：“武王既克殷，从宗姬于巴……其地东至鱼复，西至道，北接汉中，南极黔涪”。据此可知，早在西周以前巴人就活动于现在的四川东部及附近地区。《华阳国志·蜀志》云：“蜀之为国，肇于人皇，与巴同圉。至黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女，生子高阳，是为帝喾，封其支庶于蜀，世为侯伯，历夏、商、周武王伐纣，蜀与焉。”此与《史记·三代世表》及正义所记基本相同，表明蜀的历史亦很古老。蜀位于巴之西，主要活动于成都平原一带。近年在四川彭县竹瓦街、广汉三星堆等地都发现了商代文化遗存。广汉三星堆发掘的祭祀坑中有大量独具特色的青铜人像、人面像等，并共存与中原地区相同的青铜礼器尊、罍等，其时代相当于商代后期。彭县竹瓦街铜器窖藏中包括与中原相同的青铜礼器尊、罍、觥以及具有地方特点的戈、矛、钺等青铜兵器，年代约相当于商末周初。上述遗存的族属虽不能确定，但其中应有巴、蜀遗物。由此可知，早在商代巴蜀便与中原地区有了相互往来。

东夷主要分布于商王朝的东方和东南方。所谓东夷实际上包含了商代东方的许多部族。林惠祥先生在其所著《中国民族史》一书中指出：“东夷一名词有广狭二义，狭义专指秦以前居今山东、江苏、安徽等省自淮北沿海一带之异民族。广义则为秦汉以后版图扩张，在境内之东夷已归同化，因别指满洲、朝鲜、日本、琉球等族为东夷。……由中国民族史言之，自应以狭义者……为范围。狭义之东夷，自上古即与华夏系并居中国，周初颇强，后屡受王室及齐鲁之攘斥遂渐衰。”《竹书纪年》有“九夷来御，曰：畎夷、于夷、方夷、黄夷、白夷、赤夷、玄夷、风夷、阳夷”，“仲丁即位，征于蓝夷”等记载。由此可知东夷这个概念在中国古代泛指居于东方的华夏族之外的各个部族，古文献也笼统的称之为九夷。当然，所谓九夷并不是说东夷只可分为九个部分，而只是用九言其多而已。商代东夷大致分布于今山东、江苏北部至安徽一带。当时东夷族颇为强盛，并常与商王朝发生冲突。甲骨文中有不少关于人方的卜辞，人方地处商朝东南方，是东夷的一支，也是商王朝的一大劲敌，卜辞中屡有“王征人方”的记载，反映出商人曾与其进行过多次战争。到了商代后期，特别是帝乙、帝辛时期，商王朝更是大规模地征讨东夷，并取得了胜利，但这也导致了“纣克东夷而陨其身”的严重后果，同时也从另一方面反映出东夷在当时是多么的强大。近年在山东益都苏埠屯发现了几座大型商代墓葬，其规模不亚于安阳殷墟王陵，出土了精美的象征权力的大型青铜钺等遗物，显示出其主人生前地位不同凡响，一般认为这些陵墓的主人可能是商代东夷族方国薄姑或奄的君主。1965年发现于江苏铜山县丘湾的商代晚期祭祀遗址是东夷族杀人祭祀的遗迹，遗址内发现25个用于

祭祀牺牲的人骨架。上述情况表明东夷族文化的发展水平并不低于中原。而且早在六七千年以前这一带便已有高度发展的农耕文化——北辛文化，其后是大汶口文化、龙山文化、岳石文化等，这些文化在时间上相互衔接，文化传统上亦有所继承，反映出东夷是在当地发展起来的具有悠久历史和文化传统的古老民族。它为商代文明乃至整个中国古代文明都做出过不可磨灭的贡献。

五、西周政治

周族兴起于黄土高原的西部，经过长时间的发展，在其首领姬发（武王）的统领下于公元前 11 世纪后半叶灭商，建立了周王朝。习惯将武王灭商至公元前 8 世纪前期西方犬戎攻杀周幽王于骊山之下，周平王被迫东迁洛邑之前这段时间称为西周时期。西周共传 11 世 12 王，历时 200 余年。西周是一个强大的奴隶制国家，此时的经济较商代有了更大发展，各项政治制度更加完备，对中国古代社会的发展产生了十分广泛和深刻的影响。

（一）先周社会

1. 周族的起源与先周世系

周族是活动于中国西部的一个古老部族。传说周人与殷人出于同一族源。《史记·殷本纪》云：“殷契，母曰简狄，有娥氏女，为帝喾次妃”，《史记·周本纪》记载：“周后稷，名弃，其母有邠氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃”。按此则周与殷同出于帝喾部落，周人的祖先“弃”和殷人的祖先“契”是同父异母兄弟，二者同祖同宗。但是，关于“弃”和“契”的出生，司马迁接下去写到，“姜原出野，见巨人迹，心忻然悦，欲践之，践之而身动如孕者，居期而生子”，“三人行浴，见玄鸟坠其卵，简狄取吞之，因孕生契”，传说殷人始祖契是因其母吞玄鸟卵而生，而周人始祖弃则是其母践巨人迹感孕而生。这则神话传说反映出殷、周二族的图腾崇拜可能完全不同。一般来讲同祖同宗之间的图腾崇拜亦应基本一致。图腾崇拜的区别显示出二者并非出于同一源头。现代考古发现亦表明，先周文化是一支在陕西西部至甘肃东部一带发展起来的古代文化，并随时间而逐步向东推移，其早期并未与商文化发生太多的联系。先周文化的面貌，特别是其最具代表性的陶器与商文化的同类器之间存在着巨大差异，二者的文化渊源显然根本不同。周族起源于中国西部黄河中上游的陕甘地区，殷人则崛起于中国东部的黄河中下游地区，这在古今并无异议。可见周与殷是两个居于不同地区分别发展起来的不同部族，二者的交往由少到多，文化面貌亦由差别巨大而逐渐相互吸收对方因素到最终融合到一起，共同创造出绚丽多彩的中国古代青铜文化。

据《史记》可知先周世系依次为：弃——不密——鞠——公刘——庆节——皇仆——差弗——毁隃——公非——高圉——亚圉——公叔祖类——古公亶父——季历——昌（文王）

弃是周人的第一个男性始祖，传说是其母姜原外出践巨人迹感孕而生的，为此其母“以为不详，弃之隘巷，马牛过者皆避不践；徙置之林中，适会山林多人，迁之；而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆蓆之。姜原以为神，遂收养长之”。显然这是一则神话传说，夹杂着许多理想化的成份，但是它或许反映了周人从弃开始进入到父系氏族社会。传说弃在儿时便喜好玩种植农作

《史记·周本纪》。

《史记·殷本纪》。

《史记·周本纪》。

物的游戏，长大后遂擅长于农耕，并被帝尧任命为农师，到帝舜时弃被封于邠这个地方，号曰后稷，大约在整个夏代，周人世代为后稷之官。这些传说或许反映出周人早在夏代就是一个善于农耕的部族。史载到夏代末年，周先公不窋时，天下大乱，不窋失去后稷的官职，被迫西迁“自窜于戎狄之间”，与当地的戎狄族杂居在一起，并与羌族的姜姓部落结成联盟，互相通婚。不窋死后，其子鞠立，鞠死后，其子公刘继任周族首领。公刘虽居于戎狄之间，但他重修后稷之业，尽力农耕，经济有了很大发展，人口日渐增多。在此基础上周族建立了自己的武装，“其军三单”，即部落成员分成三班轮流服兵役，过着亦兵亦农的生活。为了谋求进一步的发展，公刘率众迁到豳这个地方。公刘迁豳是周族发展史上的一件大事，史称“周道之兴自此始”。公刘因此成为周人历史上的重要人物之一，《诗·大雅·公刘》专门歌颂了公刘的业绩。公刘之后经过庆节、皇仆、差弗、毁隃、公非等几代再传至高圉、亚圉、公叔祖类等世。这时正值商王武丁在位，卜辞中常有“周侯”的记载，大概此时周人已受封于商，成为商王朝西方的一个重要与国，并与之建立了密切联系。周人向商王朝贡献赋役，参与商王的田猎活动，商王也经常向周人发布命令。频繁的往来使周人学习到了许多先进的商文化，促进了周人的发展进程。

公叔祖类死后，其子古公亶父继位。古公亶父是先周历史上的又一位著名先公。史载他继位以后，“复修后稷、公刘之业”，受到国人的拥戴。当时周人所居之豳处于戎狄等游牧部落的包围之中，这些部落经常攻击周人，掠夺人口和财富，严重妨碍了周族的发展。古公亶父继位以后，戎狄又乘机大举进犯。古公向狄人进“皮币”、“珠玉”，狄人接受财物后照样进攻，又进献了许多牲畜、财宝仍无济于事。对此，周族民众十分愤怒，欲与戎狄决一死战。古公亶父为避免族人流血牺牲，毅然率领族众离开豳地以避戎狄。他们越过梁山，渡过沮水和漆水到达岐山之下的周原。周原地势平坦，土地肥沃，适于农业生产。周人在这里定居并废除戎狄的生活习惯，打破氏族血缘关系的束缚，使族人“邑别居之”，建立了以地缘关系为主的社会组织。开始“营筑城郭室屋”、“作五官有司”，设官定职，管理庶务。他们开辟田野，悉心经营，国势逐渐强盛。周人也于此时跨入了文明时代的大门。周族的后人对此事赞扬说：“后稷之孙，实维太王，居岐之阳，实始翦商”，称颂周人翦商事业自此开始，实际上当时周人并不一定已有灭商念头，但灭商的物质基础确实是由此开始奠定的。由于古公亶父的伟大功绩，周人尊其为太王。

2. 周族的崛起与灭商

古公亶父迁居周原，使周族社会得到很大发展，国家机器也已初具雏形。

《史记·周本纪》。

《国语·周语》。

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

《诗·鲁颂·閟宫》。

自此至文王迁丰，周原不仅是周人的都邑，而且已成为其翦商基地。太王死后，幼子季历继位。季历的两位兄长太伯、仲雍知道太王有意让季历之子昌继位，因此离开周原以避让季历。这便是《史记·周本纪》所谓“长子太伯、虞仲知古公欲立季历以传昌，乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历”之事。季历继位以后，仍致力太王的事业并大力开展对扰乱边庭的戎狄部落的斗争，开始向外扩张。据《竹书纪年》记载，周“伐西落鬼戎，俘二十翟王”，“伐余无之戎，克之”，“伐翳徒之戎，捷其三大夫”，“伐燕京之戎，周师大败”，周人向外扩张虽付出了一定的代价，但所取得的成功仍是巨大的，它解除了来自西方的威胁，稳定了后方，扩充了实力。周族已显示出其蓬勃向上的气势。正如《诗经·大雅·皇矣》歌颂的一样：“维此王季……受禄无丧，奄有四方”。周人势力大增，并逐渐向商王朝进逼。此时正值商王武乙、文丁当政时期。武乙三十四年，季历朝见商王，受到商王的赏赐。文丁四年，又因伐戎狄有功，商王封季历为“牧师”。季历此时仍明智地采取与商王朝交好的政策，并娶商女为妻，《诗经·大雅·大明》有“挚仲氏任，自彼殷商，来嫁于周，曰嫔于京，乃及王季，……生此文王”的诗句，即是说的这件事。但是，周族的迅速崛起终于引起商王的猜忌，双方的矛盾也进一步加剧，最终导致了商王文丁杀死季历事件的发生，商周之间的矛盾由此而更进一步激化。

季历死后其子姬昌继位，姬昌便是历史上有名的周文王。《尚书·无逸》云：“文王受命惟中身，厥享国五十年”。文王治理国家达50年之久，使得他能够持续不断地推进灭商事业的进行。文王即位以后，继续后稷、公刘的事业，发展农业生产。遵循古公、季历以来的做法，礼贤下士，广收天下人才，史称他“笃仁，敬老，慈少，礼下贤者，日中不暇食以待贤士，士以此多归之”，像伯夷、叔齐、太颠、闳夭、散宜生、鬻子乃致商王的大臣辛甲等人都来投奔。相继辅佐文王、武王的姜尚（姜子牙）也是这时被周文王请至门下的贤士。文王拜其为军师，并尊其为太公。太公不负众望，为文王、武王灭商出谋划策，屡建功勋，史称“天下三分，其二归周者，太公之谋计居多”，这些人才有力地支持了周人的灭商事业。

文王在位时，商王朝还十分强大，因此，周在表面上仍臣服于商。周原甲骨中有文王祭祀商王先祖成汤、帝辛之父帝乙和文王求佑于商先王太甲，太甲“（告）周方伯”等记载。表明文王当时还是以商王朝的一个方伯的面目出现的。

然而在实际上，周人却在暗中积极准备灭商。文王一方面抓紧发展经济，扩充军队。另一方面也开展了一系列的政治活动，以图扩大自己的影响，争取更多的诸侯，据说：“西伯阴行善，诸侯皆来决平”。其中最著名的故事是周断虞、芮之讼。虞、芮都是商王朝的属国，两国相邻，发生了领土争端，它们本应到其共主商王那里决断此事，但二者倾慕周文王的威名，不朝殷，却去请周王公断。传说二国君进入周境之后，看到周国“耕者皆让畔，民俗皆让老”等情形，内心感到羞愧。因此，二人相互谦让，未见周王而返。这件事影响很大，许多小国纷纷前来归附，标志着周在政治上和外交上开始取

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

得对商王朝的优势。文王在这一年开始称王，并成为诸侯心目中的“受命之君”。文王称王时在位已近40年，经过几十年的艰苦努力，周的国力已大大增强，周与殷商王朝的关系也酝酿着根本的转变。文王受命称王，实际上是宣布周人政治上的独立，表明其已脱离了商王朝的中央政权，其与商王朝的关系亦由附属国变为公开与之对抗的独立国家。至此周人面对政治腐败、日益衰落下去的商王朝完全抛弃了“以服事殷”的假面具，并开始灭商的军事行动。

周文王首先向西北方向用兵，先后征服了犬戎、密须等两个小国。这两个国家分别位于周的北方和西方，征服它们解决了周人的后顾之忧，使之在东进时能有一个稳固的后方。接着，文王组织力量东进，先击败耆、邶等商王朝的属国。耆、邶两国位于周人的东方，距商都朝歌并非十分遥远，两国的灭亡使商王朝感到了威胁，商臣祖伊便向纣王惊呼：“天既讫我殷命。”意思是说上天要结束我殷朝的命运啦。但耆、邶毕竟只是商王朝外围小国，纣王对此也并不太介意。紧接着，文王又进攻崇国，崇侯虎是商王的亲信，也是商统治者中头脑较清醒的一位，此前他曾向纣王进谏，指出西伯（周文王）积善行德收买人心的行动是别有居心，将不利于帝纣，纣王也曾囚禁西伯。因此，崇国是周人东进的一个重要障碍。消灭崇国不仅具有重要的军事意义，而且也具有重大的政治意义和经济意义。消灭崇国标志着战争已推进到商王朝的心腹地，周人亦由此获得了关中平原大片丰饶的土地，使这里成为支持其灭商事业的又一个重要的经济基地。史载文王“即伐于崇，作邑于丰”，文王在消灭崇侯虎之后，把国都由岐迁到丰（今陕西省长安县沣水西岸），周的政治中心又进一步东移。至此，周人实际上已完成了对商王都的钳形包围，灭商已指日可待。

文王为灭商做好了准备，但他未来得及完成翦商大业，于迁丰的第二年去世。他去世后，其子姬发继位。姬发即是赫赫有名的周武王。武王继位后，任命太公望为师，负责军事；周公旦为辅，负责政务；召公等人亦为辅佐。他继承父志，继续积极灭商。

此时，雄踞东方数百年的商王朝在纣王的残酷统治下，已经分崩离析、岌岌可危。不仅普通民众与商朝统治者离心离德，而且统治阶层内部也已发生分裂。纣王杀比干，囚禁箕子，一大批商朝重臣出逃奔周。在这种形势下，武王开始了直接伐纣的战争。他首先“东观兵于孟津”（孟津在今河南孟津县，是当时黄河上的一个重要渡口），有800多诸侯和部落首领前来盟会。这次观兵实际上是一次军事演习和外交盟会。武王得到众多同盟者的支持，在政治上和军事上都取得了对商王朝的优势地位。不久以后，武王率领戎车300乘，虎贲3000人，甲士45000人以及各诸侯盟军渡过黄河，于武王十一年正月甲子日早晨抵达商郊牧野。武王在这里举行了誓师大会，誓词历数商纣罪恶，表明其代天惩罚商纣的决心，鼓励士兵要勇往直前，这就是目前仍能见到的《尚书·牧誓》篇。此时商纣王一方面召回征伐东夷的军队，一方面临时武装大批奴隶前来应战，双方在牧野展开激战。据说商军达70万人，

《史记·周本纪》。

《尚书·西伯戡黎》。

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

“殷商之旅，其会如林”，可见商军规模之浩大。武王以虎贲、戎车为主力，甲士徒兵配合向商军发起攻击。由于商军离心离德无心为纣王卖命，甚至前徒反戈一击配合周军反攻纣王。牧野一战商军全线崩溃。商纣王逃回朝歌自焚而死，武王挥师迅速占领商都，商王朝至此灭亡。

（二）西周王朝的建立和奴隶制国家的完善

周武王占领商都朝歌以后，举行了隆重的祭祀典礼，宣告周人正式继承殷商天命，建立西周王朝。西周王朝自公元前11世纪立国至公元前771年周幽王被犬戎攻杀亡国，共传11世12王（另有共和行政14年），历时200多年，各王世依次为：武王、成王、康王、昭王、穆王、共王、孝王、懿王、夷王、厉王、共和行政、宣王、幽王。

1. 西周立国和统治的稳固

周武王顺应历史潮流灭掉了强大的商王朝，建立起周政权。商王朝虽已灭亡，但其残余势力仍很强大，甚至严重威胁着西周政权的生存。为了巩固西周王朝的统治，武王及以后继位的成、康诸王采取许多重要措施来稳固西周政权，并为昭穆时代的对外扩张奠定了基础。

武王在西周王朝建立以后，马上采取一系列的行动以稳定形势。首先，为控制原商朝统治的中心地区，封商纣之子武庚于殷，让他继续统率商王朝的遗民，同时派自己的兄弟管叔、蔡叔、霍叔为武庚傅相，监视商遗民的动向，后者即史书所谓的“三监”。显然，这只是一种权宜之计。周灭殷，是小国对大国的胜利，胜利已来之不易，但要以小国统治大国更加困难。表面上看封武庚于殷是让其奉守先祀，不绝殷后，实际上这只是一稳定形势的临时措施，因为周人当时尚无力直接统治新征服的广大地区。紧接着为了安抚民心，武王先后释放了被纣王囚禁的箕子以及百姓，并且表彰了深得民心的商朝贤臣商容的闾里，整修了比干的坟墓。武王又命令把鹿台的财物和钜桥的积粟发放以赈济贫困。他还论功行赏，分封赏赐有功的臣属。《尚书》有《分器》篇，《书序》云：“武王既胜殷，封诸侯，班宗彝，作《分器》。”《史记·周本纪》有类似的记载：“封诸侯，班赐宗彝，作《分殷之器物》。”《分器》篇已亡佚。据《史记》记载，武王时分封的规模很大，他“封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟，帝舜之后于陈，大禹之后于杞。于是封功臣谋士，而师尚父为首封。封尚父于营丘，曰齐。封弟周公旦于曲阜，曰鲁。封召公奭于燕。封弟叔鲜于管，弟叔度于蔡。余各次受封”。通过采取上述措施，周初的政治形势虽仍很严峻，但也得到了暂时的安定，更重要的是它为以后周政权的稳固奠定了初步基础。

武王伐纣分封之后返回镐京，并制定了许多雄心勃勃的安邦治国的计划。史载他忧天下之未定“自夜不寐”。但是，他未来及实施这些计划，便于灭商后的第二年因病去世。武王死后其子诵继位，是为成王。成王即位时年纪尚小，还是个不懂世事的娃娃。而这时周王朝内有管、蔡各怀野心，外有武庚、徐、奄等商朝残余势力不忘复辟，新生的周政权面临着严峻的考验。面对此种形势，成王的叔叔周公旦毅然站出来摄理朝政，协助成王完成了武王的未竟事业，使西周政权最终得以稳固。

《史记·周本纪》云：“周初定天下，周公恐诸侯畔周，公乃摄行政当国”，《荀子·儒效》亦说：“武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王，以

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

属天下，恶天下之倍周也。履天下之籍，听天下之断。”很显然，在成王年幼期间，周公曾践天子位代行天子之事。此举曾招致王室诸兄弟的猜疑，甚至连召公奭也有所怀疑。留在殷商故土任三监的管叔、蔡叔等对此更是不满，他们散布说“公将不利于孺子”，即是说周公将危害成王。周王室出现的动荡、不和，使得以武庚为首的旧势力觉得有机可乘。因此他串通管叔等三监并联络淮夷、徐、奄、薄姑等方国发动了反周叛乱。西周政权面临着内忧外患的严重局面。对此，周公旦以一个政治家的眼光和胆略，首先稳定了周王朝的统治核心，取得召公和太公望的坚决支持。接着，他向王室成员和各路诸侯指明讨伐叛乱是上天旨意，是文王事业的继续，不管是什么人参与叛乱都要予以惩罚。并最终使王室成员和各友邦诸侯认识到叛乱的严重性和平叛的必要性。周公经过一番“内弭文兄，外抚诸侯”的工作，统一了内部思想，组成平叛大军，亲自东征，将以武庚为首的叛乱迅速镇压下去，杀掉武庚和管叔，流放了蔡叔。接着周公又挥师东进，经过3年的苦战终于击败参与叛乱的许多东夷国家。《孟子·滕文公下》云：“（周公）伐奄三年，讨其君，驱飞廉于海隅而戮之，灭国者五十”。直至此时，周才算彻底地消灭了商王朝残余势力，并真正控制了殷商故地。这次战争标志着周人灭商事业的最后完成，也是周初政治局势由动荡趋于稳定的一个转折点。

东征的胜利，使周王朝能够在更大的范围实行更有效的统治。当时，加强对广大地区特别是殷商故地控制的措施之一便是建侯卫，借以巩固西周政权，《左传·僖公二十四年》说：“周公吊二叔之不咸，故封建亲戚，以蕃屏周”。此时分封的侯国主要有宋、卫等。周公在消灭武庚、管、蔡之后，将其地一分为二。其中一部分分封给未参加叛乱的微子启，事见《史记·宋微子世家》。司马迁写到：“周公既承成王命，诛武庚、杀管叔、放蔡叔，乃命微子开（启）代殷后，奉其先祀，作《微子之命》以申之，国于宋。”宋都商邱（今河南商丘市），传说其地为殷商旧地，商先公相土曾以此为都。将殷商之后封于其先祖所居之地，显然带有明显的政治色彩，目的在于安抚殷遗民。另一部分分封给武王之弟康叔，号称卫。《史记·卫康叔世家》云：“周公旦以成王命兴师伐殷，杀武庚禄父、管叔，放蔡叔。以武庚殷遗民封康叔为卫君，居河淇间故商墟”，是将周贵族封于原商王畿之内，直接统治殷遗民，进一步加强了周对这个地区的控制。

在分封亲信的同时，周王朝自灭商之日起便计划营建东都，以强化对广大东部地区的统治。周公东征以后，便将这一计划迅速付诸实施。成王派召公奭到洛阳察看地形，周公亲往监督营建，建筑王城和成周二城。王城故址在今洛阳市王城公园一带，成周故址在今洛阳市白马寺以东的汉魏故城一带。东都建成以后，周公把参与叛乱的殷顽民强行迁往成周，在王城派住八师军队，以监视殷顽和整个东部地区。按召公奭的说法，东都地处天下之中，更是诸侯朝会，四方入贡的理想之地。东都的建立对于加强周王室对东部的控制，起到了十分重要的作用。

周公摄政7年以后，周政权终于稳定下来，成王亦已长大成人。基于此，周公毅然还政于成王，并将治国经验也传与成王，而自己仍北面就群臣之位，继续辅佐成王。周公是中国历史上著名的政治家，他的所作所为，对西周一代乃至整个中国古代社会都产生了很大影响。

周初武王、成王在周公、召公等贤臣的辅佐下，通过平定叛乱、封建侯卫、营建东都等重大行动，终于使西周政权在东部地区站稳脚跟，随之而来的是整个政治局面的稳定，经济迅速发展。

成王在位 30 多年，西周王朝在各方面都取得了很大发展。成王去世后，太子钊继位，是为康王。康王在位 20 余年，此时天下安定，一片兴旺繁荣景象，周王朝发展到其最兴盛的时期，史载“成康之际，天下安宁，刑错四十余年而不用”。康王死后，相继承袭王位的是昭王瑕和穆王满。昭王在位不足 20 年，穆王在位约 50 年。昭穆二世凭借前世打下的基础，大举出征远游。《史记》有：“昭王南巡狩不返，卒于江上”的记载，虽很简略，但明确昭王死于南巡途中。此事在《竹书纪年》中有更详细的记载：“昭王十六年伐荆楚……。十九年，……丧六师于汉。昭王末年，……王南巡不返”。表明昭王曾用很长时间和力量征伐南方荆楚等方国，但并未取得成功，不仅丧失了军队，而且自己也落得个身死异乡的下场。穆王继位后仍坚持对外用兵，引起许多附属国家的不满，“自是荒服者不至”。昭、穆二世在成康以来国势强盛的基础上，大肆进行南征北讨，虽然扩大了周王朝的影响，但也过多地消耗了国力，西周王朝逐渐难以支撑，所谓“王道衰微”已露端倪。

2. 王室衰微与平王东迁

穆王去世后，由其子共王絜扈继位。穆王在位时虽然王道开始中落，但由于当时还有成康盛世聚拢的雄厚家底，因此尚能守成。到共王及其以后，西周社会开始出现许多变化。王室日渐衰落，而一部分诸侯士大夫的势力则开始膨胀，社会矛盾也在逐步加剧，周天子的天下共主地位受到严重挑战。

《史记·周本纪》说：“共王崩，子懿王躋立。懿王之时，王室衰微，诗人作刺”。懿王死后，共王之弟辟方立为周王，是为孝王。孝王死后，“诸侯复立懿王太子燹，是为夷王”，可知此时还发生了西周历史上唯一的一次王位继承上的例外。据说到夷王时，王室更加衰落，以前高高在上的周天子也不得不屈尊“下堂而见诸侯”。此时社会各个方面的矛盾层出不穷，西周前期许多行之有效的制度亦遭到破坏。王室与诸侯的矛盾加剧，“诸侯不朝”的记载不绝于书。王室内外大大小小的贵族已开始分化，其中有人集中了越来越多的财富、土地和奴隶，有些贵族则逐渐失去了其原有财富而破落下去。

《诗·大雅·瞻卯》所谓：“人有土田，女反有之；人有民人，女复夺之”，即是此种现象的一种反映。1975 年在陕西岐山县董家村出土的裘卫家族铜器铭文记载了裘卫家族由低级奴隶主通过与大贵族买卖土地、聚敛大量财富最后上升为大奴隶主的过程。在这个过程中，世袭贵族矩伯等将周王朝封给自己的土地拿来换取裘卫家族的宝玉、车马等来装点门面。这种买卖交换土地的行为与周代土地制度“溥天之下，莫非王土”的公有制显然不相符合，但此时已被视为合法，周朝官员甚至帮助解决划界、交换手续等问题。上述情形表明，到西周后期奴隶制的土地公有制已经开始瓦解，土地私有现象开始出现。经济基础的变化，必然引起政治的变革。这也是诸侯地位加强，周王

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

《礼记·郊特性》。

室地位呈西山落日之势的根本原因之一。

在各种社会矛盾错综复杂的形势下，厉王继位。厉王是夷王的儿子，也是中国历史上有名的贪婪残暴的君主之一。据《史记·周本纪》记载，厉王好利，并信用好利的荣夷公为王朝卿士，委以大权，将原来属于公有的山林川泽之利皆霸占为己有。这种行为不仅违背了周人历来的传统，引起许多贵族的非议，而且也断绝了广大劳动人民——国人的生路，激起了他们的不满和责难。对此厉王非但不思悔改，反而变本加厉，对人民采取高压政策。他从卫国找来一位巫师监督人们的言行，发现有敢于非议者，立即处以极刑。厉王通过这种恐怖手段暂时将人们的公开议论压制了下去，史称“国人莫敢言，道路以目”。对此厉王非常高兴，他得意地对召公说：“吾能弥谤矣，乃不敢言”。召公是位头脑较为清醒的大臣，他见厉王如此倒行逆施，便又一次劝说道：“防民之口，甚于防水。水壅而溃，伤人必多，民亦如之。是故为水者决之使导，为民者宜之使言。……若壅其口，其与能几何”，指出壅塞民口后果将不堪设想，但厉王根本不听劝说，继续一意孤行。国人在厉王的高压下生活了3年，终于忍无可忍，发动了大规模的武装暴动，将厉王赶出了王宫，“厉王出奔彘”。厉王的太子静藏在召公家里，暴动的国人知道以后包围了召公的宅院，要求交出太子。召公“乃以其子代王太子，太子竟得脱”。

厉王出逃以后，由诸侯指掌朝政，史称“共和行政”，这一年是公元前841年，自此中国历史开始有了准确的编年。关于“共和行政”，历史上有两种不同的看法。一种观点认为是周公、召公摄行天子事，实行贵族共和政治。其根据是《史记·周本纪》所说的“召公、周公二相行政，号曰‘共和’”。另一种观点认为，是诸侯推举共伯和摄行天子事，根据是《竹书纪年》所谓“共伯和干王位”的记载。《史记·周本纪》正义引《鲁连子》的记载云：“卫州共城县本周共伯之国也。共伯名和，好行仁义，诸侯贤之。周厉王无道，国人作难，王奔于彘，诸侯奉和行天子事，号曰‘共和’元年”。共和行政共14年，在这期间由诸侯代行周天子之政。

厉王末年的国人暴动是中国历史上第一次大规模群众性武装暴动，它的直接结果是动摇了周王朝的统治根基，加快了西周王朝灭亡的进程。

共和十四年，厉王死于其逃亡地彘。太子静此时已由召公养大成人。于是诸侯立太子静为王，是为周宣王。宣王继位以后，吸取前王教训，刷新政治、励精图治，“任贤使能，周室中兴焉”。在周公、召公等贤臣的辅佐下，周王朝的国力得到一定恢复，“诸侯复宗周”，这便是所谓的宣王中兴。宣王利用国势暂时振兴的机会，发动了大规模对外战争，他先北伐玁狁，将直接威胁王畿安全的玁狁打败，迫使其北遁。接着又南征荆楚，恢复了周王朝对南方的影响。《诗·大雅·江汉》有“王国来极，于疆于理，至于南海”的诗句，表明其进一步拓展了疆土。然而好景不长，宣王多年的征战，一方面巩固了边庭，但在另一方面也耗损了国力，宣王三十九年，王师败绩于姜氏之戎，将由南国调来的军队都丧失掉了，为了补充军队，不得不“料民于

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

太原”。加之他晚年在政治上许多举措失当，如干涉鲁国立太子事，使得鲁国发生内乱。从而引得许多诸侯不满，结果是“诸侯多畔王命”，埋下了王朝破败的种子。可见，宣王中兴并未彻底扭转西周中期以来赫赫宗周江河日下的颓势，只是暂时延缓了西周王朝灭亡的速度。

宣王共在位 46 年，死后由其子宫涅继承王位，是为周幽王。幽王继位后，天灾人祸交相袭来，社会动荡不安。史载幽王二年，周王朝京都所在的关中一带发生强烈地震，河水断流，山峰崩塌，造成了严重危害。这使得危机日重的周王朝更是雪上加霜。面对严峻的形势，周幽王不仅没有采取任何补救措施，而是沉湎于声色犬马中不能自拔。据说他嬖爱褒姒，为博得褒姒一笑竟将军国大事视做儿戏。《史记·周本纪》如是说：“褒姒不好笑，幽王欲其笑万方，故不笑。幽王为烽燧大鼓，有寇至则举烽火。诸侯悉至，至而无寇，褒姒乃大笑。幽王说（悦）之，为数举烽火。其后不信，诸侯益亦不至”，幽王如此作为，加剧了各侯国与宗主周王朝的离心离德倾向。在用人上，幽王重用善谀好利的虢石父之类的人物，使“小人在位，君子在野”，朝政在这些人的把持下更加黑暗，引起国人的强烈不满。在王位继承的问题上，幽王不顾朝臣诸侯的反对，立自己宠爱的褒姒为王后，立褒姒所生之子伯服为太子，而将原来的申后和太子宜臼废掉，并欲置之于死地。在这种情况下，申后的父亲申侯联合缙国和西方的犬戎，举兵进攻宗周。幽王急忙燃烽火召集诸侯救援，但各路诸侯因以前屡受戏弄，这次竟再无人应召。幽王得不到援兵，只得带着褒姒、伯服诸人和财宝向东逃亡，逃到骊山脚下（今陕西临潼县），幽王和伯服被追兵杀死，褒姒和财宝则被掳掠而去。此后诸侯共立故太子宜臼为王，是为周平王。平王继位时，国力衰微，镐京残破，周王朝已无力抵御戎狄的侵逼。为了生存，周平王只得在晋、卫、秦、郑等诸侯的护卫下东迁洛邑。至此，西周王朝结束。史载“平王之时，周室衰微，诸侯强并弱，齐、楚、秦、晋始大，政由方伯”，中国历史进入动荡的春秋战国时代。

《史记·周本纪》。

《史记·鲁世家》。

《诗·小雅隰桑序》。

（三）西周的政治制度

1. 西周社会各阶级

奴隶制发展到西周已达到鼎盛时期。这时的全体社会成员因其社会经济、政治地位的不同被划分为许多等级，形成了以宗法制度为显著特点的等级制，也就是所谓的“天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有二宗，士有隶子弟，庶人工商各有分亲，皆有等衰”。

王室和各级贵族共同构成了西周王朝的统治阶层。王室居于统治阶级的最顶层，国王是其代表。周天子是当时政治上的天下共主，名义上拥有国家的一切，即如《诗·大雅·北山》所谓“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。公室是仅次于王室的第二等级，周王朝曾分封了大批的诸侯国，有公、侯、伯、子、男五等爵。诸侯受王室之封拥有一方土地和人民，并负有向王室纳贡和从征的义务。卿大夫是从属于诸侯的一级贵族，所谓“诸侯立家”即是指诸侯分封卿大夫而言。卿大夫拥有诸侯分封给的采地，可以世袭，但也要为诸侯尽一定义务。士一般出身于贵族，但其成分复杂，个别有采地，大多数则无采地，仅有禄田而已，所以《国语·晋语》云：“大夫食邑，士食田”。上述从天子、诸侯到卿大夫、士是西周时期居于统治地位的社会阶层。他们占有大部分的社会财富，掌握着国家各级政权。

与商代一样，西周时期也存在着平民阶层。平民中的大部分人是周族的族众，也有一些失势没落下来的原贵族。平民一般拥有少量财产，在政治上有一定的发言权，在特定情况下对国家政局有一定影响力。平民是西周王朝及其各个封国军队的主要兵源，并为各级贵族服各种劳役。随着时间的推移，一般平民的生活日益贫困，其政治地位亦不断下降。总的看来，他们属于被统治阶层。但有时他们的向背却能影响国家政局，如西周后期，国人不堪忍受厉王的高压，终于起来将厉王赶走即是证明。

西周时期存在大量没有任何权力的奴隶，他们处于社会最底层。当时奴隶的来源主要是战争俘虏和罪犯，也有部分平民因各种原因沦为奴隶。俘虏转化为奴隶最明显的例子是西周王朝把在灭商战争中捕获的俘虏及被征服地区的人转化为自己的种族奴隶。周初分封时，国王赐给诸侯“殷民六族”、“殷民七族”、“怀姓九宗”，大概都是由战争俘虏转化为种族奴隶的例子。在铜器铭文和文献中也常见“执诉”、“获丑”即抓获俘虏的记载，如康王时期的小孟鼎铭文记载了康王命孟伐鬼方，一次战争便抓获一万三千多人。这些人大部分都被作为奴隶使用。西周法律规定庶人犯罪要充作奴隶，《周礼·司寇》说：“男子入于罪隶，女子入于舂槁”，男子从事苦役，女子从事家内劳役。西周时期的奴隶要为主人从事各种劳役，包括从事农业、手工业生产以及放牧马牛等。奴隶在当时被称做“鬲”、“人鬲”、“馭”、“台”等。他们往往以“夫”或“人”为单位计算，这一般是指单身奴隶。有家室的奴隶多以“家”为计算单位，如“臣”这种奴隶便以“家”计算。周王常将奴隶赏赐给臣下，如矢令簋铭文记述了周王赏赐给矢令“臣百家、鬲百人”之事。大孟鼎铭文记载孟得到“人鬲自馭至于庶人六百又五十又九夫”和“人鬲千又五十夫”的赏赐。类似的记载在已出土的西周铜器铭文中屡见不鲜。

《左传·桓公二年》。

商代不见的买卖奴隶的现象，在西周时期已经出现，最著名的一次奴隶买卖，是孝王时期的 鼎铭文记载的奴隶主 向另一个奴隶主限用一匹马加一束丝买五个奴隶的事。与商代不同，西周时期用奴隶殉葬祭祀等现象较少见，而且主要集中于西周早期，中期以后基本绝迹。据粗略统计，在已发掘并已发表资料的数千座西周墓葬中，用人殉葬者不过数十座，且多数只用一二人，这与商代墓葬动辄用十数人乃至数百人殉葬已不可同日而语。墓葬殉人数量急剧下降这种现象表明，随着社会生产力的提高和奴隶制的发展，奴隶的使用价值已大大提高。贵族对奴隶已不滥杀滥殉，而是更多地驱使他们为自己创造财富，这也是奴隶制发展到更高阶段的一种表现。但是，上述情形并未改变奴隶的命运，他们仍然为生存而苦苦挣扎于社会最底层。

2. 宗法制度与礼乐制度

《左传·文公十八年》载大史克对鲁宣公曰“先君周公制周礼曰：则已观德，德已处事，事以度功，功以食民”，是说周公曾制定周礼。《史记·周本纪》载成王“既继殷命，袭淮夷，归在丰，作《周官》。兴正礼乐，制度于是改”，表明周初曾进行大量的制礼作乐的工作。《论语·为政》说：“周因于殷礼，所损益可知也”，周礼是在殷礼的基础上有所损益而成的。所谓的周礼实际上包括了周代的一系列的政治制度和社会行为规范。一般来讲，井田制、分封制、宗法制、畿服制度、爵谥制度、礼乐制度等都可包括在内。这些制度互有区别但又密切相关，构成西周政治制度的不同方面。

井田制是西周社会的基本土地制度，是奴隶制国家赖以生存的经济基础，当时的各项政治制度无不建立在这个经济基础之上。关于井田制，《孟子·滕文公上》云：“方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私百亩，同养公田”。其中的公田是周王、诸侯等各级土地所有者直接控制的田地，平民首先要耕种这部分公田，并将收入统归土地所有者。公田周围的私田，实际上是庶人从贵族那里分配到的用于维持生存的最低限度的生活资料。平民等农业生产者被固定在井田上，并在此基础上形成了里、邑等基层村社单位。《周礼·地官·小司徒》云：“九夫为井，四井为邑，四邑为丘”。按此则每邑包含4井、36户人家。邑也称为里，《尔雅·释言》：“里，邑也。”西周时期，贵族的封地都是以“里”、“邑”等单位计算的，可以说里、邑是当时各级贵族封地的基本组成部分。从这个意义上看，西周时期的全部上层建筑都是建立在井田制的基础之上的。

分封制是周王朝为加强对整个国家的控制而采取的一项重要措施。所谓分封主要是指周王把一定范围的土地和人民分别授与自己的子弟、亲戚、功臣等，让他们代表周王去统治一方人民，以拱卫周王室，也就是文献中所谓的“封建亲戚，以蕃屏周”。

周武王灭商以后即开始分封。武王所封的诸侯，据《史记》的记载可知主要有四种人：一是功臣谋士，以师尚父为代表；二是兄弟，如封周公旦于鲁，封召公奭于燕等；三是殷商之后，主要是封武庚于殷；四是封古代圣王之后，如封神农之后于焦，黄帝之后于祝，帝尧之后于蓟等。

周公东征平定武庚、管、蔡之乱以后，又一次进行大规模分封。主要是

《左传·僖公二十四年》。

在殷商故地封宋、卫两国，另外封叔虞于唐等。此后历代周王陆续又有所分封，但规模已远较周初为小。在周初分封的诸侯中，以姬姓贵族为主，其中又以文王、武王的直系后裔最多。例如，属文王后裔的诸侯国有管、蔡、郟、霍、鲁、卫、毛、聃、曹、毕、燕、邓、原、郇、郕、雍、滕等。属武王后裔者有晋、应、韩、邰等侯国。当时的封国很多，具体数字目前已不可知。

《左传·昭公二十八年》说：“昔武王克商，光有天下，其兄弟之国者十有五人，姬姓之国四十人”。《荀子·儒效》云：“周公...兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人焉”。实际上当时的封国也许远不止七十一个，《吕氏春秋·观世》有“此周之所封四百余，服国八百余”的说法。可见，西周封国的数量是相当庞大的。周初封国主要是周天子的子弟、同姓和戚属，带有明显的氏族社会的痕迹。但周代毕竟已不是氏族社会，其分封的主要目的是以血缘关系的纽带来加强周天子与诸侯之间的政治关系，以图对全国实行更有效的统治，而血缘关系则要服从于政治关系，用一句话概括就是：“门内之治恩揜义，门外之治义断恩”。

在众多封国中，与王室关系最密切者主要有东方的齐、鲁，中原的卫，北方的燕、晋诸国，它们是当时肱股周室的主要力量。

周武王灭商之后封师尚父于营丘（今山东省临淄市），国号齐。齐国所封之地是东夷族方国薄姑的故地。薄姑早在商代便已十分强大，是周初东方叛乱的主要参与者之一。吕尚到封地以后经过艰苦的斗争才站稳了脚跟，同鲁国一道为稳定周王朝的东土做出了贡献。

鲁国是武王分封给周公旦的封地，但周公因在王室任职而一直未能就封。活动在这一带的淮夷、徐戎等族参加了周初叛乱。为了强化对这一地区的控制，周公以长子伯禽代自己前去曲阜就封。伯禽就封之后，努力拓展疆土，打击反周势力，稳定了该地区的形势，成为周王朝在东方的主要依靠力量。

卫国是周公平定武庚之乱后，周王朝在殷商故地新封的一个诸侯国。始受封者是周公的同母弟康叔。卫国地处中原，又是殷商故地，地理位置十分重要，此地安定与否直接关系到周王朝整个统治的稳固。因此，周王朝对此十分重视，“以三监之余民，国康叔为卫侯，周公惩其数叛，故使贤母弟主之”。康叔就封之前，周公还亲自训诫康叔，要康叔在治理卫时尚德慎罚，敬天爱民，施用刑罚要遵循一定的准则，并规定了刑律的条目，强调用德政教化殷遗民，以巩固周王朝的统治。为避免商末以来殷贵族腐化堕落风气的侵蚀，周公特做《酒诰》一篇，指出商末亡国的一条重要原因是其“荒腆于酒”，因此，要求周人必须戒酒，规定了严厉的戒酒条令。康叔遵循周公的教谕，到封地后采取了许多行之有效的措施，终于消除了商人的反抗情绪。中原的稳定，有力地支持了周王朝的统治。

晋是周代的另一个重要封国，其始封地在唐。唐在今山西省南部垣曲至翼城一带。近年在曲沃县曲村发现的西周晋国贵族墓地已证明这一点。武王死后，唐地亦发生叛乱。成王在扫平叛乱之后，封自己的弟弟叔虞于唐，叔虞之子燹父改国号为晋。晋南地区是夏人故居，自商代以来戎狄各部族又杂

《礼记·丧服四制》。

《史记·周本纪》正义。

《尚书·康诰》。

处于此，形势相当复杂。为了尽快建立起有效的秩序，叔虞在封国内采取“启以夏政，疆以戎索”的灵活政策。由于这个政策照顾到了具有不同传统的各个部族的利益，因而得到人们的拥护，在晋地形成了一个较为安定的局面。

燕国是周王朝北方的一个大国。史载武王封召公奭于燕。燕国的始封地在今北京市房山区琉璃河镇以北 2.5 公里处的董家林村附近，此地已发现一座西周城址和大批西周时期的墓葬。墓葬出土的西周铜器铭文证明了该墓地是包括燕侯在内的燕国贵族墓地。特别是 1986 年出土的太保盂和太保壘的长篇铭文记载了周初封燕的史实，至此，数千年来争论不休的燕国始封地得以最终解决。燕国地处中原与北方草原的交接地带，占据通往辽海和北方草原地区的咽喉要地，地理位置十分重要。燕国成为周王朝统治北方地区的主要依靠力量。从辽西大凌河沿岸屡次出土燕国青铜器的情况看，燕国的势力当时可能已达到辽西地区，这就大大扩展了周王朝的统治区域。

宜国是周王朝在南方的一个重要封国。1954 年在江苏丹徒烟墩山发现一组西周青铜器，其中有一件宜侯矢簋，该器有 120 余字的长篇铭文，记载周王册命矢为宜侯，并赐予土地、附庸、弓矢之事，该器的形制、花纹和铭文表明该器是成康时铸造的。据此可知，宜国之封当不晚于康王。封宜国于长江下游地区，表明周王朝对这一地区早已建立起有效的统治。

周王朝分封侯国有其具体内容和过程。《左传·桓公二年》载师服之言曰：“吾闻国家之立，本大而末小，是以能固。故天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有二宗，士有隶子弟，庶人工商各有分亲，皆有等衰。是以民服事其上而下无觊觎”。所谓天子建国是指周天子分封自己的子弟为诸侯。分封诸侯时要举行册封仪式，周天子向受封者颁布册命，册命的主要内容是授民授疆土以及官属、奴隶、礼器、仪仗等。如《左传·定公四年》详细地列举了分封鲁、卫、唐三诸侯国的内容，其中说到分鲁公“以大路、大旂、夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长勺氏、尾勺氏……。分之土田陪敦，祝、宗、卜、史，备物典册，官司彝器，因商奄之民，命以伯禽，而封于少皞之墟”。诸侯受封后即成为相对独立的诸侯国的国君。按规定，诸侯要对王室承担戍守疆土、出兵助王征伐、纳贡、朝觐述职、随王祭祀等义务。除此而外，诸侯国内的事物均由诸侯自理。诸侯依照天子分封的形式，亦分封子弟为卿大夫。卿大夫的封地称做“采地”或“采邑”。卿大夫之下有士，士封有食地，士是最低一级的贵族，其下不再分封。这样，等次分封的结果形成了由诸侯、卿大夫和士组成的各级封君。这些大小封君有严格的尊卑等级，周天子是其共主。尽管周天子实际控制的土地不过邦畿千里，但周初这种自上而下的分封制，使得周王对天下的控制已远较夏、商二代为强，王权较以前也更为集中，西周王朝亦因此而成为一个幅员空前辽阔的国家。但是，由于分封制下的诸侯都是世袭君主，封君在国内享有几乎不受任何限制的各种权力。随着时间的推移，封国的势力逐渐膨胀，而王室则因其处于诸侯国的包围之中，却难以向外发展，加之历代分封，王室直接控制的地域更加狭小，使其实力更进一步的衰落。王室力量的削弱，使得诸侯国离心倾向加剧。各地政治、经济发展的不平衡，最终导致了几个地域性政治中心的出现，到了春秋时代，终于演化成诸侯割据、列国纷争的政治局面，这种情况的出现是周初分封制度的制定和推行者们所始料未及的。

与分封制密切相关的是畿服制和五等爵制。关于畿服制中服的意义，按

《周礼·夏官·职方氏》郑玄注所说为“服事天子”之意。《国语·周语》说：“夫先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服、蛮夷要服，戎狄荒服”。说明白一些，畿服制实际上是关于周王朝中央政权与地方政权关系的一种规定。其中甸服为畿内，侯服、宾服指华夏诸族，要服、荒服者则指远近不同的夷狄。显而易见，此种制度实际上是以尊卑、亲疏、内外、远近为标准的等级制度在国家政治区域划分方面的反映。

关于五等爵制，《周礼·大宰》郑玄注云：“爵为公侯伯子男卿大夫士也”，是说诸侯爵分为五等，公、侯、伯、子、男。其下尚有卿、大夫、士等三级。关于五等爵，在先秦文献中也屡有提及。《左传·襄公十五年》：“王及公、侯、伯、子、男、甸、采、卫、大夫各居其列，所谓周行也”。

《国语·周语》云：“昔我先王之有天下也，规方千里以为甸服，其余以均分公侯伯子男”。由这两条记载可知五等爵与畿服制密切相关。《国语·楚语上》说：“天子之贵也，唯其以公侯为官正也，而以伯子男为师旅”，表明五等爵同为天子臣属，但级别高低有所不同。《左传·昭公十三年》又云：“昔天子班贡，轻重以列，列尊贡重，周之制也”，是说诸侯纳贡轻重与爵位高低有关，爵位高者，其纳贡重些，级别低者纳贡亦较轻。由此可知，五等爵制从本质上看是西周贵族内部等级关系的制度化。上述制度同分封制一样为巩固西周政权起到了十分重要的作用。

西周的分封制、畿服制和五等爵制的制定和实行都基于当时的宗法制。西周时期的宗法制度是由原始社会末期氏族组织演变而来的以血缘关系为基础的族制系统，但与氏族社会时期平等血缘关系已有本质区别，而早已演化为一种巩固统治秩序的政治制度了。宗法制的具体内容大致如下：周天子由嫡长子继承世袭，每世天子都以嫡长子身份继承父位，奉祀先祖，是为姬周族的大宗，嫡长子的兄弟分封为诸侯，称为小宗。在诸侯国内，每世诸侯之位也由嫡长子继承，是为诸侯国内的大宗，他的诸弟被封分卿大夫，为小宗。卿大夫在其采邑内亦实行嫡长子继承制，其在自己的采邑内亦为大宗，其余诸弟封为士，为小宗。士亦由嫡长子继承，其余诸子不再分封，为平民。简而言之，诸侯于天子为小宗，但在其封国内又为大宗。卿大夫对诸侯为小宗，而在本族内则为大宗。宗法制度的核心内容实际上就是嫡长子继承父位（大宗），庶子分封（小宗）。

在宗法制度下，大宗与小宗的关系是一种等级从属关系。小宗必须服从于大宗，受大宗的治理和约束，周天子是天下大宗，也是政治上的共主。宗法制提倡尊祖，但不是所有子孙都有祭祀祖先的权利，只有大宗才有主祭宗庙的特权，小宗是没有这个权利的，后者只有通过敬宗，即通过对大宗的尊敬才能表达对祖先的尊敬。当时，“国之大事，唯祀与戎”，各级大宗通过对祭祀特权的垄断，进而掌握国家政权。所以说宗法制也是政权、族权和神权相结合的一种产物。由此可见，宗法制从表面上看是以血缘关系为主，而实际上并不在于别亲疏，那只是一种表面现象，其主要目的是通过亲疏不同的血缘关系来确定财产和政治权力的分配，用以强化当时奴隶制的统治秩序。前面所说的分封等项制度也是以宗法制为基础的，前者可以说是宗法制度的具体体现，并且进一步强化了宗法制度。它们互为表里，相互依存，共同成为支撑西周王朝统治大厦的几根最重要的支柱。

礼乐制度是西周时期奴隶主贵族政治思想的集中表现。所谓的礼主要有两条原则：一条是“君子劳心，小人劳力”，另一条是“礼不下庶人，刑不

上大夫”。关于“君子劳心，小人劳力”，《孟子·滕文公上》有更进一步的说明：“劳心者治人，劳力者治于人。治于人者食人，治人者食于人，天下之通义也。”其中的劳心者是指各级贵族，劳力者则是指从事各种劳作的平民和奴隶。在当时人们看来，贵族治理、剥削广大劳动者和后者听从主人的调遣并供养之都是天经地义的事，并成为维系当时社会关系的一种理论根据。“礼不下庶人，刑不上大夫”则是明确指出礼只适用贵族，而刑也主要是针对广大平民的，道出了礼的本质。礼的主要内容包括两个方面，一是“亲亲”，二是“尊尊”。所谓“亲亲”，意指要亲其所亲，“尊尊”就是尊其所尊者，前者反映了当时的血缘关系，后者则是对当时政治关系的一种规定。在这里礼的作用主要是维护贵族内部的等级关系，解决和处理其内部分歧。贵族内部凡是有关君臣、上下、父子、兄弟之间的关系，以及衣食住行、丧葬嫁娶、祭祀祖先鬼神及至军制政令等都必须按照一套固定的礼制来进行。可见，周礼涉及的内容又十分广泛，正如《周礼》所言：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；宦学事师，非礼不亲；班朝、治军、涖官、行法，非礼威严不行；祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庆”。按此，则礼乐制度又成为当时规范人们行为的基本准则。

综上所述，可知井田制、宗法制、分封制、畿服制和礼乐制度是西周政治制度中最突出的代表。它们的出现表明西周时期已形成一套完整的奴隶制的政治制度。标志着中国奴隶制已到其发展的顶点，对中国以后的政治制度亦产生了深远的影响。

3. 西周政权结构与官制

西周政权在许多方面继承了商制，并有所发展和创新。其国家政权结构也更加完备，达到了一个前所未有的更高阶段。西周政权结构的一个突出特点是与以嫡长子继承制为中心的宗法分封制密切相关。周人克商之初便大量封邦建国，把自己的同姓兄弟和异姓姻戚分封到全国各地，由他们代表王室分别治理其封地，周王则是天下共主。因此，周王室是实际上的中央政权，而封国则可视作当时的地方政权。诸侯除对周王室负有朝贡、述职、从征等义务外，一些大侯国的封君还受王命出仕于王室，如《左传·僖公五年》：“虢仲虢叔，王季之穆也，为文王卿士”即其例。王室也要任命一些侯国的卿士，《礼记·王制》云：“大国三卿，皆命于天子”，“次国三卿，二卿命于天子”，可见，最初王室对各侯国的人事还有一定的控制力。为了加强对地方的控制，周王朝又创立了监国制度，《礼记·王制》云：“天子使其大夫为三监，监于方伯之国”。传世铜器有应监殷、荣监殷等。诸监之设，是历史上首创的政治体系中的监督系统。以上几个方面，在分封制下作为王室与封国之间的纽带，起到了建立以王室为中心的政治秩序的作用。这种等级臣属的政治秩序，已初具统一国家雏形，在这个总体框架下，封国亦已萌发一些政区因素。这与商王朝时期的王室与方国之间的关系多以武力来维系的情形相比，无疑强化了王室与诸侯国间的政治主从关系。但是，当时封国又享有十分充分的自治权，它们的封地世代承袭，有独立的军队，可自行制定法律，颁布政令，保持自己风俗习惯的权力等。由此可知，西周政权远未发达到统一国家的水平，它只是一个在共同的政治、经济利益基础上，用血缘关系和一定契约关系将王室和诸侯联合在一起的政治共同体。

周王室直接控制下的西周中央政权机构的设置较商代更加完备。成书于战国时代的《周礼》一书系统地叙述了周代官制，关于此书所述之官制系统，经过历代学者研究，已知其中即有作者虚构的理想化成分，但也保存了许多西周官制的真实成分。这一点亦已为西周铜器铭文所证实。一般认为，西周中央政权有两大官属——卿事寮和太史寮。

卿事寮主管“三事四方”，即管理王畿以内三大政事和四方诸侯的政务，西周初年由周公执掌。其所属高级官员有三事大夫（司土、司马、司工），即金文中所谓“三右”。其中的司土也称司徒，据金文可知其主管土地和农业生产以及相关事务。有时也兼任国王册命时侯右和带兵出征，但这些多是临时的工作。《周礼·地官·司徒》有“乃立地官司徒，使率其属而掌邦教，以佐王安抚邦国。……大司徒之职，掌建邦之土地之图与其人民之教，以佐王安抚邦国”的记载。上述记载与金文基本相同，司徒之执掌主要是土地与人民教化之事。司徒之下，据金文可知有虞、场、林、牧、司王宥、邑人、佃人、里君等职，他们分别执掌与司土职责有关的各项具体事务，如农、林、牧、水利、仓库等。

司马是执掌军事的武官。其职权主要是守卫疆土，镇压殷商遗民的反叛以及对外进行征伐等。如北伐 狁、鬼方，南征荆楚、淮夷等。《周礼》将其概括为“以九伐之法正邦国”。据青铜器铭文，可知其下有师、师氏、司弓矢、走马、虎臣等职，它们是不同的级别、不同兵种的武官。

司空在铜器铭文中均称做司工。关于其职掌，郑玄在《考工记》注中说：“司空掌营城郭建都邑，立社稷宗庙，造宫室车服器械，监百工者”，《左传·襄公三十一年》亦说：“司空以时平易道路”。可见司空职掌多与工程建设有关。西周铜器铭文也有相关记载，如扬，其铭云：“王若曰：扬，作司工，官司量田佃，眾司，眾司芻，眾司寇，眾司工事”，其中 字为房屋之意，芻乃古代覆盖屋顶之植物茎秆，即所谓芻薪。此 铭文表明扬为司工（司空），其本职主要是修建房屋，但也可兼理诉讼之事（司寇）。从上述情况看，西周时期管理国家政务的官员主要是司土、司马和司工等“参有司”。司寇一职在当时尚未进入最主要的官职之列，诉讼诸事可由各级政务官员兼理，上述扬 铭文即是一例。

太史寮主管宗教祭祀、册命文书、辅保教育诸事，西周初年由召公奭执掌。太史寮属下的高级官员可能即是金文中所谓的“三左”：大史、大祝、大卜等。大史是史官之长，在西周时期，其地位和职责十分重要。它主要掌管王国文书的起草、册命诸侯卿大夫、编著史册、管理天文历法、宗教祭祀、图书典籍等事业。其下属官员有史、内史尹、内史、作册内史、右史、诘史、中史、省史、书史、作册尹、作册等。它们是分别执掌完成大史各项职责的不同级别的执行官员。大祝为祝官之长，古人尚鬼神，每遇事都要祝告祈福。据禽 铭文可知周公旦的长子伯禽曾为周王大祝，也可知周初大祝的地位是相当高的。其下属有祝、五邑祝、丰人等官职。大卜是卜筮管之长，舀鼎铭文云：“王若曰：舀，令汝更乃祖考司卜事”。卜祝类宗教官员的重要性在西周时期远不及商代，所以在西周官制体系中其地位总的来讲并不是很重要。

卿事寮和太史寮在西周早期分别由周公和召公执掌。两寮共掌当时天下

大事，并向周王负责。周、召二公各主一寮搭起了西周政权的基本框架，延续于整个西周时期。《尚书序》所谓：“召公为保，周公为师相成王，为左右”，即应是上述政权机构的一种反映。从西周中期开始，主管政务的卿事寮的重要性已大大超过太史寮，后者的地位则日益下降。

除两寮以外，从西周早期开始还设有独立的宰职系统。宰是为周王管理宫廷内部事务的总管家，周初其地位并不高，远不能与两寮相比。但由于其直接服务于周王身边，因此其地位逐渐上升，到西周晚期更是达到与两寮并列的地步。《诗·小雅·十月之交》云：“皇父卿士，番维司徒，家伯维宰，仲允膳夫，聚子内史，蹶维趣马，槁为师氏，……”，孔疏云：“此七人朋党于朝，言王政所以乱也”，此诗作于周幽王时期，可见西周末年宰可与卿士等高官一起谋议政事。《诗·大雅·江汉》有歌颂“王命召虎”领兵讨伐淮夷并取得胜利的诗句。郭沫若先生认为此召伯虎即是 铭文中的宰睪生，他是宣王时的权臣。宰在西周末年的地位甚至已有超越两寮之势。属宰职系统的官员有内史尹、内史、小子、小臣、辅师、小射、夷仆、司辅、小辅等。

西周官制系统中尚有公族一职。公族的本意是指周王室同姓贵族，中解铭云：“王大省公族于庚旅”即其例。另外，其也指掌管公族内部事务的官职。番生 铭文云“王令司公族、卿士、大史寮”，将公族与卿士、大史寮并提，表明公族之官当时已十分显贵。毛公鼎铭文云：“令汝司公族（与）参有司、小子、师氏、虎臣、（与）朕鞶事”，此更将公族列于三有司之上，足见其地位之高。由于公族是与周王血缘关系密切的同姓贵族，所以管理其事务者必是地位显赫、德高望重之人，其官职也自然十分尊贵。

西周王朝在大量设官定职管理各种事务的同时，亦设置了监督吏治的监察系统，即所谓司士和诸监，前者主要监察王室百官，后者则主要监视分封到各地的诸侯。

据铜器铭文可知，司士一职主要掌管百官考察、任免、刑赏之事。牧铭文云：“王若曰：牧，昔先王既令汝作司士，今余唯或改，今汝辟百寮”。《周礼·夏官·司士》说司士“掌群臣之版，以治其政令……掌国中之士治，凡其戒令…凡邦国三岁则稽士而进退其爵禄”。由是可见几百官进退任免及刑赏之事均由司士进行处理，司士是一种很重要的官职。

西周初年，为了更有效地控制新征服的广大地区，王室大量分封诸侯，同时设诸监来监视诸侯的行动。史载灭商之后，“武王……，乃立王子禄父俾守商祀，建管叔于东，建蔡叔、霍叔于殷，俾监殷臣”。这是周王朝设监于侯国之始，其后可能成为定制。传世铜器有应监鬲，其铭文：“监应作宝彝”，是为封于应国之监。荣监 有“荣监”二字，说明在荣国亦有监。仲几父 铭云：“仲几父……使于诸侯诸监”，按此则诸侯与诸监的地位不相上下，可见监在当时很受重视。诸监的设立，表明西周王朝的政权体系中已有明确的监察系统。诸监之设可以说是中国古老监察系统制度化的开始。

西周时期的各个封国是当时实际上的地方政权。各封国仿照西周王室也建立各种机构，设官定职，像卿士、司马、司士、史等官在诸侯国都有设立。

总括上述可知，西周王朝官制较商代更加系统化、制度化。周王之下设

置卿事寮和太史寮，分别执掌军政事务和宗教典册事务，并设立各自独立的监察系统和负责宫廷事务的宰职。西周官职设置亦较商为多，反映出当时官吏职责更加明确，分工更加精细，也标志着国家机器的进一步强化。

4. 西周的的法律与军队

西周是一个高度发展的奴隶制国家，其经济、政治、文化等方面较前代都有了较大发展。西周的法律制度在总结、继承夏、商两代有关制度的基础上又有了新的进展。西周的 legal 思想和内容更加丰富、全面，也更加系统化和制度化。

西周法律较商代的进步突出表现在其已具有较明确的立法、执法原则和指导思想。西周统治者认为商代亡国的教训之一在于其崇尚严刑酷法，而招致人民的反抗。因此，周人除了继承殷商的“天命”、“天罚”思想以外，更加鲜明地强调“明德慎罚”，并以此作为制定和执行法律的指导思想。《尚书·康诰》云：“王若曰：孟侯，朕其弟，小子封。惟乃丕显考文王，克明德慎罚；不敢侮齔寡、庸庸、衹衹、威威、显民，用肇造我区夏，越我一、二邦以修我西土”。《康诰》是周公平定武庚与三监之乱以后封康叔于殷商故地统治殷遗民时的训词，它告诫康叔封一定要把“明德慎罚”的思想作为自己司法乃至处理政务的指导思想和行动准则，以便更好地统治殷遗民。“明德慎罚”在《尚书·多方》等篇中也屡有提及，如“以至于帝乙罔不明德慎罚，亦克用功”，是周公向殷遗民说的一段话，他试图要殷遗民相信商代武乙以前各代帝王亦是用“明德慎罚”之法治理国家的，以达到使殷遗民服从周王朝统治的目的，可见周初统治者对“明德慎罚”之法是多么的重视。西周铜器铭文中亦有类似的记载，例如，虢旅叔钟铭文：“丕显皇考惠叔，穆穆秉元明德”，班 铭云：“允才，显惟敬德”，毛公鼎铭云：“丕显文、武，皇天弘 厥德”，牧 铭云：“女（汝）毋敢弗率先王作明井（刑）”。上述情况说明，“明德慎罚”思想在西周统治阶层中已成为一种时尚。所谓“明德”，即尚德、提倡德；“慎罚”，即是对刑罚采取宽缓谨慎的政策。周初之所以提出这一主张，首先是吸取了商末严刑酷法导致亡国的教训，其次是因为周以小邦统治“大国殷”，不能不采取更多的怀柔政策，以求缓解与殷遗民之间的矛盾，达到最终长治久安之目的。

西周统治者在“明德慎罚”思想的指导下，又提出了“保民”的主张。当时统治者认为，夏、商亡国的根本原因不在天而在于民，激怒了人民，什么天命都将无济于事，因此主张当政者应“无于水监，当于民监”。要使自己的统治稳固，必须“先知稼穡之艰难，乃逸则知小民之依。……能保惠于庶民”。“保民”思想的提出较之商代只注重天命鬼神无疑是一个重大进步，也是周初统治者“明德”思想的核心所在。对此，王国维的一句话可谓切中要害：“故其所以祈天永命者，乃在德与民二字”。

需要注意的是周王朝的“明德慎罚”并不是不要刑罚。例如，在周初武庚与三监叛乱发生后，周公东征三年坚决镇压了叛乱，并处武庚、管叔死刑，

《尚书·酒诰》。

《尚书·无逸》。

《观堂集林·殷周制度论》。

蔡叔流放，对参加叛乱的东方与国也大加挞伐。可见，所谓“明德慎罚”并不排斥刑罚，实际上是要求德教与刑罚相结合，先德教后刑罚，以刑罚镇压达到以德治国的目的。显然，这较夏、商时期动辄“天罚”神判的主张更切合实际，实行起来也更易于为人所接受。

维护宗法等级制度是西周法律所遵循的另一个基本原则。西周王朝实行的宗法等级制已如前述，它是当时政治制度的基本特点之一，也是西周法律制度的一个特点。西周法律强调诉讼必须遵循宗法制的原则，《礼记·王制》说：“凡听五刑之讼，必原父子之亲，立君臣之义以权之，意论轻重之序，慎测浅深之量以别之”，意即要求诉讼时要首先考虑是否违反父子之亲、君臣之义等宗法制度的规定，其次再考虑犯罪动机、罪行大小来决定刑罚的轻重。周法依照宗法制的原则，强调“尊祖”、“敬宗”，也就是“亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安”，可见尊祖、敬宗的目的在于重社稷。在当时看来，法律只有严格按宗法制的原则行事，才能“庶民安”，国家政权才能稳固。

“礼不下庶人，刑不上大夫”是西周法律思想和实践的又一重要特点。如前所述，周礼的内容涉及十分广泛，举凡政治、经济、日常生活等在周礼中都有所规范。关于礼在法律方面的作用，《礼记·曲礼》有如是表达：“礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也”，《左传·隐公十一年》云：“礼，经国家，定社稷，序人民，利后嗣者也”，在此礼不仅是区别贵贱、亲疏、长幼的工具，而且已成为“经国家，定社稷，序人民”的根本所在。从这一点看，礼可以说是当时奴隶制国家的根本法，成为西周国家一切政治生活规范的根本，也是当时政治、经济、军事、司法、教育、道德等方面必须遵循的根本法律制度。

关于“礼不下庶人”，《礼记》正义解释为：“礼不下庶人者，谓庶人贫无以为礼”，《白虎通》则更明确地说：“礼为有知制，刑为无知设”。上述解释不仅符合周礼之本意，而且也暴露了其本质。因为礼的目的是“别贵贱，序尊卑”的，所以，不仅在奴隶和贵族之间的鸿沟不可逾越，就是在贵族之间也不允许越等僭位。贵族有知讲礼，庶人无知受刑。礼所规定的各种权利庶人不仅无权享受，而且稍有僭越即构成犯罪。可见礼亦是法，只是这种法是贵族内部之法，庶人无权享用。

所谓“刑不上大夫”，其主旨是说刑罚主要针对庶人而定的，贵族在一定条件下可以为所欲为，逍遥法外。《周礼·秋官·小司寇》云：“凡命夫命妇，不躬坐狱讼”，命夫命妇是指大夫以上的贵族及其法定配偶，他们违法犯罪，可以不亲自参加诉讼。贵族违法还可享受“八辟”特权，《周礼·秋官·小司寇》云：“以八辟丽邦法，附刑罚。一曰议亲辟，二曰议故之辟，三曰议贤之辟，四曰议能之辟，五曰议功之辟，六曰议贵之辟，七曰议勤之辟，八曰议宾之辟”。贵族享有刑罚特权，并不是说其犯何罪都可以赦免。当时贵族如果背离宗法制度，僭越礼仪，犯上作乱，特别是有危害周王朝统治根基的行为，也要受到严厉惩处。周初杀武庚、管叔，流放蔡叔即其例。因此，“礼不下庶人，刑不上大夫”可以理解周王朝按礼的根本原则而奉行的一项执法原则。对贵族和庶人分而治之，前者用礼，后者用刑，保护前者的权益，镇压后者的反抗。贵族只要不犯危害王朝统治基业的罪行，可按“刑不上大夫”的原则得以赦免。

刑法依然是西周法律中最完备，内容最丰富的部分，较商代刑罚又有了较大进步，所规定的罪名相当广泛，涉及国家政治、经济、军事、道德等各个方面，现择要介绍如下：

违反王命罪。《国语·周语》云：“犯王命者必诛，故出命不可不顺也”。按此则犯王命者死罪。其他诸如诽谤君王、暴乱，变革制度礼仪破坏法制，不按时期聘纳交都是犯罪行为，要受到相应的刑事处分。

侵犯人身安全的犯罪。其中包括杀人罪，伤人罪，杀人越货罪等。对于杀人罪，《周礼》云：“凡杀人者，踣诸市，肆之三日”，对杀人者要刑杀于市，陈尸三天以示众。杀人越货罪则专指以杀人手段达到越货目的的犯罪，《尚书·康诰》云：“杀越人于货，不畏死，罔弗憝”，是说对于杀人越货，强横不怕死的强盗，必须处以死刑。

侵犯财产犯罪。西周刑法将盗窃等侵犯他人财产的行为视为一种严重的犯罪。其中包括窃诱牛马臣妾罪、盗窃罪、侵夺财物罪、奴隶逃亡罪、伤害他人牛马罪等名目。《尚书·费》云：“窃牛马，诱臣妾，汝则有常刑”，是犯窃诱牛马臣妾罪者要按常刑处罚。关于侵夺财物罪，《礼记·月令·仲冬之月》言到：“山林薮泽，有能取蔬食、田猎禽兽者，野虞教导之；其有相侵夺者，罪之不赦”，山林川泽为王室所有，凡不听野虞（官名）教令而侵夺其利者，要予以重罚。

破坏家庭婚姻罪。家庭是社会的基本构成单位，婚姻家庭的稳定关系到社会的稳定。因此，西周法律严格维护建立在宗法制基础上的父权、夫权在家庭中的统治地位，对破坏家庭婚姻的行为予以必要惩罚。其中有不孝不友罪、不敬宗庙罪、杀亲罪、内乱罪等罪名。不孝不友罪被西周刑律视为最严重的犯罪之一。《尚书·康诰》说：“元恶大憝，矧惟不孝不友”，“五刑之属三千，而罪莫大于不孝”，对犯此罪者“乃其速……作罚，刑兹无赦”。不敬宗庙罪与上罪相关联，《礼记·王制》云：“宗庙有不顺者为不孝，不孝者，君缙以爵”。不孝敬活人为“元恶”，要“刑兹无赦”，不孝敬人（祖先）亦可构成犯罪，要罢黜其爵位。杀亲罪是指卑幼杀害尊亲之罪，《周礼·秋官·掌戮》云：“凡杀其亲者，焚之”，犯杀亲罪者处以火刑。内乱罪是指在家庭内部悖乱人伦的不正当行为。《周礼·夏官·司马》云：“外内乱，鸟兽行，则灭之”，犯此罪者亦处以死刑。

妨害社会秩序的犯罪。社会秩序是否稳定，关系到王朝的兴衰，因此，周王朝制定相关刑罚以打击破坏社会秩序的犯罪。其中包括酗酒罪、惑众罪、言语不信罪、夜行罪、诬告罪等。关于惑众罪，《礼记·王制》云：“行伪而坚，言伪而辨，学非而博，顺非而泽以疑众，杀”。“假于鬼神、时日、卜筮以疑众，杀”。言语不信罪是指以谣言生事，扰乱社会秩序的罪行，“作言语而不信者，以告，而诛之”，可知西周时期对扰乱社会秩序的犯罪的处罚是十分严厉的。

官吏的违法犯罪。吏治问题是任何国家政权都不能忽视的问题，吏治好坏直接关系到政权安危。西周王朝为维护其统治也制定了有关官吏犯罪的刑律。主要罪名有五过之庇罪、不永所事罪、侵削众庶罪等。其中五过之庇罪即《尚书·吕刑》所谓：“五过之庇，惟官、惟反、惟内、惟货、惟来。其

《孝经·五刑》。

《尚书·康诰》。

罪惟均，其克审之”，意思是官员在审理案件时，如果犯依仗权势私报恩怨、暗中牵制、敲榨勒索、贪赃枉法等过错，将与罪犯同罪，要予以处罚。

破坏国家经济的犯罪。包括有失农时罪、土不备耕罪、功有不当罪、违约不信罪等。其中，有失农时罪是指“仲秋之月，乃劝种麦，毋或失时，其有失时者，行罪无赦”。功有不当罪，是指手工业者如果弄虚作假，功报不实，便要受到相应惩罚，《礼记·月令》云：“工师效功，陈祭器，按度程，毋或作淫巧，以荡上心。必功致为上，物勒工名，以考其诚；功有不当，必行其罪。”

军事上的犯罪。西周王朝为了加强军队的战斗力，制定有关刑罚以惩治军事方面的犯罪。主要罪名有不从王征罪、军需不逮罪、逆军犯师罪、出征后至罪等。另外，当时刑罚还规定了对违反祭祀礼制等犯罪的惩罚。

西周王朝的刑罚对象主要是广大平民、奴隶和贵族中的犯上作乱者。司法执行机构根据犯罪者所犯罪行而施以不同的刑罚。西周刑罚在商代的基础上又有所发展，除死刑、肉刑、流刑、徒刑外，还有罚金、劳役等刑罚。

死刑，又称大辟。《尚书·吕刑》称：当时“大辟之罚，其属二百”，表明死刑之法甚多。其时有斩、焚、烹、搏、辜、跽、磔等诸种方法处死死刑犯。所谓斩是指用刀斩杀，《周礼·秋官·掌戮》云：“斩杀贼谍而搏之”，郑玄注云：“斩以铁钺，若今腰斩也；杀以刀刃，若今弃市也”。焚乃火刑，即用火将罪犯烧死，“凡杀其亲者，焚之”。烹，史载周夷王“烹齐哀公于鼎”即是此种死刑。搏、辜则是将罪人肢解的一种行刑方法。跽，是将罪犯击毙于市，然后陈尸三日示众的一种死刑，“凡杀人者，跽诸市，肆之三日”。磔，绞杀之意，《礼记·文王世子》云：“公族其有死罪，则磔于甸人”，郑玄注：“县（悬）缢杀之日磔”，磔可以说是后世绞刑的发端。此种行刑之法可能只适用于贵族。

肉刑，主要有墨、劓、剕、宫等4种。《尚书·吕刑》云：“墨罚之属千，劓罚之属千，剕罚之属五百，宫罚之属三百”。墨刑是在犯人面部刻伤填墨的刑罚，是肉刑中最轻的一种。劓刑是割去犯人鼻子的一种刑罚，在肉刑中重于墨刑而轻于剕刑。剕刑亦称刖刑，是砍掉犯人手足的一种刑罚，其在肉刑中仅轻于宫刑。宫刑又称腐刑、阴刑，即男子去其势，女子幽闭，是一种破坏犯人生殖机能的酷刑。肉刑是西周时期惩罚犯罪的主要手段，是当时刑律中的主要内容。

流刑，是将犯人流放于外的刑罚。《国语·周语》、《史记·周本纪》等文献都记载了国人“流王（厉王）于彘”之事，可见西周与商代一样存在着流刑。

根据《尚书·吕刑》和西周铜器铭文的记载，在西周时期的司法实践中已有赎刑和罚金。赎刑，是指用钱财代替或抵消刑罚的一种法律规定。《尚书·吕刑》云：“五辞简孚，正于五刑；五刑不简，正于五罚”，意为诉辞可核实者，按五刑治罪，诉辞不能核实的，则按五罚治罪。此罚之意义按孔安国的说法是“出金赎罪”。《吕刑》又说：“墨辟疑赦，其罚百锾，阅实其罪；劓辟疑赦，其罚惟倍，阅实其罪；剕辟疑赦，其罚倍差，阅实其罪；

《周礼·秋官·掌戮》。

《周礼·秋官·掌戮》。

《尚书·吕刑》孔传。

大辟疑赦，其罚千锾”。所谓疑赦是指疑案可赦，表明赎刑只适用于疑案，根据刑罚之轻重，疑案犯可获准出数量不等的铜来赎罪。由于铜这种金属在西周时期尚很珍贵，因此能出得起百锾乃至千锾者只能是富有的贵族，一般平民是负担不起的。可见赎刑的对象主要是贵族。关于罚金，一般是指司法机关强制违法者交纳一定数量钱财的处罚。例如，师旅鼎铭文记载了由于师旅的众仆未听从王命随王征伐于方而被罚金三百锾之事，可知罚金与赎刑的性质是不同的。

拘役和强制劳改是西周刑罚对轻罪犯人的一种制裁形式。《周礼·秋官·大司寇》云：“以圜土聚罢民。凡害人者，寘之圜土，而施职事焉，以明刑耻之。其能改者，返于中国，不齿三年，其不能改而出圜土者杀”。圜土是周代监狱的称谓，罢民“谓恶人不从化，为百姓所患苦，而未入五刑者”。大意是指对犯未入五刑之轻罪的犯人，将其投入监狱强制劳动改造，改过者可获得释放，但3年之内不得列于平民。

西周统治者基于维护宗法等级制度的需要，特别注意婚姻家庭制度的建设。他们认为“礼始于谨夫妇，为宫室，辨内外”，“男女有别则然后父子亲，父子亲然后义生，义生然后礼作，礼作然后万物安”，已将家庭安定视为天下万物安定的基础。

西周法律在婚姻方面有着许多具体规定。首先是同姓不婚的原则。此原则一方面是基于“男女同姓，其生不蕃”的认识。另一方面，同姓不婚也有其政治目的，《礼记·郊特牲》云：“夫婚礼，万世之始也，娶于异姓，附远厚别也”，所谓“附远厚别”是指通过婚姻将与自己关系疏远者、甚至没有关系的人联系在一起，以扩大势力。其次是一夫一妻制的原则，实行一夫一妻制是贵族宗法继承制的需要，但为了满足其荒淫欲望，他们实际上都实行多妻制。因此，贵族之妻便有了嫡庶等级之分，《礼记·曲礼》云：“天子有后、有夫人、有世妇、有嫔、有妻有妾”，在众多妻妾中只有正妻得到法律认可，其所生子有优先继承权。这种法律上的一夫一妻制和实际上的一夫多妻制调和了贵族宗法继承制的需要与满足其荒淫欲望间的矛盾。当时只有在平民当中才能真正实行一夫一妻制。其三，男女婚姻的成立要由父母之命、媒妁之言来决定，当事人无权选择。“娶妻之如何，必告父母”，“娶妻如何，匪媒不得”等诗句即是其反映。其四，婚姻关系的成立必须经过一套固定程序。《礼记·昏义》云：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也，故君子重之。是以昏礼：纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎”，是婚姻必须行纳采等之礼。六礼实际上是限制婚姻自由的六条绳索，它始作俑于西周，并对中国婚姻制度产生了非常深远的影响。

关于离婚，西周法律也有许多限制。《礼记·内则》云：“子甚宜其妻，父母不说，出；子不宜其妻，父母曰：是善事我。子行夫妇之礼焉，没身不衰”，大意是说丈夫喜欢的妻子，如果父母不喜欢也得离弃。丈夫不喜欢的

《周礼·秋官》郑注。

《礼记·内则》。

《礼记·郊特牲》。

《左传·僖公二十三年》。

《诗·南山》。

《诗·伐柯》。

妻子，父母喜欢，就必须终身行夫妇之礼。可见，夫妻关系能否继续，不仅取决于丈夫，更主要是决定于父母。另外，对妇女还有七弃、七去之说，即妇女如果有七去之一者，丈夫可以离弃之，《大戴礼记·本命》云：“妇有七去，不顺父母去，无子去，淫去，妬去，有恶疾去，多语弃，窃盗去”，更表明妇女在婚姻中没有任何权利，她只能是丈夫及其父母顺从的役使和传宗接代的工具。与婚姻制度相适应，西周法律规定在家庭中男尊女卑，夫权至上，要求妇女绝对服从男子，“妇人，从人者也，幼从父母，嫁从丈夫，夫死从子”，即是其明确表述。

西周法律的继承制度也遵循了宗法制的基本原则。当时在王室贵族中实行嫡长子继承制已成为定制。例如，周王室王位的继承在整个西周一代基本上都是父死子继，很少例外。其所遵循为“立适（嫡）以长不以贤，立子（庶子）以贵（母贵）不以长”。至于平民，由于其没有多少土地和财产，因此其继承的只有家族的宗祧。奴隶因其地位的低下，决定了他们根本不具备继承资格，如果有所继承的话，也只能是父辈的奴隶身份由子辈继承罢了。

据文献记载，西周王朝的司法工作一般由司寇主管，其下有司士、掌囚、掌戮等分管各方面刑罚、诉讼之事务的大小官员。参照铜器铭文可知，西周时期既有专司法律诉讼的大小职官，但更常见的是各级行政官员也时常参与诉讼断狱。因此，有的学者指出：“从扬 看，司工可以兼理司寇之事，扬是司工兼司寇，所以可以‘讯讼，取徵五孚’。……番生 之番生王命他管理‘公族、卿事、大史寮’，可以‘取徵卅孚’。毛公鼎之毛公是管理公族与叁有司（司徒、司马、司空）的，他也可以‘取徵卅孚’。番生、毛公的地位都是相当于卿士或三公的职位，同样可以受理讼事。也就是说其他大大小小的职官都可以受理讼罪之事”。从这点来看，西周时期的司法与行政权力之间并无严格界线，显示出其仍具有相当明显的原始性。

通过上述简单介绍可知，西周法律涉及到西周社会的政治、军事及社会生活的各个方面，形成了一套远较夏、商时期更为严密的法律体系，对后世法律也产生了深远的影响。因此，可以说西周法律制度是奴隶制法律的一个典范。

军队是西周国家政权的又一根重要支柱，它肩负对内镇压异己、守卫疆土，对外征伐和扩张的职能。早在武王灭商之前，周人就已建立了一支强大的军队。史载武王伐商时，有“戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人”。灭商以后，特别是平定三监叛乱之后，周王朝的军队规模又有所扩大。据青铜器铭文可知，其时军队有西六师、殷八师、成周八师之分，共计 22 师。一般认为西六师是戍守周人大本营镐京的军队。殷八师主要用于镇守殷商故地、镇压殷顽和对付东夷的反叛等。成周八师则主要用于驻守东都成周，监视被迁到此地的殷遗民等。

西周军队的最大编制单位与商代一样仍然称师，西周金文和《诗经》等文献中屡有提及。《周礼·地官·司徒》云：“五人为伍，五伍为两，五两为卒，五卒为旅，五旅为师”。按此，在师之下尚有旅、卒、两、伍等编制单位。与此相应的军事将领按《尚书·牧誓》所说有师氏、亚、旅、千夫长、

《礼记·效特性》。

张亚初等：《西周金文官制研究》，中华书局 1986 年版。

《史记·周本纪》。

百夫长等。郭沫若先生在《周官质疑》一文中说：“师氏见于彝铭者乃武职，在王之近侧，是则师氏之名取诸师戎也”。西周军队的统帅是周王，他经常率领军队亲自出征，《诗·大雅·棫樸》：“周王于迈，六师及之”的诗句以及屡见于史书的昭王南征的事迹即其例子。西周军队的各种主要军官亦往往由周王任命。伯懋父敦铭文记载：“东夷大反，王命伯懋父以西六师、殷八师征东夷”，是周王任命伯懋父为西六师和殷八师的统帅。师克盨铭云：“则唯乃先祖考有爵于周邦，干害王身作爪牙……今女更乃祖考 鼻可左右虎臣”，是周王任命禁卫部队统帅的例子。

除了王室直属的军队以外，西周与商代一样存在着族兵。明公 铭文云：“唯王今明公遣三族伐东或（国）”，班 铭文：“王令吴伯曰：以乃自左比毛公。王令吕伯，以乃自右比毛公。遣令曰，以乃族从父征，（城）王身”，此明公三族，吴伯、吕伯之师都可能是宗族军队。西周时期的宗族军队也是周王朝军队的组成部分，由族长（诸侯）率领，有随王出征的义务。另外，在西周金文中还可见到师前加地名的诸师，如无师、周师、吴师等。守宫盘铭云：“王在周，周师光守宫事”，此周师似为周地之师，周师光可能是周地的军事长官。由于资料所限，目前还不清楚上述地方诸师的性质。据春秋铜器王子盘铭文的曾师之称系指曾国之师的情况看，不能排除上述地方诸师是西周时期某种地方军队的可能。

西周军队的作战方式仍以车战为主。全国各地已出土了许多西周时期的车马坑，其中当有不少属于战车性质。例如，山东胶县西奄的一座车马坑中埋有一车二马，车上有一人，装备有戈、镞、盾牌等青铜兵器。另外在丰镐地区、河南浚县辛村卫国贵族墓地、北京琉璃河燕国贵族墓地等处都有大批车马出土。鬲鼎铭文记载：“戎车百乘，斯驭二百，徒千”，按此战车 100 辆配驭手 200 人，徒兵 1000 人，则每车配驭手 2 人，徒兵 10 人。可见，《史记》所谓“戎车三百乘，虎贲三千人”的记载是有所本的。因此推测，一车配 10 名徒兵可能是西周军队战斗时列阵的定制。

5. 西周各族

《左传·昭公九年》载“王使詹桓伯辞于晋，曰：‘我自夏以后稷、魏、骀、芮、岐、毕，吾西土也。及武王克商，薄姑、商奄，吾东土也。巴、濮、楚、邓，吾南土也。肃慎、燕亳，吾北土也。’”道出了西周王朝版图的四至。在这个广大范围里，除活动着以夏、商、周为代表的华夏诸族，还有众多其它部族活动其间。当时华夏族一般称后者为夷、戎、狄、蛮等。《礼记·王制》云：“中国戎狄五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器。五方之民，语言不通，嗜欲不同。达其志，通其欲，东方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰译”。表明当时各族经济生活不同，习俗不同，甚至语言都互不相通。前述夷、狄、戎、蛮只是对周边各族的统称，其实它们之中的成分相当复杂，如北狄又分为赤

赵九诚：《续考古图》。

《胶县西奄遗址调查试掘简报》，《文物》1977年第4期。

狄、白狄、长狄等，《尔雅·释地》有“九夷、八狄、七戎、六蛮”之说，反映出各民族集团内也存在着民族区别。早在西周以前，上述各族就同中原的夏、商王朝发生了密切关系，西周以降这种联系更加密切。《尚书·牧誓》说参加武王伐纣联军的有“庸、蜀、羌、鬃、微、卢、彭、豳人”，历代多以为它们是居于中国西南地区的几个少数民族。《国语·鲁语下》亦说：“昔武王克商，通道九夷百蛮，使各以其方贿来贡，使无忘职业，于是肃慎氏贡楛矢石弩，其长尺有咫”。当时各个民族频繁的交往，不仅促进了各个民族的发展，也使得中国古代文明发展到一个更高阶段。

西周时期活动于周王朝北方的民族主要有肃慎、鬼方和 狁。

肃慎，文献亦称息慎，是一个活动于东北地区的古老民族。它早在商代便与中原有所往来，西周时期的来往更加频繁。《史记·周本纪》云：“成王即伐东夷，息慎来贺，王赐荣伯作《息慎之命》”，其实早在武王克商时，息慎就曾“贡楛矢石弩”。肃慎族经常向西周王朝进贡，表明其与后者已建立相当牢固的政治关系，肃慎所居之北土确已归入周王朝的版图。肃慎之称到春秋以后不见，后人以为此后活动于东北地区的东胡、挹楼、勿吉、靺鞨等族即是肃慎的后裔。

考古发现表明，在东北地区分布着许多年代相当于西周时期的古代文化遗存，如西团山文化、魏营子文化（分布于辽西地区）等，目前虽不能肯定这些考古学文化的族属，但它们却为认识肃慎族的文化遗存提供了线索。

鬼方在商代就是北方一个势力强大的民族，并时常与商王朝发生激烈的武装冲突，这种情况一直延续到西周时期。康王时期铜器小孟鼎铭文云：“王孟 伐鬼方……获馘四千八百 二馘，俘人万三千八十一人”，一次战争就俘虏万人以上，不仅说明当时战争规模巨大，而且反映出鬼方力量之强大。关于鬼方及其沿革，王国维在《鬼方、昆夷、 狁考》一文中说：“我国古时有一强梁之外族，其族西自汧、陇，环中国而北，东及太行常山间，中间或分或合，时入侵暴中国。其俗尚武力而文化之度不及诸夏远甚。又本无文字，或虽有而不与中国同。是以中国之称之也，随世异俗，因地殊号。至于后世，或以丑名加之。其见于商周间者，曰鬼方、曰混夷、曰獯鬻；其在宗周之际，则曰 狁；入春秋后，则始谓之戎，继号曰狄；战国以降又称之曰胡、曰匈奴。综上诸称观之，则曰戎、曰狄者，皆中国所加之名；曰鬼方、曰混夷、曰獯、曰 狁、曰胡、曰匈奴者，乃其本名。而鬼方之方，混夷之夷亦为中国所附加”。在《诗经》中常有 狁与西周王朝之间发生冲突的反映。《诗·小雅·采薇》云：“靡室靡家， 狁之故。不遑启居， 狁之故”，《诗·小雅·出车》云：“执讯获丑，薄言还归。赫赫南仲， 狁于夷”，《诗·小雅·六月》云：“ 狁匪如，整居获焦，侵镐及方，至于泾阳”、“薄伐 狁，至于太原”。以上几首诗多是歌颂宣王时讨伐 狁事迹的。相似的记载在青铜铭文中亦有所反映，虢季子白盘铭云：“搏伐（ 狁）于洛之阳，折首五百，执讯五十”。由上述记载可知，活动于周人北方的鬼方—— 狁一族在当时十分强悍，有时甚至能侵入西周王朝的腹地，“侵镐及方至于泾阳”，镐即指镐京，为此周人与其进行了长期的斗争。

犬戎是西周时期相当活跃的一个民族。早在西周立国之前，它们即与周人有了交往。《史记·周本纪》说文王“伐犬戎”。到周穆王时，穆王“征

事见《国语·鲁语下》、《史记·孔子世家》等。

犬戎，……得四白狼四白马以归，自是荒服者不致”。到西周末年幽王时，犬戎更与申侯等一起攻杀幽王，史载“申侯怒，与缙、西夷犬戎攻幽王，……遂杀幽王骊山下”。周平王东迁洛邑的一个重要原因是“避戎寇”，表明当时犬戎的势力已大到威胁周王室生存的地步了。

近三四年来，考古工作者在辽西、内蒙古以至甘、青一带的广大北方地区发现了众多的相当于西周时期的古文化遗存，而这一带正是当时戎狄活动的主要地区。其中最著名的是分布于内蒙古东南部、辽西以至河北北部的夏家店上层文化和分布于甘、青地区的辛店文化。夏家店上层文化的日用器皿、部分兵器和居住的房屋都自成特点，是这种文化的固有因素，但其中也有部分青铜礼器和兵器与中原地区的同类器相一致，表明其已接受中原文化的影响。在一些夏家店上层文化的遗址中，如宁城南山根遗址出土有牛、羊、猪、狗、马和鹿等许多动物骨骼，显示出在该文化的经济生活中畜牧业占有一定比重。夏家店上层文化的年代大约自西周延续到春秋时期。辛店文化 1924 年首先发现于甘肃省临洮县辛店村。该文化主要分布于甘肃西部、西南部和青海东部的黄河上游及其支流湟水、洮河及大夏河流域，在渭河上游也曾发现少量该文化的遗址。辛店文化有一套独具特色的器物，其中少量的陶鬲与西周早期周人使用的同类器一致，很可能是二者文化交流的产物。该文化的经济以农业为主，兼营畜牧业，这点从遗址中出土大量农业生产工具和动物骨骼便可得到证明。据测定，辛店文化的年代大体相当于西周早期。上述西周时代的文化遗存目前虽不能确定其族属，但它说明当时在广大北方地区确实生活着具有不同文化传统的兄弟民族，它们同中原西周王朝有着密切的文化交流和往来。

古代东夷泛指活动于中国大陆东部（今山东、苏北、安徽）的各民族。商代时东夷族便已十分强大，许多方国部族都成为商王朝的与国。周武王灭商之后，又“东伐奄等，驱纣之谏臣飞廉于海隅而戮之，灭国者五十”，可知当时东夷族国家尚很多。其中最著名者有淮夷和徐夷等。武王死后，三叔和武庚联合奄等东夷族国家叛周，《逸周书·作雒解》云：“三叔及殷东徐、奄及熊盈以略。”周公经过 3 年苦战才讨平有东夷参与的叛乱，这表明自周初开始，部分东夷部族便与周人处于敌对状态。成王时大概淮夷等又发动了叛乱，《尚书·费》有“淮夷、徐戎并兴”的记载。据《竹书纪年》记载：“穆王十三年，徐戎侵洛。……十四年，王师、楚子伐徐戎，克之”。厉王和宣王时期，徐戎和淮夷仍时与周王朝为敌。《竹书纪年》有：“厉王元年，淮夷入寇，王命征之不克”，“宣王六年，召穆公帅师伐淮夷”，“王帅师伐徐戎，皇父、休父从王伐徐戎，次于淮”的记载。《诗·大雅·江汉》记述了周宣王命召虎领兵征伐淮夷取得胜利，因而册命封赏召虎之事。《诗·大雅·常武》更是颂扬了周宣王派卿士南仲、皇父征讨徐戎取得胜利的业绩。宣王时期对东夷战争的结果是“四方即平，徐方来庭，徐方不回，王曰还归”，最终征服了东夷。可见，到西周晚期，周王朝在对东夷的斗争中才最终占据了上风。

《史记·周本纪》。

《史记·周本纪》。

中国社会科学院考古所：《新中国的考古发现与研究》，文物出版社 1984 年版。

《诗·大雅·常武》。

东夷各族虽屡与周王朝发生冲突，但他们亦经常与周人进行文化交流。1959年在安徽屯溪发掘的西周墓葬中出土了许多铜器，其中“簠与中原地区的簠迥然不同，显示出浓郁的地方色彩。尊和卣的器形与西周时期的同类器物相同，而纹饰有的是饕餮纹、夔纹、鸟纹，有的却是蟠螭纹。……由于蟠螭纹在丹徒出土的西周铜器已有发现，可见并非偶然。这种纹饰很可能首先在东南地区流行，而后才影响到中原地区的铜器。……屯溪所出的铜器只一件尊有铭文，其中的族徽铭记也见于山西长子所出的西周铜器上，这种情形或许表明两者有某种联系”，可见，西周时期居于东南地区各族既保持了其独特的文化面貌，也吸收了一些中原文化因素，并且对后者也产生了一定的影响。这种情况的出现，只有在二者密切往来、相互交流的基础上才能出现。

西周时期在长江流域及其以南地区分布着被泛称为群蛮的众多方国部落。主要有吴、越、楚、巴、蜀等。周王室在这一带还分封了许多姬姓封国，如息、随、郟等，它们多先后灭亡于楚，其地成为楚国的一部分。

楚又称荆楚，是当时长江流域力量最强大的一个方国。楚又被称为荆蛮，早在商代即已存在。一般认为荆楚是祝融氏后裔半姓部落与蛮族结合而成的地方势力。周成王时，封熊绎为楚君，始有楚国之称。西周前期楚国基本上臣服于周王朝，但随着其势力的增长，楚、周之间的冲突亦日渐加剧，终于导致周王朝大举南征伐楚。陕西省扶风县庄白村出土的史墙盘（恭王时器）铭文记述了恭王以前历代周王的功业，其中有“弘鲁昭王，广答荆楚，唯狩南行”的字句，表明昭王时曾大规模征伐荆楚。昭王征楚事在古文献中常见，《竹书纪年》云：“昭王十六年，伐荆楚，涉汉”，“十九年……丧六师于汉”，是昭王末年伐楚惨败，自己也命丧江汉。《左传·昭公四年》所说的“昭王南征而不复”，也是指此事。《史记·周本纪》也有相似的记载。可见到昭王后期，楚人的力量已强大到击败周王朝军队的程度了。宣王中兴之时，周王室又曾征讨荆楚，《诗·小雅·采芑》有“蠢尔荆蛮，大邦为仇。方叔元老，克壮其猷。方叔率止，执讯获丑”等诗句，颂扬了方叔率周师打败荆楚“执讯获丑”的功绩。周王朝在对荆楚的斗争中虽然取得了一些胜利，但并未能遏止楚人蓬勃向上之势。楚国在灭掉周围一些小国以后势力更加强大，最终成为春秋五霸和战国七雄之一。

越是活动于楚之东方的一个大族。越族起源远在夏、商之前，其成分也非常复杂，到战国时尚有百越之称。越族系统各部族主要活动于东南沿海的江、浙、闽、粤地区，春秋时期的吴、越两国便是从其中发展起来的。这一带已发现一些西周时期的文化遗存，如在福建南安、建瓯阳泽等地出土的青铜兵器、重达100多公斤的铜钟等都具有浓郁的地方特色。这一带出土的西周青铜器多与印纹硬陶和釉陶共存。由于这里是百越活动的地区，因此，一般认为它们应是越人的文化遗存，更有人认为福建南安所出之青铜器是闽越的遗存。

西周时期的巴蜀仍活动于现在的四川及其附近地区，是商代巴蜀的继续。据考古发现可知，巴蜀早在商代便与中原地区有所往来，广汉三星堆遗址发掘出的商代后期文化遗存即是明证。西周巴蜀文化遗存主要有四川新繁水观音、成都羊子山、广汉月亮湾和绵阳边堆山等遗址。其中水观音遗址中

中国社会科学院考古所：《新中国的考古发现与研究》，文物出版社1984年版。

《对福建南安大盈出土青铜器的几点看法》，《考古》1978年第5期。

出土有中原型式的直内铜戈，但其中常见的不同形式的平底或尖底陶器、敛口钵和陶鬶等都具有明显的地方特点。类似的情况在成都羊子山、广汉月亮湾、绵阳边堆山等遗址都有表现。有些专家认为它们是西周时期蜀人的文化遗存。《尚书·牧誓》记载随武王伐纣者有八个南方部族“庸、蜀、羌、鬃、微、卢、彭、濮人”。周原甲骨也有“伐蜀”字样，由是可见，西周时期的巴蜀与中原地区有着较多联系，其文化亦较多地接受了后者的影响。

综观商周时代的民族关系，可以看出当时的统治者对周边少数民族采取了歧视、压迫的民族政策，称后者为蛮、为夷、为戎狄即是其证。当时的民族政策大致如周穆王时祭公谋父所言：“先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。日祭、月祀、时享、发贡、终王。先王之训也，有不祭则修意，有不祀则修言，有不享则修文，有不贡则修名，有不王则修德，序成而有不至则修刑”。周王室依据血缘关系的远近来确定其与诸侯国和周边各族的关系。其中所谓要服和荒服的规定是其在处理少数民族关系时所要遵循的原则。要服者贡是指居于要服的各族必须每年进贡，而荒服者王则谓居于荒服的各族在新王继位时应前来朝见，以表示臣服。如果有违背这个规定的，先是“修名”、“修德”即口头相劝，此后如果仍然不朝不贡，则就要“修刑”，即以武力相征伐了。在商周时代，中原王朝与周边各族经常发生武装冲突，其中原因既有各族内侵引起的，更多的则是中原王朝依仗自己在经济、军事上的巨大优势而发动的掠夺战争。这些战争给当时的人民造成了巨大损失和痛苦。但在客观上它也促进了各民族间的交往，考古发掘所见的在周边民族文化遗存中含有大量中原文化因素以及在中原的遗址中出土大量具有少数民族特点的文物等现象即是这种交往的反映。当然，除了战争以外，各族人民之间的关系更多的是和平往来。战争之所以在民族关系中显得突出一些，正是它给人们的心灵曾造成严重伤害的一种表现。从这个意义上说，不绝于书的民族之间的战争只是民族关系中的插曲而已，因为任何力量都不可能阻挡各族人民和平往来的愿望。

六、结 语

以上几章系统地阐述了中国历史上远古至三代这一漫长历史时期人类社会的演进，国家及其政权机构、法律、军队等的出现、发展以及民族关系等问题。通过对这些问题的讨论，可以得出以下结论：

1. 自人类在中国出现到第一个奴隶制国家在这片土地上建立起来至少经过了一百多万年的时间。这一时期是人类发展史上的童年时代。先民们在极其艰苦的自然条件下，经过艰苦努力使得社会生产力得到了相当的发展。与此相适应，人类社会也由原始人群逐步进化到母系社会和父系社会。它为人类进入文明时代、为国家的出现和政治制度的形成奠定了雄厚的物质和文化基础。

2. 公元前 21 世纪前后建立的夏王朝是中国历史上的第一个国家政权。它初步创立了国家政权机构并为维护国家机器的运转而设官定职、建立军队、制定法律等。这套奴隶制的国家机器经过商代的进一步完善，到西周终于达到其鼎盛时期。

3. 夏、商、西周三代是中国历史上的奴隶制时代。当时的统治者特别重视礼制、官僚机器、军队和刑罚的建设。礼制在国家出现以前即已萌芽，经过夏、商两代的发展，到西周时期已形成一套完备的礼乐制度，它对当时人们生活的各个方面都有所规范，简直成为当时国家的基本法。当时其它法律的制定，甚至官职的设置均要以此为标准。军队脱胎于远古时代的部族武装，到西周时期可能出现了常备性质的军队。在这个时代形成的官僚制度、法律制度、军事制度以及礼乐制度等对中国以后数千年的历史产生了极其深远的影响。

4. 远古及三代时期距今已是十分遥远的过去。众多历史事件和人物随着时间的推移而湮没于茫茫的历史长河之中。即便如此，仍有许多著名的历史事件和人物深深留在后人的记忆中，其中成功的经验和失败的教训，久久地为人们所思考和借鉴。从某种意义上说，中华民族这棵巨树之所以有这样顽强的生命力，就是因为她植根于这深厚的历史土壤之中。

5. 中国自古就是一个多民族的国家。现代考古学的研究成果表明，早在新石器时代中国就已产生了相互联系又有区别的不同文化区，这种情况到商周时期仍然存在，它们应是当时活动于不同地域的不同部族的先民们的物质文化遗存。各族人民共同生活在中华大地上，它们之间虽有过争斗和流血，但更多的则是和平往来，互通有无，为光辉灿烂的中国古代文明均做出了巨大的贡献。

远古及三代是中国古代各项政治制度的初创时期，尚不很完善，与后代相比亦缺乏系统性，加之年代久远，相关史料多已亡佚，所以要编著一部详尽精确的政治史仍相当困难。从这个意义上讲，本书虽然尽可能地吸收了史学、考古学、民族学的有关资料和研究成果，但由于前述原因以及作者学识水平的限制，其中错漏之处一定还有不少。相信随着各个相关学科研究的进展，特别是考古资料的不断增多，我们对这一时期政治史的认识会进一步地接近于历史事实。

中国全史

本卷提要

本书以翔实的文献和考古发掘资料为依据，叙述了中国远古及夏、商、西周三代社会的经济发展过程，从大文化的视角来研究和描绘中国古代经济演进的绚丽长卷，对中石器时代的社会经济形态、夏代的生产发展、商代的城市经济和科学技术及西周工商业者的形成等，都进行了认真的阐述。本书纳百家之说，提出了一些具有独创性的新观念，所引至 90 年代初的最新考古发现及对传统经济思想的反思，体现了中国古代经济史的研究迈上了一个新的高台。全书文字深入浅出、举证生动，融资料性、学术性、可读性、普及性为一体，是研究和了解中国古代经济发展、社会生活的重要参考书。

一、远古暨三代经济概述

中国远古及夏、商、西周三代社会的经济发展，是远古氏族先民和三代劳动者在生产实践中艰苦奋斗所取得的。这悠久漫长的历程，为后来中华民族的经济的发展奠定了稳固的基础，也为古代世界经济的发展和东方文明做出了巨大贡献。

由于受到自然条件的束缚和人类自身发展的限制，远古社会的经济进步非常缓慢。中国的旧石器时代经历了上百万年的过程，人类在山林洞穴中生活，群居杂处，以简单粗糙的打制石器及棍棒为工具，从事采集和狩猎相结合的经济活动，并逐渐掌握了用火的经验，艰难开拓，休养生息，当时的生产力是极其低下的。目前，从中国北方边陲黑龙江、内蒙古到南方的云贵高原、广东、广西和福建，24个省、市和自治区都发现了旧石器时代人类活动的遗址和遗物。其中重要的遗址有：云南元谋上那蚌、北京房山周口店、山西芮城西侯度和匭河、襄汾丁村、陕西蓝田公王岭、辽宁营口金牛山、湖北大冶石龙头、安徽和县龙潭洞、贵州黔西观音洞、陕西大荔甜水沟、山西阳高许家窑、广东曲江马坝、辽宁喀左鸽子洞、宁夏灵武水洞沟等等。旧石器时代人类的生产工具共同特征是：石片石器始终占主要成分，其次是砾石石器和石核石器；以石锤直接打击，单向反面加工石器的方法为主；刮削器、尖状器两类工具最为普遍，构成了中国旧石器制作技术的传统。随着采集和渔猎经济的发展，刮削器和尖状器又加工成更为复杂多样的形制；砍砸器也是基本的工具之一，各遗址普遍有所发现；雕刻器出现较早，但数量和形制都不多；狩猎用的石球从早到晚都存在，加工技术也在不断改进；手斧则不如欧洲大陆那样发达，许多遗址的发现表明，当地人们是用砍砸器来代替手斧进行生产劳动的。到了旧石器晚期，狩猎经济已占据主导地位，人们制造石器的技术有所发展，开始使用间接打制方法，最终出现了典型的细石器，并发明了刮削和磨制骨质工具的技术，在一些骨器和牙、蚌制品上运用了钻孔工艺，石镞和骨镞随之出现了。弓箭的发明大大推动了渔猎经济的发展，人们不仅能用采集的方法捞取水中的软体动物，而且能捕获较大的鱼类，扩大了食物来源，同时也扩大了生产活动的空间范围。正是在这种经济发展出现重大变化的基础上，中国大陆的许多地区先后进入了中石器时代。

随着末次冰川的消退和气候、江河湖海水位的变化，大约在距今一万二千年到八九千年前后，中国远古社会的经济发展到了中石器时代。这一阶段氏族社会经济形态主要是渔猎经济，采集活动转变成规模较大的强度采集（Intensive Collecting）并降到次要地位。打制石器由旧石器时代的粗大笨重改变成细小精致，弓箭和骨柄石刀的发明及狗的驯养，是这一阶段生产活动的巨大成就，远距离跋涉以追逐兽群，则是中石器时代经济活动的特点。这一阶段的石器制造技术，称为细石器工艺传统。中石器时代猎人们在中国大陆留下的遗迹，从东北、华北、西北到西南地区，大体上呈新月状分布，在山东、河南和江苏北部也有零星发现。

关于中国是否存在中石器时代，考古界尚有不同的看法。多数学者认为中国远古社会也同欧美大陆和非洲、大洋洲一样，经历了中石器时代的发展阶段，主要基于以下考虑：

由欧洲学者根据旧大陆的考古发现而确定的“中石器时代”概念，具

有世界性的普遍意义。但由于时代的局限，不可能完全概括其它地区同一阶段文化遗存的全部内涵和特点，因此这一概念所包含的内容需要根据考古新发现进行补充和完善；

中国大陆已经发现更新世晚期以前的大量旧石器时代遗存，也先后发现了早于仰韶文化的许多新石器时代早期的遗址，两者之间明显存在着一个过渡阶段；

在面积相当于整个欧洲、自然环境复杂、人类发展具有不同经济区域特色的中国大陆，已经发现大批具备中石器时代人类活动特点的遗迹，但这并不等于说每一个地区都必然经历过这样一个发展阶段；

需要对以往的考古发现重新加以综合研究，参照欧洲中石器时代的研究成果，对中国中石器时代文化的内涵及特点进行必要的限定，以便确立中华民族远古文化的发展序列；

中国是世界上原始农业最早出现的地区之一，新石器时代的农业经济初期阶段还不十分明了，其渊源应该在中石器时代这一过渡阶段中去探寻。

为此，大多数学者认为中国大陆许多地区存在过中石器时代。同世界上一切中石器时代发展状况一样，中国的中石器时代经济活动发展方向也面临着两种不同的前途：其一，是猎人们在不断迁徙、追逐兽群的过程中，发现了一些河谷坡地比较优良的环境，乐于经常性地固定停留宿营。在这种环境中，强度采集萌生了对某些植物的栽培，并开始驯化一些动物成为家畜，于是产生了相对稳定的定居生活和原始农业与畜牧业，成为最早出现在中国大地上的新石器时代居民；其二，是一些游猎者始终在草原上、山林间过着迁徙不定的生活，不断扩大着他们追捕野兽的范围。虽然最终可能学会驯养某些动物，但一直没有发明农业，也没有稳定的定居生活。这样，就使这些氏族部落延长了中石器时代的生产和生活方式，甚至到新石器时代晚期也没有根本改变。

在上述背景下，中国的早期农业在黄河流域和长江流域首先发生了。大约在距今 1 万年左右，中国进入了新石器时代。

自农业的产生至 4000 多年前国家的出现，中国远古社会的经济发生了越来越多的变化，经济发展的速度不断加快。新石器时代中国经济是以农业为主的，渔猎经济是农业的补充，仍然占有重要的地位。这一时代可以划分成黄河流域的粟作农业和长江流域的稻作农业两大经济系统，也就是“南北两系”；根据各地不同的自然条件和生产发展特点，又可以具体划分出若干经济区域。鉴于远古的经济状况主要依靠地下埋藏的物质文化遗存来分析研究，根据考古发现，这些经济区域主要有以下几个：

泾渭区 以泾水、渭水流域为主，西抵黄河上游及其支流湟水、大夏河一带，东至汾水下游及豫西地区。在这一区域内，农业经济及畜牧业、手工业的发展，经陕西白家文化与甘肃大地湾文化，发展到仰韶文化的半坡类型、庙底沟类型、史家类型、西王村类型而至龙山文化，与周族的起源有密切关系；

河洛区 以黄河中游及其支流伊河、洛河流域为主，包括嵩山以东的郑州、开封、许昌一带。在这一区域内，农业经济发展较快，从新石器时代早期的裴李岗文化，到仰韶文化大河村类型、龙山文化的王湾类型，是一脉相承的，与商族的起源有一定关系；

海岱区 以黄河下游及汶河、沂河、泗河、沭河流域为主，东及海、

南至江苏北部及淮北地区。中心在泰山、沂蒙山周围。这一区域内从新石器时代较早阶段的青莲岗文化、大汶口文化到晚期的典型龙山文化，乃至进入青铜时代的岳石文化，经济发展始终自成系统，独具一格，史称东夷，是中国大陆经济发展的重要区域，也是文明的起源地之一；

东北区 以辽河及其上游西拉木伦河、老哈河、教来河流域为主，兼及辽东山地和松花江、嫩江平原。这一广袤的地域内经济形态呈现出比较复杂的面貌，其中辽河流域农业经济比较进步，但也活跃着一些以畜牧和狩猎为主的部落，偏远的北方则农业经济出现很晚，氏族聚落也不多。内蒙的兴隆洼文化、红山文化乃至青铜时代的夏家店文化，对当地的经济开发起到了很大的作用；

江汉区 以汉水中下游及长江中游一带为中心，南及洞庭湖北岸，北到桐柏山、大别山地区。在这一区域内，从地处三峡的大溪文化和更早的一些遗存，到屈家岭文化及龙山文化时期的各部落遗存，最终演变成青铜时代初期的石家河文化，对长江流域的稻作农业发展起着至关重要的作用，并为中华民族重要组成部分的三苗、荆楚文明奠定了基础；

吴越区 包括长江下游的宁镇地区、太湖周围，南到杭州湾以南的宁绍平原，北抵江淮之间。在这一地域内，从河姆渡文化、马家浜文化、崧泽文化，发展到新石器时代之末与青铜时代早期的良渚文化，自成系列，脉络清楚，反映出江浙地区远古社会经济发展的日趋繁荣。在这个系统内，也有独立色彩的宁镇地区北阴阳营文化和巢湖一带的薛家岗文化等，从而形成了后来共性明显、特性各异的百越文化，也是环太平洋文化圈的重要组成部分；

湘赣区 主要包括湘江流域至洞庭湖南岸、赣江流域至鄱阳湖南部一带，西至沅江流域，东到怀玉山南麓，南抵粤北丘陵地区。这一地域内发现了新石器时代早期的江西万年仙人洞遗址，也有较晚的山背文化、石峡文化，总的看来，由于自然环境多高山森林，地貌复杂，农业经济不够发达，渔猎经济延续不断，与其它经济区相比，生产力比较低下；

华北区 主要指太行山周围地区，包括洋河、桑干河、永定河、滹沱河、滏阳河流域，北至滦河一带，南抵漳河两岸。在这一区域内，有新石器时代早期的磁山文化和后来仰韶文化的后冈类型、大司空村类型、龙山文化时期的后冈类型等，而邯郸涧沟遗址已表现出氏族制解体的面貌；

川滇区 这一地区包括长江上游及其支流金沙江、雅砻江、大渡河、岷江、沱江、涪江、嘉陵江流域，西到横断山脉的怒江、澜沧江深山峡谷间，东到大巴山南麓。在这一区域内，崇山峻岭起伏不断，峡谷幽深，水流湍急，许多氏族仍过着采集和渔猎的生活，只在成都平原等少数地区有一定规模的农业生产；

华南区 主要包括福建的闽江流域、广东、广西的西江流域、东江流域及南海沿岸地区。这一地域内远古氏族文化遗存较少，农业不发达，有海洋经济的特点。

在上述各个区域内，农业的产生和初期的发展状况至今没有考古资料可以确切地阐明，只是在一些地区有少量的发现，如华南的一些洞穴遗址。大约距今 8000 年左右，黄河流域、长江流域和环渤海湾地区的新石器时代早期农业部落开始出现，但是他们已从中石器时代走出了相当远的一段路程。距今六七千年的新石器时代中期，黄河上游的马家窑文化、中游的仰韶文化和下游的大汶口文化，展现了氏族社会的繁荣景象和人类经济活动的生动画

卷；长江流域的大溪文化、屈家岭文化、马家浜文化则反映了与黄河流域经济生产的不同色彩；北方的红山文化更接近于黄河流域的特点，岭南的石峡文化则与长江流域面貌相似。他们共同构成了中国大陆农业经济的基本框架。

距今 5000 年前后，中国的经济发展进入新石器时代晚期，即龙山文化阶段。这一时期，各地氏族部落集团纷纷向军事民主联盟的城邦制国家迈进，远古社会到了三皇五帝的传说时代。黄河流域和长江流域，制陶术和玉器制作工艺成就特别突出，山东龙山文化的轮制黑陶和长江下游诸部落的玉器加工，都达到了纯熟的地步。大多数经济区域内，手工业已逐渐成为掌握不同技术的氏族成员专门从事的一些行业，从而促进了作为商品的物资交换的发展，使城市经济的萌芽在集市贸易中出现了。社会的政治结构在经济变化的基础上剧烈动荡，各地不同文化的交流与融合加快了速度，使文化面貌的同一性日趋明显。在巨大变革中，黄河中下游的农业经济处于领先地位，为青铜时代的产生奠定了坚实的基础。

大约在公元前 22 世纪，中国的历史进入了夏代。由长期生活在河南省西部和山西省南部的夏族创造的物质文化，考古界称为夏文化。夏王朝建立后，夏代的历史则不仅仅是夏族的历史，而是中国各地不同部族的共同历史。夏的统辖地域主要在黄河中游一带，其周围则林立着大大小小的城邦。夏代的经济在龙山文化晚期的变革中发展较快，考古发现表明，夏代纪年内出现了一批规模较大的城址，不少聚落遗址和公共墓地出土的遗物都反映出农业、畜牧业和手工业有了更大的发展，天文、历法、铜器冶炼等科学技术的出现，提高了社会生产力，同时掠夺和兼并也使财富越来越集中在少数人手里。战俘和奴隶是物质财富的主要创造者，丰富的陶器、玉器、骨角器的造型艺术和装饰艺术，则表现出设计者的聪明才智，体现出人类的进步与文明。

继夏代之后，公元前 17 世纪末中国历史到了商代。商族把东方沿海地区的农业、手工业生产经验与中原的科学技术更紧密地结合起来，同时在更广阔的空间范围内发展了自己商品交易的特长，从而使社会经济空前活跃起来。由于商代统治的地域更加扩大和生产规模更大，出现了比较固定的采矿、冶炼和铸造青铜器的生产基地。造型多样、图案庄严神秘的大批青铜器皿成为中国古代文化的瑰宝；农业生产工具的改进和耕作新技术的推广，不仅增加了粮食产量，而且使桑蚕业和纺织业、畜牧业都有了长足的进步；造车和造船业的发展，促进了水陆交通的发展，同时也有助于物资的交换、生产技术的传播和商品的交流；商代的玉器、竹木器、漆器、骨角器等手工业的全面发展，使社会经济呈现出兴旺发达的局面；在经济发展和建筑技术不断提高的基础上，黄河两岸、大江南北出现了越来越多的雄伟城市。虽然由于自然条件的制约，边鄙地区还存在生产力低下、只知渔猎不知稼穡的氏族部落，但总的看来，商王朝统治的中国已经成为世界东方最强大的奴隶制国家。

公元前 11 世纪建立的西周，经济的发展为更大范围内的民族融合创造了条件。西周的经济制度比较完善了，使全国的农业和手工业生产纳入统治者宏观调控的轨道向前发展。井田制的推行使农业生产成为规模较大、组织严密的集体劳动，把奴隶和自由民都束缚在土地上，农业仍然是人们的主要经济活动；畜牧业和各种手工业的生产规模在商代的基础上继续扩大，产品更加丰富；青铜冶炼和铸造技术不但扩展到长江流域，而且产品已分布到东北、西南各地的方国之中；西周的商业经济更加发达，货币已在交换中越来越广

泛地流通，并成为财富的象征，市场管理已形成制度，一部分统治集团的人物参与了市场经营和贸易活动，工商业者已成为一种有一定影响的社会力量。在黄河流域和长江中下游地区的经济生产日益发展的形势下，统治集团内部的斗争日益激烈，公元前 770 年，周室东迁，中国历史进入了春秋战国群雄争霸的时代。

二、旧石器及中石器时代的经济

（一）人类社会的产生和旧石器时代

中国远古社会的历史是从古人类化石和旧石器的发现开始的。远古社会的人类经济活动从旧石器时代中晚期的采集与狩猎开始形成，距今约数十万年。

20世纪20年代，北京西南郊的周口店发现了北京猿人和山顶洞人。50年代以后，旧石器时代的考古调查和发掘工作蓬勃开展，到90年代，发现的旧石器时代地点已有近400处，遍及大陆20多个省区近百个县市，其中主要有云南元谋的上那蚌、山西芮城的西侯度与匭河、河北阳原的小长梁、陕西蓝田的公王岭、贵州黔西的观音洞、辽宁营口的金牛山等旧石器时代早期遗存；陕西大荔、山西襄汾的丁村与阳高的许家窑、广东曲江的马坝、贵州桐梓、湖北长阳、辽宁喀左等地的旧石器时代中期遗存；宁夏灵武水洞沟、山西朔县的峙峪、河南安阳的小南海、河北阳原的虎头梁等旧石器文化晚期遗存。在这些遗址中，都出土了大批人类打制石器、人类骨骼化石、动物骨骼化石和其它遗物遗迹。这批旧石器时代的文化遗存，展示出大约100万年以来农业发生之前中国大陆远古居民的生产和生活状况。

旧石器时代的人类经济活动，主要是采集与狩猎。当时人们居住在山洞里或部分地居住在树上，以一些植物的果实、坚果和根茎为食物，同时集体捕猎野兽、捕捞河湖中的鱼蚌来维持生活。在山洞中的遗迹和遗物，已留下了很多，但树居生活却很难留下什么遗迹。从古代的文献中，依稀可以寻觅到远古时代树居和采集的影子。从旧石器时代晚期到中石器时代，人类的生活特点就是洞居或巢居，采集和狩猎。

民族志也较多反映了石器时代人类的巢居生活。彝族历史文献《西南彝志》记载：“人们在当初，不曾住地面，野兽花斑斑，跑在森林里；人居于树上，兽与人同处”；《滇略》记载有一部分被称为“野人”的景颇族，“茹毛饮血，夜宿树上”；《贵州通志》记载少数苗族先民曾经“架木如鸟巢寝处”；东北的古代肃慎族亦曾“夏则巢居，冬则穴处”。这些少数民族尽管早已摆脱了采集与狩猎的经济生活，但其巢居的生活方式却一致表明远古人类在相当长的时期内，确曾有过这样一段经历。

在旧石器时代早期遗址中，与猿人化石共存的都有大量哺乳类动物化石和人类用火的痕迹。除了粗糙笨拙的打制石器，还有经过加工的鹿角和砍砸刮削的兽骨。这一时期人类的经济活动，处于极其原始的萌芽阶段。

距今约十至二三万年，相当于地质史上的晚更新世，也就是考古学的旧石器时代中、晚期，人类的经济活动逐渐活跃了。当时，台湾、日本等岛屿与大陆还有陆桥联接，在亚洲的东北部，白令海峡也有陆地通往北美洲。中国大陆的气候比较干燥寒冷，西北高原及华北大地堆积了厚厚的黄土。这一时期处于间冰期，大陆大部分植被是森林草原或半干旱的草原，自然条件比较恶劣。人类正是在这种恶劣的环境中求生存，才得到锻炼和发展，最后脱离了动物界，转变为现代人的。在地质学家称之为黄土时期，人类学家称之为智人阶段的旧石器时代中晚期，氏族组织已广泛分布在黄河流域、长江流域、东北地区和华南地区，在各地不同的生产实践中改进工具，发明了摩擦取火，从而促进了原始经济的发展。

在初期的经济活动中，人类只是为了生存而进行采集和狩猎、捕捞的。这些活动以采集最早出现，旧石器时代早期的匭河遗址中发现了可能用于狩猎的石球，表明当时已出现了狩猎经济的萌芽，在整个旧石器时代，采集和捕食小动物始终是人们的主要经济活动。集体围猎大动物，往往要付出很大的代价。

旧石器时代中期，打制石器的技术比早期进步了，丁村人的石器已有更多的类型，遗址中出土的各式砍砸器、刮削器、三棱大尖状器和石球等，有的形制相当规整。说明了石器功能作用的分化。与丁村人相比，许家窑人的狩猎技术更高一些，从出土的石器来看，他们不仅会从打制的石核台面周围边缘敲剥石片，而且制作出更多小型的尖状器、雕刻器、小石钻和小型砍砸器。一种龟背状刮削器和短身圆头刮削器，刃缘经过仔细加工，已初步开创了细石器工艺技术的风格，代表了旧石器文化的进步因素。作为狩猎大动物的有效武器石球，在许家窑人的营地里成堆地发现，数以千计，生动地显示了这个氏族狩猎经济的高度发展。在旧石器时代晚期和中石器时代盛行的石叶，在这里也已经出现，这种工具与狩猎和吃兽肉有密切关系。许家窑遗存的全部动物骨骼数以吨计，但未见一具完整的个体，甚至连一个完整的头骨都没有发现，说明基本上都是人们食肉后又砸碎的抛弃物。他们还善于用动物的骨角加工成铲式工具、三棱尖状器和刮削器。许家窑人生活在距今4万年前，他们的狩猎经济代表了当时的较高水平。

距今二二三万年前，是中国旧石器时代的晚期，以采集为主、狩猎为辅的原始经济在各地有了更快的发展。从重要遗址峙峪、小南海、虎头梁所发现的石器和遗迹来看，当时的生产水平在不断进步和提高。以弓箭的发明为标志，狩猎经济又获得进一步的发展。

1963年发掘的山西峙峪遗址，距今28000年，仅石器材料就多达15000余件，明确地出土了石箭头和钺形小石刀之类复合工具。1960年第一次发掘小南海洞穴时，10平方米范围内出土石制品达7000多件，可见当时石器制造业已有相当规模。在河北阳原的虎头梁遗址，考古工作者清理出三处篝火遗迹，灰烬中有烧过的兽骨和鸵鸟蛋皮，周围散布着大量石片、石屑和用作石砧的大块砾石，这里显然是一个狩猎者的宿营地。

原始社会时期人类的生产活动，受到自然条件的极大限制，制造石器一般都是就地取材，从附近的河滩上或者从熟悉的岩石区拣拾石块，打制成合适的工具，旧石器时代中期以前往往是这种情况。到了晚期，随着生活环境的变迁和生产经验的积累，这种拣拾的方法有时不能满足生产和生活上的要求，在有条件时，便从适宜制造石器的原生岩层开采石料，制造石器。因此，一些能够提供丰富原料的山地就会有人从周围地区不断来到这里，从岩层开采石料，乃至就地制造石器，因而出现了一些石器制造场。内蒙古呼和浩特市东郊大窑村和前乃莫板村的两处石器制造场，就是当时人类制造和采集原料的重要场所。大窑村地处大青山前的丘陵地带，在村南的四道沟，有一处旧石器时代早期制造石器的地点，相邻的二道沟，则是旧石器时代晚期的制造场。在这个地点，广泛地分布着晚更新世的粉砂质黄土，它的上面是一层黑垆土。这两层土的底部都发现有很厚的石片、石器、石渣层，其中典型的石片和石核数量很多，石器较少，制作石器所遗留的半成品和废品则占绝大多数，反映了石器制造场的遗物特点。在这个地点出土的石器中，以龟背形刮削器较为特殊，系用石块做成，劈裂面平坦，背面隆起如龟背，遍布加工

痕迹，形式和制法都比较固定，可用于剥兽皮、刮兽肉和加工皮革等。前乃莫板村的脑包梁上发现的石器制造场，同大窑村二道沟的性质一样，也属于旧石器时代晚期。石器原料开采和比较固定的石器制造场的出现，是社会生产力发展的标志。

社会生产力发展的另一个标志，是人工取火技术的出现。狩猎，作为一种社会经济形成，并不是与人类社会同时发生的。旧石器时代中期，自然的火被人们广泛利用并加以保存，鱼蚌类和小动物成为人类经常性的食物，才发生了狩猎。到了旧石器时代晚期人工取火之后，狩猎经济才渐趋形成，但这一时期，仍以鱼蚌类和小动物为主要捕食对象的狩猎方式，同过去长期的采集经济没有太大的区别，即旧石器时代晚期的狩猎经济是附属于采集经济的。

火，作为一种生产力，是远古人类从事生产活动、改进工具和提高生产效率的有效手段。在旧石器时代，人们用火将野兽驱赶至预定的地区以便捕获；也用火的威力将野兽占据的山洞夺取过来做为栖身之所；还经常用它烧烤木棒制作木矛，或烘烤竹木以便加工成其它工具；火的最重要的用途是带来光明和温暖，给人类带来力量与希望，这种力量与希望成为许多地区人们对火的崇拜与信仰。几乎在世界的每一个地方，火作为一种强大的力量都在人类的生产和生活中起着重大的作用。旧石器时代人类对火的认识、使用和控制，是对自然力的支配，极大地促进了原始社会经济的发展。

中国大陆数以百计的旧石器时代遗址中，人类用火的遗迹已有很多发现，从早期到中晚期越来越普遍。人们对火的认识、使用和控制，大体经历了以下几个阶段：

第一阶段，是人类对火的认识时期，这段时期人类由惧怕森林大火到利用野火取暖，或者在野火燃烧后的灰烬中寻找被烧过的动物来吃。他们依附于大自然，从大自然中取得恩赐，对火的认识从畏惧逐渐转变为敬畏、崇拜。

第二阶段，是对火的使用。人们经过长期的观察、实践，学会将野火控制起来，移进洞穴加以保存，并且由氏族中的老人和少年负责看守火堆，有效地使用火来烧烤食物、驱逐野兽、取暖、照明和制作工具。

第三阶段，是人工取火即造火。随着生产力的发展和人类本身积累的经验，也随着人类进化过程中智慧的增加，一些氏族从单纯地使用和控制自然火发展到人工取火，他们首先从制造石器过程中燧石的撞击所迸射的火花和制作木器过程中发热、冒烟的现象得到启示，从而发明了燧石撞击引火和钻木取火。这样，人类就彻底摆脱了黑暗，并为制陶业的出现准备了条件。

火的保存、使用和人工取火，标志着人类社会生产力的进一步发展。石器制造场的出现和火的使用，在远古的采集和狩猎经济中起着巨大的作用。

旧石器时代的采集和狩猎经济，大体上经历了年龄分工和性别分工两个过程。成年男女出外采集和狩猎，老人和小孩则往往在一起看守洞穴、保护火种。氏族内部这种按年龄分工的集体，也形成了在其内部进行性生活的集体。旧石器时代晚期出现的原始氏族，亲子之间的通婚在生产活动的制约下被逐步排除了，开始时是适应经济条件而形成的习惯，后来就变成共同遵守的规则。

20世纪30年代发掘清理的北京周口店山顶洞人遗址，是旧石器时代晚期的典型遗址，距今约25000年。在高约4米的洞口内，由东南向西北作缓坡倾斜，南北宽约8米，东西长约14米，称为“上室”，中间有一堆篝火燃

烧留下的灰烬，附近发现了幼儿残头骨、骨针、装饰品和少量石器。洞内的西半部与东半部之间被一个垂直的陡崖相隔，称为“下室”，做为埋葬死者的墓地，发现了三具完整的人头骨和其他人体骨骼，周围散布有赤铁矿粉末。这与其它一些地方旧石器时代晚期的埋葬习俗相同，是判断为墓葬的可靠标志。这种习俗一直沿续到中国新石器时代的许多氏族文化中。

山顶洞人遗址发现的石器较少，仅 25 件，是用砂岩、脉石英和燧石等打制的砍砸器、刮削器和小石片，打制技术尚比较原始。这里发现的骨针和装饰品，显示了当时经济生产水平达到了较高的程度。骨针长 8.2 厘米，只有火柴棍那样粗，刮磨得很光滑，一头是锋利的尖，另一头是用极尖利的石钻挖成的针孔，发现时略有残损。装饰品包括一些穿孔的兽牙、穿孔的海蚶壳和钻孔石珠、小砾石、鲛鱼骨等等，其中穿孔兽牙多达 120 个。在这批材料中，以 7 枚钻孔石珠最为精巧，最大者直径仅 6.5 毫米，均为白色石灰岩制成，经过敲击成型、磨平、钻孔等工序。有一件椭圆形的钻孔小砾石，孔是从两面对钻的。懂得对钻，而且相当准确，这在旧石器时代晚期遗址中亦属罕见，代表了当时工艺技术的最高水平。

山顶洞发现的动物化石，共有 48 种哺乳动物，绝灭种极少，现生种占 80% 以上，证明当时动物种群已非常接近现代。从动物化石可以看到 2 万多年前北京一带的自然环境是复杂的，有豺、黑熊、狗獾、虎、豹、猢狲、花面狸等喜栖于森林的动物，说明附近有广大的森林或丛林；还有喜欢树林稀疏、水草丰茂的狍子、梅花鹿；也有喜栖草原、河谷的貉、艾虎、东北鼯鼠、野驴、鸵鸟等，证明这一带应有比较广阔的草原。一些装饰品是用很大的鱼骨制成的，则证明附近有相当大的河流或湖泊。

综观中国大陆旧石器时代文化遗存的发现情况，可以确知早在 100 多万年以前，中国大陆普遍存在远古人类的大量活动。他们过着迁徙性的生活，以采集和狩猎经济为主要谋生手段，同时也在河流湖泊中捕捞鱼鳖螺蚌。当时的社会经济是很落后的，进展也极其缓慢，原始农业还没有产生，石器制造业正在向细石器方向发展。大约距今 3 万年前后，随着石器制造场的出现、弓箭的发明和火的广泛使用，社会经济的发展速度加快了，大约距今 1 万年前后，中国许多地区进入了中石器时代。

（二）一段若明若暗的历史 ——中石器时代文化的基本面貌

在地质时代的更新世之末到全新世初期，即距今 2 万年左右，随着末次冰川现象的消失，世界范围的山林地貌、江海水位和大气的温度、湿度等都发生着显著的变化，植物群落和动物群体也随之发生了很大变化。与此同时，人类一面顺应自然界的这一系列变化，使采集和渔猎经济有了较快的发展，从而使古人在欧亚大陆先后向新人转变；另一面则在不断变化的自然环境中有所发明，有所创造，在频繁的迁徙活动中寻找更适合生存的地域劳动生息。一般说来，这个自然界和人类社会都在发生巨大变革的时代，就是旧石器时代向新石器时代的过渡阶段，也就是中石器时代。

中石器时代这一称谓，是为了连接旧石器时代和新石器时代之间过渡的缺环，由法国学者威斯特洛普（H·Westropp）于 1866 年首先提出来的，其后在 1874 年于斯德哥尔摩召开的国际考古学会议上，另一名法国学者吐尔（O·Torell）重申了这一称谓。在 19 世纪中叶，还十分缺乏中石器时代遗址的科学考察证据，因此这个名词并未在国际上广泛应用。直到本世纪 30 年代，欧亚大陆和非洲、大洋洲、南美洲普遍发现了这一过渡阶段的文化遗存，中石器时代这一概念的特定含义才被各国学者确认。

根据半个多世纪世界各地的考古发现和学者们的确认，中石器时代的文化面貌是：

社会经济生活以狩猎和捕捞水生动物为主，并出现了氏族群体高强度的采集活动；

继续使用打制石器和骨角器，大量制造细小石器和复合工具以适应更广泛的需求；

发明了弓箭、投矛、渔具等先进的武器和装备；

从旧石器时代的洞穴山林走向更广袤的空间，在草原、湖沼、河谷间追逐兽群，出现较大规模地、频繁地迁徙，因此遗迹分布零散，堆积较薄，很难发现；

与迁徙生活相适应，发明了房屋建筑技术和较普遍的使用骨针缝缀、驾驶独木舟在江河湖海上行驶的技术；

狗开始作为第一种人工饲养的家畜出现，晚期则开始驯化羊和猪；

在最后阶段，出现了简单的磨制石器，进一步掌握了钻孔技术，开始有目的地选择优良采石场以大量制作石器；

在发明磨光石器技术的同时，一些地区率先出现了陶器。

由于世界各地各种原始文化发展的不平衡性和多样性，不能简单地把这一过渡阶段限定在一个十分明确的时间范围内。末次冰川的结束本身就是一个很长的过程，自然环境的阻隔和封闭也极大地妨碍了中石器时代狩猎集团的文化交流、技术传播，甚至到 18—20 世纪，一些地区仍有处于石器时代的原始部落存在，就足以说明文化和经济发展的不平衡性。总的看来，中石器时代从更新世晚期的最后阶段，即距今二万年左右开始，到距今 1 万年左右原始农业产生时基本结束，其间大约经历了 1 万年的发展过程。

从人类的生产和经济生活方面来说，区别旧石器时代和中石器时代两种文化的首要标志，是有没有产生数量较多的细石器，是否较多地出现箭镞、矛头等更为有效的狩猎武器；而中石器时代和新石器时代两种文化的主要区

别，在于后者较多地使用磨光石器并发明了农业。

1. 中石器时代的文化背景

考古发现和研究成果表明，中国的中石器时代在亚洲大陆出现较早，绵延万里，延续的时间也比较长。中国中石器时代文化不仅为黄河流域和长江流域的新石器时代经济发展奠定了有力的基础，而且也对世界远古人类的文明与进步做出了重要贡献，是世界范围内原始社会经济发展的重要组成部分。

在人类发展的进程中，一种组织形式和生产方式既不会突然出现或消失，也不可能存在一种全世界都统一的文化模式。做为从旧石器时代到新石器时代的过渡阶段，中石器时代的内涵特点是明确的。但在各个不同的地域内也会有或多或少的差异。这一过程是逐渐发生和演变的，因此在各个地区也不是同步发展的。现有的资料表明，中国中石器时代起步要比欧洲大陆略早。

大约在 12000 年前，最后一次冰期的消退对各大洲的生态条件造成了巨大的变化。冰河时代的结束使许多寒地动物相继灭绝；一些地区的森林取代了兽群出没的干草原。环境的改变迫使人们远距离跋涉去追逐野马和鹿群，并更多地捕捞水生鱼类、贝类食物。细石器、弓箭和渔具是这一时期文化遗存的特色。

山西峙峪遗址中出土的大量动物化石，以众多的野马显示出鲜明的特点。古人类学家比较一致地称峙峪人为“猎马人”。与之同时的萨拉乌苏河一带则活动着“猎羊人”。在峙峪、萨拉乌苏河和河北阳原虎头梁，都发现了人工制作的石镞。这一切都提供了一个新的时代即将产生的信息。

通过考古调查和发掘，了解到从黑龙江、吉林、内蒙古、山西、陕西、河北、河南、宁夏、青海、西藏、云南到广东，都发现了原始农业发生之前的细石器遗存丰富的遗址，这些中石器时代的文化遗存，从中国的东北、西北到西南，大体上呈新月状分布。遗址集中于大兴安岭、阴山、太行山、吕梁山、青藏高原、云贵高原和南岭的山麓台地上，少量分布于湖沼密集的地方。这些遗址的文化面貌，基本上反映了渔猎经济的特点。

峙峪人在距今 28000 年的旧石器时代之末发明了弓箭，比欧洲大陆的猎人要早近万年。桑干河谷的这批“猎马人”成为中国中石器时代文化的先驱，在旧石器时代行将结束的时候吹响了向新时代迈进的号角。真正的中石器时代，是从下川文化开始的。

2. 中石器时代的经济发展

下川，是山西省东南部中条山主峰历山东麓的一个山间盆地。20 世纪 70 年代，考古工作者在这里进行了发掘，在阶地上层晚更新世末期的亚粘土层中出土了大批细石器，未见陶片、磨制石器和其它农业生产工具。据碳 14 测定，年代为距今 2.4 万至 1.6 万年。由于这个遗址表现出既区别于旧石器时代，又不同于新石器时代的特殊面貌，考古界定名为下川文化。

下川文化的石制品包括细石器和较粗大的打制石器两类，而以细石器为主。石器的原料多为燧石，细石器的类型达 40 多种，有锥状、半锥状、柱状、

楔状和漏斗状等各种类型的典型细石核，还有细石叶和各种刮削器、尖状器、雕刻器，以及琢背小刀、箭镞、锯、锥、钻等。这批石器的制作技术，承袭了峙峪文化的传统，又有突出的进步，为其它遗址所少见。

最能体现中石器时代文化特点的，是这个遗址发现的一批石镞。石镞用压制法生产，有明显的锐尖和周边，分成圆底和尖底两种，与其它旧石器时代末期遗址零星发现的相比，不但数量多，而且制作技术相当进步。

琢背小刀是下川文化的典型器物，加工方法是在石片一边轻轻敲琢，使其变得厚钝，成为刀背，另一边缘则保持石片固有的锋利边缘，作为切割的刀刃。锯是在石片的一侧或两侧作出几个尖齿，有的锯还带有短柄。雕刻器分成几种不同类型，其中斜边雕刻器数量较多，制作精细，尖刃明显，器形很固定，颇具使用价值，其工艺为旧石器时代晚期各遗址的同类器所不及。有一种扁底三棱尖状器，是用较大的厚石片制作的，向背面修整出通体三棱锐尖，底端两面或一面修理成扁薄形便于装柄，这种三棱尖状器实际上就是狩猎的石矛头。

在下川文化中，粗大石器仍占有一定数量，原料主要为砂岩、石英岩。除石核、石片外，工具类型有尖状器、刮削器、砍砸器、石锤、砺石、磨盘等。其中的石磨盘，可能用来加工采集收获的植物籽实。

下川遗址地跨山西省南部垣曲、沁水、阳城三县的各一角。从纵横二三十公里的范围内，已发现这类细石器地点 16 处。由此可以看出，这一带在中石器时代曾是猎人经常活动的地区。出土的大批细石器说明，当时已较普遍地使用了复合工具，包括镶嵌于木柄、骨柄而成的刀、锯、短剑及装柄的弓箭和长矛。由于这批新式工具和武器的出现，使社会生产力大大地提高了一步，社会经济开始了新的飞跃。

中石器时代的下川人，过着以狩猎为主、采集为辅的经济生活，为新石器时代的到来准备了条件。

至 20 世纪末，从中国东北到西南的新月型地带内，发现的类似下川文化遗存的遗址已经有数十处，其中比较重要的除下川外，还有山西蒲县薛关、怀仁鹅毛口、陕西大荔沙苑、内蒙古海拉尔松山一带和呼和浩特附近若干地点，西藏聂拉木、申扎、双湖地区、河南许昌灵井、青海贵南拉乙亥、云南元谋大那乌若干地点和保山羊邑新寨、广东阳春独石仔、封开黄岩洞和南海西樵山等等。这些遗址的年代大体上从距今 12000 年左右到七八千年前后，经历了四五千年的发展过程。青海贵南的拉乙亥遗址，是中国中石器时代末期的遗址，距今约 7000 年。当时黄河流域已基本上进入新石器时代的农业经济繁荣阶段，拉乙亥氏族的遗存仍保持着浓厚的中石器时代文化特点，这一事实表明各地的经济发展是有很大区别的。

云南省西部的怒江、澜沧江流域，地处横断山脉险峰峻岭之间，山川紧逼，缺少较大的河谷平原。怒江中游两岸岩溶洞穴密布，崖厦发育颇多，为古代人类的栖息提供了条件。由于交通闭塞，又缺乏农耕条件，直到公元前五六千年前，这一带仍生活着一些以采集和狩猎经济生活为主的氏族。保山市西南的塘子沟村小山顶留下了他们的遗迹和遗物，发掘出土的 400 多件石器全系打制；动物骨骸都是全新世的品种；遗址中未见陶器；工具器物群中未见用于耕耘、播种、收割、加工的任何器具，只是琢孔石环表现出比旧石器时代的进步性；骨角器也比旧石器时代遗址所见数量更多、制作更精。事实表明，在黄河、长江流域进入新石器时代后，这里仍处于中石器时代。

3. 各地考古发现及其特点

由于中石器时代是连接旧石器时代晚期和新石器时代早期的过渡时期文化，所以它的文化面貌必然兼有两者各自的某些特点，同时又应该显示出过渡时期本身的鲜明特色。中国中石器时代文化的内涵和特征，既具有世界上其它地区同一时代文化的共同因素，又具有以黄河流域和长江流域为主体的东亚地方特征。在中石器时代遗址的新月状分布地带，因山川地貌、植被、动物群落和温度、降雨量等条件的不同，各个遗址反映的文化面貌和经济状况也有所差异。

陕西大荔沙苑地区发现的 20 多个细石器地点，考古界命名为“沙苑文化”，是新中国成立后最早确定的中石器时代文化遗存。20 世纪 80 年代前后，考古工作者在沙苑地区多次复查，共采集文化遗物 8600 余件，其中选定出细石器、石片和石核标本可达千余件。这里的细石器两面加工的比较少见，有较多保留着原来的岩面，石片石器多采用直接打击法和具有单面加工的特点，因此沙苑文化的年代包括了中石器时代至新石器时代初期的遗存，距今 8000—10000 年左右。

内蒙古阴山地带，在呼和浩特市以东的保合少、卓资县三道营、武川县大青山、乌盟哈达图和四子王旗、巴盟乌拉特中后旗等地都发现了细石器和石器制造场，其中比较集中地分布在阴山山脉东段，尤其是大青山一带的山坡上。这些遗址和石器制造场很可能不完全属于一个时代即旧石器时代之末或新石器时代早期，而主要代表着从旧石器时代向新石器时代的过渡阶段，即中石器时代。从自然地理条件、不与磨制石器共存、不与陶片共生和石器本身的制作技术看，这一带是中石器时代猎人经常活动的地方。

内蒙古东部海拉尔松山一带发现的大量细石器和打制石器，比阴山地带的遗存更为丰富。这里发现的中石器时代遗物，以代表性的扁体石核和完全采用直接打法剥片的石片石器为特征，充分显示了自旧石器时代晚期到新石器时代早期石器制造技术的过渡状况。以船体形为主的扁体石核属于较为原始的形制，其产生可以追溯到旧石器时代晚期。海拉尔的中石器遗存，可能距今八九千年。

广东南海西樵山遗址，是华南地区发现的中石器时代及新石器时代遗存。20 世纪 60 年代发现之后，人类学家和考古学家多次到西樵山进行复查和试掘，这里石片碎屑漫山遍野，其中包括大批典型的细石器，也有一些磨光石器和粗陶片。一些学者认为这个遗址可能属于新石器时代早期。根据各种资料的综合对比，这一带遗址中含有中石器时代的遗存是没有疑问的。

末次冰川之后，西樵山一直处于陆地环境之中，石器发现地点有一些分布在山麓，一些分布在山上，从埋藏环境和发现情况看，不象是原生的，而是由山上被流水冲刷下来之后在山麓重新堆积的。这种冲刷自晚更新世至 5000 年前，至少有两次大的沉积，大约经历了距今 12000 年至 5000 年左右的漫长岁月。所以，广泛分布在十几个地点而风格又有差异的西樵山地区石器遗址，大体经历了中石器时代和新石器时代早期的不同阶段，有的遗存也可能会延长到新石器时代中期，其中发现于老洪冲积扇内的石器，时间不会晚于 8000 年前。

西樵山遗址诸地点为探索自独石仔、黄岩洞等中石器时代文化向新石器

时代早期的发展提供了有意义的线索。广东省西部发现的阳春独石仔和封开黄岩洞等洞穴遗址，是比较可靠的中石器时代材料。独石仔遗址是云雾山脉支系中二叠纪沉积岩洞穴，山下有漠阳江和西山河环绕，文化堆积分上、中、下三层，至 1978 年共进行了三次科学发掘，获得遗物 400 余件，动物化石千余件。独石仔遗址的年代距今大约 13000 年。这里发现的打制石器方法简单，均用单面打击法，多无第二步加工，因而器身保留着大部分砾石面，种类包括砍砸器、刮削器、石片石器、石核和砾石制成的石锤、石砧等。这个遗址发现了少量磨制石器，其中有几件还穿了孔，并发现了骨锥、骨镞等。洞穴内全部堆积厚 2.8 米，证明这里人类居住、生活了相当长的时间。从生产工具看，采集和渔猎是当时人类主要的生产活动，原始农业还没有发生。

1978 年发掘的封开黄岩洞遗址，位于狮子岩孤峰山麓，山下有渔捞河流过。洞穴内有一条长 18 米，宽 2.5—5 米的廊道，非常适合远古人类的栖身。在文化层中发现了大量打制石器、一件穿孔石器和一件残缺的磨制石器，还有十余种更新世晚期的哺乳动物化石、灰烬等。这个洞穴在 1961 年曾首次发现过一批石器，其后又发掘出洞口胶结堆积中的两具人类颅骨化石。碳 14 测定数据分别为距今 10950—11930 年，除去石灰岩地区标本的偏老误差，实际应为距今 9000 年左右。黄岩洞中的三处堆积和洞厅两边支洞里的大量哺乳动物化石，可能有时间上的差距，即支洞里的黄色砂土堆积属于旧石器时代之末。而覆盖其上的灰褐色堆积与其年代相差不远，出土了小石英石片、人骨、烧土及豪猪、鹿、野猪、鱼、螺蚌等，可能属于中石器时代的早期阶段。在黄褐色砂土堆积中除发现大量打制石器外，还有一件穿孔石器和一件残缺的磨制石器，年代可能更晚一些。

云南省先后在元谋大那乌等八个地点发现了相当于中石器时代的细石器。更值得注意的是在旧石器时代“元谋人”产地附近也发现了细石器。元谋细石器的近百件标本，原料主要是脉石英、石英岩和砂质岩，类型包括各种石核、小石叶、尖状器、雕刻器和刮削器等。这些细石器具有明显的陕西沙苑文化细石器的特征。在保山市的羊邑新寨也发现了类似的细石器，说明中石器时代的猎人在云南有较多的活动。

西藏高原也发现了中石器时代猎人的遗迹。那曲的黑河以及聂拉木县、申扎县和双湖地区都采集到一批属于这一时期猎人们用过的细石器，有的用来切割野兽的皮肉，有的用来制作弓箭。其工艺传统与风格与黄河流域、北方山地所发现的完全相同。

中石器时代，是人类社会发展的一个重要阶段。在这个新旧交替的过渡时期，大自然和人类本身在经历巨大的变革。在世界上的大部分地区，气候越来越温暖而干燥，许多冰冷的湖泊开始变成潮湿的沼泽地，大面积的森林草原覆盖荒野，人们的主要活动从旧石器时代末期的山麓洞居转变成在森林、草原和湖泊、沼泽进行狩猎捕鱼，随处搭盖草棚以蔽风雨，过着迁徙性很强的定居生活。为了适应这种生活，前所未有的打制石斧开始出现，以便砍伐树木，构筑简易的房屋；弓箭也因此发明了，以便在追逐中获取更多的猎物。在逐渐定居的生活环境中，人们不仅驯养了狗，而且开始尝试将野猪和野羊圈养起来以备饥荒。就是在这个时期，血缘群婚开始向对偶婚过渡，族外婚制越来越迅速的形成，从而构成了新的氏族和家庭关系，迎来了母系氏族社会全盛时代的早期农业社会。

中石器时代人类的经济生活是以渔猎和采集为主要来源的。从中国各地

发现的遗址所处地理环境看，无不是适于渔猎和采集的场所。海拉尔松山是一处水草丰美的湖泊地带，位于呼伦贝尔大草原上。在海拉尔河和伊敏河汇流的地方，有一片冲积平原，这里既有一望无际的草原，也散布着一些固定沙丘，生长着樟子松林或灌木林。在旧石器时代晚期，这里就有披毛犀、猛犸象、原始牛出没，从地理环境上今天仍可以看出更新世晚期到全新世初期的湖泊遗迹。中石器时代的猎人就活动在这里的湖旁高地上，猎捕野猪和斑鹿，捕捞水中的鱼蚌。陕西渭水下游与洛河交汇的沙苑地区，中石器时代也是多沼泽和草滩、沙丘的地带，各种兽群在这里栖息，十分适于狩猎。一直到历史上的汉唐时期，这一带仍然水草丰美，宜于放牧，唐代因“其处宜六畜”而置“沙苑监”于此，是一个重要的牧场。总之，凡是发现中石器时代猎人遗迹的地方，其自然条件都是适于渔猎和采集经济发展的。

由于中石器时代人类的狩猎和高度采集经济流动迁徙性很强，决定了当时各个地区、各种氏族群体有比较广泛的接触和交流，因此显示出细石器工艺传统的一致性。又由于各个地区的自然条件不尽相同，而氏族的血缘纽带对每一个氏族成员具有强大的束缚力，使得这种交流又具有明显的不平衡性，并造成了文化发展多元化的地域性差异。正是这种经济的文化特色，导致中国新石器时代文化的多中心、多色彩、多层次的发展。

三、新石器时代的经济发展

(一) 农业的产生和早期农业经济

旧石器和中石器时代，人类依靠采集和渔猎获得生活资料，在向大自然索取的过程中繁衍生息，发展着社会生产和人类自身的进步。长期的生产和生活实践，使很多地区的氏族部落逐渐学会了使某些经常食用的植物果实和籽粒通过种植的方法，获得有效的食物来源，这就是原始农业产生的萌芽。一些最常食用的野生植物经过一代又一代地培植改良，成为氏族成员普遍喜爱的粮食。中美洲的玉米，地中海沿岸的小麦，中国北方的粟和南方的稻，都是这样出现的。

原始农业的产生是人类社会发展的必然。距今1万多年前，氏族制度发展很快，随着全球性的气候转暖，人口显著增加，人类活动的地域也不断扩大。中石器时代的采集和渔猎经济已不能保证人类日益增长的需求；长期跋涉的游猎活动也给规模越来越大的氏族群体带来诸多不便；特别是以血缘关系为纽带的婚姻制度和以图腾崇拜为标志的宗教习俗，极大地限制了氏族迁徙活动；氏族人口的增加使妇女、儿童和老人迫切要求定居生活。在这种社会的背景下，中国的原始农业率先在黄河流域、长江流域、东北和华南地区相继产生了。

在采集和渔猎经济的中石器时代，妇女是采集活动的主要劳动力，男人则经常从事渔猎活动。这种性别上的自然分工，使妇女成为原始农业的发明者。

妇女们发现，在土地、水分和气候适宜的条件下，有些植物的种子可以发芽、开花、结果，有些还能易地移植，重新生长。相对定居的生活使植物的种植与栽培成为可能，而农业的出现又导致了定居生活的巩固与发展。于是，在长期居住的山洞附近，人们用刀、斧披荆斩棘，放火烧荒，开辟出一块块适于栽种的土地，年复一年地播种收获。随着农业的产生，在许多河流两岸的山坡台地上，出现了一些规模不大的氏族聚落营地。

最初的农业生产是分散、不稳定的，主要在山谷的营地附近和野生植物密集的地方进行。当时的种植方法也很原始。根据民族学资料，云南独龙族过去将野生稻的种子撒在草地上，然后把草拔下来，在清除杂草的同时，即利用草根带起来的土掩埋了种子。稻谷长起来后，如果附近的草木遮挡阳光，则把这些树枝、杂草折断，让作物在阳光下生长，这种方法甚至比刀耕火种的方法更为原始，提供了农业最初产生时一种切实的例证。

农业的产生，意味着新石器时代的开始。现代考古学认为，原始农业的发明是新石器时代的革命。所谓“新石器”，就是适应农业生产而出现的石器磨光技术，以及与磨制技术相继产生的切割、钻孔技术。

新石器时代刚刚出现的农业，是刀耕火种阶段的刀耕农业。它是在强度采集的基础上，采取点穴种籽、广撒薄收的方式进行的最原始的生产活动。在最初的农业生产中，使用的工具都很简单，主要是沿用中石器时代采集用的尖木棒、石制砍砸器和大尖状器等。翻挖土地和砍伐林木，使石斧的作用显得特别突出，磨制石斧开始出现。建筑房屋的过程中又产生了石镞和石凿。作物收获量逐渐增加，磨制的石刀和石镰也越来越普遍地推广应用了。在中石器时代已经出现的去壳工具石磨盘、石磨棒从自然状态变成人们精心制作

的谷物加工工具，紧接着各种石铲逐渐取代了尖木棒和木铲、骨铲。于是，这一批磨制石器成为新石器时代早期农业生产的重要标志。

当时要磨制一件美观实用的石器是不容易的，所以打制石器在新石器时代继续广泛地使用着。在中国的北方，由于冬季寒冷，需要用兽皮缝制衣服，用石叶镶嵌在骨柄上的石刀是切割和制革的重要工具，打制石叶和石铲的细石器工艺传统也因之一直延续到新石器时代的中晚期，甚至流传至北方一些青铜文化时期的部落。相对稳定的定居生活，有利于发展石器制作工艺，并开始出现了粗制的陶器。

陶器的产生，与农业的发生和发展有十分密切的联系。农业不仅为人类提供了比较稳定的食物，使到处迁徙的氏族选择自然条件适宜的地方定居下来，而且使粮食越来越成为日常生活的主要食物。由于粮食不像鱼类、肉类那样可以在火上直接烧烤食用，因此必须使用一定的炊煮器达到食用的目的。陶器就是在这种背景下产生的。

从社会生产力发展的角度来看，陶器既不可能在世界各地同时出现，也不可能只由一个地点发明再向各地传播。因此，适宜农业生产的一些地域就成为陶器的起源地。中国的黄河流域和长江流域都是陶器起源很早的地区，公元前6000年左右已有比较多的发现，但迄今尚未发现农业刚刚发生时期的最初的陶器。

随着人们在生产和生活中用火的经验日益丰富，逐渐掌握了粘土经火烧烤会变硬的性能，结合对粘土掺水之后可以捏塑成各种形状的认识，总结出粘土干后定型变硬、被火烧过不易漏水的经验，于是发明了陶器。最初的陶器是用一些竹、藤、树枝编织物或葫芦等为内模制成的，在这些内模上涂抹、贴塑一层又一层泥土，再用火烧。后来人们发现成型的粘土不要内部的容器为模，也可以烧制成陶器。在中国黄河流域新石器时代早期遗址中发现的陶器，虽然不是最原始的陶器，但仍保存着粘土层层贴塑技术的现象。

人类发明陶器首先是为了汲水和炊煮食物的需要。中国新石器时代早期的各种文化遗存中，发现的陶器主要是罐、盆、钵、壶、盂几类。用于汲水、贮水的多为泥质陶器，炊具则多在陶土中掺有细砂或粗砂粒，称为夹砂陶。这种夹砂陶的器皿因陶胎内有细孔，炊煮时水中的空气不断从细孔中逸出，使陶器不致破裂，同时也有耐火、传热快等特点，使陶器比较耐用，能经得住温度的急剧变化。

由于没有文字可考，新石器时代的经济形态和生产力发展水平只能依靠考古发现的物质文化遗存来说明，其中以磨制石器为主的生产工具和以陶器为主的生活用品成为分析当时社会经济的最重要依据。数以千计的新石器时代遗址，充分展示了经济发展的悠久历程。

中国原始农业发生时期的新石器时代文化遗存，迄今尚没有明确的发现。远古经济比较发达的黄河流域和长江中下游近年发现的一些公元前五六千年的遗址，基本上属于新石器时代早期偏晚阶段的遗存，为我们提供了中国远古社会主要经济区农业和手工业发展的渊源。这些遗存包括：华北经济区的磁山文化，西北经济区的白家——大地湾文化，中原经济区的裴李岗文化，东北经济区的兴隆洼文化，海岱经济区的青莲岗——北辛文化，华南经济区的仙人洞文化，以及江汉经济区以湖南澧县彭头山和石门皂市遗址下层遗存为代表的文化。这些古老的文化遗存，以共同的性质和不同的特点，反映出当时氏族经济的基本面貌。

1. 中原经济区的裴李岗文化

在新石器时代早期诸文化中，中原地区的裴李岗文化地位十分突出。

裴李岗文化以河南省新郑县的裴李岗遗址而定名。这种文化的分布以嵩山周围比较密集，在太行山东麓、大别山以北也留下了裴李岗人活动的踪迹。

从地质构造上看，河南省广大地区是以华北陆台为基础的。由于地质运动史上的无数次升降，造成了很多山间盆地和谷地，如在豫西有伊洛盆地、汝颖谷地、溱洧谷地等等；太行山以东有林县盆地；嵩山以东，是黄河冲积平原。俯瞰整个中州大地，到处似乎是平畴沃野，但从小区域上观察，则分布着密密麻麻的土岗沟壑。七八千年前的裴李岗文化诸氏族部落，就大多生活在靠近各个河流的岗丘上。这一带第四纪黄土广泛覆盖，尤其是豫东平原，黄河冲积的次生黄土非常有利于古代农业的发展。据气象学方面的研究，在距今 2500—8000 年的全新世中期，中原和华北地区的年平均气温比现在高得多，粟作农业的起源很可能就在这里发生。

裴李岗文化的典型遗址除裴李岗外，还有新郑的沙窝李和唐户村，密县莪沟，长葛岗河，临汝中山寨，许昌丁集，郟县水泉，巩县铁生沟等等，不下 40 余处。碳 14 断代为公元前 6200 年至前 5500 年前后，经历了 700 年的发展而进入新石器时代中期的仰韶文化。

各遗址都出土了数量较多的石铲、石镰、石磨盘、石磨棒和零星发现的纺轮、骨器等，铲为双刃舌状，镰的刃部有细密的锯齿，磨盘则底附四足，形制很有特色。这类工具都磨制很精，光滑实用，表现出石器制造者熟练的加工技巧。在农业生产中，从翻土、播种到收割和谷物加工，已构成系列化，足以说明农业生产已脱离了最初的发生期。

在各遗址中都发现了盛水和贮谷的深腹陶罐、炊煮的三足钵和鼎、汲水的壶等陶器，器形小，火候低，种类也不多，都是手制的，大量采用贴塑的方法，容易剥落和破碎。在这种文化的后期，出现了圈足碗和形体较大的罐，但与后来仰韶文化常见的敛口钵和大型瓮、罐类储藏器还是不能比拟的。

从氏族营地和公共墓地的发掘表明，裴李岗人的定居生活时间还不很长，农业经济也不够发达。部落的面积普遍较小，文化堆积很薄，除了在墓葬中有少量随葬品外，营地的房址中遗物很少。他们在寒冷的季节居住在简陋的半地穴式窝棚里，夏天则露宿在营地中的坪场上，点燃起一堆堆篝火。各个遗址发现的房屋遗迹，多是首先在地面上挖出一个直径约 2—3 米的坑穴，周围埋上几根木柱以搭盖草棚。房子的南面挖出一个斜坡形或阶梯式门道以便出入，房内中间或离门稍远的地方设置火塘，有的火塘还用黄泥、草拌泥筑成灶圈，有的火塘则修成簸箕形，室内一般都修垫得很平整，有的还开始在居住地面上铺设一层比较硬实的灰白色干土，踩踏得很坚固。面积很小的营地和构造非常简陋的窝棚，反映出生产力水平较低，生活是艰苦和不稳定的。

2. 华北经济区的磁山文化

磁山文化分布在太行山东麓的黄河北岸，与裴李岗文化相邻。南自漳河沿岸，北达易水之滨，处于华北平原的西部边缘。这一部落的营地遗址在滏

阳河支流的南洛河两岸比较集中，典型遗址有武安磁山、南岗、牛洼堡、西万年和容城坡几处，比起裴李岗文化来，分布的范围更小，遗址也少得多。

在磁山遗址，发现了同嵩山周围一样的房屋遗迹，也发现了大致相同的农业生产工具，包括石铲、石镰、石磨盘和石磨棒等。这个部落的陶器也和河南的差不多，有造型一致的陶壶、三足钵、鼎、罐等。一些陶器表面压印的弧线篦点纹饰更是惊人的雷同。

不过，这两种文化的不同之处也是很显著的，如典型的遗物石磨盘和石铲、石镰，两地表现出风格上的差异。裴李岗文化的石磨盘大都两端圆钝，状如鞋底；石铲较薄；石镰有锯齿刃。磁山的工具中，石磨盘则在一端或两端带尖；铲则较厚，有的两侧带肩或柄部作尖锥状；石镰很少，且刃部无齿，制作也较粗糙。更为重要的是从陶器上看，磁山文化中颇具代表性的、数量较多的陶盂和靴式陶支座，完全不同于裴李岗文化分布范围之内各遗址。至于磁山文化中常见的陶器上的细绳纹，也在裴李岗文化中很少见到，偶尔在其晚期遗存中有所发现。这些区别，说明了两种地域相连的不同文化各自的特点。磁山文化遗存的碳 14 断代在公元前 6100 年至前 5600 年前后，大约经历了 500 年左右的发展历程。

考古发现表明磁山文化的农业生产似乎比裴李岗文化前进了一步，达到了同时期各地农业发展的最高水平。在磁山遗址中先后清理出 88 个储存粮食的窖穴，这些窖穴均有粮食堆积，有些是堆积很满的。这 88 个窖穴中粮食总体积达 109 立方米，折合重量为 5 万公斤以上。经过科学家的灰像分析，鉴定为粟。由此可见，华北地区的新石器时代早期农业发展到磁山文化阶段，已达到一定规模了，这一时期与农业发生期，应该有较长一段的时间距离。

在磁山遗址，还发现了一处制造石器的场所，分布着石块、石片、残石器和半成品。此外还发现了骨凿、骨针、兽骨、鱼骨及渔猎工具石弹丸、骨镞、牙锥、角梭等，说明采集和渔猎经济仍占一定的地位。

3. 渭水经济区的大地湾文化

在中原经济区的裴李岗文化和华北经济区的磁山文化不断发展的时候，渭水流域也活跃着许多母系氏族部落。这些部落与裴李岗人、磁山人很少交往。渭水上游的甘肃秦安大地湾遗址和中游的陕西渭南白家材遗址，是他们留下的丰富遗存，考古界称之为“大地湾文化”或“白家文化”。

大地湾遗址，位于甘肃省秦安县王营乡的邵店村东，清水河南岸。从 1978—1982 年，考古学家们经过 5 年的挖掘，清理出新石器时代早期、中期的大量房址、灰坑、窑址和墓葬，生产工具数以千计，还有大批生活用具、武器和装饰品。在这个遗址中，有距今 7350—7800 年之间的一批房址和墓葬，遗迹和遗物揭示出新石器时代早期渭水流域的经济发展状况和原始氏族的生活、丧葬习俗。

同中原和华北地区一样，大地湾人居住的房屋大多是半地穴式的窝棚，居住面积仅六七平方米，屋内地面也不那么平整，只有一层长期踩踏而形成的比较坚硬的硬土面。氏族成员死去以后，埋葬在深仅容身的长方形墓坑中，随葬品极少，表现出社会生产力低下，生活比较恶劣的情形。

在大地湾遗址中发现的新石器时代早期遗存，生产工具主要是打制或略加磨制的石器，有斧、刀、铲、砍砸器、刮削器，还有些细石器，表现出一

定的原始性。氏族成员使用的陶器，有三足钵、筒状深腹罐、球腹壶和圈足碗等，这些生活用品的造型与裴李岗文化、磁山文化的同类器物都很相似，特别是陶器表面普遍带有绳纹，与磁山文化更为接近。大地湾文化遗存的自身特点是，交叉绳纹钵的口沿磨光并绘有紫红色的宽带纹；罐和碗的口沿常做成锯齿状；在钵的内壁发现有十多种彩绘符号；磨制石器很少，仅占石器总数的 1/10。这些特点说明渭水流域的新石器时代早期文化有独立的系统和渊源。它后来直接发展成为新石器时代中期的仰韶文化半坡类型。

在渭水流域，与大地湾文化遗存同时存在的遗址主要有陕西境内的临潼（原渭南）白家村，华阴老官台、元君庙，渭南北刘、白庙，宝鸡北首岭，长武下孟村，长安芦坡头和眉县第二坡等等，其中以白家村遗址最具代表性。当时白家氏族部落的营地内，房屋都是与大地湾遗址相同的窝棚，不过室内面积稍大，约 12 平方米左右，居住面也比较光滑平整，在略呈圆形的房子内，东北角有一个灶坑，南面有一台阶式的门道。遗址内发现的生产工具主要是石器，同时也有一定数量的骨器、蚌器和陶制品。石器以磨制的居多，包括长方形石铲、长弓形两面刃石刀、石斧，以及打制的石刃和砍砸器；骨器有锥、刀、针、矛、锯、镰；还有蚌壳磨制的刀、镰及陶纺轮。这里出土的陶器，基本上与大地湾相同，盛行通体拍印细绳纹的圜底钵、三足钵、平底罐、三足罐、圈足碗，也发现了一些鼓腹瓮和器座。在白家文化类型的其它遗址，曾发现过较多的骨镰和网坠。因为大地湾、白家一类遗址都集中在渭水流域，有完全一致的文化面貌，考古界一致认为它们属于同一文化系统。这种文化的先民有些氏族曾翻越秦岭到达陕南的汉中盆地定居，西乡的李家村、何家湾都曾留下他们的遗迹。这部分渭水流域的移民，后来对江汉地区的农业经济开发做出了较多贡献。

4. 海岱经济区的北辛文化

以泰山、沂蒙山为中心的海岱经济区，在中国远古的氏族经济中占有重要的特殊地位。早在旧石器时代和中石器时代，泰沂山区和沂水、沭水两岸就活跃着一些以采集和狩猎为生的氏族。泰沂山脉中段主峰的鲁山南侧和鲁东南地区，发现的旧石器时代及中石器时代遗址或地点已近百处，其中临沂城东的沂、沭河之间的凤凰岭遗址，是 1 万年前中石器时代猎人经常活动的营地，发现了丰富的细石器遗存。20 世纪 80 年代之后，环鲁中南山地周围的兖州、曲阜、泰安、平阴、长清、济南、章丘、邹平、张店、青州、莒县、临沭和滕县等地，都发现了距今七八千年的新石器时代早期遗存。这类遗存由于 50 年代最早发现于江苏淮安青莲岗，考古界曾定名为青莲岗文化，后因该文化主要分布在山东半岛，并以滕县北辛遗址最为典型，遂重新定名为北辛文化。它的分布范围除山东半岛外，还包括江苏北部地区的洪泽湖东北一带，主要遗址有山东滕县北辛、兖州三因、泰安大汶口、江苏邳县大墩子、连云港市二涧村和淮安青莲岗等。碳 14 测定这种文化的年代在公元前 5300 年至前 4300 年之间，其后发展为大汶口文化。

北辛文化也不是海岱经济区最早的新石器时代文化，在北辛文化之前，山东半岛及苏北地区的原始农业经济已经有二三千年的发展过程，所以北辛文化同裴李岗文化、磁山文化、大地湾文化一样，属于新石器时代早期的后一阶段，已接近母系氏族社会经济繁荣时期。

北辛氏族部落集团已过着相对稳定的定居生活。在各遗址中发现的生产工具分为石器、骨器和蚌器几种。石器以打制的为主，制作也比较简单，常见有交互打击制成的扁平长方形或桃形石铲、上窄下宽的石斧和敲砸器等，磨制石器包括圆角长方形石铲、三角形无足石磨盘和圆角长方形石磨盘、石磨棒、石刀、石镰、石凿、石杵及匕首；骨角器有骨镰、鱼镖、骨匕、骨凿、骨梭、骨针、骨锥和骨笄等；蚌器有镰、针和镞；此外还有一些陶网坠。

北辛文化的制陶业尚比较落后，陶器都是手制的，主要器形有鼎、钵、壶、支座和三足釜，其中以三足釜最多，特点非常突出，也有少量盆、盘和杯。早期阶段的陶器制作不规整，胎壁较厚，火候也不高。中晚期的陶器制作规整了，胎壁变薄，器物表面也增加了许多窄堆纹和篦纹，成组的窄堆纹陶器，是北辛文化的特点和标志。

5. 东北经济区的兴隆洼文化

东北经济区地域辽阔，远古社会的经济发展很不平衡，基本上可以划分为辽河流域、第二松花江流域和松嫩平原三个局部地区。考古发现表明，环渤海湾的辽河流域农业经济比其它两个地区先行发展，新石器时代早期的兴隆洼文化是辽河流域的重要遗存。

辽河上游的老哈河、西拉木伦河、乌尔吉木伦河一带，公元前五六千年生活着一些新石器时代早期的氏族部落，其中有以农业经济为主的兴隆洼文化诸氏族，也有一些以采集和渔猎经济为主的氏族与之同时存在。

兴隆洼文化，以内蒙古赤峰市敖汉旗宝国吐乡兴隆洼村遗址而定名。这个遗址地处努鲁儿虎山麓大凌河支流的牻牛河上游丘岗上。发掘清理的氏族居住营地是经过周密规划、精心安排的。房址的布局排列整齐，井然有序，都是西北—东南走向，每间约50—80平方米，最大的房间达140余平方米，显得比黄河流域的同时期氏族居址高大宽敞。营地的周围有宽约2米、尚存深度1米左右的壕沟，是这个氏族营地的界限，也是一种防御设施。这是目前中国大陆远古居民最早的防御设施。

兴隆洼氏族先民使用的生产工具以石器为主，其中主要是用于掘土的打制的有肩石锄。很多房址中都放置着这种先进的生产工具，还有石铲、石斧、石镰、石磨盘、石磨棒和圆饼形石器等等。由石片嵌入骨柄凹槽的刮刀很有特色，是北方细石器工艺传统的产品。其它加工兽皮用的石刀和渔猎工具也比较多。骨器有锥、镖、针等，磨制都比较精良。在房址的居住面上，常常发现琢制的石磨盘和磨棒，有的房间里还出土了石杵。这些谷物加工工具，既可以加工农作物去壳脱粒，也可以用于加工采集的植物籽实。房址中发现较多的鹿角、狗骨和胡桃楸的果实硬壳，说明氏族营地附近广布森林，狩猎和采集经济仍占一定的比重。农业经济的发展水平与黄河流域的诸新石器时代文化大体相当。

在兴隆洼遗址西北部的西拉木伦上游林西县白音长汗，是兴隆洼文化的另一个典型遗址，1989年发掘出房址17座，也是成排分布、井然有序的，氏族营地外围同样有一条壕沟。生产工具则以梯形石铲为主，与兴隆洼遗址稍有不同。另外，兴隆洼遗址的房子没有门道，有的学者认为这种房屋属于“筑城穴居，屋形似冢，开口于上，以梯出入”的居室最古老的形式，但白音长汗遗址发掘的房子却大多有向东的门，也反映了两地生活习俗的差异。

总的看来，它们的共同特点是主要的，属于同一文化系统。碳 14 测定兴隆洼文化的年代在公元前 6000—前 5500 年左右。

6. 湘赣经济区的早期农业

长江中游以南，河流纵横，湖泊密布，形成了方圆千里的水乡泽国。在这江河湖泊之中，江南丘陵以罗霄山脉为脊，高低错落，聚散于湘江、赣江两岸。以湘江流域至洞庭湖周围，和以赣江流域鄱阳湖一带的湘赣经济区，是新石器时代早期的重要经济区，丰富的水系和茂盛的山林植被为古代氏族部落提供了优越的栖息环境，从而发展了农业生产，创造出特色鲜明的物质文化。

江南的新石器时代早期文化，集中发现在洞庭湖周围和鄱阳湖一带两个区域，比较典型的遗址有江西万年仙人洞，湖北秭归朝天嘴、宜都城背溪、枝江青龙山，湖南石门皂市、临澧胡家屋场和澧县彭头山等。

洞庭湖周围的新石器时代早期遗址，以石门皂市下层为代表，宜都城背溪、临澧胡家屋场等遗址都比较典型。在这些遗址中发现的生产工具较多，打制石器占相当大的比重，常见燧石打制的细石器，磨制石器主要是石斧，还有石网坠、石球等；骨器则有骨针和骨锥。

这一区域的氏族制陶工艺也相当原始。陶器是比较单一的夹砂或夹炭红陶，褐、灰陶仅有少量发现，许多陶器胎质为黑色，外涂红、白、黄色陶衣。制法全为手制贴塑法，即用手捏出器形，内外再糊上几层，比较容易破碎。器型主要是圆底器和圈足器，晚期出现了少量的三足器。日用器皿包括釜、罐、钵、盘、盆、碟和少量的鼎、小口壶、支座等。陶器上的纹饰是其它地区普遍流行的绳纹，拍印得比较浅而乱，其次有刻划纹和篦点纹。

各遗址都发现了一批动物骨骸，有水牛骨、鳖腹甲、鱼骨、蚌壳等，水生动物较多。

从石门皂市等遗址反映的文化面貌，表明新石器时代早期洞庭湖周围的经济生产还很落后，采集和渔猎经济仍是当地氏族的主要经济活动，丰富的水生动物资源是他们的重要食物来源。大量细石器的出土正是脱离中石器时代时间不长的反映。对皂市和城背溪遗址的遗存碳 14 测定，年代在公元前 5750—5480 年前后，与黄河流域诸文化的年代一致，但其生产力发展水平看来是比较低下的。由于缺乏典型的、系列的农业生产工具，也许这一带的农业生产还未发生，或刚刚出现以木、竹器为工具的点种方法，处于初期阶段。

近年来洞庭湖周围彭头山文化的发现，是新石器时代考古的重要收获，使我们进一步明确了湘赣地区新石器时代早期的经济状况。

湖南省西北部的澧阳平原，介于武陵山余脉与洞庭湖盆地之间，为过渡地带，东连湖区，西北部近山地，属河湖冲积平原。新石器时代早期，这里的植被多杉木和湿生蕨类孢子植物，为暖性针叶林为主的森林——草原环境，气温较现代略低。距今 8000 年左右，这一带生活着以彭头山文化为代表的氏族部落。

彭头山文化以 1988 年发掘的澧县彭头山遗址命名。该遗址坐落在县城西北的一个小山岗上，周围地势开阔平坦，北有涇河，南有澧水，氏族营地既发现了一些大小不等的房址遗迹，也有灰坑和墓葬。从生产工具看，石器可以明确区分为细石器、大型打制石器和磨制石器三类，其中磨制石器数量很

少，细石器较多，体现出强烈的中石器时代文化色彩。

彭头山文化的细石器有刮削器、锥形器、雕刻器几种；大型打制石器仅有砍砸器、刮削器和石锤；磨制石器数量虽少，但普遍加工较精，通体细磨，表面光滑，已掌握了切割、细磨和两面钻孔等技术。生产工具只有功用不明确的石斧（体小，形似斧，刃似镑），其它磨制石器有小型的管、棒类饰件。从石器的情况和遗址的地貌、孢粉分析，当时人们的经济生活是以采集和渔猎为主，稻作农业处于发生不久的初期阶段。陶片中夹杂着许多稻壳，因全部炭化、形态不完整，尚不能确认为人工栽培稻。不过，考虑到距今 7000 年前长江下游河姆渡文化已有较发达的稻作农业，彭头山文化出现初期稻作农业应该是可能的。

这一部落的制陶业尚处于原始阶段，陶器采用直接捏塑成型和用泥片贴塑成型两种方法。全部陶器没有明显的夹砂陶和泥质陶之分，大量掺杂稻壳。胎壁普遍较厚，器底尤甚。陶片断面清楚可见泥片形成的分层现象。器物大多工艺粗糙，整体歪斜，器表凸凹不平，口沿也不规整。内外表面多经刮削、抹平，有的内壁未经刮还抹留有手指按压的痕迹。主要器形有深腹罐、筒形釜、盘、盆、钵、碗、碟和支座等。这些器物大部分造型简单，没有固定的形态，许多器物种类之间的差异并不明显。普遍的特征为圜底、无沿、厚胎、厚底、表面滚压绳纹。

彭头山文化的基本面貌和碳 14 测定数据 都早于湖南石门皂市下层代表的一类文化遗存，是目前长江流域发现的时间最早的新石器时代文化，也是大溪文化的源头之一。

由于彭头山文化的典型遗址发现不多，对于这种江南地区新石器时代早期文化的基本面貌还缺乏更细致深入地了解。彭头山氏族部落与稍晚的石门皂市下层文化所代表的氏族部落究竟是什么关系，考古界还没有取得完全一致的意见。但是，彭头山文化和石门皂市遗址下层一类文化遗存的发现，清楚表明早在 800 多年前，洞庭湖周围乃至湘江流域就生活着一些原始部落，在从事渔猎经济的同时，已开始进行稻作农业生产，为氏族经济的繁荣做出贡献。

鄱阳湖一带的新石器时代早期文化同洞庭湖周围一样，也表现出较强的中石器时代文化色彩。仙人洞遗址是鄱阳湖东岸怀玉山北麓的一个遗址，在万年县城东北 15 公里的一处山坡洞穴内。这个洞穴曾居住过新石器时代早期的氏族成员，文化堆积中出土了许多生产工具，其中打制石器较多，一般仅打出刃部即行使用，很少进行第二步加工修整。常见的生产工具有砍砸器、刮削器、盘状器等。磨制石器较少，制作也比较粗糙，器类十分简单，主要有扁圆形穿孔石锤、两端尖的石矛以及个别的石凿。遗物中还发现许多针、锥、凿、镞、鱼镖等骨角器和尚保留外壳的穿孔蚌器。这批生产工具普遍制作简单，显示出从中石器时代刚刚进入新石器时代不久的状况。

在这个洞穴中的较晚堆积中，发现的生产工具也是打制与磨制石器共存，并仍有较多的骨角器和蚌器，器形与较早阶段的大都相近，说明这两个阶段是互相衔接，承袭发展的，时间相去不远。但新出现了磨光的扁平石镑、骨矛和带柄的蚌镞。上层的陶器质量也比下层的有明显进步，由过去质地粗糙、内壁凸凹不平的夹砂红色陶器演变成制作较好的夹砂红陶、夹蚌壳粉红陶、泥质红陶、泥质灰陶等多种质地的罐、豆、壶等。这种演变状况，与洞庭湖周围的制陶业发展规律完全相同。

在仙人洞的遗存中，上、下层都发现了多处火堆遗迹，同时含有大量野生动物和螺蚌介壳，没有发现家畜的骨骸。根据上述现象，清楚地表明当时氏族的经济生活主要依靠狩猎、捕捞和采集，还没有稳定的定居生活和农业生产。

总的看来，湘赣经济区的两种新石器时代早期文化，比黄河流域的裴李岗文化、磁山文化、北辛文化、大地湾文化等表现出更多的原始性。氏族的迁徙性较强，没有出现稳定的定居生活和农业经济，采集和渔猎经济居于主导地位。洞庭湖周围鄂西地区和澧水流域的氏族部落，已经有了初步的农业生产技术。经济发展水平或许略高于鄱阳湖一带的氏族。彭头山的遗址的发现，为长江流域稻作农业的产生和初期发展阶段树立了一个标尺，在中国远古经济史和农业史中占有相当重要的地位，并为进一步发现与研究稻作农业的起源提供了宝贵资料，具有深远的意义。

7. 新石器时代早期的经济特点

中国新石器时代早期，黄河流域、长江流域和辽河流域的经济发展从物质文化遗存来看，表现出社会生产力水平是相当低下的，当时氏族先民的生活状况十分艰苦。经济发展概况起来有以下几个特点：

农业生产很原始，采集和狩猎、捕捞活动在经济生活中占有特别重要的地位，有的地区渔猎经济尚居主导地位，大部分地区还没有十分稳定的定居生活和一定规模的农业。

黄河流域的诸文化遗存，从房址、墓葬、生产工具和陶器看，原始农业已有一定程度的发展。但是，许多遗址都发掘出大量动物骨骼，主要是野生品种。磁山遗址虽然农业经济比重很大，也出土了鸟类、兽类、鱼鳖类、蚌类等 23 种动物，其中有猕猴、狗獾、蒙古兔、花面狸、金钱豹、东北鼯鼠、梅花鹿、马鹿、四不象鹿、獐、狍、赤鹿、短角牛、野猪等，还有豆雁、鳖、草鱼、丽蚌的遗骸。属于家畜类的只有狗、猪和鸡。这个动物群落的发现，证明当时黄河流域各地氏族部落的经济类型承袭了中石器时代的传统生产方式，即狩猎和采集经济占相当大的比重。

华北动物群落的发现，也给我们提供了距今七八千年前黄河流域人们生活的生态环境和经济生活内容。当时华北一带气候温和，比现在平均气温高 2—3 。各氏族营地附近芦草丛生，有较多的湖泊沼泽；远处则有茂密的森林，野兽成群出没其中。如猕猴，今日主要分布在长江以南地带；花面狸则是亚热带的种类；鱼鳖和丽蚌的较多出土，说明聚落附近河流水域宽阔，流量大，水产很丰富。这些环境给氏族成员提供了良好的采集、捕捞和狩猎的场所。猎获的动物既有大型的猛兽，也有中小型的，既有随季节变换而迁移的雁类和鹿类，也有常年栖息当地的动物，说明狩猎活动是全年进行的重要经济活动，也是一种日常普遍掌握的经济生产手段，而不是间歇的、闲暇的活动。这种状况表明，由于农业还不足以维持食物需要，氏族成员必须从多方面获得补充来生活。

在发明农业的过程中起主要作用的妇女，继续承担着采集活动的生产分工。新石器时代人们的采集活动比农业生产更不受季节的限制，采集范围也比中石器时代更加广泛，其中主要是对野生植物类的采集，也包括对昆虫及幼小动物的捕捉。

对植物类的采集品很多，在考古发掘中很难寻觅到当时的采集品，一些遗址中仅保存着少量植物果实的坚硬皮壳和炭化的籽实，如棒子、胡桃和小叶朴等。实际上，氏族妇女在日常采集活动中，必然也把一些植物的块根、各种鸟卵、蜂蜜等做为重要的采集对象。另外，由于大量草本植物的籽实难于留下遗迹，所以并不表明当时很少采集草本植物的果实。根据民族学的材料推断，古代氏族先民在一年的各个季节里都有相应的采集活动。春季和夏季，妇女们多采摘植物中可食的嫩芽、嫩叶和花朵；秋季在收获较多果实时，也挖掘一些植物的块根和块茎。此外，她们还挖掘各种野菜和采集木耳、蘑菇等菌类。在气候温暖湿润的江南地区，采集的对象就比华北更多了。

捕捉昆虫和各种小动物充饥，也属采集经济的范畴。新石器时代的先民捕捉的介虫类有河蚌、螺蛳、螃蟹、蜗牛等；昆虫类有黑壳虫、天牛、蟑螂、蚱蜢、蜂蛹、蜻蜓等；另外还有壁虎、蜥蜴、青蛙、蛇、田鼠之类小动物。所有这些已经为考古发掘、文献记载和民族志材料所证实。

新石器时代早期的遗址，都有营地面积小、房地少、文化堆积薄、生产工具简单、陶器制作粗糙的共同特点，说明当时氏族的迁徙性较强，有的氏族成员还住在山洞中。所有这一切，都表明当时的经济发展水平是低下的。从目前的发现来看，华南地区的新石器时代早期遗存具有更为原始的色彩。

经济生产活动受到自然条件的强大制约，人们还缺乏改造自然的能力。由于自然条件的不同，各个地区的经济发展水平表现出一定差异，存在着不平衡性，并且预示着不同的经济形态发展方向。

在远古社会里，选择什么样的环境来生活，是人类生存所遇到的最重要的问题。在最近十几万年的时间里，人类最初只是使用打制石器和木棍等简陋的工具去获取食物，随时随地都可能遇到各种危险。人们完全不懂得自然界的规律，几乎无力对付自然界强大的力量。到旧石器时代晚期，人类选择适合生存和繁衍的环境已成为各氏族最关心的大事。离开了群体，离开了适合生存的环境，就意味着死亡。后来，在自然界的威胁下，人们不断地迁徙，在选择生活环境的迁徙中度过了中石器时代。

到了距今1万多年前的新石器时代，原始农业出现了，土地开始把谷类作物奉献给劳动的人们，氏族开始在得到粮食的自然环境中比较长期地定居下来。这种逐渐安定的生活，使氏族成员的较多时间用来制造种类更多的工具，特别是磨制石器和烧制陶器、制作工艺品来充实美化自己的生活。从新石器时代早期农业经济出现时起，中国的黄河流域就到处有比较稳定的氏族部落活动的踪迹。从渭水流域的大地湾——白家文化、华北的磁山文化、中原的裴李岗文化到山东的北辛文化，各地的文化面貌表现出早期农业经济极大的一致性。这种一致性，是黄河流域大体相同的地理环境、气候条件和动植物群落所决定的。

但是，生存环境不同、经济形态和发展水平就不同。中原和华北地区的农业经济发展较快，华南地区生活在山洞里的氏族就仍停留在采集和渔猎经济状态之中。磁山文化和裴李岗文化发现的精致的磨光石器、种类较多的陶器和窖藏谷物，是洞庭湖、鄱阳湖地区的人们很难想象的。仙人洞遗址出土的石器，陶器都表现出极大的原始性。氏族成员经常生活的地方，发现了一些烧火堆遗址，篝火都没有坑穴，在平地架起，只是底部垫上一些大石块以利通风燃烧，火烬中可以找到一些兽骨、蚌壳及少量破碎的陶罐。仙人洞遗址的年代与裴李岗文化同时，却没有发现农业经济的迹象。而西南地区怒江

中游的一些氏族，当时却完全过着中石器时代的生活。所以，在不同的自然条件下，各地的经济发展是很不平衡的。

在自然条件的强烈影响下，这种经济生产发展水平的不平衡不仅在社会发展中不断拉大了各地的距离，而且在很大程度影响了各地氏族部落沿着不同的经济形态方向演变。例如东海、南海上一些岛屿居民，采集和渔猎经济一直到新石器时代晚期仍在继续发展；而内蒙古东部和东北很多地区，农业经济到近代还没有出现。经济发展的不平衡性和经济形态的差异，从新石器时代早期农业发生时起，就开始表现出来了。

不同地区、不同文化的氏族部落彼此交流，是促进经济发展的极其重要的因素。

在中石器时代，氏族集团的迁徙流动性很强，在不同的地域但自然环境相似条件下，采集和狩猎的技术与经验得以广泛地交流与传播，因而无论欧亚大陆还是美洲、大洋洲，细石器工艺传统都表现出强烈的一致性。

新石器时代早期农业经济的出现，使人们从季节性的定居生活转变为较长时间的定居，这种定居生活加强了文化的地域性，从而产生了相对封闭的特点。逐渐形成的生活习俗的差异和图腾崇拜式原始宗教，更加强了这种独立性和封闭性，这是中国传统文化“鸡犬之声相闻，老死不相往来”的经济背景。考古发现表明，在一种文化的中心区域，这种文化的特点特别明显而强烈，而两种或三种文化的交界、接触地带，则文化遗存中必兼有几种文化的因素；同时，在交通不便的深山丛林中或聚落极其稀少的地方，文化遗存不仅特点不突出、遗物很少，而且大都表现出落后于同一时期其它文化的面貌。

裴李岗文化的中心在嵩山周围，磁山文化的中心在华北平原西部边缘、太行山东麓的冀南豫北地带，这两种文化呈犬牙交错的分布，交流与融合使这一带的经济发展较快，因此产生了仰韶文化的后岗类型、大司空类型和物质遗存丰富的龙山文化。由于这一带农业经济基础坚实雄厚，人口密集，物资交流方便，所以统一了黄河流域的商族几经选择，最后把国都确定在这里的安阳。

不同的文化的交流使先进的生产技术得以传播与推广，压印篦点纹深腹陶罐的制作技术，在中原和华北起源，很快成为辽河流域原始居民习惯使用的器皿；而在陶器表面拍印绳纹，几乎在新石器时代早期具有世界性的意义。

交流与传播，是促进社会发展的一种动力，在交通工具尚未产生的时期，或交通工具很难使用的地区，经济发展必然受到影响。直到青铜时代晚期和铁器时代，中国西南的横断山一带高山峡谷中还生活着以采集和狩猎经济为主的氏族部落，就是交通闭塞造成的。交流对经济发展的推动作用，从新石器时代早期的农业经济中已明显地表现出来了。

新石器时代早期农业经济的上述特点，是在人类不断战胜自然条件的种种限制，为自身的生存和发展而表现出来的。随着人类对自然界征服力量的加强，这些特点则发生不同程度的变化，比如渔猎经济形态的减弱等。随着经济的发展，不同文化的同一性也日趋发展了。

（二）新石器时代中期的经济状况

公元前 5000 年至公元前 3000 年左右，中国的黄河流域和长江流域的大部分地区，先后进入新石器时代中期的发展阶段。这是氏族制经济繁荣发展的阶段，黄河两岸、大江南北的原始农业和手工业发展速度比新石器时代早期更快了。新的农业生产工具逐渐增多，农作物的品种和产量都有较大幅度地提高；制陶工艺更加成熟，各地出现了不同类型的陶窑和制陶方法，薄胎陶、白陶等体现先进技术的产品有越来越多的发现，并已出现慢轮修整技术；玉石器制作工艺在东部沿海地区的辽宁、山东、江苏、浙江一带成绩非常突出，切割、抛光、钻孔等技术得到进一步推广；竹木器、骨角器制造和加工业也比过去有较大发展，一些地区出土的工艺品成为中国古代奇珍异宝；随着手工业生产工具的改进，土木建筑和造船工业也呈现出新局面；丝麻纺织业继续发展，出现了养蚕业和一些纺织新技术；农业和手工业的发展，促进了远古水陆交通的发展，以物易物的交换范围不断扩大，开始出现专门为交换而制作的商品；与此同时，采集和渔猎经济继续做为农业经济的重要补充，仍是氏族成员经常从事的生产活动。总之，新石器时代的经济，在这一阶段里各个领域都发展较快，并加强了各个地域、不同文化之间的交流与融合，中国的氏族社会在经济发展的背景下，呈现出同一性的趋势，但在一些文化的中心区域仍保持着浓厚的地方特色。这种社会发展的同一性和地方特色为此后华夏民族的融合及多民族的文化结构孕育出雏形。

中国新石器时代中期长达两千年的历程中，最富代表性的是黄河中游地区的仰韶文化，其它有黄河上游的马家窑文化、黄河下游的大汶口文化、长江中游的大溪文化和屈家岭文化、长江下游的河姆渡文化和马家浜文化、西辽河流域的红山文化及华南地区的一些原始文化。与此同时，辽东地区、松花江及嫩江流域、闽江两岸及四川盆地也都有一些氏族部落生息繁衍，开发着当地的自然经济。从经济发展的角度来看，黄河流域的一些氏族部落农业和手工业生产居于领先地位，长江流域的原始经济几乎与之同步发展，其它地区则相对落后一些，他们为中国新石器时代的经济发展分别做出了不同程度的贡献。考古发现表明，中国大地上依山傍水几乎到处都有当时人们活动的踪迹，各氏族部落的先民用辛勤的汗水，创造性地开拓着远古的中华锦绣江山。

1. 黄河中游仰韶文化的经济

仰韶文化，是新石器时代中期的典型文化，以河南省渑池县仰韶村遗址的发现而命名。这个遗址从 1921 年发现以后，曾经做过多次调查和发掘。1980—1982 年，考古工作者在仰韶村揭露氏族营地面积两千多平方米，发现了一批房址和窖穴，出土陶器、石器、骨器和蚌器等六百余件，进一步明确了这种远古文化的重要意义。由于分布地域比较辽阔，包括陕西、山西、河北、河南和内蒙古中南部广大地区，所以根据一些地方特征把这种文化划分成几种类型，主要有渭水流域的半坡类型、史家类型、西王村类型；豫西地区的庙底沟类型；郑州一带的大河村类型；河北和豫北的后岗类型、大司空村类型；豫南的下王岗类型，等等。这些不同类型在地域上既有交叉，在时间上也有先后，不过总的来说，它们具有新石器时代中期黄河中游农业部落的许

多共同特点，并分别与周围地区的马家窑文化、大汶口文化、大溪文化及屈家岭文化有一定交流。在与各地不同文化的交流中，仰韶文化对周围地区的影响显得更为突出。

仰韶文化是继承裴李岗文化、磁山文化等新石器时代早期文化发展而来的，社会经济比原始农业初期阶段有了较大的发展。各地氏族部落在河谷阶地上营建了大大小小的部落，过着比较稳定的定居生活。氏族成员主要从事农业生活，同时饲养猪、羊等家畜，兼营狩猎、采集和捕捞水中的鱼蚌。这一时期的原始手工业也比较发达，制陶业、石器制造和其它手工业技术在各种类型的氏族经济生产中普遍得到推广和传播，一些先进技术已影响到长江流域和东北、西南地区。仰韶文化的两千年发展，既是中华民族形成的重要阶段，也是原始社会经济发展的重要环节。

（1）农业和家畜饲养

仰韶文化各个部落继承了前仰韶时期各种文化的传统生产方式，农业生产仍以种植粟类作物为主。粟的遗存在各重要遗址中经常发现，如西安半坡一座房子内的罐、瓮中都盛放着粟，另一座房子的小窖穴中也发现了粟壳遗存，特别是有一个窖穴中粟壳堆积达数斗之多。在重要遗址北首岭、泉护村、下孟村、王湾，也都发现了或多或少的粟壳。临潼的姜寨遗址，还发现了另一种耐旱作物黍。靠近长江北岸的河南淅川下王岗遗址，发现了稻谷痕迹。此外，在洛阳孙旗屯、郑州林山砦、淅川下集等遗址，也都发现了粮食遗迹。上述情况表明，仰韶文化范围内的农业生产比较发达，粮食作物品种不仅是一种粟。同时，人们还掌握了蔬菜种植技术，半坡遗址的一座房子内，一个陶罐里装满了已经炭化的白菜或芥菜之类的菜籽。

仰韶文化处于原始的耨耕农业阶段，采用刀耕火种的方法和土地轮休的耕作方式，生产水平仍比较低。早期阶段可能有尖木棒等木质工具及石铲、石锄等挖掘土地。这时的石斧大多形体厚重，横断面呈椭圆形，适于砍伐林木以开垦荒地。收割农作物则用两侧有缺口的长方形石刀和陶刀。加工粮食使用石磨盘、石磨棒和木杵、石杵等。中晚期的庙底沟、大河村类型，出现了大量舌形或心形的石铲，磨制得比较平整光滑。在临汝大张村、郑州大河村等遗址，还出土一种大型、通体磨光的长条形石铲或有肩石铲。这一时期收割谷穗改用磨光的长方形石刀，有的还带穿孔。这些工具都比早期的半坡类型有所进步，生产效率也因此得到提高。

家畜饲养业比新石器时代早期也有一定进步，饲养的家畜有猪、狗和羊，马的骨头也有少量发现。鸡骨发现较多，可能已经驯化为家禽了。

（2）采集和渔猎经济

仰韶文化时期，黄河中游各部落的采集和渔猎经济占有比较重要的地位。根据考古发现的资料，当时的采集品中有榛子、栗子、松籽和朴树籽等，还有水中的螺蛳。其它如植物块根、鸟蛋、蜂蜜以及昆虫等，也是采集的对象，这些与过去没有多大区别。

各氏族营地附近，都有大小河流和比较宽阔的水域，水产十分丰富，利于捕捞活动。遗址中普遍发现了石、陶制网坠和骨制鱼钩、鱼叉等工具，说明当时氏族先民的捕捞方法既有网捕，也有垂钓和投叉击刺。许多遗址的彩绘陶器上都有鱼网的描画。半坡类型的彩陶盆内及其它一些彩陶器皿上常有鱼网纹和鱼纹，显然是长期捕捞活动的真实写照。

狩猎主要是男子从事的活动，一般集体围猎较大和较凶猛的野兽。半坡

遗址出土的猎获物骨骼较多，有斑鹿、水鹿、竹鼠、野兔、狸、貉、獾、羚羊等等，有的遗址还出土了一些飞禽的骨骼。狩猎所用的工具多种多样，最常见的是用骨、石、角磨制的箭头，有三角形、柳叶形、带翼和圆锥状等十多种不同的形式，都磨制得很锋利。还发现了较多石、角制的矛头和投掷用的石球。从这些遗物可知，当时的狩猎方法包括射击、投掷和集体围打等几种，鹿是狩猎的主要对象。

（3）手工业经济的发展

仰韶文化的手工业经济与农业、畜牧业经济一样，主要从事自给自足的自然经济活动，以物易物的交换形式已普遍存在，商品经济的萌芽还没有产生。在各个部落里，氏族成员从事的生产劳动主要是以性别和年龄为分工的。手工业生产中的一些专业性技术，开始由氏族内部长期从事、积累了一定经验的成员掌握，这些专业分工尚不十分明确和规范。当时的手工业生产，主要是制陶业和制石、制骨、制革、纺织、编织等。

（4）制陶业

仰韶文化的制陶业比较发达，制陶技术最能代表当时的手工业经济发展的水平。从考古发现看，各部落都掌握了相当成熟的经验，包括选用陶土、塑坯造型、烧制火候等一系列技术和绘画、贴塑装饰的工艺。不过，制坯还停留在手制阶段，不少小件器物仍采用直接捏塑的简易方法。仰韶文化中期以前，一般都采用泥条盘筑法制坯造型，后来出现了用慢轮修整口沿部分的技术。制陶的工匠能够在器物表面施加各种纹饰，有的用特制的模具拍打，有的用工具刻划，有的装饰主要是为了加固器体，有的则仅仅是为了美观。其中装饰作用最明显的是彩陶花纹。仰韶文化各种类型遗址发现的彩陶花纹形式与风格互有区别，但也有它们的共同特点。早期以红地黑彩或紫彩为多，中期流行先涂绘白色或红色陶衣为地，再加绘黑色、棕色或红色的纹饰，有的黑彩还镶加白边，十分美丽。绘画所用的颜料、磨砚、研磨锤等工具，在西安半坡、临潼姜寨、宝鸡北首岭等遗址的营地、墓葬中都有发现。从彩陶图案纹饰的痕迹分析，当时绘画已经使用毛笔一类较软的工具。

各地的居住营地中，有专门烧制陶器的窑场和作坊。目前已发现仰韶文化各时期的陶窑上百座，构造分为横穴窑和竖穴窑两种，以横穴窑最为常见。横穴窑是较原始的一种陶窑，由火膛、火道、窑算和窑室四部分组成。其特点是火膛、火道与窑室作横向排列，窑室在火膛后方并略倾斜向上，两者通过两条或更多的火道相连。窑室底部为窑算，上有算孔（即火眼），火苗经过火道和火眼进入窑室。横穴窑还可依其火道和算孔的长短、形状而细分为四种形式。至于竖穴窑，主要特点是火膛位于窑室的下部，两者基本相垂直。如在偃师汤泉沟所见的一座典型的竖穴窑，火膛中还立木柱以支撑上部有7个火眼的窑算。

仰韶文化的陶器，主要是泥质红陶，夹砂红陶，泥质灰陶几种，也有一些泥质黑陶和夹砂灰陶器。半坡类型的陶器主要是夹砂陶罐、小口尖底瓶、钵和卷沿彩陶盆。器表多饰绳纹、线纹、锥刺纹、指甲纹和弦纹，彩绘图案是在钵的口沿外绘画一周紫色、红色宽带纹、盆的内外绘画人面、鱼、鹿、植物等象生性花纹和三角形、圆点组成的几何形图案。在圆底钵口沿的宽带纹上，发现有二十多种不同的刻划符号，可能是中国古代文字的渊源。庙底沟类型的陶器主要有曲腹碗、曲腹盆、小口尖底瓶、小口平底瓶、斜沿罐、釜、灶等，彩陶纹饰除象生性的蛙纹外，最富特征的是大量以圆点、曲线、

涡纹、弧线、三角涡纹、方格纹组成的繁杂图案。西王村类型是仰韶文化晚期的遗存，彩陶已很少，出现了一批形制较小的泥质红陶平沿盆。后冈类型的陶器以红顶碗、钵、圆底罐形鼎居多，彩绘纹饰流行成组的平行短线，具有鲜明的地方特征。大河村类型的仰韶文化分为早晚两个发展阶段，早期阶段的文化特点基本上与庙底沟类型一致，陶器种类与彩陶纹饰也大体相同，不过更多的彩陶施以淡黄或白色陶衣；这种类型的晚期文化堆积很典型，陶器主要有各式鼎、盆、钵、壶、瓮、罐、豆、甑、缸及大口尖底器，彩陶花纹有六角星纹、太阳纹、星月纹、网纹、~纹、X纹等等。大河村类型发展到最后阶段，有许多因素与相邻的山东大汶口文化、湖北屈家岭文化相同或相似，表现出向龙山文化过渡的同一趋势。大司空村类型是在后冈类型的基础上发展起来的仰韶文化晚期遗存，这时期的陶器以灰陶为主，红陶降于次要地位，代表器型的直口圆唇折腹盆、敞口浅腹盆、斜腹或折腹钵、碗、罐等，刻划与拍印纹饰与仰韶文化其它类型一致，彩陶风格如纹样则较为特殊，在暗褐色地上施黑、红二种色彩，花纹为弧线三角、曲线、波浪等，断续构成带状图案，其间并缀以叶纹、S纹、同心圆纹、睫毛纹等。下王岗类型是仰韶文化早期阶段最南部的一个类型，分布于豫南唐河、白河流域和鄂北汉水中游一带，可能是裴李岗文化移民的后裔创造的一种古老文化。这种类型的陶器以泥质和夹砂红陶为主，种类包括罐形锥足鼎、钵、罐、盆等，有些器物与半坡类型的极为近似，鼎与长颈壶与裴李岗文化有一定渊源。这种类型的晚期阶段陶器种类增加，彩陶也以红地黑花或灰衣红彩居多，纹饰有条带纹、三角纹、斜十字纹、叶纹、涡纹和方格纹。

黄河中游地区仰韶文化各种类型的制陶业，在近二千年的发展过程中，生产规模和工艺技术非常稳定。总的趋势是泥质红陶和彩绘陶器逐渐减少，灰陶、黑陶的比重越来越大，最终发展到以黑陶为主的龙山文化时期。

(5) 石器制造业和其它手工业

仰韶文化的石器制造业比较发达，早期打制的多，使用直接打击法，制出的砍砸器和刮削器往往不加修整即行使用，比较粗糙。中期以后，磨制石器已明显占居主导地位，器形也有很大改进，数量大批增加。各类型遗址中出土的磨制石器，都是先打出初坯然后细致研磨成器的。与磨制相联系，切锯石材和穿孔的技术普遍使用，穿孔石斧在各遗址都有发现。穿孔主要使用钻穿，但往往先凿出浅窝再施钻，也有的是先磨出凹槽而后施钻的。穿孔石器是为了更好地装柄以制成复合工具，进一步提高生产效率。

从农业生产工具看，裴李岗文化和磁山文化中盛行的石镰这时已很少见到，而代之以更易加工、大量生产和使用的石刀，成为收割粟黍类谷物的重要工具。仰韶文化较晚阶段，出现了越来越多的有肩石铲、长条形石铲、心形石铲、使挖土的速度加快，耕种面积也必然扩大了，增加了农作物的产量。

仰韶文化的石器有几个特点：第一、普遍存在带缺口的石刀和长方形石刀，这类石刀在北方和长江流域则少见或没有发现；第二、石斧多、石镞少，这一点和长江流域相反，说明长江流域的木工作业更为发达，可能与干栏式建筑和造船业有一定关系；第三、横剖面呈椭圆形的梯形棒状石斧较多，长江流域则以扁平梯形石斧为多。这些特点，与各地的经济生产有密切联系。

仰韶文化的手工业生产活动相当多，制革工业具有突出的地位。黄河流域和北方广大地区，冬季的寒冷季节时间较长，除了房屋内必须设有火塘（灶坑）外，还要有皮革制成的衣服保暖，此外在生活中需要的革带、箭囊等也

比较多，所以制革是中原一带普遍流行的工艺。尽管磨制石器已相当发达，但从方便、实用的优点来看，经常从事制革生产的氏族成员还是习惯使用打制的石片刮削器和利用破碎的硬陶片加工成的刮削器，许多打制的石片刮削器刃部非常锋利，是磨制石器代替不了的一种最有效的切割工具。各遗址普遍发现的陶锉，是一种通体制成颗粒状麻面的鞣制皮革工具。陶锉的发现往往做为仰韶文化的一个判断标志。

当时的纺织、编织业也比较发达，在一些遗物上见有布纹、绳纹、蓝纹和席纹，都是纺织和编织业的反映。个别遗址中还曾发现养蚕的遗存，1960年在山西芮城西王村的仰韶文化晚期遗存中出土了一个陶制蚕蛹；1980年在河北正定南杨庄遗址也发现了陶制的蚕蛹，这件惟妙惟肖的陶制工艺品两端圆钝，颜色灰黄，长2厘米，中部腹径0.8厘米，身上横刻8周划纹，头部蛹形清晰。这些遗物和遗迹的发现证明在仰韶文化时期，氏族先民不仅熟练地掌握了葛麻纺织技术，而且懂得了利用蚕丝进行纺织生产的经验。各遗址大量发现的陶纺轮、石纺轮形制多样，大小不等，也证明了当时纺织业的发展具有相当高的水平。但从各地考古发现的情况看，长江流域的丝麻纺织业比中原地区更为发达，仰韶文化的纺织技术，也许受到江南地区更大的影响。

仰韶文化的骨角制作工艺进步较快，许多遗址都发现了用于农业生产的骨铲、骨刀；用于缝纫的骨锥、骨针；用于狩猎的骨镞、骨矛；用于捕鱼鱼钩、鱼叉；用于装饰的骨笄、骨管、骨珠等等。骨角器已成为当时人们日常生产和生活中不可缺少的物品。骨器的制作与砥磨石器相仿，只是更为细致，如在骨针上穿透针眼，在多数情况下是先挖磨出一个小洞槽，再在槽内钻眼。这一时期的各遗址中，发现的骨镞以千百计，其中如半坡遗址比较先进的骨镞，中间起脊、两侧有翼、圆挺尖锋，杀伤力很强。捕鱼用的带有单倒钩或双倒钩的鱼叉、鱼钩，也是骨角手工业的精致产品，上述工具和武器，说明骨角制造业在发展生产上起着不可忽视的作用。另外，仰韶文化一些遗址还出土了许多骨、角雕刻制作的工艺品，除了装饰品外，还有与艺术、宗教有关的作品。在陕南的西乡县何家湾仰韶文化遗存的一个早期窖穴中，曾出土一件骨雕人头像，是用兽类的肢骨雕刻的，高2.5厘米，眉、眼、鼻、嘴、耳都刻划得比较细腻准确，比例匀称。这件六千多年前的骨雕艺术品，生动地说明了仰韶文化先民骨角器制作工艺发达的程度。

2 .黄河上游马家窑文化的经济

新石器时代中期的黄河上游地区，原始氏族部落的经济发展到了马家窑文化阶段。

马家窑文化以甘肃临洮县马家窑遗址而得名，主要分布在甘肃省，以陇西平原为中心区域，东起陇东山地，西到河西走廊和青海省东北部，北达甘肃北部和宁夏南部，南抵四川北部一带。碳14测定表明，这种古老文化所经历的时间大约从公元前3300年到前2050年，晚期已进入夏王朝时期的齐家文化阶段。各地考古发现的情况表明，马家窑文化是仰韶文化庙底沟氏族部落向西迁移发展，与当地另一种古老文化相融合而形成的。典型遗址有临洮马家窑、兰州青岗岔、永昌鸳鸯池和青海乐都柳湾、西宁朱家寨、民和马厂塬等20多处。

马家窑文化诸部落，为发展黄河上游地区的社会经济做出了极大的贡

献，其绚烂多彩的陶器装饰艺术是中国古代艺术的瑰宝。

这个文化群体的居民以经营旱地农业为主，大田作物主要种植粟和黍。这两种谷物的遗存曾分别发现于甘肃东乡林家遗址的窖穴和兰州青岗岔的房址中。另外，在青海柳湾墓地的许多墓葬中，也都发现有装在粗陶瓮中的粟，说明这种作物是当时人们的主要食粮。各个氏族营地的房址和公共墓地的随葬品中，发现了大量农业生产工具，用于翻地的石铲通体扁薄，略呈长方形，效率很高；收割用的农具很多，主要是石片磨制的和用陶片改制的爪镰，形状有长方形穿孔的和两侧打成缺口的两种。在镰刀中有一种形制很特殊，也是长方形，但在一端刻成锯齿，为马家窑文化居民所独创。谷物加工工具有石磨盘、石磨棒、石杵和石臼等。

马家窑文化的氏族先民在日常生活中还饲养猪、狗、羊等家畜，有些氏族墓地的墓葬中用整只的猪、狗或羊随葬。这一现象是家畜饲养业比较发达的证明，其经济发展水平与丧葬习俗与黄河下游的大汶口文化有些类似。当时饲养的家禽仅见鸡一种，数量尚不多。

虽然农业经济比较进步，采集和狩猎活动仍是经济生活的重要方面。各遗址中大多发现了石镞、骨镞、石球等。发现的野生动物骨骼较多的是鹿，野猪等。

在社会生产中已经有了相当明确的专业技术分工，原始手工业主要是制陶业、石器制造业、木工作业、纺织业几种。

马家窑文化的制陶业十分发达，制陶工匠可能已有更多细致的技术分工。已经发现了一些规模很大的制陶窑场，如该文化较晚阶段的兰州东郊白道沟坪遗址的一座窑场，紧临黄河北岸，高出河面约 60 多米，共发现 5 组 12 座陶窑，还有一些已被后代破坏的陶窑残迹。每组陶窑共用一个烧火坑，各窑的窑门都朝向这个烧火坑。窑场中有一个备料坑，里面装有制造陶器的熟料和余料，其中的红胶泥条正与马家窑文化诸遗址出土的大量泥条盘筑而成的陶器相印证。窑物中还出土了用于研磨颜料的石板和调色配色用的陶碟，这种陶碟是分格式的，上面还清楚存留着紫红色的调料，这些都是描绘陶器花纹的实用工具。白道沟坪窑场发现的遗迹遗物表明，当时的制陶工业中包括淘土备料、制作熟料、制坯、彩绘、火工、成品包装运输等一系列工序，掌握多工序有关技术的制陶工匠应该是有相应分工的。窑场的各窑室都呈方形，窑算上有 9 个火眼，三三排列，非常整齐。与这个窑场同时的兰州青岗岔陶窑，以及更早一些时候的陶窑，窑室也都是方形的，这是马家窑文化陶窑的一大特点，与黄河中游普遍流行的圆形窑室判然有别。

大规模而又分组排列的窑场，充分显示了在原始公社制度下氏族成员有组织，有分工地进行生产劳动的情况。在这类窑场里生产的陶器，显然不仅是为了氏族内部的生活需要，必然有相当一部分产品用来同其他氏族或部落进行交换。青海柳湾氏族墓地中，随葬的陶器就达 1 万多件，其中有的大墓，几十件类型一样的精美彩陶壶排列随葬，既是氏族制后期一些特殊地位的人拥有权力和财富的象征，也是交换的反映。值得注意的是，柳湾墓地晚期的不少墓葬中都发现了海贝和石质、骨质的仿贝制品。贝类是夏商时代的一种货币，它本身也是从遥远的东方沿海地区几经辗转而交换得到的。由此可见，马家窑文化晚期已经产生了商业性质的交换的萌芽。

与制陶业相比较，石器制作技术还显得有些落后。当时的石制工具多属磨制，常有穿孔，少数地方仍保留着中石器时代盛行的细石器工艺传统。柳

湾墓地发现了嵌有石叶的骨柄刀，是一种有多样用途的复合工具，主要用来切割和刮削兽皮。这种骨柄刀是中国北方原始氏族一种有普遍意义的典型工具，南方未有发现。

马家窑文化的居民木器制作技术比较发达，虽然没有出土日常生活使用的木器，但木作工具石斧、石锛、石凿等有普遍发现。柳湾墓地中马家窑文化早期的墓葬共 257 座，都是长方形竖穴土坑墓，以梯形木棺为葬具。木棺经鉴定为松柏类树干所制造，棺的四壁由木板围拼而成，四角采用“穿榫法”接合，即边壁挖槽，端壁作榫，合缝贴接紧密，从一个侧面反映出木工作业水平。

纺织业也比较发达，在手工业生产中占有重要地位。各氏族墓地发现了很多石、陶制纺轮，其中仅柳湾墓地的纺轮就数以百计。这些纺轮大小差不多，制作都很精致，有些纺轮的正面、背面甚至侧面都饰有各种不同的几何形花纹，主要是用刻划或锥刺的技法画出的。这些巧妙的艺术装饰表明，纺轮不仅是妇女们实用的纺织工具，也是她们很喜爱的一种艺术品，反映了氏族妇女在生产活动中的生活情趣。在柳湾的许多墓葬中，人骨附近发现了布纹痕迹，据研究是麻布一类衣服的遗迹。马家窑氏族部落的纺织业，是促进经济发展的重要因素。

马家窑文化的人们还制造各种装饰品来美化自己，一些善于制作装饰品的手工匠人表现出较高的技艺，在墓葬中发现很多石臂饰、绿松石雕饰、串珠、蚌饰等。另外，在柳湾墓地还发现一些墓葬中随葬着矢箠，是一种用桦树皮制作的，表面刻有各种几何形花纹，形制很独特。这些手工作品，反映了当时手工业生产的全面发展情况。

3. 黄河下游大汶口文化的经济

黄河下游鲁中南及东南丘陵地区，包括江苏淮北一带，自公元前 4300 年至前 2400 年左右，处于原始文化繁荣阶段的大汶口文化时期，历时近 2000 年。大汶口文化与中原地区的仰韶文化基本上同步发展，是中华民族远古文化的重要组成部分。这一氏族部落集团的势力，曾在较长时间影响到豫中平原和辽东半岛等地。

大汶口部落的居住营地和公共墓地，至 20 世纪 80 年代已发现上百处，主要有山东泰安大汶口、安丘景芝镇、曲阜西夏侯、邹县野店、兖州王因、胶县三里河、日照东海峪、诸城呈子、茌平尚庄、前寨和莒县陵阳河，还有江苏北部的邳县刘林、大墩子及新沂花厅村等。在这上百处遗址中，出土了极其丰富的生产工具和生活用具，清理出许多房址、窑址、窖穴、灰坑和其它遗迹，使我们能比较清楚地了解到当时社会经济的发展状况。

大汶口文化以农业经济为主，同黄河流域其它原始文化一样，主要种植的是粟。三里河遗址的一个窖穴中出土了 1 立方米的朽粟，说明粮食生产已有相当可观的数量。农业生产工具主要是磨制石器。早期除使用一些磨制粗糙保留打制疤痕的石铲、石斧外，已大量使用磨砺精良的穿孔斧、刀、铲等，收割工具还有骨镰和蚌镰，加工谷物的工具则是石杵和石磨盘、石磨棒。在这一文化的中晚期，出现了有肩石铲、石镐和一些鹿角锄。

这个原始部落集团从早期起，家畜饲养就比较发达，各遗址出土有猪、狗、牛、鸡等家畜家禽的骨骼，墓地中常发现用狗和猪随葬的。大汶口文化

中期以后，以猪随葬的风气渐盛，墓葬中不断发现整猪、半只猪、猪头或猪下颚骨，在大汶口墓地，用猪随葬的墓占 1/3 以上，胶县三里河一座墓中随葬猪下颚骨多达 32 个，表明各氏族部落在中晚期养猪业已十分兴旺。

渔猎和采集经济在社会经济生活中仍比较重要。一些遗址发现的渔猎工具有尾部带孔的双倒刺或三倒刺的骨、角质鱼镖、鱼钩，有扁平三角式、短挺圆柱式、长挺双翼起脊式等各种骨镞、角镞、牙镞，有石质和角质的匕首，还有石矛、骨矛等大型投刺猎具及较多的网坠。遗址中发现有獐、斑鹿、狸、麋鹿的残骨，这些野生动物当是狩猎的对象。在兖州王因遗址出土了 20 多个扬子鳄的残骸，与鱼、龟、鳖、蚌等同弃于垃圾坑中，这一现象表明当时的氏族成员已经能集体捕获大的、凶猛的水生动物。

大汶口文化时期，手工业经济也发展到较高的水平。制陶业、玉石制造业从农业中分离出来，成为独立的经济部门。

由于大汶口文化经历了近两千年的历程，陶器的生产表现出明显的阶段性。早期的陶器均为手制，砂质陶器火候较低，种类也不多，造型简单；仅见觚形器、盆、钵、罐、杯、鼎、豆、大口尊等。中期开始使用轮制技术，有了少量轮制的小件器物。这时已能烧制出火候较高的灰白色陶器，器物种类也明显增多，出现了颇有地方特色的实足鬶、背壶和簋形器等。到了晚期，已能用快轮生产大件陶器，如大汶口墓地中就出土了轮制的大陶盆。制陶原料有了新的来源，出现了用坩子土烧制的一种质地坚硬、胎壁均匀、色泽明丽的白色、黄色、粉红色的细砂陶器，这类陶器有袋足鬶、三足盃、宽肩壶和筒形豆等。晚期烧制的薄胎磨光黑陶高柄杯，代表了 this 古老部落制陶工艺的最高水平，为其后山东龙山文化更高水平的制陶技术准备了条件。制陶业的发达，还体现在制造出许多仿动物造型的陶质工艺美术品，中期所生产的兽形提梁器是中国工艺美术史上的精品；晚期这类陶制品愈益增加，如三里河出土的猪形、狗形和龟形的容器等，反映出这一部落制陶业的兴旺发达，也说明当时的工艺技术已相当成熟。

这一文化的陶窑尚发现不多，大汶口遗址发现了一座晚期的横穴式陶窑，在新石器时代的同类陶窑中属于比较进步的形式。

这个部族玉石制造业也比较发达，在黄河流域新石器时代中期诸文化中处于领先的地位。早期他们已善于磨制精致的石器，并且较各地使用穿孔技术；中期以后，常选用高硬度的蛋白石、流纹岩等为原料，石器的造型更加规整，器物类型增多，产量也增加了，出现了成套的手工工具，一些手工业者的墓中发现了成组的大、中、小型石镞。有的墓葬和居址发现有精美的玉铲和较为丰富的玉石装饰品，其中包括由不同形状的单件组成的串饰。大汶口文化的玉石制造业，虽然比中原地区进步，但比起长江下游地区氏族部落的玉石器制作工艺尚有不足，也没有西辽河流域那样发达。

骨角器制作成就较突出，早期的邳县大墩子遗址中出土了一串 10 粒的雕花骨珠；刘林遗址还发现刻有猪头纹样的牙质饰物。到了中晚期，剔地透雕技术和镶嵌技术趋于成熟，大汶口发现的透雕 16 齿象牙梳、花瓣纹象牙筒和镶嵌绿松石的骨雕筒等，代表着中国新石器时代骨角制造的最高水平。

大汶口文化的农业、手工业生产状况，表明五六千年前黄河下游社会经济已取得比较全面地发展。迅速增长的经济实力使这个古老部族在长达两千年的岁月中不断繁荣昌盛，其先进的制陶技术远播隔海相望的辽东半岛和豫西、皖北一带。大汶口文化及其后的典型龙山文化、岳石文化相继发展，成

为华夏文明的重要组成部分。

4. 长江中上游大溪文化的经济

浩荡的长江流经山势雄奇的三峡，自宜昌进入辽阔平坦的沃野。这一带江面宽阔，水流缓慢，平原上河流港汊纵横交错，湖泊塘堰星罗棋布，古代称为云梦泽。新石器时代中期，大溪文化诸氏族部落就生活在这水乡泽国，其范围大致在长江从宜昌到岳阳这一段的南北两岸，东起洪湖西岸，西至瞿塘峡口，南到洞庭湖北部，北抵荆门、钟祥一带的汉水中游地区，面积大约10万平方公里。

氏族部落营地大多修建在河流两岸和湖泊附近、高出周围地面数米的岗地上。也有少量遗址位于长江干流两岸的台地上。三峡地区的少量遗址，坐落在峭壁对峙的峡谷间和水面较宽地带依山临江的缓坡台地上，面积较小，与现代村落基本处于同一高程。20世纪50年代至80年代，大溪文化发掘清理的主要遗址四川巫山大溪；湖北宜昌中堡岛、杨家湾、清水滩、宜都红花套、枝江关庙山、江陵毛泉山、松滋桂花树、公安王家岗；湖南澧县三元宫、丁家岗、安乡汤家岗、划城岗、华容车轱山等十多处，调查发现这种文化遗存的遗址更多。碳14测定清楚地表明，大溪文化诸氏族部落活动在长江中游一带的时间约在公元前4200年至前3200年之间，绵延上千年。他们在这里生存发展，创造了丰富多彩的物质文化，充实了中国远古文化的内容。当时的农业和手工业经济生产，对其后荆楚地区的社会繁荣产生了深远的影响。

在优越的自然条件下，长江中游地区当时的农业生产和手工业生产都较发达。大溪文化先民主要从事稻作农业生产，考古发现在许多遗址的红烧土块中夹有稻壳和水稻的茎叶碎末。一些遗址还有较多稻壳和稻草灰烬出土。对红花套、关庙山两处属于大溪文化中后期阶段的稻谷鉴定，表明是粳稻。这个古老文化的各氏族常用的夹炭陶器，是以炭化稻壳粉末作为羼合料的，足以说明种植稻类作物已十分广泛。在三峡谷地，缺乏适于农耕的沃土，采集和渔猎经济所占的比重很大，如清水滩等遗址的堆积中包含大量鱼骨和兽骨，反映出新石器时代居民的生产和生活受到自然地理条件的制约。

在大溪文化遗址中，一直没有发现成批的或数量较多的收割农作物的工具，既无打成缺口的或穿孔的石刀、陶刀，也未见石镰。为数甚少的石刀、蚌镰显然主要不是为了收割水稻使用的，而是用于采集活动。这种现象表明，大溪氏族部落收割稻谷不是像黄河流域那样用刀掐割粟、黍穗头，也不是连杆割取，而是在田间带荳薹拔，再捆扎成把晾晒。这种收获方法在长江流域和华南地区比较普遍，长江下游的河姆渡氏族部落、马家浜氏族部落大都如此。直至近代，一些南方少数民族仍用这种办法收获稻谷。

稻谷的去壳加工，主要用杵和臼。1973年在红花套遗址发现了两处保存较好的地臼，是一种锅底状的圆坑，周壁坚硬光滑，附近还有木杵的遗痕，是一种长1.4米，中部较粗、两端呈圆头的稻米加工工具。这一考古发现，证实了《周易·系辞下》关于上古时代“断木为杵，掘地为臼”的记载。此外，在许多遗址中还出土了舂米用的陶臼，还出现了一些直接利用形体合适的河卵石做成的石杵。

大溪文化的手工业生产主要是制陶业和石器制造业。长江中游氏族部落当时的制陶业有其自身的创造。划城岗遗址发现了一座保存较好的窑址，先

在地下挖坑，结构分为斜坡状火道、火膛、窑室、出烟口几部分。窑的底和壁都用大块红烧土铺垫或垒砌而成。火膛直径为 1.2 米，其上未见窑算，在高出火膛底部 0.3—0.4 米处，围绕窑壁一周有宽 0.2 米的平台，构成直径 1.6 米的窑室。待烧制的陶器就摆放在平台上。这种陶窑使用的材料和构筑形式，在中国新石器时代尚属少见。

陶器的种类比较多，制作也很精美耐用。有一种工艺精良的薄胎彩陶和另一种浅浮雕式的印纹白陶制品，标志着这一地区的制陶业已达到较高水平。薄胎彩陶多为细泥制作的橙黄色的单身杯和圈足碗，胎厚仅 0.1—0.15 厘米，绘画着棕红色、黑色的纹饰。试验证明这种彩陶的烧成温度为 830℃，比同一时期的红陶、灰陶、黑陶的烧成温度都要高。从陶器制作的总体看，大溪文化的彩陶数量、种类、花纹式样、烧成温度等都不如黄河流域仰韶文化和马家窑文化那样发达，但其薄胎彩陶却显示出长江中游原始文化先民独特的制陶技艺。浅浮雕式的印纹白陶，器形以圈足盘为主，烧成温度为 880℃。根据考古发现，长江流域的白陶在马家浜文化前后有较多发现，年代早于黄河流域，其中大溪文化的浅浮雕式印纹陶器花纹繁复美丽，是中国新石器时代中期白陶工艺的杰出作品。

石器的制作技术比较落后，在早期的一些遗址中，仍然常见燧石打制的石核和石片石器，宜昌的杨家湾遗址发现了一处氏族营地，其中有一座简陋的半地穴式草棚，是当时的制造石器场所。地穴内有砺石、打制的石斧坯和不少石片。在这个遗址中发现的石制生产工具，较多的是大、中型打制石斧，有的将刃部或侧边用砺石磨光。小型的石锛比较精巧；圭形石凿是通体磨光的，这些工具表明大溪文化的竹木器制造业比较发达，只是很难发现竹木产品的遗存。全部斧、锛和凿，都未发现钻孔的。到了晚期，石器制作技术明显地提高了，出现了切割和钻孔技术，石器种类也增加了亚腰斜刃的扁平石铲。总的看来，这一地区的氏族先民石器制作技术尚很原始，其经济发展程度比起黄河流域和长江下游一带明显落后。

在大溪文化之后，江汉平原兴起的是屈家岭文化。由于屈家岭文化分布的地域较溪文化更为广阔，跨越的时间也相当长，其中主要经济发展阶段和特点都集中在新石器时代中期偏晚阶段和属于新石器时代晚期，所以关于屈家岭文化时期江汉平原的经济状况，将在晚期阶段介绍。

5. 长江下游马家浜文化的经济

公元前 5000 年至前 4000 年左右，长江下游新石器时代的农业氏族部落进入了马家浜文化发展阶段。这一文化以浙江省嘉兴县马家浜遗址而命名，主要分布在太湖地区，南达浙江的钱塘江北岸，西北到江苏常州一带。马家浜氏族部落的活动范围界限比较清楚，与周围其他氏族部落的来往似乎不多，主要与宁镇地区和苏北的原始文化有一定交流。考古发现的典型遗址还有浙江吴兴邱城、梅堰、桐乡罗家角、江苏吴县草鞋山、常州圩墩、苏州越城、武进潘家塘和上海青浦崧泽等。

马家浜氏族过着稳定的农业定居生活，以种植水稻为主，同时从事采集和渔猎活动以补充经济生活。圩墩遗址发现了当时的农业生产工具木铲，两面削成扁平状，刃部较薄，是一种很有效的掘土工具。收获用的石刀数量不多，而且制作也较粗糙。根据河姆渡遗址发现的在陶器上刻划的稻束来看，

马家浜氏族先民的收获水稻是采用连根薅拔的方法，成捆晾晒。石刀可能主要用来采集野生植物的籽实。在罗家角、草鞋山和崧泽遗址下层都发现了当时的稻谷，经鉴定有籼稻和粳稻两种。罗家角遗址出土的粳稻最早，年代在公元前 5000 年前后，是目前中国大陆发现的最原始的粳稻遗存。不过，从发现的两种水稻实物比例分析，马家浜文化各氏族种植的水稻主要还是籼稻。马家浜、梅堰和草鞋山遗址都发现了加工粮食的陶杵，说明长江下游这一古老部落是用杵臼去掉稻壳，与北方使用石磨盘、石磨棒的习惯有所区别。早期亦曾使用的石磨盘，石磨棒，这时已基本被使用杵臼的舂捣技术所代替了。

采集和渔猎经济在马家浜氏族部落的生产活动中仍占有重要的地位。各遗址发现的骨镞以柳叶形的居多，十分尖锐锋利。一些地点有大量的兽骨堆积，其中马家浜遗址有的兽骨堆积厚达二三十厘米。圩墩遗址出土的野生动物骨头已经过鉴定，有梅花鹿、四不像、野猪、獐、貉、蟹、蚝等，此外还有各种鸟类和草鱼、鳊、鲫鱼之类水生动物。有的遗址还发现了野生的桃、杏梅的果实和菱角，这些都是人们采集和渔猎活动的例证。

马家浜文化的居民还饲养猪、狗、水牛等家畜。草鞋山遗址的马家浜文化早期堆积中发现的狗的头骨，介于狼和现代狗之间，说明狗是从狼驯化而来，在这时已经成为家畜。

马家浜文化的手工业生产发展不平衡，石器制作技术和葛麻纺织技术水平较高，而制陶业的发展尚处于比较落后的阶段。考古发现的陶器有釜、鼎、豆、罐、瓮、盆、钵、盂等，还出土了陶质的炉、算、三足长尾鸟形陶壶。这些陶器均为手制，主要是夹砂陶器，泥质陶器很少，一般陶色不甚纯正，器表以素面不加装饰的为多，没有彩陶。大部分陶器火候不高。炉算的出现，是马家浜文化的一大发明；宽檐陶釜则是马家浜文化的代表性器物。

在手工业生产中，玉石器制造技术发展较快，许多遗址都发现了制作精美的玉器，主要有玉块、玉环、玉镯等装饰品。这一时期的玉器工业发展，为其后崧泽文化和良渚文化玉器的辉煌成就奠定了基础。

适应江南水乡的特点，马家浜氏族部落的竹木器制作在手工业经济中占有突出的地位。在圩墩遗址中，考古工作者多次发掘出马家浜文化时期的木制生产工具和建筑构件。从遗存的情况看，木器的品种和数量都很多，有水上交通和生产用的船槽、船桨；农业工具点种棒、木铲；手工工具木锥、木凿；狩猎和防卫用的木矛，建筑用的木楔、带孔的木梢钉、榫卯构件等，还有一批木材原料和经过砍削的半成品。此外，这个遗址还出土了风格独特的穿孔木针。大量使用木质生产工具，与长江下游缺乏制造石器的原料有一定关系；木质建筑构件的出土，则说明当地营造房屋多用木料，与北方多用草拌泥砌筑有较大区别。在草鞋山等遗址发现的房址中，许多柱础洞中还保留着一段完好的木柱和柱下的木垫板，有的木板上砍劈、锯截的痕迹尚十分清晰。圩墩遗址还发现一种凿刻成的喇叭形木器，下端有暗红色略带光泽的涂料，说明当时的木器制作和加工工艺都达到了很先进的水平。

马家浜文化的纺织业也是手工业生产的一个重要方面。在草鞋山遗址的最下层，发现了 3 块已经炭化的纺织物残片，这是中国原始社会发现最早的纺织品实物。这种织物的纤维原料为野生葛，是纬线起花的罗纹织物，花纹分别为山形斜纹和菱形斜纹，组织结构是绞纱罗纹，嵌入绕环斜纹，还有罗纹边组织。这一发现是中国远古时期纺织工业的珍贵资料，经碳 14 断代测

定，制作时间为公元前 4400—前 4100 年之间。此外，马家浜文化的先民还把纺织技艺与手工编织结合起来，善于用芦苇、竹蔑、茅草等编织各种实用器物，使手工业生产呈现出繁荣的局面。

在手工业生产中，骨角器制作也是一项专业性较强的部门。许多遗址出土的兽骨都有经过劈削、锯割的痕迹，发现的一些完整骨器亦相当精致美观，有很高的实用价值和艺术性。

6. 宁绍平原的经济发展

在长江下游诸部落中，与太湖地区相邻的宁绍平原，生活着以河姆渡文化为代表的农业氏族，他们与马家浜文化氏族部落处于同一时期，有着大体一致的经济生产方式，来往密切，互有影响，共同开发着长江下游的经济。

河姆渡文化以浙江省余姚县河姆渡遗址首先发现而于 1976 年命名，主要分布在杭州湾南岸的宁波——绍兴平原，并越海东达舟山群岛。碳 14 测定其年代在公元前 5000—前 3300 年，基本上与马家浜文化并行发展，其晚期与马家浜文化一起融合于崧泽文化。河姆渡文化经大规模发掘的只有河姆渡遗址一处，此外在浙江鄞县辰蛟、宁波八字桥、舟山白泉和大巨等地都有这种文化的遗存发现。

河姆渡文化的发现表明，新石器时代中期宁绍平原的农业经济和家畜饲养都比较发达。在河姆渡遗址的大面积范围内，普遍发现了稻谷遗存，有的地方稻谷、稻叶、稻壳等交互混杂，形成 0.2—0.5 米厚的堆积层，最厚处超过 1 米。稻类遗存数量之多、保存之完好，都是中国远古各民族文化遗存中所罕见的。经鉴定，主要属于栽培稻籼亚种晚稻型水稻，是世界上目前最古老的人工栽培稻，对于探讨中国水稻栽培的起源及其在世界稻作农业史上的地位，具有重要的意义。

遗址中发现了大批农业生产工具，其中有代表性的农具是翻耕土地的骨耜，仅河姆渡一处就出土上百件。骨耜采用鹿、水牛的肩胛骨加工制成，肩臼处一般穿凿横釜，骨质较薄者则无釜而将肩臼部分修磨成半月形。在耜冠正面中部刻挖竖槽，并在其两侧各凿一孔。还发现了安装在骨耜上的木柄，下端嵌入槽内，横釜里穿绕多圈藤条以缚紧，顶端做成丁字形或透雕三角形捉手孔。此外，还出土了很少的木耜、穿孔石斧、双孔石刀和长近 1 米的舂米木杵等农业生产和谷物加工工具。

家畜主要有猪和狗。破碎的猪骨和猪牙齿到处可见，并发现捏塑的体态肥胖的陶猪和在黑陶钵上刻划的猪图饰。有一件陶盆上同时刻划着稻穗和猪的图像，具体而生动地反映出家畜饲养依附于农业生产的实际情况。许多骨耜是用水牛的肩胛骨制作的，说明水牛当时已被驯养。

河姆渡部落的原始手工业也是比较发达的，在经济生活中起一定的作用。制陶业、纺织业、骨器制作、竹木器加工都比较进步。这一带的氏族先民烧制的陶器，以夹炭黑陶最富特点。尤其在早期，种类比较单一，无论炊具还是炊食器一律都是夹炭黑陶，胎泥纯净，含铁量仅为 1.5% 左右，以大量的稻壳、茎叶碎末为羼和料，工艺技术上还比较原始。稍晚出现了一些夹砂红陶和褐陶。各种器物均为手制，不甚规整，据测试，烧成温度在 800—900℃，在缺氧的还原焰中烧制而成。陶器的胎质比较粗厚疏松，重量较轻，吸水性强，比较容易破碎，到了晚期，基本上仍用手制，但有些器物已经用

慢轮进行修整，出现了三足器、袋足器等较为复杂的新产品。有些陶器火候较高，烧成温度已达到 1000 左右。

当时的陶器除一些素面的以外，盛行在釜类的腹底交错拍印绳纹。陶器的宽边口沿上常刻划平行条纹、波浪、圆圈、叶形、稻穗状等图案，偶然见到极少数绘有白地和深褐色条纹的彩陶。代表性器物有釜、罐、带把钵、宽沿浅盘、垂囊式盃和各种支座等。与陶支座配合使用的圜底陶釜，是宁绍平原氏族部落先民的主要炊具，也是河姆渡文化的典型器物。

宁绍平原的纺织业素称发达，源远流长。河姆渡遗址发现有芦苇席残片，采用二经二纬的编织法，不只表明了竹苇编结技术，而且也从侧面反映出丝麻纺织技术的发展。出土数量较多的陶纺轮和石纺轮大小轻重不一，还有一些质轻的木纺轮，都是抽纱捻线用的工具。这个遗址还发现了可能属于原始腰机部件的木质打纬刀、梳理经纱的长条木齿状器、两端削有缺口的卷布轴等，以及骨针、骨锥、骨梭，反映出纺织业的发展水平高于其它地区。

河姆渡文化的骨角器制作技术也比较发达，出土了骨制的耜、镞、鱼镖、哨、锥、针、管状器、匕、梭、锯、凿、匙等各种器物，广泛使用于生产和生活领域。他们还用骨角制作笄、管、坠、珠等装饰品。遗址中也发现了用途尚不明的一批蝶形器、靴形器。上述骨器磨制普遍很精细，在少数有柄骨匕和骨笄上，雕刻着图案花纹或双头连体鸟纹。遗址中还发现了 20 多件象牙制品，其中刻有双鸟朝阳图像的蝶形器、凤鸟形匕状器，以及雕刻编织纹和蚕纹的小盅等，都堪称精美的实用工艺品，显示了当时氏族内专业技术人员的精湛技艺。由于地处河网密布的湖沼地带，河姆渡文化的石器制作技术不如骨器制作水平高。大量的生产工具是用骨器代替了石器，尤其在早期，骨制生产工具十分丰富，数量远远超过了石、木、陶质各种工具的总和，在中国大陆的新石器时代文化中，特色十分鲜明。

木器加工工业是河姆渡氏族部落十分重视的手工业，出土了十分丰富的遗物。木质工具应用在经济活动的许多方面，渔猎工具有保存基本完好的木矛、木桨；纺织工具有木纬刀、木纺轮和卷布棍；农业生产和加工工具有木耜、木铲和木杵等，此外还有木锤和蝶形器。木器不仅用于经济生产领域，而且也做成碗、盆一类的日常生活用品。有一件瓜棱形的圈足木质漆碗，外表有薄层朱红色涂料，微显光泽，经鉴定为生漆，这是中国最早的漆器。长江流域是中国漆树的重要产地，河姆渡人为了使常用的木器制品更加坚固耐用，同时增加审美效果，发明了漆器手工业技术，这是对中国古代文化和科学技术的重要贡献。

河姆渡文化木器制造业的发达，还表现在大量干栏式建筑的木构件上。已发现的数千件建筑木构件中，一些屋梁、柱头和柱脚上有较进步的燕尾榫和带梢钉孔的榫，可以有效地防止构件受拉脱榫。当时还出现了两侧向里刳出规整企口的木板，表现出密接拼板的较高工艺。另外，河姆渡文化的晚期还发现一口木结构的水井，井口方形，每边长约 2 米，四面紧靠坑壁向下打进几十根排桩。在排桩内由一个榫卯套接的方木框支撑以防倾倒。排桩之上平卧 16 根长圆木，构成井口的框架。井口外围有一圈 28 根栅栏桩，根据残存的其它木构件和苇席片等考察，这是水井上修盖的井亭的遗迹。

河姆渡氏族部落的制陶、制骨和木作工艺都反映出较高的技术水平，大量的、种类繁多的骨器和木器，没有一定数量的专门从事这些劳动的氏族成员投入设计、选材、制造和细加工是很难完成的，这是手工业从农业中分离

出来的一种表现，也是手工业经济发展到一定程度的必然结果。

在稻作农业稳定发展的同时，氏族成员也经常从事采集和渔猎生产活动。遗址出土了大量野生动物骨骼，计有哺乳类、鸟类、爬行类、鱼类和软体动物共 40 多种，反映了当时渔猎经济是农业经济的重要补充手段。

河姆渡氏族的男子们善于在山江河沼间渔猎，四明山和姚江为野生动物提供了良好的栖息条件。遗址中出土的各式骨镞多达千余件，不同形式的骨镞用于射猎不同种类的野兽飞禽。这个氏族看来不习惯用网捕鱼，遗址未发现网坠之类渔具，从发现的大量鱼骨观察分析，均为弓箭射杀及木矛、骨鱼镖投刺所获。独木舟在水上交通和渔猎生产活动中起着重要的作用。在遗物中还发现了利用禽类骨管雕孔制成的骨哨，既是一种乐器，也可以在狩猎时吹出一些音调以诱捕动物。河姆渡氏族采集的野生植物果实也比较多，菱角、麻栎果、酸枣等都有一定发现。

宁绍平原的新石器时代中期，经济发展较快，是长江下游的一个重要经济区域，为后来的崧泽文化、良渚文化的繁荣奠定了基础。

7. 东北地区红山文化等部落的经济

(1) 红山文化

红山文化是辽河上游西拉木伦河流域的一种新石器时代中期文化，以最早发现于内蒙古赤峰市红山后遗址而得名。典型遗址还包括赤峰的西水泉、巴林左旗南杨家营子和丰水山、巴林右旗纳斯台等。红山文化诸部落活动的中心区域在内蒙古赤峰和辽宁朝阳之间，其势力曾一度发展到兴安岭南麓乌尔吉木伦河两岸，南抵河北燕山一带。碳 14 测定表明，红山文化部落集团活跃在辽西的时间约在公元前 4600 年—前 3500 年，相当于中原地区仰韶文化的中晚期。

生活在西拉木伦河两岸的红山文化部落集团，过着比较稳定的农业经济生活，已经发现了较多氏族居住营地的遗址。大凌河上游牯牛河北岸的内蒙敖汉旗河福营子村，有一处红山文化的氏族部落，两条保存较好的壕沟将部落遗址分别围成紧邻的两个部分，即两个氏族。其中东南部的壕沟周长 600 余米，呈不规则的长方形，在壕沟的东南边留有一处供人出入的通道口；西北部的氏族，壕沟只有三边，包围的居住营地面积较小，另一边即为东南部氏族壕沟的一段。这个红山文化部落营地的发现，提供了辽西地区新石器时代中期氏族部落的规模和防卫性壕沟的实例，可以看出这种设施与仰韶文化半坡氏族部落是基本相同的。

各遗址发现的生产工具，主要是石制农具和手工业工具。除一部分打制的敲砸器外，不论打制或琢制成坯的都经过精细的磨制加工，成为非常美观实用的工具，包括石斧、石凿、石铲、双孔石刀、石镞、石磨盘和石磨棒等。在赤峰水泉遗址，发现一座 90 多平方米的大型房址，房内有大小两个瓢形灶坑和前述各种石制工具。此外，红山文化的居民还常常使用打制的细石器。

红山文化各遗址发现的动物骨骼很少，种类有牛、羊、猪、鹿、獐等，其中牛羊和猪应是家畜。

综合上述情况，可以大致认识到红山文化的先民是以农业经济为主的定居部落，兼有畜牧和渔猎的经济生活。

在手工业生产中，制陶业占有重要地位。制陶技术比早期的兴隆洼文化

有了更大的发展。一些富有制陶经验的氏族成员已经专门从事这项劳动，大批陶器具有成批加工的相似性。陶器的产量和质量都有明显的提高。

老哈河东岸的敖汉旗白斯朗营子村南，四棱山前起伏不平的沙丘上，有一处红山文化的窑场，考古人员发掘清理出6座窑址。从这些结构各有差异的陶窑及出土的陶器来看，制陶业已经有相当大的规模了。

窑场中有的陶窑比较原始，一座长方形单室窑，直接在黄土上挖成窑室和火膛，窑室内有两个窑柱，窑柱与窑壁都利用原来的黄土面再加抹一层麝砂粒的草拌泥。这类陶窑，当时已为数不多。较多的是平面呈马蹄形的单室窑，窑门很窄，窑门至窑室的底部逐渐升高呈斜坡状。窑室用石块砌成，里壁抹一层泥土，厚约1厘米，已烧结成砖灰色。窑室内有4个排列整齐的窑柱，使窑室中心形成十字形火道。靠近火膛的两个前排窑柱呈圆角三角形，宜于火焰进入火膛；后排两个窑柱为圆角方形。4个窑柱皆用石块砌成，周围也抹着一层草拌泥。这种窑火焰可以在窑室内畅通，陶器放在窑柱上直接与火接触。前排窑柱既起到火焰分流的作用，也起到窑床的作用，整个窑室的建筑形制是比较先进的。

还有一种双火膛的连室窑，比单室窑更为先进。窑室平面为长方形，全窑可分前后两部分，前边是火膛，后边是窑室，火膛与窑室之间有一道隔梁，斜坡状的火道经过隔梁进入窑室。窑室内有8个窑柱，左右各2个圆角三角形窑柱对着火膛，中间4个窑柱为椭圆形。窑柱与窑壁均为土石结构，里壁抹一层草拌泥。两个火膛分设两边，两头窄，中间宽，火膛直接在黄土上掏洞挖成，上面呈券顶式。这种连室窑，是马蹄形单室窑的扩大和改进，也是中国新石器时代中晚期十分先进的陶窑。

四棱山下的这座窑场出土了不少陶器，器型有罐、钵、盆、碗、瓮、器座、器盖、斜口器、带流器、船形器等。总的看来，这个部落制陶工艺还是比较原始的。虽然陶窑比较先进，但陶器的制作技术并不很高，夹砂陶器的含砂量占百分之五十，质地粗糙，火候较低，吸水性强，遇水很容易破碎。大量陶器的器口不圆，器底不平，器表不光滑，只是口沿加以修饰。当时的陶器全部为手制，纹饰较多，但彩陶很少。相比之下，陶质较好的都是泥质，种类也比夹砂陶多。一些陶器有制坯时用手蘸水抹平表面的痕迹。泥质陶器是作为容器的，夹砂陶器是炊煮器，有些器表留有烟炱。

由于地域相邻，红山文化与河北境内的仰韶文化后岗类型有密切的关系，在农业经济生产方式和制陶技术上都受到后岗类型氏族部落的较大影响，如口沿有一道红彩的“红顶碗”式陶钵，及彩陶中较多的平行线纹、平行斜线组成的三角形纹饰等，都与后岗类型一致。

（2）富河文化

在红山文化部落集团的东北方，生活着一些以畜牧渔猎经济为主的部落，考古界称之为富河文化。

富河文化是以1962年发掘的内蒙古巴林左旗富河沟门遗址命名的，主要分布在乌尔吉木伦河以东，碳14断代表明，这些氏族部落活动的时间在公元前3500年—前3000年间，相当于红山文化的晚期阶段。

由于畜牧和渔猎经济生产方式使富河文化部落的生活不稳定，大型遗址很少发现，只有富河沟门遗址具有代表性。考古发掘揭示出氏族居住的营地分布在两座相邻的岗坡上，共发现半地穴式房址37座，其中大多数是背依山坡挖筑的。有33座方形房屋的房基呈簸箕形的土坎，一般南北长3—5米，

东西宽4—5米，最大的长宽各6米；4座圆形房址的直径均在3.5—5米左右。两种房子的室内地面都修整平坦，有柱洞、灶坑和篝火遗迹。灶坑四周多用石板围砌。

遗物中大型石器绝大多数是打制的，其中砍砸器数量最多，也有少量锛、凿和有肩石锄、石斧、磨盘、磨棒。磨制石器极少，在磨制的斧、锛上仍有明显的打制痕迹。这种情况表明当时的石器制造业比较落后，与相邻的红山文化及同时期黄河流域的石器相比差得很远。这些氏族保留着浓厚的中石器时代气息，细石器工艺传统得到了继承。发现的细石器中，石叶既长又宽，具有突出的特点，细石器包括柳叶形镞、锥、钻、圆形刮削器等。遗址中也发现了很多骨器，包括镞、锥、针、鱼镖、鱼钩及用于镶嵌石刃的刀柄。

富河部落的制陶业也不发达，陶器为手制的粗陶筒形深腹罐，纹饰主要是横向的之字形篦点纹。遗址中的动物骨骼较多，有鹿类、野猪、狗獾、黄羊、松鼠、狐狸等。遗址出土的动物骨骼中未发现家畜的骨骼。

从定居的村落，少量掘土、谷物加工的工具看，这一部落可能已经有了少量的农业生产活动，但大量野生动物骨骼及渔猎工具的出土，说明渔猎经济是氏族成员的主要生产活动。

（3）后洼文化

辽东半岛黄海沿岸的北部地区，生活着以丹东后洼氏族文化遗存为代表的部落。后洼村东一片低矮的台地上，有一处17000平方米的氏族营地。这里发掘出几十座房址和一些灰坑，1000多件生产工具，同时出土了大批陶器和雕塑艺术品。这些遗迹和遗物反映了辽东地区海滨山地部落的经济生活状况。

在这个营地生活的居民，存在的时间可以划分成早晚两个阶段。早期阶段的居民生活的时间约在公元前4000年前后，与辽西的红山文化大体同时。营地中的房子有大小两种，大的为方形，长宽约7米左右；小的是圆形，直径约3—4米。房子均属半地穴式，一般都挖在生土中，生土壁上可见支撑屋顶的木柱残留的柱洞。室内有用石块砌成的圆形或方形的灶址，有的灶址内还放置着当时炊煮食物用的陶罐。灰坑都是窖穴废弃之后形成的，坑内出土了很多残碎的陶器。

遗址出土了大量生产工具，其中石器有磨制的马鞍形石磨盘、圆形石磨棒、扁平柳叶形石镞、石杵、石锛、石球、还有玉石磨制的斧、凿及滑石网坠，也发现了打制的亚腰石锄；陶制工具有网坠和一些陶片磨制的纺轮。从这些生产工具及数量较多的陶器和层层叠压的房址可以看出，后洼氏族已经过着长期定居的生活，经济形态以农业为主，狩猎和捕捞活动仍占有重要的地位。一些滑石上刻画着鱼纹图像，也有一些用滑石雕刻的人头像、猪头像、鱼、鱼鹰和天鹅等，也说明了农业、家畜饲养业和渔猎经济并举的情况。

后洼氏族的制陶业有一定特点，生产的陶器主要是夹砂红褐陶和黑褐陶，都含滑石粉，手制，火候较高。陶器上的纹饰有压印纹和刻划纹，器型有罐、壶、碗、杯、勺等。还发现了一件形似独木舟的陶器，反映这一带的先民与海洋生活有一定关系。

（4）其它几种经济类型文化

与红山、富河、后洼诸氏族部落同时存在于东北地区的，还有一定经营农业或以渔猎经济为主的部落，其中有辽东半岛南部以广鹿岛小珠山遗址下层为代表的海洋经济类型，有以沈阳新乐遗址下层为代表的以农业经济为主

的部落，也有更为偏远的黑龙江省昂昂溪遗址、新开流遗址为代表的渔猎经济类型。

新开流遗址位于黑龙江省密山县的兴凯湖畔，1972年黑龙江省博物馆发掘清理，由于其具有典型的渔猎经济特色，遂被考古界定名为新开流文化。

遗址中发现了10座鱼窖，有圆形和椭圆形两种，容积较小。窖穴内堆满了鱼骨，有些尚保存完整，成层地相叠压，窖穴上部则填盖着生黄土或黄砂土。在深秋和冬季把捕获的鲜鱼放入窖中，棚盖后覆土贮藏，这种方式在其他氏族中尚属罕见，这种方式完全是由于当地的气候和渔猎生产所决定的。

这个遗址缺乏农业工具，渔猎工具却相当丰富，有打制的石矛头、网坠、磨制的石斧、石凿、石镞等。新开流氏族仍保留着中石器时代的细石器工艺传统，发现的细石器中有三角形圆底镞、柳叶形凹底镞、有柄圆头刮削器、鸟喙形尖状器等。这里发现的骨、角、牙、器也相当多，磨制得很精细，主要有鱼镖、鱼叉、鱼卡、鱼钩、投矛、镞和镶嵌石刃的骨刀柄等渔猎工具，还有一些雕刻着鹰首和鱼类的骨制工艺品。

新开流氏族的制陶业比较落后，陶器多为手制的夹砂陶，器形很简单，仅见罐、钵两类。不过陶器的表面常见刻划的纹饰，有鱼鳞纹、水波纹、网状纹、篦点纹等，并以鱼鳞纹和似鱼形的菱形纹占多数，风格独特，充分显示出这个氏族以捕鱼为主的渔猎经济面貌。

遗址中出土了大量动物骨骼，鱼类有青鱼、鲤鱼、鲇鱼、鲑鱼等黑龙江流域习见的鱼种；兽类则有鹿、野猪、狗獾和狼等森林动物。未见家畜的遗骸。

上述情况清楚地表明，新开流氏族的经济生活是以捕鱼和狩猎为主的，尤其是渔业相当发达，占据更为重要的地位。

（三）新石器时代晚期的经济

公元前 3000 年前后，中国的大部分地区氏族经济发展到龙山文化时期。

龙山文化的社会生产力比仰韶时期有较大地提高，经济的发展十分显著，尤其是手工业生产出现了许多前所未有的变化，从而逐渐改变着社会的结构和制度，为奴隶制经济的出现铺平了道路。由于没有文字记载，龙山文化时期的经济发展状况只能依据地下埋藏的当时氏族先民各种生产和生活的遗迹、遗物来说明。半个多世纪以来，考古工作者在中原地区发现了 500 多处这样的遗址；黄河下游的龙山文化遗址也有 200 多处；长江流域和华南地区发现的同一时期遗址也达数百处。从这些遗址所反映的情况看，龙山文化的经济生产很活跃，农业和手工业都比以前有长足的进步，其中以黄河中游的经济生产成就突出，与自成体系的黄河下游氏族经济互相影响，互相交流，互相融合，成为华夏文明的主要渊源。长江流域在龙山文化时期生产力的发展稍落后于黄河流域，不过各地的发展并不平衡，相比之下，长江中下游的氏族经济发展较快，并在龙山文化晚期与黄河流域一样，经济体制和社会制度都发生了巨大变革，共同迎来了奴隶制的文明时代。

1. 中原地区的经济发展

中原地区，泛指陕西、河南、山西南部、河北南部及安徽西北部一带，亦称黄河中游地区。在这一地区发现的龙山文化遗址，其年代经碳 14 测定一般在公元前 2600—前 2000 年之间。一共可以区分成几个大的部落集团。

（1）泾渭区（包括汾水下游）

以潼关为中心的晋、豫、陕三省交界地区，生活着仰韶文化半坡氏族部落的后裔，经过发掘的典型遗址有陕县庙底沟、平陆盘南村、芮城西王村、华县泉护村、华阴横阵村、蓝田泄湖村、西安客省庄、武功赵家来等等。

他们的主要生产方式仍然是传统的农业和手工业。生产工具有了改进，磨制的石器增加了，还出现了挖土用的木耒和收获谷物用的半月形石刀、石镰。家畜饲养业也比仰韶文化时期发达，饲养的品种增多了，不仅有猪和狗，一些遗址还常发现牛和羊的骨头，个别遗址还发现了鸡骨。在饲养的家畜中，以猪的饲养为最多，同时多种家畜饲养的数量也比过去明显增加。在庙底沟遗址废弃的灰坑中，经清理的 26 个龙山文化时期灰坑内家畜骨骼的数量，远远超过当地仰韶文化 168 个灰坑中出土的家畜骨骼的数量。家畜饲养业的发展，必须以农业生产的发展为基础，显然，庙底沟龙山文化氏族家畜饲养业的发展是以比较发达的农业生产为前提的。家畜种类和数量的增加，说明了农业经济已具备促进畜牧业发展的条件。

潼关一带各氏族部落的生产活动中，渔猎和采集经济仍占一定的比重。遗址中普遍发现了用石、骨和蚌壳制作的箭镞、网坠等渔猎工具，还有一些捕获的鹿、狐狸乃至老虎的骨头。

这些氏族在日常生活中习惯使用比较厚重的陶器，灰黑的筒形或鼓腹陶罐经常装饰着篮纹，并贴塑着旨在加固和起装饰作用的泥条、泥饼。陶窑在庙底沟遗址附近发现一座，由火口、火膛、火道及窑室组成。火口较小，火膛较深，紧靠窑室。由火膛中分出两股火道，每股主火道再分出三股支火道。窑室呈圆形，径约 1 米，底有窑算，算上有 25 个火眼与火道相通。窑壁残高

约 80 厘米，微向内弯。这样的结构利于停火后封窑和饮窑，使陶器中的氧化铁还原成灰色。

潼关一带的龙山文化分为早晚两个发展阶段，早期的以庙底沟二期遗存为代表，晚期的因主要分布在陕西关中地区，又称陕西龙山文化。在陕西龙山文化阶段，生产力有了进一步的发展，农业工具已占全部工具的 1/3，成为经济生产的主要支柱，大批出土的各种形制的石刀说明农作物的收获量较多。这一氏族部落集团对西部的早期齐家文化影响很大。

（2）河洛区

以郑州、洛阳为中心的伊水、洛水流域，生活着仰韶文化秦王寨、大河村部落集团的后裔，主要氏族部落地点有洛阳王湾、矧李，郑州大河村、林山砦，临汝煤山，孟津小潘沟，偃师高崖和登封王城岗等。

这一地域内的龙山文化发展脉络十分清楚，其典型遗址是王湾、大河村和煤山。在这三个遗址中同时都发现了埋藏丰富的仰韶文化遗存，地层叠压关系和生产工具、生活用品发展演变表明了这一地区的龙山文化氏族部落是直接承袭仰韶文化发展而来的，并亦为夏代的诞生奠定了基础。考古学上的河南龙山文化王湾类型，就是指这一地域内的氏族部落集团而言。

与潼关地区一样，这里的农业经济较仰韶文化时期也有了进一步的发展。农业生产工具的种类增加了，数量也更多了，特别是石刀、石镰、蚌刀和蚌镰等收割工具出土十分丰富，反映出当时农作物的收获量有了明显提高。家畜有猪、狗、羊、牛等，尤以猪骨发现最多。鹿和厚壳蚌是氏族成员在狩猎和采集活动中的主要对象。

在农业生产中，犁耕技术的出现十分引人注目。河南孟津小潘沟遗址中，出土了一种三角形石犁，自犁尖中脊展开为双叶，犁叶为双面刃，犁身分为正反面，在反面的柄端有残长 8 厘米、宽 6 厘米的长方形粗糙面，是与之依托的犁床磨擦而留下的遗痕。犁的正面柄端有 2 道凹槽，显然是将石犁固定在犁床上用的榫槽。石犁的磨损痕迹，存在于犁的正反面的双叶刃面和反面的前半部分犁面上。犁叶许多地方都有因碰撞而遗留下来的疤痕和剥落痕，从痕迹观察，这件石器不是作上下运动的锄、耜类工具，而是器前端向下倾斜、沿水平方向运动的松土工具石犁。擦痕和磨蚀表明，这种石犁还不能深耕，即耕作效率还比较低，但比起耜则无疑是耕作技术上的重大发明，是一项了不起的变革。

以王湾为代表的氏族部落集团，手工业经济发展较为明显。其中制陶业的进步很大，已经普遍使用了轮制技术。大量陶器都是灰色的，可知烧窑工艺已全面处于用还原焰烧制的阶段。在煤山氏族居住营地，发现 4 座陶窑集中在一起，窑室底部挖筑两条主火道和两条分火道，火道较宽处架有“土坯砖”以便控制火苗和放置陶器。值得注意的是，在煤山的两座窖穴中还发现了炼铜用的坩锅残片，说明当时已开始能铸造铜器了。

在经济发展的背景下，这一地域的氏族先民生活质量比仰韶文化时期有所提高。生活用具中的陶器，不仅种类增多，器形也有变化，说明了日常饮食有较大改进，其中夹砂罐、甑、鼎、鬲、甗、鬻、盃等炊煮器、温热器种类之丰富尤为显著。此外，各氏族营地、公共墓地普遍发现的骨簪、骨环、蚌饰、牙饰等装饰品制作更为精美，一方面反映了生活质量的提高，另一方面也说明了骨角器手工业生产加工技术达到了一个新水平。

由于地域相邻，王湾类型龙山文化与山东的典型龙山文化联系较多。

（3）豫北区

以安阳后岗遗址发现的龙山文化遗存为代表的部落联盟，活动区域主要在河南北部、河北南部及山东西部地区，典型遗址还有安阳的大寒南岗和八里庄、汤阴白营，河北的邯郸涧沟和龟台、磁县下潘旺、永年台口及山东茌平尚庄等地。其中最具代表性的遗址是汤阴白营和安阳后冈。由于后冈遗址早期遗存为仰韶文化的一种地方类型，所以考古学上称这一区域内的龙山文化为后冈二期类型。

后冈龙山文化是在仰韶文化后冈类型的基础上发展而来的。这一部落集团的生产活动仍以农业为主。以白营为例，主要工具有穿孔或无孔石铲、骨铲、石镰、蚌镰、有柄石刀、长方形石刀、穿孔蚌刀、刀形刮削器、四棱石镰、叶形有柄石镰、三棱有柄骨镰、带倒钩骨鱼镖等等，无论种类和数量均较仰韶文化时期有所增加。在一些氏族营地中还发现了少许细石器，如精心打琢的石镰、石锥、刮削器等，这种从中石器时代流传下来的手工业传统制品，以其特殊的制作工艺丰富了工具的种类。

后冈部落集团除了饲养猪、狗、牛、羊之外，还驯化了马并饲养了猫。马、牛的饲养在家畜饲养史上是一个很大的进步。从大批箭镞、渔具的出土可知采集渔猎经济还在继续发挥作用，成为农业经济的重要补充。

制陶业发展较快，受到山东龙山文化先进的制陶技术影响，一些遗址发现了鬼脸足鼎、白陶鬻等山东风格的产品。在涧沟遗址发现了几座当时的陶窑，有的火膛的一部分直接位于窑膛之下，窑膛底部挖筑近似“北”字形的火道，以便集中火力。这个制陶作坊附近还有两眼水井，与制陶用水有一定关系。

经济的发展，促进了人口的增殖繁衍，每一个村落中房屋的数量都比以前增加了。汤阴白营在 1400 平方米的范围内就清理出 62 座房屋基址；后冈遗址仅在 600 平方米的范围内就发现了 38 座房址，分行整齐地排列着。这时的房屋建筑技术进步很大，各房址的室内普遍流行铺设白灰面的方法，遗址中不但发现了一些抹白灰用的抹子，而且在后冈还清理出浸泡石灰的坑，坑中有未用完的石灰和石灰渣，据鉴定是中国最早人工烧制的石灰。另外，一些遗址还发现了用土坯砌筑的围墙，是中国最早的土坯墙遗迹。

（4）黄淮区

河南东部及安徽西北部地区，龙山文化时期生活着与中原其它地区生活习俗差别较大的一个部落集团，代表性遗址有永城王油坊、造律台、黑垆堆和沈丘乳香寺、淮阳平粮台、商丘坞墙、睢县周龙岗及山东曹县莘冢集、梁山青垆堆等。考古界称之为王油坊或造律台类型，集中分布在黄河南岸沉积平原的南北狭长地带。

这个氏族部落集团的农业经济发展程度不如邻近的王湾、后冈等部落集团。农业生产工具石铲、石镰、石刀、蚌镰虽有普遍发现，但数量不多，而用于采集、渔猎的工具较为丰富。陶网坠形制复杂，遗址中常见骨鱼镖和大量蚌壳、螺壳堆积，一些遗址的鱼骨也很多，说明这一带的经济生产发展较为缓慢。

制陶业的发展基本上与其它地区的氏族同步。陶器主要是轮制灰陶，手制陶器已很少见。这种类型的各遗址基本上没有陶鬲出土，与后冈二期类型多使用鬲有明显区别，反映了两地生活习俗上的不同，炊器主要是鼎、鬻、甑、甗，饮食器有盘、钵、碗、豆，较大的存储器是罐和瓮，还有少量的酒

器觚。

经济水平较高的山东龙山文化对这一氏族集团有强烈的影响，乃至随着生产的发展使这一带的许多氏族部落逐渐与中原腹地拉大了距离。夏商之后，这个地域内的氏族部落被中原王朝统称为淮夷。

黄河中游的上述四个大的部落集团，在经济生产领域中有许多共同的特点，他们在农业、手工业和其它方面的发展，在龙山文化时期的社会经济发展中起着率先垂范的作用。

石犁、人工烧制石灰、土坯墙、凿井技术、铜器铸造乃至城堡的出现，说明龙山文化时期黄河中游一带已在生产力、生产关系方面都有了意义重大的变化。农业、畜牧业和手工业的发达，促进了劳动分工的发展，提高了生产力，出现了比仰韶文化时期更多的剩余产品，私有制在经济发展的基础上产生了。在龙山文化晚期，黄河流域各地部落中都出现了奴隶和自由民，而氏族酋长则依据权势获取了更多的个人财富，成为新兴的贵族。为了保护本氏族部落的利益和私有财产，出现了环绕居住营地的高大的城墙、栅寨和深沟大壕。后冈、王城岗、平粮台等遗址的城堡规模很大，已经耸立在奴隶制的基础之上了。

2. 海岱地区的经济发展

新石器时代晚期，黄河下游各氏族部落也全面进入龙山文化的经济发展阶段。因龙山文化以山东章丘的龙山镇遗址而命名，为区别于其它地区的同期文化遗存，以山东龙山文化为主体的黄河下游龙山文化又称“典型龙山文化”。这种文化主要分布在山东省中部、东部和江苏省的淮北地区，并对辽东半岛有所影响。碳 14 测定的许多数据，集中显示这一文化的年代约当公元前 2400 年—前 2000 年之间。大量考古发掘资料证明，山东龙山文化是继承新石器时代中期的大汶口文化发展而来，其后演变成夏代的东夷文化，即考古界定名的岳石文化。

黄河下游的典型龙山文化，在中国新石器时代晚期诸文化中具有较高的发展水平和独特的成就。20 世纪经过发掘的主要遗址有山东章丘龙山镇城子崖、潍坊姚官庄、濰县鲁家口、胶县三里河、日照两城镇和东海峪、诸城呈子、泗水尹家城和江苏徐州高皇庙等。

山东龙山文化时期的社会经济，大部分地区的农业生产发展水平比较均衡，手工业也表现出同步发展的比较一致的特点，只是在一些山区和滨海地带，农业经济不够发达，系集和渔猎居于主要地位。

在大汶口文化的繁荣基础上持续发展的海岱地区农业经济，到龙山文化时期有了更明显的进步。粟作农业的生产规模和产量都在不断扩大和提高，家畜饲养成为一些氏族成员的经常性劳动，制陶业和石器制造等手工业生产也有了明确的分工，同时，采集和渔猎仍是许多氏族部落重要的经济手段。在大量遗址中，发现了丰富的农业生产工具，主要有翻挖土地的扁平穿孔石铲、蚌铲和骨铲；收获谷物的双孔半月形或长方形石刀、蚌刀、石镰及带锯齿的蚌镰，不但种类多，制作也都很精良；加工谷物既有用石磨盘、石磨棒的碾磨方法，也用杵和臼的舂捣方法。栖霞杨家圈遗址的窖穴中，曾发现粟的遗存，也有稻的遗存，说明自北辛文化、大汶口文化的粟作农业基础上，水稻也开始在山东种植，扩大了农作物的种类。

大汶口文化晚期已比较发达的酿酒技术，到龙山文化时期得到进一步发展，其主要表现是饮酒器具大量、普遍地存在。鬶可盛酒温酒，各类杯子可做饮酒器。已具有礼器性质的薄胎高柄杯，主要是为饮酒制作的。酒的大量生产和饮用，是农业生产发展到一定程度的结果。

随着农业的发展，家畜饲养与相应的畜牧活动空前繁荣起来。马、牛、羊、鸡、狗、猪六种中国古代的主要家畜家禽在龙山文化时期均已具备。从各地发现的动物骨骼数量分析，饲养的家畜以猪的数量最多，其次是狗，再次是牛羊，马和鸡的数量都很少。猪既是人们食肉的主要来源，也被视为能力和财富的象征，各部落的公共墓地中，都有用猪下颚骨随葬的现象，在家庭饲养业中占有最重要的地位。潍县鲁家口遗址发现可以鉴定种属的动物骨骼标本 315 件，其中猪骨占 64%。猪的形象作为工艺装饰和造型艺术的题材得到广泛地应用，已渗透到氏族成员生活的各个领域。羊的饲养数量比大汶口文化有显著的发展。养狗是当时各氏族流行的风气。

以养猪为主的饲养业，在龙山文化时期有了很快的发展，既可以为长期定居的人们提供肉食，也可以提供毛皮制成衣物，还可以为人们驱使，丰富了氏族的物质生活，成为新石器时代晚期经济生活中非常重要的一部分。饲养业的发达是以农业的发展为基础的，并以其自身的繁盛兴旺，将狩猎经济挤到了更为次要的地位。

虽然采集和渔猎经济已退居农业和家畜饲养业之后，但仍是氏族成员不可缺少的劳动。海岱地区的优越自然条件为人们提供了种类繁多的可食植物和水生动物。从事采集活动，既不需要特殊的工具，也不需要复杂的技术，有经验的老人与妇女儿童都可以经常从事。许多遗址都曾发现过炭化的果核；荏平尚庄遗址和泗水尹家城遗址都有成堆的蚌壳、螺蛳壳，兽家口遗址则发现大量蛤壳，可知采集活动仍是食物来源的补充手段。另外，各遗址普遍发现了数量较多的石镞、骨镞、石网坠、陶网坠、骨鱼镖、骨鱼钩等，说明狩猎经济是继续存在的。主要的狩猎对象是鹿、獐、四不象、獾、貉等。在少数地区，如胶东的滨海一带山地，也存在一些以渔猎经济为主的氏族。

农业生产的发展，促进了手工业的繁荣。龙山文化时期在手工业生产领域里社会分工的规模和范围都达到了前所未有的程度。制陶、石器和玉器加工、冶铸铜器、纺织及建筑业都比大汶口文化取得更为突出的成就。

制陶业是海岱经济区内成就最大的手工业部门。专门从事陶器制作的工匠们不断总结前人的经验，使这一新石器时代的重要手工业成为社会生产力发展的重要因素。各遗址出土的大批陶器，表现出先进的技术、科学的工艺、优美的造型和明显的实用性。当时已普遍采用了快轮制陶技术，这是制陶史上的一个巨大的飞跃。快轮制陶技术，包括在快速运转的陶轮上拉坯成型和修整定型两个方面，不仅极大地提高了劳动效率，而且制作出来的陶器外型规整，厚薄均匀，棱角分明，纹饰简洁流畅，显得十分优美典雅。制作薄如蛋壳的黑陶，必须选用反复淘洗过的细泥，从而使器物光洁明亮。一些陶鬶则选用高岭土为原料，烧成后多是白色或桔黄色。许多圈足器、三足器和较复杂的平底器，采用分体制作然后粘接的方法。全部陶器的火候都比较高，尤其是白陶，一般达到 1000 以上。从事制陶的工匠们在封窑、渗炭和掌握火候的各个环节都有很高的技巧，可能已脱离了氏族家庭的小规模生产状态，而是以较大的群体方式，经过内部严格分工来完成的。海岱地区的陶器，种类繁多，型式复杂，堪称中国新石器时代晚期之最。有炊煮用的鼎、

鬲、鬲、算、算子；饮食用的盆、豆、碗、盘、杯、匙；盛储用的瓮、缸、罐、大盆、壶、簋、尊、盒、圈足盘、带足（三足或圈足）盆等，此外，还有各种各样的器盖、工具和装饰品。陶器上的附件也很多，配置的也十分美观合理，表现出陶工的杰出思维水平和操作能力。

快轮制陶工业的兴起，需要制陶人员的长期固定，并有相当一部分人专门从事这项专业技术很强的劳动。于是，制陶业就逐渐由氏族中妇女和老人们的共同事业，转变为氏族内部一些富有经验的家族所掌握的手工业生产部门了。在这种背景下，掌握陶器生产技术的家族通过各种手段扩大生产，使大批陶器成为家族的私有劳动产品。为了生活所需，他们用陶器与其他家族或氏族、部落交换各种物品，一部分陶器具有了商品的属性。交换进一步增加了有特殊技艺的家族的财富，当然也增加了社会的财富。一些有非凡技艺的制陶工匠，遂成为在氏族中有特殊地位的人物，他们不仅有很多个人的财富，而且拥有供其驱使调遣的人，人与人之间的关系逐渐发生了变化，一个新的历史时期即将产生了。

龙山文化时期，海岱地区的石器、玉器制造业比大汶口文化有很大发展。这一时期的石器发现很多，据观察研究，大致都经过选择石料、打制成坯、琢制成型、磨制成器等工序，部分石器还要钻孔。人们根据石斧、石铲、石镞、石凿的不同用途，选择纹理和硬度不同的石料，采取部分磨光和全部磨光两种方法加工。石器的种类主要有：横断面椭圆形而平面略呈梯形的石斧，横断面长方形而平面呈梯形的石镞，长条形单面刃石凿，尖头拱背的石镰，略呈长方形的双孔石刀，扁薄的长方形或梯形石铲等。此外，还有种类和数量都很多的石镞、少量的石镞、石矛、石杵和细石器。大批石质生产工具的发现，表明了社会生产力发展到较高的水平，显示了石器制造业的发达。

在石器加工的过程中，人们长期以来积累了认识玉石并加工玉器的经验。日照两城镇曾出土过成坑的玉器或半成品玉材，说明玉器加工的规模是很大的。这一时期曾发现两面刻有纤细的兽面花纹的玉斧、穿孔玉铲、鸟形和鸟头形玉器，以及多种精巧瑰丽的小件玉饰品。不过，总的看来玉器制造的范围还比较狭小，制成品还仅限于少量礼器和装饰品，其发展水平不如江浙地区良渚文化早期那样进步。

手工业生产领域中，制骨业的发展十分突出，骨、角、牙、蚌器出土的数量相当可观。骨器多半是用动物的长骨经过劈削、截锯、切割、刮削、打磨等工序制成，种类以锥、镞、笄、针为最多，其它还有铲、镰、刀、凿、鱼镖、鱼钩、匕、钻等工具和一些装饰品；角器多为鹿角经加工磨制产生，主要是锥、钻类；牙器原料多采自獠牙和野猪獠牙，数量不多，见于锥类和钩形器；蚌器的数量非常丰富，这是因为蚌类来源较多，加工也比较容易的缘故。茌平尚庄遗址发现蚌器近百件，超过了石器和骨器的比例。当时的蚌器可分为生产工具和装饰品两大类，生产工具有铲、刀、镰、镞、锥等，装饰品包括环、玦和穿孔蚌片。此外，有的遗址还发现蚌匙等生活用具。

海岱地区的纺织业，在龙山文化阶段比大汶口文化有显著的发展。不仅陶、石纺轮普遍有所发现，而且形制也更多了。在茌平尚庄遗址，大汶口文化的遗存中仅有两件纺轮，而龙山文化堆积中则出土了 42 件；兽家口遗址的大汶口文化层出土两件纺轮，均系废陶片改制而成，到龙山时期则发现 25 件之多；姚官庄遗址出土龙山文化纺轮 50 多件；尹家城遗址超过了 100 件。其它遗址也都有较多发现。另外，在许多陶器的底部发现了布纹，紧密纤细，

其质量明显超过大汶口文化的产品。

根据农业、手工业发展的水平，一些考古学家认为龙山文化晚期海岱地区已经出现了冶铜业。胶县三里河遗址发现了两件黄铜锥，很可能是利用当地出产的含有铜、锌的氧化共生矿，在木炭的还原气氛下冶炼得到的。在日照尧王城、栖霞杨家圈的龙山文化地层中，也分别发现过铜块和铜渣。虽然上述发现尚属少见，并且缺乏当地冶炼、铸造的确凿证据，但根据陶器制造技术和演变脉络，专家们认为龙山文化晚期出现冶铜技术是应该肯定的。

海岱经济区，是中国古代社会农业和手工业全面发展的重要地区。自旧石器时代、中石器时代到新石器时代，这一地区的物质文化表现出持续不断的、稳定的发展，具有很强的独立性、系统性和连续性，从而成为远古社会生产力发展的重要组成部分，并对黄河中游、辽东半岛及淮河流域、长江下游的经济发展有很大影响。龙山文化时期，海岱地区的各部落大都过着稳定的农业经济生活，随着农作物产量的增长，家畜家禽饲养业日益发达，手工业成为整个社会经济的重要方面，进步十分显著，一些部门已发展到专业化商品生产的程度，出现了商品交换的萌芽。在私有财富不断增加的基础上，开始出现了早期的城市，这些城市已为青铜文化敞开了大门。

3. 江汉平原屈家岭文化的经济

新石器时代中晚期，长江中游一带的屈家岭文化诸部落以江汉平原为中心，活跃在东起大别山南麓，西至三峡地区，北到豫西南，南抵洞庭湖北岸的辽阔大地上。这个部落集团继承了大溪文化的农业生产方式，以种植水稻为主，兼营渔猎和采集，为发展长江中游地区的经济做出了很大贡献。碳 14 测定表明，屈家岭文化存在的时间为公元前 3400 年—前 2600 年左右，相当于黄河流域仰韶文化晚期至龙山文化阶段，大约经历了 800 年的发展历程。

屈家岭文化以 1955—1957 年发掘的湖北京山屈家岭遗址定名。经过发掘的重点遗址还有湖北钟祥六合，京山朱家嘴，天门石家河，宜都红花套，武昌放鹰台，枝江关庙山，松滋桂花树，公安王家岗；湖南澧县三元宫，安乡划城岗，华容车轱山；河南淅川下王岗和黄楝树等，获得了极其丰富的材料。

新石器时代晚期，江汉地区的经济发展比较快，大体上与黄河流域齐头并进。不过，由于有更为广泛的植被和水域，采集和渔猎经济比黄河流域更为普遍与持久。各遗址发现的农业生产工具，主要是扁平穿孔石铲和石镰，地处鄂西北山区的郧县一带，较多使用打制的凹腰或双肩石锄。有些地点也曾发现很少的磨制长方形穿孔石刀。收割工具极少，可能是因为水稻的收获方法与中原地区刈割粟穗的方法不同，只采取薅拔的方式的反映。许多遗址的房屋红烧土中都发现了稻壳的印痕。其中屈家岭、放鹰台的稻壳经鉴定，为人工栽培的粳稻，与现代长江流域普遍栽培的稻种相近。

家畜饲养业在农业生产的基础上也有相应的发展。不少遗址发现了猪、狗等家畜的骨骼，另外，还出土了一些形似鸡、羊之类的陶塑制品，很可能是氏族家庭饲养的禽、畜造型。

屈家岭文化的制陶业在手工业生产中占有最重要的地位。陶器主要是泥质黑陶和泥质灰陶两个系统，与以前的大溪文化以红陶为主判然有别，而与黄河流域的龙山文化则有相似之处，充满了时代气息。不过，这一地区陶器的特点较多继承了大溪文化的工艺技术，圈足器发达，凹底器较多，并常饰

凸弦纹和镂孔。也发现了一些朱绘陶和彩陶。尤其是在大溪文化薄胎彩陶基础上发展起来的薄胎晕染彩陶，极具地方特色。彩陶纺轮也是重要的文化特征之一。各遗址发现了数量较多的篦点纹空心陶球和极少的彩陶球，用途尚不明了。日常使用的陶器主要是鼎、豆、罐、壶、盂、盆、碗、三足碟、杯、缸等。

江汉地区与洞庭湖周围的部落，陶器种类和造型有一定区别，反映出两地先民生活习俗的差异。

在屈家岭文化后期，很多盆形鼎、豆、碗的腹壁仰折，形成双腹状，器身特点相当一致，说明部分陶器的生产已趋定型化，可能和较大规模的手工业作坊生产有一定关系。

石器制造业比大溪文化时期进步明显，常见的石器有斧、锛、凿、镞。石斧平面多呈长梯形或长方形，侧边较齐平，与中原地区的大不一样；石凿则以方柱体式居多；石镞主要为两面起脊或扁平的带铤柳叶形。一些遗址还发现了穿孔石斧、穿孔石铲和石镰。总的看来，长江两岸的部落使用石质生产工具比北方少，可能有许多工具是用竹、木制作的，没有得到很好的保存。在划城岗遗址的墓葬中，发现了两件“风”字形穿孔石钺，其中的一件还朱绘卷云纹图案，制作精美，显然是有特殊意义的非实用器物。

从数量很多的纺轮可以看出，屈家岭文化的纺织业是比较发达的。妇女们特别喜欢彩陶纺轮，这些纺轮一般先在两面涂抹橙黄色陶衣，再在单面绘以红色或红褐色花纹。纹饰图案主要有同心圆、漩涡、对顶三角、平行直线、短弧线、卵点纹等。这种纺织工具十分美丽，是普遍使用的物品。

屈家岭文化早期，势力向北已扩展到伏牛山南麓的河南省南部，与黄河流域的新石器时代中晚期文化相接触，发生了密切的关系。河南禹县谷水河、唐河寨茨岗及郑州大河村等遗址，都曾发现屈家岭文化的双腹豆、高领圈足壶、高圈足杯、盆形瓦足鼎等；在青龙泉、屈家岭也出土了河南龙山文化早期的喇叭口红衣小陶杯、圆底罐形鼎等，反映了两地之间的物质文化交流。这种交流，既包含着生产技术的互相传播与借鉴，也包含着以物易物的产品交换，同时也暗示了不同地区间氏族的迁徙往来。正是这种交流，极大地促进了生产的发展和交换的发展，从而使新石器时代的经济趋于同步。豫南、鄂北新石器时代晚期的文化交流，对中华民族的形成有特殊重要的意义。

4. 长江下游诸原始文化

新石器时代晚期，长江下游一带生活着安庆地区的薛家岗文化、南京地区的北阴阳营文化和太湖地区的崧泽文化诸部落，他们互相交往，共同为长江下游的经济发展做出了重大贡献。在这些氏族文化之后出现的早期良渚文化和百越文化，成为中华民族的重要组成部分。

(1) 薛家岗文化的经济状况

公元前 3000 年前后，长江下游的鄂东、皖南地区以薛家岗文化为代表的部落，发展成一支很有影响的势力，活跃在大别山东南、巢湖以西的长江北岸冲积平原上。这个部落集团主要从事稻作农业生产，生活和生产方式都与东部较早的马家浜文化基本相同，一些遗址发现的陶器和石器表明，他们也许是马家浜文化向西迁移的一支移民后裔，与当地受屈家岭文化影响的土著居民相融合的结果。这一部落后来世代生活在皖水及其上游长河、潜水两岸，

逐渐形成了富有地方特色的薛家岗文化。

薛家岗文化以最早发现于安徽潜山薛家岗遗址而定名，目前安庆境内皖水流域已经发现这一古老氏族部落的遗址十余处，除大规模发掘的薛家岗外，还有安庆夫子城、张四墩、沈店，潜山天宁寨，望江汪洋庙，太湖王家墩、何家凸，岳西祠堂岗，怀宁黄龙、杨家嘴，宿松黄鳝嘴和一天门等遗址。

考古发现表明，薛家岗人在皖水流域继承并发展了马家浜文化稻作农业的生产经验，进一步改进了生产工具，提高了水稻产量，并使手工业生产也向前迈进了一步。各遗址出土的生产工具，有又扁又薄的穿孔石铲、窄长条的有段石镞、横长梯形的多孔石刀和圆柱体陶铤等，这些工具都与其他地区的氏族部落大不相同。尤其是多孔石刀，穿孔皆为奇数，1—13孔不等，最长的石刀达51.6厘米。薛家岗遗址发现的几件石铲和石刀，穿孔周围规整地绘画着红色花果形图案，为中国大陆各遗址所罕见，可能是非生产所用的特殊器物。

这一部落的先民使用的日常生活器皿，主要是夹砂红陶和灰褐色泥质陶的鼎、鬻、壶、罐，在陶器中由甑鼎套合的和敛口深盘棱柄豆独具风格。许多鼎足呈鸭嘴形和枫叶形，也颇有地方特色。一些遗址和墓葬中发现的陶器还有缸、盆、钵、碗、纺轮等。

薛家岗遗址发现了几座残房基址，分为地面建筑和半地穴式两种。在房址的红烧土块中发现有稻壳的印痕，证明当时的人们过着以稻作农业为主的定居生活。各遗址所发现的墓葬，随葬品多寡不一，其中随葬品较多的，陶器组合都有一定规律，基本是鼎、豆、壶、盆或壶、碗，反映出氏族内部比较严格的组织形态和丧葬习俗。在一些随葬石制工具较多的墓中，石铲、石刀、石镞等常叠压放置。属于这一氏族集团的湖北黄梅县塞墩氏族墓地，有一座墓随葬了很多工具，包括斧、镞、凿、三孔刀、磨刀石等石制工具，集中放置两堆，其大小和形制多样复杂，表明墓主人生前是掌握石器加工专门技艺的手工业者。

薛家岗遗址所表现出的特点，在南京地区的北阴阳营文化中有所反映，在太湖地区的崧泽文化中也发现了较多相似因素，他们之间显然有一定交往。薛家岗文化晚期，制陶业也吸收了山东地区典型龙山文化的先进技术，出土了一些袋足鬻、蛋壳黑陶高柄杯等，说黄河下游和长江下游的原始部落在新石器时代末期，出现了日益加强的交流与融合。

（2）北阴阳营文化的经济状况

从安庆顺江而下，到芜湖、南京、镇江一带，公元前3000多年前的农业经济和物质文化，是由以北阴阳营氏族为代表的先民创造的。北阴阳营文化以20世纪50年代发掘的南京市北阴阳营遗址命名，主要分布在薛家岗文化以东的南京、镇江地区的河旁台地和丘陵上，向西到巢湖东岸与薛家岗氏族为邻，向东到太湖西部常州一带与崧泽文化相接，主要遗址还有江苏江宁太岗寺、卸甲甸、庙山，江浦蒋城子，安徽滁县朱勤大山等。

在上述各遗址中，发现了大量石制生产工具。石器都磨制得很精细，多见舌形穿孔石斧，环状大石斧、穿孔石锄、长条形拱背或带脊的石镞、楔形凿，也有与薛家岗文化相近的七孔石刀。从丰富的生产工具和庙山遗址陶器上的稻壳印痕可知，农业经济是这一地区氏族部落的主要经济活动，水稻是主要的农作物。从出土的动物骨骼可以看出，狗和猪是普遍饲养的家畜，猪下颞骨在不少墓葬中都有发现。

由于宁镇地区既有密集的河流湖泊，又多丘陵林莽，采集和渔猎是农业经济的辅助手段。北阴阳营等遗址有数量较多的骨镞、石球、陶弹丸等狩猎工具，也出土了一定数量的鹿、水獭、鼯和龟类遗骸。

手工业生产的发展主要在制陶和石器制作两个方面体现出来。制陶工艺比较先进，陶器以夹砂红陶和泥质红陶为主，其次是灰陶，三足器、圈足器十分普遍。一些陶器的牛鼻式耳、角状把手和弯曲的器足表现出与周围地区制陶工艺不同的特色。部分陶器施加红衣。有少量彩陶，大都先抹橙色或白色陶衣，再以红彩或黑彩绘成宽带、网状、十字、圆圈等简单纹样，其中有少量器物在内壁画彩。代表性的陶器有罐式鼎、双耳罐、三足盃、高柄豆、圆底钵、圈足碗等。总的看来，陶器尚处于手制并经慢轮修整阶段，胎壁较厚，造型也比较简单。

石器的磨光和穿孔技术较高，据勘察，石料多从遗址附近的紫金山及其它山岭取得。有两件穿孔石斧是用铁矿石制作的。大多数石器都磨制得非常光洁。制玉工艺同样比较先进，使用蛇纹石、透闪石、阳起石、石英和玛瑙等制作出丰富的装饰品，有玦、璜、管、珠、坠等各种饰件，玉器的抛光和钻孔技术在长江下游诸氏族部落中居突出的地位。

在北阴阳营遗址的 253 座墓葬中，东部较晚的 13 座墓出土物品与太湖地区的崧泽文化出土物品很接近，一些灰坑中还发现了良渚文化的遗物，说明北阴阳营文化与崧泽文化、良渚文化联系密切，晚期受到更为先进的良渚文化强烈影响，或者融入良渚文化，共同进入奴隶制的青铜时代。

（3）崧泽文化的经济状况

新石器时代晚期，长江下游太湖流域继马家浜文化之后发展起来的，是崧泽文化。

崧泽遗址位于上海市西部青浦县城东约 4 公里处，地处太湖东岸。以该遗址命名的崧泽文化，碳 14 测定年代在公元前 3900 至前 3300 年之间，大约经历了 600 年的发展阶段。典型遗址除崧泽外，还有江苏吴县草鞋山和张陵山，常州圩墩、浙江吴兴邱城、海宁坟桥港等。

从各遗址发现的生产工具和陶器的麇和料有较多稻壳可知，崧泽文化的先民主要从事稻作农业生产。石器磨制得都很精细，有宽面穿孔石铲、长方形穿孔石斧、扁平和长条形石镞、小石凿等，此外还有陶纺轮、陶网坠，很少发现骨角器。在几个典型遗址中都出土较多渔猎工具，说明狩猎和捕捞水生动物在经济生活中仍占有比较重要的地位。就目前的考古发掘资料看，崧泽文化居民的活动地域和所处的时间都比较有限，经济生产状况还不十分清晰。

手工业生产较之马家浜文化时期有很大程度的提高，尤其在制陶业方面有了长足的进步。多数陶器继续用泥条盘筑法手制，但已普遍采用了慢轮修整技术，有些器物看来是轮制的。陶器的器型规整，种类较多。一般以夹砂红褐陶和泥质灰陶为主，还有少量泥质红陶和泥质黑皮陶。泥质灰陶质地细腻，火候较高，在马家浜文化阶段极少发现，这时已跃居主要地位。泥质红陶有的颜色桔红，有的涂以红陶衣，内外壁和器表，胎质的色泽基本一致，也区别于马家浜文化时期外红内黑的陶器。各种陶器仍以素面为主，纹饰有堆纹、弦纹、压划纹、镂孔和彩绘等。其中压划的绞丝纹以及由圆孔、弧边三角孔组成的带状镂孔图案十分美观，特征鲜明。灰色和黑色陶器有较大比重，是用还原焰烧制的方法产生的，火候在 760—810 之间。常见的陶器

中豆、鼎和壶在早、中、晚各阶段变化多样，表现出制陶工艺的发展过程。许多陶器有花瓣式的圈足，有的壶、罐腹壁连续折成瓦楞状，都是崧泽文化陶器的鲜明特色。在崧泽文化的遗存中，已不见马家浜文化盛行的腰沿釜、牛鼻耳罐等。上述制陶业中发生的种种变化，其中经历了较长的发展过程。

从长江下游新石器时代晚期的薛家岗文化、北阴阳营文化和崧泽文化反映的面貌，可以看出公元前 3000 多年的时候，长江下游各部落集团都在从事以稻作为主的农业生产，采集和渔猎经济仍占有比较重要的地位，手工业的发展更多地从制陶技术的进步方面得到体现，而骨角器、玉石器的制作加工技术进展比较缓慢。

从薛家岗遗址各个发展阶段的文化遗存分析，这个部落可能是从苏北地区淮河流域的新石器时代中期一些氏族南下而来，在巢湖周围定居并发展到潜水流域的，后来又受到北阴阳营文化的较大影响，形成了一种独具特色的地方性文化。相对来说，北阴阳营文化比西部的薛家岗文化和东部的崧泽文化都要早一些，但后来以崧泽文化为主体发展起来的良渚文化发展迅速，使薛家岗文化和北阴阳营文化各部落的后裔都变成了良渚文化的附庸，终于融汇于青铜时代的“百越”之中了。

（4）长江文明的先驱——良渚文化

新石器时代晚期，长江下游一带继崧泽文化之后兴起的是良渚文化。这种古老的文化是 1936 年发掘浙江省余杭县良渚遗址而命名的，主要分布在太湖地区，南以钱塘江为界，西北至江苏常州一带，其影响曾达长江北岸的南通地区。据碳 14 测定，其年代约为公元前 3300 年—前 2200 年，末期已进入中原夏王朝统治的开始阶段，并与夏代统治集团有密切的联系。经过发掘的重要遗址有江苏吴县草鞋山和张陵山，武进寺墩，无锡先蠡墩，张家港市徐家湾；浙江嘉兴雀幕桥，杭州水田畈，吴兴钱山漾，余杭反山、瑶山、汇观山和莫角山，宁波慈湖；上海市的上海县马桥，青浦福泉山等。在这些遗址中出土的稻谷、玉器、刻纹黑陶、竹编器物、丝麻织品等，显示了长江三角洲新石器时代晚期到青铜时代初期的经济发展水平。

良渚文化时期的社会经济生产，主要体现在农业和手工业两个方面。

水稻栽培是当时最主要的农业生产活动，在仙蠡墩、徐家湾、钱山漾、水田畈和吴县澄湖等遗址的良渚文化堆积中，都发现了稻谷和稻米的遗迹。经鉴定，这些稻谷属于人工栽培的籼稻和粳稻。

除了水稻外，各个氏族部落还从事蔬菜、瓜果及一些油料作物的种植。钱山漾遗址出土了葫芦、花生、芝麻、蚕豆、甜瓜子、两角菱、毛桃核、酸枣核等遗物，有些是野生植物的果实，有些可能是人工种植的，这时的农作物品种显然比马家浜、崧泽文化增多了，农业生产的范围也扩大了。

良渚文化的农业生产水平，更重要的标志是新的耕作方法和生产技术的发明与推广。犁耕是良渚文化农业耕作的主要方式，在许多遗址中都发现了当时使用的石犁，仅钱山漾遗址出土的石犁就有百余件。石犁有两种形制，一种平面呈三角形，刃在两腰，中间穿一孔或数孔，往往呈竖直排列，可以安装在木制犁床上，用以翻耕水田；另一种也近似三角形，刃部在下，后端有一斜把，可能是开沟挖渠的先进工具，故又称“开沟犁”。这两种石犁都是良渚人发明的新农具，对促进农业生产的迅速发展起着重大的作用。

同以前的耜耕生产相比，犁耕不仅可以节省劳力，提高工效，更好地改变土壤结构，充分利用地力，而且也为条播和中耕除草技术的产生提供了条

件，同时也使荒地得到更大面积的开发变成耕地，农业生产水平因此能够提高到一个新的阶段。从耜耕农业发展到犁耕农业，是中国古代农业史上的一次重大的变革，为夏代以后的农业发展奠定了有力的基础。

在良渚文化的大批石器中，还有一种形制特殊的器物，它两翼后掠、弧刃，背部中央突出一个榫头，其上常穿一圆孔，形制同后来这一地区使用的铁制耘田器十分相似，被认为是古代最早出现的稻田中耕除草的农具。中耕除草技术的出现，同犁耕有密切的关系，因为犁耕操作成直线进行，播种也随之成直线挖土下播，于是为先进的条播技术创造了条件，同时也就为中耕除草提供了方便。另外，在钱山漾遗址还发现一种形似畚箕的带柄木器，形制亦同该地区农民现代使用的木千筴一样，是一种取河泥施肥的工具。中耕除草同施肥结合起来，无疑会大幅度地提高农作物的单位面积产量。

水稻种植要引水灌田。打井修渠，灌溉农田，是良渚文化诸氏族部落在河姆渡，马家浜、崧泽文化之后发展农业的又一重要成就。在吴县澄湖、昆山太史淀、无锡南方泉、江阴夏港、嘉善新港等地，都发现了这一时期的水井。澄湖发现了100多口水井；太史淀的水井还设有木井圈；嘉善新港水井的井壁是用木筑的。这时的水井，修筑井壁的技术显然继承了河姆渡文化、马家浜文化的特点，并有所提高。更重要的是水井数量急剧增加，其作用不仅是为了日常生活饮用。徐家湾遗址发现了用于引水排水的沟渠遗迹，再联系到许多开沟犁的出土，说明良渚文化可能已经出现了灌溉农业，这一农业生产技术在中国大陆是首创的。长江下游的良渚文化遗址都处于比较低洼的水网地区，主要农作物是水稻。水稻的生长既怕干旱，又怕水涝，控制适当的水量是保证水稻生长、丰收的基本措施。良渚文化的先民积累了自河姆渡文化以来3000年水稻栽培和田间管理的经验，逐渐摸索并发明了农业生产中的灌溉技术，从而大大增强了抗旱与排涝的能力，使稻作农业置于更加稳定的基础之上，为南方广大地区的农业发展做出了巨大的贡献。良渚文化晚期，中原地区已进入夏代统治时期，受到黄河流域青铜文化的影响，长江下游这时也出现了国家的雏形，良渚文化的经济发展已为其打下了基础。

农业生产水平的提高，必然带来手工业的进一步发展。各地出土的遗物表明，良渚文化已拥有陶器、石器、木器、竹器、丝麻纺织、玉雕以及髹漆等多种手工业，而且都达到了较高的水平。其中，以制陶业和玉器制作更为突出，在中国新石器时代晚期占有重要地位。

良渚文化的陶器已普遍采取快轮成型的方法，各种陶器造型优美，胎质细腻，器壁厚薄均匀，火候较高。当时已极少彩陶，常在器表用镂刻技巧加以装饰。一般的器物突出部位刻划出精美的花纹图案，既有形态生动形象的花纹图案，也有线条纤细、结构巧妙的几何形图案。上海青浦福泉山和江苏吴县草鞋山出土的良渚文化陶鼎，在丁字形足部镂以新月形和圆形的孔，器盖、盖钮及器身则精细雕刻着圆涡纹、蟠螭纹图案。带盖的贯耳壶有的厚度仅1—2毫米，上面也分别细刻着繁复的圆涡纹、编织纹、曲折条纹、鸟形纹、蟠螭纹等纹饰。有一些陶器把手上附加的编织纹饰，竟是用细如丝线的泥条编叠粘贴而成，足见其制作之精良。良渚文化的许多陶器，既是美观、大方、实用的生活器皿，又是很精致巧妙的工艺美术品。

中国远古社会的玉器制造业，到龙山文化时期已相当发达，各地普遍发现了造型美观、制作精巧的玉器。在中原地区进入夏王朝统治之际，良渚文化的玉器在中国大陆成为首屈一指的工艺品，并成为商周礼器的一个渊源。

良渚文化玉器出土地点多，分布面广，尤以杭嘉湖地区最为集中。仅浙江的吴兴、余杭等 8 县市，就有 20 多处遗址发现过玉璧和玉琮。青浦福泉山发掘的 7 座墓，出土随葬品共 677 件，其中玉器就有 500 件以上。余杭县反山氏族墓地是良渚文化中期的遗存，时代约在公元前 3000 年，墓葬中各种玉器占全部随葬品总数的 90% 以上，11 座墓中计出土 3200 余件，其中有一座墓随葬玉器达 500 多件。

良渚文化的玉器制造业，承袭了马家浜文化的工艺传统，并吸取了北方大汶口文化和东方薛家岗文化各氏族的经验，从而使玉器制作技术达到了当时最先进的水平。反山墓地出土的玉器有璧、环、琮、钺、璜、镯、带钩、柱状器、锥形佩饰、镶插饰件、圆牌形饰件、各种冠饰、杖端饰等，还有由鸟、鱼、龟、蝉和多种瓣状饰件组成的穿缀饰件，由管、珠、坠组成的串挂饰品，以及各类玉珠组成的镶嵌饰件等等。

值得注意的是，出自同一座墓的玉器，玉质和玉色往往比较一致，尤其成组成套的玉器更为相近。选料有时是用同一块玉料分割加工而成的。反山墓地出土的玉器中有近百件雕刻着花纹图案，工艺采用阴纹线刻和减地法浅浮雕、半圆雕以至通体透雕等多种技法。图案的刻工非常精细，有的图案在 1 毫米宽度的纹道内竟刻有四五根细线，可见当时使用的刻刀相当锋锐，工匠的技术也是相当熟练的。大至璧琮，小至珠粒，均经精雕细琢，打磨抛光，显示出良渚文化先民高度的玉器制造水平。玉器的图案常以卷云纹为地，主要纹饰是神人兽面纹，构图严谨和谐，富有神秘感。

与反山氏族墓地相距 5 公里的瑶山氏族墓地，也出土了大量精美玉器。这个墓地的玉器与反山所出大多相像，但十几座墓葬中均未出土玉璧，表现了两个相邻氏族在习俗上的区别。瑶山的一座墓中出土了玉匕和玉匙，是良渚文化首次见到的珍贵餐具。

良渚文化的玉器，以其数量多、质量高而超越同时期其它地区玉器制造业之上，充分说明玉器制作已经成为专业化程度很高的手工行业，从一个侧面反映出长江下游三角区四、五千年前的物质生产水平是比较发达的，为吴越经济区早期国家的出现准备了条件。

根据玉器出土的情况，可以看出当时石器制作技术同样高超。制造石器的工匠们已经完全掌握了选择和切割石料、琢打成坯、钻孔、磨光等一套技术。

与此同时，竹木器制造行业也有了一定发展。许多遗址都发现了木器和竹编器物，钱山漾遗址集中出土了 200 多件竹制品，说明这种手工业也成为一些氏族成员专门从事的生产劳动。良渚镇的庙前遗址，出土了木豆、木盘、木矛和木箭镞等一批罕见的木制品；宁波慈湖遗址也出土了木耜、木桨、木屐，还有用树杈制成的镞柄和镶嵌牙齿钻头的木钻，可见当时的竹木制品多么丰富。手工业内部不同行业的分工、在良渚文化晚期已经出现。

手工业的分工和发展使产品的交换发展起来。大量的、集中出现的玉器、石器、陶器、竹木器，在一些遗址或墓葬中显然并非生产者或墓主人本身生活的实际需要，而是权力与财富的象征，许多手工业产品，已经具有商品的属性。反山墓地的大墓中，数量丰富的陶器和玉器，大多数只有通过各种方式的交换才能获得。另外，良渚文化的玉器，在黄河流域的山西陶寺和广东石峡等氏族墓地中都曾出土，在良渚文化的上海马桥、嘉兴雀幕桥等遗址出土了山东龙山文化的陶鬶，可能都是交换的结果。这一现象表明，新石器时

代晚期至夏代，手工业产品的交换活动不仅在氏族和部落集团内部经常地、频繁地进行，而且同生产活动一样，已成为社会经济活动的一项越来越重要的内容。

良渚文化晚期，已进入中原夏王朝统治时期。受到中原文化的影响，长江下游地区的各氏族部落在政治、经济、军事各个领域也都发生了巨大的变革，一些相对独立的“王国”可能已经存在。1992年发掘的余杭莫角山大型建筑遗址，显然与国家的礼制有关。夏禹在会稽召集天下各部族首领聚会，“万国”赴会，是有一定根据的。

5. 华南地区新石器时代晚期的经济

新石器时代晚期，广东省北部丘陵地区生活着属于石峡文化的农业部落。

石峡文化主要分布在广东北江、东江上游地区的瑶山、滑石山、青云山、九连山一带，以1973—1976年发掘的广东曲江石峡遗址而定名，主要遗址还有曲江坭岭、葡勺山，始兴新村，河源上莞墟，宝安大石寨，龙川坑子里等，碳14测定年代约为公元前3000—前2000年。

粤北丘陵地区当时各氏族主要从事农业生产，许多遗址都发现了农业工具和手工业工具，石器主要有耒、铲、镞、凿、镞等。石耒为长身弓背，两端刃，一宽一窄，最长的石耒达31厘米，是适于华南红壤地带挖土深翻的农具；扁平石铲均穿孔，分为长梯形或长方形两种。因收获稻谷普遍用薅拔的方法，遗址中大多不见或极少见刀与镰。

在考古发现的地层堆积和不少墓葬里，多次发现栽培稻的遗迹。有一个窖穴中残留着数百粒炭化稻米，颗粒基本保存完整，个别米粒还清晰可见米胚。有的是把稻壳、碎稻秆掺和在砌筑灶坑的泥巴中，也有的房址红烧土中有稻谷遗迹。石峡墓地的几座墓中发现了作为祭奠品放置的稻谷和米粒，出土时多已碳化。上述稻谷遗迹。均经科学鉴定无误，有的稻谷与中国大陆现代栽培稻种属相同，籼稻和粳稻均有，以籼稻数量居多。

石峡部落种植水稻的遗迹，是中国大陆发现的新石器时代水稻遗存分布最南面的一处。表明长江流域的华南的远古农业生产主要是稻作农业，既使在丘陵地区也不例外。

岭南地区的手工业经济也是比较发达的，制陶业显示出强烈的地方色彩。陶器多呈灰褐色或灰黄色，以轮制为主，素面最多，器表纹饰有绳纹、附加堆纹、镂孔等，其中一些几何印纹陶，属华南如东南沿海地区这种陶器的早期阶段产物。各遗址发现的陶器数量很多，石峡墓地中主要随葬品是各类陶器，有鼎、盘、釜、豆、壶、罐等，其中以子母口的三足盘和盘式鼎更为典型。由于自然环境的影响，石峡文化氏族部落的竹木器制作行业比较发达，虽然没有留下遗物，但是许多墓葬中随葬着成套的木器加工工具，以各种大小型石镞、石凿居多，其中有一种凹口刃面的镞和凿，可以将木头凿出圆槽、圆孔，是相当进步的工具，反映出手工业生产中竹木器制作的专业化。

玉器制作是手工业生产中的重要组成部分，石峡文化晚期的一些大墓中随葬着精美的玉器，包括琮、璧、瑗、环、玦、璜、笄等，一些玉器有明显的良渚文化风格，可能是交换的产物，但多数是当地制作的。

石峡文化与周围地区一些部落有一定的交往，特别是与鄱阳湖以南赣江

流域的一些部落关系非常密切。石峡墓葬中出土的有段石锛、陶鬲、盘式鼎等，与江西清江筑卫城遗址下层和修水山背遗址出土的同类器物有许多相似之处。尤其是集中出在石峡第 54 号墓中的一组陶器，与江西修水山背遗址的 1 号房址中出土的器物极其相似，考古学家认为赣江中上游的和粤北山地的这些部落可能有同一渊源。

洞庭湖以南的湘江中上游，也发现了一些与石峡文化有相同因素的新石器时代晚期遗址，主要分布在长沙、宁乡、望城、湘乡等地。其中湘乡岱子坪、长沙腰塘等遗址出土的陶器群，与石峡文化的陶器有许多共同特点，同时也与洞庭湖以北的石家河文化遗存有不同相同因素。这种现象表明，在新石器时代晚期，特别是中原地区进入夏代之后，华南地区的各个部落集团交往日益频繁，物质文化表现出越来越明显的同一性，从而形成不同地区的经济共同体。

由于自然条件的不同，各地经济形态的差异在新石器时代仍然是明显的。在石峡文化分布区的南部，广东沿海地区的一些氏族部落当时是以渔猎经济为主的，在一些海岛上则没有产生农业经济的迹象。

珠江三角洲地区，自云雾山以东到罗浮山、莲花山以西，自中石器时代、新石器时代早期就一直有人类生产活动，留下许多遗迹和遗物。到新石器时代晚期，这一带的氏族部落仍然在群山环抱的滨海地区过着渔猎经济的生活。考古发现的典型遗址有高要蚬壳洲、珠海淇澳岛和三灶岛、深圳小梅沙和大黄沙、香港深湾、增城金兰寺、东莞万福庵、珠海南沙湾、中山市龙穴村等，主要是沙丘和贝丘遗址。

淇澳岛在南海珠江口的伶仃洋西南方，岛屿东南是伸进陆地呈弧形的海湾，这个海湾浪静风平，海产十分丰富。1984 年考古工作者在岛上发现并清理了一处新石器时代晚期遗址，展示出当时氏族先民在海上捕鱼和岛上宿营的情况。岛上发现许多当时炊煮用的灶坑，排列密集，无特定的形状，没有发现居住的遗迹，可知岛上没有定居的捕鱼人。这些远古渔民用过的灶坑。有的用两面扁平的山石竖排成两行呈长条形，有的是用大块砾石和泥土随意砌成的简易灶坑。涂抹在灶坑里和周围的泥土都已烧成坚硬的红烧土。附近出土了较多煮鱼用的夹砂黑陶釜和少量红陶釜，还有一些放置陶釜的陶支座、器座。在岛上还发掘出一批石质工具，较多的是长柄有肩石锛、有肩有段石锛，此外还有梯形石锛、柳叶形石铲、河卵石制成的网坠和陶纺轮、石臂环等。这些工具主要用来捕鱼、修船和补网。

粤北丘陵和南海沿岸同一时期的不同经济形态，反映出自然环境对人类生产与生活的巨大影响，在远古社会有十分普遍的意义。

6. 新石器时代晚期的城市

龙山文化时期，农业和手工业经济的发展使各个部落有了更多的剩余产品，从而扩大了以物易物的交换领域。氏族首领攫取到越来越多的财富，也不断追求从交换中获得的精美陶器、铜器和玉石装饰品。交换使人口集中、地点比较固定的一些集市成为周围地区政治、经济和文化、技术交流的中心，城市就在集市的基础上发展产生了。

为了维护本氏族的利益，保护新兴贵族的财富，许多氏族聚落周围过去的壕堑已不适应经济发展的新形势，而改之以修筑坚固的高大围墙，这就是

中国大陆最早出现的城堡。主要用于防卫的城堡和附近的物资交易集市相结合，形成了分布在各地的城市。

龙山文化的城址，在黄河流域不断被发现，其中河南境内的有登封王城岗、淮阳平粮台、鄆城郝家台、安阳后冈、辉县孟庄等处。这批城堡遗址的发现，说明4000多年前中原地区的城市经济、物资交换和交通都有了很大的发展。在山东境内，龙山文化时期的城址有章丘龙山镇、邹平丁公村、寿光边线王村、临淄田旺村几座规模较大，遗存丰富，反映齐鲁大地的古代文明是与中原并驾齐驱的。此外，在内蒙古河套地区、辽西地区和长江流域，也有一些龙山文化时期的城址发现。

早在20世纪30年代初，安阳后冈发掘出的龙山文化城墙就引起了考古学家的注意。当时清理出围绕遗址的西面和南面两部分墙址，长约70余米，墙宽2—4米。由于历代毁坏严重，很难窥测这个古城的全貌。

登封县位于黄河中游河南省的西部，著名的中岳嵩山横亘在县境北部。告城镇位于登封县东南，西北距县城15公里，颍河与五渡河在镇西南交汇。这里地势依山傍水，土质肥沃，气候温和，适宜发展农业生产。著名的王城岗龙山古城就坐落在五渡河西岸。这座城堡有东西两城，城呈方形。西城的西墙长94.8米，南墙长97.6米，城内面积不足1万平方米，规模较小。根据这座城堡所处的地理位置与时代，有些考古学家认为该城即为古史传说中夏禹最早建都的阳城。

淮阳平粮台的城址也是方形的，长宽各为185米，整个城堡所占面积约5万平方米，城内面积34000平方米。发掘时清理城墙残高约3米，墙顶宽达10米，为小板筑法砌成，夯层清楚。城角为弧形，南城墙有城门，门两侧有土坯建筑的门卫房。南门的路面下埋设着两条陶水管道以向城外排水，残存5米多长。陶水管用榫口套接法安装铺设，管上拍印着篮纹、绳纹和方格纹。在这座城址内，发现十多座房屋遗迹、三座陶窑和一批灰坑，还有16座儿童的墓葬，成年人的墓则埋在城外。

辉县孟庄镇的龙山文化城址规模较大，面积达16万平方米。这座城堡北依太行山，南临黄河故道，修筑在一处坡岗上。城址亦呈正方形，城墙长宽均约400米。主城墙顶宽5.5米，底宽8.5米，残存高度为0.2—1.2米左右，部分地段保存着高达2米的墙体。除西墙大部分遭到破坏外，其余三面保存较好。城墙为黄花土夯筑而成，土质坚硬，内含较多料礓石及少量龙山文化时期的陶片，夯层厚约8—15厘米。夯窝呈圆形，圜底状，直径约1.5厘米，是用集束木棍夯成的。主城墙内外两侧都有宽约10米的附加部分来巩固墙体。根据勘察，这座古城曾经修复过。城墙外有一周护城河，河底距地表深5.7米，可见这座城堡的防卫是相当森严的。

中原地区的这些城堡，与同时期的大型村落显然是不同的。除了高大的城墙外，有的城门还设有守卫，城外有护城河，城内住房也比一般村落的半地穴式房屋更为先进优越，属于以军事防御性质为主的城堡。总的看来，这批古城的规模虽然都不很大，但确实已具备了城市的雏形。

黄河下游地区发现的几座龙山文化城址，规模和形制都与中原地区的大致相同。最早发现的山东章丘县龙山镇的城子崖遗址，是中国远古社会极其重要的遗址，龙山文化即以此定名。该遗址在1928年和1930年经过两次发掘，首次揭示出以精美的磨光黑陶为显著特征的龙山文化，是中国考古学家发现和发掘的第一处新石器时代遗址，在中国考古学史上有开创性的意义。

1990年进一步勘察和试掘表明，这处遗址的“城子”是由龙山文化城址、夏代的岳石文化城址和周代的城址三城重叠的，是中国早期文明在东方的一个中心。

城子崖的龙山文化城址，平面近方形，东、南、西三面的城墙比较规整平直，北面城墙弯曲并向外凸出，城墙的拐角处呈弧形。城内东西宽约430多米，南北最长处达530米，面积约20万平方米。深埋地下的城墙宽为8—13米，这座古城4500年前矗立在齐鲁大地时，气魄是很雄伟的。

修筑这座古城时，城墙大部分挖有基槽，少量部位则利用沟壕填实夯筑起墙身。城墙的夯土结构有两种，一种用石块夯砸，一种采用木棍夯筑，表明城墙的修筑时间有早晚之分，也显示出龙山文化不同阶段夯筑技术的发展。早期的夯土未能分层；中期重修的城墙夯层已较清晰，但层面尚不平整，夯窝也不十分清楚；晚期城墙夯层清晰，有较平整的层面。不过，当时仍未出现比较先进的板筑技术。

这座龙山文化的城址，面积之大在各地同时期的城市中居于首位。城内有丰富的文化堆积，各个发展阶段的堆积相互叠压、彼此打破的关系十分复杂，出土了不少精致的陶器和石器。这些迹象表明，这座重要的东方古城主要的性质已不是军事防御的城堡，而是一个具有一定水平的手工业经济和市场贸易的中心。

邹平县苑城乡的丁公村，1991年发现了一座保存较好、面积较大的龙山文化城址。这座古城平面呈圆角方形，面积约11万平方米。城内的文化堆积厚3米左右，出土文物的年代包括了龙山文化发展的全过程。在这座城堡的下面，积压着新石器时代中期大汶口文化的遗存，而龙山文化遗存的上面则是夏代东夷族的岳石文化及商代、周代的遗存，可见这里是从远古到三代人烟稠密、经济发达的地方。

寿光县孙家集乡边线王村北的龙山文化时期城址，是1986年发现的。城墙和城内的堆积都已受到历代的破坏，但两圈城墙的基槽尚存，内圈基槽平面呈不规则方形，面积约1万平方米，东、西、北三面各有一门，南面因挖土破坏，城门已不复存在。城墙的基槽口大底小，口宽6—8米，深4米多，在不平整的夯层面上有大小形状不一的夯窝。外圈基槽也呈不规则方形，面积57000平方米，四面有门与内城城门相对应。据考古学家研究，这座龙山文化的古城是分两个阶段修筑的，内圈城修筑较早，外圈城较晚，反映出城市的规模随着人口的增加和经济的发展而逐步扩大。

田旺龙山古城，1992年在临淄田旺村东北的龙山文化遗址中发现，平面为圆角竖长方形，面积约15万平方米。城内龙山文化堆积厚约2米左右，其下也埋藏着大汶口文化的遗存，其上为夏代的岳石文化城址和周代城址。由此可知，这座城市与丁公村古城一样，自龙山文化至周代，绵延上千年，几经荣衰，成为山东古代文明的历史见证。

山东地区龙山文化晚期出现的早期城市，已不完全是单纯用于防御的军事城堡，而是具有一定区域性政治、经济、文化、军事中心地位的城市了，只是市场经济还处于以物易物的交换阶段，城市经济的主要标志货币还没有形成。比起中原地区，这些城市都有较大的规模，城内都有极为丰富的龙山文化堆积，反映出在城市中居住的人口已相当可观。在这些古城周围，都分布着一批不同规模的龙山文化遗址，城子崖古城周围的龙山文化遗址多达40处以上，说明这些古城是在一定地域中起重要核心作用的。发掘表明，城市

中的手工业发展水平明显高于周围的聚落，主要表现在陶器制作十分精美。另外，这些古城的文化遗存都经历了上千年的发展，城市的出现是当地经济发展的必然产物。但是应该指出，龙山文化的这些古城，还不是夏代以后那种以商品交易为基础的城市，商业城市的产生是奴隶制王朝建立以后才实现的。

随着各地经济的发展，中国北方和长江流域的一些部落也出现了以军事防御为主的城堡，如内蒙古中南部河套地区的伊克昭盟准格尔旗、辽宁西部西拉木伦河、大小凌河流域等地都在龙山文化末期出现了凭山据险、用石块叠起的城堡，有些城堡的影子已投射在夏代了。

四、考古发掘出的一个王朝——夏代的中国经济

经过了新石器时代农业经济五六千年的发展，中原地区在龙山文化之后进入了中国历史上有据可考的第一个奴隶制王朝——夏代。

夏，是古史传说中最早的朝代。《史记·夏本纪》引《竹书纪年》载，夏代之“有王与无王，用岁四百七十一年。”《三统历》说夏代历时 432 年。商灭夏大约在公元前 1600—1500 年前，依此上推，夏代纪年约从公元前 22 世纪到公元前 17 世纪，共 500 年左右。

中国历史上是否存在过夏代，20 世纪初期史学界曾有不同看法。自安阳殷墟甲骨文证实了《史记·殷本纪》记述的商王世系以后，随着考古材料日益增多，商代的历史已被公认为信史。因此，尽管《史记·夏本纪》记述的夏代世系与商代同样简略，大多数史学家和考古学家都认为夏代的存在是可信的。20 世纪 60 年代以后，碳 14 测定技术在考古学上的应用使中国远古及三代的历史更加明晰，考古发现的大批夏代纪年内的文化遗存，其面貌特点进一步证实了夏代的存在。

考古学所说的夏文化，主要指夏王朝时期在一定地域内的夏族的文化遗存。夏族主要活动在河南西部的颍水上游和伊河、洛河下游地区，北及晋南的汾水下游一带。在夏王朝统治的地域内，各氏族部落集团在龙山文化的基础上融合成夏民族，而在其周围地区，则分别存在着其它许多氏族部落军事联盟集团，从文献记载和考古发现所证实的，主要有黄河下游齐鲁先民的岳石文化、黄河上游氏、羌等族先民的齐家文化、长江中游荆楚先民的石家河文化、长江下游吴、越等族先民的晚期良渚文化等等。此外，在东北还有西辽河流域的一些原始社会末期氏族部落，西南地区和华南也生活着一些经济上落后于中原地区的氏族集团。所有这些分布在中国大陆上的早期国家和氏族集团，共同构成了夏代的历史，共同发展着夏代的经济，共同是夏代的主人。

（一）代表夏代经济的二里头文化

夏王朝的中心区域，文献记载和考古发现均证实在豫西晋南一带，考古发现其代表性文化，是二里头文化的二里头类型和东下冯类型。

经历了仰韶文化、龙山文化 3000 年的发展到了龙山文化末期，黄河流域许多氏族部落先后进入更大规模的军事联盟时期，形成了一批在古史传说中很有影响的军事集团，产生了一些有代表性的、神化了的酋长，如黄河下游的皋陶氏、伯益氏，黄河中游的颛顼氏、帝喾氏，渭水流域的炎帝神农氏，淮河流域的太皞氏等等。这些大的军事集团经过数百年的交流与融合，大约在公元前 22 世纪之前，各自成为城邦制的军事酋长国。黄土高原的黄帝部落集团统辖下的六个巨大的部落联盟，成为活跃在陕西、山西、河南交界地区最强大的力量，建立了中国历史上第一个王朝夏代。

夏代的经济生产比以前有了显著的提高，反映在物质文化上更加丰富。豫西地区的二里头文化，是夏代中心区域的代表性文化。从二里头文化的遗迹和遗物，可以看出夏代社会经济的基本状况。

二里头文化于 1953 年首先在河南省登封县王村遗址发现，当时出土的遗物不多。自 1954 至 1957 年，在洛阳东干沟村附近又曾几次发现这种文化的

墓葬与灰坑。这个遗址的晚期堆积中发现有青铜小刀和青铜锥，器形和铸造工艺都很原始。从地层关系上可以清楚地判断出这种文化的年代晚于人们熟悉的河南龙山文化，又早于商代，这种文化的特点及其所处的时代，引起了学术界的广泛注意。

很快，在郑州洛达庙、巩县稍砦、偃师灰咀和二里头、浍池鹿寺、陕县七里铺等地都发现了这类古文化遗存。随着中国社会科学院对二里头遗址的大规模科学发掘，资料越来越丰富，许多碳 14 测定数据集中在公元前 21—前 15 世纪。考古界遂把这种文化定名为二里头文化，并做为夏文化的主要讨论内容。

20 世纪 80 年代，二里头文化遗址的发现不仅遍及河南全省，而且在河北省南部、山西省西南部和陕西省东部各地都有发现，已达 100 多处。这些遗址中既包含早期的城址、宫殿建筑、村落、墓葬群，也有一些铜器冶铸、制石制陶、制骨的手工业作坊，出土了大批陶器、石器、早期青铜器、玉器、象牙雕刻器和漆器等，具有明显的时代特征，是研究夏代经济和文化的珍贵资料。

由于夏文化是许多地区不同氏族集团交融的产物，在这广阔的地域内，各地的二里头文化不尽相同，大致可分为豫西地区的二里头类型、晋南地区的东下冯类型、豫北冀南地区的下七垣类型、豫东地区的下王岗类型。这些不同类型，是不同渊源的龙山文化时期氏族部落文化传统承袭发展的结果。

在夏文化的中心地带分布的是二里头文化的二里头类型和东下冯类型，为夏王朝所直接统治，其它类型则可能是与夏人联密切或有姻亲关系的方国。

（二）中原地区的经济发展

夏代的第一个君主禹，是黄帝的后裔，原是夏后氏部落的一个酋长。夏后氏是河套地区的戎人部落，后来沿黄河南下，活动于今河南西部和山西南部一带。在龙山文化之末的虞舜势力控制中原时期，禹以率众治水有功，被各部落推举为舜的继承人。可是禹继位之后，即培植自己的儿子启的力量，禹死之后，启公然杀害了由各部落推选出的禹的接班人伯益，用武力夺取了统治中原各部落的职位。从此，完全废除了远古社会数千年传统的部落联盟首领“禅让”的民主选举制度，开创了王位世袭制的“家天下”的局面。公元前 21 世纪，夏朝正式以奴隶制的面貌出现在中原地区、中国的社会经济也进入了新的发展阶段。

（三）中原地区的农业和畜牧业生产

夏王朝统辖的地区，主要是河南省中西部的郑州附近和伊、洛、颍、汝诸水流域，以及相邻的山西南部汾水下游一带。在古史传说的夏王朝疆域内已发现有关遗址近百处，其中代表性的遗址是河南偃师二里头，以该遗址命名的二里头文化，成为典型的夏代文化遗存。此外经过发掘的重要遗址有洛阳东干沟、姓李、东马沟、陕县七里铺，临汝煤山，郑州洛达庙和山西夏县东下冯、翼城感军等十几个地点。

二里头文化的考古发现表明，夏代居民的经济生活以农业为主，农具主要是石器，其中石铲、石镰的数量最多，另外还有蚌铲、骨铲和蚌镰等。木质的、耜一类工具也是日常使用的农业工具。主要农作物仍然是在新石器时代基础上大量生产的粟、黍一类。

这时，饲养的家畜有猪、狗、鸡、马、牛、羊等，可谓“六畜俱全”了。由于农业生产已能提供较多的剩余产品，饮酒之风比较普遍，在一般平民的墓葬中也常见觚、爵等酒器随葬。

夏代的农业经济比新石器时代发展更快，主要有以下几个原因：

第一、在龙山文化末期，黄河流域多次洪水泛滥成灾，禹在各部落的推戴下，受舜的委托治理洪水，“尽力乎沟洫”，变水害为水利。在夏代，由王室统一部署水利灌溉工程，使农田得到更有效地利用。在这种情况下，农产品的产量有较大增长；

第二、由于数千年从事农业生产的经验积累，夏人发明了四时节气和干支纪日法，制定了为后人广为传颂的《夏时》、《夏小正》等历法，以当时可能具有的季节气候和其它物候知识来指导农业生产的各个环节，从而有力地促进了农业生产。

长期的生产和生活实践，使人们逐渐认识到植物的生长荣衰、动物的栖息繁衍都有一定规律，这种规律同一年四季气温变化的周期之间有一定的关系，因而产生了物候知识。中国是一个以农业立本的大国，为了不误农时，从远古时代起氏族成员就注意利用物候知识来指导安排生产了。中国第一部关于农业生产和物候之间关系的著作《夏小正》，在奴隶社会初期出现，正是农业经济有显著发展的结果。

由夏人总结传述经后人整理的《夏小正》，文字古朴简练，内容相当丰富。全书数百字按照一年十二个月分别记载物候、气象和重要的政事，特别是关于农业和畜牧业经济方面的耕种、修补农具、整理田界、采集、蚕桑、养马等都有具体的描述。这部最早反映中国农业经济的文献，是十分珍贵的文化遗产；

第三、夏代的农业生产工具比龙山文化时期有了较大的改进。不仅由于奴隶的密集型劳动使大批农业生产工具得以改造，而且集中了各地的先进手工业技术，改进了传统工具的质量，出现了一些更有效的新式农具，提高了劳动效率，从而增加了农作物的产量；

第四、在一定范围内，新兴的奴隶主贵族统一管理的集权政治，使原来分散在各个部落的富有生产经验的人有了集中交流农业先进技术的条件。各地原始部落先进经验在夏王朝疆域内得以迅速推广，促进了生产的发展。科学技术的进步成为农业和畜牧业发展的巨大的动力。

由于上述原因，夏朝的经济较之龙山文化时期有了明显的飞跃，黄

河流域率先进入了古代的文明社会，出现了规模相当大的都市，农业和畜牧业产品有了更多的剩余，从而转变成用于交换的商品，出现了城市经济和商品经济的萌芽。

（四）中原地区的手工业生产

在夏代的生产和经济生活领域里，社会分工更加精细，不仅手工业已基本上与农业分离，而且在手工业内部，铸铜、制陶、玉石器制作、骨角器制作乃至木器加工等都已出现专业分工，手工业生产开始出现了行业性的结构和与此相适应的商品交换。

在中原地区，制陶业仍是当时的主要手工业。陶窑在洛达庙、二里头、东下冯和陶寺等地都有发现。二里头的窑室均已残损，直径1米左右，火门、火膛和窑箅等一般保存较好。火膛作直壁圆筒形，中设长方形土柱以支撑窑箅，箅面有若干圆孔，在陶窑附近大都出土陶拍等制陶工具。陶寺的窑为横穴式，窑室直径在0.7—1米左右，有多股平行火道或叶脉状火道。这个遗址还发现了专门烧制白灰的窑址。大小与陶窑近似，锅底形窑室的中心有一火道，燃烧温度明显高于陶窑，窑前散落着未烧透的石灰石，附近有盛储白灰的窖穴。这些材料表明，当时白灰已得到广泛地应用。在各地发现的大批陶器中，有作炊器的鼎、鬲、折沿深腹罐和侈口圆腹罐等；作食器和容器的有三足盘、深腹盆、平底盆、擂钵、小口高领罐和大口缸；酒器则有盃、觚、爵等。二里头文化的陶器很有特色，但由于地域性差异，晋南地区不见三足盘，鼎少而鬲多，有一种底部有三足的蛋形瓮，则在豫西地区没有发现。这些地方特点，表明夏代的居民由于所处自然条件的不同，而有某些生活习俗上的区别。

二里头文化发现的青铜器有爵、铃、戈、镞、戚、刀、铤、凿、锥、鱼钩等。这批青铜器的出土，说明夏代确已进入青铜时代，虽然产品还不多，形制也很简单，仍充分显示了社会生产力的进步，二里头遗址发现了不少铸造铜器的陶范、坩埚和铜渣等，东下冯遗址则出土了铸铜器的石范。当时的铜爵胎壁较薄，表面较粗，尚无装饰纹样，表现出早期青铜器比较简单粗糙的特点，工具和兵器都用单范铸造，爵则用复合范铸成，铸造工艺是比较复杂的。这些情况表明，二里头文化的青铜器已不是中国最早的青铜制品。

玉石器制造业在龙山文化的基础上有了更大的发展，各遗址出土了不少玉制琮、圭、璋、钺和一些小型装饰品，主要是随葬品。二里头发现的一件柄型玉装饰品，上面雕琢着上、中、下三组规整的兽面纹，其间饰有两组花瓣纹，兽面用单线和浮雕相结合的技法雕成，线条流畅，纹样与后来在青铜器上常见的一致，工艺水平很高。还有一件兽面铜牌，上面用200多块绿松石镶嵌而成，是中国最早的铜镶玉石制品。也具有很高的艺术价值。在陶寺和东下冯分别出土了中国最早的石磬，虽然仅打琢成型而未经磨制，仍带有明显的原始性，但这些石磬的出现，社会意义是十分重大的。

制作骨角器，已经成为当时的一项单独的手工业。二里头遗址发现不少切割的骨料，半成品，还有簪、锥、凿、铲、针、匕、镞、鱼叉等骨制品和角制品，同时发现了磨制骨器的砺石等遗物。东下冯遗址出土了刻花骨器。用骨、角、蚌为原料制成的装饰品十分丰富。

夏代中原地区的手工业经济发展较快，与奴隶劳动有直接的关系。各种手工业作坊中从事专业生产生产的，有很多是通过战争和交换获得的有一定专业生产经验的奴隶，他们把本地区、本部落的经验带来，进行不同形式的交流，推动了中原手工业生产的发展。

山西襄汾陶寺村，是一处著名的龙山文化晚期到夏代的遗址，有规模宏

大的氏族墓地。20世纪80年代经多次发掘，出土了极为丰富的新石器时代之末到夏代的陶器、玉石器、骨角器、木器和一些铜器。其中令人瞩目的有数十件木制家具、盛食器皿和为兵器、生产工具安装的柄杆，不少木器表面有彩绘图案装饰，十分精美。

在这批木器中，有几件大小不一的鼉鼓，是中国最早发现的木鼓。这些鼓均作竖桶形，成对存放，高约1米，直径0.4—0.5米，系整段树干挖成后加工制作的，外着红彩，或以红色为地，用黄、白、黑、蓝诸色描绘出繁缛美丽的图案。由散落在鼓腔内的鳄鱼骨板得知，当初是以鳄鱼皮蒙鼓，即古代文献中所记载的“鼉鼓”。这批鼉鼓与大型石磬同出，反映了奴隶制初期的礼仪，并与宗教有密切关系。类似的鼉鼓，在山东地区岳石文化的大汶口墓地、尹家城墓地都有发现，年代在公元前2400年左右。陶寺遗址发现的鼉鼓，为探索夏代中原与山东的交往供了宝贵材料。

陶寺墓地的随葬品中，还有木案、木觚、木杯、木斗、木俎、木盘、木豆、木匣及木仓形器，制作也都很美观精巧。木案平面有长方形和圆角长方形两种，有的案面绘画着红色彩地，再用白色绘出宽约3—5厘米的边框式图案。这些木案都放置棺前，案上摆着鬯、觚、杯等器皿。这批龙山文化晚期至夏代的随葬木器，入葬时都经过有意安排，位置相对固定而不紊乱，显然是遵循原始的礼仪随葬的，或者反映了青铜文明的早期礼仪。所出木器的种类和数量，随墓主人身份和墓葬规模各有不同，对于探索中国古代的礼制渊源有重要的意义。它们表现出的木器加工技术，已达到同时代的最高水平。

夏代手工业生产的发展是整个经济发展的重要方面。不仅制陶、制石、制骨等新石器时代传统手工业已从农业中分离出来，还产生了一定规模的木工、彩绘髹漆、玉石镶嵌和青铜器冶铸等新的手工业门类。生产的多样化和专门化，使社会产品空前丰富，私有财产迅速增加，从而促进了交换的发展和商品的产生。

与新石器时代的原始经济相比，夏代经济发展有以下几个突出的特点：

第一、手工业已从农业中分离出来，并且在手工业内部出现了明确的行业分工和专业技术分工。在此基础上，手工业产品有相当一部分转化为商品，并为私人所占有；

第二、铜器已经在黄河流域普遍发现，但尚处于只能制作小件器物的工艺水平上，局部地区出现了合范技术；

第三、人们在长期生产实践中已总结出适应农业经济的天文、历法等科学知识，从而指导并促进了农业的发展。

（五）夏代边鄙地区的经济发展

夏王朝统治中原地区时，中国北方和南方的许多氏族部落在各自的地域内不断发展生产，使当地的农业、手工业和采集渔猎经济都有不同程度的提高，为繁荣中华民族的古代经济做出了很大贡献。

1. 辽西地区的夏家店下层文化

夏家店下层文化是 1960 年在内蒙古赤峰夏家店村遗址发掘后确认的。这一古老文化分布的地域主要在西拉木伦河以南至河北燕山一带。碳 14 测定表明，夏家店下层文化的部族生活在公元前 2300 年至前 1600 年左右，正是中原的夏王朝统治时期，其晚期与商代早期有一定交往。

大量考古资料表明，这个部族的经济形态是以农业生产为主的，过着定居的生活。在老哈河、孟克河、教来河、大小凌河和柳河上游地区，当时的居民点分布相当稠密，如赤峰以西的西路嘎河两岸，聚落的分布几乎超过现代居民点的密度。这些聚落遗址存在的时间早晚有一定差异，说明夏家店下层文化的一些氏族原始农业经济尚不十分发达，迁徙仍较频繁。

赤峰的西山根遗址，山岗上有两个互相连结的石块垒砌的大围墙，每个围墙内约有三十多个大小不同的房址。房屋的墙壁也是用自然石块垒砌的，保存尚好，高于居住面一米以上。房址平面大都接近圆形，房门一般向着东南方。房内地面上有柱穴，或者以不规则的石块充当柱础。在靠近门口的地面设有灶坑。特别值得注意的是，在接近后墙壁的地面经常有被火烘烤成红色的痕迹，这是炙地取暖的结果，是生活在中国北方的许多部族适应寒冷气候的一种生活方式。有些聚落营建在黄土丘陵上，房子挖成半地穴式的，村寨的围墙则是夯土筑成的，可见这一部族选取建筑材料是利用当地最为方便的自然条件，并不局限于石筑或土筑。总的看来，夏家店下层文化的聚落几乎都有围墙、壕沟等防御措施，并已出现原始的城市雏形，这是经济发展到一定程度的必然结果。

流经河北、内蒙古和辽宁西部的阴河、英金河两岸的河谷台地上，考古工作者调查发现了数十座夏家店下层文化先民修筑的城堡。这些城堡的围墙都是用大石块垒砌的，往往面临深沟险壑或修筑在陡峭的山坡上。城寨内的地势则较平缓，里面常有几十座用石块砌筑的房屋。有一座石城址面积近 10 万平方米，城内有 2/3 的房屋已被毁坏，但仍可清理出 216 座房屋遗址。如果将被毁坏的计算在内，这座城堡内的居民房屋当在 600 座以上。这些城堡利用地形的险峻，并筑有高大坚固的城墙，其目的显然是为了防御外来的攻击。从城堡的建筑形制及规模来看，当时的社会生产力已达到相当高的水平。这类城防，是社会财富的分配与战争有必然联系的产物。

当时的农业生产比新石器时代有了较明显的进步。农业生产工具中经常使用窄顶宽刃的打制石锄，还有一种长方形的磨制石铲来挖土。收割工具是长刃边的磨制石刀，石刀的背边有凹缺或穿孔可以捆绑木柄。谷物加工则用石磨盘、石磨棒等工具。在一些遗址中曾见到少量的细石器，其中以刮削器为多。石镞很少见，说明中石器时代盛行的细石器工艺传统在这个北方部族中尚未被完全遗忘。

采集和渔猎经济仍然是农业经济的补充。在赤峰夏家店、药王庙、宁城

南山根等遗址中发现了不少骨器，其中大量是锥和镞。骨镞都呈圆锥形或三棱锥形。不少居住遗址的遗存堆积中有许多吃剩的动物骨骼，是制作骨器取之不尽的原料。从这些骨骼中可以识别有猪、狗、羊、牛等家畜和一些鹿科动物。猪在各遗址中发现的个体都很多，是夏家店下层文化先民饲养的最主要的家畜；鹿科动物则是当时主要的狩猎对象。

夏家店下层文化时期的手工业也比较发达，其中突出的是制陶业和金属加工。

各遗址中见到的大量陶器，主要是用泥条盘筑法手制的，只是在少数器皿的口沿和底部见到有轮制的痕迹。实用器大都是青灰色的，火候较高，外表多有绳纹，少数磨光陶器的表面往往尚留有未被抹平的绳纹，由此可知绳纹不是一种故意的装饰，而是陶器制造过程中留下来的痕迹，器表磨光则是进一步加工的外貌。此外，还有篮纹、划纹以及用各种工具压印的纹饰，也有一些以细泥条做成链条形或小泥饼做成铆钉形的附加堆纹装饰。这种文化的陶器群，器形主要有尊、鬲、盆、罐、鼎、盘、豆、鬶、爵等。其中鬶与爵的数量虽少，却是与同时期黄河流域的陶器相比较独具特色的器物。

在墓葬中还常见到一些陶器，用红、白两色的矿物颜料绘画着花纹图案，图案多是以卷曲的线条构成连续的单元，颇似后来商周青铜器上习见的云纹，这种装饰风格很可能对中原地区的文化有所影响。夏家店下层文化的某些陶器，形制及纹饰可能是商代青铜器的祖型。

夏家店下层文化的晚期，已经出现了金属冶铸技术，开始生产一些小型的器物。在赤峰夏家店、四分地，宁城小榆林子，敖汉大甸子等地相继发现了当时的铜器，有的已使用了合范和内范。四分地遗址出土的一件陶范，有合范的母榫和刻划符号，表明当时的青铜冶铸技术已不是最原始的了。当这种文化推进到燕山南麓之后，青铜器有更普遍地发现，许多遗址发现的喇叭口形的铜耳环，成为该文化的典型器物。至商代中期，这一古老部族的文化传统仍在燕山一带发展着，北京郊区的平谷刘家河夏家店下层文化的晚期墓葬中出土了喇叭口形的金耳环，表明当时的金属加工技术已达到很高的水平。

根据考古发掘资料和文献记载，夏家店下层文化在不同的发展阶段内、不同的区域内可以划分出几种类型，也就是说夏代的辽西到燕山一带是由一个部族的几个大的部落联盟构成的，其中海河北部一带的部落联盟就是古史传说中的有易氏。他们在商族的先公先王时期与商族发生了十分密切的关系。不过，这个曾一度非常强悍的部族到商汤建国以前的上甲微时期，便日渐衰落下去了，逐渐与商文化融合在一起，直至被西周所取代。辽西的夏家店文化诸部落，则为夏家店上层文化取代了。

2. 黄河上游的齐家文化

新石器时代之末到青铜时代早期，中国西北黄河上游一带生活着以农业生产为主，兼营渔猎和畜牧业的部落，考古发现的齐家文化，是这些部落中的突出代表。

齐家文化主要分布在黄河上游及其支流渭河、洮河、大夏河、湟水流域。据碳 14 测定，年代在公元前两千年左右，正当中原夏王朝统治的早期。该文化以 1924 年发现的甘肃广河县齐家坪遗址而得名。半个多世纪以来，发现了

这一部族在黄河上游活动的许多遗迹和遗物，再现了他们当年开拓西北地区，发展农业和畜牧业经济的面貌。这批重要遗址有甘肃武威皇娘娘台，永靖大何庄和秦魏家，兰州青岗岔，秦安寺嘴坪，天水西山坪，渭源寺坪；青海乐都柳湾，贵南尕马台，大通上孙家；宁夏固原海家湾等，大小遗址计 350 多处。从聚落遗址、公共墓地、生产工具和日用器皿各方面，展现出夏代西北边鄙的氏族部落社会关系、生产力水平的急剧变化。

这一部族的经济生活以农业为主，各氏族都过着比较稳定的定居生活。聚落遗址一般都发现在便于人们生活的河旁台地上，房子大多是方形或长方形半地穴式建筑，屋内多用白灰面铺成，非常坚固美观。地面中央有一个圆形或葫芦形灶址。这种房屋结构，是黄河流域龙山文化时期最普遍的一种形式。

当时这一带的主要农作物是粟，在大何庄遗址出土的陶罐中曾发现了这种粮食。生产工具以石器为主，其次为骨角器。农业生产中挖土的工具主要是石铲和骨铲。有些石铲已经用硬度很高的玉石来制作，器形规整，刃口十分锋利。骨铲系用动物的肩胛骨或下颞骨制成，刃宽而实用；收割谷物用的石刀、石镰多磨光穿孔；石磨盘、石磨棒、石杵等用于加工谷物。总的看来，石斧、石铲、石镞的数量都很少，或许反映农业生产并不十分发达。

作为农业生产的重要补充，畜牧业相当发达。从出土的动物骨骼得知，家畜以猪为主，还有羊、狗、牛、马等。仅皇娘娘台、大何庄、秦魏家三处遗址统计，即发现猪下颞骨 800 多件，表明当时养猪业已成为经济生活的重要内容。与饲养业同时，采集和渔猎经济继续存在，一些遗址中发现了氏族先民捕获的鼬、鹿、狗等骨骼。

手工业生产比马家窑文化有很大发展。制陶技术仍以泥条盘筑法手制为主，部分陶器经慢轮修整，有一些陶罐的口、颈尚留有清楚的轮旋痕迹。制陶工匠已掌握了氧化焰和还原焰的烧窑技术，陶系主要是泥质红陶和夹砂红褐陶，一些器物的表面施以白色陶衣。大量陶器是素面的，有些罐类和三足器拍印篮纹和绳纹，也有少量彩陶，绘以菱形、网格、三角、水波和蝶形花纹，线条简化而流畅。器物造型以平底器为主，三足器和圈足器较少。典型器物有双耳罐、盘、鬲、盆、镂孔圈足豆等，其中以双大耳罐和高领双耳罐最富有特色。齐家文化的陶工还善于用粘土捏制各种人头造型和动物塑像，人头长颈圆颊，双眼仰望；动物有马、羊或狗等，形体小巧生动。还有一些陶制瓶和鼓形响铃，铃内装一个小石球，摇时丁当作响，是巧妙的工艺品。

纺织业的进步也比较显著。在居址中、墓葬里普遍发现大批陶、石纺轮及骨针等纺织缝纫工具。有的墓葬人骨架上、陶罐上有布纹的印痕。在大何庄一件陶罐上的布纹保存较好，布似麻织，有粗细两种，粗的一种每平方厘米经纬线各 11 根，细的一种经纬线更为细密。当时人们穿的衣服主要是用这类麻布缝制的。

冶铜业的出现，表现出西北地区这一部族先民的杰出智慧与才能，是齐家文化对中华民族早期青铜器铸造和生产力发展的一项突出贡献。皇娘娘台、大何庄等地已发现红铜器和青铜器共 50 多件，种类有刀、锥、凿、环、匕、斧、钻头、泡、镜和铜饰件等，还有一些铜渣。齐家坪遗址出土了一件有长方形釜，并附一对小钮的铜斧，刃部锋利，全长 15 厘米，是齐家文化最大的一件铜器。尕马台遗址出土的一件铜镜，直径 9 厘米，厚 0.4 厘米，一面光平，一面饰七角星形纹饰，保存较好。这些铜器的制作多采用冷锻法，

也有的采用单范铸造与简单的合范铸造，表明黄河上游地区在中原夏王朝统治时期，冶铜业已居各部族的前列。

齐家文化的玉器制作技术比马家窑文化时期有很大进步。武威皇娘娘台的氏族墓地中，一些成年男女合葬墓里发现了大量玉器，主要为璧、璜之类。个别的男性身上玉璧多达 80 多件。该遗址附近发掘出一处规模较大的玉器作坊，出土了一批玉器、石器、铜器、骨器和陶器，其中以玉石器最为丰富，还发现了制作玉器的边角料、半成品、毛坯和大块的玉材等计 161 件。有一块 30 厘米见方的玉板，厚度为 3 厘米以上，切割的一面非常平整光滑，横截面有一端还留有用锯子切割一半的深痕。在这个作坊中发现玉璧成品 37 件，玉制手工工具镞、凿、斧、刀等 8 件和石制工具近百件。这个作坊遗存的玉器及原料、半成品，均系软玉，可分为青玉、白玉、碧玉几种，来自昆仑山下的于阗。武威皇娘娘台遗址及玉器作坊的发现，说明在夏代早期中原的玉器文化已与河西走廊有了密切的联系，同时表明河西走廊至少在夏商之际已成为中原与西域互相往来的重要通道。西周时期，穆王远赴昆仑山下与当地部落交往，是有其交通条件与历史渊源的。齐家文化对中华民族经济与文化的发展做出了极大贡献。

3. 海岱地区的岳石文化

龙山文化晚期，中国的黄河流域和长江中下游地区社会经济发生着急剧的变革。当夏王朝统治中原一带之后，黄河下游海岱地区的典型龙山文化也发展到了一个新阶段，这就是 20 世纪 90 年代确立的岳石文化。

岳石文化是海岱地区原始部落农业经济发展的结果。龙山文化高度繁荣的氏族经济不仅使山东半岛和苏北一带的社会组织形态发生了重大变化，社会财富迅速增加，而且对中原地区、江淮地区乃至长江中下游都产生了很大影响。夏朝建立后，泰山周围的岳石文化诸部落集团与之分庭抗礼，中原文化在鲁西平原的影响与传播始终受到抵制，乃至商代中期泰山以东仍保持着岳石文化浓厚的传统。

岳石文化以山东省平度县东岳石村遗址的发现而定名，在山东境内有广泛地分布。重要遗址有泗水尹家城、寿光丁家店、烟台芝水和丁家店，梁山青堍堆，潍县鲁家口、牟平照格庄；江苏赣榆下庙墩等。在大汶口文化和典型龙山文化的地域内都有所发现。碳 14 测定表明，这种文化遗存的年代在公元前 1900 年—前 1700 年间，正当中原夏王朝统治时期。

夏代，海岱地区的经济比龙山文化时期进一步发展了。从岳石文化的遗存来看，生产工具中主要是用石、骨、角、蚌制作的农具，也出土了少量青铜锥形器。在梁山青堍堆的岳石文化遗存中，发现了石制的斧、刀、铲、锤等；骨器有镞、凿、锥、针；角器有镞、锥和带倒刺的鱼镖；蚌器有镞与镰。此外，还有一些陶纺轮和网坠。青堍堆遗址还出土了不少淡水厚壳蚌和一些鹿角。从上述生产工具和动物遗骸，可以看出采集与渔猎经济在氏族的经济生活中仍占有一定地位。

岳石文化的制陶技术比起龙山文化时期的鼎盛阶段，种类和器形都有较大变化，显出明显的衰落。大多数陶器为泥质灰胎黑皮陶和夹砂红褐陶。泥质陶的胎壁厚，种类少，不过都采取了先进的轮制方法，火候也比较高，普遍饰有凸棱数周而形成独特的风格。这一时期的陶器主要有尊、子母口罐、

三足簋、圈足簋、豆、盂、鼎、盆、杯及大量蘑菇状钮的器盖。一些泥质陶器上还绘有朱色图案，也有用红、白、黄多彩兼施的云纹彩绘陶。夹砂的红褐陶器表面抹光，有敞口的大型罐和盆，还发现了袋足肥大的，这些陶器的颈、腰、裆部常有附加堆纹。上述因素均不见于典型龙山文化，而与中原的夏代文化有一定关系。在大汶口文化和龙山文化中十分盛行的鬻，至岳石文化时期已很少见到了。

河南龙山文化晚期阶段，已进入夏代统治时期。豫东龙山文化的造律台类型，与鲁西平原的梁山青堎堆等岳石文化遗址所反映的面貌是一致的，说明夏代中原文化迅速东进，其中主要是商族势力向东的发展。受到商族的排挤，岳石文化的一些氏族向淮河一带迁徙，在涡河、浍河、沱河、唐河的上游与那里的氏族相融合，成为商代的淮夷；还有一些氏族继续南下，在南京、镇江一带发展成后来的“湖熟文化”。泰山、沂蒙山以东则继续发展着岳石文化。

淮夷的形成与发展，与岳石文化一些氏族南下有关，也与原在豫东地区的有虞氏向东南迁移有一定关系。这种大规模的迁移，一方面是因为中原和山东两地新石器时代末期诸部落集团的矛盾冲突，另一方面受到黄河中下游及淮河流域的巨大洪水灾患的直接影响。安徽省淮北地区的宿县、淮北、蚌埠一带，发现了从新石器时代到商周时期的 50 多处古遗址，从这些遗址的面貌可以看出，当中原夏王朝的势力抵达宿县以西地区时，宿县以东尚属东夷族的岳石文化势力范围。夏王朝确立政治统治地位不久，在豫东一带活动的有虞氏即举族向东南迁移，并定居在江淮间的洪泽湖、高邮湖一带，他们与陆续到达这一地区的岳石文化诸氏族汇聚，并与当地土著居民结合，成为淮夷。

与皖北交界的河南省鹿邑县栾台遗址，是一处历经仰韶文化、龙山文化、夏代、商代、西周直至战国初期的聚落。从这个堆积厚达 8 米的重要遗址中，可以看出中原文化和山东古文化互相影响、势力消长的情况。遗址的堆积从最深处往上，底下第一层堆积属于大汶口文化晚期，出土了鲁西平原常见的陶鼎、鬻、盂、壶、罐、高柄杯等；往上第二期遗存，早期阶段的陶器尚有大汶口文化的基本面貌，演变发展关系清楚，但晚期阶段则增加了中原文化的因素，整体面貌与豫东龙山文化的造律台——王油坊类型较为一致；第三期又为岳石文化所影响，成为夏王朝时期东夷的属地；第四期的出土遗物则完全变成了商代的风格。这个遗址，正是中原与东夷交往与征战的缩影。

中原夏王朝与岳石文化的这种交往，在淮河流域有广泛的影响，淮河南岸的城东湖、瓦埠湖一带，也分布着类似栾台遗址文化面貌的一些遗址，其中霍丘县城南的红墩寺夏代文化堆积中，既有中原二里头文化的陶器，又有岳石文化的明显因素，表明不同文化的交流与融合。

淮河流域的夏代文化遗存，其复杂的内涵深刻地表现出夏代正处于新的社会结构正在建立与完善，新的生产力正在形成与发展的历史时期。不同文化的交流与融合，十分有利于农业和手工业生产技术的交流与推广，极大地促进了各地经济的发展。这种交流与融合，自人类社会开始时起就已存在，随着社会的进步与历史的发展，越来越显示出其积极的作用。

4. 江汉地区的石家河文化

长江中游地区的经济发展，到新石器时代之末至青铜时代早期，进入了石家河文化阶段。

石家河文化是在屈家岭文化的基础上发展起来的，相当于中原龙山文化的晚期阶段至夏代统治的前期，曾一度称为“青龙泉三期文化”，因湖北天门石家河遗址更具这种文化的代表性，故考古界统称之为石家河文化。主要遗址有湖北郧县青龙泉和大寺，房县七里河，天门石家河，当阳季家湖，松滋桂花树，均县乱石滩和花果园，孝感碧公台与涨水庙，枝江关庙山，江陵蔡家台和张泉山，圻春易家山等。这种文化分布地域较广，遍布湖北全境，延续时间也较长。碳 14 测定年代集中在公元前 2400 年前后，晚期已进入中原夏王朝统治时代。

新石器时代长江中游的稻作农业生产始终在稳定地发展着，继大溪文化、屈家岭文化之后，石家河文化的各部落继续在长江两岸从事水稻的栽培和各种手工业生产，并不断吸取黄河流域和长江下游氏族部落的先进经验，使社会生产力得到较快的提高。在石家河遗址，发现大片红烧土内夹有丰富的稻壳和茎叶，表明当地的农业生产以种植水稻为主，并且产量较高。许多遗址出土的农业生产工具也反映了这种情况。长方形无孔石铲、打制双肩石锄、蚌镰、长方形带孔石刀都是实用的农具。

在农业发展的基础上，家畜饲养业也在稳定地发展。青龙泉遗址发现了猪、狗、羊和鹿的骨骼，各地普遍发现的动物骨骼以猪骨最多，尤其在墓葬中大量出土，表明以家畜为私有财产的现象比较突出。

考古调查和发掘表明，龙山文化晚期到夏代，江汉平原石家河部落集团是大别山、桐柏山以南到长江两岸最有影响的势力，农业发达，人口较多，其聚落遗址已经发展到和现代村落差不多的稠密程度，主要集中在长江北岸汉水流域。这一古老的文化，就是古史传说中的苗蛮集团文化。三苗可能指石家河文化包括的几种不同地方类型。

这一时期的手工业生产，制陶业取得的成就很大。陶器以灰陶为主，除较多的素面陶器外，普遍饰篮纹，还有些附加堆纹、方格纹、绳纹等。特别是绳纹，在中原地区是新石器时代始终存在的主要纹饰，而在江汉地区只是到了石家河文化阶段才成为重要纹饰。陶器的类型有宽扁足鼎、管状嘴大袋足盃、漏斗形厚胎臼、折沿深腹盆用及一些钵、豆、罐、壶、缸、杯、器盖等，也发现了在东部沿海地区影响下产生的少量陶鬻和陶甗。这一时期的制陶技术仍保持着大溪文化、屈家岭文化的圈足器工艺传统，三足器也有明显增加，特别是陶鼎增多，承袭了屈家岭文化的因素。少量彩陶也是在屈家岭文化的技术上发展产生的。

陶塑工艺有更大的进步，造型艺术在制陶业中占有一定地位。一些遗址发现了成批的红陶捏塑小动物，数量和品种都很多，其中有陶人像和鸟、长尾鸟、猪、羊、象、龟、鸡、狗、豹、猴、鼠等动物造型，形象都很生动。石家河遗址的一件陶铎上刻划有类似兽面的纹饰，已是进入青铜时代的艺术品。

（六）夏代各地的城市经济与物资交流

夏代物资交流的种类和范围比龙山文化时期有了扩大，交换的场所也有了相应的发展。过去规模较大的一些集市成为贵族们聚居的地方。他们为了保护自己的财产，修建起更加高大坚固的围墙和深沟壕涧，成为一定地域内政治、经济和军事的中心，这就是在龙山文化的城堡基础上产生的古代城市。为了追求生活上的安逸和获得统治的尊严，一些重要的城市里还分别修建起宫殿。据文献记载，夏邑、安邑、纶邑、阳城、斟、鬲邱、斟灌等较大的城市，都是从世代居住承袭的大型村落发展起来的早期城市。相传“鯀作城郭”、“夏鯀作三仞之城”、“鯀筑城以卫君，造城以守民，此城郭之始也。”所有这些都说明夏朝已有城墙环绕、粗具规模的早期城市了。

为了交换的方便，城郭附近成为物资交流的重要场所。这与原始社会末期在邑内的集市上交换同样是很自然的事情。不同的是过去的村邑只是氏族较大规模的营地，设施都比较简陋。夏代城市内外的交易市场，不仅规模大，还有方便的交通和一定的管理设施。

市，是商品交换的集散地。做为交易的公共场所，市的起源很早。中国古代传说：“因井为市”，井是远古人类在农业产生之后，随着定居生活的稳定性和对生活环境选择的要求加强而出现的。早在公元前4000多年以前，中国新石器时代的许多部落都先后发明了凿井技术，黄河流域到龙山文化时期，凿井技术已得到普遍推广了。在邯郸涧沟、洛阳矧李、汤阴白营等不少遗址都发现了当时的水井。汤阴白营的水井规模最大，井口近方形，深达12米，井内有加固井壁的井形木架，共46层，这种井的形制就是古文字“井”的渊源。井的发明使人们可以居住在离江河稍远的地方，开辟新的生活环境，进一步摆脱大自然的束缚。一个氏族公用的水井，往往是氏族成员喜欢聚会的地点。在氏族公社时代，“若朝聚井汲水，便将货物于井边货卖，故云市井也。”在未产生正式的集市之前，交易先从人们聚居的水井旁边开始了。有井汲水，便于来往的人畜饮用，交易在井旁最早出现是很自然的事。市与井密切相关，“市井”一词也就世代沿袭下来了。

为了使交换得以顺利进行，各地的统治者对市都给予适当的保护，这样可以更加有利于聚敛自己的财富。《管子·轻重甲》载，夏朝末代君主桀，曾故意纵虎于市，以观看市民惊慌逃窜为乐，如此倒行逆施，当然受到人们的普遍怨恨，很快就断送了夏朝的江山。与此相反，商汤由于起兵时注意“耕市不惊”，得到人民的拥护。《逸周书》中记载，“民闻汤在野，委货，扶老携幼奔，国中虚”。人们为了投奔汤而委弃货物于市场，这个传说一方面说明了汤的功德为众望所归，另一方面也说明了市场上的商品交换已成为城市中人们日常生活的经常性活动。

夏禹治水之后，中原地区的水陆交通有了明显的恢复和发展，商品交换也因之进一步扩大了范围。《史记·夏本纪》载禹时曾因天下各地农业收成不均，一些地区饥荒严重，禹巡行各地“调有余相给，以均诸侯”，这是统治者凭借权力促进粮食的调剂交换，也说明了各地经济发展是不平衡的。《尚书·禹贡》详细地记述了夏王朝以帝都冀州安邑为中心，天下八州入贡的路线和贡品，从而揭示出各地商品交换的主要交通路线和特产情况。除冀州外，

《史记》卷三十，《平准书·正义》。

其它八州的主要物产是：

辽南和胶东半岛的青州，出产盐、细葛、海产品、蚕丝、大麻、铅、松木、怪石、牲畜；

鲁南、苏北及皖北的徐州，出产五色土、雉羽、桐木、磬、珍珠、鱼、黑白细绸；

苏皖南境和浙赣北部长江两岸的扬州，盛产铜、美玉、竹制品、象牙、皮革、羽毛、木材、贝锦、桔柚；

湖南、湖北和赣西北的荆州，盛产羽毛、象牙、皮革、铜、制车辕的柃木、制弓干的柘木、栝柏、磨石、弩、丹砂、竹制品、珠玉、大龟等；

包括豫南、鄂北、鲁西南至汉水一带的豫州，出产漆、大麻、细葛、纁麻、细锦、磨石；

陕甘南境及川北的梁州，出产矢玉、矿石、箭镞、磬、熊黑、狐狸、皮毯等；

甘肃东部、陕西关中地区的雍州，出产美玉、奇石、织皮等；

冀东南和鲁西的兖州，出产漆、丝、绵、绮等。

《禹贡》这篇作品成于战国，交通路线和贡物名称有些显然是夏代以后的情况，不能作为夏代商品交换的信史。但是，根据大量史料记载，禹划分其统治地域为九州，是实有其事的。“任土作贡”，被征服和承认夏王朝共主地位的各部族，必然要承担纳贡、奉献各地的物产的义务。夏禹曾两会天下诸侯，一次在涂山，一次在会稽。当时的情况是“执玉帛者万国”，“防风之君后至，而禹斩之”。这说明全盛时期的夏王朝对各地相对弱小的部族首领是有一定控制能力和权威的。这种隶属关系决定了各地部族必须按期向禹纳贡，实际上也是中央政府向地方索取的财政收入。因此，不论九州当时的具体范围到底相当于后世的哪些地域，也不论贡物有哪些品种、如何包装、如何运输，《禹贡》这部最早的中国地理物产名著总是在一定程度上反映了各州向夏都安邑纳贡的制度，反映了各地物产的大致情形。

天下各州和四夷向中央王朝纳贡，中央王朝在收受贡物、接待进贡者之后也常以冀州的物产赏赐给他们，有时还特别赏赐一些其它地方的特产。实际上，这也是中原地区和各地之间的一种产品交换关系。贡道也就是商路，中央派遣官员到各州，各州向中央纳贡，同时也就可以运送些商品在所经过的市场上交换。不过，九州入贡、四夷来朝，只有在政局稳定、统治有力的时期才能顺利进行。而在统治阶级无道（如太康）或内部斗争激烈（如后羿、寒浞）等政局混乱年代，中央王朝与各地的交换不断受到严重影响。商品经济和城市经济的发展，受到社会政治、军事和经济重大变革的制约，这一规律从夏代商品经济和城市经济的萌芽刚刚出现时就表现出来了。

虽然夏代的物资交流比起新石器时代晚期有了很大的发展，但当时的交换还没有完全摆脱氏族社会的主要交换形式，即在各氏族、各部落相邻地域之间的以物易物，只不过到夏代时这种交换更加受到部落首领和新贵族们的操纵利用，成为他们发财致富的一种手段。一些贵族宁肯自己长途跋涉，参与交换，也不肯通过别人而使自己的利益被分享。商族人的祖先王亥，是一个最早从事长途贩运的贵族，夏代时他曾亲自驾着牛车，载着帛，驱赶着牛群，到远方的部落进行贸易。从事这种长途贩运的当时不会只有王亥一个人。在夏代，掌握交换的人往往是有一定权势，能控制部落，能驱使一批专门从事贩运的奴隶的贵族。那时候还没有形成不由“官府”或贵族经营的商品买

卖行业，也就是说还没有出现正式的商业。做为专门从事商品贸易的自由职业者商人，在当时的政治、经济背景下也不可能产生。象王亥那样的“商人”，是具有双重身份的奴隶主贵族，还没有完全脱离农业和手工业生产或对生产的经营管理。不过，这种具有“商人”性质的人群在夏代末期已形成一种社会力量，并正在从生产领域中分离出来。只是到了商代，专门从事商品经营活动的人才出现，而商人成为一种有影响的阶层，则是西周以后的事。

五、商代的社会经济——奴隶经济与物资交流

夏朝末年，居住在黄河下游的一个夷人方国逐渐强盛起来，迅速向黄河中游及环渤海湾地区扩展其势力，这就是后来统治了黄河流域和长江两岸的商族。商本来是一个古老的东方部落，远祖叫契，据传说是帝喾的后裔。契协助夏禹治水有功，始封于商。后来契的孙子相土又为夏王朝建功立业，同时发展了商族的经济与文化，做出了巨大贡献，人们歌颂他统治时期声名远播：“相上烈烈，海外有截。”经过几代人的努力，商从夏朝的属国变为夏朝的强大对手，终于在公元前17世纪时推翻了夏王朝，建立起地域更为辽阔的商朝。

商王朝统治时期，是中国奴隶社会的鼎盛时期，商代的农业和手工业生产，开创了中国社会经济全面发展的新局面。

商代已经具有相当发达的文明，甲骨文、青铜器和城市，构成了商代文明最突出的特征。作为奴隶制度的主要表现形式，商代的经济制度已基本完备，并对社会经济的发展起到重要的控制作用。商代的经济制度是在夏代的一些制度基础上进一步发展和完善的，主要可分为土地制度、财政制度、商业与货币制度等，这些经济制度与政治、军事制度相辅相成，为商代社会的发展提供了必要的条件。

（一）商代的土地制度

在夏代，原始的土地公有制度还没有解体，到了商代，这种土地制度转化成以商王为代表的奴隶主贵族的土地国有制度。

商朝的土地归王所有，一部分土地由商王分赐给其他奴隶主作“封邑”，供臣下享用。商王自己直接掌握着许多土地做为王室的田庄，役使大批奴隶，并征发很多平民从事大规模的集体劳动。农业生产中采用的制度是井田制，井田即由比较规整的沟洫灌溉系统把土地大体划分成方块田，在甲骨卜辞中刻写成田、阡、陌、囿等形。这些象形字是当时井田制的客观反映。井田中的每一块都代表着一定的面积，是便于管理奴隶在田间耕作的基本单位。由于灌溉技术的发展，井田制有助于提高土地利用率和农作物的产量，也利于抛荒休耕的管理。

在商王的最高权力统治下，井田主要在奴隶主贵族之间分配，奴隶和土地都是奴隶主个人的财富。在甲骨卜辞中，留下了不少从商王到各级贵族、王室小臣乃至贵族妇女监督奴隶大众耕作的记录。以商王为首的贵族集团，还不断驱使奴隶大众到荒僻的地方开垦土地，扩大井田的面积，增加他们无偿占有的农作物的产量。

由于商朝的疆域十分辽阔，实际上商王并不能有效地控制全国的土地和山林川泽，一些邦国所占有的土地也并非皆为商王所授。商王仅是土地所有者在权力上的象征。在各个方国内，邦伯、师长、百执事等驱使奴隶从事繁重的田间劳动，卜辞记载道：

癸巳卜，宾贞：令众人入……羌
方……种田。

贞：勿令众人，六月。

贞：小臣令众黍，一月。

众，众人，不过是由小臣监督的奴隶主的会说话的工具而已，郭沫若释这些人为“管家娃子”，是很恰当的。

在井田上劳动的主要是奴隶，卜辞中屡见记载获人、获众、获羌、执讯，这些都是奴隶的来源，即主要是战争的俘虏，也有买卖或交换得到的。《尚书·盘庚》中有“予岂汝威！用奉畜汝众。……汝其作我畜民”的记载，可知众与民是同义的。这些奴隶，可以被奴隶主任意杀戮，卜辞中有大量杀戮奴隶以及用奴隶作人殉的记录，各地的考古发现也确凿地证明了这一史实。

因为奴隶同牲畜、生产工具一样都是奴隶主的财产，杀死也不算犯罪，所以建立在奴隶与奴隶主互相对立这种人身关系上的生产方式，必然是对奴隶的监督劳动。这种监督劳动在商代达到了最高峰。

考古发掘表明，商代实行人殉制度，大量屠杀奴隶，甚至动辄数十、数百，显示出商王朝的统治集团对作为主要劳动力的奴隶并不重视。这与农业生产中抛荒休耕方法及许多地区仍旧实行放火烧荒的落后生产方式有密切关系，这种生产方式对农业劳动力的需要是有限的。

商代的平民也有自己少量的土地，成为自给自足的自然经济的基础。他们在奴隶制生产关系的经济环境中生活，节衣缩食，辛勤劳动，在艰难中勉强度日。利用农闲季节努力从事一些小规模的手工业劳动，做一些以物易物的交换以获得生活必需品。平民的土地在奴隶制度下是不稳定的财产，经常在战争、疫病、自然灾害或其它意外事故影响下发生变化。所以，商代由王室和奴隶主贵族按照等级占有公田，使用奴隶进行农业生产，奴隶劳动成为社会经济的基础，这就是商代奴隶制度下形成的土地制度。

（二）商代的财政制度

商代的财政制度，就是诸侯百姓对商王的贡纳制度，诸侯百姓的财富则直接来源于对生产资料的占有和对奴隶劳动的剥削。商是一个比较发达的奴隶制国家，这个国家是从控制阶级对立的需要中产生的，所以它照例是最强大的、在经济上占统治地位的阶级主宰的国家。商代的奴隶主阶级借助于国家而成为占统治地位的阶级，因而也就获得了镇压和剥削奴隶的重要手段。商王朝随着国家财富的聚敛，逐渐组成了一个庞大的官僚统治机构，同时形成了庞大的军队。国家要维持官僚机构和军队的开支，就必须不断加强对百姓索取贡纳，包括物资和货币，而大大小小的贵族便变本加厉地把这一切转嫁到奴隶的头上，强迫奴隶生产更多的农产品和手工业品以满足国家的需要。

商代的“百姓”即贵族集团的百官，有和商王同姓的，即源于同一氏族部落，也有异姓的。他们都是世袭的贵族，只有贵族才有姓氏，所以称“百姓”，奴隶和平民是不配姓氏的。商王的子孙除继位为王和在王廷任职的以外，大都被封为诸侯，如《史记·殷本纪》记载的殷氏、来氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏等。商王也分封了一些异姓诸侯。如武丁时的沚伯，封地在今山西境内，对商朝在西北的发展起着相当重要的作用。这批贵族，不管是朝中的百官还是各地的诸侯，都占有土地和奴隶。这些土地和奴隶又都是商王封赐的，所以他们必须对商王负担一定的义务，除了督率奴隶为王室耕种、带领属下的士卒为商王征伐外，最重要的就是经常向商王贡纳他们土地上出产的各种物品，奉献手工业奴隶生产的各种产品，和贡纳当地出产的奇珍异宝。这种贡纳制度，是中国古代财政制度的萌芽，也是在货币制度尚不健全时的一种实物赋税方式。后来，当西周的财政金融制度初步确立之后，这种各地向王室贡纳实物赋税的方式仍占有重要地位，并沿续相当长的时间。

在商代的财政制度方面，货币在流通领域始终未占有主导地位。

（三）商代的商业与货币制度

根据文献记载和考古发现，商代的势力范围大致东到渤海、黄海之滨，西到陕西中部，南至湖北、湖南、江西、四川一带，北到河北北部及内蒙古中部地区，东北已延伸到辽宁西部，统治区域远远超过夏代。如此广袤的地域，为政治统一、交通方便的商业活动创造了良好的社会环境。商代的生产力也比夏代有了新的发展，农业、畜牧业、手工业都比以前创造出更多的物质财富，使许多产品得以转化为商品。商代的商业活动主要是由奴隶主贵族操纵的，由于有经商传统的商族对各地的影响日益加深，人们对商业活动更为重视，商王朝也从不断发展的商业活动中获得很大利益。商代对商业的重视从以下几个方面体现出来：

1. 重视商业在城市发展中的作用

商业依赖于城市的发展，城市的发展也要以商业的发展作为重要的条件。从新石器时代晚期，中国大地上就陆续出现一些有一定规模的城市，成为交换的中心。此后，随着交通的发展和经济的发展，城市建设越来越多，并且成为交换发展的一个标志。在龙山文化晚期，山东、河南等地出现的城市既是氏族首领居住和氏族成员进行各种活动的中心，也是各种手工业作坊的所在地和进行交换的场所。不过，早期的城市在龙山文化晚期和夏代常常迁移。到商代盘庚迁殷后，城市经济才开始稳定地发展，城市建设规模也进一步扩大。在城市建设中，都有交易市场的规划与设置，可见商代统治者对商业的作用有足够的重视。

2. 重视交通发展与商业贩运活动

在商代，人们已普遍认识到不同地区间土特产品的贩运贸易活动能够调剂余缺，促进生产的发展。交通运输的发展在各地贩运活动中起到至关重要的作用。商朝统治者能够较多地获得西方的玉石、东方的珠贝、南国的铜锡、北地的筋角，主要靠长途辗转贩运，其前提则是交通的发展。

商代的交通比夏代有明显的发展，战争和大规模地人口迁移促进了交通的发展，从而为远距离的物资交流奠定了基础。商族在东方崛起之后，曾与夏的一些属国及最终与夏王朝进行了一系列的战争。王亥之子上甲微为报杀父之仇，曾借助于河伯的武力打败有易氏；汤都于亳（今河南商丘以北）后，找借口出兵攻灭了邻近的葛国（今河南宁陵以北）；接着汤又乘势攻灭了韦（今河南滑县东）、顾（今山东鄄城东北）和昆吾（今河南濮阳西南）等方国；汤率大军与商桀会战于鸣条（今河南封丘东），迫使桀战败南逃，死于南巢（今安徽寿县东南）；接着汤又东征西讨，四方征伐，不仅牢固地控制了黄河中下游广大地区，而且威力震慑远处西方的氏羌部落。商朝的后裔在追颂汤的业绩时唱道：“昔有成汤，自彼氏羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。”商朝推翻夏的统治之后，为了巩固自己的地位，仲丁、河亶甲、祖乙、武丁、廩辛、康丁、帝乙各个时期都不断用兵，战火燃遍黄淮平原、

山西、陕北及河套一带，并“奋伐荆楚”。这一切战争行动，没有一定水陆交通条件是不能进行军队调集和行动的。除了战争之外，由于严重的自然灾害迫使一些部族背井离乡，向地旷人稀、较易生存的地方流动；或由于大面积的抛荒休耕，使人们向别处迁移，都是大规模人口移动的原因。上述人口流动，无疑也是与水陆交通的发展密切相关的。

从甲骨文和考古发现来看，商代的交通工具比夏代有较大改进。早在王亥之时，商族人已开始利用牛负重远行，后来更较普遍地用马驾车。商代的车子已很讲究，由轮、舆、辕、轴等构成，不但有两马驾的，而且有四马驾的，这些车在安阳殷墟都有发现。车字在甲骨文中是象形字，有可以装货、载人的车厢，使商人出外交换更加方便了。当然，当时的马车主要服务于王室和军队，更多的商业运输仍然是以牛负重。在水路，船的制造有了改进，并被广泛地使用着。商代甲骨文中屡见“凡”、“舟”二字，皆象船帆和木板船。四川、福建、江西、贵州、云南等地发现数量相当多的悬棺葬，其中许多悬棺是用独木舟做成的，最早可以追溯到商代；辽宁省大凌河畔出土的商代窖藏铜器有“舟”字铭文，可知木船从北方到江南的内河已成为常见的航运工具。正是依靠车、船这样一些工具，商人才能到远方进行贸易活动。

3. 重视经商谋利

商代的生产资料归奴隶主国家和各级代理人即贵族所占有，交换活动同样也由官府所垄断。以从事交换为主业的王室和一批贵族，从长期的交换活动中获得很大利益，所以他们很重视经商谋划，农业经济和手工业经济，始终是商代社会经济的基础，但是许多奴隶主可以通过奴隶的奔波，通过不同形式的交换而坐享其成，不劳而获，往往牟取超乎预料的厚利，这一行当必然在商代的上流社会里引起重视。在甲骨文和铜器铭文经常出现“得贝”、“朋来”之类的记录，正反映了贵族们对商业活动的重视。经商言利，经商重利，这是商代统治者的一个重要商业观。当随着商品交换的发展而使货币形态日益完善、货币制度逐渐成熟的情况下，货币作为一种财富的象征而变成奴隶主们争先追逐的目标，奴隶主对商业的重视就进一步加强了。

4. 商代的货币

从旧石器时代晚期到整个新石器时代，海贝一直是人们喜爱的珍贵物品，远离东海的马家窑文化，一些氏族成员的墓葬中就随葬着辗转数千里得到的海贝。夏代已有用贝作货币的可能。到了商代，贝币已经在商品交换中发挥作用已是确凿的事实了。

最初，海贝因其色泽光洁美丽，被人们用作装饰品，戴在项下或身上，不仅可以增添美丽，也有象征吉祥之意。由于它的装饰性和难以得到的珍奇神秘性都很吸引人，后来就逐渐与珠玉一起成为交换的媒介。又因其自身有易于收藏、易于计数的功用，并兼有坚固耐久、便于携带和保存、体积小、不易得到等优点和特点，在各部落的物资交换中逐渐被选择为货贝。

商族人长期生活在黄河下游，通过交换、贡献、俘获这样几种途径，可以从渤海、黄海沿岸地区运进海贝，路途不算很遥远。有的海贝也可能通过相邻的淮夷从东南运到黄河流域。因此，商代中后期用作货币的海贝数量就

大大超过了夏代。在交换发展的过程中，从外地传入的最重要的自然物品，被当作社会的一般等价物而获得货币形态，贝币的出现符合早期货币产生的规律。

商代人非常重视贝，盘庚把“贝玉”称为“货宝”，贝和玉曾同样具有货币功能。卜辞中常见“赐贝”、“取贝”、“囚贝（俘贝）”的记载。商代铜器铭文除“赐贝”外，还有关于“赏贝”的记事。甲骨文“贝”字，都象其形。另外，甲骨文中还有许多字，如买、贮、宝等都从贝字。还有的字象货贝成堆，或象一个人拜倒在贝前。有一个青铜殷（旧名荷鼎）上铸有一个字，正似一个人挑着许多贝出去做买卖的样子。

做为货币单位，贝通常按“朋”来计算。五个贝串成一索，两索分挂左右，各为一“朋”，一朋就是五贝（也有一种意见说一朋是十贝）。甲骨文和商代金文之“朋”字，都是象形字。贝的价值很高，商代铜器铭文中对有功大臣赐贝一次也不过十朋。当时，贝、朋已完全具备了货币的各种职能。

《易·益六二》载：“或益之十朋之龟”，清楚表明贝是价值尺度。甲骨文“买”字从网从贝，买，是交换的过程，以贝为货币，网贝有市利之意，贝显然有一定流通意义；当然，网贝也意味着贝自水中网出。至于“贮”字，其义是藏贝于器。“宝”字，则是把贝与玉一起珍藏在室内，贝是贮藏的手段。甲骨文中也出现过“贷”字，贝可贷付于人，是明确的支付手段，把贝朋赏赐给属下，同样也是一种支付手段。总之，当时从贝的字比较多，都与财产的交流、积累、支付有关，这一切都说明贝玉成为财富的象征，是真正的货币了。它已基本脱离了美丽的装饰品功用，成为市场上流通的手段、追逐的目标。

做为货币使用的货贝，在各地考古发掘中出土很多。这些海贝美观的背面已被磨平，不再是装饰品了。贝的背面并钻有小孔以便贯穿成朋。在郑州一带和安阳殷墟的历次发掘中，都有大批海贝出土。如郑州白家庄的一个早商墓里，就有460多个海贝；殷墟的晚商墓中殉贝更多，1976年春在安阳小屯村发掘了一个公元前12世纪中叶的王室墓，虽然形制较小，却有6000余枚贝币出土。山东益都苏埠屯的一个大型商墓中，也曾发现3790枚海贝。殷人十分信鬼，贵族死亡都要以奴隶殉葬，以驱使他们在冥间为其服务。他们认为生前既然可以用货币即海口买到东西，死后就应该把贝币带到阴间去享用，所以也用贝随葬，有的更含在死者口里或握在手中，这种葬俗十分盛行。到商代晚期，不但王室、贵族的墓中有大量的贝随葬，不少平民也要尽量用一些贝做随葬品，少者1枚，多者数十枚。这一情况表明，贝不象玉那样只适用于上层社会较窄的范围内，而是比较广泛地在各阶层中使用。贝币比较广泛地使用，标志着商业活动和商品经济已经达到了一个新的阶段。不过，贝从海上运到内陆、几经辗转，数量仍不算太充裕，价值也很高，所以在民间仍很难得到。在各地的市场上，用牲畜、布帛、生产工具等当作暂时性的交换媒介，乃至继续进行以物易物的交换方式，在商代社会还普遍存在着。总的看来，商代的货币制度还很不稳定，很不完善，从这种意义上讲，商品经济还仅仅处于萌芽状态。

商代晚期已经出现了金属货币，这是早期出现冶铸的铜块在特定条件下权当交换媒介的发展结果。《竹书纪年》载：“殷商成汤二十一年大旱，铸金制”；《管子·山权数》载：“汤七年旱，禹五年水，民之无卖子者。汤以庄山之金铸币而赎民之无卖子者，禹以历山之金铸币而赎民之无卖子者”。

子者”。这些记载都是一种传说。既使有以铜赎身的事实，当时所冶之铜也不能当作真正的货币。1953年，安阳大司空村晚商墓中曾出土三枚铜贝；后来在山西保德林遮峪相当于商代晚期的墓葬中曾发现铜贝 109 枚、海贝 112 枚。这些铜贝虽然发现的数量还不算多，地区也不广，但毕竟是商代晚期已出现金属货币的明证。

（四）商代的农业生产

商代最重要的社会生产部门是农业，在农业生产中采用的制度是井田制。农业经济的主要生产方式是较大规模的奴隶集体劳动。自由民虽然人数不少，但由于受到土地、农具的限制，又要随时受到国家的调遣与征发，并且无力抗拒自然灾害的袭击，所以分散的、小规模私田经营收获很少，生产力相当低下。

石器和骨角器制作技术的提高，使农业生产工具种类和数量都显著增加了。在此基础上，耕作技术也得到了逐步地改进。总的看来，商朝前期的耕作技术还比较粗放，处于耜耕农业的第一阶段，即一块土地连续耕种几年后便抛荒休耕了，等若干年后重新种这块土地。如果一个地区的土地都已轮流耕种过，地力已表现出耗竭的迹象，即举行一定规模的迁徙。这种农业生产方式便是盘庚以前多次迁都的重要原因。盘庚迁殷后，开始懂得轮流休耕方法，一块土地耕种一年，然后休耕一至二年以保持地力，再继续耕种。从此耜耕农业进入了一个新阶段，从定都在殷，人们得以有较长的时间不必大规模地迁徙了。

从考古发现和甲骨文、金文的记述，商代的粮食种类主要有粟（小米）、黍（粘黄米）、稷（黄米）、麦、稻等，此外还种植较多的桑、麻和一些瓜果蔬菜。

粮食产量的增加，有可能大量的酿酒，这就使得从龙山文化时期出现的饮酒风气，成为商代奴隶主贵族追求享受的盛事。许多商代的遗址都曾出土各种各样的酒器。河北藁城台西商代中晚期遗址中，发现了一处当时的酿酒作坊。这座酒坊建筑在高出周围地面1米的台基上，平面呈阶梯形，是一座斜坡式屋顶的房屋，没有前墙，只有密排的柱穴。进门处有台阶，屋内堆积着大量烧过的灰烬和陶容器，还有很多桃、李、枣等酿酒原料的种仁及重8.5公斤人工培植的酵母。作坊附近发现了两眼水井，井内均有木质井盘。井底遗有木桶、陶罐等汲水工具。

由于农业生产的收获直接关系到国家经济的发展和王室财富的盈亏，所以商王和贵族集团都十分重视农业。甲骨文中经常记载着商王和宗室贵族为农业生产的各个环节而贞卜、祈祷的活动。各代商王还多次亲自外出巡视，或传呼臣下督促查看各地农业生产情况。卜辞中多次出现求禾、求黍、求麦、求雨、省黍、观籍、田、相田的记录，可见农业生产这种重要的部门是受到高度重视的。

庄园是商代农业经济的基础结构，在黄河流域，庄园分布十分密集，这是农业经济不断发展和人口不断增加的结果。河南内乡县黄龙庙岗的商代遗址，是商代晚期的一处庄园，坐落在汉水支流湍河西岸的平坦岗地上，面积约3万平方米。在庄园中发掘了7座较完整的房屋，还清理了18个储存谷物的窖穴及灰坑。这个庄园中的房子有些仍保留着新石器时代半地穴式的建筑风格。出土的遗物中除数十件陶器外，还有石器、骨器、蚌器和铜器等，共一百多件。当时的生产工具完全使用石斧、石镰、石刀、蚌镰和骨锥等，狩猎用的箭镞也完全是石制或骨制的，可见生产力仍比较低下。

随着农业的发展，畜牧业也在家畜饲养的基础上日渐繁盛。马、牛、羊、狗、猪的数量比夏代有了巨大的增长。在各地发现的商代墓葬和遗址中，往往有数量较多的马、牛和羊。商代的黄河流域，人们已经掌握了服牛驾马的

技术，王室和贵族成员的墓葬中常见羊、猪、狗做祭祀时的牺牲，墓葬旁还有规模较大的车马坑。据文献记载，贵族们常宰杀数十头甚至数百头牲畜来祭祀天地、祖宗和神灵。河南辉县琉璃阁商代中、晚期墓群中，40%以上的墓中有殉犬，最多的3只；殷墟的一些大墓附近都有车马坑，坑内多埋1人2马；安阳西北冈的祭祀坑，埋葬动物最多的是马，也有许多狗、猪、牛、羊和其它动物。在畜牧业比较发达的地区，采集和渔猎只作为农业生产的一种补充活动，只是在一些边鄙地区，还有一定数量的氏族部落主要依靠渔猎生产维持生活。

商代虽然有了比较发达的青铜铸造业，但由于铜的原料有限，奴隶制的大规模生产劳动很难使用不易制作的青铜农具，所以商代的农业生产基本上还停留在石器时代的技术水平上。考古发现表明，由于南方的铜器冶铸业比较发达，青铜农具的使用比黄河流域更为普遍，从而使稻作农业生产发展很快。江西新干商墓中出土了10类137件青铜生产工具，其中有青铜钺、镢、镰、犁等十余件农具。这些农具上多铸有花纹，显然不是实用器，不过这批农具的出土，反映出当地制造青铜农具和实际使用是比北方更多的。

（五）兴旺发达的商代手工业

商代的手工业是在农业经济发展的基础上得到很快发展的。陶器制造、青铜器冶铸、丝麻纺织、骨角器制作、玉石雕琢、竹木器和漆器的生产、土木营建技术等等都比夏代有了更大的进步。农业和手工业的发展，使奴隶制经济呈现出前所未有的新局面，为王室和各地贵族积累了大量财富，也为中小奴隶主更多地涌现创造了条件。手工业经济的发展促进了社会的分工，一些新兴的社会力量开始产生。黄河流域青铜文化的高度发展，对周围地区产生了巨大的影响，东方沿海一些经济比较发达地区的先进生产技术在各地得到了广泛传播。商代成为中国奴隶制经济的鼎盛时期。

1. 繁荣的制陶业

商代的制陶业很发达，除大量生产一般的灰陶器外，也生产一些红陶、黑陶和少量精美的白陶。在商代遗址中多次发现质地坚硬细腻，刻纹美观规整的白陶，这些质量很高的白陶和青铜器同样贵重。在江南地区，普遍生产一种压印各种花纹图案的硬陶和涂上一层石灰釉的釉陶，这种釉陶是青瓷的前身，亦称原始瓷器。

白陶以瓷土或高岭土为原料，烧成温度在 1000 左右，器表和胎质均呈白色。商代的白陶有粗细两种，前者在新石器时代中晚期的一些遗址中已略有发现，如仰韶文化时期的大汶口、河姆渡等氏族部落和龙山文化时期的一些氏族营地均有出土；后者表面磨光，纹饰多很精细，到商代才出现胎质纯净洁白的作品。

殷墟出土的白陶，有壶、簋、豆、甗、尊、觥、带盖罐和鬲等，普遍装饰着乳丁纹、蕉叶纹、饕餮纹、云雷纹，十分精美。

南方流行的硬陶，表面大都拍印几何形图案纹饰，考古界习称之为印纹硬陶。这种陶器是由含铁量较高的陶土烧制的，温度达 1150 左右，胎质细腻，有的胎体已经烧结，扣之清脆有声，硬度为陶器之冠。这种陶器盛行于长江中下游地区，以江西、福建、浙江居多。釉陶的质量很高，所用陶土和硬陶基本相同，只是含铁量较低，烧成温度在 1200 左右，胎质烧结呈灰白色，吸水性很弱，击之有金石之声，是商代制陶业的一大创造，也是中国古代制陶业的一个转折点。由于这种陶器分布地域广阔，各地文化的发展也不平衡，所以各处遗存的内涵很不一致，福建地区以印纹硬陶为主要特征的遗存较多，在浙江南部，福建和广东有不少遗址发现印纹陶和釉陶共存的现象。

目前，原始瓷器年代最早的属商代中期，郑州和湖北黄陂盘龙城等遗址都有发现。商代晚期的原始瓷器在河南安阳、辉县，河北藁城，山东益都，江西清江等地的居址和墓葬中均有发现，而以江西清江吴城遗址为最多。吴城遗址发掘清理出十几座陶窑，其中有 4 座龙窑。较为完整的 6 号龙窑残长 7.54 米，膛内宽约 0.92—1.07 米，窑头朝向东北，略低于龙窑的尾部。9 个投柴孔面向西北一字排开，第一个投柴孔距离窑头约 1 米，其后依次每隔 0.4 米左右设置一个投柴孔，第 9 个投柴孔的孔壁已与窑尾相接，连成一体。残存的窑壁高 0.3 米左右，厚约 0.1 米，略向外倾斜，说明窑膛尚有一定高度。这些龙窑的窑床并非直接建筑在生土上，而是利用坡地，挖高补低，平整夯实成“垫层”，上面再铺一层细砂做为窑底，已烧成红色硬面。龙窑头

低尾高的倾斜是为了保证空气的流通，便于柴禾的燃烧和升温。吴城龙窑的头尾倾斜度较小，表明这种陶窑仍具有原始性，只是比新石器时代的陶窑有较大进步，考古发现这种陶窑的遗存也很少。

商代王室的制陶作坊规模很大，也有一些贵族的制陶作坊主要从事制作商品陶器。在郑州铭功路西侧发掘的一处属商代的作坊，有 14 座陶窑，清理出大约几十万件陶器的残片，其品种主要是盆、甗之类。这种大规模的、品种单调的生产，显然不仅仅是为了奴隶主本身的需要，而是有相当多的产品是向外出售的商品。另外，质量很高的白陶器和釉陶器，并非到处都可以生产，能够制作这些陶器的作坊，也就成了向外推销产品的基地。在吴城遗址发现的制陶基地，一些陶窑内堆积着许多釉陶罐、尊和印纹硬陶器皿。这种地域性的土特产品，成为当时交换的重要货物。

从各地发现的陶器看，当时陶器的种类可大致分为生活用陶和建筑用陶，此外有少数生产活动中使用的纺轮、网坠、弹丸之类小件器物。生活用陶除日常用的器皿外，也包括墓葬中的随葬陶器。后者既有实用器，也有专门为随葬制作的明器。常见的生活用品有炊器鬲、甗、鼎、釜；食器有簋、豆、孟、钵；饮酒器有盃、觚、爵、斝、尊、壶；盛储器有罐、盆、瓮、缸、大口尊及器盖等。一些陶器在各个不同的发展阶段有一定形制变化，如商代早期的鬲多卷沿、深腹，高尖锥袋状足；中期以后多折沿，腹部变浅，鬲裆变矮，足尖渐短。豆的变化也有一定规律。这些陶器的形制变化，成为考古学家判断出土物品年代的重要参考依据。商代的建筑用陶主要是水管，早期的排水管一端大，一端小，有的长达 42 厘米；晚期的水管两端较一致，且出现了三通管。

2. 东方文化的瑰宝——商代青铜器

商代手工业的发展，最突出的是青铜器冶铸业所取得的成就。

首先是铜、锡矿石的开采与运输。铸造青铜器，必须拥有大量铜矿石和锡矿石为原料。铜主要产于江西、安徽、湖北、湖南等地，北方的河南、山西虽有几处出产，但数量不多。锡主要产于长江上游一带和今华南、云贵地区，黄河流域并不出产。要想大量地、源源不断地获得这些矿石原料，就必须依靠交换和战争才能实现。由于商王朝的势力范围已达到江南地区，所以交换是获得原料的主要途径，水陆交通的发展和车船大批生产使长途运输成为可能。正是商业和交通运输业的发展，才使王室和各地贵族的青铜作坊能够维持生产。商代的青铜器上经常可见赐贝若干朋用作某彝器的铭文，其中有些可能就是记载购买原料作器的代价。

在各种官营的手工业作坊里，工匠们的青铜铸造工艺水平已达到相当纯熟的地步。王都和各地贵族统治的大邑中都设有不同规模、各种专业分工的青铜器作坊，能制造出各种精美的青铜器皿和实用的生产工具、武器。考古发现的商代青铜作坊，其面积有数万平方米的，也有 10 余万平方米的。作坊遗址内都出土了为数可观的陶范、坩埚块、木炭、铜锭、铜渣、小件青铜器，以及与铸造有关的其它遗存。这些作坊遗址的发现，说明商王室与诸侯所用的青铜器，主要是当地生产的，尤其是南方，各地铸造青铜器的原料多取自附近的含铜矿脉。如镇江附近商墓和窖藏铜块，含有较大比重的铅和微量的锑，与中原地区青铜器不含锑及含铅量低有明显的不同。陕西汉中地区城固

县发现的商代铜器窖藏，出土了 400 多件青铜礼器和兵器等，其中 4 件青铜尊的肩部有 3 个牛头突饰，最大的高 44.5 厘米。一件兽面具为牛头形，为其它地区所不见，是当地铸造的极富特色的作品。在河南偃师二里头、郑州二里岗和南关外、郑州北郊紫荆山，以及安阳殷墟等地，都发现了商代各个时期的铸铜作坊。这些遗址的现象还表明，当时的青铜冶铸手工业中已经出现了专业技术的分工。殷墟出土的著名司母戊大方鼎，形制雄伟，高 1.37 米，重 875 公斤，是商代后期青铜器的杰作，反映了当时铸造技术的很高水平。殷墟妇好墓出土的 5 件铜编钟，制作精美，可构成四声音阶序列，铸造工艺的难度很大。这些青铜器的制造，如果没有专业技术的分工是很难想象的。

商代的青铜器制造业，虽然主要从事兵器和礼器的生产，同时也制作一些如铜镜、酒器、装饰品等供贵族和平民使用的生活用品。此外，还以部分青铜制造砍伐、刮削、雕刻等生产劳动中使用的小型工具和斧、铤、凿、刀、锯、锥、钻等手工工具。这些青铜工具的应用，对土地森林的开发，对木器、石器、骨角器等产品的制作起到了积极的作用，是先进生产力的体现，也是促进社会生产发展的重要因素。不过，由于当时青铜器的原料来之不易，冶炼和铸造也要耗费大量人力物力，所以青铜工具的生产还不多，青铜农具则更少。奴隶主宁肯让奴隶们使用木、石、骨、角、蚌来制作工具和农具，也不愿发展青铜工具。

3. 初具规模的商代纺织业

纺织业是商代手工业生产中的一项重要内容，与农业经济有直接的密切关系。

农业生产的发展促进了养蚕业和纺织业。甲骨文中已多次发现桑、丝、帛、屯（一段卷起的纺织品）等字。商代的墓葬中还发现了玉蚕、青铜器上也有蚕的纹饰。由于纺织品不易保存，所以商代的丝麻织物很难发现实物遗存，但上述情况已清楚表明当时纺织业发展的程度。在安阳殷墟发掘的一些中小型墓葬中，有一些规模较大，有棺有椁的墓，在棺椁上面常发现有席子或以彩绘的画幔一类织物覆盖的痕迹。由于养蚕业在商代比较盛行，宫廷中设有女官来专门管理养蚕业。河北藁城台西村的商代中晚期遗址中，一些墓葬的随葬青铜器上粘有纺织品的痕迹，其中有纨、纱、绫罗、縠等，这些纺织品中最重要的发现是縠，它是目前中国出土最早的縠的实物，年代在公元前 1300 年左右。另外，在居住址中还发现一些已经断裂的麻布残片，经鉴定可以确认为大麻纤维。这些麻布是平纹组织，其中一块经纱密度为每厘米内 14—16 根，纬纱密度为每厘米内 9—10 根，同以后西汉时期湖南长沙马王堆墓葬出土的麻布非常接近，可见商代丝麻纺织技术是相当高的，纺织品在社会经济生活中占有越来越重要的地位。

甲骨文和古老的文献《夏小正》都有关于夏、商时期采桑养蚕的记载。《夏小正》中记载说：三月援桑始蚕；商代甲骨文则记载着祭祀蚕神的礼仪和祭品。随着交换的发展和财富的积累，丝织品逐渐成为财富的象征和交换的媒介。有些高级丝织品成为统治者珍爱的东西，殷墟妇好墓出土青铜器上的丝织品印痕，有机织纹罗和朱砂涂染制品，民间很难见到。

4. 商代的制骨业

骨器制作，与制造石器一样，是人类最古老的一种手工业劳动。在金属工具和器物还很稀少的商代，制骨业比夏代以前更为发达。规模较大的制骨作坊，成为奴隶集中劳动的重要部门，工艺技术已达到十分成熟的地步。

在郑州商代遗址，紫荆山北的铸铜作坊附近有一处制骨作坊。在一座房基旁的窖穴中出土了不少骨料、骨制品和磨制加工骨器的砺石等遗物。骨料上都带有锯割的痕迹，骨制品主要是镞、簪的半成品和成品。引人注意的是，在出土的骨料中除了牛、鹿等动物的肢骨外，人的肢骨占了总数的一半。这个现象表明，商代的奴隶制度是很严酷的，人牲、人殉和以人骨为制器原料，都说明了奴隶命运的悲惨。

在安阳殷墟的北辛庄，有一处规模很大的制骨作坊。作坊的房基为半地穴式，建在生土之上，四周以生土为壁。房子为长方形，东西长 2.8 米，南北宽 1.95 米，壁高 1.05 米。房子的西南角设有七级阶梯形通道，在东北角则有一个烧火的灶址。房子的地面上，发现了很多骨器，屋外有一个骨料坑，坑内堆有骨料、骨器的半成品、成品，还发现一些制作加工骨器的青铜刀、锯、钻和砺石等。在这个制骨作坊 250 平方米的范围内，出土的骨料和半成品多达 5110 件。骨料主要是牛、猪、马、羊、狗等家畜的肢骨，半成品和成品以笄、笄帽和锥的数量最多。

殷墟的妇好墓中，出土骨器 560 多件，有小刻刀、勺、匕、梳、镞、笄及虎、青蛙、人形骨雕等，以笄的数量最多。小刻刀和蛙形骨雕制作非常精细。墓中所出的 3 件象牙杯是罕见的瑰宝，杯身用中空的象牙根段制成，因材设计，工艺十分巧妙。其中一对象牙杯耳雕成夔形，通体雕刻四段花纹，并镶嵌着绿松石片；另一件带盖杯，耳雕刻成虎形，通体雕刻极其精细的鸟、饕餮和夔纹，并衬以雷纹，技巧高超，令人称绝。

制骨业中包括用角、牙、蚌壳为原料制作各种器物，主要为工具、艺术品和装饰品几类，其中以工具类最多。骨锥、骨镞、蚌刀、蚌镰是各遗址常见的器物，鹿角、象牙及野猪牙制品则相对较少。

5. 商代的玉器制造业

商代的玉器制造业是在夏代的基础上，充分吸收各地的先进经验，特别是东部沿海地区良渚文化的工艺技术而发展起来的，因此，中原一带发现的商代玉器，往往带有东方一些部族传统的特点。

商代早期的河南偃师二里头遗址，历年来出土了许多玉器，有圭、戈、刀、琮、钺、铲、板、柄形器等，造型与纹饰的设计合理美观，雕琢的线条清晰流畅，工艺相当精巧，同新石器时代晚期和夏代的玉器相比，技术有了明显的进展。有一件柄形玉器，四周雕琢的兽面纹样精细和谐，光洁明亮，是商代早期玉器的代表性作品。

中期以后，玉器大量增加，郑州商城、湖北黄陂盘龙城、河北藁城台西、北京平谷刘家河、江西新干商墓等都出土过精美的玉器。到商代晚期的殷墟，出土的玉器已达到数量最多，形制最多，工艺最精的水平。其中妇好墓出土玉器达 700 多件，包括琮、璧、瑗、璜、环、玦、圭、斧、钺、戈、矛、刀、戚、镞、凿、铲、镰、臼、杵、盘、簋、勺、匕等等，大多是礼器或与礼制有关的器具。这些玉器形制规矩匀称，花纹线条流畅，制作难度很大。妇好

墓中还出土了十多件玉雕人像和人头像，运用写实手法，把不同阶层、不同性别的人物及其服饰、发饰都作了细腻的刻划，不仅具有一定艺术价值，而且对研究人种和他们的社会生活也有重要的参考意义。

妇好墓和殷墟一些居址中还出土了一批玉雕的动物，有 20 多种现实生活中常见的飞禽、走兽、鱼鳖、虫豸等动物以及龙、凤、怪兽、神鸟等反映当时社会宗教意识的制品。在出土的商代玉器中，以浅雕、浮雕等平面雕居多，每件作品都体现了工匠的成熟技法。在各类玉器中，圆雕也占有一定的比重，表明雕刻者不但具有立体造型的能力，而且对雕琢的对象及玉材的选样和运用取舍，都有比较丰富的知识。蹲坐的猴子，直立的大象，爬动的乌龟，升腾的神龙，生动传神，有强烈的艺术效果。

商代早期已出现在铜片上镶嵌绿松石饰件的工艺，到了晚期，“铜镶玉”工艺又有所发展。妇好墓中出土两件玉援铜内戈，除了把玉援镶入铜内，还在铜内部位嵌入细小的绿松石碎粒，组成饕餮面的装饰图案；还发现了集金、铜、玉、石多种工艺于一体的老虎等饰件，表现了商代手工业者的聪明才智和卓越技巧。

商代玉器的原料，有的出自河南南阳，有的来自辽宁和新疆，从这里可以看出商代的交换情况；有些玉器属中原产品，也有不少玉器为四邻方国所贡纳，同样反映出物资交流或商品交易的情况。商代大量玉器的出土和玉器制造业所取得的成就，在一定程度上说明了商代社会的经济发展和社会生产分工的状况。

6. 竹木器与漆器

由于竹木器、漆器不易保存，在考古发现中实物极少，但从各地出土的遗迹和遗物，仍可看到商代的竹木器和漆器制造业是相当发达的，并与雕刻、绘画、镶嵌等工艺有机结合，成为商代手工业中的一项重要劳动。

许多大、中型墓葬，墓底往往铺垫着朱砂，并以木质的棺槨为葬具；大型木构建筑和一般民居，梁、柱、门、窗等结构都很精确严谨；一些聚落中发现的水井、窖穴常常有木作遗迹；大批生产工具、兵器、车马具等也都有竹木器构件，所有这一切都显示出商代竹木器手工业发展的程度。

在河北藁城台西遗址，有 12 座墓的板灰中夹杂着朱漆的痕迹。台西出土的漆盘和漆盒，都是在木胎上先雕花纹，再涂朱、髹漆，有的还镶嵌绿松石或贴有金箔，工艺相当精巧。

（六）商代的城市经济与商人

1. 商代的城市

城市是随着社会经济的发展而产生并发展的，城市发展的两个重要标志是商品交换的发展和交通运输的发展。在商朝统治的广阔地域内，中国的早期城市主要分布在黄河中下游流域，也有一些城市疏落出现在长江两岸。黄河流域的著名城市有商、殷、亳、蕃、雇、霍、孟等。这些城市既是商王或各属国贵族、官吏及军队居住的地方，又是许多行业的手工业作坊的所在地和进行交换的场所。虽然从新石器时代晚期的龙山文化已经出现一些原始的城堡，但是直到商代盘庚时期为止，人们还总是“不常厥邑”，过几十年就要迁移一次。当时的经济发展水平决定了城市不可能有很大的规模。盘庚迁都至殷（今河南安阳小屯一带）以后，就不再经常迁邑了，城市也随之比较稳定地繁荣发展起来。

商代城市的发展，是商代社会经济发展的一个缩影。城市建设不仅体现出建筑业的革新与发展，而且比较全面地反映出制陶、青铜铸造、竹木器加工、玉石制造业等各方面取得的成就，同时标志着商品交换的规模和交通运输的水平。越来越多的考古资料显示出商代城市的发展在世界城市发展史上也占有极其重要的地位，是中国成为世界几个主要文明发源地的标志。

河南偃师尸乡沟发掘的商代早期城址，是20世纪中国大陆的重大考古发现之一。发掘表明，这座城市具有都城的规模和建筑群。高大的城墙用红褐色土筑成，质地坚硬且纯净。墙体厚达17—18米，基槽深近1米。城墙的基槽从生土层即开始起夯，夯层厚约10厘米，夯打平整，夯窝密集，建筑得非常坚固，与现代中原地区的流行建筑方法大致相同。城中的宫城与拱卫城组合配置，南部中央为一组宫殿建筑群，有正殿、附殿、庭院、廊、祭祀坑等遗迹，都建筑在夯土台基上。周围有800米长的夯土围墙，形成宫城。宫城的东北和西南各发现一座拱卫城，城内的建筑分布与宫城内有明显区别，布满了排房式建筑，可能是仓廩和守城兵士的营房。城墙上设置的城门很狭窄，宽厚的墙体和狭窄的门洞，显然是为了军事防御的需要。出于军事上的考虑，城南有各自用夯土墙设围的三座小城，两侧城门旁边修筑着一条3米多宽的路，这条路一端与城墙垂直相交接，另一端与城内的大道相通。这条路的铺设是为了使兵士迅速地登上城墙，守卫城市。在城外，挖有又宽又深的护城壕。宫城和城内许多地方发现了工程浩大的排水系统，包括石、木结构的水道和完全用石块垒砌的水道，都呈暗沟形式。对这座著名商城的发掘还表明，这一带早在仰韶文化时期就曾是氏族聚居的营地，商代的城墙所经历的时间也很长，曾有多次修缮和改建。偃师尸乡沟的商代早期城市，表现出4000年前中国的城市建设已达到当时世界的先进水平。这座城市无疑是中原地区重要的政治、经济和军事活动的中心。

山西省垣曲县古城南关，1985年考古学家们发掘出一座比较完整的又一座商代早期城市遗址。垣曲商代古城在今古城镇南关的高台地上，北、东、南三面分别有亳清河、沁河、黄河环绕，城墙平面略呈平行四边形，周长1470米，总面积约12.5万平方米。城垣内东南一带分布着密集的灰坑遗迹，是当时人们主要的居住和活动地点。因三面环河，在这座城市的西墙外大约8米处挖有一条与城墙平行的壕沟，宽6—10米，深4米，是护城的重要设施。

城址中部有一组规模较大的建筑群，由6座高大台基构成，其中最大的一座建筑长约50米，宽20米，在商代的早期建筑中令人瞩目。城内铺设排水沟，清理出的南墙内侧排水沟形制规整，斜壁平底，与南城墙平行。

这座商城的城墙分内外两道，平行走向，相距7米。内墙为主墙，基槽呈斗形，上口宽近8米，深约6米；外墙基槽宽仅4米，深6.5米。城墙的夯土均为棕红色，夯层厚0.1—0.3米，结构十分坚固。

城内东南角的居民区，除较多灰坑外还有一些房址和墓葬、壕沟、陶窑，从中发现了商代前期的城市居民使用的工具和陶器，石制工具有斧、铲、凿、刀、镞等；骨器有针、笄、匕、锥；此外还有卜骨、制铜饕的石范和许多铜镞。居民日常使用的陶器包括鬲、尊、豆、罐、盆、簋、爵、甑、瓮、缸、罍等多种。烧制这些陶器的窑址经清理，是圆形竖穴窑，火膛由隔墙分成两个空间，保存完好的窑算上有33个算孔。

从偃师、垣曲这两座商代早期城市可以看出，当时城市的建筑规模、宫城的出现、设施的完整都比龙山文化时期至夏代的城堡更加进步，城市经济从商代开始逐渐形成了。

商代中期，手工业和商业的发展进一步促进了城市的发展，城市的规模更大了。在河南省郑州市区偏东部的郑县旧城及北关一带商代遗址中，发掘出一座商代中期的都城，根据城墙夯土层中夹杂的木炭所做的测定，这座城市最早建于公元前1620年前后，使用至公元前1420年左右，大约经历了200年的沿革兴衰。

郑州商城平面基本为长方形，城垣周长计6960米，其中南墙与东墙各长1700米，西墙长约1870米，北墙长约1690米，墙基最宽处达32米，发掘时地面上残留最高约5米左右。城周共有11个缺口，有的可能就是当时的城门。

城墙的建筑采用分段版筑法逐渐夯筑而成，每段长3.8米左右。夯层较薄，夯窝排列十分密集，构筑相当坚固。在城墙的内侧和外侧，往往发现有夯土结构的护墙坡。城内分布着大面积的商代文化堆积，包括房址、水井等遗迹。城内东北部近40万平方米的较高地带，发现有大、中型红土与黄土夯筑的台基遗存，可能是当时王室居住的宫殿区。台基表面有排列整齐的柱穴，柱穴底部往往有柱础石。有的台基表面还有坚硬的白灰面或黄泥地坪。在这些基址的附近，出土了青铜簪、玉簪、玉片等其它地点极少见的器物。

城址外有同时期的居民区和铸铜、制陶和制骨等手工业作坊遗址，也发现了一些中、小型墓地。考古学家根据发掘资料和文献记载，多数认为这座商代中期的都城，就是“仲丁迁于隰”的隰都。

河南安阳殷墟，是商代后期的都城，也是名闻中外的中国早期城市，与灿烂的青铜文化紧密联系在一起。

殷墟是商代后期君主盘庚至纣统治期间的王都所在地（公元前1395年—前1123年），是当时的政治、经济、军事、文化的中心。城市遗址在安阳市西北郊，横跨洹河两岸，总面积在24平方公里以上。因为殷是商朝后期较长时期的都邑，所以商朝被后人称为殷朝，商人也被称为殷人。殷经过几代统治者的经营，规模不断扩大。城内版筑的房屋栉比成巷，到了纣王时期，城市的规模最大，史载其“南去朝歌（今河南汤阴）城百四十六里”，纣王常到朝歌的离宫居住。

从1928年起，中国的考古学家开始发掘殷墟，半个多世纪里取得了极其

巨大的成果。在这座都城中清理出商王居住过的许多宫殿遗址，包括王宫的防御设施；还有大型的商王陵墓及数以千计的奴隶杀殉坑；城中有很多中小奴隶主及平民的居住遗址、墓葬；有规模宏大的铸铜作坊和制骨作坊遗址；还发现了水井、道路、排水管道等遗迹。这里出土的生产工具、兵器和手工艺品成千上万。大量甲骨文成为研究商代历史的宝贵资料。

商代兴起的城市经济，在整个社会经济中占有越来越重要的地位，一方面作为农业、畜牧业和手工业经济的补充，另一方面也在农业、畜牧业和手工业产品的交换过程中协调并促进了这些经济领域的发展。城市作为商业经济的枢纽，在整个社会生产和经济发展中发挥着巨大的作用，商业逐渐成为城市经济的主要支柱，商业的经营者商人也因之逐渐成为城市居民中一种有影响的力量。

在黄河流域城市相继出现的时期，中央王朝周围各方国的都城大邑也在不断发展，其中长江流域的城市规模越来越大，在经济生产领域起着重要作用。湖北黄陂县叶店的盘龙城，是商代前期偏晚的一座城市遗址。这座城市位于江北的滢水支流府河北岸高地上，城墙的夯筑技术近于郑州商城，是以每层厚 8—10 厘米的夯土筑成墙体，墙体内侧另有斜行夯土以支撑城墙主体。发掘表明，当时还没有出现用立柱加夹棍、以绳索固定模型板的夯筑技术。城墙外有宽约 14 米、深约 4 米的护城壕，壕沟底发现了架桥的柱穴，可知人们进出这座城市要通过架设在护城壕上的木桥。城内东北部高地上有宫殿基址，遗迹显示出当时宫殿的房项苦以茅草呈出檐形式。殿堂与檐柱之间形成一周宽敞的外廊。宫城内也发现了用陶管相接的排水设施。在这座城市的外面，四周分布着一般居民区和一些手工业作坊。

综观商代各地发现的城市遗址，可以看出尽管地域不同、文化面貌也有一定差别，但城市的建筑技术、布局结构和防御、排水设施等都有很大程度的一致性。随着时间的推移，城市的建筑技术和规模都有显著的发展。商代的城市虽然主要功能仍然是防御外来的侵扰，但以城市为中心的各种手工业却发展迅速，也为商品交换和水陆交通的发展提供了便利条件。商代城市遗址的发掘充分表明，一个以殷商帝国为核心的文化共同体已在黄河、长江中下游的广大地区确立，这种情况是中国大地自新石器时代农业经济产生以来前所未有的，也为以后以汉族为中心的多民族的华夏文化统一体奠定了坚实的基础。如果说夏王朝统治时期中原及周围地区各部族的联合还是十分松散的，那么商王朝强大的奴隶制以其经济和军事的实力，已经牢固地控制了黄河流域和长江流域的大部分地区。商王朝各代君主对四周方国和尚处于原始氏族制度下一些部落的征伐，成为中国古代军事史最早的篇章，这些频繁发动的战争是中国早期城市产生的一个主要原因。商代统治集团在农业、手工业生产稳定发展的基础上，十分重视商业贸易活动，这是促进由集市转变为城市的又一个重要原因。商代城市的建设与发展，为城市经济的出现准备了条件。

2. 商代的商人

新石器时代晚期，农业和手工业出现的社会分工，以及手工业中的制陶、纺织、竹木器生产、玉石器加工等方面的专业分工，在奴隶制产生之后更加明显。这种社会分工导致了手工业产品的商品化，为商业的产生奠定了基础。

夏代已经出现了通过一般等价物或早期的货币进行的物资交换，这种交换是生产者与需要者之间直接见面进行的。当时还未出现从农业、手工业中游离出来的商业。到了商代，交换日益频繁，交换物资的种类、范围扩大。交换地区也显著增加了，物资的大量需求和各地物产的特点、质量的差异，不可能使交换平衡发展，也不可能使产销都直接见面，于是一些人从社会上独立出来专门从事买卖事物，组织产品交换，成为社会生活中的一种经常性的、为人们所公认的职业，这就是商业。商业是从商代才正式出现的，最初从事商业活动的都是奴隶主贵族及其驱使的奴隶，很少有以经商为职业的平民。

随着物资交流的数量与地区日益扩大，交换的距离也越来越远。外出从事商品交易的人往往离家数日数月，甚至出门经年的情况都有。在交换的过程中，奴隶主再也不像过去的部落首领那样亲自参与远距离的交易活动了。专门进行交换的由奴隶管家“小臣”来具体进行，“小臣”是奴隶主牢牢控制的商业奴隶，其身份带有掌握政权的贵族直接任命的因素。在这种社会背景下，商代的商品交易从它开始成为社会上的一种专门行业时起，就具有“官家买卖”的性质。这种“官商”，就是各地大大小小的贵族。

社会生产的发展促进了商业的发展，商业的发展也给社会经济带来了更大的繁荣。由贵族操纵的商品交换中介人，在商代社会里表现得十分活跃。王室和各方国的奴隶主都从大量的交换活动中获得了很多利益，因此一些奴隶主把商业活动当成一种重要事业，通过手下的“小臣”，驱使着大批奴隶来担任实际的运输和货物买卖各方面所需的劳动。交通运输与商业的发展是同步进行的，顺着商王朝建立驿传制度所开辟的驿路，这些商业奴隶由内地到海滨，从这个城市到那个城市，往来贩运各地的土特产品，也开辟了不少新的道路。这些商旅常常是成群结队的在驿路或江河上贩运，人多不仅可以携带货物多，获利多，而且可以便于应付风雨的侵袭、旅途中的病患和盗寇的抢劫。商族先人王亥就曾在有易氏被抢劫，这类事件屡有发生并在各地传播，告诫那些出去做买卖的“小臣”们要日夜警惕和严加防范。

商代的农业、手工业和交通运输都是奴隶劳动，参加贩运交易的奴隶即使逃亡到别的地方，仍然摆脱不了当农业奴隶或手工业奴隶的命运。因此，在严密地监督控制之下，商业奴隶不得不干贩运、买卖这一行当。长期在各地经商，奴隶们免不了在外面风餐露宿，四处奔走跋涉，奴隶主贵族则在家中坐享其成，从交换中牟取到大利。由于贩运有利可图，在商朝的上层统治者中这一行业比较受到重视。

商代的平民中也有一些做小买卖的，都是自产自销一类的经营活动，如有些人煮盐、捕鱼，自己到市上出售；也有些人编竹筐、打草鞋、制作弓箭到市上叫卖；还有些人在市上屠宰、卖酒等等。《尚书·酒诰》中记载了一个自耕农在农闲时牵着牛外出做生意，获利回家后，父母高高兴兴地为他摆酒煮肉庆贺的情景。在一个相当长的时间内从事商品交易，有的人不断获利，也难免会有人赔了钱。在参与交易的平民日益增加的情况下，交换已开始成为平民之间贫富两极分化的重要原因。不过，总的看来平民跑买卖的人数仍比较少，经营的规模也不大，而且多数并不脱离生产，所以商人还没有成为社会上有影响的独立阶层。资本丰厚的奴隶主贵族千方百计占领市场，中小贵族和经商的平民没有平等竞争的条件，从各方面都要受到排挤和压制，所以在“官商”的背景下，商业经济的幼苗一出现就畸型发展着。

交换虽然比夏代有较快的发展，但各种商品的交换主要还是为大小奴隶主服务的。比较频繁交换活动是在奴隶主之间、商王朝和诸方国之间进行的，主要交换物品有奇珍异宝、牛马、奴隶等。交换地点主要集中在城市中。考古发现表明，商代的城市不仅在黄河流域比较多，而且在长江流域也有越来越多的发现。在各城市的商业活动中，买主和卖主主要都是贵族的奴仆。平民出售自己有限的一点剩余产品，或以当地的土特产品换取一些自己需要的生活或生产上的物品，这种情况在整个社会的交换活动中不占多大比重。尽管商代的青铜制造比较发达，但是大众的日常生活器皿、农业和手工业工具等还极少有青铜制作的。平民中流通的手工业品，主要是普通的陶器、石器和木器、骨角器，其它能够时而购买的东西，则是粮食、蔬菜及少量的牲畜和畜产品之类。当时社会最下层的奴隶，几乎一无所有，连其本身都是奴隶主的私有财产，当然也就没有独立、自由地和别人进行商品交换的权利了。奴隶主随意支付给奴隶的极其菲薄的生产资料和生活必需品，就是他们维持生产劳动和自己生命的全部物质内容。在各种手工业作坊中从事生产劳动的有一定技术专长的奴隶，虽然可以得到一些生产和生活用品，也没有多少能力进入交换市场。他们生前为奴隶主驱使，死后仅能以少量生产工具和平常使用的陶器随葬。

商代的农业和手工业生产，主要是以直接的生活资料为目标。某些专为出售而生产的商品，如江南一带的印纹硬质陶器、釉陶器和其它地区一些有特色的手工业品，最终也是为了给商品所有者换取别的消费品，如丝麻织品和珍贵的珠玉装饰品等等。在整个商代社会的商业活动，表现出初期阶段的以下几个特点：

第一，以牟取更多货币为目的的发达的商品生产基地还没有形成；

第二，对外贸易还没有形成一定规模，只是在不同文化的部族、方国间有所交流；

第三，土地的私有买卖还没有出现；

第四，氏族社会遗留下来的公社组织还顽强地存在，在这种以地域和血缘关系为纽带的公社内部，由小贵族或奴隶总管统辖着集体奴隶共同耕作，公社内部的商品交换没有大力开展，仍以简单的以物易物形式交流；

第五，随着交换的发展和金属货币的出现，公社内部的贫富差别逐渐扩大，债务奴隶产生，但这种现象还为数较少；

第六，传统的生活方式仍然是聚族而居，因商品交换而促成的各族杂居的情况仅在一些部族之间的边缘地区发生，但已比较普遍；

第七，商业及商品生产基本上仍由奴隶主贵族经营控制；

第八，商代中晚期开始出现由平民中崛起的、以牟利为目的的工商奴隶主，他们开始专门从事商品生产和市场交易，成为新的社会力量。

总的看来，虽然商代的社会生产分工更加明显，商品交换比夏代发达，不少手工业产品和一些农产品已成为商品，并出现了商品货币关系和专业从事买卖的商人阶层，但大量交换还停留在一般等价物交换或以物易物的阶段上。只有商王和少量大贵族，得以从交换中获得极为丰富的消费品。据《逸周书》记载，周武王攻陷纣王都城朝歌时，在王宫和贵族的府邸中搜出了宝玉 14000 块、佩玉 18 万块之多，这些财宝和商业活动有一定的联系是显而易见的。

商朝对商业活动是很重视的。自新石器时代晚期逐渐产生的城堡，随着

交换的发展而越来越多，并日益成为商业发展的中心。夏代的城市，既是奴隶主贵族居住和进行政治统治的中心，又是手工业作坊集中的所在地和产品进行交换的主要场所。但那时的城市除了规模较大的王都外，一般规模较小，且仍随着农业经济的变化而常有迁移，这种状况一直持续到商代盘庚迁殷之前。迁殷后，一些城市才开始稳定发展，规模也进一步扩大。在城市的布局中，商代君主和方国统治者都很重视交易市场的建设。《六韬》上记载：“殷君善治宫室，大者百里，中有九市。”都邑中的市、肆，是商人往来聚散之处。商代城市里的市肆不但有饭铺，而且有肉肆、酒肆等，曾协助周武王克商的吕尚，就曾在肉肆、酒肆上做过买卖。商代城市中的市肆，已不同于夏代以前那种“日中为市”的自发形成的集市，而是常设的特定交易场所。不过，对市肆的管理，到西周时期才形成比较完整的制度。

商代人们已普遍认识到地区间的长途贩运贸易活动能够调剂余缺，促进生产，商朝统治者对商业的重视，使商族从总体上看就是一个重视贩运贸易的部族。当时的交通运输工具已经有了较大改进，陆上用的车及内河航运的船只，构造都比较完善，并越来越广泛地应用在日常生产和生活中。商代的一个青铜鼎内，刻着似一人荷贝立在船里的铭纹，旁边还有人以手划船的形象。一个人挑着货币，坐着船出门远行，显然是去做买卖。这个青铜鼎中的图案，就是商朝重视贸易的证明。

商品经济的发展使商代的货币形态日趋完善，并且在各地的交换过程中越来越充分地显示出其重要的媒介功能。在经商盈利的社会经济背景下，货币已开始做为一种财富的象征，成为奴隶主贵族追逐的目标。在奴隶主贵族的心中，积累财富的重要方式之一就是经商谋利。到了商代晚期，越来越多的中小奴隶主不再从事农业和手工业的生产经营，而专门进行商业贸易活动，甚至常年不辞辛苦地参与交换和长途贩运，其目的就是盈利。史载这些贵族“不耕获，不菑畲，则利有攸往。”他们逐渐成为社会上一支有一定影响的力量。商人及商业做为新的生产力，对奴隶社会的经济发展起到了很大的促进作用。

（七）商代各边鄙地区的经济发展

在商王朝统治中原地区时，周围各地的方国和部落的经济也都有程度不同的发展。当时中原对周围各地的影响很大，一些先进的生产经验和技能能较快地在各地传播；一些方国和部落的地方经济特色，也与中原不断交流，比如江南的制陶和纺织技术很发达，通过各种形式的交流促进了中原地区的制陶业与纺织。广泛的交流与文化的融合，使商代经济呈现出空前活跃的局面。

1. 长江流域的经济发展

公元前 15 世纪前后，长江流域各地的氏族部落集团已先后建立了自己的城邦，进入奴隶制经济的发展阶段。商王朝巩固了在中原地区的统治地位之后，其势力逐渐向四方扩张，很快控制了长江中上游一带，尤其是长江中游，已直接受到商王的管辖。《商颂·殷武》篇记载道：“维女（汝）荆楚，居国南乡。昔有成汤，自彼氐羌，莫敢不来享，莫敢不来王。”《竹书纪年》载：“成汤二十一年，商师征有洛克之。遂征荆，荆降。”另据《吕氏春秋·异用篇》载：“汉南之国闻之矣，汤之德及禽兽矣，四十国归之。”这些记载都说明商汤立国之后，商族势力即长趋南下，长江中游的大小数十邦国皆臣服于商。

政治、军事上的统一，必然为经济生产的协调发展创造有利的条件，从而使各地的农业和手工业发展趋于同步。在长江中游考古发掘的收获也印证了文献的上述记载，表明当时长江中游和洞庭湖、鄱阳湖一带与中原经济的密切关系。

长江中游一带的商代遗存，主要有湖北黄陂县叶店的盘龙城遗址、江西清江县的吴越遗址和新干县大型墓葬、湖南省宁乡县的商代居住遗址及铜器群等等。这些发现包括城市、村落、墓地等，基本上能够反映出长江流域商代社会经济的发展概况。

1974—1976 年发掘的盘龙城遗址和几乎同时发掘的吴城遗址，清理出一批墓葬、居住址、窑址和宫殿，出土了比较丰富的遗物，从中可以看出商代的江南农业、手工业、建筑业的发展情况。

盘龙城遗址是商代中期的城市遗址，年代约为公元前 15 世纪前后。在这个遗址中发现了“茅茨土阶”的宫殿基址、墓葬区、居民区和手工业作坊区，在出土的大批商代中期遗物中，包括许多刀、铤、锯、凿等青铜工具，有少量工具是手工业作坊中奴隶的随葬品，有些工具则发现在贵族墓中。

盘龙城考古发掘的遗迹表明，这座商代中期的城市之内仅有宫殿群，贵族墓群和平民墓群分别在城外，其中城东的李家嘴的大型贵族墓葬，在雕花木椁外有殉人，殉狗则置于棺底腰坑中，随葬品有鼎、鬲、圈足盘、小盘、壘、盃、斝、觚、爵等青铜礼器 23 件，还有铤、戈、矛、刀等青铜武器，戈、笄等玉器及有地方特色的印纹硬陶尊、瓮等，此外还有一些其它陶器。根据墓葬形制和随葬品来看，这座墓的主人应是一个方国的统治集团核心人物。与之相比，城西楼子湾一带的普通贵族墓规模就小得多，虽然也都有棺、椁和腰坑，有殉狗，但每个死者只有一件和几件青铜器随葬，并往往有戈、铤、斧、铤等青铜武器和工具，以及一些陶器、石器随葬。城北杨家

湾一带的平民墓，墓圻窄小，仅容一人，有棺无槨，除了殉狗外，只有少量陶器随葬，个别墓中有 1 件小型铜器如爵之类随葬。

吴城遗址是商代中晚期的城址，面积约 4 平方公里。在这个遗址中，清理出当时人们居住的房屋残迹和一批窖穴、灰坑、陶窑，同时还发掘出 13 座墓葬。

遗址出土了不少生产工具，石器有斧、锛、凿、刀、铲、镰、网坠等，还有石戈、石矛、石镞及青铜制造的刀、斧、戈等武器和工具，也发现了陶刀、陶网坠等工具。

以这个城址考古发现命名的吴城文化，大部分陶器与中原地区的商文化有密切的关系。陶器中有鬲、罐、豆、盆、碗、尊等，还有一些陶塑装饰品。这批陶器表现出的地方特点是印纹硬陶和原始瓷器的广泛使用，以及纹饰中大量盛行圈点纹。遗址中有的窖穴内周壁经过焙烧或粘附着铜渣，坑内出土石范，表明附近有铸铜的作坊。当时人们制造青铜器的方法与中原一带有较大差异，即用石范来铸造青铜器。遗址中出土石范很多，较大的就有 30 多块，主要是工具范和武器范，少量是容器范。在部分陶器和石范上发现有刻划的文字和符号。

吴城遗址发掘的 13 座墓葬，都是平民墓，长方形竖穴，随葬品为陶质的鬲、罐、豆等。

盘龙城和吴城遗址的发掘，证明商代中期以后江南的经济已经比夏代时期的石家河文化有了明显的发展，其中取得突出进展的是手工业生产。盘龙城遗址出土的原始瓷器尊、瓮等，在中国陶瓷史上占有重要的地位，为瓷器制造迈出了关键的一步。吴城遗址的文化堆积分为时间不同的三期，随着时间的推移，原始瓷器数量渐增，一些收割稻谷用的刀已经是原始瓷制作的了。从青铜器、印纹硬陶上刻划的茧纹、蚕纹、绞丝纹等来看，当地的纺织业也有相应的发展。以石范铸造青铜器则表现出鲜明的地方经济生产特色。所有这些成就，说明商代的江南经济发展是独具一格的。

1989 年发现的江西省新干县程家沙洲村商代大墓，进一步表明江南经济的发展程度。这座商代中期偏晚的大墓，随葬品极为丰富，计有青铜器 480 余件，玉器装饰品 100 余件，陶器近 300 件。其中尤以青铜器最引人注目，其数量之多、造型之奇、品类之全、纹饰之美、铸工之精，不仅为江南地区所罕见，在整个商代社会中也是令人惊叹的。这批青铜器中包括礼器、乐器、兵器、农具、手工工具及日常生活用具，其中以兵器和各种生产工具数量最多，成为一个重要特色。

新干商墓出土的青铜器，一方面有些器物的造型与纹饰与中原商代遗址出土的相近或相同，说明这个方国与中原地区有密切的联系，曾受到黄河流域高度发达的青铜文化的强烈影响；另一方面，很多器物的造型、纹饰特别是铸造工艺又表现出浓厚的地方特色，诸如镞、短剑、单翼镞、镖、手斧、靴形器、犁、耜、裁刀和半圆凿等等，在全国商墓中前所未有的。器物组合中也不见中原地区常有的爵、觚、斝等酒器。铜器纹样和玉器装饰上极普遍地盛行虎的雕塑性形象及独特的带状燕尾纹。这些特点，联系到吴城遗址的铸铜遗迹，清楚表明这批青铜器大部分是本地铸造的。赣江流域的经济发展水平，在江南地区具有重要的地位。这个有着高度发达的青铜文化的地方政权，可能承担着向中央政权进贡铜矿石的义务，在青铜器的铸造技术方面与中原地区有特殊的来往与交流。

江西瑞昌的铜矿资源，早在商代中期已被当地人们开采，并形成了一套较为完备的采掘技术。这处重要资源引起了商王朝的重视，成为获取铜矿的基地之一。从新干大型商墓出土的铜器来看，当地居民已引进了中原泥范铸铜技术，掌握了泥范的制坯、成形、刻花工艺，与吴城遗址的石范铸铜有明显区别。无论青铜礼器还是兵器、生产工具，都与中原地区有较多的联系。这里的青铜器表现出的地方特点也比较突出，如虎头形曲内戈、目雷纹大钺、短脊宽翼镂孔镞等，在北方商代墓葬中均未发现。由于商王朝已有效地控制了赣江流域，所以新干商墓中出土的许多青铜器有许多北方的风格，一些器物与陕西、河南出土的完全一致。

总的看来，商代长江流域的经济状况不如黄河流域那样发达，产生这种差距的原因有自然条件方面的，也有社会政治、宗教、军事等各方面的影响。随着历史进程的推移，这种差距越来越小了。

2. 西北地区的经济发展

商代的西北地区，生活着以寺洼文化为代表的氏族部落。这种文化以最早发现于甘肃临洮寺洼山而定名，主要分布在甘肃省境内的洮河、白龙江流域和陕西省千水、泾水和渭水上游一带。典型遗址有寺洼山和甘肃庄浪县的徐家碾、平凉安国镇等。这个部落在西北地区活动的年代在公元前 14 至前 11 世纪左右，约当中原商王朝的中晚期。

寺洼文化的氏族，主要从事采集、狩猎和畜牧业经济活动，农业也有一定程度的存在和发展。氏族的居住营地已具相当规模，面积较大，但因迁徙性强，留下的遗址不多。考古发现的文化遗存，主要是墓葬群。在覆斗式的土坑墓中，随葬品有陶器、青铜器、石质和蚌质的串饰，以及马、牛、羊的骨骼。有少数墓葬发现了人殉和车马坑陪葬，表明这一部落已进入奴隶制经济的发展阶段。

由于长期过着狩猎和游牧的生活，墓中随葬的小件青铜器主要是装饰品、马具和兵器，包括镞、戈、矛、镞、刀、铃及铜镯、铜泡等。

寺洼文化的先民制陶业不如中原地区那样发达。日用器皿以夹砂粗陶居多，都用泥条盘筑法制坯烧成，陶土内掺有大量粗砂和碎陶末，器壁比较厚重，质地也粗糙松散。由于烧制时火候不足，陶器不仅容易破碎，而且器表往往有不同颜色的斑点。但也有少量陶器制作得很精致，造型美观匀称，器表打磨光滑，有较高的工艺水平。各遗址出土的陶器中，最有特色的是口沿大都做成马鞍形的陶罐，这种器物成为寺洼文化的一种代表性器物。陶器主要为素面，有些器表施以“一”字、“人”字或带状的附加堆纹，少数器皿有白色彩绘，也有些在器表拍印很浅的绳纹，器形有罐、鼎、鬲、簋、豆、盂、瓮等。另外，在少量陶器上还发现有刻划的“ ”、“ ”、“十”、“个”等字形或符号。

在寺洼文化部落的活动地域里，洮河流域的氏族与陇东一带的氏族在生活习俗上有一定的差异，这是洮河流域的氏族向东迁移后逐渐发生的变化。陕西宝鸡一带的西周早期遗存中有寺洼文化的陶器存在，说明这个古老的游牧民族在西周早期仍在西北地区活动。寺洼文化诸部落中的一支，成为后来称霸中原，统一中国大部分地区的周族。

3. 东北地区的经济发展

中原商王朝的强大统治，对东北地区各部族的组织结构和经济形态都有一定影响，尤其是与商王朝势力相接的辽宁各地，更加快了向青铜文化迈进的步伐。

辽宁省西部丘陵山区的大、小凌河南岸，是青铜时代文化遗存分布比较密集的一个区域。当黄河流域在夏王朝的统治逐渐巩固，并加强向四方扩展的时候，这一带活跃着以夏家店下层文化为代表的部落集团。商王朝建立后，受到中原文化更强烈的影响，夏家店下层文化诸部落的一部分氏族集团，经济形态发生了较为明显地变化，演变成叫做“魏营子类型”的青铜文化。

魏营子类型文化所处的时间，主要在商代和西周早期，介于夏家店下层文化和西周时期的夏家店上层文化之间，发现的典型遗址和墓地有辽宁朝阳魏营子、南沟门，喀左后坟村、和尚沟、道虎沟等。调查表明，这种文化类型在辽西的朝阳地区和锦州地区分布较普遍。

这些氏族部落多选择背山靠水的台地或山坡上建造营地和公共墓地。氏族成员的经济活动以狩猎和畜牧业为主。文化遗存中见不到农业生产工具，而较多发现车马具如铜釜铃、当卢、车、铜泡和各种铜饰件，以及铜弯刀、盔甲、石钺等，也有一些陶器和青铜容器。魏营子部落的人们仍承袭着许多夏家店下层文化的生活习俗，如佩带铜丝缠绕的铜耳环、使用口沿有外叠唇的陶器等等。和尚沟的一座墓葬出土了一对金钏，两端锤成扇面形，与北京郊区平谷刘家河商代中期墓葬及河北卢龙商墓中出土的金钏完全一样，说明商代中期魏营子部落的人们曾一度到达燕山南麓。习于游牧射猎、鞍马征战的东北各部族，可能对商朝的统治构成较大的威胁。

辽宁北部的阜新、彰武、康平、铁岭一带，有一支与魏营子类型并存的部落，北到东、西辽河汇合处，南抵沈阳、新民地区，考古界称这支商代的青铜文化为顺山屯类型，或称高台山类型。这种文化类型以1970年发现的康平县顺山屯遗址而定名，后来发掘的新民高台山遗址文化堆积更为丰富，其它遗址主要有抚顺望花、沈阳新乐上层、法库弯柳街和叶茂台、彰武平安堡等，在内蒙古哲里木盟和辽东地区也有少量同类文化遗存发现。碳14测定顺山屯遗址的年代为公元前1200至前1600年间。

顺山屯类型的氏族部落，经济生活以采集和渔猎为主，也从事简单的农业生产劳动。辽北地区处于下辽河流域的北部，地势低平，间或有丘陵、草原和湖沼分布。顺山屯遗址就在一片苇草丛生的湖泊旁台地上。高台山遗址则处于辽北丘陵和辽中平原的分界，柳河在遗址南部向东注入辽河。

辽北各地的氏族部落，早在新石器时代就生活在下辽河流域，由于迁徙性较强，留下的遗存发现很少。直到商代晚期，这一地区还没有出现规模较大、分布较密集的聚落。经过调查和发掘的遗址，文化层堆积都比较薄，房址极少，墓葬也不多。规模最大的高台山遗址，1979—1980年的两次发掘共清理了54座墓葬，分别属于两个家族或胞族，葬式较乱，头向不一，全部随葬品94件，其中仅有一把石剑、一件石斧，其余全是陶器。陶器均为手制，以夹砂红陶、红褐陶为主，火候较低，以素面居多，特点是器物口沿多在内侧抹成尖唇，壶多有桥状身，钵多有乳状身，罐多有扁状瘤身。器物各类很少，除壶、钵、罐外，还有高足钵和杯、碗几种。也有一些鬲、甑、鼎、勺，主要是在顺山屯和平安堡发现的，与辽西地区的夏家店下层文化晚期遗存及

魏营子类型有一定关系。

继顺山屯、高台山类型之后，商代晚期在下辽河流域生活的部落是以沈阳新乐遗址上层为代表的文化，其面貌与顺山屯类型大体一致，只是袋足器更为发达，农业生产工具增加了，反映出这些部落农业经济有所发展。

与辽西魏营子类型、辽北顺山屯类型文化同时，在辽东的太子河上游一带生活着另一支古老的部落。这个部落主要活动区域在鸭绿江以北的本溪地区及吉林省西南部的浑江两岸。已发现氏族部落遗址和公共墓地十余处，以本溪庙后山遗址为代表，称为庙后山类型文化。

由于受到辽南农业比较发达的部落的影响，庙后山类型的部落经济生产以农业为主，生产工具绝大多数为磨制很好的石器，包括斧、铲、凿、刀、环状器、棍棒头、镞、纺轮等。其中石斧数量最多，形制也多种多样，与这一带山林茂盛、常需砍伐有密切关系；大型长身石铲是用于农业生产的；石刀有长方形和半圆形两种，绝大多数钻有双孔。大批农业生产工具的发现，既反映了农业生产比较发达，也说明了石器制造业的进步。

这个部落的制陶业比较原始，器物仍为泥条盘筑法手制，类型简单，主要有壶、罐、钵、碗、盆、杯几种，不见三足器，流行平底和假圈足器。其中壶、罐、碗等与辽北顺山屯类型的陶器十分相似。陶器多为素面，有少量小身或横桥状身，纹饰多为附加堆纹、划纹、指甲纹和多种压印纹。

庙后山部落的纺织业比较发达，各遗址都有较多纺轮出土，仅庙后山一个洞穴中的 11 座墓葬就随葬各种形状的纺轮 38 件，且表面大都用各种戳印纹饰来装饰，表现出对纺织业的重视，一些陶器上还留有粗麻布的痕迹。

辽西魏营子类型、辽中和辽北的顺山屯类型、辽东庙后山类型三种青铜文化，都是中原商王朝统治时期北方氏族部落的遗存。魏营子类型主要见于大、小凌河流域和老哈河一带；顺山屯类型主要分布在辽河中游及其支流柳河、秀水河流域；庙后山类型主要发现于鸭绿江以北的浑江、浣河、草河两岸山林谷地中。这些青铜文化部落虽然所处环境有所区别，生活习俗也不尽一致，但都过着以采集、狩猎和畜牧为主的经济生活，没有或很少有农业生产。辽北和辽东的一些部落，迁徙性较强，是一些能征善战的骑手和猎人，他们后来逐渐向辽西一带发展，越过医巫闾山，发展成势力强大的夏家店上层文化，并推进到燕山一带，成为西周至春秋时期的北方强悍部族。

六、西周的经济的发展——奴隶制经济的繁荣与衰落

周族是一个非常古老的部族，早在新石器时代就生活在黄河中上游的泾水、渭水流域。传说其始祖后稷，名弃，是羌族的一个首领，夏代曾活跃在陕西、甘肃接壤地带的子午岭以西、洮河两岸和岷山东麓，创造了寺洼文化。公元前 11 世纪之前，周族在古公亶父的率领下向东迁徙，定居于今陕西宝鸡、凤翔、扶风、彬县一带。他们摆脱了长期从事的采集和狩猎生活，逐渐熟练地掌握了农业生产技术，并向东继续发展，终于成为西北诸部族中一支势力强大的军事集团，并以武力战胜了商王朝，建立了世界东方最为强盛的奴隶制王国。

从周武王灭商到周幽王的统治崩溃（约公元前 1066—前 771 年），史称西周。在这近 300 年的时间里，中国社会的经济发展随着政治制度的变革而出现许多新的变化，农业经济、手工业经济和商品货币关系呈现出欣欣向荣的局面，各种经济制度也日趋完善。西周是中国奴隶制社会的全盛时期。

（一）西周的经济制度

农业是西周社会经济的主要部门，手工业和商业在西周也有明显的发展，西周的经济制度主要体现在土地制度、商业制度和货币制度等几个方面。

1. 土地制度

西周农业经济中的重要生产资料是土地，周承商制，西周社会的土地公有制继续发展，并在中期以后走向衰落。

西周的土制是奴隶主贵族土地国有制。全国土地在名义上都属于周王，这就是《诗经·小雅·北山》中描述的著名诗句“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”。周王把土地分赐给诸侯和有功的臣下，让他们世代享有，但是他们只能享用，并没有土地的所有权。周初的土地不得私相授受或买卖，因而就有“田里不鬻”（《礼记·王制》），即没有土地买卖的现象。周王可以把土地和奴隶、牛马赐给诸侯与臣下，也可以把土地收回或转赐给别人。

井田制是西周土地国有制的主干，在井田上劳动的农业生产奴隶称为“庶人”，也有别的奴隶。所谓井田制，就是以纵横的灌溉渠道分割成的方块田地，由周王赐给诸侯或百官。赐田也有以里计算的，同样也可以折合成若干单位的井田。

西周的井田制承袭于商代的土地国有制而有所发展，已经有了相当准确的亩制和比较完整的灌溉及道路系统，是井田制的完备的形态。当时土地的文量以百步为亩，一夫百亩，称为一田，是井田的基本单位。由于全国各地各封国的山川地势情况不同，井田的规划也不可能完全一致。有些地方采用十进制，即十夫为井，以十夫、百夫、千夫、万夫构成井田制的体系；有些地区则以九夫为井，方一里；方十里为“成”，即百井；方百里为“同”，就是一万井。周初的召卣铭文记载：“赏毕土方五十里”（郭沫若：《两周金文辞大系图录考释》第 93 页，科学出版社），折合为井田就是五千井了。各地井田中间开挖的灌溉系统，称为遂、沟、洫、浍、川；与此相应的道路

系统，则称为径、畛、涂、道、路。古籍和铜器铭文里所载“土田附庸”之类，就是指在规整的方田周围启土筑墉，取土后的沟渠即环绕方田，共同构成田间灌溉和道路的系统。

文献与传世和出土的西周铜器铭文中，保存了较多土地制度的资料，其中有天子和诸侯、贵族对自己属下赏赐田地的记录，也有后来土地交易的记载。周王把井田分封给诸侯和百官，用作计算俸禄的单位。在分封时，首先要确定封国疆界，然后再认真计算出封地内的山林川泽、居邑和耕地面积。如果只授予土地，也要计算出面积，并封树立界为标志。天子赐给诸侯和王公贵族的田地，称为采田和邑田，合称采邑。作为采邑的田地就是一种俸禄，亦即属于按官爵赏赐的可以终身享用的田地，后来逐渐演变为在子继父官的情况下也同时继承了采邑。由于诸侯及百官的采邑只有使用权而无所有权，所以随着失宠、取消官职爵位、死亡等原因，天子和诸侯都可以随时收回赐给下属的采邑。

周室代殷“尹尔多方”，继续以商般的政治制度掌管天下众多方国，对重新分封的各诸侯国的统治，并没有本质上的改变。只要服从周天子之命，所有旧日的邦国一仍旧例，即使对于大批殷代遗民，只要安于邑居不生事端，就大体上允许他们自由生活，有些还继续任命在朝廷为官，分到土地、财产和奴隶。周初所迁的殷民如条氏、徐氏、肖氏、索氏、长勺氏、尾勺氏六族，又再迁的陶氏、施氏、繁氏、锜氏、樊氏、饥氏、终葵氏七族和所谓怀姓九族，早已是从氏族血缘关系中分解出来的地缘家族，即商之百姓，被迁徙后更是异姓杂处，这批人包括平民，也有一些中小贵族，迁居异地仍然大都有自己的财产和奴仆，并不久就重新获得了土地。

即使在周初，虽然名义上是土地国有制，但实际上大量土地成为诸侯百官的财产。周王取代商王成了土地国有制的代表，只不过收取一定数量的贡赋而已。对立国有功的元勋和宗室子弟，封侯授田以奉王室，真正属于周王的土地仅在京畿周围。周代青铜器上有不少周王赐土授民的记载，被授到贵族名下的土地，必然成为私人的财富。

西周初年对诸侯的分封，既是西周王朝为了巩固其统治而采取的一种政治措施，也是以土地为主的财产的再分配。在分封土地时，除了将殷、周原有的耕地分给诸侯，还包括了大量未经开垦的荒地及山林草原。另外，还将周人的势力尚未到达或尚未有效控制的边远地区，也统统分给了臣下。当然，征服外部时掠夺的土地和资源也先后作为赏赐分给诸侯。这样，在形式上虽然没有破坏殷商的土地组织形态，全国的土地名义上仍为周王朝和天子所有，实际上从分封之日起天子已不可能有效地控制天下土地了。

随着时间的推移，诸侯和贵族在各自的统辖范围内越来越多、越来越公开地将土地吞并为私有。周初的井田制和周王籍田，逐渐成为一种徒有其名的形式。天子籍田只是为了表示对农业生产的重视和对天下百姓的抚慰。公田和私田在一个相当长的时间里是并存的，在私田不断增加，拥有私田的人不断增多的情况下，耕作者在公田上的劳动到后来只是为了更多换取私田上的收获，从而导致公田逐渐荒芜，私田则不断提高产量。到了西周晚期，井田制已经名存实亡了。宣王即位后，即“不籍千亩”，等于这个天子已不得不承认了土地私有制的现实，再也无力挽回周初王室拥有全国土地的局面了。

西周土地制度的变革，是随着交换的扩大而逐步演变的。文献和青铜器

铭文确凿地反映了这一历史现象。

1975年在陕西岐山县宗周故地董家村出土的窖藏铜器，是研究西周史的珍贵资料。其中有三件卫器，铭文中记载了西周中叶土地交易的情况。在西周社会中，金属货币虽已出现，但是社会上很少流通，民间的交易主要还是以物易物，或者用价格比较固定的牲畜、兽皮、玉帛作为等价物来代替货币。董家村出土的卫盃铭文，记述了裘卫以玉璋等财物来换取矩伯的田地；卫鼎铭文记述了裘卫与厉两个贵族之间的土地交易；另一件卫鼎则记载周恭王九年裘卫以一辆带全套装饰和附件的好车，加上其它物品换取贵族颜陈的一片林地。

西周著名的铜器中匭生簋、散氏盘（也称矢人盘）、舀鼎及其它许多鼎、鬲的铭文中都记载着当时土地交易的事件。匭生簋记录的是格伯率领仆从及有关人员踏勘田地、书写交换文书、定立田界的过程，是恭王五年贵族匭生以四匹良马换取格伯三十块田地的文献。散氏盘是西周中晚期的青铜器，盘铭中详细记载了核定土地径界及盟誓的经过，使我们比较清楚地了解到西周在孝王、夷王以后土地制度的状况。铭文大意是：因为矢国侵害了散国的土地，故付土地给散国以作赔偿。矢人付与散氏的土地共有两块，一块是眉地之田，一块是井邑之田。铭文在记述了田地的位置、四界、某封、某树之后，还列记了双方参加定界、盟誓的人名，其中矢国15人，散国10人，此外还列出在周王朝中管理诉讼的官员，即有王室官员在场为这件事公证。

上述铜器铭文中反映的西周土地制度，表示西周中期土地已可以进行自由交易了。这是因为“普天之下，莫非王土”的制度已不能由周王室所控制，大量土地被各地各级贵族占有而成了私人的领地。由于这些土地可以进行私人交易，土地的私有化进程迅速发展加快，奴隶制的土地国有制度也就必然要解体了。

在土地的私人交易中，有的是以田易田，有的是以物易田，还有的是在诉讼中以土地作为抵押或赔偿。这些材料充分表明，土地在贵族手中已经完全变成可以交换的财产和商品，不仅田地与田地之间可以交换，而且田地可以和车马、皮毛、布帛、食物、牲畜、珠玉、食谷等各种东西一样有等同的交换价值，也就是说拥有土地，就意味着可以拥有其它财富。根据西周的商业制度、货币制度的情况，可以说土地交易与当时普遍存在的商品交易一样，实质上就是土地的买卖。

从铜器铭文中还可以看到，西周中期以后土地的买卖和交换是受到国家保护的。散氏盘等一些铜器记载，只要双方田主自愿，就可以私下协商，交易土地，再找个证人书写契约，立下誓言，即可做成买卖。在这种土地交易中，除了证人参与，并没有受到任何干涉，也完全不必请示王室和方国诸侯。这就说明当时的土地交易已经完全合法，得到了国家的承认和保护，土地私有制在西周中期已经成为土地制度的主要成分了。

2. 商业制度

农业和手工业的发展，使城市经济和水陆交通运输水平也有了相应的提高。在这种背景下，商业得到了进一步发展，商业制度也日趋完善了。

西周已开始出现一些规模较大的城市市场，同时在辽阔的国土上出现了遍布各地的小型物资交流市场。市场的发展对整个经济活动的促进作用是多

方面的。奴隶主贵族既要利用市场经济来积聚财富，又担心市场的发展引起新兴社会力量的崛起和壮大，从而引起各种矛盾，使政治局面不稳定。因此，对市场的干预和控制是西周商业制度的出发点和前提。西周社会的商业制度有以下几个内容：

（1）市场管理制度

国家对市场的干预和控制，体现了奴隶主阶级的利益、愿望和要求，是政府实行的一种重要经济政策。

市场的设立由官府规定，不能自发形成。作为商品交换的场所，市场既是商品的集散地，也是买卖人集中的地方，同时又是交通比较便利，人口相对密集的地方。在都邑中，为了不影响社会秩序，规定城的中心为王宫，王宫的北面设市。在通往各诸侯国的驿道上，也分别按一定距离设市，这些市场的类型与规模依据交通条件和当地物产情况有所区别。交通条件对城市发展和市场的设置起着决定性的作用。早在周初成王居丰、镐时，使召公重新按照武王的筹划营建洛邑，其重要原因就是“此天下之中，四方入贡道里均。”

除了国都之外，诸侯聚会或军事征伐过程中，在一些重要的交通据点也常设立临时市场。都邑中的市场，一天只进行三次交易，早晨的朝市以各地大商贾之间的买卖为主；日中的大市以一般消费者为主；傍晚的夕市以贩夫贩妇的小商品交易为主。进入和离开市场，都规定由一定的门通过。进入市场的各种货物都必须整齐排列于规定的地段，不得杂乱无常。市场入门处有称为“胥”的官吏执鞭纠察，市场之内有官吏巡行，一方面防止盗窃，另一方面负责处理纠纷。货物出入市场必须有凭证方可通行。对于进入市场的货物，哪些准许出售，哪些禁止出售，都有比较严格的限定。汇集了古代典籍而成书的《礼记》，在“王制篇”中记载了西周时的市场规定：圭璧金璋、命服命车、宗庙之器、牺牲、戎器等皆不许入市；另外还规定：兵车不中度，布帛精粗不中数或幅广狭不中量，纺织品奸色乱正色，锦文珠玉成器，衣服饮食，未到收获期的五谷或不成熟的水果，未到砍伐期的幼树，幼小不中杀的禽兽鱼龟等，皆不许买卖。这种认真细致的管理制度原则，开创了中国市场管理制度的历史。国家通过对市场的控制和严格管理，把整个流通活动和流通过程完全置于国家利益的权限之内了。

对市场的管理还体现在不但限制一些特殊商品的流通，而且限制参与交易活动的人的身份地位。由于大多数坐市经商者都是当地贵族的家内奴隶，身份低贱，贵族们自己不能作为顾客同他们直接接触，怕有失身份，因此贵族需要的商品就通过手下的奴隶总管或仆从去办，所以当时在市场出出入入的一般是下等人。这种状况一直沿续到秦汉时期。如果贵族自己进入市场参加交易，就会被看作是打乱社会秩序的行为，不为贵族阶层所允许，并要受到一定的处罚。这条规定即所谓“命士以上不入市”。

西周管理市场所提出的一些基本原则和思想，至今仍有某些可供借鉴。

《周礼·地官·司市》载：“凡治市之货贿六畜珍异，亡者使有，利者使阜，害者使亡，靡者使微。”这是对上市商品马、牛、羊、猪、狗、鸡及各地土特产品进行管理的原则，其意是说市场上缺乏的货物要使其出现，对大家有利的商品要尽量推广并扩大经营，有害的物品则应加以排除和取缔，奢侈的商品要使其减少到最低限度。虽然这些原则不一定都得到了严格的执行，但

西周对市场的这些管理办法，作为社会经济活动的产物，是可取的。

（2）价格制度

对于商品价格给予严格控制，是西周商业制度的又一个重要内容。

价格是商品价值的货币表现，价格关系反映商品和货币相交换的比例关系。价值与价格本来应该是一致的，但实际上很难一致，这是因为价格的形成不断受到商品供求和其它主客观经济因素的影响。因为商品价格直接影响到买卖双方的切身利益，所以在市场上经常由于价格引起争端。上市商品的价格和由此引起的诉讼，一般由管理市场的大小官吏司市、胥师、贾师来负责调解处理。国都市场的朝市、大市和夕市均由他们管辖。司市的职责据《周礼》记载为“掌市之治教政刑、量度禁令，以次叙分地而经市”等，办公地点称为“思次”，开市时悬挂旌旗为号令，所以后世管理市场的市亭亦称“旗亭”；胥师、贾师是司市的下属，办事机构称为“介次”。每二十肆则设一“次”，设置胥师、贾师各一人。胥师执行管理职责，负责辨别货物的真假，贾师则专管物价。此外还有负责市场秩序的“司”，有负责稽查行迹可疑的人和抓捕盗贼的“司稽”，负责验证审查质量并管理度量衡的“质人”，还有负责征收商税的“廛人”等等。为了配合市场管理，司市还要任命商贩中的头面人物为“贾民”，帮助官吏禁伪、除诈并协助纠察。有了这些市场管理人员，引起的市场纠纷能够比较妥善地得到处理。

在西周社会里，人们还未完全认识到商品价格存在的规律性，货币制度尚未健全，所以商贾和消费者基本上各以主观偏好来确定商品价格。当时市场交换限制在一定范围，在较小的范围内，不同商品的交易从种类、用途、质量等方面都易于比较，又由于严格的市场管理制度要求重点控制好价格，所以西周市场的商品价格完全是人为确定的。评定商品价格的权力掌握在司市、胥师和贾师手中，并由贾师具体裁决。一般说来，上市商品须经各市场的贾师查看并同意其价格，才准许进入市场出售。市场商品价格的高低，也由贾师根据当地实际情况调整。凡是官府不提倡的东西就“抑其价以却之”；官府需要的、提倡的商品则“起其价以征之”。所有商品上市都按种类和档次价格高低分地段陈列。同一种类、价格接近的都摆在邻近的一处，谓之“肆”。每肆有肆长一人，主管货物的陈列和摊位。肆长和守门的胥都由司市指派，多为服徭役性质的平民。

商品按肆摆放布置，易于比较，易于管理，同时也反映了社会上的等级观念。通过商品价格和肆的区分，同时也就自然划分了不同身份的购买者。在发生较大的天灾和疫病时，贾师要负责维持米谷、棺木等商品的平常价格，禁止自己所管辖的市场上出现随意抬高物价的现象。当官府有剩余物资出售时，其价格也由贾师参与确定。

除了管理物价以外，日常买卖事务也由贾师率领肆长每月更替轮值主持。有一些临时设置的市场，也采取这种管理办法。

西周统治者常常把市场上各类商品价格的高低变化，看作是民间风俗变化的一种标志。据《礼记·王制》记载，王侯在巡狩时“命市纳贾以观民之所好恶，志淫好辟。”这就是借助于市场商品价格的动态和商品经济的变化来推测民间风气的好坏。如果奢侈品价格上涨，那就是“志淫”的人多，风气就坏；反之，如一般生活必需品价格上涨，便意味着民风质朴，是一种社会安定的好现象。这种价格观点显然没有认识到商品价格的变动主要靠经济的发展来决定，受商品供求变化和生产状况的影响，当时的价格观念是很片

面的。

（3）税收制度

西周的商业制度中，还包括对商税的征收制度。文献记载，官府对市场上的交易要征收一定的商税，收的都是货币，由“廛人”来主管这件事。据《周礼》所载，征收的税币主要有市肆中的房屋费、货物占地费、货物品种质量检验费、货物存放仓库费等，此外还有违禁货物的罚金。对屠宰牲畜的肉贩，还另外征收牲畜的皮、角、骨来抵作附加税上交官府。凡市中珍异衣物滞销的，以市价买入交与官府，遇到灾荒疫病之时，则市内概不征税。

除了对商税的征收，政府还对一些贵族私人开采国有山林川泽收赋税，成为国家的一项重要财政收入。但是私人开采矿山池泽是有限度的。各地山林川泽都有专职官员管理。

（4）货物出入关市制度

一般在市场上摆摊贩卖的坐商，是居住在附近的商业奴隶和平民。但对各大都邑来说，四方的土特产品很多要靠外地的商人长途贩运而来，这批商人是行商，多属于别的侯国，有的是由某侯国贵族派遣奴隶总管率领的商业奴隶，也有的是附近侯国的平民或一些专事经商的小贵族。西周官府对这些外地商人采取优惠的态度进行鼓励，制定出外地货物出入关市的制度。

市场对行商的货物出入关市规定：中秋之月“易关市，来商旅，纳物贿，以便民事”，同时“门闾毋闭，关市毋索”，这种规定是为了使外地商人感到方便而制定的。按照规定，货物出入城门的关境，要以“玺节”为凭。商人从市内采购的货物欲运出境外，由司市发给“玺市”做为出入关的通行证。司门掌管国门（城门）的开闭以免违禁货物的流出，司关则严格进行出境检查。市、门、关三个方面互相配合，进行出关货物的控制。对于那些不在市上购买，而径在民间取货的外地商人，由于他们没有司市签发的“玺节”，西周政府则要求各地在他们把货物运到关上时，由司关征收一笔关税，并付之以“传”做为通行证。倘若货物因故需暂时停搁关下邸舍，则另外交纳税币，称为“廛布”。对那些不经过关口而走私运出的，一经发现，则不仅要没收货物，还要严厉处罚货主。外来商人从境外运货入关者，则案其“玺节”查验货物的多少，由司关通报国门，由国门通报司市，司市核实通过后，才能在市上发售。

对外地的商旅，司市照例严格管理，并不特殊照顾。不但商旅往来要有证明，而且入境随俗，不许随意散布不利于当地官府和市场管理的言论。总的来看，在冬季来临时，官府限制外地商旅的往来。

综上所述，西周时期的商业比之商代有了较大地发展。

西周在重视发展各地农业生产的同时，周代各王普遍重视商业经济的重要作用，当时还没有形成影响中国古代社会经济发展的“重农抑商”的观念。对商业的重视，与商代社会的商业发展有一定关系。统治者在强调农业生产时，也鼓励经营商业的活动。周初时曾遇到大荒年，周文王运用一些商业政策推动商业发展以缓解经济危机。《逸周书·大臣》记载他在“告四方游旅”中说：各地的游商客旅，这里为你们提供交通上的方便；如认为这里的货币轻，可以另发重币，轻重并行，你们不会吃亏；你们的货物可以随到随卖不耽搁，早晚都可以买卖。周文王的这个政策，显然对鼓励和吸引外地商人很有作用。

另据《逸周书·大聚》载，为了使市邑迅速繁荣，西周官府还鼓励偏僻

乡村集市的商旅迁居城市，即实施“招商”政策，规定“能来三室者与一室之禄”，意即迁来三家时，一家的供给由政府负担。这是西周初年扶持商业发展的又一优惠政策。在《尚书·洪范》中，周武王对于八个方面的政务安排中，第一位是农业生产，第二位就是商业贸易，足见对商业经济的重视。在西周社会中，住在农村小邑的农业劳动者称为野人，工商业者则一般都居住在都城大邑，称为国人。西周晚期，工商业者已在社会经济生产和生活中发挥了越来越大的作用，商人成为社会上有一定影响的力量。周厉王时期，国人因不堪忍受统治者的盘剥而举行暴动，参加起义的有很多是从事商业的平民。

西周王朝之所以在重视农业生产时并不轻商，主要出于以下几个原因：

第一，西周的统治者认识到商业贸易活动给奴隶主贵族带来许多物资财富。在大量的商品交易中，占主要地位的仍是以物易物的地区间土特产品的交流，对社会生产十分有利，也不会对社会的政治稳定有什么威胁。由于商业的发展，中原地区和沿海各地的贸易往来日趋频繁，促进了先进生产技术和文化的交流，有力地推动了社会经济的发展。

第二，王室和各封国诸侯能够直接比较牢固地控制农业、手工业和商业。周王和诸侯、大小奴隶主贵族用官府名义掌管着大批商业奴隶和手工业奴隶，指挥他们在生产商品的同时进行商业活动，并把生产和买卖都限制在不损害他们利益的范围之内。官营商业之外的贩夫贩妇私人经营十分有限，虽然涉及面很广泛，但主要是少量小生产者在农闲时出售自己为数不多的剩余产品，即使这种经营，也在官府的严密监督下进行，从上市到价格都纳于市场的管理之中，不会危及贵族集团的利益。

第三，西周的制度限制了“弃农经商”，商业的发展还没有构成对农业生产的破坏或妨碍。西周中期以前，土地还不能随意买卖；只是到了西周晚期，土地的私人交易才渐成势头，这也是春秋战国以后形成“重农抑商”的重要原因。因此，西周的商业发展得到了统治者的支持。

（二）西周的农业生产

西周的农业经济在商代的基础上有较大的发展。一方面由于生产工具的改进和耕作经验的增加使粮食产量有所提高，另一方面是因为天文、历法等科学知识和技术在农业上的应用，使生产有了更快的发展。粮食品种增加了，单位面积产量也增加了，农业成为整个社会经济的基础和主要部门。畜牧业也有了相应的发展。

周族在其先祖生活在戎狄之间的时期，经济生产是以畜牧业为主的，农业生产很落后。在周族先祖长期居住的陕西长武县碾子坡遗址，出土了大量食后的牛、马、羊、猪的残骸，其中以牛骨最多，约占全部兽骨的一半以上，说明周人当时以养牛为主的畜牧业比较发达，农业生产虽然已经出现，但生产工具的种类和数量都很少。迁岐以后，周族的农业生产有了很快的发展；灭商之后，各地的先进生产经验得到了更为广泛的交流，农业成为社会经济的主要部门，发展得更快了。

在西周社会中，青铜农具的应用比商代略有增加，考古发现有铲（钱）、锄（耨）、犁（耨）、镰（铎）和收割用的青铜刀等。由于青铜农具制作不易，而奴隶本身价值低微，所以奴隶主不愿推广更为先进的青铜农具，各地的农业生产工具仍然以石器、木器、骨蚌器为主，其中骨、蚌制农具大大增加了。集体奴隶身份的庶人，生活极其贫困，受到很重的剥削，本身无力使用先进的青铜农具，即使一般平民也缺乏这个条件。因此，锋利实用的青铜农具有时在王公贵族的公田上使用，用毕即收回集中保管起来。在大多数情况下，奴隶们只能以木耒、石耜、骨铲、蚌刀这样一些石器时代的工具进行劳动。从这个角度上说，农业生产的发展速度是不可能很快的。

当时的井田，“一易”、“二易”的轮流休耕制已经得到推广。耕田主要靠人群密集型的劳动，通常是两人合作，即为“耦耕”。《诗·周颂·噫嘻》篇说西周早期“十千维耦”，在《周颂·载芟》中说“千耦其耘”，说明了农业生产的规模很大。

在大田上第一年耕种的土地称为菑，第二年耕种的土地称为畜，第三年耕种的土地称为新。《诗·小雅·采芣》记载“薄言采芣，于彼新田，于此菑亩。”《诗·周颂·臣工》说“如何新畜”，这里所说的菑、畜、新就是指耕种年数不同的田地。第三年耕种以后，地力已衰竭，周人就用抛荒的办法休耕以恢复地力，称为“一易”，数年之后，再次耕种。

周人已基本掌握了修筑排水和引水设施、除草、雍土、施肥、治虫等农业生产技术，并且经验越来越丰富。《诗·小雅·白华》说：“彪池北流，浸彼稻田”，说明人们已经知道应用人工灌溉技术，不过在很大程度上他们仍然是依靠天然的雨水。《诗·小雅·甫田》记载“琴瑟击鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍。”说明了当时要向大自然祈求降雨、祈望恩惠的情况。在长江流域，水网密集，可能已懂得利用沟渠排水、灌溉的方法。《诗·小雅·甫田》说“或耘或耔，黍稷薿薿”，《诗·周颂·良耜》说“其耨斯赵，以薅荼蓼，荼蓼朽止，黍稷茂止。”这些诗篇反映出周人对于除草和雍土培苗技术已很重视。锄耕农业的推广，使垅作开始萌芽，耦耕和中耕除草技术在西周时期广泛实行是很自然的事。在大量农业生产活动中，人们还掌握了

对西周是否推广人工灌溉技术，学术界尚有不同意见，考古发掘亦未证实。

消灭害虫的植物保护方法，以及收获后粮食的加工、贮藏方法，推广了以自然冰冷藏食品的技术。农业的发展使农产品加工业也不断发展，不仅酿酒技术比以前有所提高，而且出现了制造饴糖和煮桃、煮梅、用盐渍菜的方法。

《诗经》及一些青铜器铭文中记载的西周农作物品种很多，重要的谷物有粟、黍、稷、糜、芑、粱、秬、秠、麦、稻、稌等等，时有“百谷”之称。种植最多的是黍、稷。《诗·生民》说“诞降嘉种，维秬维秠，维糜维芑”，据说秬、秠是黍的两种嘉种，糜、芑则是粟的两种嘉种。《诗·周颂·思文》说：“贻我来牟”，来是小麦，牟是大麦，在北方流行较广。另外在《诗·周颂·丰年》中还记载“丰年多黍多稌”，稌是稻的一种。当时桑、麻的种植也很普遍，豆类和一些瓜果、蔬菜多栽种在特殊的园中。专门的苗圃已经出现，“圃”就是周围用栅栏围起来的菜园和果园。总的看来，秦汉以后中国大陆的主要农作物，在西周时期基本上都已出现。

在黄河流域和长江流域农业比较发达的地区，人们已经初步掌握了根据自然现象预测天气的知识。《诗·小雅·渐渐之石》有“月离于毕，俾滂沱矣”的记载；《诗·小雅·信南山》记录道：“上天同云，雨雪雰雰”，等等。这些天象知识，对农业生产很有好处。物候知识也比夏商两代更进一步用来指导农时，在农业生产中人们特别注意观察熟悉的植物、动物的习性和生长变化规律，并与风、雨、干旱、冰冻等气象现象结合起来，指导适时播种与收获。在《尚书》的一些篇章中，记载了雨、暘、寒、燠、风等气象因素对农业生产的影响；在《诗·大雅·公刘》中记录了人们根据田地的地理位置和墒情种植谷物的经验。所有这些农业科学知识，都对农业的发展产生很大影响。

在西周社会，采集和渔猎经济仍占相当大的比重。各地考古发现证明了这一点，一些古代文献也有这方面的真实记录。《诗》三百篇是从西周开始流传、积累和逐渐丰富起来的一部最古老的诗歌集，虽成书较晚，但其中也有许多诗歌反映了西周时期农业、手工业和采集、渔猎生产活动的情况。在《黍离》、《君子于役》、《伐檀》、《鸛羽》、《七月》、《无羊》等诗中，描述了砍伐树木、修整农具、种植黍稷、收割稻粱、为农夫送饭、放牧牛羊等劳动过程和场面；在《关雎》、《卷耳》、《芣苢》、《摽有梅》、《谷风》、《桑中》、《木瓜》、《采葛》、《采薇》和《北山》等诗中，描述了妇女们采集苢菜、卷耳、芣苢、梅子、萝藦、蔓青、芥菜、苦菜、香蒿、野麦、木瓜、野桃、野李等的情景与心情，可知采集活动仍是妇女们经常性的、繁重的劳动；在《野有死麇》、《新台》、《硕人》、《兔爰》、《叔于田》等诗篇中，记述了猎人们捕获獐、鹿、雉、鹑、兔、獾，渔夫们设网捕获鳧、鲋等情况。

由于西周的属奴隶制国家所有，大批农奴实行田间集体劳动；一部分个体奴隶直接在国王和诸侯的大田上耕作（个体奴隶无家室者称为“鬲”，有家室者称为“臣”，女性奴隶称为“妾”）。他们都生活在邑、里、社等农村基层组织中，社会地位卑贱，生活极其困苦，劳动工具简陋，劳动强度很大，所以生产的热情很低，效率也不高，因此总的看来，西周的农业生产发展是比较缓慢的。中期以后，私人土地和自由民都迅速增加，人身依附关系有了改变，人们对土地的投入多了起来，农业生产发展的速度比早期加快了。

在农业发展的同时，畜牧业和家庭饲养业也有相应的发展，西周时期的

城市遗址、聚落遗址和墓地中，普遍出土了数量很多的牛、羊、马、猪、狗、鸡的骨骼。据文献记载，祭祀用牲，牛为太牢，羊为少牢，重大庆典最多要宰杀用牲三百头，由于各种祭祀活动频繁不断，可知当时畜牧业的发展已相当可观。

北方地区牛羊的饲养放牧十分兴旺，其中养羊业尤为突出。《诗》三百篇中有十几篇说到羊，其中《无羊》篇即是赞颂周宣王倡导恢复畜牧业得到成功的记录。北方各地已熟悉对羊群的管理和饲养技术，并积累了不少防治牛羊疾病的经验。当时每一群羊可过三百头，但放牧的每群的数量不宜过多，三百头算是大群。在草原上辽阔的牧区，牛羊的数量很大，农业聚落则利用荒山与河滩放牧。《无羊》在描述了这些情况后，还写出了羊群活泼健壮、没有疫病和死亡的状况。

从《礼记·王制》等文献中可以看到，西周时期对饲养牛羊都特别重视繁育增殖，明文规定“大夫无故不杀羊”，除祭祀、庆典和节日外，不能随意杀羊以为食。市井屠宰贩卖的肉类主要是猪与狗；屠羊卖肉是春秋时期才逐渐出现的。商品羊在西周尚未出现，体现了社会上商业活动还有一定局限性，养羊业还未脱离自然经济的阶段。

牛的饲养也很发达。新石器时代晚期至夏商两代，牛的数量日益增多，殷墟发现的卜骨，大多是牛胛骨，仅 1973 年就在小屯南地出土牛胛骨 4442 片，可见养牛业的兴旺。西周遗址和墓地出土的牛骨更为丰富，同时出现了许多以牛为装饰的陶器、青铜器造型艺术品。陕西岐山董家村发现的一件青铜匜，有铭文 157 字，基本内容是一篇完整的判决词，被告人的名字叫牧牛，可能与管理养牛业有一定关系。

（三）西周的手工业生产

西周的手工业生产，是社会经济中非常活跃的力量，也是推动经济发展、创造社会财富的重要因素。在农业和畜牧业不断发展的基础上，手工业生产和各个行业都比商代有所进步，并在西周中期以后逐渐形成了以手工业工匠为主体的“国人”阶层，这支新兴的社会力量，对促进经济的发展和奴隶制度的瓦解，都起到了巨大的作用。

在西周社会经济发展的各个阶段，手工业生产中以制陶业、青铜制造业、玉石器制造业、纺织业、骨角器制造业和木器制造业几个部门的成就比较明显。这些部门生产的发展，促进了城市经济的发展，也进一步扩大和加强了商品交流，同时使不同地区的新产品、新技术得到更广泛、更迅速的推广与传播。

1. 制陶业的发展

西周的制陶业较之商代有一定发展和变化。这一时期的陶器质料仍然主要是泥质陶、夹砂陶、白陶、硬陶和原始瓷器几种。其中泥质陶数量最多，基本上是民间日常生活中使用的食器和水器，以泥质灰陶为主；夹砂陶多用于制作炊器，数量略少于泥质陶；白陶的制造比起商代有些衰落；硬陶在长江中下游地区继续发展，数量和质量都有提高；原始瓷器在西周时期有了更大的发展，也盛行于长江中下游地区。

西周陶器的制法主要为轮制、模制和手制。轮制的产品以平底器、圈足器为主，如盆、罐、钵、簋、豆等，板瓦和筒瓦等建筑用陶则是先在陶轮上制成圆筒，然后再切割而成；模制一般用来制作鬲、类三足器，三个空足分别用模子做成，粘接成一体后，上接口及腰腹部分，有些方形器皿和建筑用砖也为模制生产；手制陶器中以泥条盘筑法应用最广，主要制作大型器物或很小的器物，不少器物附加的器身、器钮等也采取手制的办法。

陶器的种类和器型与商代是连续发展、一脉相承的，大致可分为生活用陶、建筑用陶和少量纺轮、网坠、弹丸等。生活用陶除日常所用器皿外，还包括墓葬中的陶器，随葬陶器中既有实用器，也有特制的明器。常见的生活用具有炊器鬲、甗、甑、鼎、釜；食器有簋、豆、孟；饮酒器有盃、觚、爵、斝、尊、壶；盛贮器有罐、盆、瓮、缸、大口尊以及器盖等。其中盃、觚、爵几种酒器比商代明显减少；陶鬲的形制比商代时期也发生了很大变化，出现了许多三足间内凹的“瘪裆鬲”；陶豆的盘渐浅而柄渐细，与商代器物风格有异。

建筑用陶有水管、板瓦、筒瓦、瓦当、瓦钉以及多种形式的砖。有的陶水管长达1米。西周时期发明了瓦，板瓦比较大，表面有绳纹，其上有瓦钉或瓦环，长约50厘米左右；筒瓦表面有绳纹或云雷纹，有的长45厘米，有的较短。晚期出现了瓦当，数量很少。陕西岐山县是西周的发祥地，位于县城东北9公里的赵家台村，有一处面积较大的西周遗址，清理出烧制陶器的窑址和一批陶器、空心砖、条形砖等建筑材料，这批砖的发现意义重大，说明西周初年已经有了比较成熟的制砖技术，不过，这种技术在其它地区尚未发现。各种形式的砖大量出现是在春秋战国时期以后。

印纹陶和原始瓷器在长江中下游一带继续发展，考古发现更为普遍。总

的看来，印纹陶和原始瓷的种类、形制变化不大，不过数量则增加很多。原始瓷器在北京琉璃河、河南洛阳、陕西长安和宝鸡、甘肃灵台等北方各地都有发现，反映出在江南大量生产的原始瓷器已经作为商品在黄河流域广泛交流。安徽屯溪、江苏句容等地的西周遗址、墓地中出土的原始瓷器十分丰富，器形也较多，表明南方的这种手工业生产远比北方发达。

2. 矿冶和青铜器制造业

西周王朝对矿冶和青铜制造业非常重视，当时的采矿、冶炼和铸造技术在各地有普遍地推广与交流，青铜器的生产，成为科技发展和经济发展的一个重要标志。

文王治岐时，尚保持着氏族社会的一些传统风尚，山林川泽、公共牧场和地下矿藏等均属贵族与平民共同使用，捕鱼打柴不加禁止，放牧、围猎和开采石料、矿石也没有限制。以后随着奴隶制国家的日益强化，土地属周王室所有，山林川泽都随之成了国王和王公诸侯的财产。西周政府设有“山虞”、“泽虞”、“林衡”、“川衡”等官员来管理。大片的山林川泽被划定为王室游赏、狩猎的园囿陂池。铜矿的开采这时就受到越来越多的限制了。不过，由于周王朝统辖的疆域十分辽阔，交通也不十分便利，一些中小贵族和平民还能在圈定的范围之外，或在规定的开禁时间之内，作一些有限度的采集、狩猎、捕捞生产活动，只要他们按照规定交纳实物税即可。至于地下矿藏，则限制得十分严格，特别委派了官吏“掌金玉锡石之地，而为之厉禁以守之”。当时得以开采矿石进行冶炼的，主要是官府手工业作坊，私人必须交税才能取得对山泽有限度的经营权。在开采矿山资源和冶铸工业中，主要劳动者是战争中俘获的奴隶。西周早期，奴隶中有大批殷代的遗民。洛阳北窑发掘的西周铸铜遗址，出土了大量西周的陶器、石器、残陶范和炉壁等，附近发掘的一批小型土坑墓，其形制表现出殷代遗民的埋葬习俗特点，从而表明在这个铸铜作坊中从事繁重手工业劳动的奴隶，包括一定数量的被迫迁移到洛邑的殷人。这个遗址出土了一批骨制生产工具，有双锋刃的锥状器和骨锥、板状双刃雕刻刀、小型刻刀、凿和磨光器等，每件工具上都保留有铜绿锈，是当时的工匠在雕刻陶范及剔除铸件花纹内铜渣时使用的。

由于铜是铸造青铜礼器、兵器、工具、农具和货币的材料，是一种非常重要的商品，周王室和各地诸侯对铜的需要量日益增长。铜主要产于南方，周昭王时，南方以楚国为首的方国、部落起兵反周，周王率师伐楚，中道身死，六师丧亡，从此周王朝失去了对南方的控制力量，铜的来源急剧减少了。

西周的铜矿资源主要在长江流域的湖北、湖南、安徽、江西等地，采掘规模和技术比商代都有所发展。长江中游南岸的江西瑞昌夏坂乡，有一处自商代至春秋战国时期相沿的铜矿，附近就有冶炼加工的遗址。这个遗址地层清晰，包括了西周时期的堆积。遗址地名今称铜岭，可见采掘铜矿的历史由来已久。铜岭古矿早期的矿井采用框架式上下间隔支撑井筒的方式，框木构件的接合为碗口接法，框架与围岩间采用木棍或木板护壁。这个遗址的遗迹有立井、平巷及其相关的探矿、选矿、工棚、木作业、排水等设施，出土的生产工具有用于木作业的青铜斧、锛、凿；凿岩用的青铜钺、钺、斧等；

装载用的木铲、木掀、木撮瓢、竹筐、竹篓和扁担；提升用的木轱辘、木钩、绳索等；还有用于照明的竹签。从井岩的围岩看，当时采掘的矿石主要是孔雀石，其次是自然铜。

安徽南陵戴镇乡江木冲，发现了一处西周晚期开始采掘的古铜矿遗址，同时出土了一批炼铜炉遗迹和遗物。铜陵市的木鱼山也发现了西周时期的炼铜遗址。周王和各国诸侯乃至一般的显贵，都拥有数量不等的大小铜器作坊，几乎分布在西周王朝统治的全部区域，并影响着周围的一些部族。因此，这个时期的青铜器既具有共同特点，在边鄙地区也逐渐突出了一定的地方色彩。

青铜器的数量从发掘来看已远远超过商代，历年发现的西周青铜礼器、用具、兵器、工具和各种饰物是很可观的。从器物的类型上看，基本上继承着商代的传统，但也有一些发展和变化，一些酒器如方彝、卣、斝、觚、爵等，与陶器一样逐渐减少或绝迹；同时，出现了不少新器物，如乐器中的钟、镈，食器中的簠、盥，兵器中的剑、戟等，都是过去所没有的。器物的花纹从商代的繁缛而趋于简单，器壁也从厚重而趋于轻巧，具有更加朴素和实用的特色，可能更多地流向民间了。

现在所知最早的一件西周青铜礼器，是在陕西临潼一处窖藏中出土的利簋。1976年发现的这件青铜簋，通高28厘米，口径22厘米，深腹，圈足下附方座，双兽头身垂珥，腹和方座饰兽面纹、夔纹，圈足饰夔纹，都以云雷纹为地，造型美观庄重。簋腹内底部有铭文32字，记载了周武王征伐商纣王的历史事件。宝鸡出土的何尊，记载了西周早期成王迁宅于成周（今河南洛阳东郊）的情况。许多铜器都有铭文，其中有关当时社会经济的铭文成为研究西周经济极其宝贵的资料，例如涉及土地制度的卫盂、五祀卫鼎、九年卫鼎、大盂、格伯、散氏盘等多件器物，反映奴隶交易的大孟鼎、留鼎，反映西周初期江南开发的宜侯矢鬲等等。西周青铜器铭文最长的毛公鼎，铭文长达497字，其铸造工艺之精巧可见一斑。

3. 玉石器制造业

西周时期，青铜制造的生产工具比商代增加了很多，特别是手工业工具数量明显增加了。但是，在农业生产中使用的工具主要仍是石器木器和骨角、蚌壳制品。手工业作坊中木器和骨角蚌器也占大多数。西周的石器制作技术与商代以前相比，没有多少突出的进展，但是玉石加工技术则有明显提高，产生了许多珍贵的艺术作品。

玉在新石器时代即已被人们认识和喜爱，不过直到新石器时代之末及夏代，除局部地区的部落用玉料制成琮璧类礼器和一些装饰品外，多加玉和其它石料一起加工制成各种实用的生产工具。商代以后，玉和玛瑙、水晶等宝石的价值逐渐被人们认识，西周时期玉石制品的数量和品种都大大增加了，雕琢工艺也有所提高。各地考古发现表明，玉石器的制作水平对了解当时的经济和社会生活都有重要意义。

根据文献记载和考古发现，西周时期的玉石器大致可以分成以下三大类：

（1）礼器、仪仗类

狭义的礼器指琮、璧、圭、璋、璜、琥6种玉器，即6种“瑞玉”；广

义的礼器则泛指礼仪场合使用的各种玉器，包括祭祀时使用的、戈、矛、戚、钺、大刀、斧、锯、凿、铍、各种小刀及镰、铲、纺轮等。这些器物质地较软，出土时均无使用痕迹，不是实用之物。

（2）实用器皿类

指在日常生活中使用的器皿，如玉石制作的臼、杵、杯、梳、匕、耳勺、带钩等，大多有明显的使用痕迹。玉石制成的磬，是一种重要的打击乐器，或绘有彩色图案，或雕刻装饰纹样，也是一种实用器。

（3）装饰、艺术品类

这类器物在各地发现数量最多，分布面积也最广，主要为环、玦、笄、钏、珠、管等，还有用多件玉与宝石组成的坠饰、串饰，其中有不少玉石制品雕琢出人物、飞禽、走兽、龙凤、怪鸟和怪兽等形象，表面刻有精细的装饰纹样。

上述几类玉石器，主要发现在大型墓地中，如陕西的斗鸡台、张家坡、茹家庄，甘肃的白草坡，河南的辛村，北京的琉璃河、白浮村，安徽的屯溪等等。当时各地诸侯所居的大邑都有玉石作坊制作玉器，从事这项劳动的，主要是富有经验的手工业工匠，属百工中的一种，地位高于奴隶，但亦必须依附于奴隶主贵族，离不开官营作坊。由于人数不多，他们的特殊地位使其一部分转变为贵族。

4. 纺织业

西周时期的纺织业在蚕桑业大力发展的基础上有了很大进展。《诗经》中有许多诗篇对当时的种桑养蚕做了描写，反映出黄河流域纺织业的繁荣。一些民歌唱出了鄘（今河南省汲县）、卫（今河南省淇县、滑县）、郑（今陕西省华县）、魏（今山西省芮城）、唐（今山西省临汾、翼城一带）、秦（今甘肃省清水）、曹（今山东省西部定陶一带）、邶（今河南省汤阴、安阳一带）、豳（今陕西省旬邑）、鲁（今山东省曲阜一带）各地开辟桑田、种植桑树、采桑、伐桑和养蚕、缫丝、纺纱、织锦、刺绣等各种手工业生产情况，也有一些诗描写了妇女采桑时的心情及男女在桑林中幽会的场面。丝绸已成为贵族服饰的主要原料，采桑、养蚕、织锦、刺绣也成为妇女的主要生产活动。《诗·豳风·七月》写道：

春日载阳（春天里一片阳光），
有鸣仓庚（黄莺鸟儿在欢唱）。
女执懿筐（妇女们提着箩筐），
遵彼微行（络绎走在小路上），
爰求柔桑（去给蚕采摘嫩桑）。

这几句诗十分生动地描绘出春季里妇女们采桑养蚕的劳动情景。

西周时期不仅已在室内养蚕，而且已经有了专门的蚕室和一些养蚕的工具。广大妇女在长期实践中积累了一套比较成熟的种桑养蚕的技术，同时也积累了许多纺织的经验。

考古发现的西周养蚕、纺织的遗迹和遗物也越来越多。陕西宝鸡发现的两座西周早期墓葬中，一些铜器和泥土上有明显的丝织物和刺绣的印痕，刺绣所采用的辫子股针法直到当代还被妇女们采用着。

5. 骨器及角、牙、蚌器制作

以动物的骨、角、牙和蚌壳为原料制作各种生产工具、生活用具、兵器和装饰品，历史非常悠久，可以上溯到旧石器时代晚期。西周建国后，因青铜工具的使用，使骨角器制作更快地向前发展了。动物骨角和牙的来源十分丰富，加上制作比较简单，所以骨角器的数量比商代大幅度增加，使用也相当广泛，几乎每个遗址都有骨角器出土，从一个侧面反映出当时社会的经济发展和生活习俗状况。

西周的骨器与商代一样，有铲、刀、锥、针、鱼钩等生产工具；镞、矛等兵器；簪、梳、勺、匕、叉等生活用具；珠管、环等装饰品以及骨雕的人物、各种动物等艺术品。这些器物主要在墓葬中做为随葬品被发现，遗址中保存较少。

在各地发现的制骨作坊中出土的骨器，除骨铲多选用动物的肩胛骨和下颞骨制作外，主要以禽兽的肢骨为原料。禽类肢骨适于制作珠、管类小件饰物、生产工具则多取自牛、马、猪、鹿等大动物的骨骼，以牛和猪最多。陕西扶风云塘西周制骨作坊遗址规模较大，从出土的器物看，当时的工匠们已熟练掌握了锯、割、锉、刮、削、钻、镶嵌等一整套工序，这些都在骨器上留下了痕迹。在周原的岐山、扶风等地先后出土了 17000 多片西周甲骨，甲骨文的刻字十分精细，字小如粟，直笔刚劲有力，曲笔圆润娴熟，无不恰到好处，不仅是书法艺术佳作，也是古代微雕技艺的珍品。这批甲骨文记载了当时的国名、地名、山川、人物、官职、动物等，是研究西周历史、地理、政治、经济的重要实物资料。

西周的牙雕艺术也很精湛，陕西长安的西周井叔墓中，出土了几件象牙杯和象牙杖首。象牙杯都是用一段中空的象牙制成杯筒，另外加配髹以红漆的木质底，有的象牙杯还装配着把手。象牙杖首雕刻成虎头状，口、鼻、眉、眼、耳等部位都刻成细槽，槽内镶嵌绿松石片，颈部也镶有二周绿松石装饰，在颈部的一端有銚可以装柄。另外，在一些贵族墓葬中经常发现骨制艺术品，如河南浚县卫国贵族墓中的刻花骨板，花纹极其美丽，是稀世奇珍。

6. 竹木器加工业

竹木器制作与加工，也是一个十分古老的手工业行业，西周时期的竹木器制作行业取得的成就十分突出，其中有代表性的是髹漆工艺。

早在新石器时代，长江下游的河姆渡文化先民已表现出木器制造的聪明才智，当时已出现了最早的漆器。西周社会里，各地贵族追求奢华的生活，竹木器和髹漆工艺发展很快，许多生活用具和室内家具都采用了这种先进工艺，出现了不少优秀作品。出土较多的有盘、豆、觚、罍等器物，并出现了用蚌片或蚌泡镶嵌成图案的早期螺钿漆器。西周各地的髹漆工艺，为春秋战国时期的繁荣发展打下了基础。

在黄河流域和华北地区，许多大中型贵族墓葬中都有漆器随葬。由于盗毁严重，加之木器不易保存，所以完整遗物不多。1985 年春，在陕西长安发掘的井叔墓中，头厢里发现很多漆器残痕，大部分已不能辨别器形，只有两件漆案比较完整。其中一件为铜蹄足漆案，长 1.3、宽 0.4 米，案面厚 6.5 厘米，面髹黑漆，案沿有一圈宽 1 厘米的红漆，案面中央也有一圈长方形的

红漆。案的侧面髹黑色漆地，用红漆绘窃曲纹。这件漆案的铜足作蹄形，上有鳞状纹饰，造型美观，制作精致，是漆器中的优秀作品。后来在河南信阳长台关的楚国墓中也曾发现类似漆案，显然承袭了井叔墓漆案的风格。

北京房山琉璃河的燕国贵族 1193 号大墓，发现了一批漆盾，大部已朽，只余墓壁上的印痕。南壁的 6 个漆盾保存较好，可知当时漆盾的形状有多种，有的是长方形，有的上部为山形脊。盾表面除了红、黑、褐色髹漆外，还有人面形、菱形、圆形的大铜泡等作为镶嵌物。这批漆盾的高度一般在 1.3 米上下，宽在 0.7 米左右。漆盾的两侧竖立着一些长矛，矛与盾同时组成随葬，反映了这两种武器的内在联系。

西周时期，长江流域已经开始经营漆林，并在市场上用生漆交换其它生活必需品。《周礼·地官·载师》说官府对漆林征收的税很重，高达“二十而五”，即课以百分之二十五的重税，这种政策在一定程度上限制了漆林的经营，也影响了生漆的生产与交换的发展。

通过对西周的陶器、青铜器、玉石器、纺织品、骨角器、竹木器材和髹漆工艺等手工业生产的了解，可以看出西周社会的手工业经济比商代有了更大的进步，加速了商品经济的发展。

（四）西周的商业

在中国古代社会里，农业经济始终是占主导地位的，商品经济在整个社会经济中只是起到一定的补充和调解作用。西周时期商品交换这一新兴的行业，主要由奴隶主贵族所掌握，并为他们的需要服务。商业在《周礼》中被列为“九职”之一，目的主要在于通四方之珍异。事实上，在西周市场贸易中，占突出地位的仍然是地区之间土特产品的交流。社会的稳定有利于经济的发展，中原地区和沿海各地的贸易关系日趋频繁。交通的发展也促进了商品的交流，东南的海产物更多地运到西北各地。在西安、宝鸡等地都曾有大量海产物出土。据《诗经》和西周金文的记载，在“元龟象齿”之外，尚有“大賂南金”、“金道锡行”，铜与锡的交易及入贡，在商代与西周一直是北方与南方荆州、扬州一带和淮夷地区物资交流的主要内容。当时，市场上的主要商品是奴隶、牛马、珠宝等，大宗贸易以这几类为重点。

和商代一样，西周的贸易往来中担任贩运劳动的，实际上主要仍然是奴隶，而且其中有许多是被征服的商族人中的奴隶及其后人。作为种族奴隶的商贾，和制陶业、铸铜业等手工作坊中的奴隶一样，都隶属于官府，供周王室和各封国当政的奴隶主贵族驱使。工商并称，自西周始，用当时的话说即“工商食官”，也就是由王室或各封国来直接控制盈利致富的手工业和商业，直接奴役手工业和商业奴隶，仅仅从他们所创造的大量财富中拿出很少的一部分供给他们生活。后世的《吕氏春秋》中明确指出：“凡民自七尺以上属诸三官，农攻粟，工攻器，贾攻商。”在明确实行重农政策的西周政权的统治下，这些商业奴隶的身份地位在奴隶中是最低贱的。在周人的文献中，常把工商与家内奴隶的臣仆并列，次序排在庶人之下。他们连自身的性命都由贵族奴隶主掌握，可以连同货物一起被买卖，实质上商业奴隶与其他行业的奴隶一样都是奴隶制国家的财产。西周中期以前，周王室和各地诸侯等贵族奴隶主用官府的名义直接控制着商业奴隶，商业奴隶本身受工商奴隶主的管辖，但其身份不属于私人奴隶主，而是国有奴隶，与“率土之滨，莫非王臣”相一致，这是中国奴隶社会商业经济的一大特点。

商业操纵在官府的手中，商品交换只能在官府允许的范围内有限度地发展，因此，在民间留给私人经营的余地就不多了。一般平民只有在农闲的时候，才能抽身出来出售自己的某些剩余农产品或小型农具、手工业品等，进行少量的商业活动。他们多是制作弓箭、箭囊、小件竹木制品、零星衣服鞋帽等产品的小生产者，有些人则经营些小买卖，或在城市中的市场临时摆摊售货，这些人都属于“贩夫贩妇”。有一定专业技能的小生产者转变成小商贩，获利后可以牵牛驾车奔走离家，其中一些人替奴隶主们贩运土特产品，比奴隶要自由一些，但社会地位也不高，仍属平民阶层。到了西周后期，开始出现一些不属于官府的私人商业，由新出现的小贵族经营，役使少量奴隶为他们从事规模不大的商业活动。从商代开始产生的商人与商业，直到西周晚期才开始形成一种社会力量，但仍很弱小，并且继续受到奴隶主王室和权贵们的歧视与压制。在中国的传统农业经济思想中，商人与商业始终处于卑微的地位。

不过，从中国历史发展的长河来看，夏、商和西周三代正处于手工业经济空前发展，手工业产品迅速增加和私人财富大量聚敛的时期，做为重要的财富，土地尚未完全把劳动者紧紧束缚在大田耕作上，所以商品的交换和远

距离的贩运是比较活跃的，新兴的贵族为了满足自己的需要而重视刚刚出现的商品经济和城市市场。只是到了春秋战国之后，新的土地制度和儒家思想把人们禁锢在庄园中，才把商业和商人的力量一步步地削弱了。

（五）西周边鄙地区的经济状况

1. 西北地区的经济

西周时期，黄河上游及其支流湟水，洮河与大夏河流域，生活着辛店文化诸部落。这个部落集团是继夏代的齐家文化、商代的寺洼文化之后在这一带兴起的，主要活动在甘肃西部和青海东部地区，其势力亦曾扩展到渭河上游一带。辛店文化以1924年最早发现于甘肃临洮县辛店村而得名，典型遗址还有甘肃永靖张家嘴、姬家川、韩家嘴、莲花台；青海大通上孙家、共和合洛寺、民和核桃庄等。碳14测定表明，辛店文化存在于西北地区的时间是公元前九、十世纪左右，正当西周鼎盛时期。

辛店文化的居民，经济生活是以农业为主的，但农业生产不如黄河中下游那样发达，畜牧业仍占比较重要的地位。这从各遗址发现的大量生产工具和动物遗骸可以得到证明。当时的工具以石器为主，常见的有斧、铲、刀、锛、杵、臼、研磨器和石磨盘等。其中石斧的种类较多，可分为梯式、长方形和带肩式几种；石铲形体较大，且刃部较宽；石刀呈长方形或椭圆形，在刃部两旁各打一小缺口，它与远古时期那种两侧带缺口的石刀有明显区别。

骨制的生产工具也发现不少，主要是铲和凿，骨铲多用动物的肩胛骨或下颚骨制成，坚固耐用，刃部锋利，是一种既易制作又较实用的劳动效能很高的农业生产工具。石臼、杵和磨盘等在遗址中普遍发现，表明居民对粮食有了比较精细的加工，也是农业生产取得较大进展的反映。在农业经济的基础上，畜牧业发展很明显。牛、羊、狗、猪、马等都被驯养，其中以羊的数量最多。遗址中还发现了许多鹿、鼠一类的动物骨骼，是狩猎的主要收获物。

各部落的手工业生产已有较高水平，突出表现在制陶业的发展与青铜冶铸业的出现两个方面。青海湖以东、乐都以西的张家嘴部落，与东部洮河流域的姬家川部落陶器风格各有特点。张家嘴类型的陶器比较粗糙，全系手制，多采用泥条盘筑法，大量陶器掺杂碎陶末与石英砂粒烧制。陶器表面往往涂有一层白色、红色或紫红色陶衣，少数器物表面经过仔细打磨。除素面陶器外，纹饰常见彩绘、绳纹、划纹、附加堆纹等。彩陶图案中由三条线绘制的有羊角双勾纹的陶罐是这种文化类型的陶器中最具代表性的花纹，此外还有一些动物图案，如象生的犬形纹等。器形以平底器为主，其次是圈足器和三足器，主要器物有盘、钵、盆、杯、碟、罐、瓮、甑、鬲、鼎等十多种。

作为同一种文化，姬家川类型的陶器与张家嘴类型有许多共同特点，但区别在于除素面陶器外，绳纹较多，且纹饰细密，排列有序，有些陶器在拍印的绳纹上描绘彩色花纹，别具一格，是制陶工艺上一个独特的创造。彩绘陶器大多颜色斑斓，层次分明，不同的花纹图案与器物的不同部位相配合，并有一定的规律，十分引人注目。陶器的另一个特点是凹底器较多，其次为三足器与圆底器，而平底器与圈足器较少，与张家嘴类型有明显区别。

辛店文化的冶铜工艺水平已远超过青铜文化初期的齐家文化。铜制品已不限于小型的工具，而且当地已能铸造青铜容器了。例如张家嘴除发现铜锥、铜矛外，还有铜容器的口沿残片出土。这个遗址也发现了炼铜炉的炉衬残块，在炉衬外沿还挂着一层铜渣。至于小型铜器，则在各遗址有普遍发现，其中包括锥、刀、匕、扣、铃、泡、珠、削、凿等。

制骨业和玉石器加工技术都比较进步。骨器除制造出生产工具外，还发现了雕刻出4—8齿的骨梳与雕花的骨牌。许多墓葬都随葬着装饰品，如玛瑙珠、绿松石饰、骨管和小铜泡等，工艺水平都很高。

与商代的寺洼文化相比，辛店文化诸部落与中原西周王朝的联系更为密切了。一些遗址中常见的双耳袋足鬲，与西周早期的袋足陶鬲很近似。彩陶上许多纹饰如连续回纹、云雷纹等都与中原青铜器上的花纹一致，表明黄河上游这一古老部族曾受到中原文化的直接影响。综合考古材料和文献记载，辛店文化代表的部族可能就是西周时期西北一带的羌族，当时亦统称为戎狄。周族的先人曾在这些部落中往来居住，后来沿渭河东进，并从岐山之南的周原继续向东，推翻了商朝，建立起西周。在古公亶父率众定居周原时，他们与以辛店文化为代表的氏族部落联系非常密切。

2. 东北地区的经济

(1) 西辽河流域的夏家店上层文化

西周时期，燕山北麓到西辽河一带活跃着以夏家店上层文化为代表的部落。从考古学材料分析，夏家店上层文化并不是从夏家店下层文化发展而成的，也就是说夏家店上层文化的直系远祖并非夏商时期当地氏族部落的后裔。他们之间无论从农业经济的发展程度还是手工业生产水平上看，都没有直接的、必然的联系。迹象表明，从下辽河北部地区向东南迁移的一支古老部落，征服并逐渐控制了西辽河流域至燕山一带，在春秋早期其势力已完全统治了燕山北麓。

夏家店上层文化诸部落，经济生产是以畜牧业为主的，农业生产和制陶技术都不如夏家店下层文化那样发达。在一些遗址里发现的用于农业生产的石质工具，仅见亦可用于采集野生植物果实的半月形双孔石刀，尚未发现当时的石制掘土工具。制陶技术与夏家店下层文化相比，差别更为显著。上层文化诸遗址的陶器大都是夹砂陶，质地疏松，制作亦显粗糙。各种器皿均为手制，不见轮旋整修的痕迹，器壁常常厚薄不匀，一些器物各部分的接合处易于断裂，都是氧化焰烧成，以红褐色为主。陶器的类型也比较少，一般为鼎、鬲、豆、罐、盆、钵数种。从制作工艺上看，陶坯的进一步加工只是粗略地打磨器表。除了主要起加固作用的附加堆纹和少量刻划纹外，几乎没有别的装饰。

石器除石刀外，还有少量锤斧的形制相近的打制环状石器，也发现了一些骨镞和铜镞。骨镞的数量较多，断面呈三角形或菱形，挺尾部刮磨成楔形扁尖。这些器物显然主要用于狩猎和战

由于已经出现了阶级的分化，在上层武士和部落酋长中盛行使用铜质武器和工具的风气。许多遗址都发现了铜斧、铜刀、短剑、铜矛，也出土了一些铜锥、铜凿等。这些小型的铜器主要是在墓葬中发现的。

夏家店上层文化的遗址中往往都堆积着许多兽骨，经鉴定有牛、羊、猪、狗、马和鹿科动物。

目前发现的西周时期夏家店上层文化遗址主要有朝阳魏营子、赤峰夏家店上层和红山后、宁城南山根等。大、小凌河流域的这类遗存，其时代已延续到春秋时期了。

(2) 松辽丘陵地区的西团山文化

与夏家店上层文化有一定交往的另一个部落，是分布在松花江上游和下辽河北部地区的西团山文化。这个部落以最初发掘的吉林市郊西团山遗址而得名，大约在公元前 800—前 1300 年间生活在长春、吉林和辽宁北部的丘陵草原上，经济生产以采集和狩猎、畜牧业为主。

由于迁徙性较强，这一部落的居住营地遗址面积都很小，但他们游猎在东北地区中部的时间相当长，一些典型遗址集中在第二松花江及其支流两岸的丘陵地区。西团山文化的早期遗存在西周以前即已存在，晚期遗存则沿续至战国秦汉时期。从发现的各遗址文化遗存看，西周时期的西团山部落已初步掌握了农业生产技术，不过主要的经济形态是原始的畜牧业。

农业生产工具有用于掘土的少量打制亚腰石锄和磨制的棒状石斧，也有用于收割的半月形穿孔石刀。由于生产工具数量很少，聚落遗址和氏族墓地的规模都不大，可知他们的农业生产在经济生活中尚未占居主要地位。相反，各遗址普遍发现了较多磨制的镞、凿、环形石锤和形式多样的石镞、骨镞，还有一些用青铜制造的小刀、锥、斧、凿等，同时发现少量青铜武器矛，短剑和镞。其中曲刃青铜短剑具有东北地方特色，十分引人注目。这些工具和武器的出土，说明西团山文化的先民是一个迁徙性较强、手工业较发达，以狩猎和畜牧业经济为主的部落。他们当时已掌握了骑马技术，能征善战，其势力曾一度扩展到夏家店上层文化的领地之内。

（3）嫩江平原的白金宝文化

商代末期至西周中期，中国东北边陲的嫩江平原上生活着考古界命名为白金宝文化的古老部落。这个文化以 1974 年发掘的黑龙江首肇源县白金宝遗址为代表，重要遗址还有嫩江西岸吉林省镇赉县西岗子、大安县永合屯，嫩江东岸黑龙江省富裕县小登科等。碳 14 测定这种古老文化的年代在公元前 900—前 1400 年左右，与西团山文化存在的时间大体一致。

白金宝部落的居住遗址发现极少，是一种半地穴式长方形建筑，室内面积较大，门朝东南，有向外沿伸的斜坡门道。房内地面中央有一个椭圆形或圆形的大灶坑。居住面都经过夯实与烘烤，比较坚硬。

同其他部落一样，白金宝部落的经济形态也是以采集和渔猎为主的。由于嫩江流域水源丰富，各遗址发现的生产工具以骨器和蚌器为多，用较大的河蚌壳磨制的蚌刀是他们常用的工具，这种蚌刀直背弧刃，近背部有圆孔。还有少量蚌镰，器身宽大，一侧为长边凹刃，末端有两个缺口。蚌刀和蚌镰都是缚柄使用的，主要用来刈割野生植物的果实。遗址中多发现磨制精致锐利的骨鱼镖、骨矛和蚌镞、石镞。石器极少，仅见一些刮削器和斧、镞。从上述生产工具综合分析，这一地区当时的社会生产力仍处于较低阶段，经济生产以渔猎、采集为主，农业可能刚刚出现。在畜牧业中，人们主要饲养的家畜是羊。

白金宝文化的制陶业不仅远远落后于中原地区，也比夏家店上层文化和西团山文化逊色。各遗址中发现的陶器有鬲、罐、壶、碗、盆、杯等，还有较多陶支座。陶器大都是用泥条盘筑法手制的，也有的器物系捏塑而成。一些容器的内壁还保留着泥条的清晰痕迹。器物的唇、耳、底、足部都是分别制成后再安接于器身上的，很容易脱落，例如陶鬲是先把三个乳状袋足分别做好后再粘接到一起，然后另外附加泥条捏成厚唇。制陶的烧成温度较高，质地坚硬颜色比较纯正。

中原地区的商周文化对东北边陲的白金宝文化也有一定的影响。在一些

陶器上除装饰有地方特色的几何篦点纹、仿动物的羊、鹿、骆驼、青蛙等纹饰外，还有模仿中原青铜器上的雷纹、蝉纹等。另外，筒腹高裆、乳状袋足的陶鬲在白金宝文化中发现较多，与西团山文化及西辽河流域的夏家店上层文化的陶鬲形制相近，说明东北地区辽河、松花江、嫩江流域的诸部落互有密切的交往。

距中原地区非常遥远的白金宝部落，手工业生产的总体水平还很落后，一方面表现在石器制作上种类数量都少；另一方面骨、蚌器主要用于采集和渔猎经济，种类也不多。偶见少量墓葬中随葬骨珠、骨管、蚌珠和牙饰，还有一些骨针、骨锥等小型生产工具。既未见黄河流域、长江流域新石器时代晚期那样丰富的随葬品，也无玉器发现。当时中原地区的青铜制造业已相当发达，并传播到辽河流域，但嫩江两岸的这个古老部落中，仅见到少量圆形铜扣、铜片和青铜针。这些情况表明，白金宝文化的经济发展水平仍然是低下的。

3. 江南地区的经济

西周时期，长江以南分布着三苗、百越各族，他们分别是新石器时代晚期和夏商两代南方一些原始氏族部落的后裔，也有一些黄河流域的移民的后代与当地土著融合在一起，在长江流域和华南地区形成了各具特色的古老文化，为发展南方经济做出了巨大贡献。西周中期以后，这些与中原文化有或多或少联系的原始氏族逐渐解体，城邦制的军事酋长国相继出现，其经济形态大体追随中原地区的先进文化和经济形态而发展。当时的江南，除江苏南部和浙江地区即长江下游三角洲经济比较发达外，其余各地的经济生产水平都较中原滞后。有些部族还过着以采集和渔猎经济为主的生活，农业生产尚未出现或刚刚发生。其中代表性的部族，有福建、台湾等地的闽族，湖北湖南的三苗，江西和粤北的百越，皖南的湖熟文化，四川的巴蜀文化等等。

闽族主要分布在福建、台湾两省，以及浙江南部、江西东部和广东东部的一些地区。他们所创造的物质文化遗存在福建等地多有发现，考古界一度称之为“几何印纹硬陶”文化。后因几何印纹硬陶在中国东南沿海各地发现甚多，远远超出了闽族的生活范围，因此闽族文化就不再统称“几何印纹硬陶”文化了。

这一古老部族的先祖，是新石器时代晚期江西，浙江和皖南的一些氏族迁移到福建山区，在那里定居后繁衍出现的，其代表性的昙石山文化即表现出多种文化交流融合的色彩。闽族是昙石山文化先民的后裔，他们以蛇为图腾，在商周时期仍然过着原始氏族部落的生活。闭塞的交通和地理环境使他们很少受到中原青铜文化的影响，经济的发展一直很缓慢。1978年在建瓯曾出土过一件西周时期的甬钟，一些地点零星发现过斧、戈、剑、矛等青铜器，时代均较晚。从考古学和民族学来考察，西周社会闽族的生产力十分落后，仍然过着采集和渔猎经济为主的生活，农业所占比重不大。

当时在福建一些人口比较密集的聚落，已经开始出现了奴隶制的社会经济。闽是西周王朝的一个方国，与中原有一定的交往，考古发现的典型遗址有闽侯昙石山上层遗存、福清东张上层遗存、闽侯黄土仑墓葬群等。此外，还有南安的马仔山墓葬及同安乌山村、云埔村，光泽的油家垄等一些发现。

考古发现表明，做为“荒服之地”的闽国，农业、手工业远不如黄河流

域那样发达。南安大盈的寨仔山墓葬中出土了一批青铜器和玉器，青铜器主要是手工工具和兵器，不见礼器和容器。从器物的形制观察，这批青铜器是在中原先进技术的指导下由当地匠人铸造的。虽然青铜器铸造业比较落后，但闽族的几何印纹硬陶乃至釉陶的制造技术很先进，弥补了青铜礼器的不足。烧制硬陶和原始瓷的高超技术，从一个侧面反映了闽族自身生产力的发展程度和在奴隶制出现后手工业经济的进步。

闽侯黄土仑遗址的西周墓群，从 19 座墓葬中清理出近二百件文物，其中有硬质陶器 145 件。这批陶器主要是在泥质胎中掺入少量的细砂，在火候很高的陶窑中烧制而成的。发现的几何印纹硬陶包括杯、豆、罐、壶、鬶、鬲、虎子形器、鼓、勺、器盖、网坠、纺轮等，一些墓中还随葬着石镞、玉玦。在几何形纹饰中，以变体云雷纹最多，这种纹样是模仿中原地区铜器纹饰制作的，类似蛇的盘曲状，与闽族的蛇崇拜有一定关系。值得注意的是，黄土仑墓群中的陶器形制表现出强烈的仿铜器风格，如觚形杯、子母口豆、壘形罐和一些陶簋、陶尊、陶盘、陶舟、陶匚、匜形陶壶、陶鼓，都与中原或湖北、江西出土的商周铜器特征相似。黄土仑的陶鼓很像湖北崇阳汪家嘴出土的铜鼓，崇阳属于古代的扬越地域内，说明闽越与扬越之间是有较多联系的，闽族社会经济特别是农业经济的落后，主要是自然条件的限制。

江汉平原及洞庭湖，鄱阳湖一带，西周之后史称“三苗”，在商代中原经济的强大影响下，农业和手工业都有了相应的发展，西周时期已经成为中央政府的重要经济支柱。由于自然条件的差异，一些部族在各自的地域内长时期保留着各自不同的生产方式和生活习俗，但他们也承袭了自新石器时代以来的许多共同特点，所以被中原王朝统称为三苗。

湖北省蕲春县的毛家嘴，是西周前期的重要遗址，这里的居民当时就生活在湖滨地区的干栏式建筑聚落中。毛家嘴发现的西周遗存，是一处面积近 3 万平方米的庄园，这个庄园中的木构干栏式建筑范围在 5000 平方米以上。发掘资料表明，一些建筑是在地上竖立木桩，用木板墙分隔成单间的房屋，有的 3 间为一组，居住面都采用在木桩上铺设地板的方式。同类型遗址，在蕲春、荆门都有发现。居住在这里的部族，主要从事稻作农业生产，同时兼营采集和狩猎活动。遗址中发掘出一批日常生活所用的陶器、有鬲、鼎、簋、爵、尊、盘、罐等，还发现了青铜镞、刀和箭镞。从遗址中出土的陶器、铜器、漆器、木器、卜骨、卜甲和成堆的稻谷来看，当地的农业经济比较发达，并与中原地区有密切的交往。

武汉市东郊长江北岸的阳逻镇香炉山遗址，所表现出的经济生产状况与毛家嘴有一定差异。香炉山是自新石器时代晚期到商周时代人们长期居住的聚落。由于遗址紧靠长江，周围密布湖泊沼泽，野生动物出没较多，水产资源极为丰富，这一带的居民世代以渔猎为生，很少从事农业生产。在清理的 100 多个西周时期灰坑中，充满着各种动物的骨骼。一个重要现象是，这些动物的绝大多数，如螺蛳壳、贝壳、鱼骨、鸡骨及若干哺乳动物骨骼等，都是每一、二类动物的残骸单独填满一个灰坑。这个现象充分说明当时的先民们捕获、饲养和一次性食用动物的肉食量是巨大的。同这个现象相印证，遗址中的农业工具极为罕见，出土的渔猎工具和手工业工具则较多，包括铜网坠、陶网坠、铜鱼钩、铜刀、铜叉、铜镞、铜凿、石镞、石投掷器等。尤其是陶网坠，不仅成批出土，而且可分为大、中、小和微型几种型号，适用于不同的船只和渔网使用。与香炉山遗址经济形态相同的，还有汉阳的纱帽山

和陈岭台等遗址，都反映了长江两岸生活的一支以捕鱼为主，兼营狩猎、饲养和少量农业生产的综合经济形态的部族生活面貌。遗址中发现的房屋遗存，经常有多层垫土和居住面互相叠压的情况，可知房屋大都经过世代重建，使用时间相当长。这些部族所从事的渔猎经济，显然经历了为时很久的发展过程。

鄱阳湖和赣江流域的农业经济在西周时期已相当发达。西周早期的文化遗存，在湖口县、萍乡市及九江县都有发现。湖口县下石钟山遗址曾出土一件褐色釉瓷塑水牛，形态逼真，表明牛已经是当地人们十分熟悉的家畜，有可能已使用在农业生产中。这一带的西周早期遗址中，清理出了一批陶器、石器，还有窖穴和水井。这一时期的陶器以印纹陶最多，凸浮雕状勾连雷纹和回字纹的组合纹饰陶器，与江苏句容、溧水、金坛等地西周早期墓葬中的陶器相同。凸回字纹和曲折纹的组合纹饰、方格菱形纹、凸方格纹以及各种填线纹，都是长江下游江苏、安徽、浙江等省西周早期印纹陶器上常见的纹饰。印纹硬陶和釉陶在这一带发现的器物有鬲、甗、甑、罐、盆、瓮、尊、盂、豆、钵、器盖等，其中陶鬲是最常用的器皿，特点突出。九江县神墩遗址的水井中，出土了两件木桶，用整段树干剖成，平口，两侧砍凿出方耳，井内还出土了大量竹、木棍和竹编残器及一些陶器。

到了西周中晚期，赣江流域的村落分布更为密集，制陶业也有了更快的发展，陶器的种类和数量都明显增加。九江磨盘墩遗址出土的一件矮喇叭形圈足瓷豆，盘内饰轮旋纹，外壁有数道弦纹，内外遍施青黄色釉，釉色均匀晶亮，堪称西周原始青瓷中的精品。这一时期印纹陶的纹样已多达三四十种，许多纹饰的风格已由商代和西周早期的纤细，规整而变得粗放、草率，普遍显得厚实、雄浑，有一种神秘感。

青铜器的生产也在不断发展。新干县一座水库坝基出土的一批随葬青铜器，包括鼎、鬲、爵等，从铸造工艺看，是采用陶范烧铸的，与商代吴城文化时期多用石范进行分铸铸接已不相同，说明这时的铸造工业已较多接受了中原地区的技术。5件大型铜鼎具有明显的西周早中期特征，形制、纹饰基本相似，大小则依次递减，形成“列鼎”，推测墓主人是大夫一级的贵族，反映出至迟到西周中期，江西地区已经纳入西周王朝的势力范围之内，或已划入西周的政治版图。不过，这一带的人们的经济生活，仍保持着浓厚的地方特点，在宗周势力的不断影响和推动下，鄱阳湖至赣江流域的农业和手工业发展都比较快，青铜冶铸技术不断提高，印纹陶器的制作则呈现逐渐减弱的趋势。到了西周晚期，由于周王朝势力衰微，这一带的经济生产和文化面貌更多地反映出受到吴越和荆楚文化的影响。

江苏西南部和安徽东部的长江两岸，西周早期的经济状况不如中原地区那样发达。在南京一带当时生活着湖熟文化的先民。这种古老文化以1951年最先发现于江苏省江宁县湖熟镇而得名，成为考古界十分重视的一种文化。

由于长江两岸地势低洼，湖沼较多，湖熟文化的遗址大都位于土墩上，房屋的室内地面经拍打平整，再用火烧烤，表面光滑坚硬，可以防潮。在各遗址中发现的农业生产工具较多，主要是石器，包括斧、锛、刀、镰等，表明农业在当时的生产中已占主要地位。石镰和网坠的数量也比较多，则说明渔猎经济仍占一定的比例。

湖熟文化的先民已掌握了比较先进的制陶技术和青铜冶炼铸造技术。清

理出的陶窑为长方形，长2米余，宽1米左右，窑中遗留着木炭、灰烬和一些残破的陶器。生活用的陶器主要是夹砂粗陶，也有一些泥质黑皮陶、几何印纹陶和原始瓷器。陶器的主要器型有鬲、鼎、罍、甗、盆、钵、豆等，其中带角状把手的一部分鬲、鼎是具有地域特点的器物。青铜冶铸技术已为各部落所掌握，遗址中常发现刀、斧、镞、鱼钩等小件青铜器，以及铜矿石、炼铜用的陶钵、炼渣等。

湖熟文化在西周早期发展很快，向东扩展到太湖流域，并排挤了原在这一带活动的马桥文化，并迫使这部分良渚文化的承袭者向南迁移，与浙江地区的越族文化相融合。

西周中期以后，湖熟文化的势力继续向安徽东部发展，并已北抵淮河沿岸。怀远县的双古堆遗址出土了很多西周中晚期的陶器，同时发现了卜骨。印纹陶的衰落代之以原始青瓷的发展，江苏丹阳凤凰山的湖熟文化遗址，发现了一批原始青瓷器皿，其中较多的是素面陶鬲。湖熟文化向北部淮河流域的移民，后来逐渐融入淮夷，形成很强的地方势力。

七、结 语

中国远古暨三代社会经济的发展，是中国社会经济发展历史长河的源头，也是光辉灿烂的中国古代历史的重要组成部分。古代经济的发展是以越来越快的步伐前进的，旧石器时代经历了上百万年的漫长道路，新石器时代只有几千年，进入文明时期以后，各个王朝的更替不过数百年的时间。每一个时期的经济发展都有一定的特点，也都遵循着中国传统文化和农业经济的共同规律。经济基础对政治、军事、文化艺术乃至人们社会生活等各方面的影响是极其重大的，在社会发展中所起的决定性作用不言而喻。

人类从使用棍棒、制造石器求得生存和发展时起，到发明和控制用火、发明弓箭、驯养家畜和制造陶器；从农业的产生及手工业的发展与分工，到商品的出现和城市经济的萌芽；从陶器、骨器上的刻划符号到甲骨文、青铜器铭文的出现；从茹毛饮血到锦衣玉食；从车辆、舟船的产生到天文、历法的出现，每一种发明，每一个进步，都经历了长期、曲折、艰苦的历程，并付出极大的代价。这一切，都为社会的进步与人类自身的发展创造了条件。经济的发展，实际上就是人类智慧发展的集中体现，是科学技术的结晶。

社会经济的发展是由社会生产力发展水平所决定的，而社会生产力的发展主要是具有生产能力的人的发展，包括人口的增殖、人口素质的提高与科学技术的进步；此外，还有生产工具的发明与改进、劳动对象的发展与改变。在遥远的旧石器时代和中石器时代，虽然生产力的发展是极其缓慢的，但缓慢毕竟也在发展。旧石器时代晚期的遗址比早期的遗址分布更为广泛，中石器时代遗址的分布则比旧石器时代更密集，这就是生产力发展的具体反映。到了新石器时代，不仅氏族部落的定居营地已遍布整个中国大陆，在高山、草原、海岛都有发现，而且黄河流域的不少地方远古遗址的分布数量已与现代村落大致相同。生产工具的种类越来越多，数量十分丰富，每种工具的制作技术也不断提高。新石器时代早期先进的农业生产工具如磨光石斧、石刀、石铲，到了晚期发展成更为进步的石犁、有肩石锄、有段石镢等，工具的改进无疑对农业经济的发展起到了巨大的推动作用。随着时间的推移，土地更多地得到开发，也有更多的野生动物被驯养成为家畜和家禽；矿产、森林、江河湖海成为人们索取财富、发展经济的重要资源。在这种生产力逐步发展的情况下，社会经济不断取得进步。当黄河流域出现夏、商和西周三代文明古国之际，代表新的生产力的文字、青铜器和城市已经在北方的辽河流域、长江以南地区纷纷出现，从而使中国大陆的奴隶制王朝得以巩固和发展，成为世界东方的经济发展中心。

本书力求以比较丰富的考古发掘成果和古典文献为依据，去粗取精、涉微用宏，试图以全新的视角对中国远古暨三代的经济发展进行探索，由于对浩如烟海的材料缺乏条分缕析的经验，疏漏、舛误之处当不可免，所论亦未必得当，期望得到读者的宝贵意见。

中国全史

本卷提要

本卷主要论述中国远古暨夏、商、西周三代军事发展的历史。远古暨三代是中国人类由原始社会向阶级社会过渡的时期，在此期间，中国的军事从原始社会末期战争的出现到西周（公元前 11 世纪—公元前 771 年）时奴隶制军事制度的完备，其内涵日益丰富，军事诸因素从无到有、从萌芽到成熟，各自都经历了曲折漫长的发展过程，并相互影响，构成了一幅中国古代战争的绚丽图画。本书充分利用现有的文献、考古资料，继承和吸取了他人的研究成果，力图通过对兵制、战争、兵器、兵法等几个主要方面上下承接、前后变化的叙述中，尽可能地再现远古暨三代军事的本来面貌，继而在对历史发展的勾勒中，廓清军事与政治、经济的密切关系，以探求中国早期军事历史发展的规律及其与社会发展阶段相适应的时代特点。

一、远古暨三代军事概述

中国远古暨夏、商、周三代的军事，是中国先秦社会发展史中的一个重要组成部分。在人类社会早期，由于生产力的低下，人们群居共处，过着平等无争的生活。随着人类改造自然的能力不断加强，剩余产品大量出现，私有财产也随之产生，战争便有了其发生的社会基础。有战争即有军事，而战争一旦发生，军事诸因素如兵器、兵制、兵家、兵法等便应时而生，并随着社会政治经济的发展而发展。

战争为军事之源，亦为军事诸因素的中心，凡兵器、兵制、兵法、兵家等等，无不以实现战争目的之需要而存在。在上古时的中国，当人类演进至原始社会末期，剩余产品和私有财产大量出现，中国大陆形成以黄河、长江流域为中心的华夏、东夷、苗蛮等几大人类集团，以血亲复仇、掠夺财富和占领土地为最初目的战争便发生了。尽管远古战争的实况在史籍中没有确切的记载，但从考古资料和有关上古的传说中（诸如黄帝与炎帝阪泉之战、炎帝黄帝对蚩尤涿鹿之战以及尧舜禹伐三苗等），亦能约略闻听到铮铮的远古军声。而当中国历史的长卷翻至夏代，当阶级、国家产生和奴隶制确立之后，在夏、商、西周三代十几个世纪的漫长岁月中，战争不仅日益频繁、规模扩大，而且性质和特点也随之发生变化，由原来争夺财富和占领土地为主转变为以解决政治集团之间、阶级之间矛盾为主的斗争，于是战争突出表现为缔造王朝、维护和扩大统治阶级利益的征伐。夏、商、西周三朝的更迭以及此三朝对诸侯方国的统治，无不以战争作为实现的手段。

在原始社会末期，还没有今天意义上的军队，作战双方的兵士是由各自氏族部落中的堪与战事的成员临时召集组成。自夏代以后，由于国家的产生和政治制度的逐步发展，作为国家机器的重要组成部分，军队被建立起来，用作维护和扩大统治的支柱与凭借。而统治者为了组建、管理和指挥军队，就必须有相应的制度进行维系。中国的军事制度是随着奴隶制国家的诞生而产生的，严格地说就是至夏代中国进入文明时代后才产生的。

夏代是我国以领土和财产为基础的奴隶制军事制度的发生期，尽管当时还带有浓厚的原始氏族社会的痕迹，还存在着为数较多的以血族团体为基础的氏族武装，但是以地缘关系为主的、兵农合一的民兵制度已见其雏形。商代是中国奴隶制军事制度的发展时期，此时在夏代军队的基础上，出现了王国军与方国军两大军队体系，它们的组建中同时包含有由“众”组成的“师旅”和由血族成员组成的族军，这种双重性是由商代政治与社会生产发展不平衡所决定的。西周时期，奴隶制军事制度发展到了完备阶段，形成了以周天子为中心的军事领导体系，周天子不仅亲自控辖强大的王室军，而且还掌握诸侯国军的组建和指挥权，同时还设立了国家管理军事的最高行政机构——司马，以统管天下军队。到西周晚期，由于军队的扩大和兵制的完善，建立了由伍、什、两、卒、旅、师、军等逐级组成的系统的军事编制体系。在兵员来源上，仍然实行“国人当兵，野人不当兵”、“兵农合一”的民兵制度，但服兵役又有了“正卒”与“羨卒”之分，即现役与预备役之分。

由于军队的正规化、常备化，军队的训练不仅极为必要，而且已有可能，因此当时对军事训练极为重视，形成了一套行之有效的训练方法与内容。为了训练军队和在日益扩大、复杂的战争中有效地指挥军队的行动，西周时已

有了一套简便易行的以金鼓旌旗发号施令的军事指挥号令系统。此外，在西周军队中还出现了一支特殊而重要的力量——禁卫军。这支由王公贵族子弟组成的被称为“虎贲”兵的禁卫军，平时负责王室和公室的安全保卫，战时则因其装备精良、训练有素而成为军中的主力。可以说西周时期，奴隶制军事制度的发展已达到顶峰。以此为基础，到春秋时期，随着社会的进步和新的政治制度的确立，军队的性质、兵源、军赋及军队编制等均发生相应的变化，奴隶制军事制度开始衰落并逐步向封建军事制度转变。

战争大而言之是氏族、部落、阶级、政治集团、民族、国家之间的斗争，具体言之则是人与人之间力与技的较量。同人与野兽的斗争一样，人与人之间的搏击从一开始便是借助于外在的器物而进行的。作战所用的兵器导源于原始人群时期的渔猎工具，自从有了战争，人与野兽斗争的工具开始转化为人与人斗争的兵器，因此最初的兵器是与生产工具同体的。在原始社会晚期和夏代，由于生产力水平的限制，石兵器（包括骨角器、竹木兵器）占据着统治地位，但较原始社会早期的工具有了很大进步，不仅器型种类增多，当时能用于作战的有刀、匕首、矛头、锥、戈、箭（镞）、斧、铲、棒等，而且在制作上有了很大提高，普遍采用磨制，同时还掌握了钻孔装柄等制作复合器物的能力。到商、西周时期，随着生产力水平的提高，尤其是手工业的发展，在制陶技术的基础上冶金及铸造技术迅速发展起来，而铜是当时唯一能大量冶炼的金属，于是青铜兵器盛行一时。从考古材料看，商代军队已装备有大量不同种类的青铜兵器，如戈、矛、刀、斧、箭（镞）及甲冑等，但木石兵器仍是武装军队的重要兵器。西周时，青铜冶铸业获得更大发展，出现了以制造兵器为主的青铜手工业，在青铜兵器的生产上，不仅数量远胜于商代，而且制作技术也达到前所未有的水平。在商代的基础上，不少兵器得到改进并定型，还出现了剑、戟等新的兵器种类，大大提高了军队的战斗能力。

自夏代开始，车便开始用于作战，出现在战场上。商代，车被更多的用于战争。到西周时，可以说达到了车战的鼎盛时期，战车的数量更大，制作更为牢靠坚固，而且挽马也由2匹增为4匹，其运载能力加大。兵车的出现与发展不仅为军队增添了新的装备，而且还由此产生了新的兵种——车兵，军队的编制由原来（商代）的车、步单独编组变为以战车为中心的车、步混合编组，战车则以“乘”、“偏”等按一定数量编为大小不同的作战单位。与此相适应，兵车的出现和发展还导致了战术的重大变革。

战争是有组织的人类之间的斗争，战争从组织发动直至战场的指挥都必须由有权威和谋略的人来完成。从考古发现中我们看到，在以大汶口文化为代表的原始社会晚期，就已出现了指挥战争的军事首领。在军事民主制之下，他们具有双重身份，他们平时因为是狩猎垦荒的能手而被推为氏族部落酋长，战时则成为勇士，并被推为军事首领而杖钺执旄。但是，由于部落之战尚处于人类战争的早期，作战方式简单，而且往往是一战而定胜负，因此还没有必要也不可能形成内容丰富的战略思想，也没有产生出具有特色的复杂战术。从夏至西周，随着战争性质的变化、战争规模的扩大、频率的加快和作战方式的日益复杂化，人们在长期的军事斗争实践中，不断总结经验，形成了中国早期的谋略思想和作战指导原则，并创造了汤灭夏鸣条之战、武王伐桀牧野之战等充分运用各种谋略和作战指导原则的典型战例。由于谋略和战争指导原则的重要性日益被人们所认识，因此当时的一些战略思想和作战

指导原则被记录下来，并整理成篇，不仅殷墟卜辞和《易经》对当时军事思想有大量反映，而且还出现了《军志》、《军政》等专门的军事著作——兵书。

战争和军事思想的发展，造就了诸如伊尹、吕尚（姜子牙）等我国早期著名军事谋略家，他们不仅有丰富的政治、军事知识，而且在军事实践中加深了对战争本身以及与军事相关的其他因素的认识，在总结继承前人的基础上，有所创新、发明，为春秋战国时代中国古代兵法的大发展奠定了基础，为中国军事战略思想的产生和发展作出了重大的贡献。

总之，远古暨三代的军事，翻开了中国军事史的首篇。军事诸因素的产生、发展和政治斗争需要的日益迫切，使军事成为社会生活中尤其是政治生活中一个极其重要的内容。随着政治、经济的发展，阶级之间、政治集团之间的矛盾冲突日益尖锐复杂，中国历史继三代之后进入了春秋战国群雄争霸时代，军事亦因此显得更加重要，其内容也更加丰富。

二、中国远古社会的演进

在千万种生命共同生存的地球上，无时无地不充满矛盾和冲突，而只为人类所独有的战争是所有冲突中最高形式、最激烈的冲突，但战争及其引生的内容日益丰富的军事，并不是随着人类的产生而发生的。在人类历史 99%的时间里是没有战争的。在战争产生之前，人类经历了一个漫长的发展历程。

（一）中国人种的起源

关于中国最早的人类，在诸如盘古开天而有三皇，女娲用黄土捏造而后有人类等上古创世神话里均有反映，这些内容结构各异的神话都有一个共同点，即中国人是由天地阴阳之精华凝结而创造出来的。这些神话传说虽有其文化上不可抹煞的价值，但毕竟只是神话。可以说在人类进入文明社会的数千年里，人类起源的奥秘一直未能被揭示，只是到本世纪 20 年代中在北京西南周口店发现了“北京猿人”（亦称“北京人”）遗迹后，才使一切天生地育、泥塑土造的人种起源神话成为一种文化现象。也正是对最具代表性的“北京人”的深入研究才确切证实了中国最早的人类是由类人猿进化而来。而 60 年代发现的“元谋人”和 80 年代发现的“东方人”，不仅进一步证实了这一论断，而且将中国的历史先后上推到 170 万年和 250 万年以前。

（二）旧石器时代

中国古人类产生以后，大约经历了二三百万年的旧石器时代，考古学上将旧石器时代分为早、中、晚三个时期。

旧石器时代早期的文化遗存，在我国大陆主要有东方猿人、元谋猿人、北京猿人、蓝田猿人、金牛山猿人等，这几种人处于原始群体阶段。当时的人类使用非常粗糙的打制石器，生产力水平极为低下，却又时常面临着大自然的种种灾难和凶猛成群的野兽。猿人为了生存下去，不得不结成一个个群体，共同劳动，过着“聚生群处”、“茹毛饮血”的生活。这种群居生活，在婚姻关系上还没有形成任何习俗规定，而是处于“男女杂游，不媒不聘”的乱婚状态。由于猿人基本上还是自然的奴隶，生产力水平低下，没有剩余产品，人与人之间是一种简单协作、平均分配的平等关系。当时人们的斗争对象主要是自然灾害和野兽。从“北京人”遗址发现的遗物来看，猿人在艰苦漫长的生产斗争中不仅懂得了用火，而且制成了用于砍伐树木、割削兽皮、切割筋肉的砍斫器和刮削器，其形制已有直刃、凹刃、凸刃、多边刃、盘状、圆头等，此外还有大型尖状器。工具的大量制造和火的使用，不仅增强了战胜自然的能力，更重要的是促进了人类体质的发展。

在经历了漫长的原始群体阶段后，大约在一二十万年前，中国的人类进入了旧石器时代中期，考古学上将这一时期的人类称为“古人”。在我国大陆，考古发现的“古人”主要有长阳人、马坝人和丁村人等。他们不仅在体质特征上较猿人进步，许多方面已接近现代人，而且生产工具也较猿人先进。以丁村人文化为代表，他们使用的石器种类增多，型制多样，既有大三棱尖状器、多边砍斫器、边缘整齐的薄而尖的小型尖状器、大型手斧（有三角形、椭圆形）、刮削器（有三角形、四边形、圆形）等，还有球形投掷器——石球。由于以上工具的大量出现，古人的生产力较猿人时期有了明显的提高。随着人类与自然界斗争能力的增强，就不再需要群体的所有成员都外出打猎。根据男女体力特点的不同便出现了性别分工；在两性分工的前提下，随着生产力的逐步提高，又发生了年龄分工。而两性与年龄的分工，必然引起婚姻状态的相应变化，年龄分工排除了不同辈份之间的通婚，从而促使同辈“自相夫妻”的血缘婚的出现和血缘家族的形成。而随着血缘家族的形成和发展，氏族因素逐渐萌芽，加之在长期的实践过程中，人们逐渐认识到“男女同姓，其生不蕃”，即血族近亲通婚对后代体质发育和智力增长均有严重不良影响，于是，族外婚便出现了，而这一婚姻形态的出现，使我国远古人类大约在五万年前开始进入氏族公社时期。

最早形成的氏族公社为母系氏族公社，氏族内部按性别、年龄的不同简单分工。青壮年男子外出狩猎、捕鱼以及防御野兽；妇女则从事采集食物、看守住所、烧烤食物、缝制衣物、养老抚幼等工作，她们在生产中起着重要作用，是氏族的主持者和领导者，她们的活动是维系氏族集团的中心环节。在婚姻形态上为族外群婚制，甲氏族的一群兄弟外出和乙氏族的一群姊妹互为夫妻，子女“知其母不知其父”，家族世系按母系计。在我国大陆现今发现的属于母系氏族早期的人类主要有资阳人、柳江人、来宾人、河套人、山顶洞人等，考古学上将他们统称为“新人”，他们生活的时代相当于旧石器晚期。“新人”的体质特征在许多方面已经与现代人相同或十分接近，智力也大大提高，如山顶洞人的平均脑容量为 1400 毫升（现代人脑容量为 1300

—1500 毫升)；而从山顶洞人的复原像看，其面貌特征与华北居民都属于原始黄种人，由此可以断言，山顶洞人是中华民族的直系祖先。“新人”的进化程度从他们制造和使用的工具也可得到明显体现，“新人”在打制和修理石器的方法上有了很大改进，所制造的工具种类、形状更加多样化，在制作骨器的技术方面尤为突出(因较繁杂，不予详述)。不仅如此，“新人”(尤其是河套人)还懂得了人工取火的技术，“钻燧取火，以化腥臊”(《韩非子·五蠹》)使人类支配了一种巨大的自然力，从而最终把人类同动物界分开，其意义极为重大。

（三）中石器时代

随着人类在长期劳动斗争中体质的不断进化和智力的不断提高，生产经验日益丰富，劳动工具日益增多和先进，人类前进的步伐似乎加快了许多。大约距今一万年左右，我国古人类进入了中石器时期，这是一个旧石器时代与新石器时代之间的过渡时期，在我国大陆发现的属于这一时期的古人类文化遗存有灵井遗址和沙苑文化。当时的经济生活以渔猎、采集为主，所制造和使用的工具仍以打制石器为主，但已有局部磨光的石器，值得注意的是发明了复合工具——弓箭，使狩猎效率提高。

（四）新石器时代

人类征服自然能力的提高，加速了人类社会的发展，大约又经历了几千年，在距今八千年左右，中国历史演进到了新石器时代。新石器时代可分为早、中、晚三期，而早、中期正好相当于母系氏族的繁荣时期，即氏族制度的全盛时期，其文化遗存在我国境内分布极广，在北方以仰韶文化、在南方以河姆渡文化为早期代表。在母系氏族繁荣阶段，其主要特征表现为，同一氏族共同居住和生产，有共同的信仰，内部禁止通婚，氏族世系按母系计算，妇女在生产中起主要作用，她们担负着氏族生产、生活的主要职能，成为氏族的管理者，氏族的首领为全体氏族成员选举产生，由女性担任，氏族内部产生了公决重大事件的氏族议事会。而随着氏族的繁荣发展，出现了协调氏族间的关系，维系若干氏族共同利益的部落和部落联盟。母系氏族繁荣时期不仅出现了新的社会组织，而且婚姻状况也有了极大进步，族外群婚逐渐演化为对偶婚，这自然又产生了父子关系这一新的因素，并直接冲击着母系氏族制度。

母系氏族繁荣时期的社会生产也有了极大的发展，大量器型明显、刃部锋利、便于使用的磨制石器和钻孔装柄的复合工具的出现和广泛使用，标志着生产力的显著提高，而生产力的发展，又使人们改造自然、向自然获取生活资料的能力得到了很大的提高。虽然采集和狩猎仍占有重要的地位，但原始农业、畜牧业和制陶业在新的生产力的推动下不仅产生而且得到了发展。此外，纺织、缝纫技术和房屋建筑水平也有一定的发展和显著提高。到母系氏族公社晚期，由于社会经济尤其是农业和畜牧饲养业的发展，身强力壮的男劳动力在生产中的地位日显重要，妇女的劳动则日益失去社会性而渐居次要地位，男女在社会生产中地位的变化，最终导致了父系氏族公社代替母系氏族公社。大约距今五千年左右，我国黄河、长江流域的母系氏族先后进入了父系氏族阶段，并迅速发展，在考古学上则进入了新石器时代晚期。这一时期的文化遗存，在黄河流域有大汶口文化（中晚期）和龙山文化、齐家文化等，长江流域有屈家岭文化、青莲岗文化、良渚文化等，其中以大汶口文化（中晚期）最为典型。从上述考古发现反映出的这一时期的社会面貌表现为：从婚姻形态上看，由于父权制的确立，氏族世系按父系计算，出现了一夫一妻制婚姻及与此相应形成的一夫一妻制家庭（它既是生产单位，又是消费单位）；从社会经济来看，由于男子在生产中地位的提高，极大地激发了他们积极性，促进了经济的发展，除农业、畜牧业、制陶业等在原有基础上迅速发展、呈现繁荣景象外，还出现了一个新兴的手工业生产部门——冶铜业，并极大地促进了社会生产的发展，社会分工日益具体并呈现出多种层次，社会生产率明显提高。

（五）原始社会的解体

社会生产力的进步，社会分工的产生和扩大，促进了劳动生产率的提高，人们的生产不仅能满足一日所食，而且出现了剩余产品。随着人们私有观念的产生，加之个体小家庭的存在和产品交换的出现，为私有制的形成和发展创造了条件，于是，一些氏族部落首领（或头人）利用担任公职的便利条件，将氏族的财产据为己有，供自己享用，私有财产便出现了。其后，私有财产从剩余产品的范围扩大到农具、公用土地等生产资料，且数量日益增多，随之而来的便是氏族内部贫富分化日益明显。人类进入了“大道既隐，天下为私，各亲其亲，各子其子，货力为己”（《礼记·礼运篇》）的私有制社会，天下大同的原始社会宣告解体。人类不再平等，天下不再太平，战争从此便一直伴随着人类发展，至今不息。

三、远古军事

(一) 中国古代战争的起源与发展

我们今天意义上的战争，作为一个人类特有的现象，并不是随着人类的产生而产生的。在人类几百万年的历史中，可以说绝大部分时间里是没有战争可言的。和其他事物一样，其发生与发展必须具备一定的社会基础。但是在漫长的原始社会里，由于生产力水平低下，人们为了生存和发展结为群体，共同劳动，长期过着平等共处的生活，没有国家，没有阶级，没有剥削和压迫。人类集团间不仅没有发动战争的条件，甚至接触和冲突亦极有限，只是当人类社会发展到出现私有财产后战争才随之发生，这是各民族、各国家发展的普遍规律，中国亦不例外。

1. 中国最早的战争发生于大汶口文化时期

私有制产生于父系氏族公社时期，确切地说产生于大汶口文化时期，战争亦当起源于这一时期。诚然，从大量考古材料和文献记载中我们注意到，在此之前，在母系氏族繁荣时期和父系氏族公社早期，似乎已经有了原始氏族部落争斗的痕迹。例如，从仰韶文化西安半坡村遗址中我们看到，这个大氏族居住的村落周围，环绕着一道深壕沟，很可能是当时用来防御其他氏族侵扰而构筑的专门设施。再者，根据民族学、人类学有关理论和材料推断，在私有制产生之前，由于集团利益的不同，为了争夺提供生活资源的土地、牧场以及为巩固氏族而进行血亲复仇，发生冲突是不可避免的，但这还不能算是严格意义上的战争。

我们之所以说中国古代战争起源于大汶口文化时期，是因为随着社会的发展，这一时期已经具备了发生战争的条件并找到了证明这一结论的实据：

首先，大汶口文化时期私有制已经形成。如前所述，大汶口文化时期，人类社会进入父系氏族阶段，男子在生产生活中成为主宰，地位的提高，大大激发了他们的积极性和创造性。社会经济的进一步发展、工具的改进和新工具的发明、社会分工的不断扩大，使生产效率大大提高，产生了数量日益增多的剩余产品。而婚姻家庭形态的变化，作为独立生产单位的个体家庭和产品交换的出现，又进一步促进了私有财产的产生，贫富分化日益明显，这可以从大汶口文化遗址中随葬品的情况得到说明。例如，在对大汶口文化早期遗存江苏邳县刘林墓地的两次挖掘中，发掘者根据各墓穴随葬品的情况指出“这一氏族社会内部已有财富多寡的不同”。在大汶口文化中期（以大汶口遗址早中期墓葬为代表），在对大汶口早期两组墓的发掘中发现，一组紧邻的七座墓随葬品极为丰富，而另一组的四座墓中随葬品则非常有限，形成鲜明对比。到大汶口文化晚期（以大汶口后期墓葬为代表），这种情况则更加突出，墓制和随葬品显示出明显的差异。一些墓如 5、105、122 号等，不仅墓小，而且随葬品少的只有几件或十几件。而另一些墓如 10 号墓等，不仅墓穴宏大，而且已经使用木椁，其随葬品的丰富程度更是惊人。随葬品从种

《江苏邳县刘林新石器时代遗址第一、二次发掘》报告，载《考古学报》1962 年第 1 期和 1965 年第 2 期。

类上看，既有贴身的大量衣物、饰物和各种型制的象牙器、玉器、陶器，还有相当数量的猪头、猪骨；从数量上看，据统计，就陶器而言，在少数富有者的大墓中竟多达几十件，其中5座大墓随葬品陶器数量占整个墓群出土陶器总数的1/4以上；就随葬的猪头而言，大汶口发掘的133座墓中，用猪头随葬的有45座，占1/3强，墓中出土猪头最多的达14个，少者亦有一两个。从上述可见，不仅生产工具，生活用品和像家畜这样的动产都成了私财，而且数量呈不断增长的趋势，贫富分化日益加剧。大量私有财产的存在，无疑为以掠夺为目的的战争提供了社会基础。

其次，大汶口文化时期已出现了指挥战争的军事首领，从大汶口文化时期的一些富有者的墓葬中可明显看出他们作为军事首领的身份。如大汶口文化陵阳河遗址19号墓的墓主为一成年男性，墓中随葬品丰富，墓主杖钺执旄，腰挂号角。再如在大汶口文化早期的濮阳西水坡一座壮年男性的墓葬中，不仅有殉葬者三人，更值得注意的是在死者两侧用蚌壳拼摆有象征神武和权力的龙虎图案。在刘林遗址发掘的18号和25号墓也反映出类似的情况。再从时间上看，这些墓葬反映的都属于原始社会末期的情况，当时处于军事民主制阶段。以上提及的几位墓主，无疑是部落联盟的首领，他们既是氏族部落的首长，同时又是发动和指挥对邻近部落进行战争的首领，而且发动指挥战争已成为他们经常性职业。

再者，大汶口文化时期已经有了战俘奴隶。在原始公社时期，由于生产力水平低下，劳动产品极为有限，仅够供自己消费；只有当生产力大大发展后，出现了越来越多的剩余产品，剥削他人便有了可能，奴隶制也就随之产生，最初的奴隶来源于俘虏。一般而言，在阶级形成以前，人们在处理战俘问题上往往采取把他们杀掉甚至在更早的时候把他们吃掉的办法，但当剥削成为可能后，他们便被留下来，成为胜利者剥削的对象，成为家内奴隶，很自然也就成了胜利者的私有财产。既是私有财产，也就可以像其他私有财产一样作为随葬品，这在大汶口文化时期的成年男女合葬墓和多人合葬墓中可以得到反映。在刘林遗址和大汶口中晚期遗址各发现8座成年男女合葬墓，这些墓的墓主为男性，女性则是殉葬的妾奴，她们当来自战俘。近年在大汶口晚期江苏新沂县花厅遗址还发现了用多个奴隶殉葬的一座大墓，墓主身旁殉葬有四五个少年和幼儿，他们的身份显然是奴隶，他们和西水坡龙虎墓殉葬的三个殉者一样，当是由战俘转化而来的。既然已有了战俘奴隶，毫无疑问当时已经产生了战争。

综上所述，在大汶口文化时期，产生战争的社会基础——私有制已经形成，指挥战争的军事首领已经出现，由战俘转变而来的奴隶也已被发现，此外，在当时的陶器上已有兵器符号。所有这些事实都告诉我们，大汶口文化时期已产生了现代概念的战争。

2. 龙山文化时期中国古代战争的发展

大汶口文化时期中国古代战争产生后，这一社会现象便随着人类社会的发展而发展，在不历史时期表现出不同的内容特点。

继大汶口文化时期之后，在龙山文化时期，中国古代战争得到了发展，出现了新形势，即战争规模的扩大和对抗性的增强，这主要表现在作为战争防御设施的城堡的出现与战俘奴隶的增多。

首先，由于私有制的产生，各部落间的战争日益频繁，在当时人看来，掠夺财富不仅比劳动创造来得容易和迅速，同时也是一件值得荣耀的事。因此，进行以掠夺为目的的战争已成为当时人们生活的正常职能，每个部落随时都有遭到邻近部落侵袭的可能。各部落首领们为了保护自己的财产和权力，便役使部落中的普通民众或从以前战争中掳来的战俘，在部落住地中心筑起防御设施。前文已提及在仰韶文化时期，其防御设施为壕沟，但到龙山文化时期，防御设施已演变为城堡。从考古材料看，迄今已发现有龙山文化阶段的九座城址，其中有五处为土城垣，三处为石城垣。正如《中国文明的诞生》一文中所说的一样：“这样规模的城址作为防御设施的军事城堡应该还是比较合适的，而且这样的城堡不会是防御小规模滋扰。”龙山文化时期出现的这一情况，说明当时掠夺战争已很频繁。

再者，上述结论从当时战俘数量的增多也可得到进一步说明。如前所述，用奴隶殉葬在大汶口文化时期就已出现，到龙山文化阶段情况更为突出，除男女合葬和多人殉葬外，还出现了杀殉的乱葬坑、奠基坑，这些在龙山文化、齐家文化、良渚文化和辽西红山文化等遗址均有发现，其殉葬的战俘奴隶数量远非大汶口文化时期可比。

另外，在河北邯郸涧沟、河南洛阳王湾等地发现的乱葬坑，坑内堆放有若干死者，有的身首异处，有的呈挣扎状，有的骨架残缺不全，这些有的可能是战争中阵亡者，有的可能是俘虏。从以上两个方面可以看出，龙山文化时期，中国古代战争确实有了进一步的发展。

（二）古史传说中的部落战争

在前文关于中国古代战争起源的论述中，我们知道在大汶口文化时期中国最早的战争已经发生，到龙山文化时期中国古代战争有了进一步的发展，但我们借以说明问题的都是考古材料，睹物而不见人。不过值得庆幸的是古史中关于上古社会传说的记载却给我们复原原始社会历史、再现当时的战争情形提供了帮助，尽管它们极为有限。这些传说不仅对于研究中国文化渊源和中华民族主体的形成具有极重要的价值，而且不少神话传说还记述了远古战争的一些情况，这对于我们勾勒中国远古战争的轮廓是极为难得的。

1. 黄帝时代的战争

在距今五六千年前，随着社会经济的发展，人类群体间的交往不断扩大，在中华大地上形成了若干部族集团，其中主要有生活在黄河中游及其邻近地区的华夏集团；以泰山为中心的东夷集团和以洞庭、鄱阳两湖为中心的苗蛮集团。在漫长的历史进程中，三大集团都不断向四周迁徙发展，形成犬牙交错的分布局面，彼此间经济文化不断得到交流融合。传说中主要的氏族部落有：

1. 属于华夏集团的有炎帝、黄帝两大部落。传说炎帝为神农氏（一说烈山氏），是一很古老的氏族，它发祥于渭水上游，后沿渭水、黄河东迁至河南、河北、山东交界一带，距今五千多年前发展成为一个强大的部落集团，相传共工氏及后来的“四岳”均为其后裔。黄帝族，为轩辕氏，其先祖与炎帝氏族同源。《国语·晋语》说：“昔少典娶于有氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”以此为据并结合其他传说，近代有的史学家推断黄帝族发祥于陕西北部，后沿北洛水向东南下到与黄河交汇处，东渡黄河进入晋西南地区，继而沿中条山、太行山向东北迁入今河北地区。在华北稳定下来后，黄帝“习用干戈，以征不享”（《史记·五帝本纪》），经过“五十二战而天下咸服”，就是用武力征服了许多氏族部落（包括炎帝和蚩尤），成了黄河中下游地区一个强大的部落联盟。据《国语·晋语》说：“黄帝之子二十五宗，其得姓十四人，为十二姓：姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、僂、依是也”。可见其后裔繁兴，成为后来华夏族的核心之一。

属于东夷集团的有太皞、少皞和九黎。太皞是生活在淮河支流颍河、涡河流域的一个夷人部落，传说太皞居陈，陈在今河南淮阳县，处颍、涡二河之间。又，传说太皞为风姓，“以龙纪，故为龙师而龙名”，当与九夷中的风夷有关，且以龙为图腾。少皞与太皞有密切联系，但其形成为一部落在时间上稍晚于太皞，其故墟在山东曲阜，活动范围当在泰山以南。据《左传》记载，春秋时的郟国为其后裔，郟子追述其先祖少皞氏称其“纪于鸟，为鸟师而鸟名”，共有凤鸟氏、玄鸟氏等24个以鸟为名的氏族，可知少皞部落也曾经十分繁盛。九黎主要活动于泰山以西及江苏、山东、河北、河南等省交

《国语·晋语》。

《左传·昭公十七年》。

界处，传说及少皞之衰也，九黎乱德”。九黎乱德，以蚩尤为首，蚩尤为九黎一著名首领，相传其有兄弟 81 人，这里的 81 人，当指 81 个氏族，此数很可能是夸大的说法，但由此认为以蚩尤为首的九黎部落十分庞大是可以肯定的。

苗蛮集团中最著名的是三苗，据记载“三苗之居，左彭蠡之波，右洞庭之水，文山在其南，而衡山在其北。”由此可知春秋战国时其主要活动于两湖之间，但其原居地却在江、汉之间，曾一度向北发展与中原氏族部落长期交战，不断交流与融合。

综上所述，在距今五六千年前，在中华大地上氏族遍布，部落林立，它们为了生存和发展，部落集团之间和部落集团内部经常发生矛盾冲突，争战不断。在传说中有几场发生于中原的著名战争。即黄帝与炎帝的阪泉之战；炎帝、黄帝与蚩尤的涿鹿之战以及共工与颛顼的战争。

（1）黄帝、炎帝阪泉之战

阪泉之战是华夏族内部的一场战争。《史记·五帝本纪》载：“轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。于是轩辕乃习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从。”这表明华夏族的部落联盟原以神农氏为首，但随着黄河流域的历史进入崇尚武力的英雄时代，以农耕著称的神农氏因武力不强，不能适应时代发展（以掠夺为荣耀）的需要，其首领已渐渐不能胜任联盟首领的职务，因而被强悍的黄帝部落首领所代替。炎帝不甘心本氏族首领失去部落联盟领袖的地位，极力发展力量，为重新赢得联盟领袖的职务，对拥护黄帝的各氏族部落实施武力压制，黄、炎二帝的矛盾遂由此激化。黄帝部落对炎帝的反攻予以坚决回击，用战争手段确保已取得的华夏族部落联盟领袖的地位。黄帝“修德振兵，治五气，艺五种，抚万民，度四方，教熊黑貔貅豺虎，以与炎帝战于阪泉之野”，即发展生产，争取众心，率以熊、黑、貔、貅、豺、虎为图腾的六个部落与炎帝在阪泉（今河北怀来境内）展开决战，“三战，然后得其志”，经几次大的战斗，打败了炎帝部落，炎帝族一部被迫北迁，其余于黄河中下游与黄帝族融合。阪泉之战，巩固了以黄帝为首的部落联盟的新秩序，从此华夏集团强大起来，为后来与东夷、苗蛮战争的胜利奠定了基础。

（2）炎帝、黄帝对蚩尤涿鹿之战

涿鹿之战，是华夏集团与东夷集团之间的一场战争。当华夏集团由西向东发展，到太行山以东定居下来时，东夷集团的一些部落也正向西发展。炎帝与蚩尤为首的九黎部落首先发生冲突，“争于涿鹿之阿，九隅无遗”，传说蚩尤善作兵器，且有兄弟 81 人（当指氏族），武力较强，炎帝战败，居地尽失，被赶至桑干河流域，乃向同一部落联盟中的黄帝族求援，黄帝于是率族众与炎帝族联合与蚩尤在涿鹿再次展开大战。传说蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯、雨师从，大风雨。黄帝乃下天女曰魃（bá，传说能造成旱灾的鬼怪）。雨止，遂杀蚩尤。从传说中反映出，这场战争极为激烈，黄帝族可能曾在河流上筑坝蓄水以阻挡九黎族

《国语·楚语下》。

《战国策》。

《逸周书·尝麦》。

《山海经·大荒北经》。

的进攻，战争开始后，连日风雨交加，双方无法交战，直至雨过天晴，才把九黎族打败，并于冀州之野擒杀蚩尤。战后，黄帝“命少皞清司马鸟师以正五帝之官”，即以东夷集团中另一部落酋长“清”统领九黎部落。此次战争是两大集团在发展过程中发生的冲突，战争以华夏族的胜利而告终，但这不是最重要的，最重要的是战后华夏族与东夷族之间的交流和融合进一步扩大，并结成盟好，共同发展。如《鱼龙河图》说：“伏蚩尤后，天下复仇，黄帝遂画蚩尤形象，以威天下。”

（3）共工和颛顼的战争

共工氏为一古老氏族，据考，其故地在今河南辉县境内，世代居住于水患严重的地方，其先祖句龙修堤以防水，取得成功，氏族因而兴旺。至共工时，可能是气候条件发生了变化，但其首领仍因循旧法，造成“壅防百川，堕高堙庳，以害天下，皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴”的恶果。时颛顼继黄帝而为华夏族联盟首领，颛顼居帝邱（今河南濮阳），在河东，处下游。共工氏在河西，处上游，其以壅塞河流法防水患，造成堤坝冲决，首先殃及地处下游的颛顼氏族，因而引起冲突。据《淮南子·天文训》载：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周山，天柱折，地维绝。”此传说表明双方发生了一场大战斗，之所以说是“争为帝”，可能是为争夺与水利有关地区的控制权，这场战争以颛顼胜利而告终。

上述这几次战争，都发生在距今 5000 年前后的炎帝、黄帝时代或稍晚的时期，是中国传说时代最早的战争。此时的战争已超出氏族部落间的械斗，而主要是发生在两个部族集团或部落联盟之间，战争已带有氏族酋长争夺统治权（联盟首领地位）的性质。从战争指导上看，已开始注意战前准备，利用天气条件和争取同盟军等因素。从战争结果看，还没有出现文明时代那种对战败者进行奴役的情形，而主要是胜利的一方将失败一方赶出原住地或与失败一方结为联盟。从各部落联盟不断交往，发生冲突，而又不断融合的传说中，表明各民族祖先在共同缔造中华文化的过程中都作出了贡献。

2. 尧、舜、禹时代的战争——伐三苗之战

在我国古史传说中，继炎帝、黄帝时代之后，便进入所谓尧、舜、禹时代，这一时期社会生产获得进一步的发展，部落联盟日益扩大。为了协调部落之间的关系和维护部落联盟的整体利益，部落联盟内部形成了一套由各部落首领、宗教祭司、军事领袖共同组成的管理机构，负责处理日常事务，而当遇到重大事件则召集全体部族成员会议公决。但是随着生产的发展，私有因素的加强，部落首领为了积累财富不断发动战争，他们的权力和地位在战争过程中日益得到强化。尤其是崇尚武力的英雄时代的到来，军事首领在氏族部落的社会生活中起着极重要的作用，氏族部落成员也以军事编制的形式出现，因而显出极强的军事性。但当时还保留有原始民主制因素，族众还有一些民主权力，如选举部落首领、参与重大事件的商议决策等。由于这两方面因素的同时存在，因此这一时期被称为军事民主制时期，同时又被称作“禅让”时代，即在确定部落联盟首领的问题上，由参加联盟的各部落首领组成

《逸周书·尝麦》。

《国语·周语》。

的部落联盟会议推举继承人，经过长期考察后，将部落联盟首领的职位让给被推举的人，这是一种和平民主的传位方式，从尧到禹，均是如此。

从军事民主制的形成及其存在的社会背景来看，结合考古材料，可知尧舜禹时代的战争是很频繁的，在古史传说中所反映的这一时期的战争主要是尧舜禹对三苗的战争。

以尧为首领的部落联盟，是由涿鹿之战后华夏、东夷两大集团融合而成的，是在约4500年前后，由分属于两大集团的一些部落建立的一个以晋西南为中心的联盟，从其居地看，正好与南面的苗蛮集团活动区域的北境相毗邻。

尧攻驩兜丹水之战。驩兜是三苗族中一个以修蛇为图腾的部落的首领。尧之时，他率部族从丹水下游向上游发展，威胁尧部落的安全，传说“尧战于丹水之浦以服南蛮，舜却苗民，更易其俗”。丹水即丹江，发源于秦岭东南部终南山（在今陕西商县西北），向东南流经河南，在湖北均县流入汉江，是汉江的一条重要支流。丹水流域是古代通往陕西的交通要道，土质肥沃，气候温和，物产丰富。丹水之战极有可能是因为三苗势力向这一地区扩展而引起的，考古发现也说明这一地区是华夏族与苗蛮集团交汇、争夺的地区。如丹江边上的河南浙川江下王岗，发现一处很大的史前遗址，有关研究认为，距今5000年前后，这里是属于华夏集团先民居处地，留下了丰富的仰韶文化遗存。而距今4700—4600年前，属于苗蛮集团先民创造的屈家岭文化曾扩展到汉水上游至秦岭以南广大地区，也在下王岗留下了居住遗迹。距今4500—4300年间，这里再次成为华夏集团（具体为龙山文化先民）活动地区。可见尧舜禹伐三苗的传说是有根据的。丹水之战以驩兜族的失败而告终。

舜继尧为联盟领袖后，仍与三苗不断发生战争，如《战国策·秦策》有“舜伐三苗”，《孟子·万章》有“舜……迁三苗于三危”（三危的方位地点，其说不一，多数认为在今甘肃敦煌附近，另有在云南或四川等说法，不下八九种），但据《韩非子·五蠹》上所说：“当舜之时，有苗不服，禹将伐之，舜：‘不可，上德不厚而行武，非道也。’乃修教三年，执干戚舞，有苗乃服”。可知舜时与三苗的关系以和平相处为主，值得注意的是舜把注意力放在发展生产，加强武备上，以此形成威慑力，使苗蛮畏之而服，这为后来禹伐三苗奠定了基础。

禹伐三苗是两大集团间的一次大决战。《墨子·非攻》载：“昔者三苗大乱，天命殛之”，“禹亲把天之瑞令，以征有苗”，可知禹为联盟领袖时，三苗内部发生了变乱，禹乘机以受命于天为借口，大举向三苗进发。他在动员令中指出：“苗民弗用灵。制以刑，惟作五虐之刑，曰法。杀戮无辜”，上天“哀矜庶戮之无辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下”，申明伐三苗是因为三苗不敬神灵，且以重刑杀戮无辜之民，而上天怜悯民众，要以威武之举来惩罚苗民，将其斩尽杀绝，征苗之举乃上天之命。出征前，禹举行仪式祭天地祖先并誓师，再次表明代天行罚之意，即所谓“非唯小子（自己谦称），敢行称乱，蠢兹有苗，用于之罚，若予既率尔群对（封）诸群（君），以征有苗”（《墨子·兼爱》）。据《墨子·非攻》载，战斗非常激烈，“四（雷）电诱（諄）祗（振），有神人面鸟身，若瑾（奉圭）以侍。搃矢有苗之祥（将），搃师大乱，后乃遂几”，即战场上象雷电一样震天动地，禹有人面鸟身的神

《吕氏春秋·召类》。

《尚书·吕刑》。

护佑，三苗首领被箭射中，苗师大乱，兵败，从此逐渐衰亡。禹此役大获全胜。

从上述传说中可见，尧舜禹时期的战争，其目的已较以前有了很大变化，不再是单纯的部落之间的复仇械斗和对生活居地的争夺，更主要的表现为对财富与战俘的掠夺。如《国语·周语下》记载，太子晋谏周灵王时，追溯“黎苗之王”被灭亡的情况说：“人类其宗庙而火焚其彝器，子孙为隶，不夷于民”，说明禹征三苗胜利后，不仅仅是将三苗打败或赶走，而是实行“亡其姓氏”，说明俘其人民为奴隶的政策，已成为战争的目的之一。

3. 军事民主制下的军事首领

如前所述，远古战争自仰韶文化时期就已发生，然而在原始社会末期的战争，虽有不断扩大、频繁之趋势，但仍处于最早阶段，军事的各要素并未齐备，许多因素尚未产生或正处于孕育阶段。但自有战争之日起，就有了军事首领，因为战争是人类有组织的活动，至少得先将人集合起来才能投入战斗，这样就得有人来承担这一职能。在原始社会氏族公社时期，人类团体的构成形式，决定了每一氏族都必须有德高望重、有经验且在身体素质方面有突出优势的人来担任首领，氏族的一切活动从生产、生活到对其他部族的械斗、战争，均由其组织管理，而当部落联盟出现后，被推选的部落联盟首领需担任同样的职责。无论是氏族部落酋长还是部落联盟首领，其职责范围包括氏族部落活动的各个方面，因此在远古战争中是没有专职的军事指挥的。部落酋长和联盟首领实际上具有双重身分：在日常生活中，因为他们是生产的能手，经验丰富，德高望重而负责维持族内的秩序，安排生产；而在战争发生时则因为身强力壮成为勇士，被推举为首领而组织指挥战争，他们组织指挥战争主要是凭借自己的声望，通过动员族众来进行。《司马法》所谓：“有虞氏戒于国中，欲民体其命也”，就是以劝戒的方式极力宣传战争对氏族部落存亡之利害关系，使族众认识到战争的必要而自觉应命从征，前面所述禹在伐三苗前注意战前动员、举行誓师大会即是明证。因此他们之所以成为军事首领是以在氏族部落中的地位为前提的。从大汶口文化时期遗址发现的墓葬可以看到，自有战争之时起，氏族部落首领就具有了双重身份，因为被证实是军事首领的墓主都极富有，这是特权的象征，也是战争的结果。随着私有观念的增强，作为部落首领，积累私有财产的欲望驱动他们利用特权去发动战争；而战争的发动和进行，使其在频繁的掠夺中，不仅巩固加强了自己的权力，而且带来了大量的财富包括战俘奴隶。

因此，在军事民主制下，以掠夺财富和奴隶的部落战争，使氏族公社进一步解体，王权的加强和私有财产的增多及不均，为阶级和国家的形成创造了条件，此后，中国历史便进入了文明时代（阶级社会）。

（三）兵器的滥觞

兵器作为人类借以增强搏击能力、更有效杀伤敌人的外在物，是与战争同时产生的，可以说中国远古战争发生之日，便是中国兵器产生之时。

在原始人群时期，各人类群体在广阔的大地上各自向自然索取食用，相互之间很少往来，没有经济联系，也没有矛盾冲突。当时生产力水平极低，原始人必须群处并共同劳动，共同消费，没有剩余产品，没有私有观念，没有私有财产和阶级以及国家，因而也就没有战争。当时只有与野兽作斗争的武器，这些武器便是最主要的生产工具。随着生产力的不断提高，到新石器时代，当人类社会进入氏族公社尤其是父系氏族公社阶段之后，人类集团的不断扩大，氏族部落之间为争夺生活资源（水源、土地、牧场等）以及婚姻的掠夺和血缘复仇等而引起争斗。在部落冲突中，人们像对付野兽一样拿起手中的工具与敌对部落的成员相向搏击，从此，人与野兽斗争的工具开始成为了人与人斗争的工具，兵器便产生了。在当时情况下，生产工具和兵器是很难区分的，可以说还没有专门的兵器，生产工具与兵器同体二职，用于生产则是工具，用于战斗则是兵器，这是最早兵器的突出特点。

最初兵器的种类，从历年出土的新石器时代的石器看，其器型多样，种类不少，可用于战斗的有石戈、石矛、石刀、石弹、石球、石斧、石铲以及石质或骨质的标枪头和矢镞，此外还有红铜制成的小型刀、锥、凿等。不难推知，在旧石器时代就已普遍使用的木制棍棒、标枪和矛等，在新石器时代必然也是大量存在的。

在新石器时代，受当时生产力水平的制约，兵器（即工具）的生产制作除木质的是砍削而成外，石质的兵器已采用磨制技术，而大量复合工具的存在，说明钻孔装柄技术也已很普及。但石质磨制仍是当时兵器制作的突出特点，这是生产力水平制约所致，同时也是长期生产生活经验积累的结果。

四、夏代的军事

（一）夏代军事概说

尧舜时王权已经萌芽，到禹时，随着伐三苗的胜利，军事首领的威望进一步提高，加速了王权的形成。传说禹曾“合诸侯于涂山，执玉帛者万国”（《左传·哀公七年》），“致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之”（《国语·鲁语》），表明禹时已建立了一个前所未有的大联盟，并初具国家雏形。参加盟会的各部落酋长要执玉帛，违背命令者则遭杀戮，联盟的各部落不再是平等的，军事首领的权力已不仅限于战场上，而是逐渐凌驾于社会之上，但军事民主制仍有一定的生命力。传说禹晚年还是按惯例召集部落首领会议，商议继任人选问题，当时推举了与禹同时担任公职的皋陶；皋陶先禹而死，禹继而举荐任公职时间很短的益，与此同时却培植自己儿子启的势力；禹死后，“启与支党攻益而夺之天下”。因此后世多认为“禹名传天下于益，其实令启自取之”（《战国策·燕策》），即禹时便开始有意破坏“禅让”制度，到启时，这一制度因启杀益而宣告终结，统治天下的权力发生了由传贤到传子的巨变。启杀益后，接着又击败有扈氏的反抗，终于在中原建立了“家天下”的奴隶制夏王朝。

夏王朝建立之后，国家机器还很不完备，统治阶级内部的权力之争非常激烈，反叛力量此伏彼起。启为了巩固自己的统治，征伐反叛，不断实施武力，在频繁战争中，建立了兵农合一的军队，奴隶制军事制度略见雏形。当时的军事活动以维护统治者的利益为目的，战争的性质不再仅仅是掠夺和复仇，战争已成为国家政治的一部分，因此当时的战争以扩大统治的征服和巩固统治的平定反叛为主要内容。随着战争的升级和性质的变化，以及社会生产的进步，此时的兵器生产获得了很大发展，铜兵器和战车已经出现，但石兵器仍占主导；军事设施尤其是城防建设随着战争的扩大和兵器的进步而受到重视；随着军事制度的出现和军事装备的改进，作战的方法也发生了新的变化。

（二）夏代的兵制——奴隶制军事制度的发生

随着阶级与奴隶制国家的出现，作为国家机器的一部分，军队也随之产生，但夏代为中国第一个朝代，处于原始社会向阶级社会过渡时期，即奴隶社会早期，这是一个巨变的时代，一个特殊的时代，因此其军事制度自有其特殊的内容和时代特点。

1. 奴隶制军事制度的产生

在原始社会末期，虽然已有了战争，但当时生产力水平低下，剩余产品少，生产工具简陋，所进行的战争，就目的而言，是为了生存、血缘复仇以及掠夺有限的财富，因此部落之间发生战争时，主要表现为手持生产工具的氏族成员进行集体战斗，没有专门的兵器，也没有特殊的战术，作战人员是因需要由氏族中堪与战事者临时组成的，也就是说，没有专门的军队，自然也就无兵制可言。

自启杀益夺权，建立了中国历史上第一个统一的奴隶制国家——夏王朝后，以启为首的奴隶主贵族统治阶级，为了防止王族以外其他贵族夺权和镇压奴隶反抗，为了防范夏王朝以外部落的劫夺和便于劫夺外部落，在政治上产生了建立军队的需要，即需要有一支强而可恃的力量来实施上述职能。再者，由于生产的发展，和手工业的进步，已能专门制造用于战争的兵器，这为军队的建立提供了物质保证，因此夏王朝开始建立我国第一支为奴隶主贵族服务的军队，相应地也就产生了早期的兵制。

夏王朝是我国第一个奴隶制国家政权，国家机器刚刚建立，它还带有原始公社的诸多遗迹，其一切制度都还非常幼稚、简单，处于初创阶段。再者，夏代无确认的文字资料，考古所获亦甚少，因此我们今天只能借助古籍记载中的传说，勾勒夏代兵制的大致轮廓。

夏代的军队，由于产生于过渡时期，有其特殊性，具体地说，就是以领土财产为基础的奴隶制国家军队和以血缘团体为基础的氏族武装相互并存。

以领土财产为基础的奴隶制国家军队，是夏王朝因战争需要而临时征集组成的军队，这种军队的兵员不受血缘限制，在征集过程中，主要考虑的是地缘关系，即领土与财产；实行的是兵民合一的民军制，平时从事生产劳动，战时则须应征成军。《左传》述哀公元年夏少康复国一事，谓少康被寒浞追杀，逃奔有虞氏，有虞氏首领虞思“妻之以二姚，而邑诸论，有田一成，有众一旅”，其中少康“有众一旅”的“旅”字当解为军旅，而“众”当是对居民团体的称呼，很显然这些民众不是追随少康逃亡的夏族成员，而是虞思赐与少康邑地上的有虞氏的族民，因此“众”反映的内容已不是血缘团体，而是地域团体了。再如后羿“因夏民而代夏政”也说明当时的民众的地域关系已较血缘关系更为密切，奴隶制国家的基础已不是血缘关系而是地域关系。“有众一旅”把“众”和“旅”并提，说明夏朝的“众”具有亦民亦兵的双重身份，既是村社成员又是战士，他们在战时被动员以“旅”的形式编组成为奴隶制国家军队。

在整个夏朝，尤其是其初建时期，氏族与国家间的矛盾非常激烈，夏王朝统治范围内的不少氏族，如有扈氏等，曾公开与夏王朝对立，发动武装斗争。很显然，他们借以与夏王朝对抗的还不可能是国家军队，而是氏族武装。

这些武装力量的组成形式，和原始社会末期的氏族部落武装并无太大区别，这是夏王朝统治区内政治、经济发展不平衡的结果。但这些氏族内部并非一成不变，随着自身生产力水平的提高和外部条件的影响，它们也在不断地向国家转化，其武装也随之变成国家军队。这种变化是从一部落或氏族接纳其他氏族或部落成员担任公职开始的，这种情况在当时并非鲜见，如夏少康出任有虞氏的庖正，伯明氏的寒浞做有穷氏的相；夏后氏的臣靡，先事有穷氏后羿，后又投靠有鬲氏等均是其例。这种情况的出现，必然会导致氏族血缘关系的瓦解和以地域关系为基础的国家军队的产生。由上述可知，夏代除王朝国家军队外，还较普遍地存在着氏族武装，并在夏代历史上起过重要作用。后羿、寒浞夺权及少康复国，均得力于氏族武装，但这些氏族武装随着氏族制向奴隶制国家的转化，也逐渐演变成国家军队了。

2. 夏代军队的编制和兵种

军队是为了战争而存在的，与氏族部落战争的集体械斗不同，国家军队是有组织、有编制的。遗憾的是，有关夏代军队编制的记载极少，其详细情况不得而知。仅就《左传》所载夏少康“有众一旅”推测，“旅”可能是夏代军事编制的最大单位，至于其下有无多级军事组织以及基层组织是什么，均不可知，但有一点是可能的，即军队的编组方法与村社组织形式有密切关系。

关于夏代军队的兵种，从当时社会生产力和科学技术水平来看，结合考古发现和文献记载，可知有步兵、车兵两种。

夏代的步兵，是当时主要的兵种，因为当时还没有骑兵，车兵虽已出现，但就当时生产力水平而言，兵车的生产能力是很有限的，自然车兵还不可能占主导。我们虽然可以推知步兵是夏代军队的主要组成部分，但文献中关于步兵的记载可谓凤毛麟角，或语焉不详，其如何编组，如何作战，难以具体描述。

如上所述，在夏代已出现车兵，但数量很少。车兵是以车的出现为前提的，车在原始社会末期就已出现，《淮南子·说山训》说：“古人见飞蓬而知为车”，先秦诸子多说“奚仲作车”（《世本·作篇》，并见于《墨子·非儒》、《荀子·解蔽》和《管子》等书），据《左传》杜预注：“奚仲为夏禹掌车服大夫”，即车正。又，《史记·夏本纪》记禹治水时“陆行乘车，水行乘船”，可见夏禹时已有了车。到夏初车已经有相当数量，如《夏书》说：“赋纳以言，明试以功，车服以庸”，即把车作为赏功酬劳的物品；《世本·作篇》说：“胾作服牛，相土作乘马”，胾为商汤七代祖先，相土为十一代祖先，据甲骨卜辞证实，他们均生活在夏代。因此，夏代有车是毫无疑问的，而且用于作战。《尚书·甘誓》载：“左不攻于左，汝不恭命；右不攻于右，汝不恭命；御非其马之正，汝不恭命。”这里的左、右，一般认为应是车左、车右。从后来车兵的发展可知，车左执弓主射，车右执矛御敌，即使当时未必有如此明确的分工，但以车为中心，左右各自杀敌的车兵的存在是可以肯定的。至于车上驾战人员，因没有材料说明，是否有史家通常说的“甲首”以及人数多少，均无以推断。不过有一种可能，因兵车出现之初，数量有限，可能主要为军事指挥人员所乘。但是到夏晚期，车兵不仅数量增大，而且已成为一支攻击力极强的突击力量。如《吕氏春秋·简选篇》载：

“殷汤良车七十乘，必死士六千人，以戊子战于郟，遂禽推移大牺，登自鸣条，乃入巢门，遂有夏”；又《墨子·明鬼下》有“汤以车九两（辆），鸟阵雁行，汤乘大赞，犯逐夏众，入之郊遂”。这两条材料均说明了车兵与车战在夏末已发展到相当规模与水平，并在战争中起到了重要作用。

（三）夏代的战争

夏王朝建立后，作为中国历史上第一个奴隶制国家，为巩固国家政权和扩大统治，夏统治阶级在 400 年间，进行了无数次对异己势力和边疆氏族部落的征服战争，其中见于史籍记载的著名战争有：

1. 夏启攻有扈氏之战

启杀益夺取王位建立第一个奴隶制国家后，夏奴隶主贵族内部发生了新旧势力的矛盾，氏族制与奴隶制之间的斗争十分激烈。夏统治区内不少氏族对夏不满，起而反抗，其中居住在今陕西户县的有扈氏尤为突出。对此，夏统治者采取了强硬的措施，决定以武力平服。夏启三岁，夏启召集上卿统大军与有扈氏大战于甘（今陕西户县西南）。战前启同全军举行了庄严的誓师大会（即《甘誓》），历数有扈氏的罪状，鼓舞士气，并强调作战纪律。两军经过激烈交锋，有扈氏大败，战后有扈氏被罚为牧奴。经此一战，欲与夏对抗的氏族闻之畏惧，从而巩固了启的统治地位。

2. 夏仲康征羲和之战

羲和，为夏统治区内一氏族首领，善观天象，夏王委之以天象官之职。夏仲康元岁，有日食之象，而羲和未能准确预报，仲康以其失职，派胤统军前往征讨羲和部落。此次征讨，非因叛反，而是因羲和未能尽职，可见夏统治者为显示王权的力量和表明王权的至尊，已不惜兵戎相见，反映了军事与政治制度发展的紧密关系。

3. 夏征东夷之战

东夷，是对居于黄河下游及淮河流域的氏族部落的总称。在史前时期，东夷集团的社会经济发展就与华夏集团齐头并进，曾多次与华夏族争夺中原，成为华夏族的强大对手，至夏代依然如故。东夷诸部叛服无常，对夏的统治造成极大威胁，夏统治者为巩固统治和扩张势力，曾数次对东夷大规模用兵。

夏相时曾先后对属于东夷集团的风夷、黄夷等部落发动进攻。

少康复国后，东夷中不少部落仍不服夏朝统治，与夏抗争，东夷诸部中仅方夷来朝。少康以太康失国为鉴，重视发展生产，国力增强，至其子予（又作杼）继位后，开始对东夷采取大规模的军事行动，一度迁都于老丘（今河南开封陈留北），并且为对付善射的东夷，改善武器装备，改进和发展了兵士的甲冑和矛。东征之战取得节节胜利，一直打到东海海滨，杼因此举而为后世称颂。《国语·鲁语》说：“杼能帅禹者，夏后代报焉”极言杼东征东夷对巩固和发展夏王朝的作用，并以之与禹相提并论，深受后代崇敬。事实也证明，杼征东夷确实收到了预期的效果，至杼子槐（又作芬）在位时，风夷、黄夷、于夷、方夷等九夷均承认夏的统治而入都朝见。可以说征东夷之战，不仅加强了夏夷之间的交往和联系，同时使夏王朝的统治由今豫西晋南地区扩展到黄河中下游地区以至淮河流域，进一步促进了这些地区社会经济

的发展和华夏族的形成。另外，如前所说，这场战争对兵器和军队的发展起到了不可忽视的促进作用。

4. 夏少康破寒浞复国之战

启子太康继位后，因不恤民众，统治动摇，有穷氏首领后羿借夏众的不满情绪兴兵赶走太康，自立为帝，史称“太康失国”。嗣后，羿之亲信寒浞又夺羿自立。太康弟仲康之子相，于流亡中在帝丘（今河南濮阳县）立国，遭寒浞攻杀。相之子少康被迫投奔有虞氏，在纶（今河南虞城）召集旧臣遗民，积蓄和发展军事力量，准备复国。与此同时，夏旧臣靡也在有鬲氏境内（山东德州北）招纳被寒浞击败的斟灌氏和斟寻氏余众，准备配合少康行动。时寒浞为确保自己的统治，反击来自各方的反对，频繁用兵，致使内部矛盾重重，局势动荡，少康和靡抓住时机向寒浞发起进攻，击杀寒浞二子浇和豷（yi），寒浞代夏遂告失败，少康称帝，恢复了夏王朝的统治。

（四）夏代的兵器

兵器的产生是以战争为前提的，但其发展却受社会生产的严格制约，可以说兵器的水平是与生产技术，尤其是手工业生产技术水平相适应的。大量的考古材料说明，在公元前 2000 年前后，即夏王朝统治时期，夏王朝统治区域的黄河流域的农业生产工具仍以石器（含木、骨器）为主，但在工具制作上已较以前有了较大改进，石镰、蚌锄、蚌镰等先进生产工具的广泛使用，不仅使农业生产有了很大进步，同时促进了畜牧业和手工业的发展。当时制陶、制骨等手工业在技术和生产规模方面都有所提高，尤其值得注意的是青铜冶炼和青铜器的制作发展得很快并达到了一定的水平。

与上述社会生产力相适应，夏代的兵器也有了新的发展。从这一时期遗址出土的情况看，就兵器的种类而言，除原始社会末期就已出现的刀、匕首、矛头、锥、戈、镞、斧、铲、棒等型制外，还出现了护身的甲和用于作战的兵车。其中箭头的数量明显增多，质料和制作技术有了新的发展，仅就箭镞来看，不仅有石质、骨质和蚌壳质的，而且还有铜质的。在制作上亦极精到，有的镞身（主要指蚌镞、骨镞）断面呈三角形，脊和两翼刻有血槽，铜镞和制作精良的骨、蚌镞使得弓箭的威力大大提高，而弓箭杀伤力的增强，必然促进防护具的产生和发展，“杼作甲”和“杼作矛”便是在此前提下兵器相互促进发展的结果。当然，甲作为一种防护用具在夏以前即已出现，最早的甲当是用藤木和皮革制作的，主要用于防护前胸后背和手臂，“杼作甲”和“杼作矛”的记载只能说是杼因战争需要而对兵器加以改进的反映。

车，在原始社会就已出现，夏代车已被用于作战，对此前文已述。但关于当时战车的型制，史籍却没有详载，据《管子·形势篇》载：“奚仲之为车器也，方、圆、曲、直皆中规矩钩绳，故相旋相得，用之牢利，成器坚固”，说明夏禹时制车技术已很高超，至夏代战车的制作技术当又高于夏禹之时，更加牢靠坚固，故能用于作战。兵车作为一种新的武器装备，使兵制和作战技术发生了新的变化，即出现了新的兵种——车兵以及因兵车作战的特殊性而引生的车兵战术。

但是，就总体而言，毕竟夏代的社会生产力还比较低，当时用于装备军队的兵器仍以弓箭和木石制作的兵器为主，即仍处于石兵器占统治地位的时代。甲和兵车虽已出现，但其数量是很有限的。

五、商代的军事

（一）商代军事概说

商，原是一个历史悠久的部落，子姓，始祖名契，传说是有娥氏女简狄吞玄鸟（燕子）卵而孕生，即所谓“天命玄鸟，降而生商”（《诗经·商颂》）。契和禹同处一个时期，均是当时中国北方重要部落的首领。契为首领的部落最初活动于番、砥（今冀南滹沱河、漳水之间）一带，后几经迁徙（传说凡八迁）至十四世汤居于亳（今山东曹县），该部落在七世上甲微时已开始向国家转化，到汤时发展成为黄河下游一个强大的方国，进而从夏的属国变成与夏抗衡的敌对力量。

而夏王朝到孔甲在位时，因其“好鬼神，事淫乱”，致使国势渐衰，“诸侯畔（叛）之”（《史记·夏本纪》），又历四世至桀在位时，社会矛盾更加尖锐。桀虽非一无能君王，欲极力摆脱孔甲以来的困境，然而却依恃王权，专横残暴，排除异己，生活糜烂，其结果不仅不能振弊起衰，反而落得万民厌恨、方国叛离的结果。

当夏王朝众叛亲离之际，商汤则在伊尹、仲虺等贤臣的辅佐之下，积极准备向夏发动进攻。但商毕竟为夏之属国，而以夏王为中心的观念在人们的心目中普遍确立，欲伐夏则有名不正、言不顺之嫌。因此汤为了能顺利地伐夏，一方面广布仁德，收天下人之心；另一方面利用各种途径展开宣传战，揭露夏王的罪状，逐步使自己取得代天之罚、众望所归的地位。考虑到夏历时400年，尚有一定的实力和号召力，因此采取试探进攻的办法，曾两次拒绝向夏朝贡，并派伊尹潜入夏廷观情，当时机成熟后，便运用先剪除枝叶、后直捣根基的战略，先攻灭了尚支持夏王朝的葛、韦、顾、昆吾等方国，然后采取大迂回作战，绕至夏都西面，攻其侧背，断其后路，最终与夏军在鸣条展开决战，逐灭夏桀。商历时18年，凡“十一征”而终灭夏。

商汤得天下，并不意味着新的社会制度的产生，而是奴隶制国家政权的更迭，因此其统治并没有发生质变，仍是奴隶制的延续和进一步发展。就整个商代的军事而言，举凡军制、战争、兵器、兵法等诸多方面，在夏代的基础上又有了新的发展。从兵制看，商代兵制进入了奴隶制军事制度的发展阶段，主要表现为王权对军队控制的加强、军队管理体系的开始完善以及军队人数的增加。当时实行的虽然仍是民兵制度，但已有了王室军与方国军的明显区分，而且军队编制、兵员、隶属关系等已出现较为固定的迹象。从战争来看，除灭夏立国之战外，其战事仍主要表现为巩固和扩大统治的征伐，但其对象主要是边疆的部落氏族或方国，因此战争不再是对中原的争夺，而是开疆拓土的远征。从兵器看，商代木石兵器虽然仍占有相当重要的地位，但随着社会生产及战争的发展，青铜兵器已明显增多，并在战争中发挥日益重要的作用，同时，兵车的使用也较前增多。随着军队编制和兵员的相对固定以及兵器的发展，军队训练和相应的战术有了较明显的进步。总之，由于上述诸因素的发展变化，国家统治者驾驭军事行动的战略水平明显提高，军事活动在国家政治生活中显得愈益重要。

（二）商代的兵制——奴隶制军事制度的发展

1. 商代的军队

军队的发展受制于政治制度的发展。商代是中国奴隶制发展时期，在商王朝统治的广大范围之内（据文献及考古资料知商统治范围东临大海，西至陕西西部，北抵辽宁、河北、内蒙一带，南达汉水流域），以王都为中心，因距统治中心的远近而有明显的层次之分，简单地说，即有“内服”与“外服”之分。所谓“内服”，即以商王朝都邑为中心的邦畿之地，是商王朝直接有效的统治区域，设有百官（百僚、百辟）进行管理。而“外服”，则是指邦畿以外的列国（方国），是邦伯（诸侯）治理之区，承担护卫王畿，奉命征伐，缴贡纳赋的义务，与商王朝的关系相对松弛。与商代这一统治格局相适应，其军队也存在着王室军和方国军两大系统，类似于我们今天所说的中央军与地方军。受社会发展阶段的制约，和夏代军队一样，虽然地缘关系已占主导地位，但仍有以血族集团为基础的武装，并同时存在两类军队之中，使商代军队的构成仍带有氏族社会的某些痕迹。

从大量的甲骨卜辞和一些文献记载中我们不难发现，王室军是由两部分构成的，一是以地域为准，以“众”为兵源编组成的“师旅”；一是以血缘为准，由王室或其他世家大族之族众为兵源组成的“族军”。

（1）王室军

商代甲骨文中的“𠄎”字，隶书写作“𠄎”，孙诒让、罗振玉及郭沫若等史学家均释为“师”，与夏代就已出现的“旅”一样，都是商代军队的编制单位，甲骨卜辞中有：

丁酉贞，王作三 𠄎，左、中、右（《粹》597）；

翌日，王其令有旅左 𠄎 见方， 𠄎，不雉众？（《屯南》2328）；

丁卯卜， 𠄎 贞，我 亡 𠄎（《合集》四，11274正）；

丙午卜贞，自于 𠄎，十二月（《合集》三，5813）；

王其以众合右旅（ 𠄎左）旅 于佳， 𠄎？（《屯南》2350）；

右旅 雉（王）众？（《屯南》2064）。

从以上关于军事的卜辞材料中不难看出，“师旅”是商代的军队编制单位，再从师分左、中、右；而旅除左、中、右外，又有“王旅”（《合集》三，5822）、“我旅”（《合集》5824）之称。这里的“王旅”、“我旅”，可能就是“中旅”，而冠以“王”、“我”，并不以序称，因为三师均为王有，如“旅”与“师”同，则如此称呼大可不必，因此“王旅”、“我旅”当指为王直接统辖的较师低一级的军队。与夏、周军队前后比较，夏仅有“旅”，西周则有“西六师”、“成周八师”，可以看出商代军队是处于承上启下的动态发展中的一个阶段。在夏代“旅”的基础上，由于军队的扩大而有了比旅大一级的单位，但其数量又少于西周时期。因此，“师”是商代最高的军队编制单位，“旅”为次一级军队编制单位。然而在商代，旅之下还没有象周代那样系统而具体的基层编制单位，这正反映了商代“师旅”是由夏代的“旅”向周代的伍、什、两、卒、旅、师、军发展的过渡阶段。

在商代，师不仅是军队的编制单位，而且还被用于称呼军队以及用作人名、职官和地名。

关于“师旅”的兵员来源，从前面所引卜辞第二、五、六条中可知，“旅”

是由“众”组成的，而“师”作为最高一级的编制单位，是在旅的基础上组建的，其兵员自然也是来源于“众”。关于“众”的身分地位，目前史学界尚有歧义，但从卜辞中我们清楚地看到，“众”既应召征战，又田猎、田、并畝王事，很明显他们不是奴隶，而是以地域关系为主（也相对地因族而居）的平民百姓，他们具有亦兵亦农的双重身份。

除上述由“众”组成的“师旅”外，“族”军也是构成商王室军的另一支重要力量，甲骨卜辞对此有较多记载：

己亥贞，令王族追召方（《南明》616）；

夷三族马令？眾令三族？夷族令，乙酉卜于丁令马（《宁》一，506）；

己亥，历贞，三族王其令追召方，及子（《京》，4387）；

癸巳卜，王其令五族戍眾伐（《粹》1149）；

丁酉卜，王族爰多子族立于召（《南明》224）。

上述材料中的王族、三族、五族、多子族等，很显然都是有血缘关系的人组成的团体，而这些团体参与重大军事行动，自然就是商朝国家军队的组成部分。据考证，它们是商王的亲族或商王同姓族，这些族军具有相对的独立性，因而有单独应召征战的情况。它们也有可能作为一个独立单位被编入“师旅”之中，如前面提到的“王旅”或许有此同等的含义。族军的存在是当时所处社会阶段的反映，在氏族公社时期，军事组织表现为全民武装，而进入阶级社会后，武装为统治阶级所把持，奴隶被剥夺了作为战士的权利。但是血族的因素在当时还是无处不在，因此，作为氏族制的遗痕，氏族武装在显贵的奴隶主贵族中仍得以保存，并持续到此后相当长的时期，成为奴隶制国家统治的重要工具之一。

（2）方国军

在商王朝统治的广大地域内，有着无数大大小小的方国（诸侯）。《逸周书·殷祝解》说：“汤放桀而复薄三千诸侯大会”，陈梦家在《殷墟卜辞综述》第八章中说卜辞中所见方国共有48个，而据近人统计却远远超出此数，不下七八十个。这些方国大多是由原始社会的氏族部落自然发展而来，而不是王室分封的，它们大都拥有自己的武装力量，这些武装独立于王室军之外，自成体系，我们将它们统称为方国军。有关方国军的情况，甲骨卜辞中记载颇多，如：

五日丁酉，……洎（商之属邦——引者注）告曰：土方征于我东鄙，二邑。吾方亦侵我西鄙田。（《菁》二）；

己卯卜，贞，苦方出，王自征……（《乙》1330）；

王比兴方伐下危（《缀合》，151）；

小臣牆从伐，禽危美 人卅人四，而千五百七十，百，丙，车二丙（辆），盾百八十三，函五十，矢（《续存》下，915）；

……尺方出，伐我（《粹》，1152；《合集》九，27882）；

大方伐 卅邑（《粹》801）。

不难看出，以上所提到的方国均有自己的军队，如危方等还有精良的武器装备，人数亦众，因而与商或商之属邦发生战争。另据丁山《商周史料考证》所说，武丁时曾先后征伐土方、马方、祺方、印方、龙方等20多个方国，所有这些方国用以侵扰商王朝和与商王朝对抗的武装无疑都是自己的军队。

林沄：《从子卜辞论商代家族形态》，见《古文字研究》第一辑。

方国军的存在是毫无疑问的，但关于方国军的具体情况，因材料欠缺，难以说明。陈恩林在《先秦军事制度研究》中，据代商而起的、作为商北部方国的周方的有关文献记载，参照甲骨卜辞及周代铭文的有关内容，认为方国军的建制系统与王室军大体相似，或以“师旅”为编制单位，或以“族”为编制单位，或二者兼而有之。

（3）王国军与方国军的关系

商代军队有王室军与方国军两大系统，且在建制上大体相同，但二者之间的关系并不是对等的，地位也不是平等的。它们之间的关系受政治关系的支配，王国军与方国军的关系如同王室与诸方国之间的关系一样，是一种中央与地方的“臣属的关系”。然而值得注意的是，这种关系具有一定的原始性和不稳定性。所谓原始性，是指这种王室与方国诸侯的关系还不是完全意义上的宗法关系，正如王国维在《殷周制度论》（见《观堂集林》卷十）中所说的一样，商代的“王”只是“诸侯之长”，还带有原始社会氏族部落联盟首领的痕迹，不像周代的天子是“诸侯之君”，与封建时代朝廷和诸侯之间的关系更是相距甚远。所谓不稳定性，则是指这种臣属关系呈现出一种动态转变和逐步加强的趋势，由于商王仅为“诸侯之长”，一方面，在一定时期之内，那些居处于商王朝有效统治区边缘或以外的方国，因没有受到商王朝的直接统治，具有较强的独立性，其首领在甲骨卜辞中称为“伯”，它们有的在名义上臣服于商朝，但实际上以商王朝统治的强弱而叛服不常。方国臣服于商，其军队则有可能为商王所用；反叛于商，其军队则成为商王室军的敌对力量和征伐的对象。另一方面，随着商王朝统治的不断加强和扩大，以其统治中心为基点，其势力呈波状向四面扩张，距王畿较近的方国先被征服，然后被商王室所封而由方国转化为受商朝直接统治的诸侯，其军队也就成了商朝军队的一部分，听从商王朝的调遣和支配，承担为商王室守边或征伐的义务。因此，王室军与方国军的关系既有对抗，又有由后者不断向前者转化而纳入同一体系的趋势，其对立与转化以方国对商王朝的顺逆为标志。商代这种相互对立和转化从未停止过，只是作为对象的个体即方国在不同时期各不相同，这是商代政治发展趋势在军事上的反映。

综上所述，商代的军队有王室军与方国军两大体系，两类军队有着大体相似的建制形式，但又具有各自不同的性质。王室军是商王朝最主要的军事力量，方国军则是一种因商王朝强弱而具有两重性的军队。当王室军强大，使方国臣服于王室时，它就成为了王室军的辅助力量；而当商王朝对它们还不能实施有效统治或统治削弱时，它们因未臣服或反叛王室而成为王室军的敌对武装力量。周由商的一方国，从臣属于商而又最终伐而代之，便是最有力的说明。

2. 商代军队的编制与兵种

（1）军队编制

如前所述，商代军队的编制有“师旅”和“族军”两个系统。以“族”为单位的编制，因史料欠缺，其具体情况难以确知。但有一点可以肯定，那就是“族军”是氏族武装的子遗，根据氏族社会军事组织与村社组织相统一

杨升南：《卜辞中所见诸侯对商王的臣属关系》，见《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社 1983 年版。

这一公认的结论，可以推知，“族军”的编制大概也是采用与村社组织相同的“十进制”组成形式，这也许比较接近当时的事实。

关于以“师旅”为单位的编制，史料亦缺乏，但有一点是大家所共识的，即“师”是“师旅”这一编制系统的最大建制单位。关于“师”的人数，目前史学界尚有歧义，一般认为，商代军队的组织与村社组织相统一，虽然军、师、旅、卒、两、什、伍的编制体系到西周时才形成，但周制非在短期内凭空形成，必有其渊源和过程，也就是说周承商制。考古材料显示，殷墟侯家庄大墓的殉葬人多为一排，墓外的排坑多为10人一坑，第1004号大墓出土的兵器（戈、矛）亦为10件一捆，由此可以推测在商代已有“什”的存在。再者，在《尚书·牧誓》中，“师氏”（“师”的统帅者，即“师长”）排在千夫长之前，千夫长即为“旅”之长。另外，商代军制中，同级单位并列者有三，即左、中、右，则一“师”当由左、中、右三旅组成，而每旅以3000人计，每师有徒步9000，加上战车甲士，号称一万。

“旅”的组建情况，根据上述十进制与三进制相结合的原则，应是十人为什，百人为行，左、中、右三行为一“大行”，左、中、右三大行构成一旅，计3000人。这正与卜辞中“登人三千，登旅万”相符。

从军队的统帅指挥来看，各级编制单位均有其长官，“旅”无“旅长”之名而称千夫长，师之长官则称“师长”、“师氏”，此为商代最高的统兵官。在重大军事行动中，由于当时存在着村社组织与军事组织相统一的特点，反映到军事上则表现为卿将合一。除商王亲自率军征战外，在很多情况下都是由商王任命王妃亲贵统军出征，统揽全权。在军事指挥上由师长、千夫长负责，再其下的编制单位则由各级村社组织的首领统带，他们在平时组织村社群众从事生产，战时则召集所属社民组军从征，由村社管理官员变成基层军队组织的统兵官。因此，商代军队具有越是基层建制单位越带有氏族制度遗迹的特点。

（2）兵种

商代军队的兵种主要有步兵和车兵两大类，而此两者之中又以步兵为主，前面所说的编制情况也是针对步兵而言。在实战中，以十进制组成的步兵，以三个独立单位（左、中、右）协同作战，有学者认为这可能是源于原始社会时的围猎。在人类社会早期，人们在追捕野兽时往往是分队三面围追，开其一面，使猎物不致四面突跑。由于步兵有较完善的编制体系和较成熟的作战方法，因此经常独立作战，尤其是在边远山区作战。步兵的征战叫做“步伐”，即不骑马、不用车，在整个商代这是最主要的作战方式。在甲骨卜辞中多有关于“步伐”的记载，如：

壬子卜，贞，乞步伐方，受有祐。十二月。（《粹》1072）；

庚寅卜，贞，今沓王其步伐夷。（《乙》7818）；

己亥卜，四月令步[伐]。（《龟》2、14、6）；》

甲午王卜，贞，乍余，朕祈酒，余步从侯喜征人方。（《通》592）。

车兵是商代的一支辅助兵种。商代有车兵是公认的事实。甲骨文“车”字作“𠂔”、“𠂕”、“𠂖”、“𠂗”等形，《尚书·牧誓》孔疏引《风俗通》说：“车有两轮，故称为两”，一“两”即兵车一乘。“两”，甲骨卜辞作“丙”，已用于作战。如前文引“小臣牆从伐，禽危类……，丙、车二丙，……”，又《吕氏春秋·简选》说商汤率“良车七十乘，必死士六千人”伐夏；《墨子·明鬼下》说“汤以车九两，鸟阵雁行”伐夏，这些都

说明夏末商初战车和车战已经有了很大发展，但其具体情况尤其是编组配备等，卜辞及古文献几乎没有记载。车兵的编组当与步兵有别，一般认为后来周代车兵是仿商朝车兵的编配而来，《诗·鲁颂》郑笺云：“兵车之法，左人持弓，右人持矛，中人御。”商代考古发现已证明了这一说法。在安阳殷墟商代后期宗庙遗址旁，发现了各埋车一辆的五个坑，车坑呈品字形排列，每坑中与车同葬的有3人及大体相同的各种兵器（弓、矢、戈、刀等）3套，另外，有3个坑各埋挽马2匹，余两坑埋挽马4匹。可见这些车显然不是交通工具而是战车，这正说明商代车兵的配备情况与周代相同，即一车有甲士3人，左执弓主射，右持戈主刺，居中者则主御马驾车。同时，从上面所引考古发现还可以知道，当时兵车以5辆为一作战编组单位，又据殷墟西北冈的一大墓内，曾出土25辆战车，此即是《司马法》中所说的“正偏”（清代学者黄以周在《礼书通故》中对此有专门论述），但这只是较大的战车编组单位，而不是最大的编制单位，因为甲骨卜辞中常有“登射百”（《合集》三，5760正）和“三百射”（《合集》三，5769正和5700）的记载，以一车配一射士为制，“射百”即表明有战车百辆，“三百射”则有车300辆，这应是目前可推知的商代最大的战车编组单位。在商代，车、步兵各自可以独立作战，但已有了以战车为中心，配以步兵的混合编组情况。前面所引殷墟商后期宗庙遗址前所埋5辆战车的最前一辆的两旁，埋葬有5人一组共15名步兵，这些步兵显然是配属于这些战车或最前面这辆战车的。战车与步兵的编配，后来即发展成为合成的军队编制——“乘”。

如上所述，商代的车兵已有一定的数量，在战争中也起了一定的作用。但我们也注意到，自灭夏之战建立商朝后，中原相对平息，商代战争尤其是武丁以后的战争多是对边疆山区方国的征伐，而战车的构造及其作用限制了其在边远山区的使用，甲骨卜辞中的记载也多为“步伐”，未见有以兵车远征者。因此，由于商代尤其是中后期征战对象的特殊性，战车在当时的使用应该还是比较有限的，车兵数量也当是很少的，车战的战术也还不发达，仍处于车兵发展的早期。

（三）商代的战争

1. 商代战争概述

战争是政治手段的延伸，商以灭夏之战建国，而在中原确立统治之后的战争，以盘庚迁殷为界，可分为前后两个时期。前一时期商王朝对各方的战争，因目前所见材料极缺，除《竹书纪年》所载的征夷、征班方、征戎以外，其他战事未有记述，但从当时的政治形势来看，这一时期的战争主要是针对中原各地反叛不服之方国。而自盘庚迁殷以后，即商之中后期，中原各地业已平定，经济发展，国力兴盛，军力强大，因此势力逐渐达于边疆地区。与此同时，南、北、西各方的外族如狄、羌、荆楚等，经长期发展，势力亦渐强大，并时常与周族接触，侵扰商之边属。因此商代中后期的战争主要是对边疆的远征，通过这些远征进一步加强和扩大了商王朝的统治。从当时战争规模之大、时间之久，亦足证狄羌、盐蛮等族的实力之强。到武丁时，边疆方国和外族已构成对商王朝统治的重大威胁，最后商终为新起的周族所灭。

2. 商代重大战事

（1）汤灭夏鸣条之战

夏末，商族崛起，至汤时成为一个强大的方国，而夏政衰微，各种社会矛盾异常尖锐，出现了灭亡之兆。在此有利形势下，商汤积极进行灭夏准备，采取了一系列有力的措施。他罗致贤能，知人善任，以伊尹和仲虺为左右相，在政治上展开强大的攻势，一方面宣传揭露夏统治的暴虐，另一方面采取“宽以治民”的政策，极力扩大自己的影响，争取各方国的支持与拥护，当时不少方国归附于商。如《史记·夏本纪》载：“汤修德，诸侯皆归商”。又如《墨子·非命篇》谓：“汤时诸侯与之，贤士归之”。由于商汤采取了这些办法，并收到了预期的效果，因而商的力量逐渐发展起来。但从当时的情况看，夏历 400 年，虽衰败而其统治基础犹存，在方国中还有一定的号召力，“诸侯”对夏王仍是敢怒而不敢言。商与夏相比，力量毕竟还小，实际上，就连商本身也还是臣服于夏，听其命而朝贡之。但商的发展引起了夏的注意，关系紧张，致汤被“召而囚之夏台”，只是汤假意忠诚，向桀进贡大量物资，才被释放。在此形势下，汤清醒地认识到，要灭夏必须谨慎从事，不可轻举妄动，所以在继续加强争取各方面支持拥护的同时，为察明夏朝内部的情况，曾两次派伊尹到夏朝任官，充当间谍，以观夏政并与夏臣联络。伊尹居夏三年，归而告汤，称夏内部“上下相疾、民心积怨”，社会上流传着“上天弗恤，夏命其卒”和“时日曷丧，予及汝皆亡”的民谣，认为夏桀已处于天怨人怒的危机状态，可代而灭之。汤采纳了伊尹的建议，下定灭夏的决心，并与伊尹一道共同谋划，制定了先剪除枝叶，再彻底铲掉根基的灭夏战略方针。因此，商汤伐夏是以亳（今河南商丘一带）为中心，逐次兼并周围与夏族有关之诸侯。

汤之灭夏自征葛始。葛为夏之属国，在今河南宁陵北，与亳为邻。伐葛的理由为“葛伯不祀”。祭祀上天神祖在当时已深入人心，不祭祀则被视为背天离德，人所共弃。商知葛伯不祀，派人质问，答无以祭神之牺牲，汤派人送去牛羊，葛伯尽食之仍不祀，又使人问之，答无以祭祀用之黍稷（粮食），

汤复派人前去助耕，并派老人儿童前去送饭，葛伯率人夺取酒食，杀死送饭童子。汤就此事以复仇名义一举攻灭葛。此战征伐的对象葛实为一小方国，战争规模极小，时间亦极短，但其所产生的社会效果却异常显著。此战不仅剪灭了夏的一个属国，损其羽翼，而且检阅了商军的力量，更重要的是大大提高了商之威望，博得各方赞扬，称其为正义之师。各地不堪夏政之苦的百姓，如久旱望雨一样，盼望商汤军队的到来。

初战告捷，形势对商大为有利，于是紧接着商汤发动了进一步剪除夏朝羽翼的战争，所谓“十一征而无敌于天下”（《孟子·滕文公》）。此“十一征”主要包括灭韦、灭顾、灭昆吾等战争，此三者均为支持夏王之方国，韦在今河南滑县东，彭姓；顾在今山东鄄城东北，己姓；昆吾在今河南许昌附近，己姓。“十一征”的结果，使夏王朝东部屏障尽失，为直捣夏都扫清了道路。

为了探明夏的实力，试探各方国对攻夏的反应，商汤有“景亳之命”，召集归附各方国（“诸侯”）会盟，申明代天伐夏之命，各方国不仅没有异议，而且均表示支持，商汤更有了信心；同时采纳伊尹的建议，绝贡于夏，以观其变，夏桀立即调动九夷之师准备伐商。汤遂知夏桀实力尚强，还有一定的号召力，因此根据伊尹的计策，“谢罪请服，复入职责”，假意臣服，养精蓄锐以待时机；并派伊尹再度赴夏，结交失宠之妹嬉，联络夏臣，了解到夏桀更加残暴，武伤百姓，诛杀重臣；窥知夏桀对众叛亲离、末日将至的恐惧，他曾梦两日相斗，西方日胜。伊尹回而告汤，汤当即决定再次绝贡，以试探各方面的反映，桀复召九夷之师讨汤，并在有仍召诸侯会盟，结果，不仅九夷之师不应，而且有缙氏还公开反夏，桀不虑情势，出兵伐有缙。汤认为时机已成熟，遂决心对夏发动大规模进攻。

汤灭夏战争过程中最重要、最关键的是鸣条之役，在此战役之前，汤与伊尹制定了战略迂回的进军计划，率大军从亳出发，绕道至夏都西面，一者为了出其不意，突然袭击，断其退路，再者由西向东攻击可以加剧桀迷信“西方日胜”的恐惧心理，从精神上促其崩溃。

战前，汤举行了庄严的誓师大会，阐明畏天命、代天致罚、兴师伐夏，是因为夏王罪大恶极，接着历数夏桀种种罪行，渲染民众的怨愤，并严明赏罚，激励士兵同心协力，攻灭夏朝。

商汤率军绕道西进，继而渡过黄河，两军在有娥曾有小规模交战，商军直逼夏都，夏桀率军仓促应战，两军大战于鸣条（在今山西运城安邑镇北，一说在河南封丘东），夏军大败。桀东逃至三（z ng，在今山东定陶）被商军俘获，相传桀后来被汤放逐于南巢（安徽巢县境内），夏遂灭。

汤灭夏之战是中国战争史上一个著名的战例，夏桀的失败与商汤的胜利，一方面由于夏政治的腐败残暴，众叛亲离，陷于孤立，即《史记·夏本纪》中所说：“桀不务德，而武伤百姓，百姓弗堪”所致；另一方面则是汤善于采用和实施各种措施政策，寻求最广泛的支持与拥护，壮大自己，削弱敌手，尤其是任用伊尹等贤能和展开有力的宣传战，并注意情报工作，使灭夏的准备极为充分。而在灭夏计划的具体实施过程中，汤能根据形势的发展，采取蚕食政策和迂回作战的战略方针，使每一次军事行动都胸有成竹，稳操胜券。

综观汤灭夏之战，汤长期谋划，其用心极深，持之时久，终达目的，不仅灭亡了腐败残暴、失却民心的夏王朝，建立了商王朝，在政治上具有极重

大意义，而且在军事上也有其开创性，在宣传战、间谍战、心理战、孤立战以及大规模迂回行动等方面均有巧妙运用，不失为中国战史中一个突出的战例。

（2）武丁征鬼方之战

这是商王朝征服边疆方国的一场大规模的战争，发生在武丁（高宗）时期（公元前 1324 ~ 1266 年）。商朝从建国至武丁时，已历 22 王近 200 年，此时中原地区早已平定，政治、经济发展，军事力量强大，达到极盛时期。开疆拓土不仅非常需要，而且有了可能，于是商加强对边远方国的控制，势力不断向边疆扩张。与此同时，商统辖范围以外的各族，如北面、西面之狄、羌，南方之荆楚等经长期发展，势力也逐渐强大，也有意向中原扩张势力，侵扰商边境之事日见增多。高宗伐鬼方之战便是在这一背景下发生的。

鬼方，居处于商之西方及北方，活动地区大概在今陕北及河套一带，当时商之属国与鬼方及北方的土方相接壤者有 沚、沚二部。

武丁二十九年（公元前 1296 年）二月，商之方国下旨（地点不详）叛反，武丁遣大将望乘前往征讨，土方与鬼方乘机侵扰沚境，沚告急求援。三月武丁即“登人五千”采取集中优势兵力，分阶段重点打击的办法，先专攻土方和平下旨，至十二月下旨之战结束，接着开始进攻鬼方。

武丁于攻鬼方之际，深恐渭河流域的周人及陇西的羌方伺机行动，特遣蒙侯加以防范，此时鬼方与土方加强联盟共同对抗商军，战事非常激烈，规模日益扩大。武丁三十年七至九月期间，武丁曾七次下令增调援军，每次三千或五千，在不到 40 天的时间内就征调了二万三千人；并遍祭祖先及诸神，祈求福祐，可见战事之紧张。在商军强大的攻势之下，至武丁三十二年底（公元前 1293 年）鬼方终于溃败，商军胜利班师。

此次战争因商王朝与外族扩张势力的矛盾冲突而引发，由征下旨开始，征伐对象除下旨外，还有土方和鬼方，其中以对鬼方作战为主，战事持续达三年之久，动用了大量的军队，堪称为商代规模最大、时间最长的一场战争，即使是在商以后持续如此之久的战争亦不多见。战争的结果以商的胜利而告终，不仅平靖了边患，而且扩大了势力范围。

（3）商伐羌之战

羌为商朝西方的一个部族，主要活动于今甘肃、陕西西部，山西西南及河南西北一带，早在商初，羌与商王朝就有着密切的关系。《诗·商颂·殷武》载：“昔有成汤，自彼氏羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常”，说明在汤之时，羌人就臣服于商，成为商朝众多方国之一，因称“羌方”。但随着其内部社会经济的发展，势力不断扩大，逐渐从“莫敢不来享，莫敢不来王”而变成对商的不断反抗，因此甲骨文中商不断对羌用兵的记载甚多，如“令五族伐羌”、“妇好伐羌”以及“追羌”、“执羌”等，其中妇好征羌最为典型。妇好为武丁之妻，曾多次征兵亲率出征羌、夷、土方等部落。1976 年在河南安阳小屯西北发掘其墓葬，出土文物中的偶方彝、三联甗、铜镜等铭文中均记有其伐羌事迹，与文献记载相应合，其中一次率兵一万三千人伐羌。妇好伐羌是我国历史上有关妇女统兵征战的最早记载。

（4）商伐荆楚之战

荆楚，为商南方之一部族，主要活动地区在长江中游及汉水流域一带。商伐荆楚发生在武丁时期征服鬼方、羌方之后。关于此战，卜辞中未有记述，仅在《诗经·商颂》中有“挾彼殷武，奋伐荆楚，深入其阻，衰荆之旅”的

记载，详情难以知晓。但就该条材料可知，商军伐荆楚，规模应不算小，且深入荆楚地区，给荆楚以重创。很显然经此战，商朝的势力向南扩展至长江流域。

（5）商征孟方之战

商朝末期，江淮一带的夷人强盛起来，武乙时便“分迁淮岱，渐居中土”，与商发生直接冲突。帝乙时，东征夷方，不意中途为孟方截击。孟方为商一方国，在今河南睢县西北（《辞海》；另一说，董作宾《殷周战史》：“孟方大概为羌方附近之方国。”），帝乙便转而亲征孟方。据卜辞记载，此次战争具有相当规模，不仅商王率军亲征，而且大获全胜，擒方伯3人，俘1570人，战车2辆，盾牌180个，甲冑50具。可见战争已达到较高水平和孟方军装备之精良。此战中军队投入数量之多，武器装备的精良，从侧面反映了当时中原方国社会发展已达到很高水平。

（6）周族的兴起与商周的早期冲突

周，是由姬姓的一个古老部族发展而来（详见后文），在商代是商的一个方国，主要活动于陕西渭水、泾水流域，到季历（文王之父）时势力渐强，不断扩张，发动对其周边部族的战争。先是伐西落鬼戎，俘其部落首领12人，又攻燕京之戎，受挫，经休整后又打败无余之戎和翳徒之戎。到文王姬昌之时，又连续征服昆夷（活动于陕西洛水流域的游牧部族）、密须（活动于甘肃灵台西南）、阮（活动于甘肃泾川东南）、共（泾川北）等附近部族后，转而向东发展，先争取虞（山西平陆）、芮（陕西大荔）两族归服，又击灭黎（山西黎城）、邰（河南沁阳）等方国，然后集中兵力指向亲商的崇国（位于陕西户县）。周的强大与不断扩张，引起了商的注意，商为扼制周的发展及进攻，多次发动对周的征伐。卜辞中亦常有“寇周”之记载，如“令旅族寇周”、“令多（ ）子族从犬侯寇周”等，在早期商周军事交锋中，重大战事有周灭商之属国崇之战。战前，周王誓师，严明纪律，经三十天的围攻，崇人拒不投降，周军使用云梯及攻城临冲车发起猛攻（《诗·大雅·皇矣》），一举灭崇，并在崇地建立丰邑，将都城由岐下迁于此。此战不仅显示了周的实力，而且使渭河平原尽为周有，为灭商创造了条件。

（7）商纣王攻东夷之战

商朝末年，生活在今山东、江苏一带的人方（属东夷集团）逐渐强大，不断向商统治区扩张，约在公元前11世纪之初，商纣王为平服东夷的反叛，发动了对东夷的大规模战争。经激烈的战斗，东夷各部先后被纣王征服，俘获大批物资及夷人并作为奴隶。此战是商王为维护自己的统治的穷兵黩武，其突出的掠夺性正好暴露了商王朝国势的虚衰。

（四）商代的兵器

商王朝建立后，汤吸取夏桀灭亡的历史教训，体恤民情，注意组织发展生产，曾告诫各级官员“毋不有功于民，勤力迺事，予及大罚殛汝，毋予怨”（《尚书·汤诰》），所以当时社会矛盾比较缓和，奴隶制得到进一步发展，提供了较多的劳动力，社会经济获得长足进步。作为主要生产部门的农业，由于工具的先进、耕作技术的提高和耕种面积的扩大，农业经济极为繁荣，不仅显示其在社会经济中的重要地位，而且为供养、发展军队方面提供了物资基础。商代畜牧业也较发达，驯养的畜类增多，数量也极为可观，有时一次祭祀就上百头牛羊。驯马显得日益重要，设有专职的“马小臣”等负责王室马匹的饲养和管理。畜牧业的发展为商朝军队提供了运载能力，使军队的机动性大为提高。

与兵器生产密切的手工业也有了飞跃的发展，尤其是王室贵族控制的手工业部门，生产规模和技术水平都达到了前所未有的水平，表现为专业的进一步分工和产品种类、数量的增多，其中青铜冶铸业尤为突出，不仅远胜夏代，而且显示出迅猛发展的势头。如安阳殷墟5号墓仅为一座中型墓，其随葬铜器就有468件，总重量达1600多公斤，而且所有器物造型别致精巧，可见铸造技术极具水平。这不仅反映商代青铜冶铸技术的精熟，而且也说明当时已有了相当大的生产能力，这就为青铜兵器的生产创造了技术条件。

商代的青铜手工业，为大小奴隶主所掌握，实行集中经营管理，除制造礼器、用具外，主要是生产兵器，从考古发现的商代都邑遗址中，发掘出以铸造刀、镞为主的作坊。当时的兵器种类有戈、矛、钺、戚、刀、镞（箭头）、盔等。

戈，是一种装有长柄的勾形兵器，有锋利的双面刃和前锋，柄长一般约3米（六尺六寸），其基本性能为既可以勾割，又可以啄击。戈起源于原始人群狩猎的工具，最初是模仿兽角和鸟啄的形状，将兽角绑在木棍上，以起到延长手臂的作用，这是戈的雏形。后来出现了打制的石戈，石戈的特点是“本粗而未尖”。当青铜铸造业出现后，青铜戈也随即产生，铜戈仍是仿照石戈制成。殷墟早期出土的铜戈只有援和内，这时的戈是与柄成直角安装在柄上的，安柄的方法有两种，一种是“内安秘”（bì，即柄），就是把戈从内插入木柄头的槽孔里；一种是“銜安秘”（銜 qióng，即孔），就是把木柄插入戈的銜孔里。两种安柄方法比较而言，后者较为便利，但不如前者牢靠，在勾、啄敌人时，銜安秘的戈往往会左右松动或向外倾斜，影响杀伤效果。因此后来趋向于“内安秘”的方法，并加以改进，在戈内的中央穿一小孔，同时在柄槽两边与戈内小孔相对应的位置也凿孔，用木棒将戈和柄贯栓起来，使戈和木柄的结合更为牢固。随着使用经验的积累，到商中后期，戈的形状又有改进，开始将戈的内改为弯曲的勾状。

戈是车战的基本格斗武器。商代车战已有相当的规模，因此戈已被大量使用，如殷墟妇好墓出土的随葬兵器中有2/3以上（91件）是铜戈，而在殷墟西区聚葬地出土的青铜兵器中，戈也约占2/3。

矛[又叫鉞(shù，同鉞、钺、鉞)、（cóng）、（shuò）、钺(qí)]，是一种装有长柄的尖状刺杀兵器，亦起源于原始社会的狩猎工具，最早是用尖形的石块或骨角作矛头，绑在竹木杆头，用以锥刺。石或骨角质的矛头无定形，以尖削为特点，到青铜时代，才有较一致的形制。根据殷墟出土的大

批实物来看，商代的铜矛，矛头呈尖叶形，刃部有双锋，下部是安柄的铜形釜，釜部两侧有环或孔，用以系纆。安柄的方法有两种，一种直接透于矛头；一种仅止于矛釜。商代矛头还有一个特点是釜比刃长，到周以后，釜与矛的长短比例以及脊角的数量都发生了很大变化（详见后文有关西周的兵器一节）。矛柄长一般为一丈八尺（550cm）。矛是古代步兵使用的主要格斗兵器，在商代已有大量的使用，如殷墟 1400 号大墓墓道中出土有成捆的矛 700 支，每捆 10 支。

斧、钺，斧、钺形制相近，区别在于钺刃宽大，柄长；斧刃窄，柄短。据《说文解字》释“大者称钺，小者称斧”。斧、钺起源于原始社会的石斧，随着青铜铸造业的出现而改用铜制。斧、钺安柄的方法，最初为内安秘，这种方法不够牢固，后改为“釜安秘”。斧、钺虽均为砍劈兵器，但钺在商代主要作为军权的象征，因此钺除青铜制作的以外，还有用玉制成的。古代军事首领在军事活动中常常杖钺执旗以指挥军队。一般来说钺的大小与军权的大小成正比，已发现的大型铜钺刃宽近 40cm，重达 5000 克。据《六韬·军用篇》记载，武王军中有“大柯斧”，刃宽 8 寸，重 8 斤，柄长 5 尺多，名为“天钺”。从殷墟出土的兵器来看，斧、钺在商代已是重要兵器之一。

殳（Sh），又叫做杵（ch）、杖、棒，是一种竹木制成的打击兵器。在夏、商、周三代均列为五兵之一，是军队中的基本兵器之一，多用坚木削制而成，长丈许，上端有棱、尖，既可像木棒一样击扫，又可以挑刺。因其取材和制作均较简单，因此可以大量生产和装备军队。商代虽然青铜冶炼和铸造工艺已相当发达，但因原料开采和制作工艺都较复杂，所以还不可能完全代替木石兵器。当时在军中殳类兵器仍大量使用，《书经》中即有载：“武王伐纣，战于牧野，前徒倒戈，血流漂杵”，杵即是殳。这种兵器直到春秋时仍有使用，而自春秋以后，殳的质材和形状都有改变，从单纯的木制发展为套有尖角形的铜头或铁头，此外尖头后部还有球状铜箍。

刀，是一种近接肉搏用的砍杀兵器，由原始社会的石刀发展而来。商代的青铜刀数量极少，且型制非常短小，作甲士护身之用，仅为一种辅助兵器。1975 年在甘肃东乡村马家窑遗址和永登连城蒋家坪马厂文化遗址，分别出土的铜刀，是目前我国发现的最早的两件青铜刀，距今已有 4000 多年，其形式尚未脱离石刀的特点。从殷墟出土的商代铜刀看，较夏代有很大进步。商代铜刀有三种形式：一种是直脊的，一种是弯脊的，一种是直脊而首部上弯的，有的握柄上还有抵环。

弓箭（矢），是一种抛射兵器，能在较远距离外杀伤敌人，且命中率较高。弓箭亦是由狩猎工具演变而来。狩猎是原始社会人们获取生活食物的主要手段，开始是用石块、木棒等向目标投击，但投掷的距离很有限。经过长期与野兽斗争的经验积累，将树枝弯起来用绳索绷紧做成弓，用削尖头部的细树枝或竹子当箭，利用绳与树枝的张力将箭射出，这就是弓的雏形。由于箭能在远距离杀伤敌人，是戈矛所不能及的，因此，自有战争以来弓箭即成为主要兵器之一。但随着生产技术的提高和斗争经验的不断积累，弓箭的制作也得到不断发展和提高，尤其是箭（矢）的变化极大。人们逐步改用尖利的石块或骨、贝作为箭镞，安在箭杆的头部，以增强箭的穿透力，这样就成为带有石镞、骨镞、贝镞的箭了。1963 年在山西朔县峙峪文化遗址，曾发现了石镞，距今已有两万八千多年，是目前发现的我国最早的石镞。后来为了使箭在空中飞行时克服空气的影响，以保持飞行方向，人们又在箭杆尾部装

上羽毛，于是又有了羽箭，使箭的形制日趋完善。商代的弓箭在夏代基础上，随着青铜冶炼工艺技术的发展，除用骨、石做箭头外，还大量使用铜镞，而且铜镞的形制也不断改进。从郑州商代遗址和殷墟出土的大批铜镞来看，商代的制箭技术已有相当水平。到商代晚期，铜镞的两翼夹角增大，翼末的倒刺更尖锐，沿两翼的侧刃铸有血槽，这样可减少箭头穿入人体的阻力，加大创面，提高杀伤力，且难以拔出。铜镞的形制多为长脊双翼式，镞长约5—6厘米，脊伸出翼底，断面呈菱形，翼末倒刺锐利。还有一种短脊双翼镞，长约5厘米，脊较短，不伸出翼底，两翼倒刃弧度较前一种大。青铜镞的制作，是用合范浇铸而成，一范有6—7个镞模，一次即可铸出数枝，因此可以大量生产。箭杆多为木质，长约80厘米左右，箭全长约85厘米左右。当时已有装箭的袋，称作“箛”，有竹制与皮制两种。一般以每10支箭为一组，装于箭箛里。

商代的弓也有了很大改进，其构造已脱离了原始单体弓（用一根树枝或竹子压弯制成）的阶段，成为复合弓。所谓复合弓就是用几片木或竹材叠制而成，将弦解除后，弓体即可反向还直，可保持良好的弹力。但为了保持弛弓弓体的弧度以便于上弦，又往往用青铜弓秘缚于弓体内侧，铜弓秘的普遍使用，标志着商代弓箭制作和使用已达到一个新的水平。商代的弓张弦时长约160厘米，大致相当于成人的体高。这样的弓，张力大，弹力强，射程较远。

随着杀伤兵器的发展。为了在杀伤敌人的同时更好地保护自己，防身兵器也得到同步发展。商代的防护兵器主要有甲、冑和干盾。甲是穿著于人体和披遮于马身上的防护具，冑是保护头部的头盔，干盾是手持用以抵挡对方箭矢和刺杀兵器的器具。

商代的甲，主要是皮革制成的，至今未发现铜甲。商代畜牧狩猎业和皮革手工业的发展，使皮甲制造工艺达到相当高水平。皮甲的形制有从整片皮革制成龟甲式到多片皮革拼制成鱼鳞式的发展过程。根据现今出土的稀少的商代皮甲残迹看，可能是以整片皮甲为主，与同一时期的盾一样表面涂漆，有的还缀铜甲泡，以加强防御作用，这样的甲对青铜兵器的防护是相当有效的。商代的冑已有铜制的，青铜冑的形制是仿人头颅铸制的罩式头盔，顶上有插羽纓的细铜管，前额有威武的兽面纹，两旁及后壁下延，可护住颈项。铜铸的冑虽较笨重，但防护能力却很强。

商代的盾主要是用木板制成，也有用犀皮制作的，其形制有长方形和椭圆形两种，正面涂漆并画有兽面纹，反面装有便于手持的提手或两条绳索。长方形的盾主要装备步兵，称为步盾，圆盾（亦有小方盾）主要装备车兵，叫做小盾。

战车是商代重要的战斗运载工具，商代战争中兵车已有较多使用。从殷墟发掘的商代兵车看，当时战车的形制是独辕，双轮，方舆（车箱），长毂。辕前端有车衡，衡上附轭用以驾马；后端与轴在舆底相交接，挖槽嵌合。兵车各主要部件均为木质，木轮直径约135~138厘米，辐条多为18根；车轴长300厘米，两端镶有铜轹；辕长约290厘米，衡长约110厘米，多用木轭外裹铜饰；车箱宽约115厘米，深约80厘米；四周有轩轻，轻间有栏，舆后有门，供甲士上下，舆内可容甲士3人；另外还装带有兵器、马鞭，以及修理车子的工具和打磨武器的砺石等。从出土的遗物和遗迹看，商代的战车大多为一车二马，也有一车四马的情况，但数量极少。从甲骨文的字形看，有

的车可能还有车盖

从上述杀伤、防卫和运载兵器的情况看，在社会生产发展水平提高的基础上，随着战争和军事制度的发展，商代的兵器装备较夏代有了较大进步，尤其是到了商代后期，青铜兵器和战车的生产达到了相当高的水平，这些兵器在战争中发挥了重要的作用。

（五）商代的城防设施

商代国家的边界并不很明确，国家平时防卫不是沿边界设防，而是通过加强地区统治中心的防御能力来实现的，这是与当时的政治统治形式相适应的。

商代王都及其周围大片地区是商王直接统辖的统治中心——王畿，王畿以外东南西北“四土”是臣服侯伯的辖区，而四土之外更远的地域则是那些或友好，或敌对的方国、部族活动的地区，这些方国部落与商王朝的关系随商王朝国力的强弱而时叛时服。在此形势下，为了加强统治，商王朝除增强王畿的统治力量外，还通过种种途径来控制臣服诸侯，经常派出一些王室贵族带领其族众及奴隶进驻新征服的地区或“四土”，通过作邑、垦田或驻守，建立星罗棋布的统治据点。他们拥有自己的族众和武装，逐渐发展自己的势力，有些逐渐与臣服的方伯一起成为外服诸侯或成为商王朝的外臣拱卫。根据甲骨文的记载，商王朝派出的王室贵族和四土的侯伯，不仅负责守卫边防，还要随时向商王通报敌情，以作为商王决定军事行动的依据。

由于商王朝国力的强弱直接关系到方国、部族对商王朝的叛与服，而方伯和派出的王室贵族均负有守边的军事职责，因此，为了加强国防力量，无论是王都还是方国或王室贵族的邑地、城郭的修建均极受重视。不仅王都如已发现的郑州商城、偃师商城和殷墟等都有高耸的城墙和深陷的壕沟，而且一些起兵反抗商王统治的方国也修建有城郭。卜辞反映基方曾建城以抵御商王军队，被攻陷后，商王决定继续完善其城郭，作为统治据点。可以说当时商王及方伯诸侯的重要政治经济中心几乎都构筑有城池或堡垒，“城池”是商代国防设施的基本形式。

城池作为一项重大军事设备工程，其建设必须符合军事防御的要求。因此，其位置的选择首先要从国防的全局着眼，使其能控制所辖统的地区或通向国都的一定的防御方向；而在具体选址上又必须从有利于防御作战考虑，选择易守难攻的地形，一般以天然障碍山河湖泽为屏障最佳。已发现的商城遗址多在靠水倚山之地，正是着眼于当时的军事防御。城郭除军事职能外，同时又是当时统治阶级聚族而居的地方，因而生产环境和生活条件也是建城需要考虑的一个重要方面。已发现的商城遗址多在沿河土地肥沃地区，就是考虑了有利于农业生产和生活物资供应。

商代的筑城工程技术已达到相当高的水平，从已发现的商城遗址看，城址规模相当大。如河南偃师商城城址南北长 1700 余米，最北部宽 1215 米，中部宽 1120 米，南部宽 740 米，面积约 19 平方公里；安阳殷墟面积 24 平方公里；而郑州商城遗址东墙、南墙均长 1700 米，西墙长 1870 米，北墙长约 1690 米，周长约 6960 米，遗址范围约 25 平方公里。这些城池的城墙也相当高厚而且坚固，如偃师商城土墙厚达 19~25 米，最厚部分达 40 米。城墙用夯土筑成，其构筑方法是先挖壕建基，逐层填土把基础夯实，到与地面齐平时，向两侧扩宽基部，再向上逐渐收缩，形成下宽上窄的土墙。城内有马道直通城门，还可乘马从干道直上城墙顶。城内除干道外，主要有大型宫殿基址，在其周围又有小型宫城环绕，如偃师商城内就有四处大型夯土建筑群和建筑基址。有的殷墟虽没有发现城墙，但有一条 8000 米长的大濠沟，宽达 7~21 米，深 5~10 米，由东南向西北蜿蜒，通到洹水南岸。可见当时不仅有城，还有池，而且工程巨大。就郑州商城而言，城墙堆土不下几十万立方米，完

成如此大的工程，其建筑技术和工作量都是极惊人的。当时之所以耗费巨大的人力建筑规模庞大、墙高池深、极为坚固的城郭，可见城在商代具有极重要的军事意义。至于城墙上部的设施，因无遗迹保存下来，亦无文献记载，故不得而知。

（六）商代的兵法与兵家

在商代，由于社会发展阶段的限制，军事的诸内容还没有像我们今天的概念那样系统而具体，军事各因素虽有发展，但仍处于初级阶段，因此很难找到今天概念上的军事指挥家和军事思想家，更难归纳出系统的军事思想以及战略战术。因此，需要说明的是，我们这里所说的兵家并非专职的军事人才，而兵法也是就广泛意义而言的，既包括战略的，也包括战术思想，即用兵之道与作战之法。

1. 商代兵法

军事思想和战略战术是战争发展的结果，是人们在长期军事斗争实践中对军事活动认识的结晶。甲骨卜辞和有关古籍对此均有所反映，分述如下：

（1）注意战前兵员的征集与动员

前面关于军制的论述中，我们已知道，商代尚无常备军，如有战事，临时召集军队，卜辞中常有“登人”、“登旅”的记载。临时组成的军队，是未经训练的，为使军队能完成作战任务，当时所采取的方法就是战前举行誓师动员，如灭夏鸣条之战前、伐鬼方等。誓师往往由商王或王后亲贵亲自主持进行，内容是明确发动军事行动即征伐的原因和目的。如《汤誓》中指出之所以要伐夏，是因为夏罪恶多端，失却民心，天怨人怒，所以必须代行天命，攻而灭之。除此而外，一个很重要的内容是严明纪律，主要表现为赏罚分明，用命立功者受奖赏，不用命者或杀戮或罚为奴隶，这也正反映了军队素质不高，同时这种战前动员还多少带有氏族社会、氏族部落对外作战的痕迹，有明显的时代特色。

（2）宣传战、攻心战的策略

这一策略在汤灭夏之战中极为明显。商汤利用夏桀的荒淫暴虐，一方面布仁德，收络人心，争取各方国的支持拥护；另一方面不失时机地揭露渲染夏政的腐败不得人心，从而树立自己的道义形象，孤立敌手，并利用夏桀对众叛亲离的恐惧心理和对“两日相斗，西方日胜，东方日败”的迷信，在展开政治攻势的同时，采取迂回战术，绕至夏都以西发起进攻，促使夏桀在精神上的崩溃，瓦解其军事上的抵抗，从而一举击灭之。

（3）间谍战、情报战的运用

商汤对于灭夏处心积虑，深知自己作为一个方国要对抗夏朝，不仅有以下犯上之嫌，而且实力也悬殊，要想在此情况下能实现灭夏的目标，必须对敌手的情况有一个全面的了解。为此，他派自己得力的辅臣伊尹到夏桀身边任职。伊尹到夏朝任职后，一面熟悉情况，刺探情报，一面联络夏臣和失宠的妹嬉。这对于瓦解敌人内部，正确认识敌我态势，对于商汤准确把握时机和下定决心灭夏提供了有力的保证，在中国军事史上开了“上智为间”（《孙子兵法》）的先河。

（4）孤立战略与迂回战略

在汤灭商之战中，汤以一方国而灭夏，在很大程度上得力于孤立战的运用。汤任用伊尹共同谋划灭夏，他们充分考虑到当时敌强我弱的形势，因此，采取了先剪除枝叶，再掘其根基的孤立战略，先以自己活动的中心毫为基点，对亲夏的方国逐个消灭，并利用政治攻势笼络人心，使许多方国归附于己。

一方面壮大了自己的力量，另一方面削弱夏的力量，使其陷于孤立，以致出现夏桀召九夷之师伐商而九夷不起的情况，这些都为最终灭夏打下了基础、创造了条件。而在与夏的最后较量——鸣条之战中，商汤和伊尹又成功地运用了迂回抄袭、断其后路的策略，集军誓师后即绕道至夏都侧后，形成由东直捣夏都之势，不仅使夏军猝不及防，而且无路可逃，夏桀最终兵败被擒，失国被逐。

以上几个方面的军事思想是夏商之交汤灭夏之战中反映出来的内容，因此其萌芽当在夏朝就已发生，而商代战争频繁，这些思想的存在和发展当是无庸置疑的。

（5）伏击思想的萌芽

在甲骨卜辞中，已有关于伏击战的记载：

“辛未卜，争，贞，妇好其从沚戛伐巴方，五自东骚伐，戎阱于妇好立。贞妇好其[从]沚戛伐巴方，[勿]自东骚伐戎阱于妇好立？”

这里的“立”应作“位”解，“戎阱于妇好立”意为敌人陷入妇好设的伏击阵地。这两条记载同一事件的卜辞从正反两个方面卜问：即妇好协同沚戛商方国沚的伯征伐巴方，武丁亲自率军自东边佯攻，敌人会陷入妇好的伏击圈吗？或商王不从东边佯攻，敌方会陷入妇好的伏击圈吗？由此可以看出，当时人们对伏击战已经有了朴素的认识，这两条卜辞的内容可以说是中国古代伏击战思想的萌芽。

（6）步兵的行军作战之法

步兵是商代的主要兵种，其行军作战受军队编制和武器装备等诸多因素的制约。商代军队编制有左、中、右之分，即左、中、右师，左、中、右旅，左、中、右行，因此在军事行动中“步伐”以左、中、右三面围攻的形式推进，在具体作战中以正面迎击为主。卜辞中即有“贞王勿逆伐方，上下弗若，不我其受[佑]”、“贞方其未，王勿逆伐”的记载。这里所谓的逆伐，就是正面迎击，因为当时使用的是青铜和木石等冷兵器，要杀伤对方只能是面对面的搏击。由于军队有“伍”、“什”的编制单位，作战中可能有小队集体迎击进退的情况，至于有无阵法变化，因无材料记载难以确知。

（7）车兵作战之法

前文已述，车兵不仅有自己的编制和配备，而且可以独立作战。在作战过程中因战争规模的不同，出动的战车数也不一样。但无论车辆的多少，在当时车战战术尚未发达的情况下，主要是以一定的编组（一大编或一小编）正面推进攻击。车上甲士各司其职，即中主驾车，左执弓射敌，右执戈矛击刺御敌。这是早期车战的情况，其战斗形式还较简单，到春秋时期车战获得巨大发展，车兵作战才有较完善的队形与阵法。

2. 商代兵家

（1）商代军事指挥系统

就目前关于商代的历史资料而言，很难清晰地描述出商代军事指挥体系，也很难找到一个我们今天在概念上所谓的军事家，但从商代军事制度的特点中，我们可以推知其军队指挥系统的概貌。

前文已述，商代军事制度具有兵农合一的特点，同时在很大程度上还带有氏族制度的遗迹。具体地说，就是一方面军队组织与村社组织有一致性，

另一方面占主导地位的地缘关系与退居次要地位的血缘关系相并存。商代王国军的“师旅”与村社组织的形式相同，由“伍”、“什”进制组成，因此，各级村社组织的头领便是其军队各基层组织的召集者和统领者，平时为官，战时为将。而就整个国家军队而言，军队为国王所有，与商代政治制度特点相适应，军队的高级统帅人员则主要由王室贵族担任，表现出卿将合一的特点。而在“族军”中，亦与此相类似，方伯（诸侯）为“族军”的最高统帅，其军队内部各级指挥与王室军大致相同。由于有关商代军事的记载材料极缺，卜辞中所记多为登人三千或五千伐某某方，或召某某方伐某某方、或令某侯某族伐某方等，涉及具体的人物极少。除商王亲征外，仅见妇好、沚戛、望乘（武丁二十九年下旨叛反，武丁派其前往征伐）、犬侯（商王曾令其伐周），而且关于他们的记载多是只言片语，对他们在战争中的具体表现知之甚少。所幸的是，我们虽然很难找到充足的资料来描述商代某个军事指挥将领的事迹，但由于当时政治与军事的密不可分，在关于商初著名贤相伊尹的记载中，我们不难看出这位才识出众、功绩卓著的政治家，同时又是一位杰出的军事谋略家。

（2）伊尹

伊尹，有莘（今河南开封陈留镇东）人，生卒年月不详，主要活动于夏末商初。其本名摯，因曾在商汤时任官阿衡，太甲时任官保衡（见《毛诗正义》孔颖达疏），所以历史上又称其为阿衡或保衡，甲骨卜辞中亦有称之为黄伊、寅伊或单称伊者。他曾助汤灭夏，并与仲虺等辅佐商汤和太甲，握有实权，功勋卓著，既是我国古代历史上著名的政治家，也是我国军事史上有确凿记载的第一个军事谋略家。

关于伊尹的身世及其出仕经过，古籍中颇多记载，然说法不一。主要有两种意见，一种说法认为，伊尹是有莘氏的“小臣”，以庖人身份陪嫁有莘氏之女至商，后因其屡向商汤陈述取天下的主张，得到商汤的赏识而被重用为辅臣。《墨子·尚贤中》即谓：“伊摯，有莘氏女之私臣亲为庖人，汤得之举以为己相，与接天下之政，治天下之民。”此后，《庄子》、《楚辞》、《韩非子》及《吕氏春秋》所记亦与此类似；另一种说法见于《孟子》，其在对前一种说法予以否定的同时，提出“伊尹耕于有莘之野、……（汤）之使往聘之，……故就汤而说之以伐夏救民，……吾闻其以尧舜之道要汤，未闻以割意也”（《孟子·万章上》）。而《史记·殷本纪》则二说并存：“伊尹名阿衡，阿衡欲奸汤而无由，乃为有莘氏媵臣，负鼎俎以滋味说汤，致于王道。或曰：伊尹处士，汤使人聘迎之，五反然后肯往从汤，言素王及九主之事，汤举任以国政。”未作确断。但据当时的历史条件，应之以上述记载，我们认为第一种说法较为可信。但目前有些学者虽持第一种观点，却又断言伊尹是有莘氏的奴隶，这显然与实际不符。因为在当时的历史条件下，奴隶处于社会底层，是奴隶主压迫剥削的对象，根本不可能有受教育的机会和条件，如果他是一个奴隶，那么他后来的治国谋天下的远见卓识是难以解释的。因此，我们认为伊尹并不是奴隶，而是有莘氏的近侍官，属于奴隶主阶级一分子，受过良好的官族教育，因在有莘氏身边服务，即使没有从政治国的实际经验，所见所闻，至少其间接经验应是相当丰富的。事实也证明，在其从汤之前，就已显露出其政治才能，声名远播，以致汤在见到伊尹之前就说过“伊尹之于我国也，譬之良医善药”（《墨子·贵义》）。从当时的实际情况看，商正在崛起，汤急需罗致人才，壮大自己的力量，而伊尹声名

在外，有才德而欲投贤主，早就想为汤所用，只恨无由。因此伊尹归商实际上是商汤政治发展与伊尹施展抱负这两方面需要交织的结果。而有莘氏女嫁汤正好创造了一个契机，至于伊尹负鼎俎以美味说汤，只是伊尹向汤陈说自己治国之道的一种方式，并不能以此确定其身分。

由于伊尹多次向汤阐明自己的政治主张，而他的主张又正与汤“正（征）城（有）彼天下”（《诗经·商颂·玄鸟》），取夏而伐之的意图相合，汤庆幸天降贤士于己（《诗经·商颂·长发》），于是委以重任，用之辅政。

伊尹被汤任为相后，便成了商统治集团的谋略人物，为灭夏战争的准备与实施出谋划策，历时18年终于助汤灭夏而建立商王朝的军政大权。汤去世后，历辅外丙（汤之子）、仲任（外丙之弟）、太甲（汤之长孙）。太甲为政暴虐乱德，不遵汤法，伊尹将其放于桐（河南虞城东北），自摄政理国三年，复归政于太甲。《史记·殷本纪》、《孟子·万章上》和《左传·哀公二十一年》均有记载，后世也对此颂声颇著，被太甲尊为“保衡”（《史记·殷本纪》），仍握有实权，直至太甲子沃丁即位时伊尹才老病而死。

伊尹一生，在助汤灭夏，建立和巩固商王朝的事业中，起到了举足轻重的作用，同时也为我国军事理论的发展，迈出了开创性的第一步，对后世影响极大。

伊尹在军事方面的活动，主要是参与了灭夏战争的策划、准备与实施。关于汤灭夏之战，史料欠缺，现今所知的有关记载亦多是语焉不详，尤其是对战役战斗的记载极少，难以全面详实地叙述，但关于灭夏战略的谋划、准备和实施，古文献中略有涉及。通过对这些文献资料的归纳，我们可以看出伊尹在灭夏之战中所起到了重要作用及其对军事认识的深刻和驾驭军事的杰出才能。他对中国军事发展所作出的巨大贡献主要表现在以下几方面：

第一，将人心向背的政治因素用于指导战争。

人类社会自从有了阶级和国家之后，政治与军事便形成了一种密切的关系，政治的兴衰与战争的胜败密不可分，而人心的向背正是政治形势的反映，但在不同的历史时期人心向背的内容和表现形式又各有不同。在夏商之交，中国处于奴隶社会发展时期，当时社会生产力不高，占主导地位的社会生产部门——农业的生产水平还很低，还具有对自然不可抗拒的依赖性。有神论的唯心世界观在人们的头脑中占据统治地位，唯天是尊，唯天是教，人们认为上天是人世的最高主宰，一切自然现象和人类行为都受上天支配，这反映到政治上就是神权政治。最高统治者以上天之子自居，其权力和行为被视为上天意志的体现，因此，每有重大举措必祈请上天，祭祀神祖，以求福佑。每次战争更是如此，战前除向上天和神祖祈祷外，还要占卜请示，以决定行动和指导作战。但就在这样的历史条件下，伊尹通过对过去战争的总结，隐隐约约地发现政治与战争的关系，意识到人心向背对战争的影响，于是开始冲破天命思想的束缚，把注意力用于研究人心向背这一因素在战争中的作用，初步形成了“视民知治不”（《史记·殷本纪》）的思想，即把民众是否拥护最高统治者，看作是衡量国家统治兴亡的一个重要尺度，进而将这一思想用于指导灭夏战争。

为了弄清民众对夏桀的态度，伊尹前往夏任官，借机探察民情。当他看到桀“不恤其众，众志不堪，上下相疾，民心积怨”的情况后，即大胆判断“夏命其卒”，认为夏已出现了灭亡的征兆，因而与汤共同下定灭夏的决心。在战争准备期间，伊尹仍以此为指导，一方面极力宣传夏之暴政，进一步促

使人们对夏的厌恨；另一方面针对“桀不务德而武伤百姓”的现实，强调广布仁德，宽以治民，并采取一系列具体措施（参见前文汤灭夏之战），对内扩大民众的拥护，对外争取其他方国的支持，颂声四起。不少方国归附，从而收到了抑彼扬己之功，使人心背夏而向商，九夷不起即为明证，为灭夏战争的具体实施提供了有力的保证。

人心向背影响战争的观点，在今天看来是众所周知的公理，但在三千多年前的奴隶社会，却是前无古人的创造。伊尹第一次认识到这一点并用于指导战争，不能不说是对中国军事发展的重大贡献。

第二，“上智为间”的谋略。

间谍情报战，在现代战争中已不新鲜，但在中国古代早期战争或者说在伊尹之前则是未曾有过的。当然在人类早期战争中也注意到了侦察敌情的重要，但在神权统治时代，这种侦察只是纯军事的战场侦察，而没有深入到敌人内部从事情报搜集和瓦解敌人关系的工作。只有当伊尹认识到民心向背对战争的作用之后，才以到夏任官的名义打入夏王朝内部开展情报工作。如果说伊尹第一次赴夏是为了侦察夏王朝的政情民情，以便制定灭夏计划的话，那么第二次赴夏则不仅仅是为了了解情况，而且还利用所掌握的情报，联络夏臣和当时已失宠于桀的妹嬉，扩大敌人内部的矛盾，以削弱其实力，为后来灭夏战争的胜利打下了基础。据《竹书纪年》载：桀“命扁伐山民，山民送女于桀，二人，曰琬、曰琰。后爱二人，……而弃其元妃于洛，曰妹（未）嬉氏，以与伊尹交，遂以亡夏。”《吕氏春秋》亦有类似记载，充分肯定了伊尹用间的作用。后来孙武总结说：“能以上智为间者，必成大功，此兵之要，三军之所恃而动也”（《孙子·用间》）。“用间”的重要性随着战争的发展越来越受重视，而伊尹作为中国军事史上“用间”第一人，其功劳不言可知。

第三，根据敌我力量变化选择有利战机。

任何事物都不是一成不变的，而是不断运动发展的，能否运用发展的观点，根据形势的变化决定行止进退，是谋事成事的关键。对于战争而言，能否正确认识判断形势并选择有利战机显得尤为重要。

商汤经“十一征”后，不仅剪灭了亲夏的方国，而且扩大了统治区域，实力大增，灭夏的战争准备工作业已完成。当时夏王朝内部矛盾更加尖锐，呈现出分崩离析之势，在此形势下，向夏发起最后总攻的时机似乎已经成熟。但伊尹为确保战争的胜利，考虑到夏虽然已近末日，然而它为中原之主已历时400余年，其声威余绪，不可忽视；再者商为夏之方国，商伐夏有以下犯上之嫌，没有十分的把握不可轻动，因此认为一定要等大多数方国都不支持夏桀时方可进攻。于是为试探各方诸侯的人心向背，伊尹建议汤停止向夏进贡，以观反应，桀怒而“起九夷之师”，准备大举伐商。伊尹见九夷等方国仍心向夏桀并听从桀的调遣，因此认为决战时机没有完全成熟，遂与汤复朝贡谢罪，假意忠诚以伺时机。第二年伊尹建议再次绝贡，桀又召诸侯在有仍（山东济宁南）会盟，准备伐商，此次不仅九夷之师不奉夏命（《说苑·权谋》），而且有缙氏（山东金乡南）首先叛反（《左传·昭公四年》）。伊尹看到形势发生了巨大变化，夏桀已完全陷入孤立，认为时机已经成熟，抓住这一有利时机，立即向夏发起总攻，结果大获全胜，一举灭夏。

在天命思想占统治地位的时代，伊尹不是通过占卜、观象来决定是否发动和何时发动战争，而是根据对客观形势的分析，充分认识人在战争中的主

导地位，由人 即他自己 来把握和选择战机，实属难能可贵。

伊尹在军事上的成就除以上几个方面以外，在前文所述的诸如孤立敌人、壮大自己、迂回包抄和切断敌人后路等都有其独到之处，但其最突出的贡献则在于不受时代的束缚，大胆冲击天命观禁锢，较清醒地认识到人在战争中的主体作用；其战略和选择有利战机均得于人心向背影响战争胜败的观点，这对于我国军事的发展尤其是战略学说的建立，作出了重要的贡献，不愧为我国军事史上第一个军事谋略家。

六、西周的军事

商朝的统治在武丁时达到鼎盛，而自祖甲继位后，开始衰落。《史记·殷本纪》和《国语·周语下》分别有“帝甲淫乱，殷复衰”和“帝甲乱之，七世而陨”的说法，由此可知商灭亡之源，起于祖甲之时。祖甲传七世至纣王帝辛时，由于商积弊已深，社会矛盾日益激化，加之纣王荒淫无道，“戮无辜，劳民力，冤酷之令，加于百姓，悽之恶，施于大臣。群下不信，百姓积怨”（《韩诗外传》卷五），社会动荡不安，阶级矛盾空前激化。甲骨卜辞中有人殉、人祭、酷刑、奴隶逃亡和暴动的记载，便是现实的反映。此外，纣王的倒行逆施，又加重了统治阶级内部的矛盾。据《战国策·赵策五》和《史记·殷本纪》载，纣王杀比干，醢鬼侯，脯鄂侯，且不听谏阻，一意孤行，不仅“微子去之”，而且其属下有些官吏，先后弃商投周。如“殷内史向挚，见纣王愈乱迷惑也，于是载其图法，出亡之周”（《吕氏春秋·先识览》），“太师疵，少师疆抱其乐器而奔周”（《史记·周本纪》）。正如《管子·形势解》所评论的一样：“大臣不亲，小民疾怨，天下之叛之而愿为文王臣者，纣自取之也”，纣王已处于众叛亲离的危险局面之中。

正当商王朝岌岌可危、行将崩溃之时，渭水流域的周族迅速兴起。经长期积蓄力量，在武王的领导下，以周军为主的西方诸侯联军大举东进，于公元前1027年，经牧野之战，纣王军土崩瓦解，纣王逃回鹿台，自焚而死，周军乘胜占领商都朝歌，商王朝宣告灭亡。

（一）西周军事概说

武王灭商之后，建立了周王朝，周朝以平王东迁为界分为西周、东周。在西周（约公元前11世纪—公元前771年）二百余年里，中国奴隶制达到鼎盛。周王朝对地方的统治因其实行分封制而发生了巨大变化，与分封制相适应，周天子已成为全国军队的最高统帅。奴隶制军事制度在这一时期更加完备，主要表现为周天子不仅拥有强大的王室军，而且掌握着组建和指挥诸侯国军队的权力，与此同时还建立了国家管理军队的最高官员——司马。军队的编制也更加具体系统，兵种发展出现新的内容，车兵的地位不断上升，骑兵萌芽。由于车兵的发展，其编组和作战形式有了变化，促进了作战技术的进步。而就武器装备而言，青铜兵器已完全占居主导地位，兵器种类除传统的戈、矛、刀、箭外，已出现了戟和剑等新的兵器。此外，为巩固统治，周王朝较注重国防建设，采取了一系列加强国防的措施，建立起一个初具规模的国防体系。由于周初周公所制订的政策的全贯彻实施，社会安定，国家兴盛，除周公东征之外，战事较少。而从昭王以后，由于周边的戎、狄、蛮、夷的发展壮大，与中原华夏族摩擦增加，周与边疆各族间的战争连续不断。随着上述诸因素的发展变化，军事思想也取得了相应的进步，不仅出现了像吕尚这样杰出的军事家，而且产生了专门化的军事著作——兵书。西周军事是中国奴隶制军事发展的一个重要时期，其兵制、兵器、兵法等的发展经验，大多为后世所继承仿效，影响极为深远。

（二）西周的兵制——奴隶制军事制度的完备

自夏代形成奴隶制国家以后，经夏、商两代的发展，至西周达于全盛，其疆域空前扩大，为了对广阔的疆域进行有效统治，周代实行了分封制。周王室据有领地千里，即“规方千里以为甸服”，“其余以均分公侯伯子男，使各有宁宇”（《国语·周语中》）。一般而言，天子领地的面积往往是诸侯领地面积的几十倍甚至上百倍，所以天子在政治、经济及思想文化上对诸侯都有强大的支配力量，这就完全改变了周王室与诸侯国之间的关系，天子不再是诸侯之长，而是诸侯之君（王国维《殷周制度论》，《观堂集林》卷10），这就是说权力日益集中于天子之手。与政治制度相适应，周天子成为全国军队的最高统帅，总揽全国军事权力，形成一种以天子为核心的军事体制，即一元化的领导体制，其具体表现为以下几个方面：

1. 周天子握有强大的王室军

据周代一些铭文教，周王的军队有“西六师”、“殷八师”、“成周八师”三种名称。西六师，又称“六师”，古文献中多有记载，与金文相证，可知周王室有“六师”无疑。至于“殷八师”与“成周八师”，目前有两种说法。一种认为二者是各不相同的两个军事组织，“殷八师在故殷（即卫）”，而“成周八师”是独立于“西六师”和“殷八师”以外的另一军事系统，也就是说周王室同时有上述三支军队。而另一种说法则认为，“成周八师”与“殷八师”实际上是指同一支军队，只是由于“殷八师经常驻扎在成周，故也称成周八师”，也就是说周王室的军队只有“六师”和“八师”。陈恩林在《先秦军事制度研究》一书中对此说作了进一步说明，此结论似不应再存疑异。

如前所述，西周实行的是以天子为核心的一元化军事领导体制，无论是“西六师”，还是“成周八师”均为天子统帅，而具体的管理指挥则由两大军区的最高军事首脑负责。如武成时代西六师归召公指挥，成周八师归周公指挥。在西周尚未建有“军”的编制，因此，“师”是最大的编制单位。按周初承商制，每师约一万人，以14师计，王室军兵力达14万余人，这是一支十分可观的打击力量，是周朝廷统治的坚强柱石，加上各诸侯国的军队，西周的军事力量是十分强大的。也正因西周具有强大可恃的军事后盾，才能有效实施“刑不祭，伐不祀，征不高”，而维持了数百年较安定的局面。

2. 周天子掌握组建和指挥诸侯国军队的权力

在商代方国军亦称诸侯军，但商代由于商王朝统治势力的局限，对诸侯军没有有效的控制权。因此，诸侯军队往往因商王朝的盛衰而叛服不常，对商王朝统治构成严重威胁，最终导致商王朝的灭亡。西周统治者以商的灭亡为借鉴，加强政治统治，建立了以分封制为基础的中央集权统治；在军事上

徐中舒：《禹鼎的年代及其相关问题》，见《考古学报》1959年第3期。

见蓝永蔚《春秋时代的步兵》，中华书局1979年版，第109页。

于省吾：《略论西周金文中的“六”和“八”及其屯田》，见《考古》，1964年第3期。

则在增强王室军的同时，采取一系列措施大力削弱诸侯国的军事力量，使其完全服从于王室，这样就形成了以周天子为核心的一元化军事领导体制。正如《国语·鲁语下》所说：“天子作师，公帅之，以征不德。元侯作师，卿帅之，以承天子。诸侯有卿无军，帅教卫以赞元侯。自伯子男有大夫无卿，帅赋以从诸侯。是以上能征下，下无奸慝。”很明显，周天子掌握了诸侯军的组建权和指挥权，使诸侯军成为王室军的附庸。

周天子对诸侯军的组建主要表现为诸侯军的统帅由天子委任和规定诸侯军的限额。

周天子委任诸侯军的统帅源于周代的“命卿”制度，根据周代的分封制，诸侯有公侯伯子男五等。从上引《鲁语》可知，王室军由“公帅之”，至于元侯之师则由“卿帅之”。元侯，又称方伯，其地位仅次于“公”，可以说是诸侯之长，如西周初年的卫、齐、鲁、晋四国即是。又据《公羊传·隐公五年》“天子之公称公，王者之后称公，其余大国称侯，小国称伯子男”。

《礼记·王制》载周代命卿制度：“大国之卿皆命于天子；次国三卿、二卿命于天子，一卿命于其君；小国二卿，命于其君”。又《周礼·夏官·司马》上说“军将皆命卿”。可见诸侯国的军队均由“命卿”或诸侯统帅，而“命卿”和诸侯又直接受制于天子，从而强化了天子对地方军的控制。

诸侯军在编制上也是由天子掌握的，诸侯军队的数额均有限制，对此，后世说法不一。韦昭《国语·鲁语下》注说：“元侯，大国之君。师，三军之众也”，也就是说“元侯”可建立“三军”。另外《周礼·夏官·司马》也称：“大国三军、次国二军、小国一军”。而何休《公羊传·隐公五年》注说：“天子六师，方伯二师，诸侯一师”，意为“元侯”所建军队仅有“二师”。以当时的历史事实看，前一说是靠不住的，因为西周时期尚无“军”的编制单位。《左传·襄公十一年》说“春，季武子将作三军”，杜预注云“鲁本无中军，惟上下二军，皆属于公”。而《公羊传·昭公五年》说鲁“舍中军”是“复古”，这里的“古”自然是指西周时期。又《谷梁传·昭公五年》说鲁“舍中军”是“贵复正”，所谓“正”很显然是指“二军”。一句话，“二军”是“古”，是“正”，为西周“古制”，而西周有“师”无“军”，这里所说的“二军”，在西周时就是“二师”。再如《黄石公三略·中略》说：“圣王御世，观盛衰，度得失而为之制。故诸侯二师，方伯三师，天子六师”。又前引《礼记·王制》关于命卿制度中次国“二卿命于天子”可知诸侯惟有“二师”，因为诸侯能组建几个“师”的军队，天子才委任几个“命卿”。因此，我们认为何休的说法是比较符合事实的。

至于《鲁语》所说“诸侯有卿无军”，韦昭注谓“诸侯，谓次国之君。有卿，即有命卿，三卿命于天子，一卿命于其君”，这似乎与上面所述相抵牾，我们认为韦注是有错误的。因为“元侯”方能称为次于上公之国的“次国”，而这里的“诸侯”很明显是指一般的诸侯，他们是不能称为“次国”的，当是“小国”，小国只有一卿，所以《鲁语》谓其“有卿”而“无军”，在这里“军”不是指军事编制单位，而应理解为诸侯没有独立进行军事征伐的权力。因为《鲁语》“诸侯有卿无军”的下一句“帅教卫以赞元侯”则是对“无军”的补充说明，即一般诸侯遇有战事，只能帅所教武卫之士辅助元侯。

周天子对诸侯军队组建权的控制还表现在不允许附于诸侯的伯子男拥有军队，这主要是为了防止诸侯在自己的势力范围内存在“二师”以外的军事

力量，以扼制其潜在军事力量的膨胀。所以“自伯子男有大夫无卿，帅赋以从诸侯”，“无卿”即“无命卿”，也就是“无师”。伯子男虽然不能组建自己的军队，但却有“军赋”，遇有征伐，其必“出兵车、甲士以从大国诸侯”。他们“不达于天子”，是诸侯的附庸。

综上所述，西周在组建军队上，力图强化王室军而控制诸侯地方军，使伯子男以下小国成为诸侯的附庸，而一般诸侯又受制于元侯，元侯又直接由天子所控制，这样层层箝制，形成一个本大末小、强干弱枝的局面，军权完全集中于天子之手。从中不难看出，西周军队组建具有明显的等级特性，这是与分封等级制相适应的。

周天子对诸侯军队不仅有组建权，而且还有绝对的指挥权，这与殷商王室军和方国军之间的关系形成鲜明对比。如前所述，周朝按分封制建立起来的诸侯常备军在诸侯大国有三师或二师，小国有一师。这些依制而建立的军队，在具体建设和管理上是分散的，但使用军队从事作战的指挥权却是集中于天子的。周天子作为全国军队的最高统帅，各诸侯国的军队完全听从其统一调动指挥，即所谓“礼乐征伐自天子出”。各元侯作为王室的藩属拥有一定数量的军队，可代表天子镇坐一方，享有征伐大权，但这种权力必须由天子赐予，只有当天子命令授权其征战，其军队方可调动投入战争。如《礼记·王制》所说：“诸侯赐弓矢，然后征；赐斧钺，然后杀”。周代金铭文《虢季子白盘》所载周夷王亲赐虢季子弓矢斧钺，使之“用征蛮方”即是例证。因此，诸侯军必须服从天子的命令，如擅用军队，则要受到惩罚，直至用武力征服。西周军事指挥权的集中，保证了天子对诸侯军队的统一指挥和统一行动，军事力量空前强大，这为其政治统治提供了坚强的后盾，从而奠定了“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”的局面。

3. 军事管理最高机构的建立—司马

西周的军队除王室 14 个师外，各大小诸侯还有三师、二师或一师，其军队是相当庞大的。为了对全国的军队进行有效的管理，充分发挥军队的职能，完善一元化的军队领导体制，西周还设有全国最高的军事管理机构—司马。司马的设立，是周代奴隶制军事制度完备的又一重要标志。

关于司马这一官职，最早见于《尚书·牧誓》。有学者认为其源于商代卜辞中的“马亚”、“多马亚”、“马小臣”等军职。此说有一定道理，但“司马”与商代“马亚”、“多马亚”、“马小臣”等的职能与作用则完全不同。从《牧誓》中我们看到，“司马”列于冢君、御事、司徒之后，而居司空、亚旅、师氏之前，足见其地位之显赫远胜于“马亚”等职，关于“司马”的职掌，周代金文及先秦古籍均有记述。

据西周金文《师鼎》铭文载：“甲戌，王在周师录宫，旦王格太室，即立（位）。司马共右师入门立中廷”，《盂》铭文载：“隹四年二月，既生霸，戊戌，王在师录宫，格太室，司马共右，王乎史年”。《师父鼎》铭文载“隹六月，既生霸、庚寅，王格于太室，司马井白右师父”，由此可知，司马在天子策命或接见大臣时，经常陪侍于“右”，其地位之重

王贵民：《就殷墟甲骨文所见试说“司马”职务的起源》，《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社 1983 年版。

要不言而喻。又据《周礼·大司马》载，其“掌邦国之法，以佐王平邦国；制畿封国，以平邦国；设仪辨位，以等邦国；进贤兴功，以作邦国；建牧之监，以维邦国；制军诘禁，以纠邦国；施贡分，以住邦国；简稽乡民，以用邦国；均守平国，以安邦国；比小事大，以和邦国。以九伐之法正邦国”。由此可知，“司马”是周代朝廷重臣，受天子之命统管全国军政。

“司马”作为西周国家军事行政部门的首脑、政权机构的主要职官，其职能可概括为如下几个方面：

第一，管理国家军赋

国家的军赋，在周代包括兵役和军用物资。如《汉书·食货志》所说古者“赋共车马、甲兵、士徒之役，充实府库赐予之用”，这里的“士徒”指服役的将士和徒兵，“车马、甲兵”则为军需物资。司马管理军赋，并不是只掌管其使用，而是从制定军赋标准到征收运送，直至调配使用均由其负责。其能有效管理军赋或者说保证军赋的征收和合理使用的前提，是他必须对土地、人民及收成情况有一个清楚的了解，以此为依据，制定符合实际的征收标准；同时又要做到对军队的数量和配备情况心中有数，从而保证赋有所出和赋以足兵。正如《国语·鲁语》所说：“先王制土，籍田以力而砥其远迩，赋里以入而量其有无，任力以夫而议其老幼。”又据《左传·襄公二十五年》载：“楚掩为司马，子木使尼赋，数甲兵。甲午掩书土田，度山林，鸠薮泽，辨京陵，表淳卤，规偃猪，町原防，收隰皋，并衍沃，量入修赋。赋车籍马，赋甲兵、徒兵、甲楯之数。既成，以授子木，礼也。”这就是周代司马具体情况的例证，因此司马不仅要进行“书土田，度山林，鸠薮泽”等大量工作，而且还要“知师旅甲兵乘白之数”（《荀子·王制》）。另据《左传·襄公四年》载鲁国向晋国请求以郕作为它的附庸国一事说：“郕无赋于司马，为执事朝夕之命敝邑，敝邑褊小，阙而为罪，寡君是以愿借助焉”，杜预注云：“晋司马又掌诸侯之赋”，可见元侯大国的司马不但掌管本国军赋，而且还管理附庸国乃至诸侯的军赋。

第二，组织服役人员进行军事训练和演习

在原始社会末期，氏族武装临时召集，作战人员未经训练而应战，其作战方式十分简单，作战的技巧来自狩猎经验的积累。夏商时期军队也多是临时召集，同样也没有形成一套训练体制，只是通过田猎来提高军队的作战技能。到西周由于常备军的建立和战争的发展，对军队的素质提出了更高的要求，军队的训练成为军队建设的重要内容。但西周时的军事训练的内容和方式与后世有所不同，有着自己显著的特点，即周代的军事训练不是由统帅军队的将领进行经常性的训练，而是由军事行政部门——司马在农闲时定期组织服役人员进行临时性的训练，这也是由奴隶制时代民兵制度所决定的。

西周对军事训练是很重视的。《国语·周语上》说：“王室唯农是务，无有求利于其官，以干农功，三时务农而一时讲武，故征则有威，守则有财”，韦昭注：“三时，春夏秋。一时，冬也。讲，习也”，这里把“讲武”与“农事”相提并论，并把“讲武”同国家的军事实力与保障生产结合起来。由于周统治者认识到“讲武”的重要性，因此每逢冬季农闲时节，国家都要组织大规模的军事训练。又据《诗·豳风·七月》：“二之日其同，载缁武功”，二之日就是十二月，郑笺云：“其同者，君臣及民因习兵俱出田也”，这正是西周军事训练的反映。《左传·隐公五年》载鲁大夫僖伯讲“古之制”时说：“蒐夏苗，秋冬猕狩，皆于农隙以讲事也。三年而治兵，入而振旅，

归而饮至，以数军实，昭文章，明贵贱，辨等列，顺少长，习威仪也”。僖伯所讲的“古之制”，很显然指的是西周的制度，其内容正是与《七月》所述相印。西周军事训练以“冬狩”的规模为最大，它有比较完备的军事学习程序，包括集合队伍、操练、检验的标准，号令旗帜的辨别、车徒行进方式和在不同地形时车徒的先后顺序，乃至凯旋、献禽、庆赏和处罚等。诸多项目的训练如同实战，统一指挥，协同围猎，这既检验了部队的作战能力，也增长了将帅的指挥才能和士兵对战阵和使用武器的熟练程度，从而使部队始终处于纪律严明、战斗力旺盛的状态。除冬季农闲时的军事训练外，在春、夏、秋三时利用农事间歇也进行短暂的训练，即所谓的“春蒐、夏苗、秋猕”。《国语·周语》亦谓：“蒐于农隙，耨获亦于籍，狄于既既蒸，狩于毕时”，但是由于春夏秋之间的农隙非常短暂，因此“冬狩”以外的“讲武”其规模及训练内容很显然是受限制的。此外，在军队出征前，也常以狩猎方式检验部队的战斗力，铭文也有关于昭王出征前“出狩南山”的记载。

无论是冬季的“讲武”，还是其他短期临时性的训练，均由司马负责。《周礼·大司马》对此所记甚详，其谓“中春教振旅，司马以旗致民，平列阵如战之阵……中夏教茺舍，如振旅之阵……中秋教治兵，如振旅之阵……中冬教大阅，前期群吏戒重庶修战法……”。由此可见，司马不但是“讲武”的组织者，而且兼任军事教官，他们对各种作战技巧均甚通晓，故古代的兵书有以“司马”命名者，司马迁《史记·太史公自序》所说《司马法》即是。

第三，负责执行军事法律

“司马”作为全国军队的最高管理官，除管理国家军赋和组织军事训练外，还是军法的执行者。如《周礼·大司马》：“司马建旗于后表之中，群吏以旗物鼓铎镯铙，各帅其民而致。质明、弊旗，诛后至者”，“群吏听誓于陈前，斩牲以左右徇陈曰：‘不用命者斩之。’及战，巡陈，抵事而赏罚”，“大役与虑，属其植，受其要，以待考而赏诛”。这些都说明，在军事活动中，所有涉及赏罚等军法事宜，均由司马处断。司马的这一职能在《左传》、《国语》中亦有所记述，如《国语·晋语三》载晋国将领庆郑，因违反军令，晋惠公命司马说杀之，司马说于全军将士前历数庆郑违反军令的四大罪行，然后对其实行斩刑，以儆全军。据《左传·文公十年》载，楚王与宋、郑二国君田猎于孟诸，“宋公违命”，左司马天畏“扶其仆以徇”，这是司马在田猎中（实为军事演习）惩罚违令者的事例，即使一国之君亦严惩不贷。又如《国语·晋语五》载：“赵宣王言韩献子于灵公，以为司马。河曲之役，赵孟使人以其乘车干行，献子执而戮之”；《左传·襄公三年》亦载：“晋侯之弟杨干乱行于曲梁，魏绛（时为中军司马）戮其仆”。“干行”、“乱行”均为破坏行军作战队行的行为，对违犯正常军事行列者由司马负责处治。从上述几例中可见，无论是军事演习还是在真正的战争中，凡违反命令和军规者，小自车仆，贵至国君，均予以严厉惩处，而执法者即是司马。上引《左传》、《国语》等材料反映的虽是春秋时期的事件，但所记述的均为周制。春秋时如此，西周时亦当不例其外，与《周礼·大司马》所记相印对，足以证明司马无疑是军事法官。

司马的职责除上述几个主要方面外，由于在奴隶制军事制度中具有“寓兵于农”、“寓将于卿”的特点，加之司徒、司马、司空共同管理国家事务，所以三司既有分工，又互相联系，特别是司马还负责管理军赋。与此相关，他还必须与主管人民的司徒和主管工程建设的司空协作，从事“书土田，度

山林，鸠薮泽”等大量非军事的工作，这些工作也是其职能的重要组成部分。

以上所说的“司马”是周王朝的重臣，称“大司马”，在当时除“大司马”以外，其下还设有军司马、国司马、家司马、都司马等不同等级的“司马”。所谓“军司马”是指周王室军和诸侯军中所设的“司马”，如前所述，西周王室军分为“西六师”和“成周八师”两大军队。据周金《盂方尊》铭文：王令盂“用司马六 王行，叁有司：司土（徒），司马、司空”，这里的“六”即“西六师”，三司隶属于“六”，说明西周西方军队设有司马。又据《令彝》铭文载：明公到成周后，曾下令“舍三事令，眾卿事寮，眾诸尹，眾里君、眾百工，眾诸侯：侯、田、男，舍四方令”。据史学家杨宽所考，“卿事寮”当包括三有司：司徒、司马、司空。又《壶》铭文载，

与其祖父先后任成周八师的“总司德”，依西周制度，三司并设，有“司徒”必有“司马”，由此二铭文可证西周另一军队——东方军队亦设有“司马”。西周初没有“军”级编制单位，所以两大军队的司马，当是《周礼》所说的“军司马”。

周王朝有司马，两大军队有司马，诸侯国亦有司马，金文称“邦君司马”，《周礼》则称诸侯司马为“国司马”。所有这些“司马”皆高居卿位，即《周礼》所说之“国司马”。又据《周礼·都司马》云：“都司马掌都之士庶子及众庶车马兵甲之戒令，以国法掌其政学，以听国司马”，由此可知国司马之下又有都司马，都司马主要在王畿或诸侯国中的一些大采邑。据《左传·昭公二十年》载：楚子建的采邑城父有“司马奋扬”，“此城父司马即《周礼》都司马之职也”。此外，由于周代实行分封制，“天子建国，诸侯立家”，卿大夫之家也设有“司马”，称“家司马”。周代司马管理军赋，而卿大夫大多“有赋于军”（《左传·昭公十六年》），并随国君征伐，所以卿大夫之家也设“司马”以掌军赋。家司马又称马正，《左传·襄公二十三年》：“季氏以公为马正”，《左传·定公十年》载叔孙氏家臣“公南为马正”，贾逵注云：“马正，家司马”。依周制，国司马、都司马均由王亲自任命，而“家司马各使其臣以正于公司马”，“公”与“私”相对，“公司马”也就是“国司马”，而“都司马”和“家司马”又受制于“国司马”，这就表明在西周时期不论王室、诸侯国，还是卿大夫之家，一切武装力量均受天子节制，而天子之所以能对全国军事力量实行有效控制，正是仰赖于各级司马，所以“司马”的设立无疑是西周奴隶制军事完备的一个重要标志。

4. 西周晚期的军事制度

任何事物都不是一成不变的，社会政治制度也总是随着形势的发展和社会条件的变化而不断调整和变革。前面我们根据古文献记载结合金文所论述的西周军事制度反映的主要是西周前期的情况。而当周朝历史发展到中后期，具体地说自懿王时开始“王室遂衰，诗人作刺”（《史记·周本纪》），至夷王时国势更加削弱。《后汉书·西羌传》引《古本竹书纪年》谓：“夷王衰弱，荒服不朝，乃命虢公率六师伐太原之戎，至于俞泉，获马千匹。”《虢季子白盘》铭文亦载：“虢季子白作宝盘，丕显子白，武于戎工，径

杨宽：《西周中央政权机构剖析》，《历史研究》1984年第1期。

[日]竹添光鸿：《左氏会笺》。

四方。搏伐 狃，于洛阳之阳，折首五百，执讯五十，是以先行。”可见戎狄交侵十分严重。到周厉王时情势更有甚于此，《左传·昭公二十六年》载：“至于厉王，王心戾虐，万民弗忍，居王于彘。诸侯释位，以间王政。”《后汉书·西羌传》载：“厉王无道，戎狄寇掠，乃入犬丘，杀秦仲之族，王命伐戎。”《后汉书·东夷传》载：“厉王无道，淮夷入寇，王命虢仲征之，不克。”可见由于厉王的暴政，导致内忧外患相互交织，尤其是淮夷寇周一役，直逼宗周，周朝统治岌岌可危，厉王迫于形势最后动用了“西六师”和“成周八师”两大军队的兵力及卫武公的军队全力反攻，方才勉强度过难关保住大局（据《禹鼎》铭文）。总之，在厉王前由于积弱之势已成，加之厉王的“无道”，东南与西北，淮夷和戎狄相继侵扰，战争规模不断扩大，周王室 14 师的兵力竟难于应付，周王朝的统治面临严重危机。在此情况下，周厉王进行了一次较大的社会政治制度改革，即《国语·周语下》所说的“厉始革典”，而军事制度的改革则是这场政治改革的一个主要内容。周厉王的军事改革奠定了西周晚期和春秋时军事制度的基础。

从当时的政治军事形势看，周厉王要安内御外，最迫切解决的就是军事力量不足的问题，因此其改革的目的在于扩充军备。从《诗经》、《左传》、《周礼》等有关记载可知，厉王扩军的内容主要是扩大和改革军队编制形式。《周礼·夏官·司马》记之甚详，其谓：“凡制军，万有二千五百人为军。王六军，次国二军、小国一军，军将皆命卿。二千有五百人为师，师帅皆中大夫。五百人为旅，旅帅皆下大夫。百人为卒，卒长皆上士。二十五人为两，两司马皆中士。五人为伍，伍皆有长”，以此与西周初相比，很明显地看到，在“师”级建制单位之上，增设了“军”级单位，每军辖五师，而在编制形式上，也由原来的以十进制为基础的“三进制”变成了“五进制”，即从师、旅皆由“左、中、右”三部分组成，变成了“五人为伍，五伍为两，四两为卒，五卒为旅，五旅为师，五师为军”，各编制单位的官长也由“什长”、“百夫长”、“千夫长”、“师氏”（师长）变成了“伍长”、“两司马”、“卒长”、“旅帅”、“师帅”等。

随着王室军的扩大，与“王六军”相适应，诸侯“大国三军，次国二军，小国一军”的制度也就应运而生，从中还可知，改革后的诸侯军队在规模上仍受限制，其管理体制亦仍与西周初无异。

5. 西周军队的兵种与编制

西周时期的兵种仍以车兵和步兵为主，随着战争的发展，车战成为主要的作战方式。如在牧野之战时武王就出动“革车三百两（辆），虎贲三千人”（《孟子·尽心下》）。自厉王改革后，由于“军”的出现，与之相适应，至宣王时，“其车三千”（《诗·采芣》），可见车兵的力量至西周晚期发展很快。关于车兵的编制，西周初期沿袭殷制，五乘组成一队，二十五乘为一正偏，一百乘为一师，而每乘配甲士十名，故三百乘，有甲士三千，与《孟子》所记相合。当时的步兵则独立编组，在车战中协同作战。到西周晚期车兵的编制在西周初期的基础上又有了新的变化，每乘除甲士十人之外，另配有徒兵二十人（据《司马法》），即变成了每乘三十人。就每军的编组而言，据清代学者孔广森考证：“古之车战，故赋舆之法以乘为主，《周礼》万二千五百人为军，不言车数，以《诗》考之，军盖五百乘，乘盖二十五人。天

子六军而《采芑》曰其车三千……五百乘为军是其明证”。（见孙诒让：《周礼正义》卷五十四引）其所谓“盖乘二十五人”是“徒二十人”中除去“廐养五人”，与每乘三十人并不矛盾。由此可见，到西周晚期实行的是以车兵为主的车步兵混合编组，即以战车为主体，每车配备一定数量的步兵，组成军队最基本的建制单位，然后以五进制，由五伍，四两，五卒、五旅、五师逐级编组成军。

6. 西周的等级兵役制度

周代实行严格的等级制度，这在兵役制度中同样得到体现。一方面是不同的兵种的军士由不同阶层的人充任，即周天子和诸侯的“虎贲”兵（亲兵、警卫兵）是从“王族”或“公族”中征集，属于贵族子弟兵；军队的主力——“甲士”“徒兵”是从“国人”和“庶人”（自由民和农业奴隶）中征集；为军队服务的厮徒则是由从事皂、隶、牧、圉等其他行业劳动的卑贱奴隶中征集。就各级建制单位的长官而言，亦有等级之分。旅以上的军官都是从奴隶主贵族、卿大夫中选拔，《周礼·夏官·司马》：“军将皆命卿”、“师帅皆中大夫”、“旅帅皆下大夫”；而“伍、两、卒”的长官，则多由介于贵族与自由民之间的“士”中选拔，如“卒长皆上士”、“两司马皆中士”等。另一方面是实行“正卒”、“羨卒”两级兵役制度。《周礼·地官·小司徒》说：“凡起徒役，毋过家一人，以其余为羨”，贾公彦疏云：“一家兄弟虽多，除一人为正卒，正卒之外其余皆为羨卒”。可见“正卒”是准备服现役的“卒”，一家仅出一人。据《孟子·滕文公》谓每家出一人称“正夫”，其受役则称“正徒”，受兵则称“正卒”。而“羨卒”则是一家之中“正卒”以外的成年男子，他们与正卒一道于农闲时接受军事训练，参加田猎和捕捉盗贼，但不服现役，只是在“国有大敌”时才被调用，因此他们实际上是我们今天所说的预备役人员。“羨卒”又称“余子”，《周礼·地官·小司徒》载：“凡国之大事，致民；大故，致余子”，关于“余子”概念的内涵，有论者认为“余子，卿大夫之子”（郑玄注），又有认为“弱龄未壮为余子”（成玄英《庄子·秋水》疏），但从《周礼》文中把“民”和“余子”相对加以叙述以及有“大故”方“致余子”来看，“余子”即是“羨卒”，对此清代著名学者王引之、孙诒让等论辩甚为详明，见王引之《经文述闻》卷八和孙诒让《周礼正义》卷二十中的有关论述。

另外，从“小司徒”的职掌看，“小司徒”掌万民，不可能致卿大夫之子，因此《周礼·地官·小司徒》中所致的“余子”肯定不是“卿大夫之子”。

综上所述，“余子”是“羨卒”的又一称呼，是指民家一家之中“正卒”之外的成年子弟。

西周服兵役有年龄和身高两个标准。如《周礼·地官·乡大夫》所说“国中七尺以及六十”，即身长“七尺”以上，年龄在“六十”岁以下的国人均要接受军事训练。这里未言及最低年龄，是因为周代衡量人主要依据身高。如《秦简·仓律》载：“隶臣，城旦高不盈六尺五寸，隶妾，舂高不盈六尺二寸，皆为小”，《论语·泰伯》载：“曾子曰：‘可以托六尺之孤，可以寄百里之命’”，又《荀子·仲尼》说：“仲尼之门，五尺之竖子，言羞于五伯”，这些材料在谈论人时都只言身长，以身长论长幼。直到秦始皇十六年才“初令男子老年”（《史记·秦始皇本纪》）。至于《乡大夫》中的“六

十”是不难理解的，因为人的身高自成年直至老死，变化不大，而体能则不断衰退，所以对服役人员的最高年龄作一个规定是合情合理的。

7. 西周禁卫军制度

在周代的军队中，除王室军和诸侯国军之外，还有一支专门负责王室禁卫的军队——“虎贲”。据《周礼·夏官·司马》载，“虎贲氏”之下有属官“虎士，八百人”，郑玄注：“不言徒，曰虎士。则虎士，徒之选，有勇力者。”从上引可见其职责为：在王出行时，卒虎士在前后警卫；王住留某地，则率虎士护卫行宫；王在国，则领虎士守卫王宫；而当国家遇到大丧、大故等特殊情况时，则率虎士把守王门。除此之外，如有道路不通和征伐之事，还可以奉命出使四方。关于“虎贲”、“虎士”的职掌，在《尚书》、《国语》中亦有记载，如《尚书·顾命》载：成王驾崩，“太保命仲桓、南宫毛俾受齐侯吕伋，以三千戈、虎贲百人，逆子钊于南门之外”，这里的“虎贲百人”当是“虎贲氏”的属官“虎士”，“逆子钊于南门之外”则是“守王门”的具体事例。又《国语·鲁语下》载：“天子有虎贲，习武训也；诸侯有旅贲，御灾害也。”可知诸侯也有与“虎贲”相似的“旅贲”。“虎贲”和“旅贲”作为王和诸侯的禁卫部队，这一制度一直延续到春秋战国时期。

周代的禁卫军，是由卿大夫子弟组成的。卿大夫的子弟称为“国子”。据《周礼·地官·师氏》载：师氏“掌以微诒王，以三德教国子：一曰至德，以为道本；二曰敏德，以为行本；三曰孝德，以知逆恶。教三行：一曰孝行，以养父母；二曰友行，以尊贤良；三曰顺行，以事师长。……居虎门三左八司王朝，掌国中失之事，以教国子弟，凡国之贵游子弟学焉。凡祭祀、宾客、会同、丧纪、军旅，王举则从。听治，亦如之，使其属帅四夷之隶，各以其兵服守王门之外，且蹕。朝在野外，则守内列。”又《周礼·地官·保氏》载：保氏“掌谏五恶，而养国子以道，乃教之六艺：一曰五礼；二曰六乐；三曰五射；四曰五驭；五曰六书；六曰九数。乃教之六仪：一曰祭祀之容；二曰宾客之容；三曰朝廷之容；四曰丧纪之容；五曰军旅之容；六曰车马之容。凡祭祀、宾客、会同、丧纪、军旅、王举则从。听治，亦如之，使其属守王国。”从这两条材料可知，“国子”在平时由师氏和保氏管理，接受师氏“三德”、“三行”和保氏“六艺”、“六仪”的教育，从教育内容看，既有文化思想方面的灌输，又有军事技能方面的训练，同时在师氏、保氏的统领下蹕卫王宫。但是，并非所有的“国子”都是“虎贲”、“旅贲”，“虎贲”、“旅贲”只是卿大夫子弟中的一部分，即前面所述的卿大夫子弟中的“有勇者”，只有当他们被选中时才成为禁卫军的成员。

“虎贲”是西周军队中一支重要且特殊的力量，它与一般的“师旅”有着很大的区别。“师旅”的兵员来自“国人”，平日务农，农闲集训，战时为兵，具有“兵农合一”的特点。“虎贲”兵则不同，其兵员主要来源于卿大夫子弟即“国子”，平日“在免农之科”，是脱离生产劳动的特殊阶层，一旦被选为“虎贲”，就成了有禄位的王室职官，食田食禄，变成统治阶级的一员，这也正是“国子”需接受良好系统教育的原因所在。所以，由奴隶主贵族子弟组成的“虎贲”，是一支素质良好、颇具战斗力的特种部队，也正因如此，这支贵族子弟兵虽然人数不多，却担负重任，平时负责王室诸侯的警卫，遇到大的征战，则出征而成为国家军队的骨干，如武王伐纣时，三

千虎贲即是周军的主力。

（三）周代军事指挥号令系统

在人类最早的战争中，由于军队人数少，战争规模小，作战方式简单，往往是两军相遇时，军事首领发令而后兵士向前冲击搏杀，因而军中的指挥号令极为简单。但随着人类社会的发展，奴隶制军事制度日益完备，军队数量增加，战争频繁，规模扩大，作战方法日益复杂，军队的行止进退、阵法变换，非一挥手一呼喊所能完成。经过长期的经验积累，与军事发展相适应，到西周时期在军中已逐渐形成一套指挥号令系统，由于受科学技术发展水平的限制，周代军中的指挥号令系统主要由金鼓旌旗构成，它们在行军作战和军队训练中发挥着极为重要的作用。

在冷兵器时代，单个作战人员的战斗力是很有限的，要发挥军队整体战斗力，就必须统一士卒的行动，而士卒作为高级动物——人，接受外界信息主要是凭借耳目，因此只有使士卒听声视势，并根据预定的声象才能知所行止进退，而金鼓旌旗正好具有这样的效用。金鼓是语言的扩大，是简单易行的视觉通讯方法。在杀声震天的战场上，用金鼓旌旗代替军队统帅和将领的语言和手势，根据战场形势的变化，指挥调动千军万马，进退周旋，确是当时最简便有效的号令手段。当时的军事家和将领对此已有较深刻的认识，如周代著名军事著作《军政》说：“言不相闻，故为金鼓，视不相见，故为旌旗。”（《孙子兵法·军事篇》引）孙武曾说：“夫金鼓旌旗，所以一人耳目也。人既专一，则勇者不得独进，怯者不得独退，此用众之法也，故夜战多火鼓，昼战多旌旗，所以变人耳目也。”（《孙子兵法·军事篇》）战国名将吴起亦谓：“夫鼙鼓金铎，所以威耳；旌旗麾帜，所以威目；禁令刑罚，所以威心。耳威于声，不可不清；目威于色，不可不明；心威于刑，不可不严。”（《吴子兵法·论将》）这几条材料虽成文于西周末期和春秋战国时期，但是很显然都是对金鼓旌旗与人的耳目相互关系及金鼓旌旗在军事指挥中作用的认识与总结，因此不难推知，在孙、吴以前的西周，旗鼓就已用于军事指挥。

1. 旌旗

战旗由原始社会氏族部落的标志发展而来。“旗”字从“𠂔”，在甲骨文中作“𠂔”形，是最早的旗，军旅的“旅”字在甲骨文中作“𠂔”形，意为在战旗下集合众人。

与等级制度相适应，周代的战旗因其主人的身份地位的高低贵贱而有太常、旂、旗、物、旗、旛、旟、旛、旛等多种形制，即《周礼·春官·司常》所说：“及国之大阅，赞司马颁旌物：王建太常，诸侯建旂，孤卿建旛，大夫士建物，师都建旗，州里建旛，县鄙建旛，道车载旛，旂车载旛。皆画其象焉”。兹分述于后：

“太常”，为王的战旗。《仪礼·觐礼》上说：“天子乘龙，载大旆，象日月，升龙降龙。”郑玄注云：“大旆，太常也。”“太常之上绘日月之形，象征至高至明。”《左传·桓公二年》所谓“三辰”旌旗，“昭其明也”，即是实证。又《逸周书·克殷解》说武王伐纣时“又阵常车”，这里的“常车”就是建有太常旗的战车，王坐镇其中观察和控制战场局势的变化，是战场上全军的指挥中心。

“旂”，为诸侯的战旗。据《释名·释兵》：“交龙为旂。旂，倚也。画作两龙相依倚”。“旒”上还悬挂有铃，如《尔雅·释天》说：“有铃曰旒”，《说文·部》说：“旒，旗有众铃，以令众也”。另如《休盘》、《询簋》、《王臣簋》、《颂鼎》、《毛公鼎》、《豆闭毁》等西周青铜器铭文在记载王赐臣下时均有“旂”字样。“”即铃，“旂”就是带铃的旗，旂与铃相配，声象俱备，使其宣发指令效果更佳。另据《诗·鲁颂·閟宫》记僖公绍继周公之业说“龙旂承祀、六轡耳耳”和《诗·周颂·载见》记诸侯朝武王庙说“龙旂阳阳，和铃中火”，均说明龙旂是诸侯之旗。

“旟”，又作“旟”，是孤卿的战旗。《释名·释兵》：“旟，战也。三孤所建。”旟旗上无任何图案，且旗的主体部分与旂同为一色。《周礼·春官·司常》：“通帛为旟，杂帛为物。”所谓通帛是说旗的（主体部分）与两部分颜色一致。据《左传·昭公二十年》载，在田猎时，国君用“旟以招大夫”，说明“旟”确为上大夫——孤卿的战旗。至于《周礼·大司马》所载“师都载旟”，据清代王念孙辨析，此“师”为“帅”之误，帅指三军之帅，“都”是大小都邑主，他们的身份相当于孤卿，所以也建旟，因此“师都建旟”与“孤卿建旟”并不矛盾，其意义实际上是一致的。

“物”是大夫士的战旗，这里“大夫”与“士”相连，当是中大夫与下大夫。《逸周书·克殷解》说武王伐纣时，斩纣及其妻妾悬首于太白、小白。朱右曾《逸周书校释》谓：“太白即旟，小白即物。”因此“物”又称为“小白”。据《周礼·春官·司常》中“杂帛为物”可知，“物”的幅由杂色帛缝连而成，而且不画任何图案。

“师都建旟”。据清王念孙说：“师当为帅。《说文》引《周礼》作率都建旟。帅、率古字通”。又《周礼·大司马》有“军吏载旟”，与“师都建旟”有异，清孙诒让认为，《司常》所说的“师都建旟”，系指各级军吏而言，被以三军之帅代称军吏，而《大司马》所说的“师都载旟。”则专指三军三将，不包括各级军吏。据《逸周书·克殷解》载：“百夫荷素质之旗于王前。”“百夫”即百夫长，是一级军吏，可证“旟”确为军吏所建。因此，实际情况当是：军帅建旟，军吏建旟。“旟”为单色，画熊虎之象，象征其猛如熊虎。

“州里建旟”。州里指六乡，即国中官吏。六乡有军队，因此六乡的官吏建旟，《周礼·大司马》即谓：“百官建旟”。“旟”画鸟隼，象征迅捷。《诗·小雅·六月》说：“织文鸟章，白旟央央”，画鸟章的旗即是旟。而由《六月》又可知“旟”有“旟”，旟是旗正幅后部的附帛，可以随时取下或佩上。如《左传·昭公十三年》载，晋以兵车会诸侯，“八月卒未，建而不旟，壬申复旟之”，杜预注云：“将战则建旟，不战则不旟”。“白旟央央”是对集合全军准备应战的临战情景的描绘。

“县鄙建旟”。县鄙是国郊之外的六遂之地，周代居于六遂之地的“野人”虽然不当兵，但却充作军中的厮役。如《书·费誓》载，伯禽伐淮夷、徐戎，令三遂“峙乃楨榦”，“峙乃刍茭”即派人准备筑具、草料。又《诗·小雅·出车》说：“设此旟矣，建彼旟矣”，“出车彭彭，旗旟央央”，这些都说明县鄙之民于战时要从事后勤工程服务，亦要从军，其长官也要建战旗，所以《周礼·大司马》说“郊野载旟”。“旟”画龟蛇，有负物蛇行，尾随

其后之意。

“道车载旛，旂车载旌”，道车是乘车，旂车是田猎车。旛、旌是无旗幅而以旛牛尾或鸟羽插扎于竿首制成的战旗。《尔雅·释天》所说：“注旛首曰旌”，郭璞注：“载旛于竿头”。又《周礼·春官·司常》：“全羽为旛，析羽为旌”，全羽是指鸟的整支翅膀的羽毛，析羽是指从鸟翅膀拔下的散羽毛扎成的一束羽毛。用作旛、旌的羽毛往往染上鲜明耀眼的颜色，以使士卒视之而奋进。旛、旌是广泛用于指挥战斗的战旗，并不局限于某一等级。不仅王可用旛、旌，而且诸侯卿大夫亦可用之。如《尚书·牧誓》说：“王左仗黄钺，右秉白旛以麾”，“旛”即旛牛尾，白旛显然就是用旛牛尾制成的“旛”旗；又如《公羊传·宣公二十年》载，楚“庄王亲自手旛，左右（挥）军”；再如《左传·成公十六年》载，晋栾鍼见楚“子重之旛，请曰：‘楚人谓夫旛，子重之麾也’”。以上这些记载都说明旛、旌的使用是不受等级限制的。

除麾、旛无等级之限外，从太常到旛则分属于不同等级。不同等级的战旗除颜色式样各不相同外，还用“旒”（liú）的多寡来加以区分。“旒”又作“旒”，是旗帜上的飘带，如《国语·齐语》载周襄王赐命齐桓公时即有“赏服大辂，龙旗九旒”说。一般而言，太常旗十二旒（《周礼·春官·中车》），龙旗九旒，鸟 七旒，熊旗六旒，龟旛四旒（《周礼·考工记·辀人》）。

综上所述，周代具有一套完备的战旗号令系统，各种战役旗各有名号，它们以颜色式样及旗的多寡以示区别，士卒在军事行动，尤其是作战过程中，一辨即明，从而决定自己的行动，达到军队统一指挥的目的。

2. 战鼓

鼓，在人类生活中有极广泛的作用，至今仍被使用。其形状多为圆桶或扁圆形，中空，外以木板、皮革等蒙闭，用手或其他物体击打，发声震耳。最早的鼓有土鼓、木鼓，而据《诗·商颂·那》：“置我鞀鼓，奏鼓简简”，可知至迟在商代已经出现了革鼓。由于鼓具有扩声的特性，早在远古时代，原始人就用它来驱赶野兽，辅助狩猎活动，同时还被用作乐器，击节以导舞。而当人类社会发生战争以后，它便又被赋予了军事职能，即演变为战鼓，成为军事指挥号令系统的重要构成部分。

周代的战鼓主要是革鼓，和战旗一样，与等级制度相适应，战鼓也依主人身分的贵贱等级而有多种。《周礼·大司马》对此有明确记载，其谓“王执路鼓，诸侯执贲鼓，军将执晋鼓，师帅执提， 帅执鞀”。路鼓是一种四面大鼓；贲鼓是两面大鼓；晋鼓也是两面鼓，但较贲鼓大而扁短；提是手提战鼓；鞀是一种小型战鼓，又称“应鼓”。这五种战鼓总是与金器配合使用，故号称“金鼓”。《周礼·地官·鼓人》即有“以金 和鼓，以金镯节鼓，以金铙止鼓，以金铎通鼓”的记载。郑玄注云：“是 、镯、铙、铎皆助鼓以作气”。又《周礼·大司马》说：“卒长执铙，两司马执铎，公司马执镯”。铙，郑注云：“如铃无舌，有秉执而鸣之”；“镯、钲也。形如小钟”，又称丁宁。《左传·定公四年》：“伯棼射王，汰辘及鼓附，著于丁宁”，杜注：“丁宁，钲也”。铙、镯均是小型打击乐器，而“铎”，“大铃也”（《说文》），是摇动乐器。此三金均是公司马以下的低级军吏所使用的指挥工具。

3. 金鼓旌旗的演变与实践运用

金鼓旌旗作为军中指挥号令系统，目的是为了在金鼓旌旗的指挥下按照指挥人员的指示统一行动，但是不同的金鼓旌旗所发出的号令各不相同，因此要想让士卒听令必先使其知令，即是让士卒先掌握并练习金鼓旌旗发出的各种复杂号令，这并不是一朝一夕所能办到的，所以周代的军事训练“讲武”活动中以操练士卒辨识金鼓旌旗发出的号令作为中心内容。《周礼·大司马》对此记载颇详：“中军以鼙令鼓，鼓人皆三鼓，司马振铎，群吏作旗，车徒皆作。鼓行鸣铎，车徒皆行，乃表乃止。三鼓攬铎，群吏弊旗，车徒皆坐。又三鼓，振铎作旗，车徒皆作鼓进，鸣镯，车骤徒趋，乃表乃止，坐作如初。乃鼓，车驰徒走，乃表乃止。鼓戒三阍，车三发，徒三刺。乃鼓，退，鸣铎且却，乃表乃止，坐作如初”。这里所描述的是各级军吏手持金鼓旌旗训练士卒的一个壮观场面，从集结待命到齐步行进、立定、快速行进，跑步行进直至发矢击刺、收兵撤退悉听旗鼓之令而行。在整个训练过程中，三军步调统一，不得擅自动作，不准破坏队形，必须排列有序，即“以旌旗为左右和之门，群吏各帅其车徒以叙和出，左右阵车徒，有司平文，旗居卒间”。另据《司马法·天子之义》：军事训练中要求“军旅之固，不失行列之政”，即使是“逐奔”，也不准“踰列”。如果“士失什伍，车失偏列”（《尉繚子·制谈》），将受到军法处治。

由于士卒每年农闲时都接受军事训练，对金鼓旌旗的号令已经熟悉，因此在实战中完全可以根据各级军吏旗鼓号令的变化而行动，也正因如此，军事指挥人员才得以运用金鼓旌旗来实现自己的意图，进退徐疾，均得其要。

金鼓旌旗除具有指挥号令的作用外，同时还可以鼓舞士气，以壮声威。但是要真正发挥金鼓旌旗的效用，对军事指挥人员的要求亦很高，因为战场的形势千变万化，而金鼓旌旗的号令又十分复杂。单就鼓法而言，就有“鼓旌旗、鼓车、鼓马、鼓徒、鼓兵、鼓足、鼓首”等多种，而每种鼓法又有启、止、退之分。能否把握时机，正确运用，事关全局。如使用不当，则有可能胜负互易。因此，一位优秀的将领不但要把金鼓旌旗的号令烂熟于心，而且要审时度势，不失战机，最大限度地发挥金鼓旌旗的指挥号令作用，才能达到战而能胜的目的。

周代除军中的金鼓旌旗指挥号令系统外，在国防上还建设了一套烽燧传警系统。古代交通通讯非常落后，每一地的军队数量有限，一旦遇到紧急情况，必须召集援军，而步行传讯求援不能迅达，往往贻误战机。为解决这一问题，人们发明了一套行之有效的烽燧传警通信系统。西周时期这一系统已被广泛运用，即在从王都通向诸侯国和边境的各个方向，利用山头和高岗，设置烽火台，备置燃料火种，派专人守候，有警则燃。白天放烟，夜间举火，逐一传递，虽千里之外亦可迅速知晓警情而发军援应。如西周末年，周幽王宠爱褒姒，而褒姒不爱笑，幽王为博其一笑，令举烽燧。诸侯闻警悉至，但并无警情，褒姒乃大笑，幽王很高兴。后来又几次无警而举燧，诸侯几遭胡弄，多不信。而当犬戎进攻周朝时，幽王再次举燧，诸侯兵闻警不动，幽王因无援而被杀。以上关于举燧的记载，虽是一件极荒唐之事，但说明了西周时已建立起一套发送警报、传递号令的烽燧系统，而且在国家军事活动中发挥着极为重要的作用。

（四）西周的战争

西周时期的战争和商代一样有两大类，一是周族兴起过程中与商朝对抗直至灭商的战争；一是建立周王朝后为巩固和扩大统治而进行的对内平叛和对外扩张。兹就这两方面的军事行动择其主要者分述于后。

1. 周人灭商之战

商朝末年，自帝甲开始，国势由盛转衰，历七世至纣王帝辛时，积弱之势日益严重，加之纣王荒淫无道，倒行逆施，天怨人怒，社会矛盾越显尖锐，灭亡之兆已现。

而正当商王朝统治行将崩溃之际，西方渭水流域的周族兴起，经过古公亶父、季历等几代的长期努力经营，周的势力日益强大，商王父丁感到周人对自己的严重威胁，因而杀季历以遏制周族的发展。季历死后，其子昌立，是为西伯，即文王。文王在位 50 年间，始终把灭商作为自己的战略目标，他吸取前辈的经验教训，在实施内政外交上，注意在形式上臣服于商，消除商王对周的疑虑，暗地里却积极积蓄力量，招揽四方之士，扩大周的影响。文王的意图被崇侯虎察觉，并向纣王指出周对商的潜在威胁，于是商纣王囚文王于羑里（今河南汤阴）。文王的谋臣们积极营救，投商纣王之所好，向其进献美女、骏马及其他宝物，纣王大喜而赦文王，并赐以弓矢斧钺，授以征战之权。文王归国后，一方面“阴行善”，向纣王献洛西之地，以请除炮烙之刑，笼络其他诸侯；另一方面假意讨好纣王，祭祀商人祖先，表示永远臣服忠于商朝。这样既打消了商王的戒心，又在诸侯中提高了威望。如商的虞、芮二属国因慕文王之名而求其帮助调解两国领土争端，最后受文王治绩的感化而终至背商朝周。其他诸侯也“多叛纣而往归西伯”（《史记·周本纪》），就连南方的楚国之王也远道朝拜文王。所有这些都为周灭商创造了极有利的条件。

周文王在争取各诸侯的同时，利用自己从纣王那里取得的征伐权力，采取军事行动，消灭敌对势力，剪除商的属国，先后征服北边的犬戎、西边的密须（在今甘肃灵台）、东边的黎（又作耒，在今山西长治西南）、邶（今河南沁阳西北），接着又趁势灭掉了崇国，并将都城由岐迁至丰邑（今陕西户县东），为灭商扫清了道路。正当周势力迅速发展，灭商指日可待之时，文王大业未竟而卒，其子发立，是为武王。武王继承父志，进一步加紧灭商的准备工作。而此时商纣王仍不以为然，对周人咄咄逼人之势掉以轻心，宣称“不有天命呼？是何能为？”（《史记·周本纪》）对周不加防范而专意于征伐东夷。对东夷之战不仅使商王朝实力大为消耗，而且使西线为之空虚，同时激化了国内矛盾和统治者之间的斗争，使周取得了灭商的有利战机。武王为实施最后进攻，先试探诸侯的态度，利用文王在诸侯中的威信，曾载文王的灵牌在孟津（今河南孟县西南）联合各诸侯东向观兵，从者八百诸侯。这次会盟既是一次军事演习，同时也是对武王盟主地位的大检阅，会盟的成功无疑在政治上确立了武王的盟主地位，使武王有能力组织强大的军事力量灭商。武王虽得到各诸侯的拥护，但仍感时机不够成熟，会盟后即退兵，又经两年的准备，武王信心倍增。而此时商统治集团内部分崩离析，想挽回商王朝命运的贵族尽遭陷害：王子比干被杀，箕子被囚，微子逃走，少师、太

师奔周，商纣王完全陷于孤立。武王抓住这一有利时机，“率戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人”（《史记·周本纪》）东进伐商，并遍告诸侯于盟津会师，准备对商展开决战。

周军从宗周出发，沿渭河和黄河南岸行抵盟津渡河，大会诸侯，组成联军。当时联军中除国姓诸侯和归附于周的其他诸侯外，还有西方和南方的庸、蜀、鬃、微、卢、彭、濮等方国部落的军队。武王向联军发布誓师令（《泰誓》），历数纣王的种种罪行，宣布伐商是执行上天的旨意，激励全军将士同仇敌忾，勇往直前。战前动员后，联军以“朝食于戚，暮宿于百泉”（《荀子·儒效篇》）的急行军迅速挺进商都朝歌西南的牧野（今河南汲县北），并进入临战状态。公元前1027年周历二月甲子日清晨，在发起总攻前武王再次举行誓师大会，武王在誓词（即《牧誓》）中揭露商纣王逆天叛道，抛弃祖宗，离弃兄弟，重用奸人，为非作歹，使生灵涂炭，因此必须奉行天命伐而灭之。同时宣布作战纪律，教以战法，勉励士卒勇敢杀敌。面对联军的进攻，纣王毫无准备。时商军主力仍在东线与东夷作战，为抵抗联军，不得不临时武装大批奴隶，仓促应战。《史记·周本纪》记牧野之战战况云：“帝纣闻武王来，亦发兵七十万人践武王，武王使师尚父与百夫致师，以大卒驰帝纣师。纣师虽众，皆无战之心，心欲武王亟入。纣师皆倒兵以战，以开武王。武王驰之，纣兵皆崩畔纣。纣走，反入登于鹿台之上，蒙衣其殊玉，自燔于火死”。文中七十万人，其数不确，《尚书·武成》孔颖达疏云：“纣兵虽则众多，不得有七十万人，是史官美其能破强敌，虚言之耳。”又清人梁玉绳《史记志疑》卷三云“案：三代用兵无近百万者，况纣正发畿内之兵，安能如此其多。”由此可知纣军并非确有70万人，但其数量多于联军则有可能，但从文中商军“皆无战之心，心欲武王亟入”纷纷倒戈叛纣来看，商纣王为数众多的军队当不是国家军队的主体，而是由奴隶临时拼凑而成，唯充数以虚张声势而已。从战斗经过来看，两军并未有激烈的交锋，武王采用了声东击西的策略，派师尚父带领少数勇猛之士向纣军挑战，转移敌军注意力并挫伤其锐气，而后亲率主力向敌军发动猛烈攻击，纣军遭此突击，不战自溃，奴隶大军纷纷倒戈，纣军顷刻土崩瓦解，纣王自知大势已去，逃回鹿台，自焚而死。周军乘胜占领朝歌，商王朝遂告灭亡。

牧野之战是我国古代以少胜多的著名战例，这场战争从准备到进行，周王始终把政治攻势与军事攻势放在同等重要的地位，充分发挥政治攻势的效力，瓦解孤立敌人，团结一切可以团结的力量，壮大自己。这一措施在战争中显示了强大的威力。而在具体交战中，武王采取了慎重而灵活的战略，根据双方兵力的实际情况，为避免与商军进行正面消耗战，采用分散敌人注意力，出奇制胜的战法，突击商军主力，使其防不胜防，从而以最小的代价赢得了战争的全面胜利。

这场战争不仅反映了当时军事家驾驭战争的能力达到了相当的水平，显示了政治攻势的巨大作用，更重要的是灭亡了腐败的商王朝，确立了周在中原的统治。

2. 周公东征之战

牧野之战后，武王成了天下共主，为了对原商朝畿内地区实行有效统治，他把商畿分为三部分：邶（北部）、鄘（东部）、殷（西部）、封纣王之子

武庚于邶，使其奉祀祖先，不绝殷后；令管叔（名鲜）治鄘，蔡叔（名度）治卫，而以管叔、蔡叔、霍叔（武王之弟）三人同为武庚的傅相，以监视武庚，故号称“三监”。

周灭商后两年，武王卒，其子诵继位，是为成王。成王年幼，周公旦摄政，代成王行事。当时周朝刚刚建立，其统治基础远未巩固，原来的殷商势力仍很强大。武庚及地处东方（今河南东部、山东西部、安徽及江苏北部地区）的一些诸侯国：趁机叛乱。管叔（武王次弟）因企图继王位，对周公旦摄政极为不满，于是散布流言，并煽动蔡叔、霍叔等，怂恿武庚及东方诸国，以“周公将不利于孺子”为借口，公开叛乱，周王朝面临着殷商复辟的危险。

周公旦面对来自内外两方面的复辟势力，多方权衡，断然决定兴师东征。但当时周朝内部反对武力平叛者大有人在，为了组织东征军发动平叛之战，周公旦进行了大量的宣传鼓动工作。他发布文告（即《尚书·大诰》），分析了当时的形势，认为武王死后，政局动荡，国内很不平静，殷商遗族看到周朝内矛盾尖锐，有懈可击，因而轻视周朝，企图复辟并发动叛反，王朝面临天降大祸，不可等闲视之，必须除绝祸患以求振兴。他用大龟占卜，说得到上天旨意，用武力平定叛乱，且卜兆是吉利的。据此告戒周人及原来归属于周的诸侯，必须顺行天意，继续文王、武王的大业，而要实现这一目标，只有团结起来，齐心协力东征平叛。

经过周公的宣传动员，借助上天的旨意和文王、武王的余威，周公终于把东征大军组织起来，并亲任统帅，挥师东征。周公率东征大军沿当年武王伐纣的路线向东征讨，首先将兵锋直指邶地，周师一到，“殷大震溃”，杀武庚（一说败逃，不知所终）。与此同时，分兵一路直取管叔驻地鄘，并迅速消灭管叔的武装，占领了城邑，管叔亦被杀死。接着周师攻克蔡叔驻地卫，捉蔡叔而囚之于郭凌（一作郭邻）。

周师击败武庚及“三叔”之后，周公意欲扩大东征战果，一举消灭其他反叛力量。周公原计划先向东伐商盖（今山东南部、西部地区），商盖地区为东部主要反叛势力所在，即“大国”所居之地。辛公甲提出建议：“大难改，小易眼，不如服众小以劫大”，周公采纳了他的意见，遂改变计划，决定先攻淮泗间（今苏北、皖北地区）的九夷（包括徐、熊盈氏等小国），于是挥师东南，进攻九夷。九夷诸小国实力不强，在周师的强大攻势下，节节败退，但由于九夷在此之前长期与商作战，其军队数量虽少，却颇具战斗力，且对当地的地理非常熟悉，善于在低洼河湖地带作战，而周师车兵行动不便，且士卒多有水土不服，因此攻九夷之战，并不象预料中那样速战速决，但经过连续作战，九夷终被征服。

周公征服九夷诸小国后，便按原计划挥师北上“践奄”。奄国在商朝时曾是东方的一个比较强大的诸侯国，周灭商后，它并未受到冲击，仍保有实力，在武庚叛乱后，成为周东方的一个劲敌。但此时周师已先剪灭了奄国西、南两面的邻国，其势孤悬，周师乘胜进逼奄城，奄君被迫投降。接着丰、蒲姑等山东北部诸国亦相继投降，至此历时三年的东征之战宣告胜利结束。

周公东征之战，是在周王朝面临被颠覆的危急情况下发动的，在内外交困的形势面前，周公毅然采取如此大规模的军事行动，可见其胆略非凡。此次征战主要对象是殷商旧势力，因此又称“第二次伐商之战”，战争的胜利不仅巩固了周王朝新政权的统治，消除了内部不安定因素，同时将周的统治势力扩大到渤海、黄海之滨。此外，东征之战在军事上也为后世创造了诸多

成功经验。在东征过程中，周公及其属下谋臣针对反叛势力没有形成统一力量的实际，采取以强击弱，以大攻小的战略，集中优势兵力各个击破。在具体实施步骤上，实行擒贼先擒王的方针，首先集中兵力打击武庚、“三叔”等首恶者和策动者；在击灭首恶之后，又适时调整计划，先攻小，后攻大，进而以军事胜利相威慑，以政治攻势迫敌投降。所有这些策略，均收到了显著的成效，在中国军事史上留下精彩的一页。

西周早期，自周公东征胜利后，在成、康两王在位的五十年间，由于贯彻周公制定的政策，精心治理，使西周呈现“天下安宁”的局面，国内社会矛盾和与外族的矛盾相对缓和，战事极少，此间只发生过成王攻淮夷和康王伐鬼方两次较大的战争。

成王攻淮夷之战发生于成王五十一年，此时周公已死，成王亲政，东方的奄国和淮夷再次起兵叛反。成王率兵亲征。曾以毛公为统帅，总领王师，并以成周八师为主力中军，命关伯率所属为左军，命吕伯率所属为右军，成王子 领本族甲士为成王卫队。经三年断断续续的征讨，终将叛乱平息。

周康王伐鬼方发生在康王元年，起因不明。据《小孟鼎》铭文，周师往伐鬼方，鬼方战败，周军杀鬼方四千八百余人，俘其首领以下一万三千八十一人，获车十辆，马、牛、羊数百头，取得巨大胜利。

3. 西周中后期的战争

在成、康统治期间，天下安宁，周朝势力空前发展，达于鼎盛。与此同时，周朝周边的戎、狄、蛮、夷也逐步发展壮大，与周朝的摩擦冲突逐渐增加，从周昭王开始，多次爆发了周朝与戎、狄、蛮、夷诸族间的战争，直至西周灭亡。

（1）昭王攻荆楚之战

周昭王时，汉水南的楚国和百濮、群蛮，时常“陷虐”周王朝南土，南疆边患不断。昭王十六年，汉水流域的及国攻扰周土，昭王决定亲自率军南征，欲彻底解除南疆边患，以收一劳永逸之功。于是在成周集结大军，同时命令各诸侯率本国军队从征。当周军大举南进达于边壤时，及国闻风归附，遣使往迎周王，南夷（汉水流域诸国）、东夷（淮水流域诸国）二十六邦国均来朝见，以示臣服，南征第一阶段不战而捷（据《宗周钟》铭文）。昭王因胜而骄，继续南下攻荆、楚，渡汉水后，遭到以兕（古犀牛类独角兽）为图腾的部落的阻击，周军大败，六师丧尽，昭王亦死于汉水之中（《史记·周本纪》）。此次南征古文献资料奇缺，战争经过不得而知，但昭王以丧师身亡而告终却是事实。

昭王南征是周朝建立后遭受的第一次严重的军事挫折，此次战争的失败从侧面暴露了周王朝政治、军事上的薄弱环节。成康之际周朝国势强大后，不再像文王、武王时期一样从政治上争取和团结四方外族方国部落，而是单纯地依仗军事征服来解决与周边外族的矛盾，文王、武王时的德政义行不能远播四方，周王朝的威信影响受到削弱，遭致各族人民的反对，此其一。其次，周朝在近半个世纪的和平时期里，军事上陷于保守状态，满足于周初东征取胜的经验，单纯注意发展车兵，没有根据战场的变化来研究四方边境地理环境的特点，更没有发展出一套适合于山区和江河作战的军事装备和战法，因此一旦离开中原地区而深入山河交错的山区作战，必然困难重重，无

法施展。其三，因长期处于和平环境，对军事斗争缺乏足够的认识，尤其是对敌方缺乏了解，因而既不注重军队的训练，又妄自尊大，每当出征，周王往往亲自挂帅，以满足自己的虚骄心理，而其左右辅臣，因久享安乐，知礼乐而不知兵法，在此种情况下轻敌冒进，难免不落得兵败身亡的悲惨结局。由此可见，昭王南征的失败绝非偶然，它有着深层的政治和军事原因。自昭王之后“王道衰微”（《史记·周本纪》）即是明证。

（2）穆王西征犬戎之战

周昭王南征溺死后，其子姬满即位，是为穆王。穆王时，居处西北的犬戎势力又强大起来，并开始怠慢于周，在朝穆王时没有进献贡品，以示挑衅，穆王遂决定征伐之。祭公谋父曾提出不同意出征的意见，主张实行文王时“耀德不观兵”的政策，即以政治手段求得犬戎的“荒服”（只按时来朝拜周王，无其他义务），穆王不听，亲自帅师西征。因有关资料缺乏，战争经过不详，据《后汉书·西羌传》仅知“获其五王，又得四白鹿，四白狼，王遂迁戎于太原”。即俘其部落首领五人，而“四白鹿、四白狼”中的“鹿”与“狼”，有人认为是以鹿、狼为名号的戎族。从战果来看，此次战争的军事胜利并不大，而且由于穆王对边疆少数民族采取高压的政策，其所导致的后果是对周极为不利。《史记·周本纪》谓：“自始荒服者不至”，说明周王朝在周边外族中失去了威信。

穆王战胜犬戎后，继续西征，一直打到昆仑，还相传与西王母在瑶池相会（《古本竹书记年》）。说明周穆王时，周的势力曾一度深入西域地区。

（3）懿、孝、夷、厉诸王与戎族之战

周穆王发动了征犬戎之战，并将犬戎迁至太原（今山西北部及内蒙古地区）。周穆王死后，共王、懿王、孝王、夷王、厉王相继即位，在以上诸王在位期间，国势日趋衰微，西北的戎狄侵袭日甚，对戎族之战成为西周中后期对外战争的主要内容之一。

懿王时，戎族不断攻扰周境，一度打到镐（陕西西安西）、岐（陕西岐山）等地，懿王派虢公率军攻拒犬戎，战败，懿王被迫逃离镐京，迁都犬丘（即槐里，今陕西兴平县）。

孝王时，与戎族的战争时断时续，孝王曾命申侯（“申”为古姜姓国，居今晋、陕之间）攻西戎，西戎战败，献马止战。

夷王时，力图征服西戎，以绝除戎族不断侵扰之患，令“虢公率六师攻太原之战”（《古本竹书记年·周纪》）。周师进至俞泉（今地不详），大败戎人。获马千匹，取得较大胜利。

夷王虽重创戎族，但并未达到绝患的目的，不久允姓之戎又崛起。至厉王初年，玁狁竟攻至周京师——豳的附近，大肆掳掠，厉王令武公率军迎战，元士多友自宗周奉命驰援京师。周大军向西进击，先后在 、 龚、世和杨冢等地与 玁狁交战，共计斩杀 356 人，俘 28 人，缴获兵车 127 辆。同时，还解救了 玁狁所掳的荀邑百姓。厉王时对戎族的战争取得了很大胜利，但仅仅缓解了一下局势，并未能阻止戎人的继续进攻，以至到宣王、幽王时成为对周王的主要威胁，并再度攻入镐京，杀幽王，最后瓦解西周。

（4）夷、厉二王征淮夷之战

夷王、厉王时期，由于戎族的不断进攻，不仅西方、北面边患不断，战事频繁，此时居处淮河流域的淮夷（或称南淮夷）因看到周室日益衰微也不断起而反抗。

夷王时，淮夷的反抗日甚一日，夷王曾亲率大军南征淮夷，在噩侯驭方的配合下，先后征服了角（今江苏淮阴）、津（今江苏宝应）、桐（今安徽桐城）、邇（今安徽霍山）等小邦，事后对征战有功的噩侯大加赏赐。

淮夷诸小邦受夷王打击后，一度息兵止战，贡服于周，但由于周在淮夷地区进行残酷的压迫和剥削，事隔不久，至厉王时淮夷诸邦又重新联合起来，反抗周朝，曾有功于周的噩侯驭方也加入其中，并成为反周联军的首领。在驭方的率领下，淮夷联军向西长驱直入，一直打到上洛地区（今陕西商县），西周朝野震动。周厉王急忙组织军队在析谷阻击，将淮夷联军从西向东步步逼退。在击退淮夷联军的进攻后，趁势诏命“西六师”和“成周八师”南下攻灭噩国，擒获驭方，终于将淮夷的反抗暂时压服。但淮夷众小邦并未就此俯首听命，而是继续反抗，厉王不得不亲自帅师征战，但其收效并不明显。从上述战况来看，夷王时期周与淮夷之战规模很大，战线很长，周朝动用了王室军的主力——“西六师”和“成周八师”仍未奏功，可见淮夷反周力量的强大和战争的十分艰巨。

（5）宣王“中兴”之战

周共和元年，国人暴动，厉王被迫逃到彘地（今山西霍县），共和十四年，厉王死于彘，其子静立，是为宣王。宣王即位时，周朝正面临着内外交困的严重危机，一方面，内部的阶级矛盾和贵族间的矛盾异常尖锐，社会处于动荡不安之中；另一方面，外部四周的一些方国、部族，尤其是西北的戎狄和东南方的淮夷，乘周王室危机，加紧对周朝的反抗和进攻。

在严峻的形势面前，宣王鉴于厉王因暴虐专制而被推翻的教训，采取了一系列缓和内部矛盾的措施。《史记·周本纪》载宣王在周、召二相的辅佐之下，“修政，法文、武、成、康之遗风”，一改厉王时的做法，要求贵族们减轻对国人的压榨，不要淫湎于酒，同时承认贵族奴隶主们开辟的山林、川泽为己有等，这些措施收到了一定的效果，使周朝内部得以安定。在此基础上，宣王凭借积蓄起来的力量，开始把注意力集中于对外族的战争，在征服戎狄、淮夷过程中，以军事力量为后盾，在战略上采取了防御与进攻相结合的方针。

宣王初年，西北的戎狄继续大规模向周发动进攻。宣王三年，宣王命大夫秦仲伐西戎，秦仲兵败被杀。约在宣王五年，玁狁逼进西周腹地，“侵镐及方”，主力集结于焦获（泾阳西北），前锋进抵泾阳，对周朝构成极大威胁。是年六月，周宣王为解除这一外患，命尹吉通率师出击，尹紧急集结军队，以十乘战车为先锋进攻焦获，自率主力随后急速跟进。周军以战车优势，将玁狁击退，并继续向西北推进到太原。周军获胜后，宣王派大将南仲率兵前往收复的地区，筑城防守的同时，还主动出击玁狁，即所谓“玁于襄”，“薄伐西戎”，“执讯获丑，薄言还归”，“玁于夷”。

宣王六年，宣王召秦仲的五个儿子，命他们统兵七千再次大举攻伐西戎，大胜。宣王封秦仲长子为西陲大夫（号庄公），并赐管犬兵、犬骆之地，使其成为周在西方的重要屏护力量，以缓解来自渭河上游的威胁。事隔不久，宣王又派虢季子白伐玁狁，虢季子白率军由泾阳西进，初战告捷，斩首500，生俘50。接着命其部将不其乘胜追击，直打到高陶（今甘肃天水附近），得胜而归。

经过上述几次对西部、北部戎狄的战争，重创西戎、玁狁诸部，使其在后来一段时间内不敢内犯。暂时解除了戎狄对周京城直接威胁，改变了原

来“靡宝靡家”，“不遑启居”（《诗经·小雅·采薇》）的局面，稳定了人心。

宣王在解决西北边患后，便开始把主要精力用于对付南方的荆楚和东南的淮夷。在对楚作战中，宣王派方叔挂帅出征，统领兵车三千乘，浩浩荡荡，直奔南方。在周朝大军的强大攻势下，楚被打败，南方亦得以暂安。

接着，周宣王又把用兵重点转向东南，时以徐为首的淮夷诸小邦常反攻周，宣王先派召虎前往征伐。虽获胜，然淮夷诸邦仍不服，继续与周对抗，周宣王遂决定调集军队大举东征。宣王东征淮夷之役，《诗经·大雅·常武》有记载称，周王在太庙中命卿士南仲和大师皇父；“整我六师，以修我戎；既警既戒，惠此南国。”即是要整顿好国家军队，保持高度戒备，征服作乱的徐淮之夷，使王朝的恩惠能施于南国。同时训令军队将士在征战中要守纪律，不许扰民。据诗歌中反映，周军行动迅捷，势如猛虎，长驱直入，势不可挡，王师所至，踏遍淮河两岸，俘斩无数，将徐国大肆洗劫了一番，达到了以武力迫服淮夷的目的。

经过以上大大小小的征战，四境的反叛势力均被压服，国内矛盾也因而得到了暂时缓解，赢得了一个相对安定的发展时期，国势得到很大恢复，周王声威重振，史称“宣王中兴”。但是宣王满足于已取得的胜利，错误地夸大自己的力量而轻视外族的实力。在取得东征胜利后，并没有适时调整对外族的政策，而是希图以军事手段再创伟业，因而继续奉行军事征服政策，其晚年又多次对外族用兵，如攻太原之戎，攻条戎、奔戎，以及宣王三十九年攻姜戎等，但这些征战皆以失败而告终，尤其是攻姜戎之战，周师惨败，“丧南国之师”，周军元气大伤，从此一蹶不振。

综观宣王时期的战争，前期虽然打了一些胜仗，抑制了戎狄的进攻，压服了淮夷各邦国的反抗，但并未真正解决周与戎狄、蛮夷之间的矛盾，反而加深了外族对周朝的仇视与隔阂。而当军事上取得一定胜利时，不知运用政治手段去解决问题，而是一味的以军事取胜，最终事与愿违。而从其后期军事上的连连失败来看，宣王及其谋臣并没有利用暂时的稳定局势来研究和发展适合于山地川泽作战的兵种及战法，仍固守陈式，单纯以军事力量的优势作为发动战争的凭借，以致欲振复衰，实为后世所当鉴戒。

（6）犬戎灭西周之战

宣王在位四十六年而死，其子宫涅继立，是为幽王。幽王即位时，面临着更为严重的社会问题，国内人民因连年战争和奴隶主贵族的残酷压榨，生活悲惨，加之震灾（幽王二年关中发生大地震）、旱灾的危害，人民如陷水火，挣扎在死亡线上；而奴隶主贵族们却依然骄奢淫逸，国内阶级矛盾异常尖锐。在此情况下，西北的戎狄族大肆入侵“日蹙地百里”，周王朝陷入内忧外患交织的危险境地。而幽王不思振作，任用奸猾，以善谄好利的虢石父为亲，国人怨愤；又宠爱褒姒，废申后和太子宜臼，册褒姒为后，立褒姒子伯服为太子，由此引发一场王位继承权的斗争。申后之父申侯联合缙侯与犬戎攻宗周，以支持申后和宜臼夺权。而当大祸将至之际，幽王以国事为儿戏，为博褒姒一笑，不惜“烽火戏诸侯”，及至申侯与犬戎之军兵临城下时，再举烽燧，诸侯无一应援，犬戎兵一举攻入镐京，幽王仓惶逃走，被追杀于骊山之下，西周遂告灭亡。

（五）西周的武器装备与军事防御体系

1. 西周的武器装备

西周灭商后，吸收继承了商代的生产技术和文化，加之周朝统治者（尤其在周初）采取了一系列有利于社会生产发展的政策措施，奴隶制经济呈现出繁荣景象。在奴隶主贵族土地国有制下，周王朝统治者极重视农业生产，与分封制相适应，周王将土地分给诸侯，诸侯再分给大夫，大夫再分给士。而这些大小的奴隶主贵族极尽剥削之能事，役使广大奴隶终年胼手胝足地在田间劳动。由于长期经验的积累，当时奴隶所使用的农业生产工具在商代的基础上又有了很大进步，虽然仍以木、石、骨、蚌为主要制作材料，但制作技术水平已大为提高。青铜农具也较商代增多，尤其是被称作钱、耨、钁、艾的生产工具，分别用于翻地、锄地和收割，提高了生产效率。耕地制度也更为完善，已普遍采用休耕的方法。由于生产工具的先进，耕作技术的提高和大量奴隶的使用，农业生产取得了很大发展，农产品的产量和品种都大为增加。社会财富的增多，极大增强了周王朝的经济实力，这就为周朝军事力量的建设和战争的开展提供了较为雄厚的物质基础。西周的畜牧业虽因农业的大发展而在社会经济中退居次要地位，但奴隶主贵族仍十分重视畜牧业，尤其是养马，因为马是军事装备和贵族生活中所必须的牲畜，一辆战车就要用四匹马，国家要建立一支强大的车马部队，对马匹的需求量是非常可观的，因此，养马业在西周比较发达。西周手工业与商代相比取得了极为突出的发展，西周手工业仍然垄断在周王和大小贵族手中，周天子和各诸侯国都拥有相当规模的各种手工业作坊，并有比较细的分工，设有各种工官进行管理。武王灭商时所俘获的人数众多的各种青铜工匠都被充分利用，并世代不得改行。从成王时开始，西周青铜制造业有了一个大的飞跃，到西周中期在继承商代水平的基础上，青铜冶炼和铸造工艺继续得到提高，并制造出周代的风格和特色。

社会生产的发展和青铜冶铸技术的提高，使西周的兵器生产比商代的品种增多，除传统的戈、矛、刀、箭等外，还出现了戟和剑等新兵器，即使是传统兵器，它们的制作也有了新的变化。

戈，在西周时仍是主要格斗兵器。戈的形状从夏到商，不断改进，到西周时基本定型，戈的内改为弯曲的勾状，成为戈胡，并在胡身加刃，以加强勾、割的作用。接着又在胡边凿孔（称为穿），用绳子绑在秘上，成了短胡一穿的戈，这是戈的一大发展。随着经验积累，为使绑附牢固，穿由一个发展到二至三个，胡也随之增长，援的锋利程度也较商代提高许多。

矛，西周矛的形制较商代有所改进。过去鏃比刃长，这时刃比鏃长；过去刃部多是双隅（刃部隆起的脊角），这时有了三隅、四隅的。鏃部侧面的环也取消。而矛柄的长度可能已如《考工记》所记载的一样有两种：一种长二丈，为步卒使用，称为酋矛；一种是长二丈四尺，是兵车上甲士使用的，称为夷矛。改进了的矛，尖锐锋利，刺透力强。

箭（矢），在西周仍是主要兵器之一。箭头的形制基本上是沿袭商代，只是鏃的两翼夹角增大了一些，翼尾通过改为平铲状或将其磨制锐利，以扩大创面，增强杀伤力。青铜鏃虽大量使用，但也还保留有骨鏃、角鏃。弓的形制大体也仍沿袭商代，到西周后期可能已逐渐形成了一套制弓的标准规

范，成为后来春秋时代制弓工艺发展的基础。

戟，是西周时代的一种新兵器，它是戈与矛两种兵器连结在一起制作成的，是戈与矛的合体。在河北藁城台西村商代遗址中，曾发现一件把戈和矛联装在一个木柄上的铜兵器，可以说是后来戟的雏形。与藁城发现的戈矛联装不同，在陕西、甘肃、河南、山东和北京等地发掘的西周墓中，发现过不少青铜铸造的整体戟，说明戟在当时已普遍使用。但其制作还不很成熟，是在戈的基础上将胡部向上延伸成为刺锋，有的还将锋端铸成反卷的钩状，这样的戟兼有勾、啄、桩（chōng，撞击）、刺四种功能，因而很快被用于装备军队，而后经不断改进，成为中国古代长期使用的一种主要兵器。据《考工记》载，西周时戟的规格是：戟广一寸半，内长四寸半，胡长六寸，援长七寸半，刺长六寸，重一斤四两，柄长一丈六尺，柄下端有鐏（zōn，圆锥形的金属套）。由于戟制造工艺复杂，一物多能，技术要求高，因此其发展较缓慢；整体戟在西周及春秋早期有较多使用，到春秋中后期及战国时，又普遍改为长柄戈矛联装戟。

剑，是一种双刃的既可刺杀也可砍杀的短兵器。它是由刺击兵器演变而来，石兵器时代没有剑，大约在铜兵器全盛时期，由矛头及匕首演进而出现。从出土的实物来看，至今发现的最早的剑，是西周早期的铜剑，这种铜剑其形制还不完备，剑身比较短，一般长约20—30厘米，末端尖锐，两边有刃，但剑身中间无脊，也没有格和剑首，剑茎很短，携带时插在腰部，有的茎端有孔，用以穿绳携带。后来经不断改进，至西周后期和春秋战国时，形制逐渐完备，并成为奴隶主贵族喜欢佩带的一种兵器，因此其装潢极为讲究，有的剑柄嵌金镶银，雕刻纹饰，极为精美。据《周礼》记载，周代根据人的身长规定了佩剑的规格，分上、中、下三制，上制长三尺，重三斤十二两；中制长二尺五寸，重二斤十四两又三分之二两；下制长二尺，重二斤一两又三分之一两。总的来说，剑身都不长，这主要是因当时青铜含铅量少、韧性不够、质脆易折，不能制成长剑，由于这一原因，剑除贵族平时佩带外，在实战中主要用于防身和搏斗。

防护兵器。西周的防护兵器仍主要是甲、冑和盾牌。

甲仍以皮甲为主，但在山东胶县西庵发掘的西周车马坑中出土过一件胸甲，前胸由三片组成，全形呈兽面状，宽37厘米，高28厘米，后背是两个直径11厘米的圆形甲，这些尺寸与成年人的体形正好相合。西周铜冑的形制沿袭商代，变化不大。

盾牌，在西周初已成为军队重要装备之一，其形制与商代无大差别，有步盾与子盾（小盾）之分，多为皮质，上面钉缀有青铜部件。这些部件有的是大小不等的圆铜泡，以加强防护能力，有的还组成一定的图案，如琉璃河53号墓出土的一盾，由七个部件构成形象狰狞的兽面，既是一种装饰，又可以达到威吓敌人的效果。

兵车，在形制上基本沿袭商代，仍然是独辕（辘）、方輿、两轮，二马或四马驾驶。但车的结构有所改进：一是辕的曲度加大，辕端抬高、减少了对马的压力，使马能更好发挥其速度；二是车厢加宽，一般在130—160厘米，甲士完全可以在车上自由挥动武器，提高了战车行进中甲士作战的灵活性。此时的战车在关键部位上多用金属部件，用铜辖把车固定在毂外侧轴上，内侧的铜轴饰保护毂，减轻了车辆运行时的左右摆。辕、轭等部位也都用青铜铸件加固或装饰，大大提高了战车的牢固性，金文里称这种车为“金车”，

文献中叫“戎车”或“攻车”。“戎车”多为军事指挥乘用。除“戎车”外，还有供进攻用的“轻车”，供防御用的“广车”，还有有环和皮革以遮蔽矢石的“革车”和用以攻城用的临车与冲车等等。其中以用于进攻的“革车”数量最多。从出土的遗迹和实物可知，西周战车上配备的武器除原有的弓矢，长矛、铠甲、头盔、盾牌等之外，又增加了格斗长兵器戟和卫体的短兵器剑。

2. 西周的国防体系及设施

武王灭商后，实行分封制，以王室贵族控制和管理被征服的地区，以巩固周王的统治。到周公东征获胜后，总结商代亡国和“三叔”、武庚反叛的教训，吸收夏、商保障国家安全的经验，采取了一系列巩固国家防御的措施，逐步建立起一个初具规模的国防体系。西周国防体系的特点突出表现为加强中央，以绝对的优势慑服地方；充实诸侯方国，镇守四方以屏卫中央。具体体现在以下两方面。

第一，是增筑王都城池，建立强大的王室军。周公东征胜利后，周公一方面加强丰、镐一带的统治，加筑丰京、镐京两个原有都城，并以六师的军队驻守，即“宗周六师”，又作“西六师”；另一方面在洛水营建雒邑（今河南洛阳市），即成周城，派八师兵力驻扎，即“成周八师”，又作“殷八师”，大大加强了周王朝对东方的统治。这样在东西相距400公里的两都驻兵14师，形成两大战略基地，这对于就近集中力量征战四方，而无需远距离调集军队创造了条件。凡西方有事，西六师征之；东方有事，则成周八师讨之。这使得周王朝能够不失战机，有效地控驭地方。即使遇到重大的事变，周王朝还可以集合两大军区的兵力会同征战而不至示弱于反叛势力。

第二，是分封和建立不同等级的诸侯国及其军队，以镇守四方。周统治者原殷商王畿地区，封武王之弟康叔建立卫国。在卫国的东面封周公长子伯禽建立鲁国，将被征服的徐淮之夷归属鲁国统治。在卫国东北部建立齐国（建都于今山东临淄），封师尚父姜太公为齐侯，统治原薄姑氏的土地和人民。卫、鲁、齐三国在当时均为大国，封地广大，拥有数量可观的军队，并享有征伐之权，这样就把东方商朝势力强大的地区控制起来。在北面又以召公奭的长子建立燕国，建都于蓟（今北京市），燕国统治中心在河北北部，统治区域则远达今东北地区，其势力也非常强大，它与齐、鲁、卫三国遥相呼应，互为犄角，使西周的黄河中下游直至海滨地区有了稳定可靠的安全保障。

在周朝的东南方，封商朝原来的贵族微子启建立宋国，建都商丘（今河南商丘），统治着商朝早期活动的地区，另在宋周围封有杞（姒姓，在今河南杞县）、陈（妘姓，在今河南淮阳）、蔡（姬姓，蔡叔之子，在今河南上蔡西南）等许多小国，它们与宋共同守卫着周朝的东南方，使苏皖北部、中部的徐、淮夷不能直接威胁周朝王畿地区。而远在长江下游的江南地区复有周的同姓诸侯国——吴国，这样周在东南地区的统治也得以加强。

在南方江汉地区，早在灭商前就建立了统治势力，这一带的庸、卢、彭、濮等方国部落曾参加过武王伐纣战争，灭商后，周王朝在汉水北岸分封了许多同姓诸侯国，被称为“汉阳诸姬”，其中以随国（今湖北随县）最大。这样，在南方也建立起了屏障。

在西南方，蜀人也曾参加过伐纣战争，周势力在长江上游四川地区已有

一定影响，而在关中通往四川的要道——秦岭西部大散关，还有周的一个封国——散国，加上秦岭、巴山等山脉的天然阻隔，周西南的防卫亦得到了保障。

在西北方，与周畿邻近地区有强悍的戎狄部落，而周朝没有在西北建立强大的诸侯国加以控制和屏障，使戎狄成为西周最主要的外患以至最后瓦解西周。这从另一个侧面说明分封诸侯、建立诸侯军队镇守四境对周王朝国家安全的重要。

西周在封藩建卫，加强国防的过程中，还有一项很重要的工作，那就是在统治区内到处建城设防，使之构成遍布全国的防御据点。周公东征后，除营建洛邑等城外，还在各大小封国、采邑兴建城池。与等级分封制相适应，西周在筑城方面也规定了一套等级制度，即王城（天子之城）十二里（一说九里）、大国诸侯城九里（一说七里）、次国七里（一说五里）、小国五里（一说三里）。城墙的高低也有等级限制，“大夫毋（无）百雉之城”（《史记·孔子世家》），王肃注云：“高丈长丈曰堵，三堵曰雉。”据此知大夫之城不能超过周长三百丈、高不超过一丈。孔子在这里说的是西周制度，可见西周城池的规模也是有等级之分的。

据史籍载，当时的城墙上筑有女墙，名为雘，也称作堞。城门，王城每面三门，共十二门，门外有曲城，名闾，就是重门（后来称作瓮城）。曲城上部有台，名阁。城墙四角筑有高出城墙的屏，以屏障城墙，此是后来角楼的前身。城墙外环以水濠（名为池）。大小诸侯及士大夫的城，规模较小，城门数也相对减少，但其城墙上部和外部的设施与王城大致相同，只是有大小之分。一般情况下，在城前利用山川地形建筑有城郭（亦称作郭），城与郭的长度大概也有一定比例。

城内的布局也是有严格规定的：城中为王宫（官署），以王宫为中心“左祖右社，面朝后市”。王宫（官署）也有不同规格。城内街道的数量宽度同样有规定，王城是“九经九纬”即纵横各九条，而经道的宽要能并行九辆车，所谓“经涂九轨”。当时筑城的方法仍是用版筑，以土为建筑材料。

由上述可知，西周时非常注重城池的修筑，而在筑城方面有着种种区分等级的规定和制度。不仅如此，据《周礼·夏官·司马》载，当时还设有“掌固”、“量人”等掌管筑城的官吏和工程技术人员。

西周统治者为保障国家安全，除筑城设防外，还在交通要道和地形险阻处，修筑关门，设置关塞，以控制交通，并阻止外来入侵。《周礼》中即有“司关”、“司险”、“掌固”、“掌疆”等职官的记载，它们的职责均涉及军事防御。如“习险”“掌九州之图，以周知山川林泽之阻而达其道路。国有故，则藩塞阻路而止行者，以其属守之。唯有节者达之”，即负责边疆的防卫，对地理形势极为了解，当有警情时，则受命阻断交通，禁止行人往来，以其属下之兵士守关扼卡，只有持节（特殊许可证）者方可放行。又，从“掌固”的职责中可知，在国都的边界上，都有树林沟濠作防护，如有山川，则以之作天然屏障，充分发挥自然地理优势。边境上有边防军，昼夜巡逻，以加强警戒。同时还调用当地居民植树造林，挖沟设障，这在中国古代国防建设中堪称一个创举。

此外，由于西周时军队以车兵为主，为使军队调动迅速，提高军队运动的灵活性，统治者对道路交通的修筑也非常重视。在道路修筑上同样有等级之规定，当时的道路根据宽度和质量分为五级：一曰“径”，是小路；二曰

“畛”，是田间道路；三曰“涂”，是井田“成”（方十里为成），间宽八尺（相当于今5尺余）深八尺的“洫”（水渠）堤上的道路，宽可行一轨（即一辆车）；四曰“道”，即间隔更大的地域间宽平的交通干道；五曰“路”，是比道更高级的道路，一般是从王都通向诸侯国的交通大动脉。道路又有“国涂”、“野涂”之分，“国涂”即王都及城郊区的道路，“野涂”即王畿以外的道路。以上是就区域和质量而言的。至于宽度也有不同规格，即所谓“国涂九轨”、“环涂七轨”、“野涂五轨”。一辆车称“轨”，以每车宽八尺计（每车辙宽六尺六寸，而从车轮至车轴外端为七寸，两旁相加，合计八尺），“国涂”（王都城内道路）宽七十二尺（约当今15米）；“环涂”（环王城路）宽五十六尺（约当今12米）；“野涂”宽四十尺（约当今8.5米）。至于诸侯、大夫的都邑道路规格按等级降低。据《诗经·大东》上说：“周道如砥，其直如矢”，可见，西周对道路的修筑是非常注重，也是极为讲究的。这些等级不同、质量不一、宽窄不等的道路的修成，使西周统治区内交通便利、四通八达，不仅便于地区间的往来，更重要的是在国家防御上发挥了重要的作用。“兵贵神速”，有了便利的交通，军事行动的成功就有了更大的保证。例如烽燧传警系统能有效发挥作用的一个很重要的前提就是交通的便捷，如道路不通畅，虽知警而不可速达，烽燧传警也就失去了意义。

综上所述，由于统治者吸取历史经验教训，对国家安全保卫工作予以足够的重视，并采取了一系列得力的措施，西周已建成了一个初具规模的国防体系。

见《考工记》“匠人建国”及郑玄注。

（六）西周的军事思想

自中国远古战争爆发至西周，已有一千余年的历史，人们对军事已有较全面深入的认识。在商周之际，战争频繁，规模扩大，奴隶制军事制度日趋完善，武器装备不断改进，军队数量不断增多，军事活动在国家的政治生活中的地位显得愈益重要，这些都促使当时的统治者及其军事谋略家们更加注重对战争策略的探索。他们通过对过去战争成败经验的总结，结合新的形势，研究影响战争诸种因素之间的关系，探索战争发展的规律，为中国古代军事思想增添了新的内容和特点。但因无专门材料记述，加之时代久远，今天已很难全面把握当时的军事思想，但在《易经》、《军志》、《军政》等产生于当时史籍中的有关记载中可以略见一斑。

1. 《易经》中的军事思想

《易经》是一部卜筮之书，约产生于西周初期，其内容极为丰富，涉及的面极广，其中包含有军事思想。宋代王应麟在《通鉴答问》中即谓“盖《易》之为书，兵法尽备”。《易经》中的军事思想主要是通过某些卦的爻辞中反映出来的，具体地说有以下几个方面的内容：

其一，主张以和平方式解决争端，反对恃强凌弱。在《兑》卦中充分反映了这一思想。“初九”爻辞说：“和兑，吉”，意为国与国之间需和谐共悦，平等对待，才能吉利。同卦“九二”爻辞云：“孚兑，吉。悔亡”，意为国与国之间以诚信相待，就会吉利，如有反悔，就会灭亡。又，同卦“六三”爻辞谓：“来兑，凶”，如果一国仅凭恃强大的武力去威胁别国，强迫其服从自己意志，便是凶。这几条爻辞一个突出的共同点就是，当时人已认识到动用武力并非是保障国家安全的最有效的手段，国家安全的根本在于以诚信、平等的态度对待他国，争取和平共处的外部环境，才是国家长治久安的关键所在。可见当时人已对外交与国防的关系有了一定的认识。

其二，主张师出有名和进行自卫性的防御战。《易经》主张用和平方式解决国家之间的争端，反对以强凌弱，但并不绝对反对战争，在和平手段无法解决争端时，战争是必要的。《谦·上六》爻辞说“鸣谦，利用行师，征邑国”，意为如不得已而进行战争，则首先要做到师出有名，在战前必须取得道义上的主动。商周之际，每进行大的征伐，必先作强大的宣传攻势，一者揭露征伐对象悖天逆道，涂毒生灵，天怨人怒；一者极力渲染自己奉天行罚，拯救万民。以此获取支持和拥护，而把敌方置于孤立境地，以政治优势相威慑，再施以武力，往往能收事半功倍之效。师出有名思想正是对此总结的结晶。

如上所述，《易经》认为只是在不得已时才发动战争，在一般情况下则主张进行自卫性的防御战。《蒙·上九》爻辞谓：“击蒙，不利为寇，利御寇”，所谓“不利为寇”意为主动侵略他国不利，“利御寇”则指进行自卫性的防御战有利。这是对“师出有名”的进一步引发，“为寇”则出师无名，使自己在道义上处于不利地位，很可能遭致舆论的谴责和侵略对象的顽强抵抗，其结果只能导致失败，即使获胜亦须付出巨大代价，因此主动侵略别国于己是不利的。而“御寇”则正好相反，当别国来侵犯时，以自卫为原则实施防御战，不仅道义上占优势，可以获得舆论的同情和支持，还可以名正言

顺利地调动本国军队和民众的力量投入战争，在战争中就更有利，更有取胜的把握。这是当时人对在战争中因战争性质的不同、变被动为主动的认识的体现。

其三，对民众在战争中作用的初步认识。在长期的战争实践中，人们意识到，决定战争的胜败并非完全取决于军队的强弱、武器装备的优劣和指挥人员才能的高低，广大民众对统治者是否支持和对发动战争的态度如何与战争的开展和结果有着直接的联系。如文、武王施仁德之政，诸侯归附，民心所向，使周由小变大，由弱变强而最终灭商；商纣王不恤民间，残暴无道，民心怨恨，临时武装起来的奴隶大军，临战倒戈，使商军一触即溃。周幽王骄奢淫逸，极尽盘剥之能事，并不断发动对外战争，大失民心，当犬戎之兵逼攻镐京时，不仅诸侯召而不至，而且更不能组织民众协同御外，终至为外族所灭，丧身骊山之下。此类事件不胜枚举，均说明民众的力量在战争中有着不容忽视的作用。《易经》对此有了一定的认识，《晋·六三》爻辞说：“众允，悔亡”，意为如果能得到民众的信任，取得战争的胜利就有保障，如果失信于民，则会在战争中遭致失败，甚至国破人亡。又《观·六三》爻辞谓：“观我生，进，退。”即观察了解本国民众的意愿，以此来决定战争是发动还是停止，是进攻还是撤退。可见当时人在总结长期战争经验的过程中，对民众在战争中的重要性已有初步认识。尽管这种认识尚属简单肤浅，但对后世的中国古代军事思想的发展曾产生过一定影响。

其四，主张保持戒备状态，以随时应付突发事件。《易经》认为凡事都需小心谨慎，提高警惕，不可疏于平时。对战争来说，更应该随时保持戒备，否则面对突如其来的进攻，将会茫然失措，遭致失败。《泰·六四》爻辞：“不戒以孚”便是保持戒备思想的体现，确切地说“不戒以孚”就是我们今天所说的“有备无患”。《周礼》中在关于“掌固”一官职责的记述中所说的周代在国都边境上植树掘沟加以防护，并派军队驻守，日夜各要巡逻三次的情况当是这一思想付之实际的具体体现。

其五，对军队纪律重要性的认识。军队的纪律是战争取胜的重要保证，这是人所共知的道理，在商周时期军队纪律显得尤为重要。因为当时以车战为主，而从车兵的编组和武器装备情况看，并据山东胶县西奄出土的战车可知，战车一般是长宽各3米左右，车上有甲士三人，加上两侧配置的徒兵，每一乘车的面积超过9平方米，这样大的方形战斗单位本身的机动性能很有限，再加上受到攻杀器械的制约（除箭可远射外，其他兵器长者如戟、矛亦不过二丈有余），战车组成的队形作纵深配置很困难，只有采用大排面横列方式才能发挥战车的效能。在车战中首先是用弓箭对射，力图以强大的杀伤力造成对方阵形的混乱，当战车逼近时，谁的队形整齐，谁就能争得在战车错毂的瞬间夹击对方战车，在格斗中占优势。这样的战斗方式，个体士兵的作用并不突出，队形的严整才是取胜的保障。而要使队形严整，除平时的训练外，一个重要的手段就是加强军队纪律建设，以严明的军法来约束士兵，使其不乱阵，不出列，保持统一指挥和统一行动。只有这样，在战斗中行止进退均可按指挥统帅的意图行事，才能最终实现战争的目标。这样的认识在《易经》中有明确反映，《师·初六》爻辞说：“师出以律，否臧，凶。”意为军队出征打仗要执行严格的纪律，不然就会打败仗。

其六，对地形与战争关系的认识。在长期的战争实践中，人们逐步积累了在不同地形作战的经验，对于地理因素对战争的影响有了初步的认识。《易

《易经》主张军队在驻营时要注意选择有利的地形。《需·初九》爻辞说：“需于郊，利用恒，无咎”，《需·九三》爻辞说：“需于泥，致寇至”，这两条爻辞明确指出，军队扎营在郊外，即主动开放型的防御措施，有利于久驻，而无灾患；如驻扎在泥泞之地，就会给敌人发动进攻以可乘之机。又《同人·九三》爻辞说：“伏戎于莽，升高其陵，三岁不兴”，意为将军队埋伏于莽草丛中，并抢占有利的制高点，以成建瓴之势，往往能克敌致胜，并使敌人大伤元气，多年不能恢复。以上认识虽然很不全面，也不很深刻，但这说明人们已开始战争中留意地理因素的作用，为后世军事地理学的形成提供了最早的朴素经验。

其七，提出了作战要大胆果断的指导原则。《易经》认为在进攻时如果畏首缩尾，必然导致失败。《晋·九四》爻辞所说：“晋（进）如鼠，贞厉”即是这层含义。而在攻城方面，《易经》主张抓住时机实施不断的进攻，一鼓作气以争取成功。《同人·九三》爻辞说：“乘其墉，弗克，攻，吉。”意为当攻城者登上城墉，而守城之敌坚拒不退之时，如攻者因不能立刻得手而不抓住时机继续攻打，就会前功尽弃，城也就不能攻下，只有不断攻打，以强大攻势挫敌士气，才能取胜。这是对两军相持韧者胜、勇者胜的最早总结。

2. 《军志》、《军政》的军事思想

《军志》、《军政》两书约产生于西周末期，虽早已散佚，但在《左传》、《孙子》及后来的史籍中还保留着一些片断引文。从这些引文中，可以看出其内容大致记载着一些军事规律和指挥原则。可以把它们看作我国最早的专门化军事著作。兹将《左传》、《孙子》等所引述的《军志》、《军政》的内容略述于后。

《左传》有三处引用了《军志》的文字：

僖公二十八年谓：“《军志》曰：‘允当则归。’又曰：‘知难而退。’又曰：‘有德不可敌。’”

宣公十二年谓：“《军志》曰：‘先人有夺人之志。’”

昭公二十一年云：“厨人濮曰：‘《军志》有之，先人有夺人之心，后人有待其衰。’”

《通典》记唐军事家李靖曾引用《军志》谓：“《军志》曰：‘失地之利，士卒迷惑，三军困败。饥饱劳逸，地利为宝。’”

宋本《十一家注孙子》引用了《军志》两段文字：

“《志》曰：‘止则为营，行则为陈（阵）。’”

“《军志》曰：‘阵间容阵，足曳白刃；队间客队，可与敌对。前御其前，后当其后；左防其左，右防其右。行必鱼贯，立为雁行，长以参短，短以参长。回军转阵，以前为后，以后为前。进无奔进，退无速走，四头八尾，敌冲其中，两头俱救。’”

《军政》的内容保留下来的较少，目前只在宋本《十一家注孙子》中见到两句：

“《军政》曰：‘言不相闻，故为金鼓；视不相见，故为旌旗。’”

“《军政》曰：‘见可而进，知难而退。’又曰：‘强而避之。’”

从上述引文看，有的文字极为浅近，很可能是经过后人加工了的，但就

内容而言，它们反映的基本为西周时的军事思想。是将当时的军事思想以军事条令的形式反映出来的。《军志》、《军政》的军事思想，依据上述引文，可概括为以下几个方面：

第一，强调政治对军事的重要性，主张加强“德治”，即做到内部团结，将政治与军事作通盘考虑，以政治清明来保证军事活动立于不败之地。从另一侧面说，对于政治清明、内部团结的国家，不可以与之为敌，轻率地对其发动进攻，即所谓“有德不可敌”。

第二，指出作战要量力而行并把握战机，主张“允当则归”、“知难而退”、“强而避之”，即根据敌我双方力量的强弱，在作战中进攻要适可而止，可战则战，不可战则退，当遇到强敌时，要善于避敌之长、攻敌之短，以保存自己，减少不必要的损失。与此同时又不能一味保守，而要“见可而进”，当出现有利的战机时，要迅速出击，不可贻误战机。

第三，主张“先人有夺人之心（志）”，认为两军相峙，如先发制人，以强大攻势主动进攻，可以收到摧毁敌人精神，使其军心摇动、意志崩溃，以收事半功倍之效。

第四，认为“地利为宝”、“失地之利，士卒迷惑，三军困败”，充分认识地理形势对战争的重要性，如军队所处的地形不利，士卒因处险境必然恐惶怯战，致使军心不稳、士气低落而三军崩溃。如军队得地形之利，则可充分利用有利地形致敌于死地。视地利为宝，说明当时军事家对地理因素的认识已相当深刻。

第五，强调军队阵形的严整与纪律的严格，平时做到“行止有序”，“上则为营，行则为陈（阵）”，在作战过程中要按要求保持严整的队形，向前进击，阵队需有形，前后左右各司其职，即使回军转阵，亦不可乱形，且“进无奔进，退无速走”。在保证军队的队形与纪律方面，已经认识到了用金鼓旌旗进行统一指挥的效用。

以上这些思想原则基本反映了西周时军队的特点和战争的实际，是这一时期战争实践经验的理论总结。

（七）西周著名军事谋略家——吕尚

西周时期，随着战争的发展，人们对军事的认识逐步加深，经过反复实践验证，逐渐掌握了战争的规律，形成了前面所述的诸多对后世有深远影响的军事思想，同时也造就了一批谙熟兵法的兵家，在他们当中最为著名的当属吕尚。

1. 吕尚的身世及出仕

吕尚，主要活动于商末周初（前11世纪末—前10世纪初），曾辅佐周文王姬昌、武王姬发和成王姬诵，为西周王朝的建立和巩固作出了重要贡献。吕尚原姓姜名望，又名子牙，其先祖是起源于今陕西宝鸡一带的姜姓氏族，后迁居于吕（今河南南阳西），故易名为吕（《孟子》、《吕氏春秋》、《史记》均谓吕尚为“东海上人”，而史学家杨筠如、吕思勉经考证认为“东海上人”之说有误，吕尚实为“西方人”，从对陕西扶风刘家墓的发掘和对刘家文化的研究，其结果表明姜姓起源于宝鸡一带，姬、姜两姓毗邻而居，文化上很早就互有影响，且世为婚姻，吕尚就是这个姜姓部落分到吕国一支奴隶主贵族的后裔）。因其后来任西周的最高军政长官“太师”之职，被周人尊称为“师尚父”，故后世称之为吕尚。又因太师位为公爵，且吕尚又是齐人的始祖，所以在古籍中对其又有姜太公、“太公望”等多种称谓。关于“太公望”一名的由来，《史记·齐太公世家》记述为：姬昌曾对吕尚说：“自吾先君太公（指姬昌的祖父古公亶父）曰当有圣人适周，周以兴，子真是耶？吾太公望子久矣”，“故号之曰太公望”，而史学家杨筠如经考证认为司马迁之说有误，吕尚之所以称“太公望”是由于他“为齐之始祖，所以称他太公，望便是他的名。”

不仅关于吕尚的族属地望及名号有诸种说法，在吕尚出仕前的身分地位及出仕的途径问题上，即吕尚进入西周统治集团及其以前的活动情况，古籍中亦有种种不同的传说。司马迁在《史记》中将这些传说归纳为三：其一称吕尚空有“霸王之辅”的军政才干，一直未能得到明主的赏识，无法施展自己的才能与抱负，直到老年，“闻文王贤，故钓于渭水以观之”，姬昌出猎时遇见吕尚，与之攀谈，对其丰富的军政知识及见地极为赞赏，遂“载与俱归，立为师。”其二谓吕尚博学广闻，曾在商王朝中任官，纣王无道，去之而周游各诸侯国，均未被重用，最后归依姬昌，为其所用。其三则谓吕尚为逃避现实，隐居海滨，不问政治。在姬昌被商纣王囚于羑里时，周臣散宜生、闳夭慕名前去招聘，吕尚认为姬昌贤明，可使自己实现久蓄胸中的抱负，遂应聘入周。以上三种说法虽各不相同，但有一点是共同的，那就是都力图说明吕尚出仕前政治地位低微，怀才不遇，只是在被贤明的姬昌赏识和重用后，才得以发挥其才能，施展其宏图大志。这从一个侧面反映了当时人才思想的新动向。在商周之际，等级森严，处于社会低层的人很难有希望进入社会上层，王朝中的辅政大臣，尤其是指挥军队的军事统帅，都是由君王的亲族贵族世袭担任。姬昌能聘用政治地位低微、破落贵族出身的吕尚为最高军政长官，无疑是打破了常规，为前所未有的，在当时的历史条件下，实属难能可贵。

杨筠如：《姜姓的民族和姜太公的故事》，见《古史辨》第二册上编。

《荀子·君道》谓：“夫文王非无贵戚也，非无子弟也，非无便嬖也，偶然乃举太公于州人而用之”，赞赏之意溢于字里行间。这反映出当时对人才特别是军事人才的重视，表明军事人才思想已经萌芽，揭开了我国军事人才思想史的第一页，到战国时各国聘用身份贱微但有军事才能的“士”来担任将帅成为普遍现象，溯其思想根源当自姬昌始。

吕尚进入周统治集团后，很快就成为领导核心中的重要人物，在西周建立前后对周的政治、经济、军事等各个方面都发挥了相当重要的作用，立下了汗马功劳，特别是在灭商战争的准备与实施过程中其功尤著。正如《史记·齐太公世家》所说，周灭商之战，以“太公之谋计居多”，“其事多兵权与奇计，故后世之言兵及周之阴权（谋略——引者注）皆宗太公为本谋。”其论至为贴切，吕尚的确不愧为我国军事理论的启蒙者，在军事思想上有重大突破，对军事、尤其是战略的发展，作出了卓越的贡献，其诸多军事思想均为后世谋略家所师法继承，即使在世界军事史上也占有一定地位。

2. 吕尚在军事方面的主要活动

吕尚一生中军事方面的主要活动，大致可分为三个时期：文王时期，辅佐姬昌进行灭商战争的准备；武王时期，辅佐姬发进行灭商战争；成王时期，辅佐姬旦（周公）和姬诵（成王）巩固西周统治。

（1）辅佐姬昌进行灭商战争的准备

吕尚进入周统治集团之时，正是周族不断发展壮大之际，姬昌正采取各种措施，积蓄力量，准备灭商。但周作为一方国，僻处西方一隅，虽自古公亶父以来一直苦心经营，国力不断强大，但与统治中原已有数百年的商王朝相比，在政治、经济、军事力量等方面，仍居于劣势地位，要想以战争手段立即消灭商王朝，还不可能。文王姬昌虽矢志灭商，一时竟难以遂愿。而吕尚适周，使文王更加坚定了信心，从而加快了灭商的步伐。吕尚被文王重用成为周统治力量的核心人物后，根据当时敌我双方的具体情况，为文王提出了一个逐步削弱商力量，增强自己的实力，即先求改变力量对比，然后伺机进行决战的谋略方案。为实施这一方案，吕尚辅佐文王在内政外交上采取了几项战略性的措施。

第一，麻痹纣王，争取自身发展的有利环境。

商纣王虽然残暴无道，但并不是昏庸之辈，公正地说他是一个有一定才智的君王，曾力图振弊起衰以期复兴，因此他对周的兴起和不断扩张，并非毫无警惕，更不会漠然视之，季历的被杀和姬昌被囚于羑里即是明证。如果轻视纣王的能力，大张旗鼓地公开与商对抗，必将遭致武力镇压。吕尚对此有充分认识，为达到剪商和增强自身实力的目的，他认为首要的问题是要让纣王丧失警惕，使其不以武力干预周的发展。吕尚曾对文王说：“鸷鸟将击，卑飞敛翼；猛兽将搏，弭耳俯伏；圣有将动，必有愚色”（《六韬·武韬·发启》），又说：“因其新喜，以顺其志。彼将生骄，必有奸事，苟能因之，必能去之”（《六韬·武韬·文伐》）。在这种思想的指导下，姬昌与吕尚采取了一系列麻痹纣王的措施。首先是伪示恭顺，据1976年陕西岐山凤雏村西周宫室建筑基址出土的甲骨卜辞载，文王曾在周原建立商的宗庙，祭祀商

王的先祖，并让商王到周的统治区内进行狩猎活动。与此同时，周“帅殷之叛国以事纣”（《左传·襄公四年》），将许多叛离商王朝的小方国联合起来，形成实际以周为首的反商力量联盟，而在表面上却由周带头，率领它们共同臣服于商。其次，故意制造姬昌沉湎于享乐的假象，在周国都“为玉门，筑灵台，列侍女，撞钟击鼓”（《资治通鉴外纪》卷二）。由于文王处心积虑地运用了上述谋略，使虽然聪明却为自己的骄横所蒙蔽的纣王产生错觉，认为文王无意与商争夺天下，坚信周对自己是忠心不贰的，还说：“西伯改过易行，吾无忧矣”（《南淮子·道应训》）；于是解除了对周的警惕，一改原来“欲杀文王而灭周”（《吕氏春秋·行论》）的想法，反而“赐命西伯得专征伐”（今本《竹书纪年》），放弃了对周的防范，并放心大胆地将主要军事力量用于对付东方的夷族。这样，不仅使商的实力在东方战场上大为消耗，为周后来的决战进攻减少了阻力，而且获得了一个有利的外部环境，使周得以在西方迅速扩大和增强自己的实力。

第二，修德政，揽众心。

吕尚在出仕之前，作为吕国奴隶主贵族的后裔，曾受过严格的贵族教育，不仅掌握有丰富的政治、军事知识，而且对商朝晚期的政治情况极为留心，对商王朝统治的现状有较深刻的认识。他认为商王朝之所以由一个实力雄厚的大国而终于陷入众叛亲离、国势日衰的境地，皆因商王“修政不德”。有鉴于此，他在与文王讨论如何“以国取天下”时，指出问题的关键在于“立敛”即收揽人心，而要达到收揽人心的目的，则应“爱民”和与民“同天下之利”，这样自然就会“天下归之”（《六韬·文韬》）。在这一思想主张的指导下，吕尚辅佐文王更好地“修德行善”，以争取人心，在内政上推行了一系列较为开明的政策：

实行“有亡荒阅”的政策，以争取奴隶主贵族的拥护，稳定奴隶社会的统治秩序。所谓“有亡荒阅”颁布于文王迁都于丰之后，当时阶级矛盾极为尖锐，奴隶逃亡现象十分普遍，各级奴隶主贵族既害怕自己的奴隶逃亡，却又竞相收留别人的逃亡奴隶，以致奴隶制社会的统治秩序很不稳定。“有亡荒阅”正是针对这一情况而制订的一条保护奴隶主利益的搜索逃亡奴隶的法律，规定：无论何人不得擅自收留逃亡奴隶，必须归还原主，并定期进行大规模搜查。这条法律得到了奴隶主比较普遍的拥护和支持，稳定了社会秩序，为周灭商奠定了政治基础，因此《左传》称：由于文王实行了“有亡荒阅”，“所以得天下也”（《左传·昭公七年》）。

重视社会生产，体恤民艰，以争取平民百姓的拥护。由于商统治者的横征暴敛和大小奴隶主的残酷剥削，奴隶大批逃亡，社会生产凋敝，民众生活十分困苦，特别是丧失劳动能力的老人，境况更为凄惨。周文王针对这一社会现实，根据吕尚提出的“爱民”原则，“制其田里，教之树畜，导其妻子使养其老”，使其民“无冻馁之老者”（《孟子·尽心上》）。又“关市饥而不征，泽梁无禁”（《孟子·梁惠王下》），即制定土地政策，教劝民众进行耕种和畜牧，对交易不征税，并允许民众在国有的湖泽山林从事渔猎。这样不仅使民众能进行正常的生产和维持生活，而且老有所养，不致遭受冻馁之苦。除此之外，为表明对生产的重视，文王曾身披蓑衣参加耕种，手执

参见陕西周原考古队《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》，载《文物》1979年第10期；陈全方《陕西岐山凤雏村西周甲骨文概论》，载《四川大学学报丛刊》第十辑。

鞭子参加放牧。所有这些都收到了明显的效果，在周统治区内生产得以恢复发展，文王也因此在一定程度上赢得了广大民众的信任和拥护。

废除酷刑，缩小施行范围，以争取广大奴隶的拥护。纣王无道，为压制奴隶的反抗，制定“炮烙之法”进行惩罚，广大奴隶对纣王的滥用酷刑深恶痛绝，其臣属亦是敢怒不敢言。针对这一情况，文王向纣王“献洛西之地，以请除炮烙之刑”（《史记·殷本纪》），从文王主动请求纣王废除酷刑一事看，在其统治区内自然也不会滥施酷刑。不仅如此，他还规定了“罪人不孥”（《孟子·梁惠王下》）的法律，即对犯罪者的刑罚，只及于本人，不牵连其妻子儿女。上述措施使文王树立起了贤王善君的形象，不仅各诸侯方国对其景仰有加，纷纷归附，而且使广大奴隶对其产生好感，从而在一定程度上愿意拥护周的统治。

由于吕尚辅佐文王实行了以上各项政策措施，不仅团结了周内部的各种力量，稳定了周统治区内的社会秩序，而且还影响了其他方国及商王朝统治下的部分奴隶主贵族、平民和奴隶，形成了天下归心的局面。商统治集团因之更为孤立，商周力量的对比逐渐朝着有利于周的方向转变。

第三，剪商羽翼，壮大自己。

经过数年的精心经营，周的威望日高，诸侯方国及贤能之士归附者日众，力量大为增强。正如《淮南子·道应训》所说“文王砥德修政三年而天下二垂归之”，即形成了“三分天下有其二”的局面。随着形势的变化，吕尚进而鼓动和辅佐文王乘商军主力投入对付东夷之机，开始以军事手段向敌对势力发动进攻，剪除商的羽翼以进一步壮大自己的力量。首先向西北用兵，先后征服了犬戎和密须（在今甘肃灵台西南），当消除后顾之忧后，接着转兵东向，攻占了耒（今山西长治西南）和邰（今河南沁阳西北），进而趁胜灭掉了亲商的崇国（今河南嵩县北），将势力推进至商的直接统治区边缘。随后将国都由岐东迁至丰（今陕西长安西北），为灭商建立了新的进攻基地。灭商的准备工作基本完成。

（2）辅佐武王进行灭商战争

当周迁都于丰，正积极准备对商发动决战进攻之际，文王大业未竟而逝，其子姬发继位，是为武王。武王仍以吕尚为太师，以周公姬旦（武王之弟）任吕尚之副手，继续为完成文王未竟事业积极准备。为了能顺利实施灭商的军事行动，武王继位的第二年举行了一次灭商战争的联合军事演习，史称“孟津观兵”，“孟津观兵”的目的在于试探各方国对灭商战争的态度和检阅军队对即将进行的大决战的准备程度。吕尚以总指挥的身份主持了这次演习，据史籍记载，“不期而会盟津者八百诸侯”（《史记·周本纪》）。“八百诸侯”之说虽有夸大之嫌，但会盟诸侯之多当属无疑。演习获得了很大的成功，不仅会盟诸侯众多，而且群情激昂，均言“纣可伐矣”。这说明周在政治上已确立了牢固的盟主地位，完全有能力组织强大的军事力量灭商。但吕尚认为时机尚未完全成熟，他对武王说：“天道无殃，不可先倡；人道无灾，不可先谋。必见天殃，又见人灾，乃可以谋”（《六韬·武韬·发启》），意为必须当商王朝内部矛盾空前激化时才能发动决战进攻。因此他对诸侯们说：“汝未知天命，未可也”（《史记·周本纪》），这是吕尚深入分析形势，力排众议作出的明智决断，再次显示了他敏锐的洞察力和对待重大决策

《尚书·天逸》：“文王卑服，即康功田功”；又《楚辞·天问》：“伯昌号衰，秉鞭作牧”。

的冷静谨慎。文王听取了吕尚的意见，“观兵”结束后即引军而还。两年后，商王朝的实力因连年对东夷用兵而消耗殆尽，灭亡之兆日益明显，在此情况下，其内部发生了空前的大分裂，王子比干被杀，箕子被囚，微子逃走，少师疆、太师庇奔周，商统治集团分崩离析，陷于混乱，商朝真正出现了吕尚所说的天殃人灾交相困扰的局面。吕尚与武王等认为灭商的时机已经成熟，遂决定发动决战进攻。在天命思想占统治地位的时代，凡大事必卜问于天，按惯例出兵前要进行占卜以问凶吉，但占卜的结果是“龟兆不吉”，而且有“风雨暴至”的天象相应，贵族公卿们尽皆恐惶，力主放弃此次军事行动，武王对此亦犹豫不决。在众议纷沸的情况下，吕尚根据自己的分析判断，坚持按原计划行动，他“强之劝武王，武王于是遂行”（《史记·齐太公世家》）。于武王四年（约公元前1027年）率战车三百辆，虎贲（车兵甲士）三千、徒卒四万五千，并联合庸、蜀、羌、鬃、微、卢、彭、濮等各方国的军队，再次在孟津会合后，向商都朝歌挺进。二月初四日进抵牧野与前来迎战的商军相峙。在发起总攻之前，武王和吕尚再次运用政治宣传攻势，晓谕百姓曰“无畏！宁也，非敌百姓也，若崩厥角稽首”（《孟子·尽心下》），申明周军的主要打击目标是纣王，百姓无需惊慌害怕。次日凌晨临战前，武王又向全军发布动员令（即《牧誓》，详见前文“牧野之战”），接着开始发动进攻。战斗一开始，吕尚带领少数勇猛之士担任先锋先向商军冲击，武王随后率大军向敌军主力发动猛烈攻击。在周军的强大攻势之下，商军虽众，但是由奴隶临时武装起来的士卒，皆无战心，纷纷倒戈，顷刻土崩瓦解，纣王逃回鹿台，自焚而死，周军遂占领朝歌，随后又分兵四出，相继征服了附近的商属各小方国，从而结束了商王朝的统治。

由上所述，吕尚不仅亲自参加了灭商的战斗，更重要的是在制定灭商策略方面发挥了极为重要的作用。司马迁认为，周灭商战争的胜利，实得力于吕尚的谋略，即所谓：“迁九鼎，修周政与天下更始，师尚父谋居多”（《史记·周本纪》），对吕尚在周灭商过程中的功劳予以了充分的肯定。

（3）辅佐周公、成王巩固西周统治

周军占领商朝统治中心地区后，在如何对待处理商族的问题上，吕尚与周公发生意见分歧。吕尚认为“咸刘厥敌，使靡有余”，主张全部予以消灭，周公则主张“使各居其宅，田其田，无变旧新，唯仁是亲”（《说苑·贵德》），武王采纳了周公的意见，封纣王之子武庚仍居商地以管理其族众，并以管叔、蔡叔、霍叔三人监之。分封完毕，武王还军西归，不久病死，其子姬诵继位，是为成王。成王年幼，周公摄政，管、蔡、霍三叔不满，联合武庚及东方亲商势力徐、奄、薄姑等方国共同叛周，遂有周公东征之战。周公东征，三年奏功，征服了东方各国，控制了徐、奄、薄姑等地区。

周公东征之役，吕尚未与行，当是辅佐成王留守周都，以保根本，其功亦不可没。东方诸国被平定后，为进一步加强周在东方的统治，成王封周公为鲁侯，以周公之子伯禽率一部周军统治原奄国地区，封吕尚为齐侯，率一部周军统治原薄姑地区，以确保控制东部地区，防止旧商势力的反叛。吕尚到达薄姑后，击退了莱（今山东黄县东南）人的进攻，建都于营丘（山东临淄）成立齐国，他“因其俗，简其礼，通商工之业，便鱼盐之利”，采取了一系列发展社会生产的措施，使得“人民多归齐”，齐遂逐步发展成为一个大的诸侯国（《史记·齐太公世家》），与都于曲阜的鲁国，成为控驭东方局势的两个重要军事基地，对巩固西周的统治，起了重要作用。

3. 吕尚与《六韬》

吕尚在周初长期担任军政要职，为周王出谋划策，制定战略方针，并亲自统军作战，其功勋之卓著，其思想影响之广泛，使时人莫不对其崇敬钦佩，因而对其谋略思想及作战指导加以总结，整理而书成简篇当属情理所然。如《汉书·艺文志》即载吕尚著有《太公》、《谋》、《言》诸书，但均早已散佚。《三国志》注引《诸葛亮集》谓刘备在遗诏中曾提到《六韬》，并说读之“能益人意志”。而《隋书·经籍志》收录有《六韬》书目，题为周吕望著。但自宋以来，一直将其视为伪书，《四库全书提要》即认为《六韬》未必汉时旧本，说它“词意浅近，不类古书”。但1972年山东临沂银雀山西汉前期古墓中出土了54枚《六韬》残简，证明在西汉前此书已经广泛流传。从现存《六韬》所记述的军事思想、战争规模及骑兵战术等内容看，其中大部分不可能产生于周初。但据专家们考证，该书至迟当完成于战国末期，即周显王时期。但结合周初情况及吕尚事迹进行分析，确有部分内容与吕尚的军事思想相一致。因此我们认为，《六韬》一书很可能最早是记载吕尚军事思想的语录，只是后人对其不断增饰，到战国时便形成了现在《六韬》的面貌。再者从该书以文王与吕尚问答对话的形式进行阐述，亦可以得到一定的说明。

《六韬》包含《文韬》、《武韬》、《龙韬》、《虎韬》、《豹韬》和《犬韬》六篇，涉及战争观、战争谋略、作战指导和军事人才思想等多方面的军事理论，内容极为丰富广泛，其中能反映吕尚军事思想的主要有以下几个方面：

第一，强调争取人心

在《文韬》中，多次强调收揽人心的重要性，并提出收揽人心的具体方法。如“同天下之利者则得天下，擅天下之利者则失天下”，以及“爱民”、“惠民”、“修德”等，尽管这些思想完全形成于春秋战国时代，但其思想渊源则可追溯到西周甚至更早的商代，如商汤和伊尹就已模糊地认识到人心向背对战争的影响。对照吕尚在灭商战争的准备和实施过程中的各项政策措施，我们不难看出《六韬》中收揽人心的思想与吕尚的思想是基本相符的。再者，与吕尚同时的周公也曾说过：“民之所欲，天必从之”（《左传·襄公三十一年》引《泰誓》），而稍后产生的军事理论著作《军志》、《军政》也有“有德不可敌”等，与吕尚的思想亦可谓一脉相承。由此可见，通过对历史经验的总结，结合对敌斗争的需要，作为周军政大员的吕尚，完全有可能已认识到人心向背与战争胜负的关系，因而采取了适合不同阶层要求的一系列措施，以争取广泛的社会支持和拥护。但是由于阶级和时代的局限，他强调的争取人心，主要是为了稳定奴隶制的社会秩序、缓和民众及奴隶们与奴隶主的矛盾，以便更好地实现既定的政治目标。如《文韬》第一章开篇就直言不讳地用钓鱼米比喻收揽人心，即“缙（钓线——引者注）微饵明，小鱼食之；缙稠饵香，中鱼食之；缙隆饵丰，大鱼食之。夫鱼食其饵，乃牵于缙”，“以饵取鱼，鱼可杀；以禄取人，人可竭（尽力卖命——引者注）”，可见吕尚争取人心是以维护奴隶主贵族统治利益为前提的。

第二，主张政治攻心，瓦解敌人

《六韬》第二篇《武韬》中，有《文伐》一章，所谓“文伐”即今天所

说的政治攻势，与“武伐”相对。《文伐》的内容分为十二节，主要是谈如何运用政治攻势来瓦解敌人，达到武伐所不能达到的效果，并为武伐创造有利条件，如“因其所喜，以顺其志”、“亲其所爱”、“尊之以名”，“辅其淫乐”、“养其乱臣”、“收其内，问其外”以及“赂以重宝”等等。这些内容虽然多是战国时流行的思想，但就其思想本原而言，与吕尚辅文王时采取的麻痹纣王，分化瓦解商统治集团的种种措施所反映出的思想是一致的。可以说《文伐》中的思想是吕尚思想的记录和阐发。可见吕尚已经认识到了军事与政治的关系，即为了夺取战争胜利，不能一味靠军事进攻，还必须善于实施政治攻势，只有将二者紧密结合，才能顺利地实现战争目的。当然，吕尚在这方面的思想还很肤浅，还未系统深入，只能认为《文伐》中的部分思想是吕尚已经具备的。

第三，文武并重，谋略为先

《六韬·武韬·发启》中说：“全胜不斗，大兵无创”，“大智不智，大谋不谋”，意为战争在于以智取胜，以最小代价换取最大胜利，而要做到以智取胜。高明的人运用智慧于无形，使人不见其智，运用谋略于作战之前，使人对其意图不能察觉。又《三疑》章中提出：要“攻强、离亲、散众”，就要“因之，慎谋”，就是说要对付强敌，要使其众叛亲离，最好的办法是表面顺应敌人的意图，实际上则秘密运用谋略。另外，在《兵道》章中还说：“用之在于机，显之在于势”，即用兵之道在于把握战机，造成有利形势，要造成“外乱而内整，示饥而实饱，内精而外钝”的假象，以迷惑敌人。以上这些论述与吕尚在灭商之战中不因自己势力的迅速发展而立即发动决战进攻，自始至终没有忘记用智谋削弱敌人，壮大自己，当商王朝分崩离析之际，又不失时机毅然发动进攻等政治、军事措施是大致相同的。这足以说明《六韬》中重视谋略制胜的理论，实来源于吕尚的军事思想，是吕尚谋略思想的继承和发展。

4. 吕尚对中国军事史的重大贡献

吕尚是我国最早的伟大军事谋略家之一，他之所以伟大，不仅在于他曾辅佐周王在灭商建周和巩固周朝统治的军事活动中获得了巨大的成就，而且还因他对中国军事史的发展作出了突出的贡献。综合吕尚的军事思想及在军事活动中的表现，其对军事史的贡献主要有以下几个方面：

敢于对当时在军事领域占绝对统治地位的“天命”思想提出挑战，注重人对战争的指导作用，将谋略视为对敌斗争的重要手段，并创造了以谋制胜的最早战例，为“兵者，诡道也”的军事理论开辟了道路。夏商之交，天命论在人们的思想中仍占统治地位，军政大事均需占卜祈请上天指示方可行动，从出土的大量甲骨卜辞看，其中相当一部分与军事有关。在当时不仅出征之前要卜问吉凶，而且还要占卜以择吉日。在这样的思想指导下，人们对战争本身的认识还很肤浅，成败均被看成是天命所致，因此人在战争中的作用没有得到充分的认识。当时能看到的只是人的数量与勇力，至于指挥人员的主观能动作用，尤其是智慧与谋略的运用，几乎还没有引起人们的注意，因而当时的战争简单地表现为战争的发动与战场上的格斗。在这样的历史条件下，处于商末周初的吕尚，通过对过去战争和自己军事实践经验的总结，初步认识到了人的指导作用对战争的重要意义。在灭商战争的准备过程中，

充分运用自己的智慧，辅佐周王采取了一系列的“文伐”措施，而在选择决战进攻时的关键环节上，极力坚持人（即自己）的分析判断，作出了正确的决策，创造了“谋攻”的著名战例。这种勇于冲破天命思想束缚的果敢举动，实属难能可贵。尽管他的这种开拓之举没有也不可能改变当时的社会思想，但毕竟动摇和削弱了这种落后思想的影响，为当时及后来者进一步认识人的智谋与战争的关系迈出了可喜的一步，对我国军事理论的建立起了一定的奠基作用，为我国军事史的发展做出了开创性的贡献。

他在一定程度上认识到人心向背对战争的重要影响，有意识地把政治攻势与军事攻势结合起来，为我国战略学的产生和发展作出了重大贡献。从原始社会末期直至夏商之际，中国军事虽然在不断发展，但总的来看，即使到商代，战争的方式依然很简单，规模也很有限，军队以贵族成员为主体，数量不多，战争通常是在一个战场进行，一次战斗即决出胜负，即是还处于战争与战斗难以严格区分的阶段。当时人们还没有从多角度来宏观把握战争，人们的注意力主要集中在战场上，战争被视为单纯的武力较量。这种对战争的认识，在强大的王朝对方国部落的战争中似乎从来都是正确的，只要有人数和装备的优势，取得战争的胜利便没有问题。但对于作为一个方国要想与商王朝争夺天下统治权的战争来说，这显然行不通，因为周崛起后虽不断扩张势力，但与统治天下已有数百年历史的商王朝相比，无论是政治力量还是军事实力都处于劣势，想单纯靠战场上的斗争来实现灭商大业是不可能的。面对这一现实，吕尚在思考灭商方策的过程中，隐隐约约感觉到在军事力量之外，还有人心向背的因素可以利用，于是从这一朴素的认识出发，自发地将政治因素纳入实施战争的范畴。为达到通过政治攻势来改变敌我力量对比的目的，在外交斗争、争取他国、瓦解敌人、动员民众、鼓舞士气等方面采取了一系列行之有效的措施政策。这些政策措施直接或间接地配合了军事斗争，保证了战争的最后胜利，这不能不说是中国军事史上的一大进步，对我国早期战略学的产生和发展影响至为深远，使我国的战略理论从一开始就走上了与政治密切结合的正确道路。

他摒弃了商代车战的传统战法，创造了以战车集团实施正面突击的新战法，使我国的车战战术前进了一大步。商代即有车步两个兵种，一般是分别编组，协同作战。在作战过程中，各战斗单位以步兵列前阵，军官和贵族甲士乘的战车列于步兵之后，步兵先与敌接触格斗，当局面打开后战车才投入战斗。这种作战方式，极大地限制了战车的机动性和冲击力的发挥。吕尚在牧野之战中，以三百辆战车编成一个大型战车方阵作为先锋，由他亲率直“驰帝纣师”，向商军步兵方阵实施猛烈的正面冲击。《诗·大雅·大明》记述这次战斗的场面：“牧野洋洋，檀车煌煌，駟騶彭彭。维师尚父，时维鹰扬。”这种声势浩大的战车冲击，收到了前所未有的效果，不仅给商军以极大的杀伤，而且给商军心理上以强烈的震撼和威慑，商军因而一溃不可收拾。这是我国史籍中记载的第一次大规模运用战车冲击的战例。

七、结 语

从对远古暨三代军事的叙述和讨论中，我们看到，从大汶口文化时期中国远古战争的爆发至西周为犬戎所灭，中国军事经历了一个漫长的发展过程，在此漫长的发展历程中，每一个阶段都有其独特的内容和特点，而这些内容和特点是与人类社会所处阶段密切相关的，是当时社会生产力水平和社会形态所决定的。也就是说，中国远古暨三代军事的发生、发展是与原始社会末期和奴隶社会时期的社会发展同步前进的。

首先，社会发展水平尤其是生产力水平决定了军事的发生及其发展所能达到的高度。在原始社会早期，生产力水平低下，人们必须集体劳动、共同生活，才能保证生存，没有剩余产品，没有私有观念，人与人是平等友好的。而当人们征服自然的能力由于长期经验积累而不断提高后，人们向自然索取食物的能力大为提高，除每日食用外，剩余产品日益增多，这就刺激了人们的私有观念，私有财产随之而生，而私有因素的加强，又进一步促使人们为掠夺他人财产和防止他人掠夺自己的财产而不惜相向搏杀。因此，生产力的提高促使私有制产生，而私有因素的产生又最终导致了战争。与此同时，私有虽然引发了战争，但当时生产力水平毕竟还很低，私有的程度还没有促成阶级、国家的产生，当时的战争只能是以掠夺财富、占领土地和血族复仇为主要内容的部落之战。换句话说，当生产力发展到产生了阶级、国家之后，即进入文明时代后，战争则表现为阶级之间、政治集团之间、国家之间的权力与利益的军事斗争。而夏、商、周三代是中国奴隶制发生、发展、衰落的时代，所以当时对立的阶级只能是奴隶主与奴隶，政治集团也只能是代表不同利益的奴隶主贵族团体，而所谓国家之间的军事对抗，无论是商灭夏，还是周灭商，都只是奴隶主贵族统治政权的更迭，而不可能是其他性质的斗争，无论是哪一类矛盾斗争都与奴隶制这一根本制度紧密关联，无一例外。再者，从兵器发展的情况看也同样说明了这一点。在原始社会末期和夏代，由于生产力水平低，还处于新石器时代向青铜器时代过渡的阶段，因此，当时所能用于作战的只能是与当时生产工具同等水平的木石兵器。而在商周时期，社会生产获得了较大的发展，以发达的农业、畜牧业和手工业为基础，社会进入青铜器时代，青铜兵器日益增多，并最终占居主导地位。所有这些都有力地说明了军事的发生发展是与社会发展同步的，社会生产力的水平决定了军事发展的内容和水平。

其次，社会形态（政治制度）决定军事制度的特点。和其他军事因素一样，夏、商、周三代的军事制度的产生、发展、衰亡不仅是与中国奴隶制社会发展同步进行的，而且其特点也是由中国奴隶制社会形态所决定的。中国的奴隶制社会形态是属于东方家庭奴隶制类型的，它在较大程度上保存了农村公社及其土地所有制形式——井田制，这就决定了夏、商、周三代奴隶制军事制度的第一个特点，即“兵农合一，军政合一”。与此同时，由于古老的部落征服造成的征服者部落与被征服部落之间的巨大差别，在夏、商、周三代奴隶社会里得到了特殊的发展，从而形成了中国奴隶社会所特有的国野分制，这就决定了三代奴隶制军事制度的第二个特点——“国人当兵，野人不当兵”，即自由民当兵，奴隶不当兵。以上两大特点是夏商周三代军事制度的总体特征。而就每一个具体阶段而言，夏、商、周三代的兵制又由于所处发展阶段的不同而各有其特殊性。夏代是中国奴隶制度的发生期，处于氏

族制度向奴隶制国家制度过渡的时期，这就决定了夏代军事制度有以领土财产为基础的奴隶制国家军队与以血族团体为基础的氏族武装并存的特点。商代是中国奴隶制的发展期，军事制度也因此得到充分发展，出现了以“师旅”为单位的军事编制体系，但由于受社会发展阶段的限制，血族团体在社会中仍占有相当的比例，所以作为氏族武装子遗的以“族”为单位的军事组织仍然存在，并且是构成奴隶制国家军队的一支重要力量。值得注意的是，商代奴隶制虽得到充分发展，但商王还没有取得绝对的领导权，他只是“诸侯之长”而非“诸侯之君”，因此诸侯的方国具有很大的独立性，经常依靠自己独立的军队反叛王室，所以商王虽然是王室军的最高统帅，但还不能无条件地支配方国军队。西周是中国奴隶社会的鼎盛时期，因而奴隶制的军事制度也发展到了较完备的阶段，表现为建立了以周天子为核心的一元化军事领导体制。周天子不仅握有强大的王室军，而且掌握着诸侯国军队的组建指挥权，同时还设立各级司马，健全军事行政领导机构，加强对全国军队的管理和控制，从根本上改变了王室与诸侯的关系，杜绝了诸侯叛服不常的局面。与政治制度相适应，至西周晚期，军制改革的结果是增设了“军”级建制单位，扩大军队数量，而诸侯国按大小所建军队有严格的等次之分。改革后的西周军制不论从编制体系上，还是从领导体制、兵役制度、军事教育与训练上都更加系统完备。

总之，远古暨三代的军事发展是与时代的发展分不开的，时代的特征决定了当时军事的内容和特点。

远古暨三代的军事是随着社会的发展而产生并不断前进的，军事各因素因社会生产和所含形态的发展而递变，尽管它们各自都带有当时社会生产力和政治制度制约而形成的种种特点，尽管它们的发展极为缓慢，有些因素甚至还处于孕育萌芽状态，但创先发源，意义非同一般。如许多兵器器型及制作技术被后来继承发展，长期沿用；许多战例为后人所借鉴总结以指导战争；许多制度和思想为后人师法光大，……所有这些都有力地说明远古暨三代的军事在中国军事史上占有特殊重要的地位，其影响深远，意义重大。

中国全史

本卷提要

本书简要描述了中国远古暨三代（夏、商、周）的思想意识形态发展史。远古人类在极端低下的生产能力下，不仅产生了原始宗教意识，而且产生了公有观念和后来的礼制观念。夏代以后进入阶级社会，“家天下”的私有观念逐渐强化。仅从历史典册可考，中国古代思想鲜明纷呈的时代始于殷商，尽管它更多表现为“尊神”和“巫术”的特点。西周时代，又远比殷商进步，比如在“尊神”中纳入“尊人”，主张“以德配天”。中国远古暨三代的人们大多还只是自发地产生一些对自然、对社会最直接和最直观的思想意识，它们主要表现为宗教迷信的、政治伦理的、原始美学的等等方面。直到西周末年，《诗》、《书》、《易》的问世标志着当时人们已开始向哲学理性迈进。西周为春秋战国灿烂的思想文化创立了历史前提。

一、远古暨三代思想概述

在我们祖国辽阔的大地上，早在一百六七十万年前就有人类栖息。这可由云南元谋、陕西蓝田、北京周口店等地所发现他们的遗骸遗物得到证明。这些远古人类就是中华民族最早的祖先。他们经过那种蛮荒时代的漫长跋涉，在进入文明历史之前就形成了华夏族、苗族以及被华夏族称为蛮、夷、戎、狄等其他兄弟部族，他们广居于全国各地，尽管各族的开化发展并不平衡，但是都在共同创造着中华民族远古文化的历史。据《国语》所云：他们“皆黄、炎之后也”。

从人类“文明”的严格意义来讲（比如有文字、城廓、金属工具等），我国古代文明的源头是夏代。夏代是刚从原始社会脱胎而出、迈进阶级社会门槛的时代。夏代之后是商代，商代之后是周代，它们历时一千四百年左右，正是我国历史上的奴隶制时代，在此之后的春秋战国则是封建社会的开始了。俗话说：“言必称三代”，即是说夏、商、周三代，它们对于后代的历史和文化有着深远的影响。比如，后世在论圣君英主的时候，往往以禹、汤、文、武为楷模；说暴君昏主的时候，常引桀、纣、幽、厉为鉴戒。伊尹、周公几乎成了贤臣的同义语，妲己、褒姒则是内宠乱政的代表。他们都是三代的历史人物。甲骨卜辞、钟鼎彝铭，奠定了汉字发展的基础；《诗经》、《尚书》、夏正周易，开中华民族文化的先河。它们都是三代的科学文化成就。至于三代的典章制度、礼乐政刑、思想观念，给予后世的影响更不胜数。

但是，如果要写起“中国远古暨三代思想史”的话，那应该看到这里还是有着相当大的难度。这是因为：作为思想史，原本应该主要以介绍各种学术思潮（哲学思想）、学术流派、重大学术活动、主要代表人物及重要代表著作为主，兼及其它领域的社会影响。这应该属于“标准思想史”。但是，仅就“远古”而言，先民除了给我们留下了遗骸遗物之外，还有什么呢？哪里去找“思想言谈”之类呢？再就“三代”而言，它们在中国的历史书上还有相当多部分是靠传说讲话，靠遗址遗物讲话，靠以宗教纪事为主的卜辞铭文讲话，即使像比较确凿的《诗经》、《尚书》等文字史料，那其中的“学术”成份也是极为有限的。由著名学者任继愈先生主编的《中国哲学发展史》（先秦）一书中曾说：“正如我们在殷人那里找不到什么可以称之为理论的有系统的思想一样，我们在周人这里也找不到什么可以称之为哲学的东西来。”又说：“中国的奴隶社会从夏代开始，经过殷代，发展到西周，长达十多个世纪，在意识形态的生产上，始终没有创造出可以称之为哲学的东西来。”还说：“在中国的这种宗法奴隶制中，确实不具备产生哲学的条件，而只能产生宗教的世界观。”这些说法都是有一定道理的。当然，在宗教世界观的基础上，特别是在卜筮问卦的基础上，到了西周后期则有《周易》的问世，该书便开始带有哲学的意味和特点了。

鉴于这种情况，我们觉得：对远古暨三代思想史的研究方向和阐述形式，应该有别于对春秋战国以后历代思想史的研究方向和阐述形式。后者确有大量“学术”可言，而前者则应该主要以分析思想发生、思想表达、思想整体形态为主，而且有相当大的比重，必须也只能靠文物考古的实物分析，必须也只能透过历史事件等等来把握当时人们的思想状况。在远古，甚至到三代时期，人们还没有达到一种“哲学反思”、即以人们自身的思想意识为思考

对象而展开研究的思维水平，人们大多还只是自发地产生一些对自然、对社会最直接和最直观的思想意识，它们主要表现为宗教迷信的（如天与上帝的观念、占卜与祭祀等）、政治伦理的（如德、礼、孝等观念）、美学的（如原始艺术和神话、青铜图饰等）、心理学的（如崇拜心理等）以及科学文化的、思维逻辑的等方面。这些方面从总体上就构成了一种“思想意识形态发展史”。我们认为，这种发展史也就是远古暨三代思想史的主要内容，它有别于春秋战国之后以明显的哲学理论为主的“思想理论发展史”。当然，西周时代而特别是其末期时代，人们的理性思维水平已进入较高的阶段，并且有了《诗》、《书》、《易》等经典文献，这时的思想史就必然带有上述“标准思想史”的某些色彩了，它乃是中国古代思想史由简至繁的中间过渡时期。

下面对远古暨三代思想意识的大致形态作个介绍。

早在原始社会，由于生产能力的极端低下和自然知识的贫乏，在强大的自然力量重压下，先民便产生了原始宗教观念。从原始氏族墓葬中有生产工具、武器、生活用品等，可知先民已经产生灵魂不灭的观念，同时也产生了对自然神、祖先神和各种鬼神的崇拜。后来由于生产能力的提高，人们在平均分配的“公”有观念的基础上，又增加了“礼”的观念，这从原始社会末期的墓葬等级化中可以看出。当然，先民在长期的生产过程中也逐渐认识到自然界某些因果联系的简单规律，比如对于野兽活动的追踪，对制造渔猎工具的一些简单经验的形成，使人们不能不对客观世界采取现实的态度。他们必须承认周围事物的存在是客观的、实有的。

夏朝的建立，象征我国历史开始从原始氏族公社进入了奴隶制社会。从较为可靠的历史文献和相当于这一时期的地下发掘资料来看，夏代社会生活主要表现在：一是出现了阶级，形成了国家；二是物质文明和精神文明有了飞跃的发展。这时已有青铜器物，也开始有了文字，《国语》和《左传》中都引用过《夏书》，说明这时已有简单的典籍。特别应该指出，夏代的宗教思想有了很大发展。据文献记载：“禹作为祭器”已到了“弥侈”的地步（《韩非子》）。孔子也曾说过禹“菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕”（《论语》），赞扬他祭祀时自己吃得不好，穿得简陋，而把祭品办得极为丰盛，把祭祀的衣冠做得十分精美。可见夏时已经把宗教观念作为维护其统治的重要手段，这同原始宗教显然是大不相同了。夏代是把原始神话传承下来，并继续创生神话的关键时代。

商朝或说殷商时代，发展了夏代的种族奴隶制国家。这国家一方面是由一整体氏族所统治，如殷，就是子姓氏族所统治；另一方面，所有奴隶都属于这统治者氏族所有。还有一部分自由民，他们身分地位比奴隶高，但也要从事劳动生产，并经常被贵族利用作为战争的工具。殷商时代制造了一种至上神的观念，称为“帝”或“上帝”，这是上天和人世间的最高主宰，所有自然现象的变化以及人类社会的种种活动，在殷人看来都是受着上帝意志的支配。但世人怎样知道上帝的意旨呢？当时就是通过“卜筮”的办法，卜、史、巫、祝这一类所谓文化官，做的就是沟通人神的工作。中国的奴隶社会，由于种族奴隶制的特点，氏族血缘纽带关系特别牢固，所以伦理观念很早就产生了。在殷代就有较浓厚的“德”、“礼”、“孝”思想，它们是跟崇拜上帝和祖先神的天命思想有关的。由于祭祀的需要，或者说由于天命神学的需要，殷代出现了青铜文化的高峰。当时的人们在生产实践斗争中，日渐积

累了一些自然科学知识，如天文、历数之学在殷代就发达比较早，从卜辞里可知当时已能区分四季，设置闰月等等。这说明殷人对自然世界的认识，已出现了潜科学的萌芽，这就给朴素唯物主义的产生提供了现实的可能性。最值得提出的是，殷代“巫”的宗教文化的发展，使占卜与八卦哲学初具规模，阴阳五行思想也开始萌生。

周朝“因于殷礼”，但是在思想文化上又产生了很大革新和跃进。本书只讲到西周时代。当时的思想家周公曾经总结夏商的历史经验，制定了一套完整的周礼，这是奴隶制的上层建筑。文献记载的周礼内容相当广泛，从道德标准到统治原则，从家族关系到政权形式，几乎无所不包。然而就其主要内容来说，首先还应该关于宗族统治和政权统治的规定。周公被后世的儒家尊奉为“圣人”，说明周公制礼确实为周人的“王业”奠定了基础。西周继承了殷商的天命神学思想，说“天命靡常”，又说“非我小国敢弋殷命，惟天不弔”（《尚书》）。意思是：并非我们周朝敢违背殷商的命令，而是天不保佑商朝。这是西周统治者利用天命神学思想论证灭商的根据。但是另一方面，西周对于“天”的观念比过去有所修正，提出“以德配天”思想，认为“天命有德”，周人所以能战胜殷商是因为有德而应天命。事实上不过是假托天命，用上帝的命令和安排来神化社会现实。“敬天保民”也是西周的重要思想。认为“天惟时求民主”，即上帝关怀下民，为民求主。又说：“民之所欲，天必从之”。这说明历史的教训，使奴隶主贵族在宣扬天命统治人民的时候，也不得不考虑人民的愿望。西周统治者说：“保享于民”，“享天之命”（《尚书》）。这是说要“敬天”（不敢违背天命）才可以“保民”（占有奴隶）。历史最生动的是西周末年，由于新兴势力的成长，周王室开始衰微，传统的旧观念（如德、礼、孝、天等）开始动摇，开始增生新的内涵，比如出现了责天、咒天的思想言论，并在此基础上出现了无神论思想。不敬天帝，不信天命，重视人事，但这也只能说是人们冲破神学束缚的开端。这个时期的无神论思想还都裹着一层神秘的外衣，表现着科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系。特别值得提出的《周易》中的朴素辩证法思想和它在神学体系内包含的某些唯物论思想，以及《尚书》（尤其“洪范”篇）中的某些唯物论观点。这些朴素的思想，对于推动中国古代哲学的兴起和发展起着深远的影响。在当时宗教思想占统治地位的历史条件下，《周易》、《尚书》中的某些唯物论因素和朴素辩证法观念，也只是比较原始和初级的，在宗教内部对宗教起着破坏作用，但还不能完全摆脱宗教思想。西周为春秋战国的灿烂文化创立了历史前提。

二、摆脱蛮荒的漫长跋涉——远古

(一) 意识活动从动物发展到人

按我们通常理解，人类意识是自然界长期发展的产物，是从动物心理发展而来的。但意识并不是单纯生物自然发展的结果，而是同人和人类社会一起产生的，它从一开始就是劳动的产物，是社会的产物。

人是由猿转化而来的。猿转化为人的决定力量是劳动。在生物自然进化的基础上，作为人类祖先的古猿直立行走、前肢解放、高级神经活动和心理活动的高度发展，为劳动准备了先决条件。而古猿利用某种天然的中介手段来采取现成食物的活动已孕育着劳动的萌芽。在这种萌芽状态劳动的推动下，前肢愈来愈转化为自由的并不断获得新技巧的手。手的变化引起了整个躯体其他部分和其他器官的变化，心理活动也日趋复杂，从而导致了工具的制造和使用，使古猿采取现成食物的活动过渡到真正的人类劳动。与此同时，在动物心理活动的本能基础上，逐步形成了意识活动的生理机制，猿脑逐渐地变成了人脑，猿的感觉器官逐渐地变成了人的感觉器官。于是，人类所特有的高级心理反映形式——意识，也在逐渐地形成着、发展着。

但是意识活动的潜在状态、或者说萌芽状态，却可以追溯得更远。意识是在人类缘源谱系中（在史前猿类三千多万年的进化上，再通过漫长的在人科系统上的进化）逐渐形成的。现代人要追溯到这样遥远的古代来了解意识的形成过程，自然有其困难，但尽管如此，我们还是能够抓到意识起源的一些蛛丝马迹的。譬如说，对客体的映象、感知和记忆，尤其对“记忆”这种十分重要的脑的机能，可以肯定它们并不为人类所独有，在高级动物界也普遍地存在着。即使在一般动物身上，也需要分析这样的现象：比如鸽子能远涉重洋而飞回大陆；狗被人偷走之后，在一定的时间内，甚至在远隔江河的条件下，只要“自由”了，它就能找回自己的“家”。这些动物完全是靠各器官的直接“反射”吗？显然还得加上一个非常重要的条件：记忆。记忆可以把各器官联合起来，从而对外界环境进行观察和一定的分辨，以抉择自己的去向。

人类的近亲猩猩的智力，远远超出了上述的动物。非洲密林中的黑猩猩会用草棍或树枝从蜂巢中取蜜，还会撒些谷物来引诱小鸡和麻雀上当，从而捕捉。母猩猩和幼仔垂钓白蚁时不仅会修整工具，而且还有“备用工具”。每当旱季它们到处找水喝，如果发现横倒的树干上有凹坑积着雨水而嘴唇又够不到时，就嚼碎一团叶子当作“海绵”塞入坑内，取而吸食。尽管动物的这些技能很有限，但是随着它的发展却越来越表现出意识的萌芽，即低于人科成员的高级动物的心理活动。其具体内容是：高级动物在反映外在对象时，在其头脑中形成的映象、感知和记忆（包括印象），以及在此基础上滋长出远低于人科成员的一定的分析能力和抽象能力。这种能力，尤其在类人猿中普遍地存在着。

当代美国科学家彭妮对大猩猩柯柯的训练，更出现了惊人的奇迹。柯柯四岁时，智商上升为95分，接近于同年龄儿童的平均分数。这头大猩猩不仅有清楚的记忆，能“回忆往事”，而且还能“创造一些复合名词来描绘初次

见到的东西”，甚至能“撒谎”、“骂人”、和别人“争吵”。柯柯还可以利用与计算机相连结的打字机，只要一按键就能通过综合发音器发出声音来同人们用口语直接对话。这种事实说明：高级动物不仅有清楚的记忆，而且一旦通过人的训练，就会在它们的头脑中迅速地发展出超越其自身意识萌芽基础界限的、相当于人类制造工具之前人科成员刚刚开始使用天然工具时代所具有的半意识能力。在高级动物尤其猿类的头脑中，就已具备着人类祖先意识起源的原始基础材料。沟通这些原始基础材料和人类意识之间的桥梁，则是“记忆”。这一远古的桥梁，从高级动物界开始，贯穿着猿人、古人、新人和今人的全部历史。

（二）原始的思维形态

我们先从旧石器时代说起。我国属于旧石器时代初期的有元谋人、蓝田人、北京人等，中期的有马坝人、长阳人、丁村人等，晚期的有柳江人、资阳人、山顶洞人等。我们以北京人、丁村人、山顶洞人为上述三个时期的代表，通过他们的化石和遗物分析他们的思维形态。

举世闻名的北京猿人，距现在约四五十万年。其遗物相当丰富，他们的四肢同现代人十分接近，石器工具数以万计，并知道用火和保留火种。北京猿人的石器原料多为石英、砂岩和少量的燧石以及水晶石等，这些石料是他们有意识地从数里之外选来的。但加工的方法十分笨拙，主要是用一块打击另一块。在直接打击之后，很少发现他们进行第二次加工。石器的类型和使用的分工也不那么明显。使用这样的工具，他们在自然面前究竟能获得多少自由呢？据古书上记载，“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇”（《韩非子》），“同与禽兽居，族与万物并”（《庄子》），“聚生群处”（《吕氏春秋》）。这说明除了那些笨拙的石器之外，在很大程度上他们仍然还是依靠动物的本能来适应自然界。可以想见，他们的智力水平一定是很低的。他们能看见五光十色的自然界，他们能知道自己以外的别人和别的东西的存在。但是他们还不能明确地把自身同自然界对立起来，他们还不可能有明确的自我意识，因而还不可能把自己和自己的意识作为对象来思考。北京猿人的平均脑量为 1059 毫升，比现代猿类的平均脑量（415 毫升）大一倍以上，但却只有现代人平均脑量（1400 毫升）的三分之二。尤其是，北京猿人牙齿粗壮，嘴巴前伸，没有下颏，不可能频繁地改变音节，其语言只能由一些分化极少的声音构成，连表达简单的意向也必须用面部表情和身体动作来补充。头脑的思维活动主要是为谋求生存、抵御侵害、制作器具等，受当时直接感知的对象和实际活动制约，是在动作中思考，思考的对象往往只是他们正在做的事情，还不能连类推及间接的较远的事物，缺乏概括力和想象力。这种思维相当于儿童思维发育的第一阶段，心理学上称之为感觉动作思维。

丁村人距现在约 10 万年左右，从其牙齿和顶骨的特征看已介于北京猿人和现代人之间。丁村人的石器工具及其加工方法，比北京猿人有显著的进步。北京猿人的石器一般是一物多用，丁村人的石器类型规整固定，用途有明确的分工。人们发现他们已有专门用来加工石器的石砧、石锤，石器多经反复加工和修整，便于手中把握。这些有意识的加工制作活动说明，他们的智力已比北京猿人有显著的进步，已经越出“猿人”而进入“古人”或“化石智人”阶段。这样的实践水平和智力水平，已经有可能对意识进行思考。世界上许多地区的早期化石智人，已有墓葬，其尸体的位置和姿势都作过有意识的安排，说明他们已把人自身作为思考的对象，因而对人的意识也可能有了他们的看法。

山顶洞人距今约 18000 年左右。从他们的身高、脑量、头骨骨壳厚度及牙齿结构等方面来看，同现代人已经没有多大差别。他们已学会人工取火，第一次支配了一种伟大的自然力，从而最终把人同动物界分开。作为远古人类，山顶洞人制作工具的技术已相当精细。各种石器除了选材、打制之外，还要经过研磨、钻孔以至着色。其中有一枚骨针，针尖锋锐、针身滑挺，显系精心刮磨而成。针尾（直径 3.3 毫米）的打孔技术，若无复杂的智力活动

是根本达不到的。这表明了他们已善于总结生产经验、积累知识和技能、富于创造力。他们把一些石珠、蚶壳、兽牙、骨管及鱼骨等，经过磨制、钻孔和着色，然后串起来戴在头上或挂在颈上，证明他们已产生了美与丑的观念。更说明他们思维形态的是：他们埋葬死人有了一定的规矩，以燧石、石器、石珠、穿孔兽牙等物品随葬，并在死者身旁撒有红色铁矿粉粒。这种有意识地埋葬死者，说明他们对死后的未来已有某种想象和思考；放置随葬品，说明他们相信死者在另一个世界仍然继续生存；撒有红色铁矿粉粒，据民俗学分析，主要是取其“红色”为生命和血液的象征，这样做有望给死者重新赋予生命，让其灵魂借以寄生；这一切都是山顶洞人灵魂不死观念的表现。

再说新石器时代，即原始公社（先为母系氏族公社，后为父系氏族公社）时代。如果说原始人类在旧石器时代逐渐产生了灵魂不死的观念，那么此种观念在新石器时代则逐渐发展为更强的崇拜心理、行为和文化，即萌发出原始的宗教意识。这情况我们想在后面用一专节详细介绍。这里只能总的说明：由于生产能力和智慧能力的加快提高，新石器时代的原始人类开始思考自然界的奥秘（比如它为什么有那样大的威力来对待人）和人的奥秘（比如梦、魂、祖先等）。这里主要产生了原始迷信思想。但是另一方面，他们在长期的生产过程中也逐渐认识到自然界某些因果联系的简单的规律。比如对于野兽活动的追踪，对制造渔猎工具的一些简单经验的形成，使他们不能不对客观世界采取现实的态度。可以说，这时期的原始人类处于迷信与现实的双重思维形态当中。

原始思维形态具有很多特点，比如：1. 具体性。他们抽象概括的能力是很差的，其思维的整个过程都是和具体的事物联系在一起。就以对数目多少的表达为例，民族学考察，一些原始部族的人们数数必须点着具体实物，或者掐指头来计数，手指头不够用就把脚趾以至身上的其他部位也用上；或者用掐草杆、划道道的方法帮助计数。2. 象征性。象征思维就是以某种感性的符号来表达主体所意会的观念，比如原始人的巫术性仪式、歌舞、绘画、雕刻以及各种崇拜形式（如自然崇拜、图腾崇拜）都是象征思维的表现。他们总是借用某些具体的事物来隐指某些特征上相似或相联系的观念，因此一个图形或符号又常常不仅是某个事物的符号，而且还可能指着另外更宽泛的意义，这是我们现代人难于理解和需要研究的隐义层。3. 情感性。原始人的生活条件异常艰苦，死亡、疾病、饥荒、干旱和洪水灾祸时刻在威胁着他们。世界充满了不可预料、反复无常和意外的灾难。当人们尚不能用简陋的石器主宰世界时，唯一的办法是借助神灵去主宰世界，而神灵不过是人的情感和愿望的化身。对这方面的进一步研究，可参阅李景源所著《史前认识研究》。

（三）自发的“公”与“礼”的观念

在我国原始社会里，生产力十分低下，人们生活也很简陋。“上古穴居而野处”（《周易》），“无衣服履带宫室畜类之便，无器械舟车城廓险阻之备”（《吕氏春秋》）。那时人与人之间没有剥削、压迫和奴役，人们共同占有生产资料，集体劳动，共同消费，没有阶级和等级，没有君主和国家，各氏族部落“共推”、“共举”自己的首领，管理自己的事务。“昔太古尝无君矣。其民聚生群处，知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼。”（《吕氏春秋》）这里说到的“知母不知父”是母系氏族社会的情形。到了父系氏族社会就“知父”了，随着父系制的出现，对偶家庭也就转变成一夫一妻制的家庭，这时，就有了“亲戚兄弟夫妻男女之别”。而且在父系氏族社会的晚期及其解体之后，则开始出现“上下长幼之道”和“进退揖让之礼”，反映出历史进入阶级社会的某种道德规范的萌发。

但是无论如何原始人类也有自己的道德观念。这种道德观念是在长期的生产和生活中自然形成的，带有习惯和自发的特点。我国先秦典籍中的一些记载都认为原始人类纯朴而不虚伪，为公而不计私利。描绘最为具体的是《礼记》的《礼运》篇。其中说：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”这里虽然忽略了原始人类愚昧野蛮、氏族复仇的消极一面，但是从另一面却真实地道出了他们公有观念、平等观念和互助观念，这确实是原始社会道德的基本特征。这不但可以从原始社会流传下来的神话，以及地下发掘的墓葬、文物中得到有力的佐证，同时这还可以从解放前还停留在原始社会末期的少数民族的生活中找到旁证。

在仰韶文化的村落遗址中（不论在半坡还是在姜寨），氏族成员环绕共用的大型房屋而居住，大房供集会、议事和进行宗教活动使用。氏族的村落都有公共墓地，安排得井井有条，它与村落的布局一样，反映了氏族制度血缘关系的牢固性。人们生前集体劳动、共同生活，所以也相信死后埋在一处，可以在另一世界继续生前的氏族生活。墓中随葬品一般差别不大，反映了原始的平等观念。从民族学的角度看，我国以游猎为生的鄂温克人，解放前停留在原始社会末期的历史阶段。他们财产公有，平均分配，集体劳动。没有成文法，只有习惯法，人们的行为仅靠习惯和舆论来约束。他们的私有观念仅在萌芽状态，不懂得为个人积累财富，不偷窃，不说谎。热爱劳动、扶助孤寡、团结互助是鄂温克人的最高道德准绳。打中野兽的猎手，将兽肉最好的部分分给别人，自己拿差的少的一份；鳏寡孤独在分配时受到特别的优待。枪支、驯鹿可以互相借用，不要任何报酬。各家在森林中的仓库从不加锁，别人可以自由进入拿借东西，然后自觉归还。氏族长、家族长和萨满都没有特权，不脱离劳动，进行义务服务。总之，“公”的观念成为原始社会道德规范的基础。

至于“礼”的观念，则是原始社会晚出的观念。严格意义上的礼与祖先崇拜有关，最初是指求神赐福的宗教祭祀典礼，它起源于5000多年前原始社会进入父系氏族社会的时期。至考古学上的龙山时代，礼得到了长足发展，

并产生了带有阶级色彩的原始的礼制。原始的礼和礼制在华夏文明产生过程中曾有过巨大作用。

龙山时代是紧临夏代之前的一个历史时代，其社会性质为氏族制度逐渐解体、国家产生前夜的军事民主制时代。那时已出现贫富差距，社会开始分化。据考古工作者报道，山东龙山文化大多数墓穴狭小，无随葬品，有随葬品的也不过三五件。属中原龙山文化的山西襄汾陶寺墓地占墓葬总数 98% 以上的中、小型墓，随葬品缺乏，特别不使用陶器随葬。相反，当时却有少数大墓除规模宏大、均有葬具外，随葬都量多质精，并用既作财富象征又具宗教意义的猪下颚骨陪葬。例如确与良渚大墓有关的江苏吴县草鞋山第五层以上堆筑高近 4 米，土方量达 16000 立方米；浙江余杭反山良渚墓地堆筑高约 7 米，土方量近 20000 立方米。堆筑如此巨大的土台在原始的生产力条件下，是何等的艰巨困难，而营造目的又只是为了埋葬少数显贵者的大墓，显然这是礼仪的需要。在浙江余杭瑶山还发现有与墓葬复合的良渚文化祭坛遗迹。它坐东朝西，由红土台、灰围沟、砾石坎组成，约 400 平方米。在红土台南北有 12 座墓葬。墓主生前很可能是担任祭师、巫覡等持礼职务的贵族，故在丧葬上另有这特殊礼仪。墓内有琮、璜、管、钺、珠等大量玉器，随葬品数量随墓穴离祭坛中心远近而变化，越近越丰富。其中有一墓中出土一件嵌玉高圈足大漆杯，是国内考古发现中非常罕见之物，无疑也是当时极贵重之礼器。在山东龙山文化遗存中，曾多次出土过一种胎质细腻、黑光发亮、造形美观、薄如蛋壳的陶杯，对其稍有碰撞即告粉碎，显然不合适作日常实用器皿；而且它只是出于较大型的墓中，总出土量很少，故这只能是为当时原始礼制所规定由少数权贵所占有以显示高贵身份、奢荣地位和拥有特权的礼器。

父系氏族社会时期，生产的发展已经有“超出自身消费的剩余”，与此同时私有制也已经产生，贫富分化也迅速发展，因此具备了产生阶级的物质基础和社会条件。但是这时还不是阶级社会，尽管也出现了奴隶现象（如龙山时代大墓中有人殉），但仍旧是个别零散的奴隶，只是“偶然现象的奴隶制”。这种情况当然也要反映到思想意识领域，比如礼和礼制的出现就是。统治者为了统治需要，便起而利用本质在于维护等级的礼这一工具，来规范社会秩序，规定人们的行为准则，因而礼得到长足发展，并产生出等级制度即原始的礼制。所以龙山时代的礼和礼制，既有前所未有的阶级色彩，又是统治者用以调整内部关系的准绳。

（四）赤裸裸的美

爱美之心，人皆有之。但是这里的关键所指的是“人”，是生活在社会中的“人”。只有具备了人的意识活动即人之“心”之后，才有对“美”的理解和追求，才有“爱美”的情态。从人类学的角度来看，如果一个人生下之后完全脱离人类社会，那他就会失去人之心而变成和动物一样。据说法国南部阿威龙荒野森林发现的13岁野孩阿威龙，由于他长期生活在与人世隔绝的环境里，也完全丧失了人性。他的视觉极不稳定，不能凝视任何对象；听觉极其迟钝，对任何音乐和极强噪声都无动于衷；嗅觉极不灵敏，对香水和恶臭都没有反应；发音极其单调，处于全哑状态；触觉极其简单，只能用机械地抓东西，摸不出平面和浮雕有什么区别；智力和动物差不多，而且情绪贫乏，面部呆板，没有人的情感表现。他回到人类社会较晚，已经13岁了。由于长期脱离人类的社会生活实践，得不到内在的自然化，就不能产生人的心理活动，更不可能产生人类那种对“美”的追求。

原始人类对美的追求是赤裸裸的。比如新石器时代陶器上的彩绘，布色早期多用单彩，或红或黑进行构图；晚期多用复彩，即用二种以上颜色构图，有不少还用白色或红色作衬底，以增强美的表现。画彩的陶器一般是盆、碗、钵之类的饮食器皿和瓶、壶、瓮之类的储容器皿。画面构图，题材内容极为丰富。以类分有人面花纹、动物花纹、编织花纹以及天文、昆虫、水波和几何形花纹几大类。人面花纹是以黑色线条勾出人的头部脸庞和眼、耳、口、鼻诸器官，额门和下颏加色彩填实。一般是以一人面花纹为一组图案，或者在一件器物上画四组花纹图案，两组为人面纹相对称，另两组以鱼纹或其它图案相对称。这种图案纹饰主要见于西安半坡类型仰韶文化。天文图案有太阳、月亮、星座、日晖几种。太阳纹星以墨色线条画出一个圆形圈，圈外布以匀称的辐射线以表现太阳的光芒。月亮星以弧形墨线，画出二个相对的月牙，可能为新月和残月的写照。星座纹是由三个或三个以上的墨色圆点，并以直线或曲线连成。总之原始彩绘尽管非常直观和拙朴，但是整个画面给人一种严谨、自然的感觉，达到了较高的艺术水平。

原始舞乐更为生动。传说中舞乐的创造者是一个集体，即“帝”的八个儿子。人们发现：在敲击石片的同一节奏声中，大家在一起手舞足蹈，虽然不能直接产生任何物质产品，可是人们可以从中得到某种精神上的满足，感受到集体的力量、以及彼此交流感情、抒发欢愉、倾泻郁闷等。同时，人们相信：通过舞乐，可以得到丰收，猎获更多的鸟兽；可以使氏族兴旺，增添人口；可战胜敌人，驱赶疾病等。这些也就是原始舞乐所包含的内容。

研究原始舞乐除了通过古文献外，就是那些描绘原始舞乐的文物、崖画等，以及流传至今的原始舞乐的“活化石”（即部分尚处于或接近原始发展阶段的一些少数民族地区的舞乐，及其它原始舞乐的现代遗存）。例如在广西花山崖画中，有一部分明显是舞乐着的人物形象。他们排列整齐，动作一致，人群中有腰挂环形刀，张臂向上，作半蹲姿，头戴饰物（可能是鸟羽），形体较大的人物，这形象很可能是氏族首领。这种头上插着翎羽的人物形象，有时并没有模拟飞鸟的姿态，羽饰仅仅是一种美的装饰，因为，只有机智的猎手才能射中空中翱翔的飞鸟。于是，羽饰成为优秀猎手的标志，同时也是美的标志。

原始社会时期，人类的生活环境极艰苦、恶劣。人类要维持生命，延续

后代，面临着十分严峻的考验。因此，人类渴求人丁兴旺，种族繁盛。人类从生活中直觉地明白一个自然规律：男女交配可生殖后代，但他们对人的生理现象并不了解，当时也不可能了解。于是产生了对性和生殖器官的崇拜。遗存至今的原始岩画，十分清晰、形象地反映了人类求偶、交配的活动和性崇拜的意识。而这种活动和意识，又常常跟舞乐杂糅在一起。例如内蒙发现类似男女对舞的崖画，画风拙朴，二人手臂相互搭肩，女性胸部画两个圆点，代表乳房，臀有尾饰，两腿叉开，尾下有一圆点，似滴液。男性尾饰更长，尾梢拆卷，双腿劈开，他俩正兴奋地连臂跃舞（参见王克芬著《中国舞蹈发展史》）。

不难理解，原始人类的劳动生产实践创造了最初的美，同时也创造了人类最初的美感。他们在生产劳动中对节奏、韵律、对称、均衡、变化、统一等自然规律性和秩序性逐渐熟悉了，掌握了，并且产生美的感受。在原始的生产中，从人类利用最简单的工具如石器、弓箭等等开始，就更多地注意到它们的功能和形态，并把它们联接起来，在这种创造使用工具的合规律性、合目的性的活动中，便培育了人对自然秩序的一种领悟（理解）情感和想象，当人们在改造客观世界中达到自己的目的的时候，合规律性与合目的性在劳动生产活动中得到统一，于是人们感到自己的心意状态与外在自然（不是具体的自然对象，而是自然的普遍形式规律）的合一，就产生情感愉快，这便是最早的美感。美与直接满足物质生活需要的生产实践相脱离而独立发展，经过许多中间环节，其中包括原始宗教、图腾崇拜、巫术礼仪，原始艺术，而走向纯粹的形式美即装饰。原始宗教、图腾崇拜、巫术礼仪，在旧石器时代中晚期就产生了，而原始艺术如彩陶上的图画、图案、雕刻、音乐、舞蹈、绘画，则产生于旧石器时代晚期，到了新石器时代有了进一步发展。装饰也产生于旧石器时代晚期，到了新石器时代有了更进一步的发展。美和审美比图腾巫术活动、原始艺术、装饰产生要早。图腾巫术活动不是现实活动，而是实现现实活动的一种幻想形式，它起于生产活动，通过演习、操练、回忆、模拟各种物质生产活动，培养原始人类的生产技巧，并协调、组织、集中原始人类的群体生活，而其感性活动形式如歌舞，则集中原始人类的美感，并在巫术礼仪活动中，使原始人类的狂热情感受到规范和节制。正是这感性活动形式，后来发展成为艺术的审美形式，进而演变为一般的形式美。

（五）崇拜的心理和文化

“崇拜”就一般的语义上讲，乃是指人对外在事物（或其他人）所产生的内在尊敬和钦佩心理，在某种程度上它是一种良性的。但是，当崇拜心理发展到无条件的痴迷和依赖时，那就成为一种宗教意识了。原始人类的崇拜心理就是一种宗教意识，其产生的基础和根源在于社会生产力水平的低下，在于原始人对自然斗争的软弱无力。原始时代，由于生产力水平低下，人们还没有力量支配自然界的物质去征服自然，因而不可能不受自然的支配。当人们对自然界的许多领域还处于无知，而又不能超出自己的实际经验求得解释时，便产生和构造出一连串的不正确的虚幻观念，形成强烈的崇拜心理。这种心理主要表现在：自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、敬畏鬼魂和迷信占卜等。

自然崇拜 原始人经常看到的现象是大自然千变万化、运动不息。但是他们对这种状况并不理解，于是便将其归之于神秘力量支配的结果，而且在想象这种神秘力量时，最直接最方便的思路就是用自身类比的方法，即凭着自我感受去想象自然物，认为它们也同人一样，具有思想、意志和感情，也有各自的灵魂存在，这种灵魂支配着自然物的运动，这便是万物有灵的观念。在原始人眼里，日、月、风、雨、雷、电等都有神灵；天、地、山、川、水、火等背后也是由神灵在主宰；总之，人死为鬼，树久有灵，顽石能言，风雨有主，无物不神，无鬼不灵。既然各种自然之神分管着各种自然物象，原始人为了求福避祸，就得讨好它们，于是便产生了种类繁多的祭神活动，向神贡献牺牲，诉说心愿，舞蹈礼拜，以博取神的欢心。这便是原始的自然崇拜。这种崇拜活动到了仰韶文化时代，成为人们生产和生活中的大事。在临潼姜寨发现的母系氏族村落基址上，有五片住房，每片中心有一个方形大房屋，是供氏族集会和进行宗教活动的场所。在我国原始时代，有关对日、月、星辰的崇拜，流传下来的标记不多，仅只从考古发掘的仰韶文化彩陶中有日、月的花纹图案，反映出那时人们对日、月的印象是深刻的，这有可能也是对日、月崇拜的一种证明。

图腾崇拜 “图腾”（totem）一词源于北美印第安人的某一方言，具有“亲属”的含义，一般专指某一氏族的标志或图徽。图腾的信念与功能，主要在于它不仅是集团祖先的标志，而且它能庇护集团中每一个成员，又能幻想将它们受到膜拜的超人的品质与功能，世代嬗替地传给集团的子孙们。在一切发达的母系氏族社会中，图腾的信仰与崇拜成为一种极为盛行的宗教信念。那么图腾崇拜怎样形成的呢？原始人在自然界强大的物质力量的威胁下，渐渐把自身的凶吉祸福的莫测变化同自然界的变化联系起来。在他们的眼里，自然界提供日常生活之需，还具有保护自己集团成员的巨大功能，这样，人们对自然界的解释就日渐复杂和多样了。在这个时候，人们在众多的自然崇拜物（主要是各种动物、植物或人造形象等）当中，选定出一两种对集团成员最密切、最亲近、最重要的对象，将它们放在特殊位置上，采用一系列的仪式对之专门崇拜，期望子子孙孙均能得其庇护、受其利益，于是就形成了图腾崇拜。

我国旧石器时代就有了图腾文化的前兆。有人认为，北京周口店山顶洞遗址中发现的人工着色的、上绘一种简单图案的小砾石，与澳大利亚人的图腾圣物“丘林噶”相似。而新石器时代的图腾文化遗迹就更明显了。当时彩

陶上的蛙纹和鸟纹，以及各种写实或写意的动物纹样，都可说是古代某氏族部落的图腾标志。我国古籍中有把始祖形象描绘成半人半禽形象，如伏羲“蛇身人首”，神农“人身牛首”，句芒“鸟身人面，乘两龙”，祝融“兽身人面，乘两龙”。古代的一些雕刻物和图画也有一些半人半兽或半人半禽形象。在近现代一些原始民族中，这种形象大多是图腾祖先或图腾神形象，由此可见图腾文化自古至今的源流。古籍中还记载了不少氏族的动物名号，如少昊部落有凤鸟氏、玄鸟氏、青鸟氏、丹鸟氏等；伏羲部落有飞龙氏、潜龙氏、居龙氏、降龙氏等；黄帝部落有熊、罴、虎等氏族部落名号。根据民族学资料，图腾民族都以奉为图腾的动物、植物、无生物或自然现象作为氏族部落名称，所以，一般认为上述这些动物名号都是氏族部落的图腾名称。

祖先崇拜 祖先崇拜和图腾崇拜的根本区别在于前者崇拜的对象主要是人，后者崇拜的对象主要是动植物或其它自然物。但是两者共同把这些崇拜的对象视作自己集团的祖先。人类由广泛崇拜自然界到图腾物，再发展到自己集团社会中有血缘关系的人，这个漫长的演变，生动地反映了同大自然进行斗争过程中人在认识上的规律性的变化。我们知道，历史上农业的形成使人们的生活有了更可靠的保障，畜牧业的兴盛意味着人征服和支配动物取得伟大胜利。人在动物面前的自卑感和依赖感减少了，而优越感、自主感增强了，更多的人不再把动物当成神圣之物。例如鄂温克人早年一直崇拜熊图腾，但是在解放前夕处于父系氏族时代里，对熊图腾的崇拜大为减弱，开始猎熊并吃熊肉。不过图腾观念的残余影响犹存，表现为猎吃熊肉要举行一系列宗教仪式，还要对熊实行风葬，假哭致哀。历史上当父权制和私有财产出现时，需要确立和巩固父系血统关系来保障财产继承权。这就具备了崇拜男性祖先的必要性和可能性。图腾崇拜的后期，出现了以男性生殖器为图腾的崇拜。在龙山文化和齐家文化的遗址里，发现了陶祖和石祖，祖就是男性生殖器造象，象征着生殖繁衍之神。“祖”字从“示”从“且”，“示”者祭祀，“且”的甲骨文和金文字形象男阴。考古学和古文字学提供的资料都说明，祖先崇拜是从人们重视父系传种接代开始的。陶祖和石祖的出现，标志着图腾崇拜的衰落，祖先崇拜的兴起。

祖先崇拜日益构成全部宗教活动的核心，这种崇拜活动规模之大、时间之长、次数之频繁，形式之繁缛以及祭祀中牺牲之多都是空前的。人们以为，只有如此隆重的祭祀，才能获得祖先神灵的欢悦和保佑，避免灾祸，因为祖先神灵是掌握人们命运的。从原始社会的解体到奴隶社会这段历史时期里，祖先崇拜是压倒一切的崇拜。例如他们认为，炎帝是古羌人氏族的始祖和宗神，他创造了农业，故号神农氏。太皞是夷人氏族部落想象中的先祖，人们把建立畜牧业的功劳归于他，故号伏羲氏，又传说八卦由他始作。颛顼（高阳氏）是夷人一个分支的先祖，据说他使南正重司天以属神，使火正黎司地以属民，“绝地天通”。帝喾（高辛氏）又名帝俊，其妻简狄生契，契被认为是商人的祖先。黄帝被认为是北方一些氏族的先祖，曾协助炎帝在涿鹿打败 尤，后来又在阪泉战胜炎帝，统一了相当广阔的地区。这个传说反映了许多大的部族彼此争斗又相互融合，最后形成华夏族的复杂过程。黄帝（有时加上炎帝，简称炎黄）被看成华夏族的缔造者。传说黄帝造舟车、弓矢、屋宇、衣裳，其妻嫫祖养蚕，其臣仓颉造字，大挠作甲子，伶伦制乐器。人们把一切社会文明器物的发明权都奉送给黄帝。

敬畏鬼神和迷信占卜 我国古人把灵魂分为魂、魄两类，而且认为魂

魄各有其不同的作用。魄依附于人的肉体，对人体各种器官活动起作用；魂依附于人的精神，对人的精神活动起作用。人死之后魂是不会消失的，消失的只是形魄。不消失的魂归于天，转化为鬼，由此而产生对鬼的敬畏，这可以从原始时代人们对死者的埋葬处理上表现出来。在灵魂不灭的迷信产生之前，人们对死者的尸体弃之不管，不作安置。当灵魂不灭的观念和迷信产生以后，人们对死者的尸体处理就不是弃之野壑不管，一般都要作妥善的安置，人们认为，对死者的尸体、灵魂如果不作妥善的安置，就会在人世间为祸作祟。安置的办法各民族有所不同，在我国主要进行埋葬。比如在新石器时代，埋葬死者有集中的公共墓地，有一定的葬式，头部方向有一定的选择，有随葬品等等。这都是在敬畏中对死者鬼魂的安排。

占卜是原始社会晚期开始流行的一种迷信活动，它是人们为了解决疑难之事，或想预先得知自己所要做的某一件事情的吉凶祸福，而求助于神，向神进行卜问所使用的一种方法。占卜要有一定的占具，并通过一定的形式、方法进行。据文献记载和民族调查资料，占具有用草木、竹石、果核以及动物骨骼为材料的。在新石器晚期文化遗址就有许多卜骨的发现，这些卜骨的骨料有猪、牛、羊、鹿的肩胛骨，有的卜骨已经过整治修理，卜骨上有许多灼痕，每一个灼痕背面都有裂纹的痕迹。由此证明占卜迷信在原始社会末期已相当流行。另外，占卜迷信与前兆迷信有密切关系。前兆迷信是人们把自然界和社会生活中存在的偶然巧合的现象，当作吉凶的征兆。例如有流星西落，第二天族中死了一人，前兆迷信就认为流星西落预兆了族中要死人。前兆迷信是偶发的，而占卜是通过一定的方法请求神给人预示吉凶征兆。当占卜迷信发展起来之后，社会中就出现了一种专事占卜的人，称作巫师。他们参与氏族部落的议事活动，成为氏族部落的精神贵族。

在这里我们特别介绍一下原始的生殖崇拜问题。原始社会的生产力十分低下，由于生产工具的极端简陋，使得依赖渔猎和采集为生的先民难以存活和发展。生产工具是人手臂的延长，然而从旧石器时代到新石器时代的漫长岁月里，生产工具进步甚微，只有弓箭的发明和普遍使用，是一项重大的成就。在原始状态的生产方式下，人口的增加就意味着人手的增加。那时，社会培育人手的“投资”很少，而一个五六岁的儿童即可以从事采集劳动。因此，人类自身的繁殖便成了原始社会发展的决定性因素。出于对作为社会生产力的人的再生产的严重关切，原始人类中出现了生殖崇拜。换句话说，生殖崇拜深刻反映了一个绝对庄严的社会意志——作为社会生产力的人的再生产。

生殖崇拜的最初阶段里对生殖器崇拜，生殖器崇拜的表现是对生殖器象征物的崇拜，其深层涵义是祈望生殖繁盛，亦即解决增加人口问题。已故著名中年学者赵国华曾著《生殖崇拜文化论》一书（中国社会科学出版社1990年版），其中对中国原始生殖崇拜提供很多考古资料和理论分析。比如，作者以鱼纹的象征意义、蛙纹的象征意义与月亮神话、花卉纹等的象征意义等等，来阐述中国原始社会的女性生殖器崇拜；以鸟纹的象征意义、蜥蜴纹等的象征意义、玉琮等的象征意义等等，来阐述中国原始社会的男性生殖器崇拜。正如著名学者季羨林先生在为该书作序中指出：此书有“十分精彩的阐述、石破天惊的推理、天外飞来的论证、恢廓弘大的内涵”。该书具体内容可请读者自行索阅，我们仅只从思想史角度强调：

生殖崇拜的心理来源于极低的人口存活率。原始人口生产类型的特点在

于高出生率、高死亡率、极低的增长率。据估计，原始社会人口的死亡率高达 50%。旧石器时代人口百年增长率不超过 1.5‰，新石器时代人口百年增长率不超过 4‰。与此相伴的是原始人类的平均寿命很低，根据各种估计推测，从旧石器时代到新石器时代，初民的平均年龄在 20 岁至 30 岁之间。可以想见，原始人类只能以增加出生率来求得和扩大人类自身的再生产。如果还考虑到生命的短促还使妇女的可育时间大为缩减，依赖增加出生率来求得和扩大人类自身再生产的意义就显得更不寻常了。因此，人口问题在原始社会生活中成了关系到人类社会能否延续的根本大事。这导致原始人类产生了炽烈的生殖崇拜。

另外，生殖崇拜并不是性（色）崇拜。当然，性行为与生殖是统一的，性行为是生殖的必需条件，生殖是性行为的自然结果。但是在相当漫长的历史中，原始人类并不知道男女交合与生殖的直接因果关系，以为生殖只是女性自身具有的一种功能。在他们的观念中，性爱与生殖是完全分离的，性爱是性爱，生殖是生殖，满足性欲与追求人口繁盛是毫不相干的两回事。当时，人类的性爱是比较自由的，性满足也不成其为问题，而人口繁衍却是摆在社会首位的极其重大的问题。因此，初民对女性或男性生殖器崇拜，就只是繁衍人口的生殖崇拜，绝对不含有性崇拜的意味。

三、古代文明的源头——夏代

(一) “源”的析说

关于中国古代文明的起源问题，学术界一直在不断探讨当中。过去通常认为源头在殷商时代，因为自从1928年河南安阳小屯的考古发掘开始以后，人们在确凿的实物面前认定商代殷墟文化是中国最古老的规范文明，就是说，它表现为城市形态、文字记载（甲骨文）、金属冶炼（青铜器）等世界古文明史的认定特点。但是人们逐渐产生了疑问：这样的规范文明是突然间产生的吗？它一定还有一个前导的、过渡的、雏形的时期，否则就会像传说中的老子一样，刚生下来便有了白胡子。果然，在以后的考古发掘中，不断地发现了早于殷墟文化的许多遗址，比如河南偃师二里头文化，它正处于史传的夏代，而且确有规范文明的雏形。中国古代文明的源头又上推到了夏代。但是又有人认为，“文明”这一名词也可以用低标准来衡量，把古文明的起源放在新石器时代中，因为那时已有小规模的生产制作中心、符号记载、彩陶文化等。我们觉得，以世界古文明史的通行认定标准和我国实际考古发现为依据，认为夏代是我国古代文明的源头，比较合适。

“文明”一词乃指人类社会进步的状态，它与“野蛮”相对。社会发展史又将“野蛮”分为“蒙昧”与“野蛮”两期，和“文明”时期合为人类社会发展的三个时期。世界古文明史一般将“文明”一词用来指一个社会已由氏族制度解体而进入有了国家组织的阶级社会的阶段。这种社会中，除了政治组织上的国家以外，已有城市作为政治（宫殿和官署）、经济（手工业以外，又有商业）、文化（包括宗教）各方面活动的中心。它们一般都已经发明文字和能够利用文字作记载（极个别者例外），并且都已经知道冶炼金属。文明的这些标志中以文字最为重要。

就以河南偃师二里头文化为例，它的绝对年代根据碳14测定，其范围约相当于公元前1500—1900年。这正是史传的夏代。二里头文化显示它已达到了文明的阶段。第一，有宫殿遗迹。已发掘出来的一座，它的台基近正方形，每边各约百米，总面积达一万平方米左右。宫殿区以外还有制陶、铸铜等手工业作坊。第二，似有文字制度。发掘物中有刻划记号的陶片，记号已发现的共有24种，有的类似殷墟甲骨文字，但都是单个孤立，用意尚不明。第三，有冶铸青铜器。这里不仅有工具和武器，并且也有爵杯这种小件容器。总之，二里头文化至少其晚期是可以称得上“文明”的，它已经先于殷墟文化的年代。

我们说过，文字出现是文明的重要标志，人类从野蛮时期的高级阶段经过发明文字和利用文字记载语言创作而进入文明。文字是一种社会文化现象，是记录语言的书写符号，是人类社会交际的重要工具。文字是由社会上专门的脑力劳动集团创制的，是在公共事务大增、管理国家迫切需要记录与传递统治者命令的文书的需要中产生的。因此可以说，文字是国家产生的标志，是社会发展进入文明时代的重要标志。从目前中国的考古发现来看，早在距今六千年前的仰韶文化时期的陶器上已经发现了简单的、抽象的刻划符号，例如西安半坡遗址就发现有27种之多。到了距今4500年前的大汶口文化晚期的陶器上，发现了刻划的概括性图形符号。这些都已为大家所熟知，但这些还都是符号，而不是文字。目前考古工作中发现的年代最早的真正的

文字，是在河南登封王城岗城址中出土的陶器上的刻划文字。例如在西城内河南龙山文化晚期灰坑 H473 出土的一件泥质黑陶薄胎平底器的外底上，烧前刻划了一个“門”字。其形体结构与商代甲骨文及西周金文相似，系由左右两部分组成，像两手有所执持，当是一个会意字，可能是“共”字，可能代表着器物所有者的族氏。其绝对年代为距今 4000 年左右，相当于夏代初期。而王城岗城址有可能是“禹都阳城”之所在。因此王城岗城址出土的陶器上的刻划文字是目前发现的夏代初期的文字，它是我国在夏代已有了文字并已经进入文明时代的有力证据。关于符号与文字，可以说原始社会的符号是汉字的前身，为汉字的产生创造了条件。但是，符号的性质是记事，它记录的是一件件具体的事情。符号尚未与语言结合，并不代表语言中的一个具体的词，没有固定的读音与词义。符号使用的范围很狭小，并不是社会交际的工具。别人从其形式看是不能了解其意义的；只有符号使用者本人才能明了其意义。况且同一种符号可以代表内容不相同的事物。而文字则是语言的物质外壳，有固定的形、音、义，是全社会使用的交际工具。文字的产生需要一定的社会条件。某些文字的形体虽然吸收、借鉴了某些符号是形体，但前后二者有着本质的区别，不容混淆。符号只在在夏代才形成为文字。此外，有人引用《尚书》“唯殷先人，有册有典”之说作为商代已有文字、而夏代尚无文字之根据。其实这句引文并不完整，它本来是这样一句话：“唯殷先人，有册有典，殷革夏命。”就是说殷先人的典籍记载了商灭夏，并不是说只有殷人才有册有典。在文献中也有夏人有典册的记载，如《太平御览》618 引《吕氏春秋》：“桀将亡，太史令终古执其图书而奔于商。”

夏代，无疑是我国古代文明的东方日出的时代。

（二）神话的哲学

神话，本来是远古人们编创的故事和传说，其中反映了他们对世界起源、自然现象及社会生活的原始理解。它并非现实生活的真实反映；而是由于古代生产力的水平很低，人们不能理解世界起源、自然现象和社会生活的矛盾变化，借助想象和幻想把自然力拟人化的产物。神话往往表现了古代人们对自然力的斗争和对理想的追求。古代希腊神话对欧洲文化发展起了很大的作用。中国古代神话极为丰富，许多神话保存在古代著作中，如《山海经》、《淮南子》等。历代创作中模拟神话、假借传说中的神反映现实或讽喻现实的作品，通常也称神话。

可以说在人类的童年即原始社会时期，神话极为繁荣，但是到了奴隶社会如夏代，神话必定会有更辉煌的发展。那时的生产水平和人们的认识能力仍然很低，劳动者既是统治者的奴隶，也是大自然的奴隶，在他们的幻想里，既有反抗统治者（奴隶主）的强烈愿望，也有控制自然力以减轻沉重劳动的强烈愿望，这便是传播和创生神话的强大动力。因此关于神话问题，我们放在本章来专节讲述。

跟原始的母系制相对应而崇拜女性的神话，最典型的要算是“女媧造人补天”了；而跟后来原始的父系制相对应而产生的崇拜男性的神话，最典型的却要算是“盘古开天辟地”了。就以“女媧”的神话为例，其在民间流传已有数千年之久，见于文字记载（《淮南子》）至今也有两千多年了。它是讲：往古的时候，宇宙发生了一场大变动。西北角撑天的柱子断了，半边天空坍塌下来，天上露出个大窟窿。大地也裂开了，出现一道道的大深沟。山林燃起了熊熊烈火，洪水汹涌澎湃吞噬了大地，野兽到处乱窜，残害人类。女媧为了拯救人类，决心把天地重新修补好。她从山上拣来了许多五色彩石，架起火来烧成石浆，用这些石浆把天上的窟窿修补好。为了使天空不再坍塌，她又宰了一只大海龟，斩下它的四只脚立为四极，杀死在中原地带作恶的黑龙，赶走各种恶禽猛兽，并把大片大片的芦苇烧成灰，阻塞滔滔洪水，使这场塌天大祸平息，人类从灾难中解脱出来。

还有女媧“造人”的神话，都反映了远古母系时代对女性伟力的赞颂。但是在后来的传说中，这种神话又增添了许多新意。据《太平御览》卷七十八《风俗通义》：“俗说天地开辟，未有人民。女媧搏黄土为人，剧务，力不暇供，乃引绳絙泥中，举以为人。故富贵者，黄土人也；贫贱凡庸者，絙人也。”此中讲的“富贵贫贱”已不是原始时代的思想，而是后世流传过程中加进去的阶级意识了。

夏代是个奴隶制的时代。奴隶制时代所流传或编创的神话，常常表现出与原始时代的不同特点。比如，神话中开始反映阶级分化的情景。原始时代，人们曾设想世界之初，天地渐分，神话中出现了一种供上天下地之用的特殊的天梯。而《山海经》中“绝地天通”的神话，对天地之分却出现了另一种阐释。据说：天神颛顼曾派遣他的孙子大神黎和大神重，把天和地之间的通路阻断，使人不能上天，神也不再下地。显然，这里开始反映了阶级开始形成时的情景，同时也有统治者对人民上天（探索自然奥秘）理想的扼杀和人民对此表示愤懑的投影。又如纳西族著名的神话《黑白之战》，其中叙说了代表光明的善神米利东与代表黑暗的恶神米利术之间的生死搏斗，激战中双方将领都会插翅飞腾，并会变成飞禽走兽，这里折射出古人要摆脱自然力控

制的理想，但从神中分化出善神与恶神，这当然是人类社会已经形成阶级对立后才会出现的概念。所以这类神话不可能产生于原始社会。

原始人类对想象的天神是全心崇拜的，但是到了阶级社会，人们就常常对天神产生某种异心甚至反抗。高尔基曾说：“奴隶主愈有力量和权威，神就在天上升得愈高，而在群众中间，就出现了一种反抗神的意愿。”（《苏联的文学》）这种意愿的具体表现就是：天才的劳动群众在神话中又创造了反抗天神的神。如在希腊神话中有反抗宙斯的普罗米修斯，在爱沙尼亚神话中有反抗上帝的卡列维，等等，他们认为天上的最高统治者是敌视人类的。这类反抗天神的神，在我国古代神话中则更多。如共工，“与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折、地维绝”（《淮南子》）；如鲧，“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊，鲧复（腹）生禹”（《山海经》）；如刑天，他“与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞”（《山海经》）。在这类神话中，在幻想中反抗最高天神的倾向都很明显，而且往往和人民在幻想中征服自然力的愿望结合在一起。但是这种幻想到底怎样产生的呢？这是由于当时的社会历史条件决定的。按照唯物史观，不是上帝造人，而是人造上帝，没有人间的最高统治者皇帝，也就没有天上的最高统治者上帝。上述神话中的至高天神，显然是人民按照人间的最高统治者的模型创造出来的，而反抗天神的神，则是当时人民理想的化身。像这类神话绝对不可能产生于原始社会，只能产生于存在阶级对抗的奴隶社会。

从哲学角度讲，神话无论是在远古还是在进入阶级社会以后，它都具有多方面的积极意义。首先是认识作用。神话作为人类童年时代的辉煌产品，反映了那时人们对于外在世界和人类自身的认识，它“是初民的知识积累，其中有初民的宇宙观，宗教思想，道德标准，民族历史最初期的传说，并对于自然界的认识等等”（见茅盾的《中国神话研究初探》）。如果把人类认识世界的过程比作一系列漫长无际的阶梯，那么古代神话便是最初发端的几个阶梯。尽管那时人们在初始梯级还是蹒跚学步，认识停留在直观、感性和猜测的范围之内，然而它们却孕育着自然科学、历史学、文学艺术、宗教观念、哲学思想的萌芽。因此，当人们追踪自然科学史、史学史、文学史、艺术史、宗教史、哲学史的源头时，无一例外地都要上溯到神话这块“圣地”。在神话的时代，当人们讲述太阳在扶桑树上休息，在咸池里洗澡，在崦嵫山后睡眠的时候，他们既不是有意地造谣说谎，又不是创作什么寓言，而是真诚地认为这是理所当然的事实。神话中的幻想，是他们根据已知的事物去推断和预见未知事物的一种思维活动，带有很大程度的真实性。从另一方面来讲，古代神话也为后人认识“人类的童年”提供了未写成文字的“百科全书”。例如韩非将“构木为巢”的有巢氏和“钻燧取火”的燧人氏时代，称作“上古之世”；将“鲧、禹决渎”时代，称作“中古之世”；将“汤、武征伐”时代，称作“近古之世”。韩非之所以能够作出这种颇带历史进化论色彩的古史分期，是由于他运用“趋时更新”的进化史观作指导，比较正确地运用了神话传说材料。

其次，表达作用。古代神话表达着古代人类的愿望和理想。希望人们能像工倕那样的手巧，能像后羿那样的武艺高强，能象伯鲧那样的勇于牺牲为人造福。希望人们能象鸟儿那样翱翔于天空，象鱼类那样漫游于水中。希望能制造不死的药物得以长生不老，希望以最轻微的劳动量获取最丰富的产

品，希望生活无限幸福和美好。因此，高尔基说：“（神话是）古代劳动者们渴望减轻自己的劳动，增加他的生产力，防御四脚的和两脚的敌人。……在古代幻想的每一飞翔之下，我们容易发现它的推动力。而这个推动力总是人们想减轻自己的劳动的志愿。十分明显，这个志愿产生自肉体劳动的人们。”（《苏联的文学》）神话充满了古代人类认识世界，改造世界的信心和乐观精神，洋溢着不屈从于命运的战斗精神和无可阻遏的进取意志，补天、射日、移山、填海，甚至与太阳竞争高低等故事，正是这种精神和意志的体现，它们激励着人们披荆斩棘，跨越艰难险阻，去追逐较为美好的生活。

在表达的作用中，古代神话还体现了古代人类的象征性思维。所谓象征性思维，就是借用某一事物来表达具有类似特征的另一事物。因此，象征也就是借喻，借用已知的事物和现象来象征性地解释未知事物的思维形式。从这个观点来看，在古代被崇拜的一切自然现象，其实就是渗透着当时人类的某种观念和情感。例如“夸父追日”、“后羿射日”等神话都表现了古人对太阳的重视。其实世界各地都普遍存在过把不死观念和太阳联系起来的信仰，或者说，是用太阳的东升西降来解释人的不死和永生。那么这种象征性的思维具体怎样表现的呢？可以说人们总是借用某些具体物象来暗示某些特征上相似或相联系的概念。这是象征性思维最突出的特点。在古代人看来，太阳是创造万物的存在物，是生命的永恒的源泉。尽管它每天都要堕入西方，但次日又会复苏升起。正是太阳的永恒循环与古人的永生观念表现出一致性。在我国各少数民族中都产生过对葫芦的崇拜和以葫芦为题材的神话（例如洪水神话）。闻一多先生认为（见《闻一多全集》第1卷），洪水神话实为造人故事，造人是整个故事的核心，而葫芦又是造人故事的核心。在几十个洪水故事中，葫芦一是避水工具，一是造人素材。流传极广的两个神话人物伏羲、女娲皆为葫芦的化身。把人类始祖比喻为葫芦，实为子孙繁盛的最妙象征。由于葫芦囊内多籽，外形有如两个圆球，因而它最有资格成为“巨腹豪乳”的母体的象征。由此也就不难理解为何众多的洪水故事中均把葫芦作为造人的素材了。可见在象征及其意义之间的某种类似性是象征思维赖以发生的基础。

再次，赞美作用。古代神话对英雄人物（如盘古、女娲、共工、刑天、鲧、禹等）的赞美，体现了古人的道德评价。当然，神话中的英雄人物是被神化了的人物。例如刑天，他与天帝争权，双方武斗从天上打到地下，从昆仑山打到东海边；后来失败，被砍头落地，头颅滚入山里，大山又合拢起来；但是他并没有倒下，并不承认失败，他用自己的双乳作为眼睛，用肚脐作嘴巴，手里仍然挥动着板斧和盾牌（即“干”和“戚”），象征着要继续进行战斗。后人陶渊明《读山海经》诗“刑天舞干戚，猛志固常在”，即颂其事。我们说，神话的确是讲述“神”的，但是它跟宗教迷信的神灵崇拜却属两码事。神话的“神”是夸张了的人力和形象化了的自然力。这些神有的是人类的敌人，有的是人类的朋友。神话中的主神（华夏神话中的“帝”，希腊神话中的“宙斯”，希伯来神话中的“耶和华”等）是整个自然力的化身，他又善又恶，忽喜忽怒，正是古代人类对既养育又危害人们的大自然的认识的反映。因此，对于主神的恶行是可以反抗的，甚至也可以作弄他。这样就道出了与恶相抗争的正面神，如刑天、鲧等在神话中就作为正面形象出现的。古代人类之所以真诚地相信神的存在，那只是纯粹由于认识能力的低下，而不是由于另外的私欲使然。相反，宗教的神则不然，它被吹嘘为万能的、一

切事物的宿命的主宰（后来又变为一种抽象的存在）。宗教的神往往是地上阶级社会的投影，玉皇大帝酷肖人间皇帝；佛、菩萨、罗汉，等级森严，有如奴隶制和封建制的社会。地狱是统治者的专政机关的神秘的夸张，天堂则是他们理想的乐园。而宗教的教义，则是从精神上保障人压迫人的阶级制度的工具。至于迷信，其基本格调却是消极的，它们鼓吹的是因果报应、悲观厌世和对严酷的自然、社会现实逆来顺受；或以消极隐遁、个人享乐为旨趣，引诱人们追求“天堂”、“仙境”等虚无飘渺的彼岸世界。所以，古代神话和宗教迷信走着迥然有别的两条创作路线。

最后，史传作用。古人编创神话时常是讲“很早很早以前”的事情，而这种神话在没有产生文字以前只能靠口头流传。有些重大的历史事件就是由人们口头传说下来的，但是因为那时人们尚不能客观地严格而准确地反映现实，口头传播时往往加上他们的想象，这种想象又基于他们的感情上的爱憎而加强，于是历史英雄人物就被夸张成了半神的超人，他的经历和业绩也被予以过分的扩大。当我们学会透过古代神话扑朔迷离的外形，去发掘它那深藏着真理的内核时，人类早期社会的历史就显得较为清晰了。现代历史科学证明，我国神话传说中，“有巢氏”、“燧人氏”的故事，大体反映了开始穴居生活和用火的旧石器时代的状况；“伏羲氏”、“神农氏”的故事，大体反映了农业萌芽的中石器时代的状况；“黄帝、尧、舜、禹”的故事，则昭示了新石器时代人类的生活情景；关于伏羲和女娲由兄妹结为夫妻的传说，表现了氏族社会由杂婚向配偶婚的转化；“刑天与天帝争神”的故事，则说明氏族社会末期，部落内部已出现阶级分化，初期阶级冲突无可阻遏地兴起……。

如果没有这些神话传说，人类社会前数十万年的历史将更加难于辨认。古代神话和出土器物一起，共同构成研究早期社会必不可少的、互相参证的两大材料来源。〔法〕拉法格曾说：“神话既不是骗子的谎话，也不是无谓的幻想产物，它们不如说是人类思维的朴素和自发的形式之一。”（《宗教和资本》，参见冯天瑜所著《上古神话纵横谈》）必须看到，古代神话流传到记载性文字出现的文明时代以后，它开始出现了历史化趋向。“神话的历史化”和“神话”一样是近代从西方输入的概念，本意指对神话作出历史化的阐释。但中国神话的历史化却更深一层：它化天神为人王，化神话为历史。最后形成了极富中国特色的古史传说系列，即“历史神话体系”。这一体系首先被春秋战国时代形成的《尧典》记录在案：“（帝舜）流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山。”这就是帝舜“逐四凶”的英雄事迹，是他秉政的功业之一。但是“四凶”之中除“三苗”因属异己的种族集团外，其余三凶原本都是带有动物形体的神，如共工“人面蛇身”，驩兜“人面有翼”，鲧是“白马”，而舜是“重明鸟”，这些都带有浓厚的原始神话风貌。但是到了《尧典》记录的时代，这些超人的神怪形象消失了，更突出了“史说”的特点，应该说，古代神话中的神怪形象由鲜明到消失，中间必有一个漫长的“减弱”阶段，这个阶段我们姑且说是从夏代开始的，因为这是阶级社会的发端年代。

夏代作为奴隶制时代，当时流传的神话中必然渗透着人们不愿再做统治者和大自然的奴隶，而要做生活和自然的主人的强烈愿望，并且用这种愿望去改编着神话。因此神的形象尽可能人化，尽量把神从天上拉到人间，剥去其庄严妙相的外衣，涂抹以世俗的色彩，使它具有许多凡人的习性。我们虽

然不容易取到夏代的神话形态，但是我们可以做些当代民族学考察。如纳西族《创世纪》中的天神子劳阿普，早上起来放猪牧羊，傍晚吆羊回家，会磨刀，会打猎，会吃鱼肉等等。这样的天神，简直就是现实中一个活生生的普通人，这显然是劳动者按照自己的面貌来塑造的天神。这类神话不可能产生于原始形态的社会，而只能产生于奴隶制时代。

（三）史来第一“家天下”的私有制王朝和“礼”的观念

伴随着私有制和阶级的出现，中国原始氏族社会开始解体，其最后一位华夏部落联盟首领禹被儿子启继位为“夏后”，开始了“父传子，家天下”的王位继承制。使用暴力夺取政权，变选举为世袭，为什么就看作是社会发生了质的变化，看作是从野蛮到文明、从部落制度到国家的分界线呢？这是有原因的。马克思《摩尔根 古代社会 一书摘要》在谈到“希腊人的胞族、部落和民族”时说：“氏族制度本质上是民主的，君主制和氏族制度是不相容的。氏族、胞族、部落——每一个这样的机构都是完整的自治组织。当若干部落合并为一个民族时，其所产生的共同管理机构必和民族的各组成部分的原则相协调。”从马克思的论断中可以看出，启变选举为世袭，变传贤为传子，不是个简单的继承制变化问题，实际反映着不同历史时期的变化。启以前的尧、舜、禹时期，虽然部落酋长的职位早已世袭，但在联盟管理机构中任职的公职人员，特别是最高首长的产生方式，则始终保持传统的民主选举，就是所谓“天下为公，选贤与能”。这件事很简单，反映着氏族制度的民主本质。启一举否定了选举制，就是否定了氏族制度的民主本质，就是否定了氏族制度。启以个人意志代替人民的意志，正反映了这时公共权力已经开始脱离了人民，正反映了国家的本质。从此，不仅对这一问题使用暴力处理，对其他一切问题都将同样使用暴力处理。它标志着氏族制度向国家的转化开始了。所以，启的夺权是质变，是野蛮与文明、部落制度与国家的分界。

到了“家天下”的时代，就需要“城郭沟池以为固”了。从本质上看，城市是阶级对立的表现及其产物，是统治阶级用以统治被压迫阶级的一种据点。文献记载，夏代作为五都的城邑已有宫殿、宗庙、社稷等建筑，它们不仅是统治者政治上的需要，也是统治者思想意识的表达。夏启宴享诸侯的“璇台”，夏桀所修建的“倾宫”（琼宫）、“瑶台”和“琼室”，都是宫殿建筑。夏启《甘誓》所说：“用命赏于祖，弗用命戮于社。”其中的“祖”即“祖庙”“宗庙”，“社”即“神社”。《竹书纪年》说：“夏桀末年，社圻裂。”神社崩坍，意味着国家政权的崩溃。

在偃师二里头遗址中部，发现了一座大型的宫殿建筑基址，总面积约一万平方米。考古工作者根据基址遗迹进行复原，发现基址中部偏北为一座大型的主体殿堂，殿堂前面为平坦开阔的庭院，庭院南面为面阔七间的牌坊式大门。基址的四周还围绕着一组完整的廊庑式建筑。从整体来看，这里由堂、庑、庭、门等单体建筑组成的一座大型建筑群，其布局严整，主次分明，极为壮观。有人根据宫殿内发现的若干埋有人骨架和兽骨的祭祀坑，推测这座宫殿可能就是宗庙建筑遗存。宗庙是古代国家政权的象征。它不仅是统治者祭祀祖先的地方，也是商议军国大事、举行册命典礼、外交盟会的地方。所以我们可以说，宗庙不仅是古代重要的行政场所，而且更是古代统治者居高、神秘、威严、压下的政治需要以及与其相应的“礼”的观念的物化表达。

“礼”是中国奴隶社会的典章制度，奴隶社会及封建社会的道德规范。作为典章制度，它是奴隶社会政治制度的体现，是维护宗法与等级制度的上层建筑以及与之相适应的人与人交往中的礼节仪式。作为道德规范，它是维护统治者利益的一切行为准则。后人所著《礼论》中曾谈到礼的起源和社会作用：“礼者……贵贱有等，长幼有差，贫富轻重，皆有称者也。”认为礼

使社会上每个人在贵贱、长幼、贫富等当中都有合适的等级地位。《礼记》中也说：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”据说启为了要显示天子的威仪和夏王朝的富有，一改禹生前节俭朴实的作风，除了一般的会见礼仪之外，还特设“享礼”。

“享礼”就是在接受诸侯、方伯们的朝见和进献的礼物时举行祭祀，然后设酒食大宴群臣。吃的都是当时能办到的山珍海味，喝的都是香甜美酒。相传禹时有一个小臣子叫仪狄，用米造出一种醇香甘美的酒，进献给禹，禹喝了后虽觉香甜可口，但又感四肢无力，昏昏欲睡。于是告诫群臣说：酒不能喝，“后世一定会有喝酒误事而亡国者”。尽管禹在当年已下了“禁酒令”，但因酒既可以助兴，又能显示出粮食的充足，所以启还是以酒来款待诸侯。在夏代初期，青铜是一种贵重金属，用作器物使用还很少。启为了显示天子的富有和豪华，用了青铜鼎、彝尊等器来盛肉和装酒。至于陶、竹、木等器就更多了。有这样丰盛的酒食和琳琅满目的精美食器，使得诸侯、方伯大为景仰。而且在饮宴过程中还有乐舞助兴。“乐”就是礼的规定中的重要内容之一，如什么等级、什么场合对某乐可奏与否，礼中都有规定。启是一个喜欢乐舞的人，他的倖臣们知道后便在民间访得一些新颖的歌舞，编成后取名为“九辩”、“九歌”、“九韶”，说是从天上神仙那里学来的。

夏代礼器已成套出现。二里头文化的觚、爵、盃，先商文化的觚、爵、斝，都是在墓葬中常见的礼器中的成套酒器。特别是有“盃爵组合的墓在规模上一般较其它墓为大，多数还铺撒朱砂。显然，这种墓的规格和墓主的身份较其它墓为高。因此，用盃爵做随葬品应具有特殊的含义，或与当时一定身份的礼制规定有关”。二里头文化中也有龙纹陶片，还新出土与早商铜方鼎非常相似的陶四足方鼎，并确已有了青铜礼器和兵器——铜爵、铜铃、铜戚和铜戈等。此外，在二里头文化的大墓里也随葬有成批的钺、戈、刀、琮、璧、柱、筒、块、圭、版、柄饰和松绿石等玉石礼器，有的也刻有兽面纹饰，从而可见夏代礼制之一斑。特别令人深思的是，原在太湖地区良渚文化中非常发达的琮、璧、钺等玉器和兽面纹饰，在后良渚文化中突然消失，又突然出现在中原二里头文化中。证明夏代的主体族体夏族在发展中能不断吸收周围族体的先进文化，融合成能统治整个国家并为各族都能接受的以“礼制”为目的的制度。可见礼和礼制在国家形成并维护其统一安定、在各族团结并融合成新的华夏部族中是起过重要作用的。

对礼的维护，有时还会导致血战。据说禹有幼子叫武观（也有称五观），见其兄启继其父禹作了天子后的那种铺张和享受，非常羡慕，觉得要是自己能够继位作王，受天下诸侯、方伯们的朝贺，有多威风！而在眼前的钧台大会上，武观却是诸侯，当然也应随班朝贺。但武观心中不服，认为都是兄弟之辈，启作为王而接受其他诸侯、方伯们的朝贺是应当的，而对自己作为启的亲弟弟就不应该要求固守此礼了。就在朝贺、祭祀、宴乐等礼仪方面都马马虎虎地应付，还口出怨言。启感到弟弟的非礼，于是“放王季子武观于西河”（今本《竹书纪年》，“西河”在今河南省内）。武观被放逐到西河以后大为不平，就蓄集力量，三年后“以西河叛”（同上书），即拥兵自守，自称为王。这当然是对“夏礼”的很大的破坏。启就命令彭国（在今江苏徐州市）的方伯名叫寿的率兵前去征伐武观。武观虽也以兵抵抗，但终究兵力

不足，只好投降。彭伯寿将武观带回都城交给启，虽然武观认罪，但启对他终不放心，还是杀了。这是启为了维护庄严的夏礼、巩固夏王朝的统治而进行的一场流血的斗争。

如前所述，“礼”还包括道德规范问题。与哲学和宗教相比，道德伦理显然更接近于社会的物质经济基础。物质生产活动是人类最基本的实践活动，人类在社会的生产活动中结成一定的生产关系，这种生产关系作为社会的经济基础又决定其他一切社会关系，首先便是人伦关系。社会人群既要进行生产活动，必然要调整彼此的活动与行为，道德规范便由之而产生出来。适应生产关系而产生的人伦关系以及反映这种人伦关系的伦理观念和道德规范，事实上乃是人类社会最早出现的上层建筑，是伴随着人类社会的出现而出现的。宗教观念和宗教制度的出现应在道德观念之后，而哲学作为高度概括的世界观，距离经济基础更为遥远，其发生更在宗教之后了。从远古氏族公社制发展到夏代奴隶私有制，道德伦理应该说产生了一大质变，这从夏代由兴盛到衰亡当中“德”与“义”的变化可以看出。

《史记》说：“于是启遂即天子之位，是为夏后帝启。……有扈氏不服，启伐之，大战于甘。……遂灭有扈氏，天下咸朝。”《淮南子》说：“昔者有扈氏为义而亡，知义而不知宜也。”什么是有扈氏的“义”呢？其实就是维护旧的民主传统，仍然走尧、舜、禹“公天下”的道路，而启夺了政权建立“家天下”，这是反常和不义，因而起来反对，旨在恢复氏族公社制度。那么什么是《淮南子》所说的“宜”呢？就是说历史是不断发展的，义这个概念也在随之不断变化，永恒的义是不存在的。社会发展了，新兴的奴隶制比陈旧的氏族制进步。有扈氏跟不上时代前进的脚步，以抱残守阙，坚持走氏族制道路为“义”，这就不合时宜了，因此被启所杀，仍属启的“德政”。

启之后曾有太康失国。太康被东夷人推翻，一个重要原因是他“盘于游田，不恤民事”，“内作色荒，外作禽荒”，这在当时是很“无德”的，从而激起了“夏民”的不满，使后羿得以“因夏民以代夏政”。后羿之被寒浞推翻，也是因为他“不修民事，而淫于原兽”（《左传》），失德失民，使寒浞得以动员“家众”杀掉后羿。少康处于兵微力薄的劣势条件下，终于能够打败势力强大的寒浞，也是因为寒浞“不德于民”。而少康在流亡潦倒的情况下，因“能布其德”于民，故能战胜政敌，复国中兴。到了夏代第十三个国王孔甲，则“好方鬼神，事淫乱”，出现“夏后氏德衰，诸侯叛之”（《史记》），即失“德”而诸侯叛离，夏王朝的统治开始衰落，只过了四代便亡国，史称“孔甲乱夏，四世而陨”（《国语》）。末代国王夏桀，更是“不务德，而武伤百姓，百姓弗堪”（《史记》），使人民无法忍受。他为了满足其奢侈的享受，便大肆“作倾宫，饰瑶台，作琼室，立玉门”（《竹书记年》），为此他无休无止地征发夏民，“殫百姓之财”，榨干了他们的血汗。应该说，这种情况完全失掉了夏礼所允许的道德规范，所以夏民“率怠弗协”，公开用怠工的方式进行反抗。他们不仅愤怒地高喊：“时日曷丧，予及女偕亡！”（《史记》）咒骂夏桀早日垮台，恨不得与他同归于尽；而且大造夏桀的坏舆论，说“桀为酒池糟隄，纵靡靡之乐，而牛饮者三千”，这当然不一定属实，但从中可见夏民所崇尚的道德规范。可以说，由于夏桀“德”的沦丧，才造成了历史上的商汤灭夏。

（四）新世界的新思考和人为宗教

原始氏族制社会解体以后，人与人的社会关系发生了质的变化。阶级关系代替原始社会氏族成员的平等关系而成为人与人社会关系的核心内容。与此相适应，反映氏族成员平等关系的全民道德，分化为不同阶级的道德，各个社会阶级各有自己的伦理价值观念和道德准则。但是宗教的演变则有所不同。伴随着原始氏族制社会过渡到奴隶制社会，原始社会的自发宗教演变为人为宗教。但促使宗教发生这样“人为”的转变的社会力量，却不是全体民众，而是在社会结构中居于特权地位的氏族贵族和奴隶主阶级。早在原始氏族制社会的后期，氏族首领就已演变为社会的特权人物，通常也是垄断宗教活动的祭司贵族，正是这一部分人成为最早的奴隶主阶级。他们为了维护自己的特权地位，便利用手中把持的宗教特权，按照本阶级的利益和阶级特性，重新塑造宗教崇拜的神灵，把原始时代的氏族神改造为氏族贵族奴隶主的祖宗神，借以神化自己的统治。宗教作为奴隶制社会的上层建筑，实质上是奴隶主阶级的宗教。

原始自发宗教的多神崇拜，在进一步发展的过程中，原来许多神的全部自然属性和社会属性，都转到一个万能神的身上，产生了统一至上的神。从多神到至上神的崇拜的转变，正与原始氏族公社的瓦解、奴隶制的建立相适应。在原始氏族公社时期，氏族部落联盟首领的权力分散，地上没有统一的权力机构和最高的统治者，天上也不会出现统一至上的神。进入阶级社会后，产生了作为阶级压迫的国家，也出现了占居最高统治地位的王。人们把王的观念推延至整个宇宙，就产生了统一的至上神，天上的神乃是地上王的投影。恩格斯指出：“没有统一君主就不会出现统一的神，至于神的统一性不过是统一东方专制君主的反映。”至上神是阶级社会的产物，它一产生就成为奴隶主阶级利用的工具。奴隶主掌握了神权，原始自发宗教也就失去了集体性或全民性，变成了为奴隶主阶级利益服务的宗教。宗教也由“自发宗教”转变为“人为宗教”。“人为宗教”形成于阶级社会，因此恩格斯指出：“至于人为的宗教，虽然充满着虔诚的狂热，但在其创立的时候便少不了欺骗和伪造历史。”我国第一个阶级社会奴隶社会起于夏，而发展于商、周。《尚书》中记载过箕子的一段话：“我闻在昔，鲧淹洪水，汨其五行，帝乃震怒，不洪范九畴，彝伦攸斁；鲧则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。”这里虽然是后人的追述，但是从中总还是透出一点鲧、禹时已有“帝”和“天”的观念。至商周时期，则有关资料更为充分，更可清楚知道奴隶时代“人为宗教”的内容，其核心是上帝（天）的崇拜，并兼崇信鬼神和其它迷信。具体到夏代，我们进一步再做如下介绍。

对上帝（天）的崇拜 据《史记》上讲，夏代的孔甲是一个“好方鬼神，事淫乱”的庸人，当初他想夺王位而谋之不得，就将希望寄托于鬼神，经常搞一些迷信的祭祀，求助于天帝神祇。胤甲死后，王位果然由孔甲继承，于是他认为这是求助于上天的结果，就更加沉醉在迷信活动中。后来孔甲听谄媚小臣报告；在黄河和汉水中出现雌雄两条龙，这是顺应上天之命，天帝赐给他驾车的。他听后非常高兴，认为此“神物”只有作了“天子”才能得

《马克思恩格斯全集》第27卷，第65页。

同上书，第19卷，第327页。

到。孔甲将两条龙交给刘累饲养，并赐刘累为御龙氏。过了不久因雌龙在捕捉时受了伤而死去，刘累暗中将龙肉剁成肉酱给孔甲吃，孔甲食后觉味甚美，“夏后使求，惧而迁去”（《史记》）。因为孔甲还要叫刘累求其龙肉，刘累无法再找，则惧怕而逃到鲁阳（今河南鲁山）。从这个传说的故事中我们可以看出，夏代帝王崇拜上天上帝常常是一种失政的表现。

我们知道，原始社会没有上帝的观念。在母系氏族社会，神只是自然力的幻想，诸神是平等的。到了父系氏族社会，神获得了社会属性，有了祖先之神，不过它们的权限不超出本氏族部落的范围，没有一个统摄百神的至上神。夏王朝建立后，地上有了统一的君主专制制度，在多神之上便出现了百神之长，叫做“天”。“天”，《说文解字》云：“天从一大。”“大”字甲骨文金文皆象人形，人之上谓天，即太空。天，其处高远，其形广大，最初它只是自然崇拜的对象之一，后来被赋予至高无上的神性，成为天神。天神是宇宙的最高支配者，君王自称是人间的天神代表，被天神赋予统治人间的权力。《墨子》中说，禹在进攻三苗前誓师，誓词有云：“济济有众，咸听朕言，非唯小子，敢行称乱，蠢兹有苗，用天之罚。若予既率尔群对（封）诸群（君），以征介苗。”书中还说到禹在征伐有扈氏时，称“天用剿绝其命”，而自己是“共行天之罚也”。《墨子》还引古书说：“禹之《总德》有之曰：允不若，惟天民不而（能）葆。既防凶心，天加之咎，不慎厥德，天命焉葆。《仲虺之告（诰）》曰：我闻有夏人矫天命，（布命）于下，帝式是憎。”这几条材料都可证夏王朝始终都崇信天和天命。夏君出师要讲恭行天罚，对内统治要讲天命。商汤要推翻夏桀，故说夏是“矫天命”。天神崇拜已不同于开辟神话，它是经过少数思想家加工过的剥削阶级的宇宙观。从认识过程说，天神观念的出现，是思维对多神的属性加以综合、抽象化的结果，它是人类探索世界统一性的一种尝试，对于唯物主义宇宙观的产生有诱发作用。

占卜巫祝迷信 占卜巫祝是沟通人神之间的媒介，通过它来祈求上帝以决疑，因而凡事都要问卜。《礼记》说：“三代明王，皆祀天地之神明，无非卜筮之用，无卜筮则礼乐不兴。”意思是说，要通过卜筮了解上帝（天）的意旨，来制订国家礼乐。如无卜筮这个工具，上帝的意旨不可得，礼乐无从订，更谈不上兴了。以上说明上帝（天）的崇拜和对卜筮的虔诚，所以做起来也极为庄重。如在古代，专设神职人员掌管此事。从夏到商周，占卜巫祝越来越兴盛。《尚书》就说：“汝则有太疑，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。”而且大事小事皆卜。最初的占卜是在原始前兆迷信的发展中形成的，不是出于某个人的创造发明。在信仰原始前兆迷信时期，人们发现：有些征兆是人们无意中制造的，人们为了决疑，可以有意地把它制造出来；有些兆象是经常存在，只是由于人们缺乏观察力或不去注意而被忽略了。可以有意识制造的有：梦兆、动物内脏的兆象、烧烤甲骨爆裂的兆象、植物断裂的兆象、打击硬壳果时外壳破裂的兆象，等等。这些可以由人有意制造兆象的原始前兆迷信，首先转化为最初的占卜。近代后进民族中的占卜和古代的占卜，都说明着各民族依其生活环境和传统、习惯的不同而产生各不相同的占卜，如果生活条件近似，占卜也有近似的地方。例如，古代以畜牧为主的民族，多有使用兽骨的占卜方法，以采集野果和培育植物谋生的民族，多有使用草木进行占卜的方法。又如使用石片、木块或其他物品抛掷于地下，根据其正反面或位置来占明吉凶的方法，则是一种普遍使用的占法，因为这种占法不受

生活条件限制。另外，以某种东西的奇数、偶数，或以一定数目、大小、长短等来判断吉凶的方法，随时可以用小石、草木枝叶、茎根来进行，而且从中衍生出八卦。

八卦的雏形应该产生于夏代。人们通过仰观俯察，以近推远，找出天、地、风、水、火、山、泽、雷八种自然物象作为自然万物的代表，即八卦的卦象，其胚胎思想很可能与农业、畜牧业关系密切，因为其中并无金属，所以起码尚处在冶铜业并没普及的时代，这恰恰是古史的夏代前后。在生产劳动中，抬头是气象变化的天空，俯首是生殖万物的大地，火能毁林造田、驱兽熟食、照明取暖，水能滋润禾苗、拌泥制陶，泽能出产鱼虾，雷能引起天火、带来暴雨，山是猎场牧野，木是五谷百蔬、森林花草。这八种东西是人们在劳动生活中最常接触的自然物象。人们又看到，天与地、火与水、山与泽、风与雷是成对存在的。其中天与地最大，便根据人类繁衍的道理设想天地交合衍生其余六者，然后派生出万物。再进一步，才出现用乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八个卦，作为天地八物的符号。应当指出，人们能在众多的万物万象中找出八种最基本最具普遍性的东西，作为构成万物的共同成份和基础，并初步看到它们之间交互作用的关系，这是理论思维把握世界统一性的重大进展。

敬天法祖的道德 由于人们迷信生前强有力者，其鬼魂的能力才是强大的，只有这样的鬼魂保护后人，才是可信赖的。这种迷信思想，在我国后来的祖先崇拜的祭制中也保留下来。《礼记》说：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之。”这里所提到的被祀者，都是祖先中法施于民和定国的头人或御灾捍患有功者。奴隶制时代的到来，彻底改变了人与人之间的关系，引起道德观念的深刻变化。《礼记》追述说：“今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子。”这里所指“天下为家”，即保留父系氏族血缘纽带，将父权家长制的统治推广到整个社会。与此相适应，敬天法祖、忠君孝亲是当时道德的基本要求。这时的祖先崇拜已不同于过去的英雄祖先崇拜，强调“亲亲”，重点是祭拜君王的先祖了。

《礼记》还说：“祭法：有虞氏禘黄帝而郊鲧，祖颡项而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颡项而宗禹；殷人禘尝而郊冥，祖契而宗汤；周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。”这里所说的祖宗人物有的不是事实，但反映着一种情况，被有虞氏、夏族、殷族、周族崇拜为古远祖先的黄帝、帝尝、鲧、冥、稷等，都是历史传说的强有力人物，殷族和周族的“祖”和“宗”是建国元勋。该书注中有曰：“凡祖者，创业传世之所自来也。宗者，德高而可尊，其庙不迁也。……祖者，祖有功；宗者，宗有德。其庙世世不毁也。”但是郑玄注云：“有虞氏以上尚德，禘郊祖宗，配用有德者而已。自夏已下，稍用其姓氏之先后次第。”即是说，夏以前祭祀远祖以氏族英雄人物配祭；夏以后只配祭统治者之祖，不管其才德如何。这是家天下的政治在祖先崇拜上的反映。

夏代作为奴隶制社会，原来的氏族和部落的共同祖先的祭祀权，就被奴隶主阶级所垄断。奴隶被剥夺了祭祖权，因为怕他们利用祖先崇拜聚众造反。

《礼记》中记载着一种古代祭祖权的规定，所谓“礼，不王不禘。王者禘其祖所自出，以其祖配之。诸侯及其大祖。大夫、士有大事（指禘祭），省于

其君，干祫及其高祖。”孙希旦解释说：“得姓之祖，为了始祖，始封之君，为之大祖。诸侯不禘，唯得祭其大祖，而于大祖以上则不得祭矣。……祫本诸侯以上之礼，而大夫、士用之，故曰干祫。大夫三庙，士一庙，虽并得祭高祖以下，然每时但特祭一祖，而不得合祭，唯有为君所省录，命之大祫，然后得合祭高祖以下也。”上面所说的禘祭，是国王一年一次对祖先的大祭，诸侯（夏代为“百吏”）以下是不能举行的，因其所祭的对象是推始祖所自出之帝，并以始祖配祭，这种具有最高权威的祭祖神权，只为国王垄断，别人是不能沾边的。我国古代的祖先崇拜的等级制度规定，士、庶人的祖先崇拜之权“不过其祖”，不允许再“追远尊先”。这种情况，可以说起源于夏，发展于商、周。

（五）初创青铜时代的文化

历史学根据人类进行社会生产所使用的劳动工具，把人类文明发展的不同阶段分为石器时代、青铜器时代和铁器时代。青铜器的制作和使用，是人类从野蛮走向文明的开始。在新石器时代晚期，一般都有一个金、石并用时代，即铜器与石器并用。这时的铜是红铜，而红铜质地软，自然铜又很少，因此人们在生产上仍以石器为主。后来人们发现在红铜中加入少量的锡，比红铜有更低的熔点，这样就给铸造带来了方便；而且这种铜的硬度大，化学性能稳定，更好使用，这就是青铜。关于青铜时代的起源，从文献记载看就有禹铸九鼎之说。

历史发展到后来的春秋时期，楚庄王北伐陆浑之戎时，曾向周定王派来的使者王孙满打听周王室的九鼎的轻重大小，王孙满答道：“在德不在鼎。周室的九鼎，乃是夏朝初建时所铸造。夏桀氏乱，鼎迁于商。后来商纣暴虐，鼎又迁于周。如今周德虽然衰微，但天命未改，鼎之轻重，还是不可问啊！”夏铸九鼎是古代流行的传说，从这个故事可知，周人是承认他们传国的九鼎始铸于夏代的。据说夏王为了铸造九鼎，曾命令九州的地方长官“九牧”负责征敛青铜，贡献于夏王室，并把各地的物象铸造在鼎上，以象征天下九州都荟聚于夏朝中央。所谓“贡金九牧，铸鼎象物”（《左传》）讲的就是这件事情。

许多历史文献都谈到夏代已经使用铜器。传说大禹曾用铜质工具去开凿龙门。夏启曾派遣蜚廉到山上去采铜矿，将其运到昆吾去冶炼，然后铸成四足的方鼎。二里头文化出土的青铜器，不仅有大量的生产工具，而且还有武器和礼器。青铜工具和小刀、钻、锥、凿、镞和鱼钩等，都是模仿石、骨、蚌器而制作的，器小而薄，造型极其简陋。例如小刀的刃部仅长三、四厘米，刃部和柄部还没有明显的分界。青铜兵器有镞、戈、钺等。铜爵和铜铃是迄今发现的仅有的两种夏代礼器。铜爵是模仿陶爵而铸造的，器表没有任何纹饰，与早商的铜爵相比，显得十分古朴简陋。但是，铸造这种空体的空器，比铸造实体的工具、兵器，要求有更高的技术。它必须使用合范法，即除了外范，还需要内范。这种铸造工艺显然是经历了一定的发展阶段之后的产物。

青铜时代的到来，意味着原始的社会生产力已发展到了一个新的阶段。青铜本身就是一种强大的生产力，并推动着社会生产力的总的发展。因此我们也可以把青铜文化作为一个广义的概念来理解，它内涵着政治、经济、科学、思想、文化等方面的内容。比如由于青铜工具的使用，农业增产，酿酒业便发展起来。夏代饮酒之风已经盛行。二里头文化出土的陶器中，酒器占有相当大的比重，觚、爵、盃等酒器已经很流行，甚至在一些小墓中也成组地出现这套酒器。还发现了用青铜铸造的爵，那是贵族化的酒器。

青铜时代，农业发展，科学文化也随之发展。比如农业生产需要按季节来耕种和收获，所以天文历法被格外重视。夏王朝专门设立了“掌天地四时之官”，也就是说天文官。《左传》中有这样一段记载：“故《夏书》曰：辰不集于房，瞽奏鼓，啬夫驰，庶人走。”《夏书》是关于夏代的史书。辰是“日月交会谓之曰辰”，而“辰不集于房”则是说日月交会不入其正常归宿和位置，也就是说没有安于房宿（后来的二十八宿之一）的位置，于是就发生了日食。这次夏代的日食，据《尚书》说，是发生在仲康时期，此时的天文官叫做羲和。此人好酒贪杯，整天沉湎于酒食中，擅离职守。而这次日

食他就没有观察到，未能及时报告，才引起了“瞽（乐师们）奏鼓，啬夫（管理农事的官）驰，庶人（老百姓、奴隶等）走”。也就是日食发生时天昏地暗，于是人们大惊失色，忙着击鼓鸣锣，飞马快报，到处乱跑，或者往来奔走准备祭祀天神以救日。当时人们对日食这种天象的原因还不明了，一旦发生日食便把它看成天神作祟，或是“天狗食日”。经过一场混乱之后，仲康命令当时掌管六军的大将，胤国的诸侯率兵前去“观象台”征讨羲和，并将其按罪正法。关于夏代这次日食的记载，从历史情况和具体时间上来看，后代研究者也有不同的说法。但是大家都公认发生过日食，而且是世界上最早的一次日食记录。

夏代初创的青铜时代的文化，其辉煌的顶点便是创生了原初的古代文字。在二里头的陶器中，发现有二十多种刻划，很可能就是当时的文字。夏代也应当有了文字记录的典册。例如先秦典籍中就经常引用一些不见于今本《尚书》的《夏书》或《夏训》。从这个角度来看，可以说我国从夏代开始已进入有文字可考的历史时代了。

四、“唯殷先人，有册有典，殷革夏命”——殷商（上）

（一）甲骨文、金文书写的典册

有人引用《尚书》的话：“唯殷先人，有册有典。”作为只有商代有文字、而夏代尚无文字的根据，这是不够充分的。因为这句引文并不完整，它本来是这样一句话：“唯殷先人，有册有典，殷革夏命。”就是说殷先人的典籍记载了商灭夏，并不是说只有殷人才有册有典。在文献中也有夏人有典册的记载，如《太平御览》引《吕氏春秋》曰：“桀将亡，太史令终古执其图书而奔于商。”当然这仅只是后代的文献记载，而作为直接产生于夏代的历史典册，应该说我们至今尚没发现。我们所发现的最古老的典册，就是殷商时代的甲骨文字和金文字。

甲骨文是商代盘庚迁都殷墟（今河南安阳小屯村附近）以后的占卜文辞，刻在龟甲和兽骨上，故称甲骨文。甲骨文最早发现于1898年，字的结构不仅有象形字、指事字、会意字，而且有了形声字和假借字，因此它是相当成熟的最早的汉字。卜辞内容涉及商王朝的政治、军事、狩猎、农业、帝王世系、各国征伐以及奴隶被压迫等方面，填补了史书在这一时期的某些空白，甚至纠正了史书上的某些讹错。金文也叫钟鼎文，是铸在青铜器上的铭文。金文脱胎于甲骨文，是篆书的初期文字，从金文中可以看出甲骨文到篆书的演变痕迹。甲骨文是用刀具刻的，笔道纤细；金文是模具浇铸的，字体及笔画呈浑圆形。一般来说，商代金文多简朴，字数不多，到西周时字数才逐渐增多，但它们都堪称为历史文献。

商代文字除甲骨文和金文外，还有刻在陶器上的陶文，以及刻在玉和石上的文字。但其中占绝大多数的则是甲骨文。甲骨文主要是占卜的纪录，而且主要是属于王室的遗物。非王室的贵族的卜辞和不属于占卜的记事刻辞只占一小部分。因为是以占卜为主，所以反映的事物受到一定的限制，但内容已相当广泛了。两千多年前的孔子曾感叹说：“我欲观夏道，是故之宋，而不足征也。”（《礼记》）又说：“殷礼吾能言之，宋不足征也，文献不足故也。足，则吾能征之矣。”（《论语》）甲骨文和金文等虽然同今日通行的汉字相比较，差异很大，但这只是发展变化上的事，决不是两种不同的文字。

透过甲骨文字，我们可以看到古代科学文化和思想意识的概貌。比如农业是商代社会生产的主要部门，甲骨文记载表明，商代已经种植了黍、麦、稻、粟等农作物并掌握了这些农作物的整个栽培过程。有关植物水分生理学知识的记载，要比古代希腊有关的记载早一千多年。商代医学也已达到较高水平。甲骨文中有关时人疾病的记载表明，基本上已具有了今天的内、外各科。甲骨文中有不少关于风云雷雨雷雪雹阴的记载，为古气象学的研究提供了最早的文字资料。而有关日食、月食和星象的记录，对古天文学的研究和历法的定朔很有价值。

从甲骨文中最能看出殷商时人思想意识形态的是“卜以决疑”。商王在处理“国之大事”或个人行止时，往往用卜决疑，即通过占卜来指导一切活动。占卜时，把整治好的甲骨拿来，施灼呈兆，判断吉凶，然后把所问之事契刻（或书写）在甲骨上，这就完成了占卜的过程。所卜的事，大概说来，总不外对付天然，及对付同类的事件。大致有：第一，卜祭之类；第二，卜

告之类；第三，卜 之类；第四，卜行止之类；第五，卜田渔之类；第六，卜征伐之类；第七，卜年之类；第八，卜雨之类。风、雪、霉（雾）附焉；第九，卜霁之类；第十，卜瘳之类；第十一，卜旬之类；第十二，杂卜之类，凡不属于上列之十一类，及不易识别之辞，皆入此类。占卜完毕，将所问事项刻记在甲骨上（即卜辞）之后，对所卜问的事项并不就置之脑后了。有时过了若干天以后，所问之事在现实生活中幸而言中，或与所希冀的结果大相径庭，也要刻记在甲骨的有关卜辞之后，这就是所谓的“验辞”。如著名的妇好，商王武丁对她的生育之事极为关心，曾为她卜问能否生育男孩。《丙》247 说：“甲申卜，，贞妇好娩嘉。王占曰：其唯丁娩，嘉。其唯庚娩，弘吉。”“甲申卜，，贞妇好娩嘉，不其嘉。三旬又一日甲寅娩，允不嘉。三旬又一日甲寅娩，不嘉，唯女。”

这版卜辞是甲申这一天贞人问卦：妇好要生孩子了，能吉利生男么？商王武丁也亲自看了卜兆，说：是丁日这一天生吉利呢？还是庚日这一天生育大吉呢？同一天又从反面卜问：妇好要生孩子了，不吉利么？过了三十一天以后，到了甲寅日果然应验，妇好分娩不吉，即“三旬又一日甲寅娩，允不嘉”。不吉利到什么程度呢？即生了个女孩子，也就是辞中所记“三旬又一日甲寅娩，不嘉，唯女”。此辞自“三旬又一日”以下，全为记验之辞。不少卜辞之后都记有“验辞”，当是在卜问以后，待所卜之事有了结果（是好或是坏），再由卜人补刻在有关卜辞之后的。因此，“卜辞”与“验辞”不是同时之作。

关于问卜的方法，近代学者罗振玉在《殷墟书契考释》中是这样讲的：“卜以龟，亦以兽骨。龟用腹甲而弃其背甲（背甲厚，不易作兆，且甲面不平，故用腹甲）。兽骨用肩胛及胫骨（胫骨皆剖而用之）。凡卜祀者用龟，卜它事皆以骨。田猎则用胫骨；其用胛骨者则疆理征伐之事为多。……其卜法，则削治甲骨甚平滑，于此或凿焉，或钻焉，或既钻更凿焉，龟皆凿，骨则钻者什一二，凿者什八九，既钻而又凿者二十之一耳。此即《诗》与《礼》所谓契也（……）。既契，乃灼于契处以致坼。灼于里则坼见于表。先为直坼而后出歧坼，此即所谓兆矣。”

占卜之时，如用龟甲，则于腹甲的里面施行钻凿，然后以火灼于钻凿之处。灼至相当之久，其表面即有依钻凿的中心点而出现的横直两坼（在汉朝时，横坼的靠近直坼的一端称首，远离直坼的一端称足，其中称身）。凭横坼的形状即可决所疑之事。《史记》里所述汉时的卜辞，大概就保存了若干古代的做法。如“卜天雨不雨。雨：首仰有外，外高内下；不雨：首仰足开，若横吉安”。又如“卜岁中民疫不疫。疫：首仰足胛，身节有疆外；不疫：身正，首仰，足开”。这虽未必就是上古传下的卜法，但多少也可以从中看出殷周之时的卜法路数。以火灼于钻凿之处，叫做“灼龟”；凭横坼的形状以决事，叫做“观兆”；兆已观得，即刻其事于横直两坼的附近，叫做“书契”。

甲骨占卜原来只用以决疑，但既能决疑，则必有神灵以为主宰，这当是古人所必有的一个推断。神灵在何处呢？最便当莫如把它置于占卜之具上。如龟甲所从出之龟，古人便认为是有灵的。“龟千岁而灵”。但是这样讲还有点太表面化，真正的内在理解是什么呢？郭沫若认为决定卜之吉凶的，不是龟甲兽骨，而是“天”。他说：“殷人之所以要卜，是嫌自己的力量微薄，不能判定一件行事的吉凶，要仰求比自己更伟大的一种力量来做顾问。……”

这顾问是谁呢？据《周书》的《大诰》上看来，我们知道是天。”（《以先秦天道观念之进展》）“天”通过龟甲兽骨来预告人们的吉凶，而甲骨文字也就成了“天意”的记录了。

关于殷商的典册资料，我们不可忽视的是金文。当然，金文最发达的时代是周，而殷商时代却处于初创阶段。金文作为铜器铭文屡见反映阶级关系的一些内容，1969年在山西石楼义牒发现的一件商代戈上，在“内”的后端有一“𠄎”铭，此铭是一会意字，一颈上带刑枷的人下跪，囚在牢房内。在“礼不下庶人，刑不上大夫”（《礼记》）的奴隶社会，带刑枷者的身份无疑应是奴隶。此字是奴隶社会阶级压迫的真实写照。另外，许多铜器铭文的内容还反映了当时统治阶级的“天命观”、“德治”和“孝”的思想意识。如铭文中“我先祖受天命，赏宅受国”、“受天有大命”、“膺受大（天）命”等，反映了统治阶级的天命观。有的鼎铭中多次提到德，有“孔德”、“烈德”、“懿德”等等，都是研究奴隶制社会伦理思想的绝好资料。至于铜器铭文中奴隶主贵族“孝”的材料就更多了，它们体现出在宗法制度下，统治阶级“追孝”、“享孝”祖先的目的就是继承血缘宗族的关系，以维护统治地位。商代以及后来的周代，青铜铭文涉及到的内容还非常多，例如官制、礼制、音乐乐律等内容，都是研究先秦政治史、文化史、音乐史的珍贵资料。

（二）“殷人尊神”

《礼记》评论夏商周三代社会政治思想异同，指出殷人的特点说：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲。”从殷虚卜辞中可以看出，殷人尊神先鬼的说法确属事实。比如杀牲祭神的数目相当惊人，有多至一次“羊百”、“羊三百”、“百牛”、“千牛”、“五十豚”、“百豕”、“犬百”、“三百犬”等。并大量用人为牺牲，其中包括有不同的邦族：羌、大、亘、奚、印等族，一次可杀多至“百羌”、“三百羌”、“千人”等。杀祭的方法有：俎、伐、戕、沈、卯等。可以看出殷人尊神先鬼达到何等程度。大体上说，殷人对自然崇拜，于天神有上帝、日、东母、西母、风、云、雨、雪等；于地祇有社、方（四方）、山、岳、河、川等。对祖先崇拜（周人称为“人鬼”的）不仅于先王、先妣有复杂的祀典，而且于名臣又有配享制度，列于祀典的受享名臣有伊尹、伊陟、巫咸、师盘等。《尚书》说：“兹予大享于先王，尔祖其从与享之。”更直接谈到这种情况。如下我们从自然神、天神、祖先神三个方面来介绍“殷人尊神”。

自然神 古人的自然崇拜，除日月风云就是土地山河等等。就以土地为例。中国古代的土地神崇拜大体可分为三个阶段：第一阶段，把土地当做自然神，直接向土地献祭、礼拜；第二阶段，崇拜拟人化的土地神，但在这个拟人化的土地神身上，集中着土地的自然力及其对社会生活的影响力；第三阶段，崇拜土地公，每一地段都有一个土地公，他们是该地域的管理者，其神性的主要面是社会作用，很少有自然作用。这三个阶段事实上反映着人们社会实践和主观认识的不同水平，应该说殷商时代主要处于第二阶段。这时土地神的拟人化虽有较大的发展，但原始的地神崇拜的观念和一些祭法仍被继承、延续下来。

殷契中的“土”字好象是土块，而“埋”字的象形挖坑将牛埋于地中；由此可推断，殷人原来心目中奉为土地神的对象就是土地本身，而其祭法也是用掩埋祭品直接向土地献祭的。这些都说明，殷人的土地神祭祀中，仍保留着某种原始的土地崇拜成分。但是更多的则是表现为发展变化的方面。

其所祭祀的地神是以其居住地的地神为主，所以祭祀“亳土”的卜辞就比较多。另外还有一般意义上的“土”，它不是指土地而言，而是指的祭祀对象，应当读为“社”。《诗经》“宅殷土茫茫”，《史记》作“殷社”；《诗经》“迺立冢土”，毛传“冢土，大社也”；《周礼》“先告后土”，郑注“后土，社神也”，这都是土、社同义之证明。古人有封土为社之说，甲骨文土字即有封土之形。《论语》“殷人以柏”，谓殷社以柏木做成。和祭于单纯的自然物的情况相比，殷人的土（社）祭显然是有所发展的。土（社）祭的方法很多，如“贞，燎于土（社）三小牢，卯二牛，沉十牛”，“壬辰卜，御于土（社）”，“癸丑卜，甲寅又宅土（社），燎牢，雨”。从卜辞材料看，“土（社）”在起初多指土地，以后则主要作为社神而被尊崇。随着商王朝统治区域的扩大，“土（社）”渐次增加了地域性质。“土（社）”神的威灵可以保佑年成、降雨止风、避灾免害、保佑疆土等，已经有了相当多的人世间统治权力的投影。

随着殷代经济发展，其经营区域扩大，殷王还要对其国家有重要意义的区域的地神进行祭祀。殷王要对全国各地的土地神一一加以祭祀是不可能的，只能对全国各地的土地神设法统祭，或者创造出一个其神性包括着广大

地区的大土地神来，以节制祭祀的频繁。统祭和同类神综合为一种，是多神崇拜转化为单一神崇拜过程中常出现的一种现象。殷人祭祀的东西南北四方的土地神，可能就是初步人格化了的土地神，这种土地神不是体现于土地的自然属性，不以土地为神的主体，而是管辖着一个地区的抽象化了的地方神。

广泛地讲，殷代自然神崇拜表面看来充满着愚昧和迷信，而实际上却凝聚着对自然现象的精细观察和冷静思索。古人认为，“日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取财用也。非此族也，不在祀典”（《礼记》）。卜辞表明，殷人对于其所瞻仰、所取财用的自然具有浓厚兴趣。例如，晴雨变化与农业和田猎等事关系密切，因而就屡次卜问今日、今夕、自今以后若干日、今日的某个时辰（如旦、食日、中日、仄等）是否有雨。殷人对于云的来去方向、色彩等也仔细观察并记载。卜辞的验辞常有“允雨”、“允不雨”之类的记载，以此说明原先作出的判断是正确的。这些判断的正确尽管不能排除其偶然性，但主要应当说是殷人对气象长期观察和分析的结果；它是人的经验结晶，而不是神的慈悲赐与。卜辞也有姤雨即焚人以祈雨的记载，但其数量很少而且无多验辞，显然这种愚昧的祈雨方式并非殷人注目的所在。卜辞关于气象的记录，可以说是文字记录的我国最早的天气预报。殷人的这些探索尽管还笼罩在迷信的浓雾之中，但其探索自然奥秘的积极意义却不应当被忽视。

天神 天神主要有帝、东母、西母等。关于东母、西母的卜辞很少，其重要性远不能和帝相比。从殷虚卜辞可以看出，殷商时期已经初步完成了天上某种权威神上帝的创造，并迷信他有广泛的神力。当然这种神力还没有达到至高无限的地步，在殷商时期它还被人们视为有限程度。归纳起来，上帝的神力主要有：首先，支配气象上的现象，以影响人间祸福。如卜辞中有帝“令雨”、“令风”、“令雷”、“降旱”等。这方面的作用，实际上是综合了原来人们所迷信的日、月、风、雨、云、雷等天上诸神对以农业为主的人类社会的影响力，并归于一个抽象的意志的作用，名之谓上帝而加以崇拜。所谓抽象，是指上帝没有象自然崇拜那样以日、月、风、雨等自然现象为本体，上帝不是具体的自然对象，但它却能使这些自然力发生作用。然而这些完全是帝的主动行为，而不是人们祈祷的结果。人们可以通过卜问知道某个时间里帝是否令风令雨，但却不能对帝施加影响而让其改变气象。帝对诸种气象的支配有自己的规律，并不以人的意志为转移。从这个意义上说，令风令雨的帝实质上就是自然之天。如卜辞谓“帝及四月令雨”意即天到四月令雨，“帝其降旱”即天将降旱等。就气象的情况而言，帝的作用存在着两个方面的局限。一方面是帝不能适应人世间的需要来安排风雨晴旱等气象变化，而只是一味盲目地令风令雨。有旱情时，帝不能应祈求而降雨；有涝灾、风灾时，帝也不能止雨息风。卜辞所载可以“宁雨”者有岳、土（社）等，可以“宁风”者有土（社）、伊君的配偶、方等。卜辞中从来没有向帝祈求降风降雨或止风息雨的记载。另一方面，支配风雨气象并非帝的特权。卜辞有“河其令雨”、“祈于土（社）雨”、“祈雨于岳”、“祈雨自上甲、大乙、大丁、大甲、大庚、大戊、中丁、祖乙、祖辛、祖丁十示”等记载，表明河、土（社）、岳以及祖先神均有降雨的神力。至于风、雷、雾、旱等情况，也如此。由此可见，帝只能算是气象诸事的主宰之一，而不能算作最高主宰。

其次，具有支配社会现象和支配社会统治者的神性。这方面的作用实际

上是鬼神崇拜、祖先崇拜的综合和升华，是人化神的作用的综合和抽象。古代各族迷信的能支配社会现象的神灵大致有：能支配人体健康与病痛的，能注定人生死的，能决定战争胜败的，能决定人们谋事的成败和吉凶的，等等。远古时代一般都迷信是人鬼在这些方面发生作用。例如，迷信人得病是病魔在作祟；能保佑战争得胜的是英勇善战的祖灵；出门、建筑要经过祖先的允许，不然会带来灾害等，这些都是人鬼的神性在发生作用。在殷虚卜辞中，上帝的神性中已包括着支配许多社会现象的作用，如“降”、“降祸”、“降若”、“帝若”，征伐时的“受又（佑）”、“降官（馆）”等等。这些神性项目中，有些项目不完全是社会属性的作用，虽社会属性和自然属性的两种神性交织在一起的综合神性，如降祸、降等。降祸既可通过自然现象的影响来造成，如水灾、旱灾等，也可直接通过人们做事情的失败来造成，如建屋倒塌、走路迷途等。

但是又应该看到，在支配社会现象的神力中，殷商时人对上帝的看法还是有限的。比如当时祭典中常见的御祭，主要是禳除灾祸之祭。御祭的对象是包括诸母妣、诸兄、诸高祖等在内的以历代先王为主体的祖先神，以及土（社）、河等自然神。御祭卜辞多达千余例，但却无一例是御祭于帝者。显然，殷人并不认为上帝具有免除灾祸的神力。在殷代祭典的祭祀种类、祭品多寡、祭祀次数等方面，帝和祖先神等相比也有差距。关于祖先神的卜辞有15000多条，而关于帝的仅600多条。就祭品情况看，殷人祭祖的牺牲、人牲常以数十、数百为限，如卜辞中有“御自唐、大甲、大丁、祖乙百羌百牢”、“羌三百于祖”、“御自大丁、大甲、祖乙百鬯、百羌，卯三百牢”等。而殷人只是向帝提出问题，如会不会刮风下雨、会不会降旱降灾等，却并不奉献祭品。古人认为“润溪沼沚之毛、苹蘩芣藻之菜、筐筥錡釜之器、潢污行潦之水，可荐于鬼神，可羞于王公”（《左传》），尽管“心诚则灵”，但祭品总还是要有的。然而殷人对于帝却不奉献任何祭品。祭品情况的区别也反映了殷人对于诸神作用和重要性的不同认识。

祖先神中国古代的祖先崇拜，主要是崇拜有功劳的人。《国语》中说：“黄帝能成命百物，以明民共财；颡顛能修之；帝尝能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民；舜勤民事而野死；鲧障洪水而殛死；禹能以德修鲧之功；契为司徒而民辑；冥勤其官而水死；汤以宽治民而除其邪；稷勤百谷而山死；文王以文昭；武王去民之秽。故有虞氏禘黄帝而祖颡顛，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颡顛，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘尝而郊稷，祖文王而宗武王。”这里前半段讲有功的人。自有虞氏以下，则讲有虞氏、夏后氏、商人、周人所禘、所祖、所郊、所宗为何等人物；换言之，讲虞、夏、商、周所崇拜的为何等人物。要点是有功之人被人崇拜。前面说过，殷人关于祖先神的卜辞相当之多。不要把“卜”看成轻举妄动，要知道这几乎是殷人的宪章，因为氏族家长制的进步的宗教，在观念上则表现为“后嗣逢长”。崇拜祖先的思想形态，是由自然物类的图腾崇拜变革而来的，起始可以说是革命的。殷人在当时是一个进步的氏族，万方还在图腾信仰的时候，殷人就有了祖先的宗教，依靠这种信仰的主观因素，殷人全族出征，常战胜了方、土方、马方等部落，因此，祖先神显然比动植物图腾的旗帜是更有力的观念武器。这样看来，“国之大事，在祀与戎”实在是一件事的两面，问题是在于保种延嗣和掠夺俘虏。

那么，祖先神支配着殷人的思想，它在人类意识生活的过程中居于什么

地位呢？我们只就卜辞中所表现的联想性的字句，总括地作一分析。人类蓄积了言语，进而使用联想或想象，企图对于事物实行抽象。他不仅单凭借感觉的能力而使对象物体验于主观，而且更会由于若干年代的祖先传授以及自己若干年月的记忆经历，使复杂多面的自然存在，反映而为公意所认可的抽象物。社会人类的实际生活以及他的实践的验证，经过了积累，把这些抽象的表象渐渐远离开自然对象界，成为一系列的思维运动，日趋于固定静止。这样，观念的东西和实在的东西就逐渐分家了。然而这时，观念的劳动与劳动的观念并不能分工，劳心劳力还在相结合的阶段。自然物在主观观念之中，附加了超自然物的神秘，逐渐离开自然物本身，而发生了一种支配人类的权威，因而在形式上，人类观念生产上反而好像发现了一种支配自然的权威。在这里，最初的知识是和宗教分不开的，人类对于认识的对象，也喜好用一般性的对象的认识去综合（联想的综合），所谓“愚而好自用”的意识。当他不能把握事物的实在联结点时，他却容易以全能的姿态自居，而囫圇地去把自然吞下去，要求一贯的解答。人类这时要求对自然生存的根源的了解，要求对自身命运的究竟的了解，同时经过自己反思，便拿宗教的观念解决一切。当事物支配人类而人类难以征服事物时，人类颠而倒之，把事物通过联想都以一个原因被支配于人类意识之下，这一个原因，就是殷代的一元神——祖、示、帝、天，而唯祖先神之命是“受”。

殷代祖先崇拜有许多特点，如：祖先神是祈祷的主要对象，从上甲至帝辛共 37 王，除极少数外，绝大部分都有受到隆重祭祀的卜辞记载；祭祀时往往极力追溯传说时代的最初祖先，尽量增大祖先崇拜的范围，如所祭祀的上甲以前的先祖有夙、王亥等，其中有的还被尊为高祖；对于女性祖先的尊崇虽然不能说与对男性祖先并驾齐驱，但却可以说她们在祭典中也占有相当显赫的地位；殷人祭祖用牲数量多，祭典特别隆重；先祖多被分为若干组进行祭祀，如大示、小示、若干示等，分组的目的是为了遍祀诸位先祖而避免遗漏；殷人不仅尊崇王室的子姓先祖，而且也尊崇非王室的子姓先祖，以至某些异姓部族的前祖；祖先神不仅保佑殷王和殷人，而且可以降下灾祸；祭典不仅祭父、祖、母、兄，而且祭子辈；祭祀频繁，与后世“祭不欲数，数则烦”（《礼记》）的情况迥异等。

甲骨文记载，殷人在祭典上曾经向上甲和多毓“祈羊”，向示壬、父丁、高祖等“祈禾”，向父甲“祈田”，向妣丙、妣庚等“祈生”，向祖庚“祈牛”，向大乙至祖丁十位先祖“祈雨”。这些记载表明，在殷人心目中，诸位先祖曾是农作、田猎、畜牧等生产活动的能手，某些女性先祖对生育之事也颇有经验。此外，殷人还向一些先祖祷告以禳除灾害，如于祖辛“御疾”，于父乙御“疾齿”，于母庚御妇某等，可以推想殷人在祷告时一定认为某些先祖是防治疾病的能手。殷人对于这些先祖的祈求和祷告当然是笼罩在愚昧迷信气氛之中的，但却也含有某些对祖先生产和生活经验进行追溯与回顾的成分。关于祖先崇拜的历史作用，还应当指出，它是商王朝与诸方国、诸部族联系的一条纽带。如卜辞有云：“壬寅卜……贞，兴方氏羌用上甲至下乙。”“癸卯卜宾贞，井方于唐宗彘。”“乙亥卜争贞，酒危方氏牛自上甲，一月。”“甲戌卜，禽以牛于大示用。”这几例所提到的兴方、井方、危方是跟商王朝关系密切的与国，禽是殷的强大部族。在商王朝祭祖时，他们或送羌俘、或送牛、彘以助祭。殷人的祖先有保护这些与国的职责。殷人曾向大乙为危方祝祷，也曾为郟、钺等强大部族向大乙、大甲、祖乙等先祖祈求

以禳除其灾害。可以说，商王室的祖先神不仅是商王朝的保护神，而且也是诸方国、诸部族的保护神。对祖先神灵的崇拜固然出自灵魂不灭的错误观念，但在其发展的开始阶段却较多地反映着列祖列宗与其后裔藕断丝连的关系，以及在同一地域里前仆后继进行奋斗的亲切情愫。

如前所述，殷人在祖先神和天神的崇拜中，更重视对祖先神的崇拜。而且在一定程度上，他们是把祖先看成上帝的，将祖先神与天神合而为一。从现有的甲骨文中看到，殷人对上天的称呼只称“帝”或“上帝”。“帝”字在甲骨文中是花蒂的象形，“帝”即“蒂”。蒂是果实的孕育和产生者，用此象征种族绵延不绝的本根。因此，他们又以“帝”作为祖先神的别称。当他们同时以“帝”或“上帝”称呼天神时，实际上就是把天神当作本宗族的本根，把祖先神结合于天神。这样，人间的统治者就可以名正言顺地代表上天发号施令了。这种把祖先神与天神的崇拜结合在一起的做法，在具体意义上有诸多局限，所以后来为周人所不取。但在抽象意义上，即赋予自然神以某种社会的属性这一点上，却对后来思想史的发展有着深刻影响。后来的“人道”改铸为“天道”的思想方式，可以说就发端于此。

（三）“德”、“礼”、“孝”的观念

殷商时代是我国历史上第二个奴隶制时代，其首要特点在于保留着氏族血缘关系。当时的奴隶主阶级是由部落首领和氏族贵族构成的。他们内部的关系，是依靠宗族血缘纽带来维系的。至于奴隶阶级的构成，一部分是原来本部落的成员，称为“众”；另部分是外部落战俘等。“众”与战俘沦为奴隶，可以说是世界各国奴隶社会的共同特征。特殊的是，殷商时代还把被征服的部落和方国整族地化为奴隶。这种种族奴隶聚族而居，并且有家室，基本上保持着原来氏族社会的组织结构，只不过把它变为监督和组织奴隶劳动的机构。这就是说，不论在奴隶主阶级或者在奴隶阶级，都还保持着氏族血缘关系。根据材料判断，这种种族奴隶制是商代奴隶制的主要特点，它不仅深刻地影响了商代的经济和政治，而且广泛地影响了商代的思想意识领域。居于这种认识，我们来考察当时的“德”、“礼”、“孝”的观念。

关于“德”殷商时代的甲骨卜辞中已有“德”字，但只写作“直”，没有出现底心，从今天来讲就是“直”字，而在当时却是“德”字，跟“得”字通解，表示做事做得适宜，于人于己都过得去，无愧于心。现在保存在《尚书》里的《盘庚》三篇，它是盘庚在迁殷前后对臣民的讲话，其中虽有后人附加的成份，但是基本上还是反映了当时的思想状态。在讲话中，盘庚自己一再警惕地说：“我并不是不顾我先祖的德行。”（“非予自荒兹德”）“我也不敢不顾先祖的德行而妄自作为。”（“予亦不敢动用非德”）“我们都应当同心又同德。”（“式敷民德，永肩一心”）盘庚所讲虽然精短，而这些话都显示了殷人对于“德”的修养要求。

盘庚时期由于“比九世乱”而造成王权削弱，贵族大臣“傲上”和离心，这都是当时道德意识所不允许的，所以盘庚迁殷前曾对他们一再提出指责：“你们不肯去营谋幸福的生活，不跟‘予一人’同心同德。”（“乃不生，暨予一人猷同心”）“你们心中藏着恶毒的念头。”（“汝有戕则在乃心”）迁殷之后盘庚又一再严厉警告贵族大臣：“你们要把你们的心意降低些，不要倨傲放肆而贪图安逸。”（“猷黜乃心，无傲从康”）“你们应该降低你们的心意。”（“汝克黜乃心”）贵族大臣的“傲上”是建立在他们的经济上聚敛的基础上的。迁殷前，盘庚揭露他们“具乃贝玉”，贪婪地聚敛财富。迁殷之后，盘庚继续警告他们“不要聚敛财货宝物，要好好地谋生来供自己享用。要施恩惠于民众，永远同心同德建立新的家园。”（“无总于货宝，生生自庸，式敷民德，永肩一心”）他宣布：“我不会任用那些贪财聚货的人，而努力任用为臣民经营幸福的人，可能养护人民、图谋人民安居的，我就提拔他们的官爵以示嘉奖。”（“朕不肩好货，敢共生生，鞠人谋人之保居叙钦”）盘庚迁都的计划损害了许多贵族们的利益，因此遭到他们的反对，他们到处散布流言蜚语，蛊惑民心，煽动人民的不满情绪，于是盘庚不得不召集他们训话，反复进行说服和训斥。他说：“你们不体会我心里的苦衷，反倒大大地糊涂起来，在心里忧惧，想用你们的私心来改变我的主张，你们真是自取穷困，自寻烦恼。譬如坐船，上了船却不愿渡过河去，岂不是坐待这条船朽败吗？这样不独你们要沉溺，大家也都要跟着你们一起沉溺。你们一点也不审察情势，只是一味地怨恨发怒，这有什么好处！你们不做长远打算，也不考虑摆在面前的灾害，你们自己恐惧，更加大大地助长了大家的忧愁，像你们这样有今天没明天地得过且过，以后在上天那里岂有你们的位

置。”

盘庚在借助上帝神威的同时，还请出祖先神对贵族施加压力，他以他们的祖先都曾效力于殷家先王为由，说明他们现在也必须作顺从他的意志的臣民，否则先王就会把他的意见告知他们的祖先，那样的话，他们的祖先也会抛弃他们，不把他们从死罪中拯救出来，上帝也会重重地惩罚他们，他们将无法逃脱这样的惩罚。所以殷商时代的伦理道德规范，总是跟神灵崇拜联系在一起。

能否任人唯贤，这是“德”的重要表征。比如武丁中兴，就曾大力选拔人才。当时有个贤人叫说（音悦），只是个民间工匠，后经人推荐给武丁。武丁发现他果然谈吐不凡，是一个王佐之才，便把他提拔为相，并赐名傅说。由于武丁善于从各方面选拔人才，所以当时有许多有才有能的人在辅佐他。有一次武丁祭祀成汤，第二天有一只野鸡飞在鼎身上啼叫，武丁以为是不祥之兆，心里害怕，祖己便对武丁说：“请王不必担心，只要修好政事，便不用担心什么不祥。为王的首先要端正王心，然后端正祭典，祭品不要过于丰盛。”当时武丁祭祀的祭品过于丰盛，祖己担心他流于奢侈，便乘机对他进行训诫。武丁出于“德治”而接受臣下的谏言，这样就使他的臣属能够经常给他出谋划策，使政局稳定，实现“嘉靖殷邦”，“天下咸驩，殷道复兴”。

关于“礼” 《周书》中说“殷礼陟配天，多历年所”，意思是说“殷礼能和上天参配，所以享国久长”。周人口中这样称道殷礼，可见殷人对于作为规范的“礼”是如何重视。殷人从建国的过程中就已倡导“德治”和“礼治”，就以“德”和“礼”作为维护统治权力的中心骨干。二者的关系是：要达到这作为规范的“礼”的目的，就必得要有很好的“德”的修养为前提；反之，如果要完成“德”的修养，也必得有“礼”来作为规范，二者在作用上虽有所不同，但其实是相辅相成的。因此我们可以这样说：殷人之所谓“德治”是为了走向“礼治”，而殷人之所谓“礼治”也就是为了要完成“德治”。换句话说，这“德治”就是“礼治”，而这“礼治”也就是“德治”。这“德治”和“礼治”的完成，从殷人看来就是殷族对其他被奴役的种族的统治权力的臻于巩固。

殷商时代的礼和礼制已发展得相当成熟，这已为众多的考古发掘所证明。其中尤以安阳殷墟商代王宫、王陵、车马坑、人殉和人牲祭祀场、坑，以及周围中、小型墓葬群的发掘，证明商代的礼和礼制已非常纷繁和严密。“国之大事，在祀与戎”，甲骨文和古文献中记述的商代祭祀名目繁多，而诸如伐祭、埋祭等都在考古学中得到证实。商代文明还向以绚丽的青铜礼器闻名于世，其上的兽面纹和云雷纹等主体纹饰源于良渚文化，又呈现出更多威慑神圣的神秘意义，显得更加成熟。而郑州白家庄两座中型墓都出土不少铜器，但分别用一鼎和三鼎陪葬，当有寓意，这可能跟商代的礼制有关。至于一般平民小墓则主要用觚、爵等礼器随葬。说明平民与贵族间的鸿沟不可逾越。商代玉器自殷墟妇好墓被发掘后，引起世人极大兴趣。妇好墓出土玉器数量之多、制作之精均为前所未见，且大多是礼器或与礼制有关之物。但殷墟发掘的上千座平民墓中则极少有玉器。这说明玉器使用范围当与使用者的身份有关。因此，哪些人可以使用而装入墓穴，哪些人不能使用，也是商代社会中存在严格的等级差别的反映。是礼和礼制的体现。而商代玉器又主要由辽河流域红山文化系统和太湖流域良渚文化系统汇流融合而成。妇好墓中的玉龙与红山文化中的玉龙从昂首、弯背、卷尾这一基本造形看，大体相

似；妇好墓中的虎、龟、鸟、鱼等玉器，在红山文化中也可找到渊源；而妇好墓中的琮、璧、镯、珠等玉器，与良渚文化中的同类玉器更是难分上下。这种文化因素的连贯性、一致性和融合性，标志了中国古代的礼和礼制发展到商代确已达到了相当成熟的程度。

“礼”字在卜辞中为“豊”字或“𠄎”字。据王国维考证说：“此诸字皆象二玉在器之形，古者行礼以玉，故《说文》曰：豊，行礼之器，其说古矣。”（《观堂集林》）这就是说，当时祭祀上帝或祖宗神的时候，都要用两块玉盛在一个器皿里去供奉，所以“豊”字从“珏”从“豆”。从“珏”是表示双玉；从“豆”是表示盛玉的器皿。在商代，祭祀是神圣的大事，祭祀用的器皿也成为神圣的东西，谁能执这种礼器而去祭祀，就表明了他的身份和等级。“天子祀上帝，公侯祀百辟，自卿以下不过其族。”（《国语》）这里说的虽是周代事，但周是继商的传统而来的，因此商的情形也差不多。“殷礼”来源于祭祀，并从属于对“天”、“鬼”的宗教迷信。由于执礼器从事祭祀，表明了人们的身份与等级，所以“殷礼”也已包含了等级制的内容，只是这方面的内容从属于神、鬼。人们具有什么样的身份与等级，这由“上帝”决定，受宗教迷信所约束。因此，商代的“礼”本身还没有成为人们自觉约束自己行为的道德规范。这与“周礼”不同。《礼记》中说：“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”这段话说出了“周礼”和“殷礼”的区别。周代还“事鬼敬神”，但确实要比商代“远”得多了。“尊礼尚施”，作为奴隶社会上层建筑的“礼制”，也远较商代严密而具体，并且取得了相对独立的地位。由于“近人”，从而在“礼”之中引进了道德规范的含义。

“殷礼”很重视王位的继承问题。殷商时代的王位继承是一种“兄终弟及”和“父死子继”的方法。商王死后，王位由弟弟来继承，如果没有弟弟才传给儿子。商代的统治者都是实行的多妻制，一个商王有许多个妻妾。如果不是短命的，就有许多个儿子，这样兄弟就多。自仲丁至阳甲九个商王中，在兄弟子侄之间为继承王位一直争夺不休，造成了九世混乱的局面。当然这九世中祖乙算是一个有能力的商王，控制住了内部的纷争，也没有引起诸侯、方国的反叛和进攻。自仲丁至南庚五次迁都的原因，有寻找有利控制四方和选择良好的自然条件的原因，但更主要的还是想摆脱王族在旧都中形成的各种势力，以缓和内部矛盾。到祖乙以后这种争权夺利的斗争并未解决，王朝内部的政治局面如此之混乱，诸侯、方国也就乘机发展势力，不再向中央王朝进贡朝见，这就给商王朝的统治造成了很大的危机。正因为如此，殷商时代才增强了对“礼”的规定，以维系统治权力的稳定。

关于“孝” 孝的观念的产生，基于两个条件。一个是基于血缘而产生的“亲亲”关系，这是人类一种古老的感情，氏族社会就是依靠它来维系的。在那时，生产力水平极其低下，人类还无法掌握自己命运，这种感情便以对祖宗神的崇拜表现出来，祈求祖宗神保佑后代，保佑本氏族的繁荣。这种基于血缘的“亲亲”之情，后来成为维系“孝”的感情纽带，而使家族繁荣与绵延，又成为“孝”的一个重要目的。然而，仅仅是这种“亲亲”关系，还不足以形成“孝”的完整的道德观念。“孝”的形成还需要另一个条件，即个体家庭经济形成，以及与此相联系的家庭中权利与义务关系的出现。没有这种权利与义务关系，便无所谓道德规范。在氏族社会里，抚养老人是氏族全体成员的事情，子女对父母并无特殊的责任和义务。因此那时的“亲

亲”主要的是对整个氏族的。有了个体家庭以后，情形就不同了。夫妻及其子女构成一个独立的经济单位。大家在经济上相互依赖，父母有抚养子女的义务，并有要求子女奉养的权利，子女则负有奉养父母的义务。与此相联系，作为家长的父亲享有绝对权威，有权支配子女，子女则有尊敬和服从的义务。“孝”的观念便由此而产生。

我们先讲两段殷商时代孝的事实。

《尚书》中说：“其在高宗……作其即位，乃或亮阴，三年不言。”高宗即指武丁。高宗“亮阴”即高宗武丁因父死，居倚庐，守制三年。武丁的父亲是商王小乙，他很注意要保住先王们创立下的江山，必须重视对下一代的培养，所以他对武丁的培养很是下了一番功夫。小乙继位时，武丁已是一个20岁左右的青年，为使武丁学到更多的本领，小乙派他到王都以外的地方上去。小乙死后，武丁虽然即位为商王，但是按照古代的传统，父亲死后儿子要守孝三年，叫做“三年之丧”。为了表示是一心守孝，在这三年内的商王不得过问朝中政事，凡是国政大事皆委托于朝中的执政大臣来处理。武丁在这三年中也是照此古礼执行。他只住在守丧的房子里，这个房子叫做“凶庐”。武丁在守孝的三年里，虽说不能直接过问朝中大事，但他也没有闲着，他是在“思复兴殷”，“以观国风”（《史记》），考虑怎样复兴商王朝和观察形势的变化。三年守孝期满，武丁告祭天地、祖宗后，来到朝廷接受百官的朝贺。武丁守孝“三年不言”，其实始终没有停止新的政治作为。

另一段事实是：武丁的儿子孝己，他对父母很孝顺。只因他母亲早死，他父亲误听他后母的话，把他放逐至死，后来许多人都非常哀悼他。《庄子》中记述此事：“人亲莫不欲其子之孝，而孝未必爱，故孝己忧而曾参悲。”疏云：“孝己，殷高宗之子也，遭后母之难，忧苦而死。”关于孝己的事情还有许多。我们知道，夏商两代凡是特别隆重的祭祀祖先时都要用受祭祖先的子孙一人，一般是由长子、长孙来充当死去的祖先，叫做“尸”。当尸的人在祭祀前要沐浴、斋戒（不吃辛辣的菜），住在一间清洁安静的房屋中，有时要住上三天，有时要住上七天。祭祀开始时，当尸的就要代替祖先在祭台上受礼拜。夏代的尸是站着，商代的尸是坐着。后世有一成语叫做“尸位素餐”，就是说有些当官的只拿俸禄，不干事，就象个当尸享祭的人，来源就是祭祀用人当尸去充作祖先。武丁祭祀上甲微和其他祖先时，就叫太子即他的长子孝己去当尸。相传孝己对父母很孝敬，经常一夜起来五次看看父母睡得好不好。孝己充当尸也是一种孝的表现，所以深得武丁的宠爱。武丁听信后妻之言，流放孝己，看来是一场家庭纠纷，实际上又是王室内部为了王位的一场斗争。孝己虽早死未能继承王位，但他已被立为太子，所以如同太丁一样也受到祭祀。在武丁后期的卜辞中称他为“小王”。因为孝己是商代有名的孝子，在古书中常把他和曾参（春秋时期鲁国人，孔子的弟子）相提并论。

殷商时代有了孝的事实，就说明有了孝的思想。卜辞中的“孝”字跟“考”字和“老”字通解，都有“奉先思孝”（《商书》）的意思。另外，卜辞中还有“教”字，据宋戴侗的《六书故》说，即是“孝”字。在种族奴隶制国家里，“政”与“教”是合一的，行政即所以施教，施教亦即所以行政。殷人既以“孝”来达到某种行政上的目的，亦即以“孝”为“教”。那么，殷人以“孝”来达到什么样的行政目的呢？可从两方面来看。

其一，如果每一代人都对他上一代的父母施行孝道，甚至追踪纪念，

那么人们脑子里对于祖先的概念就不致于遗忘或模糊，而且由于“孝”的行为可以引起对祖先情感的深刻化。人们对于祖先的概念深刻化，也就是对于血统的概念深刻化，从而使血统关系就可以维系于永久。其二，如果统治者殷族中人对祖先父母相率以“孝”，那么就不仅统治者殷族中人可以因“孝”而趋于纯厚，无有作乱，就是其他被奴役的诸种族也可以被感动而走向纯厚，不致起而反抗。这就是殷人以“孝”为“教”的用意。

殷商德、礼、孝的观念对后代历史影响颇深，而且在封建时代又有新的发展。

(四) “巫”的宗教与艺术

从原始的图腾崇拜和万物有灵论，经过氏族制后期的祖先崇拜，到殷朝奴隶所有者时代，便发展为趋向一神教之本质的巫教。巫教的骨干是殷朝国家权力的实际掌握者，其教主为“阿衡”；自成汤到太甲时的伊尹，大戊到河亶甲时的伊鹭、巫咸，祖乙时的巫贤，武丁时的甘盘，都是巫教“阿衡”。当时巫的势力很大，其主要的职司是奉祀天帝鬼神、主持婚丧嫁娶、为人祈福禳灾，并兼事占卜星历之术。历史发展到后来，巫的职权才逐渐缩小，演变成为社会上以装神弄鬼替人祈祷为职业的巫师。就以人死办丧为例，巫的活动是很盛大的。当时人们迷信人死亡是鬼魂离开人间到阴间生活，所以丧礼中首先要进行的就是以告别为内容的仪礼，其主持者大多是巫覡。告别之前，首先要确定人是不是真正死了，魂魄是不是真正要离开人间了。为此就要举行招魂仪式来试探。《礼记》注释中有对这种仪式的大致描述：“复，招魂复魄也。……使人升屋北面，招呼死者之魂，令还复身中，故曰复也。……男子呼名，妇人呼字，令魂知其名字而还。”即招魂者拿着死者衣裳爬上屋顶招魂，呼喊死者的名字，求其复生。人假死，死而复生的事是常有的，招魂仪式的产生可能是出于复苏的希望，想招魂魄归来，同时也是以呼唤死者名字表示挽留，来表达惜别之情。因此《礼记》说，这种招魂仪式“复，尽爱之道也。有祷祠之心焉。望反诸幽，求诸鬼神之道也”。

最能表现丧葬中巫的特点的，要属“哭踊”即哭着舞蹈。哭踊作为丧仪的内容，可能是来源于两种情况：一是悲伤动作的美化，由哭泣时的捶胸、顿足等动作的舞蹈化而来。《礼记》中说：“辟踊，哀之至也。”另一来源可能是出于慰藉鬼魂、取悦于鬼魂而表示惜别之情，演出平时大家喜爱的歌舞。南洋诸岛古老民族的丧仪中，就有出于这种动机在丧仪中跳舞的；我国民间（如福建、台湾）现代仍残留有类似情况，道士在为死者鬼魂“超渡”的仪式中，要演出“目莲救母”或其他打诨的节目。《礼记》虽出自后代，但文中所述却并非历史偶发，而是源远流长。其中所述有注意到第一种情况，但却忽略了后一种情况，如子游与有子的一段对话：“有子谓子游曰：‘予壹不知夫丧之踊也。予欲去之久矣。情在于斯，其是也夫。’子游曰：‘礼有微情者。有以故兴物者。有直情而径行者，戎狄之道也。礼道则不然，人喜则斯陶，陶斯咏，咏斯犹（身体摇动），犹斯舞，舞斯愠，愠斯戚，戚斯叹，叹斯辟，辟斯踊矣。’”子游的解释，只讲生者的悲伤造成了“辟踊”的出现，其实，以故兴物的“戎狄之道”可能是更原始的东西，更早期的丧仪中的歌舞，为送别死者而演出，可能是更主要的。据说后来的国君和士也都参加这种丧舞，“士备入而后，朝夕踊”。

在殷商时代，巫作为一种专门职业是同鬼神经常打交道的，祝宗卜史等一些名目，也是从巫派生的。但是我们不要简单地说巫都是骗子，实际上当时的知识分子就是巫。例如，《吕氏春秋》说：“巫彭作医，巫咸作筮。”《史记》说：“昔之传天数者，……殷商巫咸。”《尚书》说：“在大戊……巫咸义王家。”其他如《楚辞》、《山海经》和《诅楚文》都曾提到巫咸，证明巫不仅婆娑降神，而且天文历法、医药、卜筮等皆出于巫。天文历法在今天人看来纯粹是科学，而在古代并不是这样，其中夹杂着浓厚的宗教迷信因素。比如春秋时天文学家裨、梓慎都擅长占卜；司马迁是汉太史，著名的史学家，曾参加制定太初历，但他仍自谓“文史星历，近乎卜祝之间”。

这都是历史证明。从殷虚卜辞可以看到，殷代历法是一种阴阳历：有闰月，闰月最初置于年终，称十三月，后来改置年中，一年只有正月至十二月。月有大小，大月三十日，小月二十九日，一年之中大小月相错。关于天文，已有日食、月食的记录。纪日用干支相配的方法，从甲子至癸亥，凡六十天一周，在殷虚甲骨文字中曾发现刻写完整的干支表。这一切都不能不说是巫的宗教所创生的文化成果。

跟巫的宗教联系最紧密的是巫的艺术。殷商时代的艺术以雕塑工艺和音乐舞蹈为最盛。雕塑艺术的发展，实与青铜铸造业的发达有关，而青铜铸造的首要方面是巫祝礼器的铸造。礼器上雕铸的各种花纹图案，看上去庄严神秘，给人以森严可怖的感觉，令人望而生畏，反映了统治者的艺术要求。对此我们在下节中专论。关于音乐舞蹈，当然它们是相互配合而发展的。有人认为，商代甲骨文中的巫字是由舞字演化而来，巫人是我国最早的舞蹈家。但更多人认为，甲骨文的巫字即“𠃉”，其含义在于：上横和下横表示天地，左竖和右竖表示四方，意即贯通天地四方者为巫。由于巫在进行巫术活动时，要舞蹈娱神、通神或装神，所以“巫舞”便成为巫术活动中的重要组成部分。

巫舞中的动作有的相当高难，不经过一定的训练是无法掌握的。再加上一些装神弄鬼的花招，于是便增强了巫舞的神秘感。相传“禹步”就是一种巫舞中特有的舞步。据说这种舞步来自治水英雄夏禹。由于他长年治水，双腿泡在水中得了病，走起路来迈不开步子，只能一点点地挪动，人们称这种步伐为“禹步”，是巫舞中的一种特有舞步。经发展后可能是一种比较美的小碎步，如快走急行，则似飘飘欲仙。巫人旋转急行，面部毫无表情，谎称是神附了体等等。他们就是以这种高难动作来加强舞蹈的神秘感，加强巫的特色。

殷商时代的巫舞及其他宗教祭祀舞十分兴盛，真所谓“殷人尊神，率民以事神”。当时的宗教祭祀舞蹈场面盛大，人数众多。祭祀的主持者是巫，舞蹈或领舞娱神的也是巫。卜辞中保留了一些巫人的名字，多半是占卜问神，是否呼叫某个巫人来跳舞求雨。如：“乎（呼）多老舞。勿乎多老舞。王占曰：其生雨。”这里的“多老”就是求雨的巫人。甲骨文卜辞是商贵族记录宗教活动的档案，其中保存了殷人舞蹈活动的情况，比较多的是有关求雨的舞蹈。这是由于商代的农业已比较发达，是当时社会经济的重要组成部分。农作物收成的丰歉，跟雨水是否及时、充足关系极大。久旱不雨，人们心急如焚，为了避免饥荒，便求助于神灵。由巫主持隆重的祭祀向上天求雨，并跳起求雨的舞蹈。甲骨文中有求雨舞的专用字，写作“𠃉”，是在舞字上加水滴落下形状的雨字头。《周礼》疏曰：“司巫……，若国大旱，则帅巫而舞雩。”这里的“雩”是旱祭的名称，也是求雨舞。据此，史学家认为商代甲骨文中求雨舞的专用字“𠃉”，就是周代旱祭中跳的求雨舞“雩”。

巫舞不仅仅用于求雨，有时还用于祭祀祖先，或出现在节日群众性舞蹈活动中。正如后世龙舞，既用于求雨，又是节日中引人注目的表演性舞蹈。甲骨文中还有一祭祀祖先的舞“𠃉”，它本是歌颂商汤开国功勋的乐舞，后人传说商汤救护了天下人。但是还有另外一种传说：《古今图书集成》引《尸子》曰：“汤之救旱也乘素车白马，著布衣，婴白茅以身为牲，禱于桑林之野，当此时也，弦歌鼓舞者禁之。”《通鉴大纪》：“待于桑林之社，天油然作云，沛然下雨，岁则大熟，天下欢洽，岁作‘桑林’之乐，名曰‘大雩’。”为了求雨解旱，商汤“以身为牲，禱于桑林之野”，果然成功，万民欢庆，

作“桑林”之乐，名曰“大濩”。甲骨文的“濩”字确是大雨淋淋的形象。当然，商汤亲自到桑林求雨，这在历史上是可能的；但求雨果成，这就很偶然了，或者是后人演生；而人们作“大濩”之舞，则既有歌颂商汤和弘扬巫教的意义，又有欢庆丰收的喜悦。

殷商时代的乐舞，在思想内容上，部分地由于受统治者欣赏情趣的影响而趋向淫靡、放荡；但另外方面，乐舞成了祭神、娱神的手段之一。《易经》载：“先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”相传原始时代产生的乐舞，如“云门”、“大韶”等都是歌颂氏族英雄的。到了殷商时代，用乐舞祭祀上帝和祖先，成了宣传宗教迷信的手段，蒙上了一层神秘的色彩。有些祭祀乐舞可能是辉煌盛大、庄严肃穆的，但有些则表现求雨或求免灾而不得时，就将那地位低下的巫放到烈日下曝晒（“曝巫”），或用火烧死（“焚巫”），以此祭祀。这种乐舞当然是阴森恐怖而野蛮的。不过应该看到，祀神、祈雨、祈丰年，还是为了求得较丰盛的衣食。祭祖先也是为了维系团结氏族，共同抵御自然界及其他氏族的侵扰，以及教育、繁衍后代等。他们的目的与人类求生存、求发展的基本要求还是完全一致的。只是在科学不发达的当时，在奴隶主有意利用鬼神来奴役奴隶的情况下，这一切都被蒙上了一层神秘的色彩。透过“巫”的宗教与艺术，发掘人类积极的思想文化，乃是我们一代人的学术职责。

（五）青铜器上的威严

人们一谈起殷商时代，自然就会联想到那些雄浑厚重、造型奇巧、纹饰繁缛而构图威严的青铜器，它们几乎成了殷商文明的象征。商代青铜器的品种、数量及其工艺水平都是十分惊人的。据不精确的统计，历年出土的商代青铜容器达数千件之多，兵器、车马器和工具等更以万计。近年发现的殷墟妇好墓，一座墓就出土青铜器四百四十多件，从中我们可以想见商代青铜铸造业的兴盛景象。商代青铜器的品种也十分繁多，主要有礼器、兵器、生产工具和生活用具等，其中以礼器所占的地位最主要。青铜器具有高度的工艺水平和艺术价值，反映了殷商时代人们对艺术美的追求。一类器物以造型生动奇特、刻镂精美而见长。有的在器物上饰以各种动物和人体的浮雕或塑像，如四羊尊就堪称其代表作。在这件方肩尊的四角，附着四只向外半伸的羊身，羊角卷曲。器身四壁以蟠龙为饰，双角龙头点缀于每两只羊头之间，布局新颖，雕镂精美，别具匠心，堪称绝品。有的把整个器物仿造成动物的形象，如象尊、鸟兽觥等，造型逼真，构思精巧，一件件都是雕塑珍品。还有一类器物则以雄浑厚重、型体恢宏而取胜。鼎是当时奴隶主权力的象征，因此他们不惜耗费大量宝贵的青铜去铸造它。除了“司母戊”鼎之外，商代的大型铜器累见不鲜。

现在我们所要着重分析的，是青铜器上反映了怎样的思想文化形态。尽管青铜器的铸造者是体力劳动者甚至奴隶，尽管某些青铜器纹饰也可溯源于原始图腾和陶器图案，但它们毕竟主要是体现了早期奴隶制社会的统治者的威严、力量和意志。它们与陶器上神秘怪异的几何纹样，在性质上已有了区别。以饕餮为突出代表的青铜器纹饰，已不同于神异的几何抽象纹饰，它们属于“真实地想象”出来的某种东西，这种东西为其统治的利益、需要而想象编造出来的“祲祥”或标记。它们以超世间的神秘威吓的动物形象，表示出这个初生阶级对自身统治地位的肯定和幻想。正如《左传》所说：“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若。魑魅魍魉，莫能逢之。用能协于上下以承天休。”

据说饕餮纹是传说中的怪兽的形象，是一种想象的奇异动物。多由夔龙组合成兽面形象，在它的周围还饰有虎纹、蝉纹、鱼纹等，这些动物形象的纹样，都是原始社会拜物意识的残余，是那时各个部落图腾崇拜之物。从饕餮这个兽面形象在青铜器物上是主体纹饰来看，可以说它是“殷人尊神”中的某种重要的神，甚至是殷代奴隶社会君权和神权合一的象征，是殷人统治各部族的象征，是奴隶主国家统一的象征。殷人“率民以事神”，便是这个被神化了的饕餮形象风行的基础。

商代青铜器所显示出来的威严神秘色彩，除了青铜器的造型外，主要是通过饕餮颜面的形象特征表现出来的。饕餮纹是以正面的动物颜面形象来造型，因而大多是有完整的五官所组成，也有配置身纹或足纹的。五官的形象多用“山川奇异之物”来构成。目纹在饕餮颜面中不为整体的简化、变形而受到影响，总是少不了一对瞪瞪着的眼睛，并且是写实的，变化很少，眼珠作球状，显露出晶莹的光辉和眈眈的威力。眼眶用阳线塑出、阴线刻画，下角钩转，上角卷翘。鼻纹的具体表现，以器物突起的中棱线为鼻梁，鼻梁两旁的鼻筋，借眉纹来装饰，鼻翼有蒜头式、有半球状。眉纹较写实，交换的式样不多，仅有柳叶状和弧线状等。眉纹的粗细、刚柔表现，作为性格与情

感的区别。耳纹是应用变化较多的曲线来组成的，有上尖下圆的叶形，或反 E 字形，或窄长竖直的反 C 字形等，纹饰本身并不复杂。口纹多半缺少下嘴唇，或是微张和翕口的口型。口纹多以鼻端或腮脚来衬托，特别是以排齿和獠牙来衬托。这也是显示威严、勇武和凶猛的一种表现方法。角纹多在显著的地位表现出来，形象突出。角纹有半浮雕式的、有平面的。上翘者，角的弯度较直、下转者，弯度较曲。角纹有朴素的，有填饰钩连雷纹等纹样的。无论怎样简略或繁缛，总是一种惹人注目的纹样。

类似饕餮这种高超复杂的图饰，学术界一般认为是出自“巫”、“尹”、“史”这类人物之手，他们都是“知天道”的宗教性和政治性的人物。他们堪称殷商时代的思想家和精神领袖。正如马克思说的，“从这时候起，意识才能真实地这样想象：它是某种和现存实践意识不同的东西，它不用想象某种真实的东西而能够真实地想象某种东西”。“在这个阶级内部，一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要泉源）”（《德意志意识形态》）。中国古代的“巫”、“尹”、“史”正是这样。他们是统治者中一批积极的、有概括能力的思想家。“自古帝王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善。唐虞以上，不可记已，自三代之兴，各据祯祥。”（《史记》）这也恰好表明，“唐虞以上”的原始社会还不好说，夏、商、周奴隶主阶级的“建国受命”建立统治，则总是要依赖这些巫、尹、史来编造和宣传本阶级的幻想的祯祥。饕餮图饰正是殷商时代被构造的祯祥物。这种祯祥物含有巨大的原始力量，它是变形了的、风格化了的、幻想的、可怖的动物形象。它呈现给人们的感受是一种神秘的威力和狞厉的美，饕餮图饰之所以具有威严神秘的力量，不在于这些怪异动物形象本身有如何的威力，而在于这些怪异形象指向了某种权威神力的观念。《吕氏春秋》中说：“周鼎著饕餮，有首无身，食人未咽，害及其身。”这里所讲的神话已经失传，但饕餮吃人的含义却完全是一副凶怪恐怖的形象。它一方面是恐怖的化身，另一方面又是保护的神祇。它对异氏族、部落是威惧恐吓的形象，对本氏族、部落则又具有保护的神力。这种双重性的宗教观念、情感和想象都凝聚在这怪异狰狞的形象之中。有的学者考证，“饕餮”一词是由“贪”字衍化而来，极言贪残之意，其兽也是贪残无比，任何东西都要吞食。殷商时代的统治者所以看中和宣扬饕餮图饰，正是表明了一种贪得和威吓的追求。

奴隶主为了驯服奴隶，为了镇压奴隶的反抗，同时为了表示自己有着不能侵犯的神秘权利，因此需要造出一些威严的神秘的事物，来显示自己的伟大，来维护奴隶主的统治。饕餮图饰的那种威严和神秘的特点，正反映了奴隶主们的这种要求。该形象势欲吞噬，气势逼人，而纹饰细处多变莫测，给人一种惧服神秘的感觉。普列汉诺夫曾说：“在东方专制国家中，人们把主神想象为东方暴君的样子。”中国殷商青铜器上的饕餮都是凶恶残暴的形象，这种铭刻于象征王者权力的“重器”之上的兽形神，正是以皇天后土之名威吓子民的殷商奴隶主的艺术写照。至于周代青铜器出现了人物图形，则是民本思潮崛起的表征，是“夫民，神之主也”这一新观念的形象反映。

参见《饕餮新证》，载《学术季刊》（上海）1989年第2期。

参见《普列汉诺夫哲学著作选集》第3卷，三联书店版，第388页。

五、“龙”文化的腾飞——殷商（下）

（一）“龙”的显现、腾飞、传人

中华民族的“龙”的观念应该说非常久远，但是我们之所以放在殷商时代来讨论，那是因为这个时代的“龙”的观念已经相当完整，而且构造了“龙”这个字，奠定了后来的龙文化发展史的基础。从古人所描写“龙”的象形文字来看，其主体结构为 形，无足，即蛇形。早年学者罗振玉在考释殷墟甲骨文龙字时指出：“其身矣。”可见在殷商时人的心目中，龙形似蛇。当时更有作土龙求雨、以至众人开展龙舞的风俗。甲骨卜辞中有“其作龙于凡田，又雨”、“十人又五龙田，又雨”等记载。人们迷信龙的神力无边，能呼风唤雨。《山海经》载：“应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复止，故下数旱，旱而为应龙之状，乃得大雨。”作龙、舞龙求雨的风俗，从远古一直流传至今。商代在田中作龙求雨，也许只作了个土龙。但另一条卜辞把十五个人与龙连在一起，就使人想到那一长排人，将龙形舞起来的形象。有的学者认为商代求雨时跳的主要是龙舞。这种说法有一定道理，从考古资料来看：远在五、六千年前的新石器时代，已有大型龙形玉（玉龙）。可见用珍贵的玉雕琢龙，并视为保护神，由来已久。

据近人研究，龙是“古代传说中一种有鳞有须能兴云作雨的神异动物”，“古代用龙象征统治者”（《辞海》）。汉王充在《论衡》中已指出：龙在现实世界里是不存在的。在此基础上，清章学诚在《文史通义》中提出龙为“人心营构之象”说。后来，闻一多根据历史文献和历史文物，指出龙是蛇加上各种动物而形成的，它以蛇身为主体，“接受了兽类的四脚，马的头、鬣和尾，鹿的角，狗的爪，鱼的鳞和须”（《伏羲考》）。这可能是以蛇图腾为主的远古华夏氏族、部落，不断战胜、融合其他氏族、部落，即蛇图腾不断合并其他图腾逐渐演变而成的。从“伏羲鳞身、女娲蛇躯”、尧、舜、禹等族多以龙、蛇为图腾，到甲骨文中的有角的龙蛇字样，再到以龙作为皇帝的象征；从新石器时代文化遗址中出现的人首蛇身的陶器盖，到青铜器上的各种夔龙，再到战国楚墓的“人物御龙”帛画，一直到天安门屋檐下坐龙、升龙、降龙和走龙的彩画。这个可能产生在远古渔猎时期的神异动物，是中华民族远古历史遗留下来的一种幻想的图腾标志。它在历代人民的社会意识里，占着相当重要的位置。对此我们做如下几点分析。

思想意义 首先，我们说在龙的身上表现出了中华民族的主体精神。龙是一种动物，但是自然界从来没有过这种动物。虽然龙的各个局部能够在自然界中找到它们的原型，但就其整体而言乃是人的构想和创造。古人按照自己的想象、希望、意志、情趣以及道德、审美标准，不仅创造了龙的种种神性，而且创造了龙的身躯体态，以此来补充自然创生的不足，来显示人自身的力量。其次，从龙体现的主体精神，人们还可以认识到古人思维上的综合性与兼容性特点。龙的形体是历史形成的，大致组成部分有头、口、齿、眼、角、须、发、胡、鳞、鳍、长身、四肢、肘毛、尖爪、细尾等。龙的肢体器官经过漫长的形成过程，终于做出了最后的选择：角似鹿、头似驼、眼似鬼、项似蛇、腹似蜃、鳞似鱼、爪似鹰、掌似虎、耳似牛。龙作为神物，

参见《殷周文字释丛》，中华书局本。

其形体的创造和神性的赋予，还融入了风、云、雷、电、水、火诸种自然现象的形象和伟力。《史记》说：“轩辕，黄龙体。”唐人张守节《正义》曰：“轩辕十七星，在七星北，黄龙之体，主雷雨之神，后宫之象也。阴阳交感，激为雷电，和为雨，怒为风，乱为雾，凝为霜，散为露，聚为云气，立为虹，离为背璫，分为抱珥。二十四变，皆轩辕主之。”轩辕本为黄帝之名，后来人们以此命名星座，并与黄龙、雷雨之神联系起来。这就表明，龙的概念中还涵盖着雷雨风云等自然现象。龙的这种兼容特征，正是我们民族在思维上的综合偏爱和融汇能力的表现。

我们所见到的龙的形象都是一派奔腾跃动、飞舞飘逸的风姿。作为我们民族象征的龙，一向是神重于形、德重于体的。历史上出现过的一切龙形，都呈弯曲的体态。弯曲的线条便于表现主宰雷雨、飞天潜渊的神奇功能。然而龙形的弯曲体态还有着更为深层的内涵。如果跟中国陶器、青铜器，直至今天各种装饰艺术上占据统治地位的曲线回形花纹联系起来，与“无平不陂，无往不复”的观念联系起来，那么就能看出，在龙的“折出三停”之中，还藏匿着造龙者对人生、历史和宇宙的看法。在他们的心目中，世间的一切都是充满曲折和往复循环的过程。另外，对称和平衡是龙形的又一特性。古人在创造龙时严格遵循了动物和自然系统普遍存在的对称法则。不仅龙的肢体器官是对称的，而且龙的飞腾雄姿也总因均衡对称，给人以动中寓静、腾跃而和谐的感觉。有时干脆将两条形态一致的龙对称地放在一起，如“二龙戏珠”、“二龙吐水”等更使人觉得跃动而稳健。动和静的冲突与统一，反映了我们民族性格和意识追求的至高境界。

政治意义 龙对中国政治权威的崛起起着最为重要的作用。这主要是因为龙在各民族人们的心目中占有极其重要的地位。据传龙最初是太皞部落的图腾（《左传》），后来成为各部落共同崇拜的图腾神。由于人们认为龙是雷雨之神，握有掌握雨水之大权，而对于以农牧生产为主的古代中国人民来说，雨水是农牧生产的命脉。或风调雨顺，或干旱水涝，决定着农牧业的丰歉，直接影响着古人的生活和安全。因此在众多的图腾神中龙成为至上神，受到最高的崇拜。到了原始社会末期，各部落经过长期的斗争和联合，出现了一些强大的部落集团，而最强大的部落首领为了联合、维系、团结和控制各部落，就通过各种方式树立自己的权威，其中最主要的方式是把部落集团的图腾神——龙据为己有，把自己说成是龙种、龙子，与龙有着不可分割的关系，以神化自己，强化统治。据说黄帝当年就是感龙而生，成为“黄龙体”，“龙颜，有圣德”（《史记》），“主雷神之神”（《太平御览》）。进入阶级社会之后，虽然各种图腾文化元素已大部分消失，但人们对龙的崇敬之情并没有因此而减弱。龙为帝王的标记和象征，以及帝王为龙种、龙子等观念，反而得到了加强，每个帝王都被视为“真龙天子”。殷商以后，这种观念更为加强，龙成为帝王皇权的象征。帝王的容貌称为“龙颜”，其身体称为“龙体”，其衣服称为“龙袍”或“龙袞”，其坐椅称为“龙座”，其床铺称为“龙床”，其所乘之车称为“龙辇”，其所乘之舟称为“龙舟”，其袞服上的龙纹称为“龙鳞”，其登基即位称为“龙飞”或“龙潜”，其仪态称为“龙行虎步”，其去世称为“龙驭宾天”，其子孙称为“龙种”等等。帝王本身及与其有关的一切都与龙拉上了关系。

由于中国自古以农立国，人们想象中的能兴云布雨的龙很早就受到人们的尊崇。古代帝王为了维护其统治，借助龙来树立自己的权威；而龙也因此

获得更为显赫的地位，受到普遍的崇拜，极大地影响着中国古代政治和思想文化。与龙有关的各种观念、现象、习俗等，组成了绚丽多彩的龙文化。“龙子龙孙”、“龙的传人”等意识世代相传；“龙王”、“龙庙”以及有关龙的各种传说绵延不断；专门祭祀龙的节日（每年农历二月初二）几乎无处不有；祭龙仪式形式多样，因地制宜；民间各种龙舞、龙舟赛、舞龙灯活动经久不息；龙的形象随处可见，举凡建筑装饰、美术设计、家具器皿，甚至菜肴糕点等等，都可见到龙的形象；以龙命名的地名不计其数，而带有龙字的人名更是难以尽数。正如闻一多先生所说：龙族文化“做了我国几千年文化的核心，……龙是我们立国的象征”。据说诸多的少数民族当初所崇拜的自然物，经过历史演变，后来也都逐渐“龙化”，出现龙犬、龙马等形象。龙成为中华民族的标志和象征，成为民族精神的集中表现，它具有中华民族在思想、文化和心理上的巨大凝聚力。

（二）占卜与“八卦”哲学的雏形

在我国古代，“占”是观察的意思，“卜”是以火灼兽骨或龟壳，认为就其出现的裂纹形状，可以预测吉凶祸福。清代胡煦撰有《卜法详考》四卷，记载其详。后世流行的奇门遁甲、六壬、文王课等有时也称为占卜。古代占卜主要有两种方式：一是卜，一是筮。卜的方式源远流长，至少在龙山文化时期已经出现骨卜方式，殷商时代已广泛使用骨卜和龟卜。在后来的周代除了骨卜和龟卜之外，大量采用的是蓍筮。《礼记》说：“三代明王，皆得天地之神明，无非卜筮之用。”占卜主要是讲吉凶祸福，预测前途。然而，吉与凶，祸与福，命运的迁顺，行为的得失，实际上是受社会环境因素和主体能动作用决定的，不过是包含着必然性的两种可能的趋向而已。掌管着占卜大权的巫师们却把可能性和偶然性的因素夸大成为由某种命运安排的必然性趋向，在人们的心灵上蒙上一层神秘可怖的阴影，使人们面对外在的神祇，感到自己渺小、卑微，甘愿听从神的摆布和命运的安排。这就是占卜的实质。

就占卜活动本身而言，人们在占卜之前对神的旨意并无确定的认识，也不知道所卜之事是否能得到神的赞许，相反却保持着清醒的功利头脑，目的是解除心中的疑问。如《左传》说：“卜以决疑，不疑何卜”这同一般宗教徒的礼拜和祷告的虔诚心理完全不同。现实考虑和功利目的才是占卜活动的起因和归宿。如《史记》所说：“自古帝王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善？”此外，占卜过程中的或然性和概率性，致使人们对占卜结果可作任意解释；同时还可根据占卜的目的作任意取舍；卜之不吉还可再用筮占，一次不行还可进行二次、三次。《左传》有这样一段记载：“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉。公曰：‘从筮。’”这虽是殷商之后的历史记载，但它仍旧表明了占卜的一般特点：其任意性正说明在神灵面前进行的是一种世俗功利的活动，它成为自欺自慰的“心理补偿”方式。这乃是古代社会所特有的畸形物，并且使占卜巫师泛滥成灾。因此可以说，充满迷信色彩的占卜活动，一方面阻断了殷商时代宗教观上升为理论形态的可能性，一方面又箝制了自然科学和抽象思辨精神的发展，并在华夏民族的文化习俗、传统意识以至社会心理等方面留下了愚昧落后的病根。

殷商时代判断占卜中所显现的吉凶兆象，是根据灼后甲骨爆裂的纹路。据《尚书》记载，这种兆象当时分为五种，即“曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克”。孔颖达《疏》说“卜兆有五。曰雨兆，如雨下也。曰霁兆，如雨止也。曰蒙兆，气蒙也。曰圉兆，气落驿不连属也。曰克兆，相交也。”又说：“以上五者，灼龟为兆，其鬲坼形状有五种，是卜兆之常法也。”当然兆象的这种分类法是不是殷卜的分类，还值得探讨。殷商时代，问卜事项的种类很多，内容很复杂，只分为五种兆象是很难应付得来的，因此五种鬲坼形状，可能是由来已久的大类，每一大类兆象可能还有更细的分类。殷墟出土的卜辞表明，当时依靠骨卜稽疑的范围是很广泛的。它包括：祭祀、战争、饮食、宴会、气象、农业、收成、田猎、行旅、灾祸、福佑、奴隶逃亡等等。对于这些稽疑的问题在“述命”时，都要从正反两方面提出问题，得兆后再判断吉凶。

占卜时所用的甲骨应该看作是人与神之间的中介，特别是龟甲作为卜具更是有灵的，因为古代迷信中为高级神服务的灵物常是一种下级神，或具有一定的神性。从殷人骨卜和龟卜的情况来看，殷人乞求赐兆的对象是上帝和

祖先，因此，卜骨和卜甲就具有人与帝、人与祖灵之间起中介作用的灵性。占卜的过程是：命龟（述命），灼钻，观兆判断吉凶，事后验证，刻辞记录。从命龟到观兆，实际上就是一连串的宗教仪式。命龟就是念咒请神，并向神灵提出要决疑的问题，祈请赐知。《史记》中曾记载了这种命龟仪式：“卜先以造灼钻，钻中已，又灼龟首，各三；又复灼所钻中曰正身，灼首曰正足，各三。即以造三周龟，祝曰：‘假之玉灵夫子。夫子玉灵，荆灼而心，令而先知。而上行于天，下行于渊，诸灵数筮，莫如汝信。今日良日，行一良贞。某欲卜某，即得而喜，不得而悔。即得，发乡我身长大，首足收人皆上偶。不得，……灵龟卜祝曰：‘假之灵龟，五巫五灵，不如神龟之灵，知人死，知人生。某身良贞，某欲求某物。即得也，……可得占。’”这些命龟的咒语已经相当烦琐，但内容仍保持着殷商迷信思想的本质，即祈求神灵时首先要对祈求对象的权威歌颂一番，表示自己对它的崇拜和依赖。待得到兆和观兆之后，可能还要有谢神的祝辞。

这里值得特别提出的是殷商时人占卜中的“习卜”问题。《经籍纂诂》云：“习者，袭也、重也、因也。”“习卜”即重复因袭式地占卜，这是殷商时代贞问意识的重要特点。从当时的占卜习惯看，除了贞问一事于一龟或一骨者外，大都是同时利用数龟或数骨贞问同一事情，但龟甲与牛骨很少兼而合用。武丁时盛行龟卜，常一次卜用五龟，但在一般情况下已删繁趋简，减五为三。至廩辛康丁武乙文武丁时骨卜盛行，常卜用三骨，即元卜、右卜、左卜可以指几块不同的卜甲骨。以意度之，元者首也，元卜在三卜中居首位，或许指殷王本人为之的占卜，大概在占卜时居中，右卜和左卜居右左两侧为辅，三卜同时占之，即是殷商时代占卜时的形态。那末所用“三卜”是出于什么观念呢？原来甲骨文中以虚数“三”或“五”来代表“极多”或“全体”的观念。武丁时的“卜用五龟”和同一时期开始逐渐形成的“三卜制”，可以看到殷商时代整体数值观念的演进，大概早先以五卜为一整体，用来表示全体人世间的意愿，以后又进而以三为一整体，三卜求吉，在古老的甲骨占卜程式中添入了奇偶数值观念的新认识。因此，“三卜制”的形成说明殷商文化思想上的成熟程度，也是殷人认识论上的一次飞跃。尽管“三卜制”在本质上并没有摆脱神鬼观念的束缚，但理性的精神世界毕竟已在占卜形态中显露出来。

殷商时人卜用三骨，取三来代表整体，运用三卜求吉的原则来体现人间的意愿，这已比单纯的“卜以决疑”（《左传》）的宗教思想进了一大步，在多神信仰方面渗入了人的理念意识。《春秋公羊传》云：“求吉之道三。”何休疏云：“三卜吉凶必有相奇者可以决疑，故求吉必三卜。”殷人的三卜，恐怕一则在于努力使人事符合上帝的意志，二则尽量使事情的可行性能与人王的意愿相结合，因此每卜用三骨，有时还不足以最后作出决断，又有重复再贞的，目的在于使人间或人王的愿望为神所充分察知，力图求得上帝的意志与人王的意愿相统一，从而使事情获得更理想的结果，这比单纯的“卜以决疑”进了一大步。

其次，还要值得提出的是：从占卜的卜辞中可以看出殷代政治伦理宗教迷信化。卜辞中有没有伦理道德观念的痕迹呢？字面上似乎没有，但深入分析起来，还是有的。殷人深信上帝在天上决定人间事务，死去的祖宗在冥冥中关心子孙的吉凶祸福。殷人几乎事无巨细都要通过占卜，乞求天命启示。大而至于发动战争之类国家大事，小而至于起居行止之类生活琐事，皆秉诸

占卜而后行。卜辞中，殷人的上帝对殷王求卜的事项发布各种指示，作出或吉或凶、或可或否的回答。从字面上看，这些命令或指示既没有什么理性根据，也没有什么道德根据。殷人的上帝基本上是个恣情任性的专制君主，人们必须绝对服从，否则就会受到上帝惩罚，导致凶祸灾难。但是，如果我们透过卜辞的字面分析内在的实质，就可以认识到：必须绝对服从上帝的“没有理性根据”的指令这个事实本身，就是一种“理论”，但这不是“理论的理性”，而是一种“政治的理论”；必须绝对服从上帝的“没有道德根据”的指令这个事实本身，就是一种“伦理”，但这不是“纯社会性的伦理”，而是一种“政治的伦理”。上帝本质上是殷王的投影，上帝的神性本质上是殷代统治者的阶级特性，上帝的绝对神权本质上无非是殷王对绝对君权的企求。服从上帝的一切指令，事实上也就是要求臣民服从殷王朝的发号施令。这不正是一种“政治的理想”、“政治的伦理”吗？殷王朝所以推行占卜，崇尚“政治的伦理”，正是当时社会历史的需要。夏商时代正是奴隶制国家建立和巩固的时代，没有强大的君权，就很难克服各氏族、各部落的分散性和离心力，国家机器就难以拥有号令国内诸族百姓的政治权威。因此，原始时代遗留下来的传统“父权”必须服从新起的“君权”；与父权相联系的氏族血缘社会的“父权伦理”必须服从于奴隶制国家的“君权伦理”。这种政治的需要和伦理的需要，就体现到了占卜当中，以宗教迷信的形式给以强化。

最后要谈的是：占卜迷信逐渐发展的“八卦”哲学。当然，完整的八卦建构是在后来的《周易》中体现的，而它的思想蒙发和充实却有相当长的历史时期。殷商时代就是八卦的孕育时代，它渗透着非常朴素的唯物论和辩证法思想。它认为现实世界不外是天、地、山、泽、水、火、风、雷八种物质的东西；在八种自然物中，天、地又是生成万物的总根源。这些自然物在人类抗御自然能力还相当低下的时候，是影响人类生存的最主要的物质条件，因而在这种宇宙观中占有极重要的地位。虽然这样说明世界的本原很不科学，但毕竟是从自然界寻找世界产生的根源的，因而属于朴素唯物论的宇宙观。

在朴素辩证法方面，八卦哲学表现为阴阳对立这个基本思想。阴阳对立，分别用阴爻(— —)和阳爻(—)两个基本符号来表示。把阴阳符号叫做爻，包含着阴阳交错而生变动的意思。原始的卦，是由三爻一组(据说是象征天、地、人三者的关系)排列而成八卦：乾(☰，象征天)、坤(☷，象征地)、震(☳，象征雷)、巽(☴，象征风)、坎(☵，象征水)、离(☲，象征火)、艮(☶，象征山)、兑(☱，象征泽)。八卦是“单卦”，以后又发展为八卦重叠排列而成六十四卦，叫做“重卦”。八卦把自然界与社会中的一切变化都看成是由阴阳两种对立的力量交互作用引起的。以阴阳为基本矛盾组成八卦，这就演变为天与地、雷与风、水与火、山与泽四对矛盾。天地是产生万物的根源，雷风水火山泽都是它的派生物。在后来形成的重卦里，又进一步变为三十二对矛盾。由此可见，八卦是把矛盾关系看成是普遍存在的关系。但由于它所揭露的矛盾并没有深入到事物内部，大多具有表面性，有些矛盾是虚构的，所以不可能产生科学的认识，只适合于巫术的需要。包含在其中的朴素辩证观念被神秘化了，但是对辩证思维的发展却起了推动作用。

（三）阴阳五行思想的萌生

人们通常都说中国型的文化乃是以阴阳五行为骨架、以中庸思想为内容、以伦理道德为特色的文化。从历史角度看，这其中的骨架即阴阳五行的构成，应该说更为久远。下面我们对阴阳思想和五行思想分别加以讨论。

关于阴阳思想 阴阳二字，起源甚早。甲骨文已见阳字；金文又有阴阳连用。如《伯子》铭曰：“伯子父，作其征。其阴其阳，以征以行。”这时的“阴阳”都还保持着造字时的朴素意义，即“阳”为日光洒射，“阴”为日光洒射的否定。我们知道，以农立国的中国古代，人们通过仰观俯察，接触到天地、日月、昼夜、阴晴、寒暑、水火、男女等等自然矛盾现象。随着经济分工、上下等级的出现，更面临着君臣、主权、贵贱、贫富、治乱、兴衰等等社会矛盾现象。当时人们从农业实践中，认识到向阳者丰收、背阴者减产，总结出“相其阴阳”的生产经验。从管理国家事务的活动中，认识到矛盾的缓和与激化关系到社会的治乱与安危。商、周之际的《易经》以广泛的矛盾现象和实际经验为认识源泉，以吉凶祸福的矛盾转化为研究对象，从事物的普遍矛盾中概括出乾坤、泰否、剥复、损益等等一系列对立范畴，为阴阳范畴的提出提供了重要的先行资料。

当然，“阴阳”作为中国古代哲学的基本范畴，其完整的提出应该说是周代的事情。人们从矛盾现象的观察中逐步把矛盾概念上升为阴阳范畴，并用阴阳二气的消长来解释事物运动变化的原因。直到《老子》一书提出“万物负阴而抱阳”，认为任何物体中都存在着阴与阳的矛盾；又说“冲气以为和”，认为互相矛盾的阴阳二气又处在一种统一状态中。正因为老子这样深刻地以哲学角度使用“阴阳”概念，而老子出身于南方，南方早年的占卜主要是“枚卜”，所以有的现代学者认为，以枚卜为先导的南方早年文化（特别是楚文化）的历史积累，是商、周时期“阴阳”概念提出的根源。

“枚卜”就是用树枝、竹枝、草枝等进行占卜。《史记》上说：“蛮夷氏羌，虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗。”比如楚人的决疑方法，就是用的草木，表现为枚卜。《左传》中载：“秋七月，（楚惠）王与叶公（子高）枚卜子良以为令尹。沈尹朱曰：吉，过于其志。”尽管这是后来的材料，但是它表明了楚人传统的占卜方式。其枚卜就是用二枚“一俯一仰”为吉兆，这也就是“一阴一阳”的观念表达。庞朴先生曾说：“枚卜流行楚地，以一俯一仰为圣筮，使人很自然联想到楚人老子的‘万物负阴而抱阳’，联想到阴阳思想和它的最先倡导者道家。”

关于五行思想 五行见于文字较晚，它的起源与人们对水、火、木、金、土五种物质的自然崇拜有关。它与八卦相比，去“天”加“金”，着重于对地上物质构成的分析，其形成当比八卦为晚，可能脱胎于手工业比较发达和铜器制造业兴起的时代，它是农业和手工业实践经验的理论总结。考古工作者虽在较早的年代发现了铜制品，但数量极少，只有在二里头文化遗存中才发掘出较多的青铜器及铸铜作坊遗址，说明只是到了夏、商之后，铜才在生产 and 生活中渐居重要地位。这与五行的产生有重要关系。农业生产从治水开荒，到耕作收获，都离不开水火木金土五者，所以《国语》说：“地之五行，所以生殖也。”五行中以水为先，可能跟大禹治水有关，通过治水，

参见《阴阳五行探源》，载《中国社会科学》1984年第3期。

人们对水的性质和作用，及其与土（农田）、木（作物）的相互关系，有了更深的了解。《尚书·洪范》在追溯历史经验时说：“鲧堙洪水，汨陈其五行”，“天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙”。这段话分析了鲧与禹治水一败一成的原因，在于能否按照五行的规律办事。《尚书·甘誓》说夏君伐有扈氏时，指责有扈氏“威侮五行”，夏人认为五行体现宇宙的秩序，“威侮五行”是一大罪状。尽管这里带有后人传说的意思，但它起码说明五行很早就被古所重视。手工业生产，包括制陶、冶铜、纺织、器械等，主要原料加工工具皆由土、金、木三者构成，制作过程离不开使用水与火，用这五者便可造出形形色色的器具。起初人们可能只把它们当成五种重要的材料，“天生五材，民并用之，废一不可”（《左传》）。《国语》中追忆往事时说：“故先王以土与金、木、水、火，杂以成百物。”这都是就制作器物而言的。后来人们把农业上和手工业上得来的认识结合起来，推广去观察整个自然界，认为五物是构生万物的五种最基本的成分，又用这五种物质元素之间的相互关系，解释千变万化的自然现象。五行的“行”字古文作，象街衢道路，有通路的意义，说明这五种物质元素普遍存在于各种物体之中。

关于五行思想的渊源，我们还想介绍两种说法。一种认为五行思想来源于农业生产中对风雨、物候的观察。如根据“五方”（东南西北中）“受年”的卜辞判定五行思想“滥觞”于殷代的五方观念；根据“四方风雨”的卜辞判定五行思想与四方观念有关；根据对“四方”说的考察和分析，认为“东析木，南燔火，西水彘，北金天，隐然以木、火、水、金四正配合了东南西北四方，加上社的主神后土，便成‘五行之官’了”（丁山：《中国古代宗教与神话考》）。这种看法把五行思想与观察风雨方向、贞问年成好坏的农业生产实践和宗教政治活动联系起来，有一定参考价值；但是五行思想的产生恐怕不是仅仅由于“五方”或“四方”这些方位观念的诱发，它的更为深广的源泉应该是生产实践中对自然界所进行的认识活动；通过这种认识活动，从“百物”中抓住“五材”（与生产、生活最有关系的水、火、木、金、土）的特征，从此概括出“五行”观念。因此，从五行思想形成和发展的长期过程来看，“五方”或“四方”观念只是以后人们根据新的观察所得的认识对原始五行思想所作的一些新的补充，不可能是五行思想产生的最初来源。

另一种认为五行思想产生于我国古代农业国家所处的特定的地理环境。我们祖先长期生活在中原黄土高原，属于北温带地区。由于看到的四季变化景象是：春多东风，草木复苏，万象更新；夏多南风，烈日炎炎，昼长夜短；秋多西风，草木凋零，天高气爽；冬多北风，昼短夜长，天寒地冻。所以五行思想就把这些自然现象概括为四时（春夏秋冬）、五材（木火金水土）、五方（东南西北中）、五色（青、赤、白、黑、黄）（庞朴：《五行思想三题》）。这种带有规律性的现象年复一年、循环不已的重复出现，不仅决定了五行思想所反映的固定不变的客观内容，而且也决定了五行思想所特有的那种辩证思维与形而上学的内在矛盾。所以用地理环境解释五行思想，具有一定的说服力。但是，既然水、火、木、金、土五种物质元素在季节、方位、颜色等方面配搭得如此匀称规整，乃至形成了一套模式，显系对自然现象进行长期观察和不断加工的结果，五行思想失去了它所具有的原始性、朴素性的思想特征；特别是，为什么季节、方位、颜色等等都是为了“五行”出台而安排日程、提供场所和装束呢？为什么千差万别的自然现象都分别带上了

水、火、木、金、土所具有的特征呢？这些问题，仅用地理环境是很难得到理想解释的。

（四）神话哲学的续篇

神话不仅产生于远古，而且也产生于后代。比如“玄鸟生商”的传说，就是商族后人根据祖先流传的说法，来叙述他们的始祖契诞生的情况。这个传说是讲我国古代黄河下游，有一个很大的夷人部落，其中一个氏族里一个叫简狄的女人，有一天和另外两个女子在河边洗澡，简狄忽然看见一只燕子飞过河边，掉下一个燕蛋来，她连忙拾起来吞吃下肚。过了不久就怀了孕，后来就生下了一个男孩，取名为契，这就是传说中的商族的始祖。“玄鸟生商”的故事反映的是我国远古时代“知其母，不知其父”的母系氏族社会的情况。根据古书记载的传说，契是尧舜时代的人，因为协助大禹治水有功，才被舜封在商地，赐给他子姓。商族自契才开始发展起来。而尧舜时代已是父系氏族社会的末期，契不可能只知其母而不知其父。所以又传说他的父亲是黄帝的曾孙帝喾，母亲是有娥氏之女，为帝喾的次妃。总之，商族的后人对自己的祖先已弄不清楚在契以前还有谁，只能说契是燕子的儿子。

商是我国黄河下游的一个古老的部落，它所以崇拜鸟，可能是以燕子为图腾，在甲骨文中还保存了明显的遗迹。例如商族祖先之一的王亥，甲骨文中有的亥字上面还加一个鸟形，这个鸟形虽不一定是燕子，但说明商是一个以鸟为图腾的氏族。以鸟为图腾，崇拜鸟的氏族，是我国东方部落的一个共同的特点。

东方部落不仅崇拜鸟，而且崇拜与鸟同属的鸡。玄鸟生商神话本质为太阳感生神话，作为阳鸟的玄鸟在神话思维中置换为作为阳鸟的鸡、凤凰等，这是很自然的。后代《墨子》中所记鸡配东方的象征传统源出于东夷人及商族人拜日崇鸟的传统。据考证，在殷商时代，东方民族崇拜鸟、鸡、凤等，南方民族崇拜犬，西方民族崇拜羊，北方民族崇拜猪。如此看来，鸡犬羊猪四种动物与东南西北四方的象征等值性质都已一一落实到商代的中原文化所特有的具象空间的结构之中了。诚如德国哲学家卡西尔等人所言：神话思维在尚未形成抽象的、概念化的空间范畴以前，总是以具体物象来充当空间方位划分之符号的。在商代人的神话意识中，周围异族文化的四种主要图腾动物充当了平面空间四方位分割的具象符号，四种符号联结起来构成了独特的图腾编码式的空间结构。在这种神话的空间结构意识中，具体与抽象、自然与社会、生物的与文化的、时空因素与非时空因素等，均表现为尚未分化的浑然一体状态。根据商代人已经拥有初步抽象的四方位名称即“东南西北”四个字这一情况来判断，图腾分类的空间概念显然是对更早的神话思维传统及其产物的继承与发展。《墨子》中所记载的鸡犬羊猪隐喻东南西北，这种意识的起源甚至早在商代以前就已萌芽了。

以殷商时期的神话和远古时期的神话相比较，我们可以看到它们之间的一个明显的共同点：象征性思维。这种思维总是跟直观、表象、经验和相似的特点相联系。这种思维中的符号（如前述的鸟、鸡、凤等）及其所代表的对象（如前述的东方、太阳、始祖等）之间的关系实际是一种借喻和隐喻的关系，当时人们总是在心里呈现现实映象的同时，呈现另一幻想的神秘意象，这是由于对现实伟力的敬仰和崇拜所致。神秘意象并不是以抽象的形式来表现的，而是以具体的形象表现出来，是借用某些具体的事物来隐喻某些特征上相似或相联系的观念。在神话和传说中，古人把幻想的联系等同于真实的联系，在主体与客体、主观与客观、幻想的与真实的东西之间的融合和互渗，

正是象征性思维赖以存在的基础。例如，作为言语巫术基础的是这样一种观念：语言和它所代表的事物是一个东西。这种古老的巫术信仰不仅认为染触巫术可以奏效，而且感致巫术或模仿巫术也能产生魔力。如所周知，模仿巫术所信奉的同能致同的观念，实际上就是在象征和事物同一观念的支配下，认为用象征性表现手法就可达到真实的目的。如果说巫术观念就是把幻想的联系（象征）和真实的联系等同起来，那么这一结论也适用于神话，因为神话说到底跟巫术和宗教都处于一个大的思想范畴。但是，古人对神话和传说信以为真即他们本身并不把神话理解为寓意或象征，这丝毫不能否认神话思维是象征性思维这一本质特征。

“玄鸟生商”一类的神话属于始祖神话。在中国古代神话中，始祖神话为数众多，其中所形成的神谱往往就是宗族的根谱，如典型的“炎黄子孙”、“龙的传人”等。这种神话，并非能由一个人或几个人所独创，而是经过多少世代的集体智慧的磨砥而成的产物。换言之，神话是通过社会集体的类化的意象或所谓集体表象的语言形成而产生的。类化的意象，是一般认识发生过程中，思维主体经过一定加工并有一定主体因素渗入的心理表象；集体表象则是神话创生的人们世代相传并在一定群体中留下深刻的心理烙印的表象，具有较多文化的或习得的群集性社会性特征。呈现于神话中的，是世代传承、因袭相沿的集体表象，是文化认同、团结群体的集体意识。这种集体意识表现得最典型的应该是“龙”的神话。

关于龙的演生过程，我们在本章开头已经讲过。龙的形象乃是一种在历史发展中逐渐组合起来的“大一统”样式，它正是夏、商时代政治统一在思想文化上的反映。闻一多根据历史文献和历史文物，指出龙是蛇加上各种动物而形成的（参《伏羲考》）。这可能意味着各氏族部落逐渐化合归一，图腾徽号杂糅同体（政治上不容许各自独立），即代表不同氏族部落的多元格局逐渐被“主体”化合，形成“一条龙”式的“一统”格局。在《中国神话的思维结构》（邓启耀著）一书中曾列出中国神话中诸神系统（世系）表，指出它们清楚地体现了在历史文献中贯串的以礼乐精神的“中和”、“位序”、“同异”、“内外”、“君臣”、“父子”、“阴阳”等概括宇宙人生社会文化之全的致思倾向。认为中国神话有因不知而通过幻想求知的特点（这是世界一切神话的共性之一），但除了解释天象人事，中国神话和中国传统文化一样，还更重于建构某种社会集体（宗族集体）意识极强的价值系统，如由蛇至龙、由鸟至凤的神话传说。中国神话中以宗族为核心的集体意识强于个体意识（故重社稷而轻个人），因袭意识强于变革意识（故喜敬祖、复归），伦理意识强于理性意识（故厚礼治而薄法治，重道而轻器，重直觉把握而轻逻辑分析，等等）。商、周时代，仁、义、礼、智（《易经》“元亨利贞”）四德中，智为末德，而不像古希腊以智为首德。所以，中国神话与其说是趋向哲学，趋向理性抽象思维的，不如说是趋向于政治伦理，趋向于感性形象思维的。

（五）历法思想与潜科学的萌发

科学是人对自然界、社会乃至人类思维等领域真实情况的理性认识。殷商时代，应该说还没有严格意义的、独立的科学；而即使有一些潜在的科学萌芽的话，那也是包容在宗教迷信的意识活动当中。凡关于风雨、灾异、丰啬、征战诸事，殷人都求卜于神以测吉凶祸福。神降的正面是福是祐，神降的反面是祸是凶，神与求神者之间的关系谓之“受”，如说“受有祐”，“弗受有祐”。因此，自然与人类社会之间的关系，只有宗教意识的联系，其认识的网结点显示出没有社会分工的特征，仅把观念集体地投降于上帝神的支配。所谓“国之大事，在祀与戎”，正说明殷代宗教意识所重视的对象。但是在这种情况下，可贵的科学萌芽却同时产生了。

历法 殷商时代的主要社会生产是农业，卜辞中有很多关于“祈年”、“受年”和“受黍年”的记载，这说明农业生产被格外重视，人们总是殷勤地卜问岁年。由于农业被重视，自然也就引起当时的文化官对于天文历数的探求，借以把握农业上正确的时间观念，例如：什么时候宜于种植，什么时候可以收获，以及什么时候宜于栽种什么，这一切都应及时把握住。因此殷商时人就从这种探求中创出了他们的历法。

当时记时使用天干地支，即用甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸的十干，跟子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥的十二支相配。如甲与子相配成甲子、乙与丑相配成乙丑，这样依次轮流，配合至癸亥为止，恰恰配成为六十。干支记时是我国古代的一大发明。按十干的字义，前四项为一组，出现在先，有的学者认为它们象征鱼体形，有的认为它们象征工具形。后六项为一组，出现在后，都象征征战所用武器形。从思想产生方面讲，后者和殷先王命名为武器的字义相应，其取义之所以和生产与征服的自然现象相关联，这是因为“国之大事，在祀与戎”的整个集体意识，还没有表现出分工的形态。按十二支的字义，有农器形（“辰”），有尊器形（“酉”），有谷穗形（“未”）等，显然它们是适应于农业耕植的发展而出现的。“申”字有了联想的观念，后来“引申”之义，以至“神”、“申”之义，都由此发展而来。从序列上讲，“亥”与“子”相连，“亥”即商代王亥的“亥”字，“子”与商族祖先“契”同字，由此表现出对氏族祖先的拜崇。另外，从十干和十二支上也可以看出殷商文字大都是单字象形体。单字说明没有复杂的语言，象形说明对于现实世界观察的朴素。即使有些复字体，它们也是两个以上象形体配合而成，如“祀”字是贡桌形（“示”）与人跪形（“巳”）的配合，如器具诸字从“手”作，这表明在意识上还崇拜身体器官，甚至重视了“手”而缺少形而上的表象，或者说，思想意识更多选取感性直观的素材。

殷商历法的内容主要是：（1）纪日法：以干支纪日；以当日为“今日”，当夜为“今夕”；以明天或本旬内的来日为“翌”（通“翌”），以次旬的某日为“来”，以过去的日子为“昔”，等等。说明当时人们对于现在、过去和未来的时态观念已相当明确。（2）纪旬法：以甲至癸的十日为一旬；但不是从甲开始，而是以癸为一旬中的第一日，以壬为一旬中的第十日。（3）纪月法：大月为三十日，小月为二十九日。（4）纪时法：一年分为春、秋。（5）纪年法：以十二月为一年，遇闰年则置十三月；一年又称一祀、一司（祠）、一岁、一春、一秋等。

由于殷商时代农业的发达，所以当时的历数思想有如此的精密，历法有如此的完备。中国最早的纪时历法，只有殷商时代的文献最可靠，这是古代观念形态的最重要方面，它虽然和天体运行的神话想象相伴随，但却是最早的合于科学的发现。古代萌发的科学不能脱离宗教色彩，因此历法观念和祭祀祖先的观念不能分离。

数学 从殷商以前的资料来看，中国早在原始社会就形成了十进制记数法。到了殷商已经发展成完整的十进制系统，并有了固定的大数名称“十”、“百”、“千”、“万”，最大的数目到三万，如卜辞有“登妇好三千，登旅万”等。在一块甲骨上有由一到十的自然数，但没有和实物连接在一起的原始记数现象，说明当时已形成了抽象的数概念。不仅如此，还已形成了算术运算，但由于在甲骨上只能记录运算结果，不能记录运算过程，因此我们只能从一些结果中窥见某种运算，例如在一块甲骨上有如下记载：

五十犬，五十羊，五十豚；
三十犬，三十羊，三十豚；
二十犬，二十羊，二十豚；
十五犬，十五羊，十五豚。

这些数目都是5的倍数，前三排又是10的倍数。此种现象绝非偶然，应通过运算得到。

天象与气象 商王朝有一批观察天象气候和作记录的人，他们是甲骨文中称作“贞人”的史官。他们不仅将自己所观察到的自然界中的一些现象，如天象、气象作了记录，也记录了其他人观察到的一切现象。例如天象上的日食和月食（现在写作日蚀、月蚀），以及对各种星的观察等等。武乙时的一条卜辞说：“癸酉贞：日夕有食，唯若？癸酉贞：日夕有食，非若。”意思是：癸酉这一天卜问：黄昏时发现日食，是吉利（唯若）呢？还是不吉利（非若）？这可能是一条将发生的日全食的记录，日全食有一个较长时间的过程。史官们已观察到有日食的迹象，才卜问是否吉祥。在甲骨文中还有史官们观察到的星，如大星、鸟星、大火（星）等。如卜辞中有“七日己巳夕壹，有新大星并火”。“新大星”是一颗新的大星，“并火”是接近火星。在欧洲发现的第一颗新星，是在公元前134年由希腊依巴谷记录下来的，比商代卜辞中记录要晚一千多年。

从甲骨文看，对自然界变化的记录，要算气象方面的最多。可以说，我们今天一般所常用的气象名词（阴、晴、雨、雪、风、雷等），在卜辞中都有反映。我们只以“雨”为例。从目前见到的甲骨文来看，占卜雨的卜辞约占全部甲骨文的五分之一。为什么商王朝对下雨如此重视？这与当时的农业、畜牧业和田猎有密切的关系。如卜辞中有“不雨，帝佳旱我”，意思是：不下雨，是上帝要给我（商王自称）降旱灾。“贞：帝命雨弗足年？帝命雨足年”，意思是：上帝是否命令雨水充足年成好？是的，上帝是命令雨水充足年成好。甲骨文中还有这样一些卜辞：

“癸酉卜，贞：自今至于丁丑其雨。”

“庚午卜，争贞：自今至于己卯雨。”

“翌甲辰雨，允雨。”

“辛酉卜，贞：自今五日雨，壬戌雷，不雨。四日甲子允雨。王占曰，

佳鬼佳水。”

“贞：自今五日雨，五乙己允雨。”

“辛未卜，争贞：生八月帝命多雨？贞：生八月，帝不其命多雨？丁酉雨，至于甲寅旬有八日，九月。”

这其中，第1条是占卜从癸酉至丁丑这五天下不下雨，第2条是占卜从庚午至己卯这十天下不下雨。两条都没有验辞，不知其结果是否下雨。第3条是头一天占卜第二天甲辰要下雨，果然下了雨（允雨）。第4条是辛酉这天占卜，从当天起五天内有雨，第二天壬戌只响了雷，没有下雨，第四天甲子果然下雨。商王占卜后说，不好，有鬼作祟，要发水了。第5条是占卜从当天起至第五天要下雨。到了第乙巳这天果然下了雨。第6条是辛未这天，史官争卜问：下个月是八月，上帝命令多下雨，还是不多下雨。结果是到第二十七天开始下雨，下到九月甲寅这一天，共下了十八天。

从这些卜辞中看，可以说早在三千多年前的商代，人们对于下雨这一自然现象的观察是很仔细的，而且也有了预测，自今至于后几日下午，有的果然下了雨。这种预测以占卜形式表现则带有迷信色彩；但是应该看到，史官们要是没有对气象变化观察的丰富经验，就很难得出这种判断，如果每次判断都是错误的，那么这个史官也就要被淘汰掉。所以说，将卜辞中关于有雨记载的迷信因素剔除，就可以看作是当时的气象预报。

六、“因于殷礼”的新时代足音——西周（上）

（一）周代沿袭“殷礼”后的生动思想

公元前1027年周武王伐纣灭商（史称“周人翦殷”），西周王朝建立。但是周人战胜殷人，以其社会的物质生产水平来说，实在还没有具备消化一个庞大族人的条件。殷族在当时还是很强大的，直到武王伐纣，据史册记载，武王还是那样小心翼翼，不敢轻举。周之胜殷，主要是依靠殷人的前徒倒戈。军事的成功并不能保障统治战败者的政治上的成功，因此，周人必然要向殷代制度低头，尤其在胜利者的文明程度不如失败者的文明程度时，胜利者反而要在文化上向失败者学习。于是周人也就不得不暗暗地接受殷人的典章制度和思想文化，即所谓“周因于殷礼”。《周书》中屡说殷先哲王，甚至尊崇殷先王的地位，并赞佩“唯殷先人，有册有典”，这正说明周人要学习殷人的传统。就以文字来说，从殷的甲骨到周的金文，是有明显的承继关系的。这种语言文字的传授，必然不仅限于外在形式，而且要影响到内在的思维活动。周人模仿殷人的文字，是走一条“拿来主义”的捷径，而不是一条重建和突破的途径，这当然更便于文明的接受。但是周人并不是完全消极地因袭殷人，而是积极推进的，据孔子说，是有所损益的。如下具体介绍几个方面。

政治思想方面 在西周政治思想形态中，居于核心地位的是“礼”。周代“因于殷礼”，又“监于二代”，所以在“郁郁乎文哉”的基础上建立了著名的周礼，把礼和礼制推进到鼎盛阶段。周人有两条关于“礼”的含义的说法：一条说“礼”是“经国家，定社稷，序民人”的；另一条说“礼”的目的在于“民不迁，农不移，工贾不变”（《左传》）。这两条对于“礼”的说法虽各有所不同，但中心意思只有一个：要使各层统治者以及最底层的被奴役的人民，固守他们各自的职责和本分，不得有所逾越。周人把“礼”的内容规定得这样具体，这与原来殷人的还多少带点仪式作用的“礼”就显然有所不同了。所以周人明白地说“礼”是“守其国，行其政令，无失其民”（引同上），是跟“仪”不完全相同的。周人把“礼”从仪式中相对区别开来加以强调，可知周人的“礼”的规范作用，这较之殷人就更进一步的具体化了。这种具体化，实质上是一种政治宗教化，换句话说，“礼”是一种特殊的政权形式，即所谓“礼不下庶人”，“礼所以别贵贱”，“礼者别贵贱序尊卑者也”。

“礼”体现于西周礼器。周公营洛邑以后，尊、爵、彝器的神物便脱化出礼制。据学者考证，“神”、“礼”原来是从十二支中的“申”、“酉”变化而来的。其中“酉”字脱化为“醴”，即最初的“礼”（禮）字，是一种奉神之器，到了后来推之而奉神人之酒醴也谓之醴，又推之而奉神人之事，通谓之礼。可以肯定，礼的出现和尊爵的固定化或阶级专政的法制化是相适应的。商器也有尊、爵，但其铭文只记祖妣，因此这种神物的特征还没有充分表现出来。周代尊、彝礼器上便铭记着专政所有权形式与统治权力的内容，尊、彝即变为权利义务的象征物。“礼”的思想和制度藏在尊爵彝器的神物之中，这种宗庙社稷的重器代替了周代法律条文。礼器名称的总概念叫做尊、彝、鼎、爵，所谓“唯名与器不可假人”就指贵族的专政。我们说，在器谓之尊、爵，在人谓之亲、贵。礼器之文为铭文，其中所含的意识都表现出政治、道德、宗教三位一体的思想。

“礼”体现于西周宫室。陕西岐山京当凤雏村宫室基址虽非周天子的宫室，但从建筑结构看，既由二里头和殷墟的宫殿直接发展起来的，可是布局规整、严谨又是前代所不及的。“凤雏宫室最突出的特点是把前堂后室两部分形成了一个整体结构，也就是说，把贵族的私人生活所在和其政务场所非常紧密地结合在一起了。这显然是按照当时宗法制度的需要而建造的。”这是西周更完整、更系统、更严密的以“家天下”为特征的礼和礼制在建筑设计上的具体反映。

“礼”体现于西周丧葬。周礼规定族葬要严格地分为“邦墓”和“公墓”两类，前者为“万民”或“国民”、“国人”也即自由民墓地，陕西宝鸡斗鸡台、长安泮西张家坡等墓地即是；后者公墓如浚县辛村卫国墓地、北京房山黄土坡燕国墓地等。只有王室、国君等贵族才能入葬，而处于显要地位的必是族长或家长的大墓。西周贵族墓葬中出土的成批礼器也进一步说明周礼确是相当系统和森严的，其中尤以“列鼎”制度更甚。考古学证实，列鼎数目确因主人身份的高低而有严格规定，与列鼎相配的簋、盘、匜、壶等礼器也都有严格的配置数目。此外，随葬铜礼器与否及多少，椁的有无及多少等，都能反映墓主生前地位等级情况。这一切都说明西周贵族内部的王、诸侯、公卿大夫、士等都各有一套合乎自己身份地位的森严的礼和礼制，如超越规定，即为违礼，或叫“僭越”。

周礼的内容包括两个重要方面，一是“亲亲”，一是“尊尊”。“亲亲”就是亲其所亲，反映那个社会的血缘关系方面；“尊尊”就是尊其所尊，反映那个社会的政治关系。这其中都贯彻着严格的等级制的原则。《礼记》说：“仁者人也，亲亲为大。义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”“杀”是递减的意思，由父以上或由子以下，亲属关系依次渐疏，丧服也渐次减轻；“尊贤之等”即根据社会地位、等级的不同而给以不同的待遇，所谓“名位不同，礼亦异数”（《左传》）。这个以亲亲、尊尊为内容的等级制度是以父权制为基础而发展起来的。《礼记》说：“资于事父以事君，而敬同。”又说：“资于事父以事母，而爱同。天无二日，土无二王，国无二君，家无二尊，以一治之也。”这是说：事君之敬是从事父之敬引伸出来的，事母之爱是从事父之爱引伸出来的。父是一身兼具爱、敬，兼具尊、亲的。所以把亲亲、尊尊作为一个完整的思想体系来考察，父权制无疑是其唯一的基础。礼即父权制的等级制是以“以一治之”为最高原则。

在西周，农业上的井田制，政权上的分封制，继承上的血缘宗法制，意识形态上的礼制，这是西周奴隶社会全盛时期的几个特征。这四者之间的关系，井田制是基础，是奴隶制的生产关系；分封制、宗法制则是在井田制的基础上产生的上层建筑；礼制则是分封这种政治制度和宗法这种血缘制度在意识形态上的反映。这几个方面在西周都得到了充分发展，所以我们说西周达到了中国奴隶社会的全盛时期。

道德意识方面 西周在意识形态方面的一个显著特点是道德意识更加浓厚了。例如，殷商的先世诸王多半以甲、乙等十干中的日子命名，或以其他命名，但都没有用含有道德意义的字命名，即使商代后期有以“文”、“武”、“康”命名的，但这些字在当时基本上都还没有道德含义。到了周代，情形就不同了。历代周王名号中都有道德意义的字，其中“文”、“武”、“康”

等虽沿袭殷商世王的名号，但却赋予了道德的含义。例如对周文王的“文”字，则说“秉文之德，对越在天”，“穆穆文王，于缉敬止”（《诗经》）。至于象“昭”、“穆”、“恭”、“懿”、“孝”等字样，其道德含义不言自明。周王的自称，体现了统治者的意图，也反映了一代风尚。《诗经》中写道：“有冯有翼，有孝有德，以引以翼，岂弟君子，四方之则。”这里把“有孝有德”作为“君子”必有的品格，并把具备这种品格的“岂弟君子”作为“四方”效法的准则。可见，西周时的道德意识、道德观念已不仅仅是人们从长期习惯中自然形成的观念和准则，而且成为统治阶级自觉的、有目的推行的行为规范和准则。如下我们主要介绍一下“德”和“孝”的意识。

关于“德”。周人对于殷人的“德”的思想继承，周人自己这样说：“我时其惟殷先哲王德，用康乂民，作求。”（《周书》）是说：“殷先哲王以‘德’的方式，来使人民心悦诚服地供役使，我是想望着的。”又说：“在昔殷先哲王，迪畏天，显小民，经德秉哲。”（同上书）是说：“以前，殷先哲王，除了倡导天威，使人们知所警惕以外；最重要的又能崇‘德’敬业，使人们悦服。”又说：“商实百姓王人，罔不秉德明恤，小臣屏侯甸，矧咸奔走。”（同上书）是说：“由于殷王和百官，都能相勉以‘德’，于待人方面，显示亲切，所以不独小臣们，乃至远方的属国，都愿意供殷人驱使，为殷人效力。”从这几段话，可知周人对于殷人的“德”治的办法是非常感兴趣的。

“德”属于内在修养的一方面，而对于人们的行为规范，周人也承袭着殷人的“礼”，同时以“礼”来作规范。但是周人认为：要完成礼治，最重要的自然是要加强对于“德”的修养，这样，才可从奴役中做到被奴役者们的心悦诚服。比如：殷政权后来为什么会垮台呢？殷的奴隶们为什么会倒殷的戈、会暴动呢？这就是由于后来做殷王的没有从事“德”的修养，违反了德治的方针所致。（《周书》：“我不敢知曰：有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰：不其延，惟不敬厥德，乃早坠厥命。”）

在历史借鉴面前，周人更加强了德治的宣传。比如说：“文王克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸，衿衿，威威，显民，用肇造我区夏。”（《周书》）。是说：“我伟大而显赫的文王，他有很好的德行修养，他对人们没有苛责；对于齔寡，尤为客气，没有侮慢的态度。这样，便使得人们都对他相当敬畏，都自愿辛勤地替他工作。就因为如此，我周人便取得了殷人的统治。”周人就是这样和原来殷人一样，从加强德治中，来求得礼治的完成与实现。

我们从《周书》总结殷商时代的教训和文王、武王的功德当中，可以看到西周时人所谓“德”，包括以下两个方面：

一方面是对“民”的。周人意识到“皇天无亲，唯德是辅”（《左传》引《周书》）。“德”主要从“民”那里体现出来，即所谓“人无于水监，当于民监”（《周书》）。因此，“古先哲王，用康保民”（同上书），而“保民”就不能像商纣王那样一味虐待，要搞点收买民心的“惠民”措施。“德”的另一方面是对“己”的，即如何加强自身的品性修养。在这方面，周公旦提出了个人德行高尚的典范。他认为，“自殷王中宗及高宗及祖甲及我周文王，兹四人迪哲。”（同上书）这四个王最圣明，其中以周文王为最。他的德行是：“文王卑服，即康功田功徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜齔寡，自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。文王不敢盘于游田，以庶邦惟正之供。”（同上书）

在周人看来，文王的这些德行是后代学习的榜样。因此是否继承文王之德，便成为后人有没有德行的基本标准。周公旦的封康叔于卫时，曾告诫他：“惟文王之敬忌，乃俗民曰：‘我惟有及。’”即要心里经常想到，我要继承文王，像文王那样办事谨慎，教导小民。并且要求康叔“丕则敏德，用康乃心，顾乃德，远乃猷。”（《周书》）即要他效法文王修明德行的作风，来安定自己的意志，检查自己的德行，放远自己的规划。那末，周公旦要人们效法文王的什么德行呢？从原则上讲，就是上引那段话包含的内容。具体地说，有以下几方面：第一，要“先知稼穡之艰难乃逸”（同上书），即先体验种庄稼的艰苦，然后再过安逸的生活。“文王卑服，即康功田功”，文王就是这样，亲身去做修路、种田等卑贱的事。第二，“咸和万民”，使万民同心同德。但是要以“怀保小民”，即前述的“惠民”为前提。文王对此极为重视，“自朝至于且中昃，不遑暇食”，一天忙到晚，连饭也顾不得吃，都为“咸和万民”而奔波。为什么对此这样重视呢？因为“王以小民受天永命”（同上书）。王就是靠小民对你拥护才保持永久的“天命”的。第三，反对“惟耽乐之从”。商纣王“迷乱酗于酒德”，整天胡里胡涂地喝酒发脾气而把天下断送掉了，所以，“文王不敢盘于游田”。后之“嗣王”学习文王就应“无淫于观于逸，于游于田，以万民惟正之供”（同上书），即为王的不要过份贪图欢乐、安逸、游览和田猎，应为万民多做些事情。以上所述，说明周人对“德”的“外得于人（按“保民”、“惠民”），内得于己（按“敬忌”、“无淫”）”的要求，这些对后世产生广泛影响。

关于“孝”。不论从《诗经》、《周书》和可靠的周金铭文上，我们都见到周人对于殷人“孝”的思想的发挥。殷人之所以倡导“孝”，虽是为了保全殷这一血族，可是这一点并没有获得具体化，直到周人那里才明白地规定出来。周代“孝”的内容有两种形态：一种是对在世父母，即对“活人”的孝；一种是对去世的父母、先祖，即对“死人”的孝。关于对在世父母的孝，包括奉养、尊敬、服从等方面。这在周人认为是理所当然的事，并且体现在日常生活中。例如关于奉养父母，《尚书》载：“肇率车牛，远服贾，用孝养厥父母。”这是说为了奉养父母而到远地去经商。在《诗经》中说到“王事”太繁忙，没有时间种庄稼，无力奉养父母，发出了“父母何怙？”“父母何食？”“父母何尝？”的哀叹。关于尊敬父母，要求“必恭敬止”（《诗经》），若是“不孝不友，子弗祗服厥父事”，则视为“元恶大憝”（《尚书》），不容于人伦道德。关于服从父母，如娶妻，须事先“必告父母”（《诗经》），若私下找了对象，心里虽感到“可怀”，但“岂敢爱之，畏我父母”，“父母之言，亦可畏也”（《诗经》）。有一首讽刺周幽王使“民人劳苦，孝子不得终养”的诗，从伦理学角度来看，说明子女之所以应孝，是为了报答父母的生养之恩；从情感来说，这仍是血缘的“亲亲”之情，之所以把它集中到父母身上，乃是个体家庭的出现，把抚养子女的责任集中到父母身上之故。

对于已死父母及先祖的“孝”，通常被称为“追孝”。从一方面看，追孝乃是对在世父母之孝的延伸和扩大；另一方面，追孝又是对祖宗神崇拜在新条件下的表现。周族中人都能守孝道，即使以后周族有所扩大、人口繁殖、支族增多，但这一血缘的宗族关系总可以维系住，因为大家都能从纯孝中、从追念宗祖的前提之下而相忍相让，团结一致。西周文献中有不少关于“追孝”的话。其实“追孝”就是不忘先祖，就是要以孝行来纪念先祖。“追孝”

又称“享孝”，“享孝”也就是对先祖献孝行，表示子孙们“绳其祖武”，决心继承祖先的事业，按祖先的法式办事，这样就会“燕及皇天”，“受天之祐”，从而“克昌厥后”，“永锡尔类”（均见《诗经》），使本族后代繁荣昌盛，永远绵延下去。可见西周人们为“追孝”而祭祀祖宗，是一种迷信活动。他们确信祖宗鬼魂的存在，并能在冥冥中保佑他们。西周全族中人都不忘先祖，都对先祖献孝行，于是，整个族的团结才可臻于巩固。周族的团结巩固，周人从殷人那里所攫得的统治权自也可以维持长久。

由于“孝”成为实现政治统治的重要因素，因此，西周统治者对“孝”非常重视，把“孝”与“德”并列，把“有孝有德”作为对“君子”的主要道德要求，而且更成为周代统治者的道德纲领。这是由二元宗教神派生的道德规律。周代社会已经不像过去那样，完全听命于祖先神的主宰，因为地上的现实社会发展了，这就迫使周代统治者在意识上作出能动性的道德规范。例如周公东征的《大诰》就不能不对“天”作出修改，而强调人事，对于“艰大，不可征”的殷人，对于邦君御事想违背卜的心理，就不能不有新的估计，如果单纯依靠天命，那么周人既然可以代殷而王，殷人也可以再代周而起。因而在观念上，周人的天人合一的宗教思想不得不延长到天人合一的伦理思想。正如《庄子》中说周人“以天为宗，以德为本”，在宗教观念上的敬天，在伦理观念上就延长而为敬德。同样地，在宗教观念的尊祖，在伦理观念上也就延长而为宗孝，也可以说“以祖为宗，以孝为本”。周代的伦理思想之所以以德、孝二字为其骨干，是因为嗣王欲求保天命，须使“先天的”配天与“后天的”配天相统一。周代氏族国家，在主观理想上原来是基于上帝神与先祖的授受来巩固其生产关系或为其生产关系服务，但在内部的阶级分化和对外战争的扩大的情况下，为了维持土地为氏族贵族所有，为了维持氏族贵族的专政，就必须建立政治与思想的基本模式：德——天，孝——祖。特别在昭王、穆王以后，敬德的伦理思想和配天的宗教思想，表现为一种统一，同时孝祖的伦理思想也和宗祖的宗教思想又表现为另一种统一。周人在宗教与国家的结合方面是宗庙社稷的形式，因而在宗教和伦理的结合方面也是德——天和孝——祖的思想形态。

哲学观念方面 在哲学观念上，西周时代首先继承了殷商时代的“天”的思想。比如周人取得政权以后就说：“丕显文王，受天有（佑）大命。”（《大孟鼎》）“皇天既付中国民越厥疆土于先王。”（《周书》）周人所以要大讲特讲“天”，是由于政治上的需要。周人要说服原来在殷商统治之下的人，表明周接替殷进行统治，也和殷有国家的情形一样，并非他们自己的意志，而是“天”即上帝的意志，是承奉上帝的命令来执行统治的。但是周人和殷人对待“天”即上帝的态度却有所不同。殷人虽然为了下帝的政治需要而抬出上帝来，但是从没有公然怀疑过上帝。周人却不然，他们在某种情况下又表现出对“天”即上帝的怀疑，甚至是否定。比如他们说：“天毘（非）忱，尔时罔敢易法。”（《周书》）“无不可信。”（同上书）周人之所以要表示对“天”的怀疑，这主要是由于殷商的历史教训。殷人宣传天有意志，说殷人之所以得奴役被统治的种族，都出自上天的意志，认为只有这样讲才能使被奴役的种族规规矩矩，但是历史事实却完全不是这样情况，殷商末年还是出现了“前徒倒戈”（《周书》），致使统治权被周人所取代。从这一点来讲，“天”是不完全可信赖的。当然周人的这种怀疑只是讲给本族的统治阶级；而面对整个被统治、被奴役者，周人还是要大讲“天”的意

志的，还是要用“天”来压服下民。

西周时的“天”即上帝和周人的祖先神是紧密相连的。天、帝的一般神跟氏族的祖先神相配的宗教哲学，指导着一切国家大事，就连国家的成立也是由于祖先受命于天帝的。金文中说的“受民受疆土”与“受有四方”的“受”，即受之于天帝之命。《诗经》中有关史料更多，例如：“济济多士（指氏族子孙），秉文（王）之德，对越在天，骏奔走在庙。”“昊天有成命，二后（文王、武王）受之。”由此可见，西周的“天”即上帝和祖先神既分而为二，又合而为一。在殷商时代，上帝和祖先神原是二而不可混为一的，但是到了周代就不同了，“上帝既命，侯于周服”，上帝不喜欢殷人，而喜欢周人了，因为上帝要命现在的周人作邑、作邦、营国，又要命宗子维城而统治农村，又要命“受民受疆土”，即又要命土地国有与劳动力集中使用，这些都是周人受命不易的地方，只有“宣哲维人”才做天子。殷人既然不知道天命维新，在主观上努力与天命相合，那就无怪乎要退出历史舞台了。所以“假哉天命”即借助于上帝的命令，只有周人文王才知道，于是周人的祖先神便克配上帝。受民受疆土，既然都是文王受命于“天”，那么天命只是先王跟上帝的交涉了。然而，周人毕竟是翦殷而成立的城市国家，政权变易了，天命也要维新，单只靠“敬事上帝”（《周书》）的说法便难立足。因此《周书》中在先王配天的道理中，又另有如下的议论：“天命不易，天难谏。”“天畏（威）棗忱。”“天难忱斯，不易维王。”“惟命（天命）不于常。”西周的天命论是奴隶主统治阶级的国家起源论，一方面是“天命不僭”，另一方面又是“天命不于常”，两面都有道理。郭沫若曾注意到西周意识形态中的这个矛盾，他认为：西周时代“极端尊崇天的说话都是对待殷人或殷的归时的属国说的，而有怀疑天的说话是周人对着自己说的。……周人之继承殷人的天的思想只是政策上的继承。”

在哲学观念中，西周还发扬了殷商的“五行”即五种物质原素说。相传有这样一回事：武王伐纣时刚到商的郊邑的一天晚上，士兵欢喜若狂，不曾入睡，一面唱歌一面跳舞，并且群起欢呼。《尚书》中曾这样记载：“武王伐纣，至于商郊，停止宿夜，士卒皆欢乐以达旦。前歌后舞，假于上下。咸曰：‘孜孜无怠，水火者，百姓之所饮食也；金木者，百姓之所兴生也；土者，万物之所资生，是为人用。’”其中的“咸曰”即大家欢呼道：“努力呀，水、火、金、木是咱们老百姓所赖以生活的；土为万物所出生，并为咱们老百姓所使用。”有的学者认为这些欢呼的士兵当是殷人，因为有一部分被周人所俘获的殷人曾为周人所驱使而参加过伐纣。现在他们从征战中踏上了自己的国土，自然倍感兴奋；而在这兴奋当中，理直气壮地呼出了这朴素的五行说，借以对抗正在施行压迫手段的周人及其关于“上帝意志”的宣传与恫吓。五行说在民间如此广泛流传，必然影响到西周时代的文人贤者，于是出现了阐说五行思想的《洪范》篇。

《洪范》篇载于《尚书》，从其主要内容来看，应该说它是西周的一篇作品。其根据，比如近人已经提到的春秋战国时的作品，象《左传》（文公五年、成公六年、襄公三年）、《墨子》（《兼爱下》）、《吕氏春秋》（《贵公》）、《荀子》、《修身》、《天论》）、《韩非子》（《有度》）等都曾引用过《洪范》里的词句。就是成书于西周的《诗经》当中，也可以见到引

用《洪范》的痕迹。《洪范》全篇共分九章，第一章讲五行，第二章讲五事，第八章讲庶征，都是把五行思想作为一个先验的公式而推演出来的。

五行章原文说：“我闻在昔，鲧堙洪水，汨陈其五行。……五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”这一段论述比较完整，除讲五行的来源，还讲五行的名称、次序、性质和作用。首先，指出五行说来源于改造自然的斗争。传说禹的父亲鲧在治洪水的时候采取只堵不疏的办法，违背了水和土的特性，结果治水失败了。禹改变了治水的办法，疏导引洪，符合水土的特性，终于治水成功。古代劳动人民对自然的认识是在生产实践中逐渐丰富起来的。水、火、木、金、土的知识，对治水和农业生产都是不可缺少的。古人得到这些知识，是经历了失败和成功的反复实践才总结出来的，历史传说朴素地反映了这一真理。其次，初步认识到了五种物质的特性和作用，水向下流泻浸润，火向上蒸腾燃烧，木可以方直或者弯曲，金属可以铸造利器，土壤能生长五谷，这是关于五种物质自然属性的起码知识，可见西周时代还没有赋予“五行”以神秘的特性。再次，对五种感觉的来源作了唯物的解释。“润下作咸”，是说水溶化了一种东西以后能产生咸味，虽然没有说到盐，但天然水中常溶有盐分，是和水有润下的作用有关的。“炎上作苦”，是说火烧焦的东西能产生苦味。“曲直作酸”，可以理解为从木质中挤出来的汁能产生酸味，因为木汁中蕴含着有机酸，挤出来要经过“曲直”的活动。“从革作辛”，可能是指金属的锈能产生辣味。无论铜绿或铁锈确实都具有辣味。“稼穡作甘”，大约是指粮食中的淀粉和糖份能产生甜味。总之，这里都是认为咸、苦、酸、辣、甜五种味觉，都由物质的某一种特性所引起，这是朴素唯物论的感觉论。古人为了认识一种物质，不能做科学的化验，往往要亲口尝一尝味道，岂不知这正是化学分析的起源。最后，从上述原文中我们看出，西周时人已经初步发现了五行之间的矛盾关系。水润下和火炎上，是矛盾的特性。木的曲直性和金的坚利性也是矛盾的特性。土可以吸收水份，火可以烧掉木头等等，也是矛盾的。反之，也可以从它们的基本特性中发现五行之间的联系性，如树木有水才能活，火有木头才能烧出，水有土才能润下等等，已经包含了五行相生相克思想的胚芽。其中有自发的辩证法因素。

当然上述分析到的观点发展到后来的春秋战国时期就更鲜明突出了。《左传》昭公三十一年说：“火胜金。”又哀公九年说：“水胜火。”《墨子·经下》说：“五行毋常胜。”这里的五行相生相克思想就更直白明显了。到战国中期邹衍创“终始五德”之说，把五行说用于解释人类社会历史，这样就越来越使五行说带有神秘唯心论色彩了。

在哲学观念中，西周还发扬了殷商的“矛盾变化”的思想。这主要体现在《周易》一书中，比如该书中有许多属于对立思想的文字：吉与凶，福与祸，大与小，出与入，往与来，进与退，上与下，得与丧，生与死，外与内，泰与否，益与损等等。这说明世界是充满着矛盾的，是在矛盾中变化着。可以说，变易是《周易》的基本思想。《系辞》说：“易之为书也，不可远，为道也，屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”而八卦和重卦的排列方式，很好地表现了事物周期性的演变。总之，“穷则变，变则通，通则久”。至于“否极泰来”、“泰极否来”、“小往大来”、“大往小来”、“无往不复，无地际也”、“终则有始”、

“原始反终”、居“安”思“危”、转“危”为“安”、反“吉”变“凶”、逢“凶”化“吉”等等，则很好地反映了事物发展变化的方向，是古代辩证法思想的极好写照。对此我们在本章的后面要有专节讨论。这里只阐述一下矛盾变化的辩证思想，在周人和殷人之间的承继关系。

许多学者考证，矛盾变化思想产生于殷人，而逐渐被周人所接受和发展。

《易传》里说：“《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”从这话中就已显示出“易”即“矛盾变化”的思想，是发生于殷周交替、殷人刚遭受周人奴役的时候。这时对于周人来说，当然希望他们所夺取的统治权能保持永远，但从被压迫中觉醒的殷人（而且主要是那些祝、宗、卜、史这些知识分子）则认识到：整个世界是在矛盾中变化着的；眼前周人的统治和过去殷人的统治一样，都不会保持永远，周人迟早也会有“降在皂隶”的一天。所谓陂的平了，平的也有一天会陂；大的去了，小的也有一天会来；宇宙间决没有所谓一成不变的永恒的事物，任何事物都有它自身的矛盾，都从它自身的矛盾中变化着。那么这种道理是发自周人还是殷人呢？郭沫若在《周易之制作时代》一文中认为，《周易》非周人所作，因为周人在文王时文化还非常低落，文王本人还得亲自出马种田打谷和看牛牧马，哪里能写得出这样的书呢？当然除了文化的低落以外，周人那时刚刚登上政治舞台，处于统治者的地位，所以一切只在追求他们统治的永恒性。对于“世界是在矛盾中变化的”道理，他们一时还难于接受。而处于被统治地位的、文化水平又高的殷人，则随时在“反鄙周邦”（《周书》），力图翻身易位，因此很自然地要宣传“易”即“矛盾变化”的思想。

历史一旦进入周人的统治江山稳定、而殷人的复位希望完全消失后，周人才从思想文化上接受殷人的矛盾变化思想。周民族自太王开始，已经是“实始翦商”，作王业的统一工作了。那么后人总结一下历史，研究一下策略，利用占卜迷信形式来继续维护统治，则是合情合理的。我们不应该把任何重大发明都归功于某个圣帝贤王。《周易》乃是周代很多人集体地、历史地加工而成的，甚至在成书之后还经过一些巫师们的不断加工。这些作者们完全可以面对社会生活的真实情况，将矛盾变化思想反映到《周易》书中来。如果要问西周时代对殷商时代矛盾变化思想有哪些发展，那就是与周王朝的统一相适应，在《周易》中更强调矛盾变化的整体性思想。《周易》把天地人组成的世界看成是一个统一的整体，由此去观察分析宇宙的运动变化和展，认为宇宙没有绝对孤立的事物，万物之间无不存在相互依存、相互制约的关系。八卦和六十四重卦就是一个统一的整体，每卦六爻之间存在相互制约关系，任意变动其中一爻，无论是阴爻变阳爻还是阳爻变阴爻，都会引起其他诸爻关系的变化。《周易》的整体性关系是自然界和世界统一性的反映，也是西周统一后在殷人变易思想基础上所提出的新的世界观。

（二）“敬德”中的“祈天”和“保民”意识

西周人从思想意识角度总结了夏、商两代的兴亡教训。在他们看来，夏商的兴起是由于他们的先王敬德，而其最终灭亡也是由于“惟不敬厥德，乃早坠厥命”（《尚书》）。认为周人之所以兴起，也是因为世代有“德”，他们的祖先能够“积德行义”，文王姬昌“笃仁、敬老、慈少、礼下贤者”，认为“我道惟宁王德延”（《尚书》），就是说，只有像文王那样敬德，才能取得民心 and 天祐，保持统治权的延续绵长。“敬德”首先要无逸节性，就是节制个人的物质生活欲望，使其控制在适当的程度以内。过分追求物质生活享受是不道德的，而且很危险。汤革夏，是因为夏末的桀“大淫泆”，周代商，也是因为商末的纣王“诞淫厥泆”（《尚书》），整日沉湎于酒色之中，引起上天和群众的不满。无逸节性，主要是勤俭。周人认为“天亦惟用勤毖我民”，先王最重要的教导是“惟曰我民迪小子，惟土物爱，厥心臧”（《尚书》）。“惟土物爱”就是爱惜土物（粮食），他们认为这种节俭的人就是心眼好。周人斥责那些不知稼穡之难，而且也看不起劳动人民的青年：“相小人，厥父母勤劳稼穡，厥子乃不知稼穡之艰难乃逸，乃谚既诞，否则侮厥父母曰：‘昔之人无闻知。’”（《尚书》）这个思想超出了一般奴隶主贵族的道德规范，这在 3000 多年前是珍贵的。

西周的统治者认识到，对于被统治者不能只用武力镇压，还要用软的一只手来补充，因此提出要“惠于庶民”，“惠鲜鰥寡”，并提出“爱”这个规范，斥责一些贵族“尔心未爱”（《尚书》）。所谓“惠”和“爱”就是要给人民以精神上和物质上的爱护和帮助。作为统治者则要更多的“敬”即恭敬畏惧。“敬”原是警戒的意思，它要求统治者小心谨慎，不要放纵自己和放松职责。“王其疾敬德”，“汝往敬哉”，“往敬用治”，这一类的字句在周初的文告里经常遇到。强调恭敬畏惧是由于当时的奴隶主贵族直接由氏族贵族转化而来，没有经过大的斗争，他们先天不足，缺乏革新的气魄和力量。在复杂的斗争中，他们“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”（《诗经》），只能小心翼翼地祈天，小心翼翼地保民。

周人的“敬德”思想已经相当丰富，但是在西周居于统治地位的思想仍然是天命论。他们宣扬“天生烝民，有物有则”，声称“皇矣上帝，临下有赫，监视四方，求民之莫”（《诗经》），主宰着人类的吉凶祸福，就是他们的“敬德”思想也并没有脱离“天道设教”的范畴。但是周人对“天”的态度却远没有殷人那么痴迷，显得相当理智。按照周人的逻辑，“天命”既不是固定不变的，“惟命不于常”；又不是随意更改，没有准绳和依据的，“皇天无亲，惟德是辅”。文王所以能“受天有大命”，即因文王的“保民”大德“怙冒闻于上帝，帝休，天乃大命文王殪戎殷，诞受厥命越厥邦厥民”（《尚书》）。夏商虽然也都曾因其先哲王有德而得受“天命”，到后来却又都因其诸后立王“不敬厥德，乃早坠厥命”。因此周人主张“疾敬德”，说是“王其德之用，祈天永命”。但是周人显然清楚，倘若仅仅局限于笼而统之地谈论“敬德”即可“祈天永命”，“不敬厥德，乃早坠厥命”，对外则不易慑服殷顽民，使殷顽民“惠王熙天之命”，“比事臣我宗多逊”；对内则很难规劝得了西周新贵，使自己人“惟天若元德，永不忘在王家”（《尚书》）。因此周人在一再宣扬“惟天不畀不明厥德，凡四方小大邦丧，罔非有辞于罚”的基础上，又把“保民”视为“德”的突出标志，反复强调“天

命”的归废转移是以“人王”能否“保民”为依据的。周公就曾把夏所以灭亡的原因归诸夏人“不肯感言于民”，“不克开于民之丽”，“洪舒于民”，“天惟时求民主，乃大降显休命于成汤，刑殄有夏”；把殷亡的原因归诸殷的后嗣诸王“罔顾于天显民祗，惟时上帝不保，降若兹大丧”。召公甚至还因此感叹说：“呜呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋！”（《尚书》）

从《尚书》颇多周人内部相互告诫之辞的情况即可看出，周人格外重视向其自己人宣传其虚于“祈天”而实于“保民”的“敬德”主张。我们可以择要引述如下：

“王应保殷民亦惟助王宅天命，作新民”；“丕则敏德，用康乃心，厥乃德，远乃猷裕，乃以民宁，不汝假殄”；“奉答天命，和恒四方民”；“欲至于万年惟王，子子孙孙永保民”；“欲王以小民，受天永命”。这些引语都说明周人在其对内的宣传中的确更强调“保民”，更强调“保民”就是“敬天”，就可永享“天命”，而“敬天保民”就是“敬德”，用他们自己的话来说，就是“用康保民，弘于天，若德裕乃身，不废在王命”（《尚书》）。然而周人对“保民”的强调并未到此止步，他们还更进一步的声称：“天畏棗忱，民情大可见”（《尚书》）；“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子》引《尚书》）；“民之所欲，天必从之”（《左传》引《尚书》）。周人此说虽然意在强调“保民”的重要，以使其自己人更能准确无误地领会和接受他们一再宣扬的那种虚于“敬天”而实于“保民”的“敬德”主张。从而不仅有意无意地承认了民的存在终究要比人造的上帝实在，而且有意无意地把“天”与民的关系说成了民为主而“天”为属，把“敬天保民”的论调又拔高了许多，甚至可以据此得出这样的结论：与其说这是周人在神化“天”，毋宁说这是周人在神化民。周人所以如此强调“保民”，以至把民抬到如此地步，无非是历史教训和现实要求交相作用的结果，召公就曾作如此感叹：“惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤，呜呼！曷其奈何弗敬？”（《尚书》）所以说周人的“敬德”主张的确体现了他们虚于“敬天”而实于“保民”的思想。

（三）周公制礼与后世的儒学

周公是西周初年的大政治家、思想家。姬姓，名旦，亦称叔旦，是周文王之子，武王之弟。因采邑在周（今陕西岐山北），故称周公。曾助武王灭商。武王死后，成王年幼，由他摄政，其兄弟管叔、蔡叔、霍叔等人不服，联合武庚和东方夷族反叛。他出师东征，平定反叛，大规模分封诸侯，并营建洛邑（今河南洛阳）作为东都。史说他制礼作乐，建立典章制度，主张“明德慎罚”。其言论见于《尚书》当中。周公自幼笃行仁孝，多才多艺，堪称儒家的理想人格。文王在时，他以孝仁而异于群子；武王即位，辅翼武王，又特以忠诚而见称于史。当时武王有病，群臣忧惧，卜求先王救助。“周公于是乃自以为质，设三坛，周公北面立，戴璧秉圭，告于太王、王季、文王。”愿以自身代替武王之身，且称曰：“旦巧能，多材多艺，能事鬼神。”（《史记》。当时人们以“死”为去“事鬼神”。）武王死后，成王在襁褓之中，周公当仁不让，毅然挑起了“摄行政当国”的重担。这就是荀卿所极力赞许的“大儒之效”：“武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王以属天下，恶天下之倍（背）周也。履天子之籍，听天下之断，偃然如固有之，而天下不称贪焉；杀管叔，虚殷国，而天下不称戾焉；兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三人，而天下不称偏焉。教诲开导成王，使谕于道，而能揜迹天于文、武。周公归周，反籍于成王，而天下不辍事周，然而周公北面而朝之。……乡（向）有天下，今无天下，非擅（禅）也；成王乡无天下，今有天下，非夺也；变势次序节然也。故以枝代主而非穀也，以弟诛兄而非暴也，君臣易位而非不顺也。因天下之和，遂文、武之业，明枝主之义，抑亦变化矣，天下厌然犹一也。非圣人莫之能为，夫是之谓大儒之效。”（《荀子》）周公之所以能挤入儒家“圣人”的行列，最主要的一条就在于他一生辅国安邦的实践活动，在于他对周朝功勋卓著的政绩。孔子说：“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”。而“修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！”（《论语》）又说，如有博施于民而能济众，则“何事于仁？必也圣乎！尧、舜其犹病诸！”（《论语》）周公所做到的也正是如此，而孔子一生辛苦奔波、孜孜以求的，正是周公式的事业。由于向往周公，他梦寐之中也时时思念。以自身的品格、能力与政迹，为儒家思想学说提供了十分理想的典范，这正是周公对儒家学派的第一大贡献。

其次便是周公制礼。周公在完成东征的胜利和营建成周之后，即开始着手为周王朝制定新的政治制度。“五年营成周，六年制礼作乐。”（《南书大传》）这套新的政治制度，就是《左传》记载的“先君周公制周礼”的所谓“周礼”。文献记载的周礼内容相当广泛，从道德标准到统治原则，从家族关系到政权形式，几乎无所不包。然而就其主要内容来说，首先还应该是关于宗族统治和政权统治的规定。为了保持王室的团结和稳固，周公采取了当时最可靠的办法，以扩大家族统治、加强血缘约束来维持社会安定。同时对这个大家族的各个层次的权力、义务和等级进行严格的规定和限制，因此以嫡长子继承制为核心的宗族组织法——宗法，便逐渐健全起来。宗法制度是宗族权力和土地占有的严格等级制度。在嫡长子继承制的约束下，一方面，它通过分级立宗解决权力分配上的矛盾，扩大和巩固家族统治的领导力量，“天子有田以处其子孙，诸侯有国以处其子孙，大夫有采以处其子孙”（《礼记》）；另一方面，它又借此规定来限制各级宗族的权力和等级，使上下不

可逾越，保障天子的正胤地位和对各级宗族的支配权力，“立天子，不使诸侯疑（拟）焉；立诸侯，不使大夫疑（拟）焉；立嫡子，不使庶孽疑（拟）焉”（《吕览》）。这样，全国范围内的各级贵族就在宗法和封建的双重约束之下构成一个多层次的宗法等级和封建等级相吻合的统治集团网。这个集团网中，周王是天下的大宗，又是海内的共主。各级封建诸侯做为小宗对周王必须“君之宗之”。诸侯在国内也是大宗，他们也以政治和宗法的责任约束支配大夫。如此，层层约束、层层支配，就使周王能够保证在宗族分权的情况下，通过“收族”来加强他对全国的宗族统治，同时又通过对各级贵族的约束来突出王权、保障王权。宗法对于封建的依赖和附着关系是非常密切的，“长子继承权的所有者，即长子，是属于土地的”（马克思《1848年经济学—哲学手稿》），没有发达的封建等级制，没有“授民授疆土”的层层占有，就不可能有严密健全的宗法制。“君臣上下，父子兄弟，非礼不定”（《礼记》），周公制礼以封建和宗法为基础，其要义就在这里。

周公被后世的儒家尊奉为“圣人”，说明周公制礼确实为周人的“王业”奠定了基础。当然，我们肯定周公制礼的作用，并不是说礼全是周公制定的，也不是说周公制礼完全是出于他一个人的创造。“周监于二代，郁郁乎文哉”，“周因于殷礼，其损益可知也”（《论语》），周礼和夏礼、殷礼都有一定的渊源继承关系。然而，周公的伟大之处，却正在于他能根据新的形势吸收夏商以来的统治经验并给予创造性的发展，使之成为一套经营万方、严谨有致的“周礼”这一统治手段。历史上的《周礼》一书即使不是周公撰定，其思想也一定缘起于周公。《三礼》之一的《仪礼》也实本于《周礼》，因此也跟周公的思想有密切关联。可见，作为孔子及儒家思想学说的核心之一的“礼”，也正渊源于周公。

(四) “以德配天”的天命神学

周人在崇拜“天”的时候，总是要实实在在地讲人的“德”。只要人们对比一下《尚书》和《周书》就可以发现，二者在宣扬天命迷信时，其所强调的上帝授命的条件是有差别的。《尚书》在讲上帝授命给有德者为王、以及有德者才能保天命时，德的内容比较抽象。《周书》就不同了，它所宣扬的周先王之德和诉说殷纣王的不德就比较具体。《周书》中已经有忠、孝、弟、友等礼的范畴，宗教迷信就渗入到这些范畴中来维护它，并使其能发挥更大的效力。例如：“王曰：‘封，元恶大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大伤其考心，于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天显，乃弗克恭厥兄。兄亦不念鞠子哀，大不友于弟。惟吊兹，不于我政人得罪，天惟与我民彝大泯乱。（天）曰，乃速由文王作罚刑兹无赦。’”文中的孝、友、弟都有具体的含义，还讲了不孝、不友、不弟的危害性。在意识形态上这些道德规范渗入天命神学，其作用是宣扬这些“民彝”（伦理）是“天与”的，而文王“作罚刑兹无赦”，处分泯乱民彝者是天命要他这样做的。

周公时代形成了一整套道德伦理规范，归结起来不外以“父权”为轴心的“社会伦理”和以“君权”为轴心的“政治伦理”。周人把宗法血缘社会的人伦关系以及与之相应的伦理规范系统化，称之为“民彝”。这些“民彝”乃是天帝启示于民的。西周统治者极力宣传，西周大封建所建立起来的一切社会政治制度都是天帝的决定：“无旷庶官，天工人其代之。天叙有典，敕我五典五惇哉。天秩有礼，自我五礼五庸哉。同寅协恭，和衷哉。天命有德，五服五章哉。天讨有罪，五刑五用哉。”（《尚书》）这段材料的文字上假托夏代，实质上是西周大封建所建立的社会政治体制的反映。它把国家规制的典、礼、刑、德、章、服说成是上天（上帝）的命令和意志。典、礼、刑、德、章、服的内容非常广泛，囊括了当时社会中政治关系和伦理关系的一切方面。所谓“天秩有典”、“天秩有理”、“天命有德”……事实上不过是假托天命，用上帝的命令和安排来神化社会的等级区分和人伦关系，神化与之相适应的礼仪、言行、服饰等行为规范。

周人在把社会道德宗教化、神圣化的同时，又提出一个非常重要的政治伦理原则：“皇天无亲，唯德是依。”既然伦理秩序和道德规范是天命所定，天对人事如何干与，则以人的言行作为是否符合于道德规范为转移。周人有“天命靡常”的观念，因此有以德配天、注重人事的理性精神。周王即使自称为天子，但周王还是人们观念中的主宰。只有他“以德配天”地接近于天帝，他才有权祭天：秋收帅官民谢恩于天的是他，春耕时求天神保佑的主祭者也是他。于是，在人与天神的关系中就含有了人事可以影响天神的那种巫术成份，以为其真正地以德配天，人们便可受之福祚，反之便自招灾殃。久之，周王自己仿佛就成了天神的化身，操持着天神上帝的诸种专责，以君临国家万邦万民。西周时代，一方面说“皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命，惟王受命”（《尚书》），另一方面又惊呼“惟命不于常”（《尚书》），“天命靡常”（《诗经》），足证对天怀疑的思想是周人从克殷以来所形成的基本思想。既怀疑又崇拜，这情况完全是统治上的需要。《国语》中说：“古者，先王既有天下，又崇立于上帝明神而敬事之，于是乎有朝日、夕月以教民事君。”《礼记》也说：“郊社之礼所以事上帝也，宗庙之礼所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，禘尝之义，治国其如示诸掌乎！”祭祀上帝鬼神

和治国的关系这里说的再明白不过了。因此，西周的社会生活同殷商一样，也把对上帝鬼神的崇拜作为国家政权的头等大事，《左传》成公十三年王室刘子说：“国之大事在祀与戎。”

由任继愈先生主编的《中国哲学发展史》一书中，曾经分析了西周天命神学对后代中国哲学思想发展的影响，指出：“正如我们在殷人那里找不到什么可以称之为理论的有系统的思想一样，我们在周人这里也找不到什么可以称之为哲学的东西来。”在指出中国古代“亚细亚的维新路径”之后，该书说：“和希腊相比较，中国的奴隶制是有着自己的历史特点的，希腊是一种城邦奴隶制，中国则是宗法奴隶制。在中国的这种宗法奴隶制中，确实不具备产生哲学的条件，而只能产生宗教的世界观。”至于西周天命神学对后代中国哲学的影响，则主要表现为如下两点：

第一，由于西周的无神观念一方面保留了自然界百神之长的身分，另一方面又是宗法奴隶制的政治和道德的立法者，自然的属性和社会的属性纠缠在一起，分辨不清。这种情形影响了中国哲学，使它长期以来不能形成一个反映纯粹的自然本质的总体性的范畴，建立类似希腊哲学中的那种自然哲学。第二，由于西周天命神学的主要内容是为宗法奴隶制作理论上的辩护，所以后来的中国哲学对这种天命神学无论是继承、改造还是批判，都是围绕着对宗法制度的不同态度而展开的。这种情形也就规定了中国哲学以政治道德问题为主要内容，哲学直接就是政治斗争的工具，是各个阶级和阶层为自己的利益进行辩护的理论形式，不像希腊哲学那样表现为远离物质经济基础的悬浮于空中的思辨形式。

（五）中华经典文化之首——《周易》

《周易》几乎可以说是中国最早的经典文献，堪称“众经之首”。它是一部实用性较强的古典哲学著作，文中对天地宇宙、自然现象、社会生活的方方面面，从哲学的高度做了阐述，阐明了事物运动变化的规律。特别是对伦理道德、思想方法、事物转化、新陈代谢、治军作战、刑事诉讼、婚丧嫁娶、夫妻关系、家庭教育、喜怒哀乐、居家旅行、生老病死，以及革故出新等等，都作了带有普遍规律性的论断，成为把抽象的哲理和活生生的社会生活结合起来的典范，因此数千年来，被人们推崇备至，奉为至高的经典；而它的大演绎式的形式系统和数理构建，又被人们称作“宇宙代数学”。《周易》中充满着运动的宇宙观，阐发了一分为二、物极必反的运动规律，事物发展变化的阶段性、连续性和相对独立性，矛盾的相反相成、相辅相成等哲学思想。当然，由于历史的局限，其中对天地宇宙，对人类社会历史的解释，也不可能是完全正确的，不可能不间杂着唯心主义成分。这些都有待于我们的深入研究。

《周易》的成书 流行的《周易》一书包括“经”和“传”两部分。“易经”和“易传”都非一人一时之作，而是在流传中形成的集体著作。前者发端于殷周之际而成书于西周时代；后者则完成于东周，其内容是对前者的解释和发挥。众所周知，《周易》与占筮有密切关系，而占筮在殷代已相当流行，八卦和六十四卦就是在占筮的基础上形成的。从现今保存的文物中看出，殷代已有契数的卦象，六十四卦的卦名也已存在。《礼记》载：“孔子曰：……我欲观夏道，是故之宋，而不得见也，吾得《坤》《乾》焉”。这说明商殷之时已有与《周易》类似的文献。尽管它们的表现形式与《周易》有区别，如《周易》中“乾”在“坤”之前，而孔子去宋国考察殷文化所得之“殷卦书”，“乾”却在“坤”之后，但是《周易》与“殷卦书”在观念和思维方式上毕竟是一脉相承的。“殷卦书”可以看作是《周易》的前身。

筮法卦书经过周人的改造，演变成现在《周易》的模样。司马迁在《史记》中说：“周文王演三百八十四爻而天下治。”又说：“西伯拘羑里，演《周易》。”有人据此认为史迁断《周易》为周文王所作，其实不符史迁原意。前述两处都使用“演”字，而“演，延也，言蔓延而广也。”（《释名》）。可见史迁是说，周文王对三百八十四爻的推演引伸做过一定工作，并未肯定整个《周易》都是文王所作。从《周易》所涉及的史料来看，它记录了自周兴至西周晚期的一些重大历史事件和变故。如：泰卦六五爻和归妹卦六五爻有“帝乙归妹”的话，是指殷王帝乙将女儿嫁给周文王姬昌一事。随卦上六爻：“拘系之，乃从维之。王用亨于西山。”这里说的是周文王被殷纣囚于羑里，释放回国后在岐山行祭。升卦卦辞：“南征吉。”可能是指周穆王大举征伐南楚，这是西周中期的事。履卦六三爻辞：“凶。武人为于大君。”孔颖达疏：武人“欲自为于大君”。是说：带兵的人总想凭借自己手中的军事力量，控制西周王朝的大权，这是危险的。从中透露了当时政局不稳的情况，这恰恰是西周晚期的写照。《周易》中的确有许多地方表现出作者为西周王朝的衰败而忧虑忡忡的心情。《易传》作者对于《易经》作者的不安心情深有所察，因此说：“作‘易’者，其有忧患乎！”“是故其辞危，危者使平，易者使倾。”在《易传》看来，《易经》作者的意图在于，通过危辞提醒当时的统治者，使其惊觉和猛醒，希望他们能够转危为安。另外，从文

学语言角度来看，《周易》的卦爻辞主要是散文，也有韵文，文辞形式和写作方法借鉴了民歌。其中有些爻辞与作于西周晚期的《小雅》接近，如明夷卦上九爻辞：“明夷于丘，垂其翼，君子于行，三日不食。”中孚卦九二爻辞：“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。”这些都很像是西周晚期的诗歌。

上述情况不仅表明《周易》应该说成书于西周末年，而且表明《周易》的思想和构成资料，融汇了西周及西周以前大量的文化精萃和中华民族的传统精神。《周易》无疑是西周文化的结晶。

《周易》的大意 我们分两部分大致介绍。

首先，关于“周”、“易”、“卦”、“爻”。古人向神灵卜问吉凶的方法，有龟卜和占筮。筮用蓍草，按一定法式推算出数目，求得某种卦象，依据卦辞、爻辞推测所问事情的后果。《周易》主要还是一部占卜之书，其中“易”字，有说为“简易”之义；也有说为“变易”之义，意为以揲蓍数目之变，推求问事之变，借以释疑。“易”前“周”字，有说指周代人的筮法；也有说指周遍之易，即探求普遍的变易法则。《周易》包括“经”、“传”两部分，“经”指六十四卦的卦象、卦辞和爻辞，“传”则是对“经”的解说。《易经》的卦象指卦的图象，由阳爻“—”和阴爻“--”两种爻象按每卦六画排列组合而成，共六十四种卦象。卦中六画的排列从下到上，用初、二、三、四、五、上表示位序，阳爻称九，阴爻称六，爻象共三百八十四。解说卦象的辞句称为卦辞，系于卦象之下，解说爻象的辞句称为爻辞。例如，

卦象，其卦名为乾，卦辞为“元亨，利贞”。六画皆为阳爻，均称九，下数第一画为初九，其爻辞为“潜龙勿用”；余为九二、九三、九四、九五、上九诸位，各爻均系有爻辞。卦辞共六十四条，爻辞三百八十四条，加上乾卦“用九”，坤卦“用六”，总称为筮辞，共四百五十条。卦辞和爻辞的内容大致有三类：一是讲自然现象的变化，用来比拟人事，如大过卦九五爻辞说：“枯杨生华，老妇得其士夫”；二是讲社会人事的得失，如渐卦九三爻辞说：“夫征不复，妇孕不育，凶”；三是判断吉凶的辞句，如坤卦卦辞说：“元亨，利牝马之贞”。据研究，卦、爻辞反映了奴隶制的社会情况。

其次，关于“八卦”。所谓八卦，就是由阴“--”和阳“—”两种符号，按三个一组排列组合而成的八组符号的集合。八个符号组分别象征天、地、火、水、风、雷、山、泽八种自然事物，相应赋予乾、坤、离、坎、巽、震、艮、兑八个卦名。我国古代流传下来的八卦有两种：伏羲八卦和文王八卦。如下做以简单介绍。

关于伏羲八卦。古人认为，八卦是传说中的伏羲氏画的。说伏羲氏上取象于天，下取法于地，观察鸟兽印在地上的足迹和各地顺应自然天理而呈现的不同物象，近的取法于人身，远的取法于万物，归纳出八个符号而构成八卦。其实是否伏羲氏所画，难以确考。乃是伏羲八卦次序图，堪称天地万物起源的学说。这个图形的理论基础是阴阳相生，其“生”的意思是生长。古人对万物的生长，认为都是像地上生长草木一样，从下向上长，先有下面后有上面，顺序生长。开天劈地之前，也就是西方哲学家所说地球形成之前，为“太极”，表示天地尚未分开，宇宙万物浑然一体，是一团混沌的元气。这与西方的星云学说，天地演化学说中的“以太”有相似之处。然后，一分为二，天地浑一的元气分成阴阳“两仪”，构成对立统一关系，体现着宇宙间的相反相成、相辅相成。如生物的雌雄对立统一，互为条件繁衍生息；上

与下的相对存在等等。继续由一分为二生长，由“两仪”生出“四象”：两仪中的阳分成太阳、少阴；两仪中的阴分成太阴、少阳。这就是根据阴阳相生的理论，即阴阳对立，又阳能生阴，阴能生阳，包含了阴阳之间的对立统一和阴阳各自自身的对立统一。再按一分为二，阴阳相生的原则生下去，由“四象”生出“八卦”：太阳生乾、兑；少阴生离、震；少阳生巽、坎；太阴生艮、坤。这个图表明，每卦所含阴阳的多少和位置各不相同。如乾卦，从“阳”到“太阳”再到“乾”都是阳，是纯阳。坤卦，从“阴”到“太阴”再到“坤”都是阴，是纯阴。其他各卦阴阳相互交错，阴阳的多少和位置则各不相同。把它用符号表示出来，以一长横“—”代表阳，以两短横“⚊”代表阴，于是得到：一乾，二兑，三离，四震，五巽，六坎，七艮，八坤。这就是伏羲八卦的次序和符号，其中含有很深的哲理。

关于文王八卦。历史上把伏羲八卦叫做“先天八卦”，文王八卦叫做“后天八卦”。它们之间在八卦的次序和方位上有所不同，但主要意思都是相同的。文王八卦的方位图，为后人所沿用。

八卦符号所象征的自然事物（即卦象）是：

乾，象征天、君。阳覆盖万物，如君王主宰世界。

坤，象征地。蕴藏万物。

震，象征雷。阳气在下，向上鼓动而生雷。

巽，象征风。阴气在下，向上鼓动而生风。

坎，象征水、雨。阳在阴中，外柔内刚，如雨水滋润万物。

离，象征日、火。阳在外，阴在其中，如太阳、如火烤晒万物。

艮，象征山。阳气在上阻压阴气，如山阻挡万物。

兑，象征泽、悦。阴在上，使万物受到恩泽而喜悦。

《说卦传》把文王八卦总结为“出震成艮”：天帝出于震，到巽则万物出齐，到离万物生成明显易见，到坤天帝把万物成长结实的任务交给地，到兑万物成熟而皆大欢喜，到乾阴阳、昼夜、冷暖交替发生争斗，到坎万物劳累而休息，到艮万物生息一年告成。对这一周而复始的运动变化进一步解释是：天地万物都从震开始，震就是东方。巽就是东南方，齐是万物生齐，彼此区分开来。离是光明的意思，万物清晰可见。因为离在南方，圣人坐北朝南，听取天下政事，就是面向光明治理天下。坤是地，万物都由其养育，所以天帝把抚育万物的任务才交给地。兑在西方，是秋天，万物结实而成熟，所以皆大欢喜，告祭天帝。战于乾，是因为乾在西北，日落西北，秋去冬来，阴阳相侵。坎是水，在北方，主劳累，万物收藏，所以到坎万物停息。艮在东北，万物完成一生的变化，将要重新开始新一轮，所以说成艮。由于《周易》在古代不是一部单纯理论著作，而是一部指导社会生活实际的实用卦书，所以先秦诸子又把文王八卦所象征的事物分类作了解说。为了方便读者，现将诸家说法综合列表。

物 卦名	物类 名	自然	人伦	天干	地支	方位	季节	五行	形状	颜色	德行	器物	植物	
乾		天	父君		戌亥	西北	秋冬之间	金	圆直	大红	阳刚、健言、寒水	玉、衣、大车	木果	正老駉
坤		地	母臣妾	未申	西南	夏秋之间	土	方	黑黄	阴柔、文静、顺、众	布、锅、大车柄、囊、裳、浆、		牛、子母、牛、母马。	
震		雷	夫长男	甲乙	卯	东	春	木	宽	玄黄	动逐言	大途、玉鼓，	茂竹、芦苇，	龙右白急
巽		风	妇长女		辰巳	东南	春夏之间	木	长高	白	进入、退、工、恭顺	绳直	杨，不结果，	双
坎		水雨月	中男	壬癸	子	北	冬	水		红	隐伏、陷阱、通、孚、劳	弓、弧、轮、宫、栋、桎、楛	丛棘、蒺藜、木尖多刺	豕脊似豕
离		火电日	中女	丙丁	午	南	夏	火			明丽、依附、	矢、甲冑、刀、篋、网、	树木中空折断	雉蜺
艮		山	少男	丑寅	东北	冬春之间				止、拘	小石、小路、门阙、阍寺	瓜果、多节树，	狗、鼠、黑嘴鸟兽、山龟、虎、狐。	
兑		少女	庚辛	酉	西	秋	金			悦	常	树枝折毁，果落。	羊、泽龟、鱼、蛙虎（阳）、豹（阴）	

《周易》的哲学思想 《周易》中蕴涵着丰富的哲学思想，尽管在文辞上它大多不是哲学的直白，但是我们透过它的形式结构和基本内容，却可以分析和把握住它的哲学思想，如朴素的辩证法、唯物论及唯心论成分等。

首先是朴素的辩证法思想。具体来讲：

对立观念。《周易》以“阴”和“阳”为最基本的对立方面组成八卦，显现出天与地、雷与风、水与火、山与泽四对矛盾。在重卦里，又进一步演变为三十二对矛盾，如泰与否、损与益、既济与未济等，俗称正反卦。六十四卦都是按正反两卦的对立形式排列而成，重卦中，一部分卦还有上（外）卦与下（内）卦的对立关系，例如既济卦（ ）是水在火上，上下卦之间构成一对矛盾。另一部分卦，上下卦之间虽然没有明显的矛盾关系，但卦象同实际事物的关系是反常的，也构成一种矛盾。例如尖卦（ ）是泽在天上，

本来泽与天不是矛盾关系，但天外有泽的卦象同实际情况是矛盾的，意味着不正常。因此在卦爻辞中连连发出“有厉”、“不利”、“不胜”、“终有凶”的警告。此外，在占卦中还有卜问的事情（如能否出征？）同所得的卦意之间的矛盾，如果正巧遇到夬卦，卦辞说“不利即戎”，统治者就视为出兵的禁忌。古人在占卦时经常采用双卦占法，连续算两卦以比较初卦与变卦（即前卦与后卦）的关系，目的也是为了寻找两卦中的矛盾关系来辩疑，推断可能产生什么结果。可见《周易》是把矛盾对立关系看成是普遍存在的关系。

联系观念。对立面相互联系、彼此交感，这是《周易》最重视的矛盾性质。它初步把阴阳对立的关系划分为两种形式：一种是对立中呈现交感的关系，一种是对立中完全排斥的关系。认为前者有利（吉），后者不利（凶）。例如，泰卦（☰上☷下）的象是地在地上，按照天地分布的常态应该是天在地上，卦象中天地易位，阳气要上升，阴气要下降，就发生交感、吸引、转化。其卦辞说这是“小往大来”（天阳为大、地阴为小），阴阳贯通，象征着顺利通达。为什么天地易位就会发生交感呢？其爻辞说“无平不陂，无往不复”，阴阳对立使天地经常处于运动之中，天地离开了原来的位置，还要返回去，阴阳二气就发生了交流、吸引、交合，被认为是有利于万物的生化。相反地对立中没有交感，只是一味地排斥，那就要出问题。比如和泰卦相对的否卦（☷上☰下），它的卦象是天在地上，天地各处原位，按照阳气上升、阴气下降的特性，卦象中的天地出现了隔绝、分离、相斥的趋势。天地不能交感，阴阳不能贯通，不利于万物的生化，因此象征着不顺利。但到阴阳的排斥发展到一定程度，又会向它的反面转化。否卦发展到最后就会转化为泰卦，不顺利又转化为顺利。它的上九爻辞说“倾（颠倒）否，先否后喜”，这就是所谓“否极泰来”的转化观念。此外，如既济卦（☵上☲下）是水在上火在下，水性润下，火性炎上，水上与火下的情势必然引起动荡，所以既济这一卦表示事情的顺利，有前途。与此相反，未济卦（☲上☵下）是火在上水在下，这样就不会引起上下的相交，所以未济这一卦意味着事情的不成功，既济意味着事情的成功。阴阳对立中只要有交感，就会吉利顺当；没有交感而只是排斥，就会不吉利，甚或凶险——这一辩证的思想贯串着整个的《周易》。另外还有一种卦，如表现天火关系的同人卦（☲上☰下）与大有卦（☰上☲下），天山关系的遁卦（☶上☱下）与大畜卦（☰上☷下），山火关系的旅卦（☲上☶下）与贲卦（☶上☲下）等等，也大多是不很吉利的卦。其原因在于：这些卦的上下卦都是阳性的，它们的关系是相斥而不是交感的；由于阳气过盛，反而会向衰弱方面转化。在六十四卦中，阳卦十六，阴卦十六，阴阳卦三十二，除去上下卦是单一形式的八卦以外，交感的卦和相斥的卦基本上各占一半（也有例外）。这说明《周易》是把交感和相斥作为矛盾关系的两种特性和两种基本形式来看待的。从矛盾的特性来说，交感的观点反映了对立面互相渗透、互相依存的关系；相斥的观点反映了对立面互相排斥、互相分离的关系。简约而粗糙地反映出矛盾具有同一性和斗争性的观点。从矛盾的形式来说，交感的观点表示了非对抗性的矛盾；相斥的观点表示了对抗性的矛盾。不过，所有这些观点都是以简单的、原始的、朴素的、自发的和神秘的形式表现出来，既缺乏科学的根据，又没有形成理论。所以我们只能把它看成是关于矛盾特性与矛盾形式的朴素辩证法的思想因素。

发展观念。发展变化的观念也是贯串在《周易》中的一个基本方面。《周

《易》认为在世界上没有东西不在发展变化，而发展变化本身又有其阶段性。因此，对每一卦的每一爻都作出一般原则性的说明，认为事物刚开始时变化的迹象还不显著，继续发展下去变化就深刻化和剧烈化了，发展到最后阶段超过了它最适宜发展的阶段，它就带来了相反的结果。以乾卦（☰）为例：

初九（第一爻）：潜龙勿用；

九二（第二爻）：见龙在田，利见大人；

九三（第三爻）：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎；

九四（第四爻）：或跃在渊，无咎；

九五（第五爻）：飞龙在天，利见大人；

上九（第六爻）：亢龙有悔。

这里用龙的出现、变化说明一切事物发展变化的共同规律。龙是一种能飞腾变化的神物，它象征统治者。这是图腾崇拜遗留下来的传统宗教观念。在这一卦里，主要在于以龙为例，说明一切事物有进就有退，有得就有失，有顺利就有不顺利。事物发展到一定的阶段，就会招致相反的结果，过渡到它的对立面。具体点说，《周易》把乾卦中的阳爻比做龙，象征刚健的阳气。第一爻是“潜龙”，阳气初升；第二爻“见龙在田”，阳气出现在地面；第五爻“飞龙在天”，阳气正盛，力量最为充沛；第六爻“亢龙有悔”，阳气过盛就要变衰，于是乾卦就要向坤卦（☷）转化。坤卦的发展变化也是一样，其第一爻“履霜，坚冰至”，表示阴气始动，而到第六爻“龙战于野”，阳气出战了，说明阴气也由盛而衰了。《周易》中大多数卦的第一爻和第六爻所系的爻辞，往往包含着“变起于微”、“物极必反”的观点，朴素地反映了渐变发展为突变的思想。另外还有“吉”、“凶”互变，比如由凶变吉的事例：“先否后喜”（否上九），“先号咷而后笑”（同人九五），“枯杨生稊”、“枯杨生华”（大过九二、九五）等等；由吉变凶的事例：“过涉灭顶”（大过上六），“先笑后号咷”（旅上九），“初登于天，后入于地”（明夷上六），“不宁方来，后夫凶”（比卦辞）等等。那么，发展变化有没有规律性呢？《周易》把卦的发展变化看成是有规律的，阴阳两爻按六个一组排列组合成六十四卦的体系，共有三百八十四个爻变，每一占又把前后两卦联系起来，爻变就更多了，卦就是在这个数的序列中周转、运动、变化的。在古人看来，这是一个足以表示天地间无穷变化的极为奇妙而神秘的体系。至于说用排列组合数学能否揭示宇宙的全部规律，万事万物的发展变化是否都服从这一数学规律，那是另外一回事。而《周易》在整个世界人类还处于文明不发达的古代，对解释宇宙规律能做出这样的尝试，这不能不说是当时人类智慧发展的高度体现。

系统观念。《周易》以其六十四卦象和卦爻辞构成一个相当完整的系统，具有自己特殊的结构。卦象的设计和某些卦爻辞显示出，《周易》已经具有以圆道为特征的整体系统观念，而且对于系统运动的规律性也有了最初的了解。对此，我们从三方面给以介绍。

第一，整体性把握。《周易》的整体性把握的观点，鲜明体现在它的医学思想中。艮卦卦辞说：“艮其背不获其身，行其庭不见其人。”意思是说：如果只注意到人体之背部，而没有照顾到全身，那就像走进一户庭院却没有看见主人一样。全身为整体，脊背是局部。主人为一个家庭的灵魂，会见主人是进入庭院的目的，进入庭院只不过是会见主人所须采取的手段和步骤。所以，用走进庭院不见主人来比喻只顾局部不获整体，包含着重视整体，将

整体视为事物之本质和主旨的思想。这句卦辞与我们现在常说“只见树木，不见森林”相近。《周易》的整体观点在卦象和六十四卦的编排上表现得更为突出。“序卦”说：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物。”

《周易》以代表天地的乾坤二卦起始，将象征万事万物的其余六十二卦置于其后，分明显示出要把握宇宙整体的意向。无论六十四卦抑或每一别卦，特别是卦象，都是整体性结构，必须从整体上去理解，才能抓住其实质。“系辞上”说：“夫《易》广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而止，以言乎天地之间则备矣。”这里所说的广大远备，其实不光是肯定六十四卦概括了万事万物，同时也是赞誉《周易》做到了从整体上认识世界，因而抓住了一切事物的本质，对天下事作出了满意的解释。

第二，建构关系与结构。在《周易》中，八卦和六十四卦图形代表了大千世界的动态之象和复杂多变的整个宇宙过程，然而它们不过是由阳爻（—）和阴爻（--）这样两个十分简单的符号所组成。阴阳二爻之所以能发挥如此大的作用，主要是因为《周易》充分利用了一切事物都具有特定关系与结构的原理。书中通过一定数量（三和六）阴阳爻的错综关系，表示各种不同的事物，如用三根阳爻表示“乾”；三根阴爻表示“坤”；上面两根阴爻下面一根阳爻表示“震”；下面两根阴爻上面一根阳爻表示“艮”；中间一根阳爻，上下各一根阴爻表示“坎”。“震”、“艮”和“坎”虽然都是二阴一阳，但由于排列次序不同，阴阳爻所处的关系各异，于是形成了不同的结构和卦象，成为不同事物的象征。“兑”、“离”、“巽”也是根据同样道理而显示出它们的差别。

八经卦和六十四别卦都是以关系和结构为基础的，而且最基本的是阴阳对立统一。损卦六三爻辞说：“三人行则损一人，一人行则得其友。”过去一般仅从字面或象数上解释，其实这两句话包含着深刻的哲理。将其引申开来，意谓事物总要结成对子存在，总是以对立统一的方式向前运动。《周易》这一思想更是巧妙地贯串于爻和卦的安排之中，表现在阴爻（--）和阳爻（—）所代表的事物及其关系上，表现在乾卦和坤卦、上（内、表、彼）卦和下（内、里、己）卦、成对耦相邻之二卦（“非覆即变”）等等的矛盾关系上。另外，除了阴阳对立统一作为始基结构以外，在六十四卦象和《周易》的论述中，主要有两种结构模式，一是构成别卦的六爻结构，一是八卦组成的八卦结构。

六爻结构由六根爻叠次排列而成。上三爻和下三爻分别组成上下二经卦，成为从属六爻系统的两个系统。六爻之间和上下卦之间形成稳定的结构关系。《周易》认为六爻结构中的位次具有重要意义，它说：“其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。……二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。”初爻为事物之始，上爻为事物之终。初爻之时，事物如何发展尚难于看出，到了上爻，既见结果，固然可判断全局，但要想全面细致地了解其发展过程，辨别刚柔错杂的性质和是非真假，就非得依靠中爻，即二、三、四、五爻不可。关于八卦结构，“说卦”分析道：“万物出乎震；震，东方也。齐乎巽；巽，东南也；齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。”“坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰：致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰：说言乎兑。战乎乾；

乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰：劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终，而所成始也，故曰：成言乎艮。”依据这段论述，可制成八卦方位结构图。其简略表达可据上述。

第三，呈现全息系统。《周易》原本是占筮之书。“筮，数也。”（《左传》）占筮的方法主要依靠数的分配和排列。阴爻称六，阳爻称九，六和九即来源于筮数。“系辞上”说：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。”“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文，极其数，遂定天下之象。”筮法认为，天地阴阳与数有确定性的对应关系，即奇数为阳，偶数为阴。所以万事万物可以用数来表示。天地阴阳的推演变化，可以转换成奇数和偶数的关系。反过来，数量的奇偶关系也能够转换成天地间的阴阳之象。而筮法所应用的“大衍之数”，正与天地阴阳相符，因此在行筮过程中，对大衍之数“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇于扚”所获得的一系列筮数，可以按奇阳偶阴规则依次转换成刚柔六爻的卦象，以表示天地万物的运动。在《周易》看来，筮数的获得，正是天启的显示。所以说：“参天两地而依数”，“极数知来之谓占”。由此可见，筮数、卦象、卦爻辞包含着相同的信息，是同一信息内容的三种不同表达形式。筮数和爻象可看作两种人工信息码，筮数的依次获得是一种编码过程，即将某种信息以规定的数字码表示出来。从筮数到卦象，再到卦爻辞，是对信息码的层层译解。

《周易》认为自身已将宇宙的全部道理和变化囊括到六十四卦之中，所以它说：“极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞。”意谓六十四卦贮存了关于宇宙的全部信息，成为一个无所不包的信息库。“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”这个信息库放在那里，自己不会思想，不会说话行动，但是通过一定的检索方法，即可从中找到你所需要的有关世界变化的信息。检索方法不只一种，除了各种不同的筮法，通过筮数的奇偶变化作为检索途径之外，也可根据“序卦”对六十四卦次序的论述，编制成按照内容进行分类的检索方法。由于内容极为丰富，《周易》既可作为筮书，也可作为百科全书使用，其卦象还是一套以符号和图象表达义理的独立系统。因此可以针对不同的用途，编制不同的检索方法。“系辞下”说：“夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽，开而当名辨物，正言断辞，则备矣。”可见，《周易》的六十四卦既可看作一个信息变换系统，同时又是一个关于宇宙和人事变化的信息贮存系统。由于六十四卦的特殊结构，再加上后人的义理阐发，它已成为一个有趣的全息系统。它以卦爻这种特殊方式，反映了宇宙的全息特性，这在世界思想史和认识史上也是一大奇迹，一大成就。

其次，《周易》中还表现着朴素的唯物论思想。这主要是它那种观物取象的主张。《周易》从人们生活经常接触的自然界中选取了八种东西作为说明世界上其他更多东西的根基。它们是天、地、雷、火、风、泽、水、山。在这八种自然物当中，天地又是总根源，天地为父母，产生雷、火、风、泽、水、山六个子女。这是一种十分朴素的万物生成的唯物论观念。《周易》认为自然界也跟人和动物一样，由两性（阴阳）产生的。“系辞”说“近取诸身，远取诸物”，所谓“近取诸身”，即是指男女两性的差别，“远取诸物”是指人类以外的昼夜、寒暑、牝牡、生死等等自然现象和社会现象。《周易》

从复杂的自然现象和社会现象中抽象出阴、阳两个基本范畴，它对后来的哲学、科学的发展有深远的影响。阳代表积极、进取、刚强、阳性等特性和具有这些特性的事物。阴代表消极、退守、柔弱、阴性这些特性和具有这些特性的事物。世界就是在两种对抗性的物质势力（阴阳）运动推移之下孳生着、发展着。

在《周易》的“易传”中所提出的唯物论思想更加丰富，几乎成为一种思想体系，而这个体系的具体内容是包括天道、地道和人道的关于自然和社会的普遍规律，至于它的表现形式则是全面地利用了“易经”的框架结构。它说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”既然“易经”的框架结构是对客观外界的一种象征和反映，那么它所表现的包括天道、地道和人道的普遍规律就不在它的框架结构本身，而在不依赖于它而独立存在的客观外界。在这条唯物论思想的指导下，“易传”不是以“易经”的框架结构为基础来推演关于自然和社会的普遍规律，而是从直接观察自然和社会现象出发来研究它们的普遍规律，因此“易传”最有名的说法是：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”认为存在于天地之间的只有各种各样实在的物质。这也是“易传”贯彻唯物论思想所确定的基础和前提，并由此出发，围绕着天地万物是怎样生成和运动发展的规律问题进行了深入的探讨。“易传”直接论述天地生成万物的过程，把天地归结为生成万物的实体。它说：

“天地交而万物通也”；“天地感而万物化生”；“天地相遇，品物成章也”；“天地节而四时成”；“天地设位，而易行乎其中矣”。

究竟天地是怎样生成万物呢？“易传”认为是由于天地中的阴阳二气交互感应的结果。它说：

“柔上而刚下，二气感应以相与”；“刚柔相推，而生变化”；“刚柔者，立本者也”；“乾之大始，坤作成物”。

“易传”从“盈天地之间者唯万物”的命题出发，探讨万物生成的规律问题，最后概括出了一条总的原则，叫做“一阴一阳之谓道”。然后又根据这条总的原则去说明其他一些哲学问题，从而建立了一个完整的哲学体系。这个体系是根据一条唯物论的思路一步一步展开的。首先，“易传”把“易经”的框架结构看作是一个反映客观外界的体系，然后就撇开它，直接以客观外界为对象，解释万物生成变化的规律。它利用了传统的阴阳学说，从观察认识客观外界本身来总结出这个规律。但是，当“易传”把这个规律纳入“易经”的框架结构之中，借用宗教巫术的形式来表现时，却产生了严重的混乱，离开了唯物论的思路，而滑到唯心论思路上去。这时它又不把“易经”的框架结构看作反映客观外界的体系，而看作先验的体系。这种自相矛盾的情形在古代哲学中是经常并存于同一个哲学体系中。

在《周易》的朴素辩证法思想当中，也存在着历史局限性和阶级局限性带给它的许多糟粕。《周易》相信“自天佑之，吉无不利”（大有上九）。西周统治者的天命观，使《周易》中的朴素辩证法蒙上一层厚厚的神秘主义的污垢。这种唯心论世界观，使其中朴素唯物论因素和朴素辩证法观念却为非科学的占筮活动服务了。因此，《周易》的矛盾观并不彻底，存在一种单纯追求调和的倾向。它的发展观也不彻底，存在一种忽视超越、崇尚循环的倾向。这些消极的思想因素，在后来的反辩证法思潮中，如在从孔丘到思孟

的“中庸之道”、庄周的相对主义、邹衍的“五德始终”论中，得到了进一步的发展。但是最重要的是，《周易》朴素的辩证法思想和朴素的唯物论思想，对后代中国古典哲学的发展，无疑产生了深远的影响。《周易》对世界文明的影响也是很大的。十七世纪德国著名哲学家、数学家莱布尼茨读到《周易》后赞叹不已，认为它是人类史上第一次提出了数学上“二进制”的思想，这是一个惊人的贡献。目前，“易学热”不仅在中国出现，而且在世界范围内也呈发展趋势。

七、炎黄传统文化的承前启后——西周（下）

（一）《尚书》和《诗经》中所见周代思想意识

《尚书》也称《书经》，或简称《书》，被列为传统儒家经典之一。“尚”即“上”，上代以来之书，故名。是中国上古历史文件和部分追述古代事迹著作的汇编。《汉书》说《尚书》取材的时代是“上断于尧，下论于秦”，“上断于尧”未必靠得住，但是象《盘庚》这篇商王文告，可能是商朝的史官写的，这已经是很古的历史资料了。西汉初所存二十八篇，即《今文尚书》。另有祖传汉武帝时在孔子住宅壁中发现的《古文尚书》和东晋梅赜所献的伪《古文尚书》二种。现在通行的《十三经注疏》本《尚书》，就是《今文尚书》与伪《古文尚书》的合编。《尚书》中与哲学思想有关系的是：《洪范》、《大诰》、《康诰》、《召诰》、《洛诰》、《无逸》。其中《洪范》篇的原初就是商末周初的作品，其余几篇可以代表周朝的统治者特别是周公的思想。司马迁在作周史时，便以《尚书》为主要依据，有的全文收入，如《牧誓》、《金縢》等篇，有的收其一半。从记载形式看，《尚书》确有记言、记事之分，所谓典、谟、训、诰、誓、命等，就是王侯对于臣僚的讲演、命令、宣言和谈话记录，均属“记言”之作。“记事”的作品较少，仅有《金縢》、《顾命》两篇。前者记述周公藏书金縢之匮（铜绳捆束的匣子），成王开匣取书，看到周公旦的祝辞，了解其忠诚之后大为感动的全过程；后者叙述了成王临终遗嘱和康王继位登基、朝享诸侯的全过程。记事的篇章在西周还属少量，这当是一种新兴的文体。

《尚书》中的《洪范》通过武王与箕子的对话，提出了关于“五行”的观念。“五”指五物，“行”指运动。“五行”就是金、木、水、火、土五种物质元素的运动变化。《洪范》认为水性润下、火性炎上、木可曲直、金可变革、土宜生长庄稼。这虽然是从表面现象上去说明五种物质各自的属性，但是它认为世界万事万物都由这五种基本元素构成，则是一种解释世界生成的朴素唯物论观念。对此，我们在上一章的第一节中已做了分析，在这里就不重复了。

考察神权政治的演变过程，是研究《尚书》内容的重要方面。从《尚书》的记载来看，神权政治基本上可分为两个阶段。商以前是第一阶段，商以后是第二阶段。在《尚书》中，属于商代以前的一共有九篇，其中虞夏四篇，商代五篇。虞夏四篇显然属于后人的追记或假托，难以据为信史。商代五篇则基本上是真的，从这五篇的记载来看，可以窥见当时神权政治的大概。“有夏多罪，天命殛之。”“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”“尔尚辅予一人，致天之罚。”（均引《汤誓》）“先王有服，恪谨天命。”“予迓续乃

学术界对于《洪范》篇的产生年代说法不一。自刘节先生著《洪范疏证》（1928年）之后，许多学者都认同《洪范》为战国作品。当然也有认为是春秋时代的，也有认为是秦汉时代的。刘起舒先生曾著《洪范成书时代考》一文（载《中国社会科学》1980年第3期），经“思想内容上的”详细考证，又认为“《洪范》的原本最初当是商代的”。任继愈先生主编的《中国哲学史》中则认为：《洪范》中所讲的箕子“曾为殷朝父师，是商奴隶主贵族中的开明分子，曾被纣囚禁。《洪范》中有些部分是后人的解释，混入正文的”。根据这些大家的主张，我们姑且认为《洪范》的雏形“原本”产生于商末周初，只是后人（如春秋战国等）“混入”一些解释。

命于天。”“故有爽德，自上其罚汝。”“迪高后丕乃崇降弗祥。”（均引《盘庚》）这里的“天”和“上帝”就是宇宙的最高主宰。天子是代天行令的人，所以不但一般人要绝对服从上帝的命令，就是天子也要服从上帝的命令，他代表上帝来行使征讨和赏罚。要而言之，这就是神权政治的基本内容。

在《尚书》中，记载了神权政治的第二阶段是从周代统治者对传统的宗教神学提出修正开始的。这里主要是提出了“德”与“天”、与“民”、与“罚”的关系。“惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡、庸庸，祗祗，威威，显民。用肇造我区夏。”“别求闻由古先哲王，用康保民，弘于天，若德裕乃身，不废在王命。”（均引《康诰》）“肆王惟德用，和怵先后迷民。”（《梓材》）“肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。”（《召诰》）在这里，我们首先看到周代统治者对于“德”的重视。这个“德”不但跟“天”有联系，而且跟“民”也有联系。“德”是上天意志的体现，只有推行“德”政，上帝才不会断绝天子的大命，并使他永远保持大命。同时也只有推行“德”政，才能获得“民”的拥护。文王由于有德才开创了周国；纣王由于失“德”才招致殷商的灭亡。可见“德”是关系国家兴亡的大事。正因如此，周代统治者郑重其事地提出了“敬德”。由于“德”和“天”有密不可分的联系，所以“敬德”也就是“敬天”；又因为“德”和“民”也有密不可分的联系，所以“敬德”也就是“保民”。因而后人把这种思想归纳为“敬德保民”或“敬天保民”，这种思想在《尚书》中占着极其重要的地位。周书十九篇，从不同角度反复强调并一再宣扬的，也就是这种“敬天保民”的思想。

但是周代统治者并没有把“德”看成是万能的，因此除了“德”之外他们还从法上提出了“罚”，并且把“德”和“罚”结合在一起，叫做“明德慎罚”。尽管说要“慎罚”，但从《尚书》的记载来看，这种“罚”却是十分严厉的。“罚蔽殷彝，用其义刑义杀。”（意思是：根据周代的利益，可以延用殷商的法律规定，该用刑的用刑，该杀的杀）“天惟与我民彝大泯乱，曰乃其速由文王作罚，刑兹无赦。”（意思是：破坏上天所赐的人伦之道，就要迅速根据文王所定刑法严惩不贷）“群饮，汝勿佚，尽执拘以归于周，予其杀。”（意思是：对聚众饮酒者要全部抓获解进京城，我们要处死他们）《尚书》中有非常丰富的法律内容，其“明德慎罚”的思想对后代影响很大，后代统治者的“德威兼施”、“宽猛相济”的思想就是在《尚书》的基础上发展起来的。而后来《左传》中的“民本”思想，其源头也可以看作是《尚书》中的“敬天保民”思想。可以毫不夸张地说，《尚书》的政治思想是后代统治者政治思想的蓝本。因此，深入研究《尚书》对于研究我国古代上层建筑，具有重要意义。

再说《诗经》。《诗经》是中国最早的诗歌总集，它虽然属于文学作品，但是由于其中有许多西周时代的思想史资料，所以在此我们给与较详细的介绍。《诗经》原本只称作《诗》，后来被儒家列为经典之一，所以称为《诗经》。大抵是周初至春秋中叶的作品，而编成于春秋时代，共三百零五篇，分为“风”、“雅”、“颂”三大类。相传周王室有派专人（称“行人”或“遘人”）收集民间诗歌制度，称为“采诗”，后人或以为其中不少作品的辑集与这种制度有关。《诗经》中的“国风”部分，现代研究者一般认为大都是民间诗歌，不少篇章揭露了当时政治的黑暗和混乱，贵族统治集团对人民的压迫和剥削，于人民的劳动和爱情生活也有所反映。出于统治阶级的

“雅”、“颂”部分，有些是宴会的乐歌；也有不少暴露时政的作品，表现了对周室趋于衰落的不安和忧虑；还有一些祀神祭祖的诗，提供了关于周的兴起、周初经济制度和生产情况的重要资料，但其主旨在于歌颂功德，宣扬统治者承天受命的思想。

《诗经》中表现了相当多的天道思想。我们知道，西周时人的“天人合一”思想是从上帝神与祖先神的结合出发的，由此产生了周初的天命观。到了周公时代，这种天命观有了一次变革，即一方面依然保留宗教的信仰，另一方面又补充了伦理思想即“有德有孝，四方为则”。然而《诗经》却违背这一正统思想，它不但责难上帝神，而且怀疑祖先神。这种意识形态具有唯物论的思想萌芽，在客观上可以说是周初思想的否定。下面引述一些主要诗句。

“天方艰难，曰丧厥国。”

“天降丧乱，灭我立王。降此蠹贼，稼穡卒痒，哀恫中国，具赘卒荒。”

“瞻卬昊天，则不我惠。孔填不宁，降此大厉。邦靡有定，士民其瘵。”

“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。旻天疾威，弗虑弗图。舍彼有罪，既优其辜，若此无罪，沦胥以铺。”

“不弔昊天，乱靡有定。”

从这些诗句中可以看出，上帝虽然在意识中没有被完全否定，但好象变样了，反常了。这是怀疑上帝并接近于否定上帝的思想表现。人们怀疑或否定上帝，时常是社会危机的反映。对比一下“周颂”和“大雅文王”的天命观，便知道周初的上帝神是如何值得“以天为宗”，厉王以后的上帝神是如何遭受人的攻击。宣王中兴，曾一度使上帝复活，但已经没有周初那样，凡大事必说天与上帝的授受了。比如“大雅”和“小雅”中的许多诗，就没有一句提到天帝的命令，而如果按周初的思路，一定是首先说“天命匪解”、“今王嗣受厥命”。当然偶尔也提到“天”字，比如：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。天监有周，昭假於天。保兹天子，生仲山甫。”这里所出现的“天”字如跟周初的“天”字相比较，就会发现很大不同。第一，周初天命的功用逻辑上是全称，只要配天受命，命就一如人意。此处所讲的天命逻辑上是特称，仅以降生佐王的大臣为天命。第二，周初配天命的原则逻辑上是特称，天命只与先王结合，降福子孙。此处所讲的配天命的原则是全称，不但贵族可以配天，而且一般的人民也和天命有关了。因此可以说，周初天命观已经对现实让步了。

天命思想的变革，一方面怀疑上帝与天，另一方面便要怀疑先王祖宗了。比如：“昊天上帝，则不我遗。胡不相畏，先祖於摧。”“群公先正，则不我助，父母先祖，胡宁忍予？”“藐藐昊天，无不克巩。无忝皇祖，式救尔后。”（均《大雅》）“先祖匪人，胡宁忍予？”“父母生我，胡俾我瘵？”（均《小雅》）诗章很明显地指出，先祖、皇祖、父母都不能赐子孙以福祿了，在大命告终的时候，祖先神对子孙没有一点援救。反之，人在不畏天的时候，也就要把先祖推翻了。

在西周统治者的思想意识中，上帝和祖先是两大支柱。然而一旦这种支柱动摇，臣民就要产生藐视、讽刺甚至反对统治者的思想观念了。《小雅》中有位作者“巷伯”（后代的掖庭长），他是周天子的一个侍人（后代的宦官），他作诗就对周天子的昏聩发泄不满，说这位天子好听阿谀谗言，因此好人受气，坏人当道。统治阶级内部的日益腐朽，劳动人民的苦难必然更加

严重，于是他们会更加不满，呼喊得更为强烈。魏风《伐檀》大约就是伐木的奴隶喊出的抗议呼声：

不稼不穡，胡取禾三百廛兮？不狩不猎，胡瞻尔庭有悬貍兮？”

他们对那些不劳而食的奴隶主发出了义正严辞的质问：“彼君子兮，不素餐兮！”劳动人民朴素简明地道出了人生的正确准则：不劳者不得食。

平民的生活，也日益下降。魏风的《硕鼠》，盖是当时的“国人”的呼声：

硕鼠硕鼠，无食我黍。

三岁贯女，莫我肯顾。

逝将去女，适彼乐土。

乐土乐土，爰得我所。

它将剥削者比喻为肥胖的老鼠，人民终年供养着它，而它却不顾人民的死活。这种情景描写得惟妙惟肖，贴切生动。当人民百无聊赖，憧憬着一个美好的“乐土”的时候，宗周的旧秩序也就行将崩溃了。在小雅《十月之交》里，当时一位知识分子——士，敏感地觉察到了时代的脉搏，变革的前兆，于是向社会发出了警告：

烨烨震电，不宁不令（好）。

百川沸腾，山冢率崩。

高岸为谷，深谷为陵。

——哀今之人，胡憯莫惩！

闪电劈空，江河沸腾，山崩地裂，上下易位的政治大变革将要来到了，正如诗人所预言的，西周王朝也随即复灭。这首诗是《诗经》中唯一有确切的写作年月可考的，因为它开篇说“十月之交，朔日辛卯，日有食之”。由于指出了日蚀的月份，日期（朔日）和日子的干支（辛卯），因此后代的天文学家推算出这一天是公元前七七六年（周幽王六年）的夏历十月初一日。我们知道，过了五年之后（公元前七七一年）西周王朝就在内外夹击之中崩溃了。随着春秋时代的来临，古代社会就出现了巨大的变革局面。

（二）社会演变促进旧观念的革新

西周末年是个社会大变动的时代。随着周王室的衰落，各诸侯国经济政治势力的发展，人们的神权和王权意识都在削弱。奴隶和平民的逃亡反抗，新兴封建势力的扩张，奴隶主贵族之间的兼并战争和内讧，使得僭越违礼事件层出不穷，冲击着奴隶主贵族专政的世卿世禄制，也冲击着“以德配天”的宗教政治伦理观念，不断动摇着上帝的权威。人们对上帝的怀疑和诅咒，对自然界发生和变化的唯物解释，使西周以来的奴隶主贵族的统治思想受到很大冲击。在这种新的形势下，一方面统治者还是继续宣扬自然变异是有意志的天在赏善罚恶，或者是人们违反道德规范的结果。并且提出，社会的政治事件，以至重要人物的疾病和死亡，都是受神秘的有意志的“天”所支配的，天道与人事互相感应。另一方面，人们的德、天、礼、孝等思想观念，则产生了势不可挡的巨大动摇和革新。在这方面，《诗经》中为历史提供了许多资料，如下做一简要介绍。

关于“德”。周初统治者的道德之所以被称为“纯德”（“文王之德之纯”），乃是由于他们极力宣扬先王的德和上帝的意志相一致，如《尚书》载：“丕显考文王，克明德慎罚。……闻于上帝，帝休，天乃大命文王”，“弘于天，若德于乃身，不废在王命”。然而到了后来，“纯德”便开始人间化，甚至更重视德的效果与仪式了。直到西周末年，“德”的观念产生大变。比如有一种服役于奴隶主工商业的奴隶称作“工正”和“贾正”（据《诗经》，下同），西周末年由于他们自身的发展，开始不服管束了，都私自经营起工商业来。于是奴隶主不仅指责他们“百尔君子，不知德行”，而且加紧压榨他们，这样激起了他们的愤怒，说道：“就其深矣，方之舟之；就其浅矣，泳之游之；何有何无，黽勉求之。凡民有丧，匍匐救之。不我能傴，反以我为仇；既阻我德，费用不售。”意思说：我们经营生意，多劳多赚，少劳少赚，但不论赚多赚少，都是劳动汗水换来；如同老百姓常遇灾害（丧）一样我们也常遇损失，本应仰仗官府救济；但是现在官府不但不帮助我们，反而和我们敌对，不顾德行地剥夺我们利益，使我们的生意无法经营。真是“回遹其德，俾民大棘”，是说：统治者不讲求德行，一味的贪暴，使得人民遭受困难而过不了日子。由此可以看出，劳动人民已开始有了自己的道德标准，而且希望统治者能够“以德报德”。他们说：“辟尔为德，俾臧俾嘉。淑慎尔止，不愆于仪。不僭不贼，鲜不为则。投我以桃，报之以李。”是说：统治者如果好好地施行德治，他的仪容又很适度，又不使用残暴的手段对付人民，那人民哪有不纳入规范的呢？这就是“投我以桃，报之以李”。这是人民以“德”劝告统治者。

但是统治者却不能接受，他们总想另立道德标准，把“德”的内涵等级化，比如：除了周王“之德之纯”地神化外，其他百官之德则要柔顺，要仪容美善，具有这样的德才可做到“古训是式”和“天子是若”，即才可做到遵古法制和一切听命于周王。然而一般被奴役的人民，只要在百官“明命使赋”地把上面的命令宣示下来以后，能够恭敬服从地遵命劳作，就是他们的德行，即“民之秉彝，好是懿德”。但是历史潮流已使“民各有心”，人民心中开始扎下自己的道德之根，统治者的道德标准（彝）在人民中间已经不占位置，甚至人民都要反过来指责统治者“乃如之人兮，德音无良”，像他们那些人，才真是太没有德行了！

关于“天”。这里的“天”要包括天帝（上帝）和祖先神等等，在西周是人们崇拜的对象。天命更是一个神圣庄严的宗教范畴，它说的是由天神所支配的有关国家命运的大事。这种神圣庄严的性质又由一套等级森严的祭祀制度而加强，只有天子才能祭祀天神，因而也只有天子才能接受天命。对诸侯、卿大夫以至一般的民众来说，天命只是一个畏敬的对象，不能直接去接受它。因此，天和天命成了天子的专用品。是一个只有最高祭司才有权使用的宗教范畴。但是到了西周末年，由于社会演变而表现出来的怨天、恨天、骂天思想的冲击，也随着周天子权力进一步的没落，天和天命范畴失去了神圣庄严的性质，逐渐从高不可攀的地位下降为社会的习用语，于是在意义和用法上发生了一系列的变化。在统治者内部，这种变化首先表现为天命的解释权下移，一些大国诸侯为了争夺霸权的需要，纷纷把自己说成是天神的代理人，他们保留了天和天命范畴原来的宗教神学的意义，而在用法上却采取“僭越”。

在整个社会里，上述变化则主要表现为人民的怨天、恨天、骂天思想。“瞻卬昊天，则不我惠；孔填不宁，降此大厉。”（《诗经》，下同）是说：仰视上帝，它不给我恩惠，反而给我灾害，使我不宁。“昊天上帝，则不我遗。”是说：上天吗？它连饭都不给我吃。“旻天疾威，天笃降丧；瘠我饥馑，民卒流亡，我居圉卒荒。”是说：老天爷不好呀，给我这么大的灾害，又到处遭饥荒，耕奴逃亡了，田土也荒芜了。人民对于天不仅是怨恨，而且简直是责难和指骂。比如，“昊天不惠”，是说：上天太刻毒了。“旻天疾威，弗虑弗图。”是说：上天残忍得太无人性了。“浩浩昊天，不骏其德。”是说上天太不讲德行。人民不仅对上天是如此态度，就是对自己的祖先神也是怨恨和指责。比如，“群公先正，则不我助；父母先祖，胡宁忍予。”是说：先公先祖，在冥冥中不保佑我，难道忍看我受这种灾难吗？“先祖匪人，胡宁忍予？”是说：我先祖难道不是人，没有仁爱之心吗？怎忍看我受这样的苦呢？西周时代人民对上帝和祖先神的这种怨恨和指责并不是空空而论，他们最关心的是实实在在的人间现实，因此他们一方面寻找苦难的根源，一方面激励自身的奋斗。比如，“下民之孽，匪降自天；噂沓背憎，职竞由人。”是说：人民大众的罪孽并不是什么上天所给予的；所有纷争与祸乱都只是由人（统治者）所制造出来的。“天命不彻，我不敢效我友自逸。”这是说：所谓天命，那是靠不住的，所以我不敢像其他友人那样闲散不劳，我应当奋发图强。这里都表现出了西周时人不畏天、不畏命、不畏官的思想意识。

关于“礼”。“礼”原是奴隶制上层建筑的总称，主要是保护血缘宗法制的稳定性，因此周王朝要求臣民必须“式礼莫愆”，“式”就是法，“愆”就是过错，要求必须法“礼”而无过错。可是从西周末年开始，社会的演变促使人们“礼”的观念也在革新。《诗经》中讲过这样一件事：“抑此皇父，岂曰不时？胡为我作？不即我谋。彻我墙屋，田卒汙莱。曰予不戕，礼则然矣。”意思是说：你这皇父太可恨，为何叫我去筑城？而在筑城以前又不预先告知我为筑城而要我搬家，好让我准备准备。为去筑城，我荒废了田地；另外你又竟然拆毁了我的屋墙；这不都是你的不是吗？你反倒说：“我并没有损害你；至于你的屋墙拆毁，田地荒废，那是你为了对我供奉，这对于‘礼’来说是很自然的。”事件中所讲“皇父”一定是位权贵，而跟皇父对立的一定是位小有家产的小吏（如《国语》中所谓“田峻”，“农正”等）或新兴

力量。皇父按照旧的“礼”的规定来使役他，而他由于自身的利益受到损害而指责皇父的“礼”是无道的。这种指责本身在周代就属于一种无“礼”了。尤其其他重复皇父所说的话，表现了他对“礼”的轻蔑与怀疑，实际上在讲：皇父你的“礼”就是损害别人的家产。这说明西周末年人们“礼”的观念正在动摇。

这种动摇应该说是春秋时代“礼坏乐崩”的前奏。由对“礼”的轻蔑与怀疑，到对“礼”的践踏与破坏；由小吏跟权贵的顶嘴吵架，到“君臣无常位”的呼喊，前后可以看出历史联系的必然性。《左传》曾说：“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故诗曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓，于今为庶，王所知也。”这种评论排除了宗法血缘的因素，否定了依据血缘宗法确定的“礼”即永恒不变的等级秩序。同时，如果依据君主对臣民的好坏来衡量君主称职与否，那么逻辑的必然推论便是：只要君主有过失，指责他就是合理的；过失极大，杀死他也是合理的。

关于“孝”。周代继承了殷商时代孝的思想。甲骨文中已有“孝”字。西周时周公告诫其弟康叔说：“无凶大憝，矧惟不孝不友。”（《尚书》）维系血缘宗族关系，是“孝”意识产生的历史社会根源。孝父母、敬兄长、尊祖先、忠君王，这种道德意识结构的基础是孝。统治者所以强调孝，就是要让人自幼养成顺训服上的习惯，决不犯上作乱。本来孝是一种美德，但是过分强调孝，甚至把它作为诸德之本、之根、之基（后代《孝经》就有“人之行莫大于孝”），这就成为一种宗法等级社会在思想意识上约束和箝制的力量和手段了。所以当西周末年血缘宗族统治削弱的时候，孝的意识也开始动摇。《诗经》中就为后人描述了当时出现不孝的社会情景。主人公是那种孤苦的老人。

“葛藟荒荒，在河之浒。终远兄弟，谓他人父；谓他人父，亦莫我顾。葛藟荒荒，在河之涘。终远兄弟，谓他人母；谓他人母，亦莫我有。葛藟荒荒，在河之漘。终远兄弟，谓他人昆；谓他人昆，亦莫我闻。”意思是说：河边的葛藤藟延不绝地长着，可是我呢？真可怜，自己的亲属不理我，自己的儿女又视我如陌路；我不能像葛藤一样，一丝一丝地长得那样藟延不绝。

“有杖之杜，其叶湑湑。独行踽踽，岂无他人，不如我同父。嗟行之人，胡不比焉；人无兄弟，胡不饮焉。有杖之杜，其叶菁菁。独行曷曷，岂无他人，不如我同姓。嗟行之人，胡不比焉；人无兄弟，胡不饮焉。”意思是说：孤生的赤棠，叶子满枝地长着。可是我呢？不象赤棠这样叶满枝头地生存，我只剩下孤零零的一人，在路上徘徊。沿途难道没有其他的人吗？唉！有是有的，可都不是自己的亲属。过路的君子呀，怎么不可怜我的孤独而帮助我一把呢？

这种情景告诉我们，在大讲“孝思维则”以维系血缘宗族统治的西周末年，由于新兴势力的崛起、宗族的分裂、周室的衰微等等，原有“孝”的维系力量已经大大减弱，甚至出现了“子不顾亲”的上述现象。那些孤苦老人，我们可以想象：他们有子女，有亲属，原先他们都是集在一起服役于奴隶主贵族（这是中国早期奴隶制关系的特点），但是后来谁都在自我发展，比如有的逃走，有的小有家私而独立，甚至顶着“非礼”的帽子去搞经营，就是

前文关于“礼”当中也涉及这类问题。那位跟“皇父”对立的就是一位“非礼”者。当时周朝政府设有管理耕奴的小吏，称为“田峻”、“农正”；管理工业奴隶的称为“工尹”、“工正”、“工师”；管理商

说，新兴势力崛起的时代在裹挟着他们前进，在社会生存的竞争关头里他们再也顾不了双亲父母了，使老人孤苦徘徊于街头，而他们又顶上了“非孝”的帽子。是他们不孝吗？很难这样讲。前进的历史将使“孝”的内涵改变，原先的“孝”是以血缘奴隶制关系（如整个家族都世代为奴）为社会基础的，现在即西周末年这种制度在被历史潮流所冲击，因此新的“孝”的内涵将会产生，比如对老人可以托管或想方供养等等。这说明：思想观念的内涵是随着历史的变革而变革的。

业奴隶的称为“贾正”、“市正”。这些生产奴隶，所谓“农之子恒为农，工之子恒为工，商之子恒为商”（《国语》），是世代代受着奴役。世袭的种族奴隶主，统治着世代代被奴役的种族奴隶，像这样的阶级统治关系，正是以血缘关系为基础的种族奴隶制社会的特点。（笔者注）

（三）无神论思想的突现

从西周末年到春秋前期，奴隶制经历了深刻的危机。周王与诸侯的矛盾，诸侯封国之间的矛盾，奴隶与奴隶主的阶级矛盾，华夏族与戎狄夷蛮各族的矛盾，都尖锐起来，奴隶制开始了缓慢地向封建制转变的过程。在这动乱与变革的历史条件下，人们更加不敬天帝、不信鬼神、重视人事，从而形成了西周末年到春秋初期的无神论思潮。

不敬天帝 我们讲过，《诗经》中保存了这个时期被奴役者“不畏于天”、诅咒上帝的丰富材料。例如：“荡荡上帝，下民之辟，疾威上帝，其命多辟。”这是说：你这个荒唐的上帝，本是下民的君主，而你这个凶暴的上帝，下的命令多不正确，有的篇章甚至大骂上帝反常，让下民遭殃：“瞻印昊天，则不我惠。孔填不宁，降此大厉。邦靡有定，士民其瘵。蠹贼蠹疾，靡有夷届。罪罟不收，靡有夷瘳。”这是说：我仰视天帝，它不给我恩惠，反而给我灾害，使我不宁；国中到处不安定，士民都在受罪。你就像一群损害庄稼的害虫，而且一直不停；你不收起陷害士民的罗网，这样下去如何是好。这里不仅怨恨上帝，而且批判起地上的统治者了。这些不敬之辞，在以前是不敢加于主宰者的，现在竟然宣布了天的罪状，说明人们对天的信仰的动摇。这一动摇、怀疑与批判的思想，是通向无神论的桥梁。

人们不敬天帝，自然要不信天命。西周末年有不少人把“周将亡”的原因归为天命。但伯阳父却认为“民乏财用，不亡何待”？至于说到周朝为“天之所弃”，也不是有神灵主宰，而是因为“国必依山川，山崩川竭，亡之征也”（《国语》）。并非“天命所终”。这是伯阳父从地震灾害引起经济困乏方面讲的。史伯在回答“周其弊（衰亡）乎”的问题时说：“王者居九咳（九州）之田，收经入（聚敛）以食兆民”，但是王背弃了“和乐”的原则，而强求“专同”（形式上的一律），“欲无弊，得乎”（《国语》）？失去“人和”不可能“无弊”。这是侧重于政治方面讲的。两者都是从社会自身寻找王朝败落的原因，而不归咎于虚幻的天命。这是对有神论的初步否定。

不信鬼神 由于战争频繁，灾害不断，周朝的国势迅速衰微，人民生活日益困苦。周宣王时，连年大旱，饥馑迭至，人口大减。他们虔诚地求神祈雨，“靡神不举，靡爱斯牲”，“上下奠瘏，靡神不宗”，但是，始祖神后稷不来享受祭祀，万能的上帝也不降临。祭祀用的圭璧已经用尽，然而却没有一个神来听听用民的请求。在悲观绝望之余，他们开始怀疑祖先亡灵祐福子孙的可靠性了。“群公先正，则不我助。父母先祖，胡宁忍予！”在天之灵的祖先本是不存在的，祖先祐福世俗中的子孙的想法实属虚幻观念。这种事实一旦被人认识，祖先崇拜的迷信思想势必趋于淡薄，终将发生瓦解现象。受苦受难的子孙就会质问其祖先：“胡不相畏？先祖于摧。”（均引《诗经》）他们改变了过去一味哀求祖先祐福的常态，竟然公开地以绝嗣断祭来威吓其祖先亡灵，与“群公先正”相抗争。祖先的威望每况愈下，崇拜祖先的观点也随之动摇，趋于幻灭。在世俗中受苦受难的子孙从怨恨祖先发展到咒祖：“四月维夏，六月徂暑。先祖匪人，胡宁忍予？”（《诗经》）诗中的“先祖匪人”一语落地有声，表现出反对祖先崇拜的坚定态度。有鬼论者维护祖先崇拜，他们宣扬人死成鬼的人鬼中，祖先占有最高的地位。可以说，祖先亡灵是鬼世界的基本成员，没有祖先亡灵就没有人鬼世界。反对祖先崇拜的后果就是整个人鬼世界的动摇。

占卜迷信和敬畏鬼神，几乎是殷周思想意识的轴心。但是到了西周末和春秋初，这种思想意识开始破裂。《左传》载鲁僖公时“夏大旱，公欲焚巫尪”。巫尪是女巫，专祈祷求雨，是巫术迷信；鲁僖公认为焚巫尪可以致雨，也是一种迷信观念。臧文仲不信这一套，他说：“非早备也，修城郭，贬食省用，务穡劝分，此其务也。巫尪何为？天欲杀之，则如勿生；若能为旱，焚之滋甚。”认为面对大旱，要采取切实的措施以防旱，天旱不雨跟巫尪不相干。臧文仲思想的可贵之处在于他从神学说教自身的矛盾性来揭露其错误。按神道观念，巫尪致旱，如焚之，老天就会下雨；而按这同一观念，巫尪也是天生的。这样在逻辑上就发生了矛盾：天欲杀她，又何必生她；如天不欲杀她，那“焚之”不“滋甚”即旱情更重了吗？因而焚巫致雨是自相矛盾的。臧文仲“以子之矛，攻子之盾”的有效方法，也为后代无神论者所继承。同样在僖公时代，秦晋之战，晋败而惠公被俘。惠公不从人事方面检查失败的原因，却认为是先君没听从占卜之言所致。韩简明确指出：“龟，象也；筮，数也。……先君之败德，及可数乎？”认为龟纹以象示人，筮草以数告人，而先君的德行不好，这与占卦的数有何关系呢？他否认龟筮迷信，并借《诗经》“下民之孽，匪降自天”的话，得出人事主要决定于人为的结论。这里渗透着无神论的主张。

重视人事 西周时期，产生了否定神的主宰，提出民神并举或以人为主要的思想，强调人的作用。以后，随国大夫季梁认为：“民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神”。“今民各有心，而鬼魂乏主、君虽独丰，其何福之有？”（《左传》，下引同书）周太史史鬻则说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。”主张要“依人而行”。至于人间的吉凶祸福也同天命无关，认为“祸福无门，惟人自招”，“吉凶由人”，“妖由人兴也。人无衅（祸行），妖不作”。子产还提出：“天道远，人道迩（近），非所及也，何以知之？”他认为，天道与人道互不相干，怎么能知道有天命呢？不过是胡言乱语罢了。有一次晋侯生了病，巫医说是神鬼作祟，子产对晋侯说：“若君身，则亦出入饮食哀乐之事也，山川星辰之神又何为焉？”他认为，只要起居饮食正常，喜怒哀乐节制，就不会生病。从这些论述来看，大到国家的兴亡，小到个人的苦病，都是由人事所致，而非神鬼所造成。又如齐侯生病一年不愈，有的大夫对齐侯说：国君待奉鬼神比先君还要丰盛，现在久病不愈，完全是祝史这些人祷告得不好；各国诸侯还以为君对神不敬造成的，君应当杀掉祝史来求神的宽恕。晏婴谏齐侯说“不可为也”，他不谈君病而论国政，历数造成“民人苦病，夫妇皆诅（咒骂）”之弊，指出“虽有善祝，岂能胜亿兆人之诅”？终于说服齐侯不靠巫祝，而是实行“宽政，毁关，去禁，薄敛，已责（取消欠债）”。无神论思想的一个重要内容，就是否定神的作用，肯定人的作用。轻鬼神而重人事的思想，虽然还没有做到根本否认神和作用，仍给天命鬼神留下了一些地盘，但由于他们重视民心的向背，强调事在人为，这仍然是对有神论的一个打击，对推动思想解放起了积极作用。

西周至春秋，只是无神论的萌芽阶段。它始于商、周，而明显表现在西周末对上帝（天）信仰的怀疑，并从怀疑到怨天、骂天。但是，怀疑与怨恨，也只能说是人们冲破神学束缚的一个开端。春秋前期虽然也出现了无神论思想活跃的局面，但这个时期的无神论观点都还裹着一层神秘的外衣，表现着

“科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系”。

(四) 科学文化的新积累

随着奴隶制经济的发展，西周时期的科学文化比殷商时代有着更新的积累和发展。这方面表现最为突出的是天文、历法、数学、医学，以及政治、哲学、历史、文学、艺术等方面。从思想史角度看，《周易》、《诗经》等经典文献跟上述科学文化的诸方面都有密切的关系。

天文和历法 中国科学院紫金山天文台研究员赵定理曾提出：“《易》的源头，本为古历法所得到的自然规律。经古人提炼，抽象为太极、阴阳、八卦学说。然后，又法自然之规律，用来推演万物、万事，并用来占筮。”就以八卦源于古天文为例。首先说空间概念。空，即宇宙大自然的本体，是三维的真实空间。宇宙本体以八尺圆球表示，观测者所在的地平面是一个基准面，它在浑仪上乃是地平面，或日地平圈。它是过中心的一个大圆，大圆的中心是观测者立足之点，也是浑仪的中心。在地平圈内的方向，也即地面的南北东西方向，用下述方法确定；冬至正午的日影方向为北，夏至为南，其中分点为东、西。再两分东、西、南、北，便得到地面上的八方。八方配八卦，便得到地面上的八卦方位。地球是近球形的椭球体，本无方向可言。设立方向，其源出于地平面的方向；而地平面的方向，其源又出于天文。据考古发现，六千年前的古人就已经知道立竿测影定向的方法。其具体事实为：一是古人的棺材皆南北放；一是古人窑洞门都是朝南开。由八卦方位之设，可知八卦源于古天文。其次说时间概念。《周髀算经》载：“日复日为一日”、“日与月合为一月”、“日复星为一岁”。其意思是说，以地平面为准，太阳今日升出地平面与昨日升出地平面的时间间隔为一日；太阳与月亮两次方向重合的时间间隔为一月；太阳与恒星两次重合的方向为一年。年、月、日时间单位，实际上已用于现今天文学所说的地球自转和公转周期，以及月亮绕地球转动的周期。古今说法的不同，在于古人以地面观测者为中心，现今天文学以太阳为中心。古人说动天地静，今人说地球有自转和公转，其实质反映两种坐标系观测同一天象的差别。易卦中离不开时间，如十二月消息卦等用法。时间概念来自天文，所以说易卦来自古天文。

西周时代之所以能产生《周易》，这跟当时天文历法研究有很大关系。“观象授时”是我国古代天文学的传统，西周继承了这一传统并大为发展。在河南登封县告成镇的中岳嵩山之阳，至今还屹立着一座巍峨宏伟的观星台，这就是著名的“周公测景（即“影”）台”，是用以测量日影、观象授时的场所。据《周礼》记载，周人已使用“土圭之法”测量日影，以确定四时的变化和地理的远近。“土圭”是我国最早的测天仪表，“周公测景台”则是我国最古老的观察天象的场所，也是在世界上唯一仅存的最古老的天文台。这种“测景台”又叫“灵台”，《诗经》中就有修建“灵台”的诗句：“经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之。”既然有了专门观察天象的场所，自然就有相应的专门机构和专职人员。《周礼》中就记载当时有负责观象授时的，有负责观察日月星辰异常现象的，以定吉凶之事。司马迁说，周武王时精通天文历法的有史佚，可见天文历法已掌握于太史之手，这比商代掌握在巫卜手中，显然是一个进步。他又说，幽、历以后周室衰微，观象授时工作因而废弛，于是“畴人”子弟分散。“畴人”就是世代从事天文历

法的人，《周易》的思想甚至成书，都应该跟他们有很大关系。

在长期观测的基础上，周人创立了二十八宿，以确定天体的位置和日月五星在天空中的运行。所谓二十八宿，就是在黄道带与赤道带两侧，选取二十八组恒星作为观测时的标志，每一宿由若干颗恒星组成，并以地上的事物去命名。《诗经》中就出现过许多这些名称。二十八宿是古人测天的基础，通过观察太阳在二十八宿中位置的变化，以推定一年季节的变化，就可以制定更加精确的历法，这在我国古代天文历法上是一个巨大的进步。

数学和医学 西周时的数学和医学也有相当的发展。留传至今的我国最古老的数学著作《周髀算经》，虽然成书较晚，大约是公元前一世纪的著作，但它所包含的某些数学知识，却是西周时期的产物。书中采用周公与商高对话的形式讨论用矩之道。商高曰：“平矩以正绳，偃矩以望高，覆矩以测深，卧矩以知远，环矩以为圆，合矩以为方。方属地，圆属天。无圆地方，方数为典，以方出圆，笠以写天。天青黑，地黄赤。天数之为笠也。青黑为表，丹黄为里，以象天地之位。是故知地者智，知天者圣。智出于勾，勾出于矩。夫矩之于数，其裁制万物，唯所为耳。”商高的这段话说明了直角三角形的勾、股、弦定理。商高虽未详细描述其定理，但已给出以下特例：

$$3^2+4^2=9+16=25=5^2$$

$$6^2+8^2=10^2$$

还给出了圆与内截正方形的关系，为直径乘三。即用了圆周率 $\pi=3$ 。利用商高定理观测天象的仪器为“周髀”，又称圭表，此仪在紫金山天文台尚有保存。同样晚出的《考工记》，包含着西周时期的数学成果。它为某些工程技术，如制造车、船、弓箭而绘出若干统一的规格，记载了一些有关分数和角度的资料，以“矩”为九十度角，“宣”为四十五度角。规定“十分寸之一为枚”，即十分之一寸等于一“枚”，这成为以后写分数的一种普遍方法。

我们要说，在上述这种数理背景下，西周时代产生《周易》这部名著，就决不是偶然的，因为《周易》本身的数学性很强，或者说它已经达到了很高的数理思维水平。为此，后人的易学研究大略分为三派：象数派、义理派和数理派。“系辞”说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这是二进位制的朴素阐述。如用现代数学中指数表示上段话的内容，那么“极、仪、象、卦”的系数可分别表示为： $2^0, 2^1, 2^2, 2^3$ 。代表式为 2^n ，若把 n 扩大到 6，则得到演生的六十四卦。另外，《周易》也是世界上公认的第一本讨论排列组合的书。如果只取阴阳两爻组合，正好得到两仪；若将其两个或三个卦画进行排列，则可组合成四种或八种形式，即四象和八卦。如将阳爻看作“+”，阴爻看作“-”，每一卦三个爻分别表示 $x、y、z$ ，这时八个卦就是： $(+x, +y, +z), (-x, +y, +z), \dots, (-x, -y, -z)$ 。正好代表立体几何中笛卡儿空间坐标的八个“卦限”。若每次取六个卦画进行排列，就可得到 64 种组合，这运用排列组合公式是可以计算出来的。

现代学者还指出，《周易》中还有“编码分析”的思想。在《周易》中，把古人占筮用的蓍草叫做“策”，一根蓍草叫一策，一策代表一事物。六十四卦共有三百八十四爻，其中阳爻一百九十二，阴爻也是一百九十二；太阳每爻三十六策，太阴每爻二十四策，少阴每爻三十二策，少阳每爻二十八策；如按阴阳相配计算，可得 23040 策，这些策都可代表某一事物。《周易》

就是把众多事物信息，经过分类组合加工处理，附上一定的、也是唯一的编码来表示，并把它放在一定的位置，构成一个独特的信息库。在判断某种事物的结果或对某事物做预测时，采用占筮或推演的方法。在占筮过程中，指令是由推演蓍草出发，通过寻址，找到相应的卦辞和爻辞，把最终结果输出。尽管整个过程有其神秘的地方，但其中所蕴含的编码知识是显而易见的，同时，对事物也具有逻辑分析的思想。

西周时期的医学在商代的基础上又有新的发展。周王室和政府中已有专门的医疗机构，由医师“掌医之政令”，负责管理医事行政。在它下面设立各种医疗部门，“凡邦之有疾病者疢痲者造焉”（《周礼》）。各种内外科疾病都可以到那里去诊治。医学的分科已较细致，根据不同的疾病“使医分而治之”。在疾病的诊断上，提出“以五气、五声、五色视（视）其死生，两之以九窍之变，参之以九藏之功”。通过观察病人外在的体温、声音和气色，再参照病人内在的脏腑活动情况以判断病情。在治疗上，强调“以五味、五谷、五药养其病”，既重视药物的治疗作用，也不忽视食物营养的作用。从上述情况看，当时已把阴阳五行学说应用于医学，用以说明人体生理现象和病理变化。

从思想史角度，我们更重视的是当时的“医”理和“易”理之间的关系。《周易》不仅其最基础、最原始的阴（--）阳（-）理论，跟人类有相通之处（郭沫若、钱玄同、周予同等学者都认为它们表示男女生殖器），而且还有许多卦（如“艮”卦）谈到疾病与治疗问题。就是医理和易理的本身，我们也可以看到它们之间的密切关系，说明《周易》问世的科学背景。古代中国医学，无论是阴阳思想、五行思想、藏象思想、气化思想还是运气思想，都跟易理“象、数、易、占”有关。比如，《周易》阴爻、阳爻的阴阳关系，以及《周易》蕴含的阴阳哲理是中国阴阳思想的总源头，也是中医阴阳思想的起源。《周易》卦、爻象是中医藏象思想的导源。《周易》六爻跟中医六经、六经体系、六经辨证密切相关。《周易》乾、坤、阴爻、阳爻、八卦布阵，是中医气化思想和运气思想中干支格局的蓝图。《周易》无极、太极图是中医精气思想、阴阳思想的根基。《周易》乾坤天地是中医气一元论的溯源，其河洛数理又与中医九宫八风、子午流注、灵龟八法、七损八益密切相关。《周易》坎离二卦与中医心肾相交、命门学说等相关连。其卦爻的天、地、人位与中医三维医学有联系，是中医整体观的蓝本。《周易》中和观与中医平衡论、协调论都有相通之处，而前者的圆道又是中医圆运动的哲学导源，等等。足见中国的医理和易理是密切相关的。

各种思想文化 西周除有丰富的政治、哲学思想（如前所述）之外，在历史、文学、艺术等方面都有很多成就。当时史学已经从神学的附庸地位中独立出来。虽然商代已设有史官，但它还只是作为宗教迷信的从属而存在。西周时期设置了专门的史官，负责“掌握书以赞治”（《周礼》）。史官大概已有一定的分工，“动则左史书之，言则右史书之”（《礼记》）。西周铜器铭文，虽然不是全部出于史官之手，但也可以看作是历史记载的滥觞。西周文学主要有散文、诗歌两种，其散文仅有部分保存在《尚中》中，其诗歌也仅有部分保存在《诗经》中。在艺术方面，特别值得一提的是音乐。乐在西周特别受重视，这倒不是单纯为了娱乐，而是利用它作为思想政治统治工具。《礼记》说：“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸，礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。”正说明了这一点。

西周的乐跟礼一样，是不下庶人的。就是在统治阶级当中，周乐也是有等级的。《礼记》说：“大夫无故不彻悬，士无故不彻琴瑟。”其中的“彻”作“取消”解，“故”是指“灾患丧病”等事件，“悬”是比“琴瑟”更高档次的钟磬一类乐器。整个这句话的意思是说：只有在灾患丧病这些不幸的事件发生时，才可以撤去乐悬和琴瑟，否则就要经常演奏这些东西。周制有一条通则，叫做“上得兼下，下不得僭上”。所以，大夫以上设悬，同时也可设琴瑟，而士则只可设琴瑟，绝不可设悬。至于庶人，当然设琴瑟也谈不到了。周人奏乐的大致情况是：“凡乐：瑟在堂上，笙管钟磬鼓鞀之属在堂下。”“凡乐皆四节：初谓之升歌，次谓之笙奏，三谓之间歌，四谓之合乐”。（《礼记释例》）不仅使用乐器有上下尊卑的等级，就是奏乐内容也有严格等级划分。“天子诸侯之乐，以金奏为第一节，升歌为第二节，下管为第三节，合乐为第四节，每节皆三终。大夫士之乐以升歌为第一节，笙入为第二节，间歌为第三节，合乐为第四节，每节皆三终，两两相当也。”（《求古录礼说》）“乐”成为西周政治思想统治的重要手段。

神学下争脱着的科学文化 如果说殷商代时的思想意识主要是笼罩在神学之下、而仅只萌发状态的科学文化也主要把持在“巫”阶层手中的话，那么到了西周，这种情况便逐渐有所改观。在周代“因于殷礼”当中，神学思想当然也被继承，但是“神”开始与“人”与“德”发生了关系，直到西周末年，便出现了有人公开怀疑和责难神。但是这并不意味着神学没有了地位，恰恰相反，神学仍旧是官方统治的思想武器。西周时代的科学文化，只能说在神学下争脱着成长。比如为了探测天意，国家发展天文事业。《史记》载：“幽历以往，尚矣（按指周幽、厉王以前很推崇天文）。所见天变，皆国殊窟穴，家占物怪，以合时应，其文图籍 祥不法。”说明长期的、大规模的天文观测活动，其目的是占星，是探测天意。但是，在这种神学活动当中又产生了什么新的结果呢？答案是；科学文化在暗暗成长。

我们从《左传》、《国语》等文献所载商、周的材料中可以看到一些情况。“晋侯问于士弱曰：吾闻之，宋灾，于是乎知有天道，何故？对曰：古之火正，或食于心，或食于味，以出内火。是故味为鹑火，心为大火。陶唐氏之火正阍伯居商丘，祀大火，而火纪时焉。相土因之，故商主大火。商人阅其祸败之衅，必始于火，是以日知其有天道也。公曰：可必乎？对曰：在道。国乱无象，不可知也。”士弱的话反映了当时人们关于火星的认识。“火正”是古代官名，主祭“火”星。火星在这里一指“心宿二”即“大火”（“心为大火”），一指“鹑火三宿”中的“味”（“味为鹑火”）。据现代学者研究，公元前2200年左右，春耕开始时大火星初昏东升，而到商代则大火星东升甚晚，春耕开始，鹑火星正在南中天。所以火正配食的星座不同。“以出内火”是根据天上火星的状况来安排地上人间的用火（炊、耕、祭、陶冶等）。这说明古人的生产和生活与星占有着密切关系，但这种星占却使人们对星的运行规律逐步有了认识。陶唐氏的火正阍伯住商丘，祀大火星，并根据大火星的见伏及其位置来确定时节，说明长期的观测使人们对大火星的运行规律已基本掌握。商的祖先（相土）住商丘，继承了祭大火的传统，当然也继承了对大火的认识。但即使在这个时候，人们仍然保持着神学的观念。如果士弱的话可靠，则从可用大火纪时，中经殷商时人认为自己每次祸败都会由大火星作出预兆，直到宋国受灾而知天道，至少有了上千年的历史，西周时代便在其中。在这上千年的历史中，人们知道了大火星的规律，却仍然

保留着神学的观念。这种矛盾在一定的条件下总要解决的。士弱就认为，殷商的祸败，大火星并不一定能提供预兆。“国乱无象”，天象不能提供国乱的预兆，国乱也不能通过天象推知，（“不可知也”），国家的治乱，根本在人自己的行为如何（“在道”）。

再比如关于“天象”的知识。《国语》说：“天事必象，十有二年，必获此土……天之道也。”这里所谓“天事必象”，就是说“天”有什么事情或有什么意图，都一定要见诸天象。事实上人们也只能通过天象观测去推知天意。这样，天文学和宗教神学就形成了这样一种关系：进行天文观测是为了探知天意，天文学作了神学的奴仆；要探知天意，又必须进行天文观测，神学为了自身的目的必须使天文学同时得到发展。星占的重要内容是日月占，其中又主要是日月食。《诗经》有：“日月吉凶，不用其行。……彼月而食，则维其常，此日而食，于何不藏。”日月的运行乱了，向人们宣示了凶灾的消息。但人们却知道，月食是经常发生的事，也可能是指有规则出现的现象。此诗作于周幽王六年。据说二百多年后又发生日食：“秋七月壬午朔，日有食之。公（鲁昭公）问于梓慎曰：是何物也，祸福如何？对曰；二至二分，日有食之，不为灾。日月之行也，分，同道也。至，相过也。其他月则为灾。阳不克也，故常为水。”（《左传》）二分日，日月同道；二至时，日月相过。发生日月蚀是正常的，不为灾，只有其他时候才为灾。这就是说，日月食不一定就表示什么天意。这些“天道”是与“人事”不相干的。这种记载虽时出春秋之中，但其认识过程应包括西周之末。天文知识的进步使人们一点一点地破除着对天命神学的迷信，促进着科学文化的发展。

再进一步讲，从最一般的思想文化来看，西周天命神学的内在矛盾性，到西周末春秋初便出现了不可逆转的危机。怀疑论和民本思想应运而生。既然万能之神赐福降祸的功能不再灵验，那么，人们对于自己崇信天神的虔诚之心也就势必产生怀疑；既然急剧动荡的社会局面并非神所造成，而是人的行为所致，那么，人们对神的信赖就显得多余。天与人之间就在这样的社会背景之下出现了变机，人们开始对自身的本质进行“反思”，并开始意识到人在神灵面前并非渺小无能，而是能动的主体。即所谓：

“天命不彻，……职竟由人。”（《诗经》）

“夫民，神之主也，是以圣人先成民，而后致力于神。”（《左传》）

“吉凶由人。”（《左传》）

这种清醒的自我意识日益发展，在西周天命神学思想的内部又涌现出“人的主题”，这既是西周天命神学的逻辑终点，又是春秋战国思想解放潮流形成的历史起点。

（五）创造炎黄传统文化的灿烂明天

历史是在内在矛盾中发展的，时代是在自我否定中飞跃的。对于西周时代而言，春秋战国应该是它的灿烂明天。

马克思说过：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面，从它的积极内容来说，它自己还只在这个理论化的、化为思想的宗教领域内活动。”人们只要对西周天命神学思想和春秋战国的诸子学说进行考察，就会发现，一方面前者作为逻辑终点的“人的主题”成为后者理性哲学形态（如儒、墨、道）的历史起点；另一方面，在诸子学说及古代文化的传统当中又有早年天命神学观念的痕迹。在中国虽然没有像西方那样基督教神权的严酷统治，但却非常广泛地存在着宗庙祭祀仪式，普遍流行着占卜迷信活动。虽然不去过分地神化天命，但是却笃信命运和气数；虽然常怀疑神的实在性，但却极力宣扬天命观念（如孔子）；虽没有阴郁的赎罪心理、原罪意识，也不奉行源于悲观意识的苦行主义，但却又常常为自然命定的宿命论所囿，从而奉行“乐天知命故不忧”（儒）或“知足常乐”（道）的人生信念。所有这一切表面上看来是自相矛盾、互不相容的对立因素，却在“天人合一”（儒）、“物我一体”（道）、“仁者以天地万物为一体”（新儒学）的属于伦理又超出伦理的世界中，达到生动有机的统一。因此，随着西周天命神学中发展起来的“人的主题”的出现而历史形成的儒家哲学，强调的不是在来世的彼岸世界，而是在现实的此岸世界，通过道德实践来自我解脱，从而自觉走向天与人完美和谐的精神境界。并去细心体味这种超越的本体感受和内在的精神快乐，以此摆脱因物质的贫乏而引起的烦恼，忘却因社会的不平等而带来的痛苦。这样，儒学虽不是神学，却同样具有宗教神学的作用。这种特点产生的历史原因，我们就可以追溯到西周思想意识中神与人的并存形态。

就拿“天”这个概念来说，它包含着三种不同的意思，一是指有意志的人格神（上帝），一是指自然上空之天，一是指人间义理之天。这三种不同的意思在西周的天命神学中是混合在一起的。西周的天命神学由原始的自然崇拜宗教发展而来。原始的自然崇拜宗教是一种万物有灵论，认为每一种自然物都有一个主宰着它的神灵，日有日神，月有月神，天也有天神。所以天这个概念本来就具有自然上空之天和有意志的人格神的双重意思。到了西周时代，周人把天神想象成宗法奴隶制的政治和道德的立法者，于是天这个概念又增加了第三重意思，即义理之天。天的这三重意思混合在一起，成为天命神学的一个总体性的范畴。后代哲学既然必须依据天命神学所提供的思想资料来建立自己的体系，便不能不运用理性的思维，使天由一个神学范畴转变为哲学范畴。但是，这是一个相当漫长、迂缓而艰难的历史过程。黑格尔说过：

“从一个范畴，通过缺点的指出，推进到另一个范畴，在我们是很容易的，——但是在历史的历程中，这却是很困难的。世界精神从一个范畴到另一个范畴，常常需要好几百年。”

列宁在《哲学笔记》中对黑格尔的另一段话曾作了两条批注。黑格尔说：

《马克思恩格斯全集》第26卷，第26页。

《哲学史讲演录》第1卷，第101页。

“不论在天国，在自然界，在精神中，不论在哪个地方，没有什么东西不是同时包含着直接性和间接性的。”列宁对此指出：“（1）天国——自然界——精神。打倒天国：唯物主义。（2）一切都是互为中介连成一体，通过转化而联系的。打倒天国——整个世界（过程）的有规律的联系。”因此，中国哲学只有完成打倒天国的任务，剔除天的人格神的含义，才能从神学的桎梏中解放出来。这种哲学与神学、理性与信仰的斗争是进行得相当艰苦的，它在中国历史上特别突现在西周至春秋战国年代。如果说历史直到商纣王时期人们还是一味地以“我生不有命在天”（《尚书》）地崇天敬天，而到了周初开始出现“以德配天”、“天惟时求民主”（《尚书》）的崇天保民的思想，那么到了西周末年便有“天命靡常”、“职竟由人”（《诗经》）的仰天敬人的思想了，而春秋时代的“天道远、人道迩”、“夫民，神之主也”（《左传》）便已是天人易位地尊人道、重民本了，直到战国之末的“天行有常”、“制天命而用之”（《荀子》）则是还“天”以自然本体、崇敬人定胜天的伟力了。在这部历时千载的天学发展的断代史中，难道“天”的概念就完全从神学中争脱出来成为哲学的概念了吗？回答是否定的。

对于这项任务，儒家的创始人孔子当然没有完成，墨家的创始人墨子也没有完成。所谓孔墨显学，实际上是介乎哲学与宗教之间的思想体系。直到道家的创始人老子才第一次把“道”凌驾于“天”之上，使“天”的概念大大减弱了神学色彩。儒家的后继者荀子接受了老子的思想，提出了“天行有常”的命题，恢复了天的自然界的本来面貌，剔除天的人格神含义的任务才算是初步完成了。但是，即令在荀子那里，天也不是一个反映纯粹的自然本质的总体性的范畴，因为荀子作为儒家，一方面把天看作是自然之天，同时又把天看作是礼的三个本原之一，说什么“上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”（《荀子》）天的自然属性和社会属性含混不清，说明荀子并没有把自然界和社会严格划分开来，这就限制了荀子去建立一个类似希腊哲学中的那种自然哲学，把自然（包括“天”）作为独立存在于人类以外的客观存在来探讨。一些哲学流派，特别是儒家往往把这种含混不清的天概念作为总体性的范畴，为自己的政治道德学说作论证。这种思维方式显然是受了西周天命神学的影响，因为西周天命神学就是利用自然界的天神的权威来论证宗法奴隶制的合理性的。

但是不管怎样，西周仍然是我国思想史上的光辉一页，它是春秋战国、百家争鸣时代辉煌哲学、灿烂文化的前言序篇，更是我国炎黄传统文化的枢纽年代。炎黄时代的文化经过与多民族文化的碰撞分合之后，到周公时形成一整套思想体系，对后代影响极大。作为儒学创始者的孔子就非常崇敬周公。孔子晚年时曾哀叹道：“甚矣，吾也！久矣，吾不复梦见周公。”（《论语》）他对周公梦寐以求的还是周公的思想体系，即“制礼作乐”后的一整套神学宗法思想，并且集中体现在“周礼”上。孔子说：“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语》）他认为周礼是根据夏、商二代之礼建立起来的，特别丰富多彩，所以他拥护周礼，把礼治主张作为儒家政治伦理思想的核心和立足点。西周的天命神学思想不仅对春秋战国时期的诸多学派都有影响（如前文所述），而且它那思维方式——“天”上总有“人”的投影，可以说对中国整部古代思想史都有影响。为什么春秋战国时期濒于倒塌的“天

国”，到了汉代董仲舒时期又开始复活？就是因为董仲舒重蹈了西周的思维方式，根据自己的主观愿望去塑造“天”，反过来又用这个被塑造的“天”来为自己的主观愿望作辩护，建立“天人感应”的神学目的论。宋代朱熹的理学，其思维方式也是这样。人们在研究灿烂的炎黄传统文化当中，不要忘记在先秦百家、汉代经学、宋明理学等等学说当中所潜伏和延续下来的西周思想文化的影响。

八、结 语

“九曲黄河万里沙，浪淘风簸自天涯。”（唐刘禹锡句）中国传统思想文化犹如一条波澜壮阔的大河，当我们沿着大河溯流而上，追寻源头时，就会发现那里原来是质朴无华的远古暨三代。自这源头之处，自这天涯之所，中国传统思想文化的大河又一路“纳细川于巨流”，形成气势磅礴，一泻千里的壮观景象。

在那远古时代，由于极端低下的物质生产水平的制约，先民只能凭借感性的、质朴的思维方式（即所谓原始思维），把握自然界的某些表象，把自然力加以人格化和形象化。因此，原始宗教和上古神话成为这一时期精神文化的主要产品，它们与文明时期的人为宗教和文人创作神话的根本区别在于：原始宗教和上古神话为先民所确信，这里不存在后世人为宗教和文人创作神话那样的有意识的虚构。在充溢着泛神观念的原始宗教和上古神话里，先民的宇宙观、道德标准、对自然界以及人自身的种种认识也尽包括于其中。这一时期的思想文化交流，以口传和迁徙为典型方式，速度缓慢，规模窄小。

思想文化的长足发展，是在进入文字产生以后的时代里。这个时代，生产品多有剩余，人们开始出现贫富差距，这便进入了阶级社会。夏朝就是这种社会的开始。恩格斯指出：“只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能，从而为古代文化的繁荣……创造了条件”。夏、商、周三代作为奴隶制社会，它有着越来越完整的野蛮而残酷的统治制度，用以维护社会物质的和精神、思想、文化的积累。我们总括三代的思想形态发展史，可以看出它有如下三个基本特点：

第一，宗教式的天命神学占主导地位。原始先民的那种自发的崇拜迷信式的愚昧心理，在人民中被部分地延续下来，再加上统治者有意地自我神化和愚弄、恫吓人民，使得三代的天命神学十分发达。神、鬼、祖先、上帝、天命，不仅主宰着世界，而且支配着人民。奴隶主阶级正是利用这一套宗教观念来作为统治与奴役人民的精神武器。因此可以说，三代的思想文化是在宗教的形式中形成和发展起来的。正如马克思所说：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面从它的积极内容来说，它自己还只在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动。”当时具有朴素唯物论和自发辩证法思想内容的阴阳说、八卦说、五行说等，虽然试图运用阴阳对立的关系说明事物的变化，运用多种自然物解释万物生成的本原，但是这些思想仍然被禁锢在宗教观念的框架之中。直到西周末年无神论兴起后，上述思想才更加活跃起来。

第二，政治伦理说教紧密结合其中。中国古代思想的伦理化具有深厚的民族土壤。在远古的图腾时代，与西方惊恐幽灵再现从而追求灵魂超脱不同，中国的先民把自己的祭品奉献给英雄的前辈，以表示对祖先的崇拜。这种古老的氏族遗风，形成传统的心理氛围，进而产生出华夏族的支柱性信仰概念——孝和德。中国古代思想从萌生之际便不是像古希腊那样，向自然致思，向神灵礼拜，而是将自己的思维紧系在处于血缘氏族纽带之中的人的世界，伦理的世界。直到三代的统治者要有效地维护统治，不仅需要政权的力量，

《马克思恩格斯选集》第3卷，第220页。

《马克思恩格斯全集》第26卷，第26页。

也需要对人们的权利与义务、行为的善恶制定出道德规范。庄子所谓“以天为宗，以德为本”，正是道出了中国古代思想同宗教、伦理的密切关系。《尚书》载殷王盘庚告诫其臣民说：“无有远迩，用罪伐厥死，用德彰厥善。”就是说，不论亲疏远近，谁犯罪作恶就要处死，积德行善就要表彰。周代人更重视“德”，明确提出“明德慎罚”这种有分别、有侧重的赏善罚恶的思想。为适应于氏族奴隶制的宗法制、等级制、分封制、世袭制的需要，“礼”成了维护等级名分最重要的行为规范。“殷因于夏礼”、“周因于殷礼”（《论语》），损益相传，便形成为庞大的政治伦理体系，决定着整个思想意识形态。

第三，带有朴素的辩证法色彩。原始五行说和原始阴阳说，都带有朴素的辩证法特点，尤其《周易》中所蕴含的矛盾对立、转化思想以及变化发展观念，更显示了中国原始朴素辩证法的光辉。中国古代天文与医学思想，都跟阴阳五行思想相连，体现出某种整体观、系统观、发展观。三代思想史的丰富资料，再加上春秋时期存亡瞬变的社会现实，于是才出现了哲学家老子的“反者道之动也”的辩证法认识。《周易》、《老子》、《庄子》的“三玄”经典，对整部中国思想史都有巨大影响。

上述三条基本特点，尤其是政治伦理一条，始终渗透在春秋战国以至其后的思想史当中。比如占据统治地位两千多年的儒家思想，其主干（“仁义礼智”、“三纲五常”等）就是政治伦理哲学。即使很抽象的墨家逻辑学说，也没脱开政治伦理说教。重血缘、重家族、重祖先，中国传统思想的伦理特色，长期支配着华人的意识形态，形成这个东方古老民族特有的价值领域。这一思想传统，曾使自己的族类更多地享受了人间的温情，甚至成为民族凝聚的精神力量。但是，政治伦理化的特色也给中国思想带来很大缺陷。一方面，在伦理义务的束缚下，人的自主性和独立性受到压抑，整个民族形成过分的内向性格；另一方面，由于自然常被人际伦理道德的烟雾笼罩，使中国难以产生西方那样的自然哲学、分析哲学和实证科学，中国科学文化在近几个世纪落伍，跟这种历史积淀的思维方式的影响，不能说没有很大关系。

中国全史

本卷提要

宗教，作为一种特殊的社会意识形态，对人类生活的各个方面都产生过强烈的影响。中国远古暨三代，从原始宗教到“人为的宗教”的产生和演变，对正确认识宗教具有十分重要的价值。

本书依据大量的考古资料，分别叙述了中国旧石器时代、中石器时代、新石器时代、夏代、商代及西周时期的宗教形式，力图使读者了解由原始社会的自发宗教向阶级社会的人为宗教的过渡和演变。由于各个时期的宗教形式和内容不尽相同，所以本书也列举了有关的民族学、民俗学、人类学等有关资料，对远古暨三代每个时期的宗教形式，作了详尽的论述，同时，对具有时代性的宗教思想、宗教活动、宗教制度，给予了客观性的评说，提出了宗教与迷信的根本区别，并对不同时代的宗教行为从发生学的角度，给予了历史性的评价。

一、远古暨三代宗教概述

中国是一个历史文化悠久的国家，又是一个多民族的国家，同时也是一个多种宗教的国家。中国的宗教文化，是人类文化史上的瑰宝，它不仅有着丰富多彩的内容，而且也有着十分悠久的历史。

中国古代，宗教信仰作为一种意识形态，在人类社会的发展过程中，曾占据重要位置，它直接反映着人类社会不同时代、不同地域的经济状况、社会制度、思想意识和思想感情。

中国远古时代的宗教，有它发生、发展和演变的社会背景和历史根源。

宗教思想的产生，与人类所处的时代有着直接关系。当人类处在蒙昧时代的时候，还分不清自身与自然的关系，在很大程度上，只是本能的适应于自然条件，就像其它动物一样，不可能产生信仰或崇拜的概念。

宗教思想是人类最初的思想之一。

随着人类的发展及其生存能力的提高，大脑也随之发达起来，在谋生生活的实践中，人类开始逐步认识了一些自然现象与人类本身生存的关系，并开始萌发对自然现象的期望和控制，于是也就自然产生出一种幻想的反映，以求找到心灵上的平衡。

中国最古老的宗教，目前可以溯源到山顶洞人时代，因为那时已经出现了比较明显的宗教形式，活着的人开始有意识地掩埋同伴的尸体，从而形成了最古老的灵魂崇拜。

到距今 1 万年的时候，生活在中国大地上的远古居民，开始发展农业，其生存环境和生存条件得到某种程度的改进和提高，开始注意一些与人类生存有关的自然现象。但就当时人类的思维能力来说，对周围千变万化的自然现象还不可能达到正确理解的程度，生产、生活实践的许多方面只能依赖于自然界。因之，对一切不能理解的自然现象，便产生了神灵的概念，认为一切事物都有神灵的存在，“万物有灵”也就产生在这个时代。

自新石器时代开始，万物有灵的概念普遍存在于当时的社会中，人类崇拜自然界的万物，实际上是人们依赖于自然界的必然表现。这时候，不是人类支配自然，而是自然支配人类。于是，山川日月、天地河水、草木禽兽等等都成了人类崇拜、祀求的对象，认为这一切可以主宰人类的祸福，有些也是自身的图腾保护神。

原始人时期，不但给我们留下了自然崇拜、图腾崇拜的证据，而且还有非常珍贵的宗教遗迹资料。到原始社会中后期，人类的宗教形式有所发展，出现了祭祀、占卜和巫术，尤其对祖先灵魂的崇拜，表现了原始人较完整的宗教思想。考古发掘出来的这一时期的许多遗迹和遗物，都带有浓厚的宗教色彩。成片的公共氏族墓地，统一的头向，不同的葬式，以及墓中的一些随葬品，常常带有对祖先灵魂崇拜的具体内容。此外，还出现了以祭坛和埋葬动物形式，对天、地、祖先和一切神灵的祭拜。这反映出当时人类对事物的认识及所受的思维局限，是人类自发宗教的具体体现。可以说，在原始社会的居民中，每一个劳动过程都浸透着宗教意识。

从原始社会末期到夏、商、西周，宗教的内容和形式有了一定的发展，由原始社会的自发宗教，逐渐变成了人为的宗教，并带有明显的阶级性。以人殉、人祭为主要形式的宗教活动，反映了一个新的社会制度的变革，其宗

教思想、宗教活动、宗教制度方面都逐渐完善，并且有了固定的形式，同时也出现了各种戒律、禁忌和教仪，形成了一定的体系。从宗教的变化中可以看出，随着社会的向前发展，随着社会结构的变迁，直接影响到宗教意识的变迁。

不同时代的人类，宗教信仰的形式和性质也有不同的表现。进入到文明社会以后，人的精神和灵魂及人类赋予物的精神和灵魂，都有了深刻的变化，在复杂的过程中又打上了阶级的烙印。因此，宗教的概念也随之变化。

夏代，作为中国第一个奴隶制国家，表现在宗教方面的是奴隶主对奴隶的奴役。

人殉，作为宗教的一种形式，自原始社会晚期出现到夏代，已得到相应的发展。夏代建国以后，奴隶大量增加，作为宗教形式的人殉、人祭成了当时社会上存在的一种普遍现象。考古资料中表明，在相当于夏代的一些大型墓葬中，人殉、人祭的现象十分普遍。夏代王朝用活人祭祀祖先、天地、神灵，实际上是一种残酷的宗教行为，我们可以从其墓葬材料中了解中国第一个奴隶制国家的宗教内容。

商代社会是中国发达的奴隶制社会。由于当时国家内形成了众多的地方势力，战争四起，为奴隶主提供奴隶增加了来源。因此，社会矛盾也主要表现在奴隶主和奴隶方面，但其宗教内容和形式却是万变不离其宗，就是商朝奴隶主贵族，通过宗教的形式，实行对奴隶的压迫和剥削。当时对鬼神崇拜的观念，完全形成了一套理论体系，造神和敬神活动，也随之进入到一个新的时期。宗教的内容和形式完全渗透着人为的成份，奴隶主贵族通过宗教的形式，达到维护自己统治的目的。

商代是人殉、人祭的鼎盛时期，数以万计的奴隶充当了当时宗教活动中的牺牲品，因此，商代的宗教形式已经完全变成了阶级制度下奴隶主强权统治的一种手段，商王朝通过宗教对奴隶的压迫，达到了登峰造极的程度。

西周时期，基本上继承了前人那种以宗教信仰来维护统治集团利益的办法。西周统治阶级，仍以崇拜上帝、崇拜祖先和占卜问事等活动，来巩固和提高王权和王室的权威。

西周时期的祭祀领域非常广泛，其宗教活动体现出当时已经形成了系统的天命观。由于西周出现了以上帝为百神之王的宗教观念，所以在宗教的内容和形式方面，就特别重视对天的祭祀。同时，西周贵族通过这一宗教活动，又把天的权威转引到自己身上，所以，西周的祭天和祭祖是对应的，对天的祭祀也是对西周天子的祭祀。

各种宗教思想的产生，是人类历史发展到一定时期的必然结果。中国古代的宗教，作为一种文化现象，曾在历史的发展过程中起到过一定的作用和影响。今天，对古代宗教文化的发掘与研究，也应抱着实事求是的态度，给予历史性的评价，这是我们义不容辞的责任。

二、宗教的产生

宗教产生于非常遥远的古代，它是人类社会存在和发展的反映。在人类社会早期，我们的祖先为了生存的需要，必须跟自然界发生着各种关系，只因为他们不理解各种自然现象，自然力便成了人类的压迫者。原始人凭着微弱的思维能力，将看来神秘莫测的支配自己生活的自然力予以人格化，变成超自然的神灵，相信在现实世界之外，存在着超自然的神秘境界和力量，认为这种力量能主宰自然和社会。客观现实在人们主观意识的这种反映中，人间的力量采取了超人间力量的形式。

然而，人类的宗教意识并不是从来就有的，它是社会发展到一定历史条件下的产物，它反映了当时的生产力发展水平。当大千世界刚出现人类时，并没有宗教的存在，因为人类刚从浑沌的环境中走出来，对周围的一切都是无知的。实际上，那个时候的人类与动物差不多，分不清自然与人的关系。因为那时人类的思维能力极其低下，既不会有幻想，也不可能有什么宗教信仰，正是这个原因，人类在很长的历史时期内是没有宗教观念的。随着原始社会实践的发生和发展，原始人开始认为，人除了自身之外，自然界还有一种可以脱离躯体而存在的灵魂，这种灵魂观念逐渐形成了最初的自然力的人格化观念，并认为灵魂可以主宰人类的祸福，这就是蒙昧时代的人们一种狭隘而愚昧的观念。

自然界是千变万化的，当原始人受到与他们相对立的外界力量的支配时，却不能理解这种力量，只能在这种力量面前感到一种困惑和恐惧，正是这种恐惧产生了神。为了祈求神的保护，他们就采取一定的形式来祭祀它，以图在想象里并借助想象以征服自然和支配自然，因此，最原始的宗教便出现了。

费尔巴哈认为，依赖感是宗教的基础和根源。这种感觉首先表现在恐惧的感觉上，这种感觉是由于人对自然界事物和现象的真正本质愚昧无知所产生的。恐惧感是宗教基础之一。

（一）旧石器时代的宗教

旧石器时代是人类社会的初期阶段，大约在 1 万年前至 60 万年前。地球上的第四纪，是人类的产生和发展时期，原始群时代大致处在第四纪的早更新世和中更新世阶段。

由于旧石器时代的历史非常漫长，考古工作者和古人类学家根据在中国发现的古人类化石并结合地质年代，又把旧石器时代分成了早、中、晚三期。在人类体质发展上，分为直立人、早期智人、晚期智人三个阶段。

旧石器时代的人类，已经比较广泛地分布在旧大陆，在中国广大的地区内，都有人类活动的遗迹。这些古人类遗骸和旧石器的发现，揭示了中国早期人类社会的大致生活情景。

中国发现最早的人类化石是元谋人。生活在距今 170 万年前的云南元谋一带。蓝田人，在 100 万年至 50—60 万年前，生活在陕西蓝田一带。北京猿

沙利·安什林著，杨永等译：《宗教的起源》，三联书店 1964 年版。

加巴拉耶夫：《费尔巴哈的唯物主义》，科学出版社 1959 年版。

人，在 50 万年前，生活在北京房山县周口店一带。随后，在华北的还有许家窑人、丁村人、大荔人和新洞人。生活在长江流域的长阳人，生活在中国西南地区的柳江人、丽江人、资阳人等等，都是比较早的人类祖先。

在人类诞生的最初期，即旧石器时代初期阶段，由于人类的生产实践刚开始，其生存的环境极其恶劣，社会生产力极其低下，虽然能制造最原始的工具，但尚未完全脱离动物界，所以生产活动也极为单纯，范围也非常狭窄，在很大程度上，还只能依赖于自然界。这时人类的思维和语言，正在开始形成中，人类的认识主要是靠直接的感性认识。

在人们的意识中，人本身和人以外的自然界还混为一体，因而对一些与人类有关的自然现象，也不可能产生过多的考虑，不能认识周围的自然现象对人类生活的价值，更不可能抱有什么期望，而是更多的适应于自然。实际上，这时的原始人几乎还过着像动物一样的群居生活。

前苏联学者阿·尼·格拉德舍夫斯基认为：“当时人们刚刚从动物界分离出来，不可能信仰神，正如任何一种动物不信仰神一样，因为人类那时与其它动物还十分相近”。实际上，那时人们无形中将自己与动物等同起来，认为自己与飞禽、走兽之类的动物没有多大区别。不过，这种将人与动物等同起来的观点，并不意味着对动物的崇拜，也不具有宗教的意识。所以，宗教在这个时候还没有形成。

另外，我们在世界其它地方的原始遗址里还发现有这样一种现象，1856 年，在德国杜塞尔多夫附近尼安德特河谷的一个小洞里，发现了欧洲早期智人阶段的人类化石——尼安德特人。从当时人类对骨架处理看，尼安德特人可能萌芽了宗教意识。在一具近似完整的男性尸骨旁，堆放着一些燧石、石英块和野牛、驯鹿的尸骨，表明尼人对同伴的关注和眷恋。说明在欧洲旧石器时代中期，可能产生了最原始的宗教意识。

属于欧洲旧石器时代中期的莫斯特文化，也可能产生了最初的原始宗教意识。莫斯特文化的创造者是尼安德特人，到莫斯特文化时期，又经过了相当长的一段发展。在莫斯特文化遗址中，曾发现了埋葬死者并随葬动物骨骼的宗教迹象。

（二）旧石器时代晚期至中石器时代的宗教

属于中石器时代的古文化遗存，目前发现不多，考古界对中石器遗存也尚未达成统一的认识。但是，作为人类发展所经历的不同时期，中石器时代是存在的，这一时期是由旧石器时代向新石器时代的过渡阶段。这时，人类仍过着采集渔猎的生活，能制造工具，广泛使用细石器，在捕获物方面，有了一定的提高。

中国陕西大荔发现的沙苑文化和河南许昌发现的灵井文化以及陕西下川文化等，均属于中石器时代的文化遗存。主要遗物是几何形细石器，有石核、石叶、小型刮削器和压制精致的石镞以及具有代表性的突状器。总的看来，细石器有进步特征。由于文化资料比较少，所以在宗教方面仍为有待于开发的处女地。

旧石器时代晚期，大约在距今2万年左右，人类的发展进入到晚期智人阶段。这个时期，人类的生存能力有了很大进步，生产力也发展到一定的阶段，生产范围进一步扩大。漫长的生产实践，使人的大脑进一步发达，抽象思维能力进一步提高，并逐渐认识了许多自然现象与人们经济生活和人类生存的联系。于是，人类开始对许多自然现象抱有一些期望和控制的要求。可以说，人类发展到这个时候，已经开始对许多自身以外的自然现象产生出一种幻想的反映。

旧石器时代晚期，人类不再单纯依赖自然，而是开始改造自然。这时，中国广阔的土地上，从南到北，从东到西，都有原始人留下的足迹，而且他们的文化具有多种风格和特色。大约从这个时候起，人类即将走完旧石器时代漫长、曲折而又艰难的历程，准备以一个崭新的面貌向新时代迈进。

以山顶洞人为代表的晚期智人，为我们提供了当时生活的信息。山顶洞人制造的工具，已具有较先进的技术，在从事采集经济的同时，学会了捕鱼，知道利用集体的力量围捕大型动物，产生了氏族观念，并且出现了审美的意识，知道制造装饰品来打扮自己。

这里值得提出的是，山顶洞人已经产生了最原始的宗教意识，他们对死去的氏族成员，不是随地抛弃，而是进行有意识的埋葬。尽管埋葬死者的方法还相当原始，但是已经知道将居室与葬地分开，上室作为居室，下室用于埋葬，给死者随葬装饰品，身上及周围撒有赤铁矿粉末，显示出较原始的宗教观念。

这种埋葬习俗，意味着在旧石器时代晚期，已经产生了原始的宗教信仰。对使用的赤铁矿粉，一般认为是血的象征，“人死血枯，加上同色的物质，希望他（她）们到另外的世界永生”。这种现象，表达了生者对死者的留恋，说明当时已经出现了灵魂的概念，这是中国最原始的宗教资料。

在世界其他地方，也同样发现了最原始的宗教萌芽遗迹。

100多年前，美国民族学家摩尔根，运用氏族部落的调查材料，研究了人类从“蒙昧”、“野蛮”到“文明”时代的发展过程，把原始社会内部组织的典型形式揭示出来，给研究原始社会意识形态开辟了一个新时代。今天，如果我们把氏族部落因其生产、生活方式所形成的奇特宗教习俗排列起来，那就是一部五彩缤纷的古老的宗教画卷，从中也可以看出原始社会发展的缩

影。

从民族学和人类学的角度来研究，当今高度发展的宗教文化，都是从原始社会早期最简单的基础上发展起来的，现实生活中的一切宗教现象，都可以从中找到它的原始形态及发展变化的过程和规律。

在旧石器时代晚期，世界其他地区尤其欧洲，也有较多的原始宗教遗存，以埋葬习俗而论，与中国山顶洞人的方法非常近似。

在法国香斯拉特的列蒙丹巨石岩洞穴中，曾发现一具人骨化石，这时的人骨经过了人的有意埋葬，并在遗骨上撒有红色的赤铁矿粉粒。在英国威尔士的巴渭兰洞穴里，发现一具无头盖的男人骨架，在骨架和随葬品上都涂有红色颜料。在西班牙的保梭达杜勒洞穴中，发现一具成年人骨化石和一具青年人骨化石，身旁有赤铁矿粉粒染成的大砾石。在波恩的奥巴加塞尔洞穴里，发现一男一女人骨化石，均染成红色。

在摩纳哥的孩儿洞遗址中，发现很多人骨化石，其中在小孩的骨架上撒有赤铁矿粉末。在前苏联伊尔库次克附近的一个旧石器时代晚期遗址中，发现一具幼儿骨架，周围撒有红色颜料。在法国基伯龙半岛一个中石器时代遗址里，发现一具人骨化石，骨架上撒有赤铁矿粉粒并盖有石板。在西班牙阿赫皮亚山附近的一个中石器时代遗址里，发现 10 余具骨架，骨架上都有赤铁矿粉的痕迹。

以上这些材料，不仅年代大约与山顶洞人相当，埋葬习俗也与其一致，反映出了相同的埋葬死者的宗教意识。以红色作为血的象征，这种做法，一方面表达了活人对死人的留恋；另一方面也说明，让死人与活人一样地活着。类似习俗在大洋洲、非洲等地的土著居民中，直到近代还有发现。看来把红色视为血，这种意识曾普遍存在于原始人类中。

中国的山顶洞人为我们提供的最早的宗教资料清楚表明，早在 18000 年以前，人类已经知道有意识地埋葬死者，并以物随葬，产生了最早的宗教信仰和灵魂崇拜。可以说，这是我们祖先的一项重大发明，谱写了人类宗教史上的第一页。

在中国晚于山顶洞人遗址的甑皮岩遗址中，也曾发现有关反映宗教意识的资料。甑皮岩遗址位于中国华南地区的广西壮族自治区桂林市独山西南麓，1973 年发掘，最早年代为距今 9 千年以上。洞穴中共清理出 18 具人骨架，但未见有墓穴和葬具痕迹。人骨多呈垂手、弯腰、屈肢、蹲坐的姿势，有的头骨和盆骨上残存赤铁矿红色粉末，仅有一座墓随葬有两件收割用的蚌刀，可能当时已经产生了最原始的农业。这也是中国大陆发现的较早的宗教遗迹之一，为认识早期宗教在华南地区的形成具有重要意义。

《化石人类学》，商务印书馆 1951 年版。

詹姆士：《史前宗教》，纽约，1957 年版。

《广西桂林甑皮岩洞穴的试掘》，《考古》1976 年第 3 期。

三、新石器时代宗教的形成和发展

大约在距今1万年前后，人类历史的发展跨越到一个新的阶段，在中华大地上，出现了丰富多彩的新石器时代文化，从此，中国这块古老的土地进入了黄河文明和长江文明的时代。

在黄河流域最早的新石器时代遗存尚未发现，但在中原地区发现了新石器时代较早的河南裴李岗文化和河北磁山文化。同时，在黄河上游，以甘肃大地湾文化为代表的氏族先民和黄河下游以山东北辛文化为代表的氏族先民，都较早地告别了旧石器时代，迎来了更加繁荣兴旺的新时期。

南方地区，古文化在长江两岸的兴起，成为中华文明的重要组成部分，其中，浙江河姆渡文化尤为引人注目。

新石器时代考古学文化的出现，突破了宗教传说和文献记载的局限性，同时丰富了这一时代原始宗教的内容。

在早期新石器文化阶段，以华北为中心的裴李岗文化、磁山文化、大地湾文化和以华南为中心的河姆渡文化等，在公元前6千年前后，已经形成了原始的宗教信仰，在崇拜灵魂观念上有了固定的形式。

不过，这时人们在很大程度上始终受到自然界的压抑，还不能认识人与自然的关系，因此，在人们的思维中，产生了一种不可逾越的外界力量，那就是神的力量。人们相信这种力量有超自然的本领，会直接影响现实生活。在人们的思维中，形成了万物有灵的观念，因之，对灵魂格外的敬仰和崇拜。考古发现的这个时代的各文化遗址表明，当时的每个部落，都有成片的氏族公共墓地，反映在宗教方面的现象十分明显。可以说，在新石器时代早期，原始宗教已经有了固定的形式，并且得到了进一步的发展。

劳动促进了人类思维能力的发展。新石器时代，是人类历史发展的重要阶段，这时，人类开始发展农业，使用磨光石器，饲养家畜，手工制陶等一系列的活动。因此，扩大了人类生存的环境，并随着生活领域的进一步扩大，人类也逐渐注意到自然环境和自然现象与人类生存的关系，处于人类对自然现象的不理解，便自发的产生了依赖于自然的原始宗教信仰。

（一）万物有灵概念的产生和宗教形式

新石器时代，随着原始农业的发展，人类的生存环境和生存条件比起旧石器时代，有了一定的改善。但是，人们的思维能力，对周围世界的认识，依然受着很大的局限。在原始人的生产劳动和采集渔猎活动中，对周围的环境和一切变幻莫测的自然现象，甚至对一些无法理解的东西，同样产生着复杂的幻想，如对平时生产活动和在采集渔猎中得到的收获，认为是自然界的恩赐，得不到时，认为是自然界的惩罚。

同时，人们的头脑中存在着许许多多的疑问：白天和黑夜是怎么回事？刮风下雨又如何解释？电闪雷鸣是怎样形成的？为什么会出现梦境？正在一起采集打猎的氏族成员怎么会永远的不动了？另外，还有海波的荡漾，火山的爆发等等，这一切自然现象，都使得原始人感到头昏目眩，同时对这些现象产生了奇异感、威胁感和恐惧感。因为不能解释这些奇异现象，没有能力去克服这些威胁，因此，原始人把一切不能理解的自然现象，都归为有灵魂的存在，认为与人类的生存有密切的关系。从而，也就形成了信仰和崇拜超

自然的神灵。

不言而喻，自然力和自然物对原始初民的生活产生着极大影响。万物有灵是自然界的人格化，由于幻想有各种神灵，在人类的意识中便把这个世界变成了人与神的世界，而此时的人类，在很大程度上都要服从于大自然的安排。因此，崇拜自然界中的一切神灵，便逐渐形成和发展起来。

正如拉法格所说：“在生命中和在自然中都存在着许多谜，这些谜常常占据着人的脑力，一当人们开始思想，他们就试图来解答，并且尽其所能和按照他们的知识所允许的限度内解答了它们，原始人的这些解答，许多次都不得不是错误的，却变成了无可争辩的真理，作了思想的结构的基础”。人类在其发展的低级阶段，没有把自己和自然界区分开来，人把自然界的事物和现象在他身上产生的印象和感觉，看作是它们的特性。人把实在的、非神灵的事物现象转化为神灵的、幻想的实体。

在原始人的思维能力中，可以看出他们的万物有灵观念，已经获得较高的发展。人类用同自身类比的方法，来判断这些现象和力量，在他们看来，世界似乎是有灵性的，现象也似乎是那些与他们本身一样的生物，即具有意识、意志、需要、愿望和情欲生活的活动结果，这些生物就是灵。

事实上，生活在童年时期的原始人类，对自然界所发生的一切自然现象，都不能理解。人类在万物有灵的环境中，差不多完全受着陌生的、对立的、不可理解的外部大自然的支配，因而自然界便成了人类生存及生产实践活动的主宰。换句话说，人类在大自然面前，只能是无条件的服从它。

原始人同时还认为，在他们周围，这种具有灵魂的力量在自然界中是无所不在的。

民族志的材料告诉我们，万物有灵和神灵无所不在的宗教意识，在当代还有相当的残余。北美的印第安人崇拜的精灵便多达百种以上。在中国古代的神话中，也有关于盘古创造万物的传说，“首生盘古，垂死化身。气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甿”。

万物有灵的产生，是原始宗教赖以形成和发展的基础，并在这种基础上相继产生了自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜、生育崇拜等原始宗教形式。这些原始宗教形式，尽管其产生的序列有先有后，但在其发展过程中，却始终与万物有灵观念紧密地联系在一起，映现着原始人的思维观念。

在原始人看来，他们周围的一切事物都有神秘性，对他们来说，任何动物，任何植物，任何一种自然现象，都可能直接影响着他们的生活。所以，原始人把一切存在着的東西，都认为具有神秘的属性，他们被一些复杂的意识状态包裹着，宗教意识也在自己的心灵深处占居着固定的位置。

从人类思维的发展来看，在原始人类的初期，思维仅局限于最近的感觉所及的环境；人们所能思索的，仅是他们能够直接感觉的东西或现象。而万物有灵则是一个内容更加广泛和更加复杂的高级概念，是原始人类抽象思维

拉法格：《思想起源论》，三联书店 1978 年版，第 121 页。

加巴拉耶夫：《费尔巴哈的唯物主义》，科学出版社 1959 年版，第 31 页。

《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷，第 365 页。

马骥：《绎史·五运历史记》卷一。

能力进一步发展的结果。

实际上，“原始思维和我们的思维一样，关心事物发生的原因，但它是循着根本不同的方向去寻找这些原因的。原始思维是在一个到处都有着无数神秘力量在经常起作用，或者即将起作用的世界中进行活动的。简而言之，看得见的世界和看不见的世界是统一的，在任何时刻里，看得见的世界的事件都取决于看不见的力量。用这一点也可以解释梦、兆头、上千种形形色色的占卜、祭祀、咒语、宗教仪式和巫术在原始人的生活中所占的地位。”“如我们已经见到的那样，任何事情，即使是稍微有点儿不正常的事情，都立刻被认为是这种或那种神秘力量的表现”。

尽管如此，万物有灵概念的产生，也应被看作是原始人在同大自然的斗争中，在自然界瞬息万变的种种现象启示下，探索大自然与人类本身的奥秘所取得的一大成果之一。

万物有灵论，因为包括的内容广泛，通常又称泛灵论，是宗教中最原始的，也是最普遍的形式之一。应该指出的是，原始宗教中的神灵不是一成不变的，往往随着生产的发展而变化，例如狩猎经济时期，动物是人类的生活资料来源，因此，这时的神灵主要是动物神。农业经济时期，构成六畜兴旺、五谷丰登的主要条件，主要是气候和其它自然条件，因而人们崇拜的对象，又主要是天神和地神等。然而，无论怎样变化，万物有灵的原始宗教观念，始终支配着原始人的思维。

综上所述，万物有灵的产生，是社会发展到一定时期的自然产物，也是一种历史现象，并有它产生、发展和消亡的过程。

（二）自然崇拜

自然崇拜，就是对自然神的崇拜，它包括了天体、自然力和自然物三个方面，如日月星辰，山川石木，鸟兽鱼虫，风雨雷电等等，这是人类依赖于自然的一种表现。

在原始社会，自然现象的变化，尤其是那些能够直接影响人类生存的自然变化，被看成了有人性的、有意志的实体，从而激起人类对自然的崇拜。

人类社会早期，由于定居生活尚未稳固，为生存所迫，人们不得不随着自然环境的变化而迁徙。虽然环境改变了，但有些自然现象，如日月星辰却始终伴随着他们，这种现象是影响人们生活的自然条件。

一般说来，最初的宗教表现，是反映自然现象和季节的更换以及与自身生活有密切关系的庆祝活动。这就是说，最古老的崇拜对象是自然力，是那些经常与人类的日常生活有着密切的利害关系的自然现象；这些自然现象都具备有神的力量，因此，自然物便成了自然崇拜的主要对象。

中国古代居民居住分散，民族众多，所崇拜的自然物也很多，而且与居住的环境有很密切的关系。例如，居住在沿海地区的居民，多崇拜海神；居住在河流两岸的多崇拜河神；居住在林木山间的又多崇拜山神和树神。

原始人思维中灵魂无处不在，无时不有的观念，也明确的反映在中国古代的祭祀制度上。《礼记·祭法》：“燔柴于泰坛，祭天地。瘞埋于泰折，祭地也。埋少牢泰昭，祭时也。相近于坎坛，祭寒暑也。王宫，祭日也。夜明，祭月也。幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎坛，祭四方也。山林、川谷、丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神。”

费尔巴哈在《宗教的本质》一书中，曾说过下面一段话：对于自然的依赖感，再加上那种把自然看成一个任意作为的、有人格的实体的想法，就是献祭这一自然宗教的基本行为的基础。人类生活在大自然环境中，大自然千姿百态，变化无穷，这些现象为原始人的感觉器官和心理所不能承受，这种超人的力量震撼着原始先民的心灵，从而便产生出了强烈的而又普遍的恐惧心理。这就是自然崇拜所产生的原因。

在原始人的眼里，强大的自然物和自然现象，都具有至高无上的灵性，这种灵性往往能主宰人类的命运，改变人们的生活。因此在不能征服和认识它们的时候，只有把它们当作有生命力的神灵加以顶礼膜拜。

这种对自然力的崇拜，直接表现为对自然物本身的崇拜。原始人类通常把自然力拟人化，赋予自然力以形体，就像雨有雨师，风有风伯，雷有雷公，云有云神一样。实际上，自然崇拜是原始人的一种自发宗教，而这种宗教又没有固定的形式，因为当时人类只凭着极不发达的思维观念和微妙的实践经验，去观察周围庞大的、神秘的世界，又因为自然界是人为生存和依赖的基础，所以对于凡是不可理解的自然现象，人们都会将其作为自己崇拜的对象。

费尔巴哈在论述宗教的本质时曾说，“人的依赖感是宗教的基础，而这种依赖感的对象，亦即人所依靠，并且人也为自己感觉到依赖的那个东西，本来不是别的东西，就是自然。自然是宗教最初最原始对象；这一点是一切宗教和一切民族的历史所充分证明的”。产生这种现象的原因是由于原始生产力的低下，大自然一方面给赖以生存的人类提供一切物质资料和条件，另

一方面又会给人类带来巨大的灾难，自然崇拜就是这一矛盾冲突的产物。

1. 山川崇拜

山川在自然界中起着重要的作用，因为它能给居住在山地的原始人提供充足的物质生活来源，同时，许多现象又使原始人感到奇怪，为之害怕，因而产生了对山川的神秘感，为了制驭它并祈求为人们降福，便出现了对山川的崇拜。

对山川的神化与崇拜，从古籍中可以找到一些记载，《山海经》中就记述有许多关于从事山神崇拜的宗教活动。

《山海经·南山经》：“自招摇之山以至箕尾之山，凡十山……其神状皆鸟首而龙身”。“自柜山至于漆吴之山，凡十七山……其神状皆龙身而鸟首”。其中还记载着祭祀这些山灵时所必备的供品和祭法。

《山海经·西山经》中说，华山，是众山的宗主，祭祀它的典礼，要用猪、羊、牛三牲。谿山，是神灵显应的山，祭祀它要用烛，斋戒一百天，并把一百只毛色纯正的牲畜和一块瑜埋在地里，对其它的山神即用全羊祭祀。

从《南山经》、《西山经》、《北山经》、《东山经》和《中山经》中，关于祭礼诸山山神的记载，多达数十条，所展示的全是巫师所从事的宗教活动。

在《五藏山经》的每一小节后面，都记载着对某系列山神的不同祭典。又如诸山山神，有马身人面者，有彘身八足蛇尾者，有鸟身龙首者，有豕身人面者，有人面三首者等等。这些奇形异状，多是动物形象的拼凑，又是半人半兽的组合。这些描述，充分显现了原始宗教中自然崇拜的特色。

古人对山川的崇拜，多是对名山大川加以神化，或把一些山峰加进许多神秘化的成份。如《山海经·中次十二经》中说，有一座山叫夫夫山，神于儿住在这里，形状是人的身子，两手操蛇，常在江水深渊里游玩，出进时都会发出闪光。《淮南子·地形训》载，“昆仑之丘，或上倍之，是谓风之山，登之而不死。或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨。或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居”。

由于古人对山川的神秘感，也自然会引起一些幻想，这就是说，山神是古人将山岳加以神化而崇拜的。自古以来，名山大川景色壮观，尤其是那些形象多变的现象，便使人们对此产生了一种神秘感，出现了山神崇拜的现象。

《礼记·祭法》云：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”因此，山神遍布中华大地。在一些以狩猎为主要经济活动的少数民族中，则把山神看作是狩猎的保护者。

历史上，任何一个古代民族都有关于天神居住山巅的传说。

鄂伦春人认为，凡是高山峻岭，悬崖绝壁，都是山神居住的地方，平时不敢得罪山神，要经常向山神供祭，这样山神才能降福于人民。

蒙古族把本部落内的险峻山称为神山，认为神山能保佑人畜安宁。在羌族中，把祭山与祈求丰收联系起来，因此祭山成了羌民的大典。彝族认为山是有山神的，他们崇拜山神，也是为了五谷丰登，六畜兴旺。

袁珂译著：《山海经全译》，贵州人民出版社 1991 年版。

秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社 1980 年版，第 160 页。

民间的祭山活动有繁有简，祭祀的时间也不尽相同，而且也不是对所有的山都祭祀，祭祀的只是人们所公认的神山。有的地区在祭山期间还实行一些禁忌，如不能进山狩猎，不许砍伐等，从而使祭祀活动更增加了神圣庄严的色彩。

2. 日月崇拜

天体崇拜的主要对象是日月，其中又以日神为甚。在中国古代曾有这样的认为，日为众神之主。所以在原始的神话中，就有很多以太阳为中心内容的故事。如羲和生日，浴日，驭日；羿射九日；夸父逐日等等，都直接反映了当时人们对太阳崇拜的心理。

月神崇拜，在中国古代也是一种常见的自然崇拜。在原始神话中，有把日神羲和当作月神的传说。由于嫦娥奔月神话的广泛流传，嫦娥便成了月神。

《山海经·大荒西经》载，“有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之”。

中国民间曾有“天狗吃月”的传说，并流传有鸣锣救月的宗教仪式，如今仍流行着中秋赏月的习俗。从这些现象中，又可使我们了解到人类对月神崇拜的心理。

在考古资料中，也证实了我们的祖先曾经有对日月神的崇拜现象。

1960年，山东莒县出土的大汶口文化的陶尊上，刻有日月崇拜的图象，随后在山东诸城前寨也出土了一件相同的图案，并且还涂有朱红的颜色，这是中国目前发现的最原始的天文图案。之后，不少的专家学者对此进行了热烈的讨论，有的认为可能是反映日出的意符字，并有“𠄎”及其繁体和“旦”及其繁体的见解。

画面的图象很明显，下边像一座山，中间像一个月亮，上边像一个太阳。像这样的陶纹图案，不仅山东大汶口文化有，而且在安徽北部的大汶口文化中也出现过完全相同的图案。

不管这个图案作“𠄎”字或“旦”字讲，从图形来看，都是把日、月、山这些常见的自然现象突出地表现出来，因为史前时期的人类，生活在生产力低下的时代，天上的日、月、星三光总是伴随着他们，因而天象和气象的变化，构成了古人生活的自然条件。《献酒经》云：不祭日、月、星辰之时，“荣日不显光，明月多晦暗，星宿也无光，黑暗暗，昏沉沉似然”。当祭祀之后，便是“荣日耀月明，星宿多辉煌，俯察与地里，四时不反光。”所以，就产生了对天体、天象和气象神化的崇拜现象。所以有人认为，在大汶口文化晚期出现的天象文字，可能与祭天、祈年的活动有关。

天体中最引人注意和最能影响人们生活的就是太阳，升起以后，光芒四射，既能给寒冷中的人们带来温暖，又会给人以酷暑的折磨；既会使禾稼茁壮成长，又会使禾稼枯焦。基于太阳对人类生活的巨大影响，原始人把天体

《大汶口》，文物出版社 1974 年版。

《山东诸城前寨遗址调查》，《文物》，1974 年第 1 期。

唐兰：《关于江西吴城文化遗址与文字的初步探索》，《文物》，1975 年第 7 期。

邵望平：《远古文明的火花——陶尊上的文字》，《文物》，1978 年第 9 期。

高广仁：《大汶口文化的社会性质·大汶口文化讨论文集》，齐鲁书社 1979 年版。

（特别是太阳、月亮）作为自然神加以崇拜，也是情理之中的事。

在原始文化中，留在彩陶纹饰上的天文图案也有比较突出的例证。属于仰韶文化晚期的河南郑州大河村遗址，曾出土大量的彩陶片，其中绘有日、月、星辰、星座及太阳光芒纹的陶片就有相当大的比例，而最多的就是太阳纹的图案。这是否可以说明生活在距今 5 千年以前的大河村人，就是一个崇拜日、月、星辰的部族呢？

此外，中国民间流传着不少关于十日的传说，不管这些传说是把太阳当作恶神还是当作善神，其祈求保佑的意义却是毋庸置疑的。

对日、月、星辰的崇拜，在中国少数民族中也占有非常突出的地位。许多民族志的材料中记载着彝族、鄂伦春族、赫哲族、纳西族等对日、月、星辰的祭祀活动。

赫哲族人最尊敬的神是天神，常供奉神树，凡是发现树木有奇异的特征，都认为有神灵附在树上，于是便在这种树上雕刻一个人面形，作为天神的象征。

在高山族的宗教信仰中，其中信仰的神灵有创造宇宙的主神，把日、月、星辰等自然现象都视为具有伟大的力量，可主宰人类祸福安危。实际上，这也是万物有灵的具体体现。

彝族在解放前，每年都举行太阳会和太阴会，每逢农历冬月二十九，村里人都到山神庙去祭祀“太阳菩萨”；在农历三月十三举行太阴会，由老年妇女到山神庙去祭祀“太阴菩萨”，并且都各有供品，还要分别念《太阳经》和《太阴经》。同时还规定在供品上雕刻象征太阳的莲花图案，祭祀者都要烧香磕头，以求得到太阳神的保佑。在拜月活动活动中，各家各户必须在月光下摆设供品，大人、小孩都要对月三跪九叩，祈求月亮神的保佑。

彝族人曾相信太阳和月亮都是神灵的象征，相信这些神灵能掌握自己的命运，崇拜它，会给家人带来吉祥平安。

永宁纳西族人认为，太阳、月亮、星星，都是吉祥的象征，习惯用白石灰在房子上画日、月、星图案。普米族的日月神，与大汶口文化中的图案非常接近，说明对日月神的崇拜由来已久。

中国北方的鄂伦春人，在他们供奉的图画上，较多的画有太阳的图像，凡事都要向太阳神祷告，以求消灾降福。每年的旧历正月初一，人们都朝拜太阳，有什么苦难也向太阳诉说祷告，诉求太阳带来温暖。鄂伦春人把太阳神叫做“得格钦”，同时在每年的正月十五和二十五，为朝拜月亮日，八月十五是供奉月亮日，当他们打不到猎物时，就向月亮叩头，祈求帮助他们打到野兽，具有浓厚的宗教意识。

崇拜太阳的现象在世界其他地方都曾流行过，英国有立石柱祭太阳的习俗；墨西哥的原始部落有杀人祭日的仪式；古代埃及祭司在祭拜爱忽斯神时，围着一个被当成祭坛的太阳跳舞。美国达科塔州的印第安人，在举行还愿仪式后，在太阳柱旁，部落成员在跳舞时，持续不断的看着太阳。美国亚利桑

《郑州大河村遗址发掘报告》，《考古学报》1979年第3期。

《中国少数民族宗教概览》，中央民族学院出版社1988年版。

何耀华：《彝族的自然崇拜·中国少数民族宗教》，云南人民出版社。

宋兆麟：《中国原始社会史》，文物出版社1987年版，第611页。

《鄂伦春族宗教信仰》，《内蒙古社会科学》1981年第5期。

那州的霍比人，当生活中出现危难时，每天早晨都要举行一次特殊的仪式，向太阳神塔瓦祈祷并贡献玉米粉。

由此看来，崇拜太阳也是世界性的宗教现象。既是把自然崇拜看成是最原始的崇拜，那么自然对象也要加上人的心理状态以后，才能成为其崇拜的对象。据《史记·封禅书》记载，雍州有神庙百座，不少是供奉北斗、太白、岁星和荧惑等星辰的，祭星神时，将供物分散焚烧烟化，升天后让星神享用，说明华夏先人是崇拜星辰的。

关于对日、月、星辰的崇拜，《礼记·祭义》载，“郊之祭，大报天而注日，配以月”。《祭义》注说：“天无形体，县象著明”。这表明，在古代的自然崇拜中，比较注重有形体的物象，而又把太阳放在崇拜的首位。

《山海经》中有不少关于太阳的神话传说，《淮南子》中就出现了太阳神和记载关于崇拜太阳的一些内容，但已经历过相当多的人化过程，并带有很多拟人的成份。那些拟人的成份，从古人的思维能力和观察方法来看，也是有着一定的道理的。有的说太阳是由羲和生出来的，太阳的上升和下降，就像人的活动一样，并在拟人的成份中又加了一些神秘的色彩。这就是人的思维已把自然现象中的物体看成了栩栩如生的活物，因而人们便与那些神秘化的事物和现象发生关系，成为神灵崇拜的前提。

如果太阳永远在天空，那么太阳可能就不会成为宗教崇拜的对象，只有太阳从人的视野消失，使人陷入于黑夜的恐惧中，而后又出现在天空中的时候，人才怀着喜悦的心情跪在它的面前，看它突然地回来。

史书中记载着原始先民曾与太阳、月亮进行顽强斗争的故事，只因感到日、月不可抗拒，才出现了对日、月膜拜的形式。这反映了原始人在想象力方面的局限性。

中国的岩画资料，有非常丰富的对日月崇拜的图像，其中有拜日、祭天、祈求丰年的活动场面。在江苏连云港的将军崖发现的岩石刻画中，刻画着一幅祭天的场面。内蒙古的阴山岩刻，在格尔敖包沟的岩崖上，凿刻着一个牧民顶礼膜拜太阳的图像，其人身体立直，双臂上举，高过头顶，双手合十，双腿叉开，两足相连，表示站在大地上。在广西左江岩画中，共发现三处祭日的遗迹，第一处的图像是在一个光芒四射的太阳下边，有三个顶礼祈祷的人像；第二处是在一个巨大的人像身旁又画着一个太阳图像；第三处是上方为太阳图像，下方是一群举手歌舞的膜拜者，场面非常生动。

人类的祭日与崇拜太阳有关，中国岩画中出现的祭日形式，多是围着太阳跳舞，与印第安人在祭祀太阳时跳太阳舞近似。《礼记·祭义》载：“祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下”。说明中国古代有着广泛而悠久的祭日月习俗。

尽管不同地域的人们处在千差万别的自然环境里，但自然崇拜所产生的过程具有一定的规律性，并有大致相同的信仰仪式和性质。

如前所述，靠天生存是原始社会的自然条件所决定的，所以自然现象对人们的生存非常重要。原始人们把与自身生存有密切关系的日、月、星辰等

童恩正译：《我们当代的原始民族》，四川省民族研究所 1980 年。

《连云港将军崖岩画遗迹调查》，《文物》1981 年 7 期。

《阴山岩画》，文物出版社 1989 年版。

《广西左江岩画》，文物出版社 1988 年版。

自然现象当作崇拜的对象，这是出于人类对大自然的依赖和畏惧，对自然界异己力量完全处于屈服状态所产生的一种宗教信仰。同时也从另一个方面揭示出人们总想通过超自然的力量去支配自然，以达到多方收获的愿望。

3. 石头崇拜

羌族在中国是一个历史悠久、文化古老的民族，在羌族的宗教观念中，把自然界许多物体都视为必须尊崇的神灵。其中之一，就是把白石作为崇拜的对象。《羌戈大战》以羌族民间传说的形式，记载了白石崇拜的由来。据有关资料，传说羌人原在水草丰盛的西北草原安居乐业，后来因天灾战乱所迫，使得羌人不得不各奔一方，其中一支在阿巴白苟的率领下，迁徙到现在的补尔山（川青交界处），不久与敌人发生战争，羌人寡不敌众，在敌兵的追赶下继续西迁时，幸遇有三块白石变成的三座雪山，才挡住了敌兵的追赶，使羌人死里逃生。后来，羌人又与戈基人发生战争，在屡战屡败之时，天神授于羌人以白石，使羌人获胜。从此羌人重建家园，过上了人畜两旺的安乐生活。所以羌人认为，白石是他们的祖先战胜敌人的有力武器，为了报答神恩，羌人便以白石作为天神和祖先的象征，并要杀牲祭献，顶礼膜拜。每家每户都要在神龛上供奉一块白石，因此，白石崇拜就成了羌人的传统习俗。

在藏族的自然崇拜中，也有类似供奉白石的传说，并一直流传下来。供奉白石也是一种十分古老的自然崇拜形式。

巨石崇拜，是中国白族中原始的崇拜形式，这种崇拜在今天民间还有遗迹存在。在洱源县和云龙县交界处的兔罗坪山上，有五间石屋，每间石屋里都供有一块巨石，称为石头皇帝，认为这些石头皇帝不仅能主宰人类，还可管辖山神和野兽。因此，人们非常崇拜它。

以上的白石崇拜和巨石崇拜，都具有灵物崇拜的意义，崇拜者相信有精灵附在其上，或有一种神秘的超自然的力注入于物体中，因而崇拜它可以获吉祥免灾祸。

对石头的崇拜，也见于世界其他地区的民族中。据说，马达加斯加岛上的土人，每一个家庭都在屋梁上悬挂一个篮子，里面有的装上一块石头或别的東西，他们认为这是家中的灵物，信赖它，祈祷它，希望能得到保护或免去灾害。

4. 火神崇拜

火神，是许多民族普遍崇拜的自然神之一。因为有了火，才使人类与动物界彻底分开，从而吃上了熟食，火在促进人类的发展上，起到了重要作用，对人类的社会生产活动有着重大的影响。火的应用，使人类较早地认识了它的功用以及和自身的利害关系，从而对火产生了敬畏之心，并当作神物加以崇拜。正如《尚书·大传》中所说，“水火者，百姓之所饮食也”。可见火在人们心目中具有非常重要的位置。

火的崇拜，普遍存在于世界许多民族中。巴布亚人在入森林时，要带一

李绍明：《羌人以白石为中心的多神崇拜·中国少数民族宗教》，云南人民出版社 1985 年版。

《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社 1988 年版。

根烟薰的树枝，同时，在他们的小艇中长燃一堆火。马来人不敢跨过炉火。印度的托达人，当燃灯的时候，必须要对火礼拜。古希腊人每家必守一长明的火，以崇祀火炉女神赫斯提。在非洲巴干达人中，尚有派女孩子另居守护神火的事。在波斯神庙中，火是神圣的象征，耶路撒冷庙中的长明灯更是永不熄灭。

在中国许多民族中，也多有祭火、拜火的习俗。蒙古人就非常崇拜火，他们认为，火是在天地分开时产生的，火是纯洁的象征，是神灵的化身。火能赐给人类一切幸福和财富，还能使人丁兴旺。所以，拜火是蒙古族人民很早以前就有的一种最古老的祭祀活动，并与崇拜大地、祖先紧紧地联系在一起。每年的农历腊月二十三或二十四日，是蒙古族人民的拜火日，拜火也成了蒙古族人民的一项重要宗教活动。

解放初期，景颇族人民虽然已经用上了火柴，但有时还保持用竹片或木头摩擦生火的原始方法。在烧荒开地时，还要请巫师向火神祈祷，以求火神保佑丰收。同时，在景颇族的宗教祭祀活动中，还有一种叫做祭火鬼的活动。这种活动，常常是在搬入新房或在失火时进行。搬新房时，要引火种进火塘，认为这是吉祥之火，能给人以熟食和温暖。一般是在火塘底下埋些干鱼，作为祭品。烧毁房子的火，认为是不好的火，它给人以灾害，要把它赶走。进行这项活动时，在火烧过的地基上，用一芭蕉杆做成水槽，槽内盛水，槽口下挖一个洞，象征灭火。

鄂温克人和鄂伦春人，自从他们知道用火之后，就非常尊敬火，规定不准用带刃的铁器拨弄火，禁止往火上倒水，以防止触怒火神。除了定期的烧香拜火外，在平时吃肉喝酒前，都要向火上倒一杯酒和扔一块肉，以供奉火神，并禁止人们从火堆上跨过，认为那样做是对火神的亵渎。过年时，到别人家拜年，首先要向火神叩头，才能向主人拜年。以前还流行着不扑灭有危害性的山林野火或家中的火，他们认为那是火神为了驱除恶魔而放的。

中国高山族，仍保留着长年不断火的习惯，他们禁止病人接近火堆，当遇到不祥之事时，就把火堆移到别处，免得触怒火神。在中国南方的一些少数民族中，还流行着一种为死人随葬火神的习俗，以说明火与人的密切关系。在佤族过去的自然崇拜中，拜火是居于首位的宗教仪式，每年要以村落为单位，由村长主持举行取新火祭典仪式，以表达对火的崇拜。在中国许多少数民族中，都能找到崇祭火神的典型实例。

在世界其他地区，除上述列举的例子外，还有很多拜火的习俗。古代印度人把火神看作是最高的神。印度教徒、古代墨西哥人，都对火有不同形式的祭拜，他们把火当成是太阳的代表。德国著名的人类学家利普斯在《事物的起源》一书中认为，“一切火的崇拜都起源于太阳的崇拜”。

5. 树神崇拜

林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆 1991 年版，第 227 页。

林新乃：《中华风俗大观》，上海文艺出版社 1991 年版，第 786 页。

《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社 1988 年版。

《鄂伦春人情况》，鄂伦春族调查材料之一，1957 年 2 月。

宋常恩：《佤族原始宗教窥探·中国少数民族宗教》，云南人民出版社 1985 年版。

中国云南的傣族、景颇族、哈尼族、阿昌族等，非常流行对树神的崇拜，他们把大树、古树、怪树都看成是神树，是神所居住的地方。他们认为，人生病是触犯了神树的结果，并认为神树可以主宰人的生老病死。在川西南一带的纳木依人和柏木依人的宗教里，也有祭神树的习俗，尤其把一些完整高大的万年青视为菩萨树。

据《礼记·月令》记载，孟春之月，禁止伐一切树木，季春之月，“毋伐桑柘”，孟夏之月，“毋伐大树”。很显然，这些禁伐，所指的并不是偷盗等行为，完全是出于一种宗教信仰，认为树木有神灵，让人们不要触怒树神。

祭神树，在中国东北地区的蒙古族中比较普遍。解放前，每一个部落，每一个村子都有自己的神树，他们通常把树形奇特的百年参天大树视为神树，每当遇到天灾人祸，都要到神树前顶礼膜拜。

在德昂族的宗教中，有祭鬼树的宗教活动。据《中华民族风俗辞典》记述，在德昂族村寨的四面，一般都要设一道“鬼门”，附近有一棵大树叫做“鬼树”，德昂族认为，村里或家里有人生病，是因为有“鬼”，必须要到鬼树下烧纸叩头。以前，在哈尼族的宗教信仰中，认为树林是善恶鬼魂歇身之处，能给人以祸福，为了祈求神灵对自己的保护，要对树林进行祭祀，每个氏系族都有自己祭祀的鬼树，所以在哈尼族的宗教信仰中普遍流行着祭树魂的宗教活动。

根据《内蒙古自治区呼伦贝尔盟阿荣旗查巴奇乡索伦族情况》的调查材料，在索伦人的传说中，曾经有过一个酋长，率领全部落的人去围猎，他们突然被二、三百座大山围住了，最后出来一位老头，告诉他们已经围住了很多野兽。第二天，结果真的围猎了很多野兽，老头却不见了，找遍了全山也不见老头的影子，酋长和众人认为，这个老头绝不是平凡的人，而是神，是一切野兽的主人。所以猎人们在山上的一棵大树上绘上老头的像，每次打猎前都要去祭拜这棵象征性的神树。

6. 祭天

祭天，也是很多民族中所共有的祭祀形式。关于天公地母的说法，曾存在于不少的民族中。一般认为天神是管天下万物的大神，它能主宰人生的一切吉凶祸福。我们今天常说的“老天保佑”，其实就是对天神的崇拜。甚至在一些少数民族中，还规定着祭天的日期和触犯“天菩萨”后的惩罚。

今日蒙古族的许多祭祀活动都是始于远古的自然崇拜，他们崇拜和祭祀的对象主要有天、地、山、川、风、雨、雷、电以及树木等，最主要的就是祭天。他们祭天通常分为“白祭”和“红祭”，前者是以奶制品上供，后者是指杀羊血祭，并且还有一定的仪式和时间。

7. 祭地

土地，是地神的象征。古人将土地加以神化而崇拜，是自然崇拜中一种普遍的形式之一。

土地是人们的衣食之源，人类为了祈求丰收，曾用祭拜的形式祈求地神保佑五谷丰登。在中国大多数民族中，直到解放以后很久，各村都保留有土地庙，还定期进香祈祷，求地神给人们带来丰衣足食。

地母观念的形成，可能出现在原始的农耕时代。有人认为，历史上把一些活的动物埋于建筑的基础下或墙基里面，也具有祭祀地神的意义，这样可以平地神之怒。在菲律宾群岛，当播种前，甚至还流行着杀人以祭地神的宗教习俗。

8. 祭河神

华夏人的祖先早有对河神崇拜的传说，而且各地区都有各地区的特点。较远古的河神崇拜虽然未从考古遗迹中发现，但所谓的“河伯娶妇”，即是一个崇拜河神的典型实例。

屈原所作《楚辞·九歌·河伯》，就是祭水神河伯的歌词。王夫之云：“河伯，河神也”。

在崇拜河神的同时，也出现有对湖神、泉水神、井神等的崇拜活动。世界上的大河如尼罗河、底伯尔河、泰晤士河、恒河等等，在古代都被人们加以神化和崇拜。在印度古书中，记载着关于恒河从天上流下来保佑着这个世界的传说。

在中国发现的岩画中，有许多祭祀河神的图像。祭河神与古代人们傍水而居有关，在日常生活中，大河能给人类带来财富，也会给人类带来灾难，所以说祭河神同样反映了人们对滔滔河水的尊敬和畏惧。

在中国广西左江流域发现的岩画中，有这样的图像，一条船上载着数人，多为人身鸟首，呈半侧身蹲式，有的伸手曲腿似划桨状。这神话般的图像，可能就是反映了人们祭祀河神的宗教活动。

祭河神的宗教习俗，在中国南方和东南亚地区较为盛行。柳宗元在《柳州峒氓》中，曾有“鸡骨占年拜水神”的诗句。据说龙舟竞渡的古老意义也是祭河神。

在中国达斡尔族的宗教活动中，当遇到大旱时，每家妇女各带一只鸡到河边祭河神。先将鸡杀死，将带毛的鸡皮挂在插好的三角架上，待鸡肉煮熟后，由主祭人致祭词，祈求降雨除旱，然后参加者共餐鸡肉，并持水桶或盆互相泼水，以求降雨。另外，布朗族、独龙族的祭水鬼，也具有相同的意义。传说中的水鬼是人首蛇身，每年下雨涨大水后出现，人见了会死，所以，每年都要在河边祭水鬼，并将祭品倒在河中，让水鬼享用。祭河神与山川崇拜的内容有些相似。

9. 水神崇拜

水是所有生物不可缺少的东西，它的巨大功能和危害，使原始人把它看作有精灵的神秘力量加以崇拜，因为浩瀚的海水，涛涛的河水，会使古人感到神秘莫测，最容易产生原始的宗教信仰。

林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆 1991 年版，第 224 页。

《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社 1988 年版，第 581 页。

《山海经·大荒东经》中载有：“东海之诸中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺。黄帝生禺，禺生禺京。禺京处北海，禺处东海，是惟海神”。由于古代东方民族多以鸟为图腾，所以他们想象出来的海神多为人面鸟身。

水崇拜和风雨崇拜一样，给人类带来的祸福，都被原始人类视为是神的活动。

在中国少数民族中，包括汉族在内，遇到冰雹时，都要扔出如菜刀一样的铁器，以施行巫术的方法，祈求风雨、冰雹歇息。当水灾出现时，便认为是水神在发怒。在有些少数民族中，把人溺水而死的现象，看成是水神作用的结果。

在以农业为主的原始经济下，由于生产力的低下，人们把雨奉为神灵。天旱时祭神求雨，天涝时也要供奉祭品，以求风调雨顺。因而，一些少数民族把崇拜祭祀水神列入神谱中的首位。

中国云南山区的佤族和景颇族，为了使山谷中的泉水畅流不断，便经常祈求水神给予关照。佤族中每年都以祭水神为开端，并进行一系列的宗教活动。傣族的泼水节，就是一种祭祀水神的典型例证。

10. 动物崇拜

在中国远古时代，原始宗教的多神崇拜中，除了对各种自然现象的崇拜以外，对动物的崇拜也是一种普遍的现象。因为在人们的生活中，尤其在远古时代，人们几乎每天都与动物接触。崇拜动物，反映了人们在恐惧心理和神秘感的支配下所产生的对动物的理想寄托，也体现了人与动物的密切关系。

动物崇拜，主要形成于农耕发明以前的游牧民族中，特别是在中国北方的一些民族中则更为盛行。

赫哲族有鹰神、虎神、狼神、犬神、龟神、虾神和金钱豹神；鄂温克人有熊神；而在满族人的宗教信仰中，却对狗和乌鸦特别崇拜和尊敬；中国南方地区的少数民族，又对鸟、虎、龙、竹鼠等动物备加崇拜。

台湾番族人也存在着对动物的崇拜，他们之中有的认为祖先死后其灵魂转为动物，有的认为氏族起源于动物，由此而产生了各种各样的动物崇拜现象。

据说，在很久以前，居住在黑龙江流域和大小兴安岭一带的鄂温克、鄂伦春、赫哲等民族，对熊还有一种奇特的崇拜现象，当他们猎获熊之后，都要举行一系列的崇拜仪式，最后还要安葬。在大兴安岭西北麓一带的原始森林里，葬熊的办法往往是用桦树皮把熊的骨头和五脏包好，悬挂在两棵树之间，还要给熊敬烟、磕头、祈祷。当猎人发现熊洞后，谁也不告诉，以免被熊发觉或报复。其实，这种心理在很大程度上反映的是对猛兽的畏惧。

史前人类的宗教信仰，是由于人类对于生存的渴望，产生了神的观念，并在人类历史的进程中又以不同的形式出现。动物神的出现也是比较早的，后来又逐渐演化成各种不同的神灵。

说起原始人对动物的崇拜，岩画资料反映的也比较真实。近年来，在中

国的黑龙江、内蒙古、新疆、宁夏、甘肃、青海、西藏、广西、四川、贵州、云南以及东南沿海地区，发现了大量的岩画资料。从岩画的内容来看，约有一半以上的图像反映了人与动物的密切关系，虽然岩画的时代拉得很长，但反映的内容都与狩猎经济和家畜饲养有关。

我们知道，人类最早就是与动物接触，从原始人出现在这块大地上的时候，首先与动物发生关系，因为动物是早期人类生活的来源。大约从新石器时代开始，人们开始了对一些动物的驯化和饲养，像猪、羊之类的食草动物，首先进入了人类饲养的行列，因为在人类的早期阶段，给人以最大帮助的不是手中的棍棒，而是那些被驯化的动物。猪可以给人们提供肉食来源，狗能为人们狩猎，看守其它家畜。所以，在单纯以狩猎为主的社会里，崇拜动物与物质生活有着密切的关系。

中国北方发现的阴山岩画，其中的动物图像约占总数的90%以上。这说明了在游牧部落中对动物的崇拜也是最普遍的形式。阴山岩画中有狗看护羊群的图像，充满着十分浓厚的生活情调。

动物成为人们崇拜的对象，也会自然的产生出相应的宗教形式。在考古发掘中，出土的大量的动物陶塑造型，就是反映了人们对动物偶像的崇拜。在中国新石器时代较早期的裴李岗文化中，出现了比较成型的猪和羊的塑像，从仰韶文化以后，动物的陶塑偶像更加丰富，有的把陶器完全做成一个动物的形象，有的把器盖的钮部做成动物的形状，这些都是崇拜动物真实再现。特别是反映原始社会人类生活的岩画中的动物图像，对我们了解人类动物崇拜提供了可靠的资料。

形形色色的动物崇拜，是人们在长期的生活实践中所建立起来的一种感情的表现。经过人格化以后，动物便成了有神灵的物体，为了不触犯神灵，祈求神灵的保佑，便出现了各种形式的动物崇拜活动。

从上述材料不难看出，原始人在对自然崇拜的过程中，曾经创造出了无数的神灵，上边列举的不同神灵的崇拜，大都具有鲜明的自然属性。原始人类的谋生活动始终摆脱不掉对自然界的依赖，同时又想把自己的热情、力量和智慧全部奉献给大自然，让大自然反过来作用于人类。这就造成了原始人最初的幻想和抽象，把整个自然界生动的实体，看成同人类一样，有感情、有意志，并对大自然的事物赋予人的品格和形象，看成是有灵性的东西，进而使自然界的一切事物神秘化，这就是自然崇拜中的宗教观念，也是最原始的宗教观念。

从原始人的各种自然崇拜现象，我们不难想到，原始人往往借助某些与神灵有关的行动来表达自己的征服自然的愿望和渴求，在天神和大自然面前，人类不是任凭大自然的摆布，而是不屈不挠，用想象和借助想象去征服自然力和支配自然力。

可以说，自然崇拜在中国古代十分流行，它对民族文化的形成和发展，曾产生过重要的影响。

这种把自然界中各个具体对象和现象神灵化的作法，乃是原始宗教在其最初发展阶段上的表现。

（三）图腾崇拜

图腾崇拜，是原始社会最早的宗教信仰形式之一。图腾，原是印第安语totem的译音，是“亲族”或“他的亲族”的意思，在原始氏族或部落群体中，又有标记和象征的含意。图腾的标记，首先发现于北美印第安部落中，后来在澳大利亚、太平洋岛屿以及许多原始部落中都有发现。

中国的图腾文化丰富多彩，源远流长，无论考古资料，还是民族志的资料，都发现或保存有大量图腾文化的遗迹。

在氏族公社时期，当原始人从浑沌的动物世界里走出来，逐渐意识到相互间的血缘关系时，就会自然地追溯到自身的来源，想知道自己的祖先源于何物。原始人相信，不同的氏族分别渊源于不同特定的物类，认为某一种动物或植物与本氏族有亲属关系或其它特殊关系，认为每个氏族都起源于某种动物。因此，这种动物，便被他们看作是自己的图腾，神圣不可侵犯，并将其作为本氏族的象征和庇佑者加以保护，或作为本氏族的徽号和名称，加以崇拜。

图腾崇拜与自然崇拜中的动物崇拜，还不具完全相同的意义。图腾崇拜，已经从个别现象发展为综合的概括，这是人类思维的一个进步，也是原始宗教信仰的重要突破。自然崇拜是人们对某一些自然现象的盲目崇拜，图腾是对某一种特定的动、植物或其它自然物的有目的崇拜”。

图腾崇拜是在自然崇拜的基础上发展起来的。由于当时的人们仍然不能摆脱自然界的各种威胁，对自然的控制能力还很低，在饥寒交迫时，正好有些动物为他们提供了迫不及待的生活资料来源，从某种意义上来说，这些动物与人类无形中便产生了一种特殊的关系。当然，也不可否认，在原始居民的狩猎活动中，当遭到一些猛兽的袭击和威胁时，人们又不得不畏惧它，这又产生了另一种特殊的关系。在这种情况下，人类也只能去寻找精神上的寄托，求助于一种具有超自然的神灵来保护自己，这就产生了以动物作为图腾崇拜的现象。图腾信仰盛行于母权制发展时期，它是与母系氏族社会同时产生的，通常所说的图腾时代，也就相当于母权制时代。

人类在原始的氏族时期，都曾有过的图腾崇拜。

据《山海经》记载，中国原始公社动物崇拜便很盛行。《山海经》一书是中国神话传说和民族学研究的宝库，它包括的内容相当庞杂，从神话传说和民族学的角度来看，绝大部分反映的是原始社会的氏族或部落的分布、所处的时代、社会发展阶段、信仰和图腾崇拜。虽然《山海经》成书于从春秋末期到汉代初期，但是，神话记录的时代并不等于神话产生的时代。《山海经》里记载着大量的关于图腾崇拜的奇形怪像，在描写中把传说中的人物和神灵都描写成动物或与动物有关，这是研究史前宗教中图腾崇拜的一个重要方面。《山海经》中的一些记载，都集中描写了人与动物的密切关系，那些半人半兽的神，可能就是由图腾演变而来的图腾神，反映了处在生产力低下时期的人们，在恐惧心理和神秘感的支配之下所产生对动物的幻觉，同时，也反映着当时人们与动物之间的密切感情。在中国几千种动物中，只有几种较普遍的、常见的动物被神化受到崇拜，这对原始居民来说，受崇拜的正是人类生存中所依赖的对象。《史记·五帝本纪》中记载着以野兽命名的六个

(熊、罴、貔、貅、貘、虎)氏族。《左传·昭公十七年》中也记载有春秋时人，郟子说他的祖先是少昊氏，少昊氏以“鸟名官”，实际上这些鸟分别代表了一个氏族。

关于人兽相伴的形象，在古籍中还可找到记载，《山海经·海外北经》：“其为人大，左手操青蛇，右手操黄蛇”。《海外东经》：“其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。”其中蛇形即为图腾。

费尔巴哈说：“动物是人不可缺少的、必要的东西；人之所以为人要依靠动物；而人的生命和存在所依靠的东西，对于人类来说都是神”。

所以看来，图腾崇拜是自然崇拜和祖先崇拜相结合的原始宗教，它既有自然崇拜的某些特点，又有祖先崇拜的许多因素。所以说图腾崇拜还算不上最早的宗教形式，只能说属于早期宗教形式的一种。

图腾信仰曾在中国乃至世界各地很长的历史时期存在过，这种思想意识不仅占有一定的支配地位，同时对当时经济文化的发展也有一定的影响。在民族志的材料中，以动物为图腾的现象非常普遍，有人根据在澳大利亚的调查统计，在704种图腾中，动物图腾约占650种。根据民族志材料表明，大约有80%以上的陶器上的动物图像是该氏族信仰的图腾标志。因此说，彩陶艺术也是图腾信仰的标志。

中国古代有着极其丰富的神话传说，虽然说神话不属于宗教，但神话中的人物形象，较多的是根据图腾崇拜的内容创造出来的。在中国古籍中可以找到许多记载，《左传》中提到黄帝以云纪，炎帝氏以火纪，共工氏以水纪，太昊氏以龙纪，少昊氏以鸟纪。这就告诉我们，黄帝氏可能曾经以云为图腾，炎帝氏以火为图腾，共工氏以水为图腾，太昊氏以龙为图腾，少昊氏以鸟为图腾。

中国古代丰富多彩的神话传说，多是原始宗教的产物，神话中的大多数人物形象，都是根据图腾崇拜和人类征服自然的一种理想创造出来的，因而神话也具有深刻的宗教意义。

中国原始社会的图腾崇拜起源于母系氏族社会，盛行于狩猎时期和初期畜牧时期，因此人们通常把母系氏族社会称为图腾社会。在这一阶段，人类曾靠采集和狩猎充饥以求得生存，因此采集和狩猎的对象，便成了人类生存的必不可少的物质条件。它反映了人们对外界客观事物的认识，而这种认识，又往往是基于人们对一些喜爱或有恩惠于人类的动物发生特别感情。所以图腾崇拜是氏族制度本身发生的产物，是以经济原因转化为社会意识行为的。

考古发现所提供的资料表明，在原始社会中，把动物尊奉为神加以崇拜的，是原始宗教中的一种普遍现象，但是，由于不同的地区、不同时期的原始人所处的自然环境不同，因而，崇拜的动物也不同。考古资料告诉我们，中国黄河流域仰韶文化的一些氏族、大汶口文化的一些氏族、长江流域河姆渡文化的一些氏族等，都有以某种动物作标志的图腾崇拜。彩陶中所反映的动物的图案很多，主要有鱼纹、蛙纹、鹿纹、鸟纹、虫草纹、蜥蜴纹等等，只因囿于材料的贫乏，目前，还没有足够的证据去证实某种标志肯定就是图腾的标志。但可以肯定，其中一些代表性的材料，可能与图腾崇拜有很大的关系。实际上，图腾崇拜是社会意识形态的表现。最初的图腾动物是可以食用的，后来对图腾动物实行禁食，对氏族内的某一图腾，都要有特殊的标志，

并有禁忌和崇拜仪式。

一般来说，图腾崇拜具有几个特征：首先，氏族都相信自己与某些动、植物有着一定的血缘关系，从而把有血缘关系的动、植物直接看成是本氏族的祖先；其次，对本氏族的图腾动物格外崇敬，禁止杀食，但其它氏族则可猎取食用；还有，本氏族对图腾有一定的祭祀活动，并在日常用具上甚至在身体装饰、住所、墓地等方面用图腾作标记，表明他们属于某一氏族。这就不难理解，为什么从考古资料中，可找到原始图腾的遗迹。下面介绍一些与之有关的动植物图腾。

1. 鱼图腾

在中国新石器时代丰富的彩陶图案中，仰韶文化的彩陶绘画技巧达到了较高的水平。仰韶人时期，对周围的世界有了一定的认识，在这种认识的基础上，必然会产生出一种思想感情，这种感情反映在彩陶艺术上，既是先民社会生活记录，又表现了他们的寄托、希望和追求，有时也把被崇拜的物体有意识地刻画在彩陶艺术中。有人曾这样认为，新石器时代的彩陶艺术，在很大程度上正是人们现实生活中图腾崇拜的宗教感情的艺术再现。

半坡遗址、姜寨遗址代表了仰韶文化的主要发展阶段，在这些遗址出土的彩陶盆上，较多的描绘着鱼纹或人面鱼纹，而且还衬托有很多的网纹。这些彩绘花纹，已经不单纯是最原始的对实物的描写，而是从表现事物的形象进化到有意识的图案装饰，它一方面体现了原始人的爱美之心，另一方面通过彩绘表现了人们在劳动生产和社会生活中的情感和意识。

人面鱼纹是一种象征性的花纹，其形象相当逼真。人面作圆形或卵圆形，眼、耳、口、鼻等五官形象是用直线、曲线或空白等简单的线条表示出来，形态自然而逼真，比较特殊的是在嘴的两边衔着两条鱼，或者描绘着像鱼形的非形状。这种富有代表性的鱼纹装饰，数量多，变化大，并以单体和多体复合的形式，表现了原始人的意识。半坡及姜寨的人面鱼形纹反映了史前居民对人类起源的认识，是他们幻想中祖先形象的真实写照。人们根据想象，根据自己的样子，描绘出了祖先的真容，既有人类的明显特征，又有鱼类躯体，因而便产生了人面鱼身的图腾形像。半坡彩陶上的鱼纹，可能就是半坡图腾崇拜的徽号，特别是人面鱼纹，似有“寓人于鱼”或者“鱼生人”或者是“人头鱼”的含义，可以作为图腾崇拜的对象来解释。在一些盛行图腾崇拜的原始部落里，例如：新几内亚的马德林——阿尼姆人部落有这样的传说，认为他们的祖先是长着人头的鸟，半坡氏族是否认为他们的祖先是鱼，或者是一个长着人头的鱼呢？从图像推测，至少可以说半坡人已经把鱼当作图腾来崇拜了。

在台湾高山族雅美人中，还流传着一种传说，认为他们的始祖在出生时还长着鱼尾巴。雅美人把捕鱼量最多的飞鱼，视为最主要的鱼灵，并流行使用牲血祭鱼的献祭形式。因此，雅美人把鱼作为他们的崇拜物。雅美人的飞鱼祭，主要流行在台湾省兰屿，每当夏季捕鱼季节来临时，雅美人就要举行飞鱼祭，通过祭师唱祭歌，讲述飞鱼的故事，让大家对飞鱼尊重和祭拜，祭

宋兆麟：《原始的生育信仰——兼论图腾和石祖崇拜》，《史前研究》1983年第1期。

高强：《姜寨史前居民图腾初探》，《史前研究》1984年第1期。

拜的目的是要取得鱼获丰收。

根据考古资料来看，在中国历史的发展上，半坡氏族公社时期，是图腾崇拜或图腾制度最发达的时期。从民族志的材料中，可以看出今日一些盛行图腾崇拜的部落或曾经有过图腾信仰的部落，往往把图腾图像绘在日用器皿上，特别是绘在陶器上的现象更为突出。民族志的材料告诉我们，陶器上的动物图像多数是该氏族信仰的图腾标志。那么，仰韶文化半坡人彩绘艺术中的鱼纹图像，很可能就是图腾崇拜的标志。在长江流域的大溪文化中，大溪遗址曾出土了用鱼陪葬的现象，有的把鱼摆放在死者身上，有的把鱼放在死者口边，还有的把鱼放在两臂下，更有典型的是有的死者口咬两条大鱼尾，而把鱼放在身上。这种现象与半坡的人面鱼纹形象非常近似，可能大溪人也是把鱼作为氏族内和家庭内的一种图腾标志。

考古资料告诉我们，鱼图腾就是半坡氏族时期的标志。在原始氏族文化中，如果把图腾崇拜的习俗与其它文化因素相比，更具有明显的时代性。由于图腾崇拜曾经长期存在于中国古代社会中，因而图腾崇拜便是区分原始族别和探讨族源的重要依据资料。

在云南白族地区，曾有不少的村子设有本主庙，一切祭祀活动都在本主庙举行。其中在喜州下边海舌上的村子里所设的本主庙里，供奉的是“洱海灵帝”，帝位左侧立一神人，双手捧一托盘，盘内盛有一个大海螺，是当地人称作的“海螺神”；帝位右侧立一神人，头戴尖状帽，帽上有条鱼，即是人们称作的“鱼神”。因此，有人认为，海螺和鱼分别是古代白族的两个图腾。可见，海螺神和鱼神可能是由海螺和鱼图腾演变而来的。

尽管仰韶文化中西安半坡彩陶上的鱼纹十分盛行，但鱼纹并不普遍存在于各地区的仰韶文化中，这是地域性的差别，也说明同一个时代的人们，生活在不同的地区，所崇拜的对象也并非一样。

2. 蛙图腾

在中国新石器时代的彩陶图案中，蛙的图样也是一种比较常见的装饰纹样。1972年在陕西临潼姜寨遗址的半坡期遗存中，曾出土了一件非常精美的蛙纹彩陶盆，其中与蛙纹相组合的还有鱼纹。蛙纹形象近似于现代的蛙类，头部为半圆形，圆圆的腹体，上面点缀着黑色的圆点，四条腿弯曲，好似正在爬行，其逼真的程度非常富有生活气息。1956年河南陕县庙底沟遗址出土的彩陶片上，也曾发现有蛙纹图案。同时在山西万泉荆村相当于庙底沟时期的残陶片上，也有蛙纹图案。由此看来，中国中原地区在仰韶文化时期同时存在着以蛙为图腾的崇拜意识。这个地区的先民所描绘的蛙纹，都有栩栩如生之感，富有逼真的表现形式。从年代上看，半坡期的碳十四测定结果为：公元前 4770 ± 135 — 4290 ± 200 年之间。可见，在距今约 6000 年前后的中原先民，在鱼图腾崇拜的同时，也有蛙图腾崇拜。在甘肃天水的马家窑文化遗存中，师赵村遗址获得了一件非常精致的蛙纹图案，圆头大眼，圆体用网状

林新乃：《中华风俗大观》，上海文艺出版社 1991 年版，第 798 页。

《四川巫山大溪新石器时代遗址发掘纪略》，《文物》1961 年第 11 期。

张锡禄：《白族对鱼和海螺的原始崇拜初探》，《云南社会科学》1984 年第 1 期。

《甘肃天水师赵村史前文化遗址的发掘》，《考古》1990 年第 7 期。

纹覆盖，四肢弯曲，所描绘的蛙纹特征具有形象化，充满了动感，蛙纹的写实性比较完美，非常接近于中原地区的半坡、庙底沟类型。

西北地区的马家窑文化，有着不同的发展阶段。半山、马厂期属于马家窑文化的后期，表现在蛙纹的艺术风格上，具有很大的差异，马厂期的蛙纹图案也是在前期的基础上进一步发展起来的。前期较为逼真，后期则趋于抽象，而且与人体比较接近，这更体现了人与蛙之间的关系。当马家窑文化发展到半山、马厂期时，蛙纹图案变成了抽象化。1975年，乐都柳湾出土了一件蛙纹瓮，两耳上部为蛙纹，用双圆圈表示蛙头，蛙纹作风比较特殊。1974和1977年，民和县出土了两件蛙纹壶，腹部主体纹饰是蛙纹间两个大圆纹，两蛙足相连，具有马厂类型早期蛙纹的显著特点。

另外，在甘肃永登蒋家坪、杨塔，兰州市华林坪，永靖县和东乡县都出土过变形的蛙纹图案。可以看出，此时此地的蛙纹已经演变成了具有象征性的几何纹饰图案，具有人型蛙纹的特征，从而使蛙纹高度变形。

蛙图腾崇拜，同样可以从民族学的材料中找到例证。壮族至今还有一种青蛙节，据说每年正月上半月都要天天为青蛙祭祀，唱青蛙歌，跳青蛙舞，青蛙死了还要特意安葬。

在一些少数民族的图腾神话传说中，也能找到关于蛙图腾崇拜的遗迹。在西双版纳布朗族山区，有癞蛤蟆帮助弱小战胜强敌的传说。苏龙部落的布耶、布更、石脚等氏族，均认为自己起源于青蛙，并将它作为氏族的名称。凡属同一个图腾的成员，都认为是共同图腾的后裔，彼此如一家，不准互相通婚，如果犯了图腾的禁忌，就要受到严厉的制裁。

中国神话传说中的女娲，视为人类的女帝王，据说就是从蛙图腾神演变而来的。人类始祖母“女娲”的名称，就是蛙图腾的名称。

有人认为“娲”与“蛙”同，女娲是蛙图腾氏族的女氏族长。也有人认为“女”与“雌”义同，“女娲”即“雌蛙”之意。说明女娲似为雌蛙图腾神，后来其名演变为“女娲”。

《说文》：“娲”古之神圣女，化万物者也，从女娲声，古蛙切”。可见，传说中的女娲，可能就是雌蛙图腾神演变而来的。

在中国少数民族中，布朗族就认为他们的祖先形象即是半人半蛙。壮族的图腾中有蛙，黎族的图腾中也有蛙。

3. 鹿图腾

在考古发掘中，除发现有鱼、蛙图腾遗物以外，还有其它动物图案，其中鹿纹也占有一定的比例，尤其以彩陶鹿纹图案十分引人注目。

中国古代文化在黄河流域发展到仰韶文化时，原始居民的定居生活已经比较稳固，经济生产以原始农业为主，同时采集渔猎也占有很大的比重。人

《青海彩陶》，文物出版社1980年版。

《甘肃彩陶》，文物出版社1984年版。

如鱼：《蛙纹与蛙图腾崇拜》，《中原文物》1991年第2期。

杨文堃：《女娲考》，《民族文学论坛》1986年第6期。

何星亮：《图腾与神的起源》，《民族研究》1989年第4期。

王树五：《布朗山布朗族的原始宗教》，《中国社会科学》1981年第6期。

们一般认为，在原始社会，农业是人们维持生存的主要活动，渔猎是辅助性的。其实不然，原始人也是根据当时自己生存的地理环境和自然资源索取生活资料的，地理环境的差异决定着人们不同的经济生活方式。正因为如此，有的地区原始的渔猎活动所占的地位，还大大超出了原始农业的活动。从原始的彩陶图案上，能明显地看出这种反差。根据仰韶文化的考古资料，反映在原始农业方面的彩陶数量，远远不及反映渔猎生产方面的内容。在许多遗址中，都有动物图案的出现，而反映在农业方面的植物花纹图案只占有很少的数量。

应该说，以动物为图腾的民族部落，与渔猎、农业和家畜饲养业等经济生活有密切关系，具有写实的性质。同时，这一时期彩陶中所绘画的鹿纹也同鱼纹、蛙纹一样，同样也是原始先民意识的反映，具有图腾崇拜的性质。

在半坡、姜寨遗址中，都有鹿形纹样的出现。半坡鹿纹，笔调简单，长颈、有角、短尾，富有形象化的意味，有的作奔跑状，有的作行走状，有的作站立状，形态栩栩如生。半坡氏族公社时期，是图腾制度最发达的时期，一个氏族或家庭崇拜两个或两个以上的图腾现象也是十分普遍的。从半坡、姜寨的考古资料来看，鱼图腾可能是半坡氏族的共同图腾，蛙和鹿则是他们各自的图腾，是氏族和家庭图腾的标志。

根据民族志资料，大洋洲罗塞利岛上，每一个氏族都有三个图腾，其中有植物图腾和鸟、鱼图腾。在绍尔特连德群岛上，每一个氏族都有两个图腾。非洲的班布蒂人，不仅敬奉本氏族的图腾，而且还敬奉妻方的氏族图腾以及共同履行入社仪式者的图腾。

可见，半坡人同时崇拜鱼的图腾、鹿图腾和其它动物图腾，也是正常的现象。

4. 鸟图腾

共同的图腾崇拜，使得同一氏族的人们由单线的血缘联系发展成为一种新的而且是共同的精神上的联系。通过图腾崇拜，原始的人类最初确认了自己和自己氏族在天地之间的归属。尽管他们从中得不到科学的或正确的解答和真正的保护，却还是真诚的信仰、真诚的崇拜，认为这是为自己找到了一种心灵的寄托。

鸟纹图案在考古资料中还是比较丰富的，从彩绘到陶塑，都有鸟的形象。在宝鸡北首岭、华县柳子镇、陕西庙底沟等遗址分别有鸟纹图像的出现。

在原始时代，鸟形图像的出现比较普遍，不仅存在于黄河流域的史前人类中，而且在长江流域的原始遗存中也有普遍发现。河姆渡文化遗址中发现有双鸟朝阳象牙雕刻、鸟形象牙雕刻、圆雕木鸟，甚至在进餐用的骨匕上也刻有双头连体的鸟纹图像。可见，鸟图腾崇拜在原始人的图腾崇拜中是一种常见的现象。古籍中也能找到一些氏族的鸟类名号，如少昊部落就有凤鸟氏、玄鸟氏、青鸟氏、丹鸟氏等等。在中国南方的古代民族中，越人的图腾标志主要是鸟。居住在山东、江苏一带的东方各种夷人，据古籍记载，他们最初也是以崇拜鸟为主。

图腾崇拜的起源，常和氏族来源的传说结合在一起。如商族崇拜的是玄鸟图腾，就是根据商族祖先与玄鸟有亲缘关系的传说而来的。《诗·商颂》：“天命玄鸟，降而生商”。《史记·殷本纪》：“殷契，母曰简狄，有娥氏

之女，为帝善次妃。……三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因怀生契”。《史记·秦本纪》：“秦之先，帝颛顼之苗裔，孙曰女修。女修织，玄鸟陨卵，女修吞之，生子大业”。因此，有人根据古籍所记女修吞玄鸟卵而生先秦始皇大业的传说，认为秦人的祖先是玄鸟为图腾的。不管这种认识是否准确，它都说明了人与鸟的亲近关系。

从民族志的材料中来看，中国大多数近现代少数民族，都还或多或少地残留有鸟图腾崇拜的文化痕迹。怒族、苗族、满族、朝鲜等都有鸟图腾，并有关于鸟是自己祖先的神话。此外，黎族、珞巴族、赫哲族也都有鸟图腾。在彝族的图腾崇拜中，在门上挂一只鹰，认为这样能起到避邪的作用。

一般说来，几乎所有的鸟图腾崇拜，都有关于鸟与人类祖先的神话传说，甚至在他们所崇拜的动物死了以后，必须像亲人一样，埋葬在一个固定的地方。

在台湾一些古老的民族神话、历史记载及宗教习俗中，仍然可以看到在某种程度上对鸟的崇拜。据说，在遥远的古代，是鸟给人类带来了火种，在大洪水袭击以后，又是鸟衔来了火种，拯救了人类。在台湾古代民族中，有把大鸟的翅膀垂挂在肩上，模仿飞鸟，以为这是最美的装饰，并有不吃禽鸟的习俗和用鸟鸣作占卜以预测吉凶的形式。由此可以看出，在中国古代许多民族中，鸟图腾意识相当浓厚，并保留着丰富的鸟图腾文化。

5. 植物图腾

在考古资料中，所表现的植物图腾遗迹现象主要表现在彩陶图案中。无论中原、西北还是南方地区的彩陶文化中，都有植物形花纹图案。

原始社会中、晚期，随着农耕文化的逐步兴起，人类对植物的栽培和再生，越来越受到重视，因为农业作为人类生活资料的来源，比起狩猎和采集更具有稳定性，同时剩余产品也易于储存，因而，给人类生活带来了相对可靠的经济保障。因此，植物也便成为这一时期彩陶花纹的主题。

原始人画在陶器上的植物形花纹，多是运用艺术的手法，画出不同植物的形状。在河南、陕西、山西等地的同时代人当中，表现的手法都比较一致，常见的有植物的叶状、花瓣、花蕾、果实等形状。这是人们在长期的生产过程中通过对各种植物细心的观察，以绘画方式记录在彩陶上的特殊艺术。

值得指出的是，陕西西安半坡人，西北地区的马家窑人，在彩陶上绘出相同的植物形图案，应该说不是偶然的巧合，一方面说明了他们曾经种植过同样的植物，另一方面也说明了他们同样崇拜植物。尤其是马家窑文化中的麦穗图案，与我们现代的麦穗没有多大区别。这种艺术的展现告诉我们，在遥远的古代，人类只能依靠粗笨的石器，在生产力极其低下的情况下从事种植，对自然灾害既不理解，也无力征服。靠天吃饭，是当时的条件所决定的，一旦遇上天灾，生活将无保障。所以，在原始人祭天祭地的同时，也对植物进行崇拜，祈求丰收，表达了原始人最真诚的心愿。

6. 龙图腾

在中国众多的图腾崇拜中，一般都有地域的区分和民族的差别，唯有龙图腾，则是中华民族所共有的图腾。

龙是中华民族的标志和象征，也是中华民族发祥和文化肇端的象征。龙的起源同中国历史文化的形成和文明时代的开始紧密相关。

龙作为古老的中华民族命运的主宰，世世代代为人崇拜，究其原因，一方面在中国历史上，龙是帝王和皇权的象征；另一方面对龙的崇拜，也包含着自然崇拜的因素。在神话传说中，龙能够行风使雨，人们为盼望风调雨顺、五谷丰登，祭拜龙也便在情理之中了。

历史上，人们对龙的传说很多，而且众说纷纭，在史书记载里，也把龙描写得神灵活气。《庄子·天运篇》：“龙，合而成体，散而成章，乘云气而养乎阴阳”。《说文》里认为：“龙，鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能短能长，春分而登天，秋分而潜渊”。《说苑·辨物篇》云：“神龙能为高，能为下，能为大，能为小，能为幽，能为明，能为短，能为长，昭乎其高也，渊乎其下也，薄乎天光，高乎其箸也。一有一亡，忽微哉斐然成章，虚无则精以和，动作则灵以化”。《尔雅翼·释鱼》：“世俗画龙之状，马首蛇尾”。“角似鹿，头似蛇，眼似鬼，项似蛇，腹似蜃，鳞似鲤，爪拟鹰，掌似虎，耳似牛，头上有物如博山，名曰尺木，龙无尺木不能升天”。《管子·水地篇》：“龙，生于水，被五色而游，故神。欲小则化如蚕蠋，欲大则藏于天下，欲上则凌于云气，欲下则入于深泉”。在《广雅·释龙》中，对龙有这样的描写：“有鳞曰蛟龙，有翼曰应龙，有角曰虬龙，无角曰螭龙”。

《述异记》里这样说：“水虺五百年化为蛟，蛟千年化为龙，龙五百年为角龙，千年为应龙”。可见，古代传说中的龙有多种多样。

在中国最古老的文字甲骨文中，对龙的形象字是似有角、有牙、有鳞、有足或无足的爬行动物。

现代学者对龙也进行过颇多的研究，一种意见认为，龙是一种对于爬行动物的原始宗教崇拜的延续和发展，最早的龙就是有角的蛇。还有的认为，最早的龙是鳄鱼，传说时代的“豢龙”，就是人工驯养的鳄鱼。还有一种意见认为，作为中华民族象征的“龙”的形象，是蛇加上各种动物而形成的，它以蛇身为主体，接受了兽类的四脚、马的毛、鬣的尾、鹿的脚、狗的爪、鱼的鳞和须。有人还认为，龙的形体概念，是由蚕变化而来，是蚕在蠕动的形象，而体有节，不是有鳞生角，更非四足带爪的生物。因此，也出现了“闪电说”、“巨蛇说”、“鳄鱼说”、“猪首说”等等。

由此看来，龙并不是某种动物的单一形象，龙只是古代人们想象中的一种综合性的神化动物，是变化无穷的超自然之物，究其实则反映了远古部族的融合。

从中国古史记载和传说中可以看出，对龙的崇拜与当时的历史背景有密切的关系，就像原始人对其它物类的崇拜一样。尤其到了原始社会末期，由于各部落之间的兼并与融合，图腾越来越趋于一致，于是，一种充满了神秘色彩的龙图腾便应运而生。

在考古资料中，也曾发现过关于龙的遗迹现象。1987年，河南濮阳西水

刘敦愿：《马王堆西汉帛画中若干神话问题》，《文史哲》1978年第4期。

祈庆富：《养鳄与豢龙》，《文博》1981年第2期。

李泽厚：《美的历程》，第8页。

骆宾基：《中国上古社会新论》，华夏出版社1991年版。

马世之：《龙与黄帝部族的图腾崇拜》，《中州学刊》1988年第2期。

坡遗址出土了用蚌壳摆成的龙虎图案。这是距今5千年前的杰作，有人曾称之为中华第一龙。它的出现，尽管不可避免还有别的意义，但至少说明，在仰韶文化后冈时期，龙的象征已经在原始人的意识中扎下了根。

西水坡的蚌龙，出土在45号墓内，是一座竖穴土坑墓，从清理后的现象来看，北部比较规整，其它三面都向外突出，成为一个椭圆形状。墓内共埋葬4人，墓正中一人头向南，身材高大，仰身直肢，左右分别用蚌壳精心摆成龙和虎的图案，头均向北。龙图案呈拱背形，似张牙舞爪，屈身欲腾飞状。龙身长1.78米，头向北，背朝西，全是用未加工的自然蚌壳摆塑而成，其中，牙、爪选的是带尖的较长的蚌壳，眼睛选用圆形蚌壳，舌头则是长而端圆的蚌壳，而表现在全身鬃毛的凹处和凸处，是蚌壳的尖端向上和向外而形成，表现了很高的艺术效果。龙主体效果非常明显，气势也极为壮观。虎图案呈行走状，昂首垂尾，神态凶猛。身长1.39米，虎头朝北，背朝东，身部稍高于头部，四肢交递，牙齿外露，张口伸舌，似下山猛虎，形态生动。另外还出现了呈奔跑状的人骑龙虎图。在与此相关的墓内，其东、西、北三面还分别葬有三人，现象也十分明显。墓正中的壮年男子，应是该墓的主人，他生前可能是一个地位高、权力大的人物，并非是氏族内部的普通成员，因为有三人为其殉葬。这种现象与龙虎图的出现，应是当时对墓主人的祭祀或其它宗教活动而留下来的。这座龙虎墓出土的蚌龙，是中国目前发现时代最早、造型最大、形象最为逼真的一条龙。蚌塑龙的年代距今6000多年，可以当之无愧的称为“中华第一龙”。这一重大发现，有力地证明了我们中华民族就是龙的民族，炎黄子孙就是龙的传人。这条在地下沉睡了6000多年的蚌龙，最终还是破土而出，向人们诉说着，中国就是龙的大地。

自古以来，龙和虎在人们的传统观念中，都是神武和权力的象征，这处在墓主人左右摆成的蚌龙蚌虎，一是对墓主人的崇拜，同时也是对龙和虎的崇拜。可见，龙和虎在中国古代人们的意识形态中，曾起到了一种不可估量的作用。从濮阳的蚌龙蚌虎图看出，在原始社会，龙作为氏族的祖先和保护神（图腾）而存在，往往把古史传说时代的英雄人物和龙联系在一起，在《广博物志》卷九引《五运历年纪》中就有这样的记载：“盘古之君，龙首蛇身，嘘为风雨，吹为雷电，开目为昼，闭目为夜。”可见对龙加以神化的程度。

古史传说和文献记载，都证实了龙与中国古代许多民族有着密切的关系，考古发掘也提供了较多的实物资料。甘肃武山县曾出土过一件彩陶瓶，其图案具有较原始的龙图腾象征，瓶上绘有夸张的人面龙（蛇）身图形，体现了人与龙的关系。

众所周知，龙是一种非常神秘的动物，它是古代人们幻想出来的，至今还有人认为龙生活在天上，也有人认为龙生活在水中。可见龙的形象在人们的心目中有着一一定的差别，就像上文列举的有鳞者谓蛟龙，有翼者为应龙，有角者谓虬龙，无角者谓螭龙等等。

在考古资料中，引人注目的是在中国北方地区辽河流域的红山原始文化中，发现了重要的龙的资料。红山文化所处的时期，大约距今5、6千年，与中原地区的仰韶文化中、晚期相当，这个时代也正是中国上古史中社会激烈变动和文化交汇的转折时期。在辽宁阜新县胡头沟、内蒙古的三星他拉村发现的属于红山文化的遗址中，龙图腾的现象表现得非常突出，从而使

到，龙在中国古代人们心中的地位。三星他拉村曾发现过一件非常精致的玉龙，呈墨绿色，高 26 厘米，为红山文化中现有玉器最大的一件，也是一件高水平作品。这件玉龙非常完整，昂首、弯背、卷尾，吻部前伸、略向上弯曲，嘴紧闭，鼻端平直、有对称双圆洞为鼻孔，双眼呈棱形、突起，眼尾细长、上翘，整体形状呈“c”形。另外，在夏家店下层文化的陶器上，也出现了变形的龙纹图案；辽宁喀左县东山嘴红山文化建筑遗址中，出土过双龙首玉璜；良渚文化的陶器也有似龙似蛇的图案。其中，红山文化中龙形象的出现，使我们在距今 5、6 千年前后的辽河流域，看到了文明的曙光。龙的出现不是偶然的，也不是凭空幻想的，它应受到一定观念形态的限约，是原始农人从日常生活和生产活动中创造出来的形象。

从西水坡遗址出土的蚌龙到红山文化中出土的玉龙，可以肯定的说，龙起源于原始社会，并且与农业的发展有很密切的关系。《周易》中的“云从龙”、“飞龙在天”，《周礼·考工记》中的“水似龙”，都反映了龙与农事、天气的关系。有的文献中还曾这样记载，如《史记·越世家》：越人，“文身断发，以避蛟之害”。“常在水中，故断其发。文其身，以象龙子，故不见伤害也”。看来，古越人也是以龙为图腾的。如果结合今天有些地区仍然流行的祭龙求雨，祈求丰收，那么，把原始社会龙的出现与农业相联系，也不是没有道理的。这些都反映了人们的主观意识，反映了人们的美好理想和愿望。在白族地区，往往以龙王作本主，或既是本主又是龙王。例如，龙王圣母及其儿子们既是龙王又是本主，可能本主崇拜即源于龙图腾崇拜。

人类对龙的崇拜先人世代相传，祭祀不断，史书中曾有不少记载。《山海经·大荒东经》中，就有关于龙崇拜的记载：“应龙处南极，杀卫蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨”。说得是应龙居住在一座山的南端，因为它曾经在黄帝和蚩龙的战争中，帮助黄帝杀死过蚩尤，又杀死过夸父，由于神力用尽而上不了天，天上没有兴云布雨的神，所以天下常闹旱灾，当遇到这种情况时，人们便装扮了应龙的形状来求雨，果然得到了大雨。这种祈龙求雨的习俗，正说明了龙与农事的关系。

在中国少数民族中，苗族人认为，雨是龙造成的，天旱时祈求它降雨，天涝时则祈求它止雨。

所以说，龙崇拜自古以来也和天崇拜联系在一起，这都表达了人们的一个共同心愿，选择龙作为沟通人与神之间的信物，企求得到龙的祐护。

中国古代将龙视作图腾，蕴含着人们与龙有着血脉相连的关系。这正说明龙是中华民族发祥和文化肇端的象征。

龙在中国是一种标志，象征着炎黄子孙对自己民族悠久历史和灿烂文化的尊崇和自豪。早在原始社会末期，龙就成为华夏民族的族徽，在历代人们的崇拜过程中，逐渐演化，升华为神物。今天，居住在世界各地的华夏后裔，都说“龙的传人”，这不但有历史文献记载，也有确凿的考古材料证实。

龙以它庞杂的造型、巨大的威力以及腾云驾雾、耕云播雨的特殊本领而高居于众图腾之首。在中华民族上下几千年的历史中，龙的形象在人们的精神世界里，却始终处于重要地位。

7. 其它图腾

狼崇拜，是维吾尔族、哈萨克族、乌孜别克等族的一种图腾信仰。他们

自古对狼既崇拜又害怕，把狼看成是最勇敢、最有力量和最吉祥的象征。因而把狼敬若神灵。狼图腾思想不仅在日常生活中有反映，而且在民间故事中也有反映，并流传着人与狼姑成亲、繁衍后代的传说。在突厥古代文献里有崇狼的记载。8世纪的《突厥文阙特勒碑》中有“因天赋以力，吾父可汗之军犹如狼，敌人犹如羊”的诗句。《周书·突厥传》：“突厥者，盖匈奴之别种，姓阿史那史，别为部落。后为邻国所破，尽灭其族。有一儿年且十岁，兵人见其小，不忍杀之，乃刖其足，弃草泽中；有牝狼以肉饲之。及长，与狼合，遂有孕焉。彼王闻此儿尚在，重遣杀之。使者见狼在侧，并欲杀狼，狼遂逃于高昌国之北山。山有洞穴，穴内有平壤茂草，周围数百里，四面俱山，狼匿其中，遂生十男，十男长大，外托妻孕，其后各有一姓，阿史那即一也”。这些虽属神话，但却说明了狼图腾的历史悠久、源远流长。

熊崇拜，是鄂伦春人、鄂温克人和赫哲族图腾崇拜的主要内容。熊是他们长久敬畏的一种猛兽，至今，鄂伦春人还保持着对熊称作祖父、祖母的特殊称呼。他们认为自己与熊是有血缘关系的，一方面，熊的动作和外貌特征，曾引起鄂伦春人的极大错觉；另一方面，还有很多关于熊变人、人变熊的古老传说。

这些对熊的崇拜现象，使鄂伦春人确信自己与熊有着密切的血缘关系。这说明，在宗教观念的支配下，把现实生活中被认为和自己息息相关的动物作为崇拜的对象，或奉为自己氏族的标志，这是古代图腾崇拜的人们所遵守的共同信念。可以看出，图腾崇拜中的各种动物，与崇拜者所处的生存环境也有一定的关系，正如我们所说的熊崇拜，即是中国北方少数民族中所常见的。在鄂伦春人看来，熊是一种具有灵性的神秘化动物，这种对熊的神秘观念，解放前，一直印在鄂伦春人的脑海里。据说在很早以前，鄂伦春人是不猎熊的，后来尽管开始猎熊，但却要实行一些禁忌，熊死说是睡着了，猎熊后，要把熊头实行风葬，还要叩头求其保佑，禁止妇人从熊身上跨过。赫哲族人称熊为老年人，根据民间传说，他们认为熊是人变来的，于是就把熊神秘化了。他们还用木头削成木人，外面包上熊皮，作为本族的祖先。看来，熊是鄂伦春人、赫哲族人的共同的图腾。

西伯利亚的沃古尔人，如杀死了一头熊，便正式的对它表示谢罪。虾夷人、苏门达腊土人、北美土人都有对熊的崇拜。

猫崇拜，主要流行于海南岛的黎族中，有些地方仍残留着一些图腾崇拜的痕迹。如保亭县毛道乡的群众把猫看作自己的祖先，有些地方的黎族人把公猫称为祖父，母猫称为祖母，禁止杀害，死后要进行安葬，甚至表示哀悼。

蛇崇拜，把蛇作为图腾的标志，在台湾高山族中较为盛行。他们认为，蛇是他们祖先的化身，有四足蛇孵出排湾人始祖的神话。因而在器物上常雕刻有蛇形，他们把蛇一直作为图腾崇拜的对象。同时，在世界其它地区，都有形式不同的拜蛇仪式。摩陀罗建有蛇庙，很多人为之崇拜。在印度的别处，则以蛇为圣者或为半神的化身。北美洲的奥日贝人和切罗基人，把响尾蛇视

《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社 1988 年版。

秋浦：《鄂伦春社会的发展》，上海人民出版社 1980 年版，第 165 页。

林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆 1991 年版，第 230 页。

《黎族简史简志合编》，初稿，1963 年。

为神。秘鲁人崇拜腹蛇。古希腊和罗马把蛇奉为医药神。

竹鼠崇拜，是西双版纳布朗族主要的图腾崇拜之一。古时候，布朗族人把竹鼠看作是父母的灵魂，认为见到灵魂很不吉利。在布朗人中也曾遵守过不吃竹鼠的禁忌，认为竹鼠能给人们带来“谷魂”和“盐巴魂”，象征人们丰衣足食。

从民族志的材料中可以看出，图腾崇拜往往是自然崇拜发展和深化的结果。在怒族的图腾崇拜中，表现的就非常典型。碧江地区的怒族中，尽管还保持广泛的自然崇拜，但他们已逐渐将崇拜的对象，从整个自然界集中到与日常生产、生活及氏族社会组织关系密切的动物或植物身上。这些特定的动植物，已不再是一般意义上的崇拜，而是将它们注入了人们的血缘亲族观念，视它们与自身集团有着人的亲缘关系，是自身集团的祖先。蜂、虎、蛇、鸡、鼠、鸟、熊、鹿、猴、漆树和石头等十几种动、植物和自然物，成为他们各氏族的名称。其中蜂、蛇、虎又是最主要和古老的图腾物，这些图腾物都是从古老的传说中得来，从而视为本氏族的祖先和标志，崇拜它们，让其保佑本氏族的成员。

原始民族的图腾崇拜，有些材料在考古发掘中表现得相当贫乏，无法用考古资料加以详细论证。这里再列举一些少数民族其它图腾崇拜现象，以使我们了解在中国原始民族中对其它图腾崇拜的心理。

在彝族的古代社会中，有相当多的图腾崇拜。竹崇拜流行于广西、云南等地的彝民中。他们认为自己的族人与竹有血缘关系。在有些地区的彝族中，历史上曾将金竹视为祖神，有的还称其“金竹爷爷”，由于对竹的崇拜，有些地区的彝族打木刻，严禁用竹子作为原料。《西南夷传》中记夜郎侯出自部竹，后来以竹为姓，指的就是以竹为氏族图腾的记号。

松树崇拜，是彝民图腾崇拜的一种，他们以松树为始祖，并认为与松树有血缘关系。云南澄江等地的彝民还规定每年的农历三月三日是对松树大祭的日子。

葫芦崇拜，是云南镇沅县拉祜族苦聪人的一种图腾崇拜形式。在苦聪人的心目中，葫芦是人类的祖先和保护神。从民间广泛流传的神话中便可得知崇拜葫芦的由来。一般说法是，在远古时代，洪水漫天，人都淹死了，只剩两兄妹在一个大葫芦里幸存下来，从此结为夫妻，繁衍后代。又说在洪水漫天之际，世上仅剩一个孤儿，偶从鱼口中得到一粒葫芦籽，孤儿便把葫芦籽种下，结了葫芦，后来葫芦炸开，从里面走出一个漂亮的姑娘，便与孤儿结为夫妻，人类才代代相传下来。由此，苦聪人把葫芦看成吉祥物、神圣物，同时还把葫芦看作女性美的象征。葫芦崇拜，也存在于其他的彝族地区，据说在“罗罗”彝语中、葫芦和祖先这两个词汇完全相同，都叫做“阿普”，所以认为葫芦就是祖先，并有一个葫芦代表一个祖先的说法。在云南许多彝族地区，不少的家庭都供奉祖灵葫芦，还有“人畜清吉求葫芦”的谚语。在崩龙族的神话里，也有关于葫芦孕育了人类的传说。

槃瓠崇拜、是瑶族人民的一种原始图腾崇拜。这种崇拜、源于槃瓠龙犬传说。据记载，瑶族的始祖名盘护（槃瓠），是评王一只龙犬，在打仗时龙

林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆 1991 年版，第 230 页。

何叔涛：《略论怒族原始宗教的特点及其演化》，《云南民族学院学报》1992 年第 2 期。

刘尧汉：《彝族社会历史调查文集》。

犬立了功，便与公主为妻，从此生儿育女，繁衍后代。所以在瑶族的图腾崇拜中，相信狗是氏族的保护神。所以《后汉书·南蛮传》记有高辛氏将女儿配给爱犬，槃瓠，生子十二人，六男六女，自相夫妻，传衍后代。说的是以狗为图腾。正是由于这种图腾崇拜而产生了一些禁忌。如在本族内禁止杀食狗肉，每年都要举行祭狗仪式，求得图腾物来保护氏族人丁兴旺。

槃瓠崇拜，在今日的福建、浙江、广东、广西等地的畲族人民中还较广泛地流传。这种图腾崇拜的由来，与上述大致相同，并还进行以槃瓠为中心的祭祖活动，被视为是这些民族最崇拜的祖先。在普米族、拉祜族苦聪人的宗教信仰中，还留传着一种敬狗的遗俗，每当人们吃新米时，先要用新米饭喂狗，以示报答狗的恩情。神话中有这样的传说，如远古时代，洪水滔天过后，普米族的始祖为了寻找谷种，同狗一起来到东方大海边，听说大海的对岸有神仙的谷种，让狗游到大海对岸，带回了谷种，便把谷种撒到田里，终于得到了收获。从此，普米族才种上了谷子，所以普米族敬狗的习俗一直流传至今。苦聪人把狗视为猎手的伙伴和助手，因此也特别尊敬狗，有时在缺粮的情况下，宁愿自己挨饿，也要喂狗，甚至在狗死了以后，还要进行慎重的安葬，以示尊重。甘肃青海等地的藏族，把狗视为牧场上的忠实保卫者，所以也特别尊敬狗。

生活在氏族社会里的人们，在灵魂观念的支配下，把现实生活中被认为和自己息息相关的动植物当作图腾来崇拜，力求受到它的保护或把它奉为氏族的标志，这是古代图腾崇拜的人们所遵守的共同信念，它主要是体现了人的精神需要。所以说，图腾崇拜便是自然崇拜发展和深化的结果，也是一切古老民族在采集狩猎经济生产阶段上必然发生的社会意识。

从民族志的材料中可以看出，图腾崇拜在世界各地的土著居民中曾经流行过或正在实行着。在托列斯海峡岛峪上的启卫士人，在一百多年前，仍处在图腾文化时期，他们的社会生活还是与尊重自然相结合。一个地域的团体是由若干个氏族组成的，一个氏族又与自然物的一个特殊种类相结合，如鳄鱼、巴豆、兽类或鸟类，甚至把无生物都可以当作氏族的图腾。这些图腾的表象，常为氏族的人所穿戴，或者雕刻在物件上。

在启卫士人那里，图腾制度上有着一定的禁忌，一个人不可以随便杀食他的图腾物，他们认为，如果一个人随意杀吃他的图腾物，其结果就会生病。妻子要随丈夫的图腾为图腾。实际上，在图腾的崇拜中都有一定的禁忌，就是说，作为一个氏族图腾的动物，该氏族是禁止杀害和食用的；作为一个氏族图腾的植物，该氏族是禁止砍伐和采集的。尽管有些氏族已打破了这一禁忌，但在实行图腾制度的氏族中，人们曾经努力地遵守过它。

图腾崇拜，曾在很长的历史时期内存在过，它对当时及后来的文化艺术产生过深远的影响。例如在今日民间艺术剪纸中，便显现着图腾崇拜的古老遗风。民间剪纸中各种飞禽走兽的形象，如鱼、鸟、兔、蛇、蛙、龙、虎、鹿、牛等在剪纸中占有明显的地位，显然是受图腾文化的影响。

古代的图腾崇拜，不只是消极的迷信，它还起到了加强和维系氏族成员团结的作用。图腾崇拜在很长的历史时期内存在过，它对当时的文化艺术产生了深远的影响。今天不仅在神话传说中有流传，而且在服饰、绘画、雕刻、

张有隽：《瑶族原始宗教探源·中国少数民族宗教》，云南人民出版社 1985 年版。

（英）海顿著，吕一舟等译：《南洋猎头民族考察记》，商务印书馆 1937 年版。

舞蹈等方面都有表现。如上述讲到的槃瓠为图腾的氏族，其后代在服装上均裁制出尾形，作出狗图腾的记号。信奉龙图腾的民族，多在肉体上纹身刺上龙纹图案。在中国的百家姓中，也有许多是由图腾的名称演变为姓的，如熊、马、牛、鹿、鸟等等。所以说，对中国古代图腾制度的研究，也是研究中国历史的一个重要课题。

（四）祖先崇拜

祖先崇拜是鬼魂崇拜的一种形式，也是原始社会中普遍存在的一种宗教信仰，它是在自然崇拜的基础上发展起来的。

在中国历史上，祖先崇拜成为各族人民生活中一种强烈信仰，也是宗族结合的精神支柱。祖先崇拜与图腾崇拜不同，图腾崇拜的对象主要是动植物，祖先崇拜的对象主要是有功绩的远祖和血缘关系密切的近几代祖先。所以说，祖先崇拜也叫灵魂崇拜，是原始社会灵魂观念进一步发展后而出现的一种对死者灵魂加以崇拜的宗教行为。它通常包括鬼魂观念和崇拜仪式两个方面的内容。对原始人来说，在活人身体内存在的，而在死者后又离开的东西，就是灵魂。

自古以来，中国就有着复杂的鬼魂观念，一般有以下两种：第一种是人死后魂魄一起离开肉体变成鬼；第二种是魄随肉体消失，魂能变成鬼，魂是人的精神活动的延续。一旦人死后，灵魂所变的鬼会具有非凡的能力和作用，精魂能附于某些自然物，可以决定人的命运。《礼记·祭法》中记载有“人死曰鬼”的语句，原始人相信鬼魂不灭，或相信人有一个或几个灵魂。

在原始民族中间，常常把自然的死亡归属于神秘的原因，甚至把一些病症也都认为是愤怒的神灵或不满意的死人所造成的，这就是产生鬼魂崇拜的基础。《礼记·祭法》中有“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之”。

人的依赖感是宗教的基础，祈求、祭祀、崇拜，又是依赖的具体表现。原始人相信，每个人都有灵魂，人死后灵魂不但可以继续活着，而且还有更高超的本领，它既能造福于人也会给人带来灾难。因此，那些生前曾为本氏族的生存和发展起过作用的祖先灵魂，成了怀念和祈求的对象，所以，常采取不同的形式，对祖先灵魂进行崇拜，因之祖先灵魂也就成了现实世界的主宰者。

英国著名的人类学家泰勒把灵魂定义为：“一种稀薄的没有实体的人形，本质上是一种气息，薄膜或影子”。古人认为，灵魂在人死后还能存在，而且比活着的时候更有能力以作祸福，所以也就是自然地产生了对死人灵魂的崇拜。如果死去的是一个部落中具有特殊势力或具有神秘性的人，那么，对他的灵魂也会更加崇拜。

中国原始初民，在灵魂观念之下编构了种种灵魂存在的奇异画面，这就形成原始人的祖先崇拜。

从考古发掘资料来看，史前人的祖先崇拜观念，主要表现在丧葬、祭祀等方面，它主要产生于母系氏族公社时期，到了父系氏族公社时已有了相应的仪式。这种制度长期遗留在阶级社会中，特别是在封建宗法制度下，成了维护家族，巩固族权统治和伦理纲常的支柱。

产生这种现象的主要原因，是因为在远古时代，人们还不能完全知道自身的构造，有时也会受到梦中影像的影响，于是就产生了一种观念，认为他们的思维和感觉不是自己身体的活动，而是一种特殊的寓于人身体之中的在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。既然认为灵魂在人死后能离开肉体独立存在，而不会死亡，因此就产生了灵魂不灭的观念。

祖先崇拜者认为，人死只是其灵魂离开他的身体的表现。他们认为，身体只不过是灵魂存在的实体，没有灵魂的存在，身体也就不会存在。也正像

西非黑人所相信的那样，人死只是摆脱了自己有形躯体和改变了住址而已，其余一切则依然如故，这种灵魂不灭的观念同样也表现在丧葬方面的宗教仪式上。

在世界各落后民族中，对灵魂有着各种不同的理解，有的把灵魂理解为如气息的东西，有的则认为如影子的东西。狩猎民族视灵魂寓于血中，捕鱼民族认为灵魂寓于气中。由于在人的思想意识中未能把自己同周围的自然界完全分开，因此，也就是把人本身的自然与人以外的自然相等看待，所以就人以外的自然界及其现象人格化，认为人是有灵魂的。

由于存在灵魂不灭的观念，祖先崇拜者认为，人世间的一切灾祸都是恶鬼作祟所造成的，而遇到顺利的事时，就认为是善鬼所为。因此，祖先崇拜又是鬼魂崇拜的自然产物。在原始人看来，被崇拜的灵魂始终保佑着它的后人，从某种意义上讲，被崇拜的灵魂应该与自己有一定的血缘关系，所以说祖先崇拜还具有图腾崇拜的诸多因素。

其实，在遥远的古代，人类并不是开始就有灵魂观念。在人类早期，对群体中的死亡者只是丢弃在原野上，简单的盖上一些树枝树皮之类的东西。《周易·系辞下》记载“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树”，这是早期人类尚未产生宗教信仰的最原始的埋葬方式。

随着社会文化的发展进步，人们逐渐有了鬼魂的观念，也由此发展起来了敬祀鬼魂的丧葬文化。尤其到了原始社会中后期，人们逐渐按照自己的思想意识形态，建立起对鬼魂世界的完整想象，把人间和阴间明显地划分开来，同时又让死者和活着的人密切联系在一起。父权制出现以后，祖先崇拜更为盛行，氏族首领、家族之长在世时的作用和无限的权威，使人们幻想死后的灵魂要比一般氏族和家族成员更为强大，能够起到保护子孙后代的作用。

考古发掘出来的原始墓葬材料，有许多遗迹遗物集中体现了崇拜灵魂的现象，在原始社会中，不同的埋葬方法和埋葬形式，大体上反映了一定的宗教观念，而同一的埋葬法和葬式，在不同的时代又具有不同的含义。在同一个民族的不同阶层中，其葬法和葬式也往往具有不同的含义。就原始社会而论，成片的氏族公共墓地，同一的头向，不同的葬式，随葬品的放置及多寡等等，都分别代表着崇拜灵魂的不同内容和含义。

从氏族社会起，人们的埋葬活动，都与宗教发生着直接关系。从广义上讲，古代墓葬的形式，结构，葬式，头向及随葬品等，均属于原始宗教的范畴，都是原始社会中普遍存在的相信灵魂的具体表现。埋葬死者，也是祖先灵魂崇拜的主要表现形式，认为人死后只是改变了躯体的环境，或说死亡只不过意味着形态的改变，其灵魂是永存的。死亡对原始人来说，永远是神秘力量的表现，这个神秘力量以这种表现来让个人或社会集体感到它的存在。

原始人出于敬畏的心理，对死者都要妥善处理，并用不同的方式埋葬起来。人死后，一般集中地埋在氏族公共墓地，在墓地中，每个家族或个人都有他们所占有的归宿之地，墓坑的排列都非常整齐，尸体的放置姿势、方向都有一定的规律，说明祖先崇拜在当时的葬礼中已经有了固定的形式。

祖先崇拜从原始社会起就十分流行，它对中国民族文化的形成和发展，产生过非常重要的影响。以墓葬而论，可以说在不同的历史时期，都有自己独特的埋葬制度，而不同的埋葬制度，又都反映着当时的宗教内容。从这个

意义上讲，墓葬就是当时社会制度、社会经济和意识形态方面的缩影。

根据考古资料，对祖先灵魂的崇拜，在原始社会早期就已经出现，到了新石器时代中晚期以后，祖先崇拜达到了高度发展的程度。从考古资料可以看出，中国古代社会的原始民族，对祖先灵魂的理解和对灵魂不死的迷信，是多种多样的，从墓葬材料中看出，表现祖先崇拜的现象是多方面的。首先表现在葬式上。就原始社会的墓葬而言，可分为仰身直肢葬、屈肢葬、俯身葬、二次葬等。中国黄河流域常见的一种埋葬方式就是仰身直肢葬，面朝上，四肢伸直，死者在墓坑中安然平卧。这种葬式在原始社会比较普遍，黄河中下游地区的裴李岗文化、仰韶文化、大汶口文化和龙山文化的居民对尸体的放置方式，以仰身直肢为多见。黄河上游的马家窑文化，也多见于这种葬式。一般认为，这种葬式代表着一种睡眠的姿势，具有让死者安心睡觉的意思。

屈肢葬是将死者的四肢屈折起来再行埋葬。这种葬式在原始社会各期文化中都占有一定的比例。在黄河流域和长江流域的新石器时代遗址里，都很流行屈肢葬。有人认为这是象征着胎儿出生时的形状，含有怎样来到人世，就怎样离开人世的意思。至今还有一些原始部落还认为，人死后埋在地母腹内，应当和生前在生母腹内一样，这样做具有再生之意。在近代、现代民族中，中国西南地区的独龙族、珞巴族以及台湾高山族的阿美、雅美、卑南、排湾、鲁凯、泰雅等支系，都采用屈肢葬。

在中国西北地区的马家窑文化氏族墓地中，死者大多数为单人侧身屈肢葬，可以说，屈肢葬在黄河上游的古代文化中是比较常见的。从马家窑文化的马家窑类型，半山类型，马厂类型，一直到齐家文化都有表现。在甘肃姬家川遗址中，发现了一座比较特殊的屈肢葬，下肢的屈度似捆绑状。这种葬式，除有让死者恢复胎儿状态以外，还有人认为这种捆绑方法，是为了防止死者的灵魂危害生者。如此种种无不反映出当时的人们已经有了浓厚的宗教信仰和灵魂不灭的信念。

俯身葬是让死者面向下的一种埋葬方式。尸体作趴伏状，手臂平直放在腰的两侧，类似这样的墓葬，一般随葬品较少。著名的半坡遗址曾发现过 7 座，北首岭遗址发现过 12 座。俯身葬多为单人葬，有人认为这是对死者的惩罚，可能死者生前违反了氏族的法规，或是对凶死暴死的人的埋葬。

在云南拉祜族中，有的认为，如果死者为仰身直肢葬，就会有更多的人死亡，因此死者均为俯身葬。据说世界其它地区在古代都曾实行过这种葬俗，日本北海道的夏夷人，把病死者采用俯身葬，西伯利亚的楚克契人，把不平常的死采用俯身葬，可见同是一种葬式，所反映的宗教意义在不同的地区也并不完全一致。

在中国新石器时代的考古资料中，俯身葬在这一地区可能是特殊的葬式，但在另一个地区也可能是基本的葬式。

根据江苏吴县草鞋山遗址的资料，从马家浜、崧泽、良渚文化的 205 座墓葬来看，普遍实行俯身葬，有的头骨还用釜、钵、豆和盆等陶器覆盖。看来同一葬式在不同的文化或地区内，其意义有所不同，这应是地域性文化的区别。

青海尕斯库勒遗址，共发现 43 座齐家文化墓葬，死者无论男女老幼都是面向下的俯身葬。关于俯身葬的墓主人身份，有人认为可能是奴隶或近似奴隶的人，也有人不同意这种意见。从中国整个的墓葬资料来看，俯身葬应属于一种埋葬习俗，代表着一种宗教信仰。在甘肃皋兰糜地岷人骨附近常树立一、

二块石板，表面上看是一种墓前的标志物，实际上是祖先崇拜的一种形式。兰州刘家坪遗址的墓葬，多见用树枝将尸体遮盖后再用土埋上，明显地反映了当时人们的宗教意识。

总的说来，原始的墓葬都注重一定的葬式，因为葬式是反映祖先崇拜的一个侧面，它是根据鬼魂与尸体、鬼魂与活人的关系以及鬼魂的阴间生活等种种幻想制定出来的。所谓好人死后变善鬼，恶人死后变恶鬼，只能说是一种唯心的虚构。

原始墓葬表现的祖先崇拜的第二个方面是头向。每一处原始社会氏族公共墓地里的头向，基本上是一致的。实际上，这里面包含着两种不同的信念，第一种是，人死后灵魂要回到氏族原来的地方去，因此在埋葬死者时，都把头向朝着他应去的方向。第二种是，人世间还存在着另一个世界，即特殊的境界，人死后要让他们到那里去生活，因此在埋葬死者时，把他的头朝着这个世界所处的方向。

考古发掘出来的氏族公共墓地，在头向问题上，都能看出受信念支配的迹象。多数意见认为，东方是太阳升起的一方，人死后，要让他（她）们获得新生，所以头向均向东。

在中国较大的氏族墓地中，如山东大汶口、野店、王固等，死者的头向多朝着太阳升起的一方。中国南方的原始居民也有同样的习俗，属于江苏青莲岗文化的一些墓葬，头向也朝着东方。看来南方与北方的原始居民具有同样的让死者还生的意识。但是，也有人认为，人从生到死，就象太阳从东方升起从西方落下一样，东方是新生的一方，西方则是死亡的一方，人死后既要到另一个世界去生活，那么，就把西方看作是应去的方向。

半坡氏族就是认为生为太阳升，死为太阳落，所以半坡、北首岭等一些氏族墓地，头向多朝着太阳落山的一方。这种信仰在世界其它地区也可以找到，在亚洲南部、西部、印度尼西亚、婆罗洲、马来半岛的一些土人中，还有一种习惯的说法，埋葬尸体的头向，要直接对着他们部落原来的老家。同样的理由，新几内亚的马西人，在处理死者时，头和身体倚着墓旁，面向传说中祖先原来的地方。此外，在中国佤族中，也有类似的宗教信仰，他们认为太阳落下的一方就是鬼方，同时形成了自己的祖先崇拜。

原始墓葬中表现的祖先崇拜的第三个方面是随葬品，几乎在所有的古代墓葬中，普遍存在以物殉葬的文化痕迹，这种现象是在灵魂不死的信念支配下产生的。把食物、人造物品或其它艺术品同死者一起埋葬，不仅表明人们普遍知道死亡，而且也发展了供奉祭祀死者的礼仪。

原始人认为，死人所拥有的财富应与活人相等，因为他们要到另一个世界去生活，所以把死者生前用的生产工具、生活用具以及装饰品等物一同随葬。这是对死者在另一个世界里生活关怀的一种表示，是现实生活中一种朴素的反映，这样做是以求达到与人们意识相协调的目的。人们相信死后还是和生前一样劳动和生活。这种做法清楚地反映出了当时人们的宗教信仰和祖先崇拜的意识。

按照拉法格的观点，“死者的灵魂只有继续生活在坟墓中，才能为活人

马洪路：《试论青莲岗文化》，《考古学集刊》第4期。

李仰松：《佤族的葬俗对研究我国远古人类葬俗的一些启示》，《考古》1961年第7期。

服务，既然他们要生活，便需要生活上所必需的东西。”

在中国传统文化中，墓地象征着人们头脑里的阴间世界，死者在阴间的生活，实际上是阴间世界的缩影。因此，整个丧葬活动，也都是围绕着怎样把死者送到阴间和死者怎样在阴间生活而展开的。墓中的随葬品，就是反映了人们对死者在阴间生活的关心。

原始社会后期，人们逐渐按照自己的社会文化形态，建立起对鬼魂世界的完整想象，又把人间与阴间清楚地划分开来。人死后，活人仍然注意尊重他们的权利，这主要表现在随葬品的分配上，同样体贴死者生活上的需要，一般都有必要的生活用具，希望他们在阴间和活人一样地生活。

原始氏族组织是以血缘关系为纽带的，出于同一祖先的人们，按照血缘关系组成基本的生产和生活单位，对于每一个氏族成员来说，即使他死了，他的生活环境、生产范围与活着的人仍是完全相同的，所以，墓中的随葬品，同样反映着氏族成员生前的社会生活面貌。

从中国新石器时代的考古资料来看，早期阶段的随葬品尚无太大悬殊，对死者也保持着平等分配的原则。随葬品中主要为石器和陶器，石器是死者生前所用的生产工具，是谋取生活资料所离不开的武器；陶器主要是日常生活器皿，包括有汲水用的壶和瓶，炊煮用的鼎，储存用的罐，盛食用的盆、盘，吃饭用的碗、钵等，有的还把粮食一同随葬，或在陶器中放上食物，表示让死者在另一个世界里像活着的人一样享用。

新石器时代中期以后，平均分配被个人过多的占有所代替，出现随葬品的分配不均。可以说，在中国从仰韶文化以前的氏族社会里，不论是黄河上下，还是大江南北的原始部落中，对死人的关照基本上是平等的，受着宗教信仰的统一支配。

原始墓地中还有一种表现灵魂观念的迁徙合葬墓，又叫“二次葬”。由于原始人认为，血肉是属于人世间的，灵魂可以离开肉体而单独存在，并永远不死，所以在原始人看来，当皮肉腐烂以后，灵魂便到另一个世界里去生活。在氏族社会中，一个家族的成员，不可能同时死去，对于早死的成员，一般作简单的埋葬，在其他成员死后，便将原死者的骸骨迁徙，举行正式的埋葬，使家族成员能够在另一个世界里得到团聚。

中国仰韶文化和大汶口文化前期的合葬墓，往往多采用二次迁葬，迁葬时，对保存好的尸骨与一次葬者一样，摆成仰身直肢状；对保存不好的尸骨，一般按人体的相对位置摆放；对待特别零散的尸骨只是进行堆放。这种二次埋葬的方式，并不代表着以后死者为中心，二次葬的目的，不在乎人的肉体能否完整，把尸骨埋在一起，也就象征着灵魂在一起，它是以血缘纽带连在一起的氏族生活在人们头脑中的反映，体现了母系氏族社会，家族成员之间的血缘关系，这种葬俗在当时起着维护氏族制度的作用。

二次葬是在仰韶文化氏族部落时代流行的主要葬俗之一。在仰韶系统的史家氏族墓地，发现多人合葬墓共 40 多座，共出有 700 具骨架，一般一个墓坑 20 具左右，少的 4 具，个别为 50 多具。其中有一个坑埋的全是男性，而其余的坑男女老幼都有，只是在性别年龄上数量不等。总的来看，尸骨排列整齐，个体明显，头和肢骨成堆放置，看来在迁徙前骸骨比较零散。

类似这样的二次集体合葬墓，可能是一个氏族或胞族内的成员，这种葬

法，无疑是灵魂不死的反映，活着都是氏族成员，死后也离不开氏族集体。在横阵氏族墓地里，还出现了大坑套小坑的埋葬方法，有的在一个大坑内套有数个小坑，每个小坑各埋几具或十几具骨架，有的骨架还存在着叠压的情况，也是男女老少都有，这种现象反映的可能就是死者生前是一个母系大家族的成员或氏族的成员。

二次葬在东南亚一些土著居民和中国台湾、广东、福建等地区比较流行。具体丧法是：人死后，先将尸骨停放在一个地方，等肉体腐烂后再把骸骨收拾起来，作第二次正式埋葬。这种葬法又叫“洗骨葬”。采用这种葬法的民族，都有一种普遍的信念，即认为人的血肉是人世间的，等肉体腐烂然后将尸骨正式埋葬，这样死者才能真正进入鬼魂世界。

民族志材料表明，二次葬时，往往要举行一番仪式。南太平洋伟不列德岛居民二次葬的仪式便相当繁复。死者掩埋约两个月后，把尸体挖出来，带到海边或树林里，用火烤干，用篮子把尸骨带回家放在活人身旁，再过三个月后举行一次葬仪，然后把骨头葬在悬崖的裂缝中。在瓦雷尼加地方，人死后把除桡骨外的骨头捣成碎片，碎骨埋在山洞里，桡骨则用树皮包起来，用绳子扎住藏在树洞中，17天后把它放在特设的距住宅较远的茅屋中，之后在死者氏族图腾崇拜物所在地附近挖一个小坑，把骨头埋在里面，最后用泥土石板将坑盖好，这才认为死者真正集合到自己的图腾祖先那里去了。

在婆罗洲的达雅克人那里，精细的观察者柏尔海姆(per-hem)指出了活人与死人联在一起的密切关系和他们双方的互相效劳，认为人活着的时候，离不开相互帮助，死了也割不断那些互相效劳的联系。活人可以供给死人食物和其它必需品，死人也可以表现得同样慷慨，赠给活人具有巫术的性质的药品及各种各样能帮助活人的驱邪符和护身符。

正因为如此，活人不惜任何代价让鬼魂感到心满意足，以便使死者的魂灵在另一种生活中不会因为这些东西而忍受贫穷之苦，使他们在新的环境中不致成为不幸者。

如果死人是某些重要人物，则必须供给他维护其等级而需要的一切。中国许多少数民族的丧葬仪式，也同样表明了活人对死者灵魂的崇敬、信仰。

中国藏族中的天葬，就具有浓厚的宗教遗俗。天葬又称“鸟葬”，人死后用亡者自己的腰带和衣捆绑，置于空房或帐篷的角落，用布或衣物遮盖，点上酥油灯以示祭奠，并请喇嘛念经三天，即认为死者的灵魂已经升天。然后，将死者背到天葬场，把死者的衣服脱掉，由天葬师将尸骨分解成碎块，秃鹫云集而来，将尸体食尽，这样才认为死者真正到另一个世界去了。

高山族的裸葬，也是一种具有灵魂崇拜的葬俗。人死后将衣服脱去，用鹿皮包裹，把尸体抬到山顶，打开鹿皮，暴露裸尸，再把死者生前穿过的衣服盖上，以示殉葬。他们认为这是还“洁”而去。尸体虽然裸露，但灵魂都已穿上了衣服，在他们看来人死后躯体无关紧要，重要的是使无形的灵魂离开肉体而存在。

解放前，在蒙古族一些牧区，还有一种叫做“野葬”的习俗，其形式与天葬颇为接近。人死后，用木轮车拉着跑，一直到尸体掉下来为止，然后将其置于荒野，让狼或野鹰吃掉。他们认为这样死者的灵魂便能升入天堂，如果7天以后尸体还在，就认为是不祥之兆，就要请喇嘛念经，以替死者祈祷

消灾。

在中国众多的民族中，解放前曾流行多种多样的丧葬习俗，如侗族的“上祭”，水族的“开挖”，纳西族的“木几”、“木聘”、“木猜”、“日每”、“回魂”，普米族的“米主”、“片煞”、“戎肯”，水族的“浅葬”、“和枚”，怒族的“竹号”等，凡此种种，可以说无不具有灵魂崇拜的性质。

中国古代和世界上其他民族一样，也经历了一个父系氏族公社时期，反映在宗教信仰上特别是对祖先的崇拜现象非常浓厚，形成了独特的宗教文化。

早在山顶洞人时期出现并在仰韶文化中延续下来的死者身上撒赤铁矿粉或涂有红颜料的习俗，直到大汶口文化依然存在。山东胶县三里河大汶口文化遗址的墓葬，有 5 座墓的人骨上都遗留有朱红色痕迹。M14 从髌骨以上至肩部有朱红色，其中有的部位直接粘贴在骨骼上，有的部位有一层很薄的土间隔着。M125 和 M275 的手臂上有朱红色，M2101 右侧肋骨和右臂上有朱红色，M2110 左侧肋骨和左臂上有朱红颜色，这种现象具有像山顶洞人同样的宗教意义。这种灵魂不死的观念，也正是表达了人们企图永生的愿望。

对于原始时代的人们来说，死亡是自然界中最不可思议的现象，所以死亡也成了祖先灵魂崇拜的诞生地。“如果人是不死的，……那么也就不会有宗教了”。

在距今 5 千年前后，居住在黄河、长江流域及其周围地区的氏族，基本上都进入了父系氏族社会。这一时期的农业、畜牧业、手工业都有显著的发展，男人在这些生产部门中逐渐居于主导地位，促成了原始公社组织和社会关系的巨大变化，同时反映在宗教信仰方面的观念也非常浓厚。属于这一阶段的原始文化，在黄河流域有晚期仰韶文化、大汶口文化、龙山文化、马家窑文化、齐家文化，北方的红山文化，长江流域有屈家岭文化、马家浜文化、崧泽文化、良渚文化、山背文化和岭南的石峡文化等等。这些原始文化虽然在特征上有地域性的差异，但都具有大致相同的原始宗教信仰，正是以这种信仰，作为着维护父系氏族的纽带。

这一时期的宗教观念在墓葬上反映出的一个重要特征，是随葬品出现了新的内容，明显显示出多寡和精劣的差异。在一般的单人墓中，有的随葬品数量很多，超出了他正常使用的数量，有的数量则很少，仅一两件。这种明显的反差，既透视着父系氏族社会从开始阶段就已出现的贫富分化现象，又揭示出所崇拜对象生前和死后的非同一般的社会地位。

确凿的考古资料告诉我们，拥有大量随葬品的多为男性墓，可见男人在父系社会里是被崇拜的对象。与此同时，也出现了男女（夫妻）合葬墓，随葬品一般集中于男性一边，女性仅有一些纺轮和装饰品。在甘肃临夏秦魏家齐家文化氏族墓地里，曾发现不少的男女成人合葬墓，男性仰身直肢，女性侧身屈肢面向男子，还有的一墓 3 人，男性居中，二女分左右，随葬品都集中在男性头上和脚下。这种现象不但反映了父系氏族制度的确立，而且也具有深刻的宗教意义，崇拜的对象，都是与自己有密切关系的灵魂。

表现在灵魂崇拜方面的墓葬材料，还有一种比较特殊的现象，就是用大

《中华民族风俗辞典·丧葬礼仪篇》，江西教育出版社 1988 年版。

《胶县三里河》，文物出版社 1988 年版。

《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，三联书店 1959 年版，第 534 页。

型陶器作葬具的埋葬现象。据目前考古资料所知，中国大约从仰韶文化时期，盛行着一种以瓮为主要葬具的埋葬习俗，称瓮棺葬，这种葬具多是用来埋小孩尸骨的。到大汶口文化时期，瓮棺则更为普遍，有的遗址还发现有成人瓮棺葬，但数量不是很多。在仰韶文化系统中，目前已发掘出近千座儿童瓮棺葬。如果根据中国大部分地区出土瓮葬的普遍现象来看，大体可以看出葬具有五种组合形式：

第一种，以瓮和瓮相组合，葬法是两件瓮相对套，有的把瓮底打掉，把尸骨装到里面，这种现象在仰韶文化和大汶口文化中均有发现。

第二种，以瓮和盆或钵相组合，小孩尸骨放在瓮内，盆或钵只是作盖，这种葬俗历年来在西安半坡、宝鸡北首岭，河南王湾以及丹江沿岸地区都有发现。

第三种，是以鼎和钵或豆相组合，鼎是装小孩尸骨的主要葬具，其它器物仍起到盖子的作用。这种葬具主要用来埋葬幼儿尸骨，在大汶口文化中曾有发现。

第四种，以缸和盆或器盖相组合，主要用来掩埋儿童尸体，有的也用来埋葬成人，但成人的骨骼多为第二次装入，60年代在伊河流域曾发现过这类的成人瓮棺葬。

第五种，尖底瓶去掉底部与筒形罐相组合，或两个尖底瓶相组合。

在各类瓮棺中，最常见的是以瓮或鼎作主要葬具，另外再加盖子。埋葬幼儿或儿童均为一次葬，成人多为二次葬，所用葬具均是人们生活中所使用的陶器。

考古发掘证明，瓮棺葬一般埋在居住区附近，有的为横直埋葬，有的则为竖立埋葬，前者主要流行于仰韶文化，后者在大汶口文化中有发现。

这里应该提及的是，起盖子作用的盆或钵，在底部中间往往有一个小孔，有的呈很规则的圆形，也有的敲成不规则形，径一般在1.5—2厘米左右，在小孔的上边又往往盖上一块小陶片，有的在内表面还涂有红色颜料。

应当指出的是，这些现象决不是偶然的，应是当时人们对灵魂信仰的反映。在宗教迷信观念的支配下，小孔作为死者灵魂出入的通道，可使不死的灵魂自由出入，尤其对小孩表现得更为关怀，希望孩子的灵魂能时常出来陪伴他们。

瓮棺葬以仰韶文化最为盛行，中国南方的原始文化中也有广泛的分布，在大溪文化、屈家岭文化、马家浜文化以及云南边远地区的新石器文化遗址中都有发现。

关于用瓮棺掩埋小孩的意图，郭沫若先生进行过细致的研究，他在《访半坡遗址四首》中写得非常详尽：“半坡小儿塚，瓮棺盛尸骸。瓮棺有圆孔，气可通内外。墓集居址旁，仿佛犹在怀。大人则无棺，纵横陈荒隈。可知爱子心，万劫永不灰”。

瓮棺葬上的小孔作为灵魂出入的通道，这种现象在世界其他国家如法国、英国、克里米亚、高加索、巴基斯坦、印度、瑞典等均有类似的发现。

根据半坡氏族的埋葬现象观察，小孩往往被埋在居住区附近，或直接埋在房子下边，以表示大人与小孩的亲密关系，也可以说是大人对小孩的体贴和爱护，或是为了防止野兽对小孩尸体的伤害。

在中国考古发掘中，对幼儿的埋葬除使用瓮棺外，还有用陶片铺盖的现象。山东邹县野店大汶口文化的婴儿或儿童墓，习惯用破碎的陶片覆盖，有的只覆盖头部，而更多的是覆盖头部和身部。江苏的常州圩墩和吴县草鞋山遗址，也发现个别的墓葬有用陶器扣在头上的现象。圩墩常用红陶盆覆盖，草鞋山常用釜、钵、豆、盆等陶器覆盖。这是在一定的信仰支配下而形成的埋葬习俗，具有特殊的宗教意义，这种现象可能与瓮棺葬具有同等的含义。

瓮葬作为一种特殊的葬俗，普遍存在于原始社会的墓地中，一个值得注意的现象是，所有的瓮棺葬几乎都没有随葬品，这种做法可能基于一种特殊的信念支配，认为小孩还没有能力单独生活，还不会使用人世间的一些日常生活用品，既然灵魂可以从小孔内自由出入，那么生活上依然可以得到大人的祐护。

此外，还有一种特殊的无头葬。这种现象在新石器时代墓地中比较普遍。宝鸡北首岭发现一具无头骨架，骨架仰身直肢，脊椎骨和下肢骨保存比较完整，肋骨及上肢骨残缺，骨架之上有明显的席子覆盖痕迹，头部位置侧放着一个画有黑彩符号的尖底陶器，下边有皮毛样灰痕，再下还有木板灰痕。珍贵之意十分明显，看来画有黑彩装饰的陶器，是用以代替失去的头颅的。在陶器东侧，还撒有朱红颜料。此墓经鉴定为成年男性，除头部陶器外，还有12件随葬品放在膝部以下。

类似人骨肢体残缺的现象，在新石器时代墓地中屡有出现，北首岭出现的放在头颅位置的彩陶罐，可能是用以代替死者头颅的象征物，彩陶上的多种符号，也许具有祭奠亡灵的某种意义。陶器代替头颅，这在一定意义上蕴含着让死者“死而复生”之意。当时，人们或许认为，亡者无头会使灵魂得不到安宁和幸福。

那么，人头哪里去了呢？对此，新石器时代晚期的一些墓葬提供了值得思考的线索。

湖北房山七里河新石器时代晚期遗址中，发现在一座房子台阶下放有完整的人头，在一个椭圆形的浅坑内放有3个人头，在陶窑的火门内外各放一个人头。河北邯郸涧沟龙山文化遗址中，有两个灰坑中分别放有3个人头骨。另外，在山东伊家村和青海柳湾的墓葬中，也有埋葬人头的现象。

这种现象可能与新石器时代晚期和金石并用时代，一些地区流行的猎头习俗有关，这是一种特殊的宗教习俗，或者与当时的宗教祭祀活动有一定的联系。如果真的这样，那么，北首岭的无头葬的主人应是当时被猎去了头颅的不幸者。

原始人对灵魂的祭祀与崇拜，这种宗教习俗产生的时间早，延续的时间长，分布的地域广，带有一定的普遍性。

在中国民族志的材料中，各民族差不多都有不同形式的灵魂崇拜。这种观念从旧石器时代起历经万年之久而不衰，相反，通过各民族间文化的融合与交流，影响更加广泛，生命力更加强大，在人类社会中具有极为广泛的现实功能。由于中国民族众多，各民族间的灵魂观念发展不一，形式不尽相同。在云南永宁地区的纳西族、普米族中，以前在安葬死者时，曾用麻布口袋和

《邹县野店》，文物出版社1985年版。

马洪路：《试论青莲岗文化》，《考古学集刊》第4期。

《宝鸡北首岭》，文物出版社1983年版。

陶罐作葬具，在口部和底部均与外界相通，他们认为，这样可以使灵魂出入，也可在地下扎根通往阴间，否则出灵不散，就会扰乱活人。

在鄂伦春人的原始信仰与崇拜中，占主导地位的是信奉那些具备英勇聪明的祖先灵魂，认为他们的灵魂可以保佑子孙后代。黎族的祖先崇拜主要是对父系祖先鬼的崇拜。而怒族的鬼神观念，多属于自然界中的各种精灵在不同事物范围和程度上的反映，另外，彝族、珞巴族、布衣族、水族、布朗族、哈尼族等，都有自己所信奉的祖先灵魂。

可以说，在中国各民族中，几乎都有对祖先灵魂的崇拜，人们总是在灵魂不死的信念支配下，从事各种祭祀活动，丧葬便是祖先灵魂崇拜的一种主要形式。

随着宗教的发展，对祖先的神灵也逐渐开始形象化，变成了对祖先偶像的崇拜。在普米族的祖先崇拜中，由于与自然界中的许多现象有着内在的联系，所以他们的祖先崇拜又包含有自然崇拜和图腾崇拜的因素。

不可否认，古老的习俗不但反映了一种原始的宗教观念，同时也反映了当时社会生产力的状况，对祖先灵魂的崇拜是一切民族所共有的。

从对死人的恐怖，发展为相信死者灵魂有强大的力量，这是原始人类和一切落后民族在宗教信仰发展中的反映，活人想从这种力量中取得利益，就像从其它自然力量中取得利益一样，通过各种的祭祀、膜拜，达到让祖先的灵魂为活人服务的目的。

（五）生育崇拜

人类在争取生存和改善生活条件的斗争中，不但认识着自然界，同时也认识着自己，随着社会的发展，人类对自身的生息和繁衍有了进一步的了解。大约到了新石器时代晚期，便出现了男神女神的崇拜，实际上，这也是一种生育崇拜。

中国考古发掘，曾揭示了不少关于生育崇拜的实物资料，证实在中国远古先民中，曾经实行过男根女阴的崇拜。

原始社会末期，尽管人类的自生能力较以前有了提高，但是自然灾害的侵袭，疾病的折磨和一些不正常的死亡，依然是原始人无法抗拒的。因人的死亡，尤其是儿童的天折，更体现了人类需要繁衍的重要性。

在氏族社会的生活中，氏族的全部力量，全部生活能力，决定于它的成员的数目，因而每一个成员的死亡对于这个氏族其它成员都是一个重要的损失，这就需要氏族竭力吸收新的成员来弥补这种损失，因而，生育也就显得异常重要了。男神女神崇拜的出现，便反映了人类对自身生息繁衍的认识。

在新石器时代的红山文化中，崇拜女神的现象比较盛行。1960年，在内蒙古赤峰市西水泉一处红山文化的遗址中，发现了一件人形陶塑，泥质红陶，半身，头部残缺，胸部乳房突起，臀部肥大，下部周边刻划有细竖条纹，陶塑体所表现的女性特征非常明显。

1979至1982年，在喀左县东山咀发掘的红山文化建筑群址中，出土了两件小型孕妇塑像，均作裸体，立像，腹部凸起，臀部肥大，左手贴于上腹，有明显的孕妇特征。

1983年，在凌源与建平两县交界处的牛河梁一带的红山文化遗址中，发现了比真人还大的陶塑女神像，成为女神崇拜中比较突出的材料。尤其是在女神庙遗址出土的泥塑人物群像，为生育崇拜的研究提供了宝贵的资料。

女神庙遗址位于牛河梁北的山丘顶，处在这一带红山文化地点分布的中心位置。女神庙是由一个多室和一个单室建筑构成，多室为主体建筑，在北。单室建筑在南，为附属建筑。南北总长18.4米，两组建筑均在同一中轴线上，其建筑技术达到了相当高的水平。

在庙址内，出土了具有很高艺术性的人物及动物造像，人物像皆为女性，从发现的残块来看，有头部、肩部、乳房、手部等。这些女神像全部出于主室，虽然残缺，但尚能看出低鼻梁，高颧骨，浅眼窝，眼上挑，面涂红彩，头枕部残缺处露出草秸骨架痕迹。

这些神像一般与真人大小接近，是富有生命力的而又被神化了的女神头像。神庙附近还发现有红山文化的积石冢，显然是一个祭祀场所。据目前资料所知，该神庙是中国已知最早的神庙址，出土的女神像，当与生育崇拜和祖先崇拜有着密切的关系。

红山文化的年代，经测定为公元前2900余年。

女神崇拜的现象，不仅北方的红山文化中有，在西北地区的马家窑文化中也有发现。青海柳湾遗址发掘时，在马家窑文化遗址中采集到一件人像彩陶壶，通高34厘米，器形为小口短颈，圆腹平底，用泥质红陶制成，从口到器腹中部涂敷一层红色陶衣，所施彩绘为一组对称的两圈网纹，另一组为

蛙身纹加塑绘裸体人像。塑绘人像是先捏塑出裸体人形，然后在人像各突出部位的周围勾勒出黑彩，人头面目在壶的颈部，五官俱全，披发，眉呈“八”字形，小眼，高鼻，大耳，张口，身躯部位在器腹部，乳房，脐，下部及四肢裸露。乳房丰满，并用黑彩绘乳头，上肢双手作捧腹状，下肢直立，双足外撇，表现出了明显的女性特征。

日本人江上波夫所著《关于旧石器时代的女神像》，介绍了法国、意大利、南德意志、奥地利、捷克斯洛伐克、乌克兰、东西伯利亚等许多旧石器时代的洞穴里发现的女神像，主要一点表现了孕妇的特征，从这点上讲，体现了远古人类对自身繁殖的祈祝。

在原始社会中，孕妇塑像的出现不是偶然的，应与生育崇拜有密切的关系。以前曾有人认为考古发掘中发现的女性特征的资料，反映的是女性崇拜，并以此说明妇女在当时的地位很高，被当作氏族中的首领加以崇拜，代表着母系氏族社会的特点，而与生育崇拜无多大关系，看来这是一个很值得探讨的问题。

在中国，母权制曾经经历了相当长的一段时间。在母权制时代，妇女的确享有崇高的威望，那时，母系氏族是以母系血缘为纽带组成的一个社会生产和生活单位，按照生产资料公有制的原则，进行共同劳动、共同消费，过着原始共产主义生活。大约在6、7千年以前，居住在黄河流域的许多氏族部落最早达到了母系氏族公社的繁荣阶段。

中国西北地区从大地湾文化到仰韶文化，中原地区从裴李岗文化到仰韶文化，长江流域从河姆渡文化到青莲岗文化，已经属于母系氏族社会的鼎盛时期。而出现妇女塑像的红山文化，距今只有4800年左右，这时候，已经告别了母权制时代，妇女的地位早已下降，红山文化已属于父系氏族的社会了，所以，也就不可能出现崇拜女神的现象。如果我们把这一时期男神崇拜的考古资料结合起来加以考察研究，就不难解释红山文化中出现的女神像的真实含义。

考古发掘中，曾发现不少的陶质的男性生殖崇拜物，称陶祖。陶祖的出现，几乎遍布于中国的黄河上下，大江南北的原始社会末期各遗址中，历年来的考古发掘，已经积累了不少这方面的资料。陕西华县泉护村、西安客省庄、山西万荣县荆村、河南信阳三里店、山东潍坊鲁家口、甘肃甘谷灰地儿、湖北京山屈家岭、湖南安乡度家岗、甘肃临夏张家嘴、广西云楼、石铲、甘肃天水师赵村和西山坪、安徽蒙城尉迟寺等等，都发现了陶祖。

上述这些遗址大多数相当于龙山文化时期，或相当于新石器时代晚期，与红山文化大致属于同一时代。这个时候出现的女神和男神崇拜，应该说具有崇拜人类繁殖的宗教意义。

生育信仰，在当时人类社会已经成为一种不可忽视的观念，并在社会生活中占有一定的位置。

生育信仰的产生，是原始社会末期最主要的意识形态之一，它对人类社会各方面都发生着巨大的影响。作为生育崇拜的原始宗教，是时代的产物，它直接影响着人类的精神生活和物质生活。

研究生育崇拜观念的产生、人类生育观的出现，离不开远古时代的婚姻制度。古代社会中，不同历史阶段有着不同的婚姻形态。在一夫一妻制正式

确立之前，人类的婚姻史经历了原始群婚、血族群婚、外族婚、对偶婚等不同阶段。

原始群婚是人类最早的婚姻形态，那时，完全是“其民聚生群处，知母不知父”，这种形态大约延续到旧石器时代后期。到了距今1万年以前的新石器时代初期，发展为禁止父母、子女通婚（亲子通婚），却不排除同胞兄妹相互通婚的血族群婚形态。约从新石器时代初期以后到中期以前，婚姻形态发展为不同氏族的兄弟或姐妹可以互相通婚，这是远古居民在进入到母系氏族社会后实行的与社会发展阶段相适应的氏族外婚制。这种制度规定了本氏族的兄弟姐妹禁止通婚，必须到可以通婚的其它氏族里寻找配偶。

对偶婚产生在母系氏族社会的繁盛时代，但婚姻形态不稳固，通常是一个男子，可以在许多女子中有一个正妻；相反，女子也可以在许多男子中有一个正夫。对偶婚下的夫妻不是独占的同居，两性的结合还比较松散，子女知其母不知其父的现象依然存在。

大约从新石器时代中期以后，随着父系氏族社会的逐步确立，男子的地位逐渐提高，并在许多方面居于支配地位，男人不仅控制了氏族社会的一切特权，而且也控制了自己的妻子和子女，实现了由母权制向夫权制的过渡。这时，最终出现了一夫一妻制的婚姻形态。

可以说，从原始群婚时代到血缘群婚时代，人们对生育是无知的，那时的人类还搞不清生育的客观规律。从外族婚到对偶婚阶段，人们在生育问题上产生了模糊的认识，它首先脱离了群婚的原始形态，并有意识的控制了本氏族间的相互通婚。尽管对偶婚还不稳固，但已经出现了一个正妻或一个正夫，为一夫一妻婚姻制的出现，起到了过渡作用。在原始经济发展的前提下，随着男子在生产中作用的增强，终于由对偶婚发展为一夫一妻制。

一夫一妻制和对偶婚不同的地方，对偶婚缺乏一种独占式的同居，而一夫一妻制的婚姻关系，是男女双方比较稳固和持久地结合在一起，一般都发展为终身的夫妻关系。这时女子完全居于从属地位，成了生育子女的简单工具，已婚女子不育可能被丈夫解除婚姻。人们日益认识到男女在生育中的作用，知道了生育子女是两性结合的结果，从而出现了男性生殖器造像和孕妇造像的崇拜现象，祈求获得生育繁殖的能力。

从考古资料看出，原始人类主要通过两性的最突出的部位反映自身祈求生育的强烈愿望。因为当时可能还不存在羞耻观念，所以，以男性生殖器和孕妇造像，作为祈求生育的标志物，大量出现在原始人的生活里或在宗教领域中。

1987年夏，在新疆呼图壁县西南，天山深处的一个叫做“康家石门子”的地方，发现了一处反映古代生殖崇拜的摩崖雕刻，面积达120多平方米，雕有二、三百个大小不等的男女人物，大者过于真人，小者仅有一、二十厘米，身姿各异，神态不同，男性大都清楚的显露出经过艺术夸张的生殖器，女像有的也显露出生殖器，并且都表现了女性的明显特征，同时还有男女交媾的图画。从画面看，人物全部表现为裸体，其中9个作舞蹈状的裸体女像，有3组男女交媾图，两组双关同体人像。整个摩崖雕刻表现了浓厚的生殖崇拜的内容。

有关生殖崇拜的遗物，在世界许多国家和地区都曾大量的发现过，如前

苏联、法国、土耳其、奥地利等国家流传的神话中，就有许多对女神的崇拜可以说，生殖崇拜作为一种悠久的宗教文化，具有它的世界性，这是表现当时人们祈求生育、繁殖人口的炽烈愿望和强烈要求的真实写照。

在中国，内容丰富的岩画资料在很大程度上，反映了远古人类生殖崇拜的内容。近些年，中国的甘肃、青海、宁夏、内蒙古、黑龙江、广西、云南、四川、江苏、福建和新疆等地都曾发现许多精美的岩画，那粗犷、古朴的画面，反映了古代人类的经济生活、宗教信仰、生命形式等历史活动。尽管岩画所跨越的时代很长，但是它展现给我们的是一部内容丰富的历史画卷。大部分岩画内容反映了当时狩猎、放牧或庆贺的内容，但也有相当多的画面，反映了生殖崇拜的内容。

岩画的手法均是夸张的，尤其表现在男根女阴上，具有非常神秘的意义。正是这种神秘，才表现出了人类繁衍人口的核心部分，是一种超自然的外力的象征。

岩画中所表现的生殖崇拜，一种是直观的形式，一种是抽象的形式。广西左江流域的花山岩画，宁夏贺兰山岩画，内蒙的阴山岩画等，都有直观的或抽象的生殖崇拜内容。

求生是人类对自身生存和繁衍的本能，当社会发展到一定阶段，人们的智力发展到能够认识自己的生育能力和作用的时候，便出现了生殖崇拜。生殖崇拜的形式，在原始社会中普遍存在，是宗教信仰中的一个重要内容。

原始社会历史发展中的决定因素，是直接生活的生产和再生产。从生产的本身来说，又包括两个方面的内容，一方面，是生活资料的生产，其中有食物、衣服、住房和工具；另一方面，就是人类自身的生产，即种的繁衍。只有两种生产结合起来，才是完整的，才能推动历史的发展。

可以想见，原始人类只能以增加出生率来求得和扩大人类自身的再生产。

生殖崇拜不仅表达了原始人类在发展社会生产方面的强烈愿望，而且还反映了原始人类生产活动的多方面积极成果。生殖崇拜不仅内容丰富，表现独特，而且影响很深远。

1906—1908年，法国东方学家伯希和，到中国新疆喀什等地和甘肃的敦煌石窟考察，在新疆库车地区的吐勒都尔—阿库尔遗址中，发现了两块刻有符号的土坯，其中有非常形象的男根图案。从而证实了新疆库车地区在公元8世纪前后，还存在着生殖崇拜。

除地下发掘的考古资料以外，还有作为活化石的民族学资料，也有大量的关于祈求生育的崇拜物。

在民族志的调查材料中，分别崇拜男神生殖器和女神生殖器以求生育的现象，也十分普遍。

云南西双版纳的傣族，崇拜山上的石祖，认为它与妇女交媾后就能生育人类。西藏门巴族的木祖也具有同样的意义，据说崇拜木祖不仅能繁衍人类，还可使人畜两旺，平安无事。

四川省木里县大坝村山上有“鸡儿洞”，洞中供奉一个高30厘米的石

古丽娅：《新疆呼图壁康家石门子岩雕画的初步研究》，《美术史研究》1990年第3期。

盖山林：《中国草原岩画与古代猎牧民的生命意识》，《美术史论》1992年第2期。

《吐勒都尔—阿库尔和苏巴什》，第3卷。

祖，当地妇女不孕时，便到洞中烧香祈求，并在石祖上蹲坐一下，认为与石祖交媾即可生育。

在毛难族那里，曾流行一种叫做“求子”的宗教活动，就是崇拜山峰间的一尊巨石，这尊巨石的形状似一个身背小孩的妇女，被当地作为“圣母”的化身。圣母石中部有个洞，洞里长着一棵桃树，每年都开花结果，当地人叫做“仙桃”，妇女不孕时，便带着各种祭品攀到崖上，在圣母石面前跪拜，并摘吃仙桃，这样可使其生儿育女。

中国贵州东南部的苗族，至今流行着一种“吃牯脏”的活动，每13年举行一次，妇女要到神庙中取下贴在墙上的男女像，这些像有的用面团做成，有的用木头雕刻，进行这项活动的目的，也是祈求生育。

在普米族中，被崇拜的女神名叫“巴丁喇木”，也是纳西族和藏族共同崇拜信仰的女神。所谓巴丁喇木女神，是山洞里的一尊自然化石，普米族把这尊女神视为妇女的最高庇护神，认为她能主宰妇女的生育，一些不孕的妇女经常无定期的前去膜拜祭祀。祭祀者都是身穿盛装，带着祭品，跪在石像前，闭目合掌祷告，并在洞内饮一碗泉水，认为这样即可达到生育的目的。

纳西族中的摩梭人，认为女性生殖器是生命的来源，具有繁衍人口的神力，因此摩梭人对于各种具有女性特征的自然物，都要进行膜拜。同时摩梭人也实行对男根的崇拜，也是把具有男性特征的象征物和自然石等，视为崇拜的对象。据说四川省木里县一带的摩梭人，还保留着相当完整的石祖崇拜仪式。云南宁蒗县永宁达坡村的摩梭人认为村后的山岗就像男神的生殖器，不孕的妇女即可到这个山岗叩头敬香，祈求生育。

在多神崇拜的侗族中，把女神居于群神之首，女神是至高无上的神，这是对女神崇拜的特点。侗族祭奉的最高保护神是“达摩”女神，相传“达摩”是侗族的女祖先，能保佑人畜兴旺，五谷丰登。侗族还有“撒妈”、“撒堂”崇拜，也是人们对女性无限崇拜和敬仰的典型实例。“撒妈”和“撒堂”在侗族中是寨祖母和先祖母的意思，侗族人认为信仰和崇拜她，可使子孙满堂。

壮族在祖先崇拜中所反映的内容之一，是对石祖和“白马三姑”的崇拜，考古中曾在广西发现了属于新石器时代的石祖，雕有男性生殖器的形象，说明当地的生殖崇拜由来已久。

此外，原始人还常把象征性的自然物，赋予不同的性别，这是自然崇拜的人格化，本质上也是生殖崇拜的表现。

从中国的考古资料和民族志资料可以看出，生育信仰是原始社会生活中的一项重要内容，关系到人类的生存和发展。人类的历史就是一部从物质生产到人的生命生产的历史，特别是在生产力极其低下的人类远古史上，种的繁衍尤为重要，因为人们使用简单的工具去征服自然，其能力相当有限，但是，有了更多的人则可弥补能力上的不足。

因此，人类祈求种的繁衍的愿望，便以宗教的形式强烈反映出来，这在民族制度的发展史上，具有划时代的意义，人类自从有了这种观念，才真正成了改造大自然的主人。

宋兆麟：《原始的生育信仰——兼论图腾和石祖崇拜》，《史前研究》1983年第1期。

俞伟超：《座谈东山嘴遗址》，《文物》1984年第11期。

四、新石器时代的宗教遗迹及遗物

新石器时代，是宗教信仰广泛兴起的时代，表现在宗教遗迹和遗物方面的资料比较丰富。当中国史前史发展到原始社会末期时，也就是黄河流域进入到考古学上的龙山文化时期，长江流域进入到屈家岭文化时期，宗教便得到进一步的发展，出现了各种带有浓厚宗教色彩的社会现象。

（一）人祭

人祭，是奉献给超自然的一份最优厚的礼物，在即将进入阶级社会的各原始遗址中，曾经广泛流行过。用活人来祭祀祖先或祭祀神灵或祭祀自然界的万物，主要流行于原始社会末期和奴隶社会。在原始氏族公社解体到国家出现的历史发展过程中，人祭曾经是普遍存在的一种社会现象。中国人祭的考古资料可以上溯到仰韶文化时期，在龙山文化时期或相当于龙山文化时期的一些遗址中，经常会发现被砍杀的人头骨，或多具骨架叠压于废坑或人与家畜同葬的现象。

这一时期人祭活动的内容和形式是多种多样的，根据考古资料来看，在祭祀活动中，人祭的出现要早于人殉。所谓人祭，多是指杀人来祭祀人格化的神灵和对山川等的自然崇拜，有人把这种形式叫做猎首习俗。

以人为猎物的祭祀现象，是在生产力极其低下、文化十分落后的原始社会出现的，那时的人祭还不能说是阶级对抗的产物，因为在原始时代，祭祀的本身也是一种极其重要的崇拜形式。

我们曾在“祖先崇拜”一节中提到过关于猎首的迹象，猎首的原因，主要是为了祭祀的目的，如祭祀农业、祭祀建筑等等。但在民族志的资料中，除表示祭祀外，还有为了显示自己的力量和占领强者的位置之意。据《台湾番族之原始文化》一文论述，猎首的原因有7种，一是履行成丁之必需条件，二是取得社会上之名誉，三是复亲人之仇，四是祛除恶疫，五是祈求丰收，六是争婚之方法，七是裁判之方法。也有人根据民族学资料，把猎首的主要原因归纳为14个方面，即：祈求丰年；村寨安全；祛除恶意；人畜两旺；人口平安；破格晋级；祭武神；争婚方法；裁判方法；社会荣誉；成丁条件；血族复仇；来世奴仆；祈求保佑。这些方面又主要属于宗教性质和社会性质的内容，像古籍中记载的“祭田神”，“鼓舞祀之，以求福利”，“得人以祀”等，显然与最初的农业祭祀有关，祭田神也就是祈求丰年。

应该说，不管属于哪种或出于什么目的，都是一种野蛮的、残忍的行为。

中国考古发掘中，曾获得一些关于人祭的宗教现象。在西安半坡仰韶文化第一号房子南壁下的白灰层中，发现一个人头骨，旁边还有一个破碎的粗陶罐，很显然，是为房子奠基时而举行的祭祀活动所留下的。从一号房子的位置和规模来看，它的位置正好在聚落的中心，又是房子中最大的一座，可能为氏族成员共同活动和祭祀的场所。

半坡遗址还出现一种割体葬仪，第66号墓为一座断肢葬，墓主人的下肢显然是被砍下后又与大腿骨放在一起埋葬的。第88号墓腿骨也不全，而更多

林惠祥：《台湾番族之原始文化》，《国立中央研究院社会科学研究所专号》，第3号，1930年。

李果：《试论我国猎首俗的起源和演变》，《东南文化》1989年第3期。

的是一些骨架没有手指骨，有些残存的手指发现于随葬品的陶器内或填土中。这些现象在一些保存相当完整的墓中，表现十分明显，可能是死者生前曾犯有某种罪行或患有某种疾病被砍下手指或下肢，后来再埋到一起的。

在姜寨氏族墓地中，发现一座老人墓，在随葬的陶罐中，发现了5块脚趾骨。同时在姜寨遗址还发现5座身首分离的墓葬，有的埋在废弃的灰坑中，有的埋在废弃的灶坑中，还有一座墓葬埋着一个成年女性，墓坑及其它骨架保存完好，右腿从膝盖以下残缺，看来是断肢后再进行埋葬的。

原始民族把断肢看成是馈赠友人的一种报答行为，或者是祭祀中的奉献行为。所以，半坡墓葬中的断肢现象，很可能与祭祀有关。

北首岭是仰韶文化中的一处重要遗址，在这处遗址的墓葬中，人祭的现象也十分明显。在保存较好的骨架中，大约有40多个个体存在着肢体残缺的现象。例如M20残缺大部分头骨，下颚骨分成两瓣，左胫骨折断横放。M58残缺右前臂。M3残缺左股骨。M7眉间插有一骨条。M2右臂骨压在右肋骨下。M17没有头骨和上肢骨。M13下颚脱落等等。

我们在“祖先崇拜”一节中，曾提到过M17的无头葬可能与猎头祭祀的习俗有关。近代中国有些少数民族如台湾的番阳、南洋婆罗洲的开阳人、克阳人等，仍然存在着猎头的野蛮习俗。

河南郑州大河村第五期龙山文化遗存中，发现3座断肢墓葬，这些墓坑均为长方形竖穴形土坑，长1.3—1.4米，墓葬边缘清楚，无打破现象，墓内既无葬具，也无随葬品。两座墓呈仰身直肢状，均无下肢骨；另一座残缺上肢骨，看来是割体后埋葬的。

山东胶县三里河大汶口文化墓葬中，共发现了5座断肢墓葬。墓坑边缘及保存情况均无打破的迹象，其中M122缺少脊椎骨，M136缺少头骨，M2112缺少头盖骨和右上臂骨，M266缺少头骨和右上臂骨，M211缺少头骨、左手臂骨、左侧肋骨和左股骨。而在龙山文化的98座墓葬中，能辨别葬式的有77座，其中没有头骨的9座，只埋葬头骨的3座，还有一座仅有一块下颚骨，两座仅有股骨，还有14座骨架零乱残缺。M217在墓坑的一侧整齐地排放着左、右两根下腿骨，另一侧放着三个人头骨。从M239的情况来看，墓穴保存非常完整，毫无破坏痕迹，从锁骨到墓边仅有10厘米，是很难放置一具人头的，由此看来，在埋葬前就缺少人头。另外还有缺少左右股骨的，缺少左右两臂的，缺少手指和脚趾的，缺少脊椎和肋骨的等等，显然属于宗教的葬仪，与祭祀有关。

1972年，在中国东北的黑龙江省密山县兴凯湖畔发掘的距今6000余年的新开流遗址里，也发现有断肢的现象，其中一座墓（M6）随葬品特别丰富，但墓主人两手均缺指骨。

这一时期墓葬中的猎首和断肢现象反映的可能是一种宗教仪式，《隋书·流求传》中记载：“俗事山海之神，祭以酒肴，斗战杀人，便将所杀人祭其神”。《魏书·獠传》载：“其俗畏鬼神，尤尚淫祀。所杀之人，美鬢髯者必剥其面皮，笼之于竹，及燥，号之曰‘鬼’，鼓舞祀之，以求福利”。可见，杀头祭祀是一种古老的表现形式，与仰韶文化以来出现的“割体葬仪”

《姜寨》，文物出版社1988年版。

摩尔根：《古代社会》，三联书店1975年版，第177页。

《密山县新开流遗址》，《考古学报》1979年第4期。

有着密切的联系。

考古发掘中发现的割体葬究竟基于什么原因，目前还不清楚。不过在民族志的材料中，我们发现了这样一种情况，生活在南海中心萨摩亚岛上的居民，在埋葬死人以前，有时要对尸体进行解剖，目的是查明死因，所以要把所有可疑的部分割下来，用其它方法毁掉，以防止污染，然后再将剩余的尸骨埋入墓坑。原始人的断肢葬可能也有这方面的原因。

谈到人祭，自然会想到古人的食人遗俗，这也是史前时期曾经存在过的一种风俗。有人认为这种习惯的发生，可以早到属人类直系祖先的南方古猿时期。由于这方面的资料实在太少，食人习俗究竟起源于何时，或与原始宗教有什么联系，还期待着更多的考古资料。

中国原始社会时期出现的人祭现象，也是人们的思想意识中的一种宗教信仰的反映。被杀或被解体的死者，大多是从战争中获得的俘虏，或是地位极其低下的奴隶。所以，当阶级出现或某一个氏族部落强大以后，弱者便成了无辜的牺牲品。

1976年至1978年在湖北省房县七里河发掘了一批房址、窖穴、陶窑和墓葬，这是鄂西北汉水流域的一处新石器时代聚落遗址，属于石家河文化青龙泉类型。在这个遗址里，发现了猎头的习俗，七里河遗址先民的猎头资料，主要发现在灰坑、窑址、墓葬和半地穴式房址之中。这些遗迹所反映的猎头习俗主要有两种不同的情况，第一种是遗址中仅有人头骨或头骨残片，而无人体其它部位的骨骼；另一种猎头的遗迹是，在一些墓葬中往往有人骨架而缺少头骨；第一种情况出现在房址、灰坑和窑址里。

1978年清理了一座有一级台阶的半地穴式房址，房址内遗物丰富，计有石器、陶器和骨器，其中在台阶下正中间放着一个完整的人头骨，下垫红烧土块，无人体其它部位的骨骼。同年，还清理了一座陶窑。窑内共放有两个人头骨，一个放在火门口内，一个放在火门口外，在这两个人头骨的正南方，摆放着一个完整的喇叭口筒状研磨器，三者摆成“品”字形。另外，在距火门一米多远的南部，有一根人的肱骨，保存完好，但未见其他人体骨骼，肱骨、研磨器及两个人头骨均在一个平面上。

在1976年发掘的一个不规则形的灰坑中，在距底部0.12米的平面上，发现三个排成一斜线形的人颅顶骨残片，也没有发现其他人体骨骼。

第二种情况均出现在墓葬里。1976年曾清理了两座墓，都属成年男子，墓中的其他骨骼保存完好，但各缺一个人头。1978年清理的一座墓，也是成年男子单人原葬墓，其他骨骼保存完好，唯独缺少一颗人头，但墓中有两副带上、下颚的猪头骨随葬。

从上述情况来看，墓主人虽无头骨，但又用猪头骨随葬，表现了一种特殊的埋葬方式。可能在七里河氏族部落里，存在着一种奇特的猎头习俗。但在第一种情况下，猎头显然与祭祀房址和陶窑有关。

中国历史博物馆考古部在河南省浉池县班村，发现了庙底沟二期人祭遗存，在窖藏区发现了一些土坑，坑的排列很有规律。其中在一个大坑内，埋有4具人骨架，均属于非正常死亡，有的被钝器打断，击伤肢骨；有的被解

乔治·彼得·穆达克著，童恩正译：《我们当代的原始民族》，四川省文物研究所，1980年。

李安民：《试论史前食人习俗》，《考古与文物》1988年第2期。

体，在人的骨架旁还有殉葬的兽骨，看来，与祭祀陶窑有一定的关系。

在龙山文化时期，人祭遗存是比较突出的。在邯郸涧沟遗址中，清理过几个圆葬坑，其中一个直径约 1.8 米，深约 0.6 米，在一层红烧土下有 10 具人骨架，上下叠压毫无次序，有的人头上有被砍的痕迹，这些人骨架为男性青壮年和 5—15 的儿童。在另外一个圆坑中，埋有男女老幼共 5 具骨架，放置十分紊乱，有的身首分离，有的作挣扎状。在一个半地穴式的房址内，位于烧灶的周围放着 4 个人的头盖骨，有砍伤和剥头皮痕迹，这可能与猎头祭祀的习俗有关。

在河南汤阴白营龙山文化遗址中，在居住面下边的填土中埋有小孩。陕西岐山双庵龙山文化的房子里也有人头骨的现象。看来，也是建房时祭祀地神的祭品，可能是在建房时，主人为了祈求地神保佑自己在住这座房屋时平安无事。龙山文化中的人头有剥皮的现象，可能当时的氏族部落流行对人头骨经过一番处理后再进行祭祀活动。托列斯海峡岛屿上的土著居民和印第安人便有此种做法。

在河南永城王油坊遗址中，也发现有在房址内用人祭祀的现象。有的埋在墙内，有的埋在居住面下，有的埋在墙基深处。死者中多为儿童，有的无头颅，有的身首分离，可能属于非正常死亡。这种现象，显然与建房有关。

在房基内、墙基及墙内、室外墙根处使用成人及儿童作奠基等祭祀活动，这种现象反映了当时在建筑上的一种礼俗，同时也反映了当时社会关系的某种状况。那些被当作奠基牺牲的人，生前应当是被奴役的人，其中可能有俘虏，像有些灰坑中零散的骨架，可能属于这种情况。

洛阳王湾遗址共有 3 个不同阶段的文化遗存，王湾一期属于仰韶文化，三期属于河南龙山文化，二期是由仰韶向龙山的过渡期。在一期文化中，发现在房内的台面上有 3 个小孩骨架。这种现象与半坡房内的人骨架具有同样的祭祀房屋的意义。同时在王湾二期到三期，均有利用灰坑埋葬骨架的现象，有的一个灰坑出现 5 具之多，死者中既有成年人也有儿童，从骨架在灰坑中的姿态来看，属于非正常死亡，排列也无一定的次序。显然，他们都是祭祀中的牺牲品。

1975—1978 年，在河南汤阴白营发掘了一处河南龙山文化时期的村落遗址。在一座龙山晚期的房址中，发现几座儿童罐葬，埋葬的位置在居住面的填土中和紧贴房基墙外。一种葬式是将小孩骨架放在方格纹罐内，一种是仰身直肢葬，一种是仰身一下肢微屈，后两种只是用半个陶罐盖住头部。另外，在一座晚期房址的第三层居住面上，发现一个小孩罐葬，同时，在房基居住面的填土中，墙外和门口的一侧，发现了为有意埋下的大蚌壳，在白营遗址中，共有 12 座瓮棺葬与建房有关，可见，当时人们在建房时，不但有埋葬小孩的习俗，还存在着用大蚌壳作建房奠基的习俗。

在安阳后冈的龙山文化遗存中，同样发现有用人作奠基和用蚌壳作奠基的现象。在后冈遗址中，共发现有 15 座房址下或附近埋有儿童骨架。其中在第 25 号房子的东墙基下埋有一个儿童，房基下还有 5 层叠压的河蚌。33 号房子的东南墙外的散水下埋有一幼童；28 号房子在东墙外房基垫土中埋有一幼童；7 号房子的房基下埋有一堆蚌壳。发掘证明，这些儿童都是在建房过

《人民日报》，1993 年 3 月 3 日。

李健民：《略谈我国新石器时代的人祭遗存》，《中原文物》1981 年第 3 期。

程中埋入的。有的一座房址下最多埋有 4 个儿童，都是作为建房过程中进行某种宗教活动时的牺牲。这也是龙山文化时期盛行的以祭祀为形式的宗教活动。

龙山文化时期是原始社会末期，已处在父系氏族阶段。由于私有制的产生和一夫一妻制的确立，不但在氏族内部发生了巨大的变化，而且各部落之间也时常引起矛盾和战争，因此，部落之间的血族复仇也是常有的事。在充当祭品的人之中，有的被砍头，有的被活埋，有的为集中杀害，无规则地埋在一起，显然都是从战争中俘虏来的战利品。这种人祭的现象，也可能带有血族复仇的性质，或具有祭祀本氏族的战死者灵魂的性质。

在黄河上游的齐家文化中，无头葬、断肢葬更为突出。在青海柳湾的齐家文化墓葬中，有相当一部分墓葬人骨架不全。有的是有头无身，有的是有身无头，有的四肢残缺，有的身首分离。这些死者显然是从战争中掠夺来的俘虏，作了人祭的牺牲品。

同样的道理，一些遗址中利用废弃坑和窖穴无规则的埋葬死者，也是一种人祭的表现。仰韶文化以后，利用废弃坑葬人的现象比较普遍，这些坑中的人骨，一般都不规整，有的侧身屈肢，有的为俯爬式，有的作挣扎状，均属非正常死亡，应与人祭有着内在的联系。

仰韶文化时期，利用灰坑埋葬死者的现象就已经出现。半坡遗址曾发现两个利用废弃的灰坑埋葬死者，这两个灰坑中的死者，紧靠灰坑边缘，一个侧身屈肢，上肢曲合于面前，呈一种自然的睡眠状；另一个左腿下屈而后折，其形状像是挣扎后死去的；两座墓均无随葬品，为半坡遗址中一种特殊的例证。

在陕西华阴横阵仰韶文化遗存中，一个深 2.15 米的圆形袋状灰坑（H103）共埋有 16 具人骨架，分 3 层埋放。第一层埋 8 具，第二层埋 6 具，第三层埋 2 具，呈屈肢状。有的在骨架的腹部压着巨大的石头，像是有意砸下去的，又像是被活埋的，或是被打死后胡乱埋葬的。他们像是战争中敌对部族的牺牲者和被处死的战争俘虏，他们被扔弃在废坑中或采用屈肢葬法，都是为了同本氏族和本部落的人们区分开来。

在客省庄二期遗存中，发现有 6 个灰坑同时埋有人骨架和兽骨架，人的骨架有散乱的，有残缺头骨、肢骨的，有的人骨和兽骨叠压在一起。

在西水坡仰韶文化遗址，曾发现两座灰坑葬，每个灰坑各埋一人，两具骨架都保存较好，但均无头骨。另外还有一座土坑葬，墓边清楚，骨架保存较好，但缺少左上肢和两腿的膝部以下。上述两种情况，可能是被猎首和断肢后埋入的。

到龙山文化时期，利用灰坑埋葬或断肢葬俗的现象更为普遍。在黄河中游的新石器时代文化中，考古学上的庙底沟二期文化，大致属于中原地区早期阶段的龙山文化时期，也是由仰韶文化向龙山文化的过渡期，碳十四测定的年代为公元前 2900—2300 年间。在陕西武功县发掘的庙底沟二期文化的墓葬中，几乎所有的骨架都不齐全，有的骨架缺头，有的缺腿，有的四肢不全，有的缺少肋骨和盆骨，有的缺少右臂和左腿，有的缺少下颚骨，有的缺脚趾骨，有的仅埋葬一个头骨。这些墓葬多数没有随葬品。

在邯郸龙山文化遗址中，发现两种埋葬死者的异常现象，一种是在一个

圆坑内，埋有 10 个大小男女人骨，头均靠近坑壁，有的相互枕压；另一种是在一个被废弃的水井内，埋有 5 层人骨架，死者有男女老幼，有的身首分离，有的作挣扎状；推测死者可能是被杀死或被活埋作为祭祀的牺牲品。白营遗址中的一个灰坑，埋有一个人头和散乱的盆骨、肋骨。在陕西岐山双庵新石器时代遗址的龙山文化灰坑中，出现了埋葬人骨的现象，有的墓中无人头，有的人骨和兽骨葬在一起，骨架在灰坑内呈侧身屈肢，双手交叉于胸前，右腿弯曲，左腿前伸压于右腿上。

1977~1981 年，通过对河南登封王城岗遗址的发掘，在属于龙山文化时期的王城岗二期，发现了较为重要的古城堡遗迹。就在古城堡内，发现了三个填有夯土的奠基坑，在坑内的夯土与夯土之间，填埋有一些成人和儿童的骨架，根据清理发现，一个坑内少者填埋有 2 具骨架，多者填埋 7 具。

灰坑葬里的死者身份，仅从所利用的废弃垃圾坑看来，即可判明。从埋葬的姿势来看，多属于不正常的死亡。可见，死者的身份较一般氏族成员低，可能是被俘虏的其它氏族成员。从当时的生产力水平来看，人的劳动力还不能生产超出它本身所需生活资料的显著余额，在这种情况下，俘虏很难被收编到本氏族来，常常要充当一种牺牲。特别是对于那些曾经伤害过对方氏族成员的俘虏来说，最终也逃不脱充当祭祀的牺牲品，这样，也可以是对他们的殉难战士的灵魂的安慰。

从考古资料中可见，在原始社会时期的农业民族中，猎首和断肢习俗在中国广大的地域内曾广泛分布。同时，在民族志的材料中也能找到关于人祭的资料。

中国佉族，就存在着一种砍头祭谷的习惯说法。直到解放时西南佉族地区还保存着原始野蛮的猎头血祭的宗教祭祀活动。在每年农作物种植季节，以部落为单位进行猎头、接头、祭头和送头等一系列的公共的宗教祭典。猎头祭谷通常与血族复仇结合在一起，指挥猎头的首领，要从卜兆中来确定由谁担任。为了祈求胜利，在正式猎头前，还要举行一系列的仪式，猎头战士才能出征，当猎头者临近仇寨时，首领还要念一些咒语，似乎才能取胜。猎到的人头，先放在专设的人头桩上，由首领代表大家对猎到的人头祈求，求其保佑村寨的安全和庄稼的丰收，之后在人头撒一些炭灰，让炭灰和人头血融在一起，把带血的炭灰每家分得一点，播种时同谷物一同撒到地里，这样便可使五谷丰登。

从佉族的人祭现象可以看出，在农牧业发展以后，人类在宗教上又进入了迷信人化神的阶段，祭祀不是对个别植物神的自然崇拜，而是顶礼膜拜掌管着一些农作物成长的自然神，如土地、风、雨、水源等。因为这时人们的知识水平有了很大的提高，懂得了一些自然因素对农业的收成起到了非常重要的作用，人们为了农业的收成而崇拜这些掌管自然因素的神灵。所以在古老的佉族人那里，在每年的 3 至 5 月份的播种季节，他们都要举行一系列的人头祭祀仪式，如果不能及时猎到人头，祭祀活动可延至秋收以前。

考古资料和民族志的资料证明，中国古代社会的人祭，不论是用于建筑祭祀，还是农业祭祀，都具有原始宗教的性质。在原始宗教中，人与神灵之间的关系，反映着氏族公社整体的生产、生殖和生活对自然的关系。对神灵的崇拜，是氏族全民集体地屈服于幻想中的超自然力的支配。我们所见到的原始社会时期的猎首情况正是如此。从出猎、凯旋，到祭首、供奉等一系列活动过程，都是全族群共同进行的，祭祀的目的，也是为了整个集体的利益。

根据国外的资料，人祭起源于原始社会末期的农业崇拜。自公元前 4000 年到公元前 2000 年间，人祭，在从印度到地中海这一地区内曾广泛流行。墨西哥的马雅人，秘鲁的印加国印第安人，非洲的阿沙特人，都曾广泛流行过。他们人祭的对象，主要是战争中的俘虏，或是被征服的部落中的人。人祭的数量，也是多少不等，一般为数人、数十人。太平洋岛屿上的波利尼西亚人，在举行祭祀大典时，要用 100 多名俘虏。墨西哥的阿兹台克人，每年都要用活人祭奠太阳神，并要吃掉人祭的肉。腓尼基人和迦太基人，都流行用初生的儿子作为祭品。印度的康达人则使用偷来的儿童作祭品。

有关人祭的资料，在中国丰富的岩画中还能找出许多。虽然岩画所跨越的时代比较长，但它真实地反映了古代人们的确存在着以人作祭祀的活动。

在广西左江流域发现的岩画中，曾有很多关于人祭的场面。有的表现了以人祭鼓的内容，有的属于祭田、祭地的礼仪，还有的反映了祭祀鬼神的内容。这些画面以杀人祭祀的主题都非常明显，有的似能看出被杀、被肢解的图像。

由此看来，人祭不仅在原始居民的宗教中有过，而且在一些落后的民族中也曾广泛流行。人祭，通常是选择特定的场合，把人像牛、羊、猪等牲畜一样，供奉给祖先和神。可以说，人祭之风的兴起，也是万物有灵的反映。这种野蛮的原始宗教观念，曾使人类付出了昂贵的代价。这种宗教形式，可算得上宗教史上最黑暗的一页，它是人类一定历史时期的社会生产、经济状况所决定的，这种观念也将会随着社会生产、经济状况和社会道德观念的改变进步而变化或消亡。

黄展岳：《中国大百科全书·考古学》，第 410 页。

《广西左江岩画》，文物出版社 1988 年版。

（二）人殉

人殉是阶级对抗的产物，也是一种残忍而野蛮的宗教行为，它出现于原始社会末期，盛行于奴隶制时代。

人殉，指的是用活人为死去的氏族首领、家长、奴隶主或封建主殉葬。被殉葬者多是死者的近亲、近臣、近侍，以及战争中的俘虏等。在阶级出现的时代里，人殉成为一种广泛流行的古代丧葬仪式。

产生这种现象的主要原因，是由于当时生产力有所提高，商品交换的发展和私有制的产生，这一系列的变化，引起氏族内部出现了阶级分化。因此，这种宗教活动的出现，同私有制的出现是密切相关的。

葬礼中的杀殉，也是为了死者的阴间生活，人们相信奴隶被杀后，其灵魂仍会在阴间当主人的奴隶，死者的妻（妾）被杀后，仍会在阴间作为妻妾服侍夫君。在这种迷信思想支配下，当人的价值不为社会所重视的时代，就有很多人为殉葬而死亡。

这种现象的最初出现，应与父权制的发展和私有制的萌发有一定的关系。中国黄河流域和长江流域的一些氏族部落，进入父系氏族公社时期后，农业、畜牧业、手工业都有显著的发展，男子在这些生产部门中逐渐居于主导地位，父权制的最终确立，促成了原始公社组织和社会关系的巨大变化。从那时起，母权制逐渐被推翻，父系大家族日益成为左右一切的政治势力，妇女同男子的不平等地位最后彻底的巩固起来，并由原始社会的解体，导致了私有制的发展，最终代替了原始社会。

从现有的考古资料来看，在黄河和长江流域大体上属于这个时期的氏族部落的文化遗存有大汶口文化、龙山文化、齐家文化、夏家店下层文化、崧泽文化、屈家岭文化、良渚文化等。

黄河流域，在距今 5000 年左右的大汶口文化时期，就已经产生了私有制的萌芽，而龙山文化和黄河上游齐家文化的发展，同中国最早的阶级社会有着直接的联系，并对阶级社会的产生起到了强烈的影响。

父权制的产生和私有制的出现是分不开的，并且同私有制一同发展起来。实际上，私有制是逐步发展的，最初是生活用具、生产工具，如有些墓葬中的随葬品多寡精劣悬殊明显，这显然已是私有制的表现。私有制进一步发展，最后连牲畜、收获物以及房屋和妻妾，都被随葬进去。

在日益扩大的私有制基础上建立起来的父权制中，起支配作用的是父系大家族，主要成员是同一父亲所生的几代人及其个体家庭组成的，有时还包括被收养的人员和奴隶，他们都是在一家之长的支配或奴役下生活，他们在家庭中的不同身份，也决定了在社会中的不同地位，与此同时，产生了氏族部落显贵，原来的氏族部落首领，逐渐成了支配氏族部落的力量。

在父系大家族中，家长拥有支配全体家族成员的权力，家族内部，与丈夫奴役妻子的情况并存，还出现了家庭奴隶。因为家庭内部的生活日益失去平衡，自由人与奴隶，丈夫与妻子，都判然有别。而这个大家族的共同特点，就是男人对女人的奴役，妇女不仅受着自己丈夫的管束，而且还受到家长的欺凌，尤其是富裕的家长，有的过着以一夫多妻的生活，家长和丈夫对妇女掌

朱天顺：《中国古代宗教初探》，上海人民出版社 1962 年版。

郭沫若：《中国史稿》第 1 册，人民出版社 1976 年版，第 86 页。

有杀夺的权力，有的死后还要让妻子为其殉葬，这就是人殉产生的社会基础。

黄河流域最早的殉葬资料发现于中原地区的仰韶文化中。1987年，考古工作者在河南濮阳西水坡发掘一处仰韶文化后冈类型遗址，该遗址曾以蚌龙蚌虎的出现闻名于世，证明仰韶人曾在6千年前后就以龙为图腾的事实。值得提出的是，在这里发现的这座墓的材料同时给我们提供了人殉的最新资料。

这座墓呈不规则形，东西宽3.1米，南北长4.1米，深0.5米。墓中埋葬4人，其中有一壮年男性，身高1.84米，仰身直肢，埋葬在墓室中间，另外3人的年龄都较小，分别埋在墓室南、西、北三面的小龕里，西边小龕内的人骨架为一少女，年龄在12岁左右，头部有刀痕，看样子属于非正常死亡。

从这4具骨架的保存情况来看，都比较完整，应是一次同时埋入，但又不可能同时死亡，很明显，三个龕中的人，应是墓中主人的殉葬者，如果结合蚌龙蚌虎图案来分析，可能当时在此举行过大型的祭祀活动，因为在其周围还有许多大小不一，深浅不等的墓葬，总面积达5万多平方米。从这座墓来看，墓主人身居龙虎之间，象征着一种神武和权力，同时又有3人殉葬，可见墓主人的地位之高，权力之大。

这种殉葬墓的出现，把中国父系氏族社会的年代向前推进了至少有1千多年，或者说，河南濮阳西水坡的仰韶居民，较早的进入了父权制时代。

黄河中下游，最早发现人殉的资料见于大汶口文化时期，在距今5千年前后，山东地区的大汶口人提前进入了父权制时代。在大汶口遗址发掘的第35号墓，是一座夫妻与儿童的合葬墓，从墓中的现象可以看出，当时男女之间的地位是极不平等的，3人都是一次埋在同一墓穴里，男性仰身直肢位于墓穴中央，他的左边为一成年女性和一儿童作陪葬，这显然是一个一夫一妻的家庭，既然他们不是同时死去，但又同时埋在一个墓坑，这就有力的说明了家长或丈夫对妇女儿童握有生杀予夺的权力。在这座墓中，还有一个明显的特征，20多件随葬品，全部放在男性一边，更说明了男性具有占有一切的权力。

在大汶口墓地中，还有一座特殊的墓例。M1男性处在墓穴中央，女性则葬在男性身旁的小坑里，48件随葬品有46件放在男子一边，这是女性屈从于男性的一种突出的反映。

夫妻合葬，是死者生前的家庭关系在葬俗上的反映，是父权制确立的重要标志。以妻子或婢妾的名义殉葬的女子，都是非自由人的一部分。

父权制时代，男子不但占有财产和妻（妾）的权力，同时也占有儿童。父权制确立以后，子女从父的世系关系，使男子成了维系氏族的中心，妇女则处在从属地位。这就要求妇女委身于男子，履行生儿育女义务，而子女又是归父亲所有的，父亲对子女，丈夫对妻子拥有极大的权威。

考古资料中，儿童为父亲殉葬的现象，在中国南方的原始文化中也有发现。崧泽文化是江南地区新石器时代的重要遗存，距今年代与黄河下游的大汶口文化基本相当。在1982—1984年发掘的上海青浦福泉山崧泽文化晚期遗存中，曾发现一座成年男性与两个儿童的合葬墓。男性40岁左右，仰身直肢，两臂平放两侧，左右两侧各有一儿童，头向与男性一致。同时，在崧泽文化中，也发现有男女成年（夫妻）合葬墓。这种在墓葬上反映的现象，反映出崧泽文化晚期社会制度的变革及氏族组织结构发生了剧烈的变化。

在母系氏族社会的遗址中，我们也曾发现有合葬墓，但父系氏族社会的

合葬墓与前者具有完全不同的社会性质和内容。

父系氏族公社的结构，比较集中地反映在墓葬制度上，因为对死者的埋葬，往往是按照他们生前的社会制度安排的。

妻子为丈夫殉葬的2人合葬墓，在龙山文化中具有显著的位置，如在陕西华阴横阵村龙山文化遗存中发现的就是1男1女的合葬墓，2人生前当是夫妻关系。

中国黄河上游，以齐家文化为代表的原始先民率先进入了文明时代，妻子为丈夫殉葬的男女合葬墓，表现了浓厚的时代特征。齐家文化的年代要晚于龙山文化，距今约4千年左右。当时的原始公有制已经崩溃，表现在阶级对立上的私有制和贫富分化现象又有了进一步的加剧。这时，在婚姻形态上由一夫一妻制又出现了一夫多妻制家庭。青海柳湾齐家文化的成年男女合葬墓就是最好的例证。

青海柳湾 M1112，是一座成年男女合葬墓，男的埋在独木棺内，系仰身直肢，女的放在棺外，为侧身屈肢，并且身首分离，主从关系非常明显。

在父权制下，妻子是丈夫的奴仆，所以，妻子为丈夫殉葬也就不足为怪了。从葬具和葬式来看，此类墓葬中的男女之间，生前有着明显的主仆关系，因此，男人死后，女人被视作牛羊等牲畜一样，成为殉葬品，其手段之残忍，令人惨不忍睹。青海柳湾一座编号为 M1337 的墓葬便反映了这种情况。墓中两具骨架明显有别，一具在棺内仰身直肢，一具在棺外侧身屈肢，上肢往胸部弯曲，右腿骨膝盖部分被压在棺木下，左腿骨下还压着两块大石头，并且在殉葬前被砍去了头颅。

在柳湾齐家文化的男女合葬墓中，较多的是男性仰身直肢于棺内，女性侧身屈肢面向男性，殉葬者有的被断肢，有的似捆绑状，这些现象，既是阶级对立的证明，又是阶级压迫的缩影。

齐家文化中，不单纯是夫妻间的殉葬，也有从战争中掠夺来的俘虏作殉葬品。M972 墓中，3 具骨架，一具仰身直肢在棺内，两具皆仰身直肢在棺外，无葬具，其中一具缺少脚趾。经鉴定，殉葬者之一为男性。这说明，当时掠夺俘虏作为殉葬品成为人们生活中的正常职能。

甘肃武威皇娘娘台遗址、甘肃永靖秦魏家遗址、都是齐家文化的典型遗址，这里不仅有一男一女的合葬墓，也有一男二女的合葬墓。

在秦魏家齐家文化墓地，有成人与成人的合葬；成人与儿童的合葬；成人与幼儿的合葬。在8座成人与儿童的合葬墓中，能鉴定性别的两座墓，均为一成年男性（35—55岁）与一个6—7岁的儿童合葬。成人居左，儿童居右，并且多见儿童侧身屈肢面向男性。在能鉴定性别的7座成人合葬墓中，均为男女间的合葬，尤其是 M105，表现了墓主人和被殉葬者之间不平等关系。男性仰身直肢居左，女性侧身屈肢居右面向男性，并且双手搭在男性肩上。墓中的两具骨架都是一次埋入的，这种被安排成男左女右的葬式，显然是妻妾为夫殉葬的。

齐家文化夫妻间的合葬墓，反映出了男子对女子的压迫和夫妻间地位的对立。这种父权制下男性对女性的奴役和女人为男人殉葬的事实揭示出，当父权制确立以后，妇女便逐渐成为男人附属品，妇女同工具和其它牲畜一样为男人所拥有，从此也出现了男尊女卑。

齐家文化时期，还出现了一夫多妻的现象，皇娘娘台遗址出土有一男二女的合葬墓。在一个长方形的墓坑里，同时埋着3具骨架，经鉴定，3具骨

架均为成年人，男性仰卧正中，左右为女性，均侧身屈肢面向男性，双手屈于胸前，摆成了屈从于男性的姿势，似有服侍尊敬的意思，这些都是杀人以殉葬的明显例证。

另外，在甘肃广河齐家坪、永靖大河庄等地，也发现了许多异常合葬墓。

根据考古资料来看，原始社会末期的殉葬墓有一个明显的特点，即在死者为成年男性的墓葬中，被殉葬者全为女性，这就说明了在父权制下的妇女地位是相当低下的，所以说，殉葬墓具有明显的时代特征。

（三）祭坛

在新石器时代中后期，表现在宗教方面的考古资料还有祭坛。祭坛是原始人从事某种祭祀活动而特意建立的建筑物和祭祀活动的场所。这种遗迹现象虽然不多，但有几处典型的遗迹对了解原始社会的祭祀活动有很大帮助。

考古资料中，真正作为祭坛报道的可见浙江余杭瑶山良渚文化的发掘资料。1987年，在瑶山发掘了一处良渚文化的祭坛遗迹，呈平面方形，由红土台、灰土围沟和砾石面组成的三重建筑遗迹，总面积达400平方米。最里面略为偏东，是一座红土台，平面略呈方形，长7.6—7.7米，宽5.9—6.2米。第二重为灰色土，在红土台四周挖凿一条围沟，深0.65—0.85米，边壁与底边平直方正。在灰土围沟的西、北、南三面，各有一个黄褐色斑土建筑的土台，宽分别为5.7、3.1、4米，台面上较多的砾石，可能当时是一个砾石台面，台面的西部和北部边缘，各发现一道由砾石迭砌的石墼，迭筑整齐，呈斜坡状，西侧石墼残长11.3米，北侧为10.6米，高度约0.9米。石墼的护坡为较硬的褐色斑土。从报道资料看，祭坛南半部，分布排列有序的两排墓葬，在清理的12座墓葬中，除一座较小外，其它形制都较大，随葬品也比较丰富。小墓随葬品也达12件，而M7多达160件，并且以贵重的玉器为主，可能墓主人的身份不同一般。在这些墓葬中，有两座最富有的墓，安排在祭坛的东南角，看来在宗教上有一定的意义。尽管祭坛的相对时间早于墓葬，但它们都是同时代的产物。所以祭坛与墓葬有着密切的联系。

根据土坛的位置和建筑方法来看，这种建在山顶上的土坛，可能有着通天之意，所以被认为是一处以祭祀天地为主要内容的祭坛。

1982年，辽宁省博物馆在喀左县东山咀红山文化遗址中，发掘出了规模较大的石砌建筑祭坛基址。此处祭坛位于喀左县大城子镇东南4公里的大凌河西岸大山山口的梁顶之上，面对开阔的大凌河，面积为2400平方米，祭坛的布局分为中心、两翼、前后两端三个部分。

中心部分为一座大型的方形基址，东西长11.8米，南北宽9.5米。基址上部堆积有50厘米厚的灰黑土夹碎石片层，下部有30厘米的黄土堆积。最下边的黄土硬面上置有石堆和零散石块，基址四边砌有石墙基，石块一般都经过了加工，中间还有大片的红烧土硬面，并发现有房子遗迹和已经石化的人骨、兽骨以及形制特异的陶器等。

两翼部分还可分为南北两部分，北部两翼和南部两翼建有互相对应的石基墙。前端部分又可分为石圈形台址和多圆形石砌基址，前者直径为2.5米，周围以长方形石片镶嵌边缘，显得十分整齐规整，石圈内还铺垫一层大小相近的小河卵石。后者直径3—4米，石圈内铺有较小的石块以形成台面。

另外，在遗址南部石圈形台址东北侧，发现一具完整的人骨架，在人骨的头部和脚端两侧各置两块不规则的石板，应该与祭祀有关。

从这处祭坛的整体建筑来看，布局对称，主次分明，又以成组成群的石堆为特点，选材讲究，技术较高。在当时生产力极其低下的情况下，人们对祭坛花费相当多的人力物力，可见当时的祭祀活动也是人们生活中一项主要的内容。这处祭坛，可能就是当时人们从事某种祭祀活动的中心场所。这也

《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》，《文物》，1988年第1期。

《辽宁省 左县东山咀红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年第11期。

是迄今发现较为典型的祭祀遗址，距今年代约为 5 千多年。

不少意见认为，东山咀遗址的祭坛，可能具有祭祀女神和农神地母的不同意义。

这处祭坛遗址的发现，使我们联想到同期文化中的女神庙，我们曾在“生育崇拜”一节中阐述了关于陶塑女神像的意义，看来祭坛与女神庙有着内在的联系。就是说，东山咀祭坛遗址，在当时可能是一个大型的祭祀场所，不论是祈求生育，还是祭祀农神地母，都要在这里举行。从建筑形式和布局来看，当时的祭祀活动已经发展到了复杂的程度。这种独立形成的祭祀庙宇，也可能是一个大的氏族部落所拥有的祭祀圣地。

在红山文化的积石墓中，都是以石垒墙，以石筑基，以石封顶，也是作为祭坛的一种形式。所以，这种积石墓，进一步丰富了我们对红山文化时期祭祀的认识。

1983~1984 年，考古工作者在内蒙古大青山阴山山脉，调查发现了 10 余处新石器时代遗址，其中在莎木佳、阿善和黑麻板遗址发现了保存比较完整的祭坛遗迹。

莎木佳遗址的祭坛，是由 3 座圆形土丘组成，作南北中轴排列，由北向南一次渐小，彼此间隔一米左右，最北边的土丘高 1.2 米，绕土丘基部和腰部各砌一个方形石圈，四角均呈弧形，基部石圈 7.4 米见方，腰部圈为 3.3 米见方。石圈均与现地面平齐，宽 40 厘米。在土丘的顶部还平铺一层石块，中间土丘位置高 0.8 米，沿土丘基部砌一个长方形石圈，东西 3.8 米，南北 3 米。在这座土丘的顶部，发现了两件磨制石斧，斧身平卧，埋在土中。南边的土丘略高出地面，绕土丘基部砌一个直径为 1.5 米的圆形石圈。结合其它遗迹现象观察，圆圈附近有石砌的房屋基址，这处祭坛可能是当时人们在此举行祭祀活动留下的。

阿善祭坛遗址由 18 座石块垒砌的圆锥形石堆组成，作南北一线排列，全长 51 米，平面略呈弧线形。这座遗迹距遗址中心约 90 米，以最南端的一座最大，底径 8.8 米，高 2.1 米，其后有 16 座规模相同的石堆，底径在 1.4—1.6 米，高在 0.35—0.55 米之间，彼此间距离一般在 0.8—1 米之间，个别为 4 米。在最后两座石堆空档的西侧，还单独修建一座圆形石堆。

这些石堆建筑的基础，都选择比较规整的石块垒砌，基底筑于生土之上。石堆的东、西、南三面，保留有石砌墙址，呈垄状堆积，东西各筑一道，南墙筑有三道。在最南端一座右堆与第一道南墙之间，有一块开阔的台地，间隔 29.4 米，为一处很大的活动地带，看来当时的祭祀活动已经有了一定的形式和规模。

另外，在黑麻板遗址也发现有与莎木佳遗址基本相同的祭坛遗迹。

上述祭坛遗迹的年代，碳十四测定为距今 4240 ± 80 年，在年代上比东山咀祭祀遗址稍晚，规模也略有区别，但它们都具有共同的特点，第一、都选择面对河川的较高处；第二，在建筑方面，都是采用大方框里套筑小方框或是用石块垒砌成的圆形圈。反映出中国北方原始居民的祭祀活动具有大致相同的特点。

1975 年，山东胶县三里河遗址，发现两处属于龙山文化的祭祀遗迹，一

《座谈东山咀遗址》，《文物》1984 年第 11 期。

《内蒙古大青山西段新石器时代遗址》，《考古》1986 年第 6 期。

处是用河卵石铺成的长方形石块建筑，长 0.9、宽 0.6 米，选用的河卵石块大小比较均匀，铺砌相当规整，在遗迹西南约 1 米处，发现一具完整的狗骨架，在狗骨架下，整齐地平铺着一些陶片，附近还发现一座墓葬。看得出石块建筑、狗骨架与墓葬，三者有一定的关系，可能是作为一种特殊的活动场所，或许带有祭祀的性质。

另一处是用河卵石铺底的圆坑遗迹，在坑内的底部，先垫上一层 3 厘米厚的经过加工的硬黄土，黄土之上和坑壁又加一层 4—10 厘米厚的灰白色硬土，灰白色硬土之上是一层厚 5 厘米的灰黄色硬土，最后在坑底铺上河卵石块，石圆坑附近还有墓葬分布，可能这个石圆坑与墓祭有关，是在此举行祭祀活动时留下的。

作为祭坛遗迹，在世界其它地方都有发现，并且也存在着不同的形式，新石器时代晚期至青铜时代早期，在西欧、北欧地区有一种巨石建筑遗迹，被称为宗教崇拜建筑。它以使用巨大的石头为特征，构成墓室。这种形式从公元前 5 千年至公元前 4 千年，曾广泛地流行于地中海一带，其后在亚、非、美各洲都有发现。这种巨石建筑遗迹，长期被当作传说中的巨人、神灵所为。它的结构为，在地面树立 3 至 4 块石板，上边再盖一块大石板构成墓室，或在大石板下支以小石块构成室状，这种建筑遗存是史前考古学上的一大特征，它主要分布于沿海地带，为非庙宇结构的宗教崇拜物。

这种建筑形式，从新石器时代晚期以后，在中国的辽东半岛一带比较普遍的存在，但中国把这种属于巨石系统的建筑遗迹称作石棚，或叫做石桌坟和支石墓。朝鲜半岛北部也常有这种桌式石棚发现。

由于这种遗迹跨越的时代较长，因而形式变化也很多，石棚多作坟墓，是宗教崇拜物，与欧洲的祭台建筑非常接近。

(四) 石圆圈

石圆圈也是祭坛中的一种形式，这种祭祀遗迹主要发现于黄河上游的齐家文化中。

1959—1960年，在发掘甘肃永靖秦魏家齐家文化墓地时，发现一处石圆圈遗迹，此处遗迹直径为4米，用天然的砾石排列而成，其中有几块砾石的上边还遗有赭石粉末的痕迹。结合其它遗迹的分布来看，在石圆圈遗迹的南部，整齐地排列着6排共99座墓葬，显然属于与墓葬有关的原始宗教性的建筑遗存。

在同一个地区的大何庄遗址，共发现5处石圆圈遗迹，5处均是利用天然的扁平状砾石排列而成，直径一般在4米左右，有的还带有一个宽1.5米的缺口。在这些石圆圈周围，分布着许多墓葬，石圆圈旁边也发现有被砍掉头的母牛骨架，腹内还遗有未出生的小牛骨骼，有的还在旁边发现有羊的骨架和卜骨，明显地反映出了这是与宗教祭祀有关的遗迹。

从上述迹像看出，不管是石圆圈遗迹，还是祭坛遗迹，都不是独立存在，周围总是有其它的遗迹或遗物，这些都应属于当时祭祀活动的主要内容。

根据齐家文化墓地中出现的石圆圈遗迹，再结合旁边发现的卜骨和牛、羊的骨架来看，可能当时在埋葬死人或进行其它宗教活动时曾在此举行过什么仪式。

（五）祭祀中的家畜埋葬

在原始宗教遗存中，还有一种普遍的现象，就是埋葬家畜的骨骼，这是史前人类普遍实行的一种杀牲祭祀的形式。

黄河流域的仰韶文化、大汶口文化、龙山文化；长江流域的马家浜文化、崧泽文化、良渚文化；西北地区的齐家文化；北方地区的夏家店文化等诸遗址中，均发现了埋葬家畜以作祭祀的现象。

一般来看，遗存中埋葬的家畜以猪为主，墓葬中常见以猪下颚骨为多。另外还有狗、羊等，并有专门设立的家畜埋葬坑，这种埋葬坑又往往与周围的房址、墓葬等遗迹发生联系。

由于这种现象比较普遍，通过它可以探讨中国原始时期的宗教形式，所以新石器时代葬猪也具有一定的宗教意义。

对葬猪这种现象的认识，目前还存在着不同的意见，归纳起来不外乎以下三种：一、是作为财富的象征；二、体现了畜牧饲养业的发达；三、属于宗教现象。

第一种意见，认为原始社会末期，当私有制出现以后，人们占有财产的欲望越来越强烈，在原始人看来，一切能够作为财富的，就是在死后，也要跟在他身边，不失其本身的价值。因此，葬猪是财富的象征。

第二种意见，认为社会发展到原始社会中后期，农业发达了，人们的居住生活稳固了，所以也带动了人们对家畜饲养的重视。

这些意见不无道理，从考古发掘的资料来看，原始社会中私人占有财产的现象的确存在，墓中的随葬品，一是带有浓厚的宗教色彩，一是体现了人们占有的心理，如果按照财富的象征来推论的话，这种占有的现象应该越发展越严重，同时，人们也不会只把家畜看作私有财产，而应当与其它财产相适应，就是说，除占有猪这种财富外，还应该占有其它生产资料。而墓葬中所反映的情况却不尽相同，有的比较大型的墓，猪的数量很少，或者没有，但其它随葬品比较丰富。而有的墓，其它随葬品不多，随葬的猪却很多，有的墓中还埋葬有整猪。

这就说明，一切事物都在运动发展之中，把家畜看作私有财富这种意识形态，当然也不会一成不变。随着社会的发展，墓葬中随葬的猪和专门埋葬的猪的现象，又染上了宗教祭祀的色彩，尤其是专门设立的家畜埋葬坑，更是与当时的杀牲祭祀有着密切的关系。如果结合民族志的材料，对于葬猪与宗教的关系会看得更清楚。海南岛的黎族曾流行用猪或牛的下颚骨祭奠死人，并有随葬于墓中的习俗。

我们知道，动物崇拜在原始氏族中是一种普遍的现象，形成动物崇拜的原因是多方面的，比较突出的一点是，饲养动物要比猎获动物更容易。原始人把饲养的各种动物作为生活资料的主要来源，它是人类物质生活的基础，尤其在游牧部落中，畜牧经济则显得更为重要。

正因为如此，才把家畜反映在宗教和意识形态上。在游牧部落中，当饲养业发展起来以后，便逐渐缩短了人与动物的关系，在长期的生产和生活过程中，由于动物与人类的生活方式直接相关联，也就逐渐产生了动物和人一

王仁湘：《新石器时代葬猪的宗教意义》，《文物》1981年第2期。

志远：《海南岛黎族人民的葬俗》，《考古通讯》1958年第2期。

样的信念，认为它们也都有神灵。例如在我国民间，有的地方仍然有杀猪羊敬神的习俗。在中国少数民族中，人与动物的关系更为密切。在鄂温克人的祖先看来，人与动物都有灵魂，因而把动物看成是精灵居住的实体。还流行着对山羊尸体埋葬的习俗。在中国西南地区的普米族、拉祜族的苦聪人中，也有一种敬狗的习俗，他们认为狗是猎手的伙伴和助手，草原上的牧民更认为狗是牧场的忠实保卫者，当狗死了以后，便要为它进行慎重的埋葬。

从考古资料来看，中国在新石器时代较早期阶段已经出现了埋葬家畜的现象，中期以后开始变得比较普遍，成为宗教意识中的一项重要内容。

中国新石器时代文化中，尚属较早的华北地区的磁山文化，距今 7 千多年，尽管磁山遗址中缺少墓葬材料，但在一些灰坑中仍然发现有成堆放置的人工饲养的猪狗骨架，而且均属成年个体。

磁山文化中的农业资料非常丰富，大量的粮堆积，充分证明磁山人在 7 千年前，就是一个农业民族，遗存中，堆积粮食的灰坑占总数的 23%，可以看出，当时的农业已经有了一定的发展，粮食已有了剩余，这给家畜饲养提供了条件，推动了饲养业的进步。同时，也为埋葬家畜的宗教祭祀提供了物质条件。磁山文化资料表明，以埋葬猪狗为方式的宗教现象，在中国至少有 7 千多年的历史。

河南安阳鲍家堂发现了一处仰韶文化遗址，其中清理了两个袋状形灰坑，这两个坑对了解葬猪与宗教的关系会起到一些帮助作用。在一个坑的底部，埋葬着一具完整的猪骨架，两前肢和两后肢分别合拢，似为捆绑后埋入的，猪骨架后边放置一件彩陶罐，罐内放一件带孔蚌锥，另一个灰坑共有 4 层堆积，每层都埋有完整的猪骨架，第 1 层 1 具，第 2 层 3 具，第 3 层 2 具，第 4 层 4 具，共出 10 具。有的单具摆放，有的 3 具叠压，骨架全为前后肢合拢，似捆绑后埋入的。这两个灰坑均位于陶窑附近，并且同出 1 层，可能是为烧制陶器过程中的一种牺牲，从而反映了人们对烧制陶器的重视。

黄河流域从大汶口文化中期以后，普遍兴起了埋葬整猪或猪头的葬猪习俗，并且形成了一定的埋葬方式。

在山东邹县野店大汶口文化遗存中，发现了两个猪坑，其中一个坑呈圆角梯形，埋葬一具完整的猪骨架；另一个坑为圆角长方形，在埋葬的整猪上下，各用缸片铺盖。这是一种特殊的葬猪方式，具有明显的宗教意义。其中一个猪坑位于墓葬和房子附近，显然是为祭祀房子的建成或为祭祀墓中的死者而设立的。

在山东曲阜西下侯大汶口文化的 125 座有随葬品的墓中， $\frac{1}{3}$ 以上随葬猪骨。有的用半只猪，有的用下颚骨，其中有 43 座墓出土有 96 个猪头，最多的一座有 14 个，有的还把猪头放在浅盘大豆中。

诸城呈子遗址，9 座墓共随葬猪下颚骨 42 个，一座墓最多 13 个。在三里河遗址中，有 18 座大汶口文化墓葬，共出土 143 个猪下颚骨，其中，一个野猪的下颚骨上，有用火对灼的两个对称穿孔，并且出现了用鹿头随葬的现象。

江苏邳县大墩子遗址，有两座墓分别用 3 只猪和 1 只狗殉葬。M40 狗骨

吕光天：《北方民族原始社会形态研究》，宁夏人民出版社 1981 年版，第 28 页。

唐祈等：《中华民族风俗辞典》，江西教育出版社 1988 年版，第 506、507 页。

架放在墓主人足下，左手还握有一对獠牙钩形器，具有浓厚的宗教意识。

在埋葬整猪的遗存中，有的把猪摆成一定的姿势，在西夏侯第二次发掘时，有一个坑埋着一具完整的猪骨架，四肢弯曲，规整地合拢在一起，似捆绑后埋入的。这种埋葬现象并不是偶然的，应是受到一定的意识所支配。

中原地区，相当于仰韶文化向龙山文化过渡时期的大何村第四期遗存，就有专门埋葬家畜的现象，这一期的灰坑中，曾出土有两具完整的猪骨架。而到河南龙山文化时，已有专门为祭祀设立的羊坑。白营龙山文化村落遗址中，发现一个不规则圆形坑，坑内侧放着一具羊骨架，前后肢呈重叠状，似经捆绑，看来与祭祀房屋的奠基有着一定的关系。

在黄河流域下游，相当于龙山文化的山东砭矶岛大口遗址一期文化中，发现7个专门埋葬猪狗的兽坑，其中有3个坑在猪骨的上边压有5块大石头，几乎盖住了整个猪骨。有的坑内填有马蹄、螺夹、海蛎壳以及小石子等。在比它稍晚的二期文化中，也发现有3个相同的兽坑。兽坑与墓葬相邻，在墓中的人骨架上也常有大石块压盖，尤其是在二期文化一号兽坑的旁边，有一个直径为0.48米的圆形坑，坑内有上下3层石块，中层铺有3块较大的石块排成“品”字形，上层是在中层的3块大石头上又盖一块大石头。这种现象应该与当时的祭祀活动有关。又根据这些遗迹在遗址中的分布来看，都在山顶的南坡下，因而发掘者也认为，这些特殊的兽坑可能就是祭祀山神的。

同样，在黄河上游，用猪作祭祀的现象，在原始社会末期的齐家文化中表现得也非常突出。墓中用猪下颚骨随葬，已成为普遍的现象。秦魏家、大何庄、皇娘娘台等齐家文化遗址，都有丰富的猪下颚骨资料，同时也有埋葬整猪的实例。1988年，在甘肃天水西山坪遗址的墓葬和房屋附近，发现了一个完整的猪骨埋葬坑。该坑是一个经过人工控制的圆形袋状坑，口径3.2米，深1.4米，底部平坦，坑壁规整，直接挖在生土层中。在坑的底部清理出5具比较完整的幼猪骨架，其中在坑中央的三具排成“T”字形。有的位于灰坑的边壁，从清理的情况来看，这些猪都是一次性有意识埋入的，如果结合附近的其它遗迹现象推测，可能与房屋或墓葬的祭祀有关，具有明显的宗教意义。

中国长江流域及其以南地区，葬猪的现象比较少见，这可能与当时当地的自然环境有关。虽说历年的考古发掘中，曾在江苏南京北阴阳营遗址、常州圩墩遗址、上海青浦崧泽遗址、江苏吴县草鞋山遗址以及良渚文化的一些遗址中，发现有用猪骨随葬的现象，但远比不上黄河流域的材料丰富，并且到目前为止，尚未发现完整的猪骨埋葬坑。这从另一个侧面表明，葬猪的习俗可能首先是从黄河流域起源并发展起来的。

从葬猪的材料看出，在原始农业的基础上，畜牧业有了显著的发展。六畜中马、牛、羊、鸡、犬、豕，在父系公社时期都已经发展起来，而且，无论是黄河流域还是长江流域的氏族部落，一般都以养猪为主。考古资料证实了从磁山文化居民开始，就形成了养猪的习惯，积累了养猪的经验。

到新石器时代中后期，家畜的数量有了明显的扩大，考古资料便提供了这样一个比例，在陕县庙底沟龙山文化氏族部落的26个灰坑中，所出土的家畜骨骼，竟比同地仰韶文化氏族部落的168个灰坑中所出土的总和还要多。在邯郸涧沟，一个大土坑中就发现21个猪的骨骼，这个比例数字的变化从某种程度上反映了家畜饲养业的发展。

从宗教的角度而论，黄河流域的史前居民，从新石器时代中期以后，便

普遍兴起了用猪或其它少数家畜作祭祀的习俗。可以说，这种祭祀形式也带有明显的时代性和地域性。

从葬猪的现象来看，墓葬中以葬猪下颚骨为主，灰坑中以埋葬整猪为主，而又以幼猪居多。墓中的猪下颚骨，是人们食用完了猪身上的可食部分，剩下的象征性的猪的个体；而埋葬整猪则不然，将活猪捆绑，在墓中利用陶片铺垫或摆成一定的姿势，所有这些做法，无不反映出是在一种特殊的信念支配下进行的活动。这种现象一方面说明人们对动物的崇拜，另一方面也带有一定的祭祀因素。

在原始社会氏族墓地或遗址中，用猪随葬和专门为猪设立埋葬坑，表明这种宗教意识在人们的生活中占据了相当重要的位置。应该说，对猪神的崇拜，也是原始社会宗教信仰中拜物教的一种形式。这种宗教习俗在中国民族志的材料中也有很多的实例。

在云南永定纳西族人民中，把平时吃剩下的猪下颚骨挂在室内的墙上，以表深情。在佤族的宗教信仰中，曾流行着一种“剽牛”的习俗。凡是重大的节日，需要祭祀的时候，都要“剽牛”。“剽牛”之后，主人再把牛头悬挂在屋外的墙上。

这种习俗，除含有使自己家中获得丰收、人财牲畜兴旺、免除千灾百祸的企望外，同时也有祭祀祖先和杀牲送鬼的意义。例如，分布在中国西藏自治区东南部察隅一带的僜人，他们认为送小鬼要杀鸡，送中鬼要杀猪，送大鬼要杀牛，这样才能求得吉祥，免去灾祸。

在我们所了解的祭祀活动中，虽然有各种各样的形式，但都具有一个共同的特点，即崇敬神灵并祈求神灵的保佑。磁山文化遗址中埋葬的家畜，多见于在粮食堆积之下，显然祭品与粮食有着一定的关系，可能是祈求粮食丰收的一种祭祀方式。

我们完全可以想象到，在远古时代，即使在风调雨顺的情况下，也很难完全避免粮食缺乏的危险，所以，人们生活中的首要愿望，就是能求得食物丰收。因此，原始人总是想通过超自然的力量，来实现支配自然的愿望，达到丰衣足食的目的。

利用牺牲对墓中死者的祭祀，带有祖先灵魂崇拜的因素；以牺牲作祭品，目的是祈求神灵保佑后人平安；对房屋的祭祀，又具有万物有灵的内容，所以，埋葬动物总是带有宗教的色彩，这是宗教活动发展到一定时期的必然结果，是原始时代社会生活的一种反映，这种宗教意识和观念，是人们在同自然界的产生和发展的，杀牲祭祀，就是运用一种宗教观念，企图摆脱自然界造成的压力。

宋光麟：《云南永宁纳西族人民的葬俗》，《考古》1964年第4期。

《我国少数民族宗教和习俗》上册，民族出版社1958年版。

《僜人社会历史调查报告》，1978年5月。

（六）占卜

占卜，是原始宗教中的一部分。社会发展到原始社会后期，人类在长期的社会实践中，不知不觉地建立了一种认识事物的方法，注意到了认识事物发展过程中的前兆，以求预知将来可能发生的事情，并预料自己行动的将来后果。这种前兆观念的产生，是与灵魂崇拜结合的，就是说，从前兆到后果，都是灵魂的意志和威力在起作用。把占卜的行为想象成只是想要揭示未来，这意味着把自己已经限制在十分窄小的范围内。

在原始社会，人们认为到处都有鬼魂的存在，一切事情的后果都是神秘力量的作用所产生的，也是鬼神的意志和威力发生的作用。当原始人的思维发展起来以后，仍没有摆脱鬼魂的笼罩，往往把日常生活中的偶然发现与一些前兆现象结合起来，这就在原始人的思想中产生了一种前兆观念，认为每做一件事情，既有后果就必有前因，加上有些事情偶然巧合，便把前因和后果必然地联系起来，并认为通过某种形式，可让神灵有意向人们预告前兆。

对于原始人前兆观念的形成，我们可以作一些推想，当原始人在烘烤带骨的兽肉时，骨头的炸裂声和裂纹的大小、长短、横直等各种现象，便引起了人们的注意，随后进行的一些活动得到了圆满的结果，如战斗获得胜利，狩猎获得丰收，于是骨头炸裂后的各种现象，便成了吉祥与否的前兆。类似情景反复发生，经过长时期的实践、观察，形成了专门的骨卜信条，最终被人们所认识，作为知识积累下来。因此，可以说，原始的前兆迷信，是古代占卜发生的基础。

原始人前兆观念的产生，反映着当时人们受自然力的压迫，自感软弱无力而又要依赖神力求得一种侥幸的心理。

从一般情况来看，最原始的占卜是从自然界的一切现象和人体不能自由控制的生理现象来占知未来事物的。

中国史前的占卜之风在社会生活中表现得非常浓厚，可以说，原始的前兆迷信与巫术有着密切的联系，因为从占卜到巫术的过渡，差不多是不知不觉实现的，二者都是奠立在关于神秘关系的同一的集体表象的基础上的。占卜主要是发现这种关系，而巫术则是利用这种关系，两者的目的是彼此联系着的。从另一个方面讲，占卜致力于发现这种神秘关系，其目的也在于利用它。

在中国考古发掘中所发现的占卜现象，大都属于原始社会末期的宗教遗物。从全国范围来看，长江流域及其以南地区发现的占卜资料比较贫乏，而在黄河流域及华北，占卜资料较多。黄河流域到龙山文化时，已经广泛地兴起了占卜之风，在山东龙山和河南龙山文化遗址，或相当于这一阶段的遗址中，都有卜骨发现。

河南白营龙山文化遗址，共发现了8块卜骨，采用的都是牛肩胛骨，未经任何加工，但在骨面上遗有灼痕，一般长27、宽14厘米。属于陕西龙山文化的客省庄二期遗存中，发现6块卜骨，全部选用羊的肩胛骨，不加任何修整，保持着天然的形状。卜骨没有钻凿，只是在骨面有若干个火灼的痕迹。有的从单骨脊一面灼，也有的从两面灼，灼痕由2个至10多个不等，但未见兆文。

黄河上游的齐家文化，占卜之风非常盛行，在所有的齐家文化遗址中，几乎都有卜骨出土。

甘肃武威皇娘娘台遗址，卜骨资料十分丰富。在墓葬、窖穴、灰坑中，出土有很多牛、羊、猪的胛骨，其中有 26 块为经过占卜用的胛骨。这些胛骨一般不进行钻凿，仅有轻微的刮削痕迹，大多有明显的灼痕，有的经过刮削无灼痕。其中一块羊胛骨的中心位置，有钻穿的圆孔，孔缘光滑。

在 26 块作占卜用的胛骨中，羊肩胛 21 块，多数在中心部位残缺，在胛骨的两则边缘和骨臼的周围，都有刮削修治的痕迹。骨脊完整，骨面有灼无钻凿，灼痕较小，呈圆形，有的灼痕似用圆形的工具烫烙而成，有些灼痕重的地方，已经穿过骨脊的一面，有的保存较好的骨片，灼痕达 6 处之多。

猪肩胛骨 4 块，一般都是有灼无凿，仅有一块在灼处有轻微的钻痕。

牛肩胛骨 1 块，不钻不凿，保留有灼痕 12 处，这块卜骨有一个特殊的地方，在下端沿背面，磨出锐利的薄刃，骨脊被修平，可能在制作卜骨之前，曾经作为工具使用过。

在皇娘娘台遗址第四次发掘中，又出土 13 块卜骨，这些卜骨有一个共同的特点，都未经整治，无钻凿的痕迹，但都有灼痕，其中一件（T10：12）猪肩胛骨的灼痕达 13 处。

从皇娘娘台遗址发掘的卜骨来看，制作程序都比较简单，形状原始简陋，说明当时的占卜技术还处在原始阶段。

甘肃永靖秦魏家遗址和大何庄遗址，是齐家文化的重要遗址。前者出土有 3 件用羊肩胛骨制成的卜骨，其中有一件发现于墓中随葬的双耳罐里。后者发现 14 件，也都没有钻凿的痕迹。但都有灼痕，大何庄一件灼痕达 24 处。

从考古资料可以看出，中国史前时代的卜骨，绝大多数都无钻凿的痕迹，但都施以灼痕。在山东历城城子崖发现的龙山文化中，卜骨有钻凿的现象。河南小潘沟龙山文化层中出土的卜骨，背面有钻痕。在辽宁旅顺的羊头洼遗址，曾出土过鹿肩胛卜骨，背面也有钻痕。不过有钻凿的卜骨仅属少数，还是以火灼为特点。

据考古资料表明，中国最早的占卜遗物出自于北方的富河文化中，碳十四测定的年代，并经树轮校正为公元前 3350 年左右。

富河文化是因巴林左旗富河门沟遗址而得名。当时的卜骨选料是选用鹿类动物的肩胛骨，仅有火灼而无钻凿的痕迹。

原始先民在卜骨的选择方面，与当时当地畜牧饲养的动物种类有一定的关系。总的看来，黄河流域以羊、牛、猪的肩胛骨为多见，北方草原出现了鹿的肩胛骨，南方以羊骨为多。

但是，不管哪里出现的卜骨，都具备一个最基本的特点，就是在肩胛骨上施以火灼。在火力的作用下骨面出现裂纹（兆），占卜者依据裂纹的形式、纹络方向，赋予神秘的含义，以此预测吉凶。

从已发现的卜骨资料来看，山东龙山文化的先民，对卜骨的制作已经获得了初步的知识，山东历城城子崖龙山文化层中出土的卜骨，表现得相当有规律，在 6 件卜骨中，有 3 件经过了刮治。刮治的目的无非要使胛骨的骨面更加平整，达到厚薄均匀的效果，从而易于施灼，便于成兆。

由此可见，占卜之法随着人们实践经验的积累，也在不断地改进和完善。

考古资料和民族志资料同样揭示出中国的原始民族和现代一些落后民族一样，都习惯用兽类的肩胛骨作占卜。最简单的方法就是把兽骨放在火上烘烤，然后再看上面出现的裂纹，以此来预知未来的事情。

在中国少数民族中，仍然还保留着较浓厚的占卜习俗，因此，占卜在少

数民族的宗教信仰中也占有非常重要的地位。

台湾高山族人，因为相信精灵、恐惧精灵，所以，在他们的宗教中，曾广泛流行着占卜的习俗，占卜在高山族中带有普遍性。一般在出猎、祭祀、建筑或农事之前，首先要进行占卜以问吉凶。高山族人占卜的形式是很多的，有虎卜、鸡卜、兽骨卜、鸟卜、梦卜、竹卜、草卜等等。各种自然现象和社会现象，都可视为吉兆或凶兆。

在中国其他少数民族中还有石卜、蛋卜、米卜、牛蹄卜、田螺卜、竹箎卜、箸卜、茅卜、钱卜、鼠卜、蚁卜、水卜、猪肝卜、牛肝卜等。

占卜也是黎族原始宗教活动的内容之一，黎族人盛行的占卜有鸡卜、石卜、蛋卜等。解放前的黎族人无论生产劳动、出外打猎、婚姻丧葬，还是生老病死等，都要进行占卜，最普遍的是鸡卜和石卜。

鸡卜时，先有主祭人念咒语，祈祷鬼神庇祐，然后当众杀鸡。烧熟后，抽出两支腿骨进行占卜，将大小一样的细木签插入腿骨的细孔内，以两个鸡腿骨的细孔不同数量、大小、形状或流血多少，与木签的倾斜程度判断吉凶。

崩龙族也流行鸡卜，占法有看鸡舌头、鸡舌根、鸡嘴、鸡头等。类似情形在佤族也很盛行。

石卜的方法是，由主持人先把一根绳子绑在一块小石头上，另一端吊在一根小竹杆中间，两手捏住小竹杆两端进行祈祷，以石头摇曳的程度为吉凶标志。

此外，珞巴族盛行米卜。米卜又叫“米卦”。进行这项活动时，先由巫师或占卜师备一碗干净的水，再选一把大米，必须颗粒饱满、大小整齐，然后坐在碗旁念咒语，边念边把大米一粒粒投入碗中，如果投出的米全部沉入水中并且排列整齐，视为吉祥的征兆，如有米粒浮在水面，或者沉下去的米粒不整齐，便视为不祥。

鸟卜是高山族占卜的一种形式，占卜用的鸟叫“萐雀”，尾长而色白，高山族称其为“蛮在”。占卜时是根据鸟的声音来判定吉凶，如果鸟音宏亮悠扬，认为是吉利之兆，可以进行狩猎、农耕和别的活动；如果鸟音细小微弱，便认为是凶兆。

梦卜也是高山族的一种占卜形式，通常是根据梦像来判断吉凶。在现代人中，仍然有关于好梦和恶梦的说法，并且还有人相信梦像与吉凶有关，其实这也是梦卜的延续和发展。

羌族人也是利用占卜作为定吉凶的手段。他们一般习惯羊骨卜和鸡蛋卜几种。欲知运气、病因或行人的祸福，便用羊骨卜；鸡蛋卜主要用以卜病因。壮族同样流行鸡蛋卜，用以占兵战胜负、猎物多寡、村寨安危、人畜兴衰等。

在原始宗教意识中，从相信预兆的观念出发，产生了考察及解释预兆的迷信方法，产生了以某种巫术去揣测过去、现在和未来的奥秘。民族志材料表明，支配他们的占卜观念都很原始。人们通过占卜的形式，不仅想要知道未来的吉凶，还要获得指导自己行动的指示，这种形式不仅中国原始民族中有，在世界其它地区也存在，占卜带有极大的普遍性。据说，印第安人的朱尼部落占卜天气时，除想到有没有雨以外，还要通过占卜来了解雨量的大小、下雨的时间和雨期的长短。

关于占卜的材料，也有一定的选择。四川凉山地区的彝族，占卜时要选用羊的肩胛骨，尤其以绵羊最好。同时选用的羊骨必须是杀死或者为祭祀活

动而活活打死的羊，如病死或其它死亡的羊，其骨都不能用来作占卜。

纳西族的占卜与彝族有所不同，他们所选用的占卜材料，都是平时杀羊时收集起来的，与彝族相同的是对卜骨不加修治，不钻不凿，只是用艾或火草灼烧。此外，纳西族对卜骨的处理也慎重，用完的卜骨，都要集中毁掉，不能随便乱扔，否则就认为会发生祸事，或者下次占卜不灵。

原始的占卜，是在原始的前兆迷信的发展中形成的，由原始的前兆迷信转化为占卜的种类很多，但不是所有的前兆迷信都能转为占卜，占卜的产生，也有着一定的社会原因。作为宗教文化的一部分，原始社会的占卜源远流长，为后来商周时期盛行的占卜之风打下了牢固的基础。

（七）巫术

巫术是原始宗教中一种普遍的现象，它出现的时间早，延续的时代长，为原始信仰中的一种主要观念，它是虚构幻想出的一种超自然的力量，利用法术的手段去影响或控制物体，以达到主观愿望的目的。

巫术信仰与巫术行为的基础，不是凭空而来的，乃是来自实际生活过的几种经验；因为在这种经验里面它得到了自己力量的启示，说明它有达到目的物的力量。

在中国民间，巫术往往与咒语并用，同时以祭祷仪式相结合。原始社会，巫术属于自发形成的一种宗教仪式，巫术的出现，在很大程度上表现了原始人一种逻辑思维的观念，例如捕获猎物，一般要通过多种多样的方法来实现，其中也具有一些神秘的方法，在猎人和猎物之间建立起一种虚幻的神秘关系，希望以此使狩猎获得成功，而为此目的举行的仪式，也就由此带有巫术的性质。

在欧洲旧石器时代晚期的奥瑞纳文化中，曾发现含有巫术性质的遗迹。法国诺克斯洞穴里发现的野牛壁画，便是巫术的代表作。墙上用黑色和红色的颜料画着野牛，前肢已倒下，身上有刺进的箭头，同时还画有穿着野牛皮的跳舞人，表达了狩猎时的愿望。

从有关资料来看，巫术形式和其它宗教形式一样，都是把自己的愿望和现实同一表现出来。古老的狩猎民族，总是想通过巫术的形式达到狩猎成功的目的，或以巫术活动去代替实际上的狩猎过程。其实，巫术就是以主观愿望当作现实的一种宗教形式，形成了一种超自然的想象。

在美洲的印第安人中，有一种古代的猎人舞，表演几个猎人手持弓箭、标枪围猎野牛。扮演者戴有野牛的面具，跳舞时，装作跌倒的样子，猎人用秃头箭射在他身上，“野牛”便表现出受伤的姿态。

英国的宗教学家、人类学家弗雷泽·詹姆斯·乔治，在名著《金枝》一书中写到，对那些深知事物的起因，并能接触到这种庞大复杂的宇宙自然机器运转奥秘的发条的人来说，巫术与科学这二者似乎都为他开辟了具有无限可能性的前景。于是，巫术同科学一样，都在人们的头脑中产生了强烈的吸引力。所以，从某种意义上讲，巫术就是人们在主观愿望上的产物。

在中国现代一些民族中，曾经流行着带有巫术性质的舞蹈。在出猎前总要模仿动物的形象跳模拟舞，其实，这就是巫术的一种表现形式。

旧时的基诺人，曾经流行狩猎不获便要举行祭仪的宗教习俗，如果他们当年要是狩猎物甚少或未获得到猎物时，都要举行定期的集体性的杀牲祭祀活动。祭祀时全寨的男性都要参加，通常是用芭蕉树皮做成轿子，里面放着泥塑的各种动物，如野牛、鹿、大象、马、猪等，将轿子抬到寨神前，由寨父祈祷，参加者都要舞刀挥枪作赶鬼状和砍杀状，口中还要大喊：我们打到野兽了。

这种模拟性的舞蹈，是宗教活动中的一个重要组成部分，与旧时蒙古民族的跳鬼舞，具有同样的巫术意义。

《中国大百科全书·考古学》，彩图插页，第7页。

伊林等：《人怎样变成巨人》，三联书店1950年版，第156页。

《中华风俗大观》，上海文艺出版社，1991年版，第799页。

在古代高山族赛夏人中，还有一种叫做“水占”的习俗，就带有浓厚的巫术性质。据说，被盗窃时，失主便用一支竹管去吸一口水，然后用力向空中吹，根据喷出的水所指的方向，可判断失物所在的方向。

以前，景颇族曾流行一种“闷水”的巫术习俗，与上述的“水占”具有大致相同的意义。景颇族人试图通过这种方法，去裁决较大的偷盗案。失主找出嫌疑者后，双方各出数头牛，选定日期、地点后，由山官和老人主持，并由双方的亲友作证，进行“闷水”判决。其方法首先请老人叫天，有让天作证的意思。然后，把双方事先插在深水里的竹杆同时闷入水中，如果失主一方的竹杆先露出水面，则判为诬陷好人，将把牛赔偿给对方。如果是被嫌疑者的竹杆先露出水面，便判定被嫌疑者为盗窃者，所有的牛都要赔偿失主。类似这样的巫术行为在少数民族的宗教信仰中有很多。

考古资料中，表现在巫术方面的资料虽然很少，但有的也具有相应的巫术形式。

青海省大通县上孙家寨，曾出土过一件舞蹈彩陶盆。上面用黑彩绘有成组的舞蹈者，手拉手，下边都有一个象征性的尾巴，组成一个半人半兽的图像。这幅具有动感的画面，既富有浓郁的生活情趣，又蕴含着一定的巫术性质。实际上，它属于狩猎前的狩猎舞，表现了原始人对巫术力量的信仰。

作为巫术最古老的形式之一，就是关于获得食物上的巫术，特别是在原始的狩猎民族中表现得十分浓厚。原始人通常把狩猎的对象，用艺术的手法绘画出来，再用猎具去刺中动物的形象，认为这样做，狩猎就可以成功。这种巫术形式在很大程度上带有哑剧的形式，目的在于以奇妙的力来表明他们对愿望的要求。

澳大利亚人和北美印第安人，比较流行模拟动物行为的巫术性舞蹈，通常有巫师用布或草类做成动物的形象，再向动物射击。他们力图用这种巫术行为，来保障部落中的食物来源。澳大利亚人，还常在沙土上画出动物的形象，然后再用矛去刺击沙土上的猎物，以相信这种行为可以保证狩猎的成功。

在考古资料中，有一种现象与巫术有着密切的联系，在山东大汶口文化的墓葬里，随葬品中多见有獠牙钩形器，这种现象为大汶口人所特有。獠牙钩形器一般出自于死者的手中，是作为一种特殊的器具反映在宗教意识上。

大汶口遗址共发现獠牙 188 件，有的一座墓中发现 12 件。西夏侯遗址 11 座墓葬全有獠牙，邹县野店有 14 座墓葬的死者手握獠牙，呈子遗址也有 9 座墓葬随葬獠牙。山东宁阳堡头遗址在 120 多座墓葬中每一个死者手旁都握有 1 至 2 个弯而较长的兽牙，也有 3 至 5 个的，还有在骨架的腰部和腿部放有完整的龟甲。大墩子遗址，有的死者一手握一对。临沂大范庄遗址，大约有 $\frac{1}{3}$ 的墓随葬獠牙，刘林、野店墓葬的死者，除手握獠牙外，腰部还多持龟甲，有人认为这应是原始魔法宗教的一种反映。

从某种意义上讲，随葬獠牙钩形器，是人类在崇拜动物的基础上发展起来的。曾经有人认为，把獠牙握在死者手中，是为了防御外来魔鬼的侵袭，具有避邪之意。郭沫若先生研究认为，手握獠牙钩形器的死者生前是战士，

刊普斯著，汪宁生译：《事物的起源》，四川民族出版社 1982 年版，第 326 页。

胡顺利：《关于大汶口文化及其墓葬制度剖析中的几个问题》，《文物》1977 年第 7 期。

因而死后仍按战士的身份埋葬。

上述意见虽各不相同，但是有一点应当肯定，不管是作为武器，还是作为避邪之器，其巫术的意义是明显的，也具有浓厚的宗教色彩。

原始巫术是原始宗教中一种古老的形式，可以说，原始人的世界，也是一个巫术的世界。

五、夏、商及西周时期宗教的发展与演变

原始社会中的宗教信仰，都是自然现象和社会现象在人们头脑中的反映。从它的发生和演变可以看出，原始社会的民族，其每一个劳动过程，都浸透着宗教意识，而宗教行为又反过来表现在劳动过程之中。

原始宗教作为原始社会中最主要的意识形态之一，对原始社会各方面的发展产生了极大的影响。

但是，随着社会的向前发展，随着社会结构的变迁，宗教信仰的内容、形式和它的性质也在不断发生着新的变化。当进入到文明社会以后，人的精神和灵魂，物的精神和灵魂，便达到了十分复杂的程度，同时也打上了阶级的烙印。先前自发的宗教开始变成人为的宗教，进而形成了完整的教义和组织，并且有了明确的政治目的。从此以后，人的灵魂有了鬼神之分，物的灵魂也有了仙妖之别，在内容和形式上也发生了深刻的变化。

当中国历史上出现第一个朝代即夏代以后，社会制度、意识形态都发生了巨大的变革，宗教系统也反映了它所在的社会系统的特征，而且也随着社会结构的集中化和阶级分化的加强，宗教的概念也随之而变化。

（一）夏代宗教

夏朝是中国古代第一个王朝。按《史记·夏本纪》和《竹书纪年》的记载，夏代自禹至桀，历 14 代 17 王，共 400 余年。从夏代开始，中国奴隶制国家才真正建立起来，夏朝即是中国奴隶制社会开始的时期。根据推算，夏代在历史上的存在，大约于公元前 22——前 17 世纪。

关于夏代活动的范围，一般认为是河南西部的洛阳平原和颍水上游地区，也可能到达山西南部的汾水下游地区。涉及到夏代的都邑和一些重大历史事件的传说，大都与这些地区有关。

从史书中，可以对夏代的活动区域有个初步的了解。据《史记·封禅书》正义引《世本》云：“夏禹都阳城，避商均也。又都平阳，或在安邑，或在晋阳”。《史记·孙子吴起列传》：“夏桀之居，左河济，右泰华，伊阙在其南，羊肠在其北，修政不仁，汤放之”。有关的史书记载还有很多。

考古工作者早在 1959 年就开始进行对夏墟的调查，但至今尚未正式确定夏文化遗址。从有关材料推测，夏朝的势力和影响可能比我们认为的活动范围和势力还要大。

根据夏代存在的年代来看，黄河中下游地区的龙山文化后期，黄河上游的齐家文化时期已经提前进入了夏文化的范畴。不过，根据近几年的考古发现，河南的二里头文化与夏文化较为密切，与之年代相当的遗址也被列入了夏文化的范畴之内。

夏朝是在部落联盟的基础上发展和建立起来的，因而还保留着部落联盟的某些特点，如禹征三苗时，“颛顼命禹于玄宫”，即祭祖颛顼而后出征，就反映了夷夏联盟的关系。

夏朝的建立，是社会长期发展的必然结果。各氏族部落内部的经济和文化的发展，使阶级分化日益明显，对异部落的战争掠夺和奴役，使奴隶逐渐增加，最终导致了奴隶社会的形成。夏朝由于私有财产和阶级对立的发展，使奴隶的数量明显增加，夏朝的贵族都拥有相当数量的奴隶。因此，这一时

期的宗教也带有明显的阶级性。所谓禹铸九鼎，就反映了当时社会结构的特点。为了保护奴隶主贵族的利益，夏朝建立了军队，制定了刑法，修建了监狱，同时，原始的宗教也开始被奴隶主贵族利用为统治人民的工具。

长期以来，史学界对于夏文化的讨论一直比较热烈，从原始社会的考古资料来看，黄河下游的龙山文化时期，黄河上游的齐家文化时期，已经出现了阶级，但是，阶级的出现并不等于国家的出现，反映国家形成的材料应是多方面的。

近些年来，通过对二里头遗址的发掘，使我们对相当于夏朝时期的社会情况和宗教内容有了一个初步的了解。首先，在二里头遗址发现了大型的宫殿遗址，其中二号宫殿东西为 58 米，南北为 72.8 米，说明当时已经建立起了国家。

在河南登封王城岗，也发现了古城堡遗址，在古城堡内，还发现了与古城堡遗迹同时的奠基坑，坑内为夯土筑层，在夯土层与夯土层之间，埋有成人与儿童的骨架，少者埋 1 具，多者埋 7 具。死者有成年男性、青年女性和儿童。这种现象应与当时遗址建筑的祭祀有关。这些遗迹属于王城岗二期，碳十四测定的年代为距今 4000 ± 65 年，正好在夏纪年之内。

夏朝由于是第一个奴隶制国家，因而表现在奴隶主对奴隶奴役的宗教行为非常明显，主要体现在奴隶为奴隶主殉葬等方面。此时的墓葬便清楚地显示出了阶级的分化和对立。

解放以后，对二里头遗址作过多次调查和发掘，在二里头遗址的灰层及灰坑中，发现有埋葬人骨的现象，同时还发现有一些乱葬坑。1959 年发掘二里头遗址时，发现一些人祭的现象。在 112 号墓内埋有相互叠放的 4 具人骨架，骨骼都残缺不齐，有的只存人头，有的只存躯肢，还有的仅存头骨和下肢骨或半个人头，可能就是一种人祭现象。

从 1960—1964 年对二里头遗址正式发掘过 8 次。从一些墓葬资料来看，人骨身首分离，有些双手被缚反折于背后，或双手举于头部，这些都应是被杀的人们。在一种长方形的竖穴墓内，墓主人仰身直肢，随葬有鼎、豆、觚、爵等陶器，另外还有贝饰和玉饰。而另一种墓穴中出现的现象，与前者形成了明显的对比，一些乱葬坑中，人骨架堆积叠压，躯体残缺不全，有的失去头颅，有的仅存躯干或下肢，还有的躯干与四肢分离，显然是被砍杀后肢解的。墓坑中的骨架有蹲坐式、双手反缚式、还有仰身屈肢、俯身屈肢、侧身屈肢、俯身直肢等葬式，很像是被捆绑后活埋的。这些墓中没有任何随葬品，他们都是被奴隶主贵族杀害的俘虏和奴隶。

这是当时社会的一个特征，奴隶主可以随便把奴隶当作牲畜一样活埋或杀害，以此来祭祀大大小小的奴隶主，或祭祀祖先的神灵，有的也用来祭祀自然界的鬼神。

从第四章中的人祭人殉看出，在中国，大约从齐家文化时期，已经普遍出现杀人殉葬的现象，那时主要是杀妻殉夫，被杀者或许也有少量的奴隶。当夏朝奴隶制国家建立以后，由于奴隶的增加，被杀死的都是无辜的奴隶。从墓葬反映的资料看，殉葬者中既有成年男性，也有成年女性和未成年的儿童，明显揭示出，奴隶制国家出现以后，人祭和人殉已成为一种普遍社会现象。

在相当于夏代的考古资料中，墓葬资料对于反映当时的宗教观念具有重要意义。但就二里头文化来说，真正反映夏代奴隶主贵族的大型墓葬不多，

常见一些中小型墓葬，但从这些墓葬中，我们仍然可以了解到一些有关夏代宗教的内容。

1959年，在二里头遗址曾发现了一些乱葬坑，坑内不仅骨架相互叠压，而且断肢现象特别严重，有的仅存头骨，下颞骨，有的仅存躯干和部分肢骨，可能属于祭祀遗存。

除了乱葬坑外，还有一些异常现象，如死者被葬在灰坑或灰层中，葬式也是五花八门，有的呈蹲坐式，仰身屈肢，俯身屈肢，侧身屈肢等；有的身首分离；有的双手举过头顶；有的两手交叉于胸前或反折于背后，呈现出捆绑后埋入的姿势；有的还把人和牲畜埋在一起，并表现出明显的挣扎状。凡此种种，都是人祭人殉的真实例证。

历年来，在郑州上街、洛达庙、洛阳东干沟、东马沟和晋南东下冯等遗址，发现了许多小型墓，以单人葬为主，有的为殉葬墓。从墓葬形式和随葬品来看，不仅反映出了贫富的分化，而且具有复杂的宗教意义，尤其是发现了一些不正常死亡的骨架埋在一起，应是当时宗教活动留下的遗迹。

山西夏县东下冯遗址，1974年发掘时，发现了10具人骨架分别埋在灰坑和灰层中，可反映出死者生前的身份相当低微，或是奴隶，这种埋葬方式可能也与宗教活动有关。

夏文化时期，万物有灵的观念十分严重，同时，以人牲祭祀祖先神灵或祭祀万物表现得非常突出。《国语·鲁语上》载：“夫圣王之制，祀也。法施于民则祀之；以死勤事则祀之；以劳定国则祀之；能扞大患则祀之；非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能植百谷为蔬。夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀为社。黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之，帝喾能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死，鲧障洪水而殛死，禹能以德修鲧之功，契为司徒而民辑，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百谷而山死，文王以文昭、武王去民之秽……皆有功烈于民者也。……非是，不在祀典。”

这里记载了哪些人可以列入祀典，或可享受后人的祭祀。有祭祀，就要有供品。考古发掘出的奴隶尸骨，就是奴隶主贵族为祭祀祖先神灵，以奴隶为祭品。那些身首分离，肢解异处的乱坑葬，就是为奴隶主设立的祭祀坑。

可以说，中国历史上的宗教，从夏代开始，才真正打上了阶级的烙印，各种宗教形式均为奴隶主贵族所利用，他们以宗教作为治理国家和驯服百姓的工具。

从社会发展的角度讲，夏王朝即是中国历史上第一个奴隶制的国家政权，夏王朝的建立，标志着中国若干万年的原始社会时代已经结束，数千年的阶级社会由此而开始，在中国社会的发展史上，居于重要地位。同样的，宗教文化也从夏代起发生着根本的变化。我们会从现有的考古资料中去了解奴隶主贵族利用人为宗教去治理国家和驯服百姓的事实。因而，研究夏代的宗教文化，对于整个中国宗教文化的研究具有重要意义。只是限于资料的缺乏和学术界对夏文化还没有达到共同的认识，对全面了解夏代的宗教文化还有一定的难度，但学者已经或正在做出努力，寻找可靠的夏文化资料，以此促进对夏代宗教文化的研究。

（二）商代宗教

商代是一个比较发达的奴隶制社会，从公元前约 14 世纪盘庚迁殷（今河南安阳一带）以后，为奴隶制的兴盛时期。这个时候，社会的主要矛盾是奴隶主和奴隶的矛盾。由于商代的战争四起，所以俘虏的数量也是很多的，俘虏为奴隶提供了来源。

商朝奴隶主贵族，一方面强迫奴隶为他们创造财富，另一方面还要把奴隶奉献给他们的祖先和神灵，用人作祭祀时的牺牲。史书中说，纣有亿兆夷人，可见商王拥有的奴隶之多。

商代时期，原始的宗教已经变成了人为的宗教，这时对鬼神崇拜的观念，已经形成了一套理论体系，敬神和造神活动也进入了一个新的时期。表现在宗教方面的内容，主要是用奴隶来作人祭和人殉。

从新石器时代出现的这两种宗教观念来看，当时的人祭，主要是用来祭祀自然界的万物，这是在阶级社会出现以前就已经存在的一种古老的祭祀习俗。人殉出现在原始社会末期，阶级社会初期，应是阶级对抗的产物。这两种宗教习俗的出现，经过了上千年的发展。到商代，奴隶主不但继承了这一野蛮的宗教习俗，而且还愈演愈烈。

商代奴隶社会，在生产力和科学知识方面，都还有一定的限度。奴隶主在人为的灾害面前和自然灾害面前，同样感到恐惧和无能为力，同样只能乞求神灵的力量来保护他们。表现在宗教上，依然用人和其它动物作为祖先神灵的祭品，以此表示对神灵的供献。因此，屠杀奴隶在殷商时期变成了常见的现象。

人祭和人殉这两种宗教形式在商代已经完全变成了阶级制度下奴隶主强权统治的一种手段，但两种宗教形式的目的是不尽相同的。用作人祭的目的，是为了乞求鬼神和祖先灵魂对他们保护，用作祭祀的人是作为供品奉献给祖先灵魂的。实际上，这也是一种人吃人的延续，或叫做“食人之风”的遗迹。在祭祀中，有人把作为祭品的人当作人牲，把动物当作祭品的叫做祭牲。而人殉的目的，一是为了炫耀墓主人的地位，二是为了在死后继续保持他们生前所享受的生活，象征着继续让奴隶为他们服务。

商代屠杀奴隶的现象是常见的，我们可以从人祭、人殉等方面，去了解当时的宗教行为。

1. 商代的人祭和牲祭

商朝对祖先和神灵的祭祀，有繁多的名目，一般有伐祭（就是把牺牲者的头骨砍去）、埋祭和剝祭等，以伐祭最为常见。

祭祀的领域也非常广泛，从祭祀祖先神灵、山川日月、祈天求雨，到征伐前后、建筑奠基以至竣工，几乎所有的祭祀都要使用奴隶。尤其是典礼中使用的奴隶数目相当惊人，卜辞中曾有详细的记述，如甲骨文中记载了在一次祭祀先王的“多妣”时，就用了男女奴隶共 60 人。人祭的现象，在商王统治的中心地区非常盛行。

王恩田：《关于殉葬问题的再认识》，《齐鲁学刊》1983 年第 1 期。

黄展岳：《殷周墓葬中人殉人牲的再考察》，《考古》1983 年第 10 期。

安阳殷墟的考古发掘，再现了距今 3 千多年前人祭的真相。

目前所知，在殷王陵祭祀场共分布着数千座祭祀坑，说明殷王室的祭祀活动规模之大，为其断送性命的人、兽也是不计其数。

1953~1955 年，对郑州商代遗址的发掘曾获得了突出的资料，在二里冈、南关外等遗址共发现 2 百多个窖穴，1 百多座墓葬。在窖穴中经常发现有被砍杀的人头和躯肢，有的多具骨架叠压在废坑中，还有的人兽埋在一起。其中二里冈的两座灰坑，内有 16 具骨架，4 个人头，并与猪、牛分层叠放。从这种现象判断，可能是砍杀后埋入的。这些灰坑中的死者，都是奴隶主用来祭祀的人牲。

1955 年，在郑州第五文化区的第一小区发现有 50 多座各种不同形状的灰坑，坑内有的埋 1 人，有的埋 2 人，有的只埋头骨，有骨架的都是残缺不全，有被砍去手指骨和脚趾骨的，有的双手被反绑，显然是奴隶主用来作为祭祀的牺牲。

另外，在一座房子的基址下边，还发现奠基时使用人祭的遗存，在居住面下边埋葬有 6 具人骨架，这与安阳小屯殷墟的夯土地基下面埋有人兽作奠基的祭坑是一致的。

此外，在郑州铭功路西段发掘的商代遗址，在房子的居住面下边，排列着大人和小孩的墓葬，也应是奠基时的人祭。

在商代，祭山川，祭河神，都要专用一些奴隶，有些是破腹陈尸，有些是割取人头。在安阳小屯宗庙宫寝遗址的南端有一座祭坛，在祭坛的周围，发现了许多用人、兽作祭祀的遗迹。

宗庙在商朝是奴隶主奉为神圣的地方，据卜辞记载，在建筑宗庙的时候，要用幼小的奴隶作奠基。在宗庙的大门口，都要活埋成组的奴隶，甚至连单门、侧门也要活埋奴隶，宗庙建成后还要杀人祭祀。奴隶主的这种观念，是想让奴隶的灵魂永远守卫着他们的宗庙。

商朝的人祭，是按奴隶主贵族的生活方式安排的，因之人祭也成了奴隶社会的一个缩影。盘庚迁殷以后，用人祭祀的宗教现象达到非常惊人的程度，尤其以安阳殷墟最为典型。

根据 1958—1959 年对殷墟的发掘来看，用作建筑基址的祭祀和墓葬上的祭祀，就达数千名奴隶，还有一些牲畜。

在小屯北地，发现了 53 座建筑基址，为南北向，分三组排列。北边一组 15 座，为王家居址；中间一组 21 座，是王家宫殿；南边一组 17 座，为殷王祭祀圣地。祭祀活动主要在中部宫殿和南部祭祀圣地。根据宫殿的建筑步骤，通常要举行 4 种仪式，第一步为奠基，奠基坑内需埋葬小孩和狗；第二步为置础，在置础的时候，需要牛、羊、狗和人作祭祀；第三步为安门，除在门的两边埋有人、兽外，还要专门为安门举行祭祀仪式，同样需要大量的人兽；第四步为落成，即在建筑物的前面，埋入一些车、马、人、兽，以祝贺成功。仅宫殿的建筑，从奠基到落成，就有充当祭品的车 5 辆，马 15 匹，牛 40 头，羊 119 只，狗 127 条，最多的是人祭可达 800 之多。这些牺牲的奴隶，根据不同的仪式，要进行单人葬、三人葬、五人葬、跪葬、倒葬和砍头葬等等。这些骸骨有的缺少上肢，有的残存肢骨，有的双手捆在背后，有的双手捆在胸前，而多数是被砍掉头颅。南部的基址，由于是专门举行祭祀的地方，每次举行的人头祭、牲畜祭，都需要用大量的人和牲畜。

1976 年，在河南安阳武官村北地殷王陵区，共发现 250 座商代祭祀坑，

在发掘出的 191 个祭祀坑中，共埋有奴隶 1178 人。这些祭祀坑的排列比较规则，均为长方形竖穴，坑内填有经过夯打的黄沙土。坑内埋葬的人骨一般为青壮年男性，也有不少女性青年，每坑埋葬 8—10 人。这些奴隶大多被砍去了头颅，有些在颈椎或下颚骨上留有明显的刀痕，也有不少的骨架是被砍断或肢解后扔在坑中的，也有被砍掉脚趾和手指的现象。骨架的姿势，有的俯身蜷曲；有的紊乱；有的呈捆绑式；有的作挣扎状。

从人骨的现象观察，凡成年者都是被处死后扔进坑中的，凡少年和儿童都是被活埋。除用人作牺牲的祭祀坑外，还发现少数用禽兽作牺牲的祭祀坑，埋葬的有猪、狗、马等骨架。这些动物都是先被处死后埋入坑中的。

以上这些祭祀坑，仅是祭祀场所的一部分，在这片祭祀坑的东、西、南面，还有许多的祭祀坑，规模之大，面积约数万平方米。

1978 年春，在武官村北地殷王陵区又发掘出商代祭祀坑 40 座，坑的排列非常有秩序，形状为长方形竖穴，祭祀坑中埋的绝大部分为动物，其中有马、牛、象、猪、狗、羊、猴、狐、河狸等。在 40 座坑中，以马的数量最多，有 30 座坑埋马 117 匹，每坑埋 1—8 匹不等，5 座坑有其它动物，5 座坑埋人，人骨架有砍头和断肢的现象。这些坑与 1976 年发掘的祭祀坑一样，仍为整个殷王陵区祭祀场的一个组成部分。

殷墟发掘时，在高楼庄后冈发现一座祭祀坑，为圆形，坑内埋有 73 个人骨个体，分三层堆放。第 1 层埋 25 个，全身涂有朱砂，在 25 个个体中，全躯为 16 具，无头躯骨 2 具，头骨 7 个。人骨架没有固定的葬式，有俯身直肢、仰身直肢、俯身屈肢、侧身屈肢等，有的人骨架在下颚部位有明显的刀砍痕迹。第 2 层埋有 29 个个体，与第 1 层之间用碎陶片隔开。全躯有 19 具，无头躯骨 1 具，头骨 1 个，其余骨架比较散乱。葬式有跪扑，俯身直肢、俯身屈肢、侧身直肢和侧身屈肢。有的似经过捆绑，能鉴定出的多为青年男性和儿童。第 3 层埋有 19 个个体，除两具全躯外，其余均为断肢葬，有的只剩下头骨，有的仅存肢骨。葬式与前者基本相同，死者中有青壮年男性、青年女性、儿童和幼儿。

1950 年，在发掘武官村大墓的时候，在大墓的东南清理了 17 个埋葬坑，每坑埋有无头人骨架 8—10 具，所有骨架都作俯身，相互交叉叠压。这些坑排列得非常有序，可能为殉葬坑。另外还有一些坑排列无规律，坑的大小、深浅以及埋葬的人数都不相等，死者全作俯身式，均无头骨，这些坑可能是为祭祀大墓的主人而设立的。

殷墟，是商王朝后期的都城遗址，也是盘庚迁殷以后的统治中心。从盘庚迁都于此至纣王止，整个商代后期的 8 代 12 王，都是以此为都，时间长达 273 年。在这里曾发掘出宫殿、宗庙、大型建筑基址和奴隶主贵族墓葬以及手工业作坊。尤其是大批祭祀坑的发现，为研究商代奴隶社会的宗教制度，提供了重要的史料。可以看出，祭祀是奴隶社会中宗教礼制的重要内容，这种以人祭为宗教的形式，是维护奴隶主阶级统治的工具。

从殷墟小屯建筑基址发现的大批的祭祀坑来看，被埋在建筑基址下的死者，应是在建筑过程中，举行祭祀仪式时所使用的牺牲。商代的杀人祭祀，在历史上达到了鼎盛时期，从甲骨文中有关人祭的卜辞来看，以武丁时最为

《安阳武官村北地商代祭祀坑的发掘》，《考古》1987 年第 12 期。

《殷墟发掘报告》，文物出版社 1987 年版。

盛行，卜辞中有一次祭用 500 个奴仆的记数。

商代的奴隶主把抓到的俘虏或奴隶残酷的杀掉用作人祭，有的砍头，有的火烧，有的宰割，有的活埋，甚至剁成肉酱，有的还在他们的头上刻下铭文，以此作为宗教仪式上的牺牲，奉献给祖先和神灵。商代无论是祭祀祖先神灵，还是举行别的宗教活动，殷人都用大量的人畜作为牺牲。

1959 年，在安阳殷墟发现了一组排葬坑，一排共有 10 个坑，该坑距武官大墓约 100 米，10 个坑中，共有被砍去头骨的人架 55 具，人骨架在坑中相互叠压，有的俯身，有的仰身，一般每坑埋葬 5 具，均为男性青年。这可能属于祭祀时的杀殉坑。

在大司空村，1973 年曾发现一个椭圆形坑，坑内埋有人头 31 个，躯体 26 具，为青壮年男性和幼童。

70 年代，在小屯西南发现的一个浅坑中，在一匹马架的四周，埋有人骨架 5 具，有的全躯，有的砍去头颅。

1975 年，在小屯北部的一座房基内，发现有一个方形的祭祀坑，坑内埋有一个被肢解的成人，显然是为祭祀房子而专门设立的。

另外，在殷墟一处铸铜遗址中，曾发现有牛祭祀的现象。在一个圆坑中，埋葬一具完整的牛骨架，四肢呈内曲状，显然这是为铸铜遗址设立的祭祀坑。

商代的人祭，不单纯是利用灰坑埋人，有的也用在墓葬里，以祭祀死者的神灵。

在发掘殷墟后冈西区的一号墓时，在墓坑的填土中发现有 28 个人头，只有一个完整的。在 27 个残破的头颅中，多数留有砍杀的痕迹，还在墓道的填土中，出土有 148 块残破的躯骨，所有这些人头和躯骨，应是杀祭后埋入墓内的。

除殷墟之外，凡是商朝奴隶主贵族所在或统治的地方，都存在着人祭祀的现象。在郑州、辉县、洛阳以及河北、山东、江苏等地，都发现有商代王都用人作祭祀的证据。同时，商代的宗教人祭，不仅用于祖先神灵的祭奠，而且也用于其它宗教活动。

在河北藁城台西商代遗址中，发现有半地穴式和地面建筑，在不到 500 平方米的范围内，共揭露出房址 12 座，在房子的周围和房基下，都有祭祀用的人头骨。其中 7 号房子的墙角下和房子倒塌的墙土中，就发现了十几具作为祭祀牺牲的人头骨。另外在其它房子内也有类似现象，很显然，死者即是祭祀中的牺牲。

在商代，除了用奴隶或牲畜祭祀祖先神灵外，同时还盛行社祭仪式，社祭也要用人和牲畜作为牺牲，其内容多与祭天或求雨有关。

在江苏铜山丘湾发掘了一处商代社祭遗址，其中发现一处特殊的墓地，范围约 75 平方米。共发现奴隶骨架 20 具，人头骨 2 个，狗骨架 12 具。特殊的是，在这个墓地中心，有 4 块大石头，人和狗的分布及头向均朝着大石头，呈围绕状，葬式为俯身屈肢，又多为双手捆绑在背后，表现出了被迫死亡的状态。狗骨架也呈俯身状。人骨鉴定都是青壮年男女。

从遗迹的现象来看，中间的大石头作为祭坛，祭坛的四周分置有奴隶和狗，可见当时祭祀的场面之大，这显然是当时搞大型宗教祭祀活动后留下的遗迹。人和狗都是祭祀中的牺牲品。从人骨和兽坑叠压打破的现象来看，此处祭祀遗迹是由两次祭祀活动留下来的，第一次用人 3 具，人头 1 个，狗 10 具，距大石头较近。第二次用人 17 具，人头 1 个，狗 2 具，距大石头稍远。

古代社祀的性质，与祈求丰收的农事祭祀活动有关。铜山丘湾遗址以大石头为神祇的祭祀，与《淮南子·齐俗训》中所记载的“殷人之礼，其社用石”是相符的。闻一多考定，“社神即媒神”，“古之高媒以石为主”。陈梦家考定，“以石为主，最初或系自然石之原始崇拜，盖古于石室为始祖神灵所居，故于其中置石主以表之”。

从商以来，一直到周代，祭社主要用树。《论语·八佾》中载：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”。《周人·地官·大司徒》载：“设其社稷之壇，而树之田之，各以其野之所宜木，遂以名其社与其野”。用树和石头作神祇，能起到牢固耐久，长期流传的目的。铜山丘湾以大石头为中心，曾进行过两次祭祀活动，便能看出这种用意。

商朝贵族把人奉献给“粟米之神”，是延续和发展了原始社会初民的自然崇拜，所不同的是，原始社会出现的人祭，并不是阶级对抗的产物，纯粹是原始宗教中的一种自然崇拜和祖先崇拜，而商朝出现的人祭，带有明显的阶级性。因此，它与原始社会的人祭有着本质的不同。

祭祀在殷商奴隶社会中，是奴隶主阶级的一项重要的重要的社会活动，也是一项重要的政治活动。《左传》中说：“祀，国之大事”。在殷人的祭祀活动中，他们的祖先也就成了人格化的祖宗神，这也说明了殷人的祭祀活动，通过宗教的形式，起到了保护奴隶主阶级尊严的作用，同时也起到了为当时的经济基础服务的目的。

根据殷墟发现的甲骨文记载，从盘庚迁殷到帝辛灭亡的 273 年间，用作杀人祭祀的人数，可达万人之多。每次祭祀活动，少者 10 余人，多者几十人，甚至达到上百人。有人从现存国内的甲骨资料中，找到有关人祭的甲骨 1350 多片，上面刻有卜问人祭的卜辞，就有 1990 多条。可见商代用作宗教方面的人祭，规模之大，范围之广。

商代用牲畜祭祀，卜辞中所见主要有狗、猪、羊、牛，研究者认为，在殷代并不存在按不同等级使用不同的祭性的情况。

从上述资料可以看出，商代不仅使用大量的人作牺牲，同时也在用牲畜作祭祀，用牲畜作祭祀的情况一般分为两种形式，一种是人和畜埋在一起，另一种是专门设立动物埋葬坑，与原始社会出现的形式相同，所埋葬的多为动物的全躯，也有动物的肢骨。

从早商开始，在一些遗址中就发现有兽坑遗迹。郑州洛达庙发掘的早商遗址，就发现了 3 个兽坑，其中一个坑就埋有 3 具完整的牛骨架和 5 具羊骨架，而且放置得很有次序，有着明显的祭祀意义。

商代遗址中的人兽坑，在整个祭祀坑中占有一定的比例，对于人和兽的埋葬，多见分层放置，这是根据祭祀的方式而形成的一种固定的埋葬形式。这种现象反映了人同其它牲畜一样，被充当祭祀中的牺牲。

1986 年夏，在四川广汉三星堆遗址，发现了两个距今 3 千多年的祭祀坑，成为一项重要的发现。1 号坑内埋藏着各种器物近 4 百件。在器物中间和上面，分别有一层烧骨碎渣，出土器物有玉石器、铜器、陶器、象牙骨器、

闻一多：《高唐神女说之分析》，《清华学报》10 卷 4 期，1953 年。

陈梦家：《祖庙与神女之起源》，《文学年报》第 3 期，1937 年 5 月。

黄展岳：《殷商墓葬中人殉人牲的再考察》，《考古》1983 年第 10 期。

《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》，《文物》1987 年第 10 期。

金器等。玉石器中有琮、璋、剑、刀、斧、凿、戈、铙等。铜器中有瑗、戈、人头像、面具、跪坐人像、尊、虎、龙等。金器有金杖、金面罩、金虎和金饰件等。

2号坑中的器物分为上、中、下三层，上层有60枚大象门齿；中层有大件的青铜器、大立人像、铜车轮、面具、尊、彝等；下层有海贝、玉石器、青铜器、兽面及青铜树枝等。

根据祭祀坑出土的器物分析，这个祭祀坑的年代相当于中原的商朝中期，出土遗物一部分为人和动物的偶像，另一部分为礼器。在2号坑出土的青铜人立像，身着长袍，头戴冠，连底座通高达2.62米，人像本身高1.72米。从铜人像、铜面具、龙头金杖和玉琮、玉璋来看，祭祀与王权有关。有人根据两个坑中发现的红砂泥芯、铜渣、部分范模及黄金料分析，认为这是就地铸造，然后举行某种仪式时而埋入坑内的。

三星堆祭祀坑的发现，一方面说明当时南方的铸造业已经达到了很高的水平，另一方面也说明，江汉流域和中原地区的古代文化有着密切的联系，曾经受到中原商文化的重大影响，同时又保持着自身文化的特点。

三星堆祭祀坑出土的青铜器、金器，是西南地区现已发现的最早的金属器，这些器物多数都是作祭祀的礼器。三星堆祭祀坑的发掘，为研究蜀人的宗教信仰提供了丰富的资料，它表明，当时人们仍然存在着万物有灵的观念，在崇拜自然、神灵的同时，已经包含着巫术思想，祭祀坑出土的遗物反映着不同的祭祀内容，其中有与自然崇拜有关的祭天祭地，还有与祖先崇拜有关的祭祀鬼神。

在考古资料中，商代流行的“人祭”和“杀牲”多以真人真兽作为祭品，而以俑代替祭品的尚不多见。有人认为，像三星堆祭祀坑中出土的铜人头像，颈部作成倒三角形，出土时有的内装海贝，有的内插象牙，并有被火烧过的痕迹，不像是作为祭祀的对象，而是作为祭品——“人祭”的代用品。颈部的倒三角形，可能象征着被砍杀的“人性”。

出土的铜人头像、人面像、神树和玉璧、玉瑗、玉璋、玉戈等，都应是祭祀用品，尤其是出土的遗物，都有被火烧过的痕迹，可能是当时举行的一次重大的祭祀活动而留下的祭祀遗存。

商代大搞祭祀活动，与《礼记·表記》里“殷人尊神，率民以神事，先鬼以后礼”的记载相符。商人正是通过各种祭祀活动，作为沟通人与鬼神的一种手段，以表达自己对鬼神的感恩崇拜之心。

《礼记·祭统》载，“凡治人之道，莫急于礼，礼有五经，莫重于祭”。在商代，天、地、神的观念，已经很明确，祭祀天、地、神灵，成为古代社会中原始宗教的核心内容。天被看成是自然万物和社会的最高主宰，只有通过祭祀才能上达天意，所以祭天，也便成了商代王室的特权。

崇拜天神，也普遍存在于世界各地的许多民族中，在易洛魁人的众神里，他们认为天神的地位最高，把天神视为“诸天之主”，并用托梦的方式向人们公布天神的旨意，所以易洛魁人就把天神视为最高的神。

同样，地是生命的本源，大地包孕一切，承载万物。同时民又以食为天，所食所用，皆靠大地的恩赐，因而产生了对大地之母的崇拜和祭祀。

祭祖；在中国古代社会中，体现着一种特殊的鬼神观念，祖先神灵崇拜

发展到殷商时，祖先的灵魂观念便与王室政权的正统观念紧密相联。

殷商时期，人们已经普遍相信上帝。这是在古代宗教信仰的基础上，综合了日月星辰等自然神信仰、原始鬼魂崇拜、祖先崇拜等所创造出来的一种新的崇拜内容。用活人祭祀祖先神灵，不仅盛行于殷王国的统治中心，而且殷王统治区的四方邻国，也受到很大的影响，殷人认为，只有祖先灵魂才能与神沟通，才能上达天意，因此，殷人用大量的人和兽作祭品，祭祀祖先神灵，目的不是乞求先灵造福百姓，而是维护奴隶主贵族特权。所以，从奴隶社会开始，祭祀祖先神灵，便带有一定的时代特征和人伦思想。

2. 商代的人殉和牲殉

从大汶口文化出现人殉的现象以来，发展到商代奴隶社会，已经到了骇人听闻的程度，虽然不能确切地说人殉（也包括人祭）就是商代奴隶社会的主要依据，但它起码象征着一个时代的特点。

安阳殷墟的发掘，获得了大量的人殉资料，一些大型的奴隶主墓葬，每座墓要殉葬奴隶数十人，甚至数百人。《墨子·节葬》载：“天子杀殉，众者数百，寡者数十；将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人”。

殷商时期的殉葬现象，主要与墓葬有关。有的殉于墓中的腰坑；有的殉于墓主人身旁；有的殉于墓道的填土中，还有的在墓葬的周围专设殉葬坑。葬礼中的杀殉，也是为了死者的阴间生活，因为人们相信，奴隶被杀殉于墓内，其鬼魂仍会在阴间继续当主人的奴隶。当人的价值不被社会重视的时候，就会有很多社会地位低下的人为殉葬而死亡。

考古资料证明，以杀奴隶殉葬的现象，在王朝统治的中心殷陵最为突出。根据考古发掘所见，除大规模的殷王陵墓以外，还有一些小型简陋的墓葬，也有殉人的现象，有的墓竟以小儿为殉者。可能在殷代已经出现了私人奴隶。

在侯家庄的王陵，每一座亚字形大墓的殉葬者，都在 400 人左右，墓底正中小方坑中殉 1 人，亚字形八隅 8 个小方坑各殉 1 人，南北墓道外，身首分离的殉葬者共 20 排，每排 10 人，大墓周围的殉葬小坑，每坑 5 至 10 人，多的可达 20 个坑，如果加上殉葬中的仪仗队，每座大墓有殉葬者数百人。

在殷墟侯家庄的一座大墓中，墓底的腰坑里埋有一人一狗，人的手中还持有石戈，墓底的四角又各挖两个方形坑，每坑又埋一人一狗，人的手中持有铜戈。9 人均均为男性壮年，呈跪屈状。另外，在一处保存完好的墓道填土中，发现一个人头骨，在 4 个墓道中均有人殉的现象。东墓道发现 6 个人头骨，一具无头躯骨；南墓道发现 42 个人头骨，59 具无头躯骨；西墓道有 11 个人头骨，一具全躯；北墓道有 14 个人头骨，一具全躯。各墓道的头骨和躯骨都是分开放置，躯骨排列整齐，均作双手反缚俯身状，头骨均向墓坑方向位置。这些被砍杀的人为青少年男性，是把他们砍杀后埋入土中的。在主墓的东侧，有排列对称的 31 个土坑，其中 22 个坑埋有 68 人，作为对墓主人的殉葬。

1950 年，通过武官村北商代大墓的发掘，对了解商代的人殉情况，提供了宝贵的资料。尽管在安阳殷墟发掘了将近 2000 座墓葬，还是以武官大墓的规模最大。从武官大墓的发掘中，可以了解当时殉葬的规模。武官大墓底部

中央有一个长1米、宽0.8米的腰坑，坑内殉葬者1人。墓道中有3个长条状浅坑，呈“品”字形排列，坑中杀埋有16匹全躯的马架。在东西两个马坑的中间，还有一坑，坑内埋有2人，呈对蹲形式，分别持一铜戈和铜铃，马坑的南边又各埋犬骨两具，南墓道中央有马坑3个，每坑埋马4匹，墓道中间殉葬者1人。

位于二层台上的殉葬者排列都有一定的秩序，东侧二层台殉葬17人，多为男性，西侧台上殉葬24人，多为女性，这些殉葬者均为全躯。

在墓室上部的填土中，殉葬有34个人头。如果把殉葬者的人数加起来，可达80人左右，另外还有马匹等。

同时对妇好墓的发掘，也可以使我们了解商代的殉葬之风。妇好墓是1976年在小屯村西北发掘的。墓室为长方形竖穴，墓底有一个腰坑，坑内殉葬1人1狗，东西两壁各有壁龛一个，东龛殉2人，西龛殉1人。墓室北端殉4人。还有8人位置不明，另在椁顶上部殉狗5只。

在殷墟除发现在大型墓中有殉葬的现象外，还有数千座小型墓葬仍有殉葬的现象。这类小型墓葬在殷墟西区、大司空村和小屯附近发现得最多。这些小墓的底部多数都挖一个腰坑，通常腰坑中殉狗1只，有的把狗埋在填土中或二层台上。在大司空村发现用人殉葬的有5座墓，殷墟西区发现11座，这类墓一般每墓殉葬1至2人，主要是未成年者和青壮年男女，殉葬多见于二层台上。

在发掘安阳殷墟第五号墓时，发现墓葬中至少埋有殉人16个个体。其中在椁顶上层殉葬4人，骨架保存都不完整，在东西两个壁龛中殉葬3人，腰坑中殉葬1人，还有8人因当时墓中出水，位置不明。殉葬者中有男性、女性和儿童。同时，在墓中还有5具狗骨架，分别殉葬在椁顶上层和墓室旁边。

在《殷墟发掘报告》中，报道了从1958~1961年的发掘资料，在小屯、武官村、大司空村和苗圃墓地中，共发现有4座墓葬有殉人的现象。小屯西地M233，殉葬1人，放在墓室南侧的二层台上，俯身直肢，头向与墓主人一致，面对墓主人。在M258中，发现有4个殉葬个体，第一个在墓口的填土中，为1具无下肢的儿童；第二具在东侧的二层台上；第三具在南侧的二层台上；第四具在北侧的二层台上。大司空村的M323，殉葬一个断肢儿童。武官村北地的M1，殉葬有4个躯体和4个人头，躯体放在椁室东西两侧的二层台上，头向与墓主人一致，4个人头放在墓室东南角的二层台上。苗圃北地有一座墓，在墓主人的两腿中间，殉葬1个儿童头骨。另外，在大司空、小屯西地、苗圃北地，还发现有70座用狗殉葬的墓，每墓殉1狗的有50座，每墓殉两狗的有10座，每墓殉3狗的有1座。殉葬1狗的墓，多数埋在填土和腰坑中，个别放在二层台上或放在棺上，还有的放在壁龛里。殉葬2狗的以填土和腰坑为多见。殉葬3狗的1座墓，有两狗埋在腰坑，一狗埋在填土中。狗的头向多数与墓主人相反。从狗架的放置来看，一般为杀死后埋入，也有活埋的现象。

50年代，发掘大司空村时，发现有5座墓殉人，有4座每墓各殉1人，1座殉2人。其中1座墓的殉葬者，距墓底1.3米的西壁，一半塞入墓壁内，一半露在外边，有两座墓的殉葬者都在两边的二层台上，1座殉葬2人的墓也是分别放在两侧的二层台上。5座墓中有4座墓的殉葬者，其头向与墓主

人一致，只有 1 座的殉葬者横在墓主人脚下的填土中。殉葬者中，多数是未成年的十二三岁的小孩，有的两手背在身后，有的手足作挣扎状，从当时发掘的现象来看，可能是生殉，殉葬者的葬式都是侧身和俯身，与墓主人舒展的躺在棺内明显不同。这五座殉墓均为小墓，可见墓主人的身份并不高，也许殉葬者属于墓主人的私人奴隶。

在 1958—1959 年的殷墟发掘中，发现一个杀殉坑，坑内共发现人骨架 54 具，分上下两层叠放，上层共有 25 个个体，其中全躯的 17 具，头骨已朽的躯骨 3 具，人头 5 个。骨架上染有一层红色，葬式紊乱，有的俯身直肢，有的侧身屈肢，有的双手抱头，还有的呈跪卧式，有的在额上留下明显的刀痕。这些殉葬者全为青年男性，年龄在十四五岁至十八九岁之间。下层的人骨架多数染有红色，其中全躯的 18 具，无头躯骨 1 具，人头 10 个。葬式为仰身、侧身、俯身跪仆三种。有的似捆绑，有的头上插有骨笄，有的臂带玉饰。能鉴定性别的均为男性，年龄在十四五岁至七八岁之间，还有两具未脱乳齿的儿童。

1976~1977 年间，在安阳小屯北地发掘的第 17 号和 18 号殷墓中，都有人殉的现象，在 17 号墓中的腰坑内殉葬 1 狗，在椁内棺外东西两侧各殉 1 人，头向与墓主人一致。18 号墓的腰坑中和东北角的二层台下，各殉葬 1 狗，墓内共殉葬 5 人，有 4 人殉于椁内棺外，第一个人在椁室南端，为 18—20 岁的青年男性。第二人在第一人的南边，为 13 岁左右的男性儿童。第三人在椁室东侧，年龄在 18—23 岁之间。第四人在椁室西侧，为 30 岁左右的男性。从殉葬者摆放的规整的姿势来看，好像是当时处死之后埋入的，另外还有 1 人殉在墓室的北壁下。

70 年代，在发掘殷墟西区的墓葬时，共有 18 座墓有殉人现象，18 座墓共殉葬 18 人，18 座墓中，有 11 座为长方形竖穴墓，均有二层台，共殉葬 15 人，人殉于二层台上或腰坑里，有的是全躯，有的是无头骨架，大多数是生殉。15 人中，未成年 6 人，青壮年男女 5 人，其余为无法鉴定者。

在五座带墓道的甲字形墓中，殉人规模大于前者，在这类墓中，殉葬者有的杀殉于二层台上，也有的杀殉在腰坑中，每座墓中殉 3 人、5 人、12 人不等。M701，殉葬，12 人，有 9 人位于墓道北端，头向墓室，1 人殉在填土中，二人殉在二层台上，均为俯身，在 12 具殉人中，能鉴别的有 3 具为杀殉。

在这次发掘中，还发现有 339 座墓殉狗 439 只，有的是处死后埋入，有的捆绑后活埋。从这里也使我们看出了当时用狗殉葬的规模之大。用狗殉葬和用人殉葬的目的是一样的，人可以继续当主人的奴隶，狗也可以继续为主人作守卫。

在殷墟小屯正北约 2 公里处的刘家庄，1985 年在这里发掘出 62 座殷墓，其中有 13 座殉葬 20 人，每墓殉 1 人至 3 人，殉葬者多为青少年男女，多数为捆绑状。

1980 年，在安阳殷墟梅园庄南，发现 4 座墓殉葬 10 人，每墓为 1 至 4 人，殉葬者多为面向椁室，一般都殉葬在 2 层台上。性别有男有女，年龄有成年也有儿童。值得提出的是，4 座殉葬的分布很有规律，殉葬 4 人的墓在最南边，往北依次排列，殉葬人数也是依次递减。这些墓葬虽无打破关系，却有上下位置的不同，据发掘者研究推测，这些可能是同一个家庭的墓葬，不同的位置代表了墓主人的不同辈份，殉人的数量可能又具有等级的差别。

商代，除大批的奴隶作殉葬品以外，同时也有妇为夫殉葬的现象，这是

延续了齐家文化的宗教习俗，仍是男尊女卑的一种表现。

河北藁城台西村商代遗址曾发现过这样的例证。M14，是一座中型墓，墓底四周有二层台，墓室内有黑漆花纹木棺，墓中埋有两具人骨架，墓主人是一个45岁左右的男性，在棺内，呈俯身状，四肢伸直，根据骨架的颜色和周围的朱砂痕迹判断，在埋葬时可能往尸体上撒有朱砂，并用草席之类的物品包裹后放入棺内的。另一具骨架为女性，不满20岁，葬在墓中东侧的二层台上，呈俯身状，上肢交叉于胸前，下肢两腿交叉，从现象观察，这个女性是被捆绑后活埋的，显然是墓主人的殉葬者。她生前应是墓主人的家奴或侍从。

M102中，放有一个黑漆木棺，棺内放着两具骨架，一具是45岁左右的男性，位于左侧，仰身直肢。另一具是30岁左右的女性，位于右侧，侧身，面向墓主人，两腿被捆绑呈弯曲状，坑内殉葬有15头牛，29只羊，以此来炫耀墓主人的地位。另外，在M36中，也是一座2人合葬墓，两具骨架同时葬入黑漆木棺内，中间用一块木板隔开，分成左右二室，一具骨架居左，四肢伸直。另一具骨架居右，侧身屈肢，四肢被捆绑，由此看出墓主人和殉葬者之间的关系。

这种殉葬的现象，与齐家文化的殉葬墓非常相似。

在台西商代遗址，也有比较大型的殉葬墓，M103，是一座奴隶主贵族墓，墓室近长方形，墓底四周有二层台，墓主人为30岁左右的男性，仰身直肢在棺内，腰坑中殉葬1狗，另外墓内还有2人2狗殉葬，其中1人殉在棺顶之上，由于棺木塌落，使殉葬者与墓主人的骨架叠压在一起，其余1人2狗均殉于二层台上，殉葬者的头向与墓主人一致，二层台上的人骨，自膝盖以下被砍去，留下明显的刀痕。

在一些小型墓中，也有殉葬的现象，小型墓大部分有棺无椁，有的身下垫陶片，身上盖木板，还有的上下铺席子。有些墓每坑殉葬1至2人，有的用狗殉葬，以腰坑中殉1只狗为多见，也有一部分墓殉狗1至6只，与殷墟发现的小型殉葬墓近似。

山西灵石出土的商代墓，也保留有女为男殉的葬俗。M1椁室内有3棺，中棺内仰身直肢者为男性，两侧棺内侧身者为女性，她们都是面向男性，与齐家文化皇娘娘台M48近似。大量的青铜随葬品都放在男性的椁盖上，在男性足下还殉葬1人，也是面向墓主人。

在山东益都苏埠屯曾发现一个深8.25米的大墓，墓底的腰坑里埋有1人1狗，腰坑下还有一个奠基坑，埋有1人，是一个头戴骨簪的女性，作跪屈状，墓道内还有39个作为人祭的个体，从遗迹现象观察，他们都是被杀害后献祭的。这说明，在商朝贵族所统治的地方，都有严重的人祭现象。

在考古发掘出的殷代墓葬中，几乎都有人殉的现象，如果要问，现已发掘的殷商墓，到底殉葬了多少人，的确是很难统计，因为有的墓被盗掘者扰乱。有的属于自然破坏，种种原因使我们无法得到人殉数量，总之，殷商时期，曾有大量的人和牲畜当了宗教仪式中的殉葬品。

这种现象，一是说明了当时存在着大量的奴隶和地位低下的人，二是当时的畜牧业比较发达，从用牲的数量和种类看来，为其它时代所罕见。

商代的人殉资料，为研究商代的宗教思想和奴隶社会的阶级关系，提供了重要资料，不管是人殉还是人祭，都反映了宗教信仰在奴隶主贵族的思想

中一种根深蒂固的反映。

殷商时期盛行的人祭和人殉，始终与崇拜上帝联系在一起，最主要的原因是，殷商奴隶王国的建立，需要在宗教上出现一个至高无上的大神来维护其统治，把一切现象都说成是这个大神的意志，因此，殷人的上帝和祖先神便具有无上的权威，这就是殷人崇拜上帝的社会根源。

3. 商代的卜骨和卜甲

以兆象判断吉凶的占卜活动，在殷商时期非常盛行，奴隶主充分利用这一宗教手法，达到了凡事都问卜的程度。商人在使用骨卜的同时，也出现了龟卜，因此，卜骨和卜甲是殷商时期遗留下来的最宝贵的历史文物和宗教文物之一。甲骨文就是古人利用甲骨占卜吉凶之后，在甲面上刻写的与占卜有关的记事文字。

从考古发掘的各商代遗址中可以看出，在商代早期阶段，主要用卜骨，殷人卜骨的选料以牛的肩胛骨最为常见，另外，还有羊骨、猪骨、并且出现了鹿骨，少量用龟甲。中晚期以后，卜骨卜甲并存，有时卜甲还要多于卜骨。

从商代前期出现的卜骨来看，在卜法上可以看到它与龙山文化的沿袭关系。后者卜法比较简单，一般无钻凿，只有灼痕，而且灼痕也不规整，较多地带原始性。从郑州二里冈早商遗址出土的卜骨，能看出比龙山文化有了明显的进步，但与商晚期相比仍显得原始。但是，也从中看出商代卜骨继承龙山文化卜骨的传统，逐渐发展，“并且加以发挥，而成为殷代一切精神生活之所系的占卜习惯”。

早商之时，卜骨大部分还是有灼有钻，只有少部分有灼无钻。在钻法上一般采用单钻的形式，个别出现双联钻，钻孔以钝圆为多见，同时也存在着尖圆孔和平圆孔几种。钻孔多在甲骨的反面，灼法往往是在施好的圆孔内，有的则不钻孔直接施灼于骨片的最薄处，所以出现的灼痕常常会有不圆的现象。

卜甲在郑州、洛阳、安阳等地的早商遗址中已有少量发现。殷人卜用龟甲，多是选用腹甲，也有用背甲的现象。早在1936年发掘小屯遗址时，曾在一个圆坑中出土龟甲1万余片，其中有穿孔的12件。可以说，从商代开始，占卜更加受到重视，占卜技术也达到了较高的水平。

相信神灵，相信天命，是求卜者共同的心理，正是这种心理，也造就了很多的神灵崇拜者。在发达的奴隶社会中，殷代的卜骨和卜甲已经成为只有殷统治阶级才能进行占卜的方式。从卜辞中可以看到，殷王是当时各种宗教活动的主持者，自称为神的后裔，借以通过宗教的形式来巩固自身的统治。

考古资料证明，殷商的占卜资料主要出自殷墟及其周围地区的商代遗址中。问卜的范围和事项极为广泛。所包括的内容有祭祀、战争、农业、气象、打猎、饮食及奴隶逃亡等众多方面。另外，殷人也崇拜一切自然神，如山、河、四方、日、月、风、云等，尤其是对祖先神灵的祭拜，构成了商代宗教的重要组成部分。

1973年，在安阳小屯南地发现刻辞甲骨4510片，其中有龟片69片，牛

尹达：《中国新石器时代》，三联书店1955年版。

安志敏：《一九五二年秋季郑州二里冈发掘记》，《考古学报》1954年第8期。

胛骨 4442 片。在一个灰坑中(H17)，出土的卜骨卜甲多达 165 片，有刻辞的卜骨 105 片，刻辞卜甲两片。出土时甲骨在坑中层层叠压，底部有少量碎陶片铺底，卜骨中间没有空隙，也没有其它遗物。还有一个灰坑(H24)，出土卜骨 1315 片，但不见卜甲，在坑内的堆放与 H17 相同，只是上边的卜骨碎小，底下的卜骨大而完整，同样在底部铺有碎陶片。在小屯南地还发现有专门放卜骨骨料的灰坑。

小屯南地出土甲骨的灰坑有 50 多个，从每坑一件到数百件、上千件不等，从甲骨的出土情况来看，集中而量大，不像是随便埋入废弃坑，可能是有意储存的。

郭沫若先生曾在《安阳新出土的牛肩胛骨及其刻辞》一文中，根据对 1972 年安阳殷墟 T₁ 探方中发掘出的 21 件牛肩胛骨的研究认为，“卜骨和卜龟甲，是以三枚为一组，一次卜用三龟或三骨，卜完后储存”。

根据专家的研究，小屯南地出土的甲骨，均为商代后期之物，多数是康丁、武乙、文丁时代的卜辞，也有帝乙、帝辛时代的卜辞，个别可早到武丁时代。刻辞记事有祭祀、农业、田猎、征伐、天象、旬夕、王事等，内容相当广泛。

郑州南关外商代遗址的发掘，共有 3 层堆积，代表了时代上的相对早晚，从 3 个层位中出土的卜骨，可以看出在卜法上的变化。下层卜骨和卜甲发现 11 件，有牛肩胛骨、猪肩胛骨和龟甲，其中牛骨占 9 件。对骨料的处理，一般是略加修治，也有不经修治的，卜法是直接灼于骨面。中层，共出土卜骨卜甲 69 件，都是经过整治后再用火直接灼于骨面，少量中肩胛骨和龟甲则是采用钻后再灼。上层，出土卜骨卜甲 55 件，牛肩胛骨占 44 件，有的是直接灼，有的是钻后灼，在猪、羊肩胛骨上，都是采用直接灼于骨面的方法。在两件龟甲中，仅有一件是钻后再灼。

在河北藁城台西商代遗址，有 3 座墓的二层台上，各放置有 3 个完整的牛肩胛骨，骨臼都朝着一个方向，卜骨都经过整治，有的卜骨是先钻无灼，具有早期特征，有的卜骨上出现凿痕。

河北藁城台西村的商代遗址，出土的 11 件卜骨，均选用牛肩胛骨制成，一般是把骨脊修平，不切割臼角。在卜法上，均施钻灼，但不用凿，单钻不连续，钻孔大多数是用刀挖的，圆度很不规整，只有个别的孔较圆，可能是利用钻一类的工具制成。在 11 件卜骨中，有两件卜龟，都是用龟腹甲制成的，卜法为钻、凿、灼兼施，兆成“卜”字形。

这个遗址在 1973 年又发现了三座墓殉有卜骨，在 M16 的西侧二层台上，殉有狗骨架，狗脚下放有牛肩胛卜骨。M14 和 M56，各殉有三块完整的牛肩胛卜骨，其中 M14 的一件长 49.5 厘米，两墓卜骨的位置均叠压在二层台的左上角，骨臼都朝着一个方向。这两座墓不但随葬有很多的器物，而且还有奴隶殉葬，说明卜骨与墓葬有关。

江苏地区的商墓，虽然出土的卜骨卜甲不多，但在卜法上都有一定的规律，铜川丘湾商代地层中，出土的卜骨卜甲，都是经过刮削修平，并有明显的凿、钻、灼的痕迹。

《小屯南地甲骨》上册，中华书局 1980 年版。

《考古》1972 年 2 期。

《江苏铜川丘湾古遗址的发掘》，《考古》1973 年第 2 期。

在中国其它地区发现的商代遗址中，几乎都有卜骨卜甲的出土，这说明在殷商时代广泛兴起了占卜之风。

商代的社会经济比较发达，从甲骨文上可以看出，农业已成为当时的主要生产部门，在农业的基础上，畜牧业、手工业也较快地发展起来，商代的统治阶级为了获取更多的农副产品，便围绕着农业生产，经常举行各种占卜和祭祀上帝、祭祀山川、祭祀祖先的活动。

甲骨文中数量最大的就是关于求雨年的内容。另外，关于畋猎、畜牧业以及天文历法、图腾崇拜、祖先崇拜等方面的卜辞也占有一定的数量。

宗教信仰是社会意识形态之一，商代的宗教信仰，与原始社会的宗教观念不同，商代宗教信仰的最大特点就是对上帝的崇拜，对祖先灵魂的崇拜和祭祀，因此，商代的宗教集中体现在人祭、人殉和占卜方面，它反映了当时的社会物质生活条件，反映了当时的社会制度和社会性质。对上帝和祖先的崇拜，是商代宗教思想的主要内容，从丰富的甲骨卜辞来看，商代从武丁以后特别重视对至上神的崇拜，认为它能主宰自然和人类的一切命运，所以殷人非常相信这个具有人格化和意志的上帝。

有的专家通过对商代甲骨文的研究认为“殷代从武丁时就有了至神上帝的宗教信仰。在殷人心目中，这个至神上帝，主宰着大自然的风云雷雨，水涝干旱，决定着禾苗的生长，农产的收成。他处在天上，能降入城邑，作为灾害，因而辟建城邑，必先祈求上帝的许可。邻族来侵，殷人以为是帝令所为。出师征伐，必先卜帝是否授祐。帝虽在天，但能降人间以福祥灾疾，能直接护祐或作孽于殷王。帝甚至可以降下命令，指挥人间的一切。”正因为这样，商王举凡祀典政令，必须揣测着帝的意志去做。商人相信帝的权能极大，日月星辰风云雷雨等都供帝驱使。由于相信上帝，所以在甲骨卜辞中有很多关于帝与风云雷电，帝与农业收成，帝与城邑建筑，帝与方国征伐，帝能降人间以福祸，帝能保祐作害于殷王，帝可以发号施令等内容的记载。

“商人同时认为，帝有圣能，尊严至上，同他接近，只有人王才能可能。商代主要有先王，像高祖太乙、太宗太甲、中宗祖乙等死后都能升天，可以配帝。因而上帝称帝，人王死后也可以称帝。从武乙到帝乙，殷王对于死了的生父都以帝称”。还有，“天上统一至上神的产生，是人间统一帝王出现的反映。没有人间统一的帝王，就永不会有天上统一的至上神。殷代这一社会意识形态的宗教信仰，应该是同阶级社会的经济基础相适应的”。

商朝时期，神权掌握在奴隶主贵族手中，神权和政权结合在一起，成了奴隶制国家的政治工具。因此，殷商时期的宗教，作为社会意识形态和上层建筑，在保护统治者、缓和统治阶级内部矛盾和用来驯服被统治者方面，起到了很大的作用。占卜也是殷商统治阶层用来解决贵族集团的内部矛盾，统一意志的有效手段，殷王想要做的事，都要通过占卜来披上神意的外衣，由此可见占卜在当时的社会作用。

从另一方面讲，占卜与巫术有着密切的关系。在古代社会，对巫术力量的信仰，也是宗教中最古老的形式。对远古人类来说，每一件事物，无论是有生命的，还是无生命的，都具有某种巫术的力量和性质。他们把所有事物产生的原因，归结为有固有的某种巫术力量作用的结果。所以说，殷人的世

胡厚宣：《殷墟卜辞中的上帝和王帝》，《历史研究》1959年第10期。

胡厚宣：《殷墟卜辞中的上帝和王帝》，《历史研究》1959年第9、10期。

界，也和原始人一样，是一个巫术的世界。

商代是一个多神崇拜的时代，反映在甲骨卜辞中，便记载着众多的神灵。

殷人把日月星辰、山川土地、风雨雷电等所有的自然现象，都赋予人格化，笼上了神秘的彩色，把自然万物中的神秘现象，看成是上帝的使臣，殷墟甲骨文的发现，证实了殷人崇鬼的事实。

甲骨文中有宾日、既日、又出日、又入日等记载，可见殷人是以日为神的。殷人相信太阳为神，故而盛行对太阳的崇拜和祭祀。《尚书·尧典》中有“寅宾出日”，“寅宾纳日”。《周礼·天官·掌次》中有“朝日，祀五帝，则张大次、小次，设重帘重案”。均记载了古人祭日的宗教习俗。

从甲骨文中还可以看到商代对天象的重视，不仅有祭星、祭大星、祭鸟星、祭岁星、祭火星的记载，而且还有不少日月食的记载。

大致从商代后期的武丁时，对农业生产才重视起来，从开垦荒地到收获储藏，这当中的许多过程，都要进行占卜，有时还要奉献人牲。武丁时期的祈年占卜之风非常盛行，祈天与求雨相联系，所谓风调雨顺，才可换来五谷丰登。《三国志·魏书》中记载：“旧夫余俗，水旱不调，五谷不熟，辄归咎于王，或言当易，或言当杀”。其实这种思想早在商汤时，便曾有因大旱7年，“将自焚以祭天”的传说。这都反映了商代的祭天求雨，具有浓厚的宗教色彩。

商人祭祀的自然神祇包罗万象，但随着奴隶制的发展，祭祀的神祇同时也转入到灵魂世界，祭祀祖先的神灵。祭祀的内容和目的也因此发生了深刻的变化。以献祭人牲作为最高的奉献，是商代奴隶主阶级所特有的宗教形式，也是统治和被统治关系的现实反映。

在商代，最频繁和最隆重的是祭祀祖先神灵。商人认为祖先的神灵能降灾祸和授福佑于时王。所以，卜辞也是殷王室的占卜记录。对祖先神的崇拜，也是殷王对先公先王和先妣的崇拜。死去的先人，在商人的心目中占有重要地位。所以，商人的活动，不论事大事小，都要首先求告于祖先。占卜，成了沟通人和神的工具，同时，也是奴隶主贵族控制奴隶阶层的手段。

在殷人的祖先崇拜中，认为祖先死后，灵魂能升天称王帝，祖先便同上帝一样，有主宰人间福祸的能力，这也看出了殷人崇拜上帝的内在含义。不过，殷人崇拜上帝，主要为祈求风调雨顺，农业收成。而崇拜王帝，则是借助祖先神灵以御防别国的侵犯和对殷国的管理，或通过祖先再向上帝祈求，授佑殷王。尽管殷人崇拜的上帝和祖先有所不同，但实际上都有着内存的联系，都是作为一种宗教信仰对至上神的崇拜。

基于对先王的崇拜，甲骨文中，有关天“仆”的记载和有关于大量捕捉“羌”奴隶的记载，把他们和牛羊一样献给商王朝，充当宗教祭祀中的牺牲，作为对祖先的最大奉献。甲骨文中曾记载着在一次祭祀中就屠杀500名奴隶作祭品的事实，另外，还记载有各种酷刑，如“墨”（在脸上刺刻涂墨）、“劓”（割掉鼻子）、“宫”（割生殖器）、“剕”、“刖”（砍脚）、“大辟”（死刑）等。

宗教观念在商代是占统治地位的，当时虽然也存在着多神崇拜，实际上已经逐渐转化为对一神的崇拜，当商王朝建立起至高无上的王权以后，天国中也就出现了高居于众神之上的主神，这个主神就是上帝，与之相配的就是

王帝——商的先王。商人把崇拜上帝和崇拜祖先联系在一起，因此，祭祀上帝和祭祀祖先，便成了国家大事，占卜也成了沟通天和人的桥梁，它和其他各种宗教巫术一样，是奴隶主贵族控制和麻痹人民的手段。“卜兆”，本是一种自然形成的现象，但到了奴隶主手中，便成了按奴隶主的意图自欺欺人的把戏。因此，在商王朝社会的各个领域，在占卜问事，崇敬祖先鬼神方面表现得高于一切。重于一切，大量的甲骨、牺牲和祭器，便是商人崇鬼敬祖的最好见证。

4. 商代的图腾

关于商代的图腾，无论史书还是甲骨文中都有很多传说和记载，其内容大都与玄鸟生商有关。

殷商时期，虽然已经建立起了牢固的奴隶制国家，但在许多方面还延续了原始社会的宗教习俗，图腾制度作为一种古老的宗教形式，也伴随在商代社会中。

商族，有着悠久的历史，在商朝建立以前，就已经经历了很长时期的发展。

在传说中，商代有很多的祖先人物，并且都与鸟有一定的关系。契，是商朝的始祖之一，生活在原始社会末期，传说是舜的臣。关于商的起源问题，史书中记载颇多，其中《史记·殷本纪》中有这样的记述：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝誉次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。契长而佐禹治水有功，帝舜乃命契曰：‘百姓不亲，五品不训，汝为司徒而敬敷五教，五教在宽’。封于商，赐姓子氏。契兴于唐、虞、大禹之际，功业著于百姓，百姓以平”。

在史书中，如《诗经》、《楚辞》、《吕氏春秋》等，都有关于“玄鸟生商”的传说，如《诗·商颂·玄鸟》载：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土茫茫，古帝命武汤，征域彼四方”。

在《三代世表》中也有这样一段记载：“汤之先为契，无父而生。契母与姊妹浴于玄丘水，有燕衔卵堕之，契母得，故含之，误吞之，即生契。契生而贤，尧立为司徒，姓之曰子氏”。《淮南子·坠形训》：“有娥在不周之北，长女简翟，少女建疵”。高注：“有娥国名也，不周山名也，娥读如嵩高这嵩。简翟、建疵姊妹二人在瑶台，帝誉之妃也，天使玄鸟降卵，简翟吞之以生契”。《太平御览》八三引《尚书》：“玄鸟翔水，遗卵于流，娥简拾吞，生契封商”。《吕氏春秋·音初》：“有娥氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓，帝令燕往视之，鸣若隘隘，二女爱而争搏之，复以玉筐，少选，发而视之，燕遗二卵，北飞，遂不反”。高注：“帝、天也，天令燕降卵于有娥氏女，吞之生契”。《楚辞·离骚》：“望瑶台之偃蹇兮，见有娥之佚女”。又《天问》：“简狄在台誉何宜，玄鸟致贻女何嘉”。王注：“言简狄侍帝誉于台上，有飞鸟坠遗其卵，喜而吞之，因生契也”。《诗·长发》：“有娥方将，帝立子生商”。郑笺：“禹敷下土之时，有娥氏之国亦始广大，有女简狄，吞鹄卵而生契”。

这种神话般的记载，都是说明商的祖先与鸟有关。可见商的图腾即为玄鸟。

殷人的祖先王亥，有高祖之称，意为遥远的祖先，也是备受殷人重视的

殷国国君。在《山海经·大荒东经》中，也有关于王亥与鸟的关系的记载：“有因民国，勾姓而食。有人曰王亥，两手操鸟，方食其头”。记述的也是以王亥从鸟，来说明商的祖先与鸟的关系。

关于商朝图腾的问题，不只限于史书中的记载，在甲骨卜辞中也提供了一些可考的证据。甲骨文中，关于王亥与鸟发生关系的卜辞比较多，例如：在亥字上边加个鸟字，呈“𠄎”，说明殷人祖先王亥与鸟的关系不比一般，这个字不见得指的就是玄鸟，但说明商朝是以鸟为图腾的氏族。这为我们了解商代的图腾问题，提供了一个有力的证据。东方夷人，曾有不少氏族是以鸟为图腾，如少昊氏“以鸟名官”的传说，就是少昊氏以鸟为图腾的反映。商族以鸟为图腾可能也是起源于东方的夷人氏族。

不过，我们从史书记载中可以看出这样一个问题，商代的图腾制度与原始社会的图腾制度是不相同的。原始社会的图腾所表现的多是人与自然的关系，虽然原始人特别崇拜自己氏族的图腾物，但还没有在人们的心目中形成图腾就是至高无上的天神的概念，也没有把图腾看作能够主宰万物的神灵。图腾，对于崇拜它的人来说，并无高低贵贱之分。原始社会的先民崇拜图腾，以求得图腾的保护，也不是指某一个氏族成员而言，所以，图腾崇拜也是全氏族的事。商代的图腾，便发生了根本的变化，鸟本是自然界中的一种生物，又偏偏加上了上帝的主宰，为“天命玄鸟，降而生商”。很显然，诞生商族的玄鸟是由上帝安排的，是天帝命令玄鸟下蛋生商契，居住在商代的土地上。

从中可使我们看出，商代的图腾制度，与宗教中的人祭、人殉一样，把上帝、王室、先公紧密地联系在一起，均被统治阶级所利用，谁也不敢违抗上帝的旨意。实际上，商代贵族所指的上帝，就是商代统治者，一切宗教也就被统治者所利用。

商代的青铜礼器是相当发达的，文化内涵极为丰富，它的造型、纹饰、铭文，都与它的功用相联系。青铜礼器以种类繁多，风格各异，工艺精湛成为中国古代文化史上灿烂的明珠。青铜器作为一个时代的标志，也体现了当时社会组织结构和社会风貌。

所谓青铜礼器，实际上是由日常生活用具演化而来，它的种类很多，其中礼器中常见的鼎，早在新石器时代早期就已经出现，那时只是作为人们生活中一种主要的炊事器具，直到原始社会末期，鼎仍未退出烹饪的舞台。但到了奴隶社会，鼎这种普通的炊具却摇身一变，提高了身价，变成了奴隶主祭天祭祖的礼器，并根据奴隶主的需要赋予了神圣的意义，只有奴隶主才可享用，成了显示地位高低的象征。作为祭器的青铜礼器，多是用来盛放祭品或煮牲祭天祭祖。

青铜器上的各种纹饰不光具有审美的效果，还较多地体现了宗教意识。我们发现，在青铜花纹中，有几种较为常见的花纹如饕餮纹、龙凤纹、麒麟纹等等，多是一些怪诞的动物形象。大家知道，龙的形象自古以来就是中华民族传统文化最有代表的象征，在原始社会就存在着龙图腾崇拜，到青铜时代，象征着龙的花纹图案较多地刻划在铜器上，这种图案在吉祥神圣的含义中，又蕴含着至高无上的象征，并具有严格的等级因素，从某种意义上讲，只有王室贵族才能拥有，那是借助龙的形象和龙的巨大威力来保护自己的特权。

饕餮、麒麟均是一种怪兽的形象，它应是一种兽面纹的演变，是单一的动物神祇。《左传·文公十八年》正义引《神异经》：“饕餮，兽名，身如

牛，人面，目在腋下，食人”。它的含义可能是神物的象征，类似于神话中执鬼驱魔的门神，具有降妖避邪之意。

可以说，青铜器上的有些花纹，具有一种较为神秘的宗教形象，它所透露的是人的精神寄托在器物上的反映，用这种形式避邪显得神圣而庄严。在古人看来，像龙蛇之类的动物，既是吉祥之物，又是避邪之物，所以青铜器上一些具有神秘色彩的花纹，其含义也是沟通人与神的关系。

从商代开始，青铜礼器一方面作为权力的象征，另一方面还作为宗教祭祀活动中的祭器，青铜器不再是一般的作为盛放食品的器皿，而是用作盛放供品，让上帝祖先享用的祭器。这种行为在当时是非常盛行的，因此，在人们的心灵中便引发了一种非常神秘的宗教情绪。

不难看出，商代的宗教观念，在很大的内容上是远古宗教观念的继承，同时又形成了自身的特点，把祖先崇拜和上帝崇拜紧密地结合在一起。以祭祀为主要内容的宗教活动，在商代社会占据重要位置，礼器的造型和花纹都带有浓郁的宗教色彩。

（三）西周的宗教

中国的奴隶制国家自夏朝奠定了基础以来，经过了商代的发展和巩固，到西周时已经达到了鼎盛时期，西周的势力和影响也是远远超过了商代。约公元前 12 世纪末和 11 世纪初，周人在今陕西渭水流域兴起以后，周王国的统治者继续利用宗教的权威，对奴隶加以统治。

西周时期，周人基本上继承了殷人那种以宗教信仰来维护统治集团利益的办法。其表现形式主要有：崇拜上帝、崇拜祖先、占卜问事等活动，并通过这些宗教活动来巩固和提高王权和王室的权威。这种特殊关系的宗教表现，也成了西周统治阶级常用的手段。

在殷商时期，敬神和造神活动就已经进入了一个新的时期，由历史上的泛灵论向一灵论过渡，许多神的全部自然属性并与社会属性一起转到一个万能的神身上。而到周代，又进一步发展了崇拜上帝的观念，形成了系统的天命观。当时，占有生产资料的统治阶级，在意识形态上受着宗教信仰的支配，所以，宗教信仰以它特殊的功能影响着当时文化的发展，表现在祭祀方面的活动也十分广泛，领域也比殷商时期更加开阔。在日常生活的用具中，在青铜礼器的花纹上，都带有浓厚的宗教色彩，所以西周文化在很多方面都深深打上了宗教的烙印。我们仍然可以从西周的人祭、人殉和占卜三个方面了解当时的统治者信仰上帝和天命，崇拜祖先神灵的宗教活动。

1. 西周的人祭和牲祭

西周时期，比较重视对天地、山川和社稷的祭祀。在自然界中存在着众多的神灵，但概括起来不外乎天神、地祇和人鬼三种。周人的祭祀比殷人更加复杂，并且具有系统化，而且设有专职去应付庞杂的祀典。《周礼·春官·大宗伯》记载：“以禋祀祀昊天上帝；以实柴祀日月星辰；以禋燎祀司中、司命、鬯师、雨师；以血祭祭社稷、五祀、五岳；以豕沈祭山林川泽；以醯辜祭四方百物；以肆献裸享先王；以馈食享先王；以祠春享先王；以禴夏享先王；以尝秋享先王；以烝冬享先王。”

周人除了用人祭祀自然神灵以外，也用人祭祀祖先神灵，但用人的数量和规模，都比商代少得多和小得多。有些西周贵族墓地很少见到用人祭祀或用人奠基的现象，但有些地方的西周遗址，用人奠基和用人祭墓的现象仍然比较流行，考古资料中曾发现过这样的例证。

洛阳北窑村西周遗址，1973—1974 年在这里发掘了 3 座房址，属于西周中期前段。其中 F2 为一座浅穴式房子，保留较好，房子的居住面是由红烧土铺垫的，在居住面下有 12 个奠基坑，在墙基槽内形成一个环状，每个奠基坑深约 1 米。在坑中，有的埋葬 1 人，有的埋葬 1 马和 1 狗，共出土人骨架 7 具，马骨架 3 具，狗骨架两具。这些奠基坑都是在置柱、安门时所设的，从人和牲畜的骨架姿势来看，都具有挣扎状，似为活埋。

这个遗址还清理祭祀坑 3 个，有两个殉马坑，一个殉羊坑，出土有马骨架 4 具，羊骨架 4 具。祭祀坑位于大型的拐道墓两端，附近还有中小型的长方形竖穴墓，看来祭祀坑与墓葬有关。

《洛阳北窑村西周遗址 1974 年度发掘简报》，《考古》1981 年第 7 期。

用人和牲畜作房址的祭祀，或在墓葬附近设置祭祀坑，在殷商比较盛行，但在洛阳西周遗址中也出现了这种现象，显然是延续了殷代的遗风，这些殉葬者仍为奴隶或是社会地位低下的人。

相信万物有灵，鬼魂不死，是宗教崇拜的思想基础。从考古资料来看，好像到了西周时期，人祭的现象并不多见，但文献中还有“盖杀人而用祭”、“以人祭殷社”、“杀以祭山”的记载。如果从卜辞中来看，多是以牛、羊、猪、狗为主的牲祭。西周以来，牲祭分为大牢和少牢，大牢指的是牛羊猪，少牢指的是羊猪，大牢以牛为主，少牢以羊为主。所以，死者要按不同的等级，使用不同的牢数。但从考古资料来看，从殷商以来，并没有出现明显的按等级用牲的情况。

由此西周出现了以上帝为百神之主的宗教观念，所以，也就特别重视对天的祭祀。所谓“类于上天”、“告于皇天”，便是对天帝的祭祀。由于西周贵族把天的权威引转到自己身上，所以，上帝也是西周天子的象征。天子死后，其灵魂要回到天上，回到所谓的上帝身边。实际上，对天的祭祀，也是对西周天子的祭祀。考古工作者曾在甘肃发掘了这样一座西周墓，在墓室的北端布满了火盆和草木灰烬。根据《说文》，“，烧柴 祭天也”。这种现象，可能是当时曾在此举行祭祀而留下的遗迹。

在西周，祭天和祭祖是相应的，都是当时最主要的宗教内容之一。

2. 西周的人殉和牲殉

西周时期的人殉和牲殉，与宗教信仰中的崇拜祖先、祭祀神灵密切相关。

实际上，墓葬中出现的奴隶骨架，本身就包含着祭祀和殉葬的双重意义，墓葬中的殉人者，就是宗教中的牺牲者。

用活人作牺牲，为死去的氏族首领、家长或奴隶主殉葬以祭祀神灵祖先，是古代社会中普遍存在的一种宗教现象。西周时期奴隶主贵族延续了商代杀人殉葬的宗教习俗，成为当时社会中一种特有的宗教形式。

不过，这一时期的杀人殉葬之风，不如殷商盛行，但在统治阶级上层仍然有一定的规模。如果从考古资料观察，西周的殉人现象还是不少的。但西周的人殉有一个明显的特点，殉葬以青少年和儿童较多。

1973年，在北京西南郊的房山县琉璃河附近，发掘了一批西周时代的奴隶殉葬墓。早在1964年，这里曾经发掘过两座奴隶殉葬墓，1974年又发掘了6座，均为南北向的长方形竖穴土坑墓。其中有两座各殉2人，4座各殉1人，6座墓共殉葬8人。根据发掘来看，殉葬者在墓中的位置共有三种形式，第一种，放在墓坑南侧的二层台上；第二种，放在墓主两侧的棺椁之间；第三种，放在椁顶上。

M21，殉葬1人，年龄在七、八岁，身首分离，位于二层台上。M22，殉葬1人，是一个十三、四岁的男性少年，放于棺椁之间，俯身，两腿伸直，两臂屈于胸前，为捆绑所致，颈部有一组石质串珠。M51，在棺椁之间殉葬

《书·泰誓》。

《书·武成》。

《甘肃灵台西草坡西周墓》，《考古学报》1977年第2期。

《北京附近发现的西周奴隶殉葬墓》，《考古》1974年第5期。

1人，由于骨架散乱，情况不明。M52，在墓主人脚下的二层台上殉葬一个12岁左右的男性少年，身向内侧，两腿伸直，左臂压在身下，两手相合似捆绑所致。M53，在墓主人东侧棺椁之间殉葬2人，其中1人是9—10岁的男性少年，头向与墓主人相反，另一人为十三、四岁，头向与墓主人一致，两个殉葬者的下肢叠压在一起。M54，殉葬2人，其中1人为17岁左右的女青年，殉于西侧的棺椁之间，另一个为15岁左右的少年，殉于东侧的棺椁之间，头向均向南，与墓主人相反。在殉人墓中，还有殉狗的现象，在填土中一般殉狗1—3只，有腰坑的殉狗1只。在M52的南端，还有3座车马坑，其中保存较好的一号坑埋1车4马，马背均向内，马是将腿捆绑后埋入坑内的。

从以上6座墓的殉葬情况来看，8个殉葬者中，除一个是17岁左右的女性青年外，其余都是未成年的少年。这是琉璃河西周墓葬中一种特殊的殉人现象。从殉葬的人数来看，也是西周墓葬中发现较多的一处。

在1961—1962年沔西发掘时，发现一座保存完好的中等规模的墓葬，在一侧的二层台上，殉葬1人，身旁还有随葬的蛤壳。

1983年，在沔西发掘了一座早周墓葬，为长方形竖穴土坑墓，墓室四周留有生土二层台，中间放一棺一椁。在墓底的腰坑中殉狗一只，在两侧二层台的中部各挖一个长方形土坑，坑内各埋葬1人，1人头向与墓主人一致，1人则相反，均为仰身面向墓主人。殉葬者身上还随葬有石璧、贝、蛤蜊、骨管、碎玉片等物。

1960年秋，在陕西长安张家坡发掘了4座墓，在M101北侧二层台上殉葬1人，头向和葬式与墓主人相同。在墓主人前边的二层台上，还殉有牛腿和羊腿各一只。在墓葬附近发现一座车马坑，坑中有一车二马，车后还殉葬1人。发掘者认为该墓的主人可能在生前是拥有车马的贵族。

1961年又一次发掘张家坡墓地时，共发掘西周墓葬124座，车马坑5座，马坑3座，牛坑4座。其中有41座墓有腰坑，用以殉狗，13座墓殉葬奴隶17人，最多的一座是M36，墓内殉3人，西侧二层台上殉葬1人，头向南，侧身，下肢微屈；南侧二层台上殉1人，俯身直肢；北侧二层台上殉1人，侧身，下肢交叉，口内含贝7枚。在墓的东端填土中，殉葬一具完整的鹿骨架，全身蜷曲呈伏卧状。

在西周时期用鹿殉葬还是比较罕见的，但殉葬车马比较多见。

1976、1978年沔西发掘时，发现一个车马坑，内有3组车马，均为1车2马，在其中一组马的后肢上边，横放着一个殉人，仰身直肢面向上。

早在1955—1957年沔西发掘时，在张家坡遗址就发现过7座车马坑，其中发掘了4座。在一号坑中，埋有一辆车两匹马和一个殉人，二号坑中，两辆车6匹马和一个殉人，四号坑埋有3辆车8匹马和一个殉人。

西周时期，用车马作殉葬品比较盛行。作为殉葬的车马坑，一般都有一定的规模，并有人随葬。车和马都是摆得整整齐齐，都是杀死后埋入的。实际上，车马坑也是西周墓葬的殉葬坑，因此，车马坑也是探讨西周埋葬制度和宗教信仰的重要材料。

西周时期，一方面存在着杀奴隶殉葬，杀牲畜殉葬，同时也存在杀妻妾殉葬的现象。陕西宝鸡茹家庄伯墓的发掘，就是一个杀妻妾殉葬的例证。

《1961—1962年沔西发掘报告》，《考古》1984年第9期。

《沔西发掘报告》，文物出版社1962年版。

在茹家庄一号墓中，并排放着一大一小两上椁室，一次下葬，有一个属于殉葬的性质。一人为双棺一椁，另一人为一棺一椁。根据出土器物分析，一号墓中的两棺一椁者，就是 伯，在他的墓室中出土的铜器，都有“ 伯自作用器”的铭文，墓中的一棺一椁者，应为 伯之妾，两人同时埋入，显然 伯之妾是一个殉葬者。在一号墓旁有一座双棺一椁的墓葬（M2），墓中出土的铜器，多有“ 伯为井姬作器”的铭文。这表明，M 2 中的死者就是 伯的妻子井姬。

同时，两墓中还有 9 个奴隶殉葬，M1 中殉葬 7 人，其中有一人殉在墓口的填土中，为女性青年，头与肢骨相距 3 米左右，头骨附近有被火烧过的竹子灰痕，可能是在封墓口之前曾举行过某种仪式，焚烧竹节，肢解奴隶。5 人殉葬在活土二层台上，有的双手交叉在胸前，似守门奴隶，还有一人压在车轮下。2 号墓中的东边二层台和北边二层台各殉葬 1 人，侧身屈肢，面向墓壁。在 9 个殉葬者中，有 4 个壮年奴隶，5 个少年奴隶，小的仅有 6 岁左右，这种殉葬的现象在西周还是比较罕见的。

一般说来，在西周墓中，大批殉人的现象仅属少数，但用牲畜殉葬或用少量的人殉葬还是常见的。1972 年，在甘肃灵台县西南，发掘了 8 座西周墓，均为长方形竖穴土坑，其中有两座小型墓，6 座中型墓，中型墓都有腰坑，坑内各殉狗一只。在另一座墓中，除殉狗外，还殉一马头，在墓口下一米处，殉葬 1 人，身旁有三件铜戈。

在山东胶东地区，1976 年在蓬莱县发现 11 座西周墓，有两座殉人，其中一座（M8）殉葬 2 人，都放在南侧二层台上，年龄均在十四五岁、上身歪斜，双手交叉，为西周中期墓葬。

中原地区的河南浚县，从 1932 年开始对卫侯墓进行过 4 次发掘，共发掘墓葬 82 座，在 8 座大型墓中，有两座带有墓道，墓内各殉葬一人，一座墓的殉人同木车一起埋在填土中，呈俯身葬式，另一座墓的殉人同狗一起埋在墓道中，呈屈肢葬式。在两座殉葬墓的附近，还有两座规模较大的车马坑，坑中至少埋车 20 辆，马百余匹，另外还有 8 只狗。

西周时期，作为殉葬的一种形式，往往在一些墓葬的附近有许多车马坑。

以实用的真车真马来殉葬始于商代，不过数量较少，而且多见于晚期。到西周时期，已发展成一种特有的殉葬形式，在一些遗址中，不但在墓内殉车或殉马，而且还在墓旁专门设立车马坑，可以看出，西周用车马殉葬比殷商时期更富有规模。

在有的车马坑中，往往还发现有其它动物骨架，如牛、羊、狗、猪等，这种现象，本身可能含有一定祭祀意义。一般说来，车马坑是对墓葬而专门设立的，用车马殉葬的本身，就包含着祭祀墓中死者神灵的性质，使死者在另一个世界中，继续拥有和使用。车马坑中的其它动物，可能还具有更加复杂的祭祀性质。

用车马作为殉葬品，如同在墓中随葬其它器物一样，都是为了死者的阴间生活。不过，商周时期的殉葬物，不是随便埋入的，显示着一定的等级制度，不是每个人都可以享用，所以，殉葬物也代表着墓主人的权力和地位。

用车马殉葬，除宗教意义外，也带有一定的时代特征。这种殉葬习俗的发展和演变，是从崇拜祖先神灵中引导出来的，商周的鬼神观念已经很明显，

墓葬内既要随葬衣物、器具或装饰品，还要陪葬车马，杀殉大量的奴隶，以使死者的灵魂不会感到寂寞，反过来让鬼魂的力量为活着的人谋利益，又是让鬼魂高居于凡人之上的宗教表现。

3. 西周的占卜

西周早期仍然具有浓厚的天命观念，周王朝贵族也正是利用上帝的意志来限制人力的作用，或把地上发生的事情后果，归于上帝的意志，把因各种事物引发的喜怒哀乐，神化为上帝的思想感情。因此，各阶层之间的善恶，各种事物的利弊，都反映在占卜形式上。

西周时期，天和上帝仍然是受人尊敬和畏惧的对象，同商代一样，祖先神同天地神之间也有一种密切的关系。随着周代天帝崇拜的发展，占卜的形式也发展得更为复杂。

这一时期，占卜作为西周宗教的一个重要组成部分，在当时社会生活中发生着巨大的作用。卜骨和卜甲作为神与人之间的中介，也具有一定的神性，是传达上帝意旨的神秘工具。从周人的卜骨和卜甲来看，他们乞求赐兆的对象仍然是上帝和祖先，因此，卜骨和卜甲也就具有了人与上帝、人与祖先之间的灵性。

西周时期，基本上把前人的上帝崇拜和祖先神灵崇拜观念接受了下来，并通过占卜的形式，借神的意志提高王权和王室的权威。表现在考古发掘中，西周卜骨卜甲的出土也有相当多的数量。

周人有许多占卜的方法，除卜骨卜甲之外，可能还有筮卜。

从《周书》可以看出，所有大事，西周王室无不用卜，而且还把占卜当作处理国家大事的一种途径。《洛诰》记载周公旦卜宅及卜后向周成王献图、献卜的情形，“予惟乙卯，朝至于洛师，我卜河朔黎水。我乃卜涧水东，水西，惟洛食。我又卜水东，亦惟洛食。佻来以图及献卜。”

从考古发掘中的占卜资料看，占卜在当时有着广泛的内容。

1976年，陕西岐山县京当公社凤雏村发现了一组大型的西周建筑基址。在凤雏的建筑基址西厢房南头的第二间房屋内的一个窑穴中发掘出一万七千多片西周时期的卜甲，其中刻字卜甲将近二百片。在其它的西周遗址中，也有较多的卜骨卜甲出土。

在张家坡遗址，共出土卜骨卜甲 35 片，其中有卜骨 25 片，卜甲 10 片。卜骨都是采用牛的肩胛骨制成，在制法上有一定的程序，先将骨白的一半连同骨脊及两侧较厚的部分切去，然后再加以磨平，在钻法上具有几种不同的形式，第一种钻凿兼施，钻孔为圆形，凿孔为长条形。第二种光凿不钻，凿孔呈方形。第三种不钻不凿，直接在骨面上施灼。在十件卜甲中，龟甲和鳖甲各占一半，卜甲的背面多经过修治，再凿出方孔，凿孔排列整齐，最多的孔排有 8 行，孔眼上下齐对。没有凿孔的卜甲，只是于正面施灼。

同在张家坡遗址，1956 年发现了一件刻有两行文字的残骨，被称为中国考古史上的第一片周代刻字甲骨。这块刻字甲骨，是用牛肩胛骨制成的，大部分已经残缺，仅留下肩胛骨的柄部，长 1.3 厘米、宽 6.5 厘米，背面靠一

《新中国的考古发现与研究》，文物出版社 1984 年版，第 248 页。

《长安张家坡西周遗址的重要发现》，《文物》1956 年第 3 期。

边有圆形钻孔 3 个，孔径约 1.5 厘米，孔壁垂直，平底，灼痕不显，正面均有卜兆，在卜兆附近，有刻划极细的文字两行。

西周的占卜之风，不仅在黄河流域盛行，而且在周边地区同样存在着。

四川成都指挥街发掘的周代遗址，出土的卜甲与郑州二里冈、河北藁城台西墓葬中出土的甲骨形制及卜法非常接近，选料为龟腹甲，有圆孔和圆孔加方孔之分。尽管其中的方孔卜甲表现出了自身浓郁的地域特征，但也明显的看出受到北方文化的影响，可见占卜之风在西周时的广泛传播。

在西周时期，占卜是奴隶主贵族用以维护统治的工具，是统治者用来解决贵族集团内部的矛盾，统一意志的有效手段。在当时，统治阶级为了利用宗教，必然要大搞一些宗教活动，来提高神威的影响力，统治者想要做的一切事情，都要通过占卜来披上神意的外衣。实际上，西周所指的上帝，是天子产生的，上帝的旨意也就是天子的旨意，利用占卜求得吉凶祸福，一切皆从才是吉，有一不从便是凶。其实，权力就操在天子的手里，所以，占卜的用意也就在其中了。

尽管周人继承了商人关于天的思想，但周人只是把天作为一种统治人民的工具，同时也把宗教思想当作一种愚民的工具。由于周人自称自己是上天的儿子，是受了“天命”来统治天下的，所以周人才把天奉为有意志的人格化的至上神，以“帝”或“上帝”为至上神的宗教思想，在西周时期占了支配地位，从当时铜器铭文上的记载，可以看出西周的祭天和祭祖是统一的。

早在清道光末年出土于陕西岐山的天亡簋（又称大丰簋）上，就记载有这样一段铭文：“乙亥之日，武王举行大丰之祀。武王凡祭四方。武王又于王室祭祀，降阶。天亡助王祭祀，在武王所居之处进行衣祀。功德显赫的先父文王，在天庭事奉皇天上帝，并使上帝欣喜。文王的威德随其英灵在天庭之上，武王正务求丕显，祈请上帝和文王在天之灵多加惠顾；武王正力求博大，祈请上帝和文王在天之灵助其成功……”。

虽然铭文的内容包罗广泛，但祭祀始终是当时生活中的大事，从铜器铭文中还看到，当时为了突出祭祀活动，有的也把典礼的全部过程详加叙述，不难理解，铸铭于为祖先所作的祭器上，也是便于子孙后代永远铭记。

六、宗教的性质及其对社会的影响

中国有着悠久的历史和丰富的宗教文化遗产，从山顶洞人创造了宗教观念以来，经过漫长岁月的发展，对社会的存在曾产生过巨大的影响。

宗教观念，不是凭空出现的，它的产生有一定的历史根源和深刻的认识过程，并与当时生产力的发展有着密切的联系。人的依赖感是宗教的基础，而这种依赖感的对象，亦即人所依靠并且人也为自己感觉到依赖的那个东西，本来不是别的东西，就是自然。自然是宗教的最初原始对象，这一点是一切宗教和一切民族的历史所充分证明的。

宗教观念作为一种社会意识，它的产生和发展，同样也受到物质生活和生产方式的制约。宗教的发展过程，反映了人类思想意识的发展过程。可以说，原始的宗教，出自于人类对未知世界的恐惧和迷惘。同时也说明了，在人类发展的最原始阶段，由于生产工具异常简陋，初民的谋生方式单调，在相当长的一段时间里，对自然规律和自然现象掌握得很不够，所以形形色色的自然现象便直接影响了初民的生活，自然的力量也就成了人格化的神灵，并以此作为祈求、依赖的对象。

人类从脱离动物界的原始状态开始，就已经开始产生思维观念，只因在人类发展的最初阶段，还没有具备发展的条件，作为意识形态之一的宗教，也只能处在最原始的形式。

狩猎民族以动物为主要生活来源，必然会对动物产生崇拜的心理。捕鱼民族，也常以鱼作为神加以崇拜。所以原始社会的宗教，也将会随着社会经济基础的变化而演变。

宗教的发展，由自发的自然崇拜，图腾崇拜和灵魂崇拜，发展到人为的对上帝的崇拜，这是社会存在的意识形态，也是人类社会发展到一定阶段的必然产物。

中国既是一个历史文化悠久的国家，又是宗教文化悠久的国家，人类文化的发展，经历了漫长的岁月。在距今 60 至 70 万年前，我们的祖先还处在原始群阶段，那时的人类由于刚刚脱离动物界，只是本能地生存在大自然之中，没有也不可能产生宗教意识。从旧石器时代晚期的山顶洞人开始，便产生了明确的灵魂观念，直到新石器时代的仰韶文化时期，一切宗教现象都还属于自发的宗教范畴，当时的宗教形式和内容，反映了氏族制度下人类在向大自然的斗争中软弱无能的表现，幻想用一种超自然的力量去创造自然和改造自然。于是便出现了人间的力量采取超人间力量的形式，塑造了种种的自然神偶像，出现了多神崇拜的形式，一些赋有神灵的物体，虽然也具有人格化，但还算不上至上神，只有到了阶级社会以后，人间才出现了统一的对至上神的崇拜。

原始社会的宗教，是原始人类在受到自然界的沉重压迫之后，才出现的把自然力、自然现象和自然物神化的结果。万物有灵是原始宗教思想产生的基础，社会生产力低下是产生原始宗教的根源。原始人把自然物拟人化，把自然界中的一切事物都认为具有像人一样有情感有意志的东西，并认为这些现象具有超人的能力。早期人类对自然现象的不理解，便创造了山川之神、日月星辰之神，进而使其成为左右人们生活的主宰。

原始社会多神崇拜的观念，也反映了自然崇拜的广泛性，对各种神灵的祭祀，祈求、膜拜，是人们对自然神灵的思想寄托。费尔巴哈说：“宗教的前提，是意志与能力之间，愿望与获得之间，目的与结果之间，想象与实际之间，思与有之间的对立或矛盾。在意志、想像中，人是一个不受限制的、自由的，无所不能的东西——上帝，但是在能力、获得和实际中，则是一个有条件的、有所依的、有限制的东西——人，是一个在有限制的，与上帝相反的实体意义之下的人。‘谋事在人，成事在天’、‘人谋划，而宙斯以另一个方式来完成’，思想、愿望是我的，但我所思所欲的却不是我的，而是在我以外，不依靠我的。破除这个矛盾或对立，乃是宗教的意图和目的”。

以祭祀为内容的宗教活动，历史悠久，影响深远。从原始社会开始，经历万年之久而不衰，时至今日在较多的少数民族中，每年都还要举行与农业祭祀有关的宗教活动。甚至在一些民族中，如布朗族、独龙族、怒族、纳西族、西盟佤族等，宗教祭祀活动始终贯穿于农业活动的全部过程中。因此，农事活动便与宗教活动紧密结合，体现出了原始农业的显著特征。可见，宗教文化具有强大的影响力。这就是说，宗教一旦形成后，总要包含某种传统的材料，因为在一切意识形态领域内，传统也可成为一种巨大的保守力量。

在中国民族志的材料中，几乎每个民族都有自己的古老神话与传说，其内容都与祖先的起源、图腾崇拜有着密切的关系。如果把原始社会的宗教形式归纳起来，大致可以包括三个方面的内容，第一，为自然崇拜，崇拜的对象比较广泛；第二，为祖先灵魂崇拜，崇拜的对象比较集中；第三，为占卜迷信。占卜的出现，与其它宗教形式一样，有着一定的社会原因。尽管当时受到科学发展水平的限制，但必定它能说明人类的生产范围扩大了，人们所需要知道的自然现象面广了。

其实，原始社会的占卜，也是万物有灵的表现形式，因为“原始人是在一个许多方面都与我们的世界不相符合的世界中生活着、思考着、感觉着、运动着和行动着”。他们把发生的一切事物，都归于神秘力量的影响，因此，占卜便成了测知天命神意的手段。

阶级的产生，国家的建立，使宗教文化发生了根本的变化，可以说，从原始社会末期，宗教形式便带有浓厚的思想，逐步打上了阶级的烙印，尤其从夏王朝建立以后，宗教开始为少部分人服务。商周时期，在宗教形式方面，已经走向了极端化，当时虽然也存在着广泛的宗教形式，但从宗教的性质而论，已经集中于对上帝和祖先的崇拜。

在商代，随着奴隶制的发展，作为至上神的“帝”出现了，从此，商王总是以帝的身份进行对百姓的统治，这就自然地给奴隶制国家和暴力统治，加上了神圣的灵光圈。人间的统治者，也就成了神灵的统治者。

西周时期，对上帝的崇拜虽不如商代强烈，但周人仍把天奉为有意志的人格化的至上神，其实，这是西周奴隶主贵族为其统治制造的理论根据。应该指出的是，这一时期周人已经出现了“天不可信”的思想，但又在很大程度上，继承商人崇天的观念，实际上这并不矛盾，周人是把宗教思想当成了一种统治人民的工具。

费尔巴哈：《宗教的本质》，人民出版社 1953 年版，第 31 页。

列维——布留尔：《原始思维》，商务印书馆 1981 年版，第 374 页。

郭沫若：《中国史稿》第 1 册，人民出版社 1976 年版，第 213 页。

当武王伐商胜利后，曾经举行过大规模的人祭、人殉活动，这说明在西周早期，仍然延续着商代人祭、人殉的宗教制度。由此也可以看出，当阶级社会出现以后，原始宗教就进一步发展成为替奴隶主统治阶级服务的宗教。

可以这样说，原始社会的宗教，反映的是原始社会的人们与自然界的矛盾，是人们无法抗拒又无法摆脱自然界的压力而产生的一种超自然的观念和行。奴隶社会的宗教，反映的是在奴隶社会中，人与人之间的矛盾。统治阶级往往祈求于宗教的力量，并借助于这种力量来维护剥削统治，这种统治和被统治的矛盾，便是商周奴隶社会中宗教存在和发展的根源。

在当今的社会中，有些人往往把宗教和迷信联系在一起，实际上，宗教并不等于迷信，真正的宗教只是表达了人们的一种思想感情和精神寄托，只是在于人们怎样利用宗教以表现它潜在的内容。

从原始社会的历史来看，远古人类创造的文化，一是物质文化，二是精神文化。精神文化即是人们思想感情和精神寄托的表现。譬如，世界各地的远古人类，普遍有往死者身上撒赤铁矿粉或红色粉末的现象，以表示血的象征，体现了活人对死人的怀念。又如在原始社会墓葬中，几乎都有数量不等的随葬品，而这些随葬品，大都是死者生前所使用的生产工具和生活用具，意在死后继续使用，表达了活人对死人的同情和关心。半坡氏族，习惯用瓮罐等大型陶器掩埋幼儿尸骨，更是体现了大人与小孩的密切关系，渴望小孩有再生之意。

原始社会中一系列的宗教行为，无不表达了当时人们的一种真挚的思想感情，是原始人自愿留下的一份宗教情感，也是从人的内心自发产生的。原始居民共同创造的宗教文化，其目的不是为了欺骗自己，而是为全氏族幸福和安宁。尽管各地的远古居民所处的自然环境和地理条件不尽相同，但在宗教行为方面基本一致，表现了对自然的依赖和对美好生活的向往。

所以，原始社会的宗教资料，也是当时人们精神生活的记录。即使是现代各民族中的许多宗教现象，也同样表达了人们的精神寄托和思想感情，并与他们的物质生活条件及自然环境相一致。这一点，对正确认识和理解宗教观念，尤为重要。

宗教与迷信，尽管有着千丝万缕的联系，但迷信的性质带有很大的欺骗性，迷信是危害人民的一种精神鸦片，在很大程度上，腐蚀着人们的灵魂，它是歪曲客观现实的表现，是一种颠倒了的世界观。

在中国历史上，曾长期流传在中原地区的一本批判迷信鬼神的巨著——《论衡》，是东汉时期唯物主义思想家王充所著。他在书中批判了迷信鬼神的思想，指出如天一样的自然现象，根本不可能的喜怒哀乐，也不会通过灾祸来警告人们，世界上根本就没有鬼神的存在。

但不可否认，当中国进入封建社会以后，人们便深受迷信活动的危害，诸如占卜、神判、巫术和驱鬼治病等迷信活动，严重地麻醉着人们的精神力量，造成了十分消极的后果。

在今日中国农村，搞宗教迷信活动的也时有发生，但有一点应该承认，那些实施迷信活动的巫婆神汉们，他们自己也并非相信世界上真有能够左右人们生老病死、吉凶祸福的神灵，只是抓住了人们的软弱心理，以此骗取钱财，达到行骗者的目的。因此，欺骗是迷信活动不可分割的伴侣。尽管报端经常披露关于迷信酿成的悲剧，但由于历史的根基，封建迷信活动仍然占居着很大的市场，这与人们的科学文化水平有着相应的关系。在不少人当中，

还不懂得吉凶由人的道理，只有科学文化水平发展了，才会知道自然界是有规律的，并不因人的善恶而存亡，也不因人们的主观愿望而发生变化，当人们真正发挥了主观能动性，才能人定胜天。

所以，在认识论上，正如在科学的其他领域一样，应该辩证地去思考宗教和迷信的内在涵意。宗教不等于迷信。

宗教属于历史范畴，有着深远的历史根源，是长期存在的一种重要的现象。不同时代的宗教也有着本质的区别，在现代社会中，宗教信仰仍是人们生活中的组成部分，不同的宗教观念，渗透着人们的观点和愿望，并在意识形态各个领域发生着作用。至今人们的宗教信仰、宗教习俗，不能不说受到原始宗教的较大影响。

美国社会学教授查尔斯 80 年代在香港作过一次关于鬼神信仰的社会调查，统计材料表明，香港居民有 50% 的人相信鬼魂。可见这种原始的鬼魂观念对世人有着很大的诱惑力。

摩尔根说过：“宗教观念的发展，由于本身环绕着相当多的困难，以致这个问题可能永远得不到充分圆满的说明。宗教涉及想像和感情方面的东西太多，因此，也就涉及相当多的不可缺知的事物，使得一切原始宗教都显得很怪诞，并在某种程度上成为不可理解的问题”。

尹飞舟等：《中国古代鬼神文化大观》，百花洲文艺出版社 1992 年版，第 2 页。

摩尔根：《古代社会》，商务印书馆 1983 年版，第 5 页。

七、结 语

中国远古暨三代，创造了内容广泛的宗教文化，对当时的社会发展产生过巨大的影响。宗教作为一种社会意识形态，在某种程度上可以说起到了推动历史前进的作用。

众多的民族志资料表明，中国各民族中，从古至今，都有大致相同的宗教文化，同时，古代各个时期的宗教行为，较多地延续到现代人的行为中。由宗教文化派生出来的习惯势力，在人们社会生活中不断发生着作用，这种作用又通常与宗教意识结合在一起。

宗教作为一定历史阶段、一定历史条件下的产物，它既然有产生的过程，也应有其发展演变和消亡的过程。了解宗教产生的根源，对于正确认识它的历史意义，无疑是有益的。

研究远古暨三代的宗教文化，可以说，作为一种意识形态，它不仅在当时的历史进程中起到了不可低估的作用，同时对春秋战国及其以后的宗教发展，也产生着巨大的影响。

